

# 心理学の可能性と倫理

猪 股 剛

Möglichkeit und Sittlichkeit in der Psychologie

INOMATA Tsuyoshi

## 一. 序

ユングはその後期の著作の一つ『転移の心理学』において「対立物の結合は人間にとって、可能性であり、かつ倫理的義務である<sup>1)</sup>」と記している。ここではこの一文の響きに耳を傾け、心理学において可能性と倫理とが如何なる関わり合いを持っているかを問うていくこととする。

その際、一般に心理学が「可能性」という言葉に強く引き寄せられ、無意識という言葉の使用と共に、意識の枠を越え、無限の広がりをもつと想像される領域に立ち入っていることを鑑みるならば、ここでは「可能性」と共に重きをおかれながらも、多くの場合省みられることのない心理学の「倫理」が重点的に検討されてゆかねばならない。そして、心理学の中では奇異な響きを持つ「倫理」という言葉が、まさに心理学の内において、その意味をつまびらかにすることによって、日常化され使い古された「可能性」という言葉にも本来の光が当てられることになるであろう。この議論を通じておのずから、「可能性」と「倫理」という二つの言葉が如何に心理学の中に生きた概念であり、その二つの言葉の交わりが心理学の本質に息づいていることが認識され、感得されるようにするのが本稿の目的である。

## 二. 導 入

さて、何の前触れもなく心理学の領域でこのユングの言葉に出会った時、人はそこから何を聞き取るのだろうか。まず、ここで定義の対象となっている「対立物の結合」は、ユング心理学の根本概念である。深い亀裂を抱えて二分する心のあり方を問う心理臨床の領域で、それは、心がこの解離を乗り越えて一つの統一に至るという意味において「病の治療の可能性」であろうし、その結合が症状の消失に留まらない心の変容を指し示すという意味で、まさに「人間の可能性」であろう。互いに関係することさえなくなり二極化し、動きを失ってしまったものを再び交流させ、その交流から生まれる矛盾葛藤の中で心が対立を止揚する動きを起していくという意味で、その結合は確かに心の病における可能性である。だが、ここに並列されている「倫理」は対立物の結合と一体何の関わりを持つのだろうか。「対立物の結合が人間の倫理的な義務である」ということ

は、対立物の結合はわれわれが必ず達成しなければならない課題だということだろうか。そうすると、心の病とは、倫理的な努力によって達成されるもので、治療は道德教育的なものとなるのだろうか。

倫理的な義務という言葉で、一般に思い浮かべられるものは、まずはむしろ社会的な、あるいは個人道徳的なものであろう。公共の社会に生活する上で守らねばならない義務や個人として犯してはならない道徳的な規律が、この言葉と共に思い描かれるのではないだろうか。たとえば、現代の日本の社会においては労働・教育・納税は日本国民としての義務であろうし、他者を敬うことや生命を尊重することなどが道徳的な義務であろう。また心理学の範疇においては、治療契約上の守秘義務や恋愛性転移の中での治療構造の堅守の義務など、臨床心理士としての職業倫理が思い浮かべられることもあるだろう。しかし、ここに思い描かれる倫理的な義務はすべて人間社会における実定的な義務であって、ユングの語る「対立物の結合」という心理学の概念からは遠く懸け離れている。あるいは逆に、この「対立物の結合」という概念を実定法の領域に引き入れることもできようが、それでは、病自体も法の領域へと還元され、病という悪と結合・治療を通じて達成される健康という善が実定的に定義され、分裂を抱えた解離状態が不法なものとなされることとなりかねない。それでは、「対立物の結合が人間の可能性である」という発言が、倫理と並び立つことができなくなる。結合は単なる治療目標となり、治療は道徳的義務となり、そこに人間の可能性が開かれることは無くなってしまふ。実定法の形で、ユングの倫理という言葉も捕らえても、そこには言葉の矛盾と心理学からの逸脱が浮き彫りにされるだけでしかない。

心理学の中で「倫理的義務」が「可能性」と並列される、その所以は何であろうか。倫理的義務は可能性と同義となりうるのか。それともその二つは、並び立つことのできる一組の論理的対立概念なのだろうか。一体倫理とは、ユングにとって心理学にとって、何を表すものなのだろうか。ユングが特別に解説を試みていないことを考えれば、彼自身はそれを自明の理として用いているのかもしれない。だが、現代のわれわれがその言葉の響きをしっかりと聞き取るのは容易なことではない。また恐らくは、ユングと同時代の西欧においてでさえ、それは自ずと理解されるものではなかったであろう。なぜなら、上に述べたように倫理とは一般に、道徳と共に社会的共同体的意味を持ち、心理学のうちで働く機能として理解される事がないからである。しかし、われわれが上のユングの言葉を精緻に受け取れば、ともかくもそれが社会的個人的領域に還元されるものでない事は明らかである。「対立物の結合」と関連付けられる彼のいう意味での「倫理」は人間同士の間横たわる法としての倫理ではなく、対立物の結合と同様に心理学の内に働く機能であり、むしろ心理学それ自体の法である。社会的なあるいは職業的な行動規範も、個人的なあるいは宗教的な道徳も、そうしたものがユング心理学の中で特別な役割を担っていないように、ユングのこの言葉とは何ら関わりがない。それらは一方で成文化された社会の法と関わり、他方で人間関係を土台として伝承されてきた規範に関わるのみで、ユングの言う心理学の倫理からは懸け離れている。

ユングが、心理学の内心理学について語ろうとする態度は、たとえば彼の次の言葉に明確に表されている。「難しいのは、心理学が、自分と矛盾することなくあらゆる物を自由に扱っていく数式を持たないことである。……心はおのれ自身を観察するが、そこで観察されたものは、再び別の心的なものへとおのれを移し変えるだけである。心理学は、どこにも模写しようがない。

それは、ただおのれ自身の中においておのれを表現し、そこでおのれを叙述していくことができるだけである<sup>2</sup>。心理学は、おのれの外にでて単純におのれを観察することはできない。外側にある理論や定式を外側から適用できる学問ではない。それはただ、その内側においてのみ、おのれを明らかにするのである。すなわち、ここで扱われる「倫理」も「可能性」も、心理学の外側にある実体的な確定したものではなく、語られた傍からすぐさま次の形を示していく生きた心理学の中にあるものなのである。すなわち、可能性とは心理学の可能性であり、倫理とは心理学の倫理であり、ユングのこの一文を理解するには、心理学の内ですれらがおのれを語っていく姿を見つめて行かねばならないのである。

### 三. 倫理という言葉

さて「心理学の倫理」を理解するために、しかしまずは「倫理」という言葉の定義を振り返ってみることにする。ユングが倫理という時、それはドイツ語でEthikやSittlichkeitと表現される。どちらも語源的には風習(ethos, Sitte)を表す言葉であり、すなわち、そこには語源的におのずと時代を超えた普遍性の意が込められている。また和辻が論述するように<sup>3</sup>、われわれが使う日本語の倫理という言葉は、元来中国で興り日本へと伝わったものであり、それが現在でも生きた言葉として使用されていることを見れば、ここでもその語源が意義を顕にしてくれる。すなわち、「仲間」を表す「倫」の字と「すじ道」をあらわす「理」の字が協働して、人間同士が仲間として生きていく共同体での基本的な道義を表している。それは明らかに、個人と関わる主観道徳とは異なるものであり、人間のあり方そのものに関わるより普遍的な道義なのである。ところで和辻はそこから人間存在の自覚と人間の世間性を問い、人間共同体の根底に関わるものとして倫理を問うていくが、その共同体の過度の強調によるヒューマニスティックな存在論の方向は、上で述べたように再び心理学の埒外に至ってしまう。いま、ここで確認されねばならないのはまず何よりも倫理が個人道徳から峻別された普遍的な道義であるということである。

更に西欧の哲学史に目を向けると、たとえば哲学概念の歴史的な変遷を眺める辞書では倫理はまず次のように表現されている。「法と道徳(Moral)が別れ立たず一致していた今までの自然法のシステムが近代の流れの中で分けられていくことで、主格としての特別な意味が倫理に与えられていくこととなる。すなわち、法領域と道徳領域の峻別によって、倫理という概念は非常に内面的で一般的でしかし強制されることはない義務として、法に対するはっきりとした対概念となっていく<sup>4</sup>」のである。このようにドイツ語の領域では、近代を通じて倫理が法とも道徳とも違うものとして区分されていく。それは法の様に一般的で道徳の様に内面的でありながら、法や道徳にあるような強制がないものとされていく。しかし、ここに描かれた一般的な理解では、それを「内面的な強制されない義務」とする時点で、まだはっきりと個人道徳との境が定立されることがないが、その倫理の概念を更にはっきりと独特のものとして確立していくのがヘーゲルである。倫理はヘーゲル以降、道徳から厳しく峻別されることになる。道徳に基づく判断は人の行為を内容に沿って検討するものであり、カントが理解したように行為の道徳性は主観の内面性のみ関わり、道徳法則自体はそれに呼応して社会や個人の現実と本質的に関わることはできず、彼岸としての叡智界・物自体の世界にのみ位置をしめることとなる。しかし、それでは道徳の永

遠の普遍性は保持されても、人間の現実とこの法則とが関わりあう場合は欠如し、「現実にある姿」と「あるべき姿」は交流をたたれ分断されてしまう。そうして、カントの道徳哲学では、今現在の人間存在と、あるべき姿としての当為とは、はっきりと統一不可能な解離を抱えることとなる。それに対して、倫理的な判断は、この道徳に現れる主観性と、人の行為を形式に則って客観的にのみ判断する成文法の客観性との弁証法的統一として成立するとされる。すなわち倫理は、一方で時代性を超えた普遍であり、他方で人と人の中で現実に生きるわれわれが知るべき了解事項であり、同時に、道徳の主観性と成文法の客観性を弁証法的に統一したところに生まれるものであるとされる。普遍であり、当為として知るべきものであり、しかし、それは単純には現れず、弁証法的な運動の努力の末に垣間見ることの出来ないものだということになる。普遍であり当為であるのだから、当然あらかじめ存在していなければならないにも関わらず、それは現実との矛盾する対立の中で、その矛盾を固定することなく乗り越えていくところに現れるものなのである。倫理は対立物の弁証法的運動の中にある。倫理はカントのように彼岸にあるわけではないし、現実の時代状況と分離して永遠にあるわけではない。カントの超越哲学による倫理観は、上に挙げた実定法によってユングの言葉を理解してしまうときに起こる過ちと同じものを内包している。すなわち、倫理の本質をその外側へ移し、叡智界にしかない倫理法則に対して完全に分断した存在状況を生み出してしまうのである。それでは、おのれ自身が観察すると同時に観察され、行為すると共に振り返られているものであるという心理学の本質を認識することはかなわない。むしろ、客観と主観を弁証法的な運動として捕らえるヘーゲル哲学にこそ、ユングの考える心理学の倫理を理解するための道筋があるに違いない。実際にヘーゲルは、この問題を自身の法哲学の中で詳細に検討している。

さて、だが、その詳細に触れる前に、まずはユング以外の心理学者が倫理をどのように扱ってきたのかを検討し、心理学の中で語られてきた倫理について概観して置く必要がある。そこには、倫理を社会的な人間学的なものとして理解するのではなく、心理学的なものとして理解していく試みがはっきりと認められるはずである。

#### 四. 精神分析学において語られる倫理

周知のようにフロイトは、超自我という概念を精神分析に導入し倫理を遠い過去の原始的な父の殺害と関連付ける。息子たちによって行われた父の殺害は、神経症的記憶同様に、一旦忘れ去られ、忘却と抑圧を経て、今度はこの忘れ去られたものが昇華された法という精神性となって支配を獲得する。そして、それは現在のわれわれの社会と個人の精神生活を律する規則となり、欲動の断念と昇華を促す父の意志となり、欲動と対立しながら原始生活への後戻りを禁止する。フロイトは、この倫理法則に超自我という名前を付け、エスという名を付された欲動の対立項とし、自我はその二つの間でバランスを取る危うい存在であると定義していく<sup>5</sup>。

すなわち、フロイトの精神分析においては、倫理とは超自我とエスとの間でバランスを取りつづける自我の努力とも言い換えられる。「エスはまったく無道徳であり、自我は道徳的であろうと努力し、超自我は過度に道徳的で、エスに似て非常に残酷にもなる<sup>6</sup>」。そして、その努力の中で、超自我として現れる理想的な自我の姿と現在の自我との間に開いた隔たりを知り、それがど

こまでも埋まることはないことを知りながらも、自我はその理想の達成不可能性の中で、意識的無意識的な罪悪感にさいなまれる。なぜなら、超自我から示される理想は達成されることが倫理としての当為であるのだから、それが未だに達成されないことは、本質的な罪として観ぜられることになるのである。

フロイトは論を進める。「超自我が聞き取られたものに由来することは否定できないし、それは確かに自我の一部でもあり、そこに言語表現を通じての意識への道が開かれているのも確かである。しかし、超自我の内容に対して注がれるエネルギーは、音の知覚や授業や購読のセミナーから導かれ注入されるわけではなく、エスの中にある源から導かれ、そこに注入されていくのである」。無道徳で形を持たないエスから尽きることのないエネルギーが導かれ、厳格で揺るぎのない倫理的法則である超自我にエネルギーは注がれるのだから、欲動の知覚からその制御へと向かおうとする自我は、エスという欲動の力と本来それを制御するための法則でもある超自我とが結びついてしまっている所で、もはや為す術を持たない。だからこそ、フロイトは、「自我は不安の本来の座である」と定義するのである。不安に駆られながら、欲動の昇華と制御に奔走し、その制御のための法則となるはずの超自我からは常にその不充足さを指摘されながら更なる努力を積み、だがその背後では、制御されるべきものと制御の法則とが、エネルギー備給という点に関して結託しているのであるから、不安の座にある自我の努力は果てがない。たとえて言えば、犯罪を取り締まるはずの法が、まさに犯罪へと向かう人間の尽きることのない自然な衝動によって、むしろ法自体の厳格さを増しつづけてゆき、法を遵守しようとする者はどこまでもその法自体をおのれのものとするには至らないという事である。

フロイトは本来、不安を三様態に分けて考えている。すなわち、外界からの脅威に対するもの、エスのリビドーに対するもの、そして超自我の厳格さに対するものである。そして、フロイトは、前二者はほとんど定義することができないというが、これに対して、今われわれにとって問題となっている「超自我に対する不安の背後にあるもの、つまり良心の不安の背後にあるものは言葉にすることができる」という。すなわち「いまや自我理想になったより高位の存在から、かつて去勢の脅威を受けたのであるが、そこでの去勢不安が恐らく、その周囲に後になって良心の不安が集積する中核なのであり、この去勢不安こそが、良心の不安として引き継がれるのである」。超自我の厳格さに対して感じる不安の背後にあるもの、すなわち、倫理的な努力の背後にあるものは、精神分析学の中ではフロイトによって「去勢不安」と定義され、それは良心の不安という形に姿を変えながら、人間の倫理的な励行を促しつづけるのである。

さて、去勢不安を倫理的な努力の背後に見るフロイトの精神分析学は、ラカンがフロイトを読み直すことによって、よりはっきりとその内実を明らかにしていく。また、ラカン自身「精神分析学の倫理」と題するセミナーを開き、自覚的に倫理を精神分析学における一つの重要な主題として取り上げているのであるから、ここで更にラカンの倫理への言及を見ていくことは欠かせぬことでもある。そこには精神分析学の中で語られた倫理の姿をより正確に捕らえることが可能であるに違いない。

ラカンの精神分析学において、「欲望」と「欠如」は恐らくそれを抜きには考えられないほど重要な概念であるが、彼の語る「倫理」はまさにその二つの概念を結ぶ円環する糸の役目を果たしている。まず、欠如とは、カントの哲学を引き継ぐラカンにとって、人間の存在する世界に於け

る物自体の欠如である。物自体はカント哲学の中での様にやはり超越的なものであり、ラカンは物自体を彼が「現実界」と呼ぶ世界に位置付け、われわれの意識のある「象徴界」とは完全に分断されているものと考え。そして、完全な客体としての物自体は到達不可能な領域にあるがゆえに、逆に、それは意識の求めて止まない物であり、完全な満足には到達しない自我がその周囲を果てしなく巡りつづける場でもある。「かつて在ったもの」を呼び戻そうとする欲望、欠如しているものを求めてめぐる欲望は、決して満たされることのないものであり、ただ空虚の周りを巡り続けるだけであり、それはその構造を認識した者にとって、まず不毛というかたちを取らざるを得ない。その者はこの到達不能性の前で不安に慄くしかない。この永遠の喪失を知った者は、あるいは、無力感に捕らわれ、生の意味を見失い、生を放棄するようになるかもしれない。そこには人間本来の抑うつ的な生への忌避が生まれていく。この欲望と欠如の不毛な円環を理解し、しかし同時に生の放棄へと向かうことなく、この円運動を巡らせて行くものが、ラカンによれば精神分析の倫理であり、ゆえに彼はそれを時に「欲望の倫理」とも呼ぶ。

それはどういうことなのか、例えばラカンの読むフロイトのテキストには次のように語られている。「不安の特徴は、漠然としていること、対象が失われているということである……（対象を喪失したという）外傷を受身に体験した自我は、その状況の成り行きを自主的に左右するという希望をもって、弱められた形で、この不安という反応を能動的に繰り返す。子供はすべての苦痛な印象に対して、それを遊びで再生しながら、同様の行為に及ぶことをわれわれは知っている。その際子供は、受身から積極性へ移行することによって彼の生活の中で起きた事を精神的に克服しようとするのである…… 決定的なことは、不安という反応が、その起源である無力の状態であるところから、無力な状態を予期して脅かされている状況へと移行することである<sup>7</sup>」。この移行はフロイトの言うように決定的なものである。喪失と欠如を理解し、それを取り戻せないという状況の中で為す術を失った者が、そこから逆に、時間を巻き戻すように、無力な状態を予期するという段階に入るのである。絶対的な無力感、人間の能動的な行為と事象を振り返り認識する意識によって、予期されたものとなり、そこではその予期を前にしたときに感ぜられる脅威が逆に、絶対的な喪失へと落ち込む状態を防ぐのである。まさに心理学的な意味での振り返る意識としての自己意識がここに生まれ、意識の反省する目によって、喪失を生んだ状況を再生し、逆にそこに能動性を生み出すのである。これは哲学的には、存在論的な段階であり、ラカン自身が認めるように、ここにはハイデガーの「不安」からの「世界内存在」への移行の契機が読み取られるかもしれない。この存在論的段階は、例えば、こう表現できる。「倫理とはただ次の場合にのみ成り立つものである。すなわち、倫理が不可能なものであると認められ、他者の革新的な不完全性が倫理自身のものとして引き受けられる場合である…… 倫理とは、再建可能性を、意味付けができないということ、認めることと対応している。倫理は、欠如を完全に意味付けることのできるシニフィアンはないということ、認めることであり、欠如の現実を意味の秩序の中に止揚することはできないという認識なのである<sup>8</sup>」。

だがラカンは、1959年から1960年に掛けて行われた「精神分析の倫理」のセミナーで表明したこの存在論的な段階に留まるわけではない。1964年の「精神分析の四基本概念」と題するセミナーで彼は語る、「… 私は存在論的機能を通して、次のものすなわち本質的なものとしての無意識の機能を導入すべきだと考えたのです<sup>9</sup>」。そしてここで決定的に大事なものは無意識の機能の中では、

もはや継時的な時間的順序は問題にならないということである。つまり、不安と絶対的な喪失からの存在論的な倫理への移行という上に挙げた構造は、実は継時的に起こったものではないと言うことがここでははっきりと見通されるのである。精神分析的には、発達心理学的に観察されたフロイトの挙げる子供の遊びのように、絶対的な喪失を前にした無力状態が先にあって、そこからそれを乗り越えるために無力状態の予期という能動性が生じるわけではなく、本来的にそれは論理的な時間の中にある。「無力状態」と「無力状態の予期」という二つの意識段階は、継時的でなく、まさに論理の内にあるものとして同時であり、共時的に成立するものなのである。また上に述べたフロイトの用語を再度使えば、倫理の生まれるところにある去勢不安は、実はこの無力状態の予期だということになるが、ラカンの欠如という概念に照らし合わせれば去勢はすでに行われた後であり、ファロスが切断されすでに失われていることになる。しかしまた、まったく同時にごく自然的な意識の中でそれはあくまでまだ行われていない去勢を前にした不安であり、振り返る意識が何らかの痕跡や予兆から読み取った未来への不安なのである。だからこそラカンは言う、「基礎はどこにあるのでしょうか。それは不在でしょうか。違います。むしろ断裂、裂け目、あるいは開口の線が、まずもって不在を生み出すのです。つまり、叫びは沈黙を基礎として生じてくるのではなく、叫びが沈黙をおのずから生じさせるのです」。もはや不在が一方的に基礎になることはない。

それではここで言われる裂け目あるいは叫びとは何のことかと言えば、今までの言葉で言えば、「無力状態」と「無力状態の予期」という二つの意識状態の間に開いた裂け目である。そして、別の言葉でいえば、例えば文書の中で言葉と言葉の間に開いた隙間であり、母体へつながっていた痕跡であると同時に身体に開いていた穴が埋められた痕跡でもある臍であり、論理的な言葉のある世界に立ち入った現代の人間が共通して抱える時代の神経症のもつ解離である。例えば文書で言えば、われわれは一つ一つの言葉を継時的に読みながらそれぞれの言葉を理解し、だが同時に文章の構成を捕らえ、その構成全体を通して共時的にそれを把握していく。この二つの契機の間にはしかし必ず隙間が開き、俗に行間と呼ばれる場としての裂け目が生じている。

そして、フロイトもラカンも言うように、ここにこそ精神分析的な意味での「無意識」が姿を見せるのである。この裂け目に微かに姿を見せる無意識、あるいは常に痕跡としてのみ何かを示す無意識こそが、ラカンにとっては実は倫理的なのである。「無意識は存在的な水準では脆弱であります、そもそもそれは倫理的に把握されるものなのです。フロイトは真理を渴望する中で言います、「それがなんであれ、ともかく私はそれに取り組みねばならない」。どこかに、それ、すなわち無意識が姿をあらわしているからです。……フロイトのここでの歩みを倫理的だと私が言うのは決して印象に基づいてのことではありません。つまり何者にもたじろがない賢者フロイトの勇気のことを言っているのではないのです。…ここで私が無意識は存在的ではなく倫理的だと定式化するの、むしろフロイト自身がそのことを特に強調していないからなのです。私がフロイトの真理への渴望について言ったことも、フロイトの情熱について何かを探求しようとする場合に、どこに痕跡を探せばよいかということへのヒントを示したに過ぎないのです」。まさに無意識は、フロイト自身も気づいていないように、必ず意識的なところからは滑り落ちて、だがそれによって同時に「さらに取り組んでいく」ことを促す。痕跡や隙間は、それに取り組もうという意識的な努力や意志を促すのではなく、自らそれに取り組むように意識を促していく。喪

失と違って、かつて在ったものが失われているということが目に見えていないために、そこに存在論的な努力や決意の契機さえも生まれようはない。もちろん、裂け目の向こうに感ぜられる喪失をわざわざ人が感得し、その前で力を失うことなく、意識的で存在論的な倫理を自ら獲得するのも、倫理の一つの形ではある。しかし、ラカンにとっては、それではあまりに存在論的に過ぎ、本質的な心の構造よりも人間的な努力の中でしか倫理を捕らえられないことになる。無意識のほめかすままに、一つ一つ目に見えてくる裂け目に取り組み、更に先に進んでいくことが、精神分析学の中では、倫理として定式化されるのであり、ラカンは精神分析学の基本概念としてこの倫理を無意識それ自身の境位として理解するのである。

## 五. ユング心理学における倫理

フロイトとラカンによる精神分析学に於ける倫理の定式化は、まず性と欲望の言葉で表現されていたものを存在論的な段階へと導き入れた。さらにはラカンのフロイトの読み直しによって、精神分析学とは心の構造をはっきりと見通すものであると同時に、その構造が崩れていく段階そのものとして理解され、構築と崩壊の円環としてその学を明らかにした。そこで倫理は、存在領域を離れるだけではなく、さらに存在論からも離れ、はっきりとそしてまさに「無意識」の境位として定式化されたのである。

しかし、本稿の冒頭で語られたユングの言葉は、精神分析学のあらゆる構造やその構造の崩壊に関わるものではないし、無意識に対する理解もユングと精神分析学では大きく違う。ラカンが批判するように、確かにユングの無意識概念はより浪漫風であり、精神的に言えば無意識の痕跡であるものをいたずらに実体化し、ただ神々の戯れるイメージとして捕らえているとも言えようし、実際にユングの後継者たちによるユング心理学の安易な実体化があるのも否めない。また精神分析が夢や物語に現れるものをその内容に注目するのではなくその布置のされ方に注目したのに対して、やはりユングはまずは内容を重んじ、そこに主体的に関わっていくことで夢の意味を見出していったのも確かであろう。しかし、ユングはただ、無意識のイメージを実体化することに専心したわけではないし、元型とその布置を見極めようとする態度はシニフィアンを布置としてみるラカンの態度と近接もするだろう。また、ユングが「無意識は恐ろしい怪物ではなく、道徳的に美的にまた知的にも分化した自然存在である<sup>9)</sup>」という時、ラカンの「無意識は言語のように構造化されている」という名高いテーゼと近いものも感ぜられよう。倫理に関しても、存在論的な段階で、ラカンが欠如を否認せず認識していくことを倫理と捉えていることと、ユングが神経症を解離そのものではなく解離の否認として捉え、「ある個人が自身に背いていて、背いていること自体を知らないのなら、その人は幻想家でしょう。しかし、その人が自らに背いていることを知っているなら、その人はもう個性化しているのです<sup>11)</sup>」と語っていることとは、非常に類似した存在論的な理解であると思われる。

実体化の問題は別として、本稿で扱っている倫理という問題から考えるならば、両者の最も大きな差異は、何よりもユングが「倫理」を「可能性」と並列していることである。現実態へと移行していく可能態の姿を、倫理と共にその心理学の基本概念におき、それを対立物の結合の本質と考えるユングの姿は、精神分析学の中には認められないものである。あるいは、発達心理学的な観

点に偏って、子供の成長の「可能性」という言葉を見ればそれが精神分析学の中に位置付けられることもあるが、その場合は逆に精神分析学の「倫理」がその領域から締め出されていくことになる。

精神分析学との本質的な差異を明らかにするためにも、以下では主として「倫理」を「可能性」との関係の元で考察し、対立物の結合というユング心理学の根本概念が如何に「可能性」と「倫理」とに同時的に関わるかを見ていくことにする。

その為にまず、ユングが自伝において自己の中の「権威」に出会ったと言う場面を見ていくことにする。ユングは自分の学童期の神経症を振り返った後に、神経症の治癒後に沸き起こった不思議な感覚について語っている。「その不意に訪れた一瞬に、私は突然激しい感情に捕らわれた。まるで濃い霧の中から抜け出したようで、その時、いま私が在ることをはっきりと意識したのである。私の後ろには、霧の壁のようなものがあって、その向こう側では私はまだ存在していなかった。しかし、この瞬間に、私が私に降りかかってきた。それ以前にも私というものは在ったのだが、ただあらゆるものが生起しているだけだった。だが「いま私が存在し、いま私がここにある」ことを今や私が知っているのである。以前にも、色々なことが私に関係してはいた。しかし、今や私が欲しているのである<sup>12)</sup>。これは単純に自我や主体が芽生えた瞬間ではなく、ユング自身の言うように、私が私に降りかかった瞬間であり、私が私を知った瞬間である。ここではじめて、私はこの時と場に存在することとなり、しかも私は漠然と在るのではなく、私が存在することを私が知り、私は自ら何かを欲する意志を持つに至ったのである。

このユングの体験の初めには、心の激しい動き、感動がある。それをユングは濃い霧の中から抜け出したようだと言及するが、この霧から抜け出すように襲われる感動について、同一のものを、例えばハイデガーはヘルダーリンの『あたかも祝日のように…』<sup>13)</sup>と題された詩を詳細に考察することで、明らかにしている。ヘルダーリンは、その詩において、祭りの日におのれが在るかのよう、すなわち日常性から抜け出たところで、自然を見つめ、自然という言葉の深くにその本質である「混沌」と「法」の対立する戯れを感じる。彼は「昔ながらの不変の法に従って、神聖な混沌から生み出された」感動が、人を捕らえる瞬間について詩を歌って行く。そしてこの感動をハイデガーは次のように理解する。「この感動は眩惑するように人を虜にする無法なものではなく、ドイツ語の感動 (Begeisterung) という言葉が、Geistという精神を意味する言葉を内在させるように、精神の光に打たれることによって、むしろはっきりと目覚めることを示している」と。それは、ユングの体験で端的に示されているように、それまで霧に包まれたように「混沌」の中にいた者が、白日の下に曝され、私が私に降りかかるように感動に襲われ、己のうちに権威となる「法」が現れる瞬間である。霧の壁から抜け出した時にユングが、突然私が在ることを意識し、その霧の中にいた時には私というものがまだ在り得なかったと感ずるのは、まさにその向こう側が混沌であることを示している。霧として理解される混沌は、一見あらゆる物をばやかし曖昧に包みこむだけのようなのだが、その実まだ何の秩序もない文字通りの混沌である。

ユングは当時神経症の解離から抜け出てきたわけであるが、その契機はギーゲリッヒが指摘するように<sup>14)</sup>、このような電光に打たれるような現実との衝突である。それは混沌とした状況に精神の光が感動として差し込み、そこに法としての秩序が生まれる瞬間である。人が行為し働くために、まずもって必要なのは、一般的に想像されるように決意や動機ではない。それ以前に、人は現実と出会い、現実を撃たなければならない。しかもそれは単純な日常的な現実を知ることではない。そうしたものは、学童期の神経症に陥っていた当時のユングも知っていたし、

一般に学童期の少年が学校に通い、そこに適応していくのだということは、乾いた現実としては、神経症の下でさえ理解されていたことである。むしろこの治癒の時点で衝突した現実とは、ヘルダーリンが電光に打たれるようなこの感動とそれによる法の現れを「祭りの日」に喩えるように、まさに非日常を通して初めて生まれる、日常と非日常の統一としての現実なのである。それは、すなわち、心理学の中では通過儀礼という言葉で概念化されるものであり、非日常を通じたおのれの単純な存在の死であり、同時にその死したおのれが内化され止揚された形で抱えられていくことであり、この否定と肯定の狭間で現れる電光のような現実との衝突なのである。そして、この感動は単なる幻惑するような慄きではなく、ただ単におのれの存在を意識させるだけでなく、人を更に行為へと促していく力を持つ。それはハイデガーが強調するように、本来聖なる感動の到来する一瞬の出来事であり、全てのものが己の内に内化する瞬間の出来事であり、流れ去る時間とは別のところに在る永遠なる現在にのみ帰せられるものである。

さて、しかしユングは、この感動に打たれた直後に、それを自分の内なる「権威」との出会いと位置付けている。「今や私が欲しているのである」と言うように、ユングはこの体験によってまずもって「意志」を見出しているのだから、それも当然である。意志するとは何かを選ぶことであるが、同時に別の何かを捨て去ることであり、その決定の中で意志の主体としての私は、まずその特定の何かを選んだ自分の特定性にはじめて出会い、自分に帰り、自分のよって立つ地盤としての「内なる権威」に出会うことになる。ヘーゲルは、この意志に関して、法哲学講義の序論で次のように言う。「意志は決断し、決定します。決定は個別性の形式です。何かを意志するとき、それは私の目的となり、他のすべてを排除して私はそれを自分のものとします。不特定の意志が個別化され、決定と共に不特定の状態が破棄されます。決定はおのれをそこに投入するもので、こうして私は現実をしっかり根をおろすのです<sup>15</sup>」。私の決断の場、私が私を投入した場には、当然のことながら、「内なる権威」あるいは自己の内の「法」が現れることになる。

これは、言い換えれば、近代的な意味での自我の生成であり、「反省する意識」を芽生えである。つまり、この体験はユングにとって、私が私に降りかかった瞬間であると同時に、私が私から分裂した瞬間でもあった。彼ははっきりと言う。「〈いま私が存在し、いま私がここにある〉ことを今や私が知っている」と。この反省する意識によって自分を外側から見たからこそ、そこにユングは自分を振り返る目を獲得し、世界を見下ろす目を獲得し、それをおのれの内なる権威として強く定立させるのである。現実はこの体験以降、彼は自分の中に「権威をもった老人」を感じ取るようになり、大人に対して時にでも、社会的に地位のある大人たちの判断よりも、学童である自分の内に生きる老人の声に正当さを感じるようになる。彼はおのれの内なる規範に出会い、それを社会的な規範に優先させ、外的な法よりも内的な法をはっきりと重んじるようになる。社会的に認められた大人たちの持つ規範に追従せず、社会的に書き表され法律よりも、己のうちにある規範の力を知ることになったのである。すなわち、これはまたユングの道徳性の芽生えでもある。実際、この体験後ユングは多くの社会的宗教的善悪の問題に悩み、牧師である父の代表的な道徳法則に疑いを抱くことになる。そして、この道徳性の芽生えは、同時にユングに深い分裂をもたらす。例えば、それは人格Nr. 1と人格Nr. 2の分裂であり、日常的な自我と内なる権威との分裂である。上で述べた「私が私に降りかかった」という体験は、一瞬のものとして感動されるだけに留まることなく、そこにそれを振り返り反省する意識が生まれ、それによって自分が権威づけられる。この分裂は、この体験以前の私と体験以降の私の間を開いた分裂ともいえる。ユングは反省する意識の芽生えがもたらす道徳的規範を内に持つと同時に、自分自身と自分を振

り返る自分との間の悪無限的反省に悩むこととなり、この分裂を生きていくこととなる。しかし、この意識の反省的志向は何もユングに特有の状態ではなく、現代に生きる者が必然的に抱え持つ意識状態である。それはヘーゲルが的確に指摘するように、対立する二つのものを切り離して考えてしまう時に生じる無限的反省である。私が私であるためには、無内容な空白状態を出て、区別し限定し、何かを意志し、特定の状況に入り込まなければならないが、特定の状態にたどり着いた私は、自分が切り捨ててしまったものを振り返り、現在の自分が捨ててしまった物を求めて後悔し始める。特定の私になってしまった私が、不特定であったころの私を懐かしみ、その間に開いた分裂に悩むことになる。これはいわゆる神経症的解離であるが、また同時に、反省する意識の状態が日常的となった現代ではあらゆる人々が抱えている解離でもある。そして、この反省的意識を持つわれわれは、おそらく自明のものとして道徳的規範を内に抱えている。反省する視線と共に必然的に、自分の為した行為を後になって道徳的規範に従って判断することとなり、その道徳意識が行為を批判し後悔させることにもなる。ここに罪悪感が生まれ、それは反省的思考と共に悪無限に立ち入り、止むことのない道徳的判断とそれによる罪悪感が円環していく。

この道徳の芽生えの段階は、フロイトが道徳性を超自我として実体化し、エスからエネルギーを供給されつづけ道徳性が厳格性を増しつづけると捉えた悪無限と共通する。フロイトがエスからのエネルギー備給として定義したものは、ここでより一般的に、おのれを振り返りつづける目であり、反省する思考であることが明らかになる。また、この道徳性と反省的思考によって、フロイトが言うように自我が常に脅かされつづけていると考えたわけであるが、その実彼がその不安の場が自我の本来の場だと言明したように、それは実は自我の規定の芽生える場であり、自我の保身の場でもある。このことは例えば、中井が分裂病を論じながら、それを多重人格と比較して次のように言う時にも理解される。「分裂病には自分が唯一無二の単一人格でありつづけようとする悲壮なまでの努力がありありと認められます。何を措いても責任だけはわが身に引き受けようとする努力です<sup>16)</sup>」。何を置いても責任を引き受けるという態度は、おのれの道徳性の極端な先鋭化であり、振り返る目の極度の厳格さであり、同時におのれを単一の人格に保持しつづけようとする悲壮な努力なのである。また、中井が繰り返し参照するコンラートの「分裂病のはじまり」では、分裂病の初期に現れる現実には謂れない強い罪業体験が考察されている。その罪悪感の中で分裂病者は、私一人がこちら側の血に染まった浜に立ち、あとの者たちは向こう岸の潔白の浜にいて、この二つの岸の間には超えられない深遠が開かれていると観ずる。「私はもう彼らと共にいることも、彼らと共になすこともできない。私はもう彼らに所属しておらず、全体という関連系から脱落し、本当の意味でいま自己自身となった」。罪業体験と共に、「患者は明らかに自分を他者から隔てるあの深遠を体験したのであり、〈向こうには渡れないこと〉〈締め出され〉を体験したということである。彼は〈われわれ〉でありえないことを、所属感の喪失を、恐怖とともに気づいたのである。恐るべき形で彼は自己固有の世界に放逐されたのである<sup>17)</sup>」。反省的な思考と道徳法則は、時にこうして極端なまでに自己自身を定立し、自身を自己固有の世界に放逐するとともに、それによって必死にその単一性を保持しつづけようとする。目の前には恐ろしい深き裂け目が開き、乗り越えを許さず、自己放棄を許さず、それを欲することまでも中止させる。乗り越えの可能性は、完全に破棄されて行く。

ここに現れた、自己自身を定立するものとしての道徳性はヘーゲルの法哲学の中では素朴で自然な存在段階の自由の次に現れる、第二段階としての道徳的自由の領域だと定義される。そこでは「自我が自分自身を相手とし、自分を意志し、自分を対象とします。外界の何かと自分が結び

つくさまを見ようとするのではなく、自由な自己を対象とします。自由を自覚する点にこの領域の特質があります<sup>18)</sup>。ここでは内と外が分離され、自分は内に留まり、自由は内面的な自由として固定してしまう。この道徳は、倫理とは全く別のものである。道徳は倫理の段階へと進まねばならない。それは現実<sup>19)</sup>と出会うことによって止揚されていかねばならない。道徳から倫理に進む上で大事なものは、内と外を統一しようという心の動きであり、たとえ統一されても内にある自分が失われることはないという確信であり、更には統一そのものの可能性が感得されることである。ヘーゲルは言う。「自覚的精神としてある理性と、目の前の現実としてある理性とを隔てるもの、一方の理性を他方から区別し、現実としてある理性を不十分と感じさせるもの、それは現実としてある理性を概念にまで解放せず、抽象体にとどめるような鎖の存在である。理性を現在という十字架の上にあるバラと認識し、それに喜びを見出す、といった理性的洞察を通じて現実との和解は達成される。この和解は哲学によって与えられるが、それを手にするには物事を概念的に捉え、実質的なものに関わりつつ主観的自由を保持し、この主観的自由を保持しつつ、特殊で偶然の場ではなく即自的かつ対自的な場に立ちたい、という内的要求が生じてこなければならぬ<sup>20)</sup>」。自覚的精神や道徳的精神が現実を不十分なものと感じてしまうのは、現在という十字架の上にあるバラを認識できないからであり、すなわち、二つの異なり対立するものが交差する点にバラが咲くことを信じられないからであり、その交差上の開花に喜びを見出せないからである。あるいは、弁証法的止揚という概念の運動を誤解し、目の前の現実に対して自分を開いてしまうと、自覚的精神としてある今の自分が破棄されてしまうと考えるからである。だが弁証法的止揚は、前段階にあったものを破棄する動きではなく、前段階のものを否定しはするが、しかし同時に否定されたことで果てしない広がりであったものを一つの形体へと移行させ、さらにそれを抱え持って進んでゆく動きである。

ここでようやく、初めに取り上げたユングの言葉に帰ることができる。「対立物の結合は人間にとって、可能性であり、かつ倫理的義務である」。この一文でなぜ可能性と倫理が並び立つのか、その答えがここで明らかになる。すなわち、倫理に可能性が並び立たない限りは、そこにある法は道徳の段階に留まらざるを得ず、悪無限的な繰り返しに陥ってしまうのである。可能性によって初めて、内と外を統一しようという動きが生じ、たとえ統一されても内にある自分が失われることはないという確信が熱く息づくのである。可能性があるからこそ法は道徳的な自由な内面性から他者との出会いへ向かい、その中でこそ本来の自由を獲得できる力を感得し、倫理へと変化していくことを促される。また逆に、本稿の精神分析学の項で検討したように、倫理があるからこそ可能性は偶然性や特殊性の段階に留まることなく、内なる可能態にとどまることなく、現実の場で現実へと変化していくことを促され、存在論的な意味でこの世界で行為することへ促されていくのである。倫理と可能性はそれぞれのもつ契機によって互いを止揚し、互いにその本来的な形への移行を促される。可能性が欠ければ心理学は自意識に閉じこもるものとなり、倫理が欠ければ心理学は心に溢れ返るイメージの特殊性と偶然性の中で戯れるだけとなる。

上に描いたラカンの精神分析学では、倫理を存在論的な領域から自動的に働く無意識の倫理へと導いたが、ここまできて更に明らかになるのは、それが意味では存在論的な領域にある意志や反省的思考を外的なものとの間で止揚していくことの拒否であり、むしろ存在論的な主体の放棄でさえあるということである。しかしむしろ大事なものは、存在論的(Onto-logisch)な段階から、心理学的(Psycho-logisch)な段階に移行していくことである。ここに通底する論理(Logik)に従うことである。それが精神分析学(Psychoanalyse)の分析との最も大きな差異である。

分析を主とする限り、構造を見通し、更には構造さえも分解し、乾いた内的現実の中で突き動かされるしかない。

最後に再びユングの自伝に目を向け、その晩年の項を見れば、彼が道徳の段階に留まることが出来なかった事は明白である。ユングは言う、「私はデーモンに駆り立てられ、私が何かに到達した時にも、そこに留まることは決して出来ず、自分のビジョンに追いつくために先を急がねばならなかった... しばしば私は自分が戦場に居るように感じていた。いま友が目の前で倒れる。しかし私は先に進まねばならない... これは心を引き裂くような瞬間である。そして、疑うべくもないのは私自身がこの倒れていった犠牲者であったことであり、それでも私はそこに留まることが出来ないのである<sup>2)</sup>」。ユングは、解離しているおのれの状態をはっきりと認識していた。そしてだからこそ、心理学に取り組み、フロイトと出会い決別し、対立物の運動という心理学の本質に出会い、かつ、その対立物を統一する道を歩み、可能性と倫理の十字架が交差する点に咲く花を認識し、その花を享受しようとしたのである。この花は、存在的なもの(Ontisches)と心的なもの(Psychisches)の交わるところにだけ咲く生きた弁証法の論理(Logik)の花なのである。

1 Jung, C.G.: GW. 16, § 537.

2 Jung, C.G.: GW.8, § 421.

3 和辻哲郎, 人間の学としての倫理学, 3 ページ以降, 岩波書店, 1934

4 Historisches Wörterbuch der Philosophie, Wissenschaftlich Buchgesellschaft, Darmstadt.

5 例えば, Freud, S.: Der Mann Moses und die monotheistische Religion, GW.16.

6 以下三段落の引用はすべて, Freud, S.: Das Ich und das Es, GW.13, S.282-289.

7 Freud, S.: Hemmung, Symptom und Angst, GW.14, S.176. 強調は著者による。

8 Recalcati, M.: Der Stein der Anstosses, S.72-73, Turia+Kant, Wien, 2000.

9 以下二段落の引用はすべて, Lacan, J.: Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse, S.38-49, Quadriga, Weinheim-Berlin, 1978

10 Jung, C.G.: GW.16, § 329.

11 Jung, C.G.: Briefe III, S.51.

12 Jung, C.G.: Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G.Jung, S.39.

13 Heidegger, M.: Wie wenn am Feiertage, in Gesamtausgabe 4, S.49-77, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1981.

14 Giegerich, W.: Der Jungsche Begriff der Neurose, Peter Lang, Frankfurt a. M.,1999.

15 Hegel, G.W.F.: Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831, S.129, frommann-holzboog, Stuttgart,1974.

16 中井久夫 最終講義—分裂病私見— S.93 みすず書房 1998.

17 Conrad, K.: Die beginnende Schizophrenie, S.36-38, Georg Thieme, Stuttgart, 1958.

18 Hegel, G.W.F.: ibid, S.165.

19 ここで出会う現実とは、感動に襲われた時に会う死を突きつける現実ではなく、心理学的に心的現実と呼ばれてきたものでもない。むしろ、ここで必要なのは非常に乾いた現実であり、極度に心理学化され内化され状態が知るべき、平凡な社会的共同体的な現実である。

20 Hegel, G.W.F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke.7, S26-27 Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986.

21 Jung, C.G.: ibid, S.358-359