

不気味さと反復強迫

——フロイトの文化論的ペシミズムについて

道 簾 泰 三

ある暑い夏の日の午後、人通りのない見知らぬ町をぶらつきながら、ふと気がつく、踏み込んだのはなにやら見るからにいかげんしい一角。小さな家々の窓から、着飾った厚化粧の女たちがこちらを窺う。追い立てられるように、そそくさと角を曲って狭い通りを逃れ出る。しばらくやみくもに歩き、いくつか路地を抜けたかと思うと、やがて愕然として目に入るのは、どうしたことか、先ほどと同じ見覚えのある一角。押し寄せる不安のなか、げげんそうな女たちの視線を背後に感じつつ、またも逃げるようにその場を去る。そしてさらに三度目、暑苦しさのなかをまたぐるっと一巡りして、気がつく……。まるで果てしなくつづく悪夢のシーンのようだが、じつはこれは、フロイトがイタリア旅行中に、とある小さな町で実際に体験したことらしい（『不気味なもの』Bd.12.S.249）。体験談としてはむしろ、抑圧された性的欲動の無意識的回帰なるものを際立たせるのに格好の素材とは思えるものの、はたしてフロイトがこの話を持ち出したのは、不気味さという彼にとって特別な感情が湧き上がる際の原型のごときものを印象づけるためであった。「ふつうなら何でもないようなことを不気味なものに仕

立て上げ、ふだんなら（偶然）として片付けてしまっただろうところに、何か宿命的な逃れがたさを感じてしまふのは、ひとえに意図せざる反復という契機によるものである」（同Bd I 2550）。なるほど、思いもかけないところで何度も同じ番号や同じ名前に遭遇したり、われ知らず同じ不快な失敗を繰り返してしまうのは、そこに何か、逃れがたい運命の呪縛のようなものが感じられて、フロイトならずとも、不気味といえは不気味である。ボードレールは、よく知られた詩のなかで、「髯も眼も背も杖も檻樓も瓜二つ」の七人の醜い老人たちに通りでつぎつぎ出会ったときのとてつもない不気味さを、あたかも永遠の反復そのものがその張本人でもあるかのように、こう表現している。「七人の忌わしい怪物たち、じつに永遠の相をそなえていた！」と（「七人の老人」。人文書院『ボードレール全集』186）。

しかし、不気味さを喚起する契機には他にもいろいろあるにもかかわらず、いったいなぜフロイトは、不気味さの原型を、ことさら反復ないし同一物の永劫回帰といった契機に帰そうとするのだろうか。ほかならぬ反復という契機がここであえて特権視されるのは、いったいなぜなのだろうか。そこには、不気味さという感情に託されたフロイトの特別の思いがあるはずである。おのずと推測されるのは、繰り返し同一という反復の形式そのものに本質的にそなわっている硬直した凝結性、沈滞性、非発展性、空転性、無意味性といった要素が、閉塞、密閉、窒息、静寂、空虚、寂滅といったイメージにつながり、それがそのまま死の不気味な表象に直結してゆくのかかもしれないことである。生命体というものが、生きているかぎり動き変化するものだとなれば、その動きが空転し凝結するのを連想させる反復の契機が感知されるや、静寂、寂滅としての死のイメージが呼び起こされ、それが、不気味さという感情のかたちで表出されるというわけである。そうした見方は、自称ショーペンハ

ウアーの弟子として死の側から生を覗き見ることを習性としていたフロイトにとつては、じゅうぶんでありそうなどころでもある。「生命あるものはすべて内的根拠によつて死に、無機的世界に戻つてゆくということが、例外なき経験として仮定してよいとするならば、われわれはこう言うよりほかならう。あらゆる生命の目標は死であり、翻つて言うなら、無生命が生命あるものよりも先に存在していたのだ、と」(『快原理の彼岸』Bd.13:540)。こうした無機物性や無生命性、すなわちショーペンハウアーのいう「涅槃(ニルヴァーナ)」なるものへの眼差しが、フロイトにおいて、ことさら反復性を不気味さの感情へと引きよせる誘因になつていたのかもしれない。あるいは、やや神秘めかした言い方になるが、もしかしたら彼は、われわれすべてが遠い遠い昔にいわば胎内での受胎の際に体験したような死と背中合わせの「涅槃体験」——むろんそのようなものがあるとしての話だが——の記憶のようなものが、不気味さの感情の原型として、反復性の契機と結びついているとでも考えていたのかも知れない。しかし、むろんことはこれだけで終わらない。不気味さと反復の結びつきは、もとよりフロイトの「死の欲動」なるものの考え方と大きくかわつてゐるからである。

よく知られてゐるように、『快原理の彼岸』(一九二〇)における欲動論の転回以降、フロイトは、死というものをとりわけ前面に押し出しながら、生の現象全体を、「生の欲動(エロス)」と「死の欲動」の対立・抗争の表現としてとらえようとするようになるが、そこできわめて重要なものとして浮上してくるのが、ほかでもない反復強迫の概念である。フロイトによればまず、「生の欲動」も「死の欲動」もともに、もとより守旧的であつて、より以前の状態をただ強迫的に反復しようとする慣性のようなものにすぎない。「欲動とはつまり、外的な妨害力の影響のもとで生命体が放棄せざるをえなかつたより以前の状態を再興しようとする、生命ある有機体に内属す

る衝迫と言つてよく、一種の有機的弾力のようなもの、あるいは、有機的生命における慣性の現われと言つてよからう」(『快原理の彼岸』Bd13S.38)。二つの欲動はともにこうした守旧性ないし慣性を本質的屬性としながら、一方の「生の欲動」が、快の獲得をめざす快原理のうちに、より以前の生の状態を倦まずたゆまず反復しようとするのに対して、「死の欲動」の方は、そうした「生の欲動」の緊張を押しとどめ解消することをめざし、快原理を超越してただただ原初の無機物性(零リビドーとしての死)へと戻ろうとする涅槃原理(ニルヴァーナ原理)のうちに、いわば興奮の零水準をめざして反復それ自体を強迫的に欲求する。フロイトによれば、この「死の欲動」は、ふだんは「生の欲動」と融合・結託して、たとえば外界への攻撃性などとして快のために利用されているため、その働きは背後に隠れて目立たないが、何らかの外傷などのためにたとえば快原理が一時的にでも停止状態に追い込まれるような場合には、その純粹な反復強迫がもつぱら全面展開されて表面化することになる。とはいへ、この「死の欲動」の反復強迫は、快原理が機能中でも目立たぬながら現われ出ているのであり、フロイトは、まさに騒々しい生の現象の真つただ中にそのひそかな現われを探り出そうすることに余念がなかった。そして想像されるのは、彼は、この「死の欲動」のデモニツシユな反復強迫の現われを、それに対する生命体の当然の不安反応としての不気味さの感情のうちに感知しようとした、いやむしろ逆に、そのような反応感情を不気味さとして規定しようとしたのではないかということである。フロイトが、不気味さをことさら反復の認知に結びつけるのは、おそらくそこからくるものであろう。「心の無意識のうちには、さまざまな欲動の動きに由来する反復強迫なるものの支配が認められる。この反復強迫は、おそらくは欲動そのもののもつとも内奥の本性からくるもので、快原理を越え出てゆくほどの強さをもち、心の生活のある側面にデモニツシユな性格を与えも

のである。……推測できるのは、こうした内的な反復を思い起こさせるものこそが、不気味なものとして感じられるということである」(『不気味なもの』Bd.12:S.251)。

しかし、同一物の反復という契機が涅槃への没入を思い起こさせるゆえに不気味さの感情を喚起するということはともかく認めるにしても、いったいなぜフロイトはこの感情をことごとく「不気味unheimlich」という用語で規定しなければならなかったのだろう。そもそもこの不気味さとはいったい何なのだろうか。ためにアト・ランダムに辞書にあたってみても、国語辞典では、たとえば、「正体がしれず、気味が悪い」(『広辞苑』)、「何なく恐ろしい」(『角川・新国語辞典』)、「ドイツ語辞典では、[leichte Furcht erregend, sehr unbehagen (かすかな怖れを感じさせる、非常に居心地の悪い)] (Brockhaus-Wahrig)」、「unbestimmtes Angstgefühl erregend (漠たる不安を感じさせる)」(Klappenbach) などとあるにすぎず、確認できるのは、せいぜいのところ、不気味さは、怖れの対象がはっきりとしている恐怖とはちがって、あくまで怖れの対象が漠然として未分化なままの微妙な感情状態であり、その意味で、対象がはっきりしない怖れとしての不安に近いということくらいである。無気味さはとりあえずは不安の一種とすることができ。だがこう言ったところで、判然としないことには何ら変わりがない。そもそも不安とは何なのか。フロイトは、不気味さの感情に、不安と異なるどういった独自性をこめようとしたのか。シニフィアンの堂々巡りを避けるためにも、これ以上辞書による定義は断念して、不安についてのフロイト自身の説明を手がかりにすることにしよう。

『精神分析入門講義』の第二五講義には、精神分析から見た不安なるものの核心が二点挙げられている。一つは、不安は一般にリビドーの抑制から発生するということ、つまり、それは、「正常な使用が阻止されたリビドー

の鬱積」であつて、「リビドーがどこかへ消え失せて、その代わりに観察される」ということ (Bd.II.S.418)。もう一点は、不安の感情の原型は、「個体の前史ではなく、種の前史にさかのぼることのできるような非常に普遍的な印象」(Bd.II.S.410)、たとえば誕生の際の苦しかった印象 (オート・ランクのいう「出産外傷」) にあるということ、つまり、「誕生の際には、不快感、娩出の興奮および身体感覚が一挙に集結してくるが、これが、生命の危険の発生の原型となつて、以後、不安状態として繰り返される」(Bd.II.S.411) ということだ。とするなら、不気味さという感情も、こうした不安に属するものとして、ひとまずは、リビドーの一時的な抑止ないしは鬱積をその発生の条件とし、何らかの原初的体験の痕跡を再現的に表出するものと言つてよからう。だが、これだけではむろん、フロイトの考える不気味さの核心はまだ何も見えてこない。彼が不気味さなるものを、反復強迫と死にかかわる感情と考えているという点を、さらに加味する必要がある。すると、不気味さは、不安とはこう区別できることになるだろう。つまり、不安の場合には、現在において抑止されたリビドーがそのまま直接、出産外傷などを手本にするかたちで不安に転換されるのに対して、不気味さの場合には、いわば、どこか遠い過去の地点で抑止されたリビドーが、反復的に現在へと回帰して不安に似たものに転化するということ、そして、不気味さにおいては、生へと向かうような出産外傷などよりもはるかに静かで、もつともつと死の寂滅に近いような体験——そのようなものがあるとすれば、先に述べた受胎の際の「涅槃体験」のごときものとならう——の印象が、感情的に再現されているのかもしれないということである。じつに茫漠とした言い方ではあるが、このように區別してみると、無気味さにつきまとう独特の冷やかさとひそやかさも、いくらか了解できるように思えてくる。しかし、こうなるとまた、はつきりさせねばならない点が新たに湧き出てもくる。すなわち、不気味さの感情の

うちに回帰してくるこの「どこか遠い過去の地点で抑止されたリビドー」なるものとは、具体的にいったいどのようなものかということである。フロイトは、『不気味なもの』の第一章において、面白いことにこの問題に言語学の観点から切り込み、綿密な言語学的傍証を駆使しつつ、そこからきわめて印象的なかたちで、ひとまずの結論を引き出している。次にその点を簡単にたどっておきたい。

フロイトはまず、不気味なもの (das Unheimliche) のもう独自の核を、*unheimlich* と *heimlich* という二つの形式上の反対語の関係そのもののうちからえぐり出そうとする。いくつかの原始言語のなかには、あるものとその反対のものを同時にあらわす単語が見られるようだが (『原始言語における意味の相反性について』 Bd.8.S.214-221)、この場合はそれとは逆で、この二つの単語は、*日* を媒介として形式上反対の関係にありながらも、現在では同じ表象圏に属す類義語のようになってしまっている。つまり、言語史的に見れば、もともとは *heimlich* という語は、「親密で慣れ親しんだ」という表象圏 (これは現在すでに廃れており、別の *heimisch* という語がこれにに替って代わっている) と、「秘密で隠されている」という表象圏の二つのそののあわない対立的な圏に跨がっており、そして *unheimlich* はこの前者の意味の反対語としてのみ使われてきたため、現在ではついに *heimlich* と *unheimlich* は同一の表象圏に属することになったというわけである。「*heimlich* というのは、相反性に向けてその二重の意味を発展させた語であって、それゆえついに、その反対語の *unheimlich* と一致することとなった。ともあれ (221) *unheimlich* は *heimlich* の一種となるわけである」 (『不気味なもの』 Bd.12.S.237)。そしてフロイトはこの洞察を、「秘密で隠されてあるべきはずだったものが外へ現われ出たとき、それらはすべて不気味 *unheimlich* と呼ばれる」 (同 Bd.12.S.235) というシェリングの発言のなかに、きわめて含蓄あるかたちで再確認

することになる。すなわち、不気味さの感情とともに出現してくるのは、すでに過去に抑圧されていたもの（「秘密で隠されてあるべきはずだったもの」）であり、したがって、不気味 *unheimlich* という語の接頭辞の「不 (un)」は、この抑圧をあらわす刻印だということである。 *unheimlich* なものとは、 *heimlich* なものが抑圧されて生まれるものにほかならない。それゆえ、不気味なものについてのフロイトのテーゼはこうなる。「不気味なもの (das Unheimliche) とはつまり、かつて慣れていたもの (das ehemals Heimische)」、古い昔に馴染んでいたもの (das Alvertraute) のことである。この語に付された〈不 (un)〉は抑圧のしるしである」と (同Bd.12.S.259)。
してみると、先ほどの問い、不気味さの感情とともに回帰してくる「どこか遠い過去の地点で抑止されていたりビドー」とは何かという問いの答えもおのずと明らかになる。すなわち、それは「かつて馴染んでいたもの」そのものだということであり、これが、やがて繰り返し抑圧を受けて忘却の淵に沈み込んだ後に、何らかのきっかけで反復的に浮上してくるとき、不気味さの感情が現われ出るということである。フロイトはこの規定を、不安と対比させながら、さらにこう肉づけしてゆく。「いかなる種類のものであれ何らかの感情の動きのもつ情動が抑圧されると不安に変化する、という精神分析の主張が正しいとするなら、そうした不安のケースのうちには、その当該の不安が繰り返し抑圧されたものであることがはつきり分かるような一群のものがあにちがいない。その種の不安なものが、ほかでもない不気味なものということになるのである。その場合、その抑圧されたものそれ自体がもとと不安なものだったのか、それともそれとはちがった情動によって担われていたのかはどのようにもいいにちがいない」 (同Bd.12.S.254)。フロイトのいう精神的な意味での不気味なものの独自性は、これでは明らかに言ったと言ってよい。つまり不気味なものとは、かつて馴染んでいたもの——それには、かつての

不安体験ばかりでなく願望や快体験や原始心性のようなものなど、遠い昔のあらゆる感情や思考が含まれる——が繰り返し抑圧を受けた後に、あの「涅槃体験」で味わったような死の臭いのする不安の衣装をつけて、反復的に現在に回帰してきたものだとということである。

しかし、不気味なものが、このように「何らかの抑圧を受けて、そこから回帰してきた内密でなじんだもの」(同Bd.12.S.259)と定義できるといふことになれば、精神分析はそもそも、それ自体が不気味なものについての学でも称していいくらい、不気味なものとはばかりかかわってきたということになりはしないだろうか。ことは、非常に広い意味での「抑圧されたものの回帰」、つまり、抑圧されたものはけっして消滅することなく、回り道をとって歪曲されたかたちで必ずや再帰してくるという精神分析の根底にある考え方にかかわっている。よく知られているように、フロイトはすでに最初期から、ヒステリー症状や夢の機制をそうした観点からとらえていた。神経症の諸症状は、遠い幼児期における抑圧された性的願望が、現在における成就を求めて歪んだかたちで回帰したものと考えられていたし、夢の諸々のイメージもそれと同じく、かつての抑圧された不埒な願望が、置き換え、圧縮、転換、視覚化、象徴化といった夢作業を通して歪曲されたかたちで成就されたものとしてとらえられている。だとするなら、これらの症状や夢も、不気味なものとの範疇のうちにとらえてしかるべきなのだろうか。フロイト自身、これらが無気味さの現われと見ていたのだろうか。もちろんそうではない。これらは、不安というものと不可分につながっているものの、フロイトにとってけっして不気味さの現われとは言えない。なぜなら、これら症状や夢は、それ自体が、かつての抑圧された願望の成就、ないしは、その快としての反復・表出なのであって、あくまで快原理が作動している枠内での「生の欲動」の反復——すでに述べたようにこれも守旧的、反復

的なのである——として理解せねばならないからである。これに對して、不気味さとは、もとより「死の欲動」の反復であつて、快とは無縁の、いわばリビドーの絶對的消尽としての反復のための反復、ないしは反復そのものへの欲求に発するものである。「抑圧されたものの回帰」としての症状や夢は、したがつて、不気味なもの、の範疇に含めることはできない。

とはいへ、ここにはもちろん、こうしたものとはまったく質的に異なる特例的な場合も見られる。たとえば、強迫神経症の一種としての外傷性神経症（災害神経症や戦争神経症）における不快夢などがその典型である。フロイトは、あくまで願望充足とは無縁のその種の夢の機制をこう説明している。「災害神経症患者の夢は、患者をきまつて事故現場に連れ戻すわけだから、それはむしろ願望充足——これを幻影のかたちでもたらすことが、快原理の支配下での夢の機能だったのだが——には奉仕していないことになる。しかし、こう仮定することが許されようが、それらの夢は、これとは別の課題、快原理が支配をはじめる前に解決されていなければならない課題に役立てられているのだ。つまり、外傷性神経症の発症は刺激が制圧されていなかったことによるものであるが、これらの夢は、不安を発生させることによって、この刺激制圧をあとからやり直そうとしているということである。これらの夢から展望できるのは、快原理に矛盾はしないがそれからは独立した機能、快を獲得して不快を避けようとする意図以上に根源的に思えるような機能が、心的装置にはそなわっているということである」（『快原理の彼岸』Bd.13S.32）。つまり、フロイトは、快原理とは独立したこの心的機能を、「死の欲動」の純粹な反復強迫にとらえ、快原理のもとにあるたんなる「抑圧されたものの回帰」ではなく、そうした反復強迫を如実にうかがわせる外傷性神経症者の夢のありようなどにこそ、不気味なもの、の典型を見てとつたということである。

フロイトのいう不気味なものとは、したがって、「抑圧されたものの回帰」という範疇のいわば境界領域にあつて、その数少ない、しかしながらそれだけいっそう重要な異物ということになるのであるが、むしろ彼は、そのような異物を、外傷性神経症（戦争神経症や災害神経症）といった特別の事例のうちにはじめて見出したわけではない。その類いは、すでに精神分析の初期において、治療中に頻発する転移現象一般のうちに、うすうす予見されてもいた。フロイトがそうした転移現象にはじめて本格的な目を注いだのは、『快原理の彼岸』に六年先立つ小論『想起・反復・徹底検分』（一九一四）においてであつたが、そこでは早くも、転移なるものを、そうした異物の一つとして、反復強迫の観点から問題にしようとする試みがなされている。周知のように、フロイトにとつて神経症の治療は、言葉による自由連想を通して患者自身に抑圧された過去の出来事を想起させ、それによつて患者自身のうちにカタルシスないしエネルギー浄化を起こさせることを主眼とするものであるが、実際の治療現場ではこの想起が困難になる事態がしばしば生じる。そのようなとき、患者は往々にして、抑圧された幼児期の体験——それは不快で苦痛な体験がほとんどだ——を、恐ろしいほどの現実感とともに、言葉ではなく行為に転移させて強迫的に反復する。「こう言つてよからうが、被分析者は、忘却されたもの、抑圧されたものを想起するのではなくて、それを行為化する。想起としてではなく行為として再現するのであり、むしろ反復しているということを自ら知らないまま反復する。……患者は、治療を続けているかぎり、こうした反復への強迫から逃れることはできない。いずれにせよ、これが患者の想起の方法なのである」（『想起・反復・徹底検分』Bd.10.S.129f.）。もちろん、こうした転移は、医者にとつては取扱いの難しい諸刃の剣であつて、一方で、「徹底検分（durcharbeiten）」という苦しい作業を経ながらも想起（治療）のための手段となりうるが、同時にそれは、そも

そこからして言葉による想起に至らせないための抵抗でもあるのであって、場合によっては、抵抗のためだけの抵抗、反復のためだけの反復に終始することにもなりかねない。「ここに抵抗がかかっていることは容易に察せられる。なにしろ、抵抗が大きければ大きいほど、想起は、それだけいつそう大規模に行為（反復）に取って代わられることになるからだ。……治療が暗黙のうちに穏やかな陽性転移の援護下ではじまるような場合には、さしあたりは催眠のような深い想起が引き起こされ、その間は病気の症状が沈黙していることさえある。しかし、この転移が陰性の性格を帯びたり、度を越したりして、抑圧されねばならなくなるような場合には、想起はただちに行為に席を譲ることになるのだ」（同Bd.10.S.130f.）。この論文ではまだ、こうした抵抗としての転移のないし反復なるものがそもそも何なのかという本質的な問いに踏み込むにはいたっていないが、ここでフロイトが、快の可能性のまったくない過去の出来事の反復のためだけの反復としてのこうした転移のありようのうちに、不気味さの感じとともに「死の欲動」の反復強迫を予感していたであろうことはじゅうぶん想像できるところである。その予感ほ、のちに『快原理の彼岸』において、不気味さのトーンを加味しながらこう言い換えられることになる。「これらの『幼児期に抑圧された』悲惨な契機や痛ましい情動状態は、転移の際にことごとく神経症患者によって反復され、たくみに生き返らせられる。……それらは、どれ一つとして当時快をもたらさしはしなかったし、今日でも、新たな体験として形成され直すよりは、想起や夢として浮上してきたほうが、もたらされる不快は少なくすんだはずのものである。それはじつさい、満足をめざす欲動の行為のほずなのであるが、それが当時も満足ならぬ不快しかもたらさなかつたという経験からは、何ひとつ学ばれてはいないのである。にもかかわらずこうした行為は反復される。ある強迫がそれを強いるからである」（Bd.13.S.19f.）。

「死の欲動」をテーマとして打ち出す一九二〇年ころには、フロイトは、この類いの不気味な反復強迫の事例を、神経症ではない普通の人たちの心的生活のなかにも見出し、それを通して、この目立たぬ沈黙の欲動の広範な存在と活動を、さまざまなところに跡づけようとするようになる。「快原理の彼岸」では、それはたとえば、「いない・いた遊びfor-da」を繰り返す幼児や、同じデモニーニッシュな運命に繰り返し弄ばれる人たちの例として紹介されている。子供はなぜ、母親と離れる辛さを「いない・いた遊び」で繰り返し再現し、しかもその際、とりわけなぜ、物をどこかの片隅に投げ込むという、母親に対する苦しい断念を意味しているような「いない」遊びのほうを、それだけ独立させて倦むことなく反復するのだろうか (Bd.13.S.11-15)。あるいは、ある種の人々はなぜ、いつもきまったように他人や友人から裏切られるという苦渋を繰り返し反復したり、あるいは恋愛関係においていつも同じ類いの破局にいたるといった運命強迫のごとき呪縛から逃れられないのだろうか (同 Bd.13.S.20f.)。繰り返しになるが、こうした目立たない事例でフロイトが示唆しようとしたのは、「死の欲動」による純粹な反復強迫なるものの存在、快原理以上に根源的な反復そのものへの欲求の存在が、数少ないとはいえず、日常生活のなかにやはり見出せるということであった。「なるほど、反復強迫の作用を、他の動因とは独立に、純粹なたちでとらえることができるのは、ごく稀な場合に限られてはいる。……が、反復強迫の仮定を正当化する事例はじゅうぶんに残っているのであって、反復強迫は、われわれには、それによつて押し退けられる快原理以上に、根源的で基本的で欲動的なものであるように思えるのである」(同 Bd.13.S.21f.)。『快原理の彼岸』とほぼ同時期に書かれた『不気味なもの』は、こうした反復強迫の存在を、そうした病理的とはいえない日常的事例や文学的事例をもとに、不気味なものささまざまな具体的現われのうちに確認しようとするものであった。そ

ここでは、すっかり体系化した書き方こそされてはいないものの、不気味なものは、「死の欲動」によって反復される当の抑圧されたものがいかなる出自のものであるかに従って、大きく二種類に分けられている。一つは、個人の幼児期に抑圧されたさまざまなコンプレックスの反復的回帰としての不気味なもの、もう一つは、人類の幼児期（原始時代）に抑圧された——この場合、抑圧は歴史的克服ないし進歩というかたちで現出する——アニミズム的な心性ないし思考法の反復的回帰としての不気味なものである。むろん、これら二つは截然と区分けできないところもあるが、以下とりあえずこのフロイトの分類にしたがつて、快原理とは無縁の「死の欲動」の反復としての不気味なもののありようを、できるだけ簡潔に整理しておきたいと思う。

まず、個人の幼児期に抑圧されたコンプレックスの回帰としての不気味なものであるが、これは、主としてホフマンの小説『砂男』を材料として論じられる。フロイトは、子供たちの目玉を引き抜く砂男のモティーフを、エディプスの近親相姦行為に対する自己処罰としての目玉の毀損にからめながら、幼児期の去勢不安に直結させ、主人公ナターニエルの砂男ⅡコッペリウスⅡコッポラ（去勢でもって子供を脅かす恐ろしい父親のイマーゴ）に対する不安と怖れを、幼児期に自らが何度も否定し抑圧したこの去勢不安の反復強迫と解釈する。ナターニエルは、けつして快をともしなわないこの不気味な反復強迫に繰り返し駆り立てられたあげく、自ら恋人クララとの幸福も放棄し、「死の欲動」に駆り立てられるようにして塔の上から墜落死する。砂男にまつわる不気味さは、こうしてかつての去勢コンプレックスの反復・回帰として説明されるわけであるが、フロイトはその延長として、切り離された手足、切り落とされた首などがかもし不気味さも、体の一部分の切断という観点にもとづいて、同じ去勢コンプレックスから発したものとして説明する。ちなみに、小説『砂男』には、もう一つ不気味な形象とし

て、自動人形オリンピアが登場するが、フロイトによれば、この不気味さは、幼児期に抑圧され克服された願望、生命なき人形をも生き物のように扱いたいという、生命と無生命の区別を知らないいたいたけな幼児の願望が回帰したものにはかならない。この系列、つまり抑圧された願望の回帰としての不気味さの系列に属するものとして、フロイトはさらに、化死のまま埋葬されるイメージや女性性器のもつ不気味さ（母胎内生活の快樂ないしは胎内回帰願望の抑圧的回帰）を付け加えている。

他方、原始時代の克服されたアニミズム的な心性ないし思考法の反復・回帰としての不気味なものについては、フロイトはこれを、基本的には、一九一三年の『トートムとタブー』からの展開・延長として説明しようとする。その第三論文「アニミズム・呪術・思考の万能」(Bd.9,S.93ff.)によると、科学の時代、宗教の時代に先立つ（ブレ）アニミズムの時代の技術は基本的に呪術（Magie）であって、それは、模倣呪術にせよ接触呪術にせよ、思考のうちで行なわれることがそのまま現実世界においても起こるはずだという、いわゆるナルシズム的、唯我独尊的な「思考の万能」なるものを基本原理として成り立っている。そこでは、いわば事物そのものが事物の觀念に比べて後退しており、熱烈に抱かれた思考ないし願望それ自体が重要であって、それが現実と合致するかどうかは重要性をもたない。思考ないし願望に合わせて現実を構築すること、それが、幼児や強迫神経症者にも特有のものとして見られる「思考の万能」ということである。フロイトは、こうしたアニミズム的原始心性としての「思考の万能」が、やがて繰り返し克服・抑圧されたのち、科学の時代、啓蒙の時代になって回帰してきたとき、そこに不気味さの感情がまつわりつくと考える。言い換えればそれは、現在ある文化・文明の段階をあくまで強力に維持してゆこうとする「生の欲動」をいわば押しとどめようとする「死の欲動」のメルクマールとしての不

気味さであり、「生の欲動」につねに随伴している「死の欲動」が、不意に生の原始段階を再現するものとして現われ出てくるときの不気味さである。「思うに、われわれはすべて、個人の發展史において、原始人のアニミズムに対応する段階を通過してきており、この段階が、まだわれわれのうちから消えることなく、なおその残滓と痕跡を、いつ発現するかわからないかたちで残しているらしく、どうやら、今日のわれわれにとって〈不気味〉と思えるものはすべて、これらのアニミズム的心性の残滓にふれて、それらの残滓を発現させるという条件を満たしているようなのである」(『不気味なもの』Bd12:5253)。したがって、この種の具体的事例でフロイトがまず真つ先に挙げるのは、心に思っただけで即座に願望を成就させたり、他人に禍いをもたらしたりすることのできる超自然的力をもった人物や事物にまつわる不気味さである。これらは、今述べた「思考の万能」の原理にもとづいたアニミズム的世界観そのものの直接的再来、ないしは、呪術的な秘密の力そのものの回帰にかかわるものであり、その意味でも、予言や神憑かりなどもつ不気味さから、癲癇者や狂者など現実と幻想の見境いがつかなくなる病者のもつ途方もない不気味さにいたるまで、その裾野はきわめて広大に広がっていると云わねばなるまい。これとはやや異質ではあるが、同じ類いのものとしてフロイトの挙げるのは、死、死体、死者、幽霊などにまつわる不気味さである。これはむしろ、今日のわれわれにもなお不可解でありつづけている死に対する怖れの感情の強さからくるところも大きい、あえて言えば、この世界の向こう側に死者の恐ろしい魔界を見ようとするかつての思考とかかわっている。幽霊とはそうした魔界の住人なのである。フロイトによれば、ここには、死者に対する敵視というかつて克服された原始的、非科学的な思考の反復回帰があるという——「おそらくまた、死者に対する不安は、死者が生き残っている者の敵と化して、生き残っている者を、自らとともにあの世での新

しい生の仲間としてかつさらって行こうとする、というかつての意味をなおもちつづけているところからくるものでもあるのだろう」(同Bd.12.S.256)。ドッペルゲンガーのもつ不気味さも、おそらくこれとは反対の意味でだろうが、死者のもつ不気味さとながっていることはまちがいない。つまりそれは、この世界の彼岸に、永遠のうるわしき世界を見ようとするかつての願望とかかわっているということだ。フロイトによれば、ドッペルゲンガーは、死による自らの消滅を防ぐために、自己の外部に永遠不死の自己像ないし靈魂をつくり、自己を二重化しようとした原始人の願望の抑圧的回帰とかかわっている——「こうした二重化の考え方は、無際限の自己愛の土壤、すなわち、子供や原始人の心の生活を支配している第一次ナルシズムの土壤で生まれたものであるが、この段階が克服されるにもなつて、ドッペルゲンガーの前兆にも意味的な変化が生じ、永生を保証するものから、不気味な死の前触れへと変じるいとなつたのである」(同Bd.12.S.247)。

外傷性神経症者の夢、転移行動、いない・いた遊び、運命強迫、決り出された目玉、切り離された手足、自動人形、化死埋葬、女性性器、即座の願望成就、呪術的な超自然力、予言、神憑かり、癲癇者、狂者、死者、幽霊、そしてドッペルゲンガー……以上、フロイトのいう不気味なものがほほ出そろったところで、そろそろまとめと展望にとりかかることにしよう。フロイトにとって不気味さとは、快原理とは無縁のかたちでの、ないしはそれを阻止するようなかたちでのリビドーの消尽が感知されたときの感情反応であり、「死の欲動」の純粹な反復強迫の存在をふと垣間見させる感情的メルクマールであった。それは、かつて馴染んでいた不安や願望や原始心性が、抑圧・克服されたのちになお現在において反復的に回歸してくるのをひそかに告げ知らせるしであり、言ってみれば、人間のいかんともしがたい退行性を裏付ける拭いがたい刻印でもある。人間はもとより、啓蒙

(理性) によるいかなる抑圧・克服の段階、いかなる文明化の段階にいたろうとも、過去の体験を現在において意味もなく強迫的に反復せずにはおれず、結局は、自らの故郷としての原初の死ないし無機物性にまで退行しようとする内的衝迫から逃れることはできない。フロイトが、人間のさまざまな心的特性を探索するなかでことさらに不気味さの感情にこだわり、不気味なものあらわれに特別の関心を向けるのは、とりわけそうした彼の人間観の根底にひそむ生物学的ともいえるペシミズムによるものと言つてよい。すでに述べたように、そもそもフロイトにとっては、人間の欲動は、「死の欲動」のみならず「生の欲動」も含めて、すべて守旧的、現状維持的、ないしは退行的であつて、それゆえ、人間の生が一見どんな新たな変化と進歩を産み出しているように見えようとも、それはあくまで錯覚にすぎず、その内実は、たんなる盲目的な偶然、人間をとりまく外界からくる圧倒的な力に対するいわばその場しのぎの反撥であるにすぎない。「すべての有機的欲動が守旧的であり、歴史的に獲得されたものであつて、退行、すなわち以前のものとの再興をめざすのだとすれば、有機体が発展してきたのは、その進路を妨害し逸脱せようとする外的な力のせいだと考えざるをえない」(『快原理の彼岸』Bd.13.S.39)。とするなら、フロイトにとつて人間の生が、たんに守旧的な欲動の反復に、惰性的、盲目的に従つていだけで、何か高貴な完成性なるものをめざすようなものでなくなるのもまた当然のなりゆきであろう。「人間自身のうちに完成へと向かう欲動が宿っており、人間はそれによつて現在の高度な精神能力と倫理的昇華にこぎつけ、これから先もさらに超人への道を歩みつづけるだろう」といった信念は、なるほどなまなか手放すことがむずかしいものかもしれない。しかし、私には、そのような内的欲動が存在しているようには思えないし、このような心地よい錯覚を後生大事にしてゆこうなどといった気もさらさらない。これまでの人間の發展は、動物の發展と同じよ

うに説明すればいいのであって、そうすれば、数少ない個人に見られる完成への休みなき衝迫も、おのずと欲動抑圧の結果として理解できるし、じつさい人間文化のもっとも価値あるものも、この欲動抑圧のもとに築かれてゐるのである」(『EBd.13.5.44』)。人間の生ならびに文化は欲動抑圧の産物にはかならない。生のさまざまな目立たぬところに不気味さ——それはそうした抑圧された欲動の純粹に反復強迫的な回帰である——を感知しようとするフロイトの身振りは、こうした彼の徹底した生物学的でない文化論的ベシミズムに由来するものであり、このベシミズムをもっとも尖鋭なかたちで表現するものでもある。不気味なものに注がれるフロイトの眼差しは、こう言うてよければ、文明化の真つただ中にひそかに湧き上がり、文明を一瞬にして瓦礫と変じさせるメドゥーサの眼差しでもあるのである。以下ここで最後に問題にしておきたいのは、不気味さおよび反復強迫の概念のうちにわれ知らずも拭いがたく映り出ているこうした文化論的ベシミズムが、とりわけ、人間の文化・文明をめぐるフロイトの明らかに啓蒙主義的といえる公式見解——これは神経学者、脳解剖学者としての彼自身の出自でもある十九世紀の自然科学的啓蒙主義精神の延長上にある——と、分裂のなかでどうつながり、またどう軋みを立てているかという点である。それは、弁証法というものをたとえばベンヤミンのいう意味での「静止状態の弁証法」ととらえるなら、まさしくフロイト自身の抱え込んだ文明化(啓蒙)の弁証法とでも言うべきものであり、彼はいかんともしがたい自己分裂のなかでの最高度に緊張をはらんだ静止線をあらわすものなのである。

人間の文明化なるものもっている諸問題についてのフロイトの議論がもっとも大がかりに、かつ正面きつて展開されたのは、よく知られているように、一九三〇年の『文化における居心地悪さ』においてであった。そこでの彼の問題意識をひとことで言い表わすなら、文明というものが人間に不可避免的に強いてくる幸福(欲動満足)

の断念という事態を冷徹に見据えることと、この見通しの暗い事態対してわれわれはいかに対処すべきかという点に尽きよう。フロイトによれば、人間は、この何世紀かのあいだに科学的思考と技術を大幅に進歩させ、自然の暴威に対する防御と支配を拡大するとともに、むき出しの暴力を法と道徳を通して規制することによって、共同体における人間相互の関係を整序する方向をますます強めてきたが、しかし、それによって逆にわれわれの幸福（欲動満足）は、増大しているどこかますます減少の一途をたどっているのが現状である。そこでは、「生の欲動」の渦の中心としての性欲動は、直接的なリビドー充足を阻止され、あるいは逸らされて、労働や情愛や友情や昇華といった文化的事業へと矮小化、弱体化されているし、「死の欲動」のもっとも健全な現われとしての攻撃欲動ないし破壊欲動も、そのエネルギーの放出を、徹底的に抑さえられ、あるいは、法と道徳の源としての良心ないし超自我による自我に対するサディスティックな攻撃へと振り向けられ、逆に文化のために役立てられることによって、不健康な罪責感がどんどん増大する事態にいたっている。文明の行き着くところは、つまるところ神経症と罪責感ということになるのかもしれない——「欲動の志向が抑圧されれば、そのうちのリビドーに属する部分は神経症症状に転化され、攻撃欲動に属する部分は罪責感に転化されるしかないのである」（『文化における居心地悪さ』Bd.14, S.499）。これが、これまで人間のたどってきた「文化過程」に対してフロイトの下した陰鬱な診断にはかならない。

こうしたフロイトの問題意識は、外的自然を制圧してきた人間理性のやり方そのもののうちに必然的に内的自然（生物としての人間）の制圧という契機が内包されていたのではないかという、アドルノとホルクハイマーの『啓蒙の弁証法』における理性そのものに対する根本的疑義を先取りするものだ、とりあえずはそう言うことも

できよう。なるほど、フロイトの文明に対する悲観的な口吻のうちにも、原始以来たえまなく押し進められてきた啓蒙ないし文明化のプロジユクトがそもそもどこかで根本的に誤っていたのではないかという根本的疑義が色濃く漂っていることもたしかである。しかし、一見そのように見えながらも、フロイトはここで反転する。言うならば、一九世紀の合理的啓蒙主義者としてのフロイトが突然顔を出すのだ。もちろん、かつての唯物論的マルクス主義者のように、あるいはまた、これにもう一味ロマンティズムを加味した変種としてののちのマルクーゼなどに強うかがわれるように、社会的な過剰抑圧を撤廃すれば欲動がおのずと文明化を正常な軌道に引き戻すだろうという、合理的な政治的楽観主義が打ち出されるわけでないことは言うまでもない。そうしたユートピア的楽観主義が人間の現実に合っていないことを、彼はだれよりも知り抜いている。そうではなくて、ここで顔を出すのは、文明化のなかで毀損されていった病者のありようを、かつて自らがそうであった神経解剖学者のようにな、あくまで「客観的」で「没価値的」に見据える科学的治療者としてのフロイト、たとえ社会がいかに歪んでいようととも病いに苦しむ患者をいわばノーマルな社会生活に連れ戻すことを第一の使命とする「現実主義的」で「没世界観的」な臨床医としてのフロイトである。夢や錯誤行為やヒステリー症状など、人間の意識行為の屑ともいえるの部分にメスを入れることから始まり、どうしても科学の枠内で処理しきれない人間の無意識的部分を、自らが神話めいたものになってゆくのも辞さないかたちで広く探索することを旨としていた精神分析であったが、晩年のフロイトには、そうした精神分析の学としてのあり方を、むしろ強化された啓蒙の図式にのっとって不動の科学にまで押し上げ、「非科学的」な宗教や哲学や芸術との不即不離の關係に対して、ある意味で一線を引こうとしていたようなふしがある。『続・精神分析入門講義』の最終講義「世界観について」には、このことが、

きわめて露骨なかたちでこう総括されてもいる。「思いますに、精神分析には、独自の世界観を作り出すことはできませんし、またその必要もありません。精神分析は一個の科学でして、科学的世界観に与するものなのです。むろん、科学的世界観とは申しまして、世界観などといった大仰な名前で呼ぶにふさわしいものではありません。と言いますのも、それは、すべてを見究めているわけではありませんし、あまりにも未完成でありながらも、まとまりと体系構築を要求するものではないからです。科学的思考は、人類が手にして以来まだ非常に日が浅く、あまりにも多くの大問題をなお解決できずにいるのです」(Bd.15.S.197)。かつてどこかで何度も耳にした覚えのあるようなこの謙虚さ、その背後には文明化の失敗などものともしないようなとてつもない傲慢さがはつきりのぞいているのは言うまでもないが、この姿勢が、フロイトをどのような地点へと連れ出してゆくかはおのずと明らかである。すなわち、抑圧された欲動の呼び声にもかく耳を塞ぐこと、もう少し正確に言うなら、抑圧された欲動の動きを封じこめるにじゅうぶん強大な自我(意識)を育て上げることである。エディプスコンプレックスがのちのち大人になっても大きな影響力をもちつづけるのは、その当時自我がまだ弱体だったからだというのがフロイトの持論であるが、ここで彼の要請しようとするのは、いわばその逆に、自我をじゅうぶん強化することによって、エスからの性欲動の抑圧的回帰にも、超自我からの「死の欲動」の抑圧的回帰にも太刀打ちできねばならないということである。これは、それまでのエスと超自我と現実の三者のあいだの板挟みとしてのたんなる仲介的位置を自我に与えていたのとは違って、自我によりもっと自立した堅固な位置を与えようとするいわゆる「自我心理学」の方向であり、すなわち、強化され自立した個々人の自我ないし現実意識が、性欲動と「死の欲動」の社会的抑圧に対して立ち向かうという図式にはかならない。むろん、自我の強化とは、エネルギー的

に言えば、リビドーを自我に大量に注ぎ込むことであり、そのこと自体がもはやそれだけで、性欲動そのものの抑止を意味してもいる。したがって、この図式は、言い換えれば、性欲動から自我欲動へと変容した大量の「生の欲動（エロス）」によって、「死の欲動」を制御することになるだろう。『文化における居心地悪さ』の最後は、こうした啓蒙主義者としてのフロイトの姿を浮き彫りにするかのよう、まさにそのような言い方で締めくくられている。「どうやら人類の宿命的課題は、文化の発展が、人間の攻撃欲動と自己破壊欲動による共同生活の妨害を抑えるのに成功するか、またどの程度まで成功するかというところにあるようだ。……今期待できるのは、二つの〈天上の力〉のもう一方である永遠のエロス〔ここではアクセントは性欲動ならぬ自我欲動に置かれている〕が、同じく不死であるこの敵と張り合えるよう頑張り通してくれるだろうことくらいである。だが、その成果と結末をいつたいたれがよく予見できるであろうか」(Bd.14.S.506 [「」の中の補足は筆者])。

しかし、この末尾のいかにも投げやりな一言にもはつきりうかがえるように、フロイトのこうした啓蒙主義者としての姿勢の背後には、まさにその姿勢自体を否定するかのような彼自身の不安と自信のなさがはからずも響き出している。それは、こうしたかたちの文明化（啓蒙）のプログラムは、いくらあがいたところで、しよせんは欲動の充足（幸福）にはいたらないだろうという彼自身の絶望の声でもある。じっさい、現実原理の担い手としての自我欲動にリビドーを吸い上げられ、いわば肥大化した啓蒙自我の果てしない永遠の努力によって、不死なる「死の欲動」を封じ込めるということに、いったいいかなる展望があるというのか。フロイトは、言ってみれば、ブルジョアの啓蒙精神と、その崩壊としての文化的ベシミズムのあいだで板挟みになっている。彼のこうしたどっちつかずの状況を、アドルノは『ミニマ・モラリア』のなかで、「快原理の此岸」という小見出しで半

ば批判的に茶化しながらも、「啓蒙されざる啓蒙 (unaufgeklärte Aufklärung)」と巧みな言葉で言い表わしている。「致命的なのは、フロイトが、ブルジョア的イデオロギーに逆らって、意識的行動をその無意識な欲動の根源の隅々にいたるまで唯物論的に探求しながら、同時に、欲動に対するブルジョア的輕蔑——この輕蔑はそれ自体が、ほかでもない彼自信が解体しようとしている合理化（啓蒙）の所産なのであるが——に同調している点である。……フロイトは、しかとした理論もたぬまま偏見に与し、欲動断念を現実にもとる抑圧として否定すべきか、それとも文化を促進させる昇華として称えるべきかのあいだで揺れ動いている。もとよりこうした矛盾のなかには、客観的に、文化そのものに巢食うヤヌスの双面のいくぶんかが映り出ているのであって、健全な官能をいかに称揚しようとも、この矛盾は消し去るわけにはいかないものなのである。しかし、フロイトにあっては、これは、分析の目標に対する批判的尺度をだいなしにする結果となってしまうている。フロイトの啓蒙されざる啓蒙は、ブルジョア的幻滅のとりことなってしまうているのである。偽善に対する遅れてきた敵として、彼は、抑圧されたものを完膚なきまでに解放しようという意志と、完膚なきまでの抑圧の弁護のあいだで、どっちつかずに揺れ動いているのだ」(Th. W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp Verlag, Bd. 4, S. 65f.)。

最後になるが、フロイトのこうした「啓蒙されざる」啓蒙主義者としての矛盾した姿を、逆の面から、もっとも緊張に満ちたかたちで浮き上がらせているのが、「死の欲動」の反復強迫としての不気味なものの概念である。「死の欲動」は、文化のなかで超自我ないし罪責感のエネルギーに転化され、強化された自我によっていかに整序されようとも、そこに安閑として縛りを受けているわけではなく、無気味さの感情として、一種の呪いのようなものとなってつねに日常生活のなかへと回帰し、フロイト自身やみくもに突き進もうとしているこの文明化のプ

ロセスが、もしかしたら何らの目標もたない盲目的な抑圧の機構にすぎないのかもしれないことを、忍びやかにではあるが執拗に叫びたてているのである。それはむしろ、フロイトの「啓蒙されざる」文化論的ペシミズムの隠れた尖兵として、これまでの文化の総破産をひそかに告知すると同時に、強大となった自我によって変質させられ弱体化された「生の欲動」を再度賦活させ、志向なき志向として真理の世界をうち開くべき礎としての本来の生物的快を甦らせようとする呼び声でもある。快への呼び声、しかしそれは、ファナティックでなく、そつと日常の籜をはずすようなかたちでなされねばならない。もしかしてユートピアなるものへと続く道があるとすれば、それは、声高に方向を指し示すものうちではなく、どこに向かうかわからないかそけきもののうちになかない。それが文化のなかで不気味なものの占める位置なのである。最後にもう一度先の「快原理の此岸」からアドルノの言葉を引いておこう。「快にはそもそも、自然への呪縛を越え出てゆく要素があるのであるが、その要素がきちんと名指されぬままに、快が、過小に評価されて種の保存という策略のうちに取り込まれ、それ自体がいわば狡猾な悟性のうちへと解消させられてしまふならば、理性（ラティオ）はただちに合理化の軍門に下ってしまふだろう。真理は相対性の手に落ち、人間は権力の手に落ちよう。盲目の肉体的な快は、志向をもたずして最終的な志向を満足させるものなのだから、この快のうちにユートピアを規定できる者、そうした者にのみ、抵抗力のある真理の理念を手にすることが可能となるのかもしれない」（同Bd.4.S.66）。

註

本文中の引用等については、出典など必要事項はすべて、本文中の（ ）のなかに明記しておいた。ただし、フロイトの引用については、以下のドイツ語全集に拠り、巻数とページ数を記載しておいた。

Sigmund Freud: Gesammelte Werke. 18Bde. Hrsg. v. Anna Freud usw. Fischer Taschenbuch Verlag. Frankfurt a.M. 1999.