

脳科学とキリスト教思想

人間理解をめぐつて

芦名定道

本日いただきましたテーマは「宗教と科学」というものですが、与えられました時間の範囲内で、わたくしがこの五年ほど取り組んできている、「脳科学とキリスト教思想」について、お話をさせていただきたいと思えます。副題に「人間理解をめぐつて」と書きましたように、これからのわたくしの話は「人間理解」に向けられています。したがって、話が進むにつれて、人間に焦点が合わされてくることとなりますが、具体的には、次のような順序で考察を進める予定です。話は、前半と後半にわかれておりますが、それぞれ次のようなポイントを設定いたしました。前半のポイントは、「宗教と科学」をめぐる議論を深めるにはど

うしたらよいのか、という問題に関連しています。キリスト教の文脈において、「宗教と科学」はかなり古くからあるテーマですが、なかなか問いが深まらないというジレンマを抱えています。本日はまずこの問題に対して、自然哲学的なアプローチを行ってみたいと思えます。後半においては、いよいよ脳科学へ議論は進められますが、ポイントは、脳科学とキリスト教思想の接点はなにかということに置かれており、それに対する答えが人間理解ということになります。それぞれかなり大きな問題であり、わたくし自身まだ十分に納得できる結論に至っておりません。むしろ、デイスカッションの時間を通して、さまざまなご意見をう

かがい、これから私自身が進める研究の方向性を見出すことができればと考えています。よろしく、お願いいたします。

まず、「脳科学とキリスト教思想」という問題ですが、これは、近代以降の思想的文脈の中に、「宗教と科学」という問題の最近の具体的展開の一つとして位置づけることができるでしょう。啓蒙主義に規定され実証主義的な科学が確立した時代において、キリスト教は、近代以降の世俗世界に生きる人類にとつて、なおもその存在意味を有しているのか、現代世界の問題を論じる際に、なぜ宗教を取り上げるのか、という問いに直面しました。つまり、一九世紀におけるさまざまな宗教批判の登場です。現代において、脳科学とキリスト教思想との積極的な関連づけを試みる際に必要なのは、近代的な宗教批判が引き起こした論争状況に留意すること、特に一九世紀後半以降の進化論論争を教化することであると思います。一九世紀の進化論論争は不毛な「宗教と科学の対立図式」を生み出し、その影響は

現在にも及んでいます。宗教と科学の双方に原理主義とも言うべき議論が発生し、それぞれ相手を迷信的な敵対者（形而上学的な悪）と見なして批判を繰り返してきました。その結果、科学と宗教双方において健全な活動が停滞するという事態が生じました。（A・E・マクグラス、J・C・マクグラス『神は妄想か？』教文館、二〇一二年）こうした不毛な対立に陥らないこと、これが脳科学とキリスト教を論じる上で重要なことなのです。なお、科学との対立はキリスト教において特に顕著なわけですが、しかしほかの伝統的な諸宗教も基本的に同じ近代という問題状況を共有していることを忘れてはいけないと思います。

では、不毛な「宗教と科学の対立図式」を回避する適切な問題設定とはどのようなものなのでしょうか。このために、ここではテイリツヒとヨナスの自然哲学的思索を参照することから考察を開始することにします。というのも、宗教と科学の対立図式を回避するためには、宗教と文化との関係を適切に捉えることを可能にする「宗教概念」がな

によりも必要であり、宗教に関わる考察は、自然哲学的議論へと展開されることになるからです。

まずテイリツヒですが、テイリツヒにおいて注目すべきは、狭義と広義という仕方、宗教概念を二重に捉えている点です。(吉名定道『テイリツヒと現代宗教論』北樹出版、一九四四年、七三―八六頁) 狭義の宗教とは、制度化された宗教、文化諸領域と並存する宗教組織・団体を意味しており、いわば常識的な仕方でのそのつどの歴史的状况で共有された宗教概念と解することができます。これに対して、広義の宗教とは、文化(人間の意味行為において構築される意味世界)の根拠付け機能としての「宗教」であり、テイリツヒがしばしば「深みの次元」というメタファーによって表現するものです。この二重の宗教概念を用いることによって、宗教と文化の関係は次のような二重性において規定できることとなります。一方で、宗教が狭義の宗教として現実化する場合に、それは文化の一部、文化的一領域として現象し、そこに宗教がほかの文化的諸領域や文化的な

営みと対立関係に陥る可能性が見出されます。ここに宗教と科学の対立図式が成立する余地があると言ってもよいでしょう。しかし他方、宗教が文化という意味世界の根拠づけ(≡意味根拠)として機能すると考えるならば、この場合の宗教は、文化へと内在化しつつも文化的営みにおいては汲み尽くし得ない文化の外部(超越あるいはメタレベル)として位置づけられるべきものとなり、この場合に宗教と文化とは同一平面での対立関係に入ることとは原理的にあり得ないこととなります。このように議論を整理するならば、求められるべきものは、文化の深みの次元として存在しつつも文化へと絶えず内在化する宗教を、文化の平面内において科学と積極的にあるいは相互補完的に関係するものとして構想することなのです。

結論を先取りして述べるならば、わたくしは、この科学と積極的な関係を構築しようとする宗教理解は、宗教と科学との接点としての人間存在に注目することによって可能となる、より具体的には、適切な自然哲学的な議論を要求

することになると考えています。以下においては、ハンス・ヨナスの宇宙生成論から、この自然哲学的な議論の概要を取り出すことを試みたいと思います。

ヨナスは『アウシュヴィッツ以後の神』（法政大学出版局、二〇〇九年）に収録された「物質、精神、創造」において、宇宙の生成過程を「無秩序から秩序へ」「低次のものから高次のものへ」と向かうプロセスとして捉え、その上で、このプロセスが「進歩の原理」に導かれていると指摘しています。この進歩の原理とは、ルートヴィヒ・クラゲースの表現を借りれば、「宇宙生成のロゴス」と言うべきものであり、こうして、ヨナスにおいて自然哲学的思惟は、神の問い（諸段階の進行を創造した根拠への問い）と結びつけて展開されることとなります。もちろん、これは伝統的な神の存在論証の繰り返しではなく、いわば次のような自然哲学的なビジョンとして示されます。

アントロピーの増大に反するその方向性は、まさしく謎にほかならない。世界を作る質料のなかにそもそも

のはじまりからプログラミングが内在していて、それによつて高次の秩序に進む生成が操舵されているのだ（ヨナス、二〇〇九年、五九頁）。

現代科学がもたらした知見は、宇宙を物質から有機体・生命を経て精神的な存在が生成する生のプロセスとして記述することを可能にしますが、ヨナスは、この「秘密にみちたもの」、新しいものへと上昇する自己超越的な過程を理解するには、「因果性の概念のなかに、目的因が引き入れなくてはならない」（同書、七二頁）と考えます。目的因を内包した因果性という自然哲学構想において、ヨナスはホワイトヘッドのプロセス哲学に接近していると言つてよいでしょう。

物理的なものを超越するもの、非物質的なものにたどりつく。主観性ないし内面性は、存在論的には素材のなかに本質的に含まれている所与である……、主観性が生の領域に、有機体の領域に相即して登場してきたことは経験的事実である（同書、六五頁）。

生とは自己目的である。すなわち、能動的でみずから意欲し、追求する目的である。目的をもつということとは熱意をこめて自分自身を『然り』と肯定し、それによつて、どうあつてもかまわないうような無目的なものを無限に圧倒することであり、そうであればこそ目的をもつ側は目的としてみなされうる（同書、七一頁）。

この目的因を内包した因果性は、もともと物質に内在していたのですが——つまり、生命は「内在が自分自身について語りだした声」（同書、七三頁）であり、「物質とは初めから眠れる精神である」（同書、八八頁）——、この内的な眠れる精神が「内在的超越」（反省する自由）として覚醒するには、それに先行する精神的存在者が必要となります。というのも、「眠れる精神の現実の第一原因、眠れる精神を創造する原因はただ覚醒した精神でしかありえない」（同所）、「潜在的な精神の原因は顕在的な精神」（同書、八九頁）だからです。したがつて、物質の中に自由へ向かう「傾向、あこがれ」（同書、七一）を与えたのは、「創造

主の当初の意志」（同書、七〇頁）と言わねばなりません——これを物質の側から言えば、「物質はそのただなかに精神が出現し、その後働くようになる余地をゆるした」（同書、九一頁）と述べることもできるでしょう——。

以上のヨナスの自然哲学的思惟は、ヨナス自身が指摘するように（同書、一〇二頁）、存在をプロセスとして捉える近現代の思想家（ライプニッツ、ヘーゲル、ホワイトヘッドら）と類似しています。しかし、こうした近現代の思想家とヨナスとの決定的な違いは、前者があまりにも楽天主義的であるに對して、ヨナスはアウシュヴィッツ以降の状況、つまり、地球上に精神的な存在者を育もうという神の偉大な冒険が失敗に終わるかもしれないという現実の自覚において思索していること、またユダヤ教神秘主義の創造概念（神の収縮）を参照しつつ、「神—世界—人間」の關係を捉えている点に認められます。神は自らの力を徹底的に放棄し世界を蓋然性の支配に委ねながらも、そこに生の誕生を喜び望むのです（同書、一〇三頁）。ここから帰結する

のは、人間には世界に対する責任が神から託されているということなのです。

私たちが支配しているこの地上における精神の運命にたいしては、つまり私たちの力の及ぶただひとつの管轄地域にたいしては、ひとり私たちのみが責任をもっているのである（同書、一二六頁）。

とも、私たちの運命はこの地上で決せられる（同書、一一七頁）。

以上の自然哲学的思惟は、宗教と科学を対立図式とは異なる仕方で論じることを可能にし、宗教と科学の両者の積極的な関係づけを試みる場合に、参照すべきものと言えるでしょう。わたくしは、以前に脳科学と宗教との関係について、自己組織化あるいは創発主義という観点から論じたことがありますが（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・星川啓慈編著『脳科学は宗教を解明できるか？』春秋社、二〇一二年、一九〜六二頁）、

ヨナスの自然哲学を後半で論じる脳科学の議論をつなぐために、ここでは、ヨナスの議論をテイリツヒの生の次元論の視点から整理し直し、論点を明確化しておきたいと思えます。

ヨナスは、宇宙を物質から生命を経て精神上昇する目的内在的なプロセスとして理解しましたが、これは、進化的な宇宙論を現代科学と共有しつつも、物質に精神が可能性として内在しそれが他の精神的存在によって覚醒すると考える点でアリストテレス的な運動論をも組み込んでいます。これは、テイリツヒの生の次元論でも同様であって、テイリツヒは次のように述べています。

有機的生命の起源の問いはより重大である。ここにおいて二つの観点、つまりアリストテレスの観点と進化的論的観点とが対立している。前者はデユナミス、可能態という用語によって種の永遠性を強調するが、後者はエネルギー、現実態において種の出現の諸条件を強調する。しかし、次のように定式化するならば、こ

うした相違が矛盾を生み出す必要はないことが明らかになる。すなわち、有機的なものの次元は本質的に無機的なもの次元に現在している、その現実的な出現は生物学や生化学によって記述される諸条件に依存してゐる」と。(Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol.3, 1963, University of Chicago Press, p.20)。

テイリツヒは、進化論的なプロセスにおける先行する次元に続く後続の次元の現実化(＝創発)について、ヨナスと同様に、物質の次元、生命の次元、心の次元、精神の次元の四つを区別しています。宗教は、この最後の精神の次元の現実化を条件に、文化や道徳と結合することにおいて成立すると考えられています。こうして、進化論的な偶然性とアリストテレス的な目的論は、それぞれに場が与えられることによって一つのプロセスに統合され、そして神はこのプロセスを創造し導く存在者として位置づけられることになるのです。

以上より、本日の後半のテーマである「脳科学とキリス

ト教思想」との関わりで確認すべき点は、テイリツヒの次元論において人間存在に与えられた役割です。テイリツヒの次元論によれば、諸次元は進化論的プロセスにおいて一定の秩序にしたがつて生成するとされますが、それは後続の次元が先行する次元に還元されることを意味するのではなく、諸次元は相互に非還元的であると考えられなければなりません。それは、先行する次元からの後続の次元の生成とは創発的で出来事であるとの意味で解することができるとように思われます。しかし、これは諸次元がばらばらに存在することを意味するのではなく、むしろ諸次元は相互連関において存在しているのです。このことを明瞭に示すのが人間存在(人間的な生)であって、人間においては、人格の全体性と言われるように、物質の次元、生命の次元、心の次元、精神の次元という四つの非還元的な諸次元は一つの統合体を形成しています。「多次元的な統合体として人間存在」こそが、宗教と科学との積極的な関係づけの基盤なのであって、ヨナスの自然哲学あるいはテイリツヒの

生の次元論において注目すべきは、このような仕方でも示された人間存在の在り方と云ってよいでしょう。

こうした点を確認した上で、後半の「脳科学とキリスト教思想」へと議論を進めて行くことにいたします。

脳科学は一九八〇年代以降急速な発展を遂げ、現在その影響は自然科学から人文科学まで広範に及んでいます。わたくしは、宗教学研究との関わりという観点から、脳科学の展開を、一九八〇年代から二〇〇〇年頃までと、二〇〇〇年以降現在までとの二つの時期に分けて論じたいと思います。まず、この内の第一の時期について、脳科学と宗教学研究との関わりを概観いたします。

一九八〇年代以降、二〇〇〇年頃までの時点で、脳科学の影響はすでにキリスト教研究の周辺にまで及んでいます。それは fMRI (functional magnetic resonance imaging、機能的磁気共鳴画像) を代表とする脳の活動状況を観察するための技術が確立したことによるものです。ジョン・ヒ

ックは、二〇〇〇年頃までの脳科学と宗教学研究との関連づけにおける自然主義的傾向について、次のようにまとめています(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、二〇一一年 (John Hick, *The New Frontier of Religion and Science: Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent*, Palgrave, 2006))。

パーシンガーは脳のこの領域に刺激を与えるためのヘルメット(経頭蓋磁気刺激、TMS)を開発した。また、リン・カーターは次のように報告している。『このヘルメットを使った人のほぼ全員が人の気配を感じ、その多くが聖女マリアやイエスといった宗教的幻影を見たといっている』(カーター、二〇〇二年、二八八頁(ヒック、二〇一一年、一七頁))。

このような自然主義的な議論は、宗教経験とは自然現象に還元され得る一種の妄想であるとする近代以降の自然主義的宗教論の系譜に連なるものであり、先に指摘した「宗教と科学の対立図式」を再生産するという点で、科学と宗

教との積極的な議論の展開にとって障害となる恐れがある、と言わねばなりません。

この時期の脳科学を宗教研究との関わりで正当に評価するには、fMRIなどの新たな研究方法の意義と限界を正しく理解することが必要です。fMRIについては、あたかも今、脳の中で現実に起こっていることをそのまま実況中継しているかのような通俗的な理解がしばしば見られますが、それは、まったくの誤解です（信原幸弘「はしがき」

（信原幸弘・原聖・山本愛美編『脳神経科学リテラシー』勁草書房、二〇一〇年、 α 頁）などを参照）。fMRI画像は、実況中継どころか非常に複雑なデータ処理の結果得られたものなのであって、脳科学が宗教現象を説明できるといえるのは誇張以外のなにものでもありません。脳科学と宗教研究との間にまだまだかなりの距離が存在しているのであって、自然主義的な議論にはまさに科学的に無理があります。

二〇〇〇年頃までの脳科学を宗教現象に適用する際の限界は、宗教研究で扱われる宗教現象が脳科学を含めた自然

科学において通常行われているような人為的な実験室内の現象——fMRIによる脳機能画像研究における被験者は、厳密にコントロールされた認知的課題を拘束度の高い装置内で行う——ではなく、個人と集団との様々な現実のダイナミズムにおいて生成するという点に由来します。この限界を乗り越える試みは、より最近の脳科学の展開を待たねばならなかったのであって、現在の脳研究レベルによる議論がこれまでの宗教研究によって切り開かれた宗教理解を格段に深めてくれると考えるのは、あまりにも過度の期待と言うべきでしょう。つまり、「脳と心のかかわりを読み解くには、その道のりはまだまだ長い」（苧坂直行「社会脳シリーズ」刊行にあたって」（苧坂直行編『社会脳科学の展望——脳から社会をみる』新曜社、二〇一二年、 α 頁）と）ということが現実であり、宗教研究者としては、脳科学の華々しい研究成果を前にして、一喜一憂する必要は、当面ないように思われます。

では次に、二〇〇〇年頃までの脳科学の限界を乗り越え

るその後の試みという点で、社会脳研究に注目したいと思
います。これは、二〇〇〇年頃までの研究に対する脳科学
者自身の反省、つまりそれまでの脳科学によって十分な人
間理解に到達できるのかについての限界の自覚から生まれ
たものであり、宗教学研究との関わりでも重要な意味を有し
ていると思われれます。すなわち、それは、二〇〇〇年頃ま

での脳科学が周辺の環境から抽象的に分離された単独の脳
を研究対象としてきたのに対して、社会脳研究が環境との
相互作用において活動している現実的な脳の在り方を研究
テーマにしている点に認められます。千住淳によれば、社
会脳というアイデアは、一九九〇年にレスリー・ブラザ
ースが発表した論文において表明されたものと言われま
すが（千住淳『社会脳の発達』東京大学出版会、二〇一二年）、
その具体的な展開を考えれば、主に二〇〇〇年以降の研究
動向と解してよいでしょう。したがって、社会脳研究は未
だ形成途上にあり、現時点でその十分な意味における評価
を行うのは時期尚早と言うべきかもしれませんが、ここで

は、脳科学者である藤井直敬の論考を参照することによつ
て（藤井直敬『ソーシャルブレインズ入門——（社会脳）って
何だろ？』講談社現代新書、二〇一〇年）、宗教学研究にとつて
意義について検討することにしたと思います。

藤井によれば、社会脳は、「僕たちが社会の中で生き抜
くために必須の脳の働き」と説明「することが可能であ
り、それは、「わたしたちの脳はけっして孤立していませ
ん。常に外部に開かれたオープンなシステムです」（藤井、
二〇一〇、四頁）との認識に基づいています。つまり、社会
脳とは、身体の生命組織の下位システムとして生命体内の
ほかのネットワークと繋がった神経細胞のネットワークで
ある脳の活動を、その上の階層に位置する社会的ネットワ
ーク（社会システム）との関わりにおいて分析することを
意図した脳モデルであつて、多層的なネットワークの統合
体として存在し機能する現実的な脳を問題にするものなの
です。実際、現実の脳はほかの脳から孤立して活動してい
るのではなく、身体などを介した神経細胞ネットワークと

社会的コミュニケーション・ネットワークの重なりにおいて機能しており——「人々が互いにつながることでその多層的なネットワークシステムを実現している」(同書、五五頁)——、まさにこれが宗教現象の成立の場なのです。この社会脳については、それを個体脳のメカニズムから説明する(＝社会脳を個体脳に還元する)という議論も原理的には排除できないと思いますが、しかし、社会脳という発想はこうした還元主義的な議論とは異なるものと解するのが適當ではないでしょうか。もちろん、もし、還元主義の立場を取らないとすれば、社会脳研究は、相互に還元できない複数のネットワークがいかにして一つに統合されるかを、実証的な手法で説明することを目指さねばならないはずですが、まさにこれは、藤井が指摘する、複数のネットワークの間が存在する「共通するコミュニケーションプロトコル」(同書、五六頁)の解明という研究テーマが意味することであって、諸機能あるいは諸要素(あるいは多元的なネットワーク)の統合体としての人格の成立を脳機能に

即して説明するということが社会脳研究の課題となるのです。

こうした問題は、先に紹介しました、多次元的な統合体としての生、あるいは次元相互の創発的な関連性というテイルリツビの議論と密接に関わり合っており、脳科学とキリスト教思想との関係を論じるための、脳科学の側における基礎をなすものである点に注目いただきたいと思います。ここにおいては、こうした議論との関わりで留意すべきいくつかの論点を確認しておくことにします。

まず留意すべきは、社会脳研究とキリスト教思想との接続を考える上で、重要になるのが哲学的考察であるという点です。これまでも、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ました。先に自然哲学の重要性を論じたとおりです。もちろん、哲学的考察といっても、心脳一元論に立って心を脳への還元することを主張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、多岐にわたっています（若名定道「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』第二七号、二〇〇七年、一―一九頁〕を参照）。

ここでは、どの哲学的立場を参照すべきかについて具体的に議論を進めるのではなく、脳科学をめぐるもつとも有名な哲学的論争と言える「リベットの実験」を取り上げることにします（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、二〇〇五年。（Benjamin Libet, *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*, Harvard University Press, 2004））。リベットの実験については、リベット自身が、その哲学的意味を次のように指摘しています。

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 Awareness 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。（リベット、二〇〇五年、一四三頁）。

すなわち、リベットの实验（意識されない脳の活動が意識的な意志の成立に先行する）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違いに留意することが重要ですが——、脳科学の側から新たな議論を引き起こすことになりました。リベット自身は、自由意志否定論者が存在する自然主義的な脳科学者の中にあって、むしろ一貫して自由意志の存在を擁護しています（星川啓慈「神経生理学とユダヤ教」〔日本宗教学会『宗教研究』第八七巻、三七七―二、二〇一三年、二一九―二五三頁〕、ヒックは、キリスト教思想あるいは宗教哲学の側から、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ています。ヒックが心脳一元論を否定するのは、この

一元論が自由意志を否定することを通して道徳性の基盤を掘り崩すことになるという理由からです。ここで、このような自由意志論争の背後に、近世哲学以降の問題状況が存在することに留意すべきでしょう。それは、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であり、これはカントから一九世紀哲学を経て現代哲学へと流れている強力な思想伝統です。しかし、この問題系とその前提にある近世独特の特殊な人間理解——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（たとえば、ハイデッガー「世界像の時代」〔ハイデッガー全集第五巻『徂徑』創文社、一九八八年など）——とが、脳科学によってまさに揺らいでいるわけです。世界を客体して表象する自由な主体としての人間自体が、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ざるを得ないことになり、したがって、脳科学（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自由な

主体の否定とならざるを得ません。今や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と思われます（小坂井敏晶『責任という虚構』東京大学出版会、二〇〇八年）。

もちろん、近代以降の思想状況を特徴づけてきた人間理解を揺り動かしたのは、脳科学が最初のものではありません。たとえば、社会脳を提唱する藤井直敬が取り上げる「ミルグラム実験」——「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できるかどうかという実験」（藤井、二〇一〇、二四八―二四九頁）——も、人間をめぐる哲学的理解に関わる、もう一つの実験として位置づけることができます。この実験は、アイヒマン裁判との関わりで行われたものですが、ホロコーストの衝撃は人間理解を揺り動かした実例（「平庸な悪」と解することができるように思います。これは、先に取り上げたヨナスと問い（神

の収縮がもたらしたもの)を共有していると言ってもよいでしょう。このミルグラム実験を受けて、藤井が提示するのは、次のような人間理解です。

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、一五五頁)。

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、一五七頁)。

脳科学で問われているのはまさにこうした人間であって、この人間理解にこそが、脳科学とキリスト教思想の接点とすべきものなのです。

以上にもとづいて、社会脳とキリスト教思想との関わりについて、さらに議論を進めたいと思います。この点につきましては、すでに指摘した人間論・人間理解という点から、いくつかの問題設定が考えられます。社会脳という視点からの脳科学を確立するためには、単一の生物脳から多

数の個体(個体脳)によって構成された社会システム(多脳システム)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考えられます。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ます。これは、母子関係(乳幼児と母親)に関わる実験において多くの研究者が取り組みつつあるものです(たとえば、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』五七八、二〇〇四年、六一―七九頁)、「赤ちゃんから見た世界」(京都哲学会『哲学研究』五九一号、二〇一一年、「心」頁など)。そこで扱われるのは、幼児が他者の心を読む(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)という事例や、幼児が他者の行動の模倣・まねや共感という事象ですが、千住淳は次のように述べています。

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

もらうだけでなく、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、様々な他者とのかわりがあったり初めて、社会脳が発達するのです。また、ヒトの社会も、ヒトの脳の特性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、今後重要な研究分野であり続けるでしょう。」(千住、二〇一二年、一八七―一八八頁)

二〇〇〇年以前の脳科学の場合に、キリスト教思想との積極的な接点が希薄だったのに対して、社会脳研究は、すでに心理学との間で人間理解をめぐる関連づけがなされてきたキリスト教思想の延長線上に位置づけることが可能です(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、二〇一一年)、特に第五章「識別と知覚の心理学」を参照)。この場合に、脳科学とキ

リスト教思想が共有するのは、脳と社会の相互作用において成り立つ人間という理解であり、パンネンベルクが、『人間学——神学的考察』(教文館、二〇〇八年。Wolhart Pannenberg, *Anthropologie. Anthropologie in theologischer Perspektive*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983)において現代の心理学を詳細に参照することによって、「社会的存在としての人間」を論じているのは、その典型例として挙げることができます。パンネンベルクが取り上げる一連の思想家たち(ブルンナーやゴーガルテン)は、社会脳研究とまったく無関係などいなか、実は同じ問いに取り組んでいることがわかります。たとえば、藤井が指摘する「リスベクト」(「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、二〇一〇年、二〇八頁))の重要性は、神学者の議論としては、ハンス・キュングが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)に基づいて論じた問題にほかなりません。

このように、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おわかりいただけ
るものと思いますが、いずれの場合も、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」にあるのです。これは、
社会脳研究からキリスト教的人間学、さらにはキリスト教
倫理への議論の展開を予想させるものであり、こうした試
みは、たとえば、マイケル・スベジオの「社会脳科学と有
神論的進化——相互主観性、愛、社会的領域」の議論に
見出すことができます。(Michael L. Spezio, "Social Neuroscience
and Theistic Evolution: Intersubjectivity, Love, and the Social Sphere,"
Zygon, 48/2, June 2013, pp. 428-38)

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ぬ。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
的な理解を進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。愛を通した

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)

スベジオは、この論考の中で、トマスの愛論やボンヘッ
ファーの神学的人間学を取り上げており、わたくしも、同
様の観点から脳科学からキリスト教思想へ展開を論じてき
ました(若名定道「脳神経科学からキリスト教思想へ」(京
都大学キリスト教学研究室『キリスト教学研究紀要』第二号、
二〇一四年、一〇一四頁)。そこから明らかになったことは、
社会脳モデルによって脳科学が解明しようとしている、脳
と社会的相互作用における人間理解が、キリストの体とし
ての教会、神の像、そして三位一体論といったキリスト教
思想の核心にまで届いていることです。脳科学とキリスト

教思想とを積極的な関係づけるために、さらなる議論の深化が待たれます。

最後に、本日のわたくしの話締めくりたいと思います。これまで、わたくしは、脳科学とキリスト教思想の積極的な関わりという目標に向けて、宗教と科学の關係論、自然哲学から、脳科学の展開過程における社会脳研究へと、議論を進めてきました。人間が個性的な人間となるということは、個々の人間の事柄（課題）であるわけですが、しかし、その個人が人間として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神学的な人間理解とは基本的認識を共有できることが明らかされたと思います。これは、宗教と科学とを近代的な対立図式を超えて再び積極的に接合する試みの一端であり、多次的な統合体としての人間存在をその根拠にしているという点で、一方で、人間理解の基盤に関わる哲学的探究へと向かうものであり、また他方では、人間に関わる広範な問題領域への展開を要求するものであります。

今後は、キリスト教研究の側でも、相互に関連し合った他の多くの学問領域の研究者との共同研究を積極的に企画する必要があるでしょう。本日の話はそのためのいわば予備的な考察であつて、わたくしもさらなる探究を進めてゆきたいと考えています。

〔付記〕なお、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―」（平成二五年度から二七年度、課題番号・25370070）の補助を受けて行つた研究成果の一部である。

あしな・さだみち
京都大学教授