

心理学的死生観の問題構成

—フロイト・ユング・フランクルの思想から

堀江宗正

本論考は、死と生をめぐる心理学的な思想を整理し、そこで論点となつてゐる事柄を確認し、それらがいかなる問題系を形作つてゐるかを考察するものである。ここでは、心理学的な立場から宗教を対象化し、それを通じて宗教に代替するような思想を練り上げた著者たちを特に取り上げる。ここで取り上げられる議論はフロイトの喪の仕事、死の欲動、ユングにおける「死と再生」、臨死体験、フランクルの強制収容所体験と生きる意味などである。まず彼らの議論の大筋を押さえる。その上で、これらを総合して、心理学的死生観の特徴を把握する。それは死の現実性を直視した上で、なお生の意味を維持するために、心的現実における死と死後生のイメージを心理学的用語で再記述したものである。それは宗教的死生観によつて否認された死の現実性を真正面から取り上げると同時に、

ニヒリズム的死生観によって否定された生の意味や価値をすくい上げようとするものである。

はじめに

本論考は、死と生をめぐる心理学的な思想を整理し、その歴史的意義について考察するものである。まず、ここで取り上げられるのは、心理学における死に関する研究全般ではないことを断つておきたい。心理学的な立場から宗教を対象化し、それを通じて宗教に代替するような思想を練り上げた著者たちが、特に考察の対象となる。このような思想を、筆者は心理学的代替宗教論と呼ぶ。筆者がここ数年来、問題意識としているのは、心理学的代替宗教論の思想史的意義の解明である。本研究の目的は、心理学の学説史や先行研究の概観にはなく、心理学を一つの宗教思想としてとらえ、宗教思想史上の意義を探求することにある。死と生という問題は、宗教においては避けて通れない問題である。宗教を超えようとする意識を持つ心理学者たちがこの問題をどうとらえているかを明らかにすることによって、彼らの心理学的代替宗教論の特質も明確化されるであろう。

そこで、本研究が取り上げるべき心理学者は、宗教を重要な研究対象とし、宗教と一定の批判的距離をとりつつ、それに代替するような独自の思想を練り上げ、かつ死と生の問題について重要な探求をしている著者としつつ、それにならう。候補としては、フロイト、ユング、フランクル、キューブラー＝ロス、エリクソン、ヒルマン、ミンデル、ウイルバーなどがあげられる。本論考でこれらの著者をすべて取り上げることは不可能であ

る。それで、いよいよでは、そのなかでも古典的な意義を持ち、心理学的な死生観の基礎を築いたと言えるような、フロイトとユングとフランクルの三人を取り上げることにしたい。

一 フロイトの喪の仕事、死の欲動

フロイトの精神分析は、父の死を契機とした自己分析、夢の分析をもとに成立したと言われている（小此木 1977: 151-2）。対象喪失という主題、そして喪失した対象へのアンビヴァレンツ（相反する感情の並存）は、したがって精神分析の当初から中心的であったと言える。だが、それは、理論的にはエディップス・コンプレクスの陰に隠れていた。死や攻撃性の問題よりも性欲動のほうが、初期の精神分析においては目立っていた。ところが、第一次世界大戦を契機に、フロイトは死や攻撃性の問題をより重く扱うようになる。

「戦争と死に関する時評」（Freud 1915）では、人は自分の死を無意識的には否認しており、逆に見知らぬ他人の死には無関心であり、それに対して、親しい人の死には愛と憎しみの複雑な感情を抱き、その後において後悔と自責の感情に行き着くとする（354-5 = 419-20）（以下、引用頁の注は、原書頁 = 邦訳書頁とする）。こにはフロイト以後に展開する死の心理学の種がぎっしりと詰め込まれている。フロイト自身は、この後、対象喪失の問題に目を向けることになる。（つまり、メランコリーなどの無気力状態の裏には、喪失した対象に向けた攻撃性とそれに由来する罪責感が潜んでいるという洞察にたどり着く。ところが、喪失の悲しみ Trauer を否認するために、いのくな攻撃性や罪責感が十分に自覚されずに、原因不明の症状となつて現れるという

のやうな (Freud 1917: 429-30 = 138)。されば、喪失という現実を認知するにしたが、このよつたな症状を解消するためには必要となる。それをフロイトは、「喪の仕事 Trauerarbeit」と呼ぶ (430 = 139)。今日でも、対象喪失とその対処法に関する以上のような考え方方は、臨床家たるによつて引き継がれてくると想つてよいであろう。すなわち、死の否認は、心的不調を引き起すものであり、死の現実を直視する」とが、かえつて死にまつわる衝撃を緩和する結果に行き着くといふ考え方である。

いれとは別に、フロイトにはむへ一つの死をめぐる重要な理論がある。それは後期において登場した「死の欲動 Todestrieb」という概念である。いれは「生の欲動 Lebenstrieb」という概念と対をなす。生の欲動は、生命体を保存し、より大きな統合にまとめてあげようとする生命固有の傾向性のことである。それは、自己以外の対象と結合するいれによつて自己を組織化していくこととする。それゆえ、フロイトが以前に提唱していた自己欲動と性欲動を包摂するよつたものである。ところが、そのよつた傾向性を持つ生命体の内部には、無の状態に回帰しようとする傾向性が常にはらまれてゐる。これが死の欲動である (Freud 1920)。フロイトにおいて、生の欲動は、他者とのきずなや集団の形成にも適用されるものである。そいで、死の欲動も、個体の運命づけられた死だけでなく、他者への攻撃性や集団の暴力性にも適用されるようになる (Freud 1930)。

以上に見てきたフロイトの一いつの理論は、一見すると結びつきが薄いように思われる。しかし、私は「無常」ということ」(1916) よふう小論を媒介とするいれで、両者を一つの死生観にまとめた」と思つ。そのエッセイでは、フロイトの友人が散歩の途中で美しい花を見て、いのよつに美しい花もやがて死にゆくがゆえに無価値であると言つた、というエピソードが紹介されている。フロイトは、これを無常論と名づけ、それに対して美

という価値は永遠であるという哲学的立場を永遠論と名づける。そして、どちらも喪失の悲しみを否認するため作り出された理論だし、フロイト自身は、限られた時間だけ享受されるからこそその価値が高まると考える。あらゆるものは時間のなかで失われてゆくのである。このことと、あらゆるものは死を内包するという後期の考えは、連続するものであろう。

「無常ということ」で取り上げられている美しい花とは、生命を象徴するものではないだろうか。そして、フロイトにおいて生命とは、個体それ自体で成り立つものではなく、常に対象との関係のなかで——愛のなかで——自己を形成するものであり、それ自体永遠不变の実体ではなく、時間のなかで常に移ろう、つまり無常であり、言い換えれば死に向かっているとすることができないだろうか。そして、このような死生観を持つていたフロイトは、われわれに、死を見つめよ、喪失の現実を認めよ、それによつて失われた対象の価値を正しく認めるに同時に、新しい関係に入れ、さもなければ幻想のなかで苦しみ続けるだろうと説くのである。

二 ユングにおける「死と再生」、臨死体験

ユングにおける死生観は二つのテーマから考察することができる。第一は個性化＝自己実現に関する議論である。夢や幻覚や症状に現れる無意識的なイメージは、意識的な自我から独立しており、固有の自立性を持つており、それにはんろうされると病的になるが、それを直視して理解することによって、意識と無意識を合わせた心の全体としての自己が活性化する。これをユングは、個性化、あるいは自己実現と呼ぶ。それは古い自己

我の死と新しい自我への再生としてもとらえられる。ユングは、個人の無意識的イメージが神話的・宗教的イメージと類似していることから、そのような無意識的イメージのパターンが人間精神に共通の構造である元型に由来すると考え、それは個人的無意識を超えた集合的無意識に属するとした (cf. Jung 1928)。

以上がユングの基本的思想であるが、ユング心理学は心に現れるイメージをより良く理解するために、心的イメージを神話的・宗教的イメージと照らし合わせ、それによって意味を拡充するという作業を進める。個性化や自己実現の際に現れる死と再生のイメージがもつとも雄弁に表現されているのは、やはり神話や宗教の領域である。別の視点から見ると、宗教は、教義、神話、儀礼などの象徴を用いて、個性化をうながすとも言われる。死と再生のイメージを提供するものとしては、輪廻転生（死んで別の生命へ）、復活（死んでもとの生命へ）、回心（死ぬ前の人格変容）、死と再生を模した変容的儀礼への参加（間接的に変容に触れる）などがあげられる (Jung 1939/1950: 128-9 = 4-6)。

だが、個性化＝自己実現を死と再生のプロセスとしてみる、あるいは死と再生のイメージを媒介として理解することができるという議論は、いわゆる死——すなわち身体的生命の死——そのものに関する議論とは言えない。「魂と死」(1934/1969) ところ論考において、ユングはもう少し踏み込んで、死は人格にとって一つの成就 Erfüllung であるという見方を提示している。もし死を生というプロセスの終了ととらえるならば、すなわち死によつてすべてが無に帰するととらえるならば、人は死の不安におびえたり、過去にとらわれたり、生きるゝとそのものを恐怖に感じたりするようになり、場合によつては、神経症的な抑鬱や恐怖症に陥る」とになるかもしけない (464-5 = 63-4)。それに対して、生を目的論的にとらえ、死を生の達成 Lebenshöhe、人格

の達成といふえるならば、生とともに死ぬ」とができるようになる。つまり、真に生きる」とができるようになる ($465-6 = 66$)。要するに、死を無といふえるなら生も無意味となるが、死を生における目的の達成といふえるなら生は有意味になる、ということである。

実際、大宗敎が共通して主張するのは、死は第二の誕生といふことである ($467-8 = 68$)。つまり、宗教も死は無意味な終着点ではなく、生の意味の成就 *Sinnerfüllung des Lebens* であるとしている。ユングは、それが物理的に正しいかどうかはともかく、それを心理的真実として尊重するべきだという態度をとる ($468-9 = 70$)。とりわけ、人は老年期になると死を考えずにはいられず、夢などでも死のイメージが増大してくる ($469-70 = 71-2$)。前述のように死と再生のイメージを個性化と結びつけるユング心理学においては、無意識的な死のイメージを受け入れることが、自己の全体性の理解、個性化の過程の最終的な仕上げ、つまり「人格の達成」につながるであろうことは容易に理解される。ユングは、彼の患者の例をあげながら、実際の死の前に、人格の変容という形での死が現れることを示している。

「」では死は二段構えで考えられている。身体的生命の終結という意味での死と、無意識の死のイメージに由来する心的現実としての死である。ユングのオリジナリティとして評価されなければならないのは、人間の心にとって真に意味を持つのが、身体の物理的崩壊としての死ではなく、心的現実としての死であることを示唆したことである。ところで、身体的な死を経験することは人間にはできない。なぜなら、それを経験しようにも、そのときには経験する主体そのものが死んでしまっているからである。このことは死をめぐる哲学的議論においてはしばしば言及されることである。それをふまえるならば、自己の死はあくまで心的現実と

してしか現実性を持ちえないと云ふことは、極めて理にかなつた死の理解である。それ以上に、身体的な死が経験不可能であるのに対し、心的現実としての死は生きているあいだにでも何回も経験されるものであり、その意味で個人の身体的な死よりも心理的に重要な意味を持つており、また人類の宗教的遺産のなかでも頗りいていふところの視点を示したことは画期的であった。

以上では、死を無とするような死生観が明確に退けられたものの、それがすなわち死後生の実在論的な肯定に結びつくとは限らないことに注意しておこう。死を達成ととらえる視点が心理的安定にとって有益であるところから、死と死後生のイメージは心的現実として尊重されねばならないところと云ふことが述べられているにすぎない。

ユングの死生観がより明瞭になる第一のテーマは、臨死体験や死後生をめぐる発言である。『思い出・夢・思想』「邦題は『ユング自伝1、2』」（一九六一）によれば、ユングは、心筋梗塞で倒れた際に今日で言つ臨死体験を体験している。その際、地球を見つめるヴィジョン、すべてが脱落してゆくヴィジョンを体験している（2934 = 1246°。以下邦訳の参照頁は『ユング自伝2』）。これは、危機的な状況において、自我が脱落しそれによつて投影が消失し、客観的な（投影のない）全体性を観察したのだと考えられ、個性化の一部をなしてゐるといわれる（300 = 1345）。この体験はさまでまな水準から考察できる。まず、古い自我が死に、全体性が垣間見られるという意味で、形式的には從来から論じられてきた個性化プロセスと同形の体験である。その場合、全体性とは心の全体性という意味での自己であり、それがヴィジョンにおいては世界として、地球というイメージをとつて現れたと見ることができる。

しかし、『思い出・夢・思想』では、これが死を経てなお存続する生命の問題と連続的に語られる。たとえば、この体験の際、ユングは原始人の姿をした主治医に会い、直感的に主治医の死期が近いことを悟り、実際に、その直後に主治医は亡くなつたと報告してくる（295-7 = 128-30）。このことは、ユングが単なるイメージとしての主治医に出会つたのではなく、主治医の靈魂と邂逅したのだと云ふことを示唆する。

そして、この記述の後、一つの章を割いて死後生の問題が論じられる。ユングによれば、無意識のなかには死後生のイメージがある。そして、この死後生のイメージは、一つの元型、人類の遺産である（305 = 141）。実際、死は老人にとって重要な関心事であり、それについてイメージを巡らねばならない。人は死についての神話を持たなければならない。それが、正しいか間違いかは問題ではない。ただ、死後についての神話を信じない人は、絶望して無に向かつて歩んで行くしかなく（309 = 146）。このまでの発言は、心理学者としての立場を逸脱していない。死を間近にした老人にとって、死後のイメージを育むことは避けられない、そして、死後生のイメージを提供する豊かな宗教的・神話的遺産は、ただ絶望的に無に向かうことから、人間を救つてくれるというのである。

ユングは、心のなかにはあの世とか死者の世界が位置しているとする。あの世での実存を、イメージの世界での发展として考える（322 = 165）。この点で、無意識と死者の世界は同義である（322 = 邦訳では省略）。だが、そこからユングは、それが单なる主観的なイメージの枠を越えた客観的実在であるかのように語り出す。たとえば、死者の靈は、生前に得た知識までしか持っていないので、心理学者であるユングから新しい知識を得たがつてゐるところである。それをユングはいくつもの夢の例をあげて語る（309-12 = 147-51）。このこと

から、生きて死ぬことは、死者に新しい経験や知識をもたらすことであり、彼らの死後の魂の発達をうながすことであるという見解にユングは至つていると考えられる (314 = 153)。自我にとって、死は破局に過ぎないかもしれないが、無意識から見れば死は一つの誕生だとする。私という存在の意味は、投げかけられた問い合わせの答えであり、それを祖先の世界に持ち帰ることなのである (320-1 = 162-3)。

実際にはユングの文章を丁寧に読めば読むほど、上のような語りも、すべて主観的なイメージにおける現実に過ぎないという留保を伴つて、るように読むことができる。その限りでは心理学者の仕事の範囲を抜け出ていないと言える。しかしながら、一步読み方を変えれば、これを実在論的な死後の世界観を実在論的に示唆する現代の神話として読むことは十分可能である。

二 フランクルの強制収容所体験と生きる意味

フランクルといえば、ユダヤ人としてアウシュヴィッツ強制収容所を体験し、奇跡的に生還し、その後、生存分析やロゴテラピーなど、独自の心理療法を開拓した人物として知られている。仲間の死を体験し、自らも死に瀕した収容所体験を経て彼が主張したのは、生きる意味に関するコペルニクス的転回だつた。通常、われわれは、自らの生に生きる意味があるかどうかを問うのだが、フランクルによれば、われわれは生から生きる意味を問われてゐるのであり、それに答える責任があるというのである (Frankl 1946/2005: 107 = 73; 1947/77:124-5 = 129-30)。未来に絶望した囚人は、「もはや人生から何も期待できない」と嘆く。しかし、未来

に目を向け、解放された後に待つて いるものを意識せらるゝこと、その絶望的な状況を生きる意味が得られた。このことを、フランクルは実例をあげながら示す。(1946/2005: 155 = 117-8; 1947/77: 128-9 = 133-4)。また、フランクルは、苦難に直面してあまりにも無力で、たゞえ何も創造できない、何も体験できないとしても、そこのじいかなる態度を示すかによって態度価値 Einstellungswerte を示すことがわかるとする。人間は、息がある限りこの態度価値に対しては責任がある。(1946/2005: 92-3 = 53-4, 156-7 = 120)。苦難のなかでは、事実そうである存在とそうあるべき存在との緊張のなかで、理想を實現せらるゝができるのであり、ところどころは価値を見ねりしがだめぬふうへりしであり、何らかの価値観がその人間のなかにあることへりしを示すことになるのである。(158 = 123)。

未来に対する責任という主張を可能にする理論的根拠を見てゆけ。フランクルによれば、存在とは他在 Anders-sein である。つまり、ある存在者は他の存在者との関係において存在するものである。空間的次元における共存としての他在は意識の前提となるが、時間的次元における継続としての他在は責任性の前提となる(29-30 = 6-7)。そして、実存分析とはこのよくな責任の意識化を目指とする。

ふひるで、われわれが不死 nicht endlich であったならば、われわれはあらゆる行為を無限に延期することができるであろう。逆に言えば、死による可能性の制約によって、われわれは全生涯を利用し尽くそうとし、一回的な機会を利用せずにそれを過ぎ去るものができなくなる。死による有限性 Endlichkeit いわば、人間の生命に独自性と一回性を与へる(118-9 = 74-5)。

フランクルがこの思考実験的に提示した「不死 nicht endlich」とは、あらゆる行為を無限に延期できるよ

うな「不变」の生のことであり、先に見た時間的次元における他在を無効化するものであるだろう。ドイツ語の「Endlichkeit」には、「有限性」だけでなく「無常性」という意味も含まれるからである。また、不死であつても時間のことで変化するのであるならば、時間的次元における他在の構造は保持されてしまうからである。もし人間が不死であり、かつ不变であるならば、将来の存在と現在の存在との差異はなくなり、それによつて両者の関わりから生じるはずの責任性も消え去ってしまうであろう。逆に見れば、われわれが不死／不变でないからこそ、われわれの生の時間的次元は構造化される。すなわち、すべての瞬間が一回的なものとして際立ち、現在の存在が将来の存在と関わるような構造が成り立ち、その結果、人間存在は責任性存在であらざるをえなくなるのである。

したがつて、死とは、死以外の他の将来の存在との関係性を有意味なものとする、大枠の条件である。死によつて、人間の生が無意味になるのではなく、かえつてかけがえのないものとなり、一回限りで独自のものになる。

このように生の意味の根拠を、有限で一回限りで独自であるという生のあり方に求めるフランクルにとって、生の意味は、あくまで抽象的に探求するべきものではなく、具体的な状況（一回性）、具体的な人格（独自性）に関して提出するべきものである。（106 = 72）。

具体的な関係性に即して、自らが将来の自分に責任を持つと自覚することは、自らの生に使命があると自覚することにつながる。使命を自覺すればするほど、生はいつそう意味に満ちたものになる。使命は他者から与えられるものであり、使命を体験するということは、高次なものを体験すること、超越者を体験することにつ

ながる（71 = 70）。実際、収容所を出た人間は、神への信仰を再び学ぶようになるのである（1946/2005: 156 = 119; 1947/1977: 139 = 156-7）。

結論的な部分だけを強調してしまえば、フランクルは、神への信仰を前提とした論点先取の議論をおこなつてゐるようにも思える。しかし、丁寧に見れば、死によつて制約された具体的な人間の実存の状況から、一瞬一瞬のかけがえのなさ、将来の自分に対する責任、使命の自覚の不可避性、そしてそうしたものを与えると考えられる超越者との近さくと、着実に論を進めていることが分かる。このような考え方は、近い将来における死を宣告され、人生に生きる意味を見いだすことのできない人間が、残りの人生に独自の生きる意味を見いだし、ただ苦痛に耐えるだけの人生においても自分が態度価値を示す」とができると確信できるよう導く、スピリチュアル・ケアの仕事にも通じるものであろう。実際、フランクルは、世界観や人生観そのものを問題とし、意味への意志を活性化することに重きを置く「精神的なもの」からの心理療法を口コテラピーと呼び、それを従来の心理療法の心理主義を超えるものとして提示している（1946/2005: I = 第一章）。

フランクルは、死後生の問題に対し、非常に微妙な態度をとつてゐる。フランクルは死後もなお残るような何かとして「精神的〔靈的〕人格 geistige Person」を考えている。精神的人格とは、身体的に現れているものの感覚的印象、意識内容を通じて、それ以上のものとして志向されているものである（1949/75: 129 = 179）。それは、生前においても、直接的には与えられないものである。しかし、間接的になら、死後においても与えられるものである（132 = 184）。Iのよだな発言からは、精神的人格とは、ひとまざ、ある人の人格に関わるイメージのように理解する」とができる。

しかしながら、ニュアンスとしては、身体を超えた精神的なものという意味での靈魂を連想させるといふがある。たとえばフランクルは、『それでも人生にイエスという——ある心理学者の強制収容所体験』（邦題は『夜と霧』）のなかで、早朝に暗やみを仕事場へと行進させられていたときに、妻のイメージ Bild が浮かび、それと対話したというエピソードを紹介している。フランクル自身は靈魂であると示唆しようとはしないが、その当時にはフランクルの妻は亡くなっていたということも注記されており、これをある種の宗教体験、つまり靈魂との邂逅の体験として解釈する読者が出てきてもおかしくない個所である（Frankl 1947/77: 64-7 = 59-63）。

それに抵抗するかのように、フランクルは、精神的人格といわゆる靈魂との違いを強調する。精神的人格は、心身的な現存在の次元においては隠されたものであり、インド人が言うように「迷妄」から解き放たれたときに自覺されるものである。しかし、人間は死の瞬間に時間そのものを失うのだから、そこで明らかになる精神的人格は、^{スピリチュアル}交靈術や輪廻転生が思い描くような、死後も生き続け、^{スピリチュアル}「靈魂 die Geister」とは異なるものである（Frankl 1949/75: 133 = 188-7）。精神的人格は不可知のものであり、空間と時間の彼岸にあるものなので、死後もなお生き続けるもの Fortleben 「死後生」というよりは生き残るものの Überleben 「超生命」である。それについては、否定神学的に、あるいは否定精神学 negative Noologie として語るしかな。つまり、精神的人格は死すべしものではない。不死であり、不生である（134 = 188-9）。

しかし、だからといって、精神的人格は非人格的なものではない。より高次の意識のなかに消滅するようなものではない。あくまで人格的なものである。けれど、フランクルは、^{スピリチュアル}まゝな著作で語っている「無常

Vergänglichkeit]についての考察を引き合いに出す。それは、今よりも永遠を真実在とするプラトン、アウグスティヌス來の静寂主義を退け、すべては固定せず、変化するとするニヒリズム・実存主義を退け、時は流れ去るが同時に沈殿し、凝固するものも残るとするような時間性に関する考察である。このような時間觀のものでは、存在は常に生成し続けると同時に、何ものかべと完成してゆく（135-6 = 1924; cf. Frankl 1978）。

フランクルによれば、人間は、常にそのつど「なる」「生成する」存在で、その生を終えるところにはじめて「完全 Ganz」になる。この自己完結的な全体性としての未来に、過去となるべきすべての生の一瞬一瞬が関係づけられている。それとの接合部は無意識である。人はこの無意識から生に目覚め、死においてこの無意識のうちへと眠りいる（Frankl 1949/75, 137-8 = 1989）。

精神的人格はヘーゲルの言葉で言い換えれば「主観的精神」にある。ヘーゲルにおいて、主観的精神は、絶対的精神を原因とし、客観的精神によって決定される。それと同様に、フランクルの言う精神的人格は、ある絶対的な「超意味 Übersinn」を原因とし、客観的な意味世界によって決定される（139 = 202）。

以上のことと踏まえて、平易にかみ砕くなら、フランクルの言う精神的人格とは、ある人の人格についてのイメージで、その人の人生とともに完成されるものであり、その人が生きた意味として、その人が死んだ後も残るものだと押さえておくのが無難である。だが、否定的にしか語りえない何かが背後に想定されている。私たちが故人の人格のイメージとして理解するものは、その人の具体的な人生を通して蓄積され、客観的な意味世界に係留したイメージにすぎない。この精神的人格の背後には、他を媒介として自己を形成し自己を知る自己転回の運動としての精神=靈 Geist が、根本的だが不可知な原因として控えているのである。

このような精神的人格の概念は、心理学と宗教と哲学の境界を浮動する概念である。ヘーゲル哲学が神学の世俗化を目指したものだとすれば、それを個別具体的な人間の生に応用したのが、フランクルの心理学だと言えるのではないだろうか。

四 論点の整理——死に直面した生の意味と価値

以上、フロイトとユングとフランクルの、死と生に関する議論を見てきた。三人とも独自性を持つた思想家であり、安易な比較検討、共通点の抽出は慎むべきかもしれない。しかしながら、彼らの議論が死と生に関する論点に対する多様な応答であるととらえて、そこで特に問題となっている論点が何なのか、そしてどのような応答が可能なのかを整理することで、彼らをより広い文脈で理解することができるようになる。もちろん、彼らの多様性を多様性として押さえておくことが前提である。

(二) 死をめぐる時間論

まず、彼らの死生観が時間に関する哲学的枠組みに基づいて展開されていることに注意しておきたい。とりわけ、フロイトとフランクルは、ほぼ同一の問題を立てている。すなわち、すべてが変化し移ろうはかないものであるという考え方と、永遠の価値が実在するという考え方を対比した上で、両者を退け、おのおのの時間論を展開するという方法をとっている。

フロイトは、限られた時間だけの存在であるからこそ価値があると結論する。フランクルも、死があるからこそ、その生が一回的で独自のものになると述べている。また、時間は流れると同時に沈殿するとし、二つの時間観を統合する。過去は過ぎ去ったものとしてより、すでにあったもの（既在）としてとらえられる。同時に、現在の一瞬一瞬は、将来の存在と関係づけられて生成するものである。このような哲学的時間論の枠組は、明確な形としてはフロイトにはないようと思われる。しかしながら、フロイトは、喪失した対象が内的対象として意識的、無意識的を問わず、残っているという考え方をしているように思われる。そうであるならば、過去は心的現実として存続するということになり、フランクルの時間観と基本的に矛盾しない。過去の残存という観念は、フロイトにおいては、超自我の世代間伝達にまで結びけることが可能であろう。

他方、ユングには、死と再生を繰り返す循環的時間観とでも言えるようなものが確認された。ただ、そこでも過去の古い自我は失われるわけではなく、新たな自我に統合され、言うまでもなく心の全体性としての自己にも統合される。

このように見てくると、すべては変化し、死にゆくが、心には何かが残る。そして、その何かとは、フロイトにおいては超自我などの内的対象、ユングにおいては元型的イメージに統合されるようなイメージ、フランクルにおいては先に見た精神的人格などであるとまとめられるであろう。

(二) 死へと向かう傾向性

人間が死へと向かっているということ、逆に言えば死は人間にとつて不可避であるということ、このこと自

体は、心理学という枠を越えて普遍的に了解される事項であるだろう。しかし、それをどのように表現するか、その論じ方において三人のあいだで違いが現れる。フロイトは、死の欲動という表現を用いた。ユングは、死は人格の成就であると言い、個性化過程の最終段階として位置づけているように思われる。フランクルは、生は生成であり、死において生が終わるときに、それは完全になるのであり、すべての生の一瞬はこの全体性と関係付けられているとする。この三つの表現の仕方をどう関連づけることができるだろうか。語り口の違いに注目するならば、フロイトは死という否定的なものに本能的に方向づけられていると宣告するペシミズムであり、ユングとフランクルは死を生の完成ととらえ、それに向かう生のプロセスを成長としてとらえるオプティミズムだとすることができるかも知れない。しかし、それは思想を党派的に振り分けているだけで、具体的な思想の内実を無視したものである。フロイトが本当に死を否定的なものとのみとらえていると言えるだろうか。少なくとも先に見たように、消え去ったものは無価値だという考えに反対している以上、そうは言えない。また、ユングやフランクルは、死を「良きもの」としてとらえているだろうか。そこまでの言明を引き出すことはできない。確かにユングは死者たちにとって、死は誕生であり、喜ばしいことだとするが、それはあくまで心的現実においては、という留保を付ける必要があるだろう。フランクルが、死を完成ととらえるからと言つて、強制収容所で起こつたおびただしい数の殺戮行為を、生の完成として肯定するだろうか。そうでないことは明らかである。

むしろここで注目すべきは、彼らがいずれも、生のただなかに死へと向かう傾向性が潜んでいると考へてゐることである。別の言葉で言い換えれば、生における死の遍在性とでもいうべきものが想定されている

のである。

(三) ニヒリズム的な死生観の批判

「死ねば無に帰するのであり、したがつて生は無意味・無価値である」と考えるようなニヒリズム的な死生観に対して、三人は共通して反対している。ただし、その批判の論拠はそれに異なる。フランクルは、先のような時間観に訴えて、過去は既在という意味で存在していると考え、死ぬことで生の事実が消えるわけではないと考へる。フロイトはニヒリズムの動機を分析し、すべては消え去るから無価値だとするのは喪失の悲しみの否認だとする。フロイトを補うなら、ニヒリズムの裏には生への強い執着がある、だとすれば、それはおのづから自己矛盾を抱えた態度である、ということになるだろう。他方、ユングは、ニヒリズムの負の効果に注目し、死によつて無に帰すると考へると、生は不安と恐怖に満ちたものになる、と指摘する。そう指摘することによって、暗にニヒリズムが心理的健康にとつて否定的な影響を及ぼすことを示唆する。

以上のことから何が分かるだろうか。彼らは何も身体的生命が絶たれるという意味での死そのものを否定しているわけではない。死の現実性によつて、生の価値までも否定することに反対しているのである。両者は必ずしも結びつかないし、それを結びつけようとするニヒリズムは、生へのアンビヴァレンツに基づき、生への不安や恐怖に帰着するのである。

(四) 不死性への批判

ニヒリズム批判は、転じて不死性の肯定に向かうであろうか。不死性とは、人間の身体的死を超えた生命があるという観念であるが、これに対してフロイトとフランクルは批判的であり、ユングは肯定的であると言える。フロイトは、永遠の価値があるとするのは悲しみの否認だと考える。ここでもニヒリズムに対する批判と同様、その動機に焦点が当たられる。また、喪失の悲しみを否認することによって、別の形で、すなわち症状という形で、悲しみが表現される可能性がある。対象喪失ではなく、自己の死という文脈に置き換えてみるならば、不死性を信じる一方で、無意識的な死の不安や絶望はかえつて増大し、原因不明の無気力や自己嫌悪に苦しめられる可能性があるということにつながるかもしない。他方、フランクルは、人間が不死・不变だとしたら、行為は無限に延長することが可能となり、生の一回性や独自性は失われるとする。フランクルの議論は、ここでも哲学的時間論に基づいており、ここでの不死性はあくまで思考実験として仮定された不死性であり、死後生や永遠の生命そのものに関する議論ではない。したがって、厳密な意味では、フロイトやユングとは比較できない。では、フロイトとユングとではどうか。フロイトに対して、ユングは、ひとまず不死性の観念を好意的に評価していると言えよう。彼は、死を第二の生とする宗教的死生観を、無意識的イメージとして尊重する。しかし、ここで注意しておかなければならないのは、物的現実としての不死性を認めているわけではないということである。したがって、ユングは宗教的死生観をそのまま是認しているわけではない。なおフロイトとユングとで比較できる点としては、不死性の観念と、死の不安や恐怖や悲しみとのどちらをより根源的ととらえているかという点がある。フロイトは、前者によって後者を隠蔽することに反対するであろう。と

はいえ、それは後者の根源性の主張には必ずしもつながらない。ユングは、不死性の観念が民族や文化や時代を越えて普遍的に無意識に存在することの重みを強調するだろう。とはいへ、その論法で行くなら、死への不安や恐怖や悲しみの普遍性も、われわれは忘れてはならないと言える。

三人は不死性の観念に関して一見ばらばらの態度をとっているように見える。しかしながら、これらは統一的に理解することもできる。不死性の観念が人間の無意識にとって根強いものであることを認めるとしても、それによつて死の不安や恐怖や悲しみを否認するのではなく、両者が人間の心にとつて根強いものであることを理解する。生者にとっての死は死者にとっての第二の生であるかもしれないが、それが死であることそのものは動かしがたい。そのような死の現実性を認識した上で、生の一回性や独自性を重く受け止め、自分自身の生の意味を探求しなければならない。

(五) 批判されるべき態度とあるべき態度

以上を踏まえつつ、死に対する態度を彼らはどう考えていたかをまとめるところのようになる。フロイトは、自己の死であれ、他者の死であれ、死を否認することを批判し、死という現実を直視すること、悲しむこと、それによつて生の価値を認識することを好ましいと考える。ユングは、死は無に帰することだと考えることは、死への不安や恐怖を高めるとし、死のイメージに直面し、宗教的・神話的なイメージの助けを借りながら、最後の個性化としての死に向かうことを勧める。フランクルは、死を前にして、生に何の意味があるかを問い、無意味だと絶望するのではなく、人間の有限性を踏まえることで、かえつて生の一回性と独自性を自覚し、自

らの生の意味を示す責任があり、そのような生の事実や生の意味は、時間が流れ去っても既在として残ると考える。三人に共通するのは、死を直視するという態度を貫くべきだという主張である。そして、死を直視してもなお、生の価値や意味を探求することが可能だという信念が擁護されている。しかし、その探求の方法論が、それぞれ異なる、すなわち「喪失の悲しみ」を味わうことによるのか、死のイメージを理解することによるのか、生のかけがえのなさを認識することによるのか、である。しかし、これらの方針論の違いは必ずしも相互に矛盾するものではない。

五 心理学的死生観の構成へ

これまで、フロイトとユングとフランクルを等しく取り上げて、その思想の異同を吟味してきたが、ここで特にユングとフランクルとで著しく共通しているが、フロイトとはそれほど関わらない論点について見てゆきたい。

まず、ユングは、人間にとつて死は心的現実としてしか経験されないとする視点を持ち、イメージとしての死を扱おうとする。フランクルは、精神的人格という他者の背後に志向されるイメージの現実性を重視する。しかし、これは物理的な意味で死後も存続するような靈魂とは異なるものである。ユングは、著作のなかで靈魂の存在を示唆するような文章を数多く残しているが、しかし、それはあくまで心的現実として尊重するという留保を付けてのことである。ユングとフランクルはともに、心的現実としての死、イメージとしての死に着

目する。

また、ユングにとって、死は、個性化プロセスの最終段階であり、人格の達成であり、経験を死者たち（人類の無意識）にもたらすものである。フランクルにおいても、死によって、生は完全になるとされ、意識は無意識に回帰し、精神的人格が人類の客観的な意味世界に係留すると考えられる。ユングは、私という存在の意味は、「死者たち＝人類の無意識によつて」投げかけられた問いへの答えであるとし、フランクルは、私が生の意味を問うのではなく、生が私にそれを問いかけるとする。

フランクルは、死を前にして生の意味を探求し、使命を自覚するとき、その使命を与える高次なもの、超越者が背後にいるのを体験するとする。精神的人格についての議論で、このような超越者に相当するのは、根本的だが不可知な原因としての精神であるだろう。生は精神の自己展開の運動であり、個人の精神はそこから生まれ、そこに帰る。これがユングの場合は、人類の集合的無意識を内包する心あるいは魂の全体性としての自己として表現されている。自分がそれを否定する自我を生成し、自我はそれと対立する無意識的イメージと直面し、それらが統合されることによつて、全体としての自己が活性化する。心・魂の全体性から人は生まれ、それに回帰する。生きる意味も、全体としての魂に独自の経験をもたらすことにある。

つまり、ユングもフランクルも、心的現実においては、靈的「精神的」人格的主体が、人類規模の集合的な実質を持った精神や自己として名指される超越的全体性から生まれ、そしてその超越的全体性へと死んでゆき、我々は生きているあいだに、その超越的全体性に貢献すべく、経験や学びを得ている、と考えているのである。

先の（五）までで、三人の心理学者は、死に直面してなお生の価値を維持するという態度を、共通して是認

しているということを確認した。しかしながら、このような態度は、フロイトにおいては死に至る苦しみや悲しみをそれとして受け入れることによって、からうじて追求されるものであった。それに対して、ユングとフランクルは、死に直面してなお生の価値を追求することが可能であると考えられるような形而上学的な世界観の構築に、一歩踏み込んでいるように思われる。すなわち、生を生の意味の形成のプロセスととらえ、死はその完成であり、生の意味は死を経てなお、人類の心的世界のなかで生きるという考え方である。さらに、それを可能としている人類規模での、精神や集合的無意識が、背後に想定される。

これらは心理学的な觀察に基づくもので、心的現実やイメージにおいてはそのような死生観が見いだされるというだけの意味しか持たない。このような死生観は「心理学的死生観」と呼ぶことができるようなものである。すなわち、人間の心のなかで確かな現実性を持ちうるような死や死後生についてのイメージを、心理学的用語で再記述したもののことである。このようなイメージは、しばしばニヒリズム的な死生観によつて脅かされ、生の不安や恐怖に帰着しがちである。そこで、潜在的となつてゐる心的現実性を有する死生観を顕在化することによつて、死に脅かされた生に治療的効果をもたらすことが期待される。しかしながら、それは宗教的死生観とも一線を画している。死後生や靈魂を、物理的現実として肯定することも否定することも差し控える。また、不死性の観念によつて死の現実性が直視されず、死にまつわる否定的な感情が封じ込められる点には明らかに批判的である。死の現実を直視してなお生の意味や価値を維持するという態度が勧められるのである。

ところで、このような心理学的死生観は、形而上学的な構築の度合いにおいて、ユングとフランクルにはより顕著であるかもしないが、フロイトに全くないというわけではない。ユングにおける自己、フランクルに

おける精神と対応するのが、フロイトにおいてはエロスであると言える。エロス＝愛とは、他と結びつきながら、より大きな自己を達成しようとする傾向性としてまとめられるものであった。そこでは、個体にとっての死が、より大きな集団にとつての生となることもある。フロイトにおける発達の筋道とは、失われた父性的人格を表象しながら、自分がそれを喪失したことを自覚し、自分のなかにある愛と攻撃性を自覚することであり、転じて、自分自身も他者への愛に生きることで、愛を伝え、死者たちの列に加わることであると考えられる。喪失された対象のイメージは、内的対象として残された者のなかに生き続ける。この点は、心的現実としての死者の魂の存続、ないし継承ということを示唆する。まとめるど、人間はエロスという相互依存性のなかで発達し、時に個としてエロスと敵対するが、その相克を通じて成熟し、自らエロスの主体となり、死において、エロスの自己展開する運動に合流するという、心理学的死生観が導き出される。これは、フロイトの思想をやや拡張しすぎていると言えるかもしれない。あるいは、フロイトのなかにある潜在的な心理学的死生観を顕在化したものということになるだろうか。

結論

以上、本論考では、フロイト、ユング、フランクルの死と生に関する思想や議論を見てきた。これら三人の心理学者は、それぞれ独自性を持つ思想を提示していることは言うまでもない。しかしながら、彼らの死生観を再構成するなかで見えてきた共通性も無視できるものではなかった。すなわち、死の現実性を直視した上で、

なお生の意味を維持しようとする態度である。そのために、心的現実における死と死後生のイメージを心理学的用語で再記述した「心理学的死生観」が描かれる。生は生の意味の形成のプロセスであり、死はその完成であり、生の意味は死を経てなお、人類の心的世界、人類規模での精神や集合的無意識のなかで生き続ける、という死生観である。これは、ユングとフランクルにおいて顕著であるが、フロイトにおいても潜在的に存在するものであった。

心理学的死生観は、宗教的死生観とニヒリズム的死生観との対比によって、その特徴がより明瞭となる。

宗教的死生観は、不死性を強調することによって、死の現実性や重みを軽視する傾向がある。それによって、死をめぐる不安や恐怖や悲しみの感情は抑制されるが、それは心のなかでは決して消滅せず、別の形で症状として現れる。あるいは、不死性を強調することによって、生の意味はかえって不明瞭になってしまふ。ニヒリズム的死生観は、死によって無に帰するのであれば生には意味がないと考えることで、生の意味や価値を否定する。それによって、死への不安や恐怖や悲しみはやはり解消されることなく、むしろ増大する。要するに、宗教的死生観は死を否認し、ニヒリズム的死生観は生を否定する。それに対して、心理学的死生観は、宗教的死生観によって否認された死を真正面から取り上げると同時に、ニヒリズム的死生観によって否定された生の意味や価値をすくい上げようとするものである。したがって、心理学的死生観を、宗教の側に属するものだととらえるのも一面的だし、反宗教の陣営に属するものだととらえるのも一面的である。

このような性格を持つ心理学的死生観は、彼らの思想を、宗教以後の宗教、宗教に代替する思想として、特徴づけることに寄与するであろう。死と生の問題に明確な解答を提示するのは、宗教の仕事であつたはずであ

る。しかし、近代以後、宗教的世界觀は科学的世紀觀によつて、その地位を脅かされることになる。近代人は、もはやそれを全面的に肯定することはできなくなつてゐる。それゆえ、宗教的死生觀を受け入れる者も、死と死後生という不可知の領域に對して全幅の信仰を保持しえず、どこかで懷疑せざるをえない。そのため、宗教的死生觀を受け入れるためには、懷疑を抑制しなければならない。それは、内的な矛盾と葛藤を引き起こすことになる。しかしながら、われわれは現在の生を全否定するようなニヒリズム的死生觀を受け入れることも難しい。どこかに生の意味や価値のよりどころを求めたがる。それでは、どのような死生觀が可能であるだろうか。心理学的死生觀は、このような宗教思想史上に起きた空白を埋めるものとして評価できるだろう。

心理学的死生觀の問題点として何かあげられることはないだろうか。筆者にとって、いちばん疑問と思われるるのは、心的現実として強力なのは、死と死後生をめぐる宗教的・神話的なイメージばかりであろうかということである。心的現実は尊重されなければならないというのなら、同じ論法でニヒリズム的死生觀の現実性も等しく重視されなければならない。ところが實際には、彼らは宗教的死生觀をそのまま受け入れることはないとても、心理学的用語によつて改変された形で引き継いでおり、ニヒリズムに陥らないということに、よりいつそうの価値を認めているように思われる。しかしながら、彼らのニヒリズム批判は、しばしば抽象的レベルで展開されている。すなわち、ニヒリズムは自己矛盾をはらむ、心理的に否定的な感情を引き起こす、時間論のレベルでは意味や価値は残存する、などである。しかしながら、死の臨床においては、ニヒリズム的死生觀の現実性は絶えず問題となるであろう。

筆者は、本論考で取り上げたフロイト、ユング、フランクルらの世代の前後が、心理学的死生觀の絶頂期だ

とは見てこない。心理学的死生観は、その後も展開をし続ける。おもむくのテーマでも重要な研究者は、ヒリザベス・キューブラー＝ロスであるだらう。医学の進歩と終末期の延長とともに条件を伴って、心理学的死生観はその重要性をますます高めてこる。キューブラー＝ロス以後の心理学的死生観の展開は、また稿を改めて論じたい。セイドは、死の知識と受容のせめらいが改めて問題となる。同時に、臨死体験の研究、トランスペーソナル心理学の台頭があること、心理学が死を語じる機会が増え、またその幅も広がるにになると述べ。

参考文献

- Frankl, Viktor E. 1946/2005 (11., Überarbeiteten Neuauflage). *Ärztliche Seelsorge: Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse* (Wien: Deuticke, 2005). 露山徳爾訳『死への愛』(第六版の邦訳)『死への愛』(みやや書房、一九五七年)。
- . 1947/77. ...trotzdem Ja zum Leben sagen: Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager, 7. Ausgabe (München: Kösel-Verlag, 1995). 露田健二訳『夜へ繰新編』(みやや書房、一九〇〇年)。
- . 1949/75. "Der unbedingte Mensch: Metaklinische Vorlesungen," *Der leidende Mensch: Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie* (Bern: Hans Huber, 2005). 三田英男訳『制御されぬ人間』(春秋社、一九〇〇年)。
- . 1978. "Temporality and Mortality: An Ontological Essay," *The Unheard Cry for Meaning: Psychotherapy and Humanism* (N.Y.: Simon and Schuster). 鶴富祥彦訳『*死への意味* を求めて』(春秋社、一九九九年)。

Freud, Sigmund. 1915. "Zeigemäßes über Krieg und Tod," *Gesammelte Werke* (Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag)
(訳・著者) X. 森山公夫訳「戦争と死」『ロイド著作集』(人文書院)。(以下、『著』と
置く)

———. 1916. "Vergänglichkeit" (GW X). 高橋義孝訳「無常のレーリード」、「著」。

———. 1917. "Trauer und Melancholie" (GW XI). 井村恒郎訳「悲哀とメランコリー」、「著」。

———. 1920. "Jenseits des Lustprinzips" (GW XIII). 小此木啓吾訳「快感原則の彼岸」、「著」。

———. 1930. "Das Unbehagen in der Kultur" (GW XIV). 加田庄山訳「文化のなかの不安」、「ロイド選集 第6 文化論」(日本教文社、一九七〇年)。

Jung, Carl. G. 1928. "Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten," *Gesammelte Werke* (Zürich: Rascher)

(訳・著) GW 7. 松代洋一・渡辺学訳「自我と無意識」(思索社、一九八四年)。

———. 1939/50. "Über Wiedergeburt" (GW 9/1). 林道義訳「生まれ変わりについて」、「個性化とマハタニア」(みやか
書房、一九九一年)。

———. 1934/69. "Seele und Tod" (GW 8). 岩津松郎訳「魂と死」、「オカルトの心理学」(チャーチル出版会、一九八九年)。

———. 1961. *Erinnerungen, Träume, Gedanken* (Zürich: Rascher, 1967). 河合隼雄訳「ハンク自伝」(みやか書
房、一九七一年)。本稿で参照した箇所は2巻目のみ。

小此木啓吾。一九七七年。『ロイド』(講談社、一九八九年)。

(訳・著) のりちか 聖心女子大学文学部専任講師)

Problematique of Psychological View on Life and Death: In the Thoughts of Freud, Jung, and Frankl

Norichika Horie

This article recapitulates some psychological thoughts on life and death, makes clear what are the issues, and reconstructs the problematique. The authors discussed in it are those who objectified religion in psychological terms and thereby elaborated their own alternative thoughts. The subjects for discussions are Freud's theory of mourning work and death instinct, Jung's "death and rebirth" and near-death experience, and Frankl's experience of concentration camp and search for meaning of life. First I grasp the outline of their arguments, then, clarify the features of psychological view on life and death. "Psychological view on life and death" is the psychologically redescribed image of death and afterlife as psychological reality, for the sake of maintaining meaning of life even in the face of reality of death. It takes up the reality of death which is denied by religious view on life and death on the one hand, and saves the meaning or the value of life which is rejected by nihilistic view on life and death on the other hand.