

新宗教研究にとっての認知科学・ニューロサイエンス

井上順孝

はじめに

認知科学やニューロサイエンスの最近における展開は、人間の思考や行動の特性についての議論に新しい光を投げかけている。そのパースペクティブは先史時代から現代に至る時間の幅の広さをもち、またあらゆる社会や民族を対象とする空間的広がりをもつ。ミクロからマクロに至る対象の縮尺度も多様である。ホモサピエンスとしての特性に言及する一方で、現代の情報環境への対応にも言及する。視覚、聴覚をはじめ情報の受信の経路を細かく分析し、また記憶や表象の形成の仕組みを脳神経のはたらきを分析、シミュレーションしながら、人間の認知のメカニズムやそのメカニズムが構築された生物学的な理由などを追求している。

認知科学と総称される研究は、現在に至るまできわめて学際的に行われてきているが、それが展開するに際して当初もっとも関わりがあったとされる学問領域は、哲学、心理学、人工知能、ニューロサイエンス、人類学の6つである。この領域を見ただけで、認知科学が議論している内容が、宗教研究にも関わりがあることは了解される。心理学、言語学、人類学は、従来から宗教研究と関わりが深い。宗教心理学、宗教人類学という分野があるし、言語学と神話研究の関わりは、マックス・ミュラーなどの研究者の例があるように、当初から密接なものであった。これら宗教学に深く関連する研究分野において、当初から認知科学に目を向ける研究が出ていたわけであるから、宗教学に認知科学やニューロサイエンスの成果に関心を向ける研究があって当然である。

認知科学は認知革命¹と呼ばれる1960年代前後からのいくつかの新しい研究方法によって急速に注目されるようになったが、「脳の10年」²と呼ばれる1990年代の研究によって、認知科学はニューロサイエンスの研究成果にとりわけ大きな影響を受けることになった。これと並行するようにコンピュータ技術の革新により、さまざまな人間集団の行動のシミュレーションを高速で行えるようになった³。こうしたことが相まって、人間の行動や思考の特性といったことに関する議論は、新たな段階を迎えたと言っていい。

認知科学やニューロサイエンスの射程距離は広いので、従来もっぱら宗教研究から論じられてきたような現象、たとえば宗教儀礼、神観念、回心体験といったことについても、すでにいくつか分析が試みられている。とはいえ、それらにおける宗教史的な事柄への言及が、これまでの宗教史研究の成果を十分踏まえているとは言い難い。それゆえ、この新しい研究のパースペクティブがこれまでの宗教研究に対し、どのような点で新しい視点をもたらすかの検討は、まだ緒についたばかりとみなすべきである。宗教研究にとって重要な提起と思われる議論を、宗教史をきちんと踏まえて検討するという試みが、宗教研究者側から多くなされることによって、認知科学やニューロサイエンスを宗教研究にどう関連づけられるかの議論が厚みのあるものになると考える。

すでに試みられている理論的なフレームの宗教研究への適用可能性については、宗教史や

宗教現象のさまざまな局面でなしうる。本論では、認知科学やニューロサイエンスが、宗教研究のとくにどのようなテーマへの影響が大きいのかを概観した上で、具体的な宗教史、宗教現象の対象として日本の新宗教を選ぶ⁴。後述するように新宗教研究の分野は、この作業にいくつかの利点をもつ。それを考慮しつつ、新宗教研究の分野においては、どのような研究テーマが認知科学やニューロサイエンスでの議論と連接可能かを考察する。

1. 宗教研究が再考を迫られる理由

宗教研究においては、宗教の起源やその原初形態、神観念の成立過程、宗教と呪術との違い、宗教がほとんどの社会に存在する理由などは、その初期から大きなテーマとして論じられてきた。しかし、世界の宗教の多様な現象が知られるようになると、これらの問いへの唯一の答えを見いだすのが困難になってきた。個別の宗教史についての資料に基づいた緻密な論証は積み重ねられたことは、人間の営みとしての宗教を全体的に把握する試みには、非常に困難さをつきつけることになった。

だが認知科学やニューロサイエンスの展開は、こうした宗教研究の初期からの根本的問題、またその後展開したいくつかの基本的な研究課題にも新たな見解を差し出そうとしている。宗教の根本的問題とは、宗教がいつ起こったのかという起源の問題、あるいは宗教は他の現象とはどの点で区別されるのかという宗教現象の特質の問題などである。

宗教の起源に関しては進化心理学での議論が参照されよう。代表的なものとして、ボールビー (John Bowlby) の進化的適応環境 (Environment of Evolutionary Adaptation, EEA) という考え方がある⁵。この考えによると、現在の人類の認知能力は 100 万年～1 万年の時期 (更新世、石器時代) に形成されたが、この時期は環境の変化が激しく、自然淘汰が強く働いた時代であるとする。これに対し、農耕牧畜が開始されたのは約 1 万年前で、文明社会が築かれたのは数千年前である。そこで 100 万年～1 万年の時期に獲得された心の傾向が現代まで続いているとする。その頃は、おそらく 100～200 人程度の規模の集団で生活していたので、小規模の集団の解決のモデルがそこで形成されたとされる。そうすると、数万人、数十万人、あるいは国家なら億単位の人について考えなければならないのに、小規模集団における解決法に無意識的に頼る傾向が残存しているという理解が成り立つ。それも残存というより、ときに抗しきれないような力を発揮する存在である。あるいは現代人は体に悪いと分かっている、甘いもの、あぶらっこいものを好んで食べる傾向があるが、これはそうしたものを得るのが困難であった時代に獲得された傾向であるとされる。

進化心理学では人間が文明社会においても繰り返す原初的と思われる行動、たとえば暴力や縄張り争いや配偶者をめぐる闘争なども、100 万年にわたる狩猟・採取時代に適応して形成された脳の反応パターンで説明しようとする。つまり、100 万年ほどかかって獲得された認知の仕組みを、まだ数千年程度の期間しかない文明社会で形成されてきた認知の仕組みが、なかなか凌駕できないというロジックと理解できる。

認知科学やニューロサイエンスにおいては、ダーウィンの進化論、またユニバーサル・ダーウィニズム⁶に言及があったり、さらにミーム論が参照されたりする。ユニバーサル・ダーウィニズムやミーム論も、宗教の儀礼や思想が伝播する理由、なぜある宗教的教えが他の宗教的な教えより世界的に広まったのかという問いに、新しい視点を導入した。ユニバーサル・ダーウィニズムを主唱するリチャード・ドーキンスは、利己的遺伝子という概念によって人

間研究の視点を個体として生物次元から遺伝子次元に広げることで、きわめて大胆なパラダイム革命を行ったと言える。その影響はきわめて広範に及んでおり、多くの批判的意見があるが、ドーキンスのような視点も宗教研究から除外すべきではない。

認知科学やニューロサイエンスでは、宗教現象を合理的な分析を拒否する現象としては扱わない。宗教は宗教体験がないものには理解できないというようなスタンスは最初からとっていないのである。宗教現象を人間の思考や行為のあり方の一つとして分析し理解しようとする。理解の根拠として特別な資質や体験を前提としないで、むしろ生物としての人間、誰もが依存している思考や反応のあり方から理解しようとする。つまりは実証的な宗教研究に接続しているのである。その実証の手段が宗教現象とされているものの観察や、複数の現象の比較、各種の資料の検証といった従来のやり方に加えて、よりマクロな方法とよりミクロな方法の参照が必要なことを提起していると考えればいい。

宗教社会学的な研究の立場からすれば、これらの議論の少なからぬ部分が合理性というテーマに関わっていることに強い関心を抱かざるを得ない。合理性は他の人の行為を理解しようとするときの大きな拠り所であり、宗教現象の理解においても、それはウェーバー以来ひとつの重要なポイントであった。宗教現象についての議論には、善悪の問題や真偽の問題が多少なりとも関与してくる。というのも、宗教者の主張自体の根幹部分に、善悪や真偽に関する立場が表明されているからである。この善悪の問題には研究者が入り込めない局面があり、真偽の問題には確かめようがない局面がある。宗教社会学的な立場はむしろその主張が自然か不自然か、他から了解可能か困難かというような視点が主たる議論の柱としてなる。その際の手がかりの一つが合理性である。それゆえ、宗教現象を理解しようとするときの合理性が、何に依拠したものであるかが問われる。自然科学を成り立たせているような判断力を合理性の典型として、呪術などを非合理性の典型とするのは、これまでの宗教研究において論者の自覚の程度は別として、しばしばなされてきたことである。そこにはまた理論のもつ汎用性の問題もあった。たとえばウェーバーの合理性に関する議論が日本の多くの研究者に受け入れられたとすると、それはその説の汎用性を示している。自然科学の法則のようにどこでも成り立つとなれば普遍的モデルである。

しかし、後述するように、最近の認知科学やニューロサイエンスは、むしろ人間の意識や行動における非合理性の普遍性に着目しているところがある。この点も注意しておきたいことの一つである。たとえば進化心理学においては、一見非合理的に見える行動や判断が、人間の進化の歴史に照らして、合理的側面をもつのだという主張がある。この場合の合理性は、個体であれ、遺伝子であれ、主としてその生存にとっての有利性や自らのコピーの可能性の増大に関わる概念になる。これは合理性と非合理性に関して、100 万年以上にわたって形成されてきた人類の遺伝的特質という視点を導入している。

宗教社会学では、1990 年代に合理的選択理論 (rational choice theory) が注目された。ヤナコンニやヤングらが採用した。個人が自分の収益が最大になるように行動するという前提 (「最大化行動」の命題) のもとに、何が最終的な収益かを腑分けする⁸。合理的選択理論を宗教に適用すると、宗教の選択がモノの選択と同レベルで論じられたりする。これは従来の世俗化論を克服しようとする側面ももっていた。宗教が公的な領域で衰退したように見えるのは、供給する側が独占的な状態にあったのが自由競争に変わったのだと説明される。スタークとベインブリッジもこれを応用している。一方で伝統宗教が衰退するよう見え、他方で

新しい宗教運動が陸続と出現する、一つの社会に複数の多様な宗教が競合するような状況が進むのを理解する上で、この理論は分析の枠組みたりうるであろう。しかし、より重要なのは、合理性そのものの議論が一段と多様になったことである。

合理性の問題は、プロスペクト理論⁹によって、人間の認知バイアスに焦点が当たることになった。宗教現象がなぜ人間社会に広く観察されるかが、認知バイアスという視点からも議論されることになる。つまりは従来非合理的とされていたものの、存在理由、さらにはそれがもっているきわめて大きな影響力に目を向けさせることになる。簡単に言えば、科学や理性の発達により、宗教はより高度の状態に向かうというような見方は、単純すぎるということを示唆している。

こうしたことを概観するだけでも、認知科学、ニューロサイエンス、及びそれに関連した分野において議論されている合理性の再検討をはじめ、人間の認知や行動の特性に関する新しい理論の提起が、日本の宗教研究にとっても、今後大きな議論をもたらすことが予測されるのである。

2. 認知宗教学の展開

認知科学の成果を宗教研究に積極的に取り込んでいこうとする動きは、国外ではすでに本格化している。国際認知宗教学会（IACSR）が2006年に設立されている。そのホームページには、この学会の目的が、このテーマに関連して研究を行っているすべての研究者の国際的協力によって認知科学を推進することになるとしている¹⁰。また、自然主義的な研究を目指すものであって、科学と宗教の対話とか、科学の中の宗教もしくは宗教の中の科学を見出す試み、認知科学を通して宗教的あるいはスピリチュアルな教義の正当性を示そうとする試みなどではないとしている。2010年にはカナダのトロントにおいて第20回宗教学宗教史学会議（IAHR）が開催されたが、IACSR会長のマッコレー（Robert N. McCauley）をはじめとして、会員たちが全体会議や個別セッションで多くのプレゼンテーションを行った¹¹。

IACSRではたとえば宗教と呪術の違いに関して、本質的差がないとみなしているようである。また宗教の進化論的説明としては、次の2つがもっとも人気があるとする。1つは認知的副産物とみなすもの、もう1つは向社会的（prosocial）適応とみなすものである。しかし両者は補完的である。ただ、前者の立場では宗教と呪術にほとんど違いはないとするが、後者では超自然的主張は宗教にはつねにあるとは限らないとする。

この学会の主要メンバーは最近矢継ぎ早に研究成果を公にしている。中心メンバーの一人であるホワイトハウス（Harvey Whitehouse）とマーチン（Luther H. Martin）が編者となって、認知宗教学に関する書籍をシリーズとして刊行している。Cognitive Science of Religion Seriesである¹²。

認知宗教学は宗教の儀礼、実践、教化を新たな視点から分析しようとしている。このシリーズの一冊である *Ritual and Memory*, 2004 の中で、同書の編者の一人であるホワイトハウスは、彼が認知科学の応用として提起した2つの宗教性のモード（modes of religiosity）を中心的テーマに据えて、いくつかの宗教史をフィールドとしている研究者からの議論を集めている。2つの宗教性のモードとは、写象的モード（imagistic mode）と教義的モード（doctrinal mode）である。ホワイトハウスは宗教人類学者でフィールドはパプアニューギニアにおける現代宗教運動であるが、この2つのモードを自分の調査対象だけでなく、広く宗教史一般に適用で

きる概念として想定している。2つのモードは、特徴的な儀礼と実践のスタイルなどにおいて、異なった宗教生活をもたらす。認知科学や進化心理学における文化的表象の理解に対する流れと同じ傾向のものであり、淘汰主義の考えに基づく。残っていく文化とはどのようなものかという視点である。教義的モードは、意味的記憶に依存し、より冷静で組織的で言語的である。したがって、言語的形態による宗教的教義を頻繁に繰り返すことで特徴づけられる。典礼、説教、讃歌、読誦、決まった身体的運動などは、主としてこのモードで継承されやすい。一方、写象的モードはエピソード記憶に依存し、感情的で個人的な考えははるかに非言語的に伝えられる。まれにドラマチックな衝撃的な出来事をめぐって組み立てられる。トラウマ的イニシエーション儀礼などはこれに属する。これは少数の人の強度の個人的な孤高性の基礎になることもある¹³。

本の執筆者たちは必ずしも認知科学に積極的な人だけではなく、またホワイトハウスの説に全面的に賛同しているわけでもない。とくに文化概念を変えることには否定的な意見もあり、批判的視点もいくつか出されている。このように多様な宗教史の分野の執筆者たちに、この概念の検討をゆだねるという形式をとっていることに特徴がある。宗教史全般にわたって自説を検討してみようという姿勢がみられ、これが認知宗教学の現在のスタンスの一つをあらわしていると理解できる。

どのような宗教史が検討の対象になっているかを簡単に紹介する。ピール (J.D.Y. Peel) は、ナイジェリアなど西アフリカにおけるキリスト教の受容の例について検討している。マレイ (Brian Malley) はアメリカ合衆国における福音主義キリスト教が対象である。教義的モードは退屈誘発 (tedium effect) にさらされるが、福音主義がこれをどう乗り越えたかは分からないとしつつ、ホワイトハウスの意見を妥当としている。レイドロウ (James Laidlaw) はインド半島のジャイナ教と仏教の現世拒否について論じている。両者の展開を2つのモードで分析しようとしている。

ベイリー (Susan Bayly) はベトナムのカオダイ教とインドのアーリア・サマージ (Arya Samaj)¹⁴ が対象である。ハウ (Leo Howe) は中世後期のキリスト教とバリ島のヒンドゥー教について検討している。キリスト教については宗教改革前の2つのモードについて検討する。退屈誘発は改革教会にとっては重要な問題だったが、宗教改革以前はそうではなかったとする。

ホイビエ (Christian K. Højbjerg) は西アフリカのポロ (polo) カルトについて検討している。これはリベリア、シエラレオーネ、南東ギニアの広い地域にまたがる小共同体における男性のイニシエーション祭祀である。写象的モードは高度に団結力の強い特殊な社会的つながりを生み出す傾向があることに触れ、ある地域ではそうだが、他では狭いつながりでない場合もあるとする。ホワイトハウスの説に若干の改良を求めている。

同じシリーズでは、バレット (Justin L. Barrett) が *Why Would Anyone Believe in God?* という書の中で、神概念が人間の認知にとって自然なものであるという議論をしている。後述する「最小反直感的」(Minimum Counterintuitive, MCI)、そして「過敏な動作主探知装置」(Hypersensitive Agency detection device, HADD) といったメンタルツールに関するいくつかの概念が用いられている。最近の認知的、心理学的な科学的データと理論を用いながら「なぜ誰もが神を信じるのか」という問いを正面に掲げている。人間は身の周りの平凡な姿について、深く意識することなく、似たように考えさせてしまうメンタルツールがあり、これらが、我々に神について考えさせるのだとする。神の存在の真偽を議論するのではなく、神に

ついでに信念をもつということが、人間の認知のメカニズムからして自然であり、避けがたくさへあることを示すのである。

国際的にはこのように認知宗教学は新しい研究分野として展開しつつあるが、日本では認知宗教学的な研究はまだきわめて少ない¹⁵。またニューロサイエンスとの関わりに着目した宗教研究もそれほど多くはない。ただこうした研究の重要性を指摘する研究者も少しずつ増えている¹⁶。

3. 新宗教の社会学的研究と認知科学的発想

日本の宗教研究において、1960年代より新宗教研究が一つの研究分野として広がった。資料・データの収集と分析、さらに実態調査も重ねられたが、分析に当たって用いられた理論には、欧米の宗教社会学や宗教人類学等で提起されたものが多く用いられた。とりわけアメリカの社会学や社会心理学の理論からは多くが援用された。マートン、パーソンズ、グロック、フェスティンガー、ゴフマン、バーガー、スタークといった社会学者、あるいは社会心理学者の理論は、新宗教への入信理論、新宗教の展開過程、教祖と信者との関係、新宗教の教義の特徴などについての研究の際に参照されてきた。

これらの理論の中にも、実は認知科学と相通じる視点を含むものが数多くある。ミクロ社会学を展開し「中範囲の理論」と呼ばれる研究方法をとったマートンは、準拠集団に関する理論を展開させたことで知られる。マートンは機能主義者であり、顕在的機能と潜在的機能という区別、逸脱行動とアノミーの研究、予言の自己成就など、宗教研究にとっても非常に応用範囲の広い概念を提供したが、とりわけ準拠集団という概念はその後の研究に広く適用された。彼はストゥーフアー (Samuel Andrew Stouffer)¹⁷が行った調査結果に基づいて、所属集団とは別に準拠集団という概念を、人間の行動を理解する方法として用いた。準拠集団とは、人々がある評価や行動をするときに、比較の基準とする集団や行動の模範となるような集団のことである。

準拠集団は人間がある評価、行動をするときに参照される集団であるから、その人間の社会的認知がどのような内実であるかに着目している。ある宗教の熱心な信者は、日常生活において、その宗教の実践を優先させる。社会的な通念とは異なるような教団の主張さえためらわず受け入れたりする。こうしたことは日常的に観察されるが、準拠集団理論からすれば、そうした信者の選択は当然ということになる。つまり信者の認知のあり方から、その信者の行動の特性を説明していることになる。

グロックは準拠集団概念を前提に相対的剥奪理論を展開した。そして、剥奪の種類と、それぞれの場合に入信しやすい宗教というものを典型的に示した。彼は剥奪の種類に、経済的、社会的、有機体的、倫理的、精神的の5つをあげ、これらの剥奪感をもった人間が関わりやすい宗教教団の類型を、それぞれセクト、チャーチ、ヒーリング、改革運動、カルトとしている¹⁸。相対的剥奪はまさに認知的問題である。たとえば経済的剥奪にしても、絶対的な貧困、飢餓状況を言っているのではなく、準拠集団の中での比較であり、さらに自分が当然到達すべき位置を与えられていないことへの不満が本質とされる。宗教への入信は新たな準拠集団を得ることになるから、当然入信した人間の認知のフレームは変わらざるを得ない。それが剥奪感の解消をもたらす場合があると理解される。

社会心理学で広く知られるフェスティンガーの認知的不協和理論は、より明確に認知科学

的な視点に立っている。彼は『予言の外れるとき』¹⁹において、アメリカで活動していたUFOカルトの分析を行っている。そのグループでは女性指導者の予言が繰り返し外れるにも関わらず、信奉者がいなくなることが示されるが、これを認知的不協和理論で説明している。この理論はとくに予言によって信者を引きつけるタイプの教団への研究には適用されやすい。日本では1974年に一元の宮による地震予言の事件があった。真田孝昭はこの事件を分析している。予言が失敗し、教祖の元木教尊は割腹自殺を図るが致命傷ではなかった。そして元木は自分の自殺により日本列島が破壊からまぬかれたという解釈をする。ごく一部だがこれを受け入れた信者がいた²⁰。

またフェスティンガーの強制承諾に関する議論は、認知的不協和が行動の変化をもたらす過程について分析している。彼は人格の変化に関わる要素として、行動の統制、思想の統制、情緒の統制の3つをあげ、この3つは相互に関係しているとする。たとえば行動の統制がなされると、思想の統制、さらには情緒の統制がなされやすいことになる。これは宗教への強制的な勧誘について応用され、とくにカルト問題においては注目された議論である。マインドコントロールについて論じたハッサンは、フェスティンガーが示した3つの統制に加えてもう一つの要素、すなわち情報の統制をあげている²¹。

バーガーの間主観的 (intersubjective) という概念も、認知のプロセスと関係づけることができる。主体と対象との間で構築され続ける外在化、客体化、内在化という循環のプロセスは、発達心理学や認知心理学などでよく用いられる「共同注視」、さらに「心の理論」(ToM) という概念との関係で見えていくと、認知科学との接点が見えてくる。バーガーとルックマンによって提唱された社会構成主義は、主として社会学の土俵で示された立場であるが、認知科学で前提とされることと通底している。バーガーは、社会は外的な現実として経験されるものと、個人の意識の内面にあるものとして経験されるものとの相互作用から成り立つと考えているが、これは認知のメカニズムで想定されている「フレーム」の問題と重なるところが多い。

「心の理論」は、人間の認知が他の人間の認知を推測ないし予測しながらなされる点への着眼である。パーソナリティを個の問題として完結させるのではなく、絶えず他者との関係の中に構築されるものという視点は、すでにジンメルによって示されていた。ジンメルの視点は当時としてはかなりラジカルである。彼の立場はウェーバーの方法論的個人主義、デュルケームの方法論的集団主義に対し、方法論的關係主義と呼ばれることがある。個人も社会もそれ自体で存在する固定的実体ではなく、どちらも絶えず相互作用をしつつ変化の中に存在すると考える。認知科学においては社会よりもっと広い環境という視点が中心的であり、環境と個人との関わりの中にそこで構築されるものをみていくようになる²²。個人の行動や思想を研究するには、その行動や思想のあり方に関与してくる他人、社会、さらに環境との関係においてみていかなければならないという発想は、すでにジンメルにおいて明確に主張されていたということは、宗教社会学においても、あらためて認識しておきたい。

新宗教研究が参考にしてきた宗教社会学的理論のいくつかは、認知科学と非常に近いところに位置していたわけだが、実際に新宗教研究の各テーマにおける理論の適用をみても、それは言える。新宗教研究においては、家族が伝統的に継承してきた宗教とは異なる宗教への入信がなぜなされたかが一つの関心となった。新宗教教団への入信理由については、剥奪理論がしばしば参照された。またゴフマンのスティグマ概念は、大村英昭などにより、日本宗

教の宗教社会学的分析に援用されている。ゴフマンの「フレーム分析」は社会的相互作用の研究の一つであるが、それが着目しているのは、現実はどうあるかではなく、人々はどのように経験しているかである。そしてフレームとは対象の認知・意味づけ・対象との関わりを規定する機能を持っており、これが人々の経験をどう構成するかを描こうとした。こうした視点が新宗教の信者の思考法や行動についての分析には、一定の有効性をもつ。新宗教では教祖を救世主であるかのように崇拜する人がいたり、教祖によって病気を治してもらったと心から信じる人がいたりする。ここでその教祖が本当に救世主であるのかとか、病気が本当に治ったのかを検証するといった視点は宗教社会学的にはあまりなじまない。教祖を救世主とみなすフレームが、信者たち思考や行動とどのように関係づけられているかを分析するのが中心的であった。

リップ (Wolfgang Lipp) は、スティグマ論を自己スティグマ理論として展開しているが²³、川村邦光はこれを新宗教の教祖の分析に応用している²⁴。ウェーバー自身も、カリスマの成立にあたって、弟子 (Jüngertum) の存在の重要性に言及している。弟子たちの存在がカリスマが存在しうる前提ということになる²⁵。

こうした社会的な相互関係に関する議論は、相手を「そのような存在として認知する」ということに着目しているわけであるから、認知科学が提供するパースペクティブとそう異ならない。教祖は信者から崇拜される一方で、しばしば社会全体からは批判される。相反する評価が、教祖の存在意義を際立たせる効果を生む。多くの信者を集める教祖が、むしろ社会的には強い批判を受ける場合が少なくないので、認知の問題として議論することで、相反する評価の存在は、むしろ一般的社会現象として理解される。

4. 新宗教研究と認知科学・ニューロサイエンス

1970年代から80年代にかけて、日本の新宗教研究は急速に広がりを見せ、これまでほとんど研究対象とされてこなかった教団への実態調査が蓄積されていった。それとともに欧米の機能主義など宗教社会学の理論、あるいは文化人類学などの理論が取り込まれて、近代日本に生じた大衆的な宗教運動の分析がさまざまな観点からなされるようになった。多くの著書、論文が刊行されるようになったが、この時期の研究成果は1981年に刊行された『新宗教研究調査ハンドブック』と1990年に刊行された『新宗教事典』によって概要を知ることができる。

しかし1995年3月のオウム真理教による地下鉄サリン事件以後、新宗教研究は量的にはっきりと減少した。これにオウム真理教事件の影響が及んでいることは明らかである。新宗教を研究対象に据える研究者自体が減少したし、教団調査がやりにくくなったのも確かだからである。オウム真理教事件後のマスメディアの新宗教に関する報道においては、新しく出現した団体がオウム真理教とどう違うのかという視点をしばしば導入した。オウム真理教が、宗教の危険性を測る場合の、一つの目安として機能するようになったということである。これを私は「オウム度」の導入と名付けたが²⁶、このような社会の動向は、研究者にも教団側にも影響をもたらさずにおれなかっただろう。

だがそれだけではない。研究の方法論上の課題も関係していると考えられる。『新宗教事典』によって新宗教研究の対象となるべきテーマと研究方法の概要は示されている。それをどう発展させていくかについて、とくに方法論的な課題がなかなか見いだせないでいたことも関

係している。それは新宗教研究固有の問題というより、宗教の社会学的研究ないし心理学的研究が直面していた状況と直接的に連動していたとみなせる。

1980年代までの新宗教研究においては、個別の教団についての実証的研究の積み重ねが豊富になされたことが、研究の展開を支えるもっとも大きな要因であったと言える。新宗教は新しい運動がいつ生まれどう展開するかわからない。すでに設立より百年以上経たような教団であっても、新たな展開がいつなされるか予測が十分つけられない。ここに歴史的教団の草創期の研究と大きく異なる難しさがある。資料やデータの内容はつねに更新が求められる。調査対象となる教団が増えたということは、更新作業もまた膨大に増えたことを意味した。

他方で対象を分析していく際の理論的枠組みも練られてきた。この作業は新宗教研究に独自のものではないので、宗教研究一般における位置づけを念頭に置きながらなされてきた。その際には宗教学の理論だけでなく、歴史学、社会学、社会心理学、人類学などの隣接分野の理論がテーマに応じて採り入れられた。

新宗教が生じてきた歴史的背景については、歴史学的手法が積極的に取り入れられてきた²⁷。また、新宗教がなぜ比較的短期間に多くの信者を得たのか、あるいは似たような運動が次々と起こったのはどうしてかといった問いには、すでに紹介したような社会学や社会心理学の理論が援用された。入信に当たっての動機、あるいはそのときのその人の心理的または社会的状況、入信を勧めた人との関係、入信を勧めるやり方の特徴、そのとき説かれた教え、等々、多くの分析の視点が展開した。そこにおいては広い意味での機能主義的な視点が数多く見られたし、また理解社会的な視点も取り入れられた。

近現代の日本では、伝統的宗教への所属はいわば社会習慣として受け継がれた面が強くなっているが、社会的習慣の中に組み込まれていなかった新宗教への所属は、家族や周囲からの反発が生じやすかった。にもかかわらず、自発的な入信が数多く生じた理由は何か、これが新宗教研究でもっとも関心と呼んだ点のひとつである。つまり、なぜ社会的に安定した地位を得ている伝統宗教ではなく、新宗教なのか、さらになぜ新宗教の中でもその教団なのか、という問である。新宗教独自の社会的機能に注目が集まったが、それは機能主義的な宗教理解が大きな比重を占めていたからでもある。新宗教の入信理論として、グロックの相対的剥奪理論のような理解が適用されたのは、こうした観点からすれば当然であろう。

新宗教側が自ら述べたこともあって、研究者の間でも広く使われるようになった「貧病争」理論は、信者が抱えていた現実の問題に着眼していた。すなわち新宗教への入信動機の主たるものは、経済的問題（貧）、病気治し（病）、人間関係のトラブル（争）であるというものである。これは剥奪理論の素朴形態ともいえるもので、新宗教に入信する人々が抱えている現実の問題を問うていくなら、病の問題は常に大きな問題であるし、そしてこれはまた新宗教に限らない話である。

新宗教が現実の問題を解決しようとする人々に対応したことは、近世以来の伝統的宗教がその面での機能を十分果たしていないという説明がされたりしたが、これは基本的に機能主義的な観点に立つものである。すなわち、近代化がもたらした社会変化は、宗教面でもその変化に対応を要請するものであった。より具体的に言えば、都市化、産業化、核家族化、教育水準の上昇、こうしたことは宗教組織が社会制度の中で担う機能に変化を要請した。人々の移動が激しくなれば、それへの対応が必要である。農業主体から給与生活者が増えれば、

それに伴う生活形態の変化が宗教儀礼の遂行やそのあり方に変容を要請する。だが、檀家制度によって安定的に支えられた仏教宗派と、国家により管理されることになった明治期の神社神道は、社会変動への対応に必ずしも積極的ではなかった。それが新しい教団が新たな機能を担うことを可能にした。つまり、伝統宗教がこれに十分な機能を果たせなかったことが、新宗教による代替機能の発揮を容易にしたという理解である。

新宗教が担ったとされるこの機能は、ウィルソンのセクト論を視野に取り込むことで、個々の教団の果たす社会的機能について、細かな区分が試みるといった研究も生まれた。ウィルソンは回心型、革命型などセクトの下位区分に関する議論をしていたからである。新宗教が果たした新しい社会的機能はどのようなものかが、教団ごとの性格の違いと対応させられたりした。新宗教が教祖を中心とした運動となったのはなぜか、また現世利益的とされる入信理由が多くを占めたのはなぜかという問いもセクト論に関連づけられた²⁸。

研究のもとになる資料・データは増え続けているにも関わらず、研究方法に関しては、機能主義的理解や、ヨーロッパにおける社会変化をベースにした研究のフレームに依然として多く依存している。そうした現状を考えると、認知科学、ニューロサイエンスの視点からする新宗教研究への適用は、検討に値する課題である。認知科学的な視点から新宗教を研究対象とするときには、歴史的宗教を対象にする場合に比べて、いくつかの研究上の利点がある。まず信者の認知の内容について議論する際の資料の多さが挙げられる。これは多くの新宗教が機関紙・機関誌を刊行しており、そこに信者の発した情報が掲載されているからである。むしろ、そこに掲載されたものは編集作業を経ているから、信者の認知が直接的に表出されたものとみなすわけにはいかない。それでも、こうしたものが膨大にあるということは、信者の認知の傾向を知る上で役立つし、また編集作業に着目した場合には、どのような認知のフレームが提供されているかを知る上で参考にできる。新宗教は同時代的に観察される現象であるので、研究する側の認知と教祖や信者の側の認知の背景にある環境についての想定が比較的やりやすい。たとえば信者から救世主として崇拜される人物が出現する時代背景についての了解が、より得られやすいということである。こうしたことは歴史的宗教の研究には事実上困難な点である。

また、新宗教の成立過程や展開過程において、教祖と弟子との相互関係に関する資料もある程度得られることが多い。宗教運動の展開にあたって、指導者とその周りにいる人々との相互の認知がどのように展開するかについての材料が多少なりとも得られる。ここでは心の理論の適用も場合によって可能である。新宗教研究では、機関誌など文字資料だけでない。教祖や布教師たちの講演の様子や、それに対する信者たちの反応を知れる場合がある。場合によっては直接教祖との面談も可能であるし、座談会や法座といった地域ごとに信者が集まって語り合う場面の観察も可能である。どの程度の次元での心の理論が観察されるかを検討できる。

体験談の場や儀礼の場を観察できる機会もあるので、たとえばミラーニューロン説²⁹が果たして新宗教研究にどれほどの視点をもたらすかなどを検討するにも適している。あるいは後に触れるミーム論は、文化要素の淘汰を前提としているので、それぞれの教団が説いているどのような教えが信者に受け入れられ、どのように変形していくかという研究との連結を試みるのが可能である。

こうしたことは伝統宗教の現代の状況を研究する際にも適用することができるが、新宗教

研究の場合は、運動の草創期や初期の展開過程を観察できるので、そもそも新しい宗教がどのようにして人々に広まるのかという研究にとって欠かせない。認知科学で議論されているいくつかの仮説的な理論を、新宗教研究に導入することで、従来とは異なる新しい研究のパーспекティブが生まれるかどうかは、これからの課題であるとしても、こうした新宗教という対象の持つ特性について確認しておくことは、新宗教研究を対象に選ぶ理由を考える上で重要である。

さて、新宗教研究が認知科学やニューロサイエンスの視点を参照することで、どのような展望が開けるかを考察する上では、IACSRのメンバーたちによる研究が大きな参考となる。彼らによってなされている宗教研究がどのような対象を扱い、どのようなテーマに焦点を当てているかをおさえる必要がある。さらに認知科学、ニューロサイエンスの方法を導入した人間研究、あるいは文化研究の一環として、宗教についても言及している研究が増加しているので、これらをも参照し、採択すべき視点があるかどうかの検討を行う作業も要である。これまでの新宗教研究では、新宗教が短期間に広まり、大衆的な支持を受けたのはなぜかという問いがしばしば提起されているが、それに関わるような議論も彼らによりなされているからである。

こうした観点からして、ただちに検討してもよさそうな概念として、HADDとMCI、「心の理論」をあげたい。

① HADDとMCI

戦後新宗教の活動が社会的に注目された頃、新宗教の特徴を伝統仏教などと比較する言説が多くあった。教義的に乏しく、現世利益が主体というような特徴づけが多く見られた。ここには伝統宗教のあり方を宗教の基本形とするのを暗黙の了解とし、新宗教はどこが特異なのかを取り出そうとするような認知のフレームがあったとみなせる。その後の新宗教の研究の展開にともなって、こうしたフレームとは異なるものが出てきた。たとえば新宗教は日常生活において生じる問題の解決を重視しているといった視点への移動である。あるいは伝統仏教が日常生活とやや離反した教学的な側面を重視しているのに対し、新宗教は現実の社会変化に対応する側面を重視するという視点の提示である。これらの新しい視点は、伝統仏教宗派で先祖祭祀が行われているにもかかわらず、なぜ先祖供養を重視する仏教系新宗教が数多く出現し、しかも多くの信者を得たのはなぜかという問いに関して一つの答えを用意したことになった。つまり伝統仏教宗派が葬式仏教化し、儀礼中心になってしまったのに対し、新宗教は先祖の供養の意義がリアルに説かれたことが、人々の共感と呼んだというような説明である。

こうした新宗教と伝統的な宗教との比較に関しても、たとえばバレットが*Why Would Anyone Believe in God?*の中で展開している議論を適用すると、新しい視点が提供されることになる。バレットは、省察的 (reflective) 信念と非省察的 (nonreflective) 信念という二つの概念を設定している。人間は宗教現象に限らず、一般的にこの二つの種類の信念をもっているが、非省察的な信念が無意識的で日常的であるのに対し、省察的信念は意識的で、ある体系だったものに依拠している。バレットは自由意志を否定するキリスト教神学者が、日常生活ではそれと矛盾するような思考をすることを例にあげているが、人間は片方だけで済ますことはできない。その関係が多様な現象を生んでいくと理解できる。

近代における伝統仏教宗派と新宗教に対する印象の違いは、伝統仏教宗派が省察的信念を

重視する傾向があるのに対し、新宗教は一般に非省察的信念を布教の場で積極的に用いているからではないか、というような視点を導入できる。新宗教でしばしば行われる病氣治しの儀礼や実践の場は、それを検討するには適している。理性的には病氣が治るには、それなりの手段が必要である。医学はその体系的手段を展開してきたわけである。しかし、たとえば「教祖にすがればどんな病も治る」というような信念は、非省察的信念に含められる。圧倒的なものに遭遇したときに、ひれ伏すのと同じようにである。それらは善悪とか正邪とは異なった次元での反応として分析した方が、それが広く観察されることを説明していく上で適切である。

さて、同書におけるバレットの中心的テーマは神の概念がなぜ普遍的に観察されるかである。そして先に触れた MCI と HADD という概念を用いた議論がなされるのである。これらはガスリー (Stewart E. Guthrie) が *Faces in the Clouds* (1995) という書の中で論じた理論がさらに展開されたものと言える³⁰。ガスリーは人間が認知の対象を擬人化する傾向に焦点を当てているが、バレットは対象をもっと広げている。石は動かない、動物は動く、植物は成長する、何かが動くときは動かすものがある、そうした普通に直観的に受け入れられている認知とほんの少しずれるものを MCI と呼ぶ。つまり石がみずから動くとか、何も無いのに何かがあると感じるといった、実際はあり得ないことを認めてしまうようなぎりぎりの脳の反応の総称である。

これを受け入れる人間の認知のあり方の一つが HADD で、出来事の背後に常に何らかの主体を見出そうとする認知の特徴を指摘している。これが神や霊の存在が世界に広くみられることと深い関わりがあるとする。MCI には受け入れられやすいものとそうでないものがあるが、祖霊信仰などは受け入れられやすいとする。MCI と HADD という概念を組み合わせ、神の存在を人間が想定するのがごく自然であることを論じる。つまり、神の存在があるかないか、それが証明できるかどうかという議論ではなく、人間がそのような観念をもち神の存在を信じることの自然さを論じているのがポイントである。これを適用するなら、たとえば教祖をなぜ信じるかについては、教祖信仰が人間の認知のあり方として自然であることかどうかを議論する視点を導入することになる。

HADD、MCI という概念は、新宗教の多くに見られる先祖崇拜とか先祖祭祀あるいは先祖供養などと呼ばれている信念・儀礼がなぜ広く行われているかを分析する際に参照されるフレームの一つになりうる。先祖祭祀は先祖の存在、あるいはその作用 (お蔭、崇りなど) に対する信念が存在することによって、当人には拒否しがたい認知内容を生み出す。これまでは、なぜ先祖供養が日本仏教において大きな役割を果たしているかは、東アジアにおける先祖崇拜の歴史、また日本仏教が先祖概念をどのように教義や実践にとりこんできたか、といった宗教史の展開から主に論じられてきた。しかし、なぜ先祖供養が大きなインパクトをもつのか。あるいは先祖崇拜が宗教観念において重要な位置を占める宗教文化とそうでない宗教文化があるのはどうしてか、という問いは早くからある。

バレットの議論はこれを人間の認知の特性から説明している。彼はギリシア神話のように神が人間の体をして、かつ不死と捉えるのも一つの MCI であり、見えない祖霊が実は存在するというのも MCI であり、火山など自然物に神が宿ると考えるのも MCI とする。これを援用すると先祖が死後もわれわれを見守っているという実感を抱くことは MCI の一つである。仏壇で題目を唱えていたら蠟燭の炎が急に大きくなり、そのとき「これは先祖の霊が私

の供養を喜んでいるのだ³¹と考えたら HADD という反応として適用できる。この理論からは、先祖の実在を感じる、先祖が喜んでいるというのは、人間の認知にとって「自然なこと」の一つであるということになる。またバレットは祖霊信仰は受け入れられやすい MCI であると言っているが、仏教系新宗教などで先祖祭祀が重要な位置を占めたのは、この考えを裏付けることになる。祖霊が本当に存在するかどうかの議論ではなく、先祖祭祀を重視している教団は、人間の認知的特性に適合しやすい教えを伝えているという議論が展開されることになる。霊友会や霊友会系教団は、伝統仏教宗派に比べて、先祖の存在をきわめてリアルなものとして把握し、それを日々の信者の実践に取り入れている。これはバレットのような立場からすると、人間にとってきわめて自然な選択をしたということになる³²。

② 「心の理論」(ToM)

サンドラ・アーモット他は『最新脳科学で読み解く 脳のしくみ』³³の中で、ニューロサイエンスによって宗教問題を議論することはほぼ不可能であるとしつつ、しかしある程度の貢献の可能性は示唆している。たとえば宗教を「心の理論」³⁴で解釈しようとする、すくなくとも二つの段階があるとする。まず「神は考える」という推論が第一段階で、「私は神を崇拝すべきだ」というのが第二段階としている。キリスト教の信仰に即して議論しようすれば、こうした見解も出てくるであろう。

心の理論とは、ある人間が自己または他者の心の状態、目的、意図、知識、信念などといったものを推測する心の機能のことを指している。対人関係において相手の心を読む、推測するという人間の心的能力に関する理論として広く用いられている。しかし神とか天使とか、あるいは祖霊とかが人格的に認知される場合、心の理論をこうした存在の「心」に関する推理に適用することは、認知科学からすれば当然の発想である。

心の理論では理論上では志向意識水準の次元はいくらでも深くなる。たとえば「私は神を崇拝している」というのを一次の志向意識水準とすると、「神は私が神を崇拝していると考えている」というのは二次の志向意識水準になる。さらに「私は『神は私が神を崇拝していると考えている』と思う」というのは三次の志向意識水準となる。神学的な議論は神の存在やそのはたらきについて心の理論による次元が深くなりがちである。それゆえ日常的な推論にとっては面倒になる。

この点について言えば、新宗教の布教の場では比較的志向意識水準の浅いものが多く観察される。たとえば仏教系新宗教によく見られる例をあげるなら、「ご先祖は私たちの供養を喜んでいる」という言い方がよくなされる。これは直截的であるから分かりやすい。これが「ご先祖は私たちが『ご先祖は私たちが供養すれば喜ぶ』と思っていることを喜んでいると思う」となると、次元は二つ増えている。供養自体のインセンティブとしては、前者が直接的である。しかしご先祖に供養しても意味があるのかというような否定的な考えの持ち主には単純な論理のように映るであろう。これに対し、後者はやや婉曲な感じがするが、否定的な考えの人に対しても、少し懐の深い回答として受け止められるかもしれない。次元の違いがそれぞれに異なる影響力をもつのではという議論できる。

新宗教の教義が単純という方向から理解するのではなく、心の理論における推論の次元の違いとして理解すると、一般的な事柄に関する心の理論と接続できる。つまり「浅薄な」あるいは「洗練された」といった一定の価値観をひそませた評価に対し、状況に応じた人間の思考や行動の特性として説明することになる。新宗教も教義が整えられると、先祖供養など儀

礼の意味付けも複雑になる場合がある。平和活動と先祖供養とが結びつけられたりする。

「心の理論」を新宗教教団の布教の場に適用することも新しい視点を生む。より次元の深い「心の理論」に基づき教団の教え、たとえば先祖供養について考察することは脳のメモリーを消費するから、常にそのような考察に基づき行動しようとする、脳に負担がかかることになる。実際、一つの教団の中に、教えを比較的直截に説いて信者に接する教師と、教学的にこれを深めようとする教学者との役割分化がみられる。たとえば霊友会系の立正佼成会では、多数の女性教師が布教に従事するが、他方では中央学術研究所のような教学機関がある。信者に分かりやすく先祖供養の意義を説く人々がいる一方で、教学的にその意義を考察する人々がいる。こうした役割分担は組織の機能分化と従来はとらえられてきたわけだが、これを複数の人間の脳のネットワークングとしてみると、多様な次元の心の理論のネットワークングが一つの教団の中で試みられているという理解が可能である。教団内でこれらが相互に参照される場合もあるからである。

この他、ニューロサイエンスの発達、とくに脳の状態をスキャンする技術の向上、fMRI、PETなどは、ある心理状態とそのときの脳の状態との対応についていくつか仮説を提起し、宗教体験、とくに神秘主義と呼ばれるものがどのような脳の状態をもたらすかという関心を生じさせた。その過程でたとえばゴッドスポット (god spot) の存在などが提起された。ゴッドスポットとは、宗教的信念をコントロールするような脳の部位である。これは宗教が普遍的に観察されることから、神への信仰は人間の脳の奥深くに埋め込まれていて、これが宗教的経験をプログラムしていくのとはして出された仮説である。脳の働きにモジュール性があるとする見解が前提になっている。もっとも、ゴッドスポットに関しては否定的見解が多い。脳の活動についての実験によっても、スピリチュアルな事柄にある特徴をもった脳の反応は見られるが、それは広い領域にわたる広い反応である。さらに、ゴッドスポットを見出そうとしても、その脳の刺激のもとになる事象が何か、その環境を宗教的と感じる人間とそうでない人間がいるという現実を踏まえるなら、検証そのものが困難になってくる³⁵。またこうした見解に対して、特定の刺激が特定の情動を刺激するにすぎないというドーキンスらの反論もある。宗教的体験の特質はそう簡単には分からないことは、あらためて言うべきことでもない。

しかし、同時に今まで宗教研究において「聖の領域」「神秘主義の領域」として、一定以上の分析をとどめていたことに対し、踏みとどまることを知らず突き進む研究があることを示している。それは宗教的領域が特別な領域であることを解体し、古代から人間が遺伝的に継承してきた環境への反応と、内省の仕組みとが織りなす一つのパターンであることに向かっている。むしろ宗教的領域として特徴づけられることはあっても、もはや聖なる領域のように、それ自身いくらか特権化されたような地位に留めおこうとするものではないということである。

5. 二重過程モデルの検討

こうした認知科学やニューロサイエンスを取り込んだ諸理論は、新宗教の組織、活動、教義など、さまざまな側面への適用可能性を検討することが可能だが、認知科学やニューロサイエンスからの宗教現象の分析において、定説に近いようなものが形成されているわけではない。研究者ごとにその視点は大きく異なるようである。宗教の社会的文化的的位置づけにし

ても、ドーキンスのようになり明確な否定的立場もあれば、ホワイトハウスやバレットのように、宗教史の理解の新しい視点を切り拓こうとする立場もある。ボイヤー (Pascal Boyer) のように、認知人類学によって、マクロな宗教理解を図る試みもある。

そうした多様な立場があるとすれば、特定の研究者が提示している分析のフレームに絞った上で、それが新宗教研究にどう適用可能かを検討してみるという方法が考えられる。そこでそうした試みの一つとして、スタノヴィッチ (Keith E. Stanovich) の二重過程 (dual process) モデルについての議論を組上に乗せてみたい。彼の議論は人間の文化や行動についてかなり包括的に扱っていて、宗教研究の分野でも検討すべきものとする。さらに新宗教研究は先ほど述べたような特徴をもつので、こうした包括的な立場からの議論を検討していく上で利点がある。

スタノヴィッチは心理学者であるが、認知科学を踏まえている。また進化心理学の重要性を認識しながらも、合理性に関わる議論では批判もしている。彼の唱える二重過程モデルは、遺伝子に関する議論、ミームに関する議論、決定論に関する議論、進化心理学における議論、カーネマンらの合理性に関する議論などを踏まえた非常に多角的な視座をもっている。その著『心は遺伝子の論理で決まるのか——二重過程モデルでみるヒトの合理性』の原題は *The Robot's Rebellion: Finding Meaning in the Age of Darwin* である。タイトルに明確に示されているように、人間をロボットに比喻しつつ議論が展開されている。ドーキンスに始まりブラックモア (Susan Blackmore) などによって強烈に支持されているところの、人間を遺伝子の乗り物とみなす立場を大きく取り入れている。こうした議論が、新宗教で展開されている現象の理解にどのような新しい展望をもたらさうのかを少し検討してみたい。

二重過程モデルからすぐ連想されるのは二重相続説 (dual inheritance theory, DIT) である。DIT はボイドとリチャーソンが唱えたもので、世代から世代への行動パターンの継承は、遺伝的相続と文化的相続の両方が関与するとする³⁶。これだけの説明だと、従来の生得的・習得的という考えと大差なく思われるが、両者は独立しているのではなく、文化的相続のパターンは様々な遺伝的要因によって規定されるという考えがあって、その規定のされ方が関数的に議論されている。

スタノヴィッチの二重過程という考えは、さらにダイナミックな構図である。人間の行動、思考を左右するものを三層で考える。一つは遺伝子のレベル、一つはミーム的レベル、一つは前頭葉における思考のレベルである。³⁷スタノヴィッチの議論のポイントは、人間が遺伝子とミームの二重の操作を受けているとし、かつそれでも理性的に判断できる部分はどこにあるかを問い続けていくところにある。宗教はミームの一種としてみなされるが、同時に遺伝子的レベルの命令にも関係するとされている。

彼は、人間という乗り物が遺伝子とミームの相互作用によって二種類の制御を受けるとし、これが二重過程ということになる。その制御のあり方の特徴から、一つをショートリーシュ型の TASS、もう一つをロングリーシュ型の「分析的システム」と名付ける。TASS とは The Automatic Sets of Systems のアクリニムである。自動的に作動する認知機構のこととされる。これは従来の合理性・非合理性についての議論を再構築するやり方でもあり、「適応的合理性」という概念が提示される。

TASS の具体的な例として、顔貌認識、直観的数値、心の理論、社会的交換、道具使用、感情知覚、友情、育児、恐怖、努力配分・再調整などがあげられている。このうち顔貌認識

はガスリーやバレットの議論とも通じるものであり、人間が自然界に顔に似たものをみつけるとすぐそれを顔とみなす認知の傾向を指す。人面魚が話題になったりする例を考えると分かりやすい。これが宗教現象にとって重要なのは、宗教においては擬人化が占める位置がきわめて重要だからである。

一方、分析的システムは、対象に対する脳の膨大な演算を伴う認知であり、相当の時間がかかる。分析的システムに関しては、その主体に関する議論をしてホムンクルス誤謬をするに至らないようにと再三注意を促している。ホムンクルスというのは、脳の中にある小人的な存在で、複雑な脳の働きを仕切っているような仮説的存在である。これが誤謬だというのは、そのホムンクルスを仕切るのは何か、ホムンクルスを仕切っているものを仕切っているのは何かという具合に、論理的な問いは無限に続いていくからである。

分析的システムは論理的、記号的思考に適した強力なメカニズムだが、文脈から離れた認知様式であるため演算能力への負担が大きく、維持するのが容易ではないとされる。たとえば神学的議論が結論に至るのに時間がかかり、また多様な見解が生じるのは、分析的システムに大きく依存するからと考えると非常にわかりやすい。

進化心理学と似たような発想をもつにもかかわらず、彼は進化心理学には批判的な議論も展開している。それは現代社会における非合理的な認知をあまりに合理的に解釈していくことに対してであって、発想法自体を否定しているわけではない。進化心理学はまた個人的差違の問題を等閑視しているとする。さらに、現代社会の脱文脈化の要求にも言及する。進化心理学者は遺伝子の目的と個人の目的が一致するような状況に注目しがちだが、現代世界は、進化適応認知システムのデフォルト値の一部が最適でないような状況をつくりだす傾向があるとする。楽観的な進化心理学では対処できない現代世界の複雑な特質を重視するのである。こうした現代社会の特質にも言及していることも、新宗教研究にとっては参考になる。

宗教問題に関してはミーム論が重要な位置を占めることになる。宗教が環境に付随的に生じる偶発的ミームの古典的例であることはいうまでもない、という立場を表明している。またカトリックやイスラーム信仰は単純なミームではなく、ミーム複合体であるとする。彼の理論を考察するということは、新宗教をミーム複合体として扱う視点を受け入れることになる。

遺伝子におどらされ、ミームにもおどられる危険性のある人間はどんな生き方があるのか。これに対しては「ノイラートの試み」を提起している。簡単に言うと、万能の解決策ではなく、楽観論でもないが、自己修正の可能性をもつ合理性に望みをかけるような立場と考えられる。ホムンクルス的な存在を仮定しないから、そのときどきの「最終決定」は「賭け」のような性格をもつことになる。

遺伝子が個体の利益に反する作用をすることがあると同様に、ミームもそうした作用をする可能性がある。宗教概念もミームの一種としてとらえられているので、それは個体にとって有用であったり、逆にその存続にとって危険であったりする。集団自殺をさせるようなミームは個体にとっては利とならないような命令を個体に下すことになるといった例が示される。

彼の議論は宗教研究が主たる対象ではないが、宗教への適用が十分視野に収められているので、新宗教研究への適用可能性を検討する意味がある。たとえば、先に述べた入信理論に関しては、人がある新宗教を選ぶときにどのような TASS と分析的システムが関与していると考えられるか、新宗教が布教の手段としているものがどのようなミーム戦略とみなせるか

というようなテーマを導くことができる。従来の新宗教研究とは異なった視点からの分析になるが、ただその検討が思弁的となりらないように注意すべきである。先に述べたように新宗教には豊富な資料やデータがあり、それに即してこそ、新宗教研究を対象とした意味が出てくる。信者の体験談や、教祖と信者あるいは教師と信者とのやりとりを観察する機会ももてる。

そのような新宗教研究の特徴を念頭に置きつつ、具体的テーマとして二重過程モデルの適用を試みるに適切なものとして、ここでは教祖論、入信と布教、それにカルト問題に関わるテーマを中心的に取り上げたい。いずれも新宗教研究においては、多くの関心と呼んできたものである。

(1) 教祖論

日本の新宗教研究では、もっとも研究が集中しているのは教祖研究である。教祖は広く言えば宗教の創始者に含まれるが、たんに宗教の創始者という以上のニュアンスをもたされるのが一般的である。マスメディアなどにおける使用方法では、否定的なニュアンスをもつこともある。世界宗教においては創始者は歴史的人物であり、かつ人物の数は限られている。しかし、新宗教では教団の数ほど教祖がいて、かつ場合によっては同時代の人物として研究できる。新宗教研究が教祖研究に集中したのは、ある意味で当然である。『新宗教教団・人物事典』³⁸においては、300人以上の新宗教教団の創始者や後継者の経歴や思想などを扱ったが、とくに創始者の場合には、非常に重要な宗教体験や宗教家となることを決意した前後の状況などについては、できる限り言及することを原則とした。それは新しい宗教を始める人物にとって、何らかの非日常的な体験があった可能性があることと想定したことによる。ある人物が「教祖」となっていく際の心理的過程を研究する場合は、回心研究や相対的剥奪理論などが適用されてきた。

新宗教では教祖崇拜が顕著であり、自分たちを指導してくれた人物、あるいは現に指導している人物の指示が、信者の言動に大きな影響を及ぼす。なぜ教祖はそのような影響力をもつのか。こうした議論の際にしばしば言及されたのがカリスマ論である。ウェーバーは支配の三類型の一つとして伝統的支配、合法的支配とともにカリスマ的支配をあげている。この議論のポイントは、支配を受けるのが当然と考える場合を挙げたという点であるが、カリスマ的支配は伝統的とか合法的という理由ではない支配の力を個人の資質に求めている。

しかし、これを新宗教研究に適用して、教祖が多くの信者を集めた理由を、教祖のカリスマ性で説明しようとする、一種の循環論法に陥りかねない。それは「人を魅するカリスマ性があったので信者が集まった」という説明と、そのカリスマ性が、「信者が多く集まったことがカリスマ性の証明になる」という説明とが循環するからである。また多くの信者を集める教祖とそれほどでもない教祖とがいる。その差をどう説明するのか。カリスマの多寡に還元すると、これもまた循環論法に陥る。

これまでの研究によって、天理教、大本、天照皇大神宮教といった「神がかり」と呼ばれるような体験をした女性が教祖であるような場合を含め、教祖のライフヒストリーに関わる資料や、中心的弟子たちについての資料はかなりの程度収集されている。教団形成の過程もそれぞれにアウトラインが描けるようになった。しかし、新しい運動が形成され、多くの信者が集まったことをカリスマ性だけで説明するのは、それらの資料を十分活かしていないことになる。なぜその人物は教祖たりえたのか。多くの弟子や信者を集めたのか。短期間に拡

大したのとはどうしてか。こうした基本的な問題についての分析は、まずは収集された資料やデータに即して行われるべきである³⁹。

あるいは、教祖が教祖となっていく際の重要なプロセスとして言及される「神がかり」現象については、これをシャーマニズムとして位置づける議論が多くみられる。その場合、佐々木宏幹が依拠するようなシャーマンの二類型、すなわち脱魂型と憑依型を参照して、それぞれの教祖がどちらに属するかという類型化がなされることがある。神がかりはさまざまな個人的状況と社会的環境の中で生じるわけだが、結果的に二類型のいずれであるかを指摘するだけで終わるのでは、それが教団にとってもつ意味を十分議論することにはならない。

では、こうした新宗教研究にとっていわば基本的問題と言えるような教祖に関わるテーマに、二重過程モデルを適用することで得られる展望は何であろうか。二重過程モデルに即して教祖の思考内容や行動を捉えるときには、まず教祖もミームに動かされる存在であり、かつミームを広く伝達する存在であるという前提を導入することになる。さらに、特定の宗教信念ミームを構築し、それを広く伝える存在であるという特徴が想定される。新宗教をミーム複合体としてとらえると、教祖は一つの新しいミーム複合体を形成した人物ということになる。教祖はミーム側からすると大量のコピーをしてくれる「乗り物」になる。教祖が民俗信仰、伝統宗教から影響を受け、さらに先行する新宗教からも影響を受けていることは、これまでの研究で指摘されてきたことだが、ミーム複合体というとらえ方からは、宗教家にとって、こうしたことは常に生じることであって、新宗教の教祖特有ではないということになる。ミーム理論による淘汰という考えを導入すると、ある種の運動が大衆的な広がりを得やすいのは、淘汰圧が働いた結果であるとみなされる。

教祖は一定の数の弟子や信者を惹きつけたので、教祖を核とする組織が形成されたのであるが、ではなぜ多くの弟子や信者を惹きつけたのかという大きな問いが横たわる。二重過程モデルを援用しようとするなら、まず検討すべきことの一つは、教祖の言動に人間のTASSを駆動させるような要素があるからではないかという点である。この作業自体、多分に思弁的になる恐れがあるので、解釈には注意が必要であるが、この視点が従来のカリスマ論とどのような違いをもたらすのであろうか。

TASSは、人間の古くからの反応を刺激するものである。死の恐怖や緊急事態からの避難などは、TASSの反応を呼び起こすと想定される。そこで、教祖により説かれている教えの内容が、利己的遺伝子に訴えるようなものである可能性を検討することになる。TASS的反応をそそのものとして、死の恐怖を強く説くという点が挙げられる。死への恐怖は自己の存在の防御策と関わるもので、TASSへの反応をもたらす。かつて仏教では地獄図の「絵解き」によって、死の恐怖を喚起させ、仏教への帰依や罪への恐れを抱かせるということがなされていた。現代では伝統宗教は、そうしたことを過度に強調するのは好ましくないという立場が一般的である。

しかし教祖の中にはそれを強調した人物がいる。オウム真理教の麻原彰晃はその典型で、徹底して死の恐怖をあおった。「人は死ぬ、必ず死ぬ、絶対死ぬ」と繰り返し語ったことが知られている⁴⁰。これにより、彼の教え全体が信者に強いインパクトを与えることになる。重い病気になったことに対し宗教的意味づけを行うことも、死を連想させて教えを説くことになり、似た効果をもちうる。他にも生存を著しく脅かす事態の強調も含まれる。終末感を強調したり、破滅的な危機が迫っているとする教説などである⁴¹。

スタノヴィッチの説では、TASSの力は強烈でかつほとんど自覚されない間に人間の認知に影響を及ぼす。宗教の教典は一般に天国や極楽を描くよりも、地獄を描く方がリアルで具体的で感覚的に訴える内容である。あるいは源信の『往生要集』は厭離穢土・欣求浄土がキーワードであるが、浄土の素晴らしさの描写とは比べものにならないほど微に入り細に入り地獄の怖さが描かれ、それとの関係で現世の穢土が描かれる。つまり宗教の教説が人々の心を強く惹きつける一つのケースとして、TASSを刺激するような教えを説いたのではないかという仮説が提起できる。「切迫した終末観」が注目されるのも、これに関係づけられる。日本の新宗教では、終末を強調する教えはそう多くないが、戦前には一時期の大本などにその傾向がみられた。

教祖が信者に伝えた信念が「伝播に適したミーム」なのではないかという視点も検討すべきものである。スタノヴィッチは、「存続するミーム」について4つを挙げている。第一は、それを格納する人々の助けになるものである。たとえば、環境について正確な情報をもつようなミームは個体にとって有利であろうから、そうしたミームをもった個体を生き延びさせる確率が高くなるということになる。第二は既存の遺伝的傾向、あるいは領域特異的な進化的モジュールによく合うものである。指導者に従ったり、仲間を大事にするミームなどだという。第三は、そのミームに適した宿主である乗物を形成する遺伝子の複製行動を容易にするものである。たとえば子だくさんを奨励する宗教の信念などである。創世記(9:1)にあるような「産めよ、増えよ、地に満てよ」はその古典的例になろう。そして第四は、そのミーム自体の自己を永続させるような特徴をもつものである。ここにはサブカテゴリーとして、改宗戦略、予防戦略、説得戦略、敵対戦略、ただ乗り戦略、物真似戦略など多数のミーム・サバイバル戦略が含まれるとする。

新宗教の中には信者のつながりがとくに強調される場合がある。信者同士の社会的結束は一般に「同志縁」⁴²と呼ぶものを形成すると考えられるが、同志的つながりが強いことは、ミームの存続には有利に働くということである。あるいは、激しい布教とともに、「この教えを信じない者は地獄に墮ちる」と言うような教えは、TASSに訴えるとともに、そのミーム自体の自己を永続させるような特徴に含めうる。社会的には批判を浴びるような教えでも、信者が増えていく場合は少なくない。改宗的ミーム伝達の例として、スタノヴィッチは「わが国の軍力は危険なまでにレベルが低い」という信念を挙げている。これは危機感を伴うので、改宗行動を発火させるという。ファンダメンタリズムはこれと似ている。ファンダメンタリズムについては、「原点主義」「原典主義」「減点主義」によって特徴づけられたことがあるが⁴³、最後の「減点主義」は社会の墮落を説き、それからの脱却を主張する。改宗的ミーム伝達によく似た構造とみなせる。新宗教において、こうした教えは一般的ではないが、一時的にせよ信者たちの関心を惹いた事例を見出すことはできる。

(2) 入信と布教

新宗教が研究者やマスコミ関係者などに関心を呼んだ理由の一つは、比較的短期間に多くの信者が入会あるいは入信して大きな組織が形成されたことにある。なぜそのような現象が生じたのか。社会的な背景としては都市化、産業化、情報化などが影響したことは間違いない。これらは従来の研究によって明らかにされてきた点であるので、とくに説明を加えないが、これらはいずれも新しい運動を受け入れやすい条件として作用した。また短期間の広まりに関しては新宗教の布教方法、つまり万人布教者主義が一つの要因として考えられてきた

し⁴⁴、さらにその基盤としては情報の発信と受信の相互作用を促進する上での教育水準の向上と情報メディアの発達も挙げられる。

こうした社会学的な説明に対して、二重過程モデルでは何が新しい視点になるのか。ここでも伝えられていく情報の内容がポイントになりそうである。TASSを喚起し、分析的システムにとっても利用しやすいミームが存在したのではないかということである。これについては、HADDとMCIに関連して言及した先祖供養がまず候補となる。

先祖供養は新宗教、とくに仏教系新宗教にとっては、信仰実践においては、かなりの重要な位置を占める。バレットの考えに基づいても、先祖供養が多くの宗教に見出されるのは不思議なことではないことを述べた。スタノヴィッチの説を敷衍すると、先祖供養はTASSに関わるとともに、日本社会ですでに常識に近いミームとして多量のコピーの担い手もっていた。それを取り込んだ新宗教は、生き残り戦略には利のあるミームを手にしたということになる。では祖先供養はどうして日本社会で広まったかであるが、これは一族の結束を高めるミームと親和性があるから、広く見出されるミームとなって不思議ではないことになる。

ときおり、先祖供養は崇りの観念と結びつく。先祖が成仏していないので子孫に禍や不幸が及ぶという教えを説く教団もある。この場合崇り観念は別のミームと解釈しうるが、それらが複合体をなすと、さらに強い作用をもたらす場合があると考えられる。先祖の崇りという考えは、仏教的な輪廻の思想から直ちに導かれるものではないが、日本では新宗教に限らず広く見出される観念である。これはTASSに働きかけるミームと理解すると、非常に分かりやすくなる⁴⁵。

スタノヴィッチは認知バイアスに触れ、カーネマン (Daniel Kahneman) とトベルスキー (Amos Tverski) の説の紹介にかなり頁を割いている。認知バイアスの問題は宗教研究には非常に重要である。先に述べた合理性が宗教行為の理解には重要な意味をもったからである。これまでの宗教研究でも、宗教は非合理的側面があることがその特徴の一つであるとされている。他の人からは根拠がなさそうに思えることを信じこんだり、明らかに自分にとって経済的など多くの面で不利益をもたらすような行動をあえて選択したりする。見たことがなくても神の存在を信じる、財産を捨てて出家したり、瞑想の生活にはいったりする。多くの時間を単純な儀礼に費やす。それらはその宗教を信じていない人からは、しばしば非合理、あるいは不合理に思える。理解を超えている、あるいは理解しがたいという反応を生む。

認知バイアスは、脳がことがらを複数のルートで処理していることと関係している。視覚でさえ、物の色や形、あるいはその物がなんであるかを認知するルートと、その物がどう動いているかを認知するルートは別々であることが分かってきた⁴⁶。人間が意識を形成したり、あることを判断していく上で、脳では複数のルートが独立に進行して、最終的に何かが決定的な仕組みがしだいに明らかになると、非合理的行為の意味もあらたに問い直されることになる。カーネマンらの行動経済学はまさにこの点に注目している。カーネマンらは、人間が論理的な意味での合理的選択をしない理由を認知バイアスなどに求め、プロスペクト理論を提示した。そこでは損失回避性という人間の心理的特性が指摘されている。人は何かを得るときよりも、何かを失うときに強く反応するというものである⁴⁷。この指摘からも、認知バイアスは宗教的信念を議論する場合にも検討すべきものであることが分かる。

宗教行動は非合理的なものであるとする議論がしばしば見受けられるが、仮にその非合理性が宗教以外の行動における非合理性と同じメカニズムなら、宗教行動の非合理性を特別視

する必要もない。宗教行動が認知バイアスと関係をもっているという視点を導入すると、あることを信仰するようになった理由、入信したり脱会したりするときの理由、宗教を嫌う理由などの説明として、認知バイアスを加えうる。認知バイアスは、進化心理学における理論と結び、明らかに不合理に見える人間の行動も、百万年単位での環境への適応という観点からすると、必要があって生じたバイアスであるという理解を生じさせた。またニューロサイエンスにおいては、脳の演算能力とも関係づけられる。常に合理的な判断をしようとするとき、分析的処理が求められる。そこで用いられるアルゴリズムによる処理は単純な問題でも非常に多くの演算を要するので、脳に負荷がかかりすぎる。そこでヒューリスティックな処理をする。間違えることがあるかもしれないが、正解ないしそれに近い答えが得られる確率が一定程度あるからである。とりわけ、事実上の選択肢が二つか三つくらいしかなく、かつ生死に関わる問題、緊急に処理しなければならない問題は、アルゴリズム的処理をしている間に命を落したり、そうでなくても危機的状況に陥ってしまうという危険性が高い。ならば近似的でも仮にまちがった推論であっても、すぐに答えを出した方が、結果的にいい場合があるということになる。

死に至るような事態を避けようとするのは、生物に共通する。進化論的には古い起源をもつ機構と考えていいだろう。繰り返し死という言葉を発することは、死に関わる概念の連想をもたらす。こうした恐怖への反応は逃走か攻撃かである。窮鼠猫をかむは、逃走が攻撃に転じた例である。どのような知的な教育を受けようとも、この遺伝子レベルで発せられる反応には抗することはできない。あとはそれに全面的に従うか理性によって軌道修正するかである。しかし、ここでもその理性が教団のミームによって支配されているとすれば、おのずと反応は限られてくる。これにもまた反旗を翻すとすると、それは個人の大きな賭けということになる。つまり選択の結果が「乗り物」にとっていいか悪いかが、事前には分からないからである。

現代のように日常的な安全性が高まった時代でも、予期せぬ危機はいつ訪れるかもしれない。認知バイアスはそうしたときのためになくなるともいえる。とくに生命の危機が突然に迫るといった事態をなくすということは、どの文明社会も達成し得ていない。それがライオンやトラの襲撃であるか、原発事故であるか、といったような違いは生じるようになったとしてもである。

新宗教の教えには、先祖供養の他にも、神道系新宗教であれば手かざしなどの儀礼がある。病気治し、悪霊を除くといった目的をもつ。これが効果があったと考える信者の体験談などには、心身相関論からするプラシーボ効果から解釈されたりしてきた。手かざしによる病気治しや悪霊祓いを信じる態度は、認知バイアスという視点から考えようとするなら、それが多くの呪術的行動と呼ばれるもの、たとえばコンピュータの上にウィルス祓いのお守りが置かれるといった行動に通底する思考法と比べるべきことが分かる。自然科学的な意味とか論理的な意味での合理性でこれらの行為を議論するのではなく、不安に直面したとき、そのような判断を是とする人間の認知のあり方を議論していくということである。

この観点からは、真に論理的思考に基づいた立場からは不合理でバイアスを伴った判断であっても、人間の環境への適応という観点からすると、ある種の合理性を持ちうるということである。さらに、生活の諸場面で起こるできごとにおいては、合理・非合理は明確な境界線をもったものでなく、相互に入り組んだものとしてあらわれるのが普通である。平たく

言えば、ある角度から見ると合理的なものが、別の角度からは非合理になる。その逆も成り立つのである。見えない存在を信じることなど、非合理的な思考や行動を多く伴うとされる宗教について論じてきた研究にとって、このような観点からの合理性の再検討は無視できない。

(3) カルト問題

オウム真理教事件以来、新宗教研究の分野にいわゆる「カルト問題」が参入してきた。新宗教研究においては、新宗教のいわば「正邪」を問うような論評をどう扱うかは、初期より一つの課題であった⁴⁸。戦後まもなくの頃の新聞や雑誌における新宗教についての評論などでは、戦前の「新宗教＝淫祠邪教」観を継承するような論評が少なくなかった。それらは端的に表現するなら、伝統宗教を宗教の正常な姿とし、新宗教を誤った、あるいは逸脱した姿として位置づけるやり方であった。こうした見方は大教団となったような一部の新宗教が、日本社会でそれなりのいわば市民権を得るようになると少し後退するが、今でも依然として存在する。新宗教の研究者の大半はそうした価値観を極力排除する形で対象と取り組んできている。しかしながら、オウム真理教事件以後、カルト問題が注目されたことがあり、新しく出現した教団の正邪を問うような論評は、ふたたび盛んとなった。新宗教研究においても、カルト問題、あるいはカルト性⁴⁹というテーマに関心が抱かれるようになった。正邪、善悪の価値軸をどう処理するかという問いが無視できなくなったということである。

カルト問題を布教方法を基準として論じようとする、一種のダブルスタンダードに陥りやすくなる。宗教教団の場合は「積極的な布教」であり、カルト団体の場合は「強引な勧誘」であるとするような判断である。それに社会的に「カルト」にみなされがちな教団が強引な勧誘をするかという、必ずしもそうではない。布教方法ではなく、教えや実践の内容が問題にされる場合がある。いわゆるカルト批判の場合、カルトとされる団体は個人を最終的に傷付けるという暗黙の前提がある⁵⁰。組織は拡大しても、そこに引きこまれた個人は結果的に不幸になるという視点である。

この点に関連して興味深いのは、スタノヴィッチが二重過程モデルで最終的に問題としていることは、ある決定が個体の利益になるかならないかという点である。これだけを取り出すと、ものごとの善悪を判断する際によく示される基準であって、何の変哲もなさそうに思える。しかし、その背後に自分の利益のつもりが遺伝子やミームの利益であることが多いという議論があつてのことである。遺伝子やミームの利益とは、つまり多くのコピーが可能になるということである。個体の利益が実は遺伝子やミームへの奉仕であって、個体の利益にはならないという例は、たとえば殉教を説く宗教などであるとされる。「国のために命を捨てよ」と説くことも同様の類になると考えていいたいだろう。

なぜこうした教えを受け入れる、あるいはさらに進んで惹かれる人がいるのか。ここにも認知バイアスの視点を導入しうる。ただし、これは実はきわめて厄介な議論になる。認知バイアスが生じるのは、脳の負担の軽減という側面がある。複雑な環境、状況のもとでなるべく脳の負担を減らすにはヒューリスティックな方法が選択され、これはしばしば各種の認知バイアスをもたらす。通常はそれでも大きな問題は生じない。多大な時間をかけてもっとも適切な品物を選ぶより、短時間で実は二番目、三番目であるような品物を選んでも、それが決定的な不利をもたらす状況というのはそうざらにはない。それにたいしての場合は、何が一番いいかの基準さえ単純ではない。

宗教を広める行為を、布教というより「宗教の勧誘」という観点からとらえるとき、認知バイアスは大きな参考となる。認知バイアスにはいくつかの種類が提起されているが、その中に演算バイアスと呼ばれるものがある。結論が道理に合っている場合に、推論をきちんと検証せずに受け入れてしまう傾向をいう。「私があなた方を大事にするのは、あなた方が信者になれば私の説得力を増すからである」という言葉と、「私があなた方を大事にするのは、私があなた方を自分の子どもと思っているからである。」という言葉のどちらを受け入れやすいであろうか。演算バイアスの観点からは、脳がその正しさを自動的に判断するのは後者となる。自分の子どもと思って大事にするという論理は、道理に合っているが、自分の説得力を増すために大事にするのは、功利性が読みとられてしまうからである。

自分の親が信仰している宗教は自然に受け入れられている場合が多い。それは親への信頼は道理に合うから、親が子どもに信仰を勧めた場合、子どもは受け入れるのが自然と判断する。ここでも一つオウム真理教の事例を出したい。オウム真理教のプロモーションビデオの中で、麻原彰晃が弟子たちを「子どものように思っている」と強調する場面がある。もし教祖が親のような存在であるとしたら、論理的にすぐさま判断できないようなことに、「親のような存在」の人の意見に従うのは、一つのヒューリスティックな選択である。逆からみれば演算バイアスを惹起しやすい言説を用いたということになる⁵¹。

むすび

新宗教研究に認知科学・ニューロサイエンスの研究視点を導入することは、これまでの議論とは大きく異なるパースペクティブをも取り込むことになる。これまでの研究においては、新宗教を近代社会に出現したものとして捉え、その社会変化に対応して形成されたものという捉え方が主流であった。教義的には伝統宗教ほど練られていないことが多く、歴史性が乏しいのでどうしても学術的な蓄積は少なくなるが、近代の社会変動がもたらした問題には直接的応答をなす部分が多いというように捉えられてきた。

これに対し、認知科学・ニューロサイエンスを援用した分析視点は、先史時代から形成され現代人をも動かしている人間の認知のあり方、反応の仕方に注目がなされる。近代の社会変化は、その反応が引きだされる条件として考察されることになる。これは新宗教と伝統宗教との間に引かれていた組織論からする境界線は、以前ほど重要ではなくなる。一方で新宗教と民俗信仰とに通底するものにはいっそうの注意が注がれる。

ミーム論を導入することで、新宗教研究がどう展開しうるかは、これからの課題である。宗教的に思考し行動するとされている人間を動かしているものの正体が、大半がそれ自身のコピーをさせることだけに関心をもつものの集合体だという前提は、伝統的な宗教性への議論にとってはきわめて挑戦的だが、方向性がみえづらいものである。それでも、宗教の現代的展開に対し、検討に値する視点をもっているのは疑いえない。宗教における悪の問題などがそうである。なぜある宗教運動が突然変質したりするのか、善を目指す運動であったはずなのに、どうして悪へと至ったのかなどの問いが重く問われるのは、それらがなかなか理解に苦しむ現象と認識されているからであろう。だが、異なったミーム同士の競争の結果というフレームを受け入れると、説明し難いというような現象ではなくなる。社会的に悪と批判されるような宗教運動や教団が出現したとしても、それはそれぞれのミームの存続に都合がよかったのだという説明になる。あるいはどうしてもよさそうに思われる儀礼や観念が長く継

承されることについても同様のことが言える。

それぞれの個体もっている遺伝子も、その個体に有用であるから伝えられたとは限らない。何か役に立つか、立たないかを個体を基準に考えるとなかなか解決できない。ところが遺伝子を主体にすれば説明しやすくなる。遺伝子はただひたすらコピーされることのみを戦略としてもつとするなら、それが宿主たる個体に役立つかどうかは一義的な問題ではない。個体をすぐ殺してしまうような遺伝子のみが、コピーできないような戦略をもつことになる。たとえば幼児期に自殺したくなるようにさせるような遺伝子は継承されないということである。

ミーム論を採り入れたスタノヴィッチの二重過程モデルは、宗教的な教義や儀礼のある部分が、なぜ時代を超えて伝承されるか、またなぜ伝承される部分とそうでない部分があるのはなぜか、といった議論に新たな視座を開いている。新宗教研究について言えば、教祖論や布教論など、新宗教がとくに問題としてきたいいくつかのテーマに新しい視点をもたらしている。

認知科学やニューロサイエンスが宗教研究に示唆していることの一つに、これまでの研究で呪術的とか原初的、あるいは未開といった表現で、人間が乗り越えるべきもの、あるいはすでに通過したかのようにみなしているものが、依然として人間の思考や行動の中核に腰を据え、大きな影響力をもっているということがある。また他方では、「聖なるもの」としてとなく神秘的な領域へと囲い込まれがちな事象を、人間の認知の自然な発露、そして誰にも観察される心のはたらきとして見ていくことで、ごく日常的な現象に基盤を置くものとして捉え直していく道を用意している。1990年代以降、たとえば認知心理学の立場から言語に着目したピンカー、認知人類学者のボイヤーなどと⁵⁾、宗教現象を他とは異なる特別な現象とせず、人間の認知の特性から生じたものとしてみなす立場は、いろいろな学問分野において増加の一途である。中には基本的に宗教を否定する立場のものもあるが、欧米の認知宗教学の主流は、宗教をいわば人間の諸活動のなかに再配置しようとする方向性をもつとした方が適切に思われる。伝統的な宗教に比べ、肯定的から否定的までその評価に大きな幅をもつ新宗教は、その意味でもこの新しい視点を取り込んで研究する意義が大きい。

注

- 1 ガードナーは『認知革命—知の科学の誕生と展開』（産業図書、1987年）の中で、認知革命という言葉を用い、それは1960年頃に生じたとみなしている。原著はHoward Gardner, *The Mind's New Science: A History Of The Cognitive Revolution*, 1985。
- 2 アメリカ連邦議会が1990年代を「脳の10年 (Decade of the Brain)」とする議決をし、1992年にはヨーロッパ会議でもニューロサイエンス研究の推進が決議された。
- 3 本稿ではこの面については触れる余裕がないが、たとえばベインブリッジ (William S. Bainbridge) は、*God from the Machine* という書の中で、コンピュータ・シミュレーションによって宗教所属が条件によってどのように変化するかを示し、これを現実の宗教の展開の例と比較している。
- 4 近代に形成された教団については、近代新宗教、ハイパー宗教などの概念を提起しているが（拙著『人はなぜ「新宗教」に魅かれるのか?』三笠書房、2010年を参照）、本稿ではそれらをすべて包括する意味で新宗教として言及する。
- 5 ボールビイはイギリスの心理学者。愛着理論 (attachment theory) を展開したことで知られる。
- 6 進化の思想・枠組みを生物進化以外の領域に拡大して考える分野・学問・思想をユニバーサル・ダーウィ

ニズムという。リチャード・ドーキンスの造語。

- 7 ダーウィンの進化論をユニバーサル・ダーウィニズムとして展開したドーキンスの宗教についての言及は過激とも言えるほどである。『神は妄想である』(原題は *The God Delusion*)、『悪魔に仕える牧師』(原題は *A Devil's Chaplain*) などは、タイトルからしてきわめて反宗教的である。彼が用いているミーム論には批判も少なくないが、ブラックモア (Susan Blackmore) など一部の認知科学者には非常に大きな影響を与えている。とくに文化を遺伝される情報として捉えていくのは、文化の継承が実際は誰によってなされているのかについての再考を促さずにはおれない。ブラックモアは、人間をミーム・マシンと規定する。自分もミーム・マシンであると公言してはばからない (*The Meme Machine*, 1999 参照)。文化はミームの塊ということになる。むしろ宗教もミーム群を構成しているとみなしている。
- 8 岩井洋論文「合理的選択理論についての覚え書」『國學院大學日本文化研究所紀要』86、2000年。合理的選択理論は宗教の自由競争の側面への注目であるとしている。住家正芳「宗教社会学理論における『市場』—宗教の合理的選択理論批判」(『宗教研究』79-3, 2005年)、藤原聖子「90年代の世俗化論」(『東京大学宗教学年報XV』、1998)なども参照。
- 9 行動経済学、1979年にカーネマン (Daniel Kahneman) とトベルスキー (Amos Tversky) によって展開された。現実の選択がどのように行われているかをモデル化することを目指すものである。プロスペクト理論では、認知バイアスが論じられ、これは宗教行動の理解に適用できる側面がある。
- 10 <http://www.iacsr.com/iacsr/Home.html>
- 11 たとえばマッカーレイは“Taking a Cognitive Point of View: Religions as Rube Goldberg Devices” (「ルーブゴールドバーグ装置としての宗教」) というタイトルでプレゼンテーションを行った。
- 12 Cognitive Science of Religion Series として、Altamira Pr から次のような書籍が刊行されている。
Harvey Whitehouse, Luther H. Martin, *Theorizing Religions Past: Archaeology, History, and Cognition*.
Harvey Whitehouse, *Ritual and Memory: Towards a Comparative Anthropology of Religion*.
Ilkka Pyysiainen, *Magic, Miracles, and Religion: A Scientist's Perspective*.
Jesper Srensen, *A Cognitive Theory of Magic*.
Justin L. Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?*
William Sims Bainbridge, *God from the Machine: Artificial Intelligence Models of Religious Cognition*.
- 13 この議論に関しては認知的に最適な位置 cognitive optimum position、分岐する宗教性モード divergent modes of religiosity) といった概念が用いられる。
- 14 1875年にスワミー・ダヤーナンドによって設立された、インドのヒンドゥー教改革団体。
- 15 ジュマリ・アラムは「宗教の“感性”を探訪する——「認知宗教学」の予備的考察」(『文学会志』58、2008年)、「宗教とは何か?—認知宗教学的視点からの探究」(『山口大学哲学研究』18号、2011年)などの論文において、認知宗教学の可能性を論じている。
- 16 仏教心理学キーワードにこうした最近の動向を反映した項目が組み入れられている。葛西賢太他編『仏教心理学キーワード事典』春秋社、2012)を参照。またニューロサイエンスと宗教研究の関係に注目した最近の研究として、芦名定道他、星川啓慈編『脳科学は宗教を解明できるか?』(春秋社、2012)がある。
- 17 ストウファアーによる *The American Soldier*, 1949 は、第二次大戦中に50万人以上のアメリカ兵に対し、200目以上の質問をした調査結果をまとめたもの。
- 18 日本でもこれを受けて、たとえば森岡清美は剥奪に関するグロックの5つの類型を、入信動機として4つの類型に分類し直している。すなわち基本的剥奪、下降的剥奪、上昇的剥奪、派生的剥奪である。森岡清美『現代社会の民衆と宗教』(評論社、1975年)参照。
- 19 Leon Festinger, Henry W. Riecken, and Stanley Schachter, *When Prophecy Fails: An account of a modern group that predicted the destruction of the world*. University of Minnesota Press, 1956.
- 20 真田孝昭「予言がはずれた後に—日本の事例の再吟味」『CISR 東京会議紀要』CISR 東京会議組織委員

会、1979年。

- 21 Steven Hassan, *Combatting Cult Mind Control*, Park Street Pr 1990 参照。
- 22 なお環境が個人に与える影響についての議論では、ギブソンのアフォーダンスという概念はきわめて重要である。J.J.ギブソン『生態学的視覚論—ヒトの知覚世界を探る』（古崎敬訳、サイエンス社、1986年）などを参照。
- 23 Wolfgang Lipp, “Charisma—Social Deviation, Leadership and Cultural Change”, *The Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 1, 1977.
- 24 川村邦光「スティグマとカリスマの弁証法」『宗教研究』253、1982。
- 25 これに言及したものとして渡邊秀司「カリスマの検討——「カリスマの構築」論に向かって——」『佛教大学大学院紀要社会学研究科篇』第39、2011年）がある。なお、渡邊は Jüngertum を使徒とする訳を採用している。
- 26 拙著「現代宗教を考える4 宗教観変えた九五年ショック」（『寺門興隆65』2004年）参照。
- 27 新宗教に関する歴史学的な視点を踏まえた研究は、村上重良らによって推進された。とくに『近代民衆宗教史の研究』（法藏館、1957年）は、60年以降の新宗教研究の一つの基盤となった。
- 28 この間の欧米の宗教社会学での理論を SISR（国際宗教社会学会）における発表テーマから見ても、依然として世俗化論が一つの潮流として存在していたことが分かる。新たなものとしては、先に述べた合理的選択理論があった。むろん、個別研究テーマとしては毎回多様な発表がみられるが、全体として理論的には大きな展開がなされているとは言い難い。
- 29 ミラーニューロンはイタリアのリゾラッティ（Giacomo Rizzolatti）らが1996年にサルの実験で発見した。ヒトにもこのようなニューロンがあるという説が支持されるようになっていく。他人の行動を見て、自分が同じ行動をしているときと同じようなニューロンの反応がみられることで、この命名がなされた。他人の行為への共感、情動の理解と深く関連するので、宗教儀礼の分析などへの適用の可能性がある。
- 30 ガスリーはこの書の中で、擬人化の問題とアニミズムの問題を扱っている。過大評価の方が安全性が高いということが主張される。ハイカーが熊を岩石と見間違えるより、岩石を熊と間違える方がましだとする。前者は熊に襲われる危険に直面することになるが、後者は逃げた無駄だけで済むということであろう。
- 31 これに類した体験談は、霊友会系の複数の教団の信者から聞いたことがある。つまり、たとえとして述べたのではなく、面談調査の聞き取り内容をもとに記したものである。
- 32 パスカル・ボイヤールはバレットとの共同研究も行っているが、『神はなぜいるのか？』（原題 *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, 2001）の中で宗教的概念が直観的存在論に寄生しているという考えを示している。近親者を埋葬するとき、なぜ罪悪感を感じるのかという問いを出し、これを認知的解離として分析している。また「死体は、私たちの人物ファイルシステムと有性システムがその人物の矛盾する表象を生み出すという、まさにその事実により、そして強い悲しみと捕食の恐れとがかわることにより、特別な認知的効果を生み出す」（295頁）とも述べている。
- 33 サンドラ・アーモット、サム・ワン共著、三橋智子訳、東洋経済新報社、2009年。
- 34 心の理論という用語は1978年にプレマック（David Premack）とウッドラフ（Guy Woodruff）による論文“Does the chimpanzee have a theory of mind?” *Behavioral and Brain Sciences* 1 (4) において使用され注目されるようになった。その後発達心理学などにおいて広く使われている。
- 35 ゴッドヘルメット（God helmet）を公案したパーシinger（Michael Persinger）という研究者もいる。ゴッドヘルメットは、入力型BMI（Brain-machine interface）に属し、脳の状態をコントロールして一定の対応する宗教的状态を作りだそうとするものである。これは、オウム真理教が信者に対して用いていたPSIを連想させないでもない。PSIは、パーフェクト・サルベージョン・イニシエーションの意味であるが、麻原彰晃の脳波を直接弟子にコピーするという発想で作られたもので、外形からヘッドギアと呼ば

れた。なお、BMI はモジュール仮説と結び付いた考えであり、IBIT（脳情報双方向活用技術、Interactive Brain Information Technology）などにより、医学面で応用が始まっている。IBIT は入力型 BMI と出力型 BMI を組み合わせ、身体を媒介せず脳と外界とで直接情報をやりとりする技術である。

- 36 Robert Boyd and Peter Richerson, *Culture and the Evolutionary Process*, University of Chicago Press, 1985
- 37 ドーキンスにより提起されたミーム論は、その後多様な使用法を生むようになり、この概念の有用性を失わせかねない状況である。ここではスタノヴィッチの用法に沿って議論する。彼はミームは文化を構成する情報の単位で、普及したミームは常識となるという見解をもっている。またミーム論に関する議論が日本語に翻訳されたものとして、ロバート・アンジェ編『ダーウィン文化論—科学としてのミーム』（産業図書、2004年）がある。
- 38 井上順孝・孝本貢・対馬路人・中牧弘允・西山茂編、弘文堂、1996年。
- 39 カリスマの支配の適用が再検討されるなら、当然議論は伝統的支配や合法的支配という残り二つの類型にも再検討されるべきである。これらも宗教現象に適用されてきたからである。そうした場合にはマキアベリ仮説の適用可能性なども議論されることになるだろうが、ここでは手に余る作業であるので、立ち入らない。
- 40 麻原の説法の特徴に関しては宗教情報リサーチセンター編『情報時代のオウム真理教』春秋社、2011年を参照。
- 41 韓国のタミ宣教会の牧師が1992年にイエス・キリストが再臨し、最後の審判が行われるとして、信者たちに衝撃を与えた事件がある。救われる、救われないはキリスト教の教義の根幹であるが、これが表現によっては死の恐怖を喚起することにつながる。
- 42 同志縁については拙論「信仰共同体の今—変質しつつある絆」（『岩波講座宗教6』、2004年所収）を参照。
- 43 拙論「ファンダメンタリズムの挑戦」（川田順造他編『開発と文化3 反開発の思想』岩波書店、1997年所収）参照。
- 44 万人布教者主義に関しては、拙著『新宗教の解説』を参照。これは仏教宗派や神社神道など伝統的な宗教があまり信者を増やさない一方で、新宗教が短期間に信者を増やす現象の説明として用いたものである。天理教は1890年代に創価学会は1950～60年代に急速な信者の増加をみせている。
- 45 むろん、伝統仏教も先祖供養を説いているのであるが、一般的にその説き方があまりTASSに訴えるものではない。
- 46 一次視覚野から側頭葉に下るルートである腹側路（ventral stream）と一次視覚野から頭頂葉に上昇するルートである背側路（dorsal stream）がある。腹側路は知覚した事物の色や形態、カテゴリーなどの認識し、対象の意識的知覚の形成に貢献する。背側路は物体の動きを認識し、その物体への注意、眼球運動、身体運動が制御される。意識的知覚には貢献しない。ふつうは両者は共同して認知を形づくっているので、二つのルートが独立しているということが分からない。だがどちらかのルートに関わる部位が損傷すると、それが明らかになる。腹側路に障害があると、知人とあっても誰だか分からないとか、物を見ても形を言えなくなる。だがその道具は使える。逆に背側路に障害があると、人や物をそれがなんだと認識はできるが、目の前の物を手でうまくつかめなくなったりする。
- 47 ダニエル・カーネマン『ダニエル・カーネマン 心理と経済を語る』（友野典男監訳、楽工社、2011年）ではプロスペクト理論のポイントが分かりやすく説明されている。
- 48 拙著『新宗教の解説』（筑摩書房、1996年、文庫版）を参照。
- 49 カルト問題については、櫻井義秀『「カルト」を問い直す—信教の自由というリスク』（中央公論新社、2006年）、同『霊と金—スピリチュアル・ビジネスの構造』（新潮社、2009年）などを参照。
- 50 これについては藤田庄市がオウム真理教に殺害された坂本堤の言葉として言及しているものが端的にその価値観を示している。それは「人を不幸にする信仰の自由はない」というものである。『情報時代のオウム真理教』（前掲）所収の藤田論文「オウム真理教事件の源流」を参照。

- 51 容易に推測されようが、「共同体に奉仕にすることになる」とか「社会のためになる」、というような結論も、同様に演算バイアスを形成しやすい。これも新宗教に限らず、宗教一般に観察される。バイアスというニュアンスはマイナスのイメージがあるが、これはそうなりやすいということを言っているのであって、それが悪いという評価に直結してはるわけではないことに注意しなければいけない。
- 52 ピンカー (Steven Pinker) については『心の仕組み (上)・(中)・(下)』(日本放送出版協会、2003年)などにおける議論を参照。ボイヤー (Pascal Boyer) 『神はなぜいるのか?』(NTT出版、2008年)では、「宗教の本能といったものはないし、心にそういった特殊な傾向もないし、宗教的概念のための特別な性質もない」(427頁)と述べられている。