

かれ、低賃金労働者には開かれていないということになる。)フロムの考えに潜む両義的な意味合いは、先の『夢の精神分析』の分析で触れたが、それは、今も思索と論争に糧をあたえつづけている。無意識への退却は、フロムの論文から明確に結論づけられるが、彼が認めていた自己実現に向かう唯一の道だったかもしれない。この論文に見られる現実逃避的で選民的な傾向は否定できないが、それについては後で詳細に議論しよう。

抑圧除去、すなわち、意識の領域に無意識をもちこむことは、「ヒューマニズムを実験的に実現する」ことにつながるだろう。同時にフロムにとって、抑圧除去は、抑圧と合理化からの自己解放、すなわち迷妄や虚構、嘘の拒絶を意味する。それは覚醒への過程と見られねばならない。最終的には解放された人間が現れる。彼の自由はもはや自己によっても、他人によっても制限されない。人はこのような内面の解放の必然性を理解すれば、多分人間性の内部革命の味方となるだろう。人間主義的な精神分析と禅はその方法論は違っても、フロムによれば、そのゴールはまったく同じである。

フロムが『フロイトの使命』を出版した時、彼は発行人のルイス・ナンダ・アンシェーンと長期にわたり相互に影響をあたえあう関係に入った。アンシェーンは重要な全集『世界展望』を編集していたが、後にフロムの代理人、そして、彼のいろんな出版物に関する主なアドバイザーをつとめた。しかし、フロムの、つぎの重要な著作、『マルクスの間観』(一九六二)は——事実、フロムの全著作の支柱の一つだが、——フレデリック・ウンガーに示唆されて書かれた。ウンガーもドイツからの亡命者であり、フロムと同世代に属し、ヨーロッパとアメリカの文化生活をつなぐことのできる人だった。冷戦の絶頂期にマルクスの研究を出版するのは、編集者にとっても著者にとってもかなりの勇気がいった。フロムにとっては、かくも深く自身の思想形成にかかわったこの著者にかんする広範な作業は、当時の差し

迫った問題だったに相違ない。『フロイトの使命』と並んで、フロムのマルクス論は、彼の人生にもっとも影響を与えたもう一人の人物、マルクスに敬意を払ったものである。

『マルクスの間観』には、フロムの基調をなす論文に加えて、イギリスの経済学者、T・B・ポットモアーによるマルクスの『経済学・哲学草稿』(一八四〇年代以降の日付が入っている)の優れた英訳が含まれている。ここでは、この草稿はきわめて啓発的なものであり、思想家としてのマルクスに興味のある誰にとっても、当然一読を薦められるものであると言うにとどめよう。とくに、マルクス主義理論には精通していても、一般にそのもとも基礎的な教えさえ知らない政治家たちには必読の書である。さて、フロムのこの本の主な狙いも理論にある。(だがこの研究は、フロムの政治的著作と深く結びついており、それについては当時の政治、社会問題にたいするフロムの発言に当てられている八章でも取りあげる。)フロムの、カール・マルクスという「忘れられた言語」の復活は——マルクスはおそらく、現代のもっとも影響力のある哲学者だ——フロイトについてのフロムの仕事と並んで、人間の条件という彼の用語の説明の鍵となる。

フロムのマルクスについての論考は、西欧世界にしばしば見られるマルキシズムにたいするドロテスクな誤解を矯正するという基本的な意図をもっている。とくに合衆国では、このテーマについて広範にひろまった無視が、さらに意図的な歪曲や宣伝活動によっていっそう増幅されていると、フロムは論ずる。スターリン主義の恐怖が、そのままマルクス主義理論の適用と同一視されている。この前提は、とくに冷戦時代、上院非米活動委員会が開始した奇怪な赤狩りや、その後のジョセフ・R・マッカーシーにおおられた超愛国的反共ヒステリーの中で利用された。歴史は繰り返すということを知っている鋭敏な読者は、こうした文脈のなかに一九八〇年代の「新右翼」のある種の活動を思いおこすだろう。しか



しながら、マルクスにたいする誤解は、資本主義国においてのみにとどまらない。それは共産主義陣営の中でも同様に広がっている。

※ 一九六〇年代末に発生した、新しい行動的な右翼勢力。全国保守政治活動委員会、道徳的多数派などの市民団体を組織し、妊娠中絶反対運動などを展開している。

その本の冒頭の章の結論では、ソビエト連邦も中華人民共和国も、西側諸国と同様マルクスの理論を誤って利用してきたと述べている。とくにソビエト政権は、それにたいしてフロムは明らかに何らの同情も寄せてはいないが、「資本主義の精神で共産主義——あるいは社会主義——を考えている。」ソ連で行われているような、人間の権利と人間主義的な努力にたいする野蛮な抑圧は、マルクスの実際の共産主義の考えとは正反対のものである。フロムのソ連や中国にたいする糾弾があまりにも激しいので、彼自身が使っているこれらの国にかんする情報の多くが信頼できる筋から実際に手に入れたものではなくマルクスにたいして無知な偏見を抱いているとフロムが非難している当の国内情報筋から入手したものはないのかと勘ぐらざるをえないほどだ。

しかし、これはここでの中心問題ではない。フロムは、ソ連に敵意を抱くアメリカの世論の背後に潜む真の動機を、まさに問題にする。そのような騒々しい憤慨は、本当に人道主義の原理の侵害に向けられているのだろうか？——あるいは「私有財産」を否定するどんな体制も、資本主義社会にたいする呪いでなければならぬのだろうか？ 確かにこれは、今日においてかつてなく興味をそそられる問題である。フロムは、共産主義や社会主義がいかなる私有財産にも基本的には反対であるという観念を、マルクスやエンゲルスは私的所有ものをけって非難してはいなかったと指摘することによって訂正する。<sup>(4)</sup>すべての現存する社会主義国家において、個人の生活にかかわる物質の所有は、国家が口をは

さむ問題ではないということをつけくわえておいたほうがよからう。「私有財産」が意味するものは、マルクスにとって（彼とともにフロムにとっても）ほんの一握りの個人やグループの手中にある巨大な経済力の蓄積（＝資本）である。それは正しく独占資本主義が基礎としているものだ。資本を握っている者は、少なくとも相当なところで、教育制度とマス・メディアを握っており、そうすることによって、思うままに「世論」をつくりだせる立場にあるということ。自ずから明らかである。にもかかわらず、家具や服のような私的な所有物さえ社会主義や共産主義の国では認められないという作り話が、アメリカの反共産主義の本質的な部分になっているのである。神話が作られ、巨大な富をもっている——そうして、大多数の人びとから一切の経済力をもぎとっている——人びとに受けつがれて生きているが、こうした神話は社会・経済条件の激的な変化が起きればたちまち、その広範な影響力を失なってしまうものなのだ。多くの人びとによるこのような虚像の観念の愚かな繰り返しは、まったく大衆教化の産物である。

マルクスの初期の著作については、（それはエンゲルスについてもある程度までは言える）幾分一方に傾いた強調はあるが、にもかかわらず、フロムの評価は説得力がある。フロムはマルクスが、十九世紀のドイツ理想主義の束縛を解き、人間性の新しい概念を創造した救世主であり、人間的な改革者だという肖像を描く。この概念の基礎にあるものは人間主義と、自然主義の方法論との統合である。フロムは、人間性が歴史を押し進めるといふマルクスの前提を強力に支持する。だが、その一方、経済理論をともなったこの前提と、一般に「弁証法的唯物論」として知られている公式との直接の関係には、ほとんど注意が払われていない。フロムはまず第一に人間主義的な反逆者に興味をもったのであり、経済革命についてではない。



フロムのマルクスの思想の解説の第一段階は、人間の意識の根源についてさまざまな哲学学派を徹底的に調査することであり、それに関連して、イデオロギーや合理化をへると真の認識がどのように歪曲されるかを個別に調査することである。こうした西欧の知的伝統のなかで、マルクスはスピノザの合理主義や、ヘーゲルのダイナミックな歴史概念、そして、最終的にはフロイトの人間の意識の探究に密接に結びつけられている。マルクスは——フロイトに劣らず啓蒙主義の産物だが——歴史的变化と進歩は継続的な教育過程とおおしてのみ準備されると主張する。歴史の創造者としての人間性は、社会環境のたえまない変化に対応する新しい教育の授け手でもあり、同時に受け手でもあらねばならない。若きマルクスによって広められたこの社会的ダイナミズムから現れるものは、少し単純な言い方をすれば、ヘーゲルを思わせる弁証法的、主知主義と呼んでもよからう。だがその主な関心は、歴史過程における人間の能動的で自律的な役割にある。(「弁証法的主知主義」という言葉はフロムが使った用語ではないが、それは、若きマルクスが啓蒙と理想主義に根ざしていることを明らかにしようとして、ここで使われている。)それは論理的には、どのようにして、歴史的变化はもたらされるかと問うことにつながる。フロムが、西欧の民主主義の現在の地位は、政治革命に負っていると述べているのは正しい。フロムはオリビア・クロムウェルの「栄光の革命」や、フランスやアメリカにおける革命、不成功に終わった一九一八年のドイツの革命について述べている。搾取的で、衰えつつある政治体制からの解放のための行動として、それらは一九一七年のロシア革命と比較できる。だが、ロシア革命は、スターリン的な全体主義国家への前提ではなかったということが理解されなければならない。力の問題にかんして、フロムははっきりと、「力の行使にたいする憤りは、今日の西側世界に見られるように、誰が、誰に向かってそれを行使するかによる。」と観察している。

こうした歴史的考察から、論文はマルクスの人間性の理解に移る。マルクスの考えは、徐々にドイッ観念論の根源から、なかならず、ヘーゲルの影響から解放されたフロムは言う。同時に、マルクスの考えは、人間主義的な核心にせまるものだった。素朴唯物論は——話し言葉にしたという意味では——けつしてマルクスによって(あるいは、エンゲルスによって)広められた言葉ではなかった。逆に、マルクスの思想の中心概念は、生産的な存在と非生産的な存在とのあいだの区別にある。フロム自身の倫理的な性格学とマルクスの人間性の概念とのあいだの類似性は、この論文で示されているように、この点で明らかとなる。マルクスにとって、人間は生産性をおして生き、外界との関係をおして生きる。すなわち内的力の表現と、「その力による世界の把握」によって生きるのである。これにたいして、生産性の欠如は、人間がすべての実践的な目的にたいし死んでいることを意味する。フロムははっきりとしたような人間的概念の遠心力としての愛の現象を強調する。資本主義社会に優勢な物質的な対象との関係とは反対に、人間はお互いに新しい、自発的な関係を見つけねばならない。マルクスと彼の解釈者にとっては、共産主義だけが、物質への隷属から人間を解放できる。フロムの論文の中心文は次のように読める。「十分に発達した自然主義としての共産主義は、人道主義であり、十分に発達した人道主義としてある。持つことと在ることとの彼の区別——あるいは、経済用語で言えば、資本主義と人間主義的な共産主義——は、『生きるということ』の研究を先取りしている。資本は、人間学的な見地からみれば、時代遅れの存在形態、すなわち「過去」を表わしているとフロムは述べる。反対に、労働は、それが最終的に搾取から解放される時、生命の直接表現となる。それは、人間性の未来に向かって立つ。残された問題はこうだ。カール・マルクスの哲学において、「共産主義」とは正確に何を意味するのか?



慎重さからか、便宜上からか、あるいはその両方からか、フロムは再び、自分の論文から後期のマルクスの見解をわざと排除する。後期の著作のなかで、マルクスは明らかに最近の歴史の発展に失望しており、社会・経済状態の見通しに、より現実的になる。彼の哲学のこのような純粋に唯物論的な見解への発展は、人間の心理学の機械論的概念をふくんでいたが、彼の全作品に見られる強い人間主義的な流れに逆らっているのではない。別の言葉で言えば、『資本主義経済批判』(一八五九)と『資本論』(一八六七―九四)の著者は『経済学・哲学草稿』の著者に負けず劣らず倫理的に動機づけられている。しかし、マルクスの知的成熟は、フロムにとっては問題ではなかった。そしてここでその跡をたどっても無意味だろう。フロムは広範囲にわたってマルクスの疎外という概念をとり扱っているが、それは、もともとマルクスがヘーゲルからひきついたものである。疎外は人間の生産性と原理的に対立する。マルクスにとって、疎外は、本来資本と労働の分離、すなわち、生産の手段と人間の生産性との分離の結果である。疎外された労働と私有財産(＝資本、それは個人の生活と直接関係する財産ではない)が、全体として、人間性の疎外を永続させる。すなわち、自然から、物質的生活から、精神的、情動的に十分満たされた存在からの疎外である。自発性や関係性にたいする人間的な欲求は萎縮させられ、人工的な欲求におきかえられる。資本主義社会の個人は人工的な欲求を匙一杯口に入れられ、さらにまた一杯入れられる。このようにして、人間はお金へのつながりを増していき、最終的には財政的な破滅に導きかねない負債に依存するようになる。マルクスは複雑に入り組んだ信用貸しのネットワーク(＝債務依存)を正確には予見はしなかったが、事実上、合衆国の全経済的システムは一世紀後にはそうなってしまうようだとんでもない比率の家が砂の上に建てられた。結果的には、マルクスの疎外と経済的隷属の理論は、多くの点で予言的だったと見なければならぬ。

言葉のマルクスの意味で、共産主義は、資本と労働の分離のなかに合理的で正当な秩序を回復しようというものだ。社会主義をとおして、人間の自由と生産性に必要な条件が確立される。フロムに言わせれば、社会主義はマルクスにとっては、目的への手段であって、歴史的発展の目的論的な用語ではない。パウロ・ティリヒは、この点でフロムの研究に引用されるのだが、マルクスの社会主義の理解のなかに、「社会的現実である愛の破壊にたいする抵抗運動」<sup>(8)</sup>を見ている。そこからフロムは、社会主義をキリスト教の千年至福説的宗派主義に始まり、十八世紀の啓蒙運動につながる多くの人間主義的な動きの主流のなかに位置づける一つの理念として定義することに、なら困難を感じていない。当然、社会主義はそれ自身独占資本主義に反対するだけでなく、スターリンやフルシチョフ政権の全体主義的な官僚制にも反対する。若きマルクスの仕事にたいして、フロムの説明が真理をついていることは疑いない。にもかかわらず、マルクスはフォイエルバッハをひきついでおり、その初期の著作にさえ、ブルジョア・イデオロギーの批判に加えて、はっきりと、揺るぎなく唯物論を示している。だが、この側面はフロムの論文では、きわめて簡単に片付けられている。「哲学的唯物論」という言葉は使われてはいるが、どこにも十分な説明はない。フロムのマルクスにたいする概念は概して逆説的である。カール・マルクスを「理想主義的唯物論者」と言うなど、用語上は矛盾している。

フロムがちりを探すような調査ではなく、一般的なアプローチをしていたら、彼の研究につきまとうた幾つかの落とし穴を避けることもできたろう。パウロ・ティリヒ、アルダス・ハックスリー、ゼネカ、シセロやその他教多くの西歐的伝統のなかの偉大な思想家たちが論じられているが、それらはほとんど、あるいはまったくマルクスの位置づけの例証にはなっていない。つぎに、フロムにとってはいつものことだが、彼の用語の使い方は簡潔でなく、輪郭もはっきりしていない。もう少し距離をおい



た、訓練したやり方で主題にアプローチしていたら、一方に傾いているという印象は避けられよう。同時に、マルクスの社会・経済理論は、マルクスの人道主義にたいする強い傾きと十分な均衡がとれるようになっていただろう。フロムの後の論文である、「マルクスの人間の知識にたいする貢献」のなかにおいてさえ、フロムは全体として、この不均衡を避けることができていない。そして三番目に、フロムはマルクス理論の発展の連続性にたいしてほとんど理解を示していない。その本の七章は「若い」マルクスと「年取った」マルクスとを「気にならぬ」とする心細い試みである。この努力は失敗していると言わざるをえず、その研究は全体として、いくぶん自信のない解釈に終わっている。フロムは、後期のマルクスの「言葉が、熱狂的でも終焉を告げるものでもなくなっていた」ことを認めているが、フロム自身の人道主義的で弁証法的な先知主義を羽の生え揃った弁証法的唯物論の理論へと実践的に変容するには足りない。フロムは、豊かな実りのある結論に到っていないことに気づくべきだった。というのは、彼はそれを最終章でおこなおうとしたのだが、ひとりの人間としてのマルクスの簡単な記述に終わっているから。ここでは、献身的な夫、愛すべき父親、そして忠実な友人としてのマルクスが、真先にきている。カール・マルクスは「西欧人間主義」の権化として、絶えることのない勇氣と誠実さをもった、真理と社会正義の創始者として讃美されている。こういうことはすべて、マルクスの伝記的研究によればはっきり分かることだ。そうしたことが、フロムの広範な読者層に知られていないということは大いにありそうだ。だから、それは学者にとっては何の目新しいことでもないが、マルクスという人間について歪んだ概念をもっている一般読者にとっては、貴重な情報なのだ。同じことが、マルクス自身の手になる原稿と、何人かの同時代の人びとの賛辞をふくむ、この本のいくつかの補遺についても言える。特別に触れているのは、マルクスが娘のローラのために書いた「告白」である。

上記のような批判はあるが、この研究はフロムの中心的な仕事のひとつと見られるべきである。それは、豊かな洞察に富み、十分に著者の誠実さと勇氣を示している。というのは、この本の欠点は明らかだが、フロム自身の思考のひとつの本質的な部分——すなわち彼がマルクスをどう思っているか——が詳細に説明されているからだ。さらに、この本は、この哲学者にたいして大変広く行き渡っている誤解や誤認を正すという目的を立派に果たしている。一九七九年には、この本は既に二十七版を重ねていた。それ故、本を読んだ読者層は膨大であり、なお読み継がれている。にもかかわらず、このもつとも影響力のある一冊の本は、一九六〇年代にそうであったのと同様一九八〇年代においても、マルクス主義についてもっともグロテスクな告発をしようとする、合衆国の教育機関やマス・メディアの巨大で、異口同音な運動にたいして、控えめな反対勢力にとどまらざるを得ない。ちなみに、エルンスト・プロッホやジョージ・ルカーチは、二人ともマルクス主義の再生を目的とする今世紀の影響力のある思想家だが、マルクスの評価においてフロムとほとんど共通の基盤に立っている。一定のマルクス理論の仮定にかなり依存して書いた政治的な論文を別にすれば、フロムは一年後、『疑惑と行動』でマルクスに戻る。この研究のなかで、フロムはフロイトとマルクスとの総合をきわめて個人的に試みている。

- (1) ハウスアルフ (一章、注2) p. 78.
- (2) 同書。
- (3) *The Forgotten Language: An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales and Myths* (英訳『夢の精神分析』) (New York: Rinehart & Co., 1951), p. 16. 寄附私。
- (4) 同書 p. 25.
- (5) 同書 p. 36.



- (6) Richard I Evans *Dialogue with Erich Fromm, Dialogues with Notable Contributors to Personality Theory*, vol. 2 (邦訳『フロイトの対話』) (New York: Harper & Row, 1966) p. 36.
- (7) 同書 p. 74.
- (8) "The Oedipus Complex and the Oedipus Myth," in: Ruth Nanda Anshen, ed., *The Family: Its Functions and Destiny* (New York: Harper & Bros., 1949), pp. 334-358 を参照せられた。それが *Scientific American* 180 (1949): の p. 22-27 には "Oedipus Myth" という題目で掲載されている。 *The Forgotten Language* (社の) の p. 196-230 を参照せられた。
- (9) くハストルト (一章' 社の) P. 76 を読むべき。
- (10) 鈴木大拙, Erich Fromm, and Richard De Martino, *Zen Buddhism and Psychoanalysis* (邦訳『禅と精神分析』) (New York: Harper & Row, 1950) p. 112
- (11) ハヤトノク (社の) p. 33
- (12) Carl A. Rogers, *Casebook of Non-directive Counseling* (Boston: Houghton Mifflin, 1947) を読んでほしい。
- (13) *Zen Buddhism and Psychoanalysis* (社の) p. 112 を読んでください。
- (14) ハヤトノク (社の) p. 43 を参照せられた。
- (15) 特に *Dissent 2* (Summer, 1956) の p. 221-240 くハストルト・マルサーの "The Social Implications of Freudian "Revisionism"" の *Dissent 3* (Winter, 1956) p. 79-81, 同くマルサーの "A Reply to Erich Fromm," を読んでください。フロイトの雑誌 *Dissent 2* (Summer, 1955) の p. 342-349 の "The Human Implications of Instinctivistic Radicalism. A Reply to Herbert Marcuse," の *Dissent 3* (Winter, 1956) の p. 81-83 の "A Counter-Reply to Herbert Marcuse," を読んでください。
- (16) ハヤトノク (社の) p. 58 以下を所々。
- (17) 同書 p. 59.
- (18) トーレス (五章' 注17) p. 81, 私の原稿。
- (19) New York: Basic Books, 1955
- (20) その評論は *Saturday Review 41* (14 June 1958) の p. 11-13 に p. 55 以下に記されている。 *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1963) (邦訳『革命的人間』) の p. 135-148 にも収録。
- (21) くハストルト (一章' 社の) p. 122
- (22) *Sigmund Freud's Mission. An Analysis of His Personality and Influence* (邦訳『フロイトの使命』) (New York: Harper & Row, 1959) p. 23, 社の。
- (23) 同書 p. 31.
- (24) 同書 p. 100.
- (25) くハストルト (一章' 社の) p. 121 を参照せられた。
- (26) Hilde L. Mosse, "Bypaths on the Road to Vienna," *Psychiatry 22* (1959) p. 39 以下
- (27) 同論文。
- (28) *The Crisis of Psychoanalysis: Essays on Freud, Marx, and Social Psychology* (邦訳『精神分析の危機』) (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1970) p. 42-61.
- (29) 本書の三章' 五一頁以下を読んでください。
- (30) *Greatness and Limitations of Freud's Thought* (邦訳『フロイトを越えて』) (New York: Harper & Row, 1980), p. 132 以下。
- (31) *Zen Buddhism and Psychoanalysis* (社の) p. 95.
- (32) 同書 p. 109.



- (33) 特記 p. 95以下 p. 101.  
 (34) 同書 p. 94.  
 (35) ハウステルン(一章、注2) p. 109.  
 (36) 同書。  
 (37) トーレン(五章、注5) p. 52  
 (38) Zen Buddhism and Psychoanalysis (注10) p. 98.  
 (39) 同書 p. 107  
 (40) Marx's Concept of Man. With A Translation from Marx's Economic and Philosophical Manuscripts by T. B. Bottomore (邦訳『マルクスの人間観』) (New York: Frederick Ungar, 1961) p. 6.  
 (41) 同書 p. 33 note 23.  
 (42) 同書 p. 23.  
 (43) 同書 p. 29  
 (44) 同書 p. 34  
 (45) 同書 p. 59. ノロムはテリッコの重要作品 Protestantische Vision (Stuttgart: Ringverlag, 1962) を引用している。  
 (46) Social Science Information 7 (3/1968): p. 7-17. The Crisis of Psychoanalysis (注8) の p. 62-76 を参照された。  
 (47) Marx's Concept of Man. (注40) p. 79.

## 第七章 『悪について』

——性格学と宗教におけるさらに深い探究(一九六四〜一九七〇)

一九六〇年代、フロムはしだいに当時の政治に活発な興味を示すようになった。ことにキューバ危機以降の冷戦のエスカレーションと、核軍備競争全体の異常さに関心をよせた。彼の観察は、超大国同士の攻撃的な政策と、冷戦中の合衆国の国内情勢の両者からえられたものだが、フロムの継続的研究である性格学に直接の影響をおよぼした。フロムは、「人間の内なる戦争——破壊の根源にたいする心理的探究」(一九六三)<sup>(1)</sup>という論文で、初めて「生命愛」(生命に向かう)と、「死体愛」(死に向かう)という言葉を使い、人間性に固有な二つの正反対の傾向を区別している。この論文は、彼のつぎに出る、スケールの大きい本『悪について』の踏み石である。そして、この本は、本書の四章と五章で論じたフロムの性格学から直接的に続くものと見られねばならない。間接的には、これは『自由からの逃走』の基礎のうえにたっており、より直接的には、『人間における自由』で発展させた人間の性格の構えの理論を論理的に広げたものである。同時に、フロムがその序文のなかで強調しているように、『悪について』は、一般向けの本『愛すること』の「否定的な」片われとして対をなしている。そして、同書は、最終的には、人間の性格のなかにある破壊的傾向について大々的に語ったものとして、九年後に出版される『破壊』(邦訳)<sup>(2)</sup>におけるこの主題のもっとも広範な探究の理解のための前ぶれであるだけでなく、



その直接的な前提条件にもなっている。もう一度、フロムの思考過程の有機的成長と、この著作全体との密接な相関関係に焦点を当ててみよう。この本はもとも、ルース・ナンダ・アンシェーンの「宗教的展望」というシリーズにのせられたものだが、このシリーズには、カール・バルスやヘルムート・ティリッケ、パウエル・ティリヒの著作がすでに出版されていた。しばらくして、この本はペーパーバック版のベストセラーとして世にでたのだが、その重要性においては「人間における自由」や『マルクスの人間観』に匹敵する。この刺激的な本は、いまだに幅広い読者を獲得している。最初に出版されて以来二〇年以上もたつが、この本はまったくと言ってよいほどその新鮮さと今日性を失っていない。

性格学という主題についてのフロムの他の著作と同系列のなかにあって、フロムの否定的な性格特性を議論する調子は、肯定的性格を述べる時よりもはるかに真剣である。肯定的傾向の描写は、しばしば感情に溢れ、あたかも救世主のような性質をおび、豊富な歴史的、社会的実例にもとづいて、人間性の復活という説に懐疑的な人びとにとっては単調である。「悪について」の行間には、ホルクハイマーの社会研究所との付き合いのなかで発展させた冷静で独自の学究的文体になつた形跡が見られる。この点だけでも、この本は『破壊』のところどころにみられる非妥協な言い回しの徴候を示している。

ふたたび、この研究には三段論法が用いられている。一、二章からなる第一部は、人間性それ自体の一般的な叙述に当てられる。フロムは最初に、「暴力の今日的形態」の具体的で社会的な証拠として、冷戦の継続、核兵器の貯蔵、少年犯罪の多発、そして、最後に顕著な例として、ジョン・F・ケネディの暗殺を列挙する。フロムはやや大げさに、人間性は「新たな野蛮主義」に向かっているのではないかと——そして、人間主義的伝統の再活性化などということが考えられるだろうか、という疑問を提出する。フロイトの思想の継続的な修正には、新しい哲学的なアプローチ、すなわち「弁証法的人間主義」によ

るアプローチが必要であると彼は主張する。この言い方は『マルクスの人間観』で示された方法論を思いださせる。彼自身の「弁証法的」アプローチを同時代の実存主義からはっきりと区別するために、フロムは、その当時の実存哲学の提案者だったサルトルとハイデッガーにたいして不必要で、総じて激しく無礼な攻撃を押し進める。(多くの点で、フロム自身の思想は事実上、実存主義とかかわりがある。ガイトン・B・ハモンドは「フロムは違ったところにいるわけではない。だったら、実存主義運動に組すればいいものを……」と正確に述べている。しかし、フロム自身はこのような類似性を認めていない。)競合していいはずの哲学からこのように免れ、自分自身の見解の独創性を十分に強調して、フロムはこの研究の根本的問題に照準を合わせる。すなわち、ホッブスの言う、人間の狼対狼の関係 (*Homo Homini lupus*) が、人間性にかんする真の記述足りうるかどうか、である。

西欧の歴史は、ルネッサンスの始まりと共に、人間が創りだした悲惨さの連続であったと、フロムはあえて言う。現在の「道徳的破産」状態は、第一次世界大戦に由来し、ヒトラーやスターリンの体制をへて、コヴェントリーの壊滅や広島島の被爆にいたった。人間性にひそむこのような破壊的な傾向にたいする責任は、とんでもない悪党やそれと同じ類のサディストにあるのではなく、巨大な権力を付与されたごく普通の人間にある。それならば、人間性のどの部分が、個人の道徳的堕落や破壊性にたいして責任があるのだろうか？ フロムは、三つの個別な動因を挙げる。「死を愛すること、悪性のナルシズム、共生的・近親相殺的固着」である。もし、このような現象の三つがすべて特定の性格のなかで十分に強ければ、それらは、寄せ集まって「衰退症候群」を形成する。すなわち、それは純粹に破壊自体を目的に破壊を行う個性を生み出す死体的性格である。この病的な状態に対置する「成長症候群」、すなわち生命愛的な性格の構えは、その主な特性として生命への愛をもっている。ナルシストと対照をな



して、生命愛的な性格の持ち主は、あらゆる仲間になりたいする愛を感じており、それによって、自立、すなわち近親相殺的な固着からの自由を獲得している。このような二つの正反対の性格の構えについての基礎的な記述の後に、暴力的行動の非病理的タイプについての長い脱線が続く。フロムは六種類の暴力について述べる。「ゲームの暴力」、「反応的暴力」、「復讐的暴力」、「補償的暴力」（すなわち、自分が重要であるという感情表現としての暴力）、「サディスティクな暴力」、「原始的な暴力」（すなわち、種族的な「血の渇き」など）の六つである。このようなリストは増やそうと思えばどこまででも増やせるだろう。コンラート・ローレンツの伝統をつぐ現代の行動主義者や研究者は疑いなく、フロムの比較的「正気」の暴力の記述を問題にするだろう。だが、本研究の目的にとり、この点は議論の余地を残しておく。

※ イギリス、ウェストミッドランズ州の古都、人口三四方、一九四〇年から四一年のナチの爆撃によって壊滅した。

この本の本論である第二部は、三章にわたって死体愛的な構えの体系的な性格学に当てられる。スペイン内戦のある事件が基調として描かれている。この事件は非常に啓発的なので、簡単に要約してみよう。ミラン・アストレイ將軍は、戦闘ですでに体が不具になっていたが、一九三六年にサラマンカ大学で演説し、彼の逆説的なモットーである「死よ万歳！」で熱演を締めくくった。広く知られた著作家で、いわゆる「九八年世代」の一人であり、当時、同大学の学長でもあったミヒュール・ド・ウナムーノは、この叫びを忌まわしく、死臭がするとして弾劾した。ファシストたちは直ちに彼を自宅監禁した。行ったり来たりし、回りくどいフロムのいつものアプローチに比べ、この一節は精選された導入となっている。それからフロムは死体愛の概念を展開する——性的逸脱を意味するものではなく、死や生きていな

いもの、生命のない全てのものに向かう性格の構えとして。それは、フロイトのいう肛門期のサディスティクな性格や、人間心理の一部として彼が詳細に記述した「死の本能」の発展であるが、フロムはかなりフロイトの考えを修正しており、死体愛を病理学的な現象として描いており、人間の心理構造の本能的部分としてはとらえていない。

※ 一八九八年のアメリカー・スペイン戦争の時期に活躍したスペインの小説家や詩人や思想家たち。

死体愛をあらわす個性として三人の顕著な例が示される。ヒットラー、スターリン、そして——驚くべきことに——C・G・ユングである。しかし、ユングは、この二人の独裁者とは反対に、創造性と人間心理への卓越した洞察力と病者を治療するという自分の職業とを通して自分の死体愛的な構えの「パランスをとる」ことができたようだ。彼は破壊にはくみしなかった。他方、ヒットラーは、死体愛的な個性の形成の原因となるさまざまな前提条件を例証するために、全編を通して盛んに引用される。だが、この国家社会主義運動の指導者についてのフロムの分析は、まだ概略だけで、試験的なものである。一つだけ例を挙げよう。フロムは第一次大戦中の未確認報告を引き合いに出して、ヒットラーが、腐りかけた死体を目の前にして、戦場で恍惚状態に陥り、目をそらすことができなかつたと主張する。これはけつして死体愛と決めつける証拠にはならない。戦争神経症におちいった兵士なら、それに匹敵するような状況では同様な反応を示すだろう。たとえ、戦争によって人間性がまったく無感覚になるような直接体験をしていなくても、目撃するだけで深いショックを感じることは、レポートや文書や文学のなかでいやというほど記述されている。その報告が基本的には真実であるとしても、ヒットラーの反応はむしろ「正常」と見なされるべきで、まったく死体愛的ではなく、この特有な性格の構えに典型的な、受難にたいする冷淡さをならし示していないという観点から、フロムの説にたいし異議を唱えることが可



能はずだ。いずれにしても、フロムがアドルフ・ヒットラーの全面的な性格分析ができたのは、『破壊』においてのみだった。そして、『破壊』においてさえ、『悪について』のときと同じように、第三帝国の崩壊に際して、總統が自ら演出した「神々の黄昏」のうちに終末をむかえ自殺したことは、事実、彼の性格構造の論理的な帰結であったとするフロムの主張に堪んしては、読者の心にある種の疑いがあるにちがいない。それは、あらゆる現実感を失い、自暴自棄になった男が、追い詰められた嵐のように、全国民を自分と一緒に地獄に引きずり込もうとしながら、自分自身を死に追いやってしまった行為として見た方が当たっているだろう。

組織的な大量虐殺を行った非情な技師アドルフ・アイヒマン<sup>x</sup>についても、ごく簡単ながら言及している。ハンナ・アレントは、現代の偉大なヒューマニストであり、影響力ある思想家だが、アイヒマンの現象を相当深く研究して、この主題についてゲルショム・ショレムと論争を展開している。驚くことに、フロムは、一九六一年に行われたセンセーショナルなアイヒマン裁判にも、その国際的な反響にも言及していない。まさしく、フロムは、アレントを無視している。多くの点で全体主義についてフロムと同じ洞察に達していたのに。そのかわりに、フロムは、死体愛の人相学的・表現型的な特徴をほじくりまわす。彼の描くアイヒマンは、死んだような肌をもち、「いやな匂い」をかいたような不愉快な表情をしている。規律正しいことと、規則にこだわるのが、この人物の土台をなしている。とくに規則にこだわる性向は、『人間における自由』のなかで描かれ、この本の五章で分析された「貯蓄的」な構えを思い出させる。

※ 第二次大戦中にユダヤ人の虐殺を行ったアイヒマンは、戦後アメリカ軍に逮捕されたが、一九四六年囚人キャンプを脱走した。中東に数年間身を隠した後、一九五八年にアルゼンチンに移ったが、一九六〇年に発見され、

数日後イスラエルに連行された。アルゼンチンの法を破るイスラエルの措置にたいしておこった反論に対処して、イスラエル政府はアイヒマンを裁判にかけた。裁判は一九六一年四月から二月まで続き、アイヒマンは絞首刑の判決を受けた。

人相学は、もともとヨハン・カスパーラハートルの『人間認識と博愛の改善のための人相学的断章』（二七七〜七八）に始まり、より現代的体裁をととのえてきたが、最終的にはナチの人種差別的人相学<sup>科学</sup>という奇想天外なまがいのものに成り果ててしまった。人相学の理論に親しんでいる人なら誰でも、死体愛の診断のために、人相学の外見上の基準を使うことには余り感心しないだろう。実際、ある種の人間の顔の特徴は、内的な自己を表わすこともある。同様に、人相学的外見は、明らかにあてにならないこともある。読者には、ブロンドの髪若者にとり巻かれ、外見は大変よい小父さんと思えた、さながら顔のヒットラーを思いおこしていただきたい。多くの報道写真が、このうまく培養されたいなごやかな顔のヒットラーを思いおこしていただきたい。多くの報道写真が、このうまく培養されたイメージをとらえている。スターリンは、鈍重で、友好的で、気性のおだやかな人間という誤った印象をあたえており、チャーチルとルーズベルトのあいだで使われた暗号ではふざけて「ジョーおじさん」と呼ばれていた。西側の二人の指導者は、外見は見誤りやすいこと、そして、彼らの同盟者（スターリン）が、善良なグルジアの小作農になりすましていただけだということをうすうす知っていたにちがいない。今日の政治家や世界の指導者たちのあいだで交わされる、にこやかな表情は、多くの場合偏執者、侵略者、そして行動にあらわれる潜在的な死体愛の性向を表わすものではけっしてない。このような批判をくわえておけば、当面フロムの人相学的理論を相対化するには十分だろう。この主題は、後でもう少し詳細に取り扱おう。

フロムの生命愛の構えの記述はほとんど『人間における自由』で概説された生産的な性格の回復であ



り、多くの点で『愛すること』の叙述の圧縮である。今世紀のもっとも顕著な博愛主義者の一人であるアルベール・シュバイツァーの教えを手本にして、フロムは生命愛を人間主義的な倫理的基盤にむすびつける。この基礎にたつて、生命愛的な性格は、生命と創造性を保持し、「驚異を感じる」と「驚異を感じる」と「驚異を感じる」という準宗教的体験は、最初に『精神分析と宗教』で述べられたが、今や『悪について』のなかでも広くふれられる。「善とは、生命に役立つあらゆるものであり、悪とは、死に奉仕するあらゆるものである」とする公式は、ここで再び繰り返される。それは、フロムの著作を貫く中心思想であり、彼の生命力あふれた倫理概念の中心信条と呼んでよからう。死を愛する構えも生を愛する構えもフロイトの生命の本能（それは時にエロスの原理とも呼ばれる）と、死の本能に由来する。（これはギリシャ語のタナトス（死）からきているが、フロイト自身が名づけたものではない）この二つの基本的な人間本能の弁証法的対立は——それについてはフロイトもつけてはつきりとは解決しなかったが——フロムには、「人間のなかに存在するもつとも基礎的な矛盾」と見られている。結局、それ自体が人間存在の基本的二元論の現れ、すなわち、生と死のあいだの橋渡しできない隔たりであるとする。

大変興味深いことに、フロムの宗教的背景や神秘主義的傾向にもかかわらず、フロムの思考がいかに唯物論に深くかかわっていたかは、論文のこの点を読めばすぐ分かる。フロムはこの二元論の問題について、それまで書いたものなかでもそうであったように、人間はたえず死の意識に脅かされているということを確認する。生と死は、その定義からして、たがいに相容れない。ルードイヒヒ・フォイエルバッハは、現代の最初の唯物論者だが、死を「創造のなかの一つの大きな裂け目」と呼んだ。その意味は明白である。裂け目のこちら側にはすべてがあり、反対側にはなにもない。存在論的に言えば、唯物論哲学には、生か生の不在があるのみである。来世における生という三番目の選択はない。死を意識し

ていることは、死へ向かう衝動とは区別されなければならない、とフロムは言う。前者が人間性の要素であるのに対して、後者は「有害な」現象と見なされなければならない、それゆえ、精神病理学の領域に関連づけられなければならない。結果として、生の本能は人間のなかの本来的な潜在力と見られるが、死の本能は派生的な潜在力と見られなければならない。唯物論哲学の観点からは、肉体の生命は、どんな犠牲を払っても守られなければならないという前提がある。逆に言えば、このたった一つの唯一人間にあたえられた財産の意図的な破壊は、哲学的には逆説と見なされねばならず、精神医学の見地からは異常と見られねばならない。フロムが人生の価値そのものを一貫して強調していることを考えれば、フロムは、フォイエルバッハの思想に事実上の恩義を負っているとさえ考へざるを得ない。この中心概念のほかにも、二人の思想家の作品にはさまざまな相似点が目につく。たとえば、あらゆる生命体のかげがえのなさや、それぞれの種の実現への深い欲求（すなわち、生産性や創造性など）にたいする強調などである。フロムの特徴だが、彼はそう簡単には情報源を明らかにしない。フォイエルバッハのことがついでに触れられている所さえ、フロムの全作品を通じて二、三箇所あるだけである。だが、だからと言って、フォイエルバッハの思想のある要素が吸収され、フロムの作品のなかに再形成されなかったとは言えない。

フロムが、フロイトの経験的で超然としたアプローチを修正して、死の本能を治療領域に関係づけるとき、フロムは唯物論的な観点から論じている。しかし、彼は、ある症例をただ記述するにどどまらな。それどころかフロムが、死体愛的な構えを単に心の病気であるだけでなく、なにか「悪」の表現であると考へていることに読者はほとんど疑問をもたないだろう。死体愛的症候群について続く議論は、それから二つに分かれていく。フロムは、精神分析的アプローチを、死体愛がふくんでいる倫理的な評



ERICH FROMM

面と結びつける。以前に『人間における自由』のまだ未発達の研究で示したように、精神分析と倫理学が、少なくとも彼の意見では、もっともらしく分離するはずがない。

倫理的な考察と精神分析的な考察は、当然、認識論的に異なった位相に属する。だがフロムにとって、それらはひとつの全体すなわち人間の自己のなかの個々の側面に過ぎない。多くの心理療法家はこの全体論的な概念には眉をひそめよう。もし心の病が道徳的あるいは倫理的な非難によってアブリオリに烙印を押されるならば、その病はとても効果的に治療することなどできない。事実、フロムの考え全体に特徴的である道徳的な姿勢が——同様な姿勢は、社会研究所の以前の同僚、とくにホルクハイマーとアドルノにも典型的に見られるのだが——ここでは、臨床療法のためには役に立つというよりむしろ足手まといになる。精神病は何世紀ものあいだ事実上忌み嫌われてきた。患者は「治療」する、あるいは彼らにとりついている悪魔を追い払うという名目で、拷問にかけられ、あるいは火あぶりにされてきた。現代の精神分析と精神医学だけが、すなわち、フロイトやクレペリンのような才覚をもった研究者たちだけが、最終的に病気を邪悪なものと思わず時代遅れを何とか排除してきた。彼らは診断と治療に経験的な枠組みを設定し、一般的に思索に基礎を置いてはいたが、精神病の科学的探究に役立つような作業基盤を提供した。フロムは、死体愛の病理学的次元と、倫理的な次元への二股のアプローチという裏口を通じて、病気が断ずことを修正しように思える。だがそれ故に、彼の死体愛の記述は結果として、厳密に治療的な観点からは、疑問が残る。カール・ヤスパーズや、ニコラス・ペトリロヴィッチのような精神医学の権威は、同じような現象をもっと客観的で科学的な枠組みで説明してきた。精神医学的方法論と、フロム独特の批判理論の適用とを厳密に区別することが、『悪について』のここでの分析の主眼ではないとしても、より科学的な目で見ている読者のために、ちょっと注意しておくほうがよさそう

だ。

死体愛的な構えと生命愛的な構えを詳しく描いた後、フロムはきわめて重要な次の問いに転じる。このように根源的に分かれた二つの構えの形成の原因となる特定な要素は何なのか？ 両方の型とも「純粋な」形ではめったに見られないということ（『人間における自由』の非生産的構えの類型学を参照されたい）は、強調する必要がある。現実の人間は、いつでも一つの混成された性格構造のなかに、死体愛と生命愛のどちらかの優位を示している。社会のなかでの、そして社会化の過程での、これらの特性の起源についての疑問と取り組むことによつて、フロムは『人間における自由』で未解決のまま残しておいた問題を取り上げる。フロムは、一七年前に出版されたこの研究のなかで、読者を中ぶらりんな状態で置き去りにしたという思いを抱いていたに違いない。とくに性格の形成とその治療の可能性との因果関係にかんして。以下の議論は、彼がその問題をずっと考え続け、その間しばらく、全体としての社会像に目をむけていたことを示している。

生命愛が優勢な性格の構えの発達には、三つの本質的な前提が挙げられる。だが、それらを分析するに先立って、フロムは、全面的に発達した青年や大人になるのに必要な基礎として、子供時代の躰けがきわめて重要なことを強調している。家族は、社会化のための主要な、そしてもっとも基本的な要因である。暖かさ、愛情、恐れや脅しのないことが、生命愛的な個性の育成にとって欠かすことができない。今日的観点から見れば、権威主義的な構造の大半は、少なくとも典型的なアメリカの家族環境において、とつきの昔に崩れさってしまったと言えるだろう。だがそれらは、潜在的にはもっと危険な態度に取って代わられている。つまり、まったくの無関心だ。一九八〇年代の合衆国の平均的な家庭生活について、すこしでも目の効く観察者であれば誰でも、厳しく躰けることがしばしばあったくの無干渉主義

に道を譲ったという結論に容易に達するだろう。すなわち、愛すること、情緒的な暖かさや配慮が、全面的な無関心にとってかわられている。それは、両親の側にも子供たちの側にも言えることだ。この家族単位の情緒的涸渇が、結果として全く自己中心的な粗野な人間という新しい世代を生みだしているとしても驚くには当たらない。フロムはこの主題をかなり考察しているが、過去二〇年の社会的、歴史的变化が、生命愛的な子供を育てるといふ彼の理論を、崇高ではあるが、時代遅れのヴィジョンにしている。全体としての社会的文脈のなかで、三つの要因が、性格特性としての生命愛の形成に作用すると思われる。1. 経済的欠乏は、物理的な生活を支えるために必要な物資の豊かさに置き換えられなければならない。フロムは特定の司法システムについて言っているのではない。むしろある社会階級が別の階級を食い物にして、その論理的帰結として、「(食い物にされた)階級が豊かで威厳にみちた生活を営めないような条件」を生み出していることを問題としているのだ。3. 三番目の状態は、『自由からの逃走』と『人間における自由』との両方によってすでに読者にお馴染みのもの、すなわち自由である。ここでも自由の概念は二重の意味をもつ。すなわち、政治的抑圧の廃止と、個人が創造的で、充足的生活を営むようになる自由の両面を含む。「くからの自由」は「くする自由」と手を携えて進まなければならない。これにかんする多くの議論は『正気の社会』でも『愛するということ』でも取り上げられているが、違った角度からこの本の八章と九章でも一度取り上げよう。ここでは、すでに概略を示した三段論法が、プラトンやトーマス・モア(『ユートピア』(一五二六))、社会主義者のトーマス・カンパネーラ(『太陽の街』)、フランシス・ベーコン(『ニュー・アトランティス』(一六六〇))という啓蒙思想以前の楽天的、空想的な伝統を思い起こさせると言えば十分だ。反ユートピア郷——すなわち「否定的」ユートピアの——伝統をひきずる

アルダス・ハックスリーやジョージ・オーウェル、エフゲニー・ザミアチンといった現代の作家の多くは、人間の考えられる未来の組織については暗いヴィジョンをいだいており、いっそう懐疑的である。そして実際、一九八〇年代の社会的現実には、資本主義体制であれ、社会主義体制であれ、生命愛的な構えにとって希望を生みだしにくくなっている。資本主義体制では、豊かさはたしかに、ごく少数の富豪と、もっと数の多い中産階級の上層には行きわたっている。物質的豊かさは、生命志向の精神を行き渡らせる助けとなってきたのだろうか? 多くの人にとってそうではないことは確かだ。それどころか、物質の所有はそれ自身が生み出す価値をますます増やし続けており、人間主義的な価値を宿す余地がほとんどなくなろうとしている。事実、資産の豊かさ、さらに多くの物資を蓄積しようとする追求は、しばしば人間の感情を損なう傾向がある。第二の条件、資産や商品を多少とも公平に分配しようという社会正義は、ほとんどの資本主義国、とくに合衆国にあっては実現しなかった。国家の豊かさに縁のない人びとは何百万もいる。多くの者が飢え、事実上、彼らがほとんど、あるいはまったく影響をもちえない社会的条件によって、獣のように搾取されている。第三の条件にかんしては、資本主義社会は、現実規制と人間の権利の侵害「から自由」であることにかんしては、社会主義社会よりもみだところうまくいっている。しかしながら、「くする自由」となると、必ずしもうまくいってはいない。依然としてマス・メディアの影響である画一性と、市場の命令という途方もないネットワークが多くの人々を『自由からの逃走』で述べているように、「機械的画一化」に押し込んでいく。『市場の構え』(『人間における自由』を参照されたい)は、あらゆる分野に普及している。まさしく生命愛的な構えをうまく発展させる希望は、ほとんどないように思える。すくなくとも、一定の人口に対して、なにほどか意味のある数という点では。



死体的な性格形成の原因となる要因に話をもどせば、フロムは、簡潔だが分かりやすく、ヨーロッパと北アメリカの先進工業国に広く見られている文明状態について論じている。そこでは、新しい個性のタイプが生みだされ、「組織的人間」、「機械的人間」、「消費的人間」などと呼ばれている。このような類型学は、もう一度『人間における自由』で詳しく描かれた非生産的構えをはっきりと思わさせる。社会は全体として、ほとんど全面的な物への依存と、それへの関係性を必要としている。暴力は、制裁を加えることのできる政治的道具であるばかりでなく、メディアが情報と娯楽の両方を提供するさいにたえずその構成要素となっている。暴力は、言わば、われわれの生活の一部となり、そのようにして、疑問もなしに受け入れられるばかりでなく、実際に何百万という人びとによって楽しまれて——少なくともなにかの代償として——さえいる。視覚メディアおよび、若者むけに特別編成されたポップ・ミュージックの娯楽番組は、暴力のもっとも醜い表現でみちている。残忍だけが、多くの人びとにとって、「活力」を表明できる唯一の効果的な方法になったようだ。言うまでもなく、一般的な感情の麻痺と、リアルな暴力の結果を現実的に把握できないことが、このような進展の最終結果である。

以下に述べるこのような社会心理学的要因の短い要約は、一字一句引用する価値がある。

端的に言えば、知性化、定量化、抽象化、官僚化、具象化は——現代産業社会をまさに特徴づけているが、それらが、事物にはなく人間に適用されれば、生命の原理ではなく、機械の原理になる。そのようなシステムのもとで生きる人びとは、生命にたいし無関心になり、死にひきつけられさえる<sup>(18)</sup>。

個人的および社会的なナルシズムは、このような社会的欠陥の必然的な結果である。ナルシスティックな人間は、自分自身に囚われ、他人と本当の関係を結べない。ナルシズムにとらわれている個人は、自分が宇宙の中心にいたいと思っている。合理的な判断は、利己主義や偏見によって、かれらの心のなかでつねに覆される。批判は、建設的な忠告であっても、ナルシスティックな人には忌み嫌われる。(1951)一〇年かそこら、「批判的」という言葉は、基本的には価値判断の自由を有するが、アメリカの日常会話のなかでは、明らかに否定的で軽蔑的な意味合いを込めて受けとられてきたということに注意すると面白い。ある人間を「批判的」だと呼ぶことは、そのことによってその人間が癒しがたい不満家であり、どれだけ努力しても満足しない人間だということを意味しているように思える。ナルシズムとは、日常の言語をたえず再定義するという過程のなかにある決定的な一つの要因である。フロムはさまざまな歴史上の事例を、この症例のために列挙する。カリギュラから始まって、ネロ、スターリン、ヒトラーと続く事例は、まぎれもなくよい例証となっている。だが、現代社会の診断にもっと関連が深いのは、「批判的」な発言にたいする普通の人間の反応である。

このような探究は、直接その後の「社会的なナルシズム」についての議論につながっていく。フロムはすでに一九三〇年代に、その現象にかなりの考察を加えていた。(フロムのフィールド調査『ワイマール・ドイツの労働者階級』を参照)もともとそこでは、ナルシズムという言葉自体はまだ使われていなかったが、自己陶酔的な心的エネルギー——すなわち、ある集団のなかにあるリビドーとしてのエネルギー——は、しばしば、一定の社会が示す大規模な攻撃の原因となる。人種差別ヒステリーで、大虐殺に導いたヒトラー・ドイツのことが頭に浮かぶ。同じメカニズムは、人種差別やある集団にたいする抑圧がはなはだしいどんな社会でも働いている。合衆国にまだ蔓延している人種差別に加え



て、フロムは狂信的な西側の反共産主義——きわめて危険で不合理な症候である——を引用している。集団的ナルシシズムの現実的な病理にかんしては、個人的なナルシシズムと同様に、客観性と健全な合理的判断力の欠如にルーツが求められる。ここで一つの例が、「貧しい」白人の黒人にたいする偏見という形で提示される。それは、一つの恵まれない集団が、もつと恵まれない「少数集団」を差別することによって虚偽の優越感をえようとする試み以外のなにものでもない。だが、この例が、適切なものではないのは確かだ。というのは、それは、明らかにしばしば起こっている、富裕階級による人種的、性的差別をうまく説明していないからだ。一般的にフロムは、集団的ナルシシズムの病理学的因果関係を十分に把握していない。少なくとも彼の使った文献から見ると自分たちを同一化したがるという彼の結論は正しい。それゆえに、きわめてナルシシスティクな性格の構えの持ち主たちは、同じ症候に悩むある国民の欲求を満たすのに、まことに適していることになる。つまり、「……ナルシシスティクな大衆の要求を満足させるような才能をもった半精神病者たちはいつも手近にいるのである」<sup>(19)</sup>。アメリカの政治機構は長い間、投票する大衆が彼らの指導者に同一化しようとするこのナルシシスティクな衝動を認めてきた。それゆえ、政策や合理的議論や、そして進路変更のもっともな公約は、ほとんど現代政治の領域では問題にならなくなっている。一九六〇年代以降、とくに大統領選のキャンペーンにおいて、大衆を同一化させる目的でイメージが造られ、多かれ少なかれ首尾よくそのイメージが人びとに売りつけられてきた。選挙は、候補者の合理的な選択や、あきらかな政策の違いによってではなく、むしろ同一化しやすいイメージを大量に流布するのにお金を使うかという能力によって決まる。フロムの論旨の妥当性を裏付けるきわだった例として、一九八四年の大統領選があげられる。政治活動委員会(PACS)はロ

ナルド・レーガンにたいして驚異的な一、五三〇万ドルを使ったのにたいし、ウォルター・モンデルにたいしてはあわれなことに六二万一千ドルを使っただけだった。この選挙の結果は、政治がたいへんナルシシスティクな社会環境のもとで、売るための商品になっているということを示している。

フロムは、集団的ナルシシズムの病理(それについては彼は後の著作で再検討する)をまだうまく解明しえていないにしても、少なくともその症状を正確に記述している。全体としてみれば、個人的な性格形成と集団的な性格形成についての彼の理論は——『悪について』の核であるだけでなく、彼の全作品の中心項目である——きわだった洞察と力強い論理でみちている。それは今世紀の知的な歴史のなかにおいても最高位を占めている。フロムにたいするより痛烈な批評家の一人であるジョン・H・シャルでさえ、この本は「記述と分析の優れた著述である。フロムの作品のこの部分は、社会問題にたいするさまざまなレベルの分析に橋をかけ、いろんな形のアプローチを結合しようとする試みのなかで、もつとも成功した作品の一つである」と認めている。もう一度言うが、性格学にたいするフロムの診断的なアプローチの正当性にかんしては疑う余地はない。彼は人間の破壊性をこの上なく鋭く分析している。治療はどうすれば良いのだろうか？

ナルシシスティクな傾向は、それが諸個人や諸国民の性格構造の内部にあるかぎりには、より建設的な目的のために使われるだろう。フロムはこのような固着の対象は変えようと思えば変えられると主張する。もし全人類が、特定の人種や国家や政治体制の代わりに、集団的ナルシシズムの対象になっていたなら、状況は劇的に変わっただろう。ナルシシスティクな集団行動に固有な、攻撃的傾向は阻止されたし、その可能性として、国家を越え、すべてを包みこむような人類の生産的な固着がそれにとって代わることができたらう。しかし、このようなばあいには、ナルシシズム自体がもはや存在しないだろう。

それは、「不合理な」權威が「合理的な」教えに道を譲ったように、ヒューマニズムによって置き換えられるだろう。だから、フロムの議論は妥当なものではない。つまり、彼の解決は、言葉上の矛盾に依っている。さらに言えば、ナルンシズムの存在そのものが、リビドー的な固着に、そのような変化をさせないだろう。同様に、「全ての国の」教育機関が、ある特定の国の偉大さや栄光の代わりに、上記のような人類の業績を強調すべきであるというフロムの提案は、どうみてもユートピア的である。もう一度言うが、望ましいと思われる教育政策に、このような根本的な変革を起こさなくてはならないものこそ、ナルンシズム、あるいはより一般的な言葉で言えば、過激な愛国心なのである。フロムは一九六〇年代でさえ、合衆国の学校教育には欠けたものがあり、教室であたえられる情報は偏狭だと気づいていたに違いない。この間事態は良い方には変わってはいない。愛国心、順応、愚かな消費主義にたいする早期の適応といったものが、多くの教育課程や教育者の優先順位の上位におかれている。フロムは集合的なナルンシズムにたいする効果的な治療を、「批判的思考や、客観性、現実の受容を推しすすめること」のなかに、そして、どんな命令にも服せず、考えられるどのような集団にとっても妥当な真理の概念を深めること」のなかに見ている。これは確かに真実だが、現実の状況にあつてはまったく非現実的だ。最近州あるいは国家レベルでのさまざまな団体が、「道徳的多教派」という旗印と、一致団結した保守主義の指導のもとに、合衆国中の学校図書館での検閲の実施を復活した。フィリス・シュラーフリーは、合衆国における男女平等にもっとも強く反対する一人だが、性の平等を強調するような教育課程を拒否するよう親たちに説いている。これらは、非正統的で、反順応的な、あるいは論争的な思想の自由な普及にたいして、ナルンシステイタな社会の現実的な反応を示している二つの例を挙げたにすぎない。ナルンシズムは、個人的レベルであれ、集合的レベルであれ、自然には治らない。それどころか、それは広範

困にわたって、自らその傾向をかりたてる。それを途中で止められるのは、厳しいショックだけである。集団ナルンシズムの極端な形態をとおして、第二次大戦中に大量の殺人と広範な破壊にくみしてきたヨーロッパの国々は、強くショックを受け、自らの行動がもたらした悲劇的な結末を思い知った。盲目的で戦闘的な愛国心は（祖国へのまったく自然な愛とは区別されるものとして）、過去の軍事対決に責任を負う西ヨーロッパと東ヨーロッパの双方の国々のナルンシステイタな行動様式の構成要因の一つであった。このような現象は、もはやヨーロッパではめったにお目にかからない。人間は徹底的な失敗のなかに少なくとも一つの教訓をえたようである。

※ 米国の保守的なキリスト教徒の政治活動団体。一九七九年設立。会員数は四〇〇万以上と言われる。「ニヒ  
ー・ライト」勢力の一部で、妊娠中絶の合法化反対、国防予算増額支持などの主張を掲げている。一九八〇年の  
大統領選ではレーガンを支持した。

『悪について』の五章で、フロムは死体的な性格の構えの原因となる三番目の条件である共生的・近親相恣的な固着を、簡潔に説明している。彼は、子供たちが異性の親に性的に固着するというフロイトの理論を修正する。フロムにとって「近親相恣の共生」は、「一般的には性的結合にはいたらぬ。だがそれは、H・S・サリヴァンが使った言葉によれば、「母なる人」にたいする極度な依存をふくんでい  
る。この代理の「母」は、血のつながった関係という形態、すなわち家族、種族、あるいはそれに類する何らかの集団に存在する。この自ら課した束縛から自由になれないと、人は無力になり、その時、「近親相恣的な絆」の病理が進行する。だが、「近親相恣的な固着」という用語はあまり適切でないことに、注意しなければならない。ぜひともフロイトの方法論的な柱の一つを維持したいとする試みのなかに（たとえ用語の使い方に堪えてのみであつたとしても）、フロムは自身の議論の道筋を見失っている。





子供の養育	+	社会的環境	=	性格の構え	→	結果
愛情、暖かさ、 優しい気持ち、 恐れや脅威のない こと		豊富な物資 社会正義 自由（抑圧からの、 そして創造する）		保存的 創造的、愛情的 「驚異」体験=不 可解な体験の能力		生命愛
抑圧 不合理な権威、 恐れ		疎外、物象化 搾取、官僚化 物との関係性 ナルシズム		死や物への愛、 悪性のナルシ ズム、 共生的・近親相姦 的固着		死 体 愛

さらにいえば、彼は読者を混乱させさえする。彼が描こうとしている症候は、幼児の性とはほとんど、あるいはまったく関係がない。むしろそれは、阻害された成長の特殊な形態、すなわち、個人が大人になることをいやがり、自分自身の生活の組み立てに責任をもとうとしないことである。ナルシズムと比較すると、ナルシズムが主に知的成熟を阻んでいたのに対し、いわゆる近親相姦の固着は、情緒的独立を禁じている。くだいようだが、彼のナルシズムの分析のばあいと比べて、この状態の実際の病理は十分に明らかにされていない。フロムは『破壊』で、もっと詳細にこの問題を論じることになる。だが、そこにおいてさえ、フロムのフロイト派としての訓練のなごりのために、彼の否定的性格学の全体は、確信をもって統合されたものとはなっていない。

『悪について』にかんするかぎり、『自由からの逃走』や、それよりもっと重要な『人間における自由』のなかでの性格の構えを探究した後で、フロムが初めて、「肯定的な」（＝生命愛的な）性格の特性と「否定的な」（＝死体愛的な）性格の特性をそれぞれ関連づけ、共通の土俵に上げようとしていることは注目値する。始めに、この両方の構えがもつ共通の基盤をフロムは「正常」と指摘する。驚いたことに、このように仮定された規範の定義は、全然なされていない。

一八一ページ上の図は、両方の構えの発達を描くものである。<sup>(18)</sup>この図が役にたとう。

この研究に提示されている性格類型学の多くは、まだ実験的段階である。にもかかわらず、その本は後に出る『破壊』の単なる「草稿」ではない。この本でフロムは、理論的な著作のなかで初めて、人間は創造的な衝動と破壊的な衝動との両面をもつダイナミックな二重性をもつという重要な洞察に基づく、

Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder. Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen - auch von Teilen - bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

総合的な性格理論を定式化しようと試みている。さまざまな性格の構えは、もはや相互に排他的なものとしては見られていない。あらゆる傾向が「正常な」人間に内在し、肯定的な構えは、社会化、合理的洞察、そして一定の選択の意識的な実現によって強化される。したがって、弁証法的な人間主義が、「悪について」に先んずる性格学のより静的な記述に取ってかわっている。

『悪について』の第三部は、適切に、自由と、決定論と、「選択可能性論」(オルターナティヴィズム)のあいだの必要な区別に当てられている。フロムの性格学の弁証法的アプローチを理解する鍵は、選択可能性という言葉にある。彼は人間性を矛盾の塊り、あるいは次元のちがう正反対の要素の集合体と見ている。つまり、本能を備えた存在であり、理性と自覚の力を持つ存在であると。他のあらゆる生物とちがって、人間の自我だけが、本能の束縛を超越できる。人間の意識のみが、「生そのものを自覚」できる。人間性に内在する二面性や、その結果生まれるさまざまな性格の構えが、人間存在の「本質」ではないと、フロムは言う。本質は、むしろそういった二面のあいだのダイナミックな葛藤になかにこそ見いだされる。それゆえ、人間の歴史は、二つの葛藤する力の弁証法的な相互作用によって推進される。その力とは、生への衝動と死にむかう性向である。この葛藤をとく最終的な解決は、性格形成に働く個人の力と社会の力の両方にかかっている。

ここでフロムは、人間性の本質と人間性の到達点との区別を問題にしている。この区別は興味深い。もし、人間性の本質が、本当に生の自覚そのものであり、つぎにくるものが、「正常な」自我の確立であるとするれば、自然なゴールへ向かう人間性の成熟——生命愛的な構え——が、初めからわかり切っている結論となろう。そのうえ、この人間性の本質は、科学的究明が可能であるが、その成熟を目指してめいめいが向かう到達点は、もっぱら外的要因、すなわち文化的、社会・経済的な要因に左右される。外

部から働く力が変われば、自動的に人間性の到達点も変わるだろう。この好奇心をそそる構想は、ハモンドが観察しているように、「悪について」では追求されていない。しかしながら、フロムは「生きるということ」で、やや修正された形ではあるが、この命題に戻っている。早期の研究では、フロムは人間の自我の内部の生命愛的な力と死体愛的な力の弁証法的対立と、この葛藤の統合的な解決にまだ初步的な関心をいだいていたにすぎない。

この弁証法的過程にたいする一つの解決の可能性は、フロムが言うように、「退行」することである。退行的な構えは、人を依存と不合理へと導く。もしこの退行的傾向が一定の社会の大多数もしくは全体にみられるようになれば、「我々は何百万という狂気の光景を目にする」<sup>(20)</sup>か、ナルシシスティクな集団的構えを見ることになる。フロムはこれらの退行的な衝動を、いかにして個人の性格や集団的な性格におよばないようにするかという疑問にたいしては、答えていない。フロムは用心深く抑圧や昇華の可能性に言及するのをさけており、「今までのところは、退行的な衝動と人間の根源的な性質とのあいだの関係という疑問には最終的に答えていない……」<sup>(21)</sup>と言われるのもやむをえない。他方、フロムは「前進的な」解決も同様に可能であると述べている。前進的な構えとは生命愛的な性格のことだ。こっちへ行くか、あっちへいくかの先を決める最終的な力は、選択の自由である。

そのような自由を行使するために、人間はまず、自身の性格のなかに、相対立する傾向があることを知るようにならねばならない。別の言葉で言えば、人間は自分自身の自覚の力をさとり、自身がどうすればいいかを認識しなければならぬ。フロムの定義では、自覚は多面性をもっている。この概念は、社会心理学的であり、合理的な要素だけでなく、倫理的要素もふくんでいる。それゆえ、人間は「善」と「悪」とを区別することを学び、特定の目的を達成するためのふさわしい方法を識別しなければなら



ない。それと同様に重要なのは、人間は自分自身の動機づけにたいしても洞察力をもたねばならないが、その動機づけは、多くのばあい、潜在意識のなかにある。自覚は、現実的な選択の可能性と、一定の選択の結果にまで結びつけられねばならない。そして最終的には、自覚は、行動する意志と目標へ成功裏に到達するために必要な自己訓練をとらなければならぬ。多くの場合の選択は、当然、他の選択をゆるさない。たとえばフロムは、一方で断固たる核武装をとらねばならぬ「誇大妄想的な憎しみのメンタリティー」である冷戦を認めながら、同時に、他方で人類の事実上の滅亡を避けることを心から望むことは不可能であると主張する。

選択可能性論は、一方に自由を、他方に決定論を置いた、その中間に位置する。自由も決定論も、人間の社会的な性格の形成のために欠かせないが、その弁証法的相互作用―選択可能性―だけが、人間の可能性を真に実現させるだろう。フロムによれば、退行の方を選ぶことは、悲劇的失敗に陥ることとおなじである。「悪とは、人間であることの重みから逃れようとする悲劇的な試みのなかで自分自身を喪失することである。」生の構えへ向かうか、死の構えに向かうかの選択は、最終的には各々の個人にかかっている。このような読者への直接的な呼びかけによって、この本は印象的な結論にたっしている。ドン・ハウズドルフは、この本を的確に「愛するということ」と対をなす陰惨な面を描いたもの」と言っている。だが、この本にはそれ以上のものがある。「悪について」は、フロムの否定的な性格学のこれまでの小計であると同時に、彼の政治について書いたものや、一般向けに書いたものの理論的基礎を提示している。それはフロムの思想を真面目に調べようというあらゆる学徒にとって、注意深く読まれるべきだ。確かにこの本には、これまでの研究で受けてきたどちらかと言えばうわべだけの注目ではすまされない価値がある。

一九五九年から一九六九年まで、フロムは、メキシコの小さな、名もない村で、『人間における自由』や、そしてある程度は『悪について』のなかで描写した、さまざまな性格の構えの社会調査を行っている。この調査の結果は、一九七〇年に『メキシコの村落における社会的性格』という題で、ミカエル・マッコビーとの共著で出版された。マッコビーの他にも、そのプロジェクトのフロムとの共同責任者としてこの調査チームには、多くの実験心理学者、人類学者のローラ・R・シュバルツ、セオドル・シュバルツや、隣接分野の沢山の学者が参加した。調査はかなりの時間と労力をかけ、きわめて注意深く行われた。多くの点で、それはフロムの理論的な性格学を支えている。とくに社会化というより大きな側面に、さまざまなアンケートをし、それを解釈するという経験的な手法による、深い考察がくわえられた。社会・経済的、そして文化的な変数が肯定的、否定的性格の構えの形成に直接的なつながりをもっているように思える。生産的特性と非生産的特性が、それらの現実的な社会背景との因果関係によってどう区別されるかにかんしては、この研究は、大変意味深い記録である。にもかかわらず、フロムの作品のより大きな文脈のなかでは、この研究は、ある程度限定されたものである。性格学にかんするフロムのすべての仕事は、実際には合衆国でえられた経験的な証拠によっており、とくに、東部の、人口が密集した産業の中心地の証拠によっている。で、決定的な文化的、文明的な諸要素、とくにマス・メディアの影響力は、メキシコの村という状況のなかでは、まったく欠けている。だから、彼の性格学のために選ばれたこの特別な実験場は、問題をふくむ選択と見ざるをえない。

エーリッヒ・フロムの宗教にかんする最後の作品である『ユダヤ教の人間観』は、二年前の『悪について』のなかで現れた、選択可能性という彼の概念の延長線上に発展したものである。この本では、性格の発達にともなう心理学的な要素は直接触れられていない。その代わりに、著者は宗教的体験の領域



に戻って、いわゆる「旧約聖書とその伝承の根源的な解釈」を行っている。確かに、「根源的」という言葉は強調されてよからう。というのは、自分で無神論だと宣言したフロムのアプローチは、伝統的なものでないだけでなく、まったく正統性を欠いたものだからだ。彼の意見では、旧約聖書は、人間が、ずっと昔から続けてきた、非権威主義的で、人間中心の神の概念の追求を証明する革命的な文書である。その中心的テーマはつぎのようなものだと思われべきだ。すなわち「血や土地にたいする近親相姦的な絆や、偶像崇拜、奴隷的な服従、強力な主人たちから人間を解放し、個人や、民族や、すべての人類が自由へ向かうこと」である。根源的な人間主義——それは、「悪について」の「弁証法的な」人間主義と深いかわりのある言葉だが——は、われわれの聖書の解釈にも適用されなければならない。フロムは、彼の人間性にかんする全体論的な概念のすべての要素は、すでに旧約聖書に現れていると言う。すなわちそれは、あらゆる人間性は「ひとつになること」、つまり人間の内的可能性を十分に発達させる能力であり、そしてこのような進歩は内面的には調和へ、外面的には平和に向かうことである。人間の自立は、虚構や幻想を捨てることによって達成されるだろう。究極には、現実の全面的な認識がなければならない。こうしたことはすべて、自己自身や人生や社会にたいする選択可能なアプローチによってのみ、達成することができる。

ついでながら、「わかりにくい」言葉である「選択可能性」は、この本の出版から二十年の間に、多くの信奉者を見いだした。西ヨーロッパでは、選択的なライフスタイルが、人間存在の実行可能な様式になっている。彼らは、自分たちの存在理由を、社会の要求やルールをその根元から拒否することから引き出したのではない。それゆえ、選択的な生き方は、アメリカのそれとよく似た偽もの（すなわち、「落ちこぼれ」とは比べられない。それどころか、順応主義や消費中心主義、激しい産業汚染による生息環

境の継続的な破壊にたいする建設的な選択が定着してきており、今や多元的な社会像のなかにあつてダイナミックな勢力になりつつある。少なくとも、人間の意識のこのような変化の一部分は、フロムの著作や、進歩的で、環境を意識した他の著者の著作を受け入れたことによると言つてよからう。

この本のなかで、信仰や宗教に適用することのなかで出てきた選択可能主義は、人間が専制的な父親像の束縛から徐々に脱出することを意味している。すなわちそれは、不服従という無意味な行動のためにアダムとイヴをエデンの園から追放した創世記の神からの脱出である。つぎの段階では、神と人間とのあいだの「契約」、すなわち、両者が敬意を払いあう理性的な関係からの脱出を意味し、そして最終的にはモーゼス・マイモニデスの否定的な神学からの脱出をも意味する。マイモニデスの神学は、フロムはぬかりなく指摘しているが、マイスター・エックハルトの神の神性の概念、すなわちその出現によってのみその本質が明らかになる測りがたい存在に直接関係している。神は、エックハルトや、ある程度まではマイモニデスにとっては、名づけようがなく、それを求めて動き回っても見つけれられない人が、神をじっくり探し求めるという観念に先行するときのみ神は見つけられる。わかりやすい例を使えば、神秘主義はある意味で、多くの中世の物語で描かれている、聖杯の探索に喩えられよう。聖杯を探そう——すなわち、所有する——困難な探索にしたがう人たちは、決してその目的を達せられないだろう。逆に、根源的な自己検証をとおして魂を浄化する探索者のみが、そしてその苦しみがゴールへの執念から生じたものではない人たちが、聖杯の王国へ入ることにならう。ヴォルフラム・フォン・エーシェンバッハの小説、『パルツィヴァール』は中世文学のなかにあつてこのテーマをもっとも見事に描いている。リヒャルト・ワグナーは、掴むことではなくて、探し求めることが、人生の最高の行動であるという後期ロマン派の観念を音楽のなかに表現した。



※ (一三三五〜二〇四) スペイン生まれのユダヤ人哲学者、医師、律法学者。

モーゼス・マイモニデスは十二世紀の学者であり、歴史上もっともすぐれたユダヤ律法学者の一人だが、神の性質について次のような定義をしている。

だから(神)がいかなる肯定的属性もちあわせていないことは明らかである。しかしながら、神の否定的属性は、われわれが神にかんする信ずべき真実に心向けなければならぬというものである。それらは、一方で複数でないことを意味せず、他方で神について考えうるもっとも高い知識を人に伝えているからである。

この「否定的な」神学を、『精神分析と宗教』や『禅と精神分析』のなかでその概略が示された、フロムの無神論者としての神秘主義に関係づけることは難しくない。マイモニデスのなかに、フロムは、神性を定義しないという彼の宗教にたいする生涯とおおしての闘いにたいする、これまでのものに代わる三つ目の回答を見つめる。無神論的な宗教体験は、彼が「不可解な体験」という言葉を使っている感情のことだが、この本の焦点である。フロムは、この経験が人間性にとって欠かせないばかりでなく、人間の成長を促進しさえすることを認めている。それは、愛と理性を求めたゆまぬ努力であり、非合理的でナルシスティクな束縛を超越することである。この経験は——読者はそれはフロムの初期の著作では「驚異を体験する」能力として現れたことを思い出すだろう——知的、情動的不毛にたいする人間の最後の皆である。不可解な体験は、人間存在の疎外や物象化にたいする効果的な皆なのだ。

この本の最後の方で、フロムが安息日について正統派ユダヤ教の理解にもどっているのは、注意して

みると面白い。彼はかつて一九二七年に出版した最初の論文「安息日」で、その儀式的側面と社会的な影響を調べている。<sup>(28)</sup>ほとんど四〇年を経た今、フロムは、ユダヤ教の教義であるこの慣行にある擬似ユートピア的解釈をする。安息日は、人間同士のあいだの、そして、人間と自然とのあいだの一体化や調和の状態を象徴しているとフロムは言う。人間は、この日労働を控え、それによって、自然と社会のたえまない変化の過程をも控えさせる。結果として、時は一週間の一日、一時停止し、人間は自然と原初的に一体化していた頃をしのばせる時間のない状態を楽しむ。『悪について』のなかで、選択可能主義は、決定論と自由意志論の両者の弁証法的総合として描かれている。それは、自由の条件付きの実践を通して、人間を成長させ、創造的にしていた。今や、『ユダヤ教の人間観』の安息日の探究のなかで、フロムはここでは、無条件の自由の概念を想定する。安息日の慣例のあいだだけ、人間は、行動し、社会的、歴史的過程に生産的にかかわる義務から完全に解放される。そして、安息日のみが、より大きな社会全体のなかでの個人の役割を果たさねばならないことからの一時的な避難場所であるとみる。

この安息日にかんする論文は、救世主的目的論と社会理論とのあいだの葛藤がどうしても調和することのないフロムの全作品のなかの、ただ一つの例外である。社会理論の特有な適用である批判理論——それは、生産的で、生命愛的な性格の構えの基礎のうえに、合理的思考と行動とを求めめるものだ——と、社会・歴史的な厳格さを超越した原初的調和への神秘的希求とは、たがいに正反対の立場にある。明らかにこのような存在論的な二極化——すなわち、人間と自然との一体化のあらわな喪失——は、フロムの無神論的宗教、つまり、組織された宗教や素朴な心像の支えを必要としない、直観的な人間主義を目指すフロムの個人的なものがきのなかに最終的に現われたものである。そして、安息日とユダヤ教の伝統という形で出発点にもどることにより、彼の宗教的な領域への研究は、最終的に完全な円を



描く。そのことに特殊な意味がないわけではない。だが、この円の中心に位置するのは神ではなくて、有史以前に人間と万物が混沌と一体化していた、黄金時代への回帰というほとんど絶望的な希求である。『ユダヤ教の人間観』の行間には、憂鬱と喪失の鋭い感覚がある。六十六歳の老作者のこの研究から明らかになるのは、彼の思想の底深くに流れるものである。それは、すべての人間のためによりよい生き方を強い口調で希求することのなかに、ふだんは注意深く隠されていたものである。すなわち、後期の作品や最後の作品のなかで、よりいっそう顕著となる文化的悲観主義である。老いたホルクハイマーが、ショーペンハウエルの普遍的な悲観主義に戻ったときには、フロムがこの否定的終末論に身をゆだねていないという事は、たしかだ。アドルノもまた、後期の著作のなかで社会進化の過程を損なうような否定のなかに逃避した。(彼の『否定的弁証法』(一九六六)参照。社会調査研究所の以前の同僚たちとは対照的に、フロムはよりよい方向に変化するあらゆる希望を捨てなかった。彼の考え方は、彼自身もその一部であるきわめて悲惨な社会の光景を冷ややかに観察することと、人間を再生させる力への夢のような信念とのあいだを揺れうごく。彼は、逆な方向を示すあらゆる証拠にもかかわらず、この信念を失わない。『人間における自由』のなかで、テルトゥリアヌス<sup>30</sup>が吐いたよく知られている文句を用いるが、それは完全に彼自身の相反性(アンビバレンス)を性格づけている。『不合理であるがゆえに、我信す』がそれである。彼は神秘主義の世界に避難し、慰めを見つけるが、それは少なくとも彼にとっては、善や悪を超えており、不幸や美を超えている。

※ (一九〇〇〜二二〇〇) カルタゴ生まれのキリスト教神学者。

『ユダヤ教の人間観』は人を勇気づけるような一節で結んでいる。フロムはそれを、旧約聖書のなかの一節と根源的な(=弁証法的な)人間主義の形態をとるマイモニデスの教えからとっており、その位置

は、決定論と束縛されない自由意志の中間にある。決定論は、宗教的、倫理的自由の可能性をあらかじめ排除してしまうだろうし、他方、まったく束縛のない意志は、個人に課された生物学的、社会的拘束の内部では実現できない。両者の統合である——選択可能性——が人間の心の硬化を防ぎ、悪による崩壊を妨げるだろう。選択可能性の修練をつみ、未知の体験ができるか、あるいは最終的に人生を肯定できる人間は、そのとき神のようになれるだろう。言うまでもないことだが、その人たちが決して実際の神ではない。なぜなら、フロムの無神論的な宗教概念には、神はいないからだ。神性は、人間の心の高貴な投影である。それは、人間にとって到達不可能な永遠の美と完全さとの束の間の幻影である。

(一) *War Within Man: A Psychological Inquiry into the Roots of Destructiveness* A Study and Commentary, Comments by J. Frank and Others (Philadelphia: American Friends' Service Committee, 1983)

(二) *The Heart of Man: Its Genius for Good and Evil*, Religious Perspectives, vol. 12 (邦訳『悪た(心)』(New York: Harper & Row, 1964) 113-147) Perennial Library Edition, New York, 1971. から引用している。p. 3以下(のnote)を参照されたい。フロムはサルトルの「心理学的思想」を「深みがなく、しっかりと臨床的基礎がない」と非難している。こうしたサルトルにたいする非難は、馬鹿げているだけでなく(サルトルは「臨床的」心理学に貢献しようなどとは思っていない)、フロムのよくやるまったく筋違いの論争の格好の例としてもみられなければならない。

(三) Guyton, B. Hammond, *Man in Estrangement: A Comparison of the Thought of Paul Tillich and Erich Fromm* (Nashville, Tenn.: Banderholt University Press, 1965), p. 43

(四) *The Heart of Man* (註②) p. 15.



- (5) 本書一〇章、特に二八三頁以下を参照せられたる。
- (6) 特ニ *Encounter* (January, 1964) の p. 51—56, "Eichmann in Jerusalem" (ペンナ・アレントとゲルシム・ム・ショーレンとの交換書簡集) を参照せられたる。
- (7) 本書六章、特に二二四頁以下を参照せられたる。
- (8) *The Heart of Man* (註②) p. 49.
- (9) ノロイは特ニジャン・ユング・トローエの *New Introductory Lectures on Psychoanalysis* (邦訳『精神分析 新入論』(New York: W. W. Norton, 1933) を参照せられたる。
- (10) *The Heart of Man* (註②) p. 54.
- (11) Karl Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie* (Berlin: Springer Verlag, 6th Edition, 1966)
- (12) Nikolaus Petrowitsch: *Abnorme Persönlichkeiten* (Basel: S. Karger, 3rd Edition, 1966)
- (13) *The Heart of Man* (註②) p. 56.
- (14) 同書 p. 65 以下。
- (15) 同書 p. 106.
- (16) ナーネ (四章、註⑧) p. 93 を参照せられたる。
- (17) *The Heart of Man* (註②) p. 113.
- (18) 同書 p. 144 を参照せられたる。ノロイ自身は以下のシラフナーに「それはなべて理解せざるものであり、幾々な領域の実際の輪郭を形成するに必要とせられたる。」
- (19) 同書 p. 147.
- (20) ヴヤンエ (註⑩) p. 40 を参照せられたる。
- (21) *The Heart of Man* (註②) p. 149
- (22) ヴヤンエ (註⑩) p. 63.

- (23) *The Heart of Man* (註②) p. 192.
- (24) ヴヤクエマン (一章、註④) p. 143.
- (25) *You Shall be as Gods* (一章、註④) p. 7
- (26) ヴヤクエマン (一章、註④) p. 145.
- (27) *You Shall be as Gods* (一章、註④) p. 31.
- (28) 同書 p. 34
- (29) 一章 (註②) を参照せられたる。
- (30) *Theodor W. Adorno, Negative Dialektik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1966), 邦訳 穂積 啓太郎 *Negative Dialectics* (New York: Seabury, 1973) を参照せられたる。註釈 穂積 啓太郎の註文の「Marcus/Tar (一章、註④) の p. 401—417, Wolf Heydebrand と Beverly Burris の "The Limits of Praxis in Critical Theory" を参照せられたる。



## 第八章 『正気の社会』に向かつて

—政治思想家としてのフロム（一九五〇—一九六三）

社会心理学的な著作のなかで、エーリッヒ・フロムは常に、ときに頑固として、今世紀の政治や社会の現状と諸変動にたいする鋭い観察者であることを貫いてきた。毎日の政治的生活から引いた実例が、しばしば彼の著作にあらわれる。フロムの、個人的な、そして集合的な性格学にたいするアプローチを調べるとき、彼本来の訓練が社会学の分野にあったということは、常に心にとめておくべきである。それにくわえて哲学や心理学、精神分析学なども研究したが、博士号をとったのは社会学でだけである。フロム自身は後年、この点については口を濁すことが多かったし、リチャード・E・エヴァンスとの対談では、「精神分析」の分野で博士号をとったと言っているが、これは明らかに嘘である。社会状況にかんする積極的な関心や社会的力学の領域へのより深い検証にもかかわらず、フロムが精力的に政治的な運動にかかわったのは、壮年期のみだった。直接的な政治活動は、フロムの性格とは相容れなかったと言ってもいいだろう。彼は一九六二年に出版した知的な自伝のなかでこう言っている。

一二歳のときに政治に情熱的な興味を抱くようになってから（その時、私は父に雇われていたある社会主義者と政治を論じた）今日に至るまでに、私は氣質的に政治活動には向いていないということ

も知ってもいた。……私はある程度の客観性は保っていたが、それはけっして普通の政治学者が、客観性の前提条件として考えている冷静さではなかった。

にもかかわらず、第二次大戦のあいだでも、フロムは、散発的に当時の政治問題についての世論形成に、印刷物をおしてかかわっていた。このような傾向は、彼のもっとも初期の論文である「政治と精神分析」(一九三二)で、彼の言わんとしている論旨と完全に一致する。すなわち、共通な運命によって結束した集団の、集合的で、社会的に有意義な努力についてより理解を深めることである。一九四二年、合衆国が戦争に加わった一年後、彼は「われわれは、ヒトラーを憎むべきか？」と題する記事を一般雑誌「国内経済」に載せた。ここで彼は、二つの憎しみのタイプを見分けようとしている。すなわち、不合理で、野蛮で圧制的な感情と、その反対に合理的で、内省的な感情とである。これは、『自由からの逃走』で最初にふれられ、その後多くの著作でさらに展開された、不合理な（抑圧的な）権威と、合理的な（成長へ導く）権威との区別を、はっきり想起させる。内省的形態としての非病理学的な暴力という概念は、『悪について』のなかでまたたびあらわれる。そこでは、その目的は「生命に奉仕するものであって、死に奉仕するものではない……」と描かれている。国家社会主義社会は、フロムに言わせれば、ワイマール時代においてさえ、ドイツの新興中産階級（ドイツ語の小市民、リプブルグがこれにもっともふさわしかろう）の社会的性格の産物である。サディズムと破壊性が、このような構えの根元にあるようだ。（ここでは、フロムは、彼の死後出版された『ワイマール・ドイツにおける労働者階級』での、彼自身の経験的な調査結果と一貫性がない。その本では、このような性格特性がまったく見落とされている。）それはともかく、ナチズムは、「破壊に深く魅せられたニヒリズムの運動」と呼ばれてい





る。明確な、合理的判断の基準にたつて、このような運動を謙遜しなければならぬ。さらに、戦争はより良い未来、すなわち、破壊が根絶され、人間の幸福が最終の目標であるような世界というヴィジョンがあつてはじめて、勝利に導かれるだろう。

ファシズムの症候は、この疫病がもつとも過酷な形で永久に撲滅された後でも、ずっと、フロムの生涯をおして社会学研究の対象となった。彼は、実際に、ファシズム勃興以前に心に傷を受けるような経験をしていたので、新しい民主主義のドイツ——すなわち、一九四九年創設の連邦共和国(旧西ドイツ)のことで、フロムが訪れたことのないドイツ民主共和国(旧東ドイツ)のことではない——にたいする理解は、数一〇年たつてさえ偏っており、不正確なままだつた。一九六四年、「ルック」誌によってなされたインタビューのなかで、彼はあのドイツ人の心理傾向、すなわち、国家社会主義や大虐殺を生みだした傾向は、戦争以後の二〇年間本質的に変わらなずに残っていると主張した。アメリカは、西ヨーロッパとソ連邦とのあいだに緩衝地帯をつくらうとして西ドイツに再軍備させることにより畏にはまつたと、フロムはあえて言う。西ドイツの指導者は、「ヨーロッパをもう一度支配する」以外のどんな目標ももっていないと、フロムは主張する。一年間のドイツの訪問の間、彼はいまだに「一九三〇年代に目にしたのと同じような、病的で、憎しみにあふれた、不穏な顔つき」に出くわしたと言っている。さらに彼は、どこへ行くか分からない、動機の判然としない「虚無的な」若い世代が、ドイツの現状を支配していると嘆く。民主主義の育成期にあつたこの二〇年間が、より人間主義的な未来を約束するものであることを目のあたりにしてきた人にとっては、フロムの陳述は、事実の馬鹿げた歪曲としてしか聞かえない。彼の「古い」ドイツへの憎しみのために、「新しい」ドイツの良さが目に入らなかつたのだ。この民主的社會はゆっくりと発展していくといった弱点があるにしても、やはり、フロムはその国民——

現実にはドイツの土地のうえの二国民が、——自己の再生と、過去との徹底した縁切りをするという努力を信じていることができなかった。彼は、多くのナチからの亡命者やかつてのナチの恐怖の犠牲者たちとは対照的に、彼の故郷とは決して和解することができなかった。

一九五〇年代から六〇年代にかけての彼の政治的な著作のなかで明らかにするのは、彼の「二番目の」故郷であるアメリカ(メキシコを三番目と考え、スイスを彼の人生の終着駅と考えるところ)にたいする矛盾した関係である。アメリカの資本主義についてフロムが感じた激しい愛情と憎しみ、すなわち、その長所と欠点は、彼の理論的な著作のなかでは必ずしも明白な要素ではないとしても、つねに現存している。とくに社会的性格学の理論ではそうである。エーリッヒ・フロムは、アメリカが彼にあたえたすべてのものゆえに、アメリカを愛さずにはおれなかつた。すなわち、安全、恐怖からの自由、専門的な認識、そして富のゆえに、同時に彼は、この地球でもっとも高度に発達した資本主義経済の病弊と不正にも気づかざるをえなかつた。自ら公言した、社会主義者であり共産主義者として、現存する資本主義的な組織や国家のすべてに反対はしていたけれども、彼が超然とした観察者の「冷静さ」を欠いていたことはたしかだ。彼にとつて、手に負えない消費主義と頭が腐りそうなマス・メディアによる道徳的、社会的な崩壊を目撃することは、一九三〇年代に、自国におけるあらゆる倫理規範の急速な崩壊を目撃した多くのドイツ人が分かち合つた経験に匹敵するものだったに違いない。ある意味で、この北アメリカにたいする矛盾した両面性は——フロムの思考のなかの未解決の二重性の問題の一つだが、——ジクムント・フロイトへの魅かれながら反発する関係と比較できよう。この感嘆するようであり、また愛すべき父親像から、フロムは決して完全にはなりえなかつた。さらに広い意味では、同じような弁証法的な力の対立は、彼の思考全般にわたる特徴である。それは、悲惨な診断と空想的な希望

