

# 生と死の〈弁証法〉と〈内在的終末論〉への願望

—— 自然主義と歴史哲学の接合可能性を模索しつつN.O.ブラウン『エロスとタナトス』を再読する ——

宮澤 康 人

研究室紀要 第42号 別刷

東京大学大学院教育学研究科 基礎教育学研究室

2016年7月

# 生と死の〈弁証法〉と〈内在的終末論〉への願望

——自然主義と歴史哲学の接合可能性を模索しつつN.O.ブラウン『エロスとタナトス』を再読する——

宮 澤 康 人

## はじめに

超越者を否定した「内在的」終末論は、はたして成立するのだろうか。そして、終末論をその一部とする歴史哲学なしに教育目的論の基盤は構築できるだろうか。

いま世界は、壊滅的な終末症状に陥っているように私の目には映る。私だけではないだろう。日本は、環境破壊にせよ、不況・失業にせよ、治安にしろ、まだいいほうだと言う外国事情通も多い。グローバル化は資本主義の末期どころか、地球生命圏（ガイア）の終末に向かいつつあるのかもしれない。

ところがその一方で、終末論は学問的に論じても意味がない、とすでに前世紀半ばに棚上げされている。『西洋思想大事典』の「終末論」にはこうある。

「歴史は現時点において、依然として進行過程にあり、誰一人として歴史をその始めからその決定的終わりに至るまで鳥瞰する位置にはいないゆえに、また歴史の過程はそれ自体として歴史の終局と目的が何かを示すことがないゆえに、終末論に関する問いは、体系的考察の主題としては未解決のまま残され、単に個人の決断の問題としてのみ答えることができるのである」（シュミットハルス）

同様に、歴史哲学までも学問として成立根拠が危ぶまれている（野家啓一）。

このような状況にあって、「これこそは、ニーチェ以後七十年間になされた、内在的終末論をうちたてようとする最初の大きな試みである」（ソントグ410）と、ユダヤ系女性にして現代の最も非妥協的な批評家、『反解釈』の著者スーザン・ソントグが評した『エロスとタナトス』をあえて読み返すことにした。

『エロスとタナトス』の原著はLife against Death: the Psychoanalytical Meaning of Historyである。文字通りには『死に抗する生—歴史の精神分析(学)的意味—』である。日本語訳のタイトルはフランス語訳に倣ったという。主題が、生の欲動（エロ

ス）と死の本能（タナトス）の対抗にあることを訴えんがためである。だが、生と死の二項対立を前提にして死に対抗（against）する生を礼賛するのか、それとも、生と死の二項対立それ自体の解消を意図するのか、それが問題である。

そのことを念頭において、いわゆる終末論なるものを、とりわけソントグのいう「内在的」の意味を確かめながら検討したい。そこに入るには、まず終末論と呼ばれるものの概略を見る必要があるだろう。

## 1 終末論の概略

ラールス『哲学事典』は「終末論」について、（1）自分の死の後に起こるはずのことに関する学説（個人的終末論）と（2）人間の住む世界の終末に関する学説（集団的終末論）があること、「ユダヤ・キリスト教の伝統において、終末論は最後の審判として現れるが、それは時間の終わりに生じるものである」と記述する<sup>1)</sup>。

「この世」の終わりの観念は、どの宗教にも普遍的にみられ、他界観、復活思想、地獄、天国などの観念を生み出したが、とくに終末論（eschatology）は、古代ユダヤ教からヒットラーの千年王国的「第三帝国論」に至るまで、西欧の歴史意識に広く深い底流としてある。それを正確に要約することは難しい。だがそれが、単なる世界の滅亡の意識ではなく、むしろ全く新しい次元の世界の始まりを願望する歴史意識であったことには留意しておきたい。

ユダヤ・キリスト教の終末論を遡ると旧約聖書に至るが、そこでは、「神による世界と人類の創造を強調したので、彼岸性より此岸性がその特徴をなしていた。生の希望が死を圧倒し、ニヒリズムに発生の余地を与えなかった」。それゆえ、終末論と呼ばれるものは厳密には初期イスラエルにはなかったという。

終末論の出現は、ユダヤ共同体（王国）が崩壊の

危機に面した時であった。その時、深刻な懐疑とニヒリズムと共に「黙示思想」が生まれ、その延長上に、新約の終末論が現れる。それは、イエスの死と復活、即ち、救世主の再臨思想に結実する。その後アウグスティヌスが、ローマ帝国の崩壊に直面して、歴史全体を救済史的に統一的に理解する「神の国」思想を確立した。歴史は神の国と地の国との闘争の過程だが、その終末に、神の愛が支配する永遠の共同体が勝利する、という目的論的歴史哲学である。

それがルネサンスから啓蒙の時代を経て、現世化され、ヘーゲル、マルクス主義の歴史哲学に至る。ヘーゲルにおいて歴史の目的は、絶対精神の自己展開の結果としての理性の自己実現であり<sup>2)</sup>、マルクス主義の場合は、生産力と生産関係の弁証法的展開の終末としてのコンミュニズム人類共同体の実現である、と理解される（以上『世界大百科事典』平凡社）。

その後、科学技術の発展に依拠して、救済史的摂理に代わる人類共同体の福祉という世俗的終末論が支配的歴史哲学となる。これがほぼ20世紀半ばまでの状況であろう。その後「科学的進歩」と「人類共同体の福祉」という思想は不信に晒され、歴史哲学そのものの成立も疑われて今日に至っている。

こういう文脈があるなかで、「内在的終末論」はどのように論じることができるのだろうか。

## II エロスとタナトスの二元論と生と死の弁証法

ブラウンは冒頭、フロイトの基本的思考方法を「弁証法的」と特徴づけて、「フロイトの方法論と、弁証法的ともよばれる論理学上の異端的伝統との類似性」を指摘する(Braun(以下B.と略す)xx、訳14(訳文通りには引用しない。以下同じ)。

この特徴づけはどこまで妥当するであろうか。またその弁証法的思考方法と、フロイトの生と死の二元論はどう関連付けられるのか。まず弁証法について若干の確認をする必要がある。

弁証法は多義的な言葉であるが、ここでは、カントが「人間理性にとって必然的ではあるが所詮は<仮象の論理学>に過ぎないもの」としたのに対して、ヘーゲルが、「人間理性は経験的世界においてすら汎通的に弁証法的矛盾に当面することを指摘し、形式論理は真理にとって必要条件ですらない」と

言って、「矛盾律を絶対化する悟性論理(形式論理)を退け、矛盾律をも相対化する理性論理としての弁証法を宣揚することになった」(平凡社『大百科事典』13-683)という流れを念頭に置くことにする<sup>3)</sup>。

ブラウンは、ヘーゲル主義者ではない。専門は古典古代の文献学・思想史であり、自らプロテスタントであると表明している。

ブラウンには、ポストモダン言説が猖獗を極める以前の批判思想に共通する疎外論的発想が見られる。

「精神分析学が、本能は動物の段階では調和的統合の状態にあり、人間の段階において分化されて相互に矛盾した存在となり、人類はこれらの矛盾が廃棄された意識の、より高い次元で再び調和を取り戻すまでは満足できないものである」(B.85-86訳95)と解し、それを「ロマン派の動きを完結するもの」と位置付けて次のように言う。

「シラーやヘルダーによって1793年にすでに明確に考えられ、ヘーゲルやマルクスの体系の中でも依然として生命を保っているロマン派の偉大なヴィジョンの一つは、人類の歴史が人間自身と自然との原初の未分化の統合の状態から出発し、自然からの分化と対立(疎外)のなかで人間の力が発展する中間期を経て、最終的に調和またはより高い次元の統合に戻るという構成である」(B.85-86訳95)。

このような歴史の三区分法において疎外論と終末論は共通するばかりか、正・反・合という弁証法論理の動的側面においても共通する。というより、ヘーゲルの弁証法の根底にキリスト教の終末論があるのは、彼が神学生として出発し、初期の思想的課題がキリスト教の超克にあったことを思い起こせば当然とも言える。まさしく“否定するものは否定されるものによって規定される”のである。

ロマン派の人類史的位置づけに基づいて、ブラウンは、次のように言う。

「精神分析学とロマン派の動向の無意識的な関係を意識化することは精神分析学に歴史哲学を与えることである。ところが、「フロイト(の悲観論と、最終的に彼)が歴史哲学の展開に失敗した」ことを指摘しなければならない。「何故なら、心理療法師も人文学者も、歴史哲学は終末論の形をとるべきであり、人間の神経症の救済はその状況の下でのみ可能であると断言しているからである」(B.86訳95-96)。

この言明は、文献的実証どころか論証にもなっ

いないが、ブラウンが、終末論と精神分析学の関連を重視していることだけはわかる。

続いて、終末に関わる「死の本能」・タナトスに進まなければならない。『精神分析用語辞典』にはこうある。

「タナトス」とは、「死という意味のギリシア語で、エロスの対極として、死の欲動を示すために時々かわれる。この語を使用することによって、欲動の二元性にいわば神話的な意味を与え、そうすることによって、二元性が徹底したものであることを強調している」<sup>4)</sup>。

「その二つの根本原理は・その名称からいっても、その機能からいっても、我々の二つの根源的欲動、エロスと破壊に該当する」。「タナトスという言葉を使用することによって、・二種類の大きな欲動が、普遍的原理としての性格をもつことが強調される」。

ただし、フロイト解釈によく見られる、タナトスを破壊欲動へと一面化する解釈は誤りである。たとえばニルヴァーナは破壊の結果などをはるかに超えたものである。

小林敏明『<死の欲動>を読む』は、この問題を正面に掲げた論稿であるが、以下のように論じる「欲動とはしたがって、生命ある有機体に内在する衝動Drangで、それはこの生命体が外的な障害の力で放棄せざるをえなかった以前の状態を回復しようとするもの、すなわち一種の有機的な弾性、あるいはそう言ってよければ、有機的生命のなかにある慣性の表現であると言ってよいだろう」(小林126)。

こうフロイトを引用した上で小林は言う。「有機体に内在する」まではいいが、「以前の状態を回復」となると、ことは単純ではなくなる。フロイトが言うには、

「それ(生命の目標)は、生命体がかつて捨て去り、またあらゆる発達の迂回路を通して立ちもどろうとする、かつての出発点の状態である。あらゆる生命体が内的な理由から死んで、無機物に帰るということを例外のない経験と仮定してよいなら、あらゆる生命の目標は死だということが出来る。そもそも遡れば、生命なきもののほうが生けるもの以前に存在したのである。」(小林127)

これを「生命なきものへ回帰する欲動」ともフロイトは表現する。これに対する小林の「根本的な疑問」は、「無機物への回帰」をそもそも「欲動」と呼ぶことができるのか、ということであり、そこから

「欲動Trieb」とはどういうことを意味するかという問題の詮索に進む。ここで、私の関心とはすれ違ってしまふ。

小林は、タナトスの問題を、もっぱら一世代限りの個体生命のレベルで考え、生命のタテの連鎖を視野に入れない。死と誕生の一連の世代系列を考えない。それゆえ、マクロの終末論は主題にならず、タナトスを歴史哲学に関連付けて論じることはしない。それに対して私の関心は歴史哲学にある。タナトス問題と歴史哲学の結びつきは、西洋思想のどの系譜に属するのであろうか<sup>5)</sup>。

話を戻すと、では精神分析学の歴史的意味を問題とするブラウンは、タナトスを論ずるどのような文脈を用意するのであろうか。

第一章「人間という名の疾病」を出発点に、「神経症と歴史」「性欲と幼児期」「自と他、自己愛について」「芸術とエロス」「言語とエロス」と論じてきて、第七章において、本書の中心論点ともいえるべき「本能の二元論と本能の弁証法」を検討し、第8章「死・時間・永遠性」に至って、フロイトの存在論に対する修正を求める。

「生と死が本能の二元論であるならば、フロイトの存在論(ontology)に対する我々の修正案には、生と死が動物の段階では未分化の統合として共存し、人間の段階でより高い調和として再統合されうるといふ過程を伴う。しかしあらゆる人間の理想や個人的経験では、死は偉大なる敵(great adversary)である。どのようにしたら死と生を統合することが可能であろうか」(B.87訳97)。

「フロイトは、『快楽原則の彼方』ではまだ認められている、快楽原則とニルヴァーナ(恒常性 ホメオスタシス)との同一視を撤回して、「ニルヴァーナ原則は死の本能の傾向を表現し、快楽原則はリビドーの権利を代表する」という考えに進んだのである」(B.89訳99)。

「しかしこのような転換は、・死の本能が生の本能に転換することを暗示するものであり、フロイトの二元的存在論とは相容れない。

フロイトの二元的存在論は重要な論点で混乱している。・生物学の次元ではニルヴァーナ原則として現れたものが、人間の段階では力動的な快楽原則として現れることを指示しているのである」(B.89-90訳99)。即ち「人間と動物の不連続性を」強調するのである。

「本能の抑圧は動物における静的な恒常性(ホメオスタシス)の原則を人間における力動的な快樂原則に転換させる。恒常性は本能が充足された状態の下にのみ存在しうるのである」(B.90訳99)。

これに対して私たちは、恒常性が「本能が充足された状態」ばかりでなく、動物が非有機体となった時、すなわち死の状態になった時にも生じるのではないか、と異議を唱えることもできる。フロイトが、ニルヴァーナと非有機体性を峻別したこと、タナトスを外部への破壊性に転換させたことには、形式論理学に基づく二元論に加えて、ユダヤ教—キリスト教的な生と死の二元論が残存するように思われる。一言でいえば、「東洋的」な生と死の弁証法とは異質である。その点でブラウンもフロイト同じ思考法に捉われている。

ただし、ブラウンは他方でこうも言う

「(死の本能とエロスの)再統合は平衡の状態、或は完全な生命としての生命の休息であり、抑圧されず、従ってそれ自体に満足し、それ自体を変えるよりもそのままであることを肯定するものであろう。こう解釈する時、精神分析学は永遠の宗教的渴望を再確認するのである。なぜならニルヴァーナとは有機的生命の最下層の形態の律動を表現するとともに、仏教における最高の目標を表現するものでもあるからである。そしてこのニルヴァーナが、聖アウグスティヌスが説いた、人間の究極の幸福は精神のみならず肉体の永遠の安らぎにある、という約束とどう違うかという区別は、神学者諸君に任せよう」(B.90-91訳100)。

このニルヴァーナ理解は正しいかどうか、ましてアウグスティヌスの説くところとどう違うか、「神学者諸君」ではない私にはわからない<sup>6)</sup>。

またさらに、ブラウンは、フロイトが「ニルヴァーナ原則をはじめにエロスとし次にタナトスとするような混乱を招いた」(B.92訳102)とも付言している<sup>7)</sup>。

もう一つ、死と歴史意識の関連について、重要な論点が残されている。「フロイトのペシミズムや、彼が弁証法より二元論をとる傾向や、歴史の終末論を發展させえなかったことには、一貫したわけがある。・・・それは要するに、人間における生と死の統合の崩壊がまさしく人間を歴史的動物にしたという事態が存在するからである」(B.91訳100)。言い換えれば「抑圧されている生命のみが時間の中に存在するの

であって、抑圧されていない生命は時間のない、永遠の中に存在する」(B.93訳102)。

確かに、いわゆる「瞬間を生きる哲学」、〈実存〉に捉われる思考、そして生の哲学の一部には、歴史意識を成立させない傾向があることは認めなくてはなるまい。それゆえ、歴史意識をもつことに人間の卓越性を認め、その観点から「抑圧」を積極的に受け入れる立場がありうる。プラトンからヘーゲルまで、むしろこちらが西洋哲学史の主流であろう。ブラウンはさらに続ける。

「無意識の心理過程はそれ自体時間を持たない」、「イドには時間の概念に対応するものは何もない」(B.94訳103)。「実際、永遠とは子供たちの住む世界の時間のごとく思われる」(B.94訳104)。それでいて、「フロイトは精神分析学の諸洞察をまとめて時間の概念に正面攻撃をかけることに失敗している」(B.94訳104)とも言う。

「これに反して、最近の物理学や生物学そして人類学の発展は、時間図式と一定しない生物学的、文化的要求との相関関係を確立する傾向に進んでいる。換言すれば、二十世紀は時間図式の普遍性と、その普遍性ととともにまた合理性が崩壊するのを見てきたのである」(B.95訳104)。哲学も相対性理論の受容を前提にせざるを得ない、ということであろうか。

このあと、西洋哲学の主流から外れる近代的思考方法への言及が続き、次のような説明があらわれる。

「ファウスト的性格を持つ我々は、《休息》や《ニルヴァーナ》や《永遠性》をあらゆる行動の休止—すなわち、死としてしか想像することができない。したがって我々は休息であると同時に活動である(生命の)可能性を立証しなければならない」(B.95訳105)。ここに至って、ブラウンのキリスト教を擁護する立場があらわになる。

「休息でもある活動、または(休息でもある)生命の概念は、キリスト教の天国の概念に明白に含まれている」。但し、それは「生と死の調和を不可能にする」(B.95-96訳105)。

この後に重要な指摘がある。生と死の間では失われた弁証法が、攻撃性の把握においては見出され回復する、と言うのである。

「フロイトによれば、攻撃性は生の本能と死の本能的融合を現す。それは死の本能に内在する自己破壊の傾向を外に向け、死の欲望を殺しの欲望へと置き換えることによって有機体を救おうとする融合であ

る。フロイトに逆らって我々は、この死の本能の外向性が人間に特有の解決法であることを示唆する。死からの逃走こそが、人類に（中略）生物学的な死にどう対処すべきかという問題と共に、彼自身の抑圧された死にどう対処すべきかという問題を残すのである。動物は死を生の一部として、死の本能を死ぬために使うが、人間は逆に不滅の文化を築き上げ、死と戦うために歴史を作るのである。このようにフロイトの死の本能は、ニルヴァーナ原則や強迫反復のように、それを弁証法的に解釈して人間と動物の間の区別を保つ場合には、歴史の心理学における重要な点となり、また実際に、フロイトと歴史の哲学者であるヘーゲルとの間にもう一つの重要な連鎖を作りあげるのである」（B.101訳110）。

ここで注目すべきは、「ニルヴァーナ」思想に、西洋の人間中心主義、というより人間独善主義がもたらす生と死の対立の苦しみからの解放の可能性（それゆえに神殺しに起因するニヒリズムからの救済）が示唆されていることであろう。

さて、「フロイトはヘーゲルの強みである歴史性の概念を持っていない」（B.102訳112）。この指摘に、原著タイトルが示す、精神分析に歴史性を持たせようとする著者の中心課題が現れている。「弁証法的思考」を媒介にしてフロイトとヘーゲルの「連鎖を作りあげる」ことがブラウンの課題であることがわかる。

「ここで、フロイトによる死の三つの形態—ニルヴァーナ原則、強迫反復、そして加虐・被加虐的（サド・マゾヒスティック）コンプレックス—の等式化が深遠な意味を持つことになる。人間は生物学的統合である生と死の矛盾する対極に分離されている動物であり、その矛盾する対極を抑圧として受け入れる必要を持つ。生と死の生物学的統合の破壊は、ニルヴァーナ原則を快楽原則に転換し、強迫反復を幼児期の過去への固着に転換し、死の本能を攻撃的な否定性原理に転換する。そして人間の性格に特有な三つの形態—快楽原則、過去への固着、攻撃的否定性—はすべて、人間の存在様式の特徴である歴史的時間の諸相なのである」（B.103-104 訳113）。

そこからもう一つの重要な論点にすすむ。〈生〉の真髄は個性にある。死とその個性の間には本質的關係がある。

「ヘーゲルは、死がなければ、個人は、スピノザの言う一個の不滅で永遠な、物体の単なる様式という

地位にまで引き下げられてしまうと抗議する」。「人間の個が主張する貴重な存在論的特異性（かけがえのなき）は、不滅の魂の靈魂の所有ではなく有限な肉体の所有によって授けられている」（B.104訳113）。これは「内在的な」終末論の核心をなす言葉であろう。

ところで、「生と死の統合の崩壊」というと、「統合」が一旦は存在したことになる。ここでもまた疎外論的三区分法が現れる。「フロイトの不安の理論は、明白に、出生と死をともに別離の危機であるとしている。フロイトはこのようにして、統合化あるいは相互依存、別離あるいは独立、の弁証法によって構成されている存在としての有機的生命の構造的な分析へと移行してゆくのである」（B.105訳114）

「もし死が生に個性を与え、またもし人が死を抑圧する有機体であるとすれば、人は彼自身の個性を抑圧する有機体であることになる。下層の動物では否定されている個性を授けられている種として人間性を誇る見解は、誤りであることがわかる。野の百合は明日を考えないために個性を持つが、我々はそうではない」（B.104訳114）。そうではないがゆえに、「抑圧が普遍的である条件下では、生を敵とせず死の本能を肯定することは難しい」（B.105訳115）のである。

例えば、ニーチェの「力への意志」を介して、フロイトの、欲動が支配する思想の先駆をなすと見られる「ショーペンハウエルは死とニルヴァーナを肯定しているように見えるが、それは彼が生を肯定しえなかったためであり、彼の死の肯定はみせかけである」。その「《個性化の原理》に対する敵意は、死とともにまた生に対する敵意である。生と死は一つのものであるゆえに、出生を肯定しうるもののみが死を肯定しうる」。ニーチェはそれと対照的に、「完成しているもの、円熟しているものはすべて一死を求める」（以上B.107訳116）。となると、「死への不安は実存主義者たちが言うように存在論的位相にはない。それはただ歴史的位相にあるのであり、人間の肉体の抑圧と関連している」（B.108訳117）。

「もしエロース—生の本能—が肉体の生命を肯定的に受け入れることができれば、その場合に限って、死の本能は死を肯定的に受け入れることができ、そうすることにおいて生を拡大するのである」（B.109訳118）。「生を拡大する」の意味は確かではないが、「死の抑圧と個性の抑圧」の密接なつながりが強調

されていることはわかる。要するに、死に単純に抗うだけの生、という非弁証法的思考の伝統に捉われている限り、死への不安を克服することはできない。「歴史的位相にある」とはそういう意味であろう。

それで、「フロイトは、おそらく死を抑圧するという概念を持ち合わせなかったためか、臨床的著作において死の本能（攻撃本能とは別のもので）の仮説を利用しなかった。しかしもし死が個性や独立や別離を生に与える生のアспектであるとすれば、ア prioriに（臨床的観察を抜きにして）、死の抑圧は一方では独立や別離からの逃避となり、他方では抑圧された本能の強制的復帰となるのは必定である。しかしこのような独立と別離に対する相反感情的態度こそ、フロイトの後期の著作において神経症の中の中心問題（となる）。（そして）抑圧と神経症の究極的原因は不安であり、不安とは《保護してくれる母親からの別離の不安》である」（B.109訳118）。

「フロイトは不安と死の本能の間に必然的な理論的関連を作らなかつたけれども」、「人間の、特に不安を抱く能力は、まさしく死や個性に対する反逆、少なくとも生と死の有機的統合を乱す何らかの深い要因を反映している」。さらに「時間と不安の間にも関連があるということは十分に考えられる」。そして、「あたかも精神分析家のごとき」キルケゴールの言葉が引用される。「不安のない時間は実際には存在しない。それは、不安を絶対持てない愚かな動物には存在しない」（B.109訳118）。時間（意識）は常に不安の意識である。不安のない未来も存在しない。未来は常に不安である。その不安が歴史を哲学的に思考する源泉となる。

このように、ブラウンはタナトスについて詳しく論じたあと、フロイトの昇華論を批判する。それは「肛門性の研究」に焦点付けられる。

「肛門性の研究」の中で、スカトロロジーが3つの章に渡って異常なほど詳細に論究されるが、要点は、抑圧概念を性欲動や生殖性よりも、肛門性にこそ結び付けなければならない、という主張、即ちスカトロロジーを媒介にして人間の動物性を確認することである。ここは、恋人の排便をあからさまに言葉にするという文明のタブーを侵した18世紀アイルランドの作家ジョナサン・スウィフトの作品の詳細な分析など最も挑戦的な箇所であるが、詳述は割愛する。スカトロロジー論が、資本主義と死の本能とニヒリズ

ムの関連を問うことにあったと言えれば足りる。勿論それは、ブラウンのフロイト批判のもう一つの論点である「昇華」概念批判に深く関わる。

「金銭と排泄物の同一視」に関連して「プロテスタント時代」の章が展開される。ルターが《神の義》の概念を思いついたのは排便中であった。「聖霊は私にこの知識を塔の戸外便所の中で授けたのである」。この「ルターの率直さは、ルター派の人々を困惑させ」た（B.202訳209）。新フロイト派のE.フロムは、ルターの体験と、M.ウェーバーらが言う「資本主義者の精神と新教徒の倫理感のあいだ」の関連仮説と精神分析理論を結合した。これについてブラウンは、「フロイト派の肉体の唯物論は失われて、心理学は、新フロイト派やユング派の手で、もう一度フロイト革命以前の自律性を持つ魂の心理学となる」（B.204訳210-211）。つまり、「新フロイト派は歴史的考察の道は開いたが、しかしそうすることにより、ただ昇華の理論を放棄するという犠牲を払ったにすぎなかつた」（B.206訳212-213）という批判である。とはいえ、その昇華の理論もまた批判の俎上に上る。

「昇華とは生命の高度な形態（即ちヒト）が、取り残された動物性に対して持つ防衛機能である」（B.295訳299）。「唯物論と観念論との」論争の真の問題点は、昇華を行うためには神の概念が必要かどうかという点にあるのだが、唯物論者も観念論者も昇華の原理に関しては無関心である」（296訳300）といった示唆的な指摘はある。だが、昇華論批判の要になる、ブラウンのスカトロロジーの根本的な難点は、一方でスカトロロジーにエロス・性愛の抑圧以上の重大な抑圧を見出し、ヒトと他の動物との連続性を強調しつつ、他の動物を視野に入れないこと、つまり生命共同体として世界を見ないこと、生態学的世界観の欠如である。それゆえ、身体と区別する体（キリスト教の）に着目しながらも、結局それは、人間だけに与えられた靈魂の言い換えにすぎなくなる。「草木国土悉皆成仏」の天台本覚思想などは対照的である。他にも啓発的な視点は多い。例えば、「現代科学に本質的な世界の数式化は昇華に関わることである。数学は都市生活から切り離せないものであるが、それは都市文化が昇華の原理によって構成されているからである。神は（世界を）幾何学化し、数学は人間の愛を超感覚的生活に向かわせる決定的な規律であると言ったプラトンは正しかった」（B.296訳301）という見解は、単に文化一般の抽象的でなく、

資本主義生産と資本増殖の自己目的性という価値の抽象化への批判と理解することもできる<sup>8)</sup>。

スカトロロジーに絡んで、悪魔論が展開されるが、「合理主義者、・・楽観主義者たちは、・・ルターの悪魔を真剣にとりあげることができずに、十九世紀の自由主義を育てあげたのである」(B.210訳217)など私の理解を超える指摘が多いとだけ言っておこう。

### III ブラウンの問題提起の意義とそれに對する疑義

さて、そろそろブラウンが、議論にどのような決着をつけるのか見届けなくてはならない。

最終の第六部は「脱出」(the way out) と称して「肉体の復活」(Resurrection of the Body) を論じる。それは、抑圧からの解放を意味するが、「(本来の) キリスト教的肉体の復活」を意味するとも言う。しかし、「自然主義」を批判しながら「肉体の復活」を唱えるのは矛盾ではないのか。「キリスト教的肉体」は、いかなる意味で超自然的身体なのであろうか。それに、そもそもキリスト教を持ち出すのはすでに内在論を逸脱することではないのか。

この「肉体の復活」に密接に関連して、再び昇華概念への批判が繰りかえされる。そして、「(人類文明が、追求してきた) 昇華の道は、人間の神経症の解決とはならず、かえってその激化を導いている」。現代史の過酷な事実は「人類がこの道程の終末に到着しつつあることを示し」、その終末には、暴力的な「死の本能があの水素爆弾を放ちうる可能性があらわれる」(B.307訳311) と警告する<sup>9)</sup>。

以上のように論じてきて、ブラウンの最終的な言葉は、「死の本能は、抑圧されることのない、人間の肉体に《生かさなれなかった部分》を残さない生においてのみ、生と調和する。そして死の本能は、恐ろしく死ぬことのできる肉体の中で肯定されるのである」(B.308訳311-312) となる。

これまで読んできたところに従うと、私のブラウン理解は次のようになる。

まず、ブラウンが〈歴史哲学〉の観点からフロイトの思想を取り上げたこと、「弁証法的思考」という解釈の視点を設定したこと、そしてフロイトが明示しなかった「死の抑圧」を重視し、それを、とりわけキリスト教文化史の文脈で論じたこと、「昇華」の概念を批判的に検討し、そのディレンマを明確にし

たこと、この4点は今なお熟慮を迫る重要な問題提起であることを認めよう。

その上で私は三点にわたる疑義を提出しよう。

第一に、ブラウンは内在的か、という疑義である。

内在(論)とは多義的どころか、曖昧な概念である<sup>10)</sup>。ソントグのいう「内在論」も曖昧だが、もしそれを、ヒトにとって知覚経験可能なフィジカルな事柄に即した思考と限定すれば、ブラウンの歴史哲学は内在論的とは言えないであろう。

またソントグは、ブラウンの功績を「文化史を個人心理に還元することのない精神分析的歴史理論の可能性を開いたこと」、それを「終末論的」希望の境地から行ったことに見ている(ソントグ409)。この「個人心理」を「思想」や「認識」に置き換えてもおそらく妥当する。新しい文化史の可能性への示唆を与えてくれるのである。

ソントグの言う終末論とは「すべての人類のために人間の条件を将来超越しようとする期待の一形体」である。単なる終焉ではなく、その先に新しい世界を待望する歴史哲学である。だがそれは、「聖書的終末論」ではなく、また「啓蒙主義や進歩主義やマルクスやヘーゲルの(歴史)理論」とは「別種の終末論」である、とも言う。「啓蒙主義や進歩主義」を終末論の一種とするのは一見奇妙だが、「人間の条件を将来超越」する希望の理論としてなら両者を同じカテゴリーで論じてもしよもおかしくない。そしてソントグは、ブラウンに触発されて、「われわれは終末論ないしユートピア思想そのものを再考せねばなるまい」(以上ソントグ409) と提言する。終末論がユートピア思想と等置される<sup>11)</sup>。

それにしても、歴史を、個人心理ばかりか社会思想・認識にも還元することなく捉えようとするなら、機械化・都市化という人類文明のいわばフィジカルな自己疎外を、意識レベルだけで超克できるとは考えられない。ブラウンのように、「昇華」思想の脱構築＝「キリスト教的肉体の復活」の提唱といった、人間の意識の変革、思想史的認識レベルの転換に期待するだけではすまい。フィジカルな存在条件である社会システムそのものも考慮しなければならないであろう<sup>12)</sup>。「人間が水に溺れるのは、「重力の思想」を信ずるせいではなく、重力そのもののせいである」という、観念論批判の常套句はここでも有効である。ソントグとブラウンにそのような発想を求めることはないものねだりであろうか<sup>13)</sup>。



それにしても、抑圧されない生のためのフィジカルな社会システムの条件を内在的根拠に基づいて想定するとはどういうことか、私にはまだ全くわからない<sup>14)</sup>。ただ、ブラウンが、精神分析思想に基づく現代文明批判の書として唯一肯定的に言及するのが、性欲動をすべて無条件に解放することを主張するH.マルクーゼの『エロス文明』でしかないことは、ブラウンの思想史的方法の限界を間接的に物語るように思われる。

ブラウンの歴史哲学への第二の疑義は、それが弁証法的かという点である。

ブラウンは、生と死の弁証法を貫かなかつたフロイトの二元論を批判して、かれのペシミズムはそこから生じると断じた。しかしながら、ブラウン自身もまた弁証法を貫けなかつたのではないか。

弁証法を、対立物と矛盾の存在に注目すること、しかもその対立・矛盾を固定的にではなく力動的に見ること、さらにその動きを見る文脈の全体化を志向することと解すれば、ブラウンの議論は弁証法的である。だが、「形式論理を超経験界にまで適用しようとするかぎりでは弁証法的過誤に陥る」とカントが警告した弁証法にまでは踏み込んでいない。ところが、生と死の弁証法は、経験界の自然科学的事実にも見出せるように思われる<sup>15)</sup>。

自然科学が示唆する弁証法として、アインシュタインの理論的対立者、ニールス・ボーアの「相補性理論」を挙げるのは正当ではなかろうか。実は自分の理解が心もとないのだが、「たがいに矛盾して見える法則（結果）が、相補性の観点にもとづけば論理的に両立可能である」といった命題などを念頭に浮かべるのである。具体的レベルでは、光の観察において、光が粒子であるとともに波でもあるという「測定結果の相反的性格」（ボーア378）、即ち矛盾する観測事実が共存する、という周知の例もある。

本論の生死問題に直結する領域では、生化学が明らかにしてきた事実が弁証法が現れているように思われる。それよりずっと以前にはあるが、「フロイトはイドには否認の行為に相応するものは何もない」と言いつつ、他方で昇華に関して、「エロスが肉体のために生における死を作り出すという不自然な役割に逸脱しているとしか考えられない」（B.293、訳298）とも言明した。だが、「生における死を作り出す」ことが「不自然」と言えない事象がある。

生命は、地球上に出現当初、嫌気性の存在であっ

た。特に活性酸素は生命の最大の敵であったのに、その後、動物は酸素なしには生命を持続できなくなるといふ逆転が生じるようになった。およそ16億年前、酸素を制御できるミトコンドリアというバクテリアの一種と酸素を使わない単細胞生物との共生が成功した。他方で酸素を吐き出す植物群が大繁殖し、酸素という危険な物質に接触した生物は次々に死んでいった。それに対して、ミトコンドリアを内部に取り込んだ細胞は、生き残っただけでなく、酸素によって可能になったエネルギー活動をもとに進化を加速させた（瀬奈・大田27-28）。

「危険なエネルギープラント」とも呼ばれるミトコンドリアを取り込んだことは、生物が生きるために死の契機を内在化させることでもあった。生と死が実体として二元的に存在するのではなく、いわば生と死の矛盾の自己同一である。これは生命史上の画期的な出来事であった。

ミトコンドリアの生化学事実に基づいて生と死の弁証法を認識することは、死生は一如という仏教の一部にある死生観と同じではない。まして、よく生きることがよく死ぬための条件である、という古典古代の賢者の達観とは異なる発想のように見える。それでいて似通うところがあるのではないか。

生化学事実が明らかにした生と死の弁証法を知ることには死、そして自然の働きへの畏敬の念を育むであろう。しかもその自然の摂理を自覚できる知性的存在である<私>に誇りを抱くこともできる（松井）。そして、<私>の死を、より大きな<私>である宇宙に帰るがごとく従容として迎える感性にまで至れば、これは確かに意識内在に徹した終末観と言えるだろう。

もとより、ミトコンドリアの生化学的事実に依拠する死生観も、一種の信仰である。自然崇拜とも言える。ジョン・デューイのいう『人類共通の信仰』に通じるものかもしれない。あるいは、後述のバルトの反歴史主義とは別の次元の反歴史哲学と見ることでもできる<sup>16)</sup>。

だがこの知識に納得することはできるとしても、その感性を身体化して生死に対処するのは、賢人、達人でない普通人にとって至難のわざであろう。しかしそれ以前に、この発想ははたして歴史哲学とどう関わるだろうかという問題がある。

ここから、ブラウンの歴史哲学は終末論か、という第三の疑義に入る。

キリスト教の「肉体の復活」は、確かに仏教のニルヴァーナ思想とは違う。生と死が二元的に対立すること、死後の世界を静謐なものイメージすることでは共通しながら、超越者の存在を前提にして、否定的な死に肯定的な生を対置する救済の思想であることで違う。これが、復活に力点を置く本来のキリスト教の終末思想であったであろう。ただこの場合、超越者の存在は論議の対象ではなく、その超越者を信ずるか否かの決断の問題である。

それに対して、生命科学の弁証法は、超越者の存在を前提とせず、生命体をすべて生と死の矛盾の自己統一体として同一視する。人間の生命だけが超越者から精神を授かった特権的な存在とは考えない。その観点に立つと、ブラウンの終末論はやはり、キリスト教的救済論のヒューマニズム化といった19世紀の歴史哲学、とりわけヘーゲルのそれへの逆戻りにどうしても見えてしまう。ブラウン自身は、前述のとおりプロテスタントであり、キリスト教的超越者を排除していない。ましてマルクス主義者ではない。とはいえ、“マルクス主義は神を排除したプロテスタンティズムである”、と喝破したベルンシュタインの卓見は、現代でこそ一層示唆的である。神（キリスト教の神に限らず）を排除した歴史哲学は、果たして成立可能なのであろうか。

こうして私は、ブラウンが解釈する「歴史の精神分析学的意味」は、内在的でなく、弁証法的でなく、そして、超越者を排除しない限りで終末論的でありうるだろうという見解に辿り着く。ソントグの批評を全く裏返す結果になった。

## おわりに

ここで、唐突と思われるが、ブラウンの修正プロテスタンティズム的歴史哲学の対極にあるとも言えるカール・バルトの弁証法神学がどうしても想起される。

キルケゴールに依拠した弁証法神学は、新約の終末論の弁証法的解釈に立ちもどった、と言われる。それを代表するバルトは、「キリスト教の啓示の承認を、「時が永遠として現れ、永遠がこの瞬間として現れた」という（弁証法的）実存的真理への洞察として定義する。信仰にとって、時は「永遠の瞬間、今、そこでは過去と未来が停止する」。かくして現在はいかなる瞬間においても終末論的時間」となる。「終末

論的でないキリスト教は、（中略）キリスト教とは関係がない」と断言した。このように、キリスト教における終末論の決定的重要性が認識されたのはようやく20世紀になってからのことであった（以上「終末論」『西洋思想大事典』）。

バルトの終末論に対して多数の多様な批判があるが、私の問題設定にとって、最も的を射ていると思われるのは次の批判である。

「モルトマンの『希望の神学』によれば、バルトは「神の超越論的主観性」に基づく現在終末論、バルメニデス的な「永遠の今」の思想へと傾き、その結果アブラハム宗教が本来持っている、求贖への希望に基づく歴史的終末論を見失うに至った」（福嶋 揚、271）。これはまさしく、瞬間を生きる実存の哲学と、世代を繋ぐ流れとしての時間、即ち歴史的に経過する時間を不可欠の要素とする歴史哲学との乖離をどう克服するかという本論の課題に通じる指摘である。だが、モルトマン自身は、バルトの実存的問いを受けとめたうえで、この乖離を克服しているのだろうか。

かねてから私は、カール・ヤスバースが、実存主義に立ちながら、同時に、歴史の時代区分論を長々と展開する心性に不信感を抱いていた。そこに何か問われない前提が隠されているのではないかという疑いが消えないのである。

宗教において、死を思う（メメントモーリ）という＜私＞の有限性の自覚は、神を思う（メメントドミニ）という信仰と一体となった時にだけ救いにつながる。

無神論でない実存主義者には共通して、最初に信仰がある。彼らの哲学は、信仰を前提にしたという意味では神学である。そこからひるがえって考えると、教育学も、自覚的な信仰を前提にしない時、自分自身の願望を知らぬまに投影しただけの狭い人間学でしかありえない。他の人間諸学も同じであろう。人間学の外部に自然学、宇宙学など人間の存在根拠を問う広大な世界が残されてしまう。

バルトの見地からは、ブラウンの終末論は19世紀自由主義神学・キリスト教的ヒューマニズムの不徹底さそのものであり、超越者なしの終末論を思い描くことの不可能性の露呈でしかない。

バルトの終末論には、「瞬間を生きる哲学」に通じる時間感覚がある。他方、言うまでもなく、瞬間、即ち物語が展開されるのに必要な時間を欠く歴史は

ありえない。フィジカルな時の流れを否定する実存の哲学においては、歴史的な時間そのものが失われる。その限りで、実存哲学と歴史哲学とは相容れない。

物語が一切ないところに教育目的を設定することが出来るとは考えられない。教育目的を設定するには意味を生み支える物語が必須である。しかも、射程の大きな教育目的を考えるとしたら、大きな物語、即ち歴史哲学が不可欠になろう。

歴史哲学が教育目的論に必至であることを認めるなら、反歴史哲学のバルトの終末論は、はたして反教育学、超教育学、非教育学のどれに当たるであろうか。同次元の対立思想ではないゆえ「反」ではない。包摂するのではないから「超」とは言えない。やはり、別の前提に立つ別次元の思想として「非」教育学と言うほかはない。

徹底した終末論は超越者を要請する。それゆえ、超越者を欠き、ことによると本来的に終末論と相容れない教育学は、終末を、個人、民族、人類、地球生命圏のいずれのレベルにおいても、意味付けることができないまま、とどまるほかないだろう。

さて、最後まで自然史と人類史の接続について全く言及できなかったばかりか、個人の終末論と集団の終末論の差異と相関の論点整理も果たせぬまま紙数を費やしてしまった。個体終末論と全体終末論の間の必然的な連続性を、私たちはふだん忘れていたが、実存主義者はそれに敏感である。ボーヴォワールが、〈私〉の生の営みを虚無に陥れないために、人類の不滅を根拠もなしに前提することを真木悠介は批判して、有限な〈私〉の人生の意味を民族や人類の未来のうちに見出そうとしても、その民族や人類の生の時間も有限である、と言う。個体の有限性・死を集団の世代的継続性で補償する考え方の限界の指摘である。

古来、個人の終末への対処の知恵は無数にある。スピノザのマクシムは“生を思ひ 死を思わず”であった。対照的に本居宣長は死をひたすら悲しみ、「せんかたなし」と受け入れる女々しい心情に徹する大和心を説いた。逆に吉田松陰は、志に生き、志に死ぬ潔さこそ大和魂と信じた。松陰の信仰の背景には、死が必定であるなら、死の時と処を選ぶという武士道美学があるだろう。「武士道とは死ぬことと見つけたり」である。

そういう悲壮な死生観と対照的なメントモーリ

への対処の知恵もある。ユーモアと笑いである。

例えば、日本の近世に、死を洒落のめす庶民の知恵があったと言う（加藤周一）。それとは対照的にF. ラブレーが描くおらかな、死と再生の祭典の哄笑もある。ただしこれは民衆の生の共同体の永続感覚を前提とする。

ただどれも、空海の「死の喜び」の思想（宮坂）に及ばないと私は思う<sup>17)</sup>。

## 〔註〕

- 1) 時間は神の創造になるものであり、それ以前は天地と共に時間も存在しなかった、というアウグスティヌスの時間論・世界観は、始めと終わりのある線分的時間論であるという限りでは現代宇宙物理学のビッグバン理論に対応する。どちらも円環的、循環的、もしくは静止的時間観念からの転換である（真木悠介『時間の比較社会学』）。終末論に個人的と集会的とがあり、集合も民族から人類全体まであり、さらに人類を超えて地球生命圏から宇宙全体までのレベルがある。このすべての位相を関連付けて考えることはどのようにして可能であろうか。そこまでは論じ及べなくとも念頭にはおきたい。
- 2) 『ヘーゲル事典』に終末論の項目はない。
- 3) レーヴィットによるとヘーゲルは近代哲学の完成者であり、その包括性はデカルトのコギト、カントのコペルニクス的転回、そしてフィヒテ以後のドイツ観念論の問題すべてを射程に収めた。その科学モデルは機械論的物理学ではなく生成の生物学である。
- 4) フロイトの著作にはタナトスという言葉は見られないが、ジョーンズの伝記によるとフロイトは会話の中でこの言葉を使っていた。背景にエンペドクレスによって打ち立てられたフィリア（愛）とネイコス（不和もしくは闘争）の対立という考え方があるという。
- 5) 「ニーチェは、世界を目に見えない一つの始原から論理的あるいは歴史的に導き出せるという、西洋形而上学を支配してきた発想に疑念を投げかけ」、「超越的な始原への宗教的・哲学的な「信仰」は、死と苦悩に満ちた現世を否定するニヒリズムに行きつく。ここからニーチェは、一方でこの世界を最終的に肯定する思想を「永遠回帰」の名で追求し、その一方では、ニヒリズムの由来を尋ねる系譜学を試みる」（「始原」『哲学思想事典』岩波書店）。ニーチェの歴史哲学拒否とフロイトのタナトス論との間に親近性があるように思われ

- る。
- 6) 「肉体の永遠の安らぎ」とはまさしく「死の喜び」のことではないのか(宮坂)。
  - 7) 近代資本主義のあくなき成長(「進歩信仰」)は死・タナトスの破壊性より、むしろ生・エロスの創造性の思想に支えられる。そしてその創造性こそが自然資源を破壊する要因となる。ここには、「悪を欲して善をなす」メフィストフェレスの裏返しともいえるべき「善を欲して悪をなす」パラドックスが孕まれる。技術革新が「創造的破壊」であることの真の意味はこう解すべきである。
  - 8) 関曠野『プラトンと資本主義』はウェーバーのユダヤ・キリスト教の系譜とは別のヘレニズムの系譜があることを論証している。
  - 9) 暴力と戦争は(その基盤にある資本主義経済とともに)タナトスの産物である以上にエロス・生の欲望の産物ではないのか。エロスとタナトスの共犯性は後述のように、生と死の矛盾を一元化した生命そのものに内在する矛盾の発現と理解できる。
  - 10) 例えば「神が世界に内在する」(スピノザ)も、「神が人類史に内在する」(ヘーゲル)も「汎神論」とされ、「神による世界の創造」(デカルト)の外在論に對置される(『ラルース哲学事典』)。
  - 11) 終末論をユートピアと並置するのは二重の誤りか。ユートピアはどこにもない非歴史的空間とはいえ人間世界の次元にある。逆に終末論は歴史的時間であり、かつ何らかの超越者を前提とする。
  - 12) 上部構造偏重のポストマルクス主義の観念性を批判する柄谷行人の観点が参考になる(柄谷)。
  - 13) ただし「内在的」を意識内在の意味に用いる現象学の立場もある。その観点からはフィジカルな社会システムを考えることこそ外在的という評価の逆転が起こり得る。
  - 14) 水野『資本主義の終焉と歴史の危機』は銀行預金利子がゼロになることは利潤追求を目的とする社会システムとしての資本主義の機能不全、即ち終焉を意味する。その先のシステムが見いだせないことを「歴史の危機」と捉えるが「抑圧」の問題は視野に入らない。「気候変動と水・食料・人口問題」といったエコロジカルな観点から書かれた丹羽宇一郎『人類と地球の大問題 真の安全保障を考える』にも「抑圧」の問題はない。さらに『人類が絶滅する6のシナリオ—もはや空想ではない 終焉の科学』(グテル、F)も「抑圧」問題は入れようがなく、それゆえ、文明における「昇華」と「科学技術」は共通する問題なのに主題にならない。これらはすべ

て現存世界の終末をただ避けたいと願う反終末論にすぎない。

- 15) 二元論的対立と一口に言っても、生と死、身体と精神、自己と他者、それぞれの対立に位相の違いがあろうか今は論じない。
- 16) M.ボナバルトは、生と死は物質の単なる様態変化に過ぎないから連続であるという単純な一元論をやや強弁する。ブラウンを意識してクロノスという媒介的第三項を加えたとも見える。だがこれは歴史哲学と対立するだけでなく始めと終わりを明示する宇宙物理学のビッグバン理論とも対立する。
- 17) 岡田編著所収の矢野智司の「ユーモア論」は異彩を放つ。同書全体の“自己の有限性の自覚(=メント・モーリ)ゆえの生の充実”という厳粛な論調の脱力となっている感がある。

## 文献リスト

- Bonaparte, Marie, 1952. *Chronos, Eros, Thanatos* (佐々木孝次訳 1992『クロノス・エロス・タナトス』せりか書房)
- Bohr, Niels, 1928. *Die Naturwissenschaften*, vol.16 (山本義隆編訳 1999.『因果性と相補性』岩波書店)
- Brown, Norman O., 1985 (1959). *Life Against Death*, Wesleyan University (秋山さと子訳 1970『エロスとタナトス』竹内書店新社)
- Cote, R.G. 1986. *Holy Myth: A Theology of Laughter* (木鎌安雄訳 1992『笑いの神学』聖母の騎士社)
- Dewey, J., 1934. *A Common Faith* (栗田修訳 2011『人類共通の信仰』晃洋書房)
- 福嶋 揚, 2015.『カール・バルト 破局のなかの希望』ぶねうま舎
- 加藤週一, 1999.『日本文学史序説 下』筑摩書房
- 柄谷行人, 2010.『世界史の構造』岩波書店
- 小林敏明, 2012.『フロイト講義<死の欲動>を読む』せりか書房
- Loewith, Karl, 1932. *Max Weber und Karl Marx* (柴田治三郎・脇恭平・安藤英治訳 1966『ウェーバーとマルクス』未来社)
- Loewith, Karl, 1934-1935. *L'achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard* (柴田治三郎訳 1967『ヘーゲル・マルクス・キエルクゴール』未来社)
- 松井孝典, 2003.『宇宙人としての生き方—アストロバイオ

ロジーへの招待』岩波書店  
三木成夫, 1983. 『胎児の世界』中央公論社  
宮坂宥勝, 1995. 『空海 死のよろこび』大和書房  
宮澤康人, 2004. 「世代を貫く生命の絆と教育学イデオロギー—身体=環境系の系統発生と個体発生という視点から」東京大学大学院教育学研究科教育学研究室『研究室紀要』第30号  
宮澤康人, 2013. 「未来世代が生き延びるための<大きな物語>の挑戦—<自然>に根拠をもつ教育の歴史哲学の方へ—」『教育哲学研究』第108号、教育哲学会  
野家啓一, 1993. 「歴史哲学の可能性と不可能性」新田義弘他編『思想としての20世紀』岩波書店  
岡田渥美編, 1994. 『老いと死—人間形成論的考察—』玉川大学出版部  
大島末男, 2003. 『カール・バルトにおける神学と歴史』麗澤大学出版会  
Ricoeur, Paul, 1965. *De l'interprétation, essai sur Freud*

(久米博訳 1982『フロイトを読む』新曜社)  
Schmithals, Walter, 1973. *Eschatology* (Wiener, Philip P.ed. *Dictionary of the History of Ideas*) (出村みや子訳 1990『終末論』『西洋思想大事典』平凡社  
瀬奈秀明・太田成男, 2011. 『ミトコンドリアのちから』新潮社  
Sontag, Susan, 1961. *Against Interpretation* (高橋康也他訳 1999『反解釈』筑摩書房)  
山折哲雄, 1993. 『仏教とは何か』中央公論社

[謝辞 西平直さんの『誕生のインファンティア—生まれてきた不思議、死んでゆく不思議、生まれてこなかった不思議—』の書評を書いたこと、宮澤直人さんからミトコンドリアなど生命科学の現況や終末期医療の話聞いたことが本稿を書き切る支えとなった。教育人間学者と胸部外科医師であるお二人のプロテスタントとの縁に感謝する。