

E・フロム疎外論：疎外論と社会学(2)

SAMIZO, Makoto / 三溝, 信

(出版者 / Publisher)

法政大学社会学部学会

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

Society and labour / 社会労働研究

(巻 / Volume)

13

(号 / Number)

3

(開始ページ / Start Page)

49

(終了ページ / End Page)

85

(発行年 / Year)

1967-01-30

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00008998>

E・フロムの疎外論

——疎外論と社会学(2)——

三 溝 信

1

E・フロムは第二次大戦後の日本で大そうよく知られている社会学者である。日本訳された彼の著書は十二冊にのぼるが、これは彼が一九三四年ナチスに追われてアメリカに亡命して以後英語であらわした著作のほとんどすべてといえるほどの量である。それらはいずれも版を重ねており、一九五一年に最初に翻訳された『自由からの逃走』は二九版に至っている。おそらく、フロムは本国におけるよりも日本においてより大きな読者をもつ社会学者だといえるであろう。

彼が日本においてこのように多くの読者をもつことができたのはどうしてであろうか。

その理由は彼の経歴をたどることによってある程度明らかになる。一九〇〇年生れのフロムは、その青年期を第一次大戦後の激動期のドイツで送ることになった。この時期の影響を直接彼自身のことばの中に見出すことはできない

けれども、おそらくそこで彼は、社会の歴史的な性格と、そのような歴史的なものとしての社会と個人とのかわり合いを身をもって体験したのであろう。主として精神分析学を学んだフロムが、にもかかわらず、単にフロイドからのみではなくマルクスからも強い影響を受けているのは、このような事情に由来したものと思われる。もちろん、後に批判するように、マルクスのこの影響は、フロムに対してマルクス主義のよそおいを与えるにすぎない。そのマルクス理解は多くの不十分さを残してはいる。しかし、そのような欠陥を含みつつも、一応マルクス主義を理解し、それに共感を示していること、これは他のアメリカ社会学者とは決定的に異なる点であることが認められねばならない。と同時にこのことと当然結びつくのであるが、ドイツで教育を受けたフロムが、後に示す一面性を持ちながらも、弁証法的思考方法を身につけていることも、アメリカ社会学との本質的な相違を生み出している。

彼の経歴からもうひとつ注目しておかねばならないことは、政治的関心ないし実践的関心をもたざるをえない条件下におかれていたということである。その思想の故にナチス・ドイツを追われる身となった彼にとってこれは当然のことであつたが、とりわけ彼の初期の研究はこの関心と結びついていたのである。たとえば、「権威主義的性格」という概念が形成される過程では、次のような実践的関心、すなわち、一九三〇年にナチズムに反対している多くの労働者や勤め人が、「もし戦うべきときがきたとき、彼らははたして彼らの主義のために戦うかどうか」という実践的関心が、出発点となっていた。⁽¹⁾この関心が、『自由からの逃走』における分析として結実したのであつた。アメリカに亡命し帰化してからの彼は、かなりの期間実践的活動から遠ざかっていたようであるが、しかし関心をうしなっていたわけではない。そのことは、最近アメリカ社会党に入党したことからも推察できよう。彼のことばによれば、この間の事情は次のとおりである。

「だから（政治は氣質的にわたしには不向きだから——引用者）わたしは、最近まで、つまりアメリカ社会党に入党して平和運動に熱をいれるまで、いかなる党派にも属さなかった。ついに實際活動を決意したのは、自分の能力についての考え方が変わったからではなく、みずから破局への道を選ぼうとしているようにみえる世界情勢の中で自分の義務を考えると、受け身のままでいてはいけない、と判断したためである。」（2）

現在われわれは、新聞で、ジョンソンのベトナム政策に反対しているアメリカの学者グループのうちに、彼の名前を見出すことができる。もちろん、この場合も、彼の実践的関心が、常に、身にふりかかる火の粉をふり払うといううな防衛的性格をもつものにすぎないという限界は認めておかなければならない。これは、後に示すように、彼の理論に根ざす本質的な限界である。

ところで、マルクス主義を理解し、かつ実践的関心をもつことは、社会科学においてマルクス主義が一定の地位をしめ、かつインテリゲンチヤの社会的役割が常に問題とされて来たわが国においては、多くの読者を見出すためのかなり決定的な要因なのである。右に見たフロムの経歴は、多くの不十分さを残しつつもかなりの程度にこの条件を満たしている。彼が日本で読まれていたことの背景的な要因としてはこのような事情をあげることができよう。

しかし、より本質的な要因は、そのような経歴を通して、彼が何を問題として来たかということにこそ求めらるべきなのはいうまでもないことである。この回答もすでに右に述べた事情のうちにある程度示されている。彼が問題として来たのは「社会と個人」であり、「マルクスとフロイド」であった。この場合、彼は社会を歴史的なものと同前提する。しかし、そう前提しつつ、彼は、社会そのものではなく、そのような歴史的な社会が個人をいかに形づくるか、つまり社会の要求がいかに個人のうちに内面化され、そしていかにして彼をある行動にかり立てるかを問題とす

るのである。『自由からの逃走』において彼はこの問題意識を次のように述べている。

「しかし人間は歴史によって作られるだけではなく、歴史も人間によって作られる。この一見矛盾したことから解決するの
が、社会心理学の領域である。社会心理学の仕事は、社会過程の結果として、情熱や欲求や不安が、どのように変化し発展する
かを示すだけでなく、このように特殊な形となった人間のエネルギーが、今度は逆に、どのように生産的な力となって社会過程
を作っていくのかも、示さなければならぬ。」(3)

この問題意識はこれ以後一貫して彼をとらえているものである。そして、この道すじを解明するに当って、フロイ
ドの方法——特に無意識の領域についてのそれ——は有効であると考えるのである。この方法論に関しても彼は一貫
している。青年期にフロイドとマルクスに出あったフロムは、前者から「個人生活を支配する法則」を、後者から
「社会の法則——つまり社会的存在としての人間をめぐる法則」を導き出し、その「総合」をめざすのである。(4) われ
われは後にこの「総合」がいかになされるかを見るであろう。

いずれにしろ、このような問題意識は、前号で述べた現代的状況と深くかかわったものである。とりわけ『正気の
社会』(一九五五)において、疎外の概念を軸として、この問題意識のもとに現代社会の分析をはじめて後、このかか
わり合いはより強いものとなる。つまり、前号で述べた問題、疎外が各人にいかなる形の疎外感を与えるか、この疎
外感がどういいう道すじをたどって運動ないし行動に至るかの問題が、彼の中心課題となったのである。彼が日本で多
くの読者をもつ本質的な理由は彼のこのような問題意識にこそあるといえよう。

そこでわれわれも、疎外論を中心に、彼の思考をたどって行くことにしよう。

注(1) E・フロム、谷口訳『革命的人間』(創元新社一九六〇)四六ページ。

(2) E・フロム、阪本・志貴訳『疑惑と行動』（創元新社一九六〇）一六ページ。

(3) E・フロム、日高訳『自由からの逃走』（創元社一九五二）二〇ページ。

(4) 『疑惑と行動』第一章。

2

フロムの疎外論は、彼の主張全体がそうであるように二面的である。一方では、彼は、マルクスの疎外概念を、ある側面の強調、ある側面の無視という不十分さはあるにしても、かなり正確に理解し、それを概念規定の基礎にすえている。しかし他方、彼の主要な課題は、マルクスを借りて定義されたこの疎外が、人間の内面においてたどる心理的メカニズムを明らかにすることである。このとき彼は、フロイド以外に頼るべき道しるべをもたない。その結果、その分析の各所に示唆に富んだ指摘を残しながらも、全体としては観念論におちこまざるをえないのである。われわれは、この過程をたどって、まず彼の疎外概念を全体として明らかにすることからはじめよう。

マルクスの『経済学・哲学草稿』の英訳版に、フロムは、『マルクスの間概念』という標題のもとにアメリカの読者を対象としたかなり長文のイントロダクションを附し、疎外概念を軸としつつマルクスの思想を解説している。この解説は、後に述べるようにある側面が強調され他の側面がネグレクトされているという問題点を含んではいないが、しかしまちがったものではない。ここではマルクスの労働概念が解説されるとともに、疎外概念は次のように示されている。

「疎外（……）とは、マルクスにとって、人間が、世界の把握において、行為主体として自己自身を経験せず、世界（自然、他

人、及び彼自身）が彼にとつて疎遠なものとしてとどまることである。それらのものは、対象として彼の上に、彼に敵対して立っている。それらのものが彼自身の創造物である場合にさえそうである。疎外とは、主として、世界及び自己自身を、対象から切り離された主体として受身的に、受動的に、経験することである。」(1)

非常に単純化された表現ではあるが、対象的世界が自己に疎遠なものとして、自己に敵対したものとして存在するという疎外の基本的な概念は正しく把握されているのである。これを彼自身の主張として語ったときには次のようになる。

「疎外とは、人間が自分じしんを例外者として経験する経験様式を意味する。人間が自分じしんから遠ざかってしまったことだといつてもいい。人間は自分じしんを、世界の中心だとか、自分の行為の創造者として経験するのではなくて、かれの行為と、その結果が主人公となり、人間はこれに服従するか、それを崇拜しかねないことになる。疎外された人間は、他人とだれとも直接ふれあわないのみでなく、自分じしんともふれあうことがない。かれは、他人と同じように、ふつうの意味と、常識をもつものとして経験されるが、それと同時に自分じしんとも、外界とも生産的な関係をもっていない。」(2)

ここでも、自己の活動の結果が逆に自己を支配するという疎外概念は維持されている。そして、このような疎外の基本的な概念と結びついて、それが、資本の蓄積が自己目的とされることによって生じるのだという原因把握も、彼の著書の各所に散見されるのである。

しかし、このような疎外概念はまさに散見されるにすぎないし、彼の主題でもない。経済構造のそれぞれの特殊性が社会生活に与える決定的かつ不可避的な影響力を認めた上で、彼はただちにその心理的メカニズムの追求にうつるのである。それ故、疎外に関しても、このような原因論とは別に、疎外を生み出す、あるいは経済構造によつてたらされる疎外を受け入れる、心理的メカニズムが問われることになる。

ここでは彼の人間学が出発点となるのである。彼の人間把握に関してはこれからも何回かたちもどって問題としなければならぬのであるが、さし当り批判を抜きにしてその典型的な叙述のひとつを示すことにしよう。

「人間は生来群集動物である。人間のさまざまな行動は、指導者に従おうとする本能的衝動によって、また自分のぐるりの他の者達と密接に接触しようとする本能的衝動によって決定される。われわれが羊である限り、われわれの生存にとってもっとも恐ろしい事は、群との接触が絶たれ、孤立してしまふ事である。正邪、真偽は群に従って決定される。しかしわれわれは単なる羊ではない。われわれはまた人間なのである。われわれは自覚をもちうるものであり、その本性として群から独立している理性をもつものである。われわれのさまざまな行動は、真理が他の者達にも共有されるかされないかにかわりなく、われわれの思考の結論によって決定されるのである。」(5)

この「羊としての本性」と「人間としての本性」の並存を、彼は人間における本質的な分裂・矛盾と考えているようである。中世封建社会は、共同体に個人を包み込むことによって前者に根ざす要求に満足を与えていた。これに対して、近代社会は各個人を独立した主体とすることによって自由をもたらし、これは後者に根ざす要求を満足させるためのひとつの条件を作り出すはずのものであるが、なお十分に発展しない人間は「羊としての本性」を捨てきれない。そこで自然及び社会（ないしは人間）と自己を結びつける「第一次的絆」をうしなった人間は、もう一度この自由を捨て去ることによって「羊としての本性」を満足させようとする。孤独から逃れようとする。すなわち「自由からの逃走」が生じるのであり、彼はその形態として「權威主義」、「破壊性」、「機械的画一性」の三つをあげるのである。後に彼は、疎外が「自由からの逃走」の一形態であると述べることになるが、そのとき疎外と結びつけられるのは主として「機械的画一性」である。これを『自由からの逃走』の中で彼は次のように述べている。

「この特殊なメカニズムは、現代社会において、大部分の正常なひとびとにとっている解決方法である。簡単にいえば、個人が

自分自身であることをやめるのである。すなわち、かれは文化的な鑄型によってあたえられるパーソナリティを、完全に受けられる。そして他のすべてのひとびととまったく同じような、また他のひとびとがかれに期待するような状態になりきってしまう。「私」と外界との矛盾は消失し、それと同時に、孤独や無力を恐れる意識も消える。」(6)

そして、「權威主義」と「破壊性」がナチズムにおいて重要な役割を果したのに対し、「機械的画一性」こそが現在の「われわれの文化」に深くかかわっているというのである。

こうたどって来ると明らかのように、フロムが具体的に疎外を問題とするとき、疎外は、すでに資本主義社会にではなく、その特殊二十世紀的状况に結びつけられるという傾向が強まって来ているのである。もちろん、そのとき彼が疎外と資本主義社会との結びつきという基本的な概念規定のすべてを放棄してしまうというのではない。十九世紀の主要な罪が搾取、不平等、權威主義、中産階級における吝嗇や自己本位の個人主義等に求められるのに対し、二十世紀の罪は放任主義による原理のない生活、受動的な消費万能主義、個性の喪失、自分自身を商品化する態度、ロボット化等々に求められている。とりわけ、彼が数多くの著書でくりかえし批判するのは、自分自身を商品化する態度、すなわち「市場的構え」——これについては後に述べる——であり、その意味からすれば資本主義社会はやはり批判の対象なのである。しかし同時に、彼が資本主義社会の二十世紀の特質を十九世紀のそれと比較するとき、独占という構造的な変化を無視して、現象形態の比較のみにとどまっていることはやはり注意されねばならない。なるほど彼は資本の集中について述べはするけれども、それは自営業者が減少して新中流階級が増大したという事実を述べるためにすぎない。それ故、特殊二十世紀的状况は手や頭脳をもってする労働が機械によっておきかえられること、マス・コミュニケーションの普及、「生産の奇蹟」による大量消費と自由時間の増大、あるいはまたパーソナリティ

市場の成立等々個々ばらばらに切り離された現象としてしかとらえられないことになる。そこからはどうしても機械、組織、マス・コミュニケーション等がこの特質を生み出す原因として浮びあがつて来ざるをえない。疎外を特殊二十世紀的状况としてとらえる考え方は、それを機械等々に結びつける考え方に通じ、ともすれば物がひとり立ちをする傾向をもたらすのである。

この傾向は、フロムが主として疎外の心理的メカニズムを追求していることよって、倍加される。そのことは、彼が、疎外を偶像崇拜と同一の現象として説明する場合に——そしてこの把握は彼において終始かわらないのだが——もっともよくあらわれる。たしかに、マルクスも、『資本論』において、商品の分析の中で物神崇拜について述べている。それはまた、初期の疎外概念を發展させた考え方でもある。しかしマルクスがそれをしたのは、商品の分析の中でだということ、つまり商品とは人間のある社会関係の一表現であり、したがってそこに生じる物神崇拜は社会関係によって生み出されたものであるという分析を通じてなのだということが、忘れられてはならない。ところが、心理的メカニズムを問題とするフロムは、ここから、商品という「物」と人間との関係を、切り離してとり出して来る。次にはこれが普遍化される。その結果、一方では、物がすべて自立化させられることになる。つまり、自立化をもたらす社会関係が問われないままに物対人間、ないしは物対自我という形で問題が追求されることになる。他方では、一切の崇拜が偶像崇拜として、それ故疎外としてとらえられる。

「すべてこういう現象——いろいろな偶像崇拜、神の偶像崇拜、人間にたいする偶像崇拜的な愛情、政治的指導者や国家の崇拜、および非合理的な情熱の外在化としての偶像的な崇拜——のすべてに共通することは、これらが疎外の過程であることだ。じじつ人間は自分じしんを自分の力や豊かさの活動的な担い手として経験するのではなくて、その生き生きした本質を投射し

た、かれの外部の力に依存する貧しい「物体」だと自分を感ずる。」(6)

たしかに、例えば国家は、われわれが作り出したものであるし、現在自立的な「物」としてわれわれを支配しているし、したがってわれわれはそこに疎外を見出す。しかしそれは、階級社会において国家が被支配階級から切り離された公権力であるという事実こそ由来しているのである。この事実が国家崇拜を生み出すのであって、その逆ではない。それ故、もしそこに完全な民主主義が保証されたならば——とはいってもこれは無階級社会を、したがって国家の消滅を予想させるのだが——国家と人間のこのような関係は消滅するであろう。

フロムは、資本主義社会に普遍的な現象として疎外の基本形態をとらえたはずであった。その上でそれが人間に及ぼす影響を、つまり心理的メカニズムを問題としたはずであった。しかし、その過程で彼はともすればこの前提を見うしなうのである。そのとき、この過程は逆転される。すなわち、物ないしは世界に対する人間の心のもち方が疎外を生み出すのだという論理におちいるのである。ここでは、資本主義社会に本質的な疎外がさまざまな形をとってあらわれるという理解ではなく、この社会では、さまざまな物との関連において疎外が生れるという理解が生じることになる。疎外は個々ばらばらに切り離された現象となり、その解決は心のもち方に解消されることになる。この傾向は、フロムにおいて、しばしばというよりはもっと激しい頻度であらわれるのである。

その最も極端な例をひとつあげよう。先の引用に示されるように、フロムにとって、疎外の克服は、人間が外部の存在に投射したところの「生き生きした本質」を自己のうちにとりもどすことではなければならない。この「生き生きした本質」をとりもどすということから、「全人」の概念が登場する。それは、フロイドの精神構造の概念を受けついでその対極に立てられた概念である。つまり、フロイドのいう自我が、社会的に限られた範囲でしか感じ、考え、

行動しえないことが問題となるのである。そこでは「ことばの疎外」という問題も論じられる。例えば、「ゴムまり」ということばは、まだそのことを知らない幼児がゴムまりに対してもつことのできた生き生きとした感動を示しえない。おとなが、「ゴムまり」ということばによってその概念を頭にえがくとき、すでにこの幼児の感動は彼から疎外されるのである。このように社会によって限定された自我は、ある限られた感情をしかとらええない。幼児の感動をとりもどす——それこそが「生き生きした本質」をとりもどすことなのだ——ためには、無意識の領域を意識化しなければならぬ。それが「全人」の回復であり、そして疎外からの回復でもある。

「無意識的なるものが意識的になる」ことは抑圧と私自身からの疎外を、従って他人からの疎外を克服することを意味する。それは創造的知的思考と直観的直接的把握の双方の根源にあるところの真の覚醒である。……結局、無意識的なるものを意識的にすることは真実に生きることを意味する。現実には疎外されることをやめてしまった。私は現実に対して開かれている。現実があるがままならしめる。それゆえ、私のそれに対する反応は、「真実」である。」(9)

このような事情から、彼は禅——それはフロムにとって、自我を棄て去り、「全人」的に感じ、考えるための一方法である——に対しても強い興味をもつのであるが、このような形で疎外からの回復が論じられるとき、彼が完全な観念論に顛落しているのだということは、今さら指摘する必要もなからう。

このように、フロムの疎外概念には、マルクス主義的な理解と観念論とが入りまじっている。このことが、後に述べるように疎外からの回復への現実的な道を見うしなわせ、理想を単なるユートピアたらしめることにもなるのである。しかし、疎外の心理的メカニズムを問題とする限り、われわれはなお、今しばらく彼について行かなければならない。彼が疎外に対する人間の抵抗を次のように表現するとき、観念論的表現にもかかわらず、そこには多くの示唆

が見出されるのである。

「……人間はその社会集団から完全に孤立することを恐れているわけであるが、同時に、自分の内部にあり、その意識と理性によって代表されている人間性から孤立した存在となることをも恐れているはずである。たとえ社会の全体が非人間的な行動規準をとったとしても、完全に非人間的となるのは恐るべきことである。社会が人間的であればあるほど、個人が、社会からの孤立化か、人間性からの孤立化か、を選ぶ必要が少なくなる。社会の目標と人間性の目標とのあいだの葛藤が大きければ大きいほど、個人はこの危険な対立のあいだでひきさかれ悩むことになる。そのひとつが、自己の英知と精神を發展させ、人間性との結束を深めるほど、社会的追放に耐えうるようになるし、その逆もまた真である。自己の良心に従って行動する能力は、そのひとつがどれだけ自分の属する社会の限界を超越し、世界市民となりうるかにかかっていると見える。」⁽¹⁰⁾

ひとりひとりの人間の内部に、疎外を肯定的に受け入れる要因と否定する要因とが共に存在し闘い合っているということ、その闘いと社会との関連が問われねばならないということ、これはわれわれにとっての課題でもあるからである。

注(1) Erich Fromm "Man's Concept of Man" New York, Frederick Ungar Publishing Co. 1961. p. 44

(2) E・フロム、加藤・佐瀬訳『正気の社会』(社会思想社一九五八)一四二ページ。

(3) E・フロム、谷口・早坂訳『精神分析と宗教』(創元社一九五三)七二ページ。

(4) 『自由からの逃走』第五章。

(5) 『正気の社会』序文。

(6) 『自由からの逃走』二〇三ページ。

(7) 『医学と現代人の倫理』(『革命的人間』所載)。なお同じとらえ方は『正気の社会』や谷口・早坂訳『人間における自由』(創元社一九五五)にも見られる。

(8) 『正気の社会』一四六ページ。

- (9) E・フロム『精神分析と禅仏教』(E・フロム編、小堀他訳『禅と精神分析』創元新社一九六〇所載)二二〇ページ。
(10) 『疑惑と行動』一五四ページ。

3

このように、心理的メカニズムが問題とされるとき、疎外はパーソナリティと深くかかわったものとなる。フロムは疎外概念を分析の中心に置くに際して次のようにいっている。

「つぎの分析でわたくしは、主な論点として、疎外という概念をえらび、そこから現代の社会的性格の分析を展開していくつもりである。その一つの理由は、わたくしにはこの概念が、現代のパーソナリティのもっとも深い面に触れるように思われるからであり、もう一つの理由は、現代の社会経済的構造と、普通の個人の性格構造との相互作用に関心をもつのが、もっとも適切だからである。」(1)

ここで明らかなように、彼にとつて疎外は現代の社会的性格の一樣相なのである。

それでは社会的性格とは何か。

社会的性格の概念は、『自由からの逃走』以来、フロムが一貫して維持し、使用しつづけている概念である。それは、「同じ文化の大部分の成員が共有している性格構造の核心」と定義される。しかし、それは必ずしも平均的パーソナリティあるいは最頻的性格というような統計学的な概念ではない。例えば『自由からの逃走』の中で、具体的に彼がそれを描き出す過程を見ると、むしろウェーバーの理念型に近いものであるということができよう。すなわち、彼は、それぞれの社会がその「一連の客観的条件に必要な仕方でも組み立てられて、運営されている」という。この客

観的条件とは「社会が持つ原料や工業技術や気候や人口量や政治的地理的要素や、文化的影響にもとづく生産の方法を含めたもの」であり、ここから社会構造が形づくられると考えるのである。それぞれの社会はこの構造の枠組の中で運営される。この構造は歴史的に変化するけれども、一定の歴史的時点では固定的であり、そこで社会の成員は、その階級や地位に応じてこの構造が要求している機能を果さなければならない。

「社会の成員のエネルギーをつぎのよう形づくるのは、社会的性格の働きである。すなわち社会の成員の行動は社会の型にしたがうべきかどうかを、意識的に決定することではなくて、振舞わざるを得ないように振舞おうとし、しかも同時に、文化の要求に合った振舞いに満足をみいだすようにすることである。つまり、特定の社会の人間のエネルギーを、この社会が持続して働くように型にはめ動かすのは、社会的性格の働きなのである。」

こうして、社会が比較的安定しているという条件のもとでは、社会的性格は安定的機能を果すのである。⁽²⁾

このように、フロムにおいて、社会的性格は社会構造との関連でとらえられる。つまり、社会構造によって要請される性格である。その意味で、「社会構造——社会的性格」という関係は、マルクス主義における「土台——イデオロギー」という関係と近親性をもっている。事実彼は、社会的性格の概念は、マルクスとエンゲルスが明らかにし残した問題、すなわち、「経済的基礎がどのようにしてイデオロギー的な上部構造に変換されるか」の問題を明らかにするものだと考えている。つまり、それは経済的基礎とイデオロギーを結びつける媒介項であり、この媒介項を通して両者が相互に作用し合っていると考えるのである。ただ、こう考えながら、一方、フロムは、経済的構造が、唯一の、もしくはもつとも強力な決定因だとする考え方には反対する。その他に、人間の生理的及び心理的特性が考えられねばならないといひ、あるいはまたイデオロギーないし文化が社会的性格の形成に果す役割が重視されなければなら

らないともい⁽³⁾う。これらの主張は、そのひとつひとつをとりあげてみると、決してマルクスの主張に反するものではない。マルクスもまたそのような要因の重要性を認めているからである。しかし、これらの要因群がただ無原則に並列されるとき、多元論が復活されるのはいうまでもないことである。ひとつひとつをとりあげる限りでは正当なフロムの主張が、全体として総合的にみるとこの傾向を強くもっているという事実是否定しえない。「社会構造」という概念は、このような多元論の上に形成された概念なのである。したがって彼の社会的性格という概念には、社会のあらゆる要因がかなり無原則に流れ込むことになる。実際には、社会のあらゆる要因は相互に関連し合っているから、このような多元論的立場でさえも、ある一時期のある一地域の分析においてはかなり説得的な成果を得ることはできる。とりわけ、図式をあてはめるだけのラフな「マルクス主義的」分析にくらべればそうである。この意味で、『自由からの逃走』における彼のナチズム分析の輝やかささと、一定の成果とをわれわれは否定しえない。しかし、にもかかわらず、この立場は歴史全体の把握を不可能にするものだということはやはり批判されねばならないであろう。社会的性格の概念は、その位置づけを含めて、なお検討を要するものであることはいうまでもないことである。後に彼は、同じく社会構造の要請から、社会成員がともに抑圧しているところの「社会的無意識」という概念を提起し、それを社会的性格と同じ位置づけのもとでとらえているが、この概念にも同様のことがいえよう。⁽⁴⁾

しかし、さし当りここでわれわれにとって重要なのは、社会的性格という概念の批判ではなく、この概念を形成するに際してのフロムの問題意識である。最初に述べたように、彼が社会的性格という概念に至りつくのは、ドイツの労働者や勤め人がはたして本当にナチズムに対して闘うであろうかという問題が出発点であった。『自由からの逃走』では、なぜ人々がナチズムを心から支持するというような非合理的な事件がおこりえたのが問題であった。このよ

うに、彼にとつては、常に、人間を行動に立ちあがらせる——ないしは行動にかり立てる——内的な力が問題であつた。

そのとき、彼にとって導きの糸となるのはフロイドである。すなわち、フロイドは行動の背後にある衝動体系を性格と名づけ、この性格の特徴が、それぞれの行動の特徴をもたらすとらえていた。それはリビドーと呼ばれる性的エネルギーが表現される道すじであり型であつた。フロムは、人間のエネルギーをリビドーに求めたという点でフロイドの歴史的・階級的限界——二十世紀初期における西欧の中産階級としての限界——を批判しつつも、「性格の力動概念」と呼ぶこの考え方は受け継ぐのである。彼が、マルクスを借りつつフロイドに対してなす訂正は、個人ではなくある社会の全成員ないしは集団を問題とすること、そしてリビドーにかえて「人間の可能性」をおき、抑圧の要因を社会に、とりわけ階級社会に、求めること、である。つまり、人間はさまざまな可能性をもち、その可能性を發展させるエネルギーを持っているのであるが、それに対して社会構造はその存続にとつて不都合な可能性を抑圧させ、そのエネルギーをもつばらある道すじを通して発現させようとする。この道すじが社会的性格なのであり、このような心理的メカニズムが人間をして「文化の要求に合った振舞いに満足をみいだ」さしめるのである。人間の行動はこのような性格構造との結びつきにおいてのみあらわれる。それ故、性格構造に根ざさない思想は無力である。

「一つの意見に過ぎないからつばの貝殻のような思想もある。それが意見に過ぎないというのは、それが、人々が容易に受け入れたら、また公衆の意見が変われば容易に捨て去ることが出来るようなその文化の思考の型にすぎないからである。一方、その人の感情や真の確信の表現であるような思想がある。この場合思想はその人の全人格に発するものであり、そして感情母胎 (emotional matrix) をもっている。このようにして発し来る思想のみが実際にその人の行為を決定するのである。」

「観念というものは、その人の性格構造に基づいている時にのみ強力なのである。いかなる観念もその感情母胎より強くはな

それ故、イデオロギーは、社会的性格と結びついた場合にのみ、現実的な力となるのである。

フロムにとって、疎外が社会的性格の一樣相であるというとき、それは以上のような文脈のもとで考えられているのである。それ故、前節で述べたような疎外の本質論とは別に、彼にとって常に問題となりつづけるのは、疎外をもたらす社会において人間はどのような性格を強制されることになるか、そのことが疎外をもたらす社会の存続にいかに関与しているかということであった。この観点から、『自由からの逃走』では「機械的画一性」が問題とされた。『人間における自由』では「非生産的構え」の総称のもとに、それぞれが疎外概念と結びつく「受容的構え——マゾヒズム的性格」、「搾取的構え——サディズム的性格」、「貯蔵的構え——破壊的性格」、「市場的構え——無関心的性格」が分類されたが、後に彼も認めているように、このうちでは「市場的構え」が現代の疎外と最も深くかかわるものであった。⁽⁶⁾この「市場的構え」に対する批判、そこから生じる同調性や依存性、更には公明正大という倫理に対する批判は、これ以後フロムにおいてライトモチーフをなしているともいえよう。ひとつだけ例をあげよう。

「……われわれの関係を決定するのは、現実には、いちばんよい時で、公明正大でありフェアであるという原則によってである。公明正大の意味は商品やサービスの交換、感情の交換にあたって詐欺や悪だくみを用いないということなのである。それは、愛においても同じであるが、商品について君がくれる分にひきあうだけやろう」というのが、資本主義社会においてはゆきわたった論理的な格言なのである。公明正大という倫理を発達せしめたことは、資本主義社会にしてなしうる倫理的な貢献であるということさえできるであろう。」⁽⁷⁾

この引用からも、現代日本において、例えば労働災害のようないぢるしい不正が見すごされながら、汚職や選挙違反に対してだけ批判の世論が集中するのは何故かを理解するためのひとつの示唆は得ることができよう。

しかし、フロムによる疎外された人間の社会的性格のこのような描写は全体としていえば陳腐である。それはちよつと注意深い人間なら誰でも気づくところであり、さまざまな論者によってくりかえされて来たところであった。その限りでいえば、『菊と刀』に示されるベネディクトの文化型の描写の方がより新鮮であるし、『孤独な群衆』におけるリースマンの社会的性格描写は同列に並ぶものといえよう。重要なのは、先に述べたように、彼がこのような社会的性格に与えている重みである。つまり、彼が運動——といっても、多くの場合それは行動に解消される傾向が強いのだが——との結びつきのものでそれを考え、さまざまの社会的性格が運動に及ぼす決定的な影響を問題とすることである。直接には疎外という概念を意識しておらず、それ故彼にとつては疎外現象の描写ではなかったにしても、『自由からの逃走』における描写が生き生きとしていることの主要な秘密は、ここにあったといえよう。同様に、彼が次のようにいうとき、そこにわれわれは重要な示唆を見出しうるのである。

「労働者は「鉄鎖のほかに失なうべきものをもたない」という共産党宣言の終りの有名な叙述には、はなはだしい心理学的な誤りが含まれている。鉄鎖とともに、かれらは、鉄鎖をはめられていたときに生じた、あらゆる不合理な欲求や満足をも失なわなければならない。この点でマルクスとエンゲルスは、十八世紀の素朴な楽観主義を超越していなかった。」(8)

現代日本に関していえば「鉄鎖をはめられていたとき生じた、あらゆる不合理な欲求や満足」は、あるいは「せつなな草藥」として、あるいは「片隅の幸福」としてあらわれている。これはフロムのことばを使えば、現代日本におけるひとつの社会的性格である。このことの重みをかみしめつつ、それをどのようにして打ちこわし、そこから運動のエネルギーをどう引き出すかを考えること、ここに現代の運動の課題があるといえよう。

- (2) 『正氣の社会』第五章、『疑惑と行動』第八章。引用は前書一〇一ページ。
- (3) 同前
- (4) 『疑惑と行動』第九章。
- (5) 『精神分析と宗教』七四ページ及び七五、七六ページ。
- (6) 『人間における自由』第三章、及び『正氣の社会』一六五ページ注。
- (7) E・フロム、懸田訳『愛するということ』(紀伊国屋書店一九五九)一八三、四ページ。
- (8) 『正氣の社会』二九七ページ。

4

しかしながら、実は、運動が問題となるところで、フロムの限界もまた非常に明瞭なものとなる。

彼が他の多くのアメリカの社会学者とは異り、現代社会に対して批判的であることはすでに述べた。彼は疎外状況を、個人の不適応としてではなく、現代社会全体の病理現象としてとらえている。「正氣の社会」とは、まさにこのような狂った社会の対概念なのである。そして、このような現代社会批判をすすめるに際しては、彼は、基本的にはマルクスの資本主義社会批判にしたがっている。彼が対概念として描き出す「正氣の社会」は、マルクスの社会主義社会のイメージのある側面を強調したものである。

フロムは、そのほとんどの著書において、彼が理想とする「正氣の社会」の姿を描き出す。彼のことばに従って、われわれもまたその姿を描き出してみよう。

疎外からの解放がライトモチーフであるともいえる彼にとって、「正氣の社会」とはそれが実現された社会でなけ

ればならない。そこでまず疎外されていない人間とはいかなる存在かということが出発点となる。彼はそれを「最良の状態 well-being」といふことばで定義する。

「最良の状態とは、理性が十分な発達において到達される状態である。その理性は単なる知的判断の意味においてはではなくて、(ハイデッガーの言葉を借りれば)「物をありのまま」にしておくことによつて真理を把握するという意味においてである。最良の状態は、人がその自己愛を克服した程度に応じて、人が(禅の意味において)開かれ、反応的となり、感受的になり、覚醒し、空虚になる程度においてのみ可能である。最良の状態というのは、人間と自然に対して情意的に十分に関係づけられ、分離と疎外とを克服し、存在するところのすべてのものと一つになる経験に到達し、しかも私自身を同時に分離した存在、私として分割されぬもの、すなわち個人として経験するということを意味する。最良の状態とは十分に生まれること、人が潜在的にあるところのものになることを意味する。それは喜びや悲しみに対する十分な能力を持つこと、言葉を換えていえば、通常の人間が生きている半睡状態から覚醒して十分に覚醒していることを意味する。そうだとすると、それはまた創造的であることを意味する。すなわち私自身、他の人々、存在するところのすべての物に対して反応し、答えること、私があるところの現実の全人として、あるがままのすべての人、すべての物の現実に対して反応することを意味する。この真の反応の行為に創造性の領域、世界を如実に見、そしてそれを私の世界として体験する領域が存在する。その世界というのは、私の創造的な把握によつて創造され変容され、このようにして「かなた」にある無縁の世界であることをやめて私の世界になるのだが。最良の状態は最後に、自分の我をすてることを意味する。貪りをやめ、我を保存し拡大しようとたえずつとめることをやめることである。自分の自我というものをただ保存すること、むやみにほしがること、用いることなどにおいてでなく、あるというはたらきにおいて自分の自我を経験することを意味する。」(一)

この叙述には、後に述べるように、自我の概念に関して注目すべき問題点が含まれている。しかし、いずれにしろ、疎外が一般化している現代社会においてはこの「最良の状態」は一般的には実現されえない。それは社会全体が狂っているのとらえるフロムにとっては自明のことである。疎外をもたらす社会は否定されねばならない。「正気の社会」

が求められねばならない。

「正気の社会の構造とは、どういふものだろうか？　まず第一に、だれも他人の目的のための手段とならず、つねにしかも例外なしに、自分じしんが目的であるような社会である。したがってここでは、だれも、自分じしんの人間的な力をあらわせない目的のために、利用されたり、自分を利用したりすることはない。そこでは人間が中心であり、すべての経済的、政治的活動は、人間の成長という目的に従属している。正気の社会とは、貪欲、搾取、所有、ナルチンズムといったものが、より大きな物質的利益や、個人的な威光を増大するために用いられる機会のない社会である。自分の良心にしたがって行動することが、基本的に必要な能力だと考えられ、日和見主義や原則の欠如が非社会的だとされる社会である。個人が社会問題に関係することが、さらにもまま、それが個人問題に関係することになり、仲間との関係は、個人的面での関係から切り離せないような社会である。さらに正気の社会は、管理しやすく、観察できる次元で人間を行動させ、自分の生活の主人であるとともに、社会生活での積極的で責任ある参与者たらしめる社会である。人間の団結を増進させ、社会の成員がおたがいに愛情をもって関係づけあうようにさせるばかりではなく、それを助長する社会である。すなわち、正気の社会は、万人が労働するときに、生産的な活動を助長し、理性の表現を激励し、集団的芸術および儀礼として、人間の内部欲求を表現させる社会である。」(2)

この限りでは「正気の社会」はかなり抽象的に述べられている。彼の大部分の叙述はこの範囲にとどまるものである。そして、このような抽象的叙述に関する限り、それがかなり用語の違いはあるにしても、一種の社会主義であることは認めることができよう。別のところでは彼は「これに対する一つの条件は、少数ではあっても大きな経済力をふるい、その決定によって民衆の運命を左右し、しかもかれらに対する責任はかえりみないようなひとりと、かくれた支配力をとりのぞくことである」⁽³⁾ともいつている。しかしながら、現存の社会主義体制に關していえば彼は「⁽⁴⁾にも疎外を見出す。今日の「ソ連邦は共産主義的・革命的イデオロギーを使っている保守的な国家管理者体制であり、また「中国は、彼らが採用した方法のために社会主義の重要な目的である個人の自由 (emancipation) を否定し

ている」⁽⁵⁾。この二つの体制はともに、生産(物質的富)という目的に人間を従属させている。その意味で、ここでも人間は疎外されていると彼は考えるのである。この批判から明らかのように、上からの全体的な計画を維持しつつ、しかもそのことによって下からの自発性を圧殺しないこと、いいかえれば、計画をもつことによって、逆に、現在資本主義社会においてさえ危機に頻している個人主義を救済すること、これが彼の社会主義の主要な課題なのである。そのとき、「正気の社会」の多少とも具体的なプランは次のように描かれる。

「人生の全範囲にわたる同時的な変革の原理を求めらば、われわれは、疎外という心理学的事実を克服するために、どうしても政治・経済的変革が必要だという考えをもたなければならぬ。われわれは、大規模な機械生産やオートメーションの技術的進歩を保持していかなければならない。しかし、われわれは、仕事や国家に人間的な均斉を与えるためにそれらを分散しなければならぬのであり、そしてただ産業に必要なかぎりの点にのみ集中を可能にしなければならぬ。経済的分野において、ひとつの企業に働くすべてのひとの積極的なそして責任ある参画を可能にするために、われわれはその働き手たちの共同経営ということを特長とするような民主的社會主義を、また産業民主主義を必要としている。このような新しい形態は確立されうるはずである。政治的分野においても、報知が行きわたり、真剣な議論がかわされるような、ひとりひとりが向かいあうことのできる無数の小集団をつくり、そして、その各集団の決議が新しい(△下院)において統合されるようにすれば、効果的な民主主義は確立されうるのである。文化の復興は、青年のための職業教育や、成人教育や、また民衆芸術の新しい組織や、全国民にゆきわたっている世俗的な儀礼などを併合しなければならぬ。」⁽⁶⁾

以上がフロムの「正気の社会」のイメージである。これまでも述べてきたように、たしかにこれはある種の社会主義ではある。それはマルクスの社会主義思想に反してはいない。おそらくこの叙述のひとつひとつをとりあげれば、マルクスもまたそれを理想としていたことができよう。しかし最初にも述べたように、これはマルクスの思想のある一面の強調である。ここでは資本主義は批判されながらも、この社会において誰が労働者に疎外を強制してい

るのが語られない。「だれも他人の目的のための手段にならず」ということばの背後には、労働者が資本家の手段となつていくという現実が横たわつていくはずである。「ひとつの企業に働くすべてのひとの積極的なそして責任ある参画」をさまたげているのは、それぞれの企業において、資本家が独裁的権力をもっているのに対し、労働者が人間としてではなくただ労働力としてのみそこにあるにすぎないという事実である。ところが右にみたように、フロムはそれらすべてを抽象的に描く中で「正気の社会」のイメージを作り出す。この傾向は彼の疎外論に一貫しているのであり、実は疎外概念の規定に際してすでにあらわれているのである。なるほどフロムもマルクスと同様に疎外の原因を資本主義社会に、資本の自己運動に求める。そしてともにそれを否定しなければならぬという。しかしそのとき、マルクスにとって資本とは人間の社会的な関係であつたし、否定すべきはこの関係、したがって「人格化された——意志と意識を与えられた——資本」であるところの資本家であつた。ところがフロムにおいて、資本ということばはこのような現実的な関係の表現ではなく、あくまでも抽象概念にとどまつている。資本主義社会ということばも抽象概念であり、現実の、資本家が労働者を搾取している、そしてブルジョアジーとプロレタリアートが闘つている社会ではない。マルクスが資本と資本主義社会を攻撃するのはブルジョアジーを断罪するためであるのに対し、フロムがそうするのは資本および資本主義社会という抽象概念に責任をおしつけることによってブルジョアジーを免責するためである。

したがって、彼において、階級闘争の概念は完全に欠落する。その典型的な例をあげよう。先に、フロムが行つたマルクス思想の解説についてふれたが、ここでは当然マルクスの史的唯物論も解説されている。その際は、よくなされるように、『経済学批判』の序文を引用するわけであるが、それを次のように要約するのである。

「人間の進化は、全歴史を通じて、人間と自然との闘争によって性格づけられる。」⁷⁾

ここでは、闘争ということばは「人間と自然との闘争」ということばに置きかえられる。たしかに人間の全歴史が人間と自然の闘争であるということばは誤りではない。しかし、ここでマルクスが述べた闘争が階級闘争であることは、フロムが引用した範囲の文章を読むだけでも明らかなのである。それを右のように解説するのは、もはや明らかに意図的な歪曲であるといわざるをえない。

このように階級闘争の概念が欠落するとき、彼が描き出した「正気の社会」と現実とを結ぶ橋が欠落するのをもまた当然のことであろう。先にフロムが多元論におちいる傾向をもち、したがって全体的な歴史把握が不可能であることを指摘したが、この欠陥がここに典型的にあらわれるのである。なるほど彼自身は、全体的な歴史把握はマルクスに借りていてと考えてはいる。彼の資本主義から社会主義への図式もそうである。さらにその際、彼は、人間と社会とが相互に作用し合い形成し合うという事実をも認める。そこから、資本主義社会がいかに人間を疎外するかを導き出しているし、右に示したように人間にとっての「最良の状態」のためには「正気の社会」が必要だとも考える。この二つの場面で、人間と社会は確かに結び合っているし作用し合っている。しかしその二つの場面はそれぞれに静的である。前者を後者につなぐ橋は、後に述べるように、前者の必然的な発展ではなく、その外にある「人間性」に求められることになる。この意味で、彼の「正気の社会」は常にユートピアにとどまらざるをえないのである。

このことは、彼の社会的性格の概念そのものにも由来する。先に見たように、社会的性格は、彼にとって、かなり固定的なものであり社会を安定させる要素である。それは、第一に、社会的性格の形成についての彼の多元論が、この性格を変化させる導きの糸を見失わしめたことから生じたものであろう。もちろん、社会的性格の形成を一義的に

生産關係に結びつけることは不可能だし、誤りである。そこに多くのクッションを認めることによってしかそれは現実的なものとはならない。そのとき伝統的な文化のもつ意味が強調されねばならないのもいうまでもないことである。しかし、この強調の結果が多元論に流れてしまうとき、社会的性格自体の変化のメカニズムは見失われることになる。また第二に、社会的性格の概念形成に際してフロムが基本的にはフロイドに依存していることの問題点が指摘されねばならない。この問題は後に全面的に検討するが、フロイドにとって性格とは固定的なものであること、この固定性が彼の社会的性格概念にも及んでいることが注意されねばならない。いずれにしろ、社会的性格のこの固定性もまた、彼にユートピアへの橋を見うしなわせるのである。彼が、社会的性格の運動に対してもつ決定的な重みを強調するだけに、ますますそうなるのである。

もつとも、彼に全然變動論がないわけではない。彼は、社会的性格がある場合には安定的要素ではなくなるという事実を指摘して、次のようにもいっている。

「だから、社会と文化の客観的条件が安定しているかぎり、社会的性格は主として安定機能を果たすことになる。だが、外的条件が変化し、それがもはや伝統的な社会的性格にあわなくなると、さらにそれがあらわれ、性格の機能は社会を安定さすかわりに解体させる要素となり、社会をかためるモルタルであるかわりにダイナマイトとなるのである。」(6)

しかし、この場合、社会的性格と外的条件との關係は、前者が固定的なものとして後者に抵抗する姿としてとらえられることになる。そういうことは、確かに歴史の中で何回もおこったし今後もおこるであろう。しかし、それは社会的性格の変化そのものを説明することにはならないし、またそうである以上外的条件の変化そのものが何故おこったかをも説明しえないことになる。

このような事情から、彼にとつては、社会的性格の変化は、もっぱら外的条件と固有の人間性との闘争という文脈でのみ説明されることになるのである。

「人間が、ほとんどすべての条件に適応しようというのは、正当であるが、しかし、人間は、文化がその上に文字を書く白紙なのではない。幸福や所属感や愛や自由をもとめる要求は、人間性に固有のものであり、歴史過程に存在する力動的な要素である。社会秩序が、一定の規準を越えて人間の欲求を無視し、不満におとしいれると、その社会の成員は、人間の要求にもっと適合するように社会の秩序を変えようと試みる。……。人間性の要求をもっと満足させるための社会的変化は、そのような変化を促進する物質的条件がととのったとき、容易に起りうるものとなる。このように考えると、社会的変化と経済的变化のあいだの関連は、マルクスが強調したように、新しい階級がちがった社会的政治的条件に興味を示すことによつてのみ生ずるのではない。社会の変化そのものが、人間の自己実現のためのよりよい環境を作ろうとする、人間の基本的な欲求によつても規定されるのである。」⁽⁶⁾

ここには先に六〇ページに示した引用と同一の考え方があらわれている。この叙述もまた前半に関しては誤りではない。「人間性に対する無限の信頼」ということがいわれるとき、その中味は人間のこのような力への信頼を含んだものである。しかし、階級闘争の概念の欠落は、この引用の後半では欠落としてではなくむしろ誤解としてあらわれている。マルクスも人間性を信頼し、それ故歪められた社会秩序はやがて否定されるだろうと期待したが、彼はその力をプロレタリアートに求めたのであった。それはプロレタリアートに、この人間性否定が最も強くあらわれるからこそ彼らにおいてそれに対する抵抗力も最も強いと考えたからである。そしてまた、彼らの求める社会は無階級社会であり、それ故もはや人間性を否定する必要のない社会だと考えたからでもある。マルクスにおいて統一されていたこの思想を分裂させることによつてフロムは完全に後退する。そのとき、社会変動のエネルギーマはもはや労働者階級ではなく、またしても人間性という抽象概念に求められることになる。

具体的には、それは階級とは無関係に存在するすぐれた人間の資質に帰せられる。六〇ページに示した引用ではそれは「自分の属する社会の限界を超越し、世界市民とな」った人間であった。疎外の対概念として愛が示されるときにも、その可能性は次のように語られるにすぎないのである。

「資本主義社会の根底にある原理と愛の原理とが両立することはできないだろう。しかし、具体的にみられる近代社会は複雑な現象である。たとえば、役にも立たない商品のセールスマンは、うそをつく以外に経済的な役目を果たすことはできないであろうが、熟練した労働者、化学者、あるいは物理学者にはそれができる。同じように、農業に従う人、労働者、教師、種々のタイプのビジネスマンは経済的に機能することをやめなくとも、愛を実践することはできるのである。たとえば、資本主義の原理が愛の原理と相容れないということを確認しても、われわれは資本主義がそれ自身において複雑であり、かなりの不適合なものや、ひとりびとりのわがままを許すような、いつも変化している構造のものであるということを確認しなければならないのである。」(19)

資本主義社会のこのような多様性、そこに残されているさまざまな可能性については、われわれもその意味を十分に評価しなければならないであろう。そこにもまた、当面する運動のひとつの手がかりを求めるべきだからである。しかし、人間性を、したがって社会変革のエネルギを認められるのが、ただわがままを許された人間にすぎないというのは、あまりにも悲しいことではないか。

愛に関してはもう少し語らねばならない。以上の事情から明らかのように、フロムは、疎外からの解放を、さし当り、社会の変革としてではなく、個々の人間における人間性の回復としてしか語れないことになる。それが、彼にとって、社会改革のための出発点でもあるからである。そのとき、もっぱら愛が問題となるのである。

しかしこれは、むしろ『自由からの逃走』以後のフロムにおいて最も大きく変化した点であるということができよ

う。『自由からの逃走』においては、さまざまな注釈はつけられながらも、求められていたのは強い自我であった。それは、ファシズムの出現に対して無批判に追隨するドイツ大衆を眼前にした経験からの当然の帰結でもあった。基本的にいえば、「束縛への欲求」と「自由への欲求」という「人間における根本的な二分性」の中で「孤立に堪え、接触を失う危険を犯しながらも、真理を語る」英雄が、すなわち強固な自我の所有者が求められていたのであった。⁽¹¹⁾しかし、いつからとははっきり指摘はできないが、彼はこのような閉じられた自我を否定することになったようである。六八ページに示した引用の最後のことばは彼のこの傾向を示している。もちろん「自分の自我というものをただ保存すること、むやみにほしがること、用いること」を否定するのは自我を全面的に否定することとは異なる。それは「われ所有す、故にわれあり」という自我の資本主義的形態の否定である。その意味で、最終的に到達している彼の次のような考え方は正しいといえよう。

「われわれの生涯に課せられた任務は、自己の個性を自覚し、同時にそれを超越して普遍的体験にいたるという、まさに逆説的なものである。つまり、十分に発達した個性的自我であってはじめて『私』を捨てうるのである。」⁽¹²⁾

このような「十分に発達した個性的自我」は本来人間の自己外化の活動を通じて得られるものである。しかしながら、自己外化(自己対象化)という概念はもともとフロムにはなく、マルクスを解説する際に狭義の労働に関してこのついでにふれられるにすぎない。彼にとって自己外化の活動にかわるものは人間の社会関係である。もちろん、社会関係それ自体は、人間の自己外化の活動のひとつのあらわれである。人間が諸関係の総体であり、したがってこの関係を変えることによって人間は自己を変えることができる。マルクスがいうとき、そこには自然に対する関係とともに、社会に対する、すなわち人間に対する関係が含まれている。前者が労働としてあらわれるのに対し、後者は

運動としてあらわれる。ところが、すでに述べて来たように、階級闘争の概念を欠くフロムにとってこのような運動の概念は出て来ない。資本主義における社会関係と人間との、あるいは彼の社会主義における社会関係と人間との関係は述べられても、両者を結びつける場所においては、ただ個々の人間同志の関係が問題になるにすぎないのである。そこから、ただ愛だけが、人間解放の出発点となるという不十分さが生まれるのである。

同じ不十分さは、だから、愛することのできる人間になるといふ性格改造の問題にもあらわれる。彼は「選択の自由」とは「ひとりの人間の性格構造の働きである」と考える。性格はかなり固定的であるが、しかし極端な人間を別として、たいいていの人間の性格は「選択がなされ \wedge うる \vee 程度に均衡のとれた矛盾」を含んでいるのである。ある傾向の選択を続けることによって、彼の性格におけるこの傾向が固定的となる。

「事実、「自由」とは、ひとつの言葉、ひとつの抽象的概念であって、「自由」といふ事実があるわけではない。唯ひとつの真実があるだけである。つまり選択が行なわれる過程において、自己を自由にするといふ行為が存在するだけである。その過程でわれわれの選択能力の度合は、それぞれの行為や実生活に従って変化する。自己の信念、自己の尊厳、自己の勇氣、自己の確信が増大する各生活段階は、また希望とおりの択一を行ないうる自己の能力が増大する段階に対応するのであって、遂には望ましい行為よりも望ましくない行為を選択することが、ますます困難になってくるのである。また一方、屈服と臆病な行為はいずれも自己を弱化し、より屈従的行為を行なううちに通じ、遂には自由をも喪失してしまう。もはや悪しき行為が行われ得ない極限状況と、正しき行為を行なう自由を全く喪失した反対の極限状況との間には、選択の自由にかんする無数の段階が存在する。実際生活では選択の自由の程度はそのときによって差異がある。善を選択する自由の度合が大きければ、善を選択する努力は少なくてすむ。その度合が小さければ、大きな努力や他人の助けとか、好都合な環境が必要となってくる。」(13)

これは、関係を変えらるることによって自己を変えらるることができるということの心理学的過程への焼き直しと考えることができよう。その意味で、ここで述べられていることは、またしても誤りではない。しかし、運動との関連でこの心

理的メカニズムがとらえられない限り、やはり不十分さは残るのである。

このように、出発点として人間改造を考えたととき、フロムは閉ざされた自我の概念を捨て去ることによって正しい第一歩を踏み出している。しかし、そこで運動という具体的な事実と結びつかない結果、この正しい第一歩は再び抽象概念の遊戯に堕し去るのである。あるいはまた、先に禪に関する彼の興味についてふれたように、関係を愛することなく自分自身の中だけで自己を改造することができると思われるような、観念論におちこむのである。そのとき、ユートピアへの道はやはりうしなわれたままである。

注(1) 『禪と精神分析』一六六～七ページ。

(2) 『正気の社会』三〇九～一〇ページ。

(3) 『自由からの逃走』二九八～九ページ。

(4) E・フロム、斎藤・清水訳『人間の勝利を求めて』(岩波書店一九六三)一五八～九ページ。

(5) "Marx's Concept of Man" Preface.

(6) 『革命的人間』一六ページ。

(7) "Marx's Concept of Man" p. 19.

(8) 『疑惑と行動』一〇二ページ。

(9) 同書一〇二～三ページ。

(10) 『愛するということ』一八六～七ページ。

(11) 『精神分析と宗教』七二～三ページ。

(12) 『疑惑と行動』二二〇ページ。

(13) E・フロム、鈴木訳『悪について』(紀伊国屋書店一九六五)一八四ページ。

最後に、フロムの方法論について簡単にふれておかねばならない。

最初に述べたように、彼はマルクスとフロイドを総合しようと考えた。それは両者が共通の基盤に立っているという理解のもとではじめて意味をもつ努力であった。それではこの共通の基盤とは何か。

フロムは、フロイドに比してマルクスの方がずっと大きい——世界史的意義をもつ——ということを認めつつも、両者に共通の理念を次のように要約する。

「この根本的な理念は、三つの短い言葉、そのうちのふたつはローマ人のもの、ひとつはキリスト者のものの中にも、とてもよく表現されている。三つの言葉とは、(1) *De omnibus es dubitandum* (すべてのごとに「疑わねばならぬ」)。(2) *Nihil humanum a nihi alienum puto* (人間のでないものは、自分と縁がない)。(3) 真実は、ひとを自由にする、である。」(1)

このうち、とりわけ彼が強調するのは第三の理念である。すなわち、両者はともに、人間を背後からつき動かす力が人間を狂った行動にかり立てると考えた。マルクスにとってそれは生産関係、社会関係であり、フロイドにとってはイド¹無意識であった。それが、マルクスにおいては疎外を、フロイドにおいては精神病を生み出す力であった。そして両者とも、この背後の力を理解する——意識化する——ことによって人間は解放への第一歩を踏み出せると考えた、等々。

と同時に、彼は両者の相違点——主としてフロイドの限界——を指摘することも忘れてはいない。例えば、フロイドが社会を個人に対する抑圧者としてしかとらえていないし、また社会の変革とは無関係に個人の抑圧の除去が可能

だと考えていること、あるいはまたマルクスにとって健康な人間とは「活動しかかわりあい生産する人間」であるのに対し、フロイドにとってそれは「自己充足的な人間」にとどまること、等々。⁽²⁾

しかし、このような指摘——それ自体は正しいものであるが——を列挙することはここでは重要ではない。いずれにしろ彼は、そのような理解のもとに両者を総合しようとしたのである。ここでは、例えばサルトルが精神分析学を補助学として位置づけたの⁽³⁾にくらべれば、フロイドにはるかに大きな重みが与えられているのである。問題は、いかにしてこの総合がなされているかということであろう。そして、それはすでに述べて来たところを復習することです分である。

すなわち、フロムは、マルクスに世界史的意義を与えたことから明らかなように、主観的には、社会の発展過程や社会構造の分析に関してはマルクスを全面的に肯定する立場に立っていた。ただ、彼にとってその領域は主要な関心領域ではなかったが故に、その領域に関する理解はもっぱら借りものですすますことにした。このこと自体は何ら非難さるべきことではない。しかし残念なことに、彼はそこで個々ばらばらに切り離され、そのことよって抽象化されてしまった概念を借りて来ることになったのである。弁証法的唯物論が世界を運動の過程としてとらえているのに対し、同じく弁証法をとなえるフロムにおいて、運動はただ各個人の内面においてしか、すなわち心理的メカニズムにおいてしか、把握されない。各個人の内面において弁証法が働いていることは事実だし、われわれはそれをとらえねばならないけれども、それは人間と外界との弁証法的過程を通じて求めらるべきである。外界をさし当り興味の外におくことは研究上必要であるし許されるけれども、そうすることと外界を静止の状況におくこととは別である。外界を静止の状態に、個々ばらばらに切り離された抽象概念におきかえたとき、フロムはマルクス主義とは無縁の存在

となつたのである。

これに対して、彼がフロイドから受け継ぐものは、この心理的メカニズムについての基本的な考え方である。すなわち性格構造についての理論である。特に、このような性格構造こそが各人の行為を生み出す決定的な要因であるとする考え方、および性格構造の形成に際して無意識の領域が果している役割の重要性に関する理論を主に受け継ぐのである。彼はこの図式を社会化する。フロイドにとつては、この性格構造の図式はまったく個人的なものであり、そこで社会ないし文化は抽象的な与件にすぎなかった。これに対してフロムは、抑圧されるものを単なる性の欲求としてではなく、人間のさまざまの——あるいは無限の——可能性と考えるとともに、抑圧する社会を単なる抽象概念としての社会、文化、外界等ということではなく、歴史的な社会、したがって階級関係をも含んだより具体的な社会におきかえたのであった。そうすることによつてはじめて、彼は、無意識の領域に抑圧されているものの中味が、歴史的、地域的、階層的に共通性をもつという認識に到達したのであった。社会的性格という概念はこの認識から引き出されたものである。つまり、抑圧が社会的であるのと同様に、人間の可能性やエネルギーが発現される道すじもまたある社会、あるいはその社会内のある集団において、それぞれにほぼ一定されているという認識からこの概念が導き出されたのである。

彼が主観的にマルクスとフロイドを総合しようとしたとき、彼はこのような抑圧者としての社会に関してマルクスの理論をフロイドのそれに重ね合わせる事ができると考えたのであった。もちろん、抑圧されるものがリビドーと呼ばれるような性の欲求ではなく、人間の可能性であると考えるに到つた際にも、彼はマルクスから多くの示唆を得ていたであろう。しかし、それはフロムに対するマルクスの影響としては従の位置を占めるものである。ところで、

これまで明らかにして来たように、抑圧者としての社会に関する理論をマルクスから借りたとき、彼はそれを抽象概念化してしまった。それでも単なる社会ではなく資本主義社会という概念をおくことによって、彼の社会的性格の理論はフロイドの理論よりはるかに歴史的なものとなったし、またなみのアメリカ社会学者とは全く異った疎外状況の把握をも生み出した。とりわけ、彼自身が多少ともより具体的に社会を分析した上で得られたナチズムに関しての社会的性格論を軸とする分析は、創造的なものであったと評価することができよう。しかし、にもかかわらず、社会に関する分析が抽象概念化されてしまったとき、フロムが決定的に後退し、フロイド主義者にとどまることが認められねばならない。そのとき社会は与件となる。「人間が歴史を創る」という側面を強調したはずのフロムは、「歴史を創る」ために社会が人間に与えている可能性を考察しえず、ただ英雄やわがままな人間等、社会からはみ出した人間にのみ「歴史を創る」可能性を求めざるをえなくなる。ここでは社会と個人は再び形而上学的に対立させられるのであり、フロイドが「強い自我」を求めたと同様に、「世界市民」等々、ことばはどうあろうと、個々人の強い自覚だけが救いとなるのである。⁽⁴⁾

この意味で、主観的意図はどうあれ、フロムはなおフロイド主義者にとどまっていることが認められねばならない。マルクスは、この本質の上にまとわれたよそおいなのである。

注(1) 『疑惑と行動』二〇ページ。

(2) 同書第九章及び第七章。

(3) J・P・サルトル、平井訳『方法の問題』(人文書院一九六二)第二章。なおこの問題に関しては、サルトルに先だつて、小田切秀雄、日高六郎等によってなされた「学問の世界における平和共存」論争において、わが国においては基本的な論議はすまされていた。

(4) 私の論文『フロイドにおける「自我」概念の位置』(『社会労働研究』第十一卷、第二号所載)を参照していただきたい。なお念のためにつけ加えれば、この論文は、標題のとおり、フロイドの自我概念を問題としたものであり、フロイドの体系全体の批判には至っていない。その中で、フロイドのエスの中味を性の欲求ではなく「生の衝動」と置きかえることができるのではないかと述べたが、それはここでのフロムの置きかえと通じるものがあると思う。フロイドに関しては、無意識の問題と、性格形成に關しての家庭生活の影響の問題が、更に考察されねばならないと考えている。またこの論文の中でフロムにふれ、彼がフロイドと同様「強い自我」を求めていると述べたが、これは後の彼の著作に接して「自我」ということばの点では訂正しなければならぬと考えている。しかし本文で述べているように、個人的に目ざめることが救いとされている限り、全体の文脈には訂正の必要はない。

6

以上がフロムの疎外論の輪廓である。それぞれの場所で、そこからわれわれがいかなる示唆を受けるべきかということ是指摘して来たし、その誤りないしは不十分さに関してはかなり全般的に論じても来た。また全体として社会学と疎外論の關係を問題とするのもっと後に残された課題である。ここでは、先号に述べた問題意識に従つて、フロムの疎外論から受けた示唆を今一度整理しつつ、そこにどのような問題点が含まれているかを指摘するにとどめた。

(1) 疎外を社会的性格としてとらえていること。これまで、概念規定ないしは本質論とは別に疎外が論じられるとき、それは現象形態論ないしは「疎外感」論であった。つまり、一方では機械やビュロクラシー等が現代社会でどのように人間をゆがめているか、他方でそれがどういふ感情をよびおこしているかが語られた。フロムの疎外論は

この両者にまたがりつつも、それがくりかえされる中で性格構造という形で固定されるという把握を基礎としている。すなわち彼にとつては疎外された人間の性格——その固定のされ方およびそのことから生じる行動の型——が問題となるのである。このような性格概念の導入それ自体は、現状分析にとつてかなり有効なものであるといふことができよう。この場合、フロムの社会的性格という概念の多元論的性格が批判されねばならないことはいうまでもないが、それとは別に、この概念の史的唯物論上の位置づけが問題とされねばならない。特にイデオロギーとの関連が問題である。イデオロギーを、世界に関するかなり首尾一貫した認識の体系であり、しかもコミュニケーションされうる形態をとつた意識と考えるならば、すなわち、あまり正確な表現ではないが、かなり巨視的なものと考えるならば、それとの関連のもとで個々人の意識ないしは社会心理を問題とする必要が生じるであろう。「人間性と人格」という概念でこの両者（イデオロギーと社会心理）を統合しうるかどうかはその場合の主要な問題点となると考える。

(2) このような社会的性格の重みの強調。このこと自体は肯定されうるし、またしななければならない。しかし、疎外論に関していえば、疎外された人間の性格がさまざまな疎外された欲求を生み出しており、その結果プロレタリアートは鉄鎖とともに「鉄鎖をはめられていたときに生じた、あらゆる不合理な欲求や満足をも失わなければならない」ということと、次に述べるような——またマルクスが『神聖家族』で述べたことでもある——疎外されればされるほどそれに対する抵抗も強まるという理解を、どこでどのようにつなぐかが問題となる。フロムにおいては、両者をつなぐものは、ただ人間性という抽象概念にとどまっているが、現実の社会生活の中でそれを見出すことが運動の課題である。

(3) 人間の内部において、疎外ないしは疎外された欲求と人間性との闘争があるという把握。これもまた肯定さ

れよう。しかし、この場合、人間性の内容が問われねばならない。フロムは人間の概念についてさまざまに述べているけれども、究極的には人間性とは人間の誕生以来人間に内在し、さまざまな社会的条件によって無意識の領域に抑圧されている可能性と考えているようである。この考え方と、人間性それ自身も歴史的・社会的な形成物であるとする考え方との間には多少の差異がある。しかし、フロム流に考えるところとしても、抑圧をとりのぞき人間性を発現させるものは社会的条件である。いずれにしろ、人間性を疎外する社会が、どうして他方で人間性を維持し、さらには育てることができるのか明らかにならねばならない。このことと、フロムがいう人間の内部における弁証法とは、同一のものであるはずだ。