

## 滝沢克己とフランクル – 意味と超意味をめぐって\*

雨宮 徹<sup>†</sup>

情報科学部 情報システム学科  
(2021年7月29日受理)

Katsumi Takizawa and V.E. Frankl – Meaning and Super-meaning

by

Tohru AMEMIYA

Department of Information Systems,  
Faculty of Information Science and Technology

### Abstract

V.E. Frankl (1905-97), a Jewish psychiatrist who survived the Nazi concentration camps, founded Logotherapy, a form of psychotherapy for people who are suffering from a sense of meaninglessness in life. He takes the position that logotherapy can actively deal with "meaning" (Sinn) in the intrinsic or human dimension, but not with "super-meaning" (Über-Sinn) in the transcendental or religious dimension, as it belongs to faith in the religious realm. In this regard, the philosopher of religion Katsumi Takizawa (1909-1984) made the critique that Frankl separates "meaning" from "super-meaning" and that this limits Frankl's thought. After examining Takizawa's criticism based on Frankl's interpretation of the text, I concluded that this is not a valid criticism because it misses Frankl's idea that meaning can be established beyond subjectivity even if it is limited to the intrinsic dimension.

**キーワード** ; フランクル、滝沢克己、意味、超意味、コペルニクスの転回、Bei-sein、超-主観性

**Keyword**; V.E. Frankl, Katsumi Takizawa, meaning, super-meaning, Copernican revolution, being with, trans-subjectivity

---

\* 2020年関西倫理学会で発表、一部改変（2020年11月7日、オンライン）

<sup>†</sup> 大阪工業大学

## はじめに

ナチスの強制収容所を生き抜いたユダヤ人の精神科医フランクル (V.E.Frankl, 1905-97) は、無意味感に苛まれる人々を対象とした心理療法であるロゴセラピー (Logotherapie) を創始した。彼はロゴセラピーが積極的に扱っているのは内在的次元・人間的次元における「意味」(Sinn) についてであって、超越的次元・宗教的次元における「超意味」(Über-Sinn) については、宗教的領域の信仰に属するものとして積極的には扱わない立場を取る。

この点に関して宗教哲学者である滝沢克己 (1909-1984) は、フランクルは「意味」と「超意味」を分離してしまっており、それがフランクルの思想を限界づけていると批判している。

しかし滝沢の批判は、内在的次元に限られても主観を超えた意味が成立するというフランクルの考え方を見逃すことが原因で提議されており、批判として妥当ではない、というのが拙論の立場である。以下こうした観点に即して論証していきたい。

## 1. フランクルの理論

### 1-1. 人生の意味に関するコペルニクスの転回

フランクルは、信仰の有無に関係なしに、いずれの人間にとっても人生には常に意味があると言う。人生の個々の具体的な状況において、あるときそれは「創造価値」(schöpferische Werte) として、またあるときは「体験価値」(Erlebniswerte) として、またあるときは「態度価値」(Einstellungswerte) として実現されるのを待っているとされる。<sup>1</sup>

人生に意味があると実感できるとき、そこにはある共通の構造があるとフランクルは考える。通常、我々が苦悩に陥ると、果たしてこの人生には懸命に生きていくだけの意味や価値があるのか、と自分が問う側に立ってしまう。しかし、このような立場に居続ける限り、意味を見いだすことはできない。そうではなく、自分が人生の側から問われているのであると立場を逆転させることができるなら、そのときにはじめて、意味を見いだすことができるとされる。これは人生の意味に関する「コペルニクスの転回」と呼ばれ、具体的には以下のように述べられている。

われわれが、世界体験の本質的構造に立ちもどり、それを深く熟考しようとするならば、人生の意味への問いにある種のコペルニクスの転回を与えなければならない。すなわち、人生それ自身が人間に問いを立てているのである。人間が問うのではなく、むしろ人間は人生から問われているものであり、人生に答え (antworten) ねばならず、人生に責任を持た (ver-antworten) ねばならないものなのである。そして、人間が与える答は、「具体的な人生の問い」に対する具体的な答でしかありえない。現存在の責任のうちその答は生じ、人間は実存そのものにおいて彼固有の問いに対する答を「遂行する」のである。<sup>2</sup> 【傍点は原著ではイタリック】。

人生の側からの問いかけと対になっているのが、それに応答する人間の行為である。具体的な人生の問いは、具体的に行為によって応答することを人間に要求するものであり、その問いを聞き取った者には応答する責任が生じる。人生からの問いかけに応じて実現されるべきものがこの世界に存在することになるか否か

が自分の決断と行為にかかっている、というその重みを感じ取ることができる人間は、自らの責任を理解し、常に人生に「課題」(Aufgabe) としての性格を見いだすことになる」とされる。

## 1-2. フランクルの理論の図式化

この構造を図にしてみよう。フランクルが別の文脈で人間は意味を目指せば幸福に到達できるが、幸福を直接的に目指すと自滅するということを説明するために用いた図があるのだが<sup>3</sup>、拙論(2018)において、この図にコペルニクス的転回における人生からの問いかけの要素を加え、新しい二つの図を提案した。<sup>4</sup>

図1は意味を見出すのに成功する場合の図である。ここでは、人生が発する問いかけ①から始まる。その問いかけを人間が認識し②、応答する決断をし③、実際に行為をする④という仕方で⑤意味への意志が発揮され、問うものと問われるもの間に意味的關係⑥が成立する。その結果として幸福感が生じることになる⑦、ということが示されている。

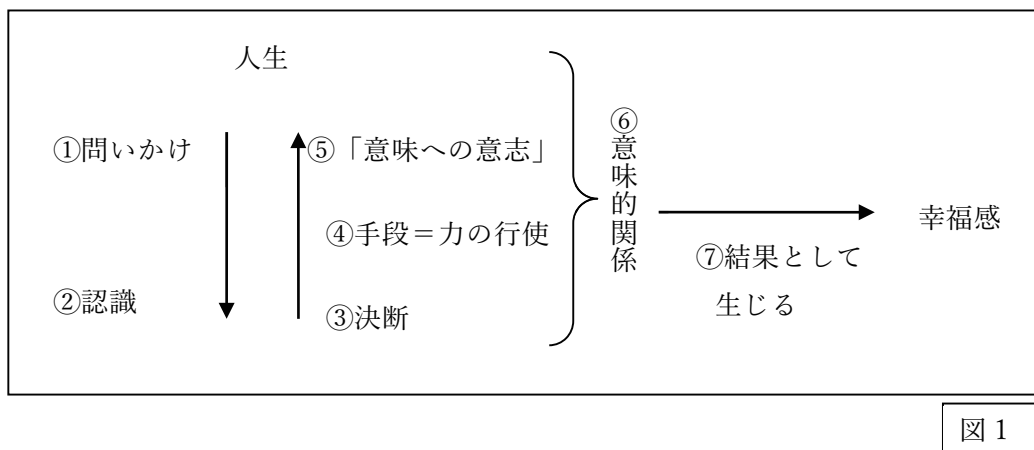
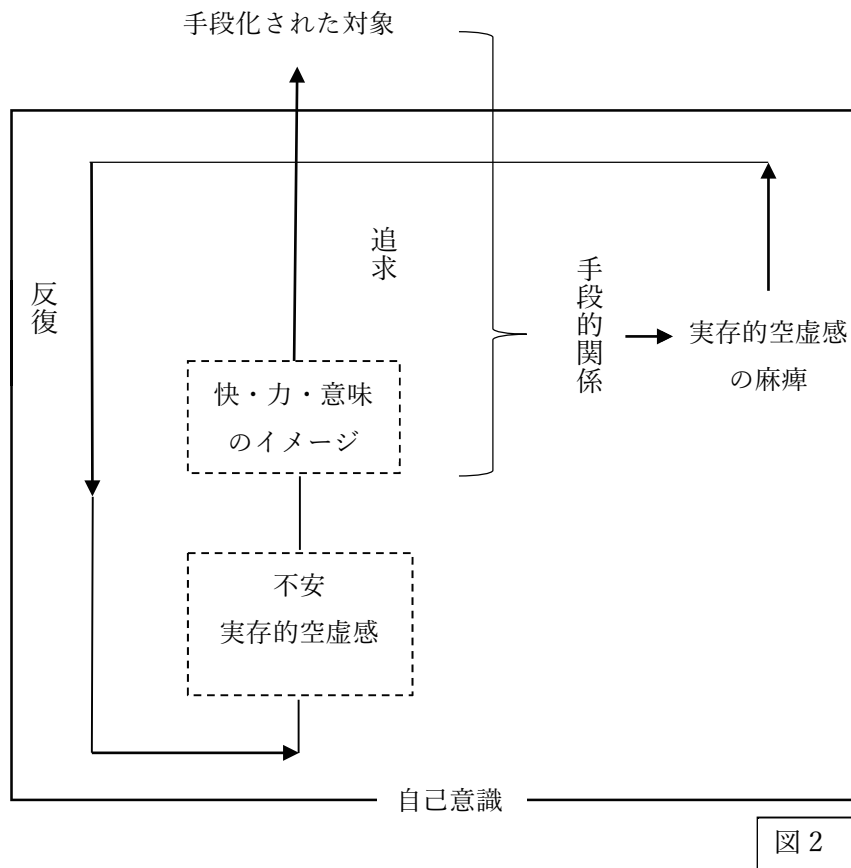


図2は、意味の実現に失敗する場合を示している。図1が人生の側の問いかけからスタートしていたのに対して、こちらは、自己意識の中にある不安や実存的空虚感に意識のベクトルを向けるところからスタートする。自己の内に存在するそうした心理的な不安定さを解消することを目的とした場合、自分が結果として幸福を感じることができた際のイメージが追い求められ、自己の外側に存在する対象は、この幸福のイメージを実現するための手段に位置付けられる。つまり幸福を直接的に追求することは、人生からの問いかけに自己が答えるのではなく、自己の不安や実存的空虚を解消するために、自己の外側に存在する対象が利用されるということなのである。こうして成立する手段的關係は、実存的空虚を麻痺させる効果をもたらすこともあるが長続きはせず、結局、また不安や実存的空虚感が生じ、さらにまた同じことが延々と反復されてしまう。フランクルはこのように直接的に幸福感を得ようとするアプローチにおいては、かえって幸福感を得ることはできなくなるのだと考えている。



### 1-3. 内在と超越

以上は、特に信仰を持たない非宗教の人間の意味の構造である。一方、超越への信仰を持つ宗教的人間（Homo religiosus）のありようにも彼は言及し、内在にとどまる非宗教的人間が、人生からの問いかけを「課題」（Aufgabe）として認識するのに対して、宗教的人間はそれを「委託」（Auftrag）として理解するのだとしている。彼らは、今日の前にあるこの課題を与えた者、つまり委託者をも同時に体験するのである。この委託者を宗教的人間は神と呼ぶ。<sup>5</sup>非宗教的人間も宗教的人間も、ともに人生に意味を見出すことができるが、しかし圧倒的な苦悩、限界状況に直面したときに、よくその状況に耐えうるのは、宗教的人間の方であるとされる。<sup>6</sup>

非宗教的人間が体験する意味の構造と、宗教的人間が体験する意味の構造とを図式化すると図3のようになると考えられる。先に図1で示した内容は、人間が実際に体験する内在的次元のうちで完結している。それに対して宗教的人間は、図3に示したように、自分が体験する人生からの問いかけの背後に神がいると想定する。これは実際に体験される内在的次元を超えた超越からの問いかけを信じる、信仰である⑧。内在的次元で成立する意味に対して、超越との関係において成立する意味は、フランクフルによって「超意味」と呼ばれる⑨。

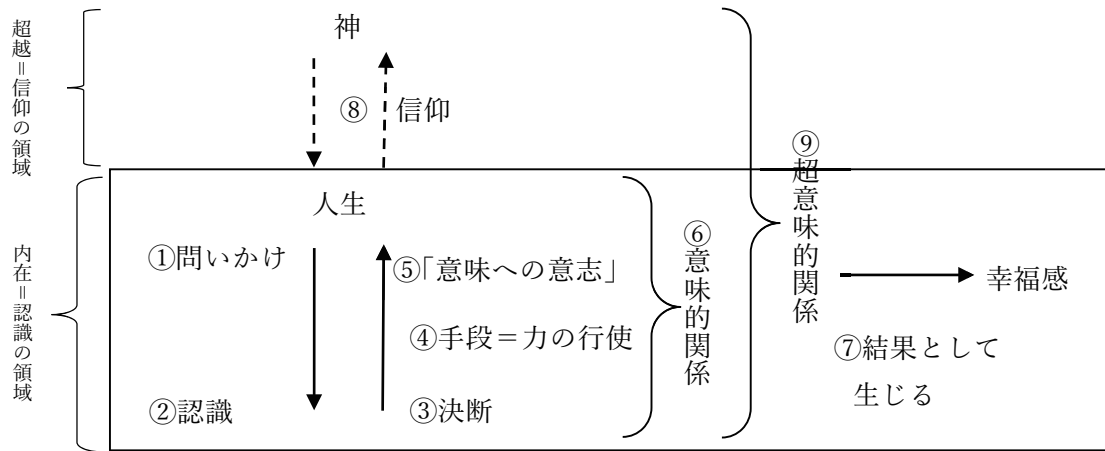


図 3

彼は臨床科医として無意味感に苛まれている人間と向き合うが、その中には信仰心を持つ者もいれば、持たない者もいる。そして、宗教家のところへ行かずに医師のところに来る患者は、宗教的な答を求めているのではなく、無意味感の払拭を求めてやってくるのであるから、宗教的な答を示すことは必ずしも医師の職責ではないと述べている。<sup>7</sup>

このようにフランクルは意味と超意味を区別し、前者は医療としてのロゴセラピーの対象領域、後者は宗教の対象領域としつつも、超意味を、内在の領域において成立する意味の言わば延長線上において考えた。滝沢は、フランクルのこうした考え方を批判するのだが、その前にまずは滝沢の理論について見ていこう。

## 2. 滝沢の理論とフランクル批判

### 2-1. 不分離性と超越性

フランクルの思想との異同を理解するために、滝沢の基本的立場を確認しておきたい。<sup>8</sup>その特徴は「インマヌエル（神は我々と共におられる）」<sup>9</sup>の自覚を説くものである。

キリスト教において「聖霊による信仰」というのは本来、真実の救いが人のあらゆるはたらきに先立つてすでに来ているという驚くべき事実への覚醒、絶対主体（神）がこの私と今此処で無条件に一だという大いなる真理《Immanuel!》の発見です<sup>10</sup>。

滝沢は、ここに辿り着いて初めて本当の安息をえることができることになるのに、人間は、この世界において生きるための足がかりを作るために、それとは異なる「二つの仕方」<sup>11</sup>でもって突き進んでしまうものだ、と述べている。一つ目は「自分ではない他の何かに、その何かとの親しい結びつきに、生きがいの支点・源泉を求める」<sup>12</sup>道、二つ目は「一切の他律、隷属を排して徹頭徹尾自主的・自律的となる」<sup>13</sup>道であるが、いずれも永遠の支えになることはないと言われ退けられる。

しかし、二つの道が閉ざされていても、人間には永遠に失われることのない、絶対的な支えがあるのだと滝沢は言う。この支えは不分離性と超越性に即して記述される。まずは不分離性について見ていこう。

この世界に、現実の一人の人が成り立ってそこに在るその点には、かれ自身のあらゆる思いに先立ってすでに、絶対にかれ自身ではない何か、ふつうにかれが「自分」といつている自分ではない何かとの、切っても切れない結びつきがある。そもそもの始めに、いまここに、かれ自身というその生命の成立の根底に実在するこの結びつきは、人間的主体たるかれが成り立ってきたのちに、他の何か、誰かと、何らかの理由で善しと認めて、あるいは「無意識」の衝動に動かされて、始めて結ぶ縁ではない。いなむしろそれは、その人が成り立ってくるそこに、いわばその人の絶対の背後からその人をしかと掴まえているというような結びつきである。<sup>14</sup>

ここで滝沢が述べる「結びつき」は、先に見た二つの道とは異なる。それらはどれほどの思い入れがあったとしても、いわば後天的に成立した関係であって、永遠的なものではない。それに対して「人間的主体たるかれ」を成立させるこの関係は、自己のあらゆる思い、決断、行為に先立つ存在根拠である。それは、自己が自己として存在している限り、必然的に成立するので、自己から永遠に失われることのない、不分離の関係であるということが出来る。

もう一方で支えということが成立するためには、それが自己以外のもの、自己を超越したものでなければならない。この点について滝沢は次のように述べている。

この私自身は、[…中略…] 私ではない真実の主体と絶対無条件に一である。[…中略…] 神と人、仏と凡夫とが、他の何ものの「媒介」にも俟つことなしに、直接・端的に一であると同時に、絶対に侵すべからざる上下・主客の秩序において区別されている、その根源的な一点に基礎づけられて在ることが、すなわち一人の人が、この私自身が、事実いまここに存在するということなのだ。<sup>15</sup>

ここでは先に見た不分離性が述べられていると同時に、私を成立させている真実の主体は「私ではない」ものだという事、つまり自己の側から見た真実の主体の超越性が指し示されている。常に必然的に私とともにあるものは、このように自己ならざるものであり、自己ならざるものであるがゆえに、自己存在の支えとなりうるのだ、というのが滝沢の強調するところである。

こうした論拠から滝沢は、超越的なものとの関係こそが第一義的であって内在的な関係は第二義的であり、自己存在の根源的な支えは内在的なものに見いだすことはできず、第一義的な関係においてこそ、永遠の安息を見いだすことができるのだと主張するのである。

## 2-2. 滝沢のフランク批判

フランクがいついかなる時にも人生には意味がある、と述べる事が出来るのは、この失われることのない第一義の関係に彼が気づいていたからだ。滝沢は考え、自分の思想に近いとみなしたが、その上でなお、次のように批判する。

フランクフルトは人生の価値、意味ある人生と言う時、創造価値、鑑賞価値〔体験価値〕、態度価値を挙げ、人間はどんなに追いつめられても、少なくとも態度価値を実現することはできるし、そのことによって意味ある人生を送れるのだという。〔…中略…〕しかし人間が実現できる価値、私は意味ある人生を送ったという場合の意味は、人間の業そのものの性格であって、人間の業や思いに先立って人間に与えられてくる根源的に客観的な意味とは異なる。それは根源的に客観的な意味があって初めて出てくる第二義的な意味であり、態度価値も含めてそうである。それ故、第一義的な意味は超意味といわなければならない。人生のほんとうの意味は、超意味としてしか人間には与えられていないのである。<sup>16</sup> 【〔 〕内は著者による補足】

滝沢は、いつでも人生に意味がある、という命題が成立するためには、永遠的な関係を根拠としなければならないはずであり、それは彼の述べる第一義の意味であるはずだと考えている。図3で言うならば、内在において示される①②③④以前に、自己が存在するというそのことを支える神との関係、すなわち超意味を意味として据えなければならない、ということである。

内在的次元に限定された非宗教的人間の意味について、いつでも人生に意味があるという説明をするのは、滝沢からすればありえないことであるが、にもかかわらず、フランクフルトがそのように説明しているのは「彼の理論上の不徹底」<sup>17</sup>であり、問題があるのだという。

こうした滝沢のフランクフルト批判は、どれくらい的を射ているだろうか。拙論では①の問いかけをフランクフルトが言う「もとに-在ること」(Bei-sein)という存在論的關係として理解する場合、いつでも人生に意味があるという命題が成立する十分な根拠になるという立場を取るのだが、そのことを検討する前に、滝沢のフランクフルト批判を取り上げた先行研究について見てみよう。

## 2-3 滝沢の批判についての先行研究

滝沢のフランクフルト批判を取り上げた先行研究としては、諸富祥彦と芝田豊彦によるものがある。両者ともに、滝沢のフランクフルト批判を擁護しているが、その内容は異なっている。それぞれ順番に確認していきたい。

諸富祥彦は、滝沢のフランクフルト批判を取り上げ、次のようにまとめている。

つまり、フランクフルトは「向こう」から「与えられてくる」ものとしての「超越的」な「意味」について語ると同時に、「私は意味ある人生を送った」といった言い方をされる「主観的な意味感情」について語ることもある。しかしこの場合の「意味ある人生」は、「生きがいある人生」とか「充実感ある人生」と同じであり、それは人間の側の主観にすぎず、「人間の業そのものの性格」である、と滝沢は言うのです。<sup>18</sup>

諸富の解釈では、フランクフルトは意味に言及する際にその超越的側面について語っているのに、一方で「主観的な意味感情」に過ぎないものを意味として語る場合があり、滝沢の批判は、そこに向けられているのだという。そしてそれは、諸富自身がフランクフルトのテキストを読む中で感じていたことでもあり、フランクフルト

はカテゴリーの混同を起こしているか、あるいはロゴセラピーの普及のために、一般には理解し難い超越的側面について言及するのに فرانクルが消極的になり、その結果として超越的なものとの関係なくしては成立しないはずの意味が、単なる主観的感情として語られてしまっているのではないかと推測している<sup>19</sup>。

つまり諸富は、もともとフランクルのテキストを読む中で彼自身が感じていた違和感を滝沢が表明していると考え、それは主観的意味感情に過ぎないものを意味として語ることの危険性であると解釈している、とまとめることができるだろう。

一方で芝田は、「フランクルの著作に或る程度親しんでいる読者が滝沢のフランクル論を読む時に感じるのは、そこでフランクルの主張とされるものと実際のフランクルの主張との齟齬である」<sup>20</sup>と述べる所から始めている。そして Biller や Batthyany の考えに基づきながら『意味』という言葉は、フランクルによって三つの種類ないし三つの範疇で用いられている<sup>21</sup>とし、「滝沢の主張においては、意味の用法に三つの範疇があることは一切考慮されていない」<sup>22</sup>と言う。この三つの範疇とは、「状況意味」「人生の意味」「世界全体の意味」であるとされる。

このうち、「状況意味」は、人生の意味への問いのコペルニクスの転回において示されていた、人生からそのつどの状況において問われ、それに応じることによって成立する意味のこと、「人生の意味」は、人生の最後になって振り返るときに初めて明らかになる人生の総体的な意味のこと、そして「世界全体の意味」というのは、すべての人間の人生の意味、ないしは人生そのものの意味も含まれる。

そしてこのようにフランクルが用いる意味の用法には三つの範疇があるにも関わらず、滝沢はそのことを一切考慮せずに、第三の範疇の概念である超意味が第一の範疇において取り扱われていないことを問題にしている、と述べている。しかしそれでも、滝沢の批判は有効であると芝田は考えている。それは、いついかなる状況においても必ず意味があるというフランクルの考えが成立するためには、超越的次元との関わりがなければならないからである。芝田は次のように述べている。

具体的な状況に或る意味を見出すことができるというのは、我々も認めることができる。しかしそこから「どんな具体的な状況にも必ず意味がある」と主張することには、いささか論理の飛躍があると言わざるを得ない。この主張は学問の限界を超えた主張であり、何らかの超越的次元との関わりなしでは主張することができないのである。<sup>23</sup>

したがって、フランクルが世界全体の意味を問題にするときに言及する超意味は、そこに限定されずに第一の状況意味においても積極的に言及されるべきであり、そこはフランクルの理論の不徹底であるというのが、芝田の解釈である。

さて、滝沢も含めたそれぞれのフランクル批判のポイントは、以下の二つの命題にまとめることができるだろう。

命題1 「意味は、それがいつでも成立するというのなら、超越的次元との関係において成立していると言わなければならない」

命題2 「意味は、超越者との関係において成立しているので、人間の業や思いをその成立条件に含めてはならない」



これらをこれまで見てきた図に即してみるならば、図3の①の問いかけをどのように位置付けるか、という点に向けられていると思われる。と、同時にそのことは②③④の位置付けをどのように考えるか、ということにも繋がってくるだろう。

図3の①の、人生が発する問いかけとは何なのかということについては、必ずしもフランクフルトによって明確に説明されていないがゆえに、研究者たちによって様々な解釈がなされてきた。ただし、明示的に語られてはいないものの、人生が発する問いかけは、神から発せられるものとフランクフルトが考えている、という点については、どの先行研究においても一致していると言えるだろう。<sup>24</sup>

拙論でも他の論者たちと同じように、フランクフルト自身が、この問いかけを超越的なものから発せられたものとして理解している、という立場を取る。しかしまたその一方で、フランクフルトの思想において、この問いかけは内在的な価値的経験としても成立しているのではないか、という立場も取る。<sup>25</sup>つまり図3に即するならば、フランクフルトは超越の領域で成立する⑧の信仰を前提として①の問いかけを考えている一方で、純粋に内在の領域で①の問いかけが成立すると考えてもいたのではないか、ということである。では、滝沢の批判に即して考えていこう。

### 3. 滝沢の批判の検討

#### 3-1. 人生からの問いかけと「もとに-在ること」

フランクフルトの思想の中で①の問いかけが内在的領域でも成立すると考える根拠は、フランクフルトが自己と世界の存在論的關係として記述する「もとに-在ること」(Bei-sein) を、価値的経験として解釈することができ、このことを説明する上で必ずしも超越者を必要とはしない、という点にある。

まず、ここで言う内在的な価値的経験について確認しておきたい。それは、自己の側の願望を充足させるための利用価値ということではなく、自分の人生に立ち現れる対象それ自体が発する価値を経験するということである。なぜなら、人生の側からの問いかけという構造が成立するためには、まずは端的に対象を価値的なものとして経験しなければならないと考えられるからである。価値あるものに出会ったとき、自己はその価値を維持あるいは促進するように促される。美しいものや尊いものに出会えば、それらを存分に味わうこと、それらが損なわれることを防ぐことなどが、自ずと自己の行為の指針となるだろう。すなわち価値的なものはそれに出会うものにある種の問いかけを行い、出会った者にはそれに応答する責任が生じるのだということが出来るだろう<sup>26</sup>。

次に、フランクフルトが「もとに-在ること」(Bei-sein) と呼ぶ存在論的關係を、価値的な体験として読むことできる、という点について確認して行きたい。<sup>27</sup>まずはフランクフルトの「もとに-在ること」の説明を見てみよう。

私の精神は、事実、精神がそのつど考えるもの、精神がそのつど「触れる」ものすべての「もとに在る」。ただしこの「もとに-在ること」(Bei-sein) は、決して空間的に表象されてはならない。というのも、それは決して空間的なものではなく、「現実的に」(wirklich)「もとに-在ること」だからである。つまりそれは、存在的な意味ではなく、むしろ存在論的な意味における「もとに-在ること」なのである。<sup>28</sup>

簡単に言うと、フランクが精神的存在者として記述する自己は、時間的・空間的に表象しえない、世界を成立させるための働き、作用的なものであり、この作用的な自己こそが本来的な自己であると考えられている。そしてこの「もとに-在ること」は、「一つの根源的な能力」「根源的な可能性」<sup>29</sup>であるがゆえに、「その背後に何があるのか、精神が他の存在の『もとに在る』という究極の可能性の背後に何があるのかという問い」<sup>30</sup>は断念されなければならないとされる。

この「もとに-在ること」を対象の側から述べると、対象は精神的存在者にとって「つねに端的に『現に』在る」ということになるが、それを反省的態度でもって捉えることにより、はじめて「この端的な『現に』-在ること」(《Da》-sein) が主観と客観に分裂する<sup>31</sup>のだとされる。そしてこのとき存在論的關係が存在化され、「精神的存在者も諸々の物のうちの一つの物」<sup>32</sup>になってしまうとされる。

このことに重ね合わせて価値の話を解釈してみよう。自己が自らの作用性を忘れ、反省的・対象的に捉えられた存在的な自己を基礎に据えて世界を理解しようとするとき、自己と対象との関係は手段的關係に傾斜していき、対象は存在的自己の願望を果たすための利用価値しか帯びることはない(図2参照)。しかし、存在論的關係に立ち返れば、対象はそれ自体価値的なものとして立ち現れてくることになる。たとえばフランクは次のように述べている。

存在が開かれて露わになるのは、私が自分を存在にさし向け、それに自分を捧げる場合だけである。そして、この献身は愛と結びついている。[…中略…] それゆえ、私はこう言いたい—様々な事物は花嫁のように精神的存在者を待ち焦がれている。そして、この精神的存在者の精神的存在、その全ての精神性はまさに、事物の「もとに在る」(bei-sein) ことができることにある。<sup>33</sup>

このように存在論的關係に立ち返るとき、対象は愛の対象、精神的存在者を待ち焦がれている花嫁のような存在として立ち現れるのだとされる。つまりそれは愛に値する対象として、価値的なものとして経験されると言うことができるだろう。

このようにして存在論的關係において対象と出会うとき、精神的存在者は何らかの価値を経験することになる。そしてその経験は問いとして機能し、存在者としての自己に行為を促す。すなわち自己の関心・自己の欲望をもとに世界の手段的価値の軽重を問うという構造から、対象それ自体の価値によって自己の行為が規定されていくという逆転現象が生じるのである。そしてこの問いかけから離れずに対象の価値に即した行為がなされる時、そこに意味的關係が成立するのだと解釈することができるであろう。

### 3-2. 命題1の検討

さて、以上の点を踏まえて、先に見たフランク批判の2つのポイントについて検討してみよう。

まず、命題1「意味は、それがいつでも成立するというのなら、超越的次元との関係において成立していると言わなければならない」について考えてみよう。

滝沢がフランクに向けた批判のポイントは、どのような状況においても人生には必ず意味があるという命題が成立するためには、内在に位置する①の問いかけを根拠とすることは不十分である、というものであ

った。そしてまた芝田は、そうした主張には「論理の飛躍」があり「学問の限界を超えた主張」であるがゆえに、「何らかの超越的次元との関わりなしでは主張することができない」と述べていた。

しかし、人生からの問いかけとその認識を「もとに-在ること」として理解するならば、精神としての自己が存在する限り、価値的体験から離れることはあり得ない事になる。

図2で見たように、反省的に捉えられた自己を本来の自己だと思い込み、そこから世界を計ろうとする場合、それ自体で価値を持つ対象は消え去り、人間は人生の意味を見失ってしまうということが生じる。しかしだからと言って「もとに-在ること」という存在論的關係がないことにはならない。というのも、「もとに-在ること」が反省的態度によって捉えられて初めて、主観と客観の分裂が生じるのであって、順番から言えば、つねに存在論的關係が存在論的關係に先行しているからである。つまり、人生の意味が分からなくなり、絶望している存在的自己が成立するその前提として、対象との存在論的關係が常にあることになるのである。

したがって、超越的領域との関係がなく、内在的次元の範囲内に留まったとしても、①と②を存在論的關係として解釈することができるならば、「いつでも人生に意味がある」ということは担保されることになるはずである。より具体的に言えば、そのつど対象は異なることになるが、その異なる対象がことごとく問いかけを発するものとなり、超意味を持ち込まなくとも、精神が対象の「もとに-在る」限り、つまりは自己が存在する限り、いつでも人生に意味があるという命題は成立することになり、内在の領域の構造を根拠にしても「どのような状況においても人生には意味がある」という主張は成立することになると思われる。

もしこの考え方が正しいとするならば、フランクルが超越領域との関係、すなわち超意味を前提とせずに内在領域における意味が成立するという立場を取ったことに問題があることにはならないだろう。

### 3-3. 命題2の検討

では次に、命題2「意味は、超越者との関係において成立しているので、人間の業や思いをその成立条件に含めてはならない」について検討してみよう。

滝沢や諸富において強調されていたのは、内在的次元で具体的に会おうあれやこれやの諸事物ではなく、自己が存在するというそのことを支えるものの超越性と不分離性である。そして自己存在が何かを為すその以前に、すでに自己は支えられているという構造が、意味の根拠でなければならないと考えられている。

ここで問題になるのが、精神的存在者と花嫁のようにそれを待ち焦がれている様々な事物との「もとに-在る」という内在の次元における関係を、滝沢や諸富が強調する自己の存在を支える超越者にどのように位置付けるか、という点である。

先に見たように「もとに-在ること」は、「一つの根源的な能力」「根源的な可能性」であるがゆえに、「その背後に何があるのか、精神が他の存在の『もとに在る』という究極の可能性の背後に何があるのかという問い」断念されなければならない、とされる。つまりは人間が認識しうる内在の次元の限界を超えて、それが何によって存在させられているのか、という問いは断念されなければならない。「このような限界の自覚は、あらゆる哲学的英知にとって、つねに最終的な帰結になっているように思われます」<sup>34</sup>とフランクルは述べる。したがって我々が生きているということを取り扱おうとするならば、まずは「もとに-在ること」という根源的事実から出発しなければならない。一方で、「人間の認識の限界のまさに徹底した自覚は、この認識のあらゆる相対性と主観性、一言でいえば、この認識の全き有限性を、何らかの仕方で止揚し克服することができ

るはず」ともフランクフルは述べている。

ここからは拙論の解釈になるが、精神が対象の「もとに-在ること」を自覚する者には、人間の認識の限界が突きつけられると同時に、喜びを伴った驚きももたらされることになるのではないだろうか。なぜならここでは、自己は対象と分断されておらず、両者は常に対象とともにあるがゆえに、反省的に捉えられた自己を前提とした世界観がひっくり返るからである。反省的自己を前提とするとき、そのように捉えられた自己と対象との間に意味的關係を見出すことは叶わないが、そもそも精神が対象の「もとに-在る」ことが自覚されれば、意味的關係がそこに成立していることが理解される。

そして「もとに-在ること」という関係がこれ以上遡ることができないということは、自己と世界は根拠もなしに、常にすでにそのようなもととして成立するところから始まっている、ということになる。

もし哲学的な立場に止まるならば、精神が対象の「もとに-在ること」の根拠を、あるいはその意味を問うことから人間は解放される。というのも、内在的次元の外側は時間・空間の範疇外のことであるから、そこから先の根拠を問うことはカテゴリーミステイクになり、内在的次元において意味的關係が成立するようになっていくということの意味を問う必要はなくなり、ただ、内在的次元がそのように与えられているということに驚嘆する、ということになるからである<sup>35</sup>。

一方で、根拠もなしに世界がこのようにあるということの驚きから、たとえ認識はできないとしても、世界をこのようにあらしめている超越的な存在を信じる、という生き方を選択することもありうるだろう。それは人間の認識の限界に辿りついたときにそれを「絶対的な背景に対する自己自身の不完全性と相対性の体験」<sup>36</sup>として認識する場合に成立するものだろう。フランクフルは次のように述べている。

「宗教的な自己理解においては、人間は絶対的なものへの自己の関係性、言い換えれば、本来的には<<関係しえないもの>>への自己の関係性を体験します。われわれはしかし、このパラドックスに驚くには及びません。この関係しえないものへの関係性とは、守護性(Geworgenheit)以外の何でありましょうか。それはまさに、隠れた者、超越的な者の内に守られていること(守護性)にほかなりません。」

ここで示されているフランクフルの宗教性の理解には、滝沢の思想との親近性が見て取られる。だが、フランクフルがこうした宗教的人間の立場を、必ずしも滝沢のように意味の理論の中心に据えなかったのには、理由があると思われる。それはフランクフルが、人間が問われたこと責任を引き受け、具体的な行為によって応答することを、人生の意味の実現において重要だと理解していたからである。

滝沢は内在的次元における関係、すなわち彼が言うところの第二義的な関係を、超越との関係、すなわち第一義の関係から理解することによって充実させなければならぬと考えていた。というのも滝沢や諸富には、内在的次元において対象が主観を超えている(超-主観性)という観点がないため、もし人間が内在的次元に留まると、反省的自己が自己内の幸福のイメージを実現するために対象を手段化するという構図(図2)しかあり得ないと、当然みなすことになるからである。内在的次元における①の、精神にとっての超-主観性や不分離性を見落とすならば、フランクフルの意味の理論は肝心の部分が欠落しているように見えるであろうし、その空席を埋めるために、自己を成立させるところの自己を超えたもの、図3で言えば⑧に当たる神との関係を位置づけることを強調せざるをえなくなるであろう。

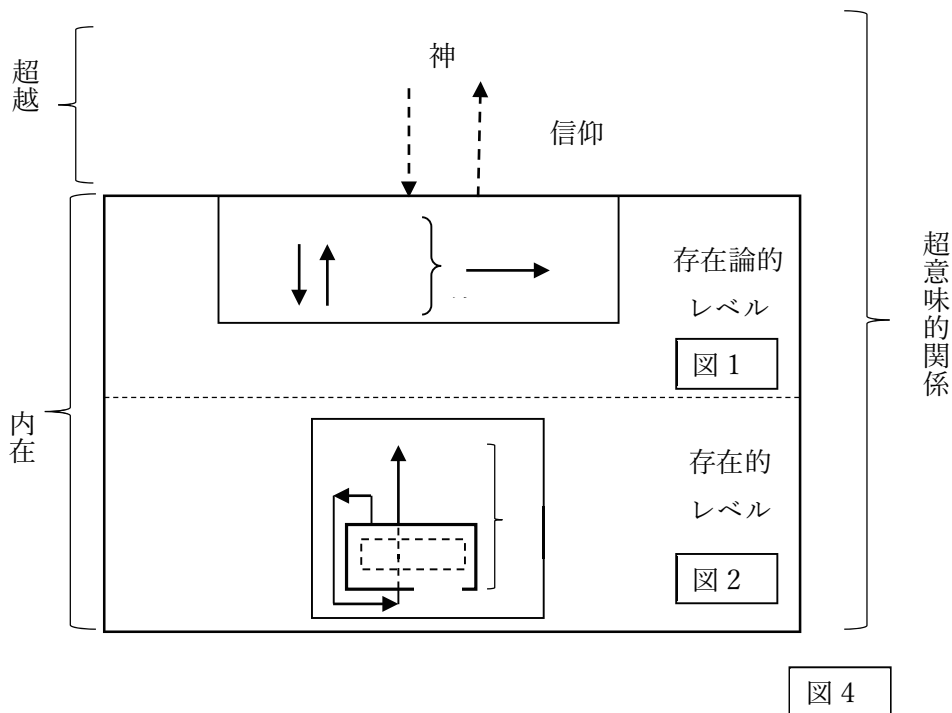
つまり、「もとに-在ること」における超-主観性を認めるか認めないかということにより、一見したところ

非常に似通っているように思われる、滝沢の第一義の関係とフランクフルトの守護性についての考え方は、異なるものとなり、それが内在的次元における意味の実現（図3の③と④）のありようの理解に差異をもたらしていると思われる。

そもそも、フランクフルトの思想において、精神は対象のもとに在るとするのは根源的現象であり、原初的に与えられるのはまさに精神がそのもとに在るところの対象に問われるということ（価値的な経験をすること）である。いわば根源的に、対象からの問いとともに、その問いに応答する（antworten）人間の責任（Ver-antworten）も含めて与えられている、というのがフランクフルトの考え方であるが、滝沢や諸富は、人生の意味の成立条件から人間の行為、人間の業を排除しようとする。しかし、根源的現象がまさに今、世界に内在する対象から自己が問いかげられるということなのであるならば、それに応答する人間の行為を排除しようとするのは不自然であろう。その上で、ことさら超越者との関係、すなわち超意味を強調することは、まさに今、私の目の前にいる対象からの問いを捉え損ねる危険性を招いてしまう。実際、フランクフルトは、実践の場面において意味と超意味を区別することは重要であるとし、その理由を次のように述べている。

というのは、意味と超意味を分けず、ごっちゃにすれば、この二つは互いに干渉し合うことになり、この干渉が妨げになるからです。というのは、そうなると、行為することが不可能になるでしょうから。というのは、その場合には、決定したり決断したり責任をとるといった可能性がなくなってしまうでしょうから。<sup>37</sup>

これを図示すると以下の図4のようになる。もし、私が存在しているというただそれだけで救いがもたらされていると確信して生きる、図4で言うならば、信仰の矢印を実線のものとして生きるならば、自己が世界内で生じる問いかげに応じるか否かにまったく関係なく、内在的次元のすべてが肯定されると考えることになる。別の言い方をすると、存在的に自己を理解し、世界を自己の幸福のイメージを実現するための手段とみなしても（存在的レベル）、あるいは存在論的に自己を理解し対象の問いかげに応じる生き方をしたとしても（存在論的レベル）、どちらにせよ存在するというそのことだけで、超意味が成立すると考えることになる。すると、世界内のあれやこれやからの問いかげの重みは失われ、問いかげに対する自己の責任も重みを失われてしまう可能性がある。



そしてまたフランクフルは超意味について語る文脈において明示的に語っている訳ではないが、もし我々が超意味に過剰に意識を向けてしまうと、内在的な世界で出会う対象からの問いかけを捉え損ねてしまう可能性もある。例えば私が神のために今目の前にいる誰かを愛する、あるいは今目の前にいる誰かが神のために私を愛するといったことが生じた場合、各々は互いに、超意味を成就するための手段となってしまうだろう。

そうした理由からフランクフルは、行為の瞬間にあっては「超意味への信仰に覆いをかけなければならない」<sup>38</sup>と言う<sup>39</sup>。つまり図4の信仰の矢印を行為の瞬間には括弧に入れ、内在的次元における意味の実現のすべてが、自分の決断と行為にかかっているものとして生きなければならないということである。つまり、フランクフルの思想における意味と超意味を区別は、滝沢や諸富が指摘するような、理論の不徹底によって生じたものではなく、「もとに-在ること」(Bei-sein)を根源的現象として位置付けることから必然的に導き出される理論的帰結である、と考えられるのである。

#### 4. フランクフルの宗教的人間における意味と超意味

しかし、このことは超意味を排除することでもない。フランクフルにおいて人間の行為と超意味の関係は次のように語られる。

目の前に見出される何らかの意味を成就することは、私が行為をするかしないかにかかっています。[…中略…] しかしながら超意味は、私が行うか行わないかに依存せずに貫徹します。私が共に行うか行わ

ないかです。私が共に働くか避けるかです。一言でいえば、超意味が実現される歴史は、私の実行を通じて生起するか、私の不実行を超えて生起するかのどちらかなのです。<sup>40</sup>

超意味は、内在的次元全体と関係するところに位置するものであるから、内在的次元に位置する人間の行為の結果によって左右されない。つまり超意味は、私の不実行を超えて生起しうるものである。しかしもう一方の側面に着目すれば、私の実行を通じて超意味が生起することもありうるとフランクフルトは考えるのである。

つまり、実際に生きる人間が超意味に覆いをかけ、内在的次元における問いかけに応じて生きることは、信仰の立場から見ても矛盾しないということになる。

そもそも人間が直接に認識しうるのは、あくまでも内在的な意味でしかない。それが人間に直接与えられるすべてである。したがって、その問いかけに耳を澄ますこと、その問いかけに全身全霊で応答することが世界内に存在する自己にできる最大限のことである。超意味の実現は人間の思いや行為を原理的に超えているのであるから、自己の実現しうる最善を尽くすということだけが、人間に与えられていることになるだろう。

こうした境地は、滝沢にも見出される。「私が現に生きているということは、この私の『現実』に必ずふくまれているところの・絶対に私のではない『真実の要求』に、できるだけ確に答えるべく存在するということにほかならない」<sup>41</sup>と彼が述べる時、内在的な世界に存在する様々な存在者に向かって真摯に生きる人間の姿が浮かび上がってくる。とするならば、滝沢とフランクフルトの相違はどこにあるのだろうか。

滝沢においては、内在的な世界において出会うものに、人間はみずからの不安に突き動かされて永遠的なもの、絶対に揺るがないものとして寄りかからざるをえないのだ、と考えているように思われる。だから、絶対に揺るがない真実の主体との関係を自覚することがなければ、内在的な意味はそうした固着を生み出すものにしかならないという結論に至るのであろう。

それに対して、フランクフルトの考える内在的次元の原理「もとに-在ること」に即すれば、永遠でないものを永遠とみなして固着せざるをえない、ということにはならない。実際、特に超越との関係に直接的に思い至らなくとも、人間が内在的な問いかけに誠実に向き合うならば、究極の足場としてそれに寄りかかろうとするのではなく、自らをその実現のために捧げることになるだろう。各々の状況がもたらす問いかけに、その度ごとに誠実に応答することのでき、そこに手応えを感じることでできる人間は、何か一つのものに固着してそれを永遠の足場としようとするのではないであろうし、結局、自分が出会うすべてのものと充実した関係を取り結ぶことができるだろう。

実際フランクフルトにおいては、滝沢の指摘に反して、内在的な意味体験と超意味への信仰とが全く別の事柄として分断されているわけではなく、内在的な意味は潜在的に超意味を指し示していると理解されている。たとえば彼は次のように述べている。

いずれにせよ、あらゆる価値的なものが一つの最高の価値に、一つの《価値人格》(マックス・シェーラー)に収斂すると考えることは可能であります。それゆえ、おそらくこういってよいでしょう、すなわち、どんな真理も、突き詰めて考えられれば神を意味するのであり、またどんな美も、究極まで愛されるならば神を観るのであり、さらには、どんな挨拶も、正しく理解されるならば神に挨拶しているので

ある、と。<sup>42</sup>

したがって結局は図3に戻ることになる。彼の思想のうちには、内在における意味に応じ、行為するならば、それは自ずと超越者との関係のうちに生じる超意味に通じるのだという理解が明確に示されている。つまり、内在的な問いかけの背後に、委託者としての神が存在するのである。滝沢は超越の側から内在の意味を位置づけようとしているのに対して、 فرانクルは内在から超越を位置づけようとしていると言える。

したがってフランクルは滝沢の理解とは異なり、内在の意味は超意味を前提とせずとも成立するし、そしてまた内在の意味を通じて超意味に至る道筋があるとみなしていたと考えられるのではないだろうか。

<sup>1</sup> Vgl. Frankl, V.E., *Ärztliche Seelsorge, Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2007, S. 92-3. [山田邦男監訳『人間とは何か-実存的な精神療法』春秋社、2011、111-3頁参照。]

<sup>2</sup> *Ibid.*, S. 107. [同上書、131頁。]

<sup>3</sup> Frankl, V. E., *The Will To Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy*, Expanded Edition, A Meridian Book, New York, 1988. [広岡義之訳、『絶望から希望を導くために-ロゴセラピーの思想と実践』、青土社、2015。]

<sup>4</sup> 雨宮徹「フランクルの『幸福追求のパラドックスの図』の解釈」大阪河崎リハビリテーション大学紀要、12巻、2018、15-26頁参照。なお、図1を一部、図2は大幅に改変している。

<sup>5</sup> Vgl. Frankl, V.E., *Der Wille zum Sinn, Ausgewählte Vorträge über Logotherapie*, Piper, 1991, S. 62-3. [山田邦男監訳『意味への意志』春秋社、2002、89-90頁参照。]

<sup>6</sup> Vgl. *Ibid.*, S. 74. [同上書、106頁参照。]

<sup>7</sup> Vgl. *Ibid.*, S. 74. [同上書、106-7頁参照。]

<sup>8</sup> 滝沢克己は、西田幾多郎(1870-1945)とカール・バルト(1886-1968)の両者から多大な影響を受けつつも、最終的には両者とは異なる独自の立場を主張するに至るが、彼がフランクル批判を行っているのは、この独自の立場が形成されて以降のことである。

<sup>9</sup> イザヤ書7章14節、マタイによる福音書1章23節。

<sup>10</sup> 滝沢『現代の事としての宗教』239頁。なお、滝沢はあらゆる人間の根底に直接的に神の働きを見るが、彼のこうした「インマヌエル」解釈は、少なくともバルトとは異なっており、一般的なキリスト教の解釈として妥当であるかどうかは、議論の余地があるであろう。

<sup>11</sup> 同上書、128頁。

<sup>12</sup> 同上書、128頁。

<sup>13</sup> 同上書、133頁。

<sup>14</sup> 同上書、141-2頁。

<sup>15</sup> 同上書、151頁。

<sup>16</sup> 同上書、267頁。

<sup>17</sup> 同上書、267-8頁。

<sup>18</sup> 諸富祥彦『フランクル心理学入門 -どんな時も人生は意味がある』コスモス・ライブラリー、1997、297頁。

<sup>19</sup> 同上書、300頁。

<sup>20</sup> 芝田豊彦「フランクルと滝沢克己 -人生の『意味』を巡って-」『滝沢克己を語る』所収、春風社、2010、207頁。

<sup>21</sup> 同上書、208頁。

<sup>22</sup> 同上書、213頁。

<sup>23</sup> 同上書、213頁。

<sup>24</sup> 例えば森岡は、フランクルの人生の意味についてのコペルニクス的転回を検討し、諸富、シロニス、山



田、雨宮の説を比較しながら、この問いかけを発しているのは誰か、という問題について検討している。細かな論点の違いはあるものの、雨宮を除く3名、そして森岡自身も問いかけは神が発しているとする解釈を採用している。〔森岡正博「フランクル『夜と霧』における人生の意味のコペルニクスの転回について」、*The Review of Life Studies*, Vol.7, 2016, Life Studies Press, p.16。〕もちろん、滝沢もそのような解釈の立場に入る。

<sup>25</sup> 雨宮徹「フランクルの『態度価値』について」大阪河崎リハビリテーション大学紀要、第4巻、2010、45-56頁参照。

<sup>26</sup> この価値的体験は、フランクルの「体験価値」「創造価値」「態度価値」のすべてを含む概念として使用している。

<sup>27</sup> 雨宮徹「恋と愛—フランクルの『コペルニクスの転回』を手がかりとして—」大阪河崎リハビリテーション大学紀要、第2巻、2008、23-37頁参照。

<sup>28</sup> Frankl, V.E., *Der leidende Mensch, Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie, Zweite Auflage*, Verlag Hans Huber, 1996, S. 87. 〔山田邦男他訳『制約されざる人間』春秋社、2000、58頁。〕

<sup>29</sup> *Ibid.*, S. 90. 〔同上書、66頁。〕

<sup>30</sup> *Ibid.*, S. 89. 〔同上書、65頁。〕

<sup>31</sup> *Ibid.*, S. 90. 〔同上書、66頁。〕

<sup>32</sup> *Ibid.*, S. 90. 〔同上書、67頁。〕

<sup>33</sup> Frankl, V.E., *Der Wille zum Sinn*, S. 84-5. 〔山田邦男他訳『意味への意志』、125-6頁。〕

<sup>34</sup> Frankl, V.E., *Der leidende Mensch*, S. 93. 〔山田邦男他訳『制約されざる人間』春秋社、2000、72頁。〕

<sup>35</sup> この立場を突き詰めれば、内も外もなくなり、内在としての立場ということにもならなくなる。

<sup>36</sup> Frankl, V.E., *Der Wille zum Sinn*, S. 74. 〔山田邦男他訳『意味への意志』、106頁。〕

<sup>37</sup> Frankl, V.E., *Der leidende Mensch*, S. 202. 〔山田邦男・松田美佳訳『苦悩する人間』春秋社、2004、117頁。〕

<sup>38</sup> *Ibid.*, S. 202. 〔同上書、118頁。〕

<sup>39</sup> 山田邦男は、このことに「脱超意味」という呼称を与えている。〔山田邦男『生きる意味への問い V.E. フランクルをめぐって』校成出版社、1999、297頁。〕

<sup>40</sup> Frankl, V.E., *Der leidende Mensch*, S. 202. 〔同上書、118頁。〕

<sup>41</sup> 滝沢克己『現代の事としての宗教』75-76頁。

<sup>42</sup> Frankl, V.E., *Der Wille zum Sinn*, S. 68. 〔山田邦男他訳『意味への意志』、97頁。〕