

## はじめに

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

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

しかし、フランクルは意味と超意味を単純に分離してしまっているわけではなく、内在的次元における意味の実現を徹底すれば超意味にたどり着くと考えている、というのが拙論の解釈である。以下のそのことを論証していきたい。

## 1. フランクルの理論

### 1-1. 人生の意味に関するコペルニクスの転回

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

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

われわれが、世界体験の本質的構造に立ちもどり、それを深く熟考しようとするならば、人生の意味への問いにある種のコペルニクスの転回を与えなければならない。すなわち、人生それ自身が人間に問いを立てているのである。人間が問うのではなく、むしろ人間は人生から問われているものであり、人生に答え(antworten)ねばならず、人生に責任を持た(ver-antworten)ねばならないものなのである。そして、人間が与える答は、「具体的な人生の問い」に対する具体的な答でしかありえない。現存在の責

任のうちにその答は生じ、人間は実存そのものにおいて彼固有の問いに対する答を「遂行する」のである。<sup>ii</sup> 【傍点は原著ではイタリック】。

人生の側からの問いかけと対になっているのが、それに応答する人間の行為である。具体的な人生の問いは、具体的に行為によって応答することを人間に要求するものであり、その問いを聞き取った者には応答する責任が生じる。人生からの問いかけに応じて実現されるべきものがこの世界に存在することになるか否かが自分の決断と行為にかかっている、というその重みを感じ取ることができる人間は、自らの責任を理解し、常に人生に「課題」(Aufgabe)としての性格を見いだすことになると思われる。

## 1-2. フランクルの理論の図式化

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

図1は意味を見出すのに成功する場合の図である。ここでは、人生が発する問いかけ①から始まる。その問いかけを人間が認識し②、応答する決断をし③、実際に行為をする④ことによって意味的關係が成立し⑤、その結果として幸福感が生じる⑥ことになる、ということが示されている。

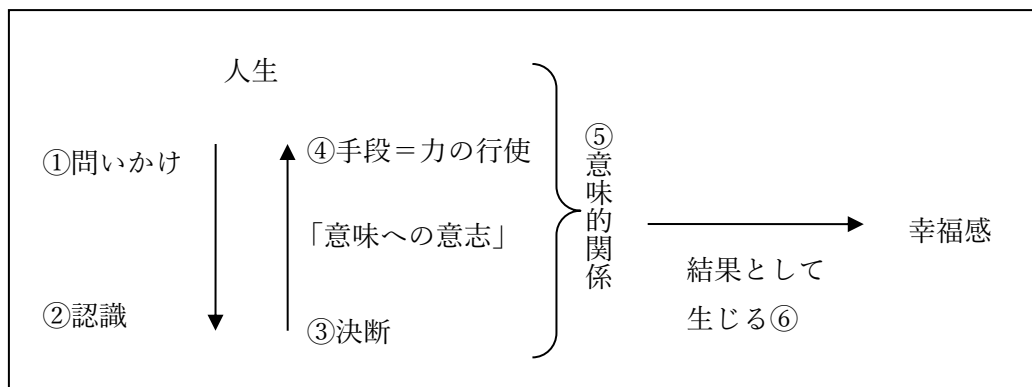


図1

図2は、意味の実現に失敗する場合を示している。図1が人生の側の問いかけからスタートしていたのに対して、こちらは、自己意識の中にある幸福のイメージに意識のベクトルを向けるところからスタートする。すると世界に存在する対象は、この幸福のイメージを実

現するための手段となり、そこに成立するのは手段的關係になる。フランクラーはこのように直接的に幸福感を得ようとするアプローチにおいては、かえって幸福感を得ることはできなくなるのだと考えている。

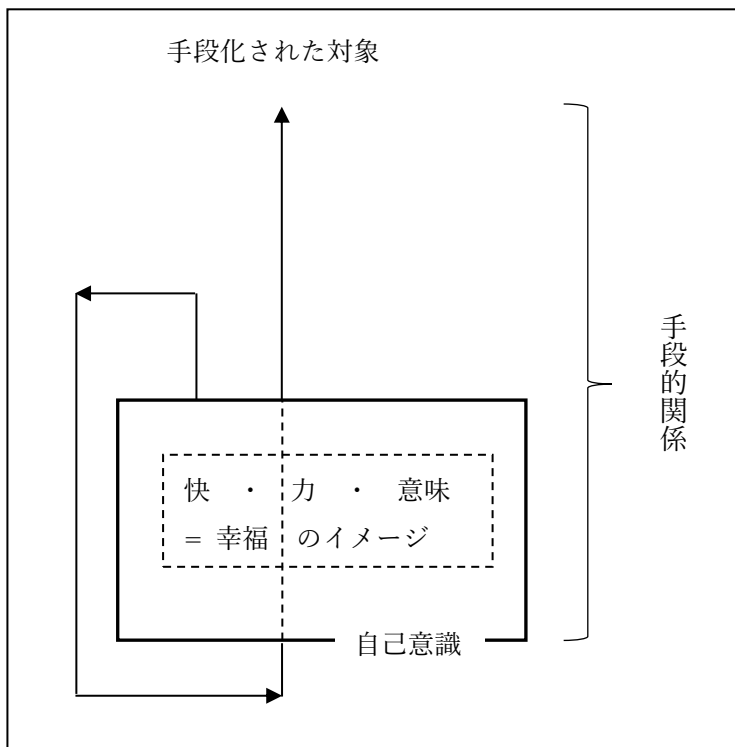


図 2

### 1-3. 内在と超越

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

非宗教的人間が体験する意味の構造と、宗教的人間が体験する意味の構造とを図式化すると図 3 のようになると考えられる。先に図 1 で示した内容は、人間が実際に経験する内在的世界のうちで完結している。それに対して宗教的人間は、図 3 に示したように、自分が経験する人生からの問いかけの背後に神がいると想定する。これは実際に経験される内在

的世界を超えた超越からの問いかけを信じる、信仰である⑦。内在的世界で成立する意味に対して、超越との関係において成立する意味は、フランクラーによって「超意味」と呼ばれる⑧。

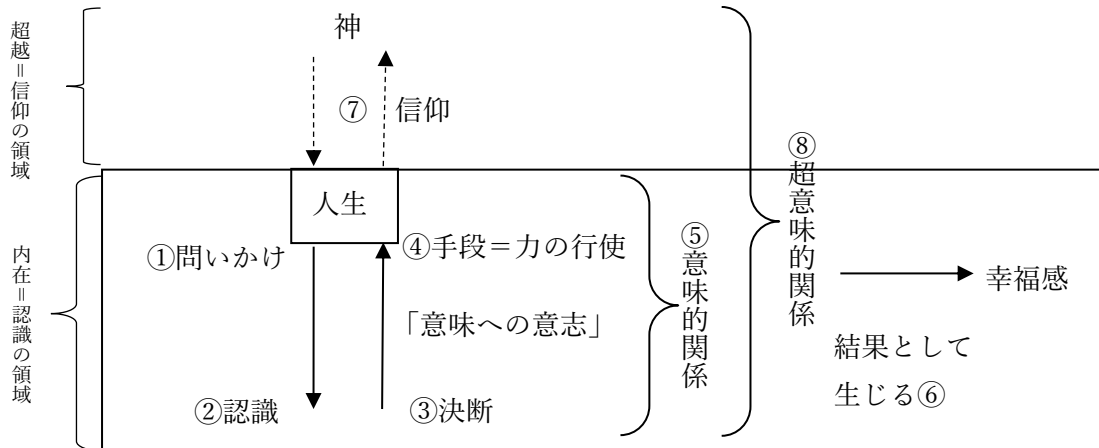


図 3

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

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

## 2. 滝沢の理論とフランクラー批判

### 2-1. 不分離性と超越性

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

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

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

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

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

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

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

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

ここでは先に見た不分離性が述べられていると同時に、私を成立させている真実の主体

は「私ではない」ものだということ、つまり自己の側から見た真実の主体の超越性が指し示されている。常に必然的に私とともにあるものは、このように自己ならざるものであり、自己ならざるものであるがゆえに、自己存在の支えとなりうるのだ、というのが滝沢の強調するところである。

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

## 2-2. 滝沢のフランク批判

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

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

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

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

<sup>xviii</sup>

だが、拙論では①の問いかけをフランクが言う「もとに一在ること」という存在論的關係として理解する場合、いつでも人生に意味があるという命題が成立する十分な根拠になるという立場を取る。以下に見ていきたい。

### 3. 滝沢の批判の検討

#### 3-1. 人生からの問いかけと「もとに-在ること」

図3の①の、人生が発する問いかけとは何なのかということは、必ずしもフランクラーによって明確に説明されていないがゆえに、様々な解釈がなされている。<sup>xix</sup>

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

さらに拙論では、この問われるという経験、対象それ自体の価値を経験するということは、フランクラー自身はその関係を明言しているわけではないが、彼が「もとに-在ること」(Bei-sein) と呼ぶ存在論的關係として読むことできる、と解釈する。<sup>xxi</sup>まずはフランクラーの「もとに-在ること」の説明を見てみよう。

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

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

この「もとに-在ること」を対象の側から述べると、対象は精神的存在者にとって「つねに端的に『現に』在る」ということになるが、それを反省的態度でもって捉えることにより、はじめて「この端的な『現に』-在ること」(《Da》-sein) が主観と客観に分裂する<sup>xxv</sup>のだ

とされる。そしてこのとき存在論的關係が存在化され、「精神的存在者も諸々の物のうちの一つの物」<sup>xxvi</sup>になってしまうとされる。

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

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

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

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

以上のように考えた場合、滝沢がフランクラーに向けた批判は、どのように位置付けられるべきだろうか。彼の批判のポイントは、どのような状況においても人生には必ず意味があるという命題が成立するためには、内在に位置する①の問いかけを根拠とすることは不十分である、というものであった。しかし、人生からの問いかけとその認識を「もとに-在ること」として理解するならば、すでにそこに対象の超越性が担保されていることになる。

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



るその前提として、対象との存在論的關係が常にあることになるのである。

したがって、超越的領域との關係がなく、内在的世界の範囲内に留まったとしても、①と②を存在論的關係として解釈することができるならば、「いつでも人生に意味がある」ということは担保されることになるはずである。より具体的に言えば、そのつど対象は異なることになるが、その異なる対象がことごとく問いかけを発するものとなり、超意味を持ち込まなくとも、精神が対象の「もとに-在る」限り、つまりは自己が存在する限り、いつでも人生に意味があるという命題は成立することになる、ということである。

### 3-2. 意味と超意味

以上の解釈が正しければ、フランクルの思想では、内在的世界においても十分に意味が成立することになる。では、フランクルの思想における宗教的人間にとって、内在的意味と超意味は、どのような關係になるだろうか。それは滝沢が示したのと同じ方向になるのだろうか。

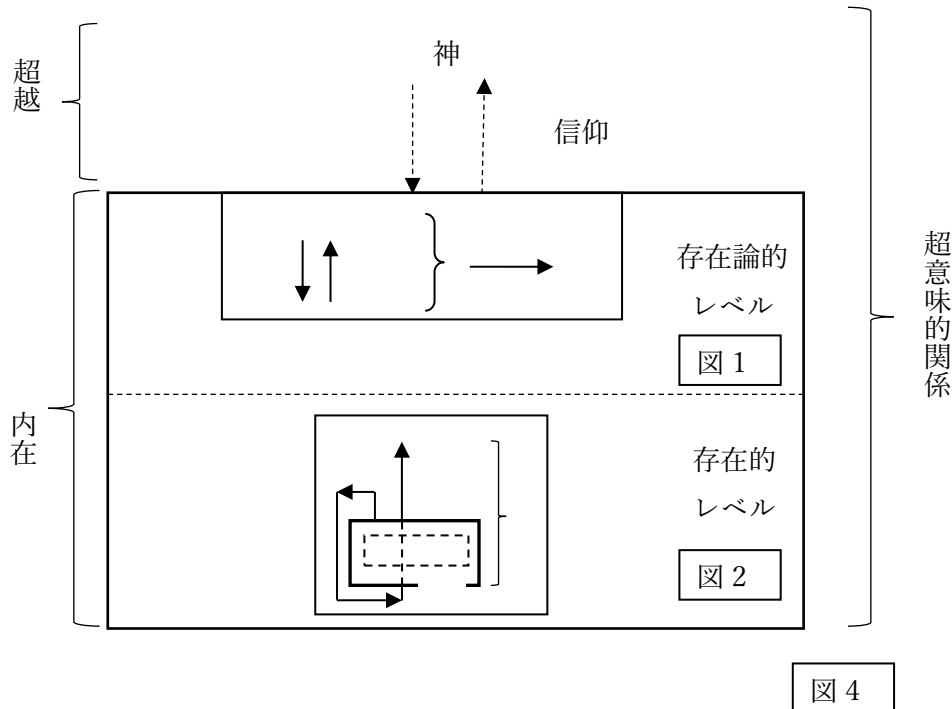
滝沢は第二義的な關係を、第一義の關係から理解することによって充実させなければならぬと考えていた。図3に即して考えるなら、第一義の關係、神と自己存在のあいだに成立する超意味的關係を自覚しつつ、内在的世界における①②③④を行うべきだ、ということになるだろう。

ところが、フランクルにおいては逆の道が示されている。彼は、滝沢においては第二義的なものと位置づけられる内在的な意味を徹底することによって、第一義の關係へ至るものと考えているのである。そのために、実践の場面において意味と超意味を区別することは重要であるとし、その理由を次のように述べている。

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

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

えることになる。すると、自己の決断や行為の重みはまったくなくなり、責任感は麻痺し、世界内のあれやこれやは他人事になってしまう可能性がある。



そうした理由からフランクラーは、行為の瞬間にあっては「超意味への信仰に覆いをかけなければならない」<sup>xxix</sup>と言う。つまり図4の信仰の矢印を行為の瞬間には括弧に入れ、内在的世界における意味の実現のすべてが、自分の決断と行為にかかっているものとして生きなければならないということである。しかし、このことは超意味を排除することでもない。人間の行為と超意味の関係は次のように語られる。

目の前に見出される何らかの意味を成就することは、私が行為をするかしないかにかかっています。〔…中略…〕しかしながら超意味は、私が行うか行わないかに依存せず貫徹します。私が共に行うか行わないかです。私が共に働くか避けるかです。一言

でいえば、超意味が実現される歴史は、私の実行を通じて生起するか、私の不実行を  
超えて生起するかのどちらかなのです。<sup>xxx</sup>

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

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

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

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

それに対して、フランクラーにおいては、内在的な意味は徹底されると超意味を指し示すと考えられている。実際、人間は、特に超越との関係に直接的に思い至らなくとも、内在的な問いかけに誠実に向き合おうとするならば、そのとき彼は、究極の足場としてそれに寄りかかろうとするのではなく、自らをその実現のために捧げることになるだろう。各々の状況がもたらす問いかけに、その度ごとに誠実に応答することのでき、そこに手応えを感じることでできる人間は、何か一つのものに固着してそれを永遠の足場としようとするのではないであろうし、結局、自分が出会うすべてのものと充実した関係を取り結ぶことができるだろう。滝沢においては人間の業として二義的な位置づけしか与えられなかった内在的世界における①②③④にフランクラーが重みを与えるのは、そこでの自己の責任の深い自覚が、結局のところ、超意味をも指し示し、それが自己と世界を含めた全体を肯定することにつながると考えていたからではないだろうか。

実際フランクラーにおいては、滝沢の指摘に反して、内在的な意味体験と超意味への信仰とが全く別の事柄として分断されているわけではなく、内在的な意味は潜在的に超意味を指

し示していると理解されている。たとえば彼は次のように述べている。

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

したがって結局は図 3 に戻ることになる。彼の思想のうちには、内在における意味に応じ、行為するならば、それは自ずと超越者との関係のうちに生じる超意味に通じるのだという理解が明確に示されている。つまり、内在的な問いかけの背後に、委託者としての神が感じられるようになるのである。滝沢は超越との関係から内在の意味を位置づけようとするが、フランクルは逆に内在から超越を示そうとしていると言えるのではないだろうか。

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

---

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

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

<sup>iii</sup> Frankl, V. E., *The Will To Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy*, Expanded Edition, A Meridian Book, New York, 1988. [大澤博訳、『意味への意志—ロゴセラピーの基礎と適

用』、ブレーン出版、1979。]

iv 雨宮徹「フランクルの『幸福追求のパラドックスの図』の解釈」大阪河崎リハビリテーション大学紀要、12巻、2018、15-26頁参照。

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

vi Vgl., *Ibid.*, S.74. [同上書、106頁参照。]

vii Vgl., Frankl, V.E., *Der Wille zum Sinn, Ausgewählte Vorträge über Logotherapie*, Piper, 1991, S.74. [山田邦男監訳『意味への意志』春秋社、2002、106-7頁参照。]

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

ix イザヤ書7章14節、マタイによる福音書1章23節。

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

xi 同上書、128頁。

xii 同上書、128頁。

xiii 同上書、133頁。

xiv 同上書、141-2頁。

xv 同上書、151頁。

xvi 同上書、267頁。

xvii 同上書、267-8頁。

xviii 滝沢のフランク批判を取り上げた研究として諸富祥彦と芝田豊彦によるものがある。両者とも概ね、滝沢の批判に同意している。[諸富祥彦『フランク心理学入門 -どんな時も人生は意味がある』コスモス・ライブラリー、1997、287-305頁、芝田豊彦「フランクと滝沢克己 -人生の『意味』を巡って-」『滝沢克己を語る』所収、春風社、2010、207-220頁参照]

xix 例えば森岡は、フランクの人生の意味についてのコペルニクスの転回を検討し、諸富、シロニス、山田、雨宮の説を比較しながら、この問いかけを発しているのは誰か、という問題について検討し、暫定的な結論と断りつつもシロニスの解釈に賛同し、フランクの意図に即するならば「問いを立てかけてくる主体として一神教の神がある『かのように』読むのがもっとも穏当であろう」と述べている。[森岡正博「フランク『夜と霧』における人生の意味のコペルニクスの転回について」、*The Review of Life Studies*, Vol.7, 2016, Life Studies Press, p.16。]

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

- 
- xxi 雨宮徹「恋と愛—フランクルの『コペルニクスの転回』を手がかりとして—」大阪河崎リハビリテーション大学紀要、第2巻、2008、23-37頁参照。
- xxii Frankl, V.E., *Der leidende Mensch, Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*, Zweite Auflag, Verlag Hans Huber, 1996, S.87. [山田邦男他訳『制約されざる人間』春秋社、2000、58頁。]
- xxiii *Ibid*, S.90. [同上書、66頁。]
- xxiv *Ibid*, S.89. [同上書、65頁。]
- xxv *Ibid*, S.90. [同上書、66頁。]
- xxvi *Ibid*, S.90. [同上書、67頁。]
- xxvii Frankl, V.E., *Der Wille zum Sinn*, S.84-5. [山田邦男他訳『意味への意志』、125-6頁。]
- xxviii Frankl, V.E., *Der leidende Mensch*, S.202. [山田邦男・松田美佳訳『苦悩する人間』春秋社、2004、117頁。]
- xxix *Ibid.*, S.202. [同上書、118頁。]
- xxx *Ibid.*, S.202. [同上書、118頁。]
- xxxi 滝沢克己『現代の事としての宗教』75-76頁。
- xxxii Frankl, V.E., *Der Wille zum Sinn*, S.68. [山田邦男他訳『意味への意志』、97頁。]