

コフォートの自己心理学から見た後期トーマス・マンの 「自己愛」と「共感」

— 『詐欺師フェリックス・クルルの告白』と
『ヨセフとその兄弟たち』を中心に —

鈴木啓峻

1. はじめに — 自己否定と自己愛

「おそらく君、自分を否定する態度でいれば、他人を肯定する能力が高まるものらしい」
[GKFA 12. 1, 248.]

『詐欺師フェリックス・クルルの告白』第三卷第二章における短い挿話の中で、スコットランドの貴族、キルマーノック卿は、主人公にそう言い放って広間を後にする。トーマス・マンその人のような風貌をもって描かれたこの人物が語る、「自己否定」(Selbstverneinung)の倫理を、フェリックス・クルルは後にはっきりを諫めるが、それは二人の人物の姿を借りた、トーマス・マンの自己内対話のようでもある¹⁾。キルマーノック卿が「自己否定」的人物であるのに対して、クルルは、極めて自己肯定的、自己愛的な人物として造形されている。自伝という体裁をとったこの作品の告白者は、読者に次のように語りかける。

理解ある読者よ！私はとても幸福だった。私は自分のことが大切で仕方なかったし、自分のことを愛していた。しかしそれは、社会的にどこまでも有益な形において、自分自身への愛を他者への愛として外へと向ける形においてであった。[GKFA 12. 1, 291.]

ここでは二人の人物を通して、「自己否定」と「自己愛」が対比されている。しかしこの対比は、肯定か否定かという単純な二者択一であるのみならず、他者、あるいは世界との関係という間にも接続している。キルマーノック卿は、自己を否定することがすなわち、他者の肯定につながるという、自他の奪い合う関係を考えているが、クルルは、「自己愛」が、他者への愛にもつながるという二重の関係を主張しているからである²⁾。では、他者への愛に変容するクルルの「自己愛」とはどういった性質のものなのだろう。

トーマス・マン文学における「自己愛」の問題を最も包括的に扱った研究としては、ハンス・ヴェスリングの『ナルシズムと幻想的存在形態』がある³⁾。ヴェスリングはこの研究の中で、

トーマス・マン文学の核心を、「ナルシスの苦悩と勝利」であると表現し、『フェリックス・クルル』を光源としてトーマス・マンの文学的軌跡を照らし出す試みを行った。その最後でヴェスリングは、フロイトとハインツ・コフト（1913-1981）の議論を参照しつつ、自己愛（Selbstliebe）が世界愛（Weltliebe）へと反転する契機がこの作品の中に含まれていることを論じた。ウィーンで医学を学び、アメリカに亡命した後、フロイトの精神分析を継承しつつ自己心理学を創始したコフトは、フロイトとは違い、ナルシズムの退行的・病的な性質のみならず、その「変形」としての肯定的な側面をも強調した心理学者である。ヴェスリングが取り上げているのは、コフトの1966年の論文「自己愛の形態と変形」とフロイトの「ナルシズム入門」「ユーモアについて」「無常について」である。コフトはこの論文の中で、フロイトの議論に目を配りながら、「より高次の自己愛」の形態として、「創造性」「共感の能力」「人間の有限性を思索する能力」「ユーモア」「英知」の五つを挙げている⁴⁾。コフトは、これらの高められたナルシズムの状態を表す概念として、「宇宙的ナルシズム」（cosmic narssism）という言葉を用いている。コフトによるとそれは、自己と世界が未分離であり、母胎に抱かれたような世界との合一感「大洋感情」と、自らを含めたあらゆる個体の生命が無常であるという、それとは矛盾した認識とを同時に感受し、受け入れることのできる状態であるという。この「宇宙的ナルシズム」の状態こそ、クルルがパリからリスボンへと向かう鉄道の食堂車で、古生物学者のクック教授と会話して得た Allsympathie（「宇宙的共感」と訳されることが多い）の認識と極めて近いものであることを、ヴェスリングは指摘する⁵⁾。

本稿では以上のヴェスリングの成果に拠りつつ、さらにトーマス・マンとコフト両者にとって重要な概念である「共感」という言葉により詳細に注目し、後期トーマス・マン作品における「自己愛」の変容について論じる。コフトは、「自己愛の形態と変形」を発表した時期から、徐々にフロイトの精神分析から独立し自己心理学を形成するにあたって、「共感」（empathy）という概念を彫琢し、自らの心理学の中心に据えてゆく。一方、トーマス・マンにおいても、『非政治的人間の考察』以来、「自己愛」との関係で、「共感」（Sympathie）という言葉が、度々小説やエッセイの重要な場面で登場するようになる。ヴェスリングは、コフトの「宇宙的ナルシズム」と『フェリックス・クルル』における Allsympathie「宇宙的共感」の類縁性を指摘したが、『フェリックス・クルル』以外のトーマス・マン作品における「共感」（Sympathie）概念の変遷を包括的に論じているわけではなく、さらにコフトの自己心理学における「共感」（empathy）概念との比較にも及んでいない。以下、本稿の具体的な論の流れとしては、まず次節で、フロイトとの対比における、コフトの「自己愛」と「共感」概念の内容を確認する。第三節では、トーマス・マンのコフトに対する影響関係を概観した後、後期トーマス・マンにおける「共感」（Sympathie）の諸相とコフトの「共感」（empathy）を比較する。これらを踏まえ第四節では、『ヨセフとその兄弟たち』を取り上げ、『フェリックス・クルル』における Allsympathie「宇宙的共感」とは異なった自己愛の変容の在り方について論じたい⁶⁾。

2. フロイトとコフートのナルシシズム理解

以下では、フロイトからコフートに至るナルシシズム理解の変遷を概観する⁷⁾。フロイトは1914年の論文「ナルシシズム入門」で初めて、包括的にナルシシズムについて論じた⁸⁾。この論文におけるフロイトの関心の端緒は、誇大妄想と外界への関心の喪失によって特徴づけられる、分裂病患者の観察であった。外界へ関心が向かなくなり、それが自我の誇大感へと膨張してゆくという症状をフロイトは、「外界から撤収されたりビドーが自我に供給⁹⁾」される現象として解釈した。ナルシシズムという術語自体は、フロイトが紹介する通り、自分の肉体を性的対象として見る性倒錯を指す言葉としてP. ネッケが考案したものである。

このように、精神疾患や性的倒錯との関連で語られるナルシシズムであるが、フロイトはこの論文の中で、人間の健康な発達段階においてもナルシシズムが観察され、それは正常かつ根源的なことであると述べる。それが、幼児の時に誰しもが通過する一次的ナルシシズムの段階である。この時期の幼児の状態を観察から理解することは難しいとしながらも、「病気や、死や、享樂の放棄や、自己意志の制限など」が子供には無効であるという両親の態度は、失われた一次的ナルシシズムの子供への投影であるとフロイトは説明する¹⁰⁾。コフートは1966年の論文の中で、この一次的ナルシシズムについて、幼児が「母親とその世話を、あなたおよびあなたの行為としてではなく、わたしとあなたの分化が未確立な世界の観点に立って経験する¹¹⁾」という解釈で分かりやすくパラフレーズしている。すなわち、自我と世界、他者が一体で、完全性を保っている状態である。

しかし母子の一体性はいつまでも無傷のまま保たれるべくもなく、両者の分離が進むにつれて、幼児はこの一次的ナルシシズムを完全な形で保持することが不可能になる。それに従って幼児は、次第にリビドーを外部の対象あるいは自己同一化できる外部の理想へと振り向けることを余儀なくされる。こうして生まれるのが、対象愛と自我理想である。もっともこれらに、ナルシシズムのこだまが響き続けていることをフロイトは見逃さない。愛する対象を選ぶにあたって、(a) 現在の自分 (b) 過去の自分 (c) そうなりたい自分 (d) 自己自身の一部であった人物、およびこれらから発する一連の代理的人物を選ぶ、というナルシシズム型の対象選択をフロイトは指摘している¹²⁾。また、自我理想についても、それが輝いて見えるのは一次的ナルシシズムの完全性が変容したものであるからであり、理想を追求し、それに自己同一化できた時の満足感は、失われた幼児期のナルシシズムの代理的満足に求めることができると論じられている¹³⁾。

以上のようにフロイトは、誇大妄想などの分裂病の解釈からはじめ、人間の発達の経路に沿ってナルシシズムの様々な形を分析した。幼児的なナルシシズムから対象愛へという発達の筋に加えて、対象愛の中にもナルシシズムが潜んでいるという洞察にはさすがに鋭いものがあり、そこには後のコフートの理論にもつながってゆく潜勢力が含まれていると言えよう。ところで、ナルシシズムに対する価値判断ということになると、少なくとも「ナルシシズム入門」においては、フロイトは意識的に中立的・客観的たろうとしている。ここでは誇大妄想などの病的なケースよ

りもむしろ、人間の発達と心理の中にあるナルシズムが、全般的に取り上げられているからである。しかしながら、フロイトによる精神分析的文化論に目を遣ると、ナルシズムが否定的なトーンで語られ、人間の望ましい発展の経路として、ナルシズムから対象愛へという図式が想定されている。例えば、『トーテムとタブー』でフロイトは、次のように述べる。

未開人における観念の万能を証明することが、自己愛の証拠であると見ることが許されるならば、人間の世界観の発展段階を個人のリビドーの発達の段階と比較する試みを、あえて行うことができよう。そうなると、時間的にも内容的にも、アニミズム的段階は自己愛に対応し、宗教的段階は両親との結びつきをその特徴とする対象発見の段階に対応し、また科学的段階は、快感原則を棄てて現実に適応しながら外界にその対象を求める、あの個人の成熟状態に完全に対応するものである¹⁴⁾。

フロイトはここで、ヘッケルの「個体発生は系統発生を繰り返す」という図式を踏襲し、人間の発達を「アニミズム→宗教→科学」という人類の発展と平行に理解しようとする。このような理解から、成人の誇大妄想はアニミズムへの退行であるという解釈が可能になる。「ナルシズム入門」では、対象愛の中にもナルシズムが潜んでいることが指摘されていたものの、「快感原則を棄てて現実に適応しながら外界にその対象を求める」ことが人間の成熟であり、科学的態度であるという言葉には、フロイトの倫理的傾向が強く現れている。その意味でやはり、フロイトはナルシズムを克服すべき段階と考えていたことが読み取られる。

では次に、フロイトによるナルシズムの観察の先に、独自の自己愛理論を展開したコフォートの主張に耳を傾けてみよう。「自己愛の形態と変形」のはじめでコフォートは、「自己へのリビドー備給」であるところの自己愛は、理論上「それ自体では病理でもないし不快なものでもない」にもかかわらず、ひとたび理論の領域を離れると、対象愛と比べて、「より原始的で適応性が少ない」という「否定的な調子」の評価を受けがちであると述べる¹⁵⁾。しかしコフォートによると、このような否定的評価は、「自己愛がもつ発達上の位置や適応的な価値に対する客観的な評価に由来するものではなく、西洋社会の愛他主義的な価値尺度が不用意に侵入してきたことに由来する」ものであるという¹⁶⁾。先に見たように、フロイトはやはり、「ナルシズム→対象愛」という発達の経路を倫理的にも理想であると考えていた。これに対してコフォートは、フロイトの考える発展図式以外にもう一つの発展経路を想定する。

私自身の観察は、別個のほとんど独立した二つの発達経路を想定するなら、じつに実り多く、かつ経験的なデータとも一致する、という確信へと私を導いたのである。その一つの経路とは、自体愛から自己愛を経て対象愛へと至る道である。もう一つの経路は、自体愛から自己愛を経て、自己愛のより高度なかたちへの変形へと至る道である¹⁷⁾。

このような自己愛観からコフォートは、誇大妄想や他者への共感の欠如を伴う自己愛パーソナリティー障害の患者が、自己愛をより高度な形へと変形させる方が、「自己愛を対象愛に変えなさい、という要求に対して、患者が不安定に無理して迎合するよりも、より本物の、より妥当性をもった、治療の成果」をあげるのではないかと主張している¹⁸⁾。自己愛に対するコフォートの高い評価はまた、自己愛と対象愛が必ずしも背反しないという認識に基づいている。フロイトは「ナルシズム入門」の中で、エネルギー経済論の立場から、自己愛と対象愛は互いに奪い合う関係にあり、片方にエネルギーが余計に使われれば、もう一方はエネルギーを減じるという認識を強調している。これに対してコフォートは、晩年に近づくにつれ、純粋な対象愛という考え方自体に対して懐疑的になってゆく。

コフォートが純粋な対象愛という考えを認めなかったことは、彼の創始した自己心理学における、「自己対象」という独特の概念として結実する。精神分析における「対象」とはリビドーが向かう宛先のことであるが、基本的に自己の外部にあるものを指す。しかしながら、「自己対象」はその名称からも分かるように、自己と対象の中間的存在であり、自己の一部として感受される対象である。コフォートは、1971年の『自己の分析』において初めて「自己-対象」という言葉を使っているが、そこでは次のような説明が与えられている。

以下のページで強調するように、最も強烈な自己愛体験のあるものは、対象と関わっている。そうした対象とは、自己とその本能的投資の維持とに役立つべく利用される対象である。あるいはそれ自身自己の重要な部分として体験される対象である。後者を私は自己-対象と呼ぶことになるだろう¹⁹⁾。

『自己の分析』においては、「自己-対象」(self-object)の間の連結辞としてハイフンが共に表記されているが、後にこのハイフンが削除され「自己対象」(seifobject)とハイフン抜きで表記されるようになる。それはコフォートの自己心理学が発展するにつれ、「自己」と「自己対象」の関係である、「自己-自己対象」関係が議論の中心を占めるようになり、ハイフンを一つで済ませられるようにするためであった。コフォートはまず、原初的な自己-自己対象関係として、幼児とその両親(殊に母親)との関係を想定する。先程も触れた通りコフォートによると幼児は、「母親とその世話を、あなたおよびあなたの行為としてではなく、わたしとあなたの分化が未確立な世界の観点に立って経験する」。この時に幼児は、世界と自己に対する基本的な信頼感を涵養するが、この段階における両親との自己-自己対象関係に大きな欠陥があると、将来の自己愛パーソナリティー障害につながりうるという。さらにコフォートはもう一步踏み込んで、たとえ発達の初期において幸福な自己-自己対象関係に恵まれたとしても、人間は一生涯、自己を支持するための自己対象を必要とし続けることを主張する。遺作として1984年に出版された『自己の治癒』においてコフォートは、「自己-自己対象関係が出生から死まで心理生活の本質をかたちづいている」とし、「心理領域で依存(共生)から独立(自立)へと向かう動きは、生物的領域

でのそれと対応的な、酸素に依存した生活から酸素に依存しない生活へと向かう動きと同様、望ましいというのはおろか可能でずらない」と主張する²⁰⁾。コフートにとっての健全な発達は、「自己と自己対象との関係の質の変化」にある。フロイトが自己愛から対象愛へと向かうことで、成熟した自立的個人という像を要請していたことに比べれば、コフートの立場は革命的である。コフートが要請したのは突き詰めれば、自立した個人ではなく、成熟した、依存し合う自己-自己対象関係だったからである。

最後に、コフートにおけるもう一つの中心概念である「共感」(empathy)の概念について概観しておきたい。「ナルシズムの形態と変形」における共感の定義は「われわれが他者の心理学的な資料を収集する、ひとつの様式」²¹⁾であるという、一般的な理解からそう遠くないものである。ただし、コフートはそれを母親との「一次的共感」に由来するものとして説明する。この段階において人間は「他者の基本的な内的経験も、おおよそ、われわれのものと似たものであるという認識」を学び取る²²⁾。しかし当然のことながら、次第に我々は、自分と決して同じではない外部の現実突き当たり、「非共感的な観察様式」を身に着け、大人においては後者が優勢となる。この発達順序からして、共感的であることは、一方で「原初的 (archaic) なことであり、現実に対しての、誤った、前合理的な、アニミズム的な概念をもたらししてしまう」ことをコフートも認めている²³⁾。しかしながら、このともすれば危うい、非合理的な直観様式としての共感を、コフートは我々の普段の生活においても、精神分析の臨床においても必要不可欠なものであると主張する。コフートはわれわれの経験に訴えかけて次のような例を持ち出す。

人びとを評価する際に、最初の印象がほぼ正しいことは、その後続く評価に照らし合わせても、よく知られた事実であり、世知にたけた人間はそれをよく利用する。ここでの共感、干渉を免れることができ、他の観察様式が優位になる前に、すばやく相手を見抜いてしまう²⁴⁾。

コフートは他にも、共感の例として、「何かを無意識に知っていた」という感覚や「大きな昆虫国家における全体意志」、「熱狂した群衆の中に埋没するようになった人々におこる、不随意的なトランス状態」を挙げている²⁵⁾。フロイトが幼児の一次的ナルシズムをアニミズムと類比的に語ったことを受けて、コフートも一次的ナルシズムに由来する共感を、アニミズムや人間の生物的原初形態に由来するものとして提示する。しかし、フロイトであれば「退行」として否定的に捉えたであろう状態を、コフートは共感という言葉で自らの自己心理学にとっての重要な概念として擲り上げた。1973年にシンシナティ大学で名誉博士号を得た際の講演「学者のコミュニティにおける精神分析家」の中で、コフートは共感の意義を心理的な観察手段に加えて、人間が生きていくうえで不可欠な心理的栄養素としても定義している。

1. 共感、他者の中の自己の認識であり、必要欠くべからざる観察の道具である。それが

なければ、社会場面でも人間の行動をも含め、人間の生活の実に広大な領域が、不可知なままになってしまう。

2. 共感とは、他者を包含しようとする自己の拡大であり、個々の人々の間の強力な心理的な結合となる。それはたぶん、性的欲動の表現であり、昇華であるところの愛よりも、人間がその同胞に向ける破壊性を緩和するものになる。
3. 共感とは、自己によって引き出される場所の、受容し、確認し、理解する人間的なこだまである。それは心理的な栄養分であり、それがなければ、現在われわれが慈しんでいるような人間の生活は維持することはできないであろう²⁶⁾。

この定義を見ると、コフォートにとっての「共感」は、自己対象の概念とも密接に絡んでいることが分かる。フロイトが自己と対象をはっきり分離し、対象に愛を向けることが人間の成熟であると考えたのに対して、コフォートは、人間は生涯、自己対象との間に、ナルシズムのこだまとしての共感を響かせ続ける必要があると考えた。

次節では、コフォートの自己心理学とトーマス・マン文学における「自己愛」、「共感」というテーマの親縁性を見て行きたい。

3. トーマス・マンの後期作品における「共感」(Sympathie) — コフォートの「共感」(empathy) 概念との比較において

コフォートは、トーマス・マンの作品をどのくらい読んでいたのだろうか。歴史家であり、コフォートの伝記を書いているストロジャーによると、ウィーン時代、思春期のコフォートに最も影響を与えた本は、トーマス・マンの『魔の山』であり、彼はそれを短期間に二度読み返したという²⁷⁾。また、1940年にアメリカに亡命した後、1950年にシカゴの精神分析研究所の修了資格論文として、『ヴェニスに死す』についての精神分析的論考を提出している（この論文はトーマス・マンの死後1957年にPsychoanalytic Quarterly誌に発表された²⁸⁾）。そこでコフォートは、アッシェンバッハの死を、同性愛的エネルギーを創造性や理想に昇華することが加齢により不可能になったことに求めているが、この論文は、コフォートが自己心理学を発展させる以前の作品であり、フロイトの精神分析理論に強く規定されている。コフォートが独自の主張を展開する嚆矢である1966年の論文「ナルシズムの形態と変形」についてヴェスリングは、「このエッセイでトーマス・マンの名前は一度も触れられてはいないが（コフォートはもっぱらゲーテの引用を例としてしめているのみである）、後発的な変形されたナルシズムの理論は、どうやら晩年に書かれた『フェリックス・クルル』と「無常礼讃」に基づいているようである²⁹⁾」と述べている。コフォートが『ヴェニスに死す』や『魔の山』以外のトーマス・マン作品も読んでいたであろうことは、ヒルシュバッハのトーマス・マン研究に対する書評から推定される。そこでコフォートは『フェリックス・クルル』と『ヨセフとその兄弟たち』に触れ、次のように述べている。

崩壊に脅かされたマン作品の主人公たちは、自己愛のバランスを保った二人の魅力的な個性、ヨセフとクルルと好対照をなしていると言えよう。両者は、マンが幸福な夫、世界的に著名な作家としての安定を見出した後期において、生み出されている（クルルの場合は彫琢されている）のである³⁰⁾。

この書評はまだ1957年のものであるから、クルルやヨセフの形成を、ナルシズムの社会化された理想への昇華として、ごく平凡に解釈している。しかしヴェスリングが言うように、コフトによる後の自己愛理論の独自の深化に、『フェリックス・クルル』やその他のトーマス・マン作品が、陰に陽に影響を与えている可能性は否定できない。もちろん、コフトは理論家であると同時に臨床家であり、その知見は、主として数々の患者の治療経験に起源を有しているだろう。しかし少なくとも、自己愛という同じ関心から発して、トーマス・マンとコフトが、文学と心理学という異なる分野において、同様の人間観に至ったということは主張しうる。

以下では、後期トーマス・マン文学の重要概念である「共感」(Sympathie)の輪郭をたどり、コフトの所論との親縁性を探ってみたい。トーマス・マンの作品に「共感」という言葉がキーワードとして初めて本格的に現れたのは、第一次世界大戦中に書かれたエッセイ集『非政治的人間の考察』における、「死への共感」(Sympathie mit dem Tode)という用語法である。[GKFA 13. 1, 461.]「死への共感」は、トーマス・マン自身が述べているとおり、後の『魔の山』の主題に直結する言葉である。トーマス・マンはこの言葉を、ショーペンハウアー哲学、ロマン派的な愛と死の想像力といった観念連合とともに用いている。敢えてショーペンハウアーに引き付けて表現すれば、「死への共感」は、自己否定と死による、個体の世界への帰一願望、ということになるだろうか。『魔の山』の主人公ハンス・カストルプは、幼いころから家族の死に多く接し、人間の死に対して特別な親しい感覚を持つようになった青年である。彼はダヴォスのサナトリウムで、死の間近に身を置き、そこで生と死、健康と病気、文明と野蛮、自然と精神といった矛盾について、セテムプリーニとナフタという二人の教育者と共に思想的冒険を繰り広げる。長い物語の最高潮は、広大な雪山の懷に無邪気にスキーで滑り出した末遭難し、死の危険の中で見たハンス・カストルプの夢である。その中で彼は、「死の冒険は生のなかに含まれ、その冒険がなければ生は生ではなく、その真ん中に神の子(Homo Dei)たる人間の位置があるのだ」[GKFA5.1, 747.]という謎めいた総合の境地に至る。また、夢から醒める直前に「人間は善意と愛とを失わないために、考えを死に従属させないようにしなくてはならない」[GKFA5.1, 748.]という戒めのような言葉もささやかれる。『魔の山』の作品論や「雪」の章の解釈に、ここで立ち入ることはできない。ただ、『非政治的人間の考察』の時期に発する「死への共感」がここで一先ずの展開を迎えているという点だけを確認しておく。

「死への共感」とはまったく反対の意味連関のなかで「共感」という言葉が登場するのは、『魔の山』と同時代に成立した「ゲーテとトルストイ」というエッセイである。「死への共感」が自己否定的であるとすれば、「ゲーテとトルストイ」の共感は、強い自己肯定と自己愛を持った

人間に備わる能力として描かれている。その意味でこの作品は、コフートの「自己愛の変形」としての「共感」という図式に重なり合う。この作品は十八の断章を通じてゲーテとトルストイの類縁性を随想風に論じており、そのうちの一つ「教育と告白」の中でトーマス・マンは、両者の文学的資性を並外れた自己愛に求めている。ゲーテもトルストイも、自叙伝的作風をルソーから受け継いでいるが、自叙伝というジャンルに顕著な特徴をトーマス・マンは自己愛であるという。

「自己自身に対する愛は、常に小説的生涯の端緒である」といううまい言葉がある。自己愛はまた、あらゆる自叙伝の始まりだと付け加えられよう。[GKFA 15. 1, 821.]

トルストイは「自らの私生活、時にはそのもっとも秘密な面」を「気前のよい率直さ」で暴露したというメレジェコフスキーの言葉をトーマス・マンは修正し、トルストイの作品が「羞恥心、慎重さ、控えめ、謙遜」を度外視していることは、「気前のよさ」どころか、一つの「欠如」であるとまで言う。彼は、「長所であれ欠点であれ」世界に開示することで、世界に対する「絶対的な愛」を要求した。[GKFA 15. 1, 820f.] 一方ゲーテは、生涯自らが「神々の寵児」である自己自身に対して、「感謝と畏敬とに満たされた充足感」を失わなかった。ゲーテは生涯、自惚れ(Gefallen an sich selbst)を禁じる考えに対して反対し続け、卑俗な虚栄心ですら擁護し、もし虚栄心を抑圧すれば社会は滅びるであろうと考えていた。[GKFA 15. 1, 824.] 極めて自己愛的な二人の文豪の像を提示したトーマス・マンはこの断章の最後で、「そもそも自己愛と人間愛は切り離せるだろうか」という問いを立て、自ら次のように答える。

そして、若きトルストイの名誉の夢、「世間に知られ愛され」たいという切なる望みは、世界という大なる汝に対する彼の愛情の証拠ではあるまいか。心理学的にいて、自己愛は世界愛から分離できるものではない。——それゆえ、愛とは本来利他的な感情なのか、あるいはむしろ利己的な感情なのではないかという昔ながらの問いは、もっとも馬鹿げた問いの一つである。利他主義と利己主義との対立は、愛の裡にのこりなく止揚されているのである。[GKFA 15. 1, 824.]

ここで既に『フェリックス・クルル』の、自己愛と世界愛が一致するというテーマが現れている。では次に、「ゲーテとトルストイ」における共感とはいかなるものであろう。

十八の断章のうちいま一つは「共感」(Sympathie)と題されている。トーマス・マンはこのエッセイ全体の中で、「共感」を「自然」への感応力として提示し、ゲーテとトルストイを、汎神論的に世界と合一した自然児として描くことを試みる。

伝説の巨人アンタイオスは、大地に身体が触れている限りは、その母なる大地からいつも新たな力を受けていたので、決して敗れるということがなかった。ゲーテおよびトルストイの

生涯を見る者は、等しく常にこの神話を想起せざるをえぬ。二人とも母なる大地の息子である。[GKFA 15. 1, 846.]

トーマス・マンはこの「アンタイオス」的資性の例として、ファウストの、地霊に対する叫びを引用する。「お前はすばらしい自然を己の領分として与え、／それを感じ味わう力を授けてくれた。／ただ冷たく眺めさせてくれたばかりではなく、／自然の深い胸の底を、／友人の胸のうちをでも見るように見させてくれた…。[GKFA 15. 1, 900.]」さらに、人間の体質や生理に対するトルストイの異常なまでに鋭い動物的嗅覚、ゲーテの気象に対する予知的な敏感さ、ゲーテがヴァイマルの寝室でメッシーナの地震を感知したという不可思議な逸話などが紹介される。[GKFA 15. 1, 900f.] 最後の逸話は、感覚の動物的鋭さを越えて、神秘的な透視力の領域にまで及んでいると言えよう。トーマス・マンは、動物的な感覚の鋭さから神秘的な直観への移り行きを次のように表現している。

動物的なものはすべて先験する。すべて先験的なものは動物的である。自然に深い関係をもつ感性的な敏感さは、本来感性的であるものの限界を踏み越えて、超感性的な自然神秘的なものに通じるのだ。[GKFA 15. 1, 901.]

トーマス・マンの「共感」は、「ゲーテとトルストイ」においては文学的であることを越えて、もはや神秘主義的である。しかし、コフォートが自己心理学の臨床概念としての「共感」(empathy)を彫琢する以前、「ナルシズムの形態と変形」における記述と照らしあわせるならば、ここでトーマス・マンの描く「共感」(Sympathie)と類似する部分も多い。コフォートは、人間の共感能力の発生を、一次的ナルシズムの原初性に求め、アニミズム的な認識形態と類比的に描いたからである。前意識的な直観や、「大きな昆虫国家における全体意志」を例に挙げるときコフォートが考えていることは、トーマス・マンのいう動物的な先験性と近いではなかろうか。もっとも、両者の間には相違点もある。コフォートが彼の共感概念を、一次的ナルシズムから発生的に生じたとしたのに対し、トーマス・マンは、ゲーテとトルストイの共感力を、彼らの自己愛の強さに由来するものであるとは必ずしも言っていない。

『魔の山』、「ゲーテとトルストイ」と同じ、1920年代の重要なテキストのなかで、もう一つ「共感」のキーワードを扱っているのが「ドイツ共和国について」である。これは1922年、ゲルハルト・ハウプトマンの六十歳の誕生日を、エーベルト大統領同席のもとに記念するという、ヴァイマル共和国の政治的色彩の強い式典においてなされた講演である。『非政治的人間の考察』では保守主義的態度を固守していたトーマス・マンは、この講演で一転、デモクラシーとヴァイマル共和国の賛美を行う。ここで政治的転向の問題に立ち入る余裕はないが、トーマス・マンの語ろうとする「デモクラシー」が必ずしも政治制度的な意味での民主主義だけを意味しないことは、彼が「デモクラシー」という言葉に与える強い思想的色合いからも明らかである。

「ゲーテとトルストイ」では自然との動物的な交感としての面が強調されていた「共感」が、この講演ではそれに加えて、異性間、あるいは同性間の性愛的な引力として提示され、それがトーマス・マンの構想する「デモクラシー」社会の結束を成立させる紐帯として語られている。「本来、官能的な機能（共感）はもともと神秘的な機能であり、ほとんど絶対的な、あるいは総合的な合一（混合）要求する機能であり、^{びじゅう}糜汁的な機能である」というノヴァーリスの言葉をトーマス・マンは引用し、このような「神秘的糜汁的な機能としての共感」が「性愛的な形で一切を抱擁する民主主義精神としてあらわれる」という。[GKFA 15. 1, 550f.]「糜汁」（Chymus）とは、胃のなか粥状になった食物のことを意味し、『非政治的人間の考察』から1920年代のトーマス・マンのテキストでしばしば使われる言葉であるが、個の存在をドロドロに全体の中に溶かし去るというイメージは、「熱狂した群衆の中に埋没するようになった人々におこる、不随意的なトランス状態」という、コフォートが「共感」（empathy）の原初的一形態として語っている内容から遠くはない。ただし、コフォートはそこで共感を性愛的なものとしては語っておらず、その点はトーマス・マンとの決定的な違いとして残る。

最後に、『フェリックス・クルル』における Allsympathie 「宇宙的共感」について、ヴェスリングの所論に依りつつ触れておきたい。フェリックス・クルルが「宇宙的共感」という言葉を与えられるのは、ホテルで給仕をしていた時に会ったド・ヴェノスタ侯爵と身分を交換して世界旅行へ出かける途中、リスボンへ向かう列車の中である。クルルは食堂車で、「視線に星のようなきらめき」[GKFA 12. 1, 299.]を湛えた紳士と同席するが、それが古生物学者のクックック教授である。クルルはクックック教授から、存在の発生、有機的生命の誕生、進化、人類の誕生についての談話を聴き、感情の圧倒的な伸張を感じ、恍惚となる。談話の最後にクックック教授は、宇宙の無限の広がりの中で、生命が無常である（vergänglich）ということ、すなわち始まりと終わりについての知識が、人間に、万象に対する共感を抱かしめるという認識をクルルに与える。クックックはそれを、念を押すように二度、「宇宙的共感」という言葉で呼ぶ。[GKFA 12. 1, 319.] ヴェスリングは、この宇宙的共感の概念を、コフォートが「ナルシズムの形態と変形」の中で述べる「存在の有限性を認識する能力」と同じものであることを指摘している。フロイトは「無常について」というエッセイの中で、愛する対象が時の中で風化するとしても、決してその価値を減じるものでないという意見を述べた。コフォートはフロイトの主張を、自己の有限性の認識にまで広げ、「自己愛リビドーで備給された自己といえども時間的に有限である、という事実を、無条件に知的にも情緒的にも掛け値なしに受け入れること」のできる境地が稀に存在するという。それはコフォートによると、子供と母親の一次的共感が想起されることで、「自己愛備給を自己から撤収し、個人を越えた永遠の存在へ参与」させる瞬間を、持続的かつ創造的に維持することのできる境地である³¹⁾。「宇宙的ナルシズム」と呼ばれるこの状態は、コフォート自身も認める通り、もはや宗教性の領域にまで入り込んでいる。並外れて自己愛的なフェリックス・クルルが、無常の認識を通して万象に対する「共感」に至るという筋は、なるほどコフォートの宇宙的ナルシズムの概念と類似している。

以上、トーマス・マンの後期の作品に現れた「共感」という概念の様々な側面を見て来た。最後に次節では、『ヨセフとその兄弟』における「共感」概念の展開を辿ってみたい。

4. 『ヨセフとその兄弟』における「共感」

『ヨセフとその兄弟』の語り手は、「養う人」となったヨセフの「本性の最も深いところ」をあらわす言葉として、「ただ控えめで明るい名前がふさわしいだけなのだが」とことわりつつ、「共感」(Sympathie)という言葉を贈っている。それは次のように説明されている。

というのも、共感とは生と死の出会いだからである。真の共感は両者に対する感覚が平衡を保っている場合にのみ生まれるのである。死に対する感覚しかない場合には、硬化と暗さが生じ、生に対する感覚しかなければ、いかなる才気のひらめきもない平板な日常性しか生じない。才気そのものと共感が生じるのは、死に対する敬虔な心情が生に対する親愛感によって調えられ温かみを与えられる一方、後者が前者によって深められ、価値を高められる場合だけである。[GW V. 1504.]

語り手は、「ヨセフの中で生と死が会うことで共感が生じた」としている。ハンス・カストルプの夢を思わせる、謎めいた表現である。前節までで確認した通り、『非政治的人間の考察』以来、トーマス・マンは「共感」をキーワードとして用いながらも、その意味内容は作品や文脈によって一定ではない。しかし敢えて図式化するなら、マンの共感概念には、〈生-死〉の軸と、〈自己-世界〉の軸が想定できないだろうか。『非政治的人間の考察』で「死への共感」に始まり、それが『魔の山』や『ヨセフとその兄弟』では生と死の総合、あるいは均衡へと至る。もし生と死を、自己肯定と自己否定と読み替えることが許されるならば、自己の完全な否定による世界への帰一か、あるいは自己の誇大的膨張による世界の包含か、という二つの極の間に、トーマス・マンは自己と世界の何らかの総合を探っていたと解釈できるかもしれない。しかし「共感」という概念を、これ以上観念的に詮索することは控えよう。むしろ、西洋の神話史上有名なナルシスの人物であるヨセフの自己愛の変容を、他者との関係というレベルで、トーマス・マンがいかに描いているかを、コフートの理論を参照点としながら辿ってみたい。そうすることによって、トーマス・マンにおける「共感」の神秘的内容を補完する、いくぶん具体的な心理的解釈が得られるであろう。

物語は旧約聖書でもお馴染みであるが、ヤコブの息子ヨセフは、並外れて自己愛的な人物である。兄たちの穂束が自分の穂束を拝んでいる夢を見たなどという、兄たちの自尊心を全く無視した発言は、ヨセフの自己愛の強さから発していることで、それがひいては兄たちの憤激を買い、枯井戸に落とされ、奴隷として売られるという復讐の引き金となる。このようなヨセフの気質を語り手は次のように言い表す。

彼の自信の強さはいわば甘やかされた子供のそれなのだが、そのために彼は、どれほどはつきりと逆の兆候が現れている場合でも、他人はみんな自分自身以上にこのほくを愛している、だからほくは誰にも遠慮するする必要なんか無い、と思ったのである。[GW IV. 485.]

他人が自分自身よりも〈私〉を愛してくれることを当然と考えるのは、フロイトおよびコフートの理論における一次的ナルシズムの段階に一致する。「甘やかされた子供」という言葉もそれに対応するであろう。さらに語り手は、ヨセフの自己愛の強さを、「惻隠」(Mitgefühl)の欠如とも結びつける。Mitgefühlは、「共感」とも訳し得る言葉であるが、トーマス・マンはSympathieと少し区別を設けて用いている節がある。

アダムとエヴァの時代からこのかた、つまり、ひとりの人間がふたりの人間になってからこのかた、他人の身になってみようとしなかった者、他人の眼で見ようと試みることによって自分の真の状態を知ろうとしなかった者、そういう者は誰ひとりとして生きながらえることはできなかったのだ。他人の感情生活に想像力を働かせて、それを察知する技術、つまり、惻隠(Mitgefühl)というものは、自我の限界を打破するという意味で称賛すべきものであるばかりでなく、自己保存の欠くべからざる手段なのである。[GW IV. 485.]

引用の最後の部分で語り手が、惻隠の技術を自己保存の条件としていることは、ヨセフが後に、兄たちから死の危険に曝されるほどの暴力を受けることの説明となっている。ヨセフは、兄たちに暴行を受け、死の危険の中であって、初めて他者に対する「同情」(Mitleid)を経験する。

言うまでもなく、ヨセフは、なぐられながら、際限もない恐怖を感じて、苦痛のあまりに泣き叫んだ。しかし、その恐怖や苦痛には、すぐ眼の前にかわるがわる殺到する兄たちの汗だらけな顔から読みとることのできた憎悪の苦悩に対する、あふれるばかりな同情(Mitleid)の念がこもっていたのである。[GW IV. 573.]

兄たちによってもたらされた死の恐怖は、フロイト流に解釈すれば、現実との衝突による一次的ナルシズムの去勢ということになる。もっとも、ここでヨセフに恐怖を味わわせて、象徴的な去勢を行うのは、父ヤコブではなく、兄たちである。また、ヨセフの母であるラケルは、ベニヤミンを出産する時すでに死んでいるから、ヨセフはこの時点で母親に愛情を向けるべくもない。いずれにせよ、フロイトの理論に従うならばこの後、自家撞着的なナルシズムを脱した子供は、自我理想の形成、あるいは外部の対象に対する愛へと向かうはずである。しかし、ヨセフが、死の危険を味わうなかで初めに体験した感情が兄たちに対する同情(Mitleid)であったという語り手の解釈は、フロイトが考えたのとは異なる発達の軌跡を暗示しているように思われる。

この節のはじめで言及した通り、語り手はヨセフの「本性のもっとも深いところ」を「共感」

(Sympathie) であるとしている。では、他者への惻隱 (Mitgefühl) を知らないナルシスであったヨセフが、死の恐怖を潜り抜けて同情 (Mitleid) を知り、最終的に「共感」(Sympathie) へと至るまでに、具体的にはどのような道を辿ったのだろうか。ヨセフが「養う人」へと変容する途上で重要な役割を果たすのが、エジプトに売られた後に彼が仕えることとなった貴人たち、ポティファルとファラオとの関係である。ポティファルはヨセフを誘惑した妻、ムト＝エム＝エネトの主人であるが、旧約聖書には存在しない筋書として、トーマス・マンは、彼を、自己愛に傷を負った宮廷の宦官として造形している。彼は宦官であることによって負った自己愛の傷つきを手当てするため、屋敷の家来たちから常に承認と追従を必要としていた。語り手は、ヨセフがポティファルの屋敷で重用されることとなった理由を、ヨセフのポティファルに対する惻隱 (Mitgefühl) と、ヨセフが主人の自己愛を慰め励ます言葉の巧みさに置いている。語り手は、ヨセフの主人に対する関係を、「阿諛追従」(Schmeicherei) ではなく、「愛の奉仕」(Liebesdienst) と呼ぶべきであると断っているが、コフォートの自己愛理論に引き付けて解釈するならば、ヨセフは、主人にとっての「自己対象」として、すなわち、自己愛を確認するために必要な共感 (empathy) する *こだま* としての役割を果たしたといえる。ではヨセフとファラオの関係はどうか。ヨセフは、ムト＝エム＝エネトの姦計によって、再び穴に落ち牢に繋がれる身となったが、そこで同じく牢につながれたファラオの家臣たちの夢を解いたことを機に、ファラオの夢解きに召喚される。ヨセフはそこでファラオの前意識的な夢を見事解釈し、七年の豊作と、踵を接して到来する七年の飢饉を預言する。さらにそれだけにとどまらず、(これも旧約聖書とは異なるトーマス・マンの創作的内容であるが) 神学的な議論を戦わせた末、ファラオの信頼を得る。ヨセフは「養う人」として、ファラオの穀倉を管理するために、ファラオに等しい称号と権限を与えられる。ヨセフが与えられた称号は「王の無比の友」(Alleiniger Freund des Königs) であり、語り手はこれを「唯一の友」(der Einzige) とは区別しなくてはならないと、わざわざ断っている。[GW V. 1486.] *alleinig* という形容詞には、「全にして一なる」というニュアンスが含まれており、ヨセフとファラオが一對の融合した人格になるという意味を暗示している。ファラオはヨセフを称賛する言葉の中で次のように述べている。

まことにお前は、わたしのこの上なく好んでいることを口にする術を知っており、お前が口にする言葉はわたしの心を哄笑せしめる。お前がわたしの好むことすべてを口にするということもわたしは承知している。おお、オサルシフよ、わたしはお前を事あるごとに、主に愛でられる者、主に酬いられる者、と呼ぶことにする。[GW V. 1485.]

他者の好むことを、まるで美しい *こだま* のように語るということは、自立的な個人の形成を前提とする近代的な人間観からすれば、肯んじ難いことであろう。ヨセフが旧約聖書の神の意図を実現するために用いた資性は、単なる阿諛追従と紙一重であるようにも見える。しかし今まで見て来たように、トーマス・マンは『ヨセフとその兄弟たち』の中で、即自的な自己愛から出発して、

必ずしも自立した個人には至らない形成の経路を見出し、かつその肯定的な一面を強調した主人公として、ヨセフを造形した。そしてヨセフにおいては、この変容が、生－死－生という、神話的な物語の中に見事に織り込まれているのである。従ってヨセフの変容は、自己愛の変容として、自己対象との間に共感を響かせ合いながら生きるという人間観を確立したコフォートの思想と深い親和性を有しているということができる。

5. 終わりに

クルルは、世間を魅了する詐欺師として、世界を愛し、同時に世界からも愛される人物である。それはトーマス・マン自身の芸術家としての自画像でもあった。ヴェスリングは、クルルのナルシズムについて、「自己愛」が「世界愛」へと変容する契機に触れながらも、それを具体的な「他者」への愛とは区別している。

その場合問題となっているのはいつも、全体としての世界であって、けっして特定の汝ではないということが、注意を惹く。ナルシスの愛は、ある特定のパートナーへの愛ではなく、全世界への愛なのである³²⁾。

クルルがリスボンへの列車の中で体験する神秘的な「宇宙的共感」も、具体的な他者に向けられたものではなく、万象に対して向けられているのである。具体的な個人への愛ということについて、ヴェスリングはもちろん、「ヴェルズンゲンの血」に代表される、トーマス・マン作品に頻繁に現れる近親相姦モチーフについて触れていないわけではない。ジークムントとジークリンデ、イシスとオシリス、ゼウスとヘラといった神話上の人物たちの近親相姦は、神々と王族にのみ許された行為であったが、トーマス・マンはそれを高貴な自己愛の証として、自らの作品の人物たちにおいて何度も繰り返し描いている。しかしそれは、ヴェスリングも指摘しているとおり、決して「他者」への愛ではなく、自分と同等のものに対する愛という点で、基本的に自己愛と何ら変わらないものである³³⁾。その点、兄弟たちへの「惻隠」と「同情」を体験した後、エジプトと自らの家族を救うこととなったヨセフが体現する「共感」を、〈自己－他者〉というレベルに引き下げて眺めてみると、そこには「世界への愛」としての「宇宙的共感」とも、近親相姦的な自己愛ともそれぞれ性質を異にする、自他の別の在りようが生まれていると言えないだろうか。そしてそれは、コフォートが自己心理学を発展させる中で主張した、「共感」(empathy)を媒介とする、成熟した自己－自己対象関係と極めて近いものであるように思われる。

トーマス・マンのテキストは以下のものを用いた。

Mann, Thomas: Gesammelte Werke in dreizehn Bänden. Frankfurt a. M. 1974. 引用の際は GW の略号を付し、巻号をローマ数字で、頁数をアラビア数字で表記した。

Mann, Thomas: Große kommentierte Frankfurter Ausgabe. seit 2002 Hrsg. von Heinrich Detering u. a. Frankfurt a. M. 引用の際は GKFA の略号を付し、巻号と頁数の順にアラビア数字で表記した。

なお、引用にあたっては、前田敬作、山口知三訳『非政治的人間の考察』、筑摩書房、1981年、および、『トーマス・マン全集』、新潮社、1971-1972年を参照、借用したが、一部訳文を変更している場合がある。

註

- 1) トーマス・マンは例えば、1954年11月22日の Kuno Fiedler 宛ての手紙の中で、キルマーノック卿について「外面的特徴からして、臆面もない自画像である」と書いている。[GKFA 12. 2, 482.] 作者の自画像としてのクルルとキルマーノック卿を比較した論文としては、次を参照。Vgl. Koopmann, Helmut: Narziß im Exil. In: Hans-Henrik Krummacher, Fritz Martini und Walter Müller-Seidel (Hrsg.): Zeit der Moderne. Zur deutschen Literatur von der Jahrhundertwende bis zur Gegenwart. Stuttgart 1984. S. 401-422.
- 2) キルマーノック卿のエピソードや、同じ章の中に登場するエレナー・トゥエンティマンが英語で口にする「共に苦しむ」(suffer together) という言葉の裏に、「自己否定」「同情」(Mitleid) という、ショーペンハウアー哲学の概念が暗示されていることは間違いない。「自己否定」と「同情」がショーペンハウアーの道徳哲学の中心に置かれる理由は、この二つが、「個体化の原理」の作り出した、自他を区別する隔壁の幻想性を認識し、自他の区別、自己と世界の区別が本質的でないという洞察によって得られる境地とされるからである。他方でショーペンハウアーは、「利己愛 (Eigenliebe) から発したものに道徳上の価値はない」「同情にあらざるいかなる愛も利己心 (Selbstsuch) である」などとし、自己愛とエゴイズムを区別しない。Vgl. Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung. Reclams Universal-Bibliothek Nr. 2761. Stuttgart 1987. § 66. S. 515. und § 67. S. 526. クルルは、ショーペンハウアーの言葉と思考枠組みで、その意志否定の哲学とは異なる自己愛の在り方について語っている。『フェリックス・クルル』におけるショーペンハウアー哲学の両義性について触れている例として、Vgl. GKFA 12. 2, 110ff.
- 3) Wysling, Hans: Narzissmus und illusionäre Existenzform. Zu den Bekenntnissen des Hochstaplers Felix Krull. Thomas-Mann-Studien. Bd. 5. Bern/München 1982.
- 4) Kohut, Heinz: Forms and Transformations of narcissism. In: The Search for the Self. New York. 1978. S. 446. 邦訳『コフト入門 — 自己の探究』、岩崎学術出版社、1987年、154頁。
- 5) Wysling, a.a.O., S. 305ff.
- 6) コフトの自己心理学を通してトーマス・マン文学を読み解く試みには、ヴェスリングの他に、マンフレート・ディールクスの1989年と1999年の論文がある。前者の論文のなかでディールクスは、『ファウストゥス博士』の主人公アードリアン・レーヴァーキューンの極度に秩序化された芸術観を、現代人が陥る症状としてコフトが診断した「断片化する自己」という状態に対する自己防衛として論じている。後者では、「マリオと魔術師」における魔術師とそれに喝采を送る観客の関係を、コフトの自己心理学の視角から、自己と、自己を支持する自己対象の関係として記述している。が、いずれにおいてもトーマス・マンとコフトの「共感」概念の包括的な比較は行っていない。Vgl. Dierks, Manfred: Thomas Manns Doktor Faustus unter dem Aspekte der neuen Narzißmustheorien

(Kohut/Kernberg - Lacan). In Thomas-Mann-Jahrbuch Bd. 2. Frankfurt am Main 1989, S. 20-40.; Thomas Mann und die Tiefenpsychologie: von Janet bis Kohut. In Thomas Mann und die Wissenschaften. Lübeck u. Dräger 1999. S. 141-160.

- 7) 両者のナルシズム理解の差異については、フロイトとコフートの著作以外に、以下を参照した。小此木啓吾『自己愛人間』、朝日出版社、1981年。森下伸也「ユーモアとナルシズム」、金城学院大学論集社会学編 35、1993年、29-96頁。マリオ・ヤコービ『個性化とナルシズム — ユングとコフートの自己の心理学』、高石浩一訳、創元社、1997年。和田秀樹『〈自己愛〉の構造 — 「他者」を失った若者たち』、講談社、1999年。チャールズ・B・ストロジャー『ハインツ・コフート — その生涯と自己心理学』、羽下大信、富樫公一、富樫真子訳、2011年、金剛出版。
- 8) Freud, Sigmund: Zur Einführung des Narzissmus. In Sigmund Freud Studienausgabe Band 3. Frankfurt am Main 1975. S. 37-68. 邦訳『フロイト著作集 5』、人文書院、1969年、109-132頁。
- 9) Ebd. S. 42. 同上、110頁。
- 10) Ebd. S. 57f. 同上、123頁以下。
- 11) Kohut, a.a.O., S. 429f. 前掲邦訳 138頁以下。
- 12) Freud, a.a.O., S. 56f. 前掲邦訳 123頁。
- 13) Ebd. S. 66f. 同上 130頁以下。
- 14) Freud, Sigmund: Totem und Tabu. In Sigmund Freud Studienausgabe Band 9. Frankfurt am Main 1975. S. 378. 邦訳『フロイト著作集 3』、人文書院、1969年、222頁。
- 15) Kohut, a.a.O., S. 427f. 前掲邦訳 136頁。
- 16) Ebd.
- 17) Kohut, Heinz: The Analysis of the Self. New York. 1971. S. 220. 邦訳『自己の分析』、みすず書房、1994年、198頁。
- 18) Kohut, The Search for the Self. S. 460. 『探究』 169頁以下。
- 19) Kohut, The Analysis of the Self. S. xiv. 『分析』 iv 頁。
- 20) Kohut, Heinz: How does Analysis cure? Chicago and London. 1984. S. 47. 邦訳『自己の治癒』、みすず書房、1995年、71頁。
- 21) Kohut, The Search for the Self. S. 451. 『探究』 159頁。
- 22) Ebd. S. 451. 前掲邦訳 160頁。
- 23) Ebd. S. 452. 前掲邦訳 160頁。
- 24) Ebd.
- 25) Ebd. S. 153f. 前掲邦訳 161頁以下。
- 26) Kohut, The Search for the Self. S. 705. 『探究』 281頁。
- 27) ストロジャー、前掲邦訳、63頁以下。
- 28) 同上、136頁以下。
- 29) Wysling, a.a.O., S. 384.
- 30) Kohut, Heinz: The Arrow and the Lyre: A Study of the Role of Love in the Works of Thomas Mann (1955) by Frank Donald Hirschbach. (1957) In The Search for the Self. New York. 1978. S. 446.
- 31) Kohut, The Search for the Self. S. 454f. 『探究』 162頁以下。
- 32) Wysling, a.a.O., S. 98.
- 33) Vgl. ebd. S. 100ff.