

## 原事実と超意味 — 対話を促進するために —

芝田 豊彦

### 1.

本誌第58号に掲載した私のドイツ語論文「宗教哲学的視点のもとでのロゴセラピーの諸問題」は、ドイツ人からは概して好意的に受け取られました<sup>1</sup>。しかし安井猛先生<sup>2</sup>からの問いかけは、内容に立ち入った、かなり批判的なものでした。そこで紙面をお借りし、安井先生の問いかけに対する応答として、原事実（滝沢克己）と超意味（フランクル）の関係に焦点を絞って論じたいと思います。じつは先の論文はキリスト教ないしキリスト教神学批判という側面も持っており、副題にある「表現」という概念は、その批判を遂行するために必要な概念でもあったわけです。したがって、安井先生が私の論文の第4章だけを取り上げられたのは、私としてはすこし不満が残るところです。

しかし、私が安井先生の問いかけに対して最も疑問に思うのは、むしろ次のことにあります。安井先生によれば、「滝沢は誰と対話しても、対話の相手がここでいわれる [神と人の] 『弁証法的関係』をしっかりと認識しているかどうかを批評の基準とするのが常だったが、彼 [滝沢] は同じ基準からフランクルをも判断している。」（安井12頁）たしかにその通りだと思います。しかしながら、それは滝沢の思索の短所であるかもしれませんが、同時に長所でもあり、彼の思索の根源性・徹底性を評

---

1 三名のドイツ人の、筆者あて私信から抜粋しておく。「大いなる興味をもって読みました」、「刺激的な論文」、「私はロゴセラピーの境界領域と日本の哲学、とりわけ禅仏教にとっても興味を持っているので、論文を非常に嬉しく思いました」。

2 尚綱学院大学名誉教授、神学博士（マインツ大学）、日本ロゴセラピー&実存分析研究所所長。

価できるのではないのでしょうか。そして私の論文でも、滝沢と同じ基準からフランクルの思想を考察しました。標題の「宗教哲学的視点のもとで」という言葉は、そのような意味を込めて付けられています。もし心理療法に内在的な視点から考察すれば、私自身、先の論文とは別の展開をしていたでしょう<sup>3</sup>。したがってここでは、安井先生の問いかけを念頭に、ロゴセラピーという心理療法の立場を多少なりとも考慮に入れたいと思います。

## 2.

ロゴセラピーと滝沢神学の対話を促進するために、まずもう一度、滝沢神学的視点からフランクルの態度価値の説明を試みたいと思います。滝沢の「インマヌエルの原事実」とは、人間成立の根底にある「神人の原関係」<sup>4</sup>を意味します。晩年の滝沢は、実体（主体）<sup>5</sup>における神人の原関係を「神の原決定」と呼び、その「神の原決定」（神のはたらき）のもとで「人の自己決定」（人のはたらき）が起こる、というように説明します。この際、「神の原決定」と「人の自己決定」は別々のものではなく、「神の原決定即人の自己決定」（即は不可分・不可同・不可逆の

---

3 例えば、私のドイツ語論文35頁の注で、「イエスの十字架以降、苦しんでいるどの人も神の力を要求することができるし、どんなに大きな苦しみも神に委ねることができる」というキム氏（Nahamm Kim）の発言を紹介した。そしてその発言を、キリスト教的には「まったく正しい」として、その正当性を認めている。キリスト教的心理療法では、治療者も治療を受ける者もキリスト者であるし、宗教は固有の主体的実存的真理の立場に立つことが許されているからである。しかし、「宗教哲学的視点」ないし宗教間対話の視点からは、やはり問題があるというのが私の立場であった。

4 人間的自己成立の根底にある神と人の根源的關係、すなわち、不可分・不可同・不可逆の關係のこと。

5 「実体」をいわゆる形而上学的実体と捉えてはならない。まず神と人をそれぞれ実体的に措定し、その後両者を何らかの仕方結びつけるのではない。したがって「主体」という表現の方が、より適切であるかもしれない。滝沢は神を絶対的主体（絶対無相の主体）、人を客体的主体と呼ぶ。

即)<sup>6</sup>と表現されます。あるいは人間の側から見て、「絶対的的被決定即徹底的自己決定」とも言われます。

「神の原決定即人の自己決定」という関係は、たとえ人の自己決定が神の原決定に正しく呼応していなくても、厳密に成立します。しかし人の自己決定が神の原決定に正しく呼応する時に始めて、そのような自己決定に基づいて人間的諸価値が生じると言えます。ロゴセラピーに即して言えば、原決定に正しく呼応する創造的自己決定に基づいて創造価値が生じる、ということになるでしょう。体験価値と態度価値も同様です。このことを、滝沢は次のように表現しました。「人間的諸価値がただその映しとしてのみ生じる真実の価値基準—絶対無償の恵み即絶対無謬の審きなる『神・人』の根源的關係点」<sup>7</sup>。もし「超意味」というものを唱えるならば、それは人間的な諸価値（意味）を絶対に超越するとともに、人間的な諸価値（意味）を根底において支えるものとして、神人の根源的關係点、すなわち神人の原關係でなければならぬ、滝沢はこのように考えたのでしょうか。実際滝沢は、フランクルの「超意味」を、自らの主張する「神人の原關係」と同一であると考えていたようです。

「神の原決定即人の自己決定」ということを、私自身は学生に次のように説明しています。「生きること」（能動）は「生かされること」（受動）と一枚であり、「生かされるように生きること」（能動即受動）である。事実はその通りなのですが、滝沢先生の説くところによれば、人間はどうしても「生きること」（能動）に重点を置き、「生かされること」（受動）を忘却する傾向があるということになります。小林秀雄もパスカルの「考える葦」を解説して、同様のことを言っています。

6 はたらし（作用）における神人の原關係である。このように神人の原關係は、神人の実体的統一と作用的統一に区別されるが、この二つの統一も不可分・不可同・不可逆とされる。このあたりの詳細は、滝沢克己『あなたはどこにいるのか』、三一書房、1983年を参照のこと。

7 滝沢克己『キリスト教と日本の現情況』、新教出版社、1972年、187頁。あるいは、次のようにも言われる。「人生の内部の『意味』、実際に意味ある人生は、ただこの〔インマヌエルの原事実の〕恵みを恵みとして受けるところ、この驚くべき愛の故に他のすべての人を兄弟として愛するその時・その処においてのみ、生起することができます。」（『滝沢克己著作集 第7巻』、法蔵館、1973年、398-9頁。）

人間に考えるという能力があるお陰で、人間が蘆でなくなる筈はない。従って、考えを進めて行くにつれて、人間がだんだん蘆でなくなって来るような気がしてくる、そういう考え方は、全く不正であり、愚鈍である、パスカルはそう言ったのだ。<sup>8</sup>

さてフランクルの態度価値とは、例えば不治の病のような避けることのできない「苦しみ」のもとで、その苦しみに対する態度によって実現される価値のことです。言い換えれば、「いかに苦しむか」(Wie des Leidens)ということによって実現される価値です。フランクルにおいては、態度価値は創造価値と体験価値よりも上位の価値ですが、これは滝沢神学ではどのように説明できるでしょうか。

「苦しむ」とはドイツ語では *Leiden* で、これはより根本的には「受ける」ないし「受動」という意味を持ちます。態度価値における自己決定(能動)は、なんら能動的価値を生み出しません。そうであるが故に、その自己決定は原決定を正しく「受ける」ことによってしか、まったく「受動」の相においてしか<sup>9</sup>、態度価値という価値を生み出しません。このように態度価値は、「原決定即自己決定」という根源的事実を端的に指し示しています。それに対して、創造価値だけでなく体験価値も<sup>10</sup>、人間の能動の方に重点がおかれています。しかし、人間におけるどんなにすばらしい創造や体験も、人間を根底において支えることはできません。もし創造価値と体験価値を言葉通りに受け取るならば、殺人兵器の発明や麻薬による陶酔体験も価値があることになってしまいます。「原決定即自己決定」という根源的事実から直接由来する故に、態度価値の方が、創造価値や体験価値よりも価値として上位であることが示されます。滝沢神学によれば、神人の原関係しか人間を根底において支え得ないから

---

8 『新訂小林秀雄全集 第7巻』、新潮社、1978年、333頁。

9 「苦しむこと」(*Leiden*)も「成し遂げること」(*Leistung*)であり、一種の行為である。フランクルがこのように言っているのは興味深い。(Vgl. z.B. Viktor E. Frankl: *Das Leiden am sinnlosen Leben*. Freiburg / Basel / Wien: Herder 2005, S.81.)

10 体験価値は、創造価値と比べると受動的であるが、態度価値と比べるとやはり能動的である。

です。

### 3.

安井先生は、滝沢における神と人の関係、フランクルにおける意味という「思惟に枠を与える形式」が両者において異なることを指摘し、「このふたり、どこが似ているのだろうか」（安井8頁）とさえ言われます。これは重要な指摘です。しかし、両者の思想の枠はたしかに異なっていますが、そうだからと言って両者の思想が無関係であるというわけではありません。そうでないと、どうして滝沢が、「フランクルの基本的な考えが私自身ずっと長いこと考えてきたこととほとんど同じ」<sup>11</sup>というようなことを言えるのでしょうか。

ところでフランクルによれば、ごく普通の人の直接的な体験を現象学的に分析することによって、次のことを明らかにできます。すなわち、人間が意味を探し求めること、および三つの価値（創造・体験・態度価値）を通して実際に意味を見出すということです<sup>12</sup>。これはたしかに間違っていないにしても、理論的な根拠づけにはなっておらず、狐に化かされたように感じる読者も多いのではないのでしょうか。また態度価値が他の価値より上位にあることのフランクルの説明も、私には歯切れが悪いように思えます<sup>13</sup>。しかしながら滝沢神学を適應することによって、人間的価値一般の根拠づけも、態度価値が上位であることの説明もできるのです。滝沢神学とロゴセラピーは明らかに共鳴しています。

安井先生の「思想の枠」ということについて、もうすこし考えたいと思います。価値に関する滝沢の言葉を上で引用しましたが、滝沢神学では当然ながら意味や価値ということも射程に入ります。一般に神学とは

---

11 滝沢克己 1973年、432頁。

12 Vgl. Viktor E. Frankl: *Der unbewußte Gott*. 8. Auflage. München: Kösel 1991, S.87.

13 態度価値から生じる意味は、創造価値や体験価値から生じる意味と次的に異なっているとされる。（Vgl. Frankl 2005, S.81f.）しかし、人間的諸意味に対して真に次的に優越しているのは、神人の原関係である。

「神」（あるいは神と人の関係）を問う学でしょうが、「意味」ということと無関係ではなく、むしろ密接な関係にあります。クルツは次のように言っています。

意味への問いはたしかに神への問いと同一ではない。しかし意味への問いは十分遠くまで追求すると、いつか神への問いへ帰入する。[…] 究極の意味、存在するすべてのものの最も深い意味、それはすべてを包括する意味連関（Sinnzusammenhang）から生じる。しかしすべてを包括するこの究極的な意味連関を、神学は「神」という符号で表現する。<sup>14</sup>

このように「神」ということは必然的に「意味」と結びつくわけで、それを滝沢とフランクルの思想の枠が異なっているという理由から、「このふたり、どこが似ているのでしょうか」というようなことで片付けてしまうわけにはいかないのです。

滝沢神学の立場から言えば、そもそも「超意味」のようなものを唱える限り、それは態度価値を含む人間的諸価値と関係せざるを得ない、ということになります。「超意味」は、必然的に、あるいは有無を言わさず<sup>15</sup>、態度価値の前提であるということです。ですから滝沢は、ロゴセラピーが超意味について沈黙することを批判するわけです。超意味を語らずして、態度価値を語るができない、ということになります。それに対して、「フランクルは超意味を語らなくても、態度価値について語るができるとする」（安井9頁）と安井先生は指摘しています。したがって、滝沢の「超意味」とフランクルの「超意味」とは意味内実が違う、と言うこともできるかもしれません。しかし、そのように単純

---

14 Wolfram Kurz u. Boglarka Hadinger, *Sinnvoll leben*. Tübingen 1999, S.38.

15 インマヌエルの原事実についても、滝沢は次のように言う。『なぜ』ということとそれについて問うことは無意味です。それはただ事実だから事実である、恵みだから恵みである。[…] インマヌエルの事実はただ感謝してこれを認めるほかはない。『ただ然り、然り』（マタイ5章37節）といい、『アーメン』と叫ぶ以外、インマヌエルの呼びかけに対してはいかなる応答も不可能です。（滝沢克己 1973年、398-9頁）まったくその通りであろう。

に言い切ることもできないように思います。

＊

フランクフルトは、「人生の意味」に対するコペルニクスの転回を主張します<sup>16</sup>。人間は、「人生の意味は何か」という問いを人生に対して立てるのではなく、むしろ人生からその問いを問われる者となる。すなわち、人間は人生から与えられる課題をはたすことによって、あるいは、人生に責任を持つ (verantworten) ことによって、その問いに答える (antworten) のです。私は、私の生き方によって、いわば「言葉なき答え」として、「人生の意味は何か」という問いに答えなければなりません。

ところで滝沢は若い時にバルト (Karl Barth) のもとで勉強し、彼から決定的な影響を受けました。そのバルトは、「人生の意味」について次のように言っています。

信じ、神を認識する者は、『私の人生の意味は何であろうか』などと問うことはもはやあり得ない。むしろ彼は信じることによって、〔…〕彼の人生の意味、および彼の被造性、個人性の意味を生きるのである。<sup>17</sup>

神への信において、「人生の意味は何か」という問いは立ち消え、同時に「人生の意味」ないし「被造性の意味」を生きることになります。滝沢的に表現すれば、絶対被決定性に即応して生きることがそのまま「人生の意味」となるのです。「人生の意味は何か」という問いに言葉で答えるのではなく、生きることがそのまま意味を形作っていく点において、フランクフルトとバルトの見解には相通じるものがあります。バルトの「神」を「超意味」に置き換えることができるように、フランクフルトの主張の背後にも「超意味」を想定できるのではないのでしょうか。

じつはフランクフルトは、「苦しみの意味」についても、上の「人生の意味」

---

16 Vgl. Viktor E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*. Wien: Deuticke, 2005, S. 107.

17 Karl Barth: *Dogmatik im Grundriß im Anschluß an das apostolische Glaubensbekenntnis*. München 1949, S. 28.

(注番号16) についてとほぼ同じことを言い<sup>18</sup>、それとは別の箇所ですらに次のように言っています。

人間の世界それ自身も人間には近づくことのできない世界によってよって越えられており、そのような世界の意味、超意味だけが人間の苦しみにはじめて意味を与えることができる、と仮定しなければならぬのではないか？<sup>19</sup>

ここでは「苦しみの意味」と「超意味」が関連づけられています。したがって、フランクルの「人生の意味」(注番号16)の主張の背後に「超意味」を想定することも、けっして無理なことではありません。このように見てくると、フランクルの超意味とバルトないし滝沢の超意味は、かなり接近してきます。人生の意味という観点からバルト＝滝沢的な「超意味」を定義すると、「人生の意味が絶対に断たれると同時に、そこから人生の意味が生起するところ」ということになるでしょうか<sup>20</sup>。

＊

ところでフランクルは、「超意味への信仰の此岸」(diesseits der Gläubigkeit an einen Übersinn) に関して、次のように主張します。「超意味への信仰の此岸」では、「何のために苦しむか」(Wozu des Leidens) という問いは、「いかに苦しむか」(Wie des Leidens) という問いに還元されざるを得ない<sup>21</sup>、と。このことから分かるように、フランクルの「超

---

18 Viktor E. Frankl: *Der leidende Mensch*. Bern 1996, S.241.

19 Viktor E. Frankl: *Ärztliche Seelsorge*. Wien 2005, S.339.

20 心理療法の領域においてであり、「人生の意味」ということではないが、河合隼雄が次のように言っているのは興味深い。クライアントが治療の過程の「意味を知る」ことは、その過程を「自分に integrate [統合]」することであり、「治療のプロセスを促進する、motivation を高める働きをもっている」が、あくまで「二次的」である。「だから [治療者は] 意味を [クライアントに] 言うけれども、それは二次的であると思っている。」(『臨床家 河合隼雄』、岩波書店、2009年、65-66頁) ひょっとして「意味」を気にすること自体が、生の衰頹を示しているのではなからうか。

21 Viktor E. Frankl: *Der leidende Mensch*. Bern 1996, S.241.

意味」は「何のために苦しむか」に関わるようです。したがってフランクルが、超意味を信仰の対象であるとし、そのような宗教的なものをロゴセラピーの基礎にしなかったのもよく理解できます。それに対して滝沢の「超意味」、すなわち神人の原関係においては、「何のために苦しむか」は問題となり得ず、「いかに苦しむか」しか問題になりません。(注番号17のバルトの引用も参照のこと。) 結局、フランクルも滝沢も「いかに苦しむか」しか問題にしないのですが、「超意味」の捉え方が異なっているのです。フランクルの言う「超意味への信仰の此岸」では、たしかに超意味を持ち出すことは許されませんが、超意味的なものが不在であるというよりも、むしろ超意味的なものが伏在しているという事態ではないでしょうか。そのような事態に対してフランクルは、伏在する超越的なものを不問にし、あくまで現象学的な立場を堅持しようとしています。それに対して滝沢は、より根源的な立場を取り、一貫して超越的なものへ還帰するのです。フランクルと滝沢の見解の相違も、「超意味」の捉え方が異なっているにすぎないのであり、このことを認めることによって、フランクルと滝沢の対話の道が開けるのではないのでしょうか。

#### 4.

ここでは、ボンヘッファー (Dietrich Bonhoeffer) の晩年の神学を見たいと思います。彼の獄中書簡は戦後のドイツ人に大きな衝撃を与えました。その書簡で彼は、神学的概念の「非-宗教的解釈」(nicht-religiöse Interpretation) を提示しました。その根底には、現在の世界はいわば成人となった世界であり、もはや「機械仕掛けの神」(deus ex machina)<sup>22</sup>を必要としなくなったという洞察があります。人間の認識を

---

フランクルの言う「苦しみの意味」には、二通りの用法がある。まず第一は、「何のために苦しむか」に答えを与えるような「苦しみの意味」であり、第二は、「いかに苦しむか」によって生じる意味、すなわち態度価値によって生じる「苦しみの意味」である。注番号19の引用における「苦しみの意味」は前者であろうが、フランクルは一般には後者の意味で用いる。

22 「神という作業仮説」(Arbeitshypothese: Gott, S.174) とか、「隙間を埋めるもの」(Lückenbüßer, S.171) とも言われる。頁数は、次注参照。

越える領域、例えば死とか罪責に関わる領域では、今まで人間は機械仕掛けの神を持ち出すことによって納得を得てきました。しかしこのような領域は、現代日本人にとって無縁なことではなく、むしろ東北大震災以後、いっそう切実なものになってきているのではないのでしょうか。何故、いたいけな幼児が津波の犠牲にならねばならなかったのか。犠牲になった幼児は今どうしているのか。このような問いは私たちを苦しめます。そして死者を追悼する行事では、ほとんど例外なくと言っていいほど、「天国の〇〇ちゃん」とか、「〇〇ちゃん、天国から私たちを見守ってください」というような言葉が使われるのです。普段から無宗教的に生き、無神論を自称する日本人がこのように言うのです。いやむしろ無宗教だからこそ、天国というようなキリスト教的な表現を借用せざるを得ないのでしょう。ボンヘッファーは、神を、そのような我々の認識の限界において、したがって死や罪責に関わる領域においてではなく、むしろ生のただ中で (mitten im Leben)<sup>23</sup> 認識することを提唱します。解決できない問題の見かけの解決として機械仕掛けの神を持ち出すのではなく、そのような問題は未解決のままにしておいて、生のただ中において神について語ろうとするのです。

人間の認識の限界である死や罪責の領域を問題にせず、生の領域をこそ問題にするということは、ロゴセラピーにおいては、全体の意味、例えば、世界全体の意味とか、人生そのものの意味といったような言わば形而上学的な問題には触れず、主として具体的な状況の意味に関わろうとする態度に対応している、と言えるかもしれません。状況意味とは、具体的な個人の置かれた具体的な状況において、創造・体験・態度価値を実現することによって満たされる意味のことです。

ところで、ユダヤ教以外のオリエントの救済宗教では、永遠における死の克服が目指されるのに対して、旧約では死後の個人の救済ではなく、歴史的な救済、すなわち、「死の限界の此岸」(diesseits der Todesgrenze) に関わることを、ボンヘッファーは指摘しています。それに対してキリスト教では、よく次のように言われます。「決定的なことは、キリスト

---

23 Dietrich Bonhoeffer: *Widerstand und Ergebung*. München: Evangelische Verlagsanstalt, 1961, S. 171.

教では復活の希望が宣べ伝えられ、したがってそのことによって、真の救済宗教が生じたことである」<sup>24</sup>と。このようにして、ユダヤ教を継承しているキリスト教でも、重点が「死の限界の彼岸」（das Jenseits der Todesgrenze）に置かれようになります。しかしボンヘッファーは、このことに誤りと危険を見えています<sup>25</sup>。そして次のように言います。

キリスト者は、救済神話の信者のように、相変わらず地上でのもろもろの課題や困難から永遠へ究極的に逃避するのではなく、地上の生をキリストのように（「わが神、なんぞ我を見捨てたまいしか？」）まったく味わい尽くさなければならず、そのことを為すことによるのみ、十字架に付けられ甦ったお方 [=キリスト] が彼のもとに在り、彼もキリストと共に十字架に付けられ、甦るのである。<sup>26</sup>

この発言は次のことを意味しているでしょう。「苦しみの意味」を救済論的に安易に復活に結びつけるのではなく、キリスト者はこの世の苦しみを徹底的に苦しむことによって、逆説的にキリストの復活に与ることができるということです。「我々と共に在る神は、我々を見捨てる神である（マルコ15章34節）」とか、「神の前に、神と共に、神なしで我々は

---

24 Bonhoeffer 1961, S.182.

25 カトリックのブラフト師は次のように言う。「キリスト教は救済の話である以前に、創造の話なのです。つまり神がこの世をお造りになったという話です。そして私と神とのつながりは、第一にその救済の話においてではなく、まずもって私は神の被造物として神とつながっているという点に大きなウエイトがあると言わざるを得ないのです。この点はキリスト教として非常に大切なところです。」（ヤン・ヴァン・ブラフト『宗教間対話に導かれて』、南山宗教文化研究所、2014年、175頁）上の「創造」に関しては、次のボンヘッファーの言葉も参照せよ。「この世を越えるものも、福音においてはこの世のために在ることを欲する。このことを私は、自由主義的、神秘的、敬虔主義的、倫理的な神学の人間中心的な意味で言っているのではなく、創造およびイエス・キリストの受肉・磔刑・復活という聖書的な意味で言っているのだ。」（Bonhoeffer, S.149）ただ、「創造」ということも、因果論的ではなく、滝沢神学的な原関係という観点で捉えなければならないであろう。

26 Bonhoeffer 1961, S.183.

生きる」とも言われます<sup>27</sup>。このような立場は、フランクルの言葉を使えば、「何のために苦しむか」に解決を求めるのではなく、「いかに苦しむか」の領域にあくまで留まるということになるでしょう。また他の箇所、ボンヘッファーは次のように言っています。

もっとも、「意味」に対する問いは、しばしば [私にとって] 負担になります。君はすでに、次のことをとても重要であると思わないであろうか。たとえ「何のために」(Wofür) ということが問題であり疑わしいとしても、なぜこれらすべてが必要であり、なぜ人がそれに耐えなければならないかを、少なくとも人は知っているということだ。このことは、ここ [テーゲル刑務所] で私にとってますます明らかになってきました。<sup>28</sup>

たしかに意味の問い、とくに苦しみの意味の問いは我々を苦しめます。しかし、「何のために」ということが分からなくても、「なぜこれらすべてが必要であり、なぜ人がそれに耐えなければならないかを、少なくとも人は知っている」のです<sup>29</sup>。これもフランクルの言葉を使えば、「人間の前反省的で存在論的な自己理解」<sup>30</sup>として、人間はこのことを知って

---

27 Bonhoeffer 1961, S.194f. マルコ15章34節とは、「わが神、わが神、なんぞ我を見捨てたまいしか」である。また、自分のこと(自分の宗教性や苦しみ)から「神の苦しみ」への視線の転換が説かれる。「宗教的な行為ではなく、現実の生において神の苦しみに関与することが、ひとをキリスト者にするのである。」(S.197)「もしひとが自分をひとかどの者にすることを完全に断念するのであるならば、[...]そしてこのことを私は此岸性と呼ぶのであるが [...], ひととは自らをまったく神のみ腕のなかに投げ入れ、もはや自分の苦しみではなく、この世における神の苦しみを真剣に受け取り、ゲッセマネにおいてキリストと共に目覚めているのである [...]。」(S.200) このような転換は、フランクルの「自己超越」を連想させる。

28 Bonhoeffer 1961, S.155.

29 ブラフト師の次の発言も、ほぼ同様のことを言っているであろう。「キリスト教は苦の意味を教えることはできないし、苦を賛美することも決してないが、イエスの死の場面から苦(とりえず死の苦)には救う力があるとひそかに読みとってきたのである。」(ブラフト 2014年、350頁)

30 Frankl 1991, S.87ff.

いるのです。このようなボンヘッファーの非宗教的解釈を、宗教的と見るか、非宗教的と見るかは、見る人の立場によって違ってくるでしょう。しかし、フランクルの立場を超意味の非宗教的解釈（世俗的解釈）と捉えることは、必ずしも的外れでないように思えます。

## 5.

これまで述べてきたように、滝沢神学的な「超意味」は、インマヌエルの原事実と同一とならざるを得ず、態度価値を含む人間的諸価値もそのような「超意味」を前提としてはじめて成立します。しかし、そうであるからと言って、ロゴセラピーにおいて、インマヌエルの原事実や超意味を唱えなくてはならない、ということにはなりません。ロゴセラピーという心理療法には、心理療法としての立場があるからです。いくらインマヌエルの原事実は宗教ではないと滝沢が言っても、クライアントには宗教的に響くであろうし、インマヌエルの原事実や超意味をお題目のように唱えても、クライアントにとって何ら解決にはなりません<sup>31</sup>。安井先生の言われる「心理療法家と宗教家あるいは哲学者のふたつの異なった役割の区別」ということであり、「この区別の実際効果は重要」（安井9頁）という専門家の主張を尊重しなければなりません。滝沢先生は、心理療法の実際に対してすこし理解が足りなかったような気がします。

しかしながら、滝沢先生のフランクル批判は少なくとも理論的には正しいと、私自身は確信しています。「超意味」と言われるべきものは、すべての人間的諸価値（意味）に先立ち、超越的であると同時に、すべての人間的諸価値（意味）の根底にあってそれを支えていなければなりません。滝沢のフランクル批判に耳を傾けることは、ロゴセラピーを実践する人にとってもけっして無駄なことではない、いやむしろ大きな指

---

31 ロゴセラピーの療法を通じて、時到達、突如としてインマヌエルの原事実に開眼することもあれば、神学ともロゴセラピーとも無縁なところで、無意識ながら原事実に即した生き方をすることも不可能ではない。また理論的に原事実に知っているにもかかわらず、実際には原事実に反した生き方をすることも、十分に起こり得ることなのである。

芝田 豊彦

針を与えてくれるのではないのでしょうか。

最後に、拙論を詳しく読み、問いかけをくださった安井先生に心より感謝いたします。ロゴセラピーと滝沢神学の対話が、今後ますます深まりますことを切望しています。