

# 初期フロムの社会学的思考に関する考察

— 相互関係、自己創造、形式と自由 —

五反田 純

## はじめに — 本稿の目的と全体概要

本稿は、エーリッヒ・フロム (Erich Fromm 1900–1980) の 1920、30 年代の社会学的思考の連続性と変化を、相互関係、自己創造、形式と自由という観点から考察するものである。考察に先立ち、本稿の目的と全体概要を簡潔に述べておく。

1922 年、フロムはハイデルベルク大学に『ユダヤ教の律法 (*Das Jüdische Gesetz*)』という博士論文を提出する。この論文はユダヤ民族が律法とどのように関わってきたかを社会学的な視点から考察したものであった。論文執筆当時のフロムは、単に社会学の研究者であっただけでなく、シオニズム運動に熱心に参加し、またハシディズムという東方のユダヤ教にも大きく傾倒していた。最終的にフロムはシオニズムから離脱し、ハシディズムに没頭していく。

だが 1926 年、フロムは精神分析学との邂逅により、ユダヤ教を棄教する。そして棄教から 3 年後の 1929 年には、フランクフルト社会研究所の仕事に携わり始め、20 年代の社会学は、30 年代の社会心理学へと変化する。

社会学から社会心理学への変化は、フロムの中でどのように連続しているのだろうか。『ユダヤ教の律法』において、フロムの社会学的考察は、律法を媒介とした人間と神の「相互関係」という視点を基に展開している。Pinkas (2023) は、20 年代前半のフロムの思想を哲学者ヘルマン・コーエンと関連づけた上で、相互関係について次のように述べている。

コーエンの哲学の基本的な方法論的構想、それは「相互関係 (Korrelation)」という概念で表現される。相互関係とは、個々人を独自性において明らかにするもので、カントの普遍倫理をコーエンが修正したものであり、この倫理では、個々人は人間性の全体を表現しており、したがって全体に適合している。相互関係の根本的な側面は、人間と神との相互依存である。一方が存在することは、他方が存在することに依存するのであり、それらは同等で双方向的なものである。[Pinkas, 2023, S. 7]

フロムの主著『自由からの逃走 (*Escape from Freedom*)』(1941) では、「人間は歴史によって作られるだけでなく、歴史も人間によって作られる。この一見したところの矛盾の解決が、社会心理学の領分である」[Fromm, 1941, pp. 11–12 /p. 20] と述べている。相互関係は、フロムの考究

の過程を貫く視点となっていることが窺える。

ただし、Pinkas (2023) はあまり注目しないが、フロムの博士論文には、律法を媒介とした人間と神の相互関係だけでなく、自らの歴史を自らで創造するという「自己創造」、そうした人間による創造の自由を限界づける形式という「形式と自由」の関係、こうした思考の枠組みも存在するように思われる。本稿の目的は、相互関係、自己創造、形式と自由という 20 年代の社会学的思考の枠組みが、30 年代の社会心理学の研究とどのように連続しているかを明らかにするものである。

とはいえ、フロムの考究の過程は、シオニズムやハシディズム、そして社会研究所といった外的環境との関わりの中で生まれている。それ故、本稿はそうした外的環境の中でフロム自身の関心がどのように展開していたかを跡づけつつ考察を展開する。

本稿はまず、フロムが『ユダヤ教の律法』を執筆するに至った背景を二つの反抗という視点から跡づける (第 1 章)。次に『ユダヤ教の律法』で展開された社会学的思考の枠組みを「相互関係」、「自己創造」、「形式と自由」というキーワードを基に把握する (第 2 章)。そして、精神分析学との邂逅、社会研究所への参入とそこでの仕事の内容を簡単に跡づけた上で、社会研究所と関わる 29 年から 37 年頃までのいくつかの論考を基に、フロムの社会心理学的考究が「相互関係」、「自己創造」、「形式と自由」という思考の枠組みを基礎として展開されていることを示し、20 年代と 30 年代の連続性と変化を明らかにする (第 3 章)。

## 1. 棄教以前のフロムの動向 ― 二つの反抗

『ユダヤ教の律法』(1922)を書き上げた当時のフロムには、さしあたり二つの側面があった。すなわち、シオニストとしてのフロムであり、ハシディズムに傾倒するフロムである。この二つの側面は、同化主義的傾向への反抗と、資本主義的精神への反抗として特徴づけられる。まずは、『ユダヤ教の律法』がどのような文化的視点に基づき叙述されているかを捉えるため、二つの反抗の過程を跡づける。

### 1-1. シオニストとしてのフロム ― 同化主義的傾向への反抗

青年フロムがシオニストになる文脈は、基本的に、第一次大戦後の青年ユダヤ人たちが歩んだ文脈と軌を一にしている。その文脈は、19 世紀以来のドイツ系ユダヤ人を特徴づける同化主義的傾向に対する反抗である。

19 世紀のユダヤ系ドイツ人は、自らの宗教的アイデンティティからの離脱と、ドイツの近代文化への同化に方向づけられていた。さしあたり、ユダヤ系、非ユダヤ系を問わず、ドイツ人にはユダヤ教と近代文化の間には断絶があるように思われた。そのため「ドイツ人になるためにはユダヤ人はタルムードとヘブライの儀式を捨て、代わりにゲーテやベートーヴェンの文化を取り入れることが不文律になっていた。ドイツ系ユダヤ人が 1871 年のドイツ第二帝国の憲法の許で

法律上の平等を獲得した時、彼らは気持ちの上ではほぼこの条件を満たしていた」[Brenner, 1996, p. 3/p. 14]。

しかしフロムのように、世紀の変わり目に生まれ、その青年期に第一次大戦とワイマール共和国の成立に直面した世代は、こうした同化主義的傾向に反抗せざるを得なくなる。第一次大戦において、ユダヤ人は「ドイツ人として共に戦い、開戦当初にはもはや『ユダヤ人問題』など消滅してしまうかのドイツ・ナショナリズムに共に酔」う。しかし「1916年以降には、戦況の停滞・悪化と共に反セム主義の亡霊が復活して、前線勤務を調査されるユダヤ人センサスといった不名誉な扱いを受け、その結果が公式には公表されず、いろんな憶測を生」みだし、「そして最終的には、敗戦・帝政瓦解・革命の責任までを、反セム主義者により負わされるに至った」[長田, 2011, p. 18]。第一次大戦の経験は、ドイツ文化との共生・同化がいかに困難かをユダヤ人に知らしめた。

こうした社会過程の中で、「比較的若い世代の間ではシオニズムの勢力が増大していった」。だが、大戦中の反セム主義に直面しながらも「市民的な意味で国民的で自由主義的であったユダヤ人たちの大多数は、依然として、戦争が終われば落ち着きを取り戻すだろうという期待に賭けていた」[Nipperdey, 1990, S. 413/p. 535]。つまり、若年世代とその親世代との間で、ドイツ文化への同化の可能性に対する認識の乖離が生じていた。

大戦終結の1918年頃、青年フロムはこうした若年層のシオニズムの流れに棹さし、ラビのネヘミア・アントン・ノーベルの影響の許に、熱心なシオニストとして親世代の同化主義的なふるまいに反抗を示す。当時のフロムは、学生シオニスト団体「連合ユダヤ学生組合 (Kartell Jüdischer Verbindungen)」に所属していた。1920年、フロムは連合の刊行誌『ユダヤ的意志 (Der Jüdische Wille)』に次のような叙述を残している。

この最大の危機に瀕して、救世主は現れた。すなわち、シオニズムというあり方である。シオニズムは理論や見解ではない。それは生であり、立場であり、形成である。それはユダヤ民族の革命であり、ユダヤ民族は、新たな行動へと力強く奮起することがないなら滅びるに違いないという認識に突如として戦慄し、今重要なのは理論ではなく、新鮮さ、生命、そして活動だけだと認識したのである。[Fromm, 1920, S. 182]

連合ユダヤ学生組合に所属していた Ostrovsky (1982) によれば、フロムは「当時の KJV を形成する勢力に属していた」[Ostrovsky, S. 195]。シオニズムはユダヤ民族全体の救済であり、今は理論以上に行動が求められていると強く主張する上記の叙述からは、20歳頃のフロムがシオニズムに深く共感を示していたこと、そして、ドイツの同化ユダヤ人たちに不満を募らせていたことを窺わせる。

## 1-2. ハシディズムに傾倒するフロム ― 資本主義の精神への反抗

しかし、熱心なシオニストとして活動していたフロムは、1923年、連合ユダヤ学生組合を脱退する [cf. Friedman, 2013, p. 11]。20年代前半のフロムは、シオニズム以上にハシディズムにのめり込んでゆく。ハシディズムへの傾倒とは、同化主義に反抗する中で自分自身が真に反抗していたものとは一体何であったのかが、フロムの内でより明確化されていく過程に他ならない。そうした傾倒の中で、フロムの反抗の対象は、同化そのものから、同化の背景にある資本主義の精神に移っていく。ここからは20年代前半のフロムの動向を簡単に跡づけつつ、ハシディズムによって深化したフロムの認識を、博士論文『ユダヤ教の律法』と関連づけつつ見ていく。

### 1-2-1. ザルマン・バルフ・ラビンコフとの出会い

フロムは1918年にギムナジウムの課程を修了し、同年フランクフルト大学に入学するが、1919年10月にはハイデルベルク大学に編入学している。当時のフロムは大学外のユダヤ人コミュニティでも活動しており、1920年10月の「自由ユダヤ学院 (Freies Jüdisches Lehrhaus)」の創設に関わることになる [cf. Knapp, 1989, p. 13/p. 31]。

自由ユダヤ学院は「世俗化し、ユダヤの知を忘却したユダヤ人が学びなおす近代化されたベイト・ハ・ミドラシュ」[佐藤, 2015, p. 179]であり、ユダヤ教の様々な碩学がこの学院で学び、教えていた。1923年には、フロムもこの学院でユダヤ教カライ派についてのセミナーを担当している [cf. Funk, 1983, S. 34]。フロムはこの学院の人間関係で様々な影響を受けたが、中でもフロムに最も多くの影響を与えたのは、ハシディズムのラビ、ザルマン・バルフ・ラビンコフ (Salman Baruch Rabinkow 1882–1941) である。

ラビンコフはロシア出身の敬虔な社会主義者であり、1905年と17年のロシア革命の活動家イザーク・シュタインベルクの教師でもあり、シュタインベルクの革命路線のマルクス主義的社会主義に共感していた [cf. Freidman, 2013, p. 15]。フロムが表立ってマルクスの理論と関わるのは1920年代の終わりではあるが、フロムはラビンコフを介して、すでにマルクスの影響を受けているとも考えられている [cf. op. cit. p. 16]。後年のフロムは、ラビンコフを次のように評している。

彼はまさにトーラーとデレク・エレッツ (derekh eretz)、つまり伝統的な学問と近代文化を融合させたのだ。しかし、彼の近代文化は、19世紀や20世紀の中欧の中産階級のものではなかった。それはむしろ、ラディカルなロシアのインテリゲンチアによって表現された抗議文化であった。[Fromm, 1971, p. 105]

1919年頃から25年頃まで、フロムはこのラビンコフの許でタルムード研究に勤しむ [op. cit. p. 101]。フロムの博士論文『ユダヤ教の律法』は1920年から22年にかけて、ハイデルベルク大学のアルフレッド・ウェーバーの指導の許で執筆されたものだが、ラビンコフもまたフロムの学

位論文の執筆を手伝っている [cf. Friedman, 2013, p. 14]。

ラビニコフは、ユダヤ人の生活における共同体の原理と律法の核心は、神との契約であると考ええる。ただし、人間は変化し続ける具体的な状況の許に常におかれながら、神との契約に向き合う。当然、状況によっては、ユダヤ人は契約にかなった生活を送れるとは限らない。したがって、「常に生き生き（*lebendig*）と受け取られた神との契約からは、不動の形式が生じるのではなく、絶え間ない変化の中で捉えられた文化的課題が生じる」[Rabinkow, 1929, S. 804]。課題解決のために、人間は常に神との契約の内容についての解釈の変更に取り組まねばならない。契約は解釈され直すことではじめて生きたものとなる。

重要なのは、契約を解釈し直すのは神ではなく民族を構成する個人であるということ、そして、解釈し直す当の個人が、独自の存在者として生き生きと自律していることである。この「生き生きとした、活力ある（*lebendig*）」という視点が、フロムの論述のポイントとなる。

#### 1-2-2. フロムのハシディズム理解——共同体の神秘主義と反資本主義的な傾向

博士論文『ユダヤ教の律法』は、三つのユダヤ共同体（カライ派、改革派、ハシディズム）の「律法」に対する関わり方を通して、神への観想的態度がそれぞれの共同体にどの程度浸透していたかを社会的に分析する内容となっている。

フロムは、神との「邂逅（*Begegnung*）」を成就するラビ・ユダヤ教の観想的なふるまい、すなわち、一日三度の祈りや安息日といった聖別された時間を作ること、そうした時間を自らのものとするところこそが、ユダヤ民族の最も根源的なふるまいであり、民族を構成する個人同士の紐帯を支え、そして律法の神性を保持するものであると捉えている。

聖書後の律法の神性（*Göttlichkeit*）という理念は、伝統の統一性という理念と同様、事実上の起源や作者には依拠せず、その邂逅が活力ある民族（*lebendiges Volk*）によって引き起こされるという事実によってのみ説明できるのだ。[Fromm, 1922, S. 54-55]

ユダヤ教という宗教の存在は、神という存在者にのみ依拠するのではなく、むしろ祈りや安息日といった観想的なふるまいを維持しようとする民族の生き生きとした活力に依拠している。殊にハシディズムは、フロムにとって、観想的なふるまいの活力に横溢した共同体と見なされる。

ハシディズム共同体では、カヴァナー（*Kawwana*, 意図）やヒトラハブート（*Hitlahabut*, 内なる燃焼）[op. cit., S. 159]といった言葉で代表される喜びの感情、内面性が強調される。その感情は、日々の仕事や共同体の合唱といった、日常の一切のふるまいを通して見出されるものであり、そうした感情が神との邂逅を成就する道として位置づけられる。つまり、ラビ・ユダヤ教では祈りや安息日といった特定の時間においてのみ神との邂逅が成就されるのに対し、ハシディズムでは日常の一切において神との邂逅が成就される。

フロムはハシディズムを「共同体の神秘主義（*Mystik der Gemeinschaft*）」[op. cit., S. 156]と

性格付ける。ハシディズムにおいて、神と邂逅する喜びの感情以上に優先されるべきものは何もない。したがって共同体の神秘主義は、同時に「反資本主義的な傾向 (antikapitalistische Tendenz)」[op. cit., S. 160f.] に貫かれている。フロムは、日常の一切が聖化されたハシディズム共同体を「根源的なユダヤ文化に飽和した社会」[op. cit., S. 166] と位置づけ、ラビ・ユダヤ教以上の評価を与えている。フロムの博士論文は、このようにハシディズムに大きく肩入れした視点から叙述されていることを念頭に置かねばならない。

### 1-2-3. 宗教的イデオロギーが生起する背景への認識 —「二人の主人に仕えよ」

さて、ラビ・ユダヤ教にとって、祈りや安息日は神と邂逅するための聖別された時間であり、この時間は現世的な操業を絶対に中断せねばならない。中断は資本主義経済の観点からは損失を意味する。したがってユダヤ民族を根本的に性格づける神との邂逅の精神は、「世俗内禁欲 (innerweltliche Askese)」というプロテスタンティズムのエートスや、「慌ただしさ (Hast)」、「労働と天職の神聖さ (Arbeits- und Berufsheiligkeit)」、「学的で合理的な『脱魔術化』 (wissenschaftliche-rationale »Entzauberung«)」といった資本主義の精神とは決して相容れない [cf. op. cit., S. 96]。フロムがユダヤ教をプロテスタンティズムや資本主義と対比して考察する時、彼が常に批判の対象として念頭に置くのは、新正統派や改革派といった、ドイツの資本主義経済に同化してしまった人々である。

19 世紀ドイツのユダヤ人たちは、民族的特殊性を放棄しドイツのブルジョワ的資本主義に同化する可否かを選ばねばならなかった。改革運動が台頭し始めるのは 1840 年代初頭ではあるが、フロムは、モーゼス・メンデルスゾーン (Moses Mendelssohn, 1729–1786) を改革派の先駆けとして位置づけている。メンデルスゾーンの「忍耐と服従の内に二人の主人に仕えよ」[Fromm, 1922, S. 100=Mendelssohn, 1783, S. 126] という表明は、「ユダヤ民族の歴史的な身体とブルジョワ的資本主義の歴史的な身体との衝突の表現」[Fromm, 1922, S. 101] であった。しかし、資本主義の時代的潮流に流され、ドイツの正統派ユダヤ人たちは「二人の主人に仕える」ことが不可能になる。

新正統派はユダヤ教の慣習とドイツの資本主義的慣習の両立を目指し、改革派はユダヤの慣習よりも資本主義の精神を優先させる。程度の差こそあれ、いずれも同化に方向づけられている。ドイツ文化に同化するとは、ユダヤ民族を根源的に性格づける神との邂逅の精神の喪失に他ならない。

フロムはかつて、シオニストとして同化主義に単に反抗し、シオニズムを一種の救済と位置づけただけであった。しかし、ラビンコフの影響の許で、根源的なユダヤ文化 (ハシディズム) の視点から、同化は神との邂逅を成就しようとする民族の根源的な精神を喪失するものであることを明確化した。だがさらに突き詰めて、フロムは、宗教的なイデオロギー (たとえば「二人の主人に仕えよ」という言説) が生起する背景には必ず何らかの経済的な体制が関与している、ということを認識するのである。シオニズムとハシディズム、二つの反抗を経て、フロムの認識はこ

のように深化していく。

それでは、宗教的イデオロギー（≡教義）が生起する背景への認識に方向づけられたフロムの思考には、どのような枠組みがあるのであろうか。ここからは、「相互関係」、「自己創造」、「形式と自由」というキーワードの許に、『ユダヤ教の律法』におけるフロムの社会学的思考を把握する。

## 2. 初期フロムの社会学的思考

### 2-1. 『ユダヤ教の律法』を貫く思考——相互関係、自己創造、形式と自由

『ユダヤ教の律法』は、律法の機能の社会学的な分析を基礎として論が展開する。律法は、神を知る、神と邂逅するという目的を達成するための道（Halacha）であり、フロムは、律法こそが人間（ユダヤ民族）の自由を可能にした形式であったと解釈する。少し長いが、以下の引用はフロムの論述全体に関わる箇所である。

形式は、その内に覆蔵された神聖な内容（geborgener heiliger Inhalt）を保護するのだが、その内容に充たされた人間の個性をも保護する。言語がある内容を表現する形式である限りにおいて、言語はすでに個人の個性に、その人だけが出来るように、またそうしなければならないように、内容を理解し、新たに創造するある種の自由を与えているのは事実である。しかし、語られることのない内容が形式において覆い隠されたまま（verhüllt bleiben）であれば、その自由はどれほど大きいことだろう。そして、ここに形式のもう一つの機能があるのだが、そうして初めて個人は、自分の世代とのつながり、民族全体とのつながり、そして自分より前や後の世代とのつながり、つまり歴史（Geschichte）とのつながりを失うことなく、この内容を完全に自らの特殊性に従って形作ることが出来る。（...）形式はそのような内容それ自体を与えるのではなく、単にそれを暗示するものである。個人は形式を内容で充たし、繰り返し新たに充たさねばならない。彼自身が内容を創造するのであり、彼は創造的でなければならない、芸術家でなければならない。[Fromm, 1922, S. 21-22]

律法には二つの機能がある。第一の機能は、人間から神を覆い隠すというものである。その覆い隠しによって、第二に、律法は神聖な内容、つまり神という存在者や民族の歴史を創造する自由（可能性）を個人に与える。律法という形式の社会学的な二つの機能は、ユダヤ人個人が民族としてのまとまりを自ら作り出すことを可能にすることに方向づけられている。

人間存在は単に神によって創造されるだけの被造物ではない。「ユダヤ教にとって『この世』、すなわち身体性と物質性の世界は、『あの世』、すなわち形而上学的現実の世界と対立するのではない。『この』世は『あの』世に奉仕し、『あの』世は『この』世によって形成され、充足する」[op. cit., S. 26]。神は人間に対し、祈りや安息日という聖別された時間を律法を介して与え、人

間は神によって与えられた時間のなかで、律法に覆い隠された神を創造する。ユダヤ教に関するフロムの社会学的思考の最も基本的な図式は、第一に、律法を媒介とした人間と神の相互関係（相互依存）である。

しかし、何も人間は神の偶像を創造するのではない。人間による創造とはあくまで覆い隠された神との邂逅（＝観想）である。そうした邂逅によって人間が創造するものとは、神によって創造された民族の歴史である。つまり、人間が律法を介し神を創造するとは、厳密には、人間が自らに意味を与え返すというふるまいなのだ。人間は、神とはいかなるものであるか、そうした神と関係づけられた自己自身とはいかなるものであるかを創造する。フロムは相互関係のなかで、人間自身による歴史の自己創造を考えている。ただし人間自身による自己創造は、常に、自らへと立ち帰るための聖別された時間、すなわち祈りや安息日という、律法を介し神から与えられた特別な時間を必要とする。つまり、自己創造は徹底して相互関係を前提とするのである。

また、人間はまったく自由に、自らで自らの歴史を創造できるわけではない。創造には必ず「律法を媒介する」という段階がある。ラビ・ユダヤ教において、律法の神聖な内容はラビの解釈次第で可変的ではあるが、すべての律法はトーラー（モーセ五書）の一節と関連付けねばならないという形式的原則がある。この原則は不変であり、「規定の信頼性とその展開を保証するものであり、全体性と統一性を乱す、全く異質な規定の精神に屈する危険を防ぐ」[op. cit., S. 55]。ユダヤ民族はトーラーとの向き合いによって、はじめて自らの歴史を形成することが可能なのである。人間の創造の自由（可能性）は、必ず形式に基づく。フロムが民族の歴史の自己創造について徹底して洞察しているのは、形式と自由の関係である。

フロムの社会学的思考を要約すると、次のようになる。すなわち、律法を媒介とした人間と神の相互関係の許で人間は自らの歴史を創造し、そうした自己創造の自由（可能性）は必ず一定の形式に基づく。フロムのユダヤ教理解はこうした思考に貫かれている。

## 2-2. 神の性格と教義化 ― 覆い隠された神と超越者としての神の区別

ところで、個人は律法を媒介とした神との相互関係によって神と邂逅を果たすことが本来可能であったので、ラビ・ユダヤ教はわざわざ教義を作り出す必要はなく、また教義はあり得なかった。『ユダヤ教の律法』の冒頭で、フロムはこのような「律法の反教義的性格（Der antidogmatische Charakter des Gesetzes）」を叙述している。

ユダヤ人の歴史的身体にとって、「社会的身体」と「文化」の間にあるその特徴的な相互関係ゆえに、教義的な教えを発展させる必要はなく、また可能でもなかった。そして、「イスラエルよ、聞け、永遠なるわれらの神、主は唯一である」（申命記 6:4）のように、聖書にある特定の定式を教義と取り違えないよう、注意しなければならない。教義とは対照的に、このような定式化は、信じなければならない神についての記述を含んでいない。むしろ、それは民族の基本的な宗教的態度の単なる表現なのであって、同時に、信仰ではなく、むしろ行

為が問題となる他のあらゆる戒律の前提でもあるのだ。[Fromm, 1922, S. 17–18]

フロムにとって、ユダヤ教という宗教に外から押し付けられた信仰としての教義はあり得ない。フロムにとって宗教の領域とは、神との邂逅が可能となる創造の領域であり、信仰は相互関係によって、個人の外からではなくむしろ内から発露する。

なぜフロムはこうに考えるのか。重要なのは、創造の自由の可能性の条件が、律法（形式）による神の覆い隠しに基づくという点である。フロムにとって、神とは単なる超越的な存在者ではない。超越とは、人間の自由において神に付された属性に過ぎない。フロムにとって神とは、超越に先立ち、まず覆い隠された存在者であり、教義の許での超越的な存在者（神）は、まさに超越という仕方で顕わな存在者である。フロムは神を徹頭徹尾、単に、律法の背後に覆い隠された存在者としてだけ理解する。つまり神は根本的に、純粋に無規定なのであり、決して、人間知性の能力を超越しているが故に無規定（規定不可能）なのではない。

このように、神の性格として、覆い隠しと超越を区別しなければならない。教義（における神）は超越によって性格づけられ、教義と区別された「宗教」（における神）は、覆い隠しによって性格づけられるのである。神的存在についてのこうした理解は、棄教後のフロムにも生き続けている。

神の「名」を考えることにおいて、Eheyeh の重要性は、それが「存在する」という動詞の未完了形であるという事実にある。それは神はあると言うが、神の存在は物のように完結しているのではなく、生ける過程、生成なのだ。物だけが、すなわち最終的な形に到達したもののだけが名を持ち得る。モーセに対する神の解答を意識すれば次のようになる。「私の名は名無しである。『名無し』があなたを遣わしたと彼らに告げなさい」。偶像だけが、物であるから名をもっている。「生ける」神は名を持ち得ないのだ。[Fromm, 1966, p. 27/p. 40–41]

「我は在りて在るものである (Eheyeh asher Eheyeh)」(出エジプト 3:14) は、フロムにとって、神が名をもち得ないこと、神が徹底して覆い隠され無規定であることを示す証言である。フロムは、神が名をもたないというこの事態を、契約によって神が自らの支配力を制限し、人間の歴史に介入しなくなったことの徴と解釈する。つまり、神が歴史に専制的に介入するふるまいをやめるということは、歴史は超越的な力が作り出すものではなく、人間自身が形成するものとなったということの意味するのである [cf. Fromm, 1966, p. 178/p. 313]。神が名をもたないということ、神が律法という形式に覆い隠されてあることが、人間による歴史の創造の自由の条件となるのだ。

したがって覆い隠され無規定ということ自体は、教義ではない。むしろ人間による歴史の創造において、はじめて宗教が教義化する（神が超越的な存在者になる）可能性が生まれる。フロムの宗教論に触れるにあたっては、教義と超越、「宗教」と覆い隠しというペアを踏まえねばならない。

棄教以前のフロムが「教義化」ということで念頭に置くのは、「聖書の丹念な探究」[Fromm, 1922, S. 74] という聖書回帰の教義を打ち出した8世紀のカライ派であり、「二人の主人に仕えよ」というイデオロギーを打ち出した改革派（および新正統派）である。「どちらの場合にも律法の個別化と信仰の教義化があった」[op. cit., S. 177]。つまり、プロテスタンティズムにおいて神が人間を超越し、人間の運命を支配するように、カライ派と改革派においては教義それ自体が人間から独立した存在者となり、人間に一定の信仰を押し付け、人間のものの考え方やふるまい方を外から方向づける役割を果たしたのである。

### 2-3. 現代の我々はどのような教義（イデオロギー）を生み出しているのか、という問い

カライ派と改革派では、律法を媒介とした人間と神の相互関係が機能不全に陥り、教義を生み出した。対照的に、ハシディズムは律法を喜びの感情として内面化することで、近代においても生きた相互関係を保ち得た。

重要なのは、教義が生まれる背景には一定の経済体制への同化があるということである。カライ派の場合はイスラーム勢力への同化であり、改革派はドイツ近代の資本主義体制への同化である。人間の外的環境としての経済体制が、相互関係に基づく自己創造の運動を機能不全に陥らせ、人間を内からの形成ではなく、専ら外からの形成だけに方向づける。

では、現代の我々はどのような教義（イデオロギー）を生みだし、その教義によって、翻ってどのような自己自身を形成しているであろうか。棄教後のフロムの仕事は、このような問いによって深められていったように思われる。

それでは、ここからは精神分析学および社会研究所との接点を簡単におさえ、研究所でのフロムの仕事に相互関係、自己創造、形式と自由という20年代の社会学的思考がどのように連続しつつ変化しているかを見ていく。

## 3. 棄教後のフロムの動向 ― 精神分析学との出会いと社会研究所での仕事

### 3-1. 精神分析学および社会研究所との接点

まず、棄教後の動向を簡単に跡づけておく。棄教以前、フロムは自由ユダヤ学院に所属していた。しかし同時期、彼は「フランクフルトのカリスマ的ラビ、ネヘミアス・アントン・ノーベルの研究グループ、ハイデルベルクのザルマン・バルフ・ラビニコフのタルムード研究グループ、フリーダ・ライヒマンがトラーとフロイト分析を始めたハイデルベルクの私的なコーシエル精神分析医院」[Brenner, p. 71/p. 95] といった、本来のユダヤ的な生活の再生を目指す他の三つのグループにも所属していた。

フロムはライヒマンの許で分析を受けつつ精神分析学と関わるようになる。1924年から1928年まで、フロムとライヒマンはハイデルベルクの「診療院 (Therapeutikum)」を運営しており、

ユダヤ教正統派の儀式を伴って運営されているという理由で、診療院は人々から「トローラーポイテイクム (Torapeutikum, 律法療院)」とも呼ばれていた [Funk, 1983, S. 50/p. 63]。自由ユダヤ学院でフロムを教えていたショーレムは、フロムは診療院での分析によってユダヤ教から離れてしまったと述べている [cf. Scholem, 1977, S. 197/p. 173]。そして棄教の年である 1926 年、エーリッヒとフリーダは結婚する。

分析関係と夫婦関係は両立しないこともあり、結婚後、フロムの分析はフランクフルトのカール・ランダウアーが引き受けることになる。このランダウアーを所長として、1929 年にフランクフルト精神分析研究所が社会研究所の建物内に設立される。設立を指示したのはホルクハイマーである [Knapp, 1993, p. 17/p. 36]。当時のホルクハイマーは、レーヴェンタールを介しランダウアーの分析を受けていた。「ホルクハイマー自身にとっては、それは『ノートなしには講義できない』という悩みを解決したい、という程度のものだったらしい」が、いずれにせよ「フロムとホルクハイマーの本格的な結びつきが、ここから始まることになる」[徳永, 2002, p. 32]。

1930 年に社会研究所の所長となったホルクハイマーは、1931 年の就任講演「社会哲学の現状と社会研究所の課題」のなかで、社会哲学の課題は「社会の経済生活、個人の心的発達、そして狭い意味での文化領域における変化の間にある連関への問い」[Horkheimer, 1931, S. 32] を問うことであると表明した。ホルクハイマーにとって、社会哲学は不変の真理を探究する単一的な学ではなく、むしろ「自然哲学が諸々の個別科学と弁証法的に相関しているのと同じように、経験的研究によって豊かに補完された唯物論的理論と考えられるべきものだった」[Jay, p. 25/p. 29-30]。

「フロムが社会研究所に籍をおいたのは、わずか 8 年間、1930 年の着任から 1939 年 1 月の辞任までである」[Knapp, 1994, p. 23/p. 43]。この時期、フロムは基本的にホルクハイマーのプログラムに従い、経験的研究を担当していた。

### 3-2. 新しい図式 — 家族を媒介とした個人と社会の相互関係

フロムは、1929 年にヒルデ・ヴァイスと共に、ブルーカラーとホワイトカラーを対象とした大規模なアンケート調査を主導した。アンケートは「『心的機構 (seelischer Apparat)』と社会的発展の間の体系的連関」[Bonss, 1983, S. 7/p. 2] の検証を企図したものであり、プロレタリアートが本当に歴史的な役割を果たし得るのかどうかを実際に確かめるという意義があった。つまり、フロムはマルクス理論の妥当性の検証に携わっていたのである。検証方法には精神分析的な方法論が採用され、「いくつかのキーワードないし繰り返される表現のパターンが、回答の明瞭な内容の下にある心理的実態を示す手掛かりとして解釈された」[Jay, 1973, p. 117/p. 168]。

アンケート調査を主導した理論的仮説は、1929 年当時のフロムの論考「精神分析学と社会学 (Psychoanalyse und Soziologie)」である。この論考は、社会学への精神分析学の応用、および精神分析学への社会学の応用、この両側面の可能性について叙述したものであり、人間の心理の発達と社会（経済的・技術的要素）の発展との間の連動関係を仮定したものである。この論考を著

すにあたってフロムが論拠として参照したのは、「ある幻想の未来 (Die Zukunft einer Illusion)」(1927) というフロイトの宗教論である。

フロイトは、文化(文明)が宗教を作り出したのは、自然に直面した寄る辺ない人類を守るためであったと捉える。人類は荒れ狂う自然を父親として人格化することで、自然のなかにも自分たちと同じような情念が蠢いていると想定できるようになった。人類は人格化によって自然を交渉できる存在に仕立て上げたが、人格化の背後には、あわよくば自然(父親)の力の一部を奪い取り支配しようという願望が秘められていた。フロイトは、こうした人類の願望の許に宗教が生まれたと解釈する。

自らを教義と称するこれらの表象は、経験や思考の最終結果の表現ではなく、幻想(Illusionen)であり、人類の最も古く、最も強く、最も差し迫った願望の充足なのである。宗教的表象の強さの秘密は、これらの願望の強さにある。すでに述べたように、小児的な寄る辺なさ(Hilflosigkeit)による怯えの痕跡が保護——愛による保護——への要求に目覚め、父がこの要求を充たしたのだが、この寄る辺なさが一生続くことへの気づきが、一人の——それも今や強大になった——父親の存在への固執を引き起こしたのだ。[Freud, 1927, S. 164/p. 383]

フロイトは「対自然」を軸に相互関係の図式を描き出している。人間は生身のままでは自然と向き合えないので、自然との間に文化というフィルターを据える。こうすることで、自然は父親という人格に変わり、自然の領域は幻想(宗教)の領域へと変わる。人間は自らの寄る辺なさを文化というフィルターを通し幻想の領域に向けることで、愛による保護を幻想の領域から貰う。文化を媒介とした人格化(父性化)された自然と人間(の心理)との相互関係、これがフロイトの議論の図式となる。

フロムは、フロイトによって「人類の社会的発展、特にその経済的・技術的発展と、人間の心的機構、とくに自己組織化の発展との間に、どのような連関が存在するのか」[Fromm, 1929, S. 5]と問う可能性が切り拓かれたとして、フロイトの議論を評価する。

人類は自身の寄る辺なさから文明を作り上げた、という議論にフロムは基本的に同意する。ただしフロムは、人間の心理に直接的に影響を与えるのは、人格化された自然ではなく社会(文化)の方であるとして、フロイトの図式を限定している。自然との間に単にフィルター(文化)を作り上げるとはいえ、文化の形成にはその時代ごとの経済的・技術的な状況が必ず関係している。剥き出しの自然に直面するに先立ち、社会(経済的・技術的要素)が、個人にとってのさしあたり向き合わねばならない対象になる。

こうしたフロイトの図式の限定は、フロムが「家族(Familie)」という要素に注目したことに基づく。家族こそが、個人と社会を媒介する形式なのである。

もちろんフロイトも、父と母と息子という家族関係を基礎として、エディプス・コンプレクスという精神分析学上の根本概念を導いた。彼もまた決して家族という要素を見逃してはいない。

しかしフロムは、「家族そのものがどの程度特定の社会形態の産物であるのか、社会の展開によって引き起こされる家族そのものの変化が、個人の心的機構の発達にどの程度影響し得るかという問題」[Fromm, 1929, S. 5] はこれまで問われてこなかったと述べる。1936年の「権威と家族に関する研究」では、家族を子供にとっての「社会の心理学的代理 (psychologische Agentur der Gesellschaft)」[Fromm, 1936, S. 149/p. 20] として、また父という存在を「社会的権威の模範 (Vorbild) ではなく模倣 (Abbild)」[ibid./p. 21] として位置づける。家族とは常に変動する社会形態の産物であり、父はそうした社会的権威の模倣にすぎず、フロイトが想定するような絶対不変の権威ではないのだ。

つまり、フロイトが「対自然」を軸に文化を媒介とした人間と自然の相互関係という図式を描き出すのに対し、フロムは「対社会」を軸に、家族を媒介とした個人と社会の相互関係という図式を構成するのである。個人は家族を介し、新たな社会形態を再生産し、翻って社会的存在としての自らの心理を形成するのである。

### 3-3. 社会学から社会心理学へ ― 変化しない枠組み、変化したそれぞれの要素

フロムの社会学的思考は、社会研究所において社会心理学として結実していく。だがフロムは、相互関係、自己創造、形式と自由という元々の思考の枠組みを捨て去ってしまったわけではない。重要なことは、三つの思考の枠組みはそのままではあるが、相互関係の項目の変化、自己創造において創造されるものの変化、そして形式の性質の変化とそれに応じた人間の自由のあり方の変化、これら枠組みの内容および性質に関わる変化が生じたということである。

ユダヤ教の社会学的考察においては、相互関係の図式は律法を媒介とした人間と神の相互関係であった。30年代のフロムの図式は、家族を媒介とした個人と社会の相互関係である。棄教前と棄教後では相互関係の枠組み自体は変わらず、変化したのは相互関係のそれぞれの項目である。

そして人間と神の相互関係において創造されるのは、神によって創造された民族の歴史であった。30年代のフロムにおいて、人間が自らについて創造するのは心的機構、つまり個人の心理の内容である。自らに意味を与え返すという自己創造の枠組み自体は変わらず、創造されるものは歴史から心理へと変化した。

しかし、最も大きく変化したのは、形式の性質と自由のあり方である。『ユダヤ教の律法』において考えられた形式とは律法であり、律法には神を覆い隠し、覆い隠すことによって個人に創造の自由を与えるという自律した機能がかった。しかし、新たな形式である家族は、社会の経済的・技術的要素に依存し、律法のような自律的機能をもたない。自己創造の自由（可能性）は必ず一定の形式に基づくが、形式の性質が自律したものから依存的なものに変化したことにより、人間の創造の自由のあり方も変化している。形式の性質と自由のあり方の変化を具体的に理解するには、個人が社会との相互関係の中で形成する心理内容を、フロムがどのようなものとして捉えているかを踏まえねばならない。

さて、1929年から実施されたアンケートの調査結果は「公言されている信条とパーソナリ

ティ特性の大きな食い違いを暴露した」[Jay, 1973, p. 117/p. 168]。回答者の10%は権威主義的性格を示し、15%は反権威主義的であったが、大半の多数者がアンビヴァレントな状態にあり、「したがって、『研究所』は、ドイツの労働者階級は、右翼の権力奪取に対して、その戦闘的イデオロギーから考えられるよりははるかに抵抗しないであろう、と結論した」[ibid.]。この無抵抗に終わるという診断について、1937年、フロムは社会研究所所員としての最後の論考「無力感について (Zum Gefühl der Ohnmacht)」を著し、家族を媒介とした個人と社会の相互関係において、人々が自ら形成していた心理内容が「無力」の感情であることを明らかにした。

### 3-4. 無力と経済的価値観 ― 形式の性質と自由のあり方について

「無力感について」は、タイトルの通り「市民階級性格の分裂の一側面、すなわち無力感を対象にしている」[Fromm, 1937, S. 190/p. 141]。論考では、他人や事物に対する無力感などが解説されるが、フロムが特に注目するのは自分自身に対する無力感である。無力の感情は、自分は何にも影響を与えることが出来ないという心の深層に抑圧された強い確信である。「無力感は一 Generally 無力感として意識されない」[op. cit., S. 193/p. 147]のものであり、そのモットーは「『自分はかつてそうだった。その点で自分は何ら変わるはずがない』」[ibid. /p. 146] というものである。

無力感はそのままの形では心の表層には上らず、合理化の過程を経る。まず自分自身は何も変えようがないという無力の確信は、肉体の弱さ、失敗や挫折などの経験のせいになされ、自身が無力であるのはもはや宿命づけられているという仕方、「説明的合理化 (begründende Rationalisierung)」[op. cit., S. 194/p. 148]の過程を経る。そして、そうした宿命は、「私があれやこれやをするなら、すべては私が望んでいるように変わるだろう」という「慰藉的合理化 (tröstende Rationalisierung)」[op. cit., S. 195/p. 149]の過程を経る。人間は、自分の無力に対処するため、「あれやこれや」といった外面的な行為に強く方向づけられる。その外面的行為の形態が「勤勉さ」である。ただし、こうした勤勉さはあくまで「補償 (Kompensation)」[op. cit., S. 196/p. 151]に過ぎず、無力感そのものを解決するのではなく、むしろ無力感を一層覆い隠すことになる。

フロムは、「無力感のように深層に存在している激しい感情は、人生の後年にはじめて生まれるものではなく、幼児期の非常に早期の体験がその原因になっていると予想しなければならない」[op. cit., S. 200/p. 158]という。市民社会は「子供を人生の現実から隔離している」[op. cit., S. 202/p. 161]。それは子供が「生物学的に無力」[op. cit., S. 203/p. 162]であることにもよるのだが、生物学的な無力さゆえに、大人は子供に真剣には向き合わない。なぜなら市民社会において、そうした無力さは、経済的観点からは効用がなく尊敬に値しないからである。

子供は、病人や老人と同じく ― イデオロギーは正反対だが ― 本気にとられていない。市民社会では、人間の価値は、経済的な遂行能力 (ökonomische Leistungsfähigkeit) に基づいている。彼に捧げられる尊敬の量は、経済能力の程度に左右される。経済的に何の能力も

示さない人は結局、人間的にも注目されない。老人に対する態度や、病院の患者との交際の態度を仔細に観察すると、われわれは子供に対するのと同じの階梯の行動様式を再発見する。すなわち、残酷な無視から過度に友好的なおせっかいに至るまで、感情のあらゆる階梯が認められる。[op. cit., S. 203/p. 162]

家族を媒介とした個人と社会の相互関係において、家族という形式は律法のように自律した機能をもつものでなく、常に社会の経済変動に左右される。そして何より、家族は子供にとって、経済的な遂行能力という観点に基づいた市民社会の価値観の代理となる。つまり、子供は、一定の経済的な価値観の軌道に沿ったものの考え方やふるまい方に方向づけられるのである。大人もまた、「成功するのも失敗するのも君自身のせいだ」[op. cit., S. 203/p. 163] という脅迫を反復しながら、「自分がそんなに弱いのは、自分のせいだ」[ibid./p. 163] として、自らの無力についての感情をさらに形成する。そして、そうした無力を補償するため、さらに勤勉という外面的な行為に打ち込んでいく。

37 年のフロムは、このように、人間の自由のあり方（自らの心理の形成の仕方）を経済的価値観との向き合いの中で捉えている。家族という形式は実質的に経済的な価値観を代表し、そうした形式に従って、人間の創造の自由（可能性）は自らの無力を形成するように方向づけられる。形式と自由という 20 年代の枠組みはそのままだが、形式の性質は自律したものから依存的なものへ、自由のあり方は律法によって方向づけられたものから、市民社会の経済的価値観によって方向づけられたものになっていった。

### 3-5. 20 年代と 30 年代の連続性と変化

ワイマール・ドイツにおいて、自分自身では事を何も成し得ないという無力は激変への希望に変わる。フロムは、こうした希望は「権威主義国家の勝利をもたらしたイデオロギーの成長の培養基であった」[op. cit., S. 205/p. 166] と叙述している。1930 年代のドイツ社会に台頭したナチズムのイデオロギーは、自分は何にも影響を与えられず自分自身も何も変化し得ないという、個人の深層にあるこうした無力という確信（≒教義）が変形して表出したものに他ならない。

『ユダヤ教の律法』で、フロムは、教義（ex. 「二人の主人に仕えよ」）が生まれる背景には一定の経済体制への同化があるということを明らかにした。フロムは、社会学から社会心理学へと認識を深めることで、同化において表出する表層のイデオロギーだけでなく、その真意である深層のイデオロギー（無力感）を捉えるようになった。イデオロギーが生まれるところには無意識的な心理内容があり、そうした心理内容は経済的な価値観によって形成される。

しかし、個人の無力感は単に経済的な価値観によって外的に形成されるのではない。ワイマール・ドイツの市民社会の経済的な価値観もまた無力感によって形成されたのであり、互いが互いを形成し合ったのである。人間は自らが創造した経済的価値観を通し、自らに無力という意味を与えている。そして、家族という個人と社会を繋ぐ媒体が、個人が自らを外から形成されるよう

に方向づける。相互関係、自己創造、形式と自由という社会学的思考の枠組みは、30年代のフロムの議論を把握する前提となる。

20年代の思考は、律法を媒介とした人間と神の相互関係の許で人間は自らの歴史を創造し、そうした自己創造の自由（可能性）は必ず一定の形式に基づく、というものであった。20年代の思考の枠組みを基礎として、30年代のフロムの社会心理学的視点は、次のようになる。すなわち、家族を媒介とした個人と社会の相互関係の許で、個人は自らの心理（無力感）を創造し、そうした自己創造の自由（可能性）は、社会（経済）に依存した形式（家族）によって方向づけられる。

### 結語

本稿は、青年フロムが二つの反抗を通して得た20年代の社会学的な思考が、30年代の社会心理学の中に連続していることを示しつつ、どのような点が変化しているかを明らかにした。フロムの社会学的思考のポイントは、相互関係、自己創造、形式と自由という枠組みである。20年代のフロムの思考は、律法を媒介とした人間と神の相互関係の許で人間は自らの歴史を創造し、そうした自己創造の自由（可能性）は必ず一定の形式に基づく、という視点で貫かれる。これに対し、30年代のフロムの思考は、家族を媒介とした個人と社会の相互関係の許で、個人は自らの心的機構を創造し、そうした自己創造の自由（可能性）は社会に依存した形式によって方向づけられる、という視点に変化する。この変化は、相互関係、自己創造、形式と自由という20年代と同じ枠組みに基づくが、それぞれの内容、性質が変化している。

シオニズムからハシディズム、博士論文執筆、精神分析学との邂逅、社会研究所での仕事、フロムはこれらを通し宗教的教義や政治的イデオロギーが生起する背景とメカニズムへの関心を深めていったように思われる。その関心の深め方は、上の3つの思考の枠組みによるものと言えるだろう。

### 参考文献

- Bonss, Wolfgang(1983): “Kritische Theorie und empirische Sozialforschung: Anmerkungen zu einem Fallbeispiel”, In: Bonss, Wolfgang(Hrsg.): *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches: eine sozialpsychologische Untersuchung*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München = (2018) 佐野哲郎、佐野五郎訳「批評理論と経験主義的社会調査」、『ワイマールからヒトラーへ 第二次大戦前のドイツの労働者とホワイターカラー』所収、紀伊国屋書店
- Brenner, Michael(1996): *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*, Yale University Press, London = (2014) 上田和夫訳『ワイマール時代のユダヤ文化ルネサンス』、教文館
- Freud, Sigmund(1927): “Die Zukunft einer Illusion”. In: Sigmund Freud, *Studienausgabe*, Bd. 9, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1994 = (1969) 高橋義孝ほか訳「ある幻想の未来」、『フロイト著作集』第

三卷所収、人文書院

- Friedman, Lawrence(2013): *The Lives of Erich Fromm - Loves Prophet*, Columbia University Press, New York
- Fromm, Erich(1920): “Traditionelles Judentum und Zionismus”. In: Kartell Jüdischer Verbindungen(Hrsg.) *Der Jüdische Wille*, Jüdischer Verlag, Berlin
- (1922): *Das Jüdische Gesetz, Zur Soziologie des Diaspora-Judentums*, Psychosozial-Verlag, Gießen, 2020
- (1929): “Psychoanalyse und Soziologie”. In: Rainer Funk(Hrsg.), *Erich Fromm Gesamtausgabe* Bd. I, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1989, S. 3–5
- (1936): “Studien über Autorität und Familie”. In: Rainer Funk(Hrsg.), *Erich Fromm Gesamtausgabe* Bd. I, S.139–187 = (1977) 安田一郎訳『権威と家族』、青土社、pp. 7–83
- (1937): “Zum Gefühl der Ohnmacht”. In: Rainer Funk(Hrsg.), *Erich Fromm Gesamtausgabe* Bd. I, S. 189–206 = (1977) 安田一郎訳『権威と家族』、pp. 139–169
- (1941): *Escape from Freedom*, Henry Holt and Company, New York, 1994 = (1951) 日高六郎訳『自由からの逃走』、東京創元社、2007
- (1966): *You Shall Be as Gods*, Fawcett Publications, Inc., Greenwich, Conn., 1966 = (1980) 飯坂良明訳『ユダヤ教の人間観』、河出書房新社
- (1971): “Reminiscences of Shlomo Barukh Rabinkow”. In: Schacter, Jacob (ed.), in *Sages and Saints*, Ktav Publishing House, Hoboken, N.J., 1987, pp. 99–105
- Funk, Rainer (1983): *Erich Fromm*, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Hamburg = (1984) 佐野哲郎、佐野五郎訳『エーリッヒ・フロム』、紀伊国屋書店
- Horkheimer, Max(1931): “Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie”, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main, 1988, S. 20–35
- Jay, Martin(1973): *The Dialectical Imagination*, University of California Press, Berkeley, 1996 = (1984) 荒川幾男訳『弁証法的想像力 — フランクフルト学派と社会研究所の歴史 1923–1950』、みすず書房
- Knapp, G. P.(1993): *The Art of Living, Erich Fromm's Life and Works*, Peter Lang Publishing Inc., New York = (1994) 滝沢正樹訳『評伝エーリッヒ・フロム』、新評論
- Mendelssohn, Moses(1783): *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, Culture et Civilisation, Bruxelles, 1968
- 長田浩彰 (2011) :『われらユダヤ系ドイツ人 — マイノリティから見たドイツ現代史』、広島大学出版会
- Nipperdey, Thomas(1990): *Deutsche Geschichte 1866 - 1918 Arbeitswelt und Bürgergeist*, Bd. 1, Verlag C. H. Beck, München = (2023) 大内宏一訳『ドイツ史 1866–1918 労働世界と市民世界』、白水社
- Ostrovsky, Bruno: In: Richarz, Monika(Hrsg.)(1982), *Jüdisches Leben in Deutschland Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte 1918–1945*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, S. 195–206
- Pinkas, Ronen(2023): “Erich Fromm und Das Freie Jüdische Lehrhaus in Frankfurt”, *Judaica: Neue digitale Folge* 4, Nr. 1, Universitätsbibliothek, Bern
- 佐藤貴史 (2015) :『ドイツ・ユダヤ思想の光芒』、岩波書店
- Rabinkow, Salman Baruch(1929) :“Individuum und Gemeinschaft im Judentum” hrsg. Brugsch, Th. und Lewy F. H.: *Die Biologie der Person. Ein Handbuch der allgemeinen und speziellen Konstitutionslehre*, Band 4: Soziologie der Person, Berlin, Wien
- Scholem, Gerschom(1977): *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen*, Suhrkamp Verlag = (1991) 岡部仁訳『ベルリンからエルサレムへ — 青春の思い出』、法政大学出版局
- 徳永恂 (2002) :『フランクフルト学派の展開』、新曜社

