

はいうまでもありません。というのも、現代文明のそうした強迫的な「目的志向的」性格はこの文明のまさに一面化し過剰化した「男性的」性格をなすものであり、男はこの社会の男性優位的構造を享受する代償として「優しさ」という女性的価値を——両極性の原理に立って発動させるのではなく——みずからのなかに抑圧しなければならぬからです。

\*この問題に関してばくは映画「蜘蛛女のキス」を見ることを君に勧めたいと思います。この映画はゲイ男性の同性愛者」を主人公としホモ・セクシユアルの問題を描いた問題作としてつとに有名ですが、「優しさ」という問題を男性のなかでの女性原理の抑圧とその解放の問題に結びつけて提出している点できわめて注目すべき内容をもった映画だといえます。

原作はアルゼンチンの反体制作家マヌエル・プイグの同名の小説「蜘蛛女のキス」。

なおこの点でエロスの概念に関わって最後にもう一

され、駆使されるに至っているということですが。

自然を思うがままに支配し加工しようという現代文明の思ひ上がりは今日地球環境の破壊による人類の自滅の危機という形で自然の復讐に出会っています。また、この自然支配の欲望は、「蓄積のための蓄積」「投資のための投資」「競争のための競争」といった現代社会のメカニズムのもとでいわば強迫神経症的な欲望に変えられた、無限大の生産と消費を求める物質的富への欲望がもたらしたものです。後者は後者で人間関係のなから共同や一体化の関係を不断に駆逐し衰弱させ、それをことごとく孤立的個人の激烈な競争の関係に置き換え一面化してゆきます。つまり、逆な言い方をすれば、人間と自然との関係においても、人間と人間との関係においても、現代文明はかつてエロスの概念が指し示していたような統合や一体化の世界感覚・宇宙感覚の息づく場所を不断に人間の生活のなから剝奪し衰亡させてゆくのです。しかも、それは個人のなかににおける自我の自我に対する関係のなかにまで及んでくるのです。

現代文明は、それが維持され有効に機能するために、

つ、つぎのこともつけくわえておこうと思います。かのエロスの神話を紹介した際にばくはつぎのことを強調しました。すなわち、エロスの概念は西欧の文化的伝統においてはもっぱら性交を念頭に置いた狭義の性愛の概念をはるかに超える意味の広がりをもった言葉だ、ということ。先に紹介したシュバルトも、そしてフロムも、この点では共通にエロスの本質をなによりも全一的なるものへの一体化を求める欲求のうちに見いだしています。それはもつとも深い統合の感覚を言い表わすものとして本質的に宇宙的（コスモロジカル）な感覚、世界感覚であり、またその点にこそエロスの宗教的な深みがあるとみなされていることは、両者のみならず多くの西欧の思想家に共通している認識です。そして、フロムは彼のあの「生命への愛」という概念を明らかにこの点でエロスの概念と重ねあわせて考えているのです。

ここで強調しておきたいことは、そうした文化的伝統を呼吸してきたエロスの概念は今日の西欧の多くの思想家において現代文明に対する批判の原理あるいは批判の立場を象徴する理念としてあらためて再発見され再評価

個人にたいして極度に計算化された「合理的」な行動様式を要求します。無限大の生産と消費を追求するために生みだされた巨大な科学技術システムは、コンピュータ労働が象徴するように極度に緊張を強いる厳密に計算化され規則化された「合理的」行動を人間に要求し、「競争のための競争」の社会システムを生きねばならない現代人にとってその対人行動はいわば戦争のときの作戦行動に類した最高度に「合理化」された組織性と攻撃性を要求されます。個人が「合理的」で攻撃的な行動様式の要請に応えるためには、つねに自分自身を自己監視と自己統制の対象に変えねばなりません。

性的快楽が象徴的に示しているような自己放棄と自己融解の感覚あるいは態度——愛撫が喚起する性的快楽のなかにみずからを委ねることと同時にまた相手の快楽のなかに合一的に自己を溶け入らせるといった——、つまりエロスの態度は、この場合なによりも排除されねばならない危険な態度であり欲望だということになります。

なぜなら、要求される「合理的」で攻撃的な行動様式においては自己放棄ではなく、まさしく厳しく監視され統



制された自己維持が問題となっているのですから。

一言でいえば、現代文明は極度に反エロスの文明だと特徴づけることができるのです。いいかえれば、エロスの概念はこうした現代文明のあり方を批判する原理となっているのです。現代文明を超えた新しい文明のあり方を模索する場合そもそも世界（自然・他者・自己）と人間との根本的な基軸的な関係をどのように発想すべきなのか、どのような世界感覚・宇宙感覚を新しい文明はその根底におかねばならないのかという問題において、エロスはあらためて原理の位置につくべきものとして再発見され再評価されているのです。その新しい文明のヴィジョンを探り出すためには、人間と自然他者・自我とが結び結ぶ関係性のそもそもの基軸がエロスのな関係性をモデルにしたものへと発想転換されねばならない。すなわち、相手を征服し支配すべき「対象」としてではなく、こちらが受容し、受容をとおして一体化し、一体化のなかに共生的な絆で結ばれるべき相互的な「主体」として感じとり、関係しなければならぬ。「支配」に代えてエロスのな「和解・宥和」が世界感覚の中心に

おかれねばならない。

このような問題意識のなかにエロスという言葉は実に今日多彩な輝きをもつて一つの触発の言葉として機能しているのです。

最後にぼくはここである日本の詩人の詩を一つ紹介したいと思います。

生命は 吉野弘

生命は

自分自身だけでは完結できないように

つくられているらしい

花も

めしべとおしべが揃っているだけでは

不十分で

虫や風が訪れて

めしべとおしべを仲立ちする

生命は

その中に欠如を抱き

それを他者から満たしてもらおうのだ

光りをまもって飛んできている

私も あるとき

誰かのための蛇だったろう

あなたも あるとき

私のための風だったかもしれない

世界は多分

他者の総和

しかし

互いに

欠如を満たすなどとは

知りもせず

知らされもせず

ばらまかれていている者同士

無関心でいられる間柄

ときに

うとましく思うことさえも許されている間柄

そのように

世界がゆるやかに構成されているのは

なぜ？

花が咲いている

すぐ近くまで

蛇の姿をした他者が

この詩が描き出している、とてもやわらかく親愛なエーモラスな気分を満たした世界感覚・宇宙感覚は、明らかにこの詩人が先の神話に触発されることで自分のなかに生み出したものではないでしょうか。「生命は／その中に欠如を抱き／それを他者から満たしてもらおうのだ」という認識はかの神話から、それに育まれてきた西欧のエロスの観念の伝統からこの詩人が学んだものとぼくは推測しますが、同時に、この詩を満たしている気分そのものはまさにこの詩人自身に由来するオリジナルなものだと思います。

そして、そのような詩人の創造のなかに、ぼくたちは



現代のぼくたち自身がそれを生きたいと願うぼくたち自身のオリジナルな新しい世界感覚・宇宙感覚を手にするのではないのでしょうか。

そんなふうには、ぼくたちは「他者」の文化によって触発され、そこから学びながら、新しい自分自身の文化と伝統を創造してゆくのだと、ぼくは信じます。

#### \*フロイトとフロム

精神分析学の創始者であるジークムント・フロイトはフロムの思想形成にマルクスと並んで決定的ともいえる影響を与えました。フロムは何よりもまずフロイトの始めたこの精神分析学の理論家として、またその理論に基づいて実際の精神治療に携わる精神医として、その思想的経歴を開始したのです。とはいえ、フロムはフロイトの大きな影響を受ながらも、自らの思想を発展させてゆくなかでフロイトを厳しく批判することにもなります。フロムの独自の思想はこのフロイト批判のなかから生み出されていったといっても過言

という問題を理解する上でもたいへん参考になるものです。実際フロムは今日「フェミニズム」と総称される女性解放思想の一人の先駆的な理論家としても有名なのです。彼の思想が現代のぼくたちにとってもつこの問題の関連を見落とすわけにはいきません。そこで、ここでは付論という形で彼の思想のこの側面を取り上げておこうと思います。

では、彼はどのような問題提起をおこなっているのか。彼の他の著作での議論も参考にするなら、彼の主張はおおよそつぎのようにまとめられるでしょう。

——「平等」という概念が真に意味すべきは、けっして「差異がなく、みな同一である」ということではない。そうではなくて、「何びとも他人の目的達成のための手段であってはならない」という点において「平等」であり、各個人はそれぞれを個性的な唯一無二の存在として実現する権利を有するという点で「平等」だ、ということだ。この点では、平等は差異を排除するものではなく、むしろ発展させ、い

ではありません。フロイトとのあいだに生まれるこの継承と批判の関係についてフロム自身がどう考えているかは、「フロイトを超えて」という彼の著作に集約的に示されています。このぼくの講義では、何よりもまず「愛について」というテーマを自分で考えてゆくという趣旨から、フロイトの学説の紹介や彼の理論をめぐるさまざまな議論についての解説はすべて省きました。問題に興味を持たれた人には、フロムに即すならば、まず今あげた「フロイトを超えて」を読むことを勧めたいと思います。

#### 付論 両極性と女性解放思想

両極性の思想は女性解放、性差別の廃絶という現代世界の中心問題の一つに深く関わっています。事実、「愛すること」ということ」のなかでフロムは男女平等という民主主義的な理念をどう理解すべきかという問題をめぐって、両極性の見地から、重要な問題提起をおこなっています。その彼の問題提起は今日の女性解放思想がどのような問題・議論を中軸にして形成されようとしているのかと

わは差異を人間相互間の豊かな関係を形づくる共有財産として実現するものだ。つまり、差異が抑圧と差別のきつかけとなるのではなく、相互の豊かな求めあい補完しあい交流しあう関係を「生みだすきつかけ」となるための土台をつくりだすものだ。

この観点から現代社会を見た場合、一つの重要な問題は、現代社会は人間間の差異を豊かな生産的創造的な働きをもった多様性として発展させるのではなく、それとはまったく逆に、諸個人を平均化し、画一化し、同質化する強力な傾向を宿しているという点だ。そして注目すべきは、この傾向のもとで、「平等」という概念が真に意味すべきことがねじ曲げられ、「平等」の意味が変質しつつあるという点である。つまり、現代では「平等」とは「一体」——それぞれが自己の個人的な実現を目指す同胞として、互いに尊重しあい、助け合う共同の絆において——を意味するのではなく、「同一」を意味するようになっているのだ。



そして、フロムはこう述べています。

「この点からすると、男女平等のような、ふつうわれわれの進歩のしるしとして賞賛されている事柄をも、多少とも懐疑の目をもって見る必要がある。いうまでもなく、私は男女平等に反対だというわけではない。ただ、平等傾向の肯定的な側面ばかりに目を奪われて、そこでは差異を抹殺しようとする傾向もまた問題となっているという点を見失ってはならない、と言いたいのだ。男女平等は、男女が平等なのはもはや男女の違いがなくなったがゆえにだ、という理解と引き換えに買収されたのだ。啓蒙主義哲学が唱えた『魂に性別はない』という主張は、いまやまったく一般的となった。性の両極性は消滅させられつつある。それとともに、この両極性にもとづいたエロスの愛も消えつつある。かくて男女は、もはや両極的存在として平等なのではなく、同一になる。」  
(三三―三四ページ)

このフロムの批判は、近代の女性解放運動にたいする

の緊張は両極的なものではなく、それによって当事者間の距離がなくなるといふことではない。」(『宗教とエロス』邦訳、一九八ページ)。

また、興味深いことに、このように両極性が「それぞれ対等の価値をもった両極」からなる関係性であることを強調する彼は、男性をおうおうにしてとらえる「性恐怖」を問題にし、それは女性の体現するエロスの能力への恐怖から生まれるという実に興味深い意見を述べています。

「男性の心のなかで『女』という謎に対する不可思議の念が凝って性恐怖になる。男にとっては、エロスの経験はしばしば彼の恐れている嵐ではあるが、女にとっては、むしろ安全に運んでいってくれる流れである。……(中略)……女は男には、真にエロスの存在と映る。また実際エロスは、女の本性には男性の本性におけるよりも深く根を降ろしているのだ。プラトンは、『饗宴』において愛についての最も深遠な思想を語るに、マンティネイアのディオティマなる女の口を借りているが、このときプラトンは人間の心についての実に鋭い理解をのぞかせ

ロマン主義的な立場からの批判と相呼応する観点を含んでいます。そこには複雑ではあるが、しかし熟考されるべき問題がはらまれています。

この点で、先にプラトンのアンドロギュノスの神話に関連して言及したシュバルトの議論を一部紹介しながら、そこにははらまれる問題を考えてみましょう。というのも、シュバルトの議論には——この人物についてここで紹介する余裕はありませんが——ロマン主義的な思想の要素がたくさん含まれているのですが、その重要な一つの要素はフロムの思想と相通じる両極性の思想なのです。たとえば、彼はこのようなことをいっています。

「抱擁の愛の本質的な点は、その愛の緊張にみられる両極性である。抱擁の愛は、エロス精神においては男女両性を、宗教においては神と人間を、それぞれ対等の価値をもった両極として取り扱う。そしてその両極の緊張が解けたあとの対立状態のなから、完全なものが形成されるわけである。崇拜の愛も、崇拜の念を寄せるものと崇拜を受ける対象とを一つの緊張関係に置く。しかしこ

ているのである。……これは、男は自分の認識や経験からでは愛についてあまり多くのことを知ることはできないという意味なのだ。最も深いエロスの秘密は女によって守られているのである。

男は、エロスに関しては女に劣っていると感じている。これが性恐怖の底にある根本的事情だ。……できるかぎり愛に乏しい、エロスのでない生活これこそが男が、これなら女を打ち負かす見込みがあるかもしれないぞと考えた生活形式であり、そしてまた実際にこの生活形式で女を打ち負かしたのである。」(同 二九一ページ)。

そして、彼はこのような女性のエロスの能力を賛美する立場から近代の女性解放運動にたいしてつぎのような批判をおこなうのです。

彼は、先の「性恐怖」についての議論を引き継いでこう論じます。——キリスト教において一つの典型を見いだすように、禁欲主義は激しい女性蔑視・女性敵視の観念を伴っている。ここでは、女性はつねに男性を誘惑し墮落させるもともと罪深い存在として、たやすく悪魔と結びつく本質的な劣性を負った存在として位置づけられ



た。しかし、この禁欲主義は実は女性のエロス性に対する男性の恐怖にはかならない。「性恐怖」の裏返し表現である。ヨーロッパ中世末に生じた気違いじみた「魔女裁判」はこの性恐怖の最も悲惨な爆発である。——そう述べたあと、シュバルトはさらにこう指摘します。

「禁欲主義の女性蔑視は、最近まで続いてきていて、その末裔を持っている。この女性軽視が現代の婦人解放運動の前提を作ったのである。この運動は、男性流の価値観に女性が屈服することを意味する。解放された女性は、男性流儀にたいして本当に女性的流儀を（高慢にたいして謙虚を、批評にたいして創造性を、分割マニアにたいして全一の熟望を、機械的機構にたいして有機的感覚を）貫徹しようとはしない。解放された女性は、男性的諸価値の（いわゆる）優越から出発して、この価値を完全に男性と同じように享受することを保証すること、この価値の形成への参加を女性に保証することだけを望むのである。これは両性を対等にするための戦い、男性的なあり方と女性的なあり方の価値を同等にするための戦い

ではなく、男性的世界のなかで、女性に外面的に同等な権利を与えるための戦いにすぎないのである。女性解放運動は、非女性的なものを我がものにするために戦っているのであり、おまけに男性の武器で戦っているのである。この二つの点で婦人解放運動は、古典古代の勇婦（アマゾン）主義の主張——女性は男性のようになり、また男性のように取り扱われることを欲するという、母権制思想に対する最初の裏切り——に似ており、婦人解放運動が本当に女性的なものを軽視していることを表明しているのである。この限りにおいては現代の解放された女性は、キリスト教の禁欲主義の根本的見解に同調しているのである。」

（邦訳 三四二ページ）

さて、ここでばくたちは一つの重要な問題に直面することになります。

フロムは女性解放の要求にかかわる近代西欧の思想の歴史をふりかえってつぎのことを指摘しています。男女の政治的、経済的、社会的な平等を主張した「啓蒙主義哲学」の潮流は、その主張を男女両性間には先天的な

生物学的なまたは生理学的な相違に根拠をおいた——心理的・性格上の相違は存在しないという命題に基礎づけようとした。他方、「ロマン派」の思想家たちは男女両性間のそうした相違の存在を主張し、かつ、「女性」の諸特質の価値を強調したが、同時に、その価値ある女性の特質こそが女性を男と同じ立場で社会的・政治的生活に参加することを不適当にしているという見解に立った。こうして、ロマン派の「女性性」への賛美は逆説的にも結果として彼らを当時の女性解放運動に敵対する保守的立場に導いた、と。

ここには「抑圧」とそこからの解放」というテーマをめぐって逆説に満ちた複雑な問題の絡まりが見られます。シュバルトの批判はその一端を突いています。もし、女性解放運動が「男性的なあり方と女性的なあり方の価値を同等にするための戦いではなく、男性的世界のなかで、女性に外面的に同等な権利を与えるための戦いにすぎない」のであれば、それは女性解放のスローガンのもとで実は女性的な価値の抑圧のために働くことになってしまふ。

問題は、たんに今日の社会の文明的な質は不問にしておいたうえで、女性にも男性と等しいさまざまな職業・社会的活動への参加の機会と条件を与えよ、門戸を開けようというのではなく、男性的諸価値を優越させ女性的諸価値を抑圧する構造のもとで「両極性」の生き生きとした生産的・創造的な力を発揮させない今日の文明のあり方・質そのものを根本的に問い直してゆくことではないのか。またそうでない限り、いわゆる男女平等・機会均等もけつして実現することはできないのではないか。そうした視点が、たしかにシュバルトの批判から生まれてくると思います。

しかし、そうした視点を——たとえばシュバルトから——引き出せるためには、この「女性性・女性原理」のもとに女性を（裏返しに言えば、「男性性・男性原理」のもとに男性を）生物学的・生理学的に閉じ込めてしまわないことが大切なこととなります。この点で、フロムの見地は重要な意義をもつてくると思います。

先に見たように、フロムは両極性の原理は生物学的な基礎の上に成立すると見ますが、同時に、男性原理と女



性原理の両方がつねに男女をとわずそれぞれの個人に見いだされること、「ただ男は男性的性格が、女は女性的性格が優勢であるにすぎないこと」、しかも、究極の問題とは、男であれ女であれ、各個人が「自分の内なる男性性と女性性」を統一し調和させ、そこに生産的なダイナミズムをはたかせることだ、ということ強調します。

フロムは既に初期の論文「性と性格」(「革命的人間」所収)のなかで生物学的な根拠をもつ男性的性と女性的性の相違が個人の人生の展開においてどのような規定力をもつものなのか、どのような問題位置をもつものなのか、という問題に取り組んでいます。そこでは、彼はおおよそつぎのような主張をおこなっています。

——生物学的な相違が生み出す男女両性の性格の相違というものは確かに存在する。  
だが、その相違は社会的な要因によってつくりだされる相違と入りまじっていて、この社会的につくりだされる相違はその影響力においてより強力である。それは、生物学的な根拠をもった相違を増大したり抹殺したりま

じ恐れを共有する、人間存在である」(三九ページ)。とはいえ、男女両性の性格の相違は人間を理解するうえでけつして無視されてよいものではない。

この初期の論文に関していえば、興味深いのは、ぼくたちがこれまで検討してきた「両極性」の意義についての積極的な主張はまだ現われてはいないことだ。  
とはいえ、既にフロムはこの論文で「啓蒙主義的哲学」が性差がもたらす男女両性の心理的性格の違いを否定することによって男女平等を基礎づけようとするやり方を批判しています。否、もともとこの論文が書かれた最初の動機はそれを批判して、男女の性差がもたらす心理学的問題を十分視野に入れることができる、そうした男女平等の積極的主張の論理を開拓することにあつたのです。その意味で、フロムの試みはロマン派的思想家たちが示した人間と文化に関する価値ある諸洞察を政治的保守主義の方向に動員されることから救出し、新たな解放の思想を形成するための思想的材料として転成しようとする試みとなっています。

た逆にしたりすることができ。男女両性の性格の相違それ自体は価値的な優劣をもたない。それぞれの特性は、それが置かれた社会的・文化的環境や個人の全体的な性格構造によってその作用方向を規定され、肯定的・積極的な特質としても、否定的・消極的な特質としても現われる。「女性特有の特長は、しばしば女性を、実際的に、情緒的に、知的に(へ自分自身の足で立つ)ことを不可能にする。しかし、他の条件を与えれば、女性は、忍耐、信頼、愛の激しさ、性的魅力の源となる」(「革命的人間」四一ページ)。その相違は、いわば「メロデー」そのものではなく、メロディーが書かれている調や様式にあたる」(三二八ページ)ものであり、それは同性のあいだの各個人のうちに見いだされる性格の相違に比べれば、重要なものではない。性差よりも、メロディーそのものを生む個人差のほうがはるかに大きな違いを生む。したがって、この両性の違いをもって、社会的、経済的、政治的な差別を考えるのであれば、それは不当である。「男女の性的相違よりもさらに深いものは彼らの平等なのであり、男も女もまず第一に、同じ可能性を共有し、同じ欲望、同

両極性の思想はそうした文脈のもとで後期に登場してくるフロムの解放思想の原理なのです。両極性の原理は、これまで見たように、究極的には男であれ女であれ各個人の内なる両原理のダイナミックな統一として働くものです。とはいえ、今日の社会が男性原理を支配原理とし、つねに女性原理を従属の位置に押し止めるという構造をとっているのであれば、両極性の思想は同時に男性原理の支配に対して女性原理の復権を主張する思想として現われるのも、また当然といえるでしょう。

最後に、ぼくはもう一度女性解放思想が抱える問題状況の複雑性を強調し、この状況にぼくたちが真に批判的な思考をもって立ち向かおうとする場合に強く自覚すべき問題としていくつかのことを述べておきたいと思えます。  
「両極性」に関して究極的に問題となるのは、男と女の双方それぞれが、つまりは人間各自が、一方の原理に偏したこれまでの自己のあり方から脱却し、自分の中でその発展がこれまで抑圧されていた他方の原理の回復や活性化をはかり、そのようにして自分の内部で両方の原理



の生き生きとした相互交流を生みだし、そうすることで自分をあらためて自己創造の新しい段階へと昇らせることでです。

すると、絶えず重要となるのは、この自己創造の運動の発現と展開を妨げるものへの批判です。このようにいった場合一つのことが重要となると思います。

第一の問題は、男と女では究極的に出会うところはひとつであるにせよ、そこへと進んでゆく道筋が——まさにこれまでの男性主義的な社会と文化の構造が生み出す、双方の性がおかれている状況の構造的な違いによって——違うのだということ、しかも、まだこの違いについての正確な相互理解は未確立であって、まさにそれは探究中の課題なのだという認識をしっかりとつこと必要です。

この「状況の構造的な違い」はつねにそこにつきのような複雑な問題——差異が双方を豊かに交流させる創造的な契機として働くのではなく、絶えず差別のきっかけとなり、一方の側から価値として立てられるものが他方にとってはむしろ抑圧の契機としてしか働かない、とい

った——をはらませることとなります。

たとえば、フロムがつねに高く評価する「母性」の観念と「優しさ」の価値は実のところこれまで同時に女性にとつては絶えず女性をそこへと閉じ込める抑圧の機能を負わされてきました。

母親にならない女性は女性としては半人前とされ、非現実的な程に理想化された「優しさ」の基準が女性の自己イメージの核に据えられ、それは女性の抱えるさまざまな抑圧状況の認識を妨げる煙幕のような機能を発揮してきたのです。

強力な男性主義的な社会構造のもとでは、男性の側からなされる女性的価値の賛美は——主観的には男性主義的文化の自己批判という意図を持っている場合でさえも——、女性の自己創造を「女性性」の観念のなかに閉じ込め、女性の文化に男性主義的な文化の支配を補強するたんなる補完的・補償的な役割を振り当てるだけの欺瞞的で抑圧的な結果に終わることがたびたびでした。多くの場合そこには男性のナルシズム的願望が投影されていましたし、現に今もそういう場合が多いのです。

また、逆に、こうしたなりゆきを拒否しようとするあまり、「母性」や「優しさ」の価値を新しい解放的な文化創造の積極的な契機として新たに定義し直そうとするのではなく、ひたすら批判の対象としてだけ取り扱うという傾向も女性解放運動自身の中に生まれました。この傾向は今日の男性主義的社会で「母性」や「優しさ」の観念が発揮する女性抑圧機能の暴露と批判に議論を集中させようとするのです。しかしまた、そうした立場にたいしてはフロムのみならず、女性解放の立場に立つ他のさまざまな思想家や理論家からも批判があります。

したがって、こうした問題状況のなかで第二に強調されるべきは、コミュニケーションの精神を批判の意識の中心に据えることの意義でしょう。いいかえれば、(他者との対話とそれをおしての絶えざる自己相対化(自己批判)の追求、これがないとばくたちは容易に我知らず分裂した状況の構造のなかに取り込まれてしまうのです。男性の状況と女性の状況は差別的な構造によってあまりにも隔てられているがゆえに、自分の眼だけで状況を把握しようとするとき必ず一面的となり、我知らず状況

の構造がそもそも人間に押しつけているさまざまな抑圧に手を貸してしまったり、それに手玉に取られたりしてしまうのです。

実のところ、今述べたような複雑な問題探究の現状こそが、今日「フェミニズム」と呼ばれている女性解放男性主義的文化社会構造の打破という主題をめぐる議論の状況の大きな特徴となっているのです。そして、冒頭に述べたようにフロムはこの「フェミニズム」の重要な先駆的な思想家としても有名なのです。ここではこれ以上今日の「フェミニズム」の議論の内部に立ち入ることはできませんが、右に見てきたフロムの議論はそのまま今日の「フェミニズム」の議論の中心へと連なってくることで、このことだけは指摘しておきたいと思えます。



「ぼくたちは消費するように呪われている。ほかにはなにもすることがないからだ」(ミヒヤエル・エンデ)  
 「世界は私たちの消費欲を満たすための一つの大きな物体だ。大きなリンゴ、大きな酒瓶、大きな乳房なのだ。私たちはその乳房にしゃぶりつき、限りない期待を抱き、希望を失わず、それでいて永遠に失望している。いまや私たちの性格は、交換と消費に適應している。物質的なものだけでなく、精神的なものまでもが、交換と消費の対象となっている。」  
 (フロム 一三三ページ)

今日の日本社会において性はなによりも快樂主義の文脈で問題となっています。かつて、結婚に臨む女性の決定的資格として「処女性」の信仰が支配し、また性が禁欲的道德のもつとも重要な監視対象であったとは想像することすらできないほどの状況です。

性は、今日、二重の意味でなにはさておいて享樂の対象です。

第一に、フロムの指摘を借りれば、「余暇に関するかぎり、自動車、テレビ、旅行、セックスが今日の消費主義の主たる対象である」(『生きるということ』 五〇ページ)。そのようなレジャーの四大領域の一つとして性はいまやあからさまに文化産業の最大の儲け口の一つになっています。セックスはすべての視覚的メディアのなかに誰はばかることなく溢れかえっており、かつ毎日のように手を変え品を変えて(しかし千編一

律な)快樂を高めるためのセックス特集が膨大な活字メディアのなかで組まれています。

第二に、性は、「快樂とは厳格に区別されるべき生殖の義務」とか、「結婚における貞節という夫婦間の神聖なる義務」とか、あるいはまたたんなる性的快樂と区別されるべき「恋愛の神聖性や純潔性の理念の擁護」とかの、これまでに性がそれをめぐる議論のなかで関連づけられてきた問題の文脈の道德的、倫理的な軋轢・しがらみをあつさり脱ぎ捨てたようにして、くりかえしいえば、ひたすらに快樂追求の文脈で登場しています。そのようなものとして、それはなによりもまた「消費」という文脈のなかで登場してきます。

享樂の中心におかれたという意味でも、享樂が中心におかれたという意味でも、性が問題となる今日の問題文脈は「享樂」であり、「消費」です。

では、この今日の状況は、ぼくたちの抱くエロスの欲望が従来の抑圧から解放され、承認され、その十分な享受が可能となったということの意味するのでしょうか。今日の性の快樂主義はたしてほんとうにエロスの解放を意味するのでしょうか。

「限りなき期待を抱き、希望を失わず、それでいて永遠に失望している」、なんとまた見事にぼくたちの今日の状況をとらえた言葉だろう！ ぼくは思わずため息をもらしてしまいました。

消費の快樂の特質とは何でしょうか。こう質問されたら、君は何と答えますか。

たぶん君もまた自身自身の経験に照らしてこう答えるのではないのでしょうか。——手にする以前の欲望の興奮に匹敵する興奮を手にした後はけっして味わえないということ、手にするまでが命であって、手にするや快樂は萎えはじめ死んでゆき、快樂が過ぎ去ってしまったことへの失望にたちまちとっつかわれるとい



うこと、快楽に倦怠が背中合わせにはりついていること、それが消費の快楽の特質だと。

エンデが正しくも述べたように、消費という呪いがかけられた世界は「ほかにはなにをすることもできない」という「空虚」と背中合わせになった世界なのだ。ぼくは思います。「期待」とか「希望」という人の気をそそる言葉の陰に、しかし、それにびったりと寄り添って「失望」という灰色の言葉が立ちつくしているのが、消費に呪われた世界の構造なのではないでしょうか。

今日の日本の性の快楽主義もまたこの消費に呪われた世界の中から立ち現れてくるのだと、ぼくは思います。

そして、ぼくはこう思います。消費の快楽はその構造そのものによって、それを高めようとするればするほど、イマジネールなもの、つまり、実体を失った想像的・幻想的な性質のものにならざるをえないものだが、この事情は今日の性の快楽主義にこそもっともよく当てはまるのだと。

いいかえれば、問題とはこうです。マスメディアが総がかりになってメディアのつくりだす想像の世界で生みだしている性の快楽主義は、実は現実の生活のなかで個人たちが実際にとりむすんでいるエロスの関係がますます貧困化し空虚化していることの、いわば反比例的な代替物であって、今日、性の快楽はますますイマジネールな、オナニズム的、マスターベーション的性格の度を強めるにいたっているのではないかと。性のスクリーンに映しだされてくるもう一つの今日の人間の問題とは、この消費に呪われた世界が抱え込む人間の「空虚化」の問題だと思われれます。

そして、フロムもまた「愛するということ」の第三章「愛と現代西洋社会におけるその崩壊」においてこの問題を現代社会の抱える中心の問題として考察しているのです。

現代の人間をフロムは端的にこう特徴づけます。——現代人は「自分の実存の中心から発して自分自身を経験する」(二五四ページ)ということが、したがってまた、「自分たちの実存の中心と中心で結合する」(同)ということができない。そうする代わりに、現代人は、つねに自分の実存の中心から何らかの「外部」へと逃避し、この中心と向きあってそこから自分の生のエネルギーを汲み出すということを恐れるようになっていく。たとえばフロムはこう指摘しています。

「現代人は過去か未来に生き、現在を生きていない。センチメンタルに幼年期や母親を思い出し、あるいは将来の幸福なプランを胸に描いている。他人が創作した物語にひたって身代わりの愛を経験するにしても、愛を現在から過去あるいは未来に遠ざけるにしても、この抽象化され疎外された愛の形は、現実の苦しさや孤独感をやわらげる麻薬のはたらきをする。」

(二五二ページ)

あるいは、こういうこともいっています。

「集中するとは、いまここで、全身で現在を生きることである。いま何かをやっているあいだは、次にやることは考えない。いうまでもなく、いちばん集中力を身につけなければならないのは、愛しあっている者たちだ。ふつう、二人はさまざまな方法でたがひから逃げようとするが、そうではなく、しっかりとそばにいてることを学ばねばならない。」

(二七〇ページ)



では、なぜ、現代のぼくたちはこのような自己への集中、お互いへの集中ということができなくなっているのか。なぜ、絶えず「外部」へ逃避しようとし続けるのか。こうしたはなはだしい現代人の「自己疎外」<sup>\*</sup>は、いったいどのようなようにして生みだされてきたのか。

<sup>\*</sup>この「自己疎外」という問題を最初に鋭く取り上げたのはルソーです。かつてルソーは近代人を批判してこういったことがあります。「未開人は自分自身のなかって生きていくのにたいして、社会人はつねに自分の外にあり、他の人々の意見のなかってしか生きることができないのである。そしていわば彼は自分自身の存在の感情を、他人の判断のみから引きだしているのである」(「不平等起源論」)。

こうあらためて自分に問い返すとき、ぼくたちがぜひとも参考にすべきは、「市場的構え(態度)」と彼が呼ぶ「社会的性格」に関するフロムの考察です。

先に(第十二章)ぼくはフロムのいう「性格の方向性・態度」という概念の重要性について少し論じました。この概念を初めに本格的に打ち出した「人間における自由」のなかで、彼は「市場的構え(態度)」を二〇世紀の現代に特徴的な「非生産的性格」のタイプとして考察しています。それは、一八・一九世紀にはまだ登場してこなかった、「現代においてのみ有力なものとして発展した」社会的性格の類型なのです(九一―〇七ページ)。フロムによれば、この類型が発展してきたのは、資本主義社会あるいは現代の産業社会の発展が社会の成員の大部分を賃金生活者に変えたとともに、膨大なサービス産業部門とテクノロジー階層(官

僚や企業の管理職、専門技術者や研究者)を生み出すことで、「パーソナリティー市場」と呼ぶべき新たな市場を生みだし、現代人の人生をそこに有無をいわせず組み込んできたことに関連しています。

ここでは詳しい議論は省かざるをえませんが、問題の核心は、そのことによって現代人は自分を「パーソナリティー商品」としていかに売り出すかということに腐心せざるをえない巨大な社会的メカニズムのもとにおかれることになった、という点です。ここでいう「パーソナリティー」というのは、ある職業・役割を遂行する場合にそれにもっともふさわしい資質・性格・態度、等として企業なり「世間」から要求される人間類型、就職試験の心理テストなどで問題となる、いわゆる「適性」のことです。求められる「パーソナリティー」の担い手、それを備えた「商品」として、自分がいかに魅力的であり価値があるかを競いあう競争に現代人は深く深く組み込まれてゆくのです。そして、この社会的メカニズムを自分自身のなかに内面化することで、そこにつきのような構造をもった「性格の方向性」が誕生するのです。それが「市場的構え(態度)」です。フロムはこんなわかりやすい比喩を使って説明しています。

「人は自己を商品として、あるいはむしろ、売り手であると同時に売らなければならない商品として体験する。人はその生活と幸福とは関心をもたず、売りものとなることに関心をもつのである。このような感情は、もし商品が、たとえばカウンターに並べられたハンドバッグが感情や思考をもつとしたら、それが感ずるに違いないような感情と同じであろう。すなわち、それぞれのハンドバッグは、客をひきつけるために、できるだけ「魅力的」であろうと努めるだろうし、その競争相手より高い値でひきとられるために、できるだけ高価にみえるようにと努めるであろう。一番高い値に売られたハンドバッグは有頂天になるだ



ろう。それは一番『貴重な』ものだったことを意味するからである。反対に、売れ残ったハンドバッグは悲しみにくれ、自分は無価値なのだと思ひこむだろう。こうした運命は、流行が変わって時代おくれになるといふ不運にぶつかれば、外見と使い心地が優れたハンドバッグにもふりかかるとも知れないのである。』

『人間における自由』 九五ページ

問題は、この状況が生み出す心理的な極度の不安定感です。自己評価・自己尊重の自律性が解体して、そこに深い他者依存の心理構造がつくりだされることです。

「もし自分の価値が、主として自分の持っている人間的属性によって構成されるのではなく、変転する条件をもった競争市場での成功によるのだとすれば、その人の自己尊重は不確実なものになりがちであり、いつでも他人によって確かめられることが必要になってくる。」

(同 九七ページ)

フロムはこう指摘します。だから、現代においては「威厳と誇りというセンスは破壊されてしまうことになる」(同)と。

さらに彼は言葉を継いでこういいます。

問題が深刻なのは、右の問題がたんに個々あれこれの場合の自己評価や自己尊重のあり方にかかわるだけでなく、そもそも人間が自己自身を一個の「独立した実体」としてどのように経験するかという問題、いかえれば、「その人の自己自身との同一性」がどのように実現されるかという問題、実存の構造にかかわる

問題として成立するからである。

フロムによれば、成熟した生産的な性格の個人は、その同一性の感情を行為とおしての自己確認の経験から汲み上げてきます。自分の創意工夫やイニシアチブによって生み出した創造的な性格をもつ行為をおして自分の可能性・力・個性を最大限に発揮し、表現し、確認できたという自己経験が、その源泉となります。そこでは、彼のもつ人間的な力と彼が行為をおしてつくりだしたもの・結果とが一体であり、統一されています。彼は彼がなしたげたものなかに自分自身を見いだすのです。

だが、これに反して、市場的構え(態度)に陥っている人の場合には、彼が自分の力を力として確認し肯定できるのは、それが「商品」として価値あるものとされたときだけです。それ以外の仕方では彼は自分の価値に確信をもてないのです。いいかえれば、それは市場という「他者」の判断にまったく委ねられています。そこでは「彼のもつ力と、その力がつくりだすものとの両方は切り離され、彼自身とは異なった何かになり、他人が判断し、利用する何かになる」(同 九八ページ)。フロムはこう指摘します。「彼の同一性の感情は……彼が演じる役割の総計によって構成されることになる。すなわち、『自分は他の人のもとめる通りのものである』ということなのだ」(同)と。

人間は自己との同一性を疑っては生きることができません。だから、市場的構えに陥った人間の場合は、同一性の確信を「自己と自己の力とによってではなく、他人の自分に対する意見によって得ようとする。彼の名声、身分、成功は、いいかえれば、彼がかくかくの人である」と他人に知られているという事実は、同一性の純粋な感じの代用物なのである」(同)。だが、そのことによって彼の自我は玉ねぎのようなものになってしまう。つきからつきへと皮がむかれてゆくが、核はついに発見されない。そこにあるのはさまざま



「他人が自分を見る見方」の集積でしかないので。

そして、自己自身をそういう仕方では経験するのである以上、他人を別な仕方では経験するわけがないのです。自己自身を経験する仕方が同時に他人を経験する仕方を決定するので、経験は、自己自身の場合にも他人の場合にもいわばその人格の核に届かない。ただその場に必要なる一つの「役割」パーソナリティー」を演じている者としての彼なり彼女が関心と呼ぶだけなのです。人間関係はおよそ表面的なものにならざるをえませんが。

フロムは最後に市場的な構え（態度）を特徴づけるきわめて重要な指摘をおこなっています。

「市場的構えがもつ本性は、どんな種類の特殊な、永久的な関係もつくりあげず、態度をいつでも変えることができる、というまさにそのことにあり、そうしたことがこの構えのもつ永久的な属性である。この構えにおいては一番よく売れるものもつともよく発展する。ある一つの特別な態度が支配的なのではなく、基本的なものは空虚さであり、それが望ましい属性によって非常に速やかに満たされるのである。……市場的構えの前提は空虚さということに、すなわち、変化しなければならぬような何かがある。……きまった属性がない、ということにある」

（同 一〇二—一三ページ）

こうして、今日の社会に生きるぼくたちは知らず知らずのうちにみずから「市場的構え（態度）」に巻き込まれ、それに浸潤され、自分の実存的な空洞化に陥ってゆくのです。

今日の性の快楽主義というスクリーンに映し出されているものは、実はこの「空虚さ」に怯えているぼく

たちの姿ではないでしょうか。

性の快楽が今日のぼくたちにとって実生活でのエロスの関係の空洞化から逃避するための「外部」です。いいかえれば、エロスの関係は現実の人間と人間との関係のなかに深く生きられることなく、また、生きることができないからこそ、「消費」の対象に変えられねばなりません。

ここで、あらためてぼくたちは先におこなった人間における性的欲望の固有な性格、そのエロスの「実存的性格」に関する考察を思い起こす必要があります。性的欲望は、本質的にコミュニケーション的欲望であり、ふつうに思われているよりもはるかにそれ自身が精神的な欲望なのです。それはまさにそのエロスの本質からいって一人で成り立つ欲望ではありません。いうまでもなく、たんに性器としての相手の存在を必要とするという意味ではなく、性的欲望を「共に生きる」エロスのパートナーを必要とするという意味です。ところで、そうしたパートナー関係において互いが入り得るかどうかということは、まさにその二人が生きようとしている二人の関係の全体の方に依存します。そして、二人の関係のあり方はそれぞれの人間の人生態度のいわば実存的な重量をひきずって結ばれるのであり、絶えずその重みに耐えうる質を問われ、試練にかけられねばならないものとして成立します。

つまり、一言でいえば、今日の社会——依然として家長制の男性中心主義的な抑圧の構造が解消されていないだけでなく、これまで見てきたような「市場的構え（態度）」が生みだす新たな自己疎外現象がそのうえにおおいかぶさってくる——のもとでは真に深いエロスの質をもった性的な満足をもたらす両性の関係が実際の生活で成立する可能性は実はきわめて少ないのです。



FROMM, ERICH

否、むしろその困難は増大しているといつてよいかもしれません。

既に、フロムは現代文明の行く末に関してつぎの観察を披瀝していました。

「事実、ヨーロッパや北アメリカの官僚的な産業主義的な文明は、新しいタイプの人間を創造した。すなわちそれはヘオーガニゼーション・マン（組織人間）、ヘオートマン・マン（自動機械的人間）、ヘホモ・コンシューメン（消費的人間）といえるものであり、さらにはヘホモ・メカニス（機械的人間）でもある。それは機械的なものすべてに強心を惹かれ、生きているものに反発する傾向をもつ機械部品のような人間という意味である。人間のもつ生物学的・生理学的な構造は「機械的人間」をしてもなお、性的欲望をもち、女を求めるという強い性衝動を彼に与えることは事実である。しかし機械的人間の女に対する興味が漸減しつつあることは間違いない。「ニュー Yorker」の風刺漫画に、このことを実にものろく指摘したものがあつた。女店員がある商標の香水を若い婦人に売ろうとして、こう言っているのである。「新しいスポーツ・カーのような匂いです」。事実男性の行動を観察すれば、今日、この漫画は気のきいた冗談以上の意味をもつことを認めるだろう。スポーツ・カー、テレビ、ラジオのセット、宇宙旅行のほうが、女や恋や自然や食物よりも興味があり、生よりも生のない機械的なものを取り扱うほうに刺激される男性が、実に多いことは明らかである」

（『悪について』六七一―六八ページ）

ここでフロムが指摘している問題が最近日本でも大きく注目されだしていることについては多言を要しないでしょう。

こうして、今日の社会のもとでは現実のエロスの関係はさまざまな疎外を蒙っているのです。この疎外はそれ自身の疎外された表現をこの社会のなかに見いだします。ぼくは、それが今日ぼくたちの社会に溢れかえっている性的快楽主義だと思えます。つまり、へ消費対象としてメディアがつくる想像の世界のなかでイメージ商品にパッケージ化された性的快楽の姿がそれです。

前章で見たようにフロムはフロイトの「性的欲望」観をからかって、そうした欲望観においてはマスターベーションが性的満足を得る理想的な方法だということになるだろうと述べましたが、今日の社会はまさにそれを「理想的な方法」として採用せざるをえない構造をもっているのだといわねばならないでしょう。なぜなら、今日の社会は実際の人間関係におけるエロスの実現をひどく困難にしようが故に、その代償的な――必然的に疎外され、歪みをもたせられた――満足を生身の相手を必要としないイマジネーションの世界に求めさせるのであり、こうして今日の性的快楽の意識はそのマスターベーション的・オナニズム的性格を色濃くもつものとなるのです。

さて、愛についてさまざまな考察をおこなってきたぼくたちにとって右に述べてきた問題はどのような関わりをもっているのでしょうか。

それは、一言でいうならば、現代における愛はそうした「市場的構え（態度）」――および、それと深く結びついた現代文明のさまざまな非人間的な抑圧的傾向――に自分が巻込まれてゆくことにたいする闘いをおしてこそはじめて実現されてゆくのだということです。一方からいえば、ぼくたちはこの「市場的構え（態度）」に自分自身がおかされてゆくことによって自分のなかの愛の理解が、あるいは愛の感受性が変質し歪曲



されてゆくことにたいして精神を研ぎすまし自分を守ってゆかねばならないし、他方では、真の意味での愛の〈経験〉はつねにこの「市場的構え(態度)」を突き破ってしまうものとして成立し、それにたいする批判あるいは闘いそのものとして成立するのです。

この意味で、ぼくたちはこのようにいうことができるのではないのでしょうか。すなわち、一つの愛を生きることは、たんにその愛によって結ばれた相手との関係を生きたことだけにとどまらず、今日、それは一つの世界観的な選択を意味する。つまり、市場的構え(態度)を自己の生き方にはしないという一つの社会的態度・人生態度の選択を意味すると。

ぼくたちは、フロムの愛の概念がなによりも「愛する能力」の形成への問いを立てる概念であることをくりかえし見てきました。今ここで明らかになることは、この「愛する能力」あるいは「生きることへの愛」は今日なによりも「市場的構え(態度)」との鋭い対決として追求されるのだ、ということなのです。

フロムはここに生じている問題の関連をもっと掘り下げて考察することを「愛するということ」以降の自分の課題の一つとします。『悪について』と「生きるということ」はどちらもこの課題に深く関わっています。最後に、ぼくたちはこの講義の最後の締めくくりとして「生きるということ」が提出している問題を取り上げてみたいと思います。

## 十八 結びにかえて

先にはよくはこういいました。一つの愛を生きることとは、たんにその愛によって結ばれた相手との関係を生きたことにとどまらず、今日、それは一つの世界観的な選択、一つの社会的態度、人生態度の選択を意味すると。

フロムが死ぬ四年前、一九七六年に発表した『生きるということ』はまさにこの問題を追究した著作といえるでしょう。それは、今日の人間につきつけられているこの選択の問題を、「持つ」という実存様式を選ぶのか、それとも「ある」という実存様式を選ぶのかの鋭い根源的な選択の問題としてぼくたちのまえに提起するものであり、それはごく小さな著作でありながら、フロム自身のまさに「生きる技術」の思想が凝縮された、彼がこの世に残した最後のメッセージともいえる著作なのです。

この著作の原題は「持つのか、それとも、あるのか? TO HAVE OR TO BE?」というものです。この選択の意味するものとは何でしょう。

ここで前章の議論を少しふりかえりましょう。「市場的構え(態度)」は自分という存在を「商品」として経験する、そういう自己経験のあり方から生まれてきました。また、この構え、性格の方向性は生きることの意味やイメージをもつばら「消費」という脈絡・発想のもととらえる生活観・人生観と切り離し難く結びついていました。また、この二つの態度が現代人の支配的な態度になったことの社会的要因は資本主義社会の巨大な発展にあります。



そして、資本主義社会は、人生観、もっぱら「所有」の増大のなかに自分の存在の価値の増大・力の確証を見いだす精神的態度に圧倒的多数の人間が組み込まれてゆくことを、自分が成立するための精神的・文化的前提とし、また不断にそれを再生産するのである。またこの資本主義社会のシステムはその内部に巨大な破壊衝動を生みだしてゆくシステムです。先進産業諸国に溢れかえるきらびやかな「消費」の背後には、それを可能にする陰の条件として第三世界地域の恐るべき貧困と資源収奪が控えており、また先進産業社会のなかでは激烈なその競争社会と管理社会の仕組みのなかに日々第三世界とは異なった別な形での人間生活の貧困化と疎外が進行しています。そのことは現に毎日ぼくたちが目撃している現代の現実です。

ところで、フロムはこうした事態の成り行きや「市場的構え(態度)」と消費主義的的人生観を根底から批判しようとして、その根底につきの問題が横たわっていると考えました。彼の言葉を引きましょ。

「偉大な(人生の教師たち)は、持つこととあることとの間の選択を、彼らのそれぞれの体系の中心的な問題としてきた。……(中略)……長年にわたって私はこの区別を深く心に刻みつけ、その経験的な基礎を求めて、精神分析の方法による個人および集団の具体的な研究を行ってきた。私の見たものは私を次のような結論に導いた。すなわち、この区別は生命への愛と死せるものへの愛との間の区別とともに、実存の最も重大な問題としての意味をもつこと、そして、経験的、人類学的、精神分析的データは、持つこととあることは二つの基本的な実存様式であって、そのそれぞれの強さが個人の性格やいろいろな型の社会的性格の間の違いを決定する、ということに明らかにする傾向をもつということ。」

(『生きるということ』三四ページ)

「持つ」という実存様式とは、自己自身にたいしても、他者にたいしても、また世界・自然にたいしても、すべてのことに関して「持つ・所有する」という関係を取ることで関わりとする実存のあり方・様式を表わします。

その人間がどのような仕方であって実存しているかということは、その人間が自己自身・他者・世界・どのような関係の仕方・取り方をしているかということにはかなりません。関係のあり方を問うことによってこそ実存のあり方を問うことができます。

たとえば、フロムは消費主義と「持つ」という実存様式との関係をこう述べています。

「消費主義に内在する態度は、全世界を飲み込もうとする態度である。消費者はミルクびんを求めて泣いている永遠の乳飲み子である。……(中略)……要約すれば、消費することは持つことの一つの形態であり、それもおそらくは今日の豊かな産業社会にとつての最も重要な形態である。消費することの特質は二義的である。すなわちそれはまず不安を軽減してくれる。というのは、消費されたものは奪われることがありえないからである。しかし、それはまたより多く消費することをも要求する。というのはいつたん消費されたものはすぐに私を満足させることをやめるからである。現代の消費者はつぎの定式で自分を確かめるだろう。私は、私が持つところのものであり、消費するところのものである。」

(同 五〇ページ)

これにたいして、「ある(存在する)」という実存様式によってフロムが指し示そうとするのは、彼の言葉を



引けば、「人が何も持つことなく、何かを持つと渴望することもなく、喜びにあふれ、自分の能力を生産的に使用し、世界と一つになる実存様式」(同 三九ページ)です。

既にぼくたちはフロムにとって「生命・生命的なもの」の概念がもつ意味をいろいろな形で見てきました。たとえば、「人間における自由」ではこういわれていました。「生きてある (to be alive) という概念は動的なものであって静的なものではない。存在ということと、有機体のもつ特殊な力の展開ということとはまったく同じ意味である」(同 三九ページ)と。

この点でいえば、『生きるということ』でいわれる「ある」という実存様式とはフロムの思索の根底を一貫して形づくってきた「生命」の概念に基礎をおくものです。彼は現代社会における人間の自己疎外の事態——まさに、彼の「市場的構え(態度)」の議論を通じてこれまでぼくたちが見てきた——を鋭く批判するなかで、人間が真に生命的に実存する (to be alive) ことは「持つ」という実存様式をとることと鋭く対立することなのだということをこれまでにもまして強調するようになるのです\*。

前にも述べたように、「善く生きよ。生を生にふさわしく十全に深く生きよ」というフロムの呼びかけは「君の存在を十全に深く存在せよ」という呼びかけとなるのです。

そして、ここで注目しておきたいのは、この「ある」という実存様式はフロムにとつてまた「自由である」ということの真の意味を形づくるものだという点です。つぎの一節は、フロムの考える「自由」というものをととてもよく表わしているとはくには思われます。

「私たちが持つ様式、つまりあらゆる様式を減らす——すなわち、安心感と同一性を見いだすために、持

っているものにしがみついたり、へそれを抱いていたり、自我や所有物に執着しなくなる——度合いに  
応じてのみ、ある様式は現われることができる。……しかし、たいていの人々にとっては、持つ方向づ  
けを捨てることはあまりにも困難である。そうしようとするいかなる試みも、強い不安を引き起こし、  
身の安全がすべて失われたような、泳ぎも知らないのに大洋に投げ出されたような、感じを覚えさせる。  
彼らは財産という松葉杖を捨ててしまえば、自分自身の本来の力を用いてひとり歩き始めることができ  
ることを知らない。彼らを引き止めているのは、一人では歩けないのだ、もし持っているものによつ  
て支えられなければ倒れるのだという幻想である。」  
(同 二二八ページ)

ここで執着的に「持つ」ことが追い求められている所有物とはたんにいわゆる物財だけではありません。  
自分の「自我」、性格、経歴、知識、信条、習慣、等もこの「持つ」という執着的欲望の対象となり、また恋  
人、妻、わが子、等さまざまな愛の相手もまたこの対象となります。さらにまた、たとえば自分の性的欲望  
もまた。

しかし、いうまでもなく、そうした本来的には「生命的な存在」が「持つ」という執着的な欲望の対象と  
なる場合には、その存在はもはや「生命的な存在」として求められ欲求されているのではなく、自分の意の  
ままになり、自分の支配力を不安なく確認してくれる存在、つまり、「物」として求められ、目指され、「物」  
に変えられてしまっています。「持つ」という執着的な欲望がとりむすぶ関係のなかでは、相手のであれ、  
自分のであれ、生命的な存在に本質的な(自由)——成長し、伸長し、屈伸し、変化に対応して変化し、展  
開する——という属性はまさに「持つ」ということを不可能にさせてしまう力として恐怖され、忌避されて



います。

《自由》に込めることのできるものは《自由》だけです。《自由》は本質的にコミュニケーション的な存在です。コミュニケーション的な環境に包まれることなしには生きてゆけません。つまり、相手の変化にあわせて自己を変化させ、相手の欲求を自己のなかに取り入れ、受容し、それと重ね合わせ統一できる自己の欲求を新たに自分のなかに作りだし、その自由な屈伸性に満ちた相手との関係のなかで、相手とともに何かを新たに共同で創造してゆくという力なくして、《自由》を《自由》として存在させることはできません。あるいはこうもいえるかもしれません。《自由》は真の意味でのエロスの優しさと柔らかさに包まれた環境を必要とし、要求すると。

だが、そうであるからこそ、フロムにとって真の自由とはこの執着的な「持つ」という欲望からの解放によってこそもたらされるものなのです。初めてそのとき、人間は自己の内なる真に「生命的なもの」に、また世界の内なる「生命的なもの」に我が身をゆだね、それを十全に生きることが可能となるのです。

フロムは言います。「その時こそ、その人の前には世界が開かれ、世界と完全に関係をもつことができるのである」（『悪について』、一一四ページ）と。そのことが、すなわちフロムにとって《自由》にはかなりません。閉鎖を開くこと、解放されること、世界あるいは相手との真の交流・交渉に入ること、この交流・交渉のもつ本質的な冒険的・創造的性格、新しい出会いとそれのもたらす新たな誕生、こういう諸契機とフロムの《自由》のヴィジョンは切り離せないものです。

「持つ」という実存様式は、まさに自分を自己の《外部》に、つまり、その「物」として固定化された執着物のなかへと疎外することです。自己の実存の中心から、その所有物へと逃避すること、自分の生命的な

《自由》から逃げ出すことです。それゆえに、フロムにとっては「持つ」という実存様式ほど愛にとって敵対的なものはないということになります。

フロムによれば、愛とは、自己のうちなる真に「生命的なもの」をそれにふさわしく実現し生き抜こうとする、各人の自由で冒険的な企てがはじめて生み出す人間の絆であり、あるいは、そうした企てを励ます最大の人間の絆なのです。

つぎの彼の言葉は真に記憶にあたいする言葉だと、ぼくは思います。

「一人の人間が自分たちの存在の中心と中心で意志を通じあうとき、すなわちそれぞれが自分の存在の中心において自分自身を経験するとき、はじめて愛が生まれる。この『中心における経験』のなかにしか、人間の現実はない。人間の生はそこにしかなく、したがって愛の基盤もそこにしかない。そうした経験にもとづく愛は、たえない挑戦である。それは安らぎの場ではなく、活動であり、成長であり、共同作業である。調和があるのか対立があるのか、喜びがあるか悲しみがあるかなどといったことは、根本的な事実には比べたら取るに足らない問題だ。根本的な事実とはすなわち、二人の人間がそれぞれの存在の本質において自分自身を経験し、自分自身から逃避するのではなく、自分自身と一体化することによって、相手と一体化することである。愛があることを証明するものはただ一つ、すなわち二人の結びつきの深さ、それぞれの生命力と強さである。これが実ったところのみ、愛が認められる」

（一五四ページ）



最後にもう一度、フロムが「愛するということ」のなかでフランスの古いシャンソンにあるとあって紹介してくれた言葉をひきたいと思います。ぼくの大好きな言葉です。

### L'amour est l'enfant de la liberté

愛は自由の子

\*「生きるということ」には、「持つ」と「ある」の二つの実存様式の鋭い対置をとおして現代人の日常生活を観察するとき、そこに見えてくるさまざまな問題がわかりやすく描き出され、フロムの示すさまざまな洞察がぼくたちを刺激します。

ここでは一つだけ紹介しておきましょう。

第二章「日常経験における持つこととあること」の第一節「学習すること」をフロムはこう書き出しています。

「持つ実存様式の学生は、講義に耳を傾け、講義の言葉を聞き、それらの言葉の論理構造と意味とを理解し、できるかぎり、すべての言葉を彼らのルーズリーフ式のノートに書き込む——のちになって、筆記したものを暗記して試験に合格できるように。しかしその内容が彼ら自身のそれぞれの思想体系の一部となって、それを豊かにし、広げることにはならない。学生はその代わりに、彼らが聞く言葉を思想あるいは全体的

な理論の固定したいくつかの集合に変貌させ、それをたくわえる。学生と講義の内容とは互いに無縁のままであって、ただそれぞれの学生が、誰かほかの人の所説……の集積の所有者となったというだけのことである。」

(同 五二ページ)

「学ぶ」という世界との関わりを「持つ」という関係においてとらえ遂行しようとする学生を根本的に特徴づけるもの、それは何か。一言でいえば、そこでは「生命的なもの」「生きた過程」が消失し、代わりに既に出来上がり済みの、生成の過程を終えてしまつて固定化した「物・モノ」的存在が支配する関係が生まれており、しかもまた、そうした物的関係の根本には「無関心」が支配的な原理としておかれているということでしょう。

「持つ」という関係は、総じてその根本に「持つても持たなくてもよい」、つまり、持ち主と持ち物との関係は根本的には外面的・非本質的であり、「無差別 indifferent」的であるという関係をおいています。暗記物的な知識は、誰もが経験から良く知っているように、必要が過ぎればたちどころに忘れ去られてしまうものです。それは、そもそも暗記された知識とぼくたちが外面的な、根本的には「どうでもよい」関係で結ばれているにすぎないからです。そしてまた、暗記においては知識が暗記できるように提供されていなければ、つまり「物・モノ」のような固定した形をとつた知識として提供されないといないと、ぼくたちは困惑し、不機嫌になり、いらつくことになるでしょう。そうでないと、それは時々必要に応じて手早く「消費」できないからです。暗記するにせよ、消去するにせよ。

「実際、持つことを世界に対する主たる結びつきの形としている人にとつては、容易にピンで留める(あ



るいはペンで留める) ことのできない観念は、恐ろしいものなのだ——成長し変化し、それゆえ支配できないほかのすべてのものと同じように。(同)

これにたいして、「ある」とは、もしそれを失えば(あるいは、獲得すれば) 根本的にぼくたち自身が変質してしまう(あるいは、変革される) 関係において何かあることとぼくたちが結びあっている関係を意味します。ぼくたちの生命の發揮・展開にとって本質的・内在的に関わりのあるものがそこでは問題となるのです。フロムはこう指摘します。

「学習の過程は、世界にたいしてある、様式で結びついている学生にとっては、まったく異なった特質を持っている。まず第一に、彼らは一連の講義に、たとえそれが第一回の講義であっても、白紙の状態で出席することはしない。彼らはその講義が扱うはずの諸問題についてあらかじめ思いをめぐらしているの、彼らの頭には、彼らなりのある種の疑問や問題がある。彼らは……それに関心を抱いている。言葉や観念の受動的な入れ物となることはなく、彼らは耳を傾け、彼らは聞く。そしてこれが最も重要なことだが、能動的、生産的な方法で、彼らは受け入れ、彼らは反応する。彼らが耳を傾けるものは、彼ら自身の思考過程を刺激する。……彼らが耳を傾けるのは、一つの生きた過程である。彼らは関心を抱いて耳を傾け、講師の言うことを聞き、聞くことに反応して自発的に生命を得る。……講義を聞いたあとで、それぞれが聞く前の彼もししくは彼女と異なった人間となったのだ。」

(同 五二ページ)

ただし、フロムはつぎのことをつけくわえることを忘れてはいません。

「もちろん、この様式の学習が普及するのは、講義が刺激的な材料を提供したときに、初めて可能である。空虚なおしゃべりには、ある様式で反応することはできないのであって、そのような場合には、ある様式の学生は、まったく耳を傾けずに自分自身の思考過程に集中することを、最上と考えるのである。」(同)

今日の日本の学校教育の大部分の領域が「持つ」様式の関係で占められていることを指摘することは、もはや蛇足というものでしょう。だが、つぎのことだけはやはり確認しておきましょう。それは、この「持つ」様式の長きにわたる支配のなかでぼくたち自身のなかの「学ぶ」ということのイメージがまったく貧困化してしまっていることです。「ある」様式において「学ぶ」「知る」という活動を発見すること、そのヴァイジョン・イメージを再獲得すること、それはぼくたちの人間的成長にとって、また、新しい自由で解放的な人間関係を生活のなかに生みだしてゆくうえで、緊急かつ最大の課題の一つとなっているのです。およそあらゆる人間関係は同時に教育関係であり学習関係です。逆にいえば、どのような教育・学習関係を獲得するかという問題はいかなる人間関係を生活の主軸的な関係として獲得するかという問題に等しいのです。



本書でふれられている本や歌、映画の一覧

本

- ミハイル・パフチン 『小説の言葉』 新時代社
- 吉野源三郎 『君たちはどう生きるか』(岩波文庫) 岩波書店
- チエーホフ 『箱に入った男』 チエーホフ全集、第十一巻、中央公論社
- ジョン・スチュアート・ミル 『自由論』(岩波文庫) 岩波書店
- 『女性の解放』(岩波文庫) 岩波書店
- ミヒヤエル・エンデ 『モモ』 岩波書店
- ミヒヤエル・エンデ 『オリーブの森で語りあう』 岩波書店
- ジャンポール・サルトル 『作家の声』(『シチュアション IX』) 人文書院
- 石垣りん 『石垣りん詩集』(現代詩文庫) 思潮社
- ゴーゴリ 『死せる魂』 岩波文庫 岩波書店
- 柳宗悦 『民藝四十年』 岩波文庫 岩波書店
- ヴァルター・シュバルト 『宗教とエロス』 法政大学出版局
- ナット・ヘントフ 『ジャズ・カントリー』 品文社
- 茨木のり子 『詩のこころを読む』(岩波ジュニア新書) 岩波書店

- 森有正 『遙かなノートル・ダム』 筑摩書房
- アーノルド・ウエスカー 『四季』(『ウエスカー全作品3』) 品文社
- ジャン・コクトー 『恐るべき子供たち』 新潮文庫 新潮社
- マルカムX 『マルカムX自伝』 河出書房
- ローザ・ルクセンブルク 『ローザ・ルクセンブルクの手紙』 青木文庫 青木書店
- ローザ・ルクセンブルク 『ロシア文学論』(『ローザ・ルクセンブルク選集4』) 現代思潮社
- カール・マルクス 『経済学・哲学手稿』 岩波文庫
- シャルル・フーリエ 『四運動の理論』 現代思潮社
- 吉野弘 『吉野弘詩集』(現代詩文庫) 思潮社
- アリス・ウォーカー 『カラー・パープル』(集英社文庫) 集英社
- マヌエル・プイグ 『蜘蛛女のキス』 集英社

歌

- C D リクオ 『時代を変えたい』
- C D ザ・ブランキー・ジェット・シティー 『BANG』
- C D 加川良 『ONE』



CD ジョン・レノン 『ジョンの魂』

CD 長瀬剛 『JAPAN』

映画

ステイブ・スビルバーグ 『カラー・パープル』

ヘクトール・バベンコ 『黄昏に燃えて』

ヘクトール・バベンコ 『蜘蛛女のキス』

放送

NHK衛星放送 特集 『ジャンソン・ド・パリー—ジュリエット・ダレコ』

エーリッヒ・フロムの主な諸著作（年代順）

『自由からの逃走』 一九四五年 東京創元社

『人間における自由』 一九四七年 東京創元社

『精神分析学と宗教』 一九五〇年 東京創元社

『夢の精神分析』 一九五一年 東京創元社

『正気の社会』 一九五五年 中央公論社

『愛するということ』 一九五六年 紀伊國屋書店

『禅と精神分析学』 一九六〇年 東京創元社

『人間の勝利を求めて』 一九六一年 岩波書店

『疑惑と行動』 一九六二年 東京創元社

『革命的人間』 一九六三年 東京創元社

『悪について』 一九六四年 紀伊國屋書店

『社会主義ヒューマニズム』 一九六五年 紀伊國屋書店

『ヒューマニズムの再発見』 一九六六年 河出書房新社

『希望の革命』 一九六八年 紀伊國屋書店

『破壊』上 下 一九七三年 紀伊國屋書店

『生きるということ』 一九七六年 紀伊國屋書店

『フロイトを超えて』 一九七九年 紀伊國屋書店

『反抗と自由』 一九八一年 紀伊國屋書店

ライナー・フランク 『エーリッヒ・フロム—人と思想』 紀伊國屋書店



この本につながってゆく構想は何年も前からぼくのなかで立てられては崩され、また立てられていた。二つのことだけははっきりしていた。ひとつは、専門的な意味での哲学などにはまるで無縁な人たちにも読んでもらえる、できるだけ平易な、そしてあくまでぼく自身の言葉で書かれた本であること。もうひとつは、その本はさまざまな文体で構成されていて、そのことがおのずとぼくのなかのさまざまなへ声を引き出し、響きあわせる、いわばポリフォニー的な雰囲気満ちた本でなければならぬということであった。

この本を担当した編集者はぼくよりずっと年下のまだ二十代の女性編集者だが、彼女にぼくは時々会ってはぼくの立てられては崩れる構想について語った。書きためていた文章を配列しなおしてみたり、新たに書き足したりもしたが、結局一冊の本を生み出すほどの心の高揚をぼくは自分のなかにつくりだすことができないまま、三年ほどの月日を見送った。その間に父の死を見送りました。

卒業生のOさんが書き残していた詩をあらためて読み直したことがきっかけとなった。彼女は、ぼくが今年の春まで勤めていた近畿大学青踏女子短期大学でぼくのゼミの学生であり、今から三年前の三月に卒業したのだが、そのときゼミ・レポートの代わりに二十篇の詩をぼくに書き残していったのだ。その詩を机の奥から引っぱりだし読み直して、ぼくは昨年の春に本書の冒頭においた「自由という経験」の第一稿を書いた。

それを書いて、いわばはじめてぼくの心が定まった。誰にむけて、どういう心持ちで何を書くのかということが自分にはっきりしたのだ。一九八七年以来ぼくが勤めた女子短大でぼくが考え、経験し、語り、また語ろうとしたこと、さらにはぼくの夢見たことや空想を書こうと決めたのだ。

本書に納めてある「プロフィール」と題された一連のエッセイを読んでもらえば、この六年間のぼくの感情と思考の横顔がわかるだろう。そして、この本にはそのような顔つきの六年間にこの女子短大でぼくが言葉をかかわした幾人もの学生たちとの思い出が詰まっている。

〈経験〉という言葉はぼくはこの本のなかで多用している。「ぼくの空想授業プラン」の冒頭でぼくはこう書いている。

「たとえば、ただ概念だけがパッケージされたプラスチック製の言葉に代えて、響くへ声に担われ肉体を震わせたりよじらせたりして語り出される原初の言葉が回復されねばならない。だがまた、回復されねばならないのはたんに言葉がもともと持っている肉体的な音楽性だけではない。同時にまた言葉がもつイメージの喚起力が、言葉の絵画性が回復されねばならない。生きた言葉は必ず一つのイメージのなかを、一つの画像のなかを生きている。生きた言葉はつねに、その言葉をその人間に発見させるきっかけとなった彼自身の側の〈経験〉、その経験の記憶としての一つの画像・イメージを生きている。」

言葉がぼくのなかで生きられる瞬間、〈経験〉される瞬間こそを書きとめたいというのが、文章というものを書き始めて以来つねに変わることなきぼくの願望であり、自分に与えた基準であり、またぼくの方法であ



った。

その瞬間、言葉は〈声〉とイメージに満ちている。そういう言葉をぼくがとらえ、書きとめることができるとき、ぼくは認識することと伝達することを表現という行為のなかで瞬時に統一しているはずだ。そのとき、ぼくは概念ではなく、〈経験〉を提出することができているはずだ。いいかえれば、〈生きること〉の記憶あるいはヴィジョンを。

そういう言葉をぼくはこの本でどれだけ書けただろう。

もし、いささかなりとも書くことができたとすれば、それはたいいかつてぼくの学生であった彼女たちのおかげである。だから、本書の成立は何よりもまず彼女たちに負っているのだ。

「愛について——フロムを読む」は当初はもつとずっと小さな章で終わるはずだった。だが、書いていくうちに膨れあがって、本書の最大の章をかたちづくることとなった。とはいえ、ぼくは実は自分が問題を論じたとは少しも思っていない。そのことは尊敬するフロムに関するぼくの小さな批判の一節が暗示しているし、また正直に告白すればぼくはこの章を書く作業をおしてはじめてフェミニズムに儀礼をこえた関心を持ちだしたのである。

本書は実際女性たちに負うところが大きい。

ここにぼくはつぎのことを銘記しておきたい。それは、この本は掛値なしにぼくと編集者の三宅由香里さんの共同制作作品と呼びうる実質を備えているということである。彼女にぼくは書き上がるたびに原稿を送り、彼女はそれに克明に批評の朱を入れてぼくに送り返した。彼女は自分の感想をけつして偽らない人であったから、彼女の支持をその原稿が得たときは、ぼくは大いに励まされた。この幾度ももの往復作業のなか

でこの本は生まれたのである。

そして、いつものことだが、最後に妻が校正刷りを読み、すげすけと批評し、ぼくはそれを受け入れてかなりの修正を加えた。

最後になるが、表紙の少女の絵はぼくの妹夫婦の友人の濱嶋みどりさんの絵である。ぼくはそれを見たとき、この本をせひその絵で飾りたいと思った。存在の奥底に「潜んでいるもの」のまなざしをこの少女の絵は描きだしているからである。彼女は快くそれを許してくれた。この場を借りてお礼をいいたい。

まったく、このようにして多くの女性の力を借りて本を生みだせたことはぼくのかつてない名譽といえるだろう。

一九九三年 九月一日

