

## 第五章 精神分析、倫理、そして宗教

——人間性信頼の信条に向かって（一九四四—一九五〇）

エーリッヒ・フロムが『自由からの逃走』のなかで提示した社会的性格の理論と総合的な社会診断は、彼の社会心理学の仕事の基礎であるが、それと同程度に、彼の思索の核心はそもその初めから、たえず人間の内面の探究に向けられていた。すなわち、善や悪にたいする、また創造や破壊にたいする人間性の内面の潜在力の探究である。一九四〇年代の中頃、彼の関心は目立って宗教的で倫理的な性格の分析に移っていく。宗教的問題にたいするこの新たな探究心の多くは、二度目の妻ヘニー・グルラント（一九〇二—一九五二）との出会いに負っているのは確かだ。フロムは、ニューヨークでヘニー・グルラントと彼女の十八歳の息子ジョゼフに出会った。二人はナチに占領されたフランスからスペイン、ポルトガル経由で脱出して来たのだ。ヘニーは出国前に最初の夫と離れ離れになっている。その後夫はドイツの占領軍によって拘留された。グルラントはマルセイユでウオルター・ベンヤミンと落ち合い、他の亡命者グループと一緒にナチの侵攻から逃れたのだ。スペインの国境の町ポルト・ボウに着いた時、スペイン当局は彼らの入国を拒否した。その理由は、「無国籍の」人間はもはやスペインの国内に立ち入れないというものだった。絶望の極致で、ベンヤミンは一九四〇年九月二六から二七日の夜中に自殺を図った。こうして、この素晴らしい思想家であり、大いに傷つきやすい男は、安全な所にほとんど手が

届いていながら、ナチの残忍性の教知れぬ犠牲者の一人となったのだ。芸術と文学にかんする、彼の燦爛たるマルクス主義理論は、今日もなおきわめて影響力がある。

その後、リスボンへのフライトの途中、ヘニーは脊髄を損傷し、それが彼女の死の最終的な原因となったと言われている。一九四四年七月二四日、ヘニーはフロムと結婚した。彼女はきわめて才能の豊かな女性で、フロムのさまざまな性格の構えにたいする関心に共鳴し、彼女自身の宗教的な方向づけの上になつて、彼が倫理的、神秘的思想を探っていくのを励ました。彼女はまたフロムが仏教の禪にたいしてより深く学んでいくうえで手助けになつたに違いない。禪への傾斜は、一九四〇年代の中期以降に書かれた作品のなかでまず明らかになる。ちなみにヘニー・フロムの義兄がモスクワ生まれの有名な経済学者で政治学者アルカディイ・R・L・グルラントであることを記しておくべきだろう。一九四〇年から四五年までの間、彼はホルクハイマーの社会研究所に準研究員として働いていた。彼は合衆国に滞在中は、研究所のなかにおいて、ソビエト共産党の政策に忌憚らない反対を唱える人間の一人だった。戦後、彼はベルリン政治科学アカデミーの政治学教授になつた。

『自由からの逃走』の出版とともに、フロムはアメリカの知識人のあいだで話題にされる名士となつた。彼自身の意志に反して、彼は独占資本主義とその社会病理の批判に同調する多くの人々によって精神的指導者に祭り上げられた。同時に、彼は専門家仲間ではびつぱりだこの話し手になつた。精神分析理論と実践の専門的教師としての評判は最終的に——医学教育を欠いていたにも拘らず——しっかりと確定された。一九四五年から一九四七年にかけて彼はミシガン大学で教えている。一九四八年にはニューヨーク大学の精神分析の助教授に任命された。一九四八年から四九年にかけての冬学期に、彼はイエール大学のきわめて名誉あるテリ―講座の講師の地位についている。C・G・ユングと同じ名誉を分かち



合ったわけだ(ユングは一九三七年にこの講座を担当している)。彼の著書『人間における自由』は、この講義の一年前に世にでた。その時、イエール大学でフロムはラルフ・リントンと社会的性格と人類学のゼミを共同で教えている。しかし彼の初期の講義は、『人間における自由』のなかで確立された筋道を述べており、精神分析と倫理と宗教のあいだの相互関係の深い探究を行なっている。それが一九五〇年に『精神分析と宗教』として出版された。その本の題そのものがC・G・ユングのテリー講座に興味をそそられたことを示している。ユングは既に二年前に『心理学と宗教』という題名の本を出版していたのだ。一九四〇年代の終わりには、エーリッヒ・フロムの学問上の地位は、最初の頂点にたつた。そして、本という形になるほどの研究はまだわずかに過ぎなかったが、フロムは学究的世界をはるかに越えた幅広い読者層を獲得していたのだ。

一九四九年の末、妻ヘニーの健康は、気候の良い所へ移転するのが避けられないほど悪化していた。一九五〇年にフロムがベニンントン大学を辞職すると、二人はメキシコシティへ移り、一九五二年ヘニーが死ぬまで、ゴンザレス・コジオ、一七番地に住んでいた。一九五一年、フロムはメキシコの国立自治大学の精神分析の教授に任命された。後には、メキシコの精神分析学協会の会長をも引き受けており、一九六五年に退職するまでこの二つの職に留まった。五〇年代から六〇年代にかけて、フロムは定期的なメキシコとアメリカの間を往き来している。メキシコにいる間は、彼の調査研究の対象は精神分析と社会心理学に焦点が合わせられていた。頻繁な合衆国への長期滞在の間——ミシガン州立大学で心理学教授に(一九五七—一九六一)、ニューヨーク大学で心理学の助教授に任命されていた期間(一九六二—一九七〇)をふくめて——フロムは徐々に政治に深くかかわるようになった。社会批判にかなする彼の後の著作のすべては、彼が北米で直接収集した証拠にもとづいて展開されている。メキシコはフロムが

アニス・フリーマン(一九〇二年生まれ)と遇った土地でもある。彼女は一九五三年二月一八日にフロムの三番目の妻になった。アニス・フリーマンはアラバマ生まれで、インドで暮らしている時に、最初の夫を亡くした。それから三年間メキシコシティに留まった後、二人は一九五六年にクエルナヴアカに移った。首都の南東の小さな、豊かな街だ。そこで、フロム夫妻は一九六九年まで自分の家に住んだ。

フロムの宗教的、倫理的作品の基礎を継続的に構築していくことにかかわる伝記的出来事があった。早期にタルムード研究に熱中したことから生まれた倫理的枠組みについてはすでに論じた。一九二六年に正統派ユダヤ教を放棄すると、彼は暫く仏教に興味を抱いた。しかし、この熱中も東の間だった。ヘニー・グルラントにめぐり遇った後の一時期だけ、彼は豊富な哲学的で神秘的な文献に熱中していたのだ。しかしそれは、その後何十年間も彼の思想に深く影響をあたえた。禅に熱中した後——これについては後でより詳しく扱うつもりである——アリストテレスと、マイスター・エックハルトと、スピノザの三者関係がいっそう重要になる。一見、この三者は、事実として大胆な組み合わせのように思える。だがフロムにとって、それが重要であることはすぐ理解される。『ニコマコス倫理学』のなかで、アリストテレスは世界の歴史上初めて神学的でない倫理的概念の一つを提供している。生産性は——フロム自身の倫理規範の絶対的な中心概念だが——アリストテレスにとってそれは、「魂の活動」に基礎をおいている。幸福は、個人と全体世界とのあいだの能動的な精神的出会いを通してのみ達成される。あらゆる崇高で荘嚴な経験は関係性の結果であり、それには、情性は精神的、知的成長の両方にとって有害だと見なされる。アリストテレスにとって、倫理的基準は直接科学的規範から展開される。徳は最終的には活動として定義される。そして、アリストテレスの概念には、肉体的、知的、情動的活動のあ



いだにはつきりした境界線がない。「ニコマコス倫理学」からのこのような抜粋は、——明らかに大雑把な言い方だが——フロムとアリストテレスとのあいだの公分母を示すに十分だと言えるだろう。人間性は、とくにその倫理的構造においては、ダイナミックな実在とみられている。たえまのない精神の活性化とおしてのみ、魂の完成が獲得される。アリストテレスに触発され、フロムは彼のサイコネシス（観念動力）的な性格学を再構成し、人間的な倫理概念を打ちたてる。

チューリッゲンのドミニカ修道会の、ザクセン地方全域の管区長であるヨハネス・エックハルトは、アリストテレスとは反対に有神論の信仰を広めた。観念論的な神秘主義の支持者である彼は、神——条理、あらゆる創造の始まりと終り——は最終的には人間の知識の届かぬところにあると仮定した。エックハルトによれば、世界は神の意志の実現であり、たえず神聖な神の意志の自己啓示の源泉として仕えている。逆に、人間は思弁、直観、内省といった方法によって神に向かって進むとする。エックハルトの正統から外れた人間と神との相互作用の定義は、彼をその当時の僧職界との葛藤に巻き込んだ。<sup>x</sup>（彼の隠秘な神の思召しについての定義は、現代の神学者にとっても依然として捉えどころがない）。しかし、彼の神秘主義の概念は、フロムの思想への影響という点にかんしては、中世のその種の主流からそんなには外れてはいない。ヴェルナルドス・ド・クレールヴォとヴィクトール学院のパリ学派の伝統のなかの神秘主義は、神に近づくのに一般に三つの方法に基づいている。すなわち、肉を絶ち世界の意味を自覚すること、神秘的な魂のなかに神の本質が徐々に浮かび上がってくることで、そして、人間の魂が神と神秘的に一体化し始めることを意味する最終段階、の三つである。エックハルトと彼の後継者であるヨハネス・タウラーとハインリッヒ・ゾイゼはドイツ神秘主義学派の創始者である。ヨーロッパの神秘主義は、啓蒙期以前には極めて強い影響力があった。スピノザの合理的有神論の哲学ですら、依然

として一定の神秘的要素を含んでいる。読者にとつて、そのような神秘主義と、とりわけエックハルトの教えがアリストテレスの倫理的ダイナミズムと活動性に矛盾するということは極めて明らかに違いな。しかし、フロムの折衷主義の心には、この二つから影響を受けることがまったく相互に排除しあうものではない。それどころか、それらはお互いに突り多い議論を生み、人間の自己の全体的な概念の形成に向かう。

※ エックハルトは、晩年ケルンの大司教のもとでその異端的教説のために裁判にかけられ有罪となった。教皇に上訴したが決着をみないうちに死んだ。

これを概観するためには、スピノザの哲学の二、三の言葉を引いてくれれば十分だろう。スピノザは、汎神論的思想家だが、絶対の真理は自己啓示だと主張している。唯一の実体は——自然であれ、神であれ——無数の形で自らを現す。理性によってのみ信頼できる知識に到達する。彼は「エチカ」のなかで自分の倫理体系を科学的な方法論に基礎づけようと試みる。「エチカ」(一六七七)、この本の原題を文字通りに翻訳すれば、『幾何学的輪郭を持った倫理体系』という意味になる。スピノザにとって人間の自己の真の完成は、自然と一体になった状態によって到達される。そして自然は神である。人間の自由は知性の、それ故、倫理的な力の絶えまない発展によって獲得され、そしてそれは、人が真に神を愛するのを可能にする。人間の幸福は、たえずより大きな完成を求める進歩の結果である。反対に、悲しみとは人間の魂が完成さが失われた状態に滑り込んだことを示す。フロムにとって、『エチカ』の中心語句は次のように読める。「完全に徳と一体化した行動とは、われわれにおいては、おのれ自身の利益を根拠に、理性が命ずるよう<sup>(4)</sup>に行動し、生き、存在を維持する以外のなものでもない。(この三つのことは同じ意味である。)」別の言葉で言えば、人間のすべての可能性の完全な実現こそが人生そのものの最終



のゴールである。

フロムの倫理的、宗教的体系の基礎としてのこのような簡潔な概要から見えるものは、寛大な読者にとってさえ、極端に折衷的で、まったく当惑させられる構成である。そのような合理的要素と神秘的要素の異端的組み合わせによって、この体系は、フロムの社会・精神分析の方法論をあらためて彷彿させる。それは、正確な観察と自由奔放な思弁とを合体させたものだ。同様に、フロムの人間的倫理学の基礎は、一見混ざらないものを混ぜ合わせている。つまり、アリストテレスのダイナミズムと、エックハルトの黙想およびスピノザの汎神論的合理主義の合成である。以下に展開する『人間における自由』と『精神分析と宗教』にかんする議論は、これらの異質な学派の思想の複雑な相互関係と、それらが徐々に融合していく過程に一定の光を当てておくことを意図している。

『人間における自由』は、ライナー・フランクにより、フロムの「中核的作品」と言われている<sup>(3)</sup>。この本がその後のすべての彼の著作に与えた広範な影響を考慮すれば、この評価はかなりの確だろう。フロムは人間の自己の、純粹に知的あるいは「合理的な」把握に、初めて限界を認めている。まだなお暫定的ではあったが、新しい不合理の側面が現れ、それは後の作品でもっと細かく探究されることになる。とくに彼のもっとも有名な本『愛するということ』は、この早期の研究のなかで探究された倫理の心理学から直接派生したことを示している。しかもこの本は、単にそれから後の発展を予測するだけでなく、『自由からの逃走』で説明されたフロムの性格学から一連のつながりをもっている。ここでは、現代人の個人的でかつ集合的な性格特性が、社会心理学的観点から描写され、分析されている。今や、フロムは社会という大宇宙から人間の自己の心性に向かって働く、本源的な力に目を向けている。

『人間における自由』もまた、三部の構成をとっている。「問題」の簡単な説明——すなわち、この本のねらいや採用している方法論など——の後で、第一部は「人間的倫理学」の定義とそれに関する歴史的要因の究明に当てられている。そして、倫理学と精神分析との複雑な関連が展開される。この本の本論である第二部では、さまざまな人間の性格の構えがきわめて細部にわたって述べられる。そして第三部では、彼の倫理的性格学から発生するさまざまな側面の検討に向かう。「今日の道徳問題」と題した短い後書きがこの本の結論である。すでに第一章（問題）で、フロムは彼の全倫理体系の中心概念に触れている。すなわち、「成熟し、統合された個性の性格構造」、彼の言葉を使えば、「生産的性格」である。フロムはこの本でも、自分が確立した形式に忠実で、明解で行き届いたスタイルで読者を圧倒しはしない。それどころか、この本には数多くの繰り返しや不適切な用語が見られる。構成がまずく、読み進むのにまったく骨が折れる。振り返ると、この本がなぜ大衆にうけたのか首をかしげざるをえないだろう。ペストセラリーになった『自由からの逃走』のおかげだったことはほぼ間違いない。便宜上、『人間における自由』の最初の部分に見られるフロムの人間的倫理学の概念を要約すると、つぎのようになろう。

1 人間主義志向の倫理学には長い伝統がある。フロムにとってこの伝統は、アリストテレスの倫理的活動主義（一般には生氣論と言われている）に始まり、最終的にはスピノザに吸収される。スピノザは存在の本質が真に実現すれば、必然的に倫理的完成に導かれざるをえないと主張する。カール・マルクス、ハーバート・スペンサー、ジョン・デューイも同様の見解を示している。人間性にとって有益なもの、本来善でなければならぬ。反対に、自己にとって有害な行動は、倫理的でないと見なされねばならない。したがって、倫理学にたいする人間的アプローチは、人間性にかんする知識と、その建設的な発展と一致するような諸要素にたいする理解に基づかねばならない。



2 「不合理な」権威から生まれる権威主義的な倫理概念とは反対に、人間主義的倫理学は、本来非権威主義的である。つまり、人間主義的な倫理学は人間性そのものを最終的な権威とみる（非権威主義と反権威主義との区別は本章の後で論じられる）。

3 この仮定から、人間主義的な倫理学の二重の定義はこうである。

形式的には、人間主義的な倫理学は人間自身のみが徳や罪の基準を決定できるといふ原則に基づいており、人間を超越する権威にはその決定はできない。実際的には、人間主義的な倫理学は、「良い」ものは人間にとって良いものであり、「悪い」ものは人間にとって有害なものであるという原理に則っている。すなわち、唯一の倫理的基準は人間の福祉である。<sup>(8)</sup>

今日の読者は、このような一節を読んで、きわめて男性中心的な言葉使いに戸惑うだろう。フロムの仕事の大半は、バッハオーフエンと母系制の原理にたいする彼の初期の関心、およびホーナイとの共同作業にもかかわらず、男性の視点を中心としている。このような権威は確かに永く続いたフロイトの影響によるものだろう。フロイトは、概して、女性の心理をほとんど顧みなかった。右に引用した定義の二つ目の文は、実際のところ、内容にかんしては、フロイトが倫理的な主題について後期に書いたものと思ひ起こさせるのたいして、最初の形式的な講演文は、明らかに反フロイト的である。フロムはこのよきな人間主義的な倫理体系のユートピア的な次元については良く知っている。事実、彼は一般的にはユートピア的なモデルにたいし、短いが興味ある言及をしている。彼はそれを「無意味なものではなく」「思考の進歩」に大いに役立つものと見なしている。

4 精神分析にたいして「自然主義的」で、本質的には権威主義的なアプローチをとるフロイトにたいする強力な批判こそ、最終的には、倫理学と精神分析が、非権威主義的で人間主義的に動機づけられているという類似性を持つと訴えるフロムの中心的な主張の一つである。フロイトの超自我の理論は、彼の著作の中に示されている倫理的相対主義の結果として正しく位置づけられている。それによると、超自我、あるいは人間の良心は、内面化した権威として見られねばならない。人間主義的な倫理学はフロイトの「男根期性格」を「生産的な」性格の構えとして再定義する。初期の論文に見られるように、フロムはふたたびダイナミックな性格定義に固執する。性格は、フロイトが考えたように、本能を寄せ集めた産物ではなく、むしろ、性格形成は社会的、文化的な経験に基づいている。サリヴァンの言葉を借りれば、「対人関係」である。それゆえ、人間の自我はサリヴァン（彼はジョージ・ハーバート・ミードの説を受け継いだのだが）にとつては独立した実体ではなく、あらかじめ決められた生物的構造から成るダイナミックな有機体であり、その構造は、一定の環境の条件づけに従って、そのときに形成されるのである。フロムはこの理論を適用するに当たって、経済的要因を特別な考慮に入れており、これは正しい。

人間の状態についての冗長でまわりくどい記述が、『人間における自由』の本論である。功利主義の原理に則ったいろいろな倫理的な構え——資本主義社会において個人を物質的に富ませることであれ、主体主義の体制のなかの集団組織の「より大きな」利益であれ——を分類した後、フロムは彼の性格特性のダイナミックな概念の要点を繰り返している。これについては、読者はすでに『自由からの逃走』で知っている。この本では注目すべき新しい観点が、フロイトのリビドー理論の修正という形で導入されている。リビドーの個体発生的定義は、社会心理学的な用語、すなわち、性格の構えに置き換え



られる。ダイナミックな統一体としての性格は、一定の社会的文脈のなかでの個人の経験（≡同化）と、外部の世界にたいする個人の関係性（≡社会化）とを反映する。そして、はっきり区別できる二つのタイプの性格の構えが描かれる。一つは非生産的構え、もう一つは生産的構えである。

フロムはかなりの努力をはらって、彼の「否定的な」（ネガティブ）性格学を論じている。そのなかで四つの非生産的構えが区別される。以下のように描かれる構えは、原型もしくは「理想的な」表現型だが、現実の個人は、普通二つかそれ以上の性格特性の混合である。

(a) 受容的構え。受容的な個性の持ち主は、一般に受動と服従の傾向を示す。かれらはどんな種類の権威にも従いがちだし、傲慢な相手方への依存がしつかりと確立される関係を結ぶ傾向がある。彼らは、独立した行動を取る代わりに、常に希望を「魔法の助手」——彼らの生活の改善を約束してくれるある種の装置とか実用新案——に託す。現代心理学はこの構えの肯定的特性を「思いやりがある」として描くようになった。『フロイトの使命』のなかで、フロムはフロイト自身をこのタイプの変形と位置づけている。

(b) 搾取的構え。搾取的な個性の持ち主は「すべて良いものの源は外部にあり、人が得たいものは何であれ、外部に求めねばならず、自分自身では何も生みだすことができない」という前提を、彼らを受け容れる相手と分かち合っている。一般に、彼らは物質的富の蓄積に強い衝動をもっている。彼らは特定の目的にむかって働くよりはむしろ、力や巧妙さという手段で他人から利益をうる傾向がある。搾取的構えは、他人の利用や悪用の上になりたつ。人間は一般的に、彼らの潜在的な利用価値によって評価され、最終的には目的のための対象や手段と見なされる。

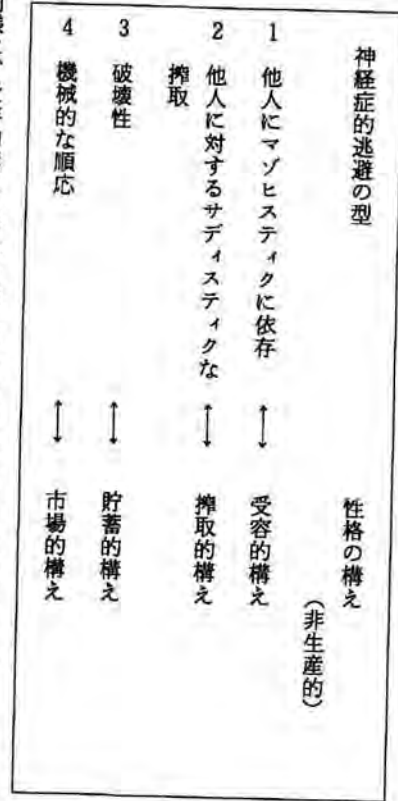
(c) 貯蓄的構え。ここでは、所有こそが最終的な動機づけの要因である。貯蓄的個性の持ち主は、生

命そのものやあらゆる生物体をほとんどあるいはまったく考慮しない。彼らのもっとも高い価値は秩序と安全である。次のことを付け加えてもよいだろう。すなわち、フロムは、このタイプにはしばしば見られる自称「保守主義者」があり、彼らが法や秩序に熱中するのは、深く根ざした不安感と、新しい考え方に対処できない、生得的な無力さ以外の何物でもないことと正確に記述していることである。彼らは自身の存在の在り方を変えなければならなかったり、大きな社会変化がおきそうになると、自己防衛が働いたり、無気力に陥ったりする。受容性が高まる気質のために、貯蓄タイプは周囲から受容的構えと同類と見なされるが、彼らは、受容的タイプがもつ感情の暖かさは持ち合わせていない。貯蓄タイプは、後に「死体的」性格と呼ばれるものをはっきりと予想している。（『悪について』および『破壊』上、下を参照）

(d) 市場的構え。フロムによれば、この最後の非生産的な性格の構えは、急速にアメリカ社会で優勢な型になってきている。誰もが市場の命令に服従しているように見える。どのような専門的技術も、またどのような感情でさえ、最終的には売られるためである。個性は市場向けの商品にされ、マス・メディアは、「望ましい」個性の型どりを洪水のように生み出す。市場的構えの人びとは他人と違う個性の事実上の喪失という代価を払ってまで、悲しいほど従順にメディアが作り出した手本に自分を合わせようとする。「平等性」という装いのもとで、個人の特性や感情が冒され、ついには消し去られてしまう。「今日、平等は、交換可能性と等価になり、まったくの個性の否定となっている。」人間関係は、せいぜい、市場的な個性にとってはうわべだけの気晴らしである。逆に言えば、自己の可能性が開発されず、その成長が妨げられたままである。結論的に言えば、この特有な構えは、関係性と個人的な特性とが著しく欠けているものとしてもっとも適切に定義できる。カメレオンのように、その構えは、一定の環境、



すなわち市場に受け入れられるためには、いつでもその特質を変える用意があることを示している。読者は、『自由からの逃走』で示された四つの神経症的な逃避メカニズムと、これらの四つの非生産的な性格の構えが引き合っていることを、容易に理解するだろう。それらはそれぞれ以下のように対応する。



同様に、受容的構えと貯蓄的構えがフロイトの前男根期の型、口唇期型と肛門期型にそれぞれ類似しているのも明らかである。フロイトの類型学の根底的な修正が、フロムの否定的な性格学を社会的相互作用と、一定の経済体制とに直接適用する作業の根本にある。

この前の著作で、フロムは、マゾヒスティクな神経症とサディスティクな神経症（そして、しばしば

現れるサディズムとマゾヒズムの混合した型)をファシズム以前の、そしてファシズムの支配するヨーロッパの権威主義国家に支配的なものだとしていた。同じことが、ある程度まで、「破壊的」神経症にも当てはめられた。だが、『人間における自由』では、これら四つの性格の構えは、明らかにアメリカ社会の観察からえられたものである。さらに、ホーナイの社会病理学に反対して、フロムは早くから全体としての社会は神経症候群の集合として見られなければならないという考え方を退けていた。この点にかんし、『人間における自由』はまったく明確さを欠いている。(フロムの「神経症の個人的起源と社会的起源」(一九四四)のなかでは、すでに彼の初期の観点である、二元論的な方向づけが示されていた。)たとえこの本が、現代の資本主義社会の一定の社会的性格のなからこれらの四つの非生産的な構えが発展する必然性を主張していないとしても、この本の一般的主旨は疑いなくこの点にある。とくに、これに続くこれらの構えの様々な混合したものの記述を読めば、そう思うのが正しいと確信できる。これらが正確に描いているのは、金の蓄積と物の消費に基づいた現代資本主義社会によく見られるタイプなのである。これら四種の構えの主な特質のすべては、経済用語に結びつけられてもいる。受容的(=口唇の)構えには、受け入れ(accepting)という言葉があるし、搾取的構えには取得(taking)、貯蓄的(=肛門の)構えには、一般的に保存(preserving)という用語が、そして、市場的構えは交換(exchanging)として現れる。一方の利益のために他方から物や金を取り上げたり、他方に損害を与えることだけでなく、物や金を受け取ることも、経済交換の基本的メカニズムである。そして、交換は、経済用語で言っても、保存(貯蔵)に對置する。フロムの術語は、間違いなく読者に、彼の否定的な性格学に経済的なルーツがかかわっていることを思わせる。問題は次の事だ。すなわち、ある経済状態がもつばら非生産的な性格の構えを産み出すような仕組みを内蔵しているのか？そして、もしそうだと

したら、この経済的影響力をもった倫理的歪みの連鎖反応は、どうすれば途中で断ち切ることができるのか？

ここでちょっと脱線してみるのもよからう。「人間における自由」のなかで展開した倫理的な性格学から、フロムが——大戦直後の合衆国の社会情勢を目の前にして——その時代に見合った個人的また集合的な行動様式を、幾分素材ではあっても、正確な記述にまとめたことは明らかだ。それだけではない。彼は先見性的にある発達を予想している。それはきわめて機敏な観察によってもまとめきれなかったものだ。今日の資本主義社会の状態は、フロムの診断が予言的でさえあったことを証明している。その弱さのすべてをそなえた受容的構え（フロムはとりわけ、騙されやすく、感傷気味なことともに、個性と意見と主義の欠如に触れている）<sup>11</sup>は、支配的な消費者心理になっている。今日の消費者は——少なくとも、その理想化された姿は——広告と市場宣伝に従順にしたがわざるをえない新しい社会的人種である。この種の人間は、よりよい生活を約束するものや、あらゆる「魔法の助手」や、既に型どられている自己同一性をすこしでも増してくれそうなものは、なんでも買おうという気にさせられている。ほとんどの場合、この構えは——もうこれ以上細部にわたる分析は必要あるまいが——、市場の構えと合体する。この組み合わせの最終結果は、完全に言いなりになり、他人と「異ならない」ためには、喜んで個人的思想を捨てる、きわめて操作されやすい人間を意味する。このような個人はほとんどあるいはまったく個人性をなくしており、急速な変化を求めて、人工的に作られたニーズを満たすことで一時的な満足をうる。つまり、画一的な「自動人形」（フロムの用語を使えば）であり、自分の自己評価は主に所有にかかっており、ある種の偶像と張り合うことにかかっている。すなわち、「テレビの有名な人」や、「裕福にして華麗な」人びと、特権階級の一員といった人びととである。マス・メディア、とくにテレビ

によって引き起こされた心の歪みに加えて、この現象を完全に複製する新しいメディアが最近作られた。ビデオ・ゲームとビデオスクリーンによる娯楽である。こうした装置を批判的に見ている人は誰でも、無垢な「遊び手」の個性にあたる効果に容易に気がつく。偽りの関係が人間と機械のあいだに発達し、人間の相互作用にかわって「新しく改良された」かたちで代理を生み出す。この代理はさらに、「遊び手」にたいし君が相互作用を完全に支配できるのだとほめかす。事実、「遊び手」はますます無力にならざるをえない。魔法のスクリーンに依存するようになるにつれ、人間交流に必要なほんの初歩的能力も次第に衰える。受容的、市場的 성격の構えをもつ新しい人種については、この辺でやめよう。

フロムの貯蓄的、搾取的構えの記述は、経済的、政治的権力構造の一定の典型に同じように適用できる。これは資本主義社会だけに当てはまるものではけっしてない。それどころか、社会主義や共産主義の国々の政治機構の方が、この理論の適用に格好の対象になりうる。一般的に言って、それぞれの現状維持を主な目的とするいかなる官僚的権力構造も一層の研究の対象となる。だが、これはフロムの理論の要点ではない。少なくとも『人間における自由』においてはまだそれはみえない。搾取的構えと結びついた資本主義的な貯蓄的構えは、今日ではとくに軍産複合体の構成員のなかに見い出せるだろう。おそらく全権力を握っている取締役会長からはじまり、「攻撃的な」セールス・パースンにいたるまでの、商業的な階層構造のなかには構成員が否定的な特性（攻撃性、自己中心性、無謀性、所有欲など）をもちつづけることにかんし、ある明白なトリクルダウン理論の効果がみいだせる。会長が莫大な利益をもたらす経済的に重要な決定をする現実的な地位に在ると同様、セールス・パースンは少なくとも自分は同じ組織の欠くことのできない構成員であると信じている。超大国の軍事的、政治的指導者たちは、最近ますます力の「均衡」を維持するという概念にとりつかれるようになった。彼らは戦





略的に、政治的な現状をかたくなに守ろうとして、搾取的構えの見事な実例を提供している。この構えとその支配的な特質（疑い、取り憑かれること）のもっとも奇怪な現れが、疑いもなく国際的な軍事競争と、地球を七回も減ぼすことが可能な核兵器の貯蔵だ。国内の経済政策にかんし、今日のアメリカ資本主義は、現状の維持を決意しているだけでなく、商品のより不公平な分配すら辞さないというところまで、時計の逆まわしを企てているようだ。ここでもまた、特権階級の側の人間の激しい貯蔵衝動が、こうした傾向の核心にある。

※ 政府資金を大企業に流入させると、それが中小企業と消費者に及び、景気を刺激するという理論。

要約。フロムが描いた非生産的構えの性格学は、今日のはうが、それ以前よりも現実感があり、どこにでも当てはまるように思われる。ヘルベルト・マルクーゼは、一次元の社会に住む「一次元的」人間という診断で、まったく同じ結論に達している。彼の社会学的方法は、フロムの倫理的性格学よりかなり洗練されている。

他方、生産的構えはフロムの人間主義的な倫理学の濃縮したものであり、明確に非生産的構えに対立している。その定義は主として『自由からの逃走』で展開された自発性の概念の延長である。フロムによれば、すべての人間は生産性の能力をもっている。この構えの不可欠な前提条件は、愛である。生産的愛は、「配慮、責任、尊敬、知識」を含んでいる。愛は愛するという自覚的で、知的な決定に基づかねばならず、最終的には人間の自己のなかに生産的でダイナミックな力を活性化させるだろう。ここに焦点を合わせれば、アリストレスの倫理的アクティヴィズムや、神秘主義に例示される神への霊的な愛、スピノザの倫理学における愛と自然にたいする合理的なアプローチと、フロムの倫理的システムとの関係は明らかである。ドン・ハウズドルフは、フロムにたいするもともと洞察力のある批評家の一人だが、

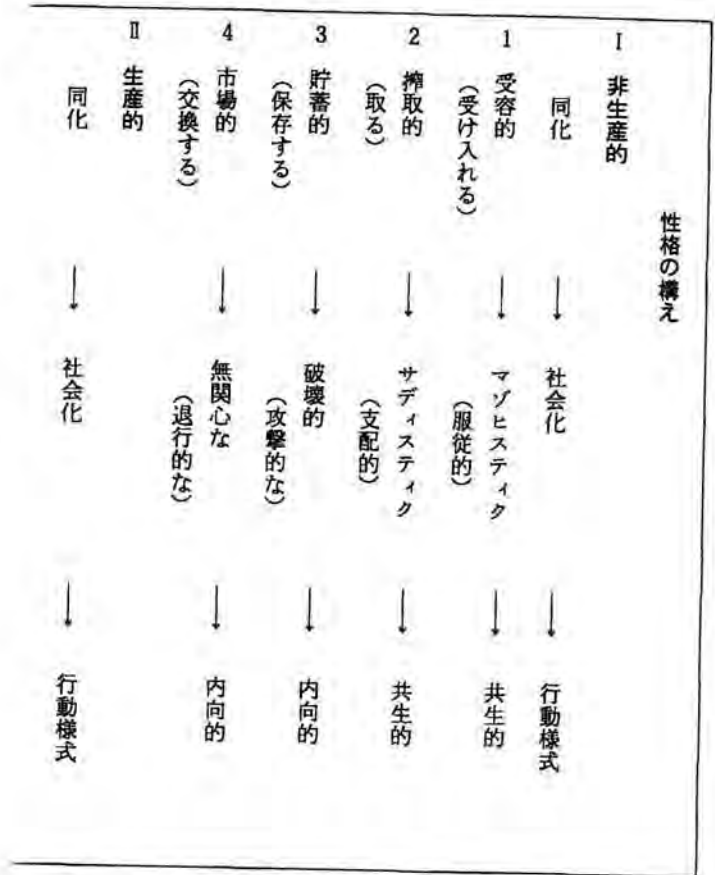
正確にフロムのアプローチとマルチン・ブーバーのそれとの類似性を見ている。ブーバーもまた、マイスター・エックハルトの神秘主義の恩恵を多大にうけており、彼の倫理体系の中心は「全体性」という似たような概念である。にもかかわらずブーバーは一貫して神学的であるのにたいして、フロムの見方は無神論的である。

生産的思考——自己と他者との自発的な関係にもとづいた——は、個人を社会過程に能動的に参加させる。主観的洞察も客観的洞察もともにこのアプローチの結果である。それは、部分にたいするはつきりとしているが、共感的な評価を得るとともに、全体像を獲得することである。特徴的なのは、フロムが釈迦の「四諦」の発見の話によって関係性の論議を始め、それをマックス・ヴェルトハイマー、カール・マンハイム<sup>(16)</sup>という二人のその時代に影響力のあった思想家の引用で締めくくっていることである。抑えめに言っても、フロムの折衷主義はここでもまた印象的である。生産的構えは、「悪についで」のなかの「生命愛」的性格をはつきりと予想させる。それはもっと早く、『愛すること』のなかの焦点をしぼった考え方にもまた現れている。

※ 苦諦、集諦、滅諦、道諦のこと。

ここで、フロムは同化と社会化の側面に立ち戻る。つぎに示す表は、『人間における自由』のなかにあられた性格の構えの発達<sup>(17)</sup>の二つの段階をあらためて図示するものだ。同化は、フロムが定義するようにな、もともとは、性格の構えが事物の方へかかわっていくものとして見られねばならない。それにたいして、社会化は対人関係の領域にかかわる。





生産的活動に  
たずさわる (II労働) ↓ 愛と関係性 ↓ 理性的  
思いやりがある

フロムは、以前に提起した問題に期待されたようには答えようとはしていない。つまり、何故一定の社会・経済システムが、それに対応する特定の性格の構えを生みだしがちなのか？ そして、この因果関係は——仮に本当に因果関係が働いているとして——、他の社会化の過程によって断ち切ることができなかったのか？ という問題である。その代わりに、この本の主要部分は、性格の混合と構えには「無限のバリエーション」がありうるということをかみくだらだらと述べて、結んでいる。

このような絶対的中心問題に取り組もうとしないことが、この本の決定的な弱みである。フロムは事実上、順応という面でも、また社会化という面でも、個体が秘めている現実の変化の可能性を検証しないまま、読者を置き去りにしている。最近のさまざまな西ヨーロッパ諸国での実験では、子供や若者の性格の構えを、より人間的で非権威主義的な人生観をもつように仕向けることができることを示す例が多い。しかし、もっとも鋭いフロムの批評家の一人であるマウロ・トーレスは、次のように指摘している。フロムは、彼の人間主義的なヴィジョンを現実の社会に正しく適用することに失敗しており、多くの人びとは輝かしい理想に触れず、ただ混沌とした、しばしば歪められた現実しか対面しないのだ、と。初期の研究である『自由からの逃走』では、フロムがすぐれた診断者であることが判るが、それに対して、倫理的な治療へのアプローチは、腰だけだけで、結論に達していない。

『人間における自由』の最後の章では、人間主義的な倫理学のさまざまな問題を扱っており、ここで簡単に要約できる。フロムによれば、倫理学の真に人間主義的な概念の創造は、三つの要素からなる。1、

個人は、「文化によって型にはまった目的にたいして主観的に不満足を示すことによって」、根源的に方向づけをかえなければならぬ。2、さらに、この変化のための社会・経済的基盤が存在しなければならぬ。3、最後に、改良に向かうならかの具体的な手段が理性的に洞察されなければならない。とくに、第三の条件は、人間の意識の再構成によってのみ整えられる。権威主義的宗教と階層構造的な社会化とが、個人に外的権威を内面化させる手助けになってきた。もう一度、カルヴィンとプロテスタントイズムが、多分に責めを負う。一般的に、家長制社会と、極端な形の親権（フロムはここで、ソボクレスのアンティゴネについて語るとともに、カフカについても語っている）が、人間の自我をその潜在的な自律性と切りはなした。他律性が、人間存在の固有な部分になっている。この状況を逆にするためには、当然、人間主義的な良心が、まず自我に向かつて方向づけられなければならない。

※ ソボクレスの悲劇のなかのひとつ。

人間の自己を否定することは、例えば、親を失望させるより強い罪悪感をおこすにちがいない。幸福とは、人間的な倫理学の領域では、人間の自己に従って生きることにはかならない。すなわち、「幸福は、生き方の技術の巧みさ、人間的な倫理学上の意味での徳の高さの基準である」<sup>(19)</sup>だが、この公理は、人生にたいする純粹に快樂主義的な意味において再生されなければならないと同様、生と労働が生産性に向かつて導き直されなければならない。それが、幸福の前提条件である。アリストテレスとスピノザに加えて、カントの定言命令が、この論証の背景のどこかに潜んでいる。簡単に言えば、フロムの倫理的な定式は、次のように要約される。すなわち、自分自身の自己に従って生きていくすべての人間は、諸個人からなるより大きなコミュニティにたいして自動的に調和するだろうという仮定である。人間の活性

化のこのゆっくりした過程の究極には——フロムははっきりと言ってはいないが、その意味はここにあり——真の人間的存在の共同体が現れるだろう。この理論は決して新しいものではないが、まだ十分な議論の余地が残されている。

ここでもまた、倫理的貧困化に、その道筋において、どのようにして歯止めを掛けられるかということについては、この研究は何も実践的な答えを見いだしていない。「今日の道徳問題」とうまく題されたこの本の付録は、われわれは「物になったし、われわれの隣人も物になっている」という憂鬱な結論に達している。この人間が置かれている倫理的状態の悲しい記述からは、無力感があまねく行きわたる結果となる。それは、「人間における自由」<sup>(20)</sup>の十年前に発表された彼の論文「無力の感情」においてフロムによって初めて診断された現象である。最後の締めくくりの文章で、フロムは現代の倫理的不安から抜け出す道を読者に託し、「人間」が人生や幸福を真剣に考え、「自己自身」であり、「自己自身のために」生きる勇氣をだすよう求めている。それ以前の章までの、人間の精神にたいする洞察の豊かさとして、フロムの真に崇高な人間的倫理体系の概念を念頭におくと、この本のあつけない結論は読者をがっかりさせるに違いない。資本主義社会の倫理的ジレンマにたいする実行可能な解決法の代わりに、この本の結論は難問の提出に終わっている。どのような人間意識の進化も、あるいはいかなる人間主義的な良心の目覚めも——これらはトンネルの先の一条の光だが——（潜在的に）生産的なものから非生産的なものへの性格の変形を生みだしている要因そのものによって、度しがたく阻まれている。フロムの包括的な診断が基本的に正しいという仮定から導かれるのは、一定の倫理的ジレンマにたいする唯一の解答は革命だということだ。だが、精神のみの革命はありえない——政治的、経済的変革というきわめて大きな結果がともなわねばならぬだろう。倫理学にたいする非権威主義的基礎づけでは、確かにこのゴ



社会研究所のフロムの以前の同僚の一人だが、かなり後でのインタビューのなかで、第二次大戦後の政治的現実をたいして多くのアメリカの知識人が感じた失望を表明した。「これは新しい政治哲学や道徳によって、邪悪な社会にたいしてえられた勝利ではなく、合衆国の優れた軍事機構の勝利にすぎない。」フロムも同様に、戦後社会の動きに興ざめていたに違いない。この点からみれば、彼の倫理的、宗教的作品に見られるような直接的な社会批判を一時的に差し控えたのもまた、諦めとまではいかないにしても、撤退の兆候とみなされなければならぬ。隠喩的に言えば、彼は、少なくとも数年は、彼自身の思考の神話の根源にたち戻っている。彼は——矛盾しているようだが——無神論者として議論していた時でさえ、けっしてユダヤ教とキリスト教の伝統を放棄しなかった。そして、このような伝統の神学的な支えがあって、最終的には人間が救われるという望みが生まれる。

『精神分析と宗教』は、その第二版で、特徴的なモットーを掲げている。「重要なのは、信じる人と信じない人とのあいだの違いではなく、愛する人と愛さない人とのあいだの違いである。」フロイトとマルクスは、宗教を抑圧の手段として告発したが、フロムはこの両者とは反対に、幾分ユング——一九三七年にテリー講座の講師としてのフロムの先輩——を思い出させる立場を取る。ユングの、人間の無意識は直接宗教的な経験に関係するという主張は、フロムと同じである。しかしながら、ユングと対照をなすのは、フロムは、宗教的経験が「より高い力」、すなわち神とか無意識に、自己を委ねることによっておこるという前提を受け入れない。その本は、広い範囲において、講義録の形式をとどめており、彼の故にフロムの学問的教授の方法論を示唆しているものと見なされる——彼の教授法については、彼の直接の弟子によって彼について書かれた本のなかにさえ、ほとんど、あるいはまったくそれを証明するものがない。興味深いのは、講義者としてのフロムは人気作家としての彼と同じスタイルをとったこと

ルに到達するには十分ではない。フロムが述べているように、人間の権威は、経済システムがそうであるのと同様、悪い方向に向う連鎖反応の一環である。だから、不合理な権威に能動的に抵抗するためには、意識と真に生産的な倫理的構えは、反権威主義的にならねばならない。現状の革命の変革は、「間違った」権威に能動的に抗議しつづけるように一般的な構えを修正してはじめて可能になる筈だ。フロムは一貫してこの問題を通じて通している。読者はこの問題に立ち向かうことができるだろうか？

『精神分析と宗教』(一九五〇)は、『人間における自由』で示された倫理学の人間主義的な概念を直接受けついでいる。彼のユダヤの法にかんする学位論文と「キリストの教義の発展」(一九三〇)という論文——それらはホルクハイマーの『社会研究誌』に発表された彼の基礎的な研究の一部だが——の後は、フロムは一九四〇年代には、宗教を主題とするものにかんしては小論文を一つ書いただけだ。それは「性格特性としての信仰」と題されており、サリヴァンの精神医学誌に最初に掲載された。その後、それは『人間における自由』の最終部分にとくに修正されないうままに再録された。そして四〇年代の終わりに、彼は新しい洞察をもって宗教的テーマにたちかえる。すでに述べたように、二番目の妻、ヘニール・グルラントの影響が、この主題に彼の関心をよびおこすのに決定的な役割をはたしていた。

彼の思考にこのような修正をさせよう一つの要素は、確かに戦後時代の激動する歴史的、政治的状況のなかに見いだされるだろう。戦争の終結はフンズムとナチズムにたいする勝利をもたらした。すなわち、多くの人にとってそうであったように、フロムにとっても、権威主義の歪みを極度に体現した政治システムにたいする勝利だった。しかしこの勝利は、アメリカ社会内部の社会・経済的條件の改善にもつながらなければ、また平和と軍縮に向かっての国際的な動きをもたらさなかった。それどころか、冷戦が始まり、人類にたいする核の脅威が一夜にして広がり始めた。レオ・レーヴェンタールは、



だ。『精神分析と宗教』は、スケールはずっと小さいが、『自由からの逃走』や『人間における自由』に見られるのとかなり似た形式と構造をもっている。すでに実証済みの三段の論法を用い、そのなかで議論は同じ語り口と冗長さをともなって展開される。

『人間における自由』で描かれた倫理的 성격の構えの二つの形態と似て、ここでは二つのまったく正反対の宗教的経験にかんする形が定義される。権威主義的な宗教の基礎は、権威や人間存在をはるかに越えるものを認識し、それにつづいてそれらに服従することにある。ふたたびフロムはカルヴィニズムに戻り、『自由からの逃走』から読者に知られた用語に帰る。権威主義的な神学は、独裁的な政治権力と同じ性格の構えを引きおこす。この言い方は、フロムの議論の別の形でおきかえると、独裁者の原理の形而上学的な変形と呼んでいいかもしれない。反対に、人間主義的な宗教は、ユダヤ・キリスト教の伝統の「一定の流れ」のなかに見られるのと同様、イザヤ書や、イエス、ソクラテス、スピノザらの教えのなかに見いだすことができる。そして、それは、一七八九年のフランス革命の際にロベスピエールやサン・ジュストによって確立された理性崇拜にもはつきりと見られる。フロムに従えば、もっとも輝かしい人間主義的な宗教は（この研究のために、あらためて非権威主義的と呼ぼう）仏教である。とくに禅宗は、大乘仏教信仰のなかで奥義に達した一派だが、ひとえに人間的な自己だけを志向している。自己から生まれる以外のどんな知識も、禅にとっては根拠が確実ではない。人生はそれ自体が徳、すなわち、それ独自の目的であり、目的のための手段ではない。

ここで、フロムは彼の作品中で初めて鈴木大拙の教えを引用している。彼は当時のアメリカにおいて禅についての第一人者であり、一連の『禅宗の方法』や『禅により生きる』や『禅の研究』の著者だった。当時鈴木はアメリカの知識層に影響力があり、崇拜の対象だった。彼はコロンビア大学で教え、カ

レン・ホーナイの禅についての教師でもあった。「教師」という言葉はここでは当たっていないかも知れない。というのは鈴木自身は禅は「教える」ことも「学ぶ」こともできず、個人が身につけることができるのみだと語っていたから。いずれにしても、ホーナイが後に、何人かの友人と一緒に日本に旅した時、鈴木はいろいろな禅寺の案内役を果たしている。そして、フロムが一九五七年、クエルナバカでの禅と精神分析にかんする研究集会で教えを請うたのも、鈴木からであり、そして、京都大学の哲学と宗教の教授リチャード・デ・マルティノからだだった。そのセミナーは『禅と精神分析』の出版をもたらししたが、それについてはつぎの章で論じよう。

『精神分析と宗教』のなかで、フロムは、「思想体系の背後にある人間的な実在<sup>(27)</sup>」を理解する方法として、宗教にたいする精神分析的なアプローチの輪郭を描こうと試みる。この人間的実在、すなわち自我の核は、確かに、個人が外部のルールや慣習と単に同化するだけの時には、明確につかまえることができない。結果として言えば、人間主義的な心理療法の目的も人間主義的な宗教の信条も、どんな形であれ権威への順応を促すところに根づくことがない。宗教も心理分析もともに強固な非権威主義的な立場をとらざるをえない。そしてどちらも、愛する能力を個人的に獲得するか、再獲得するという最終的な目標をもっている。ここでふたたび、『人間における自由』における人間主義的倫理基準の設定から、このような異教の宗教概念への探究にいたるまでのフロムの思想の連続性が明らかになる。それは、六年後に出版されるより実用的な必携書『愛するということ』につながっていく思想である。そしてまたしても、非権威主義の構え対反権威主義の構えという重要な問題が回避される。フロムは、不合理な権威が不合理なものとして認識されているならば、それらはもはや、意識形成にとって重要な存在にはならないだろうと暗示することで、この問題から巧みに逃がっている。心理的な機能にたいする潜在的有害



な影響は、それが有害なものとして弁別された後ですら、そう簡単には消え去らないうという反論が、あらためて提起されなければならない。それはなお、有害な力として考慮されなければならないだろうし、さらになお——少なくとも、十分啓発されていない人びとにたいして——その力をふるいつづけるだろう。人間なのであろうとする勇氣は、しばしばフロムの書物に引き合いにだされているが、それは、それだけが孤立して存在するわけではない。効果をあげるためには、非人間的だと思われる制度やイデオロギーにたいして勇氣のある、もし必要ならば反抗さえ辞さない、抗議の姿勢と手を携えて進まなければならない。

人間主義的な宗教の最重要項目は、パウル・ティリッヒの言葉を借りれば「究極の関心」である。フロムはこのような経験を、個人の自己実現からひきだされる「驚異（ワンダー）体験の態度と呼んでいる。驚異体験は、精神療法では「もつとも意味をもつ治療上の要素」と考えられている。そして、それは同時に、「自己のみの一体感や、仲間との一体感だけではなく、人生そのものとの、さらにそれを越えて、宇宙との一体感」という宗教的感情だと考えられている。ここに描写した感情は、神における悟り（＝解脱とそれにとりまじり自己自身を知ること）の状態と同じように、神秘と一体化する感情——神秘的な没頭の究極的な状態——である。『ユダヤ教の人間観』（邦訳）のなかで、フロムはこのような現象を「不可解な経験」（Xエクスピアリアンス）と呼んでいる。ゆえに、非権威主義的で、人間主義的な努力のもとでの宗教と精神分析の両者の目的は、人間の殻、すなわち「組織化された自己」あるいは自我を破るよう主体に力をあたえることである。そこから、無意識との接触が確立され、つぎに、個性性が除去されていく。個性が喪失されると、つぎに宗教的体験が始まり、すべてのもの、宇宙との一体感を感じ始める。図解すれば、この過程はつぎのように説明されよう。

※ 邦訳は初め『ヒューマニズムの再発見』であったが、一九八〇年に『ユダヤ教の人間観』と改題された。

無意識と個別化という現代を特徴づける範疇から離れて、より高い解脱あるいは自己への没頭に至る三つの連続した段階を経るこのような動きは、右に概観したように、神秘主義の公道を強く想起させる。最終目的だけが違ったものである。キリスト教の神秘家は神性との一体を求めるのにたいして、人間主義的な宗教は「自己」の完全な統括を求め、そこから、宇宙の存在を感得しようとする。

この薄い本なかで、フロムは初めて、神のない宗教、形而上学的もしくは超越的な実在のない宗教と呼んでもいいようなものを擲もうと試みている。文字通り完全に人間中心の宗教である。とくに、彼の人間主義的な意識という考えは——「その源泉とおそらくその含意」の双方にかんし——漠然としたままであり、一層の解明が必要である。この主題にかんする彼の著作は、根気強くこの方向を模索している。それらは後の章で検討しよう。だが、実体はないが常に存在する中心にあったより高い存在を必要としない宗教的概念は（少なくとも

ヨーロッパ的な伝統の範囲内では）逆説、つまり宗教的無神論であるということは、心に留めておかねばならない。これと同様な逆説が、一瞥しただけで、精神分析にたいするアプローチからも成立する。フロムは、精神分析はそれ自体既存の社会規範から独立していると宣言しているからだ。伝統的に、諸科学は規範と指針を確立するためにその特権を行



使してきた。精神療法の仕事は、社会の必要にしたがって、「病んだ」個人を治療することではない、というフロムの主張は、穏やかに言いなおしたとしても、議論のあるところである。彼は以前に定義したように、精神病——文化的・倫理的な行動の型からのなんらかの形で逸脱——の原因を新しい病因論で置き換える。人間は、それが非生産的な同化と社会化の過程にしたがっているかぎり、精神的に病む傾向があると云うのだ。必然的に進行するこのような過程は、自己にたいする接近をこばみ、さらには、自己自身の潜在意識と「万物」との一体性の感情をも阻害する。宗教と精神分析の双方にたいするまったく根源的なアプローチである。それは、フロムの論争を呼ぶ、自由にたいする異質な定義に由来するもので、前の章で説明されたものである。だから、彼の人間主義的な宗教にたいする新しいアプローチと精神分析にたいする人間主義的な再検討の両方が理解できるかどうかは、読者が喜んでエーリッヒ・フロムの自由の社会心理学的概念を受け入れるかどうかにかかっている。言うまでもなく、フロムの人間主義的な未来像(ヴィジョン)は鋭く批判されてきており、「ブルジョワ社会の二つの大きな相手、すなわち、科学的な精神分析と弁証法的唯物論にたいする敵意」に満ちた「反動的イデオロギー」とさえ言われている。<sup>33)</sup>

『精神分析と宗教』の最終部分は、人間心理を解明するための夢と象徴の重要性について記述している。フロムは「この忘れられた言語」と言っているが、これはフロムの次の本の題を予想させるものであり、そしてそれを人間の精神へ奥深く入るための鍵となるものと断じている。彼は、このような無意識にかんしては、ユングの仕事が焦点があっていると敬意を表している。フロムはまたこれに続く数十年間に行われる、彼自身の研究の主要部分の方向性も示している。

- (1) ヨイサー・フント(二章、注一)のp. 110を参照された。
- (2) *Psychoanalysis and Religion* (邦訳『精神分析と宗教』) (New Haven: Yale University Press, 1950)
- (3) C. G. Jung, *Psychology and Religion* (邦訳『人間心理と宗教』) (New Haven, Yale University Press, 1938).
- (4) Erich Fromm, *Man for Himself: A Inquiry into the Psychology of Ethics*, (邦訳『人間における自己』) (New York: Rinehart & Co., 1947) を参照された。引用箇所はマイバリーパット版 (New York: Fawcett Premier, 1965) から取った。
- (5) フント(二章、注10)のp. 7を参照された。
- (6) *Man for Himself* (注4) p. 22
- (7) 同書 p. 39, note 17.
- (8) 同書 p. 71.
- (9) 同書 p. 81.
- (10) "Individual and Social Origins of Neurosis," (邦訳『神経症の個人的起源と社会的起源』) *American Sociological Review* 9 (1944): p. 380-384.
- (11) 166頁の議論のため『*Man for Himself* (注4)』のp. 120以下のフロムの図解を見られた。
- (12) Herbert Marcuse, *One Dimensional Man: The Ideology of Industrial Society*, (邦訳『次元的人間』) (Boston, Beacon Press, 1964) を参照された。
- (13) *Man for Himself* (注4) p. 104.
- (14) ハンズマン(一章、注2) '特2' p. 50以下を参照された。
- (15) Max Wertheimer, *Productive Thinking* (邦訳『生産的思考』) (New York: Harper & Bros., 1945).
- (16) Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (New York: Harcourt, Bace & Co., 1936)



- (17) Mauro Torres, *El Irracionalismo en Erich Fromm. La posición científica del psicoanálisis*.  
 Monografías Psicoanalíticas, vol. 6 (Mexico City, Editorial Pax—Medico, 1960), p. 120. エー・フロムを参照せよ。
- (18) 岸本 隆
- (19) *Man for Himself* (註 4) p. 145.
- (20) 同書 p. 192
- (21) 三章 p. 52. エー・フロムを参照せよ。
- (22) 一章の注 10 を参照せよ。
- (23) 三章の注 6 を参照せよ。
- (24) "Faith as a Character Trait," *Psychiatry* 5 (1942) p. 307—319. *Man for Himself* (註 4) p. 197—210. エー・フロムを参照せよ。
- (25) London: Rider, 1950.
- (26) London: Rider, 1955
- (27) *Psychoanalysis and Religion* (四章) (註 5) p. 62.
- (28) 同書 p. 95.
- (29) 五章 p. 102. 以下を参照せよ。
- (30) ハウスマン (一章) (註 6) p. 63.
- (31) トーレス (註 17) p. 122. 私の英訳。

## 第六章 忘れられた言語——フロムの夢の理論

—— 禅、フロイト、マルクスの研究

エーリッヒ・フロムがメキシコに住んでいる間に——一九五〇年から一九七三年最後にスイスへ移るまで——彼は著作家としての活動の全盛期にたった。その期間に一六冊の本が出版された。雑誌へ数えきれないほどの論文を書き、選集が出たのも言うまでもない。信じられないほど短期間で、メキシコの国立自治大学に精神分析研究所を設立もした。一九五五年から一九六五年に大学を辞めるまで、彼はメキシコ精神分析研究所の所長を務めた。彼は六五年に退職した後、名誉教授としてこの研究所との接触を保った。一九五六年の終わりに、メキシコ精神分析学協会の創設に尽力した。この協会の多くのシンポジウムや講演が、クエルナヴァーカのカーレ・ネブチューノ九番地の彼の自宅で開かれた。こうした催しのなかでもっとも有名なものの一つは、一九五七年の夏、クエルナヴァーカで開かれた禅仏教と精神分析についてのセミナーであり、それには、当時八十七歳だった鈴木大拙も出席した。この催しは事実上『禅と精神分析』(一九六〇)の出版につながった。さらに、『メキシコにおける一村落の社会的性格』についての現地調査は、彼がメキシコで従事したより実践的に仕組まれた仕事の唯一のものだった。フロムは一年の内はほぼ丸四カ月をアメリカで過ごした。そのほとんどの時間は、ウィリアム・アラソン・ホワイト研究所で教えることに割かれていた。一九五二年から六一年までの九年間、彼は





ニューヨークとイースト・ランシングの間を往き来し、ミシガン州立大学で心理学を教えた。

彼の次の本である『夢の精神分析——忘れられた言語——』（一九五一）はホワイト研究所の大学院のゼミと、ペンントン大学での最後の数年間彼が担当した一連の学部での講義から直接生まれた。本文をざっと見ただけで、ホワイト研究所の院生の医学訓練を、フロムがないがしろにしていたことがわかる。それを一連の雑に編まれた講義録と見てさえ、読み進んでいくと失望させられる。フロムの作品全体の標準からみれば、それは、いかにも弱々しく、説得力に欠ける。構成は貧弱で、じれったいくらい繰り返しの連続である。内容の四分の一以上が他の著作からの直接の引用か、夢と神話の書き直しからなる。脚注はぞんざいであり、しばしば間違っている。一つだけ例を示そう。フロムの友人であり、同僚のシャハテルは——フロムが当時よく引用した、数少ない精神分析の権威の一人だが——ある注にはシャハテルと書かれている。ドイツ語の本の題がいたるところで間違って引用されている。とにもかくにも、これはいい加減で、早まって編まれた、関連のない部分の寄せ集めである。

本当に驚くべきことだが、この弱々しい標題はフロムの痛烈な批評家たちにとってすら、ほとんど攻撃欲をかきたてるものではなかった。その質については論争のあるところだが、この研究はもう少し詳細に議論されてもよい。というのは、それは今までフロムの仕事のかなり不明瞭であった二つの領域に光を当てているからだ。すなわち、第一に、この本は、夢と神話との関連と、それらが人間的自己にとってもつ意味にかんして、断片的だが、刺激的な理論を提出している。第二に、分析家としてのフロム自身のアプローチが、文面の要所所に現れている。第二の側面についていえば、フロムは、しばしばそして時により、彼の研究を裏づける事実の観察と臨床的データがないことで、仲間の分析家から痛烈に批判されてきた。この領域でフロムが多くを語っていないことについては、彼の友人のクララ・ト

ンブソンが指摘しているだけではない。カール・メニンジャーとJ・A・C・ブラウンは、フロムがきわめて基礎的な情報をはっきりと無視していると、あからさまに非難している。さらにフロムは、彼が最近の精神医学的・精神分析的文献を引用しないことを理由にしばしば攻撃された。このようなさ方の見方は、彼の仕事をすこし客観的に調べてみれば容易に裏づけられる。技術的参考文献の欠如は、ドン・ハウズドルフが穏やかに示唆しているように、部分的にはフロムが相手にした読者層に原因があると言えよう——それは主として、専門的な分析家たちではなく、教育を受けた素人から成り立っていた。『メキシコの一村落における社会的性格』をふくむ彼が書いたもののいくつかで、彼はつぎのことを強調している。すなわち、彼の実践的な作業から細部を公開することは、最終的には患者のプライバシーの侵害につながるだろうと。これはたしかに妥当な言い分だ。他方、彼のさまざまな文献目録は、新しい学問的出版物にたいする彼の興味がきわめてかぎられていたことを示す証拠にはなっていない。エーリッヒ・フロムは、彼が書こうとした主題にかんして調べ抜くよりも、書くことの方に多くの時間を費やしたと言っている。

『忘れられた言語』で、夢や童話や神話のなかに入り込んで行くことは、フロムが戦後社会への失望から直接的な社会批判を一時的に差し控えてきたことと、彼の人間的自己の探究——それは『人間における自由』に始まり、そこから派生して一九五〇年ごろに強まってきた無意識のさまざまな面にかんする掘り下げた研究に向かったのだが——この二つのことの延長線上にあるとみてよいだろう。特徴的なのは、彼のすべての作品は、それぞれ複雑に関係しているので、夢と神話の世界だけが、フロムの人間主義的な倫理学や無神論的な神秘主義からはっきりと分離しているはずがないということだ。彼は神話と夢を、内面的な世界への旅の観測所と見ている。つまり、到達不可能な、つかまえないところのない人間性



の本質へもっとも近づける場所として。フロムはあえて、象徴的言語は「人類がこれまでに発展させてきた唯一の普遍的言語である」という理論を提唱する——これは、C・G・ユングやあるいはもっと最近のスザンナ・K・ランガーのような学者にとっても、同様に受け入れられそうな仮説である。古いユダヤの諺「解釈されない夢は開封されていない手紙のようなものだ」は、人間そのものと同じくらい古いこれらの無意識の活動を理解しようという衝動を予示している。

フロムにとっては、夢は象徴の塊である。(彼はここで、適切と思われる「寓意」という言葉を使わないう。その代わりに以下に示すような、もっと直接的な「論理的」アプローチを好む。)三つのタイプの象徴が区別されねばならない。すなわち因習的なものと、偶発的なものと、普遍的なものである。日常言語は、相互関連的な因習的象徴のシステムである。言語は、文化的、歴史的要因や動向によって影響され、変容される。言語と因習的象徴は、文明化の過程の産物であり、社会化の手段であるが、この二つは、フロムの研究の一貫した関心領域である。第二に、偶発的な象徴は、主として私的な意味をもつゆえに、彼の夢理論と特殊な関係をもつ。それは、万人の生活に現れうるもので、そこでは一定の場所、言葉、動作、身振り、あるいは物が、その個人の経験と分かちがたくむすびついた特別な「象徴的」意味をおびている。ある個人の夢の世界を理解するためには、分析家は、人間の偶発的象徴の源と同じように、患者の成育歴を熟知していなければならないということである。フロムのあらゆる人間がもっているこの「私的な」言語にたいする強調は、もはや、フロイトのより客観的で、個人的事情を考慮しない夢の分析へのアプローチと一線を画していることを示している。

最後に、普遍的な象徴は「全人類の経験に根ざしている」。フロムは、火、水、自然界などのたえず変わっていく象徴性に言及している。気分や感情を表現する顔も、普遍的な象徴と見られる。そして、夢

のもつ意味が完全に理解されるのは、このような象徴的理解をとおしてだけである。夢の性質の定義において、フロムは、フロイト——彼は現代の夢分析の創始者であるが——とも、C・G・ユングとも一線を画する。フロムにとっては、夢を見ることはフロイトにおけるほど不合理な作用ではない。他方、ユングと対照的に、フロムは夢の個人的な性質を強調する。フロムは「夢を見ることは、眠りの状態で、あらゆる種類の精神的活動の、含蓄に富んだ、意義深い表現である」と主張する。夢は、個人が目覚めている時よりも合理性がないなどということはまったくないと、彼は言う。その反対に、夢の世界(無意識)はしばしば、昼間の知覚(意識)よりも知性のある、筋の通ったやり方で機能している。両方は、同じ精神のなかにある二つの異なった存在の在り方である。夢の解釈のより正統派の、いかなる学派にとっても、これはまことに啓発的な記述である。フロムはさらにもう一步踏み込む。

……眠りの状態は不明瞭な機能をもっている。そのなかでは、文化との接触がないので、最悪の状態も最良の状態もともに出現する。だから、われわれは夢を見る時は、知性的でも、賢くも、気位を保っていいないが、起きて生活している時よりもずっと良い状態で、より賢くありうる。<sup>(3)</sup>

この謎のような発言は二重の意味をもっている。まず第一に、文化的／社会的歪み、すなわち、前の章で記述した非生産的な性格の構えは、眠っている間の個人のどのような潜在意識からもきわめて「こぼれ落ち」やすい。したがって、夢を見ている本人の自己への直接の接近が開始される。というのは、起きている間は、潜在意識へ通ずるドアは通常閉じられているからだ。この命題は夢の解釈の伝統的教義に基づいており、フロムの夢理論のなかでも、比較的「正統な」構成要素と見なされてよいだろう。



しかしながら、上述の第二の側面は、夢の世界では個人は、意識的な思考の過程にあるよりも、「洞察的な」はずだとする仮定によって、伝統的な見方と根本的に見解を分かち。ここにおいて、彼の作品のなかで初めて、後の作品のなかではしばしば用いられる文化的相対主義への傾斜が明らかとなる。フロムの思考の新しい、しばしば見落とされしている「層」が、全体としての文化／文明化過程への辛辣な悲観論となって現れている。仮に、人間が実際に、眠りの状態においてより深い、「より良い」洞察——この叙述の知的意味合いと倫理的意味合いの両方に注意せよ——にいたるものとしても、夢のなかでの現実とは明らかに、より劣った、歪んだ領域のものとして見なければならぬ。この文化にたいする悲観論は、彼の夢理論に直接由来するものだが、人間はより良い未来を獲得する可能性があるという別別の意味で特徴的な彼の信念とは明らかに矛盾する。結局、彼の思考のこの矛盾は解決されえない。

フロイトやユングの夢の解釈の長々しい抜粋（それをここで長々と続ける必要はあるまい）ばかりか、さまざまな夢の分析家たちが、この未熟な理論を裏付けるために引用されている。ほとんどの場合、一定の夢経験は、それらの夢の精神分析を受けている患者の個人的状況を良く知っている分析家にとってのみ意味がある。これらをすべて煎じ詰めれば、少なくともフロムにとっては、あらかじめ決められた型やモデルで夢を分析することは不可能であるということになる。偶発的な（私的な）象徴も普遍的な（個人を越えた）象徴もともに、個人の夢の現実を作り上げるための複雑な連携作用に関係している。ここで読者は、夢の理論が、フロムの性格学、および個体発生的な（生物学的であり、人間性に根ざした）要素と社会発生的な（個人を越えた）要素との二重性、ならびにその結果としての性格の構えの二極分化とに、いかに深く結びついているかが判る。

夢の分析の過程で、患者に常におこる下意识のストレスと不安の症候を取り除くには、辛抱と経験を要する。一九六五年のリチャード・I・エヴァンスとの対話のなかで——それはいくつかの点で大変意味深い記録である——フロムは、夢の解釈を「われわれが精神分析療法のなかでもっとも重要な道具」と呼んでいる。さらに一歩進んで、フロムはこの技術を、正確で科学的な事実の観察と等しい価値をもつものと述べている。今日の多くの分析家や精神医学者にとって、これは大変疑問の多い見方だろう。そしてフロムが夢の分析過程でしばしば用いた技術である自由連想法は、せいぜい、得手勝手なものと言える。時としてその結果は、『忘れられた言語』からわかるように、フロムが認めている以上のいろいろな意味合いをもっている。

この本の最終章は、色々な神話や『赤ずきん』の童話や、フランツ・カフカの小説『審判』の再解釈に向けられている。ここでのフロムはもっとも議論的になる。フロムがすでに二度発表している彼のエディプス神話の再評価は、かなり妥当性があるものと認められる。フロイトとは対照的に、彼はソポクレスの三部作『エディプス王』、『コロヌスのエディプス』、『アンティゴネ』のあらゆる場面を説明する。彼が見ているように、これらのドラマに支配的なテーマは、フロイトのいう近親相殺的な母親にたいする固着ではなく、むしろ父と息子のあいだの葛藤である。ソポクレスの本は、このような考えにたつて、家長長制社会に固有な緊張の直接的な表現として再検討される。もう一度、フロムは、彼の初期の研究にたちもどり、バットハオーフェンの家長長制についての理論にふれる。フロムは、アイスキュロスのオレスティアについてのバットハオーフェンの解釈を、古い結婚の秩序と新しい家長長的世界像とのあいだの闘争とみ、それをすべてのエディプス・コンプレックスを根本的に改める試金石としている。予期されることだが、きわめて狭いアプローチをしたフロイトは、テーベの狡い王であり、エディプスの血のつながった父であるライオウスのように、途中で落伍する。



『赤ずきん』とカフカは、エディプスはどうまく運んではいかな。赤ずきんは性的に成熟途上の少女と見られている。この冒険的な解釈のなかで、赤ずきんは月経をあらわし、彼女が通って行く危険に満ちた森は、性的危険にみちた世界を象徴している。突然誘惑者は狼の様相を呈し、性的交わりを象徴する「人を食う」行動は、女性をむさぼり食うことで終わる。だが次に、狼は妊婦の役割を演じようとしたことにより罰せられ——狼がおぼあちんも赤ずきんも両方とも飲み込んでしまったのを思い出して頂きたい——腹に石を詰め込まれて死んでしまう。石は「不妊のシンボル」だ。エディプス神話とまったく対照的に、童話では女性が勝利者である。これは、フロムの全作品のなかで、一般的には性の性質にたいし、特殊的には女の性にたいしての、数少ない貢献作のひとつである。『赤ずきん』の主題についてフロムの変わった解釈から何らかの洞察を引きだそうとしても、結論は、彼がこのテーマを真剣に考えてはいないということだ。

同様に、カフカの小説にたいするフロムの再解釈は、抜きんでた高さに達する。審判のあいだに、ヨーゼフ・Kは、多分、彼のこれまでの人生のつまらない欲望と「不毛」とを知るようになる。そしてその結論として、彼は最後に、彼が本来もっているはずの愛にたいする力や、友情、信仰を悟る。文学の批評家たちは、何十年もカフカの謎の多い寓話の「正しい」解釈を探し求めてきたのだが、フロムの小説の意味についての「定義的」説明の出現によって、ほっと教われたような息を漏らしたわけではなかったことだけは確かだ。ハウスドルフはあっけらかんと「文学の解釈はフロムの専門ではない」と言っている。人はこれに心から同意するにちがいない。

『失われた言語』（『夢の精神分析』（邦訳））にかんして最後の問題が残っている。フロムの精神分析にたいする臨牀的アプローチについて、何が正確に明らかになったか？ 彼の技術は、ゲオルグ・グロ

デック、サンドール・ヘレンツィ、そしてサリヴァンによって生み出された自由連想法の伝統を引き継いだに違いないということが強く示唆される。彼は分析の過程にたいする分析家の積極的な参加を主張する。これはフロイトが要請した、患者と「離れた」立場とは正反対だ。フロムに言わせれば、分析家は、効果的な治療を行うためには、患者の恐れや妄想を内面化して、彼らの経験を自分自身のそのように経験しなければならぬ。サリヴァンの言葉を借りれば、「参加的観察者」あるいは、フロムが全くとびでその考えを再公式化したように「観察的参加者」である。エヴァンスとの対話のなかで、フロムは自分自身の仕事のやり方をもっと詳しく説明している。フロイディアンの意味での感情転移は「すなわち、分析家と患者とのあいだの複雑な相互作用の過程は、そのなかで、患者はしばしば親に向けて自己の感情を分析家に「転移」し、このメカニズムをとおして、分析家に頼るようになる」一方通行から相互の転移をもふくむダイナミックな相互の転移に変えられなければならない。フロムはロジャースの非指示的方法の支持者ではないが、彼自身の反応に向かって対応できるような患者を勇気づけることによって、ロジャースと同じ方向で仕事を進めてきた。患者を一定の行動様式から引っ張りあげることによって、彼はぎりぎりの意志力を引きだし、活性化させることを期待した。もっと一般的レベルでは、フロムは、患者の感情や思考が——あるいは、あれこれの時にあらわれていたはずのそれらが——分析者の自我のなかに、あらわれなければならないとあえて主張した。フロムは言う、患者を治すことによって、分析家も自分自身を救うだろう。フロムはショック療法には断固として反対した。とにかくそれはもはや一般的な意味の治療ではない。同様にグループ療法にも強く反対した。このアプローチにたいする彼の評価は、実に面白い。「グループ療法は二十五ドル払えない人にたいする精神分析じゃないかと疑わざるをえない。」<sup>(14)</sup>明らかに、精神分析は、彼の意見では、裕福な人たちだけの当然の特権



だった。

『夢の精神分析』のエディプス神話の新解釈から出発して、エーリッヒ・フロムは八年後に『フロイトの使命』に着手した。当時の精神分析のためにフロイトが寄与したことについて全面的な評価を行った本である。そのあいだに、フロムはベストセラーとなった『愛すること』を出版した。これについてはこの本の第九章で論じよう。フロムはヘルベルト・マルクーゼと熟っぽい議論も行っている。マルクーゼは、その著書『エロスの文明』(邦訳)(一九五五)と、それとは別に出版された『拒絶の精神』(邦訳)のエピローグで、フロムの社会の歪みにたいする遠回しだが断定的な見方を非難している。マルクーゼによれば、フロムの社会批判やフロイトの理論の「修正主義」は、「ありもしない理想主義哲学」の王国に隠れ込んでいる。マルクーゼのフロムにたいする洗練された攻撃は、この本の始めの部分で述べたのと同じ矛盾を指摘する。すなわち、あらゆる社会的証拠がそうでないことをしめしているにもかかわらず、依然として、人間的ジレンマの解決法として、フロムは不合理な希望を堅持する。この論争のなかで、フロイトの「修正主義」と言われることにはフロムはとくにいら立つ。ある程度まで、彼の困惑はもつともである。とくに彼がしばしば遭遇した十把ひとからげにいわゆる「修正主義」とするどちらかと言えば素朴な糾弾については、フロム、ホーナイ、そしてサリヴァン、ならびにこれらのゆるやかに結びついていたグループの他の多くの学者たちは、ある共通な基盤はあるにしても、彼らの個々のアプローチは著しく異なっている。フロムはこのような違いをきちんと意識していたし、著作のなかで何度もそれを指摘している。もつとも簡潔には、多分エヴァンスとの対話のなかで、フロムはたびたび本論を外れて、彼の社会心理学的アプローチはいかなるフロイトの基礎理論の焼直しでもなければ、全体としてそれに反駁しようとする意図したものでもない<sup>(17)</sup>と強調している。彼はしばしば「新フロイト

学派」と見なされたが、それは非常に妥当である。だが、この意味の明瞭でないレッテルでさえ、彼にはとて受け容れられるものではなかった。エーリッヒ・フロムは彼自身を「言わば、フロイトの弟子であり、その理論の紹介者だが、フロイトのもつとも重要な発見を、やや狭いリビドー理論から解放することによって、それを実りあるものとし、より深めようと努めている人」と見られることを好んだ。

※ マルクーゼはフロイトの修正主義者に、ウィリアム・ライヒ、カール・ユング、エーリッヒ・フロム、カレン・ホーナイ、ハリー・スタックらの名を挙げ、なかでもフロムを一番批判している。

その生涯を通じて、フロムは現代心理学の創始者の圧倒的な影響からしっかりと前へ踏み出すことを嫌がったように見える。それは彼が、フロイトの「全作品と人を狡猾に歪めている」と非難されていた時にさえそうである。フロムのフロイトにかなする直接的な批判だけでなく、この権威者についてのフロムの作品すべては、伝統と改革とのあいだで彼の心が相矛盾するように揺れ動いているという照明を当てて読まれるべきである。フロムの、フロイトの人と作品にかなする二冊の研究『フロイトの使命』(邦訳)とその後出された『フロイトを越えて』(邦訳)は、両方とも「修正主義」という非難にたいする自己弁護であり、現代の知的な歴史のなかのもつとも際立った人物の一人と取り組んでいこうとする直直な試みである。

エルンスト・ジョーンズの三冊からなる『ジクムント・フロイトの人と作品』(邦訳)の一九五五年の出版とともに、フロイトの正統派と反正統派の弟子のあいだにくすぶっていた論争が炎と燃え上がった。ジョーンズは、オットー・ランクやサンドール・フェレンチのような有能な分析者たちを、師の教えから離れていると攻撃しただけでなく、フロイトの主題にたいして適切な距離をおいていないことを、一般的に示した。フロムは、精神分析者の仲間の空気が急速に悪化していると感じていたが、「フロイ



して男の優越は両方の悪をより少なくする。<sup>(20)</sup>彼の女性一般にたいするほとんど馬鹿げた不甲斐なさは、マリー・ボナパルトとの会話のなかで吐かれたかの有名な言葉で頂点に達する。「大きな問題は……：それに私は答えることができないが、……：女性が何を望んでいるかだ。<sup>(21)</sup>性と、広い局面にわたって、それ自体が目的の快楽にかんしては、フロイトは禁欲的であり、時には徹底して敵対的である。

強い権威主義的特性が、彼の性格の構えの基礎として描かれる。他人にたいする彼の態度が広く受容的だったことで、フロイトが彼を取り巻く人間たちにきわめて依存していたのが分かる。個人的人間関係は、意見の相違の最初の兆候によってつねに崩れ始める。多くの関係がそれによって取り返しがつかないほどくずれた。フロイトの性格にかんする文献として、フロムはしばしばフロイト自身の実態がよく現れているよく知られた作品『夢判断』を使っている。この「固有な」アプローチによって、フロムは状況証拠、すなわち、古くなった文献の疑わしき有効性を調査して回る。そして同時に、好ましくない偏見に基づくあらゆる非難を除去しようと努める。相矛盾するような像がフロムの分析から現れる。

一方でフロイトは、一流の革新者であり、知的革命者として当然の評価をあたえられる。他方では、彼の個性は、メシアとして、世界改革の先鋒としての自己評価を渴望している弱さと依存性の不可解な混合同して現れる。

多分、この研究のもっとも興味をそそられる部分は、フロイトの宗教的、政治的確信についてさかれ最終章だろ。リーダーがいて、それに従う人がいると人間を区分している基礎にあるのは、彼の政治的保守主義である。彼の政治見解も彼の精神分析にたいするアプローチも、ともに最終的には十九世紀資本主義に根ざしている。フロムによれば、性にかんする彼の理論は、「経済人」を想定した経済学者の概念をより深め、拡大したもの<sup>(22)</sup>として見られねばならない。とくに、彼のリビドー理論は、「生物

ト、友人、癡り屋、科学主義か狂信か」と題され、後に「精神分析—科学か党派か」(邦訳)として『キリストのドグマ』<sup>(23)</sup>という論文集のなかに再録されることとなる評論を書いて反論した。彼はジョーンズの偏見を「フロイトの意見にあまりにも忠実な」考えの表明であるとし、フロイト自身の個性に分析的な洞察をしていないと指摘した。フロイトを個人として、彼をとり巻く環境の産物として詳細な分析をくわえることが、『フロイトの使命』の目的の一つである。この本は、ハウズドルフによれば、「時代の流れに組み込まれたもの」で、多分「急いで編まれた」<sup>(24)</sup>ものであるにかかわらず、洞察力のある、勇気にみちた記述として認められねばならない。

フロムが診断しているように、フロイトは、多くの点で啓蒙の産物であった。彼の理性にたいする播るぎない信念と、真実は見いだされるという確信は、逆境のもとにあつてさえ、彼の知的天分を証明している。しかし、感情面では、彼はたやすく威嚇されたり、裏切られたとさえ感じるきわめて不安定な人間だった。彼のアルフレッド・アドラーやヨセフ・ブロイヤールとの口論、またウィルヘルム・フリースやC・G・ユングの批判にたいする不合理な対応は、彼の深く根ざした不安と、人を支配し、他人から受け容れられたいという欲求などの弱点を示している。フロムはフロイトの勇気を、彼の性格のもっとも顕著な肯定的な特徴として強調する。否定的面としては、フロイトは、純粋な愛や無私の感情をほとんど持ち合わせなかった。エディプス・コンプレックスにかこつけていえば(そして、皮肉をこめて、厳密に「オーソドックスに」、フロイトの完全な母親への依存は、彼の成人としての生活の全貌を知る鍵となる。このようなことから言えるのは、フロイトの女性心理にたいする問題の多い評価は、新たに彼の成育歴の次元で考えられるということだ。フロムは、男女同権が望ましいかどうかという質問にたいするフロイトの古典的な答えを引用している。「それは事実上不可能だ。不平等はあるに違いない。そ



学的と想定されてはいるが、奇妙にも、「経済的」側面をもっている。<sup>(25)</sup> ヴィクトリア時代の道徳上の制限と、その時代の特定な社会・経済状態とのあいだの固有な関係がフロイトの思想に現れているとするフロムの仮説は、この本のもっとも論議を呼ぶ論題であるに違いない。明らかにフロムは、フロイトの昇華にかんする記述が、形は変えられてはいるが、十九世紀と二十世紀初頭の中産階級の社会的性格の再生にすぎないと認識している。両者に共通する要素は、心理的エネルギーの保存（昇華）であり、資本の貯蔵（資本主義経済の発展のある段階の経済的指標）である。ジョーンズのフロイト礼賛のアプローチにとどめをさして、フロムはフロイトの際立った洞察力と「絶望的に頑固な」確信とのあいだの動揺を記述する。フロイトは、多くの点で、彼が生きた時代の捕らわれ人だった。この部分のフロムの批判には、疑いもなく一層の議論の必要があるが、それをするのは本書の領域を越えてしまう。

フロムの挑発的な本にたいするアメリカの精神分析界の反応は早くして活発だった。フロムは一九三〇年代の初めからそのメンバーであった国際精神分析学協会からそれとなく追われた。地方の専門的機関からも追放された。その本にたいする論評はあまりなかった。一般的には、沈黙をもって迎えられた。数少ない異論を唱えた反応のうちもっとも注目すべきは、H・L・モスによる論文であり、それはフロムの研究が「非常に優れたもの」だと証明する。同じ『精神医学』誌のなかで、モスの受容的見解を支持して、グレゴリー・シルドールグはフロムの独自性を弁護している。彼はアメリカの精神分析者グループや機関が、教条的な態度をとっていると非難する。このような傾向は、「政治の技術や、権力闘争や、自己中心的な感性や、出世衝動にたいして迎合しようとしているものである」と、彼は見る。こゝういう見方はすべて当たっている。にもかかわらず、しばらくのあいだフロムは、彼の同僚たちのたゆまぬ敵意のあからさまな表明と、彼らの専門家気質の大きな欠如に深く傷ついた。フロムが彼の最後の

著作となった『フロイトを越えて』のなかで、もう一度フロイトを再評価し、この主題にかんし自分の初期の理論を自己評価しようと企てたのは、それから二十年を経てからだ。この本を短く要約したような論文が一九七〇年刊の『精神分析の危機』に「フロイトにおける人間のモデル、およびその社会的背景」というタイトルで載っている。

フロムのフロイトにかんする二度目の研究は、一度目と比べて根本的な相違はない。強調をどこにおくとか、さまざまなニュアンスをどうするかという些細な違いには、それほど注意を払う必要はない。フロムは今や「真理」の再定義に特別な注意を払い、フロイトに、概念の変革者としてかなりの信頼を置いている。フロイトの見方を拡大してみると、真理は経験的でも道徳的な現象でもない。むしろ、本質的な真理はしばしば潜在意識のなかにあり、必ずしも個人的に表明された確信とは関係しない。抑圧と合理化が真理にいたる道の障害になっているだけでなく、真理それ自体の本質的部分にさえなっている。以前に書かれたエディプス・コンプレックス、ナルシシスティクな行動様式、感情転移の問題についての批判に加えて、フロムは再び夢解釈についての長い議論にとりこんでいる。夢はすぐれて不合理な性質をもつと主張したフロイトに反対して、フロムは、夢は覚醒時よりも合理的で、洞察に富んでいるという『夢の精神分析』以来の彼の理論を繰り返す。フロムは、フロイトの夢の検閲という概念と取り組み、分析者の仕事は「不合理な」夢の象徴と「合理的な」夢の象徴とを区別することでなければならぬという結論に達する。本能理論にたいするフロムの批判は、この本の結論でもあるが、ここでは詳しく述べる必要はない。それは「精神分析療法の社会的制約」(一九三三)の論文に始まって、後の『悪について』や『生きるということ』などの本のなかで頂点に達するまで、ほとんどのフロムの著作のなかに赤い糸のように走っている。



フロイトの死の本能の理論にたいするフロムの批判の最後の部分で、フロムは、フロイトの教えを少しも変更しようとはせず、フロイト派「運動」を繰り広げているフロイトの追隨者たちにたいしはげしい攻撃を加えている。フロムはこのような研究者たちを「幼児のような」心の持ち主であり、彼らは正統と認められた思考システムの安全が必要だったのだと述べている。この正統化のために、彼らはフロイトの思想にたいするいかなるダイナミックで、創造的な再評価をも拒絶し、崇拜の対象としてきたため、フロイトの死後、茫然自失した<sup>(32)</sup>。現代の精神分析の創始者にたいするフロムのきわめて洞察力のある評価は、アメリカの資本主義にたいするフロムの愛と憎しみの二重性と対比してもよからう。どちらも、フロムの思考本来の二分法である。「フロイトを越えて」は、フロムの遺作となった本だが、明らかに精神分析の理論と実践の大きな三部作の第一部として企図されたものだ。この三部作はフロムが健康を書いたために完成出来なかった。

この章の最初に述べたように、エーリッヒ・フロムは一九五〇年代から六〇年代にかけて、禅宗に強くひかれていった。鈴木大拙との関係のなかで、フロムは禅と精神分析との融合に努めた。禅へ関心のはっきりとした成果が、『禅と精神分析』という題の選集である。これはクウエルナヴァーカでこの題でもたれたシンポジウムの三年後に出版された。この本は鈴木自身と、リチャード・デ・マルティーンとフロムの書いたものからなる。セミナーの他の参加者はモリス・グリーン、ジェームズ・ギルシュ、イーラ・プロゴフ、デイヴィッド・シュクター、エドワード・S・タウバー、ベン・ワイニンガーである。簡潔にするために、ここではフロムの論文だけを論議しよう。フロムは残りの生涯を通じて禅を学びつづけ、禅に関係したということは、あらかじめ言っておくべきだろう。彼は悟りの啓発的な状態、禅の自己没入という最終目標である自己との神秘的融合には到達しなかったということを確認して

る。にもかかわらず彼は、禅のなかに自分自身の個性の神秘的実現に至る道を見ている。フロムがスイスに住むようになってから、ドイツの仏教徒、ニャナボニカ・マハテラと知り合いになり、彼は、フロムの禅の探究に一層の展望を開いた。

禅を正しく認識していくなかで、フロムは、東洋の宗教のあり方は、逆説的に言えば、その非権威主義の性質により、西洋の宗教よりもよほど西洋の合理主義思想に合致するものと見られねばならない、とする。マイスター・エックハルトの伝統のなかの神秘主義に似て、禅は自己没入にいたる第一段階として、内面を清める過程（自己自身を空にすること）を必要とする。自己自身を「空」にすることは、ヨーロッパの中世神秘主義の贖罪もしくは自己否定の方法に比較してよからう。それは個人を社会的影響から解放し、同時に、没個性化の過程をひきおこす。このアプローチは、フロムに言わせれば、精神分析の目的と関係が深い。すなわち、無意識を意識すること、フロイトの言葉を使えば、イドをエゴに移すことである<sup>(33)</sup>。講義のなかで、フロムは意識していることと「無意識」についての鋭い定義をする。彼はこの二つの世界を厳格に離れたものとするなかに技術的な分類を排除し、そのかわりに「無意識」という言葉そのものの意味<sup>(34)</sup>で「無意識」は存在しないし、それは「意識」についても同様だとする。すなわち、「意識の覚識と無意識の覚識にはそれぞれ度合いがある。」<sup>(35)</sup>「浸透膜によってのみ隔てられた二つの領域がこのように鋭く区別される。この区別は、フロムの後の心理学と宗教、とくに「悪について」と「ユダヤ教の人間観」とを、理解するうえにおいても重要である。

禅も人間主義的な精神分析も、存在へむかう構えと、西洋的資本主義精神に抜きがたく深く根ざした持つという形態を排除することに、共通の基盤をもっている。その論文は、注意して欲しいのだが、後の『生きるということ』<sup>(36)</sup>の中心概念のほとんどを植物の種の殻のようにつつまんでいる。自己自身との一





体化は、禅の本質的的である。そして同時に、それは、有効に、人間主義的に方向づけられた心理療法の望ましい結果でもある。「一体化」というこの判りにくい概念を描写するなかで、フロムは今回は、現代社会のほとんどの個人がそれを達成することを阻まれていたさまざまな要因を議論しない。しかし、フロムは、一体化は疎外を超えたところに達成できるだろう、あるいは逆の言い方をすれば、疎外さえ人間の自己の追求のための必要前提条件だと示唆する。

すなわち、人間が分離を経験した後、自己自身や世界からの疎外という段階を通った後、そして彼がそういう世界を完全に後にしてはじめて達成される、そういった一体化<sup>(34)</sup>。

これを読めば、エーリッヒ・フロムがどうして禅宗にひかれていたかが容易に判るだろう。人間存在の最終的な教にたいする力強い約束が、この短い一節にこめられている。ユダヤ・キリスト教に対抗して、とくに、フロム自身の知的発達を形成する環境を提供した正統ユダヤ主義に対抗して、東洋の宗教によって約束されたこの教は、終末論的な枠組みからはかけ離れており、直接人間の自己のなかに置かれている。それからそこ、という考えに置き換えられる。希望はもはや超越的なヴィジョンではなくなり——少なくとも可能性として——今ここで実現しうる。フロムは、自分自身の無神論的な神秘主義、すなわち、神なき人間主義的な宗教を打ちたてようともがいてきたけれども、禅の解釈によってゴールにもっとも近づいた。神学者は、神たる存在を求めない内面への神秘的な旅が、最終的には空や無に至ると言うかもしれない。フロムにとっては、そうはならない。事実、フロムの禅への傾倒は、ハウズドルフがみているように、「まったく無批判」のものである<sup>(35)</sup>。フロムはこの東洋の神秘主義のなか

に、明らかな「自己中心的傾向」を見逃しただけではない<sup>(36)</sup>。あらゆる神秘的な形態のなかに固有な強い現実逃避的傾向をも同様に見逃した。トールスは仏教を奉じることにはたいして、つぎの二点からフロムを非難する。すなわち、瞑想が伝統的に「裕福な人間の慰み」であっただけでなく、仏教それ自身が何世紀もの間、社会変革よりも望ましい対応として隠遁と現実逃避を勧めることによって、奴隷階級の継続的な抑圧に役立ってきたというものである。現実の厳しい破局が、完全な自己没頭の領域で忘れ去られる。結果的には、贖罪あるいは自己否定の方法、あるいは禅の自己を「空にすること」は、「くする自由」というよく知られた状態から——新しい、もっと愛にみちた人間と社会秩序の創出に積極的に参加していくことから——逃避しようとしているように見える。

自己との同様に意味深い出会いには、たぶん、無意識にたいして精神分析的な照明をあてることによって達成されよう。もし事実、「意識の中身がほとんど虚構で妄想に過ぎないなら」<sup>(37)</sup>、もし社会が、その教化の力をおとして、われわれの意識に虚像を結びせているなら、残された唯一の避難所は無意識である。この点で、禅と精神分析はその相互の発達に実り多い交流をすることができるといえる。この二つに共通な焦点は、拒絶のなかに、すなわち、間違った、不合理な権威から隠遁することにある。禅の師は、人間主義的な構えの分析者と同じように、「合理的な権威」を受け容れる。最終的には、両者は「どんな」種類の権威への依存からも主体が自由になるよう努める。読者は、少なくとも一見、フロムのいつもの合理性の強調と完全に矛盾するようなきわめて刺激的な叙述にすっかり戸惑ってしまっただけだろう。ところで、フロムは本当に、人間性が意識的な知覚の領域の外部でのみ完全に発達する可能性があるところから信じていたのだろうか？ 意識についての誤った見方からこのような退却が生ずるとすれば、論理的帰結として、社会そのものからの完全な隠遁が現れてくるだろう。(成功への道は、どのみち、富裕者にのみ開

