

博士論文

論文題目 現代における宗教・科学・フィクションが重なり合う領域の
事例と理論的分析

氏名 谷内 悠

序論.....	4
1. 問題関心.....	4
2. フィクションから生まれた宗教の代表的な事例:ジェダイズム.....	6
3. 本論の手法と概要.....	14
第一部 社会学的理論.....	16
第一章 三つの概念の背景.....	16
1. 世俗化、個人主義、消費主義.....	16
2. 宗教概念の再考.....	19
3. ポピュラーカルチャーとインターネット.....	20
第二章 ハイパーリアルな宗教.....	22
1. ハイパーリアルな宗教とは.....	22
2. ボードリヤールのハイパーリアリティ概念.....	22
3. ハイパーリアルな宗教の概念への批判.....	26
第三章 つくられた宗教.....	32
1. つくられた宗教と「宗教」定義.....	32
2. 認知宗教学的観点.....	34
3. 物語への注目.....	39
第四章 フィクションに基づいた宗教.....	41
1. フィクションに基づいた宗教とは.....	41
2. フィクションと歴史.....	41
3. 宗教とファンダム.....	43
第五章 三つの概念の整理と図式化.....	45
1. 三つの概念と二つの軸.....	45
2. フィクションに基づいた宗教の三分類.....	47
3. ハイパーリアルな宗教の三分類.....	49
4. つくられた宗教の位置づけ.....	53
5. まとめ.....	54
第二部 事例の検討.....	55
第六章 創造論.....	57
1. 創造論と創造論運動.....	57
2. 現状.....	61
3. 問題の所在.....	63
4. インテリジェント・デザイン論の議論の例.....	65
第七章 新無神論と現代無神論.....	83
1. 新無神論の背景と用語の誕生.....	83
2. 四騎士の議論の共通点と相違点.....	86

3. 新無神論の「新」についての議論:啓蒙主義との関係	106
4. 新無神論の科学的側面と実在への傾倒	109
5. 新無神論の宗教的側面	114
6. 新無神論にかかわる運動	116
7. 現代無神論	118
第八章 空飛ぶスパゲッティ・モンスター教	124
1. スパモン教のはじまり	124
2. スパモン教の教義と世界観	126
3. 非科学性を際立たせる仕組み	127
4. 伝える力とフィクション性	132
5. リアルに影響を与える宗教性	137
6. スパモン教の位置づけ	142
7. 創造論、新無神論、スパモン教	143
第三部 哲学的議論	145
第九章 実在論と本論の図の関係	145
1. 実在と存在	145
2. 実在論が支配する領域	150
3. 反実在論と抗実在論(プラグマティズム)の領域	151
4. 分析哲学的議論へ向けて	155
5. 虚構文についての哲学	157
第十章 クワイン	161
1. 存在論	161
2. 概念図式	163
3. 最良の概念図式は科学か?	164
4. 存在論的相対性	167
5. 改めて、最良の概念図式は科学か?	173
6. 相対性を押し留めるもの	175
第十一章 二重の概念図式モデル	180
1. ウィトゲンシュタインの言語ゲーム/世界像	180
2. グッドマンのヴァージョン(世界制作)/習慣の守り	182
3. フッサールの客観的学問/生活世界	183
4. 二重の概念図式モデル提起	185
5. 二重構造における「信」と循環関係	189
6. 合理性について	192
7. 生物学的合理性	197
8. 自然科学の利用について	201
第十二章 考察	203

1. タンバイアが挙げた具体的事例への適用	203
2. 実在と本論の図について	208
3. 宗教と科学について.....	211
結論	217
補遺	224
参考文献一覧	249
謝辞	260

序論

1. 問題関心

宗教の様相がますます多様化している現代において、一方では保守派的(あるいは原理主義的)な傾向が強まり、もう一方ではなんらかのフィクションの「ファンであること」との区別が難しい類の宗教——そのようなものを宗教と呼ぶかどうかについてはさまざまな議論がある——が力もちはじめている。また、無宗教という選択肢もますます広まってきているが、その背景には 300 年以上にわたる宗教と科学の複雑な関係があり、その間の科学の発展も影響していると言える。そのような現代の状況を捉えるためには、「宗教・科学・フィクション」という三領域に注目する必要がある。

一般的に、宗教・科学・フィクションは、互いに相容れない領域と捉えられているだろう。例えば、宗教が重視する超自然的なものや道徳などを自然科学は扱えず、逆に自然については科学の領分であり、住み分けが必要であるという考え(スティーブン・ジェイ・グールドの NOMA の原理、第七章第 2-2 節参照)は、科学哲学などの学問領域ではあまり影響力をもっていないが、一般的には根強い考えと言えるだろう。また、聖書や神話はなんらかの真理を語っている(あるいは語っていた)が、フィクションは単なるつくりものにすぎないという考えや、現実についての言説と虚構についての言説は当然異なるという認識もある。これらはどれも、宗教・科学・フィクションという三領域の重なり合いを否定するものである。

確かに、現代的な科学が成立し、宗教との分離が明確になって以降、科学の力はますます強まり、公共的世界観を支えるものとなっていると言える。そして表面的には、科学が扱える「現実」とそうではないもの——超自然や虚構——は区別されるようになったかのように見える。また、フィクションがその出自においてつくりものであるということは定義からして事実である。しかし、実のところそれらの境界は流動的であるばかりか重なり合う部分を持ち、そこにはとりわけ現代的なさまざまな問題が見られる。

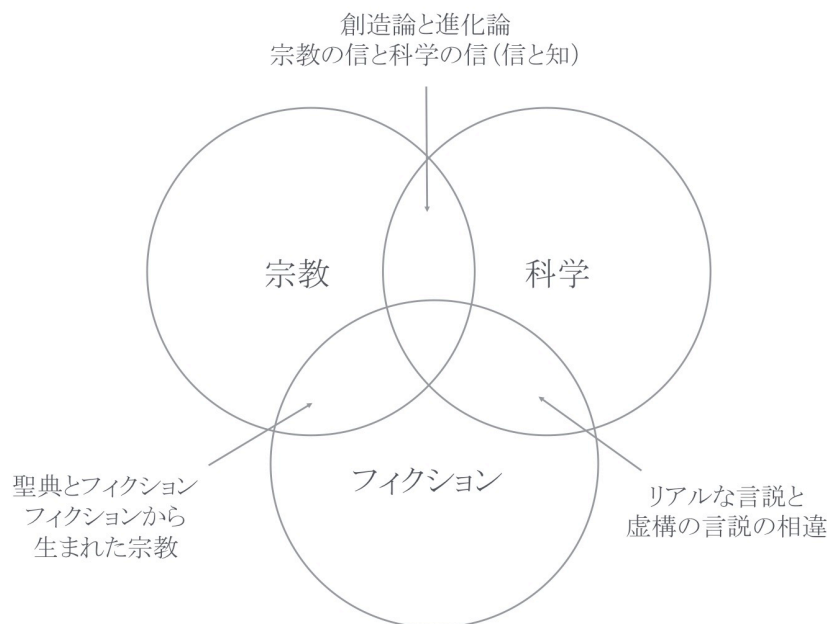


図 1-1 宗教・科学・フィクションの重なり合い

まず、宗教と科学が重なり合う領域については、例えば現代アメリカにおける創造論問題が挙げられる(第六章参照)。多くの人が、科学こそが実在を担保していると考えている現代においても、聖書が世界の成り立ちなどまで含めた事実を記述していると捉える保守派の人々にとっては、科学の示すことよりも聖書の記述のほうが「現実」であるという状況がある。そのような信念体系・世界観をもつ信仰者の「信」は、科学技術に溢れたこの時代においてどのような状態にあるのだろうか。科学の「知」とされているものもまた、実のところ「信」じられているに過ぎないと言えるのではないだろうか。また、科学的な装いをする創造論(創造科学やインテリジェント・デザイン論(以下、ID論))には、科学によって宗教的な事柄を基礎づけようとしているという捻れがあるが、この状況をどのように捉えたらいいのだろうか。

次に、宗教とフィクションが重なり合うところに位置するものとしては、元来フィクションとしてつくられたものがある種の宗教としての地位を獲得しつつあるということが挙げられる。例えば、映画『スター・ウォーズ』シリーズから生まれたジェダイズム(次節参照)や、ID論批判のためにつくられた「空飛ぶスパゲッティ・モンスター教(Church of the Flying Spaghetti Monster)」(第八章参照)はこれに当たる。また、これらは、真ではなかったはずのものが真になる過程、虚構が現実、虚構の存在が実在に転化する過程であるとも言える。科学的定説が大々的に変化していくつかの事態——天動説から地動説へのパラダイム転換など——も同様の例と言えるだろう¹。そして再び、このような転回において、「信」の状況はどのように捉えられるのだろうか。

科学とフィクションの重なりについて言えば、科学の言説のような、事実あるいは現実世界を示すとされるリアルな言説と、フィクションの言説の相違について、言語哲学などの側面から長らく議論が行われてきた(第九章、第十章参照)。例えば科学理論によって描かれる素粒子のような理論的存在の身分は難しい問題であり、簡単に現実と虚構を区別することができない。これもまた、上述の二つの「重なり合う領域」と同様に、表面的には排他的に見えるが、実際は一筋縄ではいかない状況となっている。

以上のような問題は、それぞれ多様な切り口から広く考察されてきた。本論は、その歴史に連なるひとつの試論である。

あたかも確固として成立しているかに見られる三領域の境界が流動的であり、むしろ重なり合っているということは、すでに見てきたように現実や実在といったものが不確実であるということにもつながる。三領域の重なり合う部分を深く掘り下げるといことは、われわれが「現実」と考えているものがいかに危ういものであるかを明らかにすることにも——そして同時に、虚構のもつ現実への影響力の大きさを示すことにも——つながる。

このような根拠なき時代において、このような覆い隠された状況を分析するには、宗教・科学・フィクションを包括的に論じることが可能な理論が必要となると考えられる。本論では、事例にも目を配りながら、宗教社会学の理論を参照しつつ、分析哲学を用いてそのような理論を構築することを目指す。そこでまず、以上のような関心を貫くものとして、フィクションから生まれた宗教とその周辺の様相を取り上げる。そのような宗教は、近年、宗教社会学において「ハイパーリアルな宗教(hyper-real religion)」、「つくられた宗教(invented religion)」、「フィクションに基づいた宗教(fiction-based religion)」といった概念を用いて分析されている。これらはとりわけ英語圏で注目されているものである。ここでは、これら三つの概念を暫定的に——新しい学術的な意義なしに——総称するために「フィクションから生まれた宗教」という呼び方を用いる。

¹ 修士論文(谷内悠「現と虚の狭間で——日本神話理解のための分析哲学解釈——」2005)で取り上げた、元来フィクション性をもっていた日本神話が、のちに歴史として扱われるようになったということも、同様の事例のひとつと言える。

次節では、まず、フィクションから生まれた宗教とはどのようなものであるか、代表的な事例を挙げ、本論の議論の方向性を示す。

2. フィクションから生まれた宗教の代表的な事例:ジェダイズム

2-1. ジェダイズムとは

フィクションから生まれた宗教の代表的な事例はジェダイズムである。ジェダイズムは、映画『スター・ウォーズ』シリーズを基礎としてできた宗教だ。『スター・ウォーズ』シリーズは、1977年から本編が8作品制作され、あと1作公開される予定の人気映画である。2016年と2018年に公開のアンソロジー・シリーズ(実写映画)をはじめ、スピンオフ作品は数知れず、映画、アニメ、小説、コミックス、ゲーム等、種類も幅広い。

『スター・ウォーズ』の物語は、「遠い昔、はるか彼方の銀河系で…(A long time ago in a galaxy far, far away....)」という有名な一節からはじまる。人類は銀河に進出し、銀河共和国のもとで多様な異星人たちと共存している。そこでは「ジェダイの騎士」という、「フォース」を操る善の存在が長期にわたって平和を守っていた。しかし、銀河共和国の政治は腐敗し、秩序が乱れ、極少数のジェダイの騎士だけでは平和を守りきれなくなってしまう、やがて銀河共和国とそこから離脱しようとする分離主義勢力との間に戦争がはじまってしまう。その裏では、フォースの暗黒面(ダークサイド)を操る闇の戦士である「シスの暗黒卿」が暗躍していた。エピソード1、2、3の主人公は、ジェダイの騎士からシスの誘惑に負けて「ダース・ベイダー」になってしまうアナキン・スカイウォーカーであり、彼は共和国を滅亡させ、銀河帝国皇帝の側近となる。エピソード4、5、6の主人公は、その息子ルーク・スカイウォーカーであり、父親を知らぬまま反乱同盟軍の仲間となり、やがてジェダイの騎士として覚醒する。そしてダース・ベイダーと銀河帝国を打倒する²。

ジェダイズムは、このジェダイの思想に基づいている。ジェダイズムにはすでにいくつもの流派があるが、基本的には高潔なジェダイの騎士の生き方や考え方を、現実世界を生きる際の理想・手本とする。そして信者は自らジェダイの騎士となることを目指す。映画で、とりわけエピソード4、5、6では、ジェダイの思想は主にマスター・ヨーダによって語られる。ヨーダは仙人のようなキャラクターであり、ルーク・スカイウォーカーのジェダイの騎士となる修行を指導した師である。修行には肉体と精神の鍛錬が含まれ、それにより超能力的なフォースという力を使えるようになる。

このフォースが、映画中のジェダイの思想およびジェダイズムの中核となるものである。『スター・ウォーズ』においてフォースとは、宇宙を流れるある種のエネルギー体で、ジェダイの騎士やシスの暗黒卿が用いるさまざまな能力(予知、テレキネシス、身体能力の強化、他者の心を読んだり操ったりすること、テレパシーなど)の源となるものである。ジェダイの騎士の武器であるライトセイバーもフォースを用いることで使用できる。また、作中では、「フォースと共に在れ(May The Force Be With You)」³という言葉がしばしば使われる。この力の「ライト・サイド」を正しく使うことでジェダイの騎士となれるが、一方で怒りや恐怖などの負の感情によって「ダーク・サイ

² 物語内の時系列に従ってナンバリングされているが、映画の公開順としてはエピソード4が最初であり、5、6、1、2、3と続く。その後、物語内で6以降の内容となるエピソード7、8が公開され、2019年にはエピソード9が公開予定である。

³ 5月4日はMay 4thであることから、「スター・ウォーズの日」とされる。

ド]を使ってしまうと、シスの暗黒卿などのダーク・ジェダイになってしまう。そのため、ジェダイの騎士になるためには、そのような誘惑に負けないよう、幼い頃からの精神修養が必要となる。また、ジェダイとシスの対比として、ジェダイは自然的で創造的で、瞑想を重視し、恐怖や怒りのような感情を超越するのに対し、シスは攻撃的、機械的で、自然を外的対象としてコントロールしようとするものだという分析もある(Cusack, 2010: 121)。

一方、ジェダイズムにおいてフォースは、「ジェダイ(ジェダイズムの信奉者)が、宇宙の根底をなす根本的な性質であると信じる、至るところに存在する、形而上学的な力」(“Doctrine of the Order” in Temple of the Jedi Order⁴)などとされる。流派によって、また個人によってさまざまな解釈があるが、フォースの存在を信じるのがジェダイズムの中心的教義となることが多いようである。例えば、「The Jedi Creed はすべてのものに存在するフォースへの信仰である。私たちはそれとともにある者だ。単にそれは私たちのなかに存在するため、それから逃げることはできない。私たちはその一部である」(The Belief, The Jedi Creed のアーカイブ⁵)といった表現がジェダイズムのサイトには見られる⁶。

また、教義については流派が多様で、さまざまな見解が見られるが、「普遍的に認められた」(McCormick, 2012: 177)と言える「ジェダイの規則」が下記のものである(“Doctrine of the Order” in Temple of the Jedi Order)。

感情はない、平和がある
無知はない、知識がある
情熱はない、静穏がある
死はない、フォースがある

しかし、フォースに関しては、「ミディ=クロリアン論争」と呼ばれる議論が巻き起こり、今でもファンの中で解釈が問題となっている。そもそも『スター・ウォーズ』シリーズの初期作品である 4、5、6 では、ジェダイの騎士は修業によって誰もがなりうるものだった。フォースも「銀河を束ねるエネルギー場」とされた。「つまりは超能力で、霊的なものだと思ってた」(『ピープル VS ジョージ・ルーカス』中のファンの言葉)。しかし、その後作られた 1、2、3 では、「ミディ=クロリアン」という血液中の微小な生命体がフォースの媒介となり、それを多く持つ者ほどフォースが強くなり、ジェダイの騎士たりうるという設定になっているのである。さらに血液検査によってジェダイとしての資質を評価できる。つまり、フォースという神秘的な力が科学的に解明されたものとされ、ジェダイの騎士になれるか否かは遺伝的に(生物学的な要因で)決まっていることになる。これによって『スター・ウォーズ』作品に落胆した者も多いという。映画をファンが編集したバージョンがあるが、その中にはミディ=クロリアンが出てこないよう工夫されているものもあるという(『ピープル VS ジョージ・ルーカス』)。また、2010 年のドキュメンタリー

⁴ <https://www.templeofthejediorder.org/doctrine-of-the-order>

⁵ <http://jediliving.com/jediarchive/jedicreed/belief/index.html>

⁶ 「ジェダイはフォースの存在を信じ、ジェダイの規則を切望し、他者を同情と無私無欲によって助ける。一方、知識と訓練によって、静かで平和で熟練した落ち着きを維持する」(Just Jedi. n.d. Home. at <http://justjedi.com/>)、「Jedi Church は、宇宙のうちのすべてのものを結びつける、ひとつの、万能のフォースがあると信じる。ジェダイ宗教はわれわれすべてのうちのなんらか生得的なもので、Jedi Church はわれわれの道徳の感覚は生得的だと信じる。あなたの心を静かにさせ、あなたのうちのフォースに耳を傾けよう！」(Jedi Church. n.d. Home. at <https://www.jedichurch.org/>)といった記述もあったが、2017 年 12 月に確認したところ、前者はサイトの内容が変わって Home に以上の記述がなくなり、会員制になっており、後者のサイトはなくなっていた。

映画『ピープル VS ジョージ・ルーカス』では、「フォースというのはそんなものじゃない／霊性や行動規範によって高まるものだろう／それが両親から受け継いだ遺伝子で決まるなんて／くだらなすぎるよ／神の顔に泥を塗るようなものだ」といったファンたちの言葉が取り上げられている。信仰や魂について数値化するというのと同様の冒涇だというのである。

ジェダイズムにおいては、4、5、6 の主人公であるルーク・スカイウォーカーの姿に自らを重ね、ジェダイの騎士となるべく心身の修練を積むという意識がある(Cusack, 2010: 120, Davidsen, 2013: 390-391)。そのため、ミディ=クロリアンの設定はジェダイズムに打撃を与えたようであり、あたかも複数の聖典がある際の解釈問題のような事態がジェダイズムでも起きているのである。

また、ジェダイズムは『スター・ウォーズ』シリーズを基礎としていることが明らかだが、『スター・ウォーズ』から自身を引き離すことで信頼性を確立しようとする流派(サイト)もあったという(McCormick, 2012: 178)。その際にはフォースの起源を東洋の哲学に見出すなど、フォースを実在する、人類が何千年にも渡ってコミットしてきた超自然的なものとして捉えることで、フィクション性を脱却するという手法が取られる。例えばフォースを、「気」、道教の「道」、ヨガの「プラナー」(氣息)、キリスト教の「精霊」などに似た概念と捉えるといった場合がある(Beyer 2017)。

2-2. 『スター・ウォーズ』中の宗教的要素と作者の思想

ジェダイの思想には、禅、道教、ヒンドゥー教、日本のサムライや少林寺の僧侶のような武道といった、東洋の宗教的要素が見られることがしばしば指摘されている(Cusack, 2010: 121-122, Possamai, 2007[2005]: 73-74, McCormick, 2012: 167-168, 173, 177 など)。瞑想や武道などは、ジェダイズムにおいてもジェダイの騎士になるための方法として採用されている。

このような宗教的(そしてしばしば道徳的)要素は、監督のジョージ・ルーカス自身が『スター・ウォーズ』の映画に意図的に取り入れたことを認めているものである。ここで、ルーカスへのインタビューからいくつか引用しよう(Moyers 1999)。このインタビューでは一貫して、神話や宗教についてのルーカスの知見と『スター・ウォーズ』との関連について語られている⁷。

「スター・ウォーズで、私は神話と古典的な神話学的主題を再創造することに意識的に取り組んだ。私はそれらの主題を、今日も存在する問題を扱うのに使いたかった。研究をすればするほど、それらの問題が3000年前に存在したものと同じだということがわかった。そしてわれわれは感情的には遠くまで来ていないということが」

「私はスター・ウォーズを深く宗教的なものとしては見ていない。私はスター・ウォーズを、宗教が表現するすべての問題を持ち、それらを蒸留してより現代的で容易に楽しめる構成物にしようとするものと考えている——世界にはより大きな神秘がある。私が10歳のとき、母に『もし唯一の神(God)しかいないな

⁷ ルーカスは神話にかんして調べた際にジョセフ・キャンベルの著作から影響を受けたことを公言しており、のちに彼らは親友同士となったという(キャンベル、モイヤーズ、2010[1988]: 24-26)。

ら、なぜこんなにもたくさんの宗教があるの?』と尋ねたのを覚えている。それ以来、その問いについて熟考してきて、私が到達した結論は、すべての宗教は真実だということだ」

「私はフォースを、若い人たちの中にある種のスピリチュアリティ——なんらか特定の宗教的体系への信仰というより、神(God)への信仰——を呼び起こそうとするために映画に加えた。私は、若い人たちが神秘についての問いを尋ねはじめるようにそれを作りたいかった。『神はいるのかいないのか?』という質問をするための、人生の神秘への十分な興味をもたないことは、私にとって起こりうる最悪のことだ。私はあなたたちがそれについて意見をもつべきだと思う。あるいは、『私は探している。私はこれについてとても興味があり、答えを見つけられるまで探し続ける、そしてもし答えが見つけれないなら、私は努力しながら死ぬ』と言うべきだ。私は信念体系をもつこと、信仰をもつことは重要だと思う」

「私は宗教を創作したかったわけではない。私はすでに存在する宗教とは別の方法で説明してみたかったのだ」

「私は古い神話を新しい方法で伝えている。それぞれの社会はその神話を受け取り、それを違う方法で再び語っている、それは彼らが住んでいる特定の環境に関係する。主題は同じだ。ただ、それがローカライズされているだけだ。結論から言うと、私はそれをこの惑星にローカライズしている。私は他のどの特定の場所よりも、千年紀の終わりにローカライズしていると思う」

つまり、ルーカスは各種の神話をモデルとし、現代の大衆(とりわけ若者)のためにそれらを再-神話化することで、『スター・ウォーズ』シリーズを若者が神秘や信仰について考えるよう「デザイン」したが、あくまでそのように刺激するのが目的であって、『スター・ウォーズ』シリーズ自体を信仰の対象とするつもりはなかったのである。さらにルーカスは、組織化された宗教が若者たちのインスピレーションの源とはならず、映画にインスピレーションを求めている現状を認識しつつ、「私は組織化された宗教のための場所は間違いなくあると思う」(同上)とし、「エンタテインメントがある種の宗教的経験と見なされる、完全に世俗的な世界」(同上)に否定的な見解を示している。上記の「神」もすべて大文字の“God”であり、ルーカス自身の宗教的立場はかなり保守的なものと言えるだろう。

しかし、結果としてジェダイズムは、創造者の意図を離れて、独自の宗教としての力を得るようになった。信者は『スター・ウォーズ』がフィクションだと理解しているが、同時に、そこにはなんらかの宗教的真実があると考えているのである。例えば(ジェダイズムを信奉しているかは不明だが)熱狂的なファンたちは、「親に教えられた古い宗教はもう死んだ、彼(筆者注:ルーカスのこと)が新しい理解と価値観を与えてくれた」、「何か崇高なものに触れたような経験だった」(『ピープル VS ジョージ・ルーカス』)といった宗教的な表現をもって『スター・ウォーズ』を評している。また、エピソード 4、5、6 のフィルムを洗浄し、CG などを改めた「特別篇」に対しては、「聖書が変わったみたいだ、まるで聖書の『創世記』が突然書き換えられて、『天地創造』の章が刷新されたようだ」(『ピープル VS ジョージ・ルーカス』)とすら言うファンも多く、『スター・ウォーズ』に対する宗教的な捉え方が垣間見られる。

一方で、さまざまな宗教が、『スター・ウォーズ』を自分たちの、例えば聖書、クルアーン、トーラーの物語と関連づけて用いたということもルーカスは指摘している(Moyers 1999)。後述するアダム・ポサメ(Adam Possamai)が博士論文の際に行ったフィールドワークでも、『スター・ウォーズ』神話を、世界についての自身の宗教的見解を支持するのに使っている」(Possamai, 2007[2005]: 73)人たちがいたという。ニューエイジの人物がフォースの隠喩を語ることもあった(Possamai, 2007[2005]: 73)。

さらに、ジェダイズムは基本的に多様な宗教の真理を認めているため、例えばキリスト教とジェダイズムを習合した形で信じる信者もいるようである(McCormick, 2012: 179)。また、哲学、自己啓発の運動、生き方、ライフスタイルなどとラベルするのを好む人たちもいるという(Beyer 2017)。

このように独自の宗教として信じるジェダイストを中心として、習合した形で信じる人、自らの宗教を補強するために用いる人、哲学などと捉える人など、『スター・ウォーズ』ひいてはジェダイズムはさまざまな形で多数の人々の人生に取り込まれており、単なる創作物としてではなく、真摯な仕方信じられていると言える。このような状況は十分に宗教的であると考えられる。

2-3. ジェダイズムの活動の変遷(インターネットとの関係)

ジェダイズムの元となったのは、時代ごとにツールを替えたファン活動だった(以下、McCormick, 2012: 168-169)。『スター・ウォーズ』シリーズがはじまった当初(1977年)は、ようやく既製品のパソコンが出はじめたばかりで、“letterzine”といったファン雑誌やペンパルとの文通、電話などでファン同士の交流や議論が行われていた。会合や雑誌については、図書館や学校などのニュースボードにフライヤーを載せるなどして知らせていた。

その後、1979年にインターネットの前身であるコミュニケーションネットワーク(アメリカのいくつかの大学の間で情報の交換が可能なもの)ができ、1980年代に『スター・ウォーズ』にかんするトピックが盛んに語られるようになった(以下、McCormick, 2012: 169-171)。この時期に、宗教的なテーマについても議論されるようになったという。オンラインのロールプレイングゲームも1970年代の終わり頃に生まれ、これがリアルな世界にジェダイの思想を適用し、信じることにつながり、ジェダイズムの発展に重要な役割を果たしたという。

そして1980年代の終わりからインターネットが一般に普及しはじめると、インターネット上でのファン同士のコミュニケーションが一層盛んになり、『スター・ウォーズ』の宗教的テーマについてのスレッドも増え続け、「1990年代の終わりまでに、ファンから信奉者への移行が強固に確立された」(McCormick, 2012: 172)とマコーミック(McCormick)は見ている(Cusack, 2010: 120も参照)。

さらに2000年代には、個人がウェブサイトを作ることが容易になり、また、ソーシャル・ネットワーキング・アプリケーションの力も加わって、ジェダイズムのサイトによる体系的な教育の枠組みなどが発展した(以下、McCormick, 2012: 172-174)。これらのサイトは、「ジェダイズムの実用的な実践を学び、教える。コミュニティを発展させ、維持する。神学を詳細に説明する。これらの要素の組み合わせのポータルサイト」(McCormick, 2012: 172)という四種類に大まかに分類しようという。教育にかんしては、教義などについての読みものと任務が提供され、学生にそれにかんする小論文や、フォースを統制するためのメンタルエクササイズや武術などの

トレーニング画像をブログなどを通じて提出させるなどする。基本的に映画内のパダワン(見習い)と騎士という階級を踏襲しており、試験や認可があるサイトもある⁸。

このようにして、ジェダイズムの活動は主にウェブサイト上で行われるようになり、インターネット宗教と呼べるものになっていると言える(以下、McCormick, 2012: 174)。一方で、現実世界で顔を合わせるコミュニティを作ろうとしているグループもあるという。

以下に現在も存続しているサイトとアーカイブとして保存されているサイトをいくつか挙げる。

- Temple of the Jedi Order (<https://www.templeofthejediorder.org/>)
- Temple of the Jedi Force (<http://www.templeofthejediforce.org/>)
- Force Academy (<http://www.forceacademy.co.uk/>)
- Jedihood (<http://www.jedihood.com/>)
- The Jedi Creed のアーカイブ (<http://jediliving.com/jediarchive/jedicreed/>)

ひとつ目の Temple of the Jedi Order は、教義にかんしてもっともよく参照されているサイトである。信条、規則、格言などを邦訳したものを補遺 0-A に載せた。さまざまな教育プログラムやディスカッションの場があるサイトもある。ただし、McCormick (2012) に掲載されているいくつかのサイトはすでに閉鎖されており⁹、また、近年更新されなくなっているサイトもある(McCormick, 2012: 172-178 参照)。

2-4. ジェダイの国勢調査現象

ジェダイズムが多くの人に知られるようになり、勢いを増したきっかけは、2001 年の「ジェダイの国勢調査現象 (Jedi Census Phenomenon)」だった(以下、Possamai, 2007[2005]: 72-76, 82-83, Cusack, 2010: 120-128, McCormick, 2012: 179-180 など)¹⁰。これはいたずらとしてはじまったグローバルな Email キャンペーンで、国勢調査の宗教の項目で「ジェダイの騎士 (Jedi Knight)」を名乗るように勧めるというものだった。その結果、イギリスでは 39 万人がジェダイの騎士を名乗った。これは人口の 0.7% (約 0.8%) を占め、7 番目に大きい宗教となった。また、オーストラリア統計局は、国勢調査で自らの宗教をジェダイの騎士とする人に罰金を課すかもしれないと宣言したが¹¹、それでも 7 万人 (0.37%) もの人が “Jedi” と書いた。ニュージーランドでは 5 万 3000 人

⁸ また、ジェダイ同士がつながることができるようにした位置表示マップを作ったサイトや、誕生、結婚、葬儀に相当する儀式を作ったサイトなどもあるようだ(McCormick, 2012: 174-176)。

⁹ 前述の Jedi Church (<https://www.jedichurch.org/>) など。

¹⁰ ダヴィッドセンらがこれを「現象」と呼ぶのに対し、マコーミックは「事件」と呼び、真剣なジェダイズムがいたずらによって不利益を被り一時的に衰退したとして、ジェダイズムの興隆に重要な役割を果たした情報技術の、マイナスの側面に注目する点は興味深い(McCormick, 2012: 180-181)。さらに、「ジェダイの宗教としての正当性は疑わしいだろう、そしてジェダイの国勢調査の論争は、一度限りのイベントだっただろう」(McCormick, 2012: 181)とまで述べ、他のオンラインの宗教的運動の発展に寄与するのみであると見ているようだ。ただし、ジェダイズムを広めるきっかけとして見て、「現象」と呼称するダヴィッドセンらの立場のほうが一般的であると言える。

¹¹ このことについてオーストラリア統計局は、国勢調査の重要性や宗教にかんする質問の主な目的等に触れ、正確な情報を提供することが重要であるとした上で、「ABS(筆者注: オーストラリア統計局)は誰も脅していない。(中略)罰則についてのメディアの質問に対する回答では、ABS は法律が定めていることを述べた。メディアの一部は、罰則

(1.5%)がジェダイを名乗った。その後も勢いは衰えたものの、イギリスでは 2011 年の国勢調査で 17 万 6632 人、オーストラリアでは 2006 年に 5 万 8053 人、2011 年に 6 万 5000 人、ニュージーランドでは 2006 年に約 2 万人と、引き続きジェダイを名乗る人々が多い。他のいくつかの国でも同様のことが起きた。この三国の政府は、2001 年の段階でジェダイズムを宗教と認めることを拒み、その理由はオーストラリアにおいては、オーストラリアの高等裁判所による宗教の法的定義に当てはまらないからだだったという。また、ニュージーランドでは、2013 年に出た国勢調査の結果、数万もの回答が、正当ではないとして却下された。ジェダイズムやスパモン教などが「範囲外(out of scope)」と見なされたという(Heather 2013)。

これらの国勢調査においては、もちろん冗談で書いた人も多いだろう。また、アンチ宗教としての立場を示すためとも考えられる。そのためこれはジェダイズムを真剣に信奉する人数というわけではない。2001 年のオーストラリアの調査結果に対し、「オーストラリアのスター・ウォーズ鑑賞会会長は、約 5000 人が、——おそらく隠喩的なレベルで——ジェダイ宗教を信じる真のハードコアな人々だろうと推定している」(Possamai, 2007[2005]: 72)という¹²。一方で、5 万人は単におもしろいから、1 万 5000 人は単に政府を非難するために書いたのではないかとしている。

このように、国勢調査で「ジェダイ」と書くことと、ジェダイストを名乗ることは異なり、そのことは信者も認識している(Possamai, 2007[2005]: 73)。しかし、ジェダイズムの思想が現実世界に対し少なからぬ影響力をもっているとは言えるだろう。

2-5. 他の社会的活動

さらにジェダイズムには、宗教団体、あるいは非営利団体(NGO)として、法的な認可を得ようとする動きもある。Temple of the Jedi Order は 2005 年 12 月 25 日に、アメリカのテキサス州で非営利の教会、宗教的、教育的、慈善的な法人として法的な認可を受けている(McCormick, 2012: 178, Possamai, 2012: 424)。また、2009 年には、カナダの The Order of the Jedi も法人化された(同上)。

一方で、ニュージーランドのジェダイズムの組織 Jedi Society Incorporated(以下、Jedi Society)は、税制優遇措置を含むチャリティの試みとして許可を申請したが、2015 年 9 月に却下された(Sachdeva 2016, Edens 2015b, “Registration decision: The Jedi Society Incorporated (JED49458)” (以下、“Registration decision”とする))。この組織は 2014 年 4 月にできたばかりのもので、ジェダイとかかわる信条、教義、文化を発展させ、教え、促進すること、ジェダイとしての自己定義の、公式で法的な承認を得ることを目指すとする(以下、“Registration decision”: 1-2)。また、平和の守護者となり、シスとその活動を永遠に警戒することを可能にするといった表現もしている。

公的な却下の理由は、Jedi Society は登録の要求を満たしていない、すなわち Jedi Society は慈善的な目的に限って設立され、維持されているとは言えない、とりわけ同組織が、判例法と一致する方法で宗教を発展させ

の問題にこだわっているようだ。オーストラリアでは、多数の理由で罰金が科される」(“The 2001 Census, religion and the Jedi”)としており、メディアの反応を過剰なものと考えていることが窺える。国勢調査と統計法では、「誤った情報や誤解を招く情報を故意に提供すると 1000 ドルまでの罰金が科せられる」(同上)という。

¹² また、もっともトラフィックが多い Temple of the Jedi Order の主催者は、2013 年にアメリカにも約 5000 人の真の信者がいると推定している(Collman 2013)。

たり、道徳あるいはスピリチュアルな進歩を促進したりしていないというものだった(“Registration decision”: 1、補遺 0-B 参照)。

さらに、前述の Temple of the Jedi Order は 2016 年 12 月に、イギリスで慈善事業としての登録を申請し、却下された(“Decision: The Temple of the Jedi Order”¹³)。慈善委員会は、Temple of the Jedi Order が、「宗教の振興、そして／あるいは公衆の利益のための道徳的、倫理的改善の促進のため(筆者注:原文をそのまま訳した)、慈善的目的のために限って設立されたことに満足していない」(“Charity Commission for England and Wales”: 1)というのが却下の理由だった¹⁴。また、その際には、Jedi Society の却下理由も参照されている。「その(筆者注:ジェダイズムの)信念体系は、構造化された説得力のある真剣な宗教というより、むしろ単なる『スター・ウォーズ』宇宙に基づく相互に関連した思想の集合に過ぎない」(“Registration decision”: 10-11)という議論を挙げ(補遺 0-B 参照)、「(筆者注:イギリスの慈善)委員会は、TOTJO(筆者注:The Temple of the Jedi Order)によって促進されたジェダイズムとジェダイの教義(Jedi Doctrine)が、宗教を構成するための、十分に構造化され、組織化され、統合された信念体系であるという十分な証拠はないと考えている」(“Charity Commission for England and Wales”: 6)としている。

ただし、Jedi Society が却下された際の手続きにおいて、ジェダイズム自体は「可能な宗教(possible religion)」(“Registration decision”: 6)であるとされ、やがては宗教を発展させるのに十分な真剣さと構造のレベルになるかもしれないとしている議論は非常に興味深い(“Registration decision”: 11)。確かに、現時点ではジェダイズムには法的に宗教と認めるに不十分な面もあるだろう。しかし、真剣さや体系について、宗教として認められる素養をもっており、すでに認められた例もある。さらに、ジェダイズムの信仰を巡っては、その他にもさまざまな運動が見られ(Possamai, 2012: 424)、サイト上だけでなく、現実世界での社会的な活動も行っていると言える。

以上のように、ジェダイズムは、映画のファン組織を起源とし、ウェブ上の宗教的運動・活動を中心としたものであったが、次第に宗教としての内実を充実させ、教育の体系が整備され、やがてはオフラインでの社会的な活動まで行うようになった。ジェダイの国勢調査現象にも見られるように、現実の社会に対する影響力も大きい。この意味で、ジェダイズムはフィクションから宗教へ転化したものだと言うことがある程度可能だろう。第一部で詳述するように、旧来の宗教定義による「宗教ではない」という認識を改める必要があると考えられる。

¹³ 同ページに、詳細についての書類 “Charity Commission for England and Wales: The Temple of the Jedi Order – Application for Registration, Decision of the Commission 16 December 2016” も提示されている(以下、“Charity Commission for England and Wales”とする)。

¹⁴ 慈善法(charity law)における宗教の特性として、「ひとつあるいはそれ以上の神々、あるいはスピリチュアルまたは非世俗的な原則や物事への信念」(“Charity Commission for England and Wales”: 3-4)、「崇拜、敬意(reverence)と敬愛(adoration)、尊敬(veneration)、祈り(intercession)によって、あるいは他の宗教的儀式または行い(service)によって表現される、神々、原則、あるいは物事との関係」(“Charity Commission for England and Wales”: 4)、「信念体系の形式における説得力、団結、真剣さおよび重要性」(“Charity Commission for England and Wales”: 4-6)、「公衆の利益の教義と実践 – 公衆のために道徳的、倫理的価値あるいは啓発を提供することができる」(“Charity Commission for England and Wales”: 6)を挙げ、それぞれ検討している。

2-6. その他のフィクションから生まれた宗教

ジェダイズムがフィクションから生まれた宗教の最初というわけではない。例えば、1962年にTim Zellが創設し、1968年に宗教として正式に登録したChurch of All Worldsは、ロバート・A・ハイラインのSF小説『異星の客』（1961）を基礎とし、その中の教会の現実版とも言える組織である（Cusack, 2010: 3章, Possamai, 2012: 3, Davidsen, 2013: 379, 384など）。ネオペイガンの一部となっている（詳しくは第五章参照）。

また、H. P. ラヴクラフトのホラー伝奇、いわゆるクトゥルフ神話に影響を受けたものも多い。1966年にアントン・ラヴェイが設立した、黒魔術研究の媒体としてのChurch of Satanでは、クトゥルフ神話に基づいていくつかの儀礼を展開した（Possamai, 2012: 4-5）。Chaos Magickはクトゥルフ神話にインスパイアされたもので、その要素を組み入れている。Chaos Magickianたちは、クトゥルフ神話のモンスター神を呼び出し、彼らに取り憑かれる（Davidsen, 2012: 185）。

他にもDiscordianismは、古代ギリシアのカオスと不調和（discord）の女神Erisを崇拝するもので、1957年にケリー・ソーンリーとグレッグ・ヒルによって創立された。フィクションを聖典として組み入れており、その小説やロールプレイング・ゲームのクラブ、SFのファンダム、インターネットなどによって広まった。現代のペイガニズムの一形態とも考えられ、禅に大きな影響を受けているという（Cusack, 2010: 2章）。Otherkinは、エルフ、ドラゴン、天使、ヴァンパイアなど、自らが「人間ではない」ものであると信じるといものである（Davidsen, 2012: 185, Davidsen, 2013: 379-380）。現代におけるヴァンパイアへの憧れはOtherkin以外にも顕著で、さまざまに指摘されている（Davidsen, 2013: 379-380, Possamai, 2007[2005]: 3章など）。さらに知名度の高いものとしては、1954年にL・ロン・ハバードが創設したサイエントロジー教会も（中心的事例ではないが）挙げられている。

21世紀に入ってからのものであるとして、1999年から2003年に公開された映画『マトリックス』三部作を元にしてつくられ、2004年まで遡ることができる「マトリキシズム（Matrixism）」、さらには「フィクションから信仰へ」変容しつつある過渡期のものとして、「空飛ぶスパゲッティ・モンスター教（以下、スパモン教）」が挙げられるだろう。スパモン教は、2005年にカンザス州の教育委員会が、公立高校の科学の時間に、インテリジェント・デザイン論（保守派キリスト教の創造論の一部）をダーウィンの進化論と同等の理論として教えるという決定をしたことに対する抗議として生まれたものだ（詳しくは第八章）。インテリジェント・デザイン論の教義を真似ることで風刺するため、基本的にはパロディ宗教とされる。

以上のような事例がジェダイズムと類似のものとして研究されている¹⁵。

3. 本論の手法と概要

ジェダイズムはまさに宗教とフィクションが重なりあう領域に位置するものである。同時に現実と虚構という問題をも孕み、『スター・ウォーズ』は本来虚構であるという理解があったにもかかわらず、現実へと影響を及ぼし、そ

¹⁵ 広義には非常に多くの宗教、例えばキリスト教などもある時点ではフィクションから生まれた宗教だったと言えるかもしれない。ただし本論で扱うのは、基本的に、小説や映画など、神話や道德物語ではない「フィクション」概念が生まれて以降のフィクションから宗教へと転化したものと捉えたい（第一部参照）。

れ自身現実の一部と化していつていると言える。その背景には、宗教であるかフィクションであるか、現実であるか虚構であるか、といった二者択一的な手法では捉えきれない複雑さがあるのである。

以下の議論では、現代の主に英語圏のフィクションから生まれた宗教に加え、その周辺まで視野に入れることで、宗教とフィクションだけでなく、科学をも含む、宗教・科学・フィクションが重なり合い、複雑に絡み合った事例を挙げ、それらにおける問題を提起、検討する。

以下の議論は三つの部分から構成される。

第一部では、フィクションから生まれた宗教についての近年の研究動向として、上述の宗教社会学における三つの概念——ハイパーリアルな宗教、つくられた宗教、フィクションに基づいた宗教——を詳細に分析、整理、統合する。そして、それにより導かれた図の上での個々の概念の位置づけを示す。

第二部ではその図を踏まえ、フィクションから生まれた宗教とその周辺についての事例を紹介、分析し、図上に位置づける。事例としては、創造論(とりわけインテリジェント・デザイン論)、新無神論と現代無神論、そしてスパモン教を取り上げる。

これら第一部と第二部においては、特に「実在」に注目が集まっていることを示す。宗教現象は多様であり、さまざまな観点からの議論が可能であるが、本論が扱う社会学的理論および事例においては、「超自然的対象が実在すると信じるか」ということが重視されているのである。

そのことを受けて、第三部では、それまでに示された宗教・科学・フィクションを巡る複雑な事態、そのなかでもとりわけ実在にかんする状況を解釈し記述するための包括的な理論を、分析哲学を用いて構築することを目指す。宗教と科学、リアルとフィクションといった言説および体系の相違や、実在の扱いにかんしては、分析哲学において長らく議論が行われてきているからである(第九章参照)。しかし、例えば、フィクションが宗教へと転回する動的な過程などについては、これまで分析哲学を用いた有用な議論がなされていないと考えられる。

そして最後に、この理論を用いていくつかの問題解決を示す。そこでは動的な変化の際の「信」のあり様や、合理性の問題などについても触れる。

以上のように、本論は宗教、科学、フィクションが重なり合う領域について、宗教社会学、事例研究、分析哲学の三面から考察するものである。

第一部 社会学的理論

第一部と第二部では、本論が対象とし、第三部で哲学的に論じる「宗教・科学・フィクションが重なり合う領域」、「そのような領域における『信』」、「転回の過程」などが具体的になにを指すのか、ということを確認するために、宗教社会学における先行研究と事例を紹介する。

第一部ではまず、宗教社会学的な理論について見ていく。フィクションから生まれた宗教がどのような概念によって、どのように分析されているかを詳細に検討した上で、第三部につながる新しい観点を提示する。

第一章 三つの概念の背景

近年の宗教社会学では、序論で挙げたようなフィクションから生まれた宗教を分析するための概念として、主に、「ハイパーリアルな宗教(hyper-real religions)」、「つくられた宗教(invented religions)」、「フィクションに基づいた宗教(fiction-based religions)」という三つが提案されている。これらはすべてジェダイズムを中心的な例として構築された概念であり、内容には重なる部分が多い。また、これら三つの概念の三人の提唱者——アダム・ポサメ(Adam Possamai)、キャロル・M・キューザック(Carole M. Cusack)、マーカス・アルテナ・ダヴィッドセン(Markus Altena Davidsen)——は、互いの概念について言及しており、強く背景を共有している。一方で、それぞれの概念が焦点とするところや対象とするものの幅などが異なる。

本章ではまず、共有されている背景について概観し、その後、第二章、第三章、第四章で個々の概念を詳しく見る。その上で、第五章でこれら三つの概念を統合する視点を提案する。

1. 世俗化、個人主義、消費主義

三人の研究は「消費社会と宗教」、「世俗化／ポスト世俗化」、「再聖化」、「新宗教」といったキーワードを含む宗教社会学的研究の流れに位置すると言えるだろう(以下、主に Possamai 2007[2005]、Cusack 2010、島蘭 2012 など)。そして研究対象となるのは英語圏を中心とした西洋社会である¹⁶。

それらの研究では、基本的に、西洋社会の大きな変化が20世紀後半、とりわけ1960年代に位置づけられる。それ以前は、啓蒙主義的合理主義が社会を支配していた時代であり、資本主義の拡大、技術の進歩や物質的豊かさなどで特徴づけられる。また、依然として教会などの伝統的な組織が信仰を支えており、宗教は家族(とりわけ親)から受け継ぎ、所属コミュニティと共有するものだった。

それに対し1960年代以降は、これらの支配的な観念に対する反発が生まれる時代として描かれる。例えば、後述するニューエイジのような新しいスピリチュアリティにおいては、「自らが、伝統的な宗教と近代科学や合理主義との双方の欠点を克服した新しい世界観、あるいは新しい運動や文化であると自覚している。現代の支配

¹⁶ 日本における消費社会と宗教の関連については、奥山(1996)などで議論されている。

的な文化が伝統的な宗教や近代科学によって形成されたものであり、それが困難な行き詰まりを抱えていると
考え、それらにかわる代替的な生のあり方を展望しようとする」(島藺、2012: 22)という側面がある。

このようにして、旧来の宗教や民族性、ジェンダー、階級といった伝統的なアイデンティティが機能しなくなっ
た。そしてとりわけ以下の三つの点——制度的なキリスト教が退いて公的な領域が世俗化し、宗教は私的な領
域で信奉されるものとなり、信仰が選択可能なものになったということ——が重要である(Cusack, 2010: 11,
143-144, Taylor, 2007: 2-3 より¹⁷)。こうして宗教は受け継がれるものではなく、個人の選択の問題になったの
である¹⁸。そして、多くの人々が制度化された宗教から離れた(Possamai, 2007[2005]: 81)。

そしてこの時代でもうひとつ注目すべきが、消費社会文化の興隆だ。消費主義が生活の隅々にまで行き渡
り、それが個人のアイデンティティにかかわるようになった。同時に、宗教／スピリチュアリティも商品として消費
されるようになる。個人主義と消費主義が同時に進んだことで、スーパーマーケットに陳列されたもののように、
人々がそれらを自由に選び取れるようになったのである。個人がさまざまな宗教／スピリチュアリティから必要
な要素を選ぶことを、ポサメは「宗教のアラカルトな消費」(Possamai, 2007[2005]: 80 他)と呼ぶ¹⁹。

さらに、ルックマンの「見えない宗教」理論によれば、人間は「自己の世界を関係づけるために包括的な意味
体系、すなわち世界観を必要とする」(島藺、2012: 19)が、上述のように制度的な宗教による世界観は支配的
ではなくなった。そのため、「個々人が自ら、私的に世界観を組み立てようとする時代がくる」(島藺、2012: 19)と
いう。そして、スピリチュアルな消費者は消費を通じて「主観的神話」を構築するようになった。消費主義時代の
消費者は、消費を通じてアイデンティティを構築するが、それが宗教／スピリチュアリティにも及ぶのである。

主観的神話は個人主義的な宗教／スピリチュアリティの時代において重要なものである。しかし、主観的神話
を構築する仕方は、「主に親近感によるもので、伝統的、体系的、推論による論理を拒絶」(Possamai,
2007[2005]: 64)していると、ポサメはフランスの哲学者・社会学者のリポヴェツキー(Lipovetsky)を受けて述べる。
多様な宗教的伝統を探究し、相互に対立するものからさえも、自己に合った要素を「アラカルト」として選び
出し、混ぜ合わせ、自己に——しかも特定の時と場所の自己に——最適な主観的神話を構築しうるのである。
さらに、直接自らの主観的神話を創る場合だけでなく、あるグループあるいはある実践者が構築した主観的神
話を、すべてあるいは一部だけ自分のものとするような、主観的神話のメタ消費もありうるという(Possamai,
2007[2005]: 67)。

¹⁷ Taylor, Charles. *A secular age*. (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007).

¹⁸ 世俗化、個人主義、消費主義という現象は、18世紀から徐々に表れたものである(Cusack, 2010: 142)。

また、新しいスピリチュアリティは、宗教の私事化、公共空間からの宗教の撤退と合致しているようだが、そうとは言
い切れないという指摘もある(島藺、2012: 26)。新しいスピリチュアリティは、私的なものだけではなく、「癒やしや悟り
に関わる私的な領域と、平和に関わるような公共的関与の双方に開かれた現象として展開してきている」(島藺、
2012: 88)という。

¹⁹ ただし、一時的かつ部分的な世俗化後の再聖化という文脈では、新しいスピリチュアリティの興隆だけが主題なの
ではない。伝統的な宗教の復興(イスラームやヒンドゥー、原理主義的キリスト教など)、および、世俗主義を規範とし
てきた近代的な制度領域(医療、ケア、教育、心理学など)で、世俗主義に限界を感じ、宗教やスピリチュアリティを持
ち込むという現象がある(島藺、2012: 90-91)。前者については、代替宗教として、西洋にとっては新しい、仏教やヒ
ンドゥー教のような東洋の宗教にコミットする人たちもいるということキューザックも指摘している(Cusack, 2010:
3-4)。

本論では、とりわけアメリカで問題になっている原理主義的キリスト教にも触れつつ、これまで述べてきたような新し
い宗教／スピリチュアリティを中心に論じる。

また、「自己変容」が大きな主題となっていることから、個々人の魂や心や意識や身体に体験される変化を体験することを目指し、瞑想、呼吸法、ヴィジュアルライゼーション、ボディワークなどのさまざまな実践も行われた(島菌、2012: 23)。

このように、教会が提供する「セットメニュー」(Cusack, 2010: 143)をただ受け入れるのではなく、自分のためにうまくはたらく「信念と実践のブリコラージュ」(Cusack, 2010: 17-18)を創る時代が到来したのである。そして、信仰をもたないということもまた、ひとつのオプションとして選択できるようになった²⁰。

宗教の具体的な動向としては、1960年代のカウンターカルチャー(ヒッピー文化)において、神秘的で、個人主義的なものが求められ、禅やヨガなどの東洋のスピリチュアリティが普及した。これは、普遍主義的な近代合理主義に対するアンチテーゼであり、制度的権威や、一般に受け入れられていた真実——科学的、宗教的、政治的なもの——から遠ざかるようとする傾向をもつ。そのため、反物質主義や反消費主義の側面もあった。

一方で、1960年代はテクノロジーやSFが注目を集めた時期でもあった(Cusack, 2010: 14, 17)。例えば、この時期のSFの興隆を象徴するのが、1966年にはじまったテレビシリーズ『スター・トレック』である。これは現在でも映画が作製されているなど、『スター・ウォーズ』と並び長期にわたって成功を収め、多大な影響力をもつSF作品である。『スター・ウォーズ』同様、熱烈なファンを抱える『スター・トレック』シリーズの宗教性についても研究が行われている(Davidsen, 2013: 388-389, Jindra 1994, 2000より²¹)。興味深いのは、1977年からはじまった『スター・ウォーズ』は多様な東洋の宗教を取り入れており、1960年代以降の新しい宗教の様相を反映しているのに対し、1966年にはじまった『スター・トレック』は、1950年代までの時代に色濃い、科学的合理性への憧憬が強く現れた内容となっていることである²²。『スター・トレック』ファンダムとジェダイズムは機能的には類似の宗教的要素をもつが、より本質的に見ると前者は宗教的ではないとするダヴィッドセンの指摘(Davidsen, 2013: 388、本論第四章参照)は、この差に起因するのではないかと考えられる²³。

²⁰ 以上のような時代精神は、「ポストモダン」(あるいは「後期資本主義」)として分析され、それ以前のモダンの時代と比較される。また、「脱-魔術化(disenchanted)」というキーワードでも語られる。例えば、「宗教的組織と伝統が支援者を手に入れようと競争し、崇拝者たちは、消費者が市場で商品やサービスのオプションを見極めるのとほとんど同じ方法で、宗教を買いに出かけるポストモダン社会」(McCormick, 2012: 180-181, Warner, R. S. “Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States.” In *The American Journal of Sociology*, 98: 5, 1993, pp. 1044-1093. より)といった表現が見られる。ただし、ポストモダン論は幅が非常に広く扱いが難しいこと、また後述するように、「ハイパーリアルな宗教」の語の元となったボードリヤールが自身をポストモダン研究者と位置づけることを嫌っていることなどから、本論では「ポストモダン」という表現を極力用いていない。

²¹ Jindra, Michael. “Star Trek Fandom as a Religious Phenomenon,” In *Sociology of Religion*, 55: 1, 1994, pp. 27-51. および Jindra, Michael. “Its about Faith in Our Future: Star Trek Fandom as Cultural Religion,” In *Religion and Popular Culture in America*, eds. by Bruce David Forbs and Jeffrey H. Mahan (Berkeley, CA: University of California Press, 2000), pp. 165-179.

²² 例えば、『スター・トレック』のなかでもっとも俗世を超越したキャラクターであるバルカン人(日本人がモデルとなっているそうである)も、その真髄は「感情を排し合理性を突き詰める」ことにある。また、映画シリーズでも神のような存在が描かれることはあるが、それは科学で説明できるものだったという結末になる。

²³ 『スター・トレック』ファンダムにおける宗教的要素として、信念あるいは信仰、神話、巡礼などが挙げられるが、そのうちのひとつに、ファンの人生への影響がある(Davidsen, 2013: 388)。これは、『スター・トレック』を見たことで、エンジニア、医者、科学者などの専門職に就くようになるといったことを指す。この点は『スター・ウォーズ』も同様で、ドキュメンタリー映画では「この映画のすごいところは、公開初日に列に並ぶと、脚本家、監督、作曲家や、視覚効果技師、それに物理学者や占星術師や天文学者にまで会える、皆この映画に影響されてそれぞれの職業に就いた」、

その後、1960年代のカウンターカルチャーの傾向を強めた1980年代のニューエイジ運動(およびネオペイガニズム)では、信念や実践をさまざまな伝統から選び取る折衷主義が進んだ。ますます「多くの個人はグローバルな広がりをもつさまざまな情報や文化資源と多面的につながりあっているのであって、一つの言説や教義の体系、儀礼、共同体などと排他的に関係を取り結んでいるのではない」(島藺、2012: 25)という状態になったと言えるだろう。そこでは個人主義もさらに進み、自己変容(自己啓発)が宗教/スピリチュアリティにおいても重要なものとなった。このようなニューエイジ運動は、代替スピリチュアリティと新宗教のための市場を作り出し、消費文化に取り込まれていくこととなった。例えば、儀礼の道具、瞑想のための隠れ家、ワークショップといった宗教的/スピリチュアルな商品を購入することが代替宗教の特徴となった(Cusack, 2010: 18)。

さらに、2001年の911とリスク社会の到来は、宗教の新たな形式がさらに発展する大きな契機となった(Possamai, 2007[2005]: 79-81)。ポスト911のリスク社会においては確実性が崩壊し、存在論的安心が脅かされている。しかし、「信頼はもう伝統に基づいていない」(Possamai, 2007[2005]: 80)ため、一層個人主義的でアラカルトな消費に向かうのである。後述するインターネットの普及も主に21世紀に位置づけられる。

2. 宗教概念の再考

しかし、これだけでは、宗教やスピリチュアリティの個人的でアラカルトな消費の選択肢の中にフィクショナルなものが含まれるようになった経緯を十分には説明できない。そこで重要となるのが、「宗教」や「真理」についての認識の変化である。以上に見たような宗教の相対化が進むなかで、「真の宗教」あるいは「正しい宗教」とはなにか、ということが問題となってきたのである。近年、宗教学という学問枠組みの中で、「宗教」という概念そのものが議論の俎上に載せられるようになったことは、アカデミアにおいて周知の事実である。「宗教」とは、「近代ヨーロッパの諸事情に由来する理論的構築物」(深澤、2006: 28)であり、その複雑な歴史背景から切り離して「宗教」研究を行うことはできない。

旧来、“religion”の定義は権力の場だった。ローマ帝国においてキリスト教は、“superstitio”(蔑称)として見られており、主流に取り込まれるために“religio”(賞賛)とならねばならなかった(Possamai, 2012: 17-18)。それに対し、例えば1980年代のニューエイジ運動の根底には、「すべての宗教は同じくらい正しく、個人はそれぞれの『真理』を見つければよい」(Cusack, 2010: 17)という考えがあるように、現代においては公的な領域や組織ではなく、個人の経験が宗教的真理を決定するようになっている。旧来のキリスト教モデルの「宗教」像はもはや通用しなくなったのである。

さらに、ジェダイズムのような「草の根レベルでポピュラーカルチャーから創られた」(Possamai, 2012: 17)宗教においては、伝統的権威は意味をなさず、宗教的真理は一層相対化されていると言えるだろう。そして、それらは「偽宗教」や「パロディ宗教」と呼ばれることが多いが、本当に「偽物」と言えるのだろうか、ということが問題となる。ポサメらはそういったものも「宗教」に組み込もうとする立場にある。このような議論は学問世界におけるものだけではない。例えば、インターネット上でパロディ宗教としてリストされていた Discordinaism が、『真の』宗

「今の自分の基礎になってる部分はあるね、ルーカスが作ったものが、僕の人生の一部になってる」(ピープル VS ジョージ・ルーカス)などと語られている。ダヴィッドセンはこれらが宗教であるか単なるファンダムであるかを分けるのは、超自然的なものの存在を事実と思うか否かという点であるとしている(第四章第3節参照)。

教になるための基準を教えてくれたら、いかに Discordianism がそれらを満たしているかを示す」という論点を提起し、グループへの見方を変えようという活動をしたこともあったという (Possamai, 2012: 18, Cusack, 2010: 2)。

また、このような権威が欠如した宗教的真理について論じる場合には、「信じる (believe)」という語も問題となる。フィクションから生まれた宗教、とりわけユーモアやふざけた側面をもつ宗教は、学問上、「ほんとうにそれを信じているか？」という観点でしばしば断罪されてきた。しかし、これもまた近年では問題とされている。例えば キューザックは、これまで宗教学で扱われてきた “belief” の基準は、「キリスト教にひどく顕著なもので、他の多くの宗教ではずっと重要ではない (例えば、古代ローマのペイガニズムやヒンドゥー教)」(Cusack, 2010: 147)と主張する。

とはいえ、キリスト教モデルでない、より多神教的なものにも目を配った「信じる (believe)」の定義を用いたとしても、フィクションから生まれた宗教を「本当に信じている」と言えるかは、依然として難しい問題である。この点については、ポサメら三人のそれぞれの議論において詳しく見ていくが、全体として、「真の宗教」、「信仰 (belief/faith)」、「信じる (believe)」といった概念を見直し、これまで宗教／スピリチュアリティとして扱われてこなかったものにも光を当てるとするのがこの領域の研究の最大の目的だと言える。

また、宗教や真理が相対化されたということは、リアリティの問題にもつながる。伝統的権威による画一的なリアリティが崩壊したことで、「個々人のリアリティ」なるものが認められるようになったのだ。それによって、フィクションを元に構築した主観的神話に依拠したリアリティすらも可能になるのである (哲学的な議論は第三部参照)。

3. ポピュラーカルチャーとインターネット

また三人の論者は、虚構的なものの中でもとりわけ商業とかかわり、消費社会と並行して興隆したポピュラーカルチャー (大衆文化) に注目している (以下、Cusack, 2010: 144, Possamai, 2007[2005]: 18 など)。19 世紀の終わりに、大衆の読み書きの能力が上がり、出版が一般化して本の価格が下がり、映画も誕生した。そして 20 世紀の初頭から、SF、ファンタジー、ロマンスなどの大衆文学、映画、ロックなどの音楽、テレビドラマ、ファッションなど、多様な大衆向け娯楽文化が現れた。これらは農耕社会の「民俗文化」とは異なり、商業的なものであり、消費されるために作られたものである。また、それ以前の上流階級向けの芸術、オペラ、バレエなどのアートとも対比される。

ポサメはポピュラーカルチャーを「大衆のための下位文化」や「あらゆる社会-政治的行為から退かせる逃避の形式」、「大衆のコントロールの形式」などではなく、「スピリチュアルな自己決定のための媒体」、「われわれの来歴のためのプラットフォーム」と見る (Possamai, 2007[2005]: 20)。現代人が特定の時と場所における自身のアイデンティティに合ったものを選ぶ際、ポピュラーカルチャーは従来の階級、宗教、セクシュアリティといったものと同列の選択肢になっており、「他のたくさんの社会-文化的要素の中で、宗教的自己の構築を含む、自己の構築に影響する」(Possamai, 2007[2005]: 21)ものなのだ。つまり、先述の宗教のアラカルトな消費においては、既存の宗教／スピリチュアリティ、歴史などだけでなく、ポピュラーカルチャーを消費する場合もあるのである (Possamai, 2007[2005]: 66)。

中でも「科学的思索と神学的テーマと結びつけたジャンル」(Cusack, 2010: 146)であるサイエンス・フィクション(SF)が、20 世紀と 21 世紀に人気となり、フィクションから生まれた宗教に大いに影響を与えた。ポサメやキュー

ーザックが取り上げる事例にも、ロバート・A・ハイラインの SF 小説『異星の客』を基礎とした Church of All Worlds、SF 作家であるロン・ハバードが立ち上げたサイエントロジー、そしてもちろんジェダイズムがある。

また、ポピュラーカルチャーから宗教が生まれるというだけでなく、ポピュラーカルチャーと宗教／スピリチュアリティとの間には相乗効果があるということも言えるだろう。SF に限らず、現代の映画、漫画、ゲームなどには、「新しいスピリチュアリティに親和的な主題がちりばめられていることが少なくない。(中略)これらは新しいスピリチュアリティそのものではないが、そのいわば裾野を形成しており、人々が新しいスピリチュアリティに入っていく素地を養う機能を果たしている」(島菌、2012: 24)と指摘されている。

さらに、1980年代終わりに商用インターネットが登場し、1990年代はじめに一般に普及しはじめたことも、新たな宗教の形式の誕生に強く影響しているという見方が、ポサメらには共有されている。「とりわけインターネットの到来以来、人々はポピュラーカルチャーから新しい宗教を創っている」(Possamai, 2012: 2)のである。かつての印刷技術、そして映画やテレビも宗教に影響を与えたが、インターネットは双方向的であることが最大の特徴だ。「参加文化」(Davidsen, 2012: 200)の興隆である。インターネットでは受信だけでなく発信することも容易で、「時間、お金、知識の投資は比較的小さく、潜在的に何百万人もの世界中の人に自分の宗教的見解を知らせられる」(Cusack, 2010: 123)ようになった。つまり、大きな宗教組織でなくとも、新しい宗教／スピリチュアリティを表明し、世界中の人に浸透させうるのだ。さらに、「忠実な信者たちがヴァーチャルな巡礼に行ったり、サイバー・ワークショップに参加したり」(Cusack, 2010: 148)といった、新たな実践の形式も生み出された。

1960年代²⁴から現れはじめたフィクションから生まれた宗教は、こうして1990年代から2000年代にかけて、さらに独特な成長を遂げたのである。

以上、フィクションから生まれた宗教が現れた背景には、世俗化、消費社会の到来、個人主義の進行、宗教的真理の相対化、ポピュラーカルチャーおよびインターネットの興隆などがある。これらの前提の上で、ポサメの「ハイパーリアルな宗教」、キューザックの「つくられた宗教」、そしてそれらに対して新たに提案されたダヴィッドセンの「フィクションに基づいた宗教」は語られている。

以下、これら三つの概念を紹介し、それぞれの概念に対する批判や反批判などを検討する。

²⁴ ただし、キューザックは最初のつくられた宗教を Discordianism とするため、その射程は1950年代まで遡る。

第二章 ハイパーリアルな宗教

1. ハイパーリアルな宗教とは

三つの概念のうち、もっとも歴史が長く、多様な論者に用いられていると言えるのが「ハイパーリアルな宗教 (hyper-real religions)」である。これは、ベルギー生まれでオーストラリアで教鞭を執っているアダム・ポサメが2005年から提唱しているもので、2012年にはポサメが編纂者となって *Handbook of Hyper-real Religions* という441ページにも及ぶ論集が出版されるなど、この研究領域で一般的に用いられるようになりつつある概念と言えるだろう。以下、三つの概念のうちもっとも詳しく見ていく。

ポサメは博士論文でニューエイジのフィールドワークを行うなど、新しい宗教／スピリチュアリティの動向に関心があり、ジェダイズム研究の嚆矢と言える人物である。キューザックの2010年の著作では、「今のところ、本研究の前にそれ(筆者注:2001年のジェダイの国勢調査現象)を詳しく検討した唯一の宗教社会学者(実際のところ唯一の学者)」(Cusack, 2010: 124)とされている。

ハイパーリアルな宗教という概念の定義は、「隠喩的レベルでインスピレーションを供給し、そして／あるいは、日常生活のための信念の源である、商品化されたポピュラーカルチャーから創り出された、あるいはそれと共生関係にある宗教のシミュラクル」(Possamai, 2012: 20)である。当初ポサメは、「信者／消費者のためのインスピレーションを隠喩的レベルで供給する、部分的にポピュラーカルチャーから創り出された宗教のシミュラクル」(Possamai, 2007[2005]: 79)と定義していたが、後述するようなさまざまなコメントや批判を受けて、2012年に定義を更新した。

この「ハイパーリアル」および「シミュラクル」は、フランスの社会学者ジャン・ボードリヤールが用いた語である。そこでまず、ボードリヤールの議論に立ち戻り、「ハイパーリアリティ」および「シミュラクル (simulacrum/simulacra)」の概念について見ていきたい。

先にハイパーリアルな宗教の例として挙げられているものを示すとすれば、中心となるのは、ジェダイズム、マトリキシズム、Church of All Worlds、H. P. ラヴクラフトの小説の利用などである。また、*Handbook of Hyper-real Religions* ではこれらの他にも、Heaven's Gate、ラエリアン・ムーブメント、Otherkin、ヴァンパイアのコミュニティ、トールキンの小説の利用、ゲーム“World of Warcraft”におけるペイガニズム、神智学協会、陰謀論、サイバースペース上のヒンドゥー教、イスラームの若者のヒップホップなど、多様なテーマの論文が集められている。これらも多かれ少なかれ、ポサメの使用する意味での「ハイパーリアル」な側面をもつとされる。このような対象の幅については第五章で詳述する。

2. ボードリヤールのハイパーリアリティ概念

ポサメが依拠するボードリヤールのハイパーリアリティとは、「起源(origine)も現実性(réalité)もない実在(reel)のモデルで形づくられたもの」(ボードリヤール, 1984[1981]: 1)であり、「純粋なシミュラクル」的なリアリティのことである。ここで純粋なシミュラクル、すなわちシミュレーションは表象(représentation)と対置される概念である。それらには指示性において違いがある。

まず、表象は、現実の世界におけるリアルな対象を指示する記号であり、「記号と実在が等価であることに由来する」(ボードリヤール、1984[1981]: 8)。それに対し、純粋なシミュラークルは対象をもたない、「決して実在と交換せず、自己と交換するしかない」(ボードリヤール、1984[1981]: 8)ものだ。例えば、「乳牛」という言葉と四本足でミルクを生産するウシ属の動物の写真は、リアルな乳牛を指し、それ故表象である。一方で、ミッキーマウスのプラスチックの像は、リアルな存在を指しておらず、虚構のキャラクターを指している。それ故単なる(純粋な)シミュラークルである(Davidsen, 2013: 381)。純粋なシミュラークルは指示対象が欠如しているにもかかわらずリアルであると理解されるということが特徴であり、そのようなシミュラークル的なリアリティがハイパーリアリティである。

このように、シミュレーションは、「価値としての記号をラジカルに否定することに由来」(ボードリヤール、1984[1981]: 8)する。以前は記号と実在の等価原則が成立しており、表象はリアリティを反映していたが、現代においてもはやそれは成立せず、シミュレーションはリアリティを表さないのである。

ここで言う現代とは、再び、1960年代以降であることが重要である。そもそもハイパーリアリティ概念が立脚しているのは、「モノやサービスから情報まで社会生活を構成するあらゆる要素がスーパーマーケットに並んだ商品のように『陳列』され、人生がカタログ雑誌的な『選択肢』にすぎなくなってしまう状況」(塚原、2005: 35)としての消費社会論である。ポサメらがその流れにあること、そして対象となるフィクションから生まれた宗教が主に1960年代以降のものであることはすでに見た。

そこで、シミュラークルの時代的変遷についてももう少し詳しく見ていきたい。シミュラークルについては、1976年に出版された『象徴交換と死』の第二部「シミュラークルの領域」においてもっとも体系的に論じられている。ボードリヤールは当初、以下のようにシミュラークルには三つの領域があるとして、より幅広い時代の状況を論じていた。そして現代に特異的な純粋なシミュラークルである、下記の③のみが上記のような意味を持つとした。しかし、ボードリヤール自身、『シミュラークルとシミュレーション』を含むより後年の著作においては特に明記せずともシミュラークルを③に限って用いているようであり、ポサメやダヴィッドセンもそれに倣っていると考えられる(以下、ボードリヤール、1992[1976]: 117-207、塚原、2005: 103-111 参照)。

①「模造」: 自然的価値法則に基づくシミュラークル

ルネサンスから産業革命までの「古典的」時代において、階級移動の禁止を通じて記号を保護していた封建的秩序がブルジョワ的秩序によって解体されると、あらゆる社会階級が無差別に記号を利用できるようになった。それにより記号の模造が出現したが、それは、神の被造物であり恩恵である自然を準拠としたものだった。

②「生産」: 商品的価値法則に基づくシミュラークル

産業革命時代において、記号の起源は自然ではなく人工的な技術となり、記号は模造ではなく生産されるようになる。そこではモノ同士の等価性の原則が確立し、差異が消滅した。そして、技術的にはオリジナルと等価で、原理的には無限に複製可能なシミュラークルが機械制大工業によって大量生産されるようになった。

③「シミュレーション」: 構造的価値法則に基づくシミュラークル

1960年代後半以降の現段階においては、「価値の構造的革命」が起き、生産中心の単純な経済原則にもとづく等価交換が不可能となった。そして価値は記号のコードから生じるようになり、記号はリアルに対してではなく互いに交換されるようになる。

③のシミュレーションの時代においては、「現実＝オリジナルの記号化の最終段階、現実との対応関係を必要としない純粋なシミュラクルの出現」(塚原、2005: 123)が特徴となる。すでに触れたように、この第三の純粋なシミュラクルがシミュレーションである。そこではオリジナルなしにあらゆる現実のシミュレーションが無限に産出され始める。ボードリヤールはなかでもディズニーランドを、「錯綜したシミュラクルのあらゆる次元を表わす完璧なモデル」(ボードリヤール、1984[1981]: 16)とする²⁵。

シミュレーション時代においては、メディアが大きな力を持ち、「TVの『生中継』から『現実よりリアルな』SFX映像まで、いたるところで人工的な『現実らしさ』のシミュラクルが氾濫してゆく」(塚原、2005: 135)。ポサメは例として、ゲーム『キングダムハーツ』²⁶や、旅行をせずにとこか別の場所(例えばエベレスト山)へ行った気分させてくれるImax映画館などを挙げる(Possamai, 2007[2005]: 77-78)。後者では、「視聴者のために創られたイメージが『リアリティ』になり、示されない『リアルなリアリティ』(例:長い待ち時間、汗の臭い、パノラマ式の景色の横の汚染)は、われわれの理解の一部にはならない」(Possamai, 2007[2005]: 78)のである。こうして本物の現実とははやリアルではなくなり、メディアなどが提供するこれらのシミュラクルが現実よりリアルな「現実」、ハイパーリアリティとなる。

さらにボードリヤールは、このような消費社会の果てに「現実の殺戮」という「完全犯罪」が起こると1995年の『完全犯罪』²⁷で述べているという。これは、「誰もがその存在を信じて疑わない『現実』が、何ものかによって抹殺されてしまったのに、現実の死体も、犯人も発見されはしないという、不可思議な状況」(塚原、2005: 195)のことである。「われわれはもはや何が現実で、何が現実でないのかを判断する座標軸を喪失して、不安定で、不確実な世界へと移行してしまった」(塚原、2005: 196-197)のである。

²⁵ また、デュシャンの《泉》(レディメイドの便器)もハイパーリアリティの象徴としている(ボードリヤール、2008[2004]: 20)。

²⁶ キングダムハーツは、2002年にスクウェア(現スクウェア・エニックス)から発売されたアクションRPGゲームである。同社とウォルト・ディズニーの提携により、ディズニーキャラクターが「エルフ、オーク、ホビット、ドラゴンのような、古典的なファンタジー世界の一部であるかのように」(Possamai, 2007[2005]: 72)登場するのが特徴的だ。さらにポサメは、「このゲームのコードは、ファンタジージャンルにおいて構築されたものとしての『リアリティ』に明確な基盤がないが、商品化されたディズニー風の世界に基盤がある」(Possamai, 2007[2005]: 77)とする。また、「ファンタジーはずっと『リアル』ではなかったが、ディズニーのキャラクターの追加と、それゆえフィクションの他のレイヤーの追加によって、『リアル』——すなわち伝統的なファンタジーのプロットとの『明確な』つながり——が大いに打ち砕かれたようだ。それはハイパーリアルになった」(Possamai, 2007[2005]: 72)と言う。ここで言うファンタジーとは、古典的神話、歴史、『ロード・オブ・ザ・リング』などの確立されたファンタジー作品によってすでに強固に体系化されているもので、ファンタジーの世界や生きものについての伝統的な構造に従わざるを得ないとされる(Possamai, 2007[2005]: 71-72)。そしてキングダムハーツはその掟を破るものだったと言うのである。

しかしこれは、「リアル」ではなかった「伝統的なファンタジー」が、旧来のファンタジーのスタイルからも切り離されたことによって「ハイパーリアル」になったとする、一段階メタな状況であり、ボードリヤールのハイパーリアル理解からすると飛躍にすぎると言えるだろう。また、そのメタ的な状況によって、エルフやドラゴンが現実よりリアルなものになるとは考えにくい。

²⁷ Baudrillard, Jean. Le crime parfait (Paris: Galilée, 1995). (塚原史訳『完全犯罪』紀伊國屋書店 1998)

以上のボードリヤールの議論は、元来ソシュールの記号論に根ざしており、また、その影響を受けたロラン・バルトの議論の影響も見られることは興味深い(第九章参照)。

そして、シミュレーションの時代は物質的なレベルではなく、とりわけ「情報の媒体(筆者注:マス・メディア)自体が特権的な消費対象」(塚原、2005: 67)となるような消費社会であることに、ボードリヤールは注目している。とりわけコンピュータの出現により、「コンピューター技術がオリジナルとコピーの伝統的関係を日常生活のレベルで、ラディカルに変えてしまう事態」(塚原、2005: 129)が起きたというのである。このような議論において、ボードリヤールは情報やコードといった表現をよく用いており、現代では世界のすべての要素がデータ化されつつあり、「もはや世界という粗野で素朴な現実は不要」(塚原、2005: 197)となるとする²⁸。このような情報化および情報の消費にボードリヤールが力点を置いていたことと、ポサメのハイパーリアルな宗教が、インターネットという情報技術によって成長を助けられている、あるいはそれを発祥の母体としていることには大いに関係があると言えるだろう²⁹。

以上、ポサメが用いているシミュラクルおよびハイパーリアルという語には、もともとこのような背景および意味があった。ハイパーリアリティは非常に現代的な事象であり、オリジナルのない、実在と対応しないもので、虚構を指しているにもかかわらず、現実よりリアルに感じられるという点が重要である。「あらゆるところでシミュレーションのハイパーリアリズムは、実在そのものと類似した幻覚で表現される」(ボードリヤール、1984[1981]: 33)のである。ポサメもボードリヤールを受けて、「モダン社会は今や記号と象徴によって構築されており、そこにおいて、リアルを非リアルから区別するのは難しくなっている。このことから、ハイパーリアリティ——すなわちリアリティが崩壊した状況——が支配権を握るのだ」(Possamai, 2007[2005]: 78)と述べている。

そして、このようなハイパーリアルな現象は主観的神話や自己をどう見るか(アイデンティフィケーション)にも影響し、「アイデンティフィケーションの源は、今日、リアルな世界の一部でなければならないわけではなく、ハイパーリアルでもあり得る」(Possamai, 2007[2005]: 79)ようになったため、ハイパーリアルな宗教が生まれたというのである。

²⁸ ボードリヤールのハイパーリアリティの概念と、「ヴァーチャルリアリティ」という語の差異は興味深い。ボードリヤールは「ヴァーチャル」を類似の文脈で用いており、「ヴァーチャル・リアリティの出現から二十年も前に、ボードリヤールがこの語(筆者注:ヴァーチャル)を使用していたことは注目されてよい」(塚原、2005: 50)と塚原は指摘する。しかし、塚原がヴァーチャルを潜在的、仮想的、観念的なものと捉えていることは問題だろう。

本来ヴァーチャルリアリティとは、「(現実ではないが)実質的に現実同然のもの」という意味をもつ言葉だ。この語の力点は、当人の感覚としてリアルであることである。つまり、ハイパーリアリティとヴァーチャルリアリティは本質的にほぼ同じものを語るために用いられうると考えられる。ボードリヤールは「仮想現実による現実のクローン化」(ボードリヤール、2008[2004]: 29)についても述べており、なぜヴァーチャルの語を選ばなかったのか不思議なほどである。

現在、ヴァーチャルリアリティを用いたゲームが一般にも使用されるようになりつつあるまさに転換期にあるが、このような技術と、インターネットという情報技術の発展とともにより広がったハイパーリアルな宗教との親和性が高いであろうことは言うまでもない。現実と現実ではないものの境目は確実に消失しつつあると言えるだろう。

²⁹ ポサメ自身も、「ハイパーリアルな語は、われわれのテレビで放送された世界、サイバーの世界においてのみ存在する、ボードリヤールのハイパーリアリティ(中略)について特に言及している」(Possamai, 2012: 19)と述べている。ただし、ボードリヤールにおいては確かにメディアと情報技術に重点が置かれているが、ディズニーランドなどもハイパーリアリティの好例とされており、必ずしもテレビとサイバーの世界のみのための用語とは言えない。

3. ハイパーリアルな宗教の概念への批判

3-1. 概念の変遷

ここでハイパーリアルな宗教という概念の定義を振り返ってみよう。2012年の段階では、「隠喩的レベルでインスピレーションを供給し、そして／あるいは、日常生活のための信念の源である、商品化されたポピュラーカルチャーから創り出された、あるいはそれと共生関係にある宗教のシミュラクル」(Possamai, 2012: 20)とされている。これは2005年の定義である、「信者／消費者のためのインスピレーションを隠喩的レベルで供給する、部分的にポピュラーカルチャーから創り出された宗教のシミュラクル」(Possamai, 2007[2005]: 79)に比べ、以下の三点が変更されている。

(ア) 「インスピレーションを隠喩的レベルで供給する」だけでなく、「日常生活のための信念の源である」ことも含む定義となった

(イ) 「商品化された」ポピュラーカルチャーに限定された一方で、「部分的に」という語は削除された

(ウ) ポピュラーカルチャーと「共生関係にある」ものまで範囲が広がった

ポサメはさまざまな批判に対し積極的に応答しており³⁰、例えば(ア)については、主にダヴィッドセンの指摘を受けての変更と言えるだろう。ダヴィッドセンは、J. R. R. トールキンの作品に基づいた「トールキン・スピリチュアリティ」(Davidsen 2012, 2013 参照)について取り上げ、そこには物語世界のリアリティを信じるという傾向が見られると述べる。トールキン・スピリチュアリティとは、「J. R. R. トールキンの文芸の神話を利用し、Valar というトールキンの世界の低級神たちと意思疎通すると主張する、多様な自己定義的なペイガン、キリスト教、グノーシス主義のグループ」(Davidsen, 2013: 379)のことで、多くの信者が「エルフの魂をもつと(真剣かつ存在論的に)信じている、あるいは、中つ国が別の次元に存在すると確信している」(Davidsen, 2013: 381)など、多様な仕方でもリアリティを覚えているのというのである。また、ポサメのハイパーリアルな宗教の中心的事例であるジェダイズムにおいても、多くの信奉者が「フォースが存在すると本当に信じている」(Davidsen, 2013: 381)と言える。このような側面は、「隠喩的レベルでのみ」インスピレーションを供給するとするポサメの2005年の定義では言い尽くせない、とダヴィッドセンは主張する(Davidsen, 2012: 200-202)。

そしてそれに対しポサメは、「ダヴィッドセンは、ハイパーリアルな宗教が隠喩的なレベルにのみ存在するという主張に対し、正しく批判的である」(Possamai, 2012: 19)として、隠喩的レベルに留まらない新しい定義を提案した。

また、(イ)についても、「部分的」という語の削除はジェダイズムの事例を踏まえると妥当だと考えられる。SFが一般的に受け入れられた文化的背景や映像技術の発展、ルーカス自身が影響を受けた他のSFやファンタジ

³⁰ 例えばポサメは、Aupers (Aupers, Stef. “‘An Infinity of Experiences.’ Hyper-real Paganism and Real Enchantment in *World of Warcraft*,” in *Handbook of Hyper-real Religions*, ed. by Adam Possamai (Leiden, Boston: Brill, 2012), pp. 225-245.)が、ハイパーリアルな宗教という用語は、浅薄な、無意味な、非現実的な(unreal)、遠ざける(alienating)といったネガティブな含意をもちうると指摘しているとし、それに対し、つくられた宗教などでも同様のことが言え、それがなくなるかもしれないのは「これらの宗教がさらなる信用を(おそらく次世代に)得るようになってからだ」(Possamai, 2012: 20)と述べている。Scheifingerの批判は後述。

一作品なども信者の信念形成に影響するポピュラーカルチャーとすれば、確かに「部分的」(『スター・ウォーズ』が十割ではない)と言える面もあるかもしれないが、多くの信奉者は、そうした背景抜きに『スター・ウォーズ』という作品そのものに依拠していると言えるだろうからである。

一方で、「商品化された」という表現は不要ではないだろうか。確かに現代社会において商業的なもののほうが広まりやすいとは言えるだろう。しかし、仮にボランティアで作られたものや募金集めのために作られた、「商品化されていない」映画や小説などが大いに人気を得てポピュラーカルチャーの一角となり、さらに宗教的になるということが起きた場合、この定義から外れてしまう。現在は YouTube をはじめとして個人がさまざまな作品を公開し広めることが可能となっている。これまでポサメの研究の範囲でそのような事例がなかったとしても、今後出現する可能性は低くないだろう。

(ウ)については、ハイパーリアルな宗教の対象の幅にかかわるため、第五章で詳しく触れる。

3-2. ボードリヤールのハイパーリアリティとハイパーリアルな宗教の乖離

ハイパーリアルな宗教という概念に対しては、この他にもいくつかの批判がある。そのうち中心となるのは、ボードリヤールのハイパーリアリティ概念と、ハイパーリアルな宗教における「ハイパーリアル」の使用の乖離を指摘したものであると言える。

例えばキューザックは、「ボードリヤールのその語の使用はより力強く、ディストピア的だ。少なくともジェダイズムの事例において、ポサメは、それ(と他の関連する宗教)が『リアルよりリアル』であり、信奉者たちにとってのリアルに効果的に取って代わったと主張するというよりむしろ、ただそれがポピュラーカルチャーに由来するからというだけで、それはハイパーリアルな宗教であると論証することにのみ関心があるように見える」(Cusack, 2010: 125)と指摘している。確かに、ポサメの議論の焦点は、新しい種類の宗教とポピュラーカルチャーとの関係性にあるようである。(イ)の変更も、上記のような指摘は可能であるものの、この焦点をさらに明確化する意図があるように思われる。

また、ボードリヤールがハイパーリアルなシミュレーションの時代を批判的かつ否定的に——リアルとリアルでないものを区別できない問題ある時代として——見ているのに対し、ポサメはそれを肯定し、称揚さえしているように見受けられる。この点については後述するマルタン・ジョフロワ(Martin Geoffroy)も、「ポサメはハイパーリアルな宗教を、長い間に消えつつある単なる幻としてよりも、発展しつつある文化的資源として捉えている」(Geoffroy, 2012: 25)と指摘している。

ボードリヤールの議論とポサメの使用には、確かにそのような相違が認められる。また、実のところポサメがはじめて「ハイパーリアルな宗教」を定義した 2005 年の著作において、ボードリヤールについて言及した箇所は非常に少ない³¹。しかし、ボードリヤールとポサメの議論は消費社会論を中心として多くの前提を共有しており、「リアルよりもリアル」なハイパーリアリティについてもポサメ自身の言及が明確にある。(ディストピア的な面については後述する「再解釈」という理解によって可能になるだろう。)そのため、これらのみでハイパーリアルな宗教という表現を否定することはできない。

³¹ むしろ同書ではウェーバーやリポヴェツキーなどにより多く触れており、ボードリヤールに特に注目していたわけではないようである。

そこでここでは、乖離にかんする批判のなかでもっとも重要と思われる、ハイパーリアル／シミュラクルと宗教の関係について詳しく検討したい。ここで取り上げるのは、カナダの社会学者であるジョフロワと、第四章で取り上げる「フィクションに基づいた宗教」を提案したダヴィッドセンによる批判である。

3-3. ジョフロワによる批判

まず、ジョフロワは、ボードリヤールはハイパーリアリティの概念を、「現代アート、建築、そして特にマスメディアといった多様なトピックに適用してきた(中略)。おかしなことに、彼はそれを宗教やスピリチュアリティに適用したことはなかった」(Geoffroy, 2012: 24)と言い、さらには、「彼は彼の著作において宗教の存在を認めていない」(Geoffroy, 2012: 25)とまで主張する。「宗教はおそらく現代性(modernity)の幻で、それがハイパーリアリティの中で存在するのは不可能だったのだろう」(Geoffroy, 2012: 24-25)というのである³²。そして、主にそのことを理由として、ポサメはハイパーリアルな宗教をハイパーリアル概念の再-適応とするが、ボードリヤールはそれを認めなかっただろうと言う。むしろハイパーリアルな宗教とされるものは、ボードリヤールの理論におけるハイパーリアリティより、他の社会学的な理論によってよりよく分析できるとして、トーマス・ルックマンの「見えない宗教」理論をはじめとしたいくつかの議論を挙げている(Geoffroy, 2012: 25)³³。また、ヘルベルト・マルクーゼが「ポジティブシンキング」と定義したものとよく一致するとして詳細に論じている(Geoffroy, 2012: 30)。

しかし、ハイパーリアルよりも適した理論、概念があるとしても、また、ハイパーリアル概念の応用であるハイパーリアルな宗教において、ボードリヤールが認める以上の(あるいは認めるものとは異なる)意味合いが生まれたとしても、ハイパーリアルな宗教という概念自体が無効であるということにはならないだろう。ポサメはその概念の定義——ポピュラーカルチャーへの注目と「リアルよりリアル」であることを中心としたもの——を定めること

³² ジョフロワはそのような姿勢を前面に押し出しつつも、ボードリヤールが宗教について語っているかのように議論している箇所もあり、一貫しない印象を受ける。

また、ジョフロワはボードリヤールの晩年の概念である「インテグラル・リアリティ」に言及し、「リアリティとつながりをもたない、完全に想像された世界においてはたらくため、ジェダイズムもインテグラル宗教である」(Geoffroy, 2012: 31)と主張するが、「彼(筆者注:ボードリヤール)はインテグラル・リアリティ理論において、想像の存在そのものを否定している」(Geoffroy, 2012: 34)とも述べており、矛盾しているように思われる。

ボードリヤールによれば、インテグラル・リアリティとは「すべてがリアル」(ボードリヤール, 2008[2004]: 7)で、「真実と外観から解放された」(ボードリヤール, 2008[2004]: 19)世界、「あまりにリアルで、ハイパーリアルで、操作的でプログラムされているため、もはや真である必要がない世界」(ボードリヤール, 2008[2004]: 32)のことである。「そう、世界はあるがままなのだ。／あらゆる超越性が消え去ってしまうと、もはや事物は、それがいまあるものでしかなくなる。そしてあるがままの状態での事物は耐えがたい。事物はあらゆる幻想を失い、ただちに、そして全面的に現実的なものとなった」(ボードリヤール, 2008[2004]: 21)というように、インテグラル・リアリティはハイパーリアリティの先にある状況を指すと言えるだろう。これは、哲学において、相対主義を経てデイヴィッドソンらによって論じられるようになった一元的な現実理解と通底するものがあるように思われ、興味深い。

ただし、これはボードリヤールによれば、現実の終焉でもある。「人びとは、客観的現実性からその後の段階へと移行したのだ。現実性と幻想とを同時に終わらせる、一種のウルトラ・リアリティに」(ボードリヤール, 2008[2004]: 23)。このようなある種一元的で、人工的な現実性をもつ世界のことをボードリヤールは語っている。そこではジョフロワの、「リアリティとつながりをもたない」、「完全に想像された世界」といった表現には問題が生じると考えられる。そのため本論では、ジョフロワの議論で重要な一角をなす「インテグラルな宗教」についてはあえて取り上げない。

³³ その他に挙げられているのは、E・フォルグ(Forgues)が「象徴的活動」と呼ぶもの、A・メルッチの文化コード分析、ジェームズ・A・ベックフォードの文化的資源としての宗教についての古典的理論などである(Geoffroy, 2012: 25)。

で、ハイパーリアル概念の用い方を明確にしている。また、ハイパーリアルな宗教の概念は、ボードリヤールのみならずポサメの手をも離れて使用されるようになっていく。ジョフロワも、「たとえポサメのハイパーリアルな宗教の説明がボードリヤールのハイパーリアリティの定義と十分に一致していないとしても、それはハイパーリアリティの再-解釈としてはたらくようだ」(Geoffroy, 2012: 28)と認めているように、「再-適応ではなく再-解釈」であること自体は大きな問題ではない。むしろ再解釈として有用であると言える。

より問題なのは、ボードリヤールは宗教やスピリチュアリティにハイパーリアルな概念を適用したことがない、宗教の存在を認めていない、という指摘である。しかし、ボードリヤールは神の概念についてしばしば(ともすれば積極的に)触れている。この点は、ダヴィッドセンが「ボードリヤール自身はこの記号の理論(sign theory) (筆者注:本質的に社会構成主義的な記号の理論)を(ポサメがしたように)現代の宗教に適用したことはないが、『シミュラクルとシミュレーション』のはじめの一節で、彼は実際にシミュラクル、シミュレーション、ハイパーリアリティという記号論的(semiotic)鍵概念を、キリスト教的神概念の議論の文脈で展開させている」(Davidsen, 2013: 381)と言うとおりである。そして、ボードリヤールはその箇所のみならず多くの場面で神について語っている。内容は主に「神の死」や「神の消滅」についてであるが(第九章参照)、神の死がすなわち宗教やスピリチュアリティの消滅であるとは限らないだろう。以上のことから、神の死ののちのハイパーリアルな時代における宗教について明確に論じていない、という程度のことは言えるかもしれないが、シミュラクルの概念はむしろ神や宗教と非常に密接な関係にあると考えられる。

3-4. ダヴィッドセンによる批判

ダヴィッドセンは、ジョフロワとはまったく逆とも言える主張をもって、ポサメのハイパーリアルな宗教という概念を批判している。すなわち、ボードリヤールのハイパーリアリティ概念に基づいて、「すべての現存する宗教はハイパーリアルである」(Davidsen, 2013: 383)と言えると主張し、それ故ハイパーリアルな宗教という表現は紛らわしく適切でないというのである。

ダヴィッドセンはまず、ボードリヤールが『シミュラクルとシミュレーション』において、キリスト教の神を(純粹な)シミュラクルの代表的な例として挙げていることを指摘している。ボードリヤールはその際、偶像崇拜について論じており、偶像破壊者たちは偶像がなにも表象していない、完璧なシミュラクルであることを知っていたために偶像を破壊し、偶像崇拜者たちは偶像の背後になにもないことを知っていたために偶像というイメージの仮面をはぐことは危険だと考えていたとする(ボードリヤール, 1984[1981]: 5-7)。そもそもシミュラクル(simulacre)の語源は、『表象、イメージ』を意味するラテン語“simulacrum”に由来し、歴史的には宗教的な偶像を指して用いられた。一般的には、現実を別の何かで置き換えたものを意味する(塚原 2005: 104)ことから、神の像に言及するのは当然と言えるのである。

そして、リアルへの指示をもたないシミュラクルでありながら、宗教者がそれに帰す指示の権威は残り、むしろ「権力が具体的な姿をとるにつれて神は徐々に消えゆく」(ボードリヤール 1984[1981]: 7)状態になる。このように、神というシミュラクルが、本来背後に何もなくてもかわらずリアルな対象を伴う表象として扱われる状態はハイパーリアルと言える。

ダヴィッドセンはこれらのことから、「もし神がシミュラクルなら、超自然的行為者、世界、あるいは過程を示す他のすべての宗教的概念もまたシミュラクルであり、すべての宗教は、定義から、シミュラクルのシステ

ムである」(Davidsen, 2013: 383)とし、さらに「すべての現存する宗教はハイパーリアルであるということが、ボードリヤールの議論から論理的に帰結する」(同上)と主張する³⁴。つまり、「ハイパーリアルな宗教は、よりファンシーな用語であるが、ボードリヤールの用語の意味においてはすべての宗教はハイパーリアルであるため、ハイパーリアルという修飾語はなんの分析的力ももたない」(Davidsen, 2013: 390)というのである。

本当に「すべての現存する宗教がハイパーリアル」であると言えるだろうか。この点について、ボードリヤールは明確には言及していない。しかし、ハイパーリアリティにおいて、指示対象の欠如は大前提である。ボードリヤールが挙げるキリスト教の偶像崇拜の例では神の死(あるいはその予知)によって、一方、ハイパーリアルな宗教においては対象が虚構であるが故に、指示対象が欠如している。それでもなお、「その対象が実在するかのように感じる(そしてやがて実在すると信じるようになる)」ということが、「リアルよりもリアル」なハイパーリアルとされる所以である。そのため、「神の死」を超え、科学の発展とともに超自然的なものに対する疑念が増した現代においては、以前より多くの宗教がハイパーリアル的になっているという傾向があるとは言えるかもしれないが、「すべての現存する宗教」がハイパーリアルであるとは言えないと考えられる。理由は以下の二点である。

まず、すでに述べたようにボードリヤールは、キリスト教神学者たちはすでに神概念自体のシミュラクルの本質を悟っているとす。そのことについてダヴィッドセンは、「単に『神』の概念が、客観的に言って、あらゆるリアリティへの指示を欠いているため、神概念は、崇拜者がそれをシミュラクルと考えるか否かにかかわらず、シミュラクルなのだ」(Davidsen, 2013: 383)とする。これが上記の主張につながる。しかし、ボードリヤールが「シミュラクル的本質」を悟ったとする例はイエズス会士であり——「世俗的で見世物じみた信仰の操作に基づいて、彼らなりの政策を立てたにちがいない」(ボードリヤール, 1984[1981]: 7)——、一般の信者ではないことに注意が必要である。イエズス会士たちにとってのキリスト教はハイパーリアルになった。しかし、指示対象の欠如を認識していない一般信徒たちにとって、それはハイパーリアルとは言えないだろう。例えばディズニーランドを楽しむとき、ミッキーマウスの虚構性は「客観的に」認識されているはずである。しかし神の場合は、神概念が「あらゆるリアリティへの指示を欠いている」と「客観的に」言うことなどできないだろう。なぜなら、仮に科学のような客観的ものさしによって「指示対象の実在を確認できない」としても、他のさまざまな方法(例えば神学や啓示)によって指示対象(神)の実在を示すことが可能だからである。この場合、信者(特に一般信徒)にとって指示対象は欠如していない。

また、現代にも指示対象が欠如した状態とは対照的なものがあると指摘できる。それは原理主義である。ジョフロワが、ボードリヤールの描く現代における「究極的な自由と自己実現のための終わりのない探究」(Geoffroy, 2012: 32)という非常に現代的な宗教／スピリチュアリティを受け入れがたい人びとにとって、原理主義が避難場所であると議論しており(Geoffroy, 2012: 32)、ボサメもまた原理主義的な反応に言及しているように、現代においてなお、指示性の欠如そのものを認めない潮流と言えるものがあることは見逃せない。これはボードリヤールの定義においてハイパーリアルとは言えないだろう。むしろ、ボードリヤールの現代的なハイパーリアリティに対し、原理主義はハイパーリアルな状態になる以前に戻ろうとする懐古主義的立場(神の死の否定)であると言えるのではないだろうか。

³⁴ 「現存する」ということに拘る理由は、「もはや実践されなくなった宗教は、そのハイパーリアリティを失う」(Davidsen, 2013: 383)ためだとす。それは事実だとしても、すでに信者を失った宗教も宗教と呼ぶように、かつてハイパーリアルであったものを過去の「ハイパーリアルな宗教」と呼ぶことには問題がないと考えられる。

そのため、この点についてはダヴィッドセンの議論に問題があると言えるだろう。以上はボードリヤールに基づいた議論であるが、ポサメもまた1960年代以降の現代に焦点を当てており、ハイパーリアルな宗教は現代的なものであるとしている。そして、「おそらくこの概念は、ポピュラーカルチャーが完全に商品化された、ポストキリスト教の環境内にもみ適している」(Possamai, 2012: 20)と述べる。しかし、ここで「ポストキリスト教」を「すべての人が神の死を認めた時代」と捉えているわけではないようである。そのため、上記の議論が可能となるだろう。また、非キリスト教社会であっても類似の環境——なんらか神の死のようなものを経た状況——においては、ハイパーリアルな宗教は可能であるのではないかと考えられるが、*Handbook of Hyper-real Religions* に収録されている論考のほとんどは「ポストキリスト教の環境」のもと考えられるし、数少ないそうでないもののうち、サイバースペース上のヒンドゥー教についての論考³⁵がポサメに上記のことを言わしめたことから(Possamai, 2012: 19-20)、今後の研究が期待される。少なくとも本論では、「ポストキリスト教の環境」における事例のみを取り上げる。

以上、ハイパーリアルな宗教の定義、それに対する批判、ボードリヤールとポサメのハイパーリアル概念の使用の違いなどを見てきた。その上で、ポサメのハイパーリアルな宗教という概念は、ボードリヤールのハイパーリアリティの正当な「再解釈」であり、有効な分析ツールであると考えられる。また、この概念は以上のように活発な議論の対象となるほどに、この研究分野でよく使用されており、定着しつつあるということも指摘できる。さらに、ハイパーリアルな宗教が示すような対象を分析することが重要であることはダヴィッドセンらも認めるところである(Davidsen, 2013: 383、Geoffroy, 2012: 34など)。

上述のように、再解釈としてのハイパーリアルな宗教の射程はかなり広いものと言えるだろう。その広がりについては改めて第五章で論じる。

³⁵ Scheifinger, Heinz. “Hinduism and Hyper-reality,” in *Handbook of Hyper-real Religions*, ed. by Adam Possamai (Leiden, Boston: Brill, 2012), pp. 299-318.

第三章 つくられた宗教

1. つくられた宗教と「宗教」定義

「つくられた宗教(invented religions)」とは、ポサメと同じオーストラリアの宗教社会学者キャロル・M・キューザックによる概念で、「新しいだけでなく、人間の想像による産物であることが認められている教え」(Cusack, 2010: 1)とされる。つくられた宗教は、伝統的な宗教理解による宗教とは異なるため、これまで学問的な関心がほとんど払われてこなかったが、宗教と呼ぶにふさわしいとキューザックは言う。また、つくられた宗教が現在までほとんどのアカデミックな言説において「宗教ではない」とされていることのアナロジーとして、かつて西洋キリスト教世界が植民地の広がりによって出会ったさまざまな土着の宗教を「本物の宗教」として認め、宗教定義を改めるのに19世紀後半までかかったことを挙げるほど(Cusack, 2010: 147)、この問題を重要かつ難しいものと捉えている。

このように、キューザックは従来の宗教定義を積極的に乗り越えることを目指している。その際キューザックは、つくられた宗教のような、より広い「文化」というカテゴリーと簡単に区別がつかないものを議論するには、本質主義的定義や機能主義的定義より、家族的類似モデルに基づく多形質的(polythetic)定義が役立つとしている。これは、ワイトゲンシュタインの「家族的類似」モデルに一部由来するもので、いくつかの宗教の特徴のうち、すべてが揃っていればおそらく宗教であるだろうと言え、その数が少なければさらなる証拠が必要となる、という考え方である(Cusack, 2010: 20)。キューザックは宗教の特徴の例として、「超自然的存在を信じること、聖性と冒瀆の観念、聖なる領域と通じ合うための儀礼と祈り、権威あるテキスト、宗教的活動のために取っておかれた建物や場所、道徳の規範、神聖なものへの畏怖の経験、『世界の全体的な目的あるいは要点』における特定のコミュニティの場所を説明する世界観、この世界観に従った人の生の構成」(Cusack, 2010: 20)の九つを挙げている。これら九つがすべて揃えばきっと宗教であると言えるが、六つ程度ではさらなる宗教的特性の証拠が必要とされる。

確かに、このように特徴を数え上げることによって、宗教を一般的な文化現象と区別をすることはある程度可能だろう。しかし、これでは機能主義的な定義とほぼ同じであり、実際にダヴィッドセンは同様の議論を機能主義的とする。あえて多形質的定義や「家族的類似」をもちだす理由は明確ではない。

ともあれキューザックは、こういった議論の上で、現代においてある宗教が真実である(true)か否か、本物である(real)であるか否かは重要ではないとする(Cusack, 2010: 9-10, 142 など)。むしろ近年重要となったのは、「個人への意味の提供」と「うまくはたらくかどうか」ということである(Cusack, 2010: 9, 145 など)。キューザックの言を引用すれば、「(おそらくダーウィンの進化論やライエルの地質学的な地殻の年代決定のような科学的進歩が、聖書に含まれていたものを大いに疑わしくさせたため、)真理の基準はもはや特に重要ではない、そして宗教は個人に意味を提供するということに移行した」(Cusack, 2010: 145)、「そのような宗教(筆者注:新しい宗教、代替宗教)において真理の基準は色褪せている、メンバーたちは『それは真実か?』よりも『それはうまくはたらくか?』と尋ねるだろう」(Cusack, 2010: 9-10)ということである。

このように、誰かが創作したフィクションであり、真実ではないと知っていても、宗教のようなはたらきをし、人生の意味や目的を提供するならば、宗教として成立する、というのがキューザックの中心的主張である。重要なのは、たとえ「それが『真実』でない」と知っていても、運動をつくり出す(あるいは参加する)ことと、あなたにとって

それは真実であると、経験によって、あとから発見することが可能である(いやむしろその可能性が高い?)」(Cusack, 2010: 4)という点だ。そこに創設者の意図は関係ない。虚構の宗教的物語は、「広められ、独立したステイタスを得、そしてその物語を内面化した改宗者たちによって『真実』として受け入れられる」(Cusack, 2010: 25)のである。そして、その宗教が個人にとってうまくはたらかなくなれば、別の実践や教えに転向すればよい。

このようなキューザックの考えを改めてまとめれば、「つくられた宗教が、宗教のように見える、宗教のように機能する、宗教的に思える教義的・儀礼的内容をもつ、それ故正当に宗教的であると考えべきだ、と論じるのは筋が通っている。それらの内容が普通でなく見えるかもしれない、あるいはそれらの儀礼が不適切に見えるかもしれないという事実は、それらを無効にするべきではない」(Cusack, 2010: 148)ということになる。

ここで気をつけなければならないことが二つある。ひとつは、キューザックのつくられた宗教において、「リアルよりリアル」であることは最重要事項ではないということである。ハイパーリアルな宗教では、指示対象が欠如していても、それが「実在するかのように感じる」ことは重要だった。ポサメは「隠喩的レベルでインスピレーションを供給」するものもハイパーリアルな宗教に含めるが、これは実のところ、「別の宗教／スピリチュアリティに軸を置いてポピュラーカルチャーも参照する」という状態も含めているためであり、その場合別の宗教／スピリチュアリティにおいてなんらかの実在を信じていると言えるだろう(第五章参照)。

それに対し、キューザックがもっとも重視するのは「うまくはたらくこと、意味を提供すること」である。先に引用した『『真実』として受け入れられる』という表現も、結果としてそうなりうるという意味であり(例えば信者がフォーエスの実在性を主張することの多いジェダイズム)、その前の段階で宗教的／スピリチュアルな運動をつくり出したり参加したりすることが可能だとしている。また、たとえ「真実」として受け入れても、それはなにものにも代えがたい真理ではなく、うまくはたらかなくなったら乗り換えられる程度のものである。

もちろん、つくられた宗教が個人に意味を与え、個人にとってうまくはたらくと考えられるためには、「リアルよりもリアル」であることは有効である。そのため、キューザックも真実やリアリティについての議論をしばしばしており、つくられた宗教のなかには最終的にそれらを獲得するものが多いことも事実だろう。しかし、それらがなくても構わないと明言するところがキューザックの特徴と言えるだろう。ポサメもキューザックも、既存の宗教概念よりも真理を相対化しようとしているが、この点ではキューザックのほうがよりラディカルである。

もうひとつは、ここで「普通でない」「不適切である」とされているのは、単にそれがフィクションに基いているからだけではないということである。キューザックは 20 世紀を代表するつくられた宗教として、Discordianism、Church of All Worlds、Church of the SubGenius³⁶を、21 世紀を代表するものとして、ジェダイズム、マトリキシズム、スパモン教を挙げるが、とりわけ Discordianism、Church of the SubGenius、スパモン教は、ユーモアや不敬な面、風刺的な性格から、「パロディ宗教」あるいは「偽宗教(fake religion)」と批判的に呼ばれてきたものである

³⁶ Church of the SubGenius は、1979 年まで遡ることができるもので、創設者は Reverend Ivan Stang と Doctor Philo Drummond である(以下、Cusack, 2010: 4 章)。ただし、起源神話としては、預言者であり神である J. R. ‘Bob’ Dobbs (起業家のセールスマン)が 1953 年(サイエントロジーの一年前)に創設したとされる。同宗教の教えの一部は、サイエントロジー(とキリスト教)の教義をパロディ化している。SubGenius の神話は複雑で、エイリアンと宇宙船、一部は人間で一部はイエティの突然変異体である SubGenii の遺伝子工学(アトランティスの崩壊を引き起こした)、『Bob』の何度でも死んで復活する能力、SubGenii を独立させ創造的にしている“Slack”という力などを含む。また、物質主義や消費主義に対するカウンターカルチャー的パロディとなっている。Discordianism の分派と見なされることもある(Discordianism と Church of All Worlds については本論の序論第 2-6 節、第五章参照)。

³⁷。これらを代表として取り上げてつくられた宗教を定義し、そのような側面を強調するのはキューザックの特徴と言えるだろう。

2. 認知宗教学的観点

2-1. 認知宗教学について

キューザックのもうひとつの特徴は、認知宗教学的知見を導入している点である。彼女は「アカデミックな宗教学は、一貫して、物語に卓越した重要性を認めてきた(中略)。ここ十年ほど、この物語の重視は、宗教が人類に進化的利点を与えたという観点を強調する、宗教への認知的アプローチの興隆によって新たな重要性を帯びた」(Cusack, 2010: 145)として、とりわけパスカル・ボイヤーの議論に着目する。

ただし、キューザックが「自然主義的」で「認知科学的」とするボイヤーの理論は、正確には認知心理学³⁸および進化心理学³⁹的なものと言える(以下、Cusack, 2010: 21-25, 145 など)。その中には、再現可能な実験やその分析によって明らかになった(実証可能な)結果もあるが、そのような自然科学の成果からの推論であったり、心理学などの理論との整合性のみに基づいて理論が構築されていたり(整合性があるからといって正しいとは限らない)する思弁的な面も多くあることには注意が必要である。特に進化心理学的な考察ではその傾向が強いと言えるだろう。しかし、認知宗教学は全体として一定の説得力および影響力をもつと考えられることと、この議論は第二部、第三部でも重要となることから、ここではキューザックよりも詳細にボイヤーの議論に触れたい。

³⁷ このような側面は、反抗心と若者文化の感性に深く関係しているとキューザックは分析しており、2010年に著書が上梓された時点では、これらのアカデミックな研究をしていたのは学生のみで、学位論文をオンラインで公開していたという(Cusack, 2010: 147)。そもそも、つくられた宗教の創設者はほとんどが学生か大学を出たばかりの若者であるとも指摘している。

さらに、キューザックの分析によれば(以下、Cusack, 2010: 3, 24)、20世紀の代表として挙げられた三つの宗教は、後期近代の西洋における物質主義、消費主義、賃金奴隷(社畜)や、伝統的宗教に対する抗議や拒絶という点を共有しており、SF、陰謀説、禅、無政府主義的で不条理主義なユーモアなどを特徴とする。それに対し、21世紀の三つの例では抗議の対象が変化しており、特にジェダイズムとマトリキシズムでは、キリスト教への批判が少ない。スパモン教は、創造論のひとつであるID論への抵抗運動であるが、三つの例のどれもが単一の「テキスト」に依拠しており、20世紀の三つよりオリジナルの度合いが低いという。そしてこれらはインターネットの普及に伴って成功したものである。

³⁸ 認知心理学とは、「知覚、記憶、学習、言語、思考など人間の認知機能の仕組みを研究する心理学の一分野」(森、中條、2005: 1)である。その成立の背景には、1950年代の後半の情報処理モデルの出現がある。人間を精巧なコンピュータの一種と見なす情報処理モデルで、人間の認知過程をコンピュータの情報処理過程と捉え直すことによって、初期の認知理論の概念や仮説を情報処理モデルの用語で厳密に定義できるようになった(森、中條、2005: 3)。認知心理学は、言語学、情報工学、脳神経科学などとの接点がある。

³⁹ 進化心理学とは、「生物の進化についての研究成果を、生物の脳あるいは精神の解明に適用したもの」(森、中條、2005: 24)であり、「精神はさまざまな機能をもつが、これらの機能は私たちの祖先が長い狩猟採集生活において直面したさまざまな問題を解決するなかで、自然選択によって設計されてきたと考えている。すなわち脳という進化の作品を、それぞれの機能がどのような適応的意味をもつのか、そしてどのように形成されてきたのかを探る研究アプローチであるといえる」(同上)。

まず、全体として、ボイヤーらのいわゆる認知宗教学的の研究では、人間は進化の過程である傾向をもつ認知の仕組み(=脳の構造)を獲得し、その傾向が宗教を生み出していると考え。つまり、脳および精神の機能として宗教を捉え、その認知的傾向を分析したり実験によって検証したり、それが進化の過程でどういう意味をもっていたのか検討したりする。

ただし、現在われわれがもっている性質は、必ずしも直接的に役に立ったものとは限らない(以下、Bering, 2006: 125 など)。生きる上で意味あるものではなく、進化の過程で生まれた偶然的な副産物で、機能のない残りものであるかもしれないのである。神概念がこういった副産物なのではないかという議論において、この副産物はスティーブン・ジェイ・グールドやリチャード・C・レウオンティンらによって「スパンドレル(三角小間)」と呼ばれており、ボイヤーもこの立場である。また、そのスパンドレルがのちに有益だと判明し、機能をもつようになったという可能性も考えられる。直接役に立ったとする考えも入れると大まかに三つの立場があるが、多くの宗教者は神についての信念には意味があると考える傾向にあるだろう。しかし、ほとんどの認知宗教学的の立場の学者たち——第七章第 2-3 節で見るダニエル・デネットらを含む——と一部の宗教者は、スパンドレル説あるいはスパンドレルがのちに機能をもつようになったという説を取りつつ、宗教にかかわる人間の認知の進化的な傾向を探っていると言えるだろう。また、例えばリチャード・ドーキンスは、基本的にスパンドレル説を取り、かつ、宗教を害をなすものとして認識しているなど(第七章第 2-3 節参照)、さらにそれぞれの立場を細かく分類できる。

2-2. ボイヤーによる文化の進化についての議論

さて、ボイヤーの中心的主張のひとつであり、キューザックの議論において重要なのは推論システムについてである⁴⁰。そしてその前に、前提として見なければならぬのが、文化を進化論的に捉え、宗教概念は多から少数へと淘汰され、絶えず縮減されてきたとするモデルである。旧来の宗教学では、基本的にあるひとつの宗教の起源から現在の多様な宗教的概念という多が生じると考えられてきたが、そうではないというのである(ボイヤー、2008[2001]: 44-45)。これはミーム理論とかかわる議論である。

ミームとは、リチャード・ドーキンスが『利己的な遺伝子』(1976)の中で提案した、「文化を伝える自己複製子」という概念で、ギリシア語の“mimeme”(模倣する)と“gene”(遺伝子)をかけてつくられた造語となっている(ドーキンス、1991[1976]: 306)⁴¹。「すべての生物は、自己複製を行う実体の生存率の差に基づいて進化する」(ドーキンス、1991[1976]: 305-306)という原理があるが、ミームも一般的な遺伝子と同様に「自己を複製する」プログラムであり、他の人の心に伝達されることによって複製されるとドーキンスは主張するのである。ミームは「人

⁴⁰ ここではボイヤーの議論すべてについては触れないが、デネットが簡潔にまとめるところによれば、ボイヤーは「行為主体探知システム、記憶管理システム、ペテン師探知システム、道徳的直観発生システム、物語と物語ることへの嗜好、そして私(筆者注: デネット)が指向的構えと呼ぶもの」(デネット、2010[2006]: 157)という、「宗教のためのレシピに効果を及ぼす、六個以上の認知システム」(同上)を挙げている。物語については次節、指向的構え(志向姿勢)については第七章第 2-3 節参照。

⁴¹ ただし、文化的伝達がある程度遺伝的伝達と同じように記述できるということは、「多くの人類学者や生物学者(たとえば、C・ラムズデンと E・O・ウィルソン、R・ボイドと P・リチャーソン、L・L・カヴァツリ＝スフォルツァと M・フェルドマン、W・ダラムなど)」(ボイヤー、2008[2001]: 46)がほぼ時を同じくして説いており、ドーキンスがミームと名づけ、要約したと言えるという。

間の文化というスープ」の中に漂う「新種の自己複製子」であり、例として「楽曲や、思想、標語、衣服の様式、壺の作り方、あるいはアーチの建造法」(ドーキンス、1991[1976]: 306)が挙げられている⁴²。

また、ドーキンス自身、とりわけ高い生存価をもつミームの例として「神」の概念を挙げている(ドーキンス、1991[1976]: 307 など)。ただし、ドーキンスは宗教に対し非常に批判的であり、例えば「信心」というミームを取り上げ、これは「証拠がなくとも、いやある場合には証拠を無視してでも、盲信するということである。(中略)ある種のミームにとっては、証拠を求める傾向ほど致命的なものはない。盲信のミームは、理性的な問いをくじくという単純な無意識的手段を行使することによって、自己の永続を確保するのである」(ドーキンス、1991[1976]: 316)、「盲信というミームは身に備わった残忍な方法で繁殖してゆく」(ドーキンス、1991[1976]: 317)と述べており、このようなミームの影響は克服すべきものと捉えている。

以上のようなミーム論に対し、ボイヤーは懐疑的であるとデネットは論じている(デネット、2010[2006]: 516-518 など)。ただし、全面的に否定的であるわけではなく、ボイヤーの言を用いれば、「文化を自己複製プログラムの巨大な集合として考えることは、きわめて魅力的であり、確かに方向としては正しいのだが、それはまだ出発点にすぎない」(ボイヤー、2008[2001]: 51)ということになるだろう。ボイヤーの力点は「人間すべてが持っている心理的メカニズムの制約と偏向」(デネット、2010[2006]: 516-517)にあると考えられる⁴³。ミームについてのドーキンスやデネットらの議論の詳細は補遺 1-A に詳述した(第七章第 2-2 節、補遺 2-H も参照)。また、ボイヤーによる文化の進化にかんする議論は、宗教に対してドーキンスのように攻撃的ではない。そして、ドーキンスの初期のミーム論——まだあまり詳細でも明快でもないようである——に比べ、より具体的かつ宗教に焦点を当てて発展させたものと言えるだろう。

ボイヤーの主張の基本は、「いつでも、そしてこれまでも、さまざまな形の無数の宗教的考えが個々の人間の心のなかで形成されたし、いまも形成されつつある(中略)。私たちが文化現象と呼ぶものは、つねに、そしていたるところで起こっている淘汰の結果なのだ」(ボイヤー、2008[2001]: 45)ということであると言えよう。例えば現在多くの人が信仰している超越的存在者についての考えは、歴史の中で生まれては消えていく数多の概念のうち、相対的にうまくいったため生き残った数少ないものなのである(ボイヤー、2008[2001]: 44 など)。

これは宗教に限らず、文化全般に言えることである。情報は絶えず心の中で、あるいは伝達の過程で、突然変異と組み換えと淘汰を経る。ここで問題なのは、「なぜあるミームはほかのミームよりもよいのだろうか?」(ボイヤー、2008[2001]: 51)ということであり、そこで重要となるのは、われわれが自然淘汰によって身につけたある特定の心的傾向に合致したものだけが残るということである(ボイヤー、2008[2001]: 7, 53 など)。とりわけ、「いくつかの変化や推論は、どこから始めようと、特定の方向に向かう傾向がある」(ボイヤー、2008[2001]: 61)という。そしてボイヤーは、このような淘汰を経ることで、比較的似通った宗教概念が世界中に見られるようになったと主張する。

⁴² ミームを遺伝子のアナロジーと捉えるか、本質的に自己を複製し、淘汰されるものと捉えるかについては論争がある。詳細な議論は補遺 1-A 参照。

⁴³ デネットも、ボイヤーは「差異化的自己複製という観点から自分の主張を言い表してしまう」(デネット、2010[2006]: 517)と言っているように、ボイヤーはミーム的な議論を完全に排除しているわけではないと言える。また、「心理的制約と偏向を研究するためには、ミームに背を向ける必要があるというスペルベル的確信」(デネット、2010[2006]: 517)にデネットは触れており、ボイヤーもスペルベル的な反論を表明しているとするが、ボイヤーはそこまでの強い批判ではなく、あくまで出発点にすぎないという立場のようである。

膨大な情報のなかで、宗教的概念や宗教的行動といったテーマが特に繰り返されるのは、「それらがとりわけよいとか役に立つというように、あるいは人間の心がとにかくそれらを必要としているのだというように考えてはいけない。それよりももっと単純な説明がある。それらを獲得することは、いくつかの心的システムを活性化し、心のなかにいくつかの——ほかの可能な概念よりも多少は多い程度の——推論を生み出す。これが、長い時間の経過にともなって、大きな差異を生じさせる。なぜなら、人々は、ほかの概念よりもこれらの概念を獲得し伝達する可能性が高いからである。かりに彼らがそれらを伝達しなくても、そういった概念は、ほかの概念よりも、ほかの場所で、あるいはほかの時に再発見される可能性が高い」(ボイヤー、2008[2001]: 422-423)とボイヤーは論じる。ここで重要となる推論については次節で見る。

ただし、遺伝子のような精度の高い「複製」ではないことに注意が必要だとボイヤーは言う。「人間のコミュニケーションでは、適切な伝達は加工や歪曲を必要とする。『ミーム』概念が、出発点としてはよいにしても、出発点でしかないのはこのためだ。『複製』という考えは誤解のもとである」(ボイヤー、2008[2001]: 54)のである。概念は伝達される際、「ダウンロード」することはできない。一部の情報を受けて、テンプレートを用いた推論が行われ、一般化と補完によって新しい概念が学習される(ボイヤー、2008[2001]: 58、補遺 1-B 参照)。そのため、考えが似る場合には、似たやり方で情報が再構成されていると考えるべきだという(ボイヤー、2008[2001]: 54)。そして、数多ある概念のなかで、再構成を経ても元の形がある程度維持されて記憶され、他の多くの人々に伝えられ、再び記憶に残るものが、よく広まっている文化となり、宗教となるというのである。

2-3. ボイヤーによる推論システムにかんする議論

そこで重要となるのが、そのように淘汰を生き残る概念の傾向は、人間の推論システムに起因するということである(ボイヤー、2008[2001]: 第 1 章など)。推論システムとは、認知のひとつで、ある物事からさまざまな類推をする心の仕組みのことである。人間は長い進化の歴史のなかで、ある傾向をもった脳ひいては心的傾向を獲得し、さまざまな推論システムを培ってきた(補遺 1-B 参照)。なかでも人間が生き延びるのに重要だった推論システムを活性化し、より豊富な想像を生み出すような概念は、より多くの人に受け入れられやすく、強く心に響くというのである。

それはどのようなものだろうか。ボイヤーは、とりわけ直観的期待を一部だけ裏切るものが、心に残りやすいと主張する(以下、ボイヤー、2008[2001]: 第 2 章、特に 99-101 など)。つまり「通常概念の例+それに加えられた小さな変化(その概念の特性に少ししか影響を与えない)」という組み合わせの概念である。単純な例として、「切り込みのある円」や「とげのある正方形」といった図形は、人間ならば自然に「円あるいは正方形の亜種」として認識することができる。このような推論——「(1)限られた違反と、(2)ある概念から維持された推論とを組み合わせるとい一般のプロセス」(ボイヤー、2008[2001]: 99)——をデフォルトの推論と呼ぶ。これは人間の思考によく見られる現象であるという(ボイヤー、2008[2001]: 99)。

ボイヤーによれば、デフォルトの推論が適用される領域においては、文化的伝達が極めて容易だという。それは、他の人から受け取った断片的情報を、推論によって補完できるからである(以下、補遺 1-C 参照)。とりわけ、「ひとつの違反と維持されている期待とを組み合わせた概念は、注意を引きつけ、豊かな推論を可能にし、おそらく認知的条件として最適である」(ボイヤー、2008[2001]: 116)という。そして「宗教的概念はつねに、活性化されたカテゴリーに関して反直観的情報を含んでいる」(ボイヤー、2008[2001]: 87)、特に存在カテゴリーに

よって与えられる情報のいくつか(特にひとつ)と矛盾するものだという(ボイヤー、2008[2001]: 86、87、97、114 など)⁴⁴。デネットの言を借りれば、ボイヤーの言う反直観的なものとは、「人や植物や道具のような根本的なカテゴリーについての^{デフォルト}元々の基本的想定の一つか二つだけを侵犯する場合に、とりわけ注目され、記憶に残る」(デネット、2010[2006]: 172)ものである⁴⁵。

例えば、「人のもとを訪れる幽霊→[人]+物質的な身体の欠如」(ボイヤー、2008[2001]: 85)、あるいは、人間が物理法則の制約を受けるのに対し「反直観的物理特性をもった人」(ボイヤー、2008[2001]: 98)である幽霊という概念を与えられると、それは壁を通り抜けられるだろうといったことが考えられるが、一方でそれ以外のデフォルトの推論は維持されるため、さまざまなイメージを膨らませ、その概念について少ない情報から詳細な表象をつくりあげることができる(ボイヤー、2008[2001]: 98-100)。とりわけ幽霊の心には、われわれがよく知る心についての仮定がほとんど当てはまり、例えば見たり聞いたり記憶したりすることができるだろうと考える。それが新たに伝達され、再び改変、淘汰されるが、このようなものは生き残りやすい。一部の推論は、「どこから始めようと、特定の方向に向かう傾向がある」(ボイヤー、2008[2001]: 61)のである。

これは記憶の実験によって明らかになったことである。ボイヤーは心理学者ジャスティン・バレットと共同で、「実験神学」と呼べるような実験をしてきたという(以下、ボイヤー、2008[2001]: 106-116)。上記の条件に合致した、異国の宗教として「あり得そう」な超自然的概念をつくり、それが他の概念よりもよく思い出せたり、よく伝達されたりするのかを調べるといものである。その結果、存在論的期待への違反(例:壁を通り抜ける男)がもっともよく思い出された。文化が違って、人は直観的期待の違反には敏感だということもわかった⁴⁶。

ボイヤーは、さらにその中でも人間に似ている超自然的行為者が重要なものとして残っていると主張する(以下、ボイヤー、2008[2001]: 184-187)。さまざまな超自然的概念があるが、われわれは他の存在よりも複雑で多くの推論を生み出す人間に似た存在を思い浮かべやすいのである。そのため、超自然的概念のうち、神や霊のような超自然的行為者がしばしば語られる。それらに必ず投影される唯一のものは、人間の特徴のうち心である。ここで心をもつとは、出来事を知覚し、考えや記憶、意図、目的、予想などをもつということである。これはデネットが指向的構え(志向姿勢)と呼ぶものと言えるだろう(第七章第2-3節参照)。

このようなものが重要となる理由は、進化の過程で培われた生命を守るために必要な推論システム、すなわち捕食者を回避し、獲物を発見するための直観的システムにかかわるからであるという(以下、ボイヤー、

⁴⁴ さらに、推論システムと結びつく概念、情動プログラムを始動させる概念、社会的心と結びつく概念、すぐにもっともらしいものになって直接的行動を導く概念などがあり、「以上をすべて行なう概念が、実際に人間社会に見られる宗教的概念である。それらがきわめてうまくゆくのは、さまざまな心的システムに合った特徴の組み合わせだからである」(ボイヤー、2008[2001]: 67)としている。

⁴⁵ さらにデネットは、「基本的なカテゴリーの元々の想定の一つや二つだけに矛盾するという——ボイヤーが使う意味での——反直観的なものであるだけではなく、徹底的に不可知であることが重要なのだ」(デネット、2010[2006]: 317)と言う。ただしミームの適応度を高めるために、理解不可能性へと過熱していくが、「あまりにつじつまが合わないと人々の不快感が強まるので、ちゃんと筋の通った期待をかき立てる要素がいつもあって、そこに困惑を覚えるような理解不可能なことが混ぜられている」(デネット、2010[2006]: 318)とも言う。

⁴⁶ テンプレート内に付け加えられている細部は、地域や時代で大きく異なり、それが人類学者の研究対象となってきたが、その根底に以上のような存在論的違反があるという(ボイヤー、2008[2001]: 110 など)。

これは非常に説得力のある結果である。このような仮説形成と心理学的実験が積み重ねられることで、宗教的概念についての理論が実証され、より精緻になっていくであろうことには賛同できる。自然科学的にも妥当だろう。ただし、ボイヤーも進化心理学は幼年期の段階であると認めており(ボイヤー、2008[2001]: 155-156)、簡単には実証され得ないであろう仮説も多いと考えられる。

2008[2001]: 187-192)。われわれは木の枝が動いたり背後で予期しない物音がしたりすると、ただ風がそれを揺らしたというよりも、なんらかの存在がそれを引き起こしていると推論する。バレットはこの、行為者を過剰に検出すること——^{ハイパーアクティヴ・エージェント・ディテクション・デバイス}超過敏な作用因検出装置(HADD)——が宗教的概念の構築にかかわっていると主張し、ボイヤーは同意する。人はさまざまな状況のなかで、超自然的行為者の痕跡を検出するというのである。

ボイヤーに限らず、以上のような議論、「人間の心は、自然選択による先見性のない過程によって、きわめて長い時間をかけて修正に修正を加えられた妙技がたくさんつまったものである。危険な世界からの様々な要求に応えるために酷使されてきた人間の心は、効率良く祖先の再生産が行われるために重要なものを見つける必要があったため、その奥深くに^{バイアス}性向を備えるものとなった」(デネット、2010[2006]: 156)という観点からの研究は、近年増えつつある。

3. 物語への注目

以上のようにして、ボイヤーはいかにしてごく一部の情報だけが説得力をもち、「信念」と呼べるほど信じられるものになるかを説明した。

キューザックがボイヤーの議論でとりわけ注目するのは、このような記憶に残りやすい超自然的行為者と、それについての物語の重要性である。コミュニティは物語を通じて文化を伝達するため、成功した宗教的説明は物語として優れた特徴をもつというのである。その際、伝達されやすい物語が、上記のような要素をもつものであるとする。ボイヤーも、「物語がよいか悪いかは、実は、直観的期待が豊かな推論を生み出すか生み出さないかによって決まるのだ」(ボイヤー、2008[2001]: 91)と述べている。とりわけ、上記のような行為者については、「彼らがなにを知覚しているか、なにを知っているか、なにをしようとしているかを想像してみることもできる」(ボイヤー、2008[2001]: 423)という。豊かな推論を生み出す彼らにかんする物語は伝達されやすいのである⁴⁷。

以上のような議論を受けて、キューザックは人間の想像力とそれによりつくられた物語に着目し、「宗教の根底をなす基礎的要素は物語(narrative)である、そこでは見えない行為者たちが物理的な世界に影響を与えたと主張される」(Cusack, 2010: 25)とする⁴⁸。そして、彼女の挙げる六つのつくられた宗教は、「伝統的な宗教的形態(神話、聖なる歴史)の条件を再現」(Cusack, 2010: 25)していると言え、「忘れられない行為者たちによって満たされた、素晴らしい物語を広める。それはリアリティの本質と人生の目的についての、想像性に富んだ、満足のいく説明を求めているあらゆる探求者の欲求を満足させるだろう。そしてその上、『宗教的』と見なされるためのあらゆる認知科学の基準を満たすだろう」(Cusack, 2010: 24)と述べる。

このように物語を重視するキューザックが特に注目するのは、ポサメと同じくポピュラーカルチャーである。ポサメは、「キューザックが『つくられた宗教』と呼ぶものは、ポピュラーカルチャーの言説を宗教的(あるいは疑似

⁴⁷ ダヴィッドセンが『スター・ウォーズ』やトルキンの神話について言う「宗教的アフォーダンス」(Davidsen, 2013: 391)もまた、こういったことを示しているだろう。

⁴⁸ 「宗教は、大部分は物語(narrative)、そしてストーリー(story)の成功についてのものである」(Cusack, 2010: 4)とも述べている。

宗教的(quasi- or pseudo-religious)な目的のために形作り直す。ここではポピュラーカルチャーはインスピレーションの源として使われる」(Possamai, 2012: 19)と述べる⁴⁹。

ここで改めて、認知科学的に信じられるに値する性質をもちながらも明らかにフィクションであるものを「宗教」の物語として認められるのか、という問題が立ち上がる。キューザックは上記の議論から、「宗教的文脈において、フィクションの物語よりも事実的な物語を好む理由はないもない」(Cusack, 2010: 22)と主張し、フィクション的であっても、宗教としての価値が損なわれるわけではないとする。さらに、SFが流行した1950年代にUFOやエイリアンに基づいた神学が発展したことについて述べる際、「結局のところ、エイリアンと天使はどれだけ違うのだろうか？」(Cusack, 2010: 4)と言っているように、キューザックは徹底的に旧来の「真理・真実」と「虚構」の間の差をなくしていこうとする。ポサメもキューザックの議論について、「リアリティ、啓示、歴史的継続性は、これらのつくられた宗教の存在を正当化するのに必要ではない」(Possamai, 2012: 19)と言及している。

ボイヤーの議論においても、「ほとんどの社会には、多岐にわたる超自然的概念と、より限られた『シリアスな』超自然的概念の二種類が見られる」(ボイヤー、2008[2001]: 121)が、「シリアスな概念とシリアスでない概念は、起源に違いはない(中略)。たとえば、概念は、両者の間で移ることがある。(中略)ある集団のさして重要でもない宗教的概念が、別の集団では重要な宗教的概念になることも(そしてその逆も)ある」(同上)とされている。よりよく伝達されるフィクションの物語が、長い年月を経ても生き残り、リアリティを獲得することがあり得、逆もまた然りと言えるのである。そのギャップを乗り越えるという意味で、キューザックのつくられた宗教の概念は貴重なものだと考えられる。一方で、真理やリアリティをもたない段階のものをも宗教と呼ぶことについては、現在でもまだ広く認められるのが難しいと言えるだろう。

⁴⁹ ただし、キューザックはつくられた宗教を1950年代以降の現象とするが、ポサメは社会学(特にマルクス主義)の見地から、その時代以前にもつくられた宗教はあるとし、「このラベルはすべての宗教に適用でき、トートロジーとしてすら読まれ得る」(Possamai, 2012: 19)とする。同様の批判をダヴィッドセンがポサメに対してしている。

第四章 フィクションに基づいた宗教

1. フィクションに基づいた宗教とは

ダヴィッドセンは、2014年に博士号を取得したオランダの若手宗教社会学者である。Davidsen (2013)は、Taylor & Francisの「2014年に宗教学系でもっとも読まれた論文25選」に入っており、Possamai編の*Handbook of Hyper-real Religions*にも論文が掲載されていることから、この領域で注目されている研究者と言えるだろう。

彼はポサメやキューザックの議論に触れた上で、「フィクションに基づいた宗教 (fiction-based religions)」という語を提案する。ダヴィッドセンはハイパーリアルな宗教について、先述のように「すべての現存する宗教はハイパーリアルであるということが、ボードリヤールの議論から論理的に帰結する」(Davidsen, 2013: 383)といったいくつかの批判をしており、一部の新しい宗教を示す用語として「ハイパーリアルな宗教」という表現を用いるのは紛らわしいとする。一方でポサメが示そうとする対象を分析することは重要であるため、別の表現を採用する必要があると言うのである。

ダヴィッドセンの提案するフィクションに基づいた宗教とは、「フィクションのテキストが権威あるテキストとして使われる宗教的活動と宗教的伝統のこと」(Davidsen, 2013: 390)と定義される(以下、Davidsen, 2013: 384-388)。対象の射程はポサメとほぼ同じであるが、前述のとおりトルキン・スピリチュアリティ(Davidsen 2012, 2013 参照)に注目していることや、ポサメの2005年の研究より後年の映画『アバター』(2009)の影響なども指摘していることが特徴である。

2. フィクションと歴史

まず、ダヴィッドセンのフィクションに基づいた宗教の定義において、「権威がある」とは「あるテキストが宗教的活動をインスパイアし、支持している」(Davidsen, 2013: 384)ということである。そして「フィクション」とは、「脱文脈化される (entextualised) 前に 現実の世界において起きた 出来事を表わすと、作者によって 意図されない文学の物語のすべて」(Davidsen, 2013: 384)とされる。つまり、現実世界について述べていると主張しない、非指示の物語のことである。理路は異なるが、シミュラクル概念と同様に指示対象の欠如が重要となる。

これは文学研究における歴史とフィクションとの区別を巡る定義の問題であり、これについてダヴィッドセンは文学研究を引いて詳細に議論している。ダヴィッドセンが用いる文学理論では、テキストが実際に(過去も含めた)現実世界と一致しているか否かにかかわらず、現実世界を指示するか虚構世界を指示するかを作者の意図に帰す点が特徴的である。作者がテキストとパラテキストに示す「フィクション性の手がかり」(Davidsen, 2013: 385、Cohn 1999⁵⁰より)によって、どのようにそのテキストを読むかを読者は推定できるというのである。

⁵⁰ Cohn, Dorrit. *The Distinction of Fiction*. (Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 1999). ダヴィッドセンが依拠するCohnのフィクション定義はScholes (Scholes, Robert. “Language, Narrative and Anti-Narrative,” *Critical Inquiry*, 7 (1), 1980, pp. 204-212.)の歴史定義を反映したものであるという。

しかし、読者には解釈の自由があり、作者の意図に反して読むことも可能である。例えば、超自然的な行為者や現象が物語に登場した場合、作者がそれを虚構の世界のものとする(つまりフィクションであるとする)にもかかわらず、それが現実の世界にあると考えて読むことも可能なのである。これがフィクションに基づいた宗教におけるフィクションの使用の仕方となる。つまり、フィクションに基づいた宗教の活動を行っているというのは、「フィクションの超自然的なものの一部が、現実世界においていくらかのリアリティを帰されるとき、そしてそのようなフィクションに基づいた信念が実践とアイデンティティの基礎を形作るとき」(Davidsen, 2013: 387)だとダヴィッドセンは定義する。「いくらかの」というように、幅があることには注意が必要である。

以上の定義により、現実世界に言及していると主張しない『スター・ウォーズ』というフィクションに基づきつつ、フォースにリアリティが帰されるジェダイズムは、フィクションに基づいた宗教と言える。そして、「ポサメがほんとうに念頭に置いているのは、(コミックス、小説、映画、ゲームのような)ポピュラーフィクションに基づいた宗教であり、そのため彼のハイパーリアルな宗教という用語を、私のフィクションに基づいた宗教という用語に、単純に置き換えることができる」(Davidsen, 2013: 384)と主張する。

一方、ほとんどの宗教は伝統的な「歴史に基づいた宗教(history-based religion)」であり、現実世界に言及していると主張する「歴史」に依拠している。ここで言う歴史とは、キリスト教の福音書やブッダの伝説のような宗教的物語を含む。そして宗教的物語とは、「現実世界における超自然的行為者の行動、そして／あるいは超自然的プロセスの影響について描写していると主張する物語」(Davidsen, 2013: 386)であるとしている。フィクションに基づいた宗教のほうが特殊であり、基本的に宗教物語は現実世界を指示するものとされているのである。また、現実世界を指示すると主張していれば、作者が嘘をついて読者を欺いたり、事実を間違えたりする場合も歴史と分類される⁵¹。

しかしこのようなフィクションの定義では、例えば「フィクションであると主張する(がその実、現実世界について語る意図が本文中から明瞭に読み取れる)風刺的作品」などをどのように捉えるかが問題となるだろう⁵²。さらに、非常に古いために作者の意図やパラテキストが不明確になり、本文中に垣間見える要素や後世の扱われ方などでしか判断ができない場合も、どう判断すればいいのだろうか。当人は歴史と主張するつもりがなかったにもかかわらず、のちに歴史として扱われるようになり、作者の意図が風化してしまったものもあるだろう。つまり、この定義はフィクションから神話への移行といった動的な過程を描写するには不適當の感が否めない。

以上のようにダヴィッドセンのフィクション定義は、明確である分、掬い上げられないものも多くあると考えられる。より古い文献の扱いにまで議論を広げた場合、この問題は大きくなるだろう。そしてダヴィッドセンのフィクションに基づいた宗教は、現代を対象にしたボードリヤールのハイパーリアリティ概念に基づかないため、原理的には無限に対象を広げることが可能と考えられるのである。

とはいえ、ダヴィッドセンやポサメらが対象とする新しい宗教の場合、作者の意図がほぼ明確に示される現代の作品にかかわるため、この定義は有効である。対象を広げる場合は、たとえ作者の意図が不明であっても文

⁵¹ 例えば、現代のペイガニズムに大きな影響を与えたチャールズ・リーランドの『アラディア、あるいは魔女の福音』(1899)などは、不正確あるいは偽造であるが、現実世界を指示していると主張しているため、フィクションではなく歴史であるとダヴィッドセンは主張する(Davidsen, 2013: 387-388)。一方で、ダヴィッドセンの定義するフィクションは「偽りの」、「間違っただ」といった意味ではないということが強調されている。

⁵² 筆者が以前分析した古事記・日本書紀においては、編纂者たち自身が「歴史を語ろうとしつつその神話的過去のフィクション性を認めている」という両義的スタンスをもっていただけと考えられる。これも扱いが難しい事例のひとつと言える。

学的研究や歴史的扱いなどから歴史／フィクションと判断できる場合はそのように扱う、という規定を設けることで、分類としてはある程度有意義なものになるだろう。少なくとも本論で挙げる事例においては、大きな問題はないと考えられる。

3. 宗教とファンダム

ダヴィッドセンの論点は、歴史／フィクションの区別だけではない。もうひとつ重要なのが、フィクションを解釈し用いる活動が、宗教なのかただのファンダムなのかということである。ここでは文学理論に加え宗教の定義にも言及している(Davidsen, 2013: 388-389)。これまで宗教学では、ファンダム自体が宗教的現象として論じられることが多くあった。ダヴィッドセンは例として、Jindra(1994, 2000)による、『スター・トレック』ファンダムに、信念あるいは信仰、神話、儀礼的集会、巡礼、人生への影響といった7つの宗教的要素があるという指摘を挙げる。これは宗教の機能主義的な定義である。しかし、このような定義では、人々にとって意味のある、社会的な、あるいは重要な活動全般と宗教を区別することができないという問題があるという。

これは再び、宗教の「真理性」の問題にかかわる問題である。すでに見てきたように、ポサメは対象が実在するかのように感じることを重視しており(Davidsen によれば実在論的な(substantive)宗教理解)、キューザックは(多分に機能主義的と考えられる)多形質的な宗教理解に基づいていた。一方、これらの対象となっているようなフィクションから生まれた宗教がリアルでないとする人たちもまた、「それらのフィクショナルな起源と申し立てられた不誠実さ(実質(substance))、そして道徳的教えや社会的影響の欠如(機能)に起因する」(Davidsen, 2013: 380)欠点を指摘する傾向にあるとダヴィッドセンは分析する。つまり、同じ定義に基づいて、宗教である、宗教でないという議論が繰り返されているというのである。

ダヴィッドセン自身は、ポサメより明確な、実在論的な(substantive)定義を提案する。宗教とは「超自然的な行為者、世界、そして／あるいはプロセスの存在(existence)を事実だとする、信念、実践、経験、そして言説」(Davidsen, 2013: 388)であるとするのである。ここで言う超自然的な対象について、ダヴィッドセンは、「超自然的行為者とは、神々や聖霊といった擬人化された行為者と、『大宇宙(the Universe)』あるいは宇宙的生命力といった意思や行動力を伴う非人格的な力の、両方を含む。超自然的な世界とは、例えばキリスト教の天国やケルトのあの世のような、スピリチュアルな世界という二元論的な概念と、アストラル界(astral plane)のような、他の平面あるいは次元という概念の両方を含む。超自然的なプロセスとは、宇宙の営みを支配すると信じられている、カルマの法則のような超自然的な『法則』と、それによって宇宙が影響されうるとされる魔法的なプロセスを指す」(Davidsen, 2013: 392)と説明している。

つまり、フィクションに基づいた宗教においては、フィクション作品に描かれるこれらの超自然的な対象(の一部)がリアリティを帰される、すなわち実在すると考えられているのである。この宗教定義がダヴィッドセンの議論の最大の特徴であると言えよう。ダヴィッドセンは、このような定義の長所は、「一般に共同体的宗教と関係づけられた、形式(例:正典の存在)と機能(例:社会的団結を守るあるいは混乱させること)への言及を含んでいないまさにそのため、それは思いがけない場所(組織の外)での、思いがけない外観(非宗教として誇示するとき)の、思いがけない様式(カジュアルでふざけたもののような)の宗教を同定するのに特に適している」(Davidsen, 2013: 388-389)ことだという。

さらにこの定義により、フィクションに基づいた宗教と、ファンダムのようなフィクションと連動する非宗教的活動を分析的に区別することができるとしている。ダヴィッドセンはこの点について、宗教とロールプレイの違いに着目して論じている(以下、Davidsen, 2013: 389-390)。ロールプレイではあくまでフィクションの世界を創造し没頭しているだけだが、宗教的活動では現実の世界に超自然的対象があると主張される。つまり、先述の歴史とフィクションと同様、指示世界の問題に落とし込めるというのである。

ダヴィッドセンはグレゴリー・ベイトソンの、遊びは「これは遊びである」という「メタコミュニケーション」によって成立するという理論を用いてこれを説明する。例えば、砂の塊がケーキであるというような主張は、遊び世界のうちでのみ権威をもつ。そのため、その遊びにおいて実際に砂を食べることはないし、逆にそれをただの砂の塊だからおかしいと言うこともない。一方で、例えば聖餐式においては、人はパン(前述の砂)を食べるのではなく、実際にキリストの肉体(前述のケーキ)を食べていると考えられるというのである。

以上の定義は、ポサメやキューザックと重なりをもちつつも、本質的に現代性や商業主義的側面を前提としないうという点で相違がある。より純粹に宗教とフィクションについて扱っており、先述の通り、より広い対象について議論可能となるだろう。本論においてこの理論は非常に重要である。ただし、この理論単独ではなく、ポサメらのような社会背景についての議論などと合わせることで、多角的かつ精密な議論になりうるだろう。

しかし、いくつかの問題もあると考えられる。まず、実在すると信じているかどうかということ、そして宗教的实践と遊びの区別が、他者からの視線だけでなく、本人の認識としてもつきにくいところがこのテーマの本質的な問題であるだろう。ジェダイズムにおいて、「フォースが実在すると信じている」という言葉を述べた信者は、果たしてどれだけの真剣さでそれを信じているだろうか。そのことは本人も明確には理解していないと思われる。これはフィクションから生まれたものに限らず、あらゆる宗教の研究において問題になることであり、最終的には心理学的な領域での検討が必要であろう。本論では定義上区別することが有意義であるため、ここでこれ以上は論じないが、この定義がどれだけ有効かということについては常に留意が必要だろう。実在論についてもより詳細な議論が必要となる(第三部で詳述)。

最後に、ダヴィッドセンはここで、フィクションと歴史の区別と、実在すると信じるか否かという、二つの軸を提案しているということを指摘したい。つまり、前者はテキストにかんする作者の意図を中心にした、客観的に可能な判断であるのに対し、後者は「信者／ファンがどのように思っているか」という主観的な区別である。しかし、ダヴィッドセンはそれにかんしてあまり自覚的に分類を行っていないようである。

次章では、この二つの軸を用いて三つの概念の関係を図式化することで、それぞれの力点と議論の幅をより明確にし、三つを統合的に論じることを目指す。

第五章 三つの概念の整理と図式化

1. 三つの概念と二つの軸

以上、フィクションから生まれた宗教に対する三者三様のアプローチを見てきた。ポサメはハイパーリアルというキーワードを採用することで、多様な議論を生んだ。ハイパーリアルな宗教は、指示対象が欠如していながらも、リアルよりリアルであるということが特徴である。しかし、ポサメ自身はポピュラーカルチャーにより焦点を当てており、ハイパーリアルな宗教という概念は、ボードリヤールのハイパーリアルという概念の再解釈と言える。

キューザックは真理の相対化を進め、意味を提供することやうまくはたらくことに注目した、つくられた宗教を提案した。そこでは物語が重要な役割を果たす。また、認知宗教学の観点から、現実とされるものとフィクションの区別を乗り越えることを正当化した。

それらに対し、ダヴィッドセンはフィクションに基づいた宗教という概念を提示した。フィクションの定義において、フィクションとは現実世界への指示ではないと意図されているもの(指示対象の欠如)であると明確にし、一方で、そこに書かれている超自然的対象の存在を事実だとするということを宗教定義の中心に置いた。

本論では、ダヴィッドセンに潜在的に見られるこの二つの軸が、三つの概念を総合的に論じるのに有用であると考え、本章でこの二つの軸を図式化し、そこに現れる四つの領域の性質について議論し、三つの概念がどこに位置づけられるかを検討する。それにより、フィクションから生まれた宗教とその周辺についての議論をよりよく俯瞰できるようになるだろう。

まず、ダヴィッドセンの議論では、文学理論から検討された「テキストがフィクションに基づくか歴史に基づくか」という軸と、宗教定義にかかわる「人がそこに描かれた超自然的対象を実在すると信じるか否か」という軸の二つがあった。そこで本論では、これらを横軸と縦軸にした図を提起する。この図は基本的に宗教について論じるためのものだが、現代の宗教について論じる際、科学的な立場との対比は重要である。そこで以下、科学的立場について論じる場合は、縦軸は「超自然的対象」だけでなく、「自然的対象」も含むものとする。

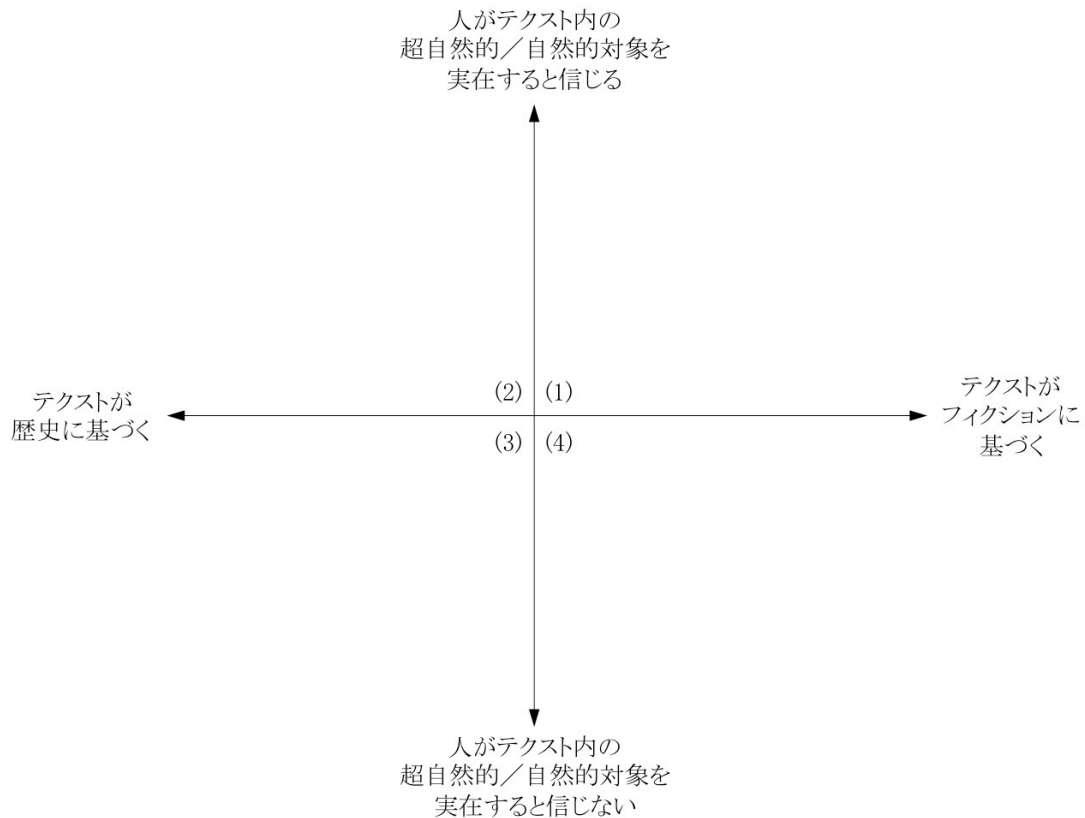


図 1-2 二つの軸を用いた図式の提案

この図は(1)～(4)の四つの領域(象限)に分けられる。普通、人は現実を指示するとするテキスト内の対象を信じ、現実を指示しないとするテキスト内の対象を信じない。例えば、素粒子について語っている科学は基本的に(2)に⁵³、『スター・ウォーズ』や『スター・トレック』などをフィクションとして楽しむそれらのファンダムは(4)に位置づけられる。

一方(3)には、聖書に描かれた超自然的対象について文字どおり実在すると信じているわけではないが、時折教会に通ったりキリスト教的文脈でスピリチュアルな気持ちを得たりする、コミットメントの度合いの低いキリスト教徒などが位置づけられるだろう。

そして本論でもっとも重要なのは(1)の領域の、「テキストがフィクションに基づき、かつ、人がそこに描かれた超自然的対象を実在すると信じる」状態である。ここではテキストが虚構世界への指示を行っていることを理解しながら、その中の超自然的対象が実在すると信じる、すなわち現実世界への指示をしていると考えるという矛盾した状態にあると言えるだろう。『スター・ウォーズ』はフィクションであるということを認めつつ、フォースという力が実在すると信じるジェダイズムは、まさに(1)の領域に属する宗教であると言える。そして、ポサメのハイパ

⁵³ 厳密には科学的反実在論の立場があるためこの限りではないが、少なくとも本論で扱う理論と事例においては、科学的立場は基本的に(2)に位置づけられると考えられるため(第九章参照)、ここでは簡便のためこのように表現した。

リアルな宗教も、キューザックのつくられた宗教も、ダヴィッドセンのフィクションに基づいた宗教も、基本的にはこの領域について語ろうとするものであると言える。

しかし、どの概念にも議論の幅があり、必ずしも(1)だけが対象とは言えない。その点を詳しく見ていく。

2. フィクションに基づいた宗教の三分類

まず、分類の基礎となるダヴィッドセンの議論においては、対象となるテキストの教義などへの組み込まれ方の度合い、すなわちテキストのもつ権威の度合いで、フィクションに基づいた宗教——「フィクションのテキストが権威あるテキストとして使われる宗教的活動と宗教的伝統のこと」(Davidsen, 2013: 390)——が以下の三つに分類されている(以下、Davidsen, 2013: 384)。(次に見るボサメの議論との兼ね合いのため、ダヴィッドセンの原文とは順番を変えている。)

- a. (狭義の)フィクションに基づいた宗教
- b. フィクションを統合する宗教(fiction-integrating religions)
- c. フィクションにインスパイアされた宗教(fiction-inspired religions)

aの(狭義の)フィクションに基づいた宗教は、ジェダイズムのように、特定の虚構のテキストをそれらの基礎として採用するものだ。ダヴィッドセンは明確には言及していないが、ダヴィッドセンの宗教定義からすれば当然のことながら、そこに描かれた超自然的対象の存在が信じられている状態にあると言えるだろう。これは明らかに(1)の領域について述べていると考えられる。

それに対しbのフィクションを統合する宗教は、フィクションの要素を選択的に採用し、すでにある宗教的枠組みに統合するものである。例えば Church of All Worlds は、ロバート・A・ハイラインのSF小説『異星の客』から名前や儀礼などを採用し、ネオペイガンの枠組みに統合したため、bに分類される。

ここで、後述するボサメの分類にも代表例として現れる Church of All Worlds (CAW) について、キューザックに従いながら少し詳しく見ていきたい。CAW は元来『異星の客』に基づいており、「その初期のフィクショナルなインスピレーションをウィッカにインスパイアされた現代ペイガニズムに結びつけた」(Cusack, 2010: 53)ものである。「5つの中核的なスピリチュアルの実践⁵⁴のうち、4つを『異星の客』がCAWに提供しており(中略)、それはそのフィクショナルな起源を否定したことがない」(Cusack, 2010: 53)という。CAWはガイアに対しエコスピリチュアルなフォーカスを当てており、儀礼と魔法も組み入れていることから、現在ではペイガン復興の一部とされる(Cusack, 2010: 2)。CAWの活動の幅は、ハイラインの小説の内容より広く、社会的、政治的、宗教-スピリチュアル的な変化を包含する洗練されたものとなり、今では宗教の主流に非常に近い位置にあるという(Cusack, 2010: 53-54)。

⁵⁴ 5つの実践の内訳は、水を共有すること、9つの円の構造をした「巣(nests)」にいるメンバー組織あるいは Waterkin、性的な自由、多様な関係性と、非伝統的な家族の様式へのコミットメント、メンバー同士の「汝は神なり(Thou art God/ess)」という挨拶とハイラインの小説からの他の引用の使用、となっている(Cusack, 2010: 53)。

一方、ウィッカ——1940年代にイギリスの公務員ジェラルド・ガードナーによって創設された——自体、広い意味でのつくられた宗教だとキューザックは指摘する。ただし、「キリスト教以前の土着の宗教からの歴史的連続を仮定するといった正当化の戦略を含む」(Cusack, 2010: 53)という点が重要であり、他のつくられた宗教とは異なるとする。

つまり、CAW は自身のフィクション的起源を認めるという意味では(1)だが、ウィッカおよびそれにインスパイアされた現代ペイガニズムは(2)に属するような、歴史的起源を主張するものに依拠したものであると言えるため、これらを融合した CAW はフィクションにも歴史にも依拠した複合体であり、(1)と(2)にまたがるものであると言えるだろう。ダヴィッドセンは、CAW の基礎はネオペイガンであり『異星の客』から一部を採用したと対し、キューザックやポサメの認識は、『異星の客』が基礎となりネオペイガンに結びつけられたとしているが、おそらく、どちらに比重を置いていると理解するかは、個人やグループによっても異なるだろう。また、ダヴィッドセンにおいても c との相違が示されている——CAW においてはフィクションが完全に組み込まれている——ことから、完全に(2)に軸足を置くとは考えない。どちらに軸を置くにせよ、両者の要素をもつということが重要である。

一方、c のフィクションにインスパイアされた宗教は、全般的にフィクションに影響され支えられているが、フィクションからの概念を信念や実践に組み込まないものとされる。例えば、ネオペイガンであり、J. R. R. トールキンやテリー・プラチェット(Discworld シリーズの作者)のファンタジーの熱心な読者だが、あくまでそれらは隠喩的役割を果たすに留まるという場合がこれに当たる。これは完全に(2)に位置づけられると考えられる。また、次節に見るように、c はネオペイガンのみならずキリスト教徒が隠喩的インスピレーションを受ける場合も含みうるだろう。

以上をまとめると、下の図のようになる。

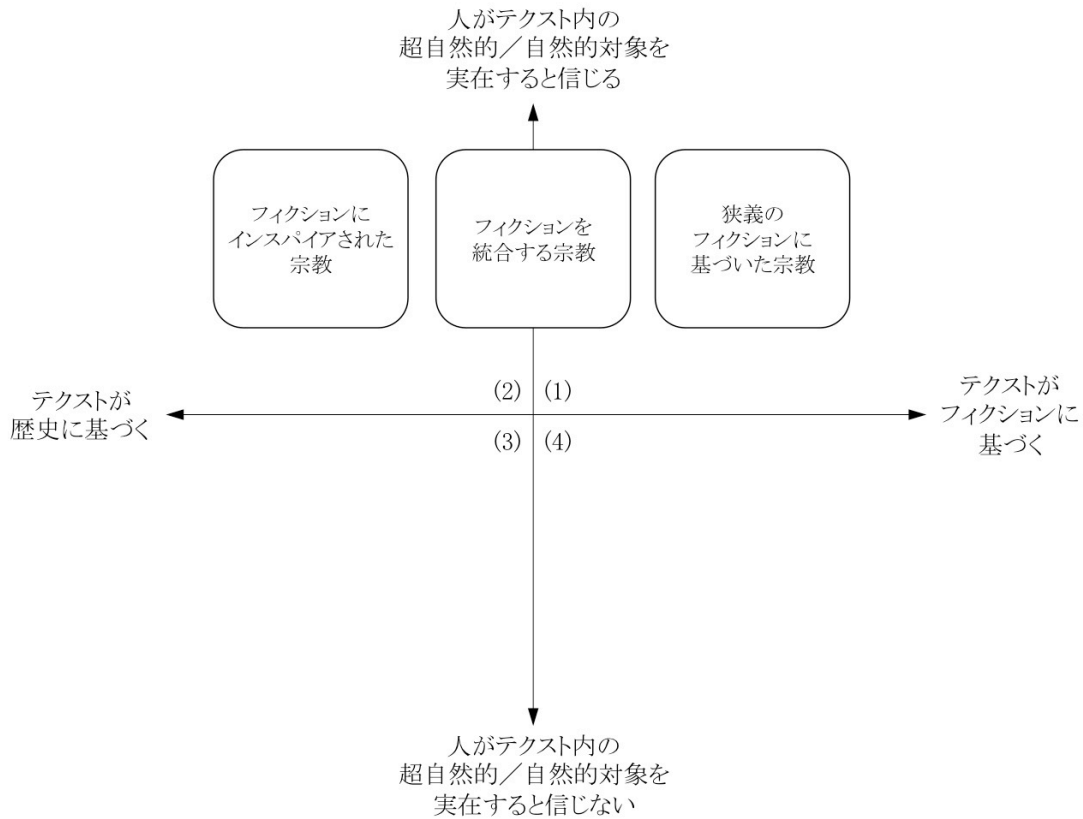


図 1-3 フィクションに基づいた宗教の分布

3. ハイパーリアルな宗教の三分類

以上の分類を、ポサメの議論と重ねていきたい。ポサメはハイパーリアルな宗教というものがあることを前提にして、それと宗教的行為者の関係に注目し、ポピュラーカルチャーへのコミットの度合いや方向性で三つに分類している(Possamai, 2012: 3-9)。

- p. ハイパーリアルな宗教の実践につながるポピュラーカルチャーの積極的な消費者
- q. ハイパーリアルな宗教と特性の共有につながるポピュラーカルチャーの表面的な消費者
- r. ハイパーリアルな宗教の実践、あるいは、ハイパーリアルな宗教との特性の共有につながるポピュラーカルチャーの消費に反対する宗教的、世俗的行為者

p は、ジェダイズムやマトリキシズムを創り出したり、ネオペイガニズムのような既存のスピリチュアリティを豊かにしたりするためにポピュラーカルチャーを積極的に消費する個人を指すという。

後者の例としては、まず、Church of All Worlds が挙げられている(以下、Possamai, 2012: 3-6)。また、ネオペイガンの自己構築に、J. R. R. トールキンの『ロード・オブ・ザ・リング』、マリオン・ジマー・ブラッドリーの『アヴァ

ロン霧』、さらにはウィリアム・ギブスのサイバーパンク『ニューロマンサー』やワーグナーのオペラまで、ファンタジーを中心としたさまざまなフィクション作品を読むことが必要であると指摘する。さらにネオペイガンのなかには、アメリカのテレビドラマ『バフィー～恋する十字架～』のキャラクターや、サブウェイで 100kg 以上のダイエットに成功したジャレッドという人物などを神-形態 (god-form) として用いる人もいるという。他にも、Church of Satan は H. P. ラヴクラフトのホラー小説にインスパイアされていること、1997 年に集団自殺事件を起こした Heaven's Gate は、『X ファイル』や『スター・トレック』を宗教的に真剣に受け取っていたことなどが挙げられている。

このように、多様なポピュラーカルチャーを元にして創り出される、あるいは、それらと共生関係にあるのが p の状態である。p の人々は「ハイパーリアルな宗教を信じている」と言えるだろう。

しかし、どれだけポピュラーカルチャーを重視するかという点では、p の中にも幅があると言えるだろう。ポサメはこのことについて、ハイパーリアルな宗教は 20 世紀と 21 世紀で性質がやや異なると指摘している (Possamai, 2012: 6)。20 世紀においては、例えば Church of Satan やネオペイガンのグループは、ポピュラーカルチャーを副次的な仕方を使っていたとする。軸はネオペイガンなどにあり、ポピュラーカルチャーにはインスパイアされるのみだったというのである (この主張はポサメの CAW 理解——CAW は『異星の客』が基礎となりつくられたネオペイガンのもの——と矛盾するがそのように論じられている)。しかし切っても切り離せないほどの関係 (共生関係) にあるため、p に分類していると考えられる。これは図の(1)と(2)をまたぐ、ダヴィッドセンのフィクションを統合する宗教 (b) とほぼ重なる状態と言えるだろう。ポサメはダヴィッドセンのフィクションにインスパイアされた宗教 (c) と同様「インスパイアされる」という表現を使っているが、その実態は後者 (c) よりも前者 (b) のように、ポピュラーカルチャーとの関係が密接で、少なくとも個人レベルでは自己構築の際にポピュラーカルチャーを取り込むような状態を指しているようである。

それに対し、21 世紀のジェダイズムやマトリキシズム、Otherkin、ヴァンパイアにかんするもの、トールキンにかんするものなどは、ポピュラーカルチャーの作品を中心的テーマとして扱っており、ハイパーリアルな宗教の第二世代とされる。ポサメはこれらを「hyper-real religions.com」(Davidsen, 2012: 201, Possamai 2009⁵⁵より)と呼んでいるという。これは完全に(1)の領域のものであり、ダヴィッドセンの狭義のフィクションに基づいた宗教 (a) に相当する。

本論ではこれらを区別するために、前者を「ポピュラーカルチャーを副次的に扱うハイパーリアルな宗教」、後者を「ポピュラーカルチャーを中心的に扱うハイパーリアルな宗教」と表記することにする。20 世紀と 21 世紀の違いについては、あくまで時代によって傾向があるだけで、必ずしもはっきりと分けられるわけではないだろうが、ひとつひとつ検討していくことで、p の対象は(1)を中心に(2)にも分布する状態にあると言えるだろう。そしてポピュラーカルチャーを中心的に扱うハイパーリアルな宗教を、狭義のハイパーリアルな宗教と見なすことができるだろう。

次に q は、「すでに確立された主流の宗教の一員である消費者たちが、自身の信念体系を強めるのにポピュラーカルチャーを使う」ような事例である (以下、Possamai, 2012: 6-8)。これについては、キリスト教徒でありなが

⁵⁵ Possamai, Adam. *Sociology of Religion for Generation X and Y*. (London and Oakville: Equinox, 2009), pp. 87-90.

このような時代による違いがあることは、Cusack (2010) や Davidsen (2012) も指摘している。20 世紀と 21 世紀の差異の重要なひとつはインターネットの普及である。

ら、ゴスである(悪魔崇拝者や魔女ではない)、ヘビー・メタル、ブラック・メタルのバンドをやっているといった例が挙げられている。他にも、SF そして/あるいはファンタジーの物語を拒絶せず、キリスト教徒がロールプレイングゲームをすることを推進するグループもあるという。これはハイパーリアルな宗教そのものではなく、ポピュラーカルチャーを利用しているためハイパーリアルな要素をもつということである。

また、宗教的なグループに属していないにもかかわらず、日常生活を超えたなにかを信じている、カジュアルなポピュラーカルチャーの消費者たちもここに含まれるという。例えば、『ダ・ヴィンチ・コード』にインスピレーションを見出し、よりスピリチュアルな気持ちになるが、一般的宗教およびハイパーリアルな宗教の実践に積極的に従事するわけではない、といった状態だ。*Handbook of Hyper-real Religions* では、他にも q に属するものとして、コンピュータ・ゲーム、ロールプレイングゲーム、そして陰謀論などが挙げられている。ポサメは、p と q のポピュラーカルチャーへのコミットの度合いを比べて、p が定期的に教会に参加するカトリックのようなレベルであるのに対し、q は所属はせずに信じているカトリックのレベルであるという比喩を用いている。

本論の図においては、キリスト教に軸を置くようなタイプはフィクションにインスパイアされてはいるが、基本的に依拠するテキストは別にあり、それが歴史に基づくものとされるものであるため、(2)に属すと考える。ダヴィッドセンの議論ではフィクションにインスパイアされた宗教(c)に相当するだろう。依拠するものがネオペイガンであれキリスト教であれ、現実世界への指示を主張するのであれば、この一連の議論においては同様に(2)に位置づけられるのである。また、この場合は隠喩的レベルでのみインスピレーションを得ることもありうるだろう。

一方、カジュアルなタイプは緩やかなハイパーリアルの活動であると考えられる。そもそも基本的に依拠するテキストは主にキリスト教のものをイメージしているようであるが、それに限らないだろうし、信念の強度もさほど高くない(がまったく不真面目というわけでもない)ようなので、図の中では横軸と縦軸が交差するあたりに位置するとしたい。

ここでは、前者を「主流の宗教のハイパーリアルの活動」、後者を「漠然としたハイパーリアルの活動」と呼ぶこととする。前者は、ダヴィッドセンのフィクションにインスパイアされた宗教とある程度重なりと捉えることができる。また、図を参照することで、漠然としたハイパーリアルの活動は縦軸横軸ともにポピュラーカルチャーを中心に扱うハイパーリアルな宗教より弱いものであるということが見てとれるだろう。

これらに対し、r はまったく異なり、ハイパーリアルな宗教的な現象に逆らうものである(以下、Possamai, 2012: 8-9)。例えば、一部の(主に原理主義的な)キリスト教徒が、『ロード・オブ・ザ・リング』シリーズは聖書に基づかず、とても危険なメッセージをもっているとすることや、『ハリー・ポッター』シリーズに対して、新たな装いの魔術/オカルトであり邪悪なものであるとして反発するといったことが挙げられる。聖書とは異なる地球の起源を描くジェームズ・キャメロンの映画“Volcanoes of the Deep Sea”の上映にも反対が起こったという。イエス・キリストの末裔について描く『ダ・ヴィンチ・コード』の映画の上映も(「大人向けハリー・ポッター」として)オーストラリアの一部で上映禁止となった⁵⁶。その他にも、*Handbook of Hyper-real Religions* では、コンピュータ・ゲームに対する反発や、イスラームにおけるヒップホップ音楽の問題などが挙げられている。

⁵⁶ ドーキンスもこのことについて触れており、「ダン・ブラウンの小説『ダ・ヴィンチ・コード』とそれからつくられた映画は、教会内のさまざまなグループに大きな論争を巻き起こした。キリスト教徒たちはこの映画をボイコットし、上映している映画館にピケを張るよう促された」(ドーキンス, 2007[2006]: 147)。そして、『ダ・ヴィンチ・コード』と福音書のあいだの唯一のちがいは、福音書が大昔のフィクションで、『ダ・ヴィンチ・コード』が現代のフィクションであることだけだ(同上)と述べている。

これらの主題が *Handbook of Hyper-real Religions* に含まれる理由は、r の人々が、対象となるポピュラーカルチャーにはただのフィクションとしては見過ごせないなにかがあると認めてしまっている点にあると考えられる。その意味で、彼らもまたポピュラーカルチャーをハイパーリアルとして捉えていると言えるのである。この r は、便宜的に「アンチハイパーリアルな宗教」と呼びたい。

以上をまとめると、下の図のようになるだろう。

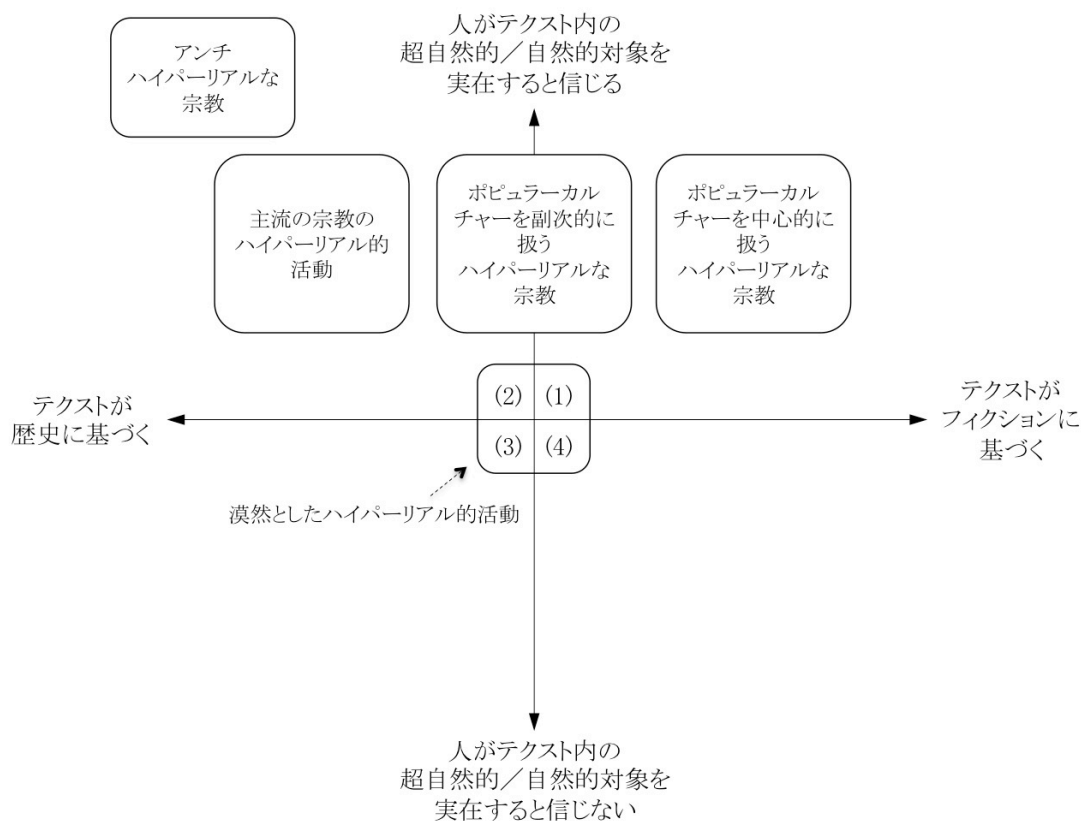


図 1-4 ハイパーリアルな宗教の分布

一方で、C・S・ルイスの『ライオンと魔女』のウォルト・ディズニーでの映画化は、「子どもたちのためのキリストの情熱」としてのものであり、世界中のキリスト教徒の支持を獲得するための試みであったという(Possamai, 2012: 9)。『ライオンと魔女』を含む「ナルニア国物語」シリーズは、聖書の要素が非常に多いことが指摘されている児童文学作品である。このように、グローバルなポピュラーカルチャーにとって、原理主義的・直解主義的キリスト教徒のグループは単なるマーケティングのニッチ以上のものであるという(同上)。

4. つくられた宗教の位置づけ

最後につくられた宗教だが、これは非常にシンプルであり、基本的に依拠するテキストがフィクションであるものしか扱っていない。一方で、指示対象の存在にかんする立場はポサメとダヴィッドセンとは異なり、対象が存在するか否かについては優先順位が低く、基本的にうまくはたらくか否かが重要である。つまり、(1)と(4)にまたがるようなものを指していると言える。

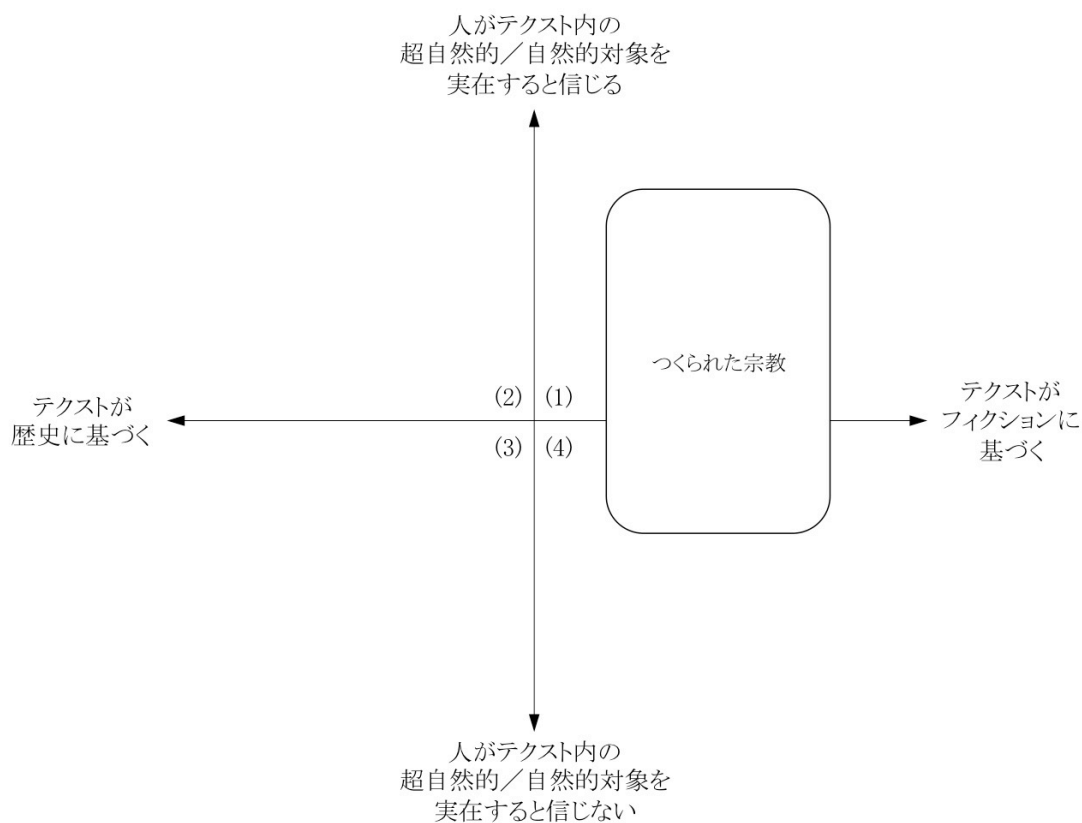


図 1-5 つくられた宗教の分布

これらをすべてまとめると、下図のようになる。

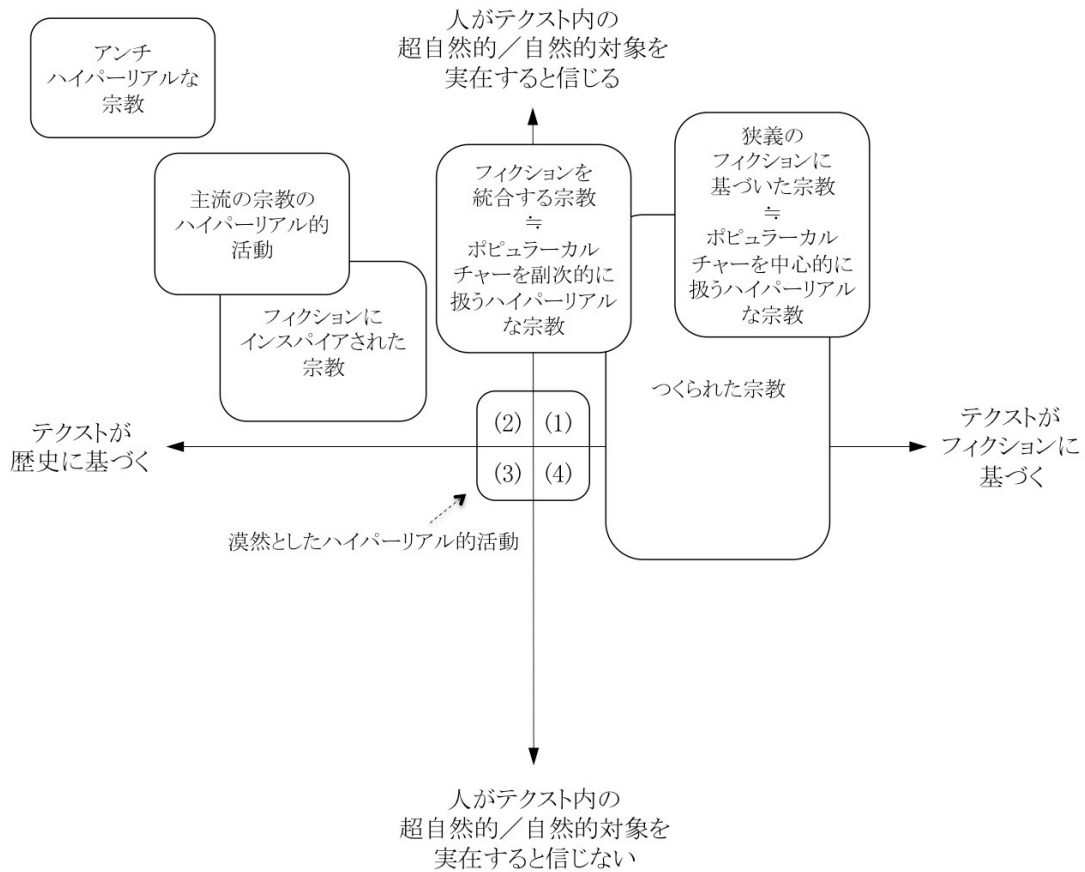


図 1-6 三つの概念の分布まとめ

5. まとめ

以上のように三つの概念についての議論を整理してきた。図 1-6 によって、改めて「テキストがフィクションに基づき、かつ、人がそこに描かれた超自然的対象を実在すると信じる」、図の(1)の領域が三つの概念が交わる、これらの研究でもっとも注目されている領域であるということが明確になっただろう。また、ハイパーリアリティやフィクションのテキストにかかわる宗教や宗教的活動は(1)をはじめとして全領域に見られることもわかる。さらに、これは第二部で重要となることだが、(2)にはアンチハイパーリアルな宗教の代表として保守派の(原理主義的)キリスト教が含まれる。

ただし、以上見てきた三つの概念は、共時的な状態をそれぞれの力点に基づいて多様に記述してはいるものの、フィクションであったものが狭義のハイパーリアルな宗教(狭義のフィクションに基づいた宗教)になるといった動的な過程を説明できない。このことは本論において非常に重要である(第二部の末尾、第三部で詳述)。

第二部では、具体的事例を挙げ、以上の視点からそれらについてなにが言えるかを考察する。そして第三部のはじめの第九章で、この図を元にした实在論的議論を行うことで、これら三つの概念が第十章以降の分析哲学議論にどのようにつながるかを示す。

第二部 事例の検討

第二部では、第一部で論じたことを踏まえて事例について見ていく。そして現代的な、とりわけ2000年代以降の欧米の宗教／スピリチュアリティの一角を把握するために有効な図を提案したい。結論を先取りすれば、下図のようになると考えられる。

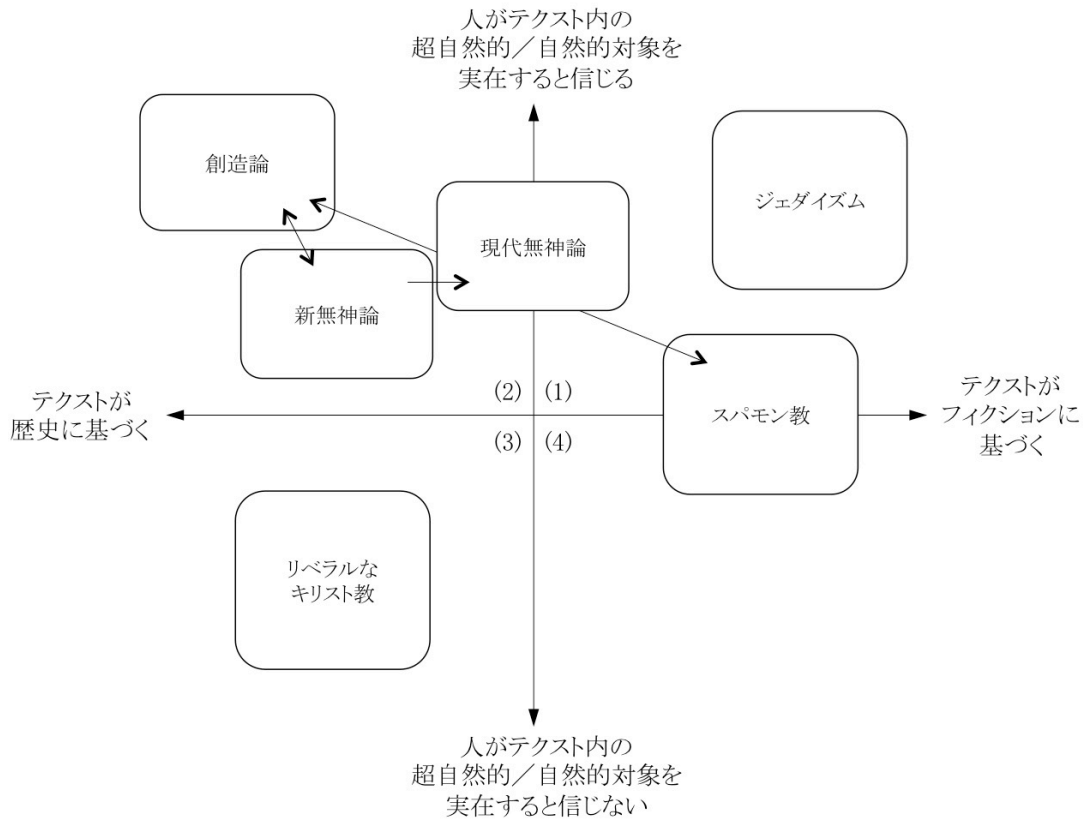


図 2-1 事例の位置づけ

すでに見たように、ジェダイズムはハイパーリアルな宗教、つくられた宗教、フィクションに基づいた宗教という三つの概念のどれにとっても代表的な事例であり、「テキストがフィクションに基づく」かつ「人がテキスト内の超自然的対象を実在すると信じる」(1)に属する。また、もともとは(4)のファンダムだったものがやがて宗教となったと考えられるため、(4)から(1)へと転化したものと言えるだろう。

さらに「テキストが歴史に基づく」かつ「人がテキスト内の超自然的／自然的対象を実在すると信じる」(2)には、キリスト教保守派と本論で扱うような科学的立場が含まれる。

一方、「テキストが歴史に基づく」とされるが、「人がテキスト内の超自然的対象を実在すると信じない」(3)の領域には、キリスト教のようなすでに確立された宗教に対する穏やかな信仰などが該当するだろう。つまり、テクス

トは歴史に基づくと主張されるが、それはあくまで隠喩的レベルで捉えられている。しかしその文脈でスピリチュアルな気持ちを得たり、コミュニティには参加していたりするような状態である。

そこで第二部では、キリスト教保守派のひとつの現れである「創造論」、創造論に対抗する科学的立場である一方、科学信仰の側面をもつとされる「新無神論」(および「現代無神論」)、創造論への抵抗から生まれた宗教的運動としての「空飛ぶスパゲッティ・モンスター教」に注目する。そして、これらがどのような内容のものであり、どのような性質をもち、よって第一部で提示した図のどこに位置するか等を整理、考察する。

本論が注目するのは宗教・フィクション・科学という三つの領域、あるいは少なくともそれらのうち二つの領域にまたがるものである。とりわけスパモン教は、フィクションから生まれた宗教のひとつであり、その誕生の原動力は創造論への抵抗だった。つまり、立場は科学的でありながら宗教の形式を模倣し、さらにフィクショナルな出自が認められているという複雑な構造を有している。このように三領域すべてにかかわるスパモン教を理解するためには、まず前提として、この背景にある創造論、そして創造論への従来の主な対抗様式である科学をより大衆向けにしたものであり、ある種宗教的な面も指摘されている新無神論(および現代無神論)を捉える必要がある。以下、それぞれの内容を詳しく見ていく。

第六章 創造論

1. 創造論と創造論運動

アメリカでは 100 年近くもの間、進化論とキリスト教の創造論の対立が続いており、現在でも大きな社会問題となっている。キリスト教の創造論(以下、「創造論」)⁵⁷とは、宇宙や生命の起源についての聖書の記述を多かれ少なかれ信じるというものだ。聖書の創世記には「神によって6日間で、今の状態の宇宙と生命が創造された」ということが書かれており、その年代は諸説あるが 4000 年から 6000 年ほど前のことであると推定されてきた。

このような考え自体はキリスト教の歴史とともに古くからあるが、チャールズ・ダーウィン『種の起源』(1859)にはじまる進化論の出現によって大いに脅かされることとなった。そして 1920 年代に、進化論に抵抗する「創造論運動」が生まれた。これは主に公立学校の生物の時間に創造論を教えるように、あるいは進化論を教えないようにはたらきかけるといふものである。これによって起こった創造論論争は、公教育の「科学」を巡る宗教と科学の争いであると言える。そこには「科学とはなにか」、「宗教とはなにか」という原理的な問題がある一方、民主党(リベラル・進化論支持)と共和党(保守・創造論支持)という政治的な対立も色濃く反映されている。

創造論および創造論運動の支持者は、保守派のキリスト教徒が中心となっており⁵⁸、主要宗派であるカトリックやプロテスタントの他の宗派は、神が生物進化を通して創造を行ったとする有神進化論の見解である。また、どれだけ聖書を文字通り信じるかなどによって、創造論の立場や創造論運動の目指すものはいくつかに分かれる。以下、時代ごとに分けて概観する。以下の内容は鶴浦(1998)、鶴浦(2004)、スコット(2004)、Bleckmann(2006)、Dixon(2008)などに基づく。特に引用元を示す箇所以外は複数の文献に同様の記述があり、本論ではそれらをまとめた。

1-1. 20 世紀前半

進化論が普及しつつあった 19 世紀から 20 世紀への転換期は、保守派プロテスタントが資本主義の行き過ぎや移民の増加などを受けて、キリスト教信仰を守る運動をはじめた時期でもあった。この頃、さまざまな社会改革運動——「児童、女性、労働者などの弱者を保護する運動、直接選挙や婦人参政権など市民権の拡大を目指す運動、衛生や消費者保護を目的とした都市生活改善運動など」(鶴浦、1998: 9)——も起こっていた。これ

⁵⁷ さまざまな宗教に世界の創造を巡る神話があり、それらはすべて広義の「創造論」と言えるが、本論では進化論と密接な関係にあるキリスト教の創造論に限って議論を進める。近年、イスラームの創造論も反進化論の姿勢を示しているという(Dixon 2008)。内容はクルアーンに依拠するものの、キリスト教の創造論の論調を真似たものとなっている点が興味深い。

⁵⁸ 近年、「原理主義者」という表現は忌避されるようになり、「保守派(ボーン・アゲイン)」や「福音派」という表現が主流となっているという。本論ではスコット(2004)に従い、極力「保守派」という表現を用いるが、とりわけ保守派を批判的に論じる論文では「原理主義／原理主義者」と表されることも多いため、そのように表記する場合もある。

保守派には、大半のパプテスト教会、エホバの証人、末日聖徒(モルモン教)などが含まれる。主要宗派には、カトリックに加え、監督教、大半の長老派教会、大半のメソジスト派教会、大半のルーテル教会が含まれる(スコット、2004: 10)。「大半の」とあるように、それぞれの教会が保守派と主要宗派に分かれている(堀内、2010: 17, 19)。また、後述するギャラップ調査の結果を踏まえると、保守派でなくとも創造論を支持する人も多くおり、教義と大衆心理の乖離が見られると言える。

らは運動を政治化し、立法化により改革を強制するという手法をとっていた。そして 1920 年代に、ダーウィン以降の教育を受けた新しい世代が高校の科学教育プログラムや教科書の作成にかかわるようになると、生物進化論が教育に取り入れられ、生徒数の増大と相まって爆発的に大衆へと普及した。そこで、保守派による反進化論教育の運動が他の社会改革運動と同様の手法で起こった(以上、鶴浦、1998: 5-9)。これが創造論運動のはじまりである。

当時の創造論の主流は「オールド・アース派」だった。これは聖書の記述を比喩的に理解する立場である。中でももっとも多い「day-age 解釈」は、創造の六日間は一日が地質学的な一年代に相当すると考えるものだ。他にも「ギャップ理論」というものがあり、こちらは最初の創造のあと、天変地異、絶滅、創造が何度か繰り返される間に化石ができ、約六千年前にエデンで最後の創造が六日間で行なわれたとする。

そして運動としては、公立学校の教育でヒトの進化について触れたり、聖書の創造説を否定したりすることを禁止する「反進化論州法」を成立させようとした⁵⁹。この時期の主な争点は、当時はまだ十分に発達していなかったこともあり、進化論は科学として不確かであるということと、進化論を教えることは宗教的信念を妨げ、道徳観を損なうということだった。

1925 年のスコープス裁判では創造論が勝利し、それに伴って生物の教科書から進化論関係の記述が消えていく時期もあった。しかし最終的には 1968 年に、反進化論州法は合衆国憲法修正条項第一条(国教樹立の禁止)に反するとして連邦最高裁判所で違憲判決を受け、廃止された。つまり、創造論という宗教に則って公立学校の科学の時間の進化論教育を禁止することはできないとされたのである。この際、合衆国憲法修正条項第一条に抵触するような事件を監視しているアメリカ公民権連合(ACLU: American Civil Liberties Union)が介入し、裁判に持ち込んだ⁶⁰。この流れはその後も続いている。

1-2. 1960 年代から 1980 年代: 創造科学

そののち、ただ進化論を批判するのではなく、創造論に科学的な粉飾を施して自らを「科学である」と主張する派閥の活動が盛んになった⁶¹。科学の装いをもつことによって、違憲ではない形で公立学校の科学のカリキュラムに食い込もうとしたのである。その代表が創造科学(Creation Science)とインテリジェント・デザイン論(Intelligent Design、以下 ID 論)だ。

1960 年代後半に生まれた創造科学は、聖書の字義通りの 4000 年から 8000 年程前に、神が六日間ですべてを今のままの形で創造したことを前提とする。これは、オールド・アース派よりラディカルな「ヤング・アース派」の

⁵⁹ 1923-29 年、オクラホマ州、フロリダ州、テネシー州、ミシシッピ州、アーカンソー州など。ただし、進化論教育を「全面的に」禁止する州法はこれまでない。

⁶⁰ テネシー州の反進化論州法である「バトラー法」に対抗して、公立高校の生物学の授業でヒトの進化に触れて逮捕されたジョン・スコープスを ACLU がサポートしたのがスコープス裁判である。しかし、この裁判で進化論側は敗北し、進化論は科学教育から後退し、表立った対立はしばらく沈静化した。

しかし、1957 年のスプートニクショックにより、ソ連に遅れをとらないよう科学政策や科学教育が見直されると、進化論関係の記述が再び教科書に載るようになり、議論が再燃した。そこで 1960 年代後半に ACLU は再度訴訟を起こし、1967 年にはバトラー法が廃止された。さらに、アーカンソー州で生物学教員スーザン・エッパソンが、反進化論州法を言論の自由の侵害として訴えた。この審議は最高裁まで進み、1968 年に上記の判決が下された。

⁶¹ 実際にこの戦略による活動が広まったのは 1970 年代後半だが、1960 年代に調査や執筆が蓄積されていた(鶴浦、1998: 21)。

主張に基づいている。そして、そのような聖書の天地創造がいかに科学的に可能であるかを理論づけようとする。とりわけ、人間はサルから進化したのではなく今のままの形でつくられたアダムとイヴの子孫であるということをも重要視する。また、地球の誕生は定説である約 46 億年前ではなく数千年前であるとし、例えば、地層や化石はノアの大洪水によってできたもので、その際に化石ができた、それ以前は恐竜と人間は共存していた、といったことを示そうとすることから、「洪水地質学」とも呼ばれる。ただし、「神」、「アダムとイヴ」、「ノア」といった聖書の表現はできるだけ排していることが特徴となっている(鶴浦、1998: 22-23 など)⁶²。

実際のところ、進化論の反証となり得るような事例を挙げてはいるものの、それらは往々にしてその時点で古い説や、特定の学者が提唱しただけの説であったり、他の多くの証拠に比べて特殊なものであったりする。また、その時点で解明されていないものの指摘に過ぎず、現在では乗り越えられたものも多い。

こういった議論を元に、進化論と同じだけの時間、公立学校で創造論を教えることを要求する「授業時間均等化」の運動が起こった。これは初期と異なり、進化論を排除するのではなく、創造論についての言及を含む教科書を普及させようとする点が特徴である。

この時期の議論の焦点は「創造科学は科学なのか宗教なのか」ということだった。創造科学は進化論と同等、あるいはそれ以上に優れた生命の起源や地球の歴史についての科学理論であり、それを否定することは学問の自由を侵害することだと主張されたのである。ときには反論を抑圧する進化論こそが宗教ではないかという批判も行なわれた。

当初、進化生物学者たちがこの運動を甘く見ていたのもあって、政治家たちへのロビー活動も一定の成果を上げ、1981 年にはアーカンソー州とルイジアナ州で、進化論と創造科学を同じ時間教えることを定めた州法が成立した。しかし、ACLU の異議申し立てにより、それぞれ 1982 年、1987 年に違憲判決が下された。つまり、創造科学は科学ではなく、特定の宗教を促進するものであると判断されたのである。後者は連邦最高裁判所まで進み、第二のスコープス裁判と呼ばれる。

1-3. 1990 年代以降

一方、1990 年代以降に興隆した ID 論は科学を装う傾向を創造科学よりさらに推し進めたものである。キリスト教的表現を使わず、自らを「科学」と名乗るのはもちろん、進化が起きたという事実すら認める。その上で、宇宙や生命の誕生、そして進化は「インテリジェント・デザイナー」の導きなしには起きえなかったと主張する。このインテリジェント・デザイナーがキリスト教の神であるとは決して言わず、ときに自分たちは創造論者ではないとすら主張するが、背景にはキリスト教の創造論がある。というのも、ID 論の内容には創造科学からの歴史的な分岐が見て取れ、またその構成員は保守派のキリスト教徒であり、説得の対象としているのも進化論に反対するキリスト教徒全般だからである(スコット、2004: 8, 10 など)。

ID 論者たちが、インテリジェント・デザイナーが必要であるとする最大の理由は、進化論では現行の生命の「複雑さ」を十分に説明することはできず(「還元できない複雑さ」)、そこにはギャップがあるということである。その際 ID 論がしばしば参照するのは、18 世紀の神学者ウィリアム・ペイリーの『自然神学』(1802)における時計職人のアナロジーだ(詳しくは後述)。

⁶² 創造科学の主張はラディカルであるため、その説得の対象は聖書を直解する保守派のキリスト教徒であり、主要宗派のキリスト教徒を説得することは極めて難しいという側面があるという(スコット、2004: 10)。

しかしID論の場合は、科学的に説明・証明できない「ギャップ」部分に全能のはずの神の叡智を押し込めてしまうことや、聖書の体系よりも進化論を批判することに重点を置いたものであること、また神に言及しないことなどから、有神進化論の立場であるカトリックをはじめとするキリスト教内部からの批判も多い⁶³。進化論批判に終始し中身がなく、体系的ですらないという科学側からの指摘もある(Dixon, 2008: 98)⁶⁴。後述するように、還元できない複雑さについてはすでに科学的な説明が可能となっている部分もある。

このような問題を孕みながらも、1996年以降、ID論を掲げ、生物学の授業で「進化論に反する科学的証拠」を示す時間をつくるよう求める運動がはじまった。進化論や宇宙論が絶対ではないことを示し、それらの受容を阻もうとする戦法である。現行の進化論や宇宙論は「科学的な理論のひとつ」にすぎず、ID論もそのような理論のひとつであると主張するのである。また、「ID論が科学的な代替理論であること」を教えるという動きもある。

こういった運動自体はいくつかの州で支持され、現在に到るまでこのような方針は断続的に州や地域の教育委員会レベルで施行されてきた。いくつかの訴訟も起こっている。中でもドーバー裁判は大きな話題となった。2004年、ペンシルベニア州のドーバー地区の教育委員会が、公立学校の生物学の授業でID論が進化論に代わる説明であると教えることを要求したのに対し、保護者たちが訴訟を起こしたのである。これは連邦地裁が2005年、合衆国憲法修正条項第一条を犯すとする違憲判決を下して終結している。つまり、ID論も創造論の一形態であり、科学的ではなく宗教的であると判断されたのである。

以上のように、創造科学とID論は創造論支持者にとっては「科学理論」であり、進化論と対等の、生命の起源や歴史についての科学的仮説であると主張される。しかし、科学ではなく特定の宗教を促進するものであり、公立学校の生物学の授業時間内にそれらを教えることは違憲であると判断された。

⁶³ カトリックでは1996年にヨハネ・パウロII世が公に進化論を認める発言をしている。また、キリスト教の信仰と進化論の教えは両立するとする公開状(最初はウイコンシン^{Wisconsin}の2004年の論争への応答)もつくられ、2008年にはアメリカ中の異なるキリスト教宗派の聖職者たちの、一万人を超えるサインが集まっている(Dixon, 2008: 82)。2006年には、ヴァチカン天文台の長官でイエズス会士の天文学者であるジョージ・コインが、インテリジェント・デザイン論を、神を単なる技術者にしてしまう「荒削りな創造論」の一種であるとして非難した(Dixon, 2008: 82、本論第七章第2-2節も参照)。

ただし、ヨハネ・パウロII世の発言については、一般には進化論を認めるものと考えられているが、実のところ問題があることに注意が必要である(デネット、2010[2006]: 551)。デネットは、ヨハネ・パウロII世が「サルから人間への移行には生物学によっては説明できないような『精神的なものへの移行が含まれている』と主張しているのを知って呆然とした」(デネット、2010[2006]: 551)と述べている。ヨハネ・パウロII世の発言のうち、デネットが挙げているところでは、「新しい知識は、進化論が仮説以上のものであるという認識に至った」としている一方で、「したがって、それらを鼓舞する哲学に従って、精神は生体の力から出てくるもの、あるいは単なるこの問題の随伴現象と考える進化論は、人間についての真理とは両立不可能である。人間の尊厳を基礎づけることもできない。(中略)観察科学は、生の多様な現れをますます正確に描写し、測定し、それを時間の流れと関連づける。精神的なものへの移行の瞬間はこのような観察の対象ではありえない。それにもかかわらず、人間に特有のものを示す一連の非常に価値のあるしるしを実験レベルで発見できる」(John Paul II 1996)というのである。

⁶⁴ 「現在の創造科学共同体の営みは、意地悪く言えばもっぱら進化論や地質学のあら捜しで、それも自分たちで実験や観察を行うわけではなく既成の科学者共同体の中で奇妙な結果として話題になったものを利用するだけのことが多い」(伊勢田、2002: 90)という指摘もある。

2. 現状

以上のように、科学教育政策の面では創造論の敗北が続いているが、創造論運動は存続しており、かなりの成功を収めていると言える。2017年のギャラップ調査の結果によれば、現在でも四割近くのアメリカ人が「神が今の形で人類を創造した」というかなり厳格な創造論を支持している。結果は以下の通りである(Swift 2017、元データは“Evolution, Creationism, Intelligent Design” n.d. 参照)。

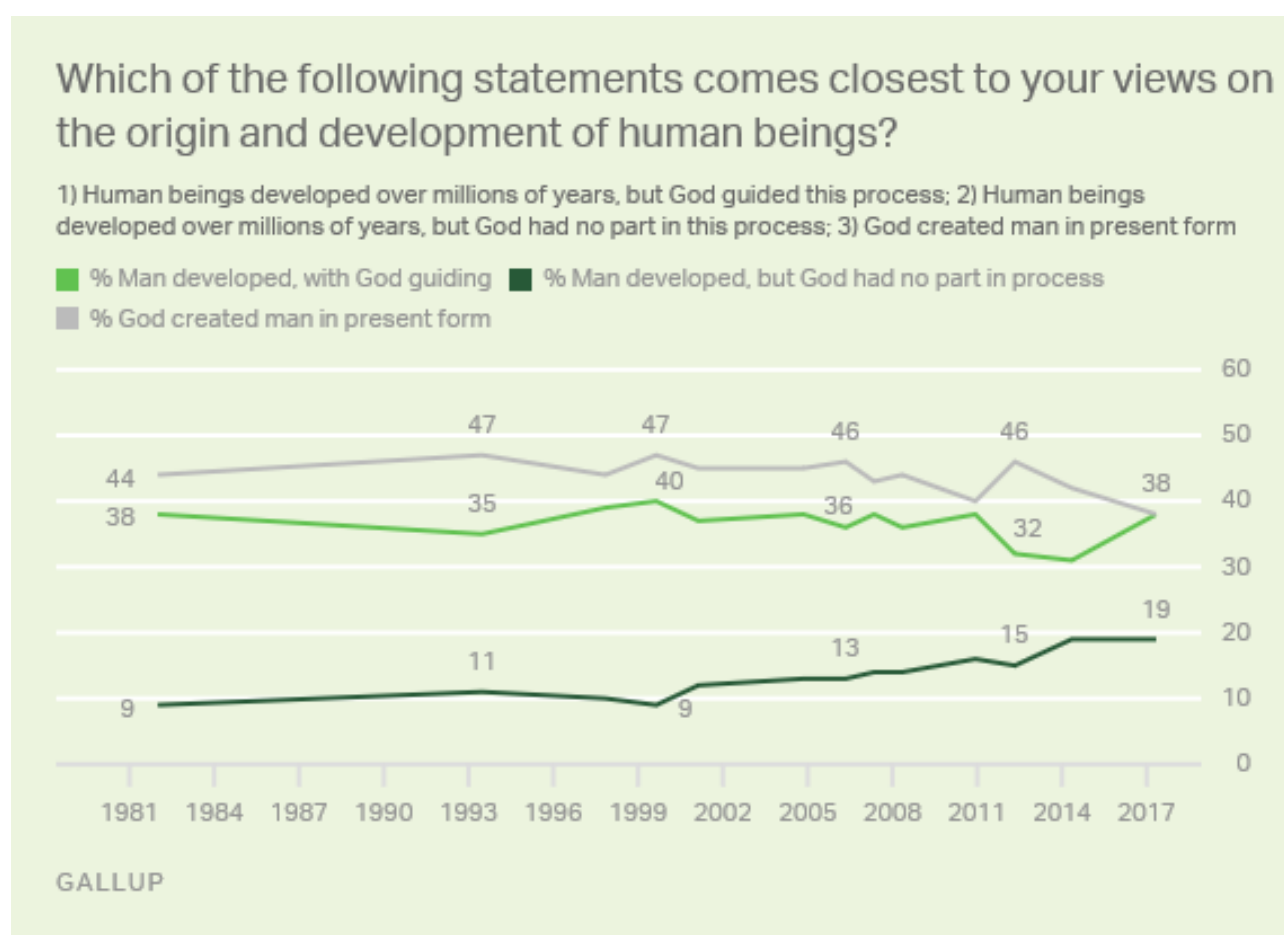


図 2-2 ギャラップ調査の結果(Swift 2017⁶⁵)

1. 人間は何百万年もかけて、生命のより進歩していない形態から進化してきた、しかし神がその過程を導いた(筆者注:有神進化論あるいはID論の立場):38%
2. 人間は何百万年もかけて、生命のより進歩していない形態から進化してきた、しかし神はその過程に関与しなかった(筆者注:科学的進化論の立場):19%
3. 神が人間を、ほとんど今の姿で、一度に、過去1万年ほどのうちに創造した(筆者注:かなり厳格な創造論の立場):38%

⁶⁵ <http://news.gallup.com/poll/210956/belief-creationist-view-humans-new-low.aspx>

これは図 2-2 のグラフの通り 1982 年から行われている調査である。この約 30 年の間に、2 の進化論的見解の割合がほぼ倍になったものの、19%に留まり、また、3 のようなかなり厳格な創造論の割合はあまり変化しておらず、現在でも大きな問題となっている⁶⁶。

さらに、頻繁に教会に通う人、学歴が低い人、(カトリックや無宗教ではなく)プロテスタント/その他と回答した人ほど——2014 年の結果(Newport 2014)では年齢が高い人、2012 年の結果(Newport 2012)では共和党支持の人ほど——より創造論を支持する傾向が強いことがわかる⁶⁷。ただし、大学院卒でも 2017 年に 21%がかなり厳格な創造論を支持しており、創造論問題の根強さを窺わせる。

創造論はアメリカだけの問題ではない⁶⁸。隣国韓国では、2012 年 6 月に高校の生物の教科書から進化論の記述が減らされることになった。ここでの問題は削除された内容——始祖鳥や馬の定向進化などにかんする正確でない古い知識——ではない。その決定が創造論者のはたらきかけによって行われ、生物学者にはなんの相談もなかったということである(Park 2012a)。同 9 月に、政府が韓国科学技術アカデミー(KAIST)主導の委員会を設置して進化論に関する記述を削除してはならないという声明を出し、この決定はすぐに覆されたが(Park 2012b)、キリスト教徒の多い韓国ではアメリカと類似の事態が起きたということが言えるだろう。

⁶⁶ デネットも指摘しているように、このような調査の場合、「データを集める際に使われた方法はどの程度確実なのか、と問うべきである。データはどの程度信頼できるのか、またデータはどのようにして集められたのか、と問うべきである」(デネット、2010[2006]: 438-439)。デネットは他にも留意すべき点を複数挙げている(デネット、2010[2006]: 438-440)。また、宗教的態度についての調査において、「調査方法の理論的拠り所やその方法を採用した理由に関しては、注意深い分析が必要である」(デネット、2010[2006]: 438)とも述べている。

2017 年のギャラップ調査は、無作為抽出された 1011 人に対する電話インタビュー(携帯電話 70%、固定電話 30%)に基づいており、「サンプリング誤差のマージンは 95%の信頼度で±4%」とされている(以下、Swift 2017 およびこの調査のページからダウンロードできる、調査の方法論にかんする PDF ファイル参照)。さらに、性別、年齢、人種、ヒスパニック系民族、教育、地域、人口密度、電話ステータス(携帯電話のみ/固定電話のみ/両方でありほとんど携帯電話)の全国人口統計に合わせて重みづけされているなど、さまざまな配慮がなされている。しかし、「電話インタビューに対応した人たちである」という時点である程度の偏向が起りうるだろうといったことには留意する必要があるだろう。実際に、「サンプリングの誤差に加えて、質問の表現や調査を実施する実際的な困難が、世論調査の結果に誤差や偏見をもちこむ可能性がある」とも書かれている。

⁶⁷ 例えば Newport (2014)では、毎週教会に行く人の 69%、高卒より低い学歴の人の 57%、65 歳以上の人の 50%が厳格な創造論を信じているのに対し、教会にほとんど行かない/一度も行ったことがない人は 23%、大卒は 27%、18 歳から 29 歳は 28%と割合が低くなっている。逆に科学的進化論を信じている割合は、毎週教会に行く人では 1%、高卒より低い学歴の人では 10%、65 歳以上の人では 16%と少ないのに対し、教会にほとんど行かない/一度も行ったことがない人は 34%、大卒は 41%、18 歳から 29 歳は 30%となっている。

⁶⁸ 日本の状況については補遺 2-A に記した。

また、イギリスでも、トニー・ブレア首相が在任中に、創造論を教えている学校に政府助成金が出されていることを正当化するために「多様性」をもちだしたこと、2001 年にその学校の科学部門の責任者が、聖書は地質学的な歴史についても正しいとし、さらに国のカリキュラムの指導要領のぎりぎりの範囲内で聖書に基づく説明を科学と置き換えようとする立場の講演を行ったといったことがあり(ドーキンス、2007[2006]: 486-495)、学校教育への進出はアメリカだけの問題ではないと言える。

また、現在アメリカに次ぐ創造論大国となっているオーストラリアは、当初ほとんど創造論の傾向がなかった。しかし、アメリカでの創造論の興隆を懸念して一部の科学者が創造論を激しく批判したところ、却って創造論を周知し、創造論運動が高まることになってしまったという経緯があるという(瀬戸口、2004: 29)⁶⁹。

3. 問題の所在

このように、さまざまな国で主に科学教育を対象として創造論運動は広まっている。問題は、度重なる違憲判決にもかかわらず、創造科学や ID 論はなおも「科学」として振る舞おうとしているということだ。

「なぜそうしようとするのか」ということについては、先述のとおり、かなりのところ政治的な思惑によるものと言える。創造論は 1970 年代から、地方の教育委員会の議席を取って教育委員会のポリシーを変え、その地域の教科書の採択や公立学校で教える内容に影響を与えることを目指してきた。小さな地域の教育委員会であれ、どのような教育方針が採択されるかは、将来の党員や支持者を確保することにつながる。創造論陣営は共和党保守の、進化論側が民主党リベラルの最前線と言える(鶴浦、1998: 176-178、193-197 など)。聖書を信じ、このような活動をする多くの創造論者にとって、科学的粉飾は裁判に勝つための方便にすぎないという側面もあるだろう⁷⁰。

しかしここには、より根本的な問題が潜んでいると考えられる。つまり、現代において科学が実在を承認するための中心的手段とされているということである。そのため創造科学や ID 論は科学の土俵で、科学と科学的な実在を競おうとしていると言えるのである。

そのことを示す好例を挙げよう。以下は、日本で出版された——とはいえアメリカの創造論運動に依拠し、それを日本にも普及させることを目的とした——、科学的に聖書の創造を説明しようとする書籍からの引用である⁷¹。「日本では、『創造論』という単なる宗教信仰のように思われている。しかし実際に今世紀の各地で起こっている創造論の啓蒙活動は、非常に科学的な論理と説明に立っている。そうでなければ、これほど多くの人々が支持するようになることはあり得ない」(久保、1999: 3)。この本は思想の源が聖書に依拠していることを隠そうとしていないが、にもかかわらず、「多くの人々が支持する」ためには「科学的」でなければならないとしている。さらに、「単なる宗教信仰」と、宗教的なものを低く位置づけてさえている。他にも、批判的談話分析による ID 論の言説分析で、「科学と宗教を二項対立的に位置づけ、科学が宗教に優越しているという考えを前提(=イデオロギー)にしている」(石上、2007: 4)と指摘されている。

このように、科学を装う創造論には、「キリスト教の神による天地創造が信じられるためには、従来の西洋の神学や宗教哲学が重きを置いてきた思考様式・方法論以上に、なによりも科学によって証明されなければならない」という前提、すなわち、科学こそが優れたものであり、「たとえ宗教であっても科学的な(あるいは科学風の)基礎づけがなされなければ世の中で認められない」という前提があると言える。ここには、社会全般における宗

⁶⁹ 創造論大国であるアメリカとオーストラリアが、ジェダイズムやスパモン教、および、それらの研究が盛んな国であることは興味深い。

⁷⁰ デネットは、ヤング・アース創造論者や ID 論の見識ある思想家たちは、「プライベートな会話の時、促されれば、〈ヤング・アース〉は幻想とペテンからできた馬鹿げたことだと認めるのだが、公にはそんな話はしない」(デネット、2010[2006]: 548)と述べている。

⁷¹ 自らを「創造論(創造科学)」と位置づけるが、「イブ」「ノア」といった聖書的表現を隠さないものとなっている。

教と科学の概念についてのより本質的な問題が含まれており、これは宗教と科学の性質を考慮すれば(第十二章第3節など参照)、「捻れ」と呼ぶべき事態である。

このように、創造科学や ID 論は、自らがキリスト教を背景としてもつことを否定しさえして科学であろうとしている。しかし、創造科学や ID 論の本質はキリスト教という宗教であることは、少なくとも学問上は多様な方法で示されている。これまでの裁判の結論が出る過程や、それ以外の場所でも、これらが「科学ではない(宗教である)」ことを示し、公教育の場から退かせようと、さまざまな——科学、哲学、教育学などの——議論が行われてきた(伊勢田、2002: 第1章など、本論本章第4節、第七章でも詳述)。

それでもなお「科学」として振舞おうとしており、ある部分それに成功している ID 論などを前に、「なぜそれが可能なのか」という疑問が浮かぶ。このように科学を装う創造論が力をもつ要因は、「キリスト教に対する強い信念」という背景以外にも、二つあると考えられる。ひとつは、(a) 創造科学や ID 論などの「科学風」の説明が、多くの非専門家にとって説得力や信頼性をもっているということである⁷²。それ故それらは科学的とすら思われ、科学として信じられているのである。これは非専門家の科学的知識の欠如だけでなく、人間の認知の問題にもかかわる。科学の威信による信頼感に加え、創造論が用いる論理はわれわれの非合理的な認知的傾向をうまく利用しており、非常に説得力があるように感じられるのである(詳しくは本論第三章、第八章、第十一章等を参照)。

もうひとつは、(b) 創造論運動全般のメディア戦略をはじめとするアピール方法が巧みであること、内容に魅力があるということである。まず、創造論による一般人を対象としたメディア戦略は巧妙であり、例えばテレビ討論や新聞記事などでは、科学者が創造論者に負けているように見え、メディア上で劣勢の科学より創造論のほうが「正しく」見えてしまう場合がある。このことは創造論問題が起こって以来、長らく指摘されてきた(鶴浦 1998、Bleckmann 2006、Rosenhouse and Branch 2006 など)⁷³。科学的、あるいは哲学や教育学からの議論は一般向けのものであってもある程度難解であり、理解力や議論の時間・誌面が長く必要とされるという点が大きな要因のひとつである。また、創造論に物語としての魅力があること、とりわけ現代においては「科学的」物語であることがその魅力に貢献しているといったことも、(a)と合わせて考える必要があるだろう。

このような科学を装う創造論に抵抗するためには、どのように「科学的である」という誤認が起こるのかというメカニズムを明らかにし(対(a))、それを簡易かつ明確に、そしてインパクトをもって示す(対(b))ということが可能な手法を検討する必要があるだろう。第七章の新無神論と第八章の空飛ぶスパゲッティ・モンスター教は、(a)、(b)を克服しようとする活動であると言える。科学として真っ向から創造論と戦う新無神論と、宗教を装うことで搦

⁷² また、一見すると科学的だが実際は単なる「科学風」の粉飾にすぎない要素——最先端と考えられている科学的知識や、どことなく難しそうな科学的響きのある術語(例えば「還元できない複雑さ」)など(石上、2007: 10)——は多い。それにもかかわらず、それらが科学性を主張するのに使われるのは、アカデミックな世界に正面から挑んでいた初期とは異なり、近年では創造論運動の対象が非専門家へとシフトしているためだと考えられる(スコット、2004: 13 など)。

⁷³ とりわけ Rosenhouse and Branch(2006)は、メディアにおける ID 論を分析した上で、科学者たちへ創造論に対する対応の仕方を提案していて非常に興味深い。科学者をもっとメディアの扱いについて抜け目なくなる必要があるとし、具体的な議論の仕方から、苦痛であってもヤング・アース派や ID 論の本を読むこと、議論で使用する用語や語調に気をつけること、この論争についてのスポークスパーソンになる機会を見つけること、ブログを立ち上げることなどまで挙げられている(Rosenhouse and Branch, 2006: 251-252)。

手から攻める空飛ぶスパゲッティ・モンスター教は、どちらも熱狂的な支持を得ており、その様は宗教的とも言える。

本章では最後に、ID 論の内容についてももう少し詳しく紹介したい。第 1-3 節では創造論の歴史を概観するなかで簡単に触れるに留めたが、創造論のなかでも ID 論は本論において重要な位置を占めるからである。ID 論は、新無神論が批判している対象のなかでも典型的なもののひとつであり、新無神論者はしばしば ID 論とその背景にある目的論的議論を論破することにエネルギーを割いている。また、空飛ぶスパゲッティ・モンスター教は ID 論を公立学校の授業中に進化論とともに示すことに抗議する公開質問状から生まれた。このように、ID 論は本論第二部の事例のうちの起点となるものであり、また、そのなかでもしばしば参照されているマイケル・J・ビーヒー[ベーエ]の議論は、現代において宗教が科学を装う具体的な手法を示しているという意味でも注目に値する。

4. インテリジェント・デザイン論の議論の例

4-1. ID 論と目的論的な議論

ID 論では、「宇宙と生き物の特定の特徴は、自然選択のような明確な目的のないプロセスより、知的な原因によってもっともよく説明されると考えている。ID 論はそれゆえ、生命システムの明らかなデザインが自然の原因だけで十分に説明できるという錯覚である、進化論の中心的主張について、科学的な異議がある」(Intelligent Design Network のサイト⁷⁴)とされる。

とりわけ ID 論の中核となるのは、生命の多様性と複雑さに注目し、それを「還元できない複雑さ (irreducible complexity)」と呼んでインテリジェント・デザイナーが必要な理由とする論法である(以下、Dixon, 2008: 97、ルース、2008[2003]: 300-322、ベーエ[ビーヒー] 1998[1996]など。ベーエ[ビーヒー]は代表的な ID 論者、後述)。

このような論法——世界は極めて精巧であり秩序立っている、そのことは人智を超越したものの「設計」なしに説明できないとする神の存在証明——は、目的論的証明あるいは自然神学的証明と呼ばれ、ソクラテスやアリストテレスなど紀元前 400～300 年代にまで遡るものだ。なかでもキリスト教の伝統で著名な論者は 13 世紀の神学者トマス・アクィナスである。

ID 論がしばしば参照するのは、その流れを受け継いだ 18 世紀の神学者ウィリアム・ペイリーの著書『自然神学』(1802)における、時計職人のアナロジーである。時計のような複雑なものは、より複雑ななにか、あるいは誰かによって創られたと考えるほうが自然である、目的をもってそれを設計し、作った製作者がいなければならぬというのである⁷⁵。ID 論ではこのような考えに基づき、われわれやその他の生物は「還元できないほど複雑

⁷⁴ <http://www.intelligentdesignnetwork.org/>

⁷⁵ ペイリーの時計職人のアナロジーについて、しばしば引用されている箇所は以下の通りである(ドーキンス、2004[1986]: 23、ベーエ、1998[1996]: 295-296 など参照)。「ヒースの荒野を横切るとき、石に足をぶつけて、その石はどうしてここにあるようになったのかと問われたとしよう。私はおそらくこう答えるだろう。それはずっと以前からそこに転がっていたとしか考えようがない、と。そしてこの答えが不合理だと証明するのはそう容易くはないだろう。しかし私が、地面に落ちている時計を見つけて、どうしてそこにたまたまあったのか尋ねられた場合は、前の答えと同じように、よく知らないがその時計は常にそこにあったのだろう、などとはまず考えないはずだ。(中略)この(筆者注:時計

な (irreducibly complex)」ものであり、進化論が言うような自然のはたらき、特に自然選択だけではそれを達成することはできず、より高次の設計者、すなわちインテリジェント・デザイナーが必要であるとする。そして科学はインテリジェント・デザイナーの存在を反証できないであろうと言う。例えば、「信ずるに値しないとされたペリーの主な議論が、実は論駁されたことがないのは驚くべき事実である。ダーウィンもドーキンスも、科学も哲学も、時計のような還元できない複雑なシステムが、デザイナーなしにどうやって作り出されたか、説明してはいないのだ」(ベーエ[ビーヒー]、1998[1996]: 298)といったように語られる。

しばしば「還元できない複雑さ」の例として挙げられるのは、細菌の鞭毛や人間の眼などである。それらは非常に繊細にできており、その中間型は適応的ではない、つまり構成要素の一部を取り除くだけで機能不全あるいは停止に陥ってしまうようなものだと言う。そのため中間型を経なければならない自然選択による進化では、そのような複雑な構造は生まれ得ない。そこにインテリジェント・デザイナーの導きが必要であった、と ID 論では主張される。

このような議論でもっとも有名なのは、生化学者マイケル・J・ビーヒー[ベーエ]⁷⁶の著作『ダーウィンのブラックボックス——生命像への新しい挑戦——』(1998[1996])である⁷⁷。ビーヒーはドーバー裁判で ID 論側の証人のひとりとなるなど、ID 論を牽引する人物と言える。ここでより具体的に、ビーヒーの議論を見てみたい。そして、これまで ID 論を批判する科学者たちとのあいだにどのような議論がなされてきたかも同時に示す。それにより、現代の科学を装う宗教の論法と、それに対する科学者からの反論の仕方が明らかになるだろう。前者は空飛ぶスパゲッティ・モンスター教によって手法の一部がパロディ化されていること(第八章参照)、後者は新無神論の議論の一部であること(第七章参照)から、それぞれの詳細を見ることは本論では重要である。

4-2. ビーヒーの議論:還元できない複雑さ

まず、ビーヒーは生化学者であり、基本的には聖書を基礎としたヤング・アース派のようなタイプの創造論の立場ではない。むしろ、宇宙が誕生してから何十億年も経っていることや、すべての生物が共通の祖先をもつことなどを認める(ベーエ、1998[1996]: 19)。また、マイクロ進化には肯定的で、ウイルスの進化のような分子レベルのマイクロ進化をダーウィニズムは非常にうまく説明しているとする(ベーエ、1998[1996]: 31、41 など)。その上で、ダーウィン流の進化論だけでは不十分であるという立場を採るのである。ビーヒーは、「ダーウィニズム進化では自然界のすべてを説明できるわけではないと言ったからといって、進化やランダム突然変異や自然淘汰が起こらないというのではない。こうした進化は(少なくともマイクロ進化のケースでは)さまざまな時代に観察されている。しかし何が複雑なシステムの形成を引き起こしたのかという根本問題は、未解答のままである。本書で論じた複雑で込み入った構造を、突然変異と自然淘汰がいかに作り上げたのか、詳細に科学的な方法で説明

の詳細な)仕組みが観察されると、((中略)一度でも、われわれが言ったように、観察され理解されたら、)その時計には作り手がいたはずだという、われわれが考える推論は避けられない。つまり、それが実際に目的に合うとわれわれにわかるような目的のためにその時計を作った、その構成を理解し、その使い方を企図した、職人または職人たちが、いつかどこかに存在したに違いないのである」(Paley, 1846[1802]: 1-2)。

⁷⁶ “Behe”の発音は「ビーヒー」が近いので、本論の本文ではそのように表記する。しかし、邦訳『ダーウィンのブラックボックス』では著者名が「ベーエ」となっているため、引用についてはそのようにした。以下、併記しない。

⁷⁷ タイトルの「ブラックボックス」にかんして、「同時代の他の科学者にとってもそうだが、当時のダーウィンにとって細胞はブラックボックスだった」(ベーエ、1998[1996]: 24)とビーヒーは述べている。そしてそれは今でも解明されきっていないものであり、進化論だけでは解明できないものとして描かれる。

した人はまだ誰もいない」(ベーエ、1998[1996]: 246)と言い、「突然変異と自然淘汰によって、つまり進化によって生物学的改良が生じたことは、知的デザイン論とまったく矛盾しない」(ベーエ、1998[1996]: 320)とする。

ここで言う根本問題とは生命の「起源」の問題であり、ビーヒーは特に分子レベルの生命のはたらきに注目する。というのも、「ダーウィンのメカニズム、つまり変異に働きかける自然選択は、多くのことを説明できるかもしれないが、分子レベルでの生命は説明できないと思う」(ベーエ、1998[1996]: 19)からである。そして、「ダーウィンの理論が懐疑主義を巻き起こすのは、マクロ進化(中略)のレベルである。大きな変化が非常に長い時間をかけて、いかにもありそうな小さな段階に分けて起こったと仮定するダーウィンに、多くの人が賛成してきた。だがこの立場を支持する説得力のある証拠は、まだ現れていない」(ベーエ、1998[1996]: 31)と主張する。

ビーヒーの著作の中心的試みは、従来創造論が議論の対象としていたのより小さな、細胞内の分子レベルの挙動において「還元できない複雑さ」を見出すということである。ビーヒーは、「『わずかの修正が多数続くこと』によって形成され得ない生物システム」(ベーエ、1998[1996]: 64)、すなわち、「還元できない複雑さを持つシステム」(同上)を示すことができれば、ダーウィン流の自然選択による漸進的進化を突き崩すことができると考える。この点についての説明は重要である。

還元できない複雑さという意味は、相互作用しているよく適合した部分から成り立っていて、基本的な機能を担う単一システムであって、どれか一つの部分でも除去するとそのシステムの機能が事実上失われてしまうものを意味する。還元できない複雑さを持つシステムは、先行するシステムにわずかな修正を連続的に加えて直接的に生み出す(つまり当初あった機能を絶えず改善することによって、同じ仕組みで働き続ける)ことができない。還元できない複雑系のどこか一部を欠損しているどんな先行体も、定義からして、もはや機能しないからである。還元できない複雑な生物システムのようなものがあるとしたら、ダーウィン流進化に対する強力な挑戦になるだろう。自然選択は、すでに機能しているシステムしか選ぶことはできないので、漸進的には生み出せないような生物系は、統合的な一つの単位として、自然選択が作用する間もなく一挙に、生じたものになるはずだ。(ベーエ、1998[1996]: 64-65)⁷⁸

では、それはどのようなシステムなのだろうか。そのようなシステムを認識するには、「そのシステムの機能とシステムのすべての構成要素の両方を特定すること」(ベーエ、1998[1996]: 68)と、「すべての構成要素がその機能に必要かどうかを問うこと」(ベーエ、1998[1996]: 68-89)が必要であるという。そしてアナロジーとして、ネズミとりを挙げる。ネズミとりは、木製の台、ネズミを挟むハンマー、バネ、ネズミが乗るとはずれる引き金、ハンマーを押し戻しておく留め棒から構成され、それらすべてがその機能に必要なことから、還元できない複雑なものと言える(ベーエ、1998[1996]: 68-69)。このような還元できない複雑なシステムは、「ダーウィン様式では進化し得ない。まず土台だけでネズミを少しは捕まえることができ、バネを加えらるともう少し多く、ハンマーを加えらるとさらに多く捕まえられるというわけではない。全体のシステムが一度に組み合わさらなければならないのだ。さ

⁷⁸ “irreducible complexity” (あるいは“irreducibly complex”)は、参照した邦訳書では主に「(これ以上)単純化できない複雑さ」とされている。しかし、“irreducible complexity”の訳語としてはその他に「還元不能な複雑さ」、「還元できない複雑性」などがあり、「単純化できない」よりも一般的かつ的確と考えられるため、本論では基本的に「還元できない複雑さ」に統一して修正した。それ以外の箇所は邦訳書のままとしている。また、原文で斜体字の箇所は、邦訳ではボールドになっていたが、本論では見やすさのため傍点とした。

もないとネズミは逃げてしまう。(中略)全か無かなのである」(ベーエ、1998[1996]: 160)というのがビーヒーの考えである。

このような考えは本質的であり、ペイリーにもすでにその考えが見られるとも指摘している。「ペイリーは筋肉や骨、乳腺など、部分のうちどれか一つでも欠けると機能なくなると彼が考えた、別個のシステムについて書いている。これはデザイン論の本質である」(ベーエ、1998[1996]: 296)と言うのである⁷⁹。

その上でビーヒーは、著作の全 11 章のうち 5 章をかけて、繊毛と細菌の鞭毛(第 3 章)、血液凝固のシステム(第 4 章)、細胞内のタンパク質(特にリゾソーム脱水素酵素)輸送システム(第 5 章)、免疫系(特にクローン選択、抗体多様性、補体系)(第 6 章)、代謝のうち AMP の生合成(第 7 章)などについて逐一説明していく。『ダーウィンのブラックボックス』の多くを占める第二部は、こうした生化学的な具体例の説明で埋め尽くされているのである。さらにこれら以外の章でも具体例は多々挙げられている⁸⁰。

ビーヒーはそれらすべてのシステムについて、「ダーウィン流に漸進的に発展し得たかどうか」(ベーエ、1998[1996]: 76)を考察していく。ベーエの結論は、「還元できない複雑さ」ゆえに「分子レベル」の「起源」を説明できないというものだ。とりわけ重要なのは、漸進的な進化を全面的に否定しているのではなく、「起源」については説明し得ないとするところだ。

例えば、泳ぐシステムには「水かき、モーター、連結部分」(ベーエ、1998[1996]: 87)が必要であり、「構成要素のどれか一つでも欠けると働かない」(ベーエ、1998[1996]: 97)。そして繊毛を挙げ、その分子的機構について、「微小管は水かきで、その表面が水と接触し、水を押す。ダイニンの腕はモーターであり、システムを動かす力を供給する。ネクシンの腕は連結子であり、一つの微小管から隣の微小管へモーターの力を伝える」(ベーエ、1998[1996]: 97)ということの詳細に説明する。このような繊毛は還元できない複雑さをもつため、「これを生み出すに至った、直接的な漸進的道筋は存在しない。だから繊毛の進化のストーリーは、もとは他の目的に使われていた部品を適応させた、というような遠回りの道筋にならざるを得ない」(ベーエ、1998[1996]: 97)と言い、さらにそれがうまくいかないことを細かく示す(ベーエ、1998[1996]: 97-99)。細菌の鞭毛その他についても同様である。

また、血液凝固のシステム(血液凝固カスケード)は、いかにたくさんのタンパク質がかかわる複雑な過程を経て血液が適度に凝固するか——凝固しすぎてしまわず、また凝固しなさすぎもしないか——を示す例として挙げられている。その制御システムの緻密さから、「わずかに単純化されたシステムですら徐々に変化してより複

⁷⁹ ただしペイリーの議論には適切なところと問題のある点があると述べている(ベーエ、1998[1996]: 298-302)。例えば時計に関する指摘のうち、「相互作用し合う部分から成るシステムという特徴」(ベーエ、1998[1996]: 302)は本質的であり正しいが、「時計の中の間違った特徴に目を向けはじめたせい」(ベーエ、1998[1996]: 301)で問題が生まれたとする。

⁸⁰ 例えば「創造主義者たちのお気に入り」(ベーエ、1998[1996]: 55)としてホソクビゴミムシを紹介する。ホソクビゴミムシは過酸化水素とヒドロキノンの高濃度の混合物を作って貯蔵しており、脅かされると感じると、そこから爆発室に溶液が送り込まれ、そこで触媒酵素と混合され、有毒化学物質であるキノンと水の蒸気が敵にかかる(ベーエ、1998[1996]: 53-54)。このようなホソクビゴミムシの防御系がどうやって進化し得たかを、創造論者に対抗する側(特にドーキンス)も語っていないとする(ベーエ、1998[1996]: 58)。

その他にも、「DNA複製、電子伝達系、テロメア合成、光合成、転写調節など」(ベーエ、1998[1996]: 226)が還元できない複雑さをもつという。そしてもちろん、眼の仕組みにも触れており(ベーエ、1998[1996]: 32-42 など)、「残念ながら人間の目では、漸進的な進展は不可能に見える。多くの洗練された特徴が互いに依存しあっているように見えるからだ」(ベーエ、1998[1996]: 33)と述べる。

雑な完全なシステムには変化できない」(ベーエ、1998[1996]: 127)、「構成要素の一つに問題が起これば、システムが機能しなくなる原因にもなる」(ベーエ、1998[1996]: 129)と指摘する。さらに補体経路も同様のカスケードであり、ここでも制御系が問題になるとビーヒーは主張する(ベーエ、1998[1996]: 193)。これらはすべて、同時に生まれなければあり得ないものと言うのである。そして、「血液凝固は、見た目では単純な身体の諸過程に潜在する驚異的な複雑さの典型である。単純な諸現象の下に潜むこれほどまでの複雑さに直面して、ダーウィン主義理論は黙して語らない」(ベーエ、1998[1996]: 141)と批判する。

抗体が働くときの機構のひとつであるクローン選択もまた、単純化したとしても、「固定されている抗体と、メッセンジャーのタンパク質と、固定されない抗体」(ベーエ、1998[1996]: 181)の三つの成分に分けられる。そして、これらもまた漸進的にはできあがらず、三つの成分が同時に進化する必要があったという⁸¹。

AMP 生合成は、「十三段階を経て、十二の酵素を含む」(ベーエ、1998[1996]: 211)過程である。ここで批判されるのは $A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow D$ 物語(あるいは理論)というもので、「現代の生物で $A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow D$ と反応経路が進行している場合、D が原始スープの中で使用可能であり、(中略)D の供給が減ると、C から D を作ることを『覚える』生物がいたのだろう」(ベーエ、1998[1996]: 215)という図式である。ここで目指したい D に相当する AMP について、1960 年代のはじめに、「地球の原初期に大量に存在していたと考えられている単純な分子、シアン化水素とアンモニアが、適切な条件下でアデニン(筆者注:AMP の頭の部分)を合成することを見つけた」(ベーエ、1998[1996]: 212)。これは生命の起源研究者にとっての「信念の拠り所」と呼ばれているという(ベーエ、1998[1996]: 212)。

しかし、前駆物質のいくつかがそれ自身では役割をもたなかったり科学的に不安定であったりすることや、AMP は必要不可欠のものであることなどから、 $A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow D$ 物語が示すような進化はあり得ないとビーヒーは主張する(ベーエ、1998[1996]: 211-221)⁸²。さらに、AMP 合成の調整方法も複雑であるとして詳細に説明している(ベーエ、1998[1996]: 222-225)。AMP 生合成は、還元できない複雑なシステムだけがダーウィニズムの問題ではないことを示すものであり、「一見したところでは漸進主義的アプローチの法則に従うかに見えるシステムでさえ、詳しく検討してみたり、実験結果が続々と現れてみると、ダーウィニズムの枠組みの中で解決できる期待はもてそうにない大きな頭痛の種である」(ベーエ、1998[1996]: 226-227)という例であるという。

さらに、こういったさまざまなシステムを見ても、それは部分に過ぎず、「部分が一步一步作られていくのがあり得ないことを証明するのは、ストーリーの一部を語るに過ぎない。なぜなら、部分は互いに相互作用するからである」(ベーエ、1998[1996]: 197)とも指摘している⁸³。

⁸¹ さらに何億もの異なる抗体を生み出す抗体多様性のシステムの場合、「最少機能の必要条件に真っ向からぶつかってしまう。一つか少数の抗体分子しかない原始的なシステムは、一日に一回転しかできないプロペラのようなものだろう(中略)。(もっとポイントを突いて言うなら、FBI の個人認識データベースがわずかに二セットの指紋しか持っていないようなものである。何万人もいる犯罪者の中から、FBI はその二人しか捕まえる見込みがない。)」(ベーエ、1998[1996]: 187-188)とアナロジーによって説明している。

⁸² また、「シアン化水素とアンモニアは AMP の生合成では使われていない。(中略)細胞の中ではどんなルートで最初にアデニン分子が作られたかは、全然何もわからない」(ベーエ、1998[1996]: 212)とも述べている。

⁸³ また、漸進的な進化に対する代案として、リン・マーグリスの共生(ベーエ、1998[1996]: 263-265)や、スチュアート・カウフマンの複雑性の理論(ベーエ、1998[1996]: 265-269)についても触れ、これらも複雑な生化学系の起源を説明できないとする。

4-3. 反論

以上の議論に対しては、まず、アナロジーがやや不適切であるとルースが指摘している(ルース、2008[2003]: 304-305)。「五つの部品がすべて揃って初めてその罫が働くというのは、まったく事実ではない(中略)。まず、土台を取り除いてその罫を床に固定することで、部品の数を四つに減らすことができるだろう」(ルース、2008[2003]: 304)。そして、構成要素をひとつにまで減らすこともできるかもしれないと言う⁸⁴。床に固定すれば動かすことはできなくなるが、選択は完璧なものを生み出すわけではないというのである。

還元できない複雑さにかんする指摘としてより重要なのは、中間型のステップを踏んだ漸進的な累積的自然淘汰によってそのような複雑さに達することが可能であるということである(ルース、2008[2003]: 305-306 など)。ビーヒーは一部が取り除かれると系全体が機能不全や機能停止に陥るものを還元できない複雑さとして指摘しているが、このような系の存在を否定するダーウィン信奉者はいないとルースは言う。そして「問題なのは、破綻を招くことなしに今存在する部分を取り除くことができるかどうかということではなく、その部分が自然選択によって組み込まれたのかどうかということである」(ルース、2008[2003]: 305)と指摘する。この点はビーヒーも同意するところだろう。そしてルースは、このような反論としてしばしば用いられる A・G・ケアンズ＝スミスによる切石でできたアーチ橋のアナロジーを挙げる(ドーキンス、2007[2006]: 194 も参照)。「アーチを構築するためにまずしなければならないのは、橋の石がすべて所定の場所に納まるまで石を支えておく支持構造(あるいは盛り土でも構わない)を築くことである。それから橋が完成したら、すでに不要となり、実際のところ橋の下を歩くのに邪魔になった支持構造を取り除くのである。(中略)それまで非連続であった寄生的プロセスが結合して独立に機能し始めるとき、元のプロセスは余分となるか、あるいは資源を無駄に消耗するものとなるので、結局自然選択によって取り除かれるのである」(ルース、2008[2003]: 305)。そして、支持構造自体にも元々の必要とされる用途があり、「それらの用途が全体の用途に取って代わられた」(ルース、2008[2003]: 306)と主張する。

しかしビーヒーはこのような反論を承知している。ひとつの応答としては、中間体はそれこそ途中で資源の無駄として取り除かれてしまうのではないかとことが挙げられる。例えば血液凝固カスケードについて、「ある段階で何もすることがない状態で現れたタンパク質は、突然変異と自然淘汰が取り除く傾向があるはずなのだ。(中略)その遺伝子とタンパク質を生産すると、他の動物ならば使わないエネルギーを消費することになるから、役に立たないタンパク質の生産は、少なくともごくわずかには有害なはずである」(ベーエ、1998[1996]: 139)と述べている⁸⁵。

さらに、そのように取って代わることが難しいとも指摘している。細胞内のタンパク質輸送システムについて言及しているところでは、詳細な生化学的議論の上で、「他の目的に使われた構成成分が複雑系において新しい役割に偶然適応するということは、極度に考えにくい」(ベーエ、1998[1996]: 161)、「他の系で他の役割を担

⁸⁴ また、ビーヒーは、日本で言うピタゴラスイッチのような、さまざまな動きを経由して機能する複合的な機械のようなもの(漫画家ループ・ゴールドバーグが描く機械)も、還元できない複雑なもの(特に血液凝固カスケード)のアナロジーとして用いている(ベーエ、1998[1996]: 110-112)。しかし、これとネズミとりでは「最小限のシステム」の意味するところがまったく異なるという指摘もできるだろう。このような機械は無駄が多く、要素を少なくすることができる。そしてルースの指摘は、ネズミとりすらさらに要素を少なくするということである。

⁸⁵ また、AMP 生合成についても、「A、B、C が D の前駆物質である以外に使い道がないとすると、ある生物が A だけ作り出すことに、何の利点があるか? (中略)中間体が何の役にも立たない代謝経路は、ダーウィン進化論の枠組みに対する厳しい挑戦のようだ」(ベーエ、1998[1996]: 214)といったことを述べている。

う部品が似ているからといって、新しい系の還元できない複雑さを軽減することは有り得ないのだ。(中略)ある知的な作用因がその構成を導かない限り、新しい機能は存在しない」(ベーエ、1998[1996]: 163)と言う⁸⁶。そしてビーヒーは、そのような実例を提示できないではないかと指摘するのである。

しかしルースは、「今日のダーウィン信奉者たちが、選択によって組み込まれたきわめて複雑なプロセスの例に事欠くことはない」(ルース、2008[2003]: 305)として、クレブス回路を挙げる。クレブス回路の各部には元々の用途があったが、それらが細胞によって取り込まれ、新たな用途に用いられるようになったという研究を挙げているのである(ルース、2008[2003]: 305-306)。

また、ドーキンスは、「ありえなさからの論証を使おうとする創造論者はつねに、生物学的な適応は大当たりか無価値かの問題だと決めてかかる。(中略)役に立つ中間型は実際にいっぱいある」(ドーキンス、2007[2006]: 183-184)と言い、「実のところ分子生物学者たちは、鞭毛モーターについても、ベーエが還元不能なまでに複雑だと称している他の実例についても、全体の外にあって機能を果たしている部分を苦もなく見つけだしてきた」(ドーキンス、2007[2006]: 196)として、キリスト教徒の生化学者ケネス・ミラーの議論を紹介している(ドーキンス、2007[2006]: 196-198)。細菌の鞭毛には「タイプ三の分泌システム(TTSS)」という、「寄生性の細菌が自分の細胞壁を通して有毒物質を汲みだし、宿主生物に毒を与えるために用いられる複数のシステムのうちの一つ」(ドーキンス、2007[2006]: 197)がある。この「TTSS の構造を形成しているタンパク質分子は、鞭毛モーターの構成要素と非常によく似ている。進化論者にとっては、鞭毛モーターが進化したときに TTSS の構成要素が、新規の、ただしまるっきり従来の機能と無縁なわけでもない機能のために徴発されたことは明らかである。(中略)鞭毛モーターが使っている原理の萌芽的な形のもの、TTSS が使っていたとしても驚くに値しない。明らかに、鞭毛モーターが進化したときには、鞭毛モーターにとって決定的な成分がすでに存在し、機能していたのである」(ドーキンス、2007[2006]: 198)という⁸⁷。

他にも例えば、2003 年にはビーヒーの血液凝固の議論への反証となる研究が『米国科学アカデミー紀要(PNAS)』に掲載された(Jian and Doolittle 2003)⁸⁸。この研究では、トラフグの血液凝固スキームは、現在の哺乳類の血液凝固因子の遺伝子のオルソログに基づいて再構成されていること、そして、哺乳類に見られる血液凝固因子のいくつかの遺伝子が欠けており、さらに他のいくつかは複数の遺伝子コピーに存在するにもかかわらず、フグの血液凝固は他の脊椎動物と同様の基本パターンに従っていることが示された。つまり、還元できない複雑さをもつシステムとされていた血液凝固カスケードは、実際には構成要素の一部が欠けても問題なく機能するという事である。

このように、ビーヒーの還元できない複雑さの事例は、徐々に覆されつつあると言えるだろう。また、このことから、ビーヒーの議論は第 4-7 節で見る「ギャップの神」の論法であるとも言える。

⁸⁶ 「細胞の既存の部品を使って繊毛ができたという、間接的なもつとらしい道筋」(ベーエ、1998[1996]: 97)についても、「厳密には」どうであるかが述べられていないということ、「それぞれが以前持っていた機能のせいで、なにか一つの複雑系の一部として新しい役割を担おうとしても、事実上どれもうまく調和しないだろう」(ベーエ、1998[1996]: 98)ということを指摘している。

⁸⁷ さらにドーキンスは、ビーヒーが自身のお気に入りの事例である免疫系について勉強不足であるということも指摘している。ビーヒーは、2005 年のドーバー裁判における免疫系の進化についての反対尋問で、免疫にかんする「58 篇の査読付きの雑誌論文のほとんどを読んでいないことを認めさせられた。(中略)むしろ許しがたいのは、ベーエがそうした研究を『実りのない』ものとして退けたことである」(ドーキンス、2007[2006]: 199)という。

⁸⁸ Wikipedia の “Michael Behe” (https://en.wikipedia.org/wiki/Michael_Behe) 参照。

4-4. ビーヒーの議論: 確率論

ビーヒーは、仮に進化してきたとして「どれだけ大量の幸運が必要か」(ベーエ、1998[1996]: 136)を示すために、血液凝固システムで重要な組織プラスミノゲン活性化因子(TPA)というプロ酵素を獲得する確率を試算している。「血液凝固カスケードを持つ動物はだいたい一万の遺伝子を持つと考え、各遺伝子が平均して三つの断片に分かれるとしよう。すると全部で約三万の遺伝子断片があることになる。TPA は四つの異なる型のドメインを持つ。『さまざまに組み替えられる』ことにより、この四つのドメインが一緒になる確率は三万の四乗である。これはだいたい一〇分の一の一八乗である。さて勝者に全賞金が与えられる富くじが一〇分の一の一八乗の勝率である場合、一〇〇万人の人が毎年くじをやるとして、誰か一人が(特定の人ではない)がくじに当たるまで、平均で約一兆年かかると考えられる。一兆年は宇宙の年齢の最新推定値のだいたい一〇〇倍である」(ベーエ、1998[1996]: 136)。そして、プロ酵素に対してその活性物質も同時に必要になることから、それらを「一緒に獲得する確率は約一〇分の一の三六乗！」(ベーエ、1998[1996]: 139)と示している。

ビーヒーに限らずID論者には、進化が起きる確率を計算して、「サルが適当にタイピングしてシェイクスピアの戯曲を書き上げるのと大体同じくらい」(ルース、2008[2003]: 311)など、到底不可能なことだと結論づける人々がいる。例えば天文学者フレッド・ホイル(1915-2001)は、「地球上に生命が起源する確率は、台風がガラクタ置き場を吹き荒らした結果、運よくボーイング 747 が組み上がる確率よりも小さい」(ドーキンス、2007[2006]:169-170、2004[1986]:28-30も参照)と言ったという⁸⁹。これも「時計職人のアナロジー」と同様、創造科学やID論でしばしば言及されるものと言えるだろう。

また、ヤング・アース派の創造論者ヘンリー・M・モリス(1918-2006)は、それぞれ2分の1の確率をもつ突然変異のステップが100万回連続して成功する確率は2の100万乗分の1、すなわち10の30万乗分の1であるという計算をしている(ルース、2008[2003]: 311-312)。

4-5. 反論

こういった論理や計算方法の間違ひは、ドーキンス(2004[1986])らによって指摘されている。そもそも「『一段階^{シングル・ステップ}淘汰』と『累積淘汰』の違いをはっきりと区別しなくてはならない」(ドーキンス、2004[1986]: 85)というのがドーキンスの焦点である。前者はすべての試みが新しいもので、後者は「どんなささいなものであれ、一つ一つの改善が将来の構築のための基礎として利用される」(ドーキンス、2004[1986]: 93)ものだ。その例として、ランダムにキーボードを打って28文字でできた文章を作り出す実験をしている(ドーキンス、2004[1986]: 87-93)。これが一段階淘汰であれば、目標の文章ができる確率はスペースも含めて1/27の28乗である。しかし、コピー(自己複製)とある確率でのランダム・エラー(突然変異)を繰り返しながら、たとえわずかであっても目標の文章に似ている文章を選ぶというプログラムを試行すると、ほんの四十世代ほどで目標の文章に到達でき

⁸⁹ 実際のところ、ドーキンスは「ホイルが自分自身でそう書いたのかどうか確信はないが、彼の親密な同僚であるチャンドラ・ウィックラマシンジによってホイルが考えたことだとされており、おそらく本当なのだろう」(ドーキンス、2007[2006]:169)としている。また、「フレッド・ホイルは才気溢れる物理学者であり、宇宙論者であったが、彼のボーイング 747 をめぐるとある誤解や、始祖鳥の化石を悪ふざけとして退けようとしたといった生物学におけるいくつかの誤りを見ると、ホイルには自然淘汰の世界にすこしばかりちゃんと身をさらして意識を高める必要があったのだと思える」(ドーキンス、2007[2006]: 176)とも述べている。

る。これが累積淘汰の強みである。また、ドーキンスは、お気に入りの喩えとして、銀行の金庫室の組み合わせ錠を挙げる。銀行強盗がたまたま正しい組み合わせ数字に行き当たることはありえないよう設計されているが、わずかなヒントを少しずつ漏らすような出来の悪い組み合わせ錠ならばじきに当たるだろうというのである(ドーキンス、2007[2006]: 183)。そして、創造論者は、「統計学的にありえないことの創生を、たった一度かぎりの出来事として扱うことにこだわっている(中略)。彼は累積の力というものを理解していないのだ」(ドーキンス、2007[2006]: 182)と言う。

ビーヒーはこのような見解に反論している(ベーエ、1998[1996]: 308-309)。目標に対し半分正しい文字が出たとき、アナロジーでは状況が改善されているが、生命の場合、命がかかっていたら終わりであるし、生殖の成功がかかっていたら子孫を残せないというのである。ドーキンスが挙げるような例は、むしろ「高度に特異化された、還元できない複雑なシステム」(ベーエ、1998[1996]: 309)であり、漸進的な過程は不可能であることを示すアナロジーであるとする。このような、現実の状況との間のアナロジーの不成立の問題の他にも、自然には特定の終着点がおそらくないことなどが ID 論側から指摘されているという(ルース、2008[2003]: 312)。

しかしルースは、「彼(筆者注:ドーキンス)は、あらゆる面において自然をシミュレートしようとはしているわけではない(筆者注:原文ママ)。彼は単に、不可能になるところまでランダム性を掛け合わせていく議論は、ただ選択を考慮に入れるだけで論駁できると示しているだけなのである」(ルース、2008[2003]: 312)としてドーキンスを擁護している⁹⁰。

4-6. ビーヒーの議論: 科学論文の少なさ

進化の道筋、特に起源に至る道筋を示そうと試みた科学的論文は非常に少なく、実際に示せたものはないということも、ビーヒーの主張のひとつである。「読者が進化についての科学文献を探すならば、しかも生命の基礎である分子機械がどのように発展してきたかに焦点を絞って探すならば、そこには謎と完全な沈黙しかないのだ。(中略)分子機械はダーウィニズムの普遍的な到達点の前に、いまなお突破できない障壁を設けている」(ベーエ、1998[1996]: 18)というのである。

ビーヒーはそれぞれのシステムの説明の都度、科学論文の少なさとその議論が漠然としたものであったりおかしなものであったりすることを示している。例えば「繊毛がどのように進化したか自分は知らなくても、誰かが知っているに違いないと多くの人が思っている。だが専門文献を調べてみると、それが誤りなのがある。実は誰一人知らないのだ」(ベーエ、1998[1996]: 102)、「血液凝固カスケードがどのように現れたかをほんのわずかでも知っている人は、地球上に誰もいないのが実状だ」(ベーエ、1998[1996]: 140)などが挙げられる。

さらに一章を割いて分子レベルの「進化」についての科学論文について網羅的に検討している(ベーエ、1998[1996]: 第8章)。それらの論文(特に『分子進化学雑誌(JME)』に載った論文)は、概ね「生命の起源にとって不可欠と考えられる分子の化学合成と、DNA やタンパクの配列比較、抽象的な数理モデル」(ベーエ、1998[1996]: 233)の三つのカテゴリーに分けられるとして、それぞれを分析している。

⁹⁰ 特定の終着点としての複雑性を所与としてもちこまずに、そのような複雑性を選択によって生み出していることを示すコンピュータモデルについては、補遺 2-B を参照。

まず、ひとつ目については、スタンリー・ミラーが 1952 年に初期の地球を模した条件をつくることで、フラスコ内に数種類のアミノ酸ができることを示した実験をはじめとして、いくつかの挑戦があったことを示す(ベーエ、1998[1996]: 233-243)。しかし、「たくさんのアミノ酸を組み合わせて有益な生物活性を持つタンパク質を作るのは、まずアミノ酸を作ることよりも、化学的にはるかに難しい問題である」(ベーエ、1998[1996]: 237)など、実際にそこから生命へ到達することは困難だと述べる。また、「化学的な過程によって生命の分子を細胞外で作ることは、実は比較的容易である」(ベーエ、1998[1996]: 236)が、「四〇億年前には化学者はいなかったのだ。(中略)何らかの知性の関与は避けられない」(ベーエ、1998[1996]: 236)とする。

二つ目については、「数学は、現実世界の進化が漸進的でランダムな過程だと仮定しているとしても証明はしないし、できないのである」(ベーエ、1998[1996]: 243)と簡単に退けている。三つ目は、*JME* の 80%以上を占めるもので、可能性のある系統の流れを確定しようとするもの(「分子時計の理論」(ベーエ、1998[1996]: 244)なども含む)だが、「生化学の複雑なシステムがどのようにその機能を確立したかという本書最大の関心事である問題は証明できない」(ベーエ、1998[1996]: 245)とする。

さらに、*PNAS* や他の生化学雑誌、書籍なども検討した結果、「複雑な生化学システムの進化の詳細については、会議も本も論文も、いまのところないのである」(ベーエ、1998[1996]: 250-251)とする。

また、ダーウィニズムが多くの生化学者に信じられている理由は、生化学教育によると言い、教科書についても調べている。しかし、生化学の教科書には進化の項目が少ない、あるいはまったくないことを示している(ベーエ、1998[1996]: 251-256)⁹¹。

さらにビーヒーは、「科学者も自分自身の経験か、権威によって物事を知る。(中略)科学者はみな、自分の科学的知識のほとんどすべてを権威に頼っている」(ベーエ、1998[1996]: 258)と指摘する。そして、「分子進化は科学の権威に基づいてはいない。科学の文献、つまり名の通った雑誌や専門誌や本の中に、実在する複雑な生化学システムのどれか一つでも、分子進化がいかに起きたか、または起きた可能性があったかについてすら、述べたものはないのである。このような進化が起きたという断定はされているが、適切な実験や計算による裏付けはまったくない」(ベーエ、1998[1996]: 259)と述べる。

一方で、ID 論的な考えを主張するシンクタンクであるディスカバリー・インスティテュートは、ID 論を支持する査読論文一覧のページ “Peer-Reviewed Articles Supporting Intelligent Design”⁹² を設けており、そこにはビーヒーの論文も二本挙げられている。

4-7. 反論

この議論は基本的に、「ギャップの神(隙間の神)」の論法と言えよう。ギャップの神とは、科学が「まだ」解明できていない部分に神を見出す議論のことである。そのようなギャップ部分に神を押し込め、さらに神の領域が科学の進歩に依存して変化する——主に狭まる——ことから、宗教側からも批判されている。ドーキンスによれば、「創造論者の心の中では欠席裁判によって、隙間は神によって満たされる。(中略)データが欠如している領域、あるいは理解が欠如している領域は自動的に、欠席裁判によって、神に属するものであるという判断

⁹¹ ビーヒーが調べたのは発行年が 1970 年から 1995 年の教科書である(ベーエ、1998[1996]: 255 参照)。

⁹² <http://www.discovery.org/id/peer-review/>

が下される」(ドーキンス、2007[2006]: 191-192)のである⁹³。さらにドーキンスは、本章第4-2節、第4-3節のような議論も踏まえ、「還元不能な複雑さを体現する特定の事例を探すというのは、根本的に非科学的な話の進め方だ。それは『現在の無知からの論証』の特別な一例でしかない。さらに言えば、神学者のディートリヒ・ボンヘッファーによって非難された『隙間の神』戦略と同じ、誤った論理に訴えているのも問題だ。創造論者たちは、現在の知識や理解の隙間^{ギャップ}を必死に探す。もし隙間らしきものが見つかり、戦わずしてそこは神が満たすものと決めつけられる。ボンヘッファーのような思慮深い神学者が怖れるのは、科学の進歩につれて隙間が縮んでいき、最終的に神はなすべきことが何もなく、どこにも隠れる場所がなくなる可能性に脅かされることである」(ドーキンス、2007[2006]: 188)と指摘している⁹⁴。そして、手品師のトリックがわからないからといって超自然を引き合いに出さないように、還元不能な複雑さのように思える生物学的現象に対しても同様の態度を採るべきとする(ドーキンス、2007[2006]: 193)。

これに対しビーヒーは、科学がインテリジェント・デザイナーを受け入れるべきだと考える(次節も参照)。「科学が、長期にわたる激しい労働で明らかにしてきた知的デザインという結論を受け入れたがらないことには、正当な根拠がない。(中略)超自然の香りがする理論を、科学は避けるべきだという哲学的議論(一部の有神論者によって行われた)は、科学に対する人工的な制約である。(中略)自然を超えるものは何も存在しないという原理に一部の人が肩入れすることによって、観察可能な科学データから自然に出て来る理論が妨害されることは許されるべきではない」(ベーエ、1998[1996]: 351)というのである。これは科学の定義や、科学が超自然的な(少なくともそのように思われる)対象に対しどのような態度をとるべきかという問題にもかかわる。

また、上述のとおり、ディスカバリー・インスティテュートが査読論文一覧を提示しているが、例えばビーヒーとデイヴィッド・W・スノークの2004年の論文(Behe and Snoke 2004⁹⁵)は *Protein Science* 誌に掲載されたものの、2005年にマイケル・リンチによるそれを否定する論文(Lynch 2005⁹⁶)が同誌に掲載され、同時にビーヒーらによる反論(Behe and Snoke 2005⁹⁷)が掲載された⁹⁸。この流れについては同じ巻にある“Editorial and position papers”(Hermodson 2005)に説明されている。その最後に書かれていることは示唆的である。そこでは、リンチによる、進化生物学の現代的枠組みの中でビーヒーらの提起した問題を検証するアプローチを望ましいものとした上で、「ブルース・アルバーツが *New York Times*(2005年2月12日)の投書で書いたように、『進化においては、科学のすべての領域と同様に、私たちの知識は不完全である。しかし、科学の企てのすべての成功は、

⁹³ ここで(本章 4-9 節などでも)、ドーキンスは創造論全般を批判しているため、神という表現をしばしば用いているが、ID 論者の主張するインテリジェント・デザイナーに置き換えても同様の批判が可能であると考えられる。

⁹⁴ また、「研究テーマとするために自分たちが無知である領域を探すという科学者たちの方法論的必要と、欠席裁判による勝利を主張するために無知の領域を探すというIDの必要が、不幸にも一致してしまうのである。自説の根拠となる証拠をもつていないIDが、科学知識のあいだに空いた隙間に雑草のようにはびこるという事実こそが、まさしく、その同じ隙間を見つけだし、それを研究のための準備であると主張しなければならない科学者を脅かす」(ドーキンス、2007[2006]: 190)とも指摘している。

⁹⁵ Behe, Michael J. and Snoke, David W. “Simulating evolution by gene duplication of protein features that require multiple amino acid residues,” in *Protein Science*, October 2004 at <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1110/ps.04802904/abstract>

⁹⁶ Lynch, Michael. “Simple evolutionary pathways to complex proteins,” in *Protein Science*, September 2005 at <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1110/ps.041171805/abstract>

⁹⁷ Behe, Michael J. and Snoke, David W. “A response to Michael Lynch,” in *Protein Science*, September 2005 at <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1110/ps.051674105/full>

⁹⁸ Wikipedia の “Michael Behe” (https://en.wikipedia.org/wiki/Michael_Behe) 参照。

これらのギャップが検証される証拠から論理的に導かれた、自然な説明によって満たされているという主張に依存してきた』(Hermodson 2005)と言うのである。

以上から、「まだ」わからないというギャップ部分にただちに超自然的なものを入れるやり方は批判されていること⁹⁹、また、そのギャップは自然科学によって解明される自然的なものであると科学者たちは考えているということがわかる。少なくとも、現時点で「分子進化のダーウィニズムの理論は発表されていないので、消え失せるべきなのだ」(ベーエ、1998[1996]: 259)とするのは問題があると言えるだろう¹⁰⁰。

このような、科学的に「まだ」わからないことについての論争はダーウィンの時代より前から続いている¹⁰¹。この観点からすれば、進化論と創造論は「科学がどこまで解明できるか」という点で争っているとも言えるだろう。これは、本論第七章と第十二章で触れる科学に対する信頼にかかわる問題でもある。

4-8. ビーヒーの議論: 知的存在

以上のような議論を展開したビーヒーの結論は、「何かが徐々に組み合わさったのではないとしたら、明らかにすばやく、突然と言っていいような具合で組み合わさったに違いない」(ベーエ、1998[1996]: 262)というものである。そして、そのためには知的な存在、インテリジェント・デザイナーが必要であるとして、以下のように述べる。

知性の働きではない原因だけに研究を制限すべきだという義務感を感じない人は、多くの生化学のシステムはデザインされたものだという結論に直行するだろう。自然法則や偶然や必然性によって出来たのではなく、計画されたのである。デザイナーはそれらのシステムの完成図を知っていて、そのシステムを生み出すステップを踏んだ。地球上の生命は、もっとも根源的なレベルにおいて、もっとも重要な構成要素において、知的活動の産物なのである。

⁹⁹ また、ドーキンスは創造論において、「一部の生物学的な器官——もし眼でないとしたら、細菌の鞭毛や生化学的な代謝経路でもいいが——は、それ以上の議論なしに、還元不能なまでに複雑なものと宣告される。還元不能に複雑であることを実証するいかなる試みもなされない」(ドーキンス、2007[2006]: 192)として、ビーヒーとまったく逆の議論をしている。

¹⁰⁰ 本論執筆中にも、京都大学から ID 論で強調される「眼の複雑さ」の進化にかかわる研究が発表された(2017年5月に *PNAS* に掲載された Kojima, et al. (2017))。この発表をした研究グループは以前に、カンブリア爆発の時期に他の動物群と分岐した脊椎動物では、光受容タンパク質が劇的にシグナル増幅効率を上昇させ、光感受性を良くしたことで、眼が発達したことを発見していた。この研究では、ホヤが脊椎動物のような発達した眼は持たないものの、その光受容タンパク質は既に、脊椎動物の光受容タンパク質が形成される進化の途中にあり、眼の進化のターニングポイントに位置することがわかったという。これは、分子レベルの研究であり、ヒトの眼についての理解につながるものである。

また、この研究についての京都大学のプレスリリースでは、「カンブリア爆発の時期に他の動物群と分岐した脊椎動物が眼を発達させるのに、最初に光を受容する光受容タンパク質が劇的にシグナル増幅効率を上昇させ、光感受性を良くしたことが重要である」といった目的論的な表現が用いられている。進化についての語りにおいて、目的論的な言い回しがしばしば用いられ、それが ID 論的な考えと密接にかかわっていることについては、ルース(2008[2003])が詳細に論じている。

¹⁰¹ 信仰を擁護する科学者が、科学の未解決の問題を取り上げたり知識に対する懐疑論に触れたりすることで、神の可能性を示そうとする事例は他にもあり、例えば、ヒトゲノム計画の責任者であるフランシス・コリンズの著書、*The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief* がそのような方法を用いているという(Wolf 2006)。

知的デザインという結論はデータそのものから自然に出て来る。宗教書からでも宗教的な信仰からでもない。生化学のシステムが知的存在によってデザインされたと推論するのは、新しい論理や科学の原理を何ら必要としない平凡な過程である。それは過去四〇年以上にわたって生化学が行ってきた熱心な研究に、私たちが日常デザインだと結論する考察方法を結びつけてみると、そこから単純に出てくるのだ。(ベーエ、1998[1996]: 270)

では、そのようなデザイナーとはどのような存在なのだろうか。ビーヒーは以上の議論はデザイナーの内実に触れることなしに可能だとしており、「デザインを推理したからといって、デザイナー役の候補者を考える必要はない。あるシステムそれ自体をまず吟味することによって、それがデザインされたものだと決定することができる」(ベーエ、1998[1996]: 275)、「デザインの推理は、デザイナーについては何もわからなくても、この世界で可能な限り強固に支持できるのである」(ベーエ、1998[1996]: 276)と主張する。

ただし、デザイナーについてまったく触れていないわけではない。自分は不満であるとしながらも、DNA の二重らせん構造を発見しノーベル賞を受けたフランシス・H・C・クリックが考えたという、エイリアンが地球に撒く種を積んだロケット船を送り込んだ可能性をはじめとして、「デザイナーの問題はいくつかの方法で先送りできる。観察されていない実態を引き合いに出すことによって、問題をそらすことが可能だ」(ベーエ、1998[1996]: 348)として、起源的な生命が変動する電場やガスでできているため還元できない複雑な構造を必要としない可能性、また、タイム・トラベルの可能性など、超自然的ではない例を挙げている(ベーエ、1998[1996]: 346-349)。「生命のデザインには必ずしも超自然の能力が必要ではなく、むしろ大量の知性が必要だ」(ベーエ、1998[1996]: 347)というのである。しかし、「私も含めてほとんどの人々は、この(筆者注:ここではタイム・トラベルの)シナリオにはまったく不満だろうが、不愉快な神学的意味づけを避けたい人にとっては、こういうシナリオでもいいのである」(ベーエ、1998[1996]: 348-349)と述べていることから、ビーヒーは基本的に、知的存在は超自然的なものであるという立場だと考えられる。

デザイナーについてはビーヒーに倣って置いておくとして、「デザインされたもの」の検出は本当にデザイナー抜きに可能なのだろうか。ビーヒーはそれは容易であるとする。「直接知っているわけでもなければ目撃者の説明があるわけでもない状態で、何かがデザインされたと結論しても理にかなっているのは、どんな場合だろうか? 別々の物理系において、それが生じるための漸進的な道筋がないのに、相互作用する多数の別々の要素が、要素を超えて働くある機能が達成されるように秩序づけられている場合に、デザインは明白である」(ベーエ、1998[1996]: 271)というのである。これはつまり還元できない複雑さのことである。

この議論では、ビーヒーは例として、スクラブル・ゲームに用いるアルファベットの文字片のうち表を向いているものがメッセージになっていたり、花が集まって大学の名前の形になっていたりすれば、それをデザインと考えるだろうということを挙げている(ベーエ、1998[1996]: 272)。また、失われた都市を考古学者が掘り返し、「ラクダや猫やグリフィンや竜の絵の描かれた四角い石」(ベーエ、1998[1996]: 275)を見つければ、それが知的行為者によってデザインされたものだとわかるだろうという。

しかしビーヒーの場合、知的デザインは主張するものの、ヤング・アース派のような創造説を唱えるわけではない。そしていつデザインされたか確定できるとも言わない。「ラシュモア山の山肌を見る子供はそれがデザインされたということはすぐにわかるが、その歴史は全然わからないだろう」(ベーエ、1998[1996]: 318)として、改めてデザインがいつ行われたかも関係なくデザインは検出できるとする。とはいえビーヒーの最終的な考えは、

還元できない複雑な生化学系は何十億年も前にデザインされ、その後進化論の主張するような道筋で現在に至っているというものである。以下がビーヒーの考えるシナリオである。

今から数十億年前に、ここでもその他多くの場所でも論じた還元できない複雑な生化学系をすべて含んだ最初の細胞をデザイナーが作ったとしよう。(血液凝固など、後に用いられたはずのシステムのデザインは、存在はしていたが、「スイッチがオン」になっていなかったと仮定することができる。今日の生物において、しばらくの間、時には数世代の間休止したままで、後になって活動を始める遺伝子も多い。)さらにデザイナーが、デザインを結論する十分な証拠として挙げることでできないいくつかの他のシステムを、細胞の中に置いたとしよう。デザインされたシステムを含む細胞はその後自動操縦装置に任されて、増殖したり突然変異をしたり、食べたり食べられたり、また岩に衝突したり地球上の生命のあらゆる気紛れに遭遇する。この過程では、(中略)偽遺伝子は時折生じるだろうし、複雑な器官が機能しなくなることもあるかもしれない。これらの偶然の事象があるからといって、当初の生化学的システムがデザインされなかったことにはならない。(ベーエ、1998[1996]: 319)

4-9. 反論

まず、より高次の設計者を想定すること自体、「誰がインテリジェント・デザイナーを設計したのか？」という無限退行の問題を引き起こすということは従来から問題であった。ドーキンスは、この点について詳しく論じている。デザイン論は「きわめてありえない」ものを説明するために、神あるいはデザイナーという「きわめてありえない」ものを想定しており、「有神論者の答は、目前の問題を解決するため、いささかの前進もたらさなかった」(ドーキンス、2007[2006]: 214)、「設計者という考え方自体がただちに、彼自身(あるいは彼女自身/それ自体)はどこから来たのかというさらに大きな問題を提起するからである。(中略)神は無限の退行に終止符を打つどころか、事態を著しく悪化させるだけなのである」(ドーキンス、2007[2006]: 180)と言うのである。そのようなデザイナーあるいは神は、むしろ「究極のボーイング747」(ドーキンス、2007[2006]: 171、本章第4-4節参照)であるという。

また、偶然、設計、自然淘汰という考えがあり、創造論者は偶然でなければ設計であると考えているが、それは間違っていると指摘する。「設計は、その設計者を設計したのは誰かというより大きな問題を提起するがゆえに、本当の代案たりえない。統計学的なありえなさという問題に対する答としては、偶然も設計もどちらも失格だ」(ドーキンス、2007[2006]: 181-182)というのである。そして、「知的な設計は偶然に代わる適切な代替案なのではない。自然淘汰こそ最節約的で、説得力があり、優雅な唯一の答であるというだけではなく、これまで提案されてきた偶然の代案としてもっとも有効なものである」(ドーキンス、2007[2006]: 180)と自然淘汰を強調する。さらに、「確かに、これまでそれ(筆者注:自然淘汰)よりもいいものを考えついた人間は誰もいない。しかし、まだ発見されていないほかの方法が、探せばあるかもしれない。(中略)それは超人間的な設計者である可能性さえなくはない。しかし、もしそうであってもそれは、ただひょいと突然現れたり、あるいはつねに存在するような設計者でないことはまず確実であろう」(ドーキンス、2007[2006]: 232)とも述べている。

少なくともここで言えるのは、ビーヒーにおける無限退行の問題に対する解決は、彼自身すら納得できないタイム・トラベル説程度しか挙げられていないということである。

また、生物の「不完全さ」に基づく議論は、創造論全般への反論として長らく論じられてきたものであり、ビーバーがインテリジェント・デザイナーの議論において慎重にその点を避けようとしていることは重要である。

旧来、神の善および全能の証拠として生物を見るという見方があった(以下、Barash, 2013: 421-427)。例えばかつて自然神学は、自然界の「完全さ」を調査することで神の存在を証明しようとした。そこでは生物は驚くほどうまく設計されていると考えられていた。ID 論はこの流れを受け継いでいると言えるだろう。

しかし、実際のところ現行の生命は不完全であり、もしすべてをデザインしから創造することができたデザイナーがいるとすればあまりに愚かなデザインをしていると指摘されている。例えば動物学者、心理学者であるデイヴィッド・P・バラシュは、人間の産道は骨盤の輪の狭い範囲を通り過ぎるルートになっており、出産が痛みを伴うばかりか、ときに死に至る危険なものであること、それは四肢動物からの進化によるものであり、神のイヴへの神罰ではないということ、飲食と呼吸の入り口部分が共通のため窒息しやすく、別々にデザインされていないのは不合理であることなどを挙げる(Barash, 2013: 423-425)。さらに Barash が挙げている泌尿生殖系の例——男性の尿道は精液と尿の両方を通し、前立腺は膀胱と隣接。精巣を尿道につなぐ精管は、尿管の周りに巻きつけられている。これは完全に馬鹿げた配置である(Barash, 2013: 424)——には、ルースも「完全性」という項目で触れている(ルース, 2008[2003]: 191)。ドーキンスもまた、「その器官が進化的な歴史をもっているならば理解しうるが、もし設計されたものであればさっぱり理解できない、そういう類の欠陥」(ドーキンス, 2007[2006]: 201)があると言い、「腰痛、椎間板ヘルニア、子宮脱から鼻炎にかかりやすいことまで、人間の病気の多くは、数億年以上にわたって四足で歩くように形づくられていた体で、私たちが直立歩行しているという事実、に、直接に起因する。自然淘汰の残酷さと無駄の多さによっても、私たちの意識は高められる」(ドーキンス, 2007[2006]: 201)と述べている。

この視点は創造論と進化論の議論の大きな焦点のひとつとなっている。もしこれらが創造主によるものであれば、彼は「不注意で、不完全で、知性のない(*unintelligent*) エンジニア」(Barash, 2013: 422)であるということになる。しかし、上記のとおりこのような結果は自然選択によるものである。自然選択は過去によって制約を受けており、先見の明を欠き、小さなステップを少しずつ踏んで進んできたため、実際のところ生物はずさんな作りになっているのである(Barash, 2013: 423)¹⁰²。

¹⁰² バラシュは、進化論が三つの点でアブラハムの宗教の根幹を揺るがしたと論じている。バラシュは旧来、「複雑性に訴える論証(the Argument from Complexity)」、「特別であるという安心(the Reassurance of Specialness)」、「神義論の反復(the Reiteration of Theodicy)」という三点が信仰を支えていたものであり、進化論がこれらを解体したことで、信仰に対する懐疑を強め、信仰の領域を狭めてきたと主張する。

複雑性に訴える論証は、すでに見た目的論的な議論のことである(以下、Barash, 2013: 415-417)。Barash はルースやドーキンスらと同様、これが進化論によって決定的に反駁されたと考える。

二つ目の特別であるという安心とは、世界は種としての人間を中心に動いている、つまり、神の似姿に創造され、神に比類なく重んじられ、気に入られているという考えおよびその安心感のことを指す(以下、Barash, 2013: 417-421)。しかし進化論においては、人間も他の生物と同様に自然選択によって生じたものであり、宇宙に対する中心的重要性はない。さらに言えば、本来的に備わった生きる目的や意味などないということになる。これが進化論への抵抗の大きな要因のひとつだという。

そして、本文中で見てきた不完全さの問題と続いて見る悪の問題は、三つ目の神義論の反復にあたる。

これらの三点は、進化論と宗教(神学)の内部あるいは相互の議論の歴史の重要な観点を押さえたものと言えるだろう。進化論が浸透し、自然神学に限界を感じたプロテスタントおよびカトリックの神学上の議論——進化論をいかにして受け入れたか、例えば自然神学の衰退と信仰や啓示の重視など——はルース(2008[2003]: 第 14 章)にも詳しい。

また、自然界で起こる出来事はしばしば不道徳であるということもしばしば注目される(以下、Barash, 2013: 426-427)。自然界では、適応性を高めるために捕食や寄生、間引き、共食いなどの不道徳な事柄がしばしば起こる。自然選択は善意をもたず、心ない、偶発的なものなのである。これもまた創造主の手によるのであれば、神は道徳的に虚ろか意地悪、あるいは無能であることになるとバラシュは指摘する(Barash, 2013: 427)¹⁰³。バラシュにおいては創造主あるいは神という言葉が使われており、全能で善なる神への反証として議論が進められているが¹⁰⁴、ルースは ID 論に関連して、不完全さと悪の問題に言及し、ビーヒーを批判している(ルース、2008[2003]: 307, 309 など)。

ビーヒーはこれらのような指摘に対して反論を用意している。まず、「知的デザイン論を解く鍵は『基本構造計画が明らかなデザインの産物である』かどうかではないのだ。物理的に相互作用するシステムが知的デザインであるという結論は、高度に特殊化された還元できない複雑さ(中略)に依存する」(ベーエ、1998[1996]: 312)のであり、「科学的な興味の核心は、デザイナーの内的な精神状態ではなく、デザインが検出できるかどうかである」(ベーエ、1998[1996]: 313)と指摘する¹⁰⁵。

また、そもそも完全さを要求していることが問題であり、多様な動機からデザイナーは完全さを目指さない場合がありうる主張する(ベーエ、1998[1996]: 312-313)¹⁰⁶。そして、聖書直解主義や原理主義的信仰と ID 論を切り離す必要があり、そうして独立して見ることで、「不完全からする議論に容易に応酬する、かなりしっかりしたもののように見える」(ベーエ、1998[1996]: 319)と言う。

¹⁰³ ただしバラシュの不道徳に関する議論は、上記脚注の二つ目の観点から、「他の生物と異なり道徳的な人間の特別さ」という反論を受ける可能性はあるだろう。しかし、基本的に悪の問題がこういった議論において手強いものであることには変わりない。

¹⁰⁴ ドーキンスは、『オックスフォード哲学必携』が悪の問題を、『伝統的な有神論に対するもっとも強力な異論』であるとしている。しかし、これで否定できるのは善なる神の存在に限られる。そして善は、神仮説の定義にいかなる役割もはたしておらず、あったらありがたい程度のものにすぎない」(ドーキンス、2007[2006]: 163)と述べる。

¹⁰⁵ この点についても、反論は可能と考えられる。ビーヒーはインテリジェント・デザイナーの内実を不確かなままにしているが、前節で触れたものを含むビーヒーの「デザインされた」と確信がもてる」例は(ベーエ、1998[1996]: 276-278 も参照)、インテリジェント・デザイナーの知性を人間と同質と想定したものと言える。つまり、ラッシュモア山のアメリカ大統領の顔のように、人間が考えるような設計が喩えなのである。しかし、生命の起源を設計したものとして想定しうる知性は、少なくとも現在の人知をはるかに超えるものであるだろう。その意味で、デザインであることを簡単に検出できるという議論は、インテリジェント・デザイナーの知性を人のレベルまで落とすために矛盾を孕んでいると言えるし、ギャップの神と同様に批判されるものだろう。神の作品については比較や類推が及ばないという観点は目的論的議論において旧来から指摘されてきた(ルース、2008[2003]: 74, 287-288 など)。

さらに、自然に作られたか人間(知的存在)によって作られたか区別が難しいものについて、「人工物のように見えるが実はそうではない石を呼ぶ時に、考古学者によって使われるジオファクト(*geofact*)は、何らかの地質学的過程で生み出されたもので、意図的に作られたものではない」(デネット、2010[2006]: 133)という議論もある。また、ドーキンスはデザイナーのいないデザインを、「似たもの」を意味する ‘oid’ をつけて「デジグノイド(*designoid*)」と呼ぶよう提案しているという(デネット、2010[2006]: 536)。デネットは、はっきりとした線引きはできないとしながらも、「このような新しい言葉を作ることは、デザインされたように見えるものは意図を持つ自覚的な心によって生み出されたにちがいないと考えてしまうといった、しばしば陥る過ちを指摘することに役立つ」(デネット、2010[2006]: 536-537)としている。

¹⁰⁶ さらにサブカテゴリーとして、「見たところ何も役に立っていない特徴をあげつらう」(ベーエ、1998[1996]: 315)タイプの反論も挙げ、それに対しても反論している。

しかし、インテリジェント・デザイナーの内実に至る前の、ID 論が無限後退に巻き込まれているという点は、依然として解決できていない¹⁰⁷。

さらに、前節の最後に引用した、何十億年も前に還元できない複雑な生化学系がデザインされたというビーヒーの説に対しては、ルースがケネス・ミラーを引いて、起源において必要とされていなかった遺伝子が現在利用されるようになったとしたら、現在に至るまでにそうした遺伝子は突然変異が蓄積し、しかし発現しないため自然選択が遺伝的誤りを除去できず、ビーヒーが言うより何億年も前に作用しなくなってしまうだろうと指摘している(ルース、2008[2003]: 307、Miller, 1999: 162-163 より¹⁰⁸)。

4-10. 根強い ID 論

以上のように、ビーヒーの ID 論はさまざまに批判されている。しかし、ギャップの神について見たように、科学では「まだ」解明できないことをめぐっての論争であるため、科学側が決定的に論駁できたとは言い切れないし、ギャップ部分を自然で埋めるのか超自然で埋めるのかという点は、科学の定義という哲学的議論や信念の問題に傾きがちである。慎重な科学者は不可知論の立場を採るだろう。

しかし、インテリジェント・デザイナーをもちだすことで決着がつけられるとするのは、見てきたように問題がある。ビーヒーは、19 世紀まで細胞の中は均質だと信じられていたが、今では驚くほど複雑であることがわかっているということにしばしば触れており(ベーエ、1998[1996]: 149-150 など)、細胞内輸送システムなどについて微に入り細に入り論じている。それにもかかわらず、百年後に今では考えも及ばない発見があるだろうというのではなく、インテリジェント・デザイナーをもちだす。また、ビーヒーは、「デザイナーが誰かという問題は科学からは単純に無視されるだろう。科学の歴史には、基礎的だが難しい問題は後回しにする事例が繰り返し現れる」(ベーエ、1998[1996]: 350)と述べているが、一方で「細胞の起源」という現代の科学では解明が難しい問題は後回しにせず、ダーウィニズムでは説明が不可能だと結論づけている。これらの点は矛盾と言えるだろう。

人間の科学的探求は、人間がそのまま見たり触れたりできるサイズのものから、徐々によりマイクロ、よりマクロなレベルに広がってきた。現在、観察可能なレベルでの突然変異と自然選択による進化は明らかであり、認められている(例えばフィンチの嘴やウイルスの進化)。ビーヒーはいくつかの分子レベルの複雑な生化学系についてどのように生まれたか、どのように発達したかという問いを挙げ、「これらの問題のどれ一つとして、解決はおろか取り組まれたことさえないという事実こそ、複雑な生化学システムの起源を理解するには、ダーウィニズムが適した枠組みではないことを、非常に強く示している」(ベーエ、1998[1996]: 246)とするが、「まだ」科学の

¹⁰⁷ より理論的、概念的なインテリジェント・デザイン擁護の議論については、補遺 2-B に示した。

また、ビーヒーは、生化学者として実験を重視しており、「科学が一回限りの歴史的事象を説明しようとするときには、注意深い検証と再現性が明らかに不可能なことが、いつでも問題なのである」(ベーエ、1998[1996]: 339)と言う。例えば宇宙論にかんして、「泡宇宙、虚の時間、無数の人間宇宙といった考えを支持するための実験は何も行われてこなかった。実際、原理的にはそれらを検出できる実験はないように見える。これらの考えやその効果は観察不可能なので、物理学を超えた(形而上学的な)仮説であり、超自然的存在を認めた説と同じく、実験研究にはほど遠い。科学を不要にしてしまうのである」(ベーエ、1998[1996]: 345)と言うのである。

しかし、実験可能であることがより科学的であるというわけではないだろう。この科学観には問題があると考えられる。また、進化論については、それを補うさまざまな手法——ショウジョウバエのようなサイクルの速い対象の観察やコンピュータ・シミュレーション(補遺 2-B 参照)など——が考え出されている。

¹⁰⁸ Miller, K. *Finding Darwin's God*. (New York: Harper and Row, 1999).

力が及ばず、マイクロな分子レベルについて、そしてさらに起源についてわからなくても、それはダーウィニズムの限界を意味しない。

生命の起源は今のわれわれには想像もつかないものかもしれない。これまでの科学の発展の過程で、現実には小説よりも奇なりとも言うべきことはいくらでもあった。人間の認知にとってシンプルな説明が覆され、より驚くべき現象が明らかになった事例には事欠かない。例えば宇宙論では、素粒子が確率的に存在するという事など、そのような例が多くある。マイクロで複雑な生化学系だけがそうではないとは言えないだろう。

このように、科学的な証拠と合理的な推論に照らせば、ID 論は成立しないと言える。ビーヒーが証人として立ったドーバー裁判でも ID 論を科学として教えることは違憲とされた。それでも ID 論が根強いのは、このような科学的に見える議論だけでなく、さまざまな活動・キャンペーンを行っており、その手法が人々を惹きつけているからだと言える。

ニクソンは Laats (2010)¹⁰⁹などを受けて、「論争を教えよう」、訴訟、Discovery Institute というシンクタンク、創造論博物館、政府の区域に十戒を設置しようとする試みなどを挙げている (Nixon, 2012: 387)。また、「論争を教えよう」は人気のある戦略で、進化、気候科学、生命の起源に関して科学者たちの間にあると言われている見解の不一致を晒すという企てである。これはリベラルな精神に訴えようとするものと言えるだろう。

これらに対抗する科学側の活動については第七章、第八章で触れるが¹¹⁰、ID 論は非科学者にとって科学的に見える論法を用いて、以上のような議論を行っているだけでなく、さらにそれを広めるための多様な手段を講じているということが言える。

¹⁰⁹ Laats, A. *Fundamentalism and Education in the Scopes Era: God, Darwin, and the Roots of America's Culture Wars*. (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010).

¹¹⁰ 例えば「論争を教えよう」に対しては、ドーキンスが、2008 年のカリフォルニア大学バークレー校でのプレゼンテーションで、「『コウノトリ理論』は、カンザスの学校で妊娠理論と並べて教えられるべきだ」という言葉とともに、「論争を教えるでもいいではないか」と言った (Nixon, 2012: 387, Dawkins 2008)。そして、科学の本物の論争は確かに教えられるべきだが、ID 論対進化論というものはまったくもって本物の論争ではないと述べた。

第七章 新無神論と現代無神論

1. 新無神論の背景と用語の誕生

新無神論は、サム・ハリスの *The End of Faith: Religion, Terror and the Future of Reason* (2004) と *Letter to a Christian Nation* (2006)、リチャード・ドーキンスの *The God Delusion* (2006) (邦訳『神は妄想である—宗教との決別—』(2007))、ダニエル・デネットの *Breaking the Spell* (2006) (邦訳『解明される宗教——進化論的アプローチ』(2010))、クリストファー・ヒッチェンズの *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything* (2007)¹¹¹ という四人による著作を中心として 2000 年代に興ったとされる思想のことである (Zenk, 2013: 245 など参照)。彼らはヨハネ黙示録になぞらえて「四騎士」と呼ばれる¹¹²。

新無神論は基本的にアンチ宗教 (antireligion) あるいはアンチ神 (anti-God) の立場であり (Amarasingam, 2012[2010]: 1)、主に科学的な見地から宗教を批判的に捉えるものとされる。以下、背景から順に詳しく見ていく。

新無神論が興隆した背景として、そもそも「かなり最近まで、キリスト教的西洋において、道徳と宗教は実質的に同義であった」(Harries, 2012[2010]: xi) という事実があることに注意が必要である。無神論者であると表明することは、道徳的ではないと宣言するようなものなのである。「誰もが無神論者は(筆者注:政治家に)選出されないと知っている」(Wolf 2006) という状況ですらある。ドーキンスも無神論者に対する偏見を挙げ、「これでは正直な無神論者が公的な選挙で当選するのは事実上不可能だと、納得せざるをえない」(ドーキンス, 2007[2006]: 71) としている。このように無神論という語自体に「ネガティブな連想」(Nixon, 2012: 381) が含まれているため、現代でも無神論という表現を避け、不可知論者を自認する人がとりわけアメリカには多いという (Hood, Chen, 2013: 540-541)。このような背景なしに、新無神論を語ることはできない。それに対し、上記の四騎士はみな無神論者であると公的に述べており、そのような無神論についてのタブーを打ち壊すという姿勢もっていると言える。

また、新無神論という用語が生まれたのは 2001 年に 911 事件が起こったあとの 2006 年である。このことについて、「現代の無神論的な著作に広く言及されている事件である、911 事件の直後の時期に『新無神論』が現れたことは一般に認められている。しかし、ポスト 911 の世界において、これは新しいことではない。宗教全般や、宗教と暴力についての非常に多くの書籍が、911 を当然のこととして認知している。そして、911 は現代の無神論的な著作の生産の動機であるかもしれないが、主にキリスト教批評であるものにとってのその意義は誇張されるべきではない。しかし、この日付は、この研究のための便利な境界点を提供している」(Cotter, 2011: 80) という指摘は重要である。さらに、「1980 年代と 1990 年代の(右翼政治にかかわる)原理主義の興隆、そして 2001 年 9 月 11 日の出来事は、間違いなく、宗教をよく知らない (religion-blind) 世俗の行為者たちにとって、宗教をより目立つものにした。(中略) (筆者注:しかし) 911 が唯一の原因というのは単純化である。ドーキンスのような人物たちは、これらの意見をずっと以前からもっていた」(Nixon, 2012: 377) という指摘もある。これらのことから、911 が、新無神論とされる人たちが新無神論的な議論をするようになった直接の原因とは言い難いだろう

¹¹¹ UK 版の副題は *The Case Against Religion* である。

¹¹² 彼らを四騎士と呼ぶのは確立された慣習となっているが、誰が名づけたかは不明だという (Cotter, 2011: 82)。

う。

一方で、ポスト 911 という枠組みを設けることは恣意的ではなく、「これは、なんらかの『伝統的な』無神論に留まる者と、『新無神論者』というラベルに合う、あるいはそれを受け入れる者の間での——無神論の内部で認識される分裂も示唆している」(Cotter, 2011: 80)とも言われている。ここでコッター (Cotter) は、いくつかの論考を参照しつつ、「伝統的な」無神論は信念の欠如に焦点を当てたものを指すとし、「新無神論」は宗教の暴力に注目するものとする。

つまり、イスラームの原理主義的な立場が起こしたテロリズムが、宗教全般の暴力性ひいては危険性を危惧する無神論者たちを、無神論的な著作の執筆に駆り立てたこと、その性質が「伝統的な」無神論とは異なるものとなったとは言えるが、それ以上の影響や唯一の原因と見なすことはできないということである。「新無神論」とされる著作で主に批判されているのは、イスラームだけでなくむしろキリスト教(特にその原理主義傾向)であるということにも注意が必要である。

一方で、新無神論の興隆は、「大衆が宗教的原理主義に不満をもっているという西洋の傾向を明らかに示している」(Nixon, 2012: 377)とも指摘されているように、大衆レベルでも、911 事件は宗教、特にその原理主義的傾向に対して疑念をもつ人々がより危機意識をもつきっかけとなったと言えるだろう。それらの人々がアンチ宗教の著作や宗教ではない拠りどころ(とりわけ科学)を求めることで、新無神論の需要が広まり、同時にメディアによる注目度も高まることで、新無神論というラベルが誕生したと言えるかもしれない(メディアとの関係については後述)。

さらに、本論第一章で、911 事件によってリスク(リスク社会)と分裂(ポストモダニティ)の傾向が強められ、そのようなポスト 911 の社会においては、確実性が崩壊し、存在論的な安心が脅かされているという指摘を示した(Possamai, 2007[2005]: 79-81、第一章第 1 節参照)。このポサメの観点は、大衆はより個人主義的でアラカルトな消費に向かい、新たな形式の宗教が発展する(スピリチュアルな傾向は増す)というものであった。これは一見上述の議論と矛盾するようであるが、本章第 7 節で見るように、新無神論を受容する大衆はある種のスピリチュアリティをもっていることから、両立しうると考えられる。また、科学は存在論的な安心や確実性を担保すると考えられているようである(本章第 5 節参照)。それと同様に、911 以後に保守派の勢力が強まったこと背景にも同じ不安が存在したということも言えるだろう。

さらに、2005 年に ID 論にかんする裁判が注目されたということも、新無神論の語の誕生と興隆にある程度関係するだろう¹¹³。

さて、新無神論という語がはじめて現れたのは 2006 年の夏から秋頃である(以下、Zenk, 2013: 251)¹¹⁴。まず、2006 年 8 月 21 日のアメリカの *Publishers Weekly* における『神は妄想である』の書評から、ヒッチェンズを除くドーキンス、デネット、ハリスがグループ化されはじめた。その後、9 月 11 日のアメリカの *Newsweek* 誌に掲載された“The New Naysayers”という記事で“New”という形容詞が用いられた。そして、ライフスタイルとテクノロジーの雑誌 *Wired* で、アメリカ人ジャーナリストゲイリー・ウルフ (Gary Wolf) が書いた“The Church of the Non-Believers”という記事が 10 月 23 日にオンラインで見られるようになった。これを起源とする見方が主流で

¹¹³ ID 論とそれに対するドーキンスなどの応答についてはニクソンも触れている(Nixon, 2012: 386-388)。

¹¹⁴ アリスター・マクグラスが 2004 年に「新無神論(小文字の new atheism)」の出現を示唆したという指摘もある(Cotter, 2011: 80)。

あるようである(Nixon, 2012: 379なども参照)¹¹⁵。また、*Wired*の11月号のカバータイトルは“The New Atheism”だった。

このように新無神論は、当初はメディアによってつくられた用語であったと言える。その後この語は定着し、アメリカだけでなくヨーロッパの国々などでも翻訳語が用いられ、議論が増え、2007年から2009年に議論が最高潮に達したという(以下、Zenk, 2013: 251-252)。四騎士だけでなく、さまざまな文脈の人々——哲学者、生物学者、物理学者、活動家、ライター、テレビ番組司会者など多岐にわたり、国もさまざま——が新無神論者とされた。こうしてジャーナリズムだけでなく、アカデミアでも新無神論という語は用いられるようになった。

この語を新無神論者とされる人々が自己定義(self-identification)として用いているかどうかという点については、見解が分かれているようである。ゼンク(Zenk)は自己定義に沿わない外部からのラベリングにすぎないとする立場であり、Googleで“I am a new atheist”と検索してもヒット数が少ないことを挙げている(Zenk, 2013: 256)。一方コッターは、四騎士のうちドーキンスとヒッチェンズがその名称を嬉しいと思っていると表明していること、内部および外部で使用されていること、四人とも互いの出版物に著作において言及したり、講演などでも互いの名前を出したりしているといった事実から、「これらの無神論者たちは少なくとも統一のイメージを提示したいと望んでいる」(Cotter, 2011: 82)ということが言えるという。よってこれは「無神論的な自己定義の一形態」(Cotter, 2011: 80)であるというのである。同様にニクソンも、「新無神論者」という表現が徐々に無神論の自己定義の形式として使われるようになったと述べている(Nixon, 2012: 379)。そして、新無神論の攻撃的な戦略に反対し、このラベルを拒絶する人もいるということを指摘している(同上)。

ただし、ゼンクもコッターも、「新無神論の組織」なるものが存在するか否かといったことが不確かであることから、現時点では安易に新無神論の語を用いることに否定的である。とりわけ無神論者が全体的に個人主義的であり、ドーキンス曰く群れた猫のようであるということはしばしば指摘されている(Cotter, 2011: 92-94, Nixon, 2012: 380-381)。一方で、注目に値する無神論者の組織が多数あること(Cotter, 2011: 93-94)、アウト・キャンペーンやブライト運動(本章第2-2節、第6節参照)などをはじめとした集団的な抗議行動のためにグループが組織されつつあるという面もある(Nixon, 2012: 381-382)。

では、新無神論の語はどのように使っていくのがよいだろうか。ゼンクは新無神論の語がジャーナリズムにおいて成功していることは認めるが、以上のようにこれは外部からのラベルにすぎず、新無神論者とされる人々の自己認識とも異なること、正確に定義されていないことなどから、これをアカデミックな文脈での分析的なカテゴリーとして使うことには否定的である(Zenk, 2013: 257-258)。コッターもまた、新無神論の語が「より広い流通と完全な定義を得るまでは、それを批判的に使用することは不適切である」(Cotter, 2011: 80)として、「現代の無神論(contemporary atheism)」という表現を用いる。一方、これを受けてニクソンは、新無神論を四騎士の作品を指すものとし、それとは別に大文字の「現代無神論(Contemporary Atheism)」を「無神論の先の時代からの、声高に主張する大衆運動(public movement)」(Nixon, 2012: 379)について述べるのに用いる。

実際のところ、Cotter(2011)の議論において「現代の無神論」とされているのは四騎士を中心とした「新無神論者のある程度自認する著者たち」であり、一貫して彼ら発信者側の思想や発信の意図などについて論じてい

¹¹⁵ 同じく10月23日付のドイツの週刊誌*Der Spiegel*の記事が、10月26日に*Spiegel Online International*で英タイトル“The New Atheists: Researchers Crusade against American Fundamentalists”として載せられたという指摘もある(Zenk, 2013: 251)。

る。集団について論じる部分もあるが、あくまで発信者側の立場から「群れた猫」を組織する必要性を感じていることを指摘しているだけであるし、基本的に四騎士の「ターゲット」という角度から検討されている。それに対し、ニクソンの論文では四騎士の作品のみに新無神論の語が当てられており、「社会学的に見て重要なのは、思想(筆者注:四騎士の思想)ではなくこの思想の受容と社会的影響」(Nixon, 2012: 379)であると言い、全体として無神論的な運動やそれに参加する人々、彼らの受容や発信者側とのかかわりに焦点を当てている。もちろん、発信者側の意図や世界観について議論している箇所も多々ある——とりわけドーキンスらとその著作にしばしば触れ、新無神論との分類が曖昧になっている——が、発信者たちの大衆への働きかけをより意識した論調となっているようである。つまり、ニクソンはコッターに従うと言いつつも、実際のところはかなり違うものを語っていると言えるだろう。

一方ゼンクは、四騎士以外の新無神論者とラベルされた人物たち——多くは自らを“unbeliever”、“non-believer”、“infidel”、“atheist”、“godless”、“antitheist”、“critic of religion”と呼ぶような(Zenk, 2013: 256)、“atheist”を除いて)無神論という表現に消極的な人たち——について主に語っていると考えられるだろう。ゼンクが上述のように「自己認識と異なる」と批判するのは、このように広く定義して用いているためと考えられる。さらに、ゼンク自身、新無神論を自己定義に用いる物理学者ヴィクター・J・ステンジャー(Victor J. Stenger)を「注目に値する例外」(Zenk, 2013: 256)としている——コッターもステンジャーをそのような代表例として挙げている(Cotter, 2011: 80)——ため、この議論は強力な批判とは言い難いだろう。

本論ではこれらを統合して、新無神論者とは——多くの議論がそうであるように、一般的な無神論者まで広く指す用語ではなく——四騎士、および、四騎士の周辺の、新無神論者を自認したりそのラベルを否定しなかったりする無神論的議論の発信者たちや運動のリーダーたちを指すこととする。そして大文字の現代無神論は、ニクソンの議論をさらに進めるために——ニクソンの考えとは一部異なる面もあるだろうが——、あえて、新無神論をはじめとする無神論的な著作を読み、無神論的な運動に参加するなど、受容する側の大衆により焦点を当てた用語として用いる。このような切り分けによってより明確に無神論の大衆による受容におけるハイパーリアルな性質を論じることができるだろう(本章第 7 節参照)。この定義では、新無神論者を自認しない著者たちや運動のリーダーたちなどの扱いが問題となるが、基本的に本論で注目するのは以上の二つとする。

2. 四騎士の議論の共通点と相違点

2-1. 共通点

では、四騎士を中心とした新無神論では、どのような議論がなされている、あるいはなされていると見られているのだろうか。実際のところ、代表とされる四騎士の著作においてすら内容は多様であり、見解には相違も多い。それでも、新無神論とラベルされたものがどのような特質をもつと考えられているか、という点は議論が可能であるし、その議論には意義があるだろう。

コッターは新無神論の共通点を、宗教批判について三点、それらの問題を取り除くことで促進しようとしている世界観について四点、まとめている。

宗教批判については、ひとつ目に、新無神論の著作は宗教による紛争や残虐行為についてよく触れているという(以下、Cotter, 2011: 83-84)。宗教がそれらの暴力の根本的な原因ではないかもしれないという指摘も見られるものの、基本的には宗教が暴力を引き起こすと認識しており、その点を強く批判している。次に、無神論者は宗教信者より犯罪を起こす可能性が低いことを示し、宗教なしでも(とりわけ自然に)道徳はあり得るということ、時には宗教が不道徳であることを指摘しているという(Cotter, 2011: 85)。三つ目に、宗教は、無知のまま満足し、権威に服従するという雰囲気をもたらし、知識と進歩を妨げており、それは宗教的権威主義に起因すると論じている(以下、Cotter, 2011: 85-86)。権威主義は、宗教的信仰と矛盾する科学的知識に対するアクセスと受容を制限するというのである。

以上の三つの批判点(以下、〈暴力〉〈道徳〉〈知識〉とする)から、宗教は危険なものであると結論される。また、基本的にキリスト教化された英語圏で起こった批判であり、特にキリスト教を焦点としている(Cotter, 2011: 82, 86)。

新無神論が持つ世界観としては、まず、知識・理解の促進が挙げられ、特に自然主義的で合理的な教育を強調している(Cotter, 2011: 89)。二つ目に、無神論は人生を肯定し(life-affirming)人生を高揚させる(life-enhancing)という考えがある(Cotter, 2011: 89-90)。これはしばしば情熱的でロマンチックな言葉で表現されることが特徴的である。三つ目に、「もし自由で理性的な思考が超自然主義に打ち勝ったならば、世界は根本的により良い場所になるだろうという考え」(Cotter, 2011: 90)が共通している。一方で、その際の宗教の存続については、根絶されるべきだという考えから理性の宗教がありうるという考えまで、新無神論のなかでも幅があるという。最後に、自然の驚異と壮大さを強調するという姿勢が挙げられる(Cotter, 2011: 91)。自然界があらゆる人間にとって十分なものであるという考え方である。(以下、〈教育〉〈生〉〈世界〉〈自然〉とする。)

そして新無神論においては、これらの宗教批判とポジティブな無神論的世界観の促進により、「意識向上(consciousness raising)」を促すことが必要であると考えられているという(以下、Cotter, 2011: 94-97)。これは無神論者であることを公言できていない不信仰者たち(unbelievers)など、新無神論的なメッセージに理解がある観衆を対象としたもので、彼らをより際立った「運動」に集める——群れた猫たちをグループ化する——プロセスでもある。この意識向上が、「現代の無神論(筆者注:本論では新無神論)的著作の生産のためのもっとも重要な動機としてはたらく」(Cotter, 2011: 98)というのである。

以下、具体的な議論を見ながら、以上の共通点、そして相違点を見ていく。ここでは、四人のなかでもっとも有名と言えるドーキンスと、宗教学において重要なデネットを取り上げて比較する。

2-2. ドーキンスの議論

多くのベストセラー本を上梓しているリチャード・ドーキンス(1941-)は、イギリスの動物行動学者・進化生物学者である(以下、ドーキンス 2007[2006]を中心に、Zenk 2013, Wolf 2006, Nixon 2012 など参照)。ドーキンスが新無神論者として注目されたきっかけとなったのは *The God Delusion*(2006) (邦訳『神は妄想である—宗教との決別—』(2007))であったが、それ以前にも *The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe Without Design*(1986) (邦訳『盲目の時計職人—自然淘汰は偶然か?—』(2004))などで宗教、とりわけ創造論(当時はまだ ID 論として明確にはなかった ID 論的な創造論の議論)を批判している。とりわ

け進化論を中心的手法としており、また、『神は妄想である』ではそれ以前より明確に、神仮説 (God Hypothesis) を論破し、宗教は危険なものであると主張している。

まず、『神は妄想である』における宗教批判の具体的対象は「人格をもつ神の概念が中心的教義となっているすべての宗教」であり、「有神論、理神論、あるいは彼が『神仮説』と呼ぶもの」(Zenk, 2013: 249)である。ドーキンスの言う有神論者 (theist) とは、「そもそもこの宇宙を創造するという主要な仕事に加えて、自分の最初の創造物のその後の運命をいまだに監視し、影響を及ぼしているような超自然的知性の存在を信じている」(ドーキンス、2007[2006]: 34) 人たちであり、理神論者 (deist) とは、同様に超自然的な知性を信じているが、「その活動はそもそも最初に宇宙を支配する法則を設定することに限定される」(ドーキンス、2007[2006]: 34) と考えている人たちである。また、ドーキンスは基本的にそれらの宗教が「神仮説」を前提としていると考える。神仮説とは、「宇宙と人間を含めてその内部にあるすべてのものを意識的に設計し、創造した超人間的、超自然的な知性が存在するという仮説」(ドーキンス、2007[2006]: 52) である。

それらに対し、批判の対象とならない汎神論者 (pantheist) は、「超自然的な神をまったく信じないが、神という単語を、超自然的なものではない〈自然〉、あるいは宇宙、あるいは宇宙の仕組みを支配する法則性の同義語として使う」(ドーキンス、2007[2006]: 34) 人たちを指す。これはコッターの〈自然〉に相当し、また、本章第7節で見る「自然についてのスピリチュアリティ」の発露とも言えるだろう。そしてアインシュタインやホーキングもその立場であると示し、それは「アインシュタイン的宗教とでも呼べるもの」(ドーキンス、2007[2006]: 26) であるが、「アルバート・アインシュタインと私たちの多くが共有する汎神論的な崇敬の念に『宗教』というラベルを張りたがる」(ドーキンス、2007[2006]: 29) ことには批判的である。

そしてドーキンスは、「超自然的な神だけを妄想と呼んでいる」(ドーキンス、2007[2006]: 29)、「それは有害な妄想なのだ」(ドーキンス、2007[2006]: 52)、「私は特定の神や女神を攻撃しようとしているのではない。私は神というものを、すべての神を、これまでどこでいつ発案された、あるいはこれから発案されるどんなものであれ、超自然的なものすべてを攻撃しているのである」(ドーキンス、2007[2006]: 59-60) と述べる¹¹⁶。

ドーキンスの要点は、「宗教的な信仰は、攻撃されると非常に傷つきやすいので、どんな人間であれすべての他人に対して払うべき敬意に加えて、異常なほど厚い敬意によって、護ってやらなければならないという前提」(ドーキンス、2007[2006]: 37) があるが、宗教を金科玉条のごとく掲げるこのやり方をなくすべきだということである。「私は要らぬ侮辱をするつもりはないが、宗教を扱うのに、ほかの事柄よりも手控えた扱いをして甘やかすつもりはない」(ドーキンス、2007[2006]: 47) というのである。

宗教上の信念は、それが宗教上の信念であるというだけの理由で尊重されなければならないという原則を受け入れているかぎり、私たちはオサマ・ビン・ラディンや自爆テロ犯が抱いている信念を尊重しないわけにはいかない。ではどうすればいいのか、といえば、こうして力説する必要もないほど自明なことだが、宗教上の信念というものをフリーパスで尊重するという原則を放棄することである。それこそが、私がかかすかぎりの力をつくして、いわゆる『過激主義的な』信仰に対してだけでなく、信仰そのものに対して人々

¹¹⁶ また、「宗教を批判する人間が、これまで宗教的というレッテルを貼られてきた伝統や世界観が豊かな多様性を備えていることをあなたは知らない」と批判される可能性のあることを、私とて知らぬわけでもない」(ドーキンス、2007[2006]: 58) と言い、フレーザー、ボイヤール、スコット・アトランといった人類学的な著作を挙げる。しかしそれは同書のやり方ではないとし、読者にとって馴染み深く、かつ、社会を深刻に脅かしかねないものであるアブラハムの宗教を対象とすることを宣言する(ドーキンス、2007[2006]: 59)。

に警告を発する理由の一つなのである。『中庸な』宗教の教えは、それ自身には過激なところはなくとも、門を開けて過激主義を差し招いているのである。(ドーキンス、2007[2006]: 448)

このような立場からわかるように、ドーキンスはスティーヴン・ジェイ・グールドの「重複することのない教導権 (nonoverlapping magisteria: NOMA)」（非重複教導権、非重複的な教導権などの訳もある）の考えを否定している（補遺 2-C 参照）。NOMA とは、「科学は自然界の事実の特徴を記録し、それらの事実を統合的に説明する理論を発展させようと努力している。一方、宗教はといえば、人間的な目的、意味、価値——科学という事実の分野では、光を投げかけることはできるかもしれないが、決して解決することのできない問題——という、同等に重要であり、しかしまったく別の領域で機能している」（グールド、2007[1999]: 11-12）という前提から導かれる、「敬意をもった非干渉——ふたつの、それぞれ人間の存在の中心的な側面を担う別個の主体のあいだの、密度の高い対話を伴う非干渉——という中心原理」（グールド、2007[1999]: 12）のことである¹¹⁷。それに対しドーキンスは、神にかんする問いも科学の守備範囲であると主張する（ドーキンス、2007[2006]: 87-95, 110 など）。

さらに、「穏健で中庸的な宗教でさえ、過激主義が自然にはびこるような信仰風土をつくりあげるのに手を貸している」（ドーキンス、2007[2006]: 443）、「宗教上の過激主義を責める——あたかも、それが、本物のまっとうな宗教が墮落してできたおぞましい変種でもあるかのように——のではなく、宗教そのものを非難すべきだ」（ドーキンス、2007[2006]: 448）と言う。

このような宗教に対する極めて否定的な立場は、他の無神論者たちにさえ批判されることがある¹¹⁸。例えばルースは、ドーキンスをある程度認めるものの、ドーキンスとは異なり、「科学としての進化論を社会に定着させるためには、『まともな』宗教界の人々を味方につける必要がある」（佐倉、ルース 2008[2003]の「訳者あとがき」: 327-328）という立場を取る。ドーキンスはこのようなルース、および、同じく科学側であるが宥和的な立場であるエドワード・ウィルソンや、ユージニー・スコットに率いられる国立科学教育センター (NCSE) の NOMA を支持する方針に対し批判的である（ドーキンス、2007[2006]: 102-107、佐倉、ルース 2008[2003]の「訳者あとがき」: 328 など）。

¹¹⁷ あるいは、「科学のマジステリウムがカバーするのは経験的な領域である——たとえば、宇宙はどのようなものからできていて（事実）、なぜこのようになっているのか（理論）。これに対して、宗教のマジステリウムは、究極的な意味と道徳的な価値の問題の上に広がっている。これらふたつのマジステリウムは重なり合わないし、すべての問いを包摂してもいない（たとえば、芸術のマジステリウムと美の意味を考えてみよ）」（グールド、2007[1999]: 13）とも述べている。

また、グールドの意図は、協力的な対話を促すということにある。「ふたつのまったく異質な問題（この場合には科学と宗教）のあいだの関係の意味をあきらかにしなければならないとき——とりわけ、人生や意味についての私たちのもっとも重要な関心事の核心において両者が同じような疑問を提起しているらしいとき——にも、私たちはまるで当然のこのように、両極端な解決法のいずれか一方を適用しなければならない、と考えてしまう。すなわち、科学と宗教が死を賭して闘い、いずれかが勝利して他方が敗退せねばならないと考えるか、あるいは両者は同じ問いにちがいがなく、したがってすべてがひとつの大きな総体にスムーズに統合できる、と考えてしまうのである。（中略）なぜそうではなく、どちらの問題にも品格と個性をあたえる『中庸』の道を選択しないのか？」（グールド、2007[1999]: 58）とグールドは述べる。

¹¹⁸ 新無神論の研究においても、リベラルな宗教信仰が否定されていることが問題点として挙げられることがある（Stahl, 2012[2010]: 103）。

ドーキンスが認めているのは、「哲学的な自然主義者という意味での無神論者」(ドーキンス、2007[2006]: 28)の立場であり、それは「自然の物理的な世界を超越したものはなにも存在せず、観測できる宇宙の背後に潜んでいる超自然的な創造的知性も、肉体が滅びたのちも生き残る魂も、奇跡も——まだ私たちが理解できていない自然現象という意味で言うのを別にすれば——存在しないと信じる人間のことである」(同上)という。特に超自然的に見えるものについても、いずれは理解し自然として受け入れられるというのである。そして、超自然的な宗教に対し、「何かを設計できるだけの十分な複雑さを備えたいかなる創造的知性も、長期にわたる漸進的進化の単なる最終産物にすぎない」(ドーキンス、2007[2006]: 52)という進化論の立場からの代案を提唱し、自然淘汰による進化という理論が、意識を高める究極的な道具であるとする(ドーキンス、2007[2006]: 171-172, 175 など)。ダーウィン流の進化、とりわけ自然淘汰は、天文学や地質学以上の力をもっており、「生物学において設計者の存在という錯覚を粉碎し、物理学や宇宙論においてもいかなる種類の設計仮説にも疑いの目を向けるよう、私たちを導いてくれるのだ」(ドーキンス、2007[2006]: 177)というのである。

社会における無神論者の地位を高めることも、意識向上の一環と言えるだろう。ドーキンスは、現代のアメリカの無神論者たちが、「嫌がらせ、失職、家族による忌避、さらには殺人といったことまで含む」(ドーキンス、2007[2006]: 71)、偏見や差別を受けていること、カミングアウトを躊躇うことに触れ、「私の夢は、そういう人々がカミングアウトする後押しを本書がしてくれることだ。ゲイ運動のときとまったく同じように、多くの人間がカミングアウトをすればするほど、他の人間はそれに加わりやすくなる」(ドーキンス、2007[2006]: 15)と述べる。さらに、「アメリカの無神論者たちが孤立しているというのは、ひたすら偏見によって培われた錯覚にほかならない。アメリカにおける無神論者の数は、ほとんどの人が思っているよりもはるかに膨大だ」(ドーキンス、2007[2006]: 69-70)という。このことは「はじめに」でも強調されている。

アメリカ人の世論調査は、無神論者と不可知論者が敬虔なユダヤ教徒よりもはるかに数が多く、他のほとんどの特定宗派よりさえ数が多いということを示唆している。けれども、米国におけるもっとも影響力のある政治的圧力団体の一つとして有名なユダヤ人や、さらに大きな政治力をもってさえいる福音派キリスト教徒とはちがって、無神論者や不可知論者は組織化されておらず、従って、影響力をまったくおよぼすことができない。実際のところ、無神論者を組織するというのは、いってみればネコの群れをつくらうとするようなものだ。なぜなら彼らはそれぞれ独自に考える傾向があり、権威に従おうとしないからである。とすれば、適切な第一歩は、すすんで『カミングアウト』しようとする人間の数を臨界量まで積み上げ、それによって他の人々がそうするのを後押しすることだろう。たとえ群れをつくらることができなくとも、十分な数のネコが集まれば大きな声を立てることができ、無視はできなくなるだろう。(ドーキンス、2007[2006]: 15)

このことに関連して、ドーキンスは理性と科学のためのドーキンス財団(Richard Dawkins Foundation for Reason and Science)を運営しており、宗教的でない人が宗教的でないとかミングアウトするよう勧め、無神論者であることはおかしいことや恐ろしいことではない、無神論者もまた良い人々だということを啓蒙する「アウト・キャンペーン(OUT campaign)」(財団のサイトの動画¹¹⁹)や¹²⁰、ロンドンの「無神論のバス・キャンペーン(Atheist Bus Campaign)」などを支持した。さらに、デネットとともに、自然主義的な世界観をもつ人々を“Brights”と呼

¹¹⁹ <https://richarddawkins.net/2013/10/interview-with-richard-dawkins-the-out-campaign-3/>

¹²⁰ 同財団は2014年からは、同様の運動として「オープンリー・セキュラー」というプロジェクトを率いている。

ぶ「ブライツ運動」にも参加している(ブライツ運動のサイト(the brights)¹²¹、Borer 2012[2010]、Wolf 2006、ドーキンス、2007[2006]: 496-497、デネット、2010[2006]: 43-44 など)。これらについては本章第6節で改めて述べるが、デネットはしばしばブライツという表現を用い、ドーキンス同様、「おそらく将来、私たちブライツがさらに増えて、自己欺瞞的にならずに、『もちろん自分はどんな神の存在もはや信じていない』と、こともなげに語る時がきたら、上院議員よりも高い役職に無神論者を選出することもできるようになるだろう。もうすでに連邦議会にはユダヤ系も女性のの上院議員も同性愛の関係者もいるのだから、将来は明るいように思われる」(デネット、2010[2006]: 339)と述べている。

以下、『神は妄想である』において重要と考えられる議論をいくつか取り上げる。第一に、ドーキンスは神仮説を論破することを目指している。神の存在証明についてドーキンスは、「何についても、あるものや事柄が存在しないと決定的な形で証明するのは不可能なことを考えれば、神の非在を証明できなくてもいいわけだし、それは瑣末なことでもある。問題は、神が反証可能(神が存在しない)かどうかではなく、神の存在がありえるかどうか(蓋然性)なのである。問題がまったく別物なのだ。ある種の反証不能な事柄は、他の反証不能な事柄よりもはるかにありえないと、分別によって判定される。蓋然性のスペクトラムに沿って考えるという原則から神だけを除外するべき理由はどこにもない」(ドーキンス、2007[2006]: 85)という立場を採る(補遺 2-D 参照)。そして、バートランド・ラッセルの天空のティーポットの喩えを挙げ、「地球と火星の間に観察できないほど小さなティーポットがある」という主張は科学的に反証不可能であるが、だからといってそれを信じることはナンセンスだろうと言う(ドーキンス、2007[2006]: 81-82)。そして、「厳密に言えば、私たちはみなティーポット不可知論者でなければならない。天空のティーポットが存在しないことを、確実に証明することはできないのだ。なのに、実際問題として、私たちはティーポット不可知論を捨て無ティーポット論をとるのである」(ドーキンス、2007[2006]: 82)と言う。このような「極端な例」¹²²の要点は、「それらが反証不能であるが、そうしたものが実在するという仮説が実在しないという仮説と同列に扱えるなどとは、誰も思っていないことにある。ラッセルの要旨は、立証責任は仮説を信じない側ではなく仮説を信じる側にあるということだ」(ドーキンス、2007[2006]: 84)。さらに、「天空のティーポットを信じる人とは比べものにならない数の、世界中の人々が神の存在を信じているからと言って、論理的な立証責任を負うのがそれを批判する側になることはない」(ドーキンス、2007[2006]: 85)とも述べる。

さらにドーキンスは、神の存在を支持する論証をいくつも挙げ、それぞれ論駁していく(ドーキンス、2007[2006]: 第三章など)。その内訳は、帰納的なトマス・アキナスの五つの証明、聖アンセルムスに遡る存在論的論証およびその他の先験的論証、美を根拠にした論証、個人的な「体験」をもとにした論証、聖書に基づく論証、崇敬される宗教的学者をもちだしての論証、パスカルの賭け、ベイズ流の論証など、多岐にわたる。

特に目的論的論証と ID 論については別途取り上げ、ほとんど一章を割いて詳しく議論している(ドーキンス、2007[2006]: 第四章)。本論第六章第4節でも触れたが、改めてまとめれば、ドーキンスはデザイン論を否定する理由として、デザイン論は無限退行に陥るということと、デザインされているかのような宇宙・生命を説明するも

¹²¹ <http://www.the-brights.net/>

¹²² 他にも次章で見るスパモン教や、「見えざるピンクのユニコーン」も同様の例として挙げられている(ドーキンス、2007[2006]: 83-84)。後者は、「目に見えず、触れることができず、音を聞くことのできないユニコーン」(ドーキンス、2007[2006]: 83)である。

つとも優秀な仕方は自然淘汰であることを挙げている(ドーキンス、2007[2006]: 235-236 など)¹²³。そして、「デザイナー設計者を引っぱりだしてきて説明しようとする事柄自体がどれほど統計学的にありえないものであったとしても、少なくともその設計者自体がありえないものでなければならないはずだ。神こそ、究極のボーイング 747 なのである」(ドーキンス、2007[2006]: 171)と言い、このようなありえなさ(非蓋然性)からの論証は、かえって神が存在しないことの証明に近づく、「ほとんど確実に神が存在しないことの統計学的な実証法」(ドーキンス、2007[2006]: 169)であるとする。

第二に、ドーキンスは(次節で見るデネットほど詳細ではないが)、宗教を進化の産物と見る理論について検討している。「自然淘汰の及ぼすいかなる圧力(それは一つとは限らない)が、そもそも宗教への衝動を進化させたのかを問うべきである」(ドーキンス、2007[2006]: 241)とし、進化の産物、とりわけ副産物として宗教を捉え、「ダーウィン主義にもとづく究極因的説明」(ドーキンス、2007[2006]: 249)を目指すのである¹²⁴。例えば、ロウソクの炎に飛び込むガの神経系は、普段は月や星の光に導かれる、役に立つコンパスとしての機能をもっているが、それが人工的な光に導かれると誤作動となり、炎に飛び込んでしまう(ドーキンス、2007[2006]: 254-256)。それと同様に、「宗教的な行動は、別の状況では有益な、あるいはかつては有益だった、私たちの心理の奥底にある性向の誤作動、不幸な副産物なのかもしれない」(ドーキンス、2007[2006]: 256-257)という。そして、ロバート・ハインド、スコット・アトラン、本論第三章第2節で見たパスカル・ボイヤールらは、同様に宗教は副産物であるという立場にあると指摘し、ドーキンスはさらに「私はむしろ、宗教はそういった傾向の多岐にわたる、いくつもの副産物と言いたい」(ドーキンス、2007[2006]: 262)とする¹²⁵。

そして、いくつかの進化心理学的な議論——次節で見るデネットの指向的構え(志向姿勢)やジャスティン・バレットの HADD などを含む——を紹介したあと、「宗教が偶然得られた副産物——何か有用なものが誤作動した結果——だという、あくまで一般的な理論を推奨したいと思う。議論の詳細に眼をやれば、そこは多様かつ複雑で、議論の余地もある。だが当面は、『副産物』説の代表として、私の『騙されやすい子供』説を使いつづけることにしたい」(ドーキンス、2007[2006]: 277)と主張する。「騙されやすい子供」説とは、まず、「大人の言うことは疑問をもたずに信じよ」という経験則があり、それは子どもにとって一般的には有益で淘汰上の利益があるということである(ドーキンス、2007[2006]: 257)。「疑いをもたず服従する」という行動には生存上の価値がある

¹²³ また、幸運が果たす役割もあることを人間原理から論じる。私たちが、私たちのような種類の生物に好都合な惑星に生きているのはなぜなのか、という理由について、ドーキンスは自然淘汰と人間原理の二つを挙げる。私たちはこの惑星の条件下で繁栄するよう進化してきた。一方、人間原理とは、「宇宙には何十億という惑星が存在し、進化を可能にするような少数派の惑星の数がどんなに少なからうが、わが地球は必然的にそうした惑星の一つでなければならないのである」(ドーキンス、2007[2006]: 211)というものである。しかし、人間原理はあくまで自然淘汰の考えを助けるものと考えているようである。つまり、ドーキンスは、生命の起源——あるいは真核細胞の出現や意識の芽生え——という一回限りの出来事については人間原理を適用でき、それは数多の惑星のうち地球で起こった幸運だったと言うことができる(ドーキンス、2007[2006]: 202-211)。しかし、「地球上の複雑な生命の豊かな多様性」(ドーキンス、2007[2006]: 209)を説明するには、それとは別に、自然淘汰が必要になると考えるのである。

¹²⁴ つまり、例えばもし脳に「神中枢」があるとしたら、「神中枢を発展させる遺伝的傾向をもつ私たちの祖先が、そうでないライバルに比べてなぜ、生きのびてより多くの孫をもつようになったのであろうか？」(ドーキンス、2007[2006]: 249)ということを問う。

¹²⁵ 脳は専門的なデータ処理に対処するモジュールの集合であり、宗教はいくつかのモジュールが誤作動したことの副産物とみなせるとも述べている(ドーキンス、2007[2006]: 264-265)。

のである(ドーキンス、2007[2006]: 260)¹²⁶。しかし、そのような人間は、心のウイルスに感染しやすく、正しい忠告と悪い忠告を区別する方法をもたないことになる(ドーキンス、2007[2006]: 260)。つまり、世界や道徳にかんするものも含め、さまざまな悪い忠告——ドーキンスが考える非合理的で宗教的な忠告——も信用してしまう。そしてそれをそのまま子どもに伝える可能性が高いため、迷信やその他の事実に基づかない信仰がダーウィン流の淘汰に似た過程によって進化するだろうという予測が立てられるというのである(ドーキンス、2007[2006]: 261)。

ここで、ミームという用語を造った当人であるドーキンスは、宗教はミームであるとし、「遺伝子のように真の自己複製子として振る舞う単位が、文化における模倣という現象についても存在するかどうか」(ドーキンス、2007[2006]: 282)を検討している。ミームについては第三章第 2-2 節でも触れたが、ドーキンスは、「一つの宗教の進化の初期段階、まだ組織化される前には、いくつかの単純なミームが、人間の心理に対してもつ普遍的な魅力のおかげで生き残る。ここは、宗教のミーム説と、宗教が心理学的な副産物とする説が重なり合うところである。後期になり、宗教が組織化され、他の宗教と洗練された恣意的なちがいをもちようになると、ミーム複合体——相互に適合性のあるミームのカルテル——の理論で非常にうまく扱うことができる。これは、司祭その他による意識的な操作が果たす付加的な役割を排除するものではない」(ドーキンス、2007[2006]: 296)という立場を採る(補遺 1-A も参照)。

また、「騙されやすい子供」説は〈教育〉の問題にもかかわる。ドーキンスは、子どもに親の宗教を教え込むこと、その宗教の子どもであると言うことを児童虐待の一種と考えている(補遺 2-E 参照)。ドーキンスは、「小さな子供がいずれかの特定の宗教に属しているというラベルを貼られているのを耳にしたときに、私たちの誰もが顔をしかめるようであるべきだと、私は思うのだ。小さな子供は、宇宙や、生命や、道徳の起源について自分の意見を定めるのにはまだあまりにも幼すぎる」(ドーキンス、2007[2006]: 497)とし、「～教徒の親をもつ子供」という表現を推奨する。それにより、子どもが「宗教とは、大人になって物事を自分で決められるようになったときに自分で選べる——あるいは拒絶できる——ものだと気づくだろう」(ドーキンス、2007[2006]: 499)とも言う。

そして、「比較宗教を教えることの教育上の利点」(ドーキンス、2007[2006]: 499)について触れ、「子供に異なった信仰について学ばせ、相互に相いれないことに気づかせ、その非両立性の結果について、彼らに結論を引き出させればいい」(ドーキンス、2007[2006]: 450)とする¹²⁷。「もし、あらゆる科学的証拠に公正かつ適切に

¹²⁶ デネットも、「あなたは、あなたが知っている(と思っている)ことのほとんどを、^{フェイス}信用して受け入れている[うのみにしている]にすぎない。(中略)(筆者注:この信用とは)最初に心に到来して、かつ、なぜそうなのかを悩む必要のないものを、単純に信じるという実践的な——そして、つねに変更可能な——方策のことである」(デネット、2010[2006]: 223)、「私たちは皆、驚くような研究が発表されないかぎり、年長者や他人から獲得する知識が正しいと、普通に考えてしまう。そしてそうすることは、賢明なことなのだ。なぜなら、人生を歩んでいくために必要な一般的な知識があまりに膨大であり、静かにその一つ一つを検証して仕分けする時間がないからである」(デネット、2010[2006]: 223-224)と述べている。

¹²⁷ さらに、文学的教養の一部として、聖書やギリシア・ローマの神々にかんする伝説を——信じることなく——学ぶことは重要であるとする(ドーキンス、2007[2006]: 500-505)。同様に、「アラビア語やヒンドゥー語をしゃべる人々にとっては、『コーラン』や『バガヴァド・ギータ』もまたおそらく、彼らの文学的遺産の完全な評価のためには不可欠だろう」(ドーキンス、2007[2006]: 505)といったように、他の文化圏についても言及している。「私たちは、たとえばユダヤ主義や英国国教会の信条、あるいはイスラムの文化的・文学的伝統に対して、感情的な忠誠心をもちつづけることができるし、歴史的にそうした伝統とともに歩んできた超自然的な信念を信じることなしに、結婚式や葬式のような宗教的儀礼に参加することさえできる。かけがえのない文化的遺産との絆を失うことなしに、神への信仰を放棄することはできるのだ」(ドーキンス、2007[2006]: 505-506)。

曝されてさえいれば、子供たちは成長してから、聖書が文字通りに正しいのかどうか、あるいは星の運行が人生を支配しているのかどうかを自分で判断するだろう。それは彼らの特権である。重要な点は、何について考えるべきかを決めるのは彼らの特権であって、親には圧倒的な力でそれを押しつける権利などないということだ」(ドーキンス、2007[2006]: 479)。さらに、「もし子供たちが、疑問を抱くことのない信仰という高い美德を教えられる代わりに、自らの信念を通して疑問を発し、考えるように教えられれば、自爆者はきつといなくなるだろう」(ドーキンス、2007[2006]: 451)とも述べる。

さて、コッターが挙げた残りの要素について見ると、まず、〈暴力〉についての言及は同書のそこかしこにある。例えば「はじめに」では、「ジョン・レノンとともに、宗教のない世界を想像してみしてほしい」(ドーキンス、2007[2006]: 10)と言い、911とロンドンの同時多発テロ、十字軍、魔女狩り、イスラム教徒とヒンドゥー教との対立に起因するインド分割、北アイルランド紛争、仏像を爆破するタリバン、ヒジャブの問題などを立て続けに挙げる。また、「本書では、十字軍、コンキスタドル[中南米を征服したスペイン人のこと]あるいはスペイン宗教裁判の恐怖について詳述することを、意識的に自制してきた。残忍で邪悪な人間はあらゆる世紀、あらゆる宗派に見つけることができる」(ドーキンス、2007[2006]: 458)とも述べている。また、高い道徳的な目的をもつとして行われた、妊娠中絶を行なう医師たちへの暴力なども挙げられている(ドーキンス、2007[2006]: 431-434)¹²⁸。後述する聖書の非道徳的な側面も、暴力性の指摘と見ることができるだろう(補遺 2-G 参照)。

次に、〈道徳〉についてドーキンスは、道徳はおそらく宗教に先行したものであり、他のなにかの副産物であると考え(ドーキンス、2007[2006]: 304)。「私たちがもつ正邪の感覚は、ダーウィン主義的な人類の過去に由来するものであった可能性がある」(ドーキンス、2007[2006]: 313)というのである(補遺 2-F 参照)。そして、普遍的な道徳文法があるということを示す実験(道徳実験)を紹介する(ドーキンス、2007[2006]: 325-330)。その実験によれば、西洋人とほとんど交渉をもたない部族も西洋人と同じ道徳的判断を示し、また、無神論者と宗教を信じている人々のあいだでも統計的に有意な差は存在しなかったという。

さらにドーキンスは、宗教擁護側からは、神なしでは道徳の基準が存在せず、相対的で恣意的なものになってしまうだろう、という問題が提起されるであろうという点にも取り組んでいる。しかし、「聖書を道徳心の源泉としていると主張する人々が、実際にはその通りに実践していないことを実証」(ドーキンス、2007[2006]: 341)するとして、聖書の問題を挙げていく。まず、「聖書が道徳ない生き方のルールに関する典拠となる道筋」(ドーキンス、2007[2006]: 345)は、例えば十戒を通じた指令、あるいは、神あるいは聖書の登場人物がロールモデルとなるという二通りがある。しかし、具体的に旧約聖書と新約聖書を見ていくと、どちらの場合も、「宗教を信じているかいないかを問わず文明化されたあらゆる現代人が、醜悪——これ以上に穏当な言い方を私はできない——と感じるような道徳体系を推奨することになるだろう」(ドーキンス、2007[2006]: 345)という(補遺 2-G 参照)。「現代における道徳は、それがどこに由来するにせよ、聖書に由来するものではない」(ドーキンス、2007[2006]: 360)、そして、道徳の根拠を文字通り聖書に置きたい人々は、聖書を読んだことがないか理解していないかだと言う(ドーキンス、2007[2006]: 346)。さらに、聖典は戦争を行う動機となるとも述べる(ドーキンス、2007[2006]: 406)。

¹²⁸ アフガニスタンのタリバンの女性に対する一連の残虐行為、アメリカのラブチャー(携挙)キリスト教徒の一部が核戦争をアルマゲドンと捉え、キリストの再臨を早めると考えることなどにも触れている(ドーキンス、2007[2006]: 442-443)。

実際のところ、「私たちは、聖書の断片を選び出し、どれを信じるべきか、どれを象徴ないし寓話として却下すべきかを選択する。そうした選出と選択は個人的な判断の問題であり」(ドーキンス、2007[2006]: 347)、絶対的な根拠なしに判断する無神論者と大差ないと指摘する(ドーキンス、2007[2006]: 354, 360 なども参照)。「私たちが事実の問題として、正しいあるいはまちがっているとみなすものについては意見の一致が、驚くほどひろく行き渡った見解の一致が存在する。この見解の一致は、宗教とは明白な結びつきをもたない」(ドーキンス、2007[2006]: 383)というのである¹²⁹。

さらに、神の賛同や褒美を得ること、非難や罰を避けることが善人である理由ならば、それは道徳ではないと言いたくなるという(ドーキンス、2007[2006]: 331)。もし神が不在ならば不道徳なことをするとしたら、その人は不道徳であり、神の監視がなくても善人であり続けると認めるならば、神は必要でないことになるだろう。また、無神論者と犯罪について、「私は、むしろ監獄の中には非常にわずかな無神論者しかいないのではないかと疑いたい(多少の証拠はあるが、そこから結論を導くのはあまりにも安易すぎるかもしれない)」(ドーキンス、2007[2006]: 334)と述べる¹³⁰。スターリンとヒトラーは無神論の名において悪事を成したわけではないということにも触れている(ドーキンス、2007[2006]: 397-407)。

〈知識〉については、〈教育〉ともかかわるが、「宗教の本当の意味で悪い影響の一つは、理解しないままで満足するのが美德だと教えることなのである」(ドーキンス、2007[2006]: 188)、「科学者として、私が原理主義的な宗教を敵視するのは、それが科学的な営為を積極的に墮落させるからである。それは私たちに、おまえは心変わりしてはいけない、知ることが可能な興味深い事柄を知ろうと思ってはいけないと教える」(ドーキンス、2007[2006]: 416)、「本当の意味で有害なのは、子供に信仰そのものが美德であると教えることである。信仰は、それがいかなる正当化の根拠も必要とせず、いかなる議論も許さないという、まさにその理由によって悪なのである」(ドーキンス、2007[2006]: 451)というように、強く問題視していると言える。

最後に、無神論的世界観を促進する、残りの〈生〉〈世界〉〈自然〉については、「人生がもつ究極の意味や、科学が詩的であることについて、および私の虚無的かつネガティブな態度に対する批判への反論を長々と述べるために、とくに一冊の本(『虹の解体』)を丸ごと捧げた」(ドーキンス、2007[2006]: 313)として、〈暴力〉や〈道徳〉よりは主張が控えめかもしれない。それでも、すでに見てきたように、科学と科学が明らかにする世界に対する喜びや畏怖は至るところに見受けられる。「たとえ私たちが虹を解体したとしても、虹はなお、すばらしさを失うことはないだろう」(ドーキンス、2007[2006]: 28)、「私たちがたった一つの命しかもたないという知識は、命をいっそう貴重なものにするはずだ。無神論者のこの見方は、人生の肯定と人生の高揚という態度に通じるものだ」(ドーキンス、2007[2006]: 530)などがもっとも象徴的な部分として挙げられるだろう。後者は直接的に、コ

¹²⁹ 共通した倫理観を「新十戒」として表現する試みが、さまざまな個人や機関によってなされてきたという。それらは似ていること、また、立案者がたまたま生きていた時代に特徴的なものになっていることが重要であるとドーキンスは指摘する(ドーキンス、2007[2006]: 384)。これを「ツァイトガイスト 道徳に関する時代精神」(ドーキンス、2007[2006]: 383)とし、時代によって例えば奴隷制や女性の投票権、人種、野生動物の保護などについての見解が変化してきたことに触れる。そして時代精神の移り変わり(前進)は、「宗教のゆえに起こったのではなく、宗教があるにもかかわらず起こるのである」(ドーキンス、2007[2006]: 392)と言う。

¹³⁰ 続けて、「私はかならずしも、無神論が道徳性を高めると主張しているわけではないが、ヒューマニズム——しばしば無神論にともなう倫理体系——は、たぶん高まるだろう。もう一つありそうな可能性は、無神論が何か第三の要因、たとえば高等教育、知性、あるいは思慮深さといったものと関連していて、それが犯罪衝動を抑えるようにはたらくかもしれない。この件に関して現在ある調査にもとづく証拠をみるかぎり、宗教と道徳観の高さが正の相関をもつという、世間一般の見方はまちがいに支持されない」(ドーキンス、2007[2006]: 334)とする。

ッターが〈生〉として挙げる“life-affirming and life-enhancing”の考えである。また、「あなたは幸せで、安定した精神をもち、道徳的で、知的に満ち足りた無神論者になることができる」(ドーキンス、2007[2006]: 9-10)、「控え目に言っても、超自然的な宗教などなくとも幸福で充実した人生を送ることができる」(ドーキンス、2007[2006]: 519)として、無神論と無神論が与える世界観、人生観を称揚している。

そして、ドーキンスは科学に対して絶対の信頼を置いており、同書は「人類が理解の限界を押し広げようとしている時代に生きていることに、私は興奮を覚える。もっとうまくいけば、そこには限界などないのだと、いつかは知ることができるかもしれない」(ドーキンス、2007[2006]: 550)と書いて締め括られている。

2-3. デネットの議論

アメリカの哲学者・認知科学者であるダニエル・デネット(1942-)は、その著作 *In Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*(2006) (邦訳『解明される宗教——進化論的アプローチ』(2010))において、ドーキンスの力点である宗教批判よりも、自然な現象として宗教を捉え、科学的に究明することを求めるという点に重点を置いている(以下、デネット 2010[2006]を中心に、Zenk, 2013: 247-248 参照)。

デネットは基本的に、「宗教の本性を、^{ネイチャー}自然現象として理解」(デネット、2010[2006]: 24)するという、近年の宗教学において注目されている立場を取る。ここで言う「自然」とは、「宗教は、超自然的なものと対立するという意味で自然的であり、様々な出来事や有機的組織や対象や構造や様式で形成されている人間的現象であり、人間的現象と言いうるものすべてと同様に、物理学や生物学の法則に従っており、それゆえ奇跡を含んでいない」(デネット、2010[2006]: 49)という意味である。さらに、「たとえ神が現実に存在し、神が私たちの愛すべき創造者であり、知的で意識的な創造者であることが、たとえ真実であったとしても」(デネット、2010[2006]: 50)、宗教は自然的現象であると主張する。

そして、宗教についての、特に自然科学的な研究が必要であるというのが、同書でのデネットの要点である。

今や、世界的現象としての宗教は、この惑星上の叡智を結集して行うことのできる徹底的な学際的研究に、委ねられるべきである。なぜか？ なぜなら、宗教は、私たちにとってあまりにも重要であるために、それについて無知のままではできないからである。宗教は、私たちの社会的、政治的、そして経済的な紛争に影響を与えるばかりではなく、私たちが自分の人生に見出すまさにその意味にも、関係している。多くの人々にとって、おそらく地球上の大部分の人々にとって、宗教以上に重要なものは、何もない。まさにこの理由から、私たちには、宗教についてできるかぎり多くのことを学ぶことが、絶対必要なのである。(デネット、2010[2006]: 35)

しかし現状は、「妨げを受けず率直に科学的に探求することを許さないような、タブー」(デネット、2010[2006]: 39)、という第一の呪縛があるという(第二の呪縛は宗教それ自身である)。この指摘はドーキンスと類似のものである。タブー化される理由のひとつは、そのように宗教を検討することで、宗教という現象それ自体にダメージを与える——「陶酔をさます(*break the spell*)」(デネット、2010[2006]: 35)——という可能性があるからだが、デネットの立場は、「宗教は自然現象であると仮定するからといって、人間の生に対する宗教の価値が決して損なわれるわけではない」(デネット、2010[2006]: 51)というものである。それに似た過去の事例として、「人体解剖

に反対する強力なタブー」(デネット、2010[2006]: 78)を克服するのに何年もかかったこと、それを克服しても「道徳と良識の崩壊は生じなかったということ」(デネット、2010[2006]: 78)などを挙げる¹³¹。

また、宗教を音楽——デネットにとって大切なもの——に喩え、「音楽は体に良くないか」を科学的に調べるといふ思考実験も行なっている(デネット、2010[2006]: 71-75)。そして、自身の確信とは違って体に良くないという結果が出た場合、それに対して反発を感じることを認めた上で、それでも「いろいろと検討してみたら音楽は世界にとって有害かもしれないと、信頼できる人々から万一言われたら、できるだけ冷静にその証拠を検証するという道徳的責任を感じるだろう。もしちゃんと調べないなら、音楽への愛にむしろ、私は罪悪感を抱くだろう」(デネット、2010[2006]: 73)と言う¹³²。

そして、「私たちが科学的に宗教を研究するのに取り掛かるのが早ければ早いほど、あなたがたの奥底にある恐怖はすぐに和らげられるだろう」(デネット、2010[2006]: 43)、「私は宗教を検討のテーブルの上におきたいと思っている。敬虔な信者の多くが主張しているように、もし宗教が根本的に良いものであるなら、検討した結果として、それがとても素敵なおものであることが明らかになるはずだ。(中略)もし良いものでなければ、問題を見つけ出すのが早ければ早いほど良い」(デネット、2010[2006]: 69)と主張する。このように、デネットは上記のタブー、「宗教的現象を科学的に探求することに対する伝統的な嫌悪感のようなもの」(デネット、2010[2006]: 53)は取り除かれるべきであり、科学は宗教を研究でき、また、すべきであると考え。さらに、「人文科学と社会科学の熱烈な反-ダーウィン主義者たちは、(中略)人間文化と人間社会は、ただ解釈されるのであって、まったく不適切で運用不可能な方法と前提を用いて、つまり、自然科学の方法や前提を用いて、因果的に説明されることはありえない」(デネット、2010[2006]: 260)と主張していたが、そのような乗り越えられないとされる「溝は、結局、怖気づいた空想の産物だった」(同上)と言う。

その上で、デネットは「アンバサダー使節」を自認し、すでにある宗教の科学的分析、特に進化論的観点からの研究(著作や論文の考え)を紹介し、特徴づけ、批判や弁護をし、それらを組み合わせて妥当と思われる考えを提示している(デネット、2010[2006]: 47)。この具体的な議論が、『神は妄想である』の中核を成す。デネットの基本的見解は、宗教は進化してきたというものである。「宗教は、何千年にもわたって剪定され改定され編集されてきたのであり、その過程で何百万もの変種が淘汰されてきた。だからこそ宗教は、人々に訴えるたくさんの特徴を持っているのだし、さらにこのような特徴を同一のままに維持していくのに必要な特徴や、敵や競争相手からの攻撃をかわしたり、相手を打ち破ることができるような特徴、忠誠心を安定的なものにするような特徴を備えてい

¹³¹ デネットは、「科学的な探求によって実際破壊されてしまったり、深刻なダメージが与えられてしまったような価値ある現象の事例を、私は見つけ出すことができない」(デネット、2010[2006]: 78)とする。ただし、生物学および人類学の例を挙げ、とりわけ後者について、これまで外界との接触をもたず孤立していた人々と接触することで、調査活動によって文化が変化してしまうことを認める。それでも、「彼らと分かち合っているより広い世界について彼らを知りぬきの状態に留めおく権利は、私たちにはない」(デネット、2010[2006]: 78)と考えている。

また、「正直に言って欺かれていると考えられる人々に対して、私たちは何をすべきか」(デネット、2010[2006]: 396)という提起をした上で、基本的に良く考え、反省する必要があるが、暴くべきだという立場を表明している。「世界中のたくさんの人々が、自分の意に反して、みんなで沈黙を守ることに荷担してしまっているとしたら、それこそ悲劇ではないだろうか？」(デネット、2010[2006]: 401)。

¹³² デネットは別の場所でも、しばしば宗教を音楽に喩えている。その他にも、宗教は一種の恋であるとも言い、「あなたの宗教のプラス面とマイナス面を考えましょうという私の提案を前にしてあなたが感じる不快感あるいは憤慨さえ、本当に愛しているかどうかを無遠慮に値踏みしようとする質問を前にして感じるのと同じ反応である(デネット、2010[2006]: 346)とする。しかし、そのような義憤や感情を害されたことを理由に自分を甘やかす権利などもっていないとする(デネット、2010[2006]: 351)。

るのである」(デネット、2010[2006]: 425-426)と言う¹³³。宗教の進化という観点はドーキンスと共通しており、両者が参照する論者たちも多くが重複している。

デネットは、甘さやアルコールや生殖や貨幣と同様に、「何が宗教のコストを回収するのか」(デネット、2010[2006]: 110)ということに注目する。「進化における『価値』の究極的な尺度は、適応度、すなわち、競争相手よりもうまく自己複製できる能力があることである」(デネット、2010[2006]: 109-110)。そこで、甘いものへの嗜好のようにわれわれは神中枢をもっているのか、宗教的感受性の遺伝的差異があるのか、宗教は細菌のように感染によって水平的に広まるのか、宗教は文化的共生者(相利共生者、片利共生者、あるいは寄生者)なのか——例えば、「占いミームが、宿主の適応度を実際に高める相利共生的ミームなのか、ない方がましである寄生虫ミームなのかという問題」(デネット、2010[2006]: 191)——、宗教は性的選択理論が示すように性的選択の結果なのか、といった問いを立て(デネット、2010[2006]: 125-137)、それぞれ検討している。なかでもミーム論については著作の全般にわたって詳しく説明している(本論第一部第2節、補遺 1-A、2-Hも参照)。

また、ジャレド・ダイヤモンドの『銃・病原菌・鉄』、パスカル・ボイヤールの『神はなぜいるのか?』、スコット・アトランの『我々の信じる神々』、デヴィッド・スローン・ウィルソンの『ダーウィンの大聖堂——進化、宗教、社会の本質』といった進化論や認知科学などを取り入れた著作を紹介し、その一部について概観している(デネット、2010[2006]: 153-165)。特に、ジャスティン・バレットの HADD、ボイヤールの反直観的なもの(これらについては第一部第三章第2節参照)、デネットが指向的構え(志向姿勢)¹³⁴と呼ぶものなどに注目している。指向的構え(志向姿勢)とは、「世界の中に存在する他の何ものかを／・世界についての一定の信念と／・明確な欲求と／・これらの信念と欲求を考慮して合理的なことをするという十分な常識とを備えた／・行為主体／として取り扱う」(デネット、2010[2006]: 159-160)という傾向のことである。そして、民俗宗教において、「HADDによって生み出された、過剰な数の想像上の行為主体が、たとえば占いにおいては決断の助けをし、健康維持においてはシャーマンの共犯になるといった働きをする候補者を生み出していった。それから、これらの選ばれた、あるいは拡大適応された心的構築物は、選択的圧力の下で、すぐれた再生産力を持つために大規模なデザイン改訂がほどこされてきた」(デネット、2010[2006]: 212)とする。シャーマンの共犯とは、プラシーボ効果のことであり、占いとプラシーボ効果は儀式がコストを回収するやり方かもしれない二つの候補である(デネット、2010[2006]: 200)¹³⁵。

¹³³ 他の箇所でも、「人類のあらゆる神話に見出される精霊や妖精や ニンフ フェアリー ゴブリン デモン 鬼や悪魔は、私たちに困惑させたり怖がらせるものがあるところではどこでも行為主体を過敏に発見しようとする習慣の、想像上の所産である。このようにしてきわめて多数の行為主体-観念が明確な自覚なしに生み出されるのだが、そのほとんどは、あまりに馬鹿げているので一瞬しか注意が向けられることはない。うまくデザインされた少数のものだけが、〈繰り返しを勝ち取るためのトーナメント〉を、変異し改善されながら勝ち進んでいく。人々に共有され記憶されたものだけが、祖先の脳の中の〈繰り返し時間 リハーサル〉をめぐり何百万回もの競争の最強の勝者である」(デネット、2010[2006]: 177)と述べている。

¹³⁴ 『解明される宗教』の邦訳書においては、「指向的構え (intentional stance)」とされているが、デネットの *The Intentional Stance* の邦訳では『「志向姿勢」の哲学——人は人の行動を読めるのか?』となっており、ドーキンス『神は妄想である』の邦訳においても「志向姿勢」とされている。

¹³⁵ 他にも、ボイヤールの「戦略的情報」についての議論に触れている。これは、社会的人間関係においては、人間関係にかんする複雑な戦略的情報を完全に、自動的に入手することはないと想定されているが、祖先のような、すべての戦略的情報を入手できる行為主体がいるという考えが注目されるという議論のことである(デネット、2010[2006]: 180-182)。ただし、必ずしも全知ではなく、秘密や企みや罪悪感のような重要なことを知っている(デネット、2010[2006]: 186-187)という。

そのような民俗宗教は、やがて組織化された宗教へと変わっていき、「宗教が飼^{ドメスティケイテッド}い馴らされるにつれて注意深く作られた理屈によって補強され、時としてそれにとって代わられた」(デネット、2010[2006]: 212)とする。農業の出現と、大きな集落での生活が、組織化された宗教に変化した原因として、研究者の間で合意されているとした上で(デネット、2010[2006]: 233)、「司祭やシャーマンのギルドから、(フランチャイズやブランド名を伴う)会社のようなものへ」(デネット、2010[2006]: 234)の移行が起こり、それは「無意識的」選択から「方法的[組織的]」選択への移行であり、新しい選択圧力が現れたというのである(同上)。こうして、宗教的实践や制度が洗練されていったが、言語や民俗宗教のミームと違って、存続するために人間という管理者を必要とするものになったという(デネット、2010[2006]: 236)。さらにデネットは、宗教についての、アリの群生のような組織体であるという説と、個々の人間たちの合理的な選択による企業体という説をミーム論で統合しようとする(補遺 2-H 参照)。

また、デネットは、「神の存在を信じるのが、神の存在を信じることに価値があると信じることと力を合わせて、どのようにして、アブラハムの宗教(ユダヤ教、キリスト教そしてイスラム教)における神の概念を、人間の形をした具体的なものから、ずっと抽象的で非人格化された概念に変えてきたか」(デネット、2010[2006]: 284-285)ということに注目する。ここでの要点は、「神を信じることはたいへん重要なので、反駁やひどい批判に晒されてはならないという信念^{ビリーフ}は、敬虔な信者たちの信念^{ビリーフ}を『救って』きたが、結局、信仰それ自体が信者たちにさえも理解不可能なものになった。その結果、信仰告白者でさえ自分が何を告白しているのか本当は分かっていないという事態になる。これによって、神の存在を証明するという目標、不在を証明するという目標は、いずれも無謀な冒険になるばかりか、まさにその理由からあまり重要でないということになる」(デネット、2010[2006]: 340)ということである(補遺 2-I 参照)。

神の存在証明にかんする考察としては、経験的な(デザインからの証明)、純粹にア・プリオリな、つまり論理的な(存在論的証明)や(宇宙論的証明)に分けて議論している(デネット、2010[2006]: 332-338)。前者については『ダーウィンの危険な思想』で詳しく扱ったとして、そのなかからの引用——ダーウィンの、自然の驚異を生み出す奇跡ではない過程の素晴らしさを強調している——を挙げるに留めているが、その自然選択を称揚する論調はドーキンスと類似している。また、デザインからの証明そのものに限らず、ID 論を含む創造論全般を取り上げており、否定的な立場を示している(デネット、2010[2006]: 97-100, 424-425, 534-535, 548 参照)。後者は「一種の知的な手品のようなものとみなされている」(デネット、2010[2006]: 333)という。

ただし、以上のような——とりわけ進化とかかわる——デネットの議論は出発点にすぎず、今後多くの研究が必要であることを強調しており、「私は、ボイヤーやウィルソンなどの人々の議論を取り上げたが、だからといって、この研究のどれに対しても妥当だとか決定的だという判定を声高に宣言しているわけではない。これらの研究は、これから先、真摯に受け止められるべき研究の事例として、つまりしっかりと公正に論破されるかもしれない

また、「儀式を記憶強化手段とみなす考え方」(デネット、2010[2006]: 200)についても検討している。「ただ一つの脳の中であれ、公の場でみんなで反復されるのであれ、何度も繰り返されるかどうかこそ、口承的ミームにとって死活問題である」(デネット、2010[2006]: 202)と言い、「すでに慣れ親しんだ決まり文句を繰り返すこと、これは、参加している儀式の原理を理解する必要がないということ、その儀式のコピーの正確さに関して修正を加えたいと思うことすら必要がないということ、である。このような特徴をたまたま備えた儀式は、どんなものであろうとも、それを欠いた競争相手の儀式に比べて、はるかに複製されやすいという利点を持っている」(デネット、2010[2006]: 211)という。

いし、——たとえしぶしぶであろうと——私たちの理解に本当に貢献するものとして認められるかもしれない研究の事例として、紹介しているだけのことである」(デネット、2010[2006]: 273)と述べている。デネットが紹介した議論の一部は十分に確立したものであるが、今後細部に取り組む必要もあるし、現時点で取るべき行為を断定するには不十分であるというのである(デネット、2010[2006]: 426-428)。また、選択肢を議論すること、デネットが提示するような理論が正しいとして妥当な方策を仮定の話として論じることは可能だという立場から、このような議論をしていたと言える(デネット、2010[2006]: 427 参照)。そして、「この本によって新しい挑戦が——私とは対立する観点を持つ研究者からの——筋の通った証拠満載の科学的挑戦が生まれてくることを期待している」(デネット、2010[2006]: 429)とも述べる¹³⁶。

以上のように、少なくとも『解明される宗教』におけるデネットの主張は、「結局のところ、私が何よりしてほしいことは、世界中の人々が穏やかにまたしっかりと教育を受けることであり、そのようにして、自分の人生に関して〈正しい情報を与えた上での選択〉を行えるようにすることである」(デネット、2010[2006]: 463)というように、比較的穏やかで中立的なものである。

とはいえ、時折宗教に対し批判的な感情も垣間見える¹³⁷。例えば、「私個人としては、あなたの信仰に畏敬の念を抱いてはいない。私は、あなたの傲慢さに、すべての答えを知っているという無責任な確信に、本当に驚かされる」(デネット、2010[2006]: 85)、「私たちブライトは、宗教によってたくさんの良いことがなされているのを知っているが、私たちの義援金や善行を世俗の組織を通じて広めたいと思っている。なぜなら、私たちは、宗教に良い評判を与える共犯になりたくないからだ！」(デネット、2010[2006]: 413)、「たとえば、たくさんの勘違

¹³⁶ 神聖なものに尊敬あるいは崇拝の心を持って宗教研究に関与する人々しか研究をする資格がないと考える学問的世界からの挑戦も期待しているが、難しいだろうという(デネット、2010[2006]: 429)。これまで、宗教的な感情をもっていない者——例えば、科学的で、還元主義的で、通俗的なやり方の無神論者や理神論者——は宗教を研究する資格がないとする考えがあったが(デネット、2010[2006]: 356-359)、デネットはそれに対し、「事実と原理の両方に関して完全に間違っている(中略)。彼らは、彼らが排除する人々の想像力と探求力について思い違いをしているし、宗教の探求を宗教的な人々だけに限定するというのを、何らかの根拠に基づいて正当化できると考えるのも、間違っている」(デネット、2010[2006]: 359)と主張する。また、「自然科学の方法は、人間文化では機能できない」(デネット、2010[2006]: 360)という考えに対しても、否定的な見解を示している。さらに、宗教の科学的研究に従事している先駆者たちは、「宗教に対する十分な情報に基づく共感を誘うような観点を手に入れようとしている点で、誠実であるし、彼らに抵抗する人々の見方や方法を理解する努力をしている点で、宗教の擁護者を自認する人々より、はるかに誠実である」(デネット、2010[2006]: 362)とすら言う。

そこでデネットは科学史や科学哲学という科学研究を例に挙げて、以前は科学の専門的な内容について詳しくなかったために科学者たちの嘲笑的になったこと、現在ではそれは改善されてきたことに触れる(デネット、2010[2006]: 430)。そして、宗教的現象を説明しようとする科学者もそれと同様に、「研究対象となる教えと実践、基本文献と関連文献、人々の日常生活とその人々が抱える諸問題へと、深くまた自覚的に探求の目を注がなければならないだろう」(デネット、2010[2006]: 431)と述べる。そして、宗教を研究しようとする科学者たちが研究をする資格を与える試験を設け、宗教の専門家が試験を作って採点する制度——ただし専門家の一部も試験を受けたり、受験者の出自が分からないようにしたりするといった条件つき——を提案しているのは(デネット、2010[2006]: 431)、知識偏重型の議論とはいえ興味深い。

¹³⁷ 訳者である阿部文彦は、「デネットは無神論者である。(中略)しかし、宗教を冷ややかに否定したり、ドーキンスのように悪しきウィルスのように扱うような無神論者ではない。デネットは、このような無神論者から自分を区別するために、自分のことを『ブライト』という新語で呼んでいる。(中略)デネットは、宗教に理解のある無神論者である」(阿部、デネット 2010[2006]の「訳者あとがき」: 576)と述べている。しかし、ドーキンスとの親近性や後述するやや過激な批判、ドーキンスもまたブライトという表現を用いており、ブライト運動にも参加していることなどから、この箇所は全面的には受け入れられないと考えられる。

いをしたキリスト教徒がおり、彼らは、彼らのイエスに対する愛を敢えて問いの対象にしようとする私に罵詈雑言を投げつけることで、自分の献身の深さを示せると思いこんでいる。自己満足的な幻想で行動する前に、そのような行動が自分の信仰を汚すことにならないか、ちょっと考えてほしいものである」(デネット、2010[2006]: 353)といった言及がある¹³⁸。また、前述のとおり、創造論に対しては批判的立場にある。

また、デネット自身は科学的な立場の無神論者であり、「もし『神』[という言葉]が、大きかろうと小さかろうとすべての生き物を生み出したものならそれが何であれ、その名前を指すにすぎないとすれば、神とは結局、自然選択による進化の過程だということになる」(デネット、2010[2006]: 298)といった自らの立ち位置を表明する言及もある。このように自然、とりわけ進化の驚異を認める点はドーキンスの意見と一致するだろう。一方で、デネットが自身を無神論者と言うとき、その内実は、「もしあなたが神聖だと見なしているものが、何らかの〈人物〉、つまりあなたが祈りを捧げることができたり、感謝を(あるいは、愛する人が理不尽に殺されときには、怒りを)受けるにふさわしいとみなすことができる〈人物〉でないなら、あなたはこの本の中では無神論者である」(デネット、2010[2006]: 338-339)というものであり、ドーキンスよりも狭い有神論(理神論を含まない)と対置していると言えるだろう。

以下、コッターの七項目に従って改めて検討する。〈知識〉については、これまで見てきたように『解明される宗教』のなかで中心的な議論となっている。〈生〉については直接的に言及はしていないが、〈世界〉と関連してよりよい生が目指されていると言える。〈世界〉にかんして直接的には、「概して、人々がより多くの真理を共有し偽りをできるだけ信じなければ、世界はもっと良い場所になるだろう」(デネット、2010[2006]: 307)という表現が見られる。また〈自然〉についても、「なるほど、進化の光景の壮麗さを前に、謙虚な気持ちにもなるし、畏敬の念を抱くし、大きな喜びを感じる」(デネット、2010[2006]: 369)といった言及がある。では、〈暴力〉と〈教育〉という残りの重要な項目についてはどうだろうか。

同書では、〈暴力〉についての言及は『神は妄想である』ほど多くない。それでも事例はいくつか挙げられているし、例えば「アル・カイダとハマスは、やはりイスラム教の責任であり、妊娠中絶医のいる診療所の爆破は、やはりキリスト教の責任であり、ヒンドゥー教過激派の殺害行為は、やはりヒンドゥー教の責任である」(デネット、2010[2006]: 412)といった指摘もなされている。ここでデネットは、そういった事態は是正されるべきであるという立場だが、宗教すべてが消滅すべきとは考えていない。これは〈世界〉の議論に関連し、宗教が根絶されるべきとするドーキンスとの大きな相違点である。

一方で、宗教信者のうちの穏健派やリベラルな人々は、よいことをしているが、「そのこと自体が、狂信的な信者たちの本質を見えなくする保護色となっているのである。(中略)要するに、すべての宗教の穏健派は、狂信者たちによって利用されているのだ」(デネット、2010[2006]: 412)という、ドーキンスと類似の考えも示している。

¹³⁸ 他にも例えば、神の概念について論じるところで、神(など)について「問いを立てること自体が無礼なことだ、という脚色」(デネット、2010[2006]: 286)、「もし誰かが私たちの宗教について、君が答えられない問いや異論を口にしたら、そんなやつはほぼ確実に悪魔だ。(中略)このトリックの特にかわいらしいところは、それが完全な『どんなカードとしても使える』ワイルド・カード』だということだ。内容が欠けているので、どんな宗派も教義も陰謀も効果的にこれを使うことができる」(デネット、2010[2006]: 287)といった皮肉な表現が見られる。

さらに、「宗教が、狂信者たちが拠り所とする『道徳的確信』と『絶対的なもの』をよりたくさん生み出す源であることは、確かである」(デネット、2010[2006]: 393)とし、以前は飲酒により酔っているときは責任を減じられていたが、現在は酔っぱらいも責任を負うべき者と見なされるようになったことを挙げ、「宗教的酔っぱらいにも、言い逃れはできないという言葉を広める必要がある」と言う(デネット、2010[2006]: 393)。

ただし、「これに腹を立てるだけではすまない。穏健派は、自分自身の伝統の中に存在するこのような事態をなくすための方策を見出すべきなのだ。おそらく、その宗教に属する人しか、そうしたことはできない」(デネット、2010[2006]: 412)と言っているように、穏健派を味方につけようとする立場であると考えられ、これはドーキンスとの相違と言えるだろう¹³⁹。

〈道徳〉との関係については、宗教なしには無秩序、混乱、「なんでもあり」の世界に陥ってしまうという考えが、「神の存在を信じることに価値があると信じる」こと背景にあるとした上で(デネット、2010[2006]: 339、補遺 2-1 参照)、ドーキンスと同様、犯罪確率と無神論について語っている(デネット、2010[2006]: 385-386)。「合衆国で監獄に入っている人たちには、カトリックもプロテスタントもユダヤ教徒もイスラム教徒もいるし、宗教を持たない人々もいるが、これは市井で暮らす人々と大差はない。ブライトや宗教的にはどこにも属していない人々は、キリスト教徒と同じ程度の道徳的優秀さと不道徳性を示している」(デネット、2010[2006]: 385-386)というのである。離婚については、ブライトがもっとも低く、キリスト教徒がもっとも高いという研究を示している(デネット、2010[2006]: 386)。ここで重要なのは、「宗教に所属すること、宗教的な実践を行なうこと、信じることと、道徳的行動との間に、もし本当に重要な関係があるとすれば、その関係はすぐに発見されるだろう」(デネット、2010[2006]: 386)ということである。さらに、ドーキンス同様、監督・監視する神についても論じている。監督・監視する神という観念はかつて重要であり、現在でも残っている(デネット、2010[2006]: 388-390)。また、「天国における褒賞が人々に良い行動をさせる動機だという観念は、下品で不必要である。宗教は人生に意味を与えてくれるという観念は、私たちが陥ってきた偽善性の罠によって危機に陥っている。宗教的権威が道徳的判断を根拠づけるという観念は、本物の統合的研究には役に立たない。精神性と道徳的善良さの間に想定されてきた関係は、幻想である」(デネット、2010[2006]: 421-422)と、比較的強い表現を用いて主張している¹⁴⁰。

また、「問題なのは、自分の宗教の道徳的な教えの正しさを何の疑問も抱かず信じている人々である。もし、(筆者注: 神の言葉と、それを解釈し伝える) 牧師や司祭やラビやイマームが、自分の人生に関わる事柄の決定権を委任する価値があるかどうかを、まさに自分自身で自覚的に考えたことがないとすれば、彼らは、事実上、個人としては不道徳な立場に立っているのである」(デネット、2010[2006]: 406)とも述べている。ただ従うのではなく、根拠を検討し、他人を説得して納得させることができなければならないというのである(デネット、2010[2006]: 408)。そして、穏健な立場に立つためには、絶対的なものを手放した上で、道徳的である努力をしなければならぬとする(デネット、2010[2006]: 403-404)。さらに、「神が与えたとされる道徳的命令の中身に敬意を払う唯一の方法がある、それは、理性の光の下で、私たちの言う通りにすべての証拠を使って、その命令を自覚的に考察することだ、と。非合理的な愛が示されることを嬉しがる神は、崇拝に値しないだろう」(デネット、2010[2006]: 411)という。

¹³⁹ 「宗教コミュニティの内部の人々だけしか、実は、ひどく不道徳な態度を壊していくという行為に着手できないのであり、手加減しろと促す多文化主義者は問題を深刻化させるにすぎない」(デネット、2010[2006]: 414)とも指摘している。

¹⁴⁰ また、「天国で報われるとか地獄で罰を受けるということを信じていない——宗教的ないし宗教的ではない——人々が、信じている人々に比べて、殺したりレイプしたり盗んだり約束を破ったりする傾向があるという主張を裏づける証拠はない」(デネット、2010[2006]: 385)、「『この世における』道徳的行動と死後の褒賞や罰との関係を強調しない、もしくはそのような関係を否定する宗教のメンバーでも、やはり(筆者注: キリスト教徒と)同じ道徳的優秀さと不道徳性を示す」(デネット、2010[2006]: 386)とも述べている。

そして、「道徳的な善良さと『精神性』とが結びつけられ、道徳的な邪悪さと『唯物論[物質主義]』とが結びつけられる」(デネット、2010[2006]: 418)という見方が現代において深く根づいていること、これに対し唯物論的科學は抵抗しなければならないこと、「精神」^{スピリット}を信じない唯物論者も、道徳的でありえ、物質的でない幸福についても関心があることを指摘している(デネット、2010[2006]: 418-419)。これは無神論者が幸福でありうるというドーキンスの主張と類似している。

最後に、「『信念体系をいつ子供に教えることが道徳的に正しいのか、そもそも教えることそのものが道徳的に正当化できるのか』という問いにどのような判断を下すべきか」(デネット、2010[2006]: 444)といった〈教育〉の問題について¹⁴¹、デネットは、子ども時代の宗教的しつけや宗教教育の効果を知ることは重要だが、幼児期の発達にかんする研究のほとんどすべては、「まだほとんどが未知の世界である宗教になるべく触れないようにしている」(デネット、2010[2006]: 441)と言う。これは越えてはならない一線があるからだが、そのような線引きや方法論上の問題が、宗教には立ち入ってはならないという呪文があるために、よく検討されずに放置されると指摘する(デネット、2010[2006]: 442)。線引きについては、「これは政治的問題であり、『答え』を発見することによってではなく、正しい情報が与えられたできるだけ多くの人々が受け入れられる一つの答えを作り上げることによって決着する問題なのである」(デネット、2010[2006]: 442)と言う。例えば飲酒については、すでにさまざまに研究されてきており、難しい問題はあるとはいえ、それによって飲酒可能な年齢という政治的な判断がなされているが、「宗教の場合、私たちは依然として勘を頼りに行動している」(デネット、2010[2006]: 443)のである。

デネットの立場は、「親と子の間に何も介入すべきではない(中略)。これが『家族の価値』の中核である。しかしそれと同時に、親は子供を(かつて奴隷所有者が奴隷を所有していたように)文字通り所有しているのではないということ、認めなければならない。そうではなくて、親はむしろ子供たちの世話役や保護責任者であり、その保護責任に関して外部の人間によって求められた説明責任を果たすべきなのだ。このことは、外部の人間に介入の権利があるということを含意している」(デネット、2010[2006]: 447)というものである。ここで、ドーキンスによる「～教徒の子供」とみなすことについての批判も引用して紹介しており(デネット、2010[2006]: 443-444)、子どもが親によって教化されない権利を持つべきだとも考えている(デネット、2010[2006]: 447-448)。正しい情報を知り、伝統の多くを捨てる機会が与えられても、多くのイスラム教徒の女性が伝統を維持することを選ぶことを挙げ、おそらく人々には信頼して選択をさせるべきであるとし、「〈正しい情報を与えられた上での選択〉」(デネット、2010[2006]: 448)を重視する。つまり、われわれが「これまで手出しできなかったテーマ」(デネット、2010[2006]: 459)について考えることを求め、「正直な宗教は、そのメンバーは十分に正しい情報を与えられた上での選択者として自分が何を望んでいるのかを知っているので、繁栄させれば良い」(デネット、2010[2006]: 459)というのである。

そして、子どもが正しい情報を十分に得て、自分で決断できるほど成熟するまでは、「地理や歴史や算数を教えるのとまったく同じように、歴史的なまた生物学的な正しい情報に基づいて世界中のすべての宗教を淡々と教えるのである。学校での宗教についての教育の時間を、少なくでなく、多くしよう。私たちは子供たちに教義と習慣を、禁忌と儀礼を、基本文献と音楽を教えるべきである。宗教の歴史を扱う時には、その肯定的な側面(中略)と同時に、その否定的側面(中略)も教えるべきである。どの宗教も優遇されることも無視されることもな

¹⁴¹ これは、孤立して原始時代の暮らしをしている部族に対してわれわれが何をすべきかという問題と密接に関連しているという(デネット、2010[2006]: 445)。

い。(中略)これらすべては、公立学校であろうと自宅での教育であろうと、義務教育としてカリキュラムの一部になるべきである」(デネット、2010[2006]: 448-449)とする。この点はドーキンスと同様である。

しかし、ドーキンスは、前節の〈教育〉についての議論に加え、ハンフリーが挙げる「何らかの事情で子供のときに割礼を受けそなたの女性の誰一人として、のちの人生で手術を受けたいと志願したりしない事実」(ドーキンス、2007[2006]: 483)に触れるなど、基本的に知識を十分に得れば宗教を選択しないと考えているようであり、見解に相違がある。ただしデネットも、「もしあなたが子供を欺して——あるいは真実を見えないようにして——、大人になっても子供自身が自分の宗教が正しいと信じ込ませなければならぬとしたら、あなたの宗教はなくなるべきだ」(デネット、2010[2006]: 450)としている¹⁴²。

2-4. 相違点と再び共通点

以上、ドーキンスとデネットの議論には、確かに重なり合う要素が多く、まったく同じ点に言及していたり、お互いの議論を参照していたりする部分もある。これは、四騎士らが互いに言及し合っているということも含め、コッターが指摘するとおりである。一方で、重きを置く点は、ドーキンスにおいては宗教批判(むしろ宗教の撲滅とすら言える)であるのに対し、デネットにおいてはあくまで宗教の科学的研究の推進であり、デネット個人の信念は無神論であるが、科学的研究によって宗教がよりよいものになるだろうとする立場を採る。これだけでも新無神論とされるものに大きな幅があると言える。

残りの二人についても簡単に触れたい。アメリカの哲学者・神経科学者であるサム・ハリス(1967-)の著作は、911とその後の宗教の脅威についての議論への反応であり、アブラハムの宗教を中心とした宗教を批判し、とりわけ不合理、非経験的、不寛容、独善的といった特徴をもつ「信仰(faith)」の概念に基づく宗教が戦争を生み出す危険なものとする一方、仏教については肯定的に捉えているという(Zenk, 2013: 246-247)¹⁴³。それに対し、イギリス生まれで2007年にアメリカ国籍を取得したジャーナリスト・文学批評家であるクリストファー・ヒッチェンズ(1949-2011)は、ヒンドゥー教や仏教などまで含め、危険なものとして包括的に宗教を批判し、政教分離の必要があるとしているという(Zenk, 2013: 249-250)。

以上のように、四騎士の議論には多くの共通点があるが、各人の学問的軸、対象とする宗教の幅、進化論に置かれた比重、神および宗教に対する立場などが異なると言える。ゼンクは「類似より相違のほうが多いように見える」(Zenk, 2013: 255)とすら述べる¹⁴⁴。

¹⁴² また、恐怖や憎悪、あるいは知識を獲得できないようにすることによって、「子供が心を閉ざすかもしれないものを親が教えることがないかぎりにおいて、親は自分好みの宗教的教えを子供に教えて良い」(デネット、2010[2006]: 449)という提案をする。これは、自分の宗教についての魅力や信憑性、そして意義を確認すべきだということであるという(デネット、2010[2006]: 450)。

¹⁴³ ドーキンスは仏教を——特に前世の罪が現世に影響するという教義について——批判している(ドーキンス、2007[2006]: 572)。

¹⁴⁴ また、アカデミアの大部分は彼らの著作を、「洗練されておらず、荒削りで、ニュアンスを欠くものとして退けてきた」(Amarasingam, 2012[2010]: 2)という。さらには、哲学的・神学的精密さが欠如しており、宗教的信念とは本当は何であるかについてよく知らない、本質を捉えていないと考えられているという(Falcioni, 2012[2010]: 204)。一方で、「『神は妄想である』では、ドーキンスは『神仮説』の起源と本質についてかなり洗練された説明をしている」(Falcioni, 2012[2010]: 205)という指摘もある。

しかし、前述のとおり、これらをまとめる視座もまた、新無神論という表現で括られ、論じられている以上、重要である。ゼンクは、コッターとは別の角度から、新無神論を扱った多様な言説——*Time*、*The Guardian*、*Wired*などの記事や書籍など——を分析して三つのトポスを抽出している。前述のとおり、ゼンクはアカデミックな文脈で分析的なカテゴリーとして新無神論の語を用いることを批判しており、それぞれの側面を強調する問題点を指摘している。しかし、以下に見るようにそれらの指摘はあまり本質的ではないと考えられることと、新無神論者とされる人々およびそれを取り巻く議論においてなにが注目されているかということを理解する上で、ゼンクが批判的に検討する三つのトポスのような分析結果は重要と考えられるため、ここで取り上げる。ゼンク自身も「そのラベルがどのように使われているかを検討することを提案する。誰が、どんな意図で、なんの目的のために、その語を使うのか？」(Zenk, 2013: 258)と述べており、このような議論は不可欠であろう。

三つのトポスのひとつ目である「科学的・自然主義的な宗教批判としての新無神論」は、新無神論において、科学、なかでも生物学の立場からの批判が多いことを指す(以下、三つのトポスについて、Zenk, 2013: 252-254)。ゼンクが指摘するように、確かに新無神論には哲学や歴史などの観点も含まれるが(Zenk, 2013: 256、後述)、基本的に科学的・自然主義的な姿勢をもっており、進化論などを用いて、宗教ひいては神の存在について論破しようとしている、そしてそのようなものとして捉えられているということは事実だろう。

二つ目は、「イデオロギーとしての、あるいは宗教としての新無神論」である。新無神論を描写するのに宗教的な文脈からの隠喩がしばしば使われているほど、宗教的な側面は顕著である(具体例は後述)。そして科学的な側面が、「特に生物学から生物学主義(biologism)、あるいはより広く、科学から科学主義(scientism)へと変容した」(Zenk, 2013: 253)とゼンクは指摘する。それらは科学というよりイデオロギーあるいは宗教と見なされ、原理主義あるいはドグマティズムと見られる場合すらあるという。ゼンクは科学的立場を主張するドーキンスらの自己認識と異なると言うが(Zenk, 2013: 257)、外側からそのように捉えられ、そのような表現が使われていることは事実であるし、内的にも、後述する実在と権威の問題についての考察から、このようなイデオロギー性あるいは宗教性は主張できるだろう。

三つ目のトポスは、「宗教に対し攻撃的・好戦的なもの、それゆえ脅威としての新無神論」であり、新無神論と宗教との対立は「戦争」と表現される。そして「反有神論(antitheism)」あるいは「反宗教(anti-religion)」と見なされる。ゼンクは新無神論を批判する者も同じくらい好戦的な表現を使っていることや、新無神論者たちが物理的な暴力に訴えていないことなどを挙げるが(Zenk, 2013: 256-257)、これらは事実ではあれど、前者は新無神論の好戦性とは独立であるし、後者は新無神論が帰されている好戦性とは異なる次元のものである。そのため、ここでは問題にならないだろう。

以上から、全体としてこれら三つのトポスは認められうるだろう。三つ目の要素はひとつ目と二つ目からの帰結と考えられるため、本論ではひとつ目と二つ目を中心にそれぞれ詳しく見ていきたい。しかしその前に、本節で見えてきた三つの宗教批判、四つの無神論的世界観、三つのトポスといったものは無神論として「新しい」ものなのだろうか、という議論があることに触れる。

3. 新無神論の「新」についての議論:啓蒙主義との関係

3-1. 無神論の定義

そもそも無神論(atheism、ギリシャ語の *atheos* に由来)という語は、これまでさまざまな意味合いで使われてきた。ギリシャ・ローマ世界では、無神論者とはローマの多神教の神を信じないこと、つまり一神教信者、特にキリスト教徒とユダヤ教徒のことを指した(以下、Nixon, 2012: 735、Cotter, 2011: 78-79)。その後、その語の使用者と同一神を信じていない人を指す批判的で軽蔑的な語として用いられるようになった。自己定義の用語としては、18世紀半ばによくフランスの知識人たちの間で用いられるようになったが、なかなか広まらなかった。しかし現代においては基本的に、この肩書は自ら選択するものとなっている。

21世紀に入ってからの学術的な著作においても意味は多様であるが¹⁴⁵、近年出版された *The Oxford Handbook of Atheism*(2013)では、基本的に atheism を「God あるいは gods の存在についての信念の欠如」(Bullivant, 2013: 13, 20 など)と定義している。そして atheist は「God/gods の存在についての信念がない(without)人」(Bullivant, 2013: 16)とされる。基本的に“a-”は否定したり反対したりしているわけではなく、単なる欠如——absence であり、lack(不足)ではない——であり(Bullivant, 2013: 13-16)、theism は atheism として用いられる場合、God/gods への信仰や信頼ではなく、「God/gods の存在についての信念」であるためである(Bullivant, 2013: 16-17)。このような無神論定義は「ネガティブ無神論」(あるいは weak/soft atheism)の立場と言える(Bullivant, 2013: 14)。

一方で、通語的にも近年の学術的著作においても、“a-”を単なる欠如ではなく、明確な拒絶を要求する意味で使うことが一般的となっているという(Bullivant, 2013: 14)。このような「God/gods がいないという明確な信念をもっている」状態は「ポジティブ無神論」(あるいは strong/hard atheism)と分類できる(Bullivant, 2013: 15-16)¹⁴⁶。前節で見た新無神論の性質などから、新無神論はポジティブ無神論に当たる。

3-2. 新無神論は啓蒙主義の復興なのか

では、新無神論はポジティブ無神論としてなにか「新しい」のだろうか。この問いに対し、「新しくない」という指摘がなされている。例えばドーキンスは、無神論的立場からの宗教批判を20年も前(*The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe without Design*(1986)、邦訳『盲目の時計職人』(2004))から

¹⁴⁵ 例えば、「神あるいは神々がないという信念」、「神についての信念をもたないことで、必ずしも神が存在しないと信じる必要はない」、「有神論が好む神(the god)を信じていないこと」、「神についての信念を拒絶するという、道義に基づき、知識のある決断」、特定の神理解との関係においてのみの定義など、強い確信から信念の欠如まで幅があり、また、対象が God の場合も gods の場合もある(Bullivant, 2013: 11-12, 18)

また、theism を、人格神だけでなくあらゆる超自然的な存在、力、現象を含むものと捉え、atheist を方法論的かつ存在論的自然主義者と捉える場合すらあるが、それは確かに多くの西洋のポジティブ無神論者の世界観であっても、必ずしも無神論者全般のそれではないと言えるという(Bullivant, 2013: 19)。「あらゆる『有神論的な(theistic)』ものについての信念をもっていないが、他の超自然的な存在あるいは現象については信じているたくさんの人々がいる」(Bullivant, 2013: 19)のである。

¹⁴⁶ 以上の議論の一部は Cotter(2011: 79)でも触れられている。

しており、果たしてどの段階までが“old”無神論であり、どこからが“new”なのかが明確でないというのである(Zenk, 2013: 255-256)。

より重要な指摘は、『『新』無神論は、新しい思想というわけではなく、古い思想の福音主義的な類の復興と再パッケージングなのである』(Amarasingam, 2012[2010]: 2)というものである。ここで言う「古い思想」の中心となるのは啓蒙主義だろう。18世紀に興隆した啓蒙主義は、伝統的宗教についての道徳的、哲学的疑惑に加え、科学にインスパイアされた要素をもつものである(Edis, 2013: 404)。それを含むいくつかの点において、新無神論は啓蒙主義の復興であり、新しくないためその名にふさわしくないというのである。

確かに新無神論における上記の三つの宗教批判は、「啓蒙主義の著者たちによって確立された様式に従っている」(Cotter, 2011: 92)。しかし、新無神論は啓蒙主義そのものを促進しているわけではなく、影響は暗示的であるということが指摘されている(Cotter, 2011: 88-89, 92)¹⁴⁷。

さらに四つの世界観についても啓蒙主義との相関が見られる。例えば、三つ目の〈世界〉に関連して、宗教の死の前の時期、宗教的な寛容は暫定的解決策となるという考えが啓蒙主義と世俗キリスト教の影響を受けているとされる(Cotter, 2011: 90-91)。しかし、全体として関係は直接的ではないということが論じられている(Cotter, 2011: 89-92)¹⁴⁸。特に、ひとつ目の〈知識〉が、新無神論では啓蒙主義を超える内容になっていることは重要だろう(Cotter, 2011: 89-90)。これは、啓蒙主義の時代においては教育はまだすべての人のものではなかったなどの理由によるという。

無神論と科学のつながりについては、啓蒙主義がその嚆矢であったことから、その流れを汲むと言えるかもしれない。そもそも、無神論と近代科学が密接な関係をもつようになったのは、実のところ比較的最近のことであり、またそれは本質的ではないという指摘がある(Edis 2013)。科学革命の時期には無神論に近いものが現れてはいたが、近代科学者たちとのつながりはほとんどなく、「信仰に対する疑惑は、科学の出現の動機とはならなかった」(Edis, 2013: 403)のである。

さらに歴史を振り返れば、啓蒙主義の興隆に伴って、宗教的信念を経験的に擁護する傾向が現れはじめたという(以下、Edis, 2013: 404-407など)。古代の議論を再びもちだし、自然の秩序が超自然的設計を証明していると考えたのである。そして産業革命期の19世紀のはじめには、神の設計についての議論が高まった。それはヒュームら啓蒙主義の哲学者たちによって批判されたが、当時はまだ、複雑な自然の秩序に対して自然主義的な説明はできないことが多かった(Edis, 2013: 405, Rachels 1991より¹⁴⁹)。その後、地質学の発展や進化論の

¹⁴⁷ そもそも啓蒙主義者は無神論者ばかりではないし(Cotter, 2011: 86-87)、ヒッチェンズとドーキンスは新しい啓蒙主義への要求を明確にしているが、デネットとハリスはそうではなく、現代無神論において啓蒙主義からの影響は明示的というより暗示的であるという(Cotter, 2011: 87-88, 92)。ここには一般的にネガティブなイメージがあるため明確にできないという側面があると分析されている(Cotter, 2011: 93, 97)。

¹⁴⁸ 二つ目の生の肯定・生を高めるという点について、啓蒙主義の場合は無神論ではなく、人間、宗教、神性の再検討に基づきそのような表現に至っていたため、相関は偶然であることが指摘されている(Cotter, 2011: 89-90)。さらに、四つ目のような『『自然の理想化』は、19世紀の啓蒙主義からロマン主義への移行において生じたもの(something)であると一般的に言われている』(Cotter, 2011: 91)という。また、ロマン主義的理想に根ざしたニューエイジ的でホリスティックな態度の影響も考えられるとされる(Cotter, 2011: 91-92)。

ロマン主義は新無神論および啓蒙主義と同様に、アンチ聖職権主義(anti-clericalism)の性質をもち(Cotter, 2011: 91-92)、新無神論がアンチキリスト教というよりむしろアンチ聖職権主義であることはコッターの議論の焦点のひとつでもある。

¹⁴⁹ Rachels, J. M. *Created From Animals: The Moral Implications of Darwinism* (New York: Oxford University Press, 1991).

出現によって、聖書の記述が問題となった。世界について、超自然的行為者たちに帰すことなく語られうるということが明らかになりはじめ、特別な創造は証拠による検証により退けられたのである。それにより知識人たちの間で伝統的な信仰が薄れたが、それでも無神論は少数派だったという。一方で、19世紀の終わりの無信仰において、科学がより重要な役割をもつようになったことも事実であるという。

このように、科学に立脚すること、知的デザイン論への批判という点でも、啓蒙主義との類似性は指摘できる。ここで言えることは、明示的でも直接的でもないにせよ、新無神論の一部が「啓蒙主義の復興と再パッケージング」の様相を呈していることは認められうるが、それはあくまで一部にすぎないということである。

以上のように、啓蒙主義の復興という側面をもつ以上、新無神論は完全に新しいものとは言えない。しかし、先述のとおり、知識・理解の促進がより新しい内容になっていることや、進化論を中心としたさまざまな新しい科学的知見が、より強い主張を可能にしたということは言えるだろう。

3-3. その他の旧さと新しさ

その他にも新無神論の「新しさ」を巡る議論は可能である。例えば、これまでに「何世紀にもわたって、宗教的教えは科学的発見によって蝕まれてきた、例えば宇宙論(コペルニクス、ガリレイ)、地質学(ライエル)、生物学(ダーウィン)」(Zenk, 2013: 256)ということから新無神論には目新しいところがないという指摘がある。しかし少なくとも、近年において再び問題となっている神によるデザインの議論(ID論)にかかわる、以前より遥かに洗練された進化論が、新無神論が注目を集める大きな要素であったということは言えるだろう。前述のとおり、現在の進化論は、例えば「還元できない複雑さ」のような複雑性に訴える神の存在証明を覆すだけの力をもつ。そのような背景のもとに新無神論が興隆したことは、ある程度認められるだろう。

他の新しい点として、先述の「古い思想の福音主義的な類の復興と再パッケージング」(Amarasingam, 2012[2010]: 2)のうち「福音主義的な類の」という修飾語にも見られるように、新無神論は奇妙に宗教的な様相を呈しているという指摘もある。そもそも新無神論は、これまで見たように、現代における科学的創造論(とりわけID論)や過激な保守派の活動、イスラーム過激派によるテロなどに刺激されており、広く多くの宗教を批判するという形態を取っていると言える。ポジティブ無神論はしばしば有神論の特定の理解に反して自己を表現するということから(Bullivant, 2013: 18)、この分析は妥当だろう。そしてID論は科学の面で争うものであり、保守派の活動などは宗教的であることから、科学と宗教の要素が新無神論に反映されているのは必然と言えるだろう。しかし、科学的創造論もその他のキリスト教保守派の活動も、それらへのアンチテーゼも、決して「新しい」ものではない。これらの課題もまた、長い歴史をもつからである。ただし、無神論的な運動が宗教的な様相を呈しており、それはキリスト教のマーケティングの範囲と力に抵抗するための行動であるという点は(Nixon, 2012: 377-378、本章第5節、第6節で詳述)、多少新しいと言いうるかもしれない。科学の要素については次節で見ると。

また、「新無神論者たちの新しいところは、彼らの世界観を公表しようとする集団的で好戦的な試みである」(Borer, 2012[2010]: 135)という指摘もある¹⁵⁰。新無神論者たちには、意識向上を通じてポジティブ無神論者であることを明言する人を増やそうとする側面がある。これも確かに、従来のタブーを打ち破るという意味である程度「新しい」と言うことができるだろう。

¹⁵⁰ 集団的と言えるかという点については、先述のように疑問が呈されている。

以上から、「新」無神論には積極的に新しいと言える点は少ないが、まったくないとも言いがたいということがわかる。それでもなお「新」無神論という名称がもてはやされたのは、議論の内容や論者の認識というよりも、前述のとおり 911 をきっかけに無神論者たちが無神論的な著作の執筆に駆り立てられたこと、同時に 911 以降においてメディアや大衆が宗教およびアンチ宗教的なものに注目したため、ひとつの時代の区切りとなったことが影響しているだろう。少なくとも本論では、新しいか否かについての議論を見ることで新無神論についてより明らかにできただけで十分である。そこで以下では、「今のところ新無神論の特徴とされているもの」として、科学的側面と宗教的側面、それらの帰結としての好戦的側面に焦点を当て、それぞれについてより深い分析をしていきたい。

4. 新無神論の科学的側面と実在への傾倒

これまで見てきたことから、基本的に無神論と科学は、それぞれ独立してはたらきうるものであると言える。無神論の興隆は科学というより、「ヨーロッパにおける伝統的なキリスト教とユダヤ教に対する、道徳的、社会的不満と結びついた哲学内の疑念の潮流の復活と、はるかに密接につながっていた」(Edis, 2013: 410)、そして「科学は、無神論なしにはたらき得たし、はたらいている、そして(筆者注: 今日においても)無神論は科学的根拠というよりむしろ、主に哲学的、道徳的なものために採用された地位にとどまっている」(Edis, 2013: 410)という主張もある。前述のとおりドーキンスとデネットの議論の多くが進化論をはじめとする自然科学の議論に依拠したものであることなどを踏まえると、そこまで科学の要素を少なく見積もることには疑問があるが、新無神論の要素は科学のみではなく、「科学に加え、『新無神論者たち』は哲学的、認識論的、政治的、道徳的考察にも彼らの議論の基礎を置いている」(Zenk, 2013: 256)ということは事実である。例えば、ドーキンスらの著作の目的の大きなひとつは、「無神論者であることは道徳的に問題がない」ということを示すということであり、社会的にそれを認めさせようとする運動もしている。これは従来の無神論全般の重要な焦点のひとつである、「道徳は神なしに可能だということを示す」(Edis, 2013: 410)ということを引き継いだものと言えるだろう。そして、上述のような「哲学内の疑念の潮流」との歴史的つながりを示していると考えられる。また、有神論が「神が存在する」という主張だけでなく、豊かな宗教的文化の中でのみ意味を成すように、無神論もまた、超自然的行為者なしに世界を説明しようという点だけではなく、道徳的理想を含むより豊かな信念とコミットメントの絡み合いをもち、そこにおいて生きる(Edis, 2013: 410)ということにも異論はないだろう。

一方で、科学と無神論の相関も示されている。例えばドーキンスは、米国科学アカデミーの会員がもつ宗教観についての研究結果(Larson and Witham 1998)を挙げ「アメリカの科学者はアメリカの大衆全般よりも宗教的でなく、もっとも傑出した科学者は総じてもっとも宗教心が薄い」(ドーキンス、2007[2006]: 153)と述べる¹⁵¹。そ

¹⁵¹ さらにイギリスのロイヤル・ソサエティでも同様の調査結果が出ていることも示している(ドーキンス、2007[2006]: 152-155)。信心深さが、教育および科学への関心と負の相関を示していることについても触れている(ドーキンス、2007[2006]: 155)。

また、ドーキンスは、近年の信仰を告白する偉大な科学者たちは、ほとんどがアインシュタイン的な意味での宗教的な立場だろうと推測している。一方、「完全に伝統的な意味で信仰者の鑑と言える、掛け値なしに敬虔ですぐれた

の研究によれば、優れた科学者のうち、人格神を信じているのは7%にすぎず、72.2%が信じておらず、20.8%が疑っているあるいは不可知論だった(Larson and Witham 1998)。ただし、同様にラーソンとウィザムの研究を挙げ、定性的データなしに解釈することは難しいとする指摘もある(Hood, Chen, 2013: 544)¹⁵²。「教育、特に科学教育は、ポジティブ無神論を促進するかもしれないが必ずしもその必要はない、ということが示唆されるが、その問題は単純な調査データで解決するには複雑すぎる」(Hood, Chen, 2013: 544)というのである。また、非科学者が科学的事実を受け入れることは必ずしも無神論につながるわけではないだろうし、とりわけ新無神論のようなポジティブ無神論の立場に向かう人は少ないだろう。

しかし新無神論が科学を基礎として宗教を批判しているということは事実である。先述のとおり、19世紀に遡る特別な創造、神によるデザインの論争を引き継いでいるという面もある。この論争が現代において特に科学的になっているということは、前章で見たとおりである。現在は、キリスト教においてもイスラームにおいても、創造論者たちが科学に高い認識的権威を与え、「主流の科学に対する疑似科学的代替物を形作っている」(Edis, 2013: 406)のである。新無神論もちろん同様に科学の認識的権威を最上のものとし、同じ土俵で争っている。

このように、科学は無神論なしにはたらくるが、新無神論は科学なしにはやっていけない程度には科学を重視しているのである。その意味で、他の側面があることを認めた上でならば、科学による特徴づけには一定以上の説得力があるだろう。

そこで重要となるのは、科学を基礎とする新無神論の主張の根底には、「科学は、代替的で非宗教的な世界観の基礎を提供することができる」(Borer, 2012[2010]: 135)という考えがあるということである。すでに見てきたように、新無神論者たちにとって自然主義的な科学は究極の権威をもつものであり、あらゆる重要な問いに対して超自然主義的な宗教よりも良い答えを提供するものだと考えられているのである(Borer, 2012[2010]: 134 も参照)。このように宗教に取って代わる体系として科学を捉えるという考えの前提には、創造科学や ID 論と共通する「神の存在は科学的に証明されるべきである」、「宗教的信念は世界についての仮説である」という考えがあると言えるだろう。

新無神論において、宗教的信念は「現実と起源に関する、他の宗教的伝統の主張と、自然主義的主張の両方に対する対抗仮説である。そして、すべての真理性の主張と同様に、その真理性や誤りに関しては(筆者注:科学的)研究へと開かれている」(Falcioni, 2012[2010]: 206)と考えられている。例えばドーキンスは、「私は神の存在が、他のあらゆる仮説と同じ科学的な仮説だと言うつもりである」(ドーキンス、2007[2006]: 79)と主張している。また、ドーキンスらが主知主義的人類学の宗教観——人類はかつて科学的に洗練されておらず、さまざまな物事について超自然的な仮説を立てていた——をもっていることもこのような考えに大きくかかわるといえる(Falcioni, 2012[2010]: 205, 221-222)。

また、神の存在を科学的に検証するという考えは、新無神論だけでなく原理主義的創造論でも中心的な役割を果たしている。「原理主義者たちとダーウィン主義者たちは同じように、創造主の宗教的概念をダーウィンの進化に対する対抗仮説とみなしている」(Falcioni, 2012[2010]: 223)のである。この類似性は次節で見る宗教的側面にもかかわる。

科学者は存在する」(ドーキンス、2007[2006]: 150)として、アーサー・ピーコック、ラッセル・スタナード、ジョン・ボーキングホーン、フランシス・コリンズらを挙げるが、彼らは少数派であると分析している。

¹⁵² 1997年に発表された、Larson, E. J. and L. Witham. “Scientists Are Still Keeping the Faith,” *Nature* 386, 1997, pp. 435-436. も参照している。

さらに、対抗仮説であるということは、競合する実在および現実の問題であるということである。例えばドーキンスは、「大きな戦争は進化論と創造論の間ではなく、自然主義と超自然主義との間にある」(Wolf 2006)と言う。そして一般の新無神論にかんする記事でも、信仰の擁護者の一部も、「暗黙のうちに科学をなにごと現実かについての権威として受け入れている」(Wolf 2006)と指摘されている。

以上のような、宗教的主張を仮説と捉えることと実在の問題への傾倒は、現代(とりわけ英米圏)において顕著であると言える。しかもそれは、今見てきたような科学と一部の宗教の立場だけでなく、哲学などのアカデミックな立場においても見られる。「アカデミックな宗教哲学のほとんどは、実際には、新無神論者たちによって提供される(証拠を必要とする仮説としての)宗教的信念の見解を支持している」(Falcioni, 2012[2010]: 204)のである。「無神論者の宗教哲学者は、現在の世代の有神論者の宗教哲学者によって提供された最新の変種に取り組んで、神についての古典的証拠を解体する。次に彼は、神性についての概念的な非一貫性、神の古典的特性に含まれる矛盾などについての議論を探って、神に反するポジティブな事例をつくる。そして彼は、おそらくアカデミックな独創性の要求を満たすための新しい変種で、悪についての古代の問題をもちだす」(Edis, 2013: 411-412)という指摘もある。これらは神の実在に反対する議論の哲学的なヴァージョンである¹⁵³。これらの議論の一部はすでに第六章第4節などで触れた。

しかし、そもそもそのような傾向自体に問題があるという批判もある。例えばライアン・C・ファルシオーニ(Falcioni)は、新無神論やその周辺の認識論では宗教的信念を世界についての仮説として扱っているが、それは宗教と宗教的信念の本質を捉えるのに間違ったやり方であり、信者の生活ではその側面は中心ではないと主張する(以下、Falcioni 2012[2010])。そもそも ID 論は非常に特殊で深く混乱した事例であり、新無神論者たちはその混乱を宗教全体のものとして批判しているというのである(Falcioni, 2012[2010]: 224)。

ファルシオーニはとりわけ証拠主義を批判しており、その傾向は啓蒙主義的経験主義まで遡るとする。「現代の宗教思想家の多くは証拠主義を批判しているが、分析哲学の多くの分野、とりわけ皮肉なことに、宗教哲学」(Falcioni, 2012[2010]: 213)にはまだ生き残っており、「GH(筆者注:神仮説)とそれに伴う証拠主義がアカデミーで繁栄しており、この見解が新無神論者たちと共有されている」(Falcioni, 2012[2010]: 213)と言う。多くの宗教信者もまた、それを妥当と考えているようである(Falcioni, 2012[2010]: 213 参照)。

しかし、ファルシオーニは「伝統から離れた『神』は無意味だ」(Falcioni, 2012[2010]: 211)とし、宗教的信念が生活のなかで果たす役割は、科学的(または合理的)仮説ではないことが本質と機能からわかるとする。「発話をする個人、それが発話された方法、そして言説や生活の他の様式との関係」(Falcioni, 2012[2010]: 214)といったことが言説の分析において重要であり、ある概念は、文脈や背景によって異なる意味をもち、そのことは概念を使用する人の生活において果たす役割からわかるというのである。これはウイトゲンシュタインの議論からくるものである。ファルシオーニは特に、宗教的主張についての主知主義の見解に対するウイトゲンシュタインの批判を重視する。そして宗教的な意味で信じるということは、「コミットメントの行為」、「告白の行為」、「崇拜の行

¹⁵³ しかし、このようにして有神論側との論争が続くが、膠着状態に陥っているという。宗教哲学(特に宗教の分析哲学であるネオスコラ哲学)は基本的に形而上学的な方向性をもっており、宗教学を含む科学分野からほとんど完全に切り離されているというのである(Edis, 2013: 412)。それにより、現代の無神論も停滞しており、無神論の哲学と科学は無関係に見える主張されている。

為」(Falcioni, 2012[2010]: 218)であるとする¹⁵⁴。信者は証拠に基づいて正当だから神を信じているのではなく、自らが生まれた家族の宗教的伝統の一部となっており、それをわざわざ受け入れたり拒否したりするわけではないというのである(Falcioni, 2012[2010]: 219)¹⁵⁵。また、聖書の読解については、「聖書自体は創造物語を科学理論として扱っていない。(中略)この文脈では、彼らは科学をしていない、彼らは人生、道徳、宗教的意味について学んでいる」(Falcioni, 2012[2010]: 223)と述べる。

これらの点はすでにさまざまな角度から指摘されており、例えばシュタール(Stahl)は、宗教には教義と信念以外の要素があり、多くの場合それらのほうが大事であるという経験的現実から逸脱していると指摘している(Stahl, 2012[2010]: 101-102)。「宗教は、経験、儀式、伝統、コミュニティを含み、多くの団体にとって、それらは信念よりもはるかに重要である」(Stahl, 2012[2010]: 102)というのである。また、新無神論を扱った一般の記事にも、「生きた教会においてはたらく力は、主の言葉の意味についての知的論争とはほとんど関係がない」(Wolf 2006)という言及がある。

ここで三つのことを指摘したい。まず、ファルシオーニは宗教的信念を仮説として扱うことを批判するが、ファルシオーニ自身、「証拠主義者の論争は現代の宗教哲学における認識論的議論の中核である」(Falcioni, 2012[2010]: 212)と言っているように、現在、実際にそのような議論が注目され、アカデミアにおいても保守派や新無神論をはじめとするさまざまな場においても、その考えを元にして議論や争いが起こっているという事実は重要である。保守派や新無神論を分析する際には、神仮説や証拠主義、実在の問題を避けて通れない。本論はそういった考えが間違っているとして論争に踏み込む立場ではなく、その状況についてメタ的に論じるものである。

また、実際のところ、新無神論は神仮説のような側面以外にも多々触れていると言えるだろう。例えばデネットは、信仰告白についてしばしば言及している他(本章第2-3節、補遺2-I参照)、神などの「存在を信じている」ということについてさえも、本当に信じているほどそれについての分析的な語りがなされないという状態(半命題的表象)に言及している¹⁵⁶。また、ドーキンスもデネットもコミュニティや親から子への教育の問題など、神の存在や世界の仕組みなどについての証拠主義的な議論以外の部分についても考察しており、ファルシオーニが批判するほど一面的な議論とは言えないだろう。

¹⁵⁴ ファルシオーニの論文では、その結論が導き出される過程が乏しく、なぜそのように言えるのかが明確ではないにもかかわらず、「生活」を見ればわかるとされている。

¹⁵⁵ ウィトゲンシュタインの議論については第十一章第1節参照。

¹⁵⁶ デネットは「多くの人類学者によって観察されたことだが、——神々の所在やその特異な歴史や世界に働きかける方法といった——『神学的な』詳細について尋ねられると、現地の情報提供者たちはそのように質問全般に困惑してしまう」(デネット, 2010[2006]: 224)と指摘し、「民俗宗教を実践する人々は、自分たちが宗教を実践しているとはまったく考えていない。彼らの『宗教的』実践は、狩猟や採取、耕作や収穫と同じ、現実生活と連続性を持つ部分なのである。そして、彼らが生贄を捧げる神々の存在を本当に信じていることを示すのは、まさに、彼らがどれほど神々の存在を信じているかについてまったく語らない、ということである。(中略)周りで疑いが語られなければ、信じていると取って語る必要もないのだ」(デネット, 2010[2006]: 224)という。例えば、私たちが病原菌や原子の存在を信じているということを互いに確認しないように。そして、「(筆者注: スペルベルは)このような漠然とした認知状態を半命題的表象と呼ぼうと提案している。このような表象は、私たちが毎日使っている『何となく理解されている観念』であり、たいていの場合、体系的な探求圧力の下でのみ本来の命題的表象になるものである」(デネット, 2010[2006]: 543)と指摘している。

さらに、文脈や背景によって言説の意味が異なるという議論は妥当だが、ID 論などにおいては、隠喩ではなく、まさにこの世界において神が存在し聖書は正しいといった主張がなされている。そういった議論は現実社会において一定以上の力をもっているため問題になっているのであり、それ故、それがたとえ宗教全般から見れば特殊なものであっても、それに対応した新無神論のような議論が生まれざるを得ないと言えるだろう。そして、宗教的信念が生活のなかで果たす役割や聖書の隠喩的読解の重要性は当然認識されており、それでもなお実在に注目するという実態があることが本論の焦点である。

二つ目に、聖書を読むことで人生や道徳について学ぶことができるという隠喩的な役割が、仮説ではない宗教的信念のあり様の重要な一部であるとするならば、キューザックらが言うようにフィクションから人生や道徳を学ぶことも宗教的行為と言える。本論はそのような立場から議論を行ってきたが、伝統的な宗教信仰を権威あるものとして維持したい者たちはそれを認めることはできないだろう。

このことから導かれるのは、実在への注目、神仮説への傾倒は、フィクションから生まれた宗教まで含む宗教の多様化への反動であり、そういった宗教の興隆に、陰に陽に脅かされた伝統的宗教の危機感から起こったのではないか、ということである。次節で見る真理性の追求もまた、このような背景から必要となったと考えられる。また、存在を信じているかどうかを確認しなければならないほどに、不安や疑念が起こった結果であるとも言えるだろう。

一方で、すでに見たように、フィクションから生まれた宗教もまた、実在の概念に囚われているということは興味深い。考えられるのは、元来フィクションから生まれた宗教の信念は上述の「半命題的表象」のような状態であったが、——人類学者の研究によって対象が歪められるのと同じように——さまざまな質問がなされ、体系化の圧力がかけられるなかで変質し、命題化し、「実在すると信じている」という表現に至ったのかもしれない。仮にそうであったとしても、上述のように近年の欧米の宗教の様相においては実在が重要であり、それが反映されてジェダイズムやスパモン教ではそのような表現がなされると考えられるため、やはり実在への注目は焦点となりうる。

三つ目として、科学的命題を信じることも、科学への「コミットメントの行為」と言えるということを指摘したい。そもそも新無神論者たちは、「間違いなく、多くの宗教的信者が証拠に基づいて神を信じているわけではない、そして彼らは科学的なものとはまったく異なる方法でこれらの信念に従事し、それらを保持している、という記述的な事実を認める」(Falcioni, 2012[2010]: 219)とファルシオーニは言う。確かに、例えばデネットは「言語によって可能になるものとして、究極的分業とも言えるような、神を讃えることに関わる分業がある。俗人は信じるという行為を実行し——所定のとおり神を讃える祈りを行ない——教義をどのように理解するかは専門家におまかせする！」(デネット、2010[2006]: 302)と述べており、信仰告白に注目している(補遺 2-I 参照)。その上で、新無神論者たちは、そういった信者たちが彼らの信念を基礎づけるために骨を折っている専門家たちに、認識論的および道徳的に借りがある状態だと考えているとする(Falcioni, 2012[2010]: 219)。それに対し、ファルシオーニ自身の見解は、上述のように宗教的主張は証拠の問題ではないことから、このような「認識の義務」はないというものである(同上)¹⁵⁷。

¹⁵⁷ さらにファルシオーニは、探究の仕方や問われているものによって証拠と見なされるものが異なるということを挙げて、証拠の定義が科学においても不確かであるとする(Falcioni, 2012[2010]: 219-221)。しかしこれは科学の世界においては当然のことだろう(例えば素粒子の研究と動物行動の研究で扱われる証拠が同じであるはずがない)。また、「証拠としてみなされるものは、問われている実践の本質によって決まる」(Falcioni, 2012[2010]: 220)とし、「キリストによって変化させられた人生」(Falcioni, 2012[2010]: 221)が科学的な証拠とは異なる、キリストの贖罪の証拠とし

しかし大衆レベルでは、宗教だけでなく科学についても、権威をもつ者、よりよく知っている専門家を信頼して信じているという構造になっている。科学者である新無神論者たちさえ、自分の専門外のことは他の科学者や科学という体系の審査機構などを信じ、それ故事実として認めているのである。デネットは例として、「 $E=mc^2$ 」という式を挙げ、これを信じているか問う¹⁵⁸。そして、「私たちがしていることは、本当は命題を信じることではない。もし信じることであれば、そのためには命題を理解しなければならないだろう。私たちはただ、『 $E=mc^2$ 』という関係式によって表明されるどんな命題も真であると、信じているだけである」(デネット、2010[2006]: 303)。本章第7節で見る、科学を信じる大衆レベルの現代無神論者にとっても、個々の証拠の有無は大した問題ではない。その意味で、一般信者の生活において宗教的信念は証拠に基づいた仮説ではないため認識の義務がない、という主張は意味がないだろう。科学を信じている大衆にとってさえ認識の義務はないのである。そのため、大衆レベルでの科学の受容は真に「科学的」なのではなく「科学主義的」であるということは否めない(第十二章第3節も参照)。

また、問題となるのは個々の命題ではなく、「全体としての科学を信じるか否か」という全体論的な観点である。第三部で見るクワインやホワイトゲンシュタインらの議論から、なにかが存在するか否かということは、全体論的な概念図式あるいは言語ゲームをまるごと受け入れるか否かということであると言えるのである。

以上のように、ID 論のような科学を装う創造論と新無神論、そしてそれらについてのアカデミックな議論において否応なく実在に焦点が当てられていることは、本論では非常に重要な点である。そしてこのことは哲学的に論じる必要性のある問題である(第三部参照)。

5. 新無神論の宗教的側面

すでに触れたように、新無神論は無神論であるという主張にもかかわらず、しばしば宗教的と見られ、科学というより科学主義と捉えられている。さらにとりわけ、原理主義的であるという指摘が顕著である。

例えば、新無神論についての記事のうち初期の代表的なものである Wolf(2006)のタイトルは、「無信仰の人々の教会(“The Church of the Non-Believers”）」である(以下、Zenk, 2013: 253も参照)。ウルフの立場は無神論であり、新無神論に対して親和的な論調の記事となっているが、新無神論者は「無信仰の道における誠実な巡礼者」、「伝道する無信仰者」、新無神論者の議論の一部は「知的討論の言葉ではなく予言の言葉」と表現され、ウルフ自身は新無神論者たちの「戦争」には参画しないと述べる。また、よくある抗議として、無神論者たちが「他の人の信仰を軽視して、自身の信念を疑うことは決してない。彼らは原理主義者である」(Wolf 2006)とされているという例を挙げている。

また、宗教的側面に連なる好戦性を示す表現としては、「妥協しない信仰との戦争に加わることを求められた」、「新無神論の皮肉——予言に対するこの予言的攻撃、過激主義に反対するこの過激主義——」(Wolf

て例示されているが、ここでもまた「フィクション作品によって変化させられた人生」も証拠となるのであれば宗教が宗教たる所以はなにかという問題が起こるだろう。これらの議論は適切とはいえない。

¹⁵⁸ また、「信頼できるトルコ人の同僚に頼んで提供してもらった(筆者注:トルコ語の)真なる文」(デネット、2010[2006]: 301-302)も挙げ、デネットはそれがなにを意味しているかすら知らないが、真だということを知っていると述べる。

2006)などが挙げられるだろう。これらは、ドーキンスらが「穏健派は過激派に力の基盤を与える」、「新無神論者たちは原理主義を酷評し、穏やかな宗教的リベラルさえ、復讐の群衆を可能にする者という烙印を押した。彼らに加わらない人は誰もがタリバンの味方である」(Wolf 2006)として、穏健派を拒絶することなどを指す(このことを巡る議論は本章第2-2節参照)。

さらにアカデミアでも、「科学こそが新無神論者の新たな神であり、チャールズ・ダーウィンが彼らの守護聖人なのだ」(Borer, 2012[2010]:137)、「宗教的信仰は科学(大文字のS)に対する新無神論の信仰に直接反対している」(Borer, 2012[2010]: 134)といった表現が見られる。

このように宗教的と見なされるのは、新無神論者たちの自己認識——十分な反証があればいつでも現在の信念を捨てるという科学的立場であるという認識——とは異なる(Zenk, 2013: 257)。例えば、ドーキンスは、原理主義的無神論者だという非難は捨て置けないとし、「もし、それ(筆者注:進化)を反証するような新しい証拠が出されれば、一晩で放棄することになるだろう。本物の原理主義者はそんなことを言ったりはしないものだ」(ドーキンス、2007[2006]: 414-415)、「原理主義を情熱と混同するのはあまりにも安易である」(ドーキンス、2007[2006]: 415)、「私が進化というものに寄せる信念は原理主義的ではなく、信仰でもない。なぜなら、もししかるべき証拠が出現したとすれば、自分は心を変える、しかも喜んでそうするだろうということを知っているからだ」(ドーキンス、2007[2006]: 415)と主張している。また、『解明される宗教』におけるデネットの論調など、好戦性に対する反証は挙げられる(Zenk, 2013: 257 参照)。それにもかかわらず、全体として宗教的、好戦的と見られる傾向があるのは事実であり、それはなぜ起こったのだろうか。

ここで重要となるのは、原理主義との構造的、認識論的類似である(Stahl, 2012[2010]: 108)。シュタールは、新無神論と原理主義は正反対の極に思えるが、新無神論者と原理主義者の「どちらも真実について独占権を持っていると主張する。どちらも二元論的で、自らの立場を誤解の余地なく良いものと見なし、反対者(そして中間にいるすべて)を誤解の余地なく悪と見なす。どちらも公正な議論ではなく、バンパー・ステッカーのような論争に従事する。どちらも社会的、政治的に保守的。どちらのグループも、とても、とても怒っている」(Stahl, 2012[2010]: 97)と指摘する。

本論ではとりわけ、両者が知的な確実性や権威を探究しているという点に注目したい。シュタールによれば、新無神論者は科学こそが「認識論的に特権的である、すなわち、信念の真偽を決定する究極的な手段である」(Stahl, 2012[2010]: 98)と考えており、科学は宗教に取って代わったとする。それに対し原理主義は、「聖書の無謬性(biblical inerrancy)への信念」(Stahl, 2012[2010]: 98)によって定義されており、ドーキンスらの言うような科学は「道徳の退廃と社会秩序の崩壊につながる」(Stahl, 2012[2010]: 99)とする。どちらも信念が規範的秩序を基礎づけると考えているため、信念が間違っていれば行動が不道徳になると考えており、それ故権威ある基礎のために確実性の探求に取り組んでいるという(Stahl, 2012[2010]: 100-101)。「どちらも命題の真理性——彼らの信念——が確実性をもたらし、この認知的確実性が道徳的な明確さにつながると主張する」(Stahl, 2012[2010]: 105)というのである。

これは前節で見た、宗教的信念を仮説と見なすことと、それに伴う実在を重視するという傾向からの帰結であると言えるだろう。「彼らはどちらも同じ現実(reality)について話している」(Stahl, 2012[2010]: 100)ため、争いが起こるのである。新無神論のようなポジティブ無神論は本質的に実在について争うという側面をもつだろう。実在を主張することは非常に強い意味を持ち、並び立つものを許さないからだ。また、「大衆向けで、科学に基づいた無神論の近年の蜂起は、宗教が世俗の社会と『科学の領域』を侵害しているという認識に対する防衛と

も見なせる」(Nixon, 2012: 377)とも指摘されているように、新無神論の自認としては攻撃ではなく防御なのかもしれない。それでも、結果として起こる争いから新無神論は好戦的なものと見られ、翻って宗教的な様相を呈し、独善的であるように見えるようになって考えられる。科学的であること自体から宗教的で好戦的な状態が帰結するというのは興味深い。「結果として、理性への訴えとして始まったものが、最終的には権威への訴えにな」(Stahl, 2012[2010]: 107)ったと言えるのである。

また、現代においては確実性への懸念の傾向があること、すべての信念体系が相対化されており、そのような「ただの信念」は権威を保証できなくなったということも重要である(Stahl, 2012[2010]: 107)。そのような現代において、「原理主義と新無神論の両者は、異なる仕方、外的な権威の一形態として信念を再創造し、強いようとしている」(Stahl, 2012[2010]: 107)。つまり、それらは確実性を確立できてはいないが、「後期近代における意味の危機に直面して、権威を再創造しようとしている」(Stahl, 2012[2010]: 97-98)のであり、「後期近代におけるより大きな意味の危機の表現であり、それへの抗議」(Stahl, 2012[2010]: 107)なのである。これは前節で述べた、フィクションから生まれた宗教も含む宗教の多様化への危機感と同様の指摘である。そして科学の側もまた、権威の再創造が必要であると見なしているところが重要である。

しかし、前述のとおり、新無神論が主張する科学の立場とは、本来、「私たちの根底にある信仰、すなわち、私たちの信念にどれだけ自信があっても、常に間違っている可能性があるという信仰」(Wolf 2006)である。シュタールによる、新無神論者の著作における恣意的で非科学的な議論への批判には一理あるが¹⁵⁹、本質的な姿勢が原理主義とは異なるということは言えるだろう。ドーキンスも、宗教上の原理主義者たちにとって、「聖典の真理はいわば論理学という公理であって、推論の過程によって生みだされる最終産物ではないのだ」(ドーキンス, 2007[2006]: 413)とし、それに対し自身が科学者として進化などを真実だと考えるのは、「聖典を読んだからではなく、証拠について調査・研究をおこなった上で、真実だとみなしているのである。彼らと私のやり方は、まったくと言っていいほど異質なものだ。進化に関する本は、それが神によって書かれたから真実だと思われるわけではない。互いに補強しあう圧倒的な量の証拠を提供する本だから信用されるのである。科学書がまちがっているときには、最後には誰かがそのまちがいを発見し、その後の書物によって訂正される。しかしそういうことは、聖典に関しては明らかに起こりえない」(ドーキンス, 2007[2006]: 413-414)と述べている。ただし、前述のとおり、科学の大衆的受容においてはこの限りではない。このような信念の特徴づけについては、第三部で再度検討する。

6. 新無神論にかかわる運動

新無神論が宗教的と捉えられる要因としてはもう一点、新無神論者らが中心となって行っている運動の手法が、「福音主義のキリスト教徒に奇妙に似た方法」(Borer, 2012[2010]: 134)であることも指摘されている。ニコソ

¹⁵⁹ シュタールは、新無神論は無神論者の大量殺人犯や、市民権運動のような宗教的な人々の善行の事例について言い逃れしており、非科学的な態度で目的にあった事例のみ取り扱っていると指摘する(Stahl, 2012[2010]: 103-104)。

一方、原理主義者たちも、聖書の権威に依拠していると言いながら、実際には神学的、政治的課題のために聖書を用い、従属させており、実際には聖書の無謬性に基ついていないとも述べている(Stahl, 2012[2010]: 104-105)。

ンはこれらが大衆運動としての現代無神論と位置づけるが、本論では主催者側に焦点を当て、四騎士が明確に関与している運動のみ、新無神論のものとしてここで取り上げる。

アウト・キャンペーンとブライト運動にはすでに触れた。これらはどちらも同性愛の権利を主張するゲイ運動をモデルとしている。ブライト運動について、同性愛者たちが『ゲイ』という肯定的な言葉を採用したように、「一部の無神論者たちは、『無神論者』、『不可知論者』、あるいは『世俗主義者』のような流行遅れのレッテルに対するより調和した代替物として‘brights’の使用を擁護した」(Borer, 2012[2010]: 136)と述べられているように、それだけ無神論者という語にはネガティブな意味が付きまってきたのである。アウト・キャンペーンも、カミングアウトの勧めや市民権を得ることを目指すといった点でゲイ運動に倣っている¹⁶⁰。ドーキンスは「今日のアメ리카における新無神論者の社会的地位は、50年前の同性愛者の立場とほとんど同じである」(ドーキンス、2007[2006]: 14)と述べている。

より宗教的で保守派的な要素をもつのが、無神論のバス・キャンペーン(Atheist Bus Campaign)である(以下、Nixon, 2012: 384 など参照)。これは最初は、ジャーナリストのアリアン・シェリンがドーキンスの援助を得て2008年から2009年に行ったもので、ロンドンのバスの側面の広告に「おそらく神はいない。心配するのをやめて人生を楽しもう(There's probably no god. Now stop worrying and enjoy your life.)」といった無神論を広める文言を掲示するというものだった。British Humanist Associationもこれを支持した。このキャンペーンはその後、ドイツ、アメリカ、オランダ、フィンランド、カナダ、イタリア、スペイン、オーストラリアなど、世界中で行われ、「神を信じていない？ じゃあクラブに入ろう(Don't Believe in God? Join the Club)」、「神なしでも良くいられる？ 何百万人もがそうだ(Are you good without God? Millions are)」といった文言が用いられた。一方で、2011年の国勢調査キャンペーンのため、ロンドンのバスに「もしあなたが宗教的でないなら、お願いだからそう言って(If you're not religious, for God's sake say so)」というスローガンを載せようとしたが、広告会社が拒絶するという出来事もあったという。



図 2-3 無神論の広告が掲載されたバスとドーキンスとアリアン・シェリン¹⁶¹

¹⁶⁰ ブライト運動とゲイ・プライド運動については、ドーキンス、2007[2006]: 496-497、デネット、2010[2006]:43-44も参照。ただし、ゲイ運動は市民権を得るためのものだが、ドーキンスが行おうとしていることは「道徳的な責務」とされており、それらは異なるという指摘もある(Wolf 2006)。

¹⁶¹ “Atheist Bus Campaign creator Ariane Sherine and Richard Dawkins at its launch in London,” *Wikimedia Commons*. January 6, 2009 at

新無神論がこのような手法を取ることはある意味で必然である。なぜなら、キリスト教のマーケティングの範囲と力が大きく、それに抵抗する無神論者たちは、「はるかに熱心なレベルでのメディア知識と競争」(Nixon, 2012: 378)に直面しているからだ。また、そもそも、「明らかなのは、無神論者たちは脅されていると感じているということ、また、社会における彼らの現在の位置づけについて語り、抗議し、神話に挑戦し、アイデンティティの用語を取り戻す必要があるということだ」(Nixon, 2012: 381)というように、さまざまな意味で運動をすることが必要だと考えられているのである。このような要素は社会的要請によると言え、また、好戦性にもつながるだろう。

以上、メディアの用語として用いられはじめた新無神論が、どのように分析されているのかを見てきた。新無神論は宗教を批判し、無神論のポジティブな世界観を広めようとするものである。そこには明示的ではないが啓蒙主義の影響も見られる。そして新無神論が科学的であるという特徴は、知的デザイン論との論争という歴史的背景をもち、現在では新無神論も保守派も「神の存在は科学的に証明されるべきである」といった、宗教的信念を仮説と見なすという前提をもつ。それが実在への注目と実在について争うという傾向につながる。さらにそれに伴う新無神論と保守派の両者による確実性や権威の探究、両者のマーケティング競争といった背景が、新無神論の宗教性や好戦性という評価につながると考えられる。実在への注目はアカデミアにも見られるものである。

改めて本論の図に戻れば(図 2-1 参照)、これは(2)の領域で保守派(とりわけ科学的創造論)と実在について争っているものであるとすることができる。一方で、そのような新無神論の周辺には、(2)には収まりきれない、科学信仰とも言えるような大衆レベルの無神論が見られる。次節ではそれについて見ていく。

7. 現代無神論

本章第 1 節で見たように、Nixon (2012) は、新無神論を四騎士の作品を指すものとし、それとは別に「無神論の先の時代からの、声高に主張する大衆運動(public movement)」(Nixon, 2012: 379)について述べるのに現代無神論を用いる¹⁶²。ニクソンによれば現代無神論は、前述のアウト・キャンペーンやブライ運動、無神論のバス・キャンペーン、Global Atheist Convention や World Atheist Convention といった国際的な大会などを含むものである。さらに、州と連邦が宗教的なシンボルを用いることに反対する訴訟を行う Freedom From Religion Foundation、世界中の、多様な無神論および自由な思想の組織の協力を促進する Atheist Alliance International も現代無神論の運動として挙げられている。しかし、これらのなかでとりわけしばしば取り上げられるアウト・キャンペーンやブライ運動は新無神論者たちが主導しているものであるし、Global Atheist Convention では四騎士がメインスピーカーであったという(Nixon, 2012: 384)。その他の運動については、必ずしも新無神論的な思想が反映されているわけではないようであるし、それらの主催者の立場は必ずしも新無神論とは言えないため彼らをどう呼ぶかという問題が残るものの、本論では基本的に、参加者あるいは賛同者側

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ariane_Sherine_and_Richard_Dawkins_at_the_Atheist_Bus_Campaign_launch.jpg

¹⁶² 以下、ニクソンの議論ではほとんどの無神論/無神論者を大文字で Atheism/Atheist と表現しているが、邦訳では特に注釈しない。

の受容および活動を現代無神論として議論できると考える。また、こういった無神論の運動は以前からあったと指摘されているが、新無神論の興隆に触発されて活動が活発になったという面もあるだろう。新無神論の過激な面については受け入れがたいなど、完全に新無神論者の議論を受容しておらずとも、運動への参加や積極的な読書体験などからある程度広い範囲の大衆を現代無神論者と呼ぶことができると考えられる。

ニクソンは、これらのような無神論的運動が、ポサメの言うハイパーリアルな宗教と共通する性質を多々もっており、とりわけ科学の魅力的なイメージ——「科学の魔法をかけられたヴァージョン」(Nixon, 2012: 375)——を奉じることから、「ハイパーリアルな無宗教(Hyper-real Irreligion)」(Nixon, 2012: 385, 394)であると論じている。

まず、ハイパーリアルな宗教のように、無神論が制度や組織から離れようとする傾向にあること、とりわけ制度化された宗教から逃げるといふ衝動をもっていること、そしてポサメのニューエイジ運動の描写と同様に、情報と権威の、分配されネットワーク化された構造を好むことを指摘している(Nixon, 2012: 380-381)。また、マイノリティによる主流の文化的思想に対する抗議の形式——例えばアウト・キャンペーンやブライト運動など——であるという点でも、現代無神論はハイパーリアルな宗教に特徴的な性質をもつ(Nixon, 2012: 381)。

そして、無神論のバス・キャンペーンやさまざまな無神論の国際大会の活動などは、無神論的世界観を支持し、普及活動を行うものであり、存在論的安心に寄与しているという(Nixon, 2012: 385)。これは、ハイパーリアルな宗教とその主観的な神話が存在論的な安心を提供するというポサメの主張を受けた議論であり、無神論的・自然主義的な世界観もまた存在論的安心を提供できるとする。

さらに、無神論の国際大会などでは、次章で見る空飛ぶスパゲッティ・モンスターや、見えざるピンクのユニコーン、ラッセルのティーポットなどがシンボルとなっており、「これらのシンボルは他の思想やフレーズとともに、T シャツ、ステッカー、ポスター、映画(長編と短編の両方)、音楽に使われ、現代無神論のポピュラーカルチャー的性質をさらに増強させている」(Nixon, 2012: 385)という。このようなポピュラーカルチャーの要素もまた、ハイパーリアルな宗教に特徴的なものであると言える。

ニクソンはそのような現代無神論を「ハイパーリアルな無宗教」と呼ぶ。ハイパーリアルであるとする理由は、現代無神論が奉ずるのが「魔法をかけられた(encharmed)科学のイメージ」(Nixon, 2012: 383, 385、他にも 375, 394 など)だからである。上述のとおり、新無神論も原理主義も、後期近代における意味の危機に直面して、権威を再創造するための試みである。その際、四騎士やカール・セーガンのようなカリスマ的な人物たちは「科学的権威を支える科学の魔法をかけられたイメージを利用できる」(Nixon, 2012: 383)、つまり「現代無神論は無神論的科学的ハイパーリアルなヴァージョンを含む」(Nixon, 2012: 392)のである。

ニクソンは Locke (2011) を受けて¹⁶³、「科学の公的な再-提示は、それらが複雑な文化現象の、魔法にかけられた部分的なイメージであり、より容易に把握され理解されるが、細部を欠いているという点で、本質的にハイパーリアルである。セーガンやドーキンスのようなカリスマ的な人物たちは、宇宙論的な意味を授ける消費を許可する、聖職者の声を通じて、このような科学のイメージを取り入れることができる」(Nixon, 2012: 394)と論じる。実際には科学はさまざまな学説が競合し、複雑な様相を呈した、専門化された言説となっている。それに対し、大衆向けの魔法にかけられた科学のイメージは、そのようなカオスの上の「意義深く、安定した化粧板」であり、話し言葉に翻訳されたものである(Nixon, 2012: 385, Locke 2011 より)。例えばドーキンスは『虹の解体』で、われわれの生がどれだけ起こりそうもないかということや、宇宙とのつながりなどを「詩的な」比喩表現を用いて

¹⁶³ 以下、本パラグラフはニクソンが Locke, Simon. *Re-crafting Rationalization: Enchanted Science and Mundane Mysteries*. (Aldershot: Ashgate, 2011). を参照して行った議論である。

表しているとニクソンは指摘する(Nixon, 2012: 389-390)。このようなイメージは実際の科学とは異なる、物語化された別のものであり、まさしくハイパーリアルであると言えるのである。そして、聖職者の声(priestly voice)とは、カリスマ的存在によるこのような言葉のことである。合理主義の伝統的観点では、科学によって魔法を解かれたと論じられてきたが、実際のところ科学者たちは、科学の大衆化において、カリスマ的を通じて魔法をかけているのである(Nixon, 2012: 388-389、Locke 2011より)。これは科学の権威を支持するためのものであり、ある意味で宗教的な側面として捉えることができる。

そもそもそのような科学のイメージの使用は、すでに見たようにID論が得意とするところである。「ID論は科学の言語を自らを正当化するために使う、そしてこの盗用が原因で、科学者たちは、『科学』についての現在の総意をより密に信奉する科学の公的意味／理解を維持するために、ポピュラーカルチャーのレベルで競わなければならない」(Nixon, 2012: 388)のである。例えばドーキンスは、「ID論の存在論と言語を、それ自身の議論に反対するのに利用し、使われている戦略における誤謬を指摘している」(Nixon, 2012: 388)という¹⁶⁴。後述するスパモン教においてもこれと同様の構造が見られる。

現代無神論のハイパーリアル性はそれだけではない。ニクソンは「無神論者たちが興味をもっている(もしなんらかもっていれば)タイプのスピリチュアリティ」(Nixon, 2012: 392)に注目し、「それは超自然的な力を欠いた、そしていくつかの点で皮肉にも『ハイパーリアリティ』という言葉に値するスピリチュアリティであると思われる」(同上)と言う。このような無神論的なスピリチュアリティは、超自然的なもの、神についてではなく、自然についての『自然主義的な』スピリチュアリティ(同上)であるという。無神論者たちは科学によって明らかにされる世界の美しさや稀有であることなどに、畏怖や喜びを覚えている。ドーキンスは『虹の解体』の序文において、「ここで私がしたいのは、科学における好奇心(センス・オブ・ワンダー)を喚起することである。(中略)私の試みは、すでに故カール・セーガンが巧みに行ったことでもあり、それゆえに彼の不在がいまはいつそう惜しまれよう。ともあれ、科学がもたらす自然への畏敬の気持ちは、人間が感得しうる至福の経験のひとつであるといつてよい。それは美的な情熱の一形態であり、音楽や詩がわれわれにもたらすことのできる美と比肩しうるものである。それはまた、人生を意義あるものにする。人生が有限であることを自覚するとき、その力はなおさら効果を発揮する」(ドーキンス、2001[1998]: 8)と述べている。また、すでに本章2-3節で引用したが、デネットも、「なるほど、進化の光景の壮麗さを前に、謙虚な気持ちにもなるし、畏敬の念を抱くし、大きな喜びを感じる」(デネット、2010[2006]: 369)と言う。新無神論者ではないが無神論者であるルースもまた、同様の畏敬の念を表明している(ルース、2008[2003]: 317, 321-322)。ルースは自然神学ではなく「自然の神学」を支持すると言い、「生物界に複雑で適応的なまばゆい光輝を見出し、その価値を認識する自然の神学は、その輝きの中で喜びを感じ、その輝きを前にして戦慄する」(ルース、2008[2003]: 321)と述べる。これもまさに自然についてのスピリチュアリティと言えるだろう。

ニクソンによれば、「この宇宙は、探究する価値がある場所、神秘的で畏敬の念を起こさせる宇宙として、聖職者の声を通じて意義深い重要性を与えられている。科学と自然は、自然主義的宇宙論を通じて、魔法にかけられた宇宙論的ヴィジョンを喚起する。この宇宙論が、無神論者たちが自らの無神論を取りつけるためのポジティブな主観的神話を彼らに与え、隠喩的レベルで彼らのためのインスピレーションを与える」(Nixon, 2012: 393)のである。先述のとおり、ニクソンは自然についてのスピリチュアリティを「いくつかの点で皮肉にも『ハイパーリアリティ』という言葉に値するスピリチュアリティ」(Nixon, 2012: 392)と主張するが、この「いくつかの点」の内訳は

¹⁶⁴ 注110の「コウノトリ理論」のこと。

明確ではない。少なくともひとつには、おそらく科学という体系自体のイメージだけでなく自然についてもまた、「魔法にかけられた」、現実とは乖離した理想的なイメージをもっており、その乖離ゆえにハイパーリアルであるということだと考えられる。実際の宇宙論などの複雑で難解な内容を理解しなくても、自然の壮大さにスピリチュアルな感覚を覚えることは可能なのである。

また、ニクソンは「魔法にかけられた科学のイメージ」という表現において、科学という体系自体のイメージと科学が描く自然のイメージを明確に区別せず、両方に言及しているように見えるが、「科学と進化が無神論者たちの人生に意味を与える唯一のものではない」(Nixon, 2012: 391)として自然についてのスピリチュアリティを紹介していることから、それは「魔法にかけられた科学のイメージ」とは別のハイパーリアリティの例と捉えられるだろう。

そしてこのようなスピリチュアリティは、コッターが指摘する新無神論が促進しようとしている世界観のうち、特に自然の驚異と壮大さへの注目(〈自然〉)に直接的にかかわる(Nixon, 2012: 392)。このような自然の理想化は、新無神論の著作にも共通して見られるもので、ロマン主義に根ざすものと考えられる(Cotter, 2011: 91-92)。また、生の肯定／生を高めること(〈生〉)にもかかわるだろう。そして、「魔法にかけられた科学のイメージ」については、科学の実態について理解していると考えられる魔法をかける側(新無神論)と魔法をかけられる側(現代無神論)に非対称性があるが、自然についてのスピリチュアリティにかんしては両者ともにもっていると言えるだろう¹⁶⁵。

そしてニクソンは、以上のような「現代無神論の主観的な神話は、これらのハイパーリアルな表現から導かれており、科学に意味を与えた人々のために、論争と抗議を通じて存在論的安心を供給する」(Nixon, 2012: 394)のものであり、「他の大衆的なスピリチュアル／宗教的な言説と競い合うようになった」(同上)と指摘する。それでもニクソンが現代無神論をハイパーリアルな「無宗教(irreligion)」とするのは、超自然的傾向の欠如と明確なアンチ宗教の立場によると考えられる(Nixon, 2012: 393 参照)。

しかし、これまで見てきたように、そもそも科学の詳細について知らなくてもその権威や漠然とした魅力から科学を信じるという行為は、本質的には科学的ではない。つまり、対象が超自然的でなくても、その信念のあり様という点では全面的に「無宗教」とは言いがたいのである。そのため、より受容する大衆側に焦点を当てた本論における現代無神論の定義では、現代無神論はむしろ科学信仰的であり、ハイパーリアルな側面をもつ「宗教」と呼ぶことが可能だろう。

では、本論の図において、このような現代無神論はどこに位置するだろうか(図 2-1 参照)。「魔法にかけられた科学のイメージ」および理想的な自然のイメージが、実際の科学および自然とは乖離したものでありながら、リアリティを提供しており、信奉者にとってそれは事実であるという点でハイパーリアルであることは疑いようがない。しかし、テキストが事実を述べていると主張するかフィクションであると主張するかという点は難しい問題である。ドーキンスのような著者たちは、おそらく科学的な事実を述べていると——詩的な装飾をしたとしても、その内容は科学的な事実であると——考えているだろう。そして、出版社なども含めた発信者たちもまた、それをフィクションではないと考えているだろう。しかし、実のところそれはあくまで「一般大衆向け」のデフォルメされた物語であり、誤りではないがある種の上澄みであり、結果としてフィクションとしての側面をもつと言えるのである。

¹⁶⁵ ルースは、ビーヒーもドーキンスと同じように大いに自然を愛していると指摘している(ルース、2008[2003]: 320)。ID 論者もまた、自然についてのスピリチュアリティをもっていると言えるということは興味深い。

る。これらのことから本論では、現代無神論は(1)と(2)の境界上にあると考える。現代無神論において、科学的
事実への正しい理解もあるだろうが、一方で、科学的事実と詩的な表現や物語性は不可分のものとなっている
のである。

また、宗教であるか無宗教であるかという点について、現代無神論は科学に立脚すると考えられている一方
で、上述のとおりさまざまな点でハイパーリアルな宗教と共通点を持ち、ある種の科学信仰という側面をももっ
ていると言える。そのため完全に「無宗教」とは言いがたい。本論では宗教と科学を同じ平面上で語ることに意義
があると考えており、本論の図の上では立脚するものが宗教であるか科学であるかを問わず位置づけることが
できる。そのため、新無神論が確かに(2)に属するのに対し、現代無神論はハイパーリアルな(1)の領域へと足を
踏み入れつつあるものとなっているということを容易く可視化できるという利点がある。

最後に、ID 論などの科学を装う創造論への対抗言説として新無神論と現代無神論を分析してみたい。第六章
末尾で論じたように、科学的創造論が力をもつ要因として、(a)一般の人々に科学的と信じられていること、(b)ア
ピールがうまく、内容の魅力ももっていること、という二点が考えられる。これらに対し、新無神論は真っ向から科
学的に対立しており、それを受容する側の現代無神論に見られるように科学的と信じられていること、メディア
によって広く人口に膾炙したことなどから、ある程度(a)と(b)への抵抗力をもつと指摘できるだろう。しかし、(b)に
かんする手段は時折創造論などの宗教が用いるものに似ており、科学の魅力を保守派に似たマーケティング
手法で広めようとする側面がある。

より興味深いのは現代無神論である。これは上述のとおり、科学的創造論と同様に科学の魅力的なイメージ
を信奉するものであり、より魅力にフォーカスしたものである。そのため、正しく科学的であるかどうかとは異なる
観点から科学的と信じられているのである。カリスマたちの「伝える力」が高いとも言えるだろう。この構図は実
のところ ID 論と大差ない。ただし、立脚するものが——本質的に——科学であるか宗教であるかという点は異
なる。そして、科学的であろうとするが実際は宗教に根ざす ID 論より、ただ科学的であろうとする現代無神論の
ほうがハイパーリアルであると捉えられうるというのは、ひとつの捻れと言えるだろう。

このような宗教と科学のあいだの捻れは、なにも現代に限ったことではない。例えば電気技術が進展した 19
世紀において、大衆の支持を巡る電気の専門家と魔術師との競争関係があり、「電気の専門家たちは、大衆の
注目や信頼を科学の名において勝ち取ろうとしていた魔術師や見世物師に疑惑の目を向けており、彼ら以上
に印象的な魔法を作り出すことさえあったという」(中尾、2014: 151、マーヴィン 2003[1988]より¹⁶⁶)。科学者が
魔術師に対抗して魔術的なパフォーマンスをしたというのである。また、トーマス・エジソンとニコラ・テスラの間の
競争関係でも、「どちらも電気技術を用いた華々しい公開実験を繰り広げた。(中略)彼らは公開実験を宣伝
に用いたのであった。このようなこともあり、エジソンとテスラはメディアにおいてまるで魔術師のような扱いを受
け」(中尾、2014: 151-152)たという。「公開実験は、観客／メディアを動員し、科学知識の客観性を担保するこ
とに寄与してきた。その一方で、観客／メディアを取り込むことで、科学と魔術の境界を曖昧にすることにも寄与
したのであった」(中尾、2014: 152)¹⁶⁷。

¹⁶⁶ キャロリン・マーヴィン『古いメディアが新しかった時——19世紀末社会と電気テクノロジー——』新曜社
2003[1988]

¹⁶⁷ 科学知識が信頼性を担保するもののひとつが公共性であるという指摘もある。フランシス・ベイコンらが「個人的な
経験を公共のものとするために考えた方法の一つが、公開実験であった」(中尾、2014: 151)。

中尾麻伊香はこの他にも、理研において、明治期に千里眼を科学的に解明しようと試みた「千里眼事件」(中尾、2014: 147-150)と、昭和初期にサイクロトロン建設資金を得るために行った宣伝活動の一環としての「人工ラジウム」実験(中尾、2014: 154-156)などを挙げ、国民(世論)とのかかわり方や広報のあり方について論じている。「千里眼実験を行った科学者は正しい科学知識を伝えることを優先し、人工ラジウム実験を行った科学者は国民に“魅せる”ことを優先したのであった。『人工ラジウム』は、科学者と国民が共に作りあげたイリュージョンであった」(中尾、2014: 156)というのである。これは STAP 細胞問題を受けた論文であり、「国民に対して正しい科学知識を伝えることよりも、研究所の意義や理念を知らしめることを優先していた」(中尾、2014: 157)理研の体質を明らかにし、国民に対するパフォーマンスが優先されることの問題点を指摘している。

創造論や創造論的な要素をもつ新無神論／現代無神論もこの状況に奇妙に似ている。理研では「国民は研究資金を得るための間接的なスポンサーであった」(中尾、2014: 157)と言うが、創造論も共和党という政治も資金も絡んだ背景をもっている。さらに、新無神論の広報手段、現代無神論の魅力へのフォーカス、とりわけ科学者たちが再魔術化に乗り出すという状況は、まさに中尾が指摘する「科学と魔術の境界」にかかわる事例と言えよう。科学の権威は 19 世紀や 20 世紀の初頭より上がっているだろうが、大衆の信頼を得るためには科学者が科学の「正しさ」を主張するだけでは足りず、引き続き大衆を「惹きつける」必要があり、魔術的なものと類似の広報、メディア、マーケティング手段で競い合っていると見える。

そして、科学者と大衆だけでなく、科学者と宗教家と大衆という三つ巴になったとき、これまで見てきたように事態がより複雑化したと言えるだろう。

以上、実在にこだわり抜く原理主義と新無神論の争いの中から、現代無神論のようなハイパーリアルな性質をもつものが惹起されたというのは大変興味深い。そして、次節で見る空飛ぶスパゲッティ・モンスター教は、宗教と科学の捻れをさらに一捻りした体系となっている。

第八章 空飛ぶスパゲッティ・モンスター教

1. スパモン教のはじまり

空飛ぶスパゲッティ・モンスター教 (Church of the Flying Spaghetti Monster, FSMism, Pastafarianism¹⁶⁸) は、アメリカの創造論運動を巡る争いの中で生まれたもので、パロディ宗教とされる。

はじまりは 2005 年 6 月。当時、カンザス州教育委員会で、公立学校の生物の授業中に進化論以外の考え、すなわち ID 論があることを示すべきだという主張が決議されそうになっていた。そのことに抗議するための公開質問状でスパモン教は生まれた。これを書いたのは、のちに預言者を名乗るボビー・ヘンダーソンだった。スパモン教の福音書の著者紹介によれば、ヘンダーソンはオレゴン州立大学卒の物理学科を卒業後、ラスベガスでスロットマシンのプログラミングをする仕事に就こうとしていた頃、ID 論にかかわる問題が頭を悩ませ苛立ったために公開質問状を書いたという (Henderson, 2006: 'About the Author')。当時 24 歳だった¹⁶⁹。

公開質問状の中で彼は、スパモン教では基本教義として「宇宙と生命は空飛ぶスパゲッティ・モンスターによって約 5000 年前に創造された」と信じていると述べ、インテリジェント・デザイナーは特定の神ではないとされていることを逆手に取って、スパモン教も ID 論のひとつであると主張した。そして、ID 論を真似て、進化論および ID 論と同等の「科学」としてスパモン教も公立学校で教えられるべきだと言う。「国中の、そしてやがては世界中の理科の教室で、三つの創造の理論に同じ時間が与えられるときが来ることを、私たちはみな期待してもいいでしょう。つまり三分の一はインテリジェント・デザインに、三分の一は空飛ぶスパゲッティ・モンスター教に、三分の一は観察可能な圧倒的証拠に基づく論理的推論 (筆者注: 進化論) にあてられるのです」 (Henderson, 2006: 112-113)。ID 論側がこの主張を否定し、ID 論に類似していても他の考えは公立学校の科学の授業で教えられてはならないとするならば、その根拠はどこにあるのか。もしそれが聖書だとすれば科学性の主張と矛盾する。こうしてヘンダーソンは、スパモンという「ミートボールとスパゲッティの塊」が宇宙をつくったという以上の科学的基礎を、ID 論はもたないと言外に訴えているのである。本人もこれによって「ID 論のひとつのセールスポイントを台無しにした」 (Vergano 2006) と語っている。

ヘンダーソンが公開質問状をサイト上で公開すると、インターネットを中心に爆発的にヒットした。特に、ID 論を巡る争いがカンザス州より大々的であったペンシルベニア州のドーバー裁判の判決が出た 2005 年 12 月 20 日頃には、公式サイト¹⁷⁰は 1 日 200 万ヒットするほどの人気ぶりだった (Craig 2005)。公開質問状が出された 2 ヶ月後の 2005 年 8 月には、イギリスの *New Scientist* 誌とドイツの *Die Welt* 誌がスパモン教についての記事を掲載し、さらに Uncyclopedia と Wikipedia にエントリーができ、当時アメリカで最大のブログだった Boinboing.net では「イエスが空飛ぶスパゲッティ・モンスターの息子ではないという経験的証拠を見つけたら 25 万ドル」という賞金がかげられた (Boxer 2005)。このように、スパモン教はメディア上で大成功を収めたのである。

¹⁶⁸ ジャマイカの宗教運動の Rastafarianism をもじった名称。信者は Pastafarian と呼ばれる。

¹⁶⁹ また、「現在はフルタイムの預言者で身を立っている。2005 年、スパモンが彼の前に姿を現し、自分こそが宇宙の真の創造主だと明かした直後、預言者となった。それがいたずらではないと確信し、ボビーはカンザス州の教育委員会に手紙を出した」 (Henderson, 2006: 'About the Author') とも書かれている。25 歳のときには、「一部は騒動から逃れるために」 (Vergano 2006)、オレゴン州からアリゾナ州へ引っ越したという。その後幾度かの転居を経て、数年前まではフィリピン在住だったようだ (Bobby Henderson's BLOG)。

¹⁷⁰ <http://www.venganza.org/>

また、ヘンダーソンは 2005 年にサイト上で、その後スパモン教の福音書として出版した *The Gospel of the Flying Spaghetti Monster* (Henderson 2006)において、1000 万人が「ヌードル触手(His Noodly Appendage)」に触れたと述べている(Boxer 2005, Henderson, 2006: ‘About the Author’)。福音書の売上は公称 10 万部以上とされている。

残念ながら、2005 年 11 月にカンザス州は ID 論を教えることを定めた科学教育基準を採択した。しかし、カンザス教育委員会のメンバーのうち ID 論を教えることに反対していた四人のうち三人がヘンダーソンに好意的な手紙を送るなど(Henderson, ‘Kansas School Board Responses to the Open Letter’, ID 論賛成派は六人だった)、影響は少なくなかった。そして教育委員会のメンバーが入れ替わった 2006 年には、ID 論を教えないという元の基準に戻されている。

この当初の問題が収束し十年以上経った現在でも、公式サイトはコンスタントに更新が行われており、人気の記事は 200 万以上のアクセスを記録している。信者の活動などについて触れる他、最近ではトランプ関係の言及も多い。いくつかの Facebook ページなどでも信奉者たちの活動は続いている¹⁷¹。スパモン教は引き続き人気のある体系であると言えるだろう¹⁷²。

以上のように、スパモン教は基本的に、ID 論をはじめとして、創造科学なども含む疑似科学的なものの全般の論法を露骨な形でパロディ化することによって、それらの問題を詳らかにしようとする試みであると言える¹⁷³。(後述するように疑似科学的でない宗教のパロディもある。)より具体的には、第六章末尾で論じた ID 論などの科学を装う創造論が力をもつ要因である(a)と(b)——(a) 一般の人々(非専門家)に科学的と信じられていること、(b) アピールがうまく、内容の魅力ももっていること——に明確に対抗したものとなっていると言えるだろう。まず、(a)に対し、スパモン教は同じロジックを使いながらあからさまに非科学的である。それ故かえって、ID 論などの非科学性を浮き彫りにできる。これは真つ当な科学的批判よりも問題点がわかりやすいという点で効果的だと言えるだろう。また、(b)に対し、スパモン教は類似の物語・アピール方法を用いながら、明らかにフィクションである。それ故、ID 論などの真理性を相対化できる。その意味で、新無神論者たちも目指しているような、宗

¹⁷¹ Facebook での活動は公式かどうかの判別が難しいが、本論執筆時点で、大きいものでは「いいね！」やフォローの数がそれぞれ約六万かそれ以上の Facebook ページが二つ (https://www.facebook.com/thefsm/?ref=br_rs, https://www.facebook.com/FSMNation/?ref=br_rs) と、六万人以上のメンバーがいる公開グループがひとつ (<https://www.facebook.com/groups/181753425298669/about/>) ある。それ以外にもスパモン教を冠するものはいくつもあり、また、「スパモン jpn (スパモン教日本支部)」という Facebook ページ (<https://www.facebook.com/spamonjpn/>、「いいね！」やフォローの数はそれぞれ 2800 程度) や、その管理者が開設したサイト (<http://spamonjpn.wixsite.com/home>、公式サイト同様物品も販売しているが、公式との関係は定かでない) などが、日本でも活動をする人がいることが窺える。キューザックは分派の存在に言及しているが(Cusack, 2010: 137-138)、これらもそのようなものと捉えられるかもしれない。

¹⁷² “flying spaghetti monster” というキーワードをインターネット検索エンジンで調べると、「2006 年 8 月の時点でヒット数は 150 万件を超える勢い」(片岡、ヘンダーソン 2006 の「訳者あとがき」。検索エンジンは不明) だったと言う。現在(2018 年 1 月 7 日)は Google で約 509 万件である。2013 年 2 月に確認した際には約 525 万件だった。これは関心の減少もあるかもしれないが、Google の検索機能拡充によってページの重複が避けられたのかもしれない。

¹⁷³ 「空飛ぶスパゲッティ・モンスターは、1952 年にバートランド・ラッセルによって同様の修辭的務めのために使用された、軌道を回る小さなティーポットの変形である」(Wolf 2006) という認識もあるようである(ドーキンス、2007[2006]: 83 も参照)。しかし、スパモンはこのあとに論じるように、より体系的な構造をもっており、また、反証可能性について焦点が当てられているとは考えづらいため、ラッセルのティーポットと同様の役割をもっている、その変形とのみ認識するのは不適切であると考えられる。

教を不可侵のものとして捉える人々への警鐘という役割も果たしうるだろう。また、このように強い「伝える力」をもっているということは、(a)に対抗する手法をサポートする重要な要素となっている。

以下、このような皮肉な手法でスパモン教が ID 論などを批判していること、ポピュラーカルチャーをふんだんに取り入れたこのパロディが一般に受け入れられ、次第に宗教的になっていることを具体的に示す。それによって、スパモン教が「宗教／科学／フィクション」という三つの領域の交わるところに位置する興味深い事例であることが明らかになるだろう。

しかし、スパモン教についての学術的な研究はほとんどない(Cusack, 2010: 136-137)。管見の限り、Cusack (2010)はスパモン教について多くのページを割いたほとんど唯一の学術的出版物である。とはいえ、2007 年にはアメリカ宗教学会(American Academy of Religion)でスパモン教についてのパネルが組み立てられたように、学問的にも注目度は高いと言えるだろう。

以下、スパモン教の福音書である *The Gospel of the Flying Spaghetti Monster*(Henderson 2006)、スパモン教公式サイト、Cusack(2010)などを中心に参照して、スパモン教の内容を見ていく。

2. スパモン教の教義と世界観

スパモン教の教義や世界観の概要は以下の通りである。

約 5000 年前、スパモン(FSM)が宇宙と生命を創造した(以下、Henderson, 2006: 51-52, 70-72)。聖書同様、スパモンが「光あれ」と言うところからはじまるが、五日間で創造は終わる。スパモンが疲れてしまったからだ。そして毎週金曜日を休日と定めた。スパモンはその後 10 年から 100 年かけて、わざわざ宇宙が実際よりも古く見えるように細工をした。光子をひとつひとつ配置し、何百万年も前に銀河の向こうの星々から放出されたかのように赤方偏移させたのである¹⁷⁴。地球も約 0.062831853 秒で創造されたが、スパモンが化石を地層に配置するなどしてもっと古く見えるように偽装した。「科学者」という詮索好きな人々があちこち引っ掻き回すことをスパモンは知っていたからである。さらに、恐竜は実は 3000 年ほど前に人間と一緒に生きていたとするが、その頃の恐竜の骨が見つからないのは、実は恐竜には骨がなかったからだと言う。これらは創造科学などで主張されている事柄のパロディである。

ノアの大洪水は、スパモンがスパゲッティを茹でた湯を切る際、流れ出た水によるとされる(以下、Henderson, 2006: 73-77)。しかし、ちょうど「ノアの水上大動物園」を造っている最中だったノアたちは助かった¹⁷⁵。また、聖書のモーセに対応する厨房スタッフのモーギーが、スパモンによって分けられたスパゲッティ・ソースの巨大な紅い水たまりを通り抜けて助かり、「海賊モーギー」になる話がある。その後、サルサ山で十枚の石の板に刻まれた「戒律(コマンドメント)」をいただくが、モーギーは山を下りる途中で二枚を落としてしまった。その結果が十戒より道徳基準の緩い「八つの本当にやめてほしいこと」(Henderson, 2006: 78-79)である。そこではリベラル

¹⁷⁴ 創造科学(あるいはヤング・アース派)には、例えば「天地創造の六日間における光速は無限、あるいは無限に近い速度を持っていた(創世記一・一七)。したがって、宇宙の果てに位置するその星からの光は、決して百数十億年も前に出発したものではないことになる」(久保, 1999: 187)といった見解があり、そのパロディと言える。

¹⁷⁵ 福音書には、ノアは海賊黄金時代にバスタファリアンに戦いを挑むために海に乗り出したとも書かれている(後述)。

な思想が取り入れられ、また、さまざまな角度から宗教に対する皮肉が散りばめられている。以下、いくつか抜粋する。

1. わたしが本当にやめてほしいことは、ヌードル神を語るときに聖人ぶった独善的な野郎のような振る舞いをする事である。もしわたしを信じない者たちがあっても、それは構わない。わたしはそんなにうぬぼれてはいない(後略)
6. わたしが本当にやめてほしいことは、ヌードル神のために大金をかけて教会／寺院／モスク／神殿を建てる事である。他にもっとよい金の使い道がある(後略)
7. わたしが本当にやめてほしいことは、わたしがあなたに話しかけたと人々に触れ回ること。わたしはあなたにそれほど興味があるわけではない(後略)

さらに、スパモン教では、天国にはストリッパー工場とビール火山があり、女性のために男性ストリッパーもいるかもしれないとされる(以下、Henderson, 2006: xiii, 65)。一方で、地獄ではビールの気が抜けていて、ストリッパーが性病持ちであり、ラスベガスと似たり寄ったりと描写される。

また、祈りの言葉は「ラーメン」である。

最後に、スパモン教の祝日にも触れておこう(Henderson, 2006: 123-125)¹⁷⁶。

- ・パスタオーバー(Pastover)の祭:キリスト教の復活祭(イースター)と、ユダヤ教の過越の祭り(パスオーバー)のパロディ。死の天使の髪パスタが、戸口の柱にソースを塗りつけられた家をすべて過ぎ越す。
- ・ラーメンダン(Ramendan):イスラームのラマダンのパロディだが、断食や祈祷はしない。その月の数日をラーメンだけを食べて過ごし、腹ぺこだった学生時代を思い起こす。
- ・ハロウィン:海賊が、通りすがりの子どもたちにキャンディを配っていたことから確立された。パスタファリアンは普通、海賊の扮装をして子どもたちにキャンディを配る。スパモン教では、海賊は選ばれし民である。
- ・金曜日:パスタファリアンにとってもっとも神聖な祝日。

以上の概要だけでも、スパモン教がさまざまに宗教をパロディ化していること、言葉遊びやユーモアに溢れていることがわかるだろう。

3. 非科学性を際立たせる仕組み

3-1. 科学理論と同等であるという主張

さらにスパモン教は、ID 論や創造科学などがもつ疑似科学的構造や、疑似科学に特徴的な要素を巧みにパロディ化しているのが特徴である。

¹⁷⁶ 以下の他に、スパモン教以前の1995年からアメリカに存在する「海賊のように話す日(Talk Like a Pirate Day)」(9月19日)も、スパモン教の祭日として取り込まれている。

まず、スパモン教は ID 論や創造科学が進化論を否定することを真似ている。すでに見たように、ID 論では「還元できない複雑さ」をインテリジェント・デザイナーが必要な理由とする。そして科学的にそれが批判されても、ID 論を科学的「理論」のひとつとして進化論と対等である、よって公立学校で教えられるべきだと主張している。さらには、教えないのは進化論側の言論統制であり、教科書の検閲はよくないとさえ述べる。

スパモン教は、このような ID 論の「理論」を認めるだけでなく¹⁷⁷、その論法を真似て新たな「理論」をもつくりだした(Henderson, 2006: 3-5)。スパモンを重力の原因とし、それを現行の重力理論と同等のものとして位置づけようとするのである。まず、質量をもつ粒子の間にはたらく引き寄せる力としての重力について、性質は知っていてもその原因がわからないではないか、と主張する。その上で、スパモンが重力の原因である、すなわちスパモンがそのヌードル触手で私たちを地球に向かって押さえつけているのだ、という「理論」を述べる。その「証拠」として、人間の平均身長の変遷を挙げている。「人口が少なければ人間の身長は低く、人口が多くなると身長は高くなるという相関関係を私たちは発見した。(中略)現在地球上には人間が多いので、ヌードル触手の行き渡る数が少なくなり、一人ひとりへの接触——すなわち地面へと押しつけられること——が減った。このように下への力が小さくなった結果、人類の身長は伸びたのだ」(Henderson, 2006: 4)、と言うのである(図 2-4 参照)。しかし、スパモンは目に見えず、現在の機器では探知できないため、そのことを証明することは不可能である。

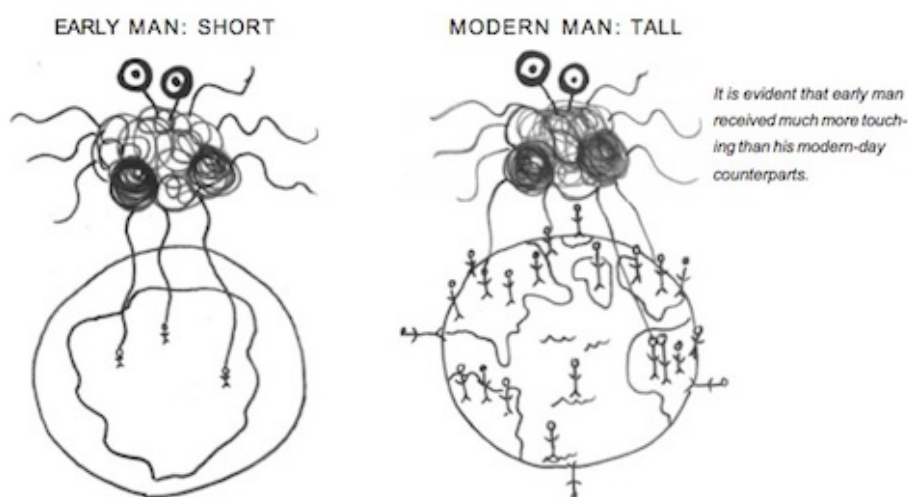


図 2-4 人類の身長の変化(Henderson, 2006: 5)¹⁷⁸

¹⁷⁷ 例えば、バクテリアの鞭毛について、「あのような複雑で麺状のものが偶然に発生するだろうか？ とんでもない」(Henderson, 2006: 126)と述べている。

また、「進化論のここがおかしい」として、荒唐無稽な進化論批判をしている(Henderson, 2006: 17-26)。その際、進化論は「単なる仮説」(Henderson, 2006: 17)である、「知的な創造者がすべての種を、人間の役に立つために地球上に出現させたことに、疑問の余地はほとんどない」(Henderson, 2006: 20)といった創造論的な文言も散りばめられている。

¹⁷⁸ 本画像は、インターネット上で公開されている Henderson 2006 の PDF (https://www.klps.pl/pliki/gospel_fsm_eng.pdf) のスクリーンショットである。

そして、現行の重力理論が証明も反証もされていない「理論」でしかない以上、ID 論が主張するとおり提唱されている説はどれも平等に有効であり、よってこのスパモンによる代替理論もカリキュラムに含められるべきであると言う。

このように議論されると、ID 論の欠陥がはっきりと見えるようになる。インテリジェント・デザイナーであれスパモンであれ、科学が検知できず証明もできない、いずれ科学の発展によってそれが可能になるわけでもない「余分な」存在に原因を帰してよいのか、また、提唱されている科学理論にも優劣があり、それが公立学校で教えることの是非にかかわるのではないかと、といったことが、スパモン教のような荒唐無稽な対比をすることでかえって浮き彫りにされるのである。

3-2. 科学の権威とトリック

ID 論をはじめとする疑似科学的体系は、科学的な訓練が十分でない人たちが容易には気づくことのできない「騙されやすい」部分を巧みに突いてくる。例えば、(a) 科学用語やグラフなどを使用し、科学の権威を借りる手法や、(b) 数字や論理のトリック、すなわち、数字などを巧みに操って間違った認識へと導く方法などがある。

(a) について、ID 論では、「最先端の科学的知識」(ナノテクノロジーや DNA など)や「どことなく難しそうな科学的な響きのある術語」(「還元できないほど複雑」など)、「著名な科学者の名前」(ダーウィン、ワトソンとクリックなど)などを用いることで、科学性を印象づけているという(石上、2007: 10)。また、科学的イデオロギーが支配的な現代においては、グラフや画像などもある種の権威の象徴と考えられる。(b) については、すでに挙げた「進化が起きる確率」の議論などがある。

科学的なトレーニングを十分に受けていない人がこれらの問題点に気づくのは容易ではない。われわれは基本的に権威を信じやすく(ハンフリー 2004[2002]、McClenon 2002 など)、また、論理的に数値を扱うことが不得手であり、トレーニングを積み重ねない限りさまざまな誤認をしてしまうのが普通だからである(伊勢田、2002: 198-199, 201-203 など、本論第十一章第7節参照)。これらのことは認知心理学などの面から明らかにされている。

スパモン教はこれらの点もパロディ化し、わかりやすく説得力があるように見えるグラフの内容や画像の解釈が必ずしも正しいとは限らないということをパロディ化によって示している。

(a) については、例えば福音書には、「スパモン神学代数」、「海賊行為の熱帯低気圧抑制力」などの、ヘンダーソン以外の手による論文(風のパロディ)が掲載されている(Henderson, 2006: 127-164)。しかし、これらを書いた科学者らしき人たちがほんとうに科学者なのか、そうであったにせよ科学的態度で書いたのかはわからないままである。

また、(a) と (b) 両方にかかわる事例として、公開質問状にも載せられた、スパモン教でしばしば用いられる象徴的なグラフが挙げられる(図2-5参照)。福音書では、1800年代にはじまった海賊の減少が、地球温暖化、地震、ハリケーンなどの自然災害の直接の原因であるとして、それをグラフで示し、ここには「統計的に有意な反比例の関係がある」とするのである(Henderson, 2006: 109)。ここではわざわざ科学用語やグラフを使用するだけでなく、その背景にある論理があからさまにおかしいものとなっている。

Global Average Temperature Vs. Number of Pirates

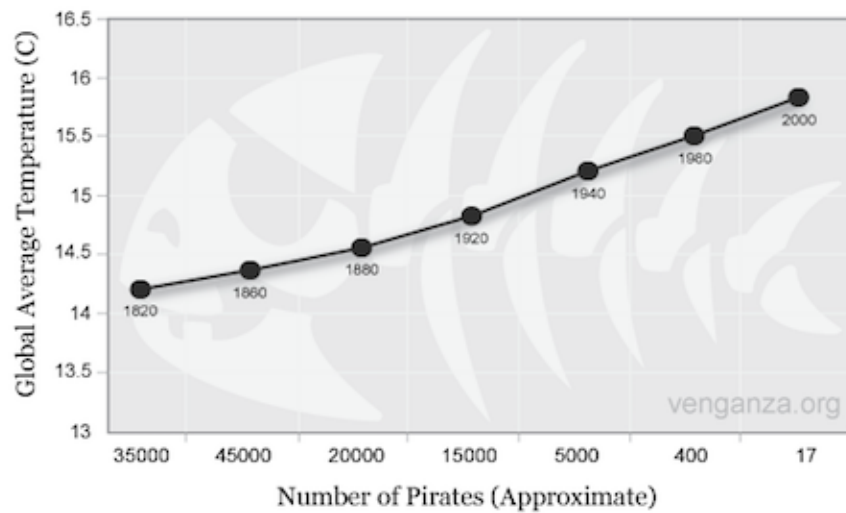


図 2-5 海賊の減少と温暖化¹⁷⁹

さらに (b) の事例として、福音書では、超自然科学が好まれた 1400～1600 年と、経験科学が好まれた 1800～2000 年に、人間が新しい土地をどれだけ発見したかを比較している(図 2-6 参照)。前者は 1450 万 km²もの土地を新たに発見したのに対し、後者では 30 万 km²に過ぎないと言うのである(Henderson, 2006: 12)。この論理のおかしさは明白である。

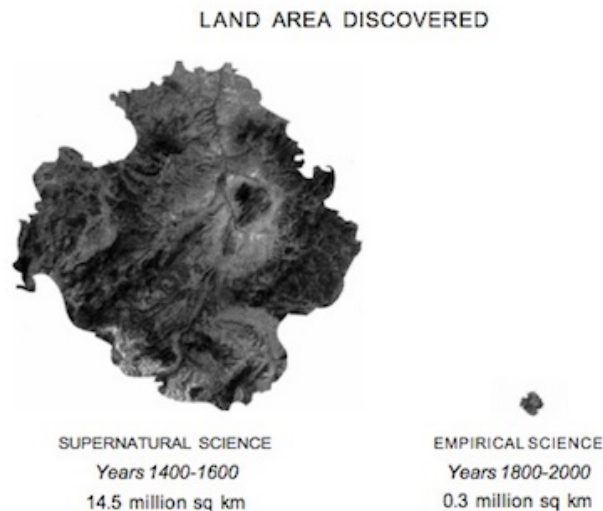


図 2-6 新たに発見された土地面積(Henderson, 2006: 12)¹⁸⁰

¹⁷⁹ “Open Letter To Kansas School Board,” *Church of the Flying Spaghetti Monster* n.d. at <https://www.venganza.org/about/open-letter/>

¹⁸⁰ 本画像は、インターネット上で公開されている Henderson 2006 の PDF (https://www.klps.pl/pliki/gospel_fsm_eng.pdf) のスクリーンショットである。

3-3. その他の論法

その他にも、「聖餐実験」というものを行った結果を示している(Henderson, 2006: 38-39)。空腹にさせた人に、キリスト教の聖餐(薄いウェハース)とスパモン教の聖餐(大盛りのミートボール入りスパゲッティ)を与え、バイタルサインを記録すると、クリスチャンには倦怠感が見られ、心拍数・体温・脳機能などが低下していたが、パスタファリアンはどれも上昇し、「満たされた(ホール)」。カロリーが異なると公正で有効な実験ではないと言われる可能性があるため、カロリーを一致させた実験も行った。クリスチャンはたくさんのウェハースを完食したあと非常に気分が悪くなったが、パスタファリアンは引き続きバイタルサインの上昇を示し、「スパモンのヌードル的存在を例証した」と言うのである。

さらに、キリスト教において人間は神の似姿に創られたとするのに対し、スパモン教はいくつかの類似の主張を行っている。例えば、「生命の基本要素 DNA はフジリ(筆者注:螺旋状をしたパスタ)に驚くほどよく似ている」(Henderson, 2006: 41)、また、物質の最小単位がひも状のものであるという超弦理論から「すべての物質は小さな麺状のひもでできている」(Henderson, 2006: 126)などとされる。そして、このように「生命と宇宙はスパモンの姿に似せて創造されたことがわかるというのである。さらに、もっとも大きなスケールで相互に結ばれた力から物質の最小の断片に到るまで、あらゆるものにスパモンのヌードル性が見られる」(Henderson, 2006: 40)と言い、「統一スパ理論(Unified Spaghetti Theory)」を提唱する。これは統一場理論(Unified Field Theory)のパロディだろう¹⁸¹。

以上のように、そしてこれらの他にも、スパモン教は ID 論などの論法をさまざまな角度からパロディ化し、多くのネタを展開している。それらは科学風ではあるがふざけた議論であり、因果関係や比較の妥当性、地球上の土地には限りがあること、といった重要な点が無視されている。それがあからさまであるため、科学的トレーニングが十分でない非専門家でも問題——擬似科学的論法の「ずるい」点——に気づきやすいという仕組みになっていると言える。このように、スパモン教によるパロディ化という手法は、ID 論などの疑似科学的体系のメカニズムを巧みに暴きながら、一般の人たちがこれらの問題に意識を向けるきっかけとなりうるものである。

この点は新無神論の目的とも合致するものであり、すでに触れたように、ドーキンスらも ID 論などの手法を模倣するという類似の方法で批判を行っているが、スパモン教はよりユーモアに溢れた内容となっていると言えるだろう¹⁸²。また、スパモン教の基本的な立場は科学でありながら、宗教を名乗っているということ自体が、「宗教の立場でありながら科学を名乗る」ID 論などの強烈なパロディあるとも言える¹⁸³。

さらに福音書では、疑似科学的論法の根本にある問題も明確に指摘されている。「ID 論と同様に、私たちは従来とやや異なる科学的方法を用いる。まず結論をはっきりと定め、次にそれを裏付ける証拠を集めるのだ。

¹⁸¹ 他にも、「神は人間の脳に似ている」と指摘し、その意味でわれわれはスパモンの似姿として創られたともされる(Boxer 2005)。また、人間はスパモンの理想の姿、すなわち海賊の姿に似せてつくられ、われわれ人間は海賊から進化したとする箇所もある(Henderson, 2006: 22)。

¹⁸² 福音書で宗教と暴力に触れ、「これらの証拠をこじつければ、宗教は時にきわめて恐ろしく暴力的だといえる。その一方で、スパモン教が死を引き起こした証拠は一切なく、それはスパモン教の致死率がもっとも低いことを示していると考えられる。もしその通りなら、これはスパモン教がもっとも平和な宗教だという強力な証拠になる」(Henderson, 2006: 28)と述べていることなどからも、新無神論と問題関心を共有していると言えるだろう。

¹⁸³ 一方で、「もしそれら(筆者注:パロディ宗教など)が偽物だとしても、それら(筆者注:既成宗教)をあざけるためには、既成宗教の鋳型に従わなければならない」(Possamai, 2012: 18)という指摘もある。

(中略) 私たちもこの新しい科学的方法を利用しているが、これを最初に考え出した功績は当然 ID 論の人たちにある」(Henderson, 2006: 37) と言うのである¹⁸⁴。結論(聖書)が先行し、それがドグマとして証拠などがあるうと放棄されないという構造については、すでいくつかの指摘を取り上げた。この点については第三部で詳述するが、このような直接的な指摘は少なく、パロディ化がスパモン教の主な手法となっている。

4. 伝える力とフィクション性

4-1. メディア戦略と資金繰り

スパモン教は、上述の非科学性の指摘をサポートする普及力をももっている。第一章で見たように、現代において宗教はスピリチュアル市場に陳列された商品であり、人々は宗教やスピリチュアリティのアラカルトな消費を行っている。そのため、宗教やスピリチュアリティにも広告力はますます重要となっている。

また、第六章第3節でも触れたとおり、そもそも ID 論を含む創造論はメディア戦略がうまく、一般の人々へのアピールが上手であること、そしてそれに対する科学者側の対応に問題があることは、創造論問題が起こって以来長らく指摘されてきた(以下、鶴浦 1998、Bleckmann 2006、Rosenhouse and Branch 2006 など)。科学者たちはとかく狭い範囲の研究に没頭し、忙しく、このような政治的問題に対しあまり協力的でない。創造論の議論をよく知らない人も多い。それに対し創造論者は、進化論にも言及し、オープンマインドであり、教科書の検閲に反対するといったスタンスをとっている。多分に政治的かつ広告を意識した戦法が練られているのである(スコット、2004: 13 など)。そのためテレビ討論などでは、科学者が言い負かされたり、そうでなくとも創造論者の弁のほう信頼性が高いと評価されたりすることが多いようだ。ただし、科学者が短い新聞記事やテレビ番組で創造論の科学的な粉飾を暴くのは難しいという限界もある。

それに対し、スパモン教は前述のとおりインターネットを中心に爆発的にヒットした。また、進化論や ID 論、その他の疑似科学的体系をよく研究している(そしてそれらをパロディ化している)のはもちろん、サイトの“Hatemail”コーナー¹⁸⁵や福音書の「異なる立場から」(Henderson, 2006: 6-10)でも、異なる立場の見解を積極的に載せて(むしろ晒して)いる。

さらに、布教の戦略も興味深い。商品としての宗教／スピリチュアリティという状況を如実に表しているのが「返神保証」である。「30 日間お試しください。もしお気に召さなければ、必ず元の神様にお返しします。(中略) テレビショッピングでうまくいくのだから、宗教でもきつとうまくいく」(Henderson, 2006: 93) と言うのである。このようなマーケティングの姿勢は非常に現代的なものと言えるだろう。

また、福音書には布教の仕方を指導するページもある(以下、Henderson, 2006: 93-104)。「相手に適切なメッセージを選ぶこと」として、例えば、男子学生には天国に約束されたビール火山とストリッパー工場が効く、学者

¹⁸⁴ 一方で、「私たちは一切のドグマを拒否する。私たちの主義は、真実をすべて知っているという主張をさせない。そうではなく私たちは、間違っている可能性を認識しながら、自分たちの信仰についての説得力のある主張をするのだ。私たちの信仰は純粋に経験的観察に基いている」(Henderson, 2006: 98)とも述べており、この点は完全に矛盾するが、こちらが「本音」で ID 論の手法の模倣は「建前」であると解釈できるだろう。

¹⁸⁵ サイトでは“#Hate-Mail (and Concerned Criticism)”というタグがつけられ、コメント欄でディスカッションが行われている(Henderson, “Hatemail”)。

にはスパモン教が厳密な科学的観察に基づいていることを写真や図表で示すといい、子どもには海賊の話を
してやれば確実だ、などと書かれている。また、特に芸能人は「専門プロジェクトとして考えよう。俳優やミュージ
シャンがある宗教を受け入れたということは、それが普及する確かな前兆である」(Henderson, 2006: 95-96)と
いうように、現代の宗教／スピリチュアリティの戦略をパロディ化していることが窺える。また、すでに別の宗教を
信仰している人を対象とした宗教別の勧誘の仕方も、キリスト教徒から神道、ラスタファリアンまで、主にヌード
ル触手や麺に絡めたジョークを交えながら巧みに(しかししばしば失礼な表現も含みつつ)示されている¹⁸⁶。

さらに、「他人に向かってあなたの信仰は間違っていると言うのは、パスタファリアンとしてすべきことではな
い。私たちの役割は、ただ自分の意見を示すことであって、他人の意見を批判することでも、まして自分の信念
を押しつけることでもない。その一方で、空飛ぶスパゲッティ・モンスター教会のためにできるだけ説得力のある
主張をすることは、私たちの義務だ」(Henderson, 2006: 99)というように、布教の押しつけに対する皮肉も交え
ている。

また、ヘンダーソンは宣教活動に使う——ときには海賊と地球温暖化に関連した科学的な使用もする——海
賊船を購入するためとして、さまざまなものをネット上で販売している(Henderson, 2006: 122, Craig 2005)¹⁸⁷。
福音書、T シャツやコーヒーカップ、ステッカーなどである。このような物品の販売は現代の宗教／スピリチュ
アリティではよく見られるものだろう。さらに、スパモン教の聖職者の公式任職証明書(25ドル)やそのIDカード
(15ドル)も販売されている(図2-7参照)。これさえあればスパモン教式の結婚式や洗礼も執り行えるというも
のである。これはかつてのカトリックの免罪符や、聖職を売買していたことなどに対するパロディだろうか。

以上のように、スパモン教は宗教という形を取りながら、商業的にも成功していると言える(クラウドファンディ
ングによる慈善活動については本章第5-1節参照)。

¹⁸⁶ 例えば神道の項目では、「神道は日本の国教だ。ところが面白いことに、日本国民の大部分は神道と仏教の両方
の教えを実践している。だから神道信者は格好の標的だ。ただ第三の宗教、つまりパスタファリアニズムを受け入れ
るように言えばいいのだから。さらにラーメンを勧めてやる。日本人はラーメンが大好きなのだ」(Henderson, 2006:
103)とある。日本の宗教についての理解の浅さはさておき、面白い内容となっている。

¹⁸⁷ ただし、ヘンダーソンは福音書の収益で旅に出た、という記事もあり、実際にその様子はヘンダーソン自身のブロ
グで書かれている(Henderson, *Bobby Henderson's BLOG*)。行き先はフィリピンだった。「はじめの数ヶ月は御言葉を
を広めながら船旅をして回る。おそらく熱帯地方で、改宗が必要な場所だと(筆者注:ヘンダーソンは)思う。(中略)
(筆者注:そのあとで)すべてのパスタファリアンに公開されるだろう」(Craig 2005)というのを実行しているということだ
ろうか。



図 2-7 スパモン教の聖職者の公式任職証明書(筆者私物)

4-2. 内容の魅力

スパモン教が人々を魅了する理由のひとつは、既存の宗教と同様の魅力的な物語体系があることだと考えられる。ID 論などの背景には、長年人々を魅了してきた聖書の物語体系がある。ID 論者たちはときに自分たちは創造論者ではないとすら主張するが、ID 論の内容には創造科学からの歴史的な分岐が見て取れ、またその構成員や説得の対象としているのも保守派を中心としたキリスト教徒全般である(スコット、2004: 8, 10 など)。つまり、背景にはキリスト教の創造論の物語があるのである。創造科学も同様である。

スパモン教はこれを真似ることで、一部、聖書の物語を基礎とした魅力を得ていると言える。さらにさまざまなウィットに満ちた要素を付加することで、その魅力は強化されている。内容はすでに見た通りだ。

さらに、スパモン教の物語は神話に特徴的な多義性をもっていると言える。例えば、ノアに関する言説は 2 種類あり、「人間は神の似姿につくられた」という考えのパロディも 3 種類ある。このような矛盾を含む多義性は意図されたものらしく、ヘンダーソン自身も「ある程度の一貫性のなさは、宗教が普及するために必要」(Henderson, 2006: 64)だと述べている。

また、スパモン教は成功するインターネット・ミームの特徴——a. ユーモアの要素、b. 豊かな間テキスト性、c. 変則の並列(anomalous juxtapositions)——を備えているという指摘もある(Cusack, 2010: 134-135)。ここで言うインターネット・ミームとは、ドーキンスのミーム概念とは異なり、「『キャッチー』で広く普及したアイデアあるいは現象」(Cusack, 2010: 134, Knobel and Lankshear, 2007: 201 より¹⁸⁸)という意味であるという。

¹⁸⁸ Knobel, Michele and Lankshear, Colin. “Online Memes, Affinities and Cultural Production,” in eds. by Michele Knobel and Colin Lankshear, *A New Literacies Sampler* (New York: Peter Lang, 2007), pp. 199-228.

a については、すでに見てきた教義などはもちろん、アンチ進化論の議論、天国と地獄の描写をはじめ数えきれないほどある。

そして b は、ポピュラーカルチャーとの相互作用を指す。スパモン教が選ばれし民とする海賊は、ポピュラーカルチャーにおいて大いに人気があるモチーフだ。スパモン教では海賊の衣装が正装であり、海賊の衣装か、眼帯だけでも身につけていると、祈りを聞いてもらえる確率が高くなるというほどであり、ハロウィンに海賊の仮装をすると温暖化抑制に効果的だとも言われている(Henderson, 2006: 63-64)。キューザックはフィクション作品における海賊モチーフの人気についてより詳細に論じている(Cusack, 2010: 135)。多くの人々に受け入れられているポピュラーカルチャーとの類似性は、魅力につながる上、巧みなマーケティング手法でもあると言えるだろう。

c はさまざまなおもしろいイメージを並べることを意味し、ミケランジェロの「アダムの創造」へのオマージュ(図 2-8 参照)をはじめとするフォトショップ加工によるさまざまなスパモン史の重要局面——洞窟の壁画、ヒエログリフ、アメリカ合衆国憲法の署名、マッカーサーの署名、アインシュタインの講演、月面着陸など——の「証拠」画像(Henderson, 2006: 57-61)や、シンボルマークの“FSM Fish”(図 2-9 参照)などが挙げられる¹⁸⁹。

FSM Fish は、キリスト教のシンボルであるイクトゥスのパロディとなっている。イクトゥスは“Jesus Fish”や“Christian Fish”とも呼ばれる魚のマークで、胴体に“Jesus”などと書かれることもある。また、すでにそれに対するアンチ創造論側のパロディとして、イクトゥスに二本の足を描いた“Darwin Fish”がある。胴体部分には“Darwin”あるいは“Evolution”と書かれる。これをさらに進めたのが FSM Fish である。

¹⁸⁹ これは風刺の伝統にも連なっていると言える。「大いなる風刺の伝統において、そのユーモアは実際に賢く効果的な議論だった」(Pope 2007)というように、風刺というのは一般大衆の手による対抗言説として長らく効果的な手段であった。スパモン教の提示するイメージは、風刺画と近い性質をもっているし、そのように認識されているだろう。

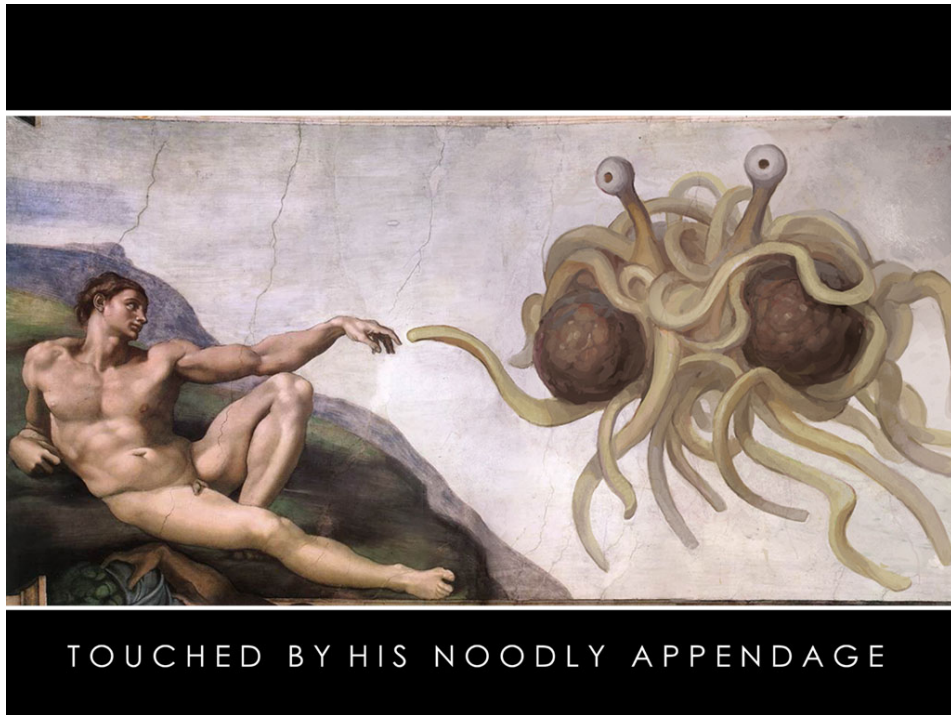


図 2-8 アダムの創造へのオマージュ¹⁹⁰。右が空飛ぶスパゲッティ・モンスター。



WWFSMD?

www.venganza.org

図 2-9 FSM Fish¹⁹¹

¹⁹⁰ “Propaganda Materials,” *Church of the Flying Spaghetti Monster* n.d. at <https://www.venganza.org/materials/>

¹⁹¹ “Propaganda Materials,” *Church of the Flying Spaghetti Monster* n.d. at <https://www.venganza.org/materials/>. “WWFSMD?” とは、“What would flying spaghetti monster do?” の略で、“WWJD? (What would Jesus do?)” のパロディ。

以上のように、スパモン教にはさまざまな「忘れられない」おもしろい要素がふだんに散りばめられており、こういった物語やイメージの魅力と、メディア戦略などで人気を博していると言える。これは、すでに見た非科学性を暴くという側面を、より一般に受け入れられやすくし、広めることを可能にしている。

また、たとえフィクションであっても、魅力的な物語や、画像、映像が人間に与える影響は大きく、リアリティをもち得るということは、翻ってID論などが真実性——科学的であれ宗教的であれ——を主張することの意義自体を希薄なものとする。つまり、フィクションあるいはフィクションから生まれた宗教と言えるスパモン教だからこそ、ID論などが強固に主張する真理・リアリティを相対化しうるのである。これは科学や、あるいは新無神論などが真っ向からリアリティを巡って争うよりも効果的な面をもつだろう¹⁹²。このように、スパモン教は、科学とはなにか、宗教とはなにかについて考えさせられる優良な体系であると考えられる¹⁹³。

一方で、スパモン教は各宗教への揶揄や皮肉に満ちており、ときとしてそれらは過激すぎるため、不快に思う人——とりわけ保守派のキリスト教徒——は多いだろうし、反発を招く可能性もある。現に、2007年にアメリカ宗教学会でスパモン教についてのパネルが組まれた際には、主催者に悪意に満ちたメールやボイスメッセージが届けられたという(Dotinga 2007)。主に気分を害したキリスト教徒からだった。この点には新無神論の好戦性との類似が見られる。また、スパモン教の影響力の表れと捉えることもできるだろう。

5. リアルに影響を与える宗教性

スパモン教は徐々に現実世界への影響力を強めており、社会への進出も見られる。

5-1. 慈善活動

スパモン教では2008年から、主に“KIVA”という、アフリカ、東南アジア、南米などを中心として世界中の事業を始めたり学校へ通ったりするためにお金が必要な人に融資するクラウドファンディングのサイトで活動している。集まった金額は2013年2月には約140万ドルだったが、2014年3月には200万ドルを超え、その際にKivaサイト内での宗教別ランキングでは、モルモン教、バハイ教、カトリック、ムスリムなどを抑えて1位となった(公式サイト2014年3月24日の記事¹⁹⁴)。さらに2016年4月には300万ドルを超え(公式サイト2016年4月23日の記事¹⁹⁵)、2018年1月7日現在は約377万ドルである。引き続き月々数万ドル増となっている。

¹⁹² ただし、例えばドーキンスは、「私の本を読み、その結果自分のもっていた宗教を捨てたというアメリカの人々から手紙をもらう」(ドーキンス、2007[2006]: 473)ということ述べている。これはおそらく、ドーキンスの本を手取る程度にはすでに懐疑的だった人の事例と考えられる。一方で、SF作家のダグラス・アダムズがドーキンスの著作を読んで不可知論者から急進的な無神論者になったことを挙げ、「おそらくたった一人のわが回心者だ」(ドーキンス、2007[2006]: 175)と述べているため、実際のところどうなのか、解釈が難しい。

¹⁹³ スパモン教によって強固に創造論を信じている人が「回心」した事例を見つけることは困難であるし、有効範囲は限られているだろう。それでも、一部の人々が「科学風」の装いに対する疑念をもつ種となったり、もともと懐疑的な人がより科学的な立場になったりすることはありうると考えられる。

¹⁹⁴ <http://www.venganza.org/2014/03/kiva-2-million/>

¹⁹⁵ <http://www.venganza.org/2016/04/kiva-3-million/>

てこの免許証を回収するという声明を出したという(公式サイト2017年6月2日の記事¹⁹⁹)。ヘンダーソンはこれに対し、「結果がどうだったとしても、コーベット氏(筆者注:今回の当事者)のように彼らの権利のために戦っている人々を見るのは嬉しい。戦い自体はとても重要だ。／私たちの見解は、政府組織が人の宗教に基づいて判断を下すことは適切ではないということだ。頭の覆いが可視性の要件を満たしている場合、それがなんの宗教に関連していても許されるべきだ。／(中略)管理職が関与するところでは、彼らが行う行動を見守ることが非常に重要となるだろう」(同上)と述べている。

また、オーストラリアで、スパモン教は「認められた宗教」ではないという理由から、免許更新の際に一旦湯切りざるを被った写真のものを返却せざるを得なかったが、裁判で争って勝利を勝ち取ったという事例もある(公式サイト2017年5月22日の記事²⁰⁰)。「オーストラリアのニューサウスウェールズ州の政府省庁が頭の覆いを着用しているすべての人に対して敬意と配慮を示す」(同上)ようになり、その事実を反映した新しいポリシーが施行されるという。これにより、「認められた」宗教のリストと照らし合わせて許可したりしなかったりするということがなくなるという。

以上のような活動は、信教の自由はどこまで許されるべきかといった本質的な問いに直面せざるを得なくさせ、社会的に宗教と認められるものの曖昧さを示そうとするものであると言え、実際に社会への影響を及ぼしていると見ることができる。

この湯切りざるを被るという行為はヘンダーソンの福音書には載っていない。次に見る結婚式も含め、宗教儀礼が徐々に信者によってつくられていく過程としても興味深い²⁰¹。

5-3. スパモン教の結婚式

スパモン教に関連した最近のもっともホットなニュースのひとつは、スパモン教の結婚式が行われたことである。2015年12月にニュージーランド当局は、スパモン教が同国内で結婚式を執り行うことを法的に認め(公式サイト2015年12月15日の記事²⁰²、“Marriage (Approval of Organisations) Notice No. 22” 2015)、2016年2月には最初の結婚式の執行司祭が公的に認められた。これを受けて、2016年4月に世界で初めての正式なスパモン教結婚式が行われたのである(公式サイト2016年4月17日の記事²⁰³)。

¹⁹⁹ <https://www.venganza.org/2017/06/arizona-id/>

声明によれば、運転免許証やIDの写真は、「人の典型的な日常的な外観を意図し、宗教的表現や医学的ニーズを想定している。写真は顔認識技術でフィルタリングされ、エラーが発生した場合は写真はリコールされる」(同ページ、White, Kailia. “Arizona man wears colander in driver’s license photo in name of religious freedom,” *USA TODAY*, June 1, 2017 at <https://www.usatoday.com/story/news/nation-now/2017/06/01/colander-wearing-man-drivers-license-fight-matter-religious-freedom/364169001/> よりの引用)という。

²⁰⁰ <https://www.venganza.org/2017/05/australia-official-recognition/>

²⁰¹ この他にも、ニューヨークの Pomfet という町の町議会で、スパモン教徒が議員に再選されたが(公式サイト2017年11月10日の記事、<https://www.venganza.org/2017/11/schaeffer-election/>)、この人物は、2014年の当選の際、宣誓式で湯切りざるを被ったことがニュースになった。

²⁰² <http://www.venganza.org/2015/12/nz-marriage-ceremony-approval/>

²⁰³ <http://www.venganza.org/2016/04/nz-wedding/>

ニュージーランドの法律では、「宗教的信仰、あるいは哲学的、人道主義的信念を支持あるいは促進する」あらゆる団体が結婚式を執り行う権利を持つとされる(Griggs 2016)。教会は、「空飛ぶスパゲッティの原則と実践について、人々、特に無神論者や迷信深い人々を教育し、訓練することが目的である」(Edens 2015a)と説明し、これらの原則は、「人権、文化的およびスピリチュアルな多様性、倫理、貧困の解消、教育の進歩をカバーしている」(同上)と見なされたのである。

スパモン教を承認した、ニュージーランドの Births Deaths and Marriages (Department of Internal Affairs) の登録官ジェフ・モンゴメリーは、「この問題を考える際、私はスパモン教の目的を参考にし、オンラインで入手できるこの組織についての資料を調べ、そしてすでに結婚式の執行司祭を任命できる他の組織を考慮した」(Edens 2015a、公式サイト 2015 年 12 月 15 日の記事も参照)という。そして、「メディアと空飛ぶスパゲッティ・モンスター教会の国際的なウェブサイトの調査は、彼らの哲学についての首尾一貫した提示を示す。これは『パロディ組織』であると主張する人たちもいるが、メンバーたちは何度もこれを誤りだと論証してきた」(同上)と述べている。

ニュージーランドでは 2000 の独立した執行司祭、6000 の組織的な執行司祭がおり、700 の組織が結婚を執行することを認められている(以下、Edens 2015b、Edens 2015a、Griggs 2016)。Griggs (2016) では 9665 人の結婚式執行司祭が登録されているとされている。しかし、宗教的な組織を支持しているのは半分に満たないという。これまでに、ドルイド僧やウィッカ、バクティヨーガ、レイキ、サイエントロジー、ヒューマニズムなどを信じている人が結婚式の執行司祭となっている。一方、ジェダイズムの派生団体やアフリカのラスタファリアニズムなどは、まだ認められていない。

このように、ニュージーランドの結婚式を執行する組織および執行司祭の認可は、第一章で見たジェダイズムの法人化などに比べて判断基準が緩いものである。それでも、許可されるだけの社会的な活動を行ってきたこと、また実際に結婚式が執り行われそれが世界的に話題になるなど、インターネット上だけでない力をもちはじめているということ、宗教的实践としての機能を果たしていることは言えるだろう。

しかし、この認定には宗教史学者からの批判もあった。ニュージーランドのマッセー大学のピーター・リンハム教授は、最初の決定が言い渡されたときに、「(その教会に)価値についての本物の声明があるとは、まったく確信できない」(“Church of the Flying Spaghetti Monster: ‘Noodly knot’ tied in religion’s first legal wedding” 2016)と述べた。彼は政府が間違いを犯したと考える。「これは、その規定から、宗教的組織をふざけて真似る、愉快的な団体だ、そしてそれはまったく構わない。しかし、すべての宗教的団体がもつことを許されているわけではないものを、彼らに与えはじめるということは、私にとって驚くべきことのように思える」(Griggs 2016)と彼は言う。「カレン・マーティン(筆者注:後述)は疑いなく素晴らしく、適切な結婚式をするだろうが、それは儀式や価値に則ったものではないだろう、なぜなら実のところ、彼らはそれらを持たないからだ」(Griggs 2016)と言い、このことから、独立の執行司祭のひとりにするという措置もあつただろうとする。そして、「問題の中心は、人を結婚させる組織は、結婚を適切な真剣さで扱わなければならないということだ。彼らは、これに携わりたいと思ういくらかの理由をもつべきだ。そして実のところ、これが完全に欠けている」(Griggs 2016)と主張する。

この批判は主に真摯な「気持ち」の部分であるが、真摯に科学を信じる気持ち、また、リベラルな考えや差別の撤廃などに共感する気持ちの表出がスパモン教であるとするならば、ふざけた表層の粉飾とは別の真摯さが認められうるだろう。そして、そのような真摯さが、例えばキリスト教が中心となった社会でのキリスト教式の結婚式においてどれだけ認められるかは、スパモン教においてと同じくらいわからないのではないだろうか。

また、すでに見たように、スパモン教はさまざまな活動で社会に認知されつつあり、上記のような判断をされるほどに体系立った構造・形式を整えており、宗教的实践としての機能も果たしていると言える²⁰⁴。そうである以上、少なくともキューザックの機能主義的なつくられた宗教の定義には合致するだろう。さらに、機能主義的な面や、フィクションでありながら宗教的になりつつあるというだけでなく、ジェダイズム同様、一般的な宗教定義への抗議の形式と見ることもできる。また、主流の宗教を信仰しないこと、あるいは無宗教であることの肯定でもある。

これらの観点から、スパモン教が、他のすでに認められた体系に比べ、妥当性が低いとは言えないと考えられる。

さて、はじめて法的に認められたスパモン教による結婚式は、BBC やガーディアン誌などでも取り上げられ、日本語の記事もできるほど話題となった。最初の認可された結婚式の執行司祭はドクター・カレン・マーティンで、“Ministeroni”と呼ばれる。スパモン教ではパスタを崇めているため、司祭の名称もマカロニから来ているのだろう。彼女が執行した結婚式で結ばれた二人は、世界で初めて、法的に認められたセレモニーで「ヌードル的に結婚した(tie the noodly knot)」カップルということになる(“Church of the Flying Spaghetti Monster: ‘Noodly knot’ tied in religion’s first legal wedding” 2016)。

興味深いのは、結婚式の式次第は福音書に書かれているわけではなく、その要素を巧みに用いて独自に構成されているということである。前述のとおり、あたかも「本当の」宗教のように、文化的な派生が見られる。例えば、海賊の服装が正装とされていることから、結婚式は海賊船の装飾をされたチャーター船の上で行われ、新郎新婦、執行司祭、客までみな海賊の扮装をしている(新郎新婦は海賊の礼装、客は眼帯、海賊の帽子、羽を着用)²⁰⁵。また、海賊のような話し方で式が進み、パスタと海賊ネタのジョークが散りばめられている。指輪の交換は、パスタでできた指輪を目隠して相手にはめるというものであり、誓いのキスはパスタの端と端を啜え、食べ進みながら行われる。また、最後に新婦が湯切りざるの王冠(colander crown)を被る(図 2-11 参照)。これは上述の運転免許証写真の活動の影響だと考えられる。

結婚式の執行司祭であるドクター・マーティンは、2013 年にニュージーランドで合法化された同性婚を含め、今後たくさんの結婚式が予定されていると言っている(“New Zealand stages first Pastafarian wedding on pirate boat” 2016, “Church of the Flying Spaghetti Monster: ‘Noodly knot’ tied in religion’s first legal wedding” 2016 参照)。別の国からのオファーもあるそうだ。

²⁰⁴ 聖書的な言説をユーモアを込めてうまくパロディ化しているが普及していない日本の事例として、「ハッピーウォーミー修道会」(<http://bouzumekuri.iugem.cc/?eid=367>)がある。これは着る毛布のハッピーウォーミーが修道士の服装に似ていることからつくられた言説で、例えば、聖句として「ぬくもりあれ・始めにぬくもりがあった・キレルヤ!」、「モーフの十戒」、天使として「アラエル」、「カブリエル」、「マトエル」、墮天使「コゴエル」といったパロディが並べられている。

このように非常におもしろい内容となつてはいるが、Google 検索でヒットするのは660件ほどであり、掲載されているブログもすでに更新されていない。現実的活動もコミックマーケットでの『ハッピーウォーミー修道会聖典』などの販売が行われたことがあることが見て取れるだけである。つまり、福音書や聖典のおもしろみやユーモアだけでなく、社会問題との関わり、インターネット上での爆発的な人気、さらなる継続した活動といった要素が複数揃わなければ、そもそも宗教として認められるか否かという議論の俎上にも上らないということが言える。

²⁰⁵ 以下、主に YouTube 上に新郎の Toby Ricketts がアップした挙式動画を参照した(Ricketts 2016a, 2016b)。



図 2-11 スパモン教初の結婚式。中央は新郎新婦、右が Ministeroni のドクター・マーティン²⁰⁶

一方でヘンダーソンは、「かなりの数の悪意のあるメールを受け取った」(公式サイト 2016 年 4 月 17 日の記事²⁰⁷)と言う。主にキリスト教徒からのもののように、続けて「これは明らかに、キリスト教に反対する声明ではなく、結婚式だった。それは愛と楽しみの祝いだった。嫌う人たち、リラックスしてください」(同上)と述べている。

6. スパモン教の位置づけ

以上のように、スパモン教はフィクションでありながら多くの人を魅了し、現実的な活動にまで波及しているものである。そして、本質的には科学を奉ずるある種の科学信仰であり、疑似宗教的立場でありながら、実体として宗教と言いつつある。科学そのものの形ではなく宗教的な装いをもち、機能的にも宗教としての形式を踏襲することで強い求心力をもっているのである。このように複雑な体系であるスパモン教は、本論のテーマである宗教・科学・フィクションの重なり合う地点にまさに位置するものと言える。

スパモン教はあくまで ID 論への批判としてつくられ、ヘンダーソンには真剣で「リアルな」宗教とするつもりはなく、そのような活動も個人的にはしていないし(Cusack, 2010: 136, 137 参照)、さらに「スパモン教がサイエントロジーやモルモン教に変わることを望まないで」(公式ブログの“About me” 2010)とも言うっており、この流れがより宗教的になることは望んでいないようだ。それにもかかわらず、スパモン教はある種現実的な力をもちはじめた。明らかにフィクショナルな体系がこれだけの求心力と宗教的力をもちうるという過程は興味深い。この点

²⁰⁶ “Church of the Flying Spaghetti Monster: ‘Noodly knot’ tied in religion’s first legal wedding,” ABC April 16, 2016 at <http://www.abc.net.au/news/2016-04-16/noodly-knot-tied-in-first-legal-marriage-of-pastafarians/7332360>

²⁰⁷ <https://www.venganza.org/2016/04/nz-wedding/>

はジェダイズムも同様であるが、ジェダイズムが純粋にフィクションに基づくのに対し、スパモン教は上記のように複雑な立場となっている。

さらに、スパモン教が広まったのは新無神論の語が生まれる約一年前であり、その最盛期は新無神論と重なる。その時期に創造論的な言説に対する抵抗感とアンチ宗教的言説への関心が高まったという社会的背景が見て取れる²⁰⁸。

以上のようなスパモン教は、本論の図 2-1 において、当初はファンダム同様(4)の領域に属す単なるおもしろいパロディにすぎなかったが、こうして見てくると(1)へ転化しつつあるということが言えるだろう。しかしまだジェダイズムほど完全に(1)とは言えないだろう。それはスパモン教の立場の問題もあるであろうし、創られてからの年月の問題もあるだろう。また、パスタファリアンたちに「スパモンが実在するか」と問い、肯定的な返事が返ってきたとしても、それはスパモンという概念を通じてその裏にある科学的なにかの実在を信じているということになる²⁰⁹。しかし、そのようなスパモンの概念——科学を象徴するもの——は、現代無神論の「魔法にかけられた科学のイメージ」と同様、ハイパーリアルな性質をもつということが言えるだろう。そのためスパモン教は(1)の領域のものとして認められうる。また、このようなハイパーリアルな科学は、純粋な科学の形ではもち得ない力をもちうると考えられる。

7. 創造論、新無神論、スパモン教

本章では、創造論、新無神論および現代無神論、スパモン教という四つの体系を見てきた。まず、下図のように創造論対新無神論、創造論対スパモン教という二つの対立構図がある。新無神論もスパモン教も科学の立場であること、ほぼ同時期に興隆したことなど、共通項は多い。しかし、新無神論が(2)の領域で創造論(保守派)と真理や実在について争っているのに対し、スパモン教は当初(4)の立場から創造論に抵抗していたのが特徴的である。従来のように宗教と科学が(2)の内部で真理性を争うのではなく、科学側が(4)という新たな地平に立ち、そこから宗教に対する効果的な批判を行おうとした事例と言える。

また、前述のとおり、現代無神論とスパモン教は科学の立場にありながら、それぞれ魔法にかけられた科学のイメージとスパモンという、科学そのものではないハイパーリアルなもの信じているという類似の状態にある。これらはどちらも、(1)に半分足をかけている状態と言え、とりわけスパモン教は元来フィクションでありながら社会的な意味でも(1)へと転化しつつある。

そして以上のように、フィクションから生まれた宗教とその周辺を巡る現状には、「宗教と科学」というテーマが大いに関わってくる。スパモン教は科学への信頼に裏づけられたものであり、宗教的かつ疑似科学的言説の皮を被りつつ婉曲に科学を称揚し、創造論を批判している。現代無神論も似たような捻れを抱えている。そのため、これらのような体系は宗教と科学を同じ平面上で扱った図においてしかうまく論じられないため、下図のような形を取った。

²⁰⁸ スパモン教においては、科学だけでなく、リベラルであることやヒューマニズムに対する信念の表明という側面もあると言える。

²⁰⁹ また、スパモン教を巡る文脈では、スパモン教の主張する疑似科学的理論が、学校で教えられるべき科学理論である主張すること自体、実在へのこだわりと見ることもできるだろう。

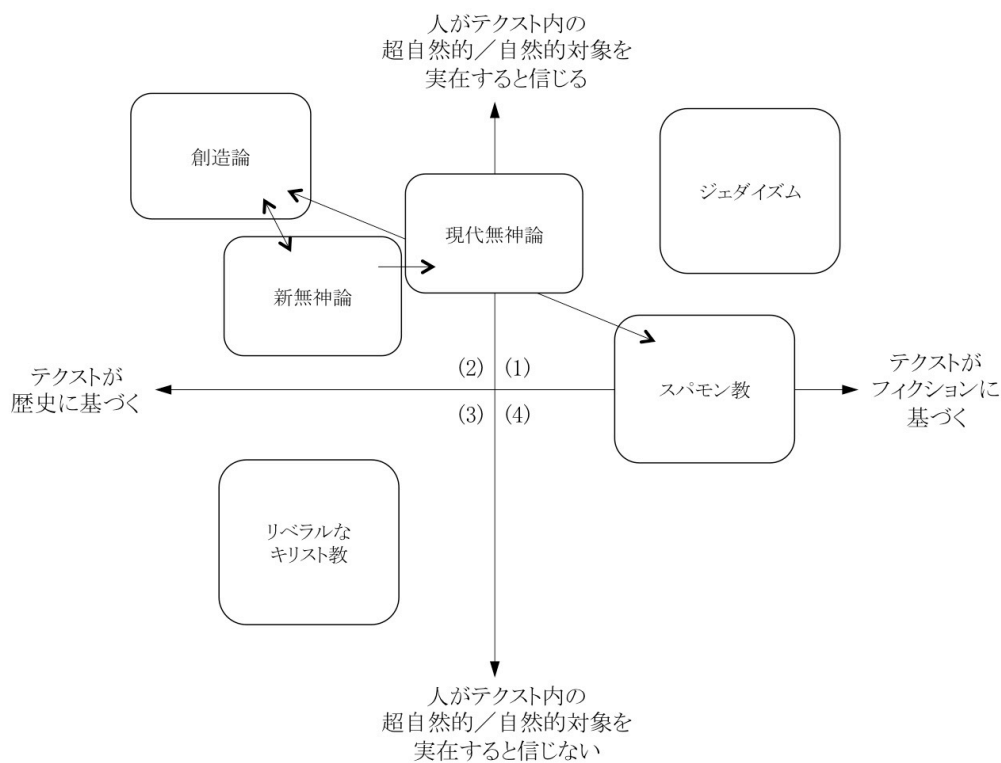


図 2-1 事例の位置づけ(再掲)

本論の最大の焦点は、フィクションが確固たる信を獲得するプロセス、フィクション(虚構)からリアリティ(現実／実在)への転化である。ファンダムから変化したジェダイズムと、現在も変化しつつあるスパモン教にはそれが見られる。これは存在論的転回と言うことができるだろう。このようなダイナミズム——(4)から(1)へ——は、第一部で見たポサメやキューザック、ダヴィッドセンらの共時的な視座からは捉えきれない。

さらに、ポサメがボードリヤールから引いたハイパーリアリティの概念や、ダヴィッドセンが依拠する歴史とフィクションに関する議論の背景には、実在／存在にかかわる哲学的思索が横たわっている。科学を装う創造論と新無神論、そしてそれらについてのアカデミックな議論においても、実在は大きな問題となっていることを見た。

これらのことから、本論では次に、実在／存在にかかわる哲学的議論に注目する。第三部ではこの点について改めて上図に則して検証し、分析哲学の観点が必要とされていることを示す。そして、これらの状況を分析可能な分析哲学理論を構築する。

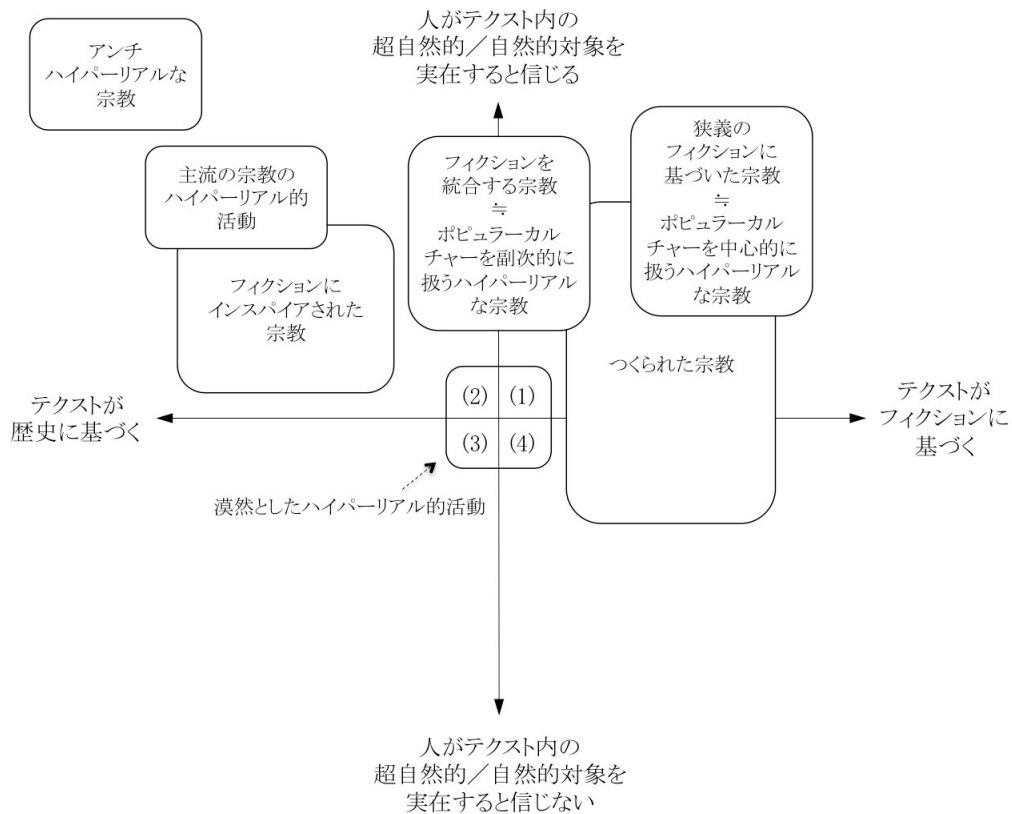
第三部 哲学的議論

第九章 実在論と本論の図の関係

1. 実在と存在

本章では、これまで見てきたような現代の宗教の様相を「実在」および「実在論」という切り口によって総合的に論じることを目指す。

第一部では、フィクションから生まれた宗教とその周辺について論じる際、実在が大きな問題となっていることを見た。ポサメの「ハイパーリアルな宗教」概念においてもダヴィッドセンの「フィクションに基づいた宗教」概念においても、テキストや映画などに描かれる超自然的な行為者、世界、プロセスを「実在／存在すると信じているか否か」が重要な焦点となっており、それらの代表的な事例であるジェダイズムもフィクションに基づきながら実在を主張する。さらに、その周辺として、第二部で論じた創造論と新無神論の対立は根本的に実在にかんする争いであるということが言える。現代無神論も、その基礎がフィクション性をもつためにハイパーリアルな側面がありながらも、実在を主張するものだった。一方でスパモン教は、キューザックの「つくられた宗教」にもっとも良く合致するものであり、実在についての優先順位が低いが、結果として「実在するかのような」姿勢を取っていると見ることができる。そのため、第一部、第二部で示した図においては、縦軸に「人がテキスト内の超自然的／自然的対象を実在すると信じるか否か」を置いた。



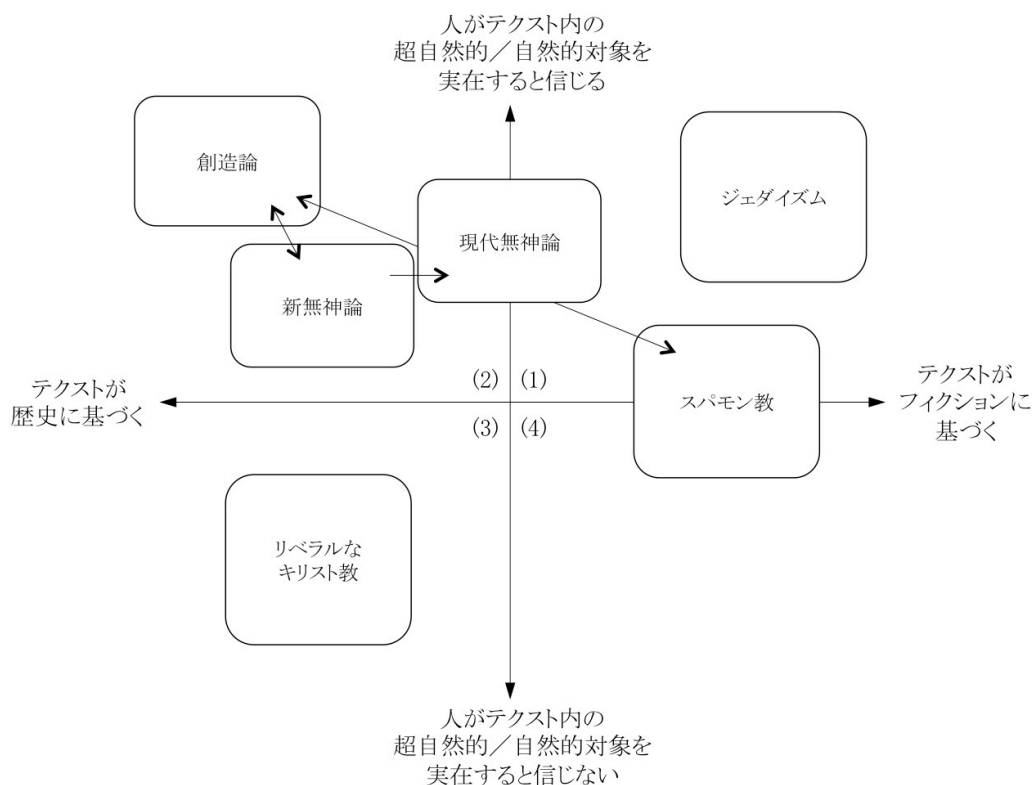


図 2-1 事例の位置づけ(再掲)

本論ではこれまで、「実在」を中心に、「存在」という表現も明確に区別せず使ってきた。例えば、第一部で見た社会学的議論において、“exist” は基本的に「存在する」、「existence」は「存在」と訳した。基本的に、「存在」は「実在」よりも広く使われる用語であり、以下見るように実在論においても「存在する」という表現は用いられる。一方、“real / reality” はできる限りそのまま「リアル／リアリティ」としたが、文脈によっては「実在」や「現実」と訳すこともあった。日本語の「リアルである」という語感よりも英語の“real” は強いニュアンスをもち、それ故「ハイパーリアル」の語に価値があると考えられるため、訳す際に「実在」とするほうが良い場合はもっと多くあったかもしれない。また、ダヴィッドセンの「フィクションに基づいた宗教」を描写する表現として“substantive”も用いられており、これは「実在論的」と訳した。

「実在」および「存在」には、哲学の歴史においてさまざまな含意が与えられてきた。ここで重要となるのは、本論の議論において、そして現代では、科学が属する(2)の領域のみならず(1)から(4)のすべてにおいて——虚構のテキストに描かれた対象を信じる(1)の領域ですら——科学が強い影響力をもっているということである²¹⁰。現代では科学が実在とするものを最重視する傾向があり、それを反映した顕著な例が(2)における創造論論争である。すでに見たように、創造論は科学を装い、科学の土俵で、科学と科学的な実在を競っている。神の存在証明や神を巡る理論(教義)の真理性の証明において宗教側が科学的手法を用いているのである。これは

²¹⁰ 完全にフィクションであり実在を追求しない(4)については、実在がかかわらないように思われるが、例えば SF 作品の興隆などを後述する科学的実在論の影響と見ることができるだろう。

「科学的に証明できる」ことが「よりよい・正しい」という考え、より詳しくは前述のとおり、「たとえ宗教であっても科学的な(あるいは科学風の)基礎づけがなされなければ世の中で認められない」という通念の影響だろう。

第七章で見た保守派と新無神論の争いや、アカデミアにおいても神の存在証明に焦点が当てられるといったこと自体、このような背景あつてのことであると言えよう。証拠主義や神仮説のような考え方は、科学革命以前にもなかったわけではないにしても、17世紀に実証主義的な科学の手法が確立し、17世紀から18世紀の啓蒙主義などの影響もあつて宗教と科学が次第に分離してゆき、さらに19世紀に科学者の集団が社会的に制度化され、科学哲学も独立したものとして発展した、といった過程において、徐々に根づいた現代的な現象と考えられる。また、現代無神論やスパモン教も、科学の権威や科学の手法あつてこそ成立したものと言える。

では、そのような背景があつて語られる「実在」とはどのような意味をもつのだろうか。まず、『岩波哲学・思想事典』の「実在性」(reality)の項によれば、「reality(筆者注:実在ないし実在性)はideality(観念性)と対をなし、idealityが意識のうちに観念としてあるあり方を意味するのに対比して、意識とは独立に事物・事象としてあるあり方を意味する認識論的概念」(木田『岩波哲学・思想事典』、1998: 659)²¹¹であるという。しかし、これだけでは本論での「実在」をうまく捉えられない。

そこで本論では、「実在論(realism)」、とりわけ科学的実在論という切り口から考えてみたい。基本的に、『〇〇は人間の知覚や思考・心とは独立に存在し、それについての事実もそれらとは独立に決まっている』と考える立場を『〇〇にかんする実在論(realism)』と言う(戸田山、2015: 3)。つまり、観察可能な物体について、そのほとんどが心と独立に存在すると考える立場が常識的な実在論であり、そうではないと考える立場が「観念論(idealism)」である(戸田山、2015: 4)。科学においては、観察可能な対象についてはどの立場も心と独立に存在することを認めている一方、地軸や重心のようなものは説明・予測・計算のための虚構であり、計算の便宜であると考えられている(戸田山、2015: 4)。そして、科学的実在論論争において特に問題となるのは「理論的对象」——電磁場、原子、原子核、電子、クォーク、光子といったもの——である。実際に目で見たり手で触れたりすることはできないが、実際にある「かのように」語られているそれらは、「観察可能な対象に近いのだろうか、それとも説明・予測・計算のための虚構に近いのだろうか」(戸田山、2015: 4-5)ということが科学的実在論論争では論じられている。

実際のところ、科学的実在論は多岐にわたり、「なにについて」の実在性を主張するか、「どのような局面で」実在論を主張するかなどで細分化されている(以下、戸田山、2015: 5-6)²¹²。後者には、世界についてどのくらい知ろうかについて、「成功した科学理論が述べていることがら世界について近似的に真である」(戸田山、2015: 5)という認識論的テーゼの実在論や、世界に何があるのかについて、「世界は心と独立に確定した構造をもっている」(戸田山、2015: 6)という形而上学的テーゼ、すなわち存在論的テーゼの実在論²¹³、理論語の指

²¹¹ 「actuality(筆者注:現実ないし現実性)がpossibility(可能性)、necessity(必然性)と共に事物の存在様相を意味する存在論的概念であるのに対して」(木田『岩波哲学・思想事典』、1998: 659)と対比されている。

²¹² 前者には、成功した科学理論に不可欠な理論的对象のほとんどが心と独立に存在するという対象実在論(entity realism)と、成功した科学理論がその理論的对象について述べていることがら(法則など)が近似的に真であるとする事実実在論(fact realism)などがある(戸田山、2015: 5-6)。

²¹³ ここで言う存在論とは、「特に科学哲学において科学理論に含まれた理論的对象の存在論的地位を巡って、その実在を主張する科学的実在論という概念が使用されることがある。この場合の反対概念は、還元主義、道具主義などの反実在論」(福谷『岩波哲学・思想事典』、1998: 660)とされるような意味での存在論である。例えばアリストテレスにおける「あらゆる存在者に共通の、存在者を存在者たらしめる普遍的な存在性格」(岩田『岩波哲学・思想事

示対象や、理論言明が何を述べているか、理論言明の真理などについて、「科学理論は額面通り解釈すべきである(観察不可能な領域についても真偽を語っている、理論語は指示している)」(戸田山、2015: 5)という意味論的テーゼの実在論、科学の目的はなにかについて、「科学の目的は、われわれとは独立に存在する世界について、観察できないところも含め真理を見いだすことにある」(戸田山、2015: 6)とする価値論的テーゼの実在論がある。そしてこれらのすべて、または一部を受け入れない立場(消極的・不可知論的態度も含む)が「反実在論(anti-realism)」とされる。さらに実在論と反実在論の中間にどちらでもあるような領域が広がっているという。

本論が対象として取り上げてきた事例や社会学的理論においては、少なくとも、目の前にある世界が素朴に「ある」という考え(常識的な実在論)は認められているようであり、それに対置されるような観念論は考えられていないようである。それに加えて、例えば(2)の領域で問題となる神仮説の関心は、「神は本当に(人間の思考や心とは独立に)存在する」といった存在論的テーゼの内容、「聖書あるいはそれに則った理論は世界のすべてを説明できる」といった真理の追究にかかわる認識論的テーゼの内容、「聖書の記述は文字どおり正しい」といった意味論的テーゼの内容などを含み、科学的実在論に倣った議論となっていると考えられる(後述)。また、同様に多角的に実在にかかわるものとなっていると言える。

一方で、(1)に属するフィクションから生まれた宗教についての、ポサメ、キューザック、ダヴィッドセンの議論(キューザックの議論の一部を除く)もまた、実在を主張しているが、その内容は一般的には虚構とされるフォーラスなどの対象が実在するというものである。これは後述するように実在論に抗うものと捉えられるが、基本的には神仮説と同様に、ある程度科学的実在論に倣った問題関心を有していると考えられる。どれも上述のような科学の影響が強い世相のうちに生まれたものであるし、とりわけ現代無神論やスパモン教のような科学を信奉するもの場合は直接的に科学的実在論にかかわりうる。そもそも、ポサメのハイパーリアルな宗教の元となったボードリヤールのハイパーリアリティの概念は、ボードリヤールが科学技術、とりわけ情報技術の進展とハイパーリアリティの関係を論じていることからわかるように、「科学を背景とした現代」という観点に注目したものであり、そのなかでの実在にかんする議論は科学的実在論の関心に沿うものとなると考えられる。また、多角的に実在が論じられているとも言える²¹⁴。

また、ダヴィッドセンは、可能世界論(存在論的な議論)にインスパイアされて、想像された世界に対するリアルな世界について「現実の世界(actual world)」という表現を用いたり(Davidsen, 2013: 391)、「存在論的に(ontologically)」(Davidsen, 2013: 381)信じていると主張したりするなど、特に存在論レベルに注目していると言える。ダヴィッドセンの言う「実在論的な定義」も、“realistic”ではなく“substantive”であり、フィクションに基づいた宗教の定義においても「～の存在を事実だとする(assume the existence of...)」という表現を用いている。

典』、1998: 991)を検討するような存在論や、ハイデガーにおける「存在と存在者との区別」(岩田(『岩波哲学・思想事典』、1998: 992)を考察するようなものではない。

²¹⁴ ボードリヤールのハイパーリアリティの概念は、第二章で詳述したとおり、「起源(origine)も現実性(réalité)もない実在(reel)のモデルで形づくられたもの」(ボードリヤール、1984[1981]: 1)である。ここでは一貫してリアリティ(実在性)について語られている。そして世界になにがあるのかという存在論的問題について、ボードリヤールはおそらく素朴な科学的実在論を認めた上で、現代はハイパーリアリティの時代であるとしており、ハイパーリアリティの概念は「リアルよりリアル」であるという実在論とも反実在論とも言い難い立場を取る(後述)。また、上述のとおり、ボードリヤールには全体的な関心として、世界についてどのくらい知りうるかという認識論的な変遷にかんする側面(科学にかかわる)もあると考えられる。表象とシミュラクルの対比においては、ソシュールの記号論に根ざす記号と実在の対応についての議論がなされており、意味論的関心と言えるだろう。

しかし、これまで見てきた議論の内容——フォースやアストラル界が現実中存在するとする——や、「超自然的なものの一部が、現実世界においていくらかのリアリティを帰される」(Davidsen, 2013: 387)といった表現を用いていることなどから、ダヴィッドセンの関心は実在論における存在論的テーゼにかかわると理解できるだろう。そのため図の縦軸においては「実在」という表現を用いた。

以上のように、本論での「実在」の扱いは、科学的実在論に倣ったもの、あるいは類似したものであり、その意味で非常に現代的であるということが言えるだろう。また、認識論、存在論、意味論といった、互いに密接にかかわりあった多様な角度から語られており、以下で論じる「実在」、「実在論」でも、これらの議論が混在している。そのため、必要なき以外は積極的に区別することなく扱っていきたい。

さて、先述の宗教と科学の捻れを含む、これまで見てきたような本論の図の状況を分析するには、より抽象的な次元での再考が必要である。そこで、実在論に注目した場合、宗教と科学についてなにが言えるか考えてみたい。ここでは本論の図に従って、それぞれの領域と実在の関係について考察する。以下、実在論的な(2)、反実在論的な(3)、そして旧来の実在論への傾倒という傾向に抗している(1)という順に見ていく。

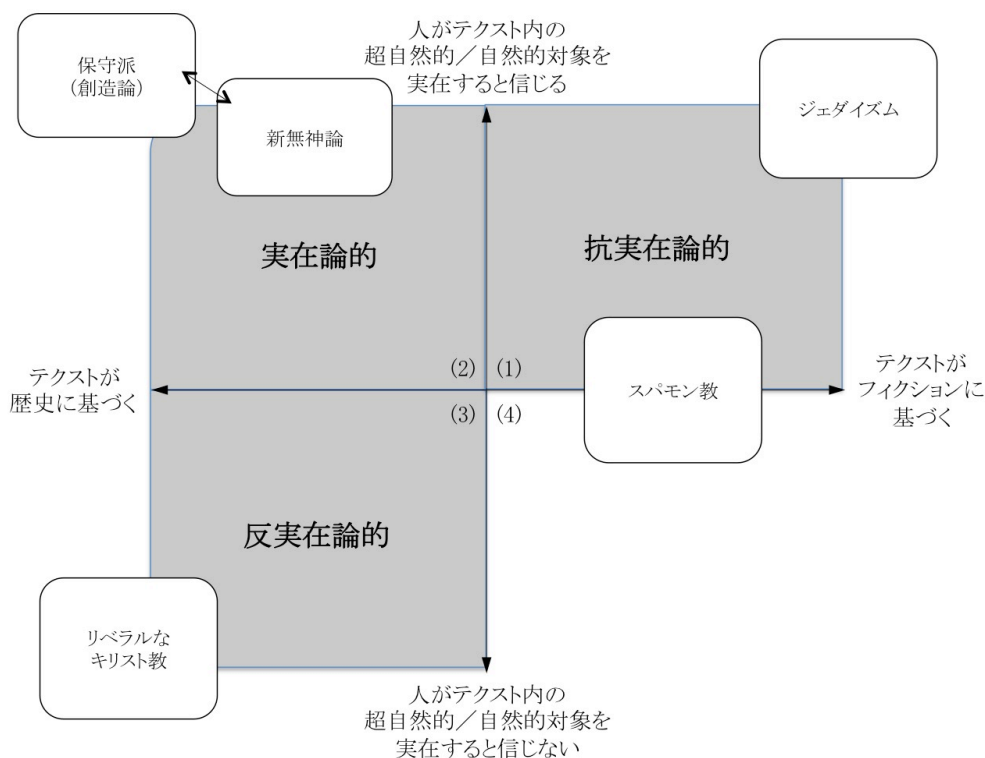


図 3-1 本論の図式と実在論の関係

2. 実在論が支配する領域

まず、(2)では、保守派と新無神論のように、それぞれにとって権威あるテキスト——聖書と科学の理論——がそれぞれ歴史あるいは事実を叙述していると主張しており、かつ、その中に描かれているものが実在すると信じられていることから、実在論的と言える。そしてそのため決定的な対立が起こるが、その争いが科学の土俵にもち込まれているというのが、保守派に内在する捻れである。

そしてすでに見たように、ここではとりわけ顕著に、科学実在論に倣った問題関心が基礎となっていると言える。本節では科学実在論論争の内容の詳細よりむしろ、科学実在論の概要から(2)の領域および(2)に位置する宗教についてなにが言えるかということを見ていく。

科学実在論だけでなく、宗教の実在論についても言及のある議論において、科学実在論の概要は以下の三点とされる。これらは上述の四つのテーゼをうまく網羅したものと言えるだろう。

①科学の目的は、実在を正しく(あるいはほぼ正しく)記述することである。

この目的は実現可能である。その理由は次のとおり。

②科学理論は正しいか誤りかの二つにひとつである。科学理論が正しい(誤りだ)というとき、それは文字どおりの意味において、正しい(誤りだ)といっているのであって、隠喩としてではない。理論の成否は、いかなる意味においてもわたしたちには依存せず、理論を検証するために用いる方法や、わたしたちの心の構造や、わたしたちの生きる社会などにも依存しない。

③理論が正しい(誤りだ)ということは、証拠によって裏づけることが可能である。(しかし、すべての証拠が理論 T を支持してもなお、 T が誤りである可能性は残る。)(ブラウン、2010[2001]: 169)

一方で、同様の論理から宗教実在論について論じることができる。「神理論(といっておこう)は、実在にたいして、文字どおりの意味において正しい記述を与えることを目的としており(①)、神理論は『真値』をもち(つまり、正しいか誤りかのいずれかであり)(②)、合理的に真偽を判定できるだけの『証拠』が存在する(③)。そして、存在するかぎりの証拠から判断して神理論は」(ブラウン、2010[2001]: 169)、「正しい」と考えるのが宗教的原理主義者であるというのである。ここで言う原理主義者とは、現代の保守派(聖書の記述を正しいとする)というよりも、神理論/神仮説について証拠で判断し、正しいと結論づけるすべての人々を指すようである。この場合、「証拠」の定義が問題となる。もし神学的な検証による証拠も含むとするのであれば、これは前近代から続く伝統的な立場の一部にも該当するだろう。

それに対し、同様の道筋を経て、神理論は誤りだと考えるのが無神論者である。無神論者は神というものの実在に注目していることから、実在論者であることに注意が必要である(ブラウン、2010[2001]: 169)。

また、宗教実在論において「神」は神理論における理論的存在と言えるだろう。科学理論の理論的对象(例えば素粒子)は、観察不可能(直接目で見たり手で触れたりできない)だが存在するとされ、その性質が語られ、それによって観察可能な現象が生み出されている「かのように」語られている(戸田山、2015: 4)。それと同

様に、神理論／神仮説において、神は直接には観察不可能だが存在するとされ、その性質が語られ、神の存在によって観察可能な現象が生み出されている「かのように」語られている。つまり、神は宗教という枠組みにおける理論的存在と捉えることができ、「観察できない超自然的対象」と言えるのである。

このような宗教的実在論の立場である宗教的原理主義者のうち、科学的創造論者はさらに①から③のような「科学的」実在論が神にも適用され、証明されるべきだと考えており、注目する証拠も科学的なものである。(新無神論者もまた、神についての見解は正反対であるが、やはり宗教的実在論かつ科学的実在論という立場と考えられる。)そこでは科学の手法を用いた整合的な、科学理論と同等以上の神理論が求められるため、別の科学理論、例えば進化論は打ち倒されるべきものとされる。このような考えは、科学を背景とした現代的な社会通念において特徴的と言えるだろう。

ただし、ここでの神の扱いは二通り考えられる。ひとつは、神を「観察できない自然的対象」——科学が扱えるという意味で「超」自然的ではない——と見なすという考え方である。そしてもうひとつは、科学が扱いきれないものを神に帰す「ギャップの神」の考え方であり、この場合は宗教的実在論と同様、神は「観察できない超自然的対象」であると言える。実際のところビーヒーのようなID論(科学的創造論)の立場は後者であるし、創造論全般においても、神が超自然的であることを否定することは考えづらい。となると、このように科学的実在論に依拠して実在性について突き詰めた結果、超自然的対象に行き着くという捻れが生じるという問題が指摘できる。(それに対し新無神論は、前者と見なした上で神は存在しないとする。)

最後に注目すべきは、これらの立場は普遍主義的であるということである。実在についての唯一の体系として、すなわち科学あるいは当該宗教が「真である／正しい」と考え、その体系に支えられたものが実在すると考えることから、他の体系を認めることはあり得ない。

つまり、(2)の領域での決定的な争いは、このような実在論へのコミットメントと普遍主義を背景にもつと言えるのである。

3. 反実在論と抗実在論(プラグマティズム)の領域

本節では、より詳細な議論が必要となる(1)と(3)の領域について見ていく。まず注目したいのは、(1)の領域の「フィクションから生まれた宗教」が、(特に科学的)実在論の軛から逃れようとして生まれたと言えるということである。(1)においては、信仰の中心的／権威あるテキストとなるものが虚構であることを認めながら、そのテキスト内の超自然的対象が実在すると信じるという、二律背反とも言える事態が起きていることになる。例えば映画の『スター・ウォーズ』シリーズは信者にとってさえもフィクションであるが、作中の「フォース」という力は実在すると信じられている。これは実在論に抗う信念のもちようであると言えるだろう。

このような二律背反は、第一部で見た三つの概念のうちもっとも中心的なポサメの「ハイパーリアルな宗教」の元となったボードリヤールのハイパーリアリティ概念のうちにもすでに見られるものである。そこで改めて、ハイパーリアリティ概念について実在論的観点から分析したい。ボードリヤールのハイパーリアリティにおいては、「指示対象の欠如」ということが中心的な課題となっていた。実のところ「指示対象の欠如」はボードリヤールにおいては二つの角度から論じられている。結論を先取りして言うならば、ひとつは「神の死」、もうひとつは「虚構の指示」という問題であり、前者は(3)の領域、後者は(1)の領域に位置づけられると考えられる。「神の死」を象

徴する(3)は、権威あるテキストは歴史・事実を述べているとするが、実在するとは信じられないという点で、ある意味捻じれた状態である。これは宗教的な反実在論と呼べるだろう。それに対し、(1)は実在論ではないが、反実在論でも観念論でもない、科学的事実論に抗う立場と言えらる。それはある意味で、実在論／反実在論の議論から脱却しようとするプラグマティズム的な立場と言えらる。ただし、そこでイメージされている実在とは、科学的事実論に基づくようなあり様を指すと考えらるため、完全に逃れられているわけではないということも指摘できる。

ではまず、ボードリヤールの議論を見ていく。ボードリヤールは以下のようにイメージの四段階を提起しており、三段階目は近代の「神の死」に対応し、四段階目は現在における現実の消滅(そして「虚構の指示」)に対応すると考えらる(ボードリヤール、1984[1981]: 8-9、塚原、2005: 133-135 参照)。

イメージ
画像は次のような段階を経てきたようだ。

- 画像はひとつの奥深い現実(réalité)の反映だ。
- 画像は奥深い現実を隠し変質させる。
- 画像は奥深い現実の不在を隠す。
- 画像は断じて、いかなる現実とも無関係。

つまり画像はそれ自身純粋なシミュラクルだ。(ボードリヤール、1984[1981]: 8)

第二段階から第三段階のような、「何かを隠す記号から何も無いことを隠す記号への移行は、決定的な転換点を特徴づける」(ボードリヤール、1984[1981]: 9、塚原、2005: 134 の翻訳に準じた)とボードリヤールは言う。これがシミュラクルとシミュレーションの時代への転換に当たるからだ。

そして、第三段階では、「現実そのものがもはや存在せず、神の死後の偶像のように、イメージは手前に何も無いのに何かを映す鏡となる。この段階でも、現実という準拠は幻想としてイメージにつきまとっている」(塚原、2005: 134)という。ボードリヤールは神のイメージである偶像について、一方では、偶像破壊者たちは神がどこにもいないことを予知しており、偶像が完璧なシミュラクルであることを知っていたために偶像を破壊したとする(ボードリヤール、1984[1981]: 6)。それに対し、偶像崇拝者たちは、「画像の背後には何も無いことを隠しているのだから、画像の仮面をはぐことは危険だと承知していた」(ボードリヤール、1984[1981]: 7)のであり、そのため「神がそのイメージとは別のものであることを知っているので、偶像を神の代用品(アイコン)として崇めることで満足」(塚原、2005: 132)し得たという。さらに、実は「偶像崇拝者はずっと近代的精神の持ち主であり、イメージという鏡のなかに神の像を映し出すという口実で、じつは神の死と表象のなかでの消滅を、すでに演じていたともいえる」(ボードリヤール、1984[1981]: 6-7、塚原、2005: 132 の翻訳に準じた)とする²¹⁵。これらは神の死を二つの側面から論じたものと言えらる。

²¹⁵ それに対し、神の死をきっかけとした偶像破壊者たちは、「そこに神の似姿としての価値を認めているからこそ偶像を破壊し」(塚原、2005: 132)たと言えらる。「画像を軽蔑し否定した、といって非難されるアイコン破壊者こそ、画像に正当なる価値を認めてきたといってもいい」(ボードリヤール、1984[1981]: 6)。

このような「神の死」の状態が図のどこに該当するかを考えると、(3)が適しているだろう。(図においてはテキスト(言語)を基礎として論じているが、偶像のようなイメージと同様のことが言えると考えられる²¹⁶。)(3)においては、テキストが歴史を叙述していると主張していても、そこに描かれる超自然的対象が実在しているとは信じられていない。この状態は、偶像、すなわち神の似姿であると主張されるものが宗教的文脈のなかにあっても、実のところ神は不在であるという状態に相当するのである。これは、宗教的な反実在論であると言えるだろう。

ブラウンは宗教的な反実在論について、「宗教は、ものごとくにたいして文字どおりの意味において正しい記述を与えることではなく、それ以外の何か(たとえば、物語を語りことや、集団的宗教活動などをとおして、人びとに道徳的な導きを与えることなど)を目的としている。いわゆるリベラルな神学者のほとんどは、多かれ少なかれ宗教的な反実在論者である」(ブラウン、2010[2001]: 170)としている。ブラウンの宗教的実在論に従えば、「宗教上の命題は、文字どおりに受けとるべきではないし、証拠によって正誤の判断はできない」といったことも加えることができるだろう。宗教的な反実在論についてのブラウンの説明は科学的反実在論の細かな内実を捨象してしまっているし²¹⁷、リベラルな神学者のなかにも神の実在を信じている人は多いと考えられるため、簡単には認められないが、(3)のような領域——確立した宗教に対するリベラルで緩やかな信仰と、不可知論的な立場が含まれる——を反実在論的と捉えるという示唆は注目に値すると考えられる。(3)にはという点でも、反実在論的な領域と言えるだろう。

さらに、この立場での宗教の定義は機能主義的なものとなるだろう。その意味で、後述する(1)(とりわけつくられた宗教)と類似点があると言える。また、このようなリベラルで機能主義的な宗教理解において、神は実在しないとされ、あるいは神の実在が棚上げされながら、なおも神を軸とした宗教全体は信じられているということから、その信仰は(1)ほどではないにせよハイパーリアルな性質をもつ。これは「神の死」のあとの神の性質そのものである。つまり、指示対象不在のまま維持された信仰体系は、もともと伝統的な宗教が属していたはずの(2)よりも、「虚構であることを認めつつ、実在すると信じる」(1)に近い状況にあると言っているのである。

それに対し四段階目は、より純粋なシミュラクルとシミュレーションに関係する(塚原、2005: 133-134、ボードリヤール、1984[1981]: 8)。現代においては、「内面と外観、現実と記号、オリジナルとコピーの関係は消滅し、シミュレーション原則に従ってあらゆるイメージがコード化されたデータの組み合わせとプログラミングをつうじて生み出される。/(中略)現実を反映するという悪夢から解放された現段階(現実の不在)の純粋なシミュラクルが出現する」(塚原、2005: 134)のである。

このような現実の消滅、すなわち完全犯罪は、神の死のあとに訪れるものである(塚原、2005: 135など)。完全犯罪とは、すでに触れたように、「誰もがその存在を信じて疑わない『現実』が、何ものかによって抹殺されてしまったのに、現実の死体も、犯人も発見されはしないという、不可思議な状況」(塚原、2005: 195)である。そこにおいてはなにが現実でなにが現実でないのかを判断する座標軸は失われてしまったという(塚原、2005: 196-197)。このよりラディカルな現代において、神は死んだのではなく、ハイパーリアルになったとされる(ボードリヤール、1984[1981]: 197、塚原、2005: 143-145)。

²¹⁶ 実際のところこの点は哲学的に非常に深遠な問題であるが、後述するグッドマンのように言語だけでなく芸術などについても包括的に論じている哲学者もいることから(第十一章第2節参照)、ここでの対比は問題ないと考えられる。

²¹⁷ ただし、ブラウンは、科学的実在論/反実在論についてはより詳細な議論をしている(ブラウン、2010[2001]: 170-176など)。

これがもうひとつの「指示対象の欠如」であり、ミッキーマウスのような「虚構の指示」に深くかかわる。これは図の(1)の領域をよく説明する状況である。例えばジェダイズムにおける「フォース」という超自然的力は、映画という虚構作品で描かれた本来は実在しないものであり、「虚構の指示」でありながら、信者たちには実在すると信じられている。このような虚構の指示にかかわる(1)の狭義のハイパーリアルな宗教(および狭義のフィクションに基づいた宗教)は、神の死の先にあるものと捉えることができる。

このような、「本来虚構の対象が、実在すると信じられている」という(1)のハイパーリアルな状況は二律背反となっている。また、「実在するものよりもリアルである」という比較が行われている以上、基本的な実在——これはもはやかつてのリアリティの残滓にすぎないかもしれない——を認めてはいるが、ハイパーリアリティの興隆は、リアルと非リアルを区別することが難しくなっていることを示すため、実在を語っているにもかかわらず実在論的とは言い難く、実在についての議論としては非常に特殊な状態であると言えるだろう。これは、特に科学的実在論の広がりや既存の宗教の実在論的な傾向に抗う動きであると考えられる²¹⁸。そこで本論では暫定的に、「抗実在論」という名称で図4-1に示した。

以上のように、(1)のような状況を考えるには、単純化された実在論／反実在論の議論だけでは足りないだろう。例えば、虚構にも実在性を認めるハイパーリアリティおよびハイパーリアルな宗教は、真理や実在について多元論的で、相対主義の立場を取っているとも言える。このような側面については、物理的対象とホメロスの神々とは、認識論的には程度の差があるだけで種類は同じ存在であるとするクワインの概念図式の議論などに基づく次章以降の議論が必要となるだろう。

では残りの(4)の領域はどのように捉えられるだろうか。(4)では、依拠するものがフィクションであるため、指示対象は欠如し、そしてそのとおり実在していない。ここは実在には特にかかわらないように思える領域である。しかし、周辺の状況と切り離されたものではないため、これまでの議論の影響を受けるだろう。さらにとりわけ、(4)にはキューザックの「つくられた宗教」が含まれるが、つくられた宗教は(4)だけでなく(1)の領域にもまたがるものである。そしてこれに該当するスパモン教は、実在論的な(2)の領域に対抗する立場でありながら、はじまりは(4)であり、さらに(1)へと進出しつつあるものである。後述するように、このように複雑であるもの、(4)から(1)へと実在にかんして転回するものは、単層の実在論では議論できない。

²¹⁸ ポストモダンの代表の一人ともされるボードリヤールは、本人はポストモダニストではないとしつつも、やはりポストモダンという時代背景の影響を受けており、その思想はリオタールが「大きな物語」と呼んだもの、「真実はひとつ」という考え方に対する反動のひとつの表れであると考えられる。それを鑑みても、「ハイパーリアリティ」という概念自体が実在論に抗するものであり、かつ、相対主義的(ひいては社会構成主義的)であるということができよう。

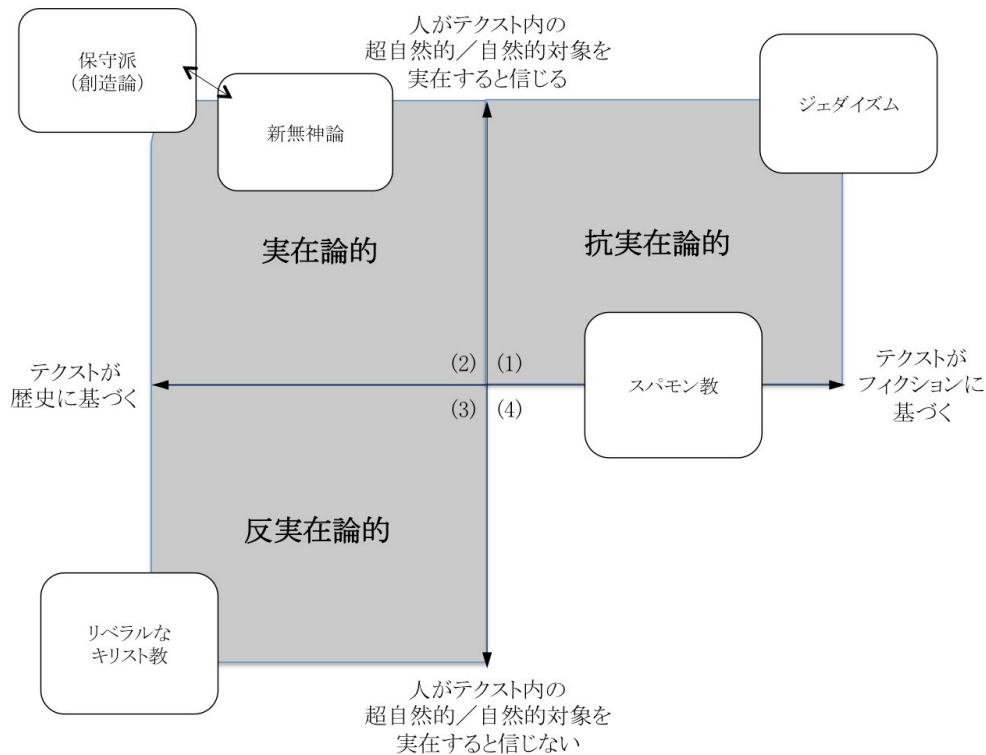


図 3-1 本論の図式と実在論の関係(再掲)

4. 分析哲学的議論へ向けて

以上、前章で実在への注目を示した上で、実在論という軸からハイパーリアリティの概念を再考することで、図の理解を深めてきた。ここで、この図において単純に議論できないことを示した、課題となる点を改めて具体的に示すならば、①狭義のハイパーリアルな宗教である(1)において、「フィクションである、すなわち指示対象が欠如しているながらそこに描かれた超自然的対象が実在する(リアルである)と信じられている」という二律背反の状況があることと、②スパモン教のように、フィクションから実在へという(4)から(1)への転回が起こりうるということである。さらに、③実在を争う(2)の領域において宗教と科学の捻れが見られ、混乱が起きているという状況をいかに説明するかも問題となる。また、それゆえ、科学的実在論に依拠して実在性について突き詰めた結果、超自然的対象に行き着くという捻れも生じている。このことは、④現代無神論やスパモン教が内包する捻れ——依拠するものと実態の乖離——の理解にもかかわる。

すでに見てきたように、本論の議論においてはテキストの指示の問題が重要となっている。(2)においては、テキストは実在を指示するとされ、その真偽が問われている。一方、(3)の「神の死」においては、「テキストは歴史を指示していると主張するが、指示対象が不在のため、言明が偽である」と考えられている状態である。それに対し、(1)「虚構の指示」においては、「指示対象が虚構という意味で不在であり、(テキストがフィクションであるという理解があるため指示の機能は正しいが、)一方で指示対象が実在するとされる」という状態となっていると言

える。このような「指示対象の欠如」ひいては「指示と実在の問題」をより深く扱うためには、このような議論についての蓄積が多くある、言語論的転回後の言語に注目する哲学に依拠した議論が必要だろう。

近代哲学はカントを起点とする「認識論的転回」によって特徴づけられるが、その後 19 世紀末以降に言語論的転回が起こり、言語学や数学、情報科学などと結合した現代の分析的論理学が科学的認識の問題を扱うようになった(大橋『岩波哲学・思想事典』、1998: 1242)。「認識論が言語論的転回を迎えた時、観察可能な対象について語ることは、観察可能な名辞について語ることに途を譲った」(Quine, 1992[1990]: 8(11))のである。さらに近年では、認知科学、確率論や情報理論、進化論的認識論、言語行為論などを取り込んでの認識論の見直しが進められているという(大橋『岩波哲学・思想事典』、1998: 1242)。言語論的転回のアトの潮流である論理実証主義や分析哲学においては、存在論もまた、「存在問題を言語表現上の問題として捉え、命題の機能の特性に還元しようとする試み」(溝口『岩波哲学・思想事典』、1998: 999)となった²¹⁹。

そもそもボードリヤールの議論はソシュールの記号論に根ざしており、その影響を受けたロラン・バルトの議論にも則っている。ソシュールはフレーゲと並び、哲学における言語論的転回の元となった言語哲学者と言える。どちらの伝統も同様の問題意識を共有しており、フレーゲの伝統の議論は分析哲学が引き継いでいる。とりわけ本論の問題関心の中核を成す虚構文の問題は、言語論的転回後の哲学においては、「真理を実在への対応と考えるか否か」、「言語を映像と見るかゲームと見るか」、「実在論と反実在論(経験論)」、「表象主義とプラグマティズム」といった問題圏の集まる場(ローティ、1994[1982]: 265-266)として重視されてきた。

本論では、分析哲学の大家であるクワインの議論を用いて(言語以外にも目を配りつつ)次章以降の議論を進める。クワインは、認識論的なレベルの議論を科学的な視座から整える議論(自然化された認識論)も、「存在論などどうでもよい」としつつさまざまな角度からの存在論的議論(相対主義的存在論など)も行っており、認識論の側面も存在論の側面も扱うことができる。例えば、クワインの概念図式は「存在論的枠組み」であり「ほぼわれわれの知識・信念体系と重なり合う」(野家『岩波哲学・思想事典』、1998: 212)とされるが、そのような知識の根拠にかかわる議論は認識論であるとも言えるし、またクワイン自身も概念図式における対象の認識論的身分について論じているなど、存在論と認識論は不可分の関係にある。また、前述のとおりクワインの議論の源流は、虚構文などについての言語論的転回の際の哲学における議論である。その意味で意味論にも該当すると言えるだろう。これらを見ることで本論が求める実在論の三つの側面をより深く理解することができるだろう。

しかし、言語への注目はずでに過去のものであるという面もある。例えば科学的実在論論争においては、すでにファン＝フレーゼンが、科学についての哲学的分析は言語分析に他ならないという前提(「論理実証主義のくびき」)から経験主義を解放し、「科学で重要なのは言語形式ではなくモデルである」(戸田山、2015: 282)ということを指摘している。それでも、すでに見てきたように、現代の宗教研究においても、そしてとりわけ神仮説やフィクションから生まれた宗教についての議論においても、「宗教言説」への注目は免れ得ない。そのため、言説という切り口、言語表現の分析から実在という哲学的問題について論じられる言語論的転回後の哲学である分析哲学は引き続き重要であると考えられる。その上で、本論では、すでに見てきたような認知科学や進化心理学などの議論を取り入れた展開も提案する。

²¹⁹ ただし、それは否定的な試みであり、伝統的な形而上学や存在論を論理的構文論的違反として拒絶しようとするものだった(溝口『岩波哲学・思想事典』、1998: 999)。このことは「存在論などどうでもよい」とするクワインの議論で改めて見る。

次節ではフレーゲの伝統から虚構文についての議論の歴史を西村などに従って見つつ、クワインに至る哲学史の流れを簡単に概観したい。

5. 虚構文についての哲学

西洋哲学において、「真理」は何らかの外部にある実在と対応しているという考えが長らく力をもっていた。「信念や命題は、それが世界のあり方と対応している場合に、真である」(シュミット(『スクリブナー思想史大事典』)、2016[2005]: 1811)という真理の対応説は、プラトンやアリストテレスまで遡り、「18世紀の終わりまで西洋の真理論の話題を独占していた」(同上)という。また、科学哲学においても、科学は実在をうまく説明することによって究極の真理へと向かっている、という累積的な科学観が以前は主流だった。そして言語哲学や分析哲学の潮流では、言説と実在の対応、すなわち指示が焦点となっていたと言える。このような「実在への指示」へのこだわりのため、古典的な議論においては、指示の対象が実在しない「虚構文」の扱いは長らく問題となってきた²²⁰。

虚構文とはそもそも「実在しない人物やことがらに対する指示をふくむ文であり、いいかえれば、現実存在するなにもものをも指示しない、ある固有名詞、ある代名詞、あるいはある指示句をふくむ文」(西村、1993: 26)のことである。フレーゲは、意味と指示を連動したものと見なした(以下、西村、1993: 27)。つまり、「現在のイギリス王」という指示句は現実のエリザベス女王を指し、それについての文の真偽を問うことができる。しかしこの場合、「現在のフランス王」といった指示句は意味をもてず、それを含む命題は論理的に無意味となってしまう。マイノングもまた、「『丸い四角』『現在のフランス王』などの語にも個体指示を認め」(中村(『岩波哲学・思想大事典』)、1998: 356)だが、これらは誤りである。

そこでラッセルの記述理論では、虚構文を「偽の主張」と理解する(以下、西村、1993: 27-28)。ラッセルはまず、「意味と指示とを、それぞれ論理的にことなつたふたつの命題に分解する」(西村、1993: 27)。例えば「現在のフランス王ははげ頭である」は、論理的には以下の二つを同時に含む、複合的な存在命題である。

記述命題:「あるもの(X)が現在のフランス王である、そしてそのあるもの(X)ははげ頭である」

一意存在命題:「そのようなあるもの(X)がひとつ、そしてただひとつ存在する」

このような理解では、そのようなフランス王が存在しなくても記述としては有意味であるが、指示にかんしては偽となる。つまり、「フィクションはすべて、偽の主張だということになる」(西村、1993: 28)。しかし、実際の発話の場では、そもそもそのような命題についての真偽は問われない。

そこでストローソンが、「現在のフランス王ははげ頭である」という表現は一意指示を含意しているが、一意存在主張を伴うとは限らず、その指示も文脈によって判断されると指摘した(以下、西村、1993: 28-30)。つまり、

²²⁰ 現代においても、「われわれとしては、『現実について語る』ことと『フィクションを語る』こととは、発話が『経験に接する』かどうかの点で、その存在論的身分においてことなっている、といわざるをえない」(西村、1993: 50)といった議論がなされている。近代以降、さまざまに「現実／虚構」について論じられてきたことは、西村(1993: 第二章)などが参考となる。

「同一の表現であっても、場合に応じて異なる形で機能する(使用／言及の区別)とする語用論的立場から、文の指示や真理値は、その使用の関数である」(中村『岩波哲学・思想事典』、1998: 356)としたのである。

そして、指示をしていない、なにものについても言及しない発話を、「本物の使用ではなく、見せかけの使用あるいは擬似使用」とした。意図しない場合は誤りであり、意図的な場合——『これは小説である』などの〈偽装〉(筆者注:見せかけ, pretend)であることを示す特定の文脈の付与」(中村『岩波哲学・思想事典』、1998: 356)がある場合——は偽装かフィクションである。しかし、本物の使用ではないならばどのような使用であるのか、そのような「虚構文の独特の使用というものがあるのか」はわからず、そして「見せかけの言明であるという点では、たんなる誤謬も、詐欺師の偽装も、フィクションも、論理的身分はおなじことになるのか」(西村、1993: 30)といった問題が残った。

それに対しサールは、「テキストの虚構／非虚構は、構文論的・意味論的には区別でき」(中村『岩波哲学・思想事典』、1998: 356)ないとして、言語行為に着目する(以下、西村、1993: 30-33)。文の本物の指示使用とは、ある主張をすることであり、主張とは「発語内行為(illocutionary act)」のひとつのタイプであり、言語と実在性を結合する「垂直的ルール」に従う。そのルールとは、主張を行う発話者が、「発話された命題の真理性に関与すること、その真理性の根拠を呈示することができること、しかも、自分が発話した命題の真理性について、みずから信じていること」(西村、1993: 31)の三つである。

そしてフィクションとは「主張のふり」とされる。主張という本気の発語内行為を、擬似的に遂行しているのであり、ひとつの独立した言語ゲームなのである。(一方、偽装の意図がある場合は嘘をついているということになる。)「フィクションをフィクションたらしめているのは、(中略)垂直的ルール運用を宙づりにしほんらいはこのルールによって確立されるべき言語と世界の結合を中断する、一定の慣習」(西村、1993: 32)、すなわち「水平的慣習」である。

しかし、意味論的レベルでは本気の主張と同じ種類の文として理解されているという問題がある。ストローソンもサールも「伝統的な仮象論を一步もでてはいない」(西村、1993: 33)のである。つまり、発語内行為は「ふり」であるが、発話行為はリアルであるというパラドクスに陥っているのである(西村、1993: 33)。

また、サールは虚構世界の存在論的身分についても論じている(以下、西村、1993: 43-45)。サールは、フィクションのなかで実在する、「存在のふりとしてあるもの」——ローティの言う「虚構-内-存在」——という実在のカテゴリーを立てる。それにより、虚構内存在へのほんきの指示というものが可能になり、それについての真偽を問えるというのである。しかしその場合、指示対象が作品(テキスト)にすり替えられているという問題がある。

このように、ストローソンやサールは指示を「実在への指示」としたために、虚構的言説を「現実指示のふり」とせざるを得なかった。そしてそのような「ふり」ではないとすると、フィクションの発話行為を、「フィクションを語る」という独自の発語内行為と捉える必要がある(西村、1993: 34)。西村清和は——第四章で見たようにダヴィッドセンも触れている——ペイトソンの「遊びの仮象」についての議論を経て(西村、1989: 203-211)²²¹、「フィクションを発話するという、ひとつの独特の美的コミュニケーション行為に対する、メタ・コミュニケーション的理解」(西村、1993: 37)があることを指摘する²²²。このような立場は、言語行為が一定の慣習、規則(=「について語

²²¹ このような〈ごっこ遊び〉の議論は、K. ウォールトンが提示したもので、「虚構的言説は指示や〈発語内行為〉とは無関係であり、非現実世界を作り上げる〈ごっこ遊び〉(make-believe)の〈支柱〉(props)となり、受容者の想像力を始動させる」(中村『岩波哲学・思想事典』、1998: 356)とされる。

²²² そのようなメタ・コミュニケーション的理解の元で、作者は端的に虚構の人物を創造し、この人物に彼が住む世界への指示と主張を行わせるという。「フィクションである」というメタ・コミュニケーションを可能にする慣習としては、「む

る」ための一定のとりきめ)のもとで行われるという「〈純粹な〉言語ゲーム的アプローチ」であると言える(西村、1993: 45)。

西村の立場はさておき、サールらの指示の問題、特に実在する個物への指示によって認識を検証しようとする経験主義的手法をドグマとして退けたのがクワインである。そして、「なにが存在するか」という問題を、「なにが『存在するといわれるか』」という問題、つまりは、われわれがどのような存在論を容認するか、という問題に還元(西村、1993: 46)した。それは、ある全体論的な「概念図式」を選択するということである。また、認識論的には、物理的対象とホメロスの神を種類の違いではなく程度の違いがあるだけと考える。次章で詳述するが、このようなクワインの理論は、実在、虚構、宗教と科学、信念といった本論の対象全般をまとめて扱えるものだと考えられる。さらにクワインと同世代の分析哲学者であるグッドマンの「ヴァージョン」という概念もクワインの概念図式と類似のものとして挙げられ、こちらは芸術やそれゆえ(言説ではなく)絵や音などについても扱うことを可能にする。これらは「言語活動一般の根源に虚構を認める〈根源的虚構論〉の立場」(中村『岩波哲学・思想事典』、1998: 356)と言える。後期ウイゲンシュタインもまた、「言語が世界を写す像である」という「写像理論」を否定し、新たな時代を築いたという意味で(岡本、2012: 6-7)、クワインとグッドマンと通ずるものであると言えるだろう。

さらに、後期ウイゲンシュタインやクワインの影響を受けたローティは、伝統的な議論が「実在への指示」にこだわってきたこと自体を批判する(ローティ、1994[1982]: 第7章、野家、1993: 305なども参照)。そして、「なにに対する指示であろうと、そのことを指示使用の慣習、規則としてあらかじめさだめておきさえすれば、それぞれの慣習のもとで、いずれも真の言明が可能となる。虚構的言説における『Xを指示する能力』とは、『Xについての整合的な会話を維持する能力』である」(西村、1993: 45)とする。このような言語ゲーム的アプローチによって、文学も科学も神話も「語ることがわれわれの『役に立っている』という点で、主張として同等の資格をもつことができる」(西村、1993: 45)のである。このようにしてローティは「文学や芸術を、科学と同じ足場に立つ探求とみなす」(ローティ、1994[1982]: 62)²²³。

以上のように、言語論的転回あとの分析哲学やプラグマティズムには、これまで見たような問題にかんして大いに蓄積があり、現代の宗教の様相と実在論／反実在論の関係、指示対象の欠如の問題、それらに伴う現実／虚構の概念などを総合的に——また「実在との対応」に振り回されることなく——論じるのに適していると言える。科学哲学にも近い学問領域であり、特に科学について言及可能であるという点も本論の議論に有益である。

また、本論で議論しようとしているのは、「真理との対応」——あるいは「実在との対応」——説が崩れ去り、「根拠」を問い尋ねる「基礎づけ主義(fundationalism)」が崩壊し、認識の究極の基盤であるところの「アルキメ

かしむかしあるところに」といった素朴な決まり文句から、小説らしいタイトル、宣伝文句まで、さまざまなものがある。これらは、『このフィクションのなかの文のいっさいを、これが描写している虚構世界への指示にもちいよ』という指示規則を呈示するものである(西村、1993: 38)。そして、「現実世界への指示とは、真偽にかかわる認識である。これに対して、虚構世界への指示とは、真偽にかかわらず、またそのふりをするのでもない独自のふるまいとして、内実は『描写』であり『創造』である」(西村、1993: 43)という。

²²³ 西村は、虚構的言説は「現実経験に接している」という点が成立していないとして、ローティや野家を批判している(西村、1993: 47-49)。「現実経験を素材として、これを好きなように想像しくみあわせる」(西村、1993: 49)フィクションは、神話とは存在論的身分が異なるというのである。しかし、神話を「経験に接する」ものとして、科学理論の旧式のものであると見なしたり、フィクションを「好きなように想像しくみあわせる」ものとしたりする西村の議論にも問題があると考えられる。これらの点は後述する。

デスの点」²²⁴の不在が自明化した後の、「無根拠」の時代における哲学であるということが言える(野家、1993: まえがき、第七章など参照)。

以下の章では、実在への指示についての問題において大きな転換点となったクワインを中心に、分析哲学の潮流と言えるウイトゲンシュタインとグッドマンにも触れつつ、先述の①から④の問題——①指示対象が欠如していながらその実在を信じる(二律背反)とはどういう状態であるか、②図の(4)から(1)への転回をどのように捉えるか、③(2)の領域での宗教と科学の捻れの説明、④現代無神論やスパモン教の捻れの理解——などについて網羅的に論じることが可能な理論モデルを構築することを目指す。

²²⁴ アルキメデスが支点を与えられれば地球を動かしてみせようと言ったという寓話になぞらえ、デカルトが一切の知識を支える確固不動のものを「アルキメデスの点」と呼んだ(野家、1993: 236)。

第十章 クワイン

W. V. O. クワイン(1908-2000)は、分析哲学の大家であり、「経験主義のふたつのドグマ」で時代を画した人物である²²⁵。ルドルフ・カルナップに師事し、彼を克服する形で様々な議論を行った。本章ではクワインの議論を「概念図式(conceptual scheme)」というキーワードを中心に読み解く。

1. 存在論

まず、前章で見たように、古くは名辞(単語)ごとに、何らかの外部に実在するものと対応することによって、その言葉の使用が決定するという考えがあった。しかしカルナップらの論理実証主義によってひとつの革新が起こる。彼らは論理学的手法などを元に、単語と実在の対応を言うことはできず、言明(文)ごとに対応が考えられなければならないと主張した。つまり、言明ごとに、感覚的経験によるセンス・データ言語に翻訳可能であればよいとされたのである。しかし、ここにはまだ、外部の実在への「指示」という考え方があつた。これは意味の検証理論、すなわち「言明の意味を、それを経験的に確認または反証する方法であるとするもの」(Quine, 1980[1953]b: 37(56))である²²⁶。つまり、経験との対応を示すことができれば、言明は有意味であるとされていたのである。

そしてクワインは、これこそが「経験主義のふたつのドグマ」(Quine 1980[1953]a)におけるふたつ目のドグマ、「還元主義のドグマ」であると指摘した。還元主義のドグマとは、「有意味な言明はどれも、直接経験を指示する名辞からの論理的構成物と同値であるという信念」(Quine, 1980[1953]b: 20(31))であり、それは間違いであるというのである。

これは「分析的言明と総合的言明のあいだには分裂がある」というひとつ目のドグマから、意味の検証理論を通じて導かれるものである(Quine, 1980[1953]b: 41(61))。経験主義においては、分析的(analytic)真理(事実とは独立に意味に基づく真理、純粋に言葉の問題として定義されたもの)と総合的(synthetic)真理(事実に基づく真理)を区別していた。「言明の確認と反証について語る事が一般に有意味であると考えられている限り、トリビアルに確認される、つまり、事実上何が起ころうとも確認されるといった極限的な種類の言明について語ることも、有意味であるように思われる。そして、こうした言明が分析的なのである」(Quine, 1980[1953]b: 41(61-62))。

²²⁵ 現在でも分析哲学は続いているが、アメリカでは分析哲学を、フレーゲ、ラッセル以降ウィーン学団(カルナップ、ノイラート等)に至る論理経験主義の伝統と解し、これがクワインの全体論により終焉を迎えたと見なす論者(ローティ、パトナム等)が影響力をもっているという(野家編、1999: 186-187)。また、ローティは、クワイン、ウィトゲンシュタイン、セラーズらの後期分析哲学をネオ・プラグマティズムの萌芽と見る(岡本、2012: 4)。

²²⁶ 後述するように、疑問を呈される意味という問題に触れないようにすると、意味の検証理論は「ふたつの言明が同義であるのは、経験的確認あるいは反証に関して同等であるとき、かつ、そのときに限られる」(Quine, 1980[1953]b: 37(56))ということになる。

しかしクワインは、それらの間には根本的な区分などないと言う。意味、同義性、定義、分析性の概念が循環に陥っているためである²²⁷。言明の真理性を言語的要素と事実的要素に分け、事実的要素が無であるような分析的言明を設定するのは、「経験主義者の非経験的ドグマであり、形而上学的信条(faith)なのである」(Quine, 1980[1953]b: 37(55))。そしてクワインは、「こうした境界を拒むことで私はより徹底したプラグマティズムを支持する」(Quine, 1980[1953]b: 46(68))と言う。

このようにしてひとつ目のドグマを拒否したクワインは、ふたつ目の還元主義のドグマに対し、「外的世界についてのわれわれの言明は、個々独立にではなく、一つの集まりとしてのみ、感覚的経験の審判を受ける」(Quine, 1980[1953]b: 41(61))と提案する。このような全体論的立場は、「デュエム＝クワイン・テーゼ」と呼ばれる。クワインによれば、指示は文単位どころかその文が使用されている理論全体を鑑みないことには決定されず、よって存在自体が解釈の枠組に相対的であるということになる。

一方、「なにがあるのかについて」(Quine 1980[1953]a)において、指示対象としての存在がなくとも有意義な言明は可能であるということが、ラッセルの記述理論に依拠して論じられている。そもそも、存在を巡る論争において、存在を否定する側は自己矛盾した主張しかできない。何故なら、「ある存在者を認めることを、私は拒む」と表現したらそれを「存在者」として認めることになり、「何かについて、あなたはその存在を認め、私は認めない」と言っても、「あなたが存在を認め、私は認めないような何かがある」と言うことになるからだ(Quine, 1980[1953]a: 1-2(1-2))。このように、見解の相違を表現することができないというのが問題の原点となる。

そして、名指しと意味を区別することによって、名辞が名指す対象としての存在者を想定しなくとも言明は有意義でありえるという。ラッセルは、定冠詞付きの主語をもつ文を、束縛変項——あるいは量化の変項(量子)とも呼ばれる、「なにか」「なにも」「すべて」などの語——を用いて書き換えること、すなわち量化によって、対象指示の役割を転嫁する。例えば「カラスは黒い」という文は、「すべての」を意味する「 \forall 」を用いて、「 $\forall x(x$ はカラスである $\rightarrow x$ は黒い)」と解釈できる(Quine, 1992[1990]: 26(36))。とりわけ存在量化とは、「……であるような何か x が存在する」というもので、「 $\exists x$ 」を用いて記述できる。「 \exists 」は「ある」を意味する。クワインは「存在や実在についてそれ以上どのようなことを語りたいにせよ、そこで存在するとみなされるものは、たしかに量化における『 x 』の値として性格づけられるものにほかならない」(Quine, 1992[1990]: 27(37))と言う。

これにより、現実にはありえない「フランスの現在の王」といった表現が可能になる。他にもクワインは、「バークレー・カレッジの丸くて四角い小円塔²²⁸はピンクである(The round square cupola on Berkeley College is pink)」という文は、「なにかは、丸く、かつ、四角く、かつ、バークレー・カレッジの小円塔であり、ピンクであり、また、それ以外のなにもものも、丸く、かつ、四角く、かつ、バークレー・カレッジの小円塔であることはない」と説明できる

²²⁷ 分析性の概念自体、「意味」に訴えて定義できるように思われるが、「ある発話の意味を与える、と呼ばれることは、同義語を発話することに過ぎない」(Quine, 1980[1953]a: 11(17))ため、「意味」は同義性に席を譲る。「定義」もまた、「同義性を説明するものではなく、むしろそれに依存している」(Quine, 1980[1953]b: 26(40))。その上で「独身男のすべて、かつ、独身男だけが、結婚していない男である(All and only bachelors are unmarried men)」(Quine, 1980[1953]b: 29(44))といったような、一般的に分析的言明と目されるものを例に挙げ、詳細な議論を重ねると、同義性は分析性の理解を前提としなければならないことがわかる。このように一種のトートロジーに陥っている分析性の概念自体にクワインは疑念を呈する。

²²⁸ 邦訳では「バークレー・カレッジの四角い丸屋根」とされ、“round”が訳されておらず、四角と丸の意味がそれだけで取れるとの判断だと思われる。ここでは“cupola”を丸屋根の頂塔、小円塔と訳し、より明確に「丸くて四角い」とした。

(Quine, 1980[1953]a: 5-6(8-9))。ここで「なにか」が特定の存在者を名指すと想定する必要はなく、そのようなものが存在してもしなくても言明は有意味でありえると言う。そしてこのことと、真であることは異なる。

また、クワインは前述の議論も含め、一貫して語の「意味」なるものを認めることを拒否する。意味を持つこと、すなわち有意性と、意味の同一性、すなわち同義性について語るとき、「意味」は役立つように思われるが、「意味と呼ばれる存在者の領域を認めずとも、言明が、有意であるとか、相互に同義だったり異義だったりするとみなせる」(Quine, 1980[1953]a: 12(18))のである。

ただし、クワインは存在全般を否定しているわけではない。むしろ「束縛変項を用いることが、われわれが存在論的コミットメントをもつことになる唯一の仕方」(Quine, 1980[1953]a: 12(18))なのである。「量化の変項、すなわち、『なにか』、『なにも』、『すべて』は、われわれの存在論が何であれ、その全域にわたる」(Quine, 1980[1953]a: 13(19))のであり、例えば「 $\exists x$ 」を用いて記述された一文では、そのような存在するものの全体のなかに、記述の条件を満たすものがあると言っていると捉えられる(丹治、2009: 229 も参照)。(ここでの「存在論」は、「われわれが存在するとみなすものの全体」を意味していると考えられる。)これがクワインの有名なテーゼ「あるということは、変項の値であることである」(Quine, 1980[1953]a: 15(22))ということである²²⁹。

このような意味論的議論によって、なにがあるのかを知ることはできないが、「ある主張や説が、われわれのものであれ他人のものであれ、なにがあると言っているのかを知る」(Quine, 1980[1953]a: 15(23))ことができる。つまり、存在にかんする見解の相違を表現することができるようになり、異なる存在論をもつ者同士の意思疎通が可能になるのである²³⁰。

2. 概念図式

以上の議論を踏まえて提起されるのが、「概念図式(conceptual scheme)」という概念である。概念図式とは、無秩序ななまの経験を解釈し整頓するものであり、言明の集まり、言明のネットワークである。「ある存在論をわれわれが受け入れるということは、ある科学理論、たとえば、物理学の体系をわれわれが受け入れることと、原理的に同様である」(Quine, 1980[1953]a: 16(24))というように、例えば、「素粒子」や「ブラックホール」といった存在を含む存在論を受け入れるためには、それらを理解することを可能にする理論的枠組みである物理学という概念図式全体を受け入れなければならない。何か「存在する」と言うことは、同時にその背景にある理論的な図式すべてを引き受けたということであり、存在についての言明は概念図式全体に依存しているのである(デュエム＝クワイン・テーゼ)。これがクワインの全体論的立場である。そしてこの受け入れは、「なにが現実であるか」を認定する作業と言えるだろう。

では、上述のような科学の概念図式において、その主張に過ちが生じた場合、われわれはその概念図式ごと棄てなければならないのだろうか。そんなことはない。「デュエム＝クワイン・テーゼ」に従えば、科学のような

²²⁹ さらに、「理論がコミットしている存在者とは、その理論のなかで肯定される言明が真であるためには、その理論の束縛変項によって指示されることができなくてはならない存在者のことである」(Quine, 1980[1953]a: 13-14(20))と述べている。

²³⁰ ただし、「存在論的コミットメントの問題は、記号論理学の語り手や書き手が住んでいる地域よりは広い範囲のものであるにしても、あくまで地域的なものにすぎない」(Quine, 1992[1990]: 28(39))と認めており、それが通用しない言語もひょっとしたらあるかもしれないとする。存在論のこのような側面については本章第4節参照。

「いわゆる知識や信念の総体」である全体論的な概念図式は、「周縁に沿ってのみ経験と接する人工の構築物」(Quine, 1980[1953]b: 42(63))をなしており、周縁部で新たに図式と対立する経験が生じた場合には、真理値が再配分されなければならない。

有名な例を挙げれば、「光は粒子である」という説及びそれを裏づける実験結果と、それに対立する「光は波動である」というものは、やがて量子論によってひとつの決着を得た。この際、「光の速度」やその他の「光のはたらき」などは否定されたわけではなく、一部分のみが訂正されることによって再び理論全体としてほころびのない体系が取り戻されたのである。

ただし、概念図式を構成する「どのような言明も改訂を免れ得ない」(Quine, 1980[1953]b: 43(64))ということに注意しなければならない。周縁(すなわち経験)から遠く、高度に理論的な言明もまた、場全体の均衡を考えて再評価されるのである。これはひとつ目のドグマである分析性の批判にかかわる。総合的命題と分析的命題の境界はなく、分析的とされていたような言明すら改訂されるのである。逆に、「体系のどこか別のところで十分に徹底的な調整を行うならば、どのような言明に関しても、何が起ころうとも真とみなし続けることができる」(Quine, 1980[1953]b: 43(64))とも言える。

すべての言明の真理値は、全体論的に把握されなければならないものであるため、どの言明を再評価すべきかは、一意には決まらない。「場全体は、その境界条件、すなわち経験によっては、きわめて不十分にしか決定されないので、対立する経験がひとつでも生じたときに、どの言明を再評価すべきかについては広い選択の幅がある」(Quine, 1980[1953]b: 42-43(63))なのである。先程の例で言えば、「光は粒子か波動か」という命題は、他の諸命題とは無関係に確証したり反証したりすることはできず、それ以外にどのような理論、ひいては信念をもっているかということに相対的にしか決まらないのである。そのため調整の仕方によっては、現在とは異なる光についての理論もあり得たかもしれないと言える。

ただし、クワインによれば、理論全体の整合性の回復に当たって重視されるのは「最小毀損公準」(Quine, 1992[1990]: 14(20))である。つまり、訂正しなくてはならない言明をより少なくする方法を採用するのである。そして理論の「単純性」もまた、準則として掲げられる²³¹。このようにして、「将来における予測の的中が最大化するように」(Quine, 1992[1990]: 15(21))努力するのである。

3. 最良の概念図式は科学か？

クワインは概念図式の例として科学を挙げているが、以上のことはすべての言説について言えると考えているようである。そして「体系の縁は経験と合致している必要があるが、残りの部分は、精巧な神話や虚構をも含めて、法則の単純性をその目標とするのである」(Quine, 1980[1953]b: 45(67))という。概念図式の構成の主導的原理は単純性なのである。また、「保守主義が重きを占める」という表現もしている(Quine, 1980[1953]b: 46(68))。

しかし、単純性は曖昧な概念であるため、ふたつあるいはそれ以上の異なる標準が提供されることも十分にありうるという(Quine, 1980[1953]a: 17(24-25))。そしてクワイン自身は「寛容と実験的精神」(Quine,

²³¹ また、科学的仮説に求められる五つの徳目として、「保守性、一般性、単純性、反駁可能性、謙虚さ」(Quine, 1992[1990]: 20(28))が挙げられている。

1980[1953]a: 19(27))を指針とし、プラグマティックな立場に基づいて、現実を生きるのに最良の概念図式として科学の概念図式を採用すると言っている。さまざまな概念図式があるうち、どの概念図式を選択するかは、感覚的経験を扱う有効性に依存するのである(Quine, 1980[1953]b: 45(67))。そのような概念図式によって、われわれの存在論は決定される。このような見方のもとでは、「存在論的問いは、自然科学の問いと同じ身分をもつ」(Quine, 1980[1953]b: 45(67))という。クワインは、分析的と総合的の区別を拒否することで、存在論的問い(事実にかんする問題)と科学的仮説とで異なる基準があるという考えも拒否し、どちらも程度の違いでしかないと言うのである(Quine, 1980[1953]b: 45-46(67-68))。

ここで「経験主義のふたつのドグマ」の有名な一節を以下に引用しよう。

経験主義者として、私は、科学という概念図式が、究極のところ、過去の経験をもとに未来の経験を予測するための道具であると考えをやめはしない。物理的対象は、便利な仲介物としてこの場面に概念上導入されたものである——それも、経験から定義されるものとしてではなく、認識論的にはホメロスの神々と比べられるような、還元されえない措定物として導入されるのである。私自身は、素人の物理学者として、物理的対象の存在を信じ、ホメロスの神々の存在を信じない。また、それとは逆の信じ方をするのは、科学的に誤りであると考え。しかし、認識論的身分の点では、物理的対象と神々のあいだには程度の差があるだけであって、両者は種類を異にするのではない。どちらのたぐいの存在者も、文化的措定物としてのみ、われわれの考え方のなかに登場するのである。物理的対象の神話が多く他の神話よりも認識論的に優れているのは、経験の流れのなかに扱いやすい構造を見いだす手だてとして、それが他の神話よりも効率がよいことがわかっているためである。(Quine, 1980[1953]b: 44(66))

クワインにとって認識論とは、「理論(知識の候補)とその根拠(経験主義によれば、感覚に与えられる証拠)との間の関係を扱う学問」(丹治, 2009: 275)であるという。そして、物理的対象もホメロスの神々も、経験を説明し、世界を理解するのに便利だから導入されたにすぎない概念であると言うのである。そしてどちらの神話(すなわち理論、概念図式)も、「経験の流れのなかに扱いやすい構造を見いだす」ための「人工の構築物」なのである。それらにはあくまで理論としての優劣しかない。これがクワインの認識論であり、「人間が実際に、どのような証拠からどのような理論へと到るのかを『自然科学的』に探求する、『心理学』としての認識論」(丹治, 2009: 278-279)、すなわち「自然化された認識論」であると考えられる(本章第7節も参照)。また、力や数学の実質をなす抽象的対象も、認識論的には物理的対象や神々と同じ身分をもつ神話とされているように(Quine, 1980[1953]b: 45(66-67))、この議論の関心は科学的实在論にかかわると言えるだろう。一方で、上述のとおり、この議論は存在論的な議論とも地続きになっており、クワインにとっての認識論と存在論は不可分のものと考えられる。

ここでクワインは概念図式を、「程度の差」すなわち優劣がつき、ひとつを選ぶことができる、世界を理解するためのもの——ある種の世界観——であると見なしているということに注意が必要である。これは例えば、進化論と科学的創造論を科学の立場から比べて、進化論が優れているとするという状態に相当する。しかし、ほんとうに科学の概念図式で世界を説明しきれののだろうか。

ここで重要となるのは「経験」の内実である。クワインはまず、世界に関する科学理論(科学の概念図式に相当すると言える)の基本構成要素は「観察文」であるとする。観察文とは、「ある言語の話し手たちが、問題の場面を目撃することで即座に一致した判断をくだせるような場面文のこと」(Quine, 1992[1990]: 3(4))であり、「さらに必要なのは間主観性である。すなわち、感情の報告とは違って、この種の文はその場面を目撃して言語能力をそなえたすべての者に同じ判断を強要しなければならない」(Quine, 1992[1990]: 3(4))、「観察文は間主観的であるべきだとの要求が、科学を客観的なものにする」(Quine, 1992[1990]: 5(6))という。例えば、窓の外を指差して、「雨が降っている」と発話した場合、そこにいる人びとが雨を視認して同意したり、太陽が照っているのを見て同意しなかったりする、このような文が観察文である。

ただし、観察文と非観察文との境界線ははっきりしていない。観察概念や観察文も話し手のグループとともに変化するし、同じグループ内でも程度の問題となる(Quine, 1992[1990]: 63(92), § 2)。しかし、「境界線があるかのように考えたほうが見通しがよくなる」(Quine, 1992[1990]: 3(5))とクワインは主張する。そして言語共同体全体にあてはまるよう、観察可能なものを「その言語を話すことができ五感を備えた目撃者ならば誰でもその場で立証できるもの」(Quine, 1992[1990]: 6(9))とする。哲学的な目的のための理想化が施されているのである。そして理論とは、感覚器官における刺激過程と直接に結びついている基本的な文が、論理によって結びつけられたものである(Quine, 1992[1990]: 2-3(4))。

しかし、この議論において、クワインは「感覚的データ」に焦点を起し(自然化された認識論²³²)、「感情の報告」などは切り捨てられている。さらにクワインは「経験論という規範も自然化された認識論そのものも科学の一部」(Quine, 1992[1990]: 21(29))とし、「経験論が崩壊すればテレパシーや啓示による新手の入力を認めることになるだろう」(Quine, 1992[1990]: 21(29))という²³³。つまり、テレパシーや啓示は科学の概念図式における「経験」には含まれないのである。感情や啓示が神経のはたらき等によって科学的に綿密に説明できるようになるという想定がされていないということもあるが、問題はこれらが主観的なものとされているということだろう。科学の概念図式において用いられる「経験」は、すでに選別されたものであり、主観的経験は俎上に載せられていないのである²³⁴。

そのため、例えばテレビで見た山頂の映像を「リアルよりリアル」に感じるというようなハイパーリアルな感覚は、ここで言う「経験」には当たらず、「テレビに山頂の映像が映っているのが見える」という程度しか、科学の概

²³² クワインは、「ご覧のようにわたしは、伝統的な認識論の中心を占めてきた問題に、すなわち感覚的データに対する科学の關係に、あいかわらずとらわれている」(Quine, 1992[1990]: 19(26))という。しかし、デカルト主義は放棄しており、そのため「感覚と感覚可能なものについてではなくむしろ神経受容器とそこでの刺激過程について云々してきたのだ。私はこの探究を自然化された認識論と呼ぶ」(Quine, 1992[1990]: 19(27))としている。

²³³ ただし、「そこから帰結する科学をテストするのは、やはり予測された感覚であるだろう」(Quine, 1992[1990]: 21(29))とも言う。

²³⁴ 「なにがあるのかについて」においては、「われわれが、直接経験を時々刻々報告するためのもつとも経済的な概念の組を考案したと想像してみよう。この図式のもとでの存在者——束縛変項の値——は、感覚や反省という個々の主観的出来事であると想定しよう。それでも、われわれの報告を全体として単純化するには、外界の対象について語るとされる、物理主義的な概念図式の方が、ずっと有利であるとわれわれが考えることは疑いない」(Quine, 1980[1953]a: 17(25))と述べている。ここで言う物理主義は、科学より広い範囲のことを指していると考えられる(そして「なにがあるのかについて」や「経験主義のふたつのドグマ」において『真理を追って』において、科学の概念図式の含意する範囲がやや異なり、前者はより物理主義に近いようである)。そのため、科学の概念図式というサイズで語られた上述の議論においては、やはり、経験が制限されていると言えるだろう。また、下記のように現象主義的な概念図式が否定されたわけではない。

念図式ではすくい上げられないことになる。また、例えば誰かが「フォースを感じた」と言い、小さな共同体(ジェダイズムの共同体)全体がそれに同意したとしても、啓示や他の宗教的／スピリチュアル的なものと同様、経験として扱われまいだろう²³⁵。

しかし、クワインは「なにがあるのかについて」においては、物理主義的な概念図式と現象主義的な概念図式のふたつを挙げている。そして「どちらもそれなりの長所をもっており、どちらも独自の仕方ですべてに特有の単純性を備えている。どちらも発展させられるべきだというのが、私の提案である。(中略)一方は、認識論的に基本的であり、他方は、物理的に基本的である」(Quine, 1980[1953]a: 17(25))という。さらに「予測」について、「ウイットゲンシュタインの言葉で言えば、わたしはそれを、ある特定の言語ゲームを定義するもの、つまり虚構や詩のような他の優れた言語ゲームと好対照をなす科学というゲームを定義するものとみなしている。文が科学的な身分を要求できるのは、予測においてチェックされる理論にそれが貢献するからなのである」(Quine, 1992[1990]: 20(28))と述べており、他の言語ゲーム——後述するように概念図式に相当——も当然ながら想定している。つまり、限定的な経験の扱いにおいては優劣がつくとするが、他の概念図式も可能なのである。他の概念図式には、感情や啓示および上記の例なども含みうるだろう²³⁶。

以上のように、クワインが最良のものとする科学の概念図式の範囲は狭く、同じく重要な要素としての、数多の宗教的概念図式などを捨象していると言えよう。ただし、その客観性あるいは間主観的同一性から、それが公共的世界観を構築する重要な要素となっていることは事実である(本章第6節、第十一章第2節など参照)。

4. 存在論的相対性

これまで概念図式を、言明のネットワークであり、存在論を規定するものとして論じてきたが、それはどのようなものかを改めて詳しく見ていきたい。

²³⁵ クワインは、上記の議論では哲学的に客観性を担保するために「その言語を話すことができ五感を備えた」人は誰でも、という条件をつけている。それに対し、一般には観察概念および観察文が共同体に相対的であることも認める。その場合、「ある共同体にとって観察文とは、その共同体の成員ならその場面を目にすれば直ちに同意できるような場面文のこと」(Quine, 1992[1990]: 6(9))として、「硫化水素が漏れている」といった文を挙げる。りんごが落ちるのを見て「りんごだ」と言うのは前者の観察文であろうが、「重力だ」と発話した場合、後者の観察文となるだろう。後者のような観察文は明らかに理論-負荷的であろう。

ただし、語からではなく文から出発することによって、観察文の定義は、観察の理論負荷性に依存することなく可能になり、名辞がどのような対象を指示するかを判断することなく観察文を扱えるようになるという。文から出発すれば、「二種類の文が語彙を共有することを妨げるものはなにもない。そして、その二種類の文を結びつけているのはその共有された語彙なのである。(中略)観察文の定義が、理論から自由であるか、あるいは理論-負荷的であるかの区別にいささかも依存することなく可能になった。(中略)そうすることによって、観察文の習得と使用を、そこに含まれた名辞がそもそもどのような対象を指示するはずのものであるか前もって判断することなく研究できる」(Quine, 1992[1990]: 8(11-12))というのである。一方で、「刺激状況に条件づけられた一語文として見れば、観察文は理論-自由であるが、一語一語分析的に見れば理論-負荷的なのである。証拠やテストを提供することで科学に関わろうというのであれば、観察文は、無垢な一語文として理論から自由であることを一面で保ちながら、回顧的には理論-負荷的だというこの側面をもつ必要がある」(Quine, 1992[1990]: 7(10))とも述べている。

²³⁶ ウイットゲンシュタインが、「説明はいずれも仮説である。／しかし、たとえば恋に煩悶している男にとって仮説的説明はほとんど役に立たない。——この種の説明は彼に心の安らぎを与えまい」(ウイットゲンシュタイン、1975b[1967]: 396)と言っていることも類似の議論と言えよう。

存在の問題、「実体化」は「焦点付き定言観察文」の段階において起こると言う。焦点付き定言観察文とは、「かくかくであれば常にしかじか」のような仕方で観察可能なものから合成される、一般性をもつ「定言観察文」（二つの場面文から合成されているが、持続文である）のうち、特に連言ではなく述定に基づいた一般化がなされた文のことである(Quine, 1992[1990]: § 4)²³⁷。例えば「カラスが存在するならばいつでもそれは黒い」、あるいはより簡潔に「すべてのカラスは黒い」などが挙げられる(Quine, 1992[1990]: 11(16))。

このようにして物体に関して一般的に語ることにより、「わたしの考えでは、物体が存在論的な意味においてまさに物体となるのはこの段階においてである。つまり、この段階で物体は、交差する複数の観察文の焦点に位置する理念的な結節点となるのだ。ここにこそ実体化の根源がある」(Quine, 1992[1990]: 24(32-33))のである²³⁸。そして、これは科学においてのみ言えることではなく、「科学的な言語であれ、科学以外の言語であれ、観察文は言語とそれについて言語が語る実在世界とをつなぐ輪なのである」(Quine, 1992[1990]: 5(7))という。前節で論じたとおり、ここでクワインは「科学以外の言語」という表現もしているが、やはり物質主義的な概念図式に焦点を当てていると考えられる。そして、「存在論が経験的に重要なのは、それが理論の構造に対して経験的には中立の結節点をもたらすからである」(Quine, 1992[1990]: 33(47))と述べる。

しかしクワインは、「指示と存在論とは単に補助的な身分に後退する」(Quine, 1992[1990]: 31(44))として、「観察的であれ理論的であれ、真な文こそが科学という営みのアルファにしてオメガなのだ。真な文は構造によって互いに関係づけられ、対象はこの構造の単なる結節点の役割を演じているにすぎない。どのような具体的対象が存在するかということは、観察文が真であるかどうかにとってはどうでもよいことである。観察文が理論文を支持するかどうかにとっても、また理論が予測に成功するかどうかにとっても、どうでもよいのだ」(Quine, 1992[1990]: 31(44))とする。そして、「われわれの宇宙と言われているものにおける対象の上で定義される、明示的な一対一変換 f であればどんなものでも」(Quine, 1992[1990]: 31(44))という代理関数という考えから、観察文が依然として同じ感覚的な刺激過程に結びつけられており、論理的な連関もそのままのものにもかかわらず、理論の対象が大胆に取り替えられうるということを示す(Quine, 1992[1990]: § 12)²³⁹。つまり、「二つの存在論

²³⁷ 連言文とは「ほら小石だ、ほら青い」のように単に二つの観察文を並べただけのものであるが、述定の場合は「この小石は青い」あるいは「青い小石」のように、結合が緊密である。詳しくは Quine, 1992[1990]: § 2 参照。

²³⁸ もう少し詳しく見てみよう。例えば、「(1) 白い猫が犬に向かって毛を逆立てている」という文章は、「猫している」「白い」「犬に向かって」「毛を逆立てている」という四つの単純な観察文からなる。これらをただつないでも、(1)にはならない。そこで、「複数の観察文を一点に収斂させるための道具」(Quine, 1992[1990]: 31(43))として、実体化が必要とされるのである。つまり、「何かが、猫しており、かつ白く、かつ犬に向かっており、かつ毛を逆立てている」というように、存在量化を施すことによって(1)が得られる。こうして、「猫」という対象が措定されるのである(Quine, 1992[1990]: 29(40-41))。

これは、先に引用した「物理的対象は、便利な仲介物としてこの場面に概念上導入されたものである」(Quine, 1980[1953]b: 44(66))ということを示している。そして、クワインは、このように「対象を措定することは、様相演算子にたよることなく弱い真理関数を強化するのに役立つ」(Quine, 1992[1990]: 30(43))とする。不承不承ではあるが、様相演算子よりはましであるというのである。

²³⁹ さらにクワインは、存在概念そのものがなくてもやっていけるものだということをしばしば指摘している。「物体は、太古の時代に実体化されたものであって、生得的な知覚の類似性にその根をもっている。代理関数をかりて物体をそれらの代替物と交換したところでたいした意味はないにせよ、重要なのは、交換しようと思えばできたという点だ」(Quine, 1992[1990]: 34(48))、「埃がおさまれば、われわれは、存在というまさにその古い観念が時代の刻印をおされたものであったことに気づくかもしれない。そして、残されている類似の概念が、元々の存在概念との親近性のゆえに同じ『存在』という言葉で表される、ということになるかもしれない。用語法とはそういうものだ。(中略)代理関数が

が、明示的なかたちで一対一に対応しているならば、それらは経験的には同等である(中略)。つまり、どちらか一方を選択する経験的な根拠は存在しない」(Quine, 1992[1990]: 33(47))というのである。これがクワインの「存在論的相対性」である。

ここで存在論的相対性についてさらに語る前に、「翻訳の不確定性」と「指示の不可測性」²⁴⁰について見る必要がある。前者は文を一語文としてみたときに問題となるより重要な強いテーゼであり、後者は文を分析的に一語一語区別してみた場合の弱いテーゼである(Quine, 1992[1990]: 50(72-73))²⁴¹。

そもそもクワインの言語に対する基本的考え方は以下の通りである。幼児が言語を習得していく過程を見ればわかるように、「われわれは観察可能な状況における外面的行動に完全に依存している」(Quine, 1992[1990]: 38(54))。幼児は初歩的な観察文から言語学習に参入する。周囲の人々の言語行動を観察し、また自らの言語行動を強化あるいは訂正してもらうことによって、言語を学んでいくのである。つまり、「われわれは皆、間主観的であることがはっきりしている状況で語を発するという観察可能な他人の行為を通して、自己の言語を学ぶのである」(Quine, 1960: 1(1))。このようにクワインは、言語的な意味は観察可能な状況のもとで外面的な行動から得られるものであるとする行動主義的立場にある²⁴²。

そして「根底的翻訳」という思考実験をする(以下、Quine, 1992[1990]: 37-40(54-57), 42(60-61)など)。根本的に、まったく未知の言語と遭遇した場合、原住民の発話と彼らの外面的に観察可能な状況というデータのみから翻訳マニュアルを作らなければならない。その場合、観察文であると推測される一語文を、その発話と同時に観察できる状況に暫定的に結びつけることから、翻訳の試みははじまる。そして同じ状況が再び生じたときに口にしてみて、原住民が同意するか否かを観察するのである。

例えば、自分が原住民の立場にあれば「ウサギ」と言ったであろう場面で、原住民が“Gavagai”と言ったのを観察したとしよう。するとその言語学者は、自分なら「ウサギ」を発話したくなるような場面で試みに“Gavagai”と言ってみる。それに原住民が賛同すれば、暫定的に「ウサギ」を“Gavagai”の翻訳として採用することができ、そしてそのような機会が繰り返されれば、その翻訳の信憑性は高まっていく。

このように、はじめわれわれは他人の知覚状況に「感情移入」することによって、根本的翻訳を克服しようとする。そして問いかけとそれに対する同意という手続きを繰り返し、「かつ」や「しかし」などの論理結合子を突き止

教えているのは、われわれの存在論が、文法と同じように、世界に関する理論の中にわれわれ自身が持ち込んだ概念装置だということである」(Quine, 1992[1990]: 36(51))。

しかし、実際問題としてわれわれが存在概念を有用なものとして用いているということは認めるのである。そしてそれは「生得的な知覚の類似性」、すなわち生物学的な次元の問題であり、後述するメタ概念図式のレベルで存在論が必要とされているということになる。

²⁴⁰ 晩年クワインは「指示の不確定性」と呼んだほうがよかったと述べている(Quine, 1992[1990]: 50(73))。これは「おそらく、『不可測性』と言うと、〈本当のこと〉があるのだが、それがわからない、という含みをもってしまふ、ということだと思ふ。ここでもクワインは、〈本当のこと〉などないのだ、と主張するのである」(丹治、2009: 237)。クワインが「不確定性」と言い換えたのは晩年のことであるため、本論でも丹治同様、長くクワインの議論において用いられてきた「不可測性」に表記を統一する。

²⁴¹ 「翻訳の不確定性」が基礎となって、語の単位についての「指示の不可測性」が生まれると言っていいという(Quine, 1969: 45)。また、十年以上のちに、より正確には翻訳の不確定性のうちにもさらに自由な選択があり得、それが指示の相対性なのだ、という発言をしている(Quine, 1981b: 242-243)。

²⁴² ただし、言語の習得には神経の構造などを背景とした生得的な面もあるなど、近年の発達心理学や言語心理学では行動主義のみでは説明できないと考えられている。

めていくことによって、より複雑な文章も扱えるようになっていく。このとき、よりよい翻訳マニュアルであるか否かを判断する基準は、コミュニケーションが成功するかどうか、つまり「会話が円滑にいくことであり、言語的な、また非言語的な、反応をしばしば予測できることであり、そして翻訳された原住民の証言が整合性と説得力をもっていることである」(Quine, 1992[1990]: 43(62))。

しかし、その未知の言語を互いに独立に研究している二人の言語学者がいる場合、彼らが交換可能な翻訳マニュアルに辿り着かない可能性は十分に考えられる。二人の言語学者のマニュアルは共に、関係するすべての行動と矛盾しないよう文同士を対応させていると主張している。しかし、その主張が共に正しくても、翻訳マニュアル1でわれわれの言語から未知の言語へ、翻訳マニュアル2で未知の言語からわれわれの言語へ、という翻訳をした場合に、どこかで不整合が生じるだろう。あるいは、翻訳マニュアル1と2でわれわれの言語に翻訳された文章は、われわれの言語の文脈において交換できないかもしれない。

実際のところ、言外の「信念」なるものを想定しなければ翻訳は成立せず、その比重は各々の翻訳者の恣意的な判断に任されている。「原住民の文法や意味論を、どのくらい単純化するためには、どのくらい原住民に異様な信念を帰属させてよいのか」(Quine, 1992[1990]: 47(68))という基準はないのである。

このように、翻訳者の判断に恣意性が残らざるを得ない以上、二つの翻訳マニュアルは、共に原住民の発話行動全体に完全に一致していても、一方が否定するようなものをもう一方が含み得るのである(Quine, 1992[1990]: § 18)。これが「翻訳の不確定性テーゼ」である。

一方、「指示の不可測性」は、文単位の翻訳によって得られた情報を元に、未知の言語の単語を自らの言語の語句に仮に対応させる(これを分析仮説と呼ぶ)ときに起こる(以下、Quine, 1960: 71-72(112)、Quine, 1969: 33)。例えば“Gavagai”の翻訳として、「ウサギ」以外にも「分離されていないウサギの部分」や「ウサギ相」など、さまざまな名辞が候補として挙げられ、それらのうちどれが正しい翻訳であるか決定することはできない。二つの分析仮説の体系のもとで互いに両立不可能なまったく異なった翻訳文が可能であり、名辞の指示が不確定なのである²⁴³。

また、このことは、翻訳マニュアル1である言語へ、翻訳マニュアル2で再び自国語へ、という手続きを踏むことで、原理的には自国語にも当てはまる。

ただし、実際問題として翻訳の不確定性や指示の不可測性が大きな問題となることはない。それは、既に述べたように、信念帰属が如何に自由で恣意的であろうとも、われわれは翻訳に当たって、われわれ自身の「存在論と言語パターンを原住民に押しつける」(Quine, 1992[1990]: 48(70))ことによって、客観的には不確定なものを選択するという性向を持ち、それは往々にしてうまくはたらくからである²⁴⁴。

²⁴³ もし、分析仮説によって未知の言語のある構文の翻訳として「同一である(are the same)」を採用するならば、これを元にわれわれは情報提供者に“Gavagai”の同一性を問い、“Gavagai”はウサギであってウサギ相ではないと結論するだろう(以下、Quine, 1969: 34)。しかし、同じ構文の翻訳として「同一動物の諸相である(are the stages of the same animal)」を採用するならば、同様の質問によって“Gavagai”はウサギ相であると結論するだろう。つまり、付随する言いまわしの翻訳における代償的な調整によって、非常に異なった選択が可能であり、現地人の同意そのものは、なんら“Gavagai”の翻訳を確定しないのである。ここでもまた、クワインの全体論的見地が必要となるだろう。システム全体の、構造的・文脈的性質がひとつの単語の分析仮説にかかわってくるのである。

指示の不可測性については、日本語の分類詞(助数詞)という事例も挙げられている(Quine, 1969: 35-37)。

²⁴⁴ 他にも、「現地人の心に、われわれの言語的アナロジーのセンスを(それが検証不可能であるのに)押しつけることになる」(Quine, 1960: 72(113))、「<正当な翻訳は論理法則を保持する>ということは、実際には暗黙のうちに認められている」(Quine, 1960: 59(92))、「外国語の名辞の指示対象は、刺激意味によっても、それ以外の現在の発話性

このような事態から、翻訳作業がいかに関わりの言語習慣や常識に基づいているか、ということがわかる。このような押しつけを明らかにすることこそが、翻訳の不確定性テーゼとそれに付随する問題群の目的であるとクワインは言う(Quine, 1992[1990]: 48-49(70))。そのような押しつけが、実際の翻訳をスムーズに行わせているのである。

このような指示の不可測性は存在論と密接な関係をもっており、「存在論的相対性」につながる。名辞が指示する対象が何であるかが、発話行動全体からでもひとつに決まらない(指示の不可測性)ということは、翻訳に際し、量化の変項の値となるべきもの(「 $\exists x$ 」の x にあたるもの)がひとつには決まらないということであり、存在するとされるもの(量化の変項の値)の全体(宇宙)、すなわち存在論が、やはり言語的ふるまいだけからは、ひとつには決まらない(存在論的相対性)のである(丹治, 2009: 237, 248)²⁴⁵。

クワインによれば、「存在論は実は二重に相対的である。ある理論の宇宙を記述することは、何らかの背景理論に相対的にしか、さらにある理論から別の理論へと翻訳するマニュアルの選択に相対的にしか、意味を成さないのだ」(Quine, 1969: 54-55)。さらに、「存在論は、背景理論なしでは多重に相対的であり得、多重に無意味となりうる。対象が何であるか、ということを経験的な言葉で言い表せないばかりか、われわれは時に、指示の量化と代理の偽物の区別すら、客観的にはつけられないのである。われわれがこれらの事物を背景理論に相対化するとき、さらに、相対性はそれ自身二つの要素を持つ。背景理論の選択への相対性と、対象理論を背景理論にどのように翻訳するか、についての選択という相対性である」(Quine, 1969: 67)という²⁴⁶。

クワインは「二重に相対的」、「二つの要素」といった表現で二つの相対性を示している。(ここで理論は「言語」とほぼ同等に用いられていると言える。言語そのものがこの宇宙を分節している指示の枠組であり、理論は文のネットワークだからである。概念図式とも言えるだろう。)ある理論の対象(存在論)がなんであるのかを語るということは、その対象を指定する理論を別の理論に翻訳して語るということである。「有意味なのは、絶対的に、ある理論の対象は何なのか、と言うことではなく、ある対象の理論がいかに関わりの理論において解釈可能か、あるいは再解釈可能か、ということである」(Quine, 1969: 50)。すると、(i)どの理論に翻訳するかによって相対的になる。そして、(ii)ある理論に翻訳すると決めても、すでに見てきたように、翻訳マニュアルによって結果が異なりうるという相対性があるのである。(i)については、さらに別の理論に翻訳して語るができるため、原理的には無限退行に陥る。

向によっても、明確には特定されないということ(筆者注: 指示の不可測性)をわれわれは見た。(中略)われわれの決定は、冠詞、繫辞、複数形といった地域的な(筆者注: ここでは英語に特有の)装置に制約されており、この装置は、発話性向によっては決定されないような伝統的もしくは恣意的方法によって初めて、外国語に翻訳されるものなのである」(Quine, 1960: 80(125))など、随所で同様の指摘がされている。もっと言えば、「われわれはさらに原初的なパラダイム、すなわち<原地人情報提供者を、自分をまず食べてしまう人としてではなく原地の協力者としてはっきり扱うという言語学者のパラダイム>に基づいて」(Quine, 1960: 71(111))さえいるのである。

²⁴⁵ ただし、基本的にクワインは「指示の不可測性」と「存在論的相対性」を明確に区別してはいないという(丹治, 2009: 237, 248)。

²⁴⁶ これらのことは繰り返して述べられている。Quine, 1969: 65なども参照。さらに、「翻訳の不確定性は、科学理論の決定不全性にさらに付け加わるものなのである。恣意的なことは覚悟の上で、世界に関する経験的に同等な諸体系のなかからたとえ一つをこれだと決めたとしても、その理論体系の内部にすら翻訳の不確定性が生じる」(Quine, 1992[1990]: 101(151))ともいう。

以上のような相対性をまとめるイメージとしては「座標系」²⁴⁷というのがもっともわかりやすいだろう(以下、丹治、2009: 261-262 も参照)。存在論的相対性のような概念相対主義的議論に対する代表的な批判として、「神の視点」や「中立の实在」を枠組みの外に想定しているというものがある(補遺 3-A 参照)。しかし、根本的に共通の絶対的な座標系などあり得ない。物理学において、絶対的な位置や絶対的な速度がないのと同様である。指示を絶対的に問うということは、絶対的な位置や速度を問うようなものであり、ある与えられた参照枠組、すなわち座標系に相対的な位置や速度を問うべきなのである(Quine, 1969: 49)。

ただし、一般的には状態が単純化されていることに注意が必要である。背景理論が包括的なものであり、この場合、翻訳マニュアルの問題が起こらないというのである(Quine, 1969: 55)²⁴⁸。しかし「これはやはり単に翻訳の退化した事例——翻訳の規則が同音異義的(homophonic)なものであるという事例である」(Quine, 1969: 55)と言う。「同音異義的翻訳(homophonic translation)」とは、個人言語(idiolect)の問題にかかわる(以下、Quine, 1969: 46)。根底的翻訳は母語からはじまっており、例えばわれわれは隣人の「涼しい」、「四角」、「願わくば」といった表現が、自身とは異なることに気づいたら、それを適宜自らの個人言語に翻訳しているのである。このように、われわれは隣人の言葉を不合理でなくすために、ときどき「同音異義的に」解釈しているのである²⁴⁹。これは後述する「善意の原理(principle of charity)」によって可能となる。このように、「われわれは母語において指示の不可測性を繰り返すことができる」(Quine, 1969: 47)ため、原理的には二重の相対性は残ると言えるだろう。

重要なのは、「実際には、指示の議論において、われわれは背景言語の退行を、われわれの母語を黙認することによって、そしてその単語を額面通り受け取ることによって、終わらせる」(Quine, 1969: 49)ということである。このようにある座標系を受け入れてそれをあたかも絶対的なものであるかのように見なすことで、コミュニケーションを可能にしているのである。このように、包括的な背景理論があるということを認めること、同じ言語内でも起こる指示の不可測性を善意の原理によって乗り越えることが可能であることを考慮すると、ここに、クワインによる相対主義的を押し留めるものについての観点が見えてくるだろう(本章第 6 節参照)。

²⁴⁷ クワインは相対主義的用語として「座標系」を用いている(Quine, 1992[1990]: 48)。

²⁴⁸ クワインが翻訳についてのみ語るときは同等の言語への翻訳を考えているようだが、このように背景理論という表現を使って存在論的相対性について語るときは、しばしばより包括的な背景理論とその一部である下位理論というものを想定しているようである。例えば、ある背景理論とそれがもつ宇宙(存在論)に対し、その一部が宇宙となった下位の理論があり、下位の理論を別の下位の理論(より少ない部分をもつ)へと還元することは有意味であるが、あくまで背景理論とそれがもつ原始的に採用された、そして究極的に不可測な存在論に相対的にしか語り得ないということ(Quine, 1969: 50-51)、われわれの宇宙 U を他の宇宙 V に(代理関数に訴えて)還元するとき、U と V を含む包括的な宇宙を伴う理論においてしか意味をなさないということ(Quine, 1969: 57)を述べている。

²⁴⁹ このような「同音異義的翻訳は、この(筆者注:言語)学習の社会的方法に潜在している」(Quine, 1969: 46)とも述べている。さらにクワインは、言語の社会的な側面を強調しつつも、「われわれをコミュニケーションの中で互いに結びつけている一様性の下には、混沌として私的で多様な結合関係が存在するのであり、その結合関係は、各人に応じてそれぞれ進化し続けている。われわれのどの二人も言語を同じように学ぶことはないし、ある意味で、生きている間は言語を学び終えるということもないのである」(Quine, 1960: 13(20))と言う。

5. 改めて、最良の概念図式は科学か？

以上のように、存在論および概念図式は背景理論／背景言語に相対的であることがわかった。そして認識論的には、物理的対象とホメロスの神々には程度の差しかないとされる。クワインにとって、「物理的対象は、経験の流れについてのわれわれの叙述を円滑かつ単純にするために仮定された存在者」(Quine, 1980[1953]a: 18(26))にすぎず、ホメロスの神々と同じ文化的措定物なのである。これらのような議論にもかかわらず、クワインは自らを实在論者と言い、科学の概念図式が最良のものであると主張する。このことはどのように理解できるだろうか。

まず、すでに第3節で見たように、クワインは概念図式を定義する際に観察文のみを構成要素としており、対象を狭めていると言える。つまり、クワインの言う实在とは、「複数の観察文の焦点に位置する理念的な結節点としての物体」(実体化したもの)であると考えられ、それ自体狭い範囲のものである。

そして、そもそも概念図式は単純性を重視し、整合性をもって効率よく世界を説明するためのものとされるが、必ずしもそのように限定する必要性はないと考えられる。クワイン自身も、「少なくとも合理的な考慮に従っている限り、われわれは、なまの経験の無秩序な断片をはめこみ配置できるもつとも単純な概念図式を採用する」(Quine, 1980[1953]a: 16(24))と言っているだけである²⁵⁰。概念図式は単純性や合理性等を至上命題とすることなく、「経験に接する」「全体論的な」「テキストの綱目」として捉えうるし、概念図式を構成する言語は、科学的記述(観察文と理論文)以外の用途にも当然使われているのである。クワインが挙げたものだけでも、虚構や詩、感情や啓示がある。例えば、虚構的作品に触れることもまた経験であるため、完全に虚構として書かれ、読まれるフィクション作品も概念図式の一つと捉えることができる。虚構の作品に触れることも日常の「経験」であり、たとえどんなに荒唐無稽な内容であったとしても、没頭している間はそれはリアルであると言えることができるから。また、ちょっとした迷信を信じ、おまじないを行うといった場合にも、科学ではない概念図式がはたらいていると考えられるだろう。

このような拡張された概念図式概念においては、常に合理的である必要もなければ、経験の「説明」にこだわる必要もない。人間は日常生活のそここの場面で、非合理的で非論理的で、非科学的な認識や判断や行動をしているのである。さらに言えば、非合理的な思考によっては、世界の説明としての概念図式すら、科学以外を選択しうるだろう。これにより、「神」という、科学からすれば余分なものを措定して世界を理解しようとする人々の概念図式およびそれを選択するという信念も理解が可能になる。

このように、それらも論じられるように概念を拡張できることは、野家啓一によって詳しく論じられている(野家、2005[1996]: 第5章など)。野家は、科学研究と文学研究との間に明確な境界線が存在しないことを示した上で、以下のように述べている。「クワインの全体論(ホーリズム)の用語法に従えば、言明の真理値の再配分と信

²⁵⁰ 合理性概念については、第十一章第6節で改めて論じる。本章での「合理性」は、狭義の論理的合理性——ときとして科学的合理性と呼ばれるもの——を指すものとする。

これまで見てきたように、クワインは単純性や整合性を重視し、ここで合理性にも言及しているが、これらの意味合いは、クーンが科学の理論選択の合理性基準として挙げた五項目に相当するものだろう。五項目の内訳は、(1) 実験や観察との一致、(2) 内部の無矛盾性および確立された他の理論との整合性、(3) 応用範囲の広さ、(4) 単純性: 説明に不必要な要素をなるべく排除すること(オッカムの剃刀)、(5) 多産性・豊穰性: 新しいことを予測するのに役立つたりそれまで気づかなかった側面に気づかせてくれたり、研究を進めていく上で有用であるといったことである(伊勢田、2002: 85-86)。これはクーンのオリジナルではないが、科学を論じる際にある程度普遍的に認められるものであると考えられる。

念体系の再調整とが、科学研究の場合には『経験の境界条件』という〈外圧〉によって促されるのに対し、文学研究の場合には『テキスト空間の整合性』という〈内圧〉によって促されるという違いがあるだけである」(野家、2005[1996]: 254)、と。こうして文学的テキストもまた、ひとつの概念図式であると捉えることができる。

さらに野家はクワインの「連続主義(guradualism)」の考え方を敷衍し、「われわれの知的活動が創造力と想像力に負うものである以上、科学・文学・哲学は(筆者注:それぞれを言明の体系としてみる限り)、いずれも人間の知的活動の精華として否応なく『虚実皮膜のあいだ』に身を置くもの」(野家、2005[1996]: 259)であると言い、このような「虚」と「実」との間にある両義的な空間を「物語」と呼ぶ²⁵¹。広義の概念図式もまた、物語と言い換えることができるようなものである(野家、2005[1996]: 226 参照)。存在というものは物語られることによってしか成立しないのである。ここには、すべては「語りの存在」であると言った大森荘蔵の影響が見られると言えるだろう(大森 1992 など参照)。

以上の議論により、概念図式のような全体論的な枠組が世界を認識したり存在を語ったりするために不可欠であること、しかし科学の概念図式がそのすべてではないことが言えた。その上で、概念図式は、単純に優劣をつけ、ひとつが選ばれるものではなく、状況等に応じて選択可能で使い分けられるものと考えられる。

そして実在および現実、相対的であり、現実と虚構の境界線は流動的であると言える。野家の議論に従って見ておこう(以下、野家、2005[1996]: 223-224 など)。実在とそうでないものの区別について議論する際、頻繁に挙げられる例としては、科学理論の存在と虚構世界の存在との対比がある。例えば、「カロリック(熱素)」や「フログストン(燃素)」は、かつて科学の理論体系の中で明らかな実在とされ、燃焼という現象を観察したときに、知覚的に記述しうるようなものであった。当然現在の科学において、それらはまったくの虚構に過ぎない。他にも、『光の粒子』のように一度は虚構組織へと放逐されながらも、『光子』に姿を変えて再び現実組織の中へ振り返いたものもある。また『数学的对象』のように、哲学者の気まぐれで時には現実組織へ、時には虚構組織へ分類されるものもある(野家、2005[1996]: 227-228)。つまり、現実の対象と虚構の対象との境界は、物語の選択、すなわち経験を解釈する枠組みとしてどの概念図式を採用するかに応じて流動的・相対的であり、一般に考えられているほど明確な分類がなされているわけではないのである。少なくともそれは、アприオリに固定したものではない。いかなる概念図式にも独立な実在・現実／虚構の区分などありえないのである。

ただクワインも、そしておそらく野家も、「なんでもあり」な、無頓着な相対主義を標榜しているわけではない。クワイン曰く、「われわれは(中略)相対主義的真理論で満足するほどにわれわれの照準を下げたのであろうか。そうではない。(中略)進化しつつあるわれわれ自身の学説(筆者注:ここでは狭義の、唯ひとつ選ばれるべき概念図式に相当)全体のうちにあって初めて、われわれは能うかぎり真剣にそして絶対的に真理を判断しうるのである」(Quine, 1960: 24-25(39))。さらにクワインの言葉を引用すれば、「われわれが存在(existence)と容認するものはすべて、理論-構築の過程を記述するという点から見ると措定物であり、構築されてしまった理論に立って見ると実在のもの(real)である。理論という観点を虚構(make-believe)として見下さないようにしよう。何故なら、われわれには何らかの理論、すなわちその時点で手にしうる最良の理論の観点に身を置く以上のことは、決してできないからである」(Quine, 1960: 22(36))ということになる。このことから、クワインはある概念図式

²⁵¹ さらに、『虚』と『実』との間にある両義的な空間を「物語」と呼んでおけば、『物語』は文学にとってのみならず、科学にとっても不可欠の要素だと言わねばならない。だとすれば、その『物語』の生成と構造を分析することこそ哲学に課せられた役目であろう。科学と文学と哲学とは、『物語』という半透明の壁に隔てられていると同時に、『物語』という共通の大地に足を据えることによって、根源的に結びつけられてもいるのである」(野家、2005[1996]: 260)と言う。

を適用している状態において、自らを实在論者と呼ぶと考えられる。クワインは物理的対象を扱う科学の概念図式を——他の可能性があるにもかかわらず——最良のものとして(ある程度恣意的に)選択し、その概念図式の存在論を認めた状態で、それらを实在と呼んでいると言えるのである。

問題なのは、野家が一般に確固たるものと考えられている「現実／虚構」の境界が実は流動的なものであったと主張するためにさまざまな角度から議論を重ねているにもかかわらず、「文学的テキストによって創り出された『虚構の対象』は、永遠に虚構組織への定住を強いられ、現実組織への移住を認可されることは絶えてないであろう」(野家、2005[1996]: 228)と、文学を虚構世界に押し込めるような言及をしている点である。これはフィクションから生まれた宗教の存在などを踏まえると受け入れられないものであり、本論の以降の議論によって覆されるだろう。

さて、以上のような、相対的で、状況に応じて採用される、文学まで含むような広義の概念図式は、いかにして選択されるのだろうか。

6. 相対性を押し留めるもの

本章第4節の最後で触れたように、クワインは相対主義的な主張をしているだけでなく、相対性を押し留める観点をもっていると言える。デイヴィドソンは、クワインの議論を概念相対主義と捉え、概念相対主義における相互翻訳可能性の欠如は、「あらゆる枠組みの外部に何か中立的で共通のものが存在する」(Davidson, 2001[1984]: 190(201))ということなしには考えられないとする。そして、その共通のものとは实在や経験であり、つまり「概念図式と経験的内容との二元論」(Davidson, 2001[1984]: 189(200))があり、それが「経験主義の第三のドグマ」として批判する。デイヴィドソンの具体的な議論とそれに対する本論の立場は補遺 3-A に記したが、基本的に本論では、デイヴィドソンの理解とは異なるかたちで、クワインのそのような側面を肯定的に捉えてモデル構築を目指す。

まず、先述の通り、原理的には対象言語／対象理論に対する背景言語／背景理論は無限退行に陥りうる。指示についての問いが、背景言語に相対的にしか有意味に問えないとするならば、その背景言語についての指示は、さらなる背景言語に相対的にしか意味を成さないということになるからだ。すでに見たように、このような無限退行に陥るのを止めるものは背景言語である母語の黙認、受容である²⁵²。指示の議論においては、実際のところ、母語あるいは母理論を黙認し、その言葉を額面どおりに受け止めることによって、さらなる背景言語あるいは背景理論への退行を終わらせることができる。そのため、実際の場面では、背景言語は絶対的なものと捉えられていると言える。

このような議論に対しデイヴィドソンは、「われわれはウサギと諸部分について有意味にかつ区別して語りうるし、また実際語っているが、しかしわれわれの指示の枠組と相対的にのみである、と彼(筆者注:クワイン)が言う場合に、この主張の説明とは、実質的には、われわれがこのように話すときにはわれわれが知っている言語を話す他はない、ということにすぎないのである」(Davidson, 2001[1984]: 233(247))と言っているが、これは肯定

²⁵² 「存在論的問いが絶対的に取られたとき、それを無意味にするのは、普遍性ではなく循環性である」(Quine, 1992[1990]: 53)という。「Fとは何か?」という問いに「FとはGである」と答えた場合、この回答は相対的な意味しかもたないが、「G」の無批判な受容に相対的には意味があるのである(Quine, 1992[1990]: 53)。

的に読み替える必要がある。まさしく「われわれが知っている言語を話す他はない」ということが重要なのであって、母語と母理論の不可避性を描き出すことこそ、クワインのこの議論における焦点と考えられる。

さらに、母理論は、他者と本当に共有されているかはわからない、「共有の座標系なるもの」に過ぎないということにも注意が必要である。確かに、母理論としての背景理論は、ある言語・文化環境で育った人間にとってはアプリアリであるかのように与えられており、ほぼ不可避なものであること、そしてそれがはたらいっていることは普段意識されていないため、そのような不確定性にもかかわらずわれわれは他者とかがかわる日常生活を行えている。背景理論は生育過程において、ほとんど無意識に習得されるのである。しかし一方で、そのような背景理論を誰もが共通してもっているという保証はない。自らが基準とする座標系が、他者の座標系と同じなのかということについては永遠に不確定性が残るのである。

以上の議論から、「概念図式と何らかその背景にある『概念図式のようなもの』という二重構造が成立することがわかる。本論では後者を「メタ概念図式」と名づける。これはほぼ不可避で無意識的なものであり、無限退行を押し留める役割を果たす。そして、翻訳の不確定性、指示の不可測性、存在論的相対性、理論の決定不全性などのさまざまな不確定性や相対性がありながら、あたかもそれらが存在しないかのようにわれわれがコミュニケーションを行うことを可能にしている基盤のようなものである。

概念図式はこのようなメタ概念図式に従って選択されると考えられる。例えば科学の概念図式を必要とする場面(物理法則について考えるなど)と、文学の概念図式を必要とする場面(『ハリー・ポッター』のように、物理法則を無視してほうきで空を飛ぶことが可能な人物が登場する小説を読むなど)を、メタ概念図式が判断し、適切に概念図式を採用しており、それによってコミュニケーションが担保されると考えられるのである。また、『ハリー・ポッター』を科学的に批判するのはおかしい、日常生活においてほうきで空を飛ぶことはできないしそう考えるのは危険である、といったことが、メタ概念図式によって、概念図式を選択という形で判断されているだろう²⁵³。そして概念図式を適用した状態において、なにが実在しなにが虚構であるかや、言明の真理値などについて語ることができると言える。

このような二重性を想定することは、概念相対主義批判に対する有効な解答、そして普遍主義と相対主義の対立に対するひとつの解決策となりうるだろう(次章参照)²⁵⁴。一方で、デイヴィッドソンによるクワイン批判(補遺3-A参照)や、後述するワイトゲンシュタインが提起した言語ゲーム概念と世界像概念の一部の解釈などにおいては、概念図式、とりわけ科学の概念図式とメタ概念図式のレベルが混同されることがあったと言える。このことは、現代における科学の概念図式の影響力を物語っていると言えるだろう(第十一章第4節など参照)。

²⁵³ また、例えば、『平家物語』を読む時に、それを現実(歴史)として読むか虚構として読むかは任意であり、前者の場合には、現代的な日本史の文脈に照らして史実を読み取ろうとするだろうし、後者の場合には、軍記物語として解釈し、さらには琵琶法師の歌声を思うかもしれない。

²⁵⁴ 初期の論考「なにがあるのかについて」において、クワインは以下のように述べている。「もっとも広い意味での科学を包容する全体的概念図式が確定したならば、われわれの存在論は決定される。そしてこの概念図式の任意の部分、たとえば、生物学的部分や物理学的部分をどのように構成するのが合理的であるかを定める考慮は、全体をどのように構成するのが合理的であるかを定める考慮と種類を異にするものではない。科学理論のある体系を採用することが言語の問題であるとも言うてよいならば、それと同程度に——しかし、決してそれを越えるわけではなく——ある存在論を採用することは言語の問題であるとも言てよい」(Quine, 1980[1953]a: 16-17(24))。これは一重の構造で包含関係を示しており、本論で提案する二重構造の萌芽が見られると言えるだろう。

さて、メタ概念図式においては、「善意の原理(principle of charity)」が大きな役割を果たしていると考えられる。前述のとおり、これは同音異義的翻訳において必要とされるものとして挙げられているものである(Quine, 1969: 46)。善意の原理は、そもそもはネイル・ウィルソンの用語であり、われわれは他者の個人言語を自らの個人言語の別の語に置き換えることによって、相手の言葉をより不合理でないように解釈することができる、という考えを指す。つまり、われわれは相手の発話を自らの枠組みにおいて整合的であるように解釈し直し、受け入れているということである。これにより、自分の感じている「赤」と、他者の感じている「赤」が同じかどうかわからなくてもコミュニケーションが可能になるのである(Quine, 1960: 8(12-13)も参照)。これは翻訳において見た、われわれ自身の「存在論と言語パターンを原住民に押しつける」(Quine, 1992[1990]: 48(70))ことと同様の行いと言え²⁵⁵。

また、クワインは、コミュニケーションを支える外部的な諸事情によって二つの文の類縁性を理解するというこを「感情移入」と呼び、「われわれはみな、他人の知覚の生理学的機構や光学的機構に関しては何も知らなくとも、他人の知覚状況に感情移入する絶妙なコツをわきまえている」(Quine, 1992[1990]: 42(61))と指摘している²⁵⁶。例えば親は、子どもがどちらを向いていてそこからは光景がどのように見えるか注意深く観察することによって、子どもが発する観察文の正しさを評価する。これはそもそも、すでに見た言語学習において本質的なも

²⁵⁵ デイヴィッドソンも大いにこの原理に依拠しており、クワインより広範に適用することを試みていると主張する。「クワインは、(純粋な)文結合子の同定に関してのみ寛大の原理を強調しているが、私はその原理を広範に適用する」(Davidson, 2001[1984]: 136(143))というのである。

デイヴィッドソンは、文に対してそれを「真として受け入れるという態度」(Davidson, 2001[1984]: 195(209))で向かい合わなければならない、「信念に関する全般的な一致を仮定すること」(Davidson, 2001[1984]: 196(210))によって、相手に対して寛大な立場から翻訳のための解釈をしなければならない、と言う。「寛大さ(charity)は、われわれに強いられるのである。われわれが好むと好まざるとにかかわらず、他者を理解しようと望めば、大半の事柄において彼らが正しいと考えなければならない」(Davidson, 2001[1984]: 197(210))と言うように、この原理こそがコミュニケーションを保証するための条件なのである。

ただし、実際はクワイン自身もかなり広範な利用をしており、デイヴィッドソンが指摘するほど狭い概念として扱われているわけではないと考えられる。

²⁵⁶ クワインは当初、刺激過程の間主観的同一性というものに依拠して観察文の同義性を定義しようとしていた。これは「二つの(筆者注: 異なった言語の)文に対する同意は同じ刺激過程によって引き起こされなければならない。不同意に関しても同様である」(Quine, 1992[1990]: 40(57))という考えである(詳しくは Quine 1960 参照)。しかし、刺激過程、すなわち「被験者の感覚受容器の何らかの部分集合が活性化すること」(Quine, 1992[1990]: 40(57))を、人間はいかにして共有しうるのか、という疑問がわく。例えば、指先を紙で切った時には、その場所にある痛覚神経が活性化しており、辛いものを食べたときには味蕾の一部が活性化している。それが脳へ伝わってそのような感覚を認識するわけだが、果たして他者と自分の「痛い」や「辛い」は同じものなのだろうか。

これに対しデイヴィッドソンは批判的であり、クワインの議論を「近位説(proximal theory)」と呼び、自らの考えを「遠位説(distal theory)」として対置した。刺激を体表ではなく、行動の原因のうち共有されていて行動に最も近いものに定位させるのである。つまり、「観察文がその主題としている物や出来事」(富田, 1994: 127)であり、クワインによれば「共有された状況」(Quine, 1992[1990]: 41(59))である。

しかし、先述の通り、クワインはある枠組みを選択したときには実在論的な議論をしている。クワインにとってわれわれが慣れ親しんでいるものはすべて「措定されたもの」であり、それは彼が議論の前提とする刺激や神経についても同じである。クワインはこのような「われわれが受け入れている常識と科学が存在するとしているもの」(富田, 1994: 146)を前提として近位説を主張していると言える。つまり、「近位説は、彼の場合、ある科学的枠組みの中で機能する」(富田, 1994: 147-148)議論だと考えられる。

しかしクワインは、そのような刺激過程の間主観的同一性(あるいは類似性)に頼らずにやっつけていけるとして、感情移入を打ち出したのである(Quine, 1992[1990]: 42(60))。

のである。ウサギを指差して“Gavagai”と発話した原地人を見て、“Gavagai”はウサギを意味するだろう、と考えるとき、われわれは「彼はきっとウサギと言いたいのだろう」というように感情移入しているのである。

善意の原理や感情移入は、非常に基本的で、相対性を押しとどめコミュニケーションを担保するものであるため、メタ概念図式のレベルに位置づけられるだろう。また、言語はコミュニケーションの重大なツールのひとつであるが、感情移入には表情、身振り、仕草などの非言語コミュニケーションが伴われているということも重要である²⁵⁷。二十世紀初頭に起きた「言語学的転回」以降、観察不能な「心的過程」に頼るのではなく、「言語」に注目するあり方が、ひとつの大きな潮流をなしてきた。しかし、結局のところそのような「言語」によるコミュニケーションを分析していくと、理想化の一環として削ぎ落とされてきた暗黙の諸前提——多くの場合、無意識的なもの——に注目せざるをえないのである²⁵⁸。

われわれはこのような諸々の暗黙の前提に基づいて感情移入をし、善意の原理をはたらかせている。これらが積み重なって他者との相違を覆い隠しているため、他者と円滑にコミュニケーションを行える。ただし、それでも基本的な不確定性は依然としてそこにあり、その上にコミュニケーションが成立していることに注意しなければならない。「徹底して事実的だと言えるのは、(中略)会話や交渉が、とどこおりなく、そして効果的に進むということだけである」(Quine, 1992[1990]: 43)のである。われわれは、他者とのコミュニケーションが円滑に行えている限り、他者と座標系を「共有している」という感覚をもちえ——「共有している」と信じることができ——、さらにそれに無頓着に日常生活を送ることができるのである²⁵⁹。

²⁵⁷ このことについては、クワインが他の角度からも論じている。例えば、科学の仮説のテストを行う際には「暗黙の諸前提」(Quine, 1992[1990]: 17(24))があるとす。「ある与えられた仮説からひとつの定言観察文を演繹するためには、他の理論文や、言外に機能している多くの常識的な言明の助けをかりなければなるまい」(Quine, 1992[1990]: 13(18-19))という。

²⁵⁸ クワインは、「公共性にひらかれた自由な空間を流れているのはわれわれに共通な言語のほうであって、それを各人は自分の神経機構に固有なやりかたで自由に取り込んでいるのである。言語こそが、間主観性のはじまる場所である。コミュニケーション[他者と共有すること]とはよくいったものだ」(Quine, 1992[1990]: 44(63))と述べる。ここで、クワインはもう、刺激過程に依存してはいない。そして、言語のもつ公共性の強さについて、以下のように語る。「神経の状態という観点から見れば、おそらくあまりに複雑であり、また雑多すぎて、神経機構に関する事実のすべてが知られたとしても実際に神経学の用語で記述することはできないだろう。……しかしながら、神経学にはあれほど絶望的なまでに複雑であるにもかかわらず、『雨が降っているのを知覚する』という慣用表現は、その多様性をやすやすと横断して、雨が降っているという知覚のすべてを集約している」(Quine, 1992[1990]: 62(90-91))と。しかしこの一連の理解を言語のみに帰すことはできないだろう。

²⁵⁹ ここで「信じる」という言葉を用いたが、「信じる」ということは本論において非常に重要な概念である。クワインの相対性を押し留める観点の別の側面においても、とりわけ言語によって表現される「信念」が共有されるものとして措定されている。知覚が個人的であり、場面文にしかかきえないのに対し、信念は持続文によって表され、多くの人びとがひとつの信念を共有しようというのである(Quine, 1992[1990]: § 27 など)。

さらに知覚と信念の親近性が重要であるという。知覚を誰かに帰属する——「x は、p であることを知覚している」と言う——とき証拠となるのは、「その人の体の向きや振る舞いの観察であり、彼の立場に置かれたら自分もその内容を自ら発したい気持ちになるだろうという理解である」(Quine, 1992[1990]: 66(97))。信念帰属——「x は、p であることを信じている」と言う——においても証拠は似たようなものであるが、「たいていはその内容ははるかに貧弱」(Quine, 1992[1990]: 66(97))なのだと言う。そして、「信念の現れ方は、信念によって、そして信念主体がおかれた環境によって、極めて多様」(Quine, 1992[1990]: 67(98))であり、原点であった観察文と異なり、信念帰属は「証拠となるものがまったく思い当たらない場合でも、理解可能とみなされる」(Quine, 1992[1990]: 67(98))のである。

次章では、ワイトゲンシュタインとグッドマンも、クワインと同様に相対主義者とされながらも、相対性を押し留める観点をもっていたことを見る。その上で二重構造をもつモデルを提起する。

そして知覚であれ信念であれ、自分以外の主体への帰属の場合に感情移入が顕著に認められるという(Quine, 1992[1990]: 67-68(99-100))。つまり、知覚や信念が同じであるどうかは永遠に検証不可能であり、われわれはただ知覚や信念が類似しているという信条に依拠するしかないのである。

第十一章 二重の概念図式モデル

第十章では、相対主義的とされているクワインが実のところ相対性を押し留めるものについての議論も行っていたことを示した。このような二面性は、クワイン以外の、相対主義者とされる分析哲学系論者にも見られるものである。本論ではそのような論者として、ルートヴィヒ・ウィトゲンシュタインとネルソン・グッドマンに触れる。また、大陸系の現象学においても、野家によるフッサールについての議論に類似の考えが読み取れることを示す。

その上で、それらを統合する形で、相対主義的側面と相対性を押し留める側面の二重性をモデル化することを試みる。それを二重の概念図式モデルと呼び、その二重構造において循環関係が考えられることを論じる。さらに、人類学における合理性の議論に言及し、そこから本モデルとも関係する「生物学的合理性」という概念を提案する。

1. ウィトゲンシュタインの言語ゲーム／世界像

宗教学における分析哲学系の議論として、D・Z・フィリップス、R・リース、N・マルコム、P・ウインチなどが提唱したウィトゲンシュタイン・フィデイズムがある(星川、1997: 第五章など参照)。信仰主義的な思潮に、「ウィトゲンシュタインの哲学をはじめとする現代の言語哲学・社会学・文化人類学などの成果を吸収して」(星川、1997: 179)生まれたものである。とりわけウィトゲンシュタインの言語ゲームの概念を基礎とし、宗教をひとつの言語ゲームとして捉えることを提案しており、概念相対主義的と言える。しかし、概念相対主義は概念枠間の理解や比較を否定しているため、デイヴィッドソンらが指摘するように、枠組が異なるということ、すなわち相対的であること自体を言えず、自己矛盾に陥ってしまう。

さらに、宗教哲学の文脈で生まれたウィトゲンシュタイン・フィデイズムでは、言語ゲームとして宗教を捉えることで、各宗教は自律的であり、それぞれが内的な真理基準をもち、外部からの批判を受けつけないとする。これでは、例えば基本的に宗教である創造論が、別の言語ゲームであり、別の真理基準をもつ科学に基礎づけられようとするといった捻れを説明することができない(次章で詳述)。

このように、ウィトゲンシュタイン・フィデイズムはウィトゲンシュタイン解釈として妥当ではないと考えられる。そこで以下、ウィトゲンシュタインが相対主義だけでなく、普遍主義的な観点ももっていることを示したい²⁶⁰。

まず、宗教学に深く関連する上、相対主義とそれを押し留める観点の両方を示すことができる「フレーザー『金枝篇』について」(ウィトゲンシュタイン、1975b[1967]: 391-423)に注目する。この論考においてウィトゲンシュタインは、そもそも科学的合理性を普遍主義的に適用し、真偽を押しつける説明の仕方を批判している。「呪術が科学的に説明されるときはじめて錯誤が成立つ」(ウィトゲンシュタイン、1975b[1967]: 398)というのである。

そして一面では、確かに、言語や文化、時代、環境による多様性を真偽といったものさしなしに認めるという相対主義的立場をとっていると言える。例えば、「アーリア語族のすべて」がオークの木を崇拝するということにつ

²⁶⁰ 本論と観点や理解の仕方は違うが、ウィトゲンシュタインが相対主義的なのだけではないということは、オランダの社会学者のD・L・フィリップスなども論じているという(星川、1997: 207-216)。

いて、フレイザーはオークの木のもつ意味を探ったが、それに対しウイトゲンシュタインは、オークの木であることは選択されたのではなく単に環境によるものであり、生活共同体の中で結びつけられていたからだと言う。「(蚤である儀式が展開したとすれば、それは犬と関係するようになるであろう)」(ウイトゲンシュタイン、1975b[1967]: 409)というように、オークの木が身近だったためにそのような宗教文化が育まれたと指摘し、環境による文化の多様性に言及しているのである²⁶¹。

このような相対主義的考えは、後期ウイトゲンシュタインで中心的な概念である「言語ゲーム」に顕著である。ウイトゲンシュタインは、原初的な言語や、子どもが自分の母国語を学びとるゲームを『言語ゲーム』と呼び、(中略)わたくしはまた、言語と言語の織り込まれた諸活動との総体をも言語ゲームと呼ぶだろう(ウイトゲンシュタイン、1976[1953]: § 7)と定義している²⁶²。そして、「言語ゲームが変化するとき概念が変化し、概念が変れば言葉の意味が変わる」(ウイトゲンシュタイン、1975a[1969]: § 65)、「存在に関する疑いは言語ゲームのなかでのみ作動するものだ」(ウイトゲンシュタイン、1975a[1969]: § 24)というように、言語ゲームは、クワインの概念図式と同様、言語、ひいては存在やリアリティの相対性にかかわるものである。

また、クワインの全体論に相当する言及として、「われわれは多くの判断が形づくるひとつの全体を受け入れることになる。/(中略)われわれが何事かを信じるようになるとき、信じるのは個々の命題ではなくて、命題の全体系である」(ウイトゲンシュタイン、1975a[1969]: § 140-141)が挙げられる。さらに、われわれが原始人とみなす人々が、「神託を仰ぎ、それに従って行動することは誤りなのか。——これを『誤り』と呼ぶとき、われわれは自分たちの言語ゲームを拠点として、そこから彼らのゲームを攻撃しているのではないか」(ウイトゲンシュタイン、1975a[1969]: § 609)と言うように、クワインと同様、自らの言語ゲーム/概念図式からしか見たり述べたりすることができないということにも触れている。

一方で、相対主義を押し留めるという観点は、後期ウイトゲンシュタインの「世界像」という概念に見られると言える。世界像の概念は、もともとムーアとの議論によって生まれた。「ムーアは、自分の誕生のはるか昔から大地が存在したことを知っている、と言う」(ウイトゲンシュタイン、1975a[1969]: § 84)、そして「ムーアが『知っている』ことを述べる諸命題は、ことごとく、その反対を信じる理由を想像するのが困難な命題である。例えばムーアは生涯を大地からほとんど離れることなく過ごした、という命題のように。(中略)私の世界像にはその反対を信じさせるようなものは含まれていない」(ウイトゲンシュタイン、1975a[1969]: § 93)²⁶³。世界像とは、そのような「私の信念の出発点になっている全体的な像(Bild)」(ウイトゲンシュタイン、1975a[1969]: § 209)のことである。そして「この世界像を記述する諸命題は一種の神話学に属するものといえよう。この種の命題の役割は、ゲームの規則がうけもつ役割に似ている」(ウイトゲンシュタイン、1975a[1969]: § 95)とも述べる。

²⁶¹ 一方で、ウイトゲンシュタインは、人間一般に共通の心理や精神性、理性や想像力を認める、普遍主義的立場にも言及している。例えば、「そのような慣習(筆者注:原始的慣習)を秩序づけている原理はフレイザーの説明するよりもはるかに普遍的であり、しかもわれわれ自身の心の中に存在する」(ウイトゲンシュタイン、1975b[1967]: 399)というのである。

²⁶² さらに、「言語を話すということが、一つの活動ないし生活様式の一部である」(ウイトゲンシュタイン、1976[1953]: § 23)と言う。

²⁶³ ウイトゲンシュタインによれば、「知っている」という表現は適当ではないという。「『私がそれを知っている』は、しばしば自分の言明を支持するに足る根拠を私がかかっていることを意味する」(ウイトゲンシュタイン、1975a[1969]: § 18)が、世界像は根拠をもって納得するような類のものではないのである。「ムーアは『私は……を知っている』と言うかわりに、『私にとって……は確かである』と、さらに『私にとっても、他の人たちにとってもそれは確実だ』と言ってよかったのではないか」(ウイトゲンシュタイン、1975a[1969]: § 116)。

また、「私の世界像は、私はその正しさを納得したから私のものになったわけではない。私が現にその正しさを確信しているという理由で、それが私の世界像であるわけでもない。これは伝統として受けついで背景であり、私が真と偽を区別するのもこれに拠ってのことなのだ」(ワイトゲンシュタイン、1975a[1969]: § 94)と述べている。これは世界像の不可避性と、その受容が仮説の検証のような議論にかかわる「正しさ」なるものによるのではないということ——とりわけ科学の概念図式とは異なるということ——を示すものと言えるだろう。

このように世界像は、個々人の信念でありながら、共有されていると考えられているものであり、ある種の「共通の基盤」であると言えよう。「私はひとつの世界像をもっている。それは真であるのか偽であるのか。とにかくその世界像が、私のあらゆる探究、すべての主張を支える基体なのである」(ワイトゲンシュタイン、1975a[1969]: § 162)。これはまさにメタ概念図式に相当するものである。

さらに、クワインと同様、ワイトゲンシュタインも相対主義的な言語ゲームと相対性を押し留める世界像という二重構造を想定していると考えられる。例えば、「経験命題のかたちを具えたいくつかの命題が凝固して、固まらずに流れる経験命題のための導管となるのである。この関係はときに応じて変化するのであって、流動的な命題が凝結したり、固まっていた命題が逆に流れ出したりする」(ワイトゲンシュタイン、1975a[1969]: § 96)、「神話の体系が流動的な状態にもどり、思想の河床が移動するということもありうる。だが私は河床を流れる水の動きと、河床そのものの移動とを区別する。両者のあいだに明確な境界線をひくことはできないのであるが」(ワイトゲンシュタイン、1975a[1969]: § 97)などという。これらにおいては流動性が強調されているが、このことは本章第5節で見る循環関係をも示唆していると言えるだろう。

2. グッドマンのヴァージョン(世界制作)／習慣の守り

グッドマンはクワインと同世代の分析哲学者で、議論には類似点も多く、クワインとの共著論文もある人物である。本章第6節で見る人類学者スタンレー・J・タンバイアの哲学的議論においても取り上げられるなど、グッドマンを見ることで本論の射程を広げることができるだろう。

グッドマンはラディカルな相対主義者を自任しており、「世界制作」および「ヴァージョン」という相対主義的な概念を提起した。グッドマンによれば、「多元的な参照枠組」が存在し、世界はそれにしたがって規定される。「(筆者注:われわれによって)制作されつつある、多数の、正しい、衝突さえするヴァージョンないし世界」(Goodman, 1978: x(15))があるというのである。絵画などはヴィジョンと呼ばれることもある。

グッドマンの特徴は、言語と論理を重視する分析哲学の流れのなかにありながら、芸術や美に注目しているという点である。言説のみを中心に議論するのではなく、音楽や絵画とそれらが形づくる世界の在り方について詳察しており、「言葉、数字、絵、音、あるいはその他、あらゆる媒体におけるあらゆる記号を使ったヴァージョンの制作によって、さまざまな世界が制作される」(Goodman, 1978: 94(172))という。ヴァージョンには、科学、知覚、哲学、日常的な言説、芸術などがあるとする。そして、「ふつう字義的な、外延指示的な、言葉を媒介にしたヴァージョンに注意が集中される。このやり方は、ある種の——すべてとはとても言えないと私は思う——科学的な世界制作および準科学的な世界制作にあてはまるが、知覚や絵のヴァージョン、^{あや}文彩や例示による表現手段のすべて、言葉によらないあらゆる媒体を取り残してしまう」(Goodman, 1978: 102(184))と指摘している。

このようなグッドマンの議論は、クワインによる狭義の概念図式を野家の議論を参照して拡張したのと同様に、概念図式の新たな側面を論じられるように拡張することを可能にするものと言えるだろう。また、言語ゲームや概念図式でも、言語だけでなく行為が重視されていることには注意が必要である。例えばワイトゲンシュタインは、「言語ゲームの根底になっているのはある種の視覚ではなく、われわれの営む行為こそそれなのである」(ワイトゲンシュタイン、1975a[1969]: § 204)と述べており、概念図式は多角的に拡張されうると考えられる。

一方でグッドマンは、世界制作の際、「人間が制作するものは人間の思いのままになる、という誤謬」(菅野、グッドマン 2008[1978]の「訳者解説—バージョンの狩人のために—」: 288)があるが、実際の世界制作には「厳しい制約が課せられて」(Goodman, 1978: 94(172))おり、「厳格な制限」(Goodman, 1978: x(15))のもとで行われるとも論じている。バージョンならばなんでも構わないわけではないのである。なぜなら、「世界にかんする実在性(リアリティ)は絵画における写実主義(リアリズム)と同様、大部分慣習の問題」(Goodman, 1978: 20(47))だからである。また、「ある仮設(筆者注:邦訳ママ)を裏づける一群の証拠は、別の仮設の裏づけともなり得るから(グッドマンのパラドックス)、証拠の有無では仮設の正否を決定できない。仮設にれっきとした差をつけるのは、むしろ習慣の守り(筆者注:entrenchment)である」(菅野、グッドマン 2008[1978]の「用語解説」: 261-262)とも指摘されている。これはグッドマンの相対性を押し留める観点と言える。また、証拠の有無で仮設を決定的には決められないということはクワインも論じていたとおりである。

さらに、「いかに劣等であれ、守りのない投射が守られた投射の代わりに実現したかもしれないという可能性はつねに残る。習慣はときとして革新されるのである」(菅野、グッドマン 2008[1978]の「用語解説」: 262)というように、習慣の守りというメタ概念図式に相当するものと、それ自体が変化する可能性について論じていると言える。

そしてグッドマンは、われわれはすでに「ノイラートの船」で漕ぎ出しており、「探求と発明は、習慣に守られた一般的な『背景をなす』原理やそのメタ原理、さらにメタ・メタ原理などによってある程度制約される」(Goodman, 1978: 128(226))と言う。これは、概念図式の選択を司るのがメタ概念図式であるということに相当すると考えられる。さらに、習慣に支配された「われわれの堅固な基礎は実に鈍重」(Goodman, 1978: 97(177))という表現もしている。これは先述のワイトゲンシュタインの「河床の移動」と同様、後述する二重構造の循環関係にかかわると考えられる。

以上のように、背景であり、メタ的であり、基盤であるようななにかを、クワインは善意の原理や感情移入とし、ワイトゲンシュタインは世界像として、グッドマンは積み重ねられてきた習慣として位置づけた。すなわち、この三者においては、「なんでもあり」に向かいがちな相対主義を実際的なところに押し留めるものがなんらか想定されているのである。

3. フッサールの客観的学問／生活世界

メタ概念図式のような、基盤的でいかんともしがたく拠って立つなにかを措定しようとする立場、あるいは、根本的に無根拠でありながら、メタ概念図式のようなものを無条件に受容することで根拠があるかのように思える状況等にかんする議論は、元来いわゆる大陸哲学、特に現象学的な哲学において見られるという。ここで

は、モデル構築に解釈学的循環という考えを取り入れるために、簡単にではあるが野家が言及するフッサールに触れたい(以下、野家、1993: 235-261)。

フッサールの「生活世界」概念はメタ概念図式の考えと近いものであると考えられる。野家によれば、フッサールの生活世界とは、「いうまでもなく多義的な概念であるが、まずもってそれは、『あらゆる個別的経験の普遍的な基盤として……一切の論理的能作に先立ってあらかじめ直接与えられている世界』²⁶⁴、あるいは『常に問われるまでもない自明性のうちにあらかじめ与えられている感覚的経験の世界』²⁶⁵を意味している。そしてフッサールは、この『すべての人にとって間主観的に同一である』²⁶⁶生活世界に一切の認識の『意味基底』としての役割を期待する(野家、1993: 245)という。ただし、生活世界は『単に主観的-相対的な直観』²⁶⁷(野家、1993: 245)としての「ドクサ」であり、ドクサはむしろ真理の源泉であるという。「ドクサこそがエピステーメーの不可欠の構成契機として『基礎づけ』の機能を果たしているのである」(野家、1993: 246)²⁶⁸。つまりこれは、メタ概念図式という本質的には相対的で個人的なもの、そしてメタ概念図式レベルの自明で常識的な暗黙の諸前提等が、科学の概念図式の基礎となっているということに相当する見解と考えられる。

さらにフッサールは、『客観的学問』と『生活世界』の間に存する逆説的な相互依存関係、一種の〈循環関係〉(野家、1993: 247)を指摘しているという。このような循環は、論理的循環でも悪循環でもなく、「あえて特徴づければ、それは『解釈学的循環』とでもいふべき構造をそなえているのである」(野家、1993: 251)と野家は主張する。解釈学的循環とは、「テキスト理解の過程に生ずる〈全体〉と〈部分〉との相互媒介関係に由来する」(野家、1993: 251)ものであり、「個々の命題と全体的コンテキストとの間の相互媒介関係、つまり、対象レベルとメタレベルとの間に生ずる循環にほかならない」(野家、1993: 252)という。そして、『客観的学問』と『生活世界』との関係も、この解釈学的循環関係と類比的に捉えることができる。フッサールが言うように、客観的学問はその明証性の基盤を生活世界の自明性に負っている(野家、1993: 252)、一方で、「生活世界の自明性は、固定的な普遍性をもつものではなく、そのつどの客観的学問の成果によって分節化され、場合によっては改訂されることすらありうる」(野家、1993: 252)というのである²⁶⁹。

²⁶⁴ 野家によるフッサールの引用。Husserl, E., *Erfahrung und Urteil*. (Hamburg: F. Meiner, 1972), S. 38. (長谷川宏訳『経験と判断』河出書房新社 1975、p. 33)

²⁶⁵ 野家によるフッサールの引用。Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana Bd. VI, 2. Aufl., (den Haag: M. Nijhoff, 1976), S. 77. (細谷恒夫・木田元訳『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』中央公論社 1974、p. 106)

²⁶⁶ 同上、Ibid., S. 175. 前掲訳書、p. 246

²⁶⁷ 同上、Ibid., S. 127. 前掲訳書、p. 176

²⁶⁸ このフッサールの生活世界の考えに依拠したシュッツもまた、興味深い言及をしている。シュッツは日常生活における態度を「自然的態度」と呼び、それによって認識される世界を、「多元的世界」のうち基礎となる「至高の現実(paramount reality)」であると言う。これはウィリアム・ジェームズの議論から敷衍されたものである。そして、「自然的態度にとってこの世界は、はじめから、個々人の私的な世界ではなく、我々すべてに共通する間主観的な世界であり、我々が理論的な関心ではなくすぐれて実践的な関心を向ける世界なのである」(シュッツ、1985[1962]: 11)と主張している。

²⁶⁹ 「主観」と「世界」にも同様の循環関係が言えるという(野家、1993: 251)。また、フッサールは超越論的還元によって、「生活世界的アプリオリ」と呼べる「生活世界の現出の仕方を規定する『普遍的構造』」(野家、1993: 248)が現れるとする。野家は、このような生活世界的アプリオリをワイトゲンシュタインの世界像命題と類比的なものとして捉えたいと述べている(野家、1993: 260-261)。

さらに、野家は、生活世界の自明性について、それは「もろもろの事物や体験がそれに従って整序され、理解可能なものとして位置づけられる『座標軸』の所在をも示唆している」(野家、1993: 253)と表現している。これは前章でメタ

野家はこのような議論を受けて、知の究極的基礎づけについて、「われわれの『理解』は、〈部分〉と〈全体〉との往復運動によって成就されるという解釈学的循環の構造をもっている。それゆえ、理解の対象である『知識』もまた、(中略)理解の構造に応じた『全体-部分』の力動的なシステムをなしているものと考えねばならない。部分相互は、つねに全体的コンテキストの参照を要求しながら、相互媒介的に、『基礎づけつつ基礎づけられる』という非完結的なネットワーク構造を形づくっているのである」(野家、1993: 256)²⁷⁰と主張する。そしてこのような状況は「ノイラートの船」の喩えに相当する状況であるという。これが次に見るモデル構築に大きな影響を及ぼした考えのひとつである。この野家の議論は「知識」に限ったものだが、本論ではより広いモデルを提案する。

4. 二重の概念図式モデル提起

以上を踏まえ、改めて概念図式／メタ概念図式が二重構造になっているという「二重の概念図式モデル」を提起する²⁷¹。概念図式と言語ゲームは、クワイン自身も言語ゲームに言及しているように、非常に類似した概念である。ヴァージョン(世界制作)は、絵や音なども組み込んでいるという点で、言語に焦点を当てている概念図式と言語ゲームを拡張するものと言えるだろう。一方、善意の原理、世界像、習慣の守りは、どれも少しずつ視点が異なるが、これらの要素をメタ概念図式に統合していきたい。

メタ概念図式とは、諸々のシチュエーションに応じて、複数の概念図式から適切なものを選びはたらかせることによって、日常的な社会的コミュニケーションを成立させているものである。われわれはあるメタ概念図式のうちに生まれる。それは生まれたときからアプリオリであるかのように与えられており、無批判かつ無条件に受容されている。最終的に無限退行を止めるものとしての母理論は、母語同様、もっとも原始的にわれわれが受け継いでいるものであると言えるのである。そのため、それを意識的に選び取ることはほとんどできない。まさにウィトゲンシュタインの言う「伝統として受け継いだ背景」であり、信念の出発点になっているものである。ただし、それは学習されるものでもある。言語習得を中心にした基礎的な学習と同時に自らのメタ概念図式を確立し身につけていくと言えるだろう。

このようなメタ概念図式を自らの座標系として据えることによって、「なんでもあり」に向かってしまいかねない相対性がある程度押し留められるのである。ただし、メタ概念図式は、われわれが生まれた集団に共有されていると信じられているものであり、メタ・コミュニケーション的約束事、社会的な「常識(common sense)」とでも言うべき規範の側面ももつ。これはグッドマンの言う「慣習の問題」である。そのため、時代や地域、文化によってある程度異なるだろう。

一方で、ウィトゲンシュタインの世界像——「自分の誕生のはるか前から大地が存在した」といった信念の出発点になっている像——や、クワインの言う善意の原理および感情移入の内容——ウサギを指差して発した言葉はウサギを意味するだろうといったこと——は、より普遍的な、人間一般に共通のものなのではないかと思わ

概念図式を座標系に喩えたことと重なる。

²⁷⁰ さらにその箇所注で、「ここで私の念頭にあるのは、クワインの『知識の全体論』が提起した、命題のネットワーク構造である」(野家、1993: 261)と述べている。

²⁷¹ このモデルはクワインの概念図式の議論と比べると非常に抽象的である。しかし、基本的にクワインが概念図式に言及することで精密に論じた存在論的相対性などに依拠しているし、背景理論と対象理論の関係が二重構造を提起する元となっていることは改めて述べておきたい。

れるかもしれない。しかし、ここでは「真に普遍的なもの」は想定しない。そのため、このモデルにおいては、文化的なものより普遍的と思われるものの中には、程度の差はあっても本質的な差はないと捉えることができる。例えば、「ある神(あるいは神々)が存在している」ということが、「大地が存在している」ということと同じくらい信念の出発点として重要な文化はありうる。しかし、それらの信念を決定的に——文化的か超文化的か——区別することは難しく、少なくともこのモデルではそれらはグラデーションを描いてメタ概念図式を構成していると考えられる。つまり、「大地が存在している」のような一部のより普遍的と思われるものは「諸文化のメタ概念図式に(ある程度)共通した要素」であり、より多くの相手と共有しているようであるものと捉えられるにすぎない。また、善意の原理や感情移入についても、他者の知覚の判断にはより普遍的なものから文化的な要素まで含まれるだろう。そしてどちらも、遺伝的側面も後天的側面も含め、原始的に受け継いでいると言える(より普遍的と思われる生物としての側面については本章第7節参照)。

さて、人々はそのようなメタ概念図式が選んだ概念図式に従って思考や行動をするため、他者との合意を得られるような存在論を語ることができ、それにより妥当な現実／虚構の峻別等が行なわれていると言える。このように、対象理論と背景理論の関係と同様に、メタ概念図式を離れた概念図式は無意味であり、いかなるメタ概念図式および概念図式にも独立な現実などありえない。

しかし、個々人にとってのメタ概念図式は、それぞれが自らを基点としてもっている(アプリアリであるが)恣意的な座標系でしかなく、真の意味で共有されているか否かは、永遠にわからない。メタ概念図式によって共有されている(と考えられている)「現実なるもの」は、本来的には不確定なものである。ただし、感情移入や善意の原理などによって不確定性はエポケーされている。そのため、メタ概念図式は、見かけ上は根拠のようであるが、旧来の哲学が追求してきたような意味での大文字の「根拠」ではありえない。ウイットゲンシュタインによれば「基礎づけられた信念の基礎になっているのは、何ものによっても基礎づけられない信念である」(ウイットゲンシュタイン、1975a[1969]: § 253)のである。結局のところ、「共有しているという幻想」こそが根拠なるものに至るところであると考えられる。

概念図式もまた、言語——グッドマンのヴァージョンを鑑みれば、絵や音による表現も含みうるだろう——の学習によって習得されるものであり、選択された状態ではそれが存在論を示し、リアルとなる。概念図式は多様で、科学、宗教(神話)、フィクション、歴史、芸術などがあり、それぞれがさまざまな状況を理解するのに用いられる。個々の事物や状況は現実／虚構という価値観に対し、本来的には中立的であり、概念図式がある状況に適用されたのちに現実／虚構が生まれると考えられる。例えば、『ハリー・ポッター』を読むという行為をフィクションの概念図式に照らして理解し、それに没頭すれば、内容をリアルに感じられるが、科学の概念図式から見ればそれは非現実的で荒唐無稽である。また、神や先祖にお供え物をしてそれを神や先祖が食べる、という儀式について、宗教の概念図式から見れば「実際に」神や先祖が供物を食べたと考えられるが、科学の概念図式から見れば単に供物を置いただけである。それらの概念図式を適切な場面で使用しなければ、コミュニケーションがうまく成立しない。つまりわれわれは、コミュニケーションを可能にするメタ概念図式の基本的なルールによって都度概念図式を選択し、現実／虚構という境界線を引いていると言えるのである。一方で、他者とのコミュニケーションを円滑にするためのガイドラインとしてメタ概念図式が規定する最低限の公共的リアリティがあり、そこにおいて素朴で常識的な実在論が採用されているということは事実だろう(第十二章第2節参照)。

ここで、概念図式が個人レベルのものなのか、共同体レベルのものなのかという問題がある。基本的には、メタ概念図式同様、ある程度共同体に共有されているかのようであり、それについての暗黙の前提があるが、本

質的にはそれを確認する術はなく、個人的なものしかもち得ないと考えられる²⁷²。これは再び個人言語の問題とかかわる。

概念図式の大きさについても考慮しなければならない。例えば、科学の概念図式というサイズなのか、物理学の概念図式というサイズなのか、フィクションの概念図式なのか、『ハリー・ポッター』という概念図式なのか、といった具合である。科学の概念図式や宗教の概念図式といった表現は議論の上では用いやすいが、実際のところ科学全体の統一的なルールを抽象するということは、多大な困難を伴う。例えば、理論物理学と臨床的な薬学の間には、扱う対象だけでなく、その取り組み方自体に大きな差があるだろう。さらに、科学もまた文化や時代によって異なるということも考慮に入れる必要がある。そのため、個々の適用の際には分割して議論することになるだろう²⁷³。前述のとおり、クワイン自身、しばしば物理学(ときに生物学)というサイズについて語っている。

このように考えてみると、概念図式はひとまとまりの体系である必要はあるが、その大きさは一意に決まったものではないと言えるだろう。ただし、どのように切り取るかということは、やはりメタ概念図式に依存するだろう。その意味で、概念図式はメタ概念図式が創っているということもできる。

さらに、概念図式は必ずしも独立したものではなく、むしろ他の概念図式と接し、重なり合い、ときには混ざり合っているということが重要である。序章において宗教、科学、フィクションが重なり合っている様子を図示したのにはそのような意味も込められている²⁷⁴。

また、われわれはさまざまな概念図式を習得できるが、必ずしもすべてを使わなければならないわけではない。例えば、キリスト教の概念図式を知識としてもちながら、生きるうえで特に使わないこともありえるだろう。自身の現実にかかわる場面で用いなくても、それを知っていることで、他者の発言について「これは相手がキリスト教の概念図式から発話したことだな」といった理解が可能になる場合もありうる。

以上を簡単な例に喩えると、われわれはサッカーボールを渡されたとき、基本的には「これはサッカーボールだ。従ってサッカーのゲームに使用するものだ」と認識し、サッカーのルールに従って遊ぶだろう。メタ概念図式において「サッカーボールはサッカーに使う」という常識的・慣習的規則があり、サッカーという概念図式(スポーツの概念図式といったサイズでも構わない)を選び取ったためである。あまりに自然に我々はこの一連の判断を下すので、「選び取る」という意識はおそらくないだろう。だが、サッカーボールを使ってバスケットボールをプレイすることもできなくはないし、そもそもスポーツに使用しなくても構わない。たいていの場合そのような判断をしないのは、われわれメタ概念図式に囚われているためである。

²⁷² ウイトゲンシュタインに依拠して実践論的な言語主義的理論を展開した、藤原 1995 も参照。

²⁷³ その他にも、例えば歴史については、その理解の手法が時代や地域によって異なるため、もっとも幅広く取ったとしても、「現代日本においてもっとも普及している歴史概念」といった程度のサイズしか可能ではないだろう。

フィクションにしても、どのようなジャンルを読むかによって態度は変化しうる。例えば、歴史小説は歴史的事実とされるものにフィクションが重ねられているため、史実としての江戸時代に電話があったら問題だが、江戸風ファンタジーであればそれは許容される。また、ローファンタジーは現代あるいは過去の現実世界(とされるもの)を基礎としているため、その部分についてはある程度事実性が重視されるが、ハイファンタジーにおいては世界観ごと創られていると言える。とはいえ、ここでも物理法則や生命の原理といった基礎的な事柄については読者がついてこられる範囲の改変しか行われたいといったコミュニケーションのガイドラインがあるだろう。これはメタ概念図式の作用と言える。

²⁷⁴ そのため、「切り取る」というのは、二次元的なもの(面)から切り出すというイメージではなく、複雑に重なり合った三次元構造から一部を取り出すようなものとなるだろう。例えば、医学の概念図式を切り取った場合、生物学や薬学、化学、工学といったさまざまな学問分野の要素も含むものとなるだろう。さらに本論で扱ってきたような、宗教と科学とフィクションが重なり合う領域では、より多様な要素が含まれた概念図式が切り出されることになるだろう。

本節の最後に、改めてこれまでの議論によって科学の概念図式についてなにが言えるかを示したい。クワインは科学が最良の概念図式であると主張した。実際に、現代の先進諸国においては日常生活のほとんどのシーンで、例えば魔術よりも科学のほうが「優れて現実的経験に適合した概念図式である」として科学の概念図式を採用することで、他者とのコミュニケーションを良好に行えるということと言えるだろう。とりわけ公共的世界観——例えば創造論問題において焦点となっている、宇宙と生命の起源について公教育でどのように説明すべきかということ——は、基本的に(往々にして漠然と認識された)科学あるいは科学的思考(経験主義的合理主義)によって規定されるべきだと一般には考えられているようである²⁷⁵。確かに、われわれが実際問題としていかなる存在を認めるか、そしてそのような存在に依拠して、いかに生活を組織し経験に対処するか、といった日常生活における存在論的コミットメントが、かなりの部分、科学の概念図式に支えられているということは確かだろう(次章第2節参照)。科学の概念図式を最良のものとするクワインが、それが扱う「物理的対象の存在についての確信を引き起こすさきほどの二つの原因——根拠としては認められなかった原因だが——を軽蔑しないようにしよう。一つは、物理的対象を表す名辞がわれわれの言語にとってきわめて基本的であるということ、もう一つは、それらがかくも成功するコミュニケーションの焦点となっているということであった」(Quine, 1960: 238(398-399))と言っているとおりである。現代物理学をはじめとする科学の理論的枠組みは、『『有用性』と『確実性』』とを備えたきわめて強力な物語だと言うことができる」(野家、2005[1996]: 247)のである。

ただし、ここでいくつかの点に留意しなければならない。まず、現在一般的には、明確で首尾一貫した思考、証拠を検討する態度、反証可能な主張、因果関係の理解など、科学独自のものではないものまでもがしばしば「科学的」と見なされている。しかしそれらは科学に限らず見られるものであるということに注意が必要である。例えば、フィクション作品を読んだり観たりする際にも、一貫性や因果関係の理解は必要とされるし、また、従来の西洋の神学や宗教哲学は、証拠や無矛盾性に基づいて神の存在証明や信仰の正当化をおこなうなど、合理性や論理性などの思考様式・方法論を用いていた。これらはコミュニケーションを可能にするために(すべての状況においてではないが)かなり基本的なものなのである。そのようなものを科学的と捉える仕方が、「公共的世界観は科学が担保する」といった考えにつながると言える。ここでは、科学の概念図式とメタ概念図式レベルのもの(本章第6節、次章第2節参照)が混同されていると言える。

野家が、上記のような有用性と確実性とを至上の価値とする経験の解釈図式は、西欧近代によって創出された生活形式に他ならず、われわれは近代人として「そのような生活形式を選び取ったのであり、また現在も絶えず選び続けているのである」(野家、2005[1996]: 247)と指摘していることは重要である。メタ概念図式が「絶えず選び続ける」という判断をするものであり、そこでは有用性や確実性が重視されている。それに対し、科学の概念図式はそれらの性格が強いものであるため多くの場面で選ばれているが²⁷⁶、唯一のものではないのである。科学が最良と言えるのは、時と場合とその当事者にとって、といったさまざまなファクターに依存すると考えられる。例えば、科学とは異なる実在を想定するものとして、創造論を含むような宗教の概念図式は現に存在している。

²⁷⁵ これは公教育を巡る裁判で、少なくとも1960年代後半以降は進化論が勝利してきたことからもうかがえる。

²⁷⁶ さらに、第九章第3節で見たように、科学の概念図式は観察文から構成されるものであり、観察文は間主観性をもつものであるとされている。そのような前提を与えることは、あとう限りの普遍性を付与することに他ならない。つまり、科学の概念図式は定義からして、メタ概念図式において力をもつものになりうると言える。

5. 二重構造における「信」と循環関係

前章で、座標系の不確定性について論じたが、本章ではさらに、完全な確認、あるいは証明が不可能であるにもかかわらず、メタ概念図式が「共有されている」と考えるためには、そして究極の根拠がないにもかかわらずそのような状況で生きるためには、「信じる」ということが重要なのではないかということを目指したい²⁷⁷。永遠に証明が不可能であるにもかかわらずなにかを是認するということは、「信」の本質のひとつと考えられるからだ。つまり、「現実なるもの」が上記のようにできあがったのであれば、それは「信じる」ということによって創造され、確固たるものにされ、維持されていると言える。

本論のモデルには大きく分けて二つの「信」の様態が見られると考えられる。ひとつは、クワインが “I do...believe in physical objects and not in Homer's gods” (Quine, 1980[1953]b: 44) と宣言しているような、概念図式に対する「信」であり、概念図式の選択にかかわる。もうひとつは、エポケーとほぼ同義ですらある、メタ概念図式に対する「信」である。

後者は、メタ概念図式の受容にかかわるが、われわれにとってメタ概念図式がほとんど無条件で不可避で無意識的なものであり、受容していることにもほとんど気づくことがないため、「信」という言葉を当てるのがふさわしくないとされるかもしれない。しかし、それは諸々の判断を停止させ、「共有されている」という感覚、ひいてはメタ概念図式の無根拠性を覆い隠すという積極的なはたらきをしていると言える。そのようなエポケーに近い「信」によってコミュニケーションが成立するのである²⁷⁸。

前者については、それぞれの概念図式において質の異なる「信」が想定される。例えば宗教的な信仰はその代表的なひとつであると考えられるし、科学も「信」じられているという側面がある(次章第3節参照)。小説に没頭しているというのも広い意味での「信」と呼ぶことができるだろう。自分がどの概念図式を適用しているか、すなわち「信じて」いるかは、自覚しようと思えばできる場合もあるだろうが、ほとんどの場合、概念図式はメタ概念図式に依拠して無意識的に選択されている。そのため、普段はあまり意識されないものである。

しかし、われわれが無造作に行っている概念図式の選択が、「信じる」という意志に基づいたものであることが明らかになることがある。それこそが、現実と虚構についての問題が浮上するとき、例えばフィクションから生まれた宗教が実在を主張したり、保守派と新無神論が神の存在について争ったりするときである。とりわけ前者は、なんらか新しい概念図式を意図的・自発的に「信じよう」とする稀な例と言えるだろう(後述)。

以上のように、われわれが「現実なるもの」と考える何ものかには、無根拠性、ひいては「虚構(make-believe)」性が潜んでいると言える。虚構性があるからこそ、「信じる」ということが必要になるのである。そのため、われわれが無限退行に巻き込まれず、根拠があるかのように生き、他者との断絶を乗り越えてコミュニケーションを可能にするためには、上記のような二つの「信」が必要と考えられるのである。それらの「信」のはたらきにより、リア

²⁷⁷ ただし、本論では、「宗教」に替わるものとして「信」を提示したいわけではない。しかし、「宗教」に深くかかわる「信」という概念について省察し、脱ヨーロッパ的でより普遍的な分析ツールとしての、世界観認識にかんする上記のようなモデルを提示することは、少なくともポスト近代において「宗教」を考察する際に重要な観点であると考えられる。

²⁷⁸ 一方で、「信(belief)と不信(disbelief)よりも、無信(nonbelief)の方がありふれたものなのである」(Quine, Ullian, 1978[1970]: 13)という重要な指摘もある。実際のところ、「真/偽」、「現実/虚構」といった判断を停止している状態の方が、強固に何かを「信」じている場合よりも圧倒的に多いだろう。メタ概念図式はそのような状態も許容するものであるということが言える。

リティが立ち現れる。「信」という漢字は、「まこと」を意味し、「人」と「言」からできており、「一度言明したことを押し通す人間の行為をあらわす」という。これはまさに、虚構性や無根拠性を乗り越える手段が、言明であるということ、われわれは物語り、世界を解釈する枠組である言明のネットワークを築き、それを押し通すことによって、なんらか「真」と言えるもの——「現実なるもの」——を創りだし、この世界を生きていることを示唆していると言えるだろう。

さらに、これまで論じてきたようなメタ概念図式と概念図式の二重構造においては、二つの動的な相関(あるいは解釈学的循環)が想定される。このことはすでに触れたように、「河床を流れる水の動きと、河床そのものの移動」(ワイトゲンシュタイン、1975a[1969]: § 97)、習慣に支配された「われわれの堅固な基礎は実に鈍重」(Goodman, 1978: 97(177))という表現で、ワイトゲンシュタインとグッドマンにも見られるものである。さらに、野家がフッサールに依拠して積極的に論じていたもの——「客観的学問」と「生活世界」の解釈学的循環——を応用することで可能になる議論である。本論ではそれについて以下のように考える。

二つの相関のうち、ひとつは緩やかなものである。すでにあるメタ概念図式と概念図式について考えたとき、概念図式は経験に縁取られている以上、新たな経験による改訂を免れ得ない。ワイトゲンシュタインも「新しいタイプの言語、新しい言語ゲームが、いわば発生し、他のものが廃れ、忘れられていく」(ワイトゲンシュタイン、1976[1953]: § 23)と述べているように、概念図式/言語ゲームは変化していくものなのである。

そしてそのような概念図式の変化はメタ概念図式にも影響を与えうるため、メタ概念図式はなだらかに無意識的に変化していく。さらに、このようなメタ概念図式の変化は、それが選択肢としてもつ他の概念図式の位置づけや内実にも徐々に影響を与えるだろう。このように、解釈学的循環と言うべき部分と全体の相関が常に起こっているのである。それによって、いずれは現実と虚構も揺らぎうる。それにもかかわらずメタ概念図式や概念図式を静的なものとして捉えがちであるのは、「根拠」を求める人間の性質によると言えるだろう²⁷⁹。

もうひとつは、ラディカルで急激なものである。無意識的で連続的な緩やかな相関と比べて、意識的にならざるをえず、ときとして非連続的なため、抵抗も激しいと考えられる。天動説から地動説への転回はその象徴的事例と言える。それまで宇宙を現実的に把握する際に用いられていた概念図式——現代的に表現するならば、天文学の概念図式でもあり、キリスト教の概念図式でもある——に根本的な変化が生じ、新しいものになったのである。これはクーンの「科学革命」、「パラダイムシフト」に相当する状況である(以下、伊勢田、2002: 76-85など)。「アノマリ(anomaly)」が蓄積することによって、あるパラダイム(ここでは天動説)に対する信頼が揺らぎはじめるという「危機」に陥ると、まったく新しいパラダイム(ここでは地動説)が提案され、やがて採用される。この転換により、科学観(なにが「科学的」であるか)や世界観などが変化し、新旧のパラダイムの間には「通約不可能性(incommensurability)」が生じる。新旧の比較ができず、また、同じ言葉が用いられていても、それぞれにおける位置づけや意味が異なるのである²⁸⁰。

²⁷⁹ 静的な捉え方は、野家が世界像命題と類比的なものとする生活世界アプリアリについて、「出自においては歴史的であるが、機能においては超越論的であると言ふべきなのである」(野家、1993: 254)と述べているうちの、機能の面だけに注目していると言えるだろう。また、野家(2005[1996])や西村の議論においては、神話やフィクションを「現時点」という共時的な切り口でしか考察していないようだが、それもまた機能の面という一面的な見方と言えるだろう。本論では通時的な観点が重要である。

²⁸⁰ クーンは、このように科学は非累積的であると主張するが、基本的には科学革命よりも安定期の通常科学を素描するためにこの構造を論じたと言える。また、「言語的」通約不可能性のテーゼは現在ではあまり説得力をもたないと

このような事態を二重の概念図式モデルから説明するならば、旧パラダイムすなわち旧概念図式は現実理解に適用されなくなり、ある種の虚構に後退し、新パラダイムすなわち新概念図式が現実理解に適用されるようになった、ということになる。宇宙についての公共的世界観を巡る、メタ概念図式がどの概念図式を採用するかという判断に劇的な変革が起こったのである。これはメタ概念図式のラディカルで、一部非連続な変化であり、現実／虚構の認識を根底から揺るがすものと言える²⁸¹。

とはいえ、現実生活はそれ以外にもたくさんの概念図式が入れ代わり立ち代わりはたらくことによって成り立っており、たとえひとつの概念図式とその適用が急激な変化を遂げたとしても、それはメタ概念図式の一部に過ぎず、その他の暗黙の前提などがすべて覆されることはない。また、上記のような大規模な転換は滅多にない事態であって、メタ概念図式レベルの安定した「無信」こそが常態であると言える。逆に言えば、そのような大々の転換のような事態、メタ概念図式の一部非連続な変化においてはじめて、メタ概念図式とそれに対する「信」の存在が露呈するのである。

以上のような二種類の相関(解釈学的循環)によって、メタ概念図式、ひいては公共的世界観は、少しずつあるいは劇的に変化し、生成され続けていると考えられる。このように二重の構造と時間経過による変化という軸を取り入れることで、いくつかの事態をよりよく説明できるようになるだろう。とりわけ現実と虚構の地位が入れ替わるような大規模な改変については、二重構造と循環関係を備えたモデルに利があると考えられる。

生まれ育ったコミュニティの外部との接触、いわゆるカルチャーショックや異文化の導入などにおいては、外来の概念図式が新たに導入され、メタ概念図式が変容したと言える。例えば仏教が中国から日本に伝来したとき、当初、古代日本の人々のメタ概念図式において、仏教の概念図式は単なる虚構の物語として扱われたかもしれない。しかし、やがて循環によって認識が変化し、宗教の概念図式に組み込まれ、単なる虚構ではなくなったと考えられる。仏教の場合は、すでに宗教の概念図式として認められていた伝統的な概念図式と融合して受容されたため、伝統的な概念図式への「信」がある程度引き継がれたという面もあるだろう。

さらに、神話がやがてフィクションへ、フィクションがやがてリアルな宗教へと転化するような事態——例えば第九章末尾で見た②の問題、すなわち、ジェダイズムやスパモン教のように、フィクションから実在へという図の(4)から(1)への転回が起こりうること——や、回心の過程も説明できるようになる。

ジェダイズムなどのフィクションから生まれた宗教の場合、フィクションから宗教へと転回する際、意図的に概念図式の適用を変えるようメタ概念図式にはたらきかけていると考えられる。概念図式レベルの「信」はある程度意識することができ、意志によって変えうるものである。そのような「信」の自由度によって、それは可能になると考えられる。

いう指摘もある(伊勢田、2002: 78)。

²⁸¹ 科学という観点からは、天動説が棄却され地動説が採用されたという認識になるが、本モデルからは、二つの概念図式が宇宙を理解するものとしての座を争い、片方が勝利し、敗者は虚構となった、という理解になる。さらに別のサイズで概念図式を切り取った場合、天文学の概念図式における変化が、メタ概念図式の変容を通じて基督教の概念図式に影響を与え、その世界観が揺らいだとも説明できるかもしれない。

また、旧概念図式の多くの用語や概念、それらの相互関係は、新概念図式でもそのまま保持され、科学に対する信頼もメタ概念図式において引き継がれると考えられる。

さらに同様の事例として、「カロリック(熱素)」や「フロギストン(燃素)」が新たな燃焼理論の枠組みを採用した集団にとっては虚構となったことが挙げられる。

また、意識的に変容を促す際、概念図式を縁取る経験の解釈も重要となるだろう。第一部で見たように、主観的神話が神話たりえ、意味を提供されていると感じるならば、そのような体系にかかわる経験もまた、概念図式を縁取る経験と言えらる。ジェダイズムは『スター・ウォーズ』そのものとは少し異なり、虚構として生まれたことが明らかな『スター・ウォーズ』について、以上のように現実生活への結びつきを強固にすることによって、ジェダイズムの概念図式がつくられたと考えられる。そしてそのような概念図式が、解釈学的循環を通じて、やがてリアリティをもつ宗教の概念図式として理解されるようになったと説明できる。

しかし、当然ながら、不可避なメタ概念図式においては科学や歴史学が提供する常識的な実在論が現実理解に用いられることが多く(次章第 2 節参照)、それとは異なる実在を認めるのは大変なことである。それでも、循環関係を利用すれば、徐々にメタ概念図式を改変し、メタ概念図式が規定する現実／虚構、ひいては実在／非実在の境界線を強引に揺るがすことができると考えられるのである。

ここで、パスカルが信仰を賭けに喩えたことを思い出そう。このような形で新たな秩序や価値、もつと言えれば新しい根拠、すなわちメタ概念図式のあり様をつくりだすことは、それ自体賭けのようなものである。賭けに勝つて、ときが経つことでよりその変化が強固になるかもしれないし、賭けに負けて、ジェダイズムの概念図式自体が消滅するかもしれない。それは未来になってみないとわからないことである。

また、このようにしてメタ概念図式を変容させる際には、現実のどうしようもない虚構性と向き合わねばならない。「ハイパーリアルな宗教」という表現は、その意味でも非常に適していると言えるだろう。

6. 合理性について

相対主義と普遍主義の相克についてどう考えるかという問題は、人類学においても長らく考えられてきたものである。とりわけここでは「合理性」という概念が注目されてきた。本節では人類学における合理性の議論に触れることで、モデルを強化したい。

6-1. 人類学における相対主義と普遍主義

19 世紀後半から 20 世紀の初頭にかけて、呪術概念は〈宗教・呪術・科学〉の三分法によって把握されており、それ以降もこれは比較研究にとって一般的な分析カテゴリーとして受け入れられてきた。そしてそれぞれの概念が明確でないにもかかわらず、「呪術は宗教的なのか科学的なのか」という議論が盛んとなった。その際、宗教／科学の概念は、融即的／因果的、聖なる／世俗的、非合理的／合理的といった二項対立によって、あるいは少なくともどちら寄りにも位置づけられるかという観点で語られることが多かったと言える。なかでも合理性概念を軸とした二項対立はもつとも中核的な役割を果たしており、それは 19 世紀末の新興諸科学の中で生まれた姿勢であったと言える(藤原、2002: 121 など参照)。

しかし合理性の概念にはさまざまな使用があり、その意味内容には大きな揺らぎがあった。例えば、因果的であることは合理的であることとされるが、それに対応する融即的な事象は、非合理的とされることもあれば、「ある種の合理性」をもつとされることもある。これらがときとして区別されずに、あるいは学問領域によって異なる意

味・問題系として扱われてきたことは、〈宗教・呪術・科学〉について語る際の潜在的な問題となっていると言えるだろう(藤原、2002: 121)。これは普遍主義と相対主義の対立の問題と密接に結びついている。

人類学者スタンレー・J・タンバイアは、『呪術・科学・宗教——人類学における「普遍」と「相対」——』において、分析哲学や科学哲学の知見を取り入れて「呪術」「科学」「宗教」「合理性」といった概念について詳察している。そこでは哲学的な立場から、人類学の文化比較や文化の共存等についての理解における普遍主義と相対主義について議論しており、それによりこれらの概念を整理する意図があったと言えるだろう。しかし、その際も合理性概念の揺らぎに対する認識は不十分であったと思われる(藤原、2002: 126)。

そこでまず、人類学における普遍主義／相対主義および合理性概念の扱われ方をタンバイアに依拠し、藤原(2002)を参照しつつ概観する。

異文化理解を中心的課題とする人類学においては、「人間の精神性や思考様式ははたして世界のいたるところで同じものであるのかあるいは異なっているのか(中略)。もし同じならば、それらの共通の特徴とはいかなるものなのであろうか。(中略)もし普遍的な特徴があるとするならば、文化の違いをどう説明するのか」(Tambiah, 1990: 2(12))といったことが問題となってきた。つまり、現象、概念、カテゴリーは比較可能なのか共約不可能なのか、文化の理解・比較研究は可能なのかといった問題である。それについて、これまで大きく分けて普遍主義的な立場と相対主義的な立場からの二種類の解答があったと言える(多和田、タンバイア 1996[1990]の「訳者解説」: 295)。そして、それらを巡って近代においてもっとも注目されたのが、「理性の様式としての、そして知の構築過程としての〈合理性〉」(Tambiah, 1990: 111(187)、111-112(187-188)参照)の概念であった。

呪術などの概念を記述する際の合理性には、「論理的合理性」「実践的(目的)合理性」「実体的非合理性」の三種類があり、タンバイアの議論も含め、それらが明確に区別されずに使用されてきたと藤原聖子は指摘している(以下、藤原 2002)。

論理的合理性とは、「呪術行為の基づく(広義の)知識を解明しようという問題関心に導かれている。平たく言えば、『なぜその人(々)はXが起こると／Xを行うと・Yになると信じているのか』という問い」(藤原、2002: 123)にかかわるものである。これは、タイラーやフレイザーをはじめとする人類学系の研究で中心的に扱われた、科学哲学的・知識論的問題と言える。

一方、実践的(目的)合理性(以下、目的合理性)とは、『なぜその人(々)は、その行為をとるのか』という問いから発している……。これは、行為主体がなにを『目的』としてその行為をとっているかという問題」(藤原、2002: 123)であり、ウェーバーをはじめとする社会学系の、行為論的・歴史学的関心であるという。つまり、例えばある古代の雨乞いの儀礼は、現代においては論理的合理性をもたないが、目的合理性はもつ、などと言うことができるだろう。

三つ目の実体的非合理性とは、「単に論理的・意味的に不可解なことではなく、畏怖の感情を引き起こす神秘性」(藤原、2002: 130)、「当事者によって体験される不思議さのこと」(同上)で、藤原が新たに提起したものである。

ここで主に注目するのは論理的合理性である。呪術——ここでは仮に、なんらかの目的のために超自然的な存在や力にはたらきかけて、特定の現象を引き起こすために行われるもの²⁸²——を科学の仲間と捉えるか、宗

²⁸² ここでの呪術定義は、「何らかの目的のために超自然的・神秘的な存在(神、聖霊その他)あるいは霊力の助けを借りて、種々の現象を起こさせようとする行為およびそれに関連する信仰・観念の体系」(石川栄吉ほか編『文化人類

教の一部と捉えるかという問題は、この論理的合理性にかかわるからだ。そして、前者は普遍主義、後者は相対主義に概ね対応すると言える。

タンバイアによれば、タイラーやフレイザーは呪術を技術と捉え、よって呪術は劣った(あるいは誤った)科学であると考えた(Tambiah, 1990: 第3章、第4章、藤原、2002: 123-126など)。つまり、論理的合理性とそれを代表する科学を普遍的に適用することで、呪術を扱う人々は科学のような技を目指しつつも合理性の度合いが低いために劣ったやり方を用いていたと考えたのである。

一方で、マリノフスキーやレヴィ=ブリュルらは、その時期の科学主義の反省もあって、呪術を象徴と捉え、レトリカルでパフォーマンス的な面に注目した。そして、呪術行為は論理的な誤りではなく、まったく異なった思考のルールによるものなのだと考えた(Tambiah, 1990: 第4章、第5章など)。つまり、論理的合理性を相対的なものとして捉え、その意味では合理性の度合いが高いとしたのである²⁸³。その後さらに反相対主義も現れるが、このように論理的合理性については、「まさに文化によって合理性・非合理性の基準や内容が異なるか否かということ、いわゆる文化相対主義・普遍主義の問題が焦点に」(藤原、2002: 124)なってきたと言える。

この呪術概念についての技術対象の対立は、一見、目的合理性——すなわち、結果の達成と行為そのもののどちらを目指すか——にかかわるようである。しかしこの問題は「実質的には知識論に属するものである」(藤原、2002: 124)と藤原は指摘する。これらの根本的な相違は、呪術がどの「行為」類型に属するのかより、「彼らはその呪術の効き目を本気で信じているか？」(藤原、2002: 125)というところにあるためである。つまり、呪術と宗教／科学の問題はパラダイム論に帰着する事柄なのである(藤原、2002: 125)。以上の議論により、この問題が分析哲学の、そして本論の射程に含まれることがわかるだろう。

ここで改めて、タンバイアが哲学的な観点からどのように普遍主義と相対主義、そして合理性を記述していたかを整理する。以下、大筋はタンバイアによる「同一論(unifiers)」と「相対論(relativizers)」についてのまとめ(Tambiah, 1990: 115-116(195-196))に従い、若干の修正を加えた。

タンバイアによれば、一般的に普遍主義とは次のような立場である。(普1)普遍的な妥当性をもった(主に論理規則に基づく)唯一の合理性というものが存在する。それはしばしば科学的合理性と同一視されてきた。(普2)そのような合理性の度合いによって、通文化的、比較論的判断ができる。(普3)諸文化の間に普遍的な基盤を仮定できるため、文化の翻訳は可能である。普遍主義者には、マッキンタイア、ゲルナー、デイヴィドソン、ルークスらが挙げられている。人類学の歴史においては、先述のタイラーとフレイザーがこの立場であると言え、この観点から呪術は劣った科学、劣った合理性しかもたないものとされた。この立場は科学主義に偏ることもあったが、とりわけ後の反相対主義などにおいては、普遍的な判断基準は科学に限らないことに注意が必要である²⁸⁴。例えばデイヴィドソンが主張する普遍的な基盤は、科学的なものではない。

学事典』弘文堂 1987, p. 354)や、「通常的作用や能力によらず超越的に働きかけて、特定の現象を目的的に引き起こすための行為またはその知識」(日本文化人類学会編『文化人類学事典』丸善 2009, p. 444)などを参照した。

²⁸³ タンバイアの著書の訳者である多和田裕司は、後者が『呪術／宗教』によって『科学』を『相対化』してきたのだとすれば、前者は『科学』によって『呪術／宗教』を『断罪』してきた(多和田、タンバイア 1996[1990]の「訳者解説」: 297)と言えるのと述べている。

²⁸⁴ また、(普1)のような論理規則を基礎とした合理性は、第十章の注 250 で触れたクーンの五項目の合理性基準などにかかわるようなものだろう。しかしそのような意味で科学が完全に合理的であると考えすることはできない。例えば、あるものが科学であるかどうかを判断するためのチェックリストとして伊勢田哲治が挙げる 23 項目(伊勢田、2002: 85-86、257-261 など)には、科学コミュニティ内の「制度的な基準(学会組織や査読システムなど)」といった社会的要

一方、主に科学主義的見方の反省から脚光を浴びることとなった相対主義は、以下のような考えである。(相1)「多元的合理性」が存在しうる。これらのうちいくつかは共約不可能である。(相2) 合理性の高低を通文化的に判断することは困難で、不当な比較をしたり、詩的・美的・情緒的なものに合理性の基準を当てはめてしまったりする危険がある。(ただし、(相2)の後半では(相1)ではなく(普1)を想定した合理性という用語の使用となっていることに注意が必要である。)(相3)文化間の翻訳・理解は困難である。ウインチを含むワイトゲンシュタイン・フィデイズム²⁸⁵、ギアーツ、バーンズ、ハッキングなどがこれに当たるといふ。人類学においては、例えばレヴィ＝ブリュルが、未開の心性を未発達の様や病的な姿などと考えるのではなく、「近代の論理的、合理的、科学的な思考の法則とはまったく異なった思考の過程や手続き」(Tambiah, 1990: 85(141))と捉え、「融即律」という「独自の内的連関や『論理』や一貫性をもった思考の原理というもの」が存在しうる」(Tambiah, 1990: 87(145))としたことなどが、この立場と言えらる。ここでは呪術は、ある種の多元的合理性をもつとされる。

しかし、個々の文化や宗教を大切にすあまり行き過ぎた相対性を主張し、相互理解を諦めさせる文化(概念)相対主義が進むと、そのような立場は批判されるようになった。デイヴィドソンの指摘(補遺3-A参照)などがそれに当たる。これはワイトゲンシュタイン・フィデイズムをはじめとするラディカルな文化(概念)相対主義については、論理的にもっともな批判である。しかし、より穏やかな相対主義にかんしてはその限りではないと言えらる。

以上のように、極端な科学主義と文化(概念)相対主義は否定された。そして、普遍主義と相対主義の相克については、二重の概念図式モデルによってある程度妥当な決着が得られると考えられる。ここでは、普遍主義と相対主義の議論において、論理的合理性の中に(普1)と(相1)の二種類の合理性が想定されていることや、(相2)の「合理性」の中にぶれがあるといった問題について、二重の概念図式モデルからなにが言えらるかを見ていきたい。

6-2. 二重の概念図式モデルからの合理性概念理解

以下、二重の概念図式モデルにおいてもっとも妥当と考えられる合理性概念理解を、(普1)(普2)(普3)(相1)(相2)(相3)を参照しつつまとめる。

(普1)の論理的合理性は、論理性、整合性、一貫性、無矛盾性などの要素を基礎として合意され、かなり普遍的で唯一のものとして規定されていると考えられる。そのため、これはメタ概念図式レベルのなかでも特に「諸文化のメタ概念図式に(ある程度)共通した要素」(のおそらく典型的な例)と位置づけることが可能だらう。もちろん、ある文化のメタ概念図式が本当にその文化内で共有されているかさえわからないなかで、自文化と別の

件も含まれる(詳しくは第十二章第3節で見らる)。科学コミュニティ外からの圧力もある(例えば原子力発電にかかわる研究)。さらに、科学者という人間がかかわる以上、人間関係や、研究費の分配にかかわる感情といった問題も多々起らる。個人としての科学者が、インスピレーションや宗教的動機などに突き動かされて研究を行う場合もあるし、数式の「美しさ」のような感覚も無視できない。このように、科学の体系は狭義には(普1)の意味での合理性を強く有しているが、広義には(普1)の意味で非合理的な面も有するのである。

²⁸⁵ タンバイアはワイトゲンシュタインを相対主義者として挙げているが、すでに触れたとおり、実際は相対性を押し留める観点や普遍主義的考えももっていたと考えられる。一方、ワイトゲンシュタイン・フィデイズムは、ラディカルな概念(文化)相対主義であると言えらる。ワイトゲンシュタイン・フィデイズムたちは、(相1)の共約不可能性を強調し、宗教はそれ自体独自の体系であり、不可侵な正しさを有しており、よって別のものさしで判断されるべきではないとする。

文化のメタ概念図式のなにが共通なのか、ということを厳密に知ることはできないため、完全に普遍的とは言えないだろう。それでも、自文化内および他文化の相手とのコミュニケーションが実際問題として可能である(ようである)ことの背景には、これらのような要素が共有されているという前提がある程度必要となるだろう。

例えば、翻訳したい対象の言語の話者が、ウサギを指すという同じ状況で、同じ言葉を発しているにもかかわらず、その都度まったく異なることを意味していたら、翻訳の望みは絶たれてしまうだろう。われわれは、相手が一貫性や無矛盾性をもっているという前提で翻訳を試みているし、それが概ね成功しているために異文化間のコミュニケーションが可能になっている。このような前提は、クワインの善意の原理や感情移入のなかでも、より文化依存的でない部分と言うことができ、それが共有されているかのような土台を提供していると考えられる。

諸文化のメタ概念図式にある程度共通している(と思われる)面として、このような「普遍主義的な論理的合理性」があると考えることで、世界中の数学者が数式の論理的展開を同じように扱うことができることなども説明できるだろう。「普遍主義的な論理的合理性」は、現実生活の多くの場面で従うべきものと——おそらくほとんどの文化において——考えられているだろうし、それゆえ多くの概念図式はそれに従っていると考えられる。例えばフィクションの概念図式においても、基本的な論理性等は保持されることがほとんどであろう。

ただし、メタ概念図式は基本的には文化依存的であるし、根本的にメタ概念図式同士が同じであるかどうかはわからないという不確定性は免れ得ない。また、このような合理性がすべての状況において最上の基準となり、そのような基準で常に概念図式が選択されるわけでもない。例えば、論理性や整合性をまったく無視した、荒唐無稽で実験的な小説の概念図式も可能である。そのため、「普遍主義的な論理的合理性」の度合いによる通文化的判断は困難だろう。また、「普遍主義的な論理的合理性」は科学の合理性と言われるものとも異なる²⁸⁶。本章第4節で触れたとおり、そのような合理性を科学は強く有しているため、混同されがちであるだけである。

一方で、概念図式レベルの、美術や音楽といった個々の文化的現象についても考えなければならない。相対主義的立場において(相1)の「多元的合理性」と呼ばれていたのは、基本的に概念図式レベルのもの、つまり、それぞれの概念図式において「なにが重視されるか」「なにをものさし(基準)として比較するか」という観点に相当すると考えられる。この合理性には美的価値観や宗教的信仰などが含まれる。例えば、ある芸術の概念図式においては、キュビズムは合理的画法であるだろうし、ある宗教の概念図式においては、雨乞いの儀式は合理的であるだろう。

そのため、概念図式レベルの文化間の比較や理解は、相対主義的性質をもち、それらを比較することには往々にして意味がないと考えられる。例えば、東洋の雨乞いの儀式で奏でられる音楽について、西洋のクラシック音楽の伝統に照らして上手い下手を評価する必要はないだろう。また、異文化の詩的・美的・情緒的なものに対する評価のみならず、自文化のそれすらも、自分が適用する概念図式を基準としたものになってしまうことは避けられない。

しかし逆に、「ある概念図式から見た比較や理解」は常に可能である。例えば、現代の科学が大きな力をもつメタ概念図式において、科学の概念図式に基づき、ある呪術の概念図式を劣ったものと見ることは可能である。そのような見方が普遍的に妥当なものであるとする態度が問題なのであって、ある概念図式に縛られたものにすぎないという認識のもとであれば、それもひとつの探究のあり様として認められうるだろう²⁸⁷。そして、その概

²⁸⁶ 科学の合理性にかんする注 284 も参照。

²⁸⁷ このことは星川啓慈も、下記のように述べている。「ワイトゲンシュタインは、古代社会の宗教を批判したフレーザーを批判して、『彼の心はなんと狭いことか』と嘆いたのであった。ワイトゲンシュタインは〈古代社会の宗教習慣は当

念図式がメタ概念図式において力をもつものであり、多くの人に共有されている(かのような)ならば、ある程度普遍的に思われる議論を生み出しうる。それが科学を普遍的と見なすタイプの普遍主義が力をもった理由であり、普遍化しすぎたことがその誤謬の原因であったと言えるだろう。

さらに、メタ概念図式は普段用いないものも含めた概念図式のセットをもっていると考えられる。そのため、異文化のものに対応する(あるいは類似する)概念図式が自文化のメタ概念図式にもある場合が見込まれる。そのような共通の基盤であるかのようなメタ概念図式のおかげで、理解の可能性が広がるという側面も指摘できるだろう(次章第1節参照)。

以上のように、これまでの合理性概念の混乱の一端は、分類の問題だけでなく、階層理解の問題でもあったと言えるだろう。

7. 生物学的合理性

本章の最後に、分析哲学の議論の延長線上にある、認知宗教学の誕生によって顕在化しつつある合理性概念があるのではないか、という提案をしたい。メタ概念図式の一面を、人間が生物として共通してもつものとして位置づけることが可能ではないかと考えられるのである。

例えばわれわれは、「相手が人間であることがわかっている、では同じように見たり聞いたり思考したりしているだろう」といったように、生物としての普遍性を前提してコミュニケーションを行っている。これはクワインが注目した点、人間の生物としての側面である。クワインが感情移入や善意の原理の前に考えていた「刺激過程の間主観的同一性」は生物としての機能の一致に普遍的基盤を求めていたということである。その後、刺激過程についてなにも知らなくても感情移入が可能であるとしたが、これもまた、それらを証明することなく感情移入ができる、すなわち、人間であるという生物として普遍的な基盤——ほぼ同じ身体構造や脳をもつことによって生まれる、共通する行動や認識のあり様——を想定すること、「生物としての暗黙の前提」が可能だということである。これらは同時にグッドマンの言う「制約」でもある。そこには形状としての身体的な制約も、進化によってでき上がった脳の仕組みから生まれる思考の制約も含まれるだろう。

現時点でこのような生物としての基盤は、長く語られてきた普遍的とされる「精神性」や「心」などよりは高い確度で科学的に分析できるものである。第一部、第二部でも触れたように、現在この点について、宗教現象などが生物としての普遍性をもつということに着目し、認知科学や進化生物学、進化心理学などを用いることでそれらを解明しようとする認知宗教学の研究が進められている。そこでは、多様な文化(宗教、儀礼、説話、芸術、そして呪術など)は、そのような生物としての基盤から生まれると考えられている。そして、概念図式レベルの具体的な個々の事例は非常に多様であり、環境や社会において生まれては淘汰されているという進化論的な議論が注目されているが、その淘汰にもヒトの脳のあり様に起因する心的メカニズムの制約や偏向があるという(第三章第2-2節、第2-3節参照)。

時の英国のものとは違うからそれはそれでよい、批判すべきではない」と考えた。たしかにそうだが、フレイザーの評言は、当時の英国で受容されていた概念枠からなされた発言であり、実はそれはそれで意味があることなのだ。批判されるべき点は(フレイザーはインターナリズムに安住している)という点である(星川、1997: 234)。

認知宗教学が扱うものの例のひとつとして、すでに少し触れたプラシーボ効果が挙げられる。これは、偽薬を薬だと信じ込むことによって本物の薬を飲んだかのような効果が発揮されることで、治療に対する信頼やそれによる治るという期待によって自己治療能力が高まることがあるために起こる。代替医療や信仰による治療に効果があるのはこのためだと考えられている。「(筆者注:世界各国で観察した)何百もの霊的治療の事例のうち、催眠とプラシーボ過程で説明できない治療はなかった」(McClenon, 2002: 67)という研究もあるほどである。

プラシーボ効果が発揮される際、信じる対象は、近代医学的な薬のメカニズムでも、自分の経験でも、聖書でも構わない。われわれは特に「信頼を寄せる権威ある人物からの示唆」を必要とし、「シャーマン、セラピスト、教祖(グル)、あるいはその他のカリスマ的治療師」(ハンフリー、2004[2002]: 250)などを信じるという。

かつて現代よりも医療行為が未熟だった頃、人間が生き延びるには、儀礼行為などによって引き起こされるプラシーボ効果が重要だった。デネットは、「近代医学が成立する以前、シャーマンの治療が、病気になった時の唯一の頼みの綱だった」(デネット、2010[2006]: 197)と言う。もちろん、薬草などについての知識はあっただろう。しかし、「薬草を摂取することで症状が緩和され病気が治療されることは、不可解でも驚くべきことでもないが、それに伴う(しばしばおどろおどろしい)儀式はなぜ存在するのだろうか?」(デネット、2010[2006]: 193)ということについてのひとつの仮説がプラシーボ効果なのである。つまり、信仰心を持ち、儀礼などを信じ、よってプラシーボ効果が高かった祖先たちは、そうでない者たちよりも生き残りやすく、よって現代でもその機能が残っていると考えられている²⁸⁸。デネットはジェームズ・マクレノン(McClenon 2002)を受けて、科学技術が発達する以前の分娩に関係して、「死亡率を下げるができる(文化レベルで伝達される)治療と(遺伝子レベルで伝達される)治療の受け入れやすさが共に進化する方向への強い選択的圧力が働いた余剰が、まだたくさんあった。毎日家畜番をする文化を持つ人々の中でラクトース耐性が進化したのとまったく同じように、癒やしの儀式を持つ文化で暮らす人々の中で、被催眠性が進化してきた」(デネット、2010[2006]: 194)と言う。

こういった信仰的医療ひいては呪術や宗教はかなり普遍的なものであり、以上のように生存のための合理性、進化的な合理性を有していることがわかってきている。それらは一見して「普遍主義的な論理的合理性」の度合いが低い、「合理性」という表現が適さないように見えるかもしれない。しかし例えば、われわれが甘いものや脂肪分の多いものを好きなのは、栄養価の高いそれらを好んだ者たちが生き延びてきたからである。今では、「生物としてそれらを好むにもかかわらず、肥満すなわち不健康を招く」という意味で矛盾しているように思われても、実際には、人間が進化してきた長い時間の大半においてはそれが生き延びるための重要な要素だったのである(Bering, 2006: 125、デネット、2010[2006]: 96-97、102、125-127 など参照)²⁸⁹。このようなものは生物学的に考えて合理的な性質であると言える。

²⁸⁸ また、ブルケルトは、「最終的な推量としては、宗教の成功は、絶望的な状況においてすら繁殖を促すなど、宗教が破局に直面したときに高い持久力を付与してくれることに帰せられるようである。宗教的強迫観念は、(中略)他の者、おそらく非宗教的な人間なら崩れるか諦めるかするような絶望的極限状態にあって、生存のチャンスを受けることさえある」(ブルケルト、1998[1996]: 34)と論じている。

²⁸⁹ デネットは、「植物と動物との間の取引は、共に進化する中で支持され、『甘さ』で糖を見分ける私たちの祖先の能力を磨いていった。つまり進化は、動物が食べるものの中にある高エネルギーの糖の集合体に反応する特殊なレセプター分子を動物に与え、大雑把に言えば、探索装置にこれらのレセプター分子を組み入れた。私たちがいるものを好むのはそれが甘いからだ、一般には言われているが、本当は逆に言うべきである。あるものが甘いのは私たちがそれを好むからだと言う方が、ずっと正確である！(そして私たちがそれを好むのは、それを好むように仕組まれた私たちの祖先が、残念ながらそのように仕組まれなかった同類のものたちより、多くの再生産エネルギーを得たからである。)」(デネット、2010[2006]: 96)と説明する。そして、「狩人の集まりである私たちの祖先は、厳しいエネルギー

以上のような研究によって顕在化しつつある合理性は、「生物学的合理性」と呼べるだろう²⁹⁰。これを合理的と捉えることは、上述のとおり、認知宗教学が科学の視点によって、宗教現象などを生物レベルで当然のものとして説明しようとした、そのあり様に起因すると言える。このような認知宗教学からの提案は、近年“naturalness of religion thesis”と呼ばれてさまざまに議論されている。例えばブルケルトは、かなり普遍的に、かつ長いあいだ生き延びてきた宗教伝統や社会制度は、生物学的な「^{ランドスケープ}地勢」に合致していると述べる(ブルケルト、1998[1996]: 40-41)。その中核にあると考えられる危険への反応や生命維持への欲求、そしてそのような地勢に沿った文化の形態が受容されやすく生き残りやすいことなどについての議論はすでに見たとおりである。

一方でクワインも、自然化された認識論という形で、進化論的な言及をしている。例えば、従来の、知識の基礎づけを目指す認識論では大きな問題だった「帰納の正当化」について扱っている。クワインは帰納を「期待・習慣の形成(と解釈される行動パターン)」という、動物にも見られる現象との連続性で捉える(丹治、2009: 282)。そして、その基礎となる「類似性」に対する生得的な感覚(識別能力)を手に入れた動物だけが生き残り、その結果、「そうした動物の一種である人間は、かなりの確率で『成功する一般化』へと到達する」(丹治、2009: 283)と考えるというのである。ここでは心理学や生物学といった自然科学の知見が認識論に利用されている。このような「人間を、生物進化の果てに登場した一動物種として見る」(丹治、2009: 291)見方は、「自然主義的な人間観」であると丹治は指摘する。

ただし、すべてをこれまで見てきたような本能的なレベルの生物学的合理性から説明することは難しいのではないかと考えられる。例えば、クワインの言うように帰納が生物進化に還元できるとしても、基本的に科学的とされる思考の多くは、人間の性向からすると獲得しづらいものであるということがさまざまに指摘されている。「生物学者のルイス・ウォルパートが示唆するように、科学の営みは、私たちの認知的傾向からすれば、きわめて『不自然』である」(ボイヤー、2008[2001]: 417)のである。具体的には、典型的なものの頻度を実際以上に高く評価してしまう「代表性バイアス」や、例えば古いについて、当たったもののほうが記憶に残りやすいため、確率的評価を誤ってしまう「利用可能性バイアス」、グッドマンの習慣の守りに通ずる信念の保守性を裏づける「検証バイアス」をはじめとして、「認知的不協和の低減」、「オペラント条件づけ」、「バーナム効果」など、われわれは科学的思考と相反するさまざまな心理的傾向をもっていることがわかっている(伊勢田、2002: 71-72、198-210、ボイヤー、2008[2001]: 390-392 など)²⁹¹。科学の概念図式が大きな力をもつ現代においても、生物学的に合理的な、以上のような思考パターンや行動から逃れることは難しいのである。

一予算で生きており、緊急用のカロリーを蓄積するチャンスがあれば、それを利用しなければならなかった。スイーツへの飽くことなき欲求が、その時、意味を持つものとなった。過剰なほどの糖を生産する手段を発達させた現在では、スイーツへの飽くことなき欲求は、デザインの重大な欠陥になった」(デネット、2010[2006]: 102)のである。

²⁹⁰ 生物学や認知科学が提示するようになった合理性という意味で、ここではあえて「生物的合理性」ではなく「生物学的合理性」と呼ぶ。

²⁹¹ 代表性バイアスとしては、ルーレットで赤が10回続けてでたら、次は黒の確率が高いと思ってしまう「賭博師の誤謬」や、必要以上に「偶然起きる確率」を低く見積もって感じる「虫の知らせ」や「シンクロニシティ」が好例である。また、マーフィーの法則に代表されるような、「失敗する可能性のあるものは必ず失敗する」というものは、利用可能性バイアスによって説明できる(伊勢田、2002: 198-204)。

確証(検証)バイアスは、一旦仮説をもつと、それに都合のよい証拠を探したが、否定的な事例には気づきにくくなるというものだ(伊勢田、2002: 208-209、ボイヤー、2008[2001]: 391)。信念の保守性の事例のひとつである。ポパーが反証主義を唱えた理由のひとつも、このバイアスの存在に薄々気づいていたからだろうと伊勢田は述べる。「検証バイアスに反して意識的に自分の理論に都合の悪い証拠を探すことでバイアスの効果が中和される」(伊勢田、2002: 209)のである。

以上から、超自然的なものの存在を中核とした呪術や宗教の概念図式は、おそらく生物学的合理性の度合いが高いということが言えるだろう。世界中のほとんどあらゆる時代・文化において、人間は超自然的な信念をもっており、それは自然的で普遍的な人間の性向であるということが、現在、心理学などで研究されており、経験的な証拠が集められつつあるのである。

一般に非合理的とされる直観、ここで言う生物学的合理性は、何百万年もの進化の過程で人間を生き延びさせてきたものである。一方で、認知の傾向としては不自然であっても、厳密な論理性などを重視する方針も、——生物学的合理性の度合いが低いという面もあるかもしれないが——この世界を生き抜く上で重要なものである。論理性や一貫性、無矛盾性などの「普遍主義的な論理的合理性」や実証主義などを強化したのと言える科学は、近代以降、生き延びるためのさまざまな技法を獲得してきた。これらはどちらも生存に有利なものである。また、クワインの帰納の議論のように、科学の合理性の一部は生物学的な合理性もつだろう。そのため、それらは重なり合うものと考えられる。

以上の議論を敷衍すれば、メタ概念図式のうちでも特に諸文化において(ある程度)共通していると考えられる部分には、「普遍主義的な論理的合理性」だけでなく、生物学的な合理性も含まれると言えるだろう。どちらも非常に基礎的であり、普遍的と見なしうる。とりわけ両者が重なり合う部分はより普遍的である可能性が高いと考えられる。

しかし、すでに触れたように、現状の自然科学の議論では、かなり本能的なレベルでしか生物学的合理性を語る事ができていない。そのためさらなる科学的探究が必要だろう。ここでは、科学の合理性とされるものの一部も生物学的合理性に起因すると言えることと、一見して不合理に見える生物学的合理性もまた、「諸文化のメタ概念図式に(ある程度)共通した要素」と見ることができることを指摘するに留める。

以上の議論から、フィクションから生まれた宗教についても示唆が得られる。例えば、ジェダイズムは『スター・ウォーズ』を基礎としているが、『スター・ウォーズ』自体がさまざまな神話に基いている。そういった神話の概念は淘汰を生き残ってきたものであり、多くの人にとって受け入れやすく、生物学的合理性をもっていると言えるだろう。各種の神話から『スター・ウォーズ』の概念図式が生まれたとき、同じあるいは類似の語彙が使用されていても、それらがもつ意味や位置づけはまったく異なるものとなった。これは一種の通約不可能性であると言える。しかし、それでも各種の神話に対する「信」がある程度引き継がれ、さらにジェダイズムの概念図式が生まれたときにも同様の引き継ぎが起こり、結果として実在を得る可能性が高まったということが考えられる²⁹²。この

認知的不協和の低減は、矛盾する認知を抱えたとき、その不快感を減らそうとして、信念や態度を調節することで、新しい経験によって以前の信念や印象の記憶を再調整するというものだ(ボイヤー、2008[2001]: 391-392)。例えば終末論的カルトで、裁きの日を過ぎててもなにも起こらなかったとき、認知的不協和の低減によってむしろ信念を強めるようにはたらく。

オペラント条件づけは、ハトがある行動をしたときに餌を与えると、ハトがそのときの行動を繰り返して行うようになるというもので、人間でも同じ結果が出ている(伊勢田、2002: 204-206)。不確定な要素が入ってきたときに特にはたらくやすい。同様に迷信的行動も、うまくいったときの行動と同じ行動をしたり、そのとき身につけていたものや使ったものをもったり、運を分けてもらおうといった考えをする。

バーナム効果は、誰にでも当てはまりそうな文章でも、「あなたの性格はこうです」と言って提示されると、確かに自分のことだと感じてしまうというものである(伊勢田、2002: 71-72)。

²⁹² 虚構性を含んだ日本神話が、のちに確かに神話として受け入れられたのも、それ以前の世界において受け入れ

ように考えることで、またボイヤーらの実験神学の議論を敷衍するなどすることで、「フィクションから生まれた宗教」へと転化しやすいフィクションについてもう一步踏み込んだ議論をすることができるようになるかもしれない。

また、これに関連して——生物学的合理性とは間接的に関係する——、第九章末尾の④現代無神論やスパモン教が内包する捻れについても、同様の「信」の引き継ぎがあったと考えると理解しやすくなるだろう。どちらも依拠するものと実態に乖離があるが、どちらも科学の概念図式に対する「信」を引き継いだ、新たな「信」の誕生として解釈できる。すなわち、現代無神論においては「科学の魅力的なイメージ」や「自然の魅力的なイメージ」に対する「信」ができあがり、スパモン教においてはスパモンというフィクショナルな存在に対する疑似宗教的な「信」ができあがりつつあると考えられるのである。

8. 自然科学の利用について

以上のように自然科学の知見を、科学の概念図式を含む(科学を対象化する)モデルに利用することは循環論法的であるという問題があるように思われるだろう。本論のモデルに含まれる生物学的合理性を実証している科学は、数ある概念図式のひとつに過ぎないのである。

しかし、われわれは概念図式というレンズを外して世界を見ることはできない。なんらかのレンズ越しに、世界や、世界に属する自らのレンズについて分析していくしかないのである。丹治もクワインを受けて、「われわれは何ごとを語るにも、われわれの『信念体系』の中からしか語ることができない(中略)。そしてこれが、『認識論の自然化』の最も重要な論拠なのだ、私は考えている」(丹治、2009: 286)と述べている。

クワインの自然化された認識論においても、「知識の基礎づけ」を目指すなら、自然科学的な知見を利用した認識論は、循環論法となるという問題がある(丹治、2009: 284 参照)。しかし、『基礎づけ』を放棄したならば、利用できるものは何でも利用すべきだ、とクワインは言う」(丹治、2009: 284)。これはつまり、基礎づけという仕方でないのならば、循環によってよりよいものを構築しようということ、うまくすれば循環というより螺旋状の進歩につながるということなのだろう。

そしてまた、自然科学を選択すること自体、実のところ唯一の解なのではないということに注意が必要である。丹治は「われわれ認識活動の解明に必要なのは、自然科学のみである、という彼(筆者注:クワイン)の信念」(丹治、2009: 293)として、それがあくまで信念にすぎないということに触れている。それでも、自然科学が成功した体系であることは事実であるし、現代のメタ概念図式においてそのような選択をすることは妥当であろう。

そして、同様のことが宗教学と自然科学の関係においても言えるだろう。われわれが円滑なコミュニケーションを行い、この世界で生存していくためには、たとえ無根拠であっても、共有されていると信じられている「現実なるもの」が、そしてその理解の枠組みが不可欠である。現代は多くの文化において「科学の概念図式に強い影響を受けたメタ概念図式」が支配的な時代であり、実際に自然科学は非常にうまくこの世界を説明しているようである。そんななか、「信」の体系に迫ろうとし、それを深く追究してきた宗教学が、自然科学と手を携えることは価値のあることだと考えられる。とりわけ認知科学と進化生物学は重要だろう。現代の自然科学においては、人間の世界認識については「信」は、進化の産物であり、脳に起因する現象として考察されうると考えられているからである。このような「宗教学の自然化」は、現代のメタ概念図式とそれが現実世界の宗教現象の理解のため

られていた神話を基にしているからと言えるだろう。

に選んだ宗教学という概念図式においては、「能うかぎり真剣に」真理を目指す際の当然の努力と言えるのである。そしてこのことは無論、自然科学的でない他の探究方法——人類学や文献学等——を否定するものではなく、むしろそれらが力を合わせることで、よりよい知の体系をつくることが可能になると考えられる。

第十二章 考察

本章ではまず、前章で見たタンバイアが挙げた事例について、タンバイアの見解と比較しながら検討することで、本論のモデルの適用可能性を示す。また、本論の第一部、第二部で提起した問題のうち、まだ検討していないものについても論じる。

1. タンバイアが挙げた具体的事例への適用

タンバイアは多元的な現実認識の議論——「現実への多元的志向性」あるいは「現実の多元的秩序化」——に注目し、ウィリアム・ジェームズの「下位宇宙」やアルフレッド・シュッツの「間主観的な世界」、「限定された意味領域」といった概念を参照した上で(Tambiah, 1990: 101-103(170-174)参照)、グッドマンを採り上げている。別の箇所では、ワイトゲンシュタイン、特に「フレーザー『金枝篇』について」についても詳述し、その相対主義的な側面と普遍主義的な側面に触れている。

そしてタンバイアが辿り着いたのは、相対主義と普遍主義の「両極端の間にもっと複雑な立場を取り、それが適切で可能な場合には比較や一般的判断に向かって努力し、他の場合についてはよりよい情報とより有力な枠組が比較による判断を可能にするまで未決の状態に置いておくというようなことができる」(Tambiah, 1990: 129(220))というものであった。つまり、さまざまな状況に対しどちらの立場を適用すべきか詳細に分析した上で使い分け、その適用を常に改良していくというのである。タンバイアが指摘する状況を整理すると、(a) 普遍主義的なもの、(b) 比較可能性を認める相対主義的なもの、(c) 共約不可能なほど相対主義的なもの、という三つに分類できるだろう。そして現象ごとに具体的に検討した上で、その都度これらのどれかの立場を決めようというのである。この考えは、相対主義と普遍主義の相克を解決しようとする方向性において、本論における理解およびモデルとの類似点が多々あるが、階層差を考慮していないことで結果として大きな相違がある。

タンバイアが挙げる事例は二重の概念図式モデルの適用例を示すのにも有効であるため、以下、タンバイアの見解に解釈を加えながら見ていき(Tambiah, 1990: 130-136(222-232)参照)、使い分けでは不十分であることを示す。

(a)の状況は、ある信条体系や行動様式の合理性について比較し、真偽や優劣を判断できるときであるという。つまり、同一の主題や疑問について互いに排除し合っている、その共通の主題が基礎となる一致となり比較が可能となる場合である。二つの現象ないし体系を S1 と S2 とすると、S1 と S2 の有効性や真実性を決めることができるような決定的な手続きがあるならば、どちらが優位で合理的か断定することができる。

次に(b)は、二つの体系の意味ある比較が可能だが、それらが〈真に相対的〉であると言えるときだという。どちらも同一の問題に対する代替物であり、どちらの形式や意味や結果も、それぞれの文脈の中では支持できない・あり得ない・有効ではないといったことを示すことができず、どちらも劣ったものとして放棄する必要がないとする。

(c)は、両者を共約不可能なものとして扱うのが最善であり、現時点では〈共約不可能な排他的〉状態のままに「置いておく」べきであるときで、S1 と S2 の前提が異なっており、比較をするべきではないという。見せかけだけ

の比較が行われたり、片方がもう片方へ理論を押しつけたりすることになってしまう。この場合は知の状態が進むまで、態度を保留せざるを得ない。

タンバイアはいくつかの事例を参照しながらこれらを検討する。例えば、スリランカやインドにおける天然痘対策について、伝統的には天然痘の原因を女神の怒りと見て、毎年祭りを催すことによって防ごうとするが、西洋医学は原因を病原菌であるとし、種痘によって予防しようとする。これらの思考や行為は異なるものだが、天然痘という病気の概念および治療をし予防しようという意図は共有されている。この場合、有効性という点ではあきらかな優劣がついている。これが(a)の状態である。よって女神崇拜は衰退したという。

一方で、一部の精神的病についての、西洋の精神医学とインドのアーユルヴェーダの治療体系における定義や理解が相対主義的であり、(b)の状態に当たるとタンバイアは指摘する。行動や身体的状況による指標は合意できるかもしれないが、精神や精神的病についての前提——西洋においては境界の定まった自己や原子論的個人主義といった概念に基づき、インドでは人間が宇宙と統合的に結びつくための関係の論理を自明なものとしているし、西洋は身体と精神という二元論に基づいているが、インド的な理論は非・二元論に基づく傾向にある——などを全体論的には共有できないからだという。これらは両立しないだけでなく、いくつかの点では共約不可能な関係にあるという。さらに、(a)のような結果に基づいた優劣の判断もできないとする。

そして、西洋的な技術などが入ってきてもなくなる、融即的なものと因果的なものが織り合わさり、融合しているような全体的な現象が(c)に当たり、それが人類学者および社会学者が立ち向かわなければならないものだという。例としてはタイ東北部で、稲作の技術と儀礼的行為が結びついていることなどが挙げられる。儀礼が米の生産を、価値や意味といったより大きな生活の文脈のなかに位置づけているというのである。因果と融即を結びつけるこのような儀礼的、呪術的行為は、西洋的な技術や技術的知——伝統的な技術知を拡大はする——によって追い払われたり取って代わられたりするものではないという。

このようなタンバイアの議論にはいくつかの問題があるだろう。ひとつには、天然痘や精神的病のような事例の分類による慎重な分析は有効だが、それらを分類する際の判断の基準が曖昧であると言える。(a)と(b)については、それぞれの事例に対し、どのような合意があるならば共通の基盤があると言え、どの場合にはそうでないかをなぜ判断できるが曖昧であり、その判断にかかわるはずの、(a)の「合理性」の内実も明らかでないため、(a)と(b)の違いが明確でない。(そもそも、(b)には〈同一の基盤の上に立つ〉変異である場合という条件も書かれており、その場合(a)とどう異なるのか理解が難しい。)
「合理性」については、普遍主義的な論理的合理性を意図しているようであるが、力点が科学的な合理性に偏っているようでもあり、特にS1とS2がそれぞれ呪術的なものと科学的なもので喩えられていることにも注意が必要であろう。

もうひとつは、(a)(b)(c)の分類とそれに対応する事例が妥当か、という点である。まず、タンバイアは(a)の例を天然痘とし、(b)の例を一部の精神的病とする。そして、どちらにおいても症状(後者においては特に行動的、身体的症状)というものがS1とS2によって共有され得るが、その背景となる世界観は一部の精神的病ではS1とS2によって共有され得ないと主張する。しかしこれは、症状やなにをもって治ったとするかが世界観にかかわる度合いが異なる——天然痘では小さく、一部の精神的病では大きい——だけではなからうか。そして、目的達成度(病の治癒)についても、世界観に依存する度合いが小さい天然痘の例ではより明らかな優劣がつきやすく、世界観に依存する度合いが大きい一部の精神的病の例ではより曖昧である。そこに見られるのは程度の差に過ぎないし、近代医療がどこまで進んでいるかにも依存する。つまり、これらの事例は普遍主義的な(a)と穏やかな相対主義である(b)にそれぞれ対応するとは言えないのではないだろうか。

また、たとえかなり普遍的な優劣がつくように見えても、S1とS2の対立が続くという状況もありうる。厳格な創造論²⁹³と進化論がその好例である。タンバイアの分類ではこれを(c)とすると思われるが、知の状態が進んでも変化がないことが問題となっている。ただし、(c)の具体的事例においては、これと同様に知の状態が進むことは関係がないということを強調しているようで、(c)は条件と事例に乖離があるように思われる。

以上から、普遍主義と相対主義をただ使い分けることには限界があること、合理性概念および社会的文脈の精査が必要であることが言えるだろう。それに対し、本論では前章で、二重の概念図式モデルを提起し、合理性概念を分析した。そこで、このモデルはこれらの状況についてどのようなことが言えるか、タンバイアの(a)(b)(c)を参照しつつ具体的な分析を行う。

まず、(a)(b)(c)で取り上げられているのは、基本的に「同じものごとに対して二つのメタ概念図式が異なった概念図式を適用している」状況である。これは、メタ概念図式が実は共有できていなかったことに気づかされる状況であると言える。メタ概念図式は、時代的地理的に近い場合はほぼ共有されているが、そうでない場合は、またそうであってもときに相違が生じる。同じ概念図式のセットをもっている適用の仕方が異なることや、異なる概念図式のセットを備えることすらあるだろう。タンバイアが(a)で挙げた天然痘を例とすれば、互いのメタ概念図式にずれが生じているため、天然痘というひとつの問題に対し、異なる概念図式——伝統的な儀式的概念図式あるいは近代医学の概念図式——を適用しているのである。

そして、本論のモデルにおいては、概念図式レベルの多元的合理性にはそれぞれに質の異なる基準(ものさし)があるため、単純な比較、判断はできないと考える。それは体積と音量を比べるかのような無意味な作業であると言えるだろう。

しかし、二つの点で共有の可能性はある。ひとつには、同じ概念図式のセットをもっているという可能性である。天然痘や精神的病で伝統的な概念図式を採用したメタ概念図式も、多かれ少なかれ近代医学の概念図式をもっているだろう。逆も然りであり、例えば、現代の西洋社会に生まれ育った医者であっても、礼拝や迷信的儀式などを行ったことがあったり、少なくともそれらを知識としてもっていたりする。そのため、メタ概念図式という「共通の基盤であるかのようなもの」を前提すれば、一方の概念図式をもう一方の概念図式から理解・判断することはある程度可能になると考えられる。もちろん、近代医学の概念図式と伝統的な儀式的概念図式のそれぞれにおいて、「天然痘」という語(概念)は異なった意味をもつ。それぞれの全体論的網目の、異なった位置にあるからだ。そのため完全に正確な理解が可能であるとは言えないにしても、まったくの共約不可能ではないだろう。

そしてもうひとつ、なにを重視するか、という点がメタ概念図式で共有されている場合があるということである。(a)と(b)の場合、どちらの事例においても「治す」こと——これは特に生存にかかわる——を目的として伝統的な概念図式あるいは近代医学の概念図式を適用している。精神的病の場合、その症状の捉え方やなにをもって「治った」とするかが、世界観に依存する割合が大きいいため、天然痘に比べ共有されていないように見えがちだが、これらは程度の差に過ぎないと考えられる。このとき、片方の概念図式のものさしをかざすことで、「治す」ことについての効果やプロセスについての優劣を問うことができる。つまり、近代医学の概念図式をかざせば、伝統的な女神崇拝は劣ったものとされる。ただし、それはあくまで一方のものさしによる判断に過ぎない。(a)は、

²⁹³ 創造論の内実は多様であるが、本節では、聖書の字義通りの理解に基づくヤング・アース派など、進化論と異なる主張をする厳格なタイプの創造論で、科学的知識を利用することはあっても、自らを科学であると主張するわけではないものを指すこととする。創造科学やインテリジェント・デザイン論のような、自らを宗教ではなく科学であると主張するものについては後述。

伝統的な概念図式をかざした場合も、同様に「治す」という観点において近代医学のほうが優れていると判断されたという例である。このように結果がほぼ一致する場合は問題ないが、場合によっては一方の概念図式の押しつけに陥る。また、(b)の精神的病については、優劣がつきづらいために保留にされている状態と考えられる。この場合、タンバイアも指摘しているように、どちらが有効かが今後明らかになる可能性があるだろう。

ここで重要なのは、これらの場合、適用された二つの概念図式が互いに排他的ではないということである。つまり、近代医学を用いつつ、伝統的な医療を行うことも可能なのである²⁹⁴。他にも例えば、あるプロテスタントが病気になったとき、多くの場合「現代医学の治療を受ける」と「神に祈る」という両方を行うだろう。現代医学の概念図式とプロテスタントの概念図式は、相容れない部分をもつが、それらは質の異なる「信」であり、どちらか一方を選ばなければならないようなものではない((a)の天然痘の事例でも、本質的には一方を選ぶ必要はなかっただろう)。もし選べと言うならばそれは理不尽と捉えられるだろう。そのため、両方を矛盾なく受け入れ、状況によって切り替えつつ生きることは可能なのである。そのため、タンバイアの(c)の具体例もここに含まれると考えられる²⁹⁵。この場合、それぞれの概念図式には異なるものさしがあるため、基本的には優劣をつける必要はない。

しかし、ときには伝統的な概念図式を採用して、現代医学による治療を頑なに拒絶するといったこともあり得るだろう²⁹⁶。このような「ひとつのものごとに対して適用された二つの概念図式同士が排他的である」状況が(c)に相当すると考えられる。

この事例としては、厳格な創造論と進化論の対立が挙げられるだろう。地球の成り立ちや生命、とりわけ人間の誕生について、厳格な創造論の概念図式と進化論の概念図式はまったく異なる解答を与えるし、それぞれの概念図式において「洪水」や「恐竜」といった言葉がまったく異なる意味づけ・位置づけをもつ。しかも、それらの「信」が世界についての正しい説明を目指す、あるいは真理の探究を目指すという意味で同質であるが故に個人の信念として競合し、さらに両者が同じ国に属し、そこで政治的に規定される世界観を担おうとして互いを排除しようとしているため、共存できないと考えられる(本章第2節、第3節も参照)。ここでは、グールドのNOMAのような宗教と科学の「住み分け」の議論は受けつけられない。

しかし、(a)や(b)の事例と同じく、互いの概念図式がまるで理解できない、完全に共約不可能ということはないだろう。ここでも、同じ概念図式のセットをもっている可能性はあるためである。さらに、「真実の探究を重視する」という目的も共通であると考えられる。ただし、なにをもって「真実」とするかは両者の概念図式によって異なる。そしてそもそも、善意の原理などによって相手をコミュニケーション可能な相手と見定める限り、共存できなくとも、一方的であっても、相手との一致と相違を語ることは可能なであり、それが正しいかは永遠にわからないが、最良の見方を模索することはできると考えられる。

²⁹⁴ 天然痘の事例で女神への崇拝が衰退した直接の原因は、タンバイアの見解とは異なり、天然痘が実際に撲滅されたために目的そのものが失われたからではないかと考えられる。仮に再び天然痘のような病気が流行することがあれば、人々が西洋医学の治療と「並行して」女神に祈り、祭りを行う可能性も十分にあるのではないだろうか。仮に、伝染病の脅威が継続しているにもかかわらず、西洋医学の治療を拒絶し、女神信仰を求めるといった事態が起きた場合は、次に見る排他的な例に分類できると考えられる。

²⁹⁵ ただし議論の力点は異なる。タンバイアの融即と因果についての主張はそれとして重要である。

²⁹⁶ もし病気という単一の現象に対し、どちらかを選ばなければならないとされたら、メタ概念図式に縛られた決断を下すだろう。例えば、より科学の力が強いメタ概念図式をもつコミュニティでは、上述のように「治す」という観点から現代医学の手段が取られるであろう。しかし、ときとして宗教的なものに強くコミットするコミュニティでは、そのような共有可能な観点より信条が優先され、祈りを取るだろう。

しかしこの事例での問題は、そのような対話が多少なりとも可能であっても、二つの概念図式が争っているということである。これに対し、知の状態が進むまで保留するという(c)に対するタンバイアの姿勢は、暫定的に争いを回避するという意味ではある程度有効だろう。しかし、これはタンバイアの言う「知」——おそらく科学的な知を含む——が進めば簡単に解決するというものではないと考えられる。創造論運動がはじまった 1920 年代の進化論に比べ、現代の進化論は遥かに洗練され、証拠の量なども増えているにもかかわらず、創造論を信じる人の割合は大きくは変わらないというのが好例である。

以上の事例と分析から、(a)と(b)の事例には本質的な差がなく、(c)もその亜種と捉えられること、そして、二重の概念図式モデルによって、タンバイアとは異なる文化比較の認識の仕方が可能であるということを示すことができただろう。つまり、「呪術を科学と捉えるか、宗教と捉えるか」というかつての問いに対応する、「普遍主義的に見ることができ、普遍主義的な論理的合理性によって優劣がつけられるか、相対主義的に見ることができ、多元的合理性であるため優劣をつけられないか」という問題について、新たな角度からの議論を可能にしたと言える。

呪術の概念図式が適用されているとき、呪術がはたらきかける対象である超自然的な存在や力は確かに存在し、呪術行為はリアルなものであるだろう。そこでは、呪術は相対主義的な多元的合理性をもつ。しかし、それ以外にも多様な概念図式があり、メタ概念図式がそれらを状況に応じて選択している。そして、文化比較や文化の共存にかかわる問題は、基本的にメタ概念図式レベルのずれに起因していると言えるだろう。

2. 実在と本論の図について

二重の概念図式モデルから、第九章で見たような実在についてはどのようなことが言えるだろうか。

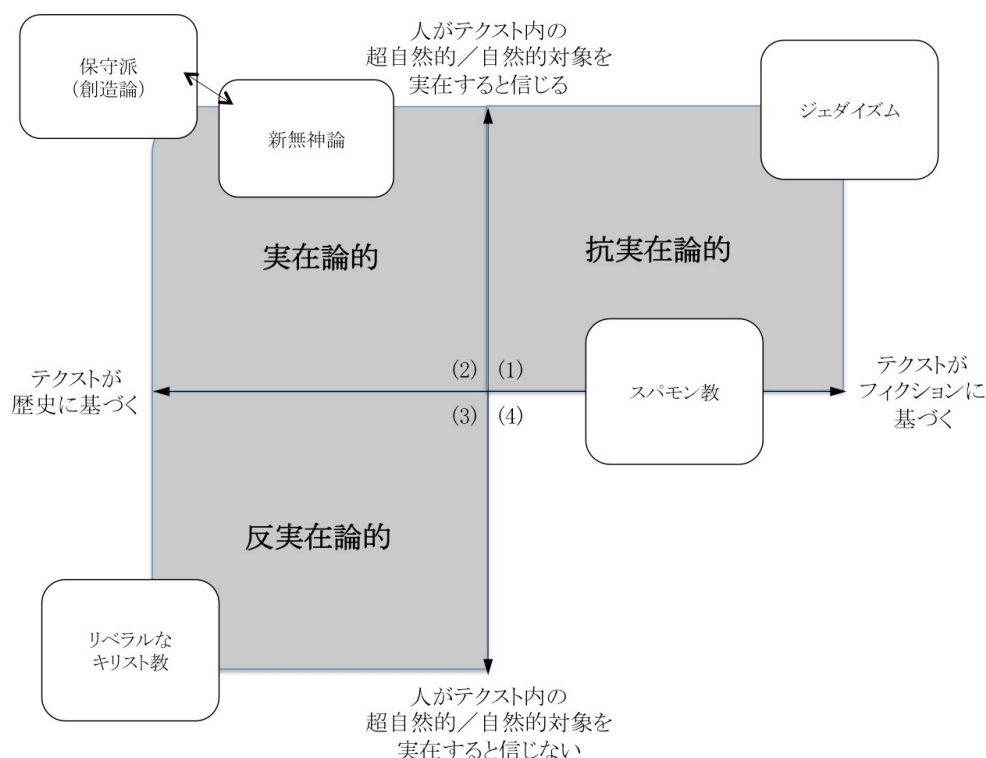


図 3-1 本論の図式と実在論の関係 (再掲)

まず、その文化において最低限の公共的リアリティが、メタ概念図式レベルで共有されていると考えられる。これはその文化内で日常生活を営みコミュニケーションを行う上で「誰もが認めるもの」、それなしではコミュニケーションが不可能なものと言えるだろう。その意味で、クワインの狭義の観察文の結節点(間主観性に依拠する)や世界像は、公共的リアリティに含まれるだろう。さらにその一部——例えば目の前の机が存在するといった、哲学者であってもほとんど否定することのない素朴な常識的実在論——は、「諸文化のメタ概念図式に(ある程度)共通した要素」であり、ほとんどのメタ概念図式において認められているだろう。

公共的リアリティは「誰もが認めるもの」であるため、そのメタ概念図式が保有する概念図式のほとんどでも現実とみなされていると考えられる。また、公共的リアリティは、ほとんどいつでも背景ではたらいっているものである。小説に没頭しているあいだはその内容にリアリティを感じるが、小説にのめり込みすぎて、地震が来ても自分は無敵だと錯覚してしまつては危険である。このように、小説を読む際も基本的な常識は維持されているし、すぐに公共的リアリティに戻る(我に戻る)ことができる状態にあると考えられる。メタ概念図式から遊離した概念図式はありえないため、公共的リアリティに立ち戻ることのない概念図式への没入は基本的には考えられないだろう。

現代においてはほとんどの場合、公共的リアリティは基礎的な物理法則や生物などについての常識的な理解に支えられていると考えられる。これらは現代においてはほとんどが科学の概念図式の成果である。そのため、科学はあくまで概念図式であり、メタ概念図式レベルのものではないにもかかわらず、メタ概念図式に大きな影響を与えており、前述のとおりときに科学の概念図式が公共的リアリティを規定していると混同されると言えるのである。

それに対し、本論の第二部で挙げたような個々の事例において言及されている実在は、基本的には概念図式レベルのものである。ただし、どれもがメタ概念図式との循環関係を考えることなしには論じられない。例えば、厳格な創造論と新無神論は、それぞれの概念図式が循環関係によってそれぞれのメタ概念図式レベルの公共的リアリティに影響を与えるほど強いものであり、そのため公共的リアリティの一部にもずれが生じていると考えられる。例えば、新無神論者のように、地球や生物の成り立ちを理解するのに進化論を適用する文化のメタ概念図式においては、「進化の結果としてのヒト」という概念は公共的リアリティと言えらるだろうが、創造論を適用する文化のメタ概念図式においては、「すべてを創造した神」や「神によって創造されたヒト」が公共的リアリティ(世界像のひとつ)である可能性がある。世界を理解するのに用いる概念図式が異なるということは、異なる公共的リアリティをもつということにつながり、それが争いのもととなっていると考えられる(次節も参照)。

また、フィクションから生まれた宗教などで問題となる実在、例えば「フォース」は、ジェダイズムを信奉する者のメタ概念図式における、他のほとんどすべての概念図式から見てすら虚構であるが、ジェダイズムの概念図式を適用している限りにおいては実在するものでありうるし、かなり広範な経験を解釈するのに用いられていると言えらるだろう。他のほとんどの概念図式から見て虚構であるということは、公共的リアリティにおいても明らかに虚構であると見なされていると考えられる。このような公共的リアリティに反するもの、「メタ概念図式レベルにおいては基本的に虚構とされているが、ある選択された概念図式においてはリアルであるもの」が、ボードリヤールの言う「実在するものよりリアル」、「出自が虚構であるがリアル」なハイパーリアリティであると言えらる²⁹⁷。そして、本論のモデルにおいては、公共的リアリティを認めつつも、なんらかの概念図式において指示対象が欠如したものについてリアリティを覚えることには問題がない。

ボードリヤールが現代をハイパーリアルな時代と位置づけるのは、「現代のメタ概念図式においては、そのようなハイパーリアリティをもつ概念図式が増えていること、それらが次第に重視されるようになりつつあること」の指摘なのではないかと考えられる。とりわけそのようなハイパーリアリティが実在としての力を強めたものが、狭義のハイパーリアルな宗教であると言えらる。そして前章で見たように、狭義のハイパーリアルな宗教(フィクションから生まれた宗教)における超自然的対象は、「元来のメタ概念図式では現実判断には用いず、あくまで虚

²⁹⁷ 現代無神論がハイパーリアルであるというのは、科学の概念図式が認める実在とは異なる理想化されたものを信じているためであると第七章第7節で論じた。そのようなものは、公共的リアリティにおいて明確に虚構であるわけではないが、少なくとも科学の概念図式においてはある種の虚構であり、それは現代のメタ概念図式においては大きな否定と言えらるだろう。科学を象徴するスパモンはよりフォースのような虚構に近いと捉えらる。

また、デネットが、「指向的对象とは誰かがそれについて考えることができるもののことである」(デネット、2010[2006]: 292)とし、「シャーロック・ホームズのような指向的对象でしかないものが、たとえそれが実在するものではないと分かっているにもかかわらず、人々に取り憑くことは、きわめてありそうなことである」(デネット、2010[2006]: 295)と述べていることは大変興味深い。「ほとんどの状況では、私たちが信じているものは、完全に実在的であり、実在的であるものを私たちは信じているので、(信念の対象である)指向的对象と、世界の中に存在しその信念を抱かせ・引き起こし・基礎づけ・支えるものとの論理的区別を普通無視することができる。ところが、いつもそうであるわけではない」(デネット、2010[2006]: 296)というのである。

構として扱われていたが、循環関係によってメタ概念図式自体が変化し、現実判断にも用いられるようになったもの」と言うことができるだろう。それは困難ではあるが、二重構造の循環関係によって可能になると言える。そしてそのようなメタ概念図式が、今は少数派であるものの徐々に増えていることが、ハイパーリアルな宗教(フィクションから生まれた宗教)の研究の増加や保守派などの危機意識につながっていると考えられる。

以上により、第九章の①の問題、狭義のハイパーリアルな宗教が位置する(1)における、「フィクションである、すなわち指示対象が欠如していながらそこに描かれた超自然的対象が実在する(リアルである)と信じられている」という二律背反の状況について説明できる。二重構造として、そして循環関係を踏まえて考えれば、二律背反ではなく説明が可能になるのである。

しかし、図の(1)の宗教を信奉する人々にとってのメタ概念図式は、現代においても依然としてほとんどの人々のメタ概念図式ひいては公共的リアリティとは異なるだろう。そのため、フィクションから生まれた宗教は異質なものであると扱われていると考えられ、(1)は公共的リアリティに抗う領域と言える。また、メタ概念図式のずれはコミュニケーションを一部分で阻害するため、その無根拠性が意識に上りえ、公共的リアリティに対する抗議が生まれるとも言えるかもしれない。

第九章で述べたとおり、(2)は普遍主義的立場から「真なる唯一の実在」が求められ、それゆえ争いが起きていると考えられる。さらに、(2)は物理主義的な概念図式のひしめく領域とも言えるだろう。当事者たちは単一の概念図式がすべての状況に適応されるような、すなわちクワインの物理的対象とホメロスの神々の喩えの際の概念図式に相当するような世界観をもっている可能性が高い。そのため例えば厳格な創造論と新無神論の争いは、そのような唯一無二の概念図式同士の争いに見える。しかし本論のモデルに依拠すれば、それはメタ概念図式が「世界や生物の成り立ちを理解するのに適した概念図式としてなにを選択するか」についての違いに起因するものであり、前述のとおり、公共的リアリティの一部にもずれが生じているため起こると考えられる(次節も参照)。

また、(3)は反実在論的領域として描いたが、それはあくまで公共的リアリティに反する聖書の記述について反実在論的であるという意味であり、例えばリベラルなキリスト教徒の宗教へのコミットメントが真摯なものであることは別の問題である。そして(4)は純粋なフィクションの領域であるが、没頭しているあいだはその対象もリアルに感じる事が可能である。

別の切り口から実在について考えるならば、哲学において問題となっているのもまた、基本的には概念図式レベルの実在論と言えるだろう。メタ概念図式レベルの公共的リアリティや、とりわけ「諸文化のメタ概念図式に(ある程度)共通した要素」である素朴で常識的な実在理解を基本的には無条件に受け入れた上ではじめて、概念図式レベルの実在について議論できるのである。ただし、ときとしてメタ概念図式レベルの文化依存的な部分についての見解の相違も起こりうるだろう。これらの実在理解を混同することによって、さまざまな問題が起こりうる。

また、いわゆる真偽(真理と虚偽)の問題も概念図式レベルであり、真理値は概念図式のうちの位置値で決まる。何が正しく何が間違っているかは、概念図式に相対的である。すでに挙げた例で言えば、『ハリー・ポッター』におけるほうきに乗って空を飛ぶ描写についての真偽判断は、どの概念図式を適用してそれを読むかによって異なる。小説の概念図式を適用すれば真となりえ、科学の概念図式を適用すれば(少なくとも現代の科学技術では)偽である。

それどころか、真偽を判断できる、あるいはしなくてはならない、という考え自体が、それぞれの概念図式に依拠したものであると考えなければならない。つまり、真偽を判断しない概念図式もあり得るのである。例えば、われわれが慣習に従って墓に向かって手を合わせるとき、そこに死者の霊魂が宿っているか、真剣に真偽を問うことはないだろう。しかし、宗教学の概念図式に照らして、そのことを真摯に問題にすることもできる。この例は、宗教者の言動を宗教学者が言語化、整理することによって実態とのずれが生じることについて、概念図式から見た説明とも言えるだろう。また、他にも芸術の概念図式などが、真偽とは異なるものさしの概念図式として挙げられるだろう。これは前章の多元的合理性についての議論にもかかわることである。

3. 宗教と科学について

本節では、第九章末尾で提起した①から④の問題のうち、残った③——実在を争う②の領域において宗教と科学の捻れが見られ、混乱が起きているという状況をいかに説明するか——とそれにかかわる宗教と科学の問題について見ていく。

すでに見てきたように、現代において、自然科学は特権的地位を確立している。このことは、マイナスイオン商品のような、実際に科学的かどうかはともかく「科学風」の説明が施された、さまざまな流行などからもうかがえる。そして、宗教もまた科学性を求めているようである。例えば、科学的粉飾をもったオウム真理教が若者に対する求心力をもっていたことや、近年流行しているパワースポットについて「地磁気が強い」といった科学用語を用いた説明がなされること、宗教者たち自身が「脳科学」によって宗教体験を説明しようとする風潮などが挙げられる。

そんななか、実際には宗教でありながら、自らを宗教ではなく科学であると主張する科学的創造論には典型的に、科学こそが優れたものであり、「たとえ宗教であっても科学的な(あるいは科学風の)基礎づけがなされなければ世の中で認められない」という前提があると考えられる。ここには、「なぜ創造論は戦うべき相手であるはずの科学に基礎づけられることで自らを正当化することを選んだのか」という問題がある。このような「捻れ」こそが、科学的創造論対進化論、ひいては現代における宗教と科学の関係の根底にあると考えられる。これまで、科学哲学や教育学、社会学などの見地から、科学的創造論(創造科学や ID 論)は「科学ではない」と証明すること、そしてそれを前提として科学を装う創造論の活動を収束させることに注力するような研究が主に行われてきたが、それだけではこの事態を捉えることはできないだろう。

では、二重の概念図式モデルからこの問題について、なにが言えるようになるだろうか。

3-1. 宗教と科学の概念図式／言語ゲーム

まず、科学的創造論をある程度体系立った信念の枠組み、すなわち概念図式や言語ゲームと見なして検討することで、新たな視座が開かれるだろう²⁹⁸。そのような議論においてしばしば注目されるのは、宗教の言語ゲ

²⁹⁸ すでに第二部で見たように、「現在の創造科学共同体の営みは、意地悪く言えばもっぱら進化論や地質学のあら捜しで、それも自分たちで実験や観察を行うわけではなく既成の科学者共同体の中で奇妙な結果として話題になったものを利用するだけのことが多い」(伊勢田、2002: 90)との指摘もある。また、ID 論についても、進化論批判に終始

ーム／概念図式と科学の言語ゲーム／概念図式はそれぞれどのように規定されており、どのように異なるのかという点である。そして例えば、宗教は信仰の中心的命題(「神は存在する」など)を理屈がなくても真として受け入れる(信じる)ものであり、科学は知覚や「事実」なるものを中核としているといった対比がなされ、さらに教義・信仰の中心的命題が反証不可能であることが宗教的言語ゲームの特徴であると考えられるなどするようである。ポヘンスキーを(一部批判しながらも)受けた星川(1997: 二章参照)もそのように捉えているようである²⁹⁹。「事実に反する論証は効力をもたず」の原則が世俗的言説(科学的言説を含むものと考えられる)の基本文に適用できるように、『信仰の命題に反する論証は効力をもたず』の原則が宗教的言説の基本文に適用できる(星川、1997: 58)というのである³⁰⁰。信仰の中心的命題は、それなしにはそもそも言語ゲームとしての当該宗教(例えばキリスト教)が成立しないようなものであり、その言語ゲーム／概念図式内では必ず正しく、覆されることがないというのである。

例えば、創造科学や ID 論はどんなに科学の粉飾を施そうと、そして表面的には科学的な反証可能性を受け入れると言っても、実際のところは聖書に依拠した創造物語あるいは神に相当するインテリジェント・デザイナーの存在が「それなしでは創造科学や ID 論の言語ゲーム／概念図式が成立しない」核となっている。このことは事実であろう。そして、こういった信仰の命題に反するいかなる事実も論証も、シンプルに無視されてしまうか、あらゆる手段で論駁される。これはクワインが指摘する、「体系のどこか別のところで十分に徹底的な調整を行うならば、どのような言明に関しても、何が起ころうとも真とみなし続けることができる」(Quine, 1980[1953]b: 43(64))ということによって可能になると考えられる。これは星川によれば、宗教の言語ゲームの特徴そのものである。

しかし、反証可能性は宗教と科学の決定的な線引きとは言えない。確かに科学において反証可能性は重要であり、基本的に仮説は棄却され得なければならないが、例えば進化論も、ひとつや二つの反証で体系全体や核の部分の棄却はできないのである。(そのため、すでに触れたように、進化論こそがドグマティックな信念をもっており、どんなに矛盾する証拠が現れようが進化論を放棄しない、と創造論者が主張することがある。)このことはクワインの議論でも見た。星川も、別の角度からであるが、創造論を信じる科学者と無神論の科学者について、「〈創造論を信じる信者の根底にはそれにたいするコミットメントが存在している〉(中略)(創造論を信じない者の場合も同様である)。まずこれがあって、その後で自分たちの考えを証拠づけ、根拠づけ、正当化しようとしているのではないだろうか」(星川、1997: 134)と述べている。

逆に、例えば天動説やアダムとイヴの物語は、キリスト教の信仰のかなり中核に位置する命題だったのであろうが、科学の発達によってそれらが否定され、キリスト教内部でも棄却されてもなお、一部の保守派等を除いて、キリスト教は問題なく存続しているということも言える。

し、中身がなく、体系的ですらないと指摘されている(Dixon, 2008: 98)。しかし、創造論という思想背景や聖書に基づいたストーリーなども含め、ひとつの体系として捉えることも可能だと考えられる。

²⁹⁹ 星川は宗教をひとつの言語ゲームとして捉える議論をしている。星川の議論の詳細については補遺 3-B および 3-C を参照。

³⁰⁰ デネットも同様のことを述べており、「宗教的教義は、『信^{フェイス}に基づいて引き受けられている』のでなければならず、(科学的、歴史的)確認を必要としないのだ」とする(デネット、2010[2006]: 330)。しかし、「それ以上に、いくつかの理由から、宗教的に何を信じているのかについての言葉での表現を額面通り受け取ることはできない」(デネット、2010[2006]: 330)とも述べる。

このように反証可能性によって宗教と科学を本質的に区別することはできないということに対する解決策のひとつは、科学哲学の議論にある。伊勢田は、自身の説を放棄する気がないと言っても態度の内容には大きな差があるため、ある程度の区別は可能となるという(伊勢田、2002: 96-104 参照³⁰¹)。また、反証可能性だけでなく、科学哲学の議論の歴史において非常に重要な観点をチェックリスト化し、それらをどれだけ満たすことができるか、その質や量を客観的に判断することで、あるものが科学であるか科学でないドグマティックなものかについて、線を引かなくてもある程度の区別ができることも提案する(伊勢田、2002: 85-86, 257-261 など参照)。ここでは、枚挙的帰納法、仮説演繹法、反証主義、クーンの五項目の合理性基準、制度的な基準(学会組織や査読システムなど)、強い再現性・操作性、機械的世界観の使用、統計的検定法、ベイズ主義など、23項目が挙げられている。伊勢田はこのチェックリストを用い、創造科学について、「総合的な評価として、やはり創造科学はほとんど科学と呼べない、と言わざるをえない。線を引かなくても、創造科学が疑似科学だという判定は可能なのである」(伊勢田、2002: 261)と述べている。具体的には、制度的な基準(学会組織や査読システムなどが整っていない)、反証可能性(支持者の態度や証拠の量や質まで含めると差異は明確)、機械論的世界観(神の存在そのものが抵触)、その他新奇な予言や強い再現性、問題解決能力などにおいて、科学としての基準を満たしていないというのである(伊勢田、2002: 260-261 参照)。このように科学哲学の立場からは、創造科学やID論は「劣った科学」であるということが言える³⁰²。

ただし、そのような議論はあくまで科学の概念図式のものさし——世界をよりうまく説明できること、といった特定の観点——による判断であり、そのような観点においてはかなりの精度で宗教と科学の区別が可能であるが、それでも本質的には程度の差でしかないことにも注意が必要である。科学の基本前提にも根拠はなく、むしろ「知覚による経験を重視する」といったこと自体がドグマティックであるとさえ言うるのである³⁰³。そのため、「科学による基礎づけ」というのは究極的な基礎づけとはなりえないことに注意が必要である³⁰⁴。それにもかかわらず、なぜ科学による基礎づけを求めるのか、というのが本節での問題である。

³⁰¹ ラカトシュの研究プログラム論や方法論的反証主義、ラウダンのリサーチトラディション論などについて論じられている。

³⁰² ここでは伊勢田に触れるに留めるが、このような科学の定義については科学哲学において多様な角度から綿密に議論されている。

他にも例えばデネットは、「宗教的信仰フェイスと科学的信仰フェイスの間に大きな違いがある。物理学において概念に変化を促したものは、物理学に関心をいだく世界中の知的な人々からの懐疑の目だけではなく、——ファインマンが指摘しているような、彼の研究領域が支持されるのに十分な予測のような——非常に詳細な実証結果プロヴェンツなのである。以上のことは、とてつもない差異を生み出す。なぜなら、実力が試されるその場で、ただ単なる主張以上のことがなされなければならないその場で、物理学の真理を信じさせるからである」(デネット、2010[2006]: 323)という。

ただし、「——自分たちが理解していない教義の一部を変えるくらいだったら死を選ぶといった——途方もない行為によって自分の信仰フェイスを示すというこの観念は、宗教的信仰フェイスと、私が個人として科学に抱いているような信頼フェイスとの明確な違いを、明らかに示している」(デネット、2010[2006]: 320)というが、ガリレオ・ガリレイが地動説に命を賭けたように、かつて、そしてひょっとすると現代においても、そのような科学への信仰表明はありうるかもしれない。そのときそれは、デネットの定義において、科学に対する宗教的信仰なのか、というのは興味深い問題である。

³⁰³ 宗教の概念図式と科学の概念図式の相違については、上記のような区別は可能であるが、科学側からの観点からだけでは十分に語ることはできず、また、おそらく完全に峻別する方法はないだろうと指摘するに留める。このことは後述する科学信仰にもかかわる。

³⁰⁴ そもそも、どの言語ゲーム／概念図式も究極的な基礎づけは得られない。ウィトゲンシュタインによれば、「言語ゲーム……には根拠がない。それは理性的ではない(また非理性的でもない)。／それはそこにある——われわれ

3-2. 科学的創造論と進化論

では、以上の議論から、創造科学や ID 論をどのように捉え直すことができるだろうか。まず、少なくともそれらは宗教の概念図式／言語ゲームであること、それに対し進化論は科学の概念図式／言語ゲームであることは言えそうである。そのため、「なぜ科学的創造論は科学による基礎づけを求めるのか」という問題は、「科学的創造論は宗教の概念図式／言語ゲームであるにもかかわらず、なぜ科学の概念図式／言語ゲームに基礎づけられることで自らを正当化することを選んだのか」と言い換えることができる。

ここで、宗教の概念図式の基礎づけについて、科学による「必要がない」ということは多くの文脈で論じられている。星川もワイトゲンシュタインから敷衍して、「〈宗教は学問・科学によって、信仰は知識や悟性や思弁や抽象的精神などによって、基礎づけを与えられることはできない〉〈その必要もない〉ということになる」（星川、1997: 136）という。そして自身も「〈人間の営みとしての宗教には、それを基礎づける根拠はない、またその必要もない〉」（星川、1997: 133）と考えると表明する。この点については特に問題がないように思われるが、これだけでは上記の「捻れ」を説明できない。これは概念相対主義的なワイトゲンシュタイン・フィデイズムも同様である。本論では創造論の過ちを指摘したいのではなく、なぜそれを求めるのかを論じたいのである。

そこで、本節で問題とする事態においては、メタ概念図式という視点の導入が必要になる。「宗教に対する科学の優位を前提とする社会的通念がある」という現代の状況を二重の概念図式モデルから解釈すると以下のようになる。現代における科学の概念図式に対する広範で強固な「信」は、二重構造の循環関係によってメタ概念図式に強い影響を与えている。そのため、あくまで複数のうちのひとつの概念図式であったはずの科学の概念図式が、次第に他の概念図式より公共的リアリティの面で優位に立つように——公共的リアリティと共通項が多く——なった。メタ概念図式への「信」は、概念図式およびそれに対する「信」を基礎づけているかのようなはたらきをしているため、「科学の概念図式が公共的リアリティを基礎づけている」ように見えることになる。こうして、科学の概念図式が唯一無二のものであるかのように見られるという事態が発生した。しかし実際は、「科学の概念図式に強い影響を受けたメタ概念図式」において、公共的リアリティと科学の概念図式のリアリティの共通項が多いため、科学の概念図式を選択する場面が増えているだけである。

そして、そのような現代においては、地球や生物の成り立ちを理解するのに進化論を適用するメタ概念図式だけでなく、創造論を適用するメタ概念図式においても、科学の概念図式の影響は強いと考えられる。そのため、前述のとおり後者のメタ概念図式においては循環関係によって創造論の一部が公共的リアリティとなっている可能性があるが、その循環には進化論以前はなかった抵抗があると考えられる。さらに、これら二つのメタ概念図式が同じ多文化国家に属している状態で、公立学校の科学教育をどうするかという状況に対して宗教的な創造論の概念図式が採用されることはより難しいだろう。

だからこそ、創造論は自らの宗教性を（一部）放棄してでも、科学に基礎づけられることによって、そのような状況でも力をもととしたと言えるだろう。ひとつには、自らのメタ概念図式において、より容易く公共的リアリティに影響を与えられるように、そしてさらに、より広範な文脈において政治的にそれが採用されるように、である。

これは概念図式レベルだけの理解では「宗教であるのに科学の土俵で戦っている」ということになり、現代的な宗教と科学の「捻れ」と見えた。しかし、もう一步掘り下げれば、共に科学の概念図式に強い影響を受けたメタ

の生活と同様に」（ワイトゲンシュタイン、1975a[1969]: § 559）ということになるだろう。あくまでメタ概念図式によって無限退行を留められているだけなのである。

概念図式という背景があるということが見えてくる。そもそも、科学に基礎づけられ、やがては科学に成り代わろうとする創造科学や ID 論の存在そのものが、そのような背景あってこそのものである。創造科学や ID 論は、先述のジェダイズムと同様に、概念図式とメタ概念図式の循環を利用して、公共的リアリティを変容させようとしていると言える。そして創造論論争は、上記の背景のもとで、進化論と科学的創造論、どちらの適用の仕方、ひいては公共的リアリティが政治的に採用されるか、という争いであると考えられる³⁰⁵。

このような理解により、対立する概念図式によって正当化されようとするという「捻れ」は解消される。そして、科学の特権性が宗教に対し影響を与えようという現状の背景にある構図について、より明らかにすることができただろう。

3-3. 科学信仰

第七章の新無神論と現代無神論の議論において、大衆においては科学の権威を信じるという形で科学が信じられており、それは一種の科学信仰であるということを述べた。これは生物学的合理性の観点から改めて理解することができるだろう。

大衆にとっての科学は、科学において本来重要な証拠や手続き抜きに語られたものであることが多い。例えば東日本大震災の際も、大衆向けの報道では、地震や放射能についての確率的判断や具体的な証拠なしに、「結局のところ安全なのか？」という切り口だけで語られることが多かった。また、身近な機器の仕組みや薬が効くメカニズムを知らなくてもほとんどの人は気にすることがない。

それでも科学全般を信頼し、科学に対する万能感をもつ人は多いようである。そして「科学的に感じられる」ということに価値を置くことで、マイナスイオン関連商品や水素水といったものが流行するという結果になると考えられる。このような「魅力的な科学風のもの」への、科学的な意味で非合理的な「信」は、基本的に科学の権威への「信」であると言えるだろう。

もちろん、科学者であっても、自分の専門分野以外のことについては他の科学者の言を信じている。さらに、科学者コミュニティ自体、科学的な意味で合理的でない側面をもつ³⁰⁶。しかし、科学者の科学的知識全般についての検証能力などから、非科学者とは、科学的知識に対する態度には違いがあるということが言えるだろう³⁰⁷。

つまり大衆においてはより顕著に、科学も宗教も権威によって信じるという構図が存在すると考えられる³⁰⁸。そのような権威への信頼は、背後にある生物としての必然性、すなわち生物学的合理性として語られようだろう。

³⁰⁵ ただし、創造科学や ID 論は、厳密にはうまく科学に基礎づけられていない。それでも、公共的世界観に影響を及ぼし得るほど多くの支持を得ている。この理由については二点、第六章で述べた。

³⁰⁶ 科学の合理性にかんする第十一章の注 284 参照。

³⁰⁷ また、科学者(専門家)にとって科学とは、すでに証拠の固まりつつある「事後の知識」と、まさに論文をつくり出している「作動中の知識」からなるが、非科学者にとっては、科学教育や報道などによって「事後の知識」こそが科学であるかのようなイメージがもたれており、そこにはギャップがあるという指摘もある(藤垣・廣野、2008: 102-103)。これは PUS(public understanding of science: 科学の公衆理解)論の一部である。

³⁰⁸ デネットは、宗教における分業と科学における分業のもっとも重要な違いとして、科学において「専門家は、自分が使っている方法を、——すべてにわたってというわけではないが、なぜ驚くほど正確な結果が導けるかをきちんと説明できるほど——、ちゃんと理解している。理論を説明する(したがって理論を理解する)責務を専門家に安心して委ねることができるのは、まさに専門家が当該の関係式をちゃんと理解していると私が確信しているからである。とこ

権威を信じることについては、すでに見たプラシーボ効果から示唆を得られる。われわれは特に、「シャーマン、セラピスト、教祖(グル)、あるいはその他のカリスマ的治癒師」(ハンフリー、2004[2002]: 250)などの外部の権威を必要としているという議論である。このように、より強く信仰心をもち、儀礼を信じ、プラシーボ効果を高く発揮した祖先は生き残りやすく、そのため現代のわれわれも権威を信じやすいと考えられるのである。これが現代的なかたちで発揮されたのが、現代無神論と言えるかもしれない。

また、同じ科学の概念図式を、同じ現実的な状況に対して適用しているにもかかわらず、正しく科学的に捉えるか、権威を信じるという形で、ハイパーリアル的な科学信仰になるかという相違が生まれるということは、二重の概念図式モデルにおいては「信」の違いに還元できるだろう。また、例えば同じ映画を没頭して観たとしても、観終えたとき、ある人はただフィクションと捉え、またある人は人生を変えるほどの影響を受け、そのリアリティをメタ概念図式を改変するほどの衝撃として受け取る。これまで論じてこなかったこれらのような差異は、今後「信」の内実として論じていく必要があるだろう。

ろが、宗教においては、専門家が自分が語っていることを自分は理解していないという時、何かの効果をねらって誇張しているわけではない。神の根本的な理解不可能性が主張されるのは、信仰の中核的教義としてであり、問題とされる教説それ自体が、誰にも体系的に解明することなどできないのだと宣言される」(デネット、2010[2006]: 305)と指摘している。

結論

序論で示したように、宗教・科学・フィクションという三つの領域は重なり合う部分を持ち、現代においてそこにはさまざまな重要な事象とそれに伴う問題がある。多くの場合、三つの領域は独立した異なるものと見なされ、それぞれ別個の研究の対象となってきたが、三つの領域が重なり合う部分における複雑な錯綜を理解するには、三つの領域を総合的に見る視座が必要となる。

そこで本論では、そのような三つの領域が重なり合う部分の事象を精査し、問題を抽出した上で、それらを包括的に論じるための理論モデルを提案し、さらに第九章末尾にまとめて提起した①から④のような、従来の理論では説明することが難しかったと言える問題等を再検討してきた。本論のモデルは、とりわけ①から④のような、三つの領域をまたぐ捻れや動的な過程を記述可能にすることを目指したものである。

以下、①から④の内容を含む、本論の議論の要点を改めて示す。

第一部では、序論で示したジェダイズムをはじめとするフィクションから生まれた宗教を分析するために提案された、2000年代以降の宗教社会学の議論を検討した。それぞれ一章を割いて、「ハイパーリアルな宗教」、「つくられた宗教」、「フィクションに基づいた宗教」という三つの概念を取り上げた。これらに共通する特徴のひとつは、元来フィクションであったものの、のちに宗教と言えるだけの体系になったものを、「宗教として」扱うということにある。さらに、議論の焦点はそれぞれ異なるものの、どれもが実在(リアリティ)に言及していることを抽出した。そして、ダヴィッドセンの議論から敷衍した図式上に、これら三つの概念を位置づけた(図 1-6)。

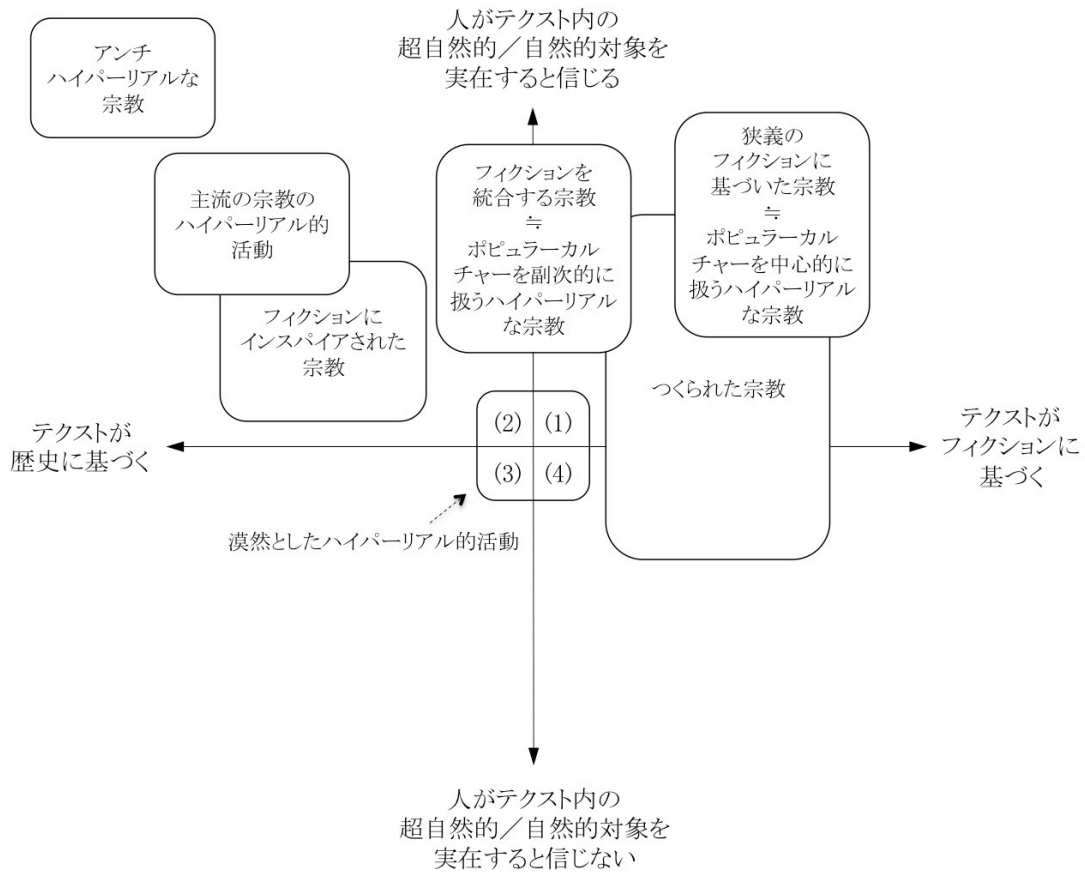


図 1-6 三つの概念の分布(再掲)

上図の(1)に当たる、「フィクションの中の超自然的対象が実在すると信じる、つまり、フィクションでありながら現実世界への指示をしていると考える」領域が、三つの概念の交差する、そしてどれもがもっとも重視している部分であり、そこにジェダイズムが典型例として位置づけられることを示した。そしてこの、テキストがフィクションであると認められながらも、同時にそこに描かれた超自然的対象が存在する(リアルである)と信じられているという状況は、矛盾を内包している(①)。

また、これら三つの概念が基本的には共時的な状態を記述するものであることは重要である。そのため、図の(4)に位置づけられるファンダムから(1)のジェダイズムに転化した——フィクションが確固たる「信」を獲得し狭義のハイパーリアルな宗教(狭義のフィクションに基づいた宗教)となった——といった動的な過程を捉えきることはできないという問題がある(②)。

一方、第二部では、とりわけ 21 世紀的な四つの事例について、それぞれの発生過程や性質、社会との関係等を分析し、第一部と同様に図の上にそれぞれを位置づけていった(図 2-1)。

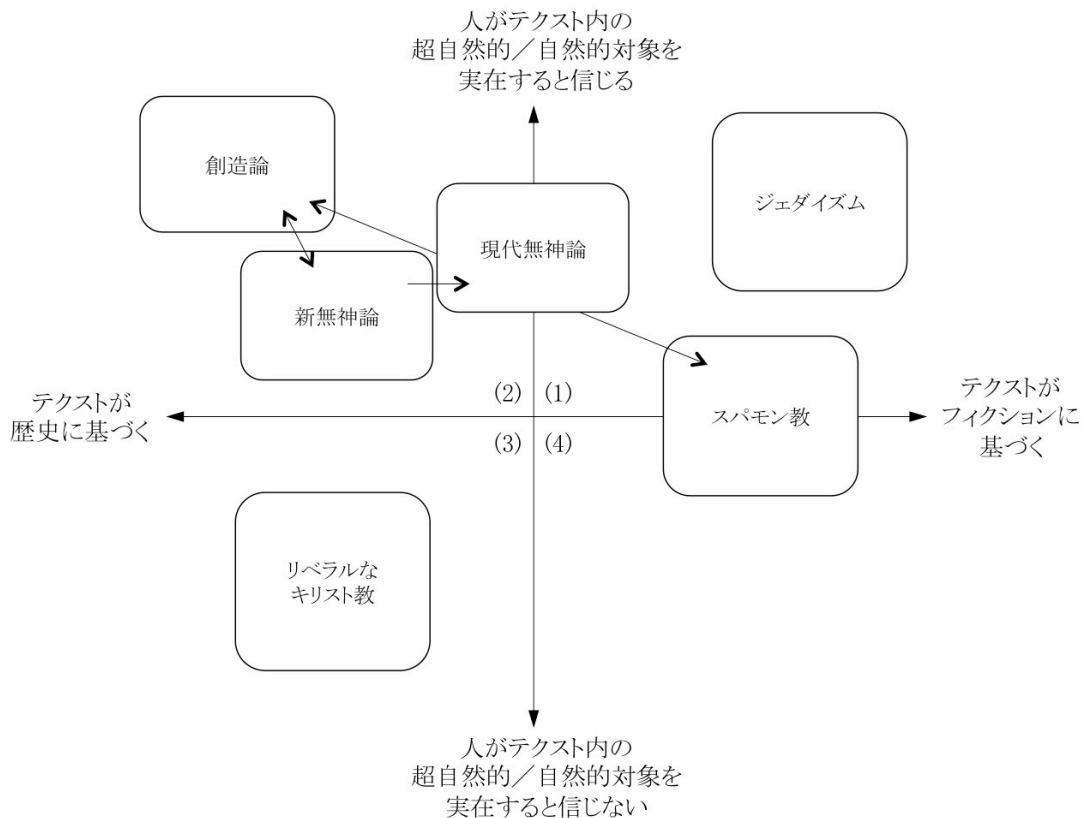


図 2-1 事例の位置づけ(再掲)

事例の一つ目として、本論の事例のすべての背景となる創造論について歴史や内容などを概観した。特に、21 世紀においても問題となっている、自らを科学理論であると主張し、公立学校の生物学の時間に教えらるべきであると主張する ID 論に注目し、その内容やそれに対する反論を詳しく取り上げた。また、ID 論のような科学を装う創造論においては、明らかに宗教である創造論が科学の基礎づけを求めるといふ捻れがあることを示した(③)。

二つ目に、主に科学的な見地から宗教を批判する新無神論を取り上げた。新無神論には自らが主張する科学的側面だけでなく、宗教的側面もあるとされていることを示し、ここにも捻れがあることを論じた(③)。さらに、それらのどちらの側面においても実在や権威が焦点となっていることから、保守派のキリスト教、そして創造論などと、実在を巡って図の(2)の領域で争うことになっていると言える。

また、新無神論をはじめとする無神論的な著作を読んだり、無神論的な運動に参加したりする、受容する側の大衆に焦点を当てた現代無神論にも触れた。これは、科学的な立場であると自認し、科学的な事実への正しい理解もある一方、自然や科学についての理想化された、つまりハイパーリアルなイメージを信奉するある種のスピリチュアリティをもつもので、その他にもハイパーリアルな宗教との類似点が多く、図の(2)からハイパーリアルな(1)へと踏み入れつつあるものと言えた。ここには宗教と科学にかんする、依拠するものと実態の乖離という捻れがある(④)。

そして最後に、スパモン教は、アメリカの創造論運動を巡る争いの中で生まれたもので、科学の立場から科学

を装う創造論を批判するために、あえて宗教を装っている(④)。パロディ宗教と批判的に見られることが多いが、その内実を分析することで、ID論などの疑似科学的なものの論法を露骨にパロディ化することによって、かえってそれらの問題を詳らかにすることを可能にしているという側面があること、また、巧みなメディア戦略や神話的魅力を持っていること、そして、現実世界での活動も充実させつつあることなどを示した。これは、元来は図の(4)に位置づけられるただのおもしろいパロディだったが、徐々にジェダイズム同様、(1)に転化しつつあると言える(②)。

以上の事例は、保守派の宗教運動の興隆とそれに相対する科学への信頼、さらにはフィクション(とりわけポピュラーカルチャー)の発展やインターネットの興隆といった21世紀の社会背景を反映しており、まさに宗教・科学・フィクションという三領域の重なり合う部分に位置づけられるものである。

第三部では、第一部と第二部で示した①から④のような事態を総合的に分析するために、宗教学に軸を置きながら、分析哲学に基づいた新たな応用理論モデルを構築し、提案した。本論のモデルの基礎は分析哲学であるが、宗教社会学の理論も参照しており、事例にも目を向けるなど、モデル自体、分野横断的な探究に支えられている。

まず、本論のこれまでの議論において「実在」というものが非常に重要となっていることと、科学の影響が大きいことなどから、科学的実在論を中心に本論の図式と実在の関係について検討した(図3-1)。

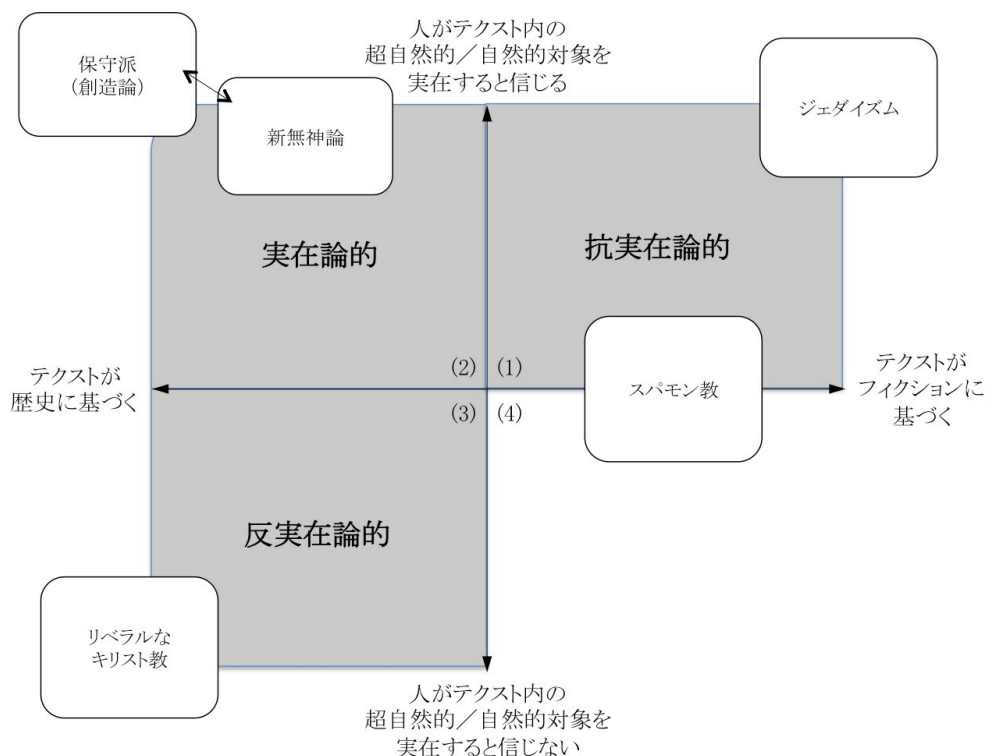


図 3-1 本論の図式と実在論の関係(再掲)

实在論という観点から、ボードリヤールのハイパーリアリティ概念を再考しつつ、図の(2)が实在論的であること、(3)が反实在論的でボードリヤールの言う「神の死」に対応していること、そして(1)が实在論に抗う「虚構の指示」の領域であることを示した。

次に、实在する個物への指示によって認識を検証しようとする経験主義的手法をドグマとして退け、实在への指示についての問題において大きな転換点となったクワインの議論を基礎として、ワイトゲンシュタインやグッドマンらの議論も参照することで、二重の概念図式モデルを提案した。

クワインについては、とりわけ概念図式という全体論的で相対主義的な概念に注目した。そして、野家の議論などを参照することで、科学が最良の概念図式であるというクワインの議論を敷衍することができ、文学や哲学など、科学以外の概念図式も同時に認められること、それらは流動的で、状況等に応じて使い分けられるものであること、实在、現実と虚構もそれに応じて変化することなどを示した。

さらに、クワイン自身が、相対主義的主張だけでなく、母語の無条件の受容や、善意の原理、感情移入といった形で、相対性を押し留める側面に言及していることを示し、そのようなものをメタ概念図式と名づけた。これは、さまざまな不確定性や相対性があたかも存在しないかのようにわれわれのコミュニケーションを可能にしている基盤のようなものである。

そのような側面は、相対主義者とされるワイトゲンシュタインやグッドマンらにも見られる。本論では、ワイトゲンシュタインの言語ゲーム／世界像、グッドマンのヴァージョン／習慣の守り、さらに、野家が取り上げるフッサールの客観的学問／生活世界、そしてそれらのあいだの解釈学的循環という考えを取り入れた。

そしてこれらを統合したものとして、相対的な概念図式と、相対性を押し留めるメタ概念図式という二重構造を措定し、それらのあいだに循環関係を想定した「二重の概念図式モデル」を提案した。これにより、無批判かつ無条件に受容されているメタ概念図式が、諸々の状況に応じて複数の概念図式から適切なものを選び、はたらかせることによって、日常的なコミュニケーションを支えていると考えることができる。メタ概念図式は他者と共有されていると思われているが、それを決定的な形で確認することはできず、大文字の「根拠」にはなりえないことが重要である。また、解釈学的循環によって概念図式の変化がメタ概念図式に影響を与えること、逆も然りであるということが言え、それによりメタ概念図式ひいては公共的世界観は、少しずつ、ときに劇的に変化し、生成され続けていると考えられる。

以上のように、二重の構造と循環関係に基づく時間経過による変化という軸を取り入れることで、従来の議論では難しかったと考えられる、現実と虚構の地位が入れ替わるような動的な面を説明できるようになった。そして②の、単なる虚構の物語から、そこに描かれた超自然的対象の实在が信じられる狭義のハイパーリアルな宗教に転化するといった変化のプロセスや、回心なども、理論的に説明できるようになった。

二重の概念図式モデルを用いて、これまでに提示した他の問題も再分析した。①の(1)における矛盾については、本論の図式と实在の関係について同モデルから再考することで解消できた。公共的リアリティに反するもの、「メタ概念図式レベルにおいては基本的に虚構とされているが、ある選択された概念図式においてはリアルであるもの」が、ハイパーリアリティであり、さらに实在としての力を強めた狭義のハイパーリアルな宗教における超自然的対象は、「元来のメタ概念図式では現実判断には用いず、あくまで虚構として扱われていたが、循環関係によってメタ概念図式自体が変化し、現実判断にも用いられるようになったもの」と言えた。これらもまた、二重構造と循環関係によって可能になる理解であると言える。

さらに、本論のモデルから、科学の概念図式が力をもつようになって以降、概念図式とメタ概念図式との間にある循環関係を介してメタ概念図式が影響を受け、「科学の概念図式に強い影響を受けたメタ概念図式」が生まれたと説明できると示した。このような影響により、不安定で根拠なき公共的世界観はいつしか多くの現代人にとって科学を基礎としたものと捉えられるようになり、科学の概念図式が「根拠」に限りなく近いものであるように考えられるようになったのである。さらに宗教学における星川の議論や科学哲学の議論も参照しつつ、以上のような背景を考察することで、③の科学を装う創造論が科学に基礎づけられようとするという捻れを解消することができた。

本論のモデルは、普遍主義と相対主義の相克に対しても新たな切り口を提案するものである。本論では、それらを巡って人類学などでも長らく問題となっていた合理性概念について、タンバイアを参照しつつ、新たな分析を加えた。普遍主義的な論理的合理性和、多元的合理性を吟味し、階層構造を導入することで、合理性概念の混乱を一部解消した。また、認知宗教学などの宗教学における科学的な議論を第一部、第二部でも取り上げたが、第三部ではそれらを合理性の議論に取り入れて生物学的合理性という概念を提案し、メタ概念図式に位置づけるなどした。これらの議論により、モデルを強化できたと考えられる。その際、「宗教学の自然化」についても触れた。

また、科学の概念図式は強い影響力をもっているメタ概念図式の選択肢のひとつにすぎず、現代でもさまざまなところで、科学と対立する概念図式が現実として適応されるようメタ概念図式にはたらきかけている状態の人々のコミュニティが存在する。創造論しかり、ジェダイズムしかり。多くの人々のメタ概念図式においては、創造論やジェダイズムの概念図式が現実的な場面で採用されず、それらの信奉者たちの現実は多くの他者からは虚構と見做されうる。そのため、コミュニケーション可能性を一部無視していることになる。それでもなおそれらを現実として採用しようとするということは、それだけの魅力がそれらにあるということである。そのような魅力の一端も、生物学的合理性によって説明することができるだろう。

さらに、本論のモデルでは「信」が重要な役割を担っている。概念図式に対する「信」と、エポケーと同義ですらある、メタ概念図式に対する「信」が考えられる。このことと、循環関係および生物学的合理性についての議論から得た示唆により、④の、依拠するものと実態の乖離においては「信」の引き継ぎが起きている——科学の概念図式に対する「信」を引き継ぎ、新たな「信」が誕生した——と考えることで事態を理解しやすくなると示した。

以上の通り、本論は、宗教・科学・フィクションという三つの領域の重なり合う部分に注目し、宗教学の立場から複数の学問分野での知見を統合することで、その部分の錯綜した状況を解明しようとした、これまでにない取り組みであると言える。そして本論で提示した二重の概念図式モデルにより、単層のモデル、そして普遍主義と相対主義の一方のみでは論じるのが困難な側面に切り込み、いくつかの状況について新しい角度から論じることが可能になった。とりわけ、循環関係によるメタ概念図式の変化、そして①から④のような三つの領域をまたぐ捻れや動的な過程を記述可能にしたことが本モデルの成果と言える。

以上の議論は、現代の宗教学において重要な、「宗教」という概念そのものの問い直しに取り組んだ重要なものであり、モデルにおいて「信」にも言及したように、「信じるとはどういうことか」という本質的な問題にもかかわる。この成果は、宗教だけでなく、科学およびフィクションの領域についての研究にも貢献しうるだろう。さらに、現実認識の背景にある二重構造と循環関係についての深い理解は、過去と現在の宗教・科学・フィクションのあり様の分析のみならず、これからの現実社会における、それら三つの領域にかかわるさまざまな問題、例え

ば「宗教と科学はどのような関係を築くべきであるか」といった価値的な問題などを考える上でも示唆を与えうる重要なものと言えるだろう。

日本宗教学においてほとんど注目されていない分析哲学を用いたこと、そしてそれを応用した理論の内容も、挑戦的なものだった。個々の事例や宗教社会学の理論も日本では未だあまり注目されていないものであり、日本への紹介という意味でも価値はあったのではないかと考えられる。

ただし本論では、事例に目を配りつつ、宗教社会学的理論と分析哲学の具体的議論の両方を抽象化して最終的な議論を進めてきたため、零れ落ちた事象も多々あるだろう。分析哲学の個々の議論の精密さに比べ、それを基礎としつつ応用した二重の概念図式モデルはかなり抽象的なもので、基礎との乖離がある。第一部、第二部と、第三部の接合の試みも不十分であったかもしれない。また、複数の学問分野の知見を参照したことで、どうしても散漫になってしまった面もある。

さらに、本論のモデルにおいて、相対主義的な概念図式レベルと、それを押し留めるメタ概念図式レベルに分けたことには意義と新規性があると考えられるが、問題なのは、メタ概念図式内に文化レベルから普遍レベルまでを押し込めたために、公共的リアリティの議論など一部の議論にしわ寄せがいきなり無理が生じたことと、結果として相対主義と普遍主義の相克の一部に対してしか新しい視点を提供できなかったことである。ここには改善の余地があると考えており、今後の課題としたい。

また、本論が提起したメタ概念図式には言語や世界観などが幅広く含意され、その構想が広すぎるという指摘もあるだろう。この広さは欠点でもあるが、本論の議論には不可欠であった。これらはトレードオフの関係にあり、改良にあたってはさらなる慎重な考察が必要である。

以上のような不足はあるが、すでに述べたように本論の議論によって新たに見えてきたものがあり、それらは重要であると筆者は考える。そもそも時と場所を超えて完璧な人文学的モデルなど存在しえず、われわれは常に自らの立ち位置からよりよい理解を目指し続けることしかできないのである。本論はそのような試みのひとつであり、巨人の肩の上で小さな一歩を踏み出せていれば幸いである。

補遺

0-A. ジェダイズムの教義など

以下、Temple of the Jedi Order のサイト(<https://www.templeofthejediorder.org/doctrine-of-the-order>)に掲載されている教義などを邦訳した。

□ジェダイズムは、ジェダイ(ジェダイズムの信奉者)が、宇宙の根底をなす根本的な性質であると信じる、至るところに存在する、形而上学的な力であるフォースの遵守に基づく宗教である。ジェダイズムは、『スター・ウォーズ』と呼ばれる叙事詩的なスペースオペラで描写されるものに似た哲学に起源を見出す。それはそれ自体、宗教である。

ジェダイ宗教は、ジェダイの職責を帯びる世界中の多くの人々にとっての、インスピレーションであり生き方である。ジェダイは、ジェダイズムの主義、理想、哲学、そして教えを、実践的な方法で彼らの人生に応用する。リアルなジェダイは、ジョージ・ルーカスあるいはスター・ウォーズあるいはそういったすべてのものを崇拝しない。ジェダイズムはフィクションに基づくのではなく、われわれは、リアルな人生に適用できる哲学を伝える、時としてより実践的な方法として、神話を受け入れるのだ。

□ジェダイは以下のものを信じる Jedi Believe

フォース、そしてそのうちのあらゆる命の内在する価値。

人間性豊かな人の神聖さ。われわれは拷問や、死刑を含む残酷あるいは異常な罰の使用に反対する。

恐怖や偏見に基づくのではなく、理性と哀れみに基づいた法によって治められる社会。

性的指向あるいはジェンダー、民族、出身国といった生まれに基づいて差別しない社会。

互惠主義の道徳、そしていかに道徳の概念が絶対でなく、文化、宗教、時代によって異なるかということ。

社会についてのスピリチュアルな成長と自覚という積極的な影響。

宗教的、政治的、そして他の組織のうちでの、良心と自己決定の自由の重要性。

政教分離と、言論、結社、表現の自由。

□三つの信条 The Three Tenets

集中

知識

知恵

正しく使われたとき、ジェダイの信条はわれわれに、自分を磨かせ、あらゆる障害を克服させる。それらはわれわれが、われわれの周りの世界を向上させ、ジェダイとしての人生における目的を遂行するのを助ける。

知恵は、忍耐強く、良い判断によって、増やされた知識と経験の正しい応用だ。知識は、目下の任務に集中することによって得られる。集中は、無関係なことを取り除き、あなたがしていることにあなたの心の最上のものを注ぐことについての技術だ。

□規則 The Code

ジェダイの規則には二つのバージョンがある。それらは同じ教えの異なる理解の仕方だ。

Emotion, yet Peace.	There is no Emotion, there is Peace.
Ignorance, yet Knowledge.	There is no Ignorance, there is Knowledge.
Passion, yet Serenity.	There is no Passion, there is Serenity.
Chaos, yet Harmony.	There is no Chaos, there is Harmony.
Death, yet the Force.	There is no Death, there is the Force.

by Greg Costikyan

感情はない、平和がある
無知はない、知識がある
情熱はない、静穏がある
死はない、フォースがある

□信条 The Creed

私はジェダイ、平和の媒介者である

憎しみがあるところに、私は愛をもたらすだろう
侮辱があるところに、許しを
疑いがあるところに、信仰を
絶望があるところに、希望を
闇あるところに、光を
そして、悲しみのあるところに、喜びを

私はジェダイである

私は慰められるよりも慰める者になるだろう
理解されるより理解する者に
愛されるより愛する者に
それはわれわれが与えることによって受け取り
許すことによって許され
そして死ぬことによって永遠の命に生まれるからだ

フォースは常に私とともにある、私はジェダイだから

——信条には、アッシジの聖フランチェスコの祈り(著者不明、1915年)を取り入れた。

□16の教え The 16 Teachings

1. ジェダイはフォースに通じている。われわれはスピリチュアルな気づきに対して開かれており、自分の心を世界の美しさと調和するよう保つ。われわれは絶えず学び、われわれの心を、自身と他者の経験や知識へと開いている。
2. ジェダイは澄んだ心を維持する。それは瞑想や熟考によって達成できる。われわれの心は、世界の出来事について過度に困り、関心を持つようになりうる。われわれは訓練と勤勉を通じて、個人的な問題を克服するよう取り組むべきだ。
3. ジェダイは行動と行動しなかったことの未来への影響と、過去の影響を認識しているが、「今」に生き、「今」に集中している。われわれは、われわれの周りの出来事を通じて、水のように自身を流れさせる。われわれは刻々と変化する、流動的な世界を、それがそうであるように適応させ、変化させることで、それを抱く。
4. ジェダイは物質的、個人的な愛着に慎重である。所有物や人々への執着は、それらの所有物や関係を失う恐怖を創りだし、それはわれわれを憂鬱と喪失の状態に陥らせうる。
5. ジェダイは、幸福は身体的なもの、精神的なもの、スピリチュアルなものから成ると理解している。ジェダイは、確実に、能力の限りを尽くして彼らの責務を果たすことを可能なままにするために、それぞれを鍛錬する。これらのすべては、フォースとより調和するためのわれわれの訓練の、相互につながり、本質的な部分である。
6. ジェダイは、能力の限りを尽くして彼らの技能を用いる。われわれはわれわれの知識や技能を、自慢するためあるいは得意になるためには使わない。われわれは知恵と謙虚さを鍛え、エゴに注意し、われわれの行動に注意する。
7. ジェダイは彼らの限界を理解している。われわれは、われわれの失敗を認識し、責任を取り、それらについての謙虚さの水準を上げる。われわれは他者が、彼ら自身が完璧ではないということに異議を唱え、そのことを理解するという権利を尊重する。
8. ジェダイは忍耐強い。われわれが自身の鍛錬に取り組むのは、われわれの周りの出来事を促すためではない。われわれは、ジェダイになるのは長く、困難なことであり、厳格な献身と責任を必要とすると知っている。ジェダイは静けさという誠実な状態で行動するために鍛錬する。
9. ジェダイは高潔である。われわれはわれわれが信じることに對して真正であり、われわれの目的とわれわれの心に対し開かれており、正直であり、誠実である。
われわれは、われわれが心から勇敢で高潔であることを明らかにするために、すべての仮面を取り除く。われわれは、われわれのイメージが他者の言葉や行動から傷つけられえないと知っているため、われわれのイメージが損なわれることを恐れて隠れることはない。
10. ジェダイは多くの仕方で役に立つ。行われたそれぞれの行動は、規模に関わらず、世界に影響する。それを心がけつつ、ジェダイはそれぞれの行動を、平和、思いやり、愛、哀れみ、謙虚さで行う。そのため、ジェダイ各人は、彼らが行うそれぞれの行為で世界を良くしているのだ。

11. ジェダイは彼らの考えに注意している。われわれは他者の美点を認識し、われわれは助けを求めにくる人たちにそれを提供する。われわれの善意の行動によって、われわれは自身だけでなくわれわれのコミュニティをも強める。ジェダイは偏見なしに行動する。

12. ジェダイは愛と憐れみが彼らの生にとって重要であると信じている。われわれは、自身を愛し、気かけなければいけないのと同じくらい、互いを愛し、気かけなければならない。これを行うことで、われわれは、われわれの行動と考えの前向きさですべての生を覆う。われわれは希望の供給者であり、灯台である。

13. ジェダイは感情移入を高める。われわれは、われわれを理解のある聞き手とすることで、別の人の視点から物事を見ようとする。われわれは、人々が彼らの苦難について話すとき、彼ら必要とする信頼を提供し、利益を得るだろう人にはわれわれの知識を分ける。われわれはこれを、より調和した社会を創るのに役立つために行う。

14. ジェダイは平和の守護者である。われわれは、困っているすべての人たちを、どんな形であれ、能力の限りを尽くして助けることを支持する。われわれは、助けを提供することが、逆境にあつて時に勇気を必要とすることを認めるが、争いは平和、理解、調和によって解決されると理解している。

15. ジェダイはフォースを通じた永遠の生を信じる。われわれは亡くなる人を悼むことに取り憑かれるようにはならない。われわれは彼らの死に際し嘆き悲しむかもしれないが、われわれは、彼らが永遠にフォースの一部であり、それ故常にわれわれの一部であるだろうと知っているため、満足している。

16. ジェダイは彼らの大義と慈愛に献身する。われわれの理想、哲学、そして実践はジェダイズムの信仰を定義し、われわれはこの道に基づいて自己修養のため、他者を助けるために立ち上がる。われわれはわれわれの信念の実践によって、ジェダイの道を目撃者であり保護者である。

□21 の格言 The 21 Maxims

・卓越:ジェダイに期待されるすべての努力において優秀であろうとすること

ジェダイは、いつも自分がしていることについて、より卓越した技能と専門知識を身につけるよう努めている。それによってそれが個人の利益のためではなく、社会全体の利益のために使われるためだ。これには訓練、忍耐、完璧な実践が必要だ。

・正義:常に「正しい」道を探ること

ジェダイは、偏見や個人的な関心に妨げられない。正義は両刃の剣であり、弱者を守り、さらに一連の価値観に基づいて判断するものだ。ジェダイはジェダイではないものを許し、妥当なために害をもたらさないものについては判断しない。

・忠誠:あなたのジェダイ兄弟、姉妹を信頼すること

ジェダイは、彼らが学んだことと彼ら自身の教えに忠実であり続ける。ジェダイは常に、フォースの道についてより多くを学びたいと望んでいる人の役に立ち、そうすることで、ジェダイズムと彼らの秘密結社(Order)の道に誠実であり続ける。

・防御:ジェダイズムの道を守ること

ジェダイは彼らの信仰とそれが包含するすべてを守ることを誓っている。

・勇気:意志を持つこと

ジェダイとなることは、時に、より困難な道、個人的に高くつくものを選ぶことを意味する。ジェダイは彼らが正しい選択をし、正しいほうの味方にならなければならないこと、そして彼らが守ると誓った弱き者はしばしば孤立していることを知っている。ジェダイは恐怖、後悔、そして不確実性を脇に置き、さらに勇気と完全な愚行の違いを知っている。

・信仰:フォースのあり方を信じること

フォースのあり方は時に奇妙に見えるかもしれないが、ジェダイは常に、彼らの立場とその内での彼らの役割を知っている。

・謙虚さ:エゴをエゴとして受け入れること

ジェダイは成し遂げたことを自慢せず、成し遂げたこと自体が報酬であると知っている。

・恐れないこと:自ら限界を課さないこと

恐れは、ジェダイが彼らの義務を果たすのを妨げるものだ。ジェダイは、フォースへの信仰によって恐怖を手放すことを学び、それらの不足が生じたときにそれを認めることに恥を覚えない。

・高潔さ:信義をもって行動すること

ジェダイは、卑しい、意地の悪い、あるいはいかがわしい活動に従事しない。名声と栄誉に基づいて行動することは、ジェダイズムを信奉する者によって達成されうるものについての注目せずにはいられない例を提供し、他者に影響を与える。

・正直:嘘を避けること

ジェダイは自身に正直であり、いつも見かけを超えようとする。真実を見るための知識と知恵がなければ、正直な自己はあり得ない。

・純粋な動機:動機と目的をもって行動すること

確かな動機と目的がなければ、行動は意味がなく、目的地もなく、基礎も欠いている。ジェダイはフォースとともに動き、そのあり方を信頼する。ジェダイの行動は、彼らの道が指示するものとしての、深い動機となるものに揺るぎなく基づいている。

・統制:自己を自己の唯一の主にすること

ジェダイの心は、感情、身体的状態、あるいは外的刺激によって、よく体系化され、平和で、妨げられない。

・集中:もっとも重要なものを選択すること

ジェダイは目下の任務に集中する。ジェダイは過去を認識しており、現在の未来への影響について慎重だが、訓練によって、優先事項を選択しそれに集中する方法を知っている。

・思慮:姿を見せないこと

ジェダイはすべてのものための時間と場所があることを知っている。彼らは、世俗的な事柄に積極的には干渉せず、他の個人や団体を公然と支持したり反対したりすることを慎む。

・瞑想:心を鍛えること

定期的な瞑想によって、ジェダイは自らの動機を吟味し、感情、無知、あるいは情熱がそれらを邪魔することを許していないことを確信する。瞑想は、ジェダイが注意深さ、集中、または忍耐力を向上させるために使用できる。

・訓練:自分の無知を知ること

ジェダイは常にさらに学ぶことがあることを知っており、日々新しい学びを探している。

・誠実さ:首尾一貫していること

ジェダイは常にジェダイとして生きている。偽善は彼らの最悪の敵だ。

・道徳:信念の危険を知ること

ジェダイは、いかに善と悪という相反する信念が、破壊的な犯罪や争いにつながりうるかを知っている。ジェダイは、客観性の安定のために、意見の主観性から一歩離れている。ジェダイは他者に彼らの価値観を押しつけない。

・争い:いつ戦うべきかを知ること

ジェダイはフォースの相反する性質を知っているが、その平和と落ち着きも知っている。ジェダイはやみくもに争いに参加することはなく、常により大きな善のためにそれをする。

・介入:いつ行動しないかを知ること

ジェダイは、いかになにもしないことが行動することと同じくらい大きな影響をもちうるか、そしていかにもっとも偉大な学びのいくつかが独学であるかを知っている。勝利者になるということは、あなたが守る人たちからもその勝利を奪うことである。ジェダイは、ジェダイの介入が必要とされたときだけ介入する。

・調和:フォースとつながること

ジェダイはフォースと調和して生きようとする、というのもそれがジェダイである理由だからだ。そのあり方をよりよく理解すること、その中の自分の場所をよりよく知ること。

0-B. Jedi Society の却下理由

法的な認可を検討する際、ニュージーランドのチャリティ法の前での宗教の定義と、さまざまな状況において慈善事業の目的としてどのように宗教が発展させられるか、という点が重要となるという(“Registration decision”: 7)。そして、新たな信念のセットが宗教であるかを定めるためには、以下の特徴が宗教であることを証明とする。

1. 教義の中心部が、

- ・宇宙における人間の役割と、無限のものとの関係にかかわる、
- ・感覚によって知覚されるか、または科学的方法によって確かめられうるものを超えている、そして、
- ・信奉者が彼らの生活を体系化するための行為規範を含んでいる。

2. 教義と行為規範はまた、宗教を発展させることができるように十分に構造化され、説得力があり、真剣でなければならない(“Registration decision”: 8)

それに対しジェダイズムは、1 の要件は満たすものの、2 は満たさないと見なされた(“Registration decision”: 8-9)。これは創設者の動機や宗教の真偽の問題ではなく、「その宗教が慈善的な方法で宗教を発展させるために十分に体系化されているか」(“Registration decision”: 9)という問題であり、チャリティ法において宗教と認められるためには、緩く相互関係のある思想集団では十分でなく、組織化されたあるいは統合された信念体系があるべきであるという(“Registration decision”: 9)。さらに、慈善的な方法で道徳やスピリチュアルな進歩を促

進するかという点も検討され、ジェダイズムは人間の生と行動の重要で本質的な側面に取り組んでいるなどのいくつかの点では認められるが、大衆の道徳的あるいはスピリチュアルな幸福を向上させることができると証明するには十分に真剣で構造化され説得力があるわけではないとされた(“Registration decision”: 11-12)。

また、Jedi Society について具体的には、Facebook ページには信仰の秩序だった内容より映画からのたくさんの画像を取り上げているということ、ウェブサイトを通じてジェダイの道を共有し、よりよいジェダイになることを可能にするといったことを述べているが、「学習の秩序だった構造は詳しく述べられていない」(“Registration decision”: 10)こと、そして、ゆくゆくは学校や寺院をはじめたいとするがそのような施設でなにを伝えるのかが不明瞭であること(“Registration decision”: 10)などが指摘されている³⁰⁹。他にも、2001 年の国勢調査キャンペーンと同組織の関係についての証拠がないこと(“Registration decision”: 6)なども挙げられている。

また、ニュージーランドの隣国オーストラリアでは、宗教とみなされる法的要求はかなり自由なものだという。1983 年の高等裁判所での訴訟では、「すべての宗教は平等であるという以前に、宗教の教えの真理あるいはその創設者の身分(サイエントロジー教会を含む訴訟で繊細なトピック)は法とは無関係である」(Cusack, 2010: 126-127)とされ、そこでの基準は、

1. 宗教的と主張するあらゆる組織、その信念あるいは実践がより古いカルトの復興あるいは似ているなら、宗教的である。
2. 太陽や星のように物理的で目に見えるものであれ、物理的で見えない神(God)や霊(spirit)であれ、抽象的な神(God)あるいは実体(entity)であれ、超自然的存在あるいは存在たちへのあらゆる信仰は宗教的信仰である。
3. 宗教的であると主張し、人生における意味や目的を見つける方法を提供するあらゆる組織は宗教的である」というものだった(Cusack, 2010: 127)。とはいえ、このような「宗教として認識されるための気前のよい基準は、必ずしも多くの新しい宗教が非課税の身分に応募するという結果につながらない」(Cusack, 2010: 126-127)という。

1-A. ミーム論にかんする議論

デネットは、ミームという用語を用いるのを嫌う研究者として、ダン・スペルベル、スコット・アトラン、そしてボイヤーを挙げ、彼らはミームという視点の有用性に懐疑の目を向けているという(デネット、2010[2006]: 516, 541)。例えば、ボイヤーはミーム概念の問題として、「人間の間の文化的伝達を仔細に見ると、同一のミームの複製とはまったく違うように見えるということである。むしろ逆に、伝達のプロセスによって、驚くほどたくさんの装

³⁰⁹ Jedi Society からの申請において、Temple of the Jedi Order の信仰の説明は理想的だが、Jedi Society のメンバーはそこまで十分な技術をもっていないと認めているという(以下、“Registration decision”: 2)。また、Jedi Society の活動はメンバーの家で運営されており、寺院あるいは他の集会場所を得ることを希望しているが、それは礼拝のための場所ではないという。ジェダイの信奉者にとってそれは必要ではないからである。また、ジェダイズムへの改宗者を得て、彼らの信念を育て維持するための活動としては、ウェブサイト、Facebook ページ、コミックストアでの情報の配布などを行うとしている。

飾が施されるように見える。これこそ、遺伝子のアナロジーが助けになるよりも障害になるという理由である」(ボイヤー、2008[2001]: 51)と述べている。

さらに、しばしば提示される反対論は、「『ミームが存在する』ことを証明してみろという挑発的な見地から表明される」(デネット、2010[2006]: 475)という。例えば、遺伝子とは違って、ミームは何なのか、ニューロンの活動パターンなのか、物質的基体は何なのか、といった問いが提起されている。また、デネットがまとめるところによれば、スペルベルらは文化的なものの伝達現象について、「すべてではないがほとんどの場合、遺伝子モデルが要求するような再現性のきわめて高いコピーではない。新しい実例が出現する原因は、コピーではまったくない」(デネット、2010[2006]: 516)と主張しているという。

ドーキンス自身も、アイデアが伝達の際に変形されるため、複製の正確さが欠けていることや、ミームの単位が明確でないことなどについて触れている(ドーキンス、1991[1976]: 310-311)。のちの『神は妄想である』においても、ミームの物理的な媒体がさだかでないことなどの異論を挙げ、なかでも重要なのは、「ダーウィン主義的な自己複製子として機能するには、ミームがコピーされる際の忠実度が足りない」(ドーキンス、2007[2006]: 284)ということだとしている。

このように、ミームを遺伝子のアナロジーと捉えるか、本質的に自己を複製し、淘汰されるものと捉えるかについては問題があり、さまざまな議論がなされてきた³¹⁰。

そもそもドーキンスは『利己的な遺伝子』において、「『^{アイデア}観念のミーム』は、脳と脳の間で伝達可能な実体として定義されうるはずなのである」(ドーキンス、1991[1976]: 313)とし、さらにハンフリーの、「『……ミームは、比喩としてではなく、厳密な意味で生きた構造とみなされるべきである。(中略)ウイルスが寄生細胞の遺伝機構に寄生するのと似た方法で、ぼくの脳はそのミームの繁殖用の担体にされてしまうのだ。これは単なる比喩ではない。たとえば『死後の生命への信仰』というミームは、世界中の人々の神経系の一つの構造として、莫大な回数にわたって、肉体的に体现されているではないか』」(ドーキンス、1991[1976]: 307、出典表記なし³¹¹)という言を引いて、ミームによる自己複製を実体として捉えている。ここで言う実体とは、「脳の中のミームが遺伝子と似たものならば、それらは自己複製的な脳構造、すなわち脳から脳へと再構築されうるような神経回路の具体的な型であるに違いない」(ドーキンス、1991[1976]: 510)というように、いずれ科学の発展によって神経レベルで語れるようになるはずとドーキンスが考えるものことである。その考えを支持する脳科学者による研究もあるという。

一方で、ダーウィン理論を全員が同様に記憶しているわけではないという例を上げて、「つまり、ダーウィン理論のミームとは、この理論を理解しているすべての脳が共有する、その理論の本質的原則のことなのである」(ドーキンス、1991[1976]: 313)とし、「本質的原則」という抽象概念をもちだす。

このことは、のちに『神は妄想である』でも述べており、「細部は奇妙な具合に横道にそれることがあるかもしれないが、本質は^{エッセンス}変異することなく伝え渡されていくのであり、それが、遺伝子のアナロジーとしてミームが作用するのに必要なすべてなのである」(ドーキンス、2007[2006]: 285)とする。例として、デジタル的な技能である折り紙を挙げる(ドーキンス、2007[2006]: 286-289)。これは絵を描くというアナログ的な技能と異なり、自己正常

³¹⁰ ミーム論およびこの論争については、デネット(2010[2006])の補論AとCに詳しい。

³¹¹ 同書で挙げられている参考文献のうち、ハンフリーの著作は、Humphrey, N. *The Inner Eye*. (London: Faber and Faber, 1986). のみである。上記引用の直前に「私の同僚の N・K・ハンフリーが、本章の初期の原稿を手ぎわよく要約して指摘してくれているように」(ドーキンス、1991[1976]: 307)とあるが、これが同書を指すのかは定かでない。

化機能をもっている。意味がわかる場合の言葉も同様である。「ミームがときに非常に高い忠実度を示すことがあるのは、この類の自己正常化のおかげ」(ドーキンス、2007[2006]: 289)であるとしている。

さらにドーキンスは議論を進め、遺伝子が体をつくる際、「いわばカルテルを形成して協調しあう」(ドーキンス、2007[2006]: 291)ということが、宗教的なミーム理解に重要だという。遺伝子は、外部環境と表現系の適合性だけでなく、「その特定の遺伝子プールの他の遺伝子との適合性によっても選別される」(ドーキンス、2007[2006]: 292)。そして、「ミーム・プールは遺伝子プールに比べれば、組織化も構造化もまだまだだが、それでもミーム・プールを、ミーム複合体内の各ミームにとっての『環境』を形づくる、重要な要素と考えることができる。／ミーム複合体は、それぞれは単独ではかならずしもすぐれた生き残り能力をもたないが、ともに複合体を形づくる他のメンバーの存在下ではうまく生き残れるようなミームのセットである」(ドーキンス、2007[2006]: 292)と論じる。

また、『神は妄想である』においては、「ミームがかならずしも遺伝子に瓜二つのものでなければならないと言っているのではなく、それが遺伝子に似ていればいるほど、ミーム説はうまく機能するだろうと言いたいのだ」(ドーキンス、2007[2006]: 282-283)と述べているなど、若干立場を緩めたようである³¹²。

一方で、スペルベルたちも、ダーウィン主義的な見方そのものを否定するわけではない。あくまで、「実例間の類似性は、遺伝子間の類似性と似ていないので、別の種類のダーウィンの説明を必要とする。文化は進化するが、厳密に言って、変異を伴った遺伝のようなものではない」(デネット、2010[2006]: 516)と考えているという。

以上のような見解の相違に対し、デネットは、「論争は、過大な約束をする(一部の)ミーム学者と、その言葉を真に受ける反ミーム学者とのコミュニケーション不足の産物だと言いたくなる」(デネット、2010[2006]: 517)という。

そのように述べるデネットは、基本的にミーム論に肯定的な立場であり、『オックスフォード英語辞典』で「ミーム」について『「遺伝子のレベルではない手段で伝達されるとみなされる文化の要素』という定義がなされて掲載されてから、文化を基盤にした自己複製子——もしそのようなものがあれば——を指す一般的な用語として採用して良い状況になっている」(デネット、2010[2006]: 471)という見解を示している。そして、「たとえ文化的現象が他の観点からの方が良く説明できるとしても、文化の中で生じることはどれも、進化論と矛盾しないというひかえめな意味において」(デネット、2010[2006]: 482)、文化の進化はダーウィンの諸原理に従っていると主張する。ミームというアイデアによって、「多様な文化現象、計画的な発明、先見性のある科学的発明や文化的発明(ミーム工学)だけではなく、民間伝承のような作者不詳のものや、言語や社会的習慣のようなまったく意図的ではないデザイン変更がなされる現象でさえも統一化できる」(デネット、2010[2006]: 483)というのである。

ミームが実体として存在するかどうかについてはどうだろうか。デネットの考えでは、進化は基体-中立的であり、1. 自己複製、2. 変動(突然変異)、3. 差異化的適応度(競争)という三つの条件が揃えば、いつでもどこでも生じる(デネット、2010[2006]: 466)。ミームもこの三つの条件が揃う必要があるが、「ミームを批判する人々は、ミームは三つの条件以外に遺伝子にもっと似ているのでなければならないと考えており、これが共通の誤りである」(デネット、2010[2006]: 481)とする。そして、「ミームと脳の特定の状態とを同一視する試み——もちろん

³¹² ドーキンスはさらに、「実際のところ、ミームを提唱した私のもともとの目的は、ダーウィン主義には遺伝子しかないという印象——私がミームを提唱しなければ、『利己的な遺伝子』はそのような印象を人々に与えたに違いない——を打ち砕くことだった」(ドーキンス、2007[2006]: 289)とも述べている。

ん、まだ先の見通しが全然立たない試み——を支持する議論を展開する人々がいる。しかし、脳がどのようにして文化的情報を蓄積するかに関する現今の理解からすれば、脳の特定の状態を、ある特定のミームの物質的基体として取り出し、これこそまさに、どんな脳にでも共通の、このミームに対応する脳の状態だとは言えない」(デネット、2010[2006]: 476)と述べる。この点は初期ドーキンスに反対するものである。実際のところ、上記のように変形しても伝達を可能にする「本質」なる抽象概念を認めるならば、ドーキンスの理路においてもミームが複製可能な実体と言うのは難しいのではないだろうか。

一方でデネットは、「ミームが存在する」ということは、「単語が存在する」ということと同様に理解できると主張する。「単語」はミームの一種であり、抽象的であるが「現実的なもの」であり、「人間の活動の、それとして見分けられる産物である。単語は多くの媒体に侵入し、複製される過程で基体から基体へと飛び移ることができる」(デネット、2010[2006]: 478)。それと同様に、ダンスを可能にするミームや入手できる建築材料で何かを作り出すことを可能にするミームなどがあるというのである。ミームは物理的な媒体を必要とするが、「媒体から媒体へと飛び移ることができる」(デネット、2010[2006]: 477)のである。媒体には言語、図表、行動などがある。また、ケーキのレシピが複製され、成功するということは、自分のレシピを伝達するように人々を駆り立てられるということである。そして、宿主である人間の害になる(遺伝的適応度に貢献しない)としても、「自己複製子として自らの適応度を持っている」(デネット、2010[2006]: 477-478)という³¹³。

さらにデネットは、スペルベルらの主張は、ミームを基点にする研究は増加する文化的アイテムを形作る上で心理的メカニズムが演じている詳細な役割を無視しているということや、ミームではなく認知モジュールのほうが、信念や実践についての歴史的変化において重要であるということであるとするが(デネット、2010[2006]: 517, 520 など)、反対者たちはデネットから見てミームという言葉を使ったほうがうまく展開できる主張をしており(デネット、2010[2006]: 524)、文化の進化を考察するためには両方の側面が必要だという。「ミームという観点からだけではなく、心理の制約という観点からも——さらにミームと心理的制約の最初の相互作用から出現するさらなる制約という観点からも——文化レベルの進化を考えたい」(デネット、2010[2006]: 518)というのである。

以上のデネットによるミーム概念と論争に対する見解は妥当であると考えられる。少なくとも、「神経回路の具体的な型」としてミームが同定できるとは考えづらいし、ミームという言葉を使うことで文化の進化をより記述しやすくなる面があることは認められるだろう。そして、ミームと心理の制約の両面からの議論は必要だろう。

そして以上の議論を踏まえたデネットのミームについての議論をまとめると以下のようなものになる。「過敏に行為主体を探す性向(筆者注:HADD)と、記憶に残るものと大好きなことが結び付く」(デネット、2010[2006]: 172)ことで生まれた大量の仮説のうち、いくつかのものが「脳の中でこの観念と競争している他の空想よりも少し強い自己複製する力を、持つようになる」(デネット、2010[2006]: 173)。そしてそのような原始-ミームが、繰り返すなわち自己複製——意図的であれ自然の成り行きにまかせた状態であれ——によって、「個人の

³¹³ また、遺伝子には四つの要素からなる DNA コードがあるのに対し、ミームには唯一のコードはないとした上で、「ミームは『情報のパッケージ』であるという抽象的でコード・中立的な理解を厳格に守り続けた方が良い。しかし他方において、高度な再現性を持つ自己複製が起こるためには何らかの『コード』が存在していなければならないということもまた、心に留めておいた方が良い」(デネット、2010[2006]: 479)という。規範があることによって、多様なノイズが訂正され、情報が正確に伝わるというのである。一方で、補完作用によって突然変異が伝達されないということもある。これは遺伝子の突然変異も同様である(デネット、2010[2006]: 479-480)。ミームのサイズについても、遺伝子同様、問題があることにも触れており、「ミームも遺伝子も、コピーする価値のある情報を担うのに十分な大きさを持たなければならない」(デネット、2010[2006]: 481)と言う。

心から逃れ人間文化を通じて広がっていくもの」(同上)としてのミームになる(あるいはしようとする事ができる)、というのである。一方で、コンピュータとは異なり、「人間の脳の記憶装置には競争があると同時に選り好み^{バイアス}も働く。人間の記憶装置は、ある種類のことが他の種類のことより速く思い出せるように、長期の進化によってデザインされてきた」(デネット、2010[2006]: 174)とも述べている。そして今後、「文化的に伝達される内容と、文化とは独立に共有されている制約との相互関係を研究する」(デネット、2010[2006]: 521)ことが必要であり、そのためには「ミームの自己複製をできるかぎり跡づけていかなければならない」(同上)と言う³¹⁴。

1-B. 推論システムとテンプレート

われわれがさまざまな推論を容易に生み出すことができるのは、心の中にテンプレートという推論の基礎となる構造をもっているからだ(以下、ボイヤー、2008[2001]: 57-62)。例えば、動物テンプレート(存在カテゴリー:動物)には心臓や肺といった内臓の構造や、繁殖の仕組みなどが書き込まれている。人はうさぎを見ると、動物テンプレートを使ってうさぎの概念をつくる。それは、別のうさぎにも、馬や羊などにも適用できるため、たとえ外から見えなくても同じような内臓をもっていることや、うさぎから生まれるのはうさぎであることなどが予測できる³¹⁵。このように、新しい概念を学習するということは情報の複製やダウンロードではない。一部の情報を受けて、テンプレートを用いた推論が行われ、一般化と補完によって学習されるのである。その他にも道具テンプレートなどがあり、概念の数は多いがテンプレートの数は少なく、文化が違っても大きく異なることはない。さらに、例えば「不浄のもの」というテンプレートは世界中にあり、同じようにはたらくが、なにが不浄かについては大きな違いがある。

人間は、常に以上のような推論と一般化をしながら、物事を認識している。そして、どのテンプレートが適用されるかによって異なった推論システムが使用される(以下、ボイヤー、2008[2001]: 126-134)。物理的因果関係を扱う推論システムは、看板が倒れているのはボールがぶつかったからだ、といった推測をする。目的志向的な動きを検知する能力からは、犬と猫の動きから、犬が猫を追いかけている、という目的を汲み取る。心的表象を扱う推論システムは、相手の驚きの表情からその人が今言ったことを知らなかったのだ、ということを理解する。このように、たくさんの専門化した説明装置が人間の心には組み込まれており、複雑な事象を理解するのに役立っている。心的表象は複雑な推論の産物なのである。ただし、これらは自動的に、そして極めて円滑にはたらくため、われわれはそのはたらきに気づかない。

³¹⁴ さらに、「私たちの脳は、進化心理学者に愛されている遺伝的に進化したメカニズムないしモジュールを持っているだけでなく、想像しうるあらゆる種類の文化的に伝達されたメカニズムが詰め込まれており、このメカニズムのどれかが存在することあるいは存在しないことによって、宿主の中に、土台にある機構によって示される制約とちよほど同じくらい強力な——あるいはそれよりはるかに強力な——抵抗力と感受性が作られる」(デネット、2010[2006]: 522)とも述べている。

³¹⁵ ボイヤーはテンプレートについて、「存在カテゴリー、違反タグ、そして違反の影響を受けないすべての推論の使用を指示するレシピ」(ボイヤー、2008[2001]: 104-105)から構成されるとも述べている。存在カテゴリーには、動物、人、道具、自然物(川や山など)、植物などがある。

ボイヤーのテンプレートは、認知にかかわる情報処理モデルにおける「フレーム」と類似の概念であるということが指摘できる(信原 2004、松本 2005、山口 2009 など参照)。

1-C. デフォルトの推論について

想像された存在や出来事についても、基本的には現実的な存在や出来事の推論システムが適用される。そのため、われわれの想像が現実世界の在り方から大きく外れること——直感的期待から自由になること——はなかなか難しいという(以下、ボイヤー、2008[2001]: 83)。虚構の世界に関する記述も、往々にして現実的な推論システムによって得られる予想によって補完されている。例えば、想像上の動物を考え出そうとしても、どうしてもシンメトリーで、前方に目があるといったイメージをしてしまう。このことは心理学実験によって明らかにされているという。動物テンプレートのような心的構造の強い制約を受けているのである。このように、人間の想像は「なんでもあり」なものではない。

それは宗教的概念についても同様であり、基本的には現実に当てはめられる推論をほぼすべて維持している(以下、ボイヤー、2008[2001]: 83-84)。重要なのは、本文中でも述べたとおり、超自然的行為者の概念がなにかしら存在カテゴリーによって与えられる情報に矛盾する情報を含んでいるということである。つまり、宗教的概念は、「第一に、存在カテゴリーからの特定の期待に違反したまま、第二に、ほかの期待は維持する」(ボイヤー、2008[2001]: 84)という条件を満たしている、とボイヤーは主張する。例えば、全知の神→[人]+特殊な認知能力、幽霊→[人]+物質的な身体の欠如、処女懐胎→[人]+生物学的に特別な性質などが挙げられている(ボイヤー、2008[2001]: 85)。

ボイヤーによれば、「超自然的テンプレートのカタログ」——ここでテンプレートとは、「存在カテゴリー、違反タグ、そして違反の影響を受けないすべての推論の使用を指示するレシピ」(ボイヤー、2008[2001]: 104-105)のこと——によって、文化的にうまくいく概念を網羅できるという。神話、ファンタジー、漫画、宗教的な著作、SFなどに見られる概念は非常に多様だが、テンプレートの数は限られているというのである(ボイヤー、2008[2001]: 104-105)。

2-A. 日本における創造論と進化論

日本では、E. S. モースが1877年に進化論を紹介した際、大きな抵抗はなく、むしろキリスト教文化の根強い欧米と異なり、非常にすんなりと受け入れられたことに欧米人が驚いたほどだった(以下、瀬戸口、2004: 24、佐倉、2010: 82)。そこには輪廻転生を含む仏教思想の影響や、当時の仏教界が進化論との融合をはかったことなどがあると言われている。しかし一方で、キリスト教の反発というもののない日本では、進化論研究は盛んにならなかった上、教育面でもメカニズムの説明に重点が置かれ、生徒に実感として浸透していないという(佐倉、2012: 76、佐倉、2010: 83)。

このような日本の状況——創造論という背景についての認識が浅く、また進化論が根づいているとも言えない——では、創造論運動が入ってきた際に無防備に受け入れてしまう可能性があるだろう。例えば1995年に、NHK教育テレビの『英会話上級』でアメリカの創造論者へのインタビューが放送されたことがあるそうだが(以下、鶴浦、1998: 118-119)。その内容は現在の科学界の基準から大きく外れた見解であり、背景の解説抜きにそのようなものを放映するのはアメリカでは違憲である。しかし日本では、その人物がカリフォルニア大学バークレー校法学部教授であるということから堂々と放映され、しかも波風ひとつ立たなかったというのである。このように、

知らず知らずのうちに英語教育が布教の場となり、やがては科学教育にもその手が伸びる危険性はあるだろう。

このような日本の現状を踏まえると、後述するスパモン教のパロディ化は親しまれにくいだろう。強固な問題意識や背景知識がなければ、パロディを楽しむこともできないからである。一方で、パロディが反発を呼ばず素直に楽しまれ、普及する可能性はある。現在ヒット中の漫画『聖☆おにいさん』は、イエスとブッダが天上での神様業の休暇をとり、立川でルームシェアをして暮らすコメディである。そこではキリスト教と仏教の教義や、聖書や仏典に見られる神話的エピソードがある種パロディ化されている。それぞれのキャラクター化やエピソードの使用は非常に魅力的であり、キリスト教や仏教について詳しくない人でも楽しめる内容となっている。そして、その中にはイエスによる進化論への言及なども含まれる。

このような作品は、おそらくアメリカなどでは相応の批判を浴びるだろう。しかし日本では問題なく受け入れられている。そこには宗教的な事柄への無関心も潜んでいるが、同時に、宗教的要素をも換骨奪胎し、受け入れられやすいポピュラーカルチャーに落とし込んで楽しもうという食欲さも感じられる。

しかし、本論でも述べたように、オーストラリアではアメリカでの創造論の興隆を懸念して一部の科学者が創造論を激しく批判したところ、却って創造論を周知し、創造論運動が高まることになってしまったという事例もあることから(瀬戸口、2004: 29)、日本でのアンチ創造論言説の先走った普及は必ずしも望ましいことではないだろう。今後の動向を注視したい。

2-B. デムスキーによるインテリジェント・デザイン擁護

ビーヒーが経験的議論から示したとする知的デザインを、ウィリアム・デムスキーが理論的、概念的議論によって後押ししているという。以下、ルース(2008[2003]: 301-314)に従って概観する。

デムスキーの目的は、a. デザインを識別する基準を与えること、b. 法則による必然および偶然と、デザインの区別を示すこと、c. 自然的プロセスでは生物の世界を生み出すことは不可能であると説明することの三つである(ルース、2008[2003]: 301)。

まず a について、デザインを論理的に導き出すには、非必然性、複雑性、特定性という三つの要素が必要であるという(ルース、2008[2003]: 301-302)。非必然性とは、単純に盲目の法則に帰することはできない何かが生じたとする考えであり、複雑性はすでに見たとおりである。特定性とは、最初から何らかの形で特定、主張されていた、されえたものことで、例えば素数数列は、確率が低いだけでなく特定性ももつ。そして、ビーヒーが指摘する微細な生物学的機構とプロセスはこれら三つの要素を満たすという。

さらにそのようなプロセスは b の「説明フィルター」をくぐり抜け、自然法則による必然でも偶然でもない、真のデザインの産物と見なされるとする(ルース、2008[2003]: 303-304)。これは鎌状赤血球貧血などの悪性の突然変異はデザイナーに帰されるものではない、単なる偶然であるとして退けられるという、悪の問題(不完全さの問題)に対する回答でもある(ルース、2008[2003]: 307-308)。

c では、デムスキーは「ただメシはない」の諸定理(no free lunch theorems: NFL 定理)に訴える(ルース、2008[2003]: 304)。ルースがデムスキーを引いたところによれば、「ただメシはない」の諸定理は、ダーウィンのメカニズムの根本的な限界を強調する。その限界が証明されるまで考えられていたのは、ダーウィンのメカニズム

はあらゆる生物学的複雑性を説明できるので、進化アルゴリズム(すなわち彼らの数学的基盤)は普遍的に問題を解決するに違いないということだった。ただメシはないの諸定理が示すのは、進化アルゴリズムはプログラマーによる注意深い微調整がなければ盲目的探求と何ら変わらないのであり、それゆえ、まったくの偶然と何ら変わらないということである。結果としてこれらの諸定理は、ダーウィンのメカニズムがあらゆる生物学的複雑性を説明する力を持つということに疑問を投げかけるのである(ルース、2008[2003]: 304、Dembski, 2002: 212 より³¹⁶)というのである。ルースはこれを、「デザインを入れなければデザインは出てこない」(ルース、2008[2003]: 304)と理解する。

以上のような議論に対し、まず a の非必然性、複雑性、特定性についての反論は、すでにある程度見てきたと言えるだろう。そして b については、法則、偶然、デザインが「相互に排他的かつ網羅的」とされているが、それは間違っているとルースが主張している(ルース、2008[2003]: 307-308)。偶然とは無知の告白にすぎず、偶然と考えられていたことについて原因が見出されることによって必然と考えられるようになる場合もあるというのである。c については、ビービーの還元できない複雑性への反論が役に立つ。しかし、デムスキーのより理論的な論点についてルースの言及は漠然としており、より詳細な議論が必要と思われる(後述)。

さらにルースは c に関連して、デザインがデザインを必要とするかではなく、デザインであるかのようなものがデザインを必要とするか、選択淘汰が代わりとなりうるかということが問題だと指摘する(ルース、2008[2003]: 310-311)。そして、すでに本文中で見た確率の問題に言及し、ドーキンスを擁護する。さらに、最初に複雑性を所与として持ち込むことなく、選択の力によって複雑性を生み出すことができるコンピュータモデルの例があることを示す(ルース、2008[2003]: 312-314)。ルースが紹介するのは、トマス・S・レイによる人工世界(システム)「ティエラ」であり、そのうちには生物に相当する自己複製プログラムが多様な進化を遂げているという。これにより、「デザインであるかのような特徴」を生み出すことができることが実証されたとルースは主張する。

以下、蛇足ながら、c について別の観点からの反論が可能かもしれないことを示す。まず、デムスキーの言う「進化アルゴリズム」は、おそらく進化的アルゴリズム(evolutionary algorithms)のことだろう。進化的アルゴリズムは自然界における最適化プロセス、ここでは自然選択におけるプロセスをモデルとしてつくられたもので、汎用的な最適化アルゴリズムのひとつである(以下、Wolpert and Macready 1997)。(この用語の理解が違う可能性はある。)NFL 定理は、そのようなブラックボックス最適化アルゴリズムをどのようにして最適化問題にもっともよく適合させるか、といったことを問う理論的な過程で論じられたものである。NFL 定理によれば、検索アルゴリズム A と B があるとして、B が時には A を上回る場合であっても、A が B より平均的に優れているような A と B のペアが存在すると予想されるかもしれないが、それは間違っている。つまり、あるアルゴリズムがあるクラスの問題でうまくいけば、残りのすべての問題のセットにおいて性能が低くなる。また、それがあるクラスの問題のランダム探索より優れた性能を発揮する場合は、残りの問題についてランダム探索よりも悪い結果にならなければならないというのである。以上のことから、アルゴリズムの性能について比較する場合、限られた状況について述べるのはともかく、一般化することには注意が必要であり、さらに、ある領域の問題について一定以上の性能を出すためには、問題特有の知識をアルゴリズムの振る舞いに組み込むことが重要であるという。つまり、普遍性を目指すより領域を限定して最適化するほうがよいという話である。

³¹⁶ Dembski, W. A. *No Free Lunch: Why Specified Complexity Cannot Be Purchased without Intelligence*. (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2002).

これをビーヒーやデムスキーらの関心に沿って解釈すれば、自然選択というプロセスが生命の複雑性や多様性を生み出すには、なんらかインテリジェント・デザイナーなるものによるテコ入れがなければならないということになるのだと思われる。

しかし、そもそも進化的アルゴリズムについては、「プログラマーによる注意深い微調整」がなければランダム探索と変わらないのではなく、それがあっても「平均して」ランダム探索と変わらないというのが NFL 定理の焦点である。翻って、ランダム探索でもある程度の結果は出ると言えよう³¹⁷。この点ですでにデムスキーは問題を見誤っているのではなからうか。さらに、そもそも進化的アルゴリズムのような最適化問題を解くアルゴリズムは基本的にひとつの目的関数を最大化することを目指すものである。そもそも自然選択とは異なり、本来的に作為的なのである。

そして、より根本的に、進化的アルゴリズムは確かに自然選択にインスパイアされ、それをモデルとして構築されたアルゴリズムであるが、それはあくまでモデルにすぎず、関係は不可逆である。例えば、ニューロンをモデルにニューラルネットワークができたが、ニューラルネットワークを見てもニューロン全般についてはわからないのである。まったく別の目的のためにモデル化されたものについてわかったことから、自然現象についてこのような根本的な主張を導き出すことはできないだろう。

よって NFL 定理の存在は、上述の「ダーウィンのメカニズムの根本的な限界」(ルース、2008[2003]: 304、Dembski, 2002: 212 より)を示さないし、「ダーウィンのメカニズムがあらゆる生物学的複雑性を説明する力を持つということに疑問を投げかけ」(ルース、2008[2003]: 310、Dembski, 2002: 212 より)もしないと考えられるのである。

2-C. ドーキンスによる NOMA 批判

ドーキンスの NOMA 批判の要点は、グールドに従って徹底的な非干渉を原則とする宗教は、まず、奇跡がないものとなる。「奇跡は、その定義からして、科学の原理を侵犯するものである」(ドーキンス、2007[2006]: 93) というのである。実際のところ、例えばマリアの処女懐胎が事実かどうかといった宗教の奇跡の物語についての問いは、原理的にイエスかノーか言える科学的な問いである(ドーキンス、2007[2006]: 92)。そして、「NOMA に人気がある理由は、ひとえに神仮説を支持する証拠がないからにすぎない。宗教上の信念を支持する何らかの証拠があるという、どんなささやかな示唆でもあれば、その瞬間に宗教の支持者たちは NOMA を何の躊躇もなく窓から投げ捨てることだろう」(ドーキンス、2007[2006]: 93)と述べる。

このように奇跡がなく、神との会話がなく、物理法則を弄ぶこともない宗教における神は、「時が満ちたときに星、元素、化学物質や天体が発達し、生命が進化するようにした宇宙の初期条件への小さな理神論的な入力にすぎない」(ドーキンス、2007[2006]: 94)。さらにそのような神さえ、「公明正大に検討すれば依然として一つの科学的な仮説である、と私は思う」(ドーキンス、2007[2006]: 95)とドーキンスは言う³¹⁸。

³¹⁷ ただし、ここで参照したのはおそらく最初に NFL 定理を提示した論文であるが、数学的な(原理的な)議論にすぎず、この時点(1997年)では実装には至っていないようである。

³¹⁸ 続く「祈りの大実験」という節(ドーキンス、2007[2006]: 95-102)で、患者のために祈ることで実際に回復が促されるのか、という問いに対し、テンプレート財団の資金援助を受けて、二重盲検の形式で正しく実験したことについて触

そして、「科学はいかにという問いにのみかかわるが、神学のみがなぜという問いに対処することができるというのは、うんざりするような陳腐な決まり文句である(そして多くの決まり文句とちがって、それは真実でさえない)」(ドーキンス、2007[2006]: 88)、「ひょっとしたら、永遠に科学の手がおよばない、本当に深淵で意味のある疑問というものはあるかもしれない。(中略)(筆者注:しかし、)いったいなぜ、宗教にはそれができるとい話になるのだろうか?」(ドーキンス、2007[2006]: 89)と言う。

デネットもまた、「宗教と科学というしばしば争い合う視点の間に、平和をもたらそうというグールドの望みは、賞賛に値するが、彼の提案は、どちらの陣営からもほとんど支持されなかった」(デネット、2010[2006]: 57)として NOMA の問題をいくつか指摘している(デネット、2010[2006]: 57-58)。例えば、「二つの視点の間の紛争のすべてが互いの陣営に対する侵害のためだという主張には、信憑性が欠ける」(デネット、2010[2006]: 57)という。デネットの提案は、「科学は、宗教が行なうことを行なうように努力するべきだということではなく、宗教が行なうことを科学的に研究するべきだということである」(デネット、2010[2006]: 58)というものである。

2-D. 二種類の不可知論

ドーキンスは二種類の不可知論があると言う。ひとつは、今はまだ答えに到達すべき証拠が欠如していたり理解されていなかったりする状況で、保留する TAP (Temporary Agnosticism in Practice、実践上の一時的不可知論)であり、もうひとつは、どれだけ多くの証拠を集めても、証拠という概念そのものが適応できないため答えられない PAP (Permanent Agnosticism in Principle、原理的に永遠の不可知論)である(ドーキンス、2007[2006]: 75)。そして、「一部の科学者および知識人は、神の存在についての問いも永久に近づくことのできない PAP カテゴリーに属するものだと確信しているが、私に言わせれば、これは早合点というものだ。(中略)神の存在についての不可知論は、断固として一時的不可知論、すなわち TAP カテゴリーに属するものなのだ。神が存在するかもしれないか、それは科学的な疑問である。いつの日か私たちはその答を知ることができるかもしれない、当面は、その蓋然性についてかなり強い主張をおこなうことができる」(ドーキンス、2007[2006]: 76)と言う³¹⁹。

特に、「神の存在を証明、あるいは反証することの絶対的な不可能さに気を取られるあまり、その蓋然性(確率)に濃淡があることを無視しているように思える」(ドーキンス、2007[2006]: 78-79)、「入手できる証拠と推論によって、五分五分どころではない、蓋然性の推定値が得られるかもしれない」(ドーキンス、2007[2006]: 79)というのがドーキンスの主張である。ドーキンスは神の存在について人間がどう考えているか、存在確率 100%から 0%までのスペクトラムを七段階に分割して提示している(ドーキンス、2007[2006]: 79-80)。そして、このスペクトラムは TAP についてはうまく適用できるが、PAP をスペクトラムの真ん中である「神が存在する確率 50%」のところに置くのは正しくなく、PAP 不可知論であれば、スペクトラムのどこかに位置づけること自体を拒絶するに違いないという(ドーキンス、2007[2006]: 81)。

れている。結果は、祈りを受けた患者と受けない患者の差はなかったが、祈りを受けていると知っていた患者はより回復が遅かったというものだった。そしてそれでも神学は揺らがなかったことを批判している。

³¹⁹ かつて星の化学的組成などについてどうやっても研究できないだろうと述べた哲学者オーギュスト・コントの例を挙げ、「この教訓的な物語は、少なくとも、不可知論が永遠に真実であると大声で宣言する前に一歩立ち止まるべきだと示唆している」(ドーキンス、2007[2006]: 76)という。

2-E. 児童虐待

具体例として、『さらわれたエルガルド・モルターラ』という本を挙げ、19世紀にユダヤ教徒の両親のもとに生まれたエルガルドに、カトリック教徒のメイドが洗礼を受けさせ、その結果六歳のとき無理やりユダヤ教徒やイスラム教徒を改宗させるための洗礼志願者館に連れていかれ、その後ローマ・カトリック信者として育てられたという事例を挙げる(ドーキンス、2007[2006]: 455-458)。これは、「宗教的精神というものの本質、宗教的であることが特に理由となってもたらされる悪というものを、とりわけくっきりと浮き彫りにしている」(ドーキンス、2007[2006]: 458)という。要点はいくつか挙げられているが、その行為が道徳的に絶対正しく、子どもの幸福にとっても正しいとカトリック信者たちは信じていたことが穏健な宗教のもつ問題であること、六歳の子どもが特定の宗教に属しているというラベルを貼ることは一種の児童虐待であることが指摘されている(ドーキンス、2007[2006]: 458-462)。

また、子どもが両親や司祭などによって、罪を犯した人間が地獄の業火で焼かれるといったことを徹底的かつ完璧に信じ込まされるということは、身体的な虐待よりも強い影響をもちうる心理的な虐待であるとも、トラウマになったという人々の事例を挙げつつ述べている(ドーキンス、2007[2006]: 465-472, 477)。

さらに、「ある民族の宗教上の慣習がもつ古めかしい奇妙さをもてはやし、その名のもとに残虐行為を正当化する同様の傾向は、摘んでも摘んでもなくなる」(ドーキンス、2007[2006]: 482)として、女性の割礼を挙げる。また、アーミッシュについて、子どもをアーミッシュとして育てる権利についての議論も取り上げる(ドーキンス、2007[2006]: 483-486)。「『多様性』という祭壇に、宗教的伝統の多様性を保存するという名目で誰かを、とくに子供を生け贄に捧げることについては、なにかしら愕然とするほどに尊大であると同時に、非人間的なものがある」(ドーキンス、2007[2006]: 485-486)というのである。

2-F. ダーウィン主義的な道徳の説明

ドーキンスは、「遺伝子がある持ち主である個体に利他的に振る舞うよう仕向けることで、自らの利己的な生存を確実なものにできる状況が——とりわけ稀というわけではなく——あるのだ」(ドーキンス、2007[2006]: 315)として、そのような状況を血縁利他主義と互惠的利他行動という二つのカテゴリーで説明している(ドーキンス、2007[2006]: 315-317)。さらに人間社会では、評判とそれを広める言語の力が重要な二次的な構造となっているという(ドーキンス、2007[2006]: 318-319)。そして、利他的な贈与が、自分が優位にあることを示すこと(ポトラッチ効果)であることを示す経済学および動物学の成果も示している(ドーキンス、2007[2006]: 319-320)。

つまり、「個人がお互いに対して利他的で、寛大で、あるいは『道徳的』であることに関する、ダーウィン主義にもとづくまっとうな理由」(ドーキンス、2007[2006]: 321)として、血縁利他主義、互惠的利他行動(与えられた恩恵へのお返しと、お返しを予測した上で恩恵を与えること)、評判(気前よく親切であるという評判を獲得すること)、気前の良さをいやでも目につくように広告することによって得られる特別な付加的利益、の四つがあるのである(同上)。そして、「先史時代のほとんどを通じて、人類は四種類の利他的行動すべての進化を強く助長したと思われる条件のもとで暮らしていた」(ドーキンス、2007[2006]: 321)とする。例えば群れのメンバーのほとん

どは血縁者で、繰り返し出会う相手だった。そのような経験則が現代においても存続しており、それが誤作動を起こすことで利他行動や気前よさ、同情、憐れみといった衝動が起こるとドーキンスは考えるのである(ドーキンス、2007[2006]: 322-323)。

そのように、道徳感覚がダーウィン主義的な根源をもつのであれば、地理的、文化的、宗教的な障壁を超えた、道徳にかんするなんらかの普遍的な性質が明らかになるだろうとドーキンスは指摘する(ドーキンス、2007[2006]: 325)。そして本文でも述べたとおり、普遍的な道徳文法があるということを示す実験(道徳実験)を紹介する(ドーキンス、2007[2006]: 325-330)。

2-G. 聖書の非道徳的な面

まず、ドーキンスは、旧約聖書におけるロールモデルとなる神や人物が行ったとされる、さまざまな虐殺や虐待、非道徳的な行為を挙げている(ドーキンス、2007[2006]: 346-364)。(これらは現実の暴力ではないが、暴力性の例とも言えるだろう。)それに対し、新約聖書、特にイエス(あるいは新約聖書を書いた誰か)は、「確かに、歴史上の偉大な倫理改革者の一人であった。山上の垂訓は時代のずっと先をいくものだった」(ドーキンス、2007[2006]: 364)という。イエスは道徳を(当時の旧約)聖書から引き出していない模範だからである。しかし、自分の家族を拒絶させる家族観や、特に原罪についての贖罪の教えはサドマゾヒズム的で、不快で、支持できないとしている(ドーキンス、2007[2006]: 365-368)。

また、旧約聖書と新約聖書における、他者に対する道徳的配慮の多くは、内集団に対してのみ適用されるものだったことにも触れている(ドーキンス、2007[2006]: 369-376)。例えば、ヨシュアによる異教徒の大虐殺を宗教的に正当化するような見解は、人生の早い時期に植えつけられていることが実験的に示されていることに触れる(ドーキンス、2007[2006]: 372-376)。「このことを思うにつけ、私の心は絶望で一杯になる。それは、人間を分裂させ、歴史的な敵意と受けつがれていく恨みを育む、宗教、とりわけ子供の宗教的な嫉の限りない力を示すものであるように思える」(ドーキンス、2007[2006]: 375)。

そのような意味で、宗教は、「内集団／外集団の対立を巡る敵意と確執を物語るラベル」(ドーキンス、2007[2006]: 378)であるとする。言語、人種、部族も重要な分離の標章トークンになりうるとするが、「内集団や外集団のしるしとして用いられるラベルのうち、宗教がその大勢を占めている」(ドーキンス、2007[2006]: 379)というのである。そして、そのような排他性から、「宗教は疑いの余地なく、不和を生み出す力であり、これが宗教に対して向けられる主要な批判の一つである」(ドーキンス、2007[2006]: 378)、「たとえ宗教がそれ自体として害はなくても、その理不尽で、慎重に育まれた差別意識——『内集団を好み、外集団を避ける』という人間の自然の傾向に、意図的かつ洗練された形でつけ込むそのやり方——は、宗教を世界の悪を利する枢要な勢力とするに十分なものであろう」(ドーキンス、2007[2006]: 383)とする。さらに、「宗教は少なくとも以下の三つの方法で被害を増幅し、悪化させる」(ドーキンス、2007[2006]: 380)とし、子どもにラベルを貼ること、学校の分離、異教徒との結婚タブーの禁忌を挙げる。これらがなければ、対立や敵意は和らげられるだろうとしている。これは(教育)の問題にもかかわる。

2-H. ミーム論による集団についての議論

デネットは、ミーム論を取り入れる主な理由は、「宗教のあらゆるデザインされた特徴に対する問いを、つまりコレカラ利益ヲ得ルノハ誰カ? という問いを、考えることができるようにしてくれることであり、それによって、遺伝子レベルの進化について述べているのか、それとも文化レベルの進化について述べているのかという問題や、デザインの特徴の原理は浮動的なものなのか、それとも明確に何者かの原理なのかという問題に、対して早まった判断をしなくてすむからである(筆者注:原文ママ)」(デネット、2010[2006]: 124)と言う。そして、「民俗宗教とそれから形成された組織化された宗教が、その宗教を実践している人々に、適応度上の利益を与えてきたかどうかという問題」(デネット、2010[2006]: 247)について考察している。ひとつは、「誰かがあなたを見守っているという信念は、決定的な効果のある精神的支柱」(デネット、2010[2006]: 248)となるという、個人適応度假説である。(ここでフォースが例として挙げられているのは興味深い。)もうひとつは、宗教への参加が、「個々人からなる集団に効果的な共同行動をできるようにする信頼の絆を生み出し強める」(デネット、2010[2006]: 248)という集団-適応度假説である。どちらか(あるいは両方が)正しいのかはわからないとするが、集団への参加についてさらに詳細に考察している。

デネットは、「私たちに宗教を与えてきた進化のデザイン過程は、集団ではなく、ミームの差異化的複製を含んでいる」(デネット、2010[2006]: 255)と言い、「ミームの大多数は、私たちの身体に住んでいるバクテリアやウィルス性の共生者の大多数と同様に、(宿主の適応度から見て)適応度に関わりがないか、あるいは適応度を高める働きさえする」(デネット、2010[2006]: 256)とする³²⁰。そして、デヴィッド・スローン・ウィルソンの集団レベルの仮説の代案としてミーム論を提示する。「人間集団の連帯を強化するミームは、宿主の生存(したがって宿主の適応度)が、その宿主が集団の力に関与することにかなり直接的に依存しているような状況では、とりわけ適したものである。そのようなミームに感染した集団の成功は、それ自体で、強力な放送装置となり、集団の外部の好奇心を高め、かくして、言語的・民俗的・地理的境界線をいとも簡単に越境する」(デネット、2010[2006]: 256)というのがデネットの考えである。これにより、宗教についての、アリの群生のような組織体であるという説と、個々の人間たちの合理的な選択による企業体という説の「対極をなす二つの理論を統合し、人間の集団生活の〈研究開発〉を、盲目的過程と先見的過程との——情報を得たり反省したりという中間的な選択過程も含む——混合物として説明することができる」(デネット、2010[2006]: 257)とする³²¹。

³²⁰ ただし、テロリズムに触れながら(補遺 1-A ではケーキのレシピの例を挙げた)有害なミームについても述べており、「私たちのミームによる被害を避けるために必要な文化的な予防接種を作り、予防接種を必要とする人々の権利を尊重しつつ、接種を実行しなければならない。(中略)文化衛生を含むまでに拡大された公衆衛生は、次の世紀においてもっとも偉大な挑戦の領域になるだろう」(デネット、2010[2006]: 454)と述べている。このような意味で、デネットが推奨する“breaking the spell”は、テロリズムの理解と予防につながると考えられていると言える(デネット、2010[2006]: 455)。

³²¹ ドーキンスもまた、宗教を信じることで得られる利益として、個体の生き残りおよび繁殖への利益、群淘汰の理論から説明されるもの、別の個体(例えば寄生虫)の利益、宗教的観念そのものの利益(ミーム論)というものが挙げられるとしている(ドーキンス、2007[2006]: 244-245)。

2-I. 信じることに価値があると信じること

デネットは、神の存在を信じることは異なる、「信じることに価値があると信じること」について論じている(デネット、2010[2006]: 第8章など)³²²。まず、「神の存在を信じることに価値があると考えているすべての人々のうち、(大雑把に言って!)何パーセントが実際神の存在を信じているのだろうか?」(デネット、2010[2006]: 308)という問には困難があり、実際に宗教という制度の堅牢さは、信仰ではなく「信仰告白の一貫性に依存している」(デネット、2010[2006]: 311)ということが宗教の指導者たちに気づかれつつあるという。多くの福音主義的キリスト教の宗派、中でも「メガ・チャーチ」は信仰より行動に注目するもので、「聖なるものとされる言葉を個人がどう解釈するかに関して、メンバーにわざわざ高い自由度を認めている」(デネット、2010[2006]: 311)という³²³。

そもそも、「民俗宗教から組織化された宗教への移行の特徴は、とても明確で具体的な結果を伴う信仰から、きわめて分かりにくい結果を伴う——リップサービス[口先の礼拝]をすることだけがその信仰に従って行動することができるほとんど唯一の方法である——信仰に移行した、という点にある」(デネット、2010[2006]: 314-315)。そして、「『宗教的**ビリーフ**信念』や『宗教的**ビリーフ**確信』ということで普通意味しているのが宗教的な意味で信仰告白することだと言って、あなたが間違っているのではないだろう。大学教授とは違って、宗教の**プロフェッサー**信仰告白者(聖職者だけではなく、すべての信者)は、自分たちが何を告白しているのか理解していないかもしれないし、自分たちが告白していることを信じていないかもしれない。彼らは信仰告白しているだけである。なぜなら、それが彼らにできる最善のことであり、信仰告白することが求められているからである」(デネット、2010[2006]: 316)という³²⁴。

また、神を信じることに価値があると信じることは、道徳の議論にもつながる。デネットは、人々が神を信じることに価値があると信じるのは、善良でありたいからだという(デネット、2010[2006]: 344)。そして、「他の人々が神について何を信じているかをひどく気にする理由は、(中略)世界がより良い場所であってほしいのであり、この目的を達成するための最善の方法は、神についての**ビリーフ**信念を他の人々と共有することだと、彼らは考えているのである。しかし、このことは明白なことではまったくない」(デネット、2010[2006]: 368)という。

³²² ドーキンスもデネットを受けて「神を信じることと信仰を信じることの区別」に触れ、「私の知っている無神論者の大多数は、敬虔なうわべの下にその無神論を隠していると言ってもほとんど言い過ぎではない。彼らはいかなる超自然的なものも信じていないが、不合理な信仰の肩をもちたいといった漠然とした気持ちはある。彼らは信仰を信じているのだ。『Xは真実である』と『人々がXは真実であると信じるのが望ましい』のあいだのちがいがわからないらしい人があまりにも多いのは驚くべきことである」(ドーキンス、2007[2006]: 518)と述べている。

³²³ さらに、アラン・ウルフの議論を受けて、「宗教指導者が進んで行っている現代の世俗文化への譲歩」(デネット、2010[2006]: 312)にも触れ、礼拝でパワー・ポイントを使ったり、聖典の解釈より無料駐車場と託児所の提供を重視したり、宗教的意味合いが強い言葉を用いないようにしたりといったことを挙げる。

³²⁴ 「自分を信仰者と思ひこんでいるが実は神という概念を信じているにすぎない人々を、私は知っている。私自身、神という概念が存在していると確信している(中略)。注意しなければならないのは、彼らが神の存在を信じることに価値を認めていないということである。彼らはあまりに洗練されすぎているので、それはできないことなのだ。(中略)彼らの考えでは、自分たちの神概念は他の神概念よりもずっと良いので、〈御言葉〉を広めるために献身すべきなのだ。しかし、彼らは、強い意味で神の存在を信じているわけではないのである」(デネット、2010[2006]: 299-300)。また、神について、「ぼんやりしていて良く分からないとか、うまく伝えられないというのは、(中略)それ自身、じっくり調べる価値がある宗教のデザイン特徴なのである」(デネット、2010[2006]: 300-301)とも指摘している。

そして、同様の欲求から、デネットは人々に進化論を理解し受け入れてほしいと思うという。「進化という言葉を広める道徳的責務を感じる」(デネット、2010[2006]: 369)というのである。ただし、デネットのこの考えは、あくまで明確かつ合理的に思考すること、理性が前提になっており、畏敬の念や喜びなどはあれど、神秘や理解不可能性はないことから、宗教ではないとする。

3-A. デイヴィドソンの概念相対主義批判と二重構造の想定

デイヴィドソンは、『真理と解釈』(Davidson 2001[1984])のうちの「概念図式という考えそのものについて」という論文において、いわゆる概念相対主義に対し批判をしている。

煩雑な議論は置くとして、デイヴィドソンは、「二人の人が相互に翻訳できない言語を話している場合、彼らは異なる概念図式を持っていると言えるのだろうか」(Davidson, 2001[1984]: 185(195))という問題に取り組んでいる。それを、翻訳可能性の完全な失敗と部分的な失敗という二種類のケースにおいて、分析しているのである。

完全に翻訳が不可能な場合、真理は言語に相対的であるというありきたりな事実以上に、概念図式の相対性を言う意味を見出せないとして、デイヴィドソンは概念相対主義を批判している。そして、この概念相対主義を支えるものは、分析と総合の二元論の代わりに新たに獲得された、「概念図式と経験的内容との二元論」(Davidson, 2001[1984]: 189(200))であり、これこそが「経験主義の第三のドグマ」だと述べる。

デイヴィドソンによれば、この二元論に特徴的な要素は三つある(Davidson, 2001[1984]: 190-191(201, 203)など)。ひとつは「組織化する力としての言語」すなわち概念図式である。これは、何かを組織化するか、あるいは、その何か(実在あるいは経験)に適合するというはたらきをもつ。例えば、感覚刺激を組織化して科学理論を構築すると同時に、構築されたものという観点からすれば、感覚刺激に適合するように科学を改変していく。そして第二に、「経験」、「感覚経験の流れ」、「物理的証拠」といった表現がなされる場所の、「組織化されるもの」、「適合されるもの」。最後に、「相互翻訳可能性の欠如」である。

クーンがパラダイム論において「通約不可能性(incommensurability)」と呼んだものと同様の、この第三の要素は、「あらゆる枠組みの外部に何か中立的で共通のものが存在する」(Davidson, 2001[1984]: 190(201))ということなしには考えられない、とデイヴィドソンは言う。その中立的なものとは、実在あるいは経験である。

このような二元論に対しデイヴィドソンは、経験との適合などの観念は、「真であるという単純な概念に理解可能なものを何も付け加えない」(Davidson, 2001[1984]: 193-194(206))として、否定的な態度をとる。経験や世界のような、いかなる「もの」も、文や理論を真にはしないのである。それが可能なのは、経験が一定の経路をとるという「こと」、のような「事実」と表現されるものである。しかし、「事実」への言及なしに、さらに適切に表現できる。「『私の皮膚が暖かい』という文は、私の皮膚が暖かい場合その場合に限り真である。ここには事実、世界、経験ないし一片の証拠といったものへの指示はない」(Davidson, 2001[1984]: 194(207))。

それ故デイヴィドソンは、経験的内容との適合という観念が無意味なものであるとする。そして、以上のような意味で真であるものが受容可能な概念図式ないし理論であるが、翻訳ができないような場合には真理概念はまったく理解できないため、完全にわれわれ自身のものと異なる概念図式はあり得ない、と結論づけるのである

³²⁵。

³²⁵ ここでデイヴィドソンの議論が立脚する場所について少し触れておくべきだろう。クワインが文の解釈において必

では、翻訳が部分的にしかできない場合はどうだろうか。この場合は、共通部分への言及によって、枠組みの変化と対比を了解可能にできるのではないかと期待できる。だが、解釈に踏み出すためには、言語か信念の共有が必要となる。つまり、「枠組みであれ意見であれ、それらの相違に関する言明の明晰さと鋭さは、共有された(翻訳可能な)言語か、あるいは共有された意見か、いずれかの基盤を拡大することで増進する」(Davidson, 2001[1984]: 197(211))のである。

この観点によって、全面的であれ部分的であれ、翻訳ができない場合の想定は無意味であり、よって概念相対主義および概念図式という考えには賛同できないとデイヴィドソンは言う。「基礎となる解釈の方法論が与えられても、他者が我々自身のものと根本的に異なる概念なり信念を持っていると判断できる立場には、我々は立ちえないであろう」(Davidson, 2001[1984]: 197(211))というのである。

では、デイヴィドソン自身はどのような立場を主張するのか。第三のドグマを放棄することによって、概念相対主義から開放され、枠組みに対する中立な実在や経験に依存することをやめよ、と言うのである。この場合でも、客観的真理は保持できるからだ。「もちろん文の真理は言語に相対的なままだが、しかしそれは可能なかぎり客観的である。枠組と世界との二元論を放棄することで、我々は世界を放棄するわけではない。慣れ親しんだ対象との直接的(unmediated)接触を回復するのであり、またそうした対象たちのおどけた仕種(antic)が、我々の文や意見を真にしたり偽にしたりするのである」(Davidson, 2001[1984]: 198(212))。つまり、通約不可能な「概念図式」を他者が持っていると考えることなしに、われわれが共有し互いに理解可能な信念体系は、「大局的には正しい、つまり、実際に存在している世界と対応している客観的真理を表している」(野本、デイヴィドソン 1991 の訳者解説: 330)と言えるのである。

この議論においてデイヴィドソンにはいくつか問題があると考えられる。ひとつには、概念図式と言語を同一視するという前提に立ちながら、最終的に概念図式を否定しようとする自己矛盾にあるだろう。また、真理概念の前提³²⁶も含め、デイヴィドソンの主張にはいくつもの論点先取が見受けられる。

要とする理論が、解釈者の言語への翻訳マニュアルであるのに対し、デイヴィドソンはタルスキ流の真理理論を前提とした理論を提案している(以下、Davidson, 2001[1984]: 149(157))。タルスキが主張しているのは、「『雪は白い』が真であるのは、雪が白い場合、そしてその場合に限られる」といったような引用解除の真理理論であり、この形式の文はT-文と呼ばれる。クワインもこの理論を評価し、「『雪は白い』という文に真理を帰属させることは、雪に白さを帰属させることに他ならない。この例で言えば、対応とはそうしたものなのだ。真理を帰属させるとはすなわち引用符を取り下げることである。真理とは引用解除なのだ」(Quine, 1992[1990]: 80(120))と言っている(タルスキの真理理論についてはDavidson, 2001[1984]: § 5(邦訳第三章)など参照)。

デイヴィドソンはこのような真理概念を、基本的にすべての議論において前提としている。このことから、真理概念が理解できない概念図式はあり得ないとして、概念相対主義を批判するのである。

しかし、真理という観念の理解を前提とすること自体に問題があることに気をつけなければならない。このような前提の仕方は、デイヴィドソンが依拠するタルスキの真理定義を逸脱するものなのである。このことはダメットが指摘している。「デイヴィドソンの企てにとって本質的なことは、その理論に真理概念についての先行的な理解を持ち込むことである。(中略)言い換えると、文の意味はどのようにしてその真理条件によって確定されるのかということ、少なくとも暗黙のうちには、知っていないてはならないということである」(Dummett, 1994[1993]: 18(22))。「デイヴィドソンは真理の対応説や整合説の支持者たちが犯したのとちょうど反対の間違いを犯している。(中略)しかるに、(筆者注:意味と真理という)二つの概念は、一まとめに説明されねばならないのである」(Dummett, 1994[1993]: 19(23))。

³²⁶ 前注参照。

だが、もっとも重大な問題は、デイヴィッドソンがクワインの概念図式の考えに含まれる概念相対主義的性質を見誤っている点だと考えられる。本文中で見たとおり、クワインが自らの相対主義的主張の部分で言いたかったのは、むしろ、われわれは結局のところ母語と母理論という包括的な背景言語と背景理論に立つことしかできない、ということである。

もしまったく解釈のできない枠組みがあったとしたら、それを枠組みとして認識することすら困難なのであり、考察する意味がない、という点では、デイヴィッドソンの主張は正しいだろう³²⁷。しかし、「異なる視点は意味を持つが、それはそれらの視点が記入される共通の座標系が存在する場合だけでしかない。ところが、共通の系の存在は劇的な比較不可能性の主張に背くことになる」(Davidson, 2001[1984]: 184(193))というのは間違いと言えるだろう。根本的に、共通の座標系などありえず、われわれが得られるものは相対的な座標系でしかない。そしてそれは任意に設定できるし、そうするしかないものである。また、もし「偶然にも」われわれの独断的な座標系による比較・解釈が正しかった場合、そしてそれが他のすべての枠組みに対してそうであった場合、それはある種の絶対主義を含意しうるが、それは永遠に証明不可能である。

では、デイヴィッドソンの議論は本論にどのような示唆を与えてくれるのだろうか。

われわれは組織化されるもの・適合されるものに対して、概念図式を当てはめるとき、一步後退した地点から働きかけをしなくてはならない。そのような背景となる場所は、デイヴィッドソンの言葉を使って、「可能な限り客観的」で「共有された」ものとして捉えることができるだろう。そして、それが「大局的に正しい」ために、コミュニケーションが可能なのである。

このような背景となる何ものかを、デイヴィッドソンは「中立の实在」あるいは「神の視点」のようなものであると見誤っていた。しかしそれは、実際のところ、無条件に受け入れられた母理論であり、あるひとつの恣意的な座標系でしかないと言える。

こうして、「コミュニケーションがうまくいくということは、世界についての、共有された、しかも概ね真であるような見方の存在を示している」(Davidson, 2001[1984]: 201(217))という指摘は、デイヴィッドソンの実在論から解放されなければならなくなる。デイヴィッドソンが広げれば広いほど解釈が正確になるとした「共有された基盤」は、「共有されていると思われているもの」にすぎず、それで十分なのである。

よって、そもそも第三のドグマ批判は、デイヴィッドソンによるクワインの概念図式理解がずれていることから来る帰結であると言えるのであり³²⁸、そのずれを修正すれば、デイヴィッドソンの議論は本論のクワイン解釈に組み込むことが可能と考えられる。

とはいえ、デイヴィッドソンにおいても、背景あるいは基礎のようなもの³²⁹を措定していると解釈できるところが散見され、特にそれが曖昧さの隠蔽を伴うと言っていることは注目に値する。例えば、「同定の理解可能性は、たいていは言及されることも問題にされることもない複数の真なる信念という背景に依存せざるをえない。(中略)解釈を可能にするのは、大量の誤謬の可能性をアプリオリに無視できるという事実なのである」(Davidson, 2001[1984]: 168-169(185))という。

³²⁷ 「我々の言語で言語として解釈できない活動形態は発話行動ではない」(Davidson, 2001[1984]: 185-186(195))。

³²⁸ この「ずれ方」についてはクワイン自身の指摘とは多少異なっており、本論独自の見解である(Quine 1981a 参照)。

³²⁹ 上位でありながら同時に土台でもあるという特性をもつ、というのは興味深い。

デイヴィドソンにおいては、このような他者理解に必要な共有は、「信念の一致」として描かれている。われわれは何が正しいのかについてのわれわれの見解を相手に押しつける形で解釈を行なっていくわけだが、「信念に関する全般的な一致を仮定すること」(Davidson, 2001[1984]: 196(210))によって「有意義な不一致」が可能になる、つまり、このような「広く行き渡った一致は、論争や誤解がそれを考慮して解釈され得る、唯一可能な背景」(Davidson, 2001[1984]: 137(162))³³⁰であると言っている。

こうして、デイヴィドソンもまた、一段階レベルの異なったなにかを想定しているということが示せただろう。

3-B. 星川啓慈の宗教言語ゲーム論

星川は、宗教をひとつの言語ゲームとして捉える宗教言語ゲーム論を提案し、「一つの宗教とは、それ独自の一組の諸規則にのっとって営まれていて、一つの体系を構成しており、さらにその生活形式と一体となった、言語ゲームである」(星川, 1997: 116, iii も参照)という。そしてこれは、宗教の諸要素——聖性・超越性・情緒性・価値性・社会統合性など——をあげつらうことによって宗教を定義・理解しようとするアプローチを脱却しようとする試みだという(星川, 1997: iv, 117 など参照)。宗教を総体的に言語ゲームとして捉えることで、「かかる言語ゲームが行われている」(ワイトゲンシュタイン, 1976[1953]: § 654)と言うことが、説明の終着点となるのである。

宗教を言語ゲームと見ることは、「なにが存在するか」にかかわるという点からも妥当だと考えられる。星川もワイトゲンシュタインを受けて「〈言語ゲームが異なるとリアリティも異なる〉」(星川, 1997: 178, 115 も参照)と述べている³³¹。このような星川の議論は、多元的な現実を認めるものである。

さらに星川は、一般的には宗教的信念が日常生活の規範となることはなく、「そのつどそのつどの状況において、意識・関心が向かう方向が相違しており、日常の世界・世俗の世界と非日常の世界・宗教の世界とのあいだを行ったり来たりしている」(星川, 1997: 35-36)とする。そして、「基本的に(中略)概念相対主義を支持する」(星川, 1997: 220)としながらも、概念相対主義的なワイトゲンシュタイン・フィデイズムを「すこし柔軟に解釈してもよいと思われる。すなわち、閉鎖性・完結性ばかりを強調するのではなく、(中略)開放性・可変性について考慮の余地がある」(星川, 1997: 227)とする。そして、宗教間対話の可能性という切り口から、限定的ではあるが本論の議論と類似の「共通の土俵」を想定している。

星川は「宗教にかかわる言明を、第一次水準の言語(対象言語)によるものと、第二次水準の言語(メタ言語)によるものとのわけ、後者のレベルで対話が行われると考えればどうだろうか」(星川, 1997: 228)と言う。後者が共通の土俵に相当する。そして、第一次水準の言語(対象言語)の水準では相互理解の可能性はなく、多種多様な宗教が併存していても対話は成立しないが、「自分の宗教や相手の宗教について、第二次水準の言語で語り合うようになれば、対話や相互理解の可能性も生まれるのではないだろうか」(星川, 1997: 229)と言うのである。

³³⁰ あるいは、「不一致(disagreement)も一致(agreement)も同様に、歴大な一致という背景に照らして初めて理解可能になる」(Davidson, 2001[1984]: 137(138))など。

³³¹ 一方で、フィデイズムや宗教言語ゲーム論が宗教を言語ゲームと見ることへの批判もある。星川・松野(2004)にその要点が五つまとめられている。星川らはそれぞれを検討した上で、宗教言語ゲーム論は可能だとする。

これは宗教についてだけのモデルであるため、本論の議論よりも限定的な意味合いではあるが、星川も同様に二重構造および循環関係の一部を想定し、ワイトゲンシュタイン・フィデイズムを乗り越えて相互理解の可能性について論じていると言える。

ただし、その結論に至る道筋や、近年の「地」と「飛び地」というレベル分けを施さない構造化(星川、松野、2004: 23-25)には問題があると考えられる。

3-C. 宗教と科学についての星川の議論

星川は、「宗教的言説を自然科学の公理体系と類比的に捉えようとする」(星川、1997: 68)ボヘンスキーに従って宗教的言説(宗教の言語ゲーム)³³²と世俗的言説あるいはその一部としての科学的言説(科学の言語ゲーム)を対比している(星川、1997: 二章参照)。ボヘンスキーによれば、いずれの場合も、基本前提、発見法的規則(およびその適用)、基本文、導出規則、導出された文を区別することができ、それぞれに類似と相違があるという。例えば、基本前提は、公理的なもので、疑いの余地がない。宗教的言説においては基本教義であり、基本教義は「客観的信仰のいずれの要素(発見法的規則が指定するすべての文)も真だとして受け入れなければならない」(星川、1997: 43)というものだ³³³。それに対し世俗的言説では、「〈直接に知覚されたものは何であれ是認されるべきである〉とするような規則」(星川、1997: 57)があるという。基本文は、宗教的言説では ρ -文³³⁴、すなわち信者が直接に信じているもの、信条や公教要理などに見られるものの大部分であり、「神は存在する」、「キリストは神の子である」といった文である(星川、1997: 42)。世俗的言説では「プロトコル文およびそれと類似した直接に検証可能な文」(星川、1997: 57)だという(プロトコル文とは「経験科学の基礎にある観察命題のこと」(星川、1997: 243))。また、「事実と反する論証は効力をもたず」の原則が世俗的言説の基本文に適用できるように、「『信仰の命題に反する論証は効力をもたず』の原則が宗教的言説の基本文に適用できる」(星川、1997: 58)という表現もしている。さらなる議論もあるが³³⁵、基本的に以上のような類似と相違が考えられていると言える。

³³² ここでボヘンスキーが想定しているのは、「ヒンドゥー教・仏教・ユダヤ教・キリスト教・イスラム教といった偉大な諸宗教」(星川、1997: 42)である。

³³³ ここで発見法的規則とは、「その宗教の聖典や信条にふくまれているものは何であれ、客観的信仰に属している」(星川、1997: 43)というものである。世俗的言説では、「実験によって受け入れられる文を選択する規則」(星川、1997: 59)とされる。

³³⁴ ρ は客観的信仰に属している文のクラスを意味するという。

³³⁵ 例えば、導出の規則は、どちらの場合も論理的規則であるという。しかし、「それらの規則は、それらの本性にしたがって、異なる程度の強弱をもち、異なる蓋然性をもった結果をうみだす」(星川、1997: 57)という。

参考文献一覧

(序論および第一部、第二部、第三部に分け、複数の部で用いている文献は重複して記載した。)

■ 序論および第一部

- Bering, Jesse M. “The Cognitive Psychology of Belief in the Supernatural,” in *Where God and science meet: how brain and evolutionary studies alter our understanding of religion*, ed. by Patrick McNamara (Westport, London: Praeger, 2006), pp. 123-133.
- Beyer, Catherine. “An Introduction to Jedi Religion (Jediism) for Beginners: Using the Force to Unlock One’s Greater Potential,” *ThoughtCo*, February 18, 2017 (updated) at <https://www.thoughtco.com/jedi-religion-jediism-95690>
- Collman, Ashley. “The real church of Jediism – THOUSANDS believe in religion based off the Star Wars franchise,” *MailOnline*, October 17, 2013 at <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2465445/Jediism-THOUSANDS-believe-religion-based-Star-Wars-franchise.html>
- Cusack, Carole M. *Invented Religions: Imagination, Fiction and Faith*. (Burlington: Ashgate Publishing Company, 2010).
- Davidson, Markus Altena. “The Spiritual Milieu Based on J. R. R. Tolkien’s Literary Mythology,” in *Handbook of Hyper-real Religions*, ed. by Adam Possamai (Leiden, Boston: Brill, 2012), pp. 185-204.
- “Fiction-based religion: Conceptualising a new category against history-based religion and fandom,” in *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal*, 14: 4, 2013, pp. 378-395.
- Edens, John. “‘Pastafarian’ weddings OK in NZ, Rasta and Jedi weddings not so much,” *stuff*, December 17, 2015b at <http://www.stuff.co.nz/life-style/weddings/75154107/Pastafarian-weddings-OK-in-NZ-Rasta-and-Jedi-weddings-not-so-much>
- Geoffroy, Martin. “Hyper-real Religion Performing in Baudrillard’s Integral Reality,” in *Handbook of Hyper-real Religions*, ed. by Adam Possamai (Leiden, Boston: Brill, 2012), pp. 23-35.
- Heather, Ben. “Jedi still believe in the Force despite census snub,” *stuff*, December 18, 2013 at <http://www.stuff.co.nz/national/9533167/Jedi-still-believe-in-the-Force-despite-census-snub>
- McCormick, Debbie. “The Sanctification of Star Wars: From Fans to Followers,” in *Handbook of Hyper-real Religions*, ed. by Adam Possamai (Leiden, Boston: Brill, 2012), pp. 165-184.
- Moyers, Bill. “Of Myth and Men: A conversation between Bill Moyers and George Lucas on the meaning of the Force and the true theology of Star Wars,” *Time* (Chicago: Time Inc. April 26, 1999) (<http://content.time.com/time/subscriber/article/0,33009,990820,00.html> 参照)
- Possamai, Adam. *Religion and Popular Culture: A Hyper-Real Testament*. (Brussels: P. I. E. Peter Lang, 2007[2005]).

——“Yoda Goes to Glastonbury: An Introduction to Hyper-real Religions,” in *Handbook of Hyper-real Religions*, ed. by Adam Possamai (Leiden, Boston: Brill, 2012), pp. 1-21.

——“Conclusion: The Future of Hyper-real Religions?,” in *Handbook of Hyper-real Religions*, ed. by Adam Possamai (Leiden, Boston: Brill, 2012), pp. 423-427.

Sachdeva, Sam. “NZ gets its first Flying Spaghetti Monster marriage celebrant,” *stuff*, February 26, 2016 at <http://www.stuff.co.nz/national/77306457/nz-gets-its-first-flying-spaghetti-monster-marriage-celebrant>

奥山倫明「消費社会の宗教性」(島菌進・石井研士編『消費される〈宗教〉』春秋社 1996)

キャンベル、ジョーゼフ／モイヤーズ、ビル(飛田茂雄訳)『神話の力』早川書房 2010[1988] (Campbell, Joseph. with Moyers, Bill. *The Power of Myth*. (New York: Doubleday, 1988).)

島菌進『現代宗教とスピリチュアリティ』弘文堂 2012

塚原史『ボードリヤールという生きかた』NTT出版 2005

デネット、ダニエル・C(阿部文彦訳)『解明される宗教——進化論的アプローチ』青土社 2010[2006] (Dennett, Daniel C. *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. (New York: Viking, 2006).)

ドーキンス、リチャード(日高敏隆他訳)『利己的な遺伝子:増補改題『生物＝生存機械論』』紀伊國屋書店 1991[1976] (Dawkins, Richard. *The Selfish Gene: New Edition*. (New York: Oxford University Press, 1989[1976]).)

——(垂水雄二訳)『神は妄想である——宗教との決別——』早川書房 2007[2006] (Dawkins, Richard. *The God Delusion*. (Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2006).)

信原幸弘編『ロボット篇』(シリーズ心の哲学 II)勁草書房 2004

深澤英隆『啓蒙と霊性』岩波書店 2006

ボーイヤー、パスカル(鈴木光太郎、中村潔訳)『神はなぜいるのか?』NTT出版 2008[2001] (Boyer, Pascal. *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. (London: Vintage Books, 2002[2001]).)

ボードリヤール、ジャン(今村仁司・塚原史訳)『象徴交換と死』ちくま学芸文庫 1992[1976] (Baudrillard, Jean. *L'Échange Symbolique et la Mort*. (Paris: Gallimard, 1976).)

——(竹原あき子訳)『シミュラクルとシミュレーション』法政大学出版局 1984[1981] (Baudrillard, Jean. *Simulacres et Simulation*. (Paris: Galilée, 1981).)

——(塚原史、久保昭宏訳)『悪の知性』NTT出版 2008[2004] (Baudrillard, Jean. *Le Pacte de lucidité, ou, l'intelligence du Mal*. (Paris: Galilée, 2004).)

松本一教他著『人工知能』(IT Text / 情報処理学会編)オーム社 2005

森敏昭、中條和光編『認知心理学キーワード』有斐閣双書 2005

山口裕之『認知哲学——心と脳のエピステモロジー——』新曜社 2009

□ 著者名がないもの

“Charity Commission for England and Wales: The Temple of the Jedi Order – Application for Registration, Decision of the Commission 16 December 2016,” *GOV.UK*. December 19, 2016 at https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/578931/Temple_of_the_Jedi_Order_FINAL_DECISION.pdf

“ Decision: The Temple of the Jedi Order, ” *GOV.UK*. December 19, 2016 at <https://www.gov.uk/government/publications/the-temple-of-the-jedi-order>

Force Academy. n.d. Home. at <http://www.forceacademy.co.uk/>

Jedihood. n.d. Home. at <http://www.jedihood.com/>

Jedi Society Incorporated. n.d. Home. at <http://nzjedi.org/>

“Registration decision: The Jedi Society Incorporated (JED49458),” *Charities Services of New Zealand Government*. September 14, 2015 at <https://www.charities.govt.nz/assets/Uploads/Jedi-Society-Incorporated.pdf>

Temple of the Jedi Force. n.d. Home. at <http://www.templeofthefediforce.org/>

Temple of the Jedi Order. n.d. Home. at <https://www.templeofthefediorder.org/>

n.d. Doctrine of the Order. at <https://www.templeofthefediorder.org/doctrine-of-the-order>

“The 2001 Census, religion and the Jedi,” *Australian Bureau of Statistics*. n.d. (last updated September 24, 2013) at <http://www.abs.gov.au/websitedbs/censushome.nsf/home/2001jedi?opendocument&navpos=320>

The Jedi Creed のアーカイブ. n.d. Home. at <http://jediliving.com/jediarchive/jedicreed/>

n.d. The Belief. at <http://jediliving.com/jediarchive/jedicreed/belief/index.html>

映画『スター・ウォーズ』シリーズ

ドキュメンタリー映画『ピープル VS ジョージ・ルーカス(原題: The People vs. George Lucas)』(2010)

■ 第二部

Amarasingam, Amarnath. “Introduction: What is the New Atheism?” in *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal*, ed. by Amarnath Amarasingam (Chicago: Haymarket Books, 2012[2010]), pp. 1–8.

Barash, David P. “Atheism and Darwinism,” in *The Oxford Handbook of Atheism*, eds. by Stephen Bullivant and Michael Ruse (Oxford: Oxford University Press, 2013), pp. 414–431.

Bleckmann, Charles A. “Evolution and Creationism in *Science*: 1880–2000,” *BioScience*, 56(2), 2006, pp. 151–158.

Borer, Michael Ian. “The New Atheism and the Secularization Thesis,” in *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal*, ed. by Amarnath Amarasingam (Chicago: Haymarket Books, 2012[2010]), pp. 125–137.

Boxer, Sarah. “But Is There Intelligent Spaghetti Out There?” *New York Times*, August 29, 2005 at

- http://www.nytimes.com/2005/08/29/arts/design/29mons.html?_r=1&
- Bullivant, Stephen. "Defining 'Atheism'," in *The Oxford Handbook of Atheism*, eds. by Stephen Bullivant and Michael Ruse (Oxford: Oxford University Press, 2013), pp. 11–21.
- Cotter, Christopher R. "Consciousness Raising: The Critique, Agenda, and Inherent Precariousness of Contemporary Anglophone Atheism," *International Journal for the Study of New Religions*, 2.1, 2011, pp. 77–103.
- Craig, Kathleen. "Passion of the Spaghetti Monster," *Wired*, December 22, 2005 at <http://www.wired.com/politics/law/news/2005/12/69905?currentPage=all>
- Cusack, Carole M. *Invented Religions: Imagination, Fiction and Faith*. (Burlington: Ashgate Publishing Company, 2010).
- Dawkins, Richard. "Intelligent Design vs. Evolution: Teach The Controversy!: Richard Dawkins at UC Berkley March 8, 2008," *YouTube*, October 6, 2008 at <https://www.youtube.com/watch?v=eBkYgX3ubj4>
- Dixon, Thomas. *Science and Religion: a very short introduction*. (New York: Oxford University Press, 2008).
- Dotinga, Randy. "Flying Spaghetti Monster Inspires Wonky Religious Debate," *Wired*, November 20, 2007 at <https://www.wired.com/2007/11/flying-spaghetti-monster/>
- Edens, John. "Church of Flying Spaghetti Monster approved to perform marriages," *stuff*, December 15, 2015a at <http://www.stuff.co.nz/life-style/weddings/75107725/church-of-flying-spaghetti-monster-approved-to-perform-marriages>
- " 'Pastafarian' weddings OK in NZ, Rasta and Jedi weddings not so much," *stuff*, December 17, 2015b at <http://www.stuff.co.nz/life-style/weddings/75154107/Pastafarian-weddings-OK-in-NZ-Rasta-and-Jedi-weddings-not-so-much>
- Edis, Taner. "Atheism and the Rise of Science," in *The Oxford Handbook of Atheism*, eds. by Stephen Bullivant and Michael Ruse (Oxford: Oxford University Press, 2013), pp. 398–413.
- Falcioni, Ryan C. "Is God a Hypothesis?: The New Atheism, Contemporary Philosophy of Religion, and Philosophical Confusion," in *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal*, ed. by Amarnath Amarasingam (Chicago: Haymarket Books, 2012[2010]), pp. 203–224.
- Griggs, Kim. "Weddings legalised for Church of the Flying Spaghetti Monster in New Zealand," *ABC*, April 5, 2016 at <http://www.abc.net.au/news/2016-03-01/weddings-legalised-for-church-of-the-flying-spaghetti-monster/7208662>
- Harries, Richard. "Foreword," in *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal*, ed. by Amarnath Amarasingam (Chicago: Haymarket Books, 2012[2010]), pp. xi–xii.
- Harris, Sam. *The End of Faith: Religion, Terror and the Future of Reason*. (New York: W. W. Norton, 2005[2004]).
- Henderson, Bobby. *The Gospel of the Flying Spaghetti Monster*. (New York: Villard Books, 2006). (片岡夏実訳 『反☆進化論講座—空飛ぶスパゲッティ・モンスターの福音書—』築地書館 2006)
- Church of the Flying Spaghetti Monster* at <https://www.venganza.org/> (空飛ぶスパゲッティ・モンスター教

公式サイト)

- “Kansas School Board Responses to the Open Letter,” *Church of the Flying Spaghetti Monster* n.d. at <http://www.venganza.org/about/open-letter/responses/>
- “Hatemail,” *Church of the Flying Spaghetti Monster* n.d. at <http://www.venganza.org/category/hate-mail/>
- Bobby Henderson’s BLOG* n.d. at <http://blog.venganza.org/32.php> (公式ブログ)
- Hermodson, Mark. “Editorial and position papers,” *Protein Science*, September 2005 at <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1110/ps.051654305/full>
- Hitchens, Christopher. *God Is Not Great: How Religions Poisons Everything*. (New York: Twelve, 2007).
- Hood Jr., Ralph W. Chen, Zhuo. “Conversion and Deconversion,” in *The Oxford Handbook of Atheism*, eds. by Stephen Bullivant and Michael Ruse (Oxford: Oxford University Press, 2013), pp. 537–549.
- Jian, Yong. and Doolittle, Russel F. “The evolution of vertebrate blood coagulation as viewed from a comparison of puffer fish and sea squirt genomes,” *PNAS*, May 1, 2003. (<http://www.pnas.org/content/100/13/7527.full>)
- John Paul II, “Truth Cannot Contradict Truth,” Address of the Pope to the Pontifical Academy of Sciences, October 22, 1996. (http://www.newadvent.org/library/docs_jp02tc.htm を参照した)
- Kojima, Keiichi et al. “Evolutionary steps involving counterion displacement in a tunicate opsin,” in *PNAS*, June 6, 2017. (<http://www.pnas.org/content/114/23/6028>) (京都大学のプレスリリース：http://www.kyoto-u.ac.jp/ja/research/research_results/2017/170522_2.html)
- Larson, E. J. and Witham, L. “Leading Scientists Still Reject God,” *Nature*, 394, 1998, p. 313.
- McClenon, J. *Wondrous Healing: Shamanism, Human Evolution, and the Origin of Religion*. (DeKalb: Northern Illinois University Press, 2002).
- Newport, Frank. “In U.S., 46% Hold Creationist View of Human Origins,” *Gallup*, June 1, 2012 at <http://www.gallup.com/poll/155003/Hold-Creationist-View-Human-Origins.aspx>
- — “In U.S., 42% Believe Creationist View of Human Origins,” *Gallup*, June 2, 2014 at http://www.gallup.com/poll/170822/believe-creationist-view-human-origins.aspx?g_source=Creationism&g_medium=search&g_campaign=tiles
- Nixon, Alan. “Contemporary Atheism as Hyper-real Irreligion: The Enchantment of Science and Atheism in This Cosmos,” in *Handbook of Hyper-real Religions*, ed. by Adam Possamai (Leiden, Boston: Brill, 2012), pp. 375–397.
- Paley, William. *Natural Theology*. (London: Printed for Longman and co., 1846[1802]).
- Park, So Bin. “South Korea surrenders to creationist demands,” *Nature*, June 5, 2012a at <http://www.nature.com/news/south-korea-surrenders-to-creationist-demands-1.10773>
- — “Science wins over creationism in South Korea,” *Nature*, September 6, 2012b at <http://www.nature.com/news/science-wins-over-creationism-in-south-korea-1.11377>
- Pope, Justin. “Pasta theology: Scholars mull Spaghetti Monster,” *USA TODAY*, November 16, 2007 at http://usatoday30.usatoday.com/news/religion/2007-11-16-spaghettimonster_N.htm

- Possamai, Adam. *Religion and Popular Culture: A Hyper-Real Testament*. (Brussels: P. I. E. Peter Lang, 2007[2005]).
- “Yoda Goes to Glastonbury: An Introduction to Hyper-real Religions,” in *Handbook of Hyper-real Religions*, ed. by Adam Possamai (Leiden, Boston: Brill, 2012), pp. 1-21.
- Ricketts, Toby. “The World’s First legal Pastafarian Wedding – Full live stream,” *YouTube*, April 15, 2016a at <https://www.youtube.com/watch?v=XZ0aFmljuE8>
- — “Toby Ricketts Live Stream,” *YouTube*, April 15, 2016b at <https://www.youtube.com/watch?v=boV5xlbqvOQ>
- Rosenhouse, Jason. and Branch, Glenn. “Media Coverage of ‘Intelligent Design’,” *BioScience*, 56(3), 2006, pp. 247-252.
- Stahl, William A. “One-Dimensional Rage: The Social Epistemology of the New Atheism and Fundamentalism,” in *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal*, ed. by Amarnath Amarasingam (Chicago: Haymarket Books, 2012[2010]), pp. 97-108.
- Swift, Art. “In US, Belief in Creationist View of Humans at New Low,” *Gallup*, May 22, 2017 at <http://news.gallup.com/poll/210956/belief-creationist-view-humans-new-low.aspx>
- Vergano, Dan. “‘Spaghetti Monster’ is noodling around with faith,” *USA TODAY*, March 26, 2006 at http://usatoday30.usatoday.com/tech/science/2006-03-26-spaghetti-monster_x.htm
- Wolf, Gary. “The Church of the Non-Believers,” *Wired*, November 1, 2006 at <https://www.wired.com/2006/11/atheism/>
- Wolpert, David H. and Macready, William G. “No Free Lunch Theorems for Optimization,” *Evolutionary Computation*, Vol. 1, No. 1, April 1997. (<https://ti.arc.nasa.gov/m/profile/dhw/papers/78.pdf>)
- Zenk, Thomas. “New Atheism,” in *The Oxford Handbook of Atheism*, eds. by Stephen Bullivant and Michael Ruse (Oxford: Oxford University Press, 2013), pp. 245-260.

石上文正「Intelligent Designにおける科学という“イデオロギー”」(『こころとことば』6 2007)

伊勢田哲治『疑似科学と科学の哲学』名古屋大学出版会 2002

鶴浦裕『進化論を拒む人々：現代カリフォルニアの創造論運動』勁草書房 1998

——「創造論運動の時期区分、戦略、人口統計、要因——スコット講演の補足——」(『生物科学(特集:進化と創造論)』vol. 56, no. 1, 2004)、pp. 15-19

グールド、スティーブン・ジェイ(狩野秀之、古谷圭一、新妻昭夫訳)『神と科学は共存できるか?』日経BP社 2007[1999] (Gould, Stephen Jay. *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*. (New York: Ballantine Books, 1999).)

久保有政『創造論の世界：聖書から生まれた先端科学』徳間書店 1999

佐倉統「創造論・進化論・科学コミュニケーション——スコット講演へのコメント——」(『生物科学(特集:進化と創造論)』 vol. 56, no. 1, 2004)、pp. 20-22

——『知識ゼロからのダーウィン進化論入門』幻冬舎 2010

——「対談 佐々木閑 佐倉統」(『中央公論』2012年5月号、2012)、pp. 70-77

スコット、ユージーニ・C(鵜浦裕訳)「アメリカの公立校における創造論と生物進化論——比較の視点——」
『生物科学(特集:進化と創造論)』 vol. 56、no. 1、2004)、pp. 2-14 (2003年12月1日に東京大学本郷
キャンパスで行われた英語講演 “Creation creationism and evolution in American public schools: a
comparative perspective” の翻訳)

瀬戸口明久「日本における進化論の導入—『受容』vs.『抵抗』モデルを超えて—」(『生物科学(特集:進化と創
造論)』 vol. 56、no. 1、2004)、pp. 23-30

デネット、ダニエル・C(阿部文彦訳)『解明される宗教——進化論的アプローチ』青土社 2010[2006] (Dennett,
Daniel C. *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. (New York: Viking, 2006).)

ドーキンス、リチャード(日高敏隆監修、中嶋康裕他訳)『盲目の時計職人—自然淘汰は偶然か?—』早川書房
2004[1986] (Dawkins, Richard. *The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a
Universe Without Design*. (New York: W. W. Norton, 1986).)

——(福岡伸一訳)『虹の解体—いかにして科学は驚異への扉を開いたか—』早川書房 2001[1998] (Dawkins,
Richard. *Unweaving the Rainbow: Science, Delusion and the Appetite for Wonder*. (Boston: Houghton
Mifflin, 1998).)

——(垂水雄二訳)『神は妄想である—宗教との決別—』早川書房 2007[2006] (Dawkins, Richard. *The God
Delusion*. (Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2006).)

中尾麻伊香「『科学者の自由な楽園』が国民に開かれる時」(『現代思想』vol.42 12、青土社、2014)、pp.
146-159

ハンフリー、ニコラス(垂水雄二訳)『喪失と獲得—進化心理学から見た心と体—』紀伊國屋書店 2004[2002]
(Humphrey, Nicholas. *The Mind Made Flesh: Essays from the Frontiers of Psychology and Evolution*. (New
York: Oxford University Press, 2002).)

ベーエ、マイケル・J(長野敬、野村尚子訳)『ダーウィンのブラックボックス——生命像への新しい挑戦——』青
土社 1998[1996] (Behe, Michael J. *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*. (New
York: Free Press, 2006[1996]).)

堀内一史『アメリカと宗教—保守化と政治化のゆくえ—』中公新書 2010

ルース、マイケル(佐倉統他訳)『ダーウィンとデザイン——進化に目的はあるのか?』共立出版 2008[2003]
(Ruse, Michael. *Darwin and Design: Does Evolution Have a Purpose?* (Cambridge, Mass.: Harvard
University Press, 2003).)

□著者名がないもの

Intelligent Design Network. n.d. Home. at <http://www.intelligentdesignnetwork.org/>

Richard Dawkins Foundation for Reason & Science. n.d. Home. at <https://richarddawkins.net/>

——ドーキンスがアウト・キャンペーンについて語っている財団の動画
<https://richarddawkins.net/2013/10/interview-with-richard-dawkins-the-out-campaign-3/>

the brights. n.d. Home. at <http://www.the-brights.net/>

“Atheist Bus Campaign creator Ariane Sherine and Richard Dawkins at its launch in London,” *Wikimedia*

Commons. January 6, 2009 at
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ariane_Sherine_and_Richard_Dawkins_at_the_Atheist_Bus_Campaign_launch.jpg

“Austrian driver allowed ‘pastafarian’ headgear photo,” *BCC NEWS EUROPE* July 14, 2011 at
<http://www.bbc.co.uk/news/world-europe-14135523>

“Church of the Flying Spaghetti Monster: ‘Noodly knot’ tied in religion’s first legal wedding,” *ABC* April 16, 2016 at
<http://www.abc.net.au/news/2016-04-16/noodly-knot-tied-in-first-legal-marriage-of-pastafarians/7332360>

“ Evolution, Creationism, Intelligent Design, ” *Gallup*, n.d. at
<https://news.gallup.com/poll/21814/evolution-creationism-intelligent-design.aspx>

“Marriage (Approval of Organisations) Notice No. 22,” *New Zealand Gazette* December 10, 2015 at
<https://gazette.govt.nz/notice/id/2015-go7246>

“New Zealand stages first Pastafarian wedding on pirate boat,” *BBC* April 16, 2016 at
<http://www.bbc.com/news/world-asia-36062126>

“Spaghetti Monster church member wins right to wear colander in US licence photo,” *ABC* November 17, 2015 at
<http://www.abc.net.au/news/2015-11-17/spaghetti-monster-member-wins-licence-photo-right/6947096>

■ 第三部

Bering, Jesse M. “The Cognitive Psychology of Belief in the Supernatural,” in *Where God and science meet: how brain and evolutionary studies alter our understanding of religion*, ed. by Patrick McNamara (Westport, London: Praeger, 2006), pp. 123–133.

Davidson, Markus Altena. “Fiction-based religion: Conceptualising a new category against history-based religion and fandom,” in *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal*, 14: 4, 2013, pp. 378–395.

Davidson, Donald. *Inquiries into Truth and Interpretation*. (New York: Oxford University Press, 2001[1984]). (野本和幸他訳『真理と解釈』勁草書房 1991)

Dixon, Thomas. *Science and Religion: a very short introduction*. (New York: Oxford University Press, 2008).

Dummett, Michael. *Origins of Analytical Philosophy*. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994[1993]). (野本和幸他訳『分析哲学の起源——言語への転回』勁草書房 1998)

Goodman, Nelson. *Ways of Worldmaking*. (Indianapolis, Ind.: Hackett Pub. Co., 1978) (菅野盾樹訳『世界制作の方法』ちくま学芸文庫 2008)

McClenon, J. *Wondrous Healing: Shamanism, Human Evolution, and the Origin of Religion*. (DeKalb: Northern Illinois University Press, 2002).

Tambiah, Stanley Jeyaraja. *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. (Cambridge, New York:

- Cambridge University Press, 1990). (多和田裕司訳『呪術・科学・宗教—人類学における「普遍」と「相対」—』思文閣出版 1996)
- Quine, W. V. O. “On what there is,” in *From a Logical Point of View: 9 Logico-Philosophical Essays*. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980[1953]a), pp. 1-19. (飯田隆訳「なにがあるのかについて」(『論理的観点から: 論理と哲学をめぐる九章』勁草書房 1992)、pp. 1-29)
- “Two dogmas of empiricism,” in *From a Logical Point of View: 9 Logico-Philosophical Essays*. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980[1953]b), pp. 20-46. (飯田隆訳「経験主義のふたつのドグマ」同上、pp. 31-70)
- Word and Object*. (Cambridge, Mass.: M. I. T. Press, 1960). (大出晁、宮館恵訳『ことばと対象』勁草書房 1984)
- “Ontological relativity,” in *Ontological Relativity and Other Essays*. (New York: Columbia University Press, 1969).
- “On the very idea of a third dogma,” in *Theories and Things*. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981a). (高頭直樹訳「いわゆる第三のドグマについて」(『現代思想』vol. 16 8、青土社、1988)、pp. 228-232)
- “Replies to eleven essays,” *Philosophical Topics*, (12) 1981b, pp. 227-243.
- Pursuit of Truth*. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992[1990]). (伊藤春樹、清塚邦彦訳『真理を追って』産業図書 1999)
- Quine, W. V., Ullian, J. S. *The Web of Belief*. (New York: Random House, 1978[1970]).
- 伊勢田哲治『疑似科学と科学の哲学』名古屋大学出版会 2002
- 岩田靖夫「存在(1.西洋)」(廣松渉他編『岩波哲学・思想事典』岩波書店 1998)、pp. 991-992
- ワイトゲンシュタイン、ルートヴィヒ(黒田亘訳)「確実性の問題」(『ワイトゲンシュタイン全集9』大修館書店 1975a[1969])、pp. 7-169 (Wittgenstein, Ludwig. *Über Gewißheit*. (Oxford: Basil Blackwell, 1969).)
- (杖下隆英訳)「フレーザー『金枝篇』について」(『ワイトゲンシュタイン全集6』大修館書店 1975b[1967])、pp. 391-423 (Wittgenstein, Ludwig. “Bemerkungen über Frazers *The Golden Bough*,” *Synthese*, 17, 1967, pp. 233-253.)
- (藤本隆志訳)「哲学探究」(『ワイトゲンシュタイン全集8』大修館書店 1976[1953]) (Wittgenstein, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen*. (Oxford: Basil Blackwell, 1953). 訳書の底本は Eds. by Anscombe, G. E. M., Rhees, R. *Philosophical Investigations*. (Oxford: Basil Blackwell & Mott, Ltd., 1953). の第二版 (1958))
- 大橋容一郎「認識論(1.西洋)」(廣松渉他編『岩波哲学・思想事典』岩波書店 1998)、pp. 1242-1243
- 大森荘蔵「存在の意味」(『岩波講座・宗教と科学3: 科学時代の神々』岩波書店 1992)
- 岡本裕一郎『ネオ・プラグマティズムとは何か——ポスト分析哲学の新展開——』ナカニシヤ出版 2012
- 木田元「実在性」(廣松渉他編『岩波哲学・思想事典』岩波書店 1998)、p. 659
- 木田元編『現代思想フォーカス88』新書館 2001
- シュッツ、アルフレッド「多元的現実について」(『アルフレッド・シュッツ著作集2: 社会的現実の問題[II]』マル

- ジュ社 1985[1962])、pp. 9-80 (Schutz, Alfred. “On Multiple Realities,” in *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*. (MA: Kluwer Academic Pub, 1962), pp. 207-259.)
- シュミット、フレデリック・F(佐藤慶太訳)「真理」(ホロヴィッツ、マリアンヌ・クライン編(野家啓一他訳)『スクリブナー思想史大事典』丸善出版 2016[2005])、pp. 1811-1816 (*New Dictionary of the History of Ideas*, eds. by Maryanne Cline Horowitz. (New York: Charles Scribner’s Sons, 2005).)
- 丹治信春『クワイン:ホーリズムの哲学』平凡社 2009
- 塚原史『ボードリヤールという生きかた』NTT出版 2005
- デネット、ダニエル・C(阿部文彦訳)『解明される宗教——進化論的アプローチ』青土社 2010[2006] (Dennett, Daniel C. *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. (New York: Viking, 2006).)
- 戸田山和久『科学的実在論を擁護する』名古屋大学出版会 2015
- 富田恭彦『クワインと現代アメリカ哲学』世界思想社 1994
- 中村三春「虚構的言述」(廣松渉他編『岩波哲学・思想事典』岩波書店 1998)、pp. 355-356
- 西村清和『遊びの現象学』勁草書房 1989
- 『フィクションの美学』勁草書房 1993
- 野家啓一『無根拠からの出発』勁草書房 1993
- 『物語の哲学』岩波現代文庫 2005[1996]
- 「概念図式」(廣松渉他編『岩波哲学・思想事典』岩波書店 1998)、pp. 211-212
- 野家啓一編『ワイトゲンシュタインの知88』新書館 1999
- ハンフリー、ニコラス(垂水雄二訳)『喪失と獲得——進化心理学から見た心と体——』紀伊國屋書店 2004[2002] (Humphrey, Nicholas. *The Mind Made Flesh: Essays from the Frontiers of Psychology and Evolution*. (New York: Oxford University Press, 2002).)
- 藤垣裕子・廣野喜幸『科学コミュニケーション論』東京大学出版会 2008
- 藤原聖子「宗教体験論における『像を見る』アナロジー——新しいワイトゲンシュタイン的視座より」(『思想』No. 856、岩波書店、1995)、pp. 129-153
- 『呪術』と『合理性』再考——前世紀転換期における〈宗教・呪術・科学〉三分法の成立——(『思想』No. 934、岩波書店、2002)、pp. 120-141
- 福谷茂「実在論(1.西洋)」(廣松渉他編『岩波哲学・思想事典』岩波書店 1998)、pp. 659-660
- ブラウン、ジェームズ・ロバート(青木薫訳)『なぜ科学を語ってすれ違ふのか——ソーカル事件を超えて——』みすず書房 2010[2001] (Brown, James Robert. *Who Rules in Science?: An Opinionated Guide To The Wars*. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001).)
- ブルケルト、ヴァルター(松浦俊輔訳)『人はなぜ神を創りだすのか』青土社 1998[1996] (Burkert, Walter. *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996).)
- ボイヤー、パスカル(鈴木光太郎、中村潔訳)『神はなぜいるのか?』NTT出版 2008[2001] (Boyer, Pascal. *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. (London: Vintage Books, 2002[2001]).)

- ボードリヤール、ジャン(竹原あき子訳)『シミュラクルとシミュレーション』法政大学出版局 1984[1981]
(Baudrillard, Jean. *Simulacres et Simulation*. (Paris: Galilée, 1981).)
- 星川啓慈『言語ゲームとしての宗教』勁草書房 1997
- 星川啓慈・松野智章「本当に、宗教は『言語ゲーム』ではない、と言えるのか?——『宗教言語ゲーム論』再考」
(『大正大学大学院研究論集』第二八号、2004)
- 溝口宏平「存在論(1.西洋)」(廣松渉他編『岩波哲学・思想事典』岩波書店 1998)、pp. 998-999
- ローティ、リチャード(室井尚他訳)『哲学の脱構築—プラグマティズムの帰結—』御茶の水書房 1994[1982]
(Rorty, Richard. *Consequences of Pragmatism: Essays, 1972-1980*. (Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press, 1982).)

謝辞

博士論文を執筆する上で、本当に多くの方々にご助力いただきました。まずは本論文を審査してくださった池澤優先生、佐倉統先生、鶴岡賀雄先生、深澤英隆先生、藤原聖子先生に心から感謝申し上げます(五十音順で失礼いたします)。

池澤優先生には修士課程に進学して以来、指導教員として長らくご指導いただきました。いまもって拙い論文を、さらに拙かった頃からたくさんお目にかけてきてしまいましたが、数々の的確で論理的なご指摘をくださったことで、学問に必要なさまざまなことを学ぶことができ、ここまで漕ぎつけました。

佐倉統先生には科学技術インタープリター養成プログラムにて修了論文の指導をしていただいて以来、ゼミへの参加などの便宜を図っていただき、研究の幅が広がりました。さらに、研究室に在籍する学生ではないにもかかわらず、学会発表から博士論文まで多様なご指導をいただき、より多角的に自分の研究を見つめることができました。

研究室で、あるいは学会や研究会でお会いするたび、研究についてお話しする機会と有意義なコメントをくださった鶴岡賀雄先生、深澤英隆先生、藤原聖子先生にも大変勇気づけられ、励まされました。藤原先生には、研究からしばらく離れていたあとに書いた論文(本論の一部となっています)のご指導をいただき、アカデミックな世界に頭を切り替えるきっかけとなりました。その経験が博士論文全体にも活かされています。

日本の宗教学のなかで分析哲学を専門として博士論文を書かれた数少ない先輩である松野智章さんには、哲学の章に悩んでいる際、非常に有益なアドバイスをいただきました。また、宗教学研究室 助教の江川純一さんにも、(これもまた博士論文の一部となった)論文を書く機会をいただくなど、お世話になりました。後輩の馬場真理子さんは校正のお手伝いをしてくださり、その丁寧で正確な技術に助けられました。

その他の諸先輩、同輩、後輩のみなさまにも、さまざまな学問的刺激をいただいた結果、この論文があります。

以上の方々、そしてここにはお名前を挙げられなかった多くの方々に支えていただいたことに、改めて御礼申し上げます。

そして最後に、博士課程への進学が決まってから幾度も手術や入院を繰り返し、研究が進まず心身ともに苦しんでいた私を、ずっと心配し、共に苦しみながらも見守ってくれた家族に感謝を捧げ、謝辞とさせていただきます。