

フロイトの〈人間学〉と〈メタ人間学〉

—「他性」としての Trieb 概念について—

秋山茂幸

1. 問題設定—人間学における「他性」—

(a)〈人間学〉と〈メタ人間学〉

哲学的人間学における精神分析学の解釈者として知られているクンツは、『現代の人間学』(1973)において、「全体的な人間存在」の本質へ向かう努力としての人間学における最上の席を精神分析学に与え、次のように述べている。「フロイトは一方では、無意識的な、とりわけ抑圧されたさまざまな志向を行動の解釈のなかに含ませることによって、他方では、意識的な(『合理化的』)動機を疑問に付すことによって、人間の自己了解を、明らかにある本質的な領域に関して拡大した」。それは、フロイトが「われわれの存在の核心」であるところの無意識的な Trieb を明らかにしたことによって、人間解明の地平を拡大したことに他ならない¹⁾。

改めて言うまでもないことだが、精神分析は治療のための理論である。しかしながら、それと同時に精神分析の知は、人間存在の本質に関する知へと開かれる可能性を有している。フロイトは『精神分析入門(続)』(1933)において、その執筆動機を次のように語る。「精神分析は治療法として始まったと申しましたが、しかし私は精神分析を治療法としてみなさんにご推薦して、みなさんの関心をえようとしたのではないのです。精神分析の持っている真理内容の故に、また人間に最も大切なもの、つまり人間自身の本質に関して分析がわれわれに与えてくれるもろもろの解明の故に、……分析についてお話してきたのです」(NEP:169:514f.)。

しかし、神の不在ないし死の裏面である虐殺者としての人間の終焉が宣告されて以降、人間学的眠りを貪る者は、哲学的笑いを誘うばかりとなってしまっている。フーコーはクンツもしくはフロイト自身の意図に反して次のようにいう。「精神分析にとって、人間に関する一般理論や人間学のような何か以上に無縁なものはない²⁾」。またその一方で、今日の

人文諸科学において、精神分析と文化人類学に特権的な位置を与え、それらが無意識的なものの科学である理由を次のように述べている。「文化人類学と精神分析は、人間のなかにおいて意識のしたにあるものに到達するからではなく、人間のそとにあって、その意識にあたえられるものは何か、その意識を逃れるものは何か、実定的知によって知ることを可能にするものを目指しているからである」。すなわち「それらはつねに人間の外部の諸限界を構成するものを対象とする³⁾」。ここで問題となるのは、人間もしくは意識にとっての「他性」・「外部」であろう。フロイトの言葉に引き付けて言えば、人間の本質に関する分析は、人間もしくは意識にとっての「他性」・「外部」に向かうということになる。フーコーは、その処女作「ビンスワンガー『夢と実存』への序論」において、ビンスワンガーの人間学の積極的意義について語っているが、そこでも問題となっているのは、人間もしくは意識にとっての「他性」としての夢や狂気であった⁴⁾。

近年、このような「他性」・「外部」が人間をたえず解体しようとする動きを視野に入れつつも、それらをさらに〈人間学〉なる言葉に包摂してゆこうとする議論がある⁵⁾。それを尚且つ〈人間学〉と呼ぶべきなのか、そしてそのとき〈人間学〉なる言葉が意味するところは一体いかなるものなのか。もしくは、人間学の後にそれを超えて、人間(学)それ自体の限界・可能性を俎上にのせ反省・吟味するものという意味で、いわば〈メタ人間学〉と呼ぶべきか。

(b)個か関係か

—「内なる他性」と「外なる他性」—

ところで、やや唐突だが20世紀に入ってから思想の大きな流れのなかで、「関係」なる視座は「実体論から関係論へ」(マッハやソシュールなど)といったパラダイム転換を経て重要なものとなっている。それは、広い意味での精神分析の流れにおいても例外で

はない(英国対象関係論やサリヴァンの対人関係論、ストロローの間主観性アプローチ等々)⁶⁾。そこでは、相互性・相対性・多元性・差異・脱中心化、等々といった言葉が謳われる。

しかしながら、一方で、人間もしくは自己とは関係の残滓でしかないのかといった問い、人間が受身的で画一化された存在⁷⁾としてのみ描かれていないかといった怖れが提出されてもいる⁸⁾。人間が関係のもしくは社会的な存在であらざるをえないことが自明の前提とされるとき、照明は反転して、個体における自己の喪失・疎外へと光があてられ、単に社会的外的に条件づけられ自我に縛られたものではない、個々人の内からの「産出的なリアルな欲望」の垂直的な「深さ」の探究へと向かう⁹⁾。

ここで、「他性」といったときに、「外なる他性」としての「他者の他性」と、「内なる他性」としての「無意識・エス・Trieb」を区別しておこう¹⁰⁾。すると上述の反転は、水平次元から垂直次元へ、すなわち「外なる他性」から「内なる他性」への転向を意味している。

そこでは、個か関係かといった二者択一の問いの土俵自体の捉え直しが求められているように思われる。フロイトのTriebもしくは無意識の発見に対する評価は、一方で、近代ヨーロッパ社会における望ましい人間像として、盲目的・無意識的なTriebを合理的な洞察により制御し自律的な自我の確立を説いたとされ¹¹⁾、他方で、反省的思考の準拠点としての意識、主体、コギトを傷つけ、宙吊りにしたとされる¹²⁾。確かにフロイト自身の言葉にも、自我を確立、強化する方向と、自我をTrieb(もしくは無意識、エス)に翻弄される存在として宙吊りにしていく方向性が混在しているように見える。本研究は、このフロイト以後において解釈された分裂した方向性を、改めてフロイトに立ち返って捉え直すことを射程に入れている。それは、自我の合理性の賞揚か、Triebの不合理性の賛美かという光と闇の対立の構図自体を改めて検討することを意味している。

本稿は以上のような問題意識を持ちつつ、フロイトにおいて、人間もしくは意識にとっての「内なる他性」であるところの、Triebなる〈もの／こと〉を検討する試みの第一歩である。フロイトは言っている。「Trieb論は、いわば我々の神話学なのである。Triebというものは、神話的な存在であり、途方もなく曖昧模糊としている」(NEP:101:463)。フロイトのテキストに即して、Trieb論の神話学¹³⁾を再構成すること、そ

れが本研究の目的である。本稿では、その準備作業として、Triebを概念的に考察する。とはいったものの、端的に「Triebとは何か」と問うて、それを何がしかによって基礎づけようとしても、「ほらふき男爵のトリレンマ」に陥ってしまうので、翻訳の問題や隣接する概念に着目しつつ、その内包と外延を埋めてゆくことにしたい。

II. 翻訳

スラヴォイ・ジジエクは、フロイト革命に対する我々の認識を活性化するために、時々基本的な、つまり最も「素朴な」、初歩的疑問に立ち返ってみる必要があるという。すなわち、「精神分析は、自然科学と精神科学、つまり因果決定論と解釈学という伝統的な対に対して、どのような位置にあるのか」。つまり、フロイトは「心の生物学者」なのか、それとも精神分析は「徹底した解釈学」なのか、という疑問である¹⁴⁾。以上のような二重性の問いを根底に抱きつつ、その考察の手がかりとして、まず翻訳の問題から入ってみたい。というのも、翻訳の問題は、その背後に広がる本質的な課題の補助線となってくれるからである。

最初にフロイトの用語に関する翻訳一般の問題について、次にTriebの翻訳について考察していくことにする。

(a) 翻訳一般の問題

以下では、フロイトのテキストの英訳に関する最近の議論から、一般的な問題点を簡単にオーバービューしておくことにする¹⁵⁾。

フロイトの著作が流布するにあたって、主にストレイチーの手による英訳「標準版(Standard Edition)」が大きな影響をもっていることは、よく知られている。それはGesammelte Werkeに先立ってフロイトの作品を網羅的に編集し、きめ細かな相互参照を配し、原著の執筆された背景をも簡潔に紹介している。今日まで、「標準版」と名づけられて英語圏で権威を持つ全集はストレイチーのものだけである。「標準版」はアンナ・フロイトの同意、全面協力のもと自我心理学を背景に「科学的」用語によって体系化されている。そして遂には、この英訳本を底本とした独文のミッチャーリッヒ版フロイト全集さえ刊行されている。多くの精神分析家がディアスポラ的に英語

圏へと流浪していき、英語が精神分析の第一言語となるなか、そこで常に準拠されるのは、この「標準版」であった。しかし、フロイト没後50年の1989年に著作権が失効し再翻訳の問題が持ち上がると期を同じくして、「標準版」の翻訳上の問題が大きく取り沙汰され始めている。標準版について論じたものの中で代表的なものはオーストンによる考察であり、一連の論考において彼は、ストレイチーの英訳が、平坦で、抽象的な「科学的」言葉であるのに対して、フロイトの原典は日常語を駆使した多彩なものであると指摘している¹⁶⁾。また、同様の批判がドイツ語を母国語とする臨床家ベッテルハイムによってなされている¹⁷⁾。ベッテルハイムは、「標準版」に精神分析の医学化、「魂」の医学化の欲求を読み取る。彼によれば、フロイトは精神科学を重視する「本質的な人間主義」¹⁸⁾者となるが、こういった見解は、オーストンやマホーニー¹⁹⁾さらには自然科学的、実証主義的方法論とは異なる、精神科学的、解釈学的な学問として精神分析を読んだリクルールなどが軌を同じくしている。

しかしながら、フロイト自身が精神分析を自然科学的方法論と明確に峻別したか否かは、慎重な議論を要するものであり、ストレイチーによる「標準版」は、誤訳、誤読というよりも一つの解釈であることとすることもできるようである²⁰⁾。

とはいえ精神分析での前提となる鍵概念が、根底から揺さぶられていることは否定できない。フロイトの語った日常語における多義性、曖昧さを念頭に置きつつ、開かれた過程としてフロイトのテキストを再読することが求められているといえよう²¹⁾。

(b) Triebの翻訳

—「本能(instinct)」か「欲動(drive)」か—

翻訳上の一般的な問題を概観したところで、次にTriebに焦点をあてて、みてゆくことにする。その考察は、翻訳の問題がTrieb概念を分節化してくれることを表わしている。

まず、ここでは、最も頻繁に採用される二つの邦訳「本能」と「欲動」を取り上げ、各々が、英訳instinctとdriveに対応していると考えて考察を進めていこう²²⁾。『著作集』において訳語として「本能(instinct)」を選択した小此木は、その解題において、ストレイチーを参照したことを述べつつも、以下のようにいう。「一般に英文で本能(instinct)とは、『先天的に決定さ

れたパターンで変更できないもの』の意味であるが、フロイトの場合には、Triebは、環境からの影響で、その目標、対象を変更する。その意味で、欲動driveのほうが訳語として適切な場合もある」。しかしながら「最近の生態学では、本能を定義し、『遺伝的に決定されたパターンによって支配される行動様式で自発性と柔軟性をかくことを特徴とするが、学習によって変化する可能性をもつ』という。そしてこの場合には、instinctもかなりTriebに近づいている、ということが出来る」²³⁾としている。以上から、小此木が英訳をかなり躊躇しつつ採用していたことが確認できる。当の本人ストレイチーは、「標準版」に付した覚書において、instinctという訳に手ひどい攻撃を受けたことについて述べ、批判者たちが代案として提示するdriveについて、フロイトのTriebの意味内容で使われるような用法は英語には存在せず、どのような心理学の教科書にも見当たらないという²⁴⁾。

それに対して、先述したようにストレイチーを批判するベッテルハイムは、フロイトが「本能(Instinkt)」という語を使ったのは、動物の生来の本能について語る場合であって、人間について語るときはそれを避けたことを指摘し、driveのもつ「エネルギー」「活力」「内的推進力」といった意味内容がTrieb(動詞形treiben=何かを駆り立てる)と近いことから、その適切性を主張している²⁵⁾。邦訳においても近年では、「欲動」が一般的である²⁶⁾。

翻訳の一般的な問題においてみたように、フロイト評価には、医学的、自然科学的な面を強調する方向性と、精神科学的、人間主義的な面を強調する方向性とがせめぎあっている。この力点の置き方が、フロイト継承においてさらに明確化してくる。精神医学や一般心理学と結びついた自我心理学派(フロイト学派)は、生物主義、客観主義的傾向を持つものに対して、ネオフロイト学派は、それを批判し、対人関係論的見地を重視する。やや極端に言えば、ここに、フロイトを生物学者とみるか、臨床家とみるかの差異がある。先の訳語の分裂は、それを象徴的に表わしている。

また、以上の立場は、フロイトの起源をどこにみるかによっても異なって来る。それをロマン主義に求めるなら、フロイトの不合理性、神秘主義、民族性が強調され²⁷⁾、啓蒙主義に求めるなら、実証主義、科学主義が強調される。『無意識の発見』において、エレンベルガーは次のようにいう。「力動精神医

学の誕生は、啓蒙主義文化運動の、バロック精神に対する、バロックの本陣オーストリアにおける勝利の一結果とも解しうる。力動精神医学の十九世紀における有為転変は、(理性と社会の崇拜を強調する)啓蒙主義と(不合理と個人の崇拜を強調する)ロマン主義間の闘争の現われとみられよう²⁸⁾。

専門的な医学主義、自然科学主義を志向したフロイトと、日常性に着目し精神科学的もしくは解釈学的な人間主義を紡ぎだしたフロイト。しかしながら、これらは果たしてフロイトにおいて本当に対立的であったのか。フロイト自身は、この対立の土俵において自らの理論を構築したのであろうか。フロイトは、Triebという言葉についてわざわざ「現代の各国語は、ドイツ語にこのことばがあることをうらやんでいる」(FL:227:175)と言っている。翻訳という問題に象徴的に表れた、このフロイトの解釈の分裂・分節は、そもそものフロイトのTrieb概念においては、両者を含み込んだ無分節の言葉であったのではないだろうか。

III. 周辺概念

フロイトはメタ心理学の基礎概念としてTriebを位置付けたが、様々に類似する概念があるにもかかわらず、なぜこの用語を中心概念として措定したのだろうか。その問いに答えるため、ここでは、Triebの隣接概念としてWunsch(願望、欲望)とBedürfnis(欲求)について用語整理をしておく。フロイトにおいて必ずしも明確には区分されていない、それらの概念を切り分けることは、ここでも補助線になってくれる。さらに、日本語の「気」の概念とTrieb概念の類似性について簡単に考察する。

(a) Trieb・Wunsch・Bedürfnis

願望もしくは欲望と訳されるWunschは、フロイトのメタ心理学の用語としてはそれほど重視されていないものの、夢の解釈においては「夢は願望実現[欲望充足](Wunscherfüllung)である」というよく知られたテーゼに象徴されるように最重要概念である。

フロイトは、「夢判断」(1900)においてWunschを「欲求(Bedürfnis)」の充足体験という知覚の記憶像の再出現と定義した。「……ある知覚の記憶像が、欲求から生じる興奮の記憶痕跡と連想的に結合して残っている。この欲求が再び生じると、かつて打ち立て

られた結合関係のおかげで、すぐさまある心的な動きが発動され、あの知覚の記憶像を再生させ、その知覚を再び喚起しようとする。すなわち初期充足の状況を再現させようとするのである。このような動きを我々はWunschと名付けよう。知覚の再出現がWunschの充足なのである」(TD:571:464f.)。

そして一般にWunschは、「空想(Phantasie)」²⁹⁾、「幻想(Illusion)」、「幻覚(Halluzination)」といったものと相関関係にある。例えば、夢や白昼夢、「原空想(Urphantasien)」といったものは、すべて空想であるが、それらはWunschの充足を表わしている。「夜の夢が、昼間の夢、すなわちわれわれすべてによく知られている空想と同じWunschの充足であることを認めるのはもはや困難ではなくなってきた」(DP:219:85)。また、宗教的観念に代表される幻想も、人類が抱く最も古く強いWunschの実現を意味し、「Wunschの実現ということが主要動機になって生まれた信念(Glauben)を幻想と呼ぶ」(ZI:354:384)と定義される。そして、幻覚性願望精神病などにおいて典型的とされる幻覚も同様にWunschの充足の現れである。これら空想、幻想、幻覚は、心的な「像(Bilder)」もしくは「記憶像(Erinnerungsbilder)」の再現であり、非在の現前である。

それでは、Trieb(欲動)とWunsch(欲望)そしてBedürfnis(欲求)は、どう切り分けられるのか。まず、Bedürfnisは内的な緊張状態から生じる刺激と考えられ、動物的な食欲や性欲に代表されるInstinkt(本能)に近い概念である。フロイトは、Trieb概念を提出した当時は、BedürfnisとTriebを等置していた³⁰⁾が、後に次のようにいう。「身体的諸欲求(Körperbedürfnisse)をそれが心的(seelisch)活動に対する刺激を意味する限りにおいてTriebと呼んでいる」(FL:227:175)。従って、Bedürfnisは、より身体的、動物的、本能的な概念であると考えられる。対して知覚の記憶像の再出現としてのWunschは、夢形成が前意識体系を出発点としていることからわかるように、より心的なものである。「Vbw(前意識)で夢欲望(欲望充足幻想)として形成された、本質的に一つの無意識的欲動要求を代表するこの欲望の働き(unbewußten Triebanspruch vertretenden Wunschregung)」(MET:417:318)といわれるように、夢は前意識の日中残滓の無意識による強化によって形成される。前意識における記憶の残滓とは言語表象であり、自我との関係が深い³¹⁾。従って、Wunschと

は、心の表層、外界との関係性から生じる心的な像を形成する動きだといえる。従って、人に固有であり、動物において使われることはない。

そこで、Triebとは、いわばこの両極の中間に位置し、両者を貫こうとする概念である。それは、人が動物とは連続しつつも断絶していること、すなわち人が自我という外界、社会を代表するものだけに従って生きているのでもなく、一方で、動物のようにプログラムされた行動様式にのみ従って生きているのではないことを意味している。また体が欲し、心も欲するという。個的であり、かつ関係的であること。その両者を掬い取ろうとするものこそTriebなのだといえよう³²⁾。

(b) 気とTrieb

精神分析の知は、治療場面へと繰り返し帰ってゆき、そこで練り直され、抽出、結晶化される知である。その意味で、それは極めて実践的な(臨床哲学)とでもいうべきものであろう。そして、そうである以上、臨床場面においていかなる言葉が紡ぎだされているのか、いかなる言葉を用いるべきかということが、その都度つねに、問題として浮かび上がってくることになる。特に、西欧に起源を持つこの知が、日本に移入される時、そこには様々な齟齬が生じてくる。従って、日本の様々な精神分析家、臨床家が西欧と日本について繰り返し論じ、〈日本語〉において精神分析すること〉を問い続けるのは、必然的に要請されることなのである³³⁾。以下では、土居健郎、木村敏、湯浅泰雄など³⁴⁾によって取り上げられている「気」という日常語とTrieb概念の類似性について検討する。

日本語において、心の動きを表現するとき不可欠な言葉に「気」というものがある。気落ち、気軽な、気が重い、気が沈む、気が張る、気を抜く、気をつかう、気がすむ、気が進む、気がそがれる、気が向く、気がない、気が乗る、気が触れる、気に病む、等々。土居健郎は欧米語の翻訳語としての、理性・感情・意識・意志・良心等を一くくりにして「気」というところに日本語の特殊性があるとす。そして、「気」が本来己に合うものを求めることから、それは常に快樂志向的であり、フロイトの快樂原則にほぼ相当するという³⁵⁾。

また、木村敏は「人と人との間」において、「気は一応は自分のものとして言われていながら、自分の自

由にならぬもの、周囲の状況次第でいろいろに変化するもの、その意味で「人と人との間」にあるものといえることができる」という。そして、「気」とは主観と客観との間、意識と対象との間にある一種雰囲気的なもので、「気」の動きの主体は、自己の側にはなくて、「気」それ自体の側にあるとしている。その意味で「気」は非人称的な主語であり、ドイツ語の「es(なにか)」に相当すると指摘している³⁶⁾。また、別のエスについての論考においては、ハイデッガーにおけるes gibtのesにグロデッゲやフロイトのエスを関係づけて、それがギリシア語のピュシスの意味での「自然」のようなものであるとし、「『エス』はわれわれを生かしている『生命そのもの』のこと」であり「心と身体、自己と他者がそこにおいて成立する『あいだ』の場所なのである」という。そして、これらの論者の「エス」概念を西田幾多郎における「場所」や「述語的論理」といった構想と結び付けている³⁷⁾。

フロイトはエスについて次のように述べている。「自我(Ich=私)よりもずっと範囲が広く、大規模でしかもはるかに暗い心の領域があるのを認め、これをエス(Es=それ)とよんでいる。……われわれが二つの心の審級(Instanz)あるいは領域(Provinz)をあらわすのに華麗なギリシア語のかわりに単純な代名詞を選びだしたことに、あなたはおそらく異議を唱えるであろう。しかし精神分析では、世間一般の人たちの物の考え方との接触を保つことを好んでおり、また普通の人を使う概念を非難するかわりに学問的に利用できるようにすることを望んでいる。……エスというのは非人称代名詞のesをかりてきたわけだが、この用語には、普通一般の人たちが使うある種の言い廻しとの直接の関連が意識されている。『エス(それ)が私をときめかせた(Es hat mich durchzuckt)』、『それはこの瞬間において私より強力な何者かであった(es war etwas in mir, was in diesem Augenblick stärker war als ich)』、『それは私より強かった(C'était plus fort que moi)』などという言い方がその実例だ』(FL:222:170f.)。

ここに、フロイトが「自我(私)」と「エス(それ)」という言葉、日常に寄り添う形で抽出、導入していることがわかる。そして、フロイトがここに挙げている表現は、理性や分別の反省的準拠点としての「私(Ich)」を越えて、コントロールできない「何ものか(Es)」が、「私」に閃光のように走ったり、「私」を襲う状況を指している。よって、エスが「自我(私)」の外

部的であること、周囲の雰囲気的な何ものかであることが読み取れる。そして、その何ものかであるエスが「自我(私)」を圧倒する広大なものであり、そこにある種の自発性、主体性を認めていることがわかる。

また、フロイトはエス概念が、G・グロデックに由来するとし次のようにいう。「同氏はわれわれが自我と呼ぶものは、生においては基本的に受動的にふるまうものであり、未知の統御できない力によって『生かされている』(同氏の表現)と繰り返し強調している」。さらに、それが本来的にはニーチェに起源をもつものであると、付された注において述べている。「グロデック氏自身がニーチェの例に従っているのは確実である。ニーチェは、われわれのありかたにおいて非人称的なもの、いわば自然必然的なものを〈エス〉という文法的な表現で呼ぶのをつねとしていた」(IE:251:273)。

そして、フロイトにおいて、「未知の制御できない力」、「自我の主人」であり、「第二の外界」であるところの「心的な存在」エスは、「リビドーの大きな器」であり、その中で「心的な生」としての「エロスと死の欲動が闘っている」とされる(IE:289:299)。また、フロイトはTriebについて、次のようにも記述している。「これらのTriebはエスをみたしている。簡単に言えば、エスのなかのすべてのエネルギーはこれらのTriebに由来している。自我のなかの諸力も他の由来をもっていない。自我中の諸力も、エスのなかの諸力から導きだされる」(FL:227:175f.)。Triebはエスの内実であり、また魂の内実なのである。

さらに、「見知らぬ客(fremden Gäste)」や「異様な悪霊(böse, fremde Geister)」と比喩されるTriebは、「あかの他人のもののような衝動」ともいわれる。それは、人間もしくは意識にとってTriebがまさに「他性(Fremdheit)」であることを示している。また、フロイトは、人類の自己愛が今日までに三つの重大な侮辱を受けたという。それは、コペルニクスによる宇宙論的侮辱、ダーウィンによる生物学的侮辱、そして精神分析による心理学的侮辱である。すなわち、「人間は、たとい外見的には卑小であろうとも、自分自身の魂においては、主権者の地位にあると感じている」にもかかわらず、「自分の家である魂の中で、自我(私)は自分の権力の限界に突き当た」るのであり、「自我(私)はおのれ自身の家のなかで主人ではない」とフロイトは宣告するのである(SP: 8 - 11:329 - 331)。

「生命そのもの」としてのエスと、その中を渦巻いているTrieb。それは、Trieb自身が「生命そのものの内実」であり、自己が内なる自然として世界から分有しているところの「気の内実」であるといえるのではないだろうか。「気」はそもそも、宇宙論的な意味で、天地を構成する基本単位、エネルギー(外なる自然/マクロコスモス)であり、それが人間に分有されると、生命の原動力、勢い、活力(内なる自然/ミクロコスモス)という意味合いに派生する³⁸⁾。それは、生命体の内部と外部の連続を示唆する。従って、それは心と身体、自己と他者もしくは世界、精神と物質、さらには生と死などの、対立、二元性を超えるもの、もしくはそれ以前のもの、その根拠となるものである。この日常に密着した「気」という言葉と、ドイツ語における日常語であるTriebの概念は、以上の意味でも共振しているのである。

IV. 小括

以上、これまでの考察で不十分ながら解き分けられたことを整理しておきたい。まず最初に、客観的な自然科学主義と精神科学的な人間主義という対立項が、フロイトの思想においては無分節態として捉えられ、フロイトの原テキストにおけるTriebという概念が両者を内包しているがゆえに、instinctとdriveという分節化された翻訳がなされうることを跡付けた。また、Triebは隣接概念としての身体的、生理的な「欲求(Bedürfnis)」と心的、関係的な「欲望(Wunsch)」の両者を貫く概念であることを示した。さらに、日本語の日常用語としての「気」の概念との比較的な考察によって、非人称性、自我外部性、主体性、または心身、生死の差異を超越し、主観と客観以前の生命的エネルギーのようなものであるという性質が開示されてくることとなった。

ここで、初発の関心に戻りたい。人間もしくは意識にとって「他なる(fremd)」ものであるTriebは、「私(Ich)」ではない「エス(Es)」、意識ではない無意識のものである。そして、「内なる他性」であるTriebは、「人と人との間」、関係性という「外なる他性」へと接続してゆく。これは、いわば私の内にあるものはや「私(Ich)」ではない非人称の存在の次元としての垂直方向へ向かうことが、社会や関係性といった水平の次元へと繋がっていることを意味している。

自己が関係性の残滓としてその固有性を喪失し「無

名性」に陥り(自己の極小化)、そこからの脱却を求めて垂直次元の深さへと向かって掘り下げた先に現れるのは、水平次元への再度の反転すなわち再帰である。しかし、そのとき現出するのは以前の「無名性」とは異なった前人称的な「無名性」、自己と「生命そのもの」もしくは個と全体との合一、「私」の「他性」への受け渡し(その裏面としての自己の極大化)である。

そして、人間学の方へと振り返っておこう。ここでは、「人」と「外なる他性」との繋がり、根源的な一体性が強調され、「間(柄)」に焦点が当てられる。和辻哲郎は、「人間の個人的・社会的な二重性格を最も根本的な問題とする立場」³⁹⁾、すなわち先の二つの「他性」また二つの次元を射程に入れたスタンスをとる。そして、我々の「人間」の学が「人」の学としてのAnthropologieでは決してないと言う⁴⁰⁾。これは、単独な実体としての「人」から出発するのではなく、人間の初期条件として関係性(世間・世の中・共同態・間柄)を前提するものであろう。そこで、和辻は人間存在の超越について、「他人において己を見いだし、自他の合一において絶対的否定性に還り行く、という意味での超越でなくてはならぬ。従って人と人との「間柄」が超越の場面でなくてはならぬ」⁴¹⁾という。

「神の現実化と人間化——神学の人間学への転化と解消」⁴²⁾が志向されることは同時に、人間という神の虐殺者を中心に据えた再度の神=超越者の復権要求を喚起させる⁴³⁾。注意しなければならないのは、神の不在もしくは死の後にその空席を埋めるため、「内なる他性」(それを「神」や「存在」や「自然」、「至高性」や「超越性」と呼ぶにせよ、「無」や「空」と呼ぶにせよ)と合一しようとするとき、それがファシズム的な狂気に転化する危険性があるということである。和辻批判を展開した三木清が、最終的に自己の「人間学」を断念するに至った理由もそこにある⁴⁴⁾。

そこで、われわれは垂直次元を否定し、そこからの離反を前提として受け入れるのか、それともニヒリズムと対峙し、その回復作業における隘路を避けてゆく途を探究すべきなのか⁴⁵⁾。人間もしくは意識と「他性」の狭間でその二重性を背負い、両者の対立葛藤を凝視したフロイトが、その探究の手がかりを与えてくれる。そして、そこにこそフロイト読解の可能性の中心があるといえよう。

本稿はTriebの概念論を検討することで上述の問いの地平を確認することにその眼目を置いたが、Triebと表象代理の問題やTriebの退行に関する分析、Trieb

論の時系列的変遷の検討などは他日を期すこととしたい。

*フロイトの著作からの引用は、以下の略記号、Fischer Verlag刊行のGesammelte Werke(G.W.)の頁数、人文書院刊の著作集(著)の頁数の順に区切って示した。

- TD:Die Traumdeutung, 1900, G.W. 2 - 3 =「夢判断」著 2
DAS:Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie (Deuticke, 1905), 1905, G.W. 5 =「性理論三篇」著 5
DP:Der Dichter und das Phantasieren, 1908, G.W. 7 =「詩人と空想すること」著 3
SP:A pszichoanalizis egy nehézségeiről, (Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse), 1917, G.W.12 =「精神分析に関わるある困難」著 10
MET:Metapsychologische Ergänzung zur Traumlehre, 1917 (1915), G.W.10 =「夢理論のメタ心理学的補遺」著 10
IE:Das Ich und das Es, 1923, G.W.13 =「自我とエス」著 6
FL:Die Frage der Laienanalyse, 1926, G.W.14 =「素人による精神分析の問題」著 11
ZI:Die Zukunft einer Illusion, 1927, G.W.14 =「ある幻想の未来」著 3
NEP:Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, 1933 (1932), G.W.15 =「精神分析入門(続)」著 1

註

- 1) H・クンツ、小西祐一訳「フロイトの精神分析学における人間像の拡大」(ガーター、フォーグラー編「講座現代の人間学」第3巻、白水社、1979年)271頁。
- 2) ミシェル・フーコー、渡辺一民・佐々木明訳「言葉と物—人文科学の考古学—」新潮社、1974年、398頁。
- 3) 同上、401頁。
- 4) ミシェル・フーコー「ピンスワンガー「夢と実存」への序論」石田英敬訳「ミシェル・フーコー思考集成 I」筑摩書房、1998年、参照。
- 5) 作田・木田・亀山・矢野編「人間学命題集」親曜社、1998年、参照。教育人間学の分野では、矢野智司「「パラドックス」と「他者」と「物語」の教育人間学」(増淵幸男・森田尚人編「現代教育学の地平」南窓社、2001年)また、同「問題としての教育人間学—京都学派の人間学を中心としたスケッチ(1)—」(京都大学大学院教育学研究科臨床教育学講座「臨床教育人間学」第4号、2002年)参照。さらに、人間が死滅した後の歴史的な教育人間学の試みとして、クリストフ・ヴルフ、高橋勝監訳「教育人間学入門」(玉川大学出版部、2001年)参照。
- 6) S・A・ミッチェルは、現代精神分析の概念的混乱のなかに対立した視点があるとし、それをフロイトのTrieb理論と、それとは別の「関係基本図式(relational model)」を前提とする一群の理論(英国対象関係論、対人関係論、

- 自己心理学など)とに腑分けした。そして、前者がこころを一者的な(monadic)ものと見做すのに対し、後者は二者的な(dyadic)もの、相互作用的なものと見做していると指摘する(鏑幹一郎監訳『精神分析と関係概念』ミネルヴァ書房、1998年)。本稿では、Triebを両者の狭間の概念として位置付け直している。
- 7) Wrong,D., 'The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology', *American Sociological Review*, 26, 1961, pp.183-193.
- 8) 例えば、作田啓一は、これまでの社会学が、人間の無意識の動作、思考や感情のパターンにいたるまで、制度の拘束が及んでいると捉えてきたことを指摘し、その代表的な人物としてマルクスをあげ、これを「〈制度が人間を作る〉派」とした。一方で、生命の経験から出発して制度の解釈へ向かう方法を「人間学」とし、「〈人間が制度を作る〉派」と呼び、その代表者としてフロイトをあげている(『生成の社会学をめざして-価値観と性格』有斐閣、1993年、参照)。
- 9) 吉田敦彦「ホリスティック教育と宗教心理-人間形成の垂直軸をめぐって」(『宗教心理の探究』島園進 西平直編、東京大学出版会、2001年)参照。
- 10) 水野和久「他者と無意識」『思想』No.936、2002-4、64-99頁、参照。ちなみに、エリクソンでいえば、この二つの「他性」の中心に位置するのが〈わたし〉("I")である。西平直は次のように述べている。「〈自我の外側に、母親という他者との関係〉を持ち、〈自我の内側に、自己自身という内なる他者との関係〉を持ちながら、ではその「関係をもつ」のは誰かといえば、それが〈わたし〉であって、〈わたし〉は、そうした二つの関係を統合するという仕方でのみ成り立つ」(『エリクソンの人間学』東京大学出版会、1993年、238頁)。
- 11) 小此木啓吾が、これらの議論を整理している(「自我とは何か」『岩波講座 転換期における人間 3 心とは』所収、1989年)。
- 12) 例えば、リケールはマルクス、ニーチェ、フロイトが「意識を全体として、『虚偽』意識とみなそうとする決意」を共有し、「〈私は考える〉の中心そのものに、私は欲動を発見する」と述べている(久米博訳『フロイトを読む』親曜社、1982年、38、471頁)。驚田清一がこれらの議論を整理している(「フロイト-意識のブラックホール」今村仁司ほか編著『現代思想の源流』講談社、1996年)。
- 13) フーコーは次のように言っている。「表象されうるものの中に宿る知にとって、表象の可能性そのものを外部にむけて縁どり規定するのは、神話以外のものではありえぬ」(『言葉と物』396頁)。ここでは、ジャック・ラカンの「現実界」が想起できよう。「現実界、これは夢の彼岸にこそ、つまり夢が包み込み、覆い、我われから隠しているもの、そしてその代理物しかない表象欠如の背後にこそ探すべきものです」。そして、表象の代わりになるものの欠如の背後に隠されているもう一つの現実こそがTriebであるとされる。Lacan,J., *Le Séminaire, Livre XI*, Seuil, Paris, 1973, p.59. (小出浩之・新宮一成・鈴木国文・小川豊昭訳『精神分析の四基本概念』岩波書店、2000年、80頁)。
- 14) スラヴォイ・ジジエク、梶理和子訳「主体に原因はあるのか」『現代思想』vol.26-12、1998年。
- 15) 以下の記述は次の論考にその多くを負っている。妙木浩之「フロイトにおける翻訳問題」『精神分析研究』34-3、1990年。
- 16) Ornston,D., How Standard is the 'Standard Edition'? in Timms,E.& Segal,N. ed., *Freud in Exile*. Yale University Press, New Heaven, 1988.
- 17) ブルーノ・ベッテルハイム、藤瀬恭子訳『フロイトと人間の魂』法政大学出版局、1989年。
- 18) ベッテルハイムによれば、ドイツにおいては、知に対する二種のアプローチ、すなわち「精神の学(Geisteswissenschaften)」と「自然の学(Naturwissenschaften)」が存在し「ドイツ語圏の大部分、特にフロイト存命中およびそれ以前のウィーンにあっては、心理学は明らかに前者の領域に属するものであったが、英語圏の大部分にあっては反対に、心理学は明らかに自然科学に属していた」(前掲書、59頁)。
- 19) Mahoney,P., *Freud as a Writer*. Yale University Press, New Heaven, 1987
- 20) 「精神分析は科学なのか」といった類の問いは、これまで繰り返し、かつ執拗に議論されてきている。とりあえずは、以下の論考を参照。K・ポパー、藤本ら訳『推論と反駁』、法政大学出版、1979年。Grünbaum,A., *The Foundation of Psychoanalysis*. University of California Press, Berkeley, 1984(村田他訳『精神分析の基礎』、産業図書、1996年)。科学としての精神分析の可能性については、妙木浩之「フロイト理論の科学性をめぐって」『精神分析研究』36-3、1992年、参照。
- 21) ここで、簡単に邦訳について述べておきたい。現時点でまとまった邦訳としては、日本教文社『フロイト選集』と人文書院『フロイト著作集』の二つがあるが、小此木によれば、これらにおいて用語の統一は充分行われていない(小此木啓吾「精神分析概念、用語。その範囲及び起源・定義について(その1)」『精神分析研究』20-4、1976年)。そして、日本の精神分析用語は、「標準版」を基準にした、自我心理学的なものの強い影響を受けており、その意味で上述した翻訳の問題点が当てはまる所が多い。
- 22) 他の訳語としては、「衝動(impulse)」「欲求(need)」「欲望(desire)」などが当てられることがあるが、あまり一般的ではない。しかし、「欲動」が心理学的にすぎるとされる時、「衝動」と訳されることもある。小笠原晋也「フロイトを翻訳することについて- "Ein Kind wird geschlagen" を例に -」『精神分析研究』31-5、1988年、参照。
- 23) 小此木啓吾「解題およびメタサイコロジー解説」『フロイト著作集』第6巻、人文書院、1970年、433頁。
- 24) *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, translated from the German

- under the general editorship of James Strachey in collaboration with Anna Freud et al. London, Hogarth Press, 1966, vol. 1
- 25) ベッテルハイム、前掲書、142-143頁
 - 26) 例えば、ジークムント・フロイト、竹田青嗣編、中山元訳『自我論集』ちくま学芸文庫、1996年、13頁の訳注を参照。
 - 27) 典型例として、トーマス・マンの名があげられる(『近代精神史におけるフロイトの位置』『トーマス・マン全集X』新潮社、1972年、参照)。またあわせて、石光泰夫「フロイトとドイツ・ロマン主義」『imago』1996年、2月臨時増刊、参照。
 - 28) アンリ・エレンベルガー、木村敏・中井久夫監訳『無意識の発見』第四章、弘文堂、1980年、284頁。
 - 29) 一般には、幻想と訳されることも多いが、Illusionと区別するため、ここでは空想の訳語をあてることにする。
 - 30) フロイトは、「人間にも動物にも性的な欲求が存在するが、生物学ではこの事実を『性欲動』という用語で表現している」と述べ、それがドイツ語の口語表現Lust(喜び、快楽、肉欲)と同等であるというが、あまりに多義的であるため、その使用を却下している(DAS:53:7)。
 - 31) フロイトにおいて、「言語は本来、耳にした言語の記憶の残滓」である。欲望は、「記憶残滓-言語表象-聴覚-前意識-自我」という系列において形成される。『自我とエス』において提示された心の図解において、自我が「聴覚帽」をかぶっていたことが想起されよう(IE:248:270f.)。
 - 32) ラカンは、「欲求(besoin)」「(生物学的なもの)」「要求(demande)」「(言語のもの)そして「欲望(désir)」を区別し、フロイトの思想を特に欲望の概念に集中させて捉えた。ラカンは精神分析を「脱生物学化」することに多大な貢献をしたが、欲望を定義づけるために欲求に準拠しなければならなかったともいわれている(P・コフマン篇、佐々木孝次監訳『フロイト・ラカン事典』弘文堂、1997年、390頁、参照)。ラカンにおける、「欲動(pulsion)」と「欲望(désir)」そして両者の関係は、フロイトのそれとは異なっている。このあたりの錯綜した関係の考察は別の機会に譲りたい。
 - 33) 例えば、土居健郎は精神療法、精神分析においては、患者との日常語によるコミュニケーションがすべてに優先するとして、その重要性を説いている(『日常語と専門語そして精神医学』『精神神経学誌』93-9、1991年)。一方で小此木が、土居のような立場が、日本の世界への適応主義の中に自己を見失う危険があると警鐘を鳴らしていることにも注意を要する(『精神分析概念、用語。その範囲及び起源・定義について(その3)』『精神分析研究』21-5、1977年)。
 - 34) 他の論者としては、外林大作が次のよう述べている。「フロイトが『量』といったものは日本語の『気』の概念と一致していることに気づかざるをえ」ず、「感情量が性的な意味をもち、性的エネルギーであり、とくにリビドーと呼ばれるもの」である。そして、気用語には「気がつまり」、「気がふさぎ」、「気がめいってくる」などがあるが、「この用例からいえば、気はいつもうまく流通しているとはかぎらず、それは「感情量の問題が病気と関係していることを暗示している」という(『フロイトの読み方』誠信書房、1983年、58-60頁)。
 - 35) 土居健郎『甘えの構造』弘文堂、1971年、108-116頁。土居は「甘え」について、それを一義的に定義してしまうことをあえて避けているが、初期の著作において甘えは保護、世話、愛情といったものを渴望するTriebとして考えられていた。
 - 36) 木村敏『人と人との間』弘文堂、1972年、166-179頁。
 - 37) 木村敏『エスについて-フロイト・グロデック・プーバー・ハイデッガー・ヴァイツゼッガー-』『思想』No.852、1995-6、4-25頁。
 - 38) 気(空気、氣息、呼気)を万物の源とする思想は、インド哲学(アートマン)、古代ギリシア(プシュケー、プネウマ)、ラテン語(アニマ)などにおいてもみられるが、ここでは深く立ち入ることはしない。
 - 39) 和辻哲郎『風土』岩波文庫、1979年、21頁。
 - 40) 和辻哲郎『人間の学としての倫理学』岩波全書、1934年。矢野智司は、京都学派の人間学によって、「西欧中心主義的なフマニタス-アントロポスという枠組み自体が相対化される」という(前掲論文、2002年、25頁)。
 - 41) 和辻『風土』22頁。
 - 42) フォイエルバッハ、松村一人・和田楽訳『将来の哲学の根本命題』岩波文庫、1967年、8頁。
 - 43) 「神学を人間学へと引き下げることによって、かえって私は人間学を神学へと高めるのだ」(フォイエルバッハ、船山信一訳、『キリスト教の本質』上、岩波文庫、1965年、32頁)。
 - 44) 城塚登は、次のように指摘している。「主体的自然としての身体論をばねにしてハイデッガーを乗り越えた三木が、和辻の風土論と『人間の学』と対決することによって、主体的自然という把握のもつ危険を自覚し、ついに『人間学』の構想を放棄したということである」(『人間学の可能性-三木清の『人間学』をめぐって-』古田光、生松敬三編『岩波講座哲学 第18巻』岩波書店、1969年、185頁)。
 - 45) 吉田敦彦は、エリクソンもしくは西平直を参照しつつ、水平方向に超えていこうとする志向を「ホールネス[全体性](wholeness)」、垂直方向を「ホーリネス[聖なるもの](holiness)」と呼んでいるが、エリクソンにおいてtotalityまたtotalismから救い出され対置されるのがwholenessである(吉田敦彦『ホリスティック教育論』日本評論社、1999年)。