



自己実現と自己超越：V・E・フランクフルに即して：
人間形成論試論（二）

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-08-09 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 山田, 邦男 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00006444

自己実現と自己超越——V・E・フランクルに即して——

——人間形成論試論(二)——

山 田 邦 男

(一) 序 論

はじめに、自己実現ということが何故に問題になるのかということについて述べておきたい。

「神は死せり」という言葉によってニーチェは二〇世紀におけるニヒリズムの到来を予言し、また西谷教授は、ニヒリズムをたんに現代のみならず近世以後の全時代を規定する根本精神であるとされている。このように近世以後をニヒリズムの時代と見なすことが許されるならば、それとまったく同じ意味合いにおいてわれわれは、近世以後を自己実現の時代と規定することもできるであろう。なぜなら、自己実現という樹はニヒリズムという土壌の上に繁茂するからである。(この場合、自己実現の概念規定が当然に問題なるが、これについては後で詳述することにしたい。)

ニヒリズムとは、西谷教授によれば、次のような事態ないし出来事である。「神が死んだ」ということは、あらゆるものが死んだということである。あらゆるものの根源が虚無に化したことであり、あらゆるものの『有』がその根源から『無化』されてくることである。超越的な中心による統一を失い、帰すべき『もと』をもたなくなった万有は、果てしなきものに化した『時』のうちに散乱しつつ流転する。す

べてのものの『有』の『無化』は、すべてのものを生成流転に転化する。同時にまた、すべてのものの存在を意味づける根拠が失われ、すべては無意味に化せられる。「このことを扇の比喩によって考えてみよう。扇は、要とその要に集中する幾本かの骨および骨の上に張り渡された紙から成り立っている。宗教のないし形而上学的世界観(とりわけ、キリスト教およびそれにもとづく哲学的世界観)によれば、世界はおおむねこの扇のような構造をもっている。すなわち、世界全体は扇そのものに相当し、神(ないし絶対者)は要に、神の命令ないし理法は骨に、人間・動物・植物といった被造物(ないし存在者)は紙に、夫々相当する。そして、扇における紙が、骨によって維持され秩序づけられることによって、要への方向性を得ているのと同じように、人間その他の被造物は、神の命令(神のことは)——宗教及びそれに基礎づけられた倫理——に従うことによって維持され秩序づけられるのである、それによって神への方向性を得るのである。つまり、要によって扇全体が支えられているように、神によって世界全体が統率されているのである。ところが、何かの拍子に扇の要がはずれてしまったとすれば、骨も紙もバラバラになってしまうであろう。それと同じように、何らかの理由で神が「死」ねば、神のことはもその絶対性を喪失し、またそれによって秩序づけられていた被造物もその方向性を失う

であろう。かくして、根源的に、有は無に、生は死に、無限は有限に、意味は無意味に、絶対は相対に、秩序は無秩序に、価値は無価値に、化する。いま筆者は、何らかの理由で神が「死」ねば、神のこともその絶対性を喪失し、それによって秩序づけられていた被造物の方向性も失われると述べたが、これは具体的にどのようなことであろうか。まず、この「神の死」の「理由」、ニヒリズムの到来の所以は何であろうか。それについて詳述することは小論の趣旨を越えるので、ただ簡単に次のことを指摘するにとどめたい。V・E・フランクは次のような象徴的な事実を指摘している。「天文学において地球中心的な世界像が太陽中心的な世界像に変わった時期は、哲学において神中心の世界像が人間中心の世界像に変わった時期と一致する。」⁽⁴⁾ 宗教的世界観とそれにもとづく哲学的世界観は、合理性の力の前にコペルニクスの崩壊する。合理性の絶対化の始まりの時期とニヒリズムの始まりの時期とが一致する。「神の死」ないしニヒリズムは、本来的に合理的思考を越えている存在を合理的に割り切り説明し尽くすことができるとする悟性のヒュブリス、合理的に説明しうるもののみが真で、それ以外のものは偽であるとする合理主義にその根源を有するのであろう。それはまたデカルト的コギトの絶対化でもある。そしてそこから実証主義、科学主義、人間中心主義もまた派生してくるのである。⁽⁵⁾ こうした合理主義は、合理性固有の一種の有無を言わせぬ必然性、伝達可能性、擬似普遍妥当性によって近世から現代に至るにつれてますます拡大徹底され、また今後も全く同じ理由で拡大徹底されてゆくであろう。けれどもわたしたちは、科学技術の粋を集めた高層建築の蔭に咲く小さな花の崇高な美しさを見失ってはならないし、クローン生物に代表される遺伝子操作の巧妙さのゆえに生命の尊厳を見失うことがあってはならないであろう。さて、次に、このような「神の死」によって結果する、神のこともばの絶対性の喪失と人間の方向性の喪失

とは、具体的にいかなることであろうか。

すでに指摘されたように、「神の死」は「あらゆるものの死」である。宗教において神はあらゆるものの絶対的根拠であるが、その神が死ぬということは、あらゆるものがその絶対的根拠を喪失するということである。そのことによって同時に、神によって絶対的に根拠づけられていたあらゆる意味や価値もその絶対性を喪失することになる。時は「無意味なるものの無限の回帰」(ニーチェ)になり、人間は端的に「死への存在」(ハイデッガー)になり、神のことは人間の恣意によってその諸否が自由に決められる単なる倫理的処生訓へと相対化され、「人間にはすべてが許されている」(サルトル)。人間は無の上に立つ。「実存は本質に先立つ」(サルトル)。私は絶対的自由をもつ。先に、「神の死」の原因が合理主義にあると言われたが、「神の死」の結果は合理主義にとどまらない。合理主義の根底にあるデモニッシュな衝動ないし我性(「自己」意志)、「意志への意志」(ハイデッガー)が、合理主義による「神の死」とともに合理主義の底を突き破って噴出する。「人間理性の自立化といふことの根柢に、存在それ自身の自主化の衝動ともいふべきものが潜」んでおり、この「自主化の衝動」が、「神の死」による人間の「神的な世界秩序」からの解放とともに「無限衝動」に化する。⁽⁶⁾

この「無限衝動」は、しかし、いわば無限な有限性(「悪無限性」(ヘーゲル))として有限なもの無限の解放である。人間のあらゆる営為の自己目的化は同時にそれらのものの無目的化でもある。人間のあらゆる営為の自己価値化は同時にそれらのものの無価値化でもある。絶対的な価値体系が欠如したところでは、あらゆる目的、あらゆる価値は、それらの絶対的な根拠を欠いており、いっさいが同等の権利をもつて主張される。いっさいが相対化されるのである。しかもそれは、いっさいが相対的な価値をもつということにとどまらず、同時に、い

っさいが根源的に無価値化されているということでもある。⁽⁸⁾まさに根源的な無価値性のゆえに相対的な価値をつぎつぎに追い求めていく「無限衝動」のうちに、神を殺して自らを絶対者の位置につけた人間の「自由の目まい」(キェルケゴール)がある。自由は、根底なき自由として「不安」ないし「退屈」であり、方向なき自由として恣意であり、耐えがたき自由として「重荷」である。そして自由のこのような虚無性のゆえにもるもの形の「自由からの逃走」も生じるのである。⁽⁹⁾

(二) 自己実現

さて、前おきが長くなってしまったが、それは自己実現ということをも根本的に考える上でどうしても避けることのできない前提がそこ含まれていたからである。いわゆる自己実現ということによって実際に何が意味されているのであろうか。また自己実現ということによって実現される自己とはそもそもどのような自己なのであろうか。さらに、もしも真の自己実現ということが考えられるとすれば、それはどういう自己のあり方から成立してくるのであろうか。こうした問題を小論では、「自己実現」から「自己超越」への転回という形で、V・E・フランクルの考え方を中心に考察することにした。

(1) 「私の考えでは、自己実現への過度の関心は意味への意志の欲求不満にもとづいている」とフランクルは述べている。それゆえ、自己実現の問題を考えるに当って、まず「意味への意志の欲求不満」とはどのようなことかをごく簡単に見過ごさない。

フランクルは、人間の意志を三つに分け、かつそれらの関係を次のように位置づけている。「……精神分析(フロイド)にとって人間とはいわゆる快樂原理——つまり快樂への意志によって左右される存在でしたし、また個人心理学(A・アドラー)にとっても、いわゆる権勢欲つまり力への意志によって規定される存在でした。しかし実際には、

人間は意味への意志によって最も深く支配され続けています。⁽¹¹⁾」
 ——引用者。では、なぜ、「意味への意志」(Wille zum Sinn)——すなわち「自分の現存在をできるだけ意味に満ちたものにしようという苦闘」⁽¹²⁾——が他の二つの意志にくらべて「最も深い」意志なのであろうか。それをフランクルは、「意味への意志」が満たされないうちに、いいかえれば「意味への意志の欲求不満」が生じるときに、はじめて他の二つの意志が生じると示すことによって明らかにしようとする。「人間は結局、そしてもともと、意味への意志というか、自分の人生をできる限り意味で満たしたいとの憧憬によって魂——といわねまでも精神を——吹きこまれて、それに従って生きがいある生活内容を得ようと努め、自分の人生からこの意味を闘いとして得られれば、この意味への意志が充足されずにとどまる時にはじめて、またその時に限って、人間はますます多量の衝動満足によってまさにこの内面的不充足を麻痺させ、自分を酔わせようと努めるのだと信じます。」⁽¹³⁾そして「そのときはじめて精神分析の言うような快樂原理が成立するわけですし、そのときはじめて衝動満足は、目的への、それも享樂という目的への手段……となります。けれどもそればかりではなく、そのとき享樂自体の方でもとうに目的への、つまり麻痺という目的への単なる手段になっているのです。」⁽¹⁴⁾このような実存的な虚無感を彼は、「無意味感」(Sinnlosigkeitsgefühl)、「実存的真空」(existentielles Vakuum)、「実存的欲求不満」(existentielle Frustration)などと呼び、また「意味への意志の欲求不満」(Frustration des Willens zum Sinn)とも呼ぶわけである。⁽¹⁵⁾

それでは、人間の最も根本的な意志であるはずの「意味への意志」が欲求不満に陥るのはなぜであらうか。それが最も根本的な意志であるとされるだけに、それが満たされずにいることには、何かのつびきならぬ原因が

なければならぬであろう。その原因には主観的なものと客観的なものと
が考えられるであろうが、前者については後でふれるとして、ここでは後
者について簡単に述べておくことにする。すなわち、意味への意志の欲求
不満と現代の精神状況との関連性についてである。フランクフルは、「現代
においてはますますすべてものが疑わしくなってしまう」と言ひ、
「もはやいかなる伝統も、人間が何を為すべきかを告げ知らせてくれない」
と言ひ、「現在、実存的真空は、根源的な問題である。……人間の行動を
支えてきた伝統的なものが少なくとも倫理的に義務として負わされる特質
に關して、急速に衰えている……」⁽¹⁹⁾「このような現象は、彼によれば、「近
代における自然科学とその応用としての技術の誕生」に起因する。自然科
学は、その成熟とともに「自然主義」を生み、「人間をただほんの自然的
存在物よりはましなもの」としか考えず、そのことによってかえって「人
間自身の本性、人間自身の本質を見落してしまった」のであり、他方技術
は、やがて「功利主義的な思潮」を生み、「世界を目的のための単なる手
一段に格下げし、そのことによって「可能でありかつ必要でもある究極
目標を見失ってしまった」のである。⁽²⁰⁾「自然主義」と「功利主義」とは、
本来けつして「物ではない」人間を物化し、手段化し、⁽²¹⁾「ホームクルス」
に還元する。⁽²³⁾そしてここに現代における実存的欲求不満の客観的原因が存
在するのである。⁽²⁴⁾

さきに、意味への意志の欲求不満は衝動満足によって代償され麻痺
せしめられるといわれた。人間が、本来、意味を志向し、価値に向つ
て努力する存在であるがゆえにまさに、それらが満たされないとき、
衝動に規定され、快楽に向つて努力する存在に化するのである。人間
は、みずからの「内的な無に恐怖を感じ、その結果、自分自身を恐怖
するあまり、自分自身から逃避」しようとし、みずからを麻痺させる
蜜を求めて衝動に身を委ねるのである。⁽²⁵⁾（註9参照）この衝動の満足は、
自己から逃避し自己を喪失したところでの自己満足である。またこの

衝動がみずからの満足を外的世界に求めるとしても、その世界は自己
満足の手段としてのみ見られた世界であつて、「世一開」的な世界で
はない。その世界獲得は、——先取りしていえば——モナド的・自己
中心的な世界獲得であつて、実際には「世界喪失」⁽²⁶⁾にすぎない（この
点については後で詳述する）。ここでは、自己満足は自己喪失であり、
世界獲得は世界喪失である。このことは、たとえば愛において見られ
る。相手をたんに自分の性的衝動の満足のための手段としてしか見な
い愛は、相手をその身体的特性においてのみ見ているのであり、相手
の「持っている」もののみを愛するのである。また、その時自分は、
相手の表面しか見れない人間になっているのであり、そのような人間
として行動しているのである。⁽²⁷⁾これに対して、本来の精神的な愛は、
相手が「ある」ところのものを愛するのである。「表面的な」人間が相
手の『表面』にのみこだわり、その深みを把握することができない
のに対して、『深い』人間にとっては『表面』すらもなお深みの表現
なのである。⁽²⁸⁾（真の愛や出会いや対話は、自己實現的なものではなく、自己
超越（後述）的なものである。）

以上、実存的欲求不満、衝動満足およびその為の世界の手段化が互
に關連しあつてゐること、いいかえれば、意味喪失と自己喪失と世
界喪失の三つが一つのものであることが簡単に示された。では、この
ような悪循環は、自己のどのようなあり方に由来しているのであるう
か。また、その連鎖を断ち切るには自己のあり方にどのような轉換が
求められねばならないのであろうか。

(2) ここで、いわゆる自己實現ということによって考えられる自己
のあり方のもつ問題性について考えてみたい。自己實現という概念は
さまざまの人々によって夫々さまざまに考えられているが、⁽³⁰⁾ここでは
そうした差異には立ち入らず、フランクフルによって受け入れられてい

る次のようなシャルロッテ・ビュナーラーの規定に従うことにする。
 「自己実現理論は、生命（人生）の目的を、個体（個人）自身の十全な満足という目的のために個体（個人）の有する最善の可能性を十全に展開するという目的のために見る」⁽³¹⁾。このような自己実現観は、フランクルによって「モノド論主義」(Monadologismus)と呼ばれ、さらにそれが、自己存在の二つの緊張関係、すなわち主観—客観関係および存在—当為関係に即して、夫々「カライドスコープ主義」(Kaleidoskopismus)および「可能主義」(Potentialismus)と呼ばれる。これら三つの人間観についてのフランクルの所説を簡単に記しておきたい。

まず「モノド論主義」について。それは、「世界喪失的」(weltlos)⁽³²⁾であり、世界の「手段化」⁽³⁴⁾である。それは、「人間がその中に存在している世界との人間のむすびつきを無視する」⁽³⁵⁾ものであり、世界を人間の自己実現という目的の為の手段にすぎないとするものである。⁽³⁶⁾この場合、それが、世界喪失と言われて世界対立的と言われていないことと、また世界手段化的と言われてエゴイズム的と言われていないことに注目する必要がある。それは、たんに倫理的—価値論的レベルでの反倫理的—反価値的ということではなく（この場合には倫理や価値が前提されている）、むしろそれ以前の——したがってより根源的な——「存在論」⁽³⁷⁾的レベルでのいわば非倫理的—非価値的ということである。そしてまさにこの非倫理的—非価値的な人間のあり方（及びそのような人間観、こそが人間の反本来的なあり方（及び人間観）として問題化してくるのである。このような人間観は、具体的には、たとえば人間をホメオスタシス（恒常性）原理によって動かされている存在とみなす人間観となって現われる。モノド論主義とは、それゆえ、「人間をホメオスタシスの維持・回復という点でもっぱら自己自身にのみ関心をもつ存在とみなす」⁽³⁸⁾ような人間観である。「ホメオスタシス原理に

もとづく動機理論」は、人間を「あたかも一つの閉じられた体系であるかのよう」に「みなし」、「内的平衡の維持または回復」・「緊張の解除」・「衝動の充足と欲求の満足」を究極の目的とするかのよう⁽³⁹⁾にみなす。この場合、ホメオスタシス原理が人間にまったく妥当しないというのではなく、それへと人間を還元し（限界逸脱）、それによって人間を一元的にとらえようとすること（一般化の誤謬）に誤りがあるのである。いかえれば、それは、それ自体として部分的・次元的な正しさを含んでいるにもかかわらず、それが人間の全体・全次元へと拡大されることによって誤りに転化するのである。⁽⁴⁰⁾このようなホメオスタシス原理の生物学的—心理学的次元での問題性は別として、モノド論主義との関係においてここでとくに問題にされねばならないのはその閉鎖性である。「モノド論主義においては、一方において人間、他方においては世界と対象との間に、どんな真の交わりも入る余地がない。世界内の対象は、その客観的本質に照らして考察されることはなくなり、その代り、多かれ少なかれ単にホメオスタシスの維持のための便利な道具としてしかみなされない。それに代わり、使命や相手は目的に対する単なる手段へと価値的に低下させられる—即ち、主体の心理系内の或る条件を回復する目的の為の手段となる。手段としてはそれらは主体に対してはそれ自体何の価値もないもの（であって）、主体に単に役立つものと思われるのである」⁽⁴¹⁾。このような「モノド論主義」によれば、それゆえ、世界は、一方では、自己の「衝動と欲求の満足の目的のためのたんなる手段」とみなされるとともに、他方では、もっぱら自己から見られ、「自己存在のたんなる自己表現」とみなされる。⁽⁴²⁾それは、あらゆる人間存在に固有のけっして「廃棄されえずまた取り消されえない二重の緊張関係」、すなわち一方では「存在と当為」(Sein und Sollen)の間の、他方では「主観的なものと客観的なもの」(Subjektives und Objektives)の間の緊張関係を見失う

ものである。前者は「可能主義」によって見失われ、後者は「カライドスコープ主義」によって否定される。そしてこれらはいずれも、人間存在に固有の「世界内存在」的性情を誤認する「モナド論主義」の「世界喪失性」にもとづいているのである。⁽⁴³⁾

まず「可能主義」について。それは、存在のために当為を、為しうることをために為すべきことを、可能のために価値を見失う。「私が為さざるをえない」(I must) こと(必然性)や「私が為しうる」(I can) こと(可能性)は必ずしも「私が為すべきである」(I ought) こと(当為)と同じではない。⁽⁴⁴⁾ 私は、本能的衝動の命令にいつも従わざるをえないわけではないし、社会的環境の条件づけにいつも規定されざるをえないわけではない。それと同じように、私ができるからといっていつもそれをすべきであるとは限らない。たとえば「ソクラテスが、自分の中にまどろんでいるすべての可能性を実際に実現していたとすれば、彼はどうなったであろうか。彼は、自分の中にも犯罪者になりうる可能性が宿っていた、とみずから告白しているのである」⁽⁴⁵⁾が、「彼がもしもその可能性を充分に発展させることに成功していたら、法と正義の偉大な擁護者であった彼がありふれた犯罪者になつていたことであろう。」可能と当為の間の緊張に耐えること、多くの可能の中から当為を選択することのうちに人間存在の「責任性」の次元が成立してするのであるが、「可能主義者」は「この価値論的問題を避けようとする」のである。⁽⁴⁶⁾したがってそれは一つの「逃避主義」(Eskapismus)である。「私がこれからやると成るべきであるところのもので、私が現にある(またつねにすでにあった)のだと信じるならば、私は選択の苦しみを回避している」のであり、「しりぞけるべき可能性」と「実現すべき可能性」とをその都度「決断」することを回避しているのである。⁽⁴⁸⁾「可能主義者」は、現在そうであることと、そうあるべきであることとの間に起こる緊張が耐えきれないと感じている……。

……有限的存在者として、人は自分の人生を完全に達成することはできないのである。人は、この不完全さの重荷をすすんで担うとき、自分の有限性を認識するのである。この有限性を受け入れることは、心の健康と人間の進歩にとっては先要条件なのである。一方、それを受け入れられないということは、一つのノイローゼ的な性格を特徴づけるものである。⁽⁴⁹⁾……それが身体的なものであると、心理的なものであると、道徳的なものであると、正常な人生の緊張に耐えられないのはノイローゼの人なのである。⁽⁵⁰⁾⁽⁵¹⁾

このように「可能主義」が「存在と当為の間の緊張」を締め出そうとするのとまったく同じように、「カライドスコープ主義」は「主観と客観の間の緊張を克服しようとする」ものであり、あるいはそもそも「それをすでに克服したと僭称する」ものである。⁽⁵²⁾「カライドスコープ」[万華鏡]の本質はどこにあるか。望遠鏡によって芝居や星がより観察されやすくなるのと反対に、カライドスコープによって見られるものはいつもただそれ自身である。⁽⁵³⁾人がカライドスコープを覗くとき、それを通して別の何かを見るのではなく、カライドスコープの一部分である様々な色のガラスの断片や模様を見るのである。このようにカライドスコープ的観察がその中にどんな小さなガラスの破片が入れられているかということに依存しているのと同じように、カライドスコープ的認識は、世界のうちにもっぱら主観的自己の「投射」(企投 Entwurf)のみを見るのである。カライドスコープ主義は、「その都度自分の『世界』を『投射』(企投)するにすぎない人間、その『世界企投』においてもっぱら自分自身を表現するにすぎない人間」を理解するのであり、「その都度投射(企投)された『世界』を通してもっぱら投射(企投)する者自身」を見るのである。⁽⁵⁴⁾それゆえカライドスコープ主義は一つの「主観主義」(Subjektivismus)である。たしかに「主観は、認識行為によって客観に接近することが可能」⁽⁵⁵⁾であるが、

しかしそれは客観の客観性を否定する主観主義的主観によってではない。後で述べられるように、真の認識は、主観主義的主観の否定、いにかえれば存在の「もとにあること」(Being)ないし存在への自己超越によってたらされるのであって、存在の否定によってではない。「主観を通して到達した客観も明らかに客観であり、認識過程を通して主観そのものの一部になってしまふのではない。」⁽⁵⁶⁾ 認識行為によって主観—客観の緊張関係が克服されるのでなく、むしろ主観はつねに客観によって「基礎づけられ」「条件」づけられているのである。

「客観と主観の間の精神力学的緊張を無視することは、世界の客観性を無視することである。……すべての真の認識行為とは、対象の客観性を意味する。……〔たしかに〕人はこの世界の完全な全景から主観的な選択しかできない。にもかかわらず、人はつねに客観的世界からその主観的な選択を行なっているのである。」⁽⁵⁸⁾ つまり「この世界は本質的にたんなる私の存在の表現以上のものなのである。」⁽⁵⁹⁾ してこの世界を認識しうるためには「私は自分自身を忘れなければならない。それができなければ、私の認識能力は損われるのである。」⁽⁶⁰⁾ あたかも、ものを見るという眼の能力は、それが眼自体を見ることができないということによるのと同じである。反対に、もしも私がこの世界にたんなる自己の表現しか見ないとすれば、飛斑症にかかった眼のようなものにならう。なぜなら、そのとき眼は、眼自体のうちにあるものを見るからである。⁽⁶¹⁾

以上、「可能主義」における当為の喪失と「カライドスコープ主義」における客観の喪失が指摘されたが、この二重の喪失は、「モナド論主義」における世界の喪失にもとづいている。このことは当為と客観とが世界において一つであることを逆に暗示するものである。さらに、自己実現がその世界喪失性のゆえに実は自己喪失に他ならな

ったということ、自己の世界への超越によって自己に当為と客観とが付与され、自己ならざる自己という仕方で自己が実現されることを暗示するものである。いにかえれば、自己実現は、それが直接的に目的とされることによって達成されえず、むしろ自己否定ないし自己超越を通して、その結果として間接的に贈与されるものである。(後述)ここにフランクルが「生命の意味についての問いの観点の変更」と呼ぶような、自己のあり方における根本的な転換の必要なのであるが、この点については節をあらためて述べることにしたい。

(3) 「生命の意味についての問いの観点の変更」⁽⁶²⁾

ナチスの強制収容所での自らの体験を記した或る書物の中で、フランクルは、収容所での想像を絶する絶望的な状況のゆえにもはやいかなる励ましの言葉にも耳をかさず、いかなる慰めをも拒絶する人々のいつも口する言葉が「私はもはや人生から期待すべき何もも持っていないのだ」という言葉であったと記している。そしてそれに続けて彼は次のように述べている。「これに対して人は如何に答えるべきであらうか。ここで必要なのは生命の意味についての問いの観点の変更なのである。すなわち、人生から何をわれわれはまだ期待できるかが問題ではなくて、むしろ人生が何をわれわれから期待しているかが問題なのである。……哲学的に誇張していえば、ここではコペルニクスの転回が問題なのであるといえよう。すなわち、われわれが人生の意味を問うのではなくて、われわれ自身が問われた者として体験されるのである。」⁽⁶³⁾ としてフランクルはこの「コペルニクスの転回」を行ないえた二人の男の話を記している。「二人とも『もはや人生から何もも期待できない』という既述の典型的な言い方でその「自殺」企図を述べたのであった。しかしながら二人に対して、人生は彼等からまだあるものを期待しているということ、すなわち人生におけるある

ものが未来において彼等待っているということを示すのに私は成功したのであった。事実一人の人間には、彼が並外れた愛情をもって一人の子供が外国で彼を『待っていた』のであり、他の一人には人間ではない他のものが、すなわち彼の仕事に『待っていた』のである。……〔そして〕待っている仕事、あるいは待っている愛する人間、に對してもっている責任を意識した人間は、彼の生命を放棄することが決してできないのである。⁽⁶⁴⁾ 限界状況的な強制収容所にあつては、多くの人々がそれに耐えきれず、高圧電流の通っている鉄条網に次々に跳びこんでいったという。しかし他方では、その苛酷な状況の中にあつてもなお耐え続けることのできた人々もあつたのである。この生死の狭間は、自己から生命（Ⅱ世界）〔注63参照〕を見ることと生命（Ⅱ世界）から自己を見ることとの間にあつたわけである。そして、自己から生命（Ⅱ世界）を見た者が自己の生命を失い、生命（Ⅱ世界）から自己を見た者が逆に自己の生命を得たという皮肉な事実のうちには、何か人生の秘密のようなものが隠されているように思われる。⁽⁶⁵⁾ この点の詳述は別の機会にゆずるとして、ただ自己実現との関連だけを述べるならば、右の例は、"Ich bin Ich" という直接的・自己同一的な仕方では自己は実現されえず、かえつて "Ich bin nicht Ich" という間接的・自己否定的な仕方しか自己は実現されえないということを示している。しかもこの自己否定は、自己が自己を否定するという主観的・自己意識的な自己否定——そのような自己否定はまだ十全な自己否定ではない——ではなく、自己が自己ならざる何ものかによつて否定されるという仕方である。あるいは一層厳密に言えば、自己が自己ならざる何ものかに出会い、その自己への期待に応答するという仕方でも体験されるような自己否定である、ということをも右の例は示している。さらにまたこの例は次のことをも示してはいないであろうか、すなわち、自己否定とは、自己が自己を否定すべきであるという倫理

的次元での問題である以前に、——例えば子供に「待たれて」いたあの親におけるように——自然のかつ本来的な、いわば存在論的次元での出来事であるということをも。「あらゆる存在」は、自己存在である以前に、「関係存在」であるからである。私は、我である以前に、我々である。私は他者から「引き寄せられ」ているのである。「意味や価値にあつては」、「たんなる私自身の表現や私自身の衝動や欲望の射が重要なのではなく」、「私に『近づく』もの、私に『歩み寄るもの』、しかも世界から私に近づくことによつて私において担われるものが重要なのである。」⁽⁶⁷⁾（後述）

(三) 自己超越

(1) フランクフルは、「自己実現は人間の究極的な目的ではない。それは人間の根源的な意志ですらない」と述べている。⁽⁶⁸⁾ このことは、くり返しになるが、自己実現の問題が、たんなる倫理的な次元での問題であるだけでなく、さらにそれ以前の存在論的な次元での問題でもあるということの意味しているであろう。さきに、たんなる自己実現ということによつてはかえつて自己が実現されえず、むしろそれが自己喪失につながることに、しかもそれが自己の世界喪失と一つであることが指摘されたが、こうした自己実現Ⅱ自己喪失Ⅱ世界喪失の等式が生じてくるのは、自己存在が世界との関わりに関してある根本的な誤解を有しているからである。この誤解がどういう誤解であるかは前述の「観点の変更」の中で示唆的に述べられたわけであるが、次にそれにより直接的に述べることにした。

「人間は動物ときわめて対照的である。動物は、世界に対して開かれておらず、その種に固有の環境に拘束されている。……それと反対に人間存在の特徴は、ホモ・サピエンスという種の環界的障壁を突き破ることにある。人間は、世界に手を伸ばし、また実際にそれに⁽⁶⁹⁾

達しつつあり、さらにそれを手に入れつつある。「これは、M・シエーラー以来指摘されてきた人間の「世界開放性」やそれにもとづく人間の「志向性」の概念をフランクルもまた基本的に継承していることを示しているが、それにとどまらず彼はそれらの概念をさらに人間の「自己超越性」(Selbst-Transzendenz)として捉え直している。

「実存の本質は自己超越性にある。」これはどういうことであろうか。実存 (Existenz) は、すでにその語義からして自己超越性ないし脱自性を意味している。「人間であること」(Mensch sein) はまた、自己自身を越えてあること (über sich selbst hinaus sein) を意味する。⁽⁷³⁾ このフランクルの言葉はさし当り次のように理解されうるであろう、すなわち、人間はハイデッガーのいう「世界内—存在」(In-der-Welt-Sein)として、すでににもともと「世界の内に」—「現に」あるのだというように。もしそうであるとすれば、自己超越は、主観が客観へと超越することではなく、いわば主客未分のところへ超越することを意味するであろう。否、一層厳密に言えば、自己は本来的に主客未分の処に現にあるがゆえに、その処へと超越するのではなく、むしろ非本来的なあり方をする自己がその本来の処へ還るあるいは徹するといいうるのみである。要するに、自己が「自己自身を越えてある」ことは、自己と世界、主観と客観の分裂以前の処に自己が「現—存」(Da-sein) することであると理解される。しかしフランクルは他方、「主観—客観の緊張の克服」は「たんに可能でないばかりでなく、必要でもない」と述べている。たとえば彼は、ハイデッガーを批判して——その当否は別にして——次のようにいう。「……ハイデッガーは、存在が隠されることなく露わであるべきことを説いているけれども、その場合存在が誰の前に露わであるべきかについては問題を提起していない。…認識に関してその主観的相関者が欠けている……。なぜなら、真理を見出すためにはつねに主観的精神的な努力が必要だからである。存

在が隠されることなく露わになるのは、私がみずから存在へとさし向け存在に身を捧げる場合だけである。⁽⁷⁶⁾」ここでは明らかにフランクルは主客の二元性の前提に立っている。それゆえ彼のいう自己超越もこの二元性から考えられねばならない。人間は「自己自身を越えてある」という状態性においてあるのではなく、自己自身を越えつつあるという「志向性」においてあることである。主客未分の処からではなく、客観的存在に向っての、しかも決して完全には達成されることのない「主観的精神的な努力」、それが彼のいう自己超越である。⁽⁷⁷⁾ とはいえ、この自己超越は、決していわゆる「主観主義」的な努力な努力であるのは当然である。次の言葉がそのことを示しているであろう。「われわれが自己超越について語るときにはつねに超主観性が前提されている。人間存在は、自分自身ではない他の何ものか、たんなる彼の自己表現以上のもの、たんなる自己の投射以上のものである意味に向かつて自己を超越しているのである。意味は発明されるのではなく発見されるのである。」⁽⁷⁸⁾ ここで、問、主観性ではなく超主観性が自己超越の前提であるといわれていることは、自己超越が内在主義的な、いわば内への超越ではないことを示している。「人間は、みずからが現に何であるかということをも、みずからが何であるべきかということをも、内在性から学ぶことはできません。」⁽⁷⁹⁾

次に、この自己超越についてやや詳しく見ることにしたい。

(2) 「人間存在は、自己自身を越えて、もはや自己自身ではないあるものを指し示している。ある物またはある者を。満たされるべき意味または我々が出会う他の人間存在を。我々が仕える事⁽⁸⁰⁾または我々が愛する人格を。」⁽⁸¹⁾「我々は世界に通ずる道をたどつてのみ自分の自己に還るのである……。そして事への献身⁽⁸²⁾においてはじめて我々は自

分の人格を形成するのである。我々が自分の不安から自由になるのは、自己観察やまして自己へのとらわれによってではなく、また自分の不安を思いめぐらすことによってでもなく、自己放棄によって、自己を引き渡すことによって、それだけの価値ある事への自己献身によってである。これこそあらゆる自己形成の秘密である。このことをカール・ヤスパースほど適切に表現した人はいない。彼は『自分を自分自身の上になだけ築く人間存在は地盤を喪失する』と語り、人間が『人間になるのは、いつも自己を他者にゆだねることによってである』とも言ふ。そして彼は最後にこう書いてゐる。『人間の本质は、彼が自分のものにする事によつてきまる』と。⁽⁸²⁾

このように、人間の「自己形成の秘密」は、自己実現が自己喪失になり、自己超越ないし自己放棄が自己形成になること、あるいは自己肯定が自己否定になり、自己否定が自己肯定になること、にある。自己を自己として直接的・意識的に実現することは不可能である。自己実現とはそれゆえ、一つの自己矛盾である。ここには、キリスト教的にいえば、「もはや我生きるにあらず、キリスト我にありて生きるなり」というディアレクティクがなければならぬ。フランクルのいへば、もはや我生きるにあらず、意味我にありて生きるなり、ということがなければならぬ。⁽⁸⁴⁾ このことは器の比喻で考えられることができるかもしれない。器は、空なる器にしてはじめてそこに水が注ぎ入れられることができるのであり、そのことによつてはじめて器は器本来のはたらきを得るのである。これと同じように、人間は己れを空しくしてはじめて自己の本来に立ち帰ることができるのである。このことはしかし、必ずしも人間がそれ自体として無であるということの意味しないであろう。あたかも器がその中に水を注ぎ入れられる場所をそれ自身の内に有しているように、そしてそれが器本来のはたらきに属しているように、人間もまたその中に意味が注ぎ入れられる場所

を自己自身の内に宿しているのであり、そのことによつて人間は根源的に意味づけられ生かされるのであろう。この場合、しかし、人間の中に意味が注ぎ入れられるのは、人間が意味を世界の中に——自己自身の中にはなく——充足させることの結果としてである。「自己実現は望ましいものだ。しかし、人は意味を充足させるといふ範囲内では自分自身を實現化することができない……」⁽⁸⁵⁾ 「自己実現は、もしもそれが目的自体にされるならば、人間的実存の自己超越の本質に矛盾する。……自己実現は……意味実現の結果である。人間が世界における其処に意味を實現する程度に應じて、彼は彼自身を實現するのである。もしも彼が意味を實現するよりも彼自身を實現しようとするならば、自己実現はただちにその根拠を失うのである。自己実現は、生命の志向性の非志向的な結果である……」⁽⁸⁶⁾⁽⁸⁷⁾

それゆえ、自己実現は、幸福追求と同じような自己矛盾的・「自己敗北的」性質をもっている。人が幸福それ自体を目的として追求すればするほど、それは逃げていく。幸福は、幸福でありうる理由(意味)が満たされることの結果に他ならない。⁽⁸⁸⁾ またこれと同じことは快樂追求や權力追求についても言われうる。快樂への意志や力への意志は、人間の根本的意志である意味への意志の「派生物」である。「快樂は、人間の努力の目的であるよりも、むしろ實際は意味實現の結果であり、また力も、それ自身目的であるよりは、むしろ實際は目的への手段である。」快樂追求は効果を目的と誤認し、權力追求は目的達成の手段を目的そのものと誤認する。「意味實現という人間の根源的関心が満たされずにいるときにはじめて、人は權力に満足したり快樂に熱中したりするのである。」⁽⁸⁹⁾ これと同じことは自己實現についても言われうるであろう。すなわち、人はみずからの根本的意志である意味への意志が満たされずにいるとき、はじめて自己實現を目的として追求するのである、と。「自分の人生のほんとうの意味を見失った人にしては

じめて、自己自身の実現が結果としてでなく目的として念頭に浮かぶのです。しかし、自分自身への回帰、つまり反省は、たんに志向の本来的なあり方であるばかりでなく、欠損的なあり方でもあります。すなわち、獲物をのがしたブーマランだけが、投げられた地点にもどってくるのです。なぜなら、そのそもその任務は獲物をとめることであつて、けつしてそれを投げた獵人のところにもどってくることではないからです。⁽⁹⁰⁾それゆえ、何よりも大切なことは、「自分自身への回帰」ではなく、自分自身の忘却である。「それだけの価値ある事への自己献身」によつて「自分自身を忘れること」である。「自分をあまりに軽蔑したり（良心的すぎる事）また自分をあまりに気にかかけたりする（意識的すぎる事）よりもずっと大切なことは……自分をまったく忘れ去ることである。」⁽⁹¹⁾

このように、自己実現が自己存在の欠損的なあり方の表われであり、それ自体決して自己目的にはなりえないこと、むしろ肝要なことは、それだけの価値ある事に自己を委ね自己を忘れることであり、意味そのものがおのずから現われ出ることに献身的に仕えることであるという事、要するに、眞の自己実現は、自己忘却・自己放棄・自己献身による意味実現の意図されざる副次的結果に他ならないということ、これらのことは、意味それ自体は人間にとって外在的ないし超越的なものであることを示している。「存在者が満たすべき意味とは自分自身を越えたものであり、それは決して自分自身ではない。」⁽⁹²⁾意味は何か客観的なものである。⁽⁹³⁾「さきに、自己実現の特徴をなす「モナド論主義」においては、人間存在における二つの根本的な緊張関係、すなわち主観—客観関係と存在—当為関係が、前者は「カライドスコープ主義」の主観主義によつて、後者は「可能主義」の逃避主義によつて、夫々見失われることが指摘されたが、これと反対に自己超越においては、客観と当為の契機が中心にすえられることになる。なぜなら

、意味とはそれ自身客観的世界に属するものであり、またそれが主観（存在）との関係において当為として現われてくるからである。前者をフランクルは「意味の客観性」と呼び、後者を「意味の主観性」と呼んでいる。以下、これらについてごく簡単に述べることにしたい。

まず「意味の主観性」から。フランクルは「生命の意味」について次のように述べている。「生命そのものの意味に関する問いは無意味である。なぜならば、その問いは、もしそれが漠然と生命を意味し、具体的な『各々の』⁽⁹⁴⁾実存を意味しないならば、誤つて提出されたものであるからである。」そして彼は、別の箇所でも次のように言う。「人生は我々に毎日毎時問いを提出し、我々はその問いに、詮索や口先ではなくて、正しい行為によつて応答しなければならぬのである。人生というものは結局、人生の意味の問題に正しく答えること、人生が各人に課する使命を果たすこと、日々の務めを行なうことに対する責任を担うことに他ならないのである。」⁽⁹⁵⁾「さきに、存在と当為の間の緊張関係は決してなくならず、人間に本来的に具わつたものであることが指摘されたが、この緊張関係は、個々人の日常生活の具体的場面からその都度彼に提出されてくる「毎日毎時の問い」として現成してくる。「いっさいの当為は、人間に対して、ただ具体性において、人間が『今ここで』何を為すべきかという具体性においてその都度与えられている。価値は、日々の要求と個人的な課題において現われている。」⁽⁹⁷⁾自己実現の場合には、主観の客観への実現およびその結果としての客観（当為）と主観（自己）の喪失が生じたが、自己超越の場合には、反対に、主観の客観への超越およびその結果としての客観（意味ないし価値）と主観（自己）の実現が生じる。それゆえ、ここでは客観の客観性があくまで保持されているといえるのであるが、他面、この客観は、一般的・抽象的なそれではなく、個々人がその都度出会う個々の

具体的な生活場面でのそれであり、一回的・独自のものである。その限りそれは同時に、本来的にきわめて個人的・主観的なものであり、すぐれて実存的なものであるといえる。したがって、意味とは、人と時と所の独自性に応じて独自のものである。その詳細については別の機会にゆずるとして、ごく簡単に記すならば、まず、人間は誰でも他にかけてえのない独自の存在である。「個々の人格はすべて絶対的に新たなものである」この独自性は「数的な単一性とは区別されねばならない」。人間は本来数量には還元されえない。何人という表現は、本来夫々かけがえのない——したがって、本来加算することのできない——人間の数量的抽象にすぎない。さらに、その独自の人間がその時々において出会うその都度の状況も独自である。夫々の瞬間がかけがえのない瞬間である。なぜなら、それは決して繰り返されえないから。つまり、人間は誰でも、いま・ここに・この私として実存している。そしてこの実存の独自性は、その実存に課された責任の独自性でもある。「責任性存在は人間の実存の本質である」。「およそ二千年前、ユダヤの賢人ヒレルは次のように言った。『もし私がそれをしていないなら——— 一誰がそれをするだろうか？ としても私がいれば今すぐしないなら——— 私はいつそれをするだろうか？ かしもし私が自分のためにのみそれを行なうなら——— 私は何者であろうか？』」眼の前にお腹をすかして泣いている赤ん坊がいるという事態、たとえば、そうした日常の個々の具体的な状況が私に何をなす「べき」か(當為)を指し示すのである。しかもその當為は、フランクルによれば、その都度唯一つである。「夫々の状況には唯一つの意味があり、しかもそれこそが真の意味なのである」。「夫々の人間は夫々の瞬間に唯一つの使命をもちうるのである」たしかに、人間は有限的存在であり、価値の全体を見渡すことはできない。また個々の瞬間における使命も瞬間毎に変化するゆえに相対的なものであるともいえる。しかし、フラ

ンクルによれば、それらはまさにその相対性のゆえに絶対的なのである。「夫々の瞬間における使命の」唯一性こそこの使命の絶対性を形成するのである。価値の世界はたしかに全部ではなくて或る視野から見られるものではある。しかし夫々の立場には唯一つの正しい視野が相応じているのである。したがって視野の相対性にも『かわらず』というのではなくて、まさに視野という相対性の『ゆえに』一つの絶対的な正しさが存するのである。あたかも、夫々の瞬間がカイロスとして永遠性につながるように、いまとここが交叉する夫々の状況における使命が、その唯一性のゆえに絶対性を有するのである。そして、その都度の具体的な使命の遂行によって、「すべてのもの、我々の全生命、我々のあらゆる創造、愛、苦悩が世界の記録に『採り入れられ』、『止揚され』、保存される……のである。……世界とは、我々の解読しなければならぬ草稿ではなく……、我々が記述しなければならぬ記録である」この「記録」のうちで、我々の行なったすべてのものが「永遠化」されるのである。とはいえ、「すべてのものは自分で自分を永遠化する」のであって、「我々」がそれを気にかけるべきではない。「我々が気にかけるべきことは、あるものが永遠化される〔か否か〕ということ。『事実』ではなく、我々によってもたらされることによって永遠化されるすべてのこと。が、『内容』に対する責任を担うことなのである」そして我々は不断にその責任の前に立っているのである。それは、いま、ここで、この私が「実際に(行為において)」「心答」(Beantworten)しなければならぬような「責任」(Verantwortung)である。それゆえ、「意味の主観性」とは、個々の実存が個々の具体的な状況において担っている意味実現への責任性に他ならぬい。

次に「意味の客観性」についてごく簡単に述べておきたい。意味が

客観的なものであることは、これまで述べられたことのうちに或る程度示されているであろう。さきに、意味それ自体は人間を越えていることが指摘された。つまり、意味それ自体は「世界の中にあるのであって、⁽¹⁰⁾もともと我々自身の中にあるのではない。」それゆえ、人間は世界に内在するこの「生命の意味を……発見するのであって……：発見するのではない……。人間は生命に意味を『与える』ことは決してできない。彼はそれを生命から『取り出さ』なければならぬ。」この「発見」ないし「取り出し」という主観の側のはたらしきは、「物たちは花嫁のように精神的存在者を待ちうけている」という客観の側のはたらしきに呼応するものである。人間は、意味によってそれを見出すべく呼び求められているのであり、その呼び求めを聴きとり、それに応答するという仕方で意味それ自身の自己実現に参与するのである。意味は、「世界から私に近づくこと」によって私において担われるもの」(前出)である。ここでは、人間が「現存在の意味を問う」(モナド論主義のように)のではなく、世界から「問われている者」として自己自身を体験する(さきの強制収容所における親のように)のである。⁽¹¹⁾

ところで「意味の客観性」とは、このような世界内的な客観性だけではなく、さらに世界超越的な客観性でもある。むしろ前者は後者によって基礎づけられているのである。それゆえ、「世界から問われる」ということも、より根源的には「超世界」から問われるということにもとづいているのである。以下この点についてごく簡単に述べることにした。

「世界から問われている者」としての自己体験は、たとえば西田哲学でいわれるような「世界から自己を見る立場」——「物となって見、物となって聞く」、あるいは「物となって考え、物となって行う」といわれる立場——とは本質的に異なっているように思われる。この点は自己実現と自己超越の関係を考える上で本質的な問題であろう。た

たとえば芸術的創造においては、それが真に創造の名に値いするものであればあるほど、「雪舟が自然を描いたものでもよし、自然が雪舟を通して自己を描いたものでもよい」といわれるような主客合一的な関係が成立しているであろう。つまり、ここでも真の自己実現は自己超越の意図されざる副次的な結果なのである。しかし、フランクルは、同じく自己実現が自己超越の副次的結果であるとは言っても、このことを直接に芸術的創造に即して述べることをしていない。ただ彼はそこに芸術家の「靈感」(「精神的無意識」の二つ)を指摘するのみである。彼にとつては主客合一化といわれるような出来事は神秘主義に属するものと思われるのである。むしろ彼においては、すぐ後で述べられるように、「世界」の背後にある「超世界」が考えられており、ここから「世界」も基礎づけられるのである。それゆえ、「世界から問われる」ということの背後にも、より根源的に、「超世界」から問われるということが存在している。そしてこの「超世界」からの呼びかけを聴きとるものが、人間の中にあつては「精神的無意識」としての「良心」とか「靈感」なのである(注⁽¹²⁾参照)。つまり、フランクルは、基本的に有神論的立場に立っているように思われる。

それゆえ、これまで意味とか価値とかと言われてきたものも、根本的には、超人間的・超世界的なものから基礎づけられているのである。両者は切り離されえないものである。前に意味の主観性について述べられ、各々の実存は夫々の具体的状況において意味を実現しなければならぬことが述べられたが、それらは客観の意味、つまり、人間によって発見され現実化される主観の意味を越えた意味としての「超意味」(Transcendence)から基礎づけられているのである。けれども、この「超意味」は人間の思考能力の限界を越えているものである。「我々はただ、すべては意味に満ち、超意味をもつと信じているだけである。しかし、それはどのような意味をもつか、どのような意味において

すべては超意味に満ちるのか、……これらのはすべてわたしたちには知ることができない⁽¹³⁾。「本来我々は常に、或る部分事象の意味のみを尋ねるのであって、世界事象の『目的』を問うことはできないのである。……全体の意味は捉え得ず、且つ捉えうるもの以上である⁽¹⁴⁾……超意味の概念は……信仰のみが越えることのできる二律背反である⁽¹⁵⁾。」かくして、すべての意味を意味づけるはずの「超意味」は、世界を越えた「超世界」(Überwelt)における、すべての人格を越えた「超人格」(Überperson)すなわち「神」に属しているのである⁽¹⁶⁾。それゆえ、これまで述べられてきた自己超越も、究極的にはこの「超人格」への超越、すなわち神への信仰に他ならない⁽¹⁷⁾。すべてはここに帰一するとともに、すべてはここから基礎づけられるのである。

(3) ところで、この神への信仰が人間に可能になるためには、人間の内にいわば神のための場所・神のはたらく場所がなければならぬであろう。「超意味」に対しては人間の最内奥の「意味への意志」が対応するように、「超人格」に対しては「人格」(とりわけ「良心」)が対応する。この点を自己超越との関係に即してごく簡単に記して結びに代えることにしたい。

「わたしが実存するかぎり、わたしは精神的かつ道徳的に実存する。そして精神的かつ道徳的に実存するかぎり、わたしは意味と価値へ向かって実存する。意味と価値へ向かって実存するかぎり、価値においてわたし自身を必然的にしのごなにかに向かつて実存する。このなかには、本来、わたし自身の存在より高い価値の序列に属している。いい換えると、もはやなにかではなく、だれかでなければならぬにか、すなわち人格——わたしの人格を越えたものとして、超人格であるねばならないなにかに向かつて、わたしは実存する。ひとことではいえば、わたしは実存するかぎり、常に神へ向かって実存する⁽¹⁸⁾。」

て、それは「良心」のはたらきによるのである。「人間は良心において……超越者からの呼びかけを聴き取る。良心は超越者がみずからの来訪を告げる場所なのである。」この「良心」は、——その詳細については別の機会にゆずれねばならないが——「精神的無意識」として人間の最内奥に属するものである。それゆえ、これまで本稿で論じられてきた自己超越も、実際には決していわゆる禁欲主義的あるいは性悪説的な自己否定ではなく、「良心」による、人間の最も内面からはたらきである。いいかえれば、自己超越は、たんなる外在的な倫理的命令である以前に、あらゆる実存の最内奥から自発的に発する内在的なものである。つまり、「良心」において人間の最も内なるものと超越的な最も外なるものが一つになるのである。内在的なものが超越を含み、超越的なものが内在しているのである。この内在即超越超越即内在、二にして一、一にして二という構造において、人格と超人格、世界と超世界、意味と超意味の関係もまた考えられねばならない。さらに、自己超越が真の自己実現と一つであることもまたここから考えられねばならないであろう⁽¹⁹⁾。

註

- (1) 『ツァラトゥストラはかく語りき』
- (2) 西谷啓治『宗教とは何か』(創文社、昭和三十六年)
- (3) 西谷啓治、前掲書、二五一ページ。
- (4) Viktor E. Frankl, Der Wille zum Sinn, Bern 1972, S. 127.
- (5) 「ニヒリズム」は、「世界及び人間自身への人間の係わり方に於ける自然法則の支配、科学と技術の支配的な役割というところから生じられた……」(西谷啓治、前掲書、一〇〇ページ)またフランクは、人間という統一・全体的存在の一面を抽象して、人間とは「……に他ならない」(“nichts anderes als”)とする、人間の科学主義的還元(「ホムンクルス主義」)をニヒリズムと呼んでいる。(たと

えは次の箇所を参照のこと——Theorie und Therapie der Neurosen, München/Basel 1970s, S. 149 ff.)

(6) 西谷啓治、前掲書、二五八ページ。

(7) 「神的な世界秩序における目的論的体系が崩壊するとともに、その体系に含まれていた価値の位階性も崩壊した。その後では、人間の諸々の営みは散乱し、それぞれが自己目的的になり、自主化し、かくしてまた終るべき限界のないものに化したのである。すなわち、無限な衝動性が、無目的なものとして現われてきたのである。」(西谷啓治、前掲書、二五九ページ)

(8) ここに現代の道徳、とりわけ道徳教育の問題のもつ深刻さがある。「汝委むなかれ」や「汝姦淫するなかれ」という宗教的モラルは、もはやその心的リアリティを失っているばかりでなく、むしろそれらが万引やセックスとして遊戯化されてしまっている。しかも、それらの行為を悪と判断する絶対的な価値基準を現代はもっていないのである。このことは、勤勉や勤儉といった旧来の徳行を絶対的な善とする基準をも現代はもっていないのと同根である。

(9) このことをトルストイは次のような巧みな比喻で述べている。「古い東洋の寓話『譬喩経』中の「黒、白二鼠」の譬へ——引用者」の中に、草原で怒り狂う猛獣に襲われた旅人のことが語られている。猛獣から通れて、旅人は水の潤れた古井戸の中へ逃げ込んだ。が、彼はその井戸の底に、自分をひとのみにしようと思つて大きな口をあけて一びきの竜を発見した。そこでこの不幸な旅人は、怒り狂う猛獣に一命を奪われなくなつたので、外へはい出ることもできず、そうかと言って、竜に食われたくもなくなつたので、底へおりて行くこともできず、仕方がなくて、中途のすき間に生えている野生の灌木の枝につかまって、そこにかろうじて身を支えている。彼の手は弱つて来た。で彼は、井戸の上下に自分を待っている滅亡にまもなく身をゆだねなければならないことを感知した。それでも彼はつかまっていた。そこへさらに黒と白との二ひきの鼠がちよろちよろとやってくる。彼のぶらさがっている灌木の幹の周囲をまわりながらこれをかじりはじめたのである。もうじき灌木はかみ切られ

て、彼は竜の口へ落ちてしまふにちがいない。旅人はそれを見た。そして自分の滅亡が避けがたいものであるのを知つた。が、しかも彼は、そこへぶらさがっているそのわずかな間に、自分の周囲を見まわして、灌木の葉に蜜のついているのを見出し出すと、いきなりそれを舌に受けて、びちゃりびちゃりと嘗めるのである。」そしてこの寓話を記したあとでトルストイは次のようにつけ加えている。「これは決して単なる作り話ではない。まさしくこれは真実の、論じ合う余地のない、すべての人が知っている真理なのだ。」(『懺悔』、岩波文庫、原久一郎訳、三一—三三ページ)。

(10) The Will to Meaning, London 1971, p. 38.

(11) 『時代精神の病理学』(フランクル著作集3、みすず書房)、宮本訳、一五ページ。

(12) Das Menschenbild der Seelenheilkunde, Stuttgart 1959, s. 43.

(13) 『精神医学的人間像』(前掲著作集6) 宮本・小田訳、四〇ページ。
『時代精神の病理学』、前掲書、九八ページ。なお次の箇所をも参照——Theorie und Therapie der Neurosen, S. 180.

(14) 同書、九七—九八ページ。

(15) 以上のフランクルのことばから、「意味への意志」が「快楽への意志」より一層「深い」意志であることが了解されるが、では「力への意志」とではどうか。この点についてはフランクルは直接的に言及せず、ただ間接的に述べているだけである。「この無意味感、今日、神経症的疾患の原因となる点で、劣等感を凌駕しています。今日の人間は、自分の価値がだれかほかの人間よりも少ないことに悩むというより、むしろ、自分の存在がなんの意味ももっていないという感じに悩んでいるのです。」(Das Menschenbild der Seelenheilkunde, S. 43 f. 『精神医学的人間像』、前掲書、四一—四二ページ)。「たしかに、実存的欲求不満は明確ではなく、潜在的なものであるのがふつうです。……そして、我々はさまざまな仮面のうしろに実存的真空のかくれているのを知っています。我々は、いわゆるマネージャー病だけでも考えてみましょう。これは、自分の仕事狂のために活動のなかへとびこんでいく経営者の病気ですが、

- その際、力への意志——そのもつとも原始的で月みなな表われである『金への意志』とは言わぬまでも——が意味への意志を抑圧しているのだから」(ibid. S. 49 ff. 同掲書、四七ページ)。
- (16) フランクルは、「実存的真空はますます広がりつつあるように見える」と述べ、その一例として、アロイス・ハビンガーの行なった五〇〇人の医学研修生を対象にした調査で、「この二、三年の間に実存的真空が三〇乃至四〇%から七〇乃至八〇%に増大した」事実を指摘している。また、フランクルの講義の受講生のうち、「オーストリア人、ドイツ人およびスイス人の受講生が無意味感を体験的に知っていた割合が二五%であったが、アメリカ人の受講生のそれは六〇%にのぼった」という。(Der Wille zum Sinn, S. 11 ff.)
- (17) ibid., S. 88.
- (18) ibid., S. 12.
- (19) 『現代人の病』(丸善、昭和四十七年)高島・長沢訳、五四―五五ページ。
- (20) Der Wille zum Sinn, S. 86.
- (21) ibid., S. 13. 「私は、中学校の頃に教師が次のように言ったことを今でもはっきりと思ひ出す——人生は『結局、一つの燃焼過程であり酸化過程であるにすぎない』と。……私は彼に向って言った——『もしそうなら、人生には一体どのような意味があるのでしょうか。』」(ibid. a. a. O.)
- (22) ibid., S. 87.
- (23) Theorie und Therapie der Neurosen, S. 159.
- (24) フランクルが、「集合的神経症」「マネージャー病」「マネージャー夫人病」「日曜神経症」などと呼んでいる神経症はいずれもこの原因と関連している。(ibid., S. 177 ff. 参照。)
- (25) ibid., S. 181.
- (26) Die Psychotherapie in der Praxis, Wien 1961z, S. 218.
- (27) フランクルは、性的ノイローゼの患者がしばしば「女性を使って自慰行為を行なう」と言う事実を指摘して、次のように述べている。「そのようなケースは、神経症であり、それゆゑ異常であること

- を忘れてはならない。世界に対する人間の正常な接し方は、本質的には決して手段と目的との関係ではない。」「『現代人の病』、前掲書、五〇ページ。なお次の箇所をも参照のこと——Die Psychotherapie in der Praxis, S. 7.)
- (28) 『死と愛』(前掲著作集2)霜山訳、一五五ページ。
- (29) 真の出会いや対話が、「自己自身を表現することによってではなく、「自己自身をロスまたは『受肉した』ロスへ超越する」ことによってもたらされることを、フランクルは、フリーバーやエーブナーとの関連において論じている。——Der Wille zum Sinn, S. 218 ff. 参照のこと。
- (30) 「自己実現の概念は、ニーチェとユングから、カレン・ホルネイ、ヘーリッヒ・フロム、クルト・ゴルトシュタイン、フリーダ・フロムライヒマン、エブラハム・マスロー、カール・ロジャース、及び人生の究極目的についてのあらゆる理論を探究していると思われる他の人々へと、さまざまな変形をなして流れてきた。再びさらに進んで、それは別のものを内包して実存主義思想の中に表われている。」(シャルロット・ビュラー)『現代人の病』、前掲書、五七ページ。
- (31) Die Psychotherapie in der Praxis, S. 188.
- (32) ibid., S. 224.
- (33) ibid., a. a. O.
- (34) ibid., S. 218.
- (35) 『現代人の病』、前掲書、四九ページ。
- (36) フランクルは、A・マスローの次のことばを引用している。「環境は人間の自己実現という目的の手段にすぎない。」(Die Psychotherapie in der Praxis, S. 218.)
- (37) フランクルは、みちからの人間論を「次元的存在論」(dimensionale Ontologie)と改題している。これはきわめてすぐれた人間論であると筆者には思われるが、これについてはいずれ稿を更めて論じるつもりである。
- (38) Der Wille zum Sinn, S. 146.

- (39) The Will to Meaning, p. 31.
- (40) 「それ自体として見れば、人間に関するすべての供述は、人間の各々の次元においては全く正しい。ただその妥当する範囲が限定されていること、すなわちその供述の次元的性格を常に自覚していなければならぬのである。」(Theorie und Therapie der Neurosen, S. 151.)
- (41) 『現代人の病』、前掲書、五〇ページ。
- (42) Die Psychotherapie in der Praxis, S. 224.
- (43) ibid., a. a. O.
- (44) 『現代人の病』、前掲書、六六一―六七ページ。
- (45) Die Psychotherapie in der Praxis, S. 220.
- (46) 『現代人の病』、前掲書、五九―六一ページ。
- (47) 同書、六〇―六一ページ。
- (48) Die Psychotherapie in der Praxis, S. 221.
- (49) 「可能主義」そこには責任という重荷を回避しようとする企てが含まれる可能性がある。時の圧力のもとにあって、そして人生はかなざに直面して、人はしばしば責任ある選択の必要を免れることができる」と信じ込まされて騙されることがある。」(『現代人の病』、六〇―六一ページ)。
- (49) 「恒常性は決して人生の最終目的ではない……。もし人が完全に各々の欲求や衝動を満足させる機会を持てるとするなら、結果はどういうことになるであろうか。その結果は、実験によれば最も深い充実感の経験ということにはならず、むしろ逆に、欲求不満をおぼえる精神的空虚感であり、絶望的な空虚感であり、ロゴセラピーの術語を用いるなら、実存的欲求不満の意識なのである。」(『現代人の病』、五四―五五ページ)。
- また、フランクルによれば、G・W・オールポートは、ホメオスタシス原理によつては人間固有の「努力」が説明されえないとして、次のように述べているという。「……努力……は、平衡に対する抵抗である。緊張は低下されるどころか持続されるものである。」(同書、四九―五〇ページ)。
- (50) 同書、六一―七二ページ。
- (51) 以上のフランクルの指摘は、教育の問題や科学技術の問題に対する重要な指摘を含んでいる。子どものもっている可能性を単に実現させるだけでは真の教育にはならない。その可能性を場合によっては抑制するように導くこと、可能性を方向づけること、そして可能と当為の緊張に耐えうる力を育成することこそ、今日の教育において重要であると思われる。そのことは科学技術においても全く同様である。科学的技術的に実現可能であることと、それを実現すべきであることとはおのずから別のことであることが見失なわれる所に現代の科学技術の問題性の本質の一端があるように思われる。
- (52) Die Psychotherapie in der Praxis, S. 222.
- (53) ibid., S. 223.
- (54) ibid., a. a. O.
- (55) 『現代人の病』、前掲書、六一―六二ページ。
- (56) 同書、同ページ。
- (57) Die Psychotherapie in der Praxis, S. 222.
- (58) 『現代人の病』、前掲書、六三―六四ページ。
- (59) Die Psychotherapie in der Praxis, S. 223.
- (60) ibid., a. a. O.
- (61) ibid., a. a. O.
- (62) この「観点の変更」は、フランクルの思想の核心につながるものであって、それだけを切り離して論じることは困難である。本稿の主題との関係でいえば、この「観点の変更」は、これまで述べられてきた「自己実現」的観点から、次節以後で述べられる「自己超越」的観点への転回点に位置するものである。それゆえ、「観点の変更」という場合、観点そのものの内容は、「自己実現」および「自己超越」の叙述に含まれているのであり、したがってこの項では「自己実現」的観点から「自己超越」的観点への「変更」そのものに含まれている構造が問われるべきであろう。ただ、その詳細な叙述は別の機会にゆずることとし、本稿では、フランクル自身の体験した一つのエピソードをかりてそれを述べるにとどめたい。

『夜と霧』(前掲著作集1) 霜山訳、一八三—一八四ページ。

なお、ここで「生命」とか「人生」とかと訳されているものの原語は *Leben* であるが、あえて訳書のままにしておいた。ただ、この訳語の当否は別としても、「レーベン」という概念はきわめて意味深長であるように思われることをここで指摘しておきたい。

「レーベン」とは、(i) たんなる個人的・主観的なそれだけでなく、(ii) 普遍的・客観的なそれでもあるものとして、いわば、(iii) 主客の差別の元にあつて両者を貫いている(主客未分の)もの、あるいは、(iv) 主客の差別を越えている(主客綜合の)ものを指示している。そして、これら四つの「レーベン」の意味内容から次のような四つの「レーベン」観(人生観、生命観および世界観)が分れてくるであろう。(i) 「レーベン」を自分の「レーベン」、自分の所有物と見なす立場。このような自己中心的な「レーベン」観は、「人生から何をわれわれはまだ期待できるか」という問い(あるいは自己のあり方)として具体化される。そして「レーベン」が個人的なそれだけでなく、客観的なそれをも意味する以上、この問いは、「世界から何をわれわれはまだ期待できるか」という、自己中心的・自己実現的な世界観でもある。これに対して、(ii) 「人生が何をわれわれから期待しているか」という問いに表われている「レーベン」観は、他者中心的な「レーベン」観である。自分の「レーベン」は、他者による・他者のための「レーベン」である。このような「レーベン」観は、それゆえ、「世界が何をわれわれから期待しているか」という問い(あるいは自己のあり方)として具体化され、その世界からの自己への要求に対する自己の応答(*Antwortung*)に自己の責任(*Verantwortung*)を見出す。このような(i)と(ii)の「レーベン」観は、しかし翻つて考えれば、主客が分裂して、主観が主観として客観が客観として夫々定立されたところに生じるものである。それは、主客の未分の、即目的な合一が対目的に分裂した形態である。この主客の分裂のうち、(i)は主観に、(ii)は客観に、傾斜している。これに対して、(iii)においては、両者の分裂以前のところ問われる。万物は「生けるもの」としてレーベンを共有しており、その限り万

物に差異はない。このようにレーベンをその即自性のままで肯定する限りにおいて、そのような立場は汎神論的な「レーベン」観をもつものである。さらに、(iv)においては、主客の分裂以後の(ヘーゲルの)即自且対目的なところからレーベンが問われる。

(また、主客の分裂以後のところから翻つて主客未分のところに還り、そこからレーベンが問われる立場もここに含められる。)そのとき、自己のレーベンが肯定されるのは、(i)のような自己中心的なあり方(自分で生きている、という立場)においてではもちろんなく、「賜わりたる命」(生かされている自分)の自覚において、あるいは、自己の脱目的なあり方において、である。ここでは、神的存在のものは超越的内在である(③参照)。本文で述べられている「生命の意味についての問いの観点の変更」とは、この(iv)の立場およびその主観における具体化としての(ii)の立場を指しているであろう。「レーベン」をどのように日本語に訳すかは別として、フランクルが「レーベン」というときには、以上のような意味がこめられていると思われる。

(64)

(65)

同書、一八七—一八八ページ。
たとえば、聖書で「自分の命を救おうと思う者はそれを失う」(マタイ伝、十六の二五)といわれているような出来事。それゆえ、ここでフランクルによつて「生命の意味についての問いの観点の変更」とか「コペルニクスの転回」とかいわれているような出来事は、たとえば回心とか大死「一番などと呼ばれているような宗教的体験にも通じるものがあると思われるが、この点については別の機会に考察することにした。

(66)

(67)

(68)

(69)

(70)

『死と愛』、前掲書、六ページ。
Die Psychotherapie in der Praxis, S. 219.
The Will to Meaning, p. 38.
Ibid., p. 31.
人間が開かれてあること、人間が『世界開放的』であることは人間の本質に属している。(Der Wille zum Sinn, S. 145.)「志向性

- は人間存在の本質に属している。」(Das Menschenbild der Seeleneheilkunde, S. 113.) このことをフランクルはまた、デカルトの「我思う、故に我あり」の命題との対比において論じている。彼によれば、この命題は「種の主観主義であって、むしろ「我思う、故に或るものあり」が正しいとされる。「思う」ということは常に或ることを思うとどういふことである。」(Theorie und Therapie der Neurosen, S. 174.)
- (71) The Will to Meaning, p. 50.
 ex-sistere=heraus-, hervortreten, zum Vorschein kommen, vorhanden sein.
- (72) Der Wille zum Sinn, S. 145.
- (73) Die Psychotherapie in der Praxis, S. 222.
- (74) それがハイデッガー批判として当っているかどうか、また事柄自体として正当であるかどうかは、フランクルの批判とはおのずから別の問題であるが、それについてここで論じることは避けたい。ただ、フランクルが、主観—客観の分裂は決して克服されえないとして、人間の思考作用も主観—客観の緊張関係の枠の中での出来事であるとしている (Der Wille zum Sinn, S. 85.) のに對して、そのような思考作用それ自身が世界の中での出来事であることを指摘しておきたい。主客の分裂はやはり主客未分の分裂ではないだろうか。
- (76) Der Wille zum Sinn, S. 84 f. 『識られざる神』(前掲著作集7)、佐野・木村訳、一一一—一二ページ。
- (77) この主客の二元性は、フランクルの場合、究極的には、神と人間との決して跳び越えることのできない懸隔にもとづいていられると思われが、この点については次節以後でふれることにしたい。
- (78) The Will to Meaning, p. 60.
- (79) 『識られざる神』前掲書、一七五—一七六ページ。ただしこのことば(「Logos und Existenz」, 1951) は、その後、Der Wille zum Sinn」所収の「Logos und Existenz」(1972) では削除されている。この変化は、内在と超越の関係がフランクルにおいても微妙であることを示しているであろう。「良心は超越者がみずからの来訪を告げる場所である」(③参照)とフランクルがいうとき、人間は、超越者の来訪を受け入れる場所をみずからのうちに有しているわけである。とはいえ、それはやはり、汎神論的内在主義の意味においてではないことは明らかであろう。
- (80) 日本語で「仕事」という場合、それは「事に仕える」ということであって、それ以外の何か(たとえば自分の欲望)に仕えるということではない。そこに真の「仕事」の自己滅却的な性格がある。
- (81) Der Wille zum Sinn, S. 155.
- (82) Theorie und Therapie der Neurosen, S. 95. Karl Jaspers, Reichenschaft und Ausdruck, München 1951, S. 344.
- (83) また同じフランクルは、M・シエラーの次のことばをも引用している。「事へと自分を忘れようとする者だけが……彼の真の自己を得るであろう。」(Philosophische Weltanschauung, Bern 1954, S. 33.) さらに我々はここで西田幾多郎のことばをも思いおこすことができよう。「自分を忘れたる所に真の人格は生まれる。」(『善の研究』、岩波文庫、一六二—一六三ページ。)
- (84) ガラテヤ書、二の二〇。
- (85) とはいえ、この場合、「我は意味なり」とか「我は意味を持つ」といった憎上慢は許されない。なぜなら、後で述べるように、すべての意味は「超意味」にもとづいているのであり、この「超意味」は人間と人間の理解を越えているからである。
- (86) 『現代人の病』前掲書、一〇—一一ページ。
- (87) The Will to Meaning, p. 38.
- (88) このような意味実現の結果としての自己実現ということは、しかし、必ずしも人間には限られないように思われる。本文の器の比喩に立ち戻るならば、器がその中に水を注ぎ入れられることによって器本来のはたらきを得るということは、同時に、それが他者(人間)の用に供されるというその対他存在の本質を実現することでもある。あるいはむしろ、器は、その対他存在の本質を実現することによってそれ自身をも実現するのである。この器の道具存在の機能と人間の意味実現とはどこが異なっているのであろうか。いうまでもな

く器(道具)は人間の為のものである(ハイデッガーのいう *Zuhandensein*)。しかし器(道具)はそれ自身の意志で人間の為にあるのではない。これに反して、人間は、自己自身の根本意志において自己超越的である。しかも、この自己超越性は、後述されるように(③参照)、究極的には神への超越性であり、そこから逆に、いっさいの人間の意味も基礎づけられるのである。それゆえ、ここでは、たとえばハイデッガーにおいてそうであろうように、あらゆる道具は人間の為、人間は人間自身の為、ということには及ばない。そしてこの神への自己超越性及びそれと一つである他者(世界)への自己超越性、したがって意味や価値への志向性を人間に可能にさせる人間の内なる場所、それが「良心」といわれるものである。この点の後述(③参照)として、ここでは、人間が、先に述べた空なる器のようにそれ自体の内実が空虚であるのではないということを確認するにためておきたい。

(88) The Will to Meaning, p. 34.

(89) Ibid., p. 35.

(90) Das Menschenbild der Seelenheilkunde, S. 58 f. ブーメランとは、オーストラリア原住民が戦闘や狩猟に使う一種の槍で、投げて当たらないと手元にもどってくる。(『識られざる神』前掲書、五六ページ参照)

(91) Theorie und Therapie der Neurosen, S. 94.

「植物の根が地中で隠されているときのみ、樹冠はすこやかに成長することができる。自分自身の一部が忘却に委ねられねばならないということは、自由で精神的な存在者の真理といえる。」(ハンス・ウルス・フォン・バルタザール) (Ibid., S. 102.)

なお、ここで次のようなことも考えられねばならないであろう。すなわち、「自分の人生のほんとうの意味」をほんとうに(徹底的に)「見失った人」においては、「自己実現が……目的として念頭に浮かぶ」どころか、その「自己実現」的な自己のあり方そのものが徹底的に懐疑にさらされる、ということである。自己実現に執着する自己は、「ほんとうの意味」をまだほんとうに(徹底的に)見失

っているのではなく、見せかけの意味に執着しているのである。筆者にはこの違いは重要であるように思われる。第一章で簡単に述べたように、現代においては自己実現と意味喪失が一つになって蔓延している。このことは、意味喪失がほんとうの意味喪失として徹底的に自覚されていない(あるいは、生きぬかれない)ことを示すものである。なぜなら、自己実現という自己のあり方は、あらゆる気晴らしと同じく、意味喪失からの逃避あるいはその代償であるともいえるからである。それゆえ、ここで必要なのは、そのような意味喪失からの逃避あるいは代償ではなく、意味喪失の正受であり、それを徹底的に自覚し生きぬくことである。そして、ここから二つの道が分れてくるであろう。一つは、フランクルのいうように、「自分をまったく忘れ去る」という道である。この自己忘却(自己超越)の道は、後述べられるように、具体的・実地的には、各々の実存の日々の務めを果たすという仕方で行なわれる。この立場は、禅のテキストの一つである『十牛図』に即していえば、第九の「返本還源」や第十の「入塵垂手」にも比せられるかもしれないように、きわめて高い立場(禅的には「平常底」)を示しているとも考えられよう。もちろん、禅の絶対無とフランクルの有神論とでは、基本的に立場が異なっている(『十牛図』でいえば第八の「人牛俱忘」の境位の存否に関して)ので、単純な等置は決して許されないが、ここで筆者の言いたいことは、このような高い立場に我々はすぐに達することができないのではないかとということである。つまり、ここには、第一のフランクルの道とは別の、第二の道、いわば「己事究明」の道とでもいわれうるような道が必要なのではなからうか。右の第九・第十の立場には、それ以前の、第一から第八までの立場が前提されている。とりわけ、ここでの連関からいえば、「第一の「尋牛」「すなわち、自己そのものが徹底的な懐疑に陥いるということ(大疑団)がまずあって、そこから己事究明の道程の結果として、「自分をまったく忘れ去る」とか「各々の実存の日々の務めへの応答」(『十牛図』でいえば、第九、あるいはとくに第十の立場)とかといわれうるような立場も生じてくるのではないだろうか。

以上のことから、筆者には、次の三点についてフランクルに疑念をもたざるをえない。(i)「自分の人生のほんとうの意味を見失った人」にのみ自己実現が目的として念頭に浮かぶといわれるのは正しいであろうが、しかしそれは「自分の人生のほんとうの意味」をまだほんとうに見失っていない人へのみ、いえることである。「自分の人生のほんとうの意味」をほんとうに見失った人には、もはや自己実現は問題になりえず、ただ自己への徹底的な懐疑と絶望があるだけである。(ii)そして、そのような自己への懐疑や絶望から己事究明が始まる。それゆえ、自己が自己に関わることは、フランクルの「ブーメラン」の比喩で表わされるような否定的なものばかりではない。己事究明の出発点としての「尋牛」的な関係もありうるからである。(iii)自己実現の挫折が直ちに自己超越への十全な転回になりうるかどうか。(iv)ここでは、たとえ注(84)で述べたような、「我は意味なり」という増上慢(『十牛図』に即していえば、第七の「忘牛存人」も含めて考えられねばならない)。

(92) 『現代人の病』前掲書、一四一ページ。

(93) Der Wille zum Sinn, S. 25. (「価値の世界は客観的な対象の超越的な世界である。」「死と愛」前掲書、四九一ページ。)

(94) 『現代人の病』前掲書、二二―二三ページ。

(95) 『死と愛』前掲書、七三三ページ。

(96) 『夜と霧』前掲書、一八四―一八五ページ。

(97) Ärztliche Seelsorge, Wien 1966, S. 55.

(98) ここにフランクルの倫理学の出発点がある。彼は、「古い意味での道徳はやがてその役割を終えるであろう」と述べ、「道徳は存在論化され実存論化され現象学化されねばならない」と主張している。その詳細をここに記すことはできないが、彼の言わんとすることは、要するに、道徳は、抽象的・一般的な「道徳的説教」ではありえず、「存在者に委ねられ要求されている意味の実現」(「道徳の」存在論化)であり、またそれは、教えられず、「われわれの存在全体という例」において「生きられる」限りにおいてのみ実存的に示されるもの(「道徳の」実存論化)であり、さらにそれは、「直接的なま

の体験」・「ありのままの素朴な『路上の人』によって経験」されるものの「現象学的分析」によって得られるもの(「道徳の」現象学化)である、ということである。そして彼はここから、三つの意味ないし価値を取り出す。「まず第一に、人間は何かを行なったり創造したりすることの中に意味を見る」「創造価値」。さらにそれを越えて、彼は、何かを体験すること、誰かを愛することの中に意味を見る「体験価値」。しかしまた彼は、絶望的な状況の中でも意味を見るのである「態度価値」。(Der Wille zum Sinn, S. 28 ff.)

(99) Ibid., S. 109.

(100) 『死と愛』前掲書、八四―八五ページ。

(101) Theorie und Therapie der Neurosen, S. 155. またフランクルは次のように言う。「責任性存在は人間の現存在の意味である。」(Der Wille zum Sinn, S. 46.) それゆえ、フランクルにとって、

教育とは、「本質的に責任性への教育」である (Theorie and Therapie der Neurosen, S. 119.)。「無意味感が広まりつつあるこの我々の時代においては、教育は、たんに知識を媒介するだけでなく、良心をも純化し、あらゆる個々の状況に内在する要求を聞きとるに十分なほど人間が耳ざとくなるように計画されねばならない。かの十戒がかくもひどく妥当しなくなったように思われる時代においては、人間は、その生命がそれと対決する一万の状況の中に秘められている一万の命令を聞きとるよう仕向けられねばならない。そのとき、彼には、彼の生命がふたたび意味深く思われるようになる…いざにせよ、教育とは、以前にもまして、責任性への教育である。」

(Der Wille zum Sinn, S. 27.)

(102) The Will to Meaning, p. 55.

(103) Ibid., p. 61.

(104) 『死と愛』前掲書、五〇―五二ページ。この場合、「使命」が複数あって、その間の選択に迷うということはフランクルにおいては考えられていない。その使命を受け入れるか(自己超越)、それとも拒否する

か、の決断があるのみである。

- (105) 同書、五〇―五一ページ。フランクフルは、視野の相対性のゆえに現実そのものの客観性が損なわれるわけではないことを、次のような比喩で説明している。「教室の外にある礼拝堂を、君たちは夫々の座席の位置に従って夫々異なった角度から眺める。……しかし、視野の相違がいささかでも礼拝堂の客観性と現実性を損なうであらうか。決してそうではない。」(The Will to Meaning, pp. 59―60.)
- (106) Der Wille zum Sinn, S. 52.
- (107) ibid., a. a. O.
- (108) Die Psychotherapie in der Praxis, S. 219.
- (109) ibid., a. a. O. 「我々は、ただ物事に意味をくつつけたり、与えたりするのではなく、むしろ意味を発見するのである。即ち、我々は意味を作り上げるのではなく、それを探究するのである。」(『現代人の病』前掲書、二二ページ。)
- (110) Der Wille zum Sinn, S. 85.
- (111) フランクフルは、「人間が価値実現をなしうるに十分な最低限度はどのくらいなのか」という問いに、「ある失業者」の例をもって答えている。「その失業者はかつて、自分の生活のただ一つの希望の光——しかし自分を内的に毅然とさせておくのに十分なだけの——は、時々乞食をしたためたパンを、いつも同じ時刻に公園で、小鳥に餌として与えることだったと告白した。このたった一つの『務め』でさえ、この実存的な最少限の意味でさえ、彼にとっては十分だった。」(『苦悩の存在論』前掲書、一〇六―一〇七ページ。)
- (112) 『善の研究』前掲書、一六七ページ。
- (113) 『苦悩の存在論』前掲書、二〇五ページ。
- (114) 『死と愛』前掲書、三九―四〇ページ。超意味の概念は「カントの理性の公準と類似している。すなわちそれは、思考必然性と、しかも同時に思考不可能性とを示している……。」(同書、同ページ。)
- (115) フランクフルは、人間と神、あるいは被造物と超越者について、さまざまな呼び方をしている。たとえば、意味と超意味は、人格と超人格、価値と超価値、現象と原現象、世界と超世界、像と原像、等々。

(116) これらの対関係を、フランクフルは、たとえば遠近画法における消尽線と消尽点の關係によって説明している。遠近画法においては、消尽線は或る一点に収斂する。いいかえれば、この点、つまり消尽点が消尽線を統制しているのである。この消尽点は、画の中にはまったく現われていないけれども、画全体を統制し構成しているわけである。このような画像と消尽線と消尽点の關係は、世界における「諸価値」とそれらの価値の有する「価値線」(Wertlinien)及びそれらを統制し構成している「超越者」の關係にも適用されることができる。「もう一つの価値は、或る統一的な一点に収斂するよう」に思われる。現存在の有する「価値線」をずっとたどって行けば、それらは或る一点、超越者、構成者に収斂し、「これを逆にたどれば」所与のものに達するのである。この点こそ、すべての価値が帰一するところの「一者であらう。」(Der Wille zum Sinn, S. 67 ff.) こうした関係をフランクフルはさらにさまざまな比喩を用いて説明しているが、ここでは省略することにした。

この点からいえば、意味実現は究極的には人間のあらゆる計らいの外にあると言えよう。我々の行なうことの一切が意味をもつか否かは究極的には我々に不明である。それゆえ、自己超越の副次的結果としての意味実現ということも我々には不明なのである。

それにもかかわらず、この副次的結果としての意味実現、さらにはそれによる真の自己実現について語ることは人間のヒューリスであるのみならず、自己超越の不徹底さをも示しているであろう。そこには意味を求めてやまぬ人間の我執(無明)が潜んでいる。むしろ、「何故なしに生きる」(エックハルト)ところに真の自己超越がなければならないであろう。神への信仰はさらに神の放下へと突破されねばならないであろう。

しかしフランクフルが、人間の根本的意志としての「意味への意志」を指摘し、またこの意志が次節で簡単に述べられる「良心」と關係することを指摘するとき、エックハルト的な「極貧」や自己の徹底的な捨てっぱなしではなく、決して捨て切ることのできない最後の核心が人間にあることを彼は主張しているのである。この「良

心」はしかし、次節で述べるように、神の光が人間の中で発光し、神の声が人間の中で共鳴する自己の非自己的核心であるがゆえに、この「良心」に徹底することによって、自己は内へと超越されともいえるのである。しかもそれは、良心において神の声を聴きとることと一つである以上、この内への超越は上への超越と一つである。(この点については次節で詳しく簡単にいれるにともな、稿をあらためて検討することにした。)

(117) 『苦悩の存在論』、前掲書、一八二ページ。
(118) Der Wille zum Sinn, S. 117. 『識られざる神』、前掲書、一七五

ページ。別の箇所ではフランクルは次のようにも述べている。「良心・それ自身が声——超越者の声——である。人間はただこの声を聴きとるだけであって、この声は人間から発せられるのではない。人間の人格(Person)の有する良心を通じて人間の外にある或る審判者(Instanz)の聲が響きわたる(Personare)のである。」(Der unbewusste Gott, Wien 1948, S. 74.) 『識られざる神』、前掲書、六三—六四ページ。

(119) フランクルは、フロイドのリビドーを「衝動的無意識」と規定し、それは決して人間の本来のものではないとする。そして「精神的無意識」こそ人間の本来のものであるとする。この「精神的無意識」には、良心(エートスの)や愛(エロース的)が属するだけでなく、美的無意識としての靈感(パトスの)も属している。(Der unbewusste Gott, S. 37 ff. 『識られざる神』、前掲書、三三二—三三三以下、参照。)

(120) この意味において、本稿は、真の自己実現が始まるところで終ることになるが、この点については、フランクルの人間論である「次元的存在論」との関連において角度を変えて別の機会に取り上げることにした。