

労働力均質化時代の性と文化

I. 支配文明の基本構造 (2)

越 智 和 弘

5. 自我の法廷としての超自我、もしくはその過剰さが形成する文化

労働への意欲を生む根源的要因が、経済にはなく禁欲、とりわけ性的な活動の断念にあることを見抜き、その禁欲を他のどこにもみられないほど厳格に日常化しえたことにこそ、16世紀以降のアルプス北方ヨーロッパが、支配文明へと発展しえた鍵がみいだせることを教えてくれたのはフロイトであった。前項2で紹介したイーグルトンのことばをふたたび借りるなら、「労働の必要性がどのような結果をもたらすかを、労働に付随する社会関係・社会階級・政治形態との関係で考察した」のがマルクスであったとすれば、フロイトは労働の必要性の隠れた意味を心的生活のなかに探し求めることで、「人間は、本来自分たちがもっていた性格を大々的に抑圧することによってはじめて、今日あるわれわれになりえたのだというパラドックス、あるいは矛盾」¹⁾を浮き彫りにしたのだといえよう。

しかしフロイトは、セックスの断念をとおしてはじめて労働への意欲が産出されるという、性と経済の密接な関係を看破しただけではない。性欲の断念を人間に強いる「大々的な抑圧」が、じつは超自我という自我を厳しく監視する心的機構によってなされることにも、われわれの目を初めて向けてくれたのである。では超自我とはそもそも何か。超自我が生まれる過程について、フロイトはつぎのように説明している。

悦楽を確実に得られることをしたいと感じたとする。しかし良心がそれを許さないという理由で、私はそれをするのをやめておく。あるいは、悦楽への期待があまりにも大きかったがために、良心の声が異議を唱えたにもかかわらず、それをしてしまったとする。すると、それをおこなったのちに、良心が、恥じ入らんばかりの非難でもって私に罰を与え、それをしたことへの後悔の念を覚えさせるのである。²⁾

ここで語られるのは、自我の内部にありながら、自我からは独立した新たな領域のことである。良心はその領域がもつ機能の一部をなしている。良心とならんでこの領域がいまひとつもつ機能は「自己監視」である。そしてこれら二つの機能によってこの領域は、「良心によって自己を裁く活動」をする。フロイトは、「自我のなかにあるこの法廷のことを、これから先は〈超自我〉と呼ぶことにする」³⁾と明言することで、超自我を

悦楽を厳しく監視する法廷として規定したのである。では、超自我は自我にたいし具体的に何をするのか。それは、「最大限に厳格な道徳的尺度」にしたがい自我に「道徳的罪責感」⁴⁾を与えることだ、とフロイトはいう。だとすると道徳的罪責感は、どこからきて、何をしたことについて罰として呼び覚まされるのか。

ここでフロイトは興味深い論を展開する。つまり良心の起源を天与のものとしたカントを引き合いにだしながら、キリスト教徒が好んでもちいたがる良心を神と結びつける考え方は、もしそれが真実だとすれば、神はあまりにも「不均等で不徹底な仕事をなしたことになる」と皮肉っている。なぜか。それは、「あまりにも多くの人が、良心をほんの一欠片か、取るに足らないほどしかもっていない」からだという。⁵⁾この時点ではフロイトは、人間の個性差のことをいっているようにも受けとれる。しかしその先で彼は、天与のものとしては納得しがたい良心は、「性生活にこそ対立するものとして、本当の意味で誕生時にすでに備わっているもので、あとから加わるものでない」⁶⁾としているのである。つまり良心の程度には個性差がありながら、そこに、それがなによりもまずセックス、とりわけそこから得られる悦楽にこそ対立するものとして規定される点を加味すると、そこには前項2で議論した西欧の文化的唯一性が必然的に介入してこざるをえなくなる。つまり、そこからは、もはや個性差のレベルで判断しうる範囲を超えた、性を過剰に敵視する民族もしくは文化の性格こそが問題にされている可能性が浮上するのである。16世紀以降の近代資本主義が、すでに確認したように超自我、すなわちセックスを最大の対立項とみなす厳しい禁欲をとおしてこそ生まれえたことを思い起こせば、良心と自己監視の二大要素からなる超自我がとりわけ強くはたらいた文化圏が、広く普遍化するものではないと考えることには、もはや不自然さはないといえよう。

ここで前項4の末尾で本考察が提唱した方向性をいまいちど確認しておくべきだろう。それは西欧、それも西欧だけが過去500年ほどの近代と呼ばれる時代に支配文明にのぼりつめられた理由を、もはやその普遍性を前提にした観点からでなく、むしろ西欧がある面に関して示す過剰性にこそ見出し、それを浮き彫りにしていくというものであった。当然ながらこの方法は、ひとつの文化に存在するか存在しないかという白黒のはっきりした尺度で計られるべきものではない。なぜならいうまでもなく、ほとんどの文化は程度の差さえ無視すれば、その大半が共通したものとして描きだしうるからである。肝心なのは、ある特質が他の文化に比べ抜きん出て顕在化している箇所に着眼し、その過剰な特質が何であり、それがいかに表象されてきたかを記述することだと考えられる。

過剰なものの表象をとらえる観点に立つことによって始めて、自我を監視する厳格な性格としてフロイトが描きだした超自我をめぐる言説が、じつはこれまでみなされがちであったように人間にとっての普遍を物語っているのではなく、むしろ西欧の、それ

もある特定地域に突出してあらわれる性格を描きだしている可能性が浮上する。超自我が過剰な禁欲を命じるだけでなく、その命令にほぼ無意識のうちに服従することが大半の人びとによって共有され、さらにそうした超自我の命令を継承していく世代間連鎖が実現されている文化圏においてのみ、生きるためには「人びとのエネルギーを性的な活動から遠ざけ、労働へと仕向けねばならない」⁷⁾とフロイトが当然視する禁欲の掟が機能しうるのだといえる。過剰な禁欲を強いる超自我がもはや普遍ではなく、むしろヘルダーのいう特殊な風土によってこそ形成された可能性を認めることによって初めて、禁欲の世俗化を旗印とするプロテスタント的倫理観が、16世紀以降のドイツにおいてカトリック地域に絶縁状を突きつけるかたちで立ち上がったことへの新たな整合性が備わることになる。つまり、中世の終焉とともにアルプス北方のヨーロッパ地域に浸透していった資本主義のスピリットは、じつはその発生段階においては、けっして普遍を志向していたわけではない。むしろそれは、過剰なまでの禁欲を伝統とするゲルマン文化を、禁欲に比較的寛容なアルプス南方のカトリック文化から切り離すことを、なによりも優先する地域限定型の精神としてあった可能性が高いのである。

しかし、ここで考慮せねばならないのは、たしかにドイツ語圏において禁欲を支柱に職業倫理が形成されはしたものの、その後も引きつづき同じ地域で資本主義の発展がみられたわけではないという矛盾である。禁欲をもとに資本主義を支える精神が生まれたという紛れもない事実は、しかし同時にそれを生みだしたドイツ語圏が、前1項で阿部が規定した「だれもが参加できる人間関係」⁸⁾という、文化が支配文明の高みへとのはり詰めるための必要条件を満たしていなかったことをうかがわせる。つまりだれもが参加できる人間関係として資本主義を大きく開花させるには、厳しい超自我の命令に服従する共同体の形成にしか関心のなかったドイツ語圏から、その中心軸を別の地域へ移動させる操作が必要となったのである。

16世紀以降の西欧資本主義の発展過程は、たしかに近代的価値の推進というひとつの連続性をもった流れとして捉えうるものである。しかし同時にそこには、おそらく他のどの文化にもみられないまでに過剰な特質をもった文化を、「だれもが参加できる」システムへと転換すること、すなわち支配文明に課される条件を満たすために、そこに別の要素を注入することで、その過剰な禁欲の色彩を巧みに薄める操作が必要となったことを見逃すわけにはいかない。その過程は、禁欲の世俗的実践を旨とするプロテスタントイズムが、その生誕地であるドイツから、やがてカルヴァニズムやピューリタニズムを経て、アングロ・アメリカンの地域へと重心を移していく流れとして観察される。それは、表面的には禁欲の掟をさらに厳格化していく過程のごとき様相を呈しながら、じつは合理主義の徹底による脱神秘化と、ベンサムの「最大多数の最大幸福」⁹⁾に象徴されるイギリス功利主義の浸透にみられるように、条件つきながらも悦楽を肯定する要素

を取り込むことで、やがてその内実がかつて原点にあったドイツ的禁欲の精神から大きく変質していったのである。

禁欲を旨とするドイツ的精神は、たしかに資本主義誕生の引き金を引いた。しかしそれは資本主義がその後たどることになる労働力均質化へ向けた道程とは、本質的に相容れない性格のものであった。この事実は、じつはヨーロッパの近代史には、表舞台をなす合理化と脱神秘化を目指す流れに加え、いわば水面下でそれに逆らうもうひとつの力学が作用しつづけてきた可能性があることを示唆する。そうみるとルターの唱えたプロテスタント的禁欲の精神にしても、16世紀ドイツに初めて生まれたものではないことに気づかざるをえない。¹⁰⁾ 宗教改革には、じつは太古の時代に培われたゲルマン人の記憶傷痕が、それを継承する民族集団に強く呼びかける力となって噴出した一幕にしか過ぎないと思わせる面が強いのである。したがってわれわれの考察は、性的悦楽にたいする強度の恐れとそれを回避するための過剰な禁欲への要請が、じつはドイツの歴史のなかでは、とりわけ近代化へ向けた流れに激しく対抗するものとして繰り返し再現される演目でありつづけてきた可能性を論証していく必要がある。そのさい重要なのは、20世紀後半期以降と非西欧という考察者がおかれた二つの足場をつねに意識しながら、過剰なまでの禁欲がドイツ語圏において個人を超えて集団のなかでいかに表象され、男女の関係をかたちづくってきたかを記述していくことである。

6. 去勢恐怖から生まれるユダヤ人憎悪

『モーセという男と一神教』は、フロイトの論文のなかでも、民族がはるか昔に体験した記憶が、ある種の文化遺伝子のごとく世代を超えて個人の心に受け継がれ、特定の文化を形成するうえで貢献していることに重きをおいて論じたものとして注目に値する。個人の早期心的外傷（トラウマ）を分析するさいにフロイトは、たとえそれが抑圧により無意識的な記憶傷痕となって自我のより奥深い場にあるエスのなかに沈潜し、そこから作用をおよぼしている場合であっても、それが「実際に体験されたものである限り、記憶傷痕がその後たどった運命を追跡することは十分に可能だと思う」¹¹⁾ と、みずから編みだした精神分析への自信のほどを、まずは示している。しかし同時に彼は、個人のトラウマには、誕生以降の体験だけに限れない要素が原因をなしている場合があるとし、つぎのように記している。

個人の心的生活のなかに、みずからが体験したものばかりではなく、誕生の時点ですでに過去から受け継いできた内容、すなわち系統発生的由来による諸断片ともいうべき〈太古の遺産〉が作用している可能性があることに注意を向けるならば、そこには新しい複雑さが加わることになる。¹²⁾

誕生以降に心に刻まれた記憶傷痕だけを対象としていては説明のつかない症例にくり返し遭遇したことから、フロイトは太古の体験を意識の深層に焼きつけた個人が誕生してくる可能性を想定するようになる。そして彼は、「太古の遺産はどこにあるのか、何が含まれるのか、その存在証明はどこにあるのか」¹³⁾とみずから問いかける。その答にいたるためにフロイトはまず、太古の遺産と混同されがちな二つの要素を排除する作業からはじめる。そのひとつは、「特定の印象や刺激にたいし独特な反応を示す能力と傾向」¹⁴⁾だという。これは個体差を生む原因をなしながら同時に、そもそも幼児の体験には共通した内容が多いために、集団が同種の反応を示す要因ともなっている。しかしこれらは、いってみれば生物ごとに固有なものとしてみられる反応であり、祖先が体験した傷痕に由来するものではないために否定される。ふたつ目にフロイトが排除するのは、「言語象徴の一般性」¹⁵⁾と規定されるものである。子どもは、それをどのように習得したかは説明がつかないにもかかわらず、あるものを別の対象に象徴的に置き換える言語的操作をおこなうことが常であり、それがあつ種の「根源的な知識」¹⁶⁾であるかのごとくあらわれる場合がある。その象徴性は多くの場合言語や民族の違いを超えているため、一見すると太古の遺産の存在を証明するものであるかにも思えるが、実際にはむしろ言語の歴史的発展プロセスのなかで形成される観念と、成長とともに個人が言語を習得する過程においてつくられる観念との関係、つまり「思考素質の遺伝の例」¹⁷⁾として分類されるべきものであり、やはり太古の特定の体験に起因する記憶傷痕を説明するものではないことから退けられるのである。

以上の二つの要素を排除したうえでフロイトは、幼児期の心的外傷にたいする反応を掘り下げていくと、「みずからが本当に体験したものには厳密に沿っておらず、むしろ体験したものから離れる方向性もち、しかもその反応は、系統発生的に起きた出来事に照らし合わせた方がずっとふさわしく、まったく一般的にみてそうした出来事による影響としてしか説明のつかない」¹⁸⁾症例を多く目の当たりにしたという。では、系統発生的な出来事によってしか説明のつかない反応とは、具体的にはどこにみいだせるのか。フロイトは、「個人の問題として説明するには正当性が欠けているように見え、系統発生的だとみなすことによってはじめて、すなわち過去に自らが属している種族が体験したことに関連づけることではじめて理解できる」¹⁹⁾反応は、〈エディプス・コンプレックス〉と〈去勢コンプレックス〉にとりわけ顕著にみられる、と初めて明言するのである。

いうまでもなく、1924年に発表された『エディプス・コンプレックスの没落』は1927年の『フェティシズム』とならんで、去勢恐怖が超自我の形成に決定的な役割を果たしていることを論じたものとして重要である。とりわけ『エディプス・コンプレックスの没落』においてフロイトは、去勢恐怖を現実味あるものとして男子に初めて認識させるの

が、女性の性器を目の当たりにしたときの感覚だとしてつぎのように述べている。

子どもの去勢への不信感を最終的に払いのけるのは、女性性器を目の当たりにした瞬間である。ペニスを所有する誇りに目覚めた男の子は、早晚女の子の性器部をみて、自分とよく似ていながらペニスが欠けている子の存在を認めざるをえなくなる。そのことによって、自分もペニスを失うことがありうらうと思うようになり、去勢の脅しがこの期におよんで効果をあらわすようになるのである。²⁰⁾

女の子の性器を目の当たりにした瞬間に、好奇心や優越感よりもまず、去勢される不安が襲ってくると断言するフロイトの視点は、まさにそれを契機に超自我の形成がはじまる²¹⁾ことから、フロイトの理論を支える基盤のひとつをなしている。しかし、その核心にある去勢恐怖が文化を超えて普遍的に共有されるものであるか否かについては、非西欧的立場からみるとつねに疑問の残る部分であった。ところが『モーセという男と一神教』にいたって初めてフロイトは、〈エディプス・コンプレックス〉と〈去勢コンプレックス〉を人類に共通する普遍としてではなく、系統発生的な原因、つまり遠い昔にある特定の民族が体験した記憶傷痕に結びつけることによってはじめて理解しうる点を多く含んでいると明言したのである。これは従来のフロイトを知る者からすると、一面で意外な驚きをもたらすものでありながら、同時に非西欧的な観点からみると、ある種の安堵感をももたらしてくれる。この視点の変化もしくは明確化の原因は、『モーセという男と一神教』がフロイトの死の1年前に完成されたかたちで公表されたものであることと、その時代背景と無縁ではないであろう。この事実上人生最後の論文においておそらくフロイトは、従来の立論への見逃しがたい変更、そして彼からすれば是が非でも示しておきたかった立場の明白化を加えたのではないだろうか。その変更点に光を当てると、さほど目立つかたちではないながらも、従来の視点を継承する部分と、それと関連しつつ新たに獲得されたかに思える観点が、たがいに交錯するかたちで、かつてなく詳しく論じられていることがわかる。

まずは従来からみられた視点を整理しておこう。それは、ユダヤ人排斥の根拠を西欧人に特有な去勢コンプレックスに結びつける考え方である。去勢恐怖とユダヤ人憎悪の関係にフロイトが初めて言及したのは、1909年に発表された『ある五歳男児の恐怖症の分析〔ハンス〕』においてであろう。少年ハンスが示す恐怖症がやがてペニスをめぐって起きていることを、子どもとの会話を詳細に記録するなかから明らかにしていくこの論文においてフロイトは、3歳の時点では去勢の可能性をまだ信じようとしなかったハンスが、1年3ヶ月後には去勢によって「ぼくを女みたいにしてしまうというのもまんざら嘘ではないらしい」²²⁾と考えるようになっていく過程に注目し、その現象を抑圧の

「遅ればせの服従」²³⁾と名づけている。ここで特筆すべきは、フロイトが、少年に起きたこのような変化、すなわち女のように去勢された人間の存在を信じるようになる思考経路の背後には、単なる子どもの症例を超えたヨーロッパに典型的な問題が含まれているとして、つぎのような注釈を付している点である。

去勢コンプレックスは、心のもっとも奥深い、無意識的な部分においてユダヤ人排斥主義の根源をなしている。というのは、すでに幼いときから男の子は、ユダヤ人はペニスのどこかを切除されると聞かされて育つからである。それを聞いた子は、男根の一部が切断されているのだと解釈するために、ユダヤ人は軽蔑にあたいる存在なのだと思うようになる。無意識的に女性にたいし不遜な態度をとるようになる原因もやはり同じところから発生している。²⁴⁾

同じ箇所でもフロイトは、1902年にウィーン大学に提出した博士論文への助言を求められながら、その返答を待たず翌年に23歳の若さで自殺したユダヤ人哲学者オットー・ヴァイニンガーに言及している。ヴァイニンガーのことをフロイトは、「きわめて有能でありながら、性的に歪んだ考えを抱いていた若き哲学者」と位置づけたうえで、死後大々的な反響を呼んだヴァイニンガーの著書『性と性格』が、ユダヤ人と女性を同じように敵視し、両者を激しく誹謗している点を取りあげ、そこに、去勢コンプレックスが、ユダヤ人と女性にたいする敵意へと転嫁された典型的な神経症の例をみいだしている。²⁵⁾ 割礼を施されることによって、女性にむしろ近い存在とみなされるユダヤ人男性を蔑視する思考回路が、西欧に典型的なものであったとするフロイトの視点が強い確信に基づいていたことは、『レオナルド・ダ・ヴィンチの幼年期の思い出』においてもみいだせる。レオナルドが去勢というもっとも恐ろしい刑罰をすでに執行された「女という不幸な被造物を軽蔑するようになる」思考経路をユダヤ人憎悪の根源的要因に結びつける注釈を、フロイトは、わざわざ論文の発表から9年を経た1919年に付け加えているのである。

ここにおいてもまた、西欧の諸民族においてあれほど激しくあらわれ、まるで非合理的であるかのごとき様相を呈するユダヤ人憎悪の根源がみいだせると考えることは避けがたいことであるように思われる。割礼は、ヨーロッパの人びとのあいだでは無意識下で去勢と同じものとみなされてきた。原始時代にまで想像を広げてもさしつかえないのであれば、割礼は、もともと性器の皮を剥ぎ取ることによる緩和された去勢の代替行為であったはずだという気がする。²⁶⁾

去勢コンプレックスをユダヤ人憎悪の源泉とみなすフロイトの考え方は、こうしてみると、『モーセという男と一神教』において初めてあらわれたものではなく、長年にわたり維持されつづけてきた立場であったことがわかる。²⁷⁾しかし、この最晩年の論文がとりわけ注目を引く理由は、ユダヤ人排斥が去勢恐怖から生まれたとする従来の視点を重ねて表明していること以上に、去勢コンプレックスとエディプス・コンプレックスを、初めて遠い過去に民族が体験した記憶傷痕と結びつけることで、ユダヤ人憎悪にまったく新たな系統発生的要因を加えていることにある。

7. 系統発生的に受け継がれた太古の記憶傷痕

これまでわれわれは、性的悦楽を監視する法廷としてある超自我を、資本主義を支えてきた職業倫理の源泉として眺めるなかから、じつはそれが個人を超えて民族や文化全体にも影響をおよぼしうることを考えてきた。そしていま、超自我の命令によってひとつの文化に属する人間が示す反応や行動様式が、本人が生きているあいだに実際に体験したことには起因せず、民族が遠い昔に体験した記憶傷痕によって左右されている可能性にフロイトはわれわれの目を向けてくれたのである。²⁸⁾この見地にいたる過程で彼は、神経症の病因をなす「以前に体験して、のちに忘れてしまった印象」のことを「心的外傷（トラウマ）」と名づけ、つぎのように規定していることを想起しておく必要があるだろう。²⁹⁾心的外傷は、たいていは幼児が5歳までに体験した内容であり、とりわけ2歳から4歳のあいだに体験した「性的＝攻撃的性格をとまなう印象」が重要だとされる。しかし通常は、こうした体験は、いわゆる小児健忘によって記憶のなかから失われてしまう。³⁰⁾心的外傷は、その後長い潜伏期をへて人間が成長したのちに、その外傷を肯定的なものとして実現していく作用と、逆にできるだけ抑えこもうとする否定的な作用との葛藤のなかで、抑圧されたものの部分的回帰となってあらわれる。³¹⁾これが、個人の神経症があらわれる典型的な仕組みであり、フロイトはそれを「早期の心的外傷—防衛—潜伏—神経症の発症—抑圧されたものの部分的回帰」³²⁾という公式によってあらわした。

すでに前項6において指摘したように、個人の心理に適用しうることが集団にも当てはまるとフロイトが考える³³⁾にいたったきっかけは、神経症の患者において、幼児期に本人が体験したものとはどうみても思えないことが病因となっている症例にたびたび遭遇したことにある。そして次第にフロイトは、神経症発生の過程をあらわす従来の公式に当てはまらない症例の病因が、遠い過去の歴史的な事象に由来している可能性に気づきはじめるのである。以降フロイトは、個人の場合と同じように民族としても受け継がれる記憶傷痕を「系統発生的な事象」³⁴⁾と呼び、つぎのように説明している。

ここで読者には、特定の民族集団の生活においても個人におけると同じことが起こったという想定を受け容れるようすすめたい。すなわち、民族集団においても性的＝攻撃的内容の事件が起こり、それが永続的な傷痕を残したものの、たいていは防衛され、忘れられていたものが、長い潜伏期を経たのちに作用をおよぼすにいたっていること、そしてその構造や傾向をみると、個人の神経症に似た症候を生みだしていることである。³⁵⁾

このようにフロイトが考えるにいたった最大の理由は、一部の西欧人が今日にいたるまで一貫して示す性にたいする過剰な罪責感と抑圧的な態度が、現代を生きる個人が日常直面する危険とは釣り合わない性質のものであり、それはまた幼児期に個人が体験したさまざまな傷痕からも、それ以降に経験したことからも説明しきれないことにあった。ヘルベルト・マルクーゼは、フロイトのこうした系統発生的な議論を受け継ぐかたちで、西欧文明を進歩させるうえで欠かせない役割を果たしてきた超自我により性を抑圧する必然性は、もはや現代人が日々直面している危険だけからは説明しきれるものではなく、そこには、長い年月にわたって文化に組み込まれた遺伝的な性格が作用している可能性が高いことを指摘している。

現実の衝撃によって心的傷痕を引き起こす幼児期の体験は、前＝個人的なもので、ある人種に固有なものである。[中略] さらに神経症的人格にみられる、超自我の理由づけようのない厳しさや、無意識的な罪責感や、無意識的に罰を要求する心情は、個人が通常もつべき〈罪深い〉衝動のスケールをはるかに上回っているように思える。成熟期を通じて一貫している罪責感の永続と（後に見るような）強化、性欲にたいする過剰なまでに抑圧的な仕組みは、個人の衝動が依然として直面している緊急の危険という観点からは、適切な説明が見つからない。³⁶⁾

『モーセという男と一神教』が発表ののち加筆修正されていった1934年から38年にかけてが、ドイツでナチスが政権を獲得し、それによって反ユダヤ主義がかつてない規模で高まっていった時期と重なっていることは偶然ではないであろう。最後の大きな業績となったこの論文をフロイトは、ドイツ人がユダヤ人への憎しみを示す根源的な理由が、ゲルマン人が過去に体験した記憶傷痕に求められることを主張するために書いた印象が強い。今日の人間が集団として示す神経症的徴候が「遠く過ぎ去った時代に根ざし、諸民族の無意識のなかから発している」セックスをめぐる手痛い過去の体験に起因し、それが長い潜伏期を経たあとで噴出しうることを認めたくえてフロイトは、現代にいたってユダヤ人への憎悪を突出して顕著に示す民族には、概して歴史上の比較的新しい時代

にキリスト教に改宗した過去があること、それも多くの場合「血塗られた強制によって信仰にかりたてられた事実を忘れてはならない」としている。さらに読むと、こうした「不完全な洗礼」をほどこされた民族は、その「薄いキリスト教のメッキをはがせば、その奥には野蛮な多神教を信仰していた祖先となんら変わらぬ心情が依然として維持されている」というのである。³⁷⁾

そう、ここまで具体的に語られれば、フロイトがここで思い浮かべていたのが、8世紀に北海からハルツ山脈、ライン川とエルベ川には生まれた今日の北方ドイツの大半を占める地域に居住していたザクセン族にたいし、キリスト教への改宗を迫るフランク族の王カール大帝率いる軍勢が仕掛けたいわゆる〈ザクセン戦争〉のことであったであろうことは、想像に難くない。772年からなんと32年もの長きにわたってつづいたゲルマン人同士のキリスト教化をめぐるこの熾烈な戦いのなかでも、782年にプレーメン南方のフェルデンで起きた〈血の粛清 (Verdener Blutgericht)〉は、1日で4500人もの改宗を拒むザクセン人が処刑されたことで、歴史に印象を残している。この出来事は、かの〈カノッサの屈辱〉とならび、さほど歴史に詳しくないドイツ人であっても、大半がなにがしかのかたちで聞き知っている事件である。その際、決定的な意味をもつのは、ニコラウス・ゾンバルトがいみじくも指摘するように、そこで実際に何が起きたかよりは、むしろそれがいかに表象されて後世に語り継がれ、それによってどのような心象がひとつの文化に属する人びとのあいだに共有されるにいたったか、だといえよう。

現実の受けとめ方は、強度の性的衝動を帯びた〈表象〉による想像や想像群が演ずる仮面劇によって、だぶらされ、曇らされ、別のものへとつくり変えられていく。これらの表象は無意識の領域から立ちのぼり、やがて集団が受け入れる意識の内容となり、抑圧されていた欲望を、およそ想像を絶するような姿に変貌させて表現するのである。これらは、結局は妄想的表象にすぎず、幻である。しかしそれらは、たとえ十分に表現しえないことがあったとしても、言語によってしごく容易に媒介される、強力な心的現実なのである。こうした表象は性的欲動の圧迫により派生するものだが、性によって圧迫されていることが表象をことさら濃密なものにしている。現実の危険ではなく、これら一連の表象こそが主体の行動を動機づけ、現実の認識の仕方を決定づけている。それによって内的な脅威は、外部の敵へと転嫁されることで認知され、攻撃対象となるのである。³⁸⁾

ゾンバルトはここで、遠い過去の記憶がたんに表象となって世代を超えて受け継がれるとだけではない。子どもの場合であれば「性的 = 攻撃的性格をとまなう印象」として焼きつけられる心的外傷は、それが民族集団が体験したひどい痛手であった

場合、耐えがたい屈辱の表象として後世に語り継がれ、ひとたび社会的ストレスが必要以上に強まる状況が生まれるや、それは突如として目覚め、外部にいる格好の敵を攻撃する動機となって露出するというのである。こうみると、去勢恐怖という要素に加え、今日の北中部ドイツ人の祖先であるザクセン族が、ヨーロッパ史のなかでも最後までキリスト教化を頑なに拒んだ事実とその屈辱が、集団的な記憶傷痕となって今日まで受け継がれてきている可能性が強まる。過去に体験されたキリスト教化を強制された屈辱と、それを去勢される恐怖と去勢された女性的存在への嫌悪という「性的な印象」へと転嫁することで、ゾンバルトのいうドイツ人の「内的な脅威」が形成されたことが考えられる。

「比較的深いユダヤ人憎悪の諸動機は遠く過ぎ去った時代に根ざし、諸民族の無意識のなかから発している。そうした動機は、さしあたりは信じがたいものと受けとめられるかもしれないが、私はそれを覚悟している」と述べたうえでフロイトは、キリスト教の大元をなす「父なる神の長子で寵をうけた子と自称している民族にたいする嫉妬」、すなわちユダヤ人にたいする妬みをいまだ克服していないキリスト教徒においては、割礼というユダヤ人を他民族と区別する「不快で不気味な印象」を与える風習が、「太古的な過去の、忘れ去ってしまいたい部分」と結びついて作用しうると指摘するのである。³⁹⁾

ドイツ人が過去に体験した改宗への強制と、その屈辱がもたらした異質な宗教であるキリスト教への激しい憎しみは、克服されないまま記憶傷痕となって潜在化し、以降表面的には模範的キリスト教徒であることを誇りにドイツ人は生きてきた。しかし20世紀前半期に急速に高まった社会経済的ストレスによって、ドイツ人のなかに眠っていた記憶傷痕は、自分たちに屈辱をもたらしたキリスト教がじつはすべてユダヤ教の配下にあるという許容しがたい現実と、去勢された女性に近い蔑視すべき存在として表象されるユダヤ人のイメージとが結びつくなかで目覚め、ナチス・ドイツの心的構造を形成していったのではないだろうか。フロイトは、ドイツ人のユダヤ人にたいする憎悪は、「結局はキリスト教憎悪であり、ドイツの国家社会主義革命において、これらふたつの一神教が内的に直結しているために、両者がともにあからさまな敵意をこめてあつかわれることは驚くに値しない」⁴⁰⁾と述べている。

ドイツ人が過去に体験した改宗への強制と、その屈辱がもたらした異質な宗教であるキリスト教への激しい憎しみが、克服されないまま集団的な記憶傷痕となって受け継がれた結果、それがユダヤ人憎悪という攻撃心となってあらわれた20世紀前半期の例にとどまらず、じつはフロイトは、こうしたドイツ人の集団的な記憶傷痕が、屈辱の源泉からみずからを切り離すエネルギーとなって噴出した例がさらに過去に遡っても存在することを指摘している。もともと別のものであった二つの要素が政治的に合体された場合、

それは表面的には成功したかにみえても、長い年月を経たあとにふたたび分裂し、もとの状態に回帰する現象が歴史には繰り返されるものとして、ユダヤ民族の国家が紀元前10世紀にイスラエル国家とユダ国家に分裂した出来事をあげたのちに、この種の例のなかで「もっとも印象的」なものが宗教改革だと言い切るのである。

歴史は、のちの時代におこなわれた融合が取り消され、以前にあった分離状態をふたたび出現させるたぐいの復古的作業を好むものである。この種の例のなかでもっとも印象的なのは、周知のごとく宗教改革である。宗教改革は、かつてローマ側についたゲルマニアと、ローマから独立を保ちつづけたゲルマニアとの境界線を、千年あまりの休止期間を経たのちに、ふたたび出現させたものである。⁴¹⁾

合理的な説明が見つからないがために研究者からこれまで見逃され、理解されてこなかったこうした遠い過去に起きた記憶傷痕の表象をたどることが、本考察がこれから向かうべき進路を指し示している。船出に際しては、やはりつぎのフロイトの言葉を掲げておくべきだろう。

忘却のなかから回帰する部分は、特別な力でその存在を主張し、人間集団に比類なき強力な影響をおよぼし、それを逆らいがたく真理と認めるよう要求してくる。この要求ぶりにかかっては論理的な異論など無力なものである。⁴²⁾

註

- 1) Terry Eagleton, *Literary Theory: An Introduction*, Minneapolis 1983, p.152.
- 2) Sigmund Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1915-17)*, in: *Studienausgabe Bd. I: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse Und Neue Folge*, Frankfurt am Main 2000, p.498.
- 3) Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1915-17)*, op. cit., p.499.
- 4) Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1915-17)*, op. cit., pp.499-500.
- 5) Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1915-17)*, op. cit., p.500.
- 6) Ibid.
- 7) Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1915-17)*, op. cit., p.308.
- 8) 阿部謹也著、『西洋中世の男と女－聖性の呪縛のもとで』、筑摩書房、1991年、19頁。
- 9) Johannes Kaspar, *Der klassische Utilitarismus – Jeremy Bentham und John Stuart Mill*, Norderstedt 1999, pp.3-8. J・S・ミル著、川名雄一郎・山本圭一郎訳、『功利主義論集』、京都大学学術出版会、2010年、152-160頁。

- 10) ここでは、ルターと類似した動機から、カトリック的世界を女性的快樂と結託した嫌悪すべき墮落とみなし、それと縁を切ろうとして引き起こされたドイツ的な歴史的出来事を、ゾンバルトの説にしたがい二つあげておくことにしよう。それらは、ひとつには宗教改革から4世紀余りさかのぼる、1077年にドイツ皇帝ハインリヒ4世が受けた〈カノッサの屈辱〉であり、ふたつ目は、宗教改革から4世紀近くを経た1872年に、「われわれはカノッサには行かない」と宣言した宰相ビスマルクが、「超国家的カトリシズム」に対抗するものとしてプロテスタント的プロイセン国家の形成へと突き進んだ事実である。Nicolaus Sombart, *Die deutschen Männer und ihre Feinde: Carl Schmitt – ein deutsches Schicksal zwischen Männerbund und Matriarchatsmythos*, München/Wien 1991, pp.214-220.
- 11) Sigmund Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939 [1934-38]), in: Sigmund Freud, *Studienausgabe Bd. IX: Fragen der Gesellschaft Ursprünge der Religion*, Frankfurt am Main 2000, p.545.
- 12) Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, op. cit., p.545.
- 13) Ibid.
- 14) Ibid.
- 15) Ibid. フロイトはどんな子どもたちも知っているこうした例として、排泄の場合を挙げている。
- 16) Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, op. cit., p.546.
- 17) Ibid.
- 18) Ibid.
- 19) Ibid.
- 20) Sigmund Freud, *Der Untergang des Ödipuskomplexes*, in: Sigmund Freud, *Studienausgabe Bd. V: Sexuelleben*, Frankfurt am Main 2000, p.247.
- 21) Freud, *Der Untergang des Ödipuskomplexes*, op. cit., p.248.
- 22) Sigmund Freud, *Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben [“Der kleine Hans”]* (1909), in: Sigmund Freud, *Studienausgabe Bd. VIII: Zwei Kinderneurosen*, Frankfurt am Main 2000, p.36.
- 23) Ibid.
- 24) Ibid.
- 25) Ibid.
- 26) Sigmund Freud, *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci* (1910), in: Sigmund Freud, *Studienausgabe Bd. X: Bildende Kunst und Literatur*, Frankfurt am Main 2000, p.121.
- 27) ユダヤ人の割礼に去勢が現実のものになることへの恐怖をみだし、そこからユダヤ人憎悪の源泉を導きだすフロイトの考え方に、ゾンバルトは真っ向から対立する視点を提供している。ペニスの一部を切り取られているとみなされることにユダヤ人蔑視の根拠をみいだすフロイトにたいしゾンバルトは、つぎのように断じている。「ところが事情はまったく逆なのだ。ユダヤ人との比較は〈軽蔑〉の念を惹起させるどころか、賛嘆と尊敬、なかなしく嫉妬の念を起こさせる。というのも、〈剪除〉は衰弱ではなくむしろ強化と認められるからである。〈反セミティズム〉は割礼を施されないものの優越感というよりは、むしろ劣等感に基礎をおいている。割礼をしていないものは無防備なまま去勢の恐怖にさらされるのにたいし、割礼を済ませたものは、割礼以降は去勢の恐怖から象徴的に護られているのである」 Sombart, op. cit., p.238. ゾンバルトとフロイトの割礼の意味をめぐる対立点に関しては、現時点で本考察が焦点を当てる

過去の記憶傷痕に起因するユダヤ人憎悪とは直接その原因が重ならないため、あらためて取り上げることとする。

- 28) 19世紀後半から20世紀前半期にかけてドイツ人男性を支配してきた「意識の常態」を、無意識のうちに潜在化された二つの恐れ、すなわち女性からの性的誘惑に自我が屈してしまうことへの恐れと、そうした弱い自我を罰する超自我への恐れからなる不安コンプレックスと表現し、それが「国民的な合意の基礎」にまで高まっていたとする観点から19世紀後半から20世紀前半期にかけてのドイツの政治状況を分析したゾンバルトの主著『ドイツの男たちとその敵』（邦訳題：『男性同盟と母権制神話』、法政大学出版局、1994年）は、フロイトが提示した超自我が、まさに文化の形成に強い影響をおよぼしうる前提のもとにうち立てられた議論だといえよう。Sombart, op. cit., pp.221-223.
- 29) Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, p.521.
- 30) Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, op. cit., p.523.
- 31) フロイトは心的外傷への肯定的反応として、固着 (Fixierung) と反復強迫 (Wiederholungszwang) をあげ、その否定的反応として、防衛反応 (Abwehrreaktion)、回避 (Vermeidung)、抑制 (Hemmung)、恐怖症 (Phobie) をあげている。Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, op. cit., p.524.
- 32) Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, op. cit., p.528.
- 33) Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, op. cit., p.546.
- 34) Ibid.
- 35) Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, op. cit., pp.528-529.
- 36) Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston 1955, p.55-56.
- 37) Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, op. cit., p.539.
- 38) Sombart, op. cit., pp.221-222.
- 39) Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, op. cit., p.539.
- 40) Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, op. cit., p.539.
- 41) Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, op. cit., p.487.
- 42) Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, op. cit., p.533.