

# 人間性心理学における「宗教」の位置づけ

## —A・マズローを中心に—

今野 啓介

### 1. はじめに

20世紀半ばのアメリカ心理学界において行動主義心理学、精神分析学に次いで「第三勢力」として君臨した人間性心理学は、健康な人間の性質およびその潜在的可能性という、それまでの心理学における主流派とは異なったテーマを選択し、研究を進めてきた。人間がいかに優れた能力を持っているか、そして現代社会はいかにその能力を抑圧しているかを、人間性心理学者たちは動機理論、成長論、パーソナリティ論などを用いてさまざまに主張してきたのである。そして、人間性心理学が焦点を当てたテーマの中でもとりわけ特徴的なものは、人間の「宗教」や「信仰」に関する解釈であった。心理学が学問分野として成立した19世紀後半以来、宗教や信仰、祈りといった事象は、実は多くの心理学者たちが関心を寄せ、さまざまなアプローチから研究がなされてきたテーマであった<sup>(1)</sup>。しかし、行動主義心理学の台頭、およびフロイトによる宗教の否定的な解釈などが影響し、人間の信仰心や宗教への信頼が及ぼす心理学的効果、あるいは精神における宗教情操の位置づけなどの研究は、実証不可能なものとして遠ざけられ、あるいはフロイトによって抑圧や退行といった防衛反応の一例として説明されてきた。その結果として、宗教研究は長い間心理学領域からは締め出されてきたのである。

しかし、人間性心理学の台頭は、こうした閉塞状態にあった心理学的宗教研究を再開させ、ヒューマニスティックな見解を持つ心理学者たちは、それ以前とは異なる新しい解釈によって人間の宗教信仰、および宗教的体験を論じ始めた。彼らの心理学理論は、これまで心理学において発展途上にあったテーマである人間の思想、倫理、良心の形成といったものを積極的に取り入れ、その形成因を解き明かそうと努めてきた。その過程で彼らが目をとめ、重要な研究課題として関心を持ち続けたのが、「宗教」をいかに解釈するか、という課題であったのだ。

本論では、そうした人間性心理学者のうち、その創始者であり代表的人物と見なされているA・マズロー(1908-1970)に焦点を当て、彼が心理学理論において宗教をどのように捉えたのかについて考察する。マズロー自身も、1964年に出版された『創造的人間——宗教、価値、至高体験』<sup>(2)</sup>において宗教を中心的テーマとして扱い、単著の一冊分を費やしてその理解を目指したのである。

では、心理学的宗教研究がなぜマズローら人間性心理学者たちによって再開されるに至ったの

か、そしてマズローはどのような宗教解釈・宗教論のもとに自身の理論を構築したのだろうか。本論ではマズローを議論の基軸に据えつつも、オルポートとフロムという、とりわけ宗教に関心を寄せた2人の人間性心理学者を比較対象として扱うことで、マズローの宗教論や宗教理解の独自性を紡ぎ出していきたい。

## 2. マズローの至高体験と宗教観の変遷

### 大洋感情

宗教体験に関するマズローの見解は、「至高体験 (peak-experiences)」に集約されると言ってもよい。至高体験とは、それに先立って発表された彼の代表的理論である「欲求階層論」<sup>(3)</sup>において、その頂点にある自己実現的欲求を経た人間にのみ訪れる、ある種の神秘的な体験である。マズローは、それをあらゆる宗教体験の根源にあるものとして主張する。

だが、彼が1954年に出版した『動機と人格』<sup>(4)</sup>において欲求階層論を発表した当初、至高体験はまだ理論化されておらず、多くの被験者の報告や手記・伝記に見られた一種の神秘的な体験は、フロイトの言葉を借用して「大洋感情 (oceanic feeling)」として説明された。これは、神秘主義の文献、あるいはウィリアム・ジェームズの『宗教的経験の諸相』において述べられているような急激かつ強烈な体験のみならず、日常において何気ない瞬間に訪れる充実感や、自己の人生における目的を漸進的に見出していくような緩やかな体験をも含んだ概念である。

ウィリアム・ジェームズが非常に適切に描写している神秘的経験とよばれてきた主観的表現は、われわれの被験者にかなりな程度に共通した経験である。(中略) この経験を神学的もしくは超自然的な関連から切り離して考えることは非常に重要なことである。あとで話し合ったときに二、三の被験者が「人生には意味があるに違いない」などの半宗教的結論を述べはしたが、神学的もしくは超自然的なものと、いま述べたような経験を自発的に結び付けた者はいなかった。この経験はじゅうぶんに、科学の権限内にある自然的なものなので、フロイトのように「大洋感情」ということばを用いたほうが適切であるかもしれない。<sup>(5)</sup>

マズローはこのように、「大洋感情」をジェームズが紹介した宗教的体験より広範囲に適用される概念として、そして同時に宗教的体験という定義を施されないものとして用いた。当時のマズローにとっては、人間の可能性や潜在性を考える上で、宗教とは個人のパーソナリティの外部に存在し、科学的な考察を妨げるものとして扱われる概念であったのである<sup>(6)</sup>。

### 「至高体験」発表時における宗教観

そして、フロイトの概念を引用しながら説明された、マズローの被験者における神秘的体験は、1962年の著作『完全なる人間』において彼自身の概念によって理論化されることとなる。それが、神秘的体験に対するマズロー心理学の理解を結晶化させた理論、すなわち「至高体験 (peak-experiences)」である。それは平常時の感覚からは区別される、大自然や宇宙と自己とが合一しているという感情を伴う体験である。当初この体験に関する被験者の語りやアンケート

結果を重要視していなかったマズローであったが、あまりに沢山の被験者がこうした体験か、それに類する体験を話したため、自己実現的人間<sup>(7)</sup>における特徴的な性質として、一般化するに至ったのである。

至高体験に関してマズローが最も強調する特徴は、その状態を経験している人間の知覚様式が一変してしまうことである。マズローは至高体験における上記のような知覚を「B 認識」と呼ぶ。まずはその様相を確認したい。

B 認識においては、自己が知覚する対象や体験、すなわち他者や外界の景色、またはそれらと自己との相互作用は、すべてが「完全な一体」として捉えられるという<sup>(8)</sup>。あたかも宇宙という単一の生命体が存在し、自己や他者はそれを構成する同一の要素であるかのように感ぜられるのである。したがって、この状態にある人間は、「同じ生命の一部どうしである」他者に対して愛情を示すようになる。マズローはこれを「B 愛情」と呼び、至高体験を経た人間に特有の愛情であると述べている。また、このように偉大な生命の一部として自己と外界を認識しているがゆえに、自己や他者を比較したり、評価を行ったりすることがなくなる。さらに、これらの状態は、至高体験を経た後も個人に根強く残り、知覚に影響を与え続けるという。至高体験は、畏敬や脅威の念を伴う、自己実現的人間にしばしば起こる刹那的な体験である。だが、その残効は個人に留まり、彼の知覚や性格すらも変容させてしまうという。欲求階層を順番に満たした頂点にあるマズローの理想的人間像は、この至高体験の経験とその残効によって完成するのである。では、こうした体験の性質を理論化したマズロー心理学において、宗教体験はどのように説明されるものであろうか。

まずは至高体験について初めて理論化が行われた『完全なる人間』から、宗教に対するマズローの記述を参照してみたい。基本的欲求の一つである「安全の欲求」について、人間は不安状態を解消すべく知識を求めようとする傾向があるという。しかし、欲求を満たし成長していくことは、自己を知り、その弱さや不完全さにおそれを抱くことでもある。そうした知識の獲得における葛藤は、しばしば個人に知を拒ませる結果をもたらすという。このことに関して、マズローはアダムとイブの物語を引用しながら、知識と信仰とを対立概念として説明する。

ここで、禁断の知識の木の実を食べたアダムとイブの神話を思い起こすのである。これは、ほかの多くの文化においても同様のものが見出されるのであって、これらもまた、究極の知識は、いくぶん神のためにとっておかれるべきだと感じているのである。大部分の宗教は、反知性的系譜をもっている（もちろん他の系譜とともに）。つまり、知識よりも信仰、信条、敬虔を好むという結果に、あるいはある種の知識が手をつけるのにあまりにも危険で、禁止されるにこしたことはないが、若干の特殊な人びとにだけ保持せられるべきだとする感情に認められるのである。<sup>(9)</sup>

このようにマズローにとって宗教や信仰といった概念は、それによって不安を一時的に凌がせることで知識の獲得を放棄させ、成長を遅延させるものと捉えられる。また、マズロー理論において「宗教」とは教会を中心に営まれている伝統的キリスト教や、その他多くの組織宗教として

捉えられていることが、こうした記述から読み取ることができるのである。宗教に対するこうした否定的態度を持つゆえに、マズローは至高体験を宗教的体験として語ることを避け続けたのである。

### 「宗教の核」としての至高体験

しかし、『創造的人間——宗教、価値、至高経験』（1964）において、マズローの宗教的体験に対する見解は一変することになる。上記のような組織宗教への批判的な見解は保持し続けるものの、宗教的体験としてこれまで多くの文献に記され、神学者や宗教学者によって研究されてきた体験は、心理学をはじめとする自然科学の領域における研究対象としても十分に価値のある分野であるという考えを見せるようになるのである。

19世紀の無神論者は、家を作り変える代わりに、家を燃やしてしまったと言えよう。彼は宗教的解答を拒否せねばならなかったもので、それと一っしょに宗教的問題をも投げ捨ててしまったのであった。すなわち、組織宗教が彼に与える一群の解答は、彼が知性のうえからいって受け入れるわけにはいかないもの—自尊心のある科学者がそのまま認めうる証拠にもとづかない解答—であったがために、彼は宗教のなすこと全体に背を向けたのだった。しかし、もっと知識の進んだ科学者が、いまや次のことを学びつつある。すなわち、彼は、宗教的問題にたいして組織宗教がこれまで与えてきた解答の多くには、意見を異にせねばならないけれども、宗教的問題自体—また宗教的研究、宗教的憧憬、宗教的欲求それ自体—は、科学的にいつてまったく尊重すべきであるということ、宗教的問題は深く人間の本性に根差していること、それは科学的方法で研究し、記述し、検討できること、また、教会が答えようとしていた問題は、まったく健全な人間的問題であったのだということ、これらをいまや学びつつあるのである。その解答こそ受け入れられなかったが、その問題自体は完全に受け入れることのできる、完全に正当なものだったし、今でもそうなのである。<sup>(10)</sup>

同書では、至高体験を「宗教の核心をなす経験」<sup>(11)</sup>と呼んでおり、いかなる教義的文脈からも解放された経験として書かれている。また、それは音楽や芸術、建築、愛国心、そして自然そのものなど、さまざまな対象に現れ得るものであり<sup>(12)</sup>、それらについても、「ほとんどすべて、宗教的出来事という見出しの下に入れることができるであろう」<sup>(13)</sup>と述べている。つまりマズローにとって宗教的体験とは、至高体験を経験した個人が、その体験を宗教に由来する語彙を用いて表現したものなのである。こうした見解は後に確立する「宗教多元主義」という立場の先駆けとしても読み取ることができよう。「教義は違えども、あらゆる宗教は共通の頂を目指して進んでいる」とする宗教多元主義の見解を、マズローは自身の至高体験論において既に保持していたのである。

では、それまで非科学的、迷信的であるとして多くの科学者から目をそむけられ、めったに自然科学における研究対象とはならなかった「宗教」というテーマを、彼らと同様に言及を避け続けていたマズローが、このように積極的に宗教研究に乗り出そうとした理由は一体何であったの

だろうか。

それは、ここまで述べてきた「至高体験」の理論的枠組の拡充という目的があったためと論者は考える。欲求階層論が発表された当初は、マズローの関心は自己実現的人間の創造性やB価値の発現にあった。だが、のちに多くの被験者が何らかの神秘的体験を経験していることに注目するようになり、自己実現的人間が表わすこうした特徴の理論化を迫られることとなった。その段階において、これまで彼が言及を避けてきた宗教的体験に関する研究を参照してみると、それはまさしく自身が理論生成を行っている最中である、至高体験に酷似した現象であったのである<sup>(14)</sup>。この中には鈴木大拙による禅の悟りに関する研究も含まれており、それらが至高体験として自身が語ってきた状態と、あまりに相通ずる部分にあふれていたのである。

ここにおいて、マズローの宗教観の変遷が最も明瞭に見て取れる。当初は宗教を伝統的キリスト教ないし組織宗教として捉え、否定的な宗教観を持っていたマズローであったが、人間性の完全なる理解を目指そうとして至高体験を理論化する過程で、神秘的要素を「宗教」として明示し、至高体験の理論に組み込むこととなった。つまり、この時点よりマズローは神秘主義的かつ多元主義的な文脈において宗教を認識するようになったのである。

以上のようなマズローの宗教観を、どのように扱うべきであろうか。結論へと向かうにあたって、ひとまず考察の材料を並べる作業に徹していきたい。

### 3. オルポートの「宗教情操 (religious sentiment)」

次に、宗教を積極的に研究対象として扱った人間性心理学者を、マズローとの比較対象として紹介したい。パーソナリティ心理学者としてアメリカ心理学の第一人者となったオルポートだが、現在ではとりわけ実証主義的宗教研究の領域において、宗教心理学の功労者としても彼の名前は知られている。1954年に発表された「信仰志向性尺度 (religious orientation scale)」<sup>(15)</sup>の使用は、それまでの宗教研究における質問紙法に因子分析を盛り込んだ、画期的な研究方法であった。その尺度は計量分析による宗教研究では代表的な尺度として、現在もなお心理学者や社会学者の宗教研究において利用されている。

このように積極的に宗教研究に取り組んだオルポートが考える個人の宗教性は、『個人と宗教』(1950)を中心とした彼の文献において多用される「宗教情操 (religious sentiment)」という用語にまとめられているといえる。オルポートは、人間のパーソナリティには宗教的な欲求を満たそうとする機能が内在しており、パーソナリティの成熟において宗教は重要な要素として挙げられると論じたのである。では、そうしたオルポートの宗教論から読み取れる思想や価値意識はいかなるものであろうか。そして、自身のパーソナリティ理論における宗教性の位置づけに関し、具体的にどのような見解を持っていたのであろうか。

#### 「宗教情操」——パーソナリティにおける位置づけ

宗教を論題として取り上げる際に、オルポートはその領域を個人の精神的要請から生じる宗教的欲求に基づくものに限定する。心理学者としてオルポートが選択した宗教研究は、文化的・地域的な要因の色濃い所謂組織宗教や伝統宗教ではなく、個人のパーソナリティ成長の段階で発生す

る、各々の心的傾向に由来する「宗教的なもの」への欲求に重点が置かれているのである。こうした欲求に基づく宗教を彼は「主観的宗教」とよび、ジェイムズの『宗教的経験の諸相』における事例を引用しつつ、成立宗教の聖典や教義などとは異なる視点から宗教を扱った。オルポートは、そうした個人の主観的な宗教的欲求は「情操」、すなわち情緒と理性とが混合した人間の心的構造を構成する要素の一つであると述べる。

主観的宗教は、すべての正常な情操と同じく、情緒と理性、感情と意味との不可分な混合物と見なされねばならない。我々がそれを研究するときは、合理性とか非合理性を扱うのではなく、情緒と論理的思考とが融合するものとしての心のありさまを扱うのである。我々が扱うのは諸感情の組み合わせによって生起する反応様式であり、その性質は示唆的で、道理にかなっており、十分に納得しうるものである。(中略) 我々の学術的な要求をほぼ充たし、我々が採用しようとする唯一の術語は、《情操》である。<sup>(16)</sup>

オルポートのパーソナリティ論においては、個人のパーソナリティは様々な心的要素の組み合わせからなり、それらの要素が複雑な組成をなしている。しかし、それらの組成がもたらす心的状態を従来の心理学においては情緒と理性、愛と認知などの二分法によって捉えられる傾向にあったと彼は述べる。このことは、パーソナリティ構造の複雑性を主張するオルポートにとって与することのできない見解であった。それゆえ彼は「情操 (sentiment)」という用語を採用し、その言葉に「人間の心的状態や行動を引き起こす、感情的なものとの知的なものとの統合体」という意味づけを施したのである。なかでもオルポートは「宗教情操」に特別な位置づけを与えている。それは、彼のパーソナリティ理論のなかでも特に複雑な情操であり、多種多様な源泉を持ち、その影響として現れる宗教的感情や行動も個人によって一様でない。「パーソナリティの部門のうち宗教情操ほど複雑な発達過程を辿るものはないので、この(宗教情操という)領域はほかの情操とは決定的な差異があると認めねばならない」<sup>(17)</sup>と述べているように、宗教情操は決して一般化された普遍的な表象を引き起こすものではないのである。

また、このように個人の宗教情操に関する複雑多様性を認めつつも、オルポートの見解において特に強調されている主張がある。それは、個人のパーソナリティ構造には宗教情操という知的情緒的要素が確固とした位置を占めており、いかなる人間であろうとも何らかの過程で宗教情操を活用しなければ、パーソナリティは成長することができないという主張である。この点は次節に詳しく述べるが、オルポートの理論において、宗教情操によって引き起こされる外面化された表象がどれほど多様なものであっても、人間のパーソナリティには宗教情操が組み込まれており、パーソナリティの発達に際して重要な役割を担うという主張は揺るぎないのである。したがって、オルポートの理論において宗教は個人の成長に必要な不可欠な要素であり、宗教は至高体験の核が内在する一例に過ぎないとしたマズローとは異なる立場を示しているといえる。至高体験においてはあくまでその体験の引き金の一つに過ぎなかった宗教的要素が、オルポートにおいては人間一般のパーソナリティ成長に利用され得る重要なものとして述べられているのである。このように、オルポートは宗教情操の複雑性のみならず不可欠性をも強調した点において、マズローとは

明確に区別され得るのである。

### 成熟したパーソナリティと宗教情操

続いて、オルポートが掲げる人間の理想像である「成熟したパーソナリティ」の形成過程ないし完成後において、宗教情操がどのような役割を担うものであるかについて見ていきたい。前節に述べたように、個人はパーソナリティの成長に際して何らかの主観的に意味づけられた「宗教的なもの」への欲求を抱く。またそれは、パーソナリティ内において形成される情操の一つとして、表出される行動や感情は違えども人間に生来備わった体系である。オルポートはこうした宗教情操とパーソナリティ成長との関わり合いに関して、まず幼児期の宗教情操から説明し始める。幼児が抱く宗教的欲求は、当然ながら明確な知識や人生観を備えた上でのものではない。それはむしろ、フロイトがかつて述べたように親と偉大なる神的存在との同一視、あるいは周囲の宗派や教会に参加することで所属意識を得ようとする欲求と重なるものであるという。

だが思春期にさしかかる頃、個人の宗教情操には転換が訪れる。それまで同調してきた宗教や文化に対して疑問を抱き反抗の意を示すようになり、自身が欲する倫理や道徳の指針に沿った宗教への欲求を持つようになるのである。鋭い感受性のゆえに神秘的体験を伴った回心が多く報告されているのも、思春期の前後の年齢においてである<sup>(18)</sup>。もっとも、この時の宗教情操もまた様々な要因と外的表象を伴う複雑な情操であると同時に、ほかの情操にまたがる未分化な状態であるとオルポートは述べる。

宗教情操は成熟するに伴い、他の諸情操の上に重なり混ざりこむ。恋に落ちた若者は、その状態における極度の自我喪失が、宗教的瞬間に味わったことのある神秘的経験と類似していると気付く。ロマンチックな理想が心を占めて、その志は全宇宙を包容したいという宗教的希求と一緒になる。強烈な感情は個々の諸情操の境を常にあふれ出てパーソナリティの前面に浸透する。芸術は青年の情熱となるかもしれない、そして宗教がより高められた唯一の芸術であるとする青年が往々ある、なぜなら芸術と同じく宗教はその取扱い対象を統一し調和させようとするから。しかし芸術が空間の小さな枠内で統一を行うのに対して、宗教は天空の前舞台<sup>(19)</sup>の中で動く。クプキイの研究によれば、青年における敬神の経験は自然美によってよびおこされることが最も多い。多くの成人にとってと同じく、青年にとって、美的感覚と宗教的感覚は連続的である。<sup>(20)</sup>

思春期の宗教情操はこのようにパーソナリティ内において大きな位置を占めるようになると同時に、美的感覚などとの境界線を持たない、複数の情操にまたがるという性質を持つのである。したがって、宗教情操は成長するにしたがってほかの諸情操に影響を与え、時には統合しさえもする、強力な体系として育っていくのである。では、こうした宗教情操の活躍も一因となってもたらされる「成熟したパーソナリティ」においては、それはどのような役割を担うものとして考えられるのだろうか。

この点については、オルポートの理想的人間像といえる「成熟したパーソナリティ」の性質を

確認することから考えていきたい。その説明においてオルポートは、十分にパーソナリティの成熟した人間に共通する性質の一つとして、人生を統一する何らかの人生哲学を持っていることを挙げている。オルポートは、そうした人生哲学の代表として宗教情操を捉える。それは、ほかの哲学的理念に比べ、個人の様々な感情や行動の指針となり、ほかの情操に秩序を与えるものなのである。このことについてオルポートは、「宗教情操は、ほかの情操についてならそれほどでもないのであるが、そこに多くの構成態度や興味対象が入っているにもかかわらず、精神生活について確乎とした単元 (unit) となることである」<sup>(21)</sup>と述べている。

だが、すべての成熟したパーソナリティを持つ人間が自身の人生哲学として「宗教」を選択するわけではない。例えば宗教的感覚に近いとオルポートが述べた、芸術に寄せる美的感覚に没頭する人にとっては、それこそが自身の人生を統一し、倫理や道徳をつかさどる様式として機能するものなのである。しかし、個人のパーソナリティ内にはそれぞれの宗教情操が存在し、経験や感情を処理し秩序づけるという役割を担っている。こうした役割は、たしかに芸術への従事などによって充当させることはできよう。だが、宗教情操に比べ、「ほかの諸情操はその幅において一般に規模がより小さい」<sup>(22)</sup>のである。次に紹介する引用も、宗教的情操に優位性を与えようとするオルポートの思惑が読み取れるものである。

この問題を心理学的に進めてゆくと、多くの人が、全身全霊で熱心に主義を求めてゆくことは宗教情操に似た行為であると認めねばならない<sup>(23)</sup>。これらの人たちは別に宗教を必要としない、そのわけは生活経済において彼らが宗教と等価なものを持つからである。しかし、心理的観点からですら、世俗的な興味により覆われた根拠は、どのように活力があるものであっても、成熟した宗教情操を特徴づける域には達しないことを我々は知る、宗教情操は全存在の中心的事象を扱わないでは決して満足されることはないと思う。主義は人を夢中にするかもしれない、しかしそれは成熟した個人の地平線の全部を含みきることは稀である。残基があり宗教のみがこれを吸収しうるのである。<sup>(24)</sup>

以上のようにオルポートは、個人の感情や行動の指針をすべて網羅し秩序づけるものとして宗教情操に勝るものはないと考え、自身のパーソナリティ理論において特別の賞賛をもって宗教情操の機能を肯定した。芸術や愛国心に見られるような人生哲学的側面を認めつつも、成熟したパーソナリティの達成、およびその状態の安定化のためには宗教情操の活躍こそが最も効果的であると論じたのである。多くの人間性心理学者の中でも、パーソナリティの成熟に際して宗教にこれほどまでの必要性を見出し、個人の内部においても宗教情操の特権化を施した点は、オルポートという人物を最も特徴づける項目と言えよう。

#### 4. フロムの人道主義的宗教

次に、フロムの心理学理論における宗教の扱われ方について論じていきたい。彼の宗教に関する理論は『精神分析と宗教』(1950)にまとめられている。かつてフロイトは、宗教とは個人の逃避や退行行為の結果である「幻想」として現れたものであり、精神分析における治療過程とは



対立するものであると主張した。だが、同じくフロイト主義者の代表格として名を馳せたフロム  
の見解は、それとは立場を異にする。人間の潜在的な可能性から生じる倫理の存在を強調した彼  
にとって、宗教とは倫理と近接する重要な概念であり、倫理と同等な研究対象として扱われるべ  
き要素であったのである。

### 「構えと献身の体制」としての宗教

まずは、フロムの宗教定義について確認したい。彼は、宗教を「一つの集団に共有され、そし  
て各個人に構え（orientation）の体制<sup>(25)</sup>と献身の対象とを与える思考・行動体系」として理解し  
ている<sup>(26)</sup>。すなわちフロム理論において宗教とは、先行する理論である「構えと献身の体制」の  
一つなのである。人間は、日常において遭遇するさまざまな事象に納得し、沸き起こる感情を処  
理し、一定の秩序を獲得するために、特定の思想体系や主義、宗教に依存する。それこそがフロ  
ムによって「構えと献身の体制」と命名されたものなのであるが、一般的には宗教として認知さ  
れていない構えの体制、例えば社会主義へ傾倒する姿勢なども、次節で述べるようにフロムの定  
義では宗教として位置づけられるものである。したがって、フロムは「宗教」を「構えと献身の  
体制」の言い換えとして解釈しているのであり、そうした立場から彼は、あらためて神や信仰な  
どといった所謂「世間一般的な宗教概念」を「構えと献身の体制」の枠組みによって説明しよう  
としたのである。

以上のことから、フロムの宗教概念について次のことが言えよう。フロム理論において、「構  
えと献身の体制」の言い換えとして用いられる「宗教」と、所謂「宗教一般」とは区別すべきな  
のである。たとえば市場価値を重んじる資本主義的態度に基づいて生活する個人は、資本主義を  
「宗教」（＝「構えと献身の体制」）として据えていることになる。同時に、キリスト教やユダヤ  
教など、「宗教一般」として認知されている信仰も、それらの体制の中に位置づけられる一つの  
「構えと献身の体制」（＝「宗教」）なのである。よって、前述のように説明されるフロムの宗教  
定義は、彼の心理学研究が常に人間の宗教研究として営まれてきたことを示すものなのである。

### 人道主義的宗教

以上のような解釈を保持しつつも、フロムの宗教一般に対する関心は、ほかの心理学者にまし  
て強いものであり続けた。本研究においては取り上げないが、鈴木大拙との共著『禅と精神分析』  
（1960）、『キリストのドグマ』（1963）など、自らの心理学理論を宗教に当てはめ説明を試みて  
きた研究者としても彼の名は知られている。そのように宗教に特別の関心を寄せた心理学者であ  
るフロムが、自らの価値意識とともに論じた宗教一般の分類が、「権威主義的宗教（authoritarian  
religion）」と「人道主義的宗教（humanistic religion）」である。

権威主義的宗教の要素は、信仰する人間が寄せる、自己を超えた全知全能なる力による支配の  
認知と、それに対して畏敬と服従を示さないことへの罪の意識である。キリスト教における神な  
どの超越的存在は、あらゆる面において人間より優れ、彼が人間を支配することによって世界は  
維持されている。そうした存在に対し、自己は無力で愚かな存在である。それゆえ彼に敬意を示  
さないという行為は、人間が愚者であること以外には起因するものがないと考えることにより、

超越的存在に対する罪の意識を抱くのである。また、権威主義的宗教は、こうした宗教一般に関する話題のみならず、現代社会における国家や主義、民族といった対象にも適用される。社会主義者たちにとっての祖国や、その建国者、あるいは自身が所属する民族集団に対する意識なども、個人を超越し、常に支配し続ける存在なのである。

一方で人道主義的宗教においては、信仰者の最終的な目標は自身の自己実現にある。人間の可能性が十分に発揮され、理性が行使された「生産的構え」<sup>(27)</sup>の状態にある人間と同様に、人道主義的宗教の要素は自己自身の内的エネルギーのみである。権威主義的宗教との差異を明示しながら、彼は次のように論じる。

人道主義的宗教においては、人間の目的は最大の無力さを知ることでなく、最大の力を達成することである。服従ではなく、自己実現こそが美德である。信仰とは、提案者の主張を盲信してそれに従うことではなく、自己の思想と感情との体験を基礎とする、信念の確かさである。権威主義的宗教においては、悲哀と罪悪との気分が濃厚であるのに反して、人道主義的宗教においては喜びの感情が顕著である。<sup>(28)</sup>

上記の内容からも分かるように、人道主義的宗教とはフロムが掲げる理想的な信仰であると同時に、「生産的構え」とほぼ同義として用いられる、人間の理想的な状態を述べた概念なのである。人道主義的宗教において信仰されるものは、自己の思想や感情体験を基礎とした要素であり、自己の外部に存在する絶対的存在ではない。だが、人道主義的宗教としてキリスト教を信仰する場合、支配力を持った存在である神やキリストを無視するわけにはいかないだろう。こうした場合、信仰者にとってそうした存在は支配力ではなく、自己が到達すべき目標として捉えられており、そうした人間像を目指すことによって、よりフロムの理想的人間像に近い人間性を育てることができるのである。こうした人道主義的宗教の例としてフロムは、初期の仏教、道教、あるいはイザヤ、イエスの信仰、ソクラテスやスピノザの教説などを挙げている。これらの信仰体系は、いずれも人間が自発的に正しき信仰を見出し、潜在的な可能性の行使によって自己成長を遂げる過程が描かれるものである。よって、フロムの人道主義的宗教とは、彼の理想的人間像への達成が目指される、「生産的構え」そのものなのである。

このようにフロムの宗教に対する解釈および宗教観は、彼の人間研究の基軸とする「構えと献身の体制」と連動する要素として見なすことができるだろう。彼の理想的体制すなわち理想的人間像である「生産的構え」を持つ人間は、まさに人道主義的宗教の信仰者と同様の性格を持つ者なのである。また、教会を中心とした信仰形態を持つ伝統的キリスト教を権威主義的であるとして批判し、初期仏教や道教を人道主義的であると評価するフロムの宗教観は、「悟り」や「神秘体験」といった要素を含んだ信仰への傾倒が読み取れる。この点はマズローの至高体験と共通する価値意識であるが、マズローとフロムとの差異は、前節で確認したように、現代社会における諸々の「構え」の様式を「宗教」として言い直し、そして「構え」の一例である「宗教一般」との関わり合いに関しては理想的信仰形態を提案する、宗教概念の二重性にあるといえる。フロムは、あらゆる人間には宗教が必要であるという見解を持っていた。それゆえ個々人の「構えと献

身の体制」も宗教の一形態であると説明し、「宗教一般」の理想型も、その体制の理想型に順応させたのである。宗教という語の使用において多少の混乱も生じかねないが、フロムもオルポートと同様に宗教を重要な心理学的要素として特権的な位置づけを与えた人間性心理学者である。

## 5. マズロー宗教論の特徴と批判

本論では、3人の人間性心理学者—マズロー、オルポート、フロム—が掲げる宗教論と宗教観について考察してきた。宗教という対象の捉え方や、想定される個人の宗教的欲求などに関していくつかの類似性が見られるものの、同時に相違点も浮き彫りとなった。まずはそれらに関して簡潔にまとめておきたい。

類似性については、まずそれぞれの心理学者が想定する宗教的体験や信仰形態が挙げられる。至高体験においてマズローが想定した「宗教」は、神秘的体験や回心などを伴う、個人の急激な内的変化を強調するものであった。また、それらは至高体験の核をなす要素があくまで「宗教」という文脈で語られた場合の語法であり、愛国心や芸術、自然などの対象においても現れる体験である。この見解は概ねオルポートのものと同様である。彼もまた、パーソナリティの成熟に必要な人生哲学として、芸術や主義などがもたらす情操の他に、選択肢の一つに宗教情操があるという主張を展開していた。マズローと同じく、オルポートの理論においても宗教は個人の内面から生じる知的感情的体系なのである。そしてフロムの「人道主義的宗教」においても、それは個人の内的な潜在力から生じるものであり、同時に個人の生活の指針となる「構え」の一つとして論じられるものであった。よって、彼らの想定する個人の宗教とは、至高体験や人生哲学、そして構えといった、それぞれの自己実現論において重要な役割を果たす要素として採用される、さまざまな選択肢のなかの一つとして捉えられるものである。そして、それは芸術や愛国心といったほかの選択肢の採用によっても、ある程度同等の役割が期待できると述べられていることから、3名の心理学者はいずれも多元主義的<sup>(29)</sup>な考え方を持っていたといえることができる。

また上記の類似点と対応して、彼らが様に組織宗教や伝統宗教と呼ばれる対象に批判的な姿勢を示していたことも注目すべき点の一つである。至高体験という概念を提出し、宗教体験をその一例として取り上げながらも伝統的キリスト教を批判し続けたマズロー、そして「権威主義的宗教」という用語を用いて伝統宗教が教義や神的存在によって圧力を行使する組織であると見なしたフロムは、両者ともそうした批判を土台としつつ理想的な宗教の在り方を論じた心理学者であった。そしてオルポートも、直接的な批判は行わなかったものの、個人のパーソナリティの成熟という目標の達成に不可欠な宗教情操は、外界からの提供ないし強制の結果もたらされるものではなく、個人の内的な欲求によって成長してゆくものであると主張した。このように、彼らはいずれも在るべき信仰の根源を人間の内部に見出し、それゆえ一定の伝統と教義によって形式化したスタイルを押しつけようとする組織宗教を批判したのである。

一方で相違点に関しては、上述した最初の類似点をより深く掘り下げることによって見えてくる。それぞれの心理学者が論じたように、宗教は個人の内的な部分からの要請によって役割を与えられ、自己実現のために効果を発揮するものである。しかし、至高体験の際にその意味づけを施すものとして、その段階においてはじめて宗教の有用性を主張したマズローに対し、オルポー

トやフロムは、個人の成長には人生哲学あるいは「構え」といった参照枠が必要であり、宗教が長期にわたってその役目を担うものとして論じた。また、オルポートとフロムの場合、その参照枠の候補の中でも宗教は特別視されるべき情操であった。なぜなら、それはほかの情操に比してはるかに包括的な統合機能を持つ人生哲学であり、成熟したパーソナリティあるいは生産的構えの形成には最も有益な要素であるからである。したがって、宗教をより積極的に自己実現の過程に取り入れたオルポートとフロムは、それを単に代替可能な一つの事例として捉えていたマズローとは異なる理論を形成していたといえよう。マズローの自己実現論における宗教の役割は、至高体験の引き金となり得る、数多の選択肢の一つでしかないのである。

このようなマズロー宗教論の特徴に関連して、的確な批判が西平（2001）によってなされている。西平は、マズローの至高体験に関する記述の中で、「宗教的 (religious)」という語の用い方に矛盾があると指摘する<sup>(30)</sup>。前述のようにマズローは、至高体験を「宗教の核となる経験」と見なし、音楽や芸術、建築、愛国心、そして自然そのものなど、さまざまな対象に現れ得るものと論じた。だが同時にマズローは、「宗教的」という言葉を、至高体験における美的・性的・想像的といった経験のカテゴリーの一つとして並列させてもいるのである。つまり、宗教は「宗教の核」として至高体験における経験の全カテゴリーに内在する要素であると同時に、それらのうちの一つのカテゴリーとして個別に経験することもできる、という矛盾を生じさせてしまっているのである。

また脇本（1967）は、至高体験論とともに展開されたマズローの宗教論は組織宗教の規範性を批判しているものの、マズローの至高体験もかなり規範的な記述がなされていると述べる。確かにマズローは『創造的人間』の「至高体験の宗教的側面」と題する章で至高体験に見られる特徴を厳密に 25 項目に特定して論じている。脇本はこの点からも、規範主義批判を頻繁に行うマズロー自身が規範的な理論を展開していると付け足している。さらに脇本は、宗教学者の立場からマズローの宗教論を次のように批判した。

マズローにあっては、成立諸宗教の制度的組織的側面が、単に研究の対象としては排除されるというのではない。組織はむしろ、中核的宗教経験の立場から見れば、なくても構わぬ非本質的なものであり、さらには、因襲化することによって本質的宗教経験それ自体を危険にさらすものだ、とさえ批判し去られていた。そして、預言者その他の個人における鋭い絶頂経験が、いわゆる高い宗教全てに共通な確信だ、というところからマズローの立論は出発していた。これによってみれば、中核的宗教経験という概念が、単なる抽象概念にはとどまらず、より以上に規範概念であることは明白である。複雑多様な宗教現象を解明するためよりもむしろ、宗教の本来あるべき確信を定立するための規範概念であったといわねばならない。そして、この規範としての中核的宗教経験に照らして、一方では因襲的組織宗教を、他方では科学主義的無神論や自由宗教を批判することが、マズローの宗教論一篇の眼目であった。さらにその根底にあるものが、絶頂経験の研究であり、拡大された科学の主張であり、いわゆる〈第三勢力〉における人間性の見方であることは、上來紹介してきたとおりである。

こう見てくると、宗教学ないし宗教心理学の立場からは、マズローの宗教論に対しても、

ストゥランクに対すると同様のあきたらなさを覚えないわけにはいかない。マズローもまた、宗教経験というこの複雑な特異の主題に正面からぶつかったのではなくて、単に絶頂経験の研究を宗教にも適用してみたにすぎない、という印象を拭えないからである。<sup>(31)</sup>

上記の脇本の批判からは、宗教学、宗教心理学はあらゆる宗教体験を説明する努力をすべきであるという主張が読み取れる。マズローのように、自身が設定した 25 項目の体験リストから外れる宗教体験はそもそも「宗教」として認められないとも受け取れる宗教論は、生粋の宗教学者の脇本には受容し難いものなのである。それゆえ組織宗教の規範性を、至高体験を妨げるものとして批判したマズロー自身も過度に規範的な宗教観を作り上げてしまっていると言えるのである。

論者は、西平・脇本両者から寄せられたような批判は、脇本も指摘したように、マズローの宗教論は至高体験論ありきの「後付け」の理論であり、すべての宗教現象を視野に入れなかった甘さに帰するものであると考える。したがって、本論第 2 章において述べたように、マズローの宗教論の変遷は、宗教研究の結果というよりは、彼の人間性心理学研究の副産物と言わざるを得ないのである。

## 6. マズロー宗教論——結論——

それでは、本研究におけるマズローの宗教論に対する考察をまとめていく。まず、マズローの宗教観において特徴的なのは、彼の研究履歴の中で変化が生じているということである。当初宗教に対して批判的な態度を示していたマズローであったが、至高体験論を提出した際には、それを「宗教の核」となる経験として自身の理論に積極的に宗教を取り込んだ。また同時期に宗教を精神的に研究していた人間性心理学者のオルポート、フロムとの比較においては、三者とも宗教を個人の内的な体験において捉え、ジェイムズで言うところの「病める魂」型の宗教を特に研究対象としていた。また、それと対応して組織宗教・伝統宗教には否定的な姿勢を持ち、あるべき宗教体験を妨げるものと見なす立場も共通するものであった。一方でマズローの特異性に目を向けると、彼がそれを至高体験の引き金の一つに過ぎないものとする姿勢が見て取れた。ほかの二者が個人の成熟に必ず宗教的要素を必要とする、ないしは宗教的要素が大きな役割を果たすと論じていたのに対し、マズローは宗教をたくさんの選択肢の中の一つとして、通過しなくともよいものとして見なしていた。

そして西平・脇本両者の批判は、マズローの宗教研究に対する即席性を指摘するものと言える。「宗教」という用語の定義と自身の理論における位置づけを曖昧なままにし、さらに宗教を狭い視野で捉えてしまっていることから、宗教学・宗教心理学的な研究として提示するには詰めの甘い部分が散見されるのである。

以上のことから、論者はマズロー心理学と宗教との関係について次のように結論づける。マズローにおいて宗教とはやはり至高体験ありきの対象なのである。デュイやジェイムズに次ぐ宗教心理学者という自覚のもとに展開されたマズロー宗教論であったが、それは当時の人間性心理学の傾向と同じく、ほぼ個人の内的経験にのみ着目した内容であった。しかも、オルポートやフ

ロムとは違い、宗教は至高体験という自身の心理学理論の普遍性を説明するための一要素として用いられたに過ぎなかった。

よって、様々な考察材料を上げてみたものの、論者の結論は変わらなかった。現代の個人主義的な霊性（スピリチュアリティ）の源流とも語られる<sup>(32)</sup>マズロー後期の宗教観は、彼の自己実現論、および至高体験に関する理論を構築する過程で事後的に付与されたものだった、というのが本論における見解である。

## 参考文献

- Allport, G. W. *The Individual and his Religion*, Macmillan & Co., 1950. (原谷達夫訳, 『個人と宗教』, 岩波現代叢書, 1953年)
- *Becoming*, Yale University Press, 1955. (豊沢登訳, 『人間の形成』, 理想社, 1959年)
- *Pattern and Growth in Personality*, Holt, Rinehart and Winston, 1961. (今田恵監訳, 『人格心理学(上)(下)』, 誠信書房, 1968年)
- Fromm, E. *Man for Himself*, Holt, Rinehart and Winston, 1947. (谷口隆之介・早坂泰次郎訳, 『人間における自由』, 東京創元社, 1955年)
- *Psychoanalysis and Religion*, Yale University Press, 1950. (谷口隆之介・早坂泰次郎訳, 『精神分析と宗教』, 東京創元社, 1953年)
- *The Art of Loving*, Haper & Brothers Publishers, 1956. (鈴木晶訳, 『愛するということ新訳版』, 紀伊国屋出版, 1991年)
- *Dogma of Christ*, Holt, Rinehart and Winston, 1963. (谷口隆之介訳, 『革命的人間』, 東京創元社, 1965年)
- Hall, G. S. *Adolescence : its psychology and its relations to physiology, anthropology, sociology, sex, crime, religion and education*, Appleton, 1921.
- Hoffman, E. *The Right to be Human-A Biography of Abraham Maslow*, St. Martin's Press, 1988. (上田吉一訳, 『真実の人間——アブラハム・マズローの生涯』, 誠信書房, 1995年)
- James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Centenary ed. with a foreword by Micky James and new introductions by Eugene Taylor and Jeremy Carrette. Routledge, 2002.
- Leuba, J. H. *The psychological origin and the nature of religion*, Constable, 1921.
- Maslow, A. H. *Motivation and Personality*, Haper & Row, 1954. (小口忠彦訳, 『人間性の心理学』, 産業能率短期大学出版部, 1971年)
- *Toward a Psychological Being*, D. Van Nostrand Co., 1962. (上田吉一訳, 『完全なる人間——魂の目指すもの』, 誠信書房, 1964年)
- *Religions, Values, and Peak-Experiences*, Kappa Delta Pi, 1964. (佐藤三郎・佐藤全弘訳, 『創造的人間——宗教, 価値, 至高体験』, 誠信書房, 1972年)

——Synergy in the society and in the individual, *Journal of individual Psychology*, 20, 1964, pp. 153-164.

西平直, 「ヒューマニスティック心理学の宗教理解——マズロー宗教心理学とその陥穽」, 島藺進・西平直編, 『宗教心理の探求』, 東京大学出版会, 2001年, 151-169頁。

S. L. Pressey, J. E. Janney, R. G. Kuhlen, *Life: A Psychological Survey*, Harper & Bros., 1939.

Starbuck, E.D. *The psychology of religion: an empirical study of the growth of religious consciousness*, 2nd ed. W. Scott, 1901.

脇本平也, 『パーソナリティ論の一動向と宗教学の問題——A・H・マズローを中心として』東京大学文学部研究報告(哲学論文集) 3, 1967年, 49-135頁。

## 註

- (1) 心理学的宗教研究は、『宗教的体験の諸相』を著したジェイムズをはじめとして、アメリカ心理学草創期の名だたる研究者たちによって行われた。例えばアメリカ心理学会の初代会長を務めたスタンレー・ホールは、宗教と性愛との関連性を、質問紙から得た記述やその他様々な事例を用いて説明し、宗教の生物学的説明を試みた (Hall 1921)。また宗教心理学の古典 *The Psychology of Religion* を著したスターバックは、質問紙調査の結果から回心を「受容型」と「能動型」とに分類した。前者は強い罪の意識によって引き起こされるものであり、後者の場合は宗教的理想を漸進的に追求した結果によるものである (Starbuck 1901)。一方リューバは、対象者を科学者たちに限定して神的存在や死後の救済などの宗教的信念の度合いを尋ねるという調査を行っている (Leuba 1921)。
- (2) Maslow, 1964.
- (3) 人間に普遍的な欲求を、生存に不可欠な基本的なものから順に列挙し、各欲求の達成に伴って、欲求の優先はより高次の対象へと向かうと論じる、マズローの代表的理論。下層に位置するのは、生理的欲求、安全の欲求といった、生命の維持に無くてはならない基本的な事物への欲求で、「欠乏欲求」と呼ばれる。これには、物質的なものへの欲求のみならず、他者からの愛情を得たいという心理的充足を求める欲求も含まれている。
- (4) Maslow, 1954.
- (5) Maslow, 1954, p. 216. (上田訳, 1971年, 242-243頁)
- (6) マズローのこうした宗教に対する幾分否定的な態度は、彼の生い立ちにおける経験が作用している部分もあるだろう。ロシア系ユダヤ移民の長男としてマンハッタンで生まれたマズローは、幼少期より、母親による戒めを嫌悪していた。些細ないたずらに対しても、「神の厳しい罰が当たる」という叱り方をされ、次第にマズローは宗教に対する不信感と無神論を抱いていった。Hoffman (1988, 上田訳, 1995年) も「母親の迷信的な脅しや戒めがアブラハムに宗教とは実は何であるのかを教えた」と述べているように、幼少時代のマズローの宗教に対する態度は、母親への反発が投影されたものであった。マズローは母親への嫌悪感から否定的な宗教観をはぐくみ、それへの反発として、科学的合理的な探求と理論化を好む価値観を形成していったのである。
- (7) 欲求階層の最上層に位置する「自己実現的欲求」の充足を遂げた、心理的に健康な人間の理想

的人間像。その状態においては、人は現実世界を偏見や社会的通念にとらわれずに正確かつ有効に知覚することができる。また日常生活において日々感じていた罪や恥、不安という感覚を恐れず自然のままに受け入れ、慣習にとられない自発的な思考や行動を見せる。そして社会との関係においては、何らかの使命、達成すべき仕事への意識を持っており、社会一般を共同体として自己と同一視し、他者を愛し、深遠な対人関係を築こうとし、それでいて社会環境から距離を取った自律性を保持しているといった特徴が見られるという。

- (8) 上田訳, 1964年, 106頁。
- (9) 上田訳, 1964年, 91頁。
- (10) Maslow, 1964, p. 18. (上田訳, 1972年, 23-24頁)
- (11) Ibid., p. 18. (上田訳, 1972年, 25頁)
- (12) このような見方は、自身の研究をジェームズの『宗教的経験の諸相』やデューイの「religious」という形容詞の用法に次ぐものとする自覚が反映されている。(Ibid, p. vi)
- (13) Maslow, 1964, p. 59. (上田訳, 1972年, 79頁)
- (14) 「多種多様の突発経験から多種多様の人間が至高経験をを得るのである。だが、どのような突発経験に起因するにせよ、そのような主観的経験はほぼ同じものとして記述されている。ある一人の婦人が子どもを出産するときの感情を、バックは「宇宙意識」といい、ハックスレイはあらゆる文化と時代の中に見られる“神秘的経験”といい、チズリンは創造的過程といい、鈴木大拙が禅の悟りの経験といったものと似たコトバで表現するのを聞いたときに、私はいまさらのように驚いたのである」(Maslow, 1964, 上田訳, 1972年, 169頁)
- (15) この尺度では、信仰は外在的 (extrinsic) と内在的 (intrinsic) の2因子に区切られている。前者は宗教を自己の目的達成のための手段にとらえ、安心や気晴らし、または社会性や自己正当性を与えてくれる、より世俗的な要求に応えるものととらえる傾向を表す。また後者は、信仰そのものを人生の主たる目的とし、宗教に生きる動機を見出している度合いを示している。
- (16) Allport, 1950, p. 17. (原谷訳, 1953年, 17頁を論者が一部改訳した。)
- (17) Ibid., p. 27. (原谷訳, 1953年, 27頁を論者が一部改訳した。)
- (18) S. L. Pressey, J. E. Janney, R. G. Kuhlen, 1939, p. 422.
- (19) 劇場において、緞帳を隔てて客席側に向かって突き出ている舞台のこと。プロセニウム。
- (20) Allport, 1950, p. 35. (原谷訳, 1953年, 38頁を論者が一部改訳した。)
- (21) Ibid., p. 56. (原谷訳, 1953年, 35頁)
- (22) Ibid., p. 54. (原谷訳, 1953年, 61頁)
- (23) 人間が主義を求めることに関するもの。例として、レーニンを神化する共産主義者、ヒトラーを信奉するナチスなどが挙げられている (Allport, 1950, p. 69)。
- (24) Ibid., p. 69. (原谷訳, 1953年, 77頁)
- (25) フロムは、現代人のパーソナリティ傾向を分析し、各人には一定の「構えと献身の体制」(frames of orientation and devotion) が存在すると主張した。それは、人間が意味を探求することと、自己の存在を意味あらしめようとする企てとに対して答えを与えようとする、すべての思想に共通するものであり、宗教や哲学思想などのように、個人が生活を送っていく上での参照枠となる概念である。
- (26) Fromm, 1950, p. 21. (谷口・早坂訳, 1953年, 31頁を論者が一部改訳した。)
- (27) 自己に内在する潜在力を行使することで自主的にパーソナリティを統一し、自己と社会との



よりよい関係を構築していく体制を持った，フロムの理論における理想的人間像。

(28) Ibid. , p. 37. (谷口・早坂訳, 1953年, 49頁)

(29) 本論では多元主義を「入口は違えども共通の到達点を目指すもの」として解釈する。

(30) 西平, 2001年, 151-169頁。

(31) 脇本, 1967年, 49-135頁。

(32) 西平, 2001年, 153頁。

## Locating Religion in Humanistic Psychology: The Perspective of Abraham Maslow

Keisuke KONNO

This article focuses on the treatment of religion by humanistic psychologists, especially Abraham Maslow (1908-1970), the founding father of that branch of psychology. Humanistic psychology is known as “the third force” in psychology in the mid-twentieth century, after psycho-analysis and behaviorism. This branch of psychology is distinguished from the other two by its focus on healthy-minded humans and their latent talents. Humanistic psychology also discusses religion more vigorously than before, which shall be a major focus of this article. Though I mainly discuss Maslow’s theories, I also try to clarify the differences between his theories and those of two other humanistic psychologists, Gordon Allport and Erich Fromm. As a result, I conclude that Maslow began to recognize the role of religion after he developed his famous theory on “peak experience” for the sake of increasing this theory’s versatility. While Allport and Fromm see religion as the most important psychological factor, Maslow regards it as only a secondary factor. Moreover, as Wakimoto (1967) and Nishihira (2002) point out, Maslow considers only the internal manifestation of religiosity and almost ignores the role of organized religion. Since his references to religion are too weak to claim his work to be a theory of religion, this article suggests that Maslow’s arguments about religion are subordinate to his main theory on peak experience.