

無意識の實在性

—『人間と世界』への一章—

永井 博

1 ソクラテスの夢

人間の心は、意識と無意識とのダイナミックな構造的・機能的全体である。それはすでに前論文（本論集・昭和五十年年度）で述べたところであるが、そのダイナミックな全体は、見究めもつかない深さをもっており、むしろほとんど無底というにふさわしい。そうした心の機微を具象化するもの一つに、夢がある。そして周知のように、夢のもつ重要な意義を初めて明確にしたのは、フロイトであった。

夢とは、フロイトによると、抑圧された性的願望の擬装した充足であるが、それが充足であるのは、無意識のなかに抑圧されていた願望が睡眠によって解放されるからである。睡眠との関係からすると、まず昼の潜在的願望が考えられるが、フロイトも、夢は「昼の潜在的願望を、ある無意識的願望の助けをかりて、充足されたものとして表現する」と述べている。しかし、そうした「昼のなごり」(Tagesteste)は潜在思想のすべてではなく、「そのごく一部」にすぎないことも断わっているところを見ると、潜在的願望とか潜在思想と呼ばれているものは、往々考えられるように、単に昼の一次的な不満だけでなく、もっと広く深く無意識に根差していることがわかる。昼の潜在的願望（不満）も、実はそうした無意識に属する、強力ではあるが抑圧されていた願望の働きかけを受けて初めて夢を形成することができる。⁽¹⁾ もっともその場合、フロイトが多くの箇所ですべているところを総合すると、夢に現われる内容は、非常にしばしば願望の反対物であることがあるが、それでも夢が「願望充足」(Wunschbefriedigung)であることに変わりはないのである。

無意識の隠れた、知られざる領域について、フロイトは次のような見通しをもっていた。すなわち、夢の働きを詳しく研究すれば、われわれの知的進化のなかでまだよく知られていない初期のところを説明できる。個体発生における小児期を、人類の系統発生における太古時代に対応させるならば、夢の太古的特徴 (archaische Züge) について語る事ができるというのである。⁽²⁾ フロイトはここで、人類発生の黎明期、さらには二〇億年におよぶ生物進化の全過程を念頭におき、それが小児期の心、現代の大脳生理学の用語を借りるならば、大脳の古皮質に圧縮されて受け継がれ、温存されていると考えているようにも見える。

「夢のごとく果敢ない」ということばがあるように、夢は、眠りから醒めればたちまち消え去るのがつねであるが、夢を見たという事実そのものは消えることはない。それは、無意識が単に消極的なものでなく、積極的な実在性^{レアルイテ}をもつからである。とすれば、夢もまた確かに実在的であり、意識された実在的事象となる。だから、フロイト心理学の発展を詳論したW・ザルバーも「夢分析は心的なものの構造または実在性への洞察を開く」とし、「その構造・実在性は理性や悟性と同一視するべきではなく、諸因子が固有の論理をもつ一つのシステムであって、そこでは月並みなものと極めて芸術的なものが相関的に振舞う」と述べている。⁽³⁾

ここでわれわれは、ソクラテスが見た夢に関するニーチェの興味深い分析に、しばらく歩をとどめることにする。ニーチェは『悲劇の誕生』において、ソクラテスがしばしば見たといわれ、死を前にしてまたも彼に現われた夢について、独自の解釈を下した。この例は、事がソクラテスにかかわるだけに、夢と無意識との関係を考える際の、示唆的な手掛りとなるであろう。

ソクラテスが獄中でケベスに語ったところによると、彼にはしばしば夢が現われて、現われる姿は違っていたにもかかわらず、いつもきままって「ソクラテスよ、音楽をやれ」と同じことを告げたという。⁽⁴⁾ 彼は最後の日まで、自分の哲学的思索こそ最高の文芸 (Muskunst) と考えて用心しており、神がまさかあの通俗的、大衆的な音楽などを告げているとは思ってもみなかった。ところが彼は、ついに獄中で、良心 (Gewissen) の重荷からすつかり解放されるために、今まで軽蔑してきたあの音楽をやる気になり、そういう気持からアポロンにささげる讃歌 (Pronium) をつくり、アイソポスの物語を詩に直したのである。⁽⁵⁾

ソクラテスのいう「ムッシケー」 (mousikē) は、ムッサイ (mousai) の女神たちの司どる技芸を意味し、音楽のほかに文学や芸術をも含む包括的概念であって、単に音楽とか文芸といったことばに置きかえられない意味をもっており、これを音楽に限定するのはニーチェ独自の解釈であ

ろう。ソクラテス自身は、臨終に際して、神の夢告知の命ずるままに詩をつくり、自分の義務を果したうえてこの世を去る方が無難であろうと考えて、それを実行しているのである。だから、ムウンケーを文芸と取る方が適當のように思われるが、反面では、『パイドン』の同じ箇所⁽⁶⁾に、魂の浄化をなすものとしての音楽と、哲学（知を求めめる営み）との結びつきを読み取ろうとする試みも根強く残っているところをみると、「音楽」を頭から排除するわけにもいかないであろう。しかし、いずれにしてもここでわれわれの問題は、ソクラテス自身の夢解釈に下したニーチェの再解釈の検討にあるので、その線に沿って考察を進めることにする。

ギリシア悲劇は、エウリピデスに至って悲劇的な死を遂げたが、その背後には理論的思考を最高のものとするソクラテス主義があった。この主知主義は、音楽を蔑視したために悲劇を台無しにしてしまった、というのがニーチェの告発である。しかし、この弾劾に反して、ソクラテス自身は、単なる主知主義者ではなく、しばしば夢の告知に服しているという事実があり、しかも自己の死を目前にして、立派にそうした行動様式を立証したと見ることさえできる。「音楽」を実行したかどうかは別として、ソクラテスは、今まで最高の文芸として、それに精励してきた哲学のほかに、夢が命じているのは「ムウサイの術⁽⁷⁾として一般になじまれている方かも知れない。もしそうであれば、けっしてこれを退けてはならず、いな作るべきである」と決意して、その通りにしたのである。しかもニーチェの表現を借りるならば、「良心の重荷からすっかり解放されるために」である⁽⁸⁾。これを「良心の検閲をまぬがれるために」と読み替えれば、その趣旨はフロイト的となる。

ニーチェが続いて述べているところによれば、ソクラテスを作詩へ促したのは、ダイモーンの警告の声に似たあるものであった。ただ、夢の告知（夢知らせ）は、次に注意するように、ダイモーンの指図がつねに禁止の形をとったのに対して、奨励の形をとる点でそれとは異なる。神話も、夢の告知と同型の神の指図である。いずれにしても、ソクラテスにおいて、進退にかかわるような重大な場面で、しばしばこの種の非合理的要因が働いたことは明らかである。神やダイモンなどといえは、そういうものにかかわることのできる人間は、心理学的に異常心理の持主と見られるかも知れないが、無意識の非合理的要因はだれの心の奥底にも働くことを考えれば、ソクラテスの場合も一般化され、意識（合理）と無意識（非合理）との関係の問題となる。

ニーチェの狙いは、ソクラテスの主知主義に見られるアポロンのものに、ギリシア悲劇の本質であるディオニッソスの・地霊的なものを対置させてこれを強調することにあったが、そうであるとすれば、ソクラテスがしばしば聞いたダイモーンの声は、ニーチェにとっても当然問題

となるはずである。

果してニーチェもまた、これに言及する。すでに触れたように（前記拙論）、ソクラテスはダイモーンの声を聞くと茫然自失し、一種の失神状態に陥るのがつねであった。そういう場合、ダイモーンの指図は彼に必ず「すべからず」の禁止命令を下すのである。ニーチェの解釈による「ソクラテスのダイモーン」こそ彼の本質を解く一つの鍵なのであるが、その指図は、彼の強力な悟性が動揺するような特異状況のもとで確固たる足場を得ようとするとき必ず聞えてくるのであった。換言すれば、本能的知恵は折にふれて意識的認識に対立し、これを阻止する場合のみ発動するのである。すべての生産的人間においては本能はまぎれもなく生産的・創造的な力であり、意識は批判的・諫止的に振舞う。

ところが、ソクラテスにおいては、本能が批判者となり、意識が創造者となっている。ニーチェはこれを「欠陥から生まれた本物の異様さ」（eine wahre Monstrosität per defectum）と呼んで感嘆しさえする。しかも、本能が批判的意識に対して生産的・創造的な力であるという点に、あらゆる神秘的素質につきものの異常欠陥を認めるとすれば、ソクラテスは特殊な非神、秘家（der spezifische Nicht-Mystiker）と呼ぶことができるかも知れない。なぜならば、神秘家ではかの本能的知恵が過度に発達しているが、それと同様に、ソクラテスには論理的天性がある種の肥大によって過度に発達していたからである。その故にこそソクラテスは、一種の自然の威力にも似た論理的衝動の赴くままに、自己自身の死を達観することができた。こうしてニーチェは、ソクラテスの背後に「論理的ソクラテス主義の巨大な歯車」が回っていたことを見抜く必要があるとするのである。⁽¹⁰⁾ニーチェのソクラテス批判の鋒先は、いわば論理と非論理とのソクラテス的顛倒に向けられたといえよう。そして、ダイモーンの諫止には、その逆説的告発という意味があったといえるかも知れない。

しかし、ニーチェのソクラテス論は確かに破天荒ではあるが、その論旨には直ちに納得できないところがある。事態には、もう少し深いいわくがありそうに思えるからである。ソクラテスは確かに不世出の、卓抜な論理家であったが、ニーチェが弾劾するように、果して棄天主教を内実とする、アポロ的な論理的形式主義だけに終始したと断言できるであろうか。もしそうであったとするなら、ソクラテスに現われた夢の告知は、かえって理解しがたいものとなる。なぜならば、ダイモーンはいつも禁止命令を下したが、その警告に似たあるものとされた夢の告知は、逆にソクラテスに「文芸をつくり、文芸を業とせよ」と勧奨しているからである。これは明らかに肯定的な命令であり、彼はその命令にいさぎよく服しているのである。あの徹底した論理家、何ものも吟味することなしには受入れなかったソクラテスが、である。

こうした経緯を考えると、ダイモーンの合図と夢の告知との類似と対比は、どうしても単なる論理的・形式的な関係としては理解しがたい。とすれば、夢の告知に服従したといっても、それは必ずしもいわゆるディオニュソスのなものの敗北、アポロン主義の放棄を意味するものではないであろう。ここでは、論理的二者択一は妥当しない。ダイモーンの警告がいつも諫止的であったことは事実ではあるが、この否定は、裏に肯定的・勧奨的な意味をリアルに含意していたのではなかったか。すなわち、ダイモーンを一般に「神的なもの」とし、やがて神の代弁者ないし神意の伝達者と見なしてよいとすれば、それは時に理論的意識の行過ぎ、誤り、偏向を阻止し、また時にはその足らざるところを補うものと見ることもできよう。

のみならず、ダイモーンの合図の肯定的・勧奨の意味は、次のように解釈することもできる。『弁明』のソクラテスが法廷で証言するところによれば、神のお告げ（ダイモーンの合図）は、これまでソクラテスに数しげく現われて、彼が行おうとしていることが適当でない場合にはそれに反対した。しかるに今、生死にかかわる最大の災厄ともいべき公判の当日、朝家を出るときにも、法廷に入ろうとしたときにも、また弁論の途中でも、彼が何かを言おうとしているどんな場合にも、神の合図は反対しなかった。ソクラテスはこの事実を、神が自分の言動を是認するものと解し、「例の神の合図が、わたしに反対しなかったということは、わたしのまさにしようとしていたことが、何かわたしのために善いものではなかったなら、どんなにしても、起りえないことだったのです」と語っている。⁽¹¹⁾ すなわち、ダイモーンの合図が、あるべきはずの状況にないというのは、いわば負の合図であって、そういう負の事実からソクラテスは、進んで神による肯定・勧奨という正の帰結を引出すことができた。そして実際にソクラテスは、「神によって」アテナイのポリスに遣わされたものであることを自任していたのである。⁽¹²⁾

法廷におけるソクラテスの言動は正々堂々としており、徹頭徹尾、真実を語る愛知者の理論的弁明であったが、それは、みずから認めるように、法廷での駆引きという一般の通念からすれば、全く常軌を逸した法外のものであった。論理家の背後に「神秘家」が控えていたというべきで、彼の言動は、その核心において神がかりであったというほかない。実際にこの種の言動は、いかに卓抜な論理家でも、単に論理だけで能くするところではなかったであろう。ソクラテスその人の、全人的な心の深層に思いをいたすべきである。⁽¹³⁾

ダイモーンというのは、神話的には「地上に墜ちて人間の肉体に宿るべき運命にある、神以外の魂を指すのであろう」といわれるが、神話的表現を離れてこれを哲学的に翻訳すれば、勝義の意識すなわちダイナミックな、構造的・機能的全体としての人間の心を組成する無意識の、隠

れた活動を意味すると考えられる。そして心の全体、あるいは全体的な心の機能に関していえば、ダイモーンの合図も、夢の告知も、それぞれ醒めた意識と無意識との間に行われる多様な、これまた隠れた、ひそかな相互作用の一環と見なすことができる。

しかしそうすると、ダイモーンは単に無意識だけを指すことにもなるが、それは意識との相互作用を通してのみ意味化されるのであるから、実際には意識と無縁ではなく、かえって分ちがたく結びついているのである。無意識は意識に関与することによって初めて無意識として作用するし、逆に意識は、真に意識としてその機能を全うするには、何らかの仕方でも無意識に関与せざるを得ないといつてよいであろう。すでに述べたように、意識と無意識とを抽象的に分離しては心の、あるいは魂フシエの全体を理解することはできないからである。

主知主義あるいは論理的形式主義は、ソクラテスの本質を組成する重要な契機ではあるが、それがすべてであるわけではない。なぜならば、『ペイドン』においてケベスを相手に夢について語ったソクラテスは、さらに別の対話篇では、特に「狂気」マニアの正当性を証言しているからである。すなわちソクラテスは、狂気を神がかりによるものとするが、決して恥ずべきもの、非難すべきものとは考えず、たとえばデルポイの巫女ピュティアも、正気るときには大したことはできず、心の狂ったときにこそ数多くの立派なことをなすとげたとしていた。⁽¹⁵⁾

ソクラテスによれば、神がかりによる狂気は、それを司どる四人の神々によって四通りに区別される。その第一にアポロンによる予言の靈感、第二にディオニュソス秘儀の靈感、第三にムウサイの神々による詩的靈感、そして第四にアプロディテとエロースによる狂気、そのなかで最もよきものは恋の狂気である。⁽¹⁶⁾ 今、これらの狂気のそれぞれについて言及する必要はないが、第四の狂気についてソクラテスが述べているところは、いかにもソクラテスらしく、われわれの考察にとつても興味深く思われるので、その要点を記すと次の通りである。——秘儀を経験した者の魂は、今は肉体と呼ばれる墓のなかに縛りつけられているのだが、かつてもろもろの真実とともに光り輝いていた美を、この世界のかなで見出すその似像を機縁として、想起する。そのとき、おののきが彼を貫き、かつて真実を覗得したときの畏怖の情がよみがえって彼を襲う。もともと翼をもっていた魂に、再び翼が生え始め、魂の全体を蔽うまでに成長しようとして躍動し始める。こうして魂の全体は、熱っぽく沸きたち、はげしく鼓動する。⁽¹⁷⁾

魂のこの衝迫、激動、緊張、そして昂揚、総じて疾風怒濤にも比すべき運動は、ニーチェのカテゴリによれば、紛れもなくディオニュソス的なものであるから、ニーチェはソクラテスのいわゆる主知主義を非難すべきではなく、かえってむしろソクラテスに同感し、彼を支持すべき

であったのである。

翼を得た魂のその後の振舞いは、天界と魂とダイモーンの関係を理解するうえに重要である。すなわち、狂気に震撼されて翼を恢復した魂は、神々の棲まう天界に翔け上る。その天界では主神ゼウスが先頭に立って一々の部隊に整列された神々と、ダイモーンの軍勢を率いて万物を秩序づけ、配慮する。炉を守るヘステイアだけは、ひとり神々のすみかにとどまる。天界に翔け上った魂も、宇宙をかけめぐる。しかし、翼を失うと再び落下し、肉体をとらえてその固体に住みつくのである。⁽¹⁸⁾

ここでわれわれに参考となるのは、魂、心の無意識的機能と解釈されるダイモーンが、単に主観的なものでなく、ゼウスの神の統率下にある軍勢に属し、その意味で宇宙論的な関連のなかに織り込まれているという点である。のみならず、魂の運動は規模雄大で、天球を超出しさえするのである。「不死と呼ばれるものの魂は、穹窿のきわまるところまでのぼりつめるや、天球の外側に進み出て、その背面上に立つ。回転する天球の運動は、そうして立つ魂たちを乗せてめぐりはこび、魂たちはその間に、天の外の世界を観照する」とまでいわれる。⁽¹⁹⁾

ソクラテスの説く奔放な神話的想話は神秘的であり、しばしば奇怪ですらあるが、魂の運動が、かく狂気を引金として発動するという発想そのものは、無意識を必然的契機とするダイナミックな全体的意識の、宇宙論的構造を考えるうえに示唆的である。無意識といっても、主観的な心の根底としてとらえられるかぎりでは、なお観念的・内在的であることをまぬがれないが、その根底が、宇宙論的連関のもとで宇宙との存在論的連帯を結成するとすれば、無意識はさらに実在的・超越的な性格をもつようになるからである。狂気といい、夢といい、形こそ違うが、いずれも意識と無意識との、人間と宇宙・世界との、また主観的内在と客観的超越との結節点に現われる特異現象にほかならないと考えられるのである。

ソクラテスにおけるダイモーンの合図は、確かに異常現象であるには違いないが、その異常性は必ずしもソクラテスだけに固有のものではなく、人間の心の深層的原型的機能として、多かれ少なかれ、すべての人に見いだすことのできるはずのものである。人によって違うのは、その現われ方と現われる強さの程度だけであろう。とすれば、われわれにとってはそうした異常性の典型的事例の方が、かえっていっそうよく意識の全体的構造の機微を知る手掛りとなる。その意味では、いわゆる異常心理を、異常人だけに固有の特殊現象と考えるのは適当でない。どんな人間の心理にも、そうした異状性の素質があることを認めることができるからである。だから精神分析家が、精神療法の体験を通して「正常人」

の心理の隠れた局面を照明しようとする努力には、それなりの理由がある。われわれは、特にソクラテスの夢を取上げたが、フロイトは、器質的病変がなく、心理的要因によって起る機能的障害としてのノイローゼ症状を夢に最も近いものと見るとともに、逆に夢そのものがノイローゼの症状であって、しかもそれは「すべての健康な人たちに見られる」と述べている。⁽²⁾

われわれはソクラテスの夢をノイローゼ的というつもりはないが、自己の死の直前に見たソクラテスの夢には、あるいはそうした要因が働いたかも知れないという臆測は、果して全く荒唐無稽であろうか。少なくとも彼が、人生の最も重大な極限状況のもとで、意識と無意識とのきわどい識閾、狭間に立ったとき、問題の夢の告知が決定的な形をとって現われたことだけは確かであろう。

- (1) S. Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 1917, *Gesammelte Werke*, Bd. XI, hrsg. von Anna Freud et al., Hamburg, 1961, S. 230, 295. (なお、本書の理解と訳語については、フロイト『精神分析学入門』懸田克躬訳、中央公論社、世界の名著、一九六六年、に負うところが多し)。
- (2) *Ibid.*, S. 203f.
- (3) W. Sauber, *Entwicklungen der Psychologie Sigmund Freuds*, Bonn, 1973, Bd. I, S. 219.
- (4) この文章は「ニーチェの記すところ」(「Sokrates, treibe Musik!」)に従ったが、『ハイデン』では、正確には「ソクラテス、ムッサイの術をなし、それを仕事とせよ」とある(*Phaedo*, 60E, 『ハイデン』松永訳、『プラトン全集』第一巻、岩波書店、一九七五年、一六六頁)。
- (5) F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus*, 1886, *Werke in zwei Bänden*, hrsg. von Ivo Frenzel, München, 1967, § 14, S. 68.
- (6) 前掲訳書、一六七頁、訳者注1参照。
- (7) *Phaedo*, 60E-61A, 松永訳、上掲書、一六六頁。
- (8) この箇所は、邦訳によると「夢のしめすところに従って詩作をなし、自分の資をはたしたのちに〔浄められたものとして〕この世を立去っていくのが、みずからにとって、よりたしかな途であろうから、だ」とある。「浄められたものとして」の句は訳者の補足であって、この訳には訳者の解釈が入り、文章全体のニュアンスが、かなり違ってくる(*Phaedo*, 61B, 前掲訳書、一一六頁)。
- (9) 夢知らせ、神託については、『ソクラテスの弁明』(33C)、『クリトン』(44A)にも重要な言及がある。上掲訳書、訳者注3、一六五頁参照。
- (10) Nietzsche, *ibid.*, § 14, S. 64f.
- (11) *Apologia*, 31A, 『ソクラテスの弁明』田中訳、『プラトン全集』第一巻、一〇九—一〇頁。

(12) *Ibid.*, 31A. 前掲訳書、八七頁。

(13) J・バーネットによると、プシュケーという不気味なことは、ホメロス以来の「亡霊」(ghost) という意味から初めて「常規の意識」(normal consciousness) すなわち「自我」(self) の意味に解したのはソクラテスである。この解釈では、プシュケーは意識された自我と同一視され、ソクラテス哲学は、この意味でのプシュケーについての新学説であったとされる。しかし、田中氏によると、この新解釈は、ソクラテスを概念の発見者、帰納法の発見者としてしか見ない、アリストテレス以来の学説史の見方と同じようなものであって、バーネットの「科学主義」あるいは「実証主義」的な考え方は「ダイモーンに憑かれたソクラテス」を理解することにはできないという(田中美知太郎『ソクラテス』岩波新書、一九五七年、一五八―一九頁)。「ダイモーンの合図」がつねに諫止的であったとしても、それは単にネガティブなものではなかったであろう。田中氏も、ソクラテス自身、それを「善意的なもの」「為になるもの」と信じていたであろう、と示唆している(同書、八九頁)。われわれは、そこに無意識的自己の問題が、尖鋭な形で提起されていることを知るのである。

(14) 『バイドロス』藤沢訳、『プラトン全集』第五巻、岩波書店、一九七四年、一八一頁、訳者注2参照。

(15) *Phaedrus*, 244B. 前掲訳書、一七四頁。

(16) *Ibid.*, 265B. 同、二三〇頁。

(17) *Ibid.*, 250D-251C. 同、一九〇―一九二頁。

(18) *Ibid.*, 246B-E. 同、一八〇―一八一頁。

(19) *Ibid.*, 247B-C. 同、一八二頁。

(20) Freud, *ibid.*, S. 143, 293.

2 夢思想と無意識

夢を見るのは、いうまでもなく睡眠時である。そしてフロイトの理論を俟つまでもなく、夢現象が無意識と深い関係にあることは、われわれの経験からしても容易に理解されるところであるが、覚醒後、判明と曖昧の差はあるにせよ、とにかく意識によって想起されるところを見ると、夢が一つの意識現象であることは確実である。しかしそのように、意識的あるいはむしろ意識可能であるといっても、夢は必ずしも、覚醒時の意識に現われる観念系列に見るように論理的に構成されるわけではない。

フロイトによると、夢思想は、覚醒時にわれわれによく知られている思考過程のすべての特性を具えた、極めて複雑な観念や記憶の複合体であって、この複合体の各部分は、相互に極めて多様な論理的関係を結んでいるが、にもかかわらず、夢は「もしも」「……がゆえに」「あたかも……のように」「とはいえ」「……か、または……か」等の論理的関係を表現すべき手段をもっていないという。だから、夢でも論理的関係を表現できるのではないかという反論に対して、彼は、夢の思考は夢思想の「内容」を表現しはするが、それは夢の素材であって、夢思想間の「関係」を確立しているわけではないと断わっている。夢思想に関する同じ事情を、彼はまた、文法がないといわれる中国語の特性との類比によって説明する。

中国語には、名詞、動詞、形容詞の区別を断定させるものは何もなく、性、数、語尾、時制、語法を識別させる語の変化もない。ただ、前後の関係から文意を判断するだけである。それにもかかわらず、中国語は、思想を表現する手段として非常にすぐれている。この言語は確かに不確定ではあるが、必ずしも多義的ではない、とフロイトはいう。夢の不確定性もそれと同様に、単に消極的でない、積極的な不確定性であって、夢解釈の不確定性は、すぐれた表現性にはかならないといいたいのであろう。

このように、論理的関係を表現できず、また類比的な意味で文法的ならざるところに、かえって夢の特性があるといえよう。そしてこの特性は、夢が悟性の管理下でないことを明らかにする。なぜならば、もし夢が論理的関係を表現することができるならば、それは悟性の営みとなり、無意識の願望は十全に意識され得るであろうし、睡眠が夢を呼ぶこともないはずだからである。

夢には、フロイトのいうように、覚醒と睡眠との「中間状態」(Zwischenzustand)のように思われるふしがある。夢は明らかに睡眠中の心的活動であって、醒めているときの心的活動と類似しているところがあるにしても、それは大きな差別によって目立つことがある。これは、すでにアリストテレスの定義であったが、夢と覚醒との間には、多分もっと密接な関係が存在するであろう。われわれは夢で目が醒めることがあり、またひとりで目が醒めたり、無理に目を醒まされたりすると、夢を見ることがしばしばある。「夢うつつ」の状態は、だれしも経験するところであるし、「人生夢のごとし」の感懐が、実感として体験されることすら稀ではないであろう。

それにもかかわらず、現代の脳生理学は、周知のように、逆説睡眠の存在することを明らかにしたから、たとえば「夢も見ない熟睡」といった表現は、今日ではもはや容認されないことを考えると、フロイトの「中間状態」という定義は必ずしも適切ではない。実際に、睡眠が深く

なるにつれて、脳波には次第に振幅の大きい徐波が現われるが、さらに眠りが深くなると、ついに覚醒時の特徴である、振幅の小さい速波が現われてくる。この睡眠相では、睡眠中に急速な水平眼球運動が繰り返し現われ、この時期に夢や幻覚を見ることが多いとされている。無意識の活動は、水を得た魚のごとき状態にあるというべきであろうか。そうであるとすれば、夢は覚醒と睡眠との中間状態であるというよりは、無意識の深層活動にほかならないことになる。クレイトマンとデメントが、これを賦活睡眠(activated sleep)と呼んだのは適切であった(一九五七年)。

デメントによれば、ヒトには二種類の睡眠があり、ヒトの夜の孤独には全く異なる現象が含まれている。彼は、これら二種類の睡眠の相互関係、それぞれの睡眠相における心理現象の特徴を周到な実験によって詳しく調べ、賦活睡眠をREM(Rapid-eye-movement)、それに至る、入眠直後の静的睡眠をNREM(non-REM)と呼んだ。REM睡眠の開始時には、眠っている人の身体はまだ静止しているが、顔や指先が、わずかにピクピクするのが見える。NREM睡眠に伴ういびきは止まり、呼吸は不規則になり、非常に早くなったかと思うと、また遅くなる。数秒間、呼吸を止めているように見えることさえある。喉の下で、眼の角膜突出部が急速に往復運動をする。そっと喉をつまんでみると、眠っている人は、実際に何かを見ているように見える。脳血流と脳温は急上昇するが、身体の大筋肉は完全に麻痺しており、腕、脚、胴体は動くことができない。成人男子だけでなく、新生児にも搏動性の陰茎勃起が起るとい⁽⁴⁾う。

夢には、フロイトが詳論しているように、ほとんど定形がなく、実にさまざまの発現様式がある。それらを検証することは、それ自体として興味のある仕事であるが、われわれの意図は、夢の本質を浮彫りにすることにあるから、そういう個々の様式を記述することは差控えることにする。いずれにしても、夢内容が顕在的マニフェストであろうと、また潜在的ラテンであろうと、とにかくそれは無意識と密接に関係しているから、夢体験の分析が無意識の实在性を解明する際の有力な手掛りとなることだけは確かである。夢は果敢なく、とりとめのないのが普通であるが、そういういかにも頼りない夢体験によって、無意識の深淵を垣間見ることもある、といった言い過ぎであろうか。しかし、夢の浮動性がそれほど意義深いものであるというなら、人間の行動様式には、夢のほかにも、それに似た機能をもつものがいくつあっても、不思議ではないであろう。

フロイトのいうところによれば、もの忘れフォアグゼツ、紛失フエアリン、書き損じズリ、言い違いフェヒコグレンツ、等々の、いわゆる「しくじり行為」(Fehlleistungen)や、さらには「偶発行為」(Zufallshandlungen)ないし「症状行為」(Symptomhandlungen)——何気なしに行った行為が、当人の予想しないような

心奥のダイナミズムを示すもの——と呼ばれる行為などは、いずれも人間の行為をひそかに、それとなく規制する隠れた無意識作用に由来する。⁽⁵⁾

しくじりや症状は、意識を基準として考えれば、明らかに意識の欠落であり、迂闊さ以外の何物でもないが、それは醒めた意識を尺度とする皮相の判定である。これに反して、広義の意識は無意識を含み、その無意識と、狭義の意識すなわち意識された意識とのダイナミックな相互作用において成り立つ、あるいはむしろそうした相互作用の成り立つ場こそ全体的意識としての広義かつ勝義の意識にほかならないとする見方からすれば、「しくじり」や「症状」と見えたものも、単にネガティブな心理現象というだけでは済まされなくなる。それらの「失敗」には、もっと積極的な意義があるとしなければならぬであろう。夢にしても確かに、全く支離滅裂で何の理論的要素もないばかりでなく、荒唐無稽としかいいようのないものがあることは事実であるが、そうした夢内容さえも、視点を変えて見ればかえって無意識の心的消息を伝える、れっきとした心理現象となるわけである。

のみならず、フロイトは「夢はしばしば、このうえなくばかばかしく見えるときに最も意味深いことがある」とさえ述べているのである。⁽⁶⁾これは、全く無意味と見えるものなかに有意味性を見いだすことであって、いわゆる「無用の用」の深層心理学的事例であるとともに、見る立場によって事態が急変する典型的なケースであるともいえよう。この事実は、領域を異にするから突飛のようではあるが、遺伝現象における突然変異が進化に果たす役割に類比的であるように思われる。突然変異は、遺伝子DNAに貯えられた遺伝情報を構成する文字の書き損じ^{フエアラタイズ}によって偶発的に生じるにもかかわらず、この変異は単なる「失敗」に終ることなく、生物進化の不可欠の要因となり、絶大な生物学的意義をもつことがあるからである。

心理学者が夢現象や夢のなかに現われるさまざまなシンボル、さらにはしくじり行為や症状行為の「ディットン解^積」を重視するのは、それらのものが意識の深層、無意識の実在性を認知させるインデックスとして、積極的な意味をもつからである。夢についていえば、顕在的夢内容 (der manifeste Trauminhalt) はいつも隠れた意味をもっている。夢のそうした本来の、隠れた意味は、いわゆる「夢象徴」(Traumsymbolen) において現実的となる。この種の象徴的言語を理解するようになれば、夢の隠れた意味は、それらの象徴によって解明・認識され、従って意識できることになる。それが、潜在的夢内容 (der latente Trauminhalt) にほかならない。夢はつねに願望の充足である。このことはフロイトの基

本主題であったが、顕在的夢内容が願望の反対物であっても、願望の「充足」であることに変わりはないのである。そのかぎりでは、比較的「まともな」夢についてはいうまでもなく、どんな奇怪な、またでたらめな夢でさえも、そのまま心的実在性をもつということが出来る。

夢はこのようにして、人間の心にとって最も重要な、普遍的現象の一つである。夢は、正常な人間に見られる異常な、あるいは病的な心理を明らかにする。従って、精神分析が夢を解釈し得るということは、ノイローゼ患者を対象として発展した精神分析が正常な人間の心理をも明らかにすることができる、ということであるとフロイトは考えた。かくして精神分析は、正常であると病的であるとを問わず、人間心理の奥底の動きを明らかにする科学であるという自己主張を行うことになる。だからフロイトは、研究の範囲を広げ、正常心理にも精神分析を適用し、たとえば前述のしくじり行為などの偶発的行為と見られるものについても、その意味を追究し、これを明らかにすることができたのである。

自然科学的見地からすると、フロイト自身は科学的であることを標榜するにもかかわらず、その夢解釈はあまりにも恣意的なものに映るであろう。実験的研究によると、睡眠者は、たとえば寒さ、暖かさ、音等によって影響を受ける。掛蒲団をはいで睡眠者を夜の冷気にさらすと、彼は自分が北極にいる夢を見る、といった例がある。しかし、そういう実例があるからといって、夢の原因がすべて外界の物理的・生理的条件下にあるというわけにはいかない。それは、夢は日中の特定の体験の反復であるとする仮定と同様に、一面的であり、単純にすぎる。その誤りは、ポコルニイが例示する、次のような実験の場合を考慮すれば明らかであろう。

睡眠中の寒冷感覚がどんな夢を現出させるかを調べるために、五ないし一〇人の睡眠者を同じ仕方で寒気にさらし、被験者は全部寒冷夢を見たとする。この場合、彼らのうちのどの一人も、他の人々と全く同じ寒冷体験を夢に見ることは、まずないであろう。ある者は、おそらく北極の旅を夢に見るであろう。他の者は、氷河の亀裂に落ち込んだり、冷水のなかを徒渉したり、また氷のような風を夢に見るであろうし、あるいはズボンをなくしてしまった夢を見るものがあるかも知れない。その他、さまざまの異なる夢を見る可能性があるから、各人は同一の寒冷刺激を経験するにもかかわらず、それぞれ自分だけの個人形式に従ってそれを夢に翻訳することになる。従って、この種の寒冷夢を解釈するには、共通の寒冷刺激のほかに、一定の夢形成を惹き起す個人的因子を仮定することが是非とも必要である。ポコルニイは、少しの努力と事実認識だけで、いつでもそうした個人的因子を発見することができるという。

外的条件による感覚が夢の唯一の条件であるとすれば、同一の感覚は同一の夢内容（顕在夢）を惹き起し、原因と結果の一意的連結が存在

することになるが、今見たように、同一の原因は必ずしも同一の結果をもたらさず、結果はかえって多様である。この差別が生ずるのは、睡眠者の個人的因子がそれぞれ異なるからである。のみならず、同じ個人が同一の物理的条件のもとで寒冷夢を何度も見る場合ですら、必ず同じ夢内容が現われるとは限らないであろう。すなわち、原因と結果は、因果性のカテゴリーでは解釈できないわけである。ここに、個々人の、しかも同一個人においてさえ、変転して極まることのない心的過程を顧慮しなければならぬ理由がある。

もっとも、今日の進んだ心理実験によると、後に見るデメントの報告が指摘するように、夢は、外的刺戟はもちろんのこと、内的刺戟に対する反応としてさえも説明できず、これらの反応は、すでに始まっている夢を変形させることはあるが、夢を惹き起すことはないといわれる。そうであるとするば、寒冷夢の例から引出された帰結は必ずしも決定的なものではなく、一つの作業仮説にとどまることを認めなければならないであろう。それにもかかわらず、この種の事例においてさえ、特に、夢の原因と結果との間には一意的連結は見いだしがたく、従ってこれに厳密な因果性のカテゴリーを適用できないという注意そのものには、依然として重要な意味がある。

それでは夢の心的過程は全く虚構に過ぎないかという点、そうではない。虚構として退けるには、夢はわれわれの心的生活に余りにも深く関係しているからである。フロイトによると、夢は実在的な無意識的過程における願望系と、願望の抑圧及び検閲系という二つの系に結合している。検閲の力は、どこから生ずるのであろうか。検閲は欲望の懇願者に、意識への通路を約束する系である。願望とそれの制限とは相反する作用であるが、それだけにかえて緊密な関係にあり、両者はある力——心的エネルギーとの関連のなかで合一するのである。だから、検閲力の起源も心的エネルギーにあるのであって、決してそれ以外のところにあるわけではない。ここで「力」とか心的「エネルギー」といったたぐいの概念は、いずれ言及するように、実は問題の多い概念であって、そういう概念を安易に踏襲することは哲学的には必ずしも適切とは思えないが、それはしばらく問わないこととする。

ここで重要なのは、心的なもの (das Seelische) あるいは勝義の意識の「全体」という視点である。なぜならば、いかなる心的現象も、心の全体の構造と機能へ関与することなしには発現できないし、逆に、どんな些細な、取るに足りない、またしばしば異常な心的現象であっても、いやしくもそれが発現するかぎりには、同じ心の全体の構造と機能への関与を指示するはずだからである。その場合、心の全体的有機構成を、心自体がつねに意識しているとはかぎらないことは、断わるまでもないであろう。

夢現象はザルバーもいうように、確かにフロイトの場合、心という装置の特色に関する新しい見方を説明する原型となる。⁽¹⁰⁾ 夢は、心の全体的構造のなかでどんなに無論理的、断片的、曖昧であり、また混乱、紛糾していようと、相互に何らかの関連をもち、その関連において意識の全体を表現するのである。

すべての心的現象がそうであるように、夢も願望という動機をもつ。夢内容というのは、そうした願望の充足にほかならないのであるが、充足の仕方はもちろん一様ではなく、さまざまに変容する。しかし、その変容は、心的なもの構造が、機会や条件の異なるのに応じてどのように変化するかを説明するであろう。ある個人のさまざまの願望のなかで、特に強く抑圧された幼児的願望が賦活されて際立つのは、その例であって、これは一つのいわば無意識的選択なのである。そしてその際立つところは、心全体の構造変化に伴う特異点のごときものであり、この特異点の状態は逆に、心全体の性格を特徴づける、と考えることもできよう。

夢作業 (Traumarbeit) と呼ばれるものは、夢状態に固有の活動である。その活動には一定の作用圏と、それを修正する諸条件が見いだされる。夢の核は、これらの条件を分析することによって得られる。この核をフロイトは心的思考形式とするが、この「思考」を中心とする「夢想」から「夢内容」への道を追求するのが彼の方法であったと見られるであろう。

もっとも、フロイトの用語には曖昧なところがあり、しばしば困惑するものが少なくない。取扱う対象が無意識にかかわるものであるだけに、やむ得ないといえはそれまでであるが、それにしても、たとえばここでいう夢想などの語は、夢解釈を「科学」として主張しようとする立場とは、次のような理由によって、必ずしも整合的であるとは思われない。

フロイトのいうところによれば、夢想という場合の「思想」とは、夢がそれに基づく傾向、問題、コンプレックス、形への手掛りなどのように「ある思想圏に編入された多様なもの」(Vielfältiges in einen Gedankenkreis einbezogen) にほかならない。何か関連のあるもの、共通の意味、未解決のもの、苦痛、中立的な素材、別の願望物のようなものも、そのなかにはいるという。夢は、この種の契機に基づき、夢形象を生み出すなかで加工され、形を与えられ、また変形される。これが夢作業と呼ばれるものにほかならない。しかし、ここで上述のような契機に思想という名称を与えるのは、かなり勝手な、あるいはむしろ不適当な概念構成といふべきではなからうか。⁽¹¹⁾ なぜならば、思想とは、文字通り「考えられたもの」であって、それを生産するのは、主として醒めた悟性的意識の活動にほかならないからである。とすれば、フロイトのいう

思想とは、むしろ思想以前あるいは前思想というべきものであって、そう呼んだ方がかえって、彼自身の無意識論には適切であろう。

のみならず、夢思想を仮りにフロイトの主張するときもとして受入れるとしても、それと無意識とは果して同じものかどうか、という疑念が生ずる。彼は、方法的な筋道としては、夢思想から夢内容への道をたどったが、このことは夢の本質が夢思想に潜んでいるとか、夢思想が無意識であるというのではなく、また夢思想があらゆる心的な形態形成に現われる構造的特徴を表示するというのでもない。もしそうであったとすれば、夢現象と無意識との関係は、単に静的に固定したものとなってしまう、意識と無意識との間の緊張も現われることはないであろう。それでは夢が抑圧された願望の充足であるという命題の意味が失われるばかりでなく、夢現象そのものが、果して重要な心理現象であるかどうかさえ怪しくなり、むしろ単なる夢想、根も葉もない幻想として無視され、夢の实在性の全面的否認に帰着せざるを得ないであろう。

思想を形成する思考作用の主体は、一般には悟性的な、いわゆる醒めた意識である。その意識は、明晰判断度の差別はあるにしても、とにかく論理的に働くことを建前とする。また、意識の論理的作用は、逆に思想を形成することができる。しかし、思考を問題とするとき、それを一意的に単に論理的とするのは、実は一つの偏見といわねばならない。現実には、前論理的な、また無論理的な思考が存在することは否定できない事実だからである。すなわち、論理的でなくても思考であることは矛盾ではなく、論理的でないから思考でないということとはできない。そしてかく論理的でない思考はむしろ、いわば隠れた意識の、隠れたプロセスであって、多くの場合、直接的に体験されるのが普通なのである。

そうするとわれわれは、意識された思想に対して、意識されざる、隠れた、体験的思想のあることを認めざるを得ない。そういう思想を誘発するところに、無意識の積極的な存在理由がある。それを認めると、今度は逆に、フロイトの夢思想という用語にもそれなりの意義があるといふことになる。従って、彼が夢思想というのは、そのように性格づけられた思想の一種であると解釈すれば、さきの批判は必ずしも適切ではなかったといわなければならない。ただ、それにもかかわらず、そういう特異思想を、断りなしに夢「思想」と名づけたところに問題があるといふのである。少なくとも、思考はすべて明晰判断、合理的でなければならぬとする伝統的通念からすれば、誤解をまねく惧れは十分ある。これは、夢解釈そのものの哲学的解釈として、差当っては、フロイトの説に対する一つの批判的擁護である。

フロイトによれば、夢作業には作用圏があつて、潜在的夢思想を顕在的夢内容の現象形式へと変移させるのは、そうした夢作業であるが、その変移は、ある作用圏で起る心的諸傾向の特殊な総合にほかならず、その際に生ずる願望充足は、ある心的な全体作用が行う完結への傾向を表

すのである。とすれば、フロイトの叙述では必ずしも判然としないようであるが、潜在的夢思想というのは、夢の秘密の意味でもなければ、またある傾向ないし反傾向だけの表現でもなく、むしろ上述した作用圏の発展に伴って発現する一つの心的全体として理解できるように思う。それにもかかわらず、夢思想は、無意識を暗示するものではあるが、直ちに無意識そのものではない。ある意味で、無意識は夢思想よりもさらに広く深いというべきであろう。いずれにしても、夢の本質は一つの心的作業であり、形態形成である。すなわち、夢は心的形態の形成と変形の範例となるものにほかならず、そこに、夢解釈の重要性があるといえよう。

フロイトの語法に従っていえば、夢思想、夢作業、夢内容の三者の連結において、夢現象の仕組み、成立の過程と根拠、また機能が一応は説明される。その際、検閲がさまざまな禁止、抑制の作用を行うが、その作用によって阻止された夢といえども、阻止は一つの制限にすぎないから、制限されたからといって、夢そのものの実在性が消えてしまうわけではない。否、むしろそうした検閲が現われることさえ夢現象の一つの契機であって、それはかえって心のダイナミックな全体的構造を説明するであろう。なぜならば、検閲の作用は、たとい直接には意識的にとらえられないにしても、もともと無意識から区別される意識に由来し、本来の意識の全体は意識と、その潜勢態ともいふべき前意識と、さらに無意識とのダイナミックな統合によって成立すると考えられるからである。のみならず、もしデメントがいうように、REM睡眠において、われわれの意識活動は覚醒時のそれと類似の様相を呈するとすれば、深い眠りの只中において、醒めた意識のいわば残像ないし残像が無意識から発現する願望を監視して検閲を行うということができるかも知れない。それは賦活睡眠にとっては、むしろ自然の事態であるとさえいえる。

もっとも、今日の賦活睡眠の理論からすれば、夢を抑圧された願望の充足とするフロイトの見解は、そのままでは直ちに受入れがたいであろう。フロイトの当時では、夢と不可分の関係にある睡眠の研究は必ずしも十分ではなかった。すなわち、当時、一般の理解では、夢は睡眠を妨害するような影響からそれを保護する「守護人」と見なされていた。睡眠はまた、脳活動の一つの状態であって、その状態は脳活動の量に応じて深度を変えるものとされた。この見方によると、睡眠に何らかの妨害が加わると部分的覚醒が起るといふことになる。

そこで、何らかの妨害によって脳活動が増大して睡眠が浅くなると、部分的覚醒が起るが、これを防ぐために夢物語が現われて妨害刺激を忘却させてしまう必要がある。眠っている人は、夢のおかげで完全に目覚めないですむことができるというわけである。もし夢が現われなかったならば、妨害刺激によって浅い眠りに引戻された人は、間もなく目覚めてしまい、夜の大半を目覚めていなければならず、安眠することが困難

となるであろう。夢を、睡眠の守護人と見立てた理由はここにある。また、一般に夢を見るのは眠りの浅いときであり、熟睡時には夢も見ないと信じられたのも同じ理由によるといつてよい。フロイトも、同様に考えていた。¹²⁾

睡眠守護人説は、REM睡眠が発見された後にも、まだ残った。多くの研究者たちは、REM睡眠そのものはある種の刺激、たとえば胃の拡張、尿意、突然起った火事のサイレンの音などに対する反応にちがいないと考えたのである。しかし、今日の研究によると、REM睡眠期の発見は周期的性質をもつ生理学的・生化学的過程によって決定され、REM期とそれに伴う夢は、規則性なしに起ってくる内的あるいは外的妨害に対する反応ではあり得ず、刺激はすでに始まっている夢を変形させることはあるが、夢を惹き起すことはないといわれる。¹³⁾

実験心理学者にとって、内的刺激が夢に及ぼす影響は興味深い問題領域であるが、心理学者の念入りの研究は、たとえば極度の飢餓状態にある人間に、特に食物や食べることに ついての夢が増加することはないという事実を明らかにした。デメントがみずから被験者の一人となつて行った渇きと、それに相関すると想定された夢内容に関する実験も、次に見るような、ほぼ同様の結果を報告している。

実験室で眠る前の二四時間、あるいはそれ以上の間、液体の摂取を完全に禁じられた三人の被験者は、計五回の実験を受けた。そのうち二回は、床に入る前に渇きのために唇が乾き、唾液が出なくなるほどであった。しかし、こうした条件のもとで得られた一五個の夢報告のなかで、夢内容にはどの渇きの自覚や、何かを飲む行為が現われたものは一つもなかった。ただ、そのうち五つの夢は、どの渇きと飲むという主題に明らかに関係があると思われる要素を含んでいた。その要素というのは、「消化不良の症状がある」「ミルクの入った大きなべを火にかける」「誰かがグラスをあげて乾盃という」「テレビのコマーシャルで子供がコカ・コーラ、オレンジ、ペプシと叫ぶ」「ビールの広告に出てくるような動物の漫画」である。飢えと渇きの研究は、夢を願望充足の試みであるとするフロイトの仮説が提起する問題に対して、少なくとも第一近似として解答を与える。

フロイトの理論構成では、願望は夢の顕在内容にはつきりとは現われず、何らかの形で変装されていると見なされる。しかし、どの渇きの場合には、願望は変装されねばならないという理由を見いだすことはできない。精神分析家であれば、見かけ上関係のない夢の出来事が、実は水を飲むことの象徴的表現であるような夢を見たときには、願望が変装された形で充足されたのだと仮定するであろう。ところが、デメントによると、このことは、証明することも否定することも非常にむづかしいという。自由連想法を用いてこの夢を分析してみても、決定的な証拠は

得られないからである。だから、「夢を願望充足によって解釈できるかも知れない」という事実は、それだけでは、夢の内容が願望を充足するという特別の目的のために出現したとする直接の証明とはならない。⁽¹⁴⁾

自由連想の不確定性に対するデメントの批判は、実験心理学者の立場からの論評としては、十分首肯できるものである。フロイトは実際に、自由連想を駆使して顕在的夢内容から潜在的夢内容を探り、願望充足を概念装置としてどんな夢内容をも有意味化し、しかもそうした解釈にある種の決定性を賦与しようとさえ試みたが、その解釈には、あまりにも恣意的ではないかと思われる要素が少なくない。フロイトの論調には、しばしば因果決定論的傾向が露骨に現われる。しかし、そういう傾向は、自由連想という彼の方法と果して整合的であり得るであろうか。

「自由」連想による解釈を蓋然性^{Probabilities}の範囲に制限し、その範囲での解釈を悟性に理解させ、そうすれば精神療法に効果を挙げ得ることも多いというのであれば、この種の解釈はそれなりに実際の価値をもつということができる。しかし、その域を超えて夢解釈に因果決定性を賦与しようとするのは、一種の論過であるとの謗りをまぬがれないであろう。自由連想解釈の結果はあくまで任意のものとして受取るべきものであって、それに決定性や必然性を読み込むのは行過ぎではないかと思われる。夢「解釈」という場合の解釈は、もともと主観的・任意的であることを忘れてはならないであろう。この抑制を欠くと、自由連想の妙味もかえって減少し、加えてこの方法そのものが自己矛盾に陥ることにもなりかねない。

のみならず、その場合には、フロイト自身が神経外科学の批判から自己分析、詳細な夢研究を中心とする心理学へ転身せざるを得なかった必然性も理解しがたくなる。しかしかく主張しても、精神分析の功績と有効性を否認しようとするのではもちろんない。ただ、その功績と有効性は、あくまで蓋然性の範囲内では認ざるべきだというのである。また、ここではフロイトや彼の精神分析の後継者たちが観察した症例報告の適否とか、精神療法の正否が問題ではなく、それらの事実問題の理論的解釈の正当性、ひいては無意識という概念は果して正当に受け入れられるかどうか問われているのである。A・C・マッキンタイヤーも注意しているように、無意識はフロイトとユングとでは異なるし、ネオフロイト⁽¹⁵⁾の無意識はまた、そのいずれとも異なっているから、果して唯一の無意識(the unconscious)が存在するかどうか問題であるが、フロイトが初めから独力でこの問題の研究に取組み、その分析に成功した事実は、だれの目にも明瞭である。

しかしいうまでもなく、夢解釈の妥当性の検討を通して無意識概念を基礎づけ、正当化するという権利問題は、問題発見の優先権とは独立で

ある。われわれがフロイトの功績を認めると同時、なおかつその理論の妥当性を問う理由もそこにある。

夢内容を解釈するのは、われわれのいう醒めた意識、すなわち悟性である。解釈の行われるのは覚醒後だからである。また、解釈を精神療法に用いる際に、それを効果あらしめるには患者の醒めた、いわゆる健全な意識に訴えるほかない。無意識にかかわる夢という心理現象を解釈するには、無意識をもつてすることはできず、それを行うのはわれわれの悟性なのである。ここには明らかに、一つのディレンマがある。ヴァレリーも、このディレンマに言及して次のような主張をしているという。言語によって語られる夢の意味は、夢そのものとは別物である。それは一種の夢そのもののイメージの翻訳にすぎない。夢のなかで夢を見るとしても、その夢の夢を見る自己は、夢を見ているかぎり、解釈を行うことはできないであろう。そうすると、解釈には当然、夢の歪曲、変形がもたらされる。ヴァレリーはいう。「フロイトの誤り——夢語りに基づいて推論すること。この夢語りは必然的に偽りである。——言語は夢の本質的性格を変質させずには、夢を記述できない」と。⁽¹⁶⁾

フロイトの議論は、方法的に見て、確かに疑念をいだかせるが、にもかかわらず彼自身は、因果決定論的見地を離れることができず、あるいはむしろ、意識したか否かは別として、原理的に、そうした見地に固執した。それはフロイトが、心理学的発想を重視したにもかかわらず、依然として「物理学的」ダイナミズム、あるいは一種の力学的心理学を立論の基礎に置いたからではなかったかと思う。事実彼は、しばしば「心的な力」(seelische Mächte) について語り、無意識のエネルギーを「運動力」(Bewegungskraft) と呼ぶ。「心的なもの」とは、そうした力・エネルギーにはかならないと考えられているのである。無意識、前意識、さらには意識を含む心理活動の全体が、究極的には「エネルギーの分配」(Energieverteilung) に起因すると見られるのであるが、これは明らかに力学的決定論を前提し、それに立脚するものといわねばならないであろう。

(一) S. Freud, *Die Traumdeutung*, 1900, *Gesammelte Werke*, hrsg. von Anna Freud et al., dritte Aufl., Hamburg, 1961, Bd. II/III, S. 316-318.

もっとも、フロイトは後に、夢の顕在内容のなかに「推論すること」(das Schlussziehen) が現われることを認め、「論理的関係」に関する以前の見解を「若干の点において」訂正しているが、それは彼自身、夢作業の極めて微妙で注意深い所業をいっそうよく顧慮するようになったからだ、と断わっている (*ibid.*, S. 452, 453 Anm.)。しかし、夢に関する一般の見解を棄てたのではないことは、いうまでもない。因みに、フロイトは過去の見解を絶えず修正して前進するが、そういう場合、著作の本文を書き改めることはせず、注記するのが習慣であった。この点、ユングが本文そのものをためらうことなく書き変えたのと対照的である。フロイトはまた、マッキンタイヤーによると、ターミノロジーについて必ずしもそれほど慎重ではなく、細かい点の強調は臨機

応変に行い、全くさまざまな見解を述べたが、根本の主張はきわめて明晰であった。だから、彼の言辞のどれか一つだけをとって、それに集中するのは危険であるとうう (A. C. MacIntyre, *The Unconscious. A Conceptual Analysis*, London, 1958, p. 8 f.) とすれば、集中すべきは、彼の用いた根本概念であって、派生的概念は、場合によっては、無視してもかまわないであらう。

(2) Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 1917, *Gesammelte Werke*, Bd. XI, S. 237 f.

(3) *Ibid.*, S. 84.

(4) W. C. Dement, *Some Must Watch While Some Must Sleep*, San Francisco, 1972, p. 26. 本書には邦訳があり、訳語の選択、訳文等、これに負うところ大である (大熊訳『夜明けしする人、眠る人』みすず書房、一九七五年)。

(5) 「しくじり行為」が無意識的意図によって意識的意図が妨げられるために起るのに対して、症状行為(偶発的行為)の場合には、意識的意図もはっきりしないために偶発的とされるが、後者も心の無意識的過程を表現する点では、前者と異るところはない。フロイトは、治療費を払わなかった患者の家の方向にゆく電車に「うっかりして」乗りちがえ、何回も乗ってしまった話を書いており、その他この種の行為は非常に多い(懸田克躬「フロイトの生涯と学説の発展」参照。邦訳『精神分析学入門』中央公論社、世界の名著、一九六六年、一一九頁)。「入門」にも、多数の興味深い例が紹介されている。「仕事」というものは、強い注意をはらっていないときに、とくに正確にできるものなのです。しくじり行為という不運の多くは、しくじりをしないように注意するときこそくるのです」とフロイトは述べているが(*ibid.*, S. 23 邦訳八七頁)、無意識と意識との逆説的關係を穿ていかにも妙である。野球の投手が四球や死球を出すまいとして、逆に失敗する例は、しばしば見かけるところであり、強く成功を意図したが故にかえって結果が裏目に出るといふ、意図的失敗の経験はだれにもあるであろう。人間の心の、隠れたダイナミズムというべきであろうか。注意が強まればしくじりが減り、弱まれば増えるのであれば問題は無いが、そのように事が運ばないところに、人間の心の複雑さがある。

物忘れにしても、人名や文字など、思い出そうとしてあせればあせるほど思い出すことができず、しばらくその物忘れのことを忘れていると、かえってフト思い出せることがよくある。また、あとで考えてみて、どうしてそんなしくじりをしたか自分にも全く理解できないような誤記や校正もれをしたりすることもある。そういう場合には、何か心をかすめた、かすかな、とらえどころのない心的微動のようなものが、そうしたしくじり行為の偶因となったようにも思えるが、はっきりそれを同定できないことが多い。いずれにしても、こうした微妙な心理現象は、フロイトが行ったようには必ずしも的確に解釈できそうもないのが普通であるように見える。

(6) *Die Traumdeutung, ibid.*, S. 446.

(7) Vgl. R. R. Pokorny, *Grundzüge der Tiefenpsychologie, Freud-Adler-Jung*, München, 1973, S. 30.

(8) 懸田克躬、前掲論文、前掲書、二九頁参照。

- (9) Pokorny, *ibid.*, S. 29.
- (10) W. Salber, *Entwicklungen der Psychologie Sigmund Freuds*, Bonn, 1973, Band I, S. 187.
- (11) この前後での「フロイトの用語の整理と批判的検討は、ザルバーに負うところが多し (vgl. Salber, *ibid.*, S. 190-194.)」。
- (12) Dement, *ibid.*, p. 35.
- (13) *Ibid.*, pp. 35-37, 46.
- (14) *Ibid.*, p. 69 f.
- (15) Machtyre, *ibid.*, p. 3.
- (16) 久米博「ハレリーのみた夢」『UP』四十一号、一九七六年三月、東京大学出版会、一三三頁。
久米氏は夢解釈の任意性・蓋然性について注意し、夢をとらえるには量子力学における「不確定性理論」のようなものを用いなければならないという。夢の世界に覚醒時の観測手段を強引にもちこめば、当然夢そのものに擾乱を及ぼさずにはおかないからである。この事情が、ヴァレリーのフロイト批判の論拠であるらしい。それは、夢の汎性的解釈に対してだけでなく、まず夢解釈の方法そのものに対してであった。——この指摘は示唆的であるが、このアナロジーを認めるとすれば、あたかもハイゼンベルクの不確定性関係が、量子論解釈をめぐる広汎な論議を捲き起したように、夢そのものを確定的にとらえることはできないという、当の解釈こそまさに問題となる。後に述べるように（後続の拙論）、この論点に関しては、ユングの無意識論に注目し、それと量子力学の基本思想との間に共通点があるとする物理学者W・パウリの興味深い提唱がある。その事実を考慮に入れると、フロイトの因果決定論的立場は、類比的に、古典力学的であったといえるかも知れない。

3 無意識と自由

フロイトの精神分析の基礎にある決定論的傾向は、実際に、人間の自由とは相容れないように見える。にもかかわらず、彼の実行した精神療法は、患者を励ましてみずから自己の心理的態度を選択するように差向けることを主眼とした。だから患者は、自己の緊張や抑圧を処理するには、ある程度の自己決定の能力と選択の自由をもたなければならない。それは、いわば精神的な自力更生である。そして、そうした能力と自由を行使するのはいうまでもなく自己であるから、自我は一方的に心的エネルギーの決定論的統制に服するわけにはいかないであろう。すなわち、自我は、多分に幼時期の環境的要因に影響されたところの、抑圧された無意識的願望によって規制されることは争われないが、同時に、な

およくそれから脱却することのできる自発性を確保する必要がある。R・メイの用語を借りるならば、単に「driven」でなく、同時に「driving」でなければならない。⁽¹⁾

ところが、その「ドライヴィング」の相は、フロイトの無意識理論からは解明できないであろう。心的エネルギーの決定論のもとでは、選択や心理的態度決定の自由がないからである。それにもかかわらず、精神療法は患者にそれを要求し、しかも悟性の援けを借りて、いわゆる「自力更生」の途を選択すべく促すのである。しかし、「自我」(ego)はもともと、無意識の深層にうごめく心的エネルギーから見れば第二次的・派的なものだとされるから、その自我に右のごとき能動的自発性を要求するのは過大な期待であって、凡人に自由を求めるようなものである。これも明らかに、フロイトの理論に内在する一つのディレンマである。このディレンマは、倫理的規範に従って考え、責任をもって行動することを建前とする、普通には良心(Gewissen)と呼ばれている「超自我」(Über-Ich)または「理想我」(Ideal-Ich)の役割を考慮しても、おそらく解消することはないであろう。

のみならず、同じ決定論は、個人の無力感と退嬰を助長し、責任感そのものさえも掘り崩してしまいかも知れない。ラインランダーによると、フロイトの見解は、アメリカにおいて一九四〇年代の末から五〇年代の初めにかけて広がり、それ以来禁欲(アスケーシブ)のレッテルを貼られてきた「順応的理想」に寄与すること顕著なものがあったという。フロイトの考えでは、個人と社会との間の緊張と葛藤は不可避であるというのが人間の精神構造であって、これが彼の『文化における不快なもの』(一九三〇年)の主題であった。

その主張によると、個人の抑圧を軽減するようなタイプの社会的または政治的改革はあるが、にもかかわらず、いかなる社会的編制変えも、それらの抑圧を除去するのに有効ではあり得ない。だから結局、個人は自己を社会に順応させることによってそれと折合わなければならず、精神療法の使命は、その順応過程で個人を助けることにある。社会への順応の仕方は、もちろんさまざまであるから、それらのなかからどれを取るか個人は自由である。しかし、その選択は、あくまで社会への順応を前提するかぎりでの、限定された裁量といふべきもので、それ以上に出ることはできない。

いずれにせよ、人間の精神構造をこのように考えるとき、P・リーフのいう「心理学的人間」または「治療的人間」(therapeutic man)という人間モデルが登場することになる。道徳に関していえば、ここで特に強調されるのは、人間の状況のリアリティーに直面してそれを受入れる

際の正直さと、人間の条件にとって本質的な葛藤と緊張から逃げ出すことの不可能性である。フロイトは宗教を敵視したが、彼の人間観にはキリスト教の原罪観に似た要素がある。どちらの場合にも、人間は生れながらにして緊張と葛藤にさらされた存在と見なされ、その本性は、どんな基本的な意味に解しても、鍛えることができたり、改良できるものではないとされるからである。⁽²⁾

この種の人間観のもとでは、認従と諦観のモラル、与えられた社会的・文化的環境にいかうまく順応するかが、心理学的・治療的人間の主要関心事となる。人間にとって、これだけでもすでに苛酷な負目ではあるが、にもかかわらず、人間の生がそれだけにとどまるとしたら、たとえば新しい文化や価値の創造、未知の真理の探究のごとき活動はどうなるであろうか。また、そういう活動に伴うべきはずの人間の生き甲斐とか、生の喜びといった問題は視界の外に消えてしまうのではなからうか。

フロイトは、無意識の心的エネルギーに関する力学的心理学を組織することによって、人間の行動を「科学的」に説明しようとした。特にこの理論が、人間の道徳や幸福について「科学的に」論ずるとき、科学主義的傾向の著しい時代には、その説得力は倍加する。そして実際に、フロイトが広汎な影響を及し得たのは、彼の理論の呈する「科学的外観」によって、人々の目に、もともと人間にとって暗い、生物学的衝動として明らかに論ずることを憚られた性が、そのタブーから解放されたと映じたからであろう。「科学」の前には、いかなる神秘もタブーも存続しないし、存在すべきではないとする透明な、割切った意見が歓迎される。そういう理解のもとでは性的衝動、リビドーとそれの抑圧といった問題は、何のためらいもなく、冷静に論議され、処理されるであろう。この種の処遇は、確かに解毒剤として効く場合も少なくないが、にもかかわらず、それによって性やリビドーそのものの地霊的衝動が余すところなく、いわばエントツァウベルンされ、あるいは去勢されたと果していうことができるであろうか。

フロイト自身は、一般に、精神分析を「科学」と見なしていたが、その科学性には実は問題がある。彼の理論の基づく心的エネルギーという概念の素朴性についてはすでに指摘したが、精神分析の理論構成、その学問的理念には、臆測的で曖昧な点が少なくない。ノイローゼや精神分裂病の患者が精神療法によって快癒したとしても、それだけでは、治療に用いられた方法が科学的であるとする十分な理由にはならないであろう。極言になるかも知れないが、あえて言えば、フロイトは多分に臆測的・曖昧な学説をことさらに「科学的」として押し売りしたらしいからある。フロイトが自分の学説の理念や方法について「科学的」とするものはむしろ、理論上適切に正当化されたことのない、彼個人の「信念」

というほかないものである。ポランニも同じ点を注意し、フロイトは事物の本性や科学研究の本来の方法と目的に関して「科学的」と称するある種の信念をもっていた、と評している。⁽³⁾

信念には任意性があり、どんな信念をもつかはその人の自由であるが、それを「科学的」として主張するには、少なくとも何をもって「科学的」と見なすかについての反省が必要であろう。フロイトに、この種の反省があったことを示唆するような徴候はほとんど見いだせないように思われる。だから、フロイト自身は、科学や科学研究に信を置いていたにもかかわらず、彼の理論は、科学的好奇心の基礎を疑問視させるものである、とするラインランダーの批評には真実性がある。⁽⁴⁾ もっとも、そうした学説といえども、道徳や幸福について論ずるときには、「科学的」関心を引くことはあり得るであろう。そしてフロイトの場合はそれにあたるから、われわれは一概に彼の「信念」を責めるわけにはいかない。のみならず、何らかの信念が前科学的前提として与えられることなしに科学的思考は果して発動できるか、という原理的な疑念も同時に生じ得るであろう。しかしそうはいっても、それでフロイトの信念が全面的に正当化されるわけではもちろんない。フロイトの発想には、依然として問題点が残っているのである。

フロイトの科学的信念は、文化を心理学的に考察し、価値判断と道徳（幸福）を論ずるとき、すでに挙げたディレンマに加えて、さらに次のような弱点を暴露する。『文化における不快なもの』で彼のいうところによれば、第一に、人間の価値判断は全く幸福を求めようとする欲望によって左右されるから、われわれの確認できるのは、価値判断は人間の幻想を論証によって支援しようとする試みにほかならないということだけである。ところが第二に、フロイトはロマン・ロランに深い敬意を示す。それというのも、権力、富、健康を求める人々が一般に適用している誤った価値基準は、人生の真の価値を評価しそこなっているにもかかわらず、他の人々がそれらのものを手に入れるとその成功を賞讃するが、ロランはそういう価値基準を拒否するからである。しかし、そうかと思うと、フロイトは再び「万人が万人の幸福のために共に働く」寛大な社会という理想に賛成する。⁽⁵⁾ 一言でいえば、フロイトは、幸福説と倫理的理想主義とのディレンマのなかに平然と立っているのである。

『文化における不快なもの』は、フロイトの著作としてはかなり異色のあるものである。ジョーンズの記すところによると、この本は刊行一年にして一二、〇〇〇部を売り尽くし、直ぐ増刷しなければならぬほどであったが、フロイト自身はこの自著に必ずしも満足していなかった。彼は文明、罪責感、幸福、等々の高遠な問題について論じたが、それまでの著作には「創造的衝動」があったのに、この本にはなくもがな

のところが多い、とみずから述べているからである。それにもかかわらず、これが、社会学の領域での彼の見解を最もよく説明する著作であることに変わりはないであろう。なお、ロランは彼の友人で「宇宙との神秘的一体感」をフロイトに説いた。これに対してフロイトは、それを「大洋の感情」(an "oceanic" feeling)と呼びはしたが、精神の第一次的構成要素と信ずる気にはなれず、幼児の最初期段階、すなわち自己と外界との区別のない時期に遡源したにすぎなかった。⁽⁶⁾

右のごとく、ロマン・ロランのいう宇宙との神秘的一体感に対して、フロイトが必ずしも理解を示さず、かえってそれを幼児の最初期段階の精神状況に配当しようとしたのは、彼が原則として個人心理の枠外に踏み出すことを欲せず、形而上学的、あるいはむしろ神秘主義的心情には縁がなく、そういう精神構造の枠組の内部でいわゆる「科学的」姿勢に固執していたことを示唆する。とすれば、ロランの神秘主義的感情を、「大洋の感情」と呼んだのは、一種の拒絶反応ではなかったかと思われるのである。

しかし、フロイトがみずから「科学的」と考える場合の科学性は、必ずしも十分な基礎づけのない概念であることをわれわれは明らかにした。彼のいう心的エネルギーは、精神分析の最も基本的な概念であって、たとえば幼児期の無意識的ポテンシャルを説明はするが、当のエネルギー概念そのものはほとんど無批判のかつ素朴に定立されたままであり、その素性は全く知られない。その概念は、一方では、われわれの指摘したように、力学的心理学への道を指示するが、他方では同時に、古い型の生氣論ゾアイトロピックを連想させる。

のみならず、そもそも人間にとって、なぜこの種のエネルギーがそれほどまでに根源的でなければならないかの説明も与えられないままであるように見える。しかもそのエネルギーは、個人の無意識の範囲に限定され、それを越えることがないのである。だから、フロイトにとって、文化とか社会といった超個人的事象は、もともと精神分析的思考の射程の外にあるものとされざるを得ない。社会と個人との間に現われる緊張・葛藤は、たとい不可避免であるとしても、単に「不快なもの」(das Unbehagen)というカテゴリーによってしか取扱うことができなかった。そういう立場では、宇宙との神秘的一体感などといった感情は、いっそう無縁なものとして過小評価されるほかなかったであろう。『文化における不快なもの』においては、他の著作に見られるような「創造的衝動」がなかったという前述の告白は、この点と無関係ではないと思われる。社会と個人との間の対立とか矛盾を取扱うフロイトの態度そのものが、受動的・消極的たらざるを得なかったのである。

しかし、ひるがえって考えてみるに、どの思想家にも、おそらく当人を学問的思索へと駆り立てる根本動機というべきものがあり、それと馴

染のうすい問題領域は、それに言及することはあるとしても、必要上そうするまでであって、「ドライヴィング」かつ「クリエイティヴ」に振舞うことは困難であるというのが本当であろう。フロイトにとって、文化とか社会はそういう問題領域であったといひ得るのではなからうか。この論点については、個人的無意識から、進んでさらに「普遍的無意識」または「集団的無意識」(das kollektive Unbewusste) について論ずるユングの方に分があるように見える。ユングをフロイトから訣別させる原因の一つとなったのが、普遍的無意識説であったことも首肯されるであろう。

人間と世界の考察にとって、いわゆる普遍的無意識の概念を検討することは、確かに有意義である。しかし、かく主張しても、もちろんこれはユングの思想を全面的に肯定するという意味ではない。次の機会にわれわれは、ユングの無意識論の基本問題を論じ、その難点にも触れることになるが、今、フロイトの無意識論の哲学的検討から知り得たのは、それが人間の意識の深層現象に関する豊富な情報をもたらし、人間と世界の問題の考察に有力な手掛りを与えると同時に、その理論にとどまるかぎりでは十全たり得ず、特に因果決定論的人間観へ陥る危険があるのではないかとあった。(未完)

- (1) R. May, *Love and Will*, New York, 1969; P. H. Rhineland, *Is Man Incomprehensible to Man?*, San Francisco, 1973, p. 63 f.
 - (2) Rhineland, *ibid.*, p. 64.
 - (3) M. Polanyi, *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*, 1958; Harper Torchbooks, New York and Evanston, 1964, p. 160.
 - (4) Rhineland, *ibid.*
 - (5) Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, §§ I, II, VIII. 以上の問題点の考察は、ポラニイの要約を参照した (Polanyi, *ibid.*, p. 233.)。
 - (6) シュローメンタホルト「文化における不快なもの」という書名は、初め「Das Unglück in der Kultur」であったが、後に現行のように改められた。「Unbehagen」は、英語では翻訳して「苦しみ」であるという。これに最も適した英語は「Dis-ease」であるが、これは廢語で使うことができないからである。ポラニイは「英語では翻訳して「苦しみ」であるという。これに最も適した英語は「Dis-ease」であるが、これは廢語で使うことができないからである。」
- Life and Work of Sigmund Freud*, Edited and Abridged in One Volume by Lionel Trilling and Steven Marcus, Harper Colophonbooks, New York, 1953, p. 476 f.