

フロイトの宗教論

松 田 央

Summary

Freud's Teachings on Religion

Hiroshi Matsuda

Sigmund Freud is an Austrian neurologist and the originator of psychoanalysis. His science of psychoanalysis influences on psychology, thought and philosophy as well as psychotherapy. But according to Emil Brunner, if we treat his psychoanalysis as anthropology rather than as psychiatry or psychology, it will become more interesting. And I think that Freud's anthropology appeared from a scientific thinking which prevailed in the times. That was the atheistic and materialistic world view. While he maintained such a world view, he believed in a magnificent mythology which rested on a Greek legend. That is the teachings of Oedipus complex. His believers have established a sort of religion named Oedipus mythology.

Freud criticized doctrines of Christianity by reducing them to a logic of Oedipus complex and concluded that Christianity was an illusion. Is his conclusion right at all? If Christian faith is not an illusion, how should Christian theologians make an apology for Christian truth?

I think that essence of Freud's teachings never hurts Christianity itself but it corrects wrong Christian teachings about *original sin and redemption* which have been believed since the Reformation. However I would like to preach that Christ's Gospel can never be reduced to an illusion. For we must undertake various hardships in the world to believe in Christ. Lord preaches now as follows. "If anyone desires to come after Me, let him deny himself, and take up his cross, and follow Me" (Mt16 : 24).

I フロイトの世界観

ジークムント・フロイト (Sigmund Freud, 1856~1939) は、オーストリアの神経病学者であり、また精神分析の創始者でもある。彼の精神分析学は心理療法の分野だけではなく、今日の心理学、思想、哲学にも著しい影響を及ぼしている。それは彼の研究が神経病の治療という方法論だけに留まらず、文化、宗教、芸術、社会などに広がっているからである。彼が開発した精神分析という「パン種」(マタイ13:33)は今も生きていて様々な方面で膨張しており、今後も膨張し続けるかもしれない。

エーミール・ブルンナーによれば、フロイトの精神分析は性の理論と無意識の学説に要約されるが、それは精神医学的治療上の事柄や心理学的な問題としてではなく、むしろ人間論(人間についての一般学説)として扱った方が興味深い¹⁾。そして私はフロイトの人間論が当時の科学的な世界観から生じたものであると考えている。それを最も顕著に示しているのが彼の宗教論であるが、彼は一般に無神論者であると考えられている。実際に彼が残した重要論文や手紙によれば、彼がおしなべて宗教を幻想と見なし、否定的に評価していることがわかる。しかし宗教学者ではないフロイトがなぜ宗教をテーマとした研究に多くの労力と時間を費やしたのか。もしも彼が単なる無神論的な科学者であるならば、それは簡単には説明できない。いずれにせよ彼は普通の思想家よりもはるかに宗教に興味を持ち、宗教と真剣に対決しようとした。我々はこの点を軽視してはならないと思う。そして彼が宗教に対して提示した結論自体は否定的なものであったが、それに至る過程や考察を注意深く検討すると、宗教についての深い洞察が見いだされるのであり、この点も瞠目に値する。

ところでフロイトはユダヤ人の父母を持ち、幼少期に母からユダヤ教と旧約聖書の教育を受けたが、それは彼には好ましいものではなく、彼はその教えを疑っている。また彼の乳母はチェコ出身のローマ・カトリック教徒であり、少年の彼にカトリックの表象(天国、地獄、救済、復活など)を植え付け、彼をしばしばカトリックのミサに連れていった。彼はその影響を受けて、自分の家で司祭のまねをして典礼ごっこや説教ごっこをして遊んだ。オーストリアはカトリックの国であるから、もしも彼がユダヤ人でなかったならば、そのままカトリックの信者になっていたかもしれない。

しかし彼がそうならなかった主要な原因の一つとして民族問題が挙げられるだろう。ジークムントが12歳の頃、彼の父親ヤーコブ・フロイトは若い頃の苦い体験を息子に話した。すなわちヤーコブが新品の毛皮の帽子をかぶって散歩していたとき、ある通行人がヤーコブの帽子をぬかるみにたたき落として、「ユダヤ人め、歩道から降りろ」と叫んだ。それに対して彼は反抗せず、自分の帽子を拾い上げただけであった。その話を聞いたジークムントは深い屈辱感を

味わったと思われる。父親に対する彼の尊敬の念は、はなはだしく損なわれた。またジークムントはギムナジウムの同級生からは日常的に差別的な扱いを受けた。さらに彼が医師になってからも反ユダヤ主義の勢力によって昇進を妨害されたのである。従って彼がヨーロッパ人に対して遺恨と復讐の感情を抱いたとしても何ら不思議なことではない。キリスト教を基盤としたヨーロッパの文化は彼にとってあくまで異質なものであり、「向こう岸」のものであった。反セム主義の態度をとりながら、隣人愛を説くヨーロッパ人のキリスト教そのものが彼にとって胡散臭いものと感じられたのである。

それではなぜ彼はユダヤ教をも疑うようになったのか。たとえキリスト教に悪い感情を抱いたとしても、それは自分の民族が信じてきた宗教を捨てることにはつながらないはずである。不当に虐待されているユダヤ人を救ってくれないユダヤ教の神に見切りをつけたのだろうか。それも一つの理由かもしれないが、もっと深い理由として当時の科学的世界観の影響が考えられる。フロイトは神を信じなくなったが、だからといってニヒリストにはならず、また絶望もしなかった。なぜなら彼は当時急速に発展してきた自然科学とそれによる唯物論的世界観に希望を見いだしたからである。そもそも彼が医師になろうとしたのは、苦しんでいる病人を助けたいという欲求からではなく、世界の謎について何かを理解し、その解決に寄与したいという欲求からであった²⁾。その当時の西ヨーロッパでは多くの者が宗教、哲学、政治に替わって自然科学の成果において人間の苦しみを癒す普遍的な手段を見いだそうとした。フロイトもその中の一人に数えることができる。彼はウイーン大学の学生時代に生理学教授ブリュッケ (E. W. von Brücke) と出会い、ブリュッケを生涯の恩師として、また第二の父として尊敬した。そして彼にはブリュッケたちが具現化した科学による世界観こそが揺るぎなき真理であると思われたのである。

それゆえフロイトの信念は彼個人の作りだしたものではなく、当時のヨーロッパ文明における一般的な産物であり、それは20世紀の欧米社会に色濃く反映され、今もその信念にとらわれている人々が多い。すなわちそれは唯物論的な科学万能主義であり、自然科学の成果が人類のすべての苦しみを解決するという科学崇拝である。それは言い換えれば、理性崇拝である。フロイトは論文「ある幻想の未来」の中で「理性こそは最高の審級 (Instanz) である。理性を超えたものは他人の要求としては全く力を持たない。宗教的感情 (エクスタシー) による絶対的確信は他人には説得力を持たない」と語っている³⁾。ここで言う「理性」とは哲学的なものではなく、自然科学を発展させる人間の能力を意味している。フロイトによれば、この理性こそが人間の最高の能力であるから、物事の真偽を判別するための基準として最高の審級、つまり最終的な審査機関とならねばならない。しかも自然科学は世界の運動を因果関係によって説明し、すべての自然を物質に還元することになるから、唯物論的なものの見方がどうしても優先する。従って宗教的な感情はいかに絶対的な確信を伴っているように見えても、理性に照らして唯物論的に説明できないから、客観的な正当性を持たないことになってしまう。

そして宗教に関するフロイトの評価は次のように要約できる。すなわち、宗教とは永遠の世界の内に投射された心理学であり、宗教で語られている超自然的な現実というものは、無意識

の心理学へと還元されうる。つまり宗教における天国、墮罪、神、不死などの教えは心理学として解釈することができるのである。それは人間の願望から形成された「幻想」であり、また病理学的に言えば、強迫観念にとりつかれた神経症である。ただしマイクル・パールマーの解釈によれば、「幻想」(illusion)と「妄想」(delusion)とは区別されるべきである。すなわち、幻想としての信仰は妄想とは違って虚偽であるということではなく、人間の願望の充足という動機づけから生じる空想のようなものである⁴⁾。つまりフロイトによれば、もしも世界を創造した神が存在し、そして世界の道徳的秩序と死後の命があるとすれば、それはすばらしいことである。また歴史的に見て、人類は宗教にすがることによってかろうじて人生の苦しみに耐えていくことができた。しかしそのような信者の願望や信仰の内容は外界の観察に基づいているものではなく、証明不可能なものであるから、フロイトにとってはそれはありそうもない空想(fantasy)として理解する他はないのである。

そこで彼の論法に従えば、今まで宗教という空想の世界が苦しむ者に慰めを与えてきたが、もしも科学精神、つまり唯物論が大衆にもっと浸透して、宗教の内に真理がないことに彼らが気づけば、宗教という幻想を捨てる人々はますます増えるということになる。このようにフロイトは自然科学の研究に従事するだけでは満足せず、自然科学を基盤とした新しい世界観を構築しようと試みた。しかしその世界観は必ずしも合理的なものではなく、むしろその本質は一種の「宗教」または「宗教の代用品」(エーミール・ブルンナー)であると言える⁵⁾。後に述べるように、フロイトの人間論は「エディプス・コンプレックス」を本質的要素としたものであるが、これは合理的な分析から逸脱して一つの壮大な神話的形式を帯びてしまっている。彼は合理的なものを追求し、それだけを真理として信じたが、結果としては皮肉にもキリスト教に替わる科学崇拝(精神分析)という宗教の教祖になってしまった。ここから学ぶことは、世の中には純然たる「無神論」というものは成り立たないということである⁶⁾。もしもそれを貫こうとすれば、ドストエフスキーの『悪霊』に登場するキリーロフのようにニヒリズムの深淵に沈んでいくことは必至である。過去の無神論者たちはそれを免れるために宗教の代用品を作り出してきた。「人間はいつも神または偶像を所有するものである」(マルティン・ルター)という警句は今も生きているのではないか。

それではフロイトは宗教をやがて死滅するものと見なしていたのだろうか。決してそうではない。彼は宗教をそのように侮っていたわけではない。それどころか科学的世界観にとって最大の敵は宗教であると信じていた。すなわち、彼によれば、科学的な地平によって否定される力として宗教、芸術、哲学が挙げられるが、これら三つの力の中で宗教のみが真剣に対決しなければならぬ敵である。なぜなら宗教が最も巨大な力であり、人間の最も強い情動を駆使して統一された世界観を形成し、ぐらついているにもかかわらず、まだ存続しているからである⁷⁾。つまり、宗教だけが世界の起源と世界観を作り、人生の栄枯盛衰における保護を約束し、苦難に耐えるための信念と行動を人間に示しうるからである。

ここからわかるように、彼が単純な唯物論者ではないということに注意しなければならない。『孫子』の「謀攻篇」に「彼を知り、おのれを知らば、百戦危うからず」という有名な言

業があるが、フロイトは精神分析を普及させるためにその最大の「彼」(敵)であるキリスト教を徹底的に研究しようとしたのではなからうか。フロイトは宗教を無益なものとして退けたのではなく、その反対に有史以来、宗教が人類の精神にいかにも多大な影響を及ぼしてきたのかを鋭く洞察した。そしてそこから彼はすべての宗教に共通する「慰め」「安らぎ」という心理的な謎を解明しようと試みたが、そのためにまず宗教の共通の起源を見いだそうとした。

II 宗教の起源

フロイトは「トーテムとタブー」および「人間モーセと一神教」という二本の論文において宗教の起源を考察しているが、ここでは主に前者のみを扱う。フロイトは宗教を強迫観念を伴う神経症として理解したが、それは具体的には「エディプス・コンプレックス」(Ödipuskomplex)と呼ばれ、しかもこのコンプレックスが宗教の起源と見なされている。「エディプス」とは古代ギリシャの伝説に登場する王であるオイディプス(Oidipous)という人名のドイツ語読みである。この術語を理解するためにはまず「自我とエス」という論文について述べなければならない。コンプレックスとは強い感情を帯びた非合理的な表象または表象群であり、特に無意識ではあるが、症状形成や行動の上に著しい影響力をもつものを言う⁸⁾。そして教義のエディプス・コンプレックスとは幼児期の体験に基づく父親に対する息子のアンビヴァレントな感情であり、父親に対する憧憬と愛情、つまり父親に保護を求める感情を持ちながら、同時に父親に対する反感と敵意をも抱くという非合理的な心理である。それは父親と男児とが母親の愛を巡って対立する関係にあることから生じる。単純な場合には男児は非常に幼い時期に母親に対する対象充当が始まり、そして同一視によって父親をわがものにしてしまう。ところが後に母への性的願望が強くなってきて、父がこの願望の妨害者であることを認識するに及んで、エディプス・コンプレックスが生じるというわけである。すなわち父との同一視は敵意に変わり、母を独占する父の位置を奪うために父を排除しようという願望となる⁹⁾。もちろんこのような心理は無意識の内に働いていて、本人が特に意識しているのではない。なお広義のエディプス・コンプレックスには女子の場合も含まれるが、それは父に対する愛着と母に対する敵意から成立すると考えられ、それを特にエレクトラ・コンプレックスと言うこともある。そして宗教的な罪責感情は、このエディプス・コンプレックスに由来するというのがフロイトの信念である。

フロイトは「トーテムとタブー」において宗教の歴史的起源をトーテミズムに求めた。トーテミズム(totemism)とは、未開社会に見いだされた社会集団(種族)と動植物や事物の特定の種との間の特殊な制度的関係を指している。この特定の自然種がトーテムであるが、それについてオーストラリア、メラネシア、ポリネシア、インド、アフリカなど各地の事例が報告されている。そしてフロイトの研究によれば、トーテムはある種族の仲間や先祖と見なされ、それは動物であったり、また植物や自然物であったりする。またトーテミズムをもつ種族には二つのタブー(禁忌)がある。それは第一にトーテムになっている動物を殺したり、食べてはならないことであり、第二に同じトーテムをもつ種族同士の性交渉(近親相姦)の禁止である。

ところが第一のタブーは定期的に解禁され、その場合にトーテム饗宴の儀式が催される。すなわち、ある種族の者たちは残酷な方法でトーテム動物(ラクダ、熊、ノスリなど)を殺して、その血、肉、骨を生のまま食べる。そしてトーテムに似た姿に扮装し、声や動作まで模倣する。これはトーテムとの同一化を強調していると考えられている。さらに最後に彼らは殺された動物たちのために涙を流し、哀悼して儀式を終える¹⁰⁾。

ここで当然二つの疑問が生じる。なぜ第一のタブーは定期的に解禁されるのか。また彼らはトーテム動物を殺しておきながら、なぜ悲しまなければならないのか。その謎を解き明かすためにフロイトは次のように大胆な仮説を立てる。すなわち、トーテムとは実は原始時代の父親(原父)を意味し、その時代には原父がすべての女たちを独占し、息子たちを追放してしまった。そこで息子たちは結託して反旗を翻し、原父を殺して、食べてしまった。しかしその後まもなく彼らは後悔し、自由になった女たちを断念した。そのために近親相姦の禁止というタブーが確立した。そこでトーテム饗宴の儀式は息子たちの罪責感情を和らげるための懺悔の告白としてどうしても必要となったわけである¹¹⁾。

この儀式はかつての父親殺しという身の毛もよだつ犯罪を想起するためにあり、トーテム動物を殺して食べることは、父との同一化を意味し、息子たちが父親に取って替わったことを表している。さらに哀悼の動作は父親殺しに対する改悛と罪責感情を表し、これを先祖代々伝えることにより父に対する事後服従を確認してきたのである。つまりそれによって殺害の責任を免れ、何とかして罪を取り消したいという心理が働いている。

その後古代オリエントやギリシャの宗教に見られるように原父は神として崇拝されるようになった。すなわち家父長的な宗教の成立である。ユダヤ教もその一つであり、フロイトによれば、そこでは原父であるモーセを殺害したユダヤ人の罪意識がメシア崇拝という心理に投影されている。殺害されたモーセはヤハウエとして神格されたというわけである¹²⁾。つまり神とは幻影であって、幼児期に形成された父の像の投影にすぎない。ところで就中、キリスト教の受難劇は過去の犯罪行為を最も明白に告白している。キリスト教では神は父であり、原罪とは紛れもなく父に対して罪を犯すことである。独り子キリストの十字架の死は、息子たちの代表としての自己犠牲を表し、キリストの神格化は息子が父と同一視され、息子の宗教が父の宗教と交代したことを意味している。そしてトーテム饗宴はキリスト教の聖礼典(sacrament)である聖餐として蘇生する。その場合には父ではなく息子(キリスト)の血と肉を食べ、この享受によって神聖にされ、息子と同化する¹³⁾。かくしてフロイトは父と子と聖霊という三位一体論や子の十字架による贖罪論を精神分析によって解釈した。そしてキリスト教の根本教理には父親殺しという恐るべき秘密が隠されていたということがフロイトの結論である。

それではこのような宗教批判に対してキリスト教神学者はいかに応答すべきなのか。まず最初に確認しなければならないことは、宗教の起源に関するフロイトの仮説はその後、多くの人類学者や民族学者(A・L・クレーバー、E・E・エヴァンス＝プリッチャードなど)によって激しい批判にさらされたということである。つまりフロイトの仮説を実証できるような歴史的資料は全くないということである。また仮に太古において一人の男が多くの女を独占する社会

があったとしても、それは一部の地域に限られた現象であったと考えられる。実際に現在も母系家族が基本となっている社会が残っている。しかも同じような心理（原初の父親に対する恐怖と悔恨の感情）が今日まで先祖代々、遺伝的に伝えられるというとは、生物学的にもまず不可能なことであろう。さらにフロイトの学説はジェームズ・フレーザーの研究に負うところが多いが、フレーザー自身はトーテミズムを宗教と見なしていない。トーテムは住民にとって礼拝の対象ではなく、祈りや犠牲によってなだめられる神格化された存在でもない¹⁴⁾。しかもインド・ヨーロッパ語族、セム・ハム語族、ウラル・アルタイ語族には本来、トーテミズム文化がない。従って、以上のような人類学や民族学の研究はいずれもフロイトの仮説を否定するものである。彼の真意がどのようなものであったにせよ、「父親殺し」なるものをキリスト教の起源とすることは、荒唐無稽な虚構であると解せざるをえないのであり、キリスト教の真実性は彼の仮説によって全く損なわれることはない。深層心理学の分析からは神が存在するかどうかに関する結論は導き出せない。たとえ信仰がエディプス・コンプレックスの影響を受けていたとしても、それは神の非存在の証明にはならない。これは他の無神論者による宗教批判にも当てはまることであって、フォイエルバッハが宗教を「人間の願望の投影」と見なそうと、またマルクスが宗教を「阿片」と見なそうと、それは神の非存在の証明にはならない。たとえば中国の張天覚という儒学者は最初、仏教に反感を持ち「無仏論」を著そうとしたが、仮に仏が初めから存在しないのならば、それを否定するのは無益であることに気づいた。そこで彼は仏が存在することを前提にして、仏の教えのどこが間違っているのかを調べようとした。それから彼は仏教教典を熱心に学び、その結果自ら仏教徒になったと言われる¹⁵⁾。ここからわかるように、無神論者が神の非存在を証明することは全くの徒労であって、もしも神を信じない者もとりあえず神の存在を前提にして、そこから宗教の教理の問題点を指摘するならば、初めて実りのある議論となる。

また実に皮肉なことであるが、フロイトは宗教を批判するために当時の文化人類学の様々な断片的知識を駆使して、壮大な神話を書き上げてしまった。唯物論者であり、自然科学の忠実な僕が、自然科学の根拠によってではなく、自分の構成した神話によってキリスト教を批判しているのである。L・ヴィットゲンシュタインが指摘しているように、オイディプス神話の利用の仕方そのものがまさに神話的である。つまり、今の現実を太古のできあがった物語の型に当てはめ、今の現実を古典的悲劇の権威を持たせようという意図がある¹⁶⁾。つまり、彼が当初もくろんでいた「自然科学」対「宗教」という図式は完全に破綻していて、彼自身自分の作った神話を信じているのである。

しかも神の像を父の像に還元することにも無理がある。ヴィクトール・フランクルが批判しているように、父があらゆる神性の原型像なのではなく、その反対で神があらゆる父性の原型像なのである¹⁷⁾。なるほど心理学的には父と子の関係は神と人間との関係に先行している。しかし存在論的には造物主である神が先に存在し、人間に自分の像（imago）を示してきた。そして家父長的な時代には神は父の像として自らを示してきたのである。

そもそも宗教と自然科学・理性は本来、相互に矛盾するものではないし、ましてや敵対する

ものでもない。古代や中世の人間は自然科学を知らなかったから、非合理的なもの(神や奇跡)を信じていたが、自然科学の発達した現代ではそれは取るに足りないという考えは現代人の傲慢と偏見から生じている。トマス・アクィナスを初めとして中世の神学者たちは、理性と信仰、自然と恩寵が対立することなく調和することを論理的に考察していた。彼らが考えているものは理性に反するものでも迷信的なものでもなかった。もちろんキリストの奇跡や復活などの聖書の記述は、合理的には説明できない事柄であるが、それは人間の理性に反するからではなく、人間の理性を超越しているからである。理性は人間の精神の一部分にすぎない。理性で認識できないものは幻想または偽りであるという考えは、理性だけが肥大した偏った心から生じるものである。トマスは理性と信仰とを区別しつつも、人間理性が自らの領域を越えて、信仰の領域に到達すべきであると語っている。すなわち人間理性は自分の理解を超えた存在があることを謙虚に認めた上で、その探求に従事すべきなのである。これは人間理性の「自己超越的性格」と呼ばれている¹⁸⁾。

そして理性を超えた次元の事柄を象徴的にかつ平易に表象している形式が神話である。フロイトがそのことに気づいていたかどうかは別として、彼自身宗教の起源を神話的表象で説明しているのは、それが理性を超えた次元に属していることを物語っている。それゆえフロイトの説明が神話的であるからと言ってそれが価値を失うということではない。彼の宗教論の中で宗教の起源に関する説明は全く他愛のないものであるが、神話的な表象を用いた人間の心理の洞察は鋭く、興味深い。我々は両者を明確に区別すべきである。

Ⅲ エディプス神話と罪責感情

オイディプスの父はテーバイの王ライオスであり、母はその妻イオカステである。しかしライオスは神の託宣に従って幼少のオイディプスを捨てたためにオイディプスは自分の両親を知らなかった。成人した彼はデルポイにやって来て、自分の真の両親について尋ねたが、その時彼は「故郷テーバイに入るな。汝は父を殺害し、母と交わるであろうから」という不気味な神託を聞いた。しかし彼は神託に背いてテーバイに入ったために神託は実現してしまう。オイディプスは全く罪の意識のないままに犯罪を実行してしまい、後に事実を知り、自分の目をつぶして、放浪の旅に出る。これがオイディプス神話の悲惨な顛末である¹⁹⁾。

この神話のテーマは何か。フロイトの精神分析的解釈によれば、それは人間の道徳的責任を無視し、神の力が犯罪を命じるという世界の不条理を示している。自らを犯罪から守ろうとする人間の道徳的な欲求、努力(エディプスは神託の実現を避けようとする)は神の摂理の前には全く無力なのである。それではここでオイディプスの罪は軽減されているのか。いいえ、決してそうではない。神の神託とは仮面にすぎない。それは自分の無意識に潜んでいる悪い意図を弁解し、隠蔽するために高尚化した虚構にすぎない。すなわち、自分の犯罪責任を神託に転嫁したとしても、「汝にはとにかく罪がある。汝の意図はなお無意識の内に汝の内にある」という良心の声がどこからともなく聞こえてくるのである。人間はたとえ自己の邪悪な衝動を無意識の内に抑圧し、押さえつけて、それらの衝動に自分は責任がないと言いたくても、この責

任を自分には理由のわからない罪悪感として感じる。オイディプスのように後に正体を暴き出されるように感じる²⁰⁾。このように罪悪感とは自分の意志では制御できないもので、暗闇の世界から浮かび上がってくるような不気味で陰鬱な感情である。そしてフロイトによれば、罪責意識の根源はエディプス・コンプレックスであり、罪悪感は強迫神経症という病の症状であって、治療されるべきものである。つまり宗教は父親に対する敵意と罪悪感という抑圧された複合的な感情の表現に他ならない。

我々は以上の理論を慎重に吟味しなければならない。まずフロイトが主張するように、キリスト教の罪責論の中に病的な症状が含まれていたことは否定できないだろう。キリストの贖いの恩寵を信じさせるために、あるいは悔い改めをさせるために信徒に対して罪の意識を持つことを過度に強調する牧師や神学者がいるが、そのような態度はフロイトの非難を免れない。罪悪感をもちすぎることは強迫神経症という病なのであり、それは本来の信仰から逸脱したものとして否定されるべきである。

ただしエディプス・コンプレックスが果たして万人に共通のものと言えるかどうかははなはだ疑問である。フロイト以降の心理学の研究によれば、それは生理的な衝動から生じるものではなく、子供が成長して文化的な生活を営むために必要な条件づけであって、家族構成と社会環境から生じたものである²¹⁾。従って、息子が父親と心理的に対立したとしても、それは母親に対する愛から生じたものではないし、またそれが父親に対する憎しみや敵意につながるとは限らない。そもそも彼の理論によれば、人間にはリビドー (libido) という生理上の欲求があって、それが人間を快感追求に駆り立てる。しかし実際には両親の教育や規律などによって子供の人格の一部として「超自我」(Über-Ich) なるものが形成される。この超自我とはいわゆる良心に他ならない。従って成人して両親の干渉から自由になった後も、人格の一部になった超自我が無意識の内にリビドーの発散を抑圧するため、リビドーは無意識の深層において歪められた暗い情念として鬱積し続ける。それゆえフロイトにとって罪悪感情は歪められた病めるリビドーなのである。しかしながら、このようにすべての罪責意識をエディプス・コンプレックスを初めとする歪められたリビドーに還元することはあまりにも牽強附会である。そこには明らかに人間精神を脳や神経や内分泌の働きに還元する生理学的、唯物論的な発想が見られるが、宗教的な罪責意識はそれによつては説明できない。

従って我々はキリスト教に固有の罪意識と精神分析に固有の罪意識とを区別しなければならないことを学ぶ。フロイトが両者を混同したことによってキリスト教と精神分析との不幸な関係が生じたのである。しかし同時に彼が神経症的な罪意識を指摘したことによって従来のキリスト教も両者を混同していたことに気づかされる。この点においてフロイトの宗教論は有益なのである。

これについてフランクルは宗教と心理療法 (Psychotherapie) の関係を明確に説明している。すなわち、心理療法の目標は「魂の癒し」(seelische Heilung) であるが、宗教の目標は「魂の救済」(Seelenheil) である。もちろん前者が結果として魂の救済に作用することもあるし、また反対に後者が魂の癒しに作用することもある。たしかに宗教は魂の安全と確かさを超

越と絶対の世界において保証し、そのような安全と確実さは他の手段によっては達成されないものであるが、そうだからと言って、宗教の目標を癒しとしてはならない²²⁾。つまりフランクによれば、精神病や神経症の治療行為そのものはやはり、専門の医師に委ねるべきであるということになる。従って抑圧されたリビドーから生じた罪悪感情は本来、宗教とは無関係なものであって、それは心理療法の対象となる。

それに関してパウル・ティリッヒは「癒し」(Heilen)を医学的なもの、心理療法的なもの、そして宗教的なものの三つに分類し、これら三つは区別されなければならないが、同時に相互に分離されてはならないと語っている。三つが区別されなければならないということは、牧師は医師や心理療法家になることを警戒すべきであり、またその反対に医師や心理療法家は患者に対して宗教的な象徴を押しつけるべきではないということの意味する²³⁾。ただしそれは魂の救済が魂の癒しを切り離すことを意味しないから宗教が魂の癒しに貢献しうることを否定すべきではない。福音書におけるイエスの癒しは、本来救済と癒しが内的結合をもっていたことを示唆している。ある施療院の礼拝堂に掛けられていたグリュネヴァルトの絵画(磔にされたキリストの姿)が多くの患者の魂を癒したと言われているが、キリスト者はキリストの受けた傷によって自分の魂の傷が癒されることを体験する(Iペテロ2:24)。キリストの救いは本来、癒しのわざを伴っているから実際にはフランクの見解のように、魂の救いと魂の癒しを区別することは難しい。キリスト教の救いは形而上学的な真理や観念的な永遠の命の教理においてではなく、本質的に魂の癒しにおいて体験される。満ち足りた者は神を求めない。神を求める者は、心の貧しい者、つまり悩みや悲しみなどの心の傷を負った者であり、彼らにとって宗教的な救いとは、心の傷が癒されることに他ならない。どのように精神医学や心理療法が発達したとしても、民衆は根本的な癒しを医学や心理学ではなく、宗教の世界に求めるのではないか。従って牧師や司祭は牧者として信徒や求道者の魂を配慮しなければならないから、当然のこととして魂の癒しのために祈り、備えていなければならない(もちろんそのことは宗教家の治療行為が許されるということの意味しない)。ところがフロイトはこのような宗教と精神医学の関係を理解することができなかった。彼は精神分析の本分を逸脱して、救済という宗教の領域にまで侵入した。そのために彼はキリスト教に替わってオイディプス神話という疑似宗教を創設しその教祖となってしまった。

ところで西方教会は伝統的にアウグスティヌスの「遺伝罪」の教説を伝統的に保持してきた。そして興味深いことであるが、彼は悪を引き起こす「欲情」(concupiscentia)を罪の基本形式として見なした。もちろんこの「欲情」は、性の快楽への欲望と単純に同一視することはできないから、フロイトのリビドーと同一のものではない。しかもアウグスティヌスにおいては欲情が倒錯していることに罪の本質がある。つまり倒錯した欲情とは人間が神という高き存在を低き存在である自分のために利用しようとし、神をないがしろにして自分を神の地位に設定しようとする傲慢な心を指している²⁴⁾。これは罪が神との間違った関係から生じることを前提としている。しかし欲情を罪の基本形式としたことは心理学的な発想に基づいており、フロイトのリビドー論に類似していることは否定できない。すなわち、フロイトは罪の基本形式とし

て「倒錯した欲情」を「抑圧され、鬱積したリビドー」に置き換え、またキリスト教の神を人間の父として解釈したことになる。アウグスティヌスもフロイトも人間は自分の自由意志によっては制御できない力によって支配されていると考えたが、その力をアウグスティヌスは「欲情」や「罪」と呼び、フロイトは「リビドー」と呼んだ。このように両者の理論の酷似は単なる偶然ではないと思われる。アウグスティヌスは科学的な心理学を知らなかったが、その天才的な洞察力により人間の魂の暗部を的確に分析した。そして彼の教説は近代に至るまでヨーロッパ人の魂の癒しのために貢献することができたのである。しかしフロイトの精神分析の登場によって状況は完全に変化した。キリスト教の罪責意識が精神分析によって神経症の病として説明できる限り、それはもはや宗教的な問題ではなくなったのである。

それでは精神分析では説明できないキリスト教固有の罪というものはいくらあるのだろうか。まずブルナーの理論を手本として検討してみよう。もしもアウグスティヌスの原罪論に従うならば、我々は罪に染まった先祖からの血統により罪を相続したことになる。そうすると我々は実際には参加していないものに関して罪の責任を負わなければならないが、これは知性を犠牲にすることになる²⁵⁾。遺伝罪の教えは、すでに16世紀のソツツイーニ主義 (Socinianism) により、非聖書的で人間の倫理意識を害するものとして拒絶された。神がアダムの罪をその子孫に帰するということは、神の義と愛という本質に矛盾する。それゆえ我々は遺伝罪の教えから決別しなければならない。そこでもしも我々の罪が神に対して責任を負わなければならないとすれば、その罪は単なる感性や弱さではなく、基本的には神に対する反抗と拒絶の態度であるというブルナーの見解は傾聴に値する²⁶⁾。しかし反抗と言っても大抵の人間はサタンのように公然たる高慢や反逆から罪を犯すのではない。ニーチェのツアラトウストラのように、「古い神の死」を告げる積極的な無神論もあるが²⁷⁾、むしろアダムが蛇の誘惑によって神の戒めに違反したように、普通の人間は自分よりも強い力によって罪へとそそのかされる場合が多い。それゆえブルナーによれば、キリスト教の罪とは神からの離反あるいは神への反抗であるが、その場合そのような離反や反抗は必ずしも意識的なものとは限らないのである。人間は強くても弱くても、あるいは賢くても愚かでも罪人であり、また人間のある部分が罪を引き起こすのでもなく、人間は神の前では「全体として」罪人なのである。なぜなら人間の罪は自分の主人が自分自身であるという基本的な姿勢に起因しているからである。ブルナーはこの姿勢を「自己栄光化」あるいは「自己主人化」と呼んでいる²⁸⁾。つまりキリスト教の本来の罪とは心理的意識や感情の次元ではなく、実存的な次元に属する。

またティリッヒの解釈によれば、キリスト教における本来の罪はあらゆる人間がその下にある「普遍的な運命」(Schicksal) である²⁹⁾。それは個人の行為としての道徳違反や不法行為ではなく、本質的存在からの疎外や分離である。ティリッヒはこの本質的存在を「存在の根底」あるいは「存在自体」とも呼んでいるが、要するに個別的な存在者を支えている存在の基盤であり、「神」と呼ばれている存在である³⁰⁾。そして人間は善であろうと悪であろうと、また意図的に神に服従しようと反抗しようと、自分の人格や意志にかかわらず、疎外の運命に支配されている。

ここからわかるように、ブルナーもティリッヒも本来の罪が人間の人格や自由意志や努力によっては解決できないところの普遍的な事柄であるということにおいて一致している。これは基本的に確認すべき重要な点である。従って罪とは神に対する「反抗」というよりもむしろ神からの「疎外」または「分離」であると解釈するほうが妥当であろう。しかしそれをティリッヒのように「運命」という用語で表現すると、それが人間の基本的な生き方とは無関係のものであるというように誤解されやすい。罪は個々の実存における人生の基本的な態度に起因する。この点に関してはブルナーが述べるように、罪とは「自己栄光化」なのである。人間は個人の実存において自分を主人とするのか、それとも神を主人として受け入れるのかという決断を迫られるのである。従ってキリスト教の罪とは、あらゆる人間に共通する普遍的な事柄(神からの疎外)であるが、同時にこの疎外状況は個人の実存における生き方の基本的な態度に起因すると解釈できる。

そしてこのような罪から生じる不安は「実存的不安」(ティリッヒ)と呼ばれるべきである。この不安は精神分析の対象である神経症的な不安とは区別され、心理療法はこれを克服することはできない。フロイトを初めとする精神分析家はこのような不安をも医学的治療によって克服できると信じてきた。フロイトは癒しを水平線上の基軸によってのみとらえた。しかしキリスト者は人間を超える存在からの癒し、つまり「垂直線」(ティリッヒ)を基軸とする癒しを信じる³¹⁾。つまりそこでは神の国や体の甦りという救済的なモチーフが告知されているのである。

IV キリスト教の神論と贖罪論

フロイトはキリスト教の神論の起源をユダヤ教に求めた。論文「人間モーセと一神教」における彼の論述をまとめると次のようになる。

ユダヤ教が唯一神教を基本としていることは、古代の宗教において類例を見ない。この宗教では神は近寄りやすく、至高の抽象化の高みにまで引き上げられている。古代エジプトでさかんであった魔術や呪術の類は厳格に禁止されているが、これはイスラエルの神への信仰を高度に精神化するためであった³²⁾。しかも神はイスラエルという民族を選ぶことになるが、ある神が突如としてある民族を選び、これをわが民とするという観念は、人類の宗教史上、唯一の例である。普通は、神と民族は不可分に結びついていて、両者は初めから一体である。そして実際にはユダヤ人はモーセという原父によって選ばれ、この原父の心理像が後に神ヤハウエに投影されるようになった。モーセはユダヤ人たちに一神教とそれに基づく戒律を教えたが、モーセは彼らの欲求を満足させることはできなかったため、彼らによって殺された。しかし後に彼らは自分たちの犯罪を後悔し、改悛の感情を慰めるためにメシア到来という観念を作り上げた。その後母権性社会の時代となり、男性神と並んで女性神も登場するが、さらに社会変革が起こって家父長制的秩序が確立し、男性神が優位となった。ユダヤ教とキリスト教の神概念は家父長的な秩序の下に成立している。そしてキリスト教はユダヤ教のメシア信仰を受け継い

で、キリストがモーセの代理人にして後継者であると宣教した³³⁾。

使徒パウロはユダヤ教の罪責意識を再び取り上げたが、死に値する罪とは後に神格化された原父の殺害行為であるという観念をユダヤ教から無意識の内に継承している。しかしパウロはこの観念を人々に明示せず、それを贖罪の思想として作り変えた。すなわち、神の独り子は自分自身に罪がないにもかかわらず、人類のために罪を引き受けて、犠牲になるという思想である。しかしこれは意図的な歪曲によるものである。なぜなら潔白な人間が自分の命を捨てるといって殺人者の罪を引き受けることは考えられないからである³⁴⁾。

以上のフロイトの宗教論について検討してみよう。まず彼はユダヤ教の起源を原父モーセの殺害に求めているが、これは「トーテムとタブー」における見解と同じ発想から生じたものであり、すでに述べたように歴史的には全く根拠のないものである。また同様にキリストがモーセの代理人、後継者であるという解釈も妥当ではない。キリスト教ではイエスはモーセのように神の律法を授与する者ではなく、律法には想定されていない神の愛（アガペー）を告知し、かつ実践する救い主である。神の愛の視点から見ない限り、イエスの教えを正しく理解することはできない。

次にキリスト教の「父」という神の名前について検討してみる。この名前はフロイトが指摘しているように、家父長的な秩序を支える権威として理解すべきなのか。すなわち「父なる神」とは幼児期に形成された父親に関する心的な像を宗教的な表象として投影したものにはすぎないのか。もしそうだとすると、父親の権威が失墜すれば、神の存在は信じられなくなるのか。また「父なる神」という呼び名は現代社会では不適切なものなのか。なるほど心理学的には父と子供との関係は、神と人間との関係に先行している。つまり子供は神を知る前にすでに父の存在を知っている。しかし存在論的には父と子供との関係が神と人間との関係に先行しているという論拠はどこにもない。存在論的には万物の創造主である神が先に存在して、人間は神を創造主として表現するために「父」という用語を象徴的に用いたという考え方は十分に成立する。

またフロイトは「父」という神の概念がユダヤ教とキリスト教に固有のものではないことを論証しようとした。たしかに父という名前は、それ自体としてはキリスト教によって初めて語られたものではない。ゼウスも父と呼ばれており、父の名前そのものは他の宗教においても最高神を表す場合に使われている。従ってイエスが神を「父」と呼んだことそれ自体は、イエスの独創的な発想によるものではない。

しかし聖書の思想では神と人間との関係は単純に親子の関係にあるのではない。ルードルフ・ブルトマンが解釈しているように、人間はその本性によって、つまり生来的に神の子なのではなく、神に対する服従と神の救いのわざによって初めて神の子となりうるのである³⁵⁾。つまり人間には神の子となる素質が備わっているということではない。従って逆に言えば、神は人間にとって最初から「父」なのではなくて、人間は神に対する純粋な信頼と服従という信仰において初めて神を「父」と呼びうるのである。つまり聖書における「父」という概念は、抑圧的な権威や敵対する圧力という心象とは無関係であり、無類の信頼関係を意味している。イエ

スは神を「父」と呼ぶことにより、罪人をもゆるし、愛するという神の本質を告知しようとしたのである。もしも神が父でなければ、神と人間は対立したままであって、人間の心理にとって神は怒り、裁く恐ろしい表象として描かれる他はない。しかし神が父であることによって人間は神と和解し、一致することができる。それゆえこのような神についての心理は決してエディプス・コンプレックスや家父長的な秩序から説明できるものではない。

しかもブルナーが指摘しているように、神が端的に父と呼ばれるのではなく、「我らの主イエス・キリストの父」(Ⅱコリント1:3)と呼ばれる点においてキリスト教信仰の独自性がある³⁶⁾。我々は神を人間の父のように自然に知るのではなく、神をイエスの父として、またイエスを父の御子として知ることにより初めて、我々の父として知る。イエスは十字架の死に至るまで神に従順に従ったが(ピリピ2:8)、このようなイエスの信仰と生き方を通して我々は神とイエスとの無類の信頼関係を見る。そして我々はこのような父と子の関係が神と人間においても実現しようということを知られるのである。フロイトは人間の精神生活においてあまりにもエディプス・コンプレックスを強調しすぎたために、キリスト教の神を男性神として誤解してしまった。しかしイエスの教えからわかるように、「父」という用語は生物的な性を示すものではない。

それではフロイトによる神の表象はキリスト教信仰にとって全くまとはずれなものなのか。必ずしもそうではないと思う。フロイトはエディプス・コンプレックス理論を通して神の意識と罪の意識とが表裏一体の関係にあることを主張した。人間が神を意識するときには自分の罪を意識するのであり、また自分の罪を意識するとき神の像が現れ出る。この解釈から我々は聖書における神の怒りと審判のモチーフを思い起こす。なるほど聖書では「神は愛である」と述べられている(Ⅰヨハネ4:8)。しかしこの言葉だけを断片的に用いることは神の概念を大きく歪めることになる。なぜなら神はキリストを通してこの世を愛しているが、同時にキリストを信じない者は神によって裁かれ、神の怒りによって圧倒されるからである(ヨハネ3:16, 18, 36)。ブルナーによれば、神の怒りの教説は決して誤りではなく、それは恐るべき無限の現実である。神は愛の中で人間を無限に真剣に受け止めるので、神は本来愛であるのに、人間の罪のゆえに怒りの炎を燃やさざるをえないのである³⁷⁾。つまり「神は愛である」という言葉は、一般的な命題としては無意味であり、自分の罪を認めて公に告白する者が自分の実存的問題として語る場合にのみ有意義性をもつ(Ⅰヨハネ1:9)。なぜなら愛とは罪のゆるしに他ならず、愛は人間の罪が前提となっているからである。従って我々は裁きの神に出会うとき、そこに神の愛を感じるのであり、また愛の神に出会うとき、そこに神の怒りの炎を感じるのである。その意味で洗礼者ヨハネが神の怒りと審判を告知したことは真剣に受け止められるべきである。神が怒りの炎を燃やしているという告知は、いい加減に聞き流されてはならない。ヨハネが説く旧約の神は怒りの神で、イエスが説く新約の神は愛と恵みの神という図式は全くの誤解から生じている。キリスト教信仰においても神には愛の人格と怒りの人格が併存している。むしろより正確に言えば、愛の人格には怒りの要素が含まれているのである。

次にフロイトがパウロの贖罪思想を批判していることについて検討する。フロイトは罪人の

ために神の子が身代わりになって死ぬという教えを信じることができないし、またそれがどのような信仰的な意味を持っているのかを理解することができない。彼はこの思想に精神的な癒しを感じることができなかったが、それはなぜだろうか。それはパウロの思想内容に問題があったのではなく、後の教会の神学的解釈に問題があったように思われる。たとえばパウロは「神はこのキリストを立て、その血によって信じる者のために罪を償う供え物となさいました。それは、今まで人が犯した罪を見逃して、神の義をお示しになるためです」と語り（ローマ3：25）、また「しかし、わたしたちがまだ罪人であったとき、キリストがわたしたちのために死んでくださったことにより、神はわたしたちに対する愛を示されました。それで今や、わたしたちはキリストの血によって義とされたのですから、キリストによって神の怒りから救われるのは、なおさらのことです」と語っている（同5：8-9）。たしかにパウロはここで「キリストの血」「罪を償う供え物」という旧約の祭儀上の用語を使っている。つまり旧約において動物の犠牲を神に捧げて罪の贖いを神に求めたように（レビ16：1-34）、キリストは人々の罪を償う供え物として神に捧げられている。しかしパウロは当時の人々に理解できるようにこのような祭儀上の表現と思考形式を用いているだけであって、それらは思想の内容そのものではない。またブルンナーもパウロの思想が犠牲祭儀と特別な親近性をもっていないと述べている³⁸⁾。それではパウロの贖罪思想の内容とは何か。ブルンナーによれば、それはキリストの十字架が神の愛の表示であり、最高の証明であるということである³⁹⁾。つまり十字架のメッセージが語られることによって、人間の罪と神の愛とが同時に示されるのである。イエスが十字架につけられたことは単なる過去の出来事に留まらない。あらゆる時代において人間は神の子の救いをかたくなに拒絶し続けるのである。もしキリストが今日の世界に出現したとしても、現代の我々はキリストを拒絶するのではなからうか。よってイエスの十字架は人間の拒絶と離反の象徴である。それにもかかわらず神は自らの痛みをもって人間の罪をゆるし、罪人としての人間実存を受け入れる。それゆえイエスの十字架は神の愛の象徴である。

従ってパウロの贖罪思想とは、フロイトが誤解したように、人間がすべての罪をイエスに負わせて、自分の罪を逃れようとしたというような無責任な方便ではない。またその反対にキリストの恩寵を強調するために人間の罪責感情を覚醒しようとしているのでもない。ところがパネベルクが指摘しているように、プロテスタント教会は伝統的に、より強い罪悪感（良心のやましさ、負い目）をもつことがより高い霊性のために必要であると教えてきた。これについては他の機会に論述したのでここでは繰り返すことをしないが⁴⁰⁾、罪の教説と罪責感情とは明確に区別されるべきである。すでに検討したように、キリスト教の罪とは人類に普遍的な事柄であるが、罪責感情は全く個人的な主観であって、各人によってその受け止め方は多種多様であるはずである。従って普遍的な罪を個人がどのように経験的、感情的に受けとめるかは、各人の自由に任された内面的な問題であって、教会が教理として押しつけるべきものではない。ところがプロテスタント教会は大衆に罪責感情をもつことを説くことによって、健全な大衆を教会から遠ざけてしまったのである。過度の罪悪感をもつことを強要する教えは、まさに「集団的な強迫神経症」であるというフロイトの批判を免れることはできない。すなわち、罪の教

説とゆるしの教説を分離することに誤りがある。大衆に罪を語る場合には、教会はもっと慎重でなければならない。罪を語る場合には必ず罪のゆるしも語らねばならないのである。もしも罪だけが告知されたならば、大衆はその教えをかたくなに拒絶するか、あるいはその反対にフロイト的な罪悪感を抱いて、暗い気分沈み込む他はない。これではキリストの福音を語っていることにはならない。ブルトマンが述べているように、我々は罪のゆるしを信じる時に初めて、自分の内の罪というものを素直に認めて、告白することができるのである。そして神の審判の下に真摯にひれ伏すことができる。神の恵みと審判とはいつも併存している⁴¹⁾。

以上のようにフロイトの宗教批判は一見するとキリスト教の真実性を根底から覆すもののように思われたが、実際にはそのような効果を持つことはできなかった。フロイトは宗教が幻想であり、抑圧された本能や願望の表現であると語っているが、それは彼にとって宗教が虚偽であるということの意味していない。彼は神の存在や聖書の教えが幻想によるものであるということを実証することはできなかった。百歩譲って、たとえ聖書の教えに原始教会の幻想(空想)が混じっていたとしても、聖書の教えの本質が幻想の産物であるということを実証することはできないし、またイエスのメシア性が否定されるものでもない。

そして大局的見地から見れば、フロイトの精神分析はキリスト教に有害ではなく、伝統的なキリスト教の曖昧な部分を明確にし、また誤解されていた部分を見直すためにむしろ有益となる。罪責意識の教説および癒しと救いの関係の問題はその典型的な事例であるし、また神の概念もその適切な事例となろう。世俗化された現代社会では神を意識しながら暮らしている人は少ない。とりわけ日本人の神概念はきわめて曖昧であるから、日本人にとって神を特定の人格としてとらえることは苦手である。従って日本の伝道においては神の像を明確に、かつ偏りなく宣傳することが重要である。ところが現代のキリスト教会は神を明確な像として語ることをしなくなっているように思われる。あるいはそれを語っていても、その語りかけに偏りが見られる。ここに神概念に関する誤解と混乱が生じる。たとえば、「神は愛である」ということだけを語り、神の裁きについて語らないことがある。その場合、大衆は神を人のよい好々爺の表象として心に描き、神の愛をヒューマニズム的な博愛として受け止めるであろう。ここでは神の愛の深さと激しさが消し去られている。またその反対に大上段に神の怒りと裁きだけを告知し、悔い改めを迫り、恐怖心をおおるような宣教の方法もある。その場合大衆は神を不気味で恐ろしい魔神の表象として心に描き、なるべくそのような神から遠ざかりたいと思うであろう。我々はフロイトの神概念を学ぶことによって、いずれの宣教も偏ったものであることに気づくのである。

V 結論

以上のようにフロイトの学説はキリスト教信仰にとって有害なものではなく、むしろ従来の神論や罪の概念を再検討するために有益であった。しかし他方で彼の学説の中にはキリスト教信仰の立場からはどうしても受け入れることのできないものがある。それはフロイトがキリスト教を幻想という心理現象に還元したことであるが、それに対してはいかに答えるべきなの

か。

フロイトの学説には大前提として快感原理というものがある。つまりすべての人間は快感を追求するために生きているというものである。しかし、精神医学者ヴィクトール・フランクルが語っているように、人間には快感原理では説明することのできない心理がある。それは「意味の充足」という原理である⁴²⁾。すなわち、人間は生きる意味を充足しない限り、生きる力を持たないという原理である。しかもこの意味の充足は、我々が神や人生に対して何かを期待することから生じるのではなく、その反対に神が我々に何かを期待することによって生じるものである。我々がこの世で生を受けているということは、自分自身の快感を充足するためではなく、神から期待されている何かを果たすことではないのか。つまり信仰とは、単にすがすがしい気分になりたいとか、この世のすべての重荷から解放されて楽になりたいという欲求から生じるものではないはずである。神から与えられた使命を果たすためには重荷を背負わなければならないこともある。それゆえ、信仰による喜びや慰めとは、願望や欲求の充足から生じるのではなく、「わたしについて来たい者は、自分を捨て、自分の十字架を背負って、わたしに従いなさい」という言葉への服従から生じる（マタイ16：24）。このような自覚によって信仰は幻想や願望の充足から区別されることができるのである。

注

- 1) Emil Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*, Zürich: Zwingli Verlag, 1937, S. 42.
- 2) Hans Küng, *Existiert Gott?* München: Piper, 1978, S. 303-304.
- 3) 『フロイト著作集』3、高橋義孝訳、人文書院、1969年、381-82ページ。
- 4) Michael Palmer, *Freud and Jung on Religion*, London: Routledge, 1997, p. 34.
- 5) Emil Brunner, *op. cit.*, S. 43.
- 6) 素顔のフロイトは迷信にこだわっていて、自然を超える運命的な力や数字占いなどを信じていたと言われている (Michael Palmer, *op. cit.*, p. 11)。
- 7) Hans Küng, *op. cit.*, S. 324.
- 8) 『フロイト選集』4、井村恒郎訳、日本教文社、1970年、318ページ。
- 9) 同書、267-68ページ。
- 10) 『フロイト著作集』3、264-65ページ。
- 11) 同書、266-67ページ。
- 12) 『フロイト著作集』11、高橋義孝他訳、人文書院、1984年、306、339ページ。
- 13) 『フロイト著作集』3、275ページ。
- 14) Michael Palmer, *op. cit.*, p. 62.
- 15) 盛永宗興『お前は誰か』禅文化研究所、1996年、107-110ページ。
- 16) 『キリスト教神学事典』教文館、1995年、514ページ。
- 17) Viktor Emil Frankl, *Der unbewusste Gott*, 8. Aufl., München: Kösel, 1991, S. 53.
- 18) 稲垣良典『トマス・アクィナス』勁草書房、1979年、47-48ページ。
- 19) アポロドーロス『ギリシア神話』高津春繁訳、岩波文庫、1953年、130-32ページ。
- 20) 『世界の名著』49、懸田克躬訳、中央公論社、1982年、406-407ページ。
- 21) Michael Palmer, *op. cit.*, p. 69.

- 22) Viktor Emil Frankl, *Das Menschenbild der Seelenheilkunde*, Stuttgart: Hippokrates Verlag, 1961, S. 55f.
- 23) Paul Tillich, *Offenbarung und Glaube* (Gesammelte Werke, Bd. 8), Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1970, S. 322f.
- 24) Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, S. 277-79.
- 25) Emil Brunner, *op. cit.*, S. 123.
- 26) *Ibid.*, S. 130.
- 27) Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, S. 264.
- 28) 『ブルンナー著作集』4、近藤勝彦他訳、教文館、1998年、191-192ページ。
- 29) Paul Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. 2, 8. Aufl., Berlin/ New York: Walter de Gruyter, S. 65.
- 30) Paul Tillich, *Offenbarung und Glaube*, S. 313.
- 31) Paul Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. 3, 8. Aufl., Berlin/ New York: Walter de Gruyter, S. 322f.
- 32) 『フロイト著作集』11、281-306ページ。
- 33) 同書、304、306、339ページ。
- 34) 同書、337ページ。
- 35) R・ブルトマン『イエス』川端純四郎他訳、未来社、1963年、202ページ。
- 36) 『ブルンナー著作集』2、熊澤義宣他訳、教文館、1997年、260-61ページ。
- 37) 同書、213-14ページ。
- 38) 『ブルンナー著作集』3、佐藤敏夫訳、教文館、1997年、322ページ。
- 39) 同書、316ページ。
- 40) 拙著『現代と聖霊論』現代神学研究会、1994年、148-49ページ。
- 41) R・ブルトマン、前掲書、211ページ。
- 42) Viktor Emil Frankl, *Das Menschenbild der Seelenheilkunde*, S. 76.

(原稿受理1999年4月15日)