

V. E. フランクルにおける人間像と神 —滝沢神学との比較—

芝 田 豊 彦

1. はじめに

フランクル (Viktor E. Frankl, 1905–1997) によって提唱された心理療法はロゴセラピーと呼ばれるが、ここでのロゴスは「意味」ということである。したがってロゴセラピーとは、「意味中心の」あるいは「意味に定位された」心理療法ということになる。またロゴセラピーはウィーンで生まれた第三の心理療法と見なされることがある。第一はフロイトの精神分析であり、第二はアドラーの個人心理学である。ロゴセラピーはこの二つに取って代わるものではなく、この二つを補うものというのが、フランクルによるロゴセラピーの自己理解である。その際、フロイトの人間観では人間は衝動に駆り立てられる存在、「快楽への意志」を持つ存在であり、アドラーでは「権力への意志」を持つ存在であるのに対して、フランクルにおいては、人間はむしろ意味を探し求める存在であり、「意味への意志」(der Wille zum Sinn) を持つことにこそ人間存在の本質が認められる。言い換えると、意味を担う「精神」こそが、フランクルの人間像の中核にあり、さらに「神」へと超越する起点となるのである。

本論文では、随所で滝沢克己 (1909–1984) の思想との比較を試みた。両者の思想は、滝沢自身が認める通りかなりの親近性があるが¹⁾、相違点もある。両者の思想を比較することによって、それぞれの思想の特徴を際立たせ、両者の思想の理解につなげたい。

2. フランクルの人間像としての次元的存在論、あるいは身心問題

フランクルは、シェラー (Max Scheler) やハルトマン (Nicolai Hartmann) に従って、人間を三つの層ないし三つの段階から成り立つとする。すなわち身体的なもの (das Leibliche)、心的なもの (das Seelische)、精神的なもの (das Geistige) である。しかし人間はこの三つの層の寄せ集めではなく、三つの層は分かちがたく一つを成している。フランクルはこのような人間像を、幾何学との類比によって、「次元」という概念を用いて説明する。これがフランクルの言うところの「次元的存在論」 (Dimensionalontologie)²⁾ である。次元的存在論はフランクルの人間像 (Imago hominis) を説明するものであるが、フランクルの類比 (アナロジー) 的思考も典型的に示しているので、『医者による魂の配慮』 (ÄS 51-56) に即して、ここですこし詳しく紹介しておきたい。

次元的存在論の第一法則は、同じ物が低次元の異なった平面に射影されると、その像が互いに矛盾する仕方で写し取られる、ということである。例として xyz という三次元空間にある円柱、およびその二次元平面への射影が用いられる。xy 平面に垂直に立てられた円柱形のコップは、xy 平面 (という二次元平面) に射影すると円になり、zx 平面に射影すると矩形になり、両者は互いに矛盾する。しかしもとの円柱はあくまで一つなのである。これと類比的に同じことが人間という現象にもあてはまる。人間という現象を「生物学」的平面に射影すると身体的現象となり、「心理学」的平面に射影すると心理的現象となり、両者は互いに矛盾している。しかし次元的存在論の光のもとでは、身体と心との矛盾は、人間が身心の統一体であるという人間の一性に矛盾するわけではない。存在論的には人間の存在様式 (Seinsarten) は多様であるが、人間学的には人間の存在の仕方 (Seinsweise) は一つであるということが、そもそも人間が存在するということなのである³⁾。フランクルはここで、「存在様式」という表現を存在論的に用い、「存在の仕方」という表現を人間学的に用いることによって、ふたつの表現を区別しているのである。

次に次元的存在論の第二の法則に移りたい。三次元空間の異なった物が、低

次元の平面へ射影されると、その像が多義的 (mehrdeutig) であるような仕方で写し取られるということである。例えば、三次元空間で xy 平面に垂直に立てられた直円柱と直円錐、および球を考えよう。これらを xy 平面 (という二次元平面) に射影すると、その像はどれも同じ円になってしまう。この円は、円柱の射影、円錐の射影、球の射影の三通りの可能性があり (= 多義的)、この円からもとの立体を一義的に確定できないのである。これを類比的に人間に適用してみるとどうなるであろうか。ドストエフスキーやベルナデット・スピル⁴⁾ のような人物を心理学的平面へ射影すると、精神科医にとって、ドストエフスキーは他のてんかん患者となんら異ならず、ベルナデットも視覚上の幻覚を伴うヒステリー患者となんら異ならない。それらを越えてふたりが何であるかということ、すなわち前者の芸術的業績や後者の聖母との宗教的出会いは、「精神病理学」的平面では写し取られない。「精神病理学」的平面の内部では、上の幾何学的な比喩と同じように、すべては多義的となる。「[多義的な] それぞれが透明になって、その背後に在るかもしれず、それを越えて在るかもしれない或る別のものを目指す」 (ÄS 57) ようになるまでは、すべては多義的なのである。ここでは、「背後」ないし「越えて」在る「別のもの」という表現によって「精神的なもの」が暗示されている。

多様な存在様式を架橋する人間の存在の仕方の一性、したがって身体と心という対立物の架橋を、人間という現象が射影される低次元平面に求めても無駄である⁵⁾。それは、むしろひとつ高い次元、すなわち「人間に特有の次元」である精神の次元においてのみ見出すことができるのである⁶⁾。ここで注意しなければならないのは、次元的存在論の意味での「高次元」とは、価値判断を表わすわけではなく、むしろ「低次元を含む包括的な次元」を意味しているのであり、低次元が高次元においてヘーゲルの意味で止揚されているのである⁷⁾。人間は、相対立する身体と心の統一体であるが、その統一は精神の次元で遂行される。言い換えると、人間とは精神によって構成される身心の矛盾的統一体である。フランクルのこの立場は、唯心論や唯物論という一元論 (したがって還元主義) を否定するだけでなく、身体と心を並行的に捉える二元論も否定し

ている⁸⁾。

フランクフルトにおいては、身体と心と精神は分かちがたく一つであると主張されるが、他方で、精神は身心に対抗するものと捉えられている。しかも精神と身心の対立は、身体と心の対立以上に強調されている。これも、身体と心という低次の次元がより高次の精神の次元において統一されることから帰結するのであろう。後述するように、身心的なもの⁹⁾に対して抵抗する精神の力を、フランクフルトは心理療法において非常に重視している。このようにフランクフルトにおいて、精神は身心とともに存在するにもかかわらず、他方で身心を超越している、と言わなければならない。このような精神の超越性こそが、フランクフルトの人間像の中核を成すのである。

ここで滝沢克己の身心論に簡単に触れておきたい。滝沢は体と心を、人間存在における被決定的な面（体）と自己決定的な面（心）として捉える¹⁰⁾。人間存在におけるこの両面の関係については第五節で取り扱うが、体と心は絶対に逆にできない順序を持った矛盾的統一なのである。この矛盾は解消することができないのみならず、解消する必要すらなく、この矛盾そのものが人間の拠って立つ根本的な立場なのである。人間は客体的主体としてのみ人間なのである。滝沢の人間像において、身心の統一は身心の矛盾的關係そのものに内在する統一である、と言うことができる。したがって身体と心という矛盾的關係を統一する精神という次元を認める必要がないのである。身心の矛盾的統一という考えは、滝沢とフランクフルトに共通であるが、精神という超越的次元を認めるか否かが、両者の大きな相異点となる。ただし、フランクフルトの身心論において、精神が身心を超越すると言っても、身心と切れるのではなくて、身心を包みつつ（包摂しつつ）超越することに注意しなければならない。

3. 人間的精神における「もとに - 在る」(Bei-sein)、あるいは主観 - 客観問題

フランクフルトにおいて「精神的なもの」という表現が使われるが、それはいわゆる実体的なものではなく、人間に特有な現象の「次元」として理解されるべ

きものである。したがって人間の精神は、（脳が身体の内在するように）空間的に身体の内在するわけではなく、身体次元を越えているという意味で、身体の外に在る、というように表現することも可能である。言い換えると、空間的・存在的な意味ではなく、存在論的な意味で精神は「身体の外」に在る。フランクフルトが、「精神的に存在するものは、他の存在者のもとに - 在る」(LuE 73) と言う場合も、存在論的な意味で言われているのである。フランクフルトは、存在的・存在論的という表現を、ハイデッガーの用法を踏まえつつ、独自に彼の次元的な人間論に適用する。精神は、「存在的な意味で外に在るのではなく、存在論的な意味でその都度 (jeweils) いわば - 外に在る」(ibid.) のである。「いわば」(quasi) という言葉によって、「外に在る」ということが、存在論の意味で比喩的に言われていることが示されている。フランクフルトにおいて、存在論的にいつも既に (immer schon) 自らの「外に」在る、ないし他の存在者の「もとに - 在る」ということが、人間の精神性の本質的特徴を成しているのである¹¹⁾。

認識論に特徴的な問い、「いかにして主観 (Subjekt) は客観 (Objekt) に近づくことができるか」という問いは、フランクフルトによれば、発端において誤って立てられた問いであり、無意味な問いである。何故なら、この問いは、真の事態である存在論的事態を、空間化ないし存在化しているからである。上の問いを詳しく言い直すと、「主観は自らから〈出て〉、自らの〈外側に〉、〈外に〉位置する客観に、いかにして近づくことができるか」(LuE 74) となるが、客観は存在論的な意味でけっして主観の「外に」あったことなどなかったが故に、この問いは無意味となる。もしこの問いが存在的な意味ではなく、したがって「外」が「あたかも」(als-ob) という比喩の意味で用いられている場合には、この問いに対するフランクフルトの答えは次のようになる。「いわゆる主観は、いわば外に、いわゆる客観のもとに、いつも既に在った。」(ibid.)¹²⁾

主観と客観の分裂、すなわち認識する精神的存在者と認識される他の存在者の間の深淵を、フランクフルトは「認識の木の実」を食べるという「原罪」と関連づけている。いったんこの深淵が生じてしまうと、この深淵を跳び越えて元に戻ることはできないのである。したがって主観と客観の分裂を避けようと試み

たいなら、我々は是非とも「現存在が主観と客観に二分化する以前」(ibid.)、すなわち「すべての心理学に特有な反省的態度」(LuE 75) 以前にまで戻らなければならない。西田哲学的に言えば、「純粹経験」という境位まで戻らなくてはならないのである。

精神的に存在する者が他の存在者の「もとに - 在る」という可能性は、精神的な存在者の本質をなす根源的能力である。これをひとたび認めれば、主観 - 客観問題のアポリアに煩わされることから解放されるのである。そのためには、「他の存在者の〈もと〉に〈在る〉という精神のこの究極の可能性の背後に何があるのか」(LuE 74f.) という問いを、我々は断念しなければならない。精神的な存在者が「何らかの仕方」で他の存在者のもとに在るという事実性 (Daßheit) だけが、存在論的に達し得るのであって、「もとに - 在る」ことが何であるかということ (Was-heit) には達することができないのである。

滝沢においては、主観と客観の問題は、〈知るもの〉と〈知られるもの〉との関係として扱われる。滝沢は主観と客観の分離を認める。「知られるものは決して知るものとの区別を侵して知るものの内部に溶け込んで来るということがない」¹³⁾ からである。このことは、〈知るもの〉と〈知られるもの〉が「決して混淆することを許されない」とも表現される。しかし他方で、〈知るもの〉と〈知られるもの〉とが「この現実の一点においてただちに一つだ」¹⁴⁾ とも主張されるのである。すなわち、〈知るもの〉と〈知られるもの〉は、絶対に分離しているとともに直ちに一つであるという「真に弁証法的な、矛盾的な自己同一の事実」¹⁵⁾ を構成している、と言われるのである。滝沢における「ただちに一つ」という表現は、フランクフルにおける「もとに - 在る」という表現に対応しているであろう。しかし滝沢は、次のように、「もとに - 在る」および「外に在る」というフランクフルと類似の表現も使っている。「知るものがその存在においていつも自己自身の外に出ている、知られるものもまたその現実の存在においてすでに知るもののもとに来ている。」¹⁶⁾

上で紹介した滝沢の主張は、じつは西田哲学的な「場所的論理」的な観点からなされている。そもそも「物について何ごとかを知る」ことができるのは、

知るものが、「その物 [= 知られるもの] と同等の物として同じ現実の世界に置かれている一つの物」だからであり、「知る」という行為は、「知るもの」それ自身においてそのような世界を逆説的に「映す」一つの仕方にはかならない¹⁷⁾。ここで「世界」とは、西田における「於てある場所」に相当する。滝沢は同じことであるが、次のようにも表現する。「対象を知る」とは、「自己を知る」ことであり、「自己を知る」とは、「自己を忘れて」、「もともと自己がそこに置かれている脚下の世界」を、また「この世界ならびにこれにおいてあるものの本質的ならびに事実的な規定」を、「的確に映し出すこと」にはかならないのである¹⁸⁾。

認識問題における主観と客観の「分離」(A) と「一致」(B) に関して、滝沢は (A) と (B) の矛盾的自己同一を、絶対無の場所に即して主張する。それに対してフランクフルは、存在的な (A) を去って存在論的な (B) へ移行することによって、すなわち精神という超越的次元において主観 - 客観問題のアポリアを回避するのである。結局、主観 - 客観問題の滝沢とフランクフルの捉え方も、身心問題における両者の捉え方とほぼ同じと言ってよいであろう。両者の思想は、その論理が異なると言うべきかもしれない。滝沢の思想の論理は、絶対矛盾的自己同一という場所的論理である。それに対してフランクフルの論理は、「精神」(シェーラー) や「存在的・存在論的」(ハイデッガー) という概念を継承することによって、伝統的な西洋的論理の延長上にあつてそれを越えようとする論理なのである。

さて、精神的な存在者同士が相互に他の精神的な存在者のもとに在ることを、フランクフルは「相互の - もとに - 在る」(Bei-einander-sein) と呼んでいる¹⁹⁾。このような「相互の - もとに - 在る」において初めて、またそれにおいてのみ、十全な「もとに - 在る」が可能となる、と言われる。そしてこれは、くまなく「相互 - へ - 委ねられて - 在ること」(LuE 75) においてのみ、したがって「愛」と呼ばれるものにおいてのみ可能なのである。「愛」とは、「或る人を、その人の本質において、その人がかく在る本質 (Sosein) において、その人が一度限りで比類のないことにおいて把握すること」(LuE 76) なのである。

フランクルは、彼の妻に対する愛を『夜と霧』で美しく語っている。どんな悲惨な状況にあっても、「心の奥底で愛する人の面影に思いをこらせば、ほんのいつきにせよ至福の境地になれる」(Trotz 71)²⁰⁾ というのである。しかしそこでは、妻の「現実存在」(Dasein) は問題にならない。実際その時点で妻が生きていることさえ分からないのだから。そこで愛は、妻の精神的な存在、かく在る (So-sein)²¹⁾ という妻の「本質存在」に関わっている。フランクルの人間像によれば、人間とは身体と心と精神からなる全一的な存在である。したがって広義の愛も全人的なものであるが、同じく彼の人間像から、広義の愛は、性欲と官能と狭義の愛に分肢する²²⁾。性欲は身体と関係し、官能は心と関係するが、狭義の愛は精神に関係する。精神的な人格に向けられるこのような精神的愛こそが、狭義の愛であり、愛の本質を成すのである。

しかし或る人を愛するとは、相手の本質において相手を把握するだけではなくて、「その人の価値において、その人が在るべき姿 (Seinsollen) において把握すること」(LuE 76) でもある。ここで「価値」とは、現実的価値ではなく、むしろ単なる可能的価値であり、「まだ存在しているのではまったくなく、これから初めて生ずるもの、生ずることができ、生ずるべきもの」(ibid.) である。愛は、相手のそのような潜在的な価値を認識し、その価値を発現させるのである。このような認識的機能を有するが故に、愛は認識論的な「もとに - 在る」に関連づけられるのである。フランクルにおける「愛」は、一種の認識であり、認識論的に捉えられていることが分かる²³⁾。

また精神的な存在者は他の存在者の〈もと〉に〈在る〉ことによって、したがって他の存在者を〈意識して持つ〉ことによって、「意識 - 存在」(Bewußt-Sein) であり、〈自らのもとに〉在る²⁴⁾。このように精神的な存在者の「もとに - 在る」は究極において精神的な存在者の「志向性」として捉えられ²⁵⁾、そこから精神的な存在者が「意識存在」であることも導き出されるのである。しかしながら精神は、フランクルによれば、本質において無意識的である。フロイトによって衝動的無意識が提唱されたが、フランクルは精神的無意識も主張する。しかも、「無意識的精神性は、すべての意識的精神性の源泉的で根元的な層である」(LuE

76) とさえ主張される。精神が無意識的というのはたしかに分かりにくい。そこでそのことを説明するために、フランクルは「良心」という現象をモデルとして用いている。良心は無意識の深みに達し、無意識の根底に根差しているが故に、人間という現存在における実存的に真正な決断は、いつもまったく無反省的に、したがってその限りにおいて無意識的になされるのである²⁶⁾。

4. 人格 (精神) と超越

『人格の十のテーゼ』(ÄS 330-341) において、フランクルは十のテーゼをあげて「人格」を説明している。その第四テーゼで、「人格」とは精神的 (geistig) であるとされ、「精神的人格」という表現が使われる。逆に精神が「人格的精神」(ÄS 331f.) とも表現される。したがって「人格」(Person) と人間像における「精神」(Geist) は、ほぼ同じものを意味すると思ってよいであろうが、若干のニュアンスの差があるようである。このことには後で触れたい。

第二テーゼの解説においては、人格と有機体的なもの (das Organische) が区別されている。有機体的なものは、「身心的な有機体」とも表現される。有機体的なものは、親の有機体から創造されて子へ引き継がれるのであるが、人格はけっして親によって創造されるのではない。また身心的な有機体は人格の一種の道具であり、したがって有用価値を持つが、人格は有用性によって価値を測ることはできず、それ自身の犯すことのできない「尊厳」(Würde) を有する。人格 (= 精神) は有機体 (= 身心) と離れてあることはできないにもかかわらず、両者は判然と区別される。人格 (= 精神) はけっして病むことはなく、いわゆる精神病の背後に病むことのない精神的人格が存在している。このことを信じることを、フランクルは第四テーゼの解説において、心理療法の第一信条と呼んでいる。そのような信念を持たない者は心理療法に携わる資格がないのである。

それに対して心理療法の第二の信条とは、「どんな条件や状況のもとでも何らかの仕方では身心的なものから一線を画し、身心的なものに対して実りある距離に立つことができるという精神の能力を信じること」である。このように精

神が身心に対抗する力を、フランクフルは「精神の抵抗する力」(Trotzmacht des Geistes)と呼んでいる²⁷⁾。これはフランクフルの造語と思われるが²⁸⁾、外部から人を襲う病気や運命に対峙し、それに抵抗することのできる力である。「それにもかかわらず (trotzdem) 人生に然りと言う」とはフランクフルの著作名であるが、精神の抵抗する力とはそのような力であり、医者は患者のこの力に訴えることができるのみならず、訴えなければならない。

第六テーゼで、人格は「自我的」(ichhaft)とされる。したがって人格は、フロイトの主張するようなエス的 (eshaft) なもの、衝動的なものではあり得ない。フランクフルによれば、精神は本質的に無意識であり、したがって精神的無意識ないし無意識の宗教性が存在するのである。無意識の宗教性を発見したのはユングの功績とされる。しかしユングにおいては、無意識の宗教性は集合的無意識の元型に還元されるのであり、エス的で非自我的なものとは見なされている。この点をフランクフルは厳しく批判している²⁹⁾。フランクフルにとって宗教性とは、神へと衝動的に駆り立てられるようなものではなく、あくまで「自我-的な決断」(UG 58)に帰属する。自我的な決断は、無意識的ではあり得ても衝動的なものなどではあり得ない。

またユングにおける「自我」(Ich)は意識を統合する意識の中心であるが、フランクフルにおいては、人格は自我的 (ichhaft) であり、人格とほぼ同義の精神が本質において無意識的とされるのであるから、「自我」の意味合いもユングとフランクフルとは相当異なっていると言わなければならない。フランクフルにおいて人格が「自我的」と言われるのは、人格が他の人格および神に関わるというプーバー的な「我-汝」(Ich-Du)関係が根底にあると思われる。

ここでもう一度、次元的存在論における円柱形のコップの射影に話を戻したい。xy平面に射影されてできた円も、zx平面に射影されてできた矩形も「閉じた」形をしているのに対して、もとの円柱形のコップは上が「開いている」。これを人間という現象に読み換えるとどうなるであろうか。人間を生物学的平面に射影すると〈生理学的反射という閉じた体系〉に写され、心理学的な平面に射影すると〈心理学的反応という閉じた体系〉に写されるが、人間はあくま

で「世界に対して開かれている」(シェーラー)のである³⁰⁾。シェーラーによれば、一般の動物は環境世界に緊縛されているのに対し、人間は環境世界から抜け出して自由になり (umweltfrei), 世界に対して開かれて (weltoffen) 生きようとする³¹⁾。「世界に対して開かれている」ということが人間の本質であるとされるのは、「人間であるということ」が「自己自身を越えてあること」(ÄS 54)を意味するからである。これをフランクフルは、人間の実存の「自己超越」(Selbsttranszendenz)³²⁾と呼ぶ。「実存」(Existenz)とは、語源的には「越えて立つ」ということであり³³⁾、このような観点から実存が「自己超越」と関連づけられる。人間ないし人間の実存であるとは、本質的には、自分自身に向かうのではなく、自分自身を越えて (自己自身を忘れて)、仕事や愛する人や仕える神に自らを引き渡しているということなのである³⁴⁾。

「人格」はより密接に「自己超越」ないし「超越」に関係する。再び『人格の十のテーゼ』に戻ろう。まず伏線として第八テーゼで、「自己から距離を取ること」(Sich-Distanzieren)に言及される。「身心的な有機体としての自分自身から距離を取ることが、精神的な人格をそもそも初めて、そのようなもの、すなわち精神的な人格として構成する」(ÄS 338)と言われる。人間が「世界」に対して開かれていることについてはすでに言及したが、第九テーゼでは、人間はその「世界」をも超越し、「超世界」が話題になる。(ただし、「超越」という言葉そのものは、第八テーゼでも第九テーゼでも用いられていない。)³⁵⁾「自己超越」とは、自己を越え、仕事や愛する人や神に向かうことであったが、世界を越え、自己超越の最高の目標である神へと超越することになるであろう。しかし神という表現もここでは意図的に避けられ、「超世界」や「超意味」という言葉が使われる。人間は超世界を知的に理解することはできず、もしできるとすれば、信仰によって、すなわち「予感しながら〔世界の〕外へと達すること」(ein ahnendes Hinauslangen)によってである、と言われる。しかしここでの信仰とは、宗教的なものではなく、超意味 (= 超世界の意味) への信仰なのである。

第十テーゼでは、「人格は他ならぬ超越から自分自身を把握する」ことが主

張され、「超越」(Transzendenz)という言葉が初めて使われる。ここまでは恐らく意図的に「超越」という表現は使われず、満を持してここで初めて使われたように思われる。「人格」とは、最終的かつ根底的に、「超越」と関連するのである。「精神」とのニュアンスの差もここに求めることができるであろう。人格は、自らにおける身心的な自己を超越することを通して世界を超越するが、そのような超越ないし超世界から初めて(人格という)本質的な自己を理解するのである。「人間は、超越から人格化される、すなわち超越の呼びかけによって鳴り渡り、響き渡るのに応じてのみ人格である。」(ÄS 339) ところで「人格」(Person)という言葉は、語源的に personare (響き渡る) というラテン語の動詞と関連し、このことを踏まえて上の発言がなされている。そして超越の呼びかけが、「良心」において聞き取られるのである。

「人格」とは、ユダヤ・キリスト教的有神論を背景にした「超越」的視点においてのみ言われ得るのである。人格は精神とはほぼ同義であるが、人格という言葉はこのような超越的視点においてのみ本来の意味を持ち得る。しかしながら『人格に関する十のテーゼ』では、宗教はロゴセラピーが取り扱う対象ではあるが、拠って立つ立場ではないことが強調されている³⁵⁾。現代ヨーロッパはキリスト教が世俗化された世界であり、キリスト教的有神論は遠い背景に退いている。このようなヨーロッパの世俗化に、フランクフルはロゴセラピーを意図的に合わせているのであろう。ロゴセラピーでは、無神論者のみならず、キリスト教以外の者も扱わなければならないからである。かくして第十テーゼの解説でも、神信仰ではなく、意味信仰が前面にでてくるのである。

5. 超越としての神

上で扱った『十のテーゼ』はじつは修正版であり、修正以前の版(LE 47-64)がある。元の版では「神」がもっと前面に出ており、人間も「神」との関連から見られている。元の版の第九テーゼの解説で、「人格的な神」に言及されることに注目しなければならない。そこでは神が、「人間に対してより高次の精神的存在」として、少なくとも「人格」、本来的には「超人格」である、

とされる。「人格」とは精神の別称であるが、人格神との関係においてのみ「人格」という言葉に全き意味が付与される、と言ってよいであろう。このことは、「人格は究極的には神の似姿(Ebenbild Gottes)としてのみ理解され得る」(LE 64)という元の版の第十テーゼによって裏付けられる。このテーゼを受けて、修正版と同じく、「人間は他ならぬ超越から自分自身を把握する」と続くのである。元の版の最後の段落で、「人間は何であるかということと同様に、人間は何であるべきかということも、人間は内在(Immanenz)から知ることはない」(ibid.)と言われていることも重要である。そして無神論的実存主義が批判されて、人間の真の発明(inventio hominis)は「神のまねび(imitatio Dei)において生起する」(ibid.)という文章で、『十のテーゼ』が締め括られている。しかも、ロゴセラピーは宗教を対象とするが立場とはしないという主張も、元の版ではなされていない。このように『十のテーゼ』の修正版と比べると、元の版においては、有神論的な宗教的性格がかなり前面にでてくる。この変化は、フランクフルにおいて、ロゴセラピーの心理療法的性格が強まることとも無関係ではないであろう。

ところで「神のまねび」とは何であるのか。それがキリスト教的な「キリストのまねび」(imitatio Christi)を意味するとは考えにくい。フランクフルは自らの信仰を公にすることはほとんどないが、私的には極めて熱心にユダヤ教的信仰に生きているからである。そうであるとすると、それは「神の像」の対概念として用いられているであろう。「神の像」が、神が自らに似せて人間(人格)を創造することを意味するのであれば、「神のまねび」とは、人が神を真似て行動することである。自己ないし自己実現を直接の目標にするのではなく、自己を忘れ、自己を超越することによってふさわしく神を表現すること、それが「神のまねび」ということなのであろう。そこには、滝沢的に言えば、絶対に自己の行為が断たれているということが含まれているはずである。その時初めて人格が「神の像」として完成され、自己を「神の像」として理解するということになるのである。「神のまねび」と「神の像」が一枚になるということである。

滝沢神学の観点から見れば、「神の像」とは、神が人において神自身を表現する面であり、「神のまねび」とは、人が自らにおいて神を表現する面に対応すると思われる³⁶⁾。言い換えると、前者が人間存在（客体的主体）における被決定的な面（客体性）を意味し、後者が自己決定的な面（主体性）を意味する。滝沢によれば、人による神の表現が完全に正しく行われた場合には、人間存在のこの両面は、不可分・不可同・不可逆的にひとつとなる。しかし人間存在におけるこの両面の関係は、あくまで「この世界内部に生じた特定の一つの関係」³⁷⁾でしかない。この関係が由来する〈絶対的主体である神〉そのもの、あるいはむしろ〈神と人との原本的な関係〉自体は、「絶対の始め」³⁸⁾であり、世界の「絶対の外」³⁹⁾にある。神と人のこの原本的な関係が、滝沢において「インマヌエルの原事実」と称せられるのである。これは、人が存在する限り支配される神（絶対的主体）と人（客体的主体）の間の根元的な関係（＝神と人の不可分・不可同・不可逆の関係）である⁴⁰⁾。ここでは、人間の主体的な働きが単純に断たれている⁴¹⁾。フランクルの「超越」とは、滝沢における「絶対の外」なるインマヌエルの原事実に対応するであろう。しかし滝沢においてこの原事実は、世界を絶対に越えたとともに、人間の脚下にリアルに実在することも忘れてはならない。超越即内在である。この超越即内在（あるいは超人間的次元と人間的次元の弁証法的関係）がはっきり捉えられていないということが、滝沢のフランクフル批判の根底にある⁴²⁾。

フランクフルにおいては、「無意識性」とともに「志向性」が精神の本質をなしていた。「自己超越」も「もとに－在る」もともに志向性と関連し⁴³⁾、精神は究極的には超越としての神を志向するのである。しかしそれは無意識的な志向であるかもしれない。したがって、「我々は、たとえ無意識的であれ、神に対する志向的な関係をいつもすでに (immer schon) に持っている」(UG 55)と言われる。無神論者にとって神は、意識されていないにすぎない、すなわち「意識されざる神」(der unbewußte Gott)⁴⁴⁾であるにすぎない。滝沢のインマヌエルの原事実も、すべての人が服する根元的規定であるが、すべての人がこの原事実を自覚しているわけではなく、むしろそれを忘却しているのが人間の常

態なのである。しかしたとえ忘却しているとしても、原事実から離れて存在できるわけではなく、いわゆる「回心」も本質的には原事実から引き起こされるのであった。滝沢とフランクフルの相違は、滝沢が人間も結局は物にすぎないことを強調するのに対して、フランクフルは人間が精神として物とは異なることを強調する点にある。例えば、精神病も何らかの脳髄の歪みと関連する⁴⁵⁾とする滝沢と、精神は決して病み得ないというフランクフルの相違である。これは大きな相違に見える。しかしながら、「物」と言っても、滝沢の「物」の捉え方は、常識的ないし伝統的な「物」の捉え方と根底的に異なっていることに注意しなければならない。インマヌエルの原事実においてのみ、初めて「物」というものが考えられるのである。そのような「物」の捉え方をする滝沢の思想は、フランクフルの思想と不思議に呼応しあう。

滝沢の身心論における「精神」の不在はすでに指摘した。滝沢神学は、人間存在の根柢を指し示す、それ自体で完結したきわめてすぐれた神学（正確には神人学）だと、筆者自身は思っている。しかしながら、人間存在において「精神」を認めても、それほど滝沢神学から逸脱しないのではなかろうか。「精神」とは、フランクフルによれば、本質において無意識であった。そうであるとする、身体と心を統合する無の場所としての精神を認める方向に、滝沢神学を継承することも可能であるように思われる。人間存在の中心としての無の場所、それが精神のではなかろうか。人間存在は、その中心が無といういわば一種の「中空構造」⁴⁶⁾をなしているのではなかろうか。人間存在における無なる精神（無意識的精神）が、絶対無の場所を類比的に映し出しているのである。ミクロコスモスの構造において、マクロコスモスの構造が反復されるのである。「大乘起信論」的に言えば、「真如」と「心真如」の相即という事態である。場合によっては、このような「精神」を導入した人間構造の方が、人間存在をよりダイナミックに捉えることを可能にするのではなかろうか。「精神」(Geist)を意味するヘブル語ルーアハ、またギリシャ語プネウマは、風、息、生命も意味する。身心を矛盾的に統合する精神的存在としての人間存在、ここからは東洋医学的人間像も射程の内に入るように思われる。

上で強調点の相違というようなことを言ったが、フランクフルも滝沢も同じ事態（＝インマヌエルの原事実）を見ていることは疑い得ない。もしフランクフルが滝沢と同じ事態を見ていないとしたら、どうして、どんな人生の状況にも意味があり、苦しみからも意味を得ることができる⁴⁷⁾、などと言うことができたであろうか。確かに、フランクフルにおいて超人間的次元と人間的次元の弁証法的関係が十分見極められていないという滝沢の批判は傾聴されなければならないが、精神の高貴、精神の身心に対する超越を唱えるフランクフルの思想は、たとえ現実が地獄的な様相を帯びても、その只中にあって生きる勇気を我々に与えてくれるのである。

付論：フランクフルの人格思想の神秘主義的性格

伊東勝彦は、その森有正論⁴⁸⁾に「神秘主義哲学への道」という副題をつけ、森有正（1911—1976）の哲学を神秘主義哲学と見なしている。その根拠は、時間を越えた「魂の同一性」を森が主張していることにある。そしてこの（魂の同一性に基づく）神秘主義が、森の「経験の哲学」の根底にあるとされる⁴⁹⁾。

「自分には一つの魂があること、自分には自分というものがあること、他の人とは異なっているということ」⁵⁰⁾、と森は言う。それぞれの人間が他の人間と絶対に異なる「自分」というものを、自らの「魂」が構成するということである。フランクフルの人格論では、個々人の人格は融合することができず、さらに「自我的」（*ichhaft*）であるとされる。したがって森の言う「魂」とは、フランクフルの人格ないし精神に相当するであろう。森によれば、その「魂」が同一のものであり続ける。「自分の魂の同一であること、稚いこと、血気盛んであること、老い衰えていること、そういうことをこえて一つの魂が持続するものだということ、これは昔からたくさんの人が説き、ある人々は現世をこえて、来世、あるいは逆に未生以前の生にまでその考えを拡げて、一つの魂がいつも同一であると確信していた」⁵¹⁾と、森はかつての人々の意見として書いている。しかしじつは、これは森自身の「本音」であると伊東は看破している⁵²⁾。フランクフルにおける精神（＝人格）も、不死あるいはむしろ不可死（死ぬことがで

きない）というのであったから、伊東の論拠に従えば、フランクフルの人格論も神秘主義的ということになる。

フランクフルの人格論で、神秘主義的性格が著しいものとして、まず『人格に関する十のテーゼ』の第三テーゼを挙げることができる。第三テーゼは、「個々の人格はひとつの絶対的に新たなもの（*ein absolutes Novum*）である」というものである。身体は両親から遺伝的に引き継がれるが、人格は親から引き継ぐことなどできないのであった。したがって人格は「絶対的に新たなもの」なのである。それではこの「新たなもの」はどのように生み出されるのか。『人格に関する十のテーゼ』の修正版では、そのことにははっきりとは言及されていない。したがって我々は修正以前の元の版を見なければならない。元の版では、神秘的色彩が一層顕著となる。以下に第三テーゼの全文を訳出する。「個々の人格はひとつの絶対的に新たなものである。そういうわけで例えば父親はけっして創造者ではなく、本来の意味で彼の子供を産む者（*Zeuger*）ではなく、むしろ奇跡を証する者（*Zeuge*）である。その奇跡⁵³⁾は、或る新たな人間、或る新たな人格が現実存在へ入るたびごとに生起する。この新たな人格は神によって創造される⁵⁴⁾——しかもこのことは「生殖」の瞬間においてではなくて——行為（*actus*）として、すなわち、絶対的なもの（*absolutum*）によって遂行される行為、それ故に時間と空間の彼岸で演じられる行為として——むしろとどまる今（*nunc stans*）においてなされる。」（LE 51）

このテーゼでは、重要な意味を担ってラテン語の用語がいくつか用いられている。「とどまる今」とは「永遠の今」（*das Ewige Jetzt*）を意味し、ゾック（*Otto Zsok*）はフランクフルの文章を次のように解説している。「精神的人格が、生殖の瞬間においてではなく、とどまる今において——すなわち永遠の今において——永遠に創造的な行為を通して、個人化された個人的形式として存在へと呼ばれる時、精神的人格はそれが地上で誕生する以前にいつもすでに存在の内に在る」（*Zsok 167*）。これは、古典的術語によれば、魂の「先在」（*Praexistenz*）と呼ばれるもので、「地上の現存在が生殖と誕生によって始まる前に、有と生において在る」（*ibid.*）という魂の在り方が述べられている⁵⁵⁾。魂は、本来的

には「生成する」のではなくて、「精神的-実体的な源-泉 (Ur-Sprung) から発出し、身心と極めて内密に統一されているにもかかわらず、それ(=源泉)に直接結びつけられたままである」(ibid.) ということ、この認識はすでにプラトンの『パイドロス』で述べられていることをゾックは指摘している⁵⁶⁾。

「外に在る」ないし「もとに-在る」という精神の能力は、存在的に理解されてはならず、存在論的に理解されなければならないというのが、フランクルの強調するところであった。「新たな人格は神によって創造される」ということも、同じように存在論的に理解されなくてはならないであろう。言い換えると、主観-客観ないし原因-結果の図式のもとで理解されてはならないのである。人格は、時間と空間の彼岸において遂行される絶対者の行為によって、一瞬一瞬、永遠の今において創造される。もしあえて日常的な先後的な時間に即して表現するならば、人格は生まれる以前にすでに在り、死して後もなお在り続ける、としか表現の仕様がなない。

滝沢は西田哲学を論ずる文章で次のように言う。「現実にある物が永遠の今の自己限定としてある。過去と未来とが現在に同時存在的ということから始めて、現実の世界、一つの世代が過去を負い未来を孕んで過程的に動きゆくということが出てくるのである。西田博士が過去と未来とが現在に同時存在的というのは、[...] 限定せられた現在の世界が絶対の虚無を隔てて永遠の今の世界であるということを意味しなければならない。」⁵⁷⁾ ここでも「永遠の今」というような同種の言葉が使われているにもかかわらず、フランクルの当該の文章は神秘主義的で、滝沢のそれは神秘主義とは無縁のように感じられる。しかしそのような感じを越えて、両者の思想は実質的にもっと近いのではなからうか。繰り返しになるが、「現実にある物」という滝沢における「物」の捉え方は、従来のそれとはまったく異なっているからである。もし滝沢の身心論に「精神」という概念を導入するならば、フランクルと滝沢の思想を継承する者たちの間にもっと深い対話が引き起こされるのではなからうか。

(本稿は、尚絅学院大学短期大学研究規定に基づく2008年～2009年度共同研究

「ロゴセラピーの人間学」の研究成果の一部である。)

註

- 1) 『滝沢克己著作集第7巻』(法蔵館) 432頁。
- 2) フランクルが「次元的存在論」を初めて用いたのは1953年である (Biller 45)。したがって『医者による魂の配慮』(ÄS) 1952年版の邦訳であるみすず書房版(邦訳名『死と愛』)には、「次元的存在論」は扱われていない。しかし LuE の63頁以下等にも「次元的存在論」の記述がある。
- 3) 「存在論的には相違しているにもかかわらず、人間学的にはひとつである」、あるいは、「一つの人間的な存在方式 (Seinsweise) と異なった諸存在様式 (Seinsarten) の共在 (Koexistenz)」とも表現される。(ÄS 52)
- 4) 1858年にルルドの洞窟で当時14歳のベルナデット (Bernadette Soubirous) が聖母を幻視し、それがきっかけとなって癒しが次々と起こり、ルルドは有名な巡礼地となった。
- 5) ÄS 54.
- 6) ÄS では、人間の多様な存在様式とは身体的なものと心理的なものであり、それらが精神的なものの次元において一つに統一される、と説明される。それに対して、身体的なもの、心理的なもの、精神的なものの三つが人間の存在様式とされる場合もある。しかしこの場合も、身体的および心理的な平面を立ち去ることによって、「本来の人間的なもの」という空間に足を踏み入れるのであり、その空間は、精神的な次元、すなわち精神的なものの次元によって構成されるのである。したがって二つの説明の仕方は多少のニュアンスの相違はあるが、本質的には同じであると見なしてよいであろう。
- また「精神」のこのような捉え方はキルケゴールにおいても見られる。「人間は心的なものと肉体的なものとの総合である。しかしこのふたつのものが、もしも第三のものに統一されなければ、総合ということは考えられない。この第三のものが精神である。」(キルケゴール『不安の概念』、中央公論社版『世界の名著』第51巻所収、240頁)
- 7) ÄS 55f.
- 8) Biller 48.
- 9) psychophysisch や Psychophysikum というドイツ語が使われる。
- 10) 滝沢克己『現代の医療と宗教』(創言社) 65頁。
- 11) LuE 73-75.
- 12) 下線は芝田による。
- 13) 滝沢克己『現代哲学の課題』(創言社) 19頁。
- 14) 同上。
- 15) 同上。
- 16) 同上。下線は芝田による。
- 17) 上掲書20頁。
- 18) 上掲書21-22頁。次のようにも表現される。「物を知るとは自己を知ることであり、自

己を知るとは自己を忘れて自己の存在の場の、すなわちこの場において働き働かれる諸物の、事実的ならびに本質的な規定を映し出すことである。」(上掲書23頁)このような表現の背後には、道元の『現成公按』の以下の言葉が恐らく意識されているであろう。「仏道をならふといふは、自己をならふ也。自己をならふといふは、自己をわするゝなり。自己をわするゝといふは、万法に証せられるゝなり。万法に証せられるゝといふは、自己の身心をよび他己の身心をして脱落せしむるなり。」

19) LuE 75.

20) 池田香代子訳『夜と霧』(新版、みすず書房) 61頁。

21) Trotz 72.

22) ÄS 179ff.

23) フランクルは、「愛は盲目にする」(Liebe macht blind.) という諺の代わりに、逆に、「愛はまったく見えるようにする」と主張している。「認識的機能」(eine kognitive Funktion)こそが愛に特有なのである (LuE 76)。またフランクルは、女性と性的に関係することを意味するヘブル語が、「認識」を意味する言葉であることを指摘するが、同じことはドイツ語 („erkennen“) や日本語 (「知る」) にも当てはまる。

24) LuE 75.

25) LuE 75.

26) LuE 77.

27) ÄS 338.

28) Vgl. Biller 478.

29) Vgl. ÄS 337, UG 57ff., Nurmela 34ff.

ユングは、元型ないし集合的無意識の思想から、「集合的罪責」ということを主張する。例えば、ナチの戦争犯罪はドイツ民族全体の罪に帰せられるのである。それに対してフランクルは、集合的罪責という考えを拒否する。旧約聖書にも、例えば次のような箇所がある。「子は父の悪を負わない。父は子の悪を負わない。義人の義はその人に帰し、悪人の悪はその人に帰する。」(エゼキエル書18章20節) (日本聖書協会「口語訳聖書」)

30) ÄS 54.

31) Vgl. Max Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos, Bonn (Bouvier) 2007, S.42.

32) ÄS 54.

33) Vgl. ÄS 338.

34) ÄS 54.

他書ではフランクルは次のように言っている。「自己超越のもとで、私は根本的に人間的な次の事実を理解している。すなわち、人間存在はいつも自己を越えて、(人間が満たす) 或る意味や (人間が出会う) 共に生きる人間という存在を指し示している、ということである。そのようにして人間が自己自身を超越するのに応じたのみ、或る事への奉仕や、或る他の人格への愛において人間は自分自身を超越するのである。」(Zit. nach: Hans Anzenberger: *Der Mensch im Horizont von Sein und Sinn*, St. Ottilien 1998, S.281f.)

35) ÄS 339.

36) 『滝沢克己著作集 7 巻』112頁、滝沢克己『歎異抄と現代』50, 207- 8 頁、『日本人の精神構造』(三一書房) 41- 3 頁、『宗教を問う』(三一書房) 268- 9 頁、『自由の現在』194頁、その他参照。

37) 『現代の医療と宗教』130頁。

38) 同上。

39) 上掲書105頁。

40) この関係が「絶対的な」関係であるのに対して、この関係が映し出されるところの〈人間存在における両面の関係〉はあくまで「相対的な」関係である。滝沢において、前者が「第一義のインマヌエル」、後者が「第二義のインマヌエル」と言われることもある。滝沢によれば、前者と後者の関係も、不可分・不可同・不可逆の関係になる。

41) 『現代の医療と宗教』100頁。

42) 『滝沢克己著作集 7 巻』441頁参照。

43) LuE 75.

44) 宗教的問題を取り扱ったフランクルの著作名でもある。

45) 『現代の医療と宗教』111 - 113頁。

46) 河合隼雄の用語 (『中空構造日本の深層』中央公論社)。河合によれば、日本的心性は中空構造を成すのである。ただし、日本的心性の中空構造と、フランクルの人間像の中空構造とはかなり性格を異にしている。

47) 例えば、UG 103参照のこと。

48) 伊東勝彦『森有正先生と僕 ―神秘主義哲学への道―』(新曜社、2009年)

49) 伊東153頁以下。

50) 伊東150頁参照 (= 『森有正全集第 1 巻』(筑摩書房) 73頁)。

51) 伊東149頁参照 (= 『森有正全集第 1 巻』72頁)。

52) 伊東151頁。

53) 滝沢においては、インマヌエルの原事実という絶対無償の恵みが、「唯一の大いなる奇跡」であり、他のもろもろの奇跡の「深く隠れた根源」なのであった。(『現代の医療と宗教』134頁参照)。フランクルの言う「奇跡」は、たしかに驚くべき奇跡であるが、後述されるように、「人格が神によって一瞬一瞬、永遠の今に創造されること」を映す奇跡である。後者こそ奇跡の根源と言われるべきものである。

54) 旧約聖書の次の箇所を参照せよ。「神は自分のかたちにて人を創造された」(創世記 1 章27 節)、「主なる神は土のちりて人を造り、命の息をその鼻に吹き入れられた。そこで人は生きた者となった」(創世記 2 章7 節)、「見よ、すべての魂はわたしのものである。父の魂も子の魂もわたしのものである」(エゼキエル書18章4 節)。(日本聖書協会「口語訳聖書」)

55) 例えばキルケゴールもソクラテスの立場として魂の先在性に言及する。「ソクラテスの立場からすれば、個人は生成してくる前からすでに存在していたのであって、自己自身を想起するならば、その想起がすなわち先在そのもののなのである。本性は、一貫して自己自

身であるものと規定される。」(キルケゴール『哲学的断片』, 中央公論社版「世界の名著」第51巻所収, 175頁)

56) Zsok 167. 伊東も, 同様のことを森において確認している。「ここにはプラトンの『バイドン』に通底する〈魂の不死のロゴス〉が背景としてある」(伊東149頁)

57)『滝沢克己著作集第1巻』(法蔵館) 90 - 91頁。

フランクフルト関係引用文献

Frankl, Viktor E.: *Ärztliche Seelsorge, Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*, Wien (Deuticke) 2005. [Abk. ÄS]

Frankl, Viktor E.: *Der unbewußte Gott, Psychotherapie und Religion*, München (Kösel) 1991. [Abk. UG]

Frankl, Viktor E.: *Logotherapie und Existenzanalyse, Texte aus sechs Jahrzehnten*, Weinheim u. Basel (Beltz) 2002. [Abk. LuE]

Frankl, Viktor E.: *Logos und Existenz, Drei Vorträge*, Wien (Amandus) 1951. [Abk. LE]

Frankl, Viktor E.: *... trotzdem Ja zum Leben sagen, Gesammelte Werke Bd. 1*, Wien (Böhlau) 2005. [Abk. Trotz]

Nurmela, Risto: *Die innere Freiheit, Das jüdische Element bei Viktor E. Frankl*, Frankfurt a. M. (Peter Lang) 2001.

Biller, Karlheinz u. a.: *Wörterbuch der Logotherapie und Existenzanalyse von Viktor Emil Frankl*, Wien (Böhlau) 2008.

Zsok, Otto: Was heißt, daß jede Person ein „absolutes Novum“ ist? In: D. Batthyany u. O. Zsok (Hrsg.) : *Viktor Frankl und die Philosophie*, Wien u. New York (Springer) 2005.