

## 脱・近代教育学・批判の方法：フロイトから自然学 の無神論的契機に及ぶ

著者	宮澤 康人
雑誌名	研究室紀要 = Bulletin of the Division of Basic Theories of Education, Graduate School of Education, the University of Tokyo
巻	46
ページ	27-38
発行年	2020-07-31
URL	<a href="http://doi.org/10.15083/00079485">http://doi.org/10.15083/00079485</a>

# 脱・近代教育学・批判の方法

—フロイトから自然学の無神論的契機に及ぶ—

宮 澤 康 人

## 「まえおき」

本論の出発点に、教育思想史学会の有志の求めに応じた、「歴史家・文化革命者フロイトに知らぬまに私淑する— <エス>及び精神分析の普遍性vs民族性」というコロキウム（コロンキウム）の発表があります。狙いは、ルソーを偶像視する近代教育学イデオロギーの批判にフロイトの方法がどう関わるかを考えることでした。その際に、フロイトの「モーセと一神教」の謎につまずいたことがそれ以後の思考のきっかけになりました。

コロキウム（コロンキウム）の後、近代教育学イデオロギー批判には、資本主義の<精神>の起源とプラトン主義の間に文脈を見いだすという跳躍が必要なこと、さらに、もう一段跳躍して、デカルトの自然学と信仰との内的関連を見出す文脈を探ること、それによって、自分なりの西洋近代問題の集約ともいべきテーマに思い至った経緯を語りたいとおもいました。

以下、本論の前半（はじめに、Ⅰ、Ⅱ、Ⅲ）は、教育思想史学会コロキウム報告の内容、後半（Ⅳ）は、二重の跳躍を冒す、新しい文脈探しの中間報告です。

## はじめに

私は、フロイトについて論文を書いたことはありません。ろくにフロイトを勉強していない私ではありますが、それでいて知らぬまに、フロイトからかなりの影響を受けている気がします。これは私に限らないと思います。気が付いたら、フロイト的な発想をしている、そういうところが、フロイトの思想の影響力の大きさであり不思議さです。この不思議さについて、自身がやってきた研究テーマに絡めて考えるのがこの報告の趣旨です。

下司さんたちによると、フロイト研究者は教育思想史学会で少数派だということですが、教育学全体でも同じでしょう。ただ私の学生時代には、少数派どころではありませんでした。

フロイトについて宮澤の最初の関心が『あるすあまとりあ』などの雑誌を中学生時代にこっそり愛読することに始まったとか、指導教員の勝田守一先生にフロイトへの関心を話したとたん不機嫌な顔をされた1950年代戦後啓蒙期の時代的証言とかの話はさておくことにして、以下もっぱらルソーの『エミール』後日談の解釈を中心に、「脱近代の教育学」としてフロイトの方法が持つ意義を考えます。

## Ⅰ ルソーの自己批判；『エミール』の教育目的および教育方法の挫折

教育史研究の途上で、アリエスの子供観を解釈した時期に私は、子供の発見と謳われることにおいて、ルソーとアリエスの大きな違いに気がつきました。そこで決定的だったのは、<無意識の関係なるもの>を主題化できるか否か、その方法を自覚できるか否かでした。アリエスはその点で、まさしくポストモダンの洗礼を受けていたと言えます。

私は20年ほど前に、「<父>殺しの教育学」という論文を書きました。その問題設定はこうです。

近代教育思想を代表する『エミール』は、エミールが父親になるように育てられた、と自覚するところで終わる物語です。ルソーが目指す人間像は父親であることは明らかです。それなのに、それを明言し重視する研究が、少なくとも20年前に私が調べて限りでは見当たりませんでした。

しかし、それ以上に注目すべきなのは、ルソーが後年、エミールに父親失格の烙印を押ししたとしか思えない、未完の草稿『エミールとソフィー』を書いたことです。それはエミールが二人の子供の父親になってからの後日談で、エミールがまず浮気をしま

す。続いてソフィーも、今日風に言えば不倫を冒します。それをきっかけにしてエミールが家出をするなど、その後の様子を、エミール自身が、ルソーに報告する、というより言い訳をする話になっています。

そこには、自分の浮気、妻の家出が、まるで監視を怠ったルソーのせいでも起こったかのような逆恨みの言い分と、二兄の父親にもなったエミールが、全く自立した大人になりそとなった姿が現れます。

何故、ルソーはこういう後日談を書くことになったのでしょうか。

『エミールとソフィー』は、その構想を友人たちにも話すほど、ルソーにとって愛着の深い作品でしたが、被害妄想に陥ったとされる時のものであり、失敗作だという評価が定着しています。そういう作品を『エミール』と同列に扱ってルソーの思想を解釈するのは学問的に間違っている、という考えが強いようです。

けれども私はそうは考えません。このテキストは、『エミール』で誇らしげに明言された、「神聖な、快い義務」である父親の役割を果たすことのできない、情けない人間にエミールが成り果てた話です。それも外的事情による偶然などではなく、内在する要因による必然の失敗であることを認めたテキストです。それをルソーが書いたことは事実です。それだけでもすでに、『エミール』の教育目的が、少なくともテキストレベルにおいて、実践的に破綻したことが示されます。さらに、そもそも教育目的として、父親像を設定することが妥当なのか、またさらに、エミールを孤児とする設定、すなわち家族を捨象して教育を論ずる方法そのものが誤りではないかといった、根本問題も問われてきます。

このように、『エミール』の教育理論をルソー自身が否定した重要なテキストであるにもかかわらず、これを正面から論じた研究が全くない、ということ、当時ルソー専門家に確かめて、私は大変驚きました。これは、ルソー研究における盲点どころかタブーです。その背後には、教育学のルソー崇拜と偶像化があります。さらに、伝統的（とくにドイツの）教育学におけるフロイト嫌悪と共通する理由も見出すこともできるでしょう。

そのあたりを解明するのは教育思想史研究の課題です。フロイトは、ドストエフスキーやゲーテを取り上げていますが、ルソーを分析した論文があるの

かどうかは知りません。ただここに、教育学者が深く囚われているがゆえに認めることができない、＜教育学的無意識＞とでもいうべきものがあるに違いないと見当をつけています。

以上、ルソー主題の話をしました。私が言いたいのは、そこからルソーが、そして近代教育学が、意識的にまたは無意識的に隠そうとすることは何か。それがいずれもフロイトの視座を設定するとよく見えてくる、ということです。以下、それを列挙します。

## Ⅱ フロイト的視座を設定することでよく見えてくる近代教育学の盲点および隠蔽作用

1) 家族・親子関係というテーマの棚上げ、回避、曲解。

『エミール』において、エミールが孤児と設定され、母子関係が抹消されるのは思考実験を単純化する工夫と解されている。だが、家族という、幼児発達にとって極めて重要な人間関係を考察の対象外に置くことは致命的欠陥ではないか。ランゲフェルトも、デューイの『民主主義と教育』が家族を視野の外に置くことによって教育学を浅薄にしたと批判する。

2) <父>問題。社会思想や精神分析などで必須の主題であるのに、教育学におけるこのテーマの軽視は信じられないほどである。ちなみに近代文学を代表するジャンルであるビルドゥングス・romanにおいて父の試練ordealというのが必ず出てくるが、その父とはく共同体の成人規範が個別具象化したもの>と理解すると腑に落ちることが多い。青年は近代的自我を確立するために一旦は父たちの権威を否定する必要があった。この問題の系として、

3) 権威の問題の隠蔽がある。『エミール』においてルソーは語り手であると同時にエミールの師でもあるため、師弟関係の客観的実相は読者に隠されてしまう。そこに師弟関係のリアリティーの記述はありえない。そこから、ルソーの「自然の教育」＝生物学的本性の自然的発達という、新教育のコドモ中心主義の教育主体隠しが容易となる。

4) 無意識の関係性；関係の無意識性。とりわけそのディアレクティーク。70年代にこういう教育の定義もあった。

「教育とは発達の可能体としての一人ひとりの人間の生きようとする意欲に対する、個人や集団による、文化遺産を媒介とした、意識的、無意識的な働きかけ、あるいは働きかけあいである」(楠原 彰『自立と共存』1976亜紀書房)。

同じころ世界的規模で教育関係の無意識的、集団的相互性が強調されるようになった。そして、それまでの教育関係の意識性、非対称性が崩れる。そもそも無意識は目的意識的働きかけを重視する近代教育学が嫌うテーマだ。それで、「無意識の」どころか「関係」そのものへの無理解がいまだに跋扈する。実存主義者やプラグマティストが関係に対する視力と探究力に弱いのは無理もない。ただ、現象学者にも関係的発想の欠如をみることがある。関係概念を持ち込むと教育研究が混乱するなどと言いつける人は教育関係のアクチュアリティを経験したことがないのであろう(木村敏『関係としての自己』参照)。

5) 幼児期の軽視。幼児教育は教育学の対象ではないとする常識がいまだに流通する。教育は物心ついてから始まる、つまり意識的「教育」だけが本当の教育だとの通念は心理学研究が児童心理学を認めなかった初期の素朴一人称心理学に対応する。子供に内省の心理はない、あるのは生理だけだからネズミの生理を材料にするほうが客観的科学研究になると考えた。

『エミール』において幼児期は抽象的一般的に、しかも短くしか論じられない。ルソー自身も「本当の教育」は師弟が契約を交わす段階以降に始まると言う。

ではそれ以前は何だったのか。虚偽の教育だったというわけではあるまい。むしろルソーはそちらに本質的、根底的な意味を与えている。彼の三段階のうち第一の「自然がする教育」が最も根底的である。自然がする教育とは今日の生理的発育にあたる。それが達成されずには、続く「事物がする教育」即ち環境を経験して学習し発達すること(私見では、今日最も見逃されているルソー思想の遺産)ができない。以上を前提にして「人間が行う教育」が成立する。根底的なのはあくまでも「自然がする教育」だからこそ、自然主義的教育思想と呼ばれる。根底的的教育と本当の教育の意味付け方の位相が全く違うことが誤解を招く元である(ここに信仰の問題が入り込むのであろう)。

6) 心理そのものの関係性。フロイトは、「集団心

理学と自我の分析」の中で「個人心理学は、最初から同時にひろい意味での、いやまったくむしろ正当な意味での社会心理学なのである」(195)と言う。心理学が個人心理を実体視する傾向と同様、教育学にも学習主体として個の内面を実体として扱うことを疑わぬ向きがある。

7) 関係の身体性。すでに周知の「キメラ論」の自己と免疫系のディアレクティークは身体システムが矛盾をはらんだ全体性であることを示す。『腸は考える』(藤田恒夫)は生命過程の中核が消化器の新陳代謝(自然との物質交換関係)であり、それを補助する必要から脳が遅れて生成進化すると説く。これは精神と身体の、構造的かつ価値的位階のコベルニクスの逆転である。ヒト個体の判断—行動体制は社会に喩えれば中枢神経の独裁制でなく諸臓器の連邦制で成り立っている。

8) 性愛テーマの敬遠。『エミール』で具体的言及は少ない。ソフィーは修道院育ちの古いタイプの少女。ルソーも性愛に関して保守的。それと対照的にフロイトはこう言う。

「愛の衝動を、その主要特徴からみて・・・またその起源からみて性的衝動と(私は)名づける。大多数の「教養ある人」は、この名づけ方を侮辱と感じ、精神分析に「汎性欲説」という非難をなげつけて復讐した。性をなにか人間性をはずかしめ、けがすものとする(中略)ことに何らかの功德があるとは思えない」(『集団心理学と自我の分析』) 212—213)。

教育学の性教育論はいまだギコチない。めしべとおしべの生物学か、観念的愛情論への両極分解。それ故上野千鶴子の率直な物言いに脱帽するが、その背景にはフロイトの勇氣ある性文化革命がある。

なお今回は言及するにとどめた、フロイトの枠組みを超えるテーマもある。

9) (教育においても)二者関係でなく、三者関係が根底的であること

10) (教育) 関係に隠れた暴力性が内在すること  
いずれもルネ・ジラルールに教えられたテーマである。

以上は私のかつての論稿に触れた話、以下は今回コロキウムに絡んで勉強し始めた話、特に渡辺哲夫、互(たがい)盛央、両氏の問題提起に触発されて考えたことです。レジユメのⅢの内容は次の通

り。

### Ⅲ 『モーセと一神教』の謎；「科学的逆転劇」vs実存の再考という問題、もしくは「エス」の系譜のずれと対立の問題

『モーセと一神教』の訳者・渡辺哲夫は、「歴史に向かい合うフロイト—モーセ論はなにゆえに（不可能であったか—）」というサブタイトルをもつ46ページにおよぶ解説を書き、「フロイトが残した最大の謎」（8）、しかも無視され消去されつつある謎の解明に向かう。

その素材は、フロイト80歳の祝賀会においてビンスワンガーが行った講演であり、のち『人間学の光に照らしてみたフロイトの人間理解』というタイトルで専門誌に公表された。

ビンスワンガーは、フロイトが、「自然と歴史と神話との歴史的関係に関する非常に示唆に富んだ科学的逆転劇」（231）を遂行したことを批判した。

逆転劇とは、人間を精神や文化から理解すること、つまり人文学的に人間を理解する伝統に逆らって自然（科）学から人間を理解することを指す。ビンスワンガーはそこで、「ホモ・ナトゥーラに（対抗して）homo existentialis実存のひと」という人間観を対置する。人間理解のためには「エス」ではなく、「宗教」と神を根幹に据えるべきだという意図である。「フロイトの自然人の理念は、人間に関する人間の経験全体つまり人間学的経験を、破壊する営みを基礎にして初めて可能な学問的構成だ」（ビンスワンガー236）。それ故、フロイトが犯した「重大な誤り、すなわちアプリオリな、あるいは本質的な人間の実存のあらゆる可能性を、発生的発達過程と解釈しなおす誤り、一言にして実存を自然史と解釈しなおす誤り、・・・神の意識を父親コンプレックスから説明」する誤りであると指摘した（ビンスワンガー247）。

この講演は、フロイディアンには不評だったが、フロイト自身は意外にも深く受け止めて、「あなたの講演は私にはうれしい驚きでした」と長い手紙を書く。そして、精神分析の他の仲間には難しすぎて理解できなかった深い問題提起であったことを認めながら、それでもやはり、自分は「科学的逆転劇」をさらに徹底させる決意を表明して、「我々の議論はすれ違いに終わるでしょう」と告げた（230

～231）。

これは、自然対精神、エスか宗教かの対立において、自分は自然とエスの側に立つ、という対決宣言の表明である。ところが解説者渡辺は、このやり取りを、二人が同じ難問に直面していたと受け止め、『モーセと一神教』に取り組んでいたフロイトは、「科学的逆転劇」を徹底することに懐疑的になったと解釈する。これに私は同意できない。

この論点は、エスとはなにか、ヒトの本能とは何か、超自我は生物学的なものか文化・歴史的なものか、どのような基盤と背景において生成するものなのか、等々の問いに通じるだろう。さらに、人間にしかありえない精神性とは何か、実存とは何か、そして逆に、いったいユダヤ民族とは人類史において何だったのか、といった限定的な問いにもおよぶ。

では、フロイト自身は『モーセと一神教』においてどのような思考をめぐるのか。それを追ってみたい。

すでに初読の時、並みの歴史ミステリーとは段違いの迫力に圧倒されたが、今回その謎の深さに改めて感じ入る。渡辺の解説に従って読みすすむと、フロイトが何度も書き直し、発表するのをためらいつつ、同じ論点をしつこく繰り返す様子がわかる。それにもかかわらず、フロイトの方法論的関心は少しも変わらない。

「エディプスコンプレックスや去勢コンプレックスにおいて神経症の子供がその両親に対してとる態度は、個人的な事件として正当化されるとは思われない。それは太古の種族の体験へと結びつけることによって、つまり系統発生的に考察して、はじめて理解される」（『モーセと一神教』168）。また、「動物の本能に対応するのが人間に固有の太古の遺産なのだ」（170）と述べ、「太古の遺産のなかに後天的に獲得された記憶痕跡が存続していると想定されるならば、個人心理学と集団心理学のあいだの溝に橋が架けられるし、諸民族は個々の神経症者と同じように取り扱われうる」（『モーセと一神教』170）とも言う。

御覧の通りの歴史的、進化論的発想で貫かれている。ただこれが生物学的自然主義そのものと言えるかどうかは問題が残る。

というのも、フロイトは他方で、ユダヤ民族の独特な宗教性を強調するからである。

「すべての国民は自分たちを他の国民よりもよい

ものだと思っていた。しかしながら、ユダヤ人の自尊の念はモーセ〔という男〕の力を受けて宗教的にがっしりと根を張ってしまったのであり、(彼らの自尊の念は彼らの信仰心の一部と化してしまった)」(178)。「イスラエルの民は神からひどい扱いを受ければ受けるほどますます神に対して恭順に屈従してきたのだ」(188)。そういう不条理を犯してきたと言う。

ユダヤ独特の信仰の起源に、フロイトが置いた仮説はこうである。モーセなる原父ともいべき人物が現れ、稀有な宗教的政治的指導性を発揮したのち、殺害される。ユダヤ人はその罪責感からヤーフエなる絶対者を祀り上げ、それに絶対服従する心情を形成した。これはすでに『トーテムとタブー』でおなじみの原父殺しの仮説と同じである。現代の個人臨床からえた仮説を前古代の集団心理の分析に適用する方法と言える。さらにこうも言う。

「人間の集団には感嘆賛美するに値する権威への、(場合によってはそれによって) 虐待されたいとすら願う権威への、強烈な欲求が存在している」、「この欲求の発生源は、すべての人びとに内在している父親への憧れにほかならない」。それは、ユダヤ人にとって、「モーセという人物の姿をとって現れた強烈な父親像であった」(183~184)。

ここまでのところ、ピンスワンガーの批判にフロイトは動揺する必要がないどころか、問題を共有しているようにさえ見えない。あくまでも、宗教批判者(この場合、特にユダヤ教とキリスト教)、しかも無神論者に留まろうとしている。自然学的・科学的に人間を理解しようとする者として、メタフィジックスには頼るまいとする姿勢を変えない。

ところが、このあとフロイトは突如、「精神性の進歩」ということを言い出す。あたかも「精神性の進歩」は、自然進化論によって生物学的に説明しきれないことであるかのように。

それと同じ次元の問いではないが、私にも疑問がある。いったい人間以外の動物に、群れの秩序を維持するための集団的父殺しのような行為はあるのか。つまりフロイトの「トーテムとタブー」仮説は、どこまで進化を遡って適用できるのか。最近の動物行動学の知見に暗い私には推測さえできない。フロイトは、「エディプスコンプレックスは人間に固有の特性と思われる」(237)と主張する一方で、「自我とエスの区別は、・・・はるかに単純な多数の生

物にも認めることができる」(243)とも断言している。

またあるとき、「超自我は二つの・・・生物学的要因・・・子供時代における長期にわたる・・・依存性」と、もう一つ、「エディプスコンプレックスを持つ」ことから生まれると、あたかも「エディプスコンプレックス」が生物学的要因であるかのように言明しながら、後に「二つの要因一すなわち生物学的要因と歴史的要因によって生まれる」(238)と修正したこともある。

このように、確かにフロイトが生物学と歴史学の間で揺れているさまが窺われるが、それは宗教的観点と科学的観点のあいだの揺れではない。

フロイトはまた、ユダヤ人には「たとえばギリシャ民族が到達したような精神活動と肉体活動の鍛錬における調和」という考え方はなかった(193)。それどころか「禁欲以外の何ものも神はユダヤ民族に望んではいない」、ユダヤ教は「欲動断念の宗教へと発展して行く」(198)とも指摘する。

それに加えて、以上のような「精神性における進歩と(感覚性軽視)[欲動断念]が、何故ひとり的人物、そしてひとつの民族の自己意識を高揚させるのか、これは決して自明のことではない」と言い、「この事態は特定の価値基準を、すなわちこの価値基準を行使する別の人格あるいは別の審級を前提にしていると思われる」と続け、そこに、自らの「超自我」の仮説を結びつける(193~194)。

ところがフロイトは、このあと再び反転して、「宗教における真理[真実]」という問題を提出して、「人間は、気高く高貴なものと低劣なものとを直覚する」(204)ことができる、とそれが、あたかも人間にアприオリに備わった能力でもあるかのように主張する。これは生物学的自然主義者らしからぬ言である。とはいえ、これが、ピンスワンガーの提起する人間の実存性の問題とどういう接点を持ちうるのか、私にはわからない。ただここに、「本能」とは何かという、生物学でなお全く未解決の難問が絡んでくることは確かである。

さて、もうひとつの、互 盛央『エスの系譜』の問題提起に入ろう。

エスは英語ではitにあたるが、『精神分析用語辞典』の英語表記ではidとなる。エスとは「人格の欲動的極」であり「力動的観点からは・・・自我及び超自我と葛藤をおこす」、けれども、「自我と超自我

とは、発生論的には、エスから分化したものである」とある。

エスはヒトの精神構造の土台とされる。この概念は近代認識論への批判の観点から出現する。デカルトふうに「私が考える」というのは誤りで、本当は「エスが私の中で考える」というべきだ。エスは集合的無意識と等置され、その集合をドイツ民族とみなす事例さえある。

例えばプロイセンの独裁的宰相ビスマルクは自分の政治的決断を、「それ・エスが私の中で考える」と表現し、その「私」をドイツ国民と同一視することをためらわなかった」という。しかもそれは「フィヒテやシェリングら（ドイツの）哲学者に由来する（エスの）系譜」でもあった（国分解説 互322）。

この文脈においてフロイトがナチズムのイデオロギーとして利用される可能性も語られる。

そしてここから、「明らかに二つの異なる「エスの系譜」が区別される。リヒテンベルクからフォイエルバッハを経てニーチェに至る第一の系譜。それから、フィヒテからシェリングを経てビスマルクに至る第二の系譜」（互87）。

第一の系譜は「自然の物質化」、これはエスの実体化を避けようとする系譜、第二の系譜は「自然の精神化」即ちエスを宇宙霊とか民族精神に実体化する系譜（国分解説321）。

こういう「二つの極をなしながら、その実、手を携えて」、「反ユダヤ主義を正当化する役割を担う」。この系譜の中でフロイトもまた「（自然の物質化の方に傾きつつも両者）の結託に与していた」（168）ことになる。

だが、この「反ユダヤ主義」の問題とビンズワナーが提起する、自然科学主義批判として実存を対置する問題とは位相が同じではないようにおもう。

なお、よく知られたフロイトの反心霊主義にまつわるエピソードは、自然科学と「精神性」の問題にどう関わるのであろう。

心霊主義への姿勢の違いがユングとの決裂の要因と言われるが、フロイトはユングに「わが親愛なるユングよ、決して性理論は捨てない、と私に約束してください。それは最も重要なことです。[それは精神分析の教義を守る防波堤となるものです]」と手紙に書く。ユングが何に対する防波堤かと尋ねたところ、フロイトの答えは「心霊主義に対してです」

というものであった。

ここにも謎がある。何故、性理論が心霊主義への防波堤になるのか、フロイトは説明していない。ユングも突っ込んで尋ねなかった。フロイトは別の時に、「抑圧の動機を性的なものとしてはならない」・「人間の古代的遺産が心的な無意識の核心を構成する」とも記した（『自我論集』（112））。ここには当然、エスをどう理解するかという問題も絡んでくるだろう。

なお、脳の構造機能を中心にして人間と他の動物を連続的にとらえるか、それとも、人間の精神だけを別格のものとするか、という問題に言及しておきたい。

比較認知神経科学者の渡辺 茂は、デカルトのパラダイム転換のポイントを、「人間靈魂のみを靈魂」として「ヒトと動物を峻別したこと」と、もう一つ、「心を内省によってアクセスできる「意識」とすることで、「自己観察による意識心理学」の基礎を作ったこととする（UP,2017.5）。フロイトはこのパラダイムを壊した人であることは言うまでもない。

因みに、フロイトの、ほんとうの先駆者ダーウィンも、進化論の難題の一つに、「本能」すなわち動物の心理的能力の問題」を挙げている。ということは、動物一般に心理があることは自明の前提として語っていることになる（『種の起源』（上）22）。その点で人間と他の動物とは連続するが、ただその心理の機能だけがちがうということであろうか。

わからないことが増えるばかりではあるけれど、私の報告が、謎を一段と深めることに貢献できるなら、もって瞑すべきだと考えます。

## コロキウム報告の結び

最後に、自分に言い聞かせるべきこと、そして次世代研究者に託したいことをくり返し列挙しておく。

- 1) つねに関係カテゴリーを通して教育事象を見ること、実体概念から関係概念へというパラダイム転換の発想を徹底させること
- 2) 生物学の最新の知見にもっと学ぶこと
- 3) 家族というテーマと幼児期を重視すること
- 3) 歴史をできるだけマクロに見ること その際、個体発生と系統発生を複眼的に視野に入れること
- 4) 世界観を論ずる場合、無神論的契機を貫くこ

との難しさ、にもかかわらずその重要さ

#### IV コロキュームの後一別の新しい文脈への跳躍。

コロキューム報告の後、ビンスワンガーの問題提起とそれに関する渡邊哲夫の解釈への違和感をどうするか考えあぐねた。その時、新しい文脈を見出す糸口になったのが、中井久夫『西欧精神医学背景史』と田中仁彦『デカルトの旅/デカルトの夢』である。以下それについて書く。

いずれも、何十年前前に通読して衝撃を受けたことは鮮明に覚えている。ただ、そのとき見えなかった補助線に今回気付くことができた。

それを単純に言えば、西欧近代の精神とは、資本主義の精神のことではないか、それはまた普遍数学が支配する世界観ではないか、ということである。そう想定すると納得できることが多い。例えば、資本主義の精神の起源を、ウェーバー風にユダヤ・キリスト教に沿って遡るだけではわからないということもそうである。

中井久夫から始めよう。

中井はまず、「オランダにおいて他に一世紀先駆けて魔女狩りが収束したという事実」(235)から出発する。そして、近代精神医学の性格を西欧の精神史風土の中で理解する枠組をつくらうとする。

「私は、ルネサンス・バロックの支配者の現実対処の失敗と、その結果のひとつとしての魔女狩りに対してカルヴィニズムの労働観と精神病院成立とを対応させた。私はオランダースコットランドーフランスに近代(精神)医学の流れを見ようとした」。

ところが、その構想を、1977年の訪欧の際に披瀝したところ、「至るところで西欧の学者の反対に逢った。彼らは、必ず、私たち(西欧)の精神医学は「科学的精神医学だ」といい、特に私の論点の一つである、宗教との関連については性急なほどに否定的であった」(235)と証言している。

ここで二つだけコメントしておこう。

ひとつは、「この本のそもそもの出発点は、当時、日本でさかんに読まれていたウェーバーの『プロテスタンティズムと資本主義の精神』の影響もあるだろう」(235)と「あとがき」に記している点に関わって、資本主義の精神の起源は、やはり、関 曠野『プラトンと資本主義』のようにギリシアに遡らなければ

ならない。そして、ウェーバー自身も唱えた西欧精神の「合理化」の文脈、その系としてかれの『音楽社会学』が主題化した西欧文化の数学性と共に、ピュタゴラス、プラトン、デカルト、ニュートン、ラッセルの思想的系譜をいっそう強調しなければならない。

もう一つは、オランダに注目することに関わる。オランダは日本の西洋教育学史研究における空白部分ではあるが、ただそれは、オランダに、コメンスキールソーに対応する固有名詞付きの先哲の学説を見出さないのではなく、魔女狩りを収束させたと同時にデカルトを成長させたオランダの精神風土を研究テーマにしなしていないという意味においてである。

さて中井は、「宗教を視野に入れた精神医学(背景)史という一点では、この一書は依然ユニークあると私はひそかに思う」(236)と1999年の時点で自負しているが、たぶん今でもそうであろう。それより、43歳でこれを書いた中井の博識と洞察力にはただ驚嘆するほかはない。当時、同年代者として私は、正直言って、これに匹敵する『西欧教育学背景史』は自分には一生書けそうにないとおもった。

それはさておき、中井の問題提起は続く。西欧の近代化は、「人類史上、画期的な—そしておそらくは例外的な—現象であろう」(『背景史』158)としたうえで、それは、「資本主義経済とその文明に全世界を強制加入させる強大な力であったし、今日なおありつづけている」(159)。そして、「ヨーロッパ精神医学は、この特殊な「ヨーロッパという現象」の中に発生した“精神障害”を universal syndromes (普遍症候群)とし、他の文化に発生したそれを culture-bound syndromes (文化結合症候群)としているが、これには少なくともある保留が必要だろう」(159)と異を唱える。

それというのも、たしかに「今日、精神医学とは、ほぼ西欧精神医学である。これは西欧が一おそらくはその傲慢・ヒュプリスによって—acculturation (文化同化)と呼ぶものが、精神医療に及んだ結果である。まなざしがすでにそうであれば、その対象もまた、文化同化された社会、すなわち西欧文明への強制加入をこうむりつつある社会の枠を出ない。(中略)かくて、いわば自らの尾を追う犬のごとく、閉じた円環のごとく、西欧精神医学は普遍精神医学のごとく、ほとんど必然的なものとして、自他の眼



に映じる」(159)という帰結に至るからである。

とすればこうも言える、と私は考える。「近代人」とは、特殊でしかも異常で、もしかするとヒトの自然に反する文化に、無理やり「文化同化」、適応することに耐えられる人間ということではなからうか。ヒトの自然に反する文化を作り上げたのもヒト(少なくともその一部)であるということになると、ここには、明らかに逆説がある。ヒトの一部が、その逆説を遂行する、いわばディアレクティブな過程はまさしく謎である。その謎の解明に中井は挑戦したのであった。

ここで、改めて言うまでもなく、ほぼこれと同じ逆説・矛盾の解明に挑んだのは、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』のマックス・ウェーバーであり、また、資本主義文明という意味での、西洋近代の無慈悲な強制力を解明した『資本論』のカール・マルクスである。だがこれだけなら、すでにK.レーヴィットが『マルクスとウェーバー』で論じたことであり、驚くほどのことではないが、フロイトばかりかデカルトやプラトンもそこに関わってくるとなると、これはわかりやすい文脈とは言えない。

ところが、田中仁彦の『デカルトの旅/デカルトの夢』が指向するのは、その文脈を作るという課題である。そのうえ、先述の渡辺哲夫の問題提起に沿って『モーセと一神教』を読むと、実はフロイトの謎解きもこの課題を背負っているかのように見えてくる。

フロイトが宗教を根底的に拒否したことは誰もが認めるところである。そのことと彼の神秘主義の否定とはどこまで同じ思想なのか。さらにまた、モーセを可能にしたユダヤ民族の「精神性」及びモーセのカリスマ性の謎にこだわることはそれと違う発想に基づくかどうか、という問題も現れる。

この文脈にデカルトのカミの問題を関連づけると何が見えてくるであろうか。

デカルトには、17世紀科学革命の主役のイメージが強いが、一方で田中が描く、「無神論者は何ひとつ確実なことは知り得ない」と高らかに叫ぶ姿もある。

確かに、デカルトが批判したのは、トマスのスコラ哲学やキリスト教的形而上学ではなく、ルネッサンス人文学(ヒューマンイズム)であったことは、田中の言うとおりであろう。ただ、現下の問題を解明

するには、何よりも、デカルトがプラトン主義者であったという田中の仮説を受け容れなくてはならない。

デカルトが「明晰で確実な」新しい学問建設を志したのは、もとより「明晰でも確実でもない既成の知識(=「書物による学問」と経験(「世界という大きな書物」)に対して意識的に批判の立場をとるということ」であり、その場合、「数学が、あらためてこれらの知識や経験の批判原理として自覚されていったに違いない」(185)と田中は指摘する。デカルトの数学とは「図形化」を「鍵」とする「新しい普遍数学」である。続いて、西欧近代の世界観の歴史的な大転換を、「コスモスの崩壊」と「空間の幾何学化」という密接に関連し合う基本的な二つの作用に還元できる、とするアレクサンドル・コイレを引用した上で、「デカルトこそはまさにこの「コスモスの崩壊を」自ら深刻に体験し、そこから出発して「空間の幾何学化」を達成した(この)大転換の主役なのである」(77)と説く。

田中はさらに、デカルトにおける形而上学と自然科学の思想史的評価の逆転を主張する。これはあるいは、ビンスワンガーのフロイト批判の論点と重なる。

田中は言う。「デカルト形而上学は(彼の自然科学の基礎付け、言いかえるなら、彼の機械論的自然観を定立するための装置にすぎないかのような理解が一般となり)正当に理解されていない」、「極端な場合には、神の存在と霊魂不滅の証明は、彼の革命的自然観の教会当局に対するカムフラージュにすぎないかのような見方さえ生じることになったのである」(267~268)。実は私もそれに近い理解をしていた。

ところが田中は、デカルトの信仰告白を引用して次のように断言する。

「神ヘノ畏レコソ知ノハジマリ」という詩編の一句を自分の研究の出発点としたデカルト、そして、ついにコギトの哲学に到達した時、「無神論者は何ひとつ確実なことは知り得ない」と高らかに叫ぶに至るデカルトは、宗教と科学を対立としてとらえるどころか、盟友メルセンヌ同様、宗教的真理と科学的真理が究極的に一致するものであることを固く確信していたのである。この信念こそまさに彼の学問そのものの根底であった」(336)。これは、近代主義者グリュクスマンなどが理解するデカルトとは

あたかも別人のようなデカルトである。

このような近代主義批判は、中井の背景史から帰結する洞察とどのような関連をもつだろうか。

中井が開く展望は、「人類はいくつかの本質的倒錯をへて人間となった」(『分裂病と人類』22)という一種の「倒錯」史観である。そうなるのは、かれの論述過程ばかりでなく、本稿の探究過程を振り返ると、至極当然のことにおもえてくる。というのも、フロイトが実は『モーセと一神教』において、ヴェクトルは逆かもしれないが、すでに同様の事態に感じていたのではないかと推測されるからである。

倒錯史観となると、E. フロムのthe sane societyにおける、異常と正常の逆転の議論が想起される。前古代史における集団的憑依や、中世末の魔女狩りなどはしばらく置くとして、現代でも、ヒトラー時代のドイツ、天皇制軍国主義時代の日本、そしてスターリン主義コンミュニズム時代のロシアなどのように、閉じた社会集団において「異常者」が多数派を占め、「正常者」は少数派になるという、いわば全社会的規模での集団的狂気とでも呼ぶべき倒錯状態が起こったのは歴史的事実である。

そのような倒錯を中井は人類史レベルにおいて想定する。

最初の大きな段階は、第一次産業革命者である農耕牧畜人とともに訪れたであろう。「狩猟採集民は自然の一部であるが、農耕民はすでに自然から外化され自然と対立している」(『分裂病と人類』21)。「農耕民の世界が強迫的」であり、「農耕(と牧畜)は人性[人間の自然]のなかから強迫性を引き出した」(同21)。それゆえ、制作主体としてのヒトのホモ・ファーベル性は、第二次産業革命の担い手である工業人ではなく、すでに農耕牧畜人に遡って見出さなくてはならない。

「強迫性」と並んで、中井はさらに、精神分裂病親和性という概念を設け、そのタイプの人間が多数者から少数者に転落する過程を描こうとする。かつて人類の多数派は、強迫性の弱い、分裂病親和性格の持ち主、逆に言えば怠惰で自己主張の薄い人たちであった。つまり現代社会の美德/悪徳のイメージ、または正常/異常の社会的物差しで測ると、非社会的、もしくは反社会的人間が多数を占めていた。

ところが逆転が起こり、倒錯が支配的文化となる。それもまた農耕文明とともに始まる。例えば

「強迫的な農耕社会の成立とともに、人間は自然の一部から自然に対立する者になったとは複数の人びとの指摘するところだが、私はそれと同時に分裂病者が倫理的少数者となったと言いたい。このときから分裂病親和者は、社会にみずからを押しつけようとすれば、「上」へ向かうより他はなくなったようだ」(25)。

「上」へ向かう者とは「古くは王、雨司、呪医、新しくは数学者、科学者、官僚など」。王と数学者、呪医と官僚が、新旧の「上」に向かう者として対照的にとらえられている。続いて、「ピンスワンガーが分裂病者の置かれている事態を形容したverstiegenとは「進退きわまるところにのぼってしまふ」という意味でもあるが、彼らの逃げ道は上にしか開かれていないのであるまいか」(26)と中井は考察する。ちなみにverstiegenの語義には「思いつがった」、とか「エクセントリック」の語義があり、動詞形の語義は「山で道に迷う」ともある。

中井は、強迫的な社会の対極にある、強迫性のない社会として、かつての狩猟採取民、現存のプッシュマンやピグミーの生活世界の例をあげた後こう言う。「私は一方では、分裂病になる可能性は全人類が持っているであろうと仮定し、他方では、その重い失調形態が他の病よりも分裂病になりやすい「分裂病親和者」を考える」(8)。そして、そういう展望から、近代化された社会においては「当然、多くの失調者が予想されよう」という推測を導き出す(25)。

かつては少数者であり特殊者であった、勤勉な「執着気質者」の後裔は、例えば「模範軍人、模範社員、模範青年」として現れると中井は言うが、私見では、真理探究に身を捧げる科学者もここに加えていいであろう。「執着気質者」とは、端的に言えば、向上を自己目的とする禁欲的エゴイストである。ピューリタンの求道者、勤勉なホモ・ファーベル、総じて西欧近代人の典型はこれにあたる。資本主義の精神の人格化とウェーバーが名指したベンジャミン・フランクリンはその代表である。

以上のような倒錯史観から展望したとき、精神科の患者を社会に復帰させることは何を意味しうるだろうか。それは、反自然=本性とする矛盾に耐える習性、即ち「第二の自然」を身体化させる、という無理強いを無益に繰り返すことになるのではないか。人類の次世代形成のアポリアは、常にこの反自

然性に付きまわられていたとおもわれる。教育のアポリアは、近代になって突然現れたものではない。

因みに、中井と並び現代日本の精神病理学を代表する木村 敏の『関係としての自己』にも、人類文化における個と（集団）全体、主観と客観の関係をめぐる通念を逆転させる議論が見られる。

木村の議論の核心は、分裂病を「他者との関係における自己の個別化の成立不全」と規定し、「分裂病がヒト以外の動物には発生しない病態である」（105）という断定を下しながらも、「個別化の原理」を人間に限定しないことである。即ち、生命体一般に自己なるものを認め、「自己の個別主体性と集団主体性の二重構造」に着目したうえで、その単数と複数の自己のうち、「複数の一人称」が先行し基底的である、と主張する。

「人間は他の多くの生物種と同様、集団を作って行動する。集団の行動の中では、各個人は自己の（単数一人称の）生命欲求にしたがう個別主体的な行動と、集団全体の（非人称ないし複数一人称の）生命欲求に根ざした集団主体的な行動とを調和させなくてはならない」。「この「集団」を多数の個体が生存の必要から集合した形成物と考えるのは、おそらく誤りだろう。私（木村）はむしろ、「集団」こそ一次的で、個体は集団が、種としての生存の必要から（もしそう言いたければ進化の淘汰圧によって）細分化し個別化したものだろうと考えている。だからここでいう主体の二重構造も、個体が集団を形成したときではなく、集団から個体が個別化したときにこそ生じるものだということになる。そして一人間の場合一個別化した自他間で共有されるコモン・センスの自然な自明性は、個別自己の自己性にあくまで先行している、私の見るところ、統合失調症の基本障害は、この集団主体性と個別主体性（つまり自明性と自己性）の総合が、おそらく遺伝子のレベルで困難になっている点にある」（木村73～74）。

このような「複数の一人称」概念の提出および集団主体の先行性の主張はきわめて示唆的である。その観点からは、なにより、たかがヒトレベルの、しかも個の主体性しか問えない、実存主義の貧しい問題設定の限界を超える可能性が開かれる。ヒトを超え、動物を超え、さらに有機体一般において集団そのものの主体性を問う「複数の一人称」概念、さらにそれこそが個の一人称に先行するという洞察は限

りなく触発的である。

もう一つここには、西欧近代の、デカルトからカントを経て生じたsubjectumとobjectumとの交錯と反転、例えば日本では「主観的」がしばしば蔑称であり、逆に「主体的」がひたすら贅辞であるような混乱が生じた背景も示されていることもあわせて指摘しておこう。

以上これまで、中井・互・田中・木村の議論を検討してきて、そこに『モーセと一神教』の謎から「エス」の普遍性や「本能」問題等々、本論の謎解きの課題を深める示唆をいくつも見いだした。とりわけ人間精神と文化の謎およびその背後にある自然のディアレクティークに迫る思考方法の重要性が示唆される。それはAIが提起する現今の認知問題の次元を超えて、AIよりはるかに謎に満ちた働きをする生物の「本能」を解明する生命の学への手がかりを現出している。

さて、紆余曲折に富む謎解きを収束させなければならないが、その前に、中井の「むすび」に見えるためらいに触れておきたい。というのも本稿における私のためらいが果たしてそれと同じかどうか気にかかるからである。

それは、“ほんとうに西欧において神は死んだのか”という問いで始まる。ただし、この問題は「なお歴史に属さず、少なくとも、西欧をそのような社会とみるのは実はなお早計であろう」という留保付きである。なぜなら、「精神科医が性の問題を患者にきくことは今日まったくといってよほど自由となったが、なお信仰について尋ねることはタブーであり、（中略）信仰は性よりもなお深奥の秘密であることが公衆と医師のあいだに揺るがない默契としてある（依然、告解は秘跡であり、神父がその秘密を破ることは破門を意味している）」からである（168）。

さらに、「人間学派」とみなされる精神科医師も「われわれの精神医学はscientific psychiatryである」と強調する。その一人は「自分の思想はフロイトにはじまり、サリヴァンに行きついたらと語った」と紹介したうえで中井は、とはいえ「この言が揚言であるのか、謙抑の言であるのかは、即断しがたいところである」。そして、「おそらく、新しい問題は、精神科医と患者の距離の一遠さでなく一近さから発生するであろう。いや現に発生しているといってもよいであろう。“司祭”を越えてほとんど“万

能者”、“全知者”として患者に臨まんとする医師の内なる誘惑が（実は医療の技術的未熟による面が大きいであろうけれども）、今日ほどたやすく診察室で実現しうる時はおそらくない。精神科医が神の消滅しつつある時代に司祭あるいは神にとって代わろうとするのか、（中略）、これはおそらく西欧精神医学の問題であるとともに、その枠を越えた現代の問題、特に日本（とあるいはアメリカ）の問題であろう」（168～169）。

このためらいがちな結びは、自然学の無神論的契機がいっそう切実な課題になることを予感させる。

ここまでコロキウム後の問いを考えてきた。問いは、ビンスワンガーによるフロイトの「逆転劇」批判とフロイトが「精神性」概念を唐突に提出したこと不可解さから発生した。それを、科学と宗教の対立、自然学の無神論的契機、そして人間が自然の中で特権的存在であるか否かの問題と置き換えることができるのであれば、これは「第四の不連続性」問題に直結する。

B. マズリッシュの『第四の境界』はフロイトが自負する境界破りから話を始める。

『精神分析入門』の18講において、フロイトは「自分が人間の素朴なうぬぼれを打ち破ってきた過去の偉大な思想家群につらなることをほのめかしている。その最初はコペルニクスで、フロイトによれば、かれは地球が「宇宙の中心ではなく、ほとんど想像することのできないほど大きな宇宙系のほんの一小部分にすぎない」ことを教えた。次にダーウィンが登場して「人類の自認する創造における特権を無に帰し、人類は動物界から進化したことを教えた」。そして三人目がフロイト自身となる。かれの主張は「自我は自分自身の家の主人などでは決してありえない」ということ、いわゆる無意識の発見である。

マズリッシュが論じようとするのは、とりわけAIの登場と共に、「コペルニクス、ダーウィン、フロイトによってもたらされたそれらの衝撃に続く第四の衝撃を、人類の自我は今経験しつつある。（中略）人間は（動物に比べてはもとより）機械に比べて特権的な存在ではないということ、われわれは今理解しつつある」（8～9）ということである。

これは、かつての「人間機械論」をめぐる問題の現代版である。だが、ダーウィン、フロイト以後の、とくに20世紀後半以降の生命科学の発展、素粒子論など物質世界への理解の深まり、およびAIなど機

械技術の驚くべき進化を考慮に入れると、かつての人間機械論への単純な批判とは次元の違う議論が求められることは明らかである。

その中心に、人間のこころの働きを 脳中枢神経だけでとらえるコンピューターモデルの心理学がある。

木村によると、最近のニューロサイエンスに依拠する「科学哲学」は、「こころないし意識は脳のニューロン・システムの物質的活動に依存」という「物質主義的な一元論あるいは還元主義を強力に主張している」。ただ、その傾向が支配的な英語圏の科学哲学の内部にも、「心の本質を物質過程に還元しきれない「もう一つ別の事実」further factとみなす二元論的な立場もある」ことに注意を促す。二元論とは、例えば「脳の物質的な特性に還元でき、したがってコンピュータによるシミュレーションが可能である「心理学的意識」とは別の「経験の主観的クオリティ」を特徴とする「現象的意識」を認めることである（86～87）。

こうはいうものの、その二元論とは別の考え方を木村は追求しているとみるべきだろう。というのも、生命の主観的・主体的契機を認めることと超自然・カミ、とりわけ人格神への信仰を認めることの間には思考の質的差異があるからである。まさしく、それと同様の差異が、地球自然史、とりわけ生命進化史における二段階の飛躍、もしくは奇跡とさえいえる連続性の問題への思考態度のあいだにも存在する。二段階の奇跡的連続性というのは、生命の誕生および人間の「精神」の誕生である。それへの思考態度の差異は世界における人間の特権が認められるか否かの岐路となる。まさにこれこそ自然学と世界観の無神論的契機という重大な問題そのものである。

非生命物質から生命の誕生への飛躍とヒトの精神化、そのどちらが、より神秘的で自然を超えるのか、それゆえ超自然的かつ人格のカミを招来する出来事と言えるのか、にわかに判定しがたい。とはいえ、二つの飛躍のうち、生命から精神への飛躍のほうがより自然必然的にもえる。

## むすび

自然学と批判的理論の要に無神論的契機がある。最初からカミ、とりわけ人格の一神の存在を前提に

した神学まがいの議論は論外としても、カミを要請せざるを得ない問いの立て方からどのように抜け出すことができるか。陥穽をあらかじめ封じようとする『ポストモダンの非神学』のような試みもあるとはいえ、ユダヤ・キリスト教の神を根元的に批判するという意味での無神論的契機、フロイトの生物学的自然学を徹底させることの重要性を再確認したい。

## 文献

- ビンスワンガー, R. 荻野亘一訳, 1967 (原著1936) 「人間の光に照らして見たフロイトの人間理解」(『現象学的人間学』みすず書房)
- フロイト, S. 中山 元訳, 1996 (原著1920) 「快感原則の彼岸」(『自我論集』ちくま学芸文庫)
- フロイト, S. 渡辺哲夫訳, 2003 (原著1939) 『モーセと一神教』ちくま学芸文庫
- フロイト, S. 小此木啓吾訳, 1970 (原著1921) 「集団心理学と自我の分析」(『フロイト著作集6』人文書院)
- マズリッシュ, ブルース吉岡 洋訳, 1996 (原著1993) 『第四の境界—人間—機械進化論』ジャストシステム
- 宮澤康人, 1998, 「教育における危険な関係」『大人と子供の関係史序説』柏書房
- 宮澤康人, 2001 「<父>殺しの教育学」『教育学研究』日本教育学会
- 宮澤康人, 2005 「教育関係のエロス性—身体と精神の比較文化史—」『教育文化』14号 2005同志社大学文学部教育学研究室
- 宮澤康人, 2011 「隠れた／三者の／無意識の／暴力的関係」『<教育関係>の歴史人類学—タテ・ヨコ・ナナメの世代間文化の変容』学文社
- 中井久夫, 1991 (1982) 『分裂病と人類』東京大学出版
- 中井久夫, 1999 『西欧精神医学背景史』みすず書房
- 互 盛央, 2016 (2010) 『エスの系譜—沈黙の西洋思想史』講談社
- 田中仁彦, 2014 (1989) 『デカルトの旅 デカルトの夢』岩波書店