

近年の宗教理論における死と宗教

——進化心理学が提供する説明の可能性と限界

イーリヤ・ムスリン

進化心理学（以下EPとも）は、進化的な視点を用いて動物行動学、遺伝学など、生物学の分野における研究成果と最新の認知科学による発見を融合した理論的な枠組みである。この理論は近年心理学の分野及び宗教研究に深く浸透しており、人文科学の研究者が無視できない学問分野になっているのみならず、欧米の宗教研究において支配的な学問的潮流に発展しそうな勢いさえ見せている。

本稿は、宗教を対象とする進化心理学者の研究を中心に、その宗教の捉え方や宗教における死の位置づけを分析し、問題点を指摘することを主な目的とする。そして、従来の心理学系宗教理論における死と宗教に関する捉え方の整理と批判的検討を行なうことで、現在日本で理論的な体系化が進んでいる死生学の一つの貢献を成すことを目指している。こうした課題に取り組むに当たり、死の不安の多面性や複雑性を念頭に置きつつ、宗教の多様性を特に意識し、研究者の宗教概念を問い直しながら自文化中心的な態度とは距離を置く宗教学的な立場から論じるつもりである。

本稿の構成としては、まず第一節において進化心理学者が目指す諸分野の統合と新パラダイムの導入などについて述べた後、第二節では彼らの宗教論、第三節では死の捉え方をそれぞれ分析する。そして第四節で先行研究による進化心理学の批判を紹介し、第五節で批判的検討を加えたい。最後の第六節で結論を述べる。

一 進化心理学の概要

1 EPPの登場と諸分野統合の呼びかけ

進化心理学の始祖とされるL・コスミデスとJ・テュービは、人間の行動を包括的に説明する新たなパラダイムとなる理論的な枠組みの導入を目指して、一九八〇年代末から九〇年代初頭に発表した諸論文によって進化論と心理学の融合を唱導し、新しい学問分野の方法と意義を提示した。その融合に当たって二人が主張するところによれば、「心理学諸理論は、およそ一貫したものであれば、すべて明白にあるいは少なくとも暗黙の前提として、何らかの先天的メカニズムの存在をその土台としている。〔中略〕進化生物学が心理学にとつて重要なのは、生理学的のみならず、心理的なメカニズムの先天的な土台を形成する進化的過程もその研究対象としているからである¹⁾。また別の論文では「進化論と認知心理学は姉妹分野である。進化論は有機体が直面する適応的問題を特定しようとする。心理学理論はそうした問題を解決するために進化してきた情報加工のメカニズムを発見することを目標とする²⁾と述べる。さらにコスミデスとテュービは、人文科学者が社会や文化に関して議論する際に自然科学を軽視する傾向があることを指摘し、人文科学における諸分野の統合、そして、より広く、社会科学と自然科学の観念的統合を提唱する。そして、人文科学の理論を評価する際には、それが自然科学の研究成果と一致するかどうかを考慮しなければならず、一致しない場合はその理論の再検討や修正

を行う必要があると述べる。³

2 EPPにおける人間像と社会人文学への批判

続いて進化心理学者は、人間の行動や文化を脳や肉体といった物質的なものから切り離して考えるのは誤りであると述べる。彼らによれば、文化とは個人の心理から離れて独自に存在するものでもなく、そのために生物学や心理学で把握し得ない独自の本質を持った領域でもない。人文社会科学では人間を、その自然環境あるいは文化・社会・共同体が提供する情報や影響をただ受動的に吸収する、「Tabula rasa」（白紙状態）のような存在として捉えがちである。だが進化心理学者はその反対に、それぞれの人間が、情報習得の過程の中で情報を選択、加工、記憶するという複雑な作業を繰り返していると考ええる。つまり、個人はただの文化の産物でも情報を受けるだけの「器」でもなく、むしろ積極的に文化の伝達や再構築を行う主体だということである。⁴

また、言語習得の能力、生き物のみならず物体や現象においても何らかの主体性、つまり意図や目的を認めがちな認知的傾向、植物や動物や物体などを分類するように機能する先天的な「存在論的範疇」などといった認知的属性は、すべての人間に共通する普遍的なものである、というのがEPPの主な主張の一つである。⁵文化や民族を超えた普遍的な認知的メカニズムが全人類に先天的に備わっているとすることの主張は、児童の認知的発達や脳の神経疾患などの研究成果に依拠している。だがEPPは、そうした研究を根拠に、脳の構造や働きの中に人間本性と呼べるものの存在を認め、その意味で人間は文化や社会が形成する「Tabula rasa」ではないと考える。⁶

これに基づいてEPPは、ヒトという種のレベルにおいて、性的なパートナーの選択、恋や愛、社会的な地位や評判への欲求、攻撃性や博愛主義などといった心理や行動、そして団体内外における協力と衝突、交流と競

争、道徳的な規範とその侵害、罰則の制度、共同体における共通価値観やコミュニケーションなどの社会的な要素を説明しようとする。つまり、人間の行動とその心理的背景を説明する際にEPが注目するのは、個々人の特定の行動とそれに係る個人的動機や個人の置かれた社会的状況、または肉体的・精神的な個人差ではなく、むしろ全人類という、種のレベルでの行動戦略及びその背景にある普遍的な心理的メカニズム（認知的能力・傾向・制約）である。

EPによれば、この心理的メカニズムは、狩猟・採集で生活を立てていた我々の祖先が更新世（およそ一八万年前から一万年前まで）の環境において直面した生存と生殖（遺伝子伝達）に関わる環境適応問題を克服する際に発達した。進化は膨大な時間をかけて緩やかに進み、現代の環境が更新世とかなり異なるとはいえ、我々の脳の構造や機能は更新世からほとんど変化していない。我々現代人の持つ脳や体も、更新世における生活上の自然的・社会（原始的な狩猟収集社会）的諸問題に効果的に対応するようになってきている。そのため、人間の共同体における協力関係、資源と性的相手をめぐる競争、子孫を産み育てることに対する考え方と行動などを説明する際に、EPがその方法として利用するのは、霊長類などの動物世界（社会）との比較を交えながら論じ、血縁選択、包括的適合性、間接互惠性といった進化論的な概念や（経済学的な）ゲーム理論に基づいたモデルである。

二 進化心理学の宗教論

EPにおける宗教論の主な特徴の一つは、認知科学・脳の神経学・動物学・遺伝学・文化人類学・宗教学といった諸研究分野の知識や成果を幅広く生かそうと試みることにある。主として進化生物学や認知科学的な視

点を取り入れながら、宗教は何故すべての文化圏において存在しているのか、宗教はどのように形成され、伝達され、また何によって維持されるか、といった宗教全般の発生・存在・存続に関する事柄のほかに、宗教概念の具体的な認知的特徴、宗教的儀式や道徳規範の形成と機能、宗教専門家階級の成立と役割など、極めて広範な宗教的現象を取り扱う。その中でも重視されるのは、宗教には進化論的な意味での適応性が認められるか否かという問題である。EPは宗教を心理的・社会的現象として捉えており、とりわけ自然淘汰によって形成されてきたとされる脳の働きに注目することによってこの問いに対する回答を見出だそうとする。

前述のコスミデスとテュービは、宗教を人間の脳や心理的なメカニズムとは切り離せない現象であると考え、宗教の本質を「個人の外に」存在するとしたデウルケム、また文化を「体外」、「遺伝外」と捉えたギアツの見方に異を唱える。これに関して、P・ボイヤーによれば、認知科学による宗教論において、文化的現象は他から独立した特別な現実の次元に属するのではなく、自然の世界や人間の体や心理から切断できない現実の一部として扱われる。認知能力や脳の働きを軽視する文化人類学とは異なり、多数の異文化における同一宗教概念、また現象の多発及び通時的な再発を心・脳の普遍的な属性によって説明することを試みる。故に、宗教現象の描写に留まり、差異を強調する文化人類学系の解釈型理論に対して、認知科学の宗教論は説明型理論として位置付けられるという。¹⁰

このように、宗教論に取り組む進化心理学者は、宗教が人類普遍的な認知的メカニズムないしシステムによって説明され得ると考える。具体的には、動物などの外的脅威の迅速な発見を可能にするような、音や影などの環境からの刺激に過敏な主体性発見システム、人間や動物の意図や心を読むこと、つまり生き物の行動の背景にある不可視の要因を推察することによって高度な社会的関係の構築を可能とする「心の理論」あるいは「直感的心理学」、「民間心理学」と呼ばれる認知能力などである。これらの認知システムは、自然現象・出来

事・物体・動物に人間的な意図や目的を投影し、自然現象の中に心を持つ主体の存在を認める傾向が強いため、神や靈魂など、超自然的な主体への信仰に繋がる。¹¹

E Pにおいて、超自然的な主体の存在を主張することは、宗教の中心的特徴となっている。例えば、S・エートランとA・ノランザンは次のように宗教を定義する。「宗教は、超自然的な主体によって支配される世界に対する、コストの高い献身的な関与の情熱的な表示・表現である」¹²。また、宗教的な思考と行動は非宗教的なそれらと同じ認知的メカニズムに依拠するため、その間に本質的な相違はなく、宗教はごく自然なものである。¹³ 実際、宗教は、捕獲動物の発見、食料の採集、性的相手の選択、育児、他者との同盟作りなどといった、生存及び生殖や遺伝子伝達に関わる諸問題の解決のために発達してきた複数の心理的メカニズムの副産物である。¹⁴ そういう意味で「宗教」はある単一体というよりも複数の異なるシステムの複合体あるいは集合体であり、場合によって、道徳などのような宗教のある側面を理解するために宗教の比較研究よりも同種の世俗的なものとの比較のほうが有効だという議論もなされている。¹⁵ また、宗教は、具体的な適応問題に対応するように進化してきた肉体的・認知的資源に乗ってそれを利用してあるので、一部の宗教思想家が想定する、宗教信仰や体験のみを司る専用の特別な神経回路あるいは認知的システムは脳内に存在しないということである。¹⁶

三 進化心理学における死

D・M・バス、P・ボイヤール、L・A・カークパトリックなどの進化心理学者は、宗教は再生や永遠の命を約束することによって死の不安を緩和し、死を受け入れやすくするという、宗教心理学の分野で影響力を増しつつある恐怖管理論(TMT)の主張に対して強い反対を示しつつ、自らの死の概念を述べている。TMT

は、人間の死の不可避性に対する意識は、進化過程において発展してきた自己生存の確保への傾向ないし本能、及び不死への願望とあいまって死への恐怖を生み出し、その恐怖を無意識に管理する機能を持つ世界観の発展や維持にも繋がっていると考えるが、それに対してバスは、自己生存つまり死の回避を欲する傾向を強調する TMT の進化の概念は生殖を無視するという点で古典的であると指摘する。彼によると、人間の動機付けを説明するなら、不安の減少（恐怖の管理）よりも、性的相手の選択や性交、子育て、集団内での地位獲得、他者との連合形成など、具体的な環境適応の問題に配慮したほうがより有効である。ボイヤールとカークパトリックはバスの批判の延長上に、TMT では生存の本能が死への恐怖の主因の一つとされているが、一般的な生存の本能が果たして存在するかということ自体が微妙であると述べる。彼らは、遺伝子を伝える性行為を行った直後に死を成し遂げる生命体の存在や、生殖・懐妊の可能な期間が過ぎた後に人間の身体的な衰えが加速するという生物学的な現象を意識した視点から、死の不安を宗教の起源及び支え柱として捉える TMT に対して、TMT は生存を人間行動の絶対目標とするが、近年の進化生物学の研究によって、人間の能力や行動の多くは自己生存ではなく遺伝子伝達を最大の目標としていることが明らかになっておりと指摘する。従って、人は自らの死だけではなく、部分的に同じ遺伝子を持つ親族や子孫の死への不安、また自己の遺伝子を残す上で重要な条件となる共同体・社会における自己の評判や地位などに対する不安も抱えており、人間とその宗教を理解する上では、こうした不安も考慮に入れて説明するべきであると論じる¹⁷。人間の脳には抽象的で一般的な生存の総括的な確保を目指すソフトウェアのようなものがなく、進化によって発展してきた心理的メカニズムは、食料採集、集団における個人の評価の拡大、他者との連合形成、性的パートナーの獲得などといった具体的な環境適応問題を解決するように機能しており、そうすることで最終的に生存と生殖（遺伝子伝達）に繋がっているのである¹⁸。

しかし、カークパトリック自身が認めるように、EPが唱える脳のモジュール的構造と具体的な環境適応問題に対応する特化した心理的メカニズムが、一般的な生存本能と抽象的な不死への願望の想定を不可能にするだけに、EPにおいて死の不安を説明することが困難である。彼自身は、「死の不安」を一つの実体としてではなく、分離不安、子孫の世話が不可能になることへの不安、未知のものへの不安など、複数の不安の集合として捉えれば、説明は可能になり得ると考える。¹⁹

ポイヤーもまた、一般的で抽象的な死への不安の存在を否定し、「死の不安」をより具体的な不安の集合として見なししていると語る。死の不可避性に際して人類共通の意識から生じる死の不安・恐怖を、絶えず人間の生に影響を与える普遍的な心理的原動力と捉えるTMTに対し、死をるように抽象的に一般的な現象として考える人は少なく、そうした死の概念は自文化中心的であると批判する。繰り返し強調されるのは、多くの人が、一般的現象としての死よりも、自己の死あるいは親族の死という具体的な死しか意識しないことである。さらにポイヤーは、カルビニズムにおける決定論や諸宗教の地獄に関する教えは、人の死の不安を解消するどころかそれを増大させる効果があると指摘する。アニミズムにおいて人の魂は死後に存在し続けるが、天国には行かずに不幸な死霊かごく普通の祖先の霊になるような例があり、一部の宗教では、霊が死後に向かう先は決して楽園的な場所ではなく、不安の緩和・解消をもたらすような死後の褒賞が想定されていない。

そこでポイヤーは、文化人類学者による死の儀礼の事例研究について考察を行い、死に関連するものの中で人間に最も衝撃を与えるのは死体であるという結論を導く。人間には、植物の毒や腐肉のような自然毒物、また垢や糞から守る、目に見えない汚染菌や汚染物質に敏感な認知システムが備わっており、死体はこの「伝染システム」に強い刺激を与える。また、死者をどう捉えるかについて認知に混乱を来すことも、死が人間に衝撃を与えるもう一つの理由である。脳には「人格 (person)」という存在論的範疇があり、人の顔や名前を

認識、記憶する機能を持つ複数のシステムがあるが、人が亡くなるとこれらのシステムは亡き人をしばらくの間、生者、つまり「人格」として扱い続けてしまう。そのために時折亡き人がまだ生きているかのよう感じられる。だが同時に、亡き人は既に動かぬ物になつていてという新たな情報が入っているため、その人物は「物体」としても認識される。²¹ ボイヤーによれば、この認知的不和が他者の死に対する悲嘆や罪悪感の背景にある。そして、伝染システムの働きと大きな認知的混乱が原因で、全ての文化において死体は何らかの儀式的な形で処理されるのである。来世や魂・霊が死後に移動する場所に関してアイデアやイメージが漠然としているのに対し、原則として、死体に関する観念や感情が比較的鮮明であるのもこのためであるという。²²

EP の中で、宗教における死というテーマを特に扱うのは、来世信仰の認知的な特徴を突き止めようとする J・ベリングである。彼は、宗教的信念が人間の認知的傾向より自然に生じるとする EP の立場に立つて、死や来世への信仰が自然であり、小さな子供においても無意識にも現れるはずであるという仮説を立て、その検証のために子供たちの死者の捉え方を調べる実験を行った。ここでは、文化や社会の影響を比較的受けていない、つまり魂や神などの超自然的な存在の概念を学んでいない子供の死者に対する考え方が検討される。それによると、基本的に子供は死者について食料や水の摂取といった純粹に肉体的な行為を行うのが不可能であるが、それでも空腹感や喉の渇きといった心理生物学的や知覚的な感覚を持ち、何よりも感情・認識・欲求といった純粹に心理的な属性を持ち続けるものとして捉える傾向がある。²³ また別の調査では、大人においても同様の傾向が見られたのみならず、意識のレベルで来世を信じないと主張しても、無意識に死者を心のある存在として捉えてしまうこともしばしば起こりうる事が判明している。故にベリングは、来世への信仰が人間の認知的なデフォルト状態であり、自然であるのに対して、来世や不死を否定する考えが反直感的で、認知的な努力を要するものであると結論づける。²⁵ 彼によれば、死者に心理を認めるといふ行為は超文化的な現象であ

り、そうした傾向は、「心の理論」の認知的メカニズムに基づき、人類ならではの特徴であるという。²⁶ これらの研究では、死者をイメージする際に、肉体的な機能の消滅が最も頻繁に被験者の間で想起され、その次に多いのが視覚や聴覚など知覚の停止、そして最も少なかったのは死による感情や思考の途絶であった。この認知的なバイアスは、感情や思考の消滅した状態は誰も経験したことがなく、人間にはとても想像できないものであるという認知的な制約の点から説明される。このようにベリングの研究では、不死や来世への信仰は、あらゆる現象に人間的な意図や目的を投影する「直感的心理学」、あるいは「心の理論」と呼ばれる認知的メカニズムの働きと死の想像に関する認知的制約を用いて議論されている。

ここでEPの死の捉え方について簡潔にまとめておくと、前掲の代表的な論者は、人間の行動を、遺伝子を伝える上で避けられない具体的な環境適応問題の解決という生物学的な文脈の中で見ており、死を、その文脈の中で発達した認知的メカニズムを通して死体の回避または儀礼的な処理という行動を引き起こすものとして捉える。EPの努力は主として不死や来世信仰の認知的基盤の説明に向けられている。ただ、遺伝子伝達に関わる課題や、性または種レベルの行動戦略に注目するため、死の不可避性や死による脅威を強調することはせず、死を人間あるいは宗教の中心的な関心事として扱うことはあまりない。死に対する不安・恐怖とは、常に働く一般的で恒常的な心理的力ではなく、生存及び遺伝子伝達に関する不安群の一部であり、主として具体的な適応問題に対して断続的に生じるものである。死に対する人間の意識は必ずしも一般的な現象としての死ではなく、どちらかといえば、より具体的な個人の死に向けられるものとして捉えられる。そして中でも特に注目されるのが死体と死者に対する認知的な反応である。

しかし、こうした見解から逸脱する者もいる。同じくEPに基礎を置くS・エートランは、すべての社会において見られる普遍的な現象の一つとして、「超自然的な主体が人間の実存的不安（すなわち、死・疾病・災

害・苦痛・不公平・剥奪感・喪失など」を中心的問題として扱っていること」を挙げる。²⁷そして超自然的な世界の存在の理由を、それが「死のような、避けられない実存的な問題」の解決を提供するということに見出す。²⁸こうした個人の感情や精神的欲求にも目を配るエートランは、宗教のための自己犠牲や死などへの不安にも注目し、ポイヤーよりも広い範囲の心理学研究を考察の対象にする。それは、宗教の情緒的な次元を扱わない認知的な理論と、宗教者にとつての信仰と実践の重要性を説明するコミット型理論の和解を明確に志向しており、ポイヤーなどの進化心理学者の宗教研究の弱点を補うことを試みる。²⁹エートランによると、宗教信念や実践を動機付けるのは、死などの実存的な不安であるため、宗教の最も重要な機能は実存的な不安に関する感情的な要求を満たすことである。³⁰宗教が何故存在し続けているかについての考察が著作の主たる目的となっており、宗教の存続の理由を、信仰に繋がりやすい擬人化への傾向、注意を引きつけるパワー、記憶のしやすさ、といった宗教観念の認知的な特徴のみならず、宗教が持っている心理的なニーズを満たすという機能によっても説明する。

また、A・ノレンザンとエートランは、ほかのEP論者が批判しがちなTMTの成果を自らの議論に採用する。彼らによれば、宗教信仰の対象となる存在は、最小限反直感的で、人の注意をよく引き、かつ記憶しやすいという点でお伽噺やアニメに登場する主人公に似ているが、それが崇拜や献身的な態度をもたらす理由は、死の回避を可能とする世界を支えることによつて死の不安が解消されるためである。死に対する意識、そしておそらく不正義・苦痛などに対する傷つきやすさ、孤独感や病氣などに対する強力な不安も、宗教を求め、記憶し、伝えたいという人間の傾向に結びついているという。³¹

四 先行研究におけるEP宗教論への批判

ここ十年ほどの間、EPは人文社会学者や一般の読者にも十分理解できる宗教に関する書物を数多く刊行し、認知科学・神経学・動物学などの研究成果をわかりやすく伝えることによって、人文科学と自然科学の間を隔ててきた溝を埋めつつあると言える。だがその反面、ますます批判を集めているのも確かである。例えば、計算・モジュール型というその脳の捉え方、逆設計法の使用（現代の身体の形態や構造から、認知的システムや器官が更新世時代のような遠い過去に持っていた本来の用途や機能を読み取るうとする試み）、発達や環境の影響などが十分考慮されておらず、事実上の遺伝子決定論である、という批判などが出されている。以下では、宗教論に直接関わる批判に絞ってEPへの批判を取り上げたい。

まず批判の一つに挙がっているのは、EPの自然選択と進化の捉え方についてである。EPにおいては、生存や繁殖を互いに競り合う遺伝子やそれを持つ個体の生存、またその遺伝子の人口に占める頻度が、自然選択によって影響されると見なされ、遺伝子ないし個体レベルでの競争と選択のみが認められる。したがって、生存や遺伝子伝達における成功は、基本的に、先天的な心理的メカニズムの働きと、それによる行動、またそのメカニズムの発達に関わる遺伝子によって決まるとされる。だが、人間行動生態学（HBE）に属する進化論者は、個人の遺伝子のみならず、個人が属する集団全体の生存や特徴も選択の対象となり得るとし、集団レベルの選択も認めている。こうしたマルチレベルの選択を採用するアプローチにおいて、心理的メカニズムのほかに、集団競争における成功の度合い、つまり集団の存続及び総人口における集団構成員の割合（生存率や遺伝の頻度）を決める要因として認められるのは、文化的規範や文化によって伝わる知識と技術である。その意味でEPは、遺伝子を重視し、文化の重要性を見落としているアプローチとして批判される。

例えば、P・J・リチエルソンとR・ボイドは、EPでは文化が人間の進化から排除され、遺伝子が唯一の進化の媒体として捉えられるが、進化とは遺伝子と文化の双方を通して行われるものと述べる。EPは多くの情報を、遺伝的に備わっている認知的推量システムの作動による知識として捉えるあまり、文化的伝達によつて取得される知識が軽視される。この二人によれば、文化の大きな利点は、環境の変化に遺伝子よりも迅速に対応し、生存や生殖上必要な調整と革新を行つて改善を蓄積させることにある。それは、どの行動が人間にとつて適応的であるかについての豊かな情報源であるため、文化それ自体は適応的である。³² またD・S・ウィルソンは、EPにおける人間の心の捉え方は一面的で、学習や発達を否定しており、文化的変化が常に進行中であるという事実を認めていないと指摘する。そこで学習は、ただの予め指定された脳による情報加工に、³³ 発達には、ライフサイクルの特定の段階におけるモジュールの稼働開始ないし停止に、それぞれ還元されてしまう。こうした論者の間では、進化には文化も関わっており、それはEPが主張するようなゆつくりとしたプロセスではなく、むしろ現在も進行中の、よりスピードのある過程である点が主張されるのである。

宗教について、集団レベルの文化的選択、あるいはより広く、マルチレベルの選択を支持する論者は、宗教団体の禁欲などに関する道徳的な規範、生殖や育児に関する価値観、結束の度合いや成員同士の物質的・精神的なサポートの有無と程度に注目し、それらによつて構成員の健康ケアや生活の質が決まり、構成員の健康と寿命、死亡率や出生率に影響が及ぼされると考える。例えばリチエルソンとボイドは、アメリカにおけるアナバプティストの事例を取り上げる。それによると、アナバプティスト諸派の間では、アメリカのほかの集団とは対照的に、近代化や経済発達にもかかわらず出生率が低下せず、人口が増え続けている。その原因は、これらの集団が現在ほかに見られない価値観や宗教的規範を持つており、富や快適さを拒絶する質素な生活様式と大勢の子孫を積極的に歓迎する姿勢を貫いてきたことにあるという。³⁴ また前掲のウィルソンは、宗教改革

時代のカルビニズムなどの例を挙げながら、人口・集団レベルでの選択と宗教の適応性を支持する議論を展開する。その時代のカルビニズムは、教団の団結を強く推進する規範と、団体内の搾取や詐欺を徹底的に排除し、平等主義や公正を厳守する監視・処罰の厳格な組織体制を設けることによって、当時の厳しい混乱を乗り越え、集団の存続と更なる発展を成し遂げた。³⁵ さらにM・J・ロサノは、宗教を社会的な領域の超自然的な世界への拡張として捉え、関係性を宗教の中心的な特徴として見なしており、宗教は人類最初の健康保険制度であると論じる。医学が存在しない時代、宗教団体は世俗的なグループよりも強い団結と社会的なサポートを持っているため、その団員は精神的ケアやプラシーボ効果を通じてより良い精神的、肉体的健康を保ち、生存と遺伝子伝達の点で有利な環境にあったという。³⁶

こうした、宗教を集団に生存と生殖上の利益をもたらすものとして適応的と見なす見解に対し、EP論者は幾つかの問題点を挙げて反論する。彼らが指摘するのは、集団ないしその規範の境界線が特定しにくいこと、宗教者が現実世界に対する誤った認識を持つことや資産を教団に譲ることによって生存と遺伝子伝達の確保の観点から大きなコストも被ることもあること、性的行為・妻帯を完全に禁ずる、あるいは抑制する規範や宗教的な動機による自殺といった不適応的な価値観と行動をどう説明するか、といった点である。³⁷

EPの宗教論は、それが個人の経験や動機付けを軽視するという点からも批判を受ける。イギリスのR・A・ハインドは、影響力のあるポイヤールの宗教説では、超自然的な主体の観念について論じる際に、それが最小限に反直感的であり、記憶するのに最適であるという認知的属性が強調されるが、超自然的な存在に人間の欲求を満たすという特徴があることを軽視すべきでないと指摘する。宗教が、ほかの方法で説明の付かない事柄の因果関係を説明することによって、人の知識欲を満たし、死の不安や孤独感をも緩和することは、たとえポイヤールが主張するようにその事実のみで宗教全体を説明することができないとしても、依然として人にとつ

て強力な動機付けとなり、多くの宗教者の精神生活において重要な意味を持っており、その点は考慮される必要があるという。認知的アプローチに関しては、宗教を理解するにはその有機的な性質や多面性と複雑性を捉える必要を主張しており、個人における生物学的・心理学的なプロセス、個人の行動、個人と個人の一時的交流、個人と他者との長期的関係、集団、社会というすべてのレベルの間の相互作用、また各レベルとその物理的環境と文化的構造との相互作用に目を配るべきだとしている。³⁸

また A・R・フラアは、認知的なアプローチによる宗教研究では、宗教者が一人称で書いた書物を取り上げられず、疑問や内的衝突を含めた具体的な信者の宗教経験が扱われないため、不当に宗教の領域が狭まっている点を指摘し、ポイヤヤーなどの宗教研究を、三人称の立場による外からの考察と位置付ける。³⁹

五 本稿における評価

EP は宗教観念や儀礼、聖職者階級の形成や役割など幅広い現象の究明を目指し、実際に一般的な宗教の総合的な説明、そして宗教全般の理論を提供している。本稿がここまで取り上げた、EP の宗教全般の捉え方と死に対する宗教信仰の認知的性質に関して、宗教観念における認知的な特徴の理解は説得的であると言える。また、宗教信仰の成立、維持、伝達における認知的なメカニズムの働きに関する EP の研究成果は、従来の宗教学研究において取り上げられるのが比較的少なかった宗教の側面に関して、刺激的で示唆に富む議論を提示していると言える。EP は、性的相手の選択に関する嗜好、子孫や育児に対する態度など、伝統的に進化論の関心の対象となるテーマのみならず、宗教信仰の認知的特徴やそれに伴う行動について超文化的な実証的研究を行っており、その主張や予測を経験的にも確かめる。そして、全体としてみれば、異なる文化圏の様々な

宗教の事例やアフリカ・中東などで行われた認知調査の結果を挙げつつ、宗教の多様性を意識しながら議論を展開する。ポイヤー、エートラン、カークパトリックなどの論者は多彩な学際的知識を持ち合わせ、生物学にも精通する認知科学者・心理学者であり、その意味で宗教及び宗教理論について驚くほどの学識が前提となっている。しかしながら、いくつかの問題点を指摘しておく必要がある、以下では、先行研究における批判を受け継ぎつつ、E Pの宗教概念と死の捉え方について述べたい。

まずE Pの宗教概念に関してだが、一部の宗教、具体的には、体系的な宗教思想、つまり認知的に言えば、宗教観念における（神は空間や時間など、物理的な法則に縛られていないというような）反直感的な部分を我々の自然法則や人格に関する直感的な予想と意識的に和解させる、または直感的な部分を積極的に排除しようとする神学者や哲学者の宗教を、この理論によつて十分説明することが可能か否かという点である。ポイヤー、トレムリンなどの進化心理学者によると、大方の信者は教理的な問題や宗教が呼び起こす疑問に対して徹底的に、論理的に考えようとはせず、抽象的な議論や体系的な教義ではなく、むしろ、特定の状況や問題を対象にする信仰を受け入れる、あるいは作る傾向がある。この見方はJ・L・バレットの神観念に関する実証研究に大きく基づいており、この研究は、教義の内容を理論として話す際、神は時空を超える存在であるとか、神の属性について神学的に正しい信仰を述べる被験者であっても、神が関わる具体的事象について語る場合には、無意識に神を物理的な法則に縛られた存在として、正式な教義に反する形で表象するという結果を示した。⁴¹ これを受けてE P論者は、認知論的な立場に立つて、神学者の宗教を、反直感的な要素を極端に多く含み、故に一般的に理解し習得するのが困難で、特別な教育や訓練を要するものとして説明する。⁴² だが、それはあくまで描写的なものに留まり、何故そうした宗教を考える人がいるかに関してあまり触れられない。これには、認知論においては、個人の経験や宗教者が置かれた具体的な社会的環境が考慮されないために、信仰に

おける個人差が説明不可能であることが関係している。だが問題点はそれだけではない。E・T・ローソンは、「時々、神学は背後の雑音しか提供しないように見える」と述べた後、「これが宗教体系における神学の位置付けとして無用に厳しい発言だとしても、神学概念は宗教観念あるいはその観念における実践の原動力にはなっていないし、神学は宗教伝統の成長や衰退において何の重要な役割も果たしていないと言わざるを得ない」と主張する。この一見軽率な発言が示すように、一部の進化心理学者には、体系的な宗教思想、また哲学の重要性やその歴史的な役割に対する意識が不足しており、自らの理論にうまく符号しない宗教事象を軽視し、あるいは排除さえする傾向が見られると言える。⁴³

また、エートランが論じているように、概して言えば、認知科学は人間の行動の動機というものにあまり注目しない。⁴⁴ まさにその通り、ポイヤー、バス、ピンカーなどの進化心理学者は、人間の行動や信念（従って、宗教実践と信仰）が意味追求や不安・欲求などの感情によっても形成されることを無視するように見受けられる。EPにおける認知学者の多くは、生物学や神経学に目を向けるが、動機付け論やパーソナリティ心理学はその視野に入らない傾向がある。宗教の検討を行うに当たって、精神セラピーないし緩和ケアや悲嘆などに関する研究を考慮に入れば、人生の意義に関する悩みや死に対する関心や不安などから来る影響が、多くの宗教者の精神生活と実践において重要な位置を占めていることをより実感するはずであろう。だが、死の不安論・意味論・精神分析など、認知論以外の心理学の理論や文献には特に注意が向いていないようである。EPの文献では、人というのは普段人生の意義や死のような抽象的な問題を深く考えることなく、考える人がたといえいるとしてもそれは少ない知的なエリートに限られるため、それをあえて議論の対象とする必要はないというような姿勢が散見される。⁴⁵ このようにEPの宗教観では、抽象的及び体系的な宗教思想が認知的に不自然なものとして扱われ、それは死に関する思想を見逃すことにも繋がっている。

とはいえ、宗教における人間の感情や欲求、経験の意味や役割についての考察が欠ける傾向を、EPのすべての宗教研究者が抱えているわけではない。例えば、ポイヤーと比べて理論の独自性を欠くとはいえ、前掲のハインドやエートランは、伝統的な心理学の成果をポイヤーよりもはるかに意識し、それを含めた、より包括的な宗教論を提示している。⁴⁶ また、ポイヤーはその代表的な著作で、もし宗教信仰が極めて自然なもので、人間にはそれに対する認知的な親和性が（ほぼ）先天的に備わっているなら、どうして無宗教の人間が存在し、あるいはどのようにその認知的な傾向が抑えられるのかという問題に言及しつつも、その答えを提示することはなかった。だが後にバレットはこの問題に対して検討を行い、自己の信仰への傾向を排除するための認知的な戦略以外に、無神論を生み出すものとして（社会学が扱う）都市化、産業化及び教育を指摘した。⁴⁷ このようにエートランとともにバレットの例は、進化心理学の宗教論が他理論との融合によって開く新たな可能性を示唆する。

六 結論

ポイヤーの、文化人類学の研究成果を意識した死体に対する反応や悲嘆の認知的な説明は、死体の処理や死の儀礼、または清い・汚いに対する信仰やタブーを理解する上で重要な手がかりを提供していると思われる。また、肉霊二元論や魂の存在と死後の生き残りへの信仰に繋がる人間の（ほぼ）先天的な認知的傾向についての調査も、不死や来世への信仰の理解に貴重な材料を提示しており、多くの可能性を感じさせる。しかし、前述のように、こうした信仰の背景にある感情的動機や個人的な経験、及び文化的・歴史的な文脈があまり考慮されないため、個人や社会における死の意識ないし不安と宗教との関係は説明されない。故に、進化心理学のア

プローチが、悲嘆及び死に関する宗教儀礼や来世への信仰の一面を説明しうるとはいえ、死の不安の多面性や死の具体的な人間の生き方への影響、また死についての宗教思想などを十分視野に入れておらず、宗教における死の位置や機能についての説明としては、全体的にまだ不十分であると言える。

進化論的・認知論的なアプローチは、もちろん、ヒトという種レベルでの宗教の説明に関心を置いたため、性格、感情、職業、階級所属、年齢などの要因による宗教観や死生観の差異は対象にはならない。これはアプローチの内在的な限界であるとも言え、ある意味、EP論者からすれば、そうした要因の説明はそもそも念頭に置いておらず、その種の批判は不本意であるかもしれない。しかしそれでも、この理論に基づいた宗教についての著作のテーマ、対象範囲、主張、そして従来の宗教研究に対する批判には、これまでの研究を覆すような新たなパラダイムや視点を導入し、新たな発見を通して、宗教全体により説得的な説明を目指す姿勢が覗える。そうであるなら、宗教全般の、そして宗教における死の意味や役割についてのより徹底的な説明のためには、ここで挙げた内在的な限界を克服することは不可欠である。そのために、エートランが行うような他理論との融合が一つの有効な手段であるだろう。ただし、その融合は今までよりも積極的に広範囲なものでなければならぬ。

■註

- 1 Tooby J. and L. Cosmides, On the Universality of Human Nature and the Uniqueness of the Individual: The Role of Genetics and Adaptation, *Journal of Personality*, 1990, 58(1), p.22.

- 2 Cosmides L, and J. Tooby, Evolutionary Psychology and the Generation of Culture Part I: Theoretical Considerations, *Ethology and Biology*, 1989, 10(1), p.46.
- 3 Tooby, J. and L. Cosmides, Introduction: Evolutionary Psychology. In Barkow, J.H., L. Cosmides and J. Tooby (eds.), *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, New York: Oxford University Press, 1992a, p.4.
- 4 Cosmides and Tooby, op.cit., 1989; Tooby and Cosmides, op.cit. 1990 及び Tooby, J. and L. Cosmides, The Psychological Foundations of Culture. In Barkow, J.H., L. Cosmides and J. Tooby (eds.), *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, New York: Oxford University Press, 1992b, pp.19-136.
- 5 Boyer, P., *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York: Basic Books, 2001; Arran, S., *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, New York: Oxford University Press, 2002. 453°
- 6 Cosmides and Tooby, op.cit., 1990 及び Tooby, J. and L. Cosmides, op.cit., 1992b. 46, 47 Pinker, S., *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*, New York: Penguin Books 2002.
- 7 Tooby and Cosmides, op.cit., 1989. 453°
- 8 例えば、二〇〇一年の著作で P・ボイヤーは、認知心理学、言語学、文化人類学、進化生物学の最新研究の成果を生かしながら進化心理学的な宗教論を展開し、宗教信念と実践の多様性は非常に大きいとはいえ、宗教全体の説明は人間の脳の働きに注目することによって成し得ると述べる (Boyer, op.cit., 2001)°
- 9 Tooby and Cosmides, op.cit., 1992b.
- 10 Boyer, P., Cognitive Aspects of Religious Symbolism. In Boyer, P. (ed.) *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp.447, ボイヤーは「文化人類学の研究対象が社会構造や民族あるいは部族の宗教などといったマクロ現象に集中し、マクロ現象と個人の認知・感情・行動などのミクロ現象の間の関係が扱われないとも指摘する (Boyer, op.cit., 1993)° また、「同一の文化的パターンの多発・再発の説明の問題について、「可能性と確率の問題であるにもかかわらず、文化人類学が方法として統計学的な研究を行わないことを批判する (Boyer, P., *The Natrnatness of Religious Ideas*, Berkeley: University of California Press, 1994)°

- 11 Boyer, op.cit., 2001; Atran, op.cit., 2002; Barrett, J. L., *Why Would Anyone Believe in God?* Walnut Creek: Atrami Press, 2004; Tremblin, T., *Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2006 452p°
- 12 Atran, S. and A. Norenzayan, "Religion's Evolutionary Landscape: Counterintuition, Commitment, Compassion, Communion," *Behavioral and Brain Sciences*, 27, 2004, p. 713.
- 13 Boyer, op.cit., 2001; Atran, op.cit., 2002; Barrett, op.cit., 2004 452p°
- 14 Atran, op.cit., 2002; Boyer, P., Religious Thought and Behavior as By-Products of Brain Function, "Trends in Cognitive Sciences, 7(3), 2003, pp.119-124; Tremblin, op.cit.; Kirkpatrick, L. A., Religion is Not an Adaptation. In P. McNamara (ed.), *Where God and Science Meet Vol. 1: Evolution, Gods and the Religious Brain*, Westport: Praeger, 2006 452p°
- 15 例々 34 Atran, op.cit., 2002, p.15 及 Boyer, op.cit., 2001, p.320 参照°
- 16 例々 34 Kirkpatrick, op.cit., 2006, pp.161-162 及 Barrett, op.cit., 2004, p.21 参照°
- 17 Boyer, op.cit., 2001; Kirkpatrick, op.cit., 2006.
- 18 Kirkpatrick, op.cit., 2005, pp.228-229.
- 19 Kirkpatrick, L.A., Toward an Evolutionary Psychology of Religion and Personality, *Journal of Personality and Social Psychology*, 67(6), 1999, pp.921-951 (pp.941-942 参照°)
- 20 Boyer, op.cit., 2001, pp.205-206.
- 21 ボイヤール、エートランなどによると、人間は知覚する現実に関する全ての情報を先天的あるいは脳の発達において生後数か月という極めて早い段階で成立する存在の範疇 (ontological category) といういくつかの認知的な分類に分ける。具体的には、範疇とは「物体」、「道具」、「番号」、「植物」、「動物」、「人格」(人格を持つ者という意味、つまり人間、霊魂、霊、幽霊、神など) である。それぞれの範疇にはその属性あるいは特徴がある。例えば、「物体」の属性・特徴は力を加えられた時に移動すること、おのずからは動かない、または方向を変えないこと、ほかの物体が生き物に接触をされない限り、急に止まらないこと、落とされた時に障害物がなければ地面に落ちること、息を吸わないことなどである。そして、全ての人間はこれらの属性・特徴に基づいて現実に関する判断をしたり、無意識に期

- 待を抱いたり、物事を予測・予想したりするのである。こうした予想や予測をポイヤール等は総称として直感的予想 (intuitive expectations) と称し、その対象(と)に、直感的物理学、直感的生物学、直感的心理学と分けている。また、直感的予想に反する物や概念の属性を反直感的 (counterintuitive)、予想に沿った属性を直感的 (intuitive) とそれぞれ呼ぶ。ポイヤール、エートランなどによれば、霊魂や神などといった霊的存在から呪術、テレパシーやテレキネシス(念動) など、すべての宗教観念の共通点は存在論的範疇を部分的に侵害し、直感的な予想にいさか反する、つまり、最小限反直感的であるという点である。例えば、幽霊の観念は「人格」の範疇に入るが、その範疇関連の直感的な予想では、人間・動物など人格を持つ存在は肉体があるため、物理的な障害物に当たった時にいったん動きを止める、そして、怪我もするはずだが、幽霊は体を持たず、壁に当たった時に止まるどころか壁を無造作に通り返ける。そうすることで幽霊は我々の人格に関する物理学的・生物学的予想を破る。しかし、人間のような感情や思考、話す能力を持つなど、ほかの多くの点では我々の直感的な予想に反しない。ポイヤール等によると、超文化的実証研究は存在論的範疇の侵害を含む観念が人の注意をよく引く、そして非常に記憶しやすいということを明らかにしている。この特徴のおかげでそうした観念は広範囲に広がり、世代から世代へ比較的忠実に伝達される (Boyer, op.cit., 2001 及び Arran, S., op.cit., 2002 を参照)。
- 22 Boyer, op.cit., 2001, pp.222-228.
- 23 Bering, J.M. and D.F. Bjorklund, The Natural Emergence of Reasoning about the Afterlife as a Developmental Regularity, *Developmental Psychology*, 40, 2004, pp.217-230.
- 24 Bering, J.M., Intuitive Conceptions of Dead Agents' Minds: The Natural Foundations of Afterlife Beliefs as Phenomenological Boundary, *Journal of Cognition and Culture*, 2, pp.263-308.
- 25 Bering, J.M., The Cognitive Psychology of Belief in the Supernatural. In P. McNamara (ed.), *Where God and Science Meet Vol. 1: Evolution, Genes and the Religious Brain*, Westport: Praeger, 2006.
- 26 Bering and Bjorklund, op.cit., 2004.
- 27 Arran, S., op.cit., 2002, p.13.

- 28 *ibid.*, p.14.
- 29 *ibid.*, p.15.
- 30 *ibid.*, pp. 269-270.
- 31 Norenzayan, A. and S. Atran, Cognitive and Emotional Processes in the Cultural Transmission of Natural and Supernatural Beliefs. In Schaller, M. and C.S. Grandall (eds.), *The Psychological Foundations of Culture*, London: Lawrence Erlbaum Associates, 2004, pp.164-165 参照。
- 32 Richerson, P.J. and R. Boyd, *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*, Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- 33 Wilson, D.S., *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*, Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- 34 Richerson and Boyd, op.cit.
- 35 Wilson, op.cit.
- 36 Rossano, M.J., *Supernatural Selection: How Religion Evolved*, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- 37 Kirkpatrick, op.cit., 2006 参照。
- 38 Hinde, R.A., Modes Theory: Some Theoretical Considerations. In Whitehouse, H. and R.N. McCauley (eds.), *Mind and Religion: Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity*, New York: Altamira Press, 2005, pp.31-55.
- 39 Fuller, A.R., *Psychology and Religion: Classical Theorists and Contemporary Developments*, Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 2008, pp.349-350.
- 40 日本文学 人間の心理的メカニズムや行動戦略を対象とした超文化的実証研究のレビュー Buss, D.M., *Evolutionary Psychology: The New Science of the Mind*, Boston: Pearson and AB, 3rd edition, 2008, pp. 42-49 参照。
- 41 Barrett, J.L. and F.C. Keil, Anthropomorphism and God Concepts: Conceptualizing a Non-natural Entity, *Cognitive Psychology*, 31, pp.219-247 及び Barrett, J.L., Theological Correctness: Cognitive Constraints and the Study of Religion, *Method and Theory in the Study of Religion*, 11, 1998, pp.325-339 参照。

- 42 Boyer, P., Evolution of the Modern Mind and the Origins of Culture: Religious Concepts as a Limiting Case. In Carruthers P. and A. Chamberlain (eds.), *Evolution and the Human Mind: Modularity, Language and Meta-cognition*, Cambridge: Cambridge Press, 2000, p.104 参照。
- 43 Lawson, T.E., Foreword. In Tremlin, op.cit., p.xvi.
- 44 Atran, op.cit., 2002, p.13.
- 45 例えば、ポイヤーによれば、宗教は、自然現象や社会的な規範・風習を説明するというより、現実世界の説明として使用価値の低い概念や儀礼を多数含み、新たな疑問を呼び起こすことが多いが、一般の信者はこれらの問題について普遍的論的に考えることはなく、むしろ具体的な場面でその状況に応じて自分の信仰を変えたり、自らの信念に合った解釈を行ったりする。抽象的な問題や理論的な体系を考えるのは少数の職業宗教者、あるいは、その中の哲学的なエリート（神学者）である一方、哲学者の信仰のような個人独自の信仰は説明不可能として、自身の著作では取り上げないといふ（Boyer op.cit., 2001）。
- 46 Atran, op.cit., 2002 及び Hinde, R.A., *Why Gods Persist: Scientific Approach to Religion*, London: Routledge, 1999 参照。
- 47 Boyer, op.cit., 2001, pp.318-319 及び Barrett, op.cit., pp.107-118 参照。

（イーリヤ・ムスリン 東京大学大学院宗教学科博士課程）

Death and Religion in Recent Theory: Potentials and Limitations of Evolutionary Psychology

Ilja Musulin

Evolutionary psychology (EP) has become a major force in the study of religion in the past decade and has, through a series of books intended for broader public, started to shape the public perception of religion and science outside the academia. This paper examines how evolutionary psychologists perceive religion as a whole and particularly how they approach the issue of death in their study of religion. The paper concludes that EP offers valuable insights into the cognitive basis of belief in the afterlife and death-related rituals, but that it tends to neglect the emotional aspect of death in religion, and to underestimate the meaning and importance of religious philosophy. Since EP seems to aspire to explaining religion in its entirety, these problems should be addressed thoroughly. This paper suggests that these problems, as well as EP's inherent insensitivity to the personal and social context of religious belief and practice, could be overcome through mergers with other theoretical approaches in the fields of psychology and sociology.