

フロイトの歴史構想

宗教史、文化史、道徳性の問題

東京大学大学院人文科学研究科宗教学宗教史学専攻

堀江 宗正

(平成5年入学 36092)

修士学位論文

(1994年12月16日提出)

目次

序論	1
要旨	5
第1章 『トーテムとタブー』における 進歩主義的歴史構想と起源反復的歴史構想	10
はじめに	11
第1節 比較的方法から歴史的方法へ	11
第2節 進歩主義的歴史構想——世界観の発展段階	13
第3節 起源反復的歴史構想——儀礼における原父殺害の反復	17
第3節 進歩主義的モデルと起源反復的モデルは統合可能か	20
結論——二つのモデルの相容れなさ	23
第2章 第一次世界大戦と死をめぐる思索——道徳主義的転回	25
はじめに——『トーテムとタブー』以後の歴史構想	26
第1節 戦争による幻滅と死に対する無意識的態度の暴露	27
第2節 進歩の図式の修正——外界・現実から他者へ	31
第3節 歴史の進行にともなう喪失と喪の作業	34
結論	41
付論——ナルシズムの克服と喪の作業、そしてフロイトの今後の課題	41
第3章 後期欲動論の導入——死の欲動をめぐって	45
はじめに——第3章および第4章のねらい	46
第1節 死の欲動という概念の登場	49
第2節 死の欲動の経験的基盤——マゾヒズム現象の説明可能性	53
第3節 回帰・反復の傾向性を示す概念としての〈死の欲動〉	61
第4節 生と死の二元論から潜在的な生（エロス）一元論へ	63
結論——後期文化論への展望	67
第4章 欲動論から文化の解釈へ——エロスをめぐって	69
はじめに	70
第1節 基本的アイディアの提示——群集団組織化の条件と契機	70
第2節 群集団形成の契機としての〈生の欲動〉	75
第3節 生の欲動、リビドー、エロス——概念の再定式化	77
a. 欲動論の来歴	77
b. 諸概念の再定式化	79
c. エロスの非回帰的・非反復的性質	83

第4節 群集団心理の分析	86
a. ナルシシズムの制限と情愛	88
b. 同一化	89
c. ほれこみ	90
d. リビドー的構成の公式	92
第5節 フロイトの分析における矛盾と混乱	93
結論	98
第5章 超自我、罪責感、道徳主義的宗教批判	101
はじめに	102
第1節 『群集団心理と自我分析』に欠けていたもの	102
第2節 超自我概念の導入	106
第3節 道徳的マゾヒズムの問題	110
第4節 道徳的マゾヒズムとしての宗教——『ある幻想の未来』から	115
第5節 道徳的マゾヒストの例証——「ドストエフスキーと父殺し」	122
第6節 ログスによる未来、あるいはログスの未来	128
第7節 神を弔う——喪の作業としての歴史記述	138
a. 文化内在的宗教批判	138
b. 対象喪失と喪の作業の連続する過程としての宗教的表象の形成史	141
c. フロイトの喪の作業の批判的考察	145
d. エロスによる未来	148
結論	151
第6章 文化史構想における	
理論家としてのフロイトと道徳家としてのフロイト	153
はじめに——葛藤を引き起こす問題的なるものとしての文化の歴史	154
第1節 幸福か苦悩か——生の困難とその緩和方法の諸相	156
第2節 個人と文化の対立という観点から見た文化発展史	160
第3節 エロスの過程としての文化史——あるいは生と死の闘争としての	164
第4節 文化史のなかの超自我——道徳性の進歩と罪責感の昂進	170
第5節 個人と文化の和解を目指して	174
第6節 理論家としてのフロイトと道徳家としてのフロイトの葛藤	180
a. 隣人愛とエロス	180
b. フロムの指摘	185
c. フロムへの批判	189
d. 分裂の定式化	195
第7節 歴史家としてのフロイトへ——療法家を範型として	196
a. 技法論に見る療法家としてのフロイト	197
b. 療法家としてのフロイトにおける理論家的側面と道徳家的側面	200
c. 理論家的側面と道徳家的側面の統合を目指して	202
d. 文化論的著作の批判的考察	204
結論	207

第7章フロイトの歴史的眞実——『人間モーセと一神教』	209
はじめに	210
第1節 『人間モーセと一神教』に見るフロイトの歴史構想	211
第2節 起源反復的モデルか、進歩主義的モデルか	217
a. リクルールのフロイト批判	218
b. 『人間モーセと一神教』の歴史構想における「進歩」	219
c. 「進歩」の基準に関する仮説的規定	226
第3節 精神性の進歩の問題	228
a. 精神性の進歩への誇り	228
b. リクルールによるフロイトの潜在的目的論の指摘	232
第4節 偉大なる人間の表象	236
a. 偉大なる人間の理念と人格	236
b. モーセの影響の遅延、潜伏、発現	237
c. 表出と隠蔽の対立、妥協形成	240
d. 進歩としての反復、反復を通じての進歩	241
e. リクルールへの反論	243
第5節 倫理と聖なるもの	244
第6節 フロイトにおける歴史記述と歴史的眞実	249
a. 歴史記述と歴史的眞実に関するフロイトの言明	255
b. フロイト自身の構成・構想の眞実性に関する言及	262
第7節 <歴史的眞実>概念の再構成	267
a. 現在の諸表徴との対応性に基づく眞実性の確信	268
b. 実効性による眞実性	271
c. 「歪曲訂正」の権利をめぐって	273
d. 再定式化	276
結語	278
結論	281

序論

本研究は、精神分析学の創始者であるS・フロイト (Sigmund Freud, 1856-1939) の歴史構想を、主に宗教論・文化論にかかわる著作の読解から包括的に理解することを目指している。

考察の対象は、『トーテムとタブー』(1913年 a) 以後のフロイトの著作に限定する。それは、この著作がはじめての大規模な歴史的著作だからである。フロイトの思想全体の脈絡からその歴史思想の性格を突き止めるためには、少なくとも『夢判断』(1900年) まではさかのぼらねばならないが、それは著作の量の多さゆえに、とてもこの小論では扱いきれないことである。

またフロイトについて言及している二次文献は、フロイトの理解にかかわる限りで考察の対象とし、フロイト理解を超えたその著者の独自の議論の展開については、それを考察の対象外とした。たとえば本稿第7章でとりあげたP・リクール(1965年 a) についても、フロイトの理解にかかわっている限りで考察の対象とした。したがって、フロイト思想のリクールなりの批判的継承を経たあとの象徴解釈に関する彼の主張などは考察の対象としなかった。

次に本研究の背景にある問題意識について簡単に触れておく。本稿では議論されていないが、筆者の関心は、世俗化した社会における宗教以後の宗教的思想運動に向けられている。つまり、宗教が、組織化された形態としてはその勢力を失いつつあるように見える社会での宗教性とはいかなるものなのか、という問題への関心である。その例として、20世紀初頭から盛んになってきた精神分析運動を中心とする心理学的思想運動をとりあげ、その運動に属する思想家たちが宗教的伝統・宗教史をどのように対象化してきたか、また対象化するなかでその思想家みずからがどのような宗教性を帯びていったのか、という問題に取り組みたいと考えている。本稿はその準備作業にすぎない。フロイトは、宗教的伝統から離反しながらも宗教の歴史を研究対象として分析し、断片的な

素材とその解釈から壮大な仮説的性格を持つ〈構想〉を想像力を交えながら組み立てた。そうするなかで、より個人化した形態においてはああるが、新しい神話を形成したのだと見ることができる。それは、宗教以後の非宗教的な心理学的思想運動の宗教的性格に、光を当てるものなのではないか。そのようなもくろみを持って、本研究は、フロイトの歴史構想に取り組んでいるのである。

したがって、本研究がフロイトの歴史構想を考察する際に前提としている観点は、限定されたものである。フロイトが宗教現象を対象化するその仕方が、歴史学的水準から見て、文献学的水準から見て、また人類学的水準から見て、適切なものであったかどうかということは、最初から問題としていない。それよりも、フロイトが宗教現象・文化現象を対象化したその意味を問いたい。

たとえば、本論稿の第5章、第6章、第7章において、三つの批判的考察が展開されることになるが、そこでの批判は、精緻な読解を基盤とした内在的批判とでもいうべきものである。フロイトの主張を性急に批判するのではなくて、まず理解することに力を傾ける。そのうえで、フロイトの内部に潜む矛盾を指摘する。それによって、些末な批判に終始することを避け、本来的にはフロイト自身が問題とせざるを得なかったような論点を指摘する。そうするなかで、フロイトが宗教現象・文化現象をある特定のやり方で対象化せざるを得なかった、その意味が明らかになるであろう。

第5章では、フロイトの設定した喪の作業の基準から、フロイトの著作を評価し、また批判するという戦略を採っている。それによって、次にフロイトが向かわざるを得ない方向性を把握することができた。第6章における、理論家と道徳家の分裂の指摘とその統合可能性の提示も、同じく、フロイト自身の治療的プロセスを範型としての批判である。それによって、歴史的構成の次元における不備をつき、『人間モーセと一神教』（1939年）で達成されるべき課題を設定することができた。このような課題設定によって、『人間モーセと一神教』の成果が適切に評価されることになったと思う。最終的に、フロイトが宗教的伝統に反対しながらもそれを対象化し、かつ「歴史的眞実」をそのな

かに見いだして、それとの連続性を見つけることによって歴史記述の伝統に再帰属することになったということ、指摘することができた。それは、伝統から切り離された世俗化を生きる近代人にとって、伝統との接し方の一例を示すものである。つまり、世俗化した社会における宗教性の一形態を示すものである。こうして、フロイトの歴史構想の意味、歴史記述の意味をかなりはっきりすることができたと考えている。

もちろん、フロイトの最終的な批判というものが試みられねばならなかったが、本稿ではそこまで到達することができなかった。今後の課題とすることにした。即席の批判を提示し、安易に乗り越えたと誇るよりも、むしろ本質的かつ内在的かつ内発的な批判がわき起こるまで、その時が熟すのを待ちながら探求に励みたい、と筆者は考えている。

要旨

本研究は、S・フロイト (Sigmund Freud, 1856-1939) の歴史構想を、主に宗教論・文化論にかかわる著作の読解から包括的に理解することを目指している。

第1章では、『トーテムとタブー』をとりあげ、フロイトの初期の歴史構想の内容を明らかにする。ここでは、一方で進歩主義的歴史モデルにしたがって、呪術、宗教、科学の三段階からなる世界観の変遷の歴史が構想され、他方で起源反復的歴史モデルにしたがって、原父殺害が宗教的儀礼において構造的に反復されるような歴史が構想される。この二つのモデルは、一見両立不可能な相反する性質を持つモデルであるように思えるが、残存概念を介在させることによって、本来統合可能なものであった。しかし、進歩主義的歴史構想が、呪術、宗教、科学の発展段階にかかわるのに対し、起源反復的歴史構想は基本的宗教的段階のみにかかわるものであり、必ずしも直接的に対応するものではない。その総合は最後の著作『人間モーセと一神教』で、はじめてなされるのである。

第2章では、後期欲動論が導入される以前の「戦争と死に関する時評」をはじめとする著作をとりあげる。そこで確認されるのは、科学的知性と道徳性に信頼を寄せる素朴な進歩主義的歴史観が第一次世界大戦を契機に挫折したということである。それによって『トーテムとタブー』までの進歩主義的歴史観に道徳主義的意味が込められるようになる。すなわち、フロイトは、歴史を利己的欲動の漸進的断念の過程として意義づけ、その更なる断念が歴史上で人間が目指すべき目標であると考えたのである。言い換えると、ナルシシズムの克服を歴史の課題と規定したのであり、またナルシシズムの克服にともなう幻滅や対象喪失の痛みを処理する「喪の作業」をも歴史の課題として規定したのである。

第3章では、死の欲動の概念を整理するなかで、それを破壊性・攻撃性理論の脈絡に位置づけると同時に、それが回帰・反復に向かう方向性に重点をおく概念であることを明らかにした。それは、生の欲動につきまとい、逆らい、それと混合しながら現象する

ものとして、理論的に措定されたものである。このような概念の性格を抑えることによって、後期欲動論は、葛藤をとらえる際には一見非常に二元論的に見えるのだが、発達の基本的方向に注目すれば生の欲動を中心とする一元論であるということが判明する。

第4章では、『群集団心理と自我分析』をとりあげ、生の欲動概念が文化的事象に適用される端緒を見る。まず、群集団形成を生欲動によって説明するという基本構想を示し、それと同時に生の欲動概念や性欲動、自己保存欲動、リビドー、エロスなどの諸概念の定式化をおこなう。次に、教会を事例とした群集団心理の分析を紹介し、それが生の欲動による説明から離れて、最終的には群集団の指導者と成員間で取り持たれる<リビドー的結合>の諸形式の分析へと移行していったことを指摘する。それは、生の欲動の生物学的連続としてとらえられる理想的な群集団形成モデルが挫折し、『トーテムとタブー』以来の群族モデルが、現実の群集団のリビドー的構成を説明するのに有力なモデルとして再浮上したことを意味する。このような混乱を通じて、フロイトは、やがて現実の群集団内で生じる葛藤を明確にとらえる超自我概念の提唱に至るであろう。以上第3章、第4章において、後期文化論において歴史の動因として重要な役割を果たす後期欲動概念の詳細な定式化を終える。

第5章では、まず『群集団心理と自我分析』を振り返って、そこで群集団形成における恐怖の契機がなおざりにされていたことを確認する。この理論的空白は、やがて超自我概念の提唱によって埋められる。そして次に、過酷な超自我と処罰を欲求する自我の共犯関係によって成り立つ道徳的マゾヒズムが問題となる。フロイトは、以上の理論的道具を駆使して、『ある幻想の未来』で道徳主義的・文化内在的宗教批判を展開し、威嚇し罰する神の表象によってではなく、合理的根拠から攻撃欲動を意識的に断念するようすすめる、道徳性の確立を訴える（ロゴスによる未来）。

第5章ではこの批判を詳しく紹介したのちに、フロイトの歴史構想の批判的考察の第一目として、この宗教批判が、世俗化に対処する喪の作業という観点から見て成功しているかどうかを検討する。その結果明らかになるのは、①フロイトの宗教批判は、道

徳的調整という観点から見た宗教の機能不全という現実を認知させるという点においては成功したが、②その代替案を示すという点においては、愛ある宗教的対象との結びつきによる道徳性確立（エロスによる未来）よりも、合理的根拠に基づく道徳性確立（ロゴスによる未来）の方を強調したために、かえって宗教の転覆を謀るものとして宗教者に相対することになってしまった。結局のところ、ここでは幻想破壊的な理論家としてのフロイトが前面に押し出される。フロイトは宗教のなかに既にある理想を指摘して、宗教という「幻想」をそれに向けて洗練させるという戦略を採らない。なぜなら、それは信仰者に慰めを与える結果となるからである。人間の歴史の目標が<ロゴスによる未来>であることを明示した点において道徳家としてのフロイトが顔を出す、それも理論家たることを徹底した上である。

第6章では『文化のなかの不快』をとりあげる。それは、人間の発達・発展に必然的につきまとう葛藤・対立・矛盾の露呈とその克服と発展のプロセスとして歴史をとらえ、最終的には人類の文化の発展が悲劇的二者択一の様相を呈する「他者破壊／自己破壊」の葛藤にとらえられている有り様を描き出して、エロスの理想への絶望的期待を表明して終わる（エロスと破壊欲動の対立が最終的な枠組）。この文化発展の本来の方向性を示すエロスへの期待は、「何故の戦争か」でもっとも顕著に現れる。それは、悲劇的理論家としてのフロイトが提示した戦争の不可避性に対する、道徳家としてのフロイトの断固たる反対である。

第6章では、以上のような理論家的側面と道徳家的側面の分裂を確認したうえで、第二の批判的考察を開始する。まず、理論家としてのフロイトと道徳家としてのフロイトの性格を再定式化する。そして、精神分析的治療にたずさわる療法家としてのフロイトを技法論の観点から定式化し、さらに治療プロセスを範型として、これまでの文化的・歴史的著作の成果を再検討する。その結果、理想的な治療プロセスの範型にあって文化論的著作に欠けているのは、歴史的構成の次元の充実であることが明らかになる。つまり、理論家の提示する悲劇的葛藤と、道徳家の直観する文化の本来的な進歩とが、有意

味な連関のもとに統合されていなかったのである。課題となるのは、全体的な進歩の方向性だけでなく個々の進歩の契機を評価しながら、葛藤をはらんだ進歩の過程をより全体的に構成・構想することであり、それによって、おのずから、現在置かれている状況を把握させ、現在求められている進歩が何であるかを理解させるよううながすことである。

第7章では、『トーテムとタブー』で提示されていた起源反復的歴史構想が、さらに発展させられている『人間モーセと一神教』を紹介し、第6章で示した、歴史家としてのフロイトにおける理論家的側面と道徳家的側面の統合という課題が、実現されているかどうかを検討する（第三の批判的考察）。この課題は、フロイトの歴史構想が起源の反復でしかないとするリクールの批判にも答えるものである。リクールの批判は、言い換えれば進歩に向かう傾向性を自明視して理論化しないフロイトが、その理論的分析の対象である宗教史のなかに進歩の契機を見つけられないという批判である。リクールは、進歩に向かう傾向性の理論的主題化という、理論家に道徳家を組み込む道をフロイトに対して示す。それに対してここでは、歴史家としてのフロイトが、起源反復的な宗教史のなかに進歩の契機を見つけることによって、その理論家的側面と道徳家的側面を統合するのを見る。そこで明らかになるのは、フロイトが、精神性の進歩、父性的人格の表象を通じての自覚の深化、倫理性の確立という三つの基準に基づいて、宗教史のなかの進歩の契機を評価しようとしたことである。それは、分析を通して進歩を画そうとしているフロイトと宗教的伝統との連続性を認めることを意味する。このことはフロイトの「歴史的眞実」に関する言明によって明らかである。歴史的眞実とは筆者の再定義によれば、起源的過去の表象を通じてより明確な自己了解とより適切な意志決定とを眞実性の確信とともに得ようとする、歴史記述の努力の痕跡である。フロイトはこのような歴史的眞実を過去の宗教的伝統のなかに見いだすことによって、宗教的伝統と、起源的過去の共同探求にはいる。歴史的眞実の具体的内容とは、自分を導く父性的人格への根源的敵意の適切な自覚である。それによって、攻撃欲動を断念できる倫理的主体となって

利他的行動へと向かい、共同体に道德性の確立をもたらすことが期待される。フロイトは、過去の宗教的伝統から離反しつつも、そのなかに歴史的眞実を認めて、みずから歴史記述に向かい、かえって歴史記述の伝統に帰属することになった。そうすることによって、世俗化を生きる近代人に共通の宗教的伝統との結合の喪失を癒す喪の作業の一つのあり方を示した。

第 1 章

『トーテムとタブー』における 進歩主義的歴史構想と 起源反復的歴史構想

はじめに

本章で論じる『トーテムとタブー』（1913年 a）は、文化論・宗教論に関する著作のなかでも、フロイトの歴史構想がはじめて本格的に論じられたものである。この著作は、「精神分析学の観点と成果を民族心理学の未解明の諸問題に応用しようという、わたしとしては最初の試みにあたるもの」とフロイト本人によって位置づけられている（3頁、邦訳148頁）。本研究がこの著作を最初に取り扱うのも、それが、人類の宗教史・文化史をめぐる諸問題に精神分析学の観点と成果が応用された最初の試みであると見なしたからである。

本章の目的は、この著作の概要を追ってゆくことで、フロイトの初期の歴史構想の内容を明らかにすることにある。そこでは、のちの著作でとりあげられる問題のほとんどが、萌芽として含まれている。とりわけ注目すべきは、一方で進歩主義的な歴史のモデルにしたがって、呪術、宗教、科学の三段階からなる世界観の変遷の歴史が構想され、他方で起源反復的な歴史のモデルにしたがって、原父殺害が宗教的儀礼において構造的に反復されるような歴史が構想されている点である。このように非常に異なる歴史モデルが併存する点に、フロイトの歴史思想の特殊性を見いだすことができる。本章では、まずこれら二つの歴史構想の議論を紹介し、次にそれがどのような関係を持っているかを考察したい。

第1節 比較的方法から歴史的方法へ

第1論文「近親性交忌避」と第2論文「タブーと感情のアンビヴァレンツ」で、フロイトはタブーの問題を中心的に扱う。そこでの論点を要約すると、①タブーの主な内容の整理（トーテム動物の殺害禁止とトーテム族内部での性交の禁止）、②タブーが課されるのは禁止されている行為をしたいという欲望があるからという説明（タブーのアンビヴァレントな性質）、③神経症者に見られる強迫的禁止とタブーの類似点の指摘、④

無意識的衝動¹⁾ はかたちを変えずに太古からそのまま後代に移されるため、無意識的事象を調べることで文化の発展が理解可能になるというテーゼ（フロイトの歴史構想の基本的前提）、という4点に絞られるであろう。

このように、タブーをめぐる問題を中心的に取り上げたあとで、フロイトは第3論文「アニミズム・呪術及び思考の全能」と第4論文「トーテミズムの幼児性回帰」において、アニミズム的世界観とトーテム儀礼の歴史的位置づけとその解明という問題に取り組む。論究は次第に困難の度を深めて行く。と言うのは、「タブーが今なおわれわれの内部に〔道徳的至上命令というかたちで〕残存している」のに対し（4頁、邦訳149頁）、アニミズムは「歴史上ならびに現存の原始諸民族のきわめて注目すべき自然観ならびに世界観の認識」を契機として確定された靈魂の表象についての理論であり（93頁、邦訳210頁）、またトーテミズムは「今日のわれわれの感情とはかけ離れたものであって、実際、とうの昔に放棄されて新しい形式にとってかわられた宗教的・社会的制度」であり（4頁、邦訳149頁）、したがって、このような「原始的状态を確定することは、常に構成の問題となる」からである（125頁、邦訳232頁注）。

ここでフロイトがとっている方法について考察するならば、次のようになるだろう。フロイトは、まず第1・第2論文のタブーの分析において、精神分析の臨床的知見と人類学的資料との比較という方法を取り、そこで現代人の無意識的事象は太古からの残存なりとの基本的前提をたてる。そして、引き続き第3・第4論文で〈残存〉を手がかりに比較的方法をすすめつつも、比較が困難になるにつれて、次第に歴史的構成の方法へと移行して行く。つまり、〈比較的方法から歴史的構成の方法へ〉という段階的推移が、そこに読みとれるのである。それゆえ、第3・第4論文で展開される歴史的経過とは、何よりもまずフロイトによって構成されたものであり、仮説的性格を多分に帯びたものであるととらえることができる。そこで、フロイトの歴史構想の内容を明らかにするためには、第3・第4論文の読解に進まねばならない。

¹⁾ 本論稿では、“Trieb”を「欲動」と訳し、“Impuls”を「衝動」と訳している。

第2節 進歩主義的歴史構想——世界観の発展段階

第3論文で展開されているのは、アニミズム的（神話的）世界観、宗教的世界観、科学的世界観が人類の世界観の発展段階をなすとする、進歩主義的歴史観に基づいた歴史構想である¹⁾。それによると、第一段階のアニミズム的世界観とは、狭義には靈魂の表象、広義には精神的存在一般についての理論であり、この世界観を基礎として、靈魂を操作する技術すなわち呪術が発達する。この呪術的行為の前提となる原理とは、タイラーによると「観念上の連関を現実の連関と取り違えること」であり、フレイザーの表現では「自らの観念の秩序を自然の秩序と思い誤ること」である。（フロイトによる引用。103頁、邦訳216頁）。フロイトは、この呪術、ないしアニミズム的世界観に基づく思考方法を支配する原理を言い換えて、「思考の全能 *Allmacht der Gedanken*」と表現している（106頁、邦訳219頁）。それは、強迫神経症をはじめとする神経症に顕著な特徴の一つでもある。彼は、自らの症例論文『強迫神経症の一例に関する考察』（1909 d）から、強迫観念に悩まされていたある男の例を引いてくる。その男は、自分がある人物のことを考えるとその人物がやってくるか、知人の安否をふとたずねるとその人がたった今死んだばかりだと聞かされることになるなどと恐れていた。この強迫観念の根底にあるのは、自らの思考が現実には及ぼす影響の過大評価すなわち思考の全能に対する信仰であり、それは呪術的行為の原理と同じものである。この思考の全能は、アニミズム的世界観が発達するにつれて部分的に靈に譲り渡され（112頁、邦訳224頁）、宗教的世界観の段階では神々に委譲される（108頁、邦訳221頁）。だが、宗教的段階においても、神々を左右する権利を保持していると考えられる点で、人間は自らの全能性を完全には断念していない。人間の全能性が考えられなくなるのは、科学的世界観の段階においてである。そこでは、「人間は自己の卑小さを認め、死やその他の自然的必然に一種のあ

¹⁾ 本論稿で以後用いられる「進歩主義的」という言葉は、フロイト自身は用いていない。

きらめをもって服している」。ただ「現実の法則を考察する人間精神の力に寄せる信頼に、原始的全能信仰の片鱗がうかがわれるのである」（109頁、邦訳221頁）。

フロイトはまた、このような世界観の発展段階を、個人のリビドーの発達段階と比較する試みをおこなっている。

アニミズム的段階はナルシシズムに対応し、宗教的段階は、両親との結びつきを特徴とする対象発見の段階に対応する。そして、科学的段階は、快感原則を捨てて現実に適応しながら外界にその対象を求める、あの個人の成熟段階に完全に対応する（111頁、邦訳222頁）。

リビドーとは、ここでは性の欲動を量的に表現するエネルギー概念のことである¹⁾。それが自我を対象とするのがナルシシズムの段階であるが、これは両親という対象を見いだす以前の小児の心理的段階に相当する。フロイトによれば、アニミズム的段階における思考の全能への信仰は、このようなナルシシズムが存在したことの証拠である。また、神という対象を発見しそれに全能性を付与する宗教的段階は、小児が両親という対象を発見しリビドーを放出する段階に相当するものである。そして、自然的必然の前で自己の卑小さを認め、なおかつ現実の法則を探求することでそれを操作しようとする科学的段階は、現実に適応して、性急な欲求の充足を断念しながら満足を追求して行く、個人の成熟した発達段階に対応する。

このように、個人の（外界への適応という観点から見た）心理的発達段階と類比させ

¹⁾ フロイトは「ナルシシズム入門」（1914年c）までは、リビドーを性欲動のエネルギーとし、それを自己保存欲動あるいは自我欲動と対立させていた。ところが「ナルシシズム入門」では、自我リビドー（ナルシシズム的リビドー）という言葉を導入して対象リビドーと対立させるようになる。つまり、リビドーという言葉のもつ意味が拡張され、自我以外の外的対象に向かうものに限定されなくなったのである。【トーテムとタブー】（1913年a）はその前年に発表されたものであり、「ナルシシズム入門」以前の用語法に一応のつとってはいるが、性欲動が自我を対象として見いだすナルシシズムの段階について言及したあとで、「自我欲動とリビドー的欲望とは、われわれの分析学にとっては未だに分離できないものなのである」としている（109頁、邦訳221頁）。

ながら人類の世界観の発展段階を構成するフロイトの歴史観の形成に寄与した思想的影響としては、様々なものが考えられる。もちろん、生物学的な進化論の影響がそこに働いていたと仮定することはできるが、少なくとも『トーテムとタブー』においては、個体発生が系統発生を繰り返すとするヘッケルへの言及は見られないし、ダーウィンについても、第4論文で原始群族に関する仮説が引用されてはいるものの、その進化論的枠組全体への依拠は見られない。むしろ、E・B・タイラー、J・G・フレイザーなどといったイギリスの人類学者らへの直接の依拠の方が目立っている。実際フロイトはタイラーをはじめとする人類学者たちのアニミズム論を紹介したのちに、「論者たちの説くところに従うならば、人類は時の流れにつれて三つの[思想]体系、三つの大きな世界観を生み出した。すなわちアニミズム的(神話的)世界観、宗教的世界観、科学的世界観である」としている(96頁、212頁)。

だが、これだけでは人類学者たちの議論の紹介でしかない。フロイトがそこに独自の見解をつけ加えたとすれば、それは神経症とアニミズムの類比である。これは、すなわち個人の発達と人類の発展の類比につながるものであるが、そのようなアイディアの思想的影響の源泉が生物学的進化論に直接的には求められないとしたら、どこに求められるであろうか。ここでその重要な候補としてあげられるのは、タイラーの「残存」説である¹⁾。この説によれば、現存する俗信・習俗は、文化のより低い段階においておこなわれていた生活や思想の名残である。そして、それはまた、現在の未開の種族にも残存しているのであり、その意味で、原始社会と現代社会は完全に切り離されるのではなく結びつきをもっている²⁾。フロイトはすでに、「強迫行為と宗教的礼拝」(1907年b)において神経症と宗教の類比を試みているが、この論文が先に述べた「強迫神経症の一

¹⁾ 上山安敏(1989年、430頁)、E・R・ウォーレス(1983年、24頁)も、このことを指摘している。しかし、その一方で上山は、フロイトは当然ヘッケルの説を知っていたはずで、それに基づいて自説を組み立てているに違いないとも推量している。

²⁾ 「人間の思考には、[現代の]われわれ自身の思考と関わりがなくなるほど原始的なものなどはないし、われわれ自身の生活との結びつきを断ち切ってしまうほど古代的なものもない」(タイラー1871年、第2巻、452頁)。

症例に関する考察」(1907年 d)と同じく1907年に発表されていたことを考えると、神経症と宗教の類比という発想はすでに1907年の時点で、儀礼的行為ならびに思考の全能への着眼とともに練り上げられており、それにはタイラーの残存説が影響していたと見ることもできる。もちろん、タイラーの残存説は『トーテムとタブー』執筆の時点でのあと知恵であるとも言えなくはない。その場合でも、フロイトはタイラーのアニミズム論と残存説に触発されて、アニミズムと神経症の類比を試みるようになったのであり、そこから、個人の心理的な発達段階と人類の世界観の発展段階とを対応させるという構想に及んだのだ、と推定することができるだろう¹⁾。

ここで確認されねばならないのは、フロイトにおける個人の発達段階と人類の発展段階の対応が直接的類比に基づくものではないということである。それは、あくまでも現在における残存という表徴から、過去の歴史を再構成するという間接的な行き方をとる。言うまでもなく、これは、夢や言表などの残存的表徴から、患者の経験した過去の出来事や欲動を遡及的に解釈あるいは再構成するという精神分析的方法の応用なのである。

この残存という考えがフロイトの歴史構想のなかで果たした役割は大きい。それは、第1・第2論文でのタブー分析などに見られる比較的方法を可能にしたというだけにはとどまらない意味を持っている。この残存概念は、無意識的なものを解明することによって歴史的発展が解明されるというフロイトの基本的前提の根本に位置する概念であり、それはまた、第4論文で展開される原父殺害事件を儀礼において反復する宗教史の構想と、第3論文で示された進歩主義的な精神史の構想とを、ある程度まで、つなぐ意味をも持っているのである。もし、第3論文で示された「アニミズム(呪術)－宗教－科学」という発展段階が不可逆的で単系的な変化の記述であるとするならば、それは、歴史においてある決定的な出来事が反復されているという起源反復的な歴史のモデルとは相容

¹⁾ 言うまでもないことだが、ここでタイラーの影響だけがひとり排他的に大きかったと論じているわけではない。また、フロイトの思想を、その思想的影響関係のみに還元しようとしているわけでもない。

れない¹⁾。そうではなく、低次の段階のものがより高次なる段階のものへと昇華しつつも以前の名残を留める、あるいは新たな層が古い層の上に重なるというかたちでの発展的なモデルだからこそ、その以前の名残ないし古い層を主題化して説明するような起源反復的モデルと共存することが可能となるのである。このような残存というアイデアの重要性を念頭に置きながら、起源反復的な歴史のモデルによって宗教史を説明しようとした第4論文の考察に向かおう。

第3節 起源反復的歴史構想——儀礼における原父殺害の反復

第4論文では、まず、フレイザー等に依拠しながら、トーテミズムの本質的特性を、①トーテムが最初ただの動物であったこと、②トーテム動物と種族の祖先との同一視、③トーテムの母系相続への限定、④トーテムの殺害ならびに食肉の禁止（タブー）、⑤トーテム仲間相互間の性交渉の禁止（タブー）、という5点にまとめている（130頁、邦訳236頁）。次に、トーテミズムの起源に関する名目論的学説、社会学的学説、心理学的学説と、それぞれの学説に対する批判を紹介し、その起源の確定の困難さを示す。そして、族外婚の由来とそのトーテミズムとの関係についても、同じように主要な学説とそれに対する批判を紹介したあとで、次のように述べる。

「検討の結果では、フレイザーの次のような諦めの言葉に同意せざるを得なかった。彼は言う……この謎に対してこれまでに提出された回答は、どれもわれわれを満足させるものではないように思われる、と。『こうして、族外婚の究極的起源、それと近親性交についての法則……は、依然として不分明な問題なのである』（フレイザー 1910年、第1巻、165頁。フロイトによる引用）」（フロイト 1913年 a、152頁、邦訳251頁）。

¹⁾ 本論稿で以後用いられる「起源反復的」という言葉は、フロイト自身は用いていない。

そこで、フロイトが新たに持ち出してくるのは、歴史的由来説である（152頁、邦訳252頁）。これは、フロイトが最終的にトーテミズムの起源に関して立てる歴史的仮説の、準備段階とも言える三仮説の最初の一つである。まず、C・ダーウィンは高等猿類の社会状態から人間の社会的原始状態を推論し、人間もはじめは小さな群をなして生活していたと考えた。そして、この原始群族^{ホルド}では、最年長にして最強の男性が嫉妬深く女性を独占し、乱婚を防止したと考えた（ダーウィン 1871年）。ダーウィンの原始群族説を最初に認めたのはJ・アトキンソンである。彼の推定によれば、この同族内での性交禁止は群から追放された若い男たちの家族・群族内でも続けられ、トーテミズム成立後はトーテム内部での性交禁止へとかたちを変えるに至ったということである（アトキンソン 1903年）。

このようなトーテミズムの歴史的由来に関する仮説を紹介したのちに、フロイトは予備的仮説の二つ目の考察として、幼児に見られる動物恐怖症とトーテミズムとの比較を試みる。彼は、『ある五歳男児の恐怖症分析』（1909 b）などの症例から、動物恐怖症においては動物へのアンビヴァレントな葛藤すなわち敵意と愛情が顕著に見られることを報告し、そして、これが、エディプス・コンプレックスにおいて父親に向けられる感情と一致するものであることを指摘する。また、そこには動物との同一化と解される言動も観察されていることを報告し、これはトーテミズムにおいてもしばしば見られる現象であるという見解を述べる。そして、こうした動物に対する態度や感情は、本来父親に向けられていた感情であったとする。彼は、トーテムにまつわる二つのタブー、すなわちトーテムを殺すことと同一トーテムに属する女と性交することのタブーの内容が、エディプスの犯した二つの罪、すなわち父を殺して母を妻とした罪の内容と一致するとし、トーテム制度が、動物恐怖症と同じくエディプス・コンプレックスから生じたという可能性を示唆する（以上、第4論文、3）。

最後の予備的仮説の考察のために、フロイトはW・ロバートソン・スミスの『セム族

の宗教』（1899）に依拠する。ロバートソン・スミスは、古代セム族の供犠制度の分析から、トーテミズムにおいては、通常殺して食べることを禁じられているトーテム動物を定期的に殺して食べるトーテム饗宴が、不可欠の構成要素として存在していたと仮定する。そして、このトーテム饗宴には、血縁共同体内部の成員間の紐帯と、成員と神との間の紐帯を強調する意味があると考えた（以上、第4論文、4）。

以上三つの予備的仮説をまとめると、①人間社会の原始状態は、最年長にして最強の男性の支配する原始群族であり、そこでは群族内の女性が首長によって独占され、群族内の女性との性交渉が禁止されており、これがトーテミズムにおけるトーテム内での性交渉の禁止のもととなったという仮説、②トーテミズムはエディプス・コンプレックスから生まれたものであり、エディプス・コンプレックスの内容である父親へのアンビヴァレントな感情と父親への同一化の欲望が、動物に移されたものであるとする仮説、③トーテム饗宴はトーテミズムに不可欠な構成要素であり、それによって共同体の結合がはかられたとする仮説、以上の三仮説が得られたことになる。そこで、フロイトが最終的に提示する歴史的仮説は、以下のようなものである。

原始群族から追放された男たちは、父なる支配者に対して憎悪を燃やし、団結して父を殺害し、食べてしまった。これは、また父との同一化を意味するものでもあった。息子たちは父に対して憎悪のみならず憧れをも抱いていたのである。そこで、父を殺害したあとで、その殺害に対する悔恨の情が生じ、息子たちは罪責感にさいなまれるようになる。女たちの独占を続ければ、このような事件は再び起こる。そこで、二度とこのような惨劇を引き起こさないために、彼らは近親性交渉禁止の掟をもうけた。このことは、父を殺害したあとに父の命令に従うという「事後服従」*nachträglicher Gehorsam* を意味しており（173頁、邦訳267頁）、殺された父をなだめることにつながるものでもある。この出来事は、宗教の起源と社会の起源とを象徴的に説明する。一方で、罪責感と悔恨の情からトーテム殺害禁止の掟をもうけて父なる神に事後服従したことは、宗教の起源を表しており、共犯関係にある兄弟同士の間で兄弟殺害の禁止が契約として遵守される

ようになったことは、社会の起源を表している。こうして独裁的な支配者がいなくなったあとで、共同体は母権制へと移行し、この母権制のもとでトーテム制度は存続された（以上、第4論文、5）。

やがて、時代の推移とともに父への憧憬が高まり、また文化的変化により兄弟間の民主的平等が困難になってくると、英雄的人物への尊敬をもとに神々が創造されるようになった。トーテム饗宴は供犠に変化し、そこでは、父に対する暴行の償いとして生け贄がささげられるようになった。この変化には、神が供犠を要求したのだとすることで罪責感が軽くなったという意味もある。また、神がその動物的部分を克服したという意味もある。一方、これまでの考察は、キリスト教の聖餐の儀礼を説明する手がかりともなる。キリストは自らの生命を生け贄にささげ、同胞を原罪から救済したということになるが、この場合、死によって償われなければならない罪とは殺害行為に他ならない、こうフロイトは考える。それゆえ、聖餐式はかつてのトーテム饗宴の反復であると言えるのである。だがそれは単なる同一物の反復ではない。父の宗教が息子の宗教に入れ替わったという変化が、そこには伴っている（以上、第4論文、6）。

以上第4論文では、トーテミズムの起源に関する仮説、及びそれを基礎として、宗教的儀礼が歴史において構造的に反復されてきたのだとする歴史的仮説を紹介してきた。原父殺害の事件が、儀礼において反復されたとする点に着目して、これを＜起源反復的モデルに基づく歴史構想＞とすることができよう。

すると気になるのが、第3論文において示された＜進歩主義的モデルに基づく歴史構想＞との関係である。

第3節 進歩主義的モデルと起源反復的モデルは統合可能か

もちろん、第4論文において論じられた歴史構想に、進歩ないし変化と認定される要素が全く欠如しているというわけではない。ダーウィンを受けてアトキンソンによって

提示されたもともとの原始群族仮説によれば、追放された男たちが類似の群族をつくることに成功したとしても、そこではまた同じように、首長の嫉妬のために群族内での性交禁止がおこなわれることになる。すなわち、首長による女性の独占とそれに反抗する若い男たちの追放という事態が、延々と反復されると考えられているのである。それに対しフロイトの仮説は、原父殺害後の息子たちの後悔によって、二度と首長の殺害という惨劇が起こらないように他律的にではなく自律的に近親性交禁止の契約が取り結ばれたとするものであり、このことを、社会の起源ともなる画期として評価しているのである。また他にも、フロイトの仮説に含まれている進歩ないし変化の契機としては、暴力的で現に生きていて力を有している父なる支配者に対する服従から、現実には生きておらず、しかも亡くなったことを惜しまれるような父に対する事後服従への変質、トーテム動物から英雄的人物に対する尊敬を基礎とする擬人的神への変容、父の宗教から息子の宗教への変化などがあげられるであろう¹⁾。

しかし、これら第4論文に含まれている進歩ないし変化の契機は、第3論文の進歩主義的モデルに基づく歴史構想のなかで示されている発展段階と、必ずしも対応するものではない。試みに、全能性を自己の思考から神という対象に移したという発展、すなわちアニミズム的世界観におけるナルシシズムの段階から宗教的世界観における対象愛の段階への発展は、第4論文で示された起源反復的歴史構想においてどのように位置づけられるであろうか、という疑問を取り上げてみよう。すると、起源反復的歴史構想における、原父殺害、契約による共同体形成、トーテムズムの確立という一連の過程は、宗教の成立のみに関わるものであり、そもそも呪術から宗教への発展には関わらないことが分かるであろう。第4論文の宗教成立に関する仮説は、その出発点からして、第3論文における呪術から宗教への発展の経緯を考慮していないのである。まして、宗教から

¹⁾ ここでフロイトの起源反復的モデルが、同一物の反復を前提とするものではないことを強調しているのは、フロイトが差異や変化を考慮せず、そのために、起源的事件にすべてを還元する決定論となっているという批判を念頭に置いているからである。そのような批判としては、リクール(1965年 a、513頁、邦訳585頁)を参照せよ。また、この批判の詳細な検討は、本稿第7章でおこなわれる。

科学への発展に関して、第4論文が黙して語らないことについてはことさら強調するまでもないだろう。第3論文における〈進歩主義的モデル〉が「呪術—宗教—科学」の発展を対象として取り扱うのに対して、第4論文における〈起源反復的モデル〉は宗教的儀礼の変遷という問題に集中するのである。したがって、前者と後者とは、直接的には対応していないと結論することができる。

だが、ここでフロイトが第4論文の末尾（したがって『トーテムとタブー』の末尾）において語っていることを無視して先に進むことはできない。それは、ある意味においてこれまでの歴史構想の成果を無化するものである。そこで、フロイトは、犯罪行為への後悔とそれに対する制限の設定という現象は、神経症者にも見られることであるとす。ところが神経症者においては、その起源となる犯罪行為が実際の行為ではなく衝動や感情によって形成された「心的現実」psychische Realitätであるということが、しばしば判明するというのである。同じことは心的行動を過大評価した未開人にも当てはまる。それゆえ、父に対する敵意や父を殺して食おうとする空想的願望があれば、それだけでも、後悔の念に駆られトーテミズムやタブーを創造することは可能であっただろう。フロイトはこう推論する（191～3頁、邦訳280頁）。

この議論に含意されているのは、ナルシシズム的な思考の全能への信仰が、エディプス・コンプレックスという条件のもとで、心的現実としての原父殺害事件を引き起こし、さらに、それに対する後悔と罪責感からトーテミズムやそれにまつわるタブーまでも創造し、神的な対象の発見にまで至ったということである。すると、呪術的思考の原理である思考の全能への信仰が、宗教の発生を準備したということになる。これは、先程述べた疑問、つまり第4論文の宗教成立に関する仮説は第3論文における呪術から宗教への発展に関する仮説とどう関わるのかという疑問に、遅蒔きながら、ある程度答えるものとなるであろう。

しかし、それよりもっと重要なのは、フロイトが、原父殺害事件は現実の出来事である必要がないということ、原父殺害仮説が組み終わったばかりという時点で、公然と

宣言したことである。すると、彼が立てたトーテミズム発生と宗教的儀礼の変遷に関する仮説も、すべて必ずしも現実の出来事である必要はないということになる。これは、フロイトの歴史構想が、現実の過去の出来事があるがままに正確に記述するという意味での実証主義的歴史記述を、最初から目指していないということの意味する。先行研究を渉猟し、諸学説を紹介して検討し、それを大きな仮説的枠組へと総合した結果は、必ずしも現実の出来事である必要はないというのだ。このことは、心的現実の現実性を考慮に入れる精神分析学のコンテクストにおいては理解可能であっても、客観的で厳密な学としての歴史学ないし人類学を押し進めようとしているものからすれば、とうてい理解しがたいことであろう。だが本論稿の観点からすれば、それは、フロイトの歴史研究が実証主義的な歴史的過去の再現ではなく、文字どおり、歴史の構想であったということを確認させるものである。その意味で、フロイトの歴史記述は、聖典テキストの歴史記述や伝承などと近いと言える。このことは、第7章の『人間モーセと一神教』（1939年）の分析で明らかになるであろう。

結論——二つのモデルの相容れなさ

フロイトは、人類学的事例と西洋の文化社会での神経症症例の比較から始め、タブーの分析をすすめる¹⁾。この「未開／文化」の対置的比較は、文化社会の過去の習俗や慣習は未開社会では顕著に見られるし、文化社会でも無意識的な事象の中にはその名残があるとする「残存」の概念を経過することで、「未開／文化のなかの未開」＝「原始的過去／現代人のなかの無意識的事象」の類比的比較へと移行する。さらに残存の度合いの少なくなるアニミズム、トーテミズムの分析へ進むと、研究は原初形態の歴史的構成の問題となる。

そこで提示された歴史構想の基礎となる歴史の筋書きは、＜進歩主義的モデル＞とく

¹⁾ フロイトは、＜文明＞Zivilisation という言葉よりも＜文化＞Kultur という言葉を多用している。

起源反復的モデル>の二つであった。この二つのモデルは、一見両立不可能な相反する性質を持つモデルであるように思えるが、残存概念を介在させることによって、本来統合可能なものであった。つまり、<進歩主義的モデル>は、不可逆的で単系的な進歩の定式ではなく、過去の克服されたはずの要素が残存し場合によっては顕在化するような重層的な進歩を歴史のなかに見いだすモデルであるとすることによって、また<起源反復的モデル>は、同一物の反復の定式ではなく、差異あるいは変化を伴った反復を歴史のなかに見いだすモデルであるとすることによって、二つのモデルは折り合いをつけることが可能であるかのように見えた。

しかし、実際にフロイトによって構想された歴史の内実を検討してみると、進歩主義的歴史構想が、呪術、宗教、科学の発展段階にかかわるのに対し、起源反復的歴史構想は基本的宗教的段階のみにかかわるものであり、両者は必ずしも直接的に対応するものではないことが判明した。この相容れなさは、のちのフロイトの著作のなかで解消されることになるのであろうか、それとも解消されないままで終わるのであろうか。また、もし解消されるとすれば、それはどのようなかたちにおいてであろうか。われわれは、このような問題意識をもって、以後の著作の読解に進まねばならない。

第 2 章

第一次世界大戦と死をめぐる思索 道徳主義的転回

はじめに——『トーテムとタブー』以後の歴史構想

『トーテムとタブー』で提示された歴史構想を受け継いでさらに展開した主要著作としては、古代イスラエルの宗教およびユダヤ教を題材とした『人間モーセと一神教』（1939年）があげられる。この二つの著作は、実に四半世紀もの時間によって隔てられている。その間、大規模な歴史的推移を表立って取り上げた著作はない。しかしながら、本論稿の探求がフロイトの歴史構想の内容に焦点を当てるものであるからといって、この間の彼の思想的営みの軌跡を無視して最晩年の著作に進むことはできない。

これら二大歴史著作の間には、理論的なターニング・ポイントがある。フロイトのメタ心理学的著作に通じている人なら、第一に、生と死の欲動という新しい欲動概念や第二局所論の導入をあげるであろう。そのほかにもわれわれの探求にとって無視できないのは、第一次世界大戦による素朴な進歩主義の挫折であり、それに引き続く、死に対する態度、メランコリー、＜喪の悲しみ＞Trauer¹⁾をめぐる一連の思索である。生と死の欲動概念や第二局所論の導入も、これら死をめぐる一連の思索を背景として登場してきたことを忘れてはならない。

さらに、生と死の欲動概念および超自我概念の導入は、思弁的なメタ心理学の領域にのみならず、宗教論・文化論の領域にもその影響を及ぼしてくる。『ある幻想の未来』（1927年 b）では、宗教的信仰における過酷な超自我と道徳的マゾヒズムの問題がとりあげられ、『文化のなかの不快』（1930年 a）では、エロス（生の欲動）と攻撃欲動・破壊欲動（死の欲動）との対立関係を軸として文化の歴史がとらえられて行く。『トーテムとタブー』と『人間モーセと一神教』の間には、このような思想的発展があったのである。

本章では、新しい欲動論が導入される以前の著作、「戦争と死に関する時評」（1915年 b）、「無常ということ」（1916年 a）、「喪の悲しみとメランコリー」（1917年 e）

¹⁾ <喪の悲しみ>という概念の内容および訳語の問題についてはあとで述べる。

を、主な題材とし、科学的知性と道徳性に信頼を寄せる素朴な進歩主義的歴史観が第一次世界大戦を契機に挫折したことで、それによって『トーテムとタブー』までの進歩主義的歴史観に道徳主義的な意味合いが込められるようになったこと、そして、〈喪の作業〉が歴史記述の実践的課題として設定されたことを見てゆきたい。

第1節 戦争による幻滅と死に対する無意識的態度の暴露

ここで最初に取り上げるのは、『トーテムとタブー』の2年後に発表された論文「戦争と死に関する時評」（1915年b）である。以下、その要旨をまとめてみよう。

世界に君臨する偉大な白色人種諸国民だけは、葛藤を戦争以外の方法で解決するだろうという期待、すなわち、そこでは高い道徳的理想が実現されているはずだという〈幻想〉*Illusio*¹⁾ は、先の戦争（第一次世界大戦）で〈幻滅〉*Enttäuschung* に終わった（326頁、邦訳398頁）。諸国家内部において国民が道徳的であることは国家存立の利益にかなっているが、諸国家間において国家同士が道徳的であることは各々の国家の利益にかなわない。したがって、高い道徳的理想がその内部では実現されていると信じられていた諸国家は、国家間の対立において非道徳的となるのである。それと同時に、一人一人は道徳的と思える諸個人も、集団でおこなわれる戦争においては驚くべき残虐性を発揮する（331頁、邦訳402頁）。「国家は、個人であったら汚名を浴びせられるであろう、あらゆる不正とあらゆる暴力をほしいがままにする」（329～330頁、邦訳401頁）。

では、そもそも個人の〈道徳性〉*Sittlichkeit* 獲得のプロセスとはいかなるものであったのか（331頁、邦訳402頁）。それ自体は善でも悪でもない欲動活動は、共同社会において利己性や残忍性として現れる場合、悪として拒絶されることになる（332頁、邦訳403頁）。そのような〈利己的諸欲動〉*die eigensüchtigen Triebe*²⁾ は、第一に〈性愛的〉*erotisch* 要素により、社会的諸欲動に転換され利他的性向となり、第二に教育による外

¹⁾ 〈幻想〉*illusion* という言葉は、たとえば336頁（邦訳406頁）で使われている。

²⁾ この箇所では、「ナルシシズム的」という言葉は使われていない。

的<強制>Zwang の影響を受けて、内的<強迫>Zwang による欲動断念という方向に進む（333頁、邦訳404頁）。しかし、文化社会には、利己的から利他的への欲動転換に、実質的に成功した者ばかりがいるわけではない。社会から加えられる報償と刑罰を考慮して表面的に道徳的であることを装うが、実際には利己的欲動を断念できないような偽善者もいるのである。それゆえ、社会があまりにも高い道徳性を要求すると、そのような成員は絶え間ない欲動抑制を課されることとなり、神経症か鬱積した欲動の全体的噴出か、という状態になる（335～336頁、邦訳405頁）。「現代文化は……偽善によって構築されており、人々が心理学的真実を範として生きようと企てようものなら、その文化は根本的な変革をこうむらねばならない」（336頁、邦訳406頁）。実際、人間の心的発達には退行的な方向に可塑的であり、「後期のより高い発達段階は一度放棄されると二度と獲得されえないこともよくあるのに、原始的諸状態はいつでも再生しうるものであり、原始的心性はあらゆる意味において不滅のものなのである」（337頁、邦訳407頁）から、ひとたび戦争のような状況に置かれれば、利己的活動や攻撃的活動への後退が容易に生み出されうるのである¹⁾。

われわれの無意識的な死に対する態度は原始的状态のままであり、自己の死を否認し（未開人における靈魂表象の形成）、その一方で見知らぬ人に対しては殺意を抱き（世界史は本質的に民族間の殺戮の連続だった）、[その中間者とも言える]愛しい人物に対してはアンビヴァレントな態度をとる（ここから「汝殺すべからず」という道徳的戒律が発達し、他者にまでおし広げられた）。「戦争は、より後期に形成された文化的層をはぎ取り、われわれのなかにある原始人を再び出現させる」（354頁、邦訳419頁）。自己の死を信じぬ英雄となって、敵の死を願い、愛しい人物の死を無視するよう、われわれに勧めるのである。だが、諸民族間の差異と反発がこのように激しい限り、戦争は存在せざるを得ないだろう。そうであるならば、われわれは、自分たちの死に対する文

¹⁾ 以上が「戦争と死に関する時評」のⅠであり、次段落からはⅡの要約である。Ⅰにはタイトルが付けられていないが、Ⅱには「われわれの死に対する態度」というタイトルが付けられている。

化的態度が心理学的には分不相応であったことを認め、これまで入念に抑制されてきた死に対する無意識的な態度を、わずかながらも明らかにすべきではないか。これは後退であり、退行であるかもしれない。だが、それによって、われわれは再び真実を考慮することができるようになるし、生きることに耐えられるようになるのである。死の真実を洞察し、生に耐える。これを幻想が妨げようとするなら、それは無価値なものとなるであろう（354～355頁、邦訳419～420頁）。

以上が「戦争と死に関する時評」の要旨である。

『トーテムとタブー』において提示された進歩主義的歴史観とは対照的に、ここでは「幻滅」という言葉に代表されるような進歩主義的幻想への失望感が強く表明されている。この論文の冒頭には、戦争が科学的知性をも大きな混乱におとしめたということが述べられている。「人類学者は敵を劣等者・変質者と決めつけ、精神科医は敵に精神障害とか心的障害の診断を下さずにはいられない」のである（324頁、邦訳397頁）。

『トーテムとタブー』において、世界観の発展段階の頂点に立っていたのは科学的世界観であった。そこでは、人間は自己の全能性の感覚を克服して、自然的必然の前で自らの卑小さを認め、現実の法則を探求し、それを操作することで現実に適応する、とされていた。科学的・操作的知性への信頼に全能信仰の名残が認められるということは、『トーテムとタブー』でも述べられていたが、それは全体の叙述からすれば一つの留保に過ぎなかった。このような科学的知性への信頼が揺らいだことを「戦争と死に関する時評」の冒頭で「幻滅」の名のもとに語っているということ自体、フロイト自身が、何よりもまず科学的知性に対して過度の「幻想」を抱いていたということの証左にほかならない。

だが、このような進歩主義的歴史観をめぐる見解の推移以外にも、見逃してはならない変化がある。それはテーマ設定そのものの変化である。『トーテムとタブー』の第三論文においては世界観の発展段階が問題となっていたのに対し、「戦争と死に関する時評」においては、科学的知性への幻滅が述べられると、そのあとではもっぱら虚偽道徳

性の暴露が問題となるのである。世界観の発展はもはや問題ではない。科学的知性への信頼が戦争によって見事に崩れたいまでは、文化の根底に眠っている無意識的な非道徳的態度の意識化が急務となるのである。そしてこの非道徳的態度の最たるものとして、死に対する無意識的な態度が考察の対象となる。なぜ死に対する態度が問題となるのか。これはフロイトの文章を読むだけでははっきりと分からない。それを理解するためには<暴力>という概念を介在させることが必要である。

フロイトは死に対する態度を論じるとき、自己の死に対する態度、疎遠な他者¹⁾の死に対する態度、親しい人物の死に対する態度の三つを中心に考察をすすめる。それによると、われわれの無意識的な死に対する態度は、自己の死に関してはそれを認めず、他者の死に関してはそれを願い、そして近親者の死に関しては、それを一方で喜び他方で悔やむというものである。いま、自己・他者・近親者という三者から近親者の項を取り除くと、そこには、自らは死なずに他者が死ぬことを思い描くという根源的<暴力>の基本的様態が出現する。そこでは、他者は自己の利己的欲動のために利用され排除されるべき<物>として扱われる。この自己对他者という二者間の対立図式は、近親者間の葛藤においても現れる。しかしながら、近親者は単なる欲動充足の手段やその障害物ではなく、人格全体が関わるような<対象>でもある²⁾。一義的に利用されたり排除されたりするものではないために、そこには愛と憎しみの感情が複雑に向けられる。それゆえ、近親者の死に際しては、<喪の悲しみ>Trauerの感情が起こると同時に、いまは亡くなった人に対して生前に抱いていた敵対感情が自覚され、痛烈な悔恨の情がわき起こり、その結果、「汝殺すべからず」という最初の道徳的戒律が生まれる。そして、この

¹⁾ 「戦争と死に関する時評」では、「他者」という言葉は一つ概念としては用いられていない。もちろん、「他者」という表現自体が用いられていないというわけではないが、文脈上「(見知らぬ)敵」などといった表現が多用されている。本論稿では、説明上の便宜からこれらの表現を「他者」という用語に統一する。

²⁾ 「愛と憎しみという言葉は、欲動と欲動の対象との関係に適用されるべきではなく、自我全体と対象との関係にのみ用いられるべきである」(フロイト 1915年c 229頁、邦訳75頁)。ここには、欲動の対象であり基本的には前性器期の対象である部分対象と、愛の対象であり基本的には性の対象である全体対象との区別が見られる(ラブランシュとボンタリス 1976年、「対象」objetの項を参照)。

道徳的戒律は、近親者から徐々に疎遠な他者へと拡張されるのである。したがって、自己対他者の暴力的対立関係のなかに道徳性をもたらすのは、近親者間の対象関係ということになる。フロイトによれば、戦争はわれわれに、自己の死を信じず敵の死を願い、愛しい人物の死を無視するようすすめる。ここで言われている戦争状況とは、言い換えればすなわち、近親者の死さえもが無視されるような状況であり、したがって「汝殺すべからず」という道徳的戒律などは一切省みられなくなるような状況のことなのである。それは、自己の不死が確信され、ただひたすら他者の死が望まれるという、暴力の支配する道徳性以前の状況である。

こうして、死に対する無意識的な態度、すなわち暴力へと向かう非道徳的態度を意識化することによって、生きることに耐えられるようになる、とフロイトは言う。つまり、戦争という現実のなかでも生きて行くことができるようになるというのである。生に耐えるということは、生きるものの義務であり、幻想がそれを妨げるならそれは無価値なものとなる。高い道徳的理想が実現されているという幻想のために、無意識的な死に対する態度すなわち暴力的で非道徳的な態度に目を向けることができず、かえって悲惨な戦争の道をひた走るようなことがあってはならない。それは生きるものの義務の放棄である。

第2節 進歩の図式の修正——外界・現実から他者へ

ところで、無意識的な死に対する態度を考察する際に持ち出されたく自己・近親者・他者>という三つの項は、『トーテムとタブー』で示された世界観の発展段階における<人間・神・外界>と、個人の心理的発達におけるリビドー変遷の図式のなかの<自我・近親者・現実>と微妙に対応しているようにも思える。それらを比較してみて若干異なると思えるのは、<他者>という第三項のみである。これら三つの項は、三つの図式を通じて、何らかのかたちで対応していると言えるのか。それとも全く無関係だと言える

のだろうか。以下、それぞれの項の対応関係について詳しく見て行きたい。

『トーテムとタブー』において示されていた世界観の発展とは、呪術における自らの思考の全能性への信仰や、神々に訴えてそれを左右する権利を有すると考える人間自身の隠された全能性への信仰をも放棄し、自己の卑小さを認め外界の自然的必然に適応するというものであった。それは全体としてナルシシズムの克服という課題をもっている。個人の心理的発達も同じく、自我にリビドーを向けるナルシシズムから両親という対象にリビドーを放出する対象愛へと移行し、そこから徐々に現実に適応して性急な欲求の充足を断念しながら満足を追求して行くようになるというものであり、これも全体としてはナルシシズムの克服という課題を実現して行く過程である。だが、世界観の発展段階において全能性付与の対象が<人間・神>の第二段階までは明示され、個人の心理的発達段階ではリビドー備給の対象が<自我・近親者>の第二段階までは明示されているのに対し、第三段階である<外界>という対象に全能性が付与されると言われることはないし、同じく<現実>にリビドーが備給されると言われることもない。全能性の付与やリビドーの備給が考えられるのは、神や両親といった対象までであった。ではリビドーの行方はどうなるのだろうか。あるいは全能性が付与される対象は本当になくなってしまったのか。

「戦争と死に関する時評」は、この問いに対する答えのヒントを部分的に提供してくれる。第一次世界大戦以前に西洋諸国において分けもたれていた幻想とは、高い道徳的理想がそこでは実現されているというものだった。そこで描かれていたのは、国民相互の間で利他的行為が価値あるものとして是認される道徳的な市民社会であった。そのような社会においては、同じ民族あるいは国民と同定（同一視）される他者に対してリビドーが向けられることになるだろう。そのみならず、フロイトによれば、偉大な白人諸国民だけは葛藤を戦争以外の方法で解決するだろうという期待があったということなのだから、同民族や同国民に対して向けられるリビドーは、他民族や他国民に対しても向けられるはずだという期待があったに違いない。その際、全能性が向けられ得るのは、

高い道徳的理想が実現されていると目される国家や市民社会、あるいはより広範囲の偉大なる白人諸国民といった対象であつただろう。無意識的な死に対する態度の考察で対象とされる<自己・近親者・他者>という三つの項の三番目が「他者」となっているのは、それが、近親者から隣人へ、同一民族・同一国民へ、他民族・他国民へと、オープン・エンドに拡張され行くような、リビドーを向けるべき（現時点では向けられていなくても可能性としては向けられるべき）対象の総体を指示するのに、適切な言葉だったからである。したがって、『トーテムとタブー』では現実原則に則する操作的態度の一方的な客体とされていた<外界>あるいは<現実>などといった抽象的な概念が、「戦争と死に関する時評」においては、<他者>という、自己が相互的に関わる場所の具体的な対象にとってかわられたということになる。もちろん、ナルシシズムの克服という課題を背負っている点においては、両者で提示された異なる図式も一致しているとは言える。しかしながら、ナルシシズムの克服が最終的に目指すところとは、もはや現実を操作する科学的知性の獲得ではなく、他者と向き合い、他者を対象として承認し、利己的欲動を断念して利他的欲動へと転換することであり、さらに対象として承認されるべき他者をより疎遠な他者へと拡張して行くことであつた。その意味で、「戦争と死に関する時評」は、『トーテムとタブー』で示された進歩主義的歴史観とその枠組をほぼ踏襲しながらも、新たに道徳主義的な意味づけをそこにおこなったのだと言える。

全体の叙述のなかでは決して大きな位置を占めるとは言えないが、フロイトは次のようにも述べている。

……人間の発達に対して影響をもつようなすべての内的強迫は、本来、人類史の観点からすれば、単なる外的強制だつた。こんにち生まれてくる人々は、利己的諸欲動から社会的諸欲動への転換に向かう傾向（素因）の一部を、生得的な機構としてたずさえてきている。そして、この傾向が、わずかなきっかけによって欲動転換

を完成させるのである……このように、個人は、その現在おかれている文化環境から影響されているだけでなく、その先祖がたどった文化史からも影響されているのだ（333～334頁、邦訳404頁）。

フロイトは、遺伝によって利他的欲動転換への傾向が人類の歴史のなかで伝えられてきたと考えており、しかも、その転換が歴史を経れば経るほど容易になると考えているのである。本論稿の著者は、生物学的観点からこの言明を評価することはできないが、フロイトが道徳的進化論あるいは道徳的進歩主義とでも言えるような立場にかなり近づいたとは言える。だが、この道徳的進歩主義者が強烈な「幻滅」を感じていることを忘れてはならない。それゆえ、素朴な楽観的進歩主義者でないことは確かである。「幻滅」を感じながら「生に耐える」進歩主義者フロイトにとって、歴史の進行とは一体何を意味していたのだろうか。このことを改めて問うてみたい。

第3節 歴史の進行にともなう喪失と喪の作業

「戦争と死に関する時評」とほぼ同時期に書かれたものに「無常ということ」（1916年a）という論文（寄稿文）がある。そのなかでフロイトは、友人と若き詩人と一緒に、花咲く夏の風景を楽しみながら散歩したときのことを回想している。ところが、同行の詩人は、どんな美しいものでもやがて消滅するがゆえに無価値なものであるという厭世的あるいは悲観的な気分にとりまわっており、人間が創造するどんなに美しく高貴なものもその例外ではないと考えている。あらゆるものが無常であるというこのような見解についての反論としては、美は永遠だとする主張がある。しかし、フロイト自身は無常論にも永遠論にも賛同しない（358～9頁、邦訳314頁）。彼自身は、美しいものはやがて消滅するものではあるが、それによってその価値が全くなくなるということはなく、かえってそのような時間的制約を受けるからこそ享受の貴重さは高まる、という考えをもつ

ている。だがこの考えは二人の連れ人を納得させるに至らない。フロイトは、彼らが美しいものを味わえないのは、美の消滅から生ずる<喪の悲しみ>Trauer¹⁾ を味わうまいとする、あるいは今のうちに厭世的な気分のなかで味わっておこうとする、心理的な抵抗の現れなのだと考える。この喪の悲しみの心理を、フロイトはリビドー理論の見地から次のように説明している。

人間はリビドーと呼ばれる一定量の愛情能力を持っており、それが発達の初期にあっては自分自身の自我に向けられていた……。しかし、このリビドーはのちになって……自我を離れて、自我の外にある諸対象へと向かう……。そういう対象が破壊されたり失われたりすると、われわれの愛情能力（リビドー）は再び自由になる。……しかし、こうしたリビドーの対象からの離脱が、なぜこれほどにも痛ましい過程でなければならないのか、その理由はわれわれには分からない……。われわれに分かることは、リビドーがその対象にしがみついている、その代わりに用意ができて、失われた対象を容易なことではあきらめまいとすることである。これが、すなわち喪の悲しみということなのである（360頁、邦訳315～316頁）。

¹⁾ “Trauer” は、重要な対象の喪失に際して起こる持続的で意識的な「悲しみ」のことである。「悲哀」、「喪」と訳されることが多い。フロイトの訳者のひとりである独文学者高橋義孝は「悲哀」と訳している（フロイト 1916年 a の邦訳参照）。また、精神分析学者である小此木啓吾は、死に別れによる対象喪失の際に起こる「悲哀の仕事」を「喪の仕事」として特定の表現し、“Trauer”（あるいは英訳語である“mourning”）を「悲哀」と「喪」の二通りに訳し分けている（小此木 1979年）。実際、どちらか一方の訳語だけでは意味が十分に伝わらないこともある。というのは、“Trauer” に関しては、二つの用法が存在すると考えられるからである。第一の用法は対象喪失への一般的<反応>としての“Trauer”である。「無常ということ」では、この用法しか見られない。第二の用法は、メランコリーに陥らずに、意識的かつ持続的に行われる<作業>としての“Trauer”であり、“Trauerarbeit” とほぼ置き換え可能な表現として用いられるものである。したがって、前者の一般的<反応>としての“Trauer”に「喪」という訳語を適用するのは不適切であり、後者のメランコリーとは区別される<作業>としての“Trauer”を「悲哀」と訳出するのも不適切に感じられる。『精神分析用語辞典』（ラブランシュとポンタリス 1976年）の邦訳者は、“travail du deuil”（“Trauerarbeit” の仏訳語）の項で、著者たちが<作業>としての“Trauer”に言及していることを受けて、“Trauerarbeit”を「喪の作業」と訳出しているが、訳注において、「悲哀」とした方が適切に思われる箇所もあったとしている。これなども、二つの用法の混在という状況を反映していると言えるであろう。本論稿では試みに、“Trauer”を原則として「喪の悲しみ」と訳出して二つの用法に対応し、<作業>として限定的な意味を与えられている“Trauerarbeit”には「喪の作業」という訳語を充てておく。

フロイトが、詩人と語り合ってから一年後に第一次世界大戦が勃発した。戦争は、文化の所産に対する誇りや思想家・芸術家への尊敬、そしてさらには民族の差異を克服しようとする希望までをも破壊した。しかし、だからといって、それらは全く無価値なものに成り下がってしまったのであろうか。それは間違いである、とフロイトは断じる。貴重なものが頼りにならなかったからというだけでそれを断念しようとしている人間も、実は喪の悲しみのなかにいるだけなのである。喪の悲しみが克服されれば、失われたものと同じ価値あるいはそれ以上の価値を持った新しいものへと、向かって行くであろうし、そうなれば、文化財を尊重しようとする気持ちが依然として昔と変わらないことも明らかになるであろう。「われわれは、戦争が破壊し去った一切のものを、再び築き上げることになるだろう。おそらくは以前よりもっと堅固な土台の上に、そして以前よりもっと長続きするように」（361頁、邦訳317頁）。

今や、フロイトをオプティミスティックであるともペシミスティックであるとも断定できない地点にまで、たどり着いたように思われる。道徳的理想が実現されているという幻想に幻滅し、無意識的な死に対する態度を分析することによって、文化の根底にある暴力的で非道徳的な態度を暴露したフロイトは、しかしながら、幻想が幻想であることが分かったからといって、それを安易に無価値だと決めつけるようなことはしなかった。「リビドーの対象からの離脱が、なぜこれほどにも痛ましい過程でなければならないのか」と問いかけるフロイトも、実のところ「失われた対象を容易なことではあきらめまいとする」喪の悲しみのなかにはいたのである（前掲引用360頁）。しかし、だからといってそれから目をそむけるわけには行かない。現実を見つめ、真実を洞察し、無常な歴史の進行のなかで愛しい対象の喪失という悲しみをかみしめながらも、それをやがては克服し、より価値あるものの創出へと向かわねばならない。フロイトにとって、歴史の進行とは、対象を発見し、喪失し、悲しみ、断念し、そして新しい対象へと向かうプロセスのことを意味している。その軌跡は結果として発展段階・発達段階として記述

されるが、その最先端は喪の悲しみに彩られている。振り返ってみれば、歴史とは進歩でありかつ幻滅の連続であった。

ここで言及されている〈喪の悲しみ〉の内容は、「喪の悲しみとメランコリー」（1917年 e）において、より詳しく規定される。それによると、「喪の悲しみ」とは、対象（たとえば愛する者、愛する祖国、自由、理想などの抽象物）の喪失に対する反応である（428～429頁、邦訳137頁）。これは、正常な心理状態としても観察されるところではあるが、他方、その病的形態としては「メランコリー（鬱病）」があげられる。正常な喪の悲しみにおいては、〈現実検討〉Realitätsprüfung を通して対象喪失の事実が意識され、また悲しまれてもいるが、それに対して、病的なメランコリーにおいては対象喪失が意識されておらず、ただ喪失への反応として、外界への興味の放棄、愛する能力の喪失、行動の制止、自責などといった自我感情の低下が顕著となる。喪の悲しみがメランコリーに比して正常であるゆえんは、対象喪失が意識されている点にあり、そのために、対象（現実の対象ではなく内的対象）に向けられているリビドーが時間と備給エネルギーを消費しながらも徐々に離れて行くという点にある（429～430頁、邦訳138頁）。

以上を整理してみると、〈喪の作業〉Trauerarbeit（430頁、邦訳139頁）¹⁾とは、およそ二つの局面から成り立っていると言することができるだろう。まず、第一の局面とは、現実との直面によって対象に幻滅したり、あるいは実際に対象を喪失したりなどして、対象喪失という現実を認知する局面である。そして、第二の局面とは、一定期間を費やして対象への固執を克服しながら、徐々にリビドーを対象から引き離して行く局面である。「無常ということ」でなされた主張を加味すれば、第三の局面を考えることもできる。喪の作業が理想的に遂行されると、リビドーは別の対象に向かうことになるが、だからといって、過ぎ去った対象が無価値だと決めつけられるようなこともない。喪の作業を経たあとでは、かえって、それが貴重なものであったことが実感されるようにな

¹⁾ 訳語に関しては前注を参照せよ。

る。それは、対象に対するアンビヴァレントな感情の葛藤が克服されたような心的状態を意味するであろう。極端な愛着も極端な憎悪をも通り抜けて、対象の喪失を受容する心的状態、これが喪の悲しみの第三の局面にあたると言えるのである¹⁾。

歴史の進行がリビドーの向かうべき対象の推移として記述されるならば、その移行過程においては対象が喪失されているはずであり、またそのときには、喪の作業が遂行されていなければならない。したがって、歴史の進行とは対象喪失の連続として記述することができる。そして、歴史がそれ自体帯びている課題とは、それぞれの喪失の都度、喪の作業を遂行することであると言うことができる。

対象の喪失が無意識的なままで自覚されていなければ、それは意識化されねばならない。対象への固執がいかにも根強くても、丹念に少しずつそれを断念して行かねばならない。「戦争と死に関する時評」においてフロイトが行った作業とは、まさにこのように<喪の作業>であった。戦争という現実直面し、隠された暴力性を直視することによって、高い道徳的理想が実現されていたという幻想を幻想として追認したこと。これは、対象喪失の認知という局面にあたる。そして、それを通じて生に耐える、つまり自分たちによりふさわしい新たな理想や目標をかかげ、それに向かって行くことができる、と考えたこと。これは、対象の断念と新しい対象の発見という局面にあたる。こうして、フロイトは、歴史の進行に必然的に伴う<喪の作業>を自ら引き受けようとした。そうすることによって、人類の歴史をさらにもう一歩進めることに寄与しようとしたのである。喪の作業とは、言うなれば<歴史の悲劇>の認識であり、かつそれによって<歴史の進歩>に貢献せんとするものである。ここに、ペシミスティックであるともオプティミスティックであるとも断定できない、フロイト独自の歴史観が現れている。歴史を振り返り、その過程で起こっている対象喪失の現実を認知し、別の対象へとリビドーを向けることによって歴史の更なる進行＝進歩をうながす。これが、フロイトの歴史記述に

¹⁾ もっともフロイトの著作を見る限りでは、この最後の局面とは、喪の悲しみの作業という課題が成功裏に終わった場合を想定して描出された理想的な状態であり、現実の臨牀的観察には基づいていな

おける〈喪の作業〉の意味である。

歴史的課題としての〈喪の作業〉は、人類の攻撃性の意識化作業に限られたものではない。フロイト生前に彼自身の手によって破棄され、未刊行のままに終わり、1983年になってはじめて発見された「転移神経症概観」の草稿（フロイト 1985年）¹⁾によると、個人の患者に見られる「不安ヒステリー—転換ヒステリー—強迫神経症—早発性痴呆—パラノイア—躁鬱病」という発症の系列は系統発生の繰り返しである。現在では神経症とされているこれらの心理状態も、かつて人類の歴史においては、正常な状態として集合的に共有されていたというのである。それぞれの神経症が人類一般に見られていた歴史的時期とその様態は、次の通りである。

不安ヒステリーは氷河時代と欠乏のはじまりに対応し、転換ヒステリーは今や生存の敵となった生殖に制限が加えられたことに対応し、強迫神経症は原始群族が形成され性交渉に関して二つのタブーが設定されたことに対応し、早発性痴呆は群族内の首長以外の息子たちが性の対象を断念させられリビドーを奪われたことに対応し、パラノイアは追放された息子たちが同性愛的組織形成をおこなったことに対応し、躁鬱病は息子たちが団結して父親を倒して父親と同一化して〈勝利の喜び〉Triumph（躁）と父親の死にたいする〈喪の悲しみ〉Trauer（鬱、メランコリー）を感じたことに対応する。フロイト自身、この大胆な構想が無理を多く含んでいるものであり、世間にはとうてい受け入れられそうにないと考えていたことが、弟子であるフェレンツイに宛てた手紙から分かる²⁾。

本論稿では、フロイト自身によって抹消されたこの歴史構想をさほど中心的なものとしては取り上げないが、それでも、躁鬱病的な心理状態が人類の歴史において一般的で

¹⁾ 執筆は1915年。グループリッヒ＝ジミティスによる校訂と編集。なお、フロイトは1914年から1915年にかけて12の論文を執筆し、それを『メタ心理学序説』*Zur Vorbereitung einer Metapsychologie* という題の一冊の書物として出版する予定だった。そのうち7編の論文はフロイト自身の手によって破棄され、残り5編の論文がそれぞれ独立した論文として雑誌に公表された。そのなかには「喪の悲しみとメランコリー」も見られる。

²⁾ 「転移神経症概観」の邦訳者のひとり木村敏（1986年）による引用。

あった時期が比較的新しいものであり、宗教的な儀式や祝祭に含まれている勝利の喜びと喪の悲しみの交代にその類似的要素が残存していると指摘されたことは、注目に値するだろう。この指摘には、そのとき<喪の作業>が歴史的課題であったということが暗に示されているのであり、また、現在においても、宗教がなおその力を留めている限り、父なる神に対するアンビヴァレントな感情の葛藤が<喪の作業>を経て克服される必要性は依然として残っている、という主張が含まれているのである。

事実、『ある幻想の未来』（1927年 b）では、宗教が提示する幻想を幻想として認知し、アンビヴァレントな感情を含んだ神への服従によらずに倫理的命令を実行することの必要性が説かれることになる。父なる神という対象の喪失（あるいは殺害）は人類の歴史を遙かさかのぼるものであるが、その喪失に対する<喪の作業>は未だなされていない。したがって、<喪の作業>とは過去の歴史的課題であるのみならず、現代に生きる精神分析の課題でもありとされているのである。

「戦争と死に関する時評」で、対象喪失のなかでも近親者の死が道德性の確立に向かう契機となりうるという見解が述べられたことを考えれば、相互的に関わる対象関係が失われたときの<喪の作業>が、道德性の確立に重要な役割を果たすことは明らかである。ここから「汝殺すべからず」という道德的戒律が生まれ、そして以後の歴史の展開のなかで、それがより疎遠な他者へとオープン・エンドに拡張され行くことが期待されていたのであるから、ここでも、<喪の作業>が現代的課題であることが判明する。精神分析がこの課題に積極的に参与しようとしていること、そしてそれによって、自らが規定した歴史の進行と内在的に関わろうとしていることは言うまでもないだろう。

フロイトは、喪の作業を歴史の進行に必然的に伴うものとして規定すると同時に、自らそれを引き受けようとする実践的態度をとるに至った。先に、『トーテムとタブー』と「戦争と死に関する時評」の比較を通じて、フロイトがナルシシズムの克服に歴史の全体的な方向性を見ていたことを明らかにしたが、このもう一つの歴史的課題であるナルシシズムの克服についてはどうだろうか。同じように、フロイトはそれを精神分析の

課題として引き受けようとするのだろうか。この問いに一つの解答を与えてくれるのが、同時期に書かれた「精神分析に関わるある困難」（1917年 a）という論文である。それを見ると、フロイトが精神分析を、人類の普遍的ナルシズムを打ち砕く第三の心理学的侮辱としてとらえていたことが分かる（第一はコペルニクスの地動説による宇宙論的侮辱で、第二はダーウィンの進化論による動物学的侮辱）。喪の作業にしても、ナルシズムの克服にしても、これらはフロイトによる歴史認識であると同時に、それにとどまらず、フロイト自身の歴史記述の課題でもあったのである。彼は、この課題を遂行することによって、歴史の更なる進行（進歩）に寄与しようとした。そのような実践的態度を、この時期にフロイトが確立したことは、これまでの考察で明らかであろう。

結論

われわれは、この章の結論を以下のようにまとめることができる。①フロイトは、第一次世界大戦を機に、従来の進歩主義的歴史観に道徳主義的な意味づけをした。すなわち、利己的欲動の漸進的断念の過程として歴史を意義づけると同時に、その更なる断念こそが歴史上で人間が目指すべき目標であると考えた。②言い換えると、ナルシズムの克服を歴史の課題と規定したのであり、またナルシズムの克服にともなう幻滅や対象喪失の痛みを処理する喪の作業をも歴史の課題として規定した。③そして、フロイトの精神分析自らそれを押し進めようとする実践的態度を打ち出すに至った。そうすることで、彼は精神分析を歴史の最先端における営みとしてとらえたのであり、換言すれば、歴史の頂点に位置づけたのである。

付論——ナルシズムの克服と喪の作業、そしてフロイトの今後の課題

最後にこの章を終えるにあたって、〈ナルシズムの克服〉と〈喪の作業〉との関わりについて、簡単に述べておきたい。『トーテムとタブー』においては、全能性を付与

した自我あるいは対象（たとえば呪術的行為をする人間、宗教における神）が現実には全能でないことが分かり、全能性を付与する対象（自我自身も含めた対象）を見いだしている限りで全能感覚を味わっていた自我が、その卑小さを自覚することによって、ナルシズムを克服すると考えられていた。また、「戦争と死に関する時評」においては、歴史を経れば経るほど、利己的欲動から利他的欲動への転換がより広い範囲においてなされるようになるとする道徳主義的進歩主義の立場が前提されていたために、ナルシズムの克服とは、一般的には、他者を自己の利害によって利用ないし排除するという一方的で暴力的な態度を克服して道徳性が確立しうる共同体の範囲を拡張することであり、それによって、具体的には自らが所属する共同体の排他的優越性あるいは全能性感覚を克服することにあたるものであった。このようなナルシズムの克服とは、一種の対象喪失であり、喪の作業を要求するものである。したがって、ナルシズムの克服と喪の作業とは、前者が後者を必然的に伴う両者不可分の関係にあると言えるだろう。

しかしながら、数あるナルシズム克服の契機において、その都度、課題となるはずの喪の作業すべてが、問題となるわけではない。たとえば、呪術的段階から宗教的段階に進むうえで人間の観念の全能性への信仰が捨て去られたとき課題となっていたに違いない喪の作業について、フロイトはなにも言及していない。また、「精神分析に関わるある困難」において、人類の普遍的ナルシズムに加えられた第一の侮辱としてあげられているコペルニクスの地動説に関しても、喪の作業が取りざたされることはない。喪の作業が特に遂行されるべき課題として問題になるのは、これまで見てきたように、戦争によるヨーロッパ諸国のナルシズム的な「高い道徳性」幻想の挫折に関してであり、『ある幻想の未来』において見られるように「道徳的」な信仰者がもっているナルシズムの打破に関してである。

このことを考えるうえで参考となるのは、次節で取り上げるべき時期区分にかなり近い時期に執筆された「無気味なもの」（1919年 i）という論文である。そこでは、「無気味」を体験するのは、＜抑圧された小児的コンプレックス＞verdrängte infantile

Komplexeがある印象によって再び活動し出すときか、＜克服された原始的確信＞überwundene primitive Überzeugungenが再び確かめられるように見えるときである、という主張がなされている（263頁、邦訳353頁）。つまり、すでに過ぎ去った歴史的過去（個人史においても人類史においても）の遺物が回帰するときに「無気味」が体験されると言うのである。ここで重要なのは、反復される過去の様態の記述に際して、「抑圧」と「克服」という二つの用語が区別されているという点である。つまり、対象に対する小児的コンプレックスを「抑圧されるもの」としてとらえ、アニミズム的原始的確信を「克服されたもの」としてとらえるという、区別がなされているのである。特に、後者のアニミズム的原始的確信は、現実検討を経てその物的現実性が失われることを通じて「克服」されたと考えられている（262頁、邦訳352頁）。喪の作業が、対象喪失という現実の認知をその第一の局面としていたことを考えると、現実検討を経て克服されたアニミズム的段階における観念の全能をはじめとする原始的信念に関しては、喪の作業がもはや問題にならないことが分かる。前述の、コペルニクスの地動説によって人類の普遍的ナルシシズムに加えられた天文学的侮辱に関しても、同じことが言えるであろう。それに対して、対象に対する抑圧された小児的コンプレックスは必ずしも物的現実ではなく、むしろ、どちらかと言えば心的現実に関わるものであるため、比較的、現実検討が難しくなる。たとえば、原父殺害にしても、それが心的現実によって構成されているならば、殺害による対象喪失とアンビヴァレントな感情の葛藤は、個人の近親者の死などの場合よりは、ずっと意識化が困難なものとなるであろう。したがって、それに対しては、比較的より困難な喪の作業が要求されることになるに違いない。

このことは、フロイトが以後において取り上げるべき問題がどこにあるのかについても、有効な示唆を与えてくれる。その課題とは、第一に「克服」されにくいナルシシズムであり、第二に「抑圧」された対象喪失、すなわち心的現実としての歴史的事件である。また、上の両者に関わるものとして、無意識的な破壊欲動・攻撃欲動の意識化とい

う課題が重要性を帯びてくることになるはずである。

そこでは、文化の悲劇的な側面が強調されるようになるだろう（それは『文化のなかの不快』で頂点に達する）。克服されにくいナルシズムや抑圧された対象喪失は、＜葛藤を引き起こす問題的なるもの＞であり、これを明るみに出すのがフロイトの精神分析の目標である。いままで自覚されていなかったものが自覚されるために、その叙述は、悲劇的様相を帯びずにはいられない。

他方、フロイトは、このようなく葛藤を引き起こす問題的なるもの＞を適確に描出するための理論装置を精緻化させてゆく。そのなかでも重要なのは、生の欲動と死の欲動の概念であり、また超自我概念である。生の欲動は歴史の進歩にかかわり、死の欲動は歴史の退行と反復にかかわり、超自我は権威の世代間伝達にかかわる。次の第3章および第4章では死の欲動と生の欲動の成立を、そして第5章では超自我概念の成立を見てゆくことになる。そうするなかで、やがて、＜問題的なるもの＞を理論的装置を用いて表現し提示する悲劇的理論家としてのフロイトと、それでもなお歴史の進歩を目指さなくてはならないことを強調する道徳家としてのフロイトの相克が、露呈されることになるだろう。

第 3 章

後期欲動論の導入 死の欲動をめぐる

はじめに — 第3章および第4章のねらい

すでに前章において取り上げた「無気味なもの」(1919年 i) で、フロイトは〈過去の反復〉という問題に関心を寄せていた。この論文は、〈反復〉という主題を、主に芸術や日常生活の領域で考察するものであったが、その次の年に発表された『快感原則の彼岸』(1920年 e) は、「反復強迫」Wiederholungszwang の問題を神経症の領域などで考察しようとしたものである。前の論文では、無気味なものとしてとらえられる諸現象の起源としての〈反復〉が問題となっていたのに対し、後の著作では、なぜ〈反復〉という現象が起こるのかという反復そのものの起源への問いかけがなされるのであり、そしてそれに対してやや思弁的とも思われる答えが繰り広げられることになるのである。

たとえば、戦争や事故などによる外傷神経症の諸徴候は、不愉快で苦痛であることが明らかだと思われるような外傷体験の反復である。治療場面においても、望ましくない事態や苦痛な情緒的状态が、転移というかたちをとって反復されることが確認されている。また、時には治療が進めば進むほど自己破壊的な行動化や症状の悪化が引き起こされる「陰性治療反応」negative therapeutische Reaktion (用語は1923年 b、5章) さえもが観察されている。彼ら神経症患者は、なぜそのような不愉快で苦痛な体験を強迫的に反復するのであろうか。これは、欲求の反復ではなく苦痛の反復である。したがって、彼らは何らかの欲求を反復しているのだという説明は不十分である。むしろ、〈反復〉そのものへの欲求があるのではないか。フロイトはそのように考えた。つまり、反復強迫的傾向は、欲求とその満足によっては説明され得ない、それよりもっと根源的・基本的・欲動的なものだということである(1920年 e、22頁、邦訳163頁)。

『快感原則の彼岸』の4章は、「次に述べることは思弁である」という言葉によって始まる。その思弁の帰結するところは、「死の欲動」Todestrieb という概念の提出である。これは、あらゆる生物が内的な理由から死んで無に帰るという仮定に基づいて想定された概念であり、生命以前の無生物の状態を回復しようとする欲動のことを意味する

ものである。したがって、反復強迫を説明する原初的な欲動とは、「死の欲動」である。この欲動に反して、生命体を保存し、より大きな統合にまとめあげようとする欲動は、性欲動、あるいは「生の欲動」Lebenstrieb、エロスと呼ばれる。

こうして、生物学的思弁に基づいて<生の欲動>と<死の欲動>という二つの欲動概念が提出されることになった。この欲動論は、フロイト後期の思想の主軸である。それは、決して個人心理学の領域でのみ使用される概念ではなく、後期の文化論においても重要な役割を果たす概念である。一見メタ心理学に終始しているかのように見える『快感原則の彼岸』においても、それが文化の歴史に適用されることを示唆する叙述が見いだされる。

完成への欲動が人間のなかに働いており、それが、人間を現在のような精神的活動と倫理的昇華の高い段階にまで引き上げてきたし、さらには超人にまで発展することを約束するだろうという信念を断念することは、われわれの多くにとって困難なことであろう。しかし、私はこのような内的欲動を信じないし、このような快い幻想を守る手段も知らない。……

[以下は1923年に追加された節] ただ、おそらくは本当かもしれない次のことについて、ごく簡単に指摘しておくに留める。それは、有機的なものを常により大きな統合にまとめあげようとするエロスの努力が、確認しがたい「完成欲動」Vervollkommnungstriebを代用する働きを持っているに違いないということである。……それは、「完成欲動」に帰せられる諸現象を説明することができるに違いない(44～5頁、邦訳176～7頁)¹⁾。

1923年の第3版で追加された部分は、生の欲動が、人間の文化的活動を通じて働く完

¹⁾ この追加がなされる前に『群集団心理と自我分析』(1921年c)で、エロスを人々を結びつけようとする力としてとらえる試みがなされている。

成欲動そのものではないとしても、それを代用し、「完成欲動に帰せられる諸現象」を説明するものであるとしている。ここには、文化の歴史における進歩的傾向を、エロスに求めようとする着想が見られる。この着想は『群集団心理と自我分析』（1921年 c）で展開され、『文化のなかの不快』（1930年 a）で完成されることになるだろう。

では、死の欲動が文化的コンテクストにおいて語られ得る余地はあるのだろうか。『快感原則の彼岸』では、サディズムを、死の欲動が外部の対象に向かったものだとする捉え方も提出されている（58～9頁、邦訳186頁）。つまり、攻撃性は、自己破壊的傾向としての死の欲動が外部に向かったときに現れるものだというのである。このことは、先に考察した「戦争と死に関する時評」で問題とされていた攻撃性の、理論的再定式化として評価することができる。この攻撃性ないし破壊性に関する理論も、いくつかのメタ心理学的著作において洗練されたあと、『文化のなかの不快』で主要な役割を果たすであろう。

このように、『快感原則の彼岸』で提出された「生の欲動」と「死の欲動」という概念は、その当初から文化的諸現象を説明する可能性をたずさえていたとすることができる。のみならず、やがて示すように、それらは文化の歴史を以前よりもダイナミックに記述するための理論的道具立てでもあったのである。

しかし、新しい欲動論がフロイトの歴史構想において果たした役割にすぐさま議論をすすめることは、混乱を招くことになるかもしれない。既に、死の欲動とその類似概念をめぐる議論を紹介してきたが、そこで引き合いに出された「反復強迫」、「生命体に内在する死に向かう傾向」、「破壊性」といった諸事象は、果たしてその内容において本質的な共通性を持つものなのであろうか、という疑問がわいてくるし、また、生命体を統合し結合しようとする生の欲動と、以前からフロイトの理論において大きな位置を占めてきた性欲動とそのエネルギー的概念であるリビドー、そしてプラトンの説にその由来を求められる「エロス」という言葉、これらを同一の意味を持つものとして用いる

根拠は一体何なのであろうか、という疑問もわいてくる。このような理論的緊張をはらんだ後期欲動論は、フロイト以後の精神分析学においても、さまざまな受け取られ方をしているようである。たとえば、死の欲動は、その雑多な要素を切り捨てられて破壊欲動・攻撃欲動として理解されるか、それとも最初から黙殺されるかのいずれかである場合がほとんどだし、たとえ正面から取り上げられることがあっても、何らかの読み替えや深読みをこうむることは避けられないようである¹⁾。

したがって、後期欲動論が大きな役割を果たす文化論的テキストにおいてフロイトの歴史構想の展開をたどる前に、若干の回り道をしなければならないように思われる。ここでは、まず理論的著作にあたって、もっとも複雑な様相を帯びている死の欲動の概念を整理しておきたい。そうするなかで、死の欲動という基本概念と破壊性・攻撃性などに関わる派生概念のいくつかが、人間の発達過程の枠組に位置づけられることになる。発達過程における死の欲動の諸相が明らかになったところで、それに対立する生の欲動あるいはエロスの性格も明らかになるだろう。こうして、二つの欲動は発達過程に関わる二大動因として意義づけられる。このような準備作業は、文化の歴史過程における二つの欲動の役割についての理解を容易にしてくれるであろう。

第1節 死の欲動という概念の登場

死の欲動という概念は、破壊性・攻撃性の理論と不可分の関係にある。もっと正確に言えば、破壊性・攻撃性の理論という脈絡こそ、死の欲動の概念が生まれてくる母体であった。そこで、『快感原則の彼岸』で死の欲動という概念が導入される以前の破壊性・攻撃性に関する理論を、あらかじめ押さえておく必要がある。

「欲動とその運命」（1915年c）では、愛と憎しみの関係とその両者の変遷（運命）とが図式化されている。

¹⁾ この辺の事情については、安藤（1993年）を参照。

憎しみは、対象に対する関係としては、愛よりも古い。憎しみは、ナルシシズム的自我が……外界に対して示す根源的な拒否に由来する。……憎しみは、常に自己保存欲動と密接に関係している。したがって、自我欲動と性欲動とは、ともすれば対立しがちである。憎しみと愛の対立は、このような〔自我欲動と性欲動との〕対立によって繰り返されているのである（傍点は筆者による。231頁、邦訳77頁）。

ここでは、愛よりも古い外界に対する根源的拒否としての憎しみが論じられている。この憎しみと愛の対立、あるいは自我欲動と性欲動の対立は、死の欲動と生の欲動の対立を予示するものである。一方、憎しみは、このように愛と無関係な独自の起源を持つものとしてばかり、論じられるわけではない。それは実際には愛と混じり合い、感情のアンビヴァレンツとして、あるいはサディズム的な愛として現れることもある。

……〔性欲動の〕発達の最初に認められるのが、「合一」Einverleiben ないし「吸収」¹⁾ Fressen である。これも一種の愛である。それは、対象の分離存在を廃棄することと一致し、アンビヴァレンツとして命名されうるものである。より高度の、前性器的なサディズム的肛門体制の段階では、対象に対する努力は、対象への加害または対象の抹殺といった、手段を選ばぬ＜支配衝迫＞Bemächtigungsdrang というかたちで登場する。……性器的体制の出現とともに、はじめて愛は憎しみの対立物となる（傍点は筆者による。231頁、邦訳76～7頁）。

以上の引用部分をまとめると、憎しみあるいは破壊性は、①自己保存欲動による外界拒否としての＜根源的破壊性＞（性欲動とは無関係ないし対立）、②対象を発見したあとの前性器的段階における＜愛と区別されない攻撃性＞（合一・吸収の口唇愛の段階で

¹⁾ 他に「しゃぶりつくすこと」、「食べてしまいたいほど愛しく思うこと」などの訳語が考えられる。

は、対象の独立した存在を滅ぼそうとするアンビヴァレンツで、肛門愛の段階では支配衝迫として現れる前性器的サディズム)、③現実的利害を含んだ対象関係において<愛と明確に区別される憎しみ>、という三つの段階を経ることが分かる。

この論文が「戦争と死に関する時評」とほぼ同時期に書かれていることに注意すべきであろう。先に、「戦争と死に関する時評」を読解するなかで、フロイトの思想には、対象を発見する前の即自的暴力という考え方が潜在していると指摘しておいたが、この一次的ナルシシズムの段階は上の①の外界拒否としての根源的破壊性と相応するものであろう。

対象の発見は自他が分化する契機である。この分裂を埋めようとして、主体は対象を滅ぼすようなかたちで吸収・合一しようとしたり、対象の自律性を無視するようなかたちでそれを支配しようとしたりする。このような攻撃性を、フロイトは前性器的段階(口唇期と肛門期)における攻撃性としてとらえる。この②の段階の攻撃性は、対象との分裂を否定して対象と同一であることを要求するあまり、かえって対象を傷つけることになってしまう。ここでは愛と憎しみとが混合しており(感情のアンビヴァレンツ)、それゆえに、ひとたび対象への暴力が自覚されるようになると、そこから、深刻な後悔の念がわき起こることになる。以後、「汝殺すべからず」という戒律が設定され、自らの暴力(心的現実としての暴力も含む)で傷ついた対象への事後服従が開始されるのである(前出『トーテムとタブー』1913年 a 参照)。ここに道徳性の端緒を見ることができる。

しかしながら、道徳性が主観的なものにとどまらず客観的に確立される現実の場は、無制限的な広がりを持つものではない。それは、親しい対象として承認できるような他者が自己とともに住まう特定の場所に限定されている。すなわち、家族であったり、同一トーテムの部族であったり(より広範囲には市民社会や国家であったり)するわけだが、いずれにしても、その外部にある他者は、道徳的戒律が適用される範囲から依然として排除されたままであり続ける。共同体の内部には愛すべき他者がいて、共同体の外

部には憎むべき他者（敵）がある（前出「戦争と死に関する時評」1915年 b 参照）。

このように、愛と憎しみが判然と区別されるのが、③の段階である。敵として憎まれている共同体外部の他者は、相克を経つつも、改めて道徳性の適用されるべき対象として出会われ、承認される必要があるだろう。そのように道徳性の適用範囲を広げて行くことが、発達（あるいは歴史的発展）の目標である。

このような破壊性・攻撃性の理論の脈絡において、死の欲動という概念をとらえることは可能であろうか。

『自我とエス』（1923年 b）では、死の欲動は、筋肉系統の器官を媒介として外界にそらされ、破壊欲動として現れるとされている。また、性欲動と混合してサディズム的な愛として現れる場合も考えられている。いずれにしても死の欲動そのものが顕在化するのではなくて、筋肉器官や性欲動などの媒介を経て現れると考えられている（269頁、邦訳285～6頁）。

この死の欲動のたどる運命を、前出の「欲動とその運命」で提示された愛と憎しみをめぐる発達過程の枠組に当てはめてみよう。すると、最初期における外界からの一切の刺激を拒否する根源的破壊性には、死の欲動の外界への転向である破壊欲動が相当することが分かる。性欲動と混合したサディズム的な愛は、以前の図式における前性器的段階における攻撃性と内容的にほとんどかわるところがない。したがって、「根源的破壊性／前性器的破壊性」という以前の図式は、「破壊欲動／前性器的破壊性」という図式に移行したわけである。

その移行のなかで、これらの図式からは「根源的」という言葉が消えた。結局、新たに導入された死の欲動が、それまで考えられていた破壊性・攻撃性の形態に先行するものとして位置づけられることになったのである。ここで死の欲動の定義に立ち戻るならば、それは第一に有機的生物を生命のない状態に引き戻すものであった。つまり、それは、生命体に内在する自己破壊的傾向として規定されていたのであった。

したがって、最初にあるのは自己保存欲動とかかわる他者への暴力ではなくなった。むしろ自己保存欲動とは相反するような自己破壊的傾向が、他者への暴力よりも先行するものとして位置づけられたのである。

フロイトの欲動論の変遷は、かなり複雑な軌跡をたどっている。「ナルシシズム入門」(1914年c)においては、それ以前の「自我欲動／性欲動(リビドー)」という対立図式が破棄され、「自我リビドー(ナルシシズム的リビドー)／対象リビドー」という対立図式が導入された。このことは、欲動をすべてリビドーに還元するリビドー一元論の立場への移行を意味する。ところが、このあとフロイトは『快感原則の彼岸』に入って、あたかも二元論的図式を固守しようとするかのように、リビドーに匹敵する新たな対立項の模索へと突き進む。その結果、生の欲動あるいは性欲動と死の欲動とをラディカルに対立させる図式が導入されることになったとき、死の欲動は、いかなるリビドーとも無関係な対立概念として措定されることになった。それは詰まるところ、自我へのリビドー備給であるナルシシズムとも対立する概念として措定されたということの意味する¹⁾。したがって、以前の破壊性・攻撃性理論におけるナルシシズム的自我による外界拒否としての根源的破壊性よりも、さらに根源的なものとして措定されねばならなくなったのである。すなわち、「自己への愛(ナルシシズム)＋他者への憎しみ」よりも根源的な、「自己そのものの破壊」という性格が、死の欲動に当てはめられることとなったのである²⁾。

第2節 死の欲動の経験的基盤——マゾヒズム現象の説明可能性

だが、より根源的な自己破壊的傾向としての「死の欲動」を新たにつけ加える際に根

¹⁾ フロイトにおける欲動論の変遷については、小此木(1970年)を参照せよ。

²⁾ なお、ナルシシズムと破壊欲動との関係については、『文化のなかの不快』(1930年a)も参照せよ(480頁、邦訳92頁)。

拠となった臨床的事実はないのだろうか。そのような経験的基盤が全くないとしたら、この新しい概念の導入は、フロイト自身も言うように単なる「思弁」に過ぎなくなってしまう。あるいは、精神分析運動から離反したユングの一元論的リビドー理論に近づくことの政治的回避としてしか、考えられなくなってしまう（1920年 e、56～7頁、邦訳184～5頁）。

確かに、先にも紹介したように、自己破壊的傾向としての死の欲動という概念の経験的基盤としては、神経症における苦痛な事態の反復強迫や、分析治療における陰性治療反応などの観察があげられる。しかし、これらの現象は、以前ならサディズムが自我自身に反転したマゾヒズムとして理解されていたところである。それならば、わざわざ死の欲動という新しい概念を持ち出してきて説明するまでもないということになる。だが、フロイトは振り上げた拳をおろそうとしない。新しい理論の整合性を徹底させるために、マゾヒズムをサディズムの内向とせず、むしろサディズムを、一次的なマゾヒズムである死の欲動の外向としてとらえようとするのである（58～9頁、邦訳186頁）。もちろん、これだけでは、新しい理論の方が古い理論よりも、現象の説明にとって有利であるということにはならない。今の所、以前の理論体系と新しい理論体系との両者は、現象の説明可能性に関して全くのイーヴンである。これでは、いたずらに新しい概念を導入して、体系を再構成したということより以上の意味を持たない。新しい理論を導入する必然性は未だ明らかでない。

言うまでもなく、経験科学の基準からフロイトの立論を批判することが本稿の目的ではない。生命体に内在する自己破壊的傾向としての死の欲動概念を堅固に支持する経験的基盤が欠けていることを指摘し、死の欲動概念の導入の意図が自己破壊的現象の説明以外にあるのではないか、という可能性を示唆しておくに留めておく。

しかし、新しい体系の含み持つ意味を探るために、さらなる疑問を提起することはできる。第一の疑問は、マゾヒズムをサディズムよりも根源的なものとして措定したとこ

ろで、リビドーとは無縁の対立項を設定したことにはならないのではないかと、いうものである。そもそも、マゾヒズムは性欲動と関わるものではないのか。それは、苦痛や恥辱を受けることによって、性的満足を達成しようとするものではないのか。もしそうだとすると、苦痛な事態の反復強迫や陰性治療反応は、性欲動と無関係な内在的自己破壊的傾向それ自体を代表するものとはなり得ないのではないかと。

そして第二の疑問とは、サディズムがマゾヒズムに内向するのではなくマゾヒズムがサディズムへと外向すると言うが、これまでサディズム経由のマゾヒズムとして記述されてきた現象はどのように説明されるのか、ということである。以前の理論によれば、サディズムのマゾヒズムへの内向は次のように説明される。まず、サディズムが現実的に阻止されたり、処罰に対する恐怖から抑制されたりするような事態が起こる。そして、その結果、攻撃を加えるべき対象が放棄されて、攻撃は自分自身に向けられる。あるいはさらに進むと、新しく主体に虐待行為を加えるような対象が得られ、その対象から攻撃を受けることを期待するようになる（1915年 c、221頁、邦訳67頁）。フロイトは、マゾヒズムがサディズムに先行するとしたことによって、結局このような説明を放棄してしまったのだろうか。

「マゾヒズムの経済論的問題」（1924年 d）は、この新しい欲動理論の要諦とも言えるマゾヒズムを主題化した論文である。そのなかで破壊性・攻撃性に関して述べたところを、これまでの整理もかねて引用してみたい¹⁾。

生物において、リビドーは細胞中を支配する死の欲動あるいは破壊欲動にぶつかる。この欲動は細胞体を破壊し、個々一切の有機体単位を無機的静止状態……に還元してしまおうとする。

¹⁾ 以後、五つに分かれた引用部分は、すべて「マゾヒズムの経済論的問題」のある一カ所からの引用である。出典は最後の引用の末尾に明記する。

死の欲動がリビドーにぶつかるのではなく、リビドーが死の欲動にぶつかる。フロイトにおいては、死の欲動はそれだけでは表面化しないものとして考えられている。いわば「死の欲動は本質的に唾であり」、エロスと混合していなければ、とらえることができないようなものなのである（1923年 b、275頁、邦訳289頁）。また上の引用文では「死の欲動あるいは破壊欲動」という表現が見られる。ここでは両者は区別されていない。正確な表現をとるとすれば「死の欲動あるいは自己破壊欲動」となるべきであろう。そのあとで、フロイトは次のように述べている。

リビドーはこの破壊欲動を無害なものとし、その大部分を、……筋肉の活動の援助のもとに外部に放射し、外界の諸対象へと向かわせる。それが破壊欲動とか支配欲動とか権力への意志とかいうものなのであろう。

このように筋肉系統の器官を媒介として外部に向けられた破壊欲動とは、厳密に言えば、先ほどの自己破壊欲動（死の欲動と並置されていた）とは区別される外界への破壊欲動である。説明は続く。

この欲動の一部が、直接、性的機能に奉仕させられ、そこである重要な役割を演ずることになる。これが根源的サディズムである。死の欲動の一部分は、……有機体内部にとどまって、上記の [苦痛・不快緊張における幼児的生理的機制としての] 随伴的性的興奮作用によってリビドーに奉仕する。これが根源的な性感的マゾヒズムである [心理的な性感的マゾヒズムの生理的基盤] 。

外部にそらされる破壊欲動は二つの運命をたどる。一つは、性的機能に直接奉仕する外界の他者に向けられたサディズムであり、これはアンビヴァレンツに彩られた前性器

的攻撃性として位置づけられるものであろう。もう一つは、外界に向かわないで有機体内部にとどまる根源的マゾヒズムである。

ここで、われわれの探求にとって重要な発言がなされていることを見逃してはならない。それまでの叙述では死の欲動がリビドーにしたがって外へ外へと向かう様が描かれていたのに、ここに至って内に向かう自己破壊的傾向が問題となる。それによると死の欲動の「一部分」が内部にとどまって根源的な性感的マゾヒズムになるというのである。すると、死の欲動は、この生理的な自己破壊的傾向としての根源的マゾヒズムよりもさらに根源的な、有機体そのものを無機的状态に還元するものとして位置づけられているということになるのである。一段落あとでは、表現をかえて次のようにも述べている。

若干の不正確さを気かけなければ、有機体内で作用する死の欲動——原サディズム——は、マゾヒズムと一致すると言っても差し支えない。その大部分が外界の諸対象のうえに転移され終わると、その残余として、有機体内には本来の性感的マゾヒズムが残る。それは、一方ではリビドーの一構成要素となり、他方では依然として生命体そのものをその対象とするのである。かくして、このマゾヒズムは、生命にとってきわめて重要な、死の欲動とエロスの合金化がおこなわれたあの形成過程の証人であり、名残なのである。

「若干の不正確さ」とは、次の二つのことを意味する。第一に死の欲動を「原サディズム」と表現している点であり、これは当然のことながら、外界に向けられた破壊欲動と混同してはならないし、前性器的攻撃性としての性感的サディズムと混同してもならないものである。正確には、先ほど死の欲動と並置されていた自己破壊的欲動のことを意味するものである。第二に混乱を招きかねない不正確さとは、それがマゾヒズムと一致するとしている点である。引用にはいる前に提起した難問とは、マゾヒズムは性欲動と関わるものであり、それ自体は死の欲動を代表するものとして不適切ではないか、と

いうものであった。これに対しフロイトは、有機体に内在する根源的なマゾヒズムそのものは死の欲動ではなく、死の欲動はそれよりもさらに根源的な位置を占めるものであるとしていたのである。したがって、死の欲動は「マゾヒズムと一致すると言っても差し支えない」という非断定的な表現は、あくまで非断定的なものとして受けとめられねばならない。

そこでフロイトはこの「不正確さ」を補正するために、次のような言葉を継ぎ足さねばならなかった。つまり、この根源的マゾヒズムは、「死の欲動とエロスの合金化がおこなわれたあの形成過程の証人であり、名残なのである」と。われわれはこの「名残」からさらに根源へとさかのぼり、死の欲動を理念的に措定しなければならないのである。そして最後に、フロイトは次のような言葉をつけ加え、マゾヒズムに関する規定を終える。

ある種の状況下では、外部に向けられ投射されたサディズムないし破壊欲動が、再び摂取され内投射されうる。……これが二次的マゾヒズムである。それは根源的マゾヒズムに合流する（1924年 d、376～7頁、邦訳303～4頁）。

かくして、死の欲動の変遷あるいはそのたどるべき運命を、あとづける準備が整ったように思われる。まず、①有機体に内在し有機体を無機的状态に還元しようとする＜死の欲動＞が措定される。この欲動はそれ自体では表面化しないものである。最初に表面化するのには、②幼児に見られる苦痛・不快緊張に随伴するリビドー興奮であり、生理的機制としての＜根源的マゾヒズム＞である。これは既にリビドーと関連するようになっているが、有機体内に依然としてとどまっているので、ほぼ死の欲動と同一視されることがある。そして、③それが筋肉系統の器官を媒介として外界に向けられ、＜破壊欲動＞として現れる。これは前出の「欲動とその運命」（1915年 c）においては、ナルシシズムと結びついた根源的外界拒否としてとらえられていたところのものである。さらに

具体的な対象へと向かうようになると、④対象に向けられるアンビヴァレントなく前性的サディズム>として現れるようになる。ところが、⑤それが外界において何らかの障害に出会うと再び内向して<二次的マゾヒズム>となる。

以上のように複雑な変遷をたどる死の欲動は、しばしば厳密な用語法に従わずに用いられることがある。既に上にもあったように、フロイト自身でさえ、<死の欲動>と<破壊欲動>を並置して用いたり、<根源的マゾヒズム>をほぼ<死の欲動>と一致するとしていたりもするのであった。結局、あとで見るように文化論的著作においては<死の欲動>が単独で用いられることはほとんどなく、そこには必ずと言ってよいほど<破壊欲動>という用語が伴うことになるのである。これは用語の厳密さを期するためにはやむを得ない処置であろう。

ところで、このように用語を整理したところで、投げかけられた疑問に再び戻ることができるだろう。第一の疑問は、あらゆるリビドーと無関係にしてかつ対立するものとしての死の欲動概念は、リビドーと関係するマゾヒズム的現象によっては経験的基盤を与えられないのではないか、というものであった。それに対しては、「その通り、死の欲動概念それ自体を経験的に支持する臨床的事実はない」という否定的な解答が与えられることになるであろう。死の欲動概念の導入によって、破壊性・攻撃性の根源にあるのは根源的外界拒否としての破壊欲動ではなく、有機体に内在する自己破壊的傾向となったわけであるが、この理論の改変のきっかけとなった苦痛な事態の反復強迫や陰性治療反応は、現象としてはマゾヒズム（二次的マゾヒズムも含めて）として理解されうるものであり、死の欲動それ自体を代表するものではない。せいぜい死の欲動の証拠となる現象としては、新しくつけ加えられた幼児に見いだされる生理的機制としての根源的マゾヒズムがあげられるが、これもリビドー興奮が随伴するものであって、リビドーによって拘束されリビドーと融合している状態であると考えられているのである。結局、それよりも根源にさかのぼって、有機体に内在する無機物へ帰ろうとする傾向としての死の

欲動が、何らかの現象によっては直接的に表現されることのないものとして理念的に想定されるだけである。

詰まるところ、〈死の欲動それ自体〉は何なのか、という問いに対する答えはない。それは、いかなる現象によっても、直接的には指示され得ないような「何か」なのである。そこで、このように確固たる基盤を与えられない死の欲動概念に関してぶつけられる疑問は、果たして新しい概念を導入する必要はどこにあるのか、またそれを導入した意図は何なのか、という疑問なのである。

この問いに対する答えを導き出すためには、先に投げかけられた第二の疑問を通過する必要がある。現実的阻止や処罰の恐怖を経てサディズムがマゾヒズムに移行したと認められる現象を、新しい理論体系はどのように説明するのか。この疑問に対する解答は既に得られている。サディズムがマゾヒズムへ外向するという現象は、新しい体系でも認定されずにはいられなかった。つまり、サディズムを経由したマゾヒズムは〈二次的マゾヒズム〉と呼称されるようになり、死の欲動により近く位置して有機体内部で働く〈根源的マゾヒズム〉とは区別されるようになったのである。『快感原則の彼岸』でなされた主張によれば、サディズムからマゾヒズムへと至るのではなくて、マゾヒズムからサディズムに至るのだということであったが、このような単純な言葉のうえでの置き換えは修正されねばならなかった。それは、実際の臨床の場面で確認されるマゾヒズムを死の欲動の直接的な現れとして説明することが、やはり大きな無理を含むものであったということを意味する。このマゾヒズムは、以前通りサディズムの外向として理解される余地がある。そこで、マゾヒズムからサディズムへという単純な主張は、根源的マゾヒズムからサディズムへと至りさらに二次的マゾヒズムに向かうのだというより精緻な主張に置き換えられることになった。そうすることによって、以前の理論と新しい理論とが統合されたと言える。

しかし、見方を変えれば、古い理論がそのまま温存されたというだけであり、死の欲動とその直接的現れとしてほぼ同一視される根源的マゾヒズムという新しい概念が、そ

の枠組のより根源的な位置に加わったに過ぎない、とも言えるだろう。このことは、死の欲動を破壊欲動と並置してあたかもそれらがほぼ同一の概念であるかのように振る舞うような、より後期の用語法によっても傍証されるに違いない。

実際「マゾヒズムの経済論的問題」において、二次的マゾヒズムという概念の提唱は、<道徳的マゾヒズム>の考察の導入としてなされている。これは、道徳的マゾヒズムが、以前よりフロイトにとって重要なテーマであったエディプス・コンプレックスや道徳性の歴史的起源に関する仮説とかかわるものであるために、新しい理論の構成要素である根源的マゾヒズムによっては説明不可能であったということを示している。既に見てきたように、道徳性の起源は原父殺害という攻撃性の発露とそれに対する後悔および事後服従に深くかかわるとされていたのであり、この歴史的仮説を保持するためにはどうしても二次的マゾヒズムというアイデアを挿入せざるを得ないのである。この道徳的マゾヒズムの問題は、この時期におけるもう一つの新しい理論である「エス・自我・超自我」の第二局所論の超自我概念とも関わり、また後の文化論や宗教批判論においては中核的な位置を占めることになる。このことを考えると、性愛的マゾヒズムや女性的マゾヒズムを説明している根源的マゾヒズムの方が、道徳的マゾヒズムを説明していた二次的マゾヒズムよりも、フロイト理論においては重要であるなどとは決して言えないだろう。こうしてフロイト思想の大きな流れのなかで見ると、死の欲動という概念の導入が、破壊性・攻撃性の理論を根本的に変えるものとはなり得なかったことが分かる¹⁾。

第3節 回帰・反復の傾向性を示す概念としての<死の欲動>

結局、これまでの考察で分かったことは、<死の欲動それ自体>を直接的に支持するような臨床的事実はないということであり、しかも<死の欲動概念>はフロイトの破壊性・攻撃性に関する理論の大枠を変えることはなかったということである。

¹⁾ したがって、「戦争と死に関する時評」や「欲動とその運命」のなかで見てきた「即自的暴力→対象の発見→道徳性の確立」という連関は、以後の著作においても保持されることになる。

では、フロイトはなぜ死の欲動概念を提唱するに至ったのか。

いまもう一度この疑問を投げかけることは、可能であるし、また容易なことでもある。しかし、むしろここで、探求するわれわれの側に反省の目を向けるべきかもしれない。〈死の欲動〉がある人間的行為の動因を直接的に説明する固定的な概念であるとする、われわれがこれまでとってきた暗黙の前提を見直すべきではないのか。もっと包括的な視点から、その本質をつかみ取って行くべきではないのか。そうすることによってしか、死の欲動導入の真意をはかることはできないのではないのか。

改めて確認してみると、苦痛な事態の反復強迫や陰性治療反応といった現象は、すべて「ある状態に回帰」する現象、あるいは「ある状態を反復」する現象などである。フロイトが、それを〈死の欲動〉の現れとしてとらえたとき、重点となっていたのは、そこで繰り返される「ある状態」の特定ではないのではなかろうか。むしろ、「回帰」しようとしたり「反復」しようとしたりする傾向の把握に、重点があったのではないだろうか。

ラプランシュとポンタリスは『精神分析用語辞典』（1976年）の「欲動」の項で、欲動という概念の意味するところを明らかにしている。それによると、ドイツ語で「欲動」にあたる“Trieb”という語は、「本能」“Instinkt”のように、行動の一定の形式を意味するものでも、特定の目的性を意味するものでもない。むしろ、それは、一般的な方向性を指し示すことにアクセントをおくものである。したがって、この語によって強調されているのは、目標や対象の固定性ではなく、衝迫の抑えがたい性格だということである。フロイト自身の言葉を借りれば、「〈衝迫〉Drang という性格は、欲動のもつ普遍的特性、すなわち欲動の本質」なのである（1915年 c、214頁、邦訳63頁）¹⁾。

¹⁾ ここでは固定された目標よりも衝迫の方に重点があると言っているのであって、欲動の目標は欲動にとって何の意味もなさないというような極端な主張をおこなっているのではない。ちなみに「欲動とその運命」の同じ箇所では「欲動の目標とは……欲動を充足させることである」という説明がなされている。本論稿は、このような欲動の一般的な目標、つまりその定義からして当然なくてはならない目標それ自体を否定しているのではなくて、「無機的な死の状態」などといった固定的目標は欲動の衝迫ほど本質的でないという主張をしているのである。

このことを死の欲動に当てはめるならば、＜無機的な死の状態＞という固定的目標に一定の軌跡を経てたどり着くことよりも、より根源へ、より根源へと執拗に立ち戻ろうとする反復的ないし回帰的傾向が、死の欲動の第一義的な含意であることが分かる。

実際、前節で見てきたように、純粹にエロスと関わることなしに存在するようなく死の欲動それ自体＞、＜無機的な死の状態＞といったものは把捉不可能である。そのようなものは、現象の分析と記述においては、理念的に想定されたものとして、あるいは思弁的に措定されたものとして、相対的に重要性を失うことになるだろう。ただ、暗い根源をはるかに指し示す標識としてしか、意味を持ち得ないだろう。

したがって、フロイトはそれまでの破壊性・攻撃性の理論をほとんど変えることなく、ただその発達の枠組の根源に、（精神分析が扱うような）現象領域においては把捉不可能なく無機的な死の状態＞を措定したのであり、またそうすることによって、破壊性・攻撃性の現象が、全体として抑えがたい退行的・回帰的・反復的性格を持っているということを示そうとしたのである、とすることができるだろう。

第4節 生と死の二元論から潜在的な生（エロス）一元論へ

このように、＜死の欲動＞という用語における固定的目標としての＜死＞の重要性が、方向性としての＜欲動＞の重要性よりも相対的に低くなるときに、逆説的に＜生の欲動＞が浮上してくる。というのも、死の欲動が何らかの目標を目指して突き進むのではなく、かわって何かに逆らってそれを押し戻そうとする退行的性格を持ったものなのだということが了解されるにつれて、では死の欲動が逆らって押し戻そうとするその何かとは何なのかということが問題になるからである。その何かとはとりもなおさず生の欲動である。

ここに、死の欲動にとって生の欲動が不可欠なものであるという逆説を見ることができるのである。死の欲動とは、生の欲動、エロスがあってはじめて顕在化するものであ

た。その直接的現れであり、時には死の欲動と同一視さえされる根源的マゾヒズムでさえ、リビドーによって拘束され、リビドーと融合していると考えられていたのである。死の欲動とは、詰まるところエロスに反対することによって、またエロスと混合することによって、はじめて発現するものである。物理的メタファーを用いるならば、あるものが上昇しようとするその力に逆らって下方へと引き戻そうとする重力の働きをするのが死の欲動である。運動が開始されなければ、その抵抗が感じられることはない。またそれが確認されるのは常に運動のなかにおいてである。

この生の欲動と死の欲動の関係を考察するために、より広い視野からフロイトの欲動論を扱った業績に言及したい。安藤泰至は「フロイトの欲動論が意味するもの」（1993年）という論文のなかで、フロイトの欲動論の変遷をたどり、欲動論の目指すところが、人間の性（生）の運命を決定づける根本的葛藤・対立の把握にあることを明らかにした。

人間の性の運命の軌道を敷くものとしての根本的葛藤は、初期の欲動論では性と自我（自己保存）の二つの欲動の現実的対立（「去勢するぞ」という脅し）の平面で、中期の欲動論では性欲動そのものの本質の平面で、さらに後期の欲動論では性欲動を含む人間の生の欲動がそのような性質を帯びざるを得ないような、死の欲動との原初的対立の平面でとらえられていたのである（安藤 1993年、79頁）。

安藤の示すところを、若干の補足を交えながら詳しく見て行こう。

安藤によると、フロイト初期の「性欲動／自我（自己保存）欲動」という二元論的欲動理論がとらえようと意図していたのは、去勢の脅かしなどをきっかけとして引き起こされる現実的対立であった。たとえば、父の登場によって母への際限なき執着がおびやかされるようなエディプス・コンプレックス的状况においては、性欲動と自己保存欲動のどちらを優先させるかという選択を迫られる。このような葛藤的場面をとらえたのが、

初期の欲動論だったというのである。この欲動理論は、去勢を防ぐために自己保存を優先させて性を抑圧するか、性欲動の満足を優先させて性を解放するかという、二者択一的な性の運命を前提としている。「『文化的』性道徳と現代人の神経過敏」(1908年 d)における、性的禁欲による神経症か正常な性的満足かという二者択一的観点(結局、現代の文化的性道徳の支配下においては神経症への逃避は不可避的)と、この初期の欲動理論は密接に関連していると言えるだろう。

フロイト中期(1914年 c 以降)においては、「ナルシシズム的対象選択」narzisstische Objektwahl¹⁾と「依存型対象選択」Anlehnungstypus der Objektwahl²⁾という対象選択の二類型が導入され、性欲動そのものの本質における<全能>か<依存>かの葛藤が焦点となる。この葛藤は、一定量のリビドーが自我か対象かのいずれかに向くと想定する「自我(ナルシシズム的)リビドー/対象リビドー」の二元論的欲動理論によって表現されている。安藤によると、「抑圧」は、もはや外部からの現実の禁止に基づくものというよりも、性欲動そのものの本質に基づく一種の「自己抑圧」として考えられるようになったのであり³⁾、このように人間の欲動そのものの本性が葛藤をはらむと見ることが、後期欲動論の布石になったということである。

そして後期フロイトにおいては、性欲動を含む生の欲動と死の欲動との原初的対立が問題となる。この「生の欲動/死の欲動」という二元論的欲動理論は、死を拒絶・抑圧することによって強迫的・神経症的となる生の欲動の、葛藤をはらんだ運命をとらえたものである。

このように、フロイトの欲動論の意図を、性(生)の運命を決定づける葛藤・対立をとらえることに見て取って、その複雑な変遷をあとづけた安藤の試みには鋭いものがある。その成果を本論稿に適用するならば、特に中期から後期への移行が注目に値する。

「ナルシシズム入門」において、フロイトは「自我(ナルシシズム的)リビドー/対

¹⁾ 自分自身と深い関わりのある要素をもつ対象を選択するような対象選択の様式。

²⁾ 養育ないし保護してくれる親を原型として対象を選択するような対象選択の様式。

³⁾ ここで、安藤はG・サンタス(1988年)とN・O・ブラウン(1959年)に依拠している。

象リビドー」という対立図式を導入したのだが、これによって、精神分析の扱う現象のほとんどすべてが、性欲動ないしそのエネルギー概念であるリビドーによって説明されるようになった。しかしながら、このリビドー一元論的な修正は、性の運命を決定づける葛藤・対立をとらえることへの関心がなくなったことを意味するわけではない。安藤も指摘しているように、中期においては、＜全能＞か＜依存＞かという葛藤、言い換えるとナルシズムか対象への依存かという葛藤が依然として問題となっているのである（以後、自己イメージに関する葛藤は「全能か無力（寄る辺なさ）か」、対象との関係に関する葛藤は「自立か依存か」という言葉で表すことにしたい）。

しかしながら、中期の理論が、欲動論として一元論的であることは否めない。精神分析が人間の発達に伴うさまざまな葛藤を明らかにすることを目標としているのならば、一元論的図式よりも、問題となる葛藤を明確に表現する二元論的図式を主軸とすることが望まれるだろう。フロイトの二元論への固執とは、単にユングとの差別化を図るためのものではなく、＜葛藤を引き起こす問題的なるもの＞の明確な意識的把握をうながすためのものでもあったのである。

だが、新しい生の欲動と死の欲動の理論を、単純に二元論への回帰として意義づけることはできない。というのも、それは中期理論におけるリビドー一元論を基礎としているからである。先ほどからの死の欲動の性質に関する探求が示すように、死の欲動は、生の欲動と混合し対立することによってしか表面に現れない。このような理論構成は、生の欲動の優位性を暗黙のうちに前提としている。

生の欲動は、個体を統合し、さらにそれをより大きな単位へとまとめあげようとするときに、そこに影のようにつきまとう死の欲動と混合しつつ対立し、あるいは対立しつつ混合し、そうするなかで否応もなく退行的・反復強迫的・＜魔的＞dämonisch¹⁾ な力にとらえられて行く。このような生の欲動につきまとう葛藤をはらんだ運命の諸相こそ、

¹⁾ これは、フロイトが抑えようのない強迫的な力を形容する際にしばしば用いる言葉である（1920年e, 37頁、SEP43頁、邦訳172頁）。

新しい欲動論がとらえようとするもの、すなわち<葛藤を引き起こす問題的なるもの>なのである。

結論——後期文化論への展望

本章では、後期文化論で重要な役割を果たす、<生の欲動>と<死の欲動>の概念のうち、<死の欲動>概念に焦点を当てた。そして、それを破壊性・攻撃性の理論の脈絡に位置づけると同時に、それが回帰・反復に向かう方向性に重点をおく概念であることを明らかにした。それは、生の欲動につきまとい、生の欲動に逆らい、生の欲動と混合しながら現象するものとして、理論的に措定されたものである。このようなく死の欲動>概念の性格を抑えることによって判明するのは、生の欲動と死の欲動を大きく対立させる後期欲動論は葛藤をとらえる際には一見非常に二元論的に見えるのだが、発達の基本的方向に注目すれば生の欲動を中心とする一元論である、ということである。後期欲動論が基本的には一元論的であるという、このような見方は、従来のフロイト理解とは大きく異なるものだし、フロイト在世時にこのような解釈を打ち出すものがあれば、ユングとの政治的対立上、フロイト自身からも強い反発を受けることになったに違いない。

表面的には二元論的だが、潜在的に、そして最終的には一元論であるという、このきわめて複雑な理論構成が明解になるのは、より後期の文化論的テキストにおいてである。そこで私は次のような定式化をおこなうことになるだろう。

^{セラピスト}療法家としてのフロイトは、無意識的に抑圧されることの多い<葛藤を引き起こす問題的なるもの>を意識化することに集中する。^{セオリスト}理論家としてのフロイトはこの<葛藤を引き起こす問題的なるもの>をもっともよく表現する二元論的枠組を設定しようと努力する。この枠組は悲劇的不可避的なものとして描かれるが、しかしながら、^{モラリスト}道徳家あるいはヒューマニストとしてのフロイトがそれに対してとる態度は常に一定のものである。人間の成長にとって<葛藤を引き起こす問題的なるもの>は不可避的につきまとうが、

この悲劇的現実から目をそむけてはならない。それを直視することによって、そしてそのなかに含まれる真実を洞察することによって、少なくともそれを制御し更なる成長に向かう可能性が開ける。道徳的に成熟した人間はこの課題を断固遂行せねばならない。道徳家としてのフロイトはこう宣言することだろう。ここには、エロスの価値を是認し肯定する、エロス一元論的なヒューマニストとしてのフロイトが潜んでいる。

後期欲動論の導入に注目する限りでは、道徳家としてのフロイトよりも悲劇的理論家としてのフロイトの方が顕著である。ただそこに潜在的なエロス一元論が看取されるのみである。この一元論が顕在的なものとなるためには文化論的テキストの読解を経ねばなるまい。

しかし、その前に、故意に議論することを引き延ばしてきたエロスの問題に立ち向かわねばならない。この章では、もっぱら死の欲動という概念の導入に注目し、それによって逆説的に生の欲動の重要性を浮かび上がらせたのだが、生の欲動という概念の内容にはまだ十分に踏み込んでいない。それまでの性欲動の概念と生の欲動の概念は同一視されるものなのか、それとも何らかの区別がなされるべきものなのか。またエロスという言葉は以上の二つの概念とどのように関わるものなのか。中期のリビドー一元論と後期のエロス一元論は同じものなのか、違うものなのか。

次の章では、これらの問題を、理論的テキストのみにあたることで考察しようとはしない。むしろ、文化論的テキストである『群集団心理と自我分析』を読解するなかで考えて行きたい。なぜなら、この著作において、エロスは文化的コンテキストのもとに再定義されるからであり、そのなかでエロスの特質がはじめて明らかにされるからである。エロスの特質が明らかになることによって、この新しい概念と以前までの性欲動概念との違いは浮き彫りになるし、またそれを通じて生の欲動の性格も明らかになることだろう。したがって、次の章を終えることで、『文化のなかの不快』をはじめとする後期文化論を読み解く重要な鍵を、われわれは手に入れることになるであろう。

第 4 章

欲動論から文化の解釈へ エロスをめぐって

はじめに

本章では『群集団心理と自我分析』（1921年 c）の読解を通じて、＜文化の歴史＞構想において大きな位置を占める生の欲動（エロス）の特質を明らかにしたい。この著作は、後期欲動論と文化論とを媒介するテキストである。その後期欲動論との密接なつながりは、後期欲動論を開始した『快感原則の彼岸』（1920年 e）のわずか1年後に発表されたという時期的位置によって、容易に予想される。他方、この著作の冒頭にある、「個人心理学は、その出発点からして」他者との関係を見捨てることのできないので、「広い意味で、いやむしろ全く正当な意味で、社会心理学である」というフロイト自身の言葉は（1921年 c、73頁、195頁）、欲動論の展開後やがてなされる文化論への移行を、必然的なものとして予示している¹⁾。

この著作は、有機体をより大きな単位へ統合しようとするエロスの力が個々の有機体内のみならず人間社会においても機能していると示すことで、『快感原則の彼岸』で提示された「思弁」をはやくも文化的領域にまで広げ、＜文化の歴史＞構想を準備するのである。

第1節 基本的アイデアの提示——群集団組織化の条件と契機

まず、フロイトは、現代では大衆社会論の古典として評価されているG・ル・ボンの『群集心理』*La Psychologie des foules*（1895年）を紹介している。ル・ボンの見解によると、一時的で非組織的な＜群集＞*foule, Masse*においては、共通の無意識的基盤が露呈し、諸個人は知的・道徳的に低い状態に陥る。群集は、威信ある理念（指導者自身もこれに魅了されている）に支配され、知性と批判力を失い、暗示的影響を受けて物事を

¹⁾ このことは、以後フロイトが単行本として発表した著作の目録を見れば分かる。概説書のたぐいのぞくと、『自我とエス』（1923年 b）、『「愛情生活の心理学」への諸寄与』（1924年 g）、『制止、症状、不安』（1926年 a）のあとは、『ある幻想の未来』（1927年 b）、『文化のなかの不快』（1930年 a）、『人間モーセと一神教』（1939年）という文化・宗教論が続くのである。

信じやすくなり、幻想を共有して全能感を抱き、衝動的な行為へとひた走る。ここに示されているのは、知識人の群集に対する恐れと敵意である（以上2章）。

それに対して、フロイトは、群集に関してやや別の角度から評価を下しているW・マクドゥガルの『集団精神』*The Group Mind*（1920年）を引き合いに出す（3章）¹⁾。

¹⁾ フロイトはル・ボンが使うフランス語の“foule”（群集）やマクドゥガルが使う英語の“group”（集団）を、ドイツ語の“Masse”（群集・大衆）という言葉で表現している（括弧内で示したのは定訳）。英訳者J・ストレイチーは、ドイツ語の“Masse”を“group”と翻訳している。それは英語圏の著者であるマクドゥガルが“group”という術語を用いているからであろう。それによって、“crowd”（群集）と訳されていたル・ボンの“foule”も、“group”と訳されることになった（英訳書の編者注参照）。これに対して、B・ベテルハイムは、ドイツ語の“Masse”に相当する“mass”（大衆）を採用すべきだったとしている（1983年、14章。だがベテルハイムはフロイト自身の誤訳に注意を寄せていない。次注を参照せよ）。邦訳書では「集団」という訳語が採用されているが、定訳にしたがうならば「群集」か「大衆」と訳すべきかもしれない。本稿では、ル・ボンの術語に関しては「群集」、それ以外は「群集団」という訳語を採用する。「大衆」ではなく「群集」と訳すのは、ル・ボンおよびフロイトが議論しているのは、「異質な属性や背景を持つ匿名の多数者からなる未組織の集合体」（大衆）ではなく、「局在する不特定多数の人々からなる方向付けられた非組織的な集合体」（群集）だからである。＜群集＞は＜大衆＞と比較すると、方向性と凝集性をその特質としている。しかし、フロイトがあとで論じている教会や軍隊などの組織的集団を「群集」と表現するのは抵抗があるし、その箇所でもマクドゥガルの“group”が念頭に置かれている可能性は大きい。だが、教会や軍隊を原始群族の再生と見なしていることを考えると（137頁、邦訳236頁）、そこには、社会的な組織集団を非組織的なく群集>との連続性においてとらえ、敢えて“Masse”と表現しようとする意図があったとも考えられる。そこで、フロイトが“Masse”という術語を用いて「ある共通の目的をもち相互に依存関係をもつ組織的な集合体」（集団）に言及している箇所に関しては、「群集団」という造語を充てることにする。その際、「群集団」とは狭義の＜群集＞と＜集団＞を含む包括的な概念であり、これによって意味されるのは「組織的か非組織的に関わらずある一定の方向性を持って相互に結合している人的集合体」ということになる。おそらく、これこそフロイトが議論しているところのものである。

マクドゥガルは〈群集〉Haufen (crowd) を、〈群集団〉Masse (group) のなかでも比較的非組織的なものとして定義するが¹⁾、〈群集〉にこそ群集団組織化の端緒があるとして、①その情緒昂揚のメカニズムと、②組織化の条件という両面を明らかにしようとする。

まず、①情緒昂揚のメカニズムであるが、それはある情緒的状态を知覚することによって自動的に同一の情緒的状态が誘発されるという〈原始的共感反応による直接的情緒感応〉direct induction of emotion by way of the primitive sympathetic response の原理によって説明される（マクドゥガル 1920年、25頁。フロイトによる引用、91頁、邦訳207頁）。そこには他人と同じことをし、多数の人々と一致していたいという強迫が働いている（上掲書39頁。フロイトによる引用、前掲箇所と同じ箇所）。さらにこのメカニズムを促進する影響としては、フロイトの紹介によれば、次のようなものが考えられる。

群集団は、一瞬の間、人間社会全体を代表することになる。この社会こそは、人々はその刑罰を恐れ、そのために自分を抑制しているところの、権威を担っているのである……この新しい権威に服従すれば彼の以前の「良心」を眠らせてもよいし、抑制を解けば手に入るようになる快感の魅力に身をまかせてもよいことになる（フロイト 1921年 c、91～2頁、207頁）。

つまり、群集団においては、人々は衝動に身をまかせるようになるのだが、それがあたかも社会全体を代表するかのごとく感じられるようになったとき、社会的権威による

¹⁾ フロイトはここでマクドゥガルの用いた英語の術語を引いて、それぞれにドイツ語訳を充てている。それによると、“group”は“Masse”、“crowd”は“Haufen”とされている（90頁、邦訳206頁）。前注に示したような訳語の混乱は、そもそもフロイトが“group”を“Gruppe”と訳さなかったことにもよる。だが、この箇所のみを根拠として、“Masse”をすべて「集団」と訳すことはできない。フロイトの誤訳を訂正して体裁を整えるよりも、実際に用いられた語のニュアンスをより正確に伝える方が、翻訳としては正しい行き方を貫くことができるであろう。結局、本稿においては、フロイトは、故意にか過失でかは分からないが、「集団」というマクドゥガルの用語を「群集団」という言葉に置き換えたのだと了解する。

快感の抑制は消失するというのである。そこでは通常の〈個人／文化社会〉の緊張関係、対立関係がなくなる。このような状態に至ることが可能となるために、ひとたび群集形成の契機が生じるや、人々はこの動きからはぐれまいとし、強迫的に多数者と一致しようとするのである。

他方、マクドゥガルが、②群集団組織化の条件としてあげているのは、〈持続性〉、〈自己意識〉、〈他との関係性〉、〈伝統・慣習・制度〉、〈作業の特殊化・分化〉の五つである。これに関してフロイトは次のような説明をつけ加えている。

マクドゥガルが、群集団の「組織化」として示した条件は、もっと適切に別の仕方
で記述できるように思われる。つまり、課題となるのは、かつて個人の特性であったが群集団の形成によって解消してしまったような特徴を、改めて群集団に与えることなのである。……このように、群集団に個人の属性を付与することが目標であるということが認められるならば、W・トロッターの内容豊かな批評が思い出されるであろう。それによると、群集団を形成する傾向とは、あらゆる高等な有機体に備わっている多細胞性の、生物学的連続なのである（94頁、邦訳209頁）。

つまり、個人が自律的統合の状態にある際に観察される、統合の持続性、自己意識、他者との関係性、一定の習慣、有機体内における作業の特殊化と分化などの特徴を、群集団に与えることが、すなわち群集団を組織することだというのである。このとき、フロイトが『快感原則の彼岸』で提示した〈生の欲動〉を念頭に置いていたことは、ほぼ間違いのない。生命体をより大きな単位へと統合する〈生の欲動〉という概念の内実は、ここでは、高等な有機体に備わっている「多細胞性」Vielzelligkeitというトロッターの言葉によって言い尽くされている。この論述には、文化を〈生の欲動〉あるいは〈エロス〉による人的結合とする考えの萌芽が見られる。

個人が持っているような特質を群集団が獲得することこそ群集団組織化のための条件

であるという、ここで提示されている考えの源は、「戦争と死に関する時評」のなかに見いだすことができる。そこでは、一人一人は道徳的と思われる個人が、国家などのく大集団>Großindividuenの一員となって戦争に参加すると、残虐な破壊行為に身を投じることになるという見解が出されていた。ここには、道徳的な個人と非道徳的な人間集団との対比が見られる。また、戦争時には非道徳的な行為を平然とおこなう国家集団も、通常、平時にはその内部の諸個人に高い道徳性を要求している、という見解も出されていた。したがって、安定した組織的群集団においては、個人と群集団とが一致して、ともに道徳性を保持しようと努力しているということになる¹⁾。つまり、個人の特質の付与が群集団組織化の条件であるという考えは、「戦争と死に関する時評」において、既にある程度は先取りされていたのであり²⁾、それがいま<生の欲動>という新しい言葉を得て語り直されているのである。生の欲動という概念は、そもそも「戦争と死に関する時評」で出された見解をもとにして群集団組織化を説明するために練られたのではないか。これは欲動論を文化論の脈絡に引きつけて考えるような推測ではあるが、しかし単なる憶測ではないだろう。たとえ、生の欲動が偶発的に群集団組織化の条件に結びつけられたものだったとしても、これから文化論の形成を見て行けば分かるように、この概念は人的結合一般を説明するのに次第に効力を発揮するようになるのである。

いずれにせよ、個人と群集団とを考察する際に核となるようなアイデアが示された。すなわち、群集団組織化の条件は、自律的統合状態にある個人の諸属性を群集団に付与することであるというものだが、これを「戦争と死に関する時評」や『快感原則の彼岸』

¹⁾ 一つ前に引用した箇所を参照せよ。そこでは、個人は通常、社会的権威に服従することによって自身の利己的諸欲動を抑制しているという見解が示されていた。このとき快楽を抑制しようとするのは個人の良心である。ここには、社会的権威への個人の服従と、個人的良心への利己的諸欲動の服従との相同性が見られる。

²⁾ だが、以前の思考と新しい思考とは完全に一致するものではない。「戦争と死に関する時評」においては、国家はその成員である個人には利他的であることを要求するが、それは国家の統合という利益のためであり、しかも他国家に対してはひどく利己的に振る舞うのであった。それゆえ、個人の利他主義と国家の利己主義という非対称性が批判すべき問題点となる。それに対して、マクドゥガルの群集団組織化の条件には<他集団との関係性>という項目が含まれているので、これを採用しているフロイトの議論においても、個人と群集団との理想的相同性があらかじめ前提されているのである。

で出された諸見解をも踏まえて別の言葉で言い換えるとするならば、①安定した組織的群集団においては、個人と群集団との間に、ある共通の特質が見られるということ、②そしてその共通の特質とは<生の欲動>に代表されるような自律的統合への努力であるということ、という二つの点にまとめることができるであろう。

第2節 群集団形成の契機としての<生の欲動>

以上の分析は、群集団組織化の契機を、その動的様態においてとらえたかのような記述の仕方をとっている。たとえば、<個人の属性を付与することによって群集団は組織化される>などといった言い方をするのである。しかしながら、このような物言いは形ばかりで実を伴わない。つまり、組織的群集団の特性を分析し、それが生物学的に組織化された有機体の特性と一致すると言っているだけのことであり、諸個人が群集団を組織化する実際の契機については何も語らないのである。そこで群集団組織化についての考察をより充実させるためには、問題となっている特性の符合が、実際に何らかの関連性を有しているのか、それとも単なる偶然の一致に過ぎないのか、ということを追及しなければならない。つまり、個人が<生の欲動>にしたがって自律的統合を実現しようとするのと群集団が自律的統合性を有することとの間には何らかの連関があるのか、ということを追及しなければならないのである。

そこで、一方に個人あり他方に群集団ありという論法をひとまず離れ、個人と群集団に共通の特質としての<生の欲動>ではなく、個人から群集団形成へと向かう契機としての<生の欲動>に焦点をあてたい。

定義によれば、<生の欲動>とは、有機体をより大きな単位へと統合しようとする有機体の目指す方向性のことであった。前章において触れたように、<欲動>概念にとって本質的なものは固定的目標ではなくて、何かに向かおうとする衝迫、方向性である。

したがって、〈生の欲動〉についても有機体の自律的統合という固定的状態に重点があると言うよりは、より大きな単位へ統合しようとする点に重点があると言える。この「より大きな単位へ」という言葉は、現在なされている探求にあわせて「個人から群集団へ」という言葉に言い換えることができるだろう。そして、具体的には「家族へ」、「隣人・市民へ」、「国家へ」という言葉に次々と置き換えられて行くだろう。

このような議論は再び「戦争と死に関する時評」を思い起こさせるものである。そこでは、個人の利己的諸欲動は性愛的な要素^{エロティツシュ}によって利他的性向へと転換されるという議論がなされていたのであった。したがって、〈生の欲動〉が、個人の自律的統合のみならずより大きな単位への統合、すなわち他者との共生的結合を望むというのであるならば、それは利己的諸欲動をある程度抑制して利他的傾向を助長しようとする方向に進むのでなければならない。この意味で、生の欲動は〈道德性〉の範囲を拡大して行こうとする欲動だと言っても差し支えない。

また、立脚点を個人の立場から群集団の立場へと変えるならば、個人が道德性の範囲を広げようとする欲動は、群集団内の自律的統合を高めることになり、その組織化を容易にすることになるということも言えそうである。

以上をまとめると、個人を自律的統合へと導こうとする生の欲動は、同時に他者との共生的結合をも目指すものであり、道德性が確立される範囲を拡大しようとする方向性をもっているので、群集団内の自律的統合をも助けることになる、ということが言えるであろう。

このように、〈生の欲動〉は既にその定義において群集団形成の契機を含んでいる。『群集団心理と自我分析』のこの論述の箇所においては、フロイトはまだ〈生の欲動〉に明確な形で触れていないものの、もしフロイトがここで〈生の欲動〉を示唆していると受け取るならば、一方で個人が自律的に統合され、他方でそれとは無関係に群集団が自律的に統合されるという仕方が、たまたまアナロジカルに結びついたという主張がなされていると了解してはならない。むしろ、個体の自律のみならず他者との共生への衝

迫をも含意する〈生の欲動〉は、個人の自律的統合とその個人が属する群集団の自律的統合とを媒介する概念である、と理解せねばならない。このような理解は、冒頭でなされた「個人心理学即社会心理学」という主張とも一致するであろう。個人心理学は他者との関係を考慮せざるを得ないので必然的に社会心理学へと結びつくという理念は、〈生の欲動〉という自律と共生とを包含する概念を得られてはじめて具体化するのである。もし〈生の欲動〉が個体の自律のみを意味するのであるならば、それは以前の自己保存欲動とかわるところがないであろう。ところが、それは、フロイトがかつて「戦争と死に関する時評」で利己的諸欲動を社会的諸欲動に転換する「性愛的」な要素としていたもの（後期においては「エロスの」な要素と言い換えることもできよう）をも含意する概念なのである。

第3節 生の欲動、リビドー、エロス——概念の再定式化

a. 欲動論の来歴

ここで簡単に〈生の欲動〉をめぐる諸概念の整理をしておかねばならない。

『性欲論三編』（1905年d）などに見られる初期欲動論を大まかにまとめるとすれば、自己保存欲動（自我欲動）は個体の生命保存に不可欠な身体的機能に結びついた欲求として規定され、それに対して、性欲動は生理的欲求の満足とは異なる快感を求めようとする内的衝迫として規定されている¹⁾。これら二者は対立するものとして考えられている。

この図式自体は、リビドー一元論的な中期欲動論においても、〈自我リビドー／対象リビドー〉というかたちで引き継がれる。そこでは、ある一定量のリビドーが、自我と対象の間で配分されると考えられている。たとえば、対象にリビドーが備給されれば、自我に備給されるリビドーはその分だけ減少するといった具合である。「ナルシシズム

¹⁾ 性欲動は、いわゆる狭義の性本能には限定されていない。

入門」(1914年c)によると、はじめ自我に備給されていたリビドーは、やがて対象に向かうと考えられる。その選択される対象として第一に考えられるのは、小児期に養育・保護してくれた母親などの人物であり、その後の対象選択もこのような人物をモデルとしてなされることが予想される。この種の対象選択をフロイトは「依存型対象選択」Anlehnungstypus der Objektwahl と呼ぶ。それに対して、対象選択の際に自分自身をモデルとするものは、「ナルシシズム的対象選択」narzisstische Objektwahl と呼ばれることになる(1914年c、153～4頁、邦訳121頁)。

ところで前の章で簡単に触れたように、リビドーが自我に向くか対象に向くか、あるいは対象選択がナルシシズム的か依存型かという二者択一的区分は、自己を「全能」と感じるか「無力」と感じるか、あるいは対象との関係において「自立」しようとするか「依存」しようとするかという区分によって簡潔に表現することができる。この二分法を押し進め、それによって中期欲動論から後期欲動論への移行の意味を明らかにしたい。

発達の最初期において、小児は母親などの対象に全面的に依存し、その限りでさまざまな欲求を満足させ、あたかも自己が全能であるかのような感覚を抱いている。自らが全能であるというナルシシズム的幻想は、小児にとって主観的には現実であるが、実際には小児は無力であり、両親に依存しなければならない存在である。両親への全面的依存が続いているうちは全能幻想は温存される。しかし、ひとたび幼児が両親から自立して快楽を追求しようとし、しかも両親を含む現実世界の障害に直面することになれば、そこには、自立か依存かという葛藤が表面化することになる。この移行を図式化するならば、それは「依存かつ全能」から「自立か依存か」への移行ということになる。

生の欲動が個体の自律的統合と他者との共生的結合への衝迫を同時に含意するものであるならば、それは「自立か依存か」という葛藤を何らかのかたちで解決しようとするものでなければならないだろう。しかし、それは生の欲動が働けば葛藤が全面的に解消されるということを意味するものではない。むしろ生の過程においては、常に「全能か無力か」、「自立か依存か」という葛藤が潜在しているのである。この生の過程に常に

つきまとい、生の欲動と混合しながら、生の過程に潜在している葛藤を顕在化させる働きをするのが死の欲動である。それは生の欲動が目指す〈自律かつ共生〉の実現を阻害する。たとえば、ナルシシズム的な破壊欲動は、自律を優先させようとするのが全能感覚を優先させることにすりかわって、徹底的な外界からの自立または外界の拒否として顕在化したものと説明することができるだろう。前性器的破壊性は、自己と他者との分裂を性急に解消しようとするあまり、他者との共生に向かわずに逆に他者の破壊へと至ったものとして説明されよう。

ここに至って、以前の〈全能／無力〉、〈自立／依存〉という葛藤を表現する二元論的対立図式は、新しい〈自律かつ共生／その失敗〉という生の欲動とそれに内在する葛藤を表現する一元論的二元論とでも言えそうな複雑な理論構成にとってかわられたのである。

b. 諸概念の再定式化

『群集団心理と自我分析』では、リビドーの再定義、エロスの定義をおこなった箇所がある。次にこれらの諸定義を紹介しながら、それらの概念と生の欲動概念との関係を考察してみよう。

4章「暗示とリビドー」において、フロイトは、ル・ボンやマクドゥガルら群集団心理学者の立場と自らの立場とを峻別しようとする。群集団における知性の低下や情緒的昂揚や衝動の解放を、論者たちはおおむね指導者と成員相互の間で作用する「暗示」Suggestionによるものとしていた。それに対して、フロイトは、それら群集団心理をリビドー概念によって説明しようとする。先に紹介した論者たちが暗示論者だとすると、フロイトはリビドー論者だということになるだろう。では、リビドーとは何か。ここで、フロイトはリビドーとエロスの定義をおこなっている。それによると、リビドーとは「量的な大きさと見なされる……欲動のエネルギー」であり、「愛として総称されるすべてのことに関係」するものである（98頁、邦訳211～2頁）。ここで愛と呼ばれてい

るものは、性的な愛を中心としつつもそれだけには限定されず、自己愛 *Selbstliebe* や親子愛や友情や普遍的人間愛、さらには具体物や抽象理念への献身をも含むものである。しかしながら、このように愛を拡張して考えたとしても、それは精神分析の独創ではない。それは、既に偉大な思想家たちによって提唱されているものである。

哲学者プラトンの「エロス」は、その由来や作用や性的な愛との関係という点で、精神分析でいう愛の力、すなわちリビドーと完全に一致している。……また、使徒パウロがコリント人への有名な書簡のなかで、愛を何ものよりも高く賞賛したとき、確かに同じ「拡張された」意味で愛を考えていたのである（99頁、邦訳212頁）。

フロイトの考えているリビドーが、プラトンの説いたエロスと「完全に一致」しているかどうか、またパウロの賛美した愛と「確かに同じ」拡張された意味を持つのかどうかという問題は、稿を改めて考察せねばならないような大きなテーマであろう。いずれにせよ、この箇所からだけでは、フロイトが「エロス」という言葉をどのようにとらえているのかが今一つはっきりとしない。フロイトがパウロの愛とエロスとの一致に言及

している他の箇所については、筆者は寡聞にして知らないが¹⁾、プラトンのエロスに関しては、この箇所以外にもフロイトはしばしば自らの著作において言及している。以下、プラトンのエロスに関する言及をいくつか見て行きたい。それによって、エロスの概念が明確になると同時に、生の欲動をめぐる諸概念の位置づけもよりはっきりするであろう。たとえば、『性欲論三編』の冒頭では、次のような言及がなされている。

性欲動についての通説にもっともよくかなうのは、人間が二つの半身、つまり男性と女性とに分かたれ、この半身が互いに愛することで再び合体しようとしてつとめていくという、あの詩的な神話である（1905年 d、34頁、邦訳8頁）。

ここで示唆しているのがエロスの神話であることは明らかであろう。フロイトはこのあと引き続き、性対象倒錯について論じている。このことから、エロスによる結合とは他ならぬ男女の結合であるという理解が、フロイトの側であらかじめ持たれていることが推察される。ところが既に見たように、新しい理論では、エロスによる結合は男女間の結合に限定されていない。『快感原則の彼岸』でのエロスへの言及は次のようであっ

¹⁾ フロイトは前掲引用箇所に注を付して聖書からパウロの発言を引用している。「たとえ、人々の異言、天使たちの異言を語ろうとも、愛がなければ、私は騒がしいどら、やかましいシンバル」（共同訳聖書実行委員会 1987年、一コリ、13:1）。だが、この引用箇所からは、フロイトがパウロに言及する必然性が分からない。性的な愛よりも「拡張された」意味で愛を考えていると思われるのは、むしろ「愛は忍耐強い」（13:4）とか、「愛は決して滅びない」（13:8）などといった発言である。このような性質の愛は、満足によって消滅しないために文化の恒久的結合にとって重要である＜情愛的＞zärtlich な愛として、のちに定式化されるだろう（1921年 c、127頁、邦訳230頁）。さらにフロイトのエロス概念との関連において重要なのは、パウロによる次の言葉である。「わたしたちは、今は、[いずれ滅びる部分的な知識や預言によって]鏡におぼろに映ったものを見ている。だがそのとき[完全なものがきたとき、つまり愛がきたとき、幼子よなごでなくなり成人したとき]には、顔と顔とを合わせて見ることになる。……それゆえ、信仰と、希望と、愛、この三つは、いつまでも残る。その中で最も大なるものは、愛である」（13:12～13）。ここには、自己の利害から他者と部分的に接するのではなく（「自分の利益を求めず、いらだたず」13:5）、その全人格において出会うよう、完全なる結合をうながすエロスとの共通性が見いだされる（エロスとアガペーの神学的区別の問題には、ここでは立ち入らない）。このような他者との出会いが、発達過程あるいは歴史的過程において起こることを希望し、幻滅を覚えつつも信じるということ、つまり永遠なるエロスに期待するということが、フロイトの歴史観の中核にはある。

た。

一般の見解によれば、多数の細胞が結合して生命の連合体をつくること……は、生命の持続期間を延長させる手段となっている。……われわれは、二個の単細胞動物の一時的な合体である<接合>Kopulation [原生動物の繊毛虫類に見られる有性生殖の方法。細胞質の融合は行われない] も、……生命を維持し若返らせる作用を及ぼすことを既に知っている。そこで精神分析が獲得したリビドー理論を細胞相互間の関係に適用し、次のように想像することができよう。各細胞中で活動している生の欲動あるいは性欲動が、他の細胞たちを対象とし、……その細胞たちのなかにある死の欲動を部分的に中和してその生命を維持保存する。他方、同じことをこの他の細胞たちは彼らに対してもおこなう [つまり相互に生命を維持保存しあう]。……かくして、われわれの言う性欲動のリビドーは、詩人や哲学者たちの言うエロス、すなわち生きとし生けるものを一つに結びつけているエロスと完全に一致するものであろう (1920年 e、53~4頁、邦訳182~3頁)¹⁾。

ここでは、まず性欲動概念が細胞間の接合とそれによる生命の自己保存を説明するのに用いられる。そしてそれを通じて、ついには「生きとし生けるもの」の結合を目指すものとして規定される。ここでは、<生殖活動>と<生命の維持保存活動>と<多細胞性有機体の自律的統合>とが、すべて同一の欲動概念に関わるものであるかのように叙述されている。おそらく、最初の<生殖活動>に関わる欲動とは狭義の性欲動であり、次の<生命の維持保存活動>に関わる欲動とは自己保存欲動であり、それらが表裏一体となって実現されるより大きな単位の<多細胞性有機体の自律的統合>に関わる欲動が生欲動であろう。そしてエロスという概念は、特にこれら三つの要素に見られる<結

¹⁾ さらにあとの方で、フロイトはプラトンの『饗宴』から、エロスの神話が表明されている箇所 (アリストファネスの言としての) を直接引用している (1920年 e、62頁、邦訳189頁)。

合>ないし<統合>の契機に関わるものとして引き合いに出されているように思われる。

したがって、この引用箇所は、もっとも端的に生の欲動概念をめぐる諸概念の位置づけを示していると言えよう。すなわち、「生の欲動」という概念は、「性欲動」と「自己保存欲動」とを一致させるようなかたちで、個体（個人）の<自律的統合>をはかろうとする方向性を持った欲動を指す包括的概念であり、それゆえ他者との共生的結合（それは再び「性欲動」と関わるだろう）をもそのなかに含意するものである。そして、以上の諸要素^{エレメント}からなる生の欲動の目指す方向性に必然的に含まれる<結合>ないし<統合>の契機^{モメント}をとらえたのが、「エロス」という一般概念である（したがって男女間の結合には限定されない）。「リビドー」という概念はエロスと同一視されることもあるが（エロスは「力」として語られることもある）、厳密には、以上のように定義された生の欲動ないしエロスを量的に表現するエネルギー概念である（既に引用した1921年 c、98頁参照）。

c. エロスの非回帰的・非反復的性質

このようにエロスという概念の意味を明らかにしたところで、それがプラトンの示したエロスとどのように違うかも明らかになるだろう。むろん、フロイトの言うエロスが男女の結合のみに関わらないことは既に示したとおりである。それ以外にも異なるのは、プラトンによって示されたエロスが原初的狀態を回復しようとするものであるのに、フロイトのエロスは反復的・回帰的ではないという点である。

エロスが反復的か否かという問題は、フロイトの歴史構想を析出しようとしているわれわれにとっては、見過ごすことのできない論点である。それというのも、エロスはやがて進歩主義的に構想された<文化の歴史>の動因として措定されるようになるからである。

確かに、フロイトは最晩年の『精神分析概説』（1940年 c）に至るまで、表向きは欲動一般の保守的性質を強調している（70～1頁、邦訳159頁）。また『快感原則の彼岸』

においては、両性の違いすら存在しない原初的狀態を回復する保守的な欲動であることを示唆する箇所がある（1920年e、42～3頁、邦訳175～6頁）。もっと決定的なのは『自我とエス』であり、そこでは次のような言明が見られる。

……われわれは死の欲動を仮定したが、それは、有機体の生命を生命のない状態に戻すことを課題とする。それに対して、エロスは……分子をますます広い範囲にわたって結合しながら、生命を複雑なものとし、……生命を維持保存することを目的としている。そのように働くことにおいて、これら二つの欲動は、言葉のもっとも厳密な意味において保守的である。というのは、どちらも生命の出現によってかき乱されたもとの状態を回復しようとするからである（1923年 b、269頁、邦訳285頁）。

だがこれらの論述をとらえて、それらが生の欲動を、死の欲動と全く同じような意味で反復的・回帰的なものとして規定していると理解してはならない。むしろ以前の状態へ帰ろうとする死の欲動とは反対に、分子の結合へ、個体の自律的統合へと進んで、さらに他者との結合へというように、より大きな単位における統合へと向かうのが生の欲動である。そして、その限りにおいて生命を維持保存しようとする点が、「保守的」と形容される場所なのである。したがって、エロスは、結合・統合状態を維持する点で、原初的一体性を回復しようとしているように見えても、フロイトの概念においては、より大きな単位へとオープン・エンドに統合を目指すものとして規定されているので、「言葉のもっとも厳密な意味において」、それは原初的狀態を回復しようとするものではない。それゆえ、『精神分析概説』における最終的結論は以下の通りである。

エロス（あるいは愛の欲動）の場合には、われわれはこの公式〔欲動一般の保守的性質の公式〕を当てはめることはできない。〔以下はこの箇所に付されたフロイ

トの注] 何かこの種のことを想像した作家もいるが、生命体の現実的な歴史からは、そのようなことは何もわれわれに知らされていない（1940年 c、71頁、邦訳159～160頁）。

こうしてフロイトは、最終的にはプラトン説と自説との違いを明確に強調する。フロイトの説によれば、エロスとは、何よりもまず生の欲動における結合・統合の契機をとらえた一般概念であり、それは想像上の原初的一体性（自律なき共生）を回復しようとするものというよりは、生命体をより大きな単位へと結びつけ、かつより複雑なもの（より複雑になるのは自律かつ共生を目指すから）へと組織化する際限なき力なのである。

この意味で、生の欲動あるいはエロスは、死の欲動のようなく起源反復的>方向性ではなく<進歩主義的>方向性を持つものであるとすることができるだろう。もし、仮に生の欲動あるいはエロスが欲動一般の保守性に従うとしても、それはせいぜい生命体の維持保存機能においてしか当てはまらないのである¹⁾。

これで、エロスをはじめとする諸概念の整理はひとまず終える。だが、以上の定義はあくまでフロイトの断片的示唆から著者が再構成したものであり、フロイト自身はこれら諸概念にこのような明確な定義を与えていない。

実際、フロイトは頻繁に、性欲動と生の欲動ないしエロスとを同一のものとして扱っている。たとえばプラトンのエロスとパウロの愛に言及した箇所、「精神分析では、この愛の欲動をその主要特徴と起源から見て、性欲動と名づける」とし、それを性を侮蔑する世間の風潮に敢えてぶつけたいと考えている（99頁、邦訳212頁）。その政治的意図は分からないでもないが、性欲動と自己保存欲動を包括する生の欲動やエロスを、

¹⁾ 『精神分析概説』において、最終的にこの機能の保守性までもが否定されているかどうかは定かではない。エロスの保守性を否定したのは、自律的統合を果たした別々の生命体による原初的一体性の回復としてエロスをとらえることへの牽制に、より重点を置いたものであろう。

以前の性欲動と同一視するその仕方は、フロイトが自らの理論的変革に対していかに無自覚であったかということ物語っているように思える。

このようなフロイトの無自覚な態度のために、彼が自律かつ共生をうながすエロスの相互性を理論的に評価することができなかったという見解は、ほぼ定着しているようである¹⁾。だが、本論稿の目的は、当面のところフロイトの著作の読解において、フロイト理論とそれに関連する歴史構想、あるいはそのなかに潜在する歴史構想を全体的に把握することであるので、上のような厳密な概念規定は避けては通れないだろう。

第4節 群集団心理の分析

以上のように規定されるエロス概念とリビドー理論によって、フロイトは群集団心理を解明しようとする。次にその具体的な分析の道筋をたどって行きたい。

それでは、[ル・ボン、マクドゥガルらの暗示説に対して] 愛の関係……が群集団精神の本質をなすという前提に立って探求を試みてみよう。……われわれは、さし当たり二つの着想に期待をかけたい。第一の着想は、群集団が明らかに何らかの力で結合されているということである。この働きを、エロス以外のどんな力に帰することができるか。エロスこそは世のすべてを結合する。第二に、群集団のなかの個人がその個性を放棄して他者の暗示にかかっているとしても、彼らがそうするのは、他者と対立するよりも和合していたいという欲求を感じているからであろう。

¹⁾ たとえばE・フロム(1979年)によると、エロスの理論においては「人間はもはや本来孤立した自己中心的存在、機械人間としてとらえられることはなく[古い理論ではそうとらえられていた]、本来他者と関係を持っていて、他者との結合を要求せしめる生の欲動に動かされる存在としてとらえられている」のに、フロイトはエロスと性欲動とを同一視するという誤りを犯したということである(106~8頁、邦訳146~9頁)。また小此木(1970年)もフロイトの個体の内的緊張を快とする理論モデルは、フェレンツイ以降、相互的・共感的コミュニケーションを重視する治療上の改革によって通用しにくくなり、かわって対人関係論的な理論モデルが発展したとしている。フェレンツイがフロイトと技法論上の対立から決別したことを考えると、フロイトはやはり自ら提唱したエロスの相互性を見落としていたのかも知れない(245~8頁)。

結局のところ、おそらくは「彼らのため」になりたいからこそ、彼らはそうするのだ（1921年c、100頁、邦訳213頁）。

したがって、今後フロイトが検証する命題とは、①エロスが群集団を統合する力であるということ、②群集団内では利他的傾向が顕著であるということ、の二つである。命題の検証のために分析の対象とするのは教会と軍隊である。これらは、群集団心理学者たちがあまり注意を払わない高度に組織化された持続性ある人為的集団として選ばれた。一時的・非組織的ではなく持続的・組織的な群集団であるために、群集団を強固に結合するための愛の関係をより顕著なかたちで保持していると考えられたのであろう¹⁾。ここでは教会の分析のみを紹介する。というのも、両者はともに同じような図式によって説明されるからであり、それでいて教会の例の方が、群集団内における愛の関係をよりよく表現しているように思えるからである。おそらく、教会の分析の仕方を紹介することで、フロイトの主張はほぼ紹介しきれるのであろう。

フロイトはまず、教会においては、キリストという首長がその成員をすべて一様に愛するという<幻想>illusionがあるとする。この愛の幻想は、それがなければ教会という群集団が崩壊すると予想されるほど、群集団の維持にとっては本質的なものである。このように万人が等しく愛を受けているという前提があるからこそ、キリストの前では万人が平等であると考えられるのであり、そのために教会の成員相互の結びつきが強固であり続けるのである。したがって、教会という群集団においては、二通りのリビドー的結合の様式が併存していると言える。第一はキリストという首長と信者諸個人とのリビドー的結びつきであり、第二はキリストという首長によって一様に愛されていると考え

¹⁾ しかしながら、これら考察対象となる群集団を、「ひとりの指導者を持ち、過度の組織化によって個人の特性〔すなわち生の欲動の自律的統合性〕を二次的に獲得することがまだない」「一次的な群集団」（128頁、邦訳231頁）としているところもある。この場合、リビドー的結合、エロスの力は顕著に現れているが、生の欲動による個体としての群集団の自律的統合性までは見いだされない群集団、ということになる。

られる平等な諸個人相互のリビドー的結びつきである（以上5章）。

a. ナルシシズムの制限と情愛

続いてフロイトは、精神分析の用語によって以上の分析をさらに押し進めるために、三つの準備作業を開始する。

精神分析が主に対象としているのは、家族など比較的狭い範囲の共同体を舞台として起こる神経症などの疾患である。そのために、そこから生まれてきた理論をより広い範囲における群集団の形成の解明に適用するには、あらかじめ個人心理と群集団心理の違いを押さえておかねばならないし、また群集団心理の解明に用いることのできるような個人心理学の理論装置を特定しておかねばならない。

したがって、第一の準備作業は、群集団形成において働いている愛と家族において働いている愛との違いを、あらかじめ明らかにしておくことである。家族において働いている愛は、精神分析がこれまで示したところによると、愛と憎しみとが同時に存在するような種類 [アンビヴァレンツ] のものである。それはナルシシズムの現れであり、個人的傾向から少しでもはずれることがあると、それを自己に対する脅威としてとらえて敏感に反応することを意味する。ところがこのようなナルシシズム的傾向は群集団を形成する際に、一時的ないし恒久的に消滅する。

ナルシシズムのこのような制限は、われわれの理論的見解によれば、他の人間とのリビドー的結合という要因によって、はじめて可能になる。そして、自己への愛に立ちほだかる障害はただ一つ、すなわち他者への愛、対象愛より他にはない。…個人の場合と同じように、全人類の発展においても、愛のみが利己主義から利他主義への転換をもたらした文化的要因なのである（112頁、邦訳220～1頁）。

個人が群集団に参入する、あるいは人類がより大規模な群集団を維持できる段階には

いる。いずれにせよ、群集団の形成・組織化を通じて他人とリビドー的に結合することは、ナルシシズムを制限し、利他主義を助長することにつながる。

さらにナルシシズムの制限の他に、群集団内の愛においては、性的目標が問題にならないという特徴がある。精神分析的な神経症理論では、主に性的目標を追う愛の欲動が問題であったが、群集団心理学では性的目標からはずされた愛の欲動が問題となるのである（113頁、邦訳221頁）。前者の愛は、直接の性的満足が目標であり、この目標が達成されると消失する「感覚的」*sinnlich*な愛である。それに対して、後者の愛は、幼児期に感覚的な愛を断念するよう強制されたあとの、目標抑制を受けた「情愛的」*zärtlich*な愛である（122～3頁、邦訳227頁）。群集団において、持続的な人的結合を達成するためには、感覚的な愛よりも永続的で情愛的な愛が伴わなければならない（127頁、邦訳230頁）。

だが、フロイトによると、精神分析が扱うことの多い性的な対象備給の範囲においても、性的目標からはずれた欲動の現れる現象がある。それは〈同一化〉と〈ほれこみ〉である。そこで、対象愛によるナルシシズムの制限と性的目標からはずれた愛とを特徴とする群集団心理における愛の関係を解明するために、第二・第三の準備作業として、性的な対象備給でありながら性的目標からはずれた愛の形態である同一化とほれこみの分析に目が向けられるのである。

b. 同一化

まず〈同一化〉*Identifizierung*について、フロイトは男児の発達過程を例に取り上げながら次のように説明している。幼児は最初期において、一方で母親に対する自然な依存から母親に対象備給をおこない〔依存型対象備給〕、他方で父親を理想として〈父親と同じようでありたい〉という同一化の関心を抱く。ところが次第に、父親が母親のそばにいて自分の邪魔をしているのに、幼児は気がつくようになる。それにつれて、同一化がより敵意を帯びた〈父親と同じ地位を持ちたい〉という対象選択の関心へとかわり

[アンビヴァレントな食人的同一化とも言われる]、正常なエディプス・コンプレックスが成立する。前者の同一化的結合は自我の主体に関わるものであるが、後者の対象選択は自我の客体に関わるものである。それゆえ同一化はあらゆる性的対象選択以前に自我形成に寄与するものなのである。

次に、フロイトは少女の例を挙げて、母親に成り代わりたいというエディプス・コンプレックス的な欲求から、母親と同じ咳の症状に悩まされるという同一化の形態（母親に成り代わろうとしたことへの罪意識も含まれる）を示す。また『あるヒステリー患者の分析の断片』（1905年e）のドラという少女のように、愛する父親の咳をまねする場合もあるとする。これらは、エディプス・コンプレックス的な対象選択が挫折した結果、対象選択の代わりに同一化が現れた、あるいは対象選択が同一化に退行したということを示す症例である。

最後に、フロイトは、寄宿舎にいる少女たちがあるひとりの少女への嫉妬を共有していたために、彼女たちの間でヒステリー発作が心理的に伝染した例を取り上げる。ここから、他者の自我にみずからの自我との重要な類似点が見いだされると同一化が形成されるという知見が得られる。以上の三つの例から、フロイトは以下の結論を引き出す。①同一化は対象に対する感情的結合の根源的な形式であること。②同一化は対象選択からの退行であり、対象選択の代用物となりうること。そして、③性的欲動の対象とはならない他者であっても、自己との新たな共通点が見つかるたびに、同一化が起こりうること。特に、第三の結論が、群集団を構成する諸個人相互の情緒的結合を説明するとほめかされている（113～8頁、邦訳222～4頁）。

c. ほれこみ

<ほれこみ> Verliebtheit は、理想化 Idealisierung の努力による性的な過大評価の現象である。先ほども言及した「感覚的」な愛は、幼児期においてははじめ両親に向けられるが、断念するよう強制されて抑圧されたものとなり、両親に対してはその後「情愛的」

な要素だけが残る。やがて思春期になると、直接の性的目標を求める追求が新たに現れるが、発達が順調に行かないと感覚的な愛と非感覚的な愛は統合されず、深く尊敬し熱狂的に愛する異性に対して性的な愛を抱くことができないというような現象が起こる。このように情愛的な欲動が感覚的な欲望に優先する結果、自我は無欲で謙虚になる一方、対象は過大評価され高貴なものとなる。それは、時には自分の到達できない＜自我理想＞の代理となることもある。このことによって、自我のナルシズムは相対的に制限されることになるであろう¹⁾。

＜自我理想＞Ichideal とは、「ナルシズム入門」（1914年 c）で提唱された概念である。根源的ナルシズムを引き継ぐ小児は、やがて周囲からの影響を受け、従うことのできない要求を引き受けるようになるが、このとき小児はもはや自分自身の自我には満足ができなくなってしまう。そこで、小児は自我から自我理想を分化して、そこにナルシズム的な満足を見いだす。この自我理想が自我に対して批判的な機能を請け負い、自己観察、道徳的良心、夢の検閲、抑圧の際に、主要な影響力を及ぼすことになる。この自我理想の説明は、『群集団心理と自我分析』においては既に7章「同一化」で登場していた（1921年 c、120～1頁、邦訳226頁）。そこでは、自我理想は同一化のなかでも理解が困難な「内投射」Introjektion の例として出されている。したがって、それは同一化の範疇に含めるべきか含めぬべきかがあいまいなままに提示されている。

いずれにしても、自我理想が、＜同一化＞よりむしろ＜ほれこみ＞の方と関わりあるものとして論じられていることは確かである。フロイトによれば、ほれこみも同一化と同様に対象の＜取り入れ＞として記述することができるが、同一化においては対象が自

¹⁾ ここには諸個人を孤立したシステムとしてとらえ、そのあいだで自己中心的に満足を得るためにリビドーの受け渡しが起こるとする以前の欲動論の前提が混入している。それに対して、新しい欲動論におけるエロスの人々を相互的に結びつけるものであり、それによってどちらかが高まりどちらかが貧しくなるというたぐいのものではない（フロム 1979年、106頁、邦訳147頁）。しかしながら、このような自律かつ共生の自他ともに高められるような相互的エロスの関係は、あくまでも理想的なものなのであろう。したがって、＜全能か無力か＞の葛藤が現実には生じるような場合には、それをよりよく表現できる中期欲動論が再び登場することになるのである。

我のなかで再構成され自我の代わりになっているのに対し、ほれこみにおいては対象がそのままの状態を保たれ自我理想の代わりになっているという違いがある。また、同一化においては対象の特性によって自我を豊かにすることができるのに対し、ほれこみにおいては、対象を取り入れたとしてもそれは自我理想としてであるために、自我自身は自我理想に比べると相対的に貧しくなるという違いがある（125～6頁、邦訳229頁）¹⁾

＜催眠＞Hypnoseは、ほれこみと似た点が多く、主体性の吸収、対象（催眠術者）への隷属・従順・無批判などを特徴とするが、性的満足が除外されている点で一層群集団心理に近いものとなっている。そして、この催眠の現象は、複雑な群集団の構造から＜指導者一人＞の関係という一つの要素を抽出したような形態の関係として理解できるとされている（126～7頁、邦訳229～230頁）。

d. リビドー的構成の公式

以上で、群集団のリビドー的構成についての公式を立てる三つの準備作業が終わった。それによって得られた暫定的結論は、以下のようにまとめられる。第一に、群集団心理におけるリビドー的關係は、通常の家族などにおける関係と異なり、他者愛によってナルシズム的傾向（肉親へのアンビヴァレントな感情などに現れる）が制限されていることと、一時的な感覺的愛よりも性的目標からそらされた永続的な＜情愛的＞愛が関係を構成することとを、その特徴とするものである。第二に、目標抑制を受けた＜情愛＞的形態の性的対象備給としては、対象に対する感情的結合の根源的形式である＜同一化

¹⁾ やや細かい議論になるが、このような同一化とほれこみの区別は、メランコリーの位置をあいまいな宙づり状態に置くことを意味する。メランコリーとは愛する対象を失ったのち仮借なき自己批判や自己非難へと向かうものであるが、これは内投射された対象への復讐を意味するものとして解釈されてきた。内投射であること、それでいて自我理想とはならず自我のなかで再構成されること、それでいて内投射された対象も含む自我全体が貧しくなること、これらを考慮するとメランコリーは同一化にもほれこみにも含まれないことが明らかである（120頁、邦訳225頁を参照。ここでは内投射の例の一つとして言及されている）。

>があるが、これは性的欲動の対象とならない他者との間でも重要な共通点があれば起こるので、群集団内の諸個人相互のリビドー的結合を説明するものとなりうる。第三に、同じく目標抑制を受けた性的対象備給である<ほれこみ>は、対象を自我理想として高める一方で自我を低めて謙虚にしナルシズムを制限するものであるが、これは、群集団内における指導者と個人のリビドー的結合を説明するものとなりうる。そこでフロイトは、群集団のリビドー的構成について次のような公式を立てる。

少なくとも、これまで考察してきたような集団、すなわちひとりの指導者を持ち、過度の「組織化」によって個人の特性を二次的に獲得することがまだない群集団については、次の公式が当てはまる。このような一次的群集団とは、同一の対象を自我理想とし、その結果お互いの自我において同一化し合う複数の諸個人のことである（傍点はフロイトによる。128頁、邦訳231頁）。

ここでフロイトの群集団の分析は一応の完成を見たと言える。

第5節 フロイトの分析における矛盾と混乱

しかしながら、群集団の具体的分析にはいる前にW・トロッターの言葉を引きながら述べた、群集団組織化の傾向は多細胞性（生の欲動）の生物学的連続である、という仮説から若干の逸脱をしたことを、フロイトは認めざるを得なかったようである。それは、トロッター（1916年）の「群居欲動（群居本能）」Herdentrieb (herd instinct) の批判というかたちで現れている。フロイトによると、この群居本能は、生物学的には多細胞性からの類推であり、リビドー論的にはより包括的な統一体に合体したいという傾向である。だが、ここには群集団における指導者の存在が欠けている。トロッターは小児がひとりであるときに感じる不安さえ群居本能の現れだとするのだが、この不安は見知らぬ他者

と一緒にいたいという群居本能よりもむしろ愛する母と一緒にいたいということに関わるものである。結局フロイトは次のように訂正せざるを得ない。

……われわれは、人間は「群居動物」Herdentier であるというトロッターの主張を訂正して、人間はむしろ「群族動物」Hordentier である、すなわちひとりの首長によって統率されている群族のなかの一個体である、と主張することにしよう（135頁、邦訳235頁）¹⁾。

この訂正はトロッター批判というかたちをとってはいるものの、生の欲動によってすべての群集団形成を説明しようという、ひょっとしたらフロイト自身持っていたかもしれない企図をも、必然的にくじくものである。フロイトは、トロッターの群居本能説（そしてそれと連動して主張されうる生の欲動還元論）に対して、愛する（と考えられる）指導者の存在の重要性を訴えるのであるが、これによって生物学的言語で表現される〈生の欲動〉よりも、愛による結合、〈リビドー的結合〉の方を強調したと言える。

このような解決法は、暗黙のうちに以前の叙述との不整合性を示している。群集団の具体的分析にはいる前、マクドゥガルが群集団組織化の条件としてあげたもの（持続性、一定の自己意識、他との関係性、伝統・習慣・制度、作業の特殊化・分化）を、フロイトは個人が生物学的に持っている特性、すなわち生の欲動によって維持されるような自律的統合性と同一のものとしてとらえており、群集団の組織化とは他ならぬこの個人の特性を群集団に与えることなのだとしていた。ところが、ル・ボンやマクドゥガルらが扱わなかった組織化された群集団の例として教会と軍隊を取り上げたのに、分析の結論部分においてはこれら「組織化された」群集団を、過度の組織化を経ておらず未だ個人の特性を二次的に獲得していない群集団、としているのである（前々掲引用部分）。これも「ひとりの指導者」の存在をあとから重要視せざるを得なかったために生じた矛盾

¹⁾ 「……群集とは原始群族の再生のようなものである」（137頁、邦訳236頁）

である。

フロイトはこの矛盾を埋め合わせるために、過度の組織化によって個人の特性を二次的に獲得した群集団の例を挙げている。それは、複数の群集団が個人生活を多面的に取り囲みそれゆえに個人の自律性を保証している、近・現代における複雑に分化した社会構造である。フロイトは、これを観察のしにくい恒常的で持続的な群集団と表現している（144頁、邦訳241頁）。おそらくフロイトにとって、近・現代に実現した市民社会こそは、社会の自律的統合と個人の自律的統合との相同性が顕著であり、したがって生の欲動の生物学的連続性が最も理想的なかたちで認められる社会だということになるのだろう¹⁾。

このようなフロイトの議論の混乱からは何が読みとれるだろうか。それは、〈生の欲動〉による理想主義的語法から、〈リビドー的結合〉による現実主義的語法への転換である。はじめ、フロイトにとって、有機体の組織化の連続としてとらえられるような生の欲動による群集団形成は、何よりも理想的・理念的なものとして考えられていた。ところが、教会や軍隊など「ひとりの指導者」が重要な位置を占める群集団の分析を経るうちに、モデルがそのままのかたちでは適用されないことが分かる。そのために、指導者と個人のリビドー的結合（諸個人相互のリビドー的結合もこれなしではあり得ない）を中核とする新しいモデルが導入されるのである。この間に、フロイトは〈生の欲動〉の語法から〈リビドー的結合〉の語法へと移行した。最後の方で見られる、過度の組織化を経た現代社会への言及からは、フロイトの当初いっていた生の欲動による群集団モデルは、個人の自律的統合と群集団の自律的統合との相同性がある程度実現されている現代の社会構造の観察から直観されたのではないか、という推察さえ可能となるであろう。

『群集団心理と自我分析』執筆過程での議論の変化（混乱）からは、フロイトが次に

¹⁾ この言明は、フロイトの歴史叙述における個人の発達過程と人類の歴史的過程の無媒介的結合や、現代中心主義的歴史観などを考察する際の有効な手がかりとなるものなのだが、ここでは議論しない。

目指すべき方向性も読みとれる。生の欲動の生物学的思弁を当てはめるだけでは、現実の群集団形成のメカニズムは明らかにならない。生の欲動の生物学的連続としてとらえることのできる群集団形成はあくまで理想的なものであって、現実の群集団においては生身の人間がさまざまに複雑な仕方でリビドー的に結びついている。それゆえ、説明の道具としては、以前に宗教的・社会的起源の歴史的仮説として主張した群族モデルの方が有力である。このことはフロイトに、理想的モデルを構成するよりもむしろ葛藤をはらんだ現実的様態を歴史的に説明することこそが精神分析の課題である、という自覚をうながすことになるかもしれない。現実的葛藤の解明につとめる理論家としてのフロイトは、生の欲動のみによる群集団の説明には満足できない。むしろ、生の欲動が歴史的に展開する過程で生じる葛藤をとらえて、それを生の欲動に対立する死の欲動によって説明すべきではないか。今回おこなった群集団の分析は、あまりにも歴史的経過を無視してはいないか¹⁾。群集団のなかに潜む葛藤をより鮮やかにとらえることのできる新しい理論があるならば、それを提示すべきではないだろうか。

おそらく、新しい理論が生まれる可能性ないし必要性は、もう一つの理論的難点において既に示されているだろう。

群集団内における指導者と個人の関係は、本当に〈ほれこみ〉の対象備給のあり方を当てはめることができるものなのか。たとえば教会においては、キリストが信者を等しく愛しているという幻想ないし心的現実があり、それが諸個人とキリストとをリビドー的に結合するということであるが、このようなキリストという対象自らの信者諸個人への愛は、ほれこみの場合にはそれほど重視されていなかった契機である。いや、そもそ

¹⁾ フロイトは10章「群集団と原始群族」において、フロイトは以前「トーテムとタブー」において提示した歴史的仮説を再び取り上げているが、それと新しい探求とがどのように結びついているかは明らかにしていない。首長に愛されるという観念が群集団形成において果たした役割をフロイトの歴史構想に組み込むことで、いかなる改変が起こりうるのかは非常に興味深いところであるが、フロイトは起源反復の歴史構想においては、依然として原始群族の首長を横暴で脅威を与える人物として描いている。この点については次章で取り上げる。

もキリストが信者を愛するということと、信者がキリストを自我理想とするということの間には、何らかの連関があるのだろうか。キリストが自分を愛すると信じるから、キリストを自我理想とするのか。あるいはキリストが自我理想となったから、キリストに愛されるという幻想を作り上げたのか。このことをフロイトは明らかにしていない。ほれこみの場合、自我理想の形成は、実は外界の脅威からナルシズムを温存するための手段であった。また、自我理想とは、感覚的な愛の禁止によって、自我に備給されていたナルシズム的リビドーが対象に過大に流れた結果形成されたものであった。では、このような自我理想形成のプロセスは、信者がキリストを自我理想とする際にも当てはまることなのか。

フロイトは以上の疑問に答えてはくれないけれども、12章「補遺」において、キリストが信者の自我理想であるということとキリストが信者を愛するという幻想とを結びつける一つの可能性を示唆している。

[カトリック教会においては] キリスト教徒はすべてキリストを自らの理想 [自我理想] として愛しており、[自我理想を共有していることから] 同一化によって他のキリスト教徒たちと結ばれていると感じている。……彼は、[軍隊における兵士と司令官の関係の場合とは異なり] さらに自らをキリストと同一化 [同一視] しなければならない。他のキリスト教徒たちを、キリストが彼らを愛したように愛さねばならない。……群集団内のリビドー配分において、さらにこのような発展をすすめることができたということ、おそらくこれこそが、キリスト教は高度の道徳性を獲得したと主張する根拠ともなる契機となったのであろう (150～1頁、邦訳245頁)。

つまり、信者を愛するキリストという自我理想にしたがって、自らも他の信者を愛そうとする。そしてその限りにおいて、キリストと同一化するというのである。これによっ

て、対象が自己を愛するという観念と、その対象を自我理想として取り込むこととの関連がはっきりとしてきた。しかし、これは当初の自我理想の概念規定に変更を迫ることになる。「ナルシシズム入門」で示されたところによれば、小児の発達において自我理想は、ナルシシズム的全能をおびやかす外界から、かろうじてナルシシズムを温存するために形成されたものであり、自我に対しては、禁止や罰を科す批判的な良心として機能すると規定されていた。これに対して、キリスト教徒の自我理想は、対象であるキリストに愛されているという観念から形成され、またキリストのようでありたいという気を起こさせる理想・模範の機能を果たしている。自我理想概念に見られるこのような意味内容のぶれを、フロイトはどのように考えるのだろうか。

一方、キリストと信者の関係がほれこみの関係だけでなく同一化の関係でもあることを示したために、ほれこみと同一化の区分はますます怪しいものとなった。むしろ、同一化とほれこみがともに<内投射>であるのならば、それらを包括するような概念を新たに導入し、それと自我理想形成との関わりを定式化することによって、理論的洗練がはかれるのではないか。

ここから新しい理論の可能性が見えてくる。それは<超自我>概念の導入である。やがて『自我とエス』（1923年 b）において、超自我という概念が禁止と理想とを表す審級として提唱されることになるだろう。だが、この概念の重点は、愛に由来する理想機能よりも、脅かしに由来する禁止機能の方にある。これより以後、エロスを中心とする理想的な群集団形成のモデルは影を潜めることになるだろう。それよりも、超自我の、過酷な良心として自我をさいなむような側面が、もっぱら<葛藤を引き起こす問題的なるもの>として注目されるようになるのである。もっとも、このことはエロスの死を意味するものではないが。

結論

本章では、後期欲動論と文化論とを媒介するテキストである『群集団心理と自我分析』を主な考察対象として、〈生の欲動〉などの後期欲動概念が文化的事象に適用される端緒を見た。

本章の前半においては、群集団形成を生欲動概念によって説明するというフロイトの基本的構想を示し、それと同時に生の欲動概念やそれに近接する性欲動、自己保存欲動、リビドー、エロスなどの諸概念の定式化をおこなった。

次に本章の後半においては、教会を事例としたフロイトの群集団心理の分析を紹介し、それが生の欲動による説明から離れて、最終的には群集団の指導者と成員間で取り持たれる〈リビドー的結合〉の諸形式の分析へと移行していったことを指摘した。

それは、フロイトが当初考えていた、〈生の欲動〉の生物学的連続としてとらえられる理想的な群集団形成モデルが挫折し、むしろ『トーテムとタブー』以来の群族モデルが、現実の群集団のリビドー的構成を説明するのに有力なモデルとして再浮上したことを意味する。このような混乱を通じて、結局フロイトは、現実の群集団内で生じる葛藤を明確にとらえることのできる理論的装置の提唱に至ることになるであろう。すなわち、〈超自我〉概念の提唱である。

いずれにせよ、第3章および本章において、後期欲動概念である〈死の欲動〉と〈生の欲動〉の詳細な定式化に成功した。これら二大欲動概念は、次の章でとりあげる『ある幻想の未来』よりもさらに後期の『文化のなかの不快』で、文化の歴史過程を進める動因（生の欲動）あるいは引き戻す動因（死の欲動）として、重要な役割を果たすことになるであろう。

第 5 章

超自我、罪責感、 道德主義的宗教批判

はじめに

本章では、まず『群集団心理と自我分析』を振り返って、そこで群集団形成における恐怖の契機がなおざりにされていたことを確認する。この理論的空白は、やがて超自我概念の提唱によって埋められる。そして、次に問題になるのは、過酷な超自我と処罰を欲求する自我の共犯関係によって成り立つ道徳的マゾヒズムの問題である。フロイトは、以上の理論的道具を駆使して、『ある幻想の未来』で道徳主義的あるいは文化内在的な宗教批判を展開し、合理的根拠に基づく道徳性の確立を将来的ヴィジョンとする〈ロゴスによる未来〉を提示する。本章ではこの批判を詳しく紹介したのちに、フロイトの歴史構想の批判的考察の第一番目として、この宗教批判が歴史実践的課題としての喪の作業という観点から見て成功しているかどうかを検討したい。

第1節 『群集団心理と自我分析』に欠けていたもの

前章では『群集団心理と自我分析』を取り上げ、〈生の欲動〉概念（およびその類似概念）による群集団形成・組織化の説明を見てきた。フロイトは、はじめ個体をより大きな単位へと統合する〈生の欲動〉概念、あるいは統合・結合する力である〈エロス〉概念によって、群集団の形成と組織化を説明しようと試みた。これは、多細胞性の有機体が統合されているのと同じ仕方で群集団も組織化されているとする生物学的説明である。

ところが、具体的な群集団の例として教会と軍隊を取り上げ、そのリビドー構成を分析するうちに、ひとりの首長あるいは指導者の存在こそが群集団形成の重要な契機であるという結論に達する。つまりフロイトは、群集団形成の契機を、大きな単位へまとまろうとする個体内在的な生の欲動や、自律的統合・共生的結合に向かおうとするエロスに求めるのではなく、むしろ指導者と個人の関係における〈ほれこみ〉型あるいは〈催眠〉型のリビドー的結合に、また個人相互の関係における〈同一化〉型のリビドー的結

合に求めるようになったのである。前者の〈エロス〉の語法は、群集団の形成を生物学的に決定された自明の事柄として提示するのであり、個人における自律的統合と群集団における自律的統合との相同性を理念的に想定しようとする。それに対して後者の〈リビドー〉の語法は、指導者と諸個人との間の現実的なリビドー配分をエネルギー論的に分析・記述するものである。結局、この教会と軍隊の分析は、フロイトを以前の原始群族仮説へと連れ戻す。そして、群集団組織化を生欲動によって説明した際に援用したトロッターの「人間は群居動物である」という主張を、「人間は、ひとりの首長によって統率されている群族動物である」という主張に置き換えるに至ったのである。

ここでフロイトの議論から離れて、フロイトが具体的な群集団として取り上げた教会の性格に別の角度から焦点をあてたい。フロイトはキリスト教会を、ひとりの指導者キリストが信者諸個人を等しく愛するがゆえに堅固に結びついた群集団として描出するのだが、これはM・フーコーが「牧人（羊飼い、司祭）型権力」*pastoral power*として定義づけたものに相当する。それによると、この権力の形式は、その淵源を古代オリエントに求められるものであるが¹⁾、キリスト教において一つの完成を見、今なお西洋近代国家の政治形態のなかに取り込まれている。その特徴は以下の4点である。①来世における個人の救済の保証を究極目標とすること、②信者の生命と救済のために自らを犠牲にすること、③個々の人間を生涯にわたって見守ること、④人々の心の内面を知り、魂を探り、胸の奥深くしまい込まれた秘密を吐露させることによってはじめて力を発揮すること（フーコー 1982年、214頁、邦訳240頁）。

ここには、羊の群を率いる牧人、羊飼いのメタファーが見いだされる。いみじくもフロイト自身、トロッターの群居本能を批判したときに次のように述べている。

群居本能には、指導者の存在する余地がいささかも残されていない。……この欲

¹⁾ 牧人型権力の歴史的推移と地域的広がりについてはフーコーの「全体的なもの」と「個的なもの」（1981年）を参照。

動からは、決して神の要求は生まれてこない。この群居には<羊飼>Hirt がいないのである（フロイト 1921年 c、132頁、邦訳233頁）。

フーコーによれば、羊飼いは離散した個々の羊を呼び集め、導き、引き連れる。このことは、逆に羊飼いの姿が消えれば羊の群はたちまち散らばってしまうということの意味する。フロイトも、教会という群集団からキリストという指導者がいなくなれば、群集団はたちまち崩壊してしまうだろうと述べている。また、羊飼いは日々に食糧の確保につとめ、一匹一匹が残らず満腹になるよう個別的に配慮しなければならない。この個別的配慮という点は、フロイトの分析においては、信者諸個人をキリストが等しく愛するという観念に相当する。そして、最終的に羊飼いは、羊たちをよい牧草地につれていくか、羊小屋につれて帰らねばならないが、さらに羊たちが眠りこんだあとでも、羊たちのために行動し、働き、献身し、一匹たりとも見失うことがないように見守らねばならない（フーコー 1981年）。

この最後の点こそは、フロイトが『群集団心理と自我分析』で十分に展開することのなかった点である。すなわち教会へと導き、良心の究明と良心の指導という具体的技術を通じて信者諸個人の内面を把握するという点である。確かにフロイトは信者がキリストを自我理想とする点を指摘してはいるのだが、それが果たす良心の機能やそこから信者の内面に生じる罪責感の問題については十分に議論していない。この点が欠けているために、フロイトの群集団の分析は、群集団を率いる牧人の愛を必要以上に強調しているかのような印象を与える。フーコーのあげた上の四つの特徴で言えば、フロイトは①と②に表されている愛の契機を強調して、③と④に表されている監視の側面を重く見ていないのである。

ところが、フロイトがかつて『トーテムとタブー』で打ち出した起源反復的歴史構想によるならば、キリスト教という宗教の起源は、愛の観念ではなく、あの恐ろしい原父殺害事件に求められるべきである。群れのなかで暴君として振る舞う父を息子たちが団

結して殺害し、しかるべきのちにわき起こった悔恨の情から父の掟に事後服従したこと、これこそが宗教的命・禁止の源であるとされていたのではなかったか。

フロイト自身も『群集団心理と自我分析』（1921年c）のなかで群集団をあまりにも理想的なものとして描いたことを知っていたに違いない。それゆえ、キリストというく羊飼い＝牧人＞が信者諸個人を平等に愛するという「幻想」について、次のように述べなければならなかった。

軍隊や教会においては、指導者がすべての個人を平等かつ公正に愛するという幻想 illusion があるということ、われわれは既に明らかにしておいた。しかし、これは、すべての息子が原父によって平等に迫害されており、原父を等しく恐れているという原始群族においては周知の状況を、ただ観念のうえで修正したというだけのことである（139頁、238頁）¹⁾。

この言葉は、群集団の分析が一通り終わったあとで述べられたものである。それゆえ、群集団形成における愛の契機を強調しすぎて恐怖の契機をなおざりにしたことに対する、フロイトなりの反省の言葉としてとらえることができるだろう。

フロイトに欠けていた点を、さらにフーコーとの対比によって定式化してみよう。フロイトは、フーコーのように、牧人型権力を「権力」としてとらえることができなかつ

¹⁾ なお、フロイトはこのあとで次のようにも述べている。「家族が永続的な強さを持つのは、父親の平等な愛という不可欠の前提が、家族においては現実に当てはまり得るからである」（139頁、238頁）。フーコーによれば、牧人型権力には18世紀以来力を失いつつある教会制度の面と、教会制度の外へ広がり増殖していった機能の面とがある。後者の機能面は、官僚や警察機構や福祉団体などにおいて実現されている。さらにその配慮の個別化戦略から生じた牧人型権力の形態としては、フロイトと同様に家族をあげるだけでなく、医療、教育、雇用をあげ、さらには精神医学までもあげる（1982年、215頁、邦訳240～1頁）。この精神医学のなかには、フロイトの精神分析も含められていると考えられる。確かに精神分析をはじめとする心理療法には、個人の内面を吐露させて、それを監視し配慮するという側面がある。だが、個人をとりまく諸権力の形式によって構造化された個人の内面的規範（超自我）を自覚化させるメタ・レベルでの機能を果たしているという側面にも注目する必要があるだろう。

た。つまり、フロイトは、個人を自らに<服従させ>subject 依存させると同時に<主体>subject として自立させるものとしての「権力」、すなわち群集団を組織化する「力」をとらえることができなかつたのである。フロイトが群集団を結合し統合する力としてはじめに考えていたのは、個人を自律的に統合し他者と共生的に結合せしめる理想的なエロスの遍在する力（自律かつ共生を目指す）であつて、個人を依存させかつそれによつて自立させようとする現実に局在する権力（依存かつ自立させる）ではなかつた¹⁾。そして、群集団内のリビドー構成の分析を経て、指導者の重要性を指摘するに至つてもなお、依存かつ自立させる権力の特質を把握するには至らなかつた。むしろ、リビドーが自我理想に向かうか自我に向かうかといった、「依存か自立か」といった中期欲動論の語法に引き戻るのである。このようなりビドーの語法で描かれた個人は、エディプス・コンプレックスのさなかにいる幼児の姿を身にまとう。われわれは、最終的に、この幼児がどのようにしてエディプス・コンプレックスから脱するのか、あるいは脱しないのかを見届けなければならない。

第2節 超自我概念の導入

フロイトは『自我とエス』（1923年 b）において、「エス—自我—超自我」という第二局所論を提示した。それによると、<自我=私>das Ich は、前意識的でもあり得る知覚・意識系の本質であり、<エス=それ>das Es は、自我を包み込み自我よりも下位において無意識的に振る舞う心理的要素である（2章）。このエスという用語はG・グロデック（1923年）が提唱したものである（グロデックはニーチェの例にしたがっている）。このアイデアを端的に表現すれば次のようになるだろう。<私=自我>は人生において<私>としては認定しがたい何かにつき動かされている。<それ=エス>は<私>によっては統御しがたい力であり、<それ>によつて<私>は生活させられている

¹⁾ フーコーであれば、依存かつ自立させることによつてかえつて支配する、と訂正するかも知れない。

のである。精神分析の目的とは、〈私〉としては承認し得ないし〈私〉には統御し得ない〈それ〉を、〈私〉として承認できるようにうながすことである。つまり、〈それ〉が占領していた場所を、あたかも海を干拓するかのようになりに〈私〉へと置き換えることである。

しかしながら、自我に対して無意識的なものとして重要な影響を及ぼすのは、エスだけではない。人間の価値ある精神活動である自己批判と良心も、また無意識的に機能している場合が多いのである。フロイトはここで以前「自我理想」と称していたものを「超自我」das Über-Ich という言葉によって置き換える¹⁾。

既に前章において、幼児の発達における対象選択の挫折から同一化への退行という道筋を示しておいた。エディプス・コンプレックスにおいて、幼児は母への性的願望を邪魔する父を排除しようとし、父と同じ地位を占めようとするが、このようなかたちでの対象選択は失敗せざるを得ない。それゆえ、幼児は母への対象備給を断念し、父と同じようでありたいという同一化に退行し、それを強化しなければならない。こうして父という対象は取り入れられ（内投射）、自我のなかで沈殿し、自我のなかにある他の内容から分化し、それと対立するようにさえるのである。それは父という対象の単なる残存にはとどまらない。それは自我に、「お前は父のようであらねばならない」と勧告するだけでなく、「お前がすべて父のようであることは許されない」と禁止するものでもある。このような理想と禁止の二面を持つ超自我が自我のなかに設定されることによって、エディプス・コンプレックスは抑圧される（262～3頁、邦訳280～1頁）。そして以後、超自我は良心として、あるいは時には無意識的罪責感として、自我を厳格に支配するようになる（それゆえ無意識的である限りにおいて超自我はエスの代理人でもある）。フロイトによると、この両親あるいは両親との関係性を表象する超自我こそは、歴史の

¹⁾ しかし、しばしば「自我理想」という術語も超自我と同じ意味を持つ言葉として用いられている。本稿では以後「超自我」を、より後期の著作『続精神分析入門』（1933年b）にしたがって、「自己観察、良心、理想」という三つの機能を持つ審級とし、自我理想については、それを超自我のなかでも特に「理想」の機能を果たすものとして限定的に用いたい（72頁、邦訳441頁）。

発展においても個人の発達においても、宗教や道徳など高い価値を持った精神活動が生成する萌芽であり、さらに他者と同一の自我理想を共有することが他者との同一化を引き起こすことから、社会的感情の源泉でもあるのである（以上3章）。

このように規定された超自我という概念は、『群集団心理と自我分析』で登場した「自我理想」と同一のものであろうか。ここまで紹介した限りでは、超自我は、以前の「自我理想」を包括し、理想の機能だけでなく禁止の機能をも合わせ持つものとして描かれている。しかし5章「自我の従属性〔依存性〕」にはいると、自我がいかにかエスと超自我からおびやかされているかということが強調されるのであり、そのため超自我の自我に対する過酷な側面、禁止する側面が浮き彫りにされるのである。超自我は、強迫神経症に見られるように無意識的であろうと（それゆえ「無意識的罪責感」とでも言えるようなものを仮定しなければ理解不可能な強迫行為をおこなう）、メランコリーに見られるように罪を責める良心として意識されていようと（しかし本来そのように責めるべきである失われた対象は意識化されていない）、いずれにしても自我に対して異常な過酷さと厳格さを示すことがある（280～1頁、邦訳293頁）。道徳の見地から言えば、直接的な性的欲求の満足を得ようとするエスは無道徳であり、自我は道徳的であろうと努力しており、超自我は過度に道徳的で、エスに似て非常に残酷になる可能性がある（284頁、邦訳295～6頁）。

このとき、超自我は、もはや以前の群集団の分析において定式化された自我理想とはかなり異なるものとして描かれるようになる。そこには愛の契機がない。ここで述べられている超自我は、むしろ去勢の契機によって父を同一化することから生じたのであり、そのために脱性化あるいは昇華の性格を帯び、エロスの成分から分解しているがゆえに破壊性を伴って自我に作用するのである（284～5頁、邦訳296頁）。

だが、このような過酷な超自我像はあまりにも極端なものであるといわねばなるまい。強迫神経症やメランコリーなどの例を取り上げていること、自我がエスと超自我と外的

現実の三者に奉仕する弱々しい姿、すなわちその＜従属性（依存性）＞Abhängigkeitを強調していること、これらを念頭に置き、あくまでもそのような文脈においてなされた記述として読まねばならないところである。＜葛藤を引き起こす問題的なるもの＞としての超自我の性格を強調するために、その病的な側面に焦点が当てられているのである。

それとは逆に、「エディプス・コンプレックスの消滅」（1924年 e）においては、超自我の設定によってエディプス・コンプレックスが抑圧ではなく消滅へと向かう理想的な場合が想定されている。

確かに、後年の抑圧は、大部分この時期に形成される超自我の関与のもとになり立つ。しかし、先に述べた過程は抑圧という以上のもので、それが理想的なかたちで終結する場合には、コンプレックスの崩壊 *Zerstörung* と廃棄 *Aufhebung* に等しいのである。ここでわれわれは、正常と異常の間のきわめて漠然とした境界線を問題にせざるを得なくなる。もし自我が、実際にコンプレックスの抑圧以上のことをなし遂げ得なかった場合には、それはエスのなかに無意識的な状態でとどまり、後年その病的作用を発揮することになるだろう（傍点は著者による。399頁、邦訳313頁）。

こうしてフロイトは、群集団における、＜あまりにも理想的で愛深くて自我の賞賛を受ける自我理想＞から、病的な様態における、＜あまりにも過酷に自我をさいなむ超自我＞を経て、最終的には、正常な様態における、＜自我に理想的に内在化された超自我＞を描き出すに至る。この最後の超自我の記述において、エディプス・コンプレックスを抑圧せずに理想的に消滅しようとする主体は、上述の引用部分を見る限りでは＜自我＞である。超自我が、エディプス・コンプレックスとそこに含まれるエディプス的欲望を無理矢理抑圧するといった論法を、フロイトはとっていない（自我が超自我に抑圧を委託するという言い方はできるかもしれない）。この理想的な発達を遂げた自我は、自

らの欲望を抑圧するというかたちで禁止したり、それでいてその欲望を温存したり、し
かるべきのちに超自我から責められたりするといった愚行を犯す自我ではない。むしろ、
もっとより徹底的に父親を同一化し、おそらくは自我にそれほど過酷ではない超自我と
して取り込むのである。

ここに至って、フロイトは、牧人型権力の個人内在的形態を〈超自我〉として心理学的
に定式化したと言える。すなわち、個人の内面において、自我は、超自我に徹底的に
依存することでかえって自立するのであり、そして他方で、超自我ないしそのモデルと
なる父は、そのように限定的なかたちで自我を自立させることによって、かえって自我
を支配するのである。

第3節 道徳的マゾヒズムの問題

しかしながら、この時期、フロイトの一連の著作から顕著に読みとれるのは、上に紹
介したような理想的な発達過程の定式化ばかりではない。むしろ、自我によるエディプ
ス・コンプレックスの抑圧、超自我の自我に対する過酷な攻撃、といった発達の暗い側
面の方に焦点が当てられている。悲劇的理論家としてのフロイトは、〈葛藤を引き起こ
す問題的なるもの〉としての超自我に、分析のメスを入れるのである。

既に『自我とエス』の5章「自我の従属性」において、超自我の過酷な側面、すなわ
ちサディズム的な性格が指摘されていた。そこでは、「無意識的罪責感」*unbewußte
Schuldgefühl* とでも言えるようなものを仮定しなければ理解不可能な強迫行為（強迫神
経症）や、超自我が無意識的であるにとどまらずに意識を独占して強烈に自我のある部
分（内投射された対象）をさいなむメランコリーが、例として取り上げられていた。

フロイトは、さらに「マゾヒズムの経済論的問題」（1924年 d）において、超自我の
サディズムと相補うような自我のマゾヒズムを問題とする。この自我のマゾヒズムは、

臨床の場面においては「陰性治療反応」¹⁾として現れることが多い。そのような反応を示す患者は、治療が進むと症状を自ら悪化させようとし、時には実生活上の不幸をきっかけに神経症から回復することすらある。彼らは、常にある一定量の苦痛を無意識的に求めているのである（1924年 d、378～9頁、邦訳305頁）。このようなマゾヒズムは無意識的な「処罰欲求」Strafbedürfnis と言い換えることもできる（379頁、邦訳306頁）。

このように処罰を求めるマゾヒズムをフロイトは「道徳的マゾヒズム」*moralischer Masochismus* と呼ぶ。道徳的マゾヒズムは、エディプス・コンプレックスの克服と脱性化によって生じた良心と道徳が再性化したものであり、したがってエディプス・コンプレックスへの退行である。道徳的マゾヒストは、処罰欲求から苦痛な状態や不幸な出来事を自ら招き寄せるのみならず、罰を招く「罪深い」行為へと誘惑されたりもする。そして、そのような罪ある行為によって、サディズム的な超自我から良心の呵責を求めたり、あるいは良心の代理人である運命の力（不幸や苦しみ）から更なる折檻を求めたりする。このような道徳的マゾヒストは、処罰を挑発するために無益な行動に走って幸福の可能性をおちこわし、時には自らの生命を絶つことさえしかねない（382頁、邦訳308頁）。

道徳的マゾヒストが真に道徳的な人間と異なるのは、破壊性・攻撃性を伴った欲動を実際に断念（「欲動断念」*Triebverzicht*）しないということである。彼らは、罪を避けるふりをしながら、結局は罪を犯してしまうのである。それに対して、実際に欲動を断念することこそが、厳格だが過度に疑り深くはない良心の形成に向かう。ここでフロイトの説明を前後の文脈から若干補うとすれば、欲動の断念によって形成される良心が厳格なのは、他者に向けられなかった攻撃を自分に向けるからであり、過度に疑り深くないのは実際に責められるべき罪を犯していないからであろう。

¹⁾ 「陰性治療反応」*negative therapeutische Reaktion* については、『自我とエス』（1923年 b）に詳しい。「希望を与え、治療の現状が満足のいくものであることを示すと、彼らは不満げな顔をし、決まったように自分の状態を悪化させる。……彼らは、治療を続けていると、よくなるかわりに悪くなる。いわゆる陰性治療反応を示すのである」（278頁、邦訳291頁）。

かくしてフロイトは、道徳的マゾヒストたちがことごとく失敗している〈欲動断念〉を遂行することが、正常な「道徳性」*Sittlichkeit* 確立の条件であると結論する。それゆえ、最初に道徳性の要請があって、欲動断念はその結果だということではない。それでは、実際に欲動を断念することができなくても、道徳性の要請を強く意識して罪責感に悩まされているという点から表面的には道徳的に見える道徳的マゾヒストを、「道徳的」であると認めてしまうことになるだろう。ところが彼らは、結局のところは罪ある行為を犯してしまうのであるから、実際には「道徳的」でないのである。むしろ、両親をはじめとする外的な諸力から欲動断念を強制され、実際にその断念に成功することが、正常な良心、すなわち厳格だが過酷でない超自我を形成するための基礎なのであり、したがって、欲動断念こそが道徳性を形成すると言えるのである（以上383頁、邦訳309頁）。

上に述べた〈欲動断念から道徳性の確立へ〉という正常な道徳性発達のプロセスは、主に個人の心理的発達に即して述べたことであり、世代間での道徳性要求の伝達という次元を説明するものではない。実際、道徳性の基礎となる欲動断念を幼児に強いるのはその両親である。そして、その両親が欲動断念を強制する際に発する命令・禁止の基準は、両親が身につけている道徳性とそれを構成する具体的な道徳的諸要求・諸命題に求められると予想されるのである。したがって、世代的次元を含めるならば、道徳性の確立とは、〈両親の超自我の発する道徳性要求〉から〈幼児に対する欲動断念の強制へ〉という局面と、〈幼児の欲動断念〉から〈正常な良心（超自我）と道徳性の確立〉へとという二つの局面からなると言えるだろう。フロイト自身も『続精神分析入門』（1933年 b）ではこの点を考慮して次のように言っている。

……子どもの超自我は、実は両親をモデルとして構成されるのではなく、むしろ両親の超自我をモデルとして構成されるのです。それは両親の超自我と同じ内容で満たされ、伝統の担い手となるのです。つまり、世代を通じて変わらないあらゆる価値判断の担い手となるのです。……人類は決して現在にばかり生きているわけで

はありません。超自我のイデオロギーのなかには過去が、種族および民族の伝統が生き続けているのです（73頁、邦訳441～2頁）。

超自我は個人の道徳性の核であるのみならず、世代間を通じて生き続ける道徳性伝統の担い手でもある。『群集団心理と自我分析』での知見を織り込めば、それは社会的感情の源泉でもあるとも言えよう¹⁾。いずれにしても、道徳性から断念へ、断念から道徳性へという循環が、世代間における道徳性伝達の本質である。

このことを確認した上で、次のような問いを提起することができるだろう。われわれは、先に、正常な道徳性確立からの逸脱としての〈道徳的マゾヒズム〉の問題を見てきたはずである。このような逸脱形態は果たして個人にしか見られないものなのだろうか。いや、むしろ歴史的にも、そして社会的にもある広がりを持ったものではないのか。

既にフロイトは「戦争と死に関する時評」（1915年 b）において、「西洋諸国では高い道徳性が実現されている」という幻想について語り、ついで戦争がその幻想に対してもたらした幻滅について語ったはずである。そして、われわれの死に対する無意識的な態度を直視すること、すなわち隠された攻撃性を直視するということをもしもこの幻想が妨げようとするのであれば、それは無価値なものになるであろうと断言していたはずである。

この虚偽道徳性の幻想と道徳的マゾヒズムは相互に関わるものではないだろうか。道徳的マゾヒズムとは、実際には罪を犯してしまうのでその現実的效果を考慮すればとても道徳的とは言えないものであるにも関わらず、罪を自覚しているという点において、なお道徳的であるという評価を受け取る可能性があるようなものである。したがって、

¹⁾ これで超自我の形成に関わる同一化の三つの次元が出そろったことになる。すなわち、個人的次元における両親との同一化、通時的次元における両親の超自我から伝達される伝統との同一化、共時的次元における超自我（自我理想）の共有による諸個人相互の同一化、の三つである。ここからエリクソン（1956年）の同一性概念に至るまでの距離はさほど遠くないだろう。

罪を犯しておきながらなお道徳的であるという認識が成り立つ点で、それは無意識的な攻撃性の直視を妨げる幻想となるのではないだろうか。

もしそうだとすれば、道徳的マゾヒズムは単なる自我のマゾヒズムの問題ではなく、他者への攻撃性（それは自己への攻撃性と二者択一的関係にある）の問題でもあり、それゆえ生の欲動の目指す道徳性確立の過程にまわりついて葛藤を引き起こすく死の欲動の問題でもあるということになるだろう。

大戦による道徳的理想への幻滅と道徳的マゾヒズムとの連関をよりよく理解するためには、そこにメランコリーと喪の作業の問題を挿入する必要がある。というのも、道徳的理想の実現という幻想の喪失にはく喪の悲しみ>Trauer がまわりつくのであり、そしてこのく喪の悲しみ>はく喪の作業>Trauerarbeit として適切に処理されない場合、幻滅という対象喪失の現実を認知しようとはせず、その失敗の原因を探ろうともせず、自らの罪のみをひたすらに責めるというメランコリーの状態に陥る危険性をはらんでいるからである。このメランコリーは、実は自らのうちに取り入れた道徳的理想の挫折への非難、すなわちくわれわれ西洋諸国民>が攻撃性を断念できなかったという事実への非難でもあるのだが、当事者にとってはくただ私が悪い>という自己非難としてしか現れない。ところが、表面的には自らの非を認めてそれを悔いるという態度から「道徳的」と評価されるので、隠れた自己正当化の欲求を満足させるものでもあり得るのだ。このような状態は、その背後に自我のマゾヒズムを潜ませることによって永続的なものとなり、自己破壊的で無益な道徳的マゾヒズムに行き着く可能性があるのではないだろうか。

ここまでのフロイトの思想的営為の足跡をまとめる限りでは、道徳的マゾヒズムの問題は必然的に個人の病理的様態の記述を越えて、より集合的な病理形態の告発に至る可能性を含みもつものである。その可能性が現実的なものとなるのを、われわれは宗教批判論として著名な『ある幻想の未来』において確認することができるだろう。

第4節 道徳的マゾヒズムとしての宗教——『ある幻想の未来』から

以下、『ある幻想の未来』（1927年 b）の7章までを要約してみよう。そこでは、宗教史を包括する文化史の構想が展開されている。

文化は、自然支配のための知識と人間関係調整のための制度からなるが、後者は前者ほど進歩しておらず、したがって、人間関係を調整するためには、今なお制度による強制と欲動断念とが不可欠となっている（以上1章）。こうした外的強制は内面化されて超自我を形成する。この超自我は、諸個人が道徳的・社会的存在になることを可能にし、外的強制手段をより少なくするものであるために、「きわめて価値ある心理的文化財」として評価することができる。しかしながらその他方で、内的に断念を強いる超自我が充分確立されておらず、外的な強制がなければ禁止には従わないような人々、つまり罰せられなければ貪欲や攻撃欲や性欲の満足をあきらめようとししない人々が、われわれの文化の大多数を占め、禁止を課す文化に敵意を抱いているということをおぼろげに忘れてはならない（332～3頁、邦訳12～4頁）。この敵意をやわらげるのに大きな働きをするのが文化の理想である。理想ははじめ文化適合的行為によって形成されるが、理想が形成されたあとでは、それは文化の成員にとって誇りとなり、以後それにしたがってなされる文化適合的行為にナルシズム的な満足を与えるものとなる。このナルシズム的満足は、禁止を課す文化に向けられる敵意を抑える力となる（334～5頁、邦訳14～5頁、以上2章）。

ここでのフロイトの議論が、例の「断念から道徳性へ」という論法を「文化適合的行為から文化の理想へ」という論法に移したものであることは明らかであろう。前者の道徳性形成が強制と禁止に基づいているのに対し、後者の理想形成が、模範の提示とナルシズム的満足による報償とに基づいていることを確認しておきたい。道徳性や超自我は、本来的には理想機能をも包括する概念であるが、ここではもっぱら強制や禁止によって形成される良心と関わるものとして用いられている。したがって、それは愛の経験よ

りも恐怖の体験を契機として形成されるものであろう。それと異なり、文化の理想（共有された自我理想）は、それに従う限りでナルシシズム的満足を与えるものなので、その形成は、恐怖よりもむしろ愛の契機に関わるであろう。

次に、フロイトは宗教的表象の文化的価値に関する議論へと進む。人間は、自然の脅威から身を守るために共同で文化を形成したのだが、さらに慰めと恐怖の除去と自然の脅威に関する知識への欲求とから、自然を人格化し、暴力的な超人に対する社会的手段と同じような手段を自然にも適用しようとする。自然の脅威を前にした人間の無力さ（寄る辺なさ）>Hilflosigkeitの体験は、父親を前にした幼児の無力さの体験と同質のものである。しかし、幼児にとって父親とは恐れるべき存在ではあるが、同時に間違いなく危険から守ってくれる存在でもあった。そこで、人間は恐ろしい自然の力に父の性格を付与して神々にしてしまう。時代とともに自然法則の観察が進むと、自然の力は人間的性格を消失して行くのだが、人間の無力さは依然として残るので、神々は引き続き三重の任務を帯び続ける。それは、①自然の脅威の除去、②運命の残忍さ（死）との和解、③文化的共同生活に伴う苦痛と不自由との補償である。しかし、さらに自然と神との分離が進むと、③の道徳的調整の任務が最も大きなものになる。つまり、善意ある神意のもとで、善は報いられ、悪は罰されると考えられるようになるのである。この進展が一神教と選民思想の創設に至ると、親密な「父-小児」関係は「神-人間」の関係において再び回復されることになる。以上述べた宗教的表象の発展の要約は、フロイトによると、さまざまな文化によってさまざまな段階に固定されている発展段階の一つの例であり、「今日のわれわれ白人のキリスト教文化の最終形態にほぼ対応するもの」（341頁、邦訳25頁）である。言うまでもなく、フロイトの出自はユダヤ教にあるのだが、この『ある幻想の未来』という著作でのフロイトは、「白人キリスト教文化」に属するものとして発言をしているようである（以上3章）。

フロイトは次に、おそらくは同じく「白人キリスト教文化」に所属すると思われる「反対論者」を想定して対話を開始する（4章以降）。「反対論者」は信仰者としての

立場からフロイトに対して次々と質問や批判を浴びせて行き、フロイトはその都度それに応答して行く。このことから、フロイトが「白人キリスト教文化」に異質な敵対者として独白的に議論を進めるよりは、「白人キリスト教文化」に帰属するものとして、自分より保守的な立場にある人との対話を通じて「内在的批判」¹⁾を展開して行こうと試みていることがわかる。

続く5章で、フロイトは宗教的表象の認識論へと足を踏み入れる。宗教的表象は、学校教育の教理と異なり追認不可能である。たとえ、それが内的体験によって証明されると主張する者があるとしても、その内的体験は非体験者にも通用する根拠とはなり得ないので、やはり宗教的表象は追認不可能であると言えるのである（以上5章）。

そこでフロイトは宗教的表象は幻想であるという有名なテーゼを提示する。

[宗教の] 教えの内的な力はどこにあるのか。その教えが理性の承認とは無関係な効果を生み出すとは、どのような事情によるのか [以上5章]。

[以下6章] ……宗教的表象の心理的起源に注目すれば、解答は自ずとでてくる。教理などと称しているこの宗教的表象は、決して経験の集積や思考の最終結果などではなくて、＜幻想＞Illusion(en)なのであり、人類の、最も古く、最も強く、最も切実な願望の実現なのである。……幼児は自分が無力な存在であることに恐れをなして、……愛による保護への欲求に目覚める。その欲求に手を差し伸べてくれたのは父親だったが、無力さが生涯ついて離れないことを知ると、ひとりの、しかしもっと強い父親の存在にしがみつ়くことになったのだ（352頁、邦訳39～40頁）。

¹⁾ この言葉は筆者による。ここでは他者理解の詳細な認識論に則った定義を加えることはできないが、形式的に規定することはできる。すなわち、「内在的批判」とは、自分とは異質な立場にある者の主張を、共通の基盤を手がかりに内側から理解しようと努める内在的理解を経て、その異質な主張を唱える他者にとっての建設的な批判が何であるかを考え、他者にとって理解可能な仕方での批判を提示しようと努めること、である。それ自体緊張を抱え込み、党派的観点から見れば矛盾とも思える「内在的批判」に関して、それが実現可能か不可能かという原則論的な問いをたて、それを理論的に究明することは不可能であるし、また不毛でもある。しかしながら、内在的批判の努力を、成功不成功の可能性を踏まえながら実践することは可能であろう。

だが、宗教的表象は幻想であるという言葉は、そのまま真実性の否定を意味するものとして受け取ってはならない。なぜならフロイトは<幻想>という言葉は<錯誤（誤謬）>Irrtum や<妄想>Wahnidee と区別して用いているからである。それによると、たとえば、害虫が汚物からわくというアリストテレスの見解のように、<錯誤>とは願望に基づくものではないが正しくない信念である。後世において反証された科学的命題などがこれにあたる。それに対して、たとえば、インド・ゲルマン民族こそ文化創造力を持つ唯一の人種であるというナショナリストの主張は、願望に基づいているので<幻想>である。<幻想>とは、正しいか正しくないかに関わらず、願望実現が動機として表面に出ているような信念を指す。それに対して、願望に基づき、かつ明らかに現実と矛盾しているような信念は<妄想>である。宗教の教え、たとえば救世主の降臨などを、<幻想>とするか<妄想>とするかは、判断する人の個人的立場の問題である。

宗教の教えの大多数については、その現実値を判断することができない。それらは証明することもできないし、また反証することもできないものなのである。われわれは、こうしたものに接近して批判を下すには、あまりにも知識がなさすぎるのだ。……科学は、今日でもまだ多くの問題に解答を与えることができない。しかし、われわれが外部の現実についての知識を得る唯一の道は、やはり科学的方法である。直観や自己沈潜から何ものかを期待するのは、これもまた幻想にすぎない。……すき間さえあれば自己の恣意を割り込ませ、個人的な裁量にしたがって宗教体系のうちのあれこれの部分が受け入れられるとか受け入れられないとか決めつけるのは、けしからぬことであろう。それにしてはこの問題はあまりにも重大すぎる。むしろ、あまりにも神聖すぎる、と言いたいくらいである（354頁、邦訳42～3頁）。

以上の一連の発言をとらえて、フロイトが「宗教的」か「反宗教的か」などといった

ことを党派的観点から即断するのは、「けしからぬ」ことかもしれない。伝記的研究の成果を見る限りでは、フロイト個人が、特定の宗教的教義を科学的知見に優先させて真理であると奉じていた、というような意味で「宗教的」であるとはとても言えないことがわかる（P・ゲイ 1987年）。だが、伝記的な事実に基づいて、フロイトその人が宗教的か否かを党派的観点から判定することが本論稿の目的ではない。

それよりも、精神分析学者としてのフロイトが、宗教的表象を幻想であるとすることによって宗教現象にどのようにアプローチしたのか、ということを書作に即して見て行きたい。仮に、フロイトが宗教的教理は科学的方法によって証明されないのだから「錯誤」であるとか「妄想」であると言ったのであれば、フロイトはかなり素朴な「反宗教的」科学主義者だということになるだろう。しかし、宗教的教理は証明も反証もできないので個人的な恣意でその真偽を決することは軽率であると言っていること、外的現実を知る唯一の道は科学的方法であると言っていることから、「宗教的」とも「反宗教的」であるとも言えない、かなり慎重な「科学主義者」であるとすることができるだろう。

いずれにせよ、フロイトが「宗教的表象は幻想である」と言ったとき、宗教的表象の認知的内容を存在論的に否定したのではないということが確認されねばならない。むしろ、事の真偽はともかく願望実現を動機として構成された表象であるとするだけで、精神分析的解釈の余地があることを示唆しているのである。

宗教の教えが真理としてどれだけ価値があるか、ということについての態度を決することは、本論文の意図にはない。われわれにとって、宗教の教えが心理学的性質からいって幻想である、ということを知っただけで十分なのである（356頁、邦訳45頁）。

こうして、フロイトは、人間の思考には必ず動機が備わっているという前提¹⁾を宗教の領域にも当てはめて、宗教的表象を精神分析的に解釈しようとするのである。「宗教的表象は幻想である」というテーゼそのものは、解釈の準備段階における、解釈の前提の明示でしかない²⁾。そして、その解釈が開示しようとするのは、宗教に道徳的マゾヒズムを助長する側面があるということなのである（以下7章）。

宗教の教えが無制限に支配していた時代の人間が、……今より道徳的だったわけでないことは確かである。人間たちは、宗教の規制を皮相化し、それによって規制の意図を挫くことを常に心得ていた。……人は罪を犯すと、いけにえを供えるか懺悔をするかして自由になり、また改めて罪を犯したのである。ロシア人³⁾の内向性からすると、神の恩寵の祝福を余すところなく味わうためには、罪はなくてはならないものであり、したがって根本的には神意にかなった行いである、という結論にまで飛躍してしまうのである（361頁、邦訳52頁）。

¹⁾ 344頁、邦訳28頁を参照せよ。そこでは「一体この反対論者は、人間の思考というものがなんらの実用的動機を持たないで、ただ、無私の知識欲の表現にすぎないとでも考えているのだろうか。そんなことはどう見てもあり得ない」という発言がされている。この言葉は、アリストテレスの〈錯誤〉を〈幻想〉とは言えないとしたときに、科学（学問）Wissenschaftを無私の知識の探求だと仮定していたに違いないフロイト自身にも当てはまる批判である。このようなところで〈科学主義者〉としてのフロイトの偏向が露呈される。むしろ、どのような思考にも動機が伴わざるを得ないという前提は、科学的探求についても言えることだとしなければ、論理的な一貫性が保てないだろう。そして、宗教にせよ科学にせよ、少なくとも意識的レベルにおいてはその真理要求を願望によって構築しようとはしないだろうが、無意識的レベルにおいてそこから一切の願望の介在を排除することは不可能である、とすることによって公正さが保てるだろう。

²⁾ 話は前後するが、フロイトはすでに、幼児の父親を前にした無力さと人間の自然を前にした無力さの類似性から、人間は自然力に父性を付与して神の表象を形成したのだ、という仮説を提示している。これもすべての人間の思考が願望実現の動機と関わるという前提を得て、はじめて可能となる解釈である。フロイトの想定した「反対論者」は文化的要請から神の表象が形成されたとすることに不満を表明するが、フロイトは、宗教的表象は歴史的・文化的に相対的なものであるという事実を根拠として、あくまでも宗教的表象を歴史的所産・文化的所産として解釈する立場を保持しようとしている（342～3頁、邦訳26～7頁）。したがって、フロイトは心理的構成物としての宗教的表象を扱うのであって、人間の思考を離れて実在すると仮定されるような宗教的对象そのものを扱うのではない。フロイトが何かを幼児的願望に還元しているとするならば、それは信仰の対象そのものではなくて、信仰のあり方なのである。

³⁾ これがドストエフスキーのことを示唆していると推定されることは次の節で明らかにしたい。

罪を経て、断罪を甘んじて受け入れ、神の許しを得たところで、また罪に向かう。これは、図式的には処罰欲求から罪に向かう道徳的マゾヒズムと酷似し、その本質においては違うところがないであろう。だが、罪を犯したい欲求の方が、処罰を受けたい欲求よりも根強いかもしれないと示唆されていることは見逃すことができない。フロイトにとっては、道徳的マゾヒズムは自我のマゾヒズムであるだけでなく、さらに根源的に死の欲動と関わる〈攻撃欲動〉の、宗教のかたちをまとった巧妙な合理化でもあると考えられているようである。それというのも、欲動断念を強制する文化に対する大衆の敵意が、世俗化の進行している現代においては、文化にとって脅威的な存在となることが指摘されているからである。

〈大衆〉Masse¹⁾ は、科学的思考の結果を進んで取り入れようとする。しかしながら、科学的思考が人間に引き起こす変化が、大衆の心のなかに生ずるわけではない。だとすると、大衆の持つ文化に対する敵意が、自分たちの強圧的女主人である文化の弱点を知れば、その文化に向かって襲いかかる危険がありはしないだろうか。神さまがご命令になったから、そしてこの世でもあの世でも嫌というほどに罰せられるから、というだけの理由で隣人を殺してはならないと思っている人間が、いったん、神さまなどあり得ないし神の罰を恐ろしがる必要などはない、などということを知りでもすれば、必ず遠慮会釈なく隣人を殺してしまうだろう。そして、これを阻止できるのは、現世の権力だけなのである（362～3頁、邦訳54頁）。

フロイトは引用部分の直前で、知識人においては文化的行動の動機を宗教的なものから世俗的なものへと置き換えることが、摩擦なくおこなわれるだろうとしている。それ

¹⁾ ここでは、「組織的か非組織的に関わらず、ある一定の方向性を持って相互に結合している人的集合体」（群集団）という意味ではなく、「異質な属性や背景を持つ匿名の多数者からなる未組織の集合体」という意味で“Masse”という言葉を使っているので、〈大衆〉と訳しておく。

に対して、無教養な大衆は、自然科学が宗教的教理の誤謬を指摘したその結果しか受け入れようとし¹⁾ない。そして、そのことを、宗教の欲動断念の強制が無根拠であることを示す証拠として受け取り、攻撃欲動を遠慮なく解放して、文化を破壊する行動に出る危険があるというのである。

宗教が、文化に本来的に敵対するような攻撃欲動（あるいはマゾヒズムをも含めれば破壊欲動一般）を断念させて、真の道德性の確立へと向かわせる働きを果たしていない。これこそが『ある幻想の未来』における宗教批判の骨子である。それは、道德主義的見地からの宗教批判であると同時に、「白人キリスト教文化」内部からの宗教批判でもあるのだ。このような批判は、宗教が、自然科学によってその誤謬を指摘されざるを得ないような認知的命題を教義の本質として、道德性の要求、断念の要求をそのみに依拠させて、道德的正当化の危機を招いていることへの警鐘である。実に、処罰する恐ろしい神の表象と、罪に向かわざるを得ない（破壊欲動あるいは処罰欲求から）人間との共犯関係が弾劾されているのである。

第5節 道德的マゾヒストの例証——「ドストエフスキーと父殺し」

前々掲の引用部分で、「ロシア人の内向性」が道德的マゾヒズムを罪の正当化にまで飛躍させたという言明が見いだされる。実は「マゾヒズムの経済論的問題」（1924年 d）でも、道德的マゾヒズムのサディズム的な良心の呵責が「きわめて多くのロシア人」の性格典型として見られるという叙述があった。フロイトが「ロシア人」という言葉によって具体的に何を指しているかは「ドストエフスキーと父殺し」（1928年 b）によって明らかとなる。そこでは、罪を正当化する道德的マゾヒストの一事例として、文学者ドス

¹⁾ 「精神分析に関わるある困難」で示されたように、コペルニクスの地動説とダーウィンの進化論が、その例としてあげられるであろう。だがここでは、これらの科学的発見が人間のナルシズムを打ち砕くものとして取り上げられている。したがってフロイトの理解によれば、これらの科学的発見は、あくまで人間中心主義的な宗教のコスモロジーへの打撃であり、宗教の欲動断念の強制を無視する根拠とはなり得ないということになる。

トエフスキーが取り上げられているからである。

フロイトは、詩人としてのドストエフスキーに対して精神分析が言うべきことは何もないとし、倫理家としてのドストエフスキーを考察の対象とする。

最も深い罪の領域を通ったことのある者のみが、最も高い道德性の段階に到達するということを論拠として、彼 [ドストエフスキー] を道德性ある人間として高く評価しようとする態度は、重大な疑問点を見過ごしているといわざるを得ない。道德性ある人間とは、誘惑というものに……直ちに反応し、しかもそれに屈服することのない人間を指すのである。さまざまな罪を犯し、しかるべきのちに後悔して、高い道德性要求をかかげるに至ったというような人間は、安易な道を歩んだのだという非難をまぬがれることができない。そういう人間は、道德性の本質的部分、すなわち断念というものを遂行することができなかったのである。……このようにして道德性となれ合いになるやり口は、とくにロシア的な特色といっても差し支えない。……個人の欲動の諸要求 [エス] と人間社会の諸々の要求 [超自我] とを和解させようとして……彼が到達したのは、相変わらず、世俗的ならびに宗教的權威のもとに身を屈することであった。……彼は進んで人類の教師や解放者になろうとはせず、人類の獄吏のひとりとなった。(399～400頁、邦訳412～3頁)。

したがって、倫理家としてのドストエフスキーをフロイト的に判定するならば、それはとりもなおさず道德的マゾヒストであるということになる。また、彼はドストエフスキーを倫理家としてだけではなく罪人としても取り上げるのだが、それはドストエフスキーがあくことを知らぬ我欲と強烈な破壊的傾向という、犯罪者の本質的特色の二つを持ち合わせているからである。それは作品の登場人物の犯罪者の性格から察せられることであり、また伝記的事実(賭博癖、未成年少女の強姦、親しい者への短気や不寛容さ)によっても証せられる。確かに、人を愛する能力の大きさがあったことを証明する事実

もあるが、この矛盾も、彼が、小さな事柄においてはサディストであったものの、大きな事柄においてはマゾヒストであったとすることで説明がつく。つまり、根本的には強い破壊欲動を持っているのだが、そのうちのある部分は自分自身に向かい罪の意識として発現したのだというのである。かくして、フロイトは、強烈な情動性、サド・マゾヒズム的な倒錯的欲動体質、芸術家としての天分という三つの要素をドストエフスキーのなかに見いだし、この三つを同時に成り立たしめているのは重症のヒステリー癩癩という神経症の存在であると結論づける（400～2頁、邦訳413～5頁）。

このドストエフスキーの癩癩発作は、幼児期においては穏やかなかたちで見いだすことができるが、それが癩癩という形態をはっきりと取り始めたのは、18才の時の父親の殺害事件よりあとのことである。癩癩という仮死状態の発作は、一方では死んだ父親との同一化として解釈され、他方では憎らしい父親が死んでしまえばよいと思った自分自身に対しての罰として解釈される（404～6頁、邦訳417～8頁）。

……早くから彼〔ドストエフスキー〕に現れていた「仮死発作」の症状は、超自我によって罰として許された、自我の父親同一化であったと理解される。お前は父親を殺してその父親に成り代わろうとした。いま、お前は希望通りその父親になった。ただし、それは死んだ父親だぞ、というわけである。……そして、今度は父親がお前を殺す番だぞということになる（409頁、邦訳421頁）。

自我は死んだ父親としてマゾヒズム的な満足を享受し、超自我は罰する父親としてサディズム的な満足を享受する。このようなサディズムとマゾヒズムの併存は、ドストエフスキーの両性具有的な素質によって説明されている。

また、発作の前に一瞬ではあるが至福体験が訪れることを、フロイトは、父の死の報知を受け取ったときの誇らかな気持ちと解放感との固着であるとしている。それは、原始群族の兄弟たちが父親を殺したときに感じた<勝利の喜び>Triumphと同じものであ

る。したがって、至福のあとに訪れるのは<喪の悲しみ>Trauerであり、癩癩というかたちでの処罰である。実際、政治犯として無実の罪に問われたとき、彼は不当な刑罰を「自分の現実の父親に対して犯した罪にふさわしい刑罰の代償として、愛深い父なるツァーの手から謹んで受けた」のである（410頁、邦訳422頁）。

……彼 [ドストエフスキー] は、父親を殺そうと思ったことがあるという良心の圧迫から、生涯解放されることがなかった。そして、この良心の圧迫は、……国家的な権威と神の信仰とに対する彼の態度をも決定した。第一の領域において彼の到達した結論は、愛深い父なるツァーに対する完全な服従であった。…… [第二の] 宗教の領域において、……彼は、最後の瞬間まで信仰と無神論とのあいだを彷徨していたということである。……世界史の発展を、個体にすぎないわが身のうえで反復しつつ、彼は、キリストの理想のなかに、一つの活路と罪からの解放とを見ようとする。そして、自分の苦悩それ自体を、キリストのような役割が自分に与えられるための請求権として利用しようとしたのである。結局、彼は……反動家となった。それは、宗教感情の基礎をなす人類一般に共通の息子としての罪が、彼においては個人を越えた強さを持っており、その優れた知性を持ってしても、ついにこれを克服することができなかつたからである（411頁、邦訳422～3頁）。

以上のようなフロイトのドストエフスキー論を、これまでのフロイトの思想的な歩みとの関係においてとらえて行きたい。

既に前節で示したように、フロイト（1927年 b）は、自然科学が宗教的教理の誤謬を指摘したことをきっかけに、知識人を中心に世俗化が進行してきているという時代認識を持っている。しかしながらフロイトによると、このような宗教的権威の失墜をもたらした知識人は、文化破壊的な動機とは無関係に、純粹に科学的探求を営んでいるのであり、その自分たちがもたらした結果を、宗教の欲動断念要求の破棄のための口実にしよ

うとは思わないのである。ところが大衆は違う。彼らは、破壊欲動を抑制するように強制する文化に対して、執拗な敵意を抱いている。自然科学の知見がもたらした宗教的権威の失墜は、彼らにとっては強圧的で恐ろしい父としての神が死んだことに等しいのである。そして、宗教こそはこの大衆の文化への敵意を適切に処理して道徳性を確立することに失敗してきた張本人である。宗教は、儀礼や懺悔によって罪の自覚化をうながしその苦悩を軽減してきたけれども、そうすることでかえって道徳的マゾヒズムを助長し、罪へと向かう欲動を実際に断念して真の道徳性を確立するよう信者を導くのに失敗してきたのである。

だが、知識人あるいは教養あるブルジョアたちが、道徳的正当化の危機を全く感じていないわけではない。フロイト自身認めているように（1915年 b）、第一次世界大戦は科学的知性への信頼を挫き、それと同時に、高い道徳的理想が実現されているという幻想をも打ち砕いた。そこで感じられていたのは<喪の悲しみ>である。それは、適切に<喪の作業>を経なければ<メランコリー>へと至るだろう。

ここで当然次のような疑問がわき起こる。教養ある人々が文化的活動の動機を宗教的なものから世俗的なものへと置き換えるのに摩擦なく成功するというのは本当だろうか。仮に知識人を信仰を持った<宗教的知識人>と信仰を持たない<世俗的知識人>に分けることが可能だとすれば、宗教的知識人は自らも知識人である以上は加担している<世俗化>という対象喪失をことさらに悲しむであろうし、世俗的知識人であっても、大戦をきっかけとして科学的知性と世俗的道徳性に対して疑念を抱き、神という父を殺害したことに對して悔恨の情を抱くのではあるまいか。その<勝利の喜び>が大きければ大きいほど、あとにやってくる<喪の悲しみ>は深くなるのではないだろうか。このことを看過している点において、フロイトはまたもや科学主義の<幻想>にはまりこんでいるのではないか。フロイトの科学主義的幻想の問題についてはあとで考察するとして、ここでは、世俗化による神という対象の喪失が、大衆にとっては破壊欲動噴出の導火線になりかねないことと、知識人にとっては深刻なメランコリーの原因になりうることと

を確認するに留める。

フロイトは科学への自己批判あるいは自己反省というものをなおざりにしているように見える。しかし、だからといって、知識人が宗教の世俗化に伴って自責的なメランコリーや自虐的なマゾヒズムに陥る可能性を、フロイトは全く無視したわけではない。

ドストエフスキーは、前掲引用にもある通り「優れた知性」の持ち主として承認されている。そのドストエフスキーが生涯を通じて信仰か無信仰かのあいだを逡巡し、最終的に「反動家」となったこと、これはフロイトにとっては全く許しがたい知性への裏切りであるに違いない。のみならず、ドストエフスキーという人物には、フロイトがこれまで批判してきた<問題的なるもの>が一挙に凝縮されている。ドストエフスキーは大衆と同じく、あくことを知らぬ我欲と破壊的傾向を持った「罪人」である。彼は自らの破壊欲動を押さえつける<父>（現実の父、父なる神）という存在に、敵意を向けている。しかしその他方で、彼は父殺しの罪に悩むものである。ところが、フロイトによると、ドストエフスキーは処罰を求めるマゾヒストなのであり、実際には欲動の断念をせず罪に向かい、そして痲癩発作において、超自我として取り入れた父親から罰を受けようとするのである。喪失した対象を取り入れて、自責というかたちでそれに攻撃を加える点は、メランコリーの機制によって説明されるであろう。また、取り入れた対象に攻撃を加えるばかりではなく、取り入れた対象から処罰されることをも求めるという点に着目すれば、道徳的マゾヒストとしても説明される。メランコリーに陥っている点において、ドストエフスキーは宗教的信仰への懐疑に悩む知識人として自らを同定するのにふさわしいメンタリティを持っており、したがって世俗化する宗教的社会的状況の脈絡に自らを位置づけることができるであろう。それに対して、道徳的マゾヒストとしてのドストエフスキーは、宗教的信仰とキリストとの同一化に救いを求めることができる。彼の前には、父親との関係を神との関係に置き換え、父への感情を神に転移し、息子なるキリストと自らを同一化する道が開けている。

このように、ドストエフスキーには、破壊欲動、父殺し、勝利の喜び、喪の悲しみ、

メランコリー、道徳的マゾヒズム、世俗化する文化社会における宗教的信仰の問題などなど、フロイトがこれまでに扱ってきた問題のすべてが集約されている。そして最後に、フロイトにとってもっとも問題적であるのは、ドストエフスキーの知性も、「人類一般に共通の息子としての罪」には屈服せざるを得なかったという事実であった¹⁾。

第6節 ログスによる未来、あるいはログスの未来

『ある幻想の未来』（1927年 b）に戻ろう。フロイトが反対するのは、たとえば殺人を禁止する神という宗教的表象のみに基づいて、殺人へと向かう人間の破壊的傾向あるいは人類の罪を抑制しようとするものである。そうではなく、殺人禁止の合理的根拠を明らかにしなければならない。つまり、殺人禁止が、生命の危険を防ぐための文化社会全体の対応であることを強調しなければならない。この殺人禁止を神が命じたと強調することは、命令の遵守が信仰・不信仰に左右されるという危険につながる（363～4頁、邦訳55～6頁）。

この批判は、国家が殺人を禁止するからというだけの理由で殺人を犯さない人間が、国家に殺人を命ぜられれば喜んで戦場に向かうだろうという、国家の道徳性に対する批判と軌を一にするものであるから（1915年 b）、単なる公権力重視の世俗主義的宗教批判であると受けとめてはならない。しかし、あらゆる文化制度や規則が純粹に人間自身の手になることを認めて、それが神の要求とは別のものであると考えることによって、人間はそれらの命令や法律を自らの責任によるものとして理解し、それを硬直させずに

¹⁾ 小此木（1961年）は、フロイトのドストエフスキー論を西田幾多郎のドストエフスキー論と比較し、フロイトが西田のいうような「宗教心理」に目を向けず、もっぱら倫理主義的にドストエフスキーを批判したことを指摘している。なおこの論文で、小此木は、フロイトからフロイト以降への精神分析の発展を、倫理的公共性（父性）から超越的生命性（母性）への発展としてとらえている。前者のフロイトの倫理主義は非宗教的であるが、後者のフロイト以降の生命主義あるいはエロス主義とでも言えるような流れは、そのなかに宗教的次元を含むものである。小此木の考察の対象からははずれるが、フロイト以後の精神分析学者である J・クリステヴァ（1987年）は、同じドストエフスキーを論じるにしても、メランコリーに含まれる創造性の方をむしろ注目しているし、またその創造性をドストエフスキーの宗教的背景と関わらせながら論じている。

改善しようと努めるだろう、とフロイトは言うのである。

こうして、人間は、これらの命令や法律が、自分たち人間を支配するためというよりはむしろ自分たちの利益のためにつくられたものだということを理解できるようになるだろう。そして、これらのものとより友好的な関係に立って、それらを廃止するのではなくそれらを改善することのみを目的とするようになるだろう。これこそ文化の圧迫との和解に至る途上での、一つの重要な進歩と言ってよい（365頁、邦訳57頁）。

フロイトが力説しているのは、まず宗教にゆだねられている道徳的禁止・命令を文化的要請として承認すること、そして次にその道徳的禁止・命令の合理的根拠を理解することによって人間自らのために建てられている文化と和解することである。そもそも、文化とは、自然支配のための技術と人間関係調整のための制度からなるのであるが、前者の技術が飛躍的に進歩しているのに対して、後者の制度は後れをとっている。後者の人間関係調整のための制度は、宗教的表象である神による現世を越えた調整機能に一任されてきたのであるが、ここに至って神への信仰が動揺している以上、もはや神のみに道徳的禁止・命令の根拠を求めることは危険である。人々が持っている文化への敵意を、禁止・命令が自分たちの利益のためにあるのだという合理的根拠を明示することによってやわらげる必要がある。

フロイトの主張は、次のように言い換えることができるだろう。すなわち、神という既に喪失された対象から離れ、その背後にある文化と和解せよ、それこそが現段階において人間に求められている進歩である、と。

このことは、個人の心理的成熟と人類の歴史的進歩とのアナロジーによって説明される。幼児は欲動欲求を合理的に抑制することができず、罰せられる不安からそれを抑圧するしかない。欲動を無意識的なものへと抑圧することによって、幼児は神経症的な段

階にはいるのだが、この神経症的要素は成長するにつれて、やがて克服されるべき運命にある。もし克服されずに残った部分があったとしても、それは精神分析的治療によって除去することができるだろう。

宗教的教理は、強迫神経症にしか見ることのできないようなさまざまな強制的制約をもたらすとともに、他方では、現実否定を伴う願望幻想の体系をも含んでいる。それは人類一般の強迫神経症であり、それゆえ信仰の深い人は全般的神経症を取り入れることで、個人神経症を形成することからまぬがれている。しかしながら、いまや精神分析的治療の場合と同じく、抑圧の成果による宗教的教理は、合理的精神活動の結果によって置き換えられるべきである。これは宗教からの離別を意味するが、悲しむことはない。人間と文化の和解が達成されるのであるから。宗教の教えも、殺人禁止は原父殺害への後悔からこれ以上惨劇を繰り返さないようにと設定された合理的根拠をもつ掟であるという「歴史的眞実」¹⁾を、大衆には眞実だと認識できないほどに変形と粉飾を施しながら伝えてはいるのだが、それはちょうど幼児にこうのとりが赤ん坊を連れてくると話してきかせるのと似ているのであって、人類という幼児がある発達段階に至れば、もはや象徴の覆いに包んで眞実を語る必要はないのである（以上8章）。

こうして、フロイトは宗教からの離別とその背後にある文化との和解を説くのであるが、文化との和解の方法は、道徳的禁止・命令の合理的根拠の理解以外にも既に提示されていたのではなかろうか。『ある幻想の未来』の2章では、文化への敵意をやわらげるものとして、文化の理想をあげていたはずである。この文化の理想は、その成員にとっては誇りあるものであり、もともと文化適合的な行為によって形成されたものであるが、ひとたびその理想が設定されると、以後それに従うことはナルシシズム的満足をもたらすことになる。このナルシシズム的満足こそが、禁止を課す文化に向けられる敵意を抑える力であるとされていたのではなかったか。

われわれはフロイトの思想のなかに、道徳性の基盤についての考え方を二通り認める

¹⁾ この「歴史的眞実」という概念については、本稿第7章で詳細な議論をおこなう。

ことができそうである。すなわち、「そのようにしてはいけない」と禁止し罰する、恐怖の契機による<良心としての道徳性>の確立と、「そうありたい」と思わせるような模範を提示し励ます、愛の契機による<理想としての道徳性>の確立とである。前者は、その禁止を課す対象への潜在的敵意を増大させるものであるが、後者はその敵意をやわらげるものである。『ある幻想の未来』では、前者の恐怖の契機による道徳性の要求が宗教的表象のかたちを借りて一方的になされていることへの批判が表立っているが、『群集団心理と自我分析』においては、愛の契機による理想としての道徳性要求が、キリスト教教会のなかにもあると指摘されていたのである（1921年 c、150～1頁、邦訳245頁）。これに類する考え方は、『ある幻想の未来』にも見いだすことができる。

信仰者は、私の論文……によって、その信仰を動揺させられることはないだろう。信仰者というものは、宗教の意味内容と一種の<情愛的>zärtlich な結合を持っているのである。もちろん、その他に、この意味からすると真の信仰者でない人が数限りなくいる。こうした人々が文化による規定に服従するのは、宗教の威嚇におびえているからなのである（傍点は筆者による。370頁、邦訳64頁）。

フロイトは、このようにして、一方では威嚇する宗教への批判をしておきながら、他方では愛による信仰という選択肢を、もう一つの<ある幻想の未来>として潜在的に残しているのである。すなわち、<エロスによる未来>という潜在的選択肢を暗に示しているのである。宗教と情愛的結合をもっている「真の信仰者」は、私フロイトの批判をも乗り越えるだろう、と。

もちろん、フロイトが宗教という<幻想>の未来として顕在的に提示しているのは、<エロスによる未来>ではなく<ロゴスによる未来>、すなわち合理的根拠に基づく道徳性の確立によって宗教は徹底的に改変されるべきであるとする未来像である。この<ロゴスによる未来>のテーゼは、恐怖による服従ではなく、文化に参加しているのだと

いう自覚に基づいて道徳性を確立せよと主張する。

だが、その裏にくエロスによる未来>という潜在的テーゼが潜んでいることも記憶に留めておくべきだろう。なぜならこの潜在的テーゼは、『文化のなかの不快』（1930年 a）と「何故の戦争か」（1933年 b）を経て、やがてかたちを変えつつも顕在的となるからである。

いずれにせよ、フロイトは威嚇する宗教を批判し、<ロゴスによる未来>という提案を前面に押し出す。このように未来のヴィジョンを打ち出すフロイトというイメージは、これまでの破壊的批判者としてのフロイトの印象を変えるものである。フロイトの対話の相手である「反対論者」もこのことを指摘する。

「もう一つの矛盾は、あなたが一方では、人間を知性によって導くことはできず、人間を支配するものは激情と欲動欲求であるということを承認していながら、他方では、文化に対する服従の感情的根拠を合理的根拠に置き換える提案をなさっていることです。このようなことを誰が理解できるのでしょうか。私には、これら二つのうちの一つしかあり得ないように思えます」（鉤括弧はフロイトによる。369頁、邦訳63頁）。

「反対論者」は、激情と欲動欲求に支配される人間を描き出すフロイトと、感情的根拠ではなく合理的根拠から文化に服従するよう提案するフロイトとの分裂をめざとく見つけた。それに対するフロイトの答えは次の通りである。

人間は、理性的根拠にはほとんど耳を貸さないのに、欲動願望にはすっかり支配されてしまう。だとすれば、何ゆえに、わざわざせつかくの欲動満足を奪い取って、これを理性的根拠に置き換えようとするのか、という反問である。もちろん、人間はそのようなものである。しかし、反対論者は、果たして人間がそのようなもので

なくてはならないのか、また人間の最も内奥の本性がそうであるよう強要しているのか、と自問したことがあるのだろうか（370頁、邦訳65頁）。

激情と欲動欲求に支配される人間を描き出すフロイトは、＜葛藤を引き起こす問題的なるもの＞を精神分析の理論的言語を用いて図式化するフロイトである。そこで描かれる人間は、恐ろしくて圧倒的で無力さの感情さえ引き起こす父親の性格を神に付与して、それに依存しようとするが、父なる神を超自我あるいは良心として取り入れても、エディプス・コンプレックスが消滅するほど同一化するまでには至らず、結局罰を加える超自我のサディズムと罰を求めて罪を犯す自我のマゾヒズムの非生産的な共犯関係へと墮落し、それによってかえって罪を犯そうとする破壊欲動を助長させてしまう。理論家としてのフロイトは、このような人間の欲動に支配される運命を、「幼児の無力さ」、「エディプス・コンプレックス」、「過酷な超自我」、「自我のマゾヒズム」、「破壊欲動」といった理論的言語を用いて描き出そうとするのである。

しかしだからといって、フロイトは、人間がそのように欲動に翻弄されるべきであるといっているのではない。上の引用で注目に値するのは、フロイトが次のように示唆している点である。すなわち、「人間の＜最も内奥の本性＞innerste Natur」は、欲動に翻弄される運命を人間に強要しているわけではない、と。では、フロイトの考える人間の内奥の本性とは、一体何なのか。前掲引用部分と同じ段落では、次のようにも述べられている。

……われわれにとって、欲動性を支配する手段は、知性によるほかにない。思考禁止 [たとえば地獄の罰という脅迫による] の支配下にある人々が、知性の最高優位という心理学的理想に達することを、どうして期待できようか（傍点は著者による。371頁、邦訳66頁）。

したがって、フロイトにとって、人間の最も内奥の本性である〈知性〉という心理学的理想こそが、欲動を支配する手段である。人間は、現実には欲動に支配されているが、理想としては本来備わっている知性によって逆に欲動を支配しなければならない。フロイトのいう心理学的理想としての〈知性〉とは、言うまでもなく、無意識的な欲動を意識化しようとする知性であり、それゆえ宗教の思考禁止にも果敢に挑戦する知性である。このように、人間に本性として備わっている知性によって現実を変革できるとする信念を堅持するフロイトを、E・フロム（1979年、125頁、邦訳171頁）にならって「ヒューマニストとしてのフロイト Freud the humanist」と呼んでもよいかもしれない¹⁾。あるいは、欲動を支配・統御することによって道徳性を確立しようとするフロイト思想全体に見られる傾向の一つの現れとしてとらえて、〈道徳家としてのフロイト〉と呼ぶべきかもしれない。

しかしながら、この〈理想〉は、願望実現を動機とする信念である〈幻想〉と、一体どのように異なるというのだろうか。フロイトは、「私も幻想を追っているのかもしれないという可能性を承認しようと思う」と言っている。そして、「もし、この試みが不満足な結果に終わるのならば、私もさっさと改革をやめて、人間は欲動願望によって支配される弱い知性の存在であるという、以前の純粹に記述的な判断に戻るであろう」とも言っている（371～2頁、邦訳67頁）。つまり、理想主義的な道徳家としてのフロイ

¹⁾ フロムは、「理論家としてのフロイト」と「ヒューマニストとしてのフロイト」のディレンマに着目している。それは、理論家としてのフロイトが自己を破壊するか他者を破壊するかの悲劇的二者択一を提示するのに、ヒューマニストとしてのフロイトは「平和主義者」としてそれに反対するというディレンマである。この「理論家」、「ヒューマニスト」といった語は、人間の破壊性をめぐる基本的立場を示したものである。それに対して、本論稿では、〈葛藤を引き起こす問題的なるもの〉を理論的言語で記述・図式化するフロイトを「理論家」としてとらえ、それを解決しようとする理想的な発達の道筋を〈道徳性の確立〉として提示するフロイトを「道徳家」としてとらえる。したがって、フロムよりも広く人間の本性をめぐる基本的立場の相違を、「理論家としてのフロイト」と「道徳家としてのフロイト」のディレンマとして把握しようとしている（「道徳家」が「ヒューマニスト」よりも広い概念であるのは、フロイトの場合、道徳性の確立とは人間愛だけでなく攻撃欲動の意識的断念をも含むものだからである）。また、エリクソン（1956）も、「臨床家としてのフロイト」、「理論家としてのフロイト」、「ヒューマニストとしてのフロイト」という区別を提示している（43～4頁、邦訳29～30頁）。フロムとエリクソンの紹介とそれに関する議論は、次の章でおこないたい。

トは、自身の理想が幻想であることを認めるや否や、再び現実主義的な理論家としてのフロイトに退却するであろうと宣言しているのである。ちょうど、以前第一次世界大戦が勃発したときに、科学的知性と西洋文化の道徳性とに幻滅したように。

もちろん、「宗教を暴力的に、しかも一挙に廃止しようとするのは、確かに馬鹿げた試み」（372頁、邦訳67頁）である。だが、反対論者の言うように、人間は宗教という慰めなしでは生きてゆけないとまでは思わない。フロイトはこう言う。

人間は、永久に子どもであることはできず、いつかは「敵意ある人生」のなかへ出て行かねばならない。これは「現実への教育」と呼んでよいもので、私の論文の唯一の目的は、今さら言うまでもないことだが、人間がそこまで進歩する必要があるということ指摘することにあるのだ（373頁、邦訳68～9頁）。

ここでは、『トーテムとタブー』の第3論文で提示されていた＜進歩主義的＞歴史観が、そのままのかたちで姿を現す。幼児が、いずれは父親という対象を離れて「敵意ある人生」のなかへ出て行かねばならないように、人類も父の姿を当てはめた神という像を離れて一人立ちしなければならない。かつて示された進歩主義的歴史観の第三段階では、人間は自己の卑小さを知って、謙虚に科学的な探求方法でもって外界の現実を調べて行かねばならなかったのだが、『ある幻想の未来』における＜宗教から合理的根拠に基づいた道徳性へ＞という時代認識も、『トーテムとタブー』の＜宗教的世界観から科学的世界観へ＞という発展の道筋を基本的に踏襲している。フロイトは「人間がそこまで進歩する必要がある」と訴えるのだが、反対論者は人間がこのような試練に耐えられるか疑問を持っているようである。そこでフロイトは言う、「それでも希望を持とうではないか」と。

人間が自分自身の力に頼っていると知っただけでも、既に相当のことなのだ。そ

の次に、自分の力の正しい使い方を覚えればよい。人間には全く手段がないわけではない。氷河期以来、科学は人間に多くのことを教えてきたし、これからも人間の力をいっそう増大してくれるであろう。……来世に望みをかけることをやめ、それによって自由になった力をすべて地上の生活に集中することで、おそらく、人生がすべての人間に耐えうるものとなり、もはや文化が何人をも圧迫しないという境地にまで、人間は到達することができるであろう（373～4頁、邦訳69頁）。

欲動を感情的根拠ではなく合理的根拠によって抑制して文化と和解しようというのが、フロイトの〈ロゴスによる未来〉の提案の主な内容であることは既にわかっている。それは、一言で言えば合理的根拠に基づく道徳性の確立であるが、ここに至って、それは〈科学〉の目指すところと同一視されているようである。なぜ、道徳性の確立という実践的目標と〈科学〉が関わり合うのだろうか。フロイトがここで言っている〈科学（学問）〉Wissenschaftは、先に述べられた人間の内奥の本性である〈知性〉と密接に関わるものであろう。

〈知性〉とはフロイトの精神分析の文脈で言えば、いままで知られていなかったことを知ろうとすること、すなわちこれまで無意識的であったものを意識化しようとする人間の思考の努力を意味するものである。このような知性の努力を原動力として、観察された知見を概念として一般化して理論的に関連づけ図式化すること、とくに〈葛藤を引き起こす問題的なるもの〉の把握においてこの作業を進めることが、フロイト的な意味での〈科学〉の実質となるであろう。

したがって、フロイトの言う宗教以後の〈ロゴスによる未来〉とは、これまで知られていなかった無意識的な欲動を知ろうとすること、つまり意識化しようとすることにおいて、またフロイト的な意味での〈科学〉に関わり、それを通じて欲動を断念することにおいて、そしてとくに欲動断念が自ら自発的に参与している文化の要請であることを自覚しながら断念することにおいて、〈道徳性〉の確立と関わる。

もっと正確に言えば、フロイトにおいて、〈科学〉という営みは、実践的目標としての〈道徳性〉を包括していると言える。なぜならば、フロイトの精神分析という科学は、単に人間個人の内面の心理を探究するのみならず、人間が必然的に関係を持たざるを得ない他者を含んだ文化をもその対象とし、人間諸個人はいかにして文化を設立したのかという起源を問い、そのうえでいかなる合理的根拠から人間は文化の道徳性の要求を満たすべきなのかということを示しているからである。

こうして最終的には、来世ではなく現世において文化と和解すること、欲動を満足させようとする人間とそれを禁止する文化との敵対関係を解消すること、すなわち性急に欲動を満足しようとするよりも欲動を断念することで人生において長い目で見た幸福を得るようになることが、人間の到達すべき目標としてあげられる。そして、そのような目標へと、人間は進歩する必要があると主張される。フロイトのこうした立場は、〈現世主義的進歩主義〉とでも要約できるだろうか。というのも、そこでは、未来が神によって左右されるのではなく、現世における人間の進歩の努力とその成功によって左右されるとする観念が表明されているからである。

しかし、この〈進歩主義〉は、確かに歴史の動因を神から人間へと非聖化したとは言えるのだが、だからといって、そこで人間の自我が中心的役割を演じているというわけでもない。そこでは人間は脱中心化されている。意識化の主体である人間あるいは自我は、常に〈私〉としては認められない無意識的な何か、つまり〈エス〉によっておびやかされている。

もちろん、本来的に備わっている知性を駆使して、〈無意識的なもの〉を意識化する主体は人間の自我であり、それは、文化を設立することによって、自然を支配する技術と人間関係を調整する技術との両方を発達させた限りで、〈進歩主義的〉に構想された歴史の動因ではある。しかし、『トーテムとタブー』において構想された〈起源反復的〉な歴史の動因は、むしろ無意識的な抑圧されたものであった。同じように考えると、

『ある幻想の未来』で構想された文化と宗教の歴史の動因は、飽くなき破壊欲動や自我のマゾヒズム的処罰欲求、そしてその根源に位置する〈死の欲動〉であった。フロイトが描く〈進歩主義的〉な知性の歴史とは、常に〈起源反復的〉な欲動の歴史によって翻弄されながら、切り開かれてきたものである。そこにおいて、自我の優位や独自性は常におびやかされているので、厳密には人間中心主義的な世俗主義的歴史観とは言えないものになっている。したがって、フロイトの歴史構想は、宗教的な救済史神話と比較すると、歴史の動因が神ないし神の摂理から人間の意志・行為へとかわり、未来において希望が実現される舞台は来世から現世にかわったと言えるが、歴史記述に用いられる語彙を詳しく見ると、それが、人間の社会的行為に関わる諸カテゴリーよりも、意識、無意識、自我、超自我などといった心理的機制に関わる諸概念によって記述されているという点で、いわゆる啓蒙主義以来の進歩主義的歴史思想の潮流のなかでも独特の性格を持っていると言える¹⁾。

第7節 神を弔う——喪の作業としての歴史記述

a. 文化内在的宗教批判

さて、フロイトは、最終章である10章において反対論者と最後の対話を試みる。

その対話のなかで、フロイトは、知性の目標と宗教の目標が人間愛と苦悩緩和という点で一致しうるし、和解しうると断言している(377頁、邦訳74頁)。この言明は見逃すことができない。「白人キリスト教文化」内部にあるものとしてキリスト教という宗教を批判するというフロイトの内在的批判の立場が、再び確認されねばならない。おそ

¹⁾ もちろん、フロイトの進歩主義が、全くフロイト独自のものであるとは考えていない。歴史の必然とでも言えるような法則を歴史記述の主要な語彙としている歴史思想、なかでも、人間の心理的法則を把握することで人間社会の歴史的な法則も把握できると考えた心理主義的な進歩主義的歴史思想は、フロイトの立場と近いだろう。フロイトに大きな影響を与えたといわれる思想家のなかでそのような歴史観念を持っていた思想家にはJ・S・ミルがいるが、歴史思想に関する直接的な影響関係は明らかでない。なお、啓蒙主義以降の進歩主義的歴史思想に関してはG・G・イッガース「啓蒙主義以降の歴史記述と社会思想における進歩の観念」(1977年)を参照。

らく、フロイトが自らの基盤とする文化の立場からすれば、知性と宗教はともに文化に包括されるものであり、それゆえ両者ともその目標において一致するということになるのだろう。したがって、この人間愛と苦悩緩和という目標は、知性と宗教の目標であるというよりは広く人間文化の目標であると言い換えることができる。

しかしながら、フロイトの科学的知性が宗教と一線を画するところがある。それは未来に対して描くヴィジョンあるいは〈幻想〉の性質の違いである。

私の幻想は、……宗教的幻想のように修正不可能ではないし、妄想的性格も持っていない。私ではなくても、私のあとに続き、私と同じ考えを抱く他の人たちが、われわれの考えが誤っていたことを経験によって教えられるとすれば、われわれは期待を断念するであろう（376頁、邦訳73頁）。

科学上の意見は修正可能であり、その変化は発展・進歩であり、転覆ではない（379頁、邦訳77頁）。

われわれの神ロゴスは、……願望のうち、われわれの外部の自然が許すものだけを実現してくれるだろう。ただし、きわめて徐々に、遙か遠い将来において、しかもものちの新しい人類のために実現するのだ（378頁、邦訳75頁）。

何ものも長きにわたって、理性と経験に抵抗できないし、宗教がこの両者に矛盾していることはあまりにも明白なのだ（378頁、邦訳75頁）。

フロイトが前提としているのは、大きな〈文化の歴史〉の枠組である。そして、それによってフロイトの科学と反対論者の宗教との論争を和解させようとする。あるいは最終的に、和解させようとすることによって反対論者を論駁しようとしている。フロイトの前提している〈文化の歴史〉とは、人間愛を高め苦悩を緩和することを目的としている文化の営みの軌跡そのものである。それは、理性と経験の増大によって漸進的に進歩するものである。

幻想とは、あれかこれかの選択を迫り、自説は修正不可能と主張するものであるが、これは理性と経験の蓄積に基づいて徐々に進歩を遂げようとする歴史の動きに逆らうものである。宗教の教理がこのような幻想であり続けられれば、それはいずれ捨て去られるより他にはないだろう。

それに対して、フロイトの科学は、人間愛と苦悩緩和という目標においてのみならず、未来に対する見解を経験の増大と理性の進展によって修正する準備があるという点においても、まさに人類の文化の歴史の目指すところと一致している。さらにフロイトは、現実の知識によって発達してきた点で、科学と人間の心理機構は一致するとまで言う。したがって人間の進歩、心理機構における進歩、あるいは道徳性における進歩は、フロイトによれば科学（かなり拡張された意味での科学）の進歩と一致するというのである。

フロイトはかつて「戦争と死に関する時評」（1915年 b）において、欲動に左右される科学的知性への幻滅を表明していた。しかし、あるものに過度の期待をかけそれが裏切られれば幻滅するというのは、ここで新たに意味を拡張された＜科学＞にたずさわるものものとするべき姿勢ではない。進歩には必ず幻滅が伴う。なぜなら、古いものが新しいより優れたものに漸進的にとってかわられることが進歩なのだから。したがって、旧来の科学的知性がなお欲動に左右されやすいことがわかれば、その現実を直視し、欲動性そのものの解明に向かい、幻滅に固執せずに（ましてそれまでの幻想に固執せぬことは言うまでもない）、新たな形態の科学的知性の構築に向かわねばならない。

このような＜科学＞の漸進的進歩は、現実の知識の増大による人間の心理機構の発達と一致する。したがって、それは、自然支配の技術だけでなく、人間関係調整のための制度の発達にも関わる。フロイト的科学的科学は、道徳性の進歩とも関わるのである。簡潔に再規定するならば、フロイトの＜科学＞とは、科学技術と道徳性とを包括する知の体系であり、その成果が＜文化＞である、と言える。したがって、フロイトの精神分析は、宗教を転覆し、宗教にとってかわるというよりも、宗教も属している文化の歴史の過程

をさらに押し進めようとするものである¹⁾。

宗教とフロイトの〈科学〉との間で違うところと言えば、宗教が自らの属している〈文化の歴史〉の過程の漸進的進歩の方向性に無自覚でそれに逆らおうとしているのに対し、フロイトの〈科学〉は〈文化の歴史〉の目指すところを正しく認識し、それに自覚的に帰属しようとする点である。フロイトが現在という歴史のある時点で押し進めようとしている〈科学〉は、〈文化の歴史〉に学び、その意義を踏まえながら、その過程に参加しようとしている点でより自覚的である。そのようなフロイト的な意味での〈科学〉からすれば、宗教は自由な思考を禁止して、進歩と修正の可能性から目をそむけさせるという点で、歴史の進行を押し止めようとするものである。では、フロイトがその宗教に対してなすべきことは何か。それは、既に歴史のなかで不適切になった宗教を失うまいとする人々に、宗教の不適切さという現実の認知をうながし、より新しい別の形態のものへの変化を準備することである。したがって、フロイトの宗教批判は、批判であって転覆や全否定ではない。それは、宗教も属している文化のさらなる進歩を目指した、文化内在的宗教批判なのである。

b. 対象喪失と喪の作業の連続する過程としての宗教的表象の形成史

このような宗教批判は、宗教の当事者の外側からの宗教否定ではなく、ともに文化に属しているものとして歴史的観点から見た宗教の不適切さを批判するものである。こうした批判の仕方は、〈喪の作業〉として性格づけることができるものではないだろうか。

既に「戦争と死に関する時評」と、それ以後の〈喪の悲しみ〉に関するフロイトの思想について考察したとき、人類の歴史が対象喪失と喪の作業の連続としてとらえられていることを確認した。すなわち、フロイトは、外界の現実への直面、それまでリビドーを向けていた対象への幻滅、そのような対象に固執していた自己のナルシシズムの克服、

¹⁾ あとで見るように、宗教そのものの進歩をうながすものではなかった（この時点でのフロイトの見解によれば絶対的主張をおこなう宗教の進歩などあり得ない）、結局、宗教者にとっては宗教の転覆を謀るものとして映るようになった。

喪の作業、道徳性の確立というかたちでの進歩、という一連の過程の連続として歴史を構想していた。そのように構想された歴史を記述することは、未だ認知されざる対象の喪失を明らかにすることを含むのであり、喪の作業をさらに推進させることを意味する。かくして、フロイトは、自ら喪の作業を遂行する主体となり、またそれによって、喪の作業を課題とするものとして構想された歴史の最先端に自らを位置づける。フロイトは、過ぎ去った対象（過去）の〈喪の作業〉を遂行することによって、歴史的世界、すなわち歴史を語る人間を規定すると同時にその人間によって形成されゆく〈歴史的世界〉へと、対自的に帰属するのである。

歴史の深層には、喪の作業を経ずに抑圧されたままの諸感情からなるコンプレックスが眠っている。これを意識化すること、あるいは同じ歴史的世界にともにある人々にその意識化をうながすこと、それがフロイトの課題である。『ある幻想の未来』で提示された宗教批判には、このような喪の作業としての意味があるのではなからうか。そこで、『ある幻想の未来』以前の歴史構想をも踏まえながら、フロイトの構成した宗教的表象の形成史を、対象喪失と喪の作業の連続する過程として再構成し、フロイトにとってそのような歴史を記述することが喪の作業の実践としての意味を持っていたことを明らかにしておきたい。

まず、小児の発達過程の場合と同じように、原始的な人類の歴史においても、最初期に生じるのは、〈全能か無力か〉の自己イメージに関する葛藤である。原始人における全能の自己イメージは、飽くなき欲動の充足へと向かわせるものであり、それは人間社会の自然状態においては必然的に他者への攻撃性として現れる。文化は、このような暴力の支配する自然状態を廃して、人間関係を調整する制度を打ち立てねばならないが、その役割を背負わされたのが父なる神である。文化を代表する神は、人間に去勢を迫る。つまり破壊欲動の抑制を迫る。だが、このように自然の圧倒的力を一身に引き受けて人間を威嚇する存在でありながら、同時に、神は人間を守る性格をも付与されている。威

嚇する神の登場によって、＜全能か無力か＞の自己イメージの葛藤は、全能性と破壊欲動の放棄および無力さの認識に帰着するが、それは神のもう一つの顔である保護する側面の発見によって＜依存＞という形態での解決に至る。フロイトが『ある幻想の未来』において問題とするのは、このような威嚇する神への依存というかたちでの破壊欲動の抑制のあり方である。『トーテムとタブー』において、フロイトは、呪術的段階から宗教的段階に至る過程で、全能性が自己から対象へ、人間から神へと受け渡されたとしていた。このことを考えあわせると、もしここで重要な対象の喪失があったとすれば、それは欲動を抑制されずにすむようなく全能＞感覚の喪失であろう。ところが、それは喪の作業を経たおらず、それゆえ欲動充足に禁止を課した文化への敵意は、歴史の深層へと抑圧されながら、いまにも噴出しようとして待ちかまえているのである。これが宗教的表象を形成する際に経験された第一の対象喪失である。

フロイトの考えでは、人類は未だこの対象喪失の現実を正しく認識していない。欲動を無制限に充足できる全能の自己イメージは、宗教的表象の形成に際して喪失されたのだが、それは喪の作業を経たおらず、禁止を課した文化への敵意というかたちで、つまり破壊欲動として抑圧されたままである。そこに、宗教的教理への自然科学的疑念がわき起こる。宗教的教理としてかけられている人間中心のコスモロジーに対して、すなわち人間のナルシシズムに対して、コペルニクスの地動説による天文学的侮辱とダーウィンの進化論による生物学的侮辱が加えられる（1917年 a）。これは文化に対して敵意を持っている者にとっては、自らに禁止を課す宗教の正当性が崩れたことを意味する。いまや、抑圧された文化への敵意は、いまにも噴出しようとしている危険な状態にある。それゆえ、恐ろしい威嚇する神による全能の自己の剥奪という喪失体験が、正しく喪の作業を経なければならぬ。また、欲動を無制限に充足しようとする全能性の再獲得が、自らのために設立されており自らも参与している文化においては不調和をもたらすことになるという合理的認識を経て、意識的に断念されなければならない。

だが、喪の作業を経るべき対象喪失の体験は、他にもある。自然科学による宗教的教

理への疑念は、宗教的表象そのものへの疑念をも巻き起こす。それは神という対象が喪失されつつあることを意味する。『トーテムとタブー』でも言われていたように、人間は全能性を有する神に懇願して神意をいくらかなりとも左右できると考えられる限りにおいて、かろうじて全能感覚を隠し持っている。そのようにして、＜依存かつ全能＞という小児の両親に対する関係を温存している。自己の全能感覚を失った人間にとって、神という対象はもはや失われてはならない掛け替えのない対象である。それは罰を加える対象でもあるが、やはり守ってくれる対象なのである。このような神という重要な対象の喪失は、深刻なメランコリーを引き起こすことになるであろう。さらに、メランコリーにおける自責の感情は、道徳的マゾヒズムの処罰欲求と通じるところがある。その道徳的マゾヒストにとって、神とは罰を加えてくれる対象である。この神がいなくなってしまうと、残されるのは隠し持っていた罪への衝動、破壊欲動だけであろう。

以上、フロイトの『ある幻想の未来』で提示された宗教批判に含まれている宗教史構想を、主に対象喪失とそれに対する喪の作業という観点から再構成してみた。第一の対象喪失は欲動を無制限に充足できる全能の自己イメージの喪失であり、第二の対象喪失は全能性を一身に担って人間を罰によって威嚇するが同時にまた保護もする神という宗教的表象の喪失である。フロイトが『ある幻想の未来』でおこなった宗教批判は、この対象喪失の歴史を明らかにすることをその主題としている。それは、対象喪失という現実の認知という喪の作業の第一の課題を果たすものであろう。この喪の作業が対象への愛慕に隠されている破壊欲動の認識に進めば、それは更なる道徳性の進歩につながるものとなる。フロイトは『ある幻想の未来』において、自らが構想した歴史を記述することによって、「喪の作業—道徳性の確立—進歩」という人類の歴史的プロセスをさらに押し進めようとしているのである。

その作業が成功しているかどうかの試金石は、フロイト自身が属している「現代」において課題となっている喪の作業、すなわち宗教的表象の喪失への喪の作業であろう。

これはフロイトの時代においても、そしてわれわれの時代においても未完の課題である。

それに対して、第一の対象喪失である全能の自己イメージの喪失に関する喪の作業は、ある程度成功を取めていると考えられる。フロイトは、宗教的信仰を奉じている者の深層に潜んでいる罪への衝動あるいは破壊欲動を明らかにしたし、それを自己自身のための文化への参与という合理的根拠から意識的に断念することで道徳性を確立せよとする主張を明らかに提示した。この意識的断念こそが、欲動を無意識的に抑圧せずに克服する手だてとなる。それは、欲動を充足する全能の自己イメージという第一の喪失された対象へのアンビヴァレントな感情をある程度克服するのにも同様に有効な役割を果たすであろう。このことは、『マゾヒズムの経済論的問題』における道徳性確立の条件の議論を思い起こせば納得できることである。

したがって、フロイトの喪の作業としての歴史記述の成功をはかるためには、現代においても未完の課題である宗教的表象の喪失に関する喪の作業を検討する必要がある。そこで次に、フロイトの〈喪の作業〉としての歴史記述がどの程度成功しているかを、第二の対象喪失である宗教的表象の喪失に限定して、より詳細に、またより批判的に検討してみよう。

c. フロイトの喪の作業の批判的考察

われわれは既に、〈喪の作業〉のプロセスの具体的進行がどのようなものであるかを見てきた。それは、①対象喪失の現実の認知、②他の対象の発見、からなり、結果として理想的には③対象へのアンビヴァレンツの克服、がなされるプロセスである。フロイトの『ある幻想の未来』での宗教批判が、〈喪の作業〉として成功しているかどうかを知るためには、上の三つのプロセスに即して、批判がどのように展開されてきたかを改めて検討しなければならない。

まず、宗教批判がなされる前提にある現実とは何か。それは、世俗化のなかで宗教的信仰が知識人のあいだでは衰退しているという現実、そしてその他方で、大衆のあいだ

では宗教的信仰にも関わらず文化敵対的な態度があるという現実であった。ここから、宗教者に対して、宗教が現代においては十分にその機能を果たし得ていないという<現実>の認知をうながすプロセスが始まる。すなわち、宗教的表象としての神は、既にその力を失っている、もはや生きていない、という対象喪失の現実を認知するよううながすプロセスが始まるのである。宗教的信仰によって高い道徳性が保持されていると思えても、それは実は人々が宗教の威嚇におびえて道徳的命令に服従しているというだけであり、真の道徳性が保持されていることを示すものではない。また、そもそも宗教による道徳的問題の調整は、慰めを与えてくれるという機能を第一に果たすものであり、これは人間の幼児的願望に基づく幻想である。それは、幼児の目に映る<恐ろしいが頼りになる父親>のイメージを、そのままのかたちで引き受けている。このような幻想は、より成熟し自立した道徳性の確立に向かうのを妨げる要因になっている。これも認知されねばならない<現実>である。以上のように、喪失の現実を認知させようとするフロイトは、喪の作業の第一のプロセスを進めているのであり、まさに幻想の破壊者として現れるのである。

だが、これだけでは<喪の悲しみ>を味わわせることには成功しても、批判されている宗教者とともに<喪の作業>を進めるというまでには至らない。宗教的信仰の現段階における形態が、歴史の進行を阻害するものであることがわかったうえで、さらに別の対象が発見されねばならない。つまり代替物を指し示さねばならない。フロイトは宗教にかわる別の選択肢を具体的なかたちで示しているとは言えないが、一つの理念としては、ある程度それを明確に表現している。すなわち、それは<合理的根拠を持った道徳性の確立>という目標である。言い換えれば、フロイトが宗教批判によって打ち出すに至った宗教の代替物とは、フロイト的な意味での<科学>である。それは、科学技術のみならず道徳性をも包括し、経験と理性の向上に伴って進歩するもので、文化の歴史に自覚的に帰属し、文化の歴史を最もよく発展させる知のあり方を意味するものである。

以上は、喪の作業の第二のプロセスとしてどの程度成功しているのだろうか。この判

定は難しい。フロイトは、確かに宗教を批判したうえで、ではどうすればよいのか、という提言をしている。しかし、それは、宗教的信仰を堅持するものが信仰者としてどうすればよいのか、という問いに答えるものではない。幻想を信仰するのをやめろとまでは言わないにしても、幻想を信仰するのは無駄だと断言するのである。それゆえ、フロイトの内在的批判は、文化に内在する立場から同じく文化内在的な宗教を批判するものではあっても、宗教そのものに内在する立場からの批判ではない。結局のところ、その批判は、信仰か不信仰かを迫るものとなっているのである。それが、喪の作業の第二プロセスである新たな対象の発見へと向かわせるものであるかどうかは疑わしい。現段階における宗教的信仰にとってかわるものを提示してはいるが、宗教者自身によるその新しい対象の発見をうながすのには方法的に失敗している。その失敗の原因は、フロイトが宗教的幻想にかわるものを提示してはいても、それを修正あるいは洗練させるものの提示には至っていないという点に求められる。要するに、フロイトの批判は、文化の進歩という立場から宗教の転覆を目指しているのであって、宗教の進歩の可能性は、はじめから考慮していないのである。そのために、かえってフロイトの〈科学〉を、進歩をうながすものでなく転覆を謀るものとして現出させることとなった。フロイトと同じく〈科学〉の立場にあるものにとって、フロイトの批判は「進歩」を訴えるものとして聞こえるが、宗教的信仰の立場にあるものにとって、それは宗教の「転覆」を謀るものとして映る。これでは、フロイトの主張に関する判断は、結果的にその判断する者の党派的立場や立場に左右されることになってしまう。それは、「科学上の意見は修正可能であり、その変化は発展・進歩であり、転覆ではない」（379頁、邦訳77頁）とするフロイト自身の信念にとっては、逆説的な結果である。

このことは、喪の作業の第三プロセスにおける、喪失された対象に対するアンビヴァレントな感情の克服という課題の実現をも危うくする。フロイト的な宗教批判が、もし宗教の進歩を考えずに（そのようなことは宗教の教理の頑迷さから言って不可能であると決めつけ）、文化の進歩の観点からのみ宗教の転覆を謀るものであるとすれば、それ

は成功したとしても<勝利の喜び>と<喪の悲しみ>の併存を引き起こすだけであろう。フロイトの批判も、宗教的教理の誤謬を指摘した自然科学の知見と同じく、文化への敵意を持つ人々に利用される危険があるのではないだろうか。そのような人々は、フロイトによれば、罰の威嚇から宗教にしたがっているだけであり、自らを圧迫する力の正当性を少しでもおびやかすものがあれば、すぐにでもそれに飛びついて、それを宗教否定の根拠として皮相的に理解し、自らの破壊欲動の解放のために利用しようとするのである。これは<勝利の喜び>をもたらすが、また一部の人には、深刻なく喪の悲しみ>を引き起こすことになるかもしれないだろう。

以上のように<喪の作業>としてフロイトの宗教批判を吟味した結果、それは、対象喪失の現実の認知をうながす点ではほぼ成功しており、新しい対象を理念的に示すことにもある程度成功しているが、宗教者自らに新しい対象の発見をうながす点においては失敗しており、まして喪の作業の理想的結末である対象へのアンビヴァレンツの克服にはほど遠いことが明らかになった。

宗教者は、宗教的表象が願望によって構成されていることを自覚したうえで、その宗教的表象という対象にどう向き合えばよいのか。単なる幻想としてその表象を破壊するだけでは、<勝利の喜び>と<喪の悲しみ>のアンビヴァレントな感情の葛藤のなかで呻吟する道に至るより他ない。フロイトに要求されているのは、より内在的で建設的な将来的ヴィジョンを含んだ宗教批判である。

d. エロスによる未来

ここで、われわれは、<エロスによる未来>とでも言うべき選択肢が、宗教の未来として残されていたことを想起すべきだろう（1927 b、370頁、邦訳64頁）。

フロイトの超自我概念には良心の機能だけではなく、理想の機能もあった。それは恐怖の契機ではなく、愛の契機によって確立されるものである。文化においては、文化適合的行為をする成員にナルシシズム的満足を与えて文化への敵意をやわらげる<文化の

理想>に、超自我の理想機能は現れている。

フロイトが宗教を批判していたのは、単に宗教の威嚇におびえて宗教に服従しているだけの「偽の信仰者」がいるからである。それに対して「真の信仰者」は、宗教の意味内容と情愛的な結びつき、すなわち脱性化した永続的な結びつきを持っており、フロイトの批判でその信仰を動揺させることはない。たとえば、『群集団心理と自我分析』で示されたように、信仰者は、キリストによって愛されているという観念からキリストを愛し自我理想とし、のみならずキリストと同一化して、他の者に愛を施すことで高い道徳性を獲得している。ドストエフスキーもこのような観点からは見直される余地があるかもしれない。このキリストという言葉は、『ある幻想の未来』の文脈からすれば、神という言葉に置き換えることもできるだろう。

いずれにせよ、このようにして宗教的表象と愛ある結びつきを保っている「真の信仰者」は、エディプス・コンプレックスを抑圧するのではなく、消滅させるのに成功しているかもしれない。彼は、神あるいはキリストの愛との完全なる同一化を実現して、罪を自覚するのみならず、罪ある行為を断念するのにも成功して、利他愛を広く実践することにおいて高い道徳性を実現しているかもしれない。それは、愛による他者との結合を意味するものであり、文化との和解を意味するものでもあろう。

だが、このような「真の信仰者」についてフロイトが言及していることを皮相的に受けとめて、だから宗教は現状のままでよいのだと考えてはならない。この「真の信仰者」は文字どおり<理想>であり、フロイトが、威嚇におびえて服従している「偽の信仰者」の告発に多くのページを割いていることを考えれば、宗教の<現実>はその<理想>からほど遠いと考えられていることがわかるのである。それゆえ、宗教と情愛的な結合を果たしている「真の信仰者」の理想は、いま現在の宗教者において実現されているものというよりは、未来の目標として実現されるべき課題である。

このような将来的ヴィジョンの提示は、フロイトが『ある幻想の未来』で顕在的に示

している<ロゴスによる未来>、すなわち合理的根拠に基づく道德性の確立よりも、宗教者にとっては宗教そのものに内在する理想として受け入れられやすいのではないだろうか。

この<エロスによる未来>は、無力さを解消したいとする幼児的願望が宗教的表象を構成する動機となっていることを自覚し、さらにその背後に全能性を延長させ飽くなき欲動を全うさせたい衝動があることを自覚しようとする努力によってもたらされる未来である。そして、神が罰するから欲動を抑制するのではなく、神が愛するから自らも他者を愛するのであるという観念に基づいて、道德的行為へと向かおうとすること（結果的に欲動は断念される）によってもたらされる未来である。それは、欲動を完全に充足しようとする全能の自己イメージの喪失に対する喪の作業を前提すると同時に、保護することによってかろうじて人間の全能性を確保し、罰することによって欲動の追求に向かう人間を威嚇して服従させ、あるいは処罰を欲求する道德的マゾヒストの要求に答える、圧倒的で恐ろしい父なる神という宗教的表象の喪失に対する喪の作業をも前提する未来像である。

しかし、現実の葛藤を理論的図式によって表現し、暴露し、告発しようとする<理論家としてのフロイト>は、宗教に内在する<エロスによる未来>の理想にそれほど注意を喚起させようとはしない。むしろ、宗教にはそのような理想があるのにどうして現実化されていないのか、ということの方が議論すべき事柄なのだろう。理論家としてのフロイトの意図からすれば、宗教という幻想の<エロスによる未来>を強調して宗教者に慰めと安心を与えるよりも、その理想に至っていない現実を告発する方が、宗教とそれを包括する文化の未来により貢献できる道であると考えられるのであろう。

宗教に内在する<エロスによる未来>の理想に目を向けるのは、むしろ道德家としてのフロイトである。だが、この道德家としてのフロイトはそう簡単に表面に現れるものではない。われわれは、フロイトが喪の作業を通じて歴史を進歩させようとする姿からかすかに、あるいは宗教と知性の目標が苦悩緩和と人間愛において一致すると言明した

瞬間に、道徳家としてのフロイトをかいま見ることができた。おそらく今後のフロイトの文化論においても、道徳家としてのフロイトはそれほど雄弁に、あるいは安易に理想を語ろうとはしないだろう。

いずれにせよ、この道徳家としてのフロイトが現れた瞬間を取り逃さずに、そこに文化の歴史を記述する深い動機と目的とを読みとって、フロイトの歴史構想と歴史記述の性格を全体的に理解することがわれわれの務めである。

結論

本章では、超自我概念および道徳的マゾヒズム概念の形成をあとづけ、フロイトがこれらの概念を用いて道徳主義的あるいは文化内在的な宗教批判を展開するのを見た。その主張は、罰する神の表象によってのみ人間の破壊的傾向を抑制しようとするのではなくて、合理的根拠から攻撃欲動を意識的に断念するようにうながさねばならないというものであり、〈ロゴスによる未来〉とでも呼べるような将来的ヴィジョンの提示を含むものであった。本章では、フロイトの歴史構想の批判的考察の第一番目として、この文化内在的宗教批判が、世俗化による神という対象の喪失に対処する〈喪の作業〉として成功しているかどうかを検討した。その結果明らかになったのは、以下の二点である。

①フロイトの宗教批判は、道徳的調整という観点から見た宗教の機能不全という現実を認知させるという点においては成功した。②しかし、その代替案を示すという点においては、愛ある宗教的对象との結びつきによる道徳性確立（エロスによる未来）よりも、合理的根拠に基づく道徳性確立（ロゴスによる未来）の方を強調したために、かえって宗教の転覆を謀るものとして宗教者に相對することになってしまった。結局のところ、ここでは幻想破壊的な〈理論家としてのフロイト〉が前面に押し出されるのである。

だが、フロイトは〈エロスによる未来〉を潜在的選択肢として残したままである。そして、結局のところ、次の章で見るように、『文化のなかの不快』においては文化の歴

史をエロスの過程として提示するようになるのであり、また「何故の戦争か」においては、人間の攻撃欲動に対抗するためにはエロスに頼るしかないという見解を打ち出すようになるのである。だが、『文化のなかの不快』は、おおむね、理論的図式を用いて文化の歴史を悲劇的葛藤の連続としてとらえるものであることを忘れてはならない。そこにおいて、われわれは理論家としてのフロイトと道徳家としてのフロイトの分裂が頂点をきわめるのを見ることになるであろう。

第 6 章

文化史構想における 理論家としてのフロイトと 道徳家としてのフロイト

はじめに——葛藤を引き起こす問題的なるものとしての文化の歴史

前章では『ある幻想の未来』を中心に、フロイトの宗教批判論を考察した。そこでは、宗教は文化の一部であるとされていた。それは、文化の構成要素の一つである人間関係調整の制度としての役割を最近まで果たしてきたが、いまその役割を終えようとしているものととらえられていた。その議論において、フロイトは終始文化の観点から宗教を見るという立場を保持している。そうすることによって、彼は、科学対宗教という対立図式をやわらげて、文化という共通基盤から宗教を批判することに成功した。この宗教批判は、歴史の進歩に伴う対象への幻滅・喪失を弔う喪の作業としての意味を持っている。そして、この喪の作業こそは、フロイトにおける進歩主義的に構想された歴史の記述を特徴づけるものであった。われわれは、喪の作業としての宗教批判が成功しているかどうかを、喪の作業の各プロセスに沿って検討した。その結果、フロイトの宗教批判は、道徳的調整という観点から見た宗教の機能不全という現実を認知させるという点においては、ある程度成功していることがわかった。しかし、その代替案を示すという点においては、フロイト自身も認めていた愛ある宗教的对象との結びつきによる道徳性確立（エロスによる未来）よりも、合理的根拠に基づく道徳性確立（ロゴスによる未来）の方を全面的に押し出したために、かえって宗教対精神分析の対立図式を際立たせる結果に終わってしまった。

しかしこの失敗は、＜葛藤を引き起こす問題的なるもの＞としての宗教あるいは幻想を告発するというフロイトの理論家としての立場から、当然生じざるを得ない失敗である。フロイトは宗教のなかに既にある理想を指摘して、宗教という「幻想」をそれに向けて洗練させるという戦略を採らない。なぜなら、それは信仰者に慰めを与える結果と

なるからである。ここでは道徳家としてのフロイトよりもむしろ理論家としてのフロイトが前面に出ている。人間の歴史が目指す目標が<ロゴスによる未来>であることを明示した点においてかろうじて道徳家としてのフロイトが顔を出す、それも理論家たることを徹底したうえではじめて出てきたものである。

以上のような『ある幻想の未来』と比べて、本章で主に取り上げる『文化のなかの不快』（1930年 a）は、次のような特徴を持っている。①宗教よりも文化そのものに焦点をあてていること、②<葛藤を引き起こす問題的なるもの>を把握する理論家としての立場をより徹底していること、③<問題的なるもの>を表現する図式として二分法的対立図式を多用していること（幸福か苦悩か、生か死か、全能か無力か、自己と他者の対立、愛と文化の対立）、④人間の発達・発展に必然的につきまとう葛藤・対立・矛盾の露呈とその克服と発展のプロセスとして歴史をとらえていること、それでいて最終的には、⑤人類の文化の発展が、悲劇的二者択一の様相を呈する「他者破壊／自己破壊」の葛藤にとらえられている有り様、すなわち文化の進歩が不快を必然的に昂進させてそれに捕らわれてしまう有り様を描き出して、エロスの理想への絶望的期待を表明して終わること（エロスと破壊欲動の対立が最終的な枠組）。

悲劇的理論家としてのフロイトは、この著作において頂点をきわめると言ってもよい。しかしながら、理論家としてのフロイトに目を向けるだけでは、実践的歴史家としてのフロイトを全体的にとらえることができない。理論家たることを徹底したうえではじめて顔をのぞかせる道徳家としてのフロイトを、われわれは「何故の戦争か」において、これまで以上にはっきりと見いだすことができるだろう。それを確認してから、本論稿はこれまで簡単な規定しか与えてこなかった、<理論家としてのフロイト>、<道徳家としてのフロイト>を再定式化する。そして、精神分析的治療にたずさわる<療法家としてのフロイト>を技法論・治療構造論の観点から定式化し、さらに治療プロセスを範型として、これまでの文化的・歴史的著作の成果を再検討したい。そうすることによって、<療法家>のなかに未分化のままに含まれている<理論家>と<道徳家>が文化論

的著作において分化し、最終的に<歴史家としてのフロイト>に統合される道筋を明らかにするだろう。この考察は、前章での喪の作業としての歴史記述の考察に続く、第二の批判的考察である。この考察を経ることでわれわれは、『人間モーセと一神教』という「歴史小説」の読解の入り口に立つことができる。

第1節 幸福か苦悩か——生の困難とその緩和方法の諸相

『文化のなかの不快』（1930年 a）は、諸葛藤が更なる葛藤を生み出すようなかたちで解決されて行く運動の軌跡として文化の歴史をとらえる。

その最初の葛藤は、小児における「全能／無力」の葛藤である。

小児はその自我を、感覚の源泉としての外界から区別していない。しかし、度重なる苦痛や不快感（たとえば母の乳房が得られない）によって、「対象」を、外部に存在して自我に対立するものと感じるようになる。そこから、不快感の源泉を放り出し外界と対立する快感自我が生じ、さらにあとになって外界から来る不快感に知覚・筋肉活動によって対処する現実自我が生じる。これは、小児の自我が、すべてのものを包含している<全能>の状態から、外界拒否を経て、外界から分離されたことを痛切に感じる<無力>な状態へと転落したことを意味する。『ある幻想の未来』で示されたように、この無力な状態とそれから帰結する父性的保護欲求とに、宗教的欲求の源泉を見いだすことができる。

フロイトは、友人ロマン・ロランが宗教的欲求の源泉を、無限性および万物との結合の感覚である<大洋的感情>ozeanisches Gefühl（422頁、邦訳4頁）に求めたとき、宗教的欲求の根源にあるのは全能のナルシシズムの回復欲求ではなく、あくまで父性的保護欲求であるとした。フロイトは、なぜそのように断定したのか。その根拠はここでは明示されていない。しかしながら、『文化のなかの不快』の全体をあらかじめ踏まえてお

くと、フロイトがそのように主張したことの意味（根拠ではなく）が明らかになる。フロイトは文化の歴史を、葛藤の置き換えの連続による〈進歩〉として描く。そのような文化史構想における宗教の意義は、「全能／無力」の葛藤を、別の葛藤をはらんだ「依存かつ自立」という解決へ置き換えたことに求められている。おそらく、全能性の喪失と無力な状態への転落から、再び全能感情の獲得を目指して退行しようとする欲求が宗教的欲求の根源にあると認めてしまったら、宗教は文化の進歩に何の寄与も果たさず、乳児期に帰ろうとする退行願望を充たし続けてきたにすぎないということになってしまうだろう。したがって、宗教が文化史のなかで大きな道徳的調整機能を果たしてきたということを、説明できなくなってしまうだろう。宗教の意義は、あくまで、「全能／無力」の葛藤を「依存かつ自立」という葛藤を含んだ解決へと置き換えたことに求められねばならない。また、そうすることによって結果的に、フロイトは葛藤をはらみつつもある方向性をもって発展する文化の歴史を語るができるのである。このことは、もちろんフロイトが父親の保護を求める欲求に宗教の源泉を見いだしたこと、それ自体の根拠にはなっていない。これでは、葛藤の置き換えとしての文化史という結論が先にあって、それとの整合性をはかるために、宗教を父親の保護を求める欲求の表現とする仮説に固執した、ということになってしまうだろう。だが、いずれにせよフロイトがその根拠を明らかにしていない以上、その仮説がフロイトの歴史構想における戦略に沿ったものであるということを指摘するより他にない（以上421～31頁、邦訳3～18頁）¹⁾。

以上は『文化のなかの不快』の1章であり、その前置きの部分にあたるものである。それは、フロイトの文化史構想が、今後、二分法的対立図式によって語られることを予示するものである。

2章において、フロイトは二分法的な葛藤・対立の図式を展開し始める。その最も基本的な葛藤は、生の目的としての幸福への努力と、それに伴う困難や苦悩との葛藤であ

¹⁾ フロイトが父性的保護欲求を宗教の源泉としたその原因を、フロイトの母性的宗教性への意識的・無意識的な無理解に求めることもできるだろう。主に伝記的研究の立場から、フロイトの母性的宗教性への無理解を明らかにしているものとしては、J・ラファエル＝レフ（1990年）をあげておく。

る（「幸福／苦悩」）。苦悩の源泉は3種類ある。一つ目は、死すべき運命にある＜身体＞、すなわち生きる過程では、危険信号としての苦痛や不安を必然的に伴う＜身体＞である。そして、二つ目は、圧倒的な自然の力として現れる＜外界＞である。最後の三つ目は、人間関係の苦悩を引き起こす＜他者＞である。つまり「幸福／苦悩」の基本的葛藤は、身体における「生／死」の葛藤、自然を前にした「全能／無力」の葛藤、他者との関係における「自己／他者・文化」の葛藤へと細分化されるのである。

また、フロイトは、苦悩緩和の諸方法をいくつかあげている。次にそれらの諸方法を列挙しておく。

欲求の無制限の満足（しかし罰を受けることになる）、孤独（人間関係の回避の手段として）、人間共同体の一員としての自然支配（フロイトはこれをすぐれた方法として評価している）、中毒（身体への働きかけによる直接的快感、外界からの独立）、欲動の飼育（禁欲、東洋の生活知やヨガ修行）、リビドー移動（外界からの拒否を受けないように目標を移動）と欲動の昇華（知的仕事からの快感）、空想満足（芸術作品の享受など、しかし生の苦悩からの一時的脱出にすぎない）、妄想形成（現実からの離反、社会主義を示唆、宗教は大衆妄想¹⁾）、恋愛（外界に背くのではなく外界の対象に向かう解決方法、しかし対象喪失のとき不幸のどん底に）、美の享受、神経症疾患への逃避、宗教（知性の萎縮、現実世界を幻想風に歪曲、全般的神経症で個人神経症を防ぐがそれだけ）。

ここでは、人間共同体の一員として自然を支配する方法、すなわち労働や科学技術以外は、何らかのかたちで欠点を伴うものと考えられている（以上2章、431～44頁、邦訳18～38頁）。

フロイトの考えによると、身体と外界を源泉とする苦悩については、ただそれを承認

¹⁾ 『ある幻想の未来』において、宗教を＜幻想＞とするか＜妄想＞とするかは個人的立場によるとされていたことを思い出していただきたい。ここで宗教を＜妄想＞としていることから、フロイトの個人的不信心の立場が表明されたという解釈も成り立つであろう。しかし、『人間モーセと一神教』では、＜妄想＞であると同時に＜歴史的眞実＞でもあるという主張がなされるようになる（本稿第7章

し、それに服従するしかないとしている。それは、人間もまた自然の一部である以上、避けられないものなのである。だが、他者・文化を源泉とする社会的苦悩については、それをただあきらめて受け入れるだけでは不十分である。文化は本来、人間自身が自分たちの利益のためにつくったものであるから、そこには、依然として改善の余地があるのである。

ところが、このようなフロイトの考えは、文化に対する一般的感情と相反するということである。それというのも、文化こそが苦悩の原因であるとする文化敵視の感情の方が、人々の間ではより広く見いだされるからである。この感情は、科学技術の進歩への幻滅に基づいており、科学技術が進歩しても人間は幸福にならないと主張する。科学技術は、確かに人間の童話願望、全能願望を実現してきた。人間は無力さゆえに全能の理想像を神々に付与してそれを文化理想として崇めてきたのだが、いまや、科学技術の進歩によって、人間自身が全能の神に近づいているのである。しかし、今日の人間は、自分が全能の神に近づいていることを幸福だとは感じていない。ではどこに苦悩が見いだされるのか。それは文化との葛藤においてである。「個人／文化」の葛藤、「個人の暴力／共同体の法」の対立などが、新しい問題として浮かんできているのである。もちろん、フロイト自身は、科学技術によって人間が本当に全能になったとは考えていないだろう。というのも、すでに触れたように、彼は人間もまた自然の一部だと考えているからである。それに対して、他者を源泉とする苦悩を解決するための人間関係調整の文化的制度については、フロイトはそれを、まだ十分に進歩していないし、これからも改善の余地があると考えている。ところが、大衆はそれとは全く別の考え方をしているのである（以上3章、444～458頁、邦訳38～58頁）。

この一般的な文化敵視の感情から、＜葛藤を引き起こす問題的なるもの＞の歴史的変化を読みとることができる。フロイトが先にあげた苦悩の三源泉のうち、科学技術は外界の自然によって引き起こされる「全能／無力」の葛藤を大きく解決するものである。医療技術をも含めれば、それは身体を源泉とする「生／死」の葛藤をもある程度解決す

るのであろう。もっとも、フロイト自身はそれにも限度があるとしているのだが。他方、『ある幻想の未来』で見てきたように、フロイトは、自然支配のための技術は飛躍的に進歩しているが、人間関係調整の制度は未だ充分に進歩していないとも考えている。

以上を、ここでは次のようにまとめることができるだろう。すなわち、自然を前にして引き起こされる「全能／無力」の葛藤は、宗教において神々への全能性の付与というかたちを経て、科学技術の進歩によって大幅に改善され、その結果、人間はかなり全能なる神に近づいている。しかし、この進歩は、他者によって引き起こされる「個人／文化」の社会的葛藤をも解決するものではない。宗教にしても、この道徳的調整機能が充分でないからこそ、『ある幻想の未来』では手痛く批判されもしたのである。

ここでは、主要な葛藤が、「全能／無力」の葛藤から「個人／文化」の葛藤へと移行したことを確認しておきたい。

第2節 個人と文化の対立という観点から見た文化発展史

そこで、フロイトは個人と文化の葛藤に注目しながら、文化の発展史を記述しようとする。

最初にあるのは「自己／他者」の対立図式であろう（フロイト自身はこのことを明示していない）。労働による外的運命（アナンケ）の改善が必要になると、他者は、協力者と敵とに分化する。そして、性的対象の確保の必要（エロス）と相まって原始的家族がつくられると、協力者のなかでも性的関係や肉親関係にある者は、家族のなかに組み入れられることになる。図式は「自己／家族＝協力者／敵」へと分化するが、文化が進展して家族がより大きな共同体へ編成されるようになると、さらに「自己＋家族／文化成員＝協力者／文化圏外他者＝他者」へと分化する。そこで生じるのは、「家族内の愛／文化成員間の愛」の葛藤である。愛はもともと文化の基礎なのに、狭義の愛である家

族愛が、広く文化成員を結びつける愛と分化し、対立するのである。直接の性的満足をもたらす家族内の排他的愛は、対象喪失のときに自己喪失に陥る危険をはらむと同時に、文化成員間において要求される非排他的な情愛・友情とは相容れないものになる。文化による性的な愛の制限は、近親性交の対象選択の禁止にまでおよび、現代文化においては、ひとりの男性のひとりの女性に対する一回限りで解消しがたい結合に基づく場合以外には性的関係を許さないような厳格な「文化的性道徳」¹⁾ の設定にまで至っている（以上4章、458～65頁、邦訳58～70頁）。

他方、このような「家族／文化」の対立は、情愛による結合を優先させる文化の要請のみに基づくものではない。それは家族の結合維持の必要性によって要請されるものでもある。すなわち、他人に家族に向けるのと同じような愛を向けるの不当であり、家族への不忠義だということである。このような家族内の愛の排他的特質は、性的な愛の特質としてのみ説明されるものではない。性的対象の確保としての家族の愛は夫婦の間に限られるものであり、たとえば親子の関係を説明するものではない。肉親同士の愛は、自分と似ていることからくる同一化にも基づいているのであり、したがって究極的にはナルシシズム的なものなのである。それゆえ、自分と似ていない赤の他人にはそれと同等同質の愛を向けることができないのであり、仮にそうすることがあったとすると、それは家族への愛の価値を減ずることになるので、家族に対して不当な扱いをすることになるのである。

しかも、家族外の他者は自分に危害を加えることさえあるので、隣人は家族内の人間ほど愛するには値しない。「汝は己を愛するがごとく隣人を愛すべし」（マタ19章19節）。それが何の役に立つというのか。フロイトはこう問いかける。このような不信は、かつてエロスこそが人間を統合している力であるとしたフロイト自身に対する問いかけでもある。エロスは文化における人的結合の基礎となっている。「よろしい。では、なぜそうなのか」。これはフロイト自身の自問をも含むものなのである。したがって、こ

¹⁾ フロイトの「「文化的」性道徳と現代人の神経過敏」（1908年d）も参照せよ。

の問いかけを単なるフロイトの不信心として片づけるだけでは片手落ちである（もちろん著者はフロイト個人の不信心を否定しているわけではない）。これは、倫理的命題を自然主義的に理解する立場との決別を意味するのである¹⁾。人間が欲動につき動かされる存在であるという事実は、だから欲動につき動かされる存在でいてよいという判断を導くものではない、という主張が『ある幻想の未来』においてなされていたことを思い出すべきであろう。その論法はここでも貫かれている。人間は確かに、エロスによって結合し、エロスによって文化を基礎づけ発展させてきた。これは、フロイトも認めることである。そのうえで、「なぜ」とフロイトは問いかけるのである。このことを念頭に置いて、フロイトの言葉を引用してみよう。

文化社会のいわゆる理想要求の一つが、ここでわれわれに手がかり〔文化の性欲に対する敵対性を根拠づける必然性を理解するための手がかり〕を示すことになる。それは、汝は己を愛するがごとく隣人を愛すべし、という言葉である。これは世界中に有名であり、それを最も誇らしい要求としてかかげているキリスト教よりも古いことは確かである。……われわれは、その要求をいまはじめて聞いたかのように、それに対して素朴な態度をとってみたい。すると、意外な感じや奇異の念を抑えるわけには行かないのである。われわれはなぜ隣人を愛すべきであるのか。それが、われわれに何の役に立つというのか。だが、何よりも、それをどのようにしてやり遂げればよいのか。いかにすればわれわれに可能であるのか（傍点は著者による。468頁、邦訳73頁）。

隣人愛、すなわち家族外他者とのエロスの結合は、現実に認められるものではあるが、その根拠を精神分析的に説明することは困難をきわめる。それは、結局のところ、科学的アプローチによっては説明不可能な限界理念としての倫理的命題であるのだ。また、

¹⁾ しかし、この決別は一時的なものでしかない。

それが現に実行されてはいるけれども、完全に実行されてはいないことも、のちに問題となる。この点に注目すれば、それは歴史において、また実践においては到達不可能な永遠の理想を指し示す倫理的命題でもある。『文化のなかの不快』は、この家族（共同体）を越えた普遍的な愛の理想の、科学的な説明可能性と歴史的实践的な到達可能性への問いかけで充たされていると言ってもよい。同じようにしてフロイトは、まして「汝の敵を愛せ」という命題は最も激しい抵抗を引き起こす理解不可能な掟だとしている（469頁、邦訳76頁）。いずれにせよ、これで、性的な愛だけでなくナルシズム的な愛によっても性格づけられる家族愛と、文化・宗教の要求する普遍的愛との対立関係が明らかにされた。

さらに、ここでナルシズム的愛に目が向けられたことによって、また別の大きな対立関係にまで議論がおよぶことになる。それは自己と他者の根本的対立の問題である。フロイトはここで「人間は人間に対して狼である *Homo homini lupus*」という言葉を引き合いに出す（471頁、邦訳78頁）。これは、現実の経験としては「隣人愛」よりもはるかに生々しいものであり、またそれだけでなく、フロイト理論によって既に説明済みのものでもある。すなわち、それは、自己と他者の差異を無視して自己の欲動を無制限に満足させようとする欲求、すなわち全能の感情を延長させようとする小児において顕在的に見いだされる人間の根源的欲求に対応するものなのである。こうして、葛藤は「性的・ナルシズム的愛／文化」の葛藤から、「個人／文化」、「自己／他者」の葛藤へと移行し、それによって「人間の攻撃欲動／文化」の対立関係が表面化するのである。

したがって、文化は、家族愛よりも情愛的結合を優先させるためだけではなく、文化を人間の攻撃欲動から守るためにも「隣人愛」の理想を説かねばならないのである。文化の「隣人愛」の理想は、性欲動に対してだけでなく、攻撃欲動に対しても立ち向かおうとするのである。しかし、ある文化が比較的小範囲のものである場合、「文化」圏外の他者に、攻撃欲動のはけ口が求められることになる（473頁、邦訳82頁）。これは決して過小評価することのできないものである。では、文化圏外の他者への攻撃欲動を抑

制する道はないのか。戦争の悲惨さと反ユダヤ主義の過酷さを知っているフロイトにとって、これは決して見過ごすことのできない問題である。外部にはけ口が求められるというだけの理由で、内部で攻撃欲動が表面化せずにすんでいる。このことをもって、その「文化」内部で攻撃欲動のエコノミーが成立していると評価し、それをただ是認するというわけには行かない。

だが、このことを告発する前に考えねばならないことがある¹⁾。それは、そもそも文化の発展が人的結合によって形成される共同体の拡大という方向性を持っているという事実である。

第3節 エロスの過程としての文化史——あるいは生と死の闘争としての

そこで、フロイトはおもむろに、精神分析がそれまで歩んできた、あの複雑な欲動論の整理をし始める（6章、476～81頁、邦訳86～95頁）²⁾。精神分析の歩みに親しんでいない読者にとって、それはおそらく困惑を引き起こすものであろう。この欲動論の整理は、生の欲動と破壊欲動とによって、文化の歴史のダイナミズムを表現するための布石である。その欲動論の整理をおこなっている6章の最後の段落部分で、フロイトはようやくメタ心理学から文化に関する議論に戻り、次のような定式化をおこなう³⁾。

……文化とは、ばらばらになっている個人、のちには家族を、やがては諸種族・諸民族・諸国民を、一つの大きな単位、すなわち人類に統合しようとするエロスに奉仕する過程である。なぜそうならざるを得なかったかを、われわれは知らない。

¹⁾ 「文化」圏外の他者への攻撃の問題は、「文化のなかの不快」のごく最後の部分になって、戦争の問題として論じられる。この戦争の問題は「何故の戦争か」（1933年b）でも考察されるが、反ユダヤ主義などの問題は、「人間モーセと一神教」（1939年）で論じられる。

²⁾ フロイトの欲動論については、本論稿の第3章と第4章を参照せよ。

³⁾ 以後、三つに分かれた引用部分は、すべて6章末の一つの段落からの引用である。引用の順序も原著に従っている。出典は最後の引用の末尾に明記する。

それこそエロスの仕業としておこう。

言い換えると、文化とは、より大きな範囲の共同体へと人々を漸進的に統合するエロスの過程である。なぜそうなのか。これはフロイトが隣人愛の掟に対してぶつけたのと同じ質問である。ところが、フロイトはそれに対して、「われわれは知らない」と答えるのである。おそらく、『文化のなかの不快』という著作が終わりにまで至ったとしても、「われわれは知らない」であろう。

すでに見てきたように、エロスが文化の過程の主要な動因であるというアイデアは、エロス（生の欲動）概念が提出された当初から示唆されてきたものである。ひょっとしたら、人々を漸進的により広い共同体に結びつける文化の過程を説明するために、エロスという概念が発案されたのかもしれない、と仮定することもできよう。

フロイトの説明の形式は、つねに起源へと向かう性質を持っている。そこでは、思考や行為など人間に関わるあらゆる現象が、その起源となる動機や欲望や欲動によって説明される。それゆえ、典型的なフロイトの発想の道筋に従えば、＜文化はより広い共同体へと人々を統合する漸進的過程である＞という所見は、＜ではなぜそうなのか＞という疑問に向かい、次にその説明の手がかりを探すために、既存のあらゆる欲望の理論体系が検索される。しかし、その答えを用意するものはない。そこで、人々をより広範に結びつけようとする欲動が理論的に措定されうるに違いない、という答えがでてくる。そして、それは、性欲動、リビドーといった、およそ人を結びつけると考えられてきたそれまでの欲動概念と接続するものでなければならない。その結果、欲動概念の意味内容に大幅な変更が加えられつつも、性欲動と自己保存欲動（あるいは対象リビドーと自我リビドー）を包括する「生の欲動」概念が導出された。これは、個体の自律的統合と同時に、その個体の他者との共生的結合を目指す欲動である。そしてその概念は、生の過程そのものを説明するものとして考えられている。

……しかし、文化のこのプログラムに対して、人間の生まれながらの攻撃欲動や、ひとりが全員に向かって持つ敵意や、全員がひとりに向かって持つ敵意などが逆らうのである。この攻撃欲動は、死の欲動から派生したものであり、主に死の欲動を代表するものである。しかも、死の欲動とは、われわれがエロスとともに見つけたものであって、それがエロスとともに世界を支配しているのである。……文化発展とは、エロスと死の闘争、すなわち生の欲動と死の欲動の闘争が、人類においておこなわれるその有り様を、われわれに示すものでなくてはならない。

こうして、文化の歴史は、人々を漸進的により広い範囲の共同体へと結びつけようとするエロス（生の欲動）と、それとは反対に人々に敵意を抱かせ互いに引き離そうとする攻撃欲動・破壊欲動（死の欲動）との闘争の歴史として構想されるのである。

ところで、生の欲動、死の欲動といった概念は、このように文化的コンテクストにおいて語られるのに最も適した説明概念であるとは言えないだろうか。生の欲動（エロス）が、他者との共生的結合を含意する限り、それが文化自身の自律的統合を説明するの適した概念であることは既に見たとおりである。では死の欲動はどうか。死の欲動は、当初、死に向かう傾向、根源的マゾヒズム、反復強迫、破壊・攻撃欲動などの要素をすべて含む雑多な概念であった。これらの要素に共通するものといえば、何らかのかたちで生の欲動が目指す発達の方向に逆らうという一点だけであった。ところが、文化においてその構成員である人々が互いに敵意を抱いて人的結合を解消することは、文化が死に向かうこと（死の欲動）、他者への根源的な攻撃的傾向があること（攻撃欲動）、しかもそれは結局は自己と破壊を招くこと（マゾヒズム）、したがって破壊性が他者に対しても自己に対しても向けられているということ（破壊欲動）、そしてそれはエロスの文化をより大きな単位へと統合しようとする方向性に逆らってもとの状態へと引き戻そうとする方向性を持つこと（反復強迫）、これらすべてを意味することになるのである。そこで、死の欲動概念は、文化的コンテクストにおいては、かなり純化された概念とし

て現れることになる。つまり、文化を崩壊へと導く破壊欲動一般（他者への攻撃欲動を含む）として現れるのである。実際、『文化のなかの不快』においては、死の欲動はもっぱらエロスに対抗する「攻撃欲動」ないし「破壊欲動」として限定的に用いられている。

文化発展が生欲動（エロス）と死欲動（破壊・攻撃欲動）との闘争として規定されるということは、歴史を進行（進歩）に導く力と退行に導く力が、文化史の記述の語彙として新たにつけ加えられたことを意味する。

しかしながら、文化の発展過程はあくまでエロスの過程である。前掲引用部分の直後で、フロイトは次のように言葉を継ぎ足す。

この闘争〔生の欲動と死の欲動の闘争〕は、生一般の本質的内容である。したがって、文化発展とは、一言で言えば人類の生の闘争だとすることができる（481頁、邦訳94～5頁）。

つまり、文化の過程は基本的にエロスの過程であるが、エロスの過程には必然的に破壊欲動との闘争が伴う、ということである。

この文化史構想の一要件は、フロイトの文化史記述全体の様式をも決定づけるようになるだろう。生の欲動の働きを文化の発展過程に即して記述することには、死の欲動の現れを記述することが必然的に伴う。それは、ちょうどエロスが発展的な方向性へ文化を導こうとすると、それと釣り合いをとるように死の欲動が働く、というような作用反作用の連続する過程として文化史を記述することを意味する。それゆえ、全体としては文化の発展や進歩（エロスの働き）が記述されるのだが、個々の記述においては、発展や進歩に逆らうような諸現象（死の欲動の現れ）に焦点が当てられることになる。

もちろん、前掲引用部分で明言されているように、文化の歴史の主役はあくまでもエロスである。死の欲動を扱った章で明らかにしたことだが、フロイト理論において、死の欲動それ自体は自己表現をするものとは考えられていない。それは、ただエロスが発

展過程を推進しようとするときにのみ、またさまざまな現実的障害がエロスの行く手に立ちだかったときにのみ、それを契機として、エロスと混合しながらも、様々な形態をとってこの発展過程を引き戻そうとするものなのである。したがって、フロイトが文化の歴史の全体を性格づけるときには「エロスに奉仕する過程」といった表現がなされるのだが、個々の発展段階を記述するときには、「生の欲動と死の欲動の闘争」といった諸表現形式が用いられることになるのである。

＜エロスの過程に伴う死の欲動の現れを記述する＞、という記述のスタイルが確認されたわけだが、これは、エロスと死の闘争という観点からは、次のように言い換えることもできる。すなわち、＜エロスと死の闘争のある形態が、解決されつつも別の形態へと置き換えられて行くその有り様を記述する＞、と。それというのも、ある発展段階における「エロスと死の闘争」の一形態は次の発展段階においては解決されるのだが、その解決＝進歩にも、死の欲動は再びつきまといながら現れるので、別の「エロスと死の闘争」の形態が生じることになるからである。

これまで『文化のなかの不快』を見てきた限りでも、「エロスと死の闘争」の置き換えという語法が一貫して用いられていることに注意すべきであろう。

外界の自然を契機として生じる「全能／無力」の葛藤は、生の営みが即自的に発露されようとするのに対し、外界が立ち向かいその生の発露を押さえつける状況、すなわち死を強要する状況を表現するものだが、これは、ある程度は科学技術の進歩によって解決される。このとき科学技術は、全能であるかのように生を営もうとする童話願望を実現する手段となる。もちろん、人間が自然の一部である以上、自然を前にした無力の感情はこれからもつきまとうことであろう。その一方で、「自己／他者」の社会的葛藤が根強く人間を悩ませる。それは、科学技術が進歩しても、文化のもう一方の車輪である社会制度が進歩しないためである。この「自己／他者」の葛藤は、他者を対象として承認せずに自己の欲望をぶつけるために起こるもので、文化以前の自然状態における個人対個人の闘争を意味するものである。ところが、労働の必要（アナンケ）と性的対象の

確保（エロス）から家族が生じる。そして、その家族内で最初の道德性がやがて確立されるだろう。家族内はエロスによって結合されている。したがって、家族内の対象に対する敵意が存在するとしてもそれは愛と同時に存在するので（アンビヴァレンツ）、敵意への後悔から道德性が確立されることが予想されるのである。だが、ここに「家族／文化」の分化と葛藤が新たに生じる。それは、排他的に内へ向かう愛と、包括的に外へ向かう愛との対立である。文化は家族より広い範囲で道德性を確立しようとして、家族愛の形態を家族というより狭い範囲の共同体へ封じ込めようとするのである。それは、ある発展段階におけるエロスと次の発展段階で要求されるエロスとの葛藤である。普遍的に外へ向かってより多くの人と永続的に結合しようとするエロスに抵抗して、密度が濃いアンビヴァレントな感情に彩られている愛の形態をより広い文化共同体で実践することは、道德的に好ましくないものと考えられるようになる。そのようなことをする人間は、「社会性がない」人間、「子どもっぽい」人間、そして時には「感情的な」人間として評価されるだろう。このような葛藤は、「性欲動／文化のエロスの理想」との葛藤として簡潔に表現することができるかもしれない。他方、解決不可能な根源的攻撃欲動が、文化において、あるいは文化圏外の他者との間で引き起こす葛藤は、「攻撃欲動／文化のエロスの理想」として表現することができるだろう。この葛藤は、家族共同体ができて、それより広範囲の文化的共同体ができて、その文化の成果につきまとうて発現するのである。性欲動のみならず攻撃欲動の抑制をも強いるのが、文化の道德的あるいは宗教的な「隣人愛」の理想、あるいはエロスの理想である。ここに「個人／文化」の葛藤の図式が浮かび上がってくる。

ある葛藤が別の葛藤に置き換えられたり、潜在的に存続したりしながら、文化の歴史を形成する。「幸福／苦悩」、「全能／無力」、「自己／他者」、「家族／文化」、「性欲動／文化のエロスの理想」、「攻撃欲動／文化のエロスの理想」、「個人／文化」、そして以上すべてを包括する「生／死」の闘争。

『文化のなかの不快』における文化史の記述は、これら二分法的対立図式をその語彙

として、それらの複雑な関係と変遷をとらえる。それによって記述される歴史は、自己自身のうちに対立・矛盾を生み出しつつ、それを止揚してより高次なものへと発展するヘーゲル的な歴史とは、似て非なる様相を呈する。葛藤は、確かにエロスの過程それ自身のうちに生み出され、しかるべきのちに止揚され、新たな発展段階を準備してきた。その過程の全体は自己展開的な運動である。しかし、葛藤は、現在においても悲劇的なままでに続いている。そして、以前の葛藤は必ずしも乗り越えられていない。それゆえ、葛藤は重層的に蓄積されて行くのである。フロイトはこのことの重大さの方を、むしろ強調する。それは歴史の本来的な発展の方向性にもかかわらず、人類の歴史が自己破壊の悲惨な結末を迎えるかもしれないという、悲愴な予感をたたえている。

本来的な発展の可能性、それなのに、解決不可能とも思える葛藤の高まり。このコントラストがフロイトの歴史記述を悲劇的なものとする。なぜなら、悲劇とは高潔な人物がたどる悲惨な運命の物語なのであるから。

フロイトの悲劇的文化史記述は、次に新たな局面を迎える。これまでに、エロスがより大きな範囲の共同体へと人々を統合するという、文化の本来的な発展の方向性が確認された。そのうえで、フロイトは、個人と文化の葛藤、すなわち「個人の攻撃欲動／文化の発展の方向性」の葛藤がいかに解決され、そして、いかに別の葛藤に置き換えられたかを物語ろうとするのである。

第4節 文化史のなかの超自我—— 道徳性の進歩と罪責感の昂進

他者への攻撃欲動は、個人の発達においては内投射によって自我に向けられることによって、無害なものとなる。つまり、超自我が良心として自我に対立して、それを従属させ、禁止・命令を発し、監視し、罰を加えることによって、攻撃欲動は外に向かわな

くなるというのである（482～3頁、邦訳96～7頁）。

こうして、「個人の攻撃欲動／文化」の葛藤は、他者への攻撃を自己への攻撃に置き換えることによって、解決されることとなった。だが、それは、「個人の他者への攻撃／文化的規範の内投射による自我自身への攻撃」という新たな葛藤が生じたことを意味するのである。

超自我という審級が良心として自我を責めさいなむときに起こる緊張が、罪意識、あるいは罪責感である。この罪責感は、はじめから超自我によって引き起こされるのではない。それは、はじめ父親、良心、共同体など、自らが依存している外的権威が欲動を断念するよう迫った（これによって悪の基準が示される）ときに引き起こされる、欲動を断念しなければその外的権威の愛を失うのではないかという社会的不安〔「欲動／外的権威」の葛藤〕に端を発している（483～4頁、邦訳98～9頁）。

この欲動断念を迫る外的権威はいずれ超自我として取り入れられるが、それによって悪を思うことは悪をおこなうのと同じこととして考えられるようになる。いまや、超自我という内的権威にとって、自我の悪い意図は、それだけで悪い行為として咎められるべき事柄となるのである。そうすると、たとえ欲動を断念したとしても、願望が残っている限りは、引き続き超自我・良心によってその罪深さを責められることになる〔「存続する欲動／超自我（内的権威）」〕。断念すればするほど、つまり有徳であればあるほど、存続する願望に対する超自我と良心の断罪は過酷になるのである（484～5頁、邦訳99～101頁）。

欲動断念が良心をつくり出し、その良心がやがて次の欲動断念を要求するという循環モデルが、ここでも繰り返し主張されている。しかし、「マゾヒズムの経済論的問題」（1924年 d）の最後の部分で言及されていた正常な良心の確立は、ここでは問題とされていない。正常な良心が確立された場合、もちろん攻撃欲動が外に向かわずに内に向かうので超自我は自我に対して厳格に振る舞うことになるのだが、実際に欲動が断念されるために、道徳的マゾヒストの超自我ほど疑り深くはならない。しかし、『文化のなか

の不快』（1930年 a）では、欲動断念がますます良心の厳格さと不寛容さを高めるということの方が、むしろ強調されているのである（488頁、邦訳105頁）。

罪責感の歴史的起源はエディプス・コンプレックスに求められる。ここで、フロイトは、『トーテムとタブー』で提唱された原父殺害仮説に言及する。罪責感はその殺害後の後悔（原父に対する感情がアンビヴァレントなものであったため）から生じたものであり、超自我は父の命令への事後服従から生じたものである。罪責感と超自我は、原父殺害に加わった世代においてのみ生じるのではない。各世代ごとに、その父に対する攻撃的傾向は繰り返されているので、そのたびごとに超自我と罪責感は強化されるのである。同じような理由から、原父殺害についても実際に殺したかどうかは問題ではない。いずれにせよ、父親に対する攻撃欲動がある限り、それは父親への愛との葛藤ゆえに罪責感を引き起こさずに入られない。この罪責感は、言葉を換えれば、「エロス／破壊欲動（あるいは死の欲動）」の間の永遠の闘争を表現しているのである（490～3頁、邦訳108～12頁）。

ここから、エディプス・コンプレックスの説明の仕方が、以前とは微妙に違うことを察知せねばなるまい。それまでは、母親への愛から父親に成り代わりたいという欲求が生じ、それに対して父親が去勢するぞと威嚇し、去勢不安から自己保存欲動を優先させて性欲動を抑圧するか、徹底的に父親を同一化してコンプレックスを解消するかに至る、という説明の道筋がとられていた。ところが、ここでとられている説明によれば、攻撃欲動を断念するよう父親（両親や共同体などをも含む外的権威を象徴するものとしての父親）から強制されて、父親の愛を失う不安が生じることによって罪責感が生じる、あるいは父親へのアンビヴァレンツの葛藤から、敵意をもったことに対する後悔が生じることによって罪責感が生じるのであり、そして、この罪責感父親が超自我として取り入れられることによってさらに永続するようになる、というのである。こうして、「父親への攻撃／父親の威嚇」の対立よりも、むしろ「父親への敵意／父親の愛・父親への愛」の葛藤の方が強調されることによって、エディプス・コンプレックスは攻

撃欲動とエロスの闘争として特徴づけられるようになったのである。

道徳性は、根源的な攻撃欲動と本来的なエロスとの葛藤を経たのちに、エロスを優先させ、攻撃欲動を内投射させることで確立される。その結果、葛藤は「他者への攻撃／自己への攻撃」の葛藤へと置き換えられることになる。少しでも対象への敵意が起こると、良心の機能を担った超自我が自我を責めるようになるのである。

既に前節で定式化されたように、文化とは、エロスの欲動にしたがって、人々を緊密に結ばれた集団へと統合する過程である。その過程において、文化共同体は家族の形態を反復するので、そこでも葛藤と罪責感が継続する。文化共同体が家族の形態を反復するということは、そのなかで、他の個人に対して狼となる個人と攻撃欲動を抑制しようとする文化的諸力（諸権力）・諸規範との葛藤が、家族における幼児と父親との葛藤を反復しているということの意味するのであろう。しかも、共同体がより大きな範囲へと拡張して行くので、葛藤と罪責感は、継続するだけでなく強化されもするのである（492頁、邦訳112頁）。

したがって、文化が進歩する代償として罪責感が高まって行く、とすることができる（493～4頁、邦訳114頁）。しかし、その罪責感は必ずしも意識的なものであるとは限らない。

……文化によって生み出された罪責感も〔超自我に対する不安と同じく〕、それ自体としては知覚されない。大部分は、無意識のままにとどまるか、あるいは不快として〔姿を変えて〕現れる。この不快は、すなわち不満足〔欲動断念に由来する〕のことである。この不満足のために、人は〔たとえば強迫神経症に見られるように〕他の動機づけを追い求めねばならなくなるのである。少なくとも諸宗教は、文化のなかでの罪責感の役割を見誤ることはなかった。そのことを、私は他の箇所〔『ある幻想の未来』〕では評価しなかったのだが、諸宗教は、罪と呼称されるところのこの罪責感から、人類を救済するという主張をかかげて登場するのである（495頁、

邦訳116頁)。

文化はより広い共同体へと人々を統合することによって進歩するが、それは人々により高い道徳性を強いるものとなる。その結果、断念せねばならない攻撃欲動の量が増え、それに対する漠然とした不快が高まり、文化に対する潜在的敵意が醸成される。この不快の背後には、攻撃欲動と外的・内的権威との緊張に由来する罪責感が存在するのだが、諸宗教はこの罪責感を救済するために現れたのである。

第5節 個人と文化の和解を目指して

文化が人々をより大きな範囲の共同体へとまとめるエロスの過程である以上、攻撃欲動の断念は不可避であり、文化が進歩すればするほど、罪責感が昂進する。文化の発展過程をエロス概念によって定式化する以前に、フロイトは文化の要求する隣人愛の理想と、性的あるいはナルシシズム的な家族愛との葛藤、および攻撃欲動との葛藤を議論していたのだが、性的あるいはナルシシズム的な形態の愛も、文化の規制を受けて文化に敵意を持つことで攻撃欲動と関わりを持つようになるので、個人と文化の葛藤とその表現である罪責感は、基本的に攻撃欲動に由来するものと見てよい(498～9頁、邦訳120～1頁)。

また、それら性欲動および攻撃欲動は、さらに、欲動を無制限に充足できる全能性の追求にその根源を持つものであると理解されるであろう。したがって、罪責感の源泉は、個人のエロスと文化のエロスの葛藤、すなわち個人の外的対象に働きかけようとするエロスと、文化の内的構成員を調和的に統合しようとするエロスとの葛藤であると言い換えることができよう(フロイトはこのように明言はしていないが議論の文脈から補えばそう言える)。葛藤の結果、個人のエロスは文化への攻撃欲動に転化する。そして、こ

の個人の攻撃欲動と文化のエロスとの葛藤の結果、攻撃欲動は内投射され、超自我によって自我への攻撃に転用される。こうして、存続する攻撃欲動と超自我による自我攻撃の緊張は罪責感として表現される。他方、リビドー性部分が自我の処罰欲求へと転化すると、神経症的症状が固定されることになるだろう（この箇所はフロイトによる。499頁、邦訳121頁）。

しかしそれでも、人類の文化過程と個人の発達過程とは一致を目指さなければならぬ、フロイトはそう考える。ここまでエロスと死の欲動の闘争に関する公式を中心に議論を進めてきたが、やはり文化の過程も個人の過程も同じく生の過程、エロスの過程なのである。

……人類の文化過程と個人の発達過程は、ともに生の過程である。それゆえ、それらは生の最も一般的な性格特徴に関わらざるを得ないのである。……文化過程とは、エロスによって提起されアナンケ（現実的必然）によって喚起される課題の影響をこうむりながら経験される、生の諸過程の形態変異なのである。……人類の文化過程と、個々の人間の発達過程ないし教育過程との関係に注目すれば、この二つの過程が、……同一の過程ではないとしても、きわめて似通った性質を帯びているということに、大した躊躇もせずに同意することができるだろう。……その類似をかぎつけたからといって、それを強迫的に誇張すべきではない。だが、個人の発達過程では個人をある人間群集団に組み入れることが目標であり、文化過程では多数の個人を群集団へと統一することが目標であるというように、目標が同種類のものであるのならば、それに用いられる手段や出現する現象が似通っていても、驚くべきことではなからう（傍点は著者による。499～500頁、邦訳122～3頁）。

もとより、文化の利益が個人の利益よりも一方的に優先されるという非対称性ゆえに、葛藤が生じることは、フロイトも軽視しているわけではない。しかしながら、個人が共

同体との結びつきを目標として目指さずにはいられないからこそ¹⁾、文化の利益が優先されねばならないのであり、したがって個人の発達過程は文化過程と一致しなければならない。文化が個人の欲動を断念するよう一方的に迫ること、これが葛藤を引き起こしているのは十分理解できることだが、この断念は、文化にとってだけでなく文化のなかに住まう個人にとっても、必要なことなのである。個人は自律的に自己の統合を果たしてそれ自身の幸福を追求しながらも、他者と共生的に結合することにおいて、文化の自律的統合に寄与せねばならない。そうすることが、個人の発達過程の目標であり、文化の発展過程の目標であり、したがってエロスの過程の目標であるのだ。

個人と社会の闘いは、和解し得ないかもしれないエロスと死の原欲動の対立から派生したものではない。この闘いは、リビドー家計の切り盛りをするうえでの家庭不和のような意味を有するのであり、自我と対象との間でのリビドー配分をめぐる争いにたとえることのできるようなものなのである。そして、この闘いは、たとえそれが現状において個人の生活を困難なものにしているとしても、個人には最終的調停を許しているのだから、願わくば、文化の未来においてもまたそうあってほしいと思う（傍点は著者による。501頁、邦訳125頁）。

エロスと死の欲動の闘いは、本質的にはエロスの過程である文化の、その発展過程における不調和に他ならない。したがって、現実的にはその対立する局面が目立っていても、理想的には、両者の間に和解が成立しなければならないのである。和解が成立してほしいと願うフロイトの姿に、われわれは道德家としてのフロイトを見いだすことができるであろう。『文化のなかの不快』でのフロイトは、終始、悲劇的理論家としての観点から、文化史における葛藤の諸相を二分法的対立図式によって表現してきた。そのな

¹⁾ 個人は、他者と対立するよりも和合していたいという欲求を感じるからこそ、つまり結局は「彼らのため」になりたいからこそ、共同体との結びつきを目標とせずにはいられないのである（1921年c、100頁、邦訳213頁）。

かでも数少ない、未来を希望する理想主義的徳家としての言葉が、ここに見いだされる。

しかし、フロイトが文化に対して下す最終的な診断は、「神経症的」というものであった(504頁、邦訳130頁)¹⁾。文化共同体にも、偉大な指導的人物(たとえばイエス・キリスト)が残した感銘に基づいて設定された<文化超自我>Kultur-Über-Ichがあるが、これがあまりにも厳格な倫理的な要求を課すと、文化のなかに抵抗や神経症を引き起こしたり、もしくは文化を不幸に陥れたりする。倫理とは、そもそも人間の攻撃的傾向による傷を文化超自我の助けを借りて治療する試みである。ところが、個人の超自我の場合と同じく、文化の超自我も、人間の抵抗や欲動の力や現実的環境の困難などを十分顧慮せずに、厳格な命令や禁止を課することが多いのである。たとえば、隣人愛の命令などは実行不可能である。そのような大規模な愛のインフレは、愛の価値を低下させるか、それを遵守する人を攻撃的な人間の犠牲に供するだけである(501～4頁、邦訳125～9頁)。

こうしてフロイトは、たとえば文化は予想だにしない完全性の頂点に必然的に向かうというような進歩主義的幻想と距離をとろうとする。なぜなら、それに同意して、粗暴な革命家や敬虔な信仰者たちに慰めを与えるわけには行かないからである。しかし、性生活の制限への傾向や自然淘汰などの代償を払って<人間性の理想>Humanitätsidealを貫徹する傾向が、人間文化の必然的な発達・発展の方向であり、これに従うしかない、という意見ならば、きわめてよく理解できるとする(505～6頁、邦訳131～2頁)。

こうして著作の最後に至って、あれかこれかの判断しかできない読者や、思想史上に思想家を大雑把に位置づけることを常としている読者は(もちろんそのような大局的判断が必要な場合もあるが)、フロイトの言明が楽観的な進歩主義の範疇にも悲観的な運命論の範疇にも組み入れられないことに、いらだちを覚えるであろう。あるいは、悲劇的

¹⁾ だが、正常と異常の対照が立てられないということと、文化に治療を押し付ける権威がないということから診断は困難であるとも言っている(505頁、邦訳130頁)。

理論家の側面しか読みとれずに、フロイトを性急にアンチ進歩主義陣営に組み込もうとする読者もいるかもしれない。しかし、フロイトが素朴な進歩主義に反対していることは確かではあるのだが、他方で、人間と人間文化における基本的な進歩・発達・発展の方向性を是認していることも、また同じように確かなことなのである。それと同様に、フロイトは悲劇的に人間と文化の葛藤や文化全体の神経症を描き出すのだが、だからといって、人間文化がそのようではあり得ないなどと言っているのではないし、それでよいと言っているのでもない。精緻な読みを心がけながら、今一度『文化のなかの不快』におけるフロイトの最後の言葉に耳を傾けてみよう。

人類の運命的問題とは、私には次のようなものであると思われる。すなわち、共同の生における人間の攻撃欲動ならびに自己破壊欲動による障害を、文化発展が果たして支配統御するのに成功するかどうか、またどの程度それに成功するのか、という問題である。……今日、人々は自然力に対する支配をきわめて広範囲に果たしているので、自然の力の助けを借りて、最後のひとりに至るまで互いに絶滅させあうことができるようになった。……いまや期待されるのは、二つの「天上の力」のうちのもう一方である、かの永遠なるエロス *der Ewige Eros* が、その等しく不死なる敵 *sein(em) ebenso unsterbliche(n) Gegner* [破壊欲動・攻撃欲動] との闘いにおいて、自分の地位を固守するために、ひと踏ん張りするだろうということである。しかし、誰がその成果や結末を予見しうるであろうか（傍点は著者による。506頁、邦訳132～3頁）¹⁾。

人間の全能性追求は、その科学技術でもって、ついに人類絶滅が可能なまでの力を手に入れるに至った。科学技術による幸福の追求はもともとエロスの力によるものだが、

¹⁾ 最後の一文は、ヒトラーの脅威が明らかになった1931年の第2版においてつけ加えられたものである。英訳標準版 *Standard Edition* (SE) の編者注による。

それは他者への攻撃という方向に突き進んでいったときに、人類自身の絶滅という死の欲動の逆説に至るのである。

いまや「かの永遠なるエロス」が「その不死なる死の欲動」に抗して、自らの地位を死守するのに期待するしかない。

フロイトはエロスと死の関係を適確に表現するために意を用いているように思われる。エロスには定冠詞が付いているのに、死の欲動にはエロスを指示する所有冠詞が付けられている。しかも「死の欲動」という言葉すら用いずに、それを「敵」と表現している。このように徹底して言葉を選ぶことで、死の欲動が、エロスを前提としてはじめてある場所を占める、つまり生起するものであることを、示唆しているのである。

では、エロスが「永遠」なるものであって、その敵が「不死」なるものであるという言い方は、何を意味するのであろうか。筆者の解釈によれば、それは、エロスとその敵である死の欲動が、以下に示すような関係にあることを暗示している。エロスはつねに無から有を生みだそうとする方向性をもっているのに対し、死は、そのエロスによる有を無に帰そうとする方向性をもっている。エロスは、統合と結合の契機、すなわち存在化の契機たらしめることにおいて生の潜在的可能性を実現しようとするがゆえに、本来的な力である。それに対し、死の欲動は、エロスの存在への努力につきまとしてそれを無に帰そうとするがゆえに、根源的な力である。それは、根源へと向かわせようとするからというだけでなく、存在の根源から生につきまとして現象するからという意味においても、根源的なのである。詰まるところ、エロスは、無の場所においてつねに未然の生を実現しようとしているがゆえに「永遠」であるが、それに対して、死の欲動は、エロスの存在への努力が永遠である限りにおいて、その有の存在につき従う限りにおいて、「不死」であることを保てる。エロスよりも消極的否定的に、その現象を消滅させずにすむことができるのである。

また、エロスの「永遠」性から、本来性ばかりでなく、超越性のしるしを読みとることもできるのではなかろうか。エロスは歴史を、本来そうあってしかるべき姿へと導こ

うとするのだが、現実の歴史においてはその潜在的可能性が完全に実現されているわけではない。人々が個としての自律的統合を果たすと同時に個々人相互の共生的結合を実現するという理想は、本来可能なことであり、また当然そうあるべきことなのであるが、現実にはまだ成就されていないし、これからも成就されるかどうかはわからないものなのである。したがって、誰も「その成果や結末を予見」できないのである。われわれにできることといえば、それを「期待」することくらいである。

この、誰も「その成果や結末を予見」できないという点に着目すれば、「永遠のエロス」は、歴史において到達不可能な理想であるだけでなく、科学的（学問的）方法によっては最終的に説明不可能な限界理念としての倫理的命題でもあるとすることができるだろう。エロスは、歴史を構想しつつ歴史に帰属しようとする実践的な歴史内存在としてのフロイトにとって永遠であるというだけでなく、人間の発達や文化の発展の方向性を見定めようとする科学者あるいは歴史家としてのフロイトにとっても永遠のものなのである。

第6節 理論家としてのフロイトと道德家としてのフロイトの葛藤

a. 隣人愛とエロス

ところで、『文化のなかの不快』の読解を終える前に確認しておかねばならないことがある。それは『ある幻想の未来』と『文化のなかの不快』の結論の違いである。

前章で見たように、『ある幻想の未来』では、合理的根拠に基づく道德性の確立を強調する<ロゴスによる未来>が提唱され、愛の理想の実践（たとえば宗教的対象が自らに及ぼす愛の実践を他者にも施す）に基づく道德性の確立を強調する<エロスによる未来>は、潜在的な選択肢として残されていただけであった。ところが『文化のなかの不快』では、宗教の「隣人愛」の掟が批判されつつも、<エロスによる未来>とでも言え

そのような将来的ヴィジョンが示唆されているのである。

それを簡潔に示せば、次のようになる。文化とはエロスの過程である。したがって、文化の本来的な発展の方向性とは、人々を結びつけようとする方向性である。この進歩には、攻撃欲動の断念が伴い、また罪責感の昂進が伴うが、相争うよりも人々と結びつきたいという欲動の方が本来的であることに、われわれは期待をかけることができるのである。

このような基本的前提が顕著である例として、エディプス・コンプレックスに関する説明が、以前の説明と違うということがあげられる。すでに見たように、『文化のなかの不快』では、父親への攻撃と父親の威嚇との対立よりも、むしろ父親への敵意と父親の愛の葛藤（父親の愛を失うのではないかという不安）、そして同じく父親への敵意と父親への愛の葛藤（愛と憎しみのアンビヴァレントな葛藤から攻撃欲動をもったことについての後悔と事後服従へ）の方が、強調されている。つまり、愛ゆえに攻撃欲動を断念したのだ、ということが強調されているのである。

また、もう一つの例として、文化神経症に関する議論をあげることができる。フロイトは、文化が個人の場合と同じような道筋をたどって神経症的になってしまったのではないかと危惧する。『ある幻想の未来』においてならば、そのような診断から、いかに欲動を意識的・合理的に断念するかという問題に議論を進めるはずである。しかし、『文化のなかの不快』でのこの診断に対する処方、断念などの代償を払って人間性の理想を貫徹するのが文化の発展の方向性なのだから、それに従うしかない、というものである。要するに、攻撃欲動が存続する限り罪責感の昂進し、それが漠然とした不快として文化のなかに鬱積して行くのだが、人類絶滅を可能にするような攻撃手段を前にすれば、人々はそれを用いて攻撃欲動を満足させるより、やはり愛と平和を望んで攻撃欲動を断念するのではないかと、本当にそのような成果に至るかどうかはわからないけれども、というのがフロイトの処方なのである。しかも、なぜ愛なのかという根拠を説明することに、フロイトは失敗している。そして、「それこそエロスの仕業」とうそぶ

くのである。

結局、人が人を愛するのは、合理的な根拠から愛するのではなく、本来的な欲動がそれを目指すから愛するのだ。だからこそ、人類の歴史において愛の理想が実現されるかどうかはわからないが、それを永遠の理想としてかけ、実現されることを期待するということもできるのである。

『文化のなかの不快』は、表向きは悲劇的な諸葛藤の叙述に多くの紙面が割かれているのだが、そこに含まれる結論を抽出すれば、こうした<エロスによる未来>への期待が浮かび上がってくる。したがって、『ある幻想の未来』の<ロゴスによる未来>は後退して、<エロスによる未来>が、悲劇的理論家の繰り出す二分法敵対立図式の影から見え隠れしつつも、道徳家フロイトの奉じる理想として前面に出てきたのだと言える。

しかし、このようなフロイトの信念、すなわち愛こそが人間の発達の目指すところであると信じる信念（それは合理的根拠がなく経験的基盤しか与えられていないという意味で信念である）は、何も『文化のなかの不快』ではじめて出てきたものではない。それを例証するものとして、フロイトがアメリカの神経精神科医J・J・パットナムにあてて書いた書簡を参照することにしよう。それは、パットナムが人間の倫理的改善の欲動について論じた著書『人間の動機』（1915年）をフロイトに寄贈した際に、フロイトがその返事として書いたものである。

私は、卑劣なことや意地悪なことを一度もしたことはありませんし、またそんなことをしたいとも思いません。ですから、私はそれを少しも自慢しません。……

[改行]

…… [この段落では、公的領域で道徳律を強調することへの嫌悪感が表明されている]。 [改行]

……なぜ、私はいつも立派に振舞おう、他人に思いやりをもとう、できるだけ親切にしよう、と努めてきたのだろうか。他人が残酷であてにならないから自分が

このように傷ついたり打ちのめされたりするのだと気がついたときに、どうして親切にするのをやめなかったのだろうか。そう自問しても、実際、私には答えられないのです。確かに、それは道理にかなったことではありません。……たぶん、あなたは私がこんな風に自慢の言葉を使う最初の人でしょう。それゆえ、理想へのこのような欲動がわたしたちの遺伝形質の大きな部分をなしているというあなたの主張の証拠として、私という事例を引用されてもかまわないのです（傍点は著者による。J・J・パットナム宛書簡、1915年7月8日。E・L・フロイト 1960年所収）。

利他的行為へと人をつき動かす何か、それは合理的には根拠づけられないものであり、フロイトの体系のなかでは、「欲動」として措定されるより他にないようなものである。

この言葉と、「隣人愛」の掟について言及したときの「それがわれわれに何の役に立つというのか」という言葉とのギャップを、どのように理解したらよいのか。後者は、確かにフロイトが敢えて隣人愛の掟に対して「素朴な態度をとってみたい」と断ったうえでの言葉ではある。しかし、それならばなぜ同じ質問を、自らの利他的実践や文化の発達の方向性であるエロスの理想にぶつけないのだろうか。どうして、それを「実行不可能」と断定しなかったのか。

これにはいくつかの答えが用意されるだろう。一つは、フロイトの不信心に帰すものである。すなわち、フロイトは、隣人愛の掟が宗教的教理に属するものであったからこそ、それを役に立たない実行不可能な掟と決めつけたのだ、という答えである。これについては著者は言うべきことがあまりない。なぜなら、膨大な（それも必ずしも整序化されているとは言えない）伝記的資料を探索して、この答えを検証するという作業は、対象をフロイトの著作に限定している本論稿の守備範囲を大きく超えるからである（上の書簡の引用は例外的なものであると理解していただきたい）。また、このように党派の観点から問題を設定することは、少なくとも著者にとっては、他の可能性をすべて考慮したうえでの最終的処置であるように思われるからである。

しかし、このような党派的観点からの見解を相対化するような言明は、公開されたフロイトの著作のなかからも、引き出すことができる。それは、しばらくあとでも考察する「何故の戦争か」（1933年 b）に見られる一節である。

人間同士の情緒的結合を強めるものなら何でも、戦争を防ぐ働きをするに違いありません。この結合には二種類あります。まず第一に、愛の対象への関係に似たような結合があります。これには性的目標がなくてもかまいません。精神分析がここで愛を語ることを、恥じる必要はありません。なぜなら、宗教もこれと同じことを言っているのですから。汝は己を愛するがごとく汝の隣人を愛すべし、と。しかしこれは言うはやすく行うは難しです。第二の情緒的結合は、同一化によるものです。人々のあいだに重要な共通性をつくりあげるものはすべて、そのような共通感情、つまり同一化を生み出します。人間社会の成り立ちは、大部分これに基づいているのです（23頁、邦訳314頁）。

ここでは、必ずしも性的とは限らない、人々を結びつける情緒的な紐帯、すなわちエロスの力が言及されているのだが、これは「隣人愛」の掟と区別されてはいない。

しかし、愛を語ることについて「恥じる必要はない」と敢えて断らねばならない理由があったのだろう。それというのも、『文化のなかの不快』（1930年 a）では、隣人愛の掟を考察したのちに、「こんなに厳粛な教訓をたれてみても、それが実行を進めることのできるような合理的なものでなければ、何の役に立つというのだろう」（468～9頁、邦訳74～5頁）と言っていたからである。これは、明言は避けているがエロスについても当てはまることである。エロスも、なぜそうなのかはわからない発達の方向性であり、その実行は困難で、だれもその成果を予期できないようなものであった。したがって、愛一般（エロスも隣人愛も含めて）について語ることを、わざわざ「恥じる必要はない」と断らねばならなかった理由はすでにわかっている。それは以前に、合理的で

ないし、実行が困難であり、役に立たないとしていたからである。しかし、なぜ「恥じる必要はない」のかと言えば、それは「宗教もこれと同じことを言っている」からなのである。つまり、宗教と一緒に愛を語るのならば恥ずかしくはないでしょう、と言うのである。いずれにせよ、これが、フロイトの不信心を根拠にしてフロイトの隣人愛に対する評価を云々するような党派的観点を相対化する言明であることは、間違いないだろう。

そこで、今一度、問わねばならない。愛について、これを合理的でない実行不可能なものとするような態度と、それを実践されねばならない理想として語るときの態度との間のギャップは、何を意味するのか。

二つ目の解答は、このギャップを、フロイト内部における理論家と道徳家の葛藤に帰するものである。すなわち、理論家としてのフロイトは、現状を変革するためには、実現されている理想を説いて人々に慰めを与えるのではなく、現実の道徳的实践にまつわる矛盾や葛藤を理論的道具を用いて意識化させ、自覚させなければならぬと考えていたが、道徳家としてのフロイトは、書簡の引用などからも明らかなように、私的領域において合理的根拠なしに利他的に振る舞っていたし、これまで見てきた著作からも明らかなように、道徳性の確立を人間の発達目標とし、さらにエロスの理想はその根拠がわからなくても発達の方向性そのものなのだからそれに従うしかないという意見まで持っていたのであった。これは、フロイトの内部で、心理学者として事象を冷たく悲劇的なまでに分析する立場と、人間として当然実践すべき本来的な理想に、合理性を越えて（非合理的に無意識的な感情に駆られて、という意味ではない）意識的に自覚的に関わろうとする立場とが、分裂しながら併存していたことを示すものである。

b. フロムの指摘

この分裂をとらえている論者として、ここではE・フロムをあげておく。フロムはそ

の最晩年の遺作とも言える『フロイト思想の偉大さと限界』（1979年）で、自らが思想的恩恵を被ったフロイトに敬意を表しつつ、その矛盾を暴露し、フロイトを批判的に継承するための基礎をわれわれに提供してくれている。彼は、その4章「フロイトの欲動論とその批判」で、フロイト欲動論の内在的矛盾や葛藤を指摘している。そのうちの一つが、理論家としてのフロイトとヒューマニストとしてのフロイトの葛藤である。

理論家の到達する結論によれば、人間には自己を破壊するか（ゆっくりと病気によって）、他者を破壊するか、……のいずれかの道しかない。ヒューマニストは、この悲劇的二者択一の考えに抵抗する。なぜなら、この考えによれば、戦争も人間存在のこの側面の合理的解決ということになるからである（フロム 1979年、125頁、邦訳171頁）。

すでに見てきたように、『文化のなかの不快』では、さまざまな葛藤の解消と置き換えの過程としての、文化の歴史が構想されている。まず「幸福／苦悩」の基本的葛藤が述べられ、それが「生／死」、「全能／無力」、「自己／他者」の三つの形態に分けられる。「全能／無力」の葛藤は、科学技術によってある程度解決は可能だが、「自己／他者」の社会的葛藤は、本来最も人間の努力の余地があるものなのに、現代ではこれが文化敵視の感情を醸成してきている。「自己／他者」の根源的対立は、人間の攻撃欲動として現れるが、それには文化の隣人愛の掟（エロスの理想）が対立する。ここで、「個人／文化」の対立関係が成立する。しかし、この対立関係は、文化的規範の内投射と超自我の設定によって他者への攻撃欲動が自我自身への攻撃に転化されれば、解決されるものである。ところが、この解決は別の葛藤をこっそりと導入することになった。つまり、「他者への攻撃／自己への攻撃」という悲劇的二者択一を導入することになったのである。

この悲劇的二者択一は、それまでの対立関係や葛藤とは異質なものである。なぜなら、

そのどちらを選んでも、何らかのかたちで悲惨な結果が訪れるからである。前者の他者への攻撃を突き詰めれば、人類絶滅にまで至るかもしれないし、後者の自己への攻撃を突き詰めれば、人は神経症的にならざるを得ないからである。また、文化全体が神経症的になれば、それはより悲惨で残酷なかたちでの攻撃欲動の噴出を招来しかねない。したがって、この二者択一は、いずれを選択しても、全体主義的暴力の噴出に至る可能性を含むものなのである。それは、あたかも全体主義の到来が歴史的必然であるかのような印象を与えるという意味においても、「悲劇的」である。

1933年のはじめに、ドイツのナチス党首ヒトラーは首相に就任し、独裁権を獲得することになる。一方、その年に出版された『続精神分析入門』（1933年 a、講義は前年）で、フロイトは次のように述べている。

実際、……自己破壊的傾向から身を守るためには、何か他の物あるいは人間を破壊しなければならないようなのです。倫理家 [道徳家] Ethiker¹⁾ にとっては、まさに悲しむべき発見ではありませんか！ [改行]

しかし、倫理家は、なお長らくは、われわれの思弁が現実離れしているのだといって自分を慰めるのでしょう（112頁、邦訳472頁）。

ここでのフロイトは、道徳家を念頭に入れつつもそれを突き放す、理論家としてのフロイトである。だが、悲劇的二者択一の発見を悲しんでいるのは、実は道徳家としてのフロイトその人自身なのではないか、とも思われるのである。

一方、その同じ年に、アインシュタインとの公開書簡²⁾ である「何故の戦争か」（1933年 b、執筆は前年）のなかで、フロイトは理論家としての側面と道徳家としての側

¹⁾ フロムが参照している英訳標準版 *Standard Edition* (SE) では “moralist” と訳されている。

²⁾ アインシュタインはこうたずねている。「人間の心的発達を、憎悪や殺戮という精神病に対して抵抗力をもつに至るまで、押し進める可能性があるものでしょうか」、と（フロイト 1933年 b、12頁、邦訳298頁）。

面との両方を見せている。

彼は、憎悪や殺戮へ向かう欲動が人間のなかで働いているのではないかと推測するアインシュタインに賛成して、自らの欲動論を披露する。次に示すのは、フロムも引用している、そのなかの一節である。

わたしたちは、良心の起源が破壊性の内面化にあるとするような異端の罪さえ犯しました。この過程が度を越せば、決して些細な問題にはとどまらないことにお気づきでしょう。それは全く有害です。一方、これらの力が外界の破壊へ向けられたら、有機体は救われ、その結果は全く好ましいものとなるに違いありません。これは、わたしたちが反対して戦っている醜悪で危険な欲動すべてを、生物学的に正当化するのに役立つでしょう。これらの欲動の方が、それらに対するわたしたちの抵抗よりも——この抵抗についても説明が必要ですが——自然に近いことを認めねばならないのです（フロイト 1933年 b、22頁、邦訳312頁）。

この箇所を引用したあとで、フロムは、「この非常にはっきりとした妥協のない言明により、死の本能 [欲動]¹⁾ に関してそれまでに表明した見解を要約した」という評価を下している（フロム 1979年、129頁、邦訳176頁）。つまり、ここには、悲劇的理論家としてのフロイトの側面がよく現れているというのである。そして、フロムは、フロイトの次の言葉を引用する。

もし戦争をしようという意志が破壊欲動の発現だとするならば、最も自明の方法は、その敵であるエロスを呼び寄せることでしょう。人間同士の情緒的結合を強めるものなら何でも、戦争を防ぐ働きをするに違いありません（フロイト 1933年 b、

¹⁾ フロイトの使っている“Trieb”は、英訳標準版 *Standard Edition* (SE) では“instinct”と訳されており、フロムもそれに従っている。

23頁、邦訳314頁)。

ここに見られるのは、先ほどの悲劇的理論家とは違って、エロスによって破壊欲動を弱め戦争を防ごうと提案する道徳家としてのフロイトである。この引用箇所に対して、フロムは次のようにコメントする。

ヒューマニストとしての、また彼が言っているように「平和主義者」としてのフロイトが、ここでほとんど狂乱状態になって、彼自身の前提の論理的帰結を避けようと努めている姿は驚くべきことであり、また感動的でもある。もし、死の本能[欲動]が、フロイトが終始主張しているように強力かつ根源的なものであるのなら、どうしてエロスを働かせることによって、それをかなり弱めることができるというのか。両者ともに、すべての細胞に含まれていて、有機体の究極の性質を構成しているのではないのか(傍点は著者による。フロム 1979年、130頁、邦訳176～7頁)。

c. フロムへの批判

フロムは、本研究でもこれまで認められてきた、理論家としてのフロイトと道徳家としてのフロイトとの分裂を正しく指摘している。そして、この分裂をフロイトの矛盾として批判するのである。しかし、この批判に、われわれはある程度までなら答えられそうな気がする。以下、フロムのフロイト批判に対する再批判、いわばフロイトの弁護を試みてみよう。

フロイトは確かにエロスと破壊欲動とを対立する二大欲動として措定したのだが、人間の発達や文化の発展の方向性については、それを基本的にエロスが決定するものとしていた。すでに見てきたように、文化とはエロスの支配する過程であり、エロスと破壊欲動の闘争も、そのエロスの過程一般に付随するものでしかない。フロムは、死の本能

〔欲動〕が「根源的」であるのにどうしてそれをエロスによって弱めることができるのか、と問いかけるが、それに対しては、エロスこそが＜本来的＞な（しかし未だ潜在的で実現されていない）発達の方向性を指し示すものであるからだ、と答えることができよう。フロムもすでに引用しているフロイトの言葉（前々掲引用）に、「わたしたち〔平和主義者〕の抵抗——この抵抗についても説明が必要ですが」というものが見いだされる。そして、この平和主義者たちによって代表されるエロスの抵抗よりも、破壊欲動の方が自然に近いということが言われている。しかし、フロイトにおいては、「自然」とは支配さるべきものを意味するのであって、運命を悲劇的に翻弄するものではあっても、本質的に決定づけるものではないということに注意しなければなるまい。したがって、この悲劇的理論家の言葉のなかにも、「自然」に近い破壊欲動を支配統御するエロスが活躍する余地が残されているのである。では、「わたしたちの抵抗——この抵抗についても説明が必要ですが」という言葉で示唆されている通りに、エロスの抵抗に関する「必要」な説明はなされることになるのだろうか。

それは、「何故の戦争か」の結末部分でなされることになる。そして、フロムもこの言を見逃したわけではなかった。

……文化の心理的性格のうち次の二つのものが最も重要だと思われまます。一つは人間の欲動生活を支配し始める知性の強化、もう一つは有利でも危険でもある諸結果すべてを伴う攻撃的傾向の内面化です〔フロムは、この箇所までは引用していない〕。〔以降フロムも引用〕さて、戦争は、文化の過程によってわたしたちに課せられたこれらの心的態度に対する、最も愚かな反抗です。だからこそ、わたしたちは戦争に反対せざるを得ないのです。もうこれ以上がまんすることはできません。これは単に知的かつ情緒的な拒絶ではありません。わたしたち平和主義者の場合、これは、体質的不寛容であり、極度に高められた病的嫌悪なのです。……〔改行〕では、他の人々も平和主義者になるまで、わたしたちはどのくらい待たねばなら

なのでしょうか。それは誰にもわかりません [ここまでがフロムの引用箇所。上の傍点はフロムによる]。しかし、次の二つの要因、すなわち文化的態度、および未来戦争の及ぼす結末に対する当然の不安という、この二つが契機となって、やがてそう遠くない将来において戦争行為に終止符が打たれるであろうと考えるのは、ユートピア的な希望ではないかもしれません。どのような道、あるいは回り道を通じてそこに至るのかを推測することはできませんが、いずれにしても、こう考えて差し支えないだろうと思います。すなわち、文化の発展を促進するものは、すべて戦争反対の作用をもする、と（最後の箇所の傍点は著者による。フロイト 1933年 b、26～7頁、邦訳318～9頁）。

フロムは引用（前掲引用の途中まで）のあとで次のように述べている。

そして、この手紙の最後で、フロイトは彼の著作のなかにときどき見られる考え方に触れている。それは、文明 [文化] civilization¹⁾ の過程を、本能 [欲動] instinct に対するいわば永続的で、「体質的」で「器質的」な抑圧をもたらす要因とする考え方である（フロム 1979年、130頁、邦訳177頁）。

フロムの指している手紙の最後の部分とは、「文化の発展を促進するものは、すべて戦争反対の作用をもする」というフロム自身は引用していない部分のことであろう。フロムは、文明 [文化] の過程が本能 [欲動] を「体質的」に抑圧すると理解しているようである。しかし、著者の理解するところによれば、その理解は、文化の過程を促進するエロスという別の欲動が破壊欲動を弱める、と訂正されなければならない。つまり、対立は、文明と本能の間で起こっているのではなく、本来的な欲動と根源的な欲動との

¹⁾ フロイトの使っている“Kultur”は、英訳標準版では“civilization”と訳されており、フロムもそれに従っている。

間で起こっているのである。なぜなら文化の過程とは、そもそもエロスの過程なのだから¹⁾。さて、フロムがフロイトの戦争に対する「体質的不寛容」の考え方に向ける批判は次のようなものである。

フロイトの概念によれば、死の本能〔欲動〕は、あらゆる有機体の生得的傾向である。この根源的な生物学的な力を文明〔文化〕の過程において弱めることができると仮定するのは、理論的に困難な命題であるように思われる。……〔改行〕

……文明〔文化〕の過程において、ある種の本能〔欲動〕的な要求に対する体質的、器質的抑圧があったことを示す十分な証拠があるのだろうか。この抑圧は本能〔欲動〕的欲求を……弱める働きをするので、フロイトの普通の意味での抑圧とは違うものなのだろうか。もっとはっきり言うなら、歴史の過程において、人間の破壊的衝動は弱まったのだろうか。あるいは抑制的衝動が発達して、それがいまでは遺伝的に固定しているのだろうか。この問いに答えるためには、とくに人類学、社会心理学、そして遺伝学における広範な研究が必要であろう（131～2頁、邦訳179頁）。

フロムは、遺伝的に固定した行動の形式としての破壊の「本能」が文明の過程によって弱められるということを仮定するのが、理論的に困難だとしている。フロムの批判は、フロイトが破壊の「本能」を議論していたのだという理解に立つ限りにおいては、きわ

¹⁾ この理解の不一致をさらに広げているのは、「文化の発展を促進するものは、すべて戦争反対の作用をもする」という言葉のドイツ語原文のあいまいさである。原文は、“Alles, was die Kulturentwicklung fördert, arbeitet auch gegen den Krieg”である。これは、「文化の発展が促進するもの」とも訳せる。実際、日本教文社刊の『フロイト選集』での訳者吉田はそのように訳している。しかし、人文書院刊の『フロイト著作集』での訳者佐藤は、「文化の発展を」と訳している（11巻261頁）。フロムはこの箇所を引用していないので、どちらに解釈したかは不明である。しかし、戦争に反対する主体、つまり破壊欲動に反対する主体を文明〔文化〕としていることから、「文明の発展が」と解釈したのかもしれない。これでは、エロスが破壊欲動を弱めるという理解に達しない。ちなみに、フロムが他の箇所の引用の際に依拠している英訳標準版では、この箇所は、“whatever fosters the growth of civilization works at the same time against war”（SE22巻215頁）と訳されている。

めて妥当なものであろう。しかし、特定の目的性よりも一般的な方向性を強調する破壊の「欲動」と生の「欲動」・エロスとについて議論していたのだという理解に立つと、あまり妥当性がないものとなる。

また、フロイト自身が破壊欲動を生物学的な力としてとらえていたということについては、その通りだと言えるし（本稿第3章）、それが文化の過程において弱められることが可能なかどうかという問題を広範に研究する必要があるということについても、確かにその通りであろう。しかし、あくまでフロイトの歴史思想の理解と思想史上の意義を探ることを目的としている本研究の性格上、この議論に踏みいることはできない。フロイトの生物学的形而上学を諸科学の成果を踏まえて検証するという企図には、残念ながら参入できない。

だが、フロイト思想の理解という観点から疑問を提示することはできる。フロイトは、『快感原則の彼岸』（1920年 e）での生物学的思弁を、どの程度『文化のなかの不快』（1930年 a）まで引きずっていたのだろうか。そのまま引きずっていたと考えるのは、困難である。なぜなら、『文化のなかの不快』では、「死の欲動」という言葉を極力避け、「破壊欲動」、「攻撃欲動」という言葉の方を多く用いており、同様に「生の欲動」という言葉を避け、「エロス」という言葉を多用しているからである。

また、自己破壊か他者破壊かという悲劇的二者択一は、あくまで文化の進歩の過程のなかで出てきた葛藤として考えられているのであって、生物学的にそうならざるを得ないものとしてあらかじめ決定されている葛藤ではない。フロムは、破壊本能〔欲動〕の生物学的な理論前提からして、それが弱められたり（内面化されることによって）、破壊性をもたない行為（たとえば自然支配）に転化されるとすることは困難であるとしている。だが、道徳家としてのフロイト、あるいはヒューマニストとしてのフロイトが言っているのは、生物学的な意味で根源的な破壊の本能を文化過程において弱めるということではない。むしろ次のようなことである。他者に対する根源的な攻撃欲動を自己へ転化するということも、愛へと向かう本来的な欲動ゆえに可能なのである、と。つまり、

他者を対象として承認したうえで、その愛を失う不安から、あるいは攻撃を加えたことへの後悔（対象への愛ゆえの後悔）から、厳格な超自我が設けられるようになったのである。文化がより多彩な民族や国家との接触を増大させ、のちにはそれらを平和的に統合するような方向性を目指している以上、この方向性にしがたって他者への攻撃欲動が噴出しないようにくい止めるという努力が、引き続き、いや以前にもましてなされねばならない。そして、それが確実に実現されるであろうと言うことはできないとしても、希望するしかない。道徳家としてのフロイトはそのように言うであろう。

フロムは、理論家としてのフロイトとヒューマニストとしてのフロイトの矛盾あるいはディレンマを指摘する。それは、「理論家」が提唱した破壊性の生物学的「本能」を、「ヒューマニスト」が戦争は許せないという立場から、勝手に「文明」によって弱められると訂正してしまったという矛盾である。しかし、これまで見てきたように、フロムのフロイト理解には、文化におけるエロスの役割の見落とし、フロイトの「欲動」を英訳にしたがって生得的な行動の形式としての「本能」として理解していること、などの難点がある。この難点を克服するならば、フロムも、理論家としてのフロイトと道徳家としてのフロイトは、統合される可能性がある結論することになったかもしれない。フロムの見たヒューマニストとしてのフロイトは、自らの理論的発見を突き詰めれば必然的に予見されるところの悲惨な結末にがまんがならなくて、それを強引にねじ曲げて平和の可能性を探ろうとするフロイトである。

しかし、われわれが本論稿でこれまで見てきた道徳家としてのフロイトは、人間個人の発達と文化の発展の方向性を＜道徳性＞の進歩に見いだし、その進歩のなかにつきまとう葛藤を理論的図式によって描き出しつつも、本来の発達の方向性に望みをかけるフロイトである。フロムは、理論家としてのフロイトの立場から、ヒューマニストとしてのフロイトを矛盾としてとらえている。だが、むしろ道徳家としてのフロイトに、理論家としてのフロイトを組み込む可能性もあるのではないか。結局のところ、フロイトの描いた文化史とは、理論的に際立たせられるような葛藤をはらみつつも、道徳的進歩を

逃げて行くような過程なのだから。

d. 分裂の定式化

フロムの批判に対するフロイト擁護はここまでにしよう。いずれにせよ、フロイトにおける現実主義的な側面と理想主義的な側面との分裂を洞察したという点で、フロムの功績は大きい。この葛藤は、実際これまでのフロイトの歴史思想の考察においてもしばしば確認されてきたところのものである。たとえば、無意識的な非道徳性を直視しそれに徹底的に幻滅するフロイトと、喪の悲しみと喪の作業を経てそれを意識化することによってより高い道徳性の確立に向かおうとするフロイトの分裂、大まかに言えば、悲観論者と楽観論者の分裂である。それは、「戦争と死に関する時評」（1915年 b）では悲観論者、「無常ということ」（1916年 a）では楽観論者（悲愴感を漂わせてはいるが）という風に、ある程度、著作に応じてはっきりと分けられるものとして確認されている。『文化のなかの不快』（1930年 a）でもある箇所では「自己破壊／他者破壊」の悲劇的二者択一を描き出し、ある箇所では「永遠のエロス」に期待するという風に、鮮やかなコントラストと分裂を見せている。

ここで、これまでの考察を踏まえて、改めて理論家としてのフロイトと道徳家としてのフロイトを定式化するならば、それは次のようになるだろう。

<理論家としてのフロイト>は、現実の道徳的实践にまつわる、過去から続いている無意識的な矛盾や葛藤を、理論的道具を用いて表現し、その意識化をうながそうとする。そして、この遡及的な作業に際しては、発展や進歩に逆らう死の欲動が引き起こす、文化史個々の場面に現れる葛藤に注目し、それをエロスと死の闘争として記述するのである。一方、<道徳家としてのフロイト>は、現実の道徳的实践に本来的な道徳性確立の方向性を見て、理論家の問題指摘を受けて自覚を深めながら、その道徳性確立の方向性をのぼして行くしかないと決意する。そして、この回顧的かつ前望的な観点から、文化史全体をエロスによる発展や進歩として記述し、それをエロスの過程として規定するの

である。

だが、これら二つの側面は、精神分析的治療にたずさわる〈療法家としてのフロイト〉においては、無意識的な葛藤の意識化によって患者を倫理的主体になるようながす、という一言に集約されるように思われる。次に、療法家としてのフロイトが、文化論的著作において理論家と道徳家というに側面に分裂したという仮定に基づいて、分析的治療のプロセスを一つの範型として、一連の文化論的著作の成果を確認してみたい。

第7節 歴史家としてのフロイトへ——療法家を範型として

ここでは、まず、①精神分析的な治療場面における対話プロセスの性格とそれに従事する〈療法家としてのフロイト〉の役割とを明らかにし、そのなかに理論家と道徳家の原型を探る¹⁾。なぜなら、精神分析の治療を受けに来る患者（被分析者）との対話こそ、精神分析の理論が編み出された場所であり、また道徳家フロイトが人間の成熟に関する見解を練り上げた場所であろうと予想されるからである。そして次に、②分析的治療場

¹⁾ エリクソン（1956年 b）は、臨床家 clinician としての精神分析家、理論家としての精神分析家、ヒューマニストとしての精神分析家という区別について言及している。それによると、臨床家は、療法的契約に関わり、観察している事象に感情的に巻き込まれることもあるような状況にありつつ、そうすることにおいて精神分析的研究の基礎を築くものであり、理論家は、概念的構想に関わり不断の概念的再定義をおこなうものである。そして、ヒューマニストは、組織的自己分析に関わり、人間の隠されている側面を明らかにする責務を自ら負い、人間の福祉を願う。さらに、分析的関係にとどまらない歴史的次元を切り開いたことも精神分析の功績とされている。すなわち、精神分析は成人が幼児期に対してもつ葛藤をはらんだ関係を新しく倫理的に方向付けるのであり、進歩のかげに隠れているものの意義を掘り起こすのである。本研究で使われる療法家、理論家、道徳家、歴史家というフロイトの側面を表す語は、必ずしも上のエリクソンの規定したものと一致しない。エリクソンの規定と異なる点をあげれば、〈理論家〉が関わるものとしては、理論的道具の洗練だけでなく、観察された事実の説明へのその使用をも含めたい。また、〈道徳家〉の性格特徴としては、エリクソンの言う「ヒューマニスト」に加えて、同じくエリクソンの言う歴史的次元における「進歩」の再定義、つまり公認の「進歩」のかげに隠れている葛藤を暴露し、それによって人間の発達の本来の方向性を再定義しようとする側面を加えたい。しかし、私の言う〈道徳家〉は、エリクソンの言う歴史的次元における歴史的構成の次元をさほど考慮していない。葛藤を理解可能なものとして説明するような物語を被分析者と共同しながらつくりあげるのは、のちに言うように実践的〈歴史家〉としての精神分析家フロイトである。

面における対話プロセスの進行を一つの範型として、『文化のなかの不快』までの文化論的テキストの意義、すなわちその特徴と成果と限界とを確認したい。

a. 技法論に見る療法家としてのフロイト

<療法家としてのフロイト>は、著作のなかでもとりわけ症例論文や技法論文のなかに見いだすことができる。ここではいくつかの技法論文から、分析の場面における療法家としてのフロイトの役割と意義を、その対話プロセスに即して析出してみよう。

初期の技法論文「フロイトの精神分析の方法」（1904年）によると、精神分析という心理療法は、<カタルシス法>kathartisches Verfahren から発展したものである。この方法は、催眠によって症状が最初に出現したときの状態にまで患者を退行させることで、これまで意識の領域外にあった記憶、考え、欲動を想起させるものである。患者が激しい情動の表出とともにこれらの心的過程を語ると、症状は克服され、再発も起こらなくなる。この方法では、医師が患者に<暗示>を与えることで症状を禁止する方法が放棄されているが、のちにフロイトは暗示だけでなく催眠すらも放棄し（催眠効果のない患者の治療のため）、患者による<自由連想>freie Assoziation をその方法の主軸とするに至った。それは、思いついたことを何でも話すように指示すると同時に、恥ずかしい、苦痛だという理由で話すのをやめてはならないという強制を課すものである。それが可能になるのも、被分析者が治療を目的として分析者と治療同盟を取り結び、分析者の指示に従って、治療を成功させようとするからである。これを妨げるものがあるとすれば、それは、症状の発生に関与している重要な過去の出来事（あるいはそれにまつわる欲望）の無意識的なく抑圧>Verdrängung であり、それが想起されることを妨げようとする無意識的なく抵抗>Widerstand である。自由連想には必ず記憶の欠損が発見されるのであり、この健忘には抑圧と抵抗が関わっていると考えられる。最も理想的な場合、完全な想起が実現され、生活史におけるなぞめいた因果関係が解明され、病苦は消滅する。このような想起、つまり無意識的なものの意識化は、意図されざる症状行為や錯誤行為の

種々の〈解釈〉Deutungによってうながされる。しかし、完全な想起と完全な治療などというものはあくまで理想であって、現実には、そのようではあり得ない。だからといって、分析が全く効力がないというわけではなく、不十分なものではあってもかなりの程度の成果が期待されるであろう。

中期の論文「想起、反復、徹底操作」（1914年 f）になると、重点は想起から解釈へと移る。ある特定の出来事の想起よりも、まず被分析者の示す諸徴候を解釈してそれを被分析者に投与する。そして、それに対する抵抗を認識し、さらにそれを解釈して投与し、患者の自覚をうながして行く。このような「解釈—抵抗」の循環によって、記憶の間隙を徐々に埋めて行くのである。またこの論文では、〈転移〉Übertragung 概念が登場している。転移とは、被分析者が抑圧されたものを思い出さずに、行為に表すこと、すなわち反復することを指す。それは、過去の葛藤を現在の葛藤に置き換えることを意味する。たとえば、幼児期に父親に向けていた感情を、想起することはできないが、分析者につけるといった具合である。分析者は、この転移を制止せずに自由に発現させ、それを操作する。想起されにくい起源的出来事に直接アプローチしようとするよりも、発現するがままにさせて現れた転移を素材にして、抵抗が克服されるまで徹底して分析作業をおこなうこと、すなわち〈徹底操作〉Durcharbeitung によって、比較的容易に抑圧された欲動の興奮が発見されるのである。この徹底操作の概念には、性急に分析家自身の解釈を押し付けるのではなく、患者の抵抗が克服される時が来るのを待たねばならない、ということが含意されている。抵抗の解釈および転移の操作という方法の導入は、過去における起源的出来事に直接アプローチするのではなく、現在における転移的反復の「解釈—抵抗—再解釈」を通じて間接的にアプローチするという技法上の転換を意味するであろう。そして、このような転換を通じて、分析家と患者は対話的な関係を取り結ぶことになる。それは、分析家の一方的な暗示という方法を乗り越え、また患者の一方的独白に依存するカタルシス法をも乗り越えたすえに獲得されたものである。

フロイトの存命中に発表された最後の論文の一つである「分析における構成」（1937

年 c) では、再び過去へとアプローチする道が示されている。しかし、それは葛藤を引き起こす原因となった出来事そのままの想起ではなく、記憶の断片、連想、転移的反応などの材料をもとにした<構成>Konstruktionである¹⁾。そこでは、歪曲されたかたちで現在に付着している歴史的眞実²⁾の断片を、それが帰属する過去の位置にまで正確に復帰させるということが目指される。その構成を患者が激しく否定したり肯定したりする場合には、患者の抵抗が得られたと解されることになり、その抵抗の解釈によって構成はさらに精緻化される。逆に構成の提示が患者に何の変化も引き起こさない場合には、その構成の妥当性が疑問視される。構成の眞実性の確信が患者に起こったとき、それは抑圧された記憶が再想起されたのと同じ効果を引き起こすということである。

こうして得られる構成は、患者と分析家の相互主観的な共同作業の産物であると言うことができよう。分析の場面で分析の対象となるのは、患者だけではない。分析家も、患者の転移に呼応する自らの逆転移（患者の行為表出のシナリオにしたがってある役割を演じてしまうことなど）を分析しなければならないのであり、したがって分析家の自己分析がどの程度深いものであるかによって、分析の成否も決定されるのである。

また、技法論という性格上、分析家の働きばかりが論じられることになったが、分析の最終的成否の鍵は患者自身の自己分析にあるということも忘れてはならないだろう。分析家は、構成すべき事柄に対して、患者の現時点においてなされる言表や行動を通じてしか接近できないのであり、患者自身に成り代わってそれを反省するわけには行かないのである。したがって、精神分析の営みとは、厳密には、患者という他者を分析するのではなく、患者自身の自己分析をうながすことである。また、そうした精神分析の営みから得られる知見とは、患者の自己分析をうながすという営みを通じて分析家自身内

¹⁾ 本論稿では、「構成」という言葉はこのような技法論上の概念として用いられる。それに対して、歴史の「構想」という言葉は、構成のように素材や対象を限定せずに、歴史の全体像を想像力を働かせながら統一的に組み立てることであり、そのなかに構成の成果を含みうるものである。

²⁾ この「歴史的眞実」historische Wahrheitという言葉は、明確な定義を与えられてはいないが、いくつかの著作で散見されるものである。これに関する詳しい議論は次の章でおこなう。

省し、また自己分析を深めることによって形成されるのである。このことは、フロイトの著作の中心にもまた自己分析が位置するということを示唆する。結局のところ、分析の作業とは、複数の自己分析の主体（自己分析に精通しているか否かという非対称性はあるが）による相互主観的な作業であると言うことができよう。

やはり最晩年の論文「終わりある分析と終わりなき分析」（1937年 b）によれば、以上のように進められる分析の作業は、実際には諸般の事情から適当な時点で打ち切られることが多いのであるが、理想的には終わりのない作業であって、専門の分析家であっても、自己分析に加えて他の分析家による定期的な分析（教育分析）を受ける必要があるとされる。これは、精神分析における歴史（個人の生活史も含む）の構成、あるいは分析によって得られる知見が、絶対的な真実性の主張からはほど遠いものであることを物語っている。

b. 療道家としてのフロイトにおける理論家的側面と道徳家的側面

さて、以上のような分析のプロセスにおいて、精神分析家の〈理論家〉的側面と〈道徳家〉的側面とに相当するような要素は見出せるであろうか。

〈葛藤を引き起こす問題的なるもの〉を理論的図式によって把握し表現するのが、一連の文化・歴史的著作に見られる〈理論家としてのフロイト〉であった。この場合の理論的図式とは、主に経済論的語彙によって構成されている。すなわち、そこでは、心的諸過程を欲動の量的エネルギーの循環と配分とによって説明するような理論装置が用いられるのである。分析的な治療場面で、精神分析の専門家・研究者にしか分からないこのような経済論的語彙が用いられることは、まずないと言ってよいであろう。〈葛藤を引き起こす問題的なるもの〉、すなわち症状の発生に関わる過去の出来事や抑圧された欲望などの把握は、患者に理解可能なかたちで説明されねばならない。また、それが患者に理解可能な言語によって表現されうるものであっても、それを話すのが時期的に適当でない場合には、分析家は沈黙せねばならない。したがって、患者を前にした分析場

面においては、〈理論家〉は顕在的なかたちで現れることがないと言ってよからう。患者の直接的現前（応答の時間的空間的近接性）のない文化的・歴史的テキストであれば、ど饒舌だった〈理論家〉は、患者の直接現前する治療の場面では沈黙してしまうのである。

しかし、それは〈理論家〉に相当するものが消えたことを意味するのではない。〈葛藤を引き起こす問題的なるもの〉の把握の必要性までもが否定されたわけではないからである。分析的治療において、〈療法家〉は、この〈問題的なるもの〉を、患者に理解可能な言語で、そして最も適当な時期に、〈解釈〉として提示しなければならない。〈理論家〉は分析的治療の場面においては、〈解釈〉を投与する〈療法家〉に相当するのである。

さて、〈療法家〉の投与する解釈、患者の抵抗や転移、さらにその解釈あるいは操作といった、解釈と抵抗・転移の循環を経て、現在の症状の原因となる過去の出来事の構成が積みだされて行く。フロイトによれば、これは断片的な素材から全体像を復元する考古学の作業にたとえられるものである。ここに分析の歴史的次元が示される。それは、個人の先史時代に属する無意識的なものを、意識化することによって歴史の領域へと組み込むことを意味するであろう。このとき、患者が構成の真実性について確信を持つようになると、構成の発見的価値（想起するのと等価な）によって、患者自身が問題的なるものを把握し、状況を改善するためにどのように行動すべきかを考え決断することのできる主体になる。つまり、構成の発見的価値によって、患者（被分析者）の倫理的主体性の領域が拡大するのである。これは、患者が分析家にうながされ、また助けられて、自らの症状を引き起こす〈問題的なるもの〉を理解できる〈理論家〉になると同時に、発達の方角性を同定し、かつ是認できる〈道徳家〉になることを意味する。それは一言でいえば、自己分析の操作（作業）主体になることを意味する。こうして、〈療法家〉は、患者の振る舞うべき道徳的教えを押し付けるようなことなしに、患者が倫理的主体となること、つまり〈道徳家〉となることをうながすのであり、それによって〈

療法家>自らも結果的に<道徳家>となるのである。

しかし、療法家はこのように結果的に道徳家となるだけではない。対話のプロセスにおいても、道徳家的な要素は見いだせるのではないか。<療法家>における<理論家>的側面は、患者に解釈を投与する点に見いだされるが、<道徳家>的側面は、あくまで患者の反応に耳を傾けながら、それを受け入れつつ、それでもなお患者の抵抗に逆らいながら、患者が倫理的主体あるいは自己分析的主体となれるように導く点に見いだされる。患者に解釈を与える、患者の抵抗が反応として帰ってくる、そして患者の反応を聞き入れつつ、それでもなお再度解釈を投与して、患者を導こうとする。われわれは、この「それでもなお」の契機に、<道徳家>の姿を見ることができる。結局、患者を倫理的主体へと導くのは、患者の真実から目をそむけようとする抵抗にあいつつも、なお洞察を進める<道徳家>である。<療法家>を、多少の無理を承知で敢えて理論家と道徳家に分けるとしたら、それは<単なる解釈者>と<患者の抵抗に逆らう解釈者・構成者>とに分けられるかもしれない。

したがって、患者に理解可能な言語で適切な時期に解釈を投与する療法家が、文化論的テキストにおける<理論家>の原型である。また、患者の抵抗を受けとめつつも、それでもなおその抵抗を解釈して患者に示し、最終的には患者にとって真実性が確信されるような構成を作り上げ、患者を倫理的主体・自己分析的主体へと導く療法家が、文化論的テキストにおける<道徳家>の原型であろう。これら理論家的側面と道徳家的側面は、治療の手段と治療の目的として分裂することなく統合され、<療法家>としてのフロイトの性格特徴に包摂されている。

c. 理論家的側面と道徳家的側面の統合を目指して

このような治療プロセス、すなわち患者との対話プロセスを範型として、文化論的著作における理論家としてのフロイトと道徳家としてのフロイトのスムーズな連続を仮に想定するとしたら、それは次のようになるだろう。

<理論家>としてのフロイトは、無意識的なく葛藤を引き起こす問題的なるもの>の遡及的掘り起こし（考古学的作業）に関わるが、それを二分法的対立図式によって表現し、解決不可能な悲劇的葛藤として提示するにとどまらず、その解決の可能性、すなわち意識化と進歩の可能性をも考慮に入れねばならない。こうして道徳家としてのフロイトに接続するのだが、<道徳家>は、具体的な指針を押し付けるのではなく、読者（患者ではなく）¹⁾ が自発的に倫理的主体性を獲得するようながす（自己分析をうながす）のであり、したがって、読者がおのずから葛藤を意識化し、状況を把握して、文化の目指すべき方向に沿って自らの欲動を自覚しながら断念できるようなく歴史の構成>を目標としなければならない。そして、その際には、理論家の提示する<葛藤を引き起こす問題的なるもの>と、文化の本来的な進歩の方向性とを、より理解可能な連関のもとに統合しなければならない。道徳家としてのフロイトは、過去これまでの歴史全体を鳥瞰して進歩の方向性を見定めると同時に、それだけではなく、理論家の提示する個別の問題の指摘を受けて、現在まだその進歩の到達すべき目標が完全に実現されていないことを知り、それが未来において実現されることを願いながら、葛藤の反復と進歩の歴史を、読者に自覚をうながすようなかたちで、より全体的に、より理解可能なものとして、構

¹⁾ ここでは、一方の臨床実践を患者との対話としてとらえ、他方の著作執筆を読者との対話としてとらえて、両者を類比的に比較している。もちろん、対話の相手が空間的に近接していることを不可欠の条件とするような素朴な対話概念からすれば、読者との対話は対話ではないとも言える。しかし、目の前に対話の相手がいて、相互に活発な話のやりとりが交わされたとしても、どちらか一方に、相手から学んで自らの見解を変化させる用意がなければ、それは対話にはならないだろう。ここでは、対話が成り立つために必要な最低限の条件を、他者との関係性において自らの見解の枠組を変容させる準備が整っているような態度としておく。素朴な対話概念において対話の本質的条件とされる、反応の時間的空間的近接性は、ここでは声、文字、その他のコミュニケーションの媒体と同じく、対話を促進するための手段の一つであり、対話の性格を規定する形式的条件である。

成しなければならない¹⁾。このように、治療プロセスを範型とした場合、文化論的著作における<理論家>と<道徳家>はスムーズに連続するというだけではなく、<歴史家>としてのフロイトへと統合されねばならない。

ところで、文化論的著作における読者との理想的対話プロセスの性格を把握するうえで、確認しておかねばならないことがある。それは、書物という媒体が、読者との対話ばかりでなく（あるいはそれ以上に）、作者自身との対話をも進めるということである。つまり、分析的対話において果たす著者自身の自己分析のしめる重要性が、書物という媒体によって増大されるのである。したがって、フロイトの文化論的著作は、文化内的存在である読者との対話であるばかりではなく、同じく文化内的存在であるフロイトという著者自身との対話でもあると言える。その意味で、文化論的著作において歴史を構成するということは、読者のみならず、文化のなかに読者ととも存在するフロイトという著者自身が、自分自身を位置づけることによってこれまで意識されていなかった領域にまで倫理的主体性を確立できるような歴史物語を構成するということである。

d. 文化論的著作の批判的考察

以上のように想定された、書物を媒体とする読者（フロイトという著者自身をも含む）との理想的対話プロセスから見て、本論稿でこれまで考察してきた文化論的著作は、どのように評価されるだろうか。

¹⁾ フロイトの言う構成とは葛藤の起源となるような出来事のみに関わるのではないか、という批判には、構成は葛藤の反復や置き換えや転移がいかんして起こったかというその経緯をも含むと答え、起源反復的な歴史<構想>（構成の総合としての構想）においても原父殺害仮説だけが提示されているわけではないという例証をあげておきたい。ただ、葛藤の解決と置き換えにも含まれる進歩の契機を組み込んだ構成という観念は、フロイトの技法論には見られない。しかし、現にこれまで見てきた文化論的著作で進歩主義的な歴史構想が展開されてきたことを考えると、進歩の契機をも組み込んだ構成が文化論的著作においてなされねばならないと結論するのは、そう的外れではないだろう。実際、前章で見たように、対象喪失と進歩の契機と新たな葛藤の展開と喪の作業という連関がある限り、少なくとも文化論的著作で、構成を起源反復的な歴史の構成のみに関わらせて、そこから進歩の契機を排除するのは一面的であろうと思われる。ここでは、技法論に見られる治療プロセスが範型とされていることは間違いがないが、議論の焦点が当てられているのはあくまで文化論的著作である。

まず、その評価にはいる前に、『文化のなかの不快』などにおいて顕著に見られる＜理論家としてのフロイト＞と＜道徳家としてのフロイト＞の分裂ないし断絶という問題状況を整理しておこう。

一体、なぜこのような断絶が起きたのだろうか。これは、フロイトをとりまく20世紀前半の西洋文化の歴史的状況にも原因を求めることができる。そこでは、無意識的なく問題となるもの＞の意識化というかたちでの進歩は実現されていない。

そもそも無意識的なるものの意識化という問題設定はフロイトのものである。もし現実の歴史に進歩の契機を求めるとしたら、それは、呪術的段階から宗教的段階に至る際の全能願望（ナルシシズム）の抑圧、また宗教的段階から科学的段階に至る際の人間のナルシシズム的世界観への三大侮辱、あるいはそれによって引き起こされる宗教的教理への不信感と威嚇しかつ保護する神という対象の喪失、ということになるだろう。フロイトからすれば、これらの対象喪失は正しく喪の作業を経て、喪失の現実の認知と別の対象の発見、そして失われた対象へのアンビヴァレンツの克服へと向かわねばならないだろう。

だが、フロイトが現実の歴史に見いだすのは、それと正反対のことばかりである。ここでは、無意識的な葛藤が解決されたかと思うと別の葛藤へと置き換えられて行き、しかも解決されたかのように見えた以前の葛藤は、新たな葛藤の深層に蓄積されて行くのである。フロイトという著者の見解を集約的に首尾一貫したかたちで提示する書物という媒体の性格や、知的批判というかたちで抵抗を寄せる読者層（精神分析以外のアカデミズムや宗教的知識人）の存在とも相まって、葛藤の持続性と重層性は、理論的言語による徹底的な葛藤の暴露という、フロイト的解釈の暴走を引き起こした。

ところが、フロイトの観察するところによれば、文化は実際に人々を漸進的により広い範囲への共同体へと結びつける方向に進歩している。なぜそのような進歩が可能なのか。フロイトは、素直にもそれが自分の理解を超えていることを認める。ただ確かなように思えるのは、その進歩が手放しに喜べる進歩ではないということである。なぜなら、

文化が進歩すれば進歩するほど、葛藤は積み重なって行くように見えるからである。こうした状況は、文化のなかの不快の鬱積という結果にとどまらず、戦争による文化自身の自己破壊という結末をも招きかねない。本来的進歩の可能性をたずさえた文化が、悲惨な自己破壊の運命をたどるといふこと、これは悲劇以外のなにものでもない。

したがって、本来的な進歩の可能性に目を向ける<道徳家としてのフロイト>と、持続しかつ重層的に蓄積して行く葛藤に目を向ける<理論家としてのフロイト>の分裂は、フロイトが生きた当時の西洋文化の状況を如実に反映していると言えるだろう。この分裂は、高い文化水準を誇っている西洋諸国が戦争という破壊（他者破壊であり結局は自己破壊でもある）の道をひた走っているという現実を考えれば、やむを得ないものなのかもしれない。

しかし、治療プロセスを範型とした場合に、これでは患者の症状を手をこまねいて見ているだけ、ということになるだろう。たとえば、「これだけ高い知性を備えた人物なのに、どうしてこのような症状に悩まされているのだろうか」という分析家のため息は、治療プロセスの範型の要求する厳しい基準からすれば、失敗の表明でしかあるまい。あるいは好意的に見て、分析の未完成さを物語るものでしかない。

理想的な治療プロセスにあつて、文化論的著作に欠けているように思われるのは、歴史的構成の次元の充実である。確かに、『トーテムとタブー』（1913年）では、のちの歴史構想の基礎となる進歩主義的歴史モデル（第3論文）と起源反復的歴史モデル（第4論文）との両方が示されたが、それらは有機的な連関をもたないまま、ただ並列的に提示されているだけであつた。これでは、分析的治療に当てはめて言えば、表層の生活史の記述と外傷の直接的解釈との並列的提示でしかないだろう。治療プロセスの範型にあるような歴史的構成の次元を文化論的著作でも展開するためには、進歩と、積み重なり反復される葛藤とを、断絶させたままではなく、より理解可能な構成へと統合する終わりなき作業を敢行せねばならない。理論家は、現在における諸表徴、抵抗、転移などから、遡及的にその原因を掘り起こすことに努めると同時に、それを起源反復的歴

史構想だけでなく進歩主義的歴史構想へも統合しなければならないし、道徳家は、歴史上の全体的方向性だけでなく、個々の進歩の契機を見逃さずに、それを起源反復的歴史構想に組み込まねばならない。

道徳家としてのフロイトがその理想としてかかげる永遠のエロスは、精神分析によってその根拠を示すことは不可能であり（科学的説明不可能性）、歴史上の実践において完全には到達不可能な倫理的命題であるとしても（歴史実践的到達不可能性、歴史的超越性）、過去の実践である程度実現されてきたその痕跡をたどることは可能である。つまり、それは記述可能性・観察可能性に開けているのである。歴史家としてのフロイトは、この痕跡を突き止めて、そしてそれを記述しなければならない。それも、歴史を鳥瞰してエロスの本来性を洞察するという、起源反復的歴史構想あるいは葛藤の置き換えとしての歴史構想と折り合いがつかなくなってしまうような直観的記述・観察ではなく、一見葛藤の置き換えでしかないように思えるところにも進歩の契機を発見し、その諸契機の連鎖のなかに現在という時点を位置づけ、現在求められている〈進歩〉が何であるかをおのずから理解させるような構成を示さねばならない。

だが、フロイトがその生涯を終える前に、彼の歴史構想がこのレベルにまで達したかどうかは、大いに疑問である。果たして分裂は統合されたのだろうか。進歩と葛藤は、より理解可能な構成へと統合されたのか。その構成によって、意識化への抵抗を克服するという徹底操作は完遂されたのか。著者には分からない。しかし、このように完全な成功を問うのは間違いである、ということと言える。なぜなら、構成の作業には終わりが無いからである。

われわれはフロイトの最後の歴史的著作である『人間モーセと一神教』（1939年）で、この終わりのない作業がどの程度まで遂行されたかを見届けることにしよう。

結論

本章では、『文化のなかの不快』をとりあげ、悲劇的理論家としてのフロイトと道徳家としてのフロイトの鋭い分裂を見た。理論家としてのフロイトは、人類の文化の発展が「他者破壊／自己破壊」の悲劇的二者択一にとらえられてしまう有り様を描き出す。それに対して、道徳家としてのフロイトは、文化の本来的な発展の方向性をエロスに見だし、それに対して絶望的期待を寄せる。このような分裂は、高い文化水準を誇る西洋諸国が、戦争という自己破壊の道をひた走っているという状況を背景としているだろう。次に本章では、フロイトの歴史構想の第二の批判的考察として、理論家的側面と道徳家的側面が分裂することなく統合されている療法家としてのフロイトが従事する分析的治療プロセスの性格を、技法論文に沿って明らかにし、それを範型としてこれまでの文化論的著作の成果を検討した。その結果、理想的な治療プロセスの範型にあって文化論的著作に欠けているのは、歴史的構成の次元の充実であることが明らかになった。つまり、理論家の提示する悲劇的葛藤と、道徳家の直観する文化の本来的な進歩とが、有意義な連関のもとに統合されていなかったのである。課題となるのは、全体的な進歩の方向性だけでなく個々の進歩の契機を評価しながら、葛藤をはらんだ進歩の過程をより全体的に構成・構想することであり、それによって、おのずから、現在置かれている状況を把握させ、現在求められている進歩が何であるかを理解させるようながすということである。この課題が、どの程度実現されているかを、最後の歴史的著作である『人間モーセと一神教』で詳細に検討したい。

第 7 章

フロイトの歴史的眞実 『人間モーセと一神教』

はじめに

『人間モーセと一神教』（1939年）はフロイト最晩年の文化論的著作であり、ユダヤ・キリスト教の歴史に関するフロイトの構想を、もっとも大胆に、かつもっとも大規模に示したものである。そこで前面的に打ち出されているのは、起源反復的歴史モデルである。そのモデルにしたがって、原父殺害という起源的出来事が、モーセ殺害において、そしてキリスト殺害において反復されているという説明がなされる。この基本的仮説を軸にして展開された歴史構想は、以来、フロイトの歴史思想をもっともよく代表するものとして認知されてきた。しかしながら、本論稿はこれまで、それとは一見相反するような進歩主義的歴史モデルがフロイト思想の中核に位置を占めていることを明らかにしてきた。それは、本章で取り上げる『人間モーセと一神教』においても例外ではない。のみならず、そこでは、前章において指摘した、進歩の契機と葛藤の持続・重層性・反復との分裂が、ある程度架橋されているとも言えるのである。

このような理解はフロイトの思想史上の位置づけに修正を迫るものであるが、それも先行研究を無視しては独りよがりなものになってしまうだろう。ここでは対話の相手としてP・リクールを選択する。リクールはその浩瀚な『解釈について——フロイト論』で、フロイト思想を主体の考古学（始源論）として特徴づけ、それを反省哲学の伝統に位置づけている。フロイトは意識の直証性を疑い、意味の場と起源としての意識を放棄するようながして、無意識的過程へとさかのぼるのだが、それはあくまでも意識化を目指してのものである。それゆえ、精神分析が主体の考古学となるのは、反省の過程においてであり、反省を手段としてである。これはフロイトの思想理解としてはきわめて適切なものである。フロイトを単なる懐疑主義者とも啓蒙主義者とも見なさないことは、本研究のフロイト理解の方針と一致する。だがこのような反省が抽象的なままにとどまらず具体的なものとなるためには、文化的対象である象徴の解釈を経なければならない。リクールによれば、フロイトの象徴解釈は基本的に考古学であるが、しかしそ

こには潜在的に目的論があるという。だが、こと宗教的象徴の解釈に限って言えば、フロイトは宗教感情の後成を考慮に入れようとしなない。むしろ、宗教における意味の創造を認めず、意味を還元するのである。結局のところフロイトにとって宗教史はない、トリクールは断言する。なぜなら、フロイトの描く宗教史とは起源の単調な反復にすぎないからである。

それでは、フロイトの進歩主義的歴史観の位置づけはどのようなものになるのだろうか。本章では、この問いに答えることによって、フロイトの歴史思想の批判的考察の第三番目に着手することになる。その鍵となるのは、これまで不当にも看過されてきた「歴史的眞実」という概念の考察である。『人間モーセと一神教』や「分析における構成」などで提示されているこの概念は、明確な定義を加えられないまま、あるいは実証主義的な眞実性の概念として誤解されたまま今日に至っており、その重要性は十分に評価されていると言えない。この概念の再定式化を通じて、われわれはフロイトの歴史記述の、療法的あるいは実効的・実践的意味を知ることになるだろう。それによって、前章において示された、フロイトの文化論的著作と分析的治療プロセスとの不一致、および理論家的側面と道徳家的側面との分裂が、ある程度まで架橋されることになるだろう。

第1節 『人間モーセと一神教』に見るフロイトの歴史構想

ある民族が同胞のうちでもっとも偉大な人物としているような人間の存在を否定することは、やってみたくなることでもなければ、軽々しくやれることでもない。とくに自分自身がその民族の一員である場合にはなおさらである。だからといって、……民族的利害と思われることのために、敢えて眞実を伏せておく気になれるものではない（フロイト 1939年、103頁、邦訳83頁）。

『人間モーセと一神教』の冒頭は上のような言葉で飾られている。これは、この著作で展開されることになるであろう喪の作業の痛みを、率直に表現したものである。フロイトは内的躊躇と外的妨害から最終的にこの著作を書き上げるまでに、実に5年の歳月（1934～8年）を費やしている。そのあいだには、ナチス・ドイツのオーストリア侵入と、ロンドン亡命という環境の激動があった（ともに1938年）。前半の二つの論文は、ウィーンにとどまっているころに雑誌に発表されていたが、三番目の結論部分はいよいよ発表まで踏み切れないでいた。それは、カトリック教会から精神分析家たちの活動を禁止されるという危険があったからである。亡命によってその危惧はなくなったが（しかしフロイトの出版社はつぶされた）、歓迎されている英国の地で不人気を呼ぶであろう宗教論をふたたび世に問うことには、更なる決意が必要だったのである。

この著作は、「もしもモーセがエジプト人だったら」という仮定とそれに基づく構想の展開から始まるが、本節では、それを著作の展開に即して紹介するのではなく、年代順に整理し直して提示する。なぜなら、その叙述のプロセスは、すでに述べたことの反復と新しい内容の付け足しと再構成であり、それをそのままのかたちで紹介すれば、フロイトの歴史構想の見取り図を明確に得ることはできなくなってしまうからである。

フロイトはまず、「モーセ」という名前がエジプト名であることに目を付けて、モーセがエジプト人であったと仮定し¹⁾、彼がユダヤの民に伝えた一神教の起源はアトーン信仰だったとする。その探求の仕方は、過去をさかのぼって事象の原因を推測する遡及的方法である。しかし、ここで敢えてそれを年代順に記すとすれば、次のようになる。

エジプトは、第18王朝において世界的国家になった。この統一的支配者の誕生を契機として、宇宙神アトンの表象が発生し、アメンホテップ4世は、一神教アトーン信仰を国教とすることになった。しかし、彼の死後、この宗教改革は失敗してしまう（118

¹⁾ プレストッド 1934年、350頁（フロイト 104頁、邦訳85頁）、マイヤー 1905年、651頁（フロイト 112頁、邦訳97～8頁）による。またフロイトは、モーセが通訳なしではセム族の新エジプト人たちと話すことができなかったことを指摘している（132頁、邦訳128頁）。

～22頁、邦訳106～13頁）。モーセは高貴なエジプト人であり、アトーン信仰の熱心な信奉者だったが（118頁、邦訳114頁）、セム系の異民族を自らの民に選び（121頁、邦訳120～1頁）、国外にて、呪術を否定する厳格な一神教を実現しようとした（122頁、邦訳112頁。151～2頁、邦訳158頁）。フロイトはこの呪術否定を「精神性における進歩」と評価している（191頁、邦訳214頁）。また「感性に対する精神性の勝利」とも評している（221頁、邦訳257頁）。それと同時に、一神教の実現は原父の復活でもあるとしている（192頁、邦訳214頁）。ユダヤ人は、聖書の記述にもあるとおり、モーセに持続的かつ真剣に抵抗した。そして、血生臭い暴動鎮圧を経ながらも、ついにモーセを殺害してしまう¹⁾。こうして、原父の復活だけでなく、原父殺害の反復が起こったのである。

ここでフロイトは次のような言葉を残している。「原父にふたたびその歴史的権利をもたせたのは大いなる進歩であったが、ことはそれだけにはおさまらなかった。先史時代の悲劇の他の部分も、また承認を迫ってきたのである」（192頁、邦訳214頁）。原父の復活と殺害は起源的出来事の反復であるが、原父の復活とそれによる精神性の勝利に限って言えば、それは進歩だというのである。このことは、あとで考察することにしよう。

その後ユダヤ人は、パレスティナとシナイ半島とアラビアの間の地域メリバート＝カーデスで、血統の近い別の種族と合流して、またアラビア系ミディアン人の影響を受け、火山神ヤハウエ崇拜を導入した²⁾。その結果、モーセの部下であったレビ人たち³⁾が

¹⁾ ゼリン 1922年（フロイト 135～6頁、邦訳134頁）。フロイトは、石版の破壊は、巧妙な言い回しによってモーセのせいとされたと推測している（149頁、邦訳154～5頁）。モーセが自ら石版を破壊するわけがないという仮定は、ミケランジェロがモーセ像に込めた意味であるとしてフロイトが解釈したものと、奇妙に一致する（1914年 a）。フロイトにおける虚構と史実の交差を例証するものであろう。

²⁾ マイヤー 1906年（フロイト 133頁、邦訳129～30頁）。

³⁾ 「モーセの部下」が「レビ人」だったという仮定は、レビ人にエジプト風の名前が多いということ根拠としたフロイトの推測による（138頁、邦訳137～8頁）。また、エジプト古来の風習である割礼（124～5頁、邦訳117～8頁）を導入したのも彼らであるとされている（139頁、邦訳139頁）。

誇るエジプト脱出はヤハウエの功績になり（140～1頁、邦訳141頁）、エジプト人モーセはヤハウエに仕えるミディアン人の神官と同一視されるようになり（133～5頁、邦訳130～3頁）、レビ人は神官階級と解け合うことになってしまった（152頁、邦訳159頁）。

ユダヤ人たちがカナーンに侵入する際には、平和的アトーン神（エジプトの幸福な時代の神）よりも、暴力的なヤハウエ神（他の神々と争う）の方が、自分たちにとってふさわしく感じられたに違いない（166頁、邦訳178頁）。だが長い目で見れば、徐々にではあるが、ヤハウエ神はアトーン神の性格と似通ったものになって行ったというのがフロイトの見方である（166頁、邦訳178～9頁）。しかし、全能の神という観念と、それによって選ばれたはずの民族の度重なる不幸な運命とは、矛盾を引き起こさずにはいられない。この悲惨な運命は現実的幻滅を意味するものではあったが（192頁、邦訳214頁）、彼らはむしろ罪意識を強めて、神に対する疑惑を押しつぶした（166～7頁、邦訳179頁）。その結果、ユダヤの神は過酷で厳格で陰鬱な神になったのである（同上）。とは言え、それによって、彼らは少なくとも教理と掟においては、他の古代民族が到達できなかったような倫理的頂点にまで達した。だが、フロイトによると、この倫理の根源には抑圧された神への敵意とそれに基づく [つまり愛と憎しみのアンビヴァレンツに由来する] 罪意識があって、そのことがこの倫理を、強迫神経症あるいは処罰欲求的なものになっている（243～4頁、邦訳289頁）。

やがて神官たちが支配的になり、儀式の形成に専念するようになると、モーセ宗教の伝説に心をとらえられた者たちが預言者として立ち上がり、儀式や供犠を退けて信仰と〈真実と正義〉（マート）に生きることを要求するモーセ宗教を復興しようとした。そして、彼らが古い信仰を復興したときの教えがユダヤ教の永続的な内容になった。フロイトは、たとえその源が偉大な異国人にあらうとも、その伝説を守って述べ伝える預言者たちが出たことは、この民族にとって名誉なことであったとする（152～3頁、邦訳159～60頁）。他方、神官たちはこれに対して、すでにある原典に加筆し、制度や祭典

規則をモーセの名前によって権威づけし、モーセ宗教との隙間を埋めていった（168～9頁、邦訳182頁）。こうして成立したユダヤ教は、罪意識、知性（記憶）、倫理性・道徳性（父の命令）を強調するものとなった。

さらにフロイトは、キリスト教の成立へと構想を進める。ローマ系ユダヤ人パウロはユダヤ民族の伝統に流れる罪意識を取り上げ、それを正しく歴史的起源に基づくものとし、原罪と名づけた。それは神の一人息子イエスによってあがなわれる罪である。息子の死によってあがなわれねばならないのは息子による父殺しの罪であり、すなわち原父殺害の罪のことに他ならない。フロイトの解釈によれば、パウロはこの起源的殺害を回想するかわりに贖罪を空想したということになる（192頁、邦訳215頁）。原父殺害そのものの想起ではないとしても、罪を自覚したという点で、これは進歩として評価できる、とフロイトは言う（244～6頁、邦訳290～2頁）。しかし、表向きは父との和解が強調されているものの、息子が殺害されることによって父の地位についた点に注目すれば、それは同時に父の地位につきたいという息子の欲望をも実現したと言える。

キリスト教はアートン信仰の再現となった。なぜなら、パウロはユダヤ教の継承者であると同時に、その破壊者でもあり、割礼を廃止することによって、モーセの伝えたアートン信仰をユダヤ人の枠から解き放ち、普遍的で包括的な宗教を実現したからである。ところが、キリスト教はその後、象徴的儀礼と母性神の導入によって呪術的要素の混入を許すことになり、ふたたび多神教的になって文化的に退行することとなった。これは、イクナートンの神に対するアモン僧の勝利の再現である。そして、アートン信仰やモーセ宗教とは異質な迷信的・呪術的・神秘的要素の混入は、次の二千年の精神的発展にとってゆゆしき阻害となった（194～5頁、邦訳217～9頁）。このように、キリスト教は、一方で進歩して他方では退行するという複雑な様相をもつものとしてとらえられている。このことはあとで詳細に論じたい。

いずれにせよ、罪の自覚によって倫理的に一步前進したキリスト教徒は、罪を認めようとしないユダヤ人を責め、われわれは罪を告白したから浄められていると主張するこ

とになる（196頁、邦訳221頁）。

また、今日において反ユダヤ主義を標榜しているキリスト教徒は、血生臭い強制によって改宗させられたために、実はキリスト教に恨みをもっている野蛮な多神教徒の先祖たちと少しもかわらないものをもっている。彼らはその憤りをユダヤ人に転移しているのであり、したがって、彼らのユダヤ人嫌いは根本的にはキリスト教嫌いなのだ、フロイトはそう断言する（197～8頁、邦訳222～4頁）。彼は著作の最後の部分で次のように述べている。

神を殺害したという告白がいかに歪曲されているとしても、その告白によって与えられた進歩をともしることが、どうしてユダヤ人にとっては不可能だったのか。……彼らはこのことによって、いわば悲劇的罪過を背負い込んだことになる。そして、手厳しく、その罪の贖いをさせられたのである（245～6頁、邦訳292頁）。

フロイトはキリスト教そのものを否定しているわけではない。なぜならその罪の自覚における進歩を認めているからである。そして、反ユダヤ主義を標榜しているキリスト教徒の野蛮さを暴露したとしても、そのことによって自民族中心主義的ナルシズムを助長しようとしめない。むしろ、なぜキリスト教徒と進歩をともしできなかったのか、と問いかけるのである。偉大な人物にその民として選ばれながらも、その手を払いのけ父親殺しの罪を繰り返し、さらに罪の自覚にも至らずに、偽のキリスト教徒から責められ、罪の贖いをさせられている。このような悲劇的なユダヤ人の運命を語ることによって、フロイトは進歩をともしできなかったという過去の手痛い喪失を明らかにするのであり、喪の悲しみを表明し、そして喪の作業の務めを自ら引き受けるのである。その決意は、すでに本節の冒頭に示した通りである。

第2節 起源反復的モデルか、進歩主義的モデルか

フロイトは、上に示したような構想に、さらに神経症の発達の公式を当てはめる。それは、「外傷－防衛－潜伏－発病－抑圧されたものの部分的回帰」という系列である（185頁、邦訳206頁）。これは、単純化すれば「外傷－潜伏－抑圧されたものの回帰」という図式である。

たとえば『トーテムとタブー』（1913年 a）で示された原父殺害仮説は、原父殺害という外傷から、二度とそのような惨事を起こさないための社会的制度の導入を経て、トーテム動物という父親代理の殺害と饗宴における部分的回帰へと至る、「外傷－潜伏－抑圧されたものの回帰」という発症系列に組み込んで展開させることができる。あとは、原父殺害という抑圧された起源的出来事の部分的回帰と再演が繰り返される。それにしたがうと、モーセ殺害とイエス殺害は、原父殺害の反復ということになる。

また、外傷は何も殺害事件だけに関わるものではなく、感情に強い衝撃を与える事件一般を意味するものである。そのために、たとえば強力で圧倒的な原父の印象が、世界的国家を作り上げたファラオをモデルとする一神教において回帰したという言い方もできる（191頁、邦訳213～4頁）。それを引き継いだモーセの一神教もまたしかりである。モーセ宗教は、殺害の記憶とともに忘れられ、神官たちによってそれとは反対の儀式重視の宗教に同化させられそうになるが、預言者たちが立ち上がってモーセ宗教の復興を訴える。これも抑圧された起源としてのモーセ宗教（その起源はさらにさかのぼることができるが）の回帰として考えることができる。この場合、反復されるものの起源は、必ずしも原父に関連することがらには限られないということになる。イエス殺害はモーセ殺害を新たに起源とする反復であるとすることもできよう。また、原罪の観念は原父殺害の罪意識の表現であり、キリスト教の聖餐儀式はトーテム饗宴の反復であり、さらに象徴的儀礼と母性神の導入はイクナートンの神に対するアモン僧の勝利の再現とされる。最後の多神教的要素の復活は、原父殺害事件とは直接的に関わりのない起源である。

同じように、原父殺害とは関わりない、ヨーロッパ布教の際に起こったキリスト教への憤りが、現在においては反ユダヤ主義というかたちでユダヤ人たちに転移されているともされるのである。

a. リクルールのフロイト批判

P・リクルールは、『解釈について——フロイト論』（1965年 a）で、こう述べている。「厳密に言うと、フロイトにとって、宗教の歴史というものはない。宗教のテーマとは、それ自身の起源の不壊性である」、と（238頁、邦訳263頁）。また、その本の結論部分では次のように述べている。

……宗教史の欠如と呼んだ問題を、もう一度真剣に検討してみることはできるだろう。[改行]

フロイトにとって、宗教とは、それ自身の起源の単調な反復である。宗教は、その古代性の地面の上を際限なく足踏みしている。「抑圧されたものの回帰」というテーマが意味するのは、他ならぬ次のようなことである。すなわち、キリスト教の聖餐式はトーテム饗宴を反復する。それは、ちょうどキリストの死が預言者モーセの死を反復するのと同じことである。そして、モーセの死も原始の父殺しを反復する。このように、反復のみに注意を注ぐことによって、フロイトは、宗教的感情の<後成>épigénèseを可能とするようなもの一切を考察することができなくなった。詰まるところ、欲望と恐怖の転換を考察することができなくなったのである。このことは、精神分析によっては根拠づけられず、ただ人間フロイトの不信仰を表明しているようにしか、私には思われぬ（513頁、邦訳585頁）。

確かに、本節で見てきたところに関する限りでは、リクルールの言うとおりでであろう。つまり、フロイトは「宗教の歴史」をすべて起源の反復としてとらえるのである。しか

し、本論稿のこれまでの歩みのなかで、われわれは、フロイトが「進歩」を語るのをたびたび耳にしてきたはずである。フロイトは、『トーテムとタブー』以来、進歩主義的モデルと起源反復的モデルにしたがって歴史（宗教史も含む）を構想してきた。これが現時点におけるわれわれの見解である。ところが、リクールはフロイトには起源反復的モデルしかないと言うのである。それとも、この「進歩」という言葉は、よく調べてみると宗教史以外の文化史にしか適用されていないとでも言うのだろうか。やはりフロイトの不信仰ゆえに、「進歩」は、宗教史から引き離されて語られてきたものであったのだろうか。

しかしながら、すでに『人間モーセと一神教』においても、何度か「進歩」という評価が宗教現象にも適用されてきたように思われる。リクールの批判に答える前に、それらをあらかじめ整理しておく必要があるだろう。

b. 『人間モーセと一神教』の歴史構想における「進歩」

まず、トーテミズムに関する説明をおこなったあとで、フロイトは次のように述べている。

このトーテミズムのなかに、われわれは人間の歴史における宗教の最初の発現形態を認めてよい……。宗教のその後の発展については、ここではただきわめて簡単な概観によってしか論じることができない。その発展が、人類の文化的進歩や人間共同体の構築における変化と平行して進んでいることは疑うべくもない。[改行]

トーテミズムの次の進歩は、崇拜されているものの擬人化である。[このあと、母性神と多神教についての議論が続く] ……ところで、この次に一歩進むと、いまわれわれが取り上げている主題、すなわち絶対的に支配する唯一の父性神の再来を見ることになる（傍点は筆者による。フロイト 188～9頁、邦訳210～1頁）。

ここでは、トーテミズムにおいて崇拜対象となっていたトーテム動物が擬人化することが、「進歩」として評価されている。進歩の基準になっているのは、宗教的表象の発現形態が、絶対的父性神による一神教の形態にどれほど近づくかということである。その限りでは、フロイトは、アニミズム、呪術にはじまり、トーテミズム、多神教を経て、ユダヤ・キリスト教的な一神教を頂点とする、西洋中心の進歩主義的宗教史観をもっていたとすることができる。

だが、上の引用をよく見ると、「絶対的に支配する唯一の父性神の再来」という言葉にぶつかる。このことは、一神教は原父の再来である、ということを含意するのだろう。すでに第1節でも、モーセ宗教における原父の復活を精神性の進歩と結びつけて評価する箇所があったのが思い出される。なぜ、「原父」の復活や「絶対的に支配する唯一の父性神」の再来が、進歩として評価されるのだろうか。おそらくリクールであれば、「進歩」という言葉の表面的使用に惑わされてはいけないと言うかもしれない。しかし、それは本当に表面的なものでしかないのだろうか。この「進歩」という言葉の使用の意味を、より深く探求しなければならないようにも思われる。

引き続き、フロイトが進歩の契機について言及している箇所を探すとすれば、モーセ宗教（あるいはアトーン信仰）の呪術否定を「精神性における進歩 *Fortschritt in der Geistigkeit*」（191頁、邦訳214頁）と評した箇所が、思い当たるであろう。それを少し詳しく議論している箇所を、以下引用してみよう。

エジプト人モーセは、その民の一部に、高度に精神化した別の神表象を与えたのであった。それは、全世界を包含する唯一の神という理念である。その神は、全能であるのに劣らず、万物を愛するものであって、一切の儀式や呪術を嫌って、人間に対して真実と正義の生活を最高目標として定めたのである。というのは、アトーン信仰の倫理的側面についての私の記述がいかにも不完全であろうとも、イクナートンがその碑文に必ず自分のことを「マート（真実、正義）に生きる」と記したこと

は無意味であり得ないからだ。民衆が、……モーセの教義を捨て、さらにはモーセその人をも亡き者にしたことは、長い目で見れば何でもないことだったのだ。それについての伝承が残り、そして、その影響が……モーセ自身にはいかんともなし得なかったことをやってのけたのである（傍点は筆者による。151～2頁、邦訳158頁）。

ここでは、「高度に精神化した」神表象の性格がいくつか列挙されている。①唯一の神であること、全世界を包含する全能なる神であること、それ以上に万物を愛する神であること。②呪術を否定すること。③真実と正義を最高価値とすること、詰まるところ倫理的であること。以上が、高度な精神性という言葉によってフロイトの意味するところであろう。

唯一の神という項目は、その前の引用でもそうであったように、進歩の尺度の一つとされている。しかし、なぜ、＜唯一の全能なる愛の父性神＞という表象が、精神的に高度なものとして評価されるのだろうか。

その他の項目には、大きくまとめれば＜呪術否定＞と＜倫理性＞とがあるが、これら二つは、フロイトのこれまでの主張からある程度予想されるものである。まず、それらから考えてみよう。

＜呪術否定＞は、すでに『トーテムとタブー』（1913年 a）でも、呪術的世界観から宗教的世界観への進歩として評価されていた。『人間モーセと一神教』で、このことを論じている箇所によると、呪術とは、原始人の言語発達への誇りに由来する「思考の全能」信仰に基づくものであり、すなわち精神的行為が外界に及ぼす影響の過大評価に基づくものである。実は、この呪術の発生も、進歩として評価されているところがある。それによると、「思考の全能」信仰に基づく呪術の発生は、感覚器官の直接的知覚ではなく、「表象や記憶や推理過程などが権威をもつ精神の新帝国」の成立を意味するものとされている（221頁、邦訳257頁）。しかし、それはやはり「過大評価」であり、外的現実を無視して思考がそのまま実現されることを期待するものである。それより進ん

だ発達段階に入れば、現実が思考そのままに動かし得ないことを認識するようになり、快感をそのまま得ようとするのではなく、外的諸条件を考慮して目標達成を先延ばしするようになる。これは、フロイトが「快感原則」から「現実原則」へと至る発達の道筋として、早くから提唱してきたものである（1911年 a）。したがって、呪術を否定し、目に見えぬ神を崇拜するよう要求することは、一方では、快感原則から現実原則への発達（欲動断念）をうながすことに通じ、他方では、目に見えぬ神という抽象的表象を偶像という感覚的に知覚される対象よりも優先することに通じるのであろう（220頁、邦訳256～7頁）¹⁾。

<倫理性>の強調が進歩の項目にあげられているのも、フロイトがこれまで道徳性の確立を発達の目標としていたことから容易に理解されることである。『ある幻想の未来』（1927年 b）における宗教批判が、道徳主義的立場からの批判であったことを考えれば、フロイトが倫理的側面をもった信仰形態の登場を進歩として評価するのは当然のことであろう。もしそうでなければ、それこそフロイトの「不信仰」が露呈されたことになる。

だが、これもあくまで道徳主義的立場からの評価であり、宗教的信仰それ自体の評価ではないという反論も予想される。そこで、先ほど提示した疑問に戻ることにしよう。フロイトは、どうして唯一の全能なる愛の父性神という表象を、高い精神性をもったものとして評価したのだろうか。

それは原父の再来だからであろうか。いや、原父とはその圧倒的強力さにより恐れられねたまれ、あこがれられたりはしたが、原父がそれに従うものを愛するというモチーフは、フロイトの原父殺害仮説にはでてこない。では『ある幻想の未来』で言われたように、幼児に無力さを感じさせると同時に幼児を保護する父親の性格の付与なのであ

¹⁾ この参照箇所、フロイトは一つの言明で二つの事柄を示唆するような物言いをしている。「……これ〔呪術の禁止〕は、感覚的知覚がいわゆる抽象的表象よりも軽視されるということを意味した。すなわち、感性に対する精神性の勝利、厳密に言うならば、不可欠の心理的成果をもたらす欲動断念を意味したのである」。抽象的表象の優位と、近視眼的願望実現の断念とが、偶像崇拜禁止とそれによる呪術否定において重なるということは確かである。しかし厳密には分けて考えねばならない。

ろうか。そうであるならば、それは個人の発達において誰もが体験する幼児的願望の転移ということになるので、系統発生的コンテクストからはずれることになる。むしろ集合的な歴史的過程において、以前の段階においては存在しなかった神表象が登場したのはどういうわけか、という問いがなされねばならない。それとも原父はかくも過酷であったが、原父殺害後の後悔から平和な共同体を設定しようとした兄弟たちが、保護する父親のモデルになったというのだろうか。しかし、その場合、唯一の強力な父親という性格はどこから来るのか。それとも、原父の記憶が世代間で遺伝し、原父以後の保護する父親像と合流したのだろうか。

この記憶痕跡の遺伝的伝達という仮定は、フロイトにとってはまさしく最後の手段であり、これがなければ実は個体発生と系統発生を結びつけることは到底できないとまでされている。しかし、フロイトはこれを伝承と区別しなかったとしている。そして、その理由を明確にせずあいまいに口をにごしている（206～7頁、邦訳236～7頁）。おそらく、フロイトは、記憶痕跡の遺伝的伝達という生物学的には認められていない仮定のみを依拠する危うさを、伝承にも依拠することで緩和しようとしたのであろう。かくして、この仮定は最後の手段である。突き詰めればこの仮定なしには一歩も進めないが、これなしでも進めるところまでは進みたい、というようなものなのである。その気持ちは、できれば人文科学の範囲内でフロイト思想を検討したいと考えているわれわれも共有するものである。

結局、なぜフロイトが唯一の全能なる愛の父性神という表象の登場を宗教史上の進歩としたのか、という問いに対する答えは、現時点では見いだすことができない。だが、このことが、リクールのフロイトに宗教史はないという断言に対する一つの異議申し立てになることは確かである。ふたたび、リクールとの議論に備えて、フロイトが進歩として認めた歴史上の契機を探し求めることにしよう。

ユダヤ人に伝えられた平和的アトーン神の表象は、暴力的ヤハウエ神の表象にとって

かわられたりしながらも、長い目で見れば徐々に人々の間に浸透していった。しかし、民族の上に降り重なる不幸な運命と全能の神という表象は、やがて矛盾をきたすようになる。ところが、ユダヤ人たちはそれにも惑わされず、自らの罪意識を強めて神への疑惑を押しつぶした。われわれの不幸は罪ゆえのものである、というのである。その結果、平和的なアトーン神の表象は、過酷で厳格で陰鬱な神の表象へと姿を変えていった。フロイトは、それによって、強迫神経症あるいは処罰欲求的ではあるが、他の古代民族が達せられなかったような倫理的頂点に達したと評価している。

このような叙述の仕方は、『文化のなかの不快』（1930年 a）で見てきた葛藤の置き換えとして歴史を記述する仕方と似ている。つまり、唯一の全能なる神に選ばれて愛されているはずなのに現実には不幸が降りかかるという矛盾、すなわち信仰と疑惑の葛藤を、自分たちの罪とそれを罰する神という説明によって解決し、それによって倫理的に進歩を遂げたが、そこにはまた別の葛藤を巻き込ませることになった。すなわち、抑圧された神への敵意と神への愛の葛藤であり、それに基づく罪意識から強迫神経症的になったりマゾヒズム的になるという結末である。これが葛藤を伴いつつも一応の進歩であると評価されるゆえんについては、問題ないだろう。というのも、神の愛と神への愛ゆえに過酷な運命にも耐えて自らの攻撃欲動をも断念し、さらに神の命じる厳格な倫理的実践を断行するということは、発達方向性である道徳性の確立に向けての大きな前進を意味するからである。

次にフロイトが評価しているのは、預言者たちが神官たちに立ち向かって、儀式や供犠を退けるモーセ宗教の理想を復興しようと努力したことである。これは、もともとのモーセ宗教の呪術否定を進歩として評価したことと連続性をもつものである。しかし、ここで重要なのは、モーセ宗教の復興、つまり慎重に神官たちによって葬り去られようとしていた理想の回帰が問題となっていることである。これは、すでに提示されている疑問、すなわち、なぜ原父の再来が進歩とされるのかという疑問につながるものであろう。

さらに、フロイトが著作の最後の部分で進歩として評価しているのは、パウロの贖罪の教義とキリスト教の誕生である。パウロは、われわれは父なる神を殺害したがゆえにかくも不幸なのだ、という認識を明らかにし、原父殺害の罪の自覚に向かったというのである。

その後の発展はユダヤ教を越えてしまっている。原父悲劇から回帰した残りのものは、もはやモーセ宗教とはどうしても一致しなかった。当時の罪意識は、もう長らくのあいだ、ユダヤ民族に限られたものではなくなっていた。それは、重苦しい不快として、また誰もその理由を挙げられないような災禍の予感として、全地中海民族の心をとらえていたのである。……その重苦しい状況の解明はユダヤからでてくる。……ローマ市民パウロと自称するタルスス生まれのサウロというユダヤ人がいたからこそ、彼の精神のなかに次のような認識が発現したのである。すなわち、われわれは父なる神を殺害したからこそ、かくも不幸なのだ、と。彼が、この真実の一片を、福音という妄想じみた表現によってしかとらえられなかったというのは、きわめて理解しやすいことである。その福音によると、われわれのなかのひとりが、われわれの罪を浄めるために自らの生命を犠牲にして以来、われわれはあらゆる罪から救済されているということである。この言い回しのなかでは、神の殺害はもちろん触れられていない。しかし、犠牲死によってつぐなわれねばならない犯罪とは、殺人でしかあり得ない。そこで、この犠牲とは神の息子だったという確信が、妄想と〈歴史的眞実〉*historische Wahrheit*¹⁾ とのあいだの媒介の役割を果たした。この新しい信仰は、歴史的眞実の源泉から流れ込んだ力によって、あらゆる障害を打ち倒したのである（244頁、邦訳290頁）。

パウロの贖罪の教義は、もちろん原父殺害の罪の贖いに言及したものではない。しか

¹⁾ この概念の意味についてはあとで詳しく論じる。

し、神の息子による罪の贖いという「妄想じみた」福音のなかには、原父殺害という＜歴史的眞実＞が含まれているというのである。すでに第1節でも紹介して疑問を提示した言明に、「原父にふたたびその歴史的権利をもたせたのは大いなる進歩であった」（192頁、邦訳214頁）というものがあつた。また、キリスト教が呪術的要素を混入させるようになって、次の二千年の精神的発展を阻害したという見解が述べられているところでも、同様の発言が見られる。

キリスト教の勝利は、イクナートンの神に対するアモン僧の勝利を、千五百年にわたる中絶期ののちに、いっそう大がかりな舞台で再現したものである。しかしキリスト教は、宗教史的には、つまり抑圧されたものの回帰に関しては、一つの進歩であつて、ユダヤ教などはそのとき以来いわば化石になってしまったのである（傍点は筆者による。195頁、邦訳219頁）。

つまり、精神性という観点から見ればキリスト教が呪術を復活させたことは文化的退行だが、＜抑圧されたものの回帰としての宗教史＞という観点から見れば、キリスト教が原父殺害という歴史的眞実を再現したことは一つの大きな進歩だったというのである。

c. 「進歩」の基準に関する仮説的規定

ここまで見てきて分かるのは、フロイトがある歴史的な事象を「進歩」として評価する際の基準はいくつかあるようだということである。それは、①精神性の進歩（抽象的表象の優位と近視眼的欲動充足の断念）、②原父にまつわる事柄・表象の回帰・反復・再来・再現、③欲動断念あるいは欲動の自覚（倫理性・道徳性）、などである。

進歩として評価されてきた事柄と、上の三つの基準とを対応させると、次のようになる。まずトーテム動物の擬人化は、父性神の表象へと近づいた点が評価されているので、②の基準が適用され、「進歩」として評価されたのだと考えられる。唯一の全能なる愛

の父性神の表象は、感覚的に知覚される偶像よりも抽象的という点で①の基準が適用され、父なる神の表象である点で②の基準が適用されたと言える。ただし、原父そのものの再来でない愛の神の表象である点が疑問として残されている。またアトーン信仰ないしモーセ宗教における呪術否定は、感覚的に知覚される偶像に働きかけることで直接的に欲動を充足させる呪術的行為の断念であるという点において、①と③の基準が適用されて「進歩」と評価されたのであろう。倫理性の強調は、③の基準から評価されたものである。また、過酷で厳格で陰鬱な神の表象は、人間を強迫的あるいは処罰欲求的にさせるという問題を含んではいるものの、父なる神の命令に従って実際に欲動断念に向かうという点において、また父なる神への攻撃欲動を押さえ込んで罪意識を強めるという点において、②と③の基準から進歩として評価される。預言者によるモーセ宗教の復興は、呪術否定と倫理性を強調する父性神信仰の復興であるので、三つの基準すべてが適用される。パウロによる原父殺害の罪の自覚は、原父殺害事件を歪曲ないし妄想を含ませながらも的確に表現しているという点で②の基準に、人間のうちに潜む根源的な攻撃欲動の罪の自覚を促すという点で③の基準に当てはまる。

以上のように、フロイトが進歩として評価する基準は、①精神性の進歩、②父なる神（原父）の表象の反復・再来・再現、③欲動断念あるいは欲動の自覚（倫理性・道徳性）の三つの項目で、ほぼつくされるであろう。

これら三つは独立した項目として分けられるものではなく、相互に関わり合っている。①の感性から精神性への進歩は、抽象的表象の優位という点では、②の父なる神の表象と接続するし、近視眼的欲動充足の断念という点では、③の欲動断念に接続する。したがって、フロイトの「進歩」の基準は一言でいうと①の精神性の進歩であると言うことができる。しかし、これではあまりにも抽象的すぎる。結局、精神性の進歩が具体的にどのようなかたちで実現されるかということを考えると、それは③の倫理性あるいは道徳性の確立に向かうというかたちで実現されると言えるだろう。その際、②の父なる神の表象は、抽象的な精神性の進歩と具体的な倫理性・道徳性の確立とを媒介する一つの

中心の対象として位置づけることができるであろう。すなわち、父なる神が表象されることによって、言い換えれば再現前・再現在化されることによって、精神性の進歩の目標が開示され、倫理性・道徳性の確立がうながされるのである。このような議論は、「戦争と死に関する時評」（本稿第2章参照）や『ある幻想の未来』（本稿第5章参照）での道徳性の確立をめぐる議論に、その萌芽を見いだすことができるだろう。

だが、このような定式化は、『人間モーセと一神教』でのフロイトの進歩概念の、過不足なき適切な表現と言えるだろうか。このことを検証する手続きがとられねばならない。そこで、まずそれぞれの項目についてフロイト自身が論じている箇所をさらに検討し、それに対して、フロイトには厳密な意味での宗教史がないとするリクルの見解をつきあわせねばならない。

第3節 精神性の進歩の問題

a. 精神性の進歩への誇り

『人間モーセと一神教』には、「精神性の進歩」という標題をかかげた節がある（219～23頁、邦訳254～60頁）。そこでは、精神性の進歩の事例として、第一に他ならぬモーセによる偶像崇拜禁止があげられ、第二に母権制的社会秩序から父権制的社会秩序への転換があげられ、第三に精神的な力、魂の発見があげられている。

精神的な力および魂の発見は、前述の呪術的段階における思考全能の信仰と同じく、感覚的に知覚されない精神性、あるいは精神的原理としての魂という抽象的表象が発見された点において評価されている。また、母性神から父性神への転換が、感性に対する精神性の勝利として評価されているのは、母親であることが感覚的に証明されるのに対して、父親であることは結論と前提の上に構成された仮定であるからである。モーセの偶像崇拜禁止については、もう説明する必要はないだろう。

こうして、精神性の進歩の事例を新たにつけ加えたのちに、フロイトは次のように述

べる。

精神性におけるこうした進歩はすべて、個人の自負心を高め、個人に誇りを持たせるため、感性の束縛のなかにとどまっている他の人たちに対して優越感を抱かせるという効果を上げる。周知のように、モーセはユダヤ人に、選ばれた民であるという高揚した感情を与えた。神を非物質化することによって、新しい価値あるものが、この民族の秘められた財宝につけ加えられたのである。ユダヤ人たちは精神的関心に向かう方向性を固持した。この国民は、政治的不幸を経ることによって、彼らに残されていた唯一の所有物である文書をその価値相応に評価するようになった。……四方に散らばった民族を結合したのは、この神聖な書であり、かつそれをめぐる精神的努力であった（222～3頁、邦訳259～60頁）。

ここでは、精神性の進歩がそれを成し遂げたものに誇りを与えるということが言われている。したがって、精神性の進歩の基礎になるのは、感性的なものよりも精神的なものを高く評価するような価値感覚であることが示唆される。ここから、根本的な疑問がでてくるであろう。感性的なものと精神的なものとを区別する基準は何なのか。どうして精神性を価値あるものとして認めるようになるのか。また、そのような価値あるものを獲得することができたときに生じる誇りとは、フロイト理論のなかではどのように位置づけられるものなのか。

次の節「欲動断念」の冒頭で、フロイトは、「精神性における進歩、つまり感性の軽視が、個人にあっても民族にあっても自己意識を高めることになるのはなぜかということとは、分かり切ったことでもないし、たちどころに洞察できることでもない」と言っている（223頁、邦訳260～1頁）。そこでその類似例として、欲動断念の例がとりあげられる。なぜなら、それは感性の要求を軽視するという点で、精神性における進歩と接続するように思われるからである。欲動の断念は、はじめ外的妨害にしたがっておこなわ

れるが、のちにはその外的妨害の力が内面化された審級である超自我にしたがっておこなわれるようになる。フロイトは、ここで超自我の理想機能を強調する¹⁾。つまり、欲動断念は不快感を伴わずにはいられないものであるが、超自我にしたがって欲動を断念することは、その不快感を補うような誇りというナルシシズム的な代償満足を与えるというのである。幼児は、両親の言うとおりに欲動を断念したことで両親の愛を保持できると、自分を誇らしく、高められたものとして感じる。その後、この両親という権威が内面化されて自我の一部になると、欲動断念は、外的権威からの愛という報酬ではなく、超自我からの評価という報酬をもたらすことになる。したがって、欲動断念は、精神性の進歩と同様に、それを成し遂げることで誇りの感情をもたらすようなものなのである。

しかし、超自我にしたがった欲動断念の例では、精神性の進歩における誇りの感情を理解することはできないとフロイトは言う。なぜなら、尊敬されるべきものの基準を示す権威は、精神性の進歩を経てはじめて承認されるからである。それゆえ、精神性の進歩とは、たとえばモーセという偉大な人間が権威として承認される場合における、その承認の基礎にあたるものなのである。したがって、精神性の進歩に伴う誇りは、権威への服従によって愛されると感じることからくる誇りとは、性格を異にするものである。

精神性のさまざまな進歩の際にも、たとえば父権の勝利の際にも、より高いものとして尊敬されるべきものに関する基準を与えてくれる権威は示され得ない。この場合に、父親が権威になることはあり得ない。なぜなら、彼は進歩を経て、はじめて権威にまで高められるからである。かくして、次のような現象の前に立たせられることになる。すなわち、人類の発達・発展において感性が精神性によって次第に圧倒されるという現象、そして、人間がこうした進歩のたびごとに誇らしく高められたように感じているという現象の前に。しかし、一体なぜそのようなことになるのかに

¹⁾ 『文化のなかの不快』（1930年 a）で、超自我の理想機能がほとんど考慮されず、その過酷な面ばかりが強調されていたことを考えると、これは大きな転回である。

については、言うことができないのである（225～6頁、邦訳264頁）。

結局、感性よりも精神性を優先させる方向性、つまり精神性において進歩を遂げようとする方向性を見極めることはできても、その進歩の基礎である誇りが何であるかを言うことはできない。これはかつて『文化のなかの不快』で、文化はエロスの過程であるが、どうしてそうなのかは言うことができないとしたときの議論の仕方と酷似している。では、＜精神性の進歩を目指す欲動＞とでも呼ぶべきものを仮定しなければならないのだろうか。フロイトはそこまで言うこともできない。なぜなら、精神性の進歩とは感性的なるものに対抗するものであるがゆえに、欲動概念とは相容れないものだからである。

いずれにせよ、エロスと同じく精神性（これをロゴスと呼んでよいかどうかは分からない）も、精神分析的には説明され得ないものの一つになった、ということは言えそうである。しかし、それはエロスよりもさらに説明困難なものである。なぜなら、文化の進歩をうながすエロスはかろうじて欲動論につながり止められているのに、精神性の進歩をうながす誇りは、欲動論にすらつながり止められないからである。

説明に窮したフロイトは、「不合理なるがゆえに我信ず *Credo quia absurdum*」という言葉に表されているように、この誇りは、より困難なことに打ち勝ったという意識によってためられたナルシズムにすぎないかもしれないという可能性を示し、そしてこの議論をあいまいなままに終わらせようとする（226頁、邦訳264頁）。だが、誇りがナルシズムであるとしても、より困難なことに打ち勝つことを価値あるものとして誇る、その基礎は一体何なのかという問題が残る。

また、もし精神分析の実践が、現実を直視し、それを知ることによって合理的な根拠から欲動を断念するということを目標としているとしたら、ここで議論されていることはひとり宗教や幼児の発達の問題ではないと言うこともできる。精神分析は、なぜ欲動の断念に価値をおくのか。しかも、非合理的な感情からではなく、より合理的な根拠からそれを遂行することに価値をおくのはなぜか。『ある幻想の未来』での言葉を用いれ

ば、ロゴスを「われわれの神」として承認するその根拠は何なのか。合理性に価値をおくその合理的な根拠は何なのか。それとも<意識化を目指す欲動>とでも呼ぶべきものを想定しなければならないのだろうか。しかし、それはただでさえ複雑で理解困難な欲動論を破綻させるだけのことにしかならないだろう。

b. リクールによるフロイトの潜在的目的論の指摘

以上にかかげたようなさまざまな難問は、リクールも見逃してはいなかった。彼は、フロイトが十分に展開しなかった潜在的目的論の問題を議論している。そのなかで、リクールは、フロイト思想を基本的に<考古学（始源論）>archéologieとしつつも、それが潜在的には<目的論>téléologieをもっていたと指摘する。なぜなら、ひとり目的をもつもののみが^{アルケー}始源をもつことができるからである¹⁾。

たとえ、リクールが、『人間モーセと一神教』から潜在的目的論を導き出したのではないとしても、フロイト思想における「進歩」の概念を探求するわれわれにとって、ここでリクールの議論を参照することは無駄ではないだろう。

昇華という空虚な概念は、同一化や理想化といったもっと精緻化された概念を通して、最終的には、フロイト思想の操作概念（それは経済論では主題化されていない）に関係づけられるのである。私は、以上すべての概念を、意識的になる、という唯一の課題に要約しよう。その課題が、精神分析の合目的性 finalité を定義するの

¹⁾ リクールがここで目的論のモデルとしてとりあげているのは、ヘーゲルの精神現象学である。つまり、漸進的総合の秩序にしたがって、意識の発展・発達を導く、形態、カテゴリー、象徴の運動、換言すれば意識における精神の自己展開を記述することを意味する。そこでは、精神は、意味を発生させることで意識を否定・媒介・脱中心化し、その確実性を真理へと高める運動としてとらえられている（リクール 1965年、447頁、邦訳512頁）。リクールは、その著作のなかで、ヘーゲルにおける始源論と目的論の弁証法とフロイトにおける始源論と潜在的目的論の弁証法とを、折衷するのではなく対決させることによって、フロイトの潜在的目的論を明らかにしようとしている。本稿は、リクールのフロイト理解のみに焦点を当てることにし、このような議論の全体を詳しく論じることはしない。リクールの議論の進め方やリクール自身の諸見解についての詳しい紹介と批判的考察は、稿をあらためて論じなければならない問題であろう。

である。『続精神分析入門』（1933年 a）で、フロイトはこう書いている。「エスがあったところに、自我が生じなければならない」、と（86頁、邦訳452頁。リクールによる引用）。結局、自分になるというこの課題は、欲望の経済論に登録されてはいるものの、原則として、欲望の経済論に還元することができないのである。ところが、この課題は、フロイトの学説では語られないままである。……われわれがフロイト思想の潜在的目的論という標題のもとに出会ってきた難問は、すべてこの概念のなかに映し出されている。それらの難問は次のように要約される。[改行]

① 欲望が文化のなかにはいるためには、欲望とエネルギー論的場の外側にある価値付与の源泉とのあいだで、まず最初の関係がとり結ばれねばならない。[改行]

② 自我が他者と同一化することが可能であるためには、諸主体性が一対をなすということが仮定されねばならない。[改行]

③ 同一化が自我の理想化プロセスに組み込まれるためには、根源的な自己評価、原始的な＜自己尊重＞*Selbstachtung* が認められねばならない。[改行]

④ 最後に、精神分析が理論化する退行の運動とは逆の方向に、＜進歩に向かう傾向性＞*aptitude à la progression* が想定されねばならない。この進歩に向かう傾向性を、精神分析の実践は行使しているが、しかしその理論は、この傾向性を主題化していないのである（傍点は筆者による。リクール 1965年 a、474～5頁、邦訳542～3頁）。

われわれは、精神性の進歩を誇りとするその根拠を問うたとき、リクールの問題圏に入っていたわけである。上の引用の③にあるように、外的権威を理想として承認する際に感じられる誇りの感情の基礎が、権威の承認と超自我としての内投射以前に想定されねばならない。「ナルシシズム入門」（1914年 c）において、フロイトは理想を幼児期の失われたナルシシズムの代用であるとしたのだが、リクールは、「ナルシシズムから派生した理想の投射は、流産したコギトの自我が最小限の倫理的意味を含んでいて、そ

の自我が自己を尊敬し、評価し、非難できることを前提している」とするのである（473頁、邦訳540頁）。そして、リクールは、フロイト理論の限界を指摘する決定的とも思われるような言葉を残している。すなわち、「私は、フロイトが、権威の外在性と欲望の独我論とのあいだにある根本的なずれを縮めるのに、果たして成功したかどうか疑っている」、と（472頁、邦訳570頁）。たとえば、同一化以前に、モーセという偉大な人物（あるいは父なるもの）を権威として承認するその基礎は、欲望の独我論には求められない（ヘーゲルに見られるような自己意識と自己意識との相互承認という目標設定はフロイトにはない。これは、②の難問に接続する）。たとえ、その承認の基礎をナルシシズムの代用に求めたところで、さらに根源的自己尊重の基礎という難問が答えを要求してくる（ふたたび③の難問へ）。権威によって加えられる去勢への恐怖にしても、それは身体的危険という意味だけではなく、自己尊重への脅威という最低限の倫理的意味をも持つものなのである。こうして、根拠を尋ね求めて行くと、価値付与の文化的源泉と欲望との結びつきが、最初に形成されていなければならないということが発覚するが、そもそも文化的対象を欲望に還元しようとするフロイト理論では、このような結びつきを想定することができない（①の難問へ）。

さらに根本的なのは、意識化の課題が、欲望の経済論には還元されないことを指摘していることである。先ほどわれわれが用いた表現をここでふたたび引き合いに出すならば、<精神性の進歩を目指す欲動>とでも呼ぶべきもの、あるいは<意識化を目指す欲動>などというものは、フロイト理論では考えられないということである。アルケー（始源）に光を当て、それを意識化する主体そのものは、アルケーが意識化されたようには意識化されない。主体は、自らを措定する欲望の力を意識化するだけでは十分でない。その意識化は欲望の力によって措定されるような主体自身に帰属するのではないということ（なぜなら意識化の課題は欲望の^{エコノミー}経済論に還元されないのだから）、むしろ主体のなかで形成される意味に帰属するということをも、発見しなければならないのである。結局、何が自己意識を自己意識たらしめるのか。リクールは、自己意識が自己意識

であるためには、意識化にテロス（テロス）を与える精神の形象によって、自己意識が媒介され、脱中心化され、放棄されねばならないとする。

こうして、われわれは、最終的に④の難問へと導かれる。精神分析的治療の場面において療法家としてのフロイトが無意識的なものを意識化しようとするとき、あるいは意識化をうながそうとするときに、暗黙のうちに働かせている〈進歩に向かう傾向性〉を理論的に主題化しなければならない。ところが、理論家としてのフロイトは、欲動に対する自覚を深めたうえでそれを断念しようとする自らのうちに潜む進歩への傾向性を理論化することなく、無自覚なままに自明のものとして行使するのである。理論家としてのフロイトは、道徳家としてのフロイトを知らないまま、〈葛藤を引き起こす問題的なるもの〉の描出に従事し、そうするなかで、意識化と断念とを目標とする道徳家としてのフロイトにおのずと接続するのである。

われわれが前章で見てきた、理論家と道徳家の分裂とは、リクールに言わせれば、まさに〈進歩に向かう傾向性〉の理論的主題化の欠如によるものだったのである。要するに、フロイトは分析家としての自分には、無自覚なまま進歩に向かう傾向性を自明視するが、その理論的に分析すべき対象（とくに宗教史）には認めないというのである。

しかし、リクールと一緒にフロイトの限界と矛盾を指摘して本研究を閉じるわけには行かない。

われわれは前の章を終える際に、「一見葛藤の置き換えでしかないように思えるところにも進歩の契機を発見し、その諸契機の連鎖のなかに現在という時点を位置づけ、現在求められている〈進歩〉が何であるかをおのずから理解させるような」終わりなき構成の作業において、フロイトがどの程度まで成功したかを見届けるという決意を表明したはずである。それはリクールの言う〈進歩に向かう傾向性〉の理論的主題化とは別の道である。

リクールの議論においてとらえられている主なフロイト像とは、一言で言えば、われわれの言う〈理論家としてのフロイト〉である。そして、道徳家としてのフロイトは、

つねにフロイトのなかでも特殊なものとしてとらえられている。そして、なぜ特殊なものとしてとらえられているかと言えば、それは理論的に主題化されていないからなのである。歴史家としてのフロイトについては、先にも紹介したように、リクールはフロイトが宗教史を構想したことを認めようとしなない。非常に大雑把に言うと、リクールは、道徳家としてのフロイトと歴史家としてのフロイトを、いわば<フロイトにおけるマイノリティ>としてしかとらえないのである。したがって、われわれが本章で検討しようとしている、歴史家としてのフロイトにおける理論家的側面と道徳家的側面との統合という道筋は、リクールにおいてははじめから見落とされているのである。

果たして、歴史家としてのフロイトは、『人間モーセと一神教』においても、最後の奮闘を演じなかったと言えるのか。少なくとも、これまでわれわれが見てきた限りでは、フロイトもリクールが指摘したような矛盾に気がついていたように思える。というのも、彼は、みずから「精神性の進歩」の基礎である誇りの感情の謎を提示しているからである（結局それに十分な答えを与えることはできなかったが）。

われわれの探求は終わっていない。そして、フロイトも決して自ら提示した「進歩」の問題をそのまま置き去りにはしなかったのである。

第4節 偉大なる人間の表象

a. 偉大なる人間の理念と人格

フロイトは「偉大なる人間」という節（214～9頁、邦訳247～54頁）で、偉大な人間が影響を与える方法を二つあげている。第一に、偉大な人間は、彼がかかげる理念によって人々に影響を及ぼす。この理念は昔ながらの希望像を強調するものであるかもしれないし、あるいは新しい希望目標を示すものかもしれない。第二に、偉大な人間は、その人格によって人々に深い感銘を与えるものである。この第二の方法は父親への憧憬に近い。それは、人間の幼児期において父親以外に偉大な人間はいないことを考えると、第

一の方法よりも根源的であると言える。そして、ときには理念をさしおいて、人格のみが影響を及ぼすこともあるのである（216～7頁、邦訳251～2頁）。

ここでは、第一の理念による影響と第二の父性的人格による影響とが、別様のものとして議論されている。先ほど紹介した精神性の進歩に関する議論とつなげて考えれば、第一の方法は、権威承認以前の進歩への誇りに通じるものである。そこにおいて人々が偉大な人間の提示する理念から影響を受けるのは、その人間が偉大な人格として立ち現れるからではなく、まず最初にその理念の示す希望像や希望目標が価値あるものとして是認されるからである。したがって、この第一の影響の様式は、議論の便宜上、第二の様式から切り離されて考えられねばならない。発達過程において父性的人格が幼児に影響を与えるためには、そもそも父性的人格が権威として承認される必要があるのだが、さらに父性的人格が権威として承認されるためには、その人格が体现する理念が価値あるものとして是認されねばならないのである。その際、フロイト自身は明らかにしていなくても＜進歩に向かう傾向性＞が仮定されなければならないことは、前節で示したとおりである。しかし、いったん父性的人格が権威として承認されると、ときには理念より人格の方が大きな影響を与えることになるのである。フロイトは、このような影響の仕方が根源的であるとしている。なぜなら、それは幼児期の父親像の再来だからである。

フロイトがこのように偉大な人間の影響の方法を二様に分けて論じていることは、決して軽く見てよいことではない。精神性の進歩への誇りという謎をみずから提示することのなかった以前の著作であれば、もっぱら父性的人格による影響の様式のみが議論されていたであろう。しかし、その謎が示されている『人間モーセと一神教』では、理念と人格という二つの影響の様式が平行して論じられることになるのである。

b. モーセの影響の遅延、潜伏、発現

別の箇所では、フロイトは偉大な人間モーセの影響について、二通りの説明をしている。

第一の説明は、影響の遅延に関するものである。それによると、モーセの影響は、その新しい真実が呼び起こした感情的抵抗ゆえにすぐには受け入れられなかったのであり、それゆえ浸透するまでに長い時間を要したのだということである。

このような感情的抵抗による影響の遅延の例としては、他にダーウィンの進化論があげられる。この新しい真実は当初感情的抵抗を引き起こしたのだが、その抵抗をきっかけとして議論を巻き起こし、結果としては新しい真実として支持されるようになっていったのである。

また、個人の精神生活のなかにこのような抵抗現象を見いだすのも、さほど困難なことではない。

たとえば、確実な根拠に基づいて真実と認めるべきことであるが、個人の多くの願望に矛盾しており、しかもその人にとって貴重な確信のいくつかを傷つけるようなことを何か新しいものとして経験する場合などが、これにあてはまるであろう。……われわれがここから学びうるのは、強力な感情備給によっておこなわれる反対を自我の知性活動が克服するためには時間が必要であるということにほかならない（170～1頁、邦訳184～5頁）。

この例は、明らかに分析的治療で生じる患者の抵抗を示唆したものである。以上の説明では、一瞥したところ、真実の承認よりも真実への感情的抵抗の方が強調されているように見える。しかし、これは裏を返せば、抵抗があるのにもかかわらず真実というものはいずれ認められるようになるのだという信念の表明である。この信念の背景にあるのは、新しい真実の承認へ向かわざるを得ない傾向性、言い換えれば＜進歩に向かう傾向性＞の根強さへの信頼である。人間には真実の承認へ向かわざるを得ない傾向性があるために、モーセの新しい真実もやがては認められることになるのである。それは、分析的治療の場面で、抵抗にもかかわらずやがては真実が認められるようになると期待す

ることができるのと同じことである。

第二の説明は、モーセの影響の空白期間にかかわるものである。それによると、この空白期間は、外傷神経症における潜伏期に比することのできるものである。モーセ自身を知っていた人々およびその子孫のあいだには、一方で脱出やモーセにまつわる記憶を文書として残しておきたいという動機があり、他方でその悲惨な運命に結びつく思い出を追い払いたいという動機があった。また、ユダヤ人のもう一つの構成要素である新たに合流した人々のあいだには、別の新しい神を賛美して、しかも過去の失われた宗教との不連続性を否定したいという動機があった。こうして歪曲された文書が残され、より多くの真実を含む伝承も次第に変形や毀損をこうむりながらその影を薄めていった。

しかし、奇妙なのは、この空白がやがては破られていったということである。伝承は衰えてゆくどころか、数世紀を経過するうちに強力に自己主張をするようになって、ついには民族の思想や態度に決定的影響を与えるまでに強力なものとなっていったのである。

……モーセ宗教は跡形もなく滅びたわけではなかった。それに関する一種の記憶が、……伝承として保たれ続けたのである。そして、この偉大な過去の伝承こそ、いわば背後から作用し続け、次第に強く人間精神に力を及ぼして、ついにはヤハウェ神をモーセの神に変えてしまったのである。かくして、伝承は、何世紀も前にはじまってやがて見捨てられてしまっていたモーセの宗教を、ふたたび蘇生させるに至ったのである（傍点は筆者による。174頁、邦訳189頁）。

かくして、文書によるモーセの影響の歪曲とそれによる空白は、モーセという偉大な人物への記憶からその理念を後世に伝えようとする伝承の力によって、打ち破られることになった。だが、このような伝承によるモーセの影響の再活性化は、その過去の姿の忠実な再生ではない。

はるか彼方に過ぎ去った時代というものは、大きな、そして往々にしてなぞめいた魅力を、人間の空想に対して与えるものだ。人間は、現在に不満を抱くそのたびごとに、……過去に目を転じて、今度こそ決して消滅することのない黄金時代の夢が本当であることを証明できると希望するのである。それは、おそらく彼らが、幼児期の呪文の支配からいまだに抜けきれていないためであろう。非党派的ならざる記憶のせいで、彼らの目には、幼児期が、妨げるものなき幸福な時代として映っているのである。過去からは、われわれが伝承と呼ぶ不完全でほんやりとした記憶しか、もはや生まれてこない。そうだとすれば、これこそ、芸術家によってはこのうえなき魅力であろう。というのも、その場合、空想のおもむくままに記憶の間隙をみたり、再生しようとする時代像を思うがままに作り上げたりすることが、芸術家の自由にまかされるからである。伝承は不確かであればあるほど詩人にとって役立つものである、と言っても差し支えあるまい。叙事詩の条件との類比性ゆえに、われわれの心は、……ヤハウエ崇拜を古いモーセ宗教に沿うかたちに変容させたのがモーセ伝承であったという奇妙な仮定に、ますますひかれることになるであろう（傍点は筆者による。175～6頁、邦訳192頁）。

モーセの影響が伝承の力によって再生されたのは、幼児期への憧憬と似たような記憶の力による。しかし、その太古への憧憬やなぞめいた魅力は、不確かな伝承に詩人が想像力を掻き立てられ魅力を感じるのと同じようなものである。したがって、影響の再生の忠実さは、保証され得ない。

c. 表出と隠蔽の対立、妥協形成

神経症との類比によれば、文書による歪曲と伝承による再生との対立は、〈外傷〉を想起させまいとする消極的作用（防衛反応、回避、抑制、恐怖症）とその〈外傷〉を想

起あるいは現実化しようとする積極的作用（固着、反復強迫）との対立に相応する。狭義の神経症ではこの二つの力から妥協が形成され、外傷の完全な再生・想起には至らない諸症状として発現する（180～1頁、邦訳198～200頁）。伝承によるモーセ宗教復興の結果、修正を余儀なくされた文書は、神経症と類比すればこのような妥協形成物として評価することができるであろう。

以上を、外傷の〈表出〉と〈隠蔽〉という言葉を使って整理し直してみよう。伝承は不完全ながらも、つねに外傷を〈表出〉しようとする。文書はそれを取り入れつつも、〈隠蔽〉の意志を働かせるためにその内容に歪曲を加えることになる。したがって、残された文書は、表出と隠蔽の動機からなる妥協形成物である。空白をもたらした最初の文書においては、モーセの記憶を留めたいという人々の表出的動機がくみとられつつも比率としては隠蔽的動機の方がまさっていた。次に、モーセ宗教復興以後における文書では、伝承の表出的動機が大幅に含まれることになる。もちろん、伝承は不完全さをまぬがれないがゆえに、完全なるモーセ宗教の再現は望むべくもない。またそこには、制度や祭典規則をモーセの名前で権威づけようとする神官たちの、新たな隠蔽的動機が入り込むことになっただろう。

d. 進歩としての反復、反復を通じての進歩

次に、モーセという偉大な人間の影響の仕方に関する二様の説明についても、簡単に整理しておこう。第一の説明は、その影響の遅延を、新しい真実への感情的抵抗によるものであるとした。第二の説明は、その影響の空白と再生を、外傷を表出させようとする積極的作用とそれを隠蔽しようとする消極的作用との相克の結果とするものであった。第一の説明は、偉大な人間が影響をおよぼす際の基礎となる〈真実の承認に向かわざるを得ないような傾向性〉あるいは〈進歩に向かう傾向性〉を前提としている。第二の説明は、偉大な人間が太古の時代において与えた強烈な印象への憧憬が、その記憶を執拗に想起しようとする努力を生じさせたとするものである。

さらに、第一の説明はすでに示した理念による影響の様式にかかわり、第二の説明は人格による影響の様式にかかわると言えるだろう。つまり、一方で人々のなかにある進歩に向かう一般的傾向性ゆえにその理念が真実として承認されることによって、他方でその父性的人格への憧憬から想起と再現への努力が持続的になされることによって、偉大なる人間の影響は、感情的抵抗にもかかわらず、隠蔽の意図にもかかわらず、それらすべてを乗り越えて後世にまでおよぶことになるのである。

ここで、フロイトが父性的な神あるいは偉大な人物の表象の再来を、なぜ進歩として評価していたのかという謎に、一歩迫ることができるように思われる。フロイトは、神経症の症状を形成する外傷の積極的作用と、「想起」、すなわち初期の技法論においては症状の解消をもたらす手段とされていた「想起」とを区別していないのである。

外傷の作用には、積極的および消極的の二種類がある。積極的作用とは、外傷をふたたび有効なものにしようとする努力である。したがって、忘れてしまった体験を想起すること、あるいはもっと適切な言い方をするならば、それを現実的なものにするのであり、外傷の反復を改めて体験することである。それがまた幼少期の情動関係でしかなかった場合でも、同じ関係を他の人に対する類似した関係のなかであらためて再現させようとするのであり、これらの努力は、一括して外傷への〈固着〉Fixierungあるいは〈反復強迫〉Wiederholungszwangとされる（傍点は筆者による。180頁、邦訳198～90頁）。

フロイトは、まず外傷の積極的作用を「想起」とする。そして、それをより適切な言葉に言い換えるならば「現実的なものにする」と、つまり〈現実化〉であるとする。さらに言い換えて、「反復」、他の人との関係における「再現」、すなわち〈転移〉として性格づけ、最終的には外傷への「固着」、あるいは「反復強迫」として規定するの

である。もっとも一般的な規定は、外傷を「現実的なものにする」とである。その神経症的性格を表現した規定は、外傷への「固着」、「反復強迫」である。このような表現は、外傷の積極的作用である〈現実化〉を以前の発達段階への退行として評価するものである。しかし、「想起」あるいは〈転移〉として規定された場合、それが意識化をもたらす契機である点が評価されることになるので、葛藤をはらんだ外傷についての自覚がより進歩したと評価されるであろう。

こうして、神経症的症状における固着・反復と、分析的治療における意識化との連続性が明らかになった。『人間モーセと一神教』の文脈で言えば、アトーン信仰やモーセ宗教やキリスト教における父なるものの表象は、歪曲を含みながらも、原初における父との葛藤や憧憬の自覚化に寄与するものであるのだから、分析的治療による意識化が進歩と評されるのと同じような意味で、「進歩」として評されるべき権利を有しているのである。事実、『人間モーセと一神教』では、すでに見てきたように幾度となくこのような父なるものにまつわる事柄・表象の回帰・反復・再来・再現が、「進歩」として評価されているのである。

ここで、われわれは、フロイトの進歩概念に新たな意味内容が付加されているのを確認するのである。つまり、幼児にとって圧倒的な存在である〈父〉の体現する理念（希望目標）や〈父〉に対する攻撃欲動など、父なるものにまつわる出来事、印象、感情、情動などを、その反復や再現を通じて想起しようと努め、漸進的にそれへの自覚を深めてゆくこと、これこそが新たに示された〈進歩〉概念の内容である。そして、フロイトが『人間モーセと一神教』という著作で明らかにしようとしているのは、このような進歩がユダヤ・キリスト教の歴史を通じて積み上げられてきたということであり、そして精神分析がさらにその進歩をより自覚的に進めようとするものだということである。

e. リクールへの反論

ここで、われわれはリクールのフロイト批判に対して反論することができる。退行と

進歩、あるいは反復と後成とを対立させるような問題枠組の設定は、少なくともフロイト理解にとっては不適切なものではないか。われわれがいま見ている『人間モーセと一神教』によれば、むしろ反復を徹底させて自覚を深化させるところから進歩が画されるのである。宗教感情の後成あるいは意味の創造はフロイトにおいては一切考慮されないとリクールは嘆くのだが、それはフロイト批判の基準として本当に適切なものなのだろうか。ひょっとしたら、リクールは『人間モーセと一神教』における＜進歩＞概念の精査を怠っているのではないか。あるいは、リクール自身の進歩（前進）概念にあわないという理由から切り捨ててしまったのではないだろうか。

このような疑問を、あれほどまでに精緻でありかつ包括的なフロイト読解を成し遂げたリクールに対してぶつけるのは、単に不遜なことではかないと映るかもしれない。事実、リクールの読解はほとんど考えられ得るあらゆる論点を網羅しているので、まだ紹介していない箇所にもわれわれの立論をくつがえすような重要な主張が潜んでいるかもしれない。だが、このままわれわれは、フロイトの＜進歩＞概念を更に検討するという道を歩んでゆきたい。なぜなら最終的な結論というものをここで求めるのは、性急にすぎると思われるからである。

第5節 倫理と聖なるもの

次に考察するのは、フロイトにおける進歩の基準としてわれわれが設定した第三のもの、倫理性・道徳性の確立に関するフロイトの見解である。

フロイトによれば、神の像を造ることを禁止したモーセ宗教は、数世紀のうちにますます欲動断念の宗教へと発展したということである。そこで、この倫理的厳格さと神との関係が問題となるのである。

神は、……倫理的完全という理想にまで高められる。ところで、倫理とは欲動制

限のことである。預言者たちは休むことなく、神がその民族から正義と徳のある生活態度以外の何ものをも要求しないこと、つまり……悪徳として非難されるあらゆる欲動充足の節制しか要求していないことを説いている。そこで、神を信じよという要求すらも、この倫理的要求の真剣さに比べると劣っているように思われるのである（226頁、邦訳265頁）。

こうして、フロイトは、神への信仰から分けて考えねばならないような倫理的要求があるのではないかという可能性を示唆する。

そして、その可能性あるいは不可能性をトーテミズムの掟の分析において探ろうとする。すなわち、トーテミズムが要求することは、①トーテム崇拜、②族外婚、③兄弟結合体全成員に対する平等な権利の承認、の三つであるが、①と②が亡き父の意志、すなわち宗教的権威からの要求であるのに対し、③は、父の意志とは関係なく、新しい兄弟結合体の秩序永続という社会的必要性によって正当化されるものだとするのである。したがって、宗教の原初形態であるトーテミズムは、宗教的権威に基づく欲動断念の要求と、社会的必要性によって正当化される欲動断念の要求からなる混合物であるとされるのである（227頁、邦訳266頁）。

これは要するに、倫理という欲動断念の要求が、父性的権威から発したものであるか、それとも息子との側の必要性から発したものであるか、という由来の違いによって分けられるということである。また、合理的に正当化された倫理であるか、非合理的に要求される倫理であるか、という正当化の根拠の違いによっても分けられるであろう。

フロイトは、父性的権威から発した非合理的な欲動断念の要求を考察するために、ここで「聖性」 Heiligkeit という概念について言及する。それは、いわゆる「宗教的なるもの」の本質的核心であり、「触れてはならない」という禁止性格 Verbotcharakter をもつものである。そして、その禁止は甚だしく感動的に強調されてはいるが、元来、合理的根拠をもつものではない（228頁、邦訳267頁）。

例としては、先ほどの②の要求にあたる近親性交のタブーがあげられる。しかし、これは古代エジプトでは、通常人から奪い取られた、神聖なる王家の特権だったのである。このことから、聖性とは、権威あるものの意志、つまり原父の意志にまつわるものであると類推されるのである（228～9頁、邦訳268頁）。

先史時代に関するわれわれの構成から、今一つの説明が生まれてくる。族外婚の掟は、……父親の意志のうちにあった。そして、彼の殺害ののちには、その掟が彼の意志を継承したのである。ここから、その感動を強調する力と合理的根拠づけの不可能性が生じたのであり、したがってその聖性が生じたのである。われわれが確信をもって期待するのは、聖なる禁止の他のあらゆる事例について研究しても、……聖性とはもともと原父の意志を継承したものにはほかならないという同一の結論に達するであろうということである（傍点は筆者による。229頁、邦訳269頁）。

こうして、フロイトは倫理的要求を、その根拠づけの違いによって二つの形態に区分する。一つは、個人・社会間の権利の制限、諸個人間の権利の制限の必要性から、合理的に正当化される倫理である。もう一つは、壮大で神秘的で秘教的な意味で自明の倫理であり、これこそが父親の意志に由来する宗教的倫理である（230頁、邦訳270頁）。

この二分法は、父性的人格の権威に由来するか、人々の自発性・必然性に由来するかという区分に基づくものである。

これまで、精神性の進歩、父性的表象の反復・再現、倫理性の確立という三つが、フロイトの〈進歩〉の基準であるという仮定に基づき、実際にフロイトがそれらに言及している箇所を見てきた。その結果、これら三項目をフロイトも重要な論点として考察していたことが明らかになった。ひとまず、われわれの仮定の妥当性が確認されたといっ
てよいだろう。

しかし、もう一つの仮説はどうだろうか。つまり、精神性の進歩に向かう傾向性をそもそも兼ね備えている人間が、父性的人格と出会い、その表象を媒介として具体的に倫理性・道徳性を確立してゆくという仮説である。残念ながら、フロイトはここまでは議論していないようである。

彼の議論は上の三項目を通じて、徹底して二分法を駆使するものである。つまり、精神性の進歩の議論においては、進歩への誇りが父性的権威が承認される以前のものであることを強調し、父性的表象の影響と反復の議論においては、理念と人格という二つの影響様式があることを示し、倫理性の議論においては、合理的倫理と父親の意志に基づく聖性の倫理とを二分した。

実は第二の議論において、この二分法が統合される兆しが見えていた。理念による影響が根強いものであり、かつそれがもともとは人格による影響をも基礎づけるものであること、そして、父性的人格の表象の反復を通じてそれが示す理想や要求への自覚を深めることが進歩であること、これらの省察に基づいて、フロイトは次のことを主張することができたはずである。すなわち、本来進歩に向かう傾向性があり父性的人格の示す理念を受け入れる基礎のある人間が、父性的人格と出会い、その理想要求への抵抗や葛藤を経ながらも、最終的にはその表象の想起・再来を契機に自覚を深め、道徳的成熟を遂げる、あるいは共同体において道徳性を確立する、という進歩の道筋である。このような道徳性確立の道筋は、道徳主義的性格の濃い「戦争と死に関する時評」や『ある幻想の未来』などでの主張と接続するであろう。

ところが、第三の倫理的要求の正当化の根拠に関する議論において、フロイトは、合理的倫理と宗教的倫理とを峻別するに至った。そうすることによって、合理的倫理は、宗教的倫理とは無関係のものであり、父親の死を乗り越えて息子たちが合理的根拠から取り結んだものであるとすることになった。だが、以前からのフロイトの主張に基づけば、この合理的倫理は、決して亡き父と無関係のものではない。息子たちは、父親の殺害のあとに決してこの惨劇を繰り返さないようにと、みずから攻撃欲動を断念するよう

な掟を設けたのであった。つまり、憎んでもいたが、また愛してもいた父親に対する攻撃欲動を事後的に断念するという倫理的行為が、父亡きあとの共同体においては、結果的に成員間の平等な権利の承認というかたちで実を結んだのであった。それは合理的根拠ばかりではなく、歴史的根拠をも持つものなのである。それゆえ、トーテム部族の成員たちは自分たちを結びつける表象であるトーテムという父親の代理表象を崇拜する掟をも設け、その記憶を絶やさないようにしたのである。だが、フロイトはトーテミズムの要求の第一番目にあげておいたこのトーテム崇拜を、おそらくは倫理的要求とは無関係なものという理由から、ここではほとんど考察していないのである。しかし、このような父性的表象こそが、父親の非合理的な要求と息子たちが共同体において現実遵守する合理的倫理とを結びつける欠くべからざる紐帯なのである。

もちろん、以上は、すべてフロイトが他の箇所では述べていることであって、単にこの倫理的要求の根拠に関する議論においてのみ見落としている点である。したがって、これまでの他の箇所での議論を総合すれば、筆者が示したく進歩に向かう傾向性—父性的人格の表象の反復—倫理性・道徳性の確立—という進歩の道筋を、フロイトも暗に支持していたと言うことはできるだろう。

とくに、倫理的要求の根拠の議論において、父性的人格と人間との愛ある結びつきゆえに攻撃欲動が断念されるという、これまでもしばしば言及されてきた道徳性確立の道筋が考慮に入れられていたならば、筆者の仮説の信憑性はかなり高いものとなっていただろう。なぜなら、それは、慕われているが不在であるような父性的人格の表象を想起することによって、みずからの攻撃欲動を自覚化すると同時に、しかしその表象が直接的に現前するものではなくすでに喪失された対象であるがゆえに、父性的人格のすすめる欲動断念とエロスの実践とを、父性的人格に対してではなく、むしろその表象のもとに結合している共同体の成員間において具体化するという道筋をたどることになるからである。

だが結局、『群集団心理と自我分析』における信者を平等に愛するキリストの表象に

関する議論、『ある幻想の未来』における信仰対象と愛ある結びつきを持っている「真の信仰者」に関する議論、『文化のなかの不快』におけるエロスゆえに攻撃欲動を断念するというエディプス・コンプレックスの解消の説明の仕方、そして『人間モーセと一神教』においてもアトーン信仰の〈唯一の全能なる愛の父性神〉の表象など、フロイトは再三再四〈父なる神の愛〉というテーマに接近し、また接近するだけでなくそれがありうべき理想的信仰の形態であることを認めながら、それを主題化して集中的に議論するには至らなかったのである。その理由はさまざまに考えられるであろう。第5章の末尾で示したように、理想的信仰の形態を提示して信者に慰めを与えるよりもむしろその現実的形態を告発したいという動機が働いていたのかもしれないし、また信者の大半が父なる神の要求する非合理的な聖性の倫理こそ宗教の本質的内容であると確信しているのが現実であるという判断が働いていたのかもしれない。

第6節 フロイトにおける歴史記述と歴史的眞実

あらかじめ設定した進歩の道筋に関する仮説にフロイトを当てはめようとする努力は、ここまでにしよう。この進歩の仮説の道筋は、フロイトのこれまでの歩みからすれば、当然議論されてしかるべきことである。だが、フロイトは『人間モーセと一神教』では、ここまでに至らなかったのである。

他方、フロイトの側に立ってこれまでの議論の経過を振り返ってみると、フロイトの抱いていた不安全感は、われわれのそれとは比べものにならないほど大きいであろうことが、容易に推測されるのである。フロイトは精神性の進歩に対する誇りが、父性的人格を権威として承認する前にあるということを主張した。しかし、なぜそのような誇りが感じられるのかという疑問に答えを与えることができなかった。次に当然問題になるのは、この進歩に向かう傾向性と父性的人格とが、どのようにして関係を取り結ぶのかということである。だがこのような関係性は主題的に考慮されることがない。フロイトは、

最終的に、人間の側から自発的に生じる合理的倫理と父性的人格の側から強制される聖性の倫理とを峻別することになるのだが、これは兄弟結合体の成員間の平等な権利の承認が父親とは無関係のものであると強調する点においてみずからの思想体系全体と矛盾する言明をおこなうことを意味した。のみならず、それは、合理的倫理を設定することのできる能力あるいは傾向性は何に由来するのかという、最初に提起されたく進歩に向かう傾向性>の難問に帰結するものである。結局、フロイトは倫理的進歩の謎を前にして、それに何の有意義な答えも与えることができず敗退したことを、認めざるを得ないのである。

われわれ信仰において貧しい者にとっては、最高存在の实在を確信しているあの求道者たちがなんとうらやましく思われることか！ この偉大なる精神にとって、世界には何の問題もない。なぜなら、その精神そのものが全世界組織を創造したのであるから。われわれがせいぜい成し遂げられる、骨が折れて、不十分で、断片的な説明の試みと比べると、信仰者たちの教えはなんと包括的で徹底的で決定的であることか！ 神的精神、これ自体が倫理的完全性の理想なのであるが、それが人間にこの理想についての知識を授け、同時に彼らの存在をこの理想と一致させようとする衝迫をも植え付けたのである。彼らは、何がより高くてより貴いものであり、また何がより低くて卑しいものであるかを、直接に感じるのだ。彼らの感覚生活は、理想からのそのときどきの隔たりに適合している。もしも彼らがいわば近日点においてこの理想に近づくなれば、それは彼らに高度の満足を与えるし、また彼らが遠日点において理想から遠ざかってしまうならば、彼らはひどい不愉快さによって罰せられるのである。これはすべて、きわめて簡単に、しかもゆるぎなく定められていることである。惜しむらくは、ある種の生活経験と世界観察からこうした最高存在という前提を認めることができないということである（傍点は筆者による。230～1頁、邦訳271頁）。

結局、フロイトは、倫理的完全性を体現する神的精神の理想に一致しようとする衝迫が人間のなかに植え付けられているのだという信者たちの主張を、受け入れることはできない。そして、その拒絶の理由は、ただただ、そうした最高存在の前提を受け入れることができないという一点に求められるものなのである。

フロイトはしかしながら、ここで論究をやめようとはしない。次に、ではなぜ一神教なのか、という新しい問題に移り、最終的に、その一なる神の真実性そのものは認めないけれども歴史的眞実性は認めるという解決に向かうのである。

……なぜ、ただひとりの神しか存在してはならないのか。また、なぜ単一神教から一神教への進歩が、圧倒的な意義を得ているのか。…… [改行]

……彼ら [敬虔な信者たち] が言うには、唯一神の理念がこんなにも圧倒的な影響を人類におよぼしたのは、この理念が永遠の眞実の一片だからであり、それは長いあいだ覆われていて、ついに現出し、やがてすべての人の心をとらえずにはいられなかったのだ、と。…… [改行]

われわれもまた、こうした解決を取り入れたいとは思いますが、ある疑念にぶつかることになってしまう。敬虔な論拠は、楽観的理想主義の前提に基づいている。そうでもなければ、人間の知性が眞実に対してとくに繊細な嗅覚をもつこと、および人間の精神生活が眞実を認める特殊傾向を示すことを、確認することなどできなかったのである。その反対に、われわれが経験していることといえば次のようなことである。すなわち、われわれの知性というものは一切警告を受けないでいるときわめて迷いやすいということ、また……願望幻想に迎合するもの以上にわれわれが信じやすいものは何一つないということである。だから、われわれはみずからの同意に対してある制限を加えねばならない。われわれは、敬虔な人たちの解決が眞実を含

んでいるが、それは物質的真実ではなくて、＜歴史的眞実＞historische Wahrheit¹⁾ であるとも思っているのである。そして、われわれは、この眞実がその回帰の際にこうむった、ある種の歪曲を訂正する権利を行使するものである（傍点は筆者による。237～8頁、邦訳280～1頁）。

つまり、人間の知性が眞実を承認する傾向性を有すること、そしてそれゆえに永遠の眞実の一片である唯一神の理念を承認せざるを得ないということは、フロイトにとっては限定付きで同意されねばならないことである。人間の知性が眞実を承認する傾向性とは、これまで見てきたようにフロイト自身もそれを前提とし、また謎としてかかげてついに答えられなかったものであるが、やはり人間の知性の迷いやすさというもののほうが、確実に経験されうることなのである。経験の立場からは容易に認めることのできない唯一神の理念は、同じく経験の立場から見て、何らかの歪曲を含むものであろうと推定されるものなのである。結局、人間には眞実を承認する基礎はあるけれども完全に眞実を知ることにはできないのだというのが、フロイトの一貫した立場であろう。もし、人間が眞実を知る可能性そのものまでも否定するのだとすれば、フロイト自身はどうしてその歪曲を訂正することができるであろうか。しかし、先の引用の直後に継ぎ足されるフロイトの言葉は、あたかもフロイトのみが眞実を知る権利を有しているかのような印象を与えるものである。

言い換えれば、われわれは今日、唯一の偉大なる神が存在することを信じるのではなく、太古においてある唯一者が存在していて、それは当時巨大に見えたに違いないが、やがて神にまで高められて、人々の記憶のなかに回帰しているということ を信じるのである（238頁、邦訳281～2頁）。

¹⁾ 本稿においては、“Wahrheit”を「眞実」と訳すことにする。それはフロイトが「普遍的で妥当性のある法則や事実」という意味での「眞理」について議論しているわけではないからである。「眞実」概念に関するより詳しい議論はあとでおこなう。

いったい、フロイトの言う「歴史的眞実」とはいかなる眞実概念なのだろうか。また、フロイトは次のようにも言う。

このような作用〔幼児期の印象の強迫的性格を帯びた作用〕の一つには、なるほど歪曲されてはいるがまったく正当な記憶として認めざるを得ない唯一の偉大な神という理念の出現があるだろう。このような理念は強迫的性格を帯びており、信仰を生じさせずにはいられない。理念に歪曲がおよぶ限りにおいてそれを妄想と呼んで差し支えないが、その理念が過去のものへの回帰を引き起こしている限りにおいて、それを眞実と呼ばざるを得ない。精神病的妄想でさえも、一片の眞実を含むものである。そして、患者の確信は、この眞実から発して妄想の覆いへと広がってゆくのである（238～9頁、邦訳282～3頁）。

まず、以上の引用から考えられるのは、①フロイトが唯一神の理念が経験的基盤を欠くという理由からそれを歪曲を含んだ妄想であるとしていること、②にもかかわらず、それはその理念の原型となったであろう過去の出来事の記憶・回帰である点において、物質的眞実ではないが〈歴史的眞実〉であるということ、③そして、その理念の原型となった過去の出来事を正しく把握して歪曲を訂正する権利を有しているのはフロイトであること、④しかも、フロイトによれば、その原型となった過去の出来事とは、太古における唯一者あるいは原父をめぐる出来事に他ならず、それ以外の可能性をフロイトは一切考えていないということ、である。このような理解に立つと〈歴史的眞実〉とは、妄想と思われる眞実要求にも必ず潜在する、その眞実要求の原型となった実際の出来事を指示する要素、もしくはそのような要素を含む眞実要求そのもの、ということになる。そして、〈歴史的眞実性〉の基準とは、実際の出来事をいささかなりとも指示しているかないかということである、と言えよう。

このような理解は、ほぼ一般的な「歴史的眞実」概念の理解であるように思われる。たとえばD・スペンスは『物語的眞実と歴史的眞実——精神分析における意味と解釈』（1982年）において、一方で「物語的眞実」 narrative truth を「連続性と完結性と、そしてその断片の適合性が美的合目的性を帯びる度合いと」に依存するものとし、他方で「歴史的眞実」 historical truth を具体的客体や出来事に重点をおくものとして、「現実に関わったことに可能な限り近づくこと」を目的とするものであり、「整合性それ自身に満足するものではない」としている（31～2頁）。そして、フロイトにおいてこの二つの眞実が混同されていたために、「われわれは、説明の整合性そのものによって、自分たちが実際の出来事と接しているのだと信じ込むようになってしまった」とする（27頁）。

「物語的眞実」という概念自体はスペンスによるものであるが、「歴史的眞実」概念の理解については、筆者が先に示したような仮説的定義と異なるところがないであろう¹⁾。

しかし上のような理解には、いくつかの疑問を提示することができる。①と②については、そう争うべきところはないのだが、④については、果たしてフロイトは一度たりともみずからの仮説のみが眞実であるという言明をおこなったかという疑問が提示される。つまり、フロイトの仮説もまた物質的眞実そのものであるという保証が得られないものであるということを、フロイトはまったく考慮しなかったのかということである。

¹⁾ 一方で、スペンスは、フロイトにおける「歴史的眞実」と「物語的眞実」の混同について、次のようにも主張している。「この混同から派生したフロイトの信念とは、すべての解釈はつねに歴史的眞実の一片を含むものであるということ、そして、このフロイトの言う「眞実の核心」こそが解釈を有効にするものであるということであった」（27頁）。ここで確認しておきたいことは、フロイトの「歴史的眞実」概念を、スペンスが彼自身の言う「物語的眞実」と「歴史的眞実」との混合概念であるとしていたのではないということである（もし混合概念だとしていたのだとすると、あとで示すように筆者自身の「歴史的眞実」理解と近くなる）。フロイトが解釈の実践において「眞実」として導き出しているのはスペンスの言う「物語的眞実」であるのに、少なくとも意識的には、それを実際の出来事を指示するという意味での「歴史的眞実」だと自己了解していた、というのがスペンスのフロイト理解である。したがって、フロイトの「歴史的眞実」概念をさして、スペンスは、それをフロイトが実際の出来事を指示する術語として用いていたと理解し、彼自身もその意味で「歴史的眞実」という術語を用いているのである。そして、それなのに解釈の実践でフロイトが導き出しているのが、スペンスの言う「物語的眞実」であることを、スペンスは批判しているのである。

言い換えれば、患者や宗教者の妄想と異なり、フロイトの仮説自身は全くの物質的真実であると考えていたのだろうか、という疑問である。そして以上の疑問とも関連するのだが、③については、フロイトは歪曲訂正の権利を有しているのは自分だけだと考えていたのか、フロイトは、彼が宗教における<進歩>と評価しているもののなかに、「歪曲訂正」の契機を認めていたのではないだろうか、という疑問があげられる。

そこで次に、新たな、そして最後の探求を始めたいと思う。

まず第一に、フロイトの「歴史記述」と「歴史的眞実」に関する言明を洗い出し、その意味内容を正確に把握するための材料を整理する。そして第二に、フロイト自身の仮説・構想の眞実性に関する言明を拾って、フロイトがみずからの仮説・構想の眞実性を素朴にも信じていたのかどうか、あるいはどのような意味で信じていたのかいなかったのか、ということ調べる。そして最後に、以上の探求の結果を踏まえて、フロイトは自分ひとり歴史の頂点に立って、歴史を超越して、歴史的眞実を物質的眞実に訂正復帰させると考えていたかどうか、宗教的な眞実要求や神話形成との連続性を否定していたのかどうか、という問題を考えたい。このことは、本稿第6章の末尾で提起された問題を考えることにつながるであろう。

a. 歴史記述と歴史的眞実に関するフロイトの言明

まず、フロイトが歴史記述について発言している箇所から、彼が宗教的眞実要求や神話がどのようにして形成されると考えていたか確認したい。執筆時期はかなりさかのぼるが、次に示すのは「レオナルド・ダ・ヴィンチのある幼児期記憶」（1910年c）からの引用である。

例の禿鷹の場面は、実はレオナルドの記憶ではなくて、彼があとで形成して幼児期に仮託した空想 *Phantasie* なのであろう。人間の幼児期記憶は、……すでに幼児期が過ぎ去ってしまったずっとあとの時代になってはじめてとりあげられ、同時に

変えられ、偽造され、後期の諸傾向に迎合させられ、……空想から区別され得ないようになるのである。おそらく、記憶の性質を明らかにするのに、古代諸民族における〈歴史記述〉Geschichtsschreibung¹⁾ 成立の方法と様式以上に格好の考察材料はないだろう。民族は、弱小であるうちは、その歴史を記述することなど思いもよらない。……みずからを意識し始め、自分が富裕で強大だと感じるようになってはじめて、自分たちがどこからやってきたのか、どんな具合にして現在に至ったのかを知ろうとする欲求が生じる。歴史記述はすでに当時の体験を書きとどめ始めていたが、いまや過去をも回顧し、伝承や伝説を収集し、風俗習慣に残存している古代の痕跡を解釈し、そうして古代の歴史を創造する。このような古代史が、過去の模写であるよりもむしろ現在の見解や願望の表現となったのは、避けられないことであった（151～2頁、邦訳106頁）。

フロイトは、歴史記述と人間個人の意識的記憶とを類比する。そして、そのうち古代の部分に属することに関しては、実は記憶ではなくて空想である部分が多く、そこで記述された歴史は創造された歴史を多く含むものであるとする。

リクールはこの部分を引用し、このような歴史記述は「意味の創造を含み、先に宗教感情の後成と呼んだものをするしづけ、もたらすことができる」している。だが、フロイトがこのような新しい意味の媒体となる非痕跡的想像にであったのは、宗教を語るときではなくて芸術を語るときであったとする（リクール 1965年 a、517頁、邦訳589～9頁）。しかし、リクールのこの主張はわれわれが第4節でも引用した次の言葉を再度振り返ってみるときに、さほど説得力をもたなくなる。

¹⁾ 「歴史記述」という訳語は“Historiographie”の定訳であるが、他に“Geschichtsschreibung”の訳語としてふさわしいものがなかったためにここでは「歴史記述」という訳語を便宜的に用いる。「歴史叙述」という言葉を使ったところで、これも“Historiographie”の定訳であるし、また日本語としてもさほど意味が違わないために、「歴史記述」と使い分けることの有効性は乏しいであろう。

伝承は不確かであればあるほど詩人にとって役立つものである、と言っても差し支えあるまい。叙事詩の条件との類比性ゆえに、われわれの心は、……ヤハウエ崇拜を古いモーセ宗教に沿うかたちに変容させたのがモーセ伝承であったという奇妙な仮定に、ますますひかれることになるであろう（フロイト、175～6頁、邦訳192頁）。

ここで、宗教と芸術とが、とりわけ区別されずに論じられていることは明らかであろう。

いずれにせよ、フロイトが歴史記述を、そのままの再現などあり得ないものとして特徴づけていたことは銘記すべきである。そこには、起源的出来事の歪曲もあれば、起源的出来事とは無関係の空想も想像も「変容」もある。しかしながら、伝承ならびに歴史記述は、何らかのかたちで過去の出来事を伝えるものではあろう。その限りで、それは歴史的眞実なのである。フロイトがモーセ宗教の復興に関して、それは反復ではあるが反復を通じての変容であり、反復を通じての進歩であるとしたことを、もはやわれわれはリクールほど違和感なく受けとめることができるだろう。

次に、フロイトがこのような伝承、歴史記述に、どのような問題意識から取り組んだのかを例証する箇所を引用しよう。それは、フロイトがロンドン亡命以前に発表していた、『人間モーセと一神教』の前半部分にあたる論文の、最後の言葉である。

伝承の本来の性質がいかなる点に存するのか。その独特な力は何に基づいているのか。一人一人の偉大なる人間が世界史におよぼす個人的影響を否定することはいかに不可能であるか。物質的要求に発する動機だけを認めようとする、人間の生の豊穡な多様性に対してなんたる冒瀆を犯すことになるか [あとで見るように近代の歴史記述の傾向に投げかけられた疑問]。多くの理念、とくに宗教的な理念が個人や民族を隷属させる力をもつのはどういう根拠に基づくのか。こうしたことすべ

てを、ユダヤ史の特殊事例に関して研究することは、きっと魅力的な問題であろう。私の研究をこのような観点から続けるとすれば、それは25年前に『トーテムとタブー』で記した論旨と結びつくことになるであろう。しかし、いま私にこれを成し遂げる力があるとは、もはや思われぬのだ（傍点は筆者による。154～5頁、邦訳162～3頁）。

つまり、フロイトは、偉大なる人間の提示した宗教的理念の、伝承や歴史記述を媒体とする歴史的影響力の本質をつきとめたいという問題意識をもって、『人間モーセと一神教』という著作に取り組んだのである。次に後半部分の前書きから、上の引用部分に呼応する箇所をあげておこう。

すでに25年前に、……『トーテムとタブー』に関する著作を書いたとき、私は確信を得たのであるが、これはその後ますます強くなる一方である。そのとき以来、私は疑ったことがないが、宗教現象は、……個人の神経症的症状をモデルとしてはじめて理解できるものであり、そしてそれは、人類の太古史に現れてその後長らく忘れられてしまった重大事件がふたたび反復されたものなのである。それゆえ、宗教現象が強迫的性格をもつのは他ならぬこの起源のせいであり、したがって、それが人間に影響をおよぼすのは歴史的眞実を含んだその内容に基づいてである（傍点は筆者による。160頁、邦訳170頁）。

宗教現象が強迫的性格をもって人間に影響をおよぼすのは、それが忘れられてしまった重要な事件の反復であり、その内容に歴史的眞実を含むからである。第4節での議論を思い起こすと、神経症の症状とは外傷を反復しようとする積極的作用とそれを反復させまいとする消極的作用からなる妥協形成物である。それは、記憶にとどめ想起しておきたいが、同時に記憶から抹殺したいとも思われるような重要な出来事にかかわるもの

であるがゆえに、強い情動をともなって発現するのである。そして、その発現の際に、外的現実の影響が無視される程度に応じて、それは強迫的性格を顕著に帯びることになる（181頁、邦訳200頁）。

このことを、伝承について述べている箇所を引用しておこう。

伝承が、ただ伝達のみはその基礎をおいているとすれば、種々の宗教現象にふさわしい強迫的性格を生み出すことはできないであろう。外から来る他の情報と同じように、傾聴され、判断され、ときには拒絶されるものになってしまうであろうし、また論理的思考の強制から解放されるという特権を得ることも決してないだろう。伝承は、まず抑圧という運命……を経過せざるを得ないが、やがてその回帰の際に強力な作用を展開し、大衆をその魔力のなかに拘束しうるのである。しかも、これこそわれわれが宗教的伝承に関して驚きの念をもって、またいまに至るまで理解できずに眺めてきたところのものである（208～9頁、邦訳239～40頁）。

伝承は、いったんは忘れられてしまった出来事、失われてしまった記憶にかかわるのである。それゆえ、その反復・再現・想起は、強い情動をもって人々の心をとらえて放そうとしないのである。

ここで、伝承と分析的治療における〈想起〉との連続性を確認しておかねばならないだろう。初期の技法論で示されたように（本稿第6章参照）、神経症的症状の原因となる外傷を意識的に想起するということは、強い情動がともなう。そして、それがもっとも理想的に、適切になされると、患者はみずからの症状の意味が理解でき、もはや症状というかたちでそれを反復・再現する必要はなくなるのである。結局、このような直接的想起は困難であるため、現実にはより間接的な道（転移の操作、抵抗の解釈、構成）がとられるのだが、とりあえず理念的には、外傷の〈想起〉による強迫的な再現形態の

解消が、目指されているのである。

それゆえ、強迫的な力をもって人々に影響をおよぼす宗教的伝承と、フロイトが精神分析的手続きに沿って提示する歴史的構成とは、いずれも外傷の再生という共通目標を持つものであり、その性質をまったく異にするものではない。フロイトにとって、これまで「理解できずに眺めてきた」宗教現象の魔力が理解できるようになったのは、＜宗教現象＞が分析的治療における情動をともなった＜想起＞と連続するものであることを、確認することができたからであろう。したがって、一方に誤った妄想があり、他方にフロイトの正しい構成があり、フロイトがみずからの構成の真実性を承認させることで、患者あるいは宗教者に妄想からの離脱を強要するものではないということになる。

反宗教的還元主義者フロイトというイメージがあまりにも強いために、宗教現象と分析的治療の連続性を強調する筆者のこのような説明は、矛盾あるフロイト思想を矛盾なく見せるように総合したものにすぎないという反論を引き起こすかもしれない。つまり、フロイトはみずからの仮説、たとえば原父殺害仮説のみを正しいものと信じて、宗教的理念や教理や伝承を勝手に妄想としたり、あるいは自分の仮説と符合する部分のみを取り出してそこに歴史的真相があるとしていたに他ならないのであり、理論的には宗教現象と分析的治療との連続性は考えられても、フロイト自身はそのようなことを考えたはずがない、という反論である。まさしく、このような反論こそ党派的観点に偏った還元主義ではないかとも思えるのだが¹⁾、フロイト自身の言葉をひくことで、誤解を解いておきたい。

¹⁾ R・シェイファー (1980年) は、分析においてもっとも還元主義的であるのは、分析者ではなくて被分析者であるとする (236頁)。そして、還元主義に陥らないようにしながら、還元主義的である被分析者の物語に揺さぶりをかけるようなかたちで物語の語り直しをおこなうことにおいて、分析者は還元主義的であることをまぬがれるのだとする。この議論を本稿の脈絡に広げれば、還元主義的なのはむしろ宗教者の方であるということになるであろう。また、P・ブルックス (1994年) の精神分析における還元一般についての議論によれば、理論をテキストに＜応用＞することでテキストの意味を還元し限定するというのは悪いモデルであり、むしろ理論とテキストという二つの異なるシステムの＜相互干渉＞ [対決を含んだ対話と言い換えられるであろう] というモデルに置き換えられるべきだということである (105～6頁)。

次に示すのは、『人間モーセと一神教』と同時期に書かれた技法論文「分析における構成」（1937年 c）からの一節である。

……われわれは、患者に彼の妄想の迷いやその現実からの離反を説ききかせるという空しい努力を捨てて、むしろ妄想の真実の核心を承認することによって、治療の作業を発展させてゆく共通基盤を見いだすようになるであろう。この作業の本質は、歴史的な真実の一片を、それに対する歪曲から解放し、現実性を帯びた現在への付着から解放し、そしてそれが属している過去の位置にまで正確に復帰させるという点にある（傍点は筆者による。55頁、邦訳150頁）。

すなわち、分析者がすでに用意している真実から見て妄想がいかにか誤っているかということを示すのではなく、「妄想」が現実性を欠く（神経症患者の妄想も宗教的理念もこの点で共通する）ものであっても、何かしら真実の断片を含んでいるのだという期待をもち、それを積極的に承認しようと努力することによって、分析家と患者とのあいだに共通基盤を生じさせねばならない。一方の患者は外傷を隠蔽しようとしつつもそれを諸症状において想起しようと努力し続けており、他方の分析家はその想起をできる限り助けようとして外傷を指示するような断片をその諸症状のなかに探し求める。二人の共通目標は、現在の諸症状のなかに含まれている外傷を指示するような歴史的な真実の断片を、それが属する過去へと復帰させることである。

さらに、フロイトは次のように断言する。

私には、患者の妄想形成は、われわれが分析的治療に際して組み立てる構成の等価物であるように思えるのである。それは確かに精神病という条件のもとにおかれてはいるのだが、現在において否定されている現実の一片を、すでに同様に否定されてしまっている他の一片によって補充する〔抑圧されたものの回帰〕という方向

に向かう説明と再生の試みなのである（傍点は筆者による。前掲引用箇所と同じ箇所）。

患者と分析家は、ともに歴史的眞実を求めて、一方は症状あるいは妄想においてそれを想起しようと務め、他方はその症状を手がかりとしてそれを再構成しようと努める。

このような分析的態度は、ひとり治療場面においてのみ実践されたわけではない。フロイトは、歴史的眞実を被分析者と共同で探求するという態度を、人類全体の妄想形成の研究においても実践したいという意志を明らかにするのである。

……われわれは人類全体も、やはり論理的批判のおよばない現実に矛盾した妄想形成を展開してきたことを発見する。それにもかかわらず、その妄想形成が人々の上に巨大な力を表すことができるとすれば、その研究は個人における研究と同じ結論に達するであろう。人類は、その力を、忘れられた太古の時代の抑圧のなかから取り出してきた「歴史的眞実」という内容に負っているのである（56頁、150～1頁）。

この言葉は、明らかに同時期に書かれた「人間モーセと一神教」（1939年）を示唆するものである。したがって、宗教的な伝承・理念・表象とフロイトの精神分析的構成は、ともに、歴史的眞実を想起・再現しようとする目標にかかわるものであるという前提的理解が、フロイトの側にあったことが推測されるのである。

b. フロイト自身の構成・構想の眞実性に関する言及

上に、整理したことを考察する前に、次にフロイト自身がみずからの歴史的仮説や構成ないし構想の眞実性について、いかなる考えをもっていたか見てゆきたい。

まず、フロイトが亡命以前に発表していた前半二論文のうち、あとの論文の前書きで

述べた言葉を紹介する。それによると、モーセがエジプト人であったという仮定から導き出される重大かつ広範な推論は、客観的論拠を欠いているがゆえに、それを公然と弁護することはできないということである。

これほど魅惑的な真実らしさでも、誤りをまぬがれるわけには行かない。たとえ、問題のあらゆる部分が、寄せ木細工の一片一片のように整然と配列されているように見えても、真実らしいものが必然的に真実だというわけには行かないし、真実は必ずしも真実らしく見えるとは限らないということも考えねばならないだろう（傍点は筆者による。114～5頁、邦訳100～1頁）。

つまり、整合性だけでは真実性の基準にならないということである。この箇所でも前提されている真実性の基準は、思考と客観的現実（実在）の一致、思考と存在の対応、ということであろう。ここでは、ひとまずこのような基準に基づく真実性概念を、〈対応性による真実性〉の概念としておく。それに対して、ある説明の各部分が相互に矛盾なく配列されていることを基準とする真実性概念を、〈整合性による真実性〉の概念としておく。

フロイト自身は、歴史を構想する際に、整合性と無矛盾性を優先させているように思える。しかし、フロイト自身がここで前提している〈対応性による真実性〉の概念によれば、それだけでは真実として承認され得ないというのである。いやむしろ、はじめから〈対応性による真実性〉をみずからの仮説にまとわせることなど、フロイトは考えていないのではないか。そのような予想を確証してくれるのは、前掲引用部分の直後の言葉である。

詰まるところ、スコラ学者やタルムード学者の列に加わらせてもらうのは、魅力的なことではない。彼らは、いたずらに賢明さを振り回すことに満足し、自分の主

張がどんなに現実と疎遠であっても、敢えて意に介そうともしないのである（115頁、邦訳101頁）。

一見すると、現実と疎遠な議論を振り回す神学者たちを、真実性を欠く議論をおこなうものとして非難しているように思えるが、実はそれだけではない。フロイトは、＜対応性による真実性＞を欠くものを真実であると主張することを非難しているのであって、フロイト自身は、＜対応性による真実性＞を欠くものについて、それを真実であると主張するようなことはしないと態度表明しているのである。フロイトは、この前書きの箇所を指して次のようにも言っている。

……私が憶測からなる構築 Aufbau¹⁾ を、何の物的資料もないのにあまりにも断固として作り上げたという非難を受けることは覚悟している。しかし、この非難は当たっていないと思う。私はこうした疑念の根拠をすでに前書きで強調しておいた。いわば、括弧の前においたのだから、いちいち論点ごとに括弧のなかに繰り返しいれる手間を省いてもよかったのである（130頁、邦訳125頁）。

したがって、次のようにまとめることができる。フロイトは基本的に、「真実らしい」構成、つまり整合性ある構成を提示しようと努めるのであり、それが＜対応性による真実性＞を欠くことをもとより自覚しており、その構成が＜対応性による真実性＞をもっていることを断念して、神学者あるいは宗教者と一線を画そうとしているのである。現実性を欠くことを主張する点では宗教者と共通するのだが、それが現実性を欠くことを知っており、真実であると主張したりはしないというのである。

¹⁾ 本稿では、“Aufbau”を「構築」と訳し、“Konstruktion”を「構成」と訳している。最近では“Konstruktion”を「構築」と訳すこともあるので、“Aufbau”を「構想」と訳して誤解を防ぐこともできたのだが、“Aufbau”という言葉は、筆者自身の使う日本語の「構想」という言葉ほど想像力の働きを強調するものではないので、「構想」と訳すことは避けた。

だが、これは本当だろうか。実は単なる建て前であって、実際の叙述では、フロイトは自説について何らかの〈真実性〉を確信しているのではあるまいか。実際、フロイトが自説を「真実でない」と言った箇所はどこにも見あたらない。「真実であるとは限らない」とか「十分な真実性は保証されない」という言い方はしても、それが「偽である」というような強い言い方はしないのである。

したがって、われわれは真偽の二値しか想定しないような真実論を、ここで放棄せねばならないことになる。真実であるか否かは最終的には分からないし、それをどちらかに断定することもできないが、自説を展開するからには何らかの真実性があると確信しているのであり、いずれは真偽が決定されることがあるかもしれないと予想しつつ、それを公にするのである。

このような複雑な真実性の概念がフロイトにあったことを証する言明を次に紹介してみよう。

われわれが、聖書の伝承を勝手気ままに取捨して、都合の良いところだけを証拠にとりあげ、不都合なところをかまわずに捨て去るようなことをすれば、われわれはそのために厳しい方法論的批判をこうむることになる。このこと……は十分に承知している。しかし、ある素材の信憑性が、捏造的傾向の影響によってひどく損なわれていることが確実に分かっている場合、その素材を扱いうる方法はただ一つしかないのである。つまり、例の隠れた動機をあとづけてこそ、のちになってある程度正当化される希望があるのだ。確実性には決して到達できないのである。いずれにせよ、他のあらゆる研究者も同じようなやり方をしていると言ってよいだろう（傍点は筆者による。125頁注、邦訳119頁）。

この言明を明らかな矛盾ととることはできる。なぜなら、一方で「捏造されている」というフロイトの判断は「確実」なことであるとしておきながら、他方で、結局は確実

性には到達できないとするからである。だが、この言葉はまったく理解不可能なことではないだろう。より適切な言葉に置き換えるとすれば、すなわち、フロイトはみずからの判断の真実性を個人的には確信しているが、その真実性が公に確証されるとは思っていない、ということになるであろう。

また、フロイトは、他のあらゆる研究者も自分と同じようなやり方をしているはずだと考えている。つまりみずからの判断を確信するが、その絶対的確定までも求めないという方法は、学問研究一般に見られるものだとしているのである。このような態度についてより詳しく論じている箇所を、次に示そう。それは、例の「偉大なる人間」に関する議論の前置きにあたる箇所である。そこで、フロイトは、ひとりの偉大な人間に民族の起源を帰するような仮定は、支配者中心の歴史記述への逆行ではないか、という疑問に答えようとしている。

近代の〔歴史記述の〕傾向は、むしろ人類史の種々の事件を、いっそう目立たず一般的で非個人的な要素に還元する方向に向かっている。つまり、経済的事情の強制的な影響や、栄養法の変化、材料や道具の使用の進歩、人口増加と気候変動とによって引き起こされた移住など、これらの要素に還元しようとしているのである。

……〔改行〕

……あらゆる事件が証明できる原因をもつとすれば、それは確かにわれわれの命令的な因果欲求を満足させるであろう。ところが、われわれの外的現実においては、このようなことはほとんどないのである。……そこに起こることがらの複雑さを見抜くことができないのに恐れをなして、われわれの研究は、……実際には存在しないがより包括的な関係から分離されることによるのみ生じる対立関係を打ち立てるのである。……〔改行〕

〔次の節は上の箇所に付された注である〕……われわれの思考は、現実においてなんら対応するものがない依存関係や前後関係などを見つける自由を確保してきた

のであり、そして、この贈り物が極めて高く評価されていることは明白なのである。なぜなら、学問の内外を問わず、われわれの思考はこの贈り物を大いに利用しているからである。[改行、本文に戻る]

したがって、われわれはこの「偉大なる人間」のために、その位置を、諸原因の連鎖、いやむしろ網状構造のなかに確保してやるのである（傍点は筆者による。214～5頁、邦訳247～9頁）。

おそらくこの箇所は、フロイトが＜思考と現実の対応性による真実性＞をあらかじめ廃棄していることを、もっとも明確に示す箇所であろう。複雑な事象を洞察するためには、必ずしも物質的因果関係を持たないような、仮象としての因果関係を発見してゆかねばならないのである。そして、そのような仮象としての因果関係、依存関係、前後関係からなる網状構造のなかに、探求している主題をより矛盾を生じないようなかたちで位置づけなければならないのである。そこでは、＜対応性による真実性＞よりも＜整合性による真実性＞の方が、むしろ確保されるであろう。

第7節 <歴史的眞実>概念の再構成

以上で、フロイトの歴史記述と歴史的眞実に関する言明の整理と、構成・構想の眞実性に関する言及の整理とを終える。ここで、ふたたび得られた成果を振り返ってみよう。

フロイトにとって、伝承などの歴史記述は、そのままの再現などあり得ないものであった。それは、起源的出来事を歪曲、空想、想像、「変容」などを加えながら、何らかのかたちで伝えようとするものである。そして、何らかのかたちで起源的出来事を伝える限りにおいて、それは「歴史的眞実」と呼ばれるのであった。

さらにわれわれが確認したところによると、フロイトは伝承と分析的治療における想起ないし構成とを、外傷（起源的出来事）の再生という共通目標において、連続するも

のとらえていた。すなわち、一方の患者は外傷を隠蔽しつつ諸症状においてそれを想起しようと努めているのであり、他方の分析家はその想起を助け、外傷を指示するような断片をその諸症状のなかに探し求めて再構成することを課題とするのである。決定的なのは、フロイトの、妄想形成は分析的治療における構成の等価物であるという言葉であった。この両者は、現在の諸表出のなかに含まれている外傷を指示するような歴史的眞実の断片を、それが属する過去へと復帰させるという目標において、共通の基盤に立っているのである。

次にフロイト自身の構成・構想の眞実性に関するフロイトの諸見解から、フロイト自身は〈対応性による眞実性〉を放棄して、〈整合性による眞実性〉を追求していることが分かった。すなわち、現実には存在しないような、思考によって形成された仮象としての因果関係、依存関係、前後関係からなる網状構造のなかに、探求している主題をより矛盾のないようなかたちで位置づけることによって、〈整合性による眞実性〉を追求していたのである。そのような解釈実践のなかで、フロイトは、自説の眞実性を確信してはいたが、それが絶対的に眞実であると確証されるとは考えていなかった。

こうして、われわれは、〈歴史的眞実〉概念の「一般的理解」としてたてておいた仮説的定義への二つの疑問を検証する準備ができたことになる。

a. 現在の諸表徴との対応性に基づく眞実性の確信

第一に検討するのは、妄想の原型となる過去の出来事とは原父殺害に他ならずそれ以外の可能性をフロイトは一切考えていないという、それ自体はまったく正当なフロイトの解釈実践の理解である。そして、それに対してぶつけられるのは、果たしてフロイトは一度たりともみずからの仮説のみが眞実であるという言明をおこなったか、フロイトの仮説自身は全くの物質的眞実そのままであると考えていたかどうか、という疑問である。

この疑問に対する答えは、すでにまとめたなかで見つけることができる。フロイトは

自説の真実性が確証されるとは思っていなかった。このときフロイトが前提としていたのは、思考と現実の対応性を真実であることの基準とするような真実性概念（対応性による真実性）である。しかし、フロイトはその解釈の実践において、必ずしも現実と対応するとは限らないような思考の働きによって想定された意味関係の網状構造に主題を無矛盾的に位置づけようと努めていた。このような実践のなかで暗に前提されているのは（フロイト自身が明確に自覚していたかどうかは定かでないが）、諸説明・諸命題が相互に矛盾しないようなかたちである意味体系に位置づけられることを真実の基準とするような真実性概念（整合性による真実性）である。このような意味での真実性を確信していたからこそ、フロイトは自説が「誤り」であるなどと言明したことは一度もなかったし、また自説以外の可能性についても論じることがなかったのである。

だが、フロイトが自説の真実性を確信していたとき、本当に〈対応性による真実性〉を放棄していたのだろうか、という疑問が起こる。それと同時に、明らかにフロイトが解釈の実践において前提していたと思われる〈整合性による真実性〉は、〈対応性による真実性〉とまったく無関係のものなのであるだろうか、という疑問も起こる。

たとえば、原父殺害事件の仮説がそれ自体一貫して整合的であるというだけでは、フィクションと少しも変わらないではないか¹⁾。それが真実であるという確信は、整合性という基準だけでは得られないのではないだろうか。この〈整合性による真実性〉は、比較的〈対応性による真実性〉が確認されやすいような諸経験に基づいて、はじめて確信の得られるものなのではないか。

そこで、分析的治療の実践にふたたび目を向けてみよう。患者は、外傷に関する分析者の構成が整合性をもっているというだけでは、その真実性の確信には至らない。フロイトはそこでどのような戦略を採ったか。彼は、外傷的出来事を直接的に構成しようとはせずに、みずからの解釈・構成に対する患者の抵抗や、被分析者の転移（と解釈され

¹⁾ フィクションであっても、「真実らしさ」という〈整合性による真実性〉を追求する際には、その著者の生の諸体験との対応を暗黙のうちに基礎としているのである。歴史とフィクションの指示の交差については、リクール（1985年）を参照せよ。

るもの)における外傷の再演を経由して、間接的にその外傷を構成しようとするのである。そして、患者は、分析場面におけるみずからの反応が、外傷と何らかの関係を持つ表徴であることを納得することによって、真実性の確信を得られるのである。すなわち、みずからの反応が抵抗であるならばそれは何に対しての抵抗なのか、また転移であるならばそれは何の転移なのかということを反省することによって、患者はまずみずからの現在における諸表徴と分析者の提示する構成との対応性を確認する。そして、それを通じて、分析家が起源的出来事を整合的に説明するものとして提示する構成の真実性を確信するのである。

この探求の手続きを、分析者、患者という言葉を使わずに、より一般的なかたちで定式化するならば、それは次のようになるであろう。①現在における諸表徴を起源的出来事(外傷)の変容をまじえた表象(再現前・再現在化)として解釈する(前提的解釈)。②それを手がかりとして、起源的出来事を整合的に説明するような構成を組み立てる(整合性による真実性の追求)。③起源的出来事を変容をまじえながら表象する(と解釈される)諸表徴が新たに発見されると、それは随時、構成に整合性を損なわないようなかたちで組み込まれてゆく。また、それに応じて構成は改変されてゆく。④以上のように形成されてゆく構成が、現在の諸表徴を整合的に説明する際に、その説明が現在の諸表徴と対応すると感じられる限りにおいて、真実性の確信が得られる(整合的な構成の、現在の諸表徴との対応性に基づく真実性の確信)。

では、このような探求の手続きは、文化論・宗教論においては、どのように実践されているのだろうか。

①まず、現在の神経症患者の諸表徴(とくにエディプス・コンプレックスに関するもの)、現在まで実践され続けている宗教的儀礼、現存の歴史的資料、そしてそれら歴史的資料に痕跡を残した(と解釈される)諸事件、それら歴史的資料において痕跡をとどめている(と解釈される)変容的表出、これらすべてが、起源的出来事の変容をまじえた表象(再現前・再現在化)として解釈される。起源的出来事は何らかのかたちで反復

的に表象されているという解釈の枠組が、あらかじめ設定されているのである。

②次に、それら諸表徴から起源的出来事を整合的に説明するような構成が組み立てられる。構成のプロセスは循環するものなので、どこで原父殺害仮説が構成されたのかという起源を示すことはできないが、理念的には、この時点を契機として原父殺害仮説が構成されるとすることができるだろう。さらに、ある出来事の変容をまじえた反復的表象は、あとの時点においてまた別の表徴において変容をまじえながら反復的に表象されると解釈される。このとき、構成は起源的出来事のみにかかわるものではなく、より包括的な枠組へと組み込まれる。この時点で、フロイトの起源的出来事に関する諸構成は、起源的出来事と現在とを結びつけるより包括的な歴史の〈構想〉へと総合・発展させられる。

③また、反ユダヤ主義などといった「新たな」表徴（フロイト個人にとっては根源的な問題であろうが）が発見されると、それはキリスト教に強制的に改宗させられた野蛮人がキリスト教に対して向けた敵意のユダヤ人への転移であると解釈され、構想に組み込まれてゆく。

④こうして組み立てられてゆく構想が、比較的現在に近い表徴（神経症患者の症状、宗教的儀礼、反ユダヤ主義など）を整合的に説明する際に、その説明が現在の諸表徴と対応すると感じられる限りにおいて、真実性の確信が得られる。

b. 実効性による真実性

以上のようにして、フロイトがみずからの構成・構想について抱く真実性の確信が、起源的出来事とそれ以後の歴史的経過を整合的に説明する構成・構想の、現在の諸表徴との対応性に基づいて得られるものであるということが、確認されたと思う。

さて、このように〈整合性による真実性〉を〈対応性による真実性〉によって基礎づける真実性の確信が、どのような意味をもつものであるのかを考えなければならないだろう。そうすることによって、われわれはフロイトの歴史構想の動機に近づく手がかり

を得ることができるように思われる。

ここでも、分析的治療の範型が考察を導いてくれる。患者が分析を受けに来るのはなぜだろうか。治療契約を結んで、自発的に分析を受ける理由は何なのだろうか。あるいは、分析家が患者の依頼を受けて、患者を導こうとするその目標は何だろうか。

われわれが以上までに明らかにした<真実性の確信>を得るまでのプロセスは、<確信>という言葉の意味の中核にまで迫っていないように思われる。構成・構想の内的整合性と現在の表徴との対応性の確認は単に知的な確信にとどまるものではない。そこには必ず情動がともなう。その情動とは、<以前よりも明確な自己了解>が得られることによって生じるものである。そして、その自己了解を通じて、<以前よりも適切な意志決定>をくだすことのできる倫理的主体になったということによって生じるものである。以前には苦痛でしかなかったような諸表徴も、いまでは想起の努力として承認されるようになる。以前にはとても自分とかかわりのあるものとして承認することなどできなかった不透明な過去の出来事も、いまでは、みずからと結びつけられるようになる。抵抗を徹底操作することによって得られた自己了解は、決して喜ばしいことばかりではないだろう。だが、それを一つの現実として受け入れることによって、より適切な意志決定が可能となるのだ。こうして得られる情動とは、透明な解放感とあきらめと決意とが入りまじったものであるに違いない。そのような情動をともないながら、より明確な自己了解とより適切な意志決定をもたらす構成・構想は、真実を含むものとして確信されるようになるだろう。

構成・構想がより明確な自己了解とより適切な意志決定とをもたらす限りにおいて真実であると確信される点に注目して、このような真実性を<実効性による真実性>と規定しておきたい。これこそが、素朴な<対応性による真実性>でもなく、<整合性による真実性>だけでもない、フロイトの確信していた<真実性>の内実を、もっとも適確に把握・表現することのできる真実性概念である。それは、起源的過去と歴史的経過の構成・構想にかかわる<整合性による真実性>と、現在の表徴を起源的過去に結びつけ

る作業にかかわる〈対応性による真実性〉とを包括して、未来におけるより明確な自己了解とより適切な意志決定とを前望する実践的な真実性概念である。

起源的過去を構成し、歴史を構想していたときに、フロイトが暗黙のうちに目指していたのは〈整合性による真実性〉の獲得である。自分の構成の真実性は確証され得ないとしたときに、フロイトが意識的に前提していたのは、思考と過去の現実（実在）との直接的対応を基準とするような〈対応性による真実性〉概念である。そして、フロイトが自分の構成の真実性を確信していたときに、暗黙のうちに前提していたのが、上に示したような〈整合性による真実性〉と〈対応性による真実性〉とを包括する〈実効性による真実性〉の概念だったのである。

c. 「歪曲訂正」の権利をめぐって

次に第二に検討したいのは、妄想の原型となる過去の出来事を正しく把握して歪曲を訂正する権利を有しているのは他ならぬフロイトであるという理解である。それに対してぶつけられるのは、フロイトは、歪曲訂正の権利を有しているのが自分だけだと考えていたのか、宗教の「進歩」として評価しているもののなかに「歪曲訂正」の権利を認めていたのではないだろうか、という疑問である。

まず、「歪曲」という言葉をどうとらえるかという問題がある。字義どおりに受け取れば、それは起源的出来事そのままの姿を損ないながら、それを現実そのままの姿として伝えることを意味する。つまり、真実ではないようなものを真実として提示するということである。したがって、ある表象が起源的出来事を「歪曲」してしまったという判断には、あらかじめ判断する側が起源的出来事を正しく指示しているということが前提となる。だが、このような前提をフロイトがもっていないことはすでに明らかである。

フロイトがもし、ある表象を「歪曲」として判断することがあるとすれば、それは〈対応性による真実性〉が確証されているような起源的出来事に関する「事実」の把持に基づいてではない。それはすでに示した〈実効性による真実性〉の確信に基づいてであ

る。フロイトがみずからの真実性は公に確証され得ないとしておきながら、何の留保もなく宗教的伝承の「歪曲」を指摘するとしたら、それは明らかな矛盾である。しかし、フロイトは、あくまでも個人的には自説の真実性を確信しているので、宗教的伝承の「歪曲」を指摘し訂正する権利があると考えてるのである。もし、「そのような権利は自分にはない」などとすれば、彼は自説に対して抱いている真実性の確信を欺くことになるだろう。

では、このような歪曲訂正の権利を、彼は自分に対してだけ認めていたのだろうか。ここで、われわれは、父性的人格の表象の再現、復興などを、フロイトが「進歩」として評価していたのを思い出すのである。預言者たちは儀式を重視する神官たちに立ち向かい、モーセ宗教の復興を説いた。すなわち、神官たちの歪曲を訂正したのである。もし、フロイトにそのような認識がなかったとしたら、それを「進歩」として評価することなどあり得なかったであろう。同じように、パウロはみずからも属していたユダヤ教の歪曲を訂正し、神に選ばれたはずのわれわれが不幸なのは神に対して原罪という名の罪を犯したからだと主張した。それは、フロイトによれば、他ならぬ神を殺害した罪の自覚への「進歩」として評価されるのである。「われわれは、真実がその回帰の際にこうむったある種の歪曲を訂正する権利を行使するものである」（237～8頁、邦訳280～1頁）という言葉は、次のように言い換えられねばならない。すなわち、われわれ遅れてきたものは、先のもの歪曲を訂正する権利を誰もが行使する、と。

このことは、すでに本章第4節「偉大なる人間の表象」で明らかにされたことに直結する。われわれはより早い段階では、圧倒的な<父>（神、原父、モーセなど偉大な人間）に根源的な攻撃性を向けるのだが、その偉大さや愛を認識できるようになるときは、つまりよりあとの段階には、もはや<父>は現前していないのである。そこで、あらためて<父>の記憶をよみがえらせ、少しずつそれに対する自覚を深めてゆかねばならない。なるほど、起源に近い先人たちの方が、鮮明な記憶を抱いているかもしれないだろう。しかし、忘却の力に逆らいながら、なおも想起の努力を続けねばならないこと

を要求される後世の人間たちは、その努力と自覚の深化に応じて、相当の評価を受けねばならない。

こうして、先人たちに歪曲訂正の契機と進歩の契機を認めることで、フロイトは、彼ら先人たちと自分自身との連続性を確認することができたはずである。このことは、本稿第6章の末尾で示した<理論家としてのフロイト>と<道徳家としてのフロイト>の分裂の、<歴史家としてのフロイト>における統合という課題の達成を意味するものではないだろうか。つまり、一見葛藤の置き換えでしかないように思える起源反復的な歴史のなかに、進歩の契機を発見し、その諸契機の連鎖のなかに現在という時点を位置づけ、現在求められている<進歩>が何であるかをおのずから理解させるような構成・構想を提示するという目標の達成に一步近づいたことを意味するのではないだろうか。

理論家としてのフロイトは、葛藤を理論的図式を用いて解決不可能なものとして表現することに終始していた。しかし、それによれば攻撃欲動の噴出は不可避なものであるという結論を認めなければならなくなる。そして、道徳家としてのフロイトはそれに反対し、人類の文化の歴史はエロスによる漸進的進歩の過程なのだから、将来においてもこの方向性にしがたって進まねばならないのだし、またそのように希望するしかない、という絶望的期待を表明するに終わるのである。この分裂はそのまま起源反復的歴史構想と進歩主義的歴史構想の分裂に対応するものである。フロイトは、起源反復的なものとして構想される歴史のなかに進歩の契機を見つけ、それを評価し、その連続性において現在求められている進歩が何であるかを明らかにしなければならなかった。それによって、その歴史的過程のなかにみずからを位置づけ、より明確な自己了解を得ることをながし、より適切な意志決定のできる倫理的主体となることをうながすような、歴史構想を提示しなければならなかったのである。

いまや、この課題の達成に向けて、フロイトはその最後の著作において、大きく前進した。起源的出来事の反復的表象を通じて自覚を深化させるというかたちでの進歩のあり方を示し、またそれを実践することによって、みずからを預言者たちの伝統に位置づ

けることができたのである。

これはリクールがいうような進歩に向かう傾向性の理論的テーマ化ではない。つまり、理論家としてのフロイトに、道徳家としてのフロイトを包摂するようなかたちでの統合ではない。それは、リクールが見落としていた歴史家としてのフロイトによる、理論家としてのフロイトと道徳家としてのフロイトの統合なのである。

d. 再定式化

以上の探求の成果を生かして、「歪曲」を含んだ妄想を物質的真実ではないが歴史的眞実であるとするフロイトの、その〈歴史的眞実〉概念の再定式化をここに試みよう。

まず、フロイトの議論において、歴史的眞実という概念が位置するコンテクストを示しておく。次に列挙するのは、歴史的眞実という概念に言及するときに、フロイトの側にあった前提的了解事項である。

- ① 実在的過去の原理的指示不可能性。すなわち、〈対応性による眞実性〉の追求は放棄されねばならないこと。
- ② 各時代において、起源的過去を現在に結びつけようとする表象（再現前・再現在化）の努力が、〈反復…想起…構成〉というさまざまな諸形態をとってなされていること。
- ③ また、それらの努力のなかで、〈より明確な自己了解〉と〈より適切な意志決定〉が獲得されてきたこと。すなわち、その主に宗教的伝承による表象の努力が、〈実効性による眞実性〉を確信させるものであり、人々の心を強くとらえてきたこと。
- ④ その自己了解と意志決定には、強い情動がともない、ときにはそのときの現在の現実を無視するような強迫的性格がともなうこと。
- ⑤ よりあとの時代に属するものは、上に示したような努力の諸表徴を手がかりとして起源的過去に接近することができること。

イトは、宗教的伝統（伝承）のなかに歴史的眞実を認めることによって、それをもっと明確な自己了解とより適切な意志決定とをもたらすようなものに語り直そうとする努力に向かった。そうすることによって、彼もまた、その歴史記述の伝統に帰属することになった。フロイトは、伝統的歴史記述を否定して、再記述へと向かうことによって、かえってその歴史記述の伝統に帰属したのである。

フロイトは、ユダヤ教の伝統のなかで育ちつつも、他方では啓蒙主義の影響を強く受けていた。彼にとってみずからの出自である宗教的伝統は否定しざるべきものであった。それは確かに自分自身を規定するものではあったが、理解しがたいものであり、受け入れがたいものであった。宗教的表象を失っていたという点では、フロイトも近代に生きる他の多くの人々とかわるところがなかったのである。しかし、だからといって、宗教的伝統と表面的に手を結んでまるで喪失がなかったかのように振る舞うこともできない。その喪失を直視しながら、喪失を生き抜かなければならない。宗教的表象の失墜による記憶の断絶と不連続性という起源的過去の喪失を直視することによって新たな生へと向かわせる喪の作業の試みは、『ある幻想の未来』において着手され、そして『人間モーセと一神教』へと引き継がれ、大きくすすめられることになった。それが喪の作業として成功しているかどうかを、第5章においてしたように判定するということは避けたい。それは即断を許さない事柄である。結局、フロイトの死のあとに、その歴史記述に歴史的眞実を認めて、新たな歴史記述に向かう者のみが身をもって証する事柄である。そのような者のみが、フロイトの歴史記述のなかに、「歪曲」を認めて訂正する権利を有するのである。

最後に、本章の探求の先導役であり、対話の相手であったリクールに、再度登場していただく。

リクール（1985年）は、フロイトの読解にささげられた浩瀚な書物から20年を経た

あとで、『人間モーセと一神教』に言及している。そこで彼は、歴史家であり、またパリ・フロイト派にも属していたM・ドゥ・セルトーの『歴史を書くということ』（1975年、312～58頁）¹⁾を引き合いに出している。

「エジプト人モーセ」になったフロイトは、その歴史「小説」において、異議申し立てと帰属、出発と負債の二重の関係を反復する。それは、エジプト以後のユダヤ人を決定づけた関係である。ドゥ・セルトーは、主な力点を、生まれた土地の放棄と喪失、そして異邦の地への流浪に置いているが、それでも負債の義務こそが、この喪失と流浪を弁証法化し、それらを喪の作業に変え、……書くこと〔記述すること〕と書物とを開始させるのである。M・ドゥ・セルトーは、負債を喪失に結びつけることで、私以上に「死の伝統」（ドゥ・セルトー、331頁）を強調するが、私見によれば、既在した生の積極的側面をあまり強調していないように思える。既在した生とは、生を、〔負債の義務を帯びたものとしてばかりではなく〕生きた潜在的可能性を帯びた遺産ともなるように導く力なのである。……歴史を書くこと〔歴史記述〕が、死を弄する以上のことをするのは、負債の返済と、精神分析的な意味での抑圧されたものの回帰との接近によって、すでに暗示されている。歴史が喪に服している死者たちがかつては生者であったということを、われわれは、いくら繰り返しても〔反復しても〕十分ということはない（傍点は筆者による。リクール 1985年、227頁、邦訳285頁）。

ここでは、みずからの宗教的伝統への異議申し立て、それからの出発、そして喪失の発覚を経て、喪の作業を遂行する義務（負債の義務）が生じ、歴史記述に向かう、という一連の過程が論じられている。そのなかでリクールは、この負債の返済が、死者たちの死のみにかかわるのではなく、その生にもかかわるということを強調する。それは、

¹⁾ *L'écriture de l'histoire*、その標題はフロイトの *Geschichtsschreibung* のフランス語訳にあたる。

- ⑥ しかも、フロイトの方法では、その諸表徴において、起源的過去を表出する意図と隠蔽する意図とがどのように働いているかを解釈することにおいてのみ、起源的過去の構成が可能になるということ（表徴Aは何かを表出しようとしている、では何を。表徴Bは何かを隠蔽しようとしている、では何をか）。
- ⑦ 以上のような解釈と構成とをうながし、〈より明確な自己了解〉と〈より適切な意志決定〉とをともなう真実性の確信へと至らせる限りにおいて、その諸表徴は〈歴史的眞実〉を有すると見ることができること。
- ⑧ あるいは、諸表徴が〈より明確な自己了解〉と〈より適切な意志決定〉とをもたらしような〈歴史的眞実〉を有するとあらかじめ承認することによってはじめて、諸表徴の織りなすテキストとともに、起源的過去の共同探求にはいることができること。
- ⑨ さらに、フロイトの得た解釈と構成と真実性の確信とは、よりあとの時期において訂正される可能性を許すこと。これは『人間モーセと一神教』のみならず、フロイトの著作を通じて一貫して主張されていることである。

さて、以上の事項を確認したうえで、ここではフロイトの〈歴史的眞実〉概念を次のように再定義しておく。

歴史的眞実とは、起源的過去を表象することを通じて〈より明確な自己了解〉と〈より適切な意志決定〉を真実性の確信とともに得ようとする歴史記述の努力の痕跡であり、さらによりあとの時期のものに、そのような性格をもった歴史記述をうながす可能性を

有するようなものである¹⁾。

また、フロイトが考えていたと思われる歴史的眞実の具体的な内容についても一言ふれておかねばならないだろう。歴史的眞実において表象されるようとしているのは、自分を圧倒し否定するがまたより価値あるものへと自分を導くような存在の権威と、それに対するみずからの根源的敵意である。その表象を通じて得られるより明確な自己了解とは、自分が、みずからを否定しつつも導くような存在に対して攻撃欲動を向けるような存在であることの自覚である。これは、かつての理論家としてのフロイトの課題を引き継ぐものである。そして、それによって得られるより適切な意志決定とは、もはやそのような自分を導く存在が不在であるがゆえに、自分と同じような存在である共同体内の成員間において、攻撃欲動を断念し、利他的行動へと向かい道徳性・倫理性を確立することである²⁾。これは、かつての道徳家としてのフロイトの課題を引き継ぐものである。

結語

われわれは以上のような再定義に基づいて、宗教的伝承だけではなく、フロイトの『人間モーセと一神教』もまた、歴史的眞実を含むものであったとすることができるだろう。

歴史的眞実とは、それ自体、歴史記述の伝統を形成させようとするものである。フロ

¹⁾ 以上までの眞実性に関する議論は、暗黙のうちに、西洋哲学思想史における眞理論（眞実論）の展開を前提としてきた。すなわち、眞理の対応説、整合説、実用説という展開であり、また歴史的眞実の概念については、精神的伝承の相互主体的な働きのなかに生きた眞理（眞実）への接近の道程を探ろうとする解釈学の流れである。本来は、これらの学説史の流れを抑えたうえで議論をしなければならぬところだが、本稿の議論の大筋を離れてしまうので割愛した。

²⁾ これは、本章第5説「倫理と聖なるもの」において、フロイトの合理的倫理と聖性の倫理の峻別ゆえに『人間モーセと一神教』では十分に考察されていなかったことが明らかになったものである。しかし、それまでの著作を踏まえれば、このようなかたちでの道徳性・倫理性の確立の考えを、フロイトは持っていたとすることができるだろう。

リクールによると、フロイトの歴史記述において証されることである。そこでは、みずからが異議申し立てをして決別した宗教的伝統の歴史を記述するという意味での負債の返済と、喪失された記憶の再生としての抑圧されたものの回帰との連続性が示されているというのである。

このようにして、リクールは、死者の喪の作業としての歴史記述において、既在した生であった歴史的眞実が再生されるということを正しくとらえている。しかも、そのことが、『人間モーセと一神教』において暗に示されたとしている。このようなリクールの主張は、フロイトが、伝統的歴史記述とみずからの歴史記述との連続性を認めていたというわれわれの理解と一致するであろう。

結 論

本章では、『人間モーセと一神教』に見るフロイトの歴史構想を紹介し、『トーテムとタブー』で提示されていた歴史の起源反復的モデルが、さらにユダヤ・キリスト教史へと発展させられてゆくのを見た。本章の考察の目標は、前章の末尾で示した、歴史家としてのフロイトにおける理論家的側面と道徳家的側面の統合と、文化の歴史に現在求められている進歩をおのずから自覚させるような構成・構想の提示という課題が、このフロイト最後の歴史的著作で実現されているかどうかを検討することである。この課題は、フロイトの歴史構想が起源の反復でしかなく宗教感情の後成や意味の創造が考慮されていないとするリクールの批判にも答えるものである。リクールの批判は、われわれの文脈に言い換えれば、〈進歩に向かう傾向性〉を自明視して理論化しないフロイトが、その理論的分析の対象である宗教史のなかに進歩の契機を見つけられない、ということに対する批判である。リクールはフロイトの潜在的目的論の議論の結論において、〈進歩に向かう傾向性〉の理論的主題化という、理論家に道徳家を組み込むような道を示したが、それに対してわれわれは、歴史家としてのフロイトが、理論的分析によれば

起源の反復でしかないと思われるような宗教史のなかに進歩の契機を見つけることによって、その理論家的側面と道徳家的側面を統合するのを期待した。果たして、それはある程度達成されたことが分かった。フロイトは、精神性の進歩、父性的人格の表象の反復的想起を通じての自覚の深化、倫理性・道徳性の確立という三つの基準に基づいて、宗教史のなかに進歩の契機を評価しようとしていることが分かった。このように宗教史のなかに進歩の契機を認めるということは、結局分析的治療を通して進歩を画そうとしているフロイト自身と宗教的伝統との連続性を認めることにつながる。そのことはフロイトの「歴史記述」と「歴史的眞実」に関する言明によって明らかとなった。歴史的眞実とは筆者の再定義によれば、起源的過去の表象を通じて、より明確な自己了解とより適切な意志決定とを眞実性の確信とともに得ようとする、歴史記述の努力の痕跡である。フロイトはこのような歴史的眞実を過去の宗教的伝統のなかに見いだすことによって、宗教的伝統と、起源的過去の共同探求にはいることができた。また、歴史的眞実の具体的内容とは、自分を導く父性的人格への根源的敵意の適切な自覚である。それによって、攻撃欲動の断念できる倫理的主体となって、利他的行動へと向かい、共同体に道徳性の確立をもたらすことが期待されるのである。フロイトは、過去の宗教的伝統から離反しつつも、そのなかに歴史的眞実を認めて、みずからその歴史記述に向かい、かえって歴史記述の伝統に帰属することになった。そうすることによって、フロイトは、宗教的表象の喪失、伝統との結びつきの喪失という、世俗化を生きる近代人が何らかのかたちで感じざるを得ない対象喪失を癒そうとする喪の作業の一つのあり方を示したのである。

文献目録

安藤泰至。1993年。「フロイトの欲動論が意味するもの」、『米子工業高等専門学校
研究報告』第29号所収。

Atkinson, J. 1903. *Primal Law*. In A. Lang (ed.), *Social Origins* (London: Longmans).

Bettelheim, Bruno. 1983. *Freud and Man's Soul* (Rains & Rains, 1983). 藤瀬訳『フロイト
と人間の魂』（法政大学出版局、1989年）。

Breasted, J. H. 1934. *The Dawn of Conscience* (London: 1934). フロイトによる参照。

Brown, Norman O. 1959. *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History*
(Wesleyan Univ. Pr., 1959). 秋山訳『エロスとタナトス』（竹内書店新社、1970
年）。

de Certeau, M. 1975. *L'Écriture de l'histoire* (Paris: Gallimard, 1975).

Darwin, Charles. 1871. *The Descent of Man*, vols. I & II. (N.Y.: American Home, 1902).

Erikson, E. H. 1956 a. "The Problem of Ego Identity," in *Identity and the Life Cycle*
(International Universities Press, 1959). 小此木訳「自我同一性の問題」、小此木訳
編『自我同一性——アイデンティティとライフ・サイクル』（誠信書房1973年）。

——. 1956 b. "The First Psychoanalyst," in *Insight and Responsibility: Lectures on the Ethical
Implications of Psychoanalytic Insight* (N. Y.: W. W. Norton & Co. Inc., 1964). 鑪^{たたら}訳
『洞察と責任——精神分析の臨床と倫理』（誠信書房、1971年）。

Foucault, Michel. 1981. "Omnes et Singulatim: Vers une Critique de la Raison Politique," in *The
Tanner Lectures on Human Values*, Vol. II (Salt Lake City, Utah: University of Utah Press,
1981). 北山訳「全体的なものと個的なもの——政治的理性批判に向けて」、
『フーコーの〈全体的なものと個的なもの〉』（三交社、1993年）所収。

——. 1982. "The Subject and Power," in Dreyfus, H. L. and Rabinow, P. (eds.), *Michel
Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (University of Chicago Press, 1982).
渥海訳「主体と権力」、『思想』No. 718（岩波書店、1984年第4号）、235～249
頁。

Frazer, James G. 1910. *Totemism and Exogamy*, Vols. I-IV (London: Macmillan, 1910).

Freud, Ernst L. 1960. *Briefe, 1873- 1939* (S. Fischer Verlag, 1960; revid., 1968). English

- Dover ed., *Letters of Sigmund Freud, 1873- 1939*, tr. Tania and James Stern (N.Y.: Dover Publications, Inc., 1992). 生松他訳『フロイト著作集 8 書簡集』(人文書院)。
- Freud, Sigmund. ドイツ語版フロイト全集は *Sigmund Freud, Gesammelte Werke* (Frankfurt am Mein: S. Fiscer Verlag) (以下 GW) を参照。英語訳フロイト全集は *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Norton) (以下 SE)、あるいはそのペーパーバック版 (Norton 刊のものは以下 SEP) を参照。日本語訳は『フロイト著作集』(人文書院) (以下、著) を主に参照したが、著作によっては『フロイト選集——改訂版』(日本教文社) (以下、選) を参照したものもある。なお、発表年のあとの括弧内には執筆年を記しておいた。
- . 1900 (1899). *Die Traumdeutung* (Deuticke, 1900). (GW II-III). *The Interpretation of Dreams* (SE IV-V). 高橋義孝訳『夢判断』(著、2)。
- . 1904 (1903). “Die Freudische psychoanalytische Methode” (GW V). “Freud's Psycho-Analytic Procedure” (SE VII). 小此木訳「フロイトの精神分析の方法」(著、9)。
- . 1905 d. *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (Deuticke, 1905). (GW V). *Three Essays on the Theory of Sexuality* (SE VII). Paperback ed. (Basic Books). 懸田・吉村訳『性欲論三編』(著、5)。
- . 1907 a (1906). *Der Wahn und die Träume in W. Jensens “Gradiva”* (Heller, 1907). (GW VII). *Delusions and Dreams in Jensen's “Gradiva”* (SE IX). 池田訳『W・イエンゼンの小説『グラディーヴァ』に見られる妄想と夢』(著、3)。
- . 1907 b. “Zwangshandlungen und Religionsübungen” (GW VII). “Obsessive Actions and Religious Practices” (SE IX). 山本訳「強迫行為と宗教的礼拝」(著、5)。
- . 1908 d. “Die “Kulturelle” Sexualmoral und die moderne Nervosität” (GW VII). “‘Civilized’ Sexual Morality and Modern Nervous Illness” (SE IX). 高橋訳「「文化的」性道徳と現代人の神経過敏」(著、10)。
- . 1909 b. “Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben” (GW VII). “Analysis of a Phobia in a Five-Year-Old Boy” (SE X). 高橋・野田訳「ある五歳男児の恐怖症分析」(著、5)。
- . 1909 d. “Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose” (GW VII). “Notes upon a

- Case of Obsessional Neurosis” (SE X). 小此木訳「強迫神経症の一症例に関する考察」(著、9)。
- . 1910 c. “Eine Kindheitserinnerung des Leonard da Vinci” (GW VIII). “Leonard da Vinci and a Memory of His Childhood” (SE XI). 高橋訳「レオナルド・ダ・ヴィンチの幼年期のある思い出」(著、3)
- . 1911 a. “Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens” (GW VIII). “Formulations on the Two Principles of Mental Functioning” (SE XII). 井村訳「精神現象の二原則に関する定式」(著、6)
- . 1913 a (1912-3). *Totem und Tabu* (Heller, 113). (GW IX). *Totem and Taboo* (SE XIII). 西田訳『トーテムとタブー』(著、3)。
- . 1914 a. “Der Moses des Michelangelo” (GW X). “The Moses of Michelangelo” (SE XIII). 高橋訳「ミケランジェロのモーセ像」(著、3)。
- . 1914 c. “Zur Einführung des Narzißmus” (GW X). “On Narcissism: An Introduction” (SE XIV). 懸田・吉村訳「ナルシシズム入門」(著、5)。
- . 1914 f. “Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten” (GW X). “Remembering, Repeating and Working- Through (Further Recommendation on the Technique of Psycho-Analysis, II)” (SE XII). 小此木訳「想起、反復、徹底操作」(著、6)。
- . 1915 b. “Zeigemäßes über Krieg und Tod” (GW X). “Thoughts for the Times on War and Death” (SE XIV). 森山訳「戦争と死に関する時評」(著、5)。
- . 1915 c. “Triebe und Tribschicksale” (GW X). “Instincts and their Vicissitudes” (SE XIV). 小此木訳「本能とその運命」(著、6)。
- . 1916 a (1915). “Vergänglichkeit” (GW X). “On Transience” (SE XIV). 高橋訳「無常ということ」(著、3)。
- . 1917 a. “A pszichoanalizis egy nehézségerol (Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse)” (GW XII). “A Difficulty in the Path of Psycho-Analysis” (SE XVII). 高田訳「精神分析に関わるある困難」(著、10)。
- . 1917 e. “Trauer und Melancholie” (GW X). “Mourning and Melancholia” (SE XIV). 井村訳「悲哀とメランコリー」(著、6)。
- . 1919 i. “Das Unheimliche” (GW XII). “The ‘Uncanny’” (SE XVII). 高橋訳「無気味

- なもの」(著、3)。
- . 1920 e. *Jenseits des Lustprinzips* (Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1920). (GW XIII). *Beyond the Pleasure Principle* (SE XVIII). 小此木訳『快感原則の彼岸』(著、6)。
- . 1921 c. *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1921). (GW XIII). *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (SE XVIII). SEP. 小此木訳『集団心理学と自我の分析』(著、6)。
- . 1923 b. *Das Ich und das Es* (Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1923). (GW XIII). *The Ego and the Id* (SE XIX). SEP. 小此木訳『自我とエス』(著、6)。
- . 1924 d. “Das ökonomische Problem des Masochismus” (GW XIII). “The Economic Problem of the Masochism” (SE XIX). 青木訳「マゾヒズムの経済的問題」(著、6)。
- . 1924 e. “Der Untergang des Ödipuskomplexes” (GW XIII). “The Dissolution of the Oedipus Complex” (SE XIX). 吾郷訳「エディプス・コンプレックスの消滅」(著、6)。
- . 1926 a. *Hemmung, Symptom und Angst* (Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1926). (GW XIV). *Inhibitions, Symptoms and Anxiety* (SE XX). 井村訳『制止、症状、不安』(著、6)。
- . 1927 b. *Die Zukunft einer Illusion* (Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1927). (GW XIV). *The Future of an Illusion* (SE XXI). 浜川訳『ある幻想の未来』(著、3)。
- . 1928 b. “Dostojewski und die Vätertötung” (GW XIV). “Dostoevsky and Parricide” (SE XXI). 高橋訳「ドストエフスキーと父親殺し」(著、3)。
- . 1930 a (1929). *Das Unbehagen in der Kultur* (Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1930). (GW XIV). *Civilization and its Discontents* (SE XXI). 吉田訳『文化への不満』(選、6)。
- . 1933 a (1932). *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1933). (GW XV). *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis* (SE XXII). SEP. 懸田・高橋訳『精神分析入門(続)』(著、1)。

- . 1937 b. “Die endliche und die unendliche Analyse” (GW XVI). “Analysis Terminable and Interminable” (SE XXIII). 小此木訳「終りある分析と終りなき分析」(著、6)。
- . 1937 c. “Konstruktionen in der Analyse” (GW XVI). “Constructions in Analysis” (SE XXIII). 小此木訳「分析技法における構成の仕事」(著、9)。
- . 1939 (1934-8). *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (Verlag Allert de Lange, 1939). (GW XVI). *Moses and Monotheism: Three Essays* (SE XXIII). 吉田訳『人間モーセと一神教』(選、8)。
- . 1940 c (1938). “Abriss der Psychoanalyse” (GW XVII). “An Outline of Psycho-Analysis” (SE XXIII). SEP. 小此木訳「精神分析学概説」(著、9)。
- . 1940 d (1938). “Die Ichspaltung im Abwehrvorgang” (GW XVII). “Splitting of the Ego in the Process of Defence” (SE XXIII). 小此木訳「防衛過程における自我の分裂」(著、9)。
- . 1985 (1915). *Sigmund Freud: Übersicht der Übertragungsneurosen. Ein bisher unbekanntes Manuskript. Mit einem Essay von Ilse Grubrich-Simitis* (Frankfurt am Mein: S. Fischer, 1985). 木村・山谷訳「転移神経症概観」、『思想』No. 742 (岩波書店、1986年第4号)、33~48頁。草稿本文のみ邦訳。
- Fromm, Erich. 1979. *Greatness and Limitations of Freud's Thought* (N.Y.: The New American Library, 1980). 佐野訳『フロイトを超えて』(紀伊国屋書店、1980年)。
- Gay, Peter. 1987. *A Godless Jew: Freud, Atheism, and the Making of Psychoanalysis* (New Haven: Yale University Press, 1987). 入江訳『神なきユダヤ人——フロイト・無神論・精神分析の誕生』(みすず書房、1992年)。
- . 1988. *Freud: A Life for Our Time* (N.Y.: W. W. Norton & Co., 1988).
- Groddeck, G. 1923. *Das Buch vom Es* (Vienna). フロイトによる参照。
- Iggers, Georg G. 1977. “The Idea of Progress in Historiography and Social Thought since the Enlightenment,” in *Progress and its Discontents* (University of California Press, 1977).
- Jones, Ernest. 1961. ed. by L. Trilling & S. Marcus. *The Life and Works of Sigmund Freud* (Basic Books Publishing Co., Inc., 1961). 竹友・藤井訳『フロイトの生涯』(紀伊国屋書店、1969年)。

- 木村敏。1986年。「S. フロイト「転移神経症概観」について」、『思想』No. 742
(岩波書店、1986年第4号)、27~32頁。
- Kristeva, Julia. 1987. *Soleil noir, dépression et mélancolie* (Gallimard, 1987). 西川訳『黒い
太陽——抑鬱とメランコリー』(せりか書房、1994年)。
- Küng, Hans. 1979. *Freud and the Problem of God* (Yale University Press, 1979). 鈴木訳
『フロイトと神』(教文館、1987年)。
- 共同訳聖書実行委員会。1987年、1988年。『聖書 新共同訳——旧約聖書続編つき』
(日本聖書協会、1990年)。
- Laplanche, Jean & Pontalis, J.-B. 1976. *Vocabulaire de la Psychanalyse*, 5^e édition (Paris:
Presses Universitaires de France, 1967, 1976). 村上監訳『精神分析用語辞典』(み
すず書房、1977年)。
- Le Bon, G. 1895. *La Psychologie des foules* (Paris: Presses Universitaires de France, 1963).
- McDougall, W. 1920. *The Group Mind* (Cambridge: Cambridge U. P., 1920).
- Meyer, E. 1905. *Die Mosessagen und die Leviten* (Berliner Sitzber, 1905). フロイトによる
参照。
- . 1906. *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme* (1906). フロイトによる参照。
- 小此木啓吾。1961年。「精神分析学の展望——主として自我心理学の発達をめぐる」、
『精神分析の成り立ちと発展』(弘文堂、1985年)。
- 。1970年。「改題およびメタサイコロジー解説」、『フロイト著作集 第六巻』
(人文書院)所収。
- 。1970年。『エロス的人間論——フロイトを超えるもの』(講談社、1970年)。
- 。1979年。『対象喪失——悲しむということ』(中央公論社、1979年)。
- Putnam, J. J. 1915. *Human Motives* (Boston: Little Brown).
- Raphael-Leff, Joan. 1990. “If Oedipus was an Egyptian,” *International Review of
Psychoanalysis* (1990) 17, pp. 309-35. 堀江・葛西・高橋・富沢訳「もしエディプ
スがエジプト人だったら」、『イマーゴ』第5巻第9号(青土社、1994年8月)、
116~162頁。
- Ricoeur, Paul. 1965 a. *De l'interprétation, essai sur Freud* (Paris: Éditions du Seuil, 1965). 久
米訳『フロイトを読む——解釈学試論』(新曜社、1982年)。

- . 1965 b. “La psychanalyse et le mouvement de la culture contemporaine,” in *Le Conflit des interprétations*.
- . 1969 a. *Le Conflit des interprétations: Essais d'herméneutique* (Paris: Éditions du Seuil, 1969). tr. in Et. *The Conflict of Interpretations* (Evanston, Illinois: Northwestern U. P., 1974).
- . 1969 b. “La paternité: du fantasme au symbole,” in *Le Conflit des interprétations*.
- . 1985. *Temps et récit III: Le temps raconté* (Paris: Éditions du Seuil, 1985). 久米訳 『時間と物語Ⅲ — 物語られる時間』 (新曜社、1990年)。
- Santas, G. 1988. *Plato & Freud: Two Theories of Love* (Basil Blackwell, 1988).
- Sellin, E. 1922. *Mose und seine Bedeutung für die israelitisch- Jüdische Religionsgeschichte* (1922). フロイトによる参照。
- Smith, W. Robertson. 1899. *The Religion of the Semites*, 2nd ed. (London: 1907). フロイトによる参照。
- Spence, Donald P. 1982. *Narrative Truth and Historical Truth: Meaning and Interpretation in Psychoanalysis* (N. Y.: W. W. Norton & Co., 1982).
- Trotter, W. 1916. *Instincts of the Herd in Peace and War* (London: 1916). フロイトによる参照。
- Tylor, Edward B. 1871. *Primitive Culture*, Vols. I & II (N. Y.: Holt, 1874).
- 上山安敏。1989年。『フロイトとユング——精神分析運動とヨーロッパ知識社会』 (岩波書店、1989年)。
- Wallace, IV, Edwin R. (1983). *Freud and Anthropology: A History and Reappraisal* (N. Y.: Internationaal Universities Press, Inc., 1983).