

死生学再考

——フランクフルトとベツカーを軸にして

池澤優

一 はじめに 死生学における古典の読まれ方

改めて言うまでもないが、死生学・応用倫理センターの前身である東京大学文学部の死生学プロジェクトは二〇〇二年の二十一世紀COEプログラムと共に始まった。筆者はその時から死生学とつきあっているのも、十七年が経過したことになる。その間、数多くの死生学の文献を読んできたが、次第にある思いが去来するようになった。それは死生学では先行する文献、特に死生学成立上において重要であつたいわゆる「古典」が正しく理解されていないのではないかということである。

これも改めて言うことではないが、一般に死生学（死学、生死学、サナトロジー）は、一九五九年に心理学者ノルマン・フェイフェルが論文集『死の意味するもの』を刊行したのが始まりであるとされている¹。その前年の一九五八年にエドウィン・シュナイドマンの自殺予防運動が始まっているから、そのあたりを起源とする

のは正しいであろう。一九六〇～七〇年代にかけて死生学の重要な研究（いわゆる古典）が出そろった。もちろん国あるいは個人により偏差があり、後に論じるヴィクトール・フランクルは一九四〇年代の後半から死生学に相当する分野に取り組んでいる。ただ、彼の本が英語に訳され広く読まれるようになるのはやはり一九六〇年代である²。

これら六〇年代から七〇年代初頭に現れた死生学の古典とされる研究は多くが心理学分野のものであり、そこで主題化された重要なテーマの一つは死の恐怖／不安であって、それが欧米における初期の死生学の方向を決定づけたとされる。死生学の教科書である『死にゆくこと——事実に向かい合う』³は、死生学（サナトロジー）は社会現象／運動としての「死の認知運動」（death awareness movement）の一部であつたとし、ここでの死の恐怖／不安の研究状況を次のように要約している。西洋では伝統的に死は恐怖、恐れ、不安を引き起こすものであるという通念が支配しており、それが普遍的に妥当するのかは疑問であるにもかかわらず、死生学の中では現代は死を否定する社会であるので、たとえ本人が意識しなくとも、潜在的には死の恐怖／不安が人間の思考や行為を方向付けているに違いないとの枠組みの中で、死の恐怖／不安を精緻に測定する方向へ研究が展開していった。一九七〇年代に質問紙を用いた量的な計測法、Death Anxiety Scale (DAS)、Threat Index (TI)、Multidimensional Fear of Death Scale (MDFODS) などが考案されると、七〇年代後半から死の恐怖／不安に関する心理学的研究が爆発的に増加した。にもかかわらず、それらの膨大な研究は相当の混乱状態にある。それは、死の恐怖／不安とは何であるのかについて合意が存在しないこと（例えば、消滅に対する恐怖なのか、死のプロセスに対する不安なのか、死後に対する恐れなのか）、死に対する恐れが人間を支配しているのに違いないという思い込みにより研究のプロトコルが作成されているため、実証的かつ説得的に死の恐怖／不安を論証できる方向に向かいにくいためである（もともと一九九〇年代になり研究が良い方向に向かいつつある兆候があ

ると著者は言う)。サナトロギーの中で死の不安を除去することを目的として設定された実践的な活動が死の準備教育 (death education) であるが、それは死の不安を下げる効果があつたとする報告がある一方で、変わらない、あるいは逆に死の不安を増大させたという報告もあるとする⁴。

しかし、実際に六〇〜七〇年代の死生学の古典を読むと、死の恐怖／不安、死の拒絶／否認の強調、あるいは死を受容するべきだという主張ばかりが突出しているように思えないのである。一例を挙げるなら、死の過程 (dying) の研究を確立する上で決定的な影響を与えたエリザベス・キューブラー・ロス『死ぬ瞬間——死とその過程について』(一九六九年) は、一般には否認↓怒り↓取り引き↓抑鬱↓受容という五段階を経て人は死んで行くという理論を提示したと理解されているし、そのようなものとして批判されている⁵。再び、『死にゆくこと——事実に向かい合う』という教科書に従うなら、キューブラー・ロスの書は死にゆく人々の感情とニーズを明らかにし、彼らに対する我々の態度を変えるのに最も役立った出版だったが、欠点がないわけではなく、その多くは彼女の理論が無反省に受容され、応用される中で起こったとして、その問題点を五点に要約している。

一・五段階の区分が存在する明瞭な証拠はない。終末期の患者は多くの感情が併存する複雑状態にあるが、それは患者の個性によるもので、一人一人がユニークな存在と考えられるべきである。

二・仮に段階が存在したとしても、その通りに直線的に段階をたどる証拠はない。

三・死の過程理論はインタビューに基づくが、それは一人の人間によつて解釈され、解釈が信頼するに足りることは証明されていない。

四・死の過程理論は、その性格上、記述的であるが、規範的であるかのように扱われている。つまり、患者がスケジュール通りにある段階から次の段階に進むように、医療スタッフが強制するように悪用されかね

ない。しかも、死の過程理論を規範的に解釈すると、受容という最後の過程は、全ての死にゆく者の普遍的に望ましい結果ということになる。

五・このような理論を一般化し応用することは個人性を無視することになる。そのような一般化は、医療スタッフが終末期患者と親密な交流を行うことを妨害する障碍にしかない。

しかし、『死ぬ瞬間——死とその過程について』を読めばすぐに気がつくことだが、キューブラー・ロスは全ての患者が直線的に五段階を経由するわけではないことを何度も断っている。そもそも五段階は終末期患者の多様な声を整理するための仮の「箱」のようなものであり、それ自体に一義的な重要性はない。更に、「受容」という最終段階は、衰弱し、感情が欠落した状態として描かれており、従容として死を受容するといった理想的（と周囲が考えるような）な状態ではない。堀江宗正のすぐれた研究が明らかにしたように、キューブラー・ロスが本当に言いたかったことは、医療従事者を含め、患者の周囲の者には死に対する恐怖があるため、終末期患者から目を背け疎外する傾向があり、そのために患者は孤独になっていること、患者は最後まで正直に自分の声を発するべきであり、周囲の者はそれを受け入れるべきであるという点にあった。

この事例は、キューブラー・ロスの書は完全に誤解されて受け入れられたこと、誤解されたが故に影響力を持ったことを示している。『死にゆくこと——事実に向かい合う』が言うように、初期の死生学が「死の認知運動」の一部であったこと、「死の認知運動」が現代を死から目を背け拒絶する社会であると理解し、故に死を直視し受容する（または乗り越える）ことを目指したというのは正しいのであろう。そのために、キューブラー・ロスが死の過程の最終段階を「受容」と表現したことは魅力的であり、誰でも死を受容することは可能なのだという期待を抱かせることになったのだと思われる。

死は人間の情動を鋭く刺激する事象である。研究者を含め、それに客観的、平静に対することは容易ではな

い。そのため、死にかかわる先行研究は一定の思い込みや期待の下に読まれることが多いのではないか。そうであるとするなら、死生学の『研究史』はかなりの誤解の上に構築されている可能性がでてくる。死生学という学問の性格を正しく理解していくためには、そのいわゆる古典を再検討していく必要がある。そのような見通しの下に、本論文ではヴィクトール・フランクルとアーネスト・ベッカーを扱いたい。なぜ、この両者を扱うかといえば、次節で示すように、この両者はそれぞれ意味管理理論と恐怖管理理論という全く対照的な理論の首唱者であると考えられているからである。それが正しいか否かを本論文で検討したい。あらかじめ筆者の見通しを述べておくなら、両者には確かに死の見方（特に生の意味づけ）について根本的に違うところがあるが、基本的に同じことを考え主張していたというものになる。

二 意味管理理論と恐怖管理理論

イーリヤ・ムスリンは、北アメリカにおける死生学（サナトロロジー）にはベッカーに淵源する恐怖管理理論（terror management theory, TMT）、フランクルに淵源する意味管理理論（meaning management theory, MMT）、ジョン・ボウルビイの愛着理論（attachment theory, AT）の三本柱があると理解している。これはイメージとしては意味管理理論と恐怖管理理論が鋭く対立し、間に愛着理論が存在するような布置になる。先述のように、フランクルは早くから活動しているのだが、北アメリカでは恐怖管理理論が先行し、後からそれに対する意味管理理論の批判が現れるという構図となった⁸。

恐怖管理理論とは、人間には本能的に死の恐怖の感情があり、それを意識的・無意識的に抑圧しようとしていると考える理論である。それによるなら、文化も「象徴的な不死」を設定することで、死の恐怖を回避する

システムに他ならない。個人は文化が提供する価値に貢献することで自尊心を保ち、それが死の恐怖を低下させる。その意味では、死の恐怖は人間の創造性の源なのだが、それは自文化への固執となり、他文化に対する攻撃性となって現れるとする。恐怖管理理論では宗教も死の恐怖を抑えるためのシステムに過ぎない。宗教は精神的なるものの永遠性と肉体的なものの忌避を主張することが多いが、そこには死ぬ運命にある肉体を拒絶し、霊魂としての永生を保証することで、死の不安を緩和する効果があるとする。恐怖管理理論の具体的な研究としては、例えば、被験者に自尊心を高めるような介入を行い、それが死の恐怖を低めるか否か、「死の不安尺度」(DAS)を用いて、統計的に明らかにする、宗教信仰を持つグループと持たないグループの間で死の不安の強度を測定するといったものになる。

一方、意味管理理論は、人間を生きる意味を追究する存在であると規定する。この世の不条理は不安や苦悩を生むが、生きる意味はそれを緩和する。だから、有限な生に死を越える意義づけを与えることで、死の恐怖を乗り越えることができる⁹と考える。生きる意味は価値観に基づくので、死を越える生きる意味を獲得するためには、何のために生きるのか、いかに生きるべきなのかという価値観が定まっている必要があるとする。具体的な研究としては、人生の意義に関する質問紙調査を行って、「個人意味プロフィール」という尺度を作成し、それに基づき死に対する態度(パーソナリティ)を類型化する。そこには、死の不安/恐怖をネガティブに捉えることを批判し、死を受け入れて有意義な生き方をする「成長志向」¹⁰が濃厚である。

意味管理理論と恐怖管理理論の違いの一つは宗教の扱いに表れる。恐怖管理理論では宗教は死の恐怖を緩和する一方、自己の価値観への固執や他者への攻撃性となって表れるとした。意味管理理論は人間は本質的に世界の究極の意味を与える超越性を志向するものであると考え、人間には普遍的な宗教心があるとする。但し、生きる意味は何でもよいのではなく、普遍的でポジティブなものでなければならぬのであって、破壊

的・攻撃的な世界観が生きる意味になり得ることに懐疑的である。¹¹

愛着理論は、子どもは成長の過程の中で親に依存し、それが特定の存在に認知的、情緒的に愛着することで安全感を獲得するという心理メカニズムを生み出したと考える。死の不安の本質は愛着対象との離別への恐れなのであり、代替的な愛着対象を得るならば死の不安を和らげることが可能であるとする。この場合の愛着対象とは典型的には人格神になる。愛着対象との関係（成長過程における親との関係）により、人間の性格は安定型、不安定型、両価型、回避型などに類型化できる。安定型の性格では愛着対象に強い信頼を持ち、死の不安を乗り越えることが他の類型よりも容易である（具体的には敬虔な信仰を持つ人というイメージ）。¹²

恐怖管理理論と意味管理理論は、前者が人間とは死の恐怖を回避しようとする存在であるとし、後者が人間は死を越える意味を求める存在であるとして、確かに対照的なものに見える。しかし、その違いは死に対する態度を防御とするか、超克とするかの違いであり、死と生を対立とする二元的枠組みを前提とする点では同じであるとも言える。ベッカーが本当に死に対する防御機構として生を捉えていたのかどうか（それだけなのかどうか）、実際に彼の本を読んでみると、かなり違う印象を持たざるを得ない。恐怖管理理論の論者が本当にベッカーの趣旨を正しく理解していたのか、疑問を抱いたのが本稿執筆の動機である。

三 ヴィクトール・フランクル

但し、ベッカーの書は高度に難解であり、恐怖管理理論の論者たちが誤解したとしても、もつともなところもある。そこで最初に比較的理解するのが容易なフランクルから要約することにした。

ヴィクトール・フランクル（一九〇五～一九九七）はオーストリアの精神科医であり、ロゴセラピーという

名で知られる心理療法の創始者として名高い。ウィーンユダヤ人家庭に生まれ、ウィーン大学では精神分析と神経学を専攻し、フロイト、アドラーとも交流があつた。一九四一年に結婚するが、翌年、家族と共にナチス統治下でユダヤ人ゲッターに収監され、一九四四年にアウシュビッツ、更にダッハウ強制収容所に移送される。一九四五年に彼は救出されるが、家族は助からなかった。戦後、神経科の医師を勤めながら、一九五五年にウィーン大学の神経学の教員になり、一九六〇年代からはハーバードを始めとするアメリカの多くの大学で非常勤講師を務めた。強制収容所での体験を綴つた『夜と霧』（原題は「心理学者、強制収容所を体験する」、一九四七年初刊、一九七七年改訂新版）は著名であるが、ここでは同時期に書かれた『死と愛——実存分析入門』（一九四六年初刊、一九五二年再刊）を主に用いる。¹³ この二つの書を用いるのは、フランクルの出発点に収容所体験があることは疑いなく、その体験に最も近い時期の彼の考え方を見てみたいと思つたからである。

『死と愛』において、フランクルは先ず先行する心理学説（フロイト、アドラー）の批判から出発する。フロイトの精神分析は無意識的な欲動の抑圧に精神病理の原因を求め、無意識を意識化することを主張した。アドラーの個人心理学は人間とは責任を回避し、自己を正当化しようとする存在であるとして、自己を正確に理解することを主張する。それらは精神的なるものを心理メカニズムに還元して理解し、極めて矮小な人間観しか提供しない。それは近代の断片化した人間像——人間は生物的・社会的・心理的な制約の下に置かれており、精神も形成物に過ぎないという学問的見方——を反映する。人間が諸々の制約下に置かれていることは確かだが、にもかかわらず、人間は自分の人生を選択する自由を有する。自分で判断して選択するから、責任が生じるのであり、それが道徳的な生に他ならない。生き方の選択は価値観に基づくが、全ての価値観が正しい訳ではない。患者の誤つた価値観に対峙し、正しい価値観をもたらす心理療法が彼の主張するロゴセラピーである。生きる目的と価値観の關係に関するフランクルの基本的な見方は以下の通りである。生き方の選択は、当人

が何を生きることの目的・使命とすることに基づいてなされ、目的・使命を有することその人の生命は意義を有する。いかなる人生も独自で一回的であるから、いかなる使命も独自で絶対的であるが、生きることの目的・使命の選択は価値観に基づき、価値観の基盤は世界の意味（世界は何のために存在するか）にあり、世界の意味は究極的には「世界を越えるもの」（超越的な委託者）に基づく。この点において特徴的なのは、普遍的な価値は客観的に実在するとフランクが考えていることである。それはちょうど人間が目をつぶろうが開けようが、ランプが実在するようなもので、個人が認識しようがしまいが、世界の意味は実在する。しかし、一人の人間はそれを全面的に把握できず、その一部しか理解できない。従って、自ら実存的に価値を選択し、それにより生きる目的を定め、実践の中で自分独自の生命の意味を求めなければならない。その意味では生命の意味はあらかじめ定まっているのではなく、生きる意味は何かと問うのは意味がない。意味は発見されるのを待っているのではなく、生命の方が人間に生きる意味を問うているのである。意味は、人間の側が実存的に選択するものであると、フランクは主張する。

死も生きる意味を無化することはない。人生が有限で一回的だからこそ、生きる意味は絶対的になる。もし生命が無限であつたら、生きる意味の選択は無限に延期できるであろう。生命が限られているからこそ、その一回的機会を利用して、生きる意味を求めなければならない。通常、生きる意味は共同体に対する責任（労働）という形をとる（創造価値）。しかし、創造するという価値は常に可能なのではない。何も創造できなくなる状況があり得る。その状況でも、何かを体験するという価値は実現することが可能であり（体験価値）、何も体験できなくなつても、残された生命にいかなる態度をとるかを示すことで生命に対する責任を果たすことができる（態度価値）。

その例が強制収容所での生である。そこでは自由が著しく制限されるが、それでも生命に対する態度を示す

最後の自由は存している。通常、人間は未来を志向することで生を形成するが、収容所では未来が見えないため、精神的な拠り所がしばしば失われ、それがもたらす心理的な崩壊は実際の死に直結した（一九四五年三月三〇日に戦争が終わるといふ夢を見た囚人が、戦争が終わらなかつたことへの失望から、実際に三月三〇日に死亡した例）。¹⁴しかし、苦悩の中においても最後の瞬間まで自分の人生を高めることは可能である。苦悩の中で成長し、生き生きと生きることが可能である。或る女性は収容所で病気になる、衰弱していったが、そのベッドから見える樹を唯一の友達として会話していた。彼女は言った、「この木は私の孤独における唯一の友です。この木と私は話をするのです。樹は言ったのです。……私はここにいます。……私はここにいます。……私は生命だ、永遠の生命だ……」と。¹⁵

だから、いかなる状況においても、自分の選択により生きることの意味を見いだすことができる。神経症、鬱病、統合失調症は心理や生理に基づく病気であるが、それにもかかわらず、有意義な生を送ることは可能である。

さて、フランクは人生に意味を与える目的の一つとして愛を重視する。その議論はかなり長いのだが、できる限り簡単にまとめたい。先述のように、共同体は人間の生に意味を与えるが、それが最も顕著になるのは我と汝の共同体、即ち愛においてである。愛は人間の人格に応じ、身体的な性、他者の心を求める「エロティックな態度」、相手の精神的人格（本質）を直接に志向する本当の意味での愛の三つに分けることができる。思春期の性的衝動は生理的なものであるが、成熟が進むにつれ、特定の対象を志向する「エロティックな態度」に発展する。そこで求められるのは友情、信頼、相互理解、つまり他者とのつながりである（だから異性に向かうとは限らない）。この段階を経ることで、性欲は相手の人格を志向する精神的なものに向かう。精神的な人格を志向するとは、相手の本質（「である」ところのもの）だけではなく、その可能性（「あり得る」と

ころのもの、理念、理想)を含めて愛することである。人格は超時間的である(人格は生身の人間が実現するものだが、そのような人格は唯一無二のものとして、それが存在したという事実は失われることはないという意味であろう)ので、人格に対する愛は愛する対象の死を越えて永遠であるとして、フランクは収容所の或る囚人の例を挙げる。その囚人は母に対する愛ゆえに、自分の苦しみが母に対して意味があることを願い、もし自分が死ななければならないのなら、それが母に生をもたらすようにと祈り、そのことで収容所の生活に耐えることができた。但し、彼はその時、母が生きているのか死んでいるのか、知らなかったのである。¹⁶ そのような愛においては相手がそこにいるかどうかは関係なく、現世的な時間を超越し、まだ実現していない未来をも把握し、故に愛において生は創造的、生産的になる、と言う。

本書の後半でフランクはロゴセラピーの具体的な方法論を論じているが、その部分の詳細は省略したい。重点は神経症には生理的、心理的、社会的、実存的原因があり、生理的原因(体質や遺伝)はロゴセラピーの対象ではない。ロゴセラピーは実存的問題、即ち人間の精神と自由のレベルを扱う。例えば、不安神経症は生理的体質に過度の不安を持つことが原因の一つであり、そのような体質があると客観視することで克服することができるが、それは通常の心理療法であつて、ロゴセラピーではない。不安が、例えば癌ノイローゼの場合に、生に対する不安が死に対する恐怖として投影されているならば、生の一時的な価値を自覚させることによって治療することができ、それがロゴセラピーになる。その他の精神疾患、例えば統合失調症は人間存在自体が罹患している(生理的原因によるということであろう)が、にもかかわらず、運命と病氣に対して自らの意思で人生を選択する自由は存している。

フランクは患者の悩みが世界観に関わる場合、医師はどうすべきかという問題の下で、精神療法に宗教を含めることの是非についても論じている。それによると、通常精神療法が「くからの自由」を求めるのに対

し、ロゴセラピーは「 ζ への自由」を求め、患者が人生を選択し、責任を引き受ける能力を与えようとする。そこでは患者の価値観、世界観から目を背けることはできない。もとより医師が世界観を押しつけるのは良くないが、治療という行為はそもそも価値観に基づくから（健康という概念は価値観だから）、人間としてのあるべき理念（宗教的世界観）が治療に効果があるなら、それは認められるべきである、というのが彼の立場である。

フランクルの考え方において最も特徴的なところは、生きる意味を定めるために究極的価値観を主体的に選択しなければならないという、よく知られた主張自体よりも、生の絶対的価値は客観的に実在すると考えている点にあるように思われる。つまり、各人が自らの生きる意味を選択するというだけなら、それは主観的なものにとどまり、それが実在するか否かは問題になり得ないのに対し、生の意味が実在するとするなら（もちろん人間にはそれを全面的に把握することができず、各人各様の視点から解釈せざるを得ないということにはなるが）、人間に外在する視点（人間を超える存在）を設定することになる。つまりフランクルの生きる価値は超越者を前提にしているのであり（もちろん、それは特定宗教の神である必要はない）、その背景に彼自身の信仰があつたのは間違いないだろう。それを考える上で参考になるのは『夜と霧』の中のフランクル自身の体験である。それは収容所でジャガイモが盗まれる事件がおき、収容所当局は全収容者に一日の絶食を課した。その夜、病死や自殺が多くなっていることを危惧した班長は、フランクルに皆に話をするように求めた。フランクルは自分たちの最期は近いこと、その中で自分たちは「だれかの促すようなまなざしに見下ろされて」おり、その者は「失望させないでほしい……誇りをもって苦しみ、死ぬことに目覚めて欲しいと願っている」と述べる。¹⁸彼の言う「コペルニクスの転回」（生きる意味は人間に見えされるのを待っているのではなく、生命の方が人間に問いを発している）の議論も、そのような「見下ろす眼差し」を前提に理解するべきだと思われる。

一方、フランクルの議論の問題点は先ず、「愛」に関する議論が長く、かつ意味／価値に関する議論と旨く接続せず、バランスが悪くなっていることである。おそらく、これはフランクルの収容所生活の体験に由来するもので、『夜と霧』の中でも述べられているように、彼はそこにはいない妻の存在を感じることで、収容所にありながらも生きることの意義を感じられたのであった。¹⁹おそらく死を越える愛（愛する者の人格を指向すること）により生を意義づけるのと、何らかの価値を実現することで生を意義づけるのは、論理としては異なるレベルに属するが、それらが共にフランクルにとつてのリアリティであった以上、その二つの並立は致し方ないであろう。

第二に、フランクルは患者に価値を指向させても、その価値の内容を押しつけているわけではないので、それは特定の世界観の押しつけにならないと言うが、特定の世界観を排除する危険性は否定できないことが挙げられる。というのは、彼は何度か「涅槃」について触れるが、それは全て否定的な文脈である。²⁰彼が仏教を正確に理解していたかどうか、心許ないが、少なくとも彼が人間の運命（生老病死）を受け身的に受容する生き方には否定的であったことは間違いない。それが文化の問題になる場合、特定の文化の価値観を悲観的・消極的であるとして否定する論理になる危険性はある。

四 アーネスト・ベッカー

アーネスト・ベッカー（一九二四～一九七四）はマサチューセッツ州スプリングフィールドに生まれる。両親はユダヤ人移民であった。第二次世界大戦中は従軍しドイツと戦う。シラキューズ大学（ニューヨーク）を卒業し、パリのアメリカ大使館に勤務した後、シラキューズ大学で人類学で学位を取得した（学位論文は禅

に関するもの)。その後、シラキューズ大学、カルフォルニア大学バークレー校などで教鞭を執るが、学問と学生運動に対するリベラルなスタンスのために解雇された。一九六九年にサイモンフレーザー大学（カナダ・ヴァンクーヴァー）の教授になった。一九七二年に大腸癌と診断。一九七四年に『*The Denial of Death*』によりピューリッツァー賞を受賞し、広く知られるようになるが、二ヶ月後に死亡した。著書として、『*Zen: A Rational Critique*』(1961), 『*The Birth and Death of Meaning: A Perspective in Psychiatry and Anthropology*』(1962), 『*Revolution in Psychiatry: The New Understanding of Man*』(1964), 『*Beyond Alienation: A Philosophy of Education for the Crisis of Democracy*』(1967), 『*The Structure of Evil: An Essay on the Unification of the Science of Man*』(1968), 『*Angel in Armor: A Post-Freudian Perspective on the Nature of Man*』(1969), 『*The Last Science of Man*』(1971), 『*Escape from Evil*』(1975)がある。²¹ ここでは主著であり、最も評判が高い『*死の拒絶*』(『*The Denial of Death*』, The Free Press, 1973. 今防人訳『*死の拒絶*』, 平凡社、一九八九年)を用いる。

本書冒頭の序において、ベッカーは確かに、死の恐れは人間には普遍的に存在し、人間の活動は死が最終的な運命であることを否定し克服するためのものと言う。しかし、「死の恐怖」が文字通りの意味で用いられているには思えない（少なくとも文字通りの「死」だけが問題にされているのではない）。それに続いてキルケゴールとオットー・ランク（初期のフロイトの協力者であったが、後に訣別。精神分析を文化史・神話にも適用したとされる）を利用することで、心理学と宗教を統合することを本書は目指すが、後述する中で明らかになるように、彼の言う宗教は一般に言うところの宗教とはかけ離れている。彼の基本的問題設定は以下の通りである。

人間は、理性的に思考する能力を持ち、自己の意識を持つ一方、その意識は年老い、病み、死ぬ肉体に捕らわれているという意味で、二元的な存在である（「蛆虫であると同時に神」）。²² 人間は、創造の奇跡的なあり方（これは食い食われるという世界の恐ろしさだけでなく、宇宙の美しさ、崇高さなど、人間の能力を越える

全てのあり方を指す）の前に自らの卑小さに耐えることができない。だから、肉体性を否定し、自らが独自の人格であることを確立することで、それを抑圧し超克しようとする。ベッカーは人間の有するこの指向性を自己原因的投企、ヒロイズムと呼ぶ。自己原因的投企は様々な形態をとるが、社会のシステム（立身、名声）も文化的価値観（倫理、道徳）もその手段であり、それは人間の営為が死を越える永遠の価値と意味を持つてほしいという願望に基づいている。ただ、そのようにして生を意味づけても、死なくなる訳ではないので、それは一種の嘘、幻想ということになる。そして、自分の生に意味づけを行うパターンが、その人の性格になる。以上の基本的問題設定をベッカーは「実存的枠組み」と称する。「死の恐怖」とは人間とは如何なる存在であるかという現実、人間のあり方（human conditions）を表すためのメタファーであり、人間のあり方を象徴するのが死ということである。死の恐怖が生得的に存在するか否か、その恐怖が抑圧されているのかに関して、ベッカーはその証明は最終的には不可能であるとするとする。それは証明されるべき事実のレベルの問題ではなく、人間とはそのような存在であると認識し、そのメカニズムを知ることが重要なのであり、「死の恐怖」が存在する客観的証拠はあまり問題になっていない。²³

人間の二元性における自己原因的投企において、人間は二つの相反する衝動を持つ。この世界のリアリティを前にして自らの卑小さを感じる人間は、その恐怖を抑圧するために、自分は強く、価値（意味）があり、ユニークで、自分で自分を支配していると信じようとする。しかし、そのような自己原因的投企は他者との断絶、孤独をもたらし、そのような孤独に耐えることができないという感情を呼び起こす。恐るべき世界に自分一人で耐えることができないとすれば、誰か偉大な人格に包み込まれることで守りたい、屈服したいという欲求が起こる。そもそも自分の生が価値があるもの（道徳的な意味を含め）であるためには、それが他者により評価されなければならない。そのような価値を特定の人物に集中させ、それを内面化すること、自らの生を高

めようとするのが「転移」である。

転移は子どもの時に親を全能と感ずる感情に遡る。それは世界の畏怖すべきあり方に對抗する力を特定の人物に賦与することで、恐怖を取り除く方法であるが、子どもは自立のために尊敬すべき両親の力と闘わなければならない。故にその力と同一化して、その不滅性にあずかろうとする。人が強力な指導者を待望し、それを転移対象とするのも、子どもの時の親の投影である。転移は人間の弱さであり、真実の歪曲であるが、人間が生きていくために必要な歪曲であり、転移対象が象徴する道徳性や正しさへのあこがれでもある。通常は、世間的な価値と評価により自分の生を意義づけようとするが、それは自分の生を世間的評価の桎梏の中に置くことにつながる。一方、特定の他者を神格化することで生を意義づけようとしても(愛)、その他者は不滅ではないので、早晚破綻する運命にある。伝統的な宗教における神も一種の転移対象であつたと考えることができる。

つまり、人間には自分を類い稀でユニークな存在にしたいという欲求と、他者(自然・宇宙)と繋がりたい、他者により価値を与えられたいという欲求が存在する。ベッカーは前者をエロス(生の欲求)、後者をアガペーと呼び、人間はこの相反する二つの欲求の間で引き裂かれている存在であると考へた。エロスを実現すれば、他者との分離という罪悪感を生じ、アガペーを実現していけないという罪悪感が生じる。通常の場合、両者のバランスをとって生きていくが、そのバランスが崩れるのが精神疾患である。例えば、鬱病は社会的な価値や評価によって生を意義づける「嘘」を充分に信じてことができず、自分を評価できなくなる状態である。統合失調症は自分の作り上げた空想の中で自分が不滅の存在であると信じているもので、その結果、身体と精神が分離して、身体が外部存在と感ずられることになる。フェティシズム(靴や衣裳)は身体的なるものを特定の事物に投影することで、身体性を制御下に置くと感ずる状態である。神経症は生を意義

づける「嘘」により圧迫され、自己が窒息した状態である。人は文化的象徴に依存して自分は価値があると信じるのだから、誰でも神経症的なのであり、正常と病気の境界は相対的なものでしかない。一つには近代の学問（特に心理学）は伝統的な神や魂の存在を否定し、それは人間の心理メカニズムが作り上げたものだとした。そのために近代人は宗教的な生の意味づけに頼ることができなくなり、過剰に社会的な価値観に依存せざるを得なくなっている。神経症は世俗的な近代が作り出した病なのであり、それを治療するためには肯定的な世界観（「神話―儀礼複合」）²⁴が必要なのである。

人生を意義づける価値は「嘘」ではないが、それが生きる上では必要な嘘である以上、人間は自立すると同時に、被造物性を認め屈服しなければならない。とするなら、最高の存在を転移対象とし、それに屈服することで、自立も可能になるというあり方以外にはない。その最高の存在が伝統的な宗教の神である。宗教における神とは至高の転移対象であり、神に包摂され、神が体現する倫理性を実現することでヒロイズムを満足させ、人間の生に死を越える意味を与えることが可能であった。しかし、近代の科学により神が否定されてしまった以上、現在では宗教の神は既にリアリティを持たない。精神分析は宗教的な死の超克を心理メカニズムに「科学的に」還元して否定してしまった。精神分析は生を意義づける文化装置（価値）が「嘘」であると暴き、それに直面して、ありのままの自分を受け入れることを主張したが、自然それ自体の中に生きる意味は存在せず、人間には世界観という「嘘」が必要なのである。

科学を用いてヒロイズムを満足させようとするなら、それは究極的には技術を用いて身体に介入し、人間を「人間のあり方」（human conditions）から解放することを志向するであろう。しかし、人間の意思を実現するために科学を用いて自分を改造することは、人間を人間以下のものでしてしまうことである。人間のあり方を根源的に変えようとするユートピアニズムが誤っているのは、人間には（死の恐怖だけでなく）倫理的な欲求、

世界と未来の世代のために貢献することで自らの生を意義づけようとする欲求が存在し、それこそが人間性であることを見失っている点にある。人間が何をなすにせよ、それは人間的な感情においてなされねばならない。人間は自立すると共に屈服しなければならず、そのために至高の転移対象が必要なのだとしたら、精神分析が排除しようとした幻想、即ち宗教に生きる以外にない。確かにそれは嘘であるが、文化的幻想を失っては人間は生きることができない。いずれにせよ嘘が避け得ないなら、最高の嘘によつて人間性と尊厳を高めるのが最善である。しかし、伝統的な宗教の神は既にリアリティを失っており、国家や独裁者を転移対象とすることは破滅に至る危険性がある以上、転移の対象を既存の宗教の神ではなく、宇宙の本源的な創造的な力にまで広げ、その力の超越性を個人的に、孤独に信じる（屈服する）ことで、理想の価値観を目指し、自由に創造的に生きるしかあるまい。つまり、人間は卑小で弱い死すべき存在だが、宇宙的な力により自由を有する存在として存在させられている。故に、理想の嘘と歪曲とはポール・ティリツヒが言ったような宗教、至高の存在に屈服しつつも、至高の存在の意図に服従して生きるのではなく、自らで考えて生き、現実に向かい合い、それを良いものに変えていくために生きるということになる。それが宇宙の創造的な力を実現すること、それを生かすことである。人間には究極的には何が良いことであるのかを知ることができない。自分の信じるところに従つて最善を尽くし、最終的にはその正否の判断は超越的存在に委ねるしかない。自分が何を為すにせよ、それは宇宙的力の現れであり、故に自分の為すことにより宇宙の生命力に貢献できると信じるしかない。

まとめると、ベッカーは確かに「死の恐怖」を語ったが、それは精神性と身体性を兼ね備える二元的存在としての「人間のあり方」を指すのであつて、「死」だけが問題になっていてのではない。客観的・科学的に「死の恐怖」を証明すべきだとも言っていない。中心点は、人間の生が死を越える意義を獲得するためには、自分が宇宙で唯一無二のユニークな存在であること（自立）と、自然を含めた他者とのつながり（屈服）の両

方が必要であることを主張する点にある。近代的人間の悲劇は、人間の生を意義づけてきた価値観が相対的なものでしかないと悟ってしまった点にある。その状況で自立と屈服のバランスが崩れることで精神疾患が生じる。一方、自立だけを目指し、身体を支配しようとすることは「人間のあり方」を掘り崩してしまう。だから自立と屈服の両方を成立させるために、「嘘」——近代に見合った新しい「宗教」——が必要であると論じられる訳だが、この「宗教」は人間自体もその一部になっている宇宙の創造的な力を信じ、それとつながっていると感じて、創造的に生き、それにより宇宙に貢献できると信じていることである。従って、それは現存する特定の宗教を指すものではないことはもちろん、凡そ宗教と言えるものではないと言える（スピリチュアルなものとは言えるかもしれないが）²⁵。

一方、どうしても違和感が残るのは、宇宙・自然に対する恐怖と畏敬の念という議論である。自然に対する畏敬の念は何度も繰り返し言われるので、ベッカーはその感情はアンビバレントなもの（ヌミノーズ）として捉えていたことは間違いないが、なぜそこから人間は自己の卑小さを感じ、それをそのままで認めることはできないというペシミスティックな議論になるのか、よく理解できない。自然に対するアンビバレントな感情は、恐怖と共に美しさ、あこがれ、崇拜の感覚をも生み、それが生命力を転移対象とする指向性につながるとした方が、彼の論理にも合致するように思われる。

第二に、ベッカーは何箇所かで現実の宗教について触れるが、多くはキリスト教、ユダヤ教、古代ギリシャについてで、具体的に諸宗教について論じるわけではない（現代にふさわしい「宗教」を主張する割に現実の宗教にはそれ程関心がないように見える）。彼は最終章で「東洋の神秘主義」に触れ、それを人間のあり方を諦め受け入れる、主体性が欠如した態度と描写するが、充分に深いものになっていない。もしそれが例えば中国の道家思想のようなものを指しているとしたら、それは端的に無理解である。道家思想は自然と人間の自然

のあり方をそのまま受け入れるべきこと（無為自然）を主張するが、それは自然のままのあり方こそ尊ぶべき価値であり、文化的価値観（社会道徳）はそれを歪曲するが故に批判したのであって、自然のあり方（人間のあり方）を変更するような行為に対しては、極めて強い批判を行う。その底にあるのは、宇宙の万物に存在する生命力への畏敬の念に他ならず、ベッカーが主張していることと、実は変わらない。²⁷

もう一つの欠点は、ベッカーは人間の道徳性に対する衝動を言うが、その内容（何が尊ぶべき道徳性であるのか）については論じていないことである。例えば、科学により「人間のあり方」を改変することを批判する議論は穏当であるが、であるなら、「人間のあり方」のどの部分を何故尊ぶべきであるのかの議論は必要だし、それは文化的・時代的な価値観の議論にならざるを得ないだろう。つまり、一般に科学技術は歴史的に「人間のあり方」を変えてきたが、ベッカーが科学技術を全面的に廃棄することを主張していない以上、「人間のあり方」の或る部分には手を触れてはいけないという議論になるはずである。とするなら、その部分とは何であり、如何なる理由で手を触れてはいけないのかを論じなければならないが、その議論は各文化が有する価値観に依拠するものになるはずである。例えば、彼はエロスとアガペーという二面性を有する存在として人間を捉え、それは首肯できるが、エロスとは自由、人格の尊厳の理念、アガペーは連帯、ケアの理念であって、それは特定の文化的・時代的背景から生じた概念であり、文化的・時代的に相対的である。文化的・時代的に相対的であっても、それは失われるべきではない理念であるといった議論が、恐らくは必要であつたはずである。

五 カステンバウムのベッカー批判

ベッカーの言う「死の恐怖」とは、人間の二元的構造（「実存的枠組み」）を表現するメタファーに他ならず、

「死の恐怖」が低い方が望ましいとも言っていないかった。また、ベッカーと فرانクルの対立という図式も殆ど読み取ることができない。²⁸ 既に見たように、フランクルの議論は生きることを意義づけるための価値観の選択に関わるが、ほぼ同じことをベッカーは死（より正確には、死により象徴される人間の身体的あり方）を乗り越えるための生き方（自らを確立しつつ屈服する）として語っていたのであり、両者の方向性は実は大差がない。もちろん、フランクルは価値観の主体的選択を言うのに対し、ベッカーは宇宙的生命力とのつながりという価値観を選択すべきことを言う点で、内容は異なる。ただ、最も大きく違うのは、意味管理理論の論者が言うように、死の恐怖をネガティブに評価するか否かではなく、フランクルは絶対的価値観の存在を信じ、それが本質的には宗教的なものであるのに対し、ベッカーはそのような絶対的価値は「嘘」とであると見抜いた上で、それでも人間が生きていく上ではそのような価値観は必要であり、よって現代に適合した価値観の再構築を主張した点にある。ベッカーの議論がすぐれていたのは、人間の本源的存在あり方（「実存的枠組み」）を文明史的な理解（科学の興起と信仰の衰退）の中に置いて、いかに生きるべきかに関する実存的な主張を展開した点にある。もしベッカーの理解が近視眼的に死の恐怖／不安に限定されたものと理解されていたとするなら、ベッカーの視野の広い展望を生かすことができなかったのは損失だったというべきであろう。

ただ、そうであるとする死生学者たちは揃ってベッカーを誤読していたことになる。学問の中で重要な著作が実は正しく理解されていないことは珍しくはない。であるが故に研究者は通説を鵜呑みにすることなく、自分で判断することが重要なのである。もう一つ重要なのは、読み間違いがあった場合、その原因を明らかにすることである。そこに読み間違えた側のバイアスが入っている可能性が高いからである。既に触れたように、ベッカーの書は極度に思弁的で難解であり、ピューリッツァー賞というポピュラーな賞を受けること自体、理解しがたい。「死の恐怖」という問題設定自体が「うける」背景があつて、その背景に沿って一面的

に理解されたのではないか。

そこで最後にベッカーの書が死生学の中でどう読まれたのかを考えるために、ロバート・カステンバウム（一九三二～二〇一三）によるベッカー批判を検討してみたい。カステンバウムはアリゾナ州立大学人間コミュニケーション学部教授であり、一九六六年にウェイン州立大学に死と死にゆくことに関する最初の研究・教育機関を設立し、一九七〇年に *International Journal of Aging and Human Development* と *Omegas: Journal of Death and Dying* を創刊、死生学をアメリカで創設した最大の功労者の一人である。

カステンバウムは『死ぬ瞬間の心理』（井上勝也訳、西村書店、二〇〇二年。Robert Kastenbaum, *The Psychology of Death*, Springer, 一九七二年初版、一九九二年再版）の中で三箇所にわたりベッカーに言及する。そのうち二箇所は実質的に同内容なので、ベッカー批判は二点になる。

①死に関する基本的な理論を類型化して説明する部分（第五章）で、多くの人が人間は死をどう捉えているのかという根本的な問題を「人間は死への不安を持つているのか」という問題にすり替えて理解しているとした上で、フロイトが人間は死の意識を持たず（自分の死を信じない）、意識の上で死への恐怖があるとすれば、それは深層意識の何か別の不安・葛藤の投影であるとした説に、ベッカーの理論を対置し、ベッカーは全ての個人の生活と社会の背後には死の不安が存在すると考えているとする。人間は死を恐れるために、自分たちを守る法制度を作り、宗教の教義に頼るが、それでも十全には死の不安を抑えることはできない。そのような状況では「お互いに対する相互支援（幻想なのだが）のか弱いシステムを立て直すか、あるいは弱さを自覚した個人として死に立ち向かう」という試練に直面する」というのが、ベッカーの考えであるという（「相互支援」はベッカーの「屈服」に、「立ち向かう」というのが「自己原因的投企」に相当するのだろう）。その上で、「ベッカーの考え方を敷衍すれば」と断った上で、死に対して弱い人格の持ち主なら死の恐怖は閉じこもりを

強めるマイナスの力になるであろうが、成熟した人格の持ち主ならば自分自身の不安を認め、死の脅威に鋭い感覚を持つことができるだろう。これはフロイトが人間は死の意識を持たないと主張したときに、彼が意図していたことであり、両者は本質的には変わらないとする。²⁹ なお、フロイト、ベッカー以外の基本理論としてカステンバウムがあげるのは、死を永遠の生の入口とする宗教の考え方、死が運命である以上、考えても仕方がないとする運命論、成長の過程の中で人間は死への対応を学んでいくという発達心理学の考え方である。カステンバウムによれば、この最後の考え方が現代の心理学に適している唯一の方法であり、それは根源的で普遍的な死の恐怖というベッカーの考え方には関心を持たず、いかなる状況でいかなるタイプの死の不安が存在するのかしないのか、それがいかなる結果を引き起こすのかにのみ関心を持つとして、以下、Dasを始めとする死の不安の計測方法の話になる。最終的に、不安を引き起こす出来事の中で死の占める位置は一定しておらず（何らかの不安を死という言葉で語る場合も、本当に生命の危機が問題になっている場合もある）、死の不安が存在することはデータによつて証明されていない、フロイトの理論とベッカーの理論のどちらが正しいかはまだ決定されていないと結論される。³⁰

別の箇所（第三章）でも、人間は死の意識を持たない（死の恐れは何か別の不安の投影である）というフロイトの説をベッカーは批判するが、人間が「死」という言葉を口にしたとしても、それが常に生物体としての死を意味しているとは限らず、死が全ての問題の根底に必ず存在し、それが常に直接的に人を動揺させているとするのは、一方的な決めつけであると論じる。³¹

②カステンバウムはフロイト晩年の「死の本能」を論じた第六章において、ベッカーがフロイトの人生を吟味して「死の本能」はフロイト自身が持っていた死の恐怖を回避するために作り上げた方便であったと断じたと論ずる。それはフロイトの偏った一面だけを取り出して「支配性過剰で衝動に駆り立てられた人」という像

を作り出した「人身攻撃」であり、それに基づいてベッカーは「その理論は捨て去られるべきであると結論を下したのだ」。しかし、理論を首唱した者の性格や動機を知ることが理論を判断するのに役立つであろうか、とカステンバウムはその議論の有効性自体を否定する。³²

カステンバウムの批判を先ず②から検討したい。この批判は『死の拒絶』第六章に向けられたものである。確かに、この章でベッカーはフロイトの人生上のエピソードを利用して、「死の本能」はリビドー理念の破綻を取り繕う試みであったのであり、「死の本能」理論は廃棄できると述べている。但し、カステンバウムによるベッカーの要約はポイントを大きくはずしている。ベッカーにとつて最も重要な点は「フロイトが……屈服するのがきわめて苦手だった」ということである。³³フロイトにとつて精神分析は、自分の「死の恐怖」（言うまでもないが、生物的な死ではなく、自己の卑小さとしての死である）を克服するための「自己原因的投企」であった。普通の人は両親と両親が体現する超自我を内在化し、それに屈服するが、天才は自分の仕事により死を越える不滅性を獲得しようとする。ただ、それは彼を孤独にし、孤独であるという罪悪感を感じさせる。ベッカーはフロイトの二度の失神事件を取り上げ、それは彼の屈服への憧れを表していると考えた（「自己を支配……するという巨大な重荷を肩から降ろし……屈服するのは、とてもいい気持ちに違いない」）。³⁴しかし、屈服すれば、自分で自分の運命を支配することはできなくなる。フロイトは屈服を退けつつ、自分のアイデンティティをかけて自分の自己原因的投企を追求しようとしたというのがベッカーの読みである。極めて明瞭に見て取れるように、ベッカーはフロイトを天才として最高度に尊敬している。しかし、誰もがフロイトのように強いわけではなく、精神分析は人々を孤独な戦いに追い込んでしまうというのが、ベッカーのフロイト批判の要諦であろう。

続いて①の批判であるが、実はカステンバウムがベッカーのどの文言を批判しているのか、明瞭でないところ

ろがある。例えば、人間は死の意識を持たないというフロイトの説をベッカーは批判しているとするが、ベッカーは引用しているだけで、特に批判はしていない。よって、カステンバウムが本当にベッカーを真面目に読んだのか、根本的に疑問視できるのだが、それは置いておくとしても、ベッカーとカステンバウムの間には根本的なねじれがある。カステンバウムは死の不安／恐怖（もしくはその抑圧）を現実的に存在する心理的な力（欲動）として理解しているようである。だから、それが存在するのか否か、存在するならいかなる種類の不安が存在するのか、それが存在することをどうやって証明するかが問題になるのである、最終的にそれが死に関する不安なのか、何か別の不安の投影なのかは多様であり、一義的に定められないとするわけである。一方、ベッカーにとっては死の不安とは事実レベルの問題というよりも、人間としてのあり方を表すメタファーに他ならず、自己原因的投企と屈服という相矛盾する心理的な力が成立する前提であるように思われる。カステンバウムは、ベッカーが死（生物としての死）が人間の全ての問題の背景にあるとするのは一方的な決めつけであると批判するが、既に論じたように、ベッカーの死の恐れとは人間の卑小さ、はかなさのことに他ならず、単に生物的な死が問題にされている訳ではない。

カステンバウムがベッカーの言う死の不安を心理的な事実として理解したのは、フロイトが設定した「死の本能」という概念の影響を受けているのかもしれない。彼は『死ぬ瞬間の心理』第六章で「死の本能」が存在するか否かを執拗に論じているからである。³⁶ いずれにせよ、カステンバウムは死の不安という概念を事実命題であり、証明できる（しなければならぬ）事象としたのであり、それはベッカーが意味していたことを正確に理解しているものにはなっていない。それは死の不安／恐怖とは研究者の側が人間を見る視点（実存的問題関心）であるとするベッカーの枠組みとは全く交わるところがない。ベッカーとカステンバウムの差異は、死生学を証明可能な事実から成り立っている科学とするか、実存的な哲学とするかの違いであろうと思われる。

カステンバウムはアメリカの死生学の重要人物であり、その人物が死の不安を実存的問題関心ではなく、事実命題として受け取ったことは、一般にベッカーの主張がそのようなものとして理解された可能性を示唆している。既に論じたように、「死の認知運動」の中では人間には無意識的に死に対する恐怖があり、それが死を直視することの妨げになっているという一般的な理解が存在し（カステンバウムはそのような理解に懐疑的であるが）、故に死生学は死の不安／恐怖のを科学的に証明しようと試みた。ベッカーの書はそのような一般的風潮の中で理解され評価された可能性が高いと言えよう。ただ、それは人間の生き方の問題を論じようとしたベッカーの意図を正確に酌み取るものではなかったのである。

六 結論に代えて

著者は『死生学・応用倫理研究』第二十一号において、死生学・応用倫理センターが目指す死生学を三つの柱から成るものとして概念化した。必要最小限の範囲でそれを要約するならば、三つの柱とは、①死生の文化の比較研究、②死生の哲学と倫理に関する理論的考察、③現在の臨床現場への実践的関与であり、死生の現場に参与し、その変化を知ることに関わる部分が③、そこで得られた知見を過去の歴史と文化に照らして理解し意味づける領域が①、両者の知見を将来における人間の生き方の問題に昇華させる領域が②となる。東京大学文学部の死生学は、現在から刺激を受けつつ、それを人文学が蓄積してきた過去の知に位置づけて検討し、それを踏まえて未来を構想するという性格を持っているのである。³⁷ 著者のこの構想は、死生学プロジェクトの初代リーダーであった島蘭進の考えに基づき、それに対する著者なりの解釈から生まれたものである。³⁸

現在の問題を人間のある方に関する洞察と文明史的視点から捉え、それを基に人間の生き方を考えるという、

この死生学構想はベッカーが志向した方向と本質的に同じであると言うことができる。彼は、自立（意思の実現）と屈服（他者とのつながり）を同時に求めるといふ人間の本源的な二元性を踏まえ、前者を一方的に優先させようとすれば、技術による人間身体への介入にならざるを得ないという歴史認識に基づき、個々人が創造性を発揮することで、宇宙とつながっている感覚を獲得する生き方を提唱した。ベッカーの議論には必ずしも全面的に賛同する訳ではないが、少なくとも、問題を死の恐怖に局限化することなく、広い視野から未来を展望しようとしたことは見習うに足りるであろう。そのような広い視野こそ我々の死生学が目指すところである。

■註

- 1 Herman Feifel ed., *The Meaning of Death*, McGraw-Hill Book Company, 1959. (大原健士郎・勝俣暎史訳『死の意味するもの』、岩崎学術出版社、一九七三年。) この論文集は一九五六年のアメリカ心理学会のシンポジウムの記録である。
- 2 一九六二年に彼の *Ein Psycholog erlebt das Konzentrationslager* (一九四六年刊、日本語訳『夜と霧』) が *Man's Search for Meaning* という名称で出版された。
- 3 Wäss, Hannelore & Neimeyer, Robert A., *Dying: Facing the Facts*, Taylor & Francis, 1995.
- 4 同書第三章「死の不安」(Robert Neimeyer & David Van Brunt, "Death Anxiety.")
- 5 Elisabeth Kübler-Ross, *On Death and Dying*, 1969. (鈴木晶訳『死ぬ瞬間——死とその過程について』中公文庫、二〇〇一年)。
- 6 Wäss, Hannelore & Neimeyer 前掲書第四章「死の過程」(Nelda Samarel "The dying process," pp. 93-95.)
- 7 堀江宗正「死にゆく人を目指すべき「モデル」などない——キューブラー＝ロスにおける「受容」と「正直さ」、清水哲郎・島蘭進編『ケア従事者のための死生学』、ヌーヴェルヒロカワ、二〇一〇年。堀江の研究はキューブラー＝ロスの最後のインタビューを対象にしたもので、それはキューブラー＝ロスは死を受容などしていないし、死の受容を重要だとも思っていないことを示している。堀江は彼女が患者たちに示してきたように、自分自身の感情に正直で

あったまでだと分析している。また、田口ランディ（エリザベス・キューブラー・ロス——その生と死が意味すること」、島蘭進・竹内整一編『死生学——死生学とは何か』、東京大学出版会、二〇〇八年）は、同じインタビューの中の「神はヒトラーだ」というキューブラー・ロスの発言について、彼女は（他の人と同様に）老いることも、障害を持つことも嫌だったのであり、その感情を正直にはき出さない限り、ありのままの自分を受け入れることなどできないことが分かっていたのだと分析している。

8 イーリヤ・ムスリン『近年の北米心理学理論における死と宗教——宗教学・死生学の立場から』、二〇一四年に東京大学大学院人文社会系研究科に提出された学位論文。なお、ムスリンは恐怖管理理論、意味管理理論、愛着理論以外に、「宗教の合理的選択理論」(Rational Choice Theory, RCT) も扱っているのだが、それは死生学の範疇というより、宗教学理論なのだと思う。

9 ムスリン前掲書、第二章。

10 ムスリン前掲書、第三章。

11 ムスリン前掲書、四八〜五三、六七〜七一頁。

12 ムスリン前掲書、第五章。

13 Viktor E. Frankl, *Anerkennung Selbste, 1946*. (霜山徳爾訳『死と愛——実存分析入門』、みすず書房、一九五七年。) Viktor E. Frankl, "Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager," ... *Trotzdem Ja zum Leben*, 1977. (池田香代子訳『夜と霧』、みすず書房、二〇〇一年。)

14 『死と愛』、一一六頁。

15 『死と愛』、一三一〜二頁。

16 この部分をフランクは自分のこととしては語っていないのだが、『夜と霧』五八〜六三頁の記載に依るなら、フランクも同じ体験をしている。

わたしたちが朝早く、収容所から「工事現場」へと向かうとき、……そのとき、わたしは妻の姿をまざまざと見た！……精神がこれほどいきいきと面影を想像するとは、以前のぐくまっとうな生活では思いもよらなかった。

わたしは妻と語っているような気がした。妻が答えるのが聞こえ、微笑むのが見えた。まなざしでうながし、励ますのが見えた。……そのとき、ある思いがわたしを貫いた。……愛は人が人として到達できる究極にして最高のものだ……この世にもはやなにも残されていなくとも、心の奥底で愛する人の面影に思いをこらせば……至福の境地になれるということを、わたしは理解したので。……そのとき、あることに思い至つた。妻がまだ生きているかどうか、まったくわからないではないか！そしてわたしは知り、学んだのだ。愛は生身の人間の存在とはほとんど関係なく、愛する妻の精神的な存在、つまり（哲学者のいう）「本質」^{ソライザイン}に深くかかわっている、ということを。……愛する妻が生きているのか死んでいるのかは、わからなくてもまったくどうでもいい。それはいつこうに、わたしの愛の、愛する妻への思いの、愛する妻の姿を心のなかに見つめることの妨げにはならなかった。

「くからの自由」「くへの自由」の概念はエーリッヒ・フロムに由来する。

『夜と霧』一三七～一四〇頁。少し長くなるが、フランクルの演説の主要な部分を引用する。

わたしたちはそれぞれに、自分が生き延びる蓋然性はきわめて低いと予測しているだろう。……にもかかわらずわたし個人としては、希望を捨て、投げやりになる気はない……人間が生きることには、つねに、どんな状況でも、意味がある、この存在することの無限の意味は苦しむことと死ぬことを、苦と死をもふくむのだ……わたしたちの戦いが楽観を許さないことは戦いの意味や尊さをいささかも貶めるものではない……この困難なとき、そして多くにとつて最期の時が近づいている今このとき、だれかの促すようなまなざしに見下ろされている……わたしたちを見下ろしている者は、失望させないでほしいと、惨めに苦しまないでほしいと、そうではなく誇りをもつて苦しみ、死ぬことに目覚めて欲しいと願っているのだ……犠牲の本質は、政治的理念のための自己犠牲であれ、他者のための自己犠牲であれ、この空しい世界では、一見なものにもたらさないという前提のもとになされるところにある……もちろん、わたしたちのなかの信仰をもっている者には、それは自明のことだろうし、わたしもそのひとりだ。……わたしはひとりの仲間について語った。彼は収容所に入つてまもないころ、天と契約を結んだ。自分が苦しみ、死ぬなら、代わりに愛する人間には苦しみに満ちた死

をまぬがれさせてほしい、と願ったのだ。……彼は意味なく苦しんだり死んだりすることを望まなかった。わたしたちもひとり残らず、意味なく苦しみ、死ぬことは欲しない。この究極の意味をここ、この居住棟で、今、実際にには見込みなどまるでない状況で、わたしたちが生きていることにあたえるためにこそ、わたしはこうして言葉をしぼりだしているのだ、とわたしは語り納めた。わたしの努力が報われたことを知ったのは、それからほどなくのことだった。居住棟の梁に電球がひとつもつた。そしてわたしは、涙を浮かべてわたしのほうへ、礼を言ううとよろめき寄ってくるぼろぼろの仲間の姿を見たのだ。……

「犠牲の本質は……この空しい世界では、一見なんにもたらさないという前提のもとになされる」とはユダヤ教の殉教のことであり、「わたしもそのひとりだ」という言葉から見ても、フランクルのユダヤ教の信仰は疑うべくもない。註12参照。

『死と愛』、四六、一二七頁。後者では涅槃を不幸であつてもそれを意識しないこととし、精神的死であるとしている。一九九三年にはアーネスト・ベッカー基金が設立されている。ホームページ (<http://ernestbecker.org>) に依ると「無意識の死の否定が人間の行動にどのような影響を与えているかに関する研究を進展させること」を目的とすると言うが、死後約二十年後の設立であるため、ベッカー個人と直接の関係はないのであろう。

この語はエイブラハム・マズローからの引用である。『死の拒絶』、九一頁。

但し、この点についてベッカーは曖昧である。彼は「この議論（註…死の恐れが存在するか否か）にはつきり決着をつけることはおそらく不可能であろう」、なぜなら、たとえ死の恐れが存在しないように見えても、それが抑圧されているからだ主張することは可能だからであると言う。しかし、その後、ある種の心理テストを用いて死の恐れを測定する研究が増えていること、南カリフォルニアの地震の後に子どもたちの間で不安神経症が増えているのは、子どもは死の恐れが十分に発達していないため、それがパニックとなって表れたという解釈を提示した後、「しかし、もつと重要なのは抑圧がどのように働くかということである」として、死の恐れが人間の生命力や支えに転化していることを論じ、「どんな角度をとろうとも現実の死の恐れには到達しえない」と結論する（『死の拒絶』、四七〜五二頁）。つまりベッカー本人は、人間には死の恐れが生得的に存在すると信じているが、重要なのはそれを

- 証明することではなく、そのような見方で人間の生を理解することだということであろう。
- 24 『死の拒絶』、三二五頁。
- 25 ただ、ベッカーのこの「宗教」は日本人の宗教観・世界観と親和的かもしれない。竹内整一に依るなら、日本でも死後（浄土）を信じることは死を克服する一つの方法ではあったが、死後を信じて死を悲しまないのは不自然であると感じる感性が日本人には存在した。死別の悲しみは人間の卑小さに向けられるが、人間がそのように作られていることにおいて、人間は宇宙の摂理に通じている。そのため、日本文化は死を超克すべき対象とせず、その摂理を認めて悲しむことによって、個人が確かに存在したと、死によっても生が無意味にはならないことを確認し、それにより死を受容してきた、というのである（竹内整一『花びらは散る 花は散らない——無常の日本思想』、角川選書、二〇一一年）。
- 26 「自由という理想をすすんで放棄すると同時にそれについて語ることはできないからである。この事実がケストラーを東洋から背かせたのであり、それはまた、ティリッヒをして、東洋の神秘主義は西欧の人間には向かないと鋭く論じさせたものでもある。それは存在する勇気の回避であり……」（『死の拒絶』、四三四頁。）
- 27 この点については、拙稿「井筒『東洋哲学』の現代的意義——兼ねて郭店『老子』と『太一生水』を論ず」、澤井義次・鎌田繁編『井筒俊彦の東洋哲学』、慶應義塾大学出版会、二〇一八年を参照されたい。
- 28 両者のもう一つの共通性として、エーリッヒ・フロムの影響を指摘することができる。フランクフルがフロムの概念を使用していることは前述の通りであり、ベッカーも何力所かでフロムを引用しており、創造的に生きるというベッカーの理念はフロムに基づく可能性がある。
- 29 『死ぬ瞬間の心理』、二〇一〜二〇八頁。
- 30 『死ぬ瞬間の心理』、二六七〜八頁。
- 31 『死ぬ瞬間の心理』、一〇八〜一一頁。
- 32 『死ぬ瞬間の心理』、三〇一〜三〇三、三二二頁。
- 33 『死の拒絶』、一七三頁。

- 34 『死の拒絶』、一九〇頁。
- 35 『死の拒絶』、二〇～二二頁。あるいは、フロイトが死の恐れを去勢の恐れと等しいものとしている箇所の引用（九四頁）が、カステンバウムが言っている部分なのかもしれないが、そこでも特に批判はしていない。
- 36 『死ぬ瞬間の心理』、二九三～三三四頁。この部分でカステンバウムは「死の本能」理論に対する多くの批判を取り上げ（『死ぬ瞬間の心理』、二九三～三一〇頁、それに一つ一つ反駁する形でコメントする（三二一～三二八頁）。その中で注目に値するのは、彼が「死の本能」は「洞察」であり、「大きな世界観の構成要素」であって、数値化できるものではないと論じていることである（三三四～三三六、三三九頁）。とするなら、カステンバウムも心理的な事実（数値化できるもの）と仮説的な世界観（ものの見方）を区別していることになる。おそらくベッカーにとっての死の不安とは後者に相当するものと考えるべきである。
- 37 「文化的差異の視点から死生学を考える」、『死生学・応用倫理研究』第二号、二〇一六年。
- 38 島蘭進「死生学試論（一）」、『死生学研究』二〇〇三年春号（第一号）。「死生学試論（二）」——加藤咄堂と死生観の論述、『死生学研究』二〇〇三年秋号（第二号）。「グローバルCOE「死生学の展開と組織化」の課題と目標」、<http://www.u-tokyo.ac.jp/shiseigaku/ai/gaiyou.htm>、二〇〇七年。「死生学とは何か——日本での形成過程を顧みて」、島蘭進・竹内整二編『死生学とは何か』（シリーズ『死生学』第一巻巻頭論文）、東京大学出版会、二〇〇八年。「死生学の課題」、清水哲郎・島蘭進編『ケア従事者のための死生学』、ヌーヴェルヒロカワ、二〇一〇年。

（いけざわ・まさる 東京大学大学院人文社会系研究科死生学・応用倫理センター長）