

博士論文

論文題目 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

氏 名 ムスリン イーリヤ

(MUSULIN ILJA)

目次

序論	1
1. 本論文のテーマと目的	1
2. 本論文の対象範囲	1
3. 本論文のアプローチ	3
3.1. 宗教学的立場から	3
3.2. 死生学的立場から	11
3.3. 論述の基本方針	15
4. 本論文の構成と見通し	15
第1章 北米心理学における死と宗教の研究—歴史的考察—	17
1. 北米心理学における死と宗教の理論的考察	17
1.1. 第二次世界大戦以前の北米心理学における死と宗教の問題	17
1.1.1. 初期アメリカ心理学における死と宗教	17
1.1.2. アメリカ合衆国における宗教心理学研究の衰退	20
1.1.3. 精神分析派による影響	21
1.2. 第二次世界大戦後のアメリカ心理学における死と宗教に関する理論的思想	23
1.2.1. E. ベッカーの思想	24
1.2.2. J. リフトンの心理学における死と宗教	30
1.2.3. E. キュブラー＝ロスのタナトロジーにおける死と宗教	33
1.2.4. A. D. ワイスマンのタナトロジーにおける死と宗教	35
1.2.5. V. E. フランクルの心理学における死と宗教	36
2. 北米心理学における死の恐怖と死に対する態度	43
3. 死の恐怖・不安と宗教信念 —計量的研究—	50
4. 結び	53
第2章 恐怖管理理論 (TMT)	55
1. 恐怖管理理論の概要	55
1.1. 理論的立場	55
1.2. 研究方法と結果	57
2. 恐怖管理理論における宗教論	59
2.1. 宗教の捉え方	59
2.2. 宗教研究の活発化	61

3. 近年の心理学におけるTMT批判	64
4. 本論文における評価	68
5. 結論	73
 第3章 意味管理理論 (MMT)	75
1. 意味管理理論の概要	75
1.1. 「意味」の意味と機能	75
1.2. 「意味管理」が意味すること	77
1.3. 他理論に対する批判	78
2. 意味管理理論における宗教	80
2.1. 宗教の特性と機能	80
2.2. 宗教の重要性	82
2.3. まとめ	82
3. 意味管理理論における死	83
3.1. 恐怖管理理論に対する批判	83
3.2. 死に対する態度の類型	83
3.3. 死に対する態度と生き方の関係	85
3.4. 宗教と死	87
3.5. まとめ	87
4. 本研究における評価	88
4.1. MMT の貢献	88
4.2. MMT の問題点	88
5. 結論	93
 第4章 宗教の合理的選択理論 (RCT)	95
1. 宗教の合理的選択理論の概要	96
1.1. RCT による従来の宗教研究に対する批判	96
2. RCT の宗教の捉え方	97
2.1. 世俗化説への批判	101
3. 合理的選択理論に対する従来の批判	102
3.1. 経済的合理性と市場モデルの宗教研究への応用をめぐる諸問題	103
3.2. 還元的な人間像と文化的文脈の軽視	105
3.3. RCT の自文化中心性とイデオロギー性	106
3.4. RCT による予測と事実の不整合	107
3.5. 批判への反論と肯定的な評価	107
4. 本論文における評価	108

4.1. RCT の宗教観について	109
4.2. RCT の死の捉え方について	112
5. 結論	113
第 5 章 愛着理論 (AT)	115
1. 愛着理論の概要	115
2. 愛着理論における宗教	116
2.1. 宗教概念と主たる関心	116
2.2. 研究方法	118
2.3. AT による宗教調査の結果	118
3. 愛着理論における死	121
4. 愛着理論に対する批判	124
5. 本論文における評価	126
6. 結論	131
第 6 章 進化心理学 (EP)	132
1. 進化心理学の概要	132
2. 進化心理学の宗教論	135
2.1. 文化人類学と従来の心理学に対する批判	135
2.2. 進化心理学における宗教概念	137
2.3. 宗教の認知的説明	139
2.4. 従来の宗教論に対する批判	143
3. 進化心理学における死	146
4. 先行研究における EP への批判	151
4.1. EP 学者による批判への反論と自己評価	153
4.2. EP 宗教論に対する批判	155
5. 本論文における評価	159
6. 結論	163
第 7 章 結論	164
1. 本論文が取り上げた理論の間の関係やその研究の全体的な特徴	164
1.1. 心理的普遍主義	164
1.2. 宗教の捉え方	165
1.2.1. 宗教の定義	165
1.2.2. 宗教の自立性について	165
1.2.3. 宗教の適応性と先天性について	167

1.2.4. 宗教的心理学と無神論的心理学	169
1.3. 理論的勢力の関係	169
1.4. 死をめぐる態度	171
1.5. 研究関心と領域の多様性	174
1.6. 方法の多様性	175
1.7. 学際的なアプローチ	175
2. 本論文の対象となる理論の問題点	176
2.1. 自文化中心性の問題	176
2.2. イデオロギー的な偏向	177
2.3. 問われる学術的手順と学問的な誠実さ	181
2.4. 死の理解の一面性	182
3. EPを基盤にした連携の可能性	183
4. まとめ	185
文献一覧	188

序論

1. 本論文のテーマと目的

本論文は近年の北米心理学理論における死と宗教についての研究である。アメリカ合衆国を中心に、主として、ここ 30 年あまりの間に北米心理学においてなされた死と宗教の関係に関する学術研究を対象とする。より具体的には、米国などの宗教心理学者の間で、死体・死者・死後の生の継続や再生・他界など、死に関する信仰と個人や社会における死に対する態度の関係、宗教者の死に対する認識と死の儀礼との繋がり、とりわけ宗教の成立過程における死の位置、死関連の信仰が宗教の存続と維持において果たす役割などといった問題はどのように検討されてきたのかを分析することを目的としている。すなわち、本研究の基本的な関心は、宗教全般の存在の理由、宗教の最重要な機能、主たる魅力、特殊な特徴及び宗教全般の未来についての議論の中で死が占める位置や意味にある。

以上の主題に基づき、本論文は、宗教を対象とする近年のアメリカ合衆国ないし北米の心理学の宗教理論における宗教の捉え方や宗教における死の位置付けを整理・分析しながら、これらの研究が抱える問題を指摘し、各理論及び死と宗教に関する北米心理学の全般的な研究動向における課題と展望を提示したい。

こうした本論文の問題設定は、宗教学全般のみならず、現在日本で体系化が進む死生学をも念頭に置くものである。死や生命倫理に関する情報発信、教育、訓練などを通じて実際の社会への貢献を目指す死生学は、新たな学際的学問分野として組織化・体系化が進められており、そのひとつの目標として死と生に関する理論的な知識の蓄積と整理が掲げられている。本論文の研究はこうした潮流に対するひとつの貢献としても、近年の死と宗教に関する理論を整理し、批判的考察を提示することを目指している。

このように本論文は、宗教全般の成立や発生、機能や働き、維持や存続における死の位置・役割という概念的な次元に関する大きな理論的な問題に注目する研究として位置付けられる。そして、死に関する宗教心理学の諸理論についての分析・批判・提言を通して死生学への貢献を目指すつもりである。したがって、終末患者の心のケアや遺族へのカウンセリングなどのような臨床の諸問題ないし死の教育のような、教育現場での実践的な諸問題、または臓器移植や出生前診断など生命倫理に纏わる諸問題を、原則として、研究の対象外とする。

2. 本論文の対象範囲

本論文で「近年」とは 1980 年代初頭以降の時代を指している。この時代区分が意味するのは、1980 年代初頭から 1990 年代初頭にかけて、恐怖管理理論、宗教の合理的選択理論、宗教の愛着理論、進化心理学による宗教論など、現在においても研究が進展する幅広い体系的な宗教理論や理論的枠組みが複数登場したという事実である。R. A. エモンズと R. F. パ

ルチアンが述べる通り、1980年代は、宗教心理学の理論、方法、歴史と現代における展開を対象とした重要な著作が幾つも現れ、新しい専門誌が創設されるなど、専門書の出版数という点でもアメリカ合衆国の宗教心理学研究が急激に拡大し、盛になった時期でもある¹。

本論文が対象とするのは、上述の諸理論に(恐怖管理理論への反発が発足の基礎となった)意味管理理論を加えた、五つの理論である。その理由としては、最近に至っても活発な研究活動の中で死関連の問題を取り上げ、宗教研究に大きな影響を与えている理論であること(北米心理学の専門誌と論文集において発表された学術論文の数や刊行の頻度が高く、他理論にも刺激を与えていること)、論争あるいは相互補完という形で互いに関係していること、また最近の北米における宗教心理学研究の全体像を把握する上で欠かせない理論的視点であり、その研究の方法・対象・動向の多様性と幅広さを示すために有用な理論であることが挙げられる。

したがって本論文の主たる焦点は、宗教における死の問題に配慮しながら、近年に宗教に関する理論的な革新をもたらし、現在においても活発な研究活動を行う理論にあり、最近の北米心理学におけるすべての宗教理論を扱うものではない。だが、精神分析学や実存心理学、進化論の流れを汲み、それらを取り入れ、適応させながらも、様々な方向に発展させてきた、社会心理学・人格心理学・発達心理学などの心理学の亜分野に属するあるいはそれを跨ぐ諸理論を考察の対象とし、個人と社会、意識と無意識、情緒と認知を扱う多彩な諸研究を視野に入れて議論を進めたい。

また本論文は、内容の観点からのみならず、方法論的にも多様な理論を扱う。文献分析や自己申告型の質問紙を使用し、比較的哲学的(思弁的)な議論を展開する理論(意味管理理論)から、社会心理学的な実験や身体測定を軸とする実証研究(恐怖管理理論)、生物学や医学などの自然科学的な観察・検査・実験の結果に支えられる心理学(進化心理学、愛着理論)、さらに、普遍的な心理の考察と同時に統計学的計算も活用する経済学的なアプローチ(合理的選択理論)まで、北米で今日、様々な方法・対象・内容・性質を備えて進められる宗教研究の包括的な分析と批判を提示するつもりである。

さらに、本論文で取り上げる理論の中には、進化心理学と愛着理論のように、特定の宗教の真偽に関する発言は行わないが、宗教全般を純粹に心理的・社会的現象として扱い、宗教以外の原因によって説明しようとする、方法論的には無神論という立場から議論を進める理論が含まれる。他方、アメリカの R. スターク等による宗教の合理的選択理論とカナダの P. T. P. ウォングによる意味管理理論のような、部分的に自らの宗教的信念を反映させた理論も含まれる。

このような対象の広範性と包括性に加え、本論文の意義はその斬新性と時宜性にもある。死に関する諸宗教の信仰を総合した著作、また死の不安と宗教信仰を計量的に捉えた心理

¹ Emmons, R. A. and Paloutzian, R. F., The Psychology of Religion, *Annual Review of Psychology*, 54, 2003, pp. 377-402.

学研究の概要と研究史に取り組んだ短い論稿は存在するものの²、北米の心理学理論における宗教と死の関係についての議論に特化した包括的な研究はこれまでほとんどなされていない。本論文は、先行研究におけるこうした空白を埋める作業としても、宗教研究に対するひとつの貢献をなすものとして位置付けられよう。

3. 本論文のアプローチ

以上述べた主題と課題に基づいて議論を進めるに当たり、本論文がとりわけ意識するのは、宗教の多様性や複雑性であり、死の生物学的・社会的現象としての多面性や死に対する態度の多様性とライフサイクルにおける可変性である。そのために、本論文は、宗教学的立場と死生学的立場という二つの研究アプローチをとる。つまり、研究者の宗教概念を問い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、そして死の不安・恐怖、また死に対する態度の多面性を指摘する心理学研究を念頭に置いて、死関連の心理的・社会的現象の複雑性に着目する死生学的なアプローチに依拠したい。

3.1. 宗教学的立場から

この点に関してより具体的に、まず、「宗教学的立場」のアプローチについて述べたい。学術領域において宗教は、近代的な宗教研究の発足以来、文化人類学者や社会学者を中心に、霊的・超自然的または超人的存在、超越的存在、聖なるものと、それに関わるもしくはそれを含む儀礼、実践、象徴体系などというように、宗教諸形態の共通分子、時代や文化を超える核心あるいは全人類普遍的な要素を特定しようとする観点から捉えられてきた。例えば、E.B. テイラーは、宗教の主たる特徴として霊・靈魂の想定を挙げ、宗教の「最低限の定義」として「霊的存在への信仰」を提示した³。J. G. フレイザーは、「私の理解するところでは、宗教とは自然の運行と人間の生命の動きに命令し、それを支配すると信ぜられる超人間的な諸々の力に対する宥和または慰撫にほかならない。」と述べ、宗教の特殊性を、人間を超える力の中に見出した⁴。しかしこのような、靈魂や神などの超自然的存在の想定を宗教の特殊な特徴とする見方に対して、そうした存在が設けられていないように見える、あるいは二次的な重要性しか持たない上座部仏教やジャイナ教など、救済を主な目的とする宗教が除外される事態を招くと

² 例えば、死後に関する信仰と儀礼を集中的に扱う著作として挙げられるのは、Garces-Foley, K. ed., *Death and Religion in a Changing World*, Armonk, London: M. E. Sharpe, 2006 と Huntington, R. and Metcalf, P., *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979. 死の不安・恐怖と宗教信仰の相関関係に関する計量的研究を分析した著作や論稿として、例えば、*Death Anxiety Handbook: Research, Instrumentation and Application* (pp.121-148), Washington, D.C.: Tylor and Francis, 1994; Mikulnicer, M. and Florian, V., *The Complex and Multifaceted Nature of the Fear of Personal Death: The Multidimensional Model of Victor Florian*. In Tomer, A., Eliason, G. T. and P. T. P. Wong (eds.), *Existential and Spiritual Issues in Death Attitudes* (pp. 39-64), New York: Lawrence Erlbaum Associates, 2008; Kastenbaum R., *The Psychology of Death*, London: Free Association Books, 2000 などがある。

³ Tylor, E.B., *Religion in Primitive Culture*, New York, Evanston and London: Harper and Row, 1958/1970.

⁴ フレイザー、J. G. 『金枝篇』、一卷、(永橋卓介訳)、岩波書店、東京、1966/1922 年、129 頁。

いう反論がある。そもそも超自然的という概念は、事物の自然的な秩序が存在する、あるいは宇宙の諸現象が自然法則で繋がっているという前提を要するが、その観念は近代の実証科学によって生まれたとも考えられる。そのため、デュルケムは、時代を超えた普遍的な宗教の定義を目指すなら、原始社会にも見られる時空や社会の分類範疇を、宗教の定義の基準として採用すべきだと考え、全ての宗教において聖なるものと俗なるものの観念的識別が存在するという観点から、聖なるものの概念を中心とした宗教の捉え方を提示する。「宗教とは、聖なるもの、すなわち分離され、禁止された事物に関する信仰と儀礼の統合的体系であり、教会と呼ばれる道徳的な共同体に帰依する者を統合させる信仰と儀礼のことである」。⁵

しかし、文化人類学者の M. スパイロは、デュルケムの見解には、宗教は必ずあらゆる文化圏に存在するはずということから、研究者はあらゆる文化の形態を反映させた普遍的な宗教の定義を目指すべきであるという、学問的必然性を欠いた観念的な前提への執着が見られると批判する。スパイロによるとデュルケムは、自らの定義を提示する以前にすでに上座部仏教を宗教として見なすべきであるという立場に立っており、そうすることで自らの隠れた宗教概念を客観的であるべき考察の中に無反省に持ち込んでしまっている。スパイロは、上座部仏教の経典の中に超人的な存在が登場し、仏陀が超人的な力を持つ救済主として信仰されることを挙げながら、仏教の超人的なものへの傾倒を指摘する。が、たとえ初期仏教あるいは上座仏教が宗教の範疇から外れ、非宗教として扱われたとしても、あえて宗教を、超人的な存在を想定する文化的制度として定義することを志向する立場である。より具体的には、研究対象を設定するために定義が必要であるとの見解から、宗教を人間のニーズを満たす文化的制度として捉え、「文化的に想定される超人的な存在との、文化的に形付けられる交流からなる制度」として定義する⁶。スパイロによると、あらゆる文化的制度には信念、行動、価値という三つの体系の存在が認められるが、宗教のそうした体系が他と異なるのは、超人的存在を準拠軸とする点にある⁷。より最近では、認知科学者の E. T. ローソンと R. N. マッコリーが超人的主体を想定することを、宗教の特有の特徴として挙げている。宗教を一種の言語として扱う彼らは、儀礼を中心にした宗教の新たな理解を目指し、その枠組みの中で宗教の定義を提示する。「(前略)宗教的システムは、文化的に想定される超人的主体を含んだ包括的で、広く共有される観念的図式を伴う儀礼的行為から成る象徴的・文化的システムである」。ローソンらは「(前略)宗教的な儀礼システムに特有の特徴は超人的主体を参列適格者に含めていることにある」とも明記する⁸。加えて、文化人類学者 A. F. C. ウォーラスは宗教を次のように捉える。「あらゆる宗教の前提とは、そしてこの前提は宗教独特の特徴であるが、霊魂や超自然的存在や超自然的力が存在するということである」。⁹

⁵ Durkheim, E., *The Elementary Forms of the Religious Life*, New York: Collier Books, 1961/1915, p.62.

⁶ Spiro, M., *Religion: Problems of Definition and Explanation*. In Benton, M. (ed.) *Anthropological Approaches to the Study of Religion* (pp.85-126), Tavistock: London, 1966, p.96.

⁷ *ibid.*, p.98.

⁸ Lawson, E.T. and R. N. McCauley, *Rethinking Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p.5.

⁹ Wallace, A.F. C., *Religion: An Anthropological View*, New York: Random House, 1966, p.52.

しかしながら、これらの宗教概念化向けの試みに対しては、いくつかの社会や文化圏では「超自然的」と「自然的」、「超人的」と「人的」、「超越的」と「非超越的」、「聖なるもの」と「俗なるもの」の区別ないし観念的な二項対立が存在しない、あるいは存在するとしても西洋のそれと異なるというような、文化の多様性や文化間の相違を看過または無視しているとの批判が出されてきた。例えば、E. E. エヴァンス・プリチャードは、現地で参与観察の調査を行ったアフリカの部族アザンデ族には、西欧のような「自然的なもの」の概念がなく、故に、「超自然的なもの」の概念も存在しないと論じた¹⁰。また G. リーンハートは、ディンカ族の社会では、西欧に見られるような自然的と超自然的という観念的な識別が応用しづらいと報告する¹¹。さらに仏教の研究者 W. ヘルベレフトスマイヤーによれば、「超人的」の概念も同様の問題点を孕んでいる。すなわち、人間らしさあるいは人間本性の概念も文化によって異なり、それを超えたものについても文化的な相違が存在するわけである。彼によると、「人的」・「超人的」という二分法は仏教を正しく理解するのに不十分であり、超文化的研究には相応しくない¹²。

加えて、時代や文化を超えた宗教の本質を疑問視する声もある。そこでは「宗教」自体が、西欧の他文化との出会い、啓蒙主義の台頭、西欧の権力と知識の拡大や植民地主義など、具体的な歴史的文脈の中で成立した、キリスト教的・神学的な意味合いを含む諸概念を軸に構築された範疇と見なされる。それは、必ずしも超文化研究に相応しい普遍的な範疇と言えないにもかかわらず、西洋研究者によって無反省にそのまま、あるいは無理矢理に拡張された形で、分析道具として異文化研究に応用されてしまっている。例えば、神学者であり、イスラム教の研究者である W.C. スミスは、「宗教」の意味と歴史を分析し、個人の心の中の敬虔さや信仰(宗教性)以外に、民族・共同体・地域における信仰や実践の体系(特定の宗教)、他と異なる実在する組織(宗教団体)、また社会の他の分野・領域、生活の側面と異なる全般的な現象(宗教全般)、これら全ての意味を併せ持った言葉ないし概念は、インドのサンスクリット語やパリ語、中国語、日本語などにもともと見られなかったと指摘する。「宗教」は、西欧の歴史の中で長い年月を経て進化してきた西欧の概念であり、その進化の過程の中でこれらの異なる意味を併せ持つようになった精神的な概念が物象化され、実在する客観的な事実として扱われるようになった。そしてスミスは、西洋人は異文化に対して「宗教」をめぐる発言を控えるべきであり、その文化の担い手自身の視点を重視する必要性を強調する一方、混乱を引き起こしかねない曖昧で有効ではない範疇である「宗教」の使用を中止するか、キリスト教・イスラム教に限定して使用せねばならないと喚起する¹³。また T. アサドによれば、宗教に何かの時代を超えた本質あるいは政治などとは異なる性質があるという認識自体は、ヨーロッパにおけるカトリック教会の団結、権力の低下や宗教改革をめぐる戦争、または普遍的な「自然宗教」の構築な

¹⁰ Evans-Pritchard, E. E., *Whichcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford: Clarendon Press, 1977/1937, p.81.

¹¹ Lienhardt, G., *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*, Oxford: Clarendon Press, 1961, pp.28-29.

¹² Herbrechtsmeier, W., Buddhism and the Definition of Religion: One More Time, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 32(1), 1993, pp. 1-18.

¹³ Smith, W.C., *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, New York: Macmillan, 1963/1962.

どといった、具体的かつキリスト教的な歴史を持った近代的な見方である¹⁴。さらに宗教学者の T. フィッツジェラルドも、インドや日本の例から西洋の宗教概念を批判する。これらの国では、近代化以前、西欧のような宗教概念は存在しない。西欧が生み出したその概念は、啓蒙主義時代に生まれた普遍的な自然宗教を構築する試みの影響を受けた神学的意味を保持し、植民地支配や西洋の権力が広めていったものであり、他文化の研究を行う分析ツールとして価値のない概念であるという¹⁵。

もっとも、宗教概念の歴史性や研究者の自文化中心性を指摘する批判にもかかわらず、諸宗教の共通分母をあえて特定しようとする試みも存在する。例えば、社会学者の R. ロバートソンは次のような定義を採用する。「宗教的文化は経験的なものと超経験的・超越的現実との区別に基づく信念と象徴(及びそれに由来する価値)の集合体である。ただしそこでは、重要性において、経験的事柄は非経験的なそれに従属している。」¹⁶ロバートソンによると、宗教という範疇は、確かに、西洋のユダヤ・キリスト教的な社会的・文化的文脈において生まれたものであり、具体的な歴史を持つ社会学的な範疇である。しかし、論理的に一貫した体系的な研究を行う上では宗教の定義が必要であり、文化人類学研究の成果は、様々な社会や文化で経験的世界と超経験的世界の概念的区別がなされていないことを示しているとはいえ、そうした宗教の定義は使用可能であると論じる。というのも、定義の中で用いられる経験的・超経験的という区別は、事実と虚構、現実的と非現実的という意味ではなく、むしろ直接経験的に観察しうるもの、目に見えるものとそうでないものの区別(西洋以外の文化にも認められる区別)を表すからである。そこで宗教と科学を分かち肝要な相違点は、宗教がそうした非経験的なものに「他者性」を割り当てることにある¹⁷。

一方、研究者の中には、M. ウェーバーのように、こうした問題点への対応を見送ったまま、定義を避けて、研究に取り組んだ例もある。ウェーバーは、宗教とは何かという定義は、研究に着手する時点では不可能であり、定義の試みはむしろ研究調査が完了した後になされるきものであると論じた。ウェーバーの関心は、そもそも宗教の本質ではなく、その課題はむしろ特定の社会的行動のタイプの条件や結果を理解することにある。宗教的行動の外的原因はあまりにも多いため、そうした行動の理解は、行為者である個人の主観的経験や観念や目的の視点のみから可能であるという¹⁸。このように、ウェーバーは宗教の定義を提示しないまま、宗教的行動の意味の追究を始めている。より最近では、心理学者の L. A. カークパトリックと認知科学者であり文化人類学者の P. ボイヤーが明確な宗教の定義を設けることなく、宗教観念の背後にある認知的メカニズムや宗教儀礼・組織の背景にある行動戦略などについて詳細な議

¹⁴ Asad, T., *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993, pp.27-54 参照。

¹⁵ Fitzgerald, T., *The Ideology of Religious Studies*, New York and Oxford: Oxford Press, 2000.

¹⁶ Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion*, 1970, New York: Schocken Books, p.47.

¹⁷ ibid, p.50.

¹⁸ Weber, M., *The Sociology of Religion*, Boston: Beacon Press, 1993/1922, p.1..

論を展開する¹⁹。しかし先述の ロバートソンがウェーバーに対する批判の中で論じるように、定義を避けて宗教研究に従事するアプローチでは、目の前の世界にすでに何かの宗教的信念や行動が存在するという前提があるのみならず、研究者の頭の中にすでに何らかの定義あるいは宗教の特殊な特徴、本質が想定されているのであり、それが言及されないのは論理的矛盾²⁰、また学術的な手続きの軽視に繋がると考えられる。

これとは別に、西洋の研究者の自文化中心性や「宗教」という範疇の限界に関する批判については、より積極的な応答として、議論の中で浮上した問題点を克服しようとする動きもある。そこでは、主に二種類の解決方法が提示されると考えられよう。一つめは、「超自然的」・「超人的」など、自文化中心的とされる、信仰の性質を示す概念を排除し、その代わりに、宗教について、その機能を中心に広範に定義する試みである。例えば、社会宗教学者の R. ベラーは日本の宗教を検討する際に、究極的関心が中心をなす神学者 P. ティリッヒの宗教定義を継承し、宗教を「究極的関心に関する人間の態度と行為」として定義した²¹。ベラーは究極的関心を究極的な価値（つまり、究極的な価値や意義のあるもの）とそれを脅かす究極的脅威として理解した上で、「社会道德の基礎となる一連の意義ある究極的価値を提供することは宗教のもつ社会的機能の一つだ」と述べる²²。別の著作では、ベラーは、「宗教は、人間をその存在の究極の条件と結びつける一連の象徴的形態や行為である」という定義を提示する²³。それを受けて M. インガーは、全ての人々が人生において死や悪、苦痛、当惑などに遭遇することから、「宗教とはある集団が人生の究極の問題と向き合うのに用いる信念と実践の体系である」という定義を提供する²⁴。さらに、T. ルックマンは、自文化中心性を回避するために、宗教を人間の生物学的な性質を超越するものとして広く捉えた²⁵。しかし、J. グーディと M. ハミルトンは、これらの定義や捉え方も、その思想の担い手本人が世俗的であると主張する思想や哲学、経済など、様々な生活の諸相を含む不明瞭で曖昧なものであると同時に、神学者 P. ティリッヒが宗教の本質として提示した究極関心の概念を土台にしている点で、結局のところ、西洋的な自文化中心性を克服することができていないと指摘する²⁶。

また、完璧な普遍性を目指す単一の定義を放棄し、複数の項目からなる定義を提供することによって、自文化中心性や「宗教」範疇の有効性に関する問題を乗り越えようとする論者も存在する。例えば、文化人類学者の B. セイラーは、宗教全般の本質または共通の核心を特定しようとする営みのほとんどが失敗に終わり、全人類普遍的な宗教形態あるいは単一体としての宗教が存在しないからといって、「宗教」という用語自体を捨て去るべきではないと主張する。

¹⁹ Kirkpatrick, L.A., *Attachment, Evolution and the Psychology of Religion*, New York: Guilford Press, 2005a; Boyer, P., *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York: Basic Books, 2001.

²⁰ Robertson, op.cit., pp. 70-71.

²¹ ベラー、R. N. 『徳川時代の宗教』（池田昭訳）東京、岩波書店、2014/1957 年、42 頁。

²² ibid.

²³ Bellah, R., Religious Evolution, *American Sociological Review*, 29, 1964, p.359.

²⁴ Yinger, M., *The Scientific Study of Religion*, London: Routledge, p.7.

²⁵ Luckman, T., *Invisible Religion*, New York, Toronto: Macmillan, 1967, p.69.

²⁶ Goody, J., Religion and Ritual: the Definitional Problem, *British Journal of Sociology*, 12(2), 1961, p.154 及び Hamilton, M., *The Sociology of Religion*, London and New York: Routledge, 2001, p.19.

セイラーによると、「文化」、「芸術」、「財産」、「部族」、「結婚」など、現代文化人類学や社会学で頻繁に用いられる概念も、「宗教」と同様に定義しづらい。これらの用語も、「宗教」と同様に、西洋の思想家や学者によって意味が構築されるため、自己文化中心的な要素を含んでいる。とはいえ、それらの用語を放棄し、人文科学を麻痺させるよりは、「宗教」を共通の分子あるいは普遍的な要素に基づいた範疇として捉えることを止め、哲学者の L. ウィトゲンシュタインが提示した家族類似性に基づいた範疇(似た者同士の複合体)として扱うことを提案する。またセイラーは、その範疇の類似性を成立させる、あるいは構築する際に、西洋の思想家や学者が提出した「宗教」の意味を出発点として活用することを提言する。より具体的には、有神教を宗教のプロトタイプとして家族類似性の中心に置き、そこから「宗教」を拡張していくというのが宗教を捉えるのに役立つ実用的な手段である。家族類似性では、「宗教」と称されるが故に持つべき本質、つまりその範疇に該当する全てが持つべき共通の特徴というものは想定されず、類似性の基準となるのが典型性であるため、有神教ではない形態も「宗教」として見なすことが十分可能である。このように、セイラーは、宗教を家族類似性に基づいた範疇として捉えることによって自文化中心性や排他的な姿勢の克服が可能であると論じる²⁷。

しかし、この解決方法には、先のフィッツジェラルドが反論しており、家族類似性に基づく宗教の捉え方は主に二つの欠点を内包していると指摘する。ひとつは、いかなる現象も「宗教」の範疇に包含され得る可能性があり、そうすると「宗教」は際限なく拡大され得るため、結局何が宗教で、何がそうでないかが分からなくなってしまうこと。もう一点は、「宗教」範疇の中心部、つまり「宗教」の典型的・代表的形態が検討される場合に、そこには必ず何らかの形で全人類普遍的でない文化的要素が挿入され、ある種の本質主義が組み込まれてしまうという点である。すなわち、フィッツジェラルドの批判をセイラーの言葉で言い換えるなら、「プロトタイプ的な宗教」を設けた時点、つまりその手順を行うこと自体によって、必然的に自文化中心性に陥ってしまうということである。それ故に、フィッツジェラルドは、宗教を文化的な文脈から不可分なものとして捉え、西洋的文化圏の外で「宗教」の使用を中止することを呼びかける。「宗教」は、キリスト教の神学的な概念を色濃く反映し、時代や文化を超える本質を持たないイデオロギー的な範疇であり、その解体、そして宗教学の再考が求められるという²⁸。

だが、フィッツジェラルド自身も厳しい批判を受けている。K. シルブラックは、「宗教」が歴史を持った社会的な構築物であるという点には同意しながら、かといって、その範疇にまったく使用価値がないと主張するのは論理的な誤りであると、フィッツジェラルドと一線を画す。フィッツジェラルドの議論では、宗教は実在しないが、実在するという誤った認識は、我々が「宗教」とい

²⁷ Saler, B., *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*, New York, Oxford: Berghahn Books, 2000/1993.

²⁸ フィッツジェラルドによると、宗教は客観的な社会的事実ではなく、むしろ彼が「自由主義エキュメニカル神学」と呼ぶ近代西洋神学の基盤である。「宗教」は隠れた神学的な意味合いを持ち、しかも近年学術領域において広く定義され過ぎたために、文化全体あるいは社会全体と同一視されがちになっており、混乱に繋がり得るこの「宗教」を分析道具として用いることは有効ではないとする (Fitzgerald, op.cit., pp.4-5, etc.). それ故にフィッツジェラルドは、宗教学を、「宗教」を対象とする分野から、より具体的な意味の概念を用いながら、特定の社会の制度や制度化された価値及びその価値と権力の正当化との繋がりを対象とする文化研究に転換していくことを呼びかける (ibid., p.10)。

う社会的構築物に過ぎない概念に引っ張られて、抱く妄想であるという発言が散見されるが、ある文化圏に「宗教」という言葉ないし概念が存在しないからといって宗教現象が存在しないと考えるのは論理的飛躍であり、必ずしもそうではない。シルブラックは、このように、現象の存在を、それを示す言葉ないし概念の存在と不可分に結びつけるフィッツジェラルドの立場を言語的決定論として批判する²⁹。西洋以外の文化に宗教がないとすれば、そこには政治や経済、ジェンダーなども存在しないと主張せねばならない立場に立たざるを得ず、そうなれば異文化や異社会の研究のみならず、その理解さえ可能ではないという実際の経験と著しく反する結論に至ってしまう。フィッツジェラルドは、宗教はただの概念であり、社会的事実ではないと主張するが、その際に概念や言語を用いた集团的合意や承認を通して社会的事実が生まれることを考慮していない³⁰。それ故にシルブラックは、諸宗教は実在するため、「宗教」という範疇には一定の記述・分析両面の使用価値があり、文化的文脈や自文化中心性をできるだけ意識しながら、これを使用し続けたほうが有意義であると結論付けている。

このように、学術領域では、宗教全般の特徴あるいは特性、また「宗教」という範疇の意味や有用性などについて激しい論争が行われてきている。文化人類学者 R. ホルトンは、「全ての宗教的エンティティを含む存在論的・認識論的な単一範疇」がなく、「いかなる存在論的・認識論的範疇も、宗教的エンティティと共に世俗的なエンティティも含んでしまっている」³¹と述べた。またセイラーは、「(前略)宗教と非宗教を分けるための確実で、はっきりした普遍的に受け入れられた基準はない」と述べる。これらの見解に示されているように、学術界のコンセンサスを確保した決定的で明確な(単一的)宗教の定義ないし定義の基準は存在していない。そして、普遍的な宗教の定義を提示しようとする試みを単に結果的に不十分ないし不満足であると考えのみならず、アサドのように、そもそも定義が不可能だとする見方も存在する。「普遍的な宗教の定義が不可能な理由は、宗教の構成分子とその関係が歴史的な文脈によるものであるからだけではなく、定義それ自体が言説過程による歴史的産物であるためである」³²。このように、論者の宗教の捉え方が多種多様であり、全員が満足し得る定義が存在しない中で、「宗教」という用語・範疇の限界を指摘し、その(西洋に限った)限定的な使用あるいは解体・放棄を訴える見解もある。

とはいえ、慣習的に「宗教」と呼ばれてきた現象の研究はいまだに行われている。定義を設けたまま、また定義を避けたまま、あるいは定義自体を相対化し、「宗教」という範疇をある特定の対象に限定したまま—というように立場は様々であるが、研究者に共通して求められているのは、文化的多様性に対する高い意識、自らの価値観や世界観への自覚、そして規範的な態度を避ける慎重な姿勢であろう。宗教学者 M. ハミルトンが述べるように、宗教研究において、論者が自らの理論的な嗜好や個人的な意図と目標を必ずしも排除できるわけではないこ

²⁹ Shilbrack, K., *The Social Construction of Religion and Its Limits: A Critical Reading of Timothy Fitzgerald, Method and Theory in the Study of Religion*, 24, 2012, pp. 102-103.

³⁰ *ibid.*, p.100.

³¹ Horton, R., *A Definition of Religion and Its Uses*, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 90, 1960, p.205.

³² Asad, *op.cit.*, p.29.

とは、常に留意しておく必要がある。多くの者は、宗教を定義し、宗教研究の対象を定めるに当たって、単に対象の境界を決めようとするのみならず、定義の選択によって自らの宗教の捉え方を正当化しようとする。つまり、自分の都合に合った宗教の定義・概念を採用することによって、自らの理論が扱い切れない事象を恣意的に対象から排除する、もしくは、自らの理論的立場に必要であると考えられる現象を意図的に対象の中に組み入れることはしばしば見受けられる³³。

だが一方、宗教学者 J. グーディは、こうした問題を理解した上で、宗教の作業定義の必要性を訴える。グーディによれば、研究を始める際、せめて仮の定義あるいは作業定義を設けなければ、研究者自身の観念的な前提が見えないところで働いてしまう可能性もあり、また研究対象の範囲が不明瞭で、論理性を欠くものになってしまう危険性も否定できない。そのため、研究に着手する際には論者自身の宗教の捉え方を明記する必要があるとする³⁴。また、R. ロバートソンは、自らの研究対象は何か、そうした対象を特定するための基準を持たないままに対象の分析を行うことは不可能であると喚起する³⁵。

現在の宗教学が直面するこの議論を踏まえ、本論文では、対象である諸理論がどのような宗教概念を持ち、その概念自体の有用性・使用価値に対してどのような認識を持つかを分析しながら、個々の議論における文化的多様性に対する意識の有無や程度、自文化中心的な傾向、イデオロギー的な偏向、規範性に焦点を当てて、批判的考察を行う。方法としては、論者の宗教観が各々の研究対象の選択や範囲、また研究結果の解釈に与える影響に着眼する。つまり、以下で扱う理論における宗教論の観念的な前提や論者の研究関心・目的・方向性、そして調査結果に対する論者の解釈に注意を向けたい。

その際、本研究は、文化的多様性や宗教という範疇の歴史性を意識し、自身の思考的前提をできるだけ自覚する必要があるという立場を取る。また本論文では、学術領域において宗教の捉え方が多種多様であり、普遍的に受け入れられる宗教の定義や捉え方に関する合意がないという点を鑑み、そして筆者自身の客観性を確保し、規範性を可能な限り避けるために、特定の具体的な宗教の定義や捉え方を、扱う諸理論の批判を行うための「適切な基準」として採用することも、読者に「正しい宗教認識」として勧めることも控え、諸理論の考察をできるだけ中立的に進めるつもりである。もし論者が、科学あるいは世俗的なものに対して宗教と呼びうる全般的な心理的・社会的現象が実在し、諸宗教が実在する、またその研究が可能だと判断し（これは本研究が取り上げる心理学理論のほとんどが実際に取る立場であるが）その判断に基づいて実際に宗教の研究を行っているなら、そうした場合に、(学問的な理想である)研究対象についての(比較的)正しく、客観的な結果や情報を獲得するのに有効なのは、全ての宗教ないし宗教における全ての側面に研究対象の価値を見出し、諸宗教を平等かつ中立的に扱う姿勢であると考えらる。

³³ Hamilton, op.cit., p. 13.

³⁴ Goody, op.cit., p.142.

³⁵ Robertson, op.cit., p.70

そのような研究を目指す上で相対的に明晰な対象が望ましく、そのために作業定義が有用であると思われる。よって、本論文は、論者による宗教の定義への試みあるいは定義の採用自体を批判するつもりはない。むしろ、上に述べた本研究の姿勢に依拠しながら、論者の採用する宗教定義が明確であるか否か、その有効範囲はどれほどか、その定義や宗教の捉え方には学問的な理由から至ったのかそれとも主観的、イデオロギー的な理由から至ったのか、提示された宗教の定義や研究アプローチに忠実な内容と方法の研究であるか否か(例えば、提起された宗教の定義・捉え方に論理的には含まれるはずの宗教の形態あるいは側面を学問的な根拠なく排除していないか否か)、研究における、あるいはそれに対する論者の姿勢が規範的であるか否か、すべての宗教を公平かつ平等に扱っているか否か、といった問題を分析し、検討と批判を展開していくつもりである。つまり、本論文では、明晰さ、内的な論理の一貫性、公平性などを、各理論の宗教論を評価する際の基準とする。

3.2. 死生学的立場から

続いて、本論文におけるもう一つのアプローチ、「死生学的立場」について具体的に述べる。本論文は、死の不安・恐怖や死に対する態度に関する諸問題を論じていく上で、「死の恐怖の多次元的モデル」を提示した心理学者 V. フロリアン他のアプローチ、また死に対する態度を全体的な心理的成長の文脈に置き、それを発達論的かつ経験的に研究することを促したタナトロジストの R. カステンバウムの考え方を議論の前提に置いている。

フロリアンとその同僚は、死の恐怖を自己死、大切な他者の死、そして死後待ち受ける運命に対する恐怖という三つの次元の現象として捉え、それぞれの次元を、内面的 (intrapersonal)、対人的 (interpersonal)、超個的 (transpersonal)と呼んだ³⁶。ほかにも、死の不安・恐怖を多面的に捉え、その様々な側面を細かく定義した研究がある。例えば、G. マルフィは次のような分類をしている。1. 自然的な終焉としての死(人間の営みを断つ完全な生の終わり)への恐怖、2. 完全な意識の損失、つまり、自己管理・統制の完全な損失としての死への恐怖、3. 孤独及び身内の別離としての死への恐怖、4. 死の未知性への恐怖、5. 死後の処罰への恐怖、6. 自分の死後の自分が扶養した身内の将来に関する恐怖、7. 生の挫折に伴う死への恐怖、つまり成し遂げたいことを成し遂げぬうちに死ぬことへの恐怖³⁷。また、J. W. ホエルターは8つの類型を提示し、死ぬ過程への恐怖、早死に対する恐怖、(昏睡状態で死の判定を受けた後、墓中で意識が戻るかもしれないといった)意識を持った死に対する恐怖、消滅への恐怖、死の不確実性(不可知性)への恐怖、死後の身体の運命に関する恐怖、大切な他者の死への恐怖、死者への恐怖を挙げる³⁸。

³⁶ Florian, V. and Kravetz, S., Fear of Personal Death: Attribution, Structure, and Relation to Religious Belief. *Journal of Personality and Social Psychology*, 44, 1983, pp. 600-607 及び Mikulincer and Florian, op.cit., 2008.

³⁷ Murphy, G., Discussions. In Feifel, H. (ed.), *The Meaning of Death*, New York: McGraw-Hill, 1965/1959, pp. 317-340.

³⁸ Hoelter, J. W., Multidimensional Treatment of Fear of Death, *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 47(5), 1979, pp. 996-999.

一方、カステンバウムは、死の不安・恐怖の度合いや現れ方、また死に対する態度について、個人的経験、年齢、性別、信仰、文化的文脈などの要素に影響される、多次的、多面的な、そして文脈に依拠される事象として捉えることを提起した³⁹。A. トメルと G. エリアソンも「死の不安の包括モデル」を提示し、そこでは、性・年齢・学歴のような特徴、宗教性、及び死の顕現性(自己死を考える程度)が互いに複雑に絡み合いながら、その個人の自己と世界に関する信念を形づくり、それが死への態度を決定し、さらに最終的に死の不安に影響を及ぼすことが想定される⁴⁰。

続いて、北米宗教心理学の主たる研究テーマの一つである宗教信仰あるいは宗教性と死の恐怖・不安に関しては、個々人の(周囲における)死との接触という個人的経験、また階級、職業、性格などの様々な要素が関係していると思えることができる。諸宗教の形態が多様であるのみならず、カステンバウムが指摘するように、同じ宗教の中にも様々な宗派があつて、宗教的な指向性と信仰における個人差も存在することを念頭におけば、死に対する態度と信仰の間に単純な相関関係が存在するとは考えにくいだろう。この立場の正当性は実証研究が提供する経験的な証拠によって支えられている。以下では、宗教信仰や宗教心が死の恐怖あるいは不安の緩衝として機能することを示した研究とともに、そうした宗教の働きを確認できなかった、あるいは逆の効果さえ認められた調査を指摘しておきたい。

宗教関与や宗教性・宗教心が死の不安にもたらす緩衝効果を特定した調査は多数存在する。たとえば、D. マーティンと L. S. ライツマンは、教会や宗教的行事に積極的に参加する者は、そうでない者よりも死の恐怖が弱い傾向にあると述べる⁴¹。R. D. カホーと R. F. ダンは、G. W. オルポートと J. M. ロスによる内発的動機付け・外発的動機付けの基準を採用した上で、内発的動機を持ったプロテスタントやカトリックの宗教心と死の恐怖は逆の相関関係にあるとした⁴²。また B. スピルカ他の研究は、「内発的動機を持ち、かつ積極的」と「外発的動機を持ち、かつ消極的」という類型論を用いたものである。それによると、内発的動機を持って、かつ積極的である人は死後への不安が少なく、死そのものを自分の勇気、威厳、人生の意味などの再確認の機会として前向きに捉える一方、外発的動機を持って、かつ消極的である者は死に対してマイナスなイメージを持つという⁴³。H. ファイフェルと N. V. ナギは、宗教心を持つ者の

³⁹ Kastenbaum, op.cit., 2000. 詳しくは第1章第4節「結び—本論文の立場—」を参照。

⁴⁰ Tomer, A. and Eliason, G., Toward a Comprehensive Model of Death Anxiety, *Death Studies*, 20, 1996. pp. 343-365 及び Tomer, A. and Eliason, G., Beliefs about Self, Life, and Death: Testing Aspects of a Comprehensive Model of Death Anxiety and Death Attitudes. In Tomer, A. (ed.), *Death Attitudes and the Older Adult: Theories, Concepts and Applications* (pp. 137-153), Philadelphia: Brunner-Routledge, 2000.

⁴¹ Martin, D. and Wrightsman, L. S., The Relationship between Religious Behavior and the Concern about Death, *Journal of Social Psychology*, 65, 1965, pp. 317-323.

⁴² Kahoe, R. D. and Dunn, R. F., The Fear of Death and the Religious Attitudes and Behavior, *Journal of the Scientific Study of Religion*, 14, 1975, pp. 379-382. 外発的動機のある宗教者とは、宗教に関わることによって、社会的な地位や経済的な利益を得ようとする者、あるいは自民族主義の傾向を示すないし人種の偏見を持つ者のことである。一方、内発的動機のある者は、精神的な成長や他人への奉仕をより重視し、他の宗派や宗教へ寛容的である (Allport, G. W. and J. M. Ross, Personal Religious Orientation and Prejudice, *Journal of Personality and Social Psychology*, 5, 1967, pp. 432-443 参照)。

⁴³ Spilka, B. et.al., Death and Personal Faith: A Psychometric Investigation, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 16, 1977, pp. 169-177.

死の恐怖が持たない者のそれより程度が低い、という死の恐怖と宗教心のネガティブな相関性を報告する⁴⁴。より最近の研究として挙げられるのは、J. A. トーソンと F. C. パウエルの調査である。300 人超の幅広い年齢層を対象に死の不安と宗教心の関係を検討し、内発的な宗教心の強い者はより少ない死への不安を示すという結果を提示した⁴⁵。また K. A. アルバラード他は、200 人の調査対象者のうち、宗教心が強く来世への強い信仰を持つ者は死関連の不安・鬱・動揺が低いという結果を報告している⁴⁶。さらにリトアニアで行われた研究として、内発的宗教心を持つ対象者が示した未知への恐怖(死後への恐怖)は、外発的動機による信仰を持つ者や無神論者よりも低いという結果もある⁴⁷。本論文第 2 章で扱う恐怖管理理論でも、数多くの調査に基づいて宗教の死の不安緩衝の機能が強調されている。

他方、宗教信念が持つはずの、死の不安を緩和したり、取り除いたりする効果を経験的に確認できなかった調査、また宗教に不安を煽る効果さえ認めた実証研究が存在するのも確かである。例えば、A. L. バーマンは、命が危険に晒されている状況下では、他界を信じる人も信じない人も同様に不安や恐怖を感じたりパニックに陥ったりすることを特定し、生命の危機に晒された時の反応や感情と他界への信仰との間には特定の相関関係が見られないという結論を導いた⁴⁸。I. E. アレクザンダーと A. M. アルダースタインは、自らの調査に基づき、宗教心を持つ者は幼児期の早い段階で死を意識するようになり、大人になった後には無宗教の者よりも死を意識するとしている⁴⁹。また、H. ファイフェルと A. B. ブランスクムの調査では、意識下のレベルにおいて、宗教心を持つ者も持たない者もどちらも同様に死を恐れるという結果が出ている⁵⁰。ファイフェルは、宗教心を持つ・持たない健康な人と終末期患者に関する意識調査を行っており、それによると、全体的に、宗教心のある者の方が死を恐れるという。そして、内発的動機付け・外発的動機付けの基準を応用しても、内発的動機による宗教心を持った者と宗教心のない者とでは、死の恐怖という点ではほとんど変わりがないと指摘する。この調査では、天国へ召されると信じているにもかかわらず死を恐れるという被験者の例も出ている⁵¹。ファイフェルはこうした結果を次のように説明する。宗教心のある者には、死を永遠の命への入り口として歓迎する姿勢が見られるとはいえ、自らの命の消滅と自らが遺す家族への心配が恐怖の元となる無神論者と異なり、現世における命の消滅と家族の状況以外にも、死後における自分の運命に対しても不安を抱えるため、全体的に、宗教心のある者のほうが死を恐れること

⁴⁴ Feifel, H. and Nagy, V. T., Another Look at Fear of Death, *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 49 (2), 1981, pp. 278-286.

⁴⁵ Thorson, J.A., and Powell, F. C., Meanings of Death and Intrinsic Religiosity, *Journal of Clinical Psychology*, 46, 1990, pp. 379-391.

⁴⁶ Alvarado, K.A. et al., The Relationship of Death Variables to Death Depression and Death Anxiety, *Journal of Clinical Psychology*, 51(2), 1995, pp. 202-204.

⁴⁷ Roff, L. L. et al., Death Anxiety and Religiosity among Lithuanian Health and Social Service Professionals, *Death Studies*, 26(9), 2002, pp. 731-742.

⁴⁸ Berman, A. L., Belief in Afterlife, Religion, Religiosity, and Life-Threatening Experiences, *Omega*, 5, 1974, pp. 127-135.

⁴⁹ Alexander, I. E and Alderstein, A. M., Death and Religion. In H. Feifel (ed.) *The Meaning of Death*, 1965/1959, pp. 271-283.

⁵⁰ Feifel, H. and Branscomb, A. B., Who's Afraid of Death?, *Journal of Abnormal Psychology*, 81, 1973, pp. 82-88.

⁵¹ Feifel, H., Religious Conviction and Fear of Death among the Healthy and the Terminally Ill, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 13, 1974, pp. 353-360.

になる⁵²(しかし上述のように、ファイフェルはその同僚ナギとの共同調査においては、宗教心を持つ者の死の恐怖が、持たない者のそれより程度が低いという結果を得ている)。

一方、この他、日本人大学生を対象にしたある調査では、宗教に好意的な態度を有する者は概して肯定的な死観を持つものの、「宗教は死の不安を軽減させる」という仮説は検証されなかった点が報告されている⁵³。より最近では、宗教心・性別・結婚の有無など複数の要因と死への態度を調べた包括的なカナダの調査があり、そこでは、宗教心の強い者は死後の未知の世界をそれほど恐れないとはいえ、信仰をあまり持たない者よりも死者や自己消滅を恐れているという結果が指摘される⁵⁴。また J. デズッター他は、500 人近いベルギーの対象者をもとに、宗教心を持つ者のほうが持たない者よりも一般的により素直に死を受け入れる傾向はあるが、宗教教理を字義通りに信じる者は死の不安が無神論者より大きいと発表している⁵⁵。さらに、アメリカ、トルコ、マレーシアの大学生を中心に、信者と無神論者の約 4000 人を対象とした大規模な調査では、死の恐怖と、神への信仰の有無・不死への信仰の有無・宗教参加度といった宗教性の諸側面との間にポジティブな相関関係が指摘されている。ここでは、これらの国々のイスラム教徒やキリスト教徒(特にイスラム教徒)においては無心論者よりも強い死の恐怖が確認され、宗教性の各項目の程度が強いほど、死の恐怖が著しいという結果が示された⁵⁶。

このように、宗教信仰や宗教性と死の不安・恐怖という二者の関係を検討した宗教心理学の実証研究は、互いに相反する結果を示している。したがって本論文は、死の恐怖と宗教信念または宗教性の相互関係について、決まった一方的な相関関係ではなく、両者が複雑に絡み合い、互いに影響し合うとする見解に立ち、そうした視点に基づいて諸理論の分析と評価を行う。

以上を踏まえ、ここから、北米心理学理論における死の捉え方について、以下のような死生学的なアプローチに依拠しながら議論を展開していく。1. 死を(生物的、心理的、社会的、経済的な)複雑で多面的な現象として考え、死の恐怖・不安を広義に、内面的・対人的・超個人的次元を含む多次元的な現象として捉える、2. 個人の死に対する見方や態度は、社会的環境、時代の思潮、またその個人の経験や状況によって形成され、生涯において可変的、動的なものであるとする、3. 死の恐怖と宗教信念、宗教性の間に定まった一方向的な相関関係を想定しない、という立場に則って諸理論の検討と評価を行うつもりである。

⁵² Feifel, H., Death - Relevant Variable in Psychology. In May, R. (ed), *Existential Psychology* (pp. 61-74), New York: Random House, 1961, p.66 及び pp. 68-69.

⁵³ 河野由美「大学生の宗教観と死観及び死の不安に関する計量的研究」『飯田女子短期大学紀要』、5 月、第 17 集、2000 年、73-87 頁。

⁵⁴ Power, T. L. and Smith, S. M., Predictors of Fear of Death and Self-Mortality: An Atlantic Canadian Perspective, *Death Studies*, 32(3), 2008, pp. 253-272.

⁵⁵ Dezutter, J. et al., The Role of Religion in Death Attitudes, *Death Studies*, 33(1), 2009, pp. 73-92.

⁵⁶ Ellis, L., Wahab, E. A., and Ratnasingan, M., Religiosity and Fear of Death: a Three Nation Comparison, *Mental Health, Religion and Culture*, 16(2), 2013, pp. 179-199.

3.3. 論述の基本方針

このような宗教学的立場と死生学的立場に基づき、以下進める検討においては、取り上げる諸理論における宗教概念と死の概念、その概念が論者の研究対象の選択や範囲、研究の方向性、研究結果の解釈などに与える影響に注目する。それを通じて、各理論及び北米心理学全体における宗教と死の問題に関する研究現状を把握しながら、自文化中心性やイデオロギー的な理由による偏向や過失を指摘し、批判的考察を進めるつもりである。これらの偏向や誤りに関しては、論者自身の研究関心、信仰の有無、政治的信念に関する発言、またその研究がもつ観念的な前提、内容と目的、方法などに着目して分析したい。これらの論者がそもそも何故そのような宗教的・政治的立場に至ったのか、その種の究明には、論者の生涯に関する伝記的研究や、北米の社会的・政治的・経済的情勢に関する包括的な社会学的・史学的研究も必要になってくる。だが、そうした課題は本論文の射程を超えており、他の今後の研究に譲りたい。

また、本論文では、正確な分析と評価を行うために、考察の対象となる五つの理論については丁寧に紙幅を割いて紹介することを念頭に置いている。というのも、批判の対象となったある問題をめぐる議論をより広い理論的な文脈から切り離すことは理論に関する研究では特に重大な誤りである。そうした誤謬を避け、正確な分析と評価を適切な学問的手続きを通して進めるために、本論文では、各理論の議論の内容、及びそれに対する従来の批判について、十分な紙幅をとりながら、論者の発言を可能な限り忠実かつ厳密に取り上げていくつもりである。

以下で扱う諸理論には、統計学的推計や神経学的測定などの方法も登場する。計量的研究において活用される数学的方程式や推計モデル、尺度の統計学的な内的一貫性や有効性、様々な機器を利用した測定法の妥当性など、専門的方法の細部に関する評価は筆者の知識を超えるため、そのような評価と判断は控えたい。本研究が主眼を置くのは、あくまで論者における宗教と死の概念、その概念が研究・調査の設計や対象の選択、または結果の解釈に与える影響についてである。したがって主たる分析の対象は、取り上げる諸理論における観念的な前提や研究関心、研究対象の範囲、研究目的や方向性、目指される目標(説明)、そして調査結果の意味の解釈である。その意味では、例えば、宗教と死の意識に関する調査で用いられる尺度についての質問内容の妥当性、調査サンプルの構成やサイズに対するコメントなども、十分分析可能であると考ええる。後述するように、近年の宗教研究の大きな特徴の一つは、各分野の境界を越えた学際的・超域的研究が活発であることであり、そうしたアプローチがますます必要不可欠になってきていることである。

4. 本論文の構成と見通し

本論文の構成としては、対象とする五つの理論に即して、次のように議論を進めていく。まず第1章では、アメリカを中心に北米心理学における死と宗教の問題に関する研究と議論の

歴史について、1970年代まで辿りつつ述べる。第2章から第6章までは、考察対象の恐怖管理理論、意味管理理論、宗教の合理的選択理論、愛着理論、進化心理学について、それぞれ一章ごとに取り上げる。各章では、それぞれの理論の関心、研究テーマ・対象・方法・成果、従来の批判とそれへの対応を示しながら、各理論の宗教概念と死の捉え方を分析し、それぞれの理論の成果を評価した上で、問題点を指摘する。最終第7章は、本論文で扱う諸理論の関係、これらの理論を通して観察される現代北米心理学の死と宗教に関する研究の全体的な特徴や動向、また問題点を論じ、今後の課題と提起を述べながら本論文を結ぶ。

後ほど本論と結論で論じるように、本論文が取り上げる理論の中には、宗教に対して主情主義とも言えるアプローチをとる傾向のものがある(恐怖管理理論、意味管理理論、宗教の合理的選択理論、愛着理論)一方で、それに対して批判的な見方を展開する理論もある(進化心理学)。また宗教を、特有の本質を有するものとして捉える見方(意味管理理論、合理的選択理論)もあれば、そうした見方にはっきり異議を唱える立場(進化心理学理論)もある。さらに、死の問題を自らの理論の中核に据え、調査の主たる対象とするなど、死の問題を極めて重視するアプローチ(恐怖管理理論、意味管理理論、宗教の合理的選択理論)から、同じ問題を比較的に重要度の低い問題として扱う論者(進化心理学、愛着理論)まで存在する。こうした諸理論の北米心理学研究における位置、相互関係、また心理学研究全体におけるそれぞれの宗教論の位置づけを踏まえ、理論的考察の下準備にあたる第1章に続いては、まず恐怖管理理論を取り上げる。続いて、恐怖管理理論への反発・反論から成立した意味管理理論へと移り、その後、宗教の合理的選択理論と愛着理論、最後に進化心理学を扱う。現在の北米心理学における死と宗教の研究に即した場合、この構成が、その理解を比較的容易にすると考えるためである。

第1章

北米心理学における死と宗教の研究－歴史的考察－

本章では、アメリカ合衆国を中心に北米心理学、特に宗教心理学における死の捉え方を通時的に紹介しながら、死または死と宗教の関係に関してどのような問題提起が行われてきたかを概観及び分析する。

本論文の主たる対象は1980年代以降の諸理論であり、以下に続く本論の準備作業として、基本的に、19世紀の終わりごろから20世紀の1970年代までの時代について歴史的な考察を行う。

1. 北米心理学における死と宗教の理論的考察

1.1 第二次世界大戦以前の北米心理学における死と宗教(アメリカ合衆国を中心に)

1.1.1. 初期アメリカ心理学における死と宗教

死の問題はアメリカ合衆国の心理学及び宗教心理学においてその黎明期から取り上げられている。アメリカの初期心理学において、宗教と死の問題を特に大きく取り上げ、それについて様々な視点から論じたのは S. G. ホールと J. H. リューバである。

アメリカ心理学学会の創設者であるホールは、初期の論文「恐怖の研究」において恐怖の対象や経験に関する質問紙を用いた複数の調査結果をまとめ、恐怖の種類、働き、病理学、心理学者と教育者が恐怖を扱う際に求められる態度について論じている。そこでは死の恐怖という分類が設定されるが、これは病気や動物、高所などに対する恐怖とは別に区分されている。病気などへの恐怖の背景に死への恐怖が潜伏する可能性は考慮されていない。死の恐怖と宗教の関係に関しては、来世と死後の審判など、不死に関する宗教教義が道德維持のために大いに役立つとはいえ、これらの信仰は恐怖ももたらし、多くの人々を神経衰弱に陥れているとした⁵⁷。

ホールは、全般的な恐怖の包括的研究のほかに、死の恐怖のみを対象とした研究も行っている。「死の恐怖と不死性」では、質問紙を用いた自らの大規模な調査による結果や他の研究文献を参考にしながら、死の恐怖及びより広範な死に対する態度を分析する。その中では子供の死体や葬儀などに対する反応を紹介し、子供が持つ死者の像、子供における死の恐怖

⁵⁷ Hall, G. S., A Study of Fears, *American Journal of Psychology*, 8(67), 1897, pp. 147-249.

の現れ方や自殺の動機、死体愛までを視野に入れつつ、子供の死の概念と死に対する感情を考察した。そして、あらゆる恐怖は精力の弱体化あるいは生気の低下に繋がるという点を踏まえつつ、最終的には、それが死の恐怖の一形態として捉え得るとして、死の恐怖を「恐怖の王」と名付けた。この恐怖は、ホールの見解によれば、年を重ねるにつれて、和らいでいくという。フロイトをシリーズ講義のためにアメリカに呼び寄せるなど、精神分析学の米国での紹介と普及に努めたホールは、S. フロイトの防衛機制に関する考えを受け継ぎ、防衛機制が我々を大切な他者の死へのショックや心の崩壊から守るように進化してきたとも述べており、それに基づいて「人間は最大の悪である死とそれへの恐怖に対する免疫を付けようとしている」と記した⁵⁸。

死と宗教に関しては、ホールの見解では、原始的宗教や「涅槃のカルト」(仏教)、キリスト教など、すべての宗教は我々に、死ぬべきであることへの大恐怖を和らげる数々の方法を提供してきた。「涅槃のカルトは反死カルトの中で最も大胆で、進んでいるものであり、ひょっとしたら最も正しくて効果のあるものかもしれない」⁵⁹。キリスト教の主な主張も、死を脅威から友に塗り替えたものであった。そして、死体の処理にも触れながら、死体保存の諸方法が存在する理由は、死後生き続けるであろう人間の体の部分を維持するためではなく、どちらかといえば、むしろ、死体の腐敗が呼び起こす脅迫観念から我々生者を守ることであるという⁶⁰。

死体保存の実践と同様、死後の世界への信仰も、ホールによれば、死の恐怖を緩和する治療システムのようなものであるという。死後も生き続ける魂や再生に対する信仰の認知的起源は完全消滅の理解のしがたさにあり、人間には完全な無を想像することが不可能であるため、亡くなった人を完全に死に絶えた存在として見なすことができないということである。この死によって完全に滅していない死者に対しての微妙な感覚から、まず亡霊への信仰が発達し、次いで、天国ないし地獄へと向かう、永遠でより栄光のある魂とそれを収容するための空っぽな殻、あるいは器としての身体概念が生まれた⁶¹。不死に関する信仰のもうひとつの要因のは亡くなった(生き続けてほしい)大切な人間に対する愛情である⁶²。

ホールは様々な不死の概念も取り上げ、死の恐怖を和らげるものとして、個人が生まれ変わるであろう来世を現世より良好な世界として見なす信仰のほかに、他者の記憶、自らの作品や達成ないし子孫を通して自己継続が可能であるという認識、及び自分の身体の構成分子が自然を通して存在し続けるという発想を挙げる。

一方、リューバの宗教と死の問題へのアプローチは、ホールのそれと大きく異なるものである。リューバは、心理学のみならず、哲学と文化人類学の観点からも不死への信仰を多面的に扱って、その由来と歴史を研究するとともに、実際の調査によって当時のアメリカ社会における

⁵⁸ Hall, G. S., Thanatophobia and Immortality, *American Journal of Psychology*, 26(10), 1915, pp. 562-563.

⁵⁹ *ibid.*, p. 560.

⁶⁰ *ibid.*, pp. 561-562.

⁶¹ *ibid.*, p. 568.

⁶² *ibid.*, p. 552.

不死性に対する意識をも把握しようとした⁶³。特に焦点を当てたのが、死後に霊もしくは霊と肉体双方が存続し、亡き人の意識やアイデンティティが死後に継続することを想定する信仰、つまり、個人の不死性に関する信仰と、その背景にある心理的な動機であった。だが、リューバの著作は、単に宗教心の心理学的な考察に留まることなく、一般信者や神学者の主張の真偽と信憑性についても議論の対象を広げている。そこでは、不死の魂を想定する神学的な議論を証拠のないものとして退け、なおかつW. ジェームズによる、信仰の起源・由来を、その真偽・正誤・価値から切り離そうとする姿勢を批判して、信仰の由来と心理的動機こそ、その信仰の真偽あるいは正誤の判断基準になると論じた。

またリューバは、宗教を不要とする無神論的な立場を一貫して唱道し続けた。死後の処罰や報いへの信仰を社会的な秩序の基盤と見なす考え方に対しては、たとえ現代人が不死の魂や死後の世界への信仰を捨てたとしても、道徳や社会秩序が損失されることはなく、むしろ一つの特定の(宗教的な)価値観あるいは世界観のみが失われるだけだろうと論じた。

死と宗教に関する議論について言えば、リューバによると、世界中の宗教には主として二つの、互いに根本的に異なるタイプの不死性への信仰が見られるという。それは、死者を脅威として、または弱体化した、活気のない存在として捉えがちな、道徳を不死の条件としない信仰、もうひとつは(道徳論を有する宗教において見られる)倫理や道徳を再生・復活と結びつける信仰である。リューバは前者を「初期信仰」、後者を「近代的信仰」とそれぞれ名付けた。不死性への初期信仰は、人々が夢やビジョンにおいて目にした幻を説明せねばならない必要性、自分と異なる目に見えぬ存在のプレゼンスを感じる感覚などのような、知覚した内容の解釈に由来するとされる。そうした信仰を持つ人々は、自分が死後どうなるのかということより、現世において自分が死者にどのような影響を受けるかに関心を向ける傾向がある⁶⁴。

これに対して、近代的な不死性への信仰は、社会的正義感や道徳的な秩序への欲求の産物として説明される。つまり、近代的な不死性への信仰は、幸福を成し遂げ、道徳的な理想を実現したいという欲求から発生し、そのような信仰を持つ社会の人々は道徳的な完全さや来世での究極の秩序と幸福を獲得することに関心を置くわけである。

リューバはその著書の中で同時代のアメリカ人における不死への信仰の有無や特徴にも目を向ける。不死に関する発言を経験的に確かめるべき仮説として扱うべきだとし、当時広まっていた霊能者による死者との交流会を取り上げ、詐欺として批判した。また同時に、個人的な宗教体験を論拠に不死性や来世の実在を主張する神学的な議論も、恣意的で根拠のないものとして反駁する。さらに、アメリカの大学生や諸分野の学者を対象にしたアンケート調査を行い、その結果として、現代における不死への信仰は、正義感や道徳的な欲求よりも、どちらか

⁶³ Leuba, J. H., *The Belief in God and Immortality: A Psychological, Anthropological and Statistical Study*, Boston: Sherman, French & Co., 1916.

⁶⁴ 不死への初期信仰の認知的な起源の究明に取り組んだリューバは、このように概ね哲学者 H. スペンサー、文化人類学者 E. B. タイラーなどの議論にあった発想、つまり、夢やビジョンにおける亡き者の登場が死後生に関する信仰に繋がりやすいという議論を受け入れた。だが、四季の移り変わりに伴う緑の再生や蝶の変身の観察については、不死(死後の継続性)の概念の源として認めなかった。

というと宇宙には秩序と意味があってほしい、そしてとりわけ亡くなった大切な人物との絆を保ちたいという動機に支えられていると、結論を導いた。

加えて、リューバの議論では、死後の報いや処罰、不死に関する信仰と道德性の関係も扱われている。そこでは、道德とは家族への思いやりなどから自然に発生する人間社会の産物であり、その原始的な形態は動物社会にも見られるという見方に立ち、宗教なしでは道德は不可能である、あるいは、不死性への信仰こそ道德を保護する措置になるといった議論は、必然性を欠くものとして批判される。また、死後の報いを道德的な行いの主な動機とする信者の姿勢を自己中心的で、真の道德性を欠くものと見なし、死後の処罰を不道德の抑止方法として捉える宗教的な立場を、強制的で、本来の道德の養成に資しないものとして批判した。ここでも、神と不死への信仰の有無についてアメリカの大学生と学者を対象に行った調査に基づき、その結果を信仰の後退の証として挙げながら、道德を保つ上で不死への信仰が不可欠だという発想にもはや縛られる必要はないと述べる。そして不死性への信仰の社会的な有用性について、そうした信仰は持ち続けるより放棄する方が個人や社会の利益になると主張した。

このように、20世紀の1910・20年代に活躍したリューバは、死を宗教信仰の成立過程において重要な役割を担うものとして捉えるのみならず、死後生に関する信仰の起源と特徴の比較宗教学的及び歴史的な考察から、不死への信仰の現状調査まで、幅広い死と宗教の研究を試みた。彼はさらに、無神論的、唯物論的な立場から、来世への信仰の真偽・正誤性ないし社会的な道德との繋がりについても論じ、信仰の真偽や信憑性について中立的な立場を採用するどころか、熱心に科学的な実証主義を唱えて、来世への信仰の克服を呼び掛けるなど、無神論を擁護する反宗教的な活動家のような傾向さえあった。

1.1.2. アメリカ合衆国における宗教心理学研究の衰退

しかしながら、1920年代になると、初期の宗教心理学が見せた死と宗教の問題に対する関心は希薄化し、アメリカの心理学全体においても死に対する関心が低下していく。タナトロジーの創始者とされるH. ファイフェルは、その主な近位原因を、心理学分野における行動主義の台頭、そしてアメリカ社会における死のタブー化と周縁化の中に見出している。20世紀初頭に登場した行動主義では、論理的な実証主義が重んじられ、心理学を心に関する哲学と形而上学から切り離し、物理学・数学・生理学などの自然科学に接近させる動きが高まった。そのため、愛、価値、意志、死などの定義しにくい、または計量的に捉えにくいテーマは回避され、真に科学的な方法として、実験と量的測定の実施、確実に再現し得る反復・観察可能な刺激の使用が説かれた。そうした状況の中で研究対象となったのは、観察可能、ないし計測可能な刺激への反射時間、色や形の識別、記憶力などである。

他方、死のタブー化と周縁化の理由についてファイフェルは、葬式と死別による悲哀の脱儀式化、製造技術の進歩による機械化と産業化が招いた家族・氏族・共同体の解体と人間関係の空白化、死体の処理が徐々に専門の葬儀屋に委譲されるといった死の職業化、及び生産性、そして実績と実力、成功、将来性を重視する価値観が推進される近代社会において、死

によって将来が絶たれ、自己のアイデンティティが失われることへの恐怖が増大した点を挙げる。また、西洋社会における死の周縁化の遠位原因として、近世の時代に始まった自己霊性の向上から自然世界の克服へと関心が移行したという、神学から科学への移行であるという⁶⁵。

死と宗教の問題に限らず、R. L. ゴルズフが専門誌の有無や学術論稿の数を基準にして指摘したように、1920年代の半ばごろまで活躍したリューバとホール以降、アメリカでは宗教心理学の研究全般が、1960年くらいまで学問の舞台からほぼ消えていた⁶⁶。というのも、ゴルズフによると、比較的新しい分野であった心理学が、そもそも母体であった哲学から分かれ、関心を心と魂の問題から科学的に研究可能な行動へと移していたためである。当時のアメリカ心理学は、哲学とは別の、独立した分野としてのアイデンティティを確立しようとしていた。そのアイデンティティがしっかり形成された後の1960年代において新しい心理学者の世代によって哲学的なテーマを取り上げる宗教研究が再開されたという。同様に、R. A. エモンズと R. F. パルチアンも、1920年代の半ばから1960年代の半ごろまでの宗教心理学研究の大きな減退を指摘する。ここで言及される原因は、当時の心理学研究が、物理学を模範的な学問分野として、哲学からの分離を図っていた点にあり、そうした中で哲学的、抽象的なテーマが一種のタブーとさえなっていた。この時期、ヨーロッパではフロイトとユングによって広範な宗教論が展開されていたが、これらは人間本性の全体的な説明を目指した大理論の中の一部でしかなく、計量的な研究などの具体的な仮説とその経験的な検証に直接繋がるようなものではなかった⁶⁷。D. M. ウルフも、宗教心理学研究が1920年代半ばを境に、数的に激減したとする。行動主義による、客観的・機械論的な科学としての心理学の捉え方が獲得した驚異的な成功に加え、第一次世界大戦に伴う人命損失と大恐慌が招いた社会的混乱によって、アメリカの宗教の内側で変化が生じ、心理学に寛大な自由主義が衰退する一方で、心理学による宗教研究を好まない原理主義が台頭したのであった⁶⁸。

1.1.3. 精神分析派による影響

1920年代から1950年代の終わりまでアメリカ人心理学者の間で死の問題が周縁的であったとはいえ、アメリカとは対照的に、ヨーロッパの精神分析において、第一次世界大戦の影響により、死の問題が重要な問題として取り上げられた。この戦争による破壊や大量死に衝撃を受け、死の問題を検討し始めたフロイトは、我々「文明人」は死の問題を棚上げする傾向があると記した。彼によると、現代人は、確かに、死が自然で、不可避で、否定することのできないものであると口では認めるものの、自己死を想像しようとしても、自身が死にゆく場面を見守っている観察者としての立場を捨て切れないため、結局、死という事実がないかのように振る舞い、真の意味では自己死を想像できないでいる。故に、現代人は心の奥底で無意識的に自己の不

⁶⁵ Feifel, H., Psychology and Death: Meaningful Rediscovery, *American Psychologist*, 45(4), 1990, p.537.

⁶⁶ Gorsuch, R. L., Psychology of Religion, *Annual Review of Psychology*, 39, 1988, p. 201.

⁶⁷ Emmons and Paloutzian, op.cit., 2003.

⁶⁸ Wulff, D. M., The Psychology of Religion: An Overview. In Shafranske, E. P. (ed.), *Religion and the Clinical Practice of Psychology*, Washington, D.C.: American Psychological Association, 1997, pp. 43-70.

死を信じ続ける⁶⁹。すなわち、現代人は死を病者や高齢者のみ襲う異常なものとして捉えることによって死の不可避性を曖昧にし、死を避けられぬ出来事としてではなく、むしろ、事故として扱いがちである。フロイトは、現代の「文明人」の、他者の死について発言を控え、葬儀の時に故人について最善の言葉を尽くす習慣なども取り上げ、死が「文明人」の間でタブー化されていることを指摘する。大切な他者の死に直面した時に、現代人は痛烈な悲しみに包まれ、憂鬱になって精神的に麻痺する傾向にある。そのような状態を避けるために現代人は自己と他者の死を考えることさえ拒絶しがちである。しかし、第一次世界大戦によってもはや死を否認することは不可能である⁷⁰。

また、フロイトは以下のようにも論じる。「原始人」は他者の死や殺人に対して躊躇いはない。人類の原始時代の歴史は殺人に満ちており、原始的な人間の群れにおけるエディプスコンプレックスを抱いた息子たちによる父親殺しは人類の原罪であり、その殺人に対する反省や罪悪感とはテミズムで見られる信仰と風習に繋がった。宗教と死についてフロイトはさらに、原始人は愛する者の死体について思考する際に死霊を想像したが、抱いていた罪悪感と悲しみによって死霊を恐ろしい悪霊として捉えることになったと述べる。死がもたらす変化(影響)は「原始人」に霊肉二元論の概念を持たせた。しかし、愛する他者の死体を見守る中で生まれたのは霊肉二元論の概念と不死に関する信仰のみならず、自分が生き残っていることへの満足感に対する罪悪感と、殺すべからずという道徳的規範である⁷¹。

また、フロイトは、我々人間にとって死は空虚さあるいは無のようなネガティブなものであるために、それを経験することが不可能であり、死ないし死の恐怖は、無意識の領域には存在し得ないという見解を提示する。人間が死に対して示す英雄的行為はそのことによって説明し得る。自己死は存在しないとはいえ、無意識の領域には他者を殺したい欲求は潜伏している。また、我々が死の恐怖として感じるものは、どちらかと言えば、罪悪感から発生する二次的な感情である⁷²。

自己死を無意識において存在しないものとして見なし、死の恐怖を二次的な感情として捉えることによってフロイトは事実上死を自らの研究対象から外すことに至ったが、その弟子であったオーストリア人心理学者O. ランクの思想においては、死と不死への願望は中心的な問題であり、個人の心や歴史、文化の理解に欠かせないものであった。ランクの思想は第二次世界大戦後においてアメリカ心理学の死と宗教の捉え方に大きな影響を与えることになる。1930年代にナチスによる弾圧を逃れ、アメリカ合衆国に移住したランクは、全人類の観念史は死に対して人間を慰めるアイデアの連続であり、全人類の歴史は自己消滅を否定する、不死に関する諸イデオロギー間の戦いとして捉えられると論じた。具体的な社会形態や思想は時代によって異なるとはいえ、不死への欲求はどの文化、どの時代においてもすべての個人において存在する。そして、あらゆる人間同士の争いは自己存続あるいは継続のための戦いである。

⁶⁹ Freud, S., Thoughts for the Times on War and Death. In Hutchins, R.M. (ed.) *The Major Works of Sigmund Freud* (pp.755-766), Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952/1915, p. 761.

⁷⁰ *ibid.*, p. 762.

⁷¹ *ibid.*, pp. 763-764.

⁷² *ibid.*, p. 765.

「あらゆる戦争や革命は、いかなる合理化にも関わらず、歴史的には、非合理的な不死のイデオロギー、つまり取りも直さず、人間が作り上げた存続の概念に由来を持つ(後略)」⁷³。

ランクによると、個人の自己不死への信仰の維持を可能にするため、人類黎明期より死後の存続の個人化が行われようとしている。つまり、長期的に存続が可能なのは、人類という大きなエンティティあるいは国家や民族などのような集団であるが、集団的存続より望まれるのは自己の不死である。人間は常に自らの永遠な生存の確保に努め、霊的な自己の継続を果たすために文化というものも築いているが、個人的な不死への願望と、比較的結束力のあるまとまった集団のみが存続を成し遂げられるという事実の間に「永遠な対立」がある。民族や宗教団体は全人類より個別化され、具体化された集団であるため、特定の民族の利害や優越を主張する民族主義でさえ(理想的な)不死の個人化・個別化への一步でしかないと考えられる。

加えて、ランクによると、宗教や哲学、心理学及び社会的諸制度は自己の存続を確保する目的で構築されたものである。人間は、どちらかといえば、(この世における)自らの命そのものよりも(永遠における)自らの不死を守ろうとするため、不死の確保を可能とする文化に加えられた制限(規範)を進んで受け入れる。文化ないし社会制度は、肉体や生の有限性、つまり人間の自然状態を超越するという意味で、超自然的である。宗教と心理学は双方とも自己を保存し、己の不死への信念を守ろうとする人間の営みであるが、この二者の相違点は、宗教が死者の霊や魂への信仰に由来することに対し、心理学は生者の霊や魂への信念に基づいて発達してきたという点であるという⁷⁴。

もうひとり死をテーマとし、後世に影響を残した重要な心理学者として、第二次世界大戦中に米兵の死に対する態度を研究したG. ジルボーグが挙げられる。ジルボーグは死の恐怖に注視し、その恐怖が我々人間の心を離れることはないと主張した。死の恐怖は様々な精神病や恐怖、憂鬱状態などの根底にあり、我々のエネルギーの多くがその抑圧と否認に注がれていると考えた⁷⁵。

1.2 第二次世界大戦後の北米心理学における死と宗教に関する理論的思想

1960年代以降、タナトロジーの父と言われる心理学者H. ファイフェルなどの活躍によって、死関連の問題は心理学の分野で大きく取り上げられるようになる。ファイフェルは1950年代後半に死を主題として様々な観点から考えたシンポジウムを計画・開催し、その成果を、自らが編集した論文集『死の意味』にまとめた。この著作は死の研究においてひとつの分岐点となっており、その寄稿者の中には、C. G. ユング、T. アドルノ、P. ティリッヒといった、著名な心理学者、哲学者、神学者が名を連ねた⁷⁶。ファイフェルは、原爆投下といった、世界大戦における大量死や医療発展に伴う現代人の死に方の変化などを挙げ、西洋社会における死のタブ

⁷³ Rank, O., *Beyond Psychology*, New York: Dover Publications, 1958/1941, p. 41.

⁷⁴ *ibid.*, p. 74.

⁷⁵ Zilboorg, G., *Fear of Death*, *Psychoanalytic Quarterly*, 12, 1943, pp. 464-475. ジルボーグの死に対する考え方について、より詳しくは、本論文 33-34 頁参照。

⁷⁶ Feifel, H. (ed.), *The Meaning of Death*, New York: McGraw-Hill, 1959.

一化や死の恐怖を去勢への恐怖あるいは分離不安の二次的な表れとして捉えた従来の心理学(精神分析)の動向を批判しながら、死は心理学が真摯に取り上げるべき重要な心理的・社会的問題であると論じた⁷⁷。ファイフェルの研究の主たるテーマは、高齢者や終末期患者などにおける死の不安と恐怖であり、その中で(本章で以下後述する)死の恐怖と来世や不死への信仰との相関関係を特定することを試みる複数の経験的研究を行った。

タナトロジスト R. フルトンは、こうしたファイフェルの活躍やアメリカの学術界において1950年代以降高まる死への関心の社会的背景や文脈として、世界大戦で経験した大量の死とトラウマ以外に、医療制度とサービスの向上、出生率の上昇と死亡率の低下、平均寿命の延長、年金生活を過ごすための高齢者専用の施設や共同体の成立などといった歴史的動向や社会的発展を挙げている⁷⁸。また別の論文では、フルトンとその同僚のG. ゲイスは、死を宗教の聖なる領域から学問の領域に移し、死を心理的・社会的問題として扱うことを可能とした世俗化をも戦後の米国学術界における死への研究関心の台頭の社会的要因として挙げている⁷⁹。フルトンによると、世俗化した戦後のアメリカ社会では、合理的で実用的な生のコントロールを目指す動きが見られ、死は原罪によるものではなく、むしろ享樂的な生活によるものとして医学的に捉えられ、死の不安は、どちらかというと、死後の処罰への不安というよりも、神経症の症状だと心理学的に見なされる傾向が著しいということである⁸⁰。

1.2.1. E. ベッカーの思想

このような状況の中で、1960年代にアメリカの心理学者で思想家である E. ベッカーは、死の恐怖のあらゆる精神状態における遍在、またそれに対する絶え間ない否認・抑圧に関するジルボーグの議論と、死の恐怖の文化における中核的な位置についてのランクの議論を継承し、発展させる(ベッカーの思想は本論文で扱う恐怖管理理論の基盤となっており、より詳細に取り上げるつもりである)。ベッカーは著書『意味の生誕と死』の中で、人類学、社会学、心理学、精神療法において重要な発見がすでに成されていることから、人間性質に関する一般的な理論を作り出すことが可能となり、そうした理論を読者に提供することが同書の目標であると明記する⁸¹。

自尊心と文化

ベッカーによれば、我々の生活・人生において中心的な役割を持つのは自尊心である。自尊心はエゴの発達全体を体現するものであり、なおかつ人間の行動に関する予測材料を提供

⁷⁷ 同書及び Feifel, op.cit., 1961.

⁷⁸ Fulton, R., Death, Society and the Quest for Immortality. In S. Strack (ed.), *Death and the Quest for Meaning: Essays in Honor of Herman Feifel* (pp.329-344), Northvale: Jason Aronson, 1997, p.330.

⁷⁹ Fulton, R. and G. Geis, Death and Social Values. In Fulton, R. (ed.), *Death and Identity* (pp.67-75), New York: Wiley and Sons, 1965, p.70 及び p.73.

⁸⁰ Fulton, R., The Sacred and the Secular: Attitudes of the American Public toward Death, Funerals and Funeral Directors. In Fulton, R. (ed.), *Death and Identity* (pp.89-105), New York: Wiley and Sons, 1965, p.100.

⁸¹ Becker, E., *The Birth and Death of Meaning: An Interdisciplinary Perspective on the Problem of Man*, New York: Free Press, 1971/1962, p. vii.

する。小児の自尊心は親がどれだけ生物学的な欲求を充足させてくれるかによるが、子供の社会化の過程の中で自尊心の維持は生物学的なものから徐々に社会的・文化的な要素、つまり文化的規範ないし行動の象徴的コードによって影響されるようになっていく。すなわち、自尊心の源は、食べ物を与えられているかどうかというような生物学的な欲求の充足度から言葉や象徴へと移転するわけである。そうして人の自己価値に対する感覚は徐々に人工的象徴性あるいは象徴的構築物に支えられるようになるが、これは人間においてしか見られない現象であるという。この移行が完成してから、我々は「自尊心という象徴的建築物の保護・維持・拡張」にほとんどの時間を費やすことになる。

我々は常に自らの価値を分析したり、力を試したりするが、その際の尺度となる具体的な内容は、人それぞれに異なっている。とはいえ、すべての人間は常に内なるニュースリール、つまり出来事や情報を記録するテープのようなものを回し、自己価値に関する評価を行っている。自己価値に関する感覚は、自分の人生の意義や価値、アイデンティティと密接に繋がっており、自尊心はただの空っぽの言葉でも、虚栄心の現れでもなく、「生死に関わるもの」である。よって、自己価値を脅かすような出来事・経験に遭遇した場合、我々は否定・抑圧などの防衛機制を使用し、自尊心を守ろうとする。自尊心が人間の「中心的動機」であることの証拠は、それが崩壊した時の行動力喪失、鬱病や統合失調といった精神病である。したがって、ベッカーによると、自尊心とは「不安の緩衝」であり、「人間の適応の核心そのもの」である。

加えて、自己価値は自らの社会的な役割や他者の評価にも依拠しており、我々は常に愛情や職業的評価など、何らかの形で他者の関心や公認を求める。だが、自尊心取得への欲求は、自分が置かれている象徴体系の中で高い位置を確保したいというような、文化的英雄への野心、あるいは衝動として現れる。ベッカーによると、文化は価値ある目標や正しい行いなどに関する規範・基準・理想を定めることによって、個人に文化的英雄となる機会を与えてくれるのであり、「ヒロイズムの乗り物として機能する規則・風習・アイデアの構造」⁸²である。自尊心はエゴに安定した不安緩衝を提供するように機能するが、持続的な自尊心の維持を可能とするのは文化である。故に、文化の任務は、個人に対して、自らが有意義な世界に生きる最高の価値を有する存在であるという信念を持たせることである⁸³。

また文化は、個人が自尊心を取得できる価値体系を提供するほか、個人に世界観も提供する。個人は、自己をその世界観(神話・理想・歴史的な人物など)と同一視することで自らの限界・有限性を超え、自らを、栄光ある過去、または何かの勝利が待ち受けるとされる将来へ投影し、自身の実存的な苦悩の負担を軽くすることができる。つまり世界観も、有限な個人を不安から守る機能を持つ。

そして、ベッカーによると、自文化は、確かに規範を設けることによって個人に行動のための有意義な図式を提供するが、その一方では、逆説的にも、個人の自由を制限し、他文化との衝突をも容易にする。ランクが主張していたように、道徳的な規範やタブー、風習などは、個人

⁸² ibid, p.78.

⁸³ ibid, p.79.

や集団の生・生活に制約を加えることで個人の不死、不滅を可能とする。タブーなどの文化的規範や集団への服従あるいはそのための(自分の命を捨てる行為を含めた)自己犠牲はその文化ないし集団を通じて永遠の(象徴的な)不滅を得るための命の犠牲であり、不死の確保こそその文化の本来の目的であるという。⁸⁴

また、諸文化はそもそも互いにかかなりの程度異なるとはいえ、どれもが宇宙や人間の本性、理想的な人間関係の形態などに関する根本的な問いを行って、それに対する何らかの回答を提供することから、互いの存在が揺らがざるを得ない。異文化が脅威となる理由は、自文化が擁護する価値観と完全に異なる価値観であっても、生存や生活が十分可能であるということが示されてしまうことにある。提供される回答は文化によって異なるため、各文化の空間や時間、人間の本性などの概念は恣意的で、虚構であり、文化的な構築物でしかないと見なされてしまう。そのようにして異文化の存在は我々に自文化の概念や規範の恣意性を喚起し、それまで人生を方向付けていた意味の源泉を奪うのである⁸⁵。

このような議論においてベッカーがランクから受けた影響は大きい。ベッカー自身は、ランクの思想の核心を次のように表現している。すなわち、真実をめぐるいかなる衝突・相克も、結局のところ、不死をめぐる衝突である。よって、真実をめぐる議論で相手に負ければ、自らの信念体系が崩れ、自己が消えていく。故に、個人の生の存続を可能にするという意味で、すべての文化的形態はその担い手にとって神聖である。つまり、すべてのイデオロギーでは、それを提唱する人が意識しようがしまいが、認めようが認めまいが関係なく、そのイデオロギーあるいは文化を持つ個人ないし団体の生・生活が神聖なものとして扱われる⁸⁶。

さらに、ベッカーが述べるには、人間は、動物にはない独自の悲劇的な矛盾を抱える。それは、自らが特別な一個人であるという意識を持つ一方で、将来自分は必ず死すという意識も備えることである。この複雑な意識の重荷は絶望を生み出し得るが、不可避な死の運命に対して人間ができる唯一のことは、死にもかかわらず、何らかの貢献を成し、英雄になることである。しかし、自分の文化(世界観・価値観)が根拠のない虚構でしかないなら、人生には意味がなく、人間条件の内在的な絶望に対する対策もなくなってしまう。こういった矛盾する厳しい意識の帰結から自分たちを守るため、人々は自文化を称え、保護しようとする。そして、構築物でしかない自文化を現実として誤って捉えながら、その一方で異文化を軽視・非難し、攻撃しようとする。ベッカーは、『悪からの逃避』において、「死を否認し英雄としての自己像を成し遂げたいという自然で不可避な衝動が、人間悪の根本的な原因であることを示めすことを試みる」と述べ、差別や排他主義、紛争など、幅広い事象を死の否認によって説明する立場を明確に表明している⁸⁷。

⁸⁴ Becker, E., *Escape from Evil*, New York: Free Press, 1975, pp. 65-66.

⁸⁵ Becker, op.cit., 1971/1962, pp. 126-127, p. 140 など。

⁸⁶ Becker, op.cit., 1975, p. 64.

⁸⁷ *ibid.*, p. xvii.

死の恐怖と死ぬ運命の否認に基づいた人間に関する知識の統合

以上のような文化的相対性を克服する方法として、ベッカーは社会学と心理学、または政治学の知見に基づいた姿勢を勧める。具体的には、社会学は、社会的構築物が必然性を欠いて、現実ではなくむしろ幻想であることを、心理学は、現実の知覚を歪曲する性格のタイプを（親や権力者に縋がり、責任と個性を要する自由を捨てがちな、服従するタイプ/他者や異文化、異民族を見下し、横柄であるナルシシス的なタイプ/生命を有機体としてではなく、機械として捉え、相手を厳しくかつ冷酷に扱い、変化を好まない肛門型サディストのタイプなどを）、そして政治学は、民主主義や自由に必要な条件を、それぞれ教えてくれると考える。これらの知識や経験を生かせば、社会的な幻想を見抜くような視野の広い、親や権力者に頼らない、他者に寛大で、新たな挑戦や変化に適応できる、民主主義を達成する上で必要な、自立的で、型に嵌らない個人を目指すことができるとし、完全に自由な人間の理想を掲げる⁸⁸。

またベッカーは、自らが最も成熟した著作と評価した自書『死の否認』の中で諸分野の人間に関する知識について触れる。現代の知識が膨大で専門的過ぎるとはいえ、そのような分離された知識の山の中には、目の届かないところで、人間条件についての真実が葬られている。そこで、様々な学問分野で得られた人間に関する知見を統合することを唱え、その統合は死の恐怖を根幹にした分析によって可能になるとする。ベッカーは「死の恐怖が複数の人文科学の分野の成果を統合し、事実の山の中に葬られ、「真」の人間動機についての際限ない議論に覆われた人間行動をみごとに明確かつわかりやすく説明する」と述べ⁸⁹、「人間や人間条件に関する無数の見解の調和」を目指し、（自身が強く支持する）ランクの思想と議論に依拠しながら、「心理学と神話的・宗教的視点の合併」⁹⁰を喚起したい意図を表明する。また『悪からの逃避』においても、自らの研究の着眼点と目的について「複雑なものをより単純にし、偽装や枝葉末節を剥ぎ取って、人間の真の根本的な部分、人間を突き動かすものまで到達」することを挙げる⁹¹。

ベッカーは『死の否認』において、心理学における死の恐怖の捉え方を分析し、その中では、死の恐怖を社会的構築物と見なす考え方と、先天的・生物学的なものとして捉える見方に大別できるとした。前者の立場は、小さな子供が死の概念、もしくは少なくとも完全な消滅としての死の概念を持たず、また親の育児の質によって子供の死の恐怖の有無や程度が決まるなどといった、発達心理学の研究結果に基づいている。しかし、ベッカーはこれらの見解を拒絶し、死の恐怖はどの人間も自然的に備え、生まれつきのものであり、常に我々の中に存在するという見方を採用したい意図をはっきり述べる。つまり、ジルボーグの見解を受け継ぎながら、死の恐怖は普遍的であり、我々の心の中で常に働いているという立場である。死の恐怖は「人間

⁸⁸ Becker, op.cit., 1971/1962, p. vii 及び pp. 158-164.

⁸⁹ Becker, E., *The Denial of Death*, New York: Free Press, 1975/1973, pp. ix-x.

⁹⁰ *ibid.*, p. xi.

⁹¹ Becker, op.cit., 1975, p. 1.

行動の主な源流」⁹²であり、諸行動の背景にある主な原動力であるとして、死の恐怖を大恐怖とも呼ぶ。

こうした考え方の根拠としてベッカーが挙げるのは進化と生存本能である。死の恐怖は、生存する上では、危険に対する保護として欠かせないものであるため、無防備な子供がまったく死の恐怖を知らないということは考えにくい。よって、小さな子供が死の概念を持たないことを指摘する小児の心理発達研究に対しては、進化や生物学を考慮に入れるなら、人間が不安になりやすい動物であると考えるほうが自然であると指摘する。そしてこの場合は小児における死の恐怖は一貫した死の概念に基づく一義的なものではなく、むしろ犬や昆虫に対する恐怖や悪夢などという形で現れる複合的なものであり、そういった恐怖と悪夢をそれほど持たない、より年上の子供では、死の恐怖が抑圧の働きによって抑えられると見るほうが妥当であると論じる。確かに、意識のレベルで恐怖がなければ、本当に恐怖がないか、それとも恐怖が抑圧されているだけかを判断するのは難しく、その議論に決着をつける決定的な決め手はなさそうだが、進化過程や生存を考慮し、無意識の死の恐怖を示した生理学的実験をも視野に入れるなら、死の恐怖が防衛機制によって抑圧され、無意識の領域に押し込まれていると考えた方が妥当に見える。こうした無意識な恐怖の存在の経験的な証明、並びに死の恐怖の自尊心と世界観との繋がり、死の恐怖が我々の行動に与える影響などに関するベッカーの発言を実証的に試し、その正当性を確かめようとしたのが、本論文第2章で取り上げる恐怖管理理論である。

ところで、ベッカーの死についての思想における中心的な議論の一つは、彼の人間観である。すでに触れたように、ベッカーによれば、人間は「実存的ジレンマ」あるいは「実存的矛盾」を抱えている存在であるが、この矛盾とは「有限性の中の個性」に関するものであるとされる。すなわち、一方で人間は有限で腐敗していく動物的な肉体を持つが、同時に他方では、無限性を考え得る思考力や自己意識と個人としてのアイデンティティを持つ⁹³。このような「身体」と「象徴的なアイデンティティ」ないし「象徴的な自己」を有する人間は、真に二元論的な存在であり、悲劇的にも、自己意識は自らの消滅に対する意識でもあるため、ほかの動物とは違って、死を知っている。それ故に、自らの象徴的な世界において人間が手がけるすべての営みの目的はこうした「滑稽な運命」を否認することである。

宗教の起源、特徴と機能

『悪からの逃避』の中でベッカーは、「人間条件の独特の矛盾」⁹⁴として、人間が動物と同様に食料を消費しエネルギーを保存しようとするが、同時に自らの有限性に関して、動物にはない意識を持つということを指摘する。自らの消滅に対する意識を持たない動物に対して、人間は常に死の意識に苛まれ、死を超越しようとする。そして、その超越の媒体となるのが文化である。人間は文化を通じて死を超越する、文化は人間に肉体よりも長持ちする強力な身体を

⁹² Becker, op.cit., 1975/1973, p. ix.

⁹³ 同様な考えは、例えば、Becker, op.cit, 1971/1962, p.141 や p.196 などにも見られる。

⁹⁴ Becker, op.cit., 1975, p. 3.

与えるなどと述べられるように、人間は自らに無限の寿命の約束を与えるために、老化や消滅を関与しない文化的象徴を作り出そうとする。人々は、「生まれつきある、全てを包む死の恐怖」に駆られながら、文化によって標準化された英雄体系や象徴を通じて死を超越しようとするのである⁹⁵。

そうした超越は、ベッカーによると、多様な形で行われる。そこには天国など、不死や来世への信仰のような一目瞭然の形もあれば、それほど明示的ではない形もある。例えば、後者の例としては、神の目的を成し遂げた、祖先または家族に対して義務を果たした、人類に貢献したというように、自らを自身より大きな世界に据え、その肉体的有限性に対してより広い人生の意義を見出す形である。このように「不死の自己」は多様な精神的・霊的な形を取るが、それ自体は生きる意志や、重要な存在になりたいという、強い欲求に拠るものである。そして、人間は根本的な矛盾を抱える存在であり、有限性の中に個性を持ち、自己意識を持って象徴を通じて自然から離れながらも、自然と死に縛られ続ける。だが、理想的なヒロイズムの追求である宗教は、自らの存在の重荷を受け入れ、それを部分的に緩和することができれば、どのような存在になることができるかに関して、強さと成長の理想を提供するという⁹⁶。ベッカーはまた、「人間の最も特有な部分である宗教」の背景にある主な動機は、自己継続であるとし、ランクの見解に同意しながら、あらゆる宗教は、最終的に、死そのものへの恐怖というよりも、永遠な自己消滅への恐怖に由来すると主張する⁹⁷。

さらにベッカーは、(宗教を含めた)文化を、死の恐怖を緩衝するように機能する恣意的な構築物として、科学を、死の恐怖を否認し、吸収しようとする信仰であり、単なる宇宙的なヒロイズムを争う候補者の一つ⁹⁸として相対的に捉えた。個々人の性格についても、防御的な機能を有する偽りとして位置付ける。また、抑圧の排除を人間の目指すべき目標として主張したN. O. ブラウンなどに対しては、抑圧が必要不可欠であると反論し、死の大恐怖に飲み込まれかねないという意味で抑圧を排除することは危険性を孕むとする。その意味で、無意識にあるものを意識することを試みるという、精神分析学が目指す自己知識(の理想)についても危惧を示し、人間は悲劇的な世界の中で生きることが運命の存在であるといった、悲観的で宿命主義的な人間観と人生観を展開する。ただし、こういった批判にもかかわらず、ベッカーがブラウンから受けた影響も大きい。ベッカーによると、ブラウンは、ランクと同様、不死への欲求があらゆる時代の歴史の共通原理であり、不変な動機であるという結論に至っており、ランクとブラウンはそうようにして「人間条件における根本的な動機の大規模な暴露」に取り組んだという。

以上見てきたように、ベッカーは自らの有限性に対する意識から生じる死の恐怖を普遍的な人間の衝動ないし主たる原動力として捉えており、人間の精神生活と文化の形成や維持、異文化(文化的・イデオロギー的他者)との衝突など、あらゆる行動の中に有限性の否認と死の恐怖の抑圧を見る、還元的とも言える理論的な立場を明示する。そこでは、文化は(宇宙観、

⁹⁵ *ibid.*, p. xvii.

⁹⁶ Becker, *op.cit.*, 1971/1962, p. 198.

⁹⁷ Becker, *op.cit.*, 1975, p. 4.

⁹⁸ Becker, *op.cit.*, 1973, p. 284.

価値観、理想など)特定の世界観と自尊心(を取得する機会)を提供することによって、個人の死あるいは有限性を否認し、死の恐怖を抑えるように機能する社会的な構築物として見なされる。

このようなベッカーの思想は1980年代の半ば死の恐怖と自尊心ないし文化的世界観の関係について、数・質共に非常に豊かな経験的研究を生み出し、恐怖管理理論の発足の先鞭となった⁹⁹。

1.2.2. J. リフトンの心理学における死と宗教

ベッカーのほかに、死の問題を大きく取り上げ、宗教に関する考察にも取り組んだアメリカの心理学者として挙げられるのは R. J. リフトンである。リフトンは人間の死に対する感情を先天的な本能、つまり生物学的な要因を重視する説によっても、文化的環境における学習を強調する説によっても説明し切れないとし、先天的な側面と文化的な次元における多様性の双方を繋いで、説明し得る橋渡しのような観念が必要であると論じた。そこで主張されるのが、内面的な世界を形成する心理的表象として捉えられた「像(image)」という観念である。精神分析の流れを受け継ぐリフトンは、個別の像を「環境との相互関係に対する、構造的予想(structured anticipation)」と定義し、像の起源は、中枢神経系の働きを通じた、外的な出来事の内面的な再構築として理解する。その意味で、自己とは最も包括的な像であり、自らの有機体の象徴化である。そして「自己の生、つまり有機体として生きている感覚を維持することは心理的行動の中心的な動機的原理」であり、像の構築や再構築を支える原理となる。

精神分析の改善を目指すリフトンは、精神分析において、死の恐怖を去勢への恐怖あるいは死にゆく過程への恐怖として限定的に捉える還元主義的な傾向があると考え、そうではなく、生と死を一体として見なすべきであると論じる。つまり、生と死を表裏一体のものとして捉え、死の象徴化に着目する立場に立てば、生の終わり、あるいは肉体的・心理的運命としての死のほか、死の恐怖による麻痺といった、活気や生気が損失される生の中の死、挑戦ないし芸術的なインスピレーションとしての死、災害やホロコーストのような大惨事と同一視される死など、様々な死の象徴的形式または像が存在し、それが生の生き方に影響を与えていることがわかるという。

その主要な著作『壊れた繋がり』で、フロイトの死に対する考え方が批判的に取り上げられる。すなわち、フロイトが、死は否定的な内容の抽象的な観念であり、その観念に一致する無意識的な補完物は存在しないと主張した。だが、その代償として、フロイトの心理学では、死が根本的で、一次的な人間の動機ではありえず、結果的に、死の不安をより具体的な去勢への不安の表れとして捉えてしまうことになった。またフロイトは、誰も自己の死を信じず、無意識の中で自らの不死を確信しているなどの発言にあるように、人間には自らの死を本当の意味で想像することができず、人間は己の死の観念を認知的に持ち得ることはないと主張した。リフトンによると、こうしたフロイトの考え方は、不死の諸像を単なる自己消滅の否認という、補償的な性

⁹⁹ 詳細は本論文の第2章を参照。

質を持つ文化的・因習的態度に還元してしまっており、それは合理主義・聖像破壊主義的アプローチであると位置付けられるとする。

リフトンによると、フロイトの過ちは、我々が自分たちの死の状態を想像できないとはいえ、自己の終わり、すなわち自己の消滅や停止、または世間からの分離を想定することが可能であることを考慮しなかった点、そして不死の像が持つ人類普遍的な象徴的重要性、及び、個々人において不死性・継続性の像が有する重要性を見落とした点にある。フロイトが述べるように、死は存在の否定ではあるものの、かといって、人間は死の表象が不可能なわけではない。確かに、フロイトは晩年、性的衝動を強調する本能論を変更して、生の本能(エロス)と死の本能(タナトス)を構想した際、あらゆる生の目標は死である、などと述べながら、生と死の一体性に対する意識をある程度示した。しかし、基本的には、死と生に関して二元論的な立場を取っており、死の像が生气や意識の拡大にも繋がるといった(リフトン自身が唱道する)弁証法的な見方には至らなかった。

またリフトンは、ユングの不死の信仰に関する見解も取り上げている。リフトンによると、ユングは世界中の神話の中に不死への信仰が見られ、これらの神話は我々の心理、つまり集合的な無意識の地図であると述べた。その上で、自己の不死に関する信念は、確かに個人の神話であるかもしれないが、個人の精神を豊かにし、自己を統合させてくれることから、精神的な健康の増進に繋がると、不死への信仰を好意的に捉える。そうしたユングの不死への信仰に対する態度は「神話・衛生的」と位置付けられる。そこでリフトンは、ユングは不死の原型を想定し、それを遺伝的に伝わる、歴史を超えた本能的な像として捉えており、それによって、死と不死に関する議論をある程度、像や象徴性のほうに志向させた。ただし、ユングは、象徴的な真理としての不死と文字通りの不死の概念の区別をいっさい、あるいは少なくとも十分行っていない。

このようなフロイトとユングの議論に対して、リフトンは自らのアプローチを「形成・象徴化的」と定義し、研究の焦点を、集団的生命の存続に関与する個人の経験における死と不死の象徴化の過程に当てようとした。我々人間は、確かに直接死を知ることができず、かなりの部分死を否定するが、にもかかわらず死を完全に否認することはできないため、死に対する意識を一切持たずにはいられない。故に、死の意識を表現し、それを自らの行動に反映させる。そのため、死すべきであるという事実に対応できるよう、我々が死を超越する想像的な形態、つまり生の継続の象徴化が必要になるとリフトンは主張する。

こうして、象徴化と死の像を重視するリフトンは、幼少期や思春期、精神病や宗教儀礼、歴史や政治などにおける幅広い現象の表象化の研究に取り組んだ。それに基づき、出産や生活における子供の親からの分離、通過儀礼における分離の段階などがその時点までの生の終わり、つまりある種の死としてイメージされるといった議論も展開する。

リフトンによれば、人間は不死の感覚を持ち、死の否認や死の恐怖による精神的な麻痺が完全に心から消えることはないとはいえ、この不死の感覚は単なる死の否認ではなく、むしろ、死そのものに対する意識の付随物である。つまり、不死の感覚は「自らの有限な生の前後的

継続的な象徴的關係を維持しようとする、強力で普遍的な内面的な追求」の表れとなる¹⁰⁰。この引用句にも見られるように、リフトンは人間の中に自分の存在の前後との「継続に関する内面的な感覚を維持したい欲求」を想定するのである。この内面的な不死の感覚は「単なる死の否認を大きく超えるものであり、各個人を自身とは時空的に離れた集団や出来事と結び付ける、生を拡大させる強力な像群の一部である。「それ【不死の感覚、筆者】は個人が、歴史的過程と呼ばれるものに関与することの内面的な知覚である」¹⁰¹。

この不死の感覚について、リフトンは五つの「モード」(形態)で現出すると考える。それが、生物学的、神学的・宗教的、創造的、自然的、体験的超越のモードである。生物学的な不死とは、自らの子孫あるいは全人類を通じた不死であり、これは最も基本的で普遍的なモードとされる。創造的なモードは、自らの芸術作品や科学的な成果、イデオロギー、仕事や事業、活動の成績と産物を通しての不死である。リフトンはこのモードの象徴的な不死に関する事例研究として、毛沢東による文化革命を取り上げ、この事象を彼の象徴的な不死への追求として考察した著作を上梓している。それによると、権力闘争に端を発した中国の文化革命は、高齢に達し、死を間近にした毛沢東が、自らのイデオロギー的な遺産や歴史における位置、すなわち自らの象徴的な不死を確保するために挑んだ戦いであった¹⁰²。こうしてリフトンはランクの不死への願望や集団ないし文化を通じた不死性に関する見方を採用したのである。

次いで、自然的な不死は自らを永遠なる自然の一部と見なし、自分の構成分子と自然全体がその死後も存在し続けるといった、自己の自然との同一化を通じて表れる不死の感覚である。神学的・宗教的モードとは、来世への信仰や宗教的实践など、死の精神的・霊的な克服を通して表現される不死の感覚である。そして最後の体験的超越のモードによる象徴的な不死は、永遠とされるものとの合一によって、一時的に時間と死を超越するような(神秘)体験、情緒的状态を通じて表れる不死の感覚となる。

ここでリフトンは三つ目の神学的・宗教的モードに関する記述の中で、宗教の核心、つまり諸宗教の共通部分に関する議論を展開する。それによると、諸宗教の共通点とは、英雄である宗教創始者の霊的探求と霊的成就によって、死を直視し、超越することが可能となること、つまり、開祖の霊性が死の超越のためのモデルを代々の信奉者に提供することにある。ブッダ、モーゼ、イエス、ムハンマドなどは様々なスピリチュアリティの形や道徳的原理などを組み合わせ、それらを用いることで死から消滅という「棘」を取り除いた。また、一部の宗教では不死や来世に関する明確な概念が提示されないとはいえ、宗教全般の基本的な霊的原理は死と再生であり、宗教においては、死を超える究極の真理の領域で再生する機会が与えられる。具体的な宗教像は教理によって異なるものの、その像が何であれ、宗教の核心には、ある種の霊的な力の感覚が存在すると考えられ得る。すなわち、神・靈魂・マナ・愛・道徳的なエネルギーなど、霊的な力の捉え方は様々であるが、結局のところ、これらの力はいずれも生命力であり、

¹⁰⁰ Lifton, R. J., *The Broken Connection: On Death and the Continuity of Life*, New York: Simon and Schuster, 1980, p. 17.

¹⁰¹ Lifton, R. J., *Revolutionary Immortality: Mao Tse-tung and the Chinese Cultural Revolution*, New York: W. W. Norton and Co., 1976/1968, p. 7.

¹⁰² *ibid.*

死を克服する力である。故に、諸宗教の共通部分は、死後の生に関する具体的な観念が必ず存在するというよりも、どちらかという、宗教者が、超自然的な源泉に由来する、死を超越する力を持つか、あるいはそうした力の保護下で生きているという点にあるという。¹⁰³

他方、体験的超越のモードは、宇宙との合一や内的統合・調和など、神秘家に見られるような死と時を超越する体験である。フロイトはそういった合一感を、成人において見られる、親と心理的に一体であった幼少期への後退の表れとして捉えた。これに対しリフトンは、そうした超越感、自己の世間からの分離や自己の解体及び無意味感や不安、不満など、死の象徴が招くような困惑的な感覚を防ぎ得る、統合感を提供するものとして、評価すべきであると主張する。この体験的超越は個人の心理的な経験であるとはいえ、その体験の中で、個人は本人が属する文化によって提供される諸像を使用する。体験的超越の具体的な形態としては、瞑想における制止的な意識や薬物使用などによる恍惚状態が挙げられている。日本の禅やもののあわれの概念において見られるように、こうした体験が、無常の率直な受容や無常に美を見出す姿勢を生み出し、そうすることで自己と絶対的な存在の合一が導かれ、自己消滅が超越されるわけである。

1.2.3. E. キュブラー＝ロスのタナトロジーにおける死と宗教

次に、タナトロジーへの関心を高めた重要な人物の一人としては、スイス生まれで、アメリカで活躍した臨床心理学者E. キュブラー＝ロスがいる。彼女は、死にゆく患者を取り巻く環境に注目し、延命治療や終末緩和ケアを中心に、医療臨床現場のありかたや重病の患者に対する治療者の態度、またより広く、医療化がもたらす社会への影響と現代人の死に対する態度について論じている。現代社会では、予防接種の普及や薬の開発によって、伝染病がかなり程度根絶され、乳幼児死亡率が激減し、寿命が伸張したという成果が成し遂げられた一方、結果として、高齢化が進み、伝染病の代わりに、癌や生活習慣病が問題となっている。だが、同時に、精神的問題を抱える人も増加している。かつての伝統的な社会では、個人は自らの家で家族や友人に見守られながら死を迎えたが、現代社会においては、救急車や病院の中で医療機器と見知らぬ人間に囲まれながら、孤独な死を迎えがちである。多くの先進国は、従来は馴染みある自然現象であった死がそれを否定しようと試みる医療従事者に独占されつつあるという状態に陥っている。その中で、患者が無理に無意味な延命治療によって苦しんだり、自らの意志や威厳を軽んじられたりする場合もある。こうして死が社会の周縁に追いやられている時代に、先進国では科学の進歩と共に、逆説的にも死への恐怖が以前よりも増大し、死を否定する傾向も強くなっている。¹⁰⁴こうした状況を踏まえて、キュブラー＝ロスが呼び掛けるのは、死や死にゆくことに関連する諸問題へのより高い関心であり、また患者の精神的ニーズや意志、遺族の悲嘆過程などに対する医療従事者のより深い理解である。

¹⁰³ Lifton, op.cit., 1979, pp. 20-21.

¹⁰⁴ Kubler-Ross, E., *On Death and Dying*, New York: Macmillan, 1969, p. 6.

またキューブラー＝ロスは臨床の場において、自己死に対する態度を調査し、死を告知された終末期患者が経験する感情の変動を分析した。そして、その結果をもとに、驚き、否定、怒り、取引、受け入れという、五つの段階の経過を想定するモデルを提示する。このモデルは一般向けの著作や新聞を通して広く知られるようになったが、学术界では様々な批判を浴びている。例えば、厳格な科学的意識調査のような経験的な裏付けがなく、キューブラー＝ロスが病院でインタビューの対象とした患者の人数、つまりサンプルサイズが不明瞭であること。また、想定される段階が前後に連続するというよりは、同時期に重なり合ったりする可能性も考えられ、患者の死に対する意識・態度の変化が恣意的に直線的に捉えられているのではないかという、研究方法と観察の結果に関する批判。そのほか、より広い、キューブラー＝ロス自身の死に対する態度の捉え方に対して疑問を示した批判もある。死に対する感情は、彼女が自己死に対する態度として挙げたもの以外にも複数想定されたり、死の受け入れを良き態度として見なす彼女の姿勢には一種の価値判断が含まれる、といったものである¹⁰⁵。

しかしながら、人が自己死と他者の死に直面した際、悲哀のほかに怒りや罪悪感といった感情を抱くというキューブラー＝ロスの指摘は重要であり、この考え方は宗教における死の捉え方の説明にも用いられている。自己の死に関する考察では、子供などにおける亡き者への複雑な感情を取り上げ、生者の心中には悲しみのほか、亡くなった大切な者を十分優しく扱わなかったのではないか、亡くなったのは自分のせいではないかというような罪悪感、遺されたことに対する不安や怒りが存在すると述べる。また、亡くなった者の死を生前中から望んだことに対する反省や罪悪感は、他者の死に伴い、髪を抜き、顔や胸を打つ習慣に繋がっているという。悲嘆の過程には必ず怒りも含まれているとし、死体を避けるべき汚物、死者を悪質な存在として捉える信仰や死霊を追い出そうとする儀式は、そうした怒りに由来するものとして説明されるのである¹⁰⁶。そして、死が文化や時代を超え、復讐や処罰の願望を引き起こす憎悪や、恐ろしいものであり続けている理由としては、自己の死が無意識の中では想像不可能であり、老衰死などの自然原因による完全な終末は受け入れがたいため、そして、何かの終わりがあるとすればそれは他者に殺されるという、外部からの干渉の形でしかあり得ないというように、死が他者の悪質な仕業として捉えられる傾向にあることを説明している¹⁰⁷。

前掲の著書をベトナム戦争中に執筆していたキューブラー＝ロスは、来世に関する宗教信仰は死ぬ運命であることの否定かもしれないが、現世での苦しみの中に意味を見出し、来世での報いを想定するという宗教的な死の否認は、人々に希望や目的を与えると考える。それに対し、来世への信仰を持たない人が増える現代社会に多く見られる(世俗的な)死の否認は、そうした側面がない。むしろ、死にゆく者を人々の目線から隠したり、死体を潤色化ないし凍結保存したり、戦争で他者を殺しながら、自が生き残ったことにナルシスティックな満足感と優越

¹⁰⁵ キューブラー＝ロスへの批判について、詳しくは Doka, K. J., *The Quest for Meaning in Illness, Dying, Death, and Bereavement*. In Struck, S. (ed.), *Death and the Quest for Meaning: Essays in Honor of Herman Feifel* (pp. 241-255). Northvale: Jason Aronson, 1997 参照。

¹⁰⁶ Kubler-Ross, op.cit, 1969, pp. 3-5.

¹⁰⁷ *ibid.*, p. 2.

感を覚えたりという、空しい、あるいは残酷な形態を取る傾向にある¹⁰⁸。キューブラー＝ロスが主張するには、自己の死に対する意識を深め、死を受け入れるべきであり、そうした死に対する態度は、個人とその家族に、そしてひょっとすると、国家にもメリットをもたらし得るという¹⁰⁹。

1.2.4. A. D. ワイスマンのタナトロジーにおける死と宗教

リフトンとキューブラー＝ロスとおよそ同時期に(1970、80年代において)活躍した心理学者でありタナトロジストとして挙げられるのは、A. D. ワイスマンである。ワイスマンによると、死と死後に関する宗教観念は、変身、復元、消失の3つに大別できるという。変身は、人間が自らの意識や人格を維持しない形で来世に再生するタイプの信仰である。復元は、死後においても、生前中の記憶や意識を保ったまま生を取り戻すことができるという信念である。そして消失は、確かに自分が死後具体的にどうなるかは分からないが、生前中に道徳的な行いを成せば、自己が継続される可能性があるという信念である。ワイスマンによれば、人間は自らの行動や主義、作品を通して、死後の生存を成し遂げようとする。死と再生に関しては、以上3つのほかにも、完全消滅の概念があるが、これは宗教に対抗する非宗教的な概念となる。さらに、ワイスマンによれば、文化的多様性と神学的な細かな理屈が、真の人間の関心事を覆い隠しているという。真の関心事とは、個人的な自己意識の永続と自らの個人的な存続への憧れのことである。死後何が待っているかは分かりようがないとする不可知論でさえ、死後に生があり、個人の再生があるという可能性を残しているため、この種の関心が見られる。

先に取り上げた終末期患者における不治病の告知と死の危険に対する反応(の経過)を5段階で捉えたキューブラー＝ロスの説に対し、ワイスマンは3つの社会的・心理的段階を想定する独自の説を展開した。それらは前述の、死後に関する3つの宗教概念と心理的に合致するものとなっている。すなわち、癌の終末期患者において見られる社会的・心理的三段階とは、1. 告知前の時期における症状の否認、結果への不安に由来する検査の後回し・回避、2. 診断がなされた時の(医師との面会と会話による)不安の部分的緩和と(自らの病気の原因を他者の責任に転嫁したりする)転移という心理的な現象、3. 病状が悪化し死が近づいた時の肉体的な不自由から来る、自らの生活の責任・義務と生活管理の中止及びそれらの他者への移転・委譲である。終末期患者における自らの病態と死の受容を最後の(独立した)段階として捉えたキューブラー＝ロスに対してワイスマンは、上記のすべての段階において、否定と受け入れの両方の態度が見られるとする。しかし、これらの段階が、変身・復元・消失という、死と再生に関する宗教的な概念に具体的にどのように心理的に対応あるいは合致するかについての説明は乏しい。臨床心理学者であるワイスマンは、超文化的な研究にも取り組み、不死の感覚を人間の有機体としての存在状態によって自然的に発生するものとして捉えたリフトンとは異なっており、「死後の善事に関する敬虔な肯定は、失望と幻滅を充実感に変貌させるための合理

¹⁰⁸ ibid., pp. 13-16.

¹⁰⁹ ibid., p. 17.

化」¹¹⁰であるなどとしている。この主張が示すように、ワイスマンは死後への信仰をある種の幻想として片づける嫌いがあり、宗教と死の問題には時間的にも量的にもあまり立ち入っていない。

1.2.5. V. E. フランクルの心理学における死と宗教

さて、死と宗教を考える上で、アメリカなどの英語圏の心理学に多大な影響を与えたのはウィーン出身のユダヤ系オーストリア人心理学者 V. E. フランクルの思想である。第二次世界大戦中に強制収容所に収容された経験を持つフランクルは、1950 年代後半、当時の人格心理学及び宗教心理学の権威である G. オルポートに招待され、アメリカ合衆国でシリーズ講演を行った。それ以来、1960 年代にはアメリカ国内で多くの時間を過ごすようになり、収容所での自らの経験を語りながら、意味の問題を中心とした、自らの心理学をまとめた一般向けの著作を英語で出版した。その思想と精神療法は多くの意味・意義に関する諸研究を刺激し、本論文が取り上げる意味管理理論の形成にも直接関わっている。したがって、本章の以下ではフランクルの思想を比較的詳細に扱いたい。

意味追求と従来心理学への批判

フランクルは、意味追求を主要な人間の原動力として捉え、個人の意志と自由と責任を人間存在に欠かせないものとして捉える立場から、従来心理学研究の批判を行った。それによると、フロイトの精神分析は、ノイローゼに集中した病理学的な部分のみが対象とされたほか、人間を機械的に捉え、無意識を強調し過ぎることで、人間の意志や意識的な努力を軽視する決定論的な立場にある。フロイトは無意識に過剰に注目したのみならず、意識を超エゴに、愛をセックスに、というようにそれぞれ還元することで、人間を衝動や本能に駆られる存在として考える心理学を提示するに至ったという批判も述べられる。

一方フランクルは、ユングの原型を神話そのものと見なし、ユングの心理療法を、(充実した人生を送るのにある程度の緊張感が必要であるにもかかわらず)、あらゆる緊張感を解消することを目的としたものとして批判する。フランクルによると、フロイトもユングも、人間は他者と出会い、意義・意味を探究する存在であることを軽視した。それ故に、フロイトが強調した快楽(快感)の原則、そして A. アドラーが人間の主要動機とした権力への意思に対して、快感とは、意味への欲求が満たされたことによって生じる効果であり、権力と快感の追求は、もともとの関心事である意味充足が遮られた場合のみに生じる欲求であるなどとしている¹¹¹。

またフランクルは、A. マズローが考えるように自己実現や自己達成を人間の最大の目標として捉えるべきではないと主張した。何故なら、それらはむしろ、個人が意味を見出した際に

¹¹⁰ Weisman, A. D., *On Dying and Denying: A Psychiatric Study of Finality*, New York: Behavioral Publications, 1972, p. 178.

¹¹¹ Frankl, V. E., *The Will to Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy*, New York: Penguin Books, 1988/1969, pp. 34-35.

自ずから現実となるもの、つまり意味充足による効果であるからである¹¹²。低位・高位ニーズという分類を行ったマズローの欲求論では、低位ニーズがある程度充足されてからはじめて高位ニーズが関心の中心となるという主張が提示される。だが、強制収容所などで見られたように、極端な剥奪の窮地に立たされ、食糧や身の安全に関する低位ニーズが満たされない時にこそ、マズローの類型論で高位ニーズとして位置付けられた意義への追求が強まる場合もあるという¹¹³。そして、自己実現を個人の究極の動機付けとするマズローの思想においては、人の環境が個人の目標を達成するための手段に過ぎず、人間が家族・友人・人類・神などと関係を持ち、そのために尽くすという人間存在の重要な側面である自己超越性に十分な配慮が成されていないと指摘する¹¹⁴。

生の無条件の意味

こうした従来の様々な心理学的なアプローチに対して、 فرانクルは、意味を中心とした「ロゴセラピー」と名付けられた独自の治療法を提示した(意義・意味の意味するギリシャ語「ロゴス」に由来する)。「ロゴセラピーは(中略)人間存在の意味及びその追求に焦点を置いて」おり、フランクルが明記するように、ロゴセラピーでは、「自分の人生において意味を見出そうとする努力は人間の主要な動機力」とされている¹¹⁵。すべての人の人生には無条件の意味が備わっており、人はそれぞれ人生において特殊な使命、あるいは果たすべき具体的な課題があるため、大切なのは何かしらの抽象的で普遍的な人生の意義より、その人の状況という特殊な文脈における具体的な意味である¹¹⁶。その中では、意味は我々人間が新しく作らなければならないものではなく、むしろ発見するものであり、その意味では客観的に存在するものであるという。すなわち、いかなる条件においても人生には常に必ず何らかの意味があり、不可避の苦難のような、人生のネガティブで悲劇的な部分でさえ、それに対する態度如何では、達成ないし偉業へと塗り替えられる。そしてセラピストは、実存的な悩みを持つ者や精神患者に対して、この点に対する理解を持たせ、意味探求の道を導く役割を果たす¹¹⁷。

ロゴセラピーの支柱には、1. 人生には意義があること、2. 人間には死や病気といった自然条件もしくは制約の中で物事への見方や自らの行動を決めていく自由な意思があること、そして、3. 人間には(普遍的な)意味への意思があるという観念的な前提の3つがある¹¹⁸。フランクルはすべての人の人生には必ず意義があり、人生は最後の一息まで意味を保持し続ける

¹¹² ibid, pp. 38-39.

¹¹³ Frankl, V. E., *The Unheard Cry for Meaning: Psychotherapy and Humanism*, London: Hodder and Stoughton, 1978, pp. 32-33.

¹¹⁴ Frankl V. E., *Psychotherapy and Existentialism: Selected Papers on Logotherapy*, Harmondsworth: Penguin Books, 1973/1967, p. 52 を参照。

¹¹⁵ Frankl, V. E., *Man's Search for Meaning*, New York: Pocket Books, 1984/1959, p. 121.

¹¹⁶ Frankl, op.cit., 1984/1959, p. 131.

¹¹⁷ Frankl, V. E., Beyond Self-actualization and Self-expression, *Journal of Existential Psychology*, 1(1), pp. 5-20, 1960.

¹¹⁸ Frankl, op.cit., 1973/1967, pp. 13-14.

と考える¹¹⁹。単純化ではあるが、ロゴセラピーを字義通りに「意味を通しての癒し」として捉えることも可能であるとしている。

فرانクルは、意味そのものは人によって異なり、その人の状況や時期によっても変わり得ると述べる。こうした見方は確かに相対的な側面も含むが、相対性よりも強調すべきは、その見方が示唆する個人の意味観の独自性という側面であるとしている¹²⁰。そして、「意味は常に変わりつつあるが、消えてしまうことはない」と述べたように、人間における意味・意義(に対する意識)は可変であるとはえ、消滅しない¹²¹。

フランクルの見解では、人が自らの人生の意義を見出せるのは次のような場合においてである。1. 何かを作るか、成し遂げる、2. (自然界、美、文化、愛など)何かを経験・体験する、もしくは人との出会い、3. 不可避な苦難に遭遇した時、一定の心の持ち様によってその中に意味を見出す¹²²。いずれにおいても、意味への追求は人類普遍的である。全ての人々は、性別、年齢、知能指数、学歴、環境、性格の構造、宗教心の有無、そして宗教心がある場合はどのデノミネーションに所属しているかといった要素にもかかわらず、最悪の事態においても意味を見出すことが出来るという。これは直感的な主張ではなく、多数の実証的な研究によって裏付けられた事実であると、多くの研究者の調査を挙げながら、フランクルは論じる¹²³。そして、自己超越こそ人間の存在の本質的な部分であり、自己超越的な意味が最も高い価値を持つとしている¹²⁴。

死の意味

死についてフランクルは、『医師と魂』の中で死の意味という命題を取り上げ、死が待ち受けるために、生自体には意味と価値がないというニヒリズム的な見解に対して異議を唱える。フランクルによれば、有限性と無常性は、生命の本質的な特徴であり、それ自体が貴重なものである。もし寿命が永遠で、いかなる経験・行動・業績もいつでも成し遂げられる状況にあるなら、それを理由に、あらゆる営みを無限に先延ばしたりするなど、何事に対しても無関心で消極的になり、人生におけるすべての営みや経験がありふれて、価値のない、無意味なものになりかねない¹²⁵。死があるからこそ、生の中の経験や達成が貴重で、有意義であり、死によって人生の意味や独自性が抹消されるところか、かえって死あるいは有限性こそが生に意味と独自性を与える。死は生の一部であり、それを生から排除しようとする必要はない。国のために命を捧げた英雄の自己犠牲的な死のみならず、どのような死においても、また、たとえそれが甚だ苦しいものであれ、死にゆく過程にも、意義があり、人は苦しみを通して成長し、死にゆく際にその苦しみを自分の最後の偉業にすることができる。生の意味は、寿命の長さや子孫を残すか

¹¹⁹ Frankl, op.cit., 1988/1969, p. ix.

¹²⁰ ibid, pp. 54-55.

¹²¹ Frankl, op.cit. 1984/1959, p. 131.

¹²² ibid., p. 133.

¹²³ Frankl, op.cit., 1978, pp. 40-41.

¹²⁴ 例えば、Frankl, op.cit., 1988/1969, p. 8 及び p. 162.

¹²⁵ Frankl, op.cit., 2004/1952, pp. 74-75.

否かではなく、生・生き方の質にかかっているのである¹²⁶。 فرانクルはまた、人間が「である」存在というよりも、むしろ「成りつつある」存在、すなわち現実と自己を創造していく存在であると述べた。そうした人間は死の瞬間に自らを完成させるのであり、死は生そして自己の完成となる¹²⁷。

自由、意志と責任

またフランクルは、人間の自由が有限な存在の自由であり、生物学的・心理学的・社会学的条件からの完全な自由ではなく、むしろ直面しているその条件に対して特定の態度が取れるという種の自由であると述べた。人間は置かれている状況、そして自己からも心理的に距離を置くことができるため、自分自身に対する態度も変えることができる。この点は、心理療法と心理学、教育と宗教にとって核心的な問題提起になるという。この意思の自由の観念はフランクルの思想において死・病・災観と不可分に繋がっている。人は死や病気といった、人間的な条件や状態からは自由ではないが、そうした状態に対する自らの態度を自由に決めることができることは繰り返し主張される。したがって、他者や自己の死を含め、人間は苦難の中にも意義を見出せるということである¹²⁸。

確かに人間は、様々な衝動に迫られる存在であるが、衝動を満たすかどうかの決定は、結局その人間の意思次第である。意味への欲求について語る際、フランクルは、意味の概念に衝動というニュアンスを持たせないように、あえて「意味への意思」という用語を用いている。意味への意思とは、意味を探求し、意味と目的を満たそうとする人間の根本的欲求であるが、これは衝動ではない。何故なら、そこには意識的な決定が伴うからである。意味への意志を衝動として捉えてしまえば、意味を満たそうとする努力を意味のための努力としてではなく、(フロイトが考えたように)衝動を満たし、内面的な均衡状態(ホメオスタシス)を成し遂げるための努力として誤って捉えてしまうことになる¹²⁹。意味への意思とは、むしろ自己の人生における具体的な意義を見出そうとする志であり、可能な限り有意義な人生を送ろうという意欲は人間の本音で、本心であるという¹³⁰。

この意味への意思に関して、フランクルは自らの臨床的経験や実証的研究の結果に基づいて、その強い意思は十分な精神健康の確かな兆候であり、免疫強化など肉体的な健康の状態にも好効果をもたらすと結論付けた。また、意味に対する強い意識は、疾病などの逆境と対峙した際に必要な忍耐や抵抗を生み出す重要な動機となり、意味への意志は、「命を延ばし、また命を助ける効果さえある」¹³¹とする。フランクルは複数の調査を事例として挙げながら、これらの効果が他の研究によっても証明されていると主張する¹³²。

¹²⁶ *ibid.*, p. 76.

¹²⁷ Frankl, *op.cit.*, 1978, pp. 112-113.

¹²⁸ *ibid.*, pp. 38-39 及び Frankl, *op.cit.*, 1973, p. 34.

¹²⁹ Frankl, *op.cit.*, 1988/1969, p. 43.

¹³⁰ Frankl, *op.cit.*, 1984/1959, pp. 122-123.

¹³¹ Frankl, *op.cit.*, 1973, p. 32.

¹³² Frankl, *op.cit.*, 1978, p. 34.

ロゴセラピーの特徴と目標

こうした議論を背景に、フランクルが提唱したロゴセラピーの治療法は意味欠如による神経症や精神的・肉体的疾患をその対象とする。¹³³。だが、それ以外にロゴセラピーの大きな特徴の一つとして挙げられるのは、それが「他の精神治療の流派と異なって、神経症の次元を超えている」という点である。つまり、ロゴセラピーは精神病に限らず、実存的な悩み、意味追求による精神的成長をも対象とする。ここでフランクルが特に注目するのは、意味欠如による無関心や憂鬱、退屈などであり、この心の状態を「実存的な空白」と呼ぶ¹³⁴。「自らの人生の価値に関する懸念、そして絶望でさえ、決して精神病ではなく、むしろ実存的な動揺である」¹³⁵という発言にあるように、こうした実存的な緊張感は自然的であると同時に、望ましくもさえあると考えられている。「意味への追求は、確かに内面的なバランスより、むしろ緊張を招くことがある。しかし、この緊張感こそ精神的な健康の不可欠な前提である」¹³⁶。

ここに見るように、フランクルの心理学は、実存主義とのその接点から「実存主義的心理療法」とも呼ばれた。だが、フランクル本人は、人間論及びそれを支える哲学のない心理療法は不可能であるとし、実存主義との類似点を認めながらも、相違点を明確にしている。「ロゴセラピーは存在のみならず、意味にも関心がある。つまりオントスのみならず、ロゴスも対象としているわけであり、この特徴はロゴセラピーの積極性や治療に対する傾きを説明してくれるのである」¹³⁷。また、ロゴセラピーは実存主義と異なって、楽観的であり、苦痛・死・罪悪感という人間存在の三つの悲劇に楽観的な姿勢で現実的かつ直接的に向き合う。そして、「他の治療法と異なり、ロゴセラピーは明白な人生哲学に基づいている」と述べられるように、哲学的な基礎を持つことは、ロゴセラピーが、他の心理療法と異なる点である¹³⁸。

加えて、フランクルは一般的な心理療法について、「心理療法とは単なる技術を超える芸術のようなもので、知恵であるという意味でそれは純粋な科学を超えている」とも述べている。その意味で、自らが唱えるロゴセラピーは、事実に対する価値判断ではなく、むしろ価値が事実であるという前提に基づく療法であると考えられた¹³⁹。

早期の著作においてフランクルは、ロゴセラピーは人間責任に焦点を当てていると記し、心理療法が精神的な次元を含むように拡張する必要性、取りも直さず人間存在を責任と結びつけて実存的に分析する必要性を訴えた。実存的分析を行うロゴセラピーはまさにその課題の担い手であると考えられている。従来の心理療法、特に精神分析は、患者の世俗的な告

¹³³ ibid, p. 15.

¹³⁴ Frankl, op.cit, 1984/1959, pp. 128-130 参照。

¹³⁵ ibid, p. 125.

¹³⁶ ibid, p. 126.

¹³⁷ Frankl, op.cit., 1988/1969, p. 9.

¹³⁸ Frankl, op.cit., 1973/1967, p. 13.

¹³⁹ Frankl, op.cit., 1988/1969, p. 7.

白を目指すようなものであるが、ロゴセラピーないし実存的分析の目標は医学的伝道となる。これは宗教または心理医療の代替物のようなものではなく、むしろその補足である。従来の心理医療はエゴの領域をエスに対して拡張し、心理的・肉体的支障を取り除こうとするが、それに対して、ロゴセラピーは、価値の問題も取り上げ、存在に関する哲学的な問いにも答えようとすることで医療の可能性を広め、人が責任を取れるように、人を自由にするを試みる。しかしその場合、 فرانクル自身が自覚するように、価値の領域に入り、哲学的なスタンスを取るべきとされるロゴセラピストが、どんな権限に基づいて、何を根拠に、特定の価値を主張するかという疑念あるいは問題が生じてくる¹⁴⁰。これに関しフランクルは、価値の問題は不可避であり、責任というのは中立的な価値であると述べる。実存分析はあくまで人を責任の意識のみに導こうとするだけで、「責任」の内容を指定することではなく、患者が誰に対して責任を持つべきかといった、責任の対象も押し付けることはない¹⁴¹。そして、セラピストが価値の優劣を主張せず、患者の責任を自らのものとして引き取らず、(自殺の恐れがあるケースを除いて)患者自身に判断させるようにすれば、上記の問題は緩和されるという。フランクルによれば、精神医療には必ず非理性的で、直感的な部分があり、その意味でセラピーは芸術のようなものである¹⁴²。そして医学的伝道であるロゴセラピーは宗教と医学の境界線を歩んでいるものとして両側の厳しい視線を晒されるに違いない¹⁴³。

また、フランクルの別の著作では、心理療養は人間学の次元に属し、その目的は精神的健康である一方、宗教は神学の次元に属し、救済をその目標とするが、ロゴセラピーは宗教と心理学の境界線を越えるつもりはないとされる。とはいえ、ロゴセラピーは宗教に対して開かれており、臨床の場で患者の宗教的解釈には反対することはないという¹⁴⁴。宗教の精神健康への貢献は計り知れないものであり、宗教を精神病のような、宗教以外の要素に還元するべきではなく、むしろそれらの要素とは別の、独立したものとして額面通りに受け取るべきと考え、宗教を *sui generis* として理解する。さらに、苦しみの究極の意味は思考によって把握されるというより、信仰 (faith) を要するものであるという点で、ロゴセラピーは宗教と接点がある。フランクルは、人生の意義とは何かという問いへの答えの追求が宗教であるとすれば、すべての人間が宗教心を持つと述べる一方で、自身の個人的な意見として、「究極の意味への信仰は究極の存在である神への信頼に先行されるとしている」¹⁴⁵。つまり、神への信仰が究極の意味への追求の前提となる。したがって、無条件の意味への無条件の信仰によって、完全な失敗である人生さえ英雄的な事業へ塗り替えられ得る。人生において満足な部分が何ひとつなかつ

¹⁴⁰ Frankl, V. E., *The Doctor and the Soul: From Psychotherapy to Logotherapy*, London: Souvenir Press, 2004/1952, p.248.

¹⁴¹ *ibid.*, pp. 250-251.

¹⁴² *ibid.* 254.

¹⁴³ *ibid.*, p.257.

¹⁴⁴ Frankl, *op.cit.*, 1988/1969, p.143.

¹⁴⁵ *ibid.*, p.145

たとしても、究極の存在である神と一緒にいること、あるいは神において喜びを見つけることが可能であるというのが、フランクルのメッセージである¹⁴⁶。

無意識な宗教性

しかし、ロゴセラピーは宗教に対して開かれているが、宗教との境界線を越えない、といった見解は、宗教心を持つフランクルが自身に対する批判に応じて到達した立場である。初期の著作『識られざる神』において、フランクルはすべての人間の心の中に神への憧れである無意識の、隠れた宗教性が存在するとし、神の实在を肯定すると姿勢を示した。同書では、実存分析によって無意識が精神的であり、超越的であることが判明したとされ、自らが無意識の精神性を発見し、さらにその中に内在的な無意識な宗教性を発見したと主張される¹⁴⁷。「実存分析」とは、人間を様々な衝動の集合体として捉え、性的などのエネルギーに駆られる存在として理解したフロイトに対して、フランクルが提示した手法である。それによると、フロイトは心の原始化、つまり心的な解剖学を行い、心を技術者である医者が見る機械のように捉えた。これに対しフランクルは、フロイトの「原始化的、エネルギー論的、機械論的な見方」と一線を引き、「心的装置の自動作用の代わりに、実存分析が見るのは精神的実存の自立作用」と、自らの心理学の着眼点を明確に定義する。フロイトが最善の徳であり精神治療の目標として掲げたのは、(個人を社会に合わせる)即時性であるが、実存分析で重視されるのは責任感であり、責任の負担が人間存在の基本的な性格として見なされる。そして実存分析が辿る道程の出発点としてフランクルは、意味に関する「コペルニクス的な転換」を提示する。すなわち、生きる意味に関する問いは、人間が提出するものではなく、むしろ逆に、人間自身が生に提出されるものであり、自ら答えを出さなければならないものである。故に、人間は自己の生が自己自身に対して発する問いに、その都度状況に応じて答えを見出さねばならない¹⁴⁸。

そこでフランクルは、無意識の中に衝動性しか見つけられなかった深層心理学に対し、愛と良心における非合理的、無意識的、超越的な要素を取り上げながら、無意識の精神性や無意識の人格について検討した。そうした考察の結果、無意識の宗教性を発見するに至る。この無意識の宗教性は、多くの場合、潜在的なものに留まるとはいえ、人間固有のものであり、人間の中に「超越者への関係」、すなわち「神との無意識な連繋」として内在的に存在する。「無意識的な信仰とは、神が我々によって無意識のうちに常に志向されているということ、あるいは我々が神に対して、無意識ではあれ、志向的な関係を常にすでに有しているということの意味している。そして、このような神こそを我々は意識されざる神(無意識の神)と名付けるのである。」¹⁴⁹ただし、フランクルによると、これはユングが想定したような、人を神へ衝動的に駆り立てる宗教的な原始的類型(原型)に由来する先天的、生物学的な宗教性ではない。むしろ、伝

¹⁴⁶ *ibid.*, p.156.

¹⁴⁷ フランクル、V. E.、佐野利勝・木村敏訳『識られざる神』、1962/1936年、東京、みずす書房、80頁。

¹⁴⁸ *ibid.*, pp. 6-11.

¹⁴⁹ *ibid.*, p. 80.

統によって伝わる「その宗教的文化圏に特有な現像」であり、個人が様々に決断しながら「実存的に獲得する」ものである¹⁵⁰。

もっとも、 فرانクルは、このような無意識の神への信仰に関する主張を和らげ、ロゴセラピーを無神論者にも受け入れやすいように試みた。だが、ロゴセラピーは科学的な心理学というよりも世俗的な宗教であるという批判を浴びることになる。¹⁵¹フランクルの思想は、このような批判を生み出したとはいえ、人生の意義など、意味に関する多くの理論的考察や経験的調査をもたらしたのも確かである¹⁵²。

2. 北米心理学における死の恐怖と死に対する態度

ここまで本章では、死と宗教の問題を考察した主要な研究者それぞれの議論を個別的に、いわば、「縦に」見てきたが、本節では、主な研究テーマに即して諸研究を横断的に取り上げたい。全体として見れば、死を対象とするアメリカ心理学においては、理論的なレベルの大きなテーマとして論じられてきたのは、死に対してどのような態度が存在し、死に対するいかなる感情が普遍的であるか、またいかなる態度が良好な精神健康に繋がるか、そして死に直面する者はどのような精神状態にあり、そのような人々に対してどのような精神ケアを施すべきであるか、といった諸問題である。以下では、本論文の関心と目的に沿って、このうちの最初の三つの問題に絞って見ていく。

¹⁵⁰ ibid, pp. 85-88.

¹⁵¹ 例えば、E. ワイスコプフ＝ジョエルソンは、ロゴセラピーは精神療法の一流派として扱われているが、科学的な療法というよりも、むしろ人生の哲学あるいは世俗的な宗教であると論じる。彼女によると、フランクルの意味概念、価値に対する態度、時間の感覚及びアイデアの発信方法はどれも非科学的であり、哲学あるいは宗教の教えに類似している。フランクルは、人生の意味とは人が作り出すものではなく、人の外部に、別に存在しており、人はその意味を探り、見つけなければならないとするが、そのような意味概念は、それを採用した人の中で、キリスト教あるいはユダヤ教の神のような強い心理衛生的な機能を果たしていると考えられる。そういった「神」に相当する世俗的な観念を提示することによって、ロゴセラピーは人生哲学ないし信仰の色を帯びてきた。さらに、ワイスコプフ＝ジョエルソンによると、フランクルは、達成や経験、苦しみなどを価値あるものとして勧めるが、ほかのセラピー方法の背景にも何らかの価値観ないしイデオロギーが潜んでいるとはいえ、フランクルほど明確かつ意識的に特定の価値観を勧める（非科学的な）流派はない。フランクルは、人間の過去の達成や愛、大切な他者への記憶などは「記憶の博物館」に大切に保管され、そこで永遠に存続し続けるといった見方によって、実際不死の約束に類似するものを提供している。さらに、ロゴセラピーに関する著作を読むことが精神健康へのポジティブな効果をもたらすという発言によって、自らの世界観の福音書的な宣伝にさえ至っているという。このような批判を展開しながら、ワイスコプフ＝ジョエルソンは、フランクルを、「自らのメッセージを、20 世紀の男性と女性が耳を傾けそうな心理学という言葉で発信する、心理学者を装った預言者・グール・説教師の混合」のような存在として位置づける（Weisskopf-Joelson, E. *Logotherapy: Science or Faith? Psychotherapy: Theory, Research and Practise*, 12(3), 1975, pp. 238-240）。他方、心理学者の I. D. ヤロムは、一貫して意味の問題を問い続けたフランクルの実績と貢献を称えながらも、意識調査を実施することなく、人生には意味があると決め付けたフランクルの意味へのアプローチを本質的に宗教的と見なした（Yalom, I. D., *Existential Psychotherapy*, New York: Basic Books, 1980, p. 442）。これに対し、フランクルは自著の中で、ロゴセラピーの主張や効果を経験的に試した計量的研究や実験を挙げながら、この治療法の科学性を唱え、そうした批判に反論している（Frankl, op.cit, 1988/1969, pp. 161-162）。

¹⁵² 具体的には、フランクルの思想とロゴセラピーの手法は、克蘭バウとマホリックなど、多彩な心理学研究や宗教者の論稿に影響を与えた。例えば、Crumbaugh, J. C., *The Application of Logotherapy*, *Journal of Existentialism*, 5, 1965, pp. 403-412; Crumbaugh, J. C., *Cross Validation of Purpose-in-Life Test Based on Frankl's Concepts*, *Journal of Individual Psychology*, 24, 1968, pp. 74-81; Crumbaugh, J. C. and Maholick, L. T., *The case for Frankl's 'Will to Meaning'*, *Journal of Existential Psychology*, 4, 1963, pp. 43-48 など。

まず死に対する普遍的な反応について、とりわけ強調されるのは、死の不安と恐怖である。この議論では、死の恐怖は全ての人間が共有するものであるが、その現れ方、そして死に対する信念、態度などは、文化や社会的状況や個人の経験によって異なるとされる。例えば、この考え方の代表的な唱道者であるベッカーによれば、「(略)死の恐怖は、まさしく人間の普遍的な精神状態」¹⁵³である。その恐怖は、我々人間の様々な知識、信念、感情の根底に横たわっている主な動機であり、あらゆる人間に関する諸分野の知識を統合させる共通の分母であるという。¹⁵⁴次いで、H. ファイフェルとB. A. ブランズコンブは、精神的に健康な人を含め、全ての人間は何らかの形で死を恐れているとする。たとえ意識的な努力の結果として、死への不安を抑えることが出来たとしても、無意識のレベルでは死への不安や死に対する反応を抑制することは出来ない。豊かな人生経験や私的な哲学によって死への不安を弱め、自制を獲得した人でさえ、死が話題になった時、また死の映像を見せられた時に、呼吸や心拍数の変化など、身体的な反応を示すのである。¹⁵⁵また、キューブラー＝ロスも、死の恐怖の普遍性について次のように述べている。「死はいまだに怖くて恐ろしい出来事であり、死の恐怖は、既に克服したと思っていなくても、いまだに万国共通の恐怖なのである。変化したのは、死、死ぬ過程、死に瀕している患者に対する私たちの対処法のほうである。」¹⁵⁶

一方、第二次世界大戦中に米兵の死に対する態度を研究したG. ジルボーグは、死の恐怖は常に我々の精神において存在しており、全ての恐怖や不安の根底に潜んでいると論じた。(フロイトが考えたように)我々人間は、ある日死ぬことが決まっているということを口では認めるが、実際は、日々の生活に集中を注ぎ、死を真剣に考慮しないなど、己の不死を信じているかのように生き続ける。これは死の恐怖の抑圧であり、この恐怖が人間の心を離れることはないとする。「我々の精神的な働きにおいて死の恐怖が常に存在していることは疑いもない。(略)この恐怖を常に意識していれば、我々は正常に機能出来るまい。少しでも快適に生きるためにこの恐怖を適当に抑圧しなければならない。」¹⁵⁷こう述べるジルボーグによれば、死の恐怖から自由な人はおらず、死の恐怖は危険に遭遇した時の不安、あらゆる意気消沈や憂鬱の背景にあり、その現れ方は多種多様である。「危険に出会った際の不安感、落胆と憂鬱の背景には、基本的な死の恐怖が潜伏しており、この恐怖は非常に複雑な変貌を経て多数の間接的な形で現れる。」¹⁵⁸精神疾患に関していえば、死の恐怖は、不安神経症、様々な恐怖症、自殺願望の鬱病患者、精神統合失調の患者が抱えているような内面的衝突に織り込まれているわけである。

加えて、死の恐怖の多面性や広範さを指摘する議論としては、C.W. ウォールの議論も挙げられる。ウォールは、抑圧によって無意識の領域に移される永続的な死の恐怖には二つの

¹⁵³ Becker, op.cit., 1975/1973, p.ix.

¹⁵⁴ ibid, pp. ix-x.

¹⁵⁵ Feifel and Branscomb, op.cit., 1973.

¹⁵⁶ Kubler-Ross, op.cit., 1969, p. 5.

¹⁵⁷ Zilboorg, op. cit, 1943, p. 467.

¹⁵⁸ ibid., p.465.

側面があると述べた。「我々が死を強烈にかつ絶え間なく恐れていると、その恐怖は無意識の、非理性的、象徴的な死の等価物に移る。従って、現実における死の恐怖には二つの面がある。一つは、我々がある日亡くなるという現実的な懸念であり、もう一つは、死の恐怖に包含される、様々な性格や強度を持つ多種多様の不安である。」¹⁵⁹

死の恐怖を多様な形を取った多面的で複合的なものとして捉える傾向は、死の恐怖の種別、つまりその類型論ないし区分にも見られる。例えば、終末期患者や死への対処を研究し、アメリカにおけるタナトロジーの創始者のひとりである A. D. ワイスマンは、人間は、単なる生の損失のみならず、望ましい形の死を成し遂げられるかどうかに関しても不安を持つため、死への反応として、死(そのもの)への恐怖と死にゆくことへの恐怖を区別することができると考えた。死への恐怖についても、(自らの生、あるいは、自己の)消滅への恐怖と疎遠(つまり、大切な他者との分離)への恐怖双方を含むものとして捉える¹⁶⁰。また別の著作では、死関連の恐怖を、1. 消滅への恐怖、2. 具合の悪化・自らの価値と能力の損失への恐怖、3. 失われたもしくは満たされていない可能性に関する恐怖の三つに区分している。¹⁶¹ 1 は自己消滅あるいは死そのものへの恐怖であり、2 は死にゆく過程への恐怖、すなわち、死にゆく過程がもたらす肉体的苦痛や身体・認知能力の損失またそれによる社会・家族の構成員としての価値の損失に対する恐怖、3 は実現しなかった可能性や潜在能力、つまり生きたかったが、実際には生きてこなかった人生の損失に関する(後悔に基づく)恐怖である。

こうした死の恐怖の類型について R. E. ニールは、三つの基本的な分類を提示している。それが、① 死後、自分の身に何が起こるかという恐怖(「死後への恐怖」)、② 死ぬ過程に関する恐怖(「死ぬ過程への恐怖」)、③ 生の損失としての死への恐怖である。より正確に言えば、これらの恐怖はそれぞれ恐怖群である。最初の①、死後への恐怖はさらに三つに下位分類される。第一は、死後自分の身体がどうなるか、生き返るか、それとも不可逆に解体し腐敗してしまうのかといった身体の運命への恐怖である(①-1)。次いで、審判への恐怖であり(①-2)、死後、何らかの形で(神罰、天罰、祟り、因果応報の)罰を受けるのではないかという恐怖である。この種の恐怖を抱く人は、死後の審判を信じないと口にする者の中にも、また天国を信じて地獄を信じない者の中にも、存在する。三つ目が未知への恐怖であり(①-3)、死がいかなるものかは理解しがたい、また死が生完全な終わりなのか、それとも再生があるのかといった、死の不可解性や不確実性から来る恐怖である。

同様に、②死ぬ過程への恐怖は、死にゆく時の痛みへの恐怖(②-1)、死ぬ過程における自らの尊厳を失うことへの恐怖(②-2)、死にゆく自身が他人にとって負担になり得ることへの恐怖(②-3)に分けられる。②-1 に関しては、この種の恐怖には現実的な根拠があるものの、死にゆく時の強烈な肉体的な痛みを予想してしまうことによって、精神的に厳しい状態に陥り、実際の肉体的な痛みを精神的な苦痛で拡大してしまう場合があるとする。②-2 は死にゆく時

¹⁵⁹ Wahl, C. W., The Fear of Death. In Feifel, H. (ed.), *The Meaning of Death*, New York: McGraw-Hill, p.28.

¹⁶⁰ Weisman, op.cit., 1972.

¹⁶¹ Weisman, A. D., *The Coping Capacity: On the Nature of Being Mortal*, New York: Human Sciences Press, 1984, p.77.

の身なり、容貌、身体の様子に関する懸念や羞恥心がもたらす恐怖である。②-3 は、死にゆく自分が身体的な不自由さによって家族、保護者に看護のような手間や迷惑をかけ、肉体的・精神的な負担、あるいは経済的な負担をかけてしまうのではないかという懸念から生まれる恐怖である。

最後に、③の生の損失としての死への恐怖は、管理・統制の損失への恐怖(③-1)、充実感の欠如・不完全性の念・失敗の念による生の損失としての死への恐怖(③-2)、そして別離としての死への恐怖(③-3)に分けられる。③-1 は、死というものを、つまり自らの運命をコントロール出来ないという無力感や死によって自我が破壊され、死滅することを受け入れられないという自惚れや、ナルシシズムに由来する恐怖である。③-2 は、人生の中でまだ成し遂げていない事、やり抜いていない事があるといった、自らの人生がまだ完全な形になっていないという感覚に由来しており、何かに着手し、実際それが進行中である最中に生を奪われるのではないかという恐怖である。今まで不幸で、また失敗ばかりしていたために、そうした状況を覆したいという気持ちが生への執着を生み出し、その結果、死への恐怖が発生するというような場合もこの分類に該当する。さらに、十分人生を楽しんでいないのに死を迎えてしまうのではないか、また、自らの能力や努力が十分発揮されないままに死を迎えてしまうのかといった、経済的、社会的な剥奪感に由来する死への恐怖もここに含まれる。そして③-3 は、死によって、愛しい人や家族と離別してしまう事に関する恐怖であり、自らの死後、遺族がどのように生計を立て、身を守っていくかについての懸念から生まれる死への恐怖である。¹⁶²

このほか、G. マルフィは次のような死の恐怖の区分を行っている。1. 自然的な終焉としての死(人間の営みを断つ完全な生の終わり)への恐怖、2. 完全な意識の損失、つまり、自己管理・統制の完全な損失としての死への恐怖、3. 孤独及び身内との別離としての死への恐怖、4. 死がもたらす(広い意味での)未知性への恐怖、5.《死後の》処罰への恐怖、6. 生前中に自分が扶養した身内の将来への恐怖、7. 生の挫折に伴う死への恐怖(成し遂げたいことを成し遂げる前に死ぬのではないかという恐怖)。¹⁶³

より最近の三分類型の例としては、死の恐怖の克服法を論じた心理学者 M. L. グッドマンの著作における類型論が挙げられる。グッドマンは死ぬ過程への恐怖と死後への恐怖という分類と共に、「存在に関する恐怖」(existential fear)というカテゴリーを設けている。¹⁶⁴これは上記の研究者が「存在の途絶への恐怖」、「生の損失への恐怖」と名づけたものに当たると考えても差し支えないと思われる。彼女が特別な関心を示しているのは、(存在に関する恐怖の範疇に入る)早逝への恐怖、つまり「心理的なニーズが満たされないうちに死ぬことへの恐怖」及

¹⁶² Neale, R. E., *The Art of Dying*, New York: Harper and Row, 1973. R. カステンバウムが指摘するように、心理学や死生学の文献では「死の恐怖 (fear of death)」の代わりに、ほぼ完全な同意語として「死の不安 (death anxiety)」が用いられるが、「恐怖」は、具体的かつ比較的に明確な対象への恐れを示すのに対し、「不安」はより漠然とした対象への恐れ(と懸念)を意味すると思われるため、使い分ける必要があると思われる (Kastenbaum, op.cit., 2000, p.101)。

¹⁶³ Murphy, op.cit., 1965/1959.

¹⁶⁴ Goodman, L. M., *Death and the Creative Life: Conversations with Prominent Artists and Scientists*, New York: Springer, 1981.

びそれに対する対応方法である。ここでの「心理的なニーズ」とは、自己実現感や自己達成感の獲得、または自己の人生が完遂されたといった感覚を抱くことを意味する。そして、これらのニーズが満たされた場合、個人は年齢に関係なく自己の死を受け入れることが出来るという¹⁶⁵。

このように、グッドマンなど、上述の類型論を主張する理論家は、概して自己の人生に対する達成感や充実感を持つことが、個人が死を受け入れることを可能ないしより容易にすると考える。しかし既に見てきたように、これに対して فرانクル は、自己実現を自己中心的な概念として批判する。そして、自己超越や自己超越がもたらす意味を強調し、生のみならず、死にゆく過程と死そのものにおいても意味があることを主張すると同時に、意味の充足こそが良好な精神状態に結び付き、死の中に意味を見出すことが死を受けやすくすると考えるのである。

さて、すでに触れたように、死の不安や恐怖を、時代や文化に関係なく全ての人間が何らかの形で感じているという見方には問題があるとする疑問の声もある。第一に、文化人類学者は、亡き人が天国のような世界へ赴くと信じ、その共同体全体が仲間の死後に大喜びをする例を記録している。文化人類学者の R. ハンチントン は、他文化の葬送を研究した際に、葬儀の参列者の気持ちを察しようとする（例えば、死体を目にした時に参列者は悲しみを感じたのではない、自らの死を想像し、恐怖に陥ったのではないかなど）、そしてより広く、死に対する感情の中に全人類を結び付ける普遍性を見出そうとすることに対して強い抵抗感を示している。「一定の気持ちの普遍性も、さらには、他文化における類似した感情の兆しが自文化と同様の根本的な情緒に基づいていることも、決め付けるわけにはいかない。」¹⁶⁶これに対して、大喜びこそ死の恐怖に対する反動形成であり、つまり、死の恐怖・不安の表れのひとつであるという意見が心理学者によって出される。例えば、J. B. マッカーシ は次のように述べた。「反動形成とは、無意識の感情をそれと反対の姿勢をとることによって否定することである。反動形成の要素は、歓喜の追悼儀式や葬儀の習慣に、また戦闘中の兵士の虚勢、忠誠心、部隊の集団的な強さと力に対する確信に関係していることがある。」¹⁶⁷また、ベッカーの視点から、死を祝う儀式は、死を、より高次の生もしくは永遠の命への入り口として捉える信仰に基づくことから、自己消滅の否認そのものであり、死の恐怖に由来するものである¹⁶⁸。

一方、個人によって死の恐怖が異なるのみならず、同じ人物においても、状況や年齢によって死の恐怖の種類や強度、そして死への態度が変わることは幾つかの研究で指摘されるところである。例えば、マッカーシは、「死の恐怖は生の発達段階によって異なる形で表現され、異なる状況的文脈において生まれる。」と主張した¹⁶⁹。またニールは次のように述べている。「死の恐怖は単純な原因による単純な反応ではない。これ【死の恐怖、筆者】は多くの構成分

¹⁶⁵ グッドマンが述べる早逝とは、単に年齢的に早い死を意味するのではなく、目指すことを成し遂げない間に迎える死を意味する。グッドマンは、客観的な時間と心理的な時間を区別し、客観的に長い寿命よりも、個人が生きた生の質や内容が心理的な充実感や満足感に繋がりがやすいと主張している（同上）。

¹⁶⁶ Huntington and Metcalf, op.cit., 1979, p.24.

¹⁶⁷ McCarthy, J.B., *Death Anxiety: The Loss of the Self*, New York: Gardner Press, 1980, p.11.

¹⁶⁸ Becker, op.cit., 1975/1973, p. ix.

¹⁶⁹ McCarthy, op.cit., 1980, p. 11.

子からなっており、人によって異なる反応である。死の恐怖とは、年齢、肉体的な健康、家族、社会的宗教的背景、そして精神的な成熟性の度合いといった要素によって形成される。その日の出来事が、死の恐怖の度合いに影響を及ぼすこともある。」¹⁷⁰タナトロジーの開拓者ワイスマンも、「死及び死ぬ過程に対して変動する態度の曖昧さやアンビバレンス」を指摘している。¹⁷¹

死の不安・恐怖への対応を考える際、充実感、達成感及び完全性の念の獲得が死の恐怖への有効な対処法になると考えた研究者は多い。この点は、上で見た諸類型において、死の恐怖・不安の一側面が、失われたまたは満たされていない可能性への恐怖(ワイスマン)、充実感の欠如・不完全性の念・失敗の念による生の損失としての死への不安(ニール)、生の挫折としての死への恐怖(スピルカほか)、早逝への恐怖(グッドマン)、などのように捉えられていることにも示唆される。例えば、グッドマンは、「自己達成感を得、そしてその結果として自らの人生を完成されたものとして見なすようになるということによって存在に関する死の恐怖を克服することが可能である」¹⁷²と述べる。また、I. D. ヤロムは、死の不安を抑えるものとして、自分の生に対する満足感以外にも、死について考え、話すことによってもたらされる精神的鈍感化を挙げる¹⁷³。

しかし、逆に、ワイスマンのように、死への恐怖と充実感・達成感の繋がりを認めながらも、達成感や完成性の念の欠如による恐怖を非理性的で有害なものとして捉える研究者もいる。ワイスマンは、潜在能力が実らずに、人生の可能性が無に帰することへの懸念は、大切な他者を無くした生存者においては、悲哀の強化に繋がり、自己の死を考える場合にしても、ある種の幻想を導くと考える。というのも、自らの生が未完成のまま終わってしまうのではないかという不安は、実際は、一切生きられていない生を失うことを惜しむという矛盾を孕んでいるからである。¹⁷⁴

しかしながら、死に対する態度を不安・恐怖のみで語るのは不十分である。最期が近づいた者が死の恐怖ではなく、むしろ安堵感を感じ、死が歓迎すべき良き友であったり、勇気を示し、威厳のある最期を成し遂げる機会、つまり個人的な精神的成長を成し遂げる機会として捉えられることもある。そうした姿勢は哲学書や宗教書において見られるだけではなく、医療現場からも報告されている。例えば、カステンバウムは、最期に差掛かった高齢者が落ちついて死を受

¹⁷⁰ Neale, op.cit., 1973, p. 30.

¹⁷¹ Weisman, A. D., *The Realization of Death*, New York: Jason Aronson, 1974, p. 139 参照。

¹⁷² Goodman, op.cit., 1981, p. 12.

¹⁷³ Yalom, op.cit., 1980, pp. 207-213 参照。

¹⁷⁴ Weisman, op.cit., 1984, p.79 参照。この点に関する議論は、1990年代以降にも続いており、A. トーメルとG. エリアソンは「生きられていない生」に対する喪失感、そして達成し得なかったことに対する後悔こそ死への不安をあおる強力な感情であるという。自らの可能性が実現せず、目指したことが達成出来なかった、あるいはこれから達成する見込みがないだろうと判断した場合、死への不安は拡大するのであって、生の不完全性において、過去のみならず、将来も不安の対象となり得るのである(Tomer and Eliason, 1996)。だが、カステンバウムが注意を向けるように、この主張は正しいとはいえ、成果・功績による達成感の欠如と後悔を強調するトーメルとエリアソンの死の不安論に対し、「精神力の源となるほかの要素」、つまり人間関係や様々な経験・体験によって得られる充実感が十分認められていないという批判は可能である(Kastenbaum, R., *Death, Society and Human Experience*, Boston: Allyn and Bacon, 1997, p.17)。

け入れ、悔いや不安なく死を迎えるという例があることを指摘する¹⁷⁵。マルフィは、7つの死の恐怖に、人間が死に対して取り得る態度として、死への無関心と死への欲望をも付け加えている。ニールも死の恐怖の類型論に入る前に、心臓発作などの重症によって死に直面した時に、恐怖ではなく、むしろ安堵を感じた人の例を幾つか挙げており、(生理学的な測定を含む臨床的な研究を行った)ファイフェルとブランズコンブとは異なって、死の恐怖の普遍性を証明する臨床的証拠はないものの、その相対性を示唆する研究が存在するとしている。¹⁷⁶また、B. スピルカ、T. フーパー、B. ミントンは、幾つかの論文を通して最終的に8つの項目からなる死観尺度 (Death perspectives scale)を提示した。¹⁷⁷その尺度によれば、1. 苦痛・孤独としての死、2. 報いの多い再生をもたらす死、3. 死への無関心、4. 未知(の世界)としての死、5. 自分が扶養した身内を置き去る行為やその罪悪感としての死、6. 自らの勇気を誇示する機会としての死、7. 生の挫折としての死、8. 自然的な終焉としての死といった死観が示されている(すなわち、この中には死を恐ろしいものとしてネガティブに捉える見方のほかに、死を報いの来世への入り口または勇気の見せ場としてポジティブに捉えた死の概念も含まれる)¹⁷⁸。

また、死の恐怖の普遍性や絶え間ない働きを指摘、それらを強調する(ベッカーとその思想を受け継ぐ論者の)立場に対し、P.T. P. ウォングなどの意味論者は、 فرانクルによる、最後の偉業や成長の機会としての死の捉え方を継承し、恐怖や死の否認以外に死の受容という態度が存在することを強調する。生の意味や人生における目的と死の不安とのポジティブな相関関係、すなわちフランクルが重視した、意味や自身の人生の目的に関する意識が死の不安を抑える効果を持つことを確認した経験的研究としては、J. A. デュルラック、M. ウォールトなどの論稿が挙げられる¹⁷⁹。この議論の流れを汲むのが、本論文で取り上げる意味管理理論である¹⁸⁰。

まとめ

以上見てきたように、宗教と死を取り上げた1980年代前半までのアメリカの心理学研究においては、死に関する信仰の由来、死の不安・恐怖や死に対する意識が宗教(文化)の形成と維持に与える影響、死の表象と宗教における死の像、死後の自己継続に関する信仰が精神的健康に与える影響、宗教信仰が死にゆく人の臨床の場や大切な他者を失った遺族の悲嘆過程において成し遂げ得る役割、人生の意義に関する意識や人生に対する充実感と死の恐怖

¹⁷⁵ Kastenbaum, R., The Realm of Death: An Emerging Area in Psychological Research, *Journal of Human Relations*, 1965, 13, pp. 538-552.

¹⁷⁶ Neale, op.cit., 1973, p. 30.

¹⁷⁷ Hooper, T. and Spilka, B., Some Meanings and Correlations of Future Time and Death among Young Students, *Omega*, 1, 1970, pp.49-56; Minton, B. and Spilka, B., Perspectives on Death in Relation to Powerlessness and Form of Personal Religion, *Omega*, 7, 1976, pp. 261-268 参照。

¹⁷⁸ Spilka, et.al., op.cit., 1977.

¹⁷⁹ Durlak, J. A., Relationship between Individual Attitudes toward Life and Death, *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 38(3), 1972, 463; Bolt, M., Purpose in Life and Death Concerns, *Journal of Geriatric Psychology*, 132, 1978, pp. 159-160; Aronow, E. et al., The Value of the Self in Relation to Fear of Death, *Omega*, 11, 1980, pp. 37-44 参照。

¹⁸⁰ 本論文第三章を参照。

との相関関係、死に対する態度の類型論、死の意味などについて、内容的にも幅広く、豊かな理論的考察が行われた。こうした議論の流れは、死の恐怖と自己消滅の否認、自己実現と充実感・達成感、意味と人生における目的・目標といった、各々の関心を中心に展開されつつ、宗教を検討対象としており、死と宗教に関するこれらの理論的立場は、否認型(ランクやベッカーなど)、自己実現型(マズローの心理学に影響を受けたグッドマンなど)、意味探求型理論(فرانクル など)の三つに大別できると考えられる。その中でも特に影響力を拡大したと思われるのが、ランク、ベッカー、リフトンの議論であり、それらは、死の恐怖を人間の主な動機あるいは原動力として、また宗教・文化の存在を自己消滅の否認や不死への欲求に依拠し、死の恐怖を緩和するように機能するものとして捉えた。

3. 死の恐怖・不安と宗教信念 ―計量的研究―

戦後の死への関心の高まりやランク、リフトン、フランクルなどの理論的考察は、多くの経験的な研究に繋がっている。ウォング、レーカーとゲサーが述べる通り、1960年代から1980年代までの間に行われた死に関する経験的な心理学的研究においては、死の不安・恐怖が支配的なテーマであった¹⁸¹。その中でも本節では、アメリカ心理学において大きく取り上げられている死の恐怖・不安と宗教信念の関係に焦点を絞って取り上げる。つまり、これは、人間は死を恐れている故に宗教に心のよりどころを求めるのか、宗教信仰によって死の恐怖を抑えることが出来るのか、あるいは逆に、一定の宗教信念が死の恐怖を引き起こし、また増大させることがあるのかという問題群に関してである。

1960年代に入ると、こうしたデリケートな問題に対する答えとして、実証的調査を通して探ろうとする傾向が見られるようになる。例えば、I. E. アレクザンダーと A. M. アドレルスティーンは、インタビューや質問紙による調査を通じて、宗教心を持つ者は幼児期の早い段階で死を意識するようになり、(大人になった後では)普段も非宗教者より死を意識しているという結論に至った。¹⁸² A. L. バーマンは命が危険に晒されている中では、他界を信じる人も信じない人も同様に不安、恐怖を感じたり、パニックに陥ったりすると特定し、このことから、命を失いそうな危機に晒された時の反応や感情と他界への信仰との間には、特定の相関関係はないという結論を導いている。¹⁸³とはいえ、D. マーティンと L. S. ライトスマンは、積極的に教会に通い、宗教的行事に積極的に参加する者は死の恐怖が弱い傾向にあると述べる。¹⁸⁴ G. オルポートの基準を利用した R. D. カフーと R. F. ダンは、内発的動機を持ったプロテスタントやカトリック

¹⁸¹ Wong, P.T.P., Reker, G.T., Gesser, G., *Death Attitude Profile-Revised: A Multidimensional Measure of Attitudes Toward Death*. In Neimeyer, R.A. (ed.) *Death Anxiety Handbook: Research, Instrumentation and Application* (pp.121-148), Washington, D.C.: Tylor and Francis, 1994, p. 121. 質問紙ではなく、観察やインタビューを用いた死に関する研究として、キューブラー＝ロスとワイスマンのほかには、質的調査の重要性を明確に唱えた Glaser, B. G. and Strauss A. L., *Awareness of Dying*, New Brunswick: Aldine Transaction, 2006/1965 がある。

¹⁸² Alexander and Alderstein, op.cit., 1965/1959.

¹⁸³ Berman, op.cit., 1974.

¹⁸⁴ Martin and Wrightsman, op.cit., 1965.

の宗教心と死の恐怖には不釣り合いが見られると指摘する。¹⁸⁵同様に、改定されたオルポート基準である「内発的動機を持ち、かつ積極的である」[intrinsic-committed]と「外発的動機を持ち、かつ消極的である」[extrinsic-consensual]を使用した B. スピルカ他の研究によれば、「内発的動機を持ち、かつ積極的である」人は、死後への不安が少なく、死そのものを自分の勇気、威厳、人生の意味などの再確認の機会として前向きに捉えているのに対し、「外発的動機を持ち、かつ消極的である」人は、死に対してマイナスなイメージを持っているという。¹⁸⁶しかし、宗教心を持つないし持たない健康な人、そして宗教心を持つと持たない、終末期患者へのインタビューによるファイフェルの意識調査では、全体的として、宗教心のある人のほうが死を恐れている。内発的動機付け・外発的動機付けの基準を応用しても、内発的動機による宗教心を持った者と宗教心のない者とは、死の恐怖という点ではほとんど変わりはない。この調査では、天国へ行くと信じているにもかかわらず、死を恐れるという被験者の例も確認されている。¹⁸⁷こうした死後への楽観的で前向きな態度にもかかわらず、死の恐怖が治まってないという事例を記録した研究について、マッカーシは、「命が永遠であり、死後の生が確実であると信じていても、【人は、筆者】死の不可解さに動揺する」と指摘する。¹⁸⁸(早くも 19 世紀の終わり頃、ホールは、恐怖に関する総括的な調査で死後に天国に向かうことを恐れた二人の事例を報告している)。¹⁸⁹マッカーシもオルポートの基準に即し、300 人のカトリック教徒(修道女と平信徒)を内発的動機者と外発的動機者へと分け、死への不安について調査を実施した。その結果として、外発的動機を持つ者のほうが、不安が少ないという仮説を実証的に裏付けることは出来なかったとしている。¹⁹⁰

このような死の恐怖と宗教に関する経験的研究の問題点について、M. ミクルニサーと V. フロリアンは、死の恐怖と宗教信仰の関係を調べた調査研究は、それが始まった 1950 年代から 1970 年代の後半頃までの間、精度を欠くものであったと指摘する。というのも、この時代の研究は、死の恐怖をひとつの一体として単純に扱い、自己死、他者の死、死後の運命に関する憂慮といった、その恐怖の諸次元を特定できるような尺度を用いなかったからである¹⁹¹。またスピルカ他によると、1950・60 年代における死の恐怖の心理測量的研究では、死の恐怖と同様に、本来多次元的であるはずの宗教性が、「宗教心」、「来世への信仰」、「宗教信仰」などのように、単一の概念に一括りにされ、一面的に捉えられる傾向があった。宗教性を内発的/外発

¹⁸⁵ Kahoe, R.D. and R.F. Dunn, The Fear of Death and the Religious Attitudes and Behavior, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 14, 1975, pp. 379-382.

¹⁸⁶ Spilka et.al., op.cit., 1977.

¹⁸⁷ Feifel, op.cit., 1974.

¹⁸⁸ McCarthy, op.cit, p. 102. 哲学者の W. E. ホッキングは、このような動揺を次のように表している。「ある瞬間、我々は、死とはただの錯覚で、終わりではないと言う。しかし、その次の瞬間、死は取り返しのつかない終焉であり、そう思わないのは幻想である。いかなる不死の説でも、いかなる場合においても、普遍的な事実である死とそれに伴う苦悩から遁れられない。」(Hocking, W. E., *The Meaning of Immortality in Human Experience*, Westport: Greenwood Press, 1973, pp. 8-9).

¹⁸⁹ Hall, op.cit, 1897, pp. 222-223.

¹⁹⁰ McCarthy, op.cit, 1980, p. 100.

¹⁹¹ Mikulnicer, M. and Florian, V., The Complex and Multifaceted Nature of the Fear of Personal Death: The Multidimensional Model of Victor Florian. In Tomer, A., Eliason, G.T. and P.T.P. Wong (eds.), *Existential and Spiritual Issues in Death Attitudes* (pp.39-64), New York: Lawrence Erlbaum Associates, 2008.

的動機に由来するものとして区分したオルポートによって初めて、ようやく宗教性は多面的に扱われるようになり、上述の問題が徐々に是正されていく¹⁹²。

だがカステンバウムは、2000年に刊行された著作の中で、従来の死に対する態度の経験的研究のほとんどが、死の不安のみをテーマとしてきたために、全体的に内容的な多様性を欠いたものになっていることを指摘する。またそれらの研究は、大学生を対象とし、研究室の内部という参加者が冷静に回答できる安全な環境の中で行われているものが圧倒的に多いため、年齢・階級・学歴などによる個人差、そして状況による死の恐怖の変動を捉え切れていないという。何故なら、単位取得という利益を目標に参加した者、あるいは義務付けられた調査への参加を余儀なくさせられた者が、どれだけ真剣に根気を持って回答を記入するかという問題のほか、その対象者が実際に大切な他者の死、あるいは近づきつつある己の死といった危機的な条件に直面していない状況の中で得られた結果がどの程度有用であるかは疑問であるからである。またカステンバウムは、本人が自らの心を十分に読み解けず、自分の無意識に気づくことができないという自己報告の内在的な問題点も指摘する。ここにはさらに、調査の参加者が匿名で回答に臨んだ場合であれ、自らを、死を恐れない勇気のある者、あるいは信心深い者として見せたいというバイアスが生じ、それを回避することが難しいという側面も考慮されて然るべきであろう。

加えて、ミクルニサーとフロリアンと同様に、カステンバウムは、死の恐怖に関する早期(1960年代の)経験的調査は、その多くが十分な理論的な基盤を持たず、宗教性・宗教心についても、細分化されていないため、精度を欠き、その結果も不明瞭であったとする。しかし、内発的・外発的動機という宗教指向性を示す変数や、統計学的に一貫性があり、個々の調査を超えて安定的に均一な結果を示し続ける、信頼度の高い死の恐怖尺度が導入されてからは、それらの調査の信頼性がより高くなっている¹⁹³。同様に、R. A. ネイメヤーと D. ファン＝ブルンも、これらの調査の弱点として、理論の欠如やサンプルサイズが限られており、研究者にアクセスしやすい人口の層のみが調査対象者になっていたことを挙げている¹⁹⁴。またカステンバウムは、死の恐怖の研究方法として、アンケート調査以外にも、行動観察と実験を行う必要があると主張しているが、そうした方法はアンケート用紙(質問紙)と比べ長所を持つとはいえ、短所もあると慎重に述べている。

¹⁹² Spilka, B. et. al., *The Psychology of Religion: An Empirical Approach* (3rd edition), New York: Guilford Press, 2003, p. 220.

¹⁹³ コレット・レスター式の死の恐怖尺度 (The Collet-Lester Fear of Death Scale)、改定された死の不安尺度 (Revised Death Anxiety Scale)、脅威指数 (Threat Index) など、死の不安や恐怖関連の測定法について R. A. ネイメヤー (Neimeyer) が編者を務めた論集 *Death Anxiety Handbook: Research, Instrumentation and Application* (Washington, D.C.: Taylor and Francis, 1994) における Research Instruments を参照 (pp.29-101)。

¹⁹⁴ Neimeyer, R. A. and D. Van Brunt, Death Anxiety. In Wass, H. and R.A. Neimeyer (eds.), *Dying: Facing the Facts*, (pp. 49-88), Washington, D.C.: Taylor and Francis, 1995.

このような上述の調査や議論を見る限り、研究方法の問題、アプローチやサンプルサイズによって結果が左右されることがあるとはいえ¹⁹⁵、あえて結論的に述べるなら、死の恐怖・不安と宗教信仰の関係について、概して明確で、一方的な繋がりとは認めにくいと言えよう。

4. 結び

以上取り上げた理論的な考察や議論、また研究が示しているのは、死の恐怖など、死に対する態度の多面性や複雑性、そして具体的な文脈・状況による可変性である。ここまでの第一章では、1980年代までの死と宗教に関する研究を専ら対象としてきたが、死に対する態度の多元性や文脈性を一貫して主張する、より最近の研究も存在する。例えば、死の恐怖を主に扱う心理学者のV. フロリアンとその同僚は、死の恐怖を自己死、大切な他者の死、そして死後待ち受ける運命に対する恐怖という三つの次元の現象として捉えており、この次元それぞれを、内面的、対人的、超個人的とする「死の恐怖の多次元的モデル」を提示している。¹⁹⁶

先にも挙げた R. カステンバウムは、ライフサイクルにおける死に対する態度の認知的構築の過程や変貌を扱う心理学者で、タナトロジストである。カステンバウムは死の不安・恐怖に関する代表的な説として、死の恐怖を去勢恐怖に還元したフロイトの説と、あらゆる不安の源泉を死の不安の中に見たベッカーの説を挙げる。フロイトは、大勢の患者が死の恐怖に悩まされるとはいえ、経験したことのない死は想像不可能であり、無意識は存在しないネガティブなものを扱うことができない故、存在の欠如である(ネガティブなものである)死が無意識に取り上げられることは不可能であると考えた。そしてそこから、死の恐怖の背景には死と異なる問題、つまり何らかの性的な問題があるという結論付け、その論理に基づいて、死の恐怖は去勢への恐怖の表れであるとする立場に至る。これに対し、ベッカーは死の不安を無意識の領域の中で常に働くものとして捉え、あらゆる文化や個人の側面を死の不安で説明しようとした。だがここでカステンバウムは、死の心理の動態性を指摘し、死の不安及び死の観念の推移の原因として、年齢と共に積み重なる経験、また理性と信仰、論理と欲望、現実と理想などといった内面的な対立に言及する。そして、二極を成すフロイトとベッカーそれぞれの代表的な立場に対しては、死の不安の不在あるいは遍在を想定して、包括的な大理論を求めるよりも、どのような条件の中でどのようなタイプの死の不安が現れ、その不安のどれぐらいの程度がどのような結果を招くかというような、具体的な状況と文脈を重視するアプローチを勧める。これは、死関連の不安や態度を全体的な心理的成長のうちの一部として発達論的に捉え、経験的に研究することを試みるアプローチである¹⁹⁷。

¹⁹⁵ 宗教性と死の不安ないし死に対する態度の関係についての研究において、死の不安尺度 (Death Anxiety Scale)、死観尺度 (Death Perspectives Scale)、死に対する態度尺度 (Death Attitude Scale) など、様々な作成者による多数の質問紙が使われる。

¹⁹⁶ Mikulincer and Florian, op.cit., 2008.

¹⁹⁷ Kastenbaum, op.cit., 2000.

このような議論を踏まえ、本論文では、死の不安・恐怖、また死に対する態度について、個人的経験、年齢、性別、信仰、文化的文脈などの要素に影響される、多次元的、多面的な、そして文脈に依拠される事象として捉えることにしたい。

第2章 恐怖管理理論

恐怖管理理論 (Terror Management Theory、以下TMTとも) は、心理学者E. ベッカーの思想¹⁹⁸を経験的に検証および体系化しようと、アメリカの実験心理学者のJ. グリンバーク、T. ピジンスキ、S. ソロモンが1980年代の半ばより現在まで展開させてきた社会心理学理論である¹⁹⁹。TMTは、ここ25年以上の間に、着実かつ粘り強く調査と研究が積み重ねられ、宗教研究を含めた、心理学・文化研究・教育学など数多くの学問領域に多大な影響を及ぼしている。本章は、この学派による宗教に関する学術論文を中心に、その宗教の捉え方や死と宗教の関係に関する考え方を分析し、その宗教研究における進展に注目しながら、この理論における現段階の問題点を考察することを目的とする。

本章では次のように論を進める。第一節では恐怖管理理論の概要を述べ、続く第二節ではこの理論における宗教の捕らえ方を紹介し、それについて論じる。第三節では近年学术界で提出されている恐怖管理理論への批判を考察する。第四節では上述の宗教学的・死生学的なアプローチを採用しつつ、恐怖管理理論の宗教と死の恐怖に関する考え方の批判的な分析を行う。最後に第五節では、恐怖管理理論の宗教と死の問題に関する今後の方向性や課題を取り扱い、本章の結論を述べたい。

1. 恐怖管理理論の概要

恐怖管理理論は、死の不可避性に対する意識が人間の生き方に与える影響を考察しながら、死の不安と文化及び自尊心との相互作用に注目する理論である。その観念的・理論的基盤は、ベッカーの他に、J. R. リフトン、O. ランク、G. ジルボーク、S. フロイト、J. ボウルビーなどの心理学の議論にある。前述三人のアメリカの学者は自らの理論を「人間行動の実存論的・精神力動論的分析」と称しており、理論の対象を「死の不可避性に対する意識が我々の生き方に与える影響」とし、「死の生への影響に関する理論」と広く定義付けている²⁰⁰。

1.1. 理論的立場

TMT によれば、人間は将来の状況を想定出来る認知的能力を備えているため、ほかの生命体と異なって自らの有限性を意識できる。死の不可避性に対するこの意識は、進化過程において発展してきた自己生存確保への本能や傾向、また不死への願望と連なって、死への大

¹⁹⁸ Becker, op.cit., 1971/1962; Becker, op.cit., 1975/1973 及び Becker, op.cit., 1975 参照。

¹⁹⁹ Greenberg, J., Pyszczynski, T. and Solomon, S., The Causes and Consequences of a Need for Self-esteem: A Terror Management Theory. In Baumeister, R. F. (ed.), *Public Self and Private Self*, (pp.189-212). New York: Springer-Verlag, 1986.

²⁰⁰ Pyszczynski, T., Solomon, S. and Greenberg, J., *In the Wake of 9/11: The Psychology of Terror*, Washington, D.C.: American Psychological Association, 2006/2003, pp.7-8.

恐怖(terror)の可能性を生み出し、それは恐怖を管理する機能をもった世界観の発展と維持、及び自尊心の追求に繋がっている²⁰¹。

文化的世界観は、個人を、国家や宗教団体のような、永遠とされる象徴的現実世界における価値ある貢献者として位置づける。これにより、個人は「象徴的な不死」、すなわち、自己の死を超越しうる道を獲得することができる。より具体的に言えば、文化というのは、人々に、世界は安定した秩序立った有意義で恒常なものであり、自分という一個人は単なる無意味な宇宙における束の間の物質的な有機体ではなく、寧ろ有意義な現実における重要な存在だという信念を持たせることで絶えない潜在的死の恐怖のコントロールを可能とするということである²⁰²。

TMTによると、文化的世界観のほかに、死の恐怖を緩和する機能を持つのは自尊心である。この学派によれば、自尊心は自分が有意義な世界における価値ある参与者だという信念である。人々は自らの世界観への信念・信仰を維持し、自文化に与えられた役割を果たしてその理想を達成すること、つまり文化的規範に忠実に従うことで自尊心を取得する。不安への緩衝としての自尊心の機能は普遍的であるが、世界観と同様に、自尊心も文化的な構築物であるから、その源泉は文化によって異なる²⁰³。

ジルボーグやベッカーの見解と同様に、TMTの論者は、人々が常に意識的に、または無意識に死の不安を感じており、常にそれを心理的に抑えようとしていると考える²⁰⁴。ここで指摘すべきは、これらの論者が死という言葉を用いる際、死そのものというよりも、むしろ「自己の完全消滅」を意味するということである²⁰⁵。TMT学者によると、人は意識的に死を考える際に、死の脅威に対応するために、より健康を守ろう、あるいはリスクを避けようというような具体的な現実的な行動に出るか、抑圧や否定という現実を歪曲する防衛機制を用いる。これらの防衛機制は近位機制であるが、それに対して世界観への信念・信仰の強化及び自尊心の高揚は、遠位防衛として機能し、無意識における死の恐怖を抑える²⁰⁶。

²⁰¹ Greenberg, Pyszczynski, and Solomon, op.cit, 1986; Solomon, S., Greenberg, J., and Pyszczynski, T., A Terror Management Theory of Social Behavior: The Psychological Functions of Self-esteem and Cultural Worldviews. In Zanna, M. P. (ed.), *Advances in Experimental Social Psychology* (Vol. 24, pp. 93-159). San Diego: Academic Press, 1991 など。

²⁰² Rosenblatt, A. et al., Evidence for Terror Management Theory: I. The Effects of Mortality Salience on Reactions to Those Who Violate or Uphold Cultural Values, *Journal of Personality and Social Psychology*, 57(4), 1989, pp. 681-690; Greenberg, J. et al., Evidence for Terror Management Theory: II. The Effects of Mortality Salience on Reactions to Those Who Threaten or Bolster the Cultural Worldview. *Journal of Personality and Social Psychology*, 58(2), 1990, pp. 308-318; Pyszczynski, Solomon and Greenberg, op.cit., 2006/2003 など。同様な考えは Becker 1975/1973 においてみられる。

²⁰³ Greenberg, Pyszczynski and Solomon, op.cit, 1986; Greenberg, J. et al., Effects of Self-esteem on Vulnerability-denying Defensive Distortions: Further Evidence on Anxiety-buffering Function of Self-esteem, *Journal of Experimental Social Psychology*, 29, 1993, pp. 229-251; Pyszczynski, T., Greenberg, J., and Solomon, S. Why Do We Need Self-esteem? A Theoretical and Empirical Review, *Psychological Bulletin*, 130(3), 2004, pp. 435-468 など。

²⁰⁴ Pyszczynski, T., Greenberg, J. and Solomon, S., A Dual-Process Model of Defense Against Conscious and Unconscious Death-related Thoughts: An Extension of Terror Management Theory, *Psychological Review*, 106, 1999, pp. 835-846; Pyszczynski, Solomon and Greenberg, op.cit., 2006/2003 など。

²⁰⁵ Solomon, Greenberg and Pyszczynski, op.cit, 1991, p. 96.

²⁰⁶ Pyszczynski, Greenberg and Solomon, op.cit, 1999.

TMT の三人の提唱者は特にこの無意識における死の恐怖の管理に注目する。世界観と自尊心の不安緩衝としての効果は主に死が意識の焦点を外れた時に現れ、情報加工が無意識的に行われる経験的認知にあつて、論理的あるいは合理的な思考(理性的認知)の領域の外にあるということである。TMT 学派によると「恐怖管理とは、死ぬ運命であるという理解が生ませた恐怖の可能性を回避するように働く、常に進行中の無意識的な防衛である」²⁰⁷。より具体的には、遠位機制は死に関する認識が無意識の領域から意識の領域に浮かび上がることを防ぎ²⁰⁸、死が意識的な注意の対象になった時に動き出す否定や抑圧といった近位防衛機制の使用を減少する効果を表している²⁰⁹。(当然、死による脅威が強くて、遠位防衛を破って意識の領域に入る場合はある)。

このように TMT の唱道者たちは、世界観への信念・信仰の固さと自尊心の程度が死の恐怖の増減に関係していることを主張する。彼らによれば、人間の行動と心理的エネルギーの多くは絶えず世界観への信念・信仰と自尊心の維持に向けられており、宗教・経済・科学といった人間の営みは、文化を媒体として個人というレベルで作用する死の恐怖への対応策であるという²¹⁰。

1.2. 研究方法と結果

このような理論的な立場を経験的に確かめるために、TMT 学派は様々な環境や設定に基づく心理学的な実験を 25 以上年にわたって繰り返して行っており、その数は 300 を超えている²¹¹。TMT 論者によると、これらの実験の結果は次のようなことを示している。自らの世界観が脅かされた時に、人々は死への不安を膨らませる²¹²。一方では、死関連の刺激を受けた時には、道徳観・価値観・宇宙観など、自らの世界観をより熱心に弁護し、その正当性を異文化に対してより強硬に主張するようになったり、自分の世界観を共有しない、あるいはそれを何らかの形で脅かす者をより厳しく扱うようになったりするということである。死関連の刺激を受けた後の、自分と違う他者の扱いにおける変化というのは、批判の強化だけではなく、他者に対して物理的に距離を置く、あるいは攻撃を仕掛けるなどという行為も含んでいる²¹³。また、TMT 研究では、死による刺激を受けた場合に、人は自分と異なる他者に対して極めて多様な理由で普段よりも強い批判や攻撃的行動を展開することが確認されている。他者への反発の理由と

²⁰⁷ Pyszczynski, Solomon and Greenberg, op.cit, 2006/2003, p. 55.

²⁰⁸ Pyszczynski, Greenberg and Solomon, op.cit, 1999; 2006/2003 など。

²⁰⁹ Greenberg et al., Effects of Self-esteem on Vulnerability-denying Defensive Distortions: Further Evidence on Anxiety-buffering Function of Self-esteem, *Journal of Experimental Social Psychology*, 29, 1993, pp. 229-251.

²¹⁰ Sheldon.S. et al., Human Awareness of Mortality and the Evolution of Culture. In Schaller, M. and C. S. Crandall (eds.), *The Psychological Foundations of Culture* (pp.15-40). London: Lawrence Erlbaum, 2004, pp. 35-36 参照。

²¹¹ Pyszczynski, T. et al., On the Unique Psychological Import of the Human Awareness of Mortality: Theme and Variations, *Psychological Inquiry*, 17(4), 2006, p.329.

²¹² Greenberg et al., op.cit, 1990; Greenberg, J., Evidence of a Terror Management Function of Cultural Icons: The Effects of Mortality Salience on the Inappropriate Use of Cherished Cultural Symbols, *Personality and Social Psychology Bulletin*, 21, pp. 1221-1228; Schimel et al., Is Death Really the Worm at the Core? Converging Evidence That Worldview Threat Increases Death-Thought Accessibility, *Journal of Personality and Social Psychology*, 92, 2007, pp. 789-803 など。

²¹³ Rosenblatt et al., op.cit, 1989, Greenberg et al., op.cit, 1990; 1992; 1995; Florian and Mikulincer 1997 など。

なる相違点とは宗教、国、政治的信念、趣味、大学の所属などである²¹⁴。さらに、実験によれば、死関連の刺激を受けた際に人々は自尊心の向上を求めるようになる、自尊心の高い被験者が自尊心の低い被験者より不安を少なく示す。そして褒めることなどにより、被験者の自尊心を高めた場合には、その被験者における死への不安が減少する、などということも明らかになっている²¹⁵。

人の世界観や価値観、あるいは自尊心に上記のような影響を与えるのが死の不安であることをはっきり証明し、他の要素が関わっている可能性を排除するため、TMT 学派は、被験者における気分高揚や低下、生理的な変化、(試験での失敗、人前での演説、将来における不確実性、肉体的な痛み、就職などに対する)様々な種類の不安による影響を想定して多数の実験を実施するなど、厳格な科学的な手順を踏んでいる²¹⁶。上記の研究成果は、TMT においては、個人や集団における攻撃性、異文化・他集団・他者に対する偏見、差異の維持、宗教や民族紛争などの説明に当てられている²¹⁷。

²¹⁴ このような反発を抑える効果があるとされるのは、高い自尊心のほかに、象徴的不死への強い信念・信仰 (Florian, V. and Mikulincer, M., Symbolic Immortality and the Management of the Terror of Death: The Moderating Role of Attachment Style. *Journal of Personality and Social Psychology*, 74(3), 1998, pp.725-734)、字義通りの不死へ信仰 (Dechesne, M. et al., Literal and Symbolic Immortality: The Effect of Evidence of Literal Immortality on Self-Esteem Striving in Response to Mortality Salience, *Journal of Personality and Social Psychology*, 84(4), 2003, pp. 722-737)、家族や恋人や友人との確かな絆 (Mikulincer and Florian, op.cit., 2000)、そして許容性を重んじる価値観である (Greenberg et al., op.cit, 1992)。

²¹⁵ Greenberg, Pyszczynski and Solomon, op.cit, 1986; Solomon et al. 1991; Greenberg et al., op.cit, 1993 など。

²¹⁶ TMT 実験の形式に関しては、次のようなパターンが多い。まず、自尊心の、死の不安への効果に関する実験である。このタイプの実験では参加者に研究の本当の目的を知らせない。参加者は、自尊心と死の恐怖の両者が操作対象となる被験者グループと、死の恐怖のみが操作される(あおられる)コントロールグループの二つに分けられる。本当の目標から気を逸らすという意図もあって最初はすべての参加者に(模擬の)パーソナリティテストを受けさせるが、実験の対象となるグループについては、テストの結果発表の時に、実際の出来に関わらず、必ずその受験者の性格を褒めてみせ、彼らの自尊心を刺激する(コントロールグループに対しては賞賛でも、批判でもない中立的なコメントをする)。それから、被験者グループに関して、パーソナリティテストの好結果によって自尊心が研究者の予想通りに高まったかどうかを確かめるために、被験者に自尊心尺度(問答表)を記入させる。次に、死関連の刺激を与えるために、すべての参加者に死刑や死体解剖の映像を見せるか、戦争や癌の患者についての話を読ませる。その後、参加者の死への不安・恐怖の程度を特定するため、死の不安尺度を記入させる。最後に、被験者グループとコントロールグループ、両組の自尊心と不安に関するデータを比較し、その関係を調べる。死と文化的世界観に関する実験については、両グループの参加者に死関連の刺激を与え、死の不安の程度を測ってから、被験者グループのみに彼らの世界観、価値観、生活様式、国などを批判する文章を読ませ、そのグループ共通の規範や道徳基準を違反する行為を紹介する。最後に、その批判的文章の内容または違反的行為を評価させて、被験者が死関連の刺激を受けた後に以前より自分の世界観や価値観をより強く弁護し、強調するようになったかどうかを確かめる(ここで重要なのは、被験者の世界観への批判の内容は死と関係がないということである)。

²¹⁷ 3人のTMTの提唱者によると、異なる世界観の存在そのものが、その個人が持つ世界観への脅威になる。そして、自分の文化的世界観が自尊心と死の恐怖の管理と密接に繋がっているために他文化・他宗教・他民族との平和共存は難しいという。「偏見と民族紛争などは文化的世界観が死の恐怖の緩和に利用されていることのほぼ不可避免的な結果である。」(Pyszczynski et al. 2006/2003, p.85)。自分と異なる世界観や価値観を持つ他者への反応、あるいは他者に対する姿勢について、TMTの論者は以下の五つの類型を挙げている。1) 何らかの理由で自分の世界観が緩衝としての機能を果たさなかった場合、人は他者が持つ現実に対する認識を受け入れる〔改心・改宗〕。2) 他者をけなす姿勢〔侮蔑〕。改心が極めて少ないのに対し、このタイプの反応はよく見られるという。3) 他者に自分の世界観や価値観を受けさせる〔同化〕。もともと自分と異なる世界観を持った他者を同化させることそのものが自分の世界観の正当性を最もよく証明すると考えられがちであるため、同化を成し遂げた時の満足感は特に強いという。4) 自分の世界観と本質的に違う部

2. 恐怖管理理論における宗教論

2.1. 宗教の捉え方

恐怖管理理論の宗教論は、とりわけ死の不安・恐怖と宗教信仰の關係に注目する機能主義型理論である。この理論的な枠組みにおいて、宗教は、宇宙論や道徳的な規範を通して有意義で秩序立った世界を成立させることで象徴的な不死を提供するのみならず、再生や来世に関する教えを勧めることによって字義通りの不死まで約束するものである。三人の学者は、実証研究の結果を多く紹介し議論を丁寧に展開するという学問的な体裁ながらも、ある程度一般向けに書かれた共著『9.11の後—テロルの心理学』²¹⁸の序論の中で、字義通りの不死を約束していることは「疑いもなくほとんどすべての宗教の主な魅力である」と述べている²¹⁹。この主張を説得的にするため、彼らは1897年に出版された、「文化人類学的な研究に基づく」19世紀の生物学者で小説家G. アレンの『神觀念の進化』から次の引用をする。「神觀念というのは、拡張されたまたは超自然的な能力や属性を持つ死後でも生き続ける霊あるいは靈魂として見なされた死者のことでしかない[略]全人類の宗教的本能の中心的な部分は、個々の信者の不死への願望を含めた、死者の神聖化や礼福化への傾向である」²²⁰。次に三人の論者は、アレンの書物から100年経った1990年代においても、字義通りの不死をあらゆる組織的宗教の中心的特長として捉える議論が見られると言う。その証拠として(主に娯楽的な大衆向けの本を書くジャーナリスト)C. パナティの著書²²¹からアブラハム3教における天国観を記述した部分が引用される。彼らは、イスラムやヒンズー教における死後の世界に関する教えや信仰に短く触れた後、死後の世界を信じる現代アメリカ人の割合を示す統計を挙げることで、序論における不死への信仰の普遍性についての考察を締めくくる。このように、普段自らの領域である社会心理学の実験や論文では学術的な規範を厳守する三人は、宗教に関する議論において学問的な権威を十分参考せずに、証拠の裏づけが足りないと思われるような引用をするとともに、アブラハム由来の三宗教(すなわち、ユダヤ教、キリスト教、イスラム教)中心的な一般論を述べている。

前述したように、宗教などの文化的世界観は、国家や宗教団体のような永遠とされる象徴的現実世界の中に、個人を価値ある貢献者として位置づけ、それによって個人に「象徴的な不死」を与える²²²。ただ、宗教が世俗的な世界観とは異なる点は、宗教が特に強い安心感を与えてくれるような文字通りの不死を約束することである。「世俗的と宗教的信念には類似点があ

分を拒否し、自分の世界観にダメージをもたらさない部分のみを選択的に導入・許容する姿勢〔部分的導入・許容〕、5) 同化を拒否し、部分的許容も不可能な他者を絶滅させること〔全滅〕(同書、pp. 29-34)。

²¹⁸ Pyszczynski, Solomon and Greenberg, op.cit, 2006/2003.

²¹⁹ ibid., p.20.

²²⁰ Allen, G., *The Evolution of the Idea of God*. Escondido: The Book Tree, 2000/1897. Pyszczynski, Solomon and Greenberg, op.cit., 2006/2003, p.21 から引用。

²²¹ Panati, C., *Sacred Origins of Profound Things: The Stories Behind the Rites and Rituals of the World's Religions*, New York: Penguin Books, 1996.

²²² Rosenblatt et al., 1989; Greenberg, J. et al., Evidence for Terror Management Theory: II. The Effects of Mortality Salience on Reactions to Those Who Threaten or Bolster the Cultural Worldview, *Journal of Personality and Social Psychology*, 58(2), 1990; pp. 308-318. Pyszczynski, Solomon and Greenberg, 2006/2003 など。

るとはいえ、宗教的世界観はほかにはない強力な存在的な安心感を提供する。まさしく、死の恐怖への解毒剤といえ、宗教ほどのものはないだろう」²²³。加えて、TMT の議論を信仰と死の不安に関する調査の理論的な出発点としたヨナスとフィシャーは次のように述べている。「恐怖管理理論によると、すべての文化的世界観は死の恐怖の管理を手助けするが、大抵の宗教でその中心を成すのは死を超越する信仰であるから、死後の生への信仰を提供することによって死の恐怖を和らげるという点は、宗教の中心的な機能だと言えるだろう」²²⁴。

このように TMT は宗教と死の不安の間の親和性を断定するわけだが、その理由を宗教信念の特質の中に見出している。宗教信仰は、包括的で、簡単に反証できない観念に基づいており、なおかつ文字通りの不死を約束するために、死の不安を緩和するのに特に相応しいものである²²⁵。そして、文字通りの不死と象徴的な不死の追求の背景にある心理的動機とは、「死が絶対的な自己消滅を意味するのを否定したい」という点である²²⁶。

また、TMT 論者は、多くの宗教の中で出血、排泄、病気、身体の衰えなどのような自己の衰退と死を連想させる要素が、汚らしいあるいは崇高な魂より価値の低いものとして見なされ、個人の動物的な性質が拒絶されていることには自己消滅の否定の現れを見ている。すなわち、近年の恐怖管理理論の研究では、死の否定を大きく取り上げたベッカーの問題提起にしたがって、死ぬ運命の否認が論題に挙げられ、自己消滅の否定の諸形態を実証調査の中で捉えようとする努力が成されている。TMT 論者によれば、死を否定したいという無意識な感情は自らの動物性や身体性の否定に関連しているという。具体的には、TMT の調査では、被験者が死関連の刺激をされた状態で、性的行為、排泄物や老体、動物などに対して通常の状態より多大な抵抗感もしくは嫌気を示すという結果が確認されているが、この結果は、人間は身体の老化や肉体的な衰えあるいは排泄のような体の機能を隠そうと（否定しようとする）ことによって、自己死あるいは自己消滅そのものを否定しようとする、というように解釈される。TMT では、香水で体臭を紛せたい、綺麗な身なりをしたい、化粧の使用などによって顔を美しく見せたいなどの人間行動をこの傾向によって説明し、宗教でしばしば見られる不死の魂や霊に関する信仰ないし哲学や宗教における霊肉二元論もこの、身体性・動物性・物質性を否定し、不死を成し遂げたい無意識的・意識的傾向によって説明する²²⁷。

だがこのような主張や宗教観にもかかわらず、数年前までは、宗教を対象を絞った具体的な実証研究は比較的少なかった。こうした印象はこれまでの TMT 学派の傾向を踏まえるとさらに強くなる。彼らが死の恐怖の普遍性を強調し、それへの対応が人間行動の背景にある最大

²²³ Vail III et al., op.cit., 2010, p. 85.

²²⁴ Jonas and Fischer, op.cit., 2006, p. 554.

²²⁵ Vail III et al., op.cit., p.88.

²²⁶ ibid., p. 85.

²²⁷ Goldenberg, J. L. et al., Death, Sex, Love, and Neuroticism: Why is Sex such a Problem? *Journal of Personality and Social Psychology*, 77(6), 1999, pp. 1173-1187; Goldenberg, J. L. et al., I Am Not an Animal: Mortality Salience, Disgust and the Denial of Human Creatureliness, *Journal of Experimental Psychology*, 130(3), 2001, pp. 427-435. そしてさらに、TMT 論者は動物性・身体性の否定を、調査をもって多様な文化圏において確認する必要があると述べながらも、たとえこの否定がすべての文化において（普遍的なものとして）確認されなかったとしても、死の不安に対して防衛として機能していることに変わりがないと主張する（433 頁）。

の原動力だと論じる際、その証拠として引き合いに出されるのは、大方の宗教が来世に関する教えを提供するという点である。宗教研究に関する扱いが比較的少ない主な理由として、研究者自身の関心と、基本的に宗教学者としての実践と教育を受けていないことが考えられる。TMT の提唱者である三人やその同僚の関心は、主に自尊心・世界観・死の不安を結びつける認知的な仕組みの説明、個人・集団における攻撃性、異文化・他集団・他者に対する偏見、または差異の維持などの背景にある心理的動機の解明に向けられている。しかしながら、80年代後半から今世紀初頭にかけては、例えば被験者が死関連の刺激を受けた状態で、その文化あるいは共同体の規範への挑戦・違反となる行為や所属する人種・国家・民族・集団のアイデンティティを侮蔑する行為に対してどのような反応をするかを特定するなどという、必ずしも宗教が中心的でない調査が多かった。とはいえ、TMT の実験の多くは、直接宗教者を対象としないものであれ、アイデンティティや攻撃性や差別の解明への貢献を通して、初期の頃から(宗教に関するものを含む)衝突や紛争の背景に一般的に存在すると考えられる心理的メカニズムの理解に有効な手掛かりを提供している。

2.2. 宗教研究の活性化

とりわけ宗教紛争が TMT 論者の注目の的になったのはアメリカの同時多発テロがきっかけだった。テロの理解に関する関心や努力が急騰する中、ピジンスキ、グルリンバーク、ソロモンは、それまでの自分たちの研究活動を整理し、死の不安と文化的世界観の繋がりを中心とした TMT の視点から、エスカレートする宗教紛争とテロ後のアメリカ国民の行動を説明する『9・11 の後—テロルの心理学』²²⁸を出版した。すでに述べたように、この著作は、多数の綿密な専門的な心理学調査を紹介すると同時に一般の読者にも理解できるように書かれていたが、宗教を大きなテーマとして取り上げたにもかかわらず、序論におけるナイーブな一般論に聞こえるような宗教全般に関する記述、専門性を欠いた宗教に関する文献の引用という宗教学専門家には賛同できないと思われる部分があった。

他方、この時期から、宗教信仰のみに集中し、その不安緩衝としての機能を経験的に確かめようとした重要な TMT 実証研究が登場する。デシェーン他やヨナスとフィッシャーの研究である²²⁹。前者はアメリカとオランダの被験者を対象とし、来世に関する宗教信仰が死の不安を緩和することを示した調査であり、後者は、内発的な信仰を持つ者はそうでない者よりも死の不安が低く、内発的宗教心が死の不安の管理に効果的であるという結果を得たドイツの調査である。宗教を含めて TMT のテロと紛争への関心が強まるにつれ、アメリカ合衆国とイスラム教圏の信者を対象に、宗教と政治的な対立に繋がる心理的メカニズムや紛争の心理的解消方法に関する調査が活発に積み重ねられていく²³⁰。2008 年からはこれ以外の問題も扱う、宗教

²²⁸ Pyszczynski, Solomon and Greenberg, op.cit, 2006/2003.

²²⁹ Dechesne et al., 2003; Jonas, E. and Fischer, P., Terror Management and Religion: Evidence That Intrinsic Religiousness Mitigates Worldview Defense Following Mortality Salience, *Journal of Personality and Social Psychology*, 91(3), 2006, pp. 553-567.

²³⁰ 本論文では紙幅上、TMT における宗教紛争とテロに関しては扱えないが、詳しくは以下。Fischer, P. et al., Coping with Terrorism: The Impact of Increased Salience of Terrorism on Mood and Self-Efficacy of Intrinsically

を主たる対象とする研究が次々と発表された²³¹。そして2010年には、従来なかった宗教全般についての徹底した理論的考察を含む論文が発表された²³²。そこではTMTの宗教の捉え方と共に、進化心理学・愛着理論など、ほかの心理学理論が生み出した宗教論とTMTの類似点ならびに相違点が論じられる。その論文でTMT論者は、「諸宗教は、自然世界に変化をもたらす能力を持つ超自然的エンティティの存在を想定する信念体系であり、典型的に、死後の世界への門番としての機能を果たすものである」²³³と述べ、自らのアプローチを「宗教信仰を、粘り強く、かつ浸透している死の問題の解決として捉える伝統を受け継いでいる」ものと位置付ける²³⁴。そして宗教が、人間の置かれている世界を説明し、不確実な運命や天災など自力でコントロールできない出来事に対する有能感や統制感、社会的連帯感などを与えるように機能していることを認めつつ、「宗教信仰のとりわけ重要な機能とは、人間の死に対する意識に由来する潜在的に圧倒的な大恐怖を抑えることである」と主張し、宗教が、「心理的な安心感と不死への希望を持たせることで人間独自の死の意識に由来する潜在の大恐怖を管理するように働いている」と強調する²³⁵。さらに、死を連想させられた状態で宗教者が神や仏など超自然的な存在への信仰を強めたという現象を確認した研究²³⁶の結果を受けて、超自然的な存在が「不

Religious and Nonreligious People, *Personality and Social Psychology Bulletin*, 32(3), 2006, 365-377; Pyszczynski, T. et al., Mortality Salience, Martyrdom and Military Might: The Great Satan versus the Axis of Evil, *Personality and Social Psychology Bulletin*, 32 (4), 2006, 525-537; Pyszczynski, T. et al., Crusades and Jihads: An Existential Psychological Perspective on the Psychology of Terrorism and Political extremism. In Victoroff, J. (ed.), *Tangled Roots: Social and Psychological Factors in the Genesis of Terrorism* (pp. 85-98). Amsterdam: IOS Press, 2006; Pyszczynski, T. et al., The Cycle of Righteous Destruction: A Terror Management Theory Perspective on Terrorist and Counter-terrorist Violence. In Stritzke, W. G. K., Lewandowsky, S., Denemark, D., Clare, J. and F. Morgan (eds.), *Terrorism and Torture: An Interdisciplinary Perspective* (pp. 154-178). Cambridge: Cambridge University Press, 2008; Pyszczynski, T., Rotschild, Z., and Abdollah, A., Terrorism, Violence and Hope for Peace: A Terror Management Perspective, *Current Directions in Psychological Science*, 17(5), 2008, 318-322; Vail, K. E. et al., Dying to Live: Terrorism, War, and Defending One's Way of Life. In Antonius, D., Brown, A. D., Walters, T. K. Ramirez, J. M. and S. J. Sinclair (eds.), *Interdisciplinary Analyses of Terrorism and Political Aggression* (pp. 49-70), Cambridge Scholars Publishing, 2009 を参照。

²³¹ Friedman, M. and Rholes, W. S., Terror Management Theory and Religious Fundamentalism, *International Journal for the Psychology of Religion*, 18, 2008, pp. 36-52; Edmondson, D. et al., Death Without God: Religious Struggle, Death Concerns, and Depression in the Terminally III, *Psychological Science*, 19, 2008, pp. 754-758; Hayes, J., Schimel, J. and Williams, T. J., Fighting Death With Death: The Buffering Effects of Learning that Worldview Violators Have Died, *Psychological Science*, 19(5), 2008, pp. 501-507; Vess, M. et al., Exploring the Existential Function of Religion: The Effects of Religious Fundamentalism and Mortality Salience on Support for Faith-based Medical Intervention, *Journal of Personality and Social Psychology*, 97, 2009a, pp. 334-350; Rothschild, Z., Abdollahi, A. and Pyszczynski, T., Does Peace Have a Prayer? The Effect of Mortality Salience, Compassionate Values, and Religious Fundamentalism on Hostility toward Out-groups, *Journal of Experimental Social Psychology*, 45(4), 2009, pp. 816-827.

²³² Vail III, K. E. et al., A Terror Management Analysis of the Psychological Functions of Religion, *Personality and Social Psychology Review*, 14(1), 2010, pp. 84-94。もう一つ、宗教をテーマにしたTMTの新しい論文がオクスフォード大学出版社の『宗教心理学のハンドブック』に掲載される予定であるが、本論文執筆時点ではいまだ未刊行。Greenberg, J., et al. (in press). The Case for Terror Management as the Primary Psychological Function of Religion. In Wulff, D. (ed.), *Handbook of the Psychology of Religion*, London: Oxford University Press.

²³³ Vail III et al., op.cit, 2010, p.84.

²³⁴ ibid, p. 85.

²³⁵ ibid, p. 84.

²³⁶ Norenzayan, A. and Hansen, I. G., Belief in Supernatural Agents in the Face of Death, *Personality and Social Psychology Bulletin*, 32(1), 2006, pp. 174-187.

死への門番」であると述べられ、こうした存在への信仰も自己消滅の否定と不死への願望と結びつけて考えられる²³⁷。

ここまで見てきたように、TMT の議論において、宗教全般は自己消滅への恐怖の究極の緩衝あるいは解毒剤として捉えられており、死の恐怖を緩和する機能は宗教の中心的な特徴で、主たる魅力として見なされている。そして、人が宗教に傾く主な無意識的(場合によって意識的な)動機は自己消滅に対する恐怖と死ぬ運命であることを否定したい気持ち、つまり不死への願望である。

ベッカーの思想にも見られるこの基本的な宗教の捉え方は TMT の発足より一貫して維持されていると思われる。だが、ここ数年の TMT の宗教研究には、宗教を対象とする実証調査の増加とより徹底的な宗教論の理論的な整理のほかに、宗教性へのより敏感なアプローチや原理主義への関心の高まりが見られると言える。例えば、フリードマンとロールズ (2007)及び (2008)は、明確で揺るぎない世界観及び来世への信仰の具体性を原理主義者の持つ信仰の著しい特徴として挙げ、原理主義的な信仰が死の不安を抑えるのに特に有効だという三人の理論提唱者の考えを受け継ぎながら、原理主義者とそうではないキリスト教徒における死の不安を測定している²³⁸。それによると、死を想起させられた時に聖書を字義通りに信じたり、自宗教の完璧な正当性や的確性を主張したりするなど、原理主義的信念を持つ信者の間では信仰による死への不安の緩衝効果が強い。また、ほかの信者よりも、国家やスポーツチームとの同一化など、世俗的な内容の死の不安に対する防衛機制を利用することが少なく、自らの死について書いた文章が他の被験者のそれよりポジティブなものである、等が示される²³⁹。その理由は、自己消滅を否定する強固な来世や再生の信仰が信者に「死を受けやすくし、安心感を抱かせて死の熟考を可能にする」からである²⁴⁰。

他方、治療を拒否しがちなキリスト教原理主義者の医療に対する態度に焦点を当て、そこから宗教世界観と意味追求および死の恐怖との間の関係を調べた研究がある。そこでは、死を連想させられた時にこうした信者が、自己や肉親の死に繋がらう治療拒否に賛成する態度を強めたという結果が示された。つまり、死に関連する刺激を受けた時にこれらの被験者は逆説的にも死を招くような態度を強めたわけであるが、TMT の立場からして、治療拒否は彼らの宗教的な世界観の重要な部分であり、意味の源泉であるために、自らの世界観と意味へのこだわりを強化したという点では理論の予測の範疇にある。すなわち、死を招くような態度に出たとはいえ、永遠の命を約束し自己消滅を否定する宗教へのこだわりを強めたことで、これらの被験者は実際、無意識にも、不死への願望と自己消滅の否認を強めたと見なされる²⁴¹。その他、個人の宗教に対するアプローチを表す基準である「宗教志向性」と死の不安の関係を論じる

²³⁷ Vail III et al., op.cit., 2010, p.86.

²³⁸ Friedman, M. and Rholes, W. S., Successfully Challenging Fundamental Beliefs Results in Increased Death Awareness, *Journal of Experimental Social Psychology*, 43, 2007, pp. 794-801 及び Friedman and Rholes, op.cit., 2008.

²³⁹ Friedman and Rholes, op. cit., 2008.

²⁴⁰ ibid., p.50.

²⁴¹ Vess et al., op.cit., 2009a.

ベール三世他も、原理主義信仰における人種的偏見、自宗教中心性や軍事主義への傾向を批判しつつ、原理主義的な信仰が有する死の不安からの保護力を取り上げている。

強い原理主義への傾向とは別に、これらの研究者が死の不安を緩衝する上で有効な志向性として見なすのは、高い内発的な宗教心と高い求道心である。つまり、内発的な宗教心の高い人は比較的是っきりした意味や人生目標を持っており、人生への満足も持ちえているため、こうした不安から守られている。また、高い求道心を持つ人間は、自分と異なる世界観を持つ者を脅威としては考えず、死に直面した時にその意味を見出すことができるために、死関連の刺激に比較的うまく対応するという²⁴²。

以上のように、恐怖管理理論を枠組みに、宗教信仰と死及び自己消滅への不安・恐怖を関連付けて検討する実証調査では、内発的・外発的動機による宗教心、原理主義的な傾向をもつ宗教心の強弱、求道心の高低といった、宗教性の様々な側面を検討する動きが出ている。

3. 近年の心理学におけるTMT批判

心理学の分野において、恐怖管理理論はソシオメーター理論、自己決定理論、意味管理理論および進化心理学の立場から批判を浴びている。

まず、ソシオメーター理論では、自尊心を根本的な人間のニーズまたはあらゆる人間行動の目標としてではなく、他者との関係及び社会から排他される危険性を評価するための基準・尺度として捉えている。確かに恐怖管理理論が示した通り、死の不安と自尊心の間には強い繋がりがあがあるが、これは何故かという、死が他者との関係を断つ究極の社会からの排除であるからだ、ソシオメーター理論の提唱者は考える²⁴³。さらに、M. R. レアリーは、死の恐怖が人間の心理や行動に大きな影響を与えているからといって、TMTが主張するように、心理的防衛がうまく働かなければ、死への大恐怖が人間を完全に麻痺させるから、人間が順調に機能できるように常に死の恐怖と戦わなければならない、ということには必ずしもならないと指摘する。つまり、死を恐れても十分機能できる人間もいるだろうし、進化論に沿って考えれば、完全に、或いはかなりの程度死の恐怖を塞いだ生命体よりも、死をより畏怖する生命体のほうが生存の可能性が高いということもあり得る²⁴⁴。

次に、自己決定理論の唱道者は、死を意識させられると人が象徴的な不死を約束する自分の世界観への執着を深め、その際に自尊心が死の不安への緩衝として機能する、という数々の実験に基づいた恐怖管理理論の主張は否定しない。しかし、自尊心を人間の最大の心理的ニーズとして強調するTMTに対して、自己決定理論は人間の基本的な心理的欲求が複数

²⁴² Vail III et al., op.cit., 2010.

²⁴³ Leary, M. R. et al., Self-esteem as an Interpersonal Monitor: The Sociometer Hypothesis, *Journal of Personality and Social Psychology*, 68(2), 1995, pp. 518-530; Leary, M. R. and Baumeister, R. F., The Nature and Function of Self-esteem: Sociometer Theory. In Zanna, M. P. (ed.), *Advances in Experimental Social Psychology* (Vol.1, pp. 1-62). San Diego: Academic Press, 2000.

²⁴⁴ Leary, M., The Function of Self-esteem in Terror Management Theory and Sociometer Theory: Comment on Pyszczynski et al. (2004). *Psychological Bulletin*, 130(3), 2004, pp. 478-482; Leary, M. R. and Schreindorfer, L. S., Unresolved Issues with Terror Management Theory. *Psychological Inquiry*, 8(1), 1997, pp. 26-29.

ある(有能性、自立性、関係性)と見ている²⁴⁵。また、自尊心をただの不安に対する防衛として捉えがちなTMTと異なり、自尊心の精神的成長における役割をも指摘する²⁴⁶。

自己生存の本能を「主要動機」、そして生存を「あらゆる行動の目指す最高目標」²⁴⁷と規定する恐怖管理理論の一元論的な動機付け論には特に批判が加えられている。すなわち、死を回避し自己消滅に対する恐怖を抑えることを人間の根本的な動機付けとして捉えている理論は、M. ムレーヴンと R. F. バウマイスターが指摘する通り、少なくとも一部の自殺、自己を脅かす危険な行為や他者のための自己犠牲を説明することは出来ない²⁴⁸。

また自尊心追求の精神的なコストの高さ、つまり、そこには不安を生み出す側面もあることを指摘する研究もある。TMTの提唱者は、自尊心が低くなると様々な精神的障害が生じるなど、自尊心の重要性を証明する研究が多々あるとして、人間には自尊心が必要不可欠であるという結論を導く²⁴⁹。だが、J. クロッカーとN. ヌエルは、重要だからといって必ずしも不可欠であることにはならないと述べる²⁵⁰。加えて、この2人の論者は、TMTでは自尊心はあらゆる不安の解消手段として理想視されているが、自尊心の追及が必ずしも心理的に望ましい効果ばかりをもたらすわけではないとも述べている。というのは、人は自尊心を維持するまた高めるために自分に都合よく現実を歪曲したり、或いは逆に、自尊心を求める際に、生活の中で正常に機能できなくなってしまうほど自らを厳しく評価したりするからである。

別の論文でクロッカーは、L. E. パークとともに、自らの価値を証明しようと(自尊心を追求して)行動をすることは、(クロッカーとパークが根本的な人間のニーズだと考える)有能性、関係性、自立性、及び自己管理と学習プロセスの妨げになり、時間が経つと、最終的に精神的・肉体的に健康にも悪影響を及ぼすこともあると述べる。そのため、自尊心の重要性とは、どの程度それを持っているかというよりも、どのようにそれを得ようとしているか、あるいは得ているのかにある、とクロッカーとパークは論じる²⁵¹。2人はさらに、自尊心が何らかの対象に対する感覚で

²⁴⁵ 自己決定理論は、社会的文脈における人格の発展や機能に注目する人間の動機付けに関する理論である。この理論では、人間は、心理的な成長や発展への傾向を先天的に備え、様々な課題を果たしながら一貫した自己を築こうとする積極的な存在として捉えられる。そして特定の社会的な文脈における行動がどのように、またどの程度その人の判断・意思・選択で決定されるかに注目する。この学派によると、精神的健康、成長、または幸福の上で必要なのは有能性(能力感)、自立性、(他者との)関係性の充実であり、これら3つは先天的で人類普遍的な基本的心理欲求として位置付けられている(Deci, E. L. and Ryan, R. M., The “What” and “Why” of Goal Pursuits: Human Needs and the Self-Determination of Human Behavior. *Psychological Inquiry* 11(4), 2000, pp. 227-268 と Ryan, R.M. and Deci, E.L. Self-Determination Theory and the Facilitation of Intrinsic Motivation, Social Development and Well-Being. *American Psychologist*, 55(1), 2000, pp. 68-78 参照)。

²⁴⁶ Ryan, R.M. and Deci, E.L., Avoiding Death or Engaging Life as Accounts of Meaning and Culture: Comment on Pyszczynski et al. (2004), *Psychological Bulletin*, 130(3), 2004, pp. 473-477.

²⁴⁷ Pyszczynski, T., Greenberg, J. and Solomon, S. Why Do We Need What We Need? A Terror Management Perspective on the Roots of Human Social Motivation. *Psychological Inquiry*, 8(1), pp. 1-21., 1997, p.5.

²⁴⁸ Muraven, M. and Baumeister, R. F., Suicide, Sex, Terror, Paralysis and other Pitfalls of Reductionist Self-preservation Theory. *Psychological Inquiry*, 8(1), 1997, pp.36-40.

²⁴⁹ Pyszczynski, Greenberg and Solomon, op.cit., 2004.

²⁵⁰ Crocker, J. and Nuer, N., Do People Need Self-Esteem? Comment on Pyszczynski et al. 2004. *Psychological Bulletin*, 130(3), pp. 469-472.

²⁵¹ Crocker, J. and Park, L. E., The Costly Pursuit of Self-Esteem. *Psychological Bulletin*, 130(3), 2004, pp. 392-414.

あることを強調しており、自尊心は性格の抽象的な特徴ではなく、職業的業績・学業・容姿などといった具体的な対象と結び付きのある特化されたものであるという。

また、近年の愛着理論の主要な提唱者である M. ミクルニサーと V. フロリアンは、死関連の刺激に自尊心の増大によって対応しようとするのは、親などの人間との深い関係を避ける傾向を持つ「逃避型」愛着様式の人間、つまりごく一部の人に限られる。死を想起させられた状態でも、他者と充実した人間関係を結んでいる者であるなら、自尊心の増大のような自己評価における変更は生じないことを示す研究が存在するという²⁵²。

意味管理理論の提唱者ウォング他によると、人々が最も頻繁に挙げる実存的な問いとは、TMTの問題提起において中心的な位置を占める「死への大恐怖をどう回避できるか」ではなく、「死と生への大恐怖にもかかわらず、どのように意味と目的を見出すことができるか」である²⁵³。

簡潔にまとめるなら、TMT は死の恐怖・不安を人間心理や行動の強力な原動力として捉えているが、死の不安あるいはそれに対する対処法としての自尊心追求以外にも意味、人生の目標、他者との関係など、人間の主な動機あるいは原動力として認めるべきものがあるのではないかというのが以上の諸批判の主な主張と言えよう。

一方、進化心理学の側からは、TMT 学派が論ずる自らの理論が進化論と一致している²⁵⁴という点に対して、多くの反論が提出されている。D. M. バスは、自己生存を強調し生殖を無視する TMT の進化の概念は古典的であると指摘し、人間の動機付けを説明するなら、死への不安・恐怖の管理よりも、性的相手の選択や性交、育児、集団内での地位獲得、同盟形成などのような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と、進化論に代表的とも言えるアプローチで批判する。恐怖管理理論では死への恐怖を緩和する心理的メカニズムが環境適応を可能とするものとして進化してきたと考えられるが、もしそうなら、その心理的なメカニズムが具体的にどのようにして生存や生殖関連の諸問題の解決に繋がっているかを説明する必要があるとバスは述べる²⁵⁵。

バスの議論の延長線に、P. ボイヤー、L. A. カークパトリックなどの進化心理学者の批判があり、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、(特化していない)一般的な生存の本能が果たして存在するかどうかということ自体は微妙であると言う²⁵⁶。彼らによれば、人間の自らの有限性に対する意識や不死への願望を人間の行動や宗教(文化全体)を説明する理論の出発点とする TMT は、生存を人間行動の絶対目標とし、死の不安を生存

²⁵² Mikulincer, M. and Florian, V.. Exploring Individual Differences in Reactions to Mortality Salience: Does Attachment Style Regulate Terror Management Mechanisms? *Journal of Personality and Social Psychology*, 79(2), 2000, p. 272.

²⁵³ 詳しくは、本論文第三章参照。

²⁵⁴ 例えば、Pyszczynski, Greenberg and Solomon, op.cit., 1997, p. 5; Solomon, S. et al., Teach These Souls to Fly: Supernatural as Human Adaptation. In Schaller, M. et al. (eds.), *Evolution, Culture and the Human Mind* (pp. 99-118), New York: Taylor & Francis, 2010 参照。恐怖管理理論が進化論の枠組みから外れていないという TMT 論者の断固した姿勢は Sheldon et al. 2004; Landau et al., 2007 にも見られる。

²⁵⁵ Buss, D. M., Human Social Motivation in Evolutionary Perspective: Grounding Terror Management Theory. *Psychological Inquiry* 8(1), 1997, pp. 22-26.

²⁵⁶ Boyer, P., op.cit., 2001; Kirkpatrick, L. A., Religion Is Not an Adaptation. In McNamara, P. (ed.), *Where God and Science Meet: Vol.1, How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion* (pp.159-179). Westport: Praeger Publishers, 2006.

本能とセットで考えているが、近年の進化論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、生殖と遺伝子伝達を最大の目標としているということが明らかになっている²⁵⁷。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人間の心理的メカニズムは食料採集、集団における個人の評判の拡大、同盟形成、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く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)にも繋がっている。そのために、TMTのように、人間が量的に程度の高い自尊心を目指すように出来ているなどという考え方をする必然性はない。むしろ、自尊心というのは我々の、具体的な適応問題に関する成功や失敗を見極める物差しのようなものであり、環境適応問題に対応するための行動戦略の変更を促すように機能していると考えたほうが妥当であろうというのが進化心理学の主張である²⁵⁸。

また、進化心理学の中では生殖や遺伝子伝達が人間の最終的な目標となるため、P. ボイヤーは、遺伝子伝達への脅威に対する不安をすべて考慮に入れるべきであると主張する。つまり、自己の死だけではなく、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価、地位、容姿、または(一部同じ遺伝子を持つ)親族や子孫の死への不安、そういった諸点についても研究し、説明すべきである。さらに、死の不安・恐怖を常に作用し、常に心理的な防衛を要する恒常的な力として捉えている恐怖管理論に対して、ボイヤーは、死をそのような抽象的、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注意を喚起する。彼によれば、多くの人は、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った具体的な死しか意識しない。また彼は、死の脅威はその時その時の状況によって異なっており、死に関する意識は複数の心理的システムを動かし、それによって互いに矛盾することもある多種多様な死に対する感情や死の表象が生まれるため、複雑な生命体はまとまった単独の「死の回避行動のプログラム」を備えていると考えがたいと論じる²⁵⁹。

またL. A. カークパトリックは、宗教が近位原因として自尊心の拡大や死の不安の緩和に繋がることがあるとはいえ、死の不安を中心とする理論は、そもそも何故死が不安の緩和の必要なほど恐怖を与える存在であるかという問いに答えていないと述べる²⁶⁰。彼は、一部の宗教信念はストレスや不安を緩和する効果があるものの、一方で、宗教には、悪質、または気まぐれな神や地獄への信仰のような、不安に繋がる側面もあると指摘する²⁶¹。また、彼は、自然淘汰は心理的な状態に関しては盲目的であると指摘する。つまり、彼によると、自然淘汰は心理的に健康な人間あるいは幸せな人間という特定の精神状態の生物の創造を目的とする過程ではなく、淘汰によって出来上がるのは、むしろ、遺伝子伝達に成功し得る生物である。また、自

²⁵⁷ 例えば、Boyer, op.cit., 2001, p. 206 参照。

²⁵⁸ Kirkpatrick, op.cit., 2005a, pp. 228-229 参照。

²⁵⁹ Boyer, op.cit, 2001, pp. 205-206.

²⁶⁰ Kirkpatrick, op.cit., 2005a, p. 347.

²⁶¹ ibid, p. 229.

然淘汰の働きによって生まれるのは具体的な心理状態と行動ではなく、その背後にある心理的(認知的)なメカニズムであると述べる²⁶²。

進化心理学による批判を一言でまとめれば、抽象的な生存本能がなく、宗教には死の不安を呼び起こす側面のみならず、自殺・性的禁欲など、反適応的な要素も存在するということから、宗教を普遍的な生存本能によって死の恐怖の問題を解決するために進化してきた適応手段とする TMT の説は疑問視されるということである。²⁶³

4. 本論文における評価

恐怖管理理論は現在社会心理学の分野における主要な理論の一つで、宗教に関しても、(後程取り上げる)進化心理学と合理的選択理論とともに近年最も体系的で広く引用される理論の一つである。恐怖管理理論の研究成果は死の不安、自尊心、価値観、偏見、攻撃性、紛争、外国人や少数民族に対する態度など、幅広い心理的・社会的現象の研究に有効に応用されている。より具体的にこの理論は、死の不安の働き、価値観の維持、自尊心の取得と機能、文化的・イデオロギー的な他者に対する態度の形成、紛争とテロの背景にある動機などの説明に努めており、成果をあげている。この理論は、死の不安と自分の信念・価値観への固執の間に非理性的、非論理的な関係が存在することを指摘し、それによって、他宗教の受容、他者の信仰や宗教実践に関するわだかまりと違和感、或いは宗教紛争の背景にもある心理的な仕組みといったものの理解に有効な手掛かりを提供するなど、宗教研究にも少なからぬ貢献をしている。

とはいえ、その人間動機や行動についての捉え方に問題点がないわけではなく、心理学の分野においては、死の不安を強調し過ぎた、あるいは自尊心を唯一の心理的欲求に据えた、還元主義的な人間動機付け理論として見なされることが少なくない。そのため TMT は、自己成長や自己実現を無視しがちである点、死の不安の過剰な重視、自尊心の精神的生活における役割の捉え方、生物学的進化や自己保存への本能に関する見方などといった問題点について批判を受けている。ここではこの理論の宗教、および死の不安の捉え方に関する諸問題に議論の的を絞って論じていきたい。

まず、恐怖管理理論の宗教と死の不安に関する研究は確かにますます細微になっており、具体性を増しているが、宗教の大枠の理論的な捉え方には変わりがないように見える。つまり、

²⁶² Kirkpatrick, L. A., Toward an Evolutionary Psychology of Religion and Personality. In Barrett, J. L. (ed.), *Psychology of Religion: Critical Concepts in Religious Studies, Vol. 4* (pp. 275-300). London, New York: Routledge, 2010/1999, pp. 278-279.

²⁶³ 進化心理学では、宗教は具体的な環境問題を解決するように出来た認知的メカニズムの進化の副産物であると見なされている。したがって、宗教自体には進化的適応性を認めず、この学派では、個体あるいは遺伝子レベルの適応性のみを認める傾向が強い。一方、必ずしも進化心理学ではないが、進化論をもとに考え、集団レベルでの適応性を含めた多次元適応性を認める学派もある。これらの論者は、宗教団体は道徳的な規範や罰則、経済的支援のネットワークなどといった文化的・社会的な仕組みを通じて自らの生存や遺伝子伝達を確保できると考え、宗教の進化的適応性を主張している(詳しくは、本論文第6章を参照)。

この理論は提唱されてから現在に至るまで宗教を死の不安への緩衝あるいは解毒剤として一義的に捉えているようである。確かに、多くの人は自己あるいは大切な他者の死に対する不安や意識的・無意識的な不死への願望から宗教に傾倒し、宗教教理と実践の一部が死の不安を緩和するように機能するだろう。だが、信者の心の中に死の不安を引き起したり、高めたりする宗教教義も存在することは考慮されるべきである。より具体的には、来世での処罰や悪死霊の存在の想定などに由来する宗教特有といえる不安を引き起こす内容が存在し、キリスト教、仏教、神道の伝統にも見られるように、積極的に厳密な宗教実践を促すために死後の運命の不確実性、死の恐ろしさ、あるいは死体の腐敗や穢れを意図的に強調することで信奉者の中に死関係の不安を組織的に高めようとする宗教があることを見逃すべきではないだろう。

また、宗教信仰や実践と死の不安の間の関係を調べた宗教心理学の実証研究に目を向ければ、互いに相反する結果が出ている現状もある。具体的な宗教、具体的な人間というレベルで宗教信念が持つはずの、死の意識や不安を和らげたり、取り除いたりする働きを経験的に証明できなかった研究があり、或いは宗教において不安をあおる効果さえも確認した実証研究もある。例えば、A. L. バーマンは、命が危険に晒されている状況下では、他界を信じる人も信じない人も同様に不安や恐怖を感じたりパニックに陥ったりすると特定し、ここから、生命の危機に晒された時の反応や感情と他界への信仰との間にはこれといった相関関係は存在しないという結論を導いた²⁶⁴。I. E. アレクザンダーと A. M. アルダースタインは自らの調査によって、宗教心を持つ者は幼児期の早い段階で死を意識するようになり、大人になった後には普段においても非宗教者よりも死を意識しているという結論に至っている²⁶⁵。また、H. ファイフェルと A. B. ブランスクムの調査によれば、意識下のレベルでは宗教心を持つ人も持たない人もどちらも同様に死を恐れているという結果が出ている²⁶⁶。また、ファイフェルが単独で行った、宗教心を持つ／持たない健康な人、及び宗教心を持つ／持たない、終末期患者のインタビューを通じた意識調査によると、全体的に、宗教心のある者の方が死を恐れている。そして、内発的動機付け／外発的動機付けの基準を応用しても、内発的動機による宗教心を持った者と宗教心のない者とは、死の恐怖という点ではほとんど変わらないという指摘がある。この調査では、天国へ召されると信じているにもかかわらず死を恐れるという被験者の例も出ている²⁶⁷。別の著作でファイフェルは、宗教心のある者の中には死を永遠な命への入り口として歓迎する姿勢が見られるにもかかわらず、自らの生の消滅と自らが亡くなった後の家族の状況を憂慮する無神論者と異なって、現世における自らの生の消滅と家族以外にも、死後自分がどうなるかということに関しても不安を持つため、全体的に、宗教心のある者のほうが死を

²⁶⁴ Berman, op.cit., 1974.

²⁶⁵ Alexander and Alderstein, op.cit., 1965/1959.

²⁶⁶ Feifel and Branscomb, op.cit, 1973.

²⁶⁷ Feifel, H., op.cit, 1974. 宗教心を持つ人の死後への不安に関しては、処罰への恐怖が最も多いが、早くも19世紀の終わり頃、心理学者の S. ホールは、総括的な恐怖の研究調査によって死後に愉快なはずの天国に向かうことを恐れた2人の事例を報告している (Hall, op.cit, 1897)。死後への楽観的で前向きな態度にもかかわらず、死の恐怖が解消されていないという事例を記録した研究について J.B.マッカーシは「命が永遠であり、死後の生が確実であると信じていても、《人は》死の不可解さに動揺する」と指摘している (McCarthy, op.cit., 1980, p. 102)。

恐れているようであると述べる²⁶⁸ (しかし、ファイフェル自身は、後の研究で、宗教心を持つ者の死の恐怖が持たない者のそれより程度が低いという死の恐怖と宗教心のネガティブな相関性を報告する²⁶⁹)。さらに、303 人の日本人大学生を対象とした研究では、宗教に好意的な態度を有する者は概して肯定的な死観を持つものの、「宗教は死の不安を軽減させる」という仮説は検証されなかった²⁷⁰。また最近では、死に対する態度の総合的な研究として、宗教心・性別・結婚の有無など複数の要因とその影響を分析したカナダの研究があり、宗教心の強い者は死後の未知の世界をそれほど恐れないとはいえ、信仰をあまり持たない者よりも死者や自己消滅を恐れるという結果が出ている²⁷¹。J. デズッター他は、471 人のベルギー人を対象に、宗教心を持つ者のほうが持たない者よりも一般的により素直に死を受け入れる傾向にあるが、宗教教理を字義通りに信じる者は死の不安が無神論者より大きいと発表している²⁷²。アメリカ、トルコ、マレーシアの大学生である信者と無神論者を 4000 人近く対象とした研究では、いずれの対象者グループにおいても死の恐怖と宗教性を測定する複数の項目との間にポジティブな相関関係が発見された。すなわち、宗教心のある者(キリスト教徒ないしイスラム教徒)はそうでない者より死に対して強い恐怖心を見せている²⁷³。

しかしながら、D. マーティンと L. S. ライツマンは、積極的に教会に通ったり、宗教的行事に積極的に参加したりする者は、そうでない者よりも死の恐怖が弱い傾向にあると述べている²⁷⁴。R. D. カホーと R. F. ダンは、G. W. オルポートと J. M. ロスによる内発的動機付け／外発的動機付けの基準を採用し、内発的動機を持ったプロテスタントやカトリックの宗教心と死の恐怖は逆相関であると指摘する²⁷⁵。「内発的動機を持ち、かつ積極的」と「外発的動機を持ち、かつ消極的」という類型論を用いた B. スピルカ他の研究によると、内発的動機を持って、かつ積極的である人は死後への不安が少なく、死そのものを自分の勇気、威厳、人生の意味などの再確認の機会として前向きに捉えている一方、外発的動機を持って、かつ消極的である者は死に対してマイナスなイメージを持っていると言う²⁷⁶。H. ファイフェルと N. V. ナギは、宗教心を持つ者の死の恐怖が持たない者のそれより程度が低い、という死の恐怖と宗教心のネガティブな相関性を報告する²⁷⁷。18 歳から 88 歳の 346 人の対象者における死の不安と宗教心の繋がりを調べた J. A. トーソンと F. C. パウエルは、内発的な宗教心の強い者はより少ない死への不安を示すという結果を提示した²⁷⁸。また K. A. アルバラード他は、200 人の調査対象者のうち、宗教心が強く来世への強い信仰を持つ人は死関連の不安・鬱・動揺が低いと

²⁶⁸ Feifel, op.cit., 1961, p.66 及び pp. 68-69.

²⁶⁹ Feifel and Nagy, op.cit., 1981.

²⁷⁰ 河野、前掲、2000 年。

²⁷¹ Power and Smith, op.cit., 2008.

²⁷² Dezutter et al., op.cit., 2009.

²⁷³ Ellis, Wahab and Ratnasingan, op.cit., 2013.

²⁷⁴ Martin and Wrightsman, op.cit., 1965.

²⁷⁵ Kahoe and Dunn, op.cit., 1975.

²⁷⁶ Spilka et al., op.cit., 1977.

²⁷⁷ Feifel and Nagy, op.cit., 1981.

²⁷⁸ Thorson and Powell, op.cit., 1990.

いう結果を発表している²⁷⁹。さらに2002年にリトアニアで行われた研究では、内発的宗教心を持つ対象者が示した未知への恐怖(死後への恐怖)は、外発的動機による信仰を持つ者や無神論者よりも低いという、結論が出ている²⁸⁰。エジプトで行われた調査では、宗教心を持つ若年齢層の対象者が死によって感じる動揺(死への不安、死に関連した憂鬱及び妄想を含む用語)を検討した結果、宗教心が死への不安と憂鬱と反比例するという結果が報告されている²⁸¹。また、ミクルニサーとフロリアンは、死の恐怖に関する先行研究を概観し、死の恐怖の多次元的な捉え方の必要性を説く論文では、大抵の人において宗教信仰と実践は自己の喪失と身体の消滅(自己死)に対する不安の減少に繋がるものの、大切な他者の死や自身が受けるかもしれない来世における処罰への不安の増大を引き起こすと述べる²⁸²。

確かに、宗教心及び死の不安の捉え方や測定の仕方に関する方法論的な相違の影響が異なる結果を導くことはあり得るが、ここに挙げた結果を踏まえれば、概してはっきりとした死の意識・不安・恐怖と一般的な宗教信仰・実践の間の一方的な繋がりを認めることは難しいと考えざるを得ない。したがって、全般的な宗教が死の不安に対してどう機能しているかという議論よりも、特定の宗教的信念・信仰もしくは実践が、特定の宗教、団体あるいは個人においてどう機能しているかについて論じる方が有意義であるように思える。TMT学派のように、小さい分母で幅広い現象を説明しうるのが優れた理論の条件の一つだということに考えるのは基本的に妥当だと思われるが、いざ宗教を対象とすると、実際そうではない場合があり得、克服不可能な壁に当たる場合がある。多くの人が死の不安や意識的・無意識な不死への願望から宗教に傾き、宗教教理と実践の一部が死の不安の緩和に繋がるとはいえ、宗教が持つ不安緩衝の機能を中心とした主情主義説のみでは、全般的な現象としての宗教を説明し切れないであろう。TMT論者が死後の再生や来世に関する信仰を、字義通りの不死の約束という死の不安を和らげる緩衝として考え続けているのは、おそらくその具体的な信仰の内容に十分注目していないからではなかろうか。地獄、死霊・怨霊に関する不安のみならず、ホールやファイフェルの研究が示すように、自分が天国に向かうであろうということに対してさえ不安を持つ信者がいる。このことを、宗教が秩序、意味、自尊心を与えることで死の不安が抑えられるという側面に固執する理論で説明できるのかは疑問である。

また、死と宗教の間に一方的な繋がりが存在しないとすれば、死の不安の機能に基づく一般的な宗教理論を主張するのは困難になり、TMTの宗教論は一部の宗教あるいは宗教心の理論になってしまうだろう。もちろん、TMTが主張するように、心理学的な実証調査の中で宗教信仰の不安緩衝としての効果を確認した研究は多く存在する。だが、それとは異なる結果を提示する研究も少なくなく、その中には内発的な動機または聖書を字義通りに信じる(固い原理主義的な信仰を持つ)者でもそうでない信者や無神論者より大きな死の不安を見せるという

²⁷⁹ Alvarado et al., op.cit., 1995.

²⁸⁰ Roff et al., op.cit., 2002.

²⁸¹ Al-Sabwah, M. and Abdel-Khalek, A., Religiosity and Death Distress in Arabic College Students, *Death Studies*, 30(4), 2006, pp. 365-375.

²⁸² Mikulnicer and Florian, op.cit., 2008, p. 45.

結果もある。そのため、TMT 論者は、自らに不都合な結果を示す研究さえも徹底的に調べ、その対象や方法に対して丁寧に反論する必要がある。しかし最近の論文においてベール三世他は、死後の生への信仰が死の不安を抑え、死を受け入れやすくするという自らの主張を支持するものとしていくつかの実例を列挙するが、そのような繋がりを確認できなかった、あるいはそれを否定した研究には言及しない²⁸³。同論文の別の箇所でも M. オサルチュクと S. J. タッツによる調査が挙げられ、来世を信じる人が死を想起させられた時に来世への信仰を強め、それによって来世への信仰を持たない者よりも死への不安を抑えることができたという効果が確認されたことが述べられるが、この調査結果を再確認する研究を行なった R. オクスマンが同じ結果に至らなかったことには触れられないのである²⁸⁴。

一方、宗教教理の多様性と具体的な集団や個人の信仰における差のみならず、自己の死や大切な他者の死に対する不安、また自己の死に関して言えば、死にゆく過程に対する不安、生の途絶に対する不安等、ひとえに死の不安といってもその様々な具体的な側面にも注目する必要がある。実際のところ、死の不安・恐怖を多面的に捉え、その様々な側面を細かく定義した研究は決して少なくはない²⁸⁵。つまり、TMT の宗教研究にはより具体性を持たせる必要があると思われるが、それは単に特定の宗教教理、その教理の特定の宗派や個人による受容、あるいは宗教者個人の経験や宗教的動機という具体的な宗教性・宗教心を研究するという意味のみではない。研究の中で自己の死や大切な他者の死、そして自己の死に関して言えば、死にゆく過程に対する不安、生の損失としての死そのものへの不安など、様々な死の不安の具体的な側面にも注目する必要がある。例えば、心理学者や哲学者は死への不安の次元として死後への不安を取り上げているが、TMT 論者はこの種の不安を視野に入れていないようである。したがって、恐怖管理理論が今後宗教研究を対象とする場合に検討すべきは、死への恐怖を緩和できない信仰や世界観の存在(或いは、より広く、意味管理理論の唱道者 P. T. P. ウォングが述べているような、あらゆる世界観が果たして意味や秩序の感覚を与えてくれるのか、破壊的な世界観はないのかという議論²⁸⁶)に関する問いである。もし宗教或いは文化がその性質や内容に拠らず存在するだけで死の不安を抑えるなら、ある意味で TMT は、その主張を裏付ける実験を行う必要がないとさえ言えるかもしれない。というのも、もしそうであるなら、TMT は最初からどんな状況でも正しく、皮肉にも反証不可能であるからである。

加えて、終末期患者における信仰と死の恐怖を TMT の理論を応用して調査した D. エドモンドソン他は、信仰を持つ者が自らの死に際して、神に見捨てられた、あるいは罰せられたな

²⁸³ Vail III et al., op.cit., p. 88.

²⁸⁴ ibid., p. 86 参照。Osarchuk, M., and Tatz, S.J., Effect of Induced Fear of Death on Belief in Afterlife, *Journal of Personality and Social Psychology*, 27, 1973, pp. 256-260. Ochsmann, R., Belief in Afterlife as a Moderator of Fear of Death? *European Journal of Social Psychology*, 14, 1984, pp. 53-67.

²⁸⁵ 例えば、Hoelter, op.cit., 1979、Murphy, G., op.cit., 1965/1959、及び Mikulincer and Florian, op.cit., 2008 参照(本論文の序論を参照)。

²⁸⁶ Wong, P. T. P., *The Challenges of Experimental Existential Psychology: Terror Management or Meaning Management? A book review of Handbook of Experimental Existential Psychology*, *PsycCritique* (Contemporary Psychology: APA Review of Books), 2005, URL: <http://www.psycinfo.com/psyccritiques> (2009 年 11 月 14 日アクセス) 参照。

どと、TMT 議論で信仰が提供するとされる、死の恐怖からの緩衝そのものを破るような失望感や悩みを抱えてしまう場合があると留意を促している。また、宗教信仰による内面的衝突が、死に向かう者の不安を増大させたり鬱病を悪化させたりすることを示した研究を取り上げながら、TMT の方法を採用する研究には、自己の死を想起させる継続的な刺激に晒された信者における信仰の不安緩和機能を、実際に経験的に確かめた研究が極めて少ないことを指摘する²⁸⁷。この研究は、宗教的世界観が死の恐怖を抑えられない条件を特定することによって TMT の信仰に関する一義的な捉え方に疑問を投げかけたこと、また健康な大学生を対象に研究室で調査を行なうという TMT がしばしば用いる研究パターンを脱出する必要性を示したという意味で、貴重なものである。したがって、対象者が死に関する文章や映像によって刺激されるという設定とは別に、臨床の場のような死の脅威に身体的に晒されているという状況下での、異なる年齢・性別・職業の人間における宗教信仰の機能を調べた TMT 研究を積み重ねていくことは今後の TMT の課題となってくるはずである。

5. 結論

近年、恐怖管理理論は様々な批判に呼応する中で、人間の成長や自己拡張、意味論や愛着理論の要素を吸収しながら、死の恐怖の管理と意味との関係²⁸⁸、あるいは他者との関係性が恐怖管理に与える影響などという新たな視点を導入しており、徐々にその体系は複雑化し、精度も高まっている。宗教に関して言えば、近年ではより多面的に宗教性を捉えるように実証研究が行なわれ、最近の論文では以前より高度な議論が進められ、その宗教論の理論的な土台も固まりつつある。また、同時に宗教原理主義や紛争などの背景にある動機に関しても貴重な成果がもたらされており、一層大きな可能性が感じられる。

しかしながら、近年は従来以上に宗教志向性を基準にして死の不安と宗教心の関係を検討することで幾分説得力の欠けた宗教の一般論も少なくなり、具体性を高める方向に動き出しているとはいえ、TMT が具体的な信仰の内容及び信者が置かれている具体的な状況に十分配慮しているとは依然として言い難い。包括的な宗教の理論を目指すのであれば、独自の立場から今まで以上に宗教体験や実践を取り扱い、宗教の教理や信仰における多様性をより強く意識せねばならないだろう。例えば、宗教信仰が持つ死の不安の緩衝としての普遍的な機能を主張するにしても、キリスト教、イスラム教などの一神教以外の文化圏における宗教信仰と死の不安・恐怖の管理の関係についても取り上げ、自らの議論に沿った数多くの成果を提示することなしにそれは難しい。したがって、TMT 学派は宗教の多様性や多面性をより強く意識し、宗教を研究対象とする場合に一神教的な宗教概念に基づく感覚に頼るのではなく、宗教とは

²⁸⁷ Edmondson et al., op.cit., 2008.

²⁸⁸ 例えば、Routledge, C. and Juhl, J., When Death Thoughts Lead to Death Fears: Mortality Salience Increases Death Anxiety for Individuals Who Lack Meaning in Life. *Cognition and Emotion*. 2009, URL: <http://dx.doi.org/10.1080/02699930902847144> (2009 年 11 月 15 日アクセス) 及び Vess, et al., The Dynamics of Death and Meaning: The Effects of Death-Relevant Cognitions and Personal Need for Structure on Perceptions of Meaning in Life, *Journal of Personality and Social Psychology*, 97(4), 2009b, pp. 728-744 参照。

何かを、より深く検討し、宗教と死に関する主張をより説得的にするために、異文化における来世や再生に関する信仰と死の不安の間の関係についても更に検証する必要があるだろう。

また、TMT の宗教の捉え方は『9・11の後—テロルの心理学—』の執筆の時期より繊細ではあるが、この理論が未だに宇宙についての知識としての宗教、宗教体験や儀式・儀礼、あるいは宗教の背景にある認知的メカニズムなどの側面を十分配慮せず、人間行動の原動力として捉えた死の不安・恐怖に方法として圧倒的に注目を注いでいるという点から、事実上宗教の主情主義的な還元化を行っているという評価はまだ妥当であるように思える。

また、実際に TMT 宗教論の要であるこの主張が確認されなかった先行の研究にしても、それに関するより徹底的な考察と丁寧な議論が求められよう。そして、死の不安という概念そのものについても、様々な種類の死の不安、多様な条件の中の自己死・他者の死に関する検討とともに、さらなる精緻化が必要になってくるはずである。

第3章 意味管理理論

意味管理理論(Meaning Management Theory)(下 MMT とも)は、P. T. P. ウォングが提示し、G. T. レーカー、T. エリアソン、P. エバーソールなどの研究成果をも取り入れた実存主義的な動機付け理論である。主要な提唱者を務めるウォングは、高齢者、また癌やエイズの終末期患者の死の不安とそれに対する対処法、そしてより広く、人間の死に対する態度を長年研究してきた臨床心理学者であり、牧師でもある。この理論が上記の名称で登場するのは 2005 年であるが、V. フランクルに示唆を受けつつ、1960 年代から続く北米心理学の意味研究の流れを汲んでおり、そのルーツは前掲の学者による 1980、90 年代の研究の中に見られる。

1. 意味管理理論の概要

ウォングによれば、意味管理理論の出発点は、人間が意味を追求し、意味を創造ないし構築したり、再構築したりする存在であるという人間観である。人間は生物学的・社会的・霊的(精神的)な次元を持つ存在であり、その主要な目標は生存を確保し、自らの生存・存在の意味と理由を見出すことであるという。人間は社会的に構築され、共有される意味の世界の中に生きており、出来事や現象そのものではなく、むしろその意味に対して反応し、世界を理解するために、常に積極的に意味を探求しようとする²⁸⁹。フランクルと同様、MMT はいかなる厳しい状況においても意味を見出すことが可能であり、苦しみや死にかかわらず幸福と希望を持ち続けるなら、意味が不可欠になると考える。つまり、我々が現実が付する意味は、死を含め、人生の様々な問題への対処に根本的な影響を与えるということである。

1.1. 「意味」の意味と機能

MMT 論者は、この理論が正式に命名される以前から意味・意義を定義し、個人においてそれを特定ないし測定しようと努めている。例えば、レーカーとウォングは、個人の意味に関する理論を展開する中で、意味とは多次元的な構築物であり、それを理解するには、意味の構造

²⁸⁹ Wong, P.T. P., Meaning Management Theory and Death Acceptance. In Tomer, A., Eliason, G.T. and Wong, P.T.P. (eds.), *Existential and Spiritual Issues in Death Attitudes* (pp.65-87), New York: Lawrence Erlbaum Associates, 2008a, pp. 72-73.

的な分子(意味における認知的・情緒的・動機的な要素)、意味の内容あるいは源泉、人が意味を取得する対象の範囲、意味の深度という4つの次元を考慮する必要があると述べる。²⁹⁰

またウォングは、人間が具体的な出来事や状況において求める「状況的意味」と、人生や宇宙の大きな意味である「究極の意味」を区別し、個人にとって意味の源泉となり得る7つの分野を特定する。それが、達成と目標追求、親密関係と家族、共同体の中の関係、自己超越(自己より大きな大義)、宗教(霊性)、自己受容(成熟さ)、公平な扱い(正義と道徳)である。²⁹¹また、エバーソールは意味の源泉に注目し、アンケート調査に基づいて、次の8つのカテゴリーを特定した。1. 人間関係、2. (他人への)奉仕:人を助ける・教える・指導すること、3. 信念:一定の政治的、宗教的あるいは社会的信念に意義を見出すこと、4. 取得:純粋に物質的なものの取得を目指すこと、5. 成長:上達・向上を目指すことに意義を求めること、6. 健康:身体的・精神的健康の維持を最大の目標として重視すること、7. ライフワーク:一生をかけた事業ないし任務の達成によって意味を取得すること、8. 楽しみ:日常生活において楽しみ、幸福感、満足感を追求すること、である。²⁹²

意味の定義について、ウォングは初期の論文の中で次のように述べている。「個人的な意味とは、主観的な価値に基づく、個人によって構築された、その個人に意義や満足感を与えることのできる認知的システムのことである」²⁹³。より最近の論文では、先行研究の見解にならって、意味を「生涯を歩む個人に対し方向を示してくれる認知的な地図」、「自己と人生を解釈するための観念的パターン」、あるいは、目標、性格、能力の観念や自己評価の基準のような「環境と人格に関する認知的・情緒的ネットワーク」のように捉える。²⁹⁴

続いて、意味の機能に関していえば、レーカーとウォングによれば、個人的な意味は、人生経験の解釈を提供し、人間存在の矛盾、衝突、不条理さを統合させるように機能する。²⁹⁵この議論においてウォングは、意味の不安緩和機能をも主張する。すなわち、意味こそネガティブな経験をポジティブなものに塗り替えることを可能にするが、そうすることによって意味は生と死の恐ろしさに対して最良の保護を提供するという。²⁹⁶そこでは、人は意味の創造によって、困難を乗り越え、活気のある充実した、生産的な人生を生きるのに必要なエネルギーを取得することができ、あるいは、個人的な意味が人生に対する大きな満足感の源泉となり、ストレスに対する緩衝になるというように、意味が充実感や良好な精神的健康、円滑な老化過程及び幸福の条件として見なされる。²⁹⁷

²⁹⁰ Reker, G. T. and Wong, P. T. P., Aging as an Individual Process: Toward a Theory of Personal Meaning. In Birren, J. E. and V. L. Bengtson (eds.), *Emergent Theories of Aging* (pp. 214-246), New York: Springer, 1988.

²⁹¹ Wong, op.cit., 2008a, p.76.

²⁹² Ebersole, P., Types and Depth of Written Life Meanings. In Wong, P. T. P. and Fry, P. S. (eds.), *The Human Quest for Meaning: A Handbook of Psychological Research and Clinical Applications* (pp.179-191), Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, 1998.

²⁹³ Wong, P.T. P., Personal Meaning and Successful Aging, *Canadian Psychology*, 30(3), 1989, p. 516.

²⁹⁴ Wong, P.T. P., Spirituality, Meaning, and Successful Aging. In Wong, P.T.P. and Fry, P. S. (eds.), *The Human Quest for Meaning: A Handbook of Psychological Research and Clinical Applications* (pp. 359-394), Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, 1998a, p. 368.

²⁹⁵ Reker and Wong, op.cit., 1988, p. 223.

²⁹⁶ Wong, op.cit., 2008a, p. 80.

²⁹⁷ Wong, op.cit., 1989, p. 522.

ここで指摘すべきは、MMT が意味を考える際、意味の源泉や機能のみならず、その道徳的な性質をも検討し、意義・意味の深淺と真偽に関しても発言していることである。実際、レーカーとウォングは 1988 年の論文において、人生の意義とは何かという問いは、生きる価値のある人生とは何か、もしくは、人生の目的とは何かと言い換えられるが、これらの問いは価値判断を要すると明記する²⁹⁸。そして「個人的意味のレベル」という概念を導入し、完全な意味の充足は自己超越においてのみ可能であるというフランクルの考えを採用しながら、意味の階層性を主張する。それによると、意味の最も低いレベルは、快感や快適の中に意味を見出す自己中心的な快樂主義である。次に来る高いレベルが、自分の自己実現や創造性、個人的な成長を価値ある人生目標として見なす立場であり、それよりさらに高いレベルが、個人的な利益を超える他者への奉仕や社会的あるいは政治的大義への献身となる。最も高い意味のレベルでは、個人は自己を超越し、「宇宙の意味」と「究極の目的」を含む価値を取り入れる。そしてこうした意味の階級が、個人の意味の深度を判断するための基準を提供するという²⁹⁹。その際ウォングは、ヨーロッパの征服やユダヤ人絶滅を目指したヒトラーでさえそのような政策を通して何らかの意味を求めていたのではないかという見方に対しては、「真の人生の意義は時代を超える普遍的な価値に基づくものでなければならないと考えたフランクルの立場をそのまま継承する」と明確に自らの立場を示している³⁰⁰。

実は、ウォングは、意味の尺度の開発を目標とした研究を詳述する論稿において、人生の意義に関する 4 つの意識調査によって、「比較的客観的な意義の準拠枠」を作ることができたと主張する。この研究の方法論的な手順は、第一調査では、空欄記入形式で回答者が有意義と考える生き方に関する情報を収集し、それをもとに次の調査のための質問項目を決定し、質問紙を作成する。その後、もう 3 つの調査を通じてその質問項目の正統性と有効性、質問紙全体の内的な一貫性と信頼度を経験的に確かめるというものである。その結果、ウォングは先述の 7 つの意味の次元から成る「個人意味プロフィール」という尺度を作成した。それによれば、フランクルを含めて従来の研究は、意味の捉え方において大きな個人差を想定するが、自身が開発した尺度には、理想的な意味のプロトタイプ的な構造、つまり、有意義な人生を築き上げるための設計図のような普遍的な意味のパターンが含まれるとしている³⁰¹。

このようにウォングは、意味を相対的で主観的なものとして捉える従来の研究と異なり、相対性と主観性の克服を可能にするような、意味に関する客観的な事実を特定することができたと断言する。大勢の回答者の意味概念を捉えた尺度を用いることで、理想的とされる人生の特徴が明らかになり、個々人の人生をその尺度と対比させれば、その人が有意義な人生を送っているかどうかの判断が可能になるというわけである³⁰²。

²⁹⁸ Reker and Wong, op.cit., 1988, p. 220.

²⁹⁹ ibid., p. 226.

³⁰⁰ Wong, op.cit., 2008a, p. 74.

³⁰¹ Wong, P.T. P., Implicit Theories of Meaningful Life and the Development of the Personal Meaning Profile. In Wong, P.T. P. and Fry, P. S. (eds), *The Human Quest for Meaning: A Handbook of Psychological Research and Clinical Applications* (pp.111-140), Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, 1998b.

³⁰² ibid., pp. 130-131.

1.2. 「意味管理」が意味すること

意味管理という概念に関して、ウォングは、ビジネス界において“management”(「管理・経営」)という単語は企業の目標達成のための資源管理を意味するが、人生に関していえば、人生の目標を成し遂げるのに必要な内面的・外面的資源を管理することを意味すると述べる。このように、「意味管理」とは、意味・意義を通して人生を管理する、つまり統御することを指すのであり、具体的には、自分は誰か(アイデンティティ)、最も大切にしているのは何か(価値)、どこに向かっているのか(目的)、死や苦しみにもかかわらず良い人生が生きられるのか(幸福)などの理解を目標とする、意味の探求・創造・再構築の管理を意味すると考えられている³⁰³。

そして、とりわけ意味の探求、創造または再構築の引き金となるのは、人生における過渡期、溜まったストレスやトラウマ、天災などの災害、大切な他者の喪失などといった危機的な出来事と状況である。意味の創造は、社会的な構築や(手紙や回想などによる人生の見直しのような)個人の物語、目標追求及び心理的発達の過程を通して行われる。意味の再構築とは、ネガティブな出来事によって既存の意味が脅かされ、または崩壊し(かけ)た時に、過去を見直したり、自らの思考前提や期待を再考したりすることなどによって、新たな意味を見出す、ないし創造する試み・プロセスである³⁰⁴。意味創造と再構築の過程、またその成功と失敗に影響を与える要素については、その人の個人的な経験や社会との繋がり、人格と教育、人生哲学と視野の範囲、信念・信仰と価値観などが挙げられる³⁰⁵。

1.3 他理論に対する批判

意味管理理論の視点と立場は、社会心理学の分野において今日大きな影響力を誇る恐怖管理理論(TMT)(MMTと同様、自らを実存主義心理学の流れに位置付けている)と対照的に紹介され、説明される。「それ(恐怖管理理論)と対照的に、意味管理理論は、我々が意味の世界において生きている、意味を追求し、意味を創造する存在であるが故に、意味追求が一次的な動機であると見ている」³⁰⁶。ウォングによると、人々が最も頻繁に挙げる実存的な問いとは、TMTの問題提起において中心的な位置を占める「死への大恐怖をどう回避できるか」ではなく、「死と生への大恐怖にもかかわらず、どのように意味と目的を見出すことができるか」である³⁰⁷。つまり、MMTによれば、多くの人々にとって最大の関心は、何のために生き、何のために死ぬか、自分はどのような生き方をすべきか、残りの時間をどう過ごすべきか、どのようにして満足のいく充実した人生が送れるかである³⁰⁸。ウォングは自身の臨床実践の経験に基づ

³⁰³ Wong, op.cit., 2008a, p. 70.

³⁰⁴ ibid., pp. 75-77.

³⁰⁵ ibid., p. 76.

³⁰⁶ Wong, P.T. P. and Tomer, A., Beyond Terror and Denial: The Positive Psychology of Death Acceptance, *Death Studies*, 35, 2011, p.104.

³⁰⁷ Wong, op.cit., 2005, p.3.

³⁰⁸ ibid., p.8.

き、これらの実存的な問題に向き合う上で最も有用なのはフランクルの超越的ロゴセラピーと悲劇的な楽観主義であると、フランクルの思想と治療法の継承をはっきりと述べる。

こうした立場からウォングは、実存心理学を、不安・恐怖、無意識に焦点を当てるネガティブなもの、成長や独自性、意味などに焦点を当てるポジティブなものに大別できると考える。そして TMT を悲観や不幸のネガティブな実存心理学として厳しく評価し、それに対し、自らが唱える意味管理理論を成長や楽観主義と幸福のポジティブな実存心理学として位置付ける。ウォングの見解では、どちらの理論も、死を思わせる刺激を受けた場合に、人は自文化の世界観による保護の強化と自尊心の増大を目標とする行動に出るはずだという予測を行うが、背景にある動機の捉え方が異なる。つまり、TMT は死の恐怖を最小限に抑えようとする防衛的な努力を、反面、MMT は意味充足の最大化という積極的な努力を、それぞれ異なる動機として想定する³⁰⁹。

加えて、ウォングは、TMT が実存心理学であるか自体に大きな疑問を投げかける。TMT が死、自由、社会からの孤立と無意味感を人間の主な実存的な懸念材料として認めている点は受け入れつつ、人々がそれらの問題とどう向き合い、それにどう対応するかについては誤った判断を下しているという。TMT 論者は、人が死などの実存的な問題に遭遇した際、必ずしも防衛機制ばかりを使用するわけではなく、状況によって、これらの問題から刺激やインスピレーションを覚え、問題に取り組む中で実存的な自由を成し遂げる場合もあることを大枠では認めている。それにもかかわらず、自らの調査では、もっぱら死の恐怖に対する無意識的な防衛ばかりを取り上げ、意味探求や人生の目的設定に向けた試みのような人々の意識的な努力は考慮しない。また TMT が自ら実存心理学への貢献と見なす重要な著作において、意味探求、人生の意義、人生の目的、苦難の意味、死の受容といった重要な実存論的な概念とキーワードが見られない点も指摘される。実存主義心理学、また人間性心理学系の理論の中で中心的な関心事は、何故人々は死が不可避であるにもかかわらず人生に努めるのか、苦難・不確実性・死が待ち受ける中でどのように意味を発見し、幸福を成し遂げるのかという諸問題であるが、TMT は自らを実存心理学の流れに位置付けつつも、こうしたテーマを取り上げることはない。さらにウォングが述べるには、人間を、目的を持ち、責任と自由を背負いながら行動する自立的な存在として捉えたり、各個人を病気や死のようなネガティブな条件と意味や意義探求といったポジティブな条件を他の人間と共有しつつ、独自の歴史と状況の中での意識的な選択によって自らの将来を作り出す者として考えたりする実存主義理論における人間観が、TMT には見受けられないという。

ウォングはまた、大学生を対象とした変数の統計学的な相関性を求めたような TMT の量的研究方法にも批判の矛先を向け、TMT 論者が質的研究や臨床研究の成果を視野に入れ、自ら得た結果もそれらに照らし合わせた形で分析すべきだであるとする。確かに TMT は、死の不安の世界観に対する影響を検討するに当たり、あらゆる世界観の要素と様々な人間行動を対象とした、非常に多くのきめ細かな実験を行ってきた。しかし、同様な実験の数のみこれ

³⁰⁹ ibid.

以上増やしても、そこに果たして科学的な意味があるのか、やはりどこかで線を引いて実験の有効範囲(限界)を定めたほうが良いのではないかとウォングは疑問視する。TMTの死に関する研究では、自らの説と異なる(意味・意義を重視した)見方に取り組む学者がまったく引用されておらず、TMTを偏った、閉鎖的な理論とさえ言及している。

もちろんウォングは、TMTが社会心理学の分野において多大な影響力を持つ革新的な理論であり、その実験が厳格な科学的な手順のもとに行われている点は評価している。だが、いかなる文化的な世界観も、人に意味を提供し、その文化の規範や理想を達成する機会を与えることによって、自尊心を得る機会をもたらすため、死の不安を緩衝するように機能するというTMTの主張に対しては強く異議を唱える。つまり、非人道的ないし破壊的な世界観、また社会の一部の階級のみ利益と特権を与え、ほかの階級を圧迫することで一部の人間を不幸にする威圧的な文化も存在することを考えれば、そのような世界観あるいは文化が意味と自尊心を与えてくれるかどうかは疑問であるという。

そして、もしTMTが主張するように、死への不安・自尊心・文化的世界観という三つの柱がそれぞれ普遍的であり、すべての社会において偏在し、すべての人の意識にも無意識にも影響を与え、その上互いに相互作用しているとするなら、TMTの範囲は実に限りがない。そうなれば、TMTに対して異論を設けることも反証することも不可能になってしまうとウォングは指摘する³¹⁰。

2. 意味管理理論における宗教

2.1. 宗教の特性と機能

宗教を取り上げた近年の論文の中でウォングは、宗教が人類の長い歴史を通して存在し続けたことは宗教自体が適応的機能を果してきたことの証拠であるという見解に賛同し、「人間本性の中に根を持つからこそ、宗教は人間存在において最も強力な力の一つであり続けている」と述べた³¹¹。ウォングはこのように宗教を進化による適応手段として認める立場を取るわけである。宗教に「人間存在における中心的な役割」を認めながら、彼はさらに次のように述べる。「全ての人の(心の)深いところには聖なるもの、超越的なものとの繋がりへの憧れがある。個人の中には、孤児のように親・自分の運命・家を求めることを促す空虚感と不安がある。人々は、例えその意識がなくても、自信と勇気を持って未知と向き合うことができるように必死かつ密かに神を信じたがっているのである」³¹²。

このようにウォングは、 فرانクル に類似した形で自己超越性を中心とする、無意識で普遍的な宗教心・宗教性を想定する。宗教の普遍性を裏付ける見解に関しては、キリスト教神学者の見方が引用されている。「神の姿に似せて作られた人間の人生全体は創造主への奉仕を反映しなければならない。人間は自らの神への奉仕の外に存在し得ず、人は、真の神に仕える

³¹⁰ ibid.

³¹¹ Wong, op.cit., 1998a, p. 361.

³¹² ibid.

にしても、偶像あるいは自らに仕えるにしても、仕える以外は道がない。宗教は人間を定義し、宗教こそ人間創造の理由であり、人間の満たすべき目的である」³¹³。

また、先の論文の中では、フランクと同様に、人間を肉体的(生物学的)・心理学的・霊的次元を有する存在として捉える人間観が展開される。意味への追求と(大文字で始まる単数形としての)神を求め、神を知ろうとする指向性を霊的な次元に属するものとして挙げつつ、「宗教は、神を求め、神を知りたいという先天的な能力と欲求を備える人間が霊的存在であることの必然的な表れである」³¹⁴とも述べる。

さらに、従来の宗教定義に関する短い考察では、W. ジェームズや P. テイリッヒ、G. W. オルポートなどの宗教の捉え方を取り上げ、それらに賛同する形で議論を進める。宗教を、自分と神的なものとの関係の中で理解し、個人の孤独における感情・行為・経験として捉えたジェームズの見解、それから、宗教を宇宙及び人間の最終的原因と究極の目標に関する超自然的・神秘的・畏怖的なものへの個人的信仰、価値、行動として理解する D. O. モバークの定義が引用されるが、どちらの定義においても宗教は個人の営みとして限定的に捉えられている。他方、宗教を不可解な宇宙の理解を可能にするものとして考えるオルポートの議論に対しても共感を示しており、人生、特に老後における宗教の有用性と意義を訴えた自身の論文のテーマに即しながら、宗教信仰の精神健康への有用性を強調するオルポートの立場を継承している。

これら複数の宗教定義の考察を踏まえ、ウォングは次のように結論付けている。宗教とはただの抽象的な観念や儀礼的实践の寄せ集めではなく、むしろ、日常の生活における人々の道徳的判断や選択に影響を及ぼし、人々の生き方と死に方に影響を与えるだけの具体性を持つ重要な存在であり、人々の霊的・実存的な欲求を満たすものである。さらに宗教の機能としては、人間の人生に首尾一貫した感覚や希望、意味をもたらし、日常生活の退屈さを超越することを可能にする。共有された信仰と儀礼の体系としての宗教は、(社会的なレベルでは)人々に共同体としての感覚(一体感)をも与える。宗教と意味・意義の関係に関して言えば、人生に意義を提供することが宗教の重要な役割であり、宗教は、特定の出来事や価値を、究極の意味という大きな枠組みの中に据えることによってそれらの理解を可能にするという。

ウォングは「宗教」と「霊性」(「スピリチュアリティ」)の定義を行いながら、その中で、音楽などを含む世俗的な営みを含めるように霊性を広く定義する見解に反対する。確かに霊性は宗教のみに限ったものではないが、必ず何かの形で宗教と繋がっているという立場を取るのである。文化的な現象としての宗教は、社会的な制度や社会が共有する象徴、儀礼などをも含むが、個人的・主観的経験のレベルでは「宗教」と「霊性」を同義語として使用することは可能であるとす。何故なら、個人のレベルでは「宗教」と「霊性」は次の共通点を持つからである。すなわち、どちらも霊的・超自然的な力の存在に対する信仰を含み、人間存在には霊的な次元があるという信念を包含するほか、人間経験の一種の解釈となり、なおかつ意味と一貫性をもたら

³¹³ ibid., pp. 361-362.

³¹⁴ ibid., p. 366.

す。また、宗教においても霊性においても、人間には神を知り、神と交流ができる能力が認められ、人間の意味に向けた意思が一次的で先天的な動機として認められる。さらに宗教と霊性双方の中に、霊的領域に対する意識とその領域の主観的な経験が含まれており、聖なる物・真理・善が高く評価される。加えて宗教も霊性も、個人の神秘的・超自然的現実との遭遇を推進し、希望・勇気・靈感・幸福の内面的な源泉として機能し、生と人間存在を肯定する。その上、宗教も霊性も、自己超越感や畏怖畏敬の念、崇拝への欲求といった感情を含むのである。ただし、ウォングによると、厳重な儀礼と実践のみが重視されたり、政治的な手段として利用されたりする場合は、宗教は霊性を失ってしまう。また教会参加や集団的儀式・礼拝について述べる際には、「霊性」よりも「宗教」が適切である。

2.2. 宗教の重要性

ウォングの議論では、宗教を意味源泉として捉えた書物や宗教の精神健康へのポジティブな効果を示した調査が多数挙げられ、宗教が大きな意味の源泉で、禍や実存的な問題への効果的な対処戦略として高く評価される。何故なら、宗教は人々に究極の意味を与えることによって、苦しみなどの特定の出来事や状況の意味付けを可能にするほか、自尊心やアイデンティティを養う機会、他者との団結感や親近感をも提供するため、悩みや不安の克服・緩衝に繋がるためである。また重病や大切な他者の喪失に対する効果的な対処法を提示することによって、高齢者・終末期患者・遺族などをより良い精神的な健康と充実した生活へ促すことができる³¹⁵。

そのような宗教は、犯罪やアルコール中毒、麻薬依存症、性病の予防にも資するため、国家の犯罪防止と医療への出費を抑えるなど、国家と社会にとって経済的にも有用となる。ウォングは、国家は宗教に対する考え方を変え、宗教の精神的・肉体的健康への効果に関する研究を金銭的に支援し、高齢者の精神ケアなどの分野における政府機関と宗教団体の協力を推進すべきだとも述べている。また高齢者へのインタビューをもとに、宗教のポジティブな効果が特に敬虔な親に育てられた者や、幼少期ないし思春期にスピリチュアルな先生と出会った者に見られると主張し、霊的価値と意味を取り上げたより徹底した子供の教育も呼び掛けている³¹⁶。

2.3. まとめ

MMTによれば、宗教は有意義な人生を可能にし、実存的な諸問題への対応をより容易にする究極の意味の源泉であり、効果的なストレスや不安の緩衝装置である。その意味で、宗教は良好な精神的健康をもたらし、結果として、肉体的健康や犯罪予防にも繋がり得る、個人にとっても国家にとっても有用なものである。このような機能を有する宗教は、霊的な存在である人間の本性に深い根を持つ(意識的・無意識的な)唯一神に対する先天的な欲求の表れであ

³¹⁵ ibid., pp. 368-380.

³¹⁶ ibid., pp. 388-389.

り、基本的に個人的な経験として理解される。故に、この理論では宗教は時代を超える本質を持ち、生物学的な基盤もある実在するエンティティとして見なされていると考えてよいだろう。ただし、論者が「宗教」と呼ぶものは、論者自身の発言からして、事実上一神教であり、さらに、暗黙の理解として、その一神教とはほかでもなく、論者自身の信仰対象であるキリスト教のことを意味していると考えられる。

3. 意味管理理論における死

3.1. 恐怖管理理論に対する批判

前述のように、MMT 論者は、恐怖管理理論と対比的に自らの立場・見解を提示する形で議論を展開する。それはとりわけ、恐怖管理理論の主なテーマである死の捉え方に関して顕著である。ウォングによると、MMT は、TMT と同様、将来を考えられ、自らの死を予測できる人間の認知能力・思考力を死の不安の源として捉える。死が人間の生・生き方に影響を与えるが故、人が死に対して自らの人生の意義を詰問することもあり、このことは死の不安にさらなる次元を加えると考えられる。

しかし、MMT によれば、多くの人々にとって最大の関心は、何のために生き、何のために死ぬか、自分はどのような生き方をすべきか、残りの時間をどう過ごすべきか、どのようにして満足のいく充実した人生が送れるかである³¹⁷。我々は確かに死の不安を完全に除去することができないが、それでも年齢や経験、状況によって死に対する態度が変化し、その態度は必ずしも不安・恐怖もしくは防衛に限られたものではない。我々人間が心理的な課題として抱えているのは、死の不安や大切な他者の損失に対してどのように自己を守るか(死の恐怖・不安の管理をいかに行うか)という側面のみならず、いかに有意義で豊かな人生を送れるか(死の意味をいかに管理できるか)という点である³¹⁸。にもかかわらず、TMT の議論は死の回避(否認)が人間の最も強力で、一次的な動機であるという前提の上に成り立っており、そうであるが故に、意味追求は、死の大恐怖によって発動する二次的な動機として位置付けられてしまっている。だが、そのような TMT に対して MMT は、意味探求を普遍的で一次的な人間動機として捉えたフランクウルの見方を支持する立場を取る³¹⁹。

また死に対する態度に関して、TMT が重視する否認のような回避型態度のほかに、死と向き合う姿勢、つまり死の受容という態度も有り得るとウォングは強調する。特定の条件の中で死を受け入れようとする考え方が個人の主要な動機になる得る場合もあり、それを示す臨床的・実証的証拠は増えているとする。死に対する態度を一義的に回避として捉える TMT とは異なり、MMT は死の受容も考慮に入れるわけである。

3.2. 死に対する態度の類型

³¹⁷ Wong, op.cit., 2005.

³¹⁸ Wong, op.cit., 2008a, p. 65, p. 69.

³¹⁹ Wong, op.cit., 2005.

MMT が関心を寄せる死の受容は、次のように区分される。1) 来世を現世より良い世界として見なす信仰を持つ人に見られるような、死を前向きに捉え、積極的に歓迎する態度(接近型受容)、2) 死を、生と死からなる自然な周期の一部として受け入れる態度(中立型受容)、3) 生が苦痛に満ちていると捉え、死をそうした苦痛からの解放と見なして受け入れる態度(逃避型受容)の3つである³²⁰。

ウォング他は、死の受容以外に、死の恐怖と死の回避という「ネガティブな態度」も想定している。死の恐怖は、人が死に直面した時に感じる意識的な恐怖であるのに対し、死の回避は、死について考え、話すことを避けることによって死を意識から追い出そうとする防衛的な態度である³²¹。死の回避は、基本的に、死または死すべき運命を否認する姿勢であり、これは死のタブー化、アルコール中毒などの陶酔を目指す行動、整形や化粧品使用などの青春期の延長を目指す行動などを通じて現れる³²²。

ウォング他の見解では、死の恐怖は普遍的であり、様々な次元や顕現の形を持つ複合的なものである。死の恐怖の中には、自己消滅や死後の不確実性、贖罪や救済の機会の喪失、死にゆく者の、遺族の将来に関する恐怖などが含まれる³²³。ウォングらの別の著作では、死の恐怖の諸次元として、死にゆく時の苦痛、他者からの分離、死後の神による処罰、達成したい目標や使命を成し遂げぬうちに死を迎えるかもしれないという恐怖も挙げられている。このほか、有意義な人生を送るのに失敗したという感覚がもたらす死への恐怖、つまり、意義・意味の欠如による死の恐怖も存在する。これら死への恐怖は、最も強力で最も普遍的な死に対する態度であり、死の回避および3つの死の受容は、死の恐怖と不安に対処しようとする試みであるとも考えられる³²⁴。

とはいえ、MMT 論者は、死の不安・恐怖のみを研究対象とするアメリカ心理学の従来の研究動向に批判的であり、死の不安・恐怖にしても、死に対する態度のより広い文脈の中に据えて考察すべきことを主張する³²⁵。我々の死に対する反応を恐怖に還元すべきではなく、死の心理学は、恐怖と否認を超え、死に対するポジティブな態度を研究対象にすべきであるという³²⁶。ウォングは、TMT の死の不安に関する結論が豊富な経験的研究に支えられているとはいえ、TMT が人間の死に対する態度すべてを捉えているとは言い難いと述べる。TMT においては、文化(世界観)と自尊心が、死に関連する刺激によって生じる死の恐怖に対する緩衝また解毒剤として機能すると主張されるが、死を恐れずに受け入れる人も存在し、その中には死

³²⁰ Wong, P. T. P., Meaning Making and the Positive Psychology of Death Acceptance, *International Journal of Existential Psychology and Psychotherapy*, 3(2), 2010a, pp.73-82 及び Wong, P. T. P., Reker, G. T. and Gesser, G., Death Attitude Profile-Revised: A Multidimensional Measure of Attitudes towards Death. In Neimeyer, R. A. (ed.), *Death Anxiety Handbook: Research, Instrumentation, and Application* (pp. 121-148), Washington, D.C.: Tylor and Francis, 1994.

³²¹ *ibid.*, p.134.

³²² Wong, P.T. P., Meaning of Life and Meaning of Death in Successful Aging. In Tomer, A. (ed.), *Death Attitudes and the Older Adult: Theories, Concepts and Applications* (pp. 23-35), Philadelphia: Brunner-Routledge, 2000, pp. 28-29.

³²³ Wong, Reker and Gesser, *op.cit.* 1994, p. 122.

³²⁴ Wong, *op.cit.*, 2008a, pp. 67-68.

³²⁵ *ibid.*

³²⁶ Wong and Tomer, *op. cit.*, 2011, p. 101.

を生より望ましいと考える逃避型受容の人も存在する。そうした人々にとって、死関連の刺激は、文化的世界観ないし自尊心のような防衛機制の稼働をもたらすというより、むしろ自殺に繋がりやすい。また、充実した人生を送り、後悔なく冷静に死を受け入れた接近型受容であるなら、死関連の刺激が防衛的な思考や行動を引き起こすと考えられず、死を自然な現象として受け入れている中立型受容にしても、同様の刺激は、自分の潜在能力を実現したい、あるいは自分の使命を全うしたいという(ポジティブな)反応を招くはずであるとしている³²⁷。

さらにウォングによれば、死の恐怖は最も克服しにくい恐怖であり、否認や合理化などの防衛機制がそれに完全に対応し得るとは言えない。MMTの主たるメッセージは、防衛機制の重要性を認めつつ、「活発で有意義な人生をどのように送ることができるかという点に専念することが死の不安から自分を守る最も効果的な方法である」という点にある³²⁸。またウォング他は、充実した、有意義な人生を送ったと感じる調査の対象者が、他の者より少ない死の恐怖・不安を示すことを明らかにした先行研究を引き合いに出し、(自らが唱える)実存主義的な主張が経験的に証明されているとする。これはつまり、人生の再考ないし見直し(意味の再構築)を行う中で、人生において何らかの意義を見出すことができたか否かによって、死に対して恐怖を抱くか、それとも死を受け入れるかという死に対する態度が決まるという考え方であり、死に対する態度は意味追求と関係しているということである。またそれ故に、生き残り、そして死と向き合うためには意味感が必要であるとするそうした実存主義的な見方は、多様な死に対する態度の統合を可能にする枠組みを提供する³²⁹。死の恐怖を管理する上で特に有効な心理的なメカニズムについて議論する際にも、意味感と目的感こそ、統制感や自己効力感などのような心理的な感覚よりも、死の恐怖や様々な生の中の恐怖に対して最も有効な保護を与え、最大限に癒しと幸福に繋がり得るものであると指摘される³³⁰。

このように MMT では、意味ないし意味感がもつ死の恐怖に対する緩衝としての優越性が繰り返し主張される。意味感がもたらす死の恐怖の緩和は、無意識の領域でも(死に対するネガティブな考えをポジティブな考えに意図的に塗り替えられる)意識のレベルでも行われるという³³¹。

そして MMT は、信仰と霊性を深め、人生の意義と目的のよりよい理解に繋がるものとして、生を歓迎する姿勢、つまり身体的状態や現在の状況に関係なく生きること積極的に従事することを勧める。MMTこそ、死の受け入れと有意義な生き方を可能にする観念的枠組みと指針を提供するというわけである³³²。

3.3. 死に対する態度と生き方の関係

³²⁷ Wong, op. cit., 2008a, p. 79.

³²⁸ ibid., p. 77.

³²⁹ Wong, Reker and Gesser, op. cit., 1994, p. 141.

³³⁰ Wong, op. cit., 2008a, p. 72.

³³¹ ibid., p. 80.

³³² ibid., p. 78.

この点に関してウォングは、充実した生産的な人生を送るには、死の恐怖から身を守ること、死と積極的に向かい合ってそれを受け入れる態度もどちらも必要不可欠であるとする。死に対する防衛的な姿勢と、死に対して意味を探究し創造する姿勢は、実際相互作用している。故に、死に対して「良き人生を達成するために」必要な対処法としては、回避型と接近型の双方のアプローチを用いることが勧められる。具体的には、回避型対処法は、死に対して自己保存を目指し、安全感を求める傾向、つまり肉体的・心理的な統合性を保護するために、無意識的・意識的な防衛機制を利用するアプローチである。一方、接近型対処法とは、キャリアでの成功を成し遂げたい、健康で幸せな子供を育てたい、世界を良い方向に変えたいなどのような、本人が価値あると見なす人生目標を追求しようとする姿勢であり、人生において愉快で楽しい瞬間を求め、そうした瞬間を作り出そうとする姿勢である。

前者の回避型は、死の不安に追われ、リスクを冒すことを恐れるため、自らの行動の範囲を制限し、内容的に乏しい人生を送る傾向がある。一方、接近型の姿勢は、困難な仕事に挑戦し、自らの命を危険に晒してまで自分の使命もしくは価値あると見なす人生目標を達成しようとするため、その分より充実した人生を送る可能性がある。ウォングにならえば、死の恐怖が希望や意味、生きがいによって解消されるのは、この後者のタイプの人間である。死に対する防衛機制には、否認、回避、文化的世界観、自尊心などがあるが、MMT は防衛ではなく、精神的成長を重視し、人生の意義・意味の成就の可能性に主な関心を置く。死関連の刺激によって防衛機制が作動するのは「死の指向性」をもつ人間においてであり、意味に満ちた真正の活発な人生を送ることに専念している「成長の指向性」をもつ者にとって、死は大きな関心事にはならないという³³³。

上述の内容が示唆するように、主に無意識に注目する TMT に対し、MMT では、人間の意志力と死に対する意識的な態度・判断が強調される。例えばウォングが、MMT において、我々は、死に恐怖を持って、もしくは希望を持って臨むことができると述べたように、生を意識するか死を意識するかという選択肢があるが、どちらを選ぶかは我々次第であると見なされる³³⁴。反面、TMT の問題点の一つは、死の脅威に対して、残された時間を有効に活用し、夢を実現しようと決意を新たにした人の心境を、人生の目標の成就という意識的な判断としてではなく、死の恐怖に対する無意識な防衛として解釈してしまいがちであることである³³⁵。

死を受け入れ、また理解することによって知恵が得られるという点を踏まえ、ウォングは、死そのものを巨大な恐怖の源としてではなく、巨匠として見なすべきであると、死に対する特定の態度を勧める³³⁶。というのも、死は我々の精神を集中させ、意識を明確にし、人生において何が重要であるかを教えてくれるからである³³⁷。また、ウォングによれば、逆説的にも充実した有意義な人生を送るなら、死を受け入れる必要があるという。もし死を己の死ぬ運命と真正な生

³³³ *ibid.*, p. 83.

³³⁴ *ibid.*, p. 78.

³³⁵ *ibid.*, p. 80.

³³⁶ *ibid.*, p. 78.

³³⁷ Wong and Tomer, *op.cit.*, 2011, p. 103.

き方をする必要性を思わせるものとして捉えることができれば、死の不安は単に死の受容のみならず、自己実現と自己超越さえに繋がるはずだと述べる³³⁸。故に、このように考える MMT がポジティブな実存心理学及び実存精神医療法における新たな展開であり、死に対して TMT よりも前向きな見方を提示するほか、終末期患者の意味模索を手助けすることが可能であり、臨床的に TMT よりも有用な視点を提供し得るとウォングは主張する³³⁹。

そう考える彼は、アイデンティティや人生目標の再考などを含む意味の再構築や新しい意味の発見を通じて、死に対して接近型あるいは中立型受容の態度を発展させ、大切な他者の喪失による悲哀の克服を目指すカウンセリング法を提示する³⁴⁰。

3.4. 宗教と死

ウォングは、積極的な自己実現によって得られる人生に対する充実感と達成感がもつ死の不安に対する緩和機能に注目した L. M. グッドマンの議論³⁴¹を受け入れ、TMT が自己実現を無視しているといった批判を展開する。だがその一方で、自己実現、あるいは自己の潜在能力の実現を強調する立場の限界にも触れている。自己実現こそ死に対する最善の対処法であるというグッドマンの見方は、一部の人々が早期の死によって自らの人生の任務・使命を果たすことなく、潜在能力を発揮できないまま亡くなる点を見落としている。加えて、この見方は死後に対する希望を持ち合わせていない。ウォングが主張するには、死へのアプローチとして最大限の満足をもたらすのは、自己の生前の使命のみならず、報いのある死後の生も、つまり再生と永遠の命をも想定する接近型受容の態度である。生の意味感のみならず、死の意味感とも相関関係を持つ点でも、接近型態度は死への最良の態度であり、「宗教に基づいた死の受容」は死に対する「勝利の精神」を備えるという³⁴²。レーカーとウォングは、その初期の論文においても、宗教信仰を持つ高齢者が、信仰を持たない高齢者と比して、死への恐怖が少ないという結果を示した先行研究に基づき、「不死、天国の存在と究極の意味を含む宗教的信仰は、死の不安に対する効果的な解毒剤である」と述べる³⁴³。

3.5. まとめ

本節で述べたように、意味管理理論は、恐怖管理理論と同様、人間の将来を考える認知能力と自らの有限性に関する意識を死の恐怖・不安の源として捉え、死の恐怖を最も強力で人

³³⁸ Wong, op. cit., 2008a, pp. 82-83.

³³⁹ ibid., p. 83.

³⁴⁰ Wong, P. T. P., Meaning-centered Counseling. In Wong P. T. P. and P. S. Fry (eds.), *The Human Quest for Meaning: A Handbook of Psychological Research and Clinical Applications* (pp. 395-435), Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, 1998c; Wong, P.T. P., Transformation of Grief Through Meaning: Meaning-centered Counseling for Bereavement. In Tomer, A., Eliason, G. T. and P. T. P. Wong (eds.), *Existential and Spiritual Issues in Death Attitudes* (pp.375-396), New York: Lawrence Erlbaum Associates, 2008b 及び Wong, P. T. P., Meaning Therapy: An Integrative and Positive Existential Psychology. *Journal of Contemporary Psychotherapy*, 40(2), 2010b, pp. 85-99 参照。

³⁴¹ Goodman, op.cit., 1981 参照。

³⁴² Wong, op. cit., 2000, p. 31.

³⁴³ Reker and Wong, op. cit., 1988, p. 233.

類普遍的な死に対する態度と見なす。とはいえ、MMT は、死の恐怖・不安と死の否認以外の死に対する態度の存在を強調し、死の受容の類型を提示しながら、死の恐怖の防衛的な処理を重視し無意識に注目する TMT と異なって、死の恐怖に対する最良の保護をもたらすものとして、意味(感)を挙げ、意識的な死に対する態度の重要性を指摘する。MMT においては、死や死に向かう道程の中にも意味があり、死とは勇気を発揮し、知恵を得るための成長の機会でもある。また MMT は死に対する態度における個人差にも配慮し、一種の人格論も展開している。このような立場から MMT 論者は、死を肯定的に捉える接近型態度を、死に対する最良の態度として推奨し、その中でも特に効果的な対処法として、来世や永遠の命への信仰を含む宗教的接近を挙げる。

4. 本研究における評価

4.1. MMT の貢献

ここまで述べた意味管理理論は、宗教の背景にある動機、宗教の機能、または宗教と精神的健康の関係という学問的に重要な問題を取り上げ、説明しようとする。またそれに留まらず、意味を中心に、心理学と宗教は現代社会にどのような手助けをすることができるかという具体的な社会的貢献も視野に入れる。ここで社会的な貢献とは、苦しみをどのように受け入れ、それを充実した生き方ないし有意義な死に方にどう繋げていくかという観点から、死・病・大切な他者との死別に対する態度の変容を、著作を通して、あるいは病院やホスピスなどの臨床の場で直接勧めることにある。

死に関して言えば、MMT は、死の恐怖・不安を多次元的、多面的な現象として捉えており、自己や他者の死と死の恐怖への対処法を検討する際、他理論では軽視されがちな意味と意識的態度の重要性を提示する。また恐怖管理理論に対し、この理論が死の不安・恐怖とそれに対する無意識な防衛を強調し過ぎるあまり、不安以外の死に対する態度を見過ごし、人間そのものを無意識な恐怖に左右される消極的で無力な存在に還元しがちで、反証不可能にさえ陥っているといった MMT の指摘は、問題の核心を突いており、貴重な学問的な貢献であると言える。また、大切な他者を喪失したり、重病によって死に至る途中にあったり、高齢のためで死が近づいているなどのような実存的な悩みを抱える人々に対し、この理論が対処方法についての助言を提供することは、MMT が学問自体への貢献以外に、純粋な理論的な考察を超えて、広く社会的な意義を伴った実践に携わっていることを表している。

4.2. MMT の問題点

しかしながら、そのような意味管理理論にもいくつかの問題点や限界が見受けられ、それらを指摘しておく必要はあろう。

まず、MMT の中心的な概念である意味の定義の困難さ、あるいはその恣意性である。「意味」を定義しようとする自体が何か既存の意味の適用を伴うという点は触れておかねばなら

ない。ウォングは複数の意識調査を通して作成した尺度をもとに意味の客観化を試みているが、調査が対象とするのは、あくまで当該文化圏に属する地域の回答者による意味の概念である。それが多文化・他集団・異なる時代にも適応し得ると考えられるだけの必然性と普遍性を有しておらず、すべての人間が共有できるような、意義ある人生の客観的な基準が存在することの証明は難しい。

意味の定義と関連して、この理論の社会的な貢献に向けた取組と直結する問題点は、研究者自身の生き方や死についての立場をめぐる理想・嗜好が、研究に強く反映され、それ自体が目指すべき意味と実存的問題の解決方法として勧められることである。それは、ウォングなどが示唆する、意味や達成に満ちた生産的な「良き人生」あるいは「真正の人生」の観念や意味の階級、他者への奉仕の勧めなどに見られる。この点に関しては、MMT が宗教の必要性和普遍性を訴える際、人間存在の理由と意味を創造主への奉仕に見出し、創造主への奉仕を望まれる生き方として評価しながら、他の宗教形態を偶像崇拜に格下げするといった、規範的である意味で露骨なキリスト教神学の視点を導入していることも挙げたい。

この価値判断の問題は、単に牧師であるウォング自身の信仰や所属、あるいは個人的な世界観と理想のみによるものではないだろう。というのも、意味追求が幸福や精神的充足と健康にポジティブな効果をもたらすことを確かめようとする研究は、最終的に、また必然的に、具体的にどのような意味がそうした効果をもたらすのか、あるいは何らかの病的な意味追求があるか否かという問題に直面しなければならない。そのため、結局のところ、意味の深淺と道徳性に関する判断をせざるを得ないという内在的な問題を抱えることになる。

個人の人生の意義を扱った研究の中で、主観的な観察を避け、意味観念の質や健康への影響を実証的に特定しようとする動きは早くも 1960 年代に出ている。その代表的な手法は、1969 年に J. C. クラムボウと L. T. メホリックによって作成された 20 項目の質問紙『人生目的に関するテスト』(Purpose in Life Test) である。しかし、回答者の自己申告に基づいたこの方法は、自らの人生とその意義に関する判断を行う回答者の主観性と洞察力不足を懸念する声によって批判され、その後、研究者による回答の評価という変化の動きが 80 年代中頃に顕著になる。そうした議論の中では、個人の生の意義が道徳的であるかどうかにも注目する必要があるという指摘もなされた。たとえば、意味の研究者 P. エバーソールは次のように述べている「人が人生の意義を深く感じるからといって、そのこと自体がポジティブな成果だとは限らない。(中略)より詳細な分析を可能にするために、意義深度の測定法に意義の道徳性を測る測定手段を加え、それらを有益に併用する必要がある。」³⁴⁴

とはいえ、人間の意味概念の深淺と善悪に関するこうした議論は、やはり研究者の道徳的な基準と客観性及び規範性についての疑念を招きかねないだろう。ヒトラーの行動に関するウォングの議論に見られるように、そこでは意味の真偽も論者の考察の対象となる。ウォングはこの場合、「意味プロフィール」の意味の次元を用いて定めた基準をいくつか満たしていないと

³⁴⁴ Ebersole, op. cit., 1998, p. 187. エバーソールが意味の深淺を判断する基準として挙げるのは、その意味が個性的、複雑、具体的、真に迫るかどうかなどである。

いうことから、ヒトラーの行動を有意義でないとする判断を行った。だが、このような極端な例ならば直感的に納得できるとはいえ、無信仰であるがゆえに、キリスト教的な色彩を帯びたプロフィールの「宗教(霊性)」(前述のように、ウォングの議論では「霊性」は宗教に関わっているような営みでなければならない)の基準から外れた者が送る人生が無意味であると果たして言えるだろうか。

加えて、MMT の中核をなすウォングの単著では、意味追求は善良な精神的状態や健康に繋がるものとして一義的にポジティブに捉えられているように思われる。だが、R. F. バウマイスターが指摘するように、意味追求が病的なものに発展してしまう場合もある。すなわち、宇宙や人生のすべての側面と状況に「高次な意味」を過剰に期待したり、人の気まぐれや偶然・偶発を誤って何らかの深い意味を持つものとして捉えたりする傾向も否定できず、またそれは、「意味中毒」あるいは「意味依存症」のような状態を招きかねないだろう。例えば、自爆のような自己犠牲や宗教的な殉教は、死に過剰に意味を付与する傾向(「宗教における高次な意味に関する神話」)の表れであり、場合によっては意味探求を止め、無意味な物事と事柄が起こり得ることも率直に受け止めねばならない。バウマイスターによるこの指摘は、ウォングも関わる共著では取り上げられているものの、他の MMT の論文では忘れ去られている³⁴⁵。

さらに、宗教に関して言えば、MMT は、未知の世界を前にして孤児のように親を求め、無意識にまた必死に(単数形の)神を信じようとする気持ちを人類共通の心の深層として想定する。ここには、被造物の無力感と唯一神への依存感を主張するキリスト教神学、またフランクフルトによる無意識的な有神論が色濃く反映されていると言える。また単数形の神を知ろうとする欲求を人間の先天的な要求として捉えていることは、神観念の多様性を理解し、一神教圏を超える範囲と有効性を持つ宗教理論を目指す上では、有用なアプローチであるとはいえない。神的なものとの個人の遭遇を強調している点にも、カナダの牧師であるウォング自身による北米プロテスタント的な個人宗教を重視する価値観が表れている。実際、苦しみに遭遇した際に「宗教」が意味源泉としてもつ機能ないし有効性についてのウォングの議論も、キリスト教の意味源泉としての有効性を説明するに留まっている。「健康を含めて、すべてを失った時でさえ、(訳注:大文字で始まる単数形の)神へ手を差し伸ばすという霊的な能力は、無意味感と絶望と闘う上で効果的な武器であり続ける」³⁴⁶というウォングの言葉のように、特定の価値を提唱することによって、MMT の宗教論は自文化中心的な議論に陥りがちであり、その説明範囲も限定されてしまっていると言える³⁴⁷。

³⁴⁵ Baumeister, R. F., *Meanings of Life*, New York: Guilford, 1991, p.185 及び Tomer, A., Eliason, G. T., Wong, P. T. P., Conclusion. In Tomer, A., Eliason, G. T. and Wong, P. T. P. (eds.), *Existential and Spiritual Issues in Death Attitudes* (pp.439-444), New York: Lawrence Erlbaum, 2008, p.443 参照。

³⁴⁶ Wong, op. cit. 1989, p. 522.

³⁴⁷ ウォング自身の宗教推進の姿勢もあってか、彼は自らの論文の中で、フランクフルトのロゴセラピーを、宗教を勧める規範的で権威主義的なものとして見なすヤロムなどによる批判を反論するどころか、いっさい取り上げない。そしてウォングは自らの活動と同時期に発表された、フランクフルトを戦前オーストリアのナチス当局と協力した人物として、フランクフルトの心理学を、アメリカの人間性心理学のリーダーの座を目指しながら、自己超越性や神への信仰を最高の価値及び実存的な悩みの優れた解決法として規範的に押し付けようとした宗教的、個人的野心の表れとしてネガティブに捉えた学術論文のシリーズにも触れない。

また MMT には、特定の信仰や価値観を宗教全般の最も重要な部分と考える傾向がある。そうした本質主義自体、規範性を孕んでいるが故に、現代の学問において批判的となりやすく、それは言わば、克服されたはずの立場のようである。宗教の先天性と文化的相対性に関して、MMT 論者が互いに相反する発言を並べていることも、文化的な多様性にもかかわらず、キリスト教の教理、つまり自らの信仰と価値観がもつ普遍性と優越性の主張に駆られるがゆえの問題点であると考えられよう。

特定の宗教信仰への偏りは、MMT による死に対する態度の研究においても見られる。ウォング等が作成した「死に対するプロフィール—改訂版—」の中で、死への接近型態度の評価基準となる項目は、すべて来世や死後の魂の再生に関するものである³⁴⁸。ここには、無宗教の人間、あるいは、死は生であり生は死であるというような道教と日本の禅の思想に見られる概念を持つ者は、死を積極的に受け入れられないという微妙な意味合いが暗に内包されていると考えられなくもない。尺度の使用対象として北米社会のみが想定されていたとしても、その社会には複数の民族や宗教が存在する。死の概念に関しても、多様性を予測し、東洋の宗教も考慮に入れながら、一神教的な信仰以外の項目を設けるべきだろう。

本論文では、正しい生き方や真の意味などといった表現によって提示されるある種の価値判断は、特定の宗教の真偽や良し悪しに関する判断を含み、特定の宗教の勧めに繋がりがかねないものとして控えるべきだと考える。特定の宗教の真偽や価値についての判断は宗教学ではなく、むしろ神学・宗学など、宗教者による教理の弁論と推奨の領域に当たると見るためである。価値判断の完全な排除がそもそも不可能であり、非現実的、あるいは望ましくないさえとしても、少なくとも学問的な手続きとしては、自らの価値観をできるだけ自覚し、議論を始める際にはそれを明記すべきであろう。普遍的な有用性を追求する野心とは別に、死と生と宗教をめぐる自らの議論が、ある特定の立場からの何らかの貢献を目指すものであることを言及するのは可能なはずであるが、MMT にそうした姿勢は見られない。

また、グッドマンの自己実現と死に関する説を「死後に対して希望を持たせない」とする批判は不当であるように思える。確かに、死に直面する重病の患者や高齢者は、その心のケアあるいは終末ケアの一環として慰められる必要があり、カウンセラーが臨床の場で信仰を持つ者の世界観を肯定する場合もあるだろう。だが、その点を考慮しても、学術的な理論を形成する際には、理論が事実に支えられ、データに裏付けられているかを重視すべきであり、ある宗教の

Pytell, T., The Missing Pieces of the Puzzle: A Reflection on the Odd Career of Viktor Frankle, *Journal of Contemporary History*, 35, 2000, pp. 281-306; Pytell, T., The Genesis of Viktor Frankl's Third Viennese School of Psychotherapy, *The Psychoanalytic Review*, 88, 2001, pp. 311-334; Pytell, T., Redeeming the Unredeemable: Aushwitz and Man's Search for Meaning, *Holocaust and Genocide Studies*, 17, 2003, pp. 89-113; Pytell, T., Transcending the Angel Beast: Viktor Frankl and Humanistic Psychology, *Psychoanalytic Psychology*, 23(3), 2006, pp. 490-503 参照。

³⁴⁸ ウォング、レーカーとゲサーが開発した「死に対する態度のプロフィール—改訂版—」(Death Attitude Profile-Revised)では、「亡くなったら、自分は天国へ行くと信じる」、「天国はこの世よりはるかによい場所だと信じる」、「死とは神との合一であり、永遠な幸福である」などの項目が死への接近態度の評価基準となっている (Wong, Reker and Gesser, op. cit., 1994)。

死後に関する教え(来世・死後の再生)を支持するかのように受け取り得る見解まで言及する必要はなからう。

これまで見てきたように、MMT は宗教による精神的健康や幸福といったポジティブな効果を強調する。だがその際、こうした見解に適合しないような研究結果にはあまり目が向けられない。具体的には、例えば MMT は、他人への奉仕などといった自己超越を勧め、来世や神への信仰を、死などの実存論的大問題に対して最良の保護を提供するものとして一義的に捉えているようである。だが、信仰を持つホスピスの介護者を対象とした J. R. ミクリー他の研究は、仕事の辛さを理由に介護者が自らの仕事を神の罰とみなし、幸福感の欠如に悩んでいる事例を報告する³⁴⁹。C. G. アノと E. B. ヴァスコンセレスは、重病や近親の死を経験した信者が神の能力や善意を深く疑い、神に対して怒りや失望を抱くとともに、自己の価値に関しても不安に陥り、鬱病や虚脱状態になったことを示す結果を発表している³⁵⁰。つまり、宗教信仰そのものが意味の危機を引き起こし、またそれを深める場合も見受けられるのである。

続いて、MMT は、人間には先天的に神を信じる能力が備わっており、信じたい欲求があると主張するが、宗教性が人間性質の先天的な一部であるかどうかについては、進化心理学を中心に、ここ 20 年大きな論争が続いている。にもかかわらず、ウォングは、宗教的遺伝子、生まれつきの宗教的本能や脳における先天的な宗教神経回路などの存在を否定する流派の見解に言及することなく、宗教の進化論的な適応性と遺伝的な基盤を無反省に唱道するようである。たとえ仮に、何らかの宗教関係の先天的な能力が人間に備わっていたとしても、だからといって、必ずしもそれを利用したい、または利用することになるという結論を容易に導かれるわけではないだろう。何らかの能力は特定の思考や感情、行動を可能にするが、ウォングは、認知的な可能性から心理的な動機と物理的な能力の実行(意図的な行為)を結論付けるというある種の飛躍を行っているように思われる。また同様に、人間に何らかの先天的な宗教への欲求があるとしても、それが信仰を求めるという広く一般的な欲求ないし能力ではなく、むしろ大文字で始まる単数形の「神」を信じる欲求であると断定していることは、ウォングの論文における学問から神学、つまり宗教そのものへの移行を示す発想であると考えられる。

また、MMT が議論の土台とした恐怖管理理論への批判について見れば、ウォングは、死の恐怖を全ての人の無意識の領域に常に存在し、働くものとして捉える TMT の主張を退け、死に対する意識的な判断の可能性と重要性を論じた。その際、死を積極的にまたは中立的に受け入れた接近型受容と中立型受容の人々においては、死は防衛機制の稼働にあまり結びつかず、このタイプは生きることに専念し、死をあまり不安に思わない、あるいは関心事としないといった点が主張される。だが、TMT が多数の調査と実験を通して集積した、世界観と自尊心の死の恐怖に対する緩衝機能についての証拠は実に膨大であり、またそこでは防衛機制の働きがそもそも無意識として位置付けられている。そのため、いくら意識的に死に関心を置か

³⁴⁹ Mickley, J. R. et al., God and the Search for Meaning among Hospice Caregivers, *Hospice Journal*, 13, 1998, pp. 1-18.

³⁵⁰ Ano, C.G. and Vasconcelles, E. B., Religious Coping and Psychological Adjustment to Stress: A Meta-analysis, *Journal of Clinical Psychology*, 61, 2005, pp. 1-20.

ない人がいる、あるいは意識のレベルで死を恐れずに意図的に意味を追求する人がいると指摘したとしても、その事実だけで TMT の議論を崩すのは難しい。反論をより確実にするには、社会心理的実験も視野に入れた、より丁寧かつ慎重な議論が求められるだろう。

また、ウォングは TMT に対する中心的な批判として、TMT が意味や人生目的を無視しているという点を繰り返すが、そもそも恐怖管理理論における「文化的世界観」の概念は、意味や価値を含むものと言えるのではなかろうか。例えば、TMT 論者のヴェス他は、「人々は、その存在に超越的な意味、秩序、恒常性を吹き込むような文化的に共有される現実についての観念（世界観）を受け入れることによって、死の不安から自分を緩衝する」と述べており、また「文化的世界観は、人生の意義と目的を理解するための文脈を提供し、物事の評価基準の境界線を描き、来世への信仰という形で文字通りに、あるいは文化的達成を通して、象徴的に肉体の死を超越する機会を提供する」と記した³⁵¹。確かに、恐怖管理理論においては、意味を主たる対象として取り上げる調査・研究が少なく、また関心は世界観の性質ではなく、ほとんどがその機能のみに向けられている。とはいえ、TMT の土台となったベッカーの思想では、意味は文化によって異なる象徴体系として大きく取り上げられ、その形成過程および通時的な変化と機能が分析される。恐怖管理理論も基本的にはそうした視座を継承しており、TMT を批判する際にはこの点を取り上げないわけにはいかないだろう。確かに、恐怖管理理論では、個人における人生の意義、重病や高齢などにおける状況的な意味が扱われず、個人の自由達成の方法や精神的成長にあまり関心が向けられないように見える。しかし逆に言えば、個人の意義・意味を強調する意味管理理論においては、社会・文化のレベルで生まれる共有の意味や象徴体系が扱われておらず、個々人が自身の意義・意味として見なすものがどこまでその個人の自由な意思と意識的な判断によるものなのか、つまり個人の意味が文化の中でどのように形成され、社会に具体的にどのように影響されるかについてが取り上げられないのである。

2 つの理論におけるこの相違は、各々の基本的な目標あるいは志向性と関係があろう。というのは、恐怖管理理論が、人種差別や民族主義などの社会的な問題の背景にある心理的動機の解明を目指す一方で、意味管理理論は、カウンセリングなどを通して、重病や高齢化に直面する人々や大切な他者を失った悲嘆に暮れる人々の助けを志すからである。

5. 結論

以上のように、MMT は、観念的なレベルでも、調査の質問票という研究実践のレベルでも、宗教を、一神教的な信仰を時代や文化を超えた本質として備えているエンティティとして捉えながら、そのような宗教の背景にある個人の動機、意味の提供者としての宗教の機能、宗教の精神的健康への影響に関する議論を展開する。中でもとりわけ、近年他の理論では見落とされがちな、生と死の意義や生と死に対する意識的な判断の役割を強調するなどして、宗教者が求める意味と、彼らの意志、意識的行動という宗教の重要な次元にしかるべき注意を呼び

³⁵¹ Vess, et al., 2009b, p. 729.

戻そうとしている。また、死に対する態度をきわめて多面的な現象として捉え、その様々な側面を検討するとともに、恐怖管理理論の批判的な指摘を通じて、死関連の諸問題の理論的整理と理解に貢献する。 فرانクルが提示した基本路線を下敷きにしつつ、理論の検討以外に精神療法の領域にも議論を広げ、病院やホスピスなど、臨床の場における理論の応用に力を注いでいる。

しかし、このような理論的発展と社会的貢献を試みる MMT には、個人の経験を宗教の本質と見なし、唯一神を知ろうとする欲求を普遍的な人間心理として捉える傾向が散見される。そのため、プロテスタント的な価値観と宗教観を色濃く反映した自文化中心主義に陥りがちであり、人生の真の意義や良き生き方、死との向かい方に関する規範を設け、それを研究者や一般の読者に勧めようとする。こうした特定の価値観を奨励し、規範性を内包することは、MMT の有効範囲を狭め、議論の必然性や規範性の抑制などについての学術的な基準を減じさせているように思われる。何故なら、神を信じようとすることを先天的な普遍的欲求として捉えてしまっているウォングの宗教論は、論理的な必然性が低く、神観念の多様性を示唆する文化人類学の研究成果を念頭に置く姿勢も弱い。加えて、宗教の議論を行う際に、自らの宗教的な立場を研究の冒頭などに明記することは近年の学問的な標準的動向であるにもかかわらず、ウォングはこの点も逸脱する。

以上を踏まえるなら、MMT にはある種の疑似科学的な側面が見受けられ、その一部は、学問的な宗教心理学というより、あたかも宗教のための心理学、あるいは「牧師心理学」に留まってしまうかのようである。それは、唯一神への信仰を人間の普遍的な欲求として捉えること、死の不安への対策として来世への信仰を勧めること、また MMT 論者が所属する教会の信念・宗教観を掲げることが、必ずしも問題を孕むという意味ではない。実際、MMT は、死や重病などを考察する人生哲学としての意義を持ち合わせており、特にキリスト教圏においては、終末期患者や遺族、高齢者などの精神ケアという点で臨床的な価値も備えている。にもかかわらず、上記のような主張や推奨を含む MMT の議論が、学術的な心理学の論集や専門誌に掲載されることについては、一考の余地があるように思われる。

学術的な理論としての完成度を念頭に置いたら、意味(再)構築における信仰の重要性や意味の精神的健康と幸福へのポジティブな影響を主張するばかりでなく、信仰による意味の危機や、意味依存症のようなネガティブな側面を示す結果、そして MMT の見解を反証する研究にも議論を広げるべきである。同時に、MMT の言説に見られる宗教的な色彩は少なくとも薄められる必要があろう。

第4章 宗教の合理的選択理論

本章では、経済学の流れを汲んだ宗教社会学の立場による合理的選択理論³⁵²(Rational Choice Theory、以下「RCT」とも)の宗教論を取り上げたい。宗教心理学を対象としながらもなぜ宗教社会学の理論をここで扱うのか、その理由は三つある。まず、① RCT は心理学的な要素をその根底に持っているからである。この理論の提唱者は、主に(反)世俗化、宗教団体の形成過程や特徴、西洋におけるキリスト教の歴史などといった社会学の領域内にある諸問題に注目するが、理論の範囲は極めて広く、その基盤には人間の普遍的な欲求など、人間行動の背景にある人類普遍的な動機に関する心理学的といえる主題が据えられている。また RCT 論者自身、理論の一部の中心的主張に B. F. スキナーの行動主義心理学の要素が盛り込まれていることを認めている³⁵³。次に、② RCT は、宗教心理学の研究それ自体も議論の対象にするからである。RCT の提唱者は宗教社会科学のあり方やこの分野における宗教論について多くの議論を提示するが、社会科学の概念には心理学も含まれている。そこでは、従来の社会科学の宗教論が批判される際に、フロイト、オルポートなどの心理学研究者や心理学系の学術論文も取り上げられる。さらに、③ RCT を宗教心理学の分野に関わる理論として扱う重要な心理学の文献が存在する点も加えておきたい³⁵⁴。

³⁵² 「合理的選択理論」という名称は学術界に広く浸透しているものの、理論の開祖の一人である R. スタークは、同僚のフィンクと共に、それに対して不満を示している (Stark, R. and Finke, R., *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley: University of California Press, 2000, p. 41)。(より詳しくは、本論文の注 322 参照)。だが本論文では、一般的に使われているこの名称を用いることにする。

³⁵³ Stark, R. and Bainbridge, W. S., *A Theory of Religion*, New Brunswick: Rutgers University Press, 1996/1987, p. 27.

³⁵⁴ 『宗教心理学—理論的な諸アプローチ—』では、スターク・ベインブリッジの重要な理論的な論文の一つが「宗教信仰と行動の機能」という章に収められており、その理論の動機付け論的な性質が論じられている (Spilka, B. and D. N. McIntosh (eds.), *The Psychology of Religion: Theoretical Approaches*, Colorado: Westview Press, 1997)。また『宗教心理学—経験的なアプローチ—』では、スタークとベインブリッジの議論と研究成果が「宗教団体の社会心理学」という章で扱われている (Spilka et al., op.cit, 2003)。さらに、スタークは宗教の心理学的な捉え方に関心を持ち、心理学的なデータを分析した論文をかつて発表したことがある。そこでは、宗教精神病と診断された信奉者を対象にした研究結果を基に、精神患者のほうが健康な人より教会参拝率が低く、信仰を持つ人の割合が低いという結論を提示した (Stark, R., *Psychopathology and Religious Commitment*, *Review of Religious Research*, 12, 1971, pp. 165-176)。スタークは精神病と宗教の関係性に長年関心を払っている。最近の著作でも、他の諸研究を引用しつつ、自尊心・生活への満足感・ストレスに耐える力・幸福感等の良好な精神的健康の兆候と宗教心とのポジティブな相関性を報告した調査が、両者のネガティブな相関性を特定した調査よりも多いことを論じた (Stark and Finke, op.cit., 2000, pp. 45-46)。ただここで、RCT の学者が精神的健康と宗教の関係に関する主張を行う際に利用されるのが、キリスト教系団体に関する調査結果である点是指摘しておく必要がある。

1. 宗教の合理的選択理論の概要

宗教の合理的選択理論は、アメリカの社会宗教学者 R. スターク、W. S. バインブリッジ、R. フィンク、また経済学者の L. R. アイアナコンなどが唱える宗教の一般的な理論である（「スターク・バインブリッジ説」、「供給者側理論（Supply-side theory）」、「宗教経済の理論」と呼ばれることもある）。この学派の宗教に関する包括的な理論形成への試みは、スタークとバインブリッジの 1979 年から 1980 年までの間に刊行された学術論文のシリーズに見られるが³⁵⁵、理論の整理と体系化が行なわれたのは 1985 年の著作『宗教の未来』³⁵⁶と 1987 年の『宗教理論』³⁵⁷、そして 2000 年の『信仰の行為』³⁵⁸においてである。

1.1. RCT による従来の宗教研究に対する批判

スタークとフィンクは、合理的な自己利害をその思想の中心に置いた A. スミス以来、経済学・社会学のような社会科学の分野において、人間を合理的主体として捉える伝統が存在するという。RCT の提唱者によると、この捉え方は、単なる学者の嗜好あるいは好みではなく、むしろ、ほかのアプローチよりも説明力が強く、効率的な理論を成立させるために有用な道具である。だが、その伝統にもかかわらず、従来の社会科学は宗教を非合理的・非理性的なもの、あるいは精神病としてさえ捉えてしまっているという³⁵⁹。

また社会科学には、その発足以来、宗教を、神経症・無知無学・貧困や愚痴の兆候・時代遅れのものなどといった「偽りのみならず、退治すべき悪質なもの」として捉えがちな「偏った態度」が浸透している³⁶⁰。しかし、ようやく 1960 年代になって（スタークの師匠である）C. Y. グロークを中心とした「バークレー大学サークル」の活動によって、そうした風潮に有効に対峙し、宗教をより客観的・科学的に扱う、宗教者による社会宗教学研究が盛んになった³⁶¹。その結果、1980 年代及び 1990 年代の前半の宗教研究では、理論的・経験的双方の基盤を持った巨大なパラダイム・シフトが進行し始めた³⁶²。

スタークとフィンクが言うには、社会科学の中で宗教への偏見や誤解を招く偏った研究姿勢が初めて見られるのは、ホッブス、「心の学問」を唱えたシャフトスベリー、「人間科学」を勧めたヒュームなどのイギリスの近代思想家の著作である。無神論や宗教に対する批判はそれより極めて長い歴史を持つが、「心の学問」や「人間科学」という哲学や原心理学という原社会科学を設けて、ある程度科学的な立場に拠って最初に宗教の厳しい批判を行なったのはこのイギリス

³⁵⁵ Stark, R. and Bainbridge, W. S., Of Churches, Sects, and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movement, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18, 1979, pp.117-133; Bainbridge, W.S. and R. Stark, Cult Formation: Three Compatible Models, *Sociological Analysis*, 40(4), 1979, pp.283-295; Stark, R. and W. S. Bainbridge, Towards a Theory of Religion: Religious Commitment, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 19, 1980, pp. 114-128.

³⁵⁶ Stark, R. and Bainbridge, W. S., *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkeley: University of California Press, 1985.

³⁵⁷ Stark and Bainbridge, op.cit., 1996/1987.

³⁵⁸ Stark and Finke, op.cit., 2000.

³⁵⁹ ibid., p. 45.

³⁶⁰ ibid., p. 1.

³⁶¹ ibid., p. 17.

³⁶² ibid., p. 27.

人思想家たちであった。同様のアプローチは、人間が神などの信仰対象に自己の属性を投影して自らの姿を崇拜すると考え、神学とは実は人類学であるとしたフォイエルバッハ、また、神とは擬人化され、想像力で表象される社会そのものでしかないと考えた社会学の創設者デュルケムにも見られるという。加えて、「早期社会学者の軍事主義的な無神論は部分的に政治的な動機によるものだった」³⁶³と述べるように、RCT 論者は、現代にも幾分通ずるような、宗教外のものに宗教の説明を求める早期社会学の傾向の背景に政治的な不平不満を見ている。当時の社会学は、プロテスタント系・カトリック系教会の両方が抱擁する独裁的な政権を打倒することを目指していた。

以上が宗教の社会的な還元であるなら、これまでの宗教学を支配してきたのは信仰を人間の心理的な傾向のみで説明しようとする心理学的な還元であった。その例として名前が挙がるのは、フロイトやオルポート等の心理学者である。RCT 学派は、従来の宗教学におけるこの二つの主要な(還元的な)アプローチはどちらも科学性を欠くと主張する。だが、こうした研究状況の困難は、ようやく最近になって、「主に宗教者たちのより活発な研究参加のおかげで」発展した「真の科学的なアプローチ」によって解消されつつあり、宗教の科学的な研究は宗教者にも非宗教者にも可能であり、それを証明することが RCT 学派の目標として想定される³⁶⁴。

2. RCT の宗教の捉え方

宗教の合理的選択理論は、経済学における人間行動の捉え方を受け継ぎ、社会における宗教の働きについて、需要と供給、コストと褒賞、市場などのような経済用語を用いつつ、宗教の教義やアイデアを商品、信者を消費者、信者が宗教活動に捧げる努力や時間を投資として理解する。そこで宗教は社会のサブシステムとして捉えられる。「どの社会でも宗教的サブシステムは、中心的な要素において世俗的(あるいは商業的)経済と完全に類似する。つまり、どちらも価値があると見なされる商品の供給と需要の相互作用を含んでいるのである」³⁶⁵。RCT 論者は、自らの観念的・理論的モデルを「宗教経済」と称し、経済学的な原則あるいは経済的な論理を宗教などの社会的な諸問題に応用するというアプローチについて、A. スミス、G. S. ベッカー、G. C. ホマンズなどの影響を受けていると自ら述べる³⁶⁶。

具体的な方法論として、RCT は、立証不要の自明の事実と考えられる7つの公理を設け、その中に登場する主要概念を定義し、そこから数学を思わせるような形で一般的な命題から細かな経験的に確かめられる主張を論理的に導いていく。演繹法型のこの理論体系において、第一公理は「人間の知覚と行動は過去から未来へと、時間の中で成される」、続いて第二の(理論的に事実上第一とも言える)「人々は褒賞と見なすものを追求し、コストと見なすものを避

³⁶³ *ibid.*, p.14.

³⁶⁴ *ibid.*, p. 2.

³⁶⁵ *ibid.*, pp. 35-36.

³⁶⁶ *ibid.*, p. 36 参照。

けるようにしている」が来る。公理には、交換理論、学習理論、微視的(ミクロ)経済学、その他スキナー、ミラーとドラーズ及びホーマンズの著作が参照されている³⁶⁷。褒賞とは、お金・権力・社会的地位・健康・連帯感・救済・永遠な命など、物質的・肉体的ものから社会的、精神的なものまで含むよう幅広く定義される。信者の行動は、褒賞を求めコストを回避しようとするという意味で合理的になる。当然、無宗教の者からすると、その行動が非理性的・非合理的に見える場合はあるが、関心や好みは人によって異なっており、信者の信念や好み、あるいはその集団の教義や規範から合理的と考えられている。これはいわゆる「主観的合理性」の原則である³⁶⁸。信者の行動が理性的、合理的であることは RCT の学派が繰り返し強調するところであり、その批判の矛先は、宗教を非理性的な営み、あるいは精神病に依拠する歪んだ考え方として捉える諸説に特に向けられている。

RCT の議論において、人間は常に合理的な選択をしようとし、褒賞を求めながら利益を最大化し、コストを避けようとするが、現実には褒賞がやむなく不平等に配分され、一部の褒賞が希少であったり、入手不可能であったりするという点にも直面する。この場合、人は実際の褒賞に変わる代替物を創造してそれを交換しようとし、この代替物のことを RTC は代償物と呼ぶ。代償物は、個人が望んでいる褒賞の即時の入手・成就に代わる信念の集成体や行動の規制であると考えられ、個別的と一般的の二つに分けられる。個別的代償物とは、病気の治癒・癒しに使われる薬、好ましい気象現象を引き起こすための儀礼や技法など、具体的な望ましい肉体的・物質的効果と呼び起こすものであり、基本的に経験的に反証可能である。一方、一般的な代償物は、持続的幸福の成就、人生の意義、永遠の命の達成に関する約束といった抽象的で経験的に確認不可能なものである。RCT の論者は、個別的代償物は呪術にありがちで、一般的な代償物は宗教の大きな特徴であると見なしており、故に、「宗教とは超自然的なものの想定をその基盤とする一般的な代償物の体系」として、宗教を一般的代償物の概念を中心に定義している³⁶⁹。したがって、個別の宗教は、「主として超自然的なものの想定をその基盤とする一般的な代償の提供に携わる人間の組織」³⁷⁰、あるいはより具体的に、「超自然的なものを基盤とする一般的な代償物を創造・維持・交換することを第一の目標とする社会企業」となる³⁷¹。つまり、信者や宗教団体を含め、人々はほしいものを確保するために褒賞と代償物の交換を行なうわけだが、その際に出来るだけ高い交換割合(コストを最小限におさえ、利益を最大限に増やすこと)を目指すのである³⁷²。もうひとつ宗教を定義する中心的な特徴として、超自然的エンティティへの信仰やそれとの関係性も指摘される。すなわち、「(諸)宗教は、必

³⁶⁷ Stark and Bainbridge, op.cit., 1996/1987, p. 27.

³⁶⁸ Stark and Finke, op. cit., 2000, pp. 36-41. RCT の著作を見る限り、極めて一般的に言えば、その立場を、合理的選択を基本的なアプローチとする伝統の中に据えることは可能だろう。だが、もともと 1980 年代中に宗教理論の構築が行なわれる際に、合理性の概念がほとんど用いられなかった点は著書の中で指摘されている。すべての人間行動、あるいは個人の行動を合理性の概念で説明しようとするのではなく、宗教活動が世俗的な活動と同様に合理的であるという側面に注目する意義が主張される (ibid, p. 41)。

³⁶⁹ Stark and Bainbridge, op.cit., 1996/1987, p. 39.

³⁷⁰ Stark and Bainbridge, op.cit., 1985, p. 8.

³⁷¹ Stark and Bainbridge, op.cit., 1996/1987, p. 42.

³⁷² ibid., p. 32.

ず超自然的な存在ないし超自然的な世界、あるいは力の概念を含み、それが積極的である、つまりこの地上での出来事や条件が超自然的なものに影響を受けているという観念を含む」のである³⁷³。

さて 1990 年代に入ると、スタークとベインブリッジのこうした議論の延長線上に、経済学者のアイアナコンが、経済学的なアプローチを徹底的に応用して、個人の合理的選択の側面を全面に押し出した。彼は、差別・教育などの社会学諸問題に経済学的な思考を広めてノーベル経済学賞を受賞した G. S. ベッカーの経済学的なアプローチの定義を採用し、それに基づいて宗教研究のモデルの原則を提示した³⁷⁴。ベッカーは、経済学的なアプローチの核心は、最大化行動・市場均衡・安定した嗜好という三つの想定 of 徹底的な合同応用であると述べたが³⁷⁵、アイアナコンはそこから次のように論じる。最大化行動に関する想定とは、このアプローチの中心となる基礎であり、人々がすべての行動においてコスト(費用)とベネフィット(利益)を見極めながら純利益の最大化を目指すということである。したがって、人は宗教に対してほかの対象と同様に接近し、どの宗教を受け入れ、それにどの程度参加するかを選択する。時間とともに参加の程度や教団の所属に関する宗教選択が大きく変わる時、安定した嗜好に関する想定は、その変化を、好み・規範・信仰に関する変貌のためではなく、むしろ収入、スキル、経験、資源、科学技術へのアクセスなどにおける変化の結果として捉える³⁷⁶。別の著書でアイアナコンは、安定した嗜好に関して「コストとベネフィットを見極めるのに利用する究極の嗜好とニーズは個人と時代によって変わらない傾向がある」と主張した³⁷⁷。しかし、スタークとフィンクは、利益の捉え方における文化的文脈と主観性を指摘する批判に応える形で、個人の好みと嗜好も視野に入れ、「人間は持っている情報や能力が許す限り、自分の好みや嗜好に従いながら、常に合理的な選択をしようとして褒賞を求め、コストを避けようとする」と述べ、利益の最大化よりも主観的合理性を自らの理論体系の中心に据えている³⁷⁸。

これらの基本的な理論の枠組みに沿って、RCT は宗教団体の生命や社会における成功の度合いに関する予測を導く。すなわち、原則として一般的代償物をより多くかつ持続的に供給する団体は繁栄するはずだが、それに対し、一般的代償物、つまり超自然的な存在や世界に

³⁷³ Stark and Bainbridge, op. cit., 1985, p. 5. RCT 論者は超自然的なものを宗教の本質として見ているようだ。「宗教というのは超自然的なものを扱っている。それ以外のものは(宗教において)二次的ではない」(Stark and Finke, op.cit., 2000, p. 89)。こうした見解は、19 世紀末・20 世紀初頭の理論家 E. B. テイラーと J. G. フレイザーの宗教の捉え方を受け継ぎ、宗教を何より超自然的なものへの信仰として、世界の理性的な説明への試み、また知的な産物だとして見なしていることから、RCT を新主知主義であると言ってもよいだろう。例えば、次のような発言が前掲書のなかにある「宗教はまず、第一に知的な産物である。そして、アイデアはその本当に根本的な側面である」(ibid, p. 92)。

³⁷⁴ Iannaccone, L. R., Religious Practice: A Human Capital Approach, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29(3), 1990, pp. 297-314; Iannaccone, L. R., Sacrifice and Stigma: Reducing Free-Riding in Cults, Communes, and Other Collectives, *Journal of Political Economy*, 100(2), pp. 271-291; Iannaccone, L.R., Voodoo Economics? Reviewing the Rational Choice Approach to Religion, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34(1), 1995, pp. 76-88.

³⁷⁵ Becker, G. S., *The Economic Approach to Human Behavior*, Chicago: University of Chicago Press, 1976, p. 5.

³⁷⁶ Iannaccone, op.cit., 1995, p. 77.

³⁷⁷ Iannaccone, L.R., Rational Choice: Framework for the Scientific Study of Religion. In Young, L. A. (ed.), *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment* (pp. 25-45), New York: Routledge, 1997, p. 26.

³⁷⁸ Stark and Finke, op.cit., 2000, p. 38.

関する言説から距離を置いたり、手を引く団体は、分裂を被るなどして組織力が低下し、社会内の影響力を徐々に失っていくことになるという。より具体的には、例えば、新設された団体が信者を獲得して成長すると、その経済力や社会的影響力が増大するが、それに従って教団団員の一部、主に指導者は、地位・権力・財産といった個別的代償物を獲得する³⁷⁹。すると、教団幹部は現状に満足し、それまで教団が追求した自らの教理や共通価値観に合わせた社会改革への呼びかけを止めたり、そうでなくても、その関わりを希薄にする。これに対し、個別的代償物を持たない団員は、超自然的な存在の崇拜の強化、教理の原点や初心への回帰、生活の中での宗教規範のより徹底した実行など、超自然的なものや一般的代償物を強調しながら、教団の教理や社会への要求を希薄化して環境と妥協した指導者（聖職者）に対抗して分裂を図る（スターク・ベインブリッジの団体の類型論では、教会あるいはチャーチとは社会との緊張の程度が少ない教団とされている）。その結果、周囲との緊張関係がより高い新しい宗派（セクト）が誕生したり、新たな成長・妥協・衰退の循環が始まっていく。このような理論的主張や予測の整合性を確かにするために、RCTの研究者は主に所属団員数や教会参加率に関する既存のデータの収集と分析を行ったり、独自の統計調査に取り組んだりしている。

このように、RCTの中で代償物の概念は、教団内の関係、教団と社会の関係、また団体の形成や解体の説明にも用いられる。代償物に関してはもうひとつ、宗教全体の将来の展望に関する重要な主張をする。つまり、人生の意義や永遠の命などのような一般的代償物を供給するからこそ、（全般的な現象としての）宗教は、それを提供しない科学に比べて一定の魅力があり、スピリチュアル市場のニーズに応えているという。それ故に宗教は、科学の発展にもかかわらず、将来も生き生きと存在し続けるだろうとの結論が導かれている³⁸⁰。

他方、RCTは、教団の宗教的な活気を特定し、その将来の行方を予測する尺度として、超自然的なものの重視の度合いや、教団と（より広い）社会との関係における緊張の程度³⁸¹という要素とは別に、団体が個々の成員に求める献身や忠実の度合いも取り入れている。成員は、団体の基準に応じて自らの宗教活動に対する時間・努力・資金を注いでいくが、成員に常に献身的な態度を求め、宗教のための大きな犠牲を覚悟する成員を持つ、比較的に厳しくかつコミット度の高い団体は、高い宗教参加率を維持して、そうでない集団よりも長く存在し、宗教市場で成功する割合が高いという³⁸²。

³⁷⁹ ただ、そもそも代償物は、褒賞の代替物、つまり信者が取得出来ないものに関する約束（もし忠実に教理・規範に従えば、ほしいものは将来あるいは来世で取得できるだろうという約束）、または説明（何故今まで取得出来なかったかという説明）として定義されているにもかかわらず、RCTの議論では時に代償物が褒賞の同意語として用いられる場合がある。また、ブルースが指摘するように、RCTの初期の論文においては代償物に関して複数の定義が見られ、観念的なずれが生じている（Wallis, R. and Bruce, S., *The Stark-Bainbridge Theory of Religion: A Critical Analysis and Counter Proposal*, *Sociological Analysis*, 45(1), 1984, pp. 11-28 及び Bruce, S., *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory*, Oxford: Oxford Press, 1999).

³⁸⁰ Stark and Bainbridge, op.cit., 1985.

³⁸¹ スターク他の、教団と社会との緊張関係（テンション）の概念、緊張の度合いの測定法、またこの概念に基づくチャーチ・セクト・カルトの類型論に関しては、Stark and Bainbridge, op.cit., 1985, pp. 47-68、および Stark and Finke, op.cit., 1996/1987, pp. 124-128 を参照。

³⁸² Iannaccone, L. R., Why Strict Churches are Strong, *The American Journal of Sociology*, 99(5), 1994, pp. 1180-1211.

以上見たように、RCTの理論やその議論は、宗教団体の社会あるいは共同体における影響力の程度とその背景にある原因に多大な関心を持つ。経済的に換言するなら、教団の宗教市場における成功の要因に注目するわけである。つまり、この理論の重要な特徴の一つとして、直接的にせよ間接的にせよ、議論の中で宗教団体が成功・失敗という二項対立的な概念によって評価されるという点がある³⁸³。

2.1. 世俗化説への批判

合理的選択理論の論者は、現代社会における宗教の衰退や将来的な消滅を唱える世俗化説 (Secularization Thesis; ST) への反論に力を注いでいる。彼らの主張によれば、世俗化説は、かつて(中世・近世)宗教がすべての社会的な生活の次元を支配していた時代があったという大前提に基づくが、そうした宗教支配の時代は実際に過去には存在しなかった。その論拠として、宗教を迷信・無知・偽り・精神病などのように捉えたホッブズ、ボダン、ヒュームなどの著作を引用して無神論の歴史を辿りながら、キリスト教聖職者のラテン語・聖書・神学などの知識不足を嘆く当時の発言や記載を挙げ、宗教教育の水準の低さを指摘する。スタークとフィンクは、大航海時代より急激に増加した西洋人における異教を批判する幾つかの書物の中にもキリスト教、そして宗教全般への批判を見出している。この2人は、その他に、中世や近世における宗教参加の低さ、近代におけるその参加率の増加をそれぞれ示唆するような、教会参拝に関する統計的なデータもその主張の正当性の根拠として挙げる³⁸⁴。また、スタークとベインブリッジによると、世俗化説を支持する研究者のもうひとつの大きな誤りは、その社会の主な宗教団体の所属団員数や参拝率の低下にのみ注目し、数多くの新しく生まれた、比較的周縁的な団体の増大を考慮していないことであるという。

また、RCTの提唱者は、様々な世俗化説の大きな特徴として、その社会における複数の宗教の同時的存在が全体的に宗教の衰退をもたらすという見方があると指摘する。これは、複数の異なる教えや実践形態の存在が、多くの人の間に、自らの、またすべての宗教に対する疑問を生み出し、それが宗教の基盤を揺るがして世俗化を導くという見解である。しかしRCTによれば、実際に経験的な研究を行なってみると、豊かな宗教市場と複数の宗教の選択肢は、世俗化を招くどころか全体的にその社会におけるさらなる宗教的な繁栄に繋がることがわかるという。つまり、宗教的な多元性によってその社会の支配的な宗教の影響力が低下するようなことがあっても、その代わりに多くの新しい教団が生まれるため、全体として、団体数や宗教への参加が増大する。

³⁸³ この考え方はフィンクとスタークの1992年の著作の題目と問題提起に反映されている。アメリカ合衆国の宗教史の見直しを目指した *The Churching of America 1776-1990: Winners and Losers in Our Religious Economy* では、自らの理論を応用しながら、教会会員数と参加率に関するデータを基に様々なアメリカの宗教団体の興亡と衰退を分析するが、研究関心については序論のなかで「諸宗教組織を容赦ない競争に晒した自由市場という宗教環境における勝ち組と負け組の特徴に関する諸問題に引かれた」と記している (Finke, R. and Stark, R., *The Churching of America, 1776-1990: Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1994/1992, p. 2)。

³⁸⁴ Stark and Finke, op.cit., 2000.

RCT の見解では、国家政策による宗教的な独占のないような自由な宗教市場こそ反世俗化をもたらす。この仕組みを詳細に説明したフィンクが述べたように、規制緩和は多元性へ、多元性が競争へ、競争はその市場での居場所を確保するための商品の特化と活発な団員募集へ、そして特化と積極的な募集は需要の拡大、拡大する需要はより大きな宗教参加へとそれぞれ結びつく³⁸⁵。このいわゆる「市場モデル」とその根底にある最大化の行動についてアイアナコンは次のように述べる。「宗教の需要と供給という観念は、市場・競争・規制化に関する経済学の膨大な理論とデータを直接頼りにしている。もし教会の成員が効用を最大化させようとする需要者として、教会は利潤を最大化させようとする供給者として行為するなら、市場の力が世俗的な企業と同様に教会にも制約を加え、宗教間競争の利点や独占の負荷及び政府による規制化の危険性は経済の他のセクターと同様に宗教にも当てはまることになる。したがって、市場モデルの中では、多元的競争が、世俗的な市場と同様に宗教市場を活性化し、消費者のニーズにうまく合わせた、(既存の宗教の) オータナティブとなる幅広い信仰形態を効率よく生産するように強制することが予想される」³⁸⁶。

よって RCT 論者は、その理論と研究に基づいて、世俗化は、外からある一定の期間内に宗教に作用してそれを圧迫するプロセスではなく、むしろ、広まりの程度や進行速度の差があるとはいえ、宗教市場内部で常に進行中である、来世的なものを重視する信仰や実践から現世的なものを重視する姿勢への移行であると結論付けている。だが同時にそれは、宗教のリバイバルと宗教的革新という逆のプロセスを生み出していく自己制限的なプロセスでもある³⁸⁷。

3. 合理的選択理論に対する従来の批判

従来この理論は合理性・利益・代償物という中心的な概念・用語の曖昧さと循環性、宗教研究への経済学的なアプローチの応用の不適正、還元主義的な人間観と宗教観、歴史的・文化的文脈を無視する傾向、そして RCT それ自体が利益追求・経済的合理性・自由市場・宗教的プルーリズムを理想視するアメリカ合衆国の文化的規範や政治的イデオロギーの産物であるという批判を受けている。死と宗教の問題に入る前に本節においてこのような従来の批判を紹介しながら RCT 全体の問題点を検討したい。

3.1. 経済的合理性と市場モデルの宗教研究への応用をめぐる諸問題

RCT の議論においては、人間は常に合理的な選択をしようとし、褒賞を求めてコストを避けようとするが、これまでの多くの先行研究では、RCT の中心的な概念である「合理的選択」あるいは「合理性」の定義や応用における論理的な歪みが指摘されている。まず、J. M. ブライアントは、合理的選択理論には、行動のコストがどんなに高くても、行動が行なわれたなら必ず

³⁸⁵ Finke, R., Religious Deregulation: Origins and Consequences, *Journal of Church and State*, 32, 1990, pp. 609-626.

³⁸⁶ Iannaccone, op.cit., 1997, p. 40.

³⁸⁷ Stark and Bainbridge, op.cit., 1985, p. 2.

そのコストに見合った褒賞が伴うはずであるという論理的に誤った前提があると述べる。さらに、RCT 論者は報いがあったことにこそその行動の合理性を見出すが、これでは循環論に陥るという³⁸⁸。同様に J. A. コールマンによれば、合理的選択理論と呼ばれるスタークの宗教論では、殉教から背信まで、宗教者がいかなる選択をしても、何か望んでいるものを得たということその行動が合理的であると見なされる。そうした思考形式に基づく理論はそもそも反証不可能であり、「そのような定義だと、何でも説明できるということになるが、だからこそ何も説明できない」という³⁸⁹。

加えて、J. V. スピカードは、RCT 論者が理論の中心に据える経済的合理性の他に、義務論的合理性及び関係性を重視した合理性が存在するとしており、後者の二つが宗教において見られると述べる。彼は、好みや嗜好が常に安定している、つまり個人によってあまり変移しないという RCT の理論的想定に基づいて教理や集団の選択という行動のみに注目する RCT の経済学的アプローチに対して、すべての人間が同じ欲求を持ち、結果重視の合理性に導かれて同じような行動をとるという前提は、経験的に確かめられる現実から明らかに外れており、個々の宗教者を理解する上でも有用ではないと述べる。スピカードによると、もちろん、感情、好み、欲求などの個人差を無視した研究でも、個々人の集合体である社会的レベルの観点から宗教市場を理解する有効な手がかりを提供することは可能である。ただ、その場合、研究の射程範囲がマクロな宗教市場のみであることをはっきり認めるべきである³⁹⁰。

一方、イギリスの社会学者の S. ブルースは、経済学的なアプローチによって宗教に市場モデルを応用する RCT の、宗教団体を教理や儀式という商品とサービスを提供する企業として見なす考え方に対して、宗教団体は企業と異なり、文化的規範や期待に制限されているために本来経済的行動を取ることが出来ないと指摘する。より具体的には、企業は危機に陥った時にそれを乗り越えるため、商品を変更するという戦略を取ることができるが、宗教団体は信者数が減り、社会的な影響力を失いかけた際、それまでの商品、つまり教義を捨てて新しい商品に切り替えるわけにはいかない³⁹¹。

また宗教社会学者の M. ハミルトンはブルースのこの議論を受け、宗教では信仰を一生変えないのが理想であり、宗教への献身が製品への執着より強く、しかも、献身それ自体が宗教の中心的とも言える部分であるため、宗教教理を市場に出回っている自動車のような、簡単に替えられる商品として見なす見方は誤っていると指摘する³⁹²。

ブルースはさらに、褒賞とコストの捉え方に関しても、同一教団でもかなりの個人差があつて、同じ個人にしても入信・改宗した時点でそれまでの価値観や献身の度合いが著しく変わることがあることを考慮すれば、中立的な基準・尺度はなく、褒賞とコストとは何か、そして合理的選

³⁸⁸ Bryant, J. M., Book Review: 'The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History' by Rodney Stark, *Sociology of Religion*, 58(2), 1997, p. 191.

³⁸⁹ Coleman, J. A., The Bible and Sociology, *Sociology of Religion*, 60(2), 1999, p. 142.

³⁹⁰ Spickard, J. V., Rethinking Religious Social Action: What is 'Rational' About Rational Choice Theory? *Sociology of Religion*, 59(2), 1998, pp. 99-115.

³⁹¹ Bruce, S., Religion and Rational Choice: A Critique of Economic Explanations of Religious Behavior, *Sociology of Religion*, 54(2), 1993, pp. 193-205.

³⁹² Hamilton, op.cit., 2001, p. 222.

択とは何かという点も特定が難しいという。そうすると、そもそも個人の宗教的選択を説明しているはずの理論が、個人にその選択の理由を聞かなければならないという矛盾を生み出すことになる³⁹³。

またブルースは、合理的選択理論の宗教団体の生活に関する経済的な説明は必然性を欠き、同じ現象や傾向を文化的な理由で十分説明可能だと述べる。例えば、RCTの議論では、同一宗教団体内の結婚が多い理由には、信者がその団体・教理にそれまで投資した時間やエネルギーを外部の者と結婚することで浪費したくない点、あるいは、信者が別の地域に引っ越したときには元の教団に教理的・実践的に近い集団に入る傾向については、教義や儀礼の勉強に投資した時間や努力を無駄にしたくない点が指摘されるように、経済的合理性によって団体内の事情や団体間の流動性が説明される³⁹⁴。だが、ブルースは、これらの現象は共通の価値観、あるいは子供の頃に取得した思想的傾向などのような文化的要素で十分説明することができ、経済的合理性のモデルは宗教的信念と行動の理解に不適切であるとしている³⁹⁵。

続いて、社会学者 M. J. ネイツと経済学者 P. R. ミューザーはフェミニスト的な視点から批判を加えており、合理性と利益の最大化を人間行動の中心的な柱と見なす RCT では、理性と情緒が極端に分離され、人間が「エコノミック・マン」として還元される一方、女性が持つ他者との関係性や他者への関心は無視され、そこには自立性と他者からの独立を重んじる男性中心的な価値観が反映されている³⁹⁶。

日本の研究者の住家は、RCTの人間像や市場モデルの現実性と有用性について論じており、その適性に対して疑問を投げかける。それによると、宗教の選択や関与に関してはアイデンティティと社会的な関係性が重要であり、入信する者と教団が市場モデルの予測するように商品である教義のみを通して交渉を行うシナリオは非現実的であるという。そして、もしアイアナコンが考えるように、経済学的な理論やデータをそのまま宗教に利用することができるのなら、市場原則を徹底的に応用した場合、自由市場における無制約な競争は、実際に経費がかかり過ぎるなどの理由から、教団の合併や既存の大規模な宗教組織のさらなる巨大化を呼び起こし、寡占ないし独占状態に繋がって、RCT論者の期待する宗教団体の多様性に帰結しない可能性がある。そのため、経済学上の知見の導入が宗教の合理的選択理論のように容易であってはならないと住家は警鐘を鳴らす³⁹⁷。

さらに、ウォリスとブルースによれば、スタークとベインブリッジは、経済学的な考え方を応用することによってその理論の中に方法論的な無神論ではなく、本質的な無神論を導入してしまったという。RCTにおいて宗教の主な特徴として見なされているのは、富・社会的な地位・健康のような現在における具体的な褒賞に代わって、褒賞の欠乏の原因に関する説明、将来ま

³⁹³ Bruce, op.cit., 1993.

³⁹⁴ Iannaccone, op.cit., 1990.

³⁹⁵ Bruce, op.cit., 1993.

³⁹⁶ Neitz, M. J. and Mueser, P. R., *Economic Man and the Sociology of Religion: A Critique of the Rational Choice Approach.* In L.A. Young (ed.) *Rational Choice Theory and Religion* (pp. 105-118), New York: Routledge, 1997.

³⁹⁷ 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の批判—」、『宗教研究』346、2005年、49-71頁。

たは来世における褒賞の獲得の約束及び獲得の道筋を教えてくれる理論のような、「一般的な代償物」と呼ばれる代替物が提供されることである。しかし、富の蓄積や出世昇進のような、比較的短期間で達成が可能で、可触なものを褒賞、そうではない抽象的、精神的なものを代償物として画定する考え方は、物質や富を重視する極端な唯物論の立場に立っており、事実上宗教を、現実世界におけるものの欠如を補う偽物のように捉えてしまっている³⁹⁸。またブルース等は、宗教者の行動を説明するために教会までの物理的な距離、時間や努力の節約などの要素を用いるアイアナコンの議論について、その世俗的な合理性への傾倒を指摘する。救済には値段を付けることができないという態度が信者には多く見られる点などを挙げながら、経済的な合理性の宗教への応用と RCT が描く信者像が批判されている³⁹⁹。

3.2. 還元的な人間像と文化的文脈の軽視

続いて、人間行動の動機を利益の最大化という次元のみに還元し、僅かな利益に対する満足、利益追求の怠り、コストが極めて高い行動に敢えて出る、というような人間の感情・動機の豊かさや文化的な規範が無視されていることを挙げる、RCTのその還元論的な性格を指摘する研究がある。例えば、J. A. ベックフォードは、「最大化」の対象自体は歴史的・文化的文脈から切り離すことができないことを取り上げ、抽象的なコストとベネフィットのみに配慮し、規範・価値などを含む具体的な教団の意味体系を考慮しない RCT の理論的前提では、人間が手段的(道具的)合理性しか持たない意識の限られた動物として見なされていると指摘する。RCT の社会的文脈を軽視する傾向と人間観の単純さを批判する彼は、スタークとベインブリッジのアプローチでは、多くの宗教の重要な特徴である疑問、相反する感情、神秘、信仰といった諸要素に理論的な枠組みが与えられていないという。ベックフォードの考えでは、信仰とは、従順さ、確実性または服従のために、効率性と合理性の計算を超越する意欲を含むものである⁴⁰⁰。

さらにスピカードによれば、精神的な面が捨象され宗教が行動に還元されていることから、RCT では文化の社会学が除外されており、そこにも議論の限界があるという⁴⁰¹。この問題点をブルースは巧みに表現している。「合理的選択モデルの最も奇異な特徴の一つは、行為者をアイデンティティあるいは歴史を持たない主体として取り扱っていることである」⁴⁰²。先のブライアントは、RCT の行動主義的な傾向をより厳しく評価しており、「多くの社会学者にとって新しい(合理的選択—筆者注)理論は、新古典的経済学による現実の単純化から抽出した、幾つかのいわゆる『普遍的な法則』に支えられる時代遅れで不評判な行動主義の焼き直しに過ぎない」と述べた⁴⁰³。

³⁹⁸ Wallis and Bruce, op.cit., 1984 及び Bruce, op.cit., 1999.

³⁹⁹ Bruce, op.cit., 1993. Nicholas J. Demerath III, Rational Paradigms, A-Rational Religion, and the Debate over Secularization, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34 (1), 1995, pp. 105-112 及び Bruce, op. cit, 1999.

⁴⁰⁰ Beckford, J. A., Choosing Rationality, *Research in the Social Scientific Studies of Religion*, 12, 2001, pp. 1-22.

⁴⁰¹ Spickard, op. cit, 1998.

⁴⁰² Bruce, op.cit, 1999, p. 126.

⁴⁰³ Bryant, op.cit, 1997, p. 191.

アメリカの宗教社会学者N. T. アーマーメンも文化的・歴史的要素の重要性を論じている。彼女は合理的選択理論が使用する「経済的比喻」に対して異議を唱え、経済的比喻が一定の説明力を持っているのはその普遍性のためではなく、むしろ応用されている(アメリカの)社会の事情や特徴に適っているからではないかと述べる。また、RCTは、宗教的独占が存在する社会では教団数が少数であり、宗教に参加する人間が少ない一方、宗教的な自由化が進んでいる社会では様々な教団が多数存在し、そのため参加率も高いと考える。つまり、宗教に関する規制の緩和と自由な宗教市場こそ宗教活動の活発化、あるいは反世俗化に繋がるということである。しかし、アーマーメンは、独占の解除や宗教市場の自由化にかかわらず、新しい宗教団体が歴史的・文化的理由で依然として進入しづらい場合、或いは、長年の宗教自由があってもなかなか宗教活動が盛んにならない場合などの国内外の事例を挙げつつ、地域や階級の歴史的・文化的文脈に配慮すべきであると主張する。アーマーメンによれば、RCT論者は供給を強調し過ぎるが、社会の宗教的生活を供給と需要の相互作用として捉えたほうがより説得的であり、コミットの高い教団がそうではない教団よりも繁栄する傾向があるというRCTの主張についても、都市郊外の中流階層のように、コミットの低い宗教に満足してそれ以外の宗教を求めない共同体の例がある⁴⁰⁴。前掲のネイツとミューザーも、RCTが宗教諸団体の活動における通時的变化と地域差の説明に有効に応用されていることを評価し、宗教市場の構造が宗教活動の重要な近位原因であり、地域間の宗教参加の差異を説明する方法として上記のRCTの宗教市場に関する考え方が有効であると述べながらも、文化的な文脈によって形成される需要、つまりその社会で宗教に求められる要素を十分視野に入れていないという意味でRCTは不完全であると結論を導く⁴⁰⁵。

3.3. RCTの自文化中心性とイデオロギー性

こうした宗教市場の自由化による競争とプルーラリズム(多元主義)が必ずしも宗教の活性化と参加率の上昇に繋がらないという先行するRCT批判を受けて、前掲のベックフォードは次のように述べている。プルーラリズムとは、単なる多様性を超えるものであって、多様性を歓迎し、評価すべきだという規範を意味しており、スターク等が指摘するアメリカの高い宗教参加率を生み出している重要な要因の一つは、彼らがイメージするイデオロギー的な空白における多様性と競争のためではなく、プルーラリズムのイデオロギーというアメリカの文化的文脈に拠っているという⁴⁰⁶。

このようなRCTの自文化中心性と政治的なイデオロギー性は他にも指摘されている。例えばR. ロバートソンは、スタークの宗教経済のイメージでは、「アメリカの宗教プルーラリズムと自由に関する理想あるいは神話」に基礎が置かれているとして、宗教の性質が時間とともに変わ

⁴⁰⁴ Ammerman, N. T., *Religious Choice and Religious Vitality: The Market and Beyond*. In Young, L. A. (ed.), *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment* (pp. 119-132). New York: Routledge, 1997.

⁴⁰⁵ Neitz and Mueser, op. cit., 1997.

⁴⁰⁶ Beckford, op. cit., 2001, pp. 6-7.

ってきた、また宗教自体が経済化されてきたという可能性を視野に入れることなく、無反省に宗教を純粋に個人による産物として捉えているなどと批判する⁴⁰⁷。

世俗化説に反論し、宗教市場における個人の合理的選択を唱えるRCTであるが、ブルース等は、宗教を説明する際に、子供の社会化や代々伝わる伝統ではなく、経済モデルと個人の合理的な選択が利用されたり、それらを有効に利用できる社会こそ、宗教の個人化・私事化という世俗化が進んだ社会であると指摘する⁴⁰⁸。

3.4. RCT による予測と事実の不整合

RCT の理論的な予測が実情と一致しないと指摘する批判として、ウォリスとブルースは、その社会(市場)の主力宗教が衰退すれば、新しいカルトが形成され、宗教的革新が豊かになって全体的に宗教が活発化するであろうというRCTの予想は、イギリスには当てはまらないうと、過去と現代の統計学的数値を挙げながら論じる⁴⁰⁹。また J. カサノヴァは、1980 年代にポーランド、アメリカ、ブラジル、イランなどで見られた宗教の公共空間への復帰と復興は、スターク等の予測と研究結果とは異なって、セクトやカルトのようなオータナティブな集団の勃興ではなく、むしろ伝統的な既存の宗教組織に拠るものだったと述べている⁴¹⁰。さらに、スタークなどのRCT論者と厳しい論争を行ってきたブルースは、北欧と東欧の宗教事情を例に、国家による宗教的・イデオロギー的独占が解除され、宗教市場が自由化されても、民族的アイデンティティや歴史的な理由によって外国の新しい教団がその市場になかなか侵入できず、RCTの予想に反して供給が高まらないことを指摘している⁴¹¹。

3.5 批判への反論と RCT の肯定的な評価

これらの批判に対し、RCT 論者は、自らの経済学的な理論的モデルが現実を単純化するといっても検証可能な仮説を多く提供し、今まで複数の異なる説明を必要としていた諸宗教現象をうまく繋ぐ統合的な説明を可能にすると述べる⁴¹²。また、独占廃止・規制緩和・宗教的革新などの供給の側面に注目することによって、宗教者の欲求・好み・ニーズなどといった需要の側面を強調していた従来の宗教研究における偏向を修正していくことにもその研究の意義を置いている⁴¹³。スターク等は、誤った世俗化説を反論し、カルトのような主流から外れた、活

⁴⁰⁷ Robertson, R., *The Economization of Religion? Reflections on the Promise and Limitations of the Economic Approach*, *Social Compass*, 39(1), 1992, pp. 147-157.

⁴⁰⁸ Bruce, op.cit., 1993 及び Demerath, op. cit., 1995.

⁴⁰⁹ Wallis, R. and Bruce, S., *Secularization: The Orthodox Model*. In S. Bruce (ed.) *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford: Clarendon Press, 1992, pp. 8-30; Bruce, S., *The Truth about Religion in Britain*, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34(4), 1995, pp. 417-430 及び Bruce, op. cit., 1999.

⁴¹⁰ Casanova, J., *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press, 1994.

⁴¹¹ Bruce, op.cit., 1999.

⁴¹² Iannaccone, op.cit., 1995.

⁴¹³ Iannaccone, op.cit., 1997.

気のある教団に研究のスポットライトを当て、宗教研究に新しい視点をもたらしたことが自らの研究活動の大きな功績だとする⁴¹⁴。

この見解を受け継ぐものとして日本の研究者岩井の論稿がある。彼は、多様な文化的ファクターを理論にうまく組み込めていないことがRCTの弱点ではあるが、この理論は社会学に新しい視点を提供し得ると考える。岩井によれば、宗教経済という概念は、これまで世俗化と呼ばれていた現象を宗教経済における布置の変化として捉え直すことを可能にし、既成宗教・制度的宗教のみに注目しがちな世俗化説のテーゼである宗教衰退と、民俗・民衆宗教レベルで見られる比較的安定した「需要と供給」の間にあるギャップを乗り越え、宗教全体をイメージするのを可能にするという⁴¹⁵。また沼尻も、ロバートソン、ブルースなどによる批判を部分的に受け継いで、宗教の合理的選択理論が、「にも関わらず信じる」という宗教の非合理的な側面を十分配慮していないこと、その数量的な研究方法では個人化したシンクレティズムを捉え切れないこと、欧米のキリスト教世界だけを念頭においたこの理論がどれだけ一般性を持つのか、RCTによる歴史的な宗教変動の循環論的説明が果たして妥当なのか、という多数の問題点や疑問点を挙げながらも、「宗教復興が叫ばれる現代、反世俗的な視点で宗教の歴史と現在を統一的な視点から分析しようとする彼らの理論が、極めて示唆的なアイデアを提起しているのは間違いない」とそのポジティブな面を評価する⁴¹⁶。

4. 本研究における評価

先行研究が指摘するように、合理的選択理論は宗教社会学の分野において最も体系的な一般理論であり、最も多くの経験的に検証可能な予測を提示しており⁴¹⁷、本論文でもこの理論の体系性への努力、研究対象の範囲の広さ、仮説の具体性及び検証・反証可能な主張を生産する能力といった点は評価できる。宗教研究における理論の重要性や意味を指摘するRCT論者の姿勢も妥当であり、宗教の説明を純粹に心理的・社会的要素、つまり宗教以外の要因に求めるばかりでなく、宗教の信仰対象により注目し、説明の際には、信仰の内容をより重視すべきであるという彼らの指摘も貴重であると思われる。また、近年多くの世界の地域で見られる宗教の台頭、政治や公共空間への復興を説明しようとする彼らの反世俗化の原因や形態についての研究も、宗教現状の理解に役立つ手掛かりを提示していると思われる。しかしながら、これまで見てきた批判が示すように、RCTは利益追求や利益の最大化を主な動機と想定することで、人間行動の単純化・還元に陥り、褒賞や代償物などの中心的概念の曖昧さと循環性、及びイデオロギー的なバイアスという観念的なレベルでの大きな欠点も抱えていると言える。以下では、先行研究の批判を受け継ぎつつ、本論文における合理的選択理論に対する

⁴¹⁴ Stark and Finke, op. cit., 2000.

⁴¹⁵ 岩井洋「宗教の合理的選択理論についての覚書」、『國學院日本文化研究所紀要』86、2000年、256頁。

⁴¹⁶ 沼尻正之「宗教市場理論の射程—世俗化論争の新たな局面—」、『社会学評論』53(2)、2002年、97-98頁。

⁴¹⁷ Collins, R., Stark and Bainbridge, Durkheim and Weber: Theoretical Comparisons. In L. A. Young (ed.) *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment* (pp. 161-180), New York: Routledge, 1997, p. 161.

評価を述べたい。その際、RCT の問題点と思われる部分を筆者の関心に従って、宗教観、そして死関連の感情や認識と宗教信仰の関係に関する問題という二つに分けて考える。

4.1 RCT の宗教観について

まず、RCT の宗教観に関する諸問題を取り上げる。スタークとベインブリッジは、宗教特有の特徴として超自然的なものに対する信仰ないしそれとの関係を挙げている。「(諸)宗教は、必ず超自然的な存在ないし超自然的な世界、あるいは力の概念を含み、それが積極的である、つまりこちら地球での出来事や条件が超自然的なものに影響を受けているという観念を含む」⁴¹⁸。この宗教の捉え方は RCT のすべての著作において繰り返し強調されているのみならず、論者はそれに対して一種の感情的な執着も見せている。例えば、スタークとフィンクは、「宗教の定義からあらゆる超自然的な要素を排除しようとする北米宗教学会の活動家の努力は、攻撃的な無神論を宗教学の理念として正当化することが目的である」と批判しており、さらに次のように懸念する。「もし人間関係や自然の素晴らしさの中に聖性を認め、宗教を再定義してしまえば、学生たちの頭から超自然的なものへの信仰を消し去りたいという考えに取り付かれた人間が宗教学者を自称できるようになる。そして、聖書の大部分が誤りであり、イエスは実際[そこに載っていることの―筆者注]ほとんどを言っていない、イエスは挫折した革命家ではない(あるいは、イエスは同性愛者だった、あるいは禅師、呪術師、周縁的なユダヤ人だった、あるいはいっさい存在しなかった)、また、キリスト教の歴史は絶え間ない虐殺の歴史である、などといった風に学生たちを教化する権利を持つようになってしまう」⁴¹⁹。

ここに明示されるように、彼らの宗教研究の現状に対する関心や憂慮は、かなりの程度、キリスト教のイメージや衰退の可能性への懸念に拠っているが、ここでまず取り上げるのは、彼らの衝突を招きかねない言葉使いと考え方である。まず言えるのは、宗教の広い定義を提唱する立場は、その背景に必ずしもキリスト教を侮辱し無神論を推進したい意図があるわけではない。むしろ、文化的多様性を認め、あらゆる文化や宗教を寛容に扱うことを目的に置いている点は十分に想定できる(他宗教、他思想に寛容なこの姿勢は、無神論者のみならず、異宗教の相互理解や平和的な共存を誠実に唱える宗教者にも支持され得るものであろう)。つまり、超自然的な存在や現象への信仰を宗教の本質的な特徴とする説を擁護するのは(研究対象を明確に示すためなら)正当な学問的な営みであるが、その際に根拠の不十分な発言や挑発的な言葉は避けられるべきである。スタークとフィンクは北米学会を攻撃的な無神論者と批難するが、彼らの言説には、学術的に逸脱していると思われる主観的で「攻撃的」な部分がある。

さらに、彼らは宗教のイメージをより良くしようという熱心さも手伝ってか、時に感情的過ぎる議論を展開し、民族的、あるいは宗教的な排他主義に受け取れるような発言をする。例えば、スタークとフィンクはアメリカ宗教社会学における動向の批判をする際、その特徴のひとつが「つまらなくて変わったものに対するとても強い嗜好」であるとし、その根拠として、過去 35 年の

⁴¹⁸ Stark and Bainbridge 1985, p. 5.

⁴¹⁹ *ibid.*

アメリカの宗教学専門誌では(外国系の新宗教である)バグワン・シュリ・ラジニーシュの団体、クリシュナ意識国際協会、統一教会を扱う学術論文が、(歴史的にはより長く同国の新宗教である)エホバの証人とセブン・デー・アドベンチストを取り上げるものよりも数において大きく上回っていることを挙げた⁴²⁰。もちろん自国の宗派が十分研究されていないという批判は妥当だが、だからといって異国の宗派を見下すような表現を使う必要はまったくない。また別のところでは「こういう宗教的にエキゾチックなものへの好みの一部には(中略)宗教が詐欺・無知・偽り・変態の中にルーツを持っていることを証明しようとしている伝統が反映されている」⁴²¹と述べられ、それは複数の正当な研究動機を無視した感情的な発言のように見ることもできる。しかし、この2人の著者自身は、他の箇所でも述べているように、集団形成過程をリアルタイムで観察するためには、創設して間もない宗教団体が極めて貴重になる。そして筆者は、1960年代にアメリカに進出した外国系の宗教団体が、異文化・異宗教の出会いと新しい社会的運動や新しいスピリチュアリティの形成を研究するための重要な機会を提供したのではないかと付け加えている。

また、引用した宗教定義が示唆するように、RCT 学派は超自然的なものへの信仰こそ宗教であることを主張するが、序論で見てきたように、一般的にこうした考え方は批判を浴びてきている。その内容は、超自然的という概念そのものが西洋自文化中心的であり、こうした見方を自然・超自然、科学・宗教という区別を持たない社会の研究に応用することは規範的であり、そしてその定義では初期の仏教などのような宗教形態を捉え切れないというものである。とはいえ、超自然的な存在に依拠しない、より包括的な定義といっても、その範囲は広く、何が宗教で何がそうでないかという境界線を曖昧にして研究対象が絞り切れないという弱点はある。故に、完璧な宗教定義がない状況では、研究者は自らの宗教観および研究対象の性質や範囲の問題をできるだけ意識しながら、研究を有益に進めるためのその出発点として何らかの宗教の作業定義を明確に設定することが望ましい。その意味で、RCT の議論は宗教定義を明示するに当たって研究の対象が明確であり、この点は評価できる。

だが問題は、RCT が、先ほどの包括的な定義にもかかわらず、実際すべての超自然的なものを含む宗教を捉え切れていないことにある。RCT によると、「宗教とは超自然的なものの想定をその基盤とする一般的な代償物の体系」⁴²²であり、個別の宗教は、「主として超自然的なものの想定をその基盤とする一般的な代償の提供に携わる人間の組織」である⁴²³。RCT はこのように宗教を一般的な代償物の体系として把握するが、この代償物の存在の必要条件として、その宗教の世界に常に影響しているような積極的な超自然的な存在が予め想定されている⁴²⁴。加えて、より最近の著作には次のような宗教の定義もある。「宗教とは、一つの神あるいは複数の神との交換の条件を含む、実在についての非常に一般的な説明から成っている」⁴²⁵。

⁴²⁰ Stark and Finke, op.cit., 2000, p. 19.

⁴²¹ ibid.

⁴²² Stark and Bainbridge, op.cit., 1987, p. 39.

⁴²³ Stark and Bainbridge, op.cit., 1985, p. 8.

⁴²⁴ ibid, p.7.

⁴²⁵ Stark and Finke, op. cit., 2000, p. 91.

このように RCT 論者は、結局のところ、マナのような超自然的な力や輪廻転生のような超自然的な法則は脇に置き、人格神を想定した有神論のみを、つまり、超自然的なものに関わる宗教の中からその一部のみを選び取って、それを(全般的な)「宗教」と見なしている。これは論者自身の以前の定義に忠実な見方ではないほか、宗教の把握の仕方としては狭く、本論文の立場からしても自文化中心的であると言わざるを得ない。こうした定義の範囲を検討する場合には、宗教の多様性を本当に理解し、それを認めた上で、研究対象を明確化し得る学問的な理由からその定義を画定しなければならない。先に多少長い引用をもって示したように、RCT においては定義の決定にイデオロギー的な動機による主観性が認められるため、プルーラリズムを意識しながらも、(キリスト教を優先する意図もあつてか)実際は微妙に宗教の多様性を拒絶する傾向があるようにさえ思われる⁴²⁶。

また、前述のように、理論の中心を成すもののひとつは、物質的・精神的なものを含むように広く定義されたベネフィット(利益)の概念であった。そこで問題となるのは、安定しているとされる宗教の基本的特徴であるはずの精神的あるいはスピリチュアルな利益や褒賞である。ブルースが指摘するように、何が宗教的な利益かは個人・団体・時代によって異なり、一概には言うことはできない⁴²⁷。例えば、教会での長時間の祈りは、ある者にとって最大のスピリチュアルな向上の修行法、あるいは言葉にできないほど楽しい神との接触であるが、別の者にとっては興味の沸かない形式的なものでしかないかもしれない。しかし、精神的利益の概念が曖昧で不明瞭であることをこのように率直に認めれば、その教理あるいは教団の提供する商品が何故存在し、教団の魅力はどこにあるのかが特定しづらい。つまり、何故ある宗教は活気があつて存続し続け、別の宗教は活気を失って滅びてしまうかという RCT 論者が大きく取り上げる問題についての議論は困難になり、理論の説得力は弱まる。確かに、信者は時間・努力・財産を自らの宗教活動または団体に注いで、その代替として何らかの収穫を得る。だが、こうした自明のことを述べるに留まるのではなく、その事実を何らかの現象の原因究明に有効に利用することができなければ、精神的な利益の概念そのものの有用性は薄まり、整合的な理論が成り立たない。

スタークとフィンクは、宗教を非理性的な存在として捉える見方が従来の宗教研究を支配してきたことを述べたが、その原因の一つとして、「宗教を無知で誤った思考として見なす説がとりわけリベラルな宗教観を持つ社会学者の間で人気を博した」ことを挙げた⁴²⁸。こうした発言には、彼らの反リベラルな政治性を感じざるを得ない。先行研究の中で指摘されてきたように、アメリカのキリスト教的なイデオロギー性が、RCT の自由市場の概念の宗教への応用や、教団の勝ち組・負け組みという峻別の中に散見される。だがそれは、合理的選択理論の人間の欲

⁴²⁶ スタークは全世界の宗教の歴史をその時代の人間の理解力に合わせた神の段階的顕現として解釈し、神への理解に特に貢献しているものとしてキリスト教の優越を唱える著書を著している (Stark, R., *Discovering God: The Origins of Great Religions and the Evolution of Belief*, New York: Harper Collins, 2007)。その中でスタークは、宇宙が神の究極の啓示であることを信じることは理性的であり、科学は神学であつて、神を発見する一つの方法であると述べる (p.399)。

⁴²⁷ Bruce, op.cit. 1999.

⁴²⁸ Stark and Finke, op. cit., 2000, p. 44.

求の捉え方と人間像、そして宗教定義の設定や宗教概念においても見出すことができると言えよう。RCTの理論では人間は常に最大限の利益を追求し、積極的な主体である超自然的な存在を必要とする活発な存在である。またスタークとベインブリッジ及びアイアナコンが述べたように、多くの時間や努力を教団に投資し、特に熱心に宗教に関わるコミットの高い信者の集団が、宗教市場で競争に成功すると見なされる⁴²⁹。これはまさしくアメリカの資本主義者の、熱心なプロテスタントの像とその宗教観の反映ではあるまいか。

4.2 RCT の死の捉え方について

さて次にRCTにおける死の位置づけに移りたい。RCTは、そのすべての主要な著作の中で普遍的な不死への欲求を想定し、宗教にその欲求を満たす機能があることを理論の出発点とする。また、一般的な代償物である不死の約束は宗教の最大の機能であり、再生に関する説明や約束の提供が全般的な宗教の大きな魅力であって、その存続の理由、そして個々の教団の社会における成功の要因であると考えられる⁴³⁰。そこで不死は人間の何より望むものと見なされ、宗教は永遠の命を提供することでその欲求を満たし、慰めや希望を与えるものとして把握される。こうした見方の背景には、魂や身体の死後の状態が良く、死者が我々にとって再会するのが望ましい身近なものであり、死後の世界は(道徳的に振舞いさえすれば)報いのある快適な場所であるという大前提がある。だがこれは、多くの宗教で、現世と来世が特定の道徳的な秩序のない世界、死体や死者が汚らしいもの、死霊が怒りに満ちた不運な存在、また個々の死者の霊魂が他と識別不可能な(いわば、人格なしの)漠然とした存在として考えられていることを軽視している。

一方、道徳的な振る舞いに対する死後の報いや快適な来世を想定する宗教の中でも、死に対する信者の態度は、RCTで想定されるほど一義的に考えることはできない。RCTの議論では、人間の望む究極の褒賞である不死(あるいは最大の一般的代償物の一つである不死への約束)を提供するという側面から、宗教が死の慰めとして一義的に捉えられているが、一つの宗教の中にさえ、信者を安心させる内容もあれば、信者の内部に死の不安を導入したり、それを高める教義もある(何らかの罪を犯した場合に、地獄に落ちて苦しむ、あるいは人間より寿命が短く、また苦しい生涯を送ることを強いられる存在に生まれ変わってしまう等)。

実際、死と宗教の関係を主題とする実証研究に目をやると、具体的な宗教、具体的な人間というレベルでは、宗教信念が持つはずの、死の意識や不安を和らげたり取り除いたりする働きを経験的に証明していない研究も存在し、宗教の不安を煽る効果さえも認める研究がある。⁴³¹また現代の多くの心理学者や思想家は、死に対する態度を、死にゆく過程、死そのもの(生の損失あるいは自己消滅)、死後に何が起こるかという三つの次元で考えており、その中

⁴²⁹ Stark and Bainbridge, op.cit., 1985 及び Iannaccone, L. R., Why Strict Churches are Strong, *The American Journal of Sociology*, 99(5), 1994, pp. 1180-1211.

⁴³⁰ 「永遠の命はおそらく人間の最も至急の欲求であろう」(Stark and Bainbridge, op.cit., 1985, p. 6)。「すべての社会は何らかの代償物を利用する。最も普遍的であろう代償物是不死への約束である」(Stark and Bainbridge, op.cit., 1996/1987, p. 37)。

⁴³¹ 本論文の序論を参照。

で宗教者にあり得る不安として指摘されるのは、死後の未知性や自分の運命に関するものである⁴³²。さらに、信者にとっての不安材料は地獄や死霊・怨霊に関するものに限定されず、S. ホールや H. ファイフェルの研究が指摘するように、少ないとはいえ天国に対してさえ不安を持つ信者もいる⁴³³。これらの点を踏まえるなら、宗教一般が全人類の死に対する感情に対していかなる機能を果たしているかを議論するよりも、特定の宗教観念が、特定の団体あるいは個人にとってどのような意味を持つかを議論した方が有意義であろう。つまり、これら個々の事例に従えば、宗教一般が代償物を提供することで全人類の共有する普遍的な不死への願望を満たしているという、RCTの中心的とも言える前提には疑問符が付くのである。

このように、死と宗教の関係を見た場合、RCT は、宗教間の教義の多様性、また同一宗教の教義の多面性と個々の信者における教義の受容の相違を、十分にその議論に組み込んでおらず、この点についての十分な意識を持たないまま一般論に向かう傾向がある。確かに多くの人が死の不安や意識的・無意識な不死への願望から宗教に傾倒し、宗教教理とその実践の一部は死の不安の緩和を促すだろう。だが、以上見たように、不安の緩衝あるいはその慰めとしての宗教の機能を強調するアプローチには限界があり、死と宗教(ここでそれを超自然的な存在ないし世界を訴える側面のみに限ったとしても)の関係の多面性が見落されてしまっている。

加えて、RCT はその理論的基礎を、普遍的な不死への欲求と宗教のそれを満たす機能に置いているが、その前提の証拠になり得る死生観、あるいは死後の世界に関する信念・信仰に関する心理学の実証研究のデータをいっさい提示していない。理論の構築の前に徹底的に研究すべきであろう人間欲求や心理の側面は、自明のものとして簡単に扱われるのみで、学問的に十分検討されることなく、理論の中心に据えられてしまっている。ひと言で言うなら、スタークとベインブリッジの理論は心理的でありながらも、あまり心理学的ではないということである。

5. 結論

合理的選択理論は、数学的な精度を持つ体系的な宗教論を提示し、研究対象を比較的明確に定義している。この学派は宗教研究における厳格で、論理的に一貫した理論的体系の重要性を指摘し、経験的に確かめ得る多数の仮説を設けることによって、理論的考察、実証的調査の両側面において宗教学研究に刺激を与えている。宗教に従事する個人の動機から宗教団体のライフサイクル、教団と社会との関係、分派などに関する団体内部におけるダイナミズム、宗教間の関係まで、幅広い問題を扱い、特に宗教団体内外の関係の理解に大きな貢献を成している。

⁴³² Goodman, op.cit, 1981; Neale, op.cit, 1973; Murphy, op.cit, 1965/1959 など参照。

⁴³³ Hall, op.cit, 1897 および Feifel, op.cit., 1974.

一方、合理的選択理論は、宗教を一般的代償物の体系として捉え、その代償物の存在の条件として、世界に常に影響を与えている積極的な超自然的な存在を不可欠なものとする。だが、その発想はキリスト教的な人格神を多少言い換えたもののようでもある。つまり、RCTがその研究対象として念頭に置くのは、超自然的なものの要素を含むすべての宗教というよりも、その一つの種類である、人格神を想定した有神論に近い。そのため、RCTの宗教の捉え方は自文化中心的であり、その射程範囲も十分でない。そして、RCT論者の著作には、時折よりリベラルなキリスト教の批判、また、コミット度の高さや活発な宗教参加といった、一部の宗派の価値・規範を称えるような、或いは一部の教団を軽視するような発言が散見される。もちろん、スターク等が主張するように、宗教者による宗教研究は正当で貴重なものである。しかし、彼らの研究には、ある面では一般的な宗教論を扱いながらも、別の一面では、実際にはキリスト教という特定の宗教の、そしてアメリカのプロテスタント右派という特定の国の特定の宗派に対する潜在的な擁護の傾向が見受けられるのである。そこでは統計や実証研究といった厳格な研究方法の必要性が強調されるが、それ以前の理論的なレベルにおいては、理論の前提である公理の中にイデオロギー的な要素が浸入し、故に、厳格な宗教の科学というよりも宗教者のための宗教研究を行っているかのようにも映る。それは、宗教全般というよりも、アメリカ社会における有神論あるいはキリスト教を説明しようとする理論のようでさえある。

死と宗教の関係に関して言えば、RCTは死の否定や不可避な生の消滅に対する慰めを、宗教の普遍的な機能として見なしており、不死への願望を、宗教を求める大きな動機の一つとして捉える。この議論では、死に対する宗教の対応は、科学や共産主義のようなイデオロギーにはないような宗教の強みであり、魅力でもある。しかし、こうした見方は、死と宗教の関係性を取り上げる理論の中で、特別新しい視点をもたらすものではないだろう。また、RCTの文化的文脈の軽視への傾向とイデオロギー性は、その死と宗教信仰の問題に対する見解にも反映されている。死や不死に関して、RCTが理論的な柱にするのは、人格神を中心とし、来世を快適な場所、死者を再会の望ましい身近な存在と見なすような有神論を意識した考え方であり、そうでない信仰には目が向けられていない。加えて、宗教において死への不安を煽る効果を認めたり、あるいは死に対する態度と宗教信仰の間に明確な相関関係を確認できなかったような、具体的な宗教と具体的な信者というレベルで行われた実証研究の結果は参照されておらず、普遍的な不死への願望と不死の約束の提供という宗教の一面のみを取り上げた簡易な一般論が、その理論の前提とされている。そのため、一般的な宗教の理論としての形態を守るなら、RCTは宗教の多様性をより深く意識し、心理学研究を参照することなどで議論を深め、修正を行なう必要があると思われる。

第5章 愛着理論

愛着理論(Attachment theory、以下 AT とも)は臨床と発達心理学の分野にルーツを持つ、パーソナリティや精神発達、人間関係についての理論である。発足以来、既に 1 万以上の書籍や論文⁴³⁴が執筆され、幅広いテーマを扱いながら発達・社会・臨床心理学及び教育の分野に多大な影響を与えているほか、1990 年代に入ってからには宗教の研究にも大きなインパクトを与えている。

1. 愛着理論の概要

愛着理論を提示したのは、孤児院もしくは病院に入って親の保護を離れた幼児を観察していたイギリスの臨床心理学者 J. ボウルビーである⁴³⁵。もともと精神分析学に携わったが、死や病気によって親から引き離された子供の行動や感情は、精神分析では説明し切れないという結論に達し、愛着理論を提唱する。動物行動学や進化論の視点などを子供の行動の研究に導入し、人間は動物と同様、「愛着システム」という行動的・認知的・感情的システムを備えていると主張した。それは食糧摂取やセックスに関する行動を司るシステムと異なり、独立したものであると考えたのである。

愛着システムとは、子供と養育者・保護者(大抵の場合、親に当たる)が互いに離れないよう、子供と養育者の近接性を維持するための行動を司るシステムで、無防備な乳幼児を守り、その生存率を高めることが主な役割・機能である。それは自然淘汰によって発達したものであり、人間以外の種にも存在するという。ウォールビーは、愛着システムの稼働や中止の条件を研究し、成長して大人になっても愛着システムが働き続けると考えた⁴³⁶。ただし、大人は子供より自律性が高く、身を守る際には、養育者を当てにすることしかできない子供に比べて多くの選択肢を持つ。そのため、大人は愛着システムが作動する回数が子供より少なく、愛着の質に関しても、親との物理的な近接性を必要とせず、出会いを子供ほど求めない(写真や電話などを通した絆の維持で十分とする)傾向がある。また、小さな子供の場合は愛着の対象となるのが親ないしそれに代わる養育者であるのに対し、年長の子供や大人においては、愛着対象者が同世代の仲間や先生、恋人などになることが多い。

ここで指摘すべきは、愛着理論の中では、愛着関係の条件が定義されており、すべての親しい関係が愛着関係とはならないことである。まず愛着とは、自分より力または知恵を備え、保

⁴³⁴ Cassidy J. and P. R. Shaver (eds.), *Handbook of Attachment: Theory, Research and Clinical Applications*, New York: Guilford Press, 2008, p.XI.

⁴³⁵ Bowlby, J., *Attachment and Loss, Vol. 1. Attachment*, New York: Basic Books, 1969; Bowlby, J., *Attachment and Loss, Vol.2. Separation: Anxiety and Anger*, New York, Basic Books, 1973; Bowlby, J., *Attachment and Loss, Vol. 3. Loss: Sadness and Depression*, London: Pimlico 1998/1980 など参照。

⁴³⁶ Bowlby, J., *A Secure Base: Clinical Applications of Attachment Theory*, London and New York: Routledge, 2005/1988.

護と安全感を供給できると見なされる人物に対しての強い認知的・情緒的な絆である。加えて、愛着理論に関する著述では、次の愛着関係の必要条件が挙げられている。(物理的または心理的な)近接性の追求と維持(保護や絆を求める側と保護を提供する側、愛着対象者が互いの近接性を維持すること)、安全な避難所の提供(トラブルやストレスの発生時に愛着対象者が安心感・慰め・精神的サポートを提供すること)、そして安全基地の提供(安全や安心感を求める側が自信を持って探求や成長を達成できるように、愛着対象が物理的、あるいは心理的に安全な出発点・拠点を提供すること)である。また、人が愛着対象との分離を恐れ、愛着対象者が亡くなった際に喪失感を抱いて悲嘆に包まれることも愛着関係の特徴となる⁴³⁷。

愛着システムは全人類に普遍的であるが⁴³⁸、かといって均等なものではない。つまり、養育者や恋人との対人関係の経験によって個人差が生まれる。愛着様式は、安定型と不安定型の大きく2つに分けることができる。不安定型はさらに、子供については抵抗・両価型と回避型⁴³⁹、成人においては不安・両価(アンビヴァレント)型と回避型に細分化される⁴⁴⁰。近年、多くの論者はもうひとつの類型として無秩序・無方向(混乱)型を導入している⁴⁴¹。具体的には例えば、安定型の人は、自分のニーズに合わせた質のよいケアを受け、面倒見のよい養育者に恵まれる。それ故、他者を信頼し、人との密接な関係を築くのを躊躇せず、自分を他人の世話に任せることに対して不安がない一方、人の世話をすることも好み、かつ自分の力や能力に対して自信を持つタイプである。

2. 愛着理論における宗教

2.1 宗教概念と主たる関心

愛着理論が宗教に応用されるのは、L. A. カークパトリック、P. グランクヴィスト、M. ミクリンサー、F. フロリアン、P. R. シェイバーなどの研究においてである⁴⁴²。これらの論者は、養育者

⁴³⁷ これらの基準はもともと M. D. S. エインズワースによって定められた。宗教の A T に関しては、カークパトリックの著書などが論じている (Ainsworth, M. D. S., *Attachments Across the Life Span*, *Bulletin of the New York Academy of Medicine*, 61, 792-812, 1985; Kirkpatrick, L.A., *Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion*, New York, London: Guilford Press, 2005a)。

⁴³⁸ アメリカ、アフリカ、ヨーロッパ、アジアでの調査結果をもとに、子供と養育者の間の愛着関係を普遍的な現象と捉え、愛着理論の超文化的な有用性を論じるものとしてファン＝イユゼンドーンとサギ＝シュワーツの論文が挙げられる。Van Ijzendoorn, M. H. and Sagi-Schwartz, A., *Cross-Cultural Patterns of Attachment: Universal and Contextual Dimensions*. In Cassidy J. and P. R. Shaver (eds.), *Handbook of Attachment: Theory, Research and Clinical Applications* (pp.880-905), New York: Guilford, 2008.

⁴³⁹ Ainsworth, M. D. S. et al., *Patterns of Attachment: A Psychological Study of the Strange Situation*. Hillsdale: Erlbaum, 1978.

⁴⁴⁰ Hazan, C. and Shaver, P., Romantic Love Conceptualized as an Attachment Process, *Journal of Personality and Social Psychology*, 52, 1987, pp. 511-524.

⁴⁴¹ Main, M. and Solomon, J., Procedures for Identifying Infants as Disorganized/Disoriented during the Ainsworth Strange Situation. In Greenberg, M. T., Cicchetti, D. and E. M. Cummings (eds.), *Attachment in the Preschool Years: Theory, Research and Intervention* (pp.95-124). Chicago: University of Chicago Press, 1990. さらに、安定型、とらわれ型、対人恐怖回避型、拒絶回避型というような分類を提示する研究もある (Bartholomew, K., Avoidance of Intimacy: An Attachment Perspective, *Journal of Social and Personal Relationships*, 7, 1990, pp. 147-178).

⁴⁴² 中でも L. A. カークパトリックの論文は、愛着理論を宗教に応用した初の試みであり、愛着理論を生かすことによって神像、入信、祈祷に関するそれまでの研究成果を統合することが可能であると論じた

と恋人への愛着スタイル(様式)が宗教認識あるいは宗教性に与える影響に焦点を当てる。具体的には、愛着スタイルと信仰の有無や特徴、入信との関係がいかなるものであるかを中心的なテーマとしている。

こうした論者によると、宗教とは「超自然的、神秘的、畏怖の念を起こさせるものに対する個人の信念・価値・行動」であり⁴⁴³、一部の宗教的認識の根底を成しているのが愛着システムである。そこでは「愛着システムの認知的・情緒的な仕組みが、神及び神的存在についての思考の深層構造ないし普遍的文法を提供している」ことが提唱される⁴⁴⁴。具体的には、幼少期の両親との経験が、子供において内面化され、全般的な人間ないし人間関係についての一般論に塗り替えられていき、神のような、目に見えない、人格のある存在にも投影されるという。

愛着論者が主張するのは、信者の神(人格神)との関係が「代替愛着」⁴⁴⁵あるいは「象徴的愛着」⁴⁴⁶であり、神が代替愛着対象として機能する⁴⁴⁷ということである。そしてキリスト教の神とは、「完全に相応しい愛着対象」⁴⁴⁸(「理想的な愛着対象者」⁴⁴⁹、「究極の愛着対象者」⁴⁵⁰)であるとされる。何故なら、神は全知全能と信奉され、究極の強者かつ賢者として捉えられるのみならず、無条件または明確な条件を持つ愛や安全な避難所と安全の基地を提供する、常にアクセス可能な存在であり、信者は礼拝や祈り、(絵、彫刻のような)像やお守りなどを通して神との接近を求めているからである⁴⁵¹。

さらに、信者と神との関係を愛着関係と見なす場合には、もうひとつ条件が加えられる。それは、認知的信念(信仰)のほかに、感情的な絆が存在すること(例えば、神を愛し、神に愛されていると感じること)である。そのような絆を感じず、何らかの社会的・経済的利益のために儀礼を行ったり、礼拝したりする者の神との関係は、愛着関係ではなく、むしろ交換関係に該当すると考えられる⁴⁵²。

(Kirkpatrick, L. A. and Shaver, P. R., Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs, and Conversion, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29(3), 1990, pp. 315-334; Kirkpatrick, L.A., An Attachment Theory Approach to the Psychology of Religion, *International Journal for the Psychology of Religion* 2(1), 1992, pp. 3-28 参照)。

⁴⁴³ Granqvist, P. et al., Examining Relations Among Attachment, Religiosity, and New Age Spirituality Using the Adult Attachment Interview, *Developmental Psychology*, 43(3), 2007, p.590. しかし、これとは別に、愛着理論と進化心理学の融合を勧める L.A.カークパトリックは、その重要な著書のなかで、「宗教」をまとめた一体というよりも複数の異なる信仰的・実践的体系の集大成として考えるべきであると主張しており、一般に「宗教」として見なされるもののすべての形態を捉える定義は不可能であるとして、その定義を控えている(Kirkpatrick, op.cit, 2005)。

⁴⁴⁴ Kirkpatrick, op.cit, 2005a, p.126.

⁴⁴⁵ 同書など。

⁴⁴⁶ Granqvist, P. et al., Experimental Findings on God as an Attachment Figure: Normative Processes and Moderating Effects on Internal Working Models, *Journal of Personality and Social Psychology*, Online first publication, doi:10.1037/a0029344, 2012.

⁴⁴⁷ 例えば、Kirkpatrick, L.A., God as a Substitute Attachment Figure: A Longitudinal Study of Adult Attachment Style and Religious Change in College Students, *Personality and Social Psychology Bulletin* 24(9), 1998, pp.961-973 参照。

⁴⁴⁸ Granqvist and Kirkpatrick, op.cit. 2008, p.908.

⁴⁴⁹ Kirkpatrick, op.cit. 1998; Kirkpatrick, op.cit, 1992.

⁴⁵⁰ Cicirelli, V. G., God as the Ultimate Attachment Figure for Older Adults, *Attachment and Human Development*, 6, 2004, pp. 371-388.

⁴⁵¹ Kirkpatrick, op.cit, 2005, Granqvist and Kirkpatrick, op.cit. 2008 など。

⁴⁵² Kirkpatrick, op.cit, 2005, p.75.

愛着理論は関係や関係性に関する理論であり、前述の研究者はこれまで、主として信者と人格を持つとされる超自然的な存在との間の関係に焦点を当て、キリスト教やユダヤ教といった一神教を中心的に取り上げてきた。AT の複数の文献においては、愛着理論は宗教全般ではなく、宗教における関係性のみに関する理論であり、愛着理論で説明し得るのは信者の人格神への信仰や関係であって、その研究は一神教の文化圏でしか取り組まれていないというような理論の範囲と有効性に関する限定的な発言が見られる⁴⁵³。だがここ数年、ニュー・エイジ信仰に関する研究も登場しており、理論の範囲を拡張する動きも見られる⁴⁵⁴。

2.2 研究方法

愛着様式と宗教信仰の関係を把握し、神の安全な避難所と安全基地としての機能などを確かめるため、愛着論者は宗教者による著作の分析のほかに実証研究を進めており、調査対象者の養育者や神との愛着形態を特定するための自己報告型質問紙やインタビュー（「成人愛着面接」）、（様々な言葉を映した映像を速い速度で見せるなど）意識下の刺激を与えた実験が行われている。より具体的には、調査の対象者に、その愛着様式を把握するべく、幼少期における両親との関係や親像などを問う自己報告質問票を記入させたり、20 問からなる面接の後に、対象者の信仰の性質を特定するための尺度を記入させ、愛着様式と信仰の相関性を数学的に求める、というような形式が多い。対象者の愛着様式をもとに、対象者の将来の宗教性や入信の可能性を予測した場合は、数年後にフォローアップ調査を実施するというように、縦断的研究を行うこともある。加えて、そもそも神との愛着関係は観念的かつ経験的に（神像、教理的正当性の程度、宗教的指向性など）ほかの宗教性の側面と区別することができ、実際、単独で特定の心理的な効果・状態を導くことができるのかという点も経験的に確かめるべき問題として扱われ、厳格な統計学的手法に基づいた調査を実施するなど、神との愛着関係の実在の確認と、概念的・分析道具としての有効性の確認も取り組まれている⁴⁵⁵。

2.3 AT による宗教調査の結果

この種の宗教研究がこれまで活発に行われてきたのは、アメリカ、スウェーデン、そしてイスラエルである。それらの調査では、次のような結果が示される。

まず、宗教の AT が大きく取り上げる問題として、養育者との愛着様式が個人の宗教受容や意識、また世代間宗教伝達に及ぼす影響がある。カークパトリックは、宗教を受け入れる人間

⁴⁵³ ibid など。この姿勢は、たとえば、グランクヴィストとカークパトリックの共著において明確に記される。「（前略）我々は愛着理論が宗教の包括的な理論であると主張しない。そうではなく、我々が主張したいのは、愛着が、特にキリスト教において、個人の信念や神との関係及び表象の背景にある中心的なプロセスであるということである。」（Granqvist, P and Kirkpatrick, L.A., Attachment and Religious Representations and Behavior. In J. Cassidy and P. R. Shaver (eds.) *Handbook of Attachment: Theory, Research and Clinical Applications*, (pp.906-933). New York: Guilford Press, 2008, p.928.

⁴⁵⁴ Granqvist et al., op. cit. 2007; Granqvist, P., Fransson, M. and Hagekull, B., Disorganized Attachment, Absorption and New Age Spirituality: a Mediational Model, *Attachment and Human Development*, 11(4), 2009, pp. 385-403 など。

⁴⁵⁵ 例えば、Kirkpatrick, L. A. and Rowatt, W. C., Two Dimensions of Attachment to God and Their Relation to Affect, Religiosity, and Personal Constructs, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41(4), 2002, pp. 637-651 参照。

の人格と動機に関する相違を説明するため、ボウビーが想定した「内的作業モデル」という認知的モデルに依拠しつつ、「一致」(correspondence)と「補償」(compensation)という 2 つの仮説を立て、それらを自ら、あるいは共同で検証する調査を行っている⁴⁵⁶。それによれば、人は養育者との愛着関係の経験をもとに、自己及び他者に対するイメージ(像)と期待を含む「内的作業モデル」を発達させるが、それによって人や神の像、またそれとの愛着関係が決定されるという。カークパトリックによると、入信するのには主に 2 つの道がある。すなわち、自己を他者の保護やケアに値する者として基本的にポジティブに評価し、他者を基本的に信頼に値する者として捉える安定型の人、そのポジティブなイメージを自らの宗教の捉え方にも反映させ、信仰対象と安定した愛着関係を結ぶ(養育者との愛着関係と、神との愛着関係との一致)。よって、安定型の人とはそうでない者より宗教を信じる傾向がある。入信をする際も、たいていの場合、大きな感情的な噴出なしに穏やかに進み、神を人々のケアを引き受ける善意の愛と許しの存在として捉え、なおかつ親の宗教を受け継ぐ傾向が見られる。

これに対し、不安定型の人、全体的に安定型より宗教を避ける(無神論者もしくは不可知論者になる)傾向があり、信仰を抱いても、それは多くの場合、親(養育者)と異なる宗教となる。不安定型に関してより詳しく見るなら、自己の価値を疑い、他者を時には暖かい、時には冷たく読みづらい存在として捉えがちな(不安定型の一種である)不安・両価型は、養育者の思想や価値観を拒絶しがちである。ただし、養育者が肯定する以外の宗教の中で面倒見のよさそうな師匠、あるいはそのような性格の超自然的存在に出会った場合には、養育者との関係に欠けていた愛情を補おうとして、養育者と異なる宗教信仰を抱くことがしばしばである(補償)。このタイプは、宗教に関心を抱く場合、入信が突発的に感情的かつ劇的に行われる傾向があり、神を、時に愛情やサポートを提供し、時に罰を与え、怒れる存在として見なしがちである。

自己を十分肯定的に考えても、他者をあまり信頼できない(不安型の中のもうひとつのタイプ)回避型は、自立や自給自足に対する意識が強く、宗教に惹かれることは比較的少ないが、信仰を抱いた場合は、神を生活に直接関わらない遠い存在として考える傾向がある。一方、幼少期に養育者との関係において深刻なトラウマを経験し、それによって他者との接触において認知的な混乱に陥りがちな無秩序・無方向(混乱)型に関しては、テレパシーやオカルトなどの、原則として愛着対象者が不在の信仰を選択する傾向がある⁴⁵⁷。

AT の研究では、成人期における愛着と宗教との関係についても議論されている。恋人を持たない人は、持つ人よりも積極的に宗教に関わり、信仰対象と密接な私的関係を築く傾向にあるという⁴⁵⁸。不安定型の人、恋人との関係が充実している場合は宗教から遠ざかるが、うまく行かない場合には宗教(信仰対象)に愛情を求める傾向があり、神との愛着関係において愛

⁴⁵⁶ Kirkpatrick, op. cit., 2005 参照。

⁴⁵⁷ Granqvist, P. and Kirkpatrick, L. A., Religious conversion and perceived childhood attachment: A meta-analysis, *International Journal for the Psychology of Religion*, 14(4), 2004, pp.223-250; Granqvist and Kirkpatrick, op.cit. 2008, p. 916 など。

⁴⁵⁸ Granqvist, P. and Hagekull, B., Religiosity, adult attachment, and why “singles” are more religious, *International Journal for the Psychology of Religion*, 10, 2000, pp. 111-123.

を与えられたことによって自己評価を高め、自信を得ることがあるなどの研究結果が発表されている⁴⁵⁹。

つまり端的に述べるならば、神像や神との愛着関係における個人差は、養育者及び恋人との関係、すなわち愛着スタイル(様式)に拠っており、神像はとりわけ第一養育者(主に母親)像に類似しているということになる⁴⁶⁰。

さらに AT 論者によれば、宗教調査においては、神が実際に愛着対象者、すなわち安全な避難所と安全基地として機能していることが(対象者を不安にさせ、神への信仰の不安緩和効果を観察するなどの研究によって)確認されているという。こうした安全な避難所と安全基地としての神の機能は、基本的に不安定型よりも安定型において顕著に見られる⁴⁶¹。また神に対する愛着は、ほかの宗教性の次元よりも心理的に良好な状態をもたらすという結果も指摘される⁴⁶²。それ故、AT 論者は「宗教は少なくとも部分的に保護と安全感への欲求に根源を持つようである」こと⁴⁶³、神が不安と恐怖の解毒剤として機能するはずであるとの仮説を証明した実証研究が存在することを主張して⁴⁶⁴、不安緩衝は宗教の中心的な特徴として捉えられる。そこでは、神や天使などの超自然的な存在が安全な避難所や安全基地として機能していることも指摘されており、信者における不安や孤独の緩和、生活における規律、人生の目標や意味を提供する機能など、宗教の精神的・肉体的健康へのポジティブな効果が強調される傾向にある。

ところで、AT 論者の間では近年、一神教以外の宗教形態も対象に含め、宗教の愛着理論の範囲を拡張する動きが登場しており、とりわけニュー・エイジ・スピリチュアリティが着目される。それによると、ニュー・エイジとは、密教やオカルト、占星術や超常心理現象、瀕死体験などに関する信仰や人間性心理学に由来するスピリチュアリティを含むが、これらの諸形態の共通点は、一神教の神のような愛着対象の不在であるという。そしてニュー・エイジ思想は、むしろ自己というものを祝福し、神ではなく「形而上学的な自己を思想の中心に」据える⁴⁶⁵。

こうした側面から、AT 研究は、ニュー・エイジ信仰に繋がるのは、無秩序型及び不安・両価型の愛着スタイルであると論じる。愛着対象に肉体的虐待や口頭暴力を受けた子供は、時には不安緩和の提供者であり、時には脅威である愛着対象者に対し、どのような態度を取るべきかについて迷う。そのため、実験では、養育者に近づこうとしながらも、その前で不安げに静止・麻痺するなどの矛盾的な動作を示す傾向があるが、このような定まりのない愛着関係と精神的に未解決であるトラウマがもたらす相反した感情は、愛着からの逃避、あるいは自己分離的精神状態及び自己分離的信仰に結びつく。占星術のように自分の運命を自己の能力と切り離して考える、瀕死体験にあるように魂が自体を物理的に離れていく、また催眠術にあるよう

⁴⁵⁹ Granqvist P. and Hagekull, B., Longitudinal Predictions of Religious Change in Adolescence: Contributions from the Interaction of Attachment and Relationship Status, *Journal of Social and Personal Relationships*, 20, 2003, pp. 793-817.

⁴⁶⁰ Kirkpatrick, op. cit., 2005 など。

⁴⁶¹ Granqvist and Kirkpatrick, op.cit., 2008.

⁴⁶² Kirkpatrick, L. A. and Shaver, P. R., An Attachment Theoretical Approach to Romantic Love and Religious Belief, *Personality and Social Psychology Bulletin*, 18, 1992, pp. 266-275.

⁴⁶³ *ibid.* p. 909.

⁴⁶⁴ Kirkpatrick, op.cit., 2005, p. 68.

⁴⁶⁵ Granqvist and Kirkpatrick, op.cit. 2008, p. 919.

に前世の自分というもうひとつの自己と出会う、といったニュー・エイジ的信仰と実践は、まさに自我感喪失や自己分離という変成意識によるものであり、無秩序・無方向(混乱)型の愛着が生み出す、自己・自体・現実からの精神的な分離や空想などに吸収されやすい心理的傾向によるものである⁴⁶⁶。ただし AT 論者は、ニュー・エイジ的な信仰を抱くには複数の経路があるため、この種のスピリチュアリティの背景にあるすべての動機を愛着理論のみでは説明できないとしている。トラウマを解決できなかった無秩序・無方向(混乱)型でも建設的であり得る場合があり、ニュー・エイジ信仰にはポジティブな精神的効果の可能性もあるという⁴⁶⁷。

もうひとつ、ここ数十年の愛着理論に見られる取り組みとして、進化心理学及び恐怖管理理論との協働を目指す動きがある。前者との理論的な連携は、カークパトリックとグランクヴィスト、後者との結び付きはミクリンサーとフロリアンの研究で進められている。そのうち、進化心理学の宗教論を全面的に受け入れたカークパトリックは、愛着システムが、生存と生殖(遺伝子伝達)を確保するように機能する、自然淘汰によって発達した多数の心理的メカニズム(システム)のひとつに過ぎないと考える。宗教の包括的な理解を実現するのであれば、すべての心理的メカニズムの働きを視野に入れ、中間レベルの理論である宗教の愛着理論を、進化心理学という広いメタ理論の枠組みの中に組み込む必要があるという⁴⁶⁸。(愛着理論と恐怖管理理論の協働については、次節で扱う。)

3. 愛着理論における死

ボウルビーは『対象喪失』⁴⁶⁹で一般的な人間恐怖について議論し、その中で子供の死に対する恐怖に触れる。それによると、子供においてその恐怖は、包括的で抽象的な死への恐怖としてではなく、急な音、見知らぬ人、動物や暗闇に対する具体的な対象への恐怖として表れてくる。また、子供の不登校や引き籠りの要因としての親の言動という文脈の中で、引き籠りがちな子供が親の死、さらには、自分の死に対して抱く恐怖についても論じる。(具体的には、子供はどのような親の言動によって親との分離、親に見捨てられることに対する恐怖を抱き、親の怪我や死、また親に置き去りにされることを警戒し、家を離れたくない気持ちを抱くかが分析される)⁴⁷⁰。

同書は、子供と大人における、親、配偶者、子供といった大切な他者の死に対する対処と愛着様式の関係性を分析する。具体的には、死への反応の背景にある情緒や防衛機制、悲嘆における認知的・情緒的個人差、健康的・病的死別への対処の特徴、病的な対処になりがちな資質などを特定しようとした。

⁴⁶⁶ Granqvist et al., op.cit., 2007; Granqvist and Kirkpatrick, op.cit. 2008; Granqvist, Fransson and Hagekull, op.cit., 2009.

⁴⁶⁷ Granqvist, Fransson and Hagekull, op.cit., 2009, pp. 397-398.

⁴⁶⁸ Kirkpatrick, op.cit., 2005, p. 2, p.187.

⁴⁶⁹ Bowlby, op.cit., 1998/1980.

⁴⁷⁰ Bowlby, op.cit., 1973.

ボウルビーは同書の中で、愛する者の死は驚きと、亡き者が死後も存在し続けているという感覚、また悲しみや怒りを伴うという意見を提示し、文化人類学の文献を短く分析した後に、自身の見解が他文化に関する研究においても裏付けられていることを主張する。死者が死後にも生き続け、生者と関係を持ち続けるという信仰と、死体を処理する儀礼はすべての文化に見られる。葬儀儀礼には極めて多様な形が存在するにもかかわらず、すべての葬儀儀礼は、1. 死者との継続的な関係を前提とし、その関係の維持のしかたを決定する、2. 死別によって置き去りにされたことへの怒りを表現する形、また死の責任を誰に負わせるかを規定する、3. 悲嘆の終了時点を規定する、という共通点を持つという⁴⁷¹。

ボウビーによると、死者に関する様々な文化的パターンの背景には全人類共通の大切な他者への心理的反応がある。さらに、あらゆる文化の人間は、自らの死後に関する意識的な信仰の有無にもかかわらず、「亡き者との関係を持ち続けたいという強い衝動」⁴⁷²を持っている。ボウビーの考えでは、死後の世界に対する宗教信仰が諸文化において存在することは、死者との近接性を維持したい心理的な衝動で説明し得る。

もっとも、ボウビーの死への不安・恐怖に対する関心は、あくまでも研究の主題である幼児と養育者の愛着関係の性質、第一養育者の無関心で鈍感なケアがもたらす病原的な影響、精神的動揺の治療方法などの問題に限られる。他者の死は分離不安という文脈の中で捉えられており、死と宗教というテーマがその研究において重要な位置を占めているわけではない。

愛着スタイルや経験が宗教性(人の宗教心)に及ぼす影響、また愛着と死への不安の間の関係という問題を大きく取り上げるのは、L. A. カークパトリック、P. グランクヴィスト、M. ミクリンサー、V. フロリアンなどの研究である。これらの論者は、ボウビーの基本路線を引き継ぎ、死とは究極の分離であり、子供の死のイメージに見られるように死に対する意識は分離に対する意識と関係していると考える⁴⁷³。そして大切な他者の死(愛着対象者との死別)も自己死も、分離というプリズムを通して捉える傾向がある⁴⁷⁴。またボウビーと同様、人間愛着対象者の喪失によって精神的動揺や悲嘆が生じるとともに愛着システムが稼働し、近接性を求める反応も起きることを指摘する。そのため、信仰を持つ人においては、消滅することがなく、常にアクセスが可能だという意味で人間より頼もしい愛着対象者である神に以前より縋る傾向が、信仰を持たない一部の人においては、死者の代替となる愛着対象としての神に傾倒する傾向がそれぞれ見られるというように、大切な他者の死に伴って宗教性が増大する現象が説明できるという⁴⁷⁵。

ボウルビー以後の愛着理論における死と宗教の関係に関する研究として代表的なものは、ミクリンサーとフロリアン及びその同僚が手掛けた研究である。ここでは、愛着様式が能力・自尊心などに影響を及ぼすことが着目され、愛着の安定・不安定によって、人々の人生諸問題

⁴⁷¹ Bowlby, op.cit., 1998/1980, p. 132.

⁴⁷² ibid., p.136.

⁴⁷³ Mikulincer, M., Florian, V., and G. Hirschberger, The Existential Function of Close Relationships: Introducing Death into the Science of Love, *Personality and Social Psychology Review*, 7(1), 2003, p.25 参照。

⁴⁷⁴ 例えば、Kirkpatrick, op.cit., 2005, pp. 64-65 参照。

⁴⁷⁵ Granqvist and Kirkpatrick, op.cit., 2008, p. 911.

に対する態度や対応方法のみならず、死関連の諸問題に対する態度も影響されるという仮説が提示される。安定型の人とはそうでない人より、自らの能力に関する自信があり、孤独感を感じることが少なく、人を信頼する。故に、それだけ分離不安に強く、ネガティブな感情の処理がより巧みであると想定され、死の不安が比較的少ないと考えられる。

これらの推測・仮説を証明するべく、上記の論者は実証研究を行うが、その結果は、仮説の通り、子供のころに築かれた愛着スタイルは死の不安の管理に関係するというものであった。より具体的には、安定型の人とは不安定型より死の不安が少なく、死を想起させる刺激に対しては、人との親密性を求め、死を有意義で自分には対応できるものとして捉えるなど、精神的な成長に繋がる形で反応する点が確認されている。(その反面、不安定型の人は、死の不安を管理するのが難しく、人との近接性を求めることなく、その不安に無人格的な防衛規制で対応することを試みたりする⁴⁷⁶。)

加えて以上の研究は、大人の恋愛関係も死の不安を緩和する(不安緩衝としての)機能があると指摘する⁴⁷⁷。AT 論者は一連の研究を通して、密接な関係や愛着スタイルという視点から、文化的世界観と自尊心の、死の恐怖に対する緩衝機能を主張する恐怖管理理論を吟味した。この結果、世界観と自尊心以外にも密接な恋愛関係が死の恐怖管理に関わっていることを結論づけ、愛着理論と恐怖理論の連合を提案している。例えば、ミクリンサー、フロリアン、シェーバーなどは、恋人との恋愛関係が、生存の確保、生殖や育児という点で重要な生物学的な機能を果たし、生存と生殖を困難にする個人の物理的な孤立を防ぐほか、精神的動揺の際に不安緩衝としても機能することを挙げ、こうした愛着関係は死の不安も緩和するはずであると仮定する。実際、その仮説の検証を行った複数の調査では、自尊心を傷つけられ、世界観を批判された状態においても(つまり、恐怖管理理論が死に対する無意識な遠位防衛機制と考えるものが脅かされ、破られそうになった場合でも)、恋愛関係を想起させられる場合は被験者の死の不安が減少することが示される。恋愛関係は自尊心や世界観を促し得るものだが、この調査は、そうした密接な人間関係が、自尊心の取得・増大あるいは世界観の維持・強化という回路を通じて働くのではなく、この関係自体が単独で直接的に死の不安の緩和をもたらすことを主張する。この点を踏まえ、AT 論者は、自尊心と文化的世界観という恐怖管理理論における二つの中心的な柱に、密接な人間関係という三つ目の死の不安緩衝に関する要素を加えることを提起しており、恐怖管理理論の改善を促している⁴⁷⁸。

⁴⁷⁶ Mikulincer, M., Florian, V. and Tolmacz, R., Attachment Styles and Fear of Personal Death: A Case Study of Affect Regulation, *Journal of Personality and Social Psychology*, 58(2), 273-280.

⁴⁷⁷ Mikulincer, M., Florian, V., and Hirschberger, G., The Anxiety-Buffering Function of Close Relationships: Evidence That Relationship Commitment Acts as a Terror Management Mechanism, *Journal of Personality and Social Psychology*, 82(4), 2002, pp. 527-542; Mikulincer, Florian and Hirschberger, op.cit. 2003, pp. 20-40 など。

⁴⁷⁸ Mikulincer and Florian, op.cit., 2000; Mikulincer, M. et al., The Death Anxiety-buffering Function of Close Relationships: Exploring the Effects of Separation Reminders on Death-thought Accessibility, *Personality and Social Psychology Bulletin*, 28, 2002, pp. 287-299; Mikulincer, Florian and Hirschberger, op.cit., 2002 及び 2003; Mikulincer, M., Florian, V. and Hirschberger, G., The Terror of Death and the Quest for Love: An Existential Perspective on Close Relationship. In Greenberg, J., Koole, S. L. and T. Pyszczynski (eds.), *Handbook of Experiential Existential Psychology*, New York, London: Guilford Press, 2004; Hart, J., Shaver, P. R and Goldenberg, J. L., Attachment, Self-Esteem, Worldviews, and Terror Management: Evidence for a Tripartite Security System, *Journal of Personality and Social Psychology*, 88(6), 2005, pp. 999-1013 など。

4. 愛着理論に対する批判

近年の心理学研究において愛着理論全般に対する批判的となっているのは、この理論の超文化的普遍性あるいは有効性に関する主張である。AT の発足時から、エインズワースなどによってアフリカ、南米、日本など、西洋以外の文化圏でも親子の研究が行われている。だが、ロットバウム他によれば、AT 論者は、愛着様式のどのタイプがどの文化圏で多いのかというような、文化による相違を、自らの理論の枠内に収まる比較的マイナーな問題として扱っており、理論が想定する愛着関係の類型と内容を全人類に共通のものとして捉え続けている。よって、文化的相違をより重視し、自らの理論には西洋的な価値観と理想が反映され、これらが必ずしも多くの文化に当てはまらないことに気づくべきであるという。ロットバウム他は、アメリカと日本における親子関係の比較から、甘え・一心同体などの日本の概念に見られる親子の絆と社会的に容認される子供の親への依存を指摘した。それを踏まえ、子供のニーズに敏感な養育者がしっかりと安全な基地としての機能を果たすことによって児童の探求への傾向、自立及び能力が増大するという愛着理論の考え方は、探求と自立、または独立を高く評価する西洋的な個人主義の価値観から来る偏向として批判される。日本では社会的な調和や自己反省、親を頼り、また感謝する気持ちが高く評価され、西洋において自立と独立の兆候とされる個人的な感情や不満の明確な表現、イニシアチブ、自己価値の主張などが、自己中心性と未熟さの兆しとして捉えられる傾向にある。その中で、安定型の愛着は、自立や親からの独立よりも、甘えや親頼みに繋がり得る。故に、愛着理論が養育者の安全な基地としての機能と考えるものは、相対的な見方に過ぎず、日本の事例には合致しない。そもそも子供のニーズに敏感な養育者(養育者の感受性)とは何か、安全とは何か、などに関する観念も、文化によって異なってくるとロットバウム他は指摘する⁴⁷⁹。

これに対し、愛着理論者は、親(養育者)の感受性の基準となっているのは、どちらかといえば、文化的な多様性が関係する養育者が子供のどのニーズにどのように応えるかではなく、養育者が子供の呼び声に反応し、子供のニーズを正しく理解して、それに適切に対応するかどうかという観察し得る事実であると考え。そのため、理論の普遍性が、ロットバウム他による感受性の観念の文化的多様性についての主張によって脅かされることはないとしている。同様に、養育者の安全基地としての機能に関して、AT はそれが必ず自立に結び付くと見なしているのではなく、自立に繋がりやすい、あるいは繋がる可能性があるとして捉える。よって、普遍的なものとして捉えられるのは、どちらかという、児童の安全感と自立・独立・能力の間の関係ではなく、むしろ養育者の対応と子供が感じる安全感の間の因果関係である⁴⁸⁰。また、ロットバウム他が、愛着理論の有効性を日本で証明した研究を無視し⁴⁸¹、なおかつ、日本の文化を、国単位で不変なものとして本質主義的に捉え、政治的な動機で構築され、民族主義の要素を含

⁴⁷⁹ Rothbaum, F. et al, Attachment and Culture: Security in the United States and Japan, *American Psychologist*, 55(10), 2000, pp. 1093-1104 及び Rothbaum, F. et al., Deeper into Attachment and Culture *American Psychologist*, 56(10), 2001, pp. 827-829.

⁴⁸⁰ Posada, G. and Jacobs, A., Child-Mother Relationship and Culture, *American Psychologist*, 56(3), 2001, p.821 及び Kondo-Ikemura, K., Insufficient Evidence, *American Psychologist*, 56(3), 2001, p. 825.

⁴⁸¹ Kondo-Ikemura, op.cit., 2001.

み込んだ日本人論に見られるような、日本の文化の均質性と独自性に関する主張を無批判に取り入れているといった反論も成される⁴⁸²。

宗教の愛着理論に対する批判を主に展開するのは、精神分析学派に属する対象関係理論の唱道者である。例えば精神分析学者 M. D. フェイバーは、ボウビーは先天的で特化した愛着メカニズムの存在を想定することによって(変動する心理的エネルギーの概念を用いて人間の心を理解しようとした)フロイトのエネルギーモデルの打破を試みたが、愛着メカニズムの存在を裏付ける神経学的な証拠がないとする。V. デモスの議論に依拠しつつ、父親としての神の像を理解するなら、遺伝学的な(先天的な)認知傾向よりも、子供と親の関係の中で生じる経験に注目すべきであると論じる。脳内の神経回路の構成は、かなりの程度環境の影響によって変わり得るため、愛着は、先天的に備わっている認知的傾向によって生まれるのではなく、逆に、繰り返される親子の交流によって発達し、脳の神経回路に刻まれるものである。したがって愛着関係の由来は、親と心理的に一体であった小児期の経験にあり、神や天使への愛着は、幼少期に経験された保護感や安全感に向かう無意識な後退として理解すべきであるとする⁴⁸³。

一方、S. E. グレスタードによると、愛着理論は人間対象関係の複雑性を見落としており、その関係の説明として不十分であるという。その理由としては、愛着対象者を安心感や危機からの保護の提供者のみに還元し、欲求や衝突など、対象関係における他の重要な要素を軽視していることを指摘する⁴⁸⁴。また D. M. ウルフは、宗教においては、愛着理論による説明が容易な父親と子、師匠と弟子以外にも、友人同士あるいは配偶者同士の関係を示唆する交流も見られることから、この理論の適用を宗教に拡大し過ぎないように留意する必要があると喚起する。またウルフは、安定型の方が親の宗教を受け継ぐ傾向があるという愛着理論の主張にも疑問を投げかける。そもそも養育者が安全な基地となって子供の未知の探求を可能とし、養育者と安定した繋がりを持つ子供が、特にその探求に必要な自立性や自信を備えているとするなら、安定型の子供が様々な宗教を探索することなく、親の宗教に留まる傾向にあるという研究結果は理論的な予測に矛盾しており、このこと自体が、愛着理論のモデルを宗教に応用すべきでないことを示唆しているという。

そしてウルフは、AT が宗教研究において採用した、宗教現象の原因の究明を試みる自然科学的なアプローチに対して、解釈学的なアプローチの有効性を訴える。複数の回答者を対象に、統計学的な計算で愛着と信仰の相関性を調べようとする愛着理論の経験的、量的手法は、宗教者の人格(の類型論)という点では一定の成果を挙げる。だが、説明範囲は限定されており、解釈を重視する深層心理学的なアプローチが提示するような、信仰・宗教像・道徳的

⁴⁸² Gjerde, P. F., Attachment, Culture and Amai, *American Psychologist*, 56(3), 2001, p. 826 及び Chao, R., Integrating Culture and Attachment, *American Psychologist*, 56(3), 2001, p. 823.

⁴⁸³ Faber, M. D., *The Psychological Roots of Religious Belief: Searching for Angels and the Parent-God*. New York: Prometheus Books, 2004 及び Demos, V., Psychoanalysis and the Human Sciences, *American Imago*, 58, 2001, pp. 649-684 参照。

⁴⁸⁴ Gullestad, S. E., Attachment Theory and Psychoanalysis: Controversies, *Scandinavian Psychoanalytic Review*, 24, 2001, pp. 3-16.

規範・儀礼・聖典・建築といった宗教伝統を構成する広範な具体的な要素の理解に資するものではないとする⁴⁸⁵。

愛着という、心理の一側面のみを人間の心から抽出し、愛着理論という一つの角度のみから、多数多様な要因によって決定される宗教的経験や宗教性のすべてを説明することは不可能であると指摘したのは、精神分析家の A. M. リズットである。AT 論者のグランクヴィストは、精神分析と比べてより科学的な方法を提供し得る、進化論に一致した理論である上、宗教心理学と一般心理学との統合も可能にするという点から、心理学の新たな出発点として精神分析に代わって愛着理論を採用する必要性を主張した。これに対しリズットは、愛着理論者はその研究方法において、心理全体から愛着システムを抽出することによって新たな現実を構築するため、グランクヴィストが考えるような、現実そのものを客観的に観察し、説明することは不可能かもしれないと慎重な姿勢を呼び掛ける。加えて、精神分析が重視する臨床的面接や事例研究といった手法は、宗教の主観的な部分についての知識や洞察を可能にすることから、簡単に放棄されるべきではないと述べる⁴⁸⁶。

5. 本論文における評価

宗教の愛着理論は、人間関係と人格の宗教意識への影響、信仰の動機、信仰対象の像や入信過程における個人差、宗教の世代間伝達、宗教の精神的健康への影響など、比較的幅広い問題を取り上げる。その議論は今なお発達途上であり、実証調査によって日々正確で精緻なものになりつつある。宗教に関して言えば、愛着理論は、愛着様式(スタイル)や養育者・恋人との関係に見られる経験と宗教信仰の性質に関して多くの具体的な仮説を行い、自己報告型質問紙・インタビュー・意識下に刺激を与える実験など、多様な測定・研究方法によって丁寧に仮説の実証に取り組んでいる。

また愛着理論は、宗教に対する態度、信仰内容、信仰対象との関係、入信プロセスなどにおける個人差について重要な洞察や予測を提示し、家族(家庭内)の宗教伝達を説明する。人の宗教性は養育者との愛着関係によって予測可能であることを証明し、個人の人生経験や人格と宗教性の間の相関関係についての理解に一定の貢献を成している。恋愛関係における愛着スタイルと宗教性に関する研究も興味深く、注目に値するものである。しかし、以下ではいくつかの問題点を指摘しておく必要もあるだろう。

まず、人間同士の愛着関係を宗教の世界にどこまで拡張できるかという問題が挙げられる。AT は信者における神との近接性追求、神の安全基地と安全な避難所としての心理的な機能について説得的に論じ、実証研究による確認も積み重ねている。だが、ウルフが論じるように、宗教においては、AT によって比較的説明が容易な親と子、師匠と弟子の関係以外にも、友人

⁴⁸⁵ Wulf, D. M., How Attached Should We Be to Attachment Theory? *International Journal for the Psychology of Religion*, 16(1), 2006, pp. 29-36.

⁴⁸⁶ Rizzuto, A-M., Discussion of Granqvist's Article "On the Relation between Secular and Devine Relationships: An Emerging Attachment Perspective and a Critique of the 'Depth' Approaches," *International Journal for the Psychology of Religion*, 16(1), 2006, pp. 19-28.

同士あるいは配偶者同士の(力や知恵の差異がより小さく、比較的平等な)関係を示唆する交流が見られるため、AT を宗教に応用する際の範囲を拡張し過ぎないように留意する必要がある。そもそも養育者が安全な基地として子供が未知の世界を探索することを可能にし、養育者と安定した絆を持つ子供がそうした探索に必要な自信や自立能力を特に備えているなら、安定型の人が様々な宗教を探索することなく、親の信仰に留まる傾向があるという AT の主張は議論が不十分であり、このこと自体が、愛着理論のモデルを宗教に応用すべきでないことを示すかもしれない⁴⁸⁷。

次に、AT 理論ではその有効範囲が西洋一神教あるいは人格神を纏わる宗教のみに限られ、全般的な宗教の包括的な理論を示すことは目的ではないことが述べられる。だが一方で、愛着理論が一神教のみならず、他の宗教形態にも(多神教にも、また西洋では一般に無神教として捉えられがちな仏教にも人格神が見られるという理由で同様に)重要な手がかりを提供するとも主張される⁴⁸⁸。確かに、人格神との関係を中心に置く理論は、キリスト教あるいは一神教に留まらず、より広い範囲で他の宗教にも何らかの洞察を提供しうる。だがここで問題なのは、AT が全般的な宗教の理論に近いものを提供することを事実上試みているにもかかわらず、「全般的な宗教の包括的な理論を目指していない」と繰り返し断ることによって、提示された理論が晒され得る自文化中心性についての批判をまともに受けようとししないことである。仮に宗教の愛着理論が、一神教以外の宗教形態への応用の可能性を確かめるのであれば、イスラム教や多神教などのような文化的文脈においても調査を実施する必要がある。しかし AT 論者自身が認めているように、この理論の枠組みを用いた宗教研究は、北米と北欧、イスラエルに限られており、非西洋のあるいは非一神教の文化的文脈では行われていない⁴⁸⁹。それ故、この理論の前提や有効性をより多様な宗教的・文化的コンテキストにおいて試みることが必要である。

また、ボウルビーが主張する普遍的な「死者との近接性を維持したいという強い心理的衝動」について言えば、宗教にしばしば見られる死体回避、死による穢れ、不運で危険な存在としての死者のイメージを説明する上で有効的ではない。人間の愛着対象を失った後に、「特に魅力的で貴重な代替の愛着対象として見なされる」神に縋り⁴⁹⁰、それによって宗教性が深まるという議論に関しても、例えば、大切な他者を無くし、神に失望して信仰を失ったというような現象を捉え切れず、必然性を欠いているように思われる。

⁴⁸⁷ Wulf, op.cit., 2006.

⁴⁸⁸ Kirkpatrick, op.cit., 2005; Granqvist and Kirkpatrick, op.cit., 2008. 例えば、カークパトリックは、「幅が広く、十分な議論の深さをもつとはいえ、愛着理論は決して心理の『包括的な』理論ではない。故に、宗教の包括的な理論の候補にも成りがたい」(p.20)、また「人格化された神々を持たない信仰体系が、愛着理論に多くの豊かな事例を提供することは疑わしい」(p.97)と述べながら、「キリスト教以外の、神の存在を想定するどの宗教の神々も、愛着によって理解し得ると推論することは理にかなっていると思う。」(p.92)、「(前略)愛着理論はキリスト教の神像に限らず、より広範囲で宗教を説明できると考える(後略)」(p.90)などと記している(Kirkpatrick, op.cit., 2005)。

⁴⁸⁹ Granqvist and Kirkpatrick, op. cit., 2008, p. 927; Granqvist, P. et al., Experimental Findings on God as Attachment Figure: Normative Processes and Moderating Effects of Internal Working Models, *Journal of Personality and Social Psychology*, DOI: 10.1037/a0029344, 2012, p. 3.

⁴⁹⁰ Kirkpatrick, op.cit. 2005, p.147.

さらに、AT 論者が、人格神との関係としての宗教が、安全な避難所と安全基地としての機能を持つという議論を提示する際、その裏付けとして引き合いに出されるのは、信者における比較的lowレベルの不安や効果的な不安への対応、罪悪感の欠如、自分の能力に関する自信や自尊心、人への信頼度の高さなど、精神的健康へのポジティブな効果を示す研究である⁴⁹¹。しかし、不治病や大切な他者の喪失といった逆境に遭遇した場合の罪悪感の増大、宗教に対する疑問、自尊心の低下や自信の喪失などを指摘する研究にはあまり触れない。例えば、グランクヴィストとカークパトリックは、「宗教と精神的健康ないし幸福との繋がりには甚だ複雑で多面的である」ことを述べつつ、結局のところ、神への愛着がもたらす心的利益の証拠が提示されるのみである⁴⁹²。だが、不治病に見舞われた人において、信仰を持つ者のほうが持たない者より、(神に裏切られた、または見捨てられた、という信者特殊的な悩みのために)自尊心が損なわれやすく、鬱病になりやすいという結果を示す研究もある⁴⁹³。持病や不治病を抱える患者に関しては、宗教的な悩みを抱いた信者のほうが信仰を持たない者より死亡率が高いという結果を提示する調査さえある⁴⁹⁴。

愛着論者として研究キャリアをはじめ、後に進化心理学の議論を全面的に取り入れたカークパトリックは、その重要な著書『愛着、進化と宗教心理学』⁴⁹⁵において、愛着システムは宗教を支える多数の心理的メカニズムのひとつでしかないと述べる。そして、宗教をひとつのメカニズムのみに還元することはできず、神との関係は愛着関係に限定されないものであって、神に対する信者の怒りや失望は、愛着関係よりも神との交換関係によって説明しようと主張する。信者は神に信仰や祈祷・贈り物などを捧げ、その見返りとして正義や加護を期待するが、これは一種の互惠性概念に基づいた社会的交換関係であり、契約のようなものである。すなわち信者は、身内を亡くしたあるいは重病を抱えた時に契約を一方的に侵害され、神に裏切られたと感じるために怒りや失望感を抱くという。しかし、危機において神との近接性を求める信者が、近接性を拒否されたと感じ、「神に見捨てられた」、「断念された」などの失望感を抱くといった愛着関係に基づいた解釈も十分可能であり、交換関係であるとする必然性はないだろう。ATの著書は(地獄へ落ちることによって神と永遠に別れるのではないかといった)神との不安分離に関して言及するものの⁴⁹⁶、愛着様式と背信、神との関係に関する不安や疑問の相関性についての調査をあまり行っておらず、宗教の愛着理論が持つ可能性が十分に開拓されているわけではない。

この点に関して筆者は、信者がイメージした神との理想的な関係と現実の間の不調和が生

⁴⁹¹ Kirkpatrick and Shaver, op.cit. 1992; Rowatt and Kirkpatrick, op.cit., 2002; Kirkpatrick, op.cit. 2005; Granqvist and Kirkpatrick, op.cit., 2008.

⁴⁹² Granqvist and Kirkpatrick, op. cit., 2008, p. 923.

⁴⁹³ Ano, C. G. and Vasconcelles, E. B., Religious Coping and Psychological Adjustment to Stress: A meta-Analysis, *Journal of Clinical Psychology*, 61, 2005, pp. 1-20; Edmondson et al., op.cit., 2008; Exline, J. J., Stumbling Blocks on the Religious Road: Fractured Relationships, Nagging Vices, and the Inner Struggle to Believe, *Psychological Inquiry*, 13(3), 2002, pp. 182-189 など。

⁴⁹⁴ Pargament et al., Religious Struggle as a Predictor of Mortality among Medically Ill Elderly Patients: A Two-Year Longitudinal Study, *Archives of Internal Medicine*, 161, 2001, pp. 1881-1885.

⁴⁹⁵ Kirkpatrick, op.cit., 2005.

⁴⁹⁶ 例えば、Kirkpatrick, op.cit., 2005, pp. 71-72; Granqvist and Kirkpatrick, op.cit., 2008, p. 912.

み出す信者の精神的・肉体的健康も愛着理論によって説明可能であると考えられる。例えば AT 論者の見解において、安定型の人は神を、面倒を見てくれる許しや愛の存在として見なす傾向がある一方、不安・両価型は罰を与え、怒りうる存在として、回避型は直接生活に関わらない遠い存在として見なす傾向を持つとされる。そして神を愛の存在として捉える人は、人生に対する満足感が比較的大きく、不安症や鬱病になることも少ないため、神経症にも比較的なりやすい不安定型の信者よりも、その精神的・肉体的健康が良好であると主張する⁴⁹⁷。しかし、この種の重層的な議論、また愛着対象(神)との分離に対する不安を取り上げる議論は十分に展開されているとはいえない。そこで強調されるのは、(キリスト教の)神が無条件の愛を提供する存在として、いかに信者に不安緩和や慰めを与え、いかに信者を良好な健康状態にするかといった、神が持つ安全避難所としての(ポジティブな)機能ばかりである。AT 論者においては、宗教の多様性をよく承知していると言いつつも、「その(神との)関係において経験される情緒的な絆とは、子供と養育者の関係における愛着に類似するある種の愛であり」、「神像は敏感な養育者の特徴に類似することが多い」⁴⁹⁸、「愛は宗教的信念体系、そして特に人々の神との関係の感覚において中心的な感情である」⁴⁹⁹といった言及に見られるように、神を完全に善意な愛の存在として一義的に捉えがちな現代アメリカ的な見方をそのまま無反省に取り入れてしまっており、文化的な差異と歴史的な神観念の変容を軽視した姿勢が時に見受けられる。愛を宗教的信念の体系における中心的な感情と見なすことは、それ自体、宗教の不当な還元になりかねない。そうなれば、宗教の本質を依存感、畏怖畏敬の念、死への恐怖といったひとつの感情の中に見出し、宗教の形態や表現が持つ多様性の忘却の上に成り立った、克服されたいはずの単純な主情主義諸説になってしまう。

カークパトリックは、愛着関係が強い感情的な絆を意味し、神が「高められた愛着対象者」⁵⁰⁰であり、信者と神の愛着関係が子供とその養育者に類似していることを強調するあまり次のように主張する。「人が神もしくはほかの宗教的对象者に愛着している場合、子供が両親を愛し、愛されているように、あるいは恋人同士が互いを愛しているように、その愛着対象者に対して愛を感じ、対象者に愛されているという感覚を持つはずである」⁵⁰¹。だがこれは、例えば、神との愛着関係における回避型の人がもつ感情とも矛盾する。そこで想定される(カークパトリックらが研究の中で使用する「神愛着尺度」の項目のひとつである)のは、「神は一般的に、無人格で遠く、私の事情や悩みに少ししか、あるいは一切関心がないようだ。神は私にあまり興味がなく、私を好んでいないという感覚がしばしばある」といったものであった⁵⁰²。さらに厳密に言えば、カークパトリックによる先の見解は、近接性の追求、安全な避難所、安全基地、対象者との分離へ不安、分離した後の悲痛といった、愛着関係の条件として頻繁に挙げられる基準からもいささか外れているように思われる。対象者との近接性の追求、対象者との分離に対する

⁴⁹⁷ Kirkpatrick and Shaver, op. cit., 1992; Kirkpatrick and Rowatt, op. cit., 2002.

⁴⁹⁸ Granqvist and Kirkpatrick, op. cit., 2008, pp. 908-909.

⁴⁹⁹ ibid., p. 907.

⁵⁰⁰ Kirkpatrick, op. cit., 2005, p. 81.

⁵⁰¹ ibid., pp. 75-76.

⁵⁰² Kirkpatrick and Rowatt, op. cit., 2002, p. 639.

不安などは、必ずしも愛ではなく、場合によってはむしろ依存感に支えられる可能性もあるだろう。

このような神を安全感や安心感の温かな提供者として示し、(究極の)愛着対象者として位置付けようとする AT 論者の見解は、人々の事柄に関わらない創造者のような遠い存在としても信仰されるという事実とも矛盾すると言えよう。子供と養育者の関係について AT では、養育者が鈍感または暴力的である場合、子供は愛着を撤回して(愛着システムが停止して)回避型の愛着に向かうか、あるいは認知的混乱に陥って無秩序・無方向型の愛着になるなどと議論される。カークパトリック自身も、回避型の場合、養育者が安全な避難所としても安全基地としても機能しないと述べた⁵⁰³。このことは、その養育者がもはや愛着対象者ではなくなっていることを意味するはずである。他方、超自然的な存在に関しては、神こそ安全な避難所と安全基地として機能する究極の愛着対象者ないし敏感な養育者に相当すると主張されながら、(無神論者、不可知論者になりやすい)回避型は、有神教への信仰を抱いた場合、神を人間に無関心な冷たい存在として捉えがちであるとも指摘される。だが、この「冷たい」神が愛着対象者であるか否かについては明示されない。この不明瞭さは、回避型が愛着の一種なのか、それとも非愛着なのかという理論的枠組みの曖昧さに関わる問題であるように思われる。愛着対象者でないと認めれば、理論の範囲は極めて狭くなる。逆に、愛着対象者であると断言すれば、神は安全な避難所として機能する、また神との愛着関係は精神的健康や成長に繋がるといった主張に制限を加える必要が生じてくる。

そして、魔・鬼・悪霊、邪悪な魔女など、愛やケアを一切提供しない超自然的な存在について、AT の観点からはどのように説明できるだろうか。それらの存在が愛着対象者でないとしても、そうした宗教観念が何故存在し、それを信奉する人が何故存在するのかという問題は解決されない。また、愛の神のような、安全な避難所として機能する愛着対象者を中心に据えた宗教においても、上記のような存在が教えに組み込まれている(認知的・感情的)理由を説明する必要があるだろう。

人間にとって安全な避難所として機能しない、脅迫的で邪悪な超自然的な存在が、愛着対象者になりえず、そうした存在との関係が愛着関係で説明し得ないなら、愛着理論はすべての人格神への信仰とその関係を説明しておらず、(論者が適用範囲として控えめに指定した)「人格神との関係を中心とした宗教」も完全に捉え切れていないということになる。さらに、カークパトリックが進化心理学の視点を取り入れつつ展開した、神は愛着対象者としてのみならず、「偉大な長」または「連合のリーダー」としても見なされる(イメージされる)という議論⁵⁰⁴に則れば、愛着理論は、キリスト教の神という、ひとつの具体的な超自然的な存在との関係について説明し切れていないと言えるだろう。そうすると、この理論は善意な人格神、あるいは人格神の限られた一面だけを扱う、範囲の狭い理論となり、宗教の存在を人間に提供される安心感・慰めのみで説明しようとする単純な慰め型の理論になってしまいかねない。こうした問題を克服

⁵⁰³ Kirkpatrick and Shaver, op.cit., 1990, p.317.

⁵⁰⁴ Kirkpatrick, op cit. 2005, p. 81, pp. 241-243 参照。

するためには、他理論との更なる連携・協働がひとつの解決策となるように思われる。

6. 結論

愛着理論において、分離不安の要因、管理、精神的影響、他者との分離といった死の不安がもつ一つの次元、大切な他者の死に対する悲嘆や死別への対処が関連する諸現象についての説明は、詳細かつ説得的であると言える。何故我々が大切な他者に死後も生き続けてほしいのか、何故我々が悲哀に暮れるのかなどに関する理解には大いに役立っている。その意味でATは、死後の世界に対する信仰の背景にある動機について重要な視点を提供する。

しかしながら、ATは死者のネガティブなイメージを一切扱っておらず、死者が何故忌まわしく、運の悪い、邪悪で、生者に対する怒りに満ちた存在としても信仰されるかについては説明されない。あるいはより広く、生者に対して比較的中立的な存在も考慮に入れるなら、宗教の愛着理論では、愛着対象者でない死者（例えば、古い祖先）の霊に対する信仰が存在する理由、またそのような死者（霊）との関係などについて議論の対象となっていない。

宗教の愛着理論は、悪魔や悪霊などの愛着対象者でない存在、あるいはマナのような人格神でない信仰対象との関係を説明できないほか、愛を宗教の中心的な感情とし、愛の神に最大の関心を向けるが故に、人格神のすべての側面を捉え切れず、宗教的な理由による悩みや動揺、また宗教の精神的健康への有害な影響といった側面も考慮されない。そのため、近年見られる理論の有効範囲を拡張する努力にもかかわらず、その射程は狭く、提唱者による「様々な宗教の側面を理解するための力強い枠組み」⁵⁰⁵という評価についても疑問の余地が残る。

理論の射程の狭さには、AT論者が自覚するように、愛着のみで人間のすべての動機や心理を説明することはできないという内在的な限界が挙げられる。だがそれ以外に、この理論における宗教概念は、唱道者の自覚以上に、現代アメリカ合衆国におけるキリスト教が有するような宗教観が色濃く反映されており、矛盾を孕んでいるからであると考えられる。

したがって、愛着理論の宗教と死に関する説明は、たとえ理論の範囲を、人格神を含んだ宗教のみに限定したとしても、いまだ不完全であると言わざるをえない。理論の範囲を広げ、宗教についてのより包括的で十分な理解を成し遂げるためには、自文化中心性に関するより強い意識とともに、認知科学や恐怖管理理論などの他理論との更なる連携に取り組む必要があると思われる。

⁵⁰⁵ ibid., p. 26.

第6章 進化心理学

進化心理学(以下 EP とも)は、進化論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。

本章の構成としては、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。

1. 進化心理学の概要

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、1980 年代末から 1990 年代初頭に発表した諸論文によって進化論と心理学の合併を唱道し、新しい学問分野の方法と意義を提示した。その合併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って重要なのは、生理学的のみならず、心理的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」⁵⁰⁶。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」⁵⁰⁷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⁵⁰⁸。また L. A. カークパトリックは、進化心理学の基本的前提と研究方法を説明する中で、人文科学における現実の相対化への傾向を批判的

⁵⁰⁶ Tooby J. and Cosmides, L., 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.

⁵⁰⁷ Cosmides, L. and Tooby, J., Evolutionary Psychology and the Generation of Culture Part I: Theoretical Considerations, *Ethology and Biology*, 1989, 10(1), p. 46.

⁵⁰⁸ Cosmides, L., Tooby, J. and Barkow, J. H., Introduction: Evolutionary Psychology and Conceptual Integration. In Barkow, J.H., Cosmides, L. and J. Tooby (eds.), *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture* (pp. 3-15), New York: Oxford University Press, 1992, p. 4.

に取り上げ、こうした動きに対して、自然科学的な方法を心理学に一貫した、徹底的な形で導入することの必要性を訴えた。自然科学では、世界は内在的な構造を持ち、それが実在する、経験的に研究可能なものであるという前提が出発点となっているのに対し、人文科学においては、研究対象は、我々が発見し得る内在的な現実で、構造を有しないものとして、また解釈のみが可能なテキストとして捉えられがちである。だが、脳には神経細胞から成る構造があり、脳内では電気化学的なプロセスも働いているため、脳・心には内在的な構造と機能があると考えられる。そのため、脳の働きの生理学的な面に着眼する心理学の亜分野は伝統的に自然科学に近い研究アプローチを取ってきているが、身体のみならず、人間の心理や行動についても、進化によって形成されたものとして扱うEPの登場は、そうした生理学・神経学的な脳の研究に効果的な理論的枠組みを提供すると同時に、人間の行動や経験についての研究も画期的に発展させる潜在能力を有する⁵⁰⁹。

加えてカークパトリックによると、従来の心理学の中でその亜分野は十分に関連付けられていない。進化論的な視点は、発達心理学・社会心理学などの亜分野の統合をもたらし得るだけでなく、宗教などのような多次元的な現象を理解する上で必要な、心理学と生物学や文化人類学との結合を可能にする。そこでカークパトリックが望ましいと考えるのは、心理学をその生物学的な側面に還元したアプローチではなく、生物学的な次元に根ざした心理学研究である⁵¹⁰。

コスミデス、テュービを初め、進化心理学者は脳のモジュール的構造と機能(modularity)を唱えている。彼らによれば、神経学・認知科学などの分野における脳の研究は、脳が、連携しながらも独自の機能を持つ多数の専門化した、比較的独立したメカニズム「領域特異的モジュール」から成り立っているということを示している。EP学者によると、そのような脳は一つのまとまった器官というよりも、複数の器官から成る複雑な組織である。そして「心とは、世界との相互作用の中の一つの領域に専門的に対応する特化的な設計を持つモジュールあるいは精神的器官で組織されている」⁵¹¹。モジュールの存在は、個人の思考や好みがその社会や文化圏によって完全に形成されるという考え方を可能にする一般学習力の概念を打ち破り、文化的な相対性の打倒に繋がる。進化心理学の特徴は、こうしたモジュール性が(視力や聴力のような)入力、または(言語の発生のような)出力システムのみならず、思考などの脳の中心的な機能にも認められると主張することにある。中心的な脳機能や認知能力におけるモジュールの特定は、主に、閉鎖症・カスパガス症候などのような脳の疾患の研究によって行われている。(例えば、顔認識について、モジュールの具体例として、顔を識別するモジュール、名前と顔を合わ

⁵⁰⁹ L.A. Kirkpatrick, Evolutionary Psychology: An Emerging New Foundation for the Psychology of Religion. In Paloutzian, R. F. and C. L. Park (eds.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality* (pp.101-119). New York: Guilford Press, 2005b, p.102.

⁵¹⁰ *ibid.*, p.115.

⁵¹¹ Pinker, S., *How the Mind Works*, London: Penguin Books, 1997, p. 21.

せるモジュール、物体や生き物の識別に感情を結びつけるモジュールなどが挙げられる⁵¹²⁾。モジュールという認知的あるいは心理的メカニズムは認知の対象に密接に依拠し、どんな情報でも加工できるものではない。

これに基づいて EP 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、社会的な地位や名声への欲求、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適応的で普遍的な心理的メカニズム(認知的能力・傾向)である。例えばコンファー他は、進化心理学者が共有している前提として、人間の心(mind)を「数多くて、互いに質的に異なる適応的問題の解決法として進化してきた、機能的に特化した多数の心理的適応からなる複雑で統合された集まり」として捉え、これらの心理的適応(心理的メカニズム)が「頻繁に相互作用をするなどして適応的行動を生じさせる」と見なす点を挙げている⁵¹³。また、D. バスと H. K. リーブは EP の主たる研究対象を次のように定義する。「進化心理学は、現代の進化論が提供する洞察が導くような、行動とその背景にある心理的メカニズムの発達・起動・顕現の統合的な研究である。」⁵¹⁴

EPによれば、この先天的な心理的メカニズムとそれによる発達プログラムは、ほかでもなく人間性質そのものである⁵¹⁵。人間特有とされる心理的なメカニズムは、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 18 万年前から 1 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。

テュービとコスミデスによれば、生存と生殖のために我々の祖先は次のような具体的な適応問題に直面していた。食べられる植物を特定すること、動物を捕獲すること、子供に助けが必要であるかどうかを見極めること、実際に助けようとする動機を持つこと、生殖価値の高そうな相手を選択すること、社会的関係を正しく理解すること、親類を助けること、敵の攻撃を防ぐこと、友情を維持すること、他者の感情を理解すること、他者と協力することなどである⁵¹⁶。現代の環境は更新世とはかなり異なるとはいえ、進化は膨大な時間をかけて緩やかに進み、更新世から現在までに脳の進化に必要な時間が経過したわけではないため、我々の脳の構造や

⁵¹² モジュールについて、より詳しくは Tooby, J. and Cosmides, L., *The Psychological Foundations of Culture*, In Barkow, J. H., Cosmides, L. and J. Tooby (eds.), *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture* (pp. 19-136), New York: Oxford University Press 1992, pp. 112-113 を参照。

⁵¹³ Confer, J. C. et al., *Evolutionary Psychology: Controversies, Questions, Prospects and Limitations*, *American Psychologist*, 65(2), 2010, p. 111.

⁵¹⁴ Buss, D. and Reeve, H. K., *Evolutionary Psychology and Developmental Dynamics: Comment on Lickliter and Honeycutt* (2003), *Psychological Bulletin*, 129(6), p. 848.

⁵¹⁵ Tooby and Cosmides, op.cit., 1990, p. 23.

⁵¹⁶ Tooby and Cosmides, op.cit., 1992, p. 110. モジュールもそれだけ多い。テュービとコスミデスによると、我々の認知構造は機能的に特化した数百あるいは数千のモジュールで構成されている。

機能は更新世から(ここ一万年において)ほとんど変化していない⁵¹⁷。そのため、現代人であっても、我々の持つ脳や身体は、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できていると考えられる。よって、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は、更新世の環境をホモサピエンスの進化の舞台として想定し、霊長類などの動物世界(社会)との比較を交えながら議論を進め、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を用いるのである。

EPが用いる研究方法とは、現在の人体の構造や体の部位の機能、または社会的関係に基づいて進化してきたと考えられる心理的メカニズムの存在について仮説を立て、それを経験的に確かめようとするものである。具体的には、この経験的な検討として、脳の働きや人間の認知的傾向に関しては脳の検査や研究室における認知的実験、更新世の環境については古生物学の成果の使用、男女関係や育児などに関しては質問紙や観察を使用した超文化的調査、また考古学的記録や民俗学的記録の研究などが行われる⁵¹⁸。

2. 進化心理学の宗教論

2.1. 宗教研究に対するアプローチ

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、宗教的儀式や道德規範の形成と機能、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⁵¹⁹。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そうとする⁵²⁰。

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」存在するとしたデュルケム、また文化を「体外」、

⁵¹⁷ Tooby and Cosmides, op.cit., 1989 など。

⁵¹⁸ Schmitt, D. P. and Pilcher, J. J., Evaluating Evidence of Psychological Adaptation: How Do We Know When We See One? *Psychological Science*, 15, 2004, pp. 643-649.

⁵¹⁹ テュービとコスミデスによると、進化的適応とは、外の環境ないし有機体の体内において長期にわたって繰り返し再発する条件に応じて発達した、遺伝的に伝わる、その種の構成員である有機体に共有される構造あるいは設計における特徴・属性のことである (Tooby and Cosmides, op.cit., 1992, pp. 62-63)。

⁵²⁰ 例えば、2001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)。

「遺伝外」と捉えたギアツの見方に異を唱える⁵²¹。これに関して、認知心理学による宗教の研究方や目的を述べながら、自らの宗教の認知論の土台を打ち出す P. ボイヤーは、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と明記する。認知科学は、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脳・心の普遍的な属性によって説明することを試みる。故に、宗教現象の記述に留まり、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⁵²²。また彼は、文化人類学は宗教者の信仰や行動を記述あるいは説明する際に、しばしば宗教者の意図や感情について発言をするが、これは実証的な心理学研究に基づくものではなく、ただの恣意的でアドホック(即興的な)説でしかないと批判している⁵²³。ボイヤーは、さらに、文化的パターンの多発・再発について「これは可能性と確率の問題であるが、文化人類学は方法として統計学的な研究を行わない」と注意し、文化人類学の研究対象について、社会構造・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・行動のといったミクロ現象との繋がりを扱わないと指摘している⁵²⁴。

文化人類学の方法に対するボイヤーの批判は次の何点かに要約することが出来る。物理的な現象と文化的な現象の繋がりを黙過している点、アイデアの伝達・習得・表象を研究し、それについて多くのことを語るのに認知を無視している点、異文化における同一パターンの多発を説明しようとはしない(そして説明出来ない)点、人類の心理的な普遍性と心理学による文化研究の可能性を否定しながらも頻繁に宗教者の精神状態について素人的な心理論のような発言をする点などである。

このように文化人類学の研究アプローチを批判しつつ、宗教論に取り組む進化心理学者は、宗教観念・概念が全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。それは具体的には、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、また人間や動物の心を読むこと、つまり生き物の行動の背景にある不可視の要因(動機や意図)を推察することによって、身体の保護や高度な社会的関係の構築を可能にする「心の理論」(Theory of Mind、以下「ToM」とも)という認知能力などである⁵²⁵。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、神や霊魂などの超自然的な主体への信仰に関わってくる⁵²⁶。そして進化心理学においては、そう

⁵²¹ Tooby and Cosmides, op.cit., 1992.

⁵²² Boyer, P., Cognitive Aspects of Religious Symbolism. In Boyer, P. (ed.) *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 4-47.

⁵²³ Boyer, P., *The Naturalness of Religious Ideas*, Berkeley: University of California Press, 1994 の序章を参照。

⁵²⁴ ibid, pp. 7-8.

⁵²⁵ 主な認知的メカニズムの簡潔な紹介は Kirkpatrick, op.cit., 2010/1999, pp. 280-282 参照。

⁵²⁶ Boyer, op.cit., 2001; Atran, S., *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford: Oxford University Press., 2002; Barrett, J. L., *Why Would Anyone Believe in God?* Walnut Creek: AltaMira Press, 2004; Tremblin, T., *Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2006 など。

したシステムが、動物や他人が考えることを察知し、その行動の目的を予知する能力を十分備えた者が生き残り、子孫を通じて遺伝子を残す反面、その能力を十分備えていなかった者が捕獲動物の攻撃や敵意を持った人間に殺されるといった自然淘汰の過程の中で成立したものであると考えられる。このように、宗教研究においてEPは、とりわけ宗教的概念、それを支える普遍的な心理的メカニズム、そのメカニズムの生物学的な基盤及びそのメカニズムが可能にする生存的・生殖的適合性に関心を寄せる。ボイヤーは、進化論的視点を生かした宗教研究は、宗教観念の特徴、その背後にある認知的システムの実験に基づく証拠、それらのシステムの遺伝的な基盤に関する研究成果、そうした(認知的)能力の所有がもたらす生殖的な利点についての正確な仮説、という四つの要素を繋ぐものであると述べた⁵²⁷。またカークパトリックによれば、EPにおいて、心理的メカニズムは中心的な分析のレベルにあるが、このメカニズムは適応的であり、自然淘汰の産物であるため、EPが目指すのは、具体的な宗教行動や信念そのものの検討というより、どちらかといえば、その背景にある心理的なメカニズムの説明であるという⁵²⁸。

カークパトリックはその重要な理論的な論文の中で、宗教の背景にある心理的動機に関して、それを意味や統制感への欲求、自尊心取得への欲求、関係性などに見出してきた従来の宗教心理学全体を批判した。そうした見方は、進化論的な視点からすると、いずれも抽象的過ぎるもので、複数の異なる心理的メカニズムの働きを一括りにしてしまっており、実際の動機付けを紛らわしく、誤解させているという。例えば、「関係性」またそれを求める姿勢を宗教の中心的な特徴として捉えた見方にしても、親類関係・友情関係・同性における(異性をめぐる)性的競争・性的関係など、互いに明らかに機能的に異なる関係をひとつの抽象的な概念で一方向的に同一化してしまっており、間違った考え方であると批判する。カークパトリックは多数の具体的な適応問題を解決するために進化してきた多くの特化した心理的メカニズムの存在を考慮するEPの立場から、人間の心理は多数の特化した動機システムを含むものであり、人間動機を少数の幅広くて抽象的な概念で説明しようとしてきた従来の心理学では捉え切れない側面を持っている⁵²⁹。

2.2. 進化心理学における宗教概念

EPにおいて、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成体である。そして場合によっては、道徳などのような宗教のある側面を理解するためには、宗教同士の比較研究よりも、同種の世俗的なものと比較するほうが有効であるという議論もなされる⁵³⁰。具体的には、例えば、P. ボイヤーは、宗教は互いに異質な要素から成る複合体であり、非宗教的なものとの境界が曖昧であるということから、その重要な自著において宗教の定義を

⁵²⁷ Boyer, P., Religious Thought and Behavior as By-products of Brain Function. In Barrett, J. L. (ed.), *Psychology of Religion: Critical Concepts in Religious Studies, Vol.1* (pp. 274-287), London, New York: Routledge, 2010/2003, p. 282.

⁵²⁸ Kirkpatrick, op.cit., 2005a, p. 232.

⁵²⁹ Kirkpatrick, op.cit., 2005b, pp. 111-112.

⁵³⁰ 例えば、Atran, op.cit., 2002, p. 15 及び Boyer, op.cit., 2001, p. 320 参照。

完全に避けた⁵³¹。またカークパトリックは、宗教の定義を提示しないだけでなく、「宗教」を複数の異質なシステムの集成体として捉えるEPは、ほかの理論的なアプローチと異なり、「定義の罨」を免れることができたと言え述べる。カークパトリックによると、数世紀が経っても宗教学者はすべての宗教を繋ぐ共通分母を未だに発見できていないのは、「宗教」が、人間が発明した分類範疇であり、外の世界に実在して、発見されるのを待っているものではないからだである⁵³²。A. ノレンザヤンによれば、『宗教』というのは、統一的な設計と一つの特定の機能を持った構造ではなく、むしろ、信念や実践を完全に決定することはないとはいえ、それらを方向付け、制限するような先天的な心理的傾向に根ざした、文化的副産物を含んだ家族類似性 (family resemblance) に基づく分類を示す」という。

それにもかかわらず、EPにおいては、超自然的な主体の存在を主張することは、宗教の中心的な特徴として考えられており、それはある種の定義にもなっているようである。例えば、S. エートランと A. ノレンザヤンは宗教を次のように定義する。「宗教は、超自然的な主体によって支配される世界に対しての、コストの高い献身的な関与の情熱的な表示・表現である」⁵³³。ボイヤーも、一見定義のように見えるような「宗教」の主な特徴に関する記述を綴っている。「宗教とは概ね物理的には遭遇し得ない、意図を持った主体に関わるものである」⁵³⁴。

しかしEPによると、宗教的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、その二者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とされる⁵³⁵。そこで、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、社会的交流などといった、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と考えられる⁵³⁶。

加えて、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・認知的資源に依拠し、それらを利用しているため、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、あるいは専属の認知的システムないし心理的メカニズムが脳内に存在することはない⁵³⁷。宗教の特殊性、あるいは特殊な本質が否定されるわけである。ボイヤーいわく。「宗教的本能、心の中にある特定の [宗教への] 傾倒、これらの [宗教] 観念への特別な傾向、脳内の宗教専用の機構などといったものは存在せず、最も重要な認知的機能に関しても、宗教心のある者とそうでない者の間に違いはない」。⁵³⁸ また I. ピシライネンは、ボイヤーの議論に依拠した自身の認知宗教論の中では、宗教は何かの特別な認知的領域によるも

⁵³¹ Boyer, op. cit., 2001.

⁵³² Kirkpatrick, op.cit., 2005, p. 351.

⁵³³ Atran, S. and Norenzayan, A., Religion's Evolutionary Landscape: Counterintuition, Commitment, Compassion, Communion, *Behavioral and Brain Sciences*, 27, 2004, p. 713.

⁵³⁴ Boyer, op.cit., 2010/2003, p. 277. 「宗教とは目に見えないエンティティや主体の存在と因果的効力に関わるものである。」 (Boyer, op.cit., 2001, p. 7).

⁵³⁵ Boyer, op.cit., 2001; Atran, op.cit., 2002; Barrett, op. cit., 2004 など。

⁵³⁶ Atran, op.cit., 2002; Boyer, op.cit., 2010/2003; Tremblin, op.cit., 2006; Kirkpatrick, L. A., Religion is Not an Adaptation. In McNamara, P. (ed.), *Where God and Science Meet Vol. 1: Evolution, Genes and the Religious Brain*, Westport: Praeger, 2006 など。

⁵³⁷ 例えば、Kirkpatrick, op.cit., 2006, pp. 161-162 及び Barrett, op. cit., 2004, p. 21 参照。

⁵³⁸ Boyer, op.cit., 2001, pp. 329-330.

のとしてではなく、むしろ様々な認知領域に「寄生する」、非宗教的なものと明確な境界線を持たないものとして理解されるべきとした。彼は「内在的な宗教概念または実践、『象徴』、もしくは宗教認知メカニズム(中略)などといったものは存在しない」と明記する。さらに、認知学者のD. スパーバーも、宗教の独自性・特殊性を主張する見方への反論の論拠として、宗教によるコストを挙げながら、次のように述べる。「各文化的表象に対応する認知的気質があるわけではない。例えば、超自然的な存在と宗教に見られるような出来事の表象が、何かのアドホックな認知的メカニズムに基盤を持つということは考えがたい。(中略)典型的に、宗教信念というのは、答えを提供するというよりも、新たな問いを引き起こすことのほうが多く、それは慰めを生み出すとはいえ、不安も引き起こす。そのため、宗教を何かの宗教的気質で説明しようとすること自体、洞察力と説得力を欠いている。」⁵³⁹

2.3. 宗教の認知的説明

EP は、宗教専用の認知あるいは神経回路がないとはいえ、多様性に富む宗教の説明は、非宗教的なものも支える人類共通の認知的メカニズムの特徴や機能、つまり脳の働きに注目することによって成し得ると考える。

EP の枠組みの中で、宗教観念の特に詳細な考察を行ったのはP. ボイヤーである。『神は何故いる』⁵⁴⁰によると、人間の学習能力や知覚能力、または情報伝達的能力は、その遺伝的な体質と脳のありようによって制限されており、我々の脳は限りなく多様な観念ではなく、特定の観念への親和性を備えている。というのは、全ての人間は、特定の、限られた範囲の宗教観念を習得し、それを伝えるための能力、あるいは可能性を備えているからである。世界の宗教には確かにとても多種多彩で不思議な概念や観念が見られるが、だからといって何でもありということにはならない、これがボイヤーの、そしてほかの進化心理学者や生物学者の最も重要な主張の一つである。

この点を示すために、ボイヤーは神観念を例に挙げる。神観念については、信仰の対象として次のようなものがある。人間の営みに関心を持つ、人間がその属性を知りうる創造主である全知全能な人格神/人間が把握し切れない創造主である神/エネルギー源のような全宇宙を貫く非人格神/人間と全世界を創造してからそれを離れ、世界における出来事や人間の営みにもはや介入しない神/人間の形をしており、人間と同じような感情を持ちながらも人間より強力であり、その上に不死である神/人間の形をしており、人間と同じような感情を持ちながらも人間より強力ではあるが死ぬ運命である神/半人半獣の神/儀礼や祈りにちゃんと応えなかったことを理由に村人に村から追い出される羽目になった脆弱な神、である。神観念はこれだけ多様ではあるが、人間にある日突然休暇を求め、世界あるいは人間の共同体を支える仕事を二週間休んだ、または水曜日のみに存在する、というような神の観念は存在しない。もっと複

⁵³⁹ Sperber, D., The Cognitive Foundations of Cultural Stability and Diversity, *Trends in Cognitive Science*, 8(1), 2004, p. 44.

⁵⁴⁰ Boyer, op.cit., 2001.

雑でエグゾチックなものも想像しうるが、そんな観念は自然淘汰の過程の中で形成された我々の認知には受け入れづらく、文化的淘汰・選択によって排除される。

ボイヤーがわざわざこのような、言うまでもないように見える人間の認知や脳の働きにおける制限を挙げていることには二つの理由、あるいは思惑があると考えられる。一つは、宗教を個々の人間の頭から、つまり、人の認知と人の肉体という物質から切り離して考えることは誤りであると指摘するためである。これは、宗教を生物学や心理学には捉えられない本質を持つ独立した領域と見なす宗教者や、一部の宗教学者に対する反論である。また、文化及び宗教的観念・実践の法則と原因ではなく、それらの意味のみを研究対象とするギアツなどの解釈学者への牽制行為でもある⁵⁴¹。もう一つは、認知的・生物学的制限を含めた神経学的・認知的普遍性、人間の根本的な同一性を指摘することによって文化人類学者による文化相違の過剰な強調と相対主義を反駁することであろう。

また、ボイヤーによれば、宗教観念の大きな特徴は存在論的範疇の侵害を含むという点にある。そして、超文化的実証研究はそうした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と言う。ボイヤー、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的範疇 (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、ほかの物体か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ボイヤー等は総称として直感的予想 (intuitive expectations) と称し、その対象ごとに、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。ボイヤー、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。

これらの直感的予想は実験によって観察され、その実在は証明されているのみならず、乳幼児の認知的発達を扱う実証的研究は上記の範疇が極めて早い時期に形成されることを明らかにしていると言う。例えば、生後4ヶ月という小さい乳幼児でさえ落とされた物体がテーブルのような障害物のない中で急に空中に止まるという映像、あるいは動物が物体のような幾何

⁵⁴¹ ギアツは文化を人間織り成した意味の網と捉え、その研究を解釈学とした。「(文化の)分析は法則を特定しようとする実証的科学ではなく、意味を探ろうとする解釈的な科学である」、(Geertz, C., *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973, p. 5)。

的な動きをしている映像を見せられると驚きを表す。そのために、多くの研究者はこれらの範疇、つまり、人間の分類の傾向及びその関連の予想が経験と関係ないものと見ており、先天的な認知能力である、あるいは少なくともその芽生えが先天的であるとしている(ボイヤーは慎重に後者の立場をとる)。ボイヤーによると、これらの範疇は型あるいはフォルダーのようなものであり、不変である。そのフォルダーの中に入るのは観念である。例えば、「動物」範疇というフォルダーに「アザラシ」、「鯨」、「犬」などの観念が入るのである。範疇と違って観念というのは社会の動きや個人の経験によって形成され、変わるものである。

宗教観念のもう一つの共通点は、存在論的範疇を破るが、その侵害の範囲や頻度は限られているという点にある。その意味でこれらの観念は相変わらず存在論的範疇に大いに依拠・依存している。例えば、旧約聖書の神は全知であるから、「人格」の心理に関する直感的な予想を破るが、他の「人格」と同様に怒ったり、人間に復讐を図ったりするなど、人間のような感情や思考力を持つ。認知的制限があるからこそ我々は人間とあらゆる面で完全に異なる神を想像することが出来ないわけである⁵⁴²。そして、神学的な概念のような反直観的な特徴を多数含む概念は、記憶しづらく、理解しにくいと、文化的淘汰の過程の中で排除される傾向があるが、それをあえて覚えるなら、集中的な学習や訓練が必要となる。さらに、宗教観念は非常に多くの推論システムを突き動かすことができるという認知的な特徴を有する。人間が入手、あるいは提供できる情報の大部分は非常に断片的であるが、外からの刺激や情報が入ると、脳内では多数の推論システム (inference systems) が作動し、存在論的範疇に基づいて情報の加工を行い、その過程の中で欠けている情報の部分が補われる。つまり、存在論的範疇や推論システムのおかげで我々は少数の断片的な情報をもとに多くのことを理解し、知ることが出来る。例えば、人は、「(A)は神だ」というわずかな情報を与えられたら、人格ということで(A)は人間の営みに関心を持つだろう、人間の祈りや儀礼に応えてくれるだろうなどといった、多くの推測をする。推論システムが働き始めるとそこからは様々な神の特徴が推測され、様々な神観念のバージョンが成立する。神や靈魂などの超自然・超人的存在が共有する特徴の一つは、我々人間にとって重要な現象や出来事にアクセスがあるということである。つまり、我々の社会的推論システムを刺激する「戦略的な情報」に何らかの形で関わっているということである。

最小限に反直観的で、推論システムを作動させ、我々にとって戦略的な情報を含んだ宗教観念は、認知的に最適であり、それ故に注意を引き付け、記憶されやすい。ボイヤーの主たる主張のひとつは、こうした注意を引く力や記憶しやすさという特徴を備えた概念は、文化的淘汰を生き抜き、広く伝達される文化的に成功した概念であるということである⁵⁴³。ここで指摘すべきは、ボイヤー自身、いくつかの文化圏において宗教観念のこれらの認知的特徴を経験的に確認する実証研究を行っていることである⁵⁴⁴。この宗教観念に関する文化的伝達論は EP

⁵⁴² Boyer, op.cit., 2001 及び Atran, op.cit., 2002 を参照。

⁵⁴³ Boyer, op cit, 2001.

⁵⁴⁴ Boyer, P. and Ramble, C., Cognitive Templates for Religious Concepts: Cross-cultural Evidence for Recall of Counter-intuitive Representations, *Cognitive Science*, 25, 2001, pp. 535-564.

においては、R. ドーキンスのミーム論⁵⁴⁵よりも完全なものであり、人間認知の創造能力を考慮に入れた、人間により主体性を与える伝達論として評価されている。

上述のような認知論に対し、ボイヤーは進化論的な視点を導入している。脳を含めて現代の人間の肉体は大昔、人間がまだ狩猟採集に携わっていた時代に発達した(そのときから、脳や認知能力に重要な変化が起きるのに必要な年月はまだ経っていない)。上記の認知的能力や傾向は生存・遺伝子の伝達という面で役立つものである。そして、捕食動物や人間である敵の精神状態、意図や行動の目的を予測する上で特に重要なのは、直感的心理学であるというのがボイヤーなどの認知・進化心理学者の主張である。何十万の自然選択(淘汰)を経て進化してきた脳のこの心理的メカニズムは宗教を可能とし、支える。その意味で、宗教は既にそこにある、準備された人間の肉体的・認知的資源を利用している。(ボイヤーはこの現象を説明する際に、宗教を指す比喻として「脳の寄生虫」という表現を用いる)。

それ故に、宗教と非宗教的なものの境界はぼやけており、「宗教」は、境界の明確な実体というよりも、何らかの点で似ているもの同士を同じ分類に一括りにした概念である。したがってボイヤーは、自らの研究の中で明確に定義された一つの存在としての宗教ではなく、世界中の文化において多発する、宗教にも非宗教にも見られるような観念的パターンの解明を目指した。その議論によれば、諸文化圏においては以下四つの概念の存在が認められる。主体という観念 (concept of agency)、社会的交換・交流 (social exchange)、道德感 (moral sense)、そして不運・悪運の観念である (concept of misfortune)⁵⁴⁶。

また、ボイヤーの見方に賛同する宗教学者の I. ピシエイネンは、「超自然的」・「超人的存在」がしばしば宗教信仰の最重要な対象とされ、多くの研究ではその信仰が宗教を定義付けていると考えられがちであるが、このアプローチは、これらの概念自体が西洋文化圏で生み出された自文化中心的なものであるなど、いくつかの問題を抱えるとする。故に、「超自然的」や「超人的」をやめ、ボイヤーが提唱するような部分的な反直感性という宗教観念の性格を観察基準として採用し、最小限反直感的なりアリティへの信仰を、宗教を定義付ける特徴として捉えるべきであると促す。「反直感的」という概念は、「超自然的」などと異なって、単なる理論的根拠のないレッテルではなく、特定の理論による専門用語であり、それを使用することは宗教の定義を考えるためには望ましい⁵⁴⁷。宗教は一般的に反直観的な表象、そしてとりわけ反直感的な主体に関する表象に特徴付けられており、ピシエイネンは、ボイヤーなどの研究を取り

⁵⁴⁵ 生物学者の R. ドーキンスは一般向けとはいえ、進化概念の再考を呼び掛けるなど、学術界にも大きな影響を与えた著作の中で、生物学的な進化以外に文化的進化も存在すると述べ、文化的進化は、旋律、キャッチ・フレーズ、物の作り方などを含む「ミーム」という文化伝達の単位あるいは文化的レプリケーターの、脳から脳への移動やミームの微妙な変異(変化)によって進んでいくなどと論じている。ドーキンスは、広範な地域に広がったもしくは時代を超えて存在し続けるミームの成功の理由を、その「心理的なアピール」または「心理的なインパクト」によって簡単に説明する。そうした議論は、包括的な文化論を目指す意図からではなく、むしろ遺伝子が唯一のレプリケーターでなく、生物学的進化が唯一の有り得る進化ではないことを指摘するためのものであり、明確で包括的な伝達論を提供しているわけではない

(Dawkins, R. *The Selfish Gene*, Oxford: Oxford University Press, 2006/1976)。

⁵⁴⁶ Boyer, op.cit., 2010/2003.

⁵⁴⁷ Pyysiainen, I., *Magic, Miracles, and Religion: A Scientist's Perspective*, AltaMira: Walnut Creek, 2004, p. 39.

上げながら、反直感的な内容の表象が被験者の中に宗教的な解釈を引き起こす傾向がある
は実証研究によって示されていると述べる。フィクションや精神病においても反直感的な部分
はあるが、宗教的な表象というのは、(科学と違って)主体の働きを想定する説明を提供し、非
人格的な力や過程に基づいた説明を展開しないばかりか、(フィクションと違って)真剣に信じ
られ、重要視されるものであり、(精神病と違って)個人的ではなく、社会に共有されるものであ
る。そのため、「宗教を科学的に研究することは、特定の反直感的表象が真剣な信仰の対象と
してどのように選択され、個人や集団の生活の営みにどのように利用されるかを研究すること
を意味する」⁵⁴⁸。すなわち、反直感性は宗教の必要条件ではあるが、十分条件ではないため、
それがすべての宗教の共通分母になり得るとしても、これだけを検討しただけでは宗教を十分
に議論することはできないということである。逆に言えば、反直感性はすべての宗教の中に存在
しているとはいえ、科学やフィクションなどにも見られることから、宗教より広い範囲を持ち、す
べての反直感的な観念が宗教であるとは限らない。よって、宗教研究は、反直感性、信仰の
真剣さ、そして社会的共有性という三つの側面を考慮に入れなければならない、一つの側面の
みに還元されるものではない⁵⁴⁹。

2.4. 従来の宗教論への批判

こうした立場からボイヤーは、E. B. タイラー、J. G. フレーザー、あるいは、近年 R. ホルトン
が展開した主知主義的な理論に対して、これらの理論は人間には世界を全体的に説明し、総
体として知りたいという強くて抽象的な衝動・一般的傾向があることを自明の前提にしている、
と指摘する。しかし、神経学・生理学・認知科学などの分野で行われてきた、脳の構造や働き
に関する実証的研究は、脳が多数で多様なシステムから成っており、これらのシステムが互い
に協力しながらもそれぞれ独自の機能を持ち、細かくて具体的な問題に対応できるほど専門
化されていることを証明している。我々の脳は確かに常に何かを説明し、判断をしようとしてい
るが、こうした働きの大部分は細かな対象、すなわち具体的な物体や現象に向けられており、
しかもその目的とは、世界についての抽象的・理論的知識を身に付けることでも、宇宙に関す
る全般的な説明を遂げることでなく、むしろ生存や生殖である。

また、宗教は、実際には、特定の自然現象、社会の規範やあり方を説明するための概念や
実践というより、新たな疑問を呼び起こすことが多く、現実世界の説明として使用価値の低い
概念や儀礼が極めて多く見られると、ボイヤーは指摘している。例えば、全知全能の人格神と
悪魔が、社会における悪の存在を説明し、善事を行う必要性を訴えるために導入された概念
であるならば、どうして全能の神はより良い世界を作れなかったのか、どうして悪魔を排除出来
ないのか、信者ではない善人はどうなるか、信者である悪人はどうなるか、そして神が全知で
全ての人の心を知り尽くしているなら、そもそもどうして教会や祈りが必要なのかなどといった、

⁵⁴⁸ Pyysiainen, I, *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*, Leiden: Brill, 2001, pp. 235-236.

⁵⁴⁹ Pyysiainen, op.cit., 2004, p.47.ピシヤイネンは同著においてこの議論をした後に、ボイヤーと同様に、正確な宗教の定義より、宗教研究を支える理論のほうが大事だという結論を導く(同書、54頁)。

実に多くの問題や疑問が生まれる。一般の信者はこれらの問題について普段理論的に考えず、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、自らの信念に合わせた解釈をしたりする。そこでは、複雑で体系的な教義ではなく、むしろ、何故自分が病気にかかったのか、何故空に太陽があるのかなど、特定の状況や問題を対象とする概念が受け入れられ、あるいは形成される傾向がある。抽象的な問題や大きな理論的な枠組みを考えているのは少数の職業的な宗教者、あるいは、その中の(哲学的な)エリート(神学者)である。それ故、ボイヤーは、宗教を世界の理論的な説明、形而上学的な問いに対する答え、あるいは知的な営みとして捉える主知主義的な宗教論は宗教の誤った認識に基づいており、総体的な説明としては不十分であるとしている⁵⁵⁰。

このように、ボイヤーの著作には、現実世界についての知識としては宗教信仰が間違っているという意味合いの記述が存在する。ボイヤー自身及びプシライネンは、宗教専用の認知的メカニズムがなく、宗教は本来具体的な適応的問題を解決するように発達してきた認知的メカニズムを利用しているに過ぎないと論じる際に、宗教のことを「寄生虫」に譬えることもある。宗教を誤った意識で寄生虫して捉えるこれらの記述は、宗教者の世界観の真偽性に関する発言を控え、宗教を心理的・社会的な側面を持つ、学問に研究可能な現象として捉える立場を取る方法論的無神論を超える性質のものがあると考えられる。つまり EP の論者が実質的無神論を唱えていると考えても妥当であろう。

しかし、ここで特筆すべきは、ボイヤーは、宗教概念や教理を何かの説明を提供すると同時に多くの疑問や問いを呼び起こすものとして見なし、全体的に宗教を現実世界についての知識としては不十分だと捉えているとはいえ、宗教信念が非合理的だとか、妄想であるというような立場を取っているわけではないことである。ボイヤーは次のようにも述べる。「内在的に非合理的あるいは妄想的であるどころか、非物理的に存在する主体を想像し、それらと(中略)社会的な交流を行う能力は人間の認知を特徴付けている。」⁵⁵¹

次いでボイヤーによると、不安の解消という宗教の次元ないし機能を強調する主情主義型説も、宗教という現象全体の説明としては不十分である。何故なら、苦しみや不安を緩和し、慰めを与えるのではなく、病気や死などの不幸をもたらしたり、不安を増大させる霊魂や神の存在を説き、世界観として宇宙を恐ろしい場所と捉える宗教も存在するからである。社会が飢餓・戦争といった危機に直面すると、既存の宗教では信者が増え、新しい宗教が生まれるという現象、あるいは個人が苦悩に出会った時に宗教心が出表するか強まるという現象に注目する学説は多い。しかし、世界の宗教を詳しく見れば、人間はスピリチュアルな努力によって自力で世界を変えられる、あるいは精神的な悩みだけではなく、肉体的な病気までも治癒できるといった慰め型の宗教は、貧困・疫病・戦争など大きな問題を抱えている社会ではなく、むしろアメリカのような比較的平和で裕福な社会で流行っているという事実気づかされるとボイヤーは述べ

⁵⁵⁰ Boyer, op.cit., 2001, pp. 10-19; Boyer, op. cit., 2010/2003 など。

⁵⁵¹ Boyer, op.cit., 2010/2003, p. 277.

ている。また、主情主義説は具体的な宗教観念の起源や形態についていかなる説明も提供していないという⁵⁵²。

さらにボイヤーによれば宗教が自然的であり、何らかの形で全人類に広まっているということ的前提に、多くの見解では、宗教の由来を、死や不運を回避したい、また宇宙を理解したいといった一般的な衝動の中に認めがちであるが、こうした見解は、上述の宗教についての誤った認識に基づくのみならず、単なる主張に留まりがちであり、経験的な証拠が提出されることは殆どない。それと比べ、宗教的観念を取得ないし表象する際に起動する認知的メカニズムに焦点を当てた近年の心理学・人類学・神経学研究の方がより経験的なアプローチを実践しているとされる⁵⁵³。

一方、カークパトリックは、宗教を不安解消のような一つの大きな機能を持つものとして捉えた説に対し、自然淘汰によって進化した宗教特異的(宗教専用の)メカニズムを主張するならば、そのメカニズムが我々の祖先の直面していた具体的な適応的問題を着実に解決するように機能し、個人の適合性を高めていたということがその前提条件になってくると述べる。だが、「宗教」とはあまりにも多様で、多面的なものであるから、何か特定の一つの適応問題を解決するたった一つの明確な機能を持っているということは、可能性として低いという⁵⁵⁴。

とはいえ、カークパトリック自身は EP 論者として機能的なアプローチを唱道している。ただし、そこで主張される機能は多数である。我々が普段単一ものと見なしがちな「宗教」は、実際には複数のシステムの集合体であって、故に、宗教の機能は複数のはずであり、そこに宗教の本質というものは存在しない。カークパトリックによれば、宗教の記述型の定義は恣意的であり、誤った研究の方向にも繋がる。例えば、宗教学者は通常恣意的で表面的な類似性に基づいて「祈祷・祈り」という単一のカテゴリーを設けるが、それに該当するものの中には瞑想のように機能する(心を落ち着かせる)ものがあれば、道徳的な振る舞いや敬虔さを神に約束し、その見返りに加護を受けようというような超自然的主体との社会的な交換として機能するものもある⁵⁵⁵。より具体的には、神との関係を持っているという信仰の背景には複数の認知的なメカニズムの働きがあり、その中の、例えば、愛着システムが作動した場合、人は神に近づくように努力をし、祈りの中で加護と安心感を求める。あるいは社会的交換(互惠博愛主義)を司るシステムが作動し、信仰に影響を及ぼした場合、人は祈りの中で具体的な利益を求め、それと引き換えに儀礼や自己犠牲を捧げるか約束をするはずである。支配・有能性システムが作動した場合、人は(神を多大な力の持ち主として見なし、自らを限られた能力の存在と考えながら)神に対して畏怖畏敬を感じ、慈悲や許しなどを求めることになる。このように、カークパトリックは、EP の機能的なアプローチを用いれば、宗教心理学において、神像・祈祷などといった記述的

⁵⁵² Boyer, op.cit., 2001, pp. 19-23.

⁵⁵³ Boyer, op cit., 2010/2003, p. 274.

⁵⁵⁴ Kirkpatrick, op.cit., 2010/1999, pp. 278-279.

⁵⁵⁵ Kirkpatrick, op.cit., 2005a.

なカテゴリーに宗教を恣意的に分ける傾向を克服し、理論的な進歩を成し遂げることができる⁵⁵⁶。

宗教が社会の接着剤として機能しているという説に関して言えば、どの社会においても様々なレベルで紛争や衝突、または緊迫状態が存在していることから、そのような一般論は間違っているとボイヤーは論じている。宗教的な献身は、確かに一定の条件の中では連合・同盟の形成を生み出すが、宗教団体のような連合は社会的な統合を招くこともあれば、社会的な分裂を引き起こすこともある。ボイヤーさらに進化生物学の立場から、道徳というのは純粹に文化あるいは宗教によるものではなく、大いに全人類が共有している普遍的な認知によるものであるとし、霊長類の社会において道徳感のようなものが観察されることから宗教が道徳を保護し、それによって社会的統合が達成されているという見解は誤りであると、「宗教イコール社会的秩序」という発想にも批判を加えている。

また、ボイヤーは、宗教の主張が反証不可能だからこそ人々に信じられるという見解に対しても異議を唱える。反証不可能だが、信仰をもたらさない主張も多く見られ、そうであるなら、宗教学者は、むしろ、何故反証不可能な主張の一部が信じられているかを説明しなければならないとしている。

3. 進化心理学における死

D. M. バス、P. ボイヤー、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ますが、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どう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

⁵⁵⁶ Kirkpatrick, op.cit., 2005b, p. 109.

ていることが明らかになっていると指摘する。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⁵⁵⁷。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プログラム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(同盟)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、そうすることで結果的に生存と生殖(遺伝子伝達)に繋がっているのである⁵⁵⁸。

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⁵⁵⁹。

ボイヤーもまた、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言える。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、死をその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⁵⁶⁰。さらにボイヤーは、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。

そこでボイヤーは、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たすことも、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

⁵⁵⁷ Boyer, op.cit., 2001; Kirkpatrick, op.cit., 2006.

⁵⁵⁸ Kirkpatrick, op.cit., 2005a, pp. 228-229.

⁵⁵⁹ Kirkpatrick, op.cit., 2010 /1999, pp. 291-292.

⁵⁶⁰ Boyer, op.cit. 2001, pp. 205-206.

に感じられる。だが同時に、亡き人は既に動かぬ物になっている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。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⁵⁶¹。

より具体的には、この「物体」と「人格」の認識の不一致による不和を、(自ら動かない物体と自ら動く生き物の区別の認識を可能とする)移動性発見システムと(亡き人を生者として捉え続け、亡き人と心理的に関係を持ち続ける)社会的交換・交流のシステムの不和として説明される。ここでボイヤーは、宗教観念が主に、移動性・主体性の発見と表象を司るシステム、社会的交換・交流、道徳的な直感、そして自然における危険や不運に対する認識を支える4種類の認知システムを起動させるという議論に拠っている。この社会的交換システムが作動し続けることによって、最近亡くなった人が何故超自然的な主体として見なされることが多いのかを説明することができるという⁵⁶²。

そして、伝染システムの働きと上述の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。

他方、カークパトリックは不死や来世への信仰の背景には、本質主義という人類の普遍的認知的傾向があると考え。子供や成人に関する認知的研究は、自然現象や生き物から人間の社会、異文化・異民族・異団体などについて考える際に、その思考対象の中に一定の不変な本質を想定しがちであることを示しているが、これは諸現象の区別や識別を可能にするほか、対象の還元や偏見をもたらし得る。転生輪廻や天国への信仰では、魂あるいは霊は人間の本質であり、死は表面的な変貌でしかなく、また死にもかかわらず、人間の本質が変わらずに存続し続けるという前提が存在するが、こうした考えはまさに本質主義の一つの現れである⁵⁶³。

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の立場に立って、不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。そこでは、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粋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・欲求といった純粋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⁵⁶⁴。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

⁵⁶¹ ibid, pp. 222-228.

⁵⁶² Boyer, op.cit., 2010/2003, p. 280.

⁵⁶³ Kirkpatrick, 2005a, p.282.

⁵⁶⁴ Bering, J. M. and Bjorklund, D. F., The Natural Emergence of Reasoning about the Afterlife as a Developmental Regularity, *Developmental Psychology*, 40, 2004, pp. 217-230.

うることが判明している⁵⁶⁵。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、自然的であるのに対して、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⁵⁶⁶。彼によれば、死者に心理を認めるという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⁵⁶⁷。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⁵⁶⁸。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点に見出した⁵⁶⁹。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、ボ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。そこでは、宗教の情緒的な次元を扱わない認知論的な理論と、宗教者にとっ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が

⁵⁶⁵ Bering, J.M., Intuitive Conceptions of Dead Agents' Minds: The Natural Foundations of Afterlife Beliefs as Phenomenological Boundary, *Journal of Cognition and Culture*, 2(4), 2002, pp. 275-281.

⁵⁶⁶ 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* (pp. 123-134), Westport: Praeger, 2006.

⁵⁶⁷ Bering and Bjorklund, op.cit., 2004.

⁵⁶⁸ Atran, op.cit., 2002, p. 13.

⁵⁶⁹ ibid., p.14.

明確に志向されており、ボ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が試みられる⁵⁷⁰。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。そして、同様の認知的傾向のほかに、全人類にいくつかの普遍的な基本感情(驚き、恐怖、怒り、歓喜、悲しみ、嫌気、軽蔑)が認められると考える。それどころか、これら全ての感情は霊長類にも見られ、驚きや恐怖にいたっては爬虫類にも存在すると述べる。それ故にエートランは、宗教が存在し続ける理由の考察を主たる目的とした自著において、その理由について、信仰に繋がりの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、心理的、感情的なニーズを満たすという宗教が持つ機能によっても説明している⁵⁷¹。

また、A. ノレンザヤンとエートランは、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、それが崇拝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っ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、孤独感や病気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。⁵⁷²

また別の論文で、ノレンザヤンは TMT のインスピレーションの源である E. ベッカーの味方を忠実に吸収し、人間には生存の本能があつて将来を予測可能とする高次な認知能力が備わっているが、これらは必然的に自己や身内などの死が不可避であるという理解や実存的な不安と大恐怖に繋がると述べる。このように人間は「理性のみで解決しえない」いわば「認知的悲劇」に直面するが、「すべての宗教はこの混乱に対して、ひとつか複数の強力な超自然的な主体が統治し、保証する最小限反直観的な来世という形で何らかの超自然的な解決を提案している」⁵⁷³。ノレンザヤンはこのような考えを前提に、死に対する意識や不安が高まった際に、超自然的な主体への信仰が強まり、その主体の関わりを認めた出来事の解釈が増えるはずだという仮説を立て、その検証を目的とした心理学的な実験に踏み込む。しかしノレンザヤンは、アメリカのキリスト教徒を対象としたこの調査で、他宗教の超自然的な主体への同情や容認ないし他宗教の祈りへの効果への信仰が高まったという結果も得ているため、TMT と異なって、死の不安の緩衝として機能するのは自文化の世界観というよりも、超自然的主体への信仰だと論じる。

⁵⁷⁰ *ibid.*, p.15.

⁵⁷¹ *ibid.*, pp. 269-270.

⁵⁷² Norenzayan, A. and Atran, S., Cognitive and Emotional Processes in the Cultural Transmission of Natural and Nonnatural Beliefs. In Schaller, M. and C. S. Crandall (eds.), *The Psychological Foundations of Culture* (pp.149-169), London: Lawrence Erlbaum Associates, 2004, pp. 164-165 参照。

⁵⁷³ Norenzayan, A., Why We Believe: Religion as a Human Universal. In Hogg-Oleson, H. (ed.), *Human Morality and Sociality: Evolutionary and Comparative Perspectives* (pp. 58-71). Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2010, p. 62.

4. 先行研究における EP への批判

ここ数十年ほどの間、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ろうとする試み)、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。

コスミデスとテュービをはじめ、エートラン、ピンカー、ボイヤーなどの進化心理学者の提出した脳のモデル(自然淘汰によって進化した、中心的認知能力を含む脳の計算型モジュール性)⁵⁷⁴が論争を起こしていることを述べておく必要がある。このモデルは、独自の機能を持つ専門化し、比較的独立した多数のモジュールの存在を主張するが、モジュールとモジュールをどう区別するのかなど、モジュールの具体的な基準や働きなどがまだはっきりしていないと指摘する研究は少なくない。例えば、認知学者の J. A. フォードルは、モジュール性はすべての脳の機能にではなく、視覚や発声のような入力・出力システムのみ当てはまると主張し、周辺のモジュールの存在しか認めない⁵⁷⁵。また、中心的認知能力を司るモジュールの存在を認めているが、モジュール自体を、総合習得能力に貢献する、特定の知識や経験を蓄える複数の貯蔵庫のような「消極的な」ものではなく、情報を積極的に加工する計算的タイプとして捉えなければならないという決定的な証拠はない、と論じる学者もいる⁵⁷⁶(実証研究によって得られたデータの解釈の問題)。さらに、S. ミセンは、長い人類の歴史においては一般的認知能力が先に発達し、それに専門化したモジュールが後ほど加わったが、特に重要なのはその連携である、というようにモジュールの繋がりや重複を強調する「認知的流動性モデル」を提供する⁵⁷⁷。また、R. リクリターと H. ハニカットは、多数のモジュールの存在を主張する EP では、特定の行動において具体的にどのモジュールが作動し、複数のモジュールを要する行動ではそのうちのどれが最も大事なのか、発達過程によって一つのモジュールが別のモジュールに変化していくことがあるかどうかなどに関する具体的なモジュールの説明が成されていないと指摘する⁵⁷⁸。

また、EP の徹底的な批判を行った哲学者 D. J. ブラーは、主に EP の三つの主張に対して批判の矛を向けている。批判の対象は、比較的安定した更新世の環境条件の中で成立したと

⁵⁷⁴ このモデルの詳細な提示は、Pinker, op.cit., 1997 に見られる。

⁵⁷⁵ Fodor, J. A., *The Mind Doesn't Work That Way: The Scope and Limits of Computational Psychology*, Cambridge, MA: MIT Press, 2000.

⁵⁷⁶ Samuels, R., *Massively Modular Minds: Evolutionary Psychology and Cognitive Architecture*. In P. Carruthers and A. Chamberlain (eds.), *Evolution and the Human Mind: Modularity, Language and Meta-cognition*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 13-46.

⁵⁷⁷ Mithen S., *The Prehistory of Mind: A Search for the Origin of Art, Religion and Science*, London: Orion Books, 1996 参照。

⁵⁷⁸ Lickliter, R. and H. Honeycutt, *Developmental Dynamics and Contemporary Evolutionary Psychology: Status Quo or Irreconcilable Views? Reply to Bjorklund (2003), Krebs (2003), Buss and Reeve (2003), Crawford (2003), and Tooby et al (2003), Psychological Bulletin*, 2003a, 129(6), pp. 866-872.

される心の認知的傾向あるいはメカニズムが現代まで遺伝子を通じて伝わって来たという理論的な前提、人間の脳・心がモジュール的な構造を持っているという見解、そして人間性質が客観的に存在する(全人類普遍的な心理的メカニズムが人間性質を成している)という主張である。第一に、更新世の環境への適応の一環として成立したとされる心理的メカニズムであるが、ブラーは、EP は、進化・機能的分析を用いて適応的な問題に対応するように発達した心理的メカニズムを特定しようとしているが、これには越えがたい支障があるという。つまり、我々現代人は祖先が直面していた適応問題を大雑把にしか把握できないという問題である。まず、過去が観察不可能で、十分な考古学的な証拠がないため、祖先の人数や過去においてホモサピエンス科に該当していた種の数、及び我々の祖先が置かれていた自然条件を正確に把握することは困難である。ブラーによれば、そもそも適応問題は環境のみならず、その環境の中に置かれている種自体の形態的・心理的特徴によっても決定されるが、我々は祖先の心理を知ることができないため、適応の問題を正確に把握することは不可能だと論じる⁵⁷⁹。また、祖先が積極的に環境を変え、その変化によって逆影響を受け、遺伝子選択にも繋がるような新たな環境問題に直面したりした、ということが十分考えられる。具体的には、例えば、祖先が、灌漑で病原体の媒体である蚊を増やしたりするなどで致命的な感染症という新しい選択的圧力を導入したと考えられる。ブラーは、このことを踏まえれば、EP が人間の脳の発達や認知的・心理的な特徴の形成に繋がったものとして想定する *安定的な環境適応問題* というのはそもそもなかったかもしれないと論じる。

また、生物学者の R. リクリッターと H. ハニカットは進化心理学を「動物行動学と社会生物学の混淆」と称しており、環境と固体の発達の過程を考慮しない、あるいは軽視する「遺伝子中心的な進化論へのアプローチ」として厳しく批判する⁵⁸⁰。二人は、進化論的な原理や理論を心理学に有効に導入するなら、あらゆる生物学的・心理学的過程において発達・発育の中心的な役割を認める発達動態学的な視点の導入が必要だと論じる。つまり、心理的メカニズムの説明も、進化のみならず、発達生物学の原理や実証研究成果に符号したものでなければならぬということである。二人によれば、EP は有機体の形態・生理・心理を遺伝子の産物として見なすが、近年の遺伝学、胎児学、発達学研究は遺伝子の働きと最終的な表現型の間に大きな溝があり、重力、光、気温、湿度、人口密度などのような非遺伝子的要素や条件が有機体の発達に強くて重大な影響を与えることが判明しているという⁵⁸¹。リクリッターとハニカットによると、EP 論者は自然淘汰の働きによる進化の結果のみに注目するが、発達は表現型の多様性に制約を加え、個体の特性の発生にも関わるために調節と発生機能を持ち、表現型の頻度のみを決定する自然淘汰に選択の材料を提供する。そういう意味で発達は進化の行方に影響を及ぼす、進化の理解に欠かせないものだと、二人は論じる。彼らは、進化における発達の役割をより重視し、他分野の研究者と協力して動物や人間のライフヒストリーの緻密な実証研究を行

⁵⁷⁹ Buller, D. J., *Adapting Minds: Evolutionary Psychology and the Persistent Quest for Human Nature*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2006.

⁵⁸⁰ Lickliter R., and Honeycutt, H., Developmental Dynamics: Toward a Biologically Plausible Evolutionary Psychology, *Psychological Bulletin*, 129(6), 2003b, p. 819.

⁵⁸¹ *ibid.*, p. 820.

えば、EP は「プログラムあるいは青写真としての遺伝子のメタファー」をやめ、有機体の発達に関する、より説得力のある説明を成し、極端な還元から離脱できるはずだと考える⁵⁸²。発達を見落したり、軽視したりするため、EP は行動的及び認知的表現型を説明する理論を組み立てる上で必要な、遺伝的・環境的・経験的要素の統合を果たせる枠組みを提供できない、というのがリクリターとハニカットの結論である⁵⁸³。

4.1 EP学者による批判への反論と自己評価

この批判に対して EP 学者は生き物の可塑性や環境に対する敏感性を受け入れており、そして複数のレベルで環境の影響を自らの理論に盛り込んでいるという⁵⁸⁴。バスとリーブによると、EP 学者は遺伝子と環境の間の複雑な相互作用を唱え、社会的なもの対生物学的なもの、遺伝的なもの対環境的なもの、生物学的なもの対文化的なものという二項対立の図式を拒絶しているため、不当に遺伝子決定論のレッテルを張られているという⁵⁸⁵。二人は、EP の研究はまだ進行中であり、未解決の問題が多数存在するとはいえ、EP の理論的な視点はセクシュアリティ、社会的交換や相克など、いくつかの問題に関して新たな発見をし、未だに未発見の事実に関して具体的な予測も提供するほか、既存の研究結果を効率的に説明し、数多くの実証研究によって豊かな成果も上げていると論じる。

また、リクリターとハニカットの批判を受けて、テュービ、コスミデスとバレットは、自分たちも過去には発達関係の研究を行ったことがあり、環境が遺伝子の表現に与える影響を EP の学術論文と教科書に盛り込むなど、様々な形で環境を考慮に入れているから、リクリターとハニカットが展開する、環境の影響と発達過程の無視に関する批判は不当であると述べる⁵⁸⁶。テュービ、コスミデスとバレットは、環境は遺伝子と共に発達の過程を決定すると述べ、自らの、進化における環境の役割の容認の証拠として自らの早期の論文の引用を載せている。「進化は遺伝子を通して影響を及ぼすが、進化の対象となるのは遺伝子と環境の間の関係である。したがって、『環境』とは、遺伝子と同様な程度で進化的遺産の一環であり、遺伝子と同様に生物学的であり、進化してきているのである。」⁵⁸⁷

実際、EP の創設者テュービとコスミデスの極めて早期の論文にも目を向けると、遺伝子決定論の罨を意識し、環境の影響を考慮に入れているように聞こえる(上記の記述に似ている)発言が窺える。「生物学教育を受けた者なら誰でも表現型が遺伝子と環境の相互作用による産物であり、表現型のあらゆる面がこの作用によって合同的に決定されることを認めている。発達のプログラム(つまり、発達を司る調節的過程)は遺伝子によって方向付けられるが、健康な

⁵⁸² *ibid.*, p. 829.

⁵⁸³ Lickliter, R. and H. Honeycutt, *Developmental Dynamics and Contemporary Evolutionary Psychology: Status Quo or Irreconcilable Views? Reply to Bjorklund (2003), Krebs (2003), Buss and Reeve (2003), Crawford (2003), and Tooby et al.*, *Psychological Bulletin*, 2003, 129(6), pp. 866-872.

⁵⁸⁴ Buss and Reeve, *op.cit.*, p. 848.

⁵⁸⁵ *ibid.*, p. 851.

⁵⁸⁶ Tooby, J., Cosmides, L. and Barrett, H. C., *The Second Law of Thermodynamics is the First Law of Psychology: Evolutionary Developmental Psychology and the Theory of Tandem, Coordinated Inheritances: Comment on Lickliter and Honeycutt (2003)*, *Psychological Bulletin*, 129(6), pp. 858-865.

⁵⁸⁷ *ibid.*, p. 863.

個体をうまく作り出すのにこれらのプログラムは環境の幅広い特徴の安定的で頼もしい存在も要し、それに依存している。」⁵⁸⁸二人は、社会科学では遺伝子のみが生物学的なもの、環境はそうではないと考えられてきたが、環境とは遺伝子と同様に進化の遺産であり、生物学的なものであると論じる。つまり、生き物の環境というのは、生き物の遺伝子と同様に進化過程の産物であり、進化過程では個体の発達に必要な情報はその遺伝子の中のみならず、環境の中にも保管されていると言える、二人は結論を導く⁵⁸⁹。

この延長線上 J. C. コンファー他はEPの全体像を描いた重要な論稿の中で、進化心理学の枠組みによって、自然因子対環境因子、先天的なもの対学習によって得られたもの、生物学的なもの対文化的なものなどという観念的な二項対立が解消されていると述べる。何故なら、進化心理学は、進化がもたらす環境圧力は種全体の発達に、具体的な環境因子は個体における心理的適応(メカニズム)の起動や中止にそれぞれ影響を与えていると、相互作用を重視する立場をとっているからだという。彼らは、学習過程それ自体は進化によって発達した、脳における適応的メカニズムに依拠するため、両者を切り離して考えるべきではないなどと論じる。彼らによると、様々な文化に見られる近親相姦と毒性植物や蛇を避ける逃避行動、または地位や威信を求める傾向などは、純粹にその社会における規範や学習の結果としてだけではなく、むしろ、生存、生殖、遺伝子伝達を支えるように進化してきた心理的メカニズムによる行動戦略と捉えたほうが正しいと述べる⁵⁹⁰。

「進化心理学は行動原因の理解を広めることを可能とし、人間性質の一般法則や原理を目標とする研究を導くための強力な説明枠組みを提供する」⁵⁹¹と、ハンガリーの研究者 T. ベレチュケーがチュービとコスミデスに類似した形で述べるように、人間の包括的な理解のポテンシャル以外に、EP論者は自らのアプローチの利用価値も訴えている。例えば、コンファー他は進化心理学の実践的な応用の豊かな可能性を指摘する。生殖や育児に関する男女両性の行動戦略に光を当てることで進化心理学は性的相手の選択や結婚をめぐる諸問題以外にも、暴行・強姦などの性的ハラスメントや嬰兒殺し・間引きなどの理解にも貢献ができるため、カウンセリングや犯罪学、法律などのような分野に重要な洞察を提供できるという。

進化心理学への批判を大きく取り上げ、その反論を図った彼らは反省点も提示する。それによると、EPの現在の限界は更新世の環境の詳細に関する知識が限られていることと、文化的な相違や個人差の説明が比較的不足していることにあるという。また、EP学者が発表した自殺と同性愛に関する説もまだ説得力を部分的に欠いているという⁵⁹²。とはいえ、コンファー他は更新世の環境に対する知識の詳細な欠如を指摘する批判に対して、それでも、我々の祖先が食糧収集、蛇や毒性蜘蛛の回避、捕獲動物から防御、性的相手の取得や育児、他者

⁵⁸⁸ Tooby and Cosmides, op.cit., 1990, pp. 19-20.

⁵⁸⁹ ibid., p.21.

⁵⁹⁰ Confer et al., op.cit., 2010.

⁵⁹¹ Bereczkei, T., Evolutionary Psychology: A New Perspective in the Behavioral Sciences, *European Psychologist*, 5(3), 2000, p.177.

⁵⁹² Confer et al., op.cit., 2010.

との協力などといった問題に直面していたことがわかっているため、これは進化によって発達した心理的適応メカニズムの考察に十分な材料である、とも述べる。

また、脳などの器官の現在の様子に基づいてその構造(デザイン)がはじめて登場した(更新世のような)遠い過去におけるもともとの機能を見極めようとするEPの方法を信頼度の低いものとして批判する声に対して、カークパトリックは、医学の分野では、各組織や器官の特化した機能を見極めようとする、解剖・生理に関する機能主義的なアプローチは経験的に確かめ得る具体的な仮説を多数生み出すことなどで身体の構造と働きの理解に大いに役立ったと述べる。彼は、それと同様に、脳・心に関しても、機能主義的なアプローチをなくしては包括的で正確な理解は不可能であると論じる。脳・心は自然淘汰による産物あるいはデザインであるため、その働きを理解するなら、やはり出来た当時のもともとのデザインを理解する必要があると結論を結ぶ⁵⁹³。別の論文では、カークパトリックは、確かに過去に戻って心理的メカニズムを研究することは不可能であるが、それでもEPの経験的検証は十分可能であると論じる。何故なら、現在においてそのメカニズムの機能に関する具体的な仮説を立てそれを様々な文化において従来の心理学的な方法で経験的に試すことは可能であるし、EPは心理学の分野以外に社会学、霊長類学、動物行動学、神経学などの経験的データを取り入れているからだと記述する⁵⁹⁴。

4.2. EP 宗教論への批判

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. リチャーズンと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だとして述べる。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

⁵⁹³ Kirkpatrick, op.cit., 2005b, p. 116.

⁵⁹⁴ Kirkpatrick, op.cit., 2010/1999, p. 293.

識として捉えるあまり、文化的伝達によっ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っ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っ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⁵⁹⁵。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、発達は、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。⁵⁹⁶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っ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、それらによっ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。例えばリチャードソンとボイドは、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、これらの団体が現在ほかには見られない価値観や宗教的規範を持っており、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⁵⁹⁷。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⁵⁹⁸。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たため、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⁵⁹⁹。

このロサノの議論は、癒しを重視しながら、宗教を生物学的な適性を高めるものとして捉えたアメリカの社会学者 J. メックレノンの説に影響を受けている。メックレノンは、宗教の由来を祈

⁵⁹⁵ Richerson, P. J. and Boyd, R. *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*, Chicago: University of Chicago Press, 2005.

⁵⁹⁶ Wilson, D.S., *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*, Chicago: University of Chicago Press, 2002.

⁵⁹⁷ Richerson and Boyd, op. cit., 2005.

⁵⁹⁸ Wilson, op.cit., 2002.

⁵⁹⁹ Rossano, M. J., *Supernatural Selection: How Religion Evolved*, Oxford: Oxford University Press, 2010.

願・信仰などによる霊的癒しの儀礼に見出す「儀礼的治療理論」を提唱した。それによると、多くの儀礼は恍惚状態や幻覚・幻聴を引き起こすが、催眠術や暗示に敏感な人はそうではない人より儀礼に癒され、生存し、自らの遺伝子をより高い程度に後世に伝えたため、現代催眠術にかかりやすい人が多く、癒しの儀礼や超常現象への信仰などが広まっている。また、催眠術にかかりやすい体質は体外体験、超五感的知覚といった変性意識状態、あるいは異常な知覚に結びつき、これがさらに靈魂、魂、来世などの信仰を生み出した⁶⁰⁰。このアプローチは宗教の由来と存在について、初期宗教が集団ではなく、個体、つまり個人の生存や遺伝子伝達に与えた利益によって説明を試みており、ここまで取り上げた諸説とは異なって、個体の適性あるいは個体レベルでの宗教の適応性を唱えるものとしてと考えることができる。ロサノによると、メックレノン説を裏付けるのは、儀礼的治療がすべての伝統的な社会において存在すること、儀礼的癒しが催眠術や変性意識を伴う事実、儀礼的治療が慢性的な苦痛・頭痛・腹痛など心理的な状態が大きく関わってくる病気に効き目があることが証明されていること、霊長類やヒトの祖先では病者の看護と変性意識状態の存在を示す証拠があることなどである。⁶⁰¹しかし、現地調査という形でいくつかの文化圏において霊的治療や超常現象への信仰を研究したメックレノンのこの説には、観察不可能で、考古学的な証拠の不十分な遠い過去についての憶測も含まれており、超常現象を事実として捉えようとする意図が散見されるほか、循環的な議論に依拠される傾向も見られる。というのも、霊的存在への信仰を生み出したとされる治療儀礼はそれ自体が信仰や霊能によって病気の治療が可能であるという信念に基づくと考えられるからである。

加えて、進化心理学者J. ベリングは人間の道徳性に着目し、宗教が心や内面までを監視する超自然的存在を想定することによって、個人の中で自己中心のない衝動的な行動を抑え、性的な相手を獲得し、遺伝子を残す上で重要な評判の維持を可能にしたと論じる。彼によれば、宗教は評判の維持を可能にすることによって、情報伝達の媒体であり、評判に関する判断材料を提供する噂話という具体的な適応問題の解決に寄与してきた。ベリングは、この主張の根拠として、詐欺のような不正行為が可能な場面において、実際に監視され、また監視されていると信じる場合、被験者がより道徳的な行動をとる傾向があると示した認知科学的実験を挙げる。こうした見方に基づき、生存と生殖上不可欠な心の理論が生み出した、常に宇宙や人生の中にそこにはない何らかの内在的な目的や運命、意味、道徳的な秩序などを想定しようとする誤った意識でありながら、宗教そのものは適応的であると述べる⁶⁰²。ただし、適応的問題の解決を導くとはいえ、宗教のみを支えている遺伝子というのは存在せず、宗教が遺伝的な適応ではないとしている。遺伝子によって形成されるのは、むしろ、心の理論という認知的メカニズムである。

⁶⁰⁰ McClenon, J., *Wondrous Healing: Shamanism, Human Evolution, and the Origin of Religion*, DeKalb: Northern Illinois University Press, 2002.

⁶⁰¹ Rossano, M. J., The Religious Mind and the Evolution of Religion, *Review of General Psychology*, 2006, 10(4), pp. 354-355.

⁶⁰² Bering, J., *The Belief Instinct: The Psychology of Souls, Destiny, and the Meaning of Life*, New York: W.W. Norton and Co., 2012, pp. 190-193.

このような、集団あるいは個体に生存と生殖上の利益をもたらすものとして宗教が適応的であると見なす見解に対し、代表的な EP 論者は幾つかの問題点を挙げて反論する。そこで、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ったり、資産を教団に譲ったりす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を被る場合もあること、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や行動をどう説明するか、といった論点が指摘される⁶⁰³。

中でも、カークパトリックは宗教が進化的な適応手段(適応的特徴・属性を施す物)であると捉える見方を強く拒絶する。その反論によれば、自然淘汰によって人間の脳・心が、宗教を作るようにあるいは宗教が体験できるように形成されたとしても、その宗教専用の心理的メカニズムが必ずしも人に福利をもたらすとは限らない。何故なら、自然淘汰が生み出した生き物とは、心理的に健康的あるいは幸せな生き物ではなく、遺伝子伝達の成功を確保するように行動する生き物であるからである。そして、たとえ宗教がそもそも個人ないし集団に福利をもたらすように更新世のような遠い過去において進化したとしても、それは現代の条件では非適応的になっている可能性がある。また、一部の宗教が不安を緩衝するとはいえ、不安の減少が具体的にどのような形で生殖(遺伝子伝達)における成功に関係しているかを説明することは容易ではない⁶⁰⁴。

その上で、カークパトリックは、脳のある部分が宗教体験に関係するとはいえ、それは必ずしもその部位が宗教体験を可能にするために進化してきたということを意味しないと主張する。これは EP においてしばしば展開される議論である。それによれば、宗教体験に関わる脳の部分あるいは遺伝子が存在するからといって、それが宗教を支えることを目的に発達してきたと断言したり、あるいはそれが宗教の適応性を証明するものであると主張することは、パソコンでワープロの文書入力や、インターネット閲覧を行うことができるからといって、パソコンにそれぞれワープロとインターネット専用のチップがある、あるいは、ある個人がバスケットボールをプレーできるからといって、バスケットボールの遺伝子を持っていると主張するのと同じことである。故に、やはり宗教は、多数の生活上の問題に特化した適応の副産物であると捉えたほうが妥当であるとカークパトリックは考える。

他方、EP の宗教論では、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ている。イギリスの R. A. ハインドは、影響力のあるボイヤーの宗教説では、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、宗教が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、たとえボイヤー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、依然として人にとっ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、

⁶⁰³ Kirkpatrick, op.cit., 2006 参照。

⁶⁰⁴ Kirkpatrick, op.cit., 2005, p. 107.

宗教を理解するにはその有機体的な性質や多面性と複雑性を捉える必要性を主張しており、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⁶⁰⁵。

また宗教学者の A. R. フラーは、認知学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、ボイ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⁶⁰⁶。さらに、J. A. ブルブリアは進化心理学のアプローチを子供における宗教発達に関する文献が提供する観点と繋ぐべき、または宗教の進化的な由来を考察する際に考古学の研究成果を参考にするべきだと指摘する。⁶⁰⁷

しかし、EP論者のカークパトリックは、進化心理学はメタ理論的な枠組みとして心理学や社会科学の統合のための視点を提供するため、様々な宗教への見方の統合を可能とすると述べ、さらに、EPが宗教の偏在と文化的多様性を両方説明でき、宗教が何故普遍的であり、何故特定の形態をとるかを説明できると主張する⁶⁰⁸。

5. 本論文における評価

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括的な説明、そして宗教全般の理論を提供している。本論文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ついての考え方、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一側面に関して、刺激的で示唆に富む議論を提示していると言えよう。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⁶⁰⁹。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。ボイヤー、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

⁶⁰⁵ 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.

⁶⁰⁶ Fuller, A. R., *Psychology and Religion: Classical Theorists and Contemporary Developments*, Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 2008, pp. 349-350.

⁶⁰⁷ Bulbulia, J.A., *The Evolution of Religion*. In Dunbar, R. I. M. and L. Barrett (eds.), *Oxford Handbook of Evolutionary Psychology* (pp. 621-635), Oxford: Oxford University Press, 2007.

⁶⁰⁸ Kirkpatrick, op.cit., 2010/1999, pp. 295-296.

⁶⁰⁹ EP による、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については、Buss, D. M., *Evolutionary Psychology: The New Science of the Mind*, Boston: Pearson, Allyn & Bacon, 3rd ed., 2008, pp. 42-49 参照。

物理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。

また、EP 論者はほかの心理学理論にめったに見られない、「宗教」という用語・範疇を問題視する姿勢を見せる。この学派は、基本的に、「宗教」は人間の産物、つまり歴史を有する西洋的範疇だという見方をする。「宗教」は特定の本質を持った単一体を指す用語というよりも、一括りにされた異質なシステムの集合体を示す家族類似性に基づいた分類あるいは範疇である。その家族類似性の典型的な形態として(場合によって暗に)扱われているのは「物理的遭遇しえない、意図を持った主体」あるいは「超自然的な主体」への信仰やその主体との関係である。超自然的な主体はこの学派による論稿や単行本の作業定義の中心になることもある。また、まとまった単一体としての宗教の存在を認めないとはいえ、この学派は神や祖先の霊、超自然的な存在や力(主体)の解明を「宗教観念」の認知的説明として提供するなど、宗教と呼べる現象の実在を否定しないようであり、宗教研究の再考を呼び掛けることもあるとはいえ、「宗教」という用語と観念的範疇の完全撤廃を求めるわけではない。むしろ、それを実在する現象と完璧には一致しない、境界線の不明瞭なものであるが、凡その方向性を示すという点で一定の使用価値のある範疇として使い続ける。この立場において一種の戸惑いも見ることが可能であるが、EP 論者が、本論文の取り上げる他の論者と比べて、宗教の定義と自文化中心性の問題に対して一定の反省や自覚を示していることは確かである。

しかしながら、この学派に対してもいくつか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、EP の宗教概念と死の捉え方について述べたい。

まずEP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、この理論によって十分説明することが可能か否かという点である。ボイヤー、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⁶¹⁰。これを受けて EP 論者は、認知論的な立場に立って、神学者の宗教を、反直感的な要素を極端に多く含み、

⁶¹⁰ Barrett, J. L. and Keil, F. C., Conceptualizing a Non-natural Entity: Anthropomorphism in God Concepts, *Cognitive Psychology*, 31, pp. 219-247, 1996 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。

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⁶¹¹。だが、それはあくまで記述的なものに留まり、何故そうした宗教を考える人がいるかに関しては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⁶¹²。

また、エートランが論じているように、概して言うならば、認知科学は人間の行動の感情的、観念的動機にあまり注目しない⁶¹³。まさにその通り、ボイヤー、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点を見落しているように見受けられる。その理由は、前述のカークパトリックのような見解に明らかであろう。すなわち、この見解によると、意味や統制感の追求や(具体的な脅威の場面から離れた抽象的な心理的な分子としての)死の不安などを検討してきた従来の心理学研究は、そうした恣意的な構築物である抽象的な概念の下に複数の異質なものを混合し、人間の行動における真の動機を見落としている。実際、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。しかし、感情や意味のような抽象的な概念が複数の異質なものを含み、人間の本来の原動力となるものを覆い隠しているとしても、それが少なくとも我々の意識においては概念として存在し、我々の行動にも影響を与えることを考慮すれば、それらを簡単に視野から除外すべきではなかろう。宗教に関して言えば、感情を見落とし続け、意味や生と死に関する抽象的な考え・思想も研究対象から外してしまえば、宗教は何故人々の(精神)生活において重要であるか、あるいは、宗教は何故一部の人にとって必要不可欠なのかを十分に説明することができなくなる。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がより実感されるはずである。だが、死の不安論・意味論・精神分析など、近年の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、人間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、考える人がたとえいるとしてもそれ

⁶¹¹ 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* (pp. 93-112), Cambridge: Cambridge Press, 2000, p. 104 参照。

⁶¹² Lawson, T. E., Foreword. In Tremblin (ed.), *op.cit.*, 2006, p. xvi.

⁶¹³ Atran, *op.cit.*, 2002, p. 13.

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⁶¹⁴。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、ボ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ボ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⁶¹⁵。またノレンザヤンは、文化による進化とマルチレベルの適応性を認めることで宗教を適応的と見なし、その観点から EP を批判するヴィルソン等と見解を異にし、ボイヤー・カークパトリック・ピンカーなどと並んで宗教を生物学的な意味で不適応的と捉えるが、彼らを批判するリチャードソンとボイドの進化の見方を採用し、ヒトの進化とは遺伝と文化による两部分を含んでいるために特別であり、宗教はそうした二重の進化の産物であると考え、主流の EP と異なって TMT の視点も議論に盛り込み、死に対する不安のような実存的な不安を緩和することが宗教の普遍的な特徴の一つであると述べている。

また、ボ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⁶¹⁶。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連合によって開く新たな可能性を示唆する。

最後に、この学派が宗教に対して一種の価値判断を下していることを指摘したい。本論文は研究者が正当な学問的な考察によって至った宗教の捉え方をできるだけ許容し、どれか一つの特定の宗教の捉え方を正しいものとして勧めることを可能な限り控えようとする立場を取るため、進化心理学が宗教信仰を客観的な事実を誤認したものとして捉える実質的無神論の立場を取っているようであること自体は批判するつもりはない。実質的無神論は、宗教観念を進化の過程の中で発達してきた認知的メカニズムの副産物として捉え、宗教全般を家族類似性に基づいた、歴史を持つ範疇として捉えたこの理論の基本的な姿勢からして、必然的な論理的帰結である。この論理的な一貫性は評価できる。しかし、本論文の立場から、宗教を寄生虫

⁶¹⁴ 例えば、ボイヤーによれば、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段理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う(Boyer, op.cit., 2001)。

⁶¹⁵ Atran, op.cit., 2002 及び Hinde, R. A., *Why Gods Persist: A Scientific Approach to Religion*, London, New York: Routledge, 1999 参照。

⁶¹⁶ Boyer, op. cit., 2001, pp. 318-319 及び Barrett, op. cit., pp. 107-118 参照。

に譬える EP の発言は学問的に正当化しがたい主観的な価値判断であり、信仰を持つ者を上から見下しているかのような権威主義的なニュアンスを含むものでもあるため、避けるべき発言だと考える。

6. 結論

EP の宗教論は、神や霊魂などの超自然的存在、呪術、テレパシー、テレキネシスといった、幅広い信仰の背景にある認知的仕組みの興味深い説明を提供するとともに、宗教における道徳や職業的宗教者の役割なども扱っており、広範囲にわたるものである。この学派の論者は「宗教」範疇に纏わる問題点や文化的多様性ないし宗教研究における自文化中心性の危険性に対して他の心理学者と比べて比較的高い意識を見せている。だが、この学派は自らの説明に円滑に当てはまらない抽象的・体系的宗教思想の重要性を意図的に最小化する傾向もあり、無神論を十分説明しないほか、方法として認知的メカニズムに集中するあまり、宗教を検討する際、重要な感情的な動機を考慮しないため、宗教は何故人々の精神生活において大事なのか、この問題の説得的な説明は提示しない。

死に関して言えば、ボイヤーの、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存続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。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得るとはいえ、死の不安の多面性や死の人間の生き方への具体的な影響、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くため、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、宗教全体のより説得的な説明を目指す姿勢が窺える。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連合が一つの有効な手段であるだろう。ただし、その連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ない。

第7章 結論

本論文では、新理論が複数提示された 1980 年代から現在に至るまでの間、北米（主にアメリカ合衆国）心理学において生み出された、宗教と死を取り上げる諸理論を考察し、宗教概念と死の捉え方を中心に、その研究の動向や成果を批判的に分析してきた。これまでの検討を踏まえ、本章において本論文の結論を述べる。（理論ごとの評価は、各章の結論部においてまとめられているので、ここでは全体の研究動向の評価のみに限る）。

本章では、まず第一節において、本研究が対象とする理論の間の関係及びこれらの理論を通して見られる北米心理学における宗教と死に関する研究の全体的な特徴と研究動向をまとめる。第二節では、全体を視野に入れた上で宗教と死に関する北米心理学研究の問題点に関する筆者の指摘や批判をまとめ、第三節では、取り上げた理論の研究改良のための提案を提示する。第四節では、本論文の結論の内容を簡潔にまとめる。

1. 本論文が取り上げた諸理論間の関係とその全体的な特徴

本論文が取り上げた北米心理学理論では、普遍的な心理を想定し、それに基づいて宗教現象の原因や宗教者の動機の説明を目指す傾向が見られる一方、宗教という現象の独特性ないし本質の存在の有無に関しては見解の対立も存在する。また、情緒を強調する主情主義的な傾向を見せる理論的立場とそれに反対する視点の対抗も窺える。

1.1. 心理的普遍主義

本論文が対象とする五つの理論では、共通点や類似点と共に、重要な相違点も認めることができる。まず、これらの理論の共通点として挙げられるのは、何らかの普遍的な心理によって宗教の存在理由と信仰の特徴を説明するという点である。すなわち、死の恐怖（恐怖管理理論）、意味への欲求（意味管理理論）、損失を最小限に抑え、利益を最大限に伸ばそうとする傾向（合理的選択理論）、愛着システム（愛着理論）、具体的な適応問題の解決を可能にすることで生存と生殖（遺伝子伝達）に繋がる複数の認知的傾向（進化心理学）というように、すべての人間が共有するとされる共通の心理的傾向が想定される。つまり、これらのすべての理論は、人類共通の心理の存在を主張すると同時に、宗教の存在の理由や求心力あるいは魅力、言い換えれば、人々が宗教に傾倒し、宗教を必要とする理由など、宗教者の行動の背景にある心的原因を解明しようとする。そのため、これらの理論の共通事項は、心理学的な普遍主義に

基づいた説明型理論であり、その宗教論は動機付け理論にありがちな特徴を呈する点であると考えられる。

1.2. 宗教の捉え方

1.2.1. 宗教の定義

これらの理論における具体的な宗教の捉え方については、まず論者たちの宗教の定義や調査などの研究で「宗教」として扱われるものは何かという点から議論に入る。まず、本論文での考察の結果、これらの最新の研究では、明確か暗に宗教が超自然的・超経験的存在・世界・力への信仰とそれに関する実践として捉えられがちであるということが言えるであろう。第2章で示されたように、恐怖管理理論では、宗教の本質をはっきり示す定義は宗教の機能についての発言より少ないが、概して宗教は超自然的エンティティを想定する信念体系として捉えられる。また、死後の魂の再生や残存及び来世への信仰が死の恐怖と宗教信仰の相関性をテーマとした調査の中で常に取り上げられ、論者たちのそうした信仰の働きに対する意識は彼らの(死の不安緩衝・解毒剤としての機能を宗教の最も重要な役割とする)機能主義型の宗教定義にも色濃く反映されている。また、第3章と第4章で示したように、意味管理理論と合理的選択理論では、神または超自然的存在や力を中枢に据えた宗教の定義がなされる。本論文ですでに指摘したように、合理的選択理論では超自然的なものは、結局のところ、事実上、人間に関心を持つ神を、意味管理理論では特に唯一神をそれぞれ意味し、程度の差はあれ、宗教は有神論あるいは一神教と同一視される傾向が見られる。また、進化心理学の視点を採用している一部の研究者は宗教を超自然的な主体への信仰及びその存在との関係として定義する。この流派には宗教を定義することを控える、あるいは意図的に避ける重要な論者がいるものの、そうした論者の研究においても、神や死霊、祖先の霊、念動などのような超自然的な存在と力の観念としての認知的特徴や文化的伝達及び文化的淘汰の過程の中の適合性についての説明が展開される。超自然的な存在や力を想定しない教理や実践を宗教として考慮する動きはあまり見られないため、この学派も、超自然的なものの想定を宗教の定義的な特徴として捉える傾向を見せていると考えてよさそう。また、愛着理論では、理論的考察においても調査研究においても、人格神への信仰を宗教の中心的な特徴として重視する傾向が見られる。ただし最近では、「愛着対象者不在の信仰」として捉えられた(人間性心理学を含んだ)ニュー・エイジ・スピリチュアリティの説明を提供する論稿もこの流派によって出版されており⁶¹⁷、超自然的な存在の想定を重視をやや緩め、宗教的なものをより広範に捉えようとする試みが現われている。

1.2.2. 宗教の自立性について

また、宗教的なものと非宗教的なものの間に理論的な差異化が行われているという意味で、本研究の対象となるすべての理論は、程度の差はあるものの、時代と文化を超えた宗教の特

⁶¹⁷ 本稿 118-119 頁参照。

殊性を何かの形で認めていると言えるだろう。意味管理理論と合理的選択理論では、宗教を世俗的な信念と営みから隔てる特徴として超自然的なものの想定が挙げられる。さらに、意味管理理論においては宗教に固有な性格として究極の意味を提供していることも言及され、合理的選択理論では永遠の命(不死)や幸福の成就など、定義しがたく、経験的に測定しがたい一般的代償物が約束されることが宗教を他の諸現象と差別化する点として強調される。宗教の機能主義的な捉え方をする恐怖管理理論でも宗教を世俗的なものと分かつ特徴として字義通りの不死の約束が明確に挙げられるとともに、死後も存在し続ける靈魂や神などの超自然的な存在ないし世界への言及がこの論者たちの宗教についての言説を貫いており、超自然的ものが宗教をして宗教たらしめるものであるという前提が存在する。そして、愛着理論では、人格神は宗教以外では見られない理想的あるいは完璧な愛着対象として捉えられる。そのため、これらの理論では自然的・超自然的という概念的図式が利用され、宗教が超自然的ものに関する信仰、営み、関係というように概念化されると言える。これらの理論は、宗教を実在する現象として捉える傾向にあり、「宗教」という範疇それ自体を西洋的概念として相対化し、その使用の可否を検討するような動き、あるいは心理学による宗教研究の正当性をめぐる議論もしくは疑問はあまり見られない。したがって、これらの理論では宗教学もしくは宗教心理学は学問的な営みとして十分に可能なものとされている。

これらの理論の中には、宗教の特殊性を強調し、宗教の独自性もしくは特有の本質を非宗教的なものとの比較の中のみならず、他の形でも唱道するかのように見える立場がある。すなわち、意味管理理論の提唱者であるウォングは人間本性に根差した唯一神への無意識な志向性を想定し、宗教を人間独自の精神的次元を媒体とする尊い営みとして捉えるが、そうすることで彼は実質的に宗教に固有な特質(*sui generis*)を認めていると考えられる。また、合理的選択理論の主要な唱道者であるスタークは、無神論的な宗教を含めるように宗教の定義を拡張しようとするアメリカの宗教学の中の動きを、宗教の空白化や忘却化をもたらすものとして痛烈に批判しているが、この、学術界における宗教の捉え方の拡張を、学問的に根拠のないものとしてではなく、むしろ宗教の忘却として見ている点には、一種の本質主義が暗に含まれていると考えられるだろう。またスタークは、科学的には宗教を捉え切ることは不可能であるという、宗教者による鞏固な本質主義に典型的とも言えるような発言こそしないが、自身の理論のマニフェストである著作では、「真の宗教の科学的な研究」は宗教信仰を持つ学者によって実施されてきたと主張することで、宗教のことは学術的態度を身に付けた信者にしか正しく理解できないという姿勢を暗示するようである。⁶¹⁸

このように、宗教信仰を持っていると思われる論者(ウォングとスターク)には、恐怖管理理論と宗教の愛着理論に比して宗教の独自性をより強調する傾向がある。この二人の論者には、「宗教」という用語・範疇の存在の意義を問題視する発言や、宗教同士の比較及びある宗教の中の諸側面を結び付けた研究の妥当性に関する疑問は見出されない。

⁶¹⁸ 本稿 97 頁参照。

これに対して、真っ向からの否定までは行っていないが、「宗教」という用語・範疇の存在の意義を疑問視する声もある。進化心理学では、宗教はヒトの認知的傾向を踏まえた視点からしてまったく自然な現象として見なされている。もともと具体的な適応的問題を解決するように発達してきた認知的メカニズムに支えられているという点では、宗教は、原則として、世俗的な思想や行動と変わらないもの、つまり、非宗教的なものと明確な境界線を持たない生物学的(肉体的)・文化的現象として扱われる。しかし、これらの論者には、「宗教」を信仰など実在する諸現象と必ずしも重ならない便宜的な分類範疇として捉える発言も見られる。それによると、慣習的に「宗教」と呼ばれているものは完結した構造と特定の機能を持つ単一体ではなく、むしろ異質なシステムからなる複合体あるいは集成体である。確かに、この流派内には超自然的なものへの信仰とそれに関する行動や組織を宗教の定義として採用する論者も、明確な定義を示さずに暗黙の前提として超自然的な存在や力を中心に議論を進める論者もいるため、超自然的な存在や力の想定及びその存在との関係がしばしば宗教特有の特徴として扱われる。しかし、宗教をこのように定義したからといって、宗教の確固たる本質、または「宗教」という固定された範疇の必然性を認めたというわけではなく、むしろこれは研究対象を明確にするための便宜上の作業定義であると考えた方が妥当であるように思える。そして、定義の提示の有無に関係なく、進化心理学者が超自然的なものの想定を、宗教的なものと非宗教的なものからなる境界線の曖昧な連続体における一極、つまり家族類似の中と比較的に典型的な宗教の形として相対的に見ていると考えるのが適切であろう。意味管理理論と宗教の合理的選択理論とは対照的に、宗教特有の本質を認めないため、進化心理学は諸宗教における信仰や儀礼などの比較よりも(同様な認知的メカニズムに支えられているということで)同種同類の宗教的なものと世俗的なものを一括した研究が望ましいとして、宗教学のあり方や方法に対して疑問も提示するのである⁶¹⁹。

1.2.3. 宗教の適応性と先天性について

また、宗教の特質をめぐる、本論文が扱う理論の間の対立は、宗教が生物学的、進化論的な意味で適応的であるかどうかについての意見の食い違いに代表されると考えられるだろう。これは、宗教の教理や実践の影響によってある集団またはヒト種全体における遺伝子伝達に、つまり、伝わっていく遺伝子の頻度に変化が生じるかどうか、生じるとすれば、その結果、その集団あるいはヒト種の環境への適合性が高まるか否か、つまり進化が起きるか否かという問題である。もし宗教が進化論的な意味で適応的であるなら、宗教が影響を及ぼしている体の部位あるいは宗教のみを支える認知的メカニズムあるいは宗教特有の感情が存在することとも考えられる。そのため、宗教の進化論的な適応性に関する議論は、頻繁に、宗教本能・宗教遺伝子・宗教専用の脳内神経回路・宗教専用の認知メカニズムなどの有無ないし宗教の先天性に関する議論に発展しがちである。これらの問題について、進化論に基盤を持つ愛着理論と進化心理学は、宗教の先天性や宗教専用の体の部位・本能・認知的メカニズム・感情を認

⁶¹⁹ 本稿 137 頁参照。

めない立場を繰り返し明記する⁶²⁰。それだけではなく、これらの論者は宗教を本来進化の過程の中で具体的な適応的問題を解決するように発達してきた認知的メカニズムの副産物として捉え、宗教信仰を、現実世界を知る上で価値の低い(間違った)意識としても捉える。進化心理学の理論家は、このような、宗教者の世界観の真偽性に関する発言をすることで実質的無神論の立場を取る。だが、それとは対照的に、意味管理理論は宗教を人間本性に根差したものとして捉え、宗教の、精神的・肉体的健康への良好な影響を、宗教が様々な時代を超えて存在し続けた理由として強調することで宗教の進化論的な適応性と先天性を唱えているようである。また、恐怖管理理論は、進化心理学や愛着理論とは違って抽象的な生存本能とそれによって生じる一般的な死の不安・恐怖を想定するが、自己消滅の否認や文化的世界観と自尊心による無意識な死の不安・恐怖の管理を生存と正常な生活を可能にするものとして捉え、さらに宗教信仰を文化的世界観の中で最も有効な死の不安緩衝として位置付けることで、実質的に、宗教の適応性を間接的に唱道していると見てよかろう。しかし、恐怖管理理論のこの認識はあくまでも生存と生存本能を重視する彼らの考え方と関係するものであり、意味管理理論の提唱者がもつ宗教心とは異なる動機によるものである。合理的選択理論については、管見の限り、この論者たちが宗教を生物学的なルーツを持つものと捉えている証拠は見出されない。

また、これらの理論の間には人間観の相違が存在することも明らかである。というのは、恐怖管理理論、意味管理理論及び宗教の合理的選択理論では、宗教や自己の死に関する意識が人間特有の問題として強調されるなど、人間と動物世界との質的な相違が想定されているようであるのに対して、愛着理論と進化心理学は動物とヒトの間に本質的な断絶を認めず、(簡単な)道徳や社会的交換ないし死(死体)への反応などを支える感情や認知の存在を全人類のみならず、動物の中にも存在するものとして認めているのである。ベッカーとその思想を受け継いだ恐怖管理理論によれば、人間は自らの消滅を予測できるという、動物にない高度な認知能力を備えており、自身の動物性を超える文化を持っているが、そのような人間は、自らの有限性や無常性に対する意識を有するが故に、人間(ヒト)特有の実存的なジレンマを抱えているという。また、フランクルの思想と意味管理理論では、人間は動物にない霊性(精神的)次元を備えており、その次元において宗教への精神的志向性、及び意味や人生の目標を思慮する能力を有するとされている。さらに、宗教の合理的選択理論は人間特有の経済的合理性及び不死への願望を想定している。それに対して、愛着理論では、子供と親が互いに離れることを防ぐことによって、子供の生存率を高める、適応的な感情的・認知的メカニズムである愛着システムが想定されており、物理的分離やそれによる死別が与える心理的な影響はヒトのみならず、霊長類などの動物にも認められるとする。また進化心理学は、驚き、怒り、恐怖、悲哀などの感情のみならず、互惠関係に基づく簡単な道徳感や食料と行動の交換のような社会的

⁶²⁰ ここでは、第6章で記述したように、進化論を生かした諸宗教論の中には、進化心理学のこの見解に反対を示し、宗教の進化論的な意味での適応性を主張する視点もあることに留意する必要がある(本稿 156-157 頁参照)。

関係の存在を霊長類においても見てとるなど、動物とホモサピエンスを含む生命体、自然界の連続性を重視する。

さらに、進化心理学を除いて、本論文が考察した諸理論は、安心感や意味の提供者としての宗教の精神的健康へのポジティブな影響に調査の際に注目し、議論の重点を置きながら、来世への信仰や神の実在に関する信仰を死の不安への緩衝、解毒剤や慰め、最良の保護などとして一義的に捉える傾向があるため、多様で多面的な宗教現象を一つの方向に還元した、いわゆる慰め型の主情主義説であるという位置づけが妥当ではないかと考える。一方、進化心理学の宗教論では、ボイヤーやカークパトリックの議論の中で慰め型説の批判が行われ、不安を増大するあるいは引き起こすような宗教の側面が指摘されており、その点ではこの理論は、宗教のより包括的で、バイアスの少ない捉え方を提供していると言える。したがって進化心理学は、本論文で扱った諸理論が占める空間の中で他と一線を画す位置にあると考えられる。

1.2.4. 宗教的心理学と無神論的心理学

このように、本論文が取り上げた北米心理学においては、普遍的な心理を想定しながら、単なる宗教の記述や解釈を超える、宗教現象の原因や宗教者の動機の説明を目指す試みが見られる一方、情緒を強調する主情主義的な姿勢とそれに反対する動きが存在し、人間観の相違も関わってくる宗教の独自性と特有の本質、宗教の進化論的な適応性と先天性をめぐる対立が認められると言えるだろう。

この対立は、基本的に、自身が何らかの信仰を持っていると見られる学者による、神学的な要素を踏んだ宗教的心理学(意味管理理論)と信仰を持たないと思われる研究者による、実質的な無神論の要素を含んだ心理学(進化心理学)の間の溝を反映している。神学的心理学と実質無神論的心理学が形成する二つの対極の間に、方法論的な無神論に見える立場から宗教を心理的現象として厳格な学術方法で研究しようとするが信仰の真偽に関する発言は控える(実質無神論の極に比較的に近い)愛着理論や恐怖管理理論と、宗教信仰を擁護しながらもその研究において厳格な学問的な方法を使用することを志向するよう見える(宗教的心理学の極に比較的に近い)合理的選択理論がある、と位置付けることができるだろう。

1.3. 研究テーマの動向と諸理論の勢力関係

宗教の様々な側面が注目され、進化心理学の影響力が増えているとはいえ、全体として見れば、宗教に関する問題設定の幅は広く、特定の問題意識あるいはテーマが支配的であるとは言えない。

最近の北米宗教心理学の研究においては、宗教の心理的起源や存続の理由、信仰の形成過程や維持、宗教の心理的・社会的機能など、宗教の様々な側面が研究対象となっている。より具体的には、死の不安・恐怖と宗教信仰の関係、宗教的な他者に対する態度、入信・入団・宗教参加などの動機、宗教団体の形成や成長の過程、社会における団体間の関係、宗

教観念の認知的特徴及び形成・維持・伝達、個人の養育者ないし恋人との人間関係と人格形成過程が宗教信仰に与える影響、家庭における世代間の宗教伝達、宗教の意味提供者としての機能、宗教信仰と悲嘆、精神的・肉体的健康との関係などが取り上げられる。また、宗教の社会的な貢献、非宗教的な世界観との共通点と相違点、宗教の未来についても論じられている。

こうした多様なテーマの中でチュービとコスミデス及びカークパトリックなどは進化心理学を軸とした心理学諸分野の統合と、宗教を含めて心理学の研究テーマと課題の進化論的な視点からの再考を呼びかけている。その際、論者たちは他理論の進化心理学の視点への順応を求め、メタ理論的な枠組みとしての進化心理学に根ざしたパラダイムの受容を促す。そのため、進化心理学の唱道者たちは、先述した対立の克服をいわば相手の投降という形で構想している、あるいは訴えているように見える。近年、確かに認知と適応論を結び付けた宗教研究は多数の論稿を発表し、一般向けの宗教についての書籍も多く刊行されている。その影響は、宗教学全体や一般の知見にますます大きな影響を与えているが、心理学の学術論文を見る限り、進化論が提供する問題提起が心理学の議論を圧倒的に支配しているような印象はない。確かに、宗教についての議論において認知や脳の働きは以前より注目され、進化論の応用を促す研究が増えてはいる。そして、愛着理論をより大きな枠組みである進化心理学の中に位置付けようとする動きや、恐怖管理理論と進化論との整合性あるいは齟齬をめぐる激しい論争が起きていることも、進化心理学の影響の増大を示唆するものである。だがかつて、アメリカの初期の宗教心理学で見られたような、入信・改宗、神秘体験、宗教の発達段階といった研究課題が圧倒的に宗教に関する議論を支配するような事態、あるいは行動主義研究が盛んだった時代に見られた研究課題の制限のような事態は起きていないと考えてよい。

進化心理学においては、宗教は、捕獲動物の発見、食料の採集、性的相手の選択、育児、他者との同盟関係の構築、社会的交流などといった、生存及び生殖や遺伝子伝達に関わる具体的な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によって支えられる複合体として捉えられる。その中で「主体性発見システム」や「心の理論」などが提起され、宗教の進化論的な意味での適応性や宗教観念の認知的特徴が頻繁に論じられている。だが、本論文で見てきたように、それにもかかわらず、進化心理学が一切取り上げない宗教における意味の位置や重要性、進化心理学が認めていない、人間心理において絶えず働く抽象的な衝動力としての死の恐怖・不安などを中心とした研究も盛んに行われ、進化論の問題提起にとらわれず、独自の見解を積極的に提示する理論がある。EPにおいて、宗教信仰は生存と遺伝子伝達の確保のために機能するようにできた認知的傾向、道徳を生存に必要な協力関係を築けようとする中で自然に発生したものとして説明されるのに対し、その他の理論はそれらを未だに自己消滅の否認や死の恐怖から自身を守ろうとする努力の結果(恐怖管理理論)、不死などの褒賞物に対する欲求がもたらす産物(合理的選択理論)、あるいは意味追求の表れ(意味管理理論)として捉え続けようとする。こうした状況を踏まえるなら、進化心理学が望むよ

うな進化論へのパラダイム転換はまだ米英の(宗教)心理学において起きていないと見てよからう。

1.4. 死をめぐる態度

死が宗教信仰の形成と維持において果たす役割や宗教の実践に与える影響など、宗教と死の関係の捉え方に関して、現代の北米心理学では、一方では、死に対する態度と来世に関する信仰を宗教の存在理由あるいは不可欠な部分として重視し、それを自らの理論的考察の中心的基盤にする立場から、他方では、死を比較的周縁的な問題として見なす立場まで、幅広い理論的な連続性が見られると言える。

宗教における死という問題に関していうなら、死に対する関心の度合い、死が宗教において占める位置と意味に関する見方、死の問題を調査の中で取り上げる回数などを基準に考えた場合、本論文が対象とした諸理論は、「死を中心的な大問題とする」見方と「死は二次的な問題でしかない」とする見方を二つの極とした連続体を成すものである。

連続体を構成する一方の極として、「死を中心的な大問題」とする見方に位置するのは恐怖管理理論である。恐怖管理理論は、死の不可避性や自己の有限性に対する意識と死への不安・恐怖の普遍性を想定し、それに基づいて宗教を説明しながら、死の不安の緩衝機能を宗教の最重要な機能ないし最大の魅力とする。この学派の研究の主な対象は、死に対する無意識の不安・恐怖と、その様々な態度や行動への影響であり、死の恐怖の理解は宗教の発生や維持を説明する上で不可欠とされる。ここでは死の恐怖は、人間の死に対する普遍的な反応として捉えられるのみならず、人間のあらゆる営みや思想を貫く、人間の心の深層と行動の基盤にある強力な動機として見なされる。恐怖管理理論では、死の不安が異文化・異宗教・異民族などに対する態度と行動に与える影響、また人間における身体性・動物性の否定のような、死ぬ運命を否認する心理的な傾向を検証する膨大な数の実証調査も行われている。恐怖管理理論の提唱者の言説、そして調査内容を踏まえると、死の問題がこの学派の理論的な思想も研究実践も独占しているといえる。

恐怖管理理論においては、宗教の主な役割あるいは機能は死の恐怖を緩和し、防ぐことであると主張され、宗教は、もっぱら死の否認と不死への願望による現象だと見なされる。また、恐怖管理理論によれば、世俗的な世界観や価値観も死の恐怖・不安の緩和機能を持つと考えられるが、この理論における宗教の独特な特徴は、世俗的な世界観のように、永続する集団や共通の観念体系を通じた象徴的な不死のみならず、命の死後の復活あるいは継続といった形で、字義通りの不死を約束する点である。それ故、宗教は死の恐怖を抑える上で、世俗的な思想や実践より効果的なものであるとされ、科学の発展や現代の(一部の)社会における世俗的な見方の普及にもかかわらず、宗教の魅力は消えることがなく、その存続は確実であるとする。このように死の問題を中心に理論が形成され、実証調査が行われるのであるが、同時に、人間の動機付けと宗教を還元してしまう傾向もある。

死の問題を極めて重視し、「死がすべてである」と言っても過言ではない恐怖管理理論の側の極に比較的近いのは意味管理理論である。この理論では、死は生に大きな影響を与えるものとして捉えられ、死の積極的な受容や死と向き合う姿勢が奨励される。死の恐怖は、憂鬱、無気力、生への無関心など、精神的な衰弱もしくは麻痺をもたらして消極的な生き方を導く場合もあるが、もし個々人が死そのものを、生を積極的に生きる必要性の再確認の機会あるいは成長の機会として捉えるなら(死に対して意識的にポジティブな態度をとれば)、充実した人生を送ることが可能なはずである。そして、来世や永遠の命を想定する信仰は、死の恐怖の最も効果的な緩衝として見なされ、宗教の不安緩衝としての有効性が強調される。このように意味管理理論は死を重視し、死に対する態度と宗教の関係を大きく取り上げるのであるが、恐怖管理理論とは異なって、死に関する実証研究や実験をそれほど多用することではなく、むしろ、意味とは何か、意味はどのように機能するか、充実した人生はどのように送れるか、有意義な生き方は何かといった実存的な問題が焦点となっている。そのため、恐怖管理理論のように、死関連の問題が研究内容を独占するということはない。意味管理理論の提唱者は、意味・意義の探求ないし追求を人間の主な動機・原動力として見なしており、個人の生と死に対する意識的な態度を強調する傾向にある。故に、死の恐怖の一生涯における継続性と生への強力な影響を認めても、恐怖管理理論が主張するような、死の恐怖の精神生活と行動における圧倒的な重要性和中心的な役割を拒絶する。このように意味管理理論は、生と宗教における死の重要性を軽視するわけではないが、死もしくは死の恐怖に基づいた宗教の還元ともまた距離を置いている。

他方、宗教の合理的選択理論では、論者たちの注目は全般的な宗教の存在の理由の究明、また宗教の将来的な発展や可能性の予測に向けられ、包括的な宗教論が取り組まれている。とはいえ、関心の重点は、どちらかというと、宗教団体の特徴や発展と宗教市場における宗教団体の位置、国家・他集団との関係、社会における宗教市場全体の動向に置かれる。こうした社会的な次元における宗教現象を注視する傾向は、この理論の死と宗教の問題の捉え方にも反映されていると思われる。合理的選択理論においては、不死への願望は普遍的な人間の欲求として捉えられ、抽象的な代償物を提供することが宗教を世俗的なイデオロギーから分かつ特性であり、代償物の中で最も求められ、最も重要なものが、ほかでもない、不死(の約束)であるという議論が理論の中枢に据えられる。しかし、これらの主張を経験的に確かめる実証研究が行われるわけではなく、つまり、死の捉え方において宗教教理もしくは文化圏、年齢、階級、性別などによる相違がある否かという問題は扱われない。逆に、論者らが得意とする、団員数や参拝率などの統計に基づいた、特定の宗教団体の成長と発展、あるいはその社会における大きな宗教の動向についての研究が多数提示される。つまり合理的選択理論では、死と宗教の問題が抽象的、観念的なレベルで取り上げられ、不死への欲求と来世への信仰の繋がりが理論の重要な出発点とされるものの、この学派の研究においては死関連の諸問題に紙幅はあまり割かれず、詳細な考察や具体的な調査は行われない。普遍的な不死への欲求と、すべての宗教は死後の命の存続、あるいは再生・復活に関する何らかの教えないし約束を

提供するという議論は、証明を要しない自明のものとして(無反省に)展開されている。故に、理論自体の基礎に据えられるという点では、死と宗教の関係はこの理論において重要な位置を占めると言えるが、それについての詳細な考察は十分ではなく、論文や調査が別の問題群に注がれていることから、全体的に死と宗教というテーマは、恐怖管理理論や意味管理理論ほど大きな関心にはなっていないと判断するのは妥当であろう。したがって、合理的選択理論は、「死は中心的な大問題である」と「死は二次的な問題でしかない」という二極の中間に位置付けられる。

ところで進化心理学においては、死と宗教の問題は、死への反応や亡き者に関する生者の認知的不和という視点から取り上げられるが、そうした理論的な枠組みのもとで研究を進める論者の中には、死を極めて重要な実存的問題と見なし、純粋に認知的な視点を死に関する情緒の考察によって補強する必要性を指摘する者もいる。とはいえ、進化心理学は文化や経験によって異なる死に対する感情よりも、脳の構造に基盤を持つ思考と認知の傾向に関心を置き、様々な形を持つ具体的な宗教観念の背景にある全人類普遍的な認知的(心理的)メカニズム(あるいはシステム)の特定に焦点を絞る。生物学的な進化論の流れを汲むこの理論的視点は、人間を進化、すなわち、種の発達という文脈に置き、心理的メカニズムの機能を進化過程における諸条件の影響による産物として考える。そこで、心理的メカニズムの主な目的として見なされるのは、食糧収集や性的相手の選択、他者との同盟締結、捕獲動物と敵からの防御などといった課題の解決である。この理論は、人間をヒトという種のレベルで、長い進化過程の中で捉えているため、(個人が亡くなっても、子孫を残したなら、その遺伝子が伝わっており、存在し続けることから)個人の生存よりも、次の世代への遺伝子伝達を重視する。その上で、心理的メカニズムと行動、また人間が作り上げた様々な文化的風習や社会的制度が遺伝子伝達や人口におけるその遺伝子の頻度の増加に繋がるかどうか、そして繋がるとすればどのような形があるか、ということを検討する傾向がある。そこで、具体的には、生存の上で重要な他者との協力や資源をめぐる争い、生殖の上で重要な自己の評判やアピール、性的相手の選択、異性をめぐる競争、自らの遺伝子を持つ子孫の生存を確保する上で重要な育児戦略などについて多数の研究が行われる。このように、進化心理学では、生存と遺伝子伝達という観点から我々の祖先がどのような問題に遭遇し、我々の共通の心理的メカニズムがそれらの問題に対してどのように発達し、生存そして特に遺伝子伝達の確保(進化論的な意味の適応)にどのように貢献しているかに問題の焦点を置くため、その宗教論においては、個人ないし特定の宗教団体の死に対する態度や個人の宗教経験・体験ではなく、むしろ、観念や儀礼、組織などの宗教の諸側面を支える認知の特徴と、宗教が進化論的な意味で適応であるかどうか(そしてその中で宗教専用の認知的システムが存在するかという問題も)大きく取り上げられる。より具体的には、宗教観念の形成や特徴、その伝達、また道徳的な規範、儀礼、聖職者階級の形成や役割など、様々な宗教の要素を、人類が直面した環境問題に即して、自然淘汰の過程の中で進化してきた心理的メカニズムの働きによって説明する。よって死と宗教の問題は、この理論においては優先順序からして、比較的に二次的な問題である。

最後に、宗教に関する愛着理論の主要な関心は、個人と人格者である超自然的な存在との関係である。この理論の死に関する独自の視点は死を愛着対象者との究極の離別として捉えることにある。それ故、死に関する考察は、愛着対象者が亡くなった後の生者の悲嘆過程、つまり、死別の影響とそれに対する対処に集中しているのである。しかし、この捉え方は、愛着理論が宗教に体系的に応用される前の、理論の初期において見られるものである。大切な他者の死による苦痛が死後の再生への信仰に繋がっているなどの点を指摘する、理論創設者ボウルビーの主張は、その後の愛着論者による宗教研究においてはあまり取り上げられていない。ボウルビーの提示した愛着理論に感化され、近年その視点を宗教に応用しようとする者はむしろ、愛着様式と宗教信仰の有無をめぐる関係や、信者の愛着様式とその神像の間の関係の研究に専念しており、愛着対象者の喪失(死)と信仰の関係はまだ扱われていないようである。その意味で、宗教の愛着理論では、死また死と宗教の問題は二次的であり、研究の進展がいまだ乏しいとさえ言えるだろう。

1.5. 研究関心と領域の多様性

本論文が取り上げる理論の関心と対象の幅は実に広く、多様な理論的な視点を提示することから、その研究成果は心理学以外の多くの分野にとっても重要な参考となる。

恐怖管理理論は死の不安と恐怖の研究を出発点に、幅広い心理的・社会的現象を視野に入れつつ、人間の精神生活と行動を支える主要な動機の究明を目指す。この理論は、死の不安や否認、自尊心のみならず、文化的・イデオロギー的な他者に対する態度という大きなテーマの下、偏見・差別・紛争・感情操作などの理解にも少なからず貢献をする意図を持つほか、動機付け理論として、教育学・政治学・宗教学などの分野にも有効な視点を提供する。死の不安・恐怖の昇降の条件や働き、それを抑える防衛機制、死の恐怖の行動への影響を主なテーマにしなが、この学派は宗教の存在の理由と機能、宗教間の摩擦の背景にある心理的な要素など、幅広い問題の説明を試みている。恐怖管理理論の特に貴重だと考えられる貢献は、個人の死の不安と、信念・信仰・価値観への固執の間に非理性的・非論理的とも言える相関関係あるいは無意識な繋がりが存在することを経験的に証明したこと、そして他宗教・他文化の受容における違和感や抵抗感、敵意などの理由を説明したこと、つまり、宗教紛争の背景にある心理的な動機の一部を明らかにしたことにある。

また意味管理理論は、意味の研究を中心に、死・生・老・病に対する態度の形成に繋がる心理的要素の究明に力を注いでおり、その中で、宗教信仰の背景にある心理的動機、宗教の機能、または宗教と精神的健康の関係などの重要な問題について取り組んでいる。加えて、大切な他者の喪失や自分の重病など、実存的な問題を抱える人々への助言とカウンセリングといった、理論的な考察を超えた社会的な活動も念頭に置く。

次いで、合理的選択理論は、宗教団体の形成、成長の原因や戦略、団体同士の社会の中での相互作用や双方への態度、宗教教理における革新、宗教者の教理と実践方法ないし参拝の形態と頻度に関する選択など、宗教における個人と団体に関する幅広い社会的・心理的

現象の理解を試みている。そのため、この理論による分析は宗教心理学、宗教社会学、宗教経済学と政治学にも参考となる洞察を提供する。

愛着理論については、生物学と心理学の領域を跨ぎつつ、人格形成や育児、恋愛関係や信仰、などの理解に重要な指摘を行っており、それによって子供と大人の精神ケアや教育学、宗教学などに役立つ知識を提示する。

そして進化心理学は、自然科学を含め、多様な分野の最新の成果を議論に組み込む。人間に関する諸分野の知識を繋ぎ、体系化するための包括的かつ超域的な枠組みを提供しながら、種レベルでの人間の認知と行動戦略を理解する上で貴重な視点と結果を提示する。

1.6. 方法の多様性

近年の心理学における研究方法も実に多様である。恐怖管理理論は質問紙記入を使用するほか、汗の分泌や心臓鼓動のような生理学的な測定を行い、異なる価値観・世界観を持つ被験者を引き合わせてその交流を観察するという社会心理学的な実験も実施する。意味管理理論は、意味や人生目標、人生への満足度などに関する、質問紙を用いた意識調査とインタビューや宗教書のテキスト分析を方法とする。また、合理的選択理論では、他宗教に対する態度の特定を目標とする、質問紙を使用しての意識調査に加え、教団在籍者・新入信者・教会参拝率などに関する過去の統計の整理と分析、宗教書のテキスト分析などが用いられる。

また、愛着理論の宗教論においては、宗教信仰の有無や特徴と研究対象者の親もしくは恋人との関係を見極めようとする質問紙調査のほかに、親子の交流の状況的観察、親から離れたまたは親に見捨てられた子供の行動の長期的観察など、幼児の心理的発達の研究成果や動物における親子関係を対象とする研究成果が愛着関係の解明に用いられ、間接的に宗教の説明にも生かされている。進化心理学の宗教論では、思考力の特徴や言語発達を研究対象とする認知科学的な実験や宗教観念を含めた諸文化圏での意識調査以外にも、認知に影響を与える疾患に関する医学の成果、動物の認知を見極めようとする動物行動学実験の結果が考慮され、かつ脳の構造や働きを対象とする神経学と生理学の研究も参考にされる。また、進化に関する生物学の研究成果も応用され、宗教書のテキスト分析も行われる。

1.7. 学際的なアプローチ

本論文が取り上げた理論が目指す死や宗教の説明とその方法は諸学問分野の知識とスキルを必要とする。論者たちは実際そうした他分野の知識を併せ持ち、自らの研究に取り入れており、それぞれの理論の超域的な宗教研究を生み出している。

恐怖管理理論は、その宗教研究の中で死の不安、自尊心、攻撃性などに関する伝統的に心理学の対象となる諸現象に加え、政治的情勢やテロに関する事実についての知見を導入する。また、進化心理学の研究においては、認知科学と進化論、動物学の知識が駆使され、神経学と生理学、遺伝学と医学の研究成果へ参照される以外に、(集団形成や階級形成にみられる)生存に必要な協力関係における互惠性の検討のため、数学的な考察を含むゲーム理

論が応用され、なおかつ宗教教理や儀礼を含んだ膨大な文化人類学的な知識が用いられる。愛着理論でも、動物行動学など、生物学の研究成果が生かされており、合理選択理論では、宗教に関する考察として、宗教学と経済学の協同が図られている。他方、意味管理理論は哲学に目を向け、実存主義を意識する傾向を示している。

進化論を重視する愛着理論と進化心理学においては、自然科学の領域に跨る超域的アプローチが取り入れられており、そうした超域性は特に進化心理学において顕著に見られる。

2. 本論文の対象となる理論の問題点

以上を踏まえた上で、本論文で取り上げた諸理論の宗教研究に関しては、次のような問題点を指摘できるだろう。

2.1. 自文化中心性の問題

宗教が対象とされる際には、ほとんどの理論において自文化中心的な傾向が様々な形で散見され、理論的な考察と研究の実践における自分たちが宗教として捉える現象の多様性と多元性に対する意識不足が見受けられる。

比較宗教学ないし文化人類学の宗教研究の成果では、信仰と実践の多様性が記録され、宗教の定義の困難さ、そして「宗教」という範疇の構築性と相対性については、序論で述べたように数々の論稿や議論で指摘されている。にもかかわらず、本論文で検討した最近の心理学の宗教研究は、程度の差はあるものの、全体的として、論者の宗教についての考え方がキリスト教あるいは一神教に見られる概念に深く影響され、異文化に関する配慮が不足していると言える。その結果、論者自身は、自らの理論が普遍的な学問的な価値を伴った宗教全般の説明を提示すると見なしているが、実際に提示される議論は、非学問的な理由から様々な宗教形態を研究の対象から除外した、限られた適応範囲に留まる。

中でも、宗教観が自文化圏・自宗教の考え方に強く影響され、それと異なる宗教形態がほとんど考慮されなかったり、そういった限定された宗教概念でありながら、それに基づいた理論がほぼ無批判に展開される場合がある。一方、議論においては文化的多様性を視野に入れ、自文化中心性によるバイアスを避けようとするものの、論理的な一貫性の欠如ないし実施される研究調査の地理的な限界といった問題によって、多様性に対する意識が十分に研究に反映されず、結果として、自文化中心性に陥りがちな場合もある。例えば、意味管理理論は、唯一神を信じたい欲求を想定し、それを人間本性に深い根のある普遍的な無意識な欲求として捉える。しかし、同じく神を設ける多神教をその欲求の(歪んだ)表れとして単純に見なしてしまうことによって、この理論は非常に限定された宗教概念を提示し、事実上、不当とも言える宗教の還元陥っている。また、合理的選択理論は、不死への願望や来世への信仰を全人類普遍的な欲求として捉えるだけではなく、宗教を必ず人間に積極的に働きかける(人格を持つ)

超自然的な実在の概念を含むものとして見なす。そのため、超自然的な要素を想定しないような宗教が存在する可能性を考慮しないだけではなく、皮肉にも、天、マナ、転生輪廻などのような超自然的・超経験的世界や力を想定する宗教、つまり人格神の存在が必ずしも信奉されない宗教すら、その研究対象から疎外される。

恐怖管理理論では自己消滅への不安緩衝としての宗教の機能が強調されるが、その中で死後の魂の存続や天国・楽園のような安心感が持てる魅力的な世界の想定が特に強力で効果的な不安緩衝と見なされる。論者たちは機能主義的な宗教の定義しか提示しないので、明確な発言は見られないが、魂の死後の存続または再生及び来世への信仰を頻繁に引き合いに出すこの理論は、宗教を超自然的あるいは超経験的存在と世界への信仰として捉えているように見える。これらの論者は、死後の世界を苦しみあるいは不幸の場所として描く教理や、死者の霊を不運で怒りに満ちた、生者を脅かす脅威として捉える信仰を考慮に入れないため、彼らの宗教に関する認識や研究が注目するのは、一神教、もっと言えば、一神教の中の一側面(快い世界での復活という楽観的な側面)に偏していると言えよう。実際この理論では宗教に関する実証的な調査はアメリカ以外では、主にスウェーデンとイスラエルで(一神教圏のみで)実施されており、同じく超自然的存在や世界を想定する多神教や祖先崇拝などが支配的な文化圏で行われることはない。その理由は、文化的多様性に対する認識不足のほかに、死の不安の緩衝としての宗教の働きを確かめる調査を実施してくれる他宗教圏の人材が不足していること、またこの理論の提唱者であるアメリカ人研究者が、自国の大学の学生を調査対象にすることがしばしばで、海外調査をあまり実施しないという、研究組織上の難しさが考えられる。

その一方で、宗教の愛着理論を提唱する論者は、崇拜対象の多様性を念頭に置きつつ、自らの理論は、主に信者の、人格者である神との関係を中心的に扱っているため、有効性が限られるとして、理論の適用範囲に、自ら制限を加えている。しかし、文化的多様性や文化間の相違に対する認識を示しながらも、これらの論者は、神を無条件の愛を提供する存在として極めて限定的に捉える傾向がある。実際、人格者との関係に注目する自身のアプローチの可能性はすべて活かされることなく、結局のところ、論者が自覚する以上に対象範囲の狭い理論を提供するのに留まっている。

宗教を扱う際の、このような概念上の、あるいは調査実施の実践的な狭さの中で、幾分例外に位置するのは進化心理学である。そこでは「宗教」が西洋的な概念であり、文化的な構築物であるという考え方がはっきり見られ、それ故に、「宗教」の作業定義を設ける研究者も存在するとはいえ)、ボイヤーとカークパトリックのような最も影響力のある論者は「宗教」を定義すること自体をやめている。定義が相対的なものであるとするこの姿勢は、実は進化心理学において、様々な信仰を自らの研究対象に含める可能性をもたらし、他の理論に見られない柔軟性を生んでいる。

2.2. イデオロギー的な偏向

自らの議論に批判や反証を提示する実証的な調査などの研究を考慮しない場合がしばしばであり、他学派による批判を認めたとしても、それが言葉の上のことに留まり、十分な議論や理論上の修正を提示することなく、頑に自身の主張に固執する傾向がある。理論を通して自らのイデオロギー的な見解を主張しようとすることもあり、理論の範囲と対象を過剰に限定したり、学術上の十分な根拠を欠く発言をしたり、必然性を欠く偏った結果を提示するなど、すべての宗教を平等的に扱わない、バイアスのかかった議論を展開する傾向も見受けられる。

恐怖管理理論、意味管理理論、愛着理論、合理的選択理論はいずれも宗教の精神健康へのポジティブな影響のみを視野に入れ、その点を強調する。だが、その際、自らの主張の反駁となるような、異なる結果を示す調査については、十分考慮されず、取り上げられない場合すらある。例えば、恐怖管理理論では、世界観がもつ死の不安に対する緩衝機能が理論の中心的な柱となっており、その機能を証明しようとする調査が多数行われる。その中で、宗教は、集団の共通の価値観・世界観を通しての象徴的な不死のみならず、来世に関する教理を通じた字義通りの不死までを約束するものとして捉えられ、宗教的な世界観、つまり信仰が死の不安の緩衝として機能することが強調される。そのためか、この理論では、地獄や審判に関する信仰が死の不安を煽る可能性については議論の対象とされることがない。また、来世への信仰が死の不安の減少に繋がることを確認できない、あるいは、信仰を持たない者のほうが信仰を持つ者より死の不安ないし動揺が少ないという結果を示す研究があるにもかかわらず、そうした事例は議論の俎上に上がってこない。恐怖管理理論に対しては、世界観と自尊心のみならず、人間関係に注目することの重要性を主張する愛着理論、死の不安・恐怖への防衛機制のみならず、意味と充実感、精神的な成長と意識的な判断が死の不安に与える影響についての検討を促す意味管理理論からの批判があるが、これらに対して、恐怖管理理論は、確かに、人間関係や精神成長の重要性に触れて、こうした批判は多少顧みているものの、そうした論点を取り入れた調査はまだ数が限られており、死の不安・恐怖を中心的な心理的原動力に据える見解と、無意識の領域における防衛機制を主要な検討対象とする姿勢を基本的に変えてはいない。

また意味管理理論では、ジェームズ、オルポートなど、信仰を持つであろうが一般的には宗教心理学者として認められている論者と共に、明らかにキリスト教神学を志向する思想家も複数引用される。その中には、証拠を示すことなく無批判に唯一神に対する普遍的な無意識の欲求を主張し、キリスト教以外の宗教を「偶像崇拜」と評する引用さえある⁶²¹。論者は、死の不安からの「最良の保護」と「希望を与える」ものとして来世への信仰を勧め、苦しい時に神に手を差し出すように読者に呼び掛けるなど、説教に近い態度を取ることもある。宗教教育の普及や国家による宗教支援も呼びかけられることもある。こうして意味管理理論は、心理学の専門書において、比較的明確な形でキリスト教を宗教的な理想、そして社会に欠かせないものとして勧めるが、キリスト教を称揚し、その優越を主張しようとするこの姿勢は、理論的なレベルでは、信仰形態の多様性の無視、研究実践(意味と宗教性に関する調査)のレベルでは、他宗

⁶²¹ 本稿 80 頁参照。

教を研究対象から排除する排他的な行為にも繋がっている。よって、研究範囲が非学問的な理由から狭められることになる。そのため、この理論の客観性、理論展開の必然性などに対する疑問や懸念も生じてしまう。そうしたキリスト教への偏向は宗教学の学術的な基準でもある諸宗教の平等な扱いという原則からの逸脱も伴う。

意味管理理論においては、自分の人生は意味があると感じる人の方がそうでない人よりも精神的・肉体的に良好な健康状態にあり、宗教こそ究極の意味の提供者であるという主張がなされる。そのため、宗教信仰と精神健康や危機対応に対するポジティブな影響が強調されるが、宗教信仰が意味の危機を引き起こす、また深める場合もある。重病ないし事故に出会って神に見捨てられたもしくは裏切られたと感じた患者が、同様な状況に置かれた無神論者よりも深刻な精神・肉体的状態に陥る事例を指摘する研究も、この理論の内部では検討と反論の対象になっていない。また、意味管理理論が基盤とする فرانクル心理学の規範性を指摘する論稿も取り上げられない。これらの研究が取り上げられない理由として考えられるのは、究極の意味提供者及び不安への保護としての宗教(キリスト教)の優越性に関する主観的とも言える主張を深刻に脅かすからである。

一方、合理的選択理論では、確かに自らの宗教論を展開する論稿や著作においては、意味管理理論のように神学的な視点が持ち出されることはないが、キリスト教や右派的な政治観に対する感情的な執着や非学問的な理由による歪みが散見される。例えば、人間関係や自然に聖性を見出した無神論的な靈性に宗教的な要素を認めようとする動向を「学生たちの頭から超自然的なものに対する信仰を消し去る」ような「攻撃的な無神論」の活動として辛辣に非難し、イエスを「単なる偉大な道德の教師」として捉えた見方に反発したり、アメリカに入ってきた海外の宗教団体を多く取り上げる当時のアメリカの宗教学を「つまらなくて変わった」、「エキゾチックな」ものに過剰な興味を示す「リベラリストの研究」として批判する。既存のキリスト教が弁護される一方、外国の新宗教が研究対象として評価されない点については、学問的な基準としての客観性や平等な扱いが担保されているとは考えがたい(中心的な論者であるスタークは、一般の読者を念頭に置いたその著作の中で、中世時代の十字軍の活躍を正当化するなど、明確なキリスト教の弁護を行っている)。つまり、合理的選択理論においては、この流派の研究者自身をもつ個人的な宗教的な動機による規範性が見受けられ、それは、あたかも宗教学の対象を有神論、そして特に一神教とアメリカ国内の宗教団体(つまり、論者が擁護するキリスト教)の研究に制限したいかのようである。

また、合理的選択理論に関しては、宗教が合理的であり、道理に合う営みであるということの証明をまずもって試みる。そのため、精神分析など、宗教を精神病ないし非合理的・非理性的な営みとして見なす見方を宗教研究から排除したいという意図もあるようで、宗教の健康に対する良い影響を観察することができた調査のみが強調され、宗教において何らかの病因性を見出した調査が参照されないというバイアスも見られる。

加えて合理的選択理論は、人間を常に利益を最大限に伸ばそうとする存在として捉えており、その理論の中核には、自己に合った利益をもたらしてくれる宗教を自由市場における合理

的な選択によって選ぶ個人の判断が据えられている。そして、個人の入信や改宗の動機、教理や儀礼参加から、宗教団体の形成やライフサイクル、社会における諸教団の関係まで、宗教のあらゆる次元を、商品・投資・消費・利益・需要と供給・市場など、特定の時代の産物である経済学理論の概念を不変で普遍的な法則として捉えた(つまり、宗教を経済学化した)アプローチによって説明可能であると考ええる。合理的選択理論のこういった見方には、論者の右派的な自由主義型資本主義に対する親和性とイデオロギー的な偏向が表れていると言える。

また、愛着関係は必ず愛を意味し、宗教信仰の対象となる存在が究極の愛着対象者であると主張する愛着理論においても、愛着対象となる神との関係がもたらす精神健康へのポジティブな影響が繰り返し指摘される。愛着理論の提唱者は、精神的健康と宗教の間関係は複雑であるとも述べているが、最終的には、良好な影響を特定した調査のみが参照され、宗教信仰による怒り、絶望、鬱などを検討した調査が取り上げられることはない。こうしたバイアスの理由はこの理論の内在的な矛盾や狭い宗教概念にあると考えられるだろう。というのは、愛着関係を人格神型有神論の説明に活かすなら、愛着論者が主張するように、神あるいは神々、天使などは、愛情や安心感、安全感の提供者であり、「究極の」、「理想的な」愛着対象者でなければならない。しかし、このような属性を持たない神も信仰されていることは事実であり、その事実を認めれば、愛着理論の宗教への応用が重大な疑問に晒されるか、応用の範囲がかなり制限されるはずである。この打撃を回避したいが故に、宗教の愛着理論を唱える論者たちは愛、安心感、慰め、不安緩衝という宗教の一側面を強調したがるのだろう。そして、宗教をそのようなものに還元してもよいという彼らの立場を容易にするのは、米国などの西洋諸国に見られる、神を愛の存在として捉える現代の傾向であると考えられるだろう。

他方、ボイヤー、カークパトリック、プシライネン、バレット、ベリングらによる進化心理学の研究書に関しては、進化論に示唆を受けて、宗教を社会的に有害な妄想として非難する最近の一般向けの著作⁶²²に見られるような、露骨なイデオロギー性や反宗教的な熱意といった特徴が見られるわけではない。しかし、宗教をもつばら進化過程の中で発達してきた認知的メカニズムないしシステムの産物として捉え、宗教的な考え方の起源を、我々の祖先が直面していたであろう具体的な適応問題との関係の中に追い求めるため、一種の自然主義的あるいは生物学的なバイアスを内包していると思われる。そのせいか、ボイヤーとプシライネンの宗教に関する言説において、宗教が本来具体的な適応的問題を解決するように発達してきた認知的メカニズムに乗ってそれを利用していると論じる際に、宗教のことを「寄生虫」に譬える発言も散見される。宗教がヒトの進化における副産物である、つまり宗教観念が認知能力の発達過程の中で二次的な産物として発生し、宗教は本来別の機能を持つ我々の認知的資源を使用する、という意味で採用されたと思われる「寄生虫」という言い方には、自分たちの考察の対象に対する否定的な価値判断が籠っていることを承知していないとは考えがたい。また、進化心理学では、多くの場合に感情が軽視され、意味やアイデンティティあるいは生と死に対する抽象的な

⁶²² 例えば、Dawkins, R., *The God Delusion*, London: Black Swan, 2006 あるいは Harris, S., *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*, London, Sidney: Free Press, 2006/2005。

考え・思想は、神学や宗教哲学を含めて、検討の対象の外になる。そのため、この理論は、宗教の認知的な起源、宗教に関連する認知的傾向、宗教観念の存続の理由を説明することに概ね成功しているとはいえ、結局のところ、宗教が何故人間の精神生活において重要なのか、宗教は何故多くの人々にとって必要なのか、あるいは、自らの信仰を反論する証拠に遭遇してもなお、その信仰を保持し続ける人が何故いるのかといった幾つかの問題には明確に答え切れていない。

2.3. 問われる学術的手順と学問的な誠実さ

本論文で取り上げた理論には、概して言えば、経験的な証拠を確保しようとする姿勢が基本的に強く見られるが、証拠の不足や学術的な手順の不誠実さといった学問的な厳格さを欠く例もある。

前項で言及したイデオロギー的な傾向から来る主観性や規範性も、厳格な学術的な手順からの逸脱の一つであるが、ここでは、証拠に裏付けられていない恣意的な飛躍、学術研究としての不誠実さといった問題を指摘したい。

本論文で扱った理論においては、基本的に、実証性及び証拠の不足が大きな問題点となるわけではない。例えば、恐怖管理理論にては、死の恐怖の様々な態度と行動への影響を突き止めようとする研究は、調査員による対象者への暗示を完全に排除するよう、徹底されており、死の恐怖以外の心理的要素が結果に影響しないように、細かな調査手順が厳格に進められる。その際、死の恐怖や自尊心などを特定する尺度を用いた質問紙(自己報告型の方法)の他に、意識下の刺激を与える機材や、発汗を感知する機器といった、刺激の効果を生理学的に測る装置も使用される。一方、進化心理学が立脚する知識の多くは、様々な趣向を凝らした認知的実験やCT スキャン、fMRI といった精密機械を用いた脳の研究によって得られたものである。この理論の一部の主張は、諸文化圏で行われた意識調査の結果にも支えられている。愛着理論の中心的な主張も、多様な環境における小児の行動の観察や成人における恋人や神への愛着様式を検証する厳正な質問紙調査に依拠している。合理的選択理論においては、礼拝や所属教団などに関する統計学的なデータが駆使され、意識調査の用紙(質問紙)の作成に当たっては、独立変数や従属変数を決定し、質問紙の内的な一貫性を確かめるために、複雑な数学的計算も用いられる。(つまり、本論文が批判したいのは、基本的に、測定や計算などの方法ではなく、研究結果の解釈や成果の不当な拡張、調査から除外される対象、そして各理論の宗教概念と適応範囲の関係、死の捉え方などについてである)。

にもかかわらず、厳密な意味で十分な学問的な手続きが踏まれない例も少なくない。まず、理論の主張と研究結果の妥当性を反証するような他の研究に対する意識や配慮の不足の問題を指摘したい。例えば、宗教信仰の不安緩衝としての機能を強く主張する恐怖管理理論において、宗教信仰のそうした機能を確認できない事例、あるいは信仰による死の不安の増大を示した調査を真摯に取り上げ、詳しく反論する姿勢は見られない。同様に、意味管理理論は、宗教の、究極の意味の提供者としての機能を強調するが、他の研究によって指摘される、

宗教信仰が意味の危機を引き起こさないし深める可能性については考慮の外に置かれる。また意味管理理論と愛着理論は、宗教信仰と良好な精神状態・健康のポジティブな相関関係を主張し続けているが、その際、信仰による失意、憂鬱、精神的危機、ノイローゼなどを扱った心理学の諸研究は参考の対象ではない。合理的選択理論については、文化的な文脈や文化人類学の成果を参照することなく、利益追求や不死への欲求を、全人類共通の心理として、ほぼ無反省に理論的な前提に置いている。宗教信仰と死の不安の相互関係を検討する際も、その関係を主題とした心理学の実証研究には触れないまま、もっぱら宗教信仰の死の不安の解毒剤としての機能が主張される。

一方、愛着理論は、人格神との関係を主に取り上げ、その関心はキリスト教の検討に集中しているため、全般的な宗教理論を目指しているわけではないと、論者自身も断っている。それにもかかわらず、別の箇所では、自身の理論が、人格神を想定するキリスト教以外の宗教の理解にも有用であると繰り返し述べられる。この主張には一理あるとはいえ、限られた研究対象による結果を、より広範な有効性を持つものとして宣伝し、実際のところ、包括的な宗教論の提示に至っている。全般的な宗教理論を意図しないという留保は、実際には、包括的な宗教論が晒されかねない、自文化中心的な傾向に対する批判を回避するための「対策」に留まっていると見做すこともでき、その意味で、学術研究における誠実さをいささか欠くような印象がある。

学問的な誠実さに関しては、意味管理理論についても挙げておきたい。この理論を掲げる論者は、心理学の学術論集や専門誌において、神学に近いような内容を発表し、キリスト教を評価・推奨する引用やそのような発言を展開する傾向がある。しかし、その際、例えば論稿の冒頭や序章の中で、宗教者としての自らの立場・姿勢が明確に言及されることはない。また意味追求に満ちた良き生き方を勧めたり、唯一神への無意識な欲求を想定したり、他の宗教を偶像崇拜として不当に避難した引用を行うなど、特定の規範的な立場に無批判に立って議論を進める傾向がある。

2.4 死の理解の一面性

全体的としては、本論文で扱った心理学研究では、宗教における死の様々な側面が検討されているが、理論ごとに見てみると、死及び死関連の現象の捉え方はそれぞれの仕方で一面的であり、宗教と死という主題について、偏った見方を提供する傾向がある。

本論文が対象とした心理学研究は、死の不安・恐怖の働きと精神・行動への影響(恐怖管理理論)、死の意味と生、生き方への影響(意味管理理論)、不死への欲求(合理的選択理論)、死別の精神的な影響と悲嘆の過程(愛着理論)、死体や死者に対する認知的反応、不死の魂への信仰の認知的な基盤(進化心理学)といった、死の様々な側面を検討し、既に述べたように、それぞれ貴重な洞察や見解も提示する。しかしながら、以下述べるように、各理論の死と宗教の関係の捉え方にはいくつかの問題点が見られる。

まず、恐怖管理理論と宗教の合理的選択理論に関しては、来世を究極の報いが待つ場所として、死者を再会が望ましい身近な存在として見なすような、有神論に近寄った宗教概念が理論的な背景に散見され、死者と来世に関するほかの信仰に関心が及ぶことは少ない。その一方で、宗教の中に死への不安を煽る効果を認めたり、死に対する態度と宗教信仰の間に明確な相関関係が確認されない実証研究については、十分に参照することなく、あるいは反論しないまま、宗教と死の関係についての一義的な一般論に陥りやすい傾向がある。つまり、反対の証拠もあるにもかかわらず、恐怖管理理論は、もっぱら死の恐怖の緩衝を宗教の中心的機能として捉え、合理的選択理論は、宗教が永遠の命の約束という一般的な代償物を提供することによって普遍的とされる不死への欲求を満たすものであると主張し続ける。さらに、恐怖管理理論に関しては、理論的考察のレベルにおいても、研究調査の実践的なレベルにおいても、死の不安・恐怖と死の否認にまずもって議論が集中しており、他の死に対する態度に関心は向いていないようである。

生存と生殖という点で重要な、具体的な適応問題に対応する認知的カニズムに注目した進化心理学のアプローチは、死体や死者に対する認知的反応を説明し得る。だが、死の不安の多面性、死が人間の生き方にもたらす具体的な影響、死についての宗教思想などを考慮しておらず、宗教における死の位置や機能についての説明としては、全体的に不十分であると言える。宗教の愛着理論では、愛着対象者との死別によって生じる苦痛や悲哀とそれへの対処法における個人差を愛着様式で説明しようとし、こうした悲嘆を宗教における来世への信仰と結びつけて考えられているほか、密接な愛着関係による、死の不安への緩和効果が証明される。ただし、自己の他者との関係において死を検討するアプローチは貴重であるが、死の意味または達成感と死の不安、あるいは信仰の危機と信仰による死の不安の増加などといった要素は取り上げられておらず、死についての全体的な理解としては部分的な成果に留まっていると言わざるを得ない。

一方意味管理理論に関して、死の恐怖以外に、死に対する無関心や死の受容も視野に入れ、人間の死に対する態度の多面性を意識しながら、包括的な死の捉え方を目指すというその基本的な姿勢は評価に値する。しかしながら、この理論において、来世に関する信仰の捉え方はキリスト教に強く影響されている。他の宗教の信仰は対象とされないほか、一神教の来世信仰が不安を導引し、またそれを深化させる場合もあるという点については考慮されておらず、宗教と死というテーマに関しては、限られた見方に留まり、議論の余地があると言える。

3. 進化心理学を基盤にした連携の可能性

とはいえ、本論文で扱ったそれぞれの理論は重要な成果を挙げ、貴重な指摘も提示しており、全体的に、(本論文で取り上げた)心理学に基づく宗教研究には将来的な可能性が開かれている。しかしながら、進化心理学と恐怖管理理論の間の論争、また意味管理理論の恐怖管理理論に対する痛烈な批判が示すように、各々の理論が掲げる主張は未だに並行線を辿り、

場合によって、その間の溝は大きい。だが、今後より包括的で均衡の取れた宗教の説明を目指す上では、諸理論の連合・連携が必要であり、そのためには理論間の調整が重要な課題となるだろう。

進化心理学は、種のレベルで、宗教観念・道徳・組織などを支える認知的メカニズム(システム)とそれに基づいた行動戦略に注目しながら宗教を検討し、全人類及びあらゆる宗教が共有する共通点を探る。人間をその肉体的、物質的な要素から切り離すことなく、自然、つまり種の自然史という文脈の中で捉え、最新の科学技術も駆使しながら、宗教の認知的起源、宗教観念、道徳や儀礼、聖職者階級の成立過程など、極めて幅広い現象を扱う。そのような進化心理学は宗教観念の認知的特徴について丁寧に説明を行い、(生活の中の具体的な諸問題に対応するように発達してきた認知的能力と傾向の自然な産物としての)宗教の性質と存在の理由に関して説得的かつ一般的な説明も提供する。その際、宗教が持つ何らかの本質、あるいは他より圧倒的に重要な機能を想定することなく、「宗教」を緩やかな境界線を持つ概念(非宗教的なものとはっきり分かれていないもの)と見做し、我々が普段慣習的に「宗教」と呼ぶ対象を、互いに異質なものから成る複合体として捉える。そして、複合体である「宗教」の様々な構成要素(例えば、観念・儀礼・職業的宗教者の階級など)について、それを支える認知的メカニズム(例えば、捕獲者発見装置、直感的心理学を含む心の理論)と行動戦略(例えば、団体を形成し、維持する上で必要な同盟締結や不誠実さの排除、個人の評判維持と拡大のような)に沿って研究する。「宗教的もの」と「非宗教的もの」の(明確な)境界を設けないため、経験的に観察可能な事実として頻繁に言及される、「宗教的なもの」と「世俗的なもの」は同じ認知能力と脳の部位に支えられているという主張に忠実なアプローチを取っている。進化心理学はそのためにかえって、様々な「宗教」形態を自らの研究対象に含めることができる余地と柔軟さを備えているとも言えるだろう。その意味で進化心理学は、他の理論が陥りがちな自文化中心性の「罫」から比較的に自由であると考えてもよいかもしれない。

一方、それに対して、人間の中に一つの大きな動機あるいは精神的な原動力、主要な心的傾向を想定する理論があり、恐怖管理理論、意味管理理論、合理的選択理論、愛着理論、いずれもこれに当たる(その動機とは、それぞれ死の不安・恐怖、意味・意義、利益あるいは褒賞物追求、愛着である)。これらの理論はその出発点からして、人間及び宗教のあり方の一面的な還元陥りに陥りやすい傾向を持つが、もちろん、それぞれ長所と重要な成果もある。本論文の見解では、恐怖管理理論の多大な貢献は、死の恐怖と、自己と異なる他者への反発(攻撃性と敵意、偏見と差別)との間の関係について重要な経験的証拠を積み重ね、自己消滅への心理的な不安を封じる世界観(信仰・価値観)の崩壊が個人にとって恐ろしい理由、また自らの世界観への批判が受け入れにくい理由を解明している点にある。他方、意味管理理論の強みは、死の恐怖・不安を多次元的、多面的な現象として捉えて、自己や他者の死と死の恐怖への対処法を検討する際に、他の理論では軽視されがちな意味と意識的態度の重要性を指摘することである。そして愛着理論は、人間関係という環境における精神発達と人格形成に注目しながら、子孫の生存を確保するように機能する子孫とその養育者を繋ぐ愛着システムの特徴と作

動・停止の条件を特定し、育った人的環境がどのように人格と対人行動を形付け、また宗教観に影響を与えるかを明らかにした。これらの理論は、我々の経験を形付け、秩序立てるのに欠かせない組織原理 (organizing principle) と不安の緩衝として、それぞれ世界観と自尊心、意味と充実感、安定した愛着関係を取り上げ、それを強調することによって、何故宗教が人々にとって重要であり続け、強い執着を呼ぶものに成り得るか、実際の生活の中の宗教の役割や意味を解明する。

これらに対し、進化心理学のアプローチは、進化過程の中で発達してきた、世俗的な営みも宗教も支える認知的システムとそれに基づく行動戦略について種もしくは性のレベルで解明しようとするが、全人類の共通点を求めるが故に、特殊性のない平均的なヒト種の個体を想定するとともに、感情などの要因が考慮されない傾向がある。また、進化心理学は、死の不安が抽象的なものではなく、具体的な状況から切り離せず、その時の脅威に対する恐怖でしかない、また、意味それ自体が複数の異質なものを含めた集成体でしかないと主張する。しかし、たとえそうであっても、我々の意識の中では、死の不安が時に抽象的な死についての考えを伴う反応として浮かび上がることがあり、進化心理学は、意味という概念自体が存在すること、そしてこれらの抽象的な概念が我々の態度と行動に影響することを事実として受け止め、自らの議論に含みこむべきである。つまり、個人ないし団体の特殊性をより重視する視点と連合を図るべきであると考ええる。

そうして、感情や抽象的な概念をほとんど扱うことなく、種のレベルで宗教の発生や維持を説明しようとする進化心理学の視点を、例えば、恐怖管理理論や意味管理理論のような、諸宗教の何らかの共通部分を想定しながら、個人と共同体の生活における宗教の機能と意味を説明することを試みる理論の視点で補足すれば、宗教の成立過程や存在の理由に関する有効な一般的な説明にせよ、人々の人生・生活における宗教の位置と重要性の説得的な解明にせよ、これらを含み込んだより包括的な宗教についての理解が得られるはずである。したがって、進化心理学の他理論との連合・連携を提起する本論文の立場においては、人間の生物学的な特徴を考慮する認知科学を議論の基盤としながら、死などの実存的な問題をも真摯に視野に入れたエートラン、宗教観念の認知的特徴と存在の説明に力点を置くが故に今まで進化心理学では議論が不十分だった、宗教観念(信念)を持たない者の存在を純粋に認知的な理由からではなく、教育や都市化などの社会的な要因からも説明しようとした進化論者であるバレットの研究を歓迎したい。また、愛着関係の死の不安への緩衝としての機能をめぐる愛着理論と恐怖管理理論の連携も諸理論間の建設的な連合の将来の可能性を示唆するものである⁶²³。

4. まとめ

⁶²³ 本稿 73 頁及び 123 頁参照。

本論文が取り上げた北米心理学理論では、人類普遍的な心理を主張しつつ、宗教諸現象や宗教者の動機の説明を試みようとする共通の傾向が見られる一方、宗教の独自性または宗教特有の本質の存在の有無と、それに関連する宗教の進化論的な適応性と先天性をめぐる対立が存在する。また、宗教を、主に、安心感や慰めを提供するものとして見なすアプローチと、それに対して宗教の精神的・肉体的なコストを指摘する立場が存在する。宗教における死の捉え方に関しても、死や死の不安・恐怖への対応を宗教の主要な機能、存在の理由あるいは最大の魅力として極めて重視する立場から、研究の中で死を二次的な問題としてしか扱わないようなアプローチまで、幅広く、多様な理論的視点が存在する。

近年の北米心理学による宗教ないし宗教における死に関する研究は、非常に多様な論理的な視点と研究方法、そして極めて幅広い対象を有しており、膨大な超域的な知識を積み重ねながら、心理学の分野に留まらない成果を挙げている。だが、本論文の対象となる理論では、宗教の存在や存続(残存)の理由、宗教の主な特徴や最重要な機能、最大の精神的な魅力などについての議論がなされるなど、それぞれの立場から包括的な宗教の説明が目指されるが、全体的には、自文化中心性やイデオロギー的なバイアスなどによって、特定の宗教形態・種類または側面が研究対象から排除・除外され、研究対象が非学問的な理由から狭められるという傾向が認められる。完全あるいは十分に考慮されない宗教形態について具体的に示せば、無神論的な宗教が存在する可能性(合理的選択理論、意味管理理論)、汎神論(合理的選択理論、進化心理学)、多神教(意味管理理論)という有神論の形態、あるいは人格神については、冷酷で怒りを表し処罰を下す存在としての神(意味管理理論、愛着理論)などのことである。いっさいあるいは十分に配慮されないもしくは軽視される宗教の側面というのは、宗教的疑問や失意、信仰による不安と罪悪感、すなわち精神的な悩みと不健康に繋がる宗教の側面(恐怖管理理論、意味管理理論、合理的選択理論、愛着理論)及び宗教思想(進化心理学)である。したがって、本論文が取り上げる理論について、全体的には、宗教の多様性に関する意識が不足している、あるいは限られているという結論を導くことはできる。

この、宗教の多様性と多面性に関する意識不足や宗教の良好な精神健康に繋がる側面の重視は、論者たちの死の捉え方とも関係している。すなわち、進化心理学を除いて、これらの理論では、宗教は死の不安の緩衝・解毒剤・最良な保護などと、一義的に捉えられ、宗教者の死後への不安、死後の処罰や地獄に関する信仰、及び、名もない存在ないし生者を脅かす脅威としての死者(の霊)への信仰などが考察の対象から完全に除外されるか、十分考慮されないため、宗教における死の捉え方も限定的だと見てよからう。

そのため、宗教と死の問題に関するこれらの研究には、今後の課題や将来的な見通しを考えるならば、以下の諸点が求められるだろう。宗教信仰や実践の多様性と多面性をより強く意識すること。自らの立場の自文化中心性やイデオロギー性をより自覚し、宗教の理論を提示するに当たっては、自らの主観的な宗教的・政治的な嗜好を可能な限り排除し、他学派の見解に十分配慮すること。信者の死に対する態度について論じる場合、可能な限り心理学的な実証研究を参考にしながら、自らの主張と異なる調査結果にも真摯に向き合い、説得力のある

形で反証、反論すること。死体や死者に対する認知的な反応、死への不安・恐怖、あるいは大切な他者との分離とその悲嘆というように、ひとつの死の次元に議論を限定することなく、死の問題の多面性を常に意識した、より包括的なアプローチを採用すること。そして最後に、宗教全体についての包括的な説明を目指す上では、単一のアプローチのみでは困難なことから、認知と進化を重視する進化心理学の枠組みを軸としながら、個人と団体の宗教意識などに関する他理論の研究結果や洞察を取り入れた視点からの更なる研究の精緻化が必要であろう。

文獻一覽

- Ainsworth, M. D. S., Blehar, M. C., Waters, E. and Wall, S. (1978). *Patterns of Attachment: A Psychological Study of the Strange Situation*. Hillsdale: Erlbaum.
- Alexander I. E. and Alderstein, A. M. (1965). Death and Religion. In H. Feifel (ed.) *The Meaning of Death* (271-283). New York: McGraw and Hill.
- Allport, G. W. and Ross, J. M. (1967). Personal Religious Orientation and Prejudice, *Journal of Personality and Social Psychology*, 5(4), 432-443.
- Al-Sabwah, M. and Abdel-Khalek, A. (2006). Religiosity and death distress in Arabic college students, *Death Studies*, 30(4), 365-375.
- Alvarado, K.A., Templer, D. I., Bresler, C., and Thomas-Dobson, S. (1995). The Relationship of Death Variables to Death Depression and Death Anxiety. *Journal of Clinical Psychology*, 51(2), 202-204.
- Ammerman, N.T. (1997). Religious Choice and Religious Vitality: The Market and Beyond. In Young, L. A. (ed.), *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment* (pp. 119-132). New York: Routledge.
- Ano, C. G. and Vasconcelles, E. B. (2005). Religious Coping and Psychological Adjustment to Stress: A meta-Analysis, *Journal of Clinical Psychology*, 61, 1-20.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Aronow, E., Rauchway, A., Peller, M. and De Vitto, A. (1980). The Value of the Self in Relation to Fear of Death, *Omega*, 11, pp. 37-44.
- Atran, S. (2002). *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford: Oxford University Press.
- Atran, S. and A. Norenzayan (2004). Religion's Evolutionary Landscape: Counterintuition, Commitment, Compassion, Communion, *Behavioral and Brain Sciences*, 27, 713-770.
- Bainbridge, W. S. and Stark, R. (1979). Cult Formation: Three Compatible Models, *Sociological Analysis*, 40(4), 283-295.
- Barrett, J. L. (2004). *Why Would Anyone Believe in God?* Walnut Creek: AltaMira Press.
- Barrett, J. L. (1998). Theological Correctness: Cognitive Constraints and the Study of Religion, *Method and Theory in the Study of Religion*, 11, 325-339.
- Barrett, J. L. and Keil, F. C. (1996). Conceptualizing a Non-natural Entity: Anthropomorphism in God Concepts, *Cognitive Psychology*, 31, 219-247.

Bartholomew, K. (1990). Avoidance of Intimacy: An Attachment Perspective. *Journal of Social and Personal Relationships*, 7, 147-178.

Becker, E. (1971/1962). *The Birth and Death of Meaning: An Interdisciplinary Perspective on the Problem of Man*, New York: Free Press.

Becker, E. (1975/1973). *The Denial of Death*, New York: Free Press.

Becker, E. (1975). *Escape from Evil*, New York: Free Press.

Beckford, J. A. (2001). Choosing Rationality, *Research in the Social Scientific Studies of Religion*, 12, 1-22.

Bellah, R. (1964). Religious Evolution, *American Sociological Review*, 29(3), 358-374.

Berezkei, T. (2000). Evolutionary Psychology: A New Perspective in the Behavioral Sciences, *European Psychologist*, 5(3), 175-190.

Bering, J.M. (2002). Intuitive Conceptions of Dead Agents' Minds: The Natural Foundations of Afterlife Beliefs as Phenomenological Boundary, *Journal of Cognition and Culture*, 2(4), 275-281.

Bering, J. M. and Bjorklund, D. F. (2004). The Natural Emergence of Reasoning about the Afterlife as a Developmental Regularity, *Developmental Psychology*, 40, 217-230.

Bering, J. M. (2006). 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* (pp.123-134), Westport: Praeger.

Bering, J. (2012). *The Belief Instinct: The Psychology of Souls, Destiny, and the Meaning of Life*, New York: W.W. Norton and Co.

Berman, A. L. (1974). Belief in Afterlife, Religion, Religiosity, and Life-Threatening Experiences, *Omega*, 5, 127-135.

Bolt, M. (1978). Purpose in Life and Death Concerns. *Journal of Geriatric Psychology*, 132, 159-160.

Bowlby, J. (1969). *Attachment and Loss, Vol. 1. Attachment*, New York: Basic Books.

Bowlby, J. (1973). *Attachment and Loss, Vol.2. Separation: Anxiety and Anger*, New York: Basic Books.

Bowlby, J. (1998/1980). *Attachment and Loss, Vol.3. Loss: Sadness and Depression*, London: Pimlico.

Bowlby, J. (2005/1988). *A Secure Base: Clinical Applications of Attachment Theory*, London and New York: Routledge.

- Boyer, P. (1993). Cognitive Aspects of Religious Symbolism. In Boyer, P. (ed.), *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*, Cambridge: Cambridge University Press, 4-47.
- Boyer, P. (1994). *The Naturalness of Religious Ideas*, Berkeley: University of California Press.
- Boyer, P. (2000). 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* (pp. 93-112), Cambridge: Cambridge Press.
- Boyer, P. (2001). *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York: Basic Books.
- Boyer, P. and Ramble, C. (2001). Cognitive Templates for Religious Concepts: Cross-cultural Evidence for Recall of Counter-intuitive Representations, *Cognitive Science*, 25, 535-564.
- Bruce, S. (1993). Religion and Rational Choice: A Critique of Economic Explanations of Religious Behavior, *Sociology of Religion*, 54(2), 193-205.
- Bruce, S. (1995). The Truth about Religion in Britain, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34(4), 417-430.
- Bruce, S. (1999). *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory*, Oxford: Oxford Press.
- Bryant, J.M. (1997). Book Review: 'The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History' by Rodney Stark, *Sociology of Religion*, 58(2), 191-195.
- Bulbulia, J.A. (2007). The Evolution of Religion. In Dunbar, R.I.M. and L. Barrett (eds.), *Oxford Handbook of Evolutionary Psychology*, Oxford: Oxford University Press, 621-635.
- Buller, D. J. (2006). *Adapting Minds: Evolutionary Psychology and the Persistent Quest for Human Nature*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Buss, D. M. (1997). Human Social Motivation in Evolutionary Perspective: Grounding Terror Management Theory. *Psychological Inquiry* 8(1), 22-26.
- Buss, D. M. (2008). *Evolutionary Psychology: The New Science of the Mind* (3rd ed.), Boston: Pearson, Allyn & Bacon.
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press.
- Cassidy J. and Shaver, P. R. eds. (2008). *Handbook of Attachment: Theory, Research and Clinical Applications* (pp. 880-905), New York: Guilford Press.
- Chao, R. (2001). Integrating Culture and Attachment, *American Psychologist*, 56(3), 822-823.
- Choron, J. (1963). *Death and Western Thought*, London: Collier-Macmillan.
- Cicirelli, V. G. (2004). God as the Ultimate Attachment Figure for Older Adults, *Attachment and Human Development*, 6, 371-388.

- Coleman, J. A. (1999). The Bible and Sociology, *Sociology of Religion*, 60(2), 125-148.
- Collins, R. (1997). Stark and Bainbridge, Durkheim and Weber: Theoretical Comparisons. In L. A. Young (ed.) *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment* (pp. 161-180). New York: Routledge.
- Confer, J. C., Easton, J. A., Fleischman, D. S., Goetz, C. D., Lewis, D. M. G., Perilloux, C. and Buss, D. M. (2010). Evolutionary Psychology: Controversies, Questions, Prospects and Limitations, *American Psychologist*, 65(2), 110-126.
- Cosmides, L., Tooby, J. and Barkow, J. H. (1992). Introduction: Evolutionary Psychology and Conceptual Integration. In Barkow, J.H., Cosmides, L. and J. Tooby (eds.), *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture* (pp.3-15), New York: Oxford University Press.
- Crocker, J. and Nuer, N. (2004). Do People Need Self-Esteem? Comment on Pyszczynski et al. 2004. *Psychological Bulletin*, 130(3), 469-472.
- Crocker, J. and Park, L. E. (2004). The Costly Pursuit of Self-Esteem. *Psychological Bulletin*, 130(3), 392-414.
- Crumbaugh, J. C. (1965). The Application of Logotherapy, *Journal of Existentialism*, 5, 403-412.
- Crumbaugh, J. C. (1968). Cross Validation of Purpose-in-Life Test Based on Frankl's Concepts, *Journal of Individual Psychology*, 24, 74-81.
- Crumbaugh, J. C. and Maholick, L. T. (1963). The Case for Frankl's "Will to Meaning", *Journal of Existential Psychology*, 4, 43-48.
- Dawkins, R. (2006/1976). *The Selfish Gene*, Oxford: Oxford University Press.
- Dawkins, R. (2006). *The God Delusion*, London: Black Swan.
- Deci, E. L. and Ryan, R. M. (2000). The "What" and "Why" of Goal Pursuits: Human Needs and the Self-Determination of Human Behavior. *Psychological Inquiry* 11(4), 227-268.
- Dechesne, M., Pyszczynski T., Arndt J., Ransom S., Sheldon, K. M., Knippenberg A.V. and Janssen, J. (2003). Literal and Symbolic Immortality: The Effect of Evidence of Literal Immortality on Self-Esteem Striving in Response to Mortality Salience, *Journal of Personality and Social Psychology*, 84(4), 722-737.
- Demos, V. (2001). Psychoanalysis and the Human Sciences, *American Imago*, 58, 649-684.
- Dezutter, J., Soenens, B., Luyckx, K., Bruyneel, S., Vunsteenkiste, M., Duriez, B., and Hutsebaut, D. (2009). The Role of Religion in Death Attitudes. *Death Studies*, 33(1), 73-92.
- Doka, K.J. (1997). The Quest for Meaning in Illness, Dying, Death, and Bereavement. In S. Struck (ed.), *Death and the Quest for Meaning: Essays in Honor of Herman Feifel* (pp. 241-255). Northvale: Jason Aronson.

- Ebersole, P. (1998). Types and Depth of Written Life Meanings. In Wong, P. T. P. and P. S. Fry (eds.), *The Human Quest for Meaning* (179-191), Mahwah: Lawrence Elbaum Associates.
- Edmondson, D., Park, C. L., Chaudoir, S. R., and Wortmann, J. H. (2008). Death without God: Religious Struggle, Death Concerns, and Depression in the Terminally Ill, *Psychological Science*, 19, 754-758.
- Ellis, L., Wahab, E.A., and Ratnasingan, M. (2013). Religiosity and Fear of Death: a Three Nation Comparison, *Mental Health, Religion and Culture*, 16(2), 179-199.
- Emmons, R. A. and Paloutzian, R. F. (2003). The Psychology of Religion, *Annual Review of Psychology*, 54, 377-402.
- Exline, J. J. (2002). Stumbling Blocks on the Religious Road: Fractured Relationships, Nagging Vices, and the Inner Struggle to Believe, *Psychological Inquiry*, 13(3), 182-189.
- Faber, M. D. (2004). *The Psychological Roots of Religious Belief: Searching for Angels and the Parent-God*. New York: Prometheus Books.
- Fabry, J. (1998). The Calls of Meaning. In Wong, P. T. P. and P. S. Fry (eds.), *The Human Quest for Meaning* (295-305), Mahwah: Lawrence Elbaum Associates.
- Feifel, H., ed., (1959). *The Meaning of Death*, New York: McGraw-Hill.
- Feifel, H. (1961). Death - Relevant Variable in Psychology. In May, R. (ed.), *Existential Psychology* (pp. 61-74), New York: Random House.
- Feifel, H. and Branscomb, A. B. (1973). Who's Afraid of Death? *Journal of Abnormal Psychology*, 81, 82-88.
- Feifel, H. (1974). Religious Conviction and Fear of Death among the Healthy and the Terminally Ill, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 13, 353-360.
- Feifel, H., and Nagy, V. T. (1981). Another Look at Fear of Death. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 49(2), 278-286.
- Feifel, H. (1990). Psychology and Death: Meaningful Rediscovery, *American Psychologist*, 45(4), 537-543.
- Finke, R. (1990). Religious Deregulation: Origins and Consequences, *Journal of Church and State*, 32, 609-626.
- Finke, R. and Stark, R. (1994/1992). *The Churching of America, 1776 -1990: Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Fischer, P., Greitemeyer, T., Kastenmuller, A., Jonas, E. and Frey, D. (2006). Coping with Terrorism: The Impact of Increased Salience of Terrorism on Mood and Self-Efficacy of Intrinsically Religious and Nonreligious People, *Personality and Social Psychology Bulletin*, 32(3), 365-377.

- Fitzgerald, T. (2000). *The Ideology of Religious Studies*, New York and Oxford: Oxford Press.
- Florian, V. and Kravetz, S. (1983). Fear of Personal Death: Attribution, Structure, and Relation to Religious Belief. *Journal of Personality and Social Psychology*, 44, 600-607.
- Florian, V. and Mikulnicer, M. (1998). Symbolic Immortality and the Management of the Terror of Death: The Moderating Role of Attachment Style. *Journal of Personality and Social Psychology*, 74(3), 725-734.
- Fodor, J. A. (2000). *The Mind Doesn't Work That Way: The Scope and Limits of Computational Psychology*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Frankl, V. E. (1960). Beyond Self-actualization and Self-expression, *Journal of Existential Psychology*, 1(1), 5-20.
- Frankl, V. E. (2004/1952). *The Doctor and the Soul: From Psychotherapy to Logotherapy*, London: Souvenir Press.
- Frankl, V. E. (1973/1967). *Psychotherapy and Existentialism: Selected Papers on Logotherapy*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Frankl, V. E. (1978). *The Unheard Cry for Meaning: Psychotherapy and Humanism*, London: Hodder and Stoughton.
- Frankl, V. E. (1984 /1959). *Man's Search for Meaning*, New York: Pocket Books.
- Frankl, V. E. (1988/1969). *The Will to Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy*, (expanded version), New York: Penguin Books.
- Friedman, M. and Rholes, W. S. (2007). Successfully Challenging Fundamentalist Beliefs Results in Increased Death Awareness, *Journal of Experimental Social Psychology*, 43, 794-801.
- Friedman, M. and Rholes, W. S. (2008). Terror Management Theory and Religious Fundamentalism, *International Journal for the Psychology of Religion*, 18, 36-52.
- Freud, S. (1952/1915). Thoughts for the Times on War and Death. In Hutchins, R. M. (ed.), *The Major Works of Sigmund Freud*, Chicago: Encyclopedia Britannica.
- Fuller, A. R. (2008). *Psychology and Religion: Classical Theorists and Contemporary Developments*, Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 349-350.
- Fulton, R. (1965). The Sacred and the Secular: Attitudes of the American Public toward Death, Funerals and Funeral Directors. In Fulton, R. (ed.), *Death and Identity* (pp.89-105), New York: Wiley and Sons.
- Fulton, R. (1997). Death, Society and the Quest for Immortality. In S. Strack (ed.), *Death and the Quest for Meaning: Essays in Honor of Herman Feifel* (pp.329-344), Northvale: Jason Aronson.
- Fulton, R. and G. Geis (1965). Death and Social Values. In Fulton, R. (ed.) *Death and Identity* (pp. 67-75), New York: Wiley and Sons.

Garces-Foley, K. ed. (2006), *Death and Religion in a Changing World*, Armonk, London: M. E. Sharpe.

Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.

Gesser, G., Wong, P. T. P., and Reker, G. T. (1987). Death Attitudes across the Life-span: The Development and Validation of the Death Attitude Profile (DAP), *Omega*, 18, 104-124.

Gjerde, P. F. (2001). Attachment, Culture and Amae, *American Psychologist*, 56(3), 826-827.

Glaser, B. G. and Strauss, A. L. (2006/1965). *Awareness of Dying*, New Brunswick: Aldine Transaction.

Goldenberg, J. L., Pyszczynski, T., McCoy, S. K., Greenberg, J., and Solomon, S. (1999). Death, Sex, Love, and Neuroticism: Why is Sex such a Problem? *Journal of Personality and Social Psychology*, 77(6), 1999, 1173-1187.

Goldenberg, J. L., Pyszczynski, T., Greenberg, J., Solomon, S., Kluck, B. and Cornwell, R. (2001). I am *Not* an Animal: Mortality Salience, Disgust and the Denial of Human Creatureliness, *Journal of Experimental Psychology*, 130(3), 427-435.

Goodman, L. M. (1981). *Death and the Creative Life: Conversations with Prominent Artists and Scientists*, New York: Springer.

Goody, J. (1961). Religion and Ritual: The Definitional Problem, *British Journal of Sociology*, 12, pp.142-164.

Gorsuch, R. L. (1988). Psychology of Religion, *Annual Review of Psychology*, 39, 201-221.

Granqvist, P. and Hagekull, B. (2000). Religiosity, Adult Attachment, and Why “Singles” are More Religious, *International Journal for the Psychology of Religion*, 10, 111-123.

Granqvist, P. and Kirkpatrick, L. A. (2004). Religious Conversion and Perceived Childhood Attachment: A Meta-analysis, *International Journal for the Psychology of Religion*, 14(4), 223-250.

Granqvist, P., Ivarsson T., Broberg, A. G., and Hagekull, B. (2007). Examining Relations among Attachment, Religiosity, and New Age Spirituality Using the Adult Attachment Interview, *Developmental Psychology*, 43(3), 590-601.

Granqvist, P. and Kirkpatrick, L.A. (2008). Attachment and Religious Representations and Behavior. In Cassidy, J. and P. R. Shaver (eds.), *Handbook of Attachment: Theory, Research and Clinical Applications* (pp.906-933). New York: The Guilford Press.

Granqvist, P., Fransson, M. and Hagekull, B. (2009). Disorganized Attachment, Absorption and New Age Spirituality: a Mediational Model, *Attachment and Human Development*, 11(4), 385-403.

Granqvist, P., Mikulincer, M., Gewirtz, V. and Shaver, P. R. (2012). Experimental Findings on God as an Attachment Figure: Normative Processes and Moderating Effects on Internal Working Models, *Journal of Personality and Social Psychology*, URL: doi:10.1037/a0029344.

Greenberg, J., Pyszczynski, T. and Solomon, S. (1986). The Causes and Consequences of a Need for Self-esteem: A terror Management Theory. In Baumeister, R. F. (ed.), *Public Self and Private Self* (pp.189-212). New York: Springer- Verlag.

Greenberg, J., Pyszczynski, T., Solomon, S., Rosenblatt, A., Veeder, M., Kirkland, S. and Lyon, D. (1990). Evidence for Terror Management Theory: II. The Effects of Mortality Salience on Reactions to Those Who Threaten or Bolster the Cultural Worldview. *Journal of Personality and Social Psychology*, 58(2), 308-318.

Greenberg, J., Simon, L., Pyszczynski, T., Solomon, S., and Chatel, D. (1992). Terror Management and Tolerance: Does Mortality Salience Always Intensify Negative Reactions to Others Who Threaten One's Worldview? *Journal of Personality and Social Psychology*, 63(2), 212–220.

Greenberg, J., Pyszczynski, T., Solomon, S., Pinel, E., Simon, L., and Jordan, K. (1993). Effects of Self-esteem on Vulnerability-denying Defensive Distortions: Further Evidence on Anxiety-buffering Function of Self-esteem, *Journal of Experimental Social Psychology*, 29, 229-251.

Greenberg, J., Landau, M. J., Solomon, S., and Pyszczynski, T. (in press). The Case for Terror Management as the Primary Psychological Function of Religion. In Wulff, D. (ed.), *Handbook of the Psychology of Religion*, London: Oxford University Press.

Greenberg, J., Simon, L., Porteus, J., Pyszczynski, T., and Solomon, S. (1995). Evidence of a Terror Management Function of Cultural Icons: The Effects of Mortality Salience on the Inappropriate Use of Cherished Cultural Symbols, *Personality and Social Psychology Bulletin*, 21, 1221-1228.

Hall, G. S. (1897). A Study of Fears, *American Journal of Psychology*, 8(67), 147-249.

Hall, G. S. (1915). Thanatophobia and Immortality, *American Journal of Psychology*, 26(10), 550-613.

Hamilton, M. (2001). *The Sociology of Religion*, London, New York: Routledge.

Harris, S. (2006/2005). *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*, London, Sidney: Free Press.

Hart, J., Shaver, P. R, and Goldenberg, J. L. (2005). Attachment, Self-Esteem, Worldviews, and Terror Management: Evidence for a Tripartite Security System, *Journal of Personality and Social Psychology*, 88(6), 999-1013.

Hayes, J., Schimel, J. and Williams, T.J. (2008). Fighting Death with Death: The Buffering Effects of Learning That Worldview Violators Have Died, *Psychological Science*, 19(5), 501-507.

Hazan, C. and Shaver, P. R. (1987). Romantic Love Conceptualized as an Attachment Process, *Journal of Personality and Social Psychology*, 52, 511-524

Herbrechtsmeier, W. (1993). Buddhism and the Definition of Religion: One More Time, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 32(1), 1-18.

Hinde, R. A. (1999). *Why Gods Persist: A Scientific Approach to Religion*, London, New York: Routledge.

Hinde, R. A. (2005). 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, 31-55.

Hocking, W. E. (1973). *The Meaning of Immortality in Human Experience*, Westport: Greenwood Press.

Hoelter, J. W. (1979). Multidimensional Treatment of Fear of Death, *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 47(5), 996-999.

Hooper, T. and Spilka, B. (1970). Some Meanings and Correlations of Future Time and Death among Young Students, *Omega*, 1, 49-56.

Horton, R. (1960). A Definition of Religion and Its Uses, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 90, 201-226.

Huntington, R. and Metcalf, P. (1979). *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge: Cambridge University Press.

Iannaccone, L. R. (1990). Religious Practice: A Human Capital Approach, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29(3), 297-314.

Iannaccone, L. R. (1992). Sacrifice and Stigma: Reducing Free-Riding in Cults, Communes, and Other Collectives, *Journal of Political Economy*, 100(2), 271-291.

Iannaccone, L. R. (1994). Why Strict Churches are Strong, *The American Journal of Sociology*, 99(5), 1180-1211.

Iannaccone, L. R. (1995). Voodoo Economics? Reviewing the Rational Choice Approach to Religion, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34(1), 76-88.

Iannaccone, L. R. (1997). Rational Choice: Framework for the Scientific Study of Religion. In Young, L. A. (ed.), *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment* (pp. 25-45), New York: Routledge.

Jonas, E. and Fischer, P. (2006). Terror Management and Religion: Evidence That Intrinsic Religiousness Mitigates Worldview Defense Following Mortality Salience, *Journal of Personality and Social Psychology*, 91(3), 553-567.

Kahoe, R. D. and Dunn, R. F. (1975). The Fear of Death and the Religious Attitudes and Behavior, *Journal of the Scientific Study of Religion*, 14, 379-382.

Kastenbaum, R. (1965). The Realm of Death: An Emerging Area in Psychological Research, *Journal of Human Relations*, 13, 538-552.

- Kastenbaum, R. (1997). *Death, Society and Human Experience*, Boston: Allyn and Bacon.
- Kastenbaum, R. (2000). *The Psychology of Death*, London: Free Association Books.
- Kirkpatrick, L. A. (1992). An Attachment-theory Approach to the Psychology of Religion, *International Journal for the Psychology of Religion*, 2(1), 3-28.
- Kirkpatrick, L. A. (1998). God as a Substitute Attachment Figure: A Longitudinal Study of Adult Attachment Style and Religious Change in College Students, *Personality and Social Psychology Bulletin*, 24(9), 961-973.
- Kirkpatrick, L.A. (2005a). *Attachment, Evolution and the Psychology of Religion*, New York: Guilford Press.
- Kirkpatrick, L. A. (2005b). Evolutionary Psychology: An Emerging New Foundation for the Psychology of Religion. In Paloutzian, R. F. and C. L. Clark (eds.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality* (pp.101-119). New York: Guilford Press.
- Kirkpatrick, L. A. (2006). Religion Is Not an Adaptation. In McNamara, P. (ed.), *Where God and Science Meet: Vol.1, How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion* (pp.159-179). Westport: Praeger Publishers.
- Kirkpatrick, L.A. (2010/1999) Toward an Evolutionary Psychology of Religion and Personality. In Barrett, J. L. (ed.), *Psychology of Religion: Critical Concepts in Religious Studies, Vol. 4* (pp. 275-300), London, New York: Routledge.
- Kirkpatrick, L. A. and Shaver, P. R. (1990). Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs, and Conversions, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29(3), 315-334.
- Kirkpatrick, L. A. and Shaver, P. R. (1992). An Attachment Theoretical Approach to Romantic Love and Religious Belief, *Personality and Social Psychology Bulletin*, 18, 266-275.
- Kirkpatrick, L. A. and Rowatt, W. C. (2002). Two Dimensions of Attachment to God and Their Relation to Affect, Religiosity, and Personal Constructs, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41(4), 637-651.
- Kondo-Ikemura, K. (2001). Insufficient Evidence, *American Psychologist*, 56(3), 825-826.
- Kubler-Ross, E., *On Death and Dying*, New York: Macmillan, 1969.
- Landau, M. J., Greenberg, J., Solomon, S., Pyszczynski, T. and Martens, A. (2006). Windows into Nothingness: Terror Management, Meaninglessness, and Negative Reactions to Modern Art. *Journal of Personality and Social Psychology*, 90(6), 879-892.
- Landau, M. J., Solomon S., Pyszczynski, T., and Greenberg, J. (2007). On the Compatibility of the Terror Management Theory and Perspectives on Human Evolution. *Evolutionary Psychology*, 5(3), 476-519.
- Lawson, E.T. and R. N. McCauley (1990). *Rethinking Religion*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Lawson, E. T. (2006). Foreword. In Tremblin, T. (ed.), *Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religion*, Oxford: Oxford University Press, xi-xvii.
- Leary, M. R., Tambor, E.S., Tendal, S. K., and Downs, D. L. (1995). Self-esteem as an Interpersonal Monitor: The Sociometer Hypothesis, *Journal of Personality and Social Psychology*, 68(2), 518-530.
- Leary, M. R., and Schreindorfer, L. S. (1997). Unresolved Issues with Terror Management Theory. *Psychological Inquiry*, 8(1), 26-29.
- Leary, M. R., and Baumeister, R. F. (2000). The Nature and Function of Self-esteem: Sociometer Theory. In Zanna, M. P. (ed.), *Advances in Experimental Social Psychology* (Vol.1, pp.1-62). San Diego: Academic Press.
- Leary, M. (2004). The Function of Self-esteem in Terror Management Theory and Sociometer Theory: Comment on Pyszczynski et al. (2004). *Psychological Bulletin*, 130(3), 478-482.
- Leuba, J.H. (1916). *The Belief in God and Immortality: A Psychological, Anthropological and Statistical Study*, Boston: Sherman, French & Co.
- Lickliter, R. and Honeycutt, H. (2003a). Developmental Dynamics and Contemporary Evolutionary Psychology: Status Quo or Irreconcilable Views? Reply to Bjorklund (2003), Krebs (2003), Buss and Reeve (2003), Crawford (2003), and Tooby et al (2003), *Psychological Bulletin*, 129(6), 866-872.
- Lickliter, R. and Honeycutt, H. (2003b). Developmental Dynamics: Toward a Biologically Plausible Evolutionary Psychology, *Psychological Bulletin*, 129(6), 819-835.
- Lienhardt, G. (1961), *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*, Oxford: Clarendon Press.
- Lifton, R. J. (1980). *The Broken Connection: On Death and the Continuity of Life*, New York: Simon and Schuster.
- Luckman, T. (1967). *Invisible Religion*, New York, Toronto: Macmillan.
- Main, M. and Solomon, J. (1990). Procedures for Identifying Infants as Disorganized / Disoriented during the Ainsworth Strange Situation. In Greenberg, M.T., Cicchetti, D. and E. M. Cummings (eds.), *Attachment in the Preschool Years: Theory, Research and Intervention* (pp.95-124). Chicago: University of Chicago Press.
- Martin, D. and Wrightsman, L. S. (1965). The Relationship between Religious Behavior and the Concern about Death, *Journal of Social Psychology*, 65, 317-323.
- McCarthy, J. B. (1980). *Death Anxiety: The Loss of Self*, New York: Gardner Press.
- McClenon, J. (2002). *Wondrous Healing: Shamanism, Human Evolution, and the Origin of Religion*, DeKalb: Northern Illinois University Press.

Mickley, J. R., Pargament, K. I., Brandt, C. R., and Hipp, K. M. (1998). God and the Search for Meaning among Hospice Caregivers, *Hospice Journal*, 13, 1-18.

Mikulincer, M. and Florian, V. (2000). Exploring Individual Differences in Reactions to Mortality Salience – Does Attachment Style Regulate Terror Management Mechanisms? *Journal of Personality and Social Psychology*, 79, 260-273.

Mikulincer, M. and Florian, V., (2008). The Complex and Multifaceted Nature of the Fear of Personal Death: the Multidimensional Model of Victor Florian. In Tomer, A., Eliason, G. T. and P. T. P. Wong (eds.), *Existential and Spiritual Issues in Death Attitudes* (pp. 39-64). New York: Lawrence Erlbaum Associates.

Mikulincer, M., Florian, V., and Hirschberger, G. (2002). The Anxiety-Buffering Function of Close Relationships: Evidence That Relationship Commitment Acts as a Terror Management Mechanism, *Journal of Personality and Social Psychology*, 82(4), 527-542.

Mikulincer, M., Florian, V. and Hirschberger, G. (2003). The Existential Function of Close Relationships: Introducing Death into the Science of Love, *Personality and Social Psychology Review*, 7(1), 20-40.

Mikulincer, M., Florian, V. and Hirschenberger, G. (2004). The Terror of Death and the Quest for Love: An Existential Perspective on Close Relationship. In Greenberg, J., Koole, S. L. and Pyszczynski, T. (eds.) *Handbook of Experiential Existential Psychology* (pp.287-304), New York: Guilford Press.

Mikulincer, M., Florian, V., Birnbaum, G. and Malishkevich, S. (2002). The Death Anxiety-buffering Function of Close Relationships: Exploring the Effects of Separation Reminders on Death-thought Accessibility, *Personality and Social Psychology Bulletin*, 28, 287-299.

Minton, B. and Spilka, B. (1976). Perspectives on Death in Relation to Powerlessness and Form of Personal Religion, *Omega*, 7, 261-268.

Mithen, S. (1996). *The Prehistory of Mind: A Search for the Origin of Art, Religion and Science*, London: Orion Books.

Muraven, M. and Baumeister, R. F. (1997). Suicide, Sex, Terror, Paralysis and other Pitfalls of Reductionist Self-preservation Theory. *Psychological Inquiry*, 8(1), 36-40.

Murphy, G., (1965/1959). Discussion. In Feifel, H. (ed.), *The Meaning of Death* (pp. 317-340). New York: McGraw-Hill.

Neale, R. E. (1973). *The Art of Dying*, New York: Harper and Row Publishers.

Neitz, M. J. and Mueser, P. R. (1997). Economic Man and the Sociology of Religion: A Critique of the Rational Choice Approach. In Young, L. A. (ed.), *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment* (pp.105-118). New York: Routledge.

Neimeyer, R. A. and D. Van Brunt (1995). Death Anxiety. In Wass, H. and R.A. Neimeyer (eds.), *Dying: Facing the Facts*, (pp. 49-88), Washington, D.C.: Taylor and Francis.

- Norenzayan, A. (2010). Why We Believe: Religion as a Human Universal. In Høgh-Olesen, H. (ed.), *Human Morality and Sociality: Evolutionary and Comparative Perspectives* (pp. 58-71). Basingstoke: Palgrave MacMillan.
- Norenzayan, A. and Atran, S. (2004). Cognitive and Emotional Processes in the Cultural Transmission of Natural and Nonnatural Beliefs. In Schaller, M. and C. S. Crandall (eds.), *The Psychological Foundations of Culture* (pp. 149-169), London: Lawrence Erlbaum Associates.
- Norenzayan, A. and Hansen, I. G. (2006). Belief in Supernatural Agents in the Face of Death, *Personality and Social Psychology Bulletin*, 32(1), 174-187.
- Ochsmann, R. (1984). Belief in Afterlife as a Moderator of Fear of Death? *European Journal of Social Psychology*, 14, 53-67.
- Osarchuk, M. and Tatz, S. J. (1973). Effect of Induced Fear of Death on Belief in Afterlife, *Journal of Personality and Social Psychology*, 27, 256-260.
- Panati, C. (1996). *Sacred Origins of Profound Things: The Stories Behind the Rites and Rituals of the World's Religions*, New York: Penguin Books.
- Park, C. L. (2005). Religion and Meaning. In Paloutzian, R. F. and Clark, C. L. (eds.) *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality* (pp.295-314), New York: Guilford Press.
- Pargament, K. I., Koenig, H. G., Tarakeshwar, N. and Hahn, J. (2001). Religious Struggle as a Predictor of Mortality among Medically Ill Elderly Patients: A Two-Year Longitudinal Study, *Archives of Internal Medicine*, 161, 1881-1885.
- Pinker, S. (1997). *How the Mind Works*, London: Penguin Books.
- Posada, G. and Jacobs, A. (2001). Child-Mother Attachment Relationships and Culture, *American Psychologist*, 56(3), 821-822.
- Power, T. L. and Smith, S. M. (2008). Predictors of Fear of Death and Self-Mortality: An Atlantic Canadian Perspective, *Death Studies*, 32(3), 253-272.
- Evans-Pritchard, E. E. (1977/1937). *Whichcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford: Clarendon Press.
- Pyszczynski, T., Abdollahi, A., Greenberg, J., and Solomon, S. (2006). Crusades and Jihads: An Existential Psychological Perspective on the Psychology of Terrorism and Political Extremism. In Victoroff, J. (ed.), *Tangled Roots: Social and Psychological Factors in the Genesis of Terrorism* (pp. 85-98). Amsterdam: IOS Press.
- Pyszczynski, T., Abdollah, A., Solomon, S., Greenberg, J., Cohen, F. and Weise, D. (2006). Mortality Salience, Martyrdom and Military Might: The Great Satan Versus the Axis of Evil, *Personality and Social Psychology Bulletin*, 32(4), 525-537.
- Pyszczynski, T., Greenberg, J. and Goldenberg, J. (2003). Freedom Versus Fear: On the Defense, Growth and the Expansion of the Self. In Leary, M. R. and J. P. Tangney (eds.), *Handbook of Self and Identity* (pp.314-343). New York: Guilford Press.

- Pyszczynski, T., Greenberg, J. and Solomon, S. (1997). Why Do We Need What We Need? A Terror Management Perspective on the Roots of Human Social Motivation. *Psychological Inquiry*, 8(1), 1-21.
- Pyszczynski, T., Greenberg, J. and Solomon, S. (1999). A Dual-Process Model of Defense Against Conscious and Unconscious Death-related Thoughts: An Extension of Terror Management Theory, *Psychological Review*, 106, 835-846.
- Pyszczynski, T., Greenberg, J., and Solomon, S. (2004). Why Do We Need Self-Esteem? A Theoretical and Empirical Review, *Psychological Bulletin*, 130(3), 435-468.
- Pyszczynski, T., Greenberg, J., Solomon, S., and Maxfield, M. (2006). On the Unique Psychological Import of the Human Awareness of Mortality: Theme and Variations, *Psychological Inquiry*, 17(4), 328-356.
- Pyszczynski, T., Rotschild, Z., and Abdollah, A. (2008). Terrorism, Violence and Hope for Peace: A Terror Management Perspective, *Current Directions in Psychological Science*, 17(5), 318-322.
- Pyszczynski, T., Rothschild, Z., Motyl, M., and Abdollahi, A. (2008). The Cycle of Righteous Destruction: A Terror Management Theory Perspective on Terrorist and Counter-terrorist Violence. In Stritzke, W. G. K., Lewandowski, S., Denemark, D., Clare, J, and F. Morgan (eds.) *Terrorism and Torture: An Interdisciplinary Perspective* (pp. 154-178). Cambridge: Cambridge University Press.
- Pyszczynski, T., Solomon, S., and Greenberg, J. (2006/2003). *In the Wake of 9/11: The Psychology of Terror*, Washington, D.C.: American Psychological Association.
- Pytell, T. (2000). The Missing Pieces of the Puzzle: A Reflection on the Odd Career of Viktor Frankl, *Journal of Contemporary History*, 35, 281-306.
- Pytell, T. (2001). The Genesis of Viktor Frankl's Third Viennese School of Psychotherapy, *The Psychoanalytic Review*, 88, 311-334.
- Pytell, T. (2003). Redeeming the Unredeemable: Aushwitz and Man's Search for Meaning, *Holocaust and Genocide Studies*, 17, 89-113.
- Pytell, T. (2006). Transcending the Angel Beast: Viktor Frankl and Humanistic Psychology, *Psychoanalytic Psychology*, 23(3), 490-503.
- Pyysiainen, I. (2001). *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*, Leiden: Brill.
- Pyysiainen, I. (2004). *Magic, Miracles, and Religion: A Scientist's Perspective*, AltaMira: Walnut Creek.
- Rank, O. (1958/1941). *Beyond Psychology*, New York: Dover Publications.
- Reker, G. T. and Wong, P. T. P. (1988). Aging as an Individual Process: Toward a Theory of Personal Meaning. In Birren, J. E. and V. L. Bengtson (eds.), *Emergent Theories of Aging* (pp. 214-246), New York: Springer.

- Richerson, P. J. and Boyd, R. (2005). *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*, Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Rizzuto, A-M. (2006). Discussion of Granqvist's Article "On the Relation between Secular and Devine Relationships: An Emerging Attachment Perspective and a Critique of the 'Depth' Approaches," *International Journal for the Psychology of Religion*, 16(1), 19-28.
- Robertson, R. (1970), *The Sociological Intepretation of Religion*, New York: Schocken Books.
- Robertson, R. (1992). The Economization of Religion? Reflections on the Promise and Limitations of the Economic Approach, *Social Compass*, 39(1), 147-157.
- Roff, L. L., Butkeviciene, R. and Klemack, D. L. (2002). Death Anxiety and Religiosity among Lithuanian Health and Social Service Professionals, *Death Studies*, 26(9), 731-742.
- Rossano, M. J. (2006). The Religious Mind and the Evolution of Religion, *Review of General Psychology*, 10(4), 354-355.
- Rossano, M. J. (2010). *Supernatural Selection: How Religion Evolved*, Oxford: Oxford University Press.
- Rosenblatt, A., Greenberg, J., Solomon, S., Pyszczynski, T. and Lyon, D. (1989). Evidence for Terror Management Theory: I. The Effects of Mortality Salience on Reactions to Those Who Violate or Uphold Cultural Values, *Journal of Personality and Social Psychology*, 57(4), 681-690.
- Rothbaum, F., Weisz, J., Pott, M., Miyake, K. and Morelli, G. (2000). Attachment and Culture: Security in the United States and Japan, *American Psychologist*, 55(10), 1093-1104
- Rothbaum, F., Weisz, J., Pott, M., Miyake, K. and Morelli, G. (2001). Deeper into Attachment and Culture, *American Psychologist*, 56(10), 827-829.
- Rothschild, Z., Abdollahi, A. and Pyszczynski, T. (2009). Does Peace Have a Prayer? The Effect of Mortality Salience, Compassionate Values, and Religious Fundamentalism on Hostility toward Out-groups, *Journal of Experimental Social Psychology*, 45(4), 816-827.
- Routledge, C. and Juhl, J. (2009). When Death Thoughts Lead to Death Fears: Mortality Salience Increases Death Anxiety for Individuals Who Lack Meaning in Life. *Cognition and Emotion*. URL: <http://dx.doi.org/10.1080/02699930902847144> (2009年11月15日アクセス)。
- Ryan, R. M. and Deci, E. L. (2000). Self-Determination Theory and the Facilitation of Intrinsic Motivation, Social Development and Well-Being. *American Psychologist*, 55(1), 68-78.
- Ryan, R. M. and Deci, E. L. (2004). Avoiding Death or Engaging Life as Accounts of Meaning and Culture: Comment on Pyszczynski et al. (2004), *Psychological Bulletin*, 130(3), 473-477.
- Saler, B. (2000/1993). *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*, New York, Oxford: Berghahn Books.

- Samuels, R. (2000). Massively Modular Minds: Evolutionary Psychology and Cognitive Architecture. In Carruthers, P. and A. Chamberlain (eds.), *Evolution and the Human Mind: Modularity, Language and Meta-cognition*, Cambridge: Cambridge University Press, 13-46.
- Shilbrack, K. (2012). The Social Construction of Religion and Its Limits: A Critical Reading of Timothy Fitzgerald, *Method and Theory in the Study of Religion*, 24, 97-117.
- Schmitt, D. P. and Pilcher, J. J. (2004). Evaluating Evidence of Psychological Adaptation: How Do We Know When We See One? *Psychological Science*, 15, 643-649.
- Schimmel, J., Hayes J., Williams, T. and Jahrig, J. (2007). Is Death Really the Worm at the Core? Converging Evidence That Worldview Threat Increases Death-Thought Accessibility, *Journal of Personality and Social Psychology*, 92, 789-803.
- Smith, W.C. (1963/1962). *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, New York: Macmillan.
- Sheldon, S., Greenberg, J., Schimmel, J., Arndt, J., and Pyszczynski, T. (2004). Human Awareness of Mortality and the Evolution of Culture. In Schaller, M. and C. S. Crandall (eds.), *The Psychological Foundations of Culture* (pp. 15-40). London: Lawrence Erlbaum.
- Solomon, S., Greenberg, J., and Pyszczynski, T. (1991). A Terror Management Theory of Social Behavior: The Psychological Functions of Self-esteem and Cultural Worldviews. In Zanna, M. P. (ed.), *Advances in experimental social psychology* (Vol. 24, pp. 93-159). San Diego: Academic Press.
- Solomon, S., Greenberg, J., Pyszczynski, Cohen, F. and Ogilvie, D. M. (2010). Teach These Souls to Fly: Supernatural as Human Adaptation. In Schaller, M., Norenzayan, A., Heine, S. J., Yamagishi, T. and T. Kameda (eds.), *Evolution, Culture and the Human Mind* (pp. 99-118), New York: Taylor & Francis.
- Sperber, D. (2004). The Cognitive Foundations of Cultural Stability and Diversity, *Trends in Cognitive Science*, 8(1), 40-46.
- Spickard, J. V. (1998). Rethinking Religious Social Action: What is 'Rational' About Rational Choice Theory? *Sociology of Religion*, 59(2), 99-115.
- Spilka, B., Stout, L., Minton, B., and Sizemore, D. (1977). Death and Personal Faith: A Psychometric Investigation, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 16, 169-178.
- Spilka, B. and D. N. McIntosh eds. (1997). *The Psychology of Religion: Theoretical Approaches*, Colorado: Westview Press.
- Spilka, B., Hood, W. R., Hunsberger, B. and Gorsuch, R. (2003). *The Psychology of Religion: An Empirical Approach* (3rd edition), New York: Guilford Press.
- Spiro, M. (1966). Religion: Problems of Definition and Explanation. In Benton, M. (ed.) *Anthropological Approaches to the Study of Religion* (pp.85-126), Tavistock: London.

- Stark, R. (1971). Psychopathology and Religious Commitment, *Review of Religious Research*, 12, 165-176.
- Stark, R. and Bainbridge, W. S. (1979). Of Churches, Sects, and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movement, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18, 117-133.
- Stark, R. and Bainbridge, W. S. (1980). Towards a Theory of Religion: Religious Commitment, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 19, 114-128.
- Stark, R. and Bainbridge, W. S. (1985). *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkeley: University of California Press.
- Stark, R. and Bainbridge, W. S. (1996/1987). *A Theory of Religion*, New Brunswick: Rutgers University Press.
- Stark, R. and Finke, R. (2000). *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley: University of California Press.
- Stark, R. (2007). *Discovering God: The Origins of Great Religions and the Evolution of Belief*, New York: Harper Collins.
- Thorson, J. A. and Powell, F. C. (1990). Meanings of Death and Intrinsic Religiosity, *Journal of Clinical Psychology*, 46, 379-391.
- Tomer, A. and Eliason, G. (1996). Toward a Comprehensive Model of Death Anxiety, *Death Studies*, 20, 343-365.
- Tomer, A. and Eliason, G., Beliefs about Self, Life, and Death: Testing Aspects of a Comprehensive Model of Death Anxiety and Death Attitudes. In Tomer, A. (ed.), *Death Attitudes and the Older Adult: Theories, Concepts and Applications* (pp. 137-153), Philadelphia: Brunner-Routledge, 2000.
- Tomer, A., Eliason, G. T., Wong, P. T. P. (2008). Conclusion. In Tomer, A., Eliason, G. T. and Wong P. T. P. (eds.), *Existential and Spiritual Issues in Death Attitudes* (pp.439-444), New York: Lawrence Erlbaum.
- Tooby, J. and Cosmides, L. (1990). On the Universality of Human Nature and the Uniqueness of the Individual: The Role of Genetics and Adaptation, *Journal of Personality*, 58(1), 17-67.
- Tooby, J. and Cosmides, L. (1992). The Psychological Foundations of Culture. In Barkow, J.H., Cosmides, L. and J. Tooby (eds.), *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture* (pp.19-136), New York: Oxford University Press.
- Tremlin, T. (2006). *Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religion*, Oxford: Oxford University Press.
- Tylor, E.B. (1958/1870), *Religion in Primitive Culture*, New York, Evanston and London: Harper and Row.
- Vail, K. E., Motyl, M., Abdollahi, A. and Pyszczynski, T. (2009). Dying to Live: Terrorism, War, and Defending One's Way of Life. In Antonius, D., Brown, A. D., Walters, T. K., Ramirez, J. M.

and S. J. Sinclair (eds.), *Interdisciplinary Analyses of Terrorism and Political Aggression* (pp. 49-70). Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.

Vail III, K.E., Rothschild, Z.K., Weise, D.R., Solomon, S., Pyszczynski, T. and Greenberg, J. (2010). A Terror Management Analysis of the Psychological Functions of Religion, *Personality and Social Psychology Review*, 14(1), 84-94.

van Ijzendoorn, M.H. and Sagi-Schwartz, A. (2008). Cross-Cultural Patterns of Attachment: Universal and Contextual Dimensions. In Cassidy J. and P. R. Shaver (eds.) *Handbook of Attachment: Theory, Research and Clinical Applications* (pp.880-905). New York: Guilford.

Vess, M., Arndt, J., Cox, C. R., Routledge, C., and Goldenberg, J. L. (2009). Exploring the Existential Function of Religion: The Effects of Religious Fundamentalism and Mortality Salience on Support for Faith-based Medical Intervention, *Journal of Personality and Social Psychology*, 97, 334-350.

Vess, M., Routledge, C., Landau, M. J., Arndt, J. (2009). The Dynamics of Death and Meaning: The Effects of Death-Relevant Cognitions and Personal Need for Structure on Perceptions of Meaning in Life, *Journal of Personality and Social Psychology*, 97(4), 728-744.

Wallace, A..F. C. (1966). *Religion: An Anthropological View*, New York: Random House.

Wallis, R. and Bruce, S. (1984). The Stark-Bainbridge Theory of Religion: A Critical Analysis and Counter Proposal, *Sociological Analysis*, 45 (1), 11-28.

Wallis, R. and Bruce, S. (1992). Secularization: The Orthodox Model. In Bruce, S. (ed.), *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis* (pp. 8-30). Oxford: Clarendon Press.

Weber, M. (1993/1922). *The Sociology of Religion*, Boston: Beacon Press.

Weisman, A. D. (1972). *On Dying and Denying: A Psychiatric Study of Finality*, New York: Behavioral Publications.

Weisman, A. D. (1974). *The Realization of Death*, New York: Jason Aronson.

Weisman, A. D. (1984). *The Coping Capacity: On the Nature of Being Mortal*, New York: Human Sciences Press.

Weisskopf-Joelson, E. (1975). Logotherapy: Science or Faith? *Psychotherapy: Theory, Research and Practise*, 12(3), 238-240.

Wilson, D. S. (2002). *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion and the Nature of Society*, Chicago: The University of Chicago Press.

Wong, P. T. P. (1989). Personal Meaning and Successful Aging, *Canadian Psychology*, 30(3), 516- 522.

Wong, P. T. P. (1998a). Spirituality, Meaning, and Successful Aging. In Wong, P. T. P. and P. S. Fry (eds.), *The Human Quest for Meaning: A Handbook of Psychological Research and Clinical Applications* (pp. 359-394), Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates.

Wong, P. T. P. (1998b). Implicit Theories of Meaningful Life and the Development of the Personal Meaning Profile. In Wong, P. T. P. and P. S. Fry (eds.), *The Human Quest for Meaning: A Handbook of Psychological research and Clinical Applications* (pp.111-140), Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates.

Wong, P. T. P. (1998c). Meaning-centered Counseling. In Wong P. T. P. and P. S. Fry (eds.), *The Human Quest for Meaning: A Handbook of Psychological Research and Clinical Applications* (pp. 395-435), Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates.

Wong, P. T. P. (2000). Meaning of Life and Meaning of Death in Successful Aging. In Tomer, A. (ed.), *Death Attitudes and the Older Adult: Theories, Concepts and Applications* (pp. 23-35), Philadelphia: Brunner-Routledge.

Wong, P. T. P. (2005). *The Challenges of Experimental Existential Psychology: Terror Management or Meaning Management? A Book Review of Handbook of Experimental Existential Psychology*, PsycCritique (Contemporary Psychology: APA Review of Books), URL: <http://www.psycinfo.com/psyccritiques> (2009 年 11 月 14 日アクセス)。

Wong, P. T. P. (2008a). Meaning Management Theory and Death Acceptance. In Tomer, A., Eliason, G. T. and P. T. P. Wong (eds.), *Existential and Spiritual Issues in Death Attitudes* (pp.65-87), New York: Lawrence Erlbaum Associates.

Wong, P. T. P. (2008b). Transformation of Grief through Meaning: Meaning-centered Counseling for Bereavement. In Tomer, A., Eliason, G. T. and P. T. P., Wong (eds.), *Existential and Spiritual Issues in Death Attitudes* (pp.375-396), New York: Lawrence Erlbaum Associates.

Wong, P. T. P. (2010a). Meaning Making and the Positive Psychology of Death Acceptance, *International Journal of Existential Psychology and Psychotherapy*, 3(2), 73-82.

Wong, P. T. P. (2010b). Meaning Therapy: An Integrative and Positive Existential Psychology. *Journal of Contemporary Psychotherapy*. 40(2), 85-99.

Wong, P. T. P., Reker, G. T. and Gesser, G. (1994). Death Attitude Profile-Revised: A Multidimensional Measure of Attitudes towards Death. In Neimeyer, R. A. (ed.), *Death Anxiety Handbook: Research, Instrumentation, and Application* (pp. 121-148), Washington, D.C.: Tylor and Francis.

Wong, P. T. P. and Tomer, A. (2011). Beyond Terror and Denial: The Positive Psychology of Death Acceptance, *Death Studies*, 35, 99-106.

Wulff, D. M. (1997). The Psychology of Religion: An Overview. In Shafranske, E.P. (ed.), *Religion and the Clinical Practice of Psychology* (pp. 43-70), Washington, D.C.: American Psychological Association.

Wulff, D. M. (2006). How Attached Should We Be to Attachment Theory? *International Journal for the Psychology of Religion*, 16(1), 29-36.

Yalom, I. D. (1980). *Existential Psychotherapy*, New York: Basic Books.

Zilboorg, G. (1943). Fear of Death, *Psychoanalytic Quarterly*, 12, 464-475.

岩井洋 (2000) 「宗教の合理的選択理論についての覚書」『國學院日本文化研究所紀要』、第 86 輯。

河野由美 (2000) 「大学生の宗教観と死観及び死の不安に関する計量的研究」『飯田女子短期大学紀要』、5 月、第 17 集、73-87 頁。

住家正芳 (2005) 「宗教社会学理論における『市場』—宗教の合理的選択理論の批判—」『宗教研究』、346 号、49-71 頁。

沼尻正之 (2002) 「宗教市場理論の射程—世俗化論争の新たな局面—」『社会学評論』、2 月、第 53 巻。

フランクフル、V. E. (1962/1936) 『識られざる神』(佐野利勝・木村敏訳)、東京、みずす書房。

フレイザー、J. G. (1966/1922) 『金枝篇』一卷(永橋卓介訳)、岩波書店、東京。

ベラー、R. N. (2014/1957) 『徳川時代の宗教』(池田昭訳東京)、東京、岩波書店。