

フロイトの「世界観」―「運命」と「断念」―(下)

飯 岡 秀 夫

FREUD'S discussion on "A WELTANSCHAUUNG" ―"Ananke" and "Renunciation"― (2)

Iioka Hideo

Summary

Freud named his own "world view (WELTANSCHUUNG)" a "scientific world view". What kind of "world view" is Freud's "scientific world view"? What characteristics does it have? What kinds of Problems lie in it? It is the primary theme of this paper to discuss such questions. Freud challenged idea struggles with the "scientific world view" which he was embracing against other "world views", which were dominant at his age, for example, "Marxist view of world", or "religious view of world" in particular. How did Freud criticize these "world views"? The second theme of this paper is to discuss it. This study is developed with two keywords of "destiny (Ananke)" and "renunciation".

目 次

序. 「運命」と「断念」

第1章 フロイトの「世界観」、その特質、その問題点

1. フロイトの「世界観」とその形成

- イ. 「科学的世界観」とはどのような「世界観」か
- ロ. フロイトに於る「科学的世界観」の形成

2. 「科学的世界観」の特質

- イ. 特質1. 「世界の統一的解釈」の不可能性
- ロ. 特質2. 「啓示」、「直覚」、「予覚」の排除
- ハ. 特質3. 「科学的真理」の微弱性
- ニ. 特質4. 「価値自由」な精神態度の要請
- ホ. 特質5. 魂に慰藉あるいは高揚をもたらすことができないもの

ヘ、特質6. 現実的外界への依存性

3. フロイトの「(科学的) 世界観」の問題点

イ、特質7. 「決定論的世界観」

ロ、特質8. 「科学的世界観」の理念・目標 — 「情動的断念」から「知性による断念」へ —

ハ、「科学的世界観」の問題点 (以上前号)

第2章 「マルクス主義的世界観」批判 (以下本号)

1. マルクス主義の補足

2. 実践的マルクス主義 (ポリシェヴィズム) 批判

第3章 「宗教的世界観」批判

1. 「宗教的観念」生成の論理 — 「宗教」は幻想である —

イ、「運命」の圧倒的暴威

ロ、「寄辺ない状態」 — 「父親 (両親)」という「最高権力者」 —

ハ、「運命→神」という「最高権力者」

ニ、「宗教的観念」の生成とその「幻想」性

2. 「宗教」の本質は「神経症」である

3. 宗教は「知性優位の人間」育成 — 「情動的断念」から「知性による断念」への転換 — を妨げるものである

4. 「共同生活 (文明)」の要求 (殺すな、盗むな etc.) の基礎に「宗教」を置くのは危険である

第4章 「情動的断念」から「知性による断念」へ — 「知性優位の人間」の育成 —

1. 「技術的理性」の能動性

2. 「倫理」の情動性と能動性

3. 「知性優位の人間」の育成 — 「情動的断念」から「知性による断念」へ —

結び、「われらの神口ゴス」の行方

第2章 「マルクス主義的世界観」批判⁽²⁵⁾

フロイトの「(科学的) 世界観」とマルクス主義の「世界観」とは、両者ともに人間存在の「現実的外界 (自然)」への依存性を強調している点および科学と技術を基礎にしてそれにたちむかう人間の科学的営為を信頼しているという点で、同じ根っこを共有している。それ故、両者は極めて接近している。マルクス主義の「世界観」も「科学的世界観」なのである。両者は共に「科学的世界観」を共有しているということから、フロイトは一方に於て「実践的マルクス主義 (ポリシェヴィズム)」の誤りを批判しつつ、他方に於て、自身のマルクス思想・理論の多大な誤解・曲解にもかかわらず、マルクス主義を補足して「真の社会学」を構築することを志向してさえているのである。以下、「マルクス主義の補足」→「真の社会学」の構築という側面と「実践的マルクス主義 (ポリシェヴィズム)」批判という側面とから、フロイトの「マルクス主義的世界」の批判を要約することにしよう。

1. マルクス主義の補足

「経済的諸関係」がいわゆる「上部構造 (学問・芸術・倫理 etc.)」を規定していることを看破したマルクス主義をフロイトは高く評価している⁽²⁶⁾。また「生産力 (科学による人間の自然力支

(25) 「マルクスとフロイト」については、別稿で詳論されなければならない。それ故、本稿では、その要点のみを論ずるにとどめる。

(26) 「マルクス主義の強みは人間の経済的諸関係が人間の知的、倫理的、芸術的態度に及ぼすところの、避けうべからざる影響を鋭く指摘した点にあるのです。それによって従来ほとんど完全に誤解されてきた数々の因果関係や依存関係がその正体を現したのです。」(参考文献 [I]、[II]、P. 533)。

配)」が「生産関係（社会的諸関係）」に影響を及ぼしそれを変更していくというマルクス主義のテーゼを、次の言葉で、そっくりそのまま認めている。

「自然力の支配が進行して、それが人間の社会的諸関係に及ぼした影響は見誤ることのできないものです。青銅や鉄というような金属の使用は、それまでの文化期とそのもろもろの社会的制度に終止符を打ちました。火薬と火器が騎士道と貴族政治とを解体させた」のであり、ダイナマイトの爆発力がロシア（ツァー）の独裁政治を運命づけたのだと「私は実際に信じているのです。」（参考文献〔Ⅰ〕、Ⅰ、P.532～3）。

さらにフロイトは、マルクスと同じように、さまざまな科学的発見によって人間の自然力支配が高められその結果人間の欲求充足が容易になることに大きな期待をかけている。その時はじめて社会の変革→新秩序の建設は可能になるであろうと⁽²⁷⁾。

他方フロイトは次の諸点でマルクス主義を批判し、その修正・補足を求めている。フロイトのマルクス主義批判のポイントは、マルクス主義が人間行動の動因を唯一経済的動因にのみ求めている点である⁽²⁸⁾。フロイトは人間行動の動因には、経済的動因と共に心理的動因が働いている、それなのに何故それを無視することができるのか理解に苦しむと、至極当然なことをいっているのである⁽²⁹⁾。

それではフロイトのいう「心理的動因」とは具体的に何をさしているのでしょうか。ひとつは人間の根源的な欲動の働きつまり「自己保存欲動」、「攻撃欲」、「性愛欲求」、「快感獲得と不快回避の衝動」といったものである。それらは経済的諸関係をつくり出す際に関与してただけでなく、どのような経済的諸関係の支配下にあってもその動きは止まるものではない⁽³⁰⁾、こうフロイトは主張するのである。もうひとつの心理的動因は「超自我」の働きである。「この超自我というものは過去の伝統および理想形成を代表し、新しい経済的局面からの働きかけに対してはしばらく抵抗するのです。」（参考文献〔Ⅰ〕、Ⅰ、P.534）。

フロイトのマルクス主義批判の第2のポイントは、マルクス主義が「経済的必然性」の名のもとに、文化発展過程の独自性と「経済・社会的諸契機」へのその能動性を見落としているという点である⁽³¹⁾。さらにフロイトは「階級」形成に関して、それは種族的・人種の差から形成されたとしてしか思えない⁽³²⁾、として、マルクス主義の「自然史観⁽³³⁾」に異を唱えている。

フロイトは以上のマルクス主義に欠如している（と思ひこんでいる）ものを補足する必要がある

(27) 「おそらく未来は、この実験が時期尚早であったことや、社会秩序の徹底的变化はさまざまな新しい発見によってわれわれの自然力支配が高められ、ひいてはわれわれの欲求の充足が容易になるのでない限り、成功の見通しはあまりないということを示すことでしよう。上記のような段階に至った時に初めて、新しい社会秩序というものが大衆の物質的欠乏を放逐するばかりでなく、また個人の文化的要求も聞き届けるようになるということが可能になってくるのかもしれない。」（参考文献〔Ⅰ〕、Ⅰ、P.536）。

(28) 「しかし、経済的動因が社会における人間の行動を決定する唯一の動因であると考えerわけには行きません。さまざまな人間、人種、国民が同一の経済条件のもとでさまざまに行動するという疑う余地のない事実からしてもすでに、経済的諸契機が唯一無二のものでないことは明らかです。」（参考文献〔Ⅰ〕、Ⅰ、P.533）。この言葉はフロイトのマルクス思想・理論の誤解・曲解の一例である。しかし「初期マルクス」特に「経済学・哲学草稿」を直接読んだとは思えない、従って、当時の俗流マルクス主義の公式的解釈の影響下にあるフロイトにとっては、やむをえないことであると思われる。

(29) 「生きている人間の反応が問題である場合に、なぜ心理的因子を無視することができるのか、そもそも理解に苦しみます。」（参考文献〔Ⅰ〕、Ⅰ、P.533）。

(30) 「心理的因子はすでにあの経済的諸関係をつくり出す際に関与していたというだけではなく、経済的諸関係の支配下にあっても人間は他ならぬ自己の根源的な欲動の動き、つまり自己保存欲動、攻撃欲、性愛欲求、快感獲得と不快回避の衝動というようなのははたらかせることができるからです。」（参考文献〔Ⅰ〕、Ⅰ、P.533～4）。

(31) 「最後にわれわれが忘れてはならないのは、経済的必然に支配されている人間集団の上を、文化発展——他の人たちは文明と言っています——の過程もまた経過して行くということです。この文化発展の過程はたしかに他のあらゆる因子に影響を受けはしますが、しかしその起源においてはそれらの因子に左右されないことはたしかであって、それはある有機的過程に比較できます。おそらく自分の方から他の諸契機に影響を及ぼすことが可能なのです。」（参考文献〔Ⅰ〕、Ⅰ、P.534）。

(32) 「私の考えでは社会的差別は、本来は種族ないし人種の差別だったのです。体質的な攻撃欲の大きさであるとか、また集団内部における組織の強固さであるとかというような心理的な諸要因や、すぐれた武器を所有しているというような物質的な諸要因が勝利を決定したのだと考えます。同じ土地の上での共同生活において、勝者は主人に、敗者は奴隷になったのです。」（参考文献〔Ⅰ〕、Ⅰ、P.532）。

(33) フロイトはヘーゲル哲学の沈澱物として、マルクスの思想・理論を次のように批判している。「マルクスの理論の中で、社会形態の発展は自然史的過程であるとか、社会層の変遷は弁証法的過程を通じて次々と起こってくるなどという命題には、私はついて行けませんでした。」（参考文献〔Ⅰ〕、Ⅰ、P.532）と。ここにもフロイトの誤解・曲解がある。フロイトこそ、「社会形態」や「社会層の変遷」のみならず、人間の「心理機構」さらには科学的精神の進歩・発展に至るまで、つまり、人間の文明的発展の全体を「自然史的過程」として、とらえているのに。

ているのだ。

かくしてフロイトはマルクス主義に欠如しているものの補足による「ほんとうの社会学」の構築の可能性を示唆する。欲動素質や人種の差異や文明の変態といった、マルクス主義に欠如している要素・要因を補足して、それと、社会体制や経済諸活動とがいかにからまっているかを究明するならば、マルクス主義の補足の上に立つ「ほんとうの社会学」を構築することになるであろうと⁽³⁴⁾。

2. 実践的マルクス主義（ポリシェヴィズム）批判

以上論じたように、フロイトは誤解・曲解があるにもかかわらずマルクスの思想・理論には一定の評価・共感を示している。しかし、実践的マルクス主義（ポリシェヴィズム）の思想・理論にはさまざまな疑問・批判を投げかけている。そのうちから、特に重要だと思われる3点のみをとり出し、ここで論じておくことにしよう。

第1はその「思考禁止令」への批判である。

「マルクス主義的理論の批判的検討は禁じられており、その正当性を疑うことは、むかし異端がカトリック教会によって処罰されたように罰せられるのです。マルクスの著作は啓示の源泉として、聖書や回教經典の地位を占めるに至りました。」（参考文献〔Ⅰ〕、Ⅰ、P.534）。

科学と技術に基礎を置くマルクス主義も宗教の場合と同じく厳格な「思考禁止令」を出してしまったと批判しているのである⁽³⁵⁾。

第2は「新秩序の建設」の実験は今の段階では時期尚早であるという批判である。社会秩序の徹底の変革は科学技術による自然力支配が高められ、欲求の充足が容易になった段階ではじめて可能になるのであって、現在の段階では成功の見込みは少ないというのである⁽³⁶⁾。

フロイトの実践的マルクス批判の核になるのは次の第3の批判、すなわち、その「錯覚」——マルクス主義は人間本性を変えることができ、その結果、人々は新秩序のなかで摩擦のない共同生活を営み、自発的に労働するようになった⁽³⁷⁾という「錯覚」——への批判である。フロイトはこのことについて次のように論ずるのである。

「私有財産制度が人間の本性を蝕んでしまった」のであるから、「私有財産を廃止し」、財産の共有化が実現すれば、「人間のあいだの悪意や敬意は消滅するだろう」というのは錯覚であり幻想である。「私有財産がなくなったとしても……攻撃本能の本質そのものは変わってはいない」。攻撃本能は私有財産によって生み出されたものではなく、私有財産のまだない「原始の時代から猛威を振るっていた」。「文明の発展がどのような方向をとろうとも、攻撃本能という人間の本性にまつわるこの不死身の特性があくまで文明につきまとうであろうということだけは充分予想できる」と⁽³⁸⁾。

さらにまたフロイトは人間特に「大衆⁽³⁹⁾」につきまとうあの二つの性質、つまり、「人間には自

(34) 「もし誰かが次のような事を個々の点について指摘することができるとするならば、すなわちこれらさまざまな契機、普遍的な人間の欲動素質やその人種的差異や文化的変形といったものが、社会体制や職業活動や生計可能性などの諸条件のもとでどういう動き方をするか、どのように阻止し合い、促進し合うかということ突きとめることがもし誰かにできるとするならば、その人はマルクス主義を補足してほんとうの社会学にしたことになるでしょう。」（参考文献〔Ⅰ〕、Ⅰ、P.534）。

(35) 「根本においてはそれ自体一個の科学であり、主義を遂行して行く上において科学と技術とに基礎を置くマルクス主義も、結局はかつての宗教のそれとまったく同様に厳格な思考禁令を作り出したのです。」（参考文献〔Ⅰ〕、Ⅰ、P.534）。

(36) 注（27）の引用文を参照のこと。

(37) 「実践的マルクス主義はあらゆる観念論的体系および錯覚を情容赦もなく一掃したにもかかわらず、結局自分の手で錯覚を作り上げてしまったのです。マルクス主義は、わずか数世代のうちに人間の本性というものを変えてしまい、その結果新しい社会秩序の中でほとんど摩擦のない共同生活が営まれるようになり、人間は労働の任務を強制されずに引き受けるようになると見込んでいます。」（参考文献〔Ⅰ〕、Ⅰ、P.535）。

(38) 以上の議論については参考文献〔Ⅲ〕、Ⅲ、P.470～1を参照のこと。

発的に働く意志はなく、また、情熱のとりこになった人間は道理には耳をかそうとはしないという、多くの人間に見られる二つの性質」（参考文献〔Ⅱ〕、〔Ⅲ〕、P. 365）の教育や環境による度し難さを次の言葉で語っている。

「この種の文化改造計画の有効性にも、人間の教育可能性の制約からくる限界がある。人間相互の関係の処理をこれほど困難にしている大衆のあの二つの性質が、文化環境の変革によって消し去りうるものか、どの程度まで消し去りうるものかは、疑問の存するところであろう。」（参考文献〔Ⅱ〕、〔Ⅲ〕、P. 365）。

人間特に「大衆」についてまわる人間本性の制御のしにくさ——攻撃性、情動性、怠けぐせの度し難さ——はどのような社会体制になり、どのような文化的改造を加えようと簡単になくなるものではない、たとえ生産力があがり「欲望に応じてとる」段階に達しても、人間本性につきまとうそれらとの予想もできないほどの長い戦いがつづくであろう、フロイトはそう考え、マルクス主義の楽観主義を批判していたのである⁽⁴⁰⁾。

第3章 「宗教的世界観」批判⁽⁴¹⁾

「人類を文明に和合させるということはわれわれに課せられた任務である」（参考文献〔Ⅱ〕、〔Ⅲ〕、P. 395）。フロイトの「宗教的世界観」批判はそのようなフロイトの使命観に支えられている。「宗教的世界観」は、いまや、人類と文明との和合の妨げとなっているとフロイトはみているのだ⁽⁴²⁾。

さらにまたフロイトの「宗教的世界観」批判はフロイトの次のごとき時代認識——人類の到達段階認識——に支えられている。

人類は「いまや、神経症患者の精神分析的治療の場合と同じく、抑圧の成果などは捨てて合理的な精神作業の結果に頼るべき時期がおそらくきているのだと言ってさしつかえない。」（参考文献〔Ⅱ〕、〔Ⅲ〕、P. 395）。

人類は今や「神経症的抑圧の成果（情動的断念）」にたよる段階から、個体発生的には「ハンス少年の事例」が示しているように、系統発生的にも「合理的な精神作業の結果（知性による断念）」にたよる段階への転換期にさしかかっている、という時代認識である。つまりフロイトの「宗教的世界観」批判は、このような時代認識に支えられた、彼の時代への、「人間の文化への服従の基礎になっている感情的要素を合理的要素によって置き換えよう」（参考文献〔Ⅱ〕、〔Ⅲ〕、P. 396）、「宗教のかわりに理性を捉えよう」という提案の意味をもっているのである。

以下フロイトの「宗教的世界観」批判の論点を4点に要約して、その内容をみていくことにしよう。

(39) フロイトには「大衆蔑視」と呼ばざるをえないほどに、「大衆」の「知性」に対する不信がある。たとえば「『無教養の大衆』と『哲学的頭脳の持主』との断絶」（参考文献〔Ⅱ〕、〔Ⅲ〕、P. 401）という言葉が象徴するように、フロイトの思考には「情動的存在大衆」対「知的存在文明人」の対立図式が設定されている、と疑わざるをえないのである。

(40) 「むろんそういう段階に立ち至ってもまだわれわれは、どのような種類の社会的共同体にも付いてまわる人間本性の制御のしにくさから生ずるもろもろの困難と、予想もできないほど長く戦わなくてはならないでしょう。」（参考文献〔Ⅰ〕、〔Ⅱ〕、P. 536）。

(41) 筆者は「フロイトの『宗教論』」を稿をあらためて詳論することにしている。それ故、ここでは、フロイトの「宗教的世界観」批判の論点のみを要約して示すにとどめる。

(42) フロイトはさらに、人類が「子供部屋」を抜け出し、「敬意に満ちた実人生」のなかにはいりこみ、そこで、文明と和合し、立派に生きていけるまで進歩する手助けをしたいと考えている。人間は、誰しも永久に子供でありつづけることはできず、いつかは「敬意に満ちた実人生」の中へ出てゆかねばならない。これは「現実世界への教育」と呼ばれるべきもので、「私のこの論文の唯一の目的が、人間はぜひそこまで進歩しなければならないという事実を指摘することであることは、いまさらお話しする必要はあるまい。」（参考文献〔Ⅱ〕、〔Ⅲ〕、P. 399）。それなのに「宗教的世界観」は、このあとすぐ論ずるように、人類をいつまでも「子供部屋」にとじこめておこうとしている、フロイトはこう批判するのである。

1. 「宗教的観念」生成の論理 — 「宗教」は幻想である —

フロイトは「精神分析的思考」⁽⁴³⁾をもって「宗教的観念」生成の秘密を科学的に暴露し、もって、「宗教」なるものが「人類の無知な幼年時代の産物」であり、「幼児期から青年期へとむかう行程において経験しなければならない、『神経症』の対比物である」(参考文献〔I〕、[1]、P. 524)ことを論証している。この「宗教的観念」生成の「精神分析学」的暴露がフロイトの「宗教的世界観」批判の核をなしている。フロイトは「宗教的観念」の生成をいかに暴露したか。以下、フロイトが暴露したその生成の論理をイ. ～ニ. に於てみていくことにしよう。

イ. 「運命」の圧倒的な暴威

「宗教的観念」生成の根源をなす動因は「運命」の力の圧倒的な暴威 — 冷酷で残忍で無慈悲で平気で我々を殺害する、人間の手におえない自然からの被害 — から「わが身を護ろう」とする人間の心理作用にある。人類は「運命」の暴威への対処の第1歩として、それを理解→支配すべく、自分自身の存在を外界に投影して、「運命（自然）」を人格化してとらえた。その原型は「父親（両親）」に対する幼児期の「寄辺ない状態」にある。

ロ. 「寄辺ない状態」 — 「父親（両親）」という「最高権力者」 —

人間は幼少の頃「寄辺ない状態」にあり、「父親（両親）」に依存して生きざるをえない。それ故「父親（両親）」は幼児にとって自分自身を護ってくれる頼もしい憧憬すべき存在であると共に、もしその愛を失うことにでもなれば様々な懲罰 — たとえば「追放」あるいは「去勢」 — を与えられる恐ろしい存在としてたちあらわれる。この幼児の「寄辺ない状態」が「性生活の第1相」に必定の「エディプス・コンプレクス」の出現とその解消→「超自我」の形成を方向づける⁽⁴⁴⁾。幼児は「父親（両親）」の愛を失うことの不安→懲罰への恐怖から、情動的に、「根源的欲動」 — (母への)「近親相姦欲動」、(父への)「殺人欲動」 — の満足を「断念」(「抑圧」)する。こうして幼児は「最高権力者」である「父親（両親）」の愛のもとにある安心をうるのである。「欲動断念（抑圧）」という「神経症的状态」のなかで。

ハ. 「運命→神」という「最高権力者」

「寄辺ない存在」情況というものは人間存在につきまとうものだ。人間は大人になっても、「寄辺ない存在」であることにおびえる、「幼児の心」をもちつづける。つまり人間は大人になっても危険に対する不安の減少願望や保護への願望、さらにそれにつけ加えて、正義の実現願望や来世の生活を約束してもらえぬ願望さえもちつづけるのである。これらの「願望」に切迫されて、人類は、「もっと強大な父親」にしがみつ়くことになる。

「この寄辺ない状態が一生つづくことに気づいたことから人類は、一人の父親 — それも、今度はもっと強大な父親 — の存在にしがみつ়くことになった。」(参考文献〔II〕、[3]、P. 383)。

ここに「父親（両親）」というかつての「最高権力者」にとってかわって「運命」を統治する「神」という「最高権力者」がたちあらわれる。人類は「運命（自然）」の力を人格化しただけではなく、それに「父親」としての性格を与えることによって、さらにそれを支配する最高権力者「神」

(43) 「ちなみに、ここで『精神分析的思考』というのは、第1に治療のための患者の心の、次いで教育のための健常人の心の、そしてなかならず自己認識→人間の理解のための自分自身の心の、観察と分析（推論）である。それに加うるに人間の物理的・肉体的・精神的作用を奥底から支える物理・化学的、生物・生理学的、医学的、文化人類学的等の『科学的発見』とそれにもとづく『思弁（Spekulation）』である。」(参考文献〔IV〕、P. 2)。

(44) 「性生活の第1相」というのは0～5才ぐらいまでの、幼児期の性生活の段階をいう。その末期の男根期にエディプス・コンプレクスが必然的におこり、その解消と共に通常、「超自我」が形成され、潜伏期に入る。「性生活の第2相」は思春期の「性器期」と共に始まる。なおエディプス・コンプレクス、その解消、超自我の形成の論理については参考文献〔VI〕P. 33～4を参照のこと。

を創造したのである。「寄辺ない状態」の持続と幼児期の父親記憶像の情動的強烈さのなかで⁽⁴⁵⁾。

二．「宗教的観念」の生成とその「幻想」性

「このようにして、われわれの寄辺ない状態を耐えうるものにしたいという要求を母胎とし、自分自身と人類の幼児時代への追憶を素材として作られた、一群の観念が生まれる」（参考文献〔Ⅱ〕、〔Ⅲ〕、P. 373）。こうして生誕したのが「宗教的観念」なのである。つまり、「宗教的観念」というのは、人類が抱いているもっとも古く、もっとも強く、もっとも差し迫った「願望」が実現されたものである。このように「宗教的観念」→「宗教的世界観」は経験の集積や思考の最終結果としてではなく「願望」にもとづいて構成されているが故に、「幻想」の産物なのだ⁽⁴⁶⁾。「宗教とは幻想」である、これがフロイトの「宗教的世界観」への第1の批判である。

2．「宗教」の本質は「神経症」である

運命の苛酷さと人類の「寄辺なさ」から生誕した宗教は人類の無知な幼年時代の産物である。それ故宗教のなかには「無知」で「寄辺ない」、幼児期の願望と欲動——エディプス・コンプレクス——がストレートにもちこまれ、それが宗教の本質をなしている。人類の幼年時代を抜け出せないでいる「寄辺ない」大人は父に代わる「最高権力者・神」による保護と安全を「願望」して、その愛を失うことの不安→懲罰への恐怖から、情動的に欲動の満足を「断念（抑圧）」している。

それは正に「神経症」そのものである。

「宗教は人類全体がかかっている強迫神経症であり、幼児の強迫神経症と同じく、その原因はエディプス・コンプレクス、つまり父親との関係にあると言ってよい」（参考文献〔Ⅱ〕、〔Ⅲ〕、P. 394）。

「宗教は文明の中に生きる個々の人間が幼児期から成年期へと向かう行程において経験しなくてはならない神経症の対比物である」（参考文献〔Ⅰ〕、〔Ⅱ〕、P. 524）。これがフロイトの第2の批判である。

このような宗教の本質認識から、フロイトの理念・目標が明確に設定される。それは、人類は幼児期の「神経症」——欲動の「情動的断念（抑圧）」——の段階から抜け出し、個的には「ハンス少年の事例」が示すように、類的にも「知性による断念」へと健全な進歩・発展をとげなければならない、という理念・目標である。

このフロイトの理念・目標の妨げとなっているのが「宗教的世界観」であり、フロイトの第3の批判はその点にむけられる。

3．宗教は「知性優位の人間」育成——「情動的断念（抑圧）」から「知性による断念」への転換——を妨げるものである。

「人間というものは宗教という幻想の慰めなしではすげせない存在である」。「宗教教育」によっていつまでも人類を「子供部屋」にとじ込めておこうとする、この宗教の側から発せられる、主張をフロイトは承認しない⁽⁴⁷⁾。さらにフロイトはその主張との関連でなされる、宗教による科学へ

(45) 「成長したのちも人間はたしかに、自分が今では昔よりずっと大きな力を持っていると自覚しはしますが、しかし同時にまた生活の危険に対する彼の洞察力も増大しています。ですから自分は根本においてはなお幼児期におけると同じように頼りなく、保護を受けないままにいるのだし、自分は世間に対しては依然として子供であるにすぎないと考えてしまうのは当然のことなのです。それゆえに彼は自分の幼児期の過大評価していた父親の記憶像にたちもどり、それを神的存在に高めて現在の中へ、そして現実の中へ据え置くのです。この記憶像の情動強度と保護を必要とする状態の持続とが両々相俟って神に対する彼の信仰を支えているのです。」（参考文献〔Ⅰ〕、〔Ⅱ〕、P. 519～20）。

(46) 「みずから教養と名乗っているこれらの観念は、経験の集積や思考の最終結果ではなく、幻想であり、人類が抱いているもっとも古く、もっとも強く、もっとも差し迫った願望の実現なのである。」（参考文献〔Ⅱ〕、〔Ⅲ〕、P. 383）。

(47) 「私が承服できないのは、反対論者がさらに議論を進めて、人間はそもそも宗教という幻想の慰めなしではすげせないのだ、それなくしては人生の重荷、残酷な現実には耐えることはできないだろうと結論する場合である。」（参考文献〔Ⅱ〕、〔Ⅲ〕、P. 398）。

の越権行為——科学は宗教のなかに踏み入ることはできない、ましてや科学には宗教を批判する権利はない、「なぜなら宗教は神に由来するものであり、人間精神によって握えることのできないある精神が啓示を通してわれわれに与えたものだからだ」(参考文献〔Ⅱ〕、〔Ⅰ〕、P. 525)、だから科学的思考は分をわきまえて、生き方の問題には口だしすべきではない、という科学的思考への宗教の干渉——をそれは「人間に対する実に不当な要求なのです」と断固批判している⁽⁴⁸⁾。

この論脈でのフロイトの宗教批判の的となっているのが、宗教が「自己保存」のために発布している「思考禁止令」である。

フロイトは宗教の側からなされる「思考禁止令」をそれは人間を「不具化・白痴化」するものであり、そのもとでなされる「宗教教育」は「知性優位」の人間育成——「情動的断念（抑圧）」からの「知性による断念」への転換——を妨げるものであると批判する。そしてさらにフロイトは「思考禁止令」を次のように断罪するのである。「思考禁止令」は理性による人間同士の結合を妨げ、集団間のさらに大きな結合という文明の進歩の流れに逆行するが故に、「個人にとっても社会にとっても有害」であり、「人類の未来を脅かす一つの危険である」と⁽⁴⁹⁾。これが人類と文明の和合をめざす、フロイトの「宗教的世界観」への実践的な批判である。

4. 「共同生活（文明）」の要求（殺すな、盗むな、etc.）の基礎に「宗教」を置くのは危険である。

宗教が命ずる倫理的要請（殺すなかれ、盗むなかれ、etc.）は、今や、人間が「共同（文明）生活」を送っていく上で不可欠なものになっている。しかし、とフロイトはいう。しかし、人間の社会（共同）生活に必要な倫理的要請を「宗教的敬虔ということに結びつけるのは危険です。」(参考文献〔Ⅱ〕、〔Ⅰ〕、P. 524) と。

何故危険なのであろうか。

ここにフロイトの「インテリ」対「大衆」の2分割的思考が再び顔を出す⁽⁵⁰⁾。フロイトはこの2分割的思考からその危険について次のように論ずるのである。

文明としては「インテリや精神労働者」はそれほど恐れる必要はない。何故なら彼らには宗教的動機かわりに他の世俗的動機を与えることができるし、しかも、彼らは自ら文明の担い手であるからだ。危険なのは文明を敵視する「無教養階級」や「被搾取階級」からなる「大衆」である。彼らは厳しく「神」によって罰せられるという理由で隣人を殺さないでいるだけだからだ。しかも、彼らは科学的な物の考え方が心に浸透して心に変化をきたしているわけではない。だから彼らは「神を信ずる必要がない」ということを嗅ぎつけると、すぐさま殺人を犯すことは確実であると。

そのようなわけで文明的要求あるいは禁令の基礎に「宗教」を置いておくのは危険である⁽⁵¹⁾。実践的マルクス主義の運動を目前にみながら、フロイトはかく結論するのである⁽⁵²⁾。

それではフロイトはこの危険をいかに回避しようとしているのであろうか。ここに文明と人類との和合、「文明の側から課せられる重圧との和解」を模索するフロイトの方策が示される。宗教的「禁令」を文明の側からの「禁令」、つまり「合理的理由づけ」に置きかえるという方策がそれである。「制度や命令は自分たちの利益のために作られたものである」(参考文献〔Ⅱ〕、〔Ⅲ〕、P. 393)

(48) 「人間は自己の日常の仕事を経験の規則に従い、現実を顧慮しつつ遂行することを学んできたのですが、合理的思考の諸規定からの解放ということとその特権として要請するような法廷に、まさに人間の最も内密な諸関心の世話を委譲すべきだというのは、人間に対する実に不当な要求なのです。」(参考文献〔Ⅰ〕、〔Ⅰ〕、P. 526)。

(49) 以上の論述については参考文献〔Ⅰ〕、〔Ⅰ〕、P. 526～7を参照のこと。

(50) このことについては、(注30)を参照のこと。

(51) 「この禁令が守られるかどうかは神を信ずるか否かによって左右される危険が生ずる。」(参考文献〔Ⅱ〕、〔Ⅲ〕、P. 392)。

(52) 以上の議論については参考文献〔Ⅱ〕、〔Ⅲ〕、P. 390～1を参照のこと。

ということの合理的理解を、いまのうちに、人々（特に「大衆」）に与えておこうというのである⁽⁵³⁾。

この宗教的「禁令」を文明的「禁令」（「合理的理由づけ」）に置き代えるという方策は「宗教」を「科学」に、「情動的断念」を「知性による断念」に置き代えようというフロイトの理念に直結していることはいうまでもない。かくしてフロイトは期待をこめて次のようにいうのである。以上のごとき「合理的理由づけ」は、「文化の側からの重圧との和解へいたる道程における一つの重要な進歩と言ってよい」（参考文献〔Ⅱ〕、〔Ⅲ〕、P. 393）と。

しかし、はたして、このような「合理的理由づけ」を受け入れる「知性優位」の人間の育成——「情動的断念」の「知性による断念」への転換——は可能なのであろうか。その可能性は「科学（精神分析学）」的に論証できるのであろうか。

「科学的世界観」の根底に横たわる、究極の問題を詳論する時が来た。

第4章 「情動的断念」から「知性による断念」へ——「知性優位の人間」の育成——

フロイトの「科学的世界観」に従えば、「宗教」の発生・成立もまた、「運命」に発する必然の連鎖の帰結である⁽⁵⁴⁾。人類の「文明史」に於る「無知な幼年時代」、人類は「運命（感覚世界）」からの苦難を、生物学的および心理的必然の結果として生成した願望によって克服しようと試みた。かくして必然性のもとに生まれたものが「宗教」であると。

「宗教とは、われわれが置かれている感覚界を、われわれが生物学的および心理的必然の結果としてわれわれの内部に発達させた願望世界によって克服しようとする試みなのです。」（参考文献〔Ⅰ〕、〔Ⅱ〕、P. 524）。

他方「文明（宗教）」は本能に発する欲動を「断念」することによって獲得されたものである。「人類の幼年時代」に「生物学的・心理的必然の結果」としてなされた、人類の最初の「断念」は宗教を誕生せしめた。しかし、「宗教」を誕生せしめた人類の最初の「断念」は情動的な「断念・抑圧（Unterdrückung, suppression）」にとどまっており、知性による欲動の「断念・放棄（Verzicht, renunciation）」には至っていない。しかも、フロイトの「心的決定論」に従えば、「精神分析の第2仮説」が典型的に物語っているように、人間の心的作用はあくまで受動的である。文明生活の最中にあっても多くの人間は弱い知性しかもちあわせておらず、しかもその知性たるや、欲動の前でははなはだ無力なのだ⁽⁵⁵⁾。

(53) フロイトの文明的禁令の「合理的理由づけ」——社会制度の成立とそこからの文明的禁令の由来の合理的説明——はホッブスの政治理論に依拠してなされている、と思われるくらいに、ホッブスに極めて類似している。フロイトは「文明的禁令」の由来を次のように説明している。「自然状態」にあつては、個人間、家族間、国家観の闘争→生命の危険は必定である。その生命の危険が「人々をかりたてて」社会を構成させ、「こうしてできあがった社会は、個々の人間が他人を殺すことは禁止し、この禁止を犯した人間を社会全体の責任において殺す権利を自分だけに許す。それがさらに整備されて、司法と刑罰になるのだ。」（参考文献〔Ⅱ〕、〔Ⅲ〕、P. 392）。このような「合理的理由づけ」を広くひろめようというのである。

(54) フロイトに従えば、「運命（アナンケ）」に発する「決定論」は必然の因果連関を帰結するとされている。「外界・天地宇宙」に充滿する物理的・化学的エネルギーは生命体の生命エネルギーを帰結し、さらに、生命体の生命エネルギーは人間の心的エネルギーを帰結する。その生命エネルギー→心的エネルギーは、さらに、エスにたくわえられて、二つの本能——エロスとサナトス——として、人間の心的作用を決定する。このように、人間の心的作用は「運命」——物理化学的エネルギー→生命エネルギー→心的エネルギー——によって必然性をもって決定されている。つまり、人間の心理機構そのものが外界の一構成要素なのであり、それ故、それは「運命」の力に規定されて、作動せざるをえないとされているのだ。さらにまた、フロイトに従えば、人間の「文明生活」も「運命」にたちむかう、「人間労働」と「心的作用」の共働の必然的な帰結であるとされている。それ故、外界の一構成要素たる人間の心理機構は、「外界」に適応すべく、外界を究明しようという努力をつうじて、必然的に発達していくものとされているのである。「われわれの肉体——つまりわれわれの心理機構——はまさに外界を究明しようという努力を通じて発達してきたものである。」（参考文献〔Ⅱ〕、〔Ⅲ〕、P. 404）。

(55) 「精神分析の第2仮説」というのは次のごとき仮説である。「精神分析学は、いわゆる身体的随伴現象といわれているものが、本質的に精神的なものであると説く」。（参考文献〔Ⅺ〕、〔Ⅸ〕、P. 166）。「生命体」は外的環境への適応をめざして生きているのであるから外的環境に対して受動的であり、精神作用は本質的に生命体の身体的随伴現象であるのだから受動的なものにならざるをえない。さらにまた、精神作用は身体的随伴現象とされるのであるから、それは身体に宿る本能（生命エネルギー）によって規定される。それ故、本能に発する欲動の前には、知性の力は、微弱なものにとどまるのだ。

以上のごときフロイトの「決定論」的世界観——「心的決定論」——にあって、「知性優位の人間」の育成→「情動的断念」から「知性による断念」への転換の必然性の契機はどこにあるのか。

これこそがフロイトの「科学的世界観」の根底に横たわる究極の問題である。

以下その契機について論ずることにしよう。

1. 「技術的理性」の能動性

フロイトに従えば、人間精神の受動性（本能→欲動優位）からの能動性（知性優位）への転換の契機は「自我」の形成→強化（「理性的自我」の発展）にある。その可能性についてフロイトは次のように示唆している。われわれの「心理機構」は外界への適応という受動性に於る、「外界究明」という能動性を通じて発達してきたものであるから、「われわれの心理機構のなかには一片の合理性が実現されているにちがいない」（参考文献〔Ⅱ〕、〔Ⅲ〕、P. 404）と。「外界」への適応ということはあくまで受動的なものであるが、その適応の過程で「心理機構」のなかには「外界」への適応という合目的性の実現されて、「（理性的な）自我」が形成される。フロイトはそこに「受動性」からの「能動性」の契機をみているのである。

ここで「（理性的な）自我」の形成→強化にともなう受動性から能動性への転換の契機について、もう少し詳しくみていくことにしよう。

「自我」の核心部分は「（外部・内部の）知覚体系」にある。「自我」はこの「知覚体系」の影響のもとに「エス」から分化して発生したものである。つまり「自我」というのは危険に満ちた外界への適応という目的にかなうように変化させられた、「エス」の一部分にすぎないのである。従って、力動的観点にたてば「自我」の力は弱いし、外界や内界（エス）に対して受動的にふるまわざるをえない。何故なら「自我」はそのエネルギーを「エス」から借りてきているからである。

「自我」が能動的な力をつける第1の契機は、外界を観察し、外界の忠実な模像を知覚の記憶痕跡の中に沈殿させることによって、つまり科学的営為を始めることによって、である。その記憶痕跡の沈殿（科学的営為の開始）ということで決定的な役割を果たすのが「言語表象」である。「言語表象」というのは記憶の残存物つまりかつての知覚であり、内部の思考過程は「言語表象」の仲介によってはじめて知覚になりうるのである。

「知覚体系」を核とし、かつその上に、記憶の残存物（言語表象）に依存している前意識に支えられた「自我」（「理性的な自我」）に於てはじめて能動性が生まれる。何故なら前意識に支えられた「（理性的な）自我」は、すでに外部知覚をしのぐ、内部世界の意識化——かつての知覚の覚醒——の力を有しているからである。受動性から能動性への転換の根本の契機はここにある。

「自我」が能動的な力をつける第2の契機は運動性への通路（筋肉）を支配している「自我」が、欲求と行動との間に思考作業という猶予期間をはさみ込み、経験的記憶の残存物を利用して、「エス」に対する外界の影響を考慮しつつ、「エス」の意図を有効に発揮させようとする、「自我」の努力にある。この「自我」の努力によって「快感原則」は「現実原則」におきかえられ、「（理性的な）自我」は欲動知覚から欲動支配へと能動的な力を身につけていくのである。

この「自我」による能動的な欲動支配があつてはじめて外界の支配が可能になる。「自我」は、次いで、外界を合目的な方法で「自我」に役立つように変化させていくのである⁽⁵⁶⁾。

しかし、以上のごとき、「内界」と「外界」を支配する「自我」の能動的な力＝「（科学的営為によって生成した）理性」は、それが外界への適応ということを大前提にしているかぎり、目的合理

(56) 「自我は外界に関しては刺激を知り、それに関する経験を（記憶の中に）貯蔵し、（逃避によって）強烈な刺激を避け、（適応により）適当な刺激は受容し、最後に、外界を合目的な方法で自我の役に立つように変化させる（積極性）。」（参考文献〔Ⅺ〕、〔Ⅸ〕、P. 157）。

性を追求する技術体系としての、いわゆる「技術的理性」にとどまる。それはともすれば利害や欲動に仕える「理性」、参考文献〔Ⅳ〕でいう「文明的偽善者（知性・理性を駆使する野獣）」に仕える「理性」になりさがらる危険がある。以上のごとき科学的営為による「自我」の能動性の契機からは、このような「技術的理性」が帰結するといわざるをえないのである。

しかしフロイトの求めた知性・理性は「文化的偽善者」に仕える知性・理性ではなく「文明的に改造された人間」のもつ知性・理性であるはずだ。それ故、フロイトの「知性優位の人間」の育成→「情動的断念」から「知性による断念」への転換の契機は、「倫理」の問題抜きでは論じきれないのである。

2. 「倫理」の情動性と能動性

フロイトに従えば、生物学的要因（長期にわたる両親への依存、つまり、いわゆる「ネオテニー」）と歴史的要因（原父殺しという歴史的事実）とから、人類に必然的に、エディプス・コンプレクスの形成→「超自我」の「自我」からの分離が生ずるとされている⁽⁵⁷⁾。この必然的経過のなかで、悪しき根源の欲動の「断念」→「倫理」（人間の「高貴なもの」、「道徳的なもの」、「超個人的なもの」）が生成する。その意味に於て、「自我」のなかには高きものへの必然性、つまり、「道徳的・美的傾向（より高等の本質）」が内在しているとされているのだ。

それでは、フロイトにあって、「自我」のなかに内在する「より高等な本質」とは何なのであろうか。「超自我・自我理想」がそれである。フロイトは「超自我・自我理想」というのは両親との同一視によって幼児の「自我」のなかにとりこまれたものであるとして、次のようにいっている。

「われわれは、幼い子供のころに、この、より高等な本質を知り、それに感嘆し畏怖し、のちになってそれをわれわれ自身のうちに取り入れたのである。」（参考文献〔Ⅶ〕、〔6〕、P.282）。

感嘆し、畏怖しつつ「同一視」によって子供が「自我」のうちにとりこんだものは、「両親（の超自我）」だけではない。「両親」をつうじて子供は「時代精神」を、さらに、「伝統（人類の文明史の全体）」を「自我」のなかにとり入れたのである。フロイトにあって、「自我」に内在する「より高等な本質」とは、このような内容をもったもののなのだ。

「両親（の超自我、時代精神、伝統）」との「同一視」をつうじて、「自我」のなかに以上のような内容をもつ「超自我（自我理想）」の座が設置され、「超自我」の「自我」からの分離が生じ、「倫理」→「文明」の光がさしはじめるのである。しかし、そこに新たな問題が生ずる。その問題とは第1にエディプス・コンプレクスの解決→「超自我」の形成過程の困難さから来る問題であり、第2に「超自我の形成」→「倫理」の情動性にかかわる問題である。エディプス・コンプレクスの解決とそれにとまなう「超自我」の形成は人類に必定なものであるとはいえ、人類はいまだ、エディプス・コンプレクスの解決にも、「超自我」の形成にも完全には成功していないのである。

フロイトの「科学的世界観」の課題は文明の最中でおこるその新たな問題の解決にあるといってもよい。以下そのことを論じよう。

エディプス・コンプレクスという根源の欲動（近親相姦欲動、殺人欲動）を「断念」せしめるものは「現実不安（愛の喪失への不安）」である。「現実不安」による「断念」は「抑圧」にとどまる。それは「最高権力者（両親→神）」の眼をおそれての、情動的な「断念（抑圧）」であり、人類の多くはこの「宗教」的な「抑圧」の段階にとどまっている。人類の多くのものにとってはエディプス・コンプレクスはいまだ解決されていないのだ。

(57) このことについてはすでに詳論しておいた。参考文献〔Ⅺ〕、P.31～5を参照のこと。

しかし、エディプス・コンプレックスの解決にかかわる真の問題はさらにその先にある。

それは「現実不安」によってあきらめた「対象」の埋め合わせ→「対象」との同一視→「超自我」の形成ということをも可能ならしめる、能動的な力はどこから出てくるのか、つまり、「倫理」の能動性はどこから出てくるのかという問題である。

その力が「知性・理性」に由来するとはとうてい考えられない。その力もまた、「エス」に発する情動的な力であるとししか考えられないのだ。何故なら幼児の両親への「同一視」を可能にする能動的な力は、幼き頃子供が両親から感じとった、あの、「完全性に対する驚嘆の念」という情動的なものの以外には考えられないからである。

かくして「自我」の内部にそれからの分離として形成される「超自我（人間に於る高貴な本質）」もまたエスに発する情動的な力によって支えられているのである。それ故、「自我」は「超自我（自我理想）」を形成することによってエディプス・コンプレックスを支配するが、同時にみずから「エス」に服従せざるをえないのである⁽⁵⁸⁾。

「超自我（自我理想）」を形成せしめる力、さらに、「超自我（自我理想）」から発する力は、共に、「エス」に発する情動的な力である。このように、「倫理」は本来情動的なものなのである。とはいえ、「超自我（自我理想）」に発する力は、情動的なものではあるが、「自我」に対してはあくまで能動的である。この「超自我（自我理想）」の「自我」に対する情動的ではあるが能動的である力が「倫理」の能動性なのだ。

しかし、「超自我」という情動的な力に支配されて、エディプス・コンプレックスを「抑圧」している「自我」は、いまだ、エディプス・コンプレックスを十全に克服したとはいえない。従って、文明の最中で、新たに生じた問題というものは、次のように整理することができる。「自我」はいかにしたら、「超自我」の能動性を自己のなかにとりこみ、エディプス・コンプレックスを支配することができるのか。その問題解決の必然の帰結が「知性による断念」である。フロイトは情動的ではあるが能動的な「超自我（自我理想）」をベースとしてはじめて「知性による断念」は可能になると考えていたのである⁽⁵⁹⁾。

3. 「知性優位の人間」の育成——「情動的断念」から「知性による断念」へ——

「知性優位の人間」の育成→「情動的断念」から「知性による断念」への転換は、フロイトにあっては、人類史的課題とされている。その課題は、人類の文明史に於て間断なくなされてきた科学的営為と「悪い」欲動の改造という二つの過程の共同のもとになされてきた。これがフロイトの基本認識である。

「自我」に固有の科学的営為は、本章1. で論じたように、「技術的理性」を帰結するとはいえ、なお、「知性優位の人間」の育成のベースをなす。科学的営為によって培われた「理性・知性」の力なしには、「知性優位の人間」の育成は不可能なのである。

他方、「悪い」欲動の改造は「外的要因」と「内的要因」という、これまた二つの要因の共同作用のたまものである⁽⁶⁰⁾。「外的要因」というのは文明的環境の諸要求を代表する「教育」による強制である。そもそも「文明」なるものは「悪い」欲動の「断念」により獲得されたものであるから、「教育」は文明的環境の諸要求を代表して文明への新参者に「悪い」欲動を「断念」することを強制するのである。「内的要因」というのはエロス（生の本能）にもとづく「昇華」あるいは「同一

(58) 「自我理想を形成することによって、自我はエディプス・コンプレックスを支配し、同時にみずからエスに服従する。」（参考文献〔Ⅶ〕、〔Ⅵ〕、P. 282）。

(59) 個我が仕える、いわゆる、究極の「価値理念」とは自己の「自我理想」をベースとして、「知性による断念」によって形成されたものである、と考えられる。

(60) 「悪い」欲動の改造→「文明的に改造された人間」の育成の問題については参考文献〔Ⅳ〕、〔Ⅴ〕、P. 405～9を参照のこと。

視」による、リビドの変容——「自由に動き得る可動エネルギー」の「拘束されたエネルギー」への転化——である。その結果、利己的でジンリッヒな欲動は友愛的でツェルトリッヒな社会的欲動へと変化するのだ⁽⁶¹⁾。

この「外的要因」と「内的要因」という二つの要因の共同作用は「個的」な、あるいは、「社会的」な「超自我」を帰結する。かくして「悪い」欲動の改造は成功したかにみえる。

しかし、ここに、新たな文明上の問題が登場する。

ひとつは、文明生活の最中でも、「エス」に発する欲動生活の原始的な部分（「悪い」欲動）は消え失せることなく「自我」にその欲動充足の要求をつきつけつづけるという問題であり、もうひとつは、「超自我」の欲動抑圧の要求が、それにおとらず「自我」をせめたてるという問題である。「エス」の欲動充足要求も「超自我」の欲動抑圧要求も、共に、「自我」のあずかりしらぬ内なる暗黒世界で「無意識」的な力として作用するので、「自我」はその強烈な要求に対処できず、「宗教」に救いを求めるか、病におちいるかして、「悪い」欲動の改造どころではなくなるのである。

文明社会で生きる人間は、多かれ少なかれ、このような状況のなかに置かれている。

このような状況のなかで、「自我」が両者の要求にたちむかい、両者への支配力と統制力を獲得するのはどうしたらよいのか。

そのためには、「自我」が科学的営為によって培った、「知性・理性」の力にたよる他にない。これがフロイトの「科学的世界観」にもとづく結論である。「自我」がその科学的営為に於て育成した「知性・理性」の力を借りて、自己の内なる無意識で暴威をふるう、「エス」と「超自我」の内実を意識化し、そうすることによって、自己認識を拡大し、その内実を「自我」のなかにとりこんでいくのである。「知性・理性」の力による無意識（「エス」と「超自我」）の意識化→「自己認識」・「自我の領域」の拡大→「自我」の強化。これこそが「自我」が「エス」と「超自我」への支配力と統制力を獲得する唯一の方法なのである。

たとえ「知性・理性」の力が、原理的に、いかに微弱なものであったとしても、「エス」と「超自我」を支配・統制する力を「自我」の「知性・理性」はもっている、あるいは「自我」の領域を拡大することによってもちうるものだ。フロイトはそう確信（願望）している。「知性・理性」の力に対するフロイトの信頼の言葉をきこう。

「この知性の弱さは一種独特のものなのだ。なるほど、知性の声は弱々しい。けれども、この知性の声は、聞き入れられるまではつぶやきを止めないのであり、しかも、何度か黙殺されたあと、結局は聞き入れられるのである。これは、われわれが人類の将来について楽観的でありうる数少ない理由の一つである。」（参考文献〔Ⅱ〕、〔Ⅲ〕、P.402）。

科学の進歩と共に、この「知性・理性」の力は次第に増大していくとフロイトは確信（願望）しているのである。

「知性優位の人間の育成」→「情動的断念」からの「知性による断念」への転化というフロイトに於る人類史的課題は、以上論じてきたように、広くは、科学的営為と悪しき欲動の改造との協働によって、狭くは、「知性・理性」の力による無意識の意識化（精神分析あるいは教育分析）→「自己認識」・「自我の領域」の拡大と、それによって強化された「自我」の力による、「（理性的な）自我」の「エス」と「超自我」への支配力・統制力の獲得に共に達成される。その時根源の悪しき欲動は「自我」の容認のもとに知的に「断念・放棄」されるのである。

(61) このことについては、参考文献〔Ⅳ〕、P. 9～10を参照のこと。

結び。「われらの神ロゴス」の行方

以上論じてきたごとき、「運命」に翻弄されながら「運命」にたちむかう、「自我」の科学的営為から、「われら（科学的世界観の持主）の神ロゴス」が生誕する。「われらの神ロゴス」こそ「知性優位の人間」の育成→「情動的断念」の「知性による断念」への転化を可能にする究極の力なのだ。フロイトは「神をロゴスとする者」に「運命に従順であれ」、「断念することを覚えよ」とすすめつつ、「ロゴスの神」の行方を次の言葉で語っている。

「知性優位は遠い遠い未来にしか実現しないであろうが、しかしそれも、無限の未来のことというわけではないらしい。そして、知性がみずからに課す目標も——もちろん、外的現実、すなわちアナンケー（ギリシアの運命の女神・訳者）が許す人間的な限界の範囲内のことではあるが——おそらくは反対論者が神によって実現されることを期待しているもの、すなわち隣人愛と人生苦の緩和とであろうから、われわれの対立も、絶対に相容れないものではなく、一時的なものにすぎぬと言ってよい。」（参考文献〔Ⅱ〕、〔Ⅲ〕、P.402）。

フロイトは「ロゴスの神」に導かれた文明生活の究極に「隣人愛の実現」と「人生苦の緩和」をみたのである。「われらの神ロゴス」はこのような人間的要求を、「自然（運命）」が許す範囲内で、はるか遠い未来に、新しい人類のために実現してくれるであろうと⁽⁶²⁾。

—以上、'06.10—

（いいおか ひでお・本学名誉教授）

参考（引用）文献

- 〔Ⅰ〕フロイト「世界観というものについて（『精神分析入門《続》』、第35講）」『フロイト著作集Ⅰ』人文書院
- 〔Ⅱ〕フロイト「ある幻想の未来」『フロイト著作集Ⅲ』人文書院
- 〔Ⅲ〕フロイト「文化への不満」『フロイト著作集Ⅲ』人文書院
- 〔Ⅳ〕フロイト「戦争と死に関する時評」『フロイト著作集Ⅴ』人文書院
- 〔Ⅴ〕フロイト「快感原則の彼岸」『フロイト著作集Ⅵ』人文書院
- 〔Ⅵ〕フロイト「自己を語る」『フロイト著作集Ⅳ』人文書院
- 〔Ⅶ〕フロイト「自我とエス」『フロイト著作集Ⅵ』人文書院
- 〔Ⅷ〕フロイト「心的人格の解明（『精神分析入門《続》』、第31講）」『フロイト著作集Ⅰ』人文書院
- 〔Ⅸ〕フロイト『精神分析入門（正）』『フロイト著作集Ⅰ』人文書院
- 〔Ⅹ〕フロイト『日常生活の精神病理学』『フロイト著作集Ⅳ』人文書院
- 〔Ⅺ〕フロイト「精神分析学概説」『フロイト著作集Ⅸ』人文書院
- 〔Ⅻ〕フロイト「ハンス少年分析記後日談」『フロイト著作集Ⅸ』人文書院
- 〔Ⅼ〕ピーター・ゲイ、鈴木 晶訳（1997）『フロイト』みすず書房
- 〔Ⅽ〕小此木啓吾（1977）「ユダヤ人フロイト」『現代思想 5, 1977臨時増刊号』青土社
- 〔Ⅾ〕飯岡秀夫（2006）「フロイトの『本能論』—フロイトに於る『心』と『本能』の探求—」『高崎経済大学論集』第48巻第3号
- 〔Ⅿ〕飯岡秀夫（2006）「フロイトの『人間論』—デーモンと自立—」『地域政策研究（高崎経済大学）』第8巻第3号

(62) 「われわれの神ロゴスは、これらの要求のうちわれわれの外部の自然が許すものだけを、それも非常にゆっくりと、はるか遠い未来に、しかもわれわれとは違った新しい人類のためにはじめて実現するだろう。」（参考文献〔Ⅱ〕、〔Ⅲ〕、P.402）。