

滝沢のフランクフル評価と批判

——心理学と宗教

佐々野謙治

はしがき

「神は人が豊かになることを約束した。しかし、何が豊かかということは教えなかった。人は、ゆえに豊かになることを求めて彷徨してきた」

(鈴木秀子)。

今日、「生きていることのむなしさ」が社会に蔓延している、といわれる。十分に「豊かな社会」(ガルブレイス)になっているといえるのに、なぜなのか。もっとも、それはすでにケインズが「わが孫たちの経済的可能性」(1930年)⁽¹⁾で予言していたことであった。近い将来に可能になる「経済問題」の解決は⁽²⁾、むしろ「退屈」とその裏返し「むなしさ」をもたらすことになる、と彼は考えていたからである。

たしかに、「経済問題」は一種の拘束である。しかし、それは生活に意味や目的を与えるものでもある。したがって、その問題を解決し、労働から解放されれば、どうなるのか。そこに生まれる自由時間をどのように使えばよいのか、という問題が生じるであろう。それは多くの人々(「歌うことには縁がない人々」)に「退屈」と「むなしさ」をもたらし、ひいては一種の「神経症」(時代の病)⁽³⁾をひきおこす、とケインズは見ていた。したがって、そ

の対策が彼の孫たち一今の私たちがその世代に当たる一の時代の重要な課題になる、と。

では、マルクスはどうであったか。彼が求めていたのも、つまるところ自由時間の拡大であった。しかし、そこにケインズの不安を彼が抱いていたとは思えない。精神的問題を経済的問題の反映と見なしていた節のあるマルクスは⁽⁴⁾、後者の解決こそが焦眉の課題であったのであろう。とまれ、問題の深刻さを認識していたケインズは、しかるべき手立てや対策についても言及している。また、彼はそれで十分に対応できるだろうとも確信していた。しかし、その後の思想や現実は、ことはそう簡単でなかったことを示している⁽⁵⁾。

ケインズの予想に反して、今なお人々は「豊かさ」を求めて、経済の暴走さえ生み出している。それは一方で蔓延している「生きていることのむなしさ」の穴埋めにではないか。それは、「生きる意味」を捜しあぐねていることへの足掻きではないのか⁽⁶⁾。

さらに敷衍すれば、経済大国(?)といわれる日本が、自殺大国へ(交通戦争といわれる中で亡くなっている3倍を超える人が自死している)となっていることは、どこかでつながっているのではないか。否、豊かな国で自殺率が高くなる傾向のあることは、すでにデエルケイムが『自殺論』の中で指摘していたことであった。手を拱いていてはならないのではないか。

そこで注目したいのが、フランクフルト(V. E. Frankl)の思想である。もっとも小稿では、それを直接取り上げるのではなく、滝沢の「フランクフルト論」⁽⁷⁾を取り上げる。「生きていることのむなしさ」から真に逃れる道を見い出す、その「手懸り」をえるという小稿の課題は、それで果たせると解されるからである。

1. フランクフルトのロゴセラピー

まず、フランクフルトのロゴセラピー(一種の心理療法・理論)について、滝沢が言及している箇所引用から始めたい。

「現代は、人生の意味、歴史の意味に対して結局全ては空しいのではないのか、という疑いが一般化しており、意味探求の旅が挫折している。これをフ

ランクルは〈実存的欲求不満〉と名づける。また、どんな人にも、無意味なことはしたくない、ほんとうに在る意味を見出してそれにふさわしい生活をしたいたい気持ちがあるのに⁽⁸⁾、それがどうも満たされていない。フランクルのいう実存的空虚が支配的である。このことが時代の症状である。そこから起ってくる病気がある。……その治療法ないし治療理論がフランクルのロゴセラピーである。これは患者と対話して問題の所在を明らかにし、患者自身にも人生の問題を本気になって考えさせ、探究させ、それを傍から助けるのである。患者がほんとうの生命の意味に逢着してノイローゼから根本的に回復するかどうかは医者の手にはない。患者自身が立ち直るしかないのである。意味のない人生は原理的に不可能であり、意味のない状況、境遇は実際にはないので、それがあのように思われるのは自分を中心にし、自分を先立てて、その自分の内容の充実を図るからであること、そのことに患者自身が目覚める時を、医者はただ患者を慰めつつ、励ましつつ待つのである。患者自身のところにも来てそれを見出し味わうことを待っている意味があることを患者に話して気づかせる。患者は医者といろいろ対話しているうちに意味を発見し、また意味に基づいて活動している医者の雰囲気の中に捲き込まれ、そこからの波動を受けて、ついにはハッと立直る。実際フランクルの回診は脈もとらず、ただ顔を見せ、ちょっと言葉をかけるだけであった。それだけで患者は段々焦立たなくなる。その際薬も併用される。身体因性ノイローゼにはむろん投薬を認める。その点でフランクルは、ロゴセラピーは精神主義的でないと言う。それはまた道德主義的でもない。ある規則や命令を課してそれによって患者を規制していこうとするのではないからである。患者自身に彼が発見し味わうべき意味はあるので、それを医者が与えることはできない。生命の意味は各自に、そのつどただ一回的に与えられており、与えられてくるので、それを他人に与えるとか、その時の自分のを捨てるとかいうことはできない。医者は患者を慰め患者を助けて、患者自身が自分に与えられている生命の意味に目覚めるのを、非常な忍耐と愛情をもってただひたすらに待つのである。』⁽⁹⁾

以上、フランクルのロゴセラピーにいう人生の「意味」についてである。それは人間の主観的な感情や思想に左右されない。すなわち、それは人間の

向こう側から与えられてくる、否、すでに与えられている。(滝沢のいう「第一義の接触」)。人間にできるのは、それに気づくこと、それを受け入れることである(滝沢のいう「第二義の接触」)。その手助けをするのが医者である。こうして、フランクフルのロゴセラピーは「キリスト教の福音」に近い。かくいう滝沢は、そこに彼の「神人論」にいう「原関係」に通底するものを読みとっているのである。

それは、たしかに滝沢流の読み込みかもしれない。しかし、彼はフランクフルの思想の神髄を掴み出している、といえる。「神および神の似姿としての人間」という思想⁽¹⁰⁾が、フランクフルの思想全体の究極の根底をなしている、と解されるからである。ちなみに、「われわれが人生の意味を問うのではなくて、問われている者として体験される」という、フランクフルのかのコペルニクス的な問の観点の転回も、その思想に基づいている。要するに、人間は神から問われている者として自らを受け取る「応答的存在」⁽¹¹⁾(「自己超越的存在」)だ、というのである。以下叙述を元に戻して、滝沢のいうところを順を追って見ていきたい。

2. フランクフルの基本思想

滝沢によれば、フランクフルの基本的な考えは、以下の3点に要約される。

「(1)「ほんとうの生命の意味は厳として実在する……人間であること、人間としてそこに置かれているということには、ほんとうの意味が根本的・根源的に与えられているということである。人生が実際にあって意味がないというようなことは決してない……その生命の意味は人間の主観的な感情、状態、信念ではない、そうではなくてそれはこちらの意見や状態に関係なしに、それらに先立って、そのいみで真に客観的に与えられているし、そのつど与えられてくる」。(2)「与えられている意味と無関係に人生が成立することは決してない…人生に本来与えられている大いなる意味、そのつど与えられてくる意味と関係なしに人間がいきていることは全然不可能である」。(3)「人間が人間であるということの中には、ほんとうの生命の意味を尋ね求めて意味を見出し、その意味を充足する、つまりその意味が自分の生活に現われてく

るように努めるということが含まれているので、それが人間の負っている第一の責任であり、そのための人間の自由なのである。そうして人生のほんとうの意味を尋ね求めていくときの導きになるものが…良心である。』⁽¹²⁾

さらに敷衍して、滝沢は以下のようにいう。

「フランクルのいう〈意味〉の中で第一の意味は決して主観的な状態や思想や情緒ではなくて、客観的なものであり、人の思いに全く先立って人に与えられており、そのつど与えられてくるものであって、人間の意志からは全然独立なものであった。フランクルは〈意味への意志〉(Wille zum Sinn)とすることをいうが、それによって意味が生ずるといようなことではなくて、意味があり、意味が与えられてくるから、それを見出しそれを充足するように意志しなければならないのである。だからフランクルが生命のほんとうの意味という時の第一義的な意味は決して普通いう意味の人間の価値ではない。それは人間に価値があるかないかということとは全然独立に、それとは無関係に各自に与えられているもの、与えられてくるものである。そういう生命の意味は、誰も自分はそれに関係がないと言えないように人間に絶対的に内在すると言えるが、しかしその意味は人の思いや功績とは全然異なるという意味で全く超越的でもある。だから人間の内部の意味を意味というならば、ほんとうの生命の意味・第一義的な意味は全く超越的な意味といわなければならない。』⁽¹³⁾

以上要するに、フランクルのいう人生の「意味」とは、「生きがい」や「生きる価値」、「生きる目的」等々、人間的次元にいうそれではなくて、それは超人間的次元に属する「超意味」だ、と滝沢はいう。とすれば、ここに両者の関係が問題になるであろう。すなわち、人間的次元と超人間的次元との関係についてである。滝沢流にいえば、ここに彼の神人論にいう「原関係」(不可分、不可同、不可逆)が成立する。では、フランクルにおいては、そこはどのように理解されているのか。

「フランクルは人生の価値、意味ある人生と言う時、創造価値、観賞価値、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。追いつめられた場合に意味ある人生を送ることこそ一番大事なので、その点

で確かであるかどうか、人生・世界にとって決定的な問題であるというのである。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⁽¹⁴⁾。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。超人間的な次元と人間的次元とは決して離れ離れにあるのではない。人間的な次元をほんとうにリアルに扱うということは超人間的次元と結びつけられた人間的次元を扱うということであり、そういうものとして人間的次元を見る時に初めてそれはリアルに見られるのである。フランクフルは事実そのようにやっている。』⁽¹⁵⁾

以上フランクフルは、人間的次元と超人間的次元を結びつけて理解し、かつそのように取り扱っている、と滝沢はいう。すなわち、かの「原関係」が認識されている、というわけである。ここにまた、滝沢がフランクフルに注目し、彼を高く評価する理由もある。しかし、はたしてその認識は十分になされていた、といえるのか。次に、その点について滝沢のいうところを聞こう。

3. フランクフルの問題点

以下の引用は、滝沢のフランクフル批判に関するものである。

「フランクフルは宗教とロゴセラピーを峻別する。ただ人間的次元と超人間的次元を区別するというのではなくて、どこかに分離しているようなところがある。たとえば、フランクフルは言う、〈ロゴセラピーは宗教や宗派にかかわらず患者を扱わねばならない、それらにかかわらずロゴセラピーの医者にはなれるのでなければならない。この意味でロゴセラピーは宗教や宗派に対して中立的である〉と。更に、〈ロゴセラピーはどこまでも人間的現象の内部で観察し、事を処理するので、人間以上の領域を問題にはしない、だから意味といってもそれは、人間的生命に内在する意味であって、人間的領域を超えた意味があるのかどうか、即ち超意味 (Übersinn) については沈黙する。これ

は宗教家の仕事であってロゴセラピーの扱う問題ではない。一言でいえば、ロゴセラポイトの仕事は心的治療 (Seelische Heilung) であり、宗教家の仕事は魂の救済 (Seelenheil) である」ともいう。……残念なことに、超人間的次元と人間的次元は区別されながら一つであり、一つでありながら区別されているという弁証法的関係—この点が فرانクルでは十分よく見きわめられていないように見える。このことは、彼の理論上の不徹底というばかりでなく、おそらくはまた実際の患者の治療のうえにも何かの影響を及ぼしてこないわけにはいかないのではあるまいか。」⁽¹⁶⁾

以上にいう滝沢の批判は、正鵠を得たものだといえる。フランクルは人間的次元と超人間的次元を「分離」しているだけでなく、「混同」さえしているからである。彼はたしかに、「意味」は人間的次元を超えたものと明言していた。また、そこに向かって「自己超越」していくのが人間だ、と解してもいた。しかし他方、たとえば「底なしの意味喪失感」という言葉で「主観的な意味・無意味の感情」についても云々しているのである。ここでの「意味」は、まさに「生きる目的」とか「生きがい」や「やりがい」といった言葉で置き換えるものであろう。それは超人間的次元から送られてくる「意味」(超意味)とは、明らかに異なったものである。こうしてフランクルは両者を明白に「区別」することなく、「混同」しているのである。とすれば、フランクルにおいては、かの「原関係」の認識が十分なされていた、とはいえないであろう。

しかし、それはなぜなのか。それはフランクルの宗教認識・理解が深く係わっていた、と滝沢は以下のようにいう。

「フランクルは彼のロゴセラピーがいわゆる宗教・宗派を超えていると言うが、そんなことはほんとうの宗教家、ほんとうの神学者のやっていることを知らない人の言うことである。ほんとうの宗教家や神学者は決して自分の信仰や宗派を主とはしないし、それに皆を引きつけて捲き込もうとはしない。彼らにとって真に大切なのは、自分の信仰や宗派に先立つこと、それとは全然無関係に人間に与えられてくる救いあるいは恵みである。それはいろいろな宗教の形やまして宗派に依存することではない。ほんとうの宗教家の言う救いは、決して宗教ではない。救いそのものは全ての人、一々の人のもとに

来て待っているのもであって、その意味でほんとうの宗教家は全ての人のために活動するのであり、決して自分の宗教のため、自分の教会の自己保存のために働いてはいない。ほんとうの宗教はいわゆる宗教を超えており、いわゆる宗派に最後の興味は置かない。ほんとうの宗教家は全く単純無比に救いを述べ、全ての人のために働くのである⁽¹⁷⁾。それが自から形をなしたのが一つの教団であり、また伝統である。その伝統の方が主になると、とたんに宗教は転落するのである。だからもし、宗教や宗派のうちに、フランクフルトが自分のロゴセラピーから排除しなければならないと考えるような偏狭なものがあれば、彼は自分自身の立場から真のキリスト教の福音はそんなものではないこと⁽¹⁸⁾、そして宗派に拘泥しすぎるようなものはそちらの方が変らなければならないことをはっきり言うべきである。ところがその点での闘いを回避して、宗教は別であると言っているのは、フランクフルト自身十分考え抜いていない点があることを証拠立てているのではないか。』⁽¹⁹⁾

以上、滝沢はフランクフルトの宗教認識・理論は、いわゆる通俗のそれ（偶像崇拜）に留まっていた、というのである。では、滝沢のいう「全ての人のために働く」という「真の宗教」とは何か。それは、彼のいわゆる「原関係」に理解に係わってくるはずである。とまれ、滝沢のフランクフルト論には、その点への立ち入った言及はなされていない。この点、当小稿の「付論」で取り上げたい。

結びにかえて

以上、滝沢にしたがってフランクフルトの思想の特徴と問題点について見てきた。実は、同様の作業を諸富が行っている。そこで、彼のそれに注目し、若干のコメントを加えることで、小稿のむすびに代えたい。

諸富はいう。「生きる意味は人間の判断や思いに先立ってく人間を超えた向こうから送られてきている」（超人間的次元）と同時に、くあらゆる人間の足下に常に既に届けられている」（人間的次元）という内在即超越の論理。ここにこそ、フランクフルト哲学の神髄があります」と。たしかに、そういえるであろう。実は、フランクフルトのいう「人生」という言葉それ自体に、「自分の人生」

というだけでなく、「自分を越えて、しかも自分を内側から生かしている世界」という意味も含まれていた。では、なぜ超人間的次元と人間的次元の「分離」や「混合」が生じたのか。

諸富は、その理由について次のようにいう。フランクルの内在即超越の論理は、「わかる人にはわかるけど、わからない人にはわからない、という面があります。フランクルはおそらくそのことを気にしたのでしょう……ユニークな思想はインパクトはあるけれども、なかなか理解や同意は得られない。一方、常識的な考えは、インパクトはない分多くの人に受け入れやすい。このジレンマに悩んだ結果、フランクルは両者を混合する方策をとったのだと考えられます」と⁽²⁰⁾。はたして、そういえるのか。

問題はやはり、滝沢のいうように論理の不徹底、かの「原関係」（不可分、不可同、不可逆）の見極めが十分なされていないことにあるのではないか。それがなされていれば、人間的次元と超人間的次元の「分離」はともかく、「混合」はしなかったと解されるからである。したがってまた、厳密にいえば、フランクルの哲学は「内在即超越の論理」たりえない、ということになるであろう。

ちなみに、その理論の理解がえられないから、フランクルのいう「神」に代えて「宇宙」や「いのち」云々といってみても、問題の解決にはならないであろう。やはり「わかるひとにはわかるけど、わからないひとにはわからない」ということに基本的に変わりはない、と考えられるからである。また宗教に係わる側面・超人間的次元を「もっとハッキリと強調すべきだ」⁽²¹⁾と諸富はいわれるが、安易にそうしてはならないであろう。フランクルの宗教認識・理解にとどまる限り、その強調はニーチェのいう「宗教的ニヒリズム」（通俗の宗教への逃避）に陥りかねないからである。

滝沢によれば、フランクルの宗教認識・理解はこうであった。神人の「原関係」をさし示す「形」を絶対視する、いわゆる通俗のそれに留まっていた。したがって、その限りでいえば、宗教的側面・超人間的次元を分離し、棚上げしたのは、むしろ賢明であったとさえいえるであろう。

しかし、通俗の宗教認識・理解に留まる一方、ロゴセラピーは「中立的だ」とか「宗教を超えている」というのであれば（事実フランクルはそう述べて

いる)、事は別様である。今度はロゴセラピーを一種の宗教にしかねないからである。「あの説教臭い心理学」とか「心理学のキリスト教版」だ、という批判も必ずしもゆえなしとしないのである。

やはり、ここはいかに困難であっても、滝沢のいう「原関係」を見極めるべく努めなければならないであろう。それは、つまるところの「真の存在根拠」に目覚めるということである⁽²²⁾。それなくしては、今日蔓延しているいわゆる「生きていることのむなしさ」から真に逃れることはできないであろう。

かくして「はしがき」に引いた鈴木の謂にならえば、「人は今なお真の存在根拠を求めて彷徨している」。

付論・滝沢の神人論

滝沢のいう真の宗教・「原関係」とは何か。まず以下、彼のいうところに注目したい。

「この私はいかに〈他の何ものにも拘束されない〉〈自由な主体〉だといっても、私が〈自由な主体〉として事実存在するというそのことじたいは、決して私の〈自由な意志〉によって成りたったことではない。私の成立にかんして、私はまったく何らの決定権をもたない。この点にかんするかぎり、私はそこに置かれている石塊とすこしの異なるところもない一個の物にすぎない。私の〈主体性〉は、全然主体ではない一個の物の主体性にすぎない。この私はいわば、絶対に私ではない真実の主体によって、この世界のただなかに呼び起こされ、招き入れられて、その本来の分にふさわしく十分によく見、働き、かつ考えるように促されているひとりの客にすぎない。主は決して客ではなく、客は決して主ではない。のみならず、この主客の順序は絶対に逆にできない。しかも、この絶対に不可逆的な区別はすなわち永遠に分つべからざる統一である。この主は一瞬もその客を離れない。この客は、かれがそのこと認めると否とにかかわらず、事実は決して、この主を離れて自己自身としてあること、はたらくことはできない。かれがかれとして成り立つ処、そこはすでに、絶対にそれを先立って主の在ます処、かれのあらゆるはたらきに先立ってかかれたる主の支配したもう場所である。私がその主^{あるじ}

である〈私自身〉などというものはどこにもない。私は絶対に私ではない真実の主体に、無条件に従属する客体として、始めてこの私という主体であるにすぎない。そうしてそれで、私には十分すぎるほど十分なのだ。私の人としての自由はそれによって狭められるどころか、ただそこにだけ、絶対に揺るがない基礎と、失われることのない目標と、怠けたり焦ったりすることをまったく不可能、かつ不必要ならしめる真実の原動力をもつのである。(原文改行) 真にそれじたいで在り、かつはたらく絶対無限の主体に基礎づけられ、裏づけられた一個有限の客体的主体、—それが〈この私自身〉の真相、事実存在する人間的生命の真に具体的な構造である。一言でいって〈神即人〉という、絶対に不可分・不可同・不可逆的なこの一点に、この世界の他の一切がふくまれているのである。』⁽²³⁾

以上、滝沢が描く人間の基本構造である。そこで以下、滝沢のいうところを少しふくらまして、私なりに整理してみたい。

あらゆる人間の実在の根底には神と人間との「原関係」が無条件に成立している。すなわち、そこには神と人間はまさに一つ（不可分）だが、明白な「区別」（不可同）と神が主であり人間は客という「秩序」（不可逆）がある。人間はこの関係（「第一義の接触」）を自覚的に実現すべき定められており、そこから逃れる自由はおよそない。否、そのために与えられた自由である。ちなみに、その「原関係」に目覚めて、それを自覚的に実現すること（「第二義の接触」）が、滝沢のいう「真の宗教」であり、キリスト教や仏教が成立する根拠なのである。その自覚と実現の際に示される「形」の違いが各宗派の違いに他ならない。要するに、キリスト教も仏教もその原点はただ一つ、「原関係」なのである。ちなみに、その関係をさし示す「形」（宗教）を絶対視しているのが、「通俗の宗教」であり、それは「真の宗教」ではない。やはり、「原関係」を見極める他に、かの「宗教的ニヒリズム」（通俗の宗教への逃避）から逃れる道はないであろう。以下、補足の意味で、本多のいうところを借りたい。

「世の中にはさまざまな宗教が存在している。〈宗教〉の原意を中村元氏の詳細な研究の結論に基づいて一言でいってしまえば、〈宗〉とはいろいろな宗教の〈もとなる一〉のことであり、〈教〉とは、この〈一なるもの〉を体験的

に把握した開祖たちが、それをそれぞれの状況に応じて説明し表現した見える形、つまり各宗教固有の教義や経典、儀式や宗教活動などをいう。したがって〈宗〉は不変、〈教〉は変易的なものである。そして両者の関係は、一つの根から出てきた多くの枝葉に喩えられる。これは仏教哲学的には、一即多・多即一と表現されていることがらである。そうすると、この〈即〉の関係から分離して独立すればするほど、宗教は〈覆面のニヒリズム〉と化してゆかざるをえない。多のなかの一（部分）を切り離して、これをいたずらに絶対化し、閉鎖的排他的な集団を形成するということは、本質的に反宗教的なニヒリズム現象であり、極端な場合、それは悪魔的な狂気の集団となるのである。少なからぬ宗教集団が悪魔的密室を持っているのではないか。神や仏も功利的目的のために技術化されて単なる手段と化しているのではあるまいか。若者たちが〈宗教はいかがわしい〉と感じているのも、また既成集団から離れて、いかがわしい宗教に迷い込んでゆくのも、こう見てくるとまことに当然のことであろうと思われる。(24)

やはり必要なのは、滝沢のいう「原関係」すなわち「神即人」の見極めであろう。でなければ、「覆面の宗教的ニヒリズム」から逃れられないであろう。そこで再度、本多のいうところに注目し、この「付論」を終えたい。

「中山によると、ものの関係の仕方については次の3つの段階を区別して考えることができるという。第1、ちょうど麦と米という別々のものが混合してひとつの麦飯となるように、はじめに二つ（以上）のものがあつて、次いでそれらが何らかの仕方で一つに結びつくという関係。二（多）から一へ、分離を根底として結合を考えてゆく立場。根本的には二元論（又は多元論）。第2、あたかも紙のウラ・オモテのように、もともと一つというところに根底をもつて、それが何らかの仕方で相分かれて二（又は多）になるという関係。一から二（多）へ、結合を根底として分離を考えてゆく立場、根本的に一元論。（ただしもしそれが二や多から根源的な一を単に想定して、この対立物の抽象的な統一概念としての一から改めて二や多を説明してゆこうとするものであれば、この一元論も実は二元論又は多元論の変形にすぎぬということになる）。第3、一つに結びついているということが、同時に二つに分かれているということ、二つに分かれているということそのことが同時に一つに結

びついているということ。すなわち。一にして二，二にして一というあり方。不一不二（略して単に，不二）論の立場。中山氏によると，第1，第2は共に抽象的一面的であって，真に具体的な現実の関係ではないという。結合（1）にも分離（2）にも分離（3）にも根底をおかない第3の不一不二（結合即分離）の立場，これこそわれわれの意識に先立つ根源的な現実の姿を表現するものであり，これが〈矛盾的相即〉あるいは略して〈相即〉，さらに略して単に〈即〉といわれる根源的理論なのである。』⁽²⁵⁾

ところで，フランクルのいう超意味（超人間的次元）と意味（人間的次元）の関係では，以上にいう「即」の論理が十分に見極められていたとはいえない。そこに両者の「混合」が生じた，と滝沢はいうのであった。また，そうである限り，フランクルの実際の患者の治療にも何らかのゆがみが生じてくるのではないか，というのであった。

〈補注〉

- (1) 「わが孫たちの経済的可能性」『説得論集』宮崎義一訳，ケインズ全集，第9巻，東洋経済新報社，1981年。
- (2) 「ケインズによれば，経済問題の解決が可能だといえるためには，まず必要概念をめぐる混乱が整理されていなければならない。というのも，一般にいわれるように，もしも人間の必要が飽くことを知らぬものだとなれば，そもそも経済問題の解決は望めないことになってしまうからである。ケインズによれば，混乱は性質の異なる二種類の必要を区別しないことから生じる。一方には，その充足から得られる満足に，他人と比較して優越感を感じるという要素が入り込む必要がある。これについては，確かに飽くことを知らないといえるだろう。これは優越欲求を満たす必要であって，他人との比較が入るという意味で絶対的必要である。これに対し，他人との比較が入り込まない必要—絶対的必要—にかんしては，飽くことを知らないとはいえない。そして，経済問題が解決された云々というのは，この絶対的必要にかかわる話であり，社会の全構成員の絶対的必要が満たされた状態こそ，経済問題が解決された状態にほかならない。」（水島茂樹『〈解放〉の果てに』ナカニシヤ出版，2003年，49-50頁）。
- (3) ここにいう「神経症」とは，ケインズによれば，「得体のしれない不安に取りつかれ，自らの生をどのように充実させればよいのか分からないこと……。それは禁欲的宗教家やブルジョワ婦人ではなく，ごく〈普通の人々〉の一般的傾向となっているのである。それは，〈普通の人々〉が，もはや〈伝統的な社会の土壌や習慣や愛すべきしきたりに根をもって〉はいないからなのである」（佐伯啓思『貨幣・欲望・資本主義』

新書館, 2000年, 312-313頁)。そこで, その「根」をもつことが重要だ, とケインズはいう。しかし, 経済の発展・ゆたかさが, その「根」を食いつぶしてきたし, 今なお食いつぶし続けているのではないか。

(4) もっとも, こうした理解は皮相であろう。

「宗教を生み出すところの〈世俗的基礎〉そのものの〈矛盾〉・〈倒錯〉すなわち〈物質崇拝〉という〈日常生活上の宗教〉・〈俗流の宗教〉の批判的解明こそ, マルクスの目指すところであったのだ……そしてこのことは, 論理を徹底して言い換えれば, 次のようになるということ, われわれは確認しなければならない。すなわち, 〈物神崇拝〉という〈日常生活の宗教〉の批判を通じての〈宗教〉そのものの根底的批判→止揚こそ, 究極において, マルクスの目指すところであったのだ」(岩瀬文夫『マルクスにおける経済と宗教』雁思社, 1988年, 15頁)。

とすれば, マルクスはそうすることによって, 滝沢のいう真の宗教・「原関係」に至る道を切り開くものであった, とはいえるであろう。なお, 以下の言及にも注目しておきたい。

「経済学とは何か。マルクスにとっては, それは, 彼が常にそう考えてきたもの, すなわち世俗的の神についての神学である。『資本論』は, 疑似宗教的現象としての資本主義を論じているのである」(R. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge at University Press, 1961)。なお, 「あからさまに, ふつう宗教と呼ばれるような形をとっていない場合, とたえば, ……〈マルキシズム〉とか〈科学的社会主義〉とかいわれるものさえ, よく見ると〈宗教〉がもともとのかかえている根本的な問題に対する一つの特定の答え, 少なくともそういう面をその深部に含んでいることは疑いを容れない」(滝沢克己『私の大学闘争』三一書房, 1972年, 203頁)。

以上のマルクスについては, 別稿で詳しく論じる予定である。

(5) 詳しくは, 大島, 前掲書の参照を乞う。

(6) フランクフルトによれば, 人間は何よりも「意味」を問う存在なのである。「生命(人生)の意味に関する問いは……人間存在の本来の表現そのものであり, まさに人間における最も人間的なものの表現なのである。……言語能力や概念的思考あるいは直立歩行よりも, その存在の意味を問うというこの契機こそ人間と動物との本質的な規準として一層重要なのである」(『死と愛』霜山徳爾訳, みすず書房, 1957年, 33頁)。なお関連してフランクフルトの言うところを引こう。「人間は結局そしてもともと……自分の人生をできる限り意味で充たしたいとの憧憬によって魂を吹き込まれて, それに従って生きがいの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戦いとってきます。われわれは, この意味への意志が充たされずに留まる時に初めて, またその時に限って一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」(フランクフルト『時代精神の病理学』宮本忠雄訳, みすず書房, 1957年, 98頁)。

ところでケインズは、経済問題の解決・ゆたかさが普通の人々に一種の「むなしさ」、ひいては「神経症」を引き起こす、というのであった。しかし、他方それはまた普通の人々に、フランクルのいう「人生の意味」への問いをもたらすことになるのではないか。いわば、経済問題の解決・ゆたかさがもたらす陰と光である。以下、この点に関するものとして、フランクルのいうところを引いておこう。「社会問題(経済問題)が解決すれば神経症的疾患もひとりでに鎮まるといった錯覚は捨ててもらいたい—正しいのはその逆で、社会問題が解決すると今度は実存的問題がどっと人間の意識に入り込んでくる—社会問題の解決は精神的問題を初めて本格的に浮かび上がらせ、初めて本格的に動員するだろう。人間は初めて心おきなく自分自身のことに取り掛かるだろうし、また自分自身の問題、自分自身の生き方の問題を初めて正しく認識することにもなろう」(フランクル前掲書, 23-24頁)。

- (7) 滝沢克己「フランクルのロゴセラピーとキリスト教の福音」(『仏教とキリスト教の根本問題』滝沢克己全集7, 法蔵館, 昭和48年, 432-444頁)。以下、当書からの引用は、滝沢, x 頁と略記する。ここで滝沢によってなされたフランクル批判は、「フランクル哲学に対して日本人が行った批判のうち、唯一まともな批判である」(諸富祥彦『フランクル心理学入門』コスモス・ライブラリー, 1997年, 287-305頁)。
- (8) 精神分析(フロイト)にとって人間とはいわゆる快楽原理—つまり快楽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(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」(フランクル『時代精神の病理学』宮本忠雄訳, みすず書房, 2002年, 16頁)。もっとも、フランクルもフロイト(生理的欲求)やアドラー(社会的欲求)の見解を否定しているのではない。最も根源的な意思が意味へのそれ(実存的欲求)だ、というのである。なお付言すれば、快楽や力の追求は、フランクルによれば、快楽や力そのものへの欲求の強さを示すものではない。それは意味が充たされないことへの反動である。
- (9) 滝沢, 435-438頁。
- (10) 「人格はただ神の似姿としてのみ理解しうるものです。人間はみずからをただ超越者からのみ理解することができます。それだけではありません。人間が人間であるというのもただ、彼がみずからを神にもとづいて理解している範囲内においてのみであります。人間が人格であるというのもやはりただ、彼が超越者によって人格たらしめられている、つまり超越者からの呼びかけが彼に鳴りわたり響わたる、その範囲内においてのみなのです。人間は良心においてこの超越者からの呼びかけを聴き取ります。良心は超越者がみずからの来訪を告げる場所なのです」(フランクル『識られざる神』佐野利勝・木村敏訳, みすず書房, 2002年, 175頁)。
- (11) 「ここで必要なのは人生の意味についての問いの観点の転回である。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なのではなくて、むしろ人生が何をわれわれ

れから期待しているかが問題なのである。……哲学的に誇張して言えば、ここでは一種のコペルニクス的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ている者として体験されるのである。人生はわれわれに毎日毎時、問いを提出し、われわれはその問いに、詮索や口先ではなくて、正しい行為によって応答しなければならないのである。人生というのは結局、人生が提出する問題に正しく応答すること、人生が各人に課する使命を果たすこと、日々の務めを行うことに対する責任を担うことに他ならないのである」(フランクフルト『夜と霧』霜山徳雨訳、みすず書房、1961年、184頁)。

(12) 滝沢、433-435頁。

(13) 滝沢、440-441頁。

(14) 「フランクフルトのいう価値は、すべて何らかの行為を前提にしている。創造価値は世界に何かを能動的に造り出すことによって実現される価値であり、体験価値は世界から何かを受動的に受け取り体験することによって実現される価値であり、最後の態度価値は運命に対して何らかの態度を取るによって実現される価値である」(山田邦男、『生きる意味への問い』佼成出版社、平成11年、265頁)。

ところで、以上いずれの三つの価値も人間存在(生きて、そこに単にある)に価値があつてのことであろう。山田がもう一つの独立の価値として「存在価値」(山田、上掲書、264-277頁)について云々するゆえんである。しかしこの価値も、フランクフルトのいう第一義の意味(超意味)とはおよそ別様、否、次元を異にする第二義的なものである。この点においては、他の三つの価値と変わりはないであろう。すなわち、滝沢がフランクフルトに読み取っている第一義の意味(根源的・客観的意味)があつて初めて出てくる価値・意味である。したがって、両者は不可分の関係にあるのだが、しかし、明確に区別されなければならない。この点—不可分、不可同、不可逆という関係—の見極めが十分なされていない、というのが滝沢のフランクフルト批判なのである。

はたして、山田においては、その見極めが十分なされているといえるのか、否か、少なくとも、次のようにはいえるであろう。「存在価値」を持ち込んでも、第一義の意味と第二義の意味—超人間的次元と人間的次元—の「違い」は埋まらない。また、フランクフルトが陥った両者の「意味」の「混合」の解決にはならない。

(15) 滝沢、440-441頁。

(16) 滝沢、439-441頁。

(17) 「パウロはその時代の人々に語った。けれどもこの事実よりはるかに重要な事柄は、いま一つの事実、すなわちかれは、……使徒としてあらゆる時代のあらゆる人々に語っているということである」(K. バルト『ロマ書』、上巻、角川書店、1959年、13頁)。

(18) 「わたしが第一に感じなければならなかったことは……この書物(『聖書』)自身が人間が、〈自分自身の主人〉であると思ひ・行動するところに必ず生ずる、目に見えず・それとして意識されない・さまざまな偶像神=偶像的〈宗教〉と、そのような、いわ

ば不可避免的な人神的傾向を持った人間たちによって、必然的に繰り広げられざるをえないこの地上の世界の醜悪なドラマ（〈人間喜劇〉）とに対する、根本的な批判の書であるということであった。そしてまた、そのような批判を通じて一貫して問題となっている中心主題が、人間の、生死を貫く究極的な精神の支柱がどこにあるのかということであり、そしてこの〈無くてはならぬただ一つのもの〉を完全に見失っているがゆえに、人間はすでにして〈自己自身の奴隷であり、そのようなものとして、さまざま〈思い煩い〉にとらわれて、〈野の百合、空の鳥〉のように、またあの〈幼児〉のように、〈本来の自然のままの真実さ〉の中で、〈自由〉な喜びをもって、天衣無縫に、生きかつ死んでゆくことができないのだ、ということであった〉（岩瀬，前掲書，113-114頁）。

要するに岩瀬は、「真の宗教は、その本質において、この地上の世界の、自己自身を含む人間（社会）の（精神的）生活の現実に対する、根源的批判を含むものだ」（上掲書，117頁）というのである。

(19) 滝沢，19頁。

(20) 諸富，前掲書，300頁。

(21) 諸富，前掲書，302頁。

(22) この点について、フランクルの実存思想にそくしていえば、次のようにいえるであろう。

「精神的無意識」（「精神的深層人格」）が働いている、言葉を換えれば、我々の根底には自己を超えたものが自己に即して働いている、ということを実感することだ、と。以下、この点の理解に示唆に富む行文を引いておこう。

「私は病気になって、文章を書くことが使命のように思われるようになりました。私の中から何かは自然に出てくるのです。手をキーボードの上に置くと私はいなくなってしまう。誰もいなくても、手がひとりで動くのです」（柳沢桂子『永遠のなかに生きる』集英社，2006年，128頁，力点は佐々野）。

「本格小説を書いている時……自分が書いているのではなく、誰かに手を持って書かされていると思う個所が私にもある。……私の腕をもって助けてくれたものは何か。……深層心理学者たちはそれを無意識の働きと呼ぶようになった。しかし、私などは無意識だけでは割り切れない何かを感じる。目に見えぬそれらの働きを感じる時、神は我々のなかで、我々の人生のなかで、ひそかに働くことで自分を示していると思う」（遠藤周作「万華鏡」1992年5月24日，朝日新聞朝刊，力点は佐々野）。

以上をフランクル流にいい直せば、次のようにいえるであろう。人間は「みずからの内部にそれを意識することなく天子を秘めている」（フランクル『識られざる神』宮本，小田訳，みすず書房，1962年，76頁）。この天子の働き（「芸術的インスピレーション」「愛」「良心」）は、自己否定・自己超越という「まわり道」を経て、その結果として生じるのである、と。

フランクフルによれば、人間は本来、もの（物・者）へ向けて、つまるところ超越者・超意味に向けて、「自己超越」する存在であった。この「自己超越」は、いうまでもなく、超越者・超意味への信頼・信仰があって初めて可能となるであろう。したがって、この信頼・信仰が、フランクフルの実存思想の前提になっている。ちなみに、ここにいる自己超越の結果が、フランクフルのいう自己（真の自己）実現なのである。すなわち「自分を自分自身の上だけに築く人間存在は地盤を喪失する。……人間が人間になるのはいつも自分を他者に委ねることによってである」(フランクフル『フランクフルの回想録』山田邦男訳、春秋社、1998年、170頁)。

自己実現といえば、アブラハム・マズロウのいうそれが想起されるが、その比較・検討は後日の課題としたい。ここではフランクフルのいう自己実現とは、「意味」の実現であって、けして人間の「内部的可能性」の実現ではない、ということだけを確認しておこう。また、フランクフルのいう意味・価値の実現は、あくまで第二義的なそれ(「創造価値」「体験価値」「態度価値」)の実現であって、それは第一義的意味(超意味)とは、明確に区別されるものなのである。

なお、以上にいう第二義的意味・価値もフランクフルによれば、もの（物・者）へ向けての自己否定・自己超越の結果として生じるものであり、またその意味・価値は、第一義的意味があって初めて出てくるものである。

- (23) 滝沢克己『現代の事としての宗教』法蔵館、1969年、x頁。
- (24) 本多正昭『キリスト教と仏教の接点』行路社、2007年、97-98頁。
- (25) 本多正昭『人間とは何か』創言社、1982年、91-92頁。