

意 味 の 探 究

— ロゴ・セラピーを手懸りとして —

山 田 武 人

緒 論

教育に於て「生命の意味への問」は如何に 取り扱われるべきかという問題¹⁾——この問題に關しては既に様々な立場からそれぞれの仕方で優れた解答が試みられてきているのであるが、私は今それを Frankl, V. E. の所謂 Logo-therapie を手懸りとして少しく考察してみようと思う。

古来人間存在はそれが有するその多元性に相応じて、実に多種多様な側面から考察されてきた。我々は今これを心理療法の領域に限ってみたい。心理療法の先駆者 Freud, S. (1856~1939) は、人間存在をその無意識層に至るまで徹底的に解釈し露呈せしめつつ、その究極的本質を、「性的衝動」libido sexualis のうちに見てとったのであった。彼に於ては、人間なるものその見かけ上のあらゆる道徳性にも拘らず結局のところ、快感原則に従うところの「イド」idによって統べられ、動かされているものにほかならなかったのである。心理療法の学史に今一つの新しい転機を打ち出したかの Adler, A. (1870~1937) は、このフロイトの門から出でつつも、人間存在の根柢に、性的衝動をではなく優越欲 libido excellendi を、「力への意志」Wille zur Macht をみとけたのであった。ウィーンでうまれたこれら二学派の心理療法（精神分析・個人心理学）に対して、ウィーン第三派といわれるところの Frankl, V. E. (1905~) のロゴ・セラピーは、人間本質の究極を、「意味への意志」Wille zum Sinn なるものうちに見るのである。この意味への意志という概念を我々はさしあたり次の如き形で規定しておこうと思う。即ちそれは、人間が生きるにあたって前以て己れの faktisches Leben（生物学的・心理学的・社会学的な事実的生命；所与の運命）の存在に自己自身衷心より納得のいくところの可能な限り確かな「意味」を見

1) H. Roth に次のような言葉がみられる。「自己の専門領域と教授学科を突き抜けそれを超え出て人生への展望を与えねばならぬのは、教師並びに教育者なのである。この解釈を抜きにしては教育者は教育者として精神的に存する能わぬこととなるのである。彼らはそれをその前提と帰結に向かつて分析し、それを十分に検討し、そして最後に、彼らが根柢を以て弁明する用意のある彼らのその立場が一体何処に存するのかを明さねばならぬのである。学校と教育者はこの根柢の充分なる検討を必要としているのである。陶冶は専門知識を媒介すること以上のものなのである。」(Zitiert nach K. Dienelt: Pädagogische Anthropologie. Ernst Reinhardt Verlag, München-Basel 1970, S. 235.)

出し、斯くして己れのその所与の運命を、生きるに足る lebens-wert ものとして確認しておかんとする意志の謂である²⁾。

前二者に於てはいさ知らず、我々が以下手懸りとしていくロゴセラピーに於ては、人間存在にとって「意味」とはまさしく「無くてはならぬ一事」 unum necessarium と言われねばならぬところのものなのである。人間は苟も生命ある限り如何様にしたところで意味なしでは済まされぬように出来ている存在なのである。かようなものとしての意味が何らかの「意味の敵手」(Phenix, Ph. H.)によって蔽い隠され、ひとの意味への意志が不充足に終わっている場合、ロゴセラピーはそれを「実存的空虚」 existentielles Vakuum 乃至「実存的フラストレーション」とよぶのである。そして現代の精神的状況の本質をまさしくこの実存的空虚のうちにみるのである。機械化と合理化の時代に生き、より一層の余暇時間に恵まれつつある現代人の多くは、Boss, M. が嘗て「すぐ将来の神経症形式³⁾」とよんだところの「退屈⁴⁾」という現象と無縁ではなからう。この退屈という現象こそ我々現代人がそのうちにあるところの「実存的空虚」の最も典型的なあらわれの一つなのである。

我々は物理学の領域においてのみならず心理学の領域に於ても所謂「真空嫌悪」horror vacuiの現象をみるのである。即ち意味への意志の挫折によって生じた実存的空虚が人間の意識に上ってくる時、それは人間に一種いいがたい「不安⁵⁾」を生ぜしめるのである。人間はこの自己自身の内なる虚無を正視するに耐えきれず屢そこから逃避せんと試みるのである。斯くして彼は、自らを無気味に脅かし来るその実存的空虚を少なくとも彼自身の意識からは隠し遂すべく、そして亦、その阻まれたる「意味への意志」を代償行動的に満たすべく、今や次第に加速度的に「性的衝動」乃至「力への意志」にのみ身を委ねてゆくこととなるのである。——人間の斯かるすがたは、一見我々のいう意味への意志と凡そ無関係のところ、或いは単なる全く正反対のところか

2) James C. Crumbaugh はこの意味への意志を《a striving toward organization of experience into ontologically significant patterns》として捉えている。Vgl. V. E. Frankl: Der Wille zum Sinn. Verlag Hans Huber, Bern Stuttgart Wien 1972, S. 17.

3) M. Boss: Lebensangst, Schuldgefühle und psychotherapeutische Befreiung. Verlag Hans Huber, Bern Stuttgart 1962, S. 16.

4) 「退屈に於ては何よりもこの現代的神経症者の時性の時熟 die Zeitigung der Zeitlichkeit が冒されているのである。退屈に於てはもはや如何なる真正の将来も、基底的な過去も、意味深い現在もないのである。三つの時性的脱自態 drei zeitliche Ekstasen の全ては、既有的なるもの、現代的なるもの、そして現前せらるべきものへの、一様にうつろな連関へと、空虚化されているのである。」M. Boss: Grundriß der Medizin. Verlag Hans Huber, Bern Stuttgart Wien 1971, S. 482.

5) P. Tillich は不安を、非存在が存在を脅かす形式に応じて、三つの類型に区別している。即ち非存在の人間の自己肯定に対する脅かしが存在的な形のもの場合は死の不安が、道徳的な形のもの場合は永劫に罰されることへの不安が、精神的な形のもの場合は無意味性の前での不安がそれぞれ生起するというのである。(P. Tillich: Gesammelte Werke Band XI Sein und Sinn. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1969, S. 39.) そして西洋文明の古代末期には第一の、中世末期には第二の、近代末期には第三の不安が支配的であったとされている (ibid. S. 50)。我々がここでいう「実存的空虚」はこの第三の不安に呼応するものといえよう。

ら生じてきているように思われなくてもないのであるが、併し其の実は、意味と出会い得なかった精神がまさしくその故にこそ不可避免的にとらざるを得なかったところの、意味への意志によっていわば逆限定せられているすがたにほかならないのである。その限り我々は人間のこのすがたを、人間存在にとって意味なるものが如何に措く能わざる根本的な関心事であるかを却って愈々如実に示してきている現象として捉えることが出来るのである。

自己の存在の意味をめぐる関心・気遣いとしての意味への意志は、ただ人間のみならず固有の事柄なのである。如何に高度に発達した動物といえども、自己自身の存在の意味への問を投げ掛けそれを問題視するという事などは凡そ能くし得ぬところなのである。あらゆる存在者の中で独り人間のみが、自己の存在に渾たる不確かさを覚えしめられ、その意味を問い求めて行き得るのである。この意味を問うということ⁶⁾は、常に動物に対して際立ったものであるのみならず、人間に於て生起し得る諸々の事象のうちでも最も人間的なるもの *das Allermenschlichste* でもあるのである。併したとえば心理主義者などはそれを屢単なる気弱さ、病、神経症、コンプレックス等々の「余りに人間的なるもの」*das Allzumenschliche* へと貶めて「解釈」するのを常とするのである。斯くして彼らは斯かる問に対しては、現に問われている意味そのものはなおざりにして、唯その問の背後に潜む隠された動機を探ることのみに鋭意専心して行くこととなるのである。我々は併し、自己の存在の意味を問うこの最も人間的なる「問の中の問」に際しては——少なくとも基本上は⁷⁾——斯かる心理主義的な仕方ではなく、今一つの全く別種の仕方——“Logo-therapie” という方法で以て応じて行かんとするものなのである。即ち我々はかような問に処するにあたっては、問者をして、その問の動機をでなく、当の懸案の意味自体を、露ならしめ見出さしめることを眼目としていくのである。以下我々はその若干の試みを為していってみようと思う。

I

生命の意味を問う場合、我々は屢ひたすら答に向って蕪進してゆくのみとなり、斯くその問を問うている自己の問の立て方自体を一步退いて顧るということを忘却しがちなのである。併し我々がその時問うている当の意味自体は、我々がそれへと如何なる仕方で問を立てるかによって、自らを露にもし、隠しもするものなのである。「意味発見に於ける援助」*Beistand in der Sinnfin-*

6) 生命の意味への問は、ひとがそれを意識すると否とに関らず生命ある限りの全てのひとのうち何らかの形で必ず既に起っているものなのである。本稿では我々はこの問に於ける意識・無意識の問題は、一応取り除けて論ぜざるを得なかった。

7) というのもたしかに場合によってはこの問が事実心理主義者の指摘する如く意味への関心そのものからではなく、何らかの神経症的な動機から立てられているときもあるのである。固よりその場合には我々も亦かの心理主義者の為すが如く、それをそのまま受け取るようなことはせず、その問が立てられた本にある隠された動機を分析剔抉し、その問の欺瞞性を徹頭徹尾暴き出して行かねばならぬのである。その限りに於ては我々も亦、かの「額面通りには受け取るわけにはいかぬような、まさしくそのような動機の専門家・フロイト」(G. W. Allport) の慧眼に負うところ甚大であるとするものなのである。

dung を旨とするロゴ・セラピーは斯くして生命の意味への問を取り扱うに際して、自ずから或る特殊な方法をとらしめられることとなるのである。その方法とは即ち、立てられて来る間に、その間に副い得る何らかの答を与えて行くのではなく、問者のその「問の立て方」自体を先ず検討吟味し、それが、問われている当の意味そのものと齟齬を来たしそこから乖離する仕方のものとなっている場合には、それを意味自体に適合した *füglich* な仕方のものへと整えしむという方法である。我々は以下基本的ないくつかの生命の意味への問にかような方法で以て応じて行くのであるが、併しその際、その取り扱いが確かなものとなり得るためには、それに先立って、先ず問というものが一般に如何なる形式的構造を有しているものなのかを予め分明にし、以て、問というものに対するどこ迄も透徹した曇りのない眼を備えておく必要があるのである。

三木清によれば、あらゆる問は必然的に三つの契機を含んでいるのである。問の第一の契機は「問われたもの」である。例えば、歴史は客観性を有するかという問にあっては、歴史がそれである。問には第二の契機として「問われたこと」がある。上の例に即していえば、我々は一般に歴史そのものについて尋ねているのではなく、却って客観性に関わる限りに於ける歴史について問うているのであって、この限りに於ける歴史が今言う「問われたこと」なのである。問に於ける第三のものは、「問の観点」である。上の例でいうならば、歴史がそれを目当てとして問われるところのもの、即ち客観性がそれである（三木清「問の構造」より）。我々は以下生命の意味をめぐるいくつかの問を、これらの構造諸契機に留意しつつ検討して行くこととしたい。

生命の意味への問は多種多様な仕方で立てられ得るのである。我々は先ず最初にそのうちで最も無限定なものと思われる次のような問、即ち「そもそも生命なるもの」「*das* Leben の意味を問う問を取り上げてみようと思う。この問に於て「問われているもの」は、謂わば「生命一般」の意味なのであって、如何なる他なるものとも絶対に異なれるところの個別的な生命のそれではないのである。併しながらロゴセラピーより観る限り、生命の意味への問は、若しその問が、現に此処に生きて存在する具体的な一人一人の人間の・その都度その都度の生命の意味をでなく、——謂わば実念論的な錯誤から出発したものとして——それらを捨象して想定されたにすぎないところの「そもそも人間なるもの」「*Der* Mensch の生命、具体的な誰のでもなく・何時のでもない抽象的非現実的な生命の意味を問うているものならば、それは誤って提されたものと言われざるを得ないのである。斯くの如き迂闊杜撰なる問の立て方・己れの居所——それは極めて限られた細やかな「一隅」である筈なのであるが——を忘れ忽せにした問の立て方を以てしては、問者の意味探究は畢竟途絶せざるを得ないのである。何故かならば、抑実在する意味への途は、唯、問者が今そこに立つその低処を穿ち、そこへと徹入して行ってのみ開かれてくるものだからである。斯くして生命の意味への問は苟もそれが有意義に提出せらるべきである限り、独一無比なる各人のその都度一回限りの日々の状況に即し、そこへと立ち帰って問われねばならぬこととなる

のである。今・此処に於ける *hic et nunc* 明確で具体的な一点を見据えつつ、このものに関して *ad hoc* 問うことこそ、生命の意味への問の先ず具有すべき相なのである。

啻に形式的に問を具体化するのみならず、それを通してこの問者は更に次の事実をも十全に自覚するまでに至らねばならぬのである。即ち己れが今そこに立つその生命（運命）は、縦しそれが如何なるものであったにせよ、とまれかくまれそれを自らのものとして有し得るものは、全宇宙に於てまさしくこの己れ一人であり——そして亦、その己れ自身、脚下のこの運命と出会い得るのは、まさしく唯今という此のひとときのみなのであるという、二つの事実である。斯くの如く、凡そ生命の意味を問わんとするものは、何はともあれ、それまで何気なく素通りし続けてきたその己れの運命との——毎時毎瞬相接しつつ而も一刹那も相向かわないままできた自己脚下の、繰り返しのない唯一回限りの運命との、全き意味に於ける出会いを先ず遂行してかかる必要があるのである。

II

問の運動の赴くところに従いつつ我々は次に、問者が斯く問を具体化することによって出会うことを得たこの個的生命の意味をめぐる問に移り行かねばならない。先ずこの個的生命の意味の存在性 *Daßheit* 自体に向って問が立てられ得るであろう。「意味の敵手」に満ち満ちた今日、ひとは屢好むと好まざるとに関わらずこの種の問を問うに到らしめられるのである。今やひとは斯かる問を問い続けることにははや倦んでそれに自ら結論を与えるのを常とするのである。即ち「有るものの有ることは認めるが、しかしその有るもの（の有るというそのこと）の意味は認めない⁸⁾」という結論である。かくして現代人の多くはこの自ら下した結論へと繫縛されつつ、「全ての個別的意味内容に意味を与えるところの（大いなる）意味の喪失⁹⁾」のうちにあるのである。

意味の存在性自体を問題視する斯かる問（乃至その派生態としてのニヒリズム）の場合、我々はそれをその「問の観点」——それは問に於ける最も重要な契機なのであるが——に関して検討し吟味してゆかねばならぬのである。

一般に「問は斯く問うことが問われたものに対していったい有意味であるか否かを尋ねることなく問われる」ことが多いのであるが、しかし「問われたものの関わり知らぬことをそのものに向って問い、しかも答を強いることは無意味」なのである。問が無意味なものに陥らないためには「我々は問うにあたって我々の問の観点が我々の問うところのものと内面的な関係を有するか

8) V. E. Frankl: *Homo patiens*. Franz Deuticke, Wien 1950, S. 1.

9) P. Tillich: *ibid.* S. 43.

否かを絶えず顧慮」せねばならぬのである(三木清同論文より)。かくして「無意味なる問を避けるためには、我々は問われたものと交わり、それと親しむことによって、問の観点そのものに於て養い、そのものから導いて来ることが大切」ということになるのであるが、この問の場合、その観点(即ち存在性)は、果して「問われたもの(意味)のうちから生れ、問われたものによって要求されているが如きもの」と言えるであろうか?むしろ問われたものに無関係なる観点を以て問うてはいないであろうか?かくしてこの問はそれが問者のうちに起った恰もその時から既に当の問われたものそのものと乖離し、それから断たれてしまっている問となってしまっていないであろうか?

ロゴセラピーより観る限り、この問はまさしくそのような類の問とされざるを得ないのである。故にそれは斯かる問に対しては、端的に問そのものの抜本的な批判 *eine radikale Kritik der Frage als solcher* を行うのである。即ち「世界体験の本源的な構造へのふりかえりのために退一步するとき、我々は生命の意味への問に於て、コペルニクス的な転回を為さざるを得なくなってくるのである。何故かならば、問を立てるのは(人間がそれへと問い立てていたまさしくその)生命自身の方だったのであって、人間の側には問い立てを行う権能など抑始めから無かったのだからである。人間は逆に生命に答えねばならぬもの——生命に対して責任を負わねばならぬものとして、却って生命の側から問い掛けられている存在 *der vom Leben her Befragte* だったのである。」¹⁰⁾かくして問者はこれまで自明の如く遣り過して来た¹¹⁾自らが問うているというまさしくその点から砕いて行かねばならぬのである¹²⁾。人間は生命の不条理に対してたとえ如何に根柢的な問を掲げ詰問して行っても、そしてまたその問の赴くところ自らの生命に対してたとえ如何に深い幻滅を感じていようとも、所詮それら一切に先立ってそもその始めから「その都度既に問われている存在」*ein je schon Befragtes* にほかならなかつたのである。人間の立てる問が如何に鋭く痛切なものであれ、そのこととおよそ無関係に、実はそうしている間にも、生命は

10) V. E. Frankl: *Ärztliche Seelsorge*. 7., neubearbeitete Auflage, Franz Deuticke, Wien 1966, S. 72. — 蓋しこの事實は、我々が、その「何故」*Warum* を問い、その「基礎付け」を求めることの許されない、亦その必要もない、ただ事實だから事實であるところの「原始的・事実」*Ur-Faktum* なのであろう。人間にはそれ以前のところへと遡って問うことは畢竟不可能なところの「理由なき原決定」といわれるほかなきものなのであろう。—— *Über das Sein des Sinns kann man nicht hinausgehen, nicht hinausfragen.* (V. E. Frankl: *Homo patiens*, S. 57.)

11) 思うに、人間に於ては、活ける自己をその活けるがままに対象化し眺めることは元来不可能なが故に、これは人間存在に必然の事なのであろう。—— *Wo der Standort ist, kann kein Gegenstand sein.* (V. E. Frankl: *Theorie und Therapie der Neurosen.* Verlag Urban & Schwarzenberg, Wien-Innsbruck 1956, S. 174) — *Ich weiß nicht was ich bin, ich bin nicht was ich weiß.* Angelus Silesius (Zitiert nach V. E. Frankl: *Der unbedingte Mensch.* Franz Deuticke, Wien 1949, S. 22.)

12) ここで我々は滝沢克己氏の次の言葉を参照しておきたい。「私がそのために悩まなくてはならぬ「問題」などは、まるっきりなかったのだ……このように気がつくこと以外、現実の人生にとって「ほんとうの救い・支え」があるかどうか……を問う宗教的問題、人生問題の真実の解決は決してありようはないのである。こういう意味では(即ち本稿の場合この第二の問に限っていえば=筆者注)宗教的問題の解決は、ただその単純な解消であり、問題そのもののまったくの無意味を覚えることでなくてはならない。」(滝沢克己著、現代の事としての宗教、法蔵館、1969. 162頁)

微動だにせず刻々人間に呼びかけ、促し、期待して来ているのである。既に久しく問い続けてきた人間は今や、己が生命ではなく、その生命へと斯く問い立てて来ていた当の己れ自身の在り方に絶望し、見切りをつけねばならぬのである¹³⁾。己れのうちにたとえ如何なる「生命への問」が巣くっており衝き起って来ていようとも、それらを一顧することなく、ただひたすら、刻々己れへと向けられて来るところの「生命からの問」Lebens-Frage の前へと出で立ち、その問の一つ一つに行為で以て答えて行かねばならぬのである。

以上我々は、意味の存在性自体に向けられた問に対して、それをその「問の観点」に於ける誤りの故にそもその出発点から既に行き詰りを余儀なくされている問としてその根本から払拭し、問者をしてその生命との関係を原本の本来のものへと逆転 Inversion せしめることにつとめてきた。その間に我々は斯かる問者（乃至ニヒリスト）に対して、結局次のことを明らかにしたわけである。即ち「生命は人間の側の問、懐疑、ニヒリズム等とは凡そ無関係に、それら一切に先立ってそもその太初から既に意味を有しているのだ」ということ、したがって「生命の意味は何時如何なる場合にも厳として存するのであり、生命あって意味無きが如き事態は抑最初からあり得べくもないのだ」ということ、そして斯く厳存するその「意味」とは「人間がその生命から刻一刻発せられて来ているところの問に、行為で以て答えていくということ」のうちに存するのだということ、これらのことを明らかにしたわけである。

III

人間各自がそこへと「投げられている」ところの生命乃至運命の意味は、結局人間がそこに於て為す「責任性存在」Ver-antwortlich-sein のうちにあることが示された。ところでここでこの責任性という概念の形式的構造をみってみるならば、そこには、当の責任を負う主体自身とともに常に既に、その主体に託されたる「任務」Auftrag 並びにその「委託者」Auftrag·geber の二契機が含み込まれてしまっていることが明らかであろう。

責任の担い手たる己れに相對し己れへと務めを課して来るその者は、あくまで己れ自身とは異なった他なる者——絶対に己れと同じうす可からざる者としてそれ自身独立した堅きをもちつつ己れに對向して来ているところの、己れ一個を超えた客観的な存在者なのである。責任性存在とは、斯かる自己とは絶対に他なる者の前へと出で立ち、その者から刻一刻語られてくる言葉に傾聴しつつ、その絶対の限定のもとで今・此処の自己の生命を担い、生きぬいていくという在り方なのである。そこに「私」の発意や思いなど入る余地は一切無いのである。そういう意味では人

13) 「私自身が一つの疑いの塊となるまで問いつづけて、その極、実際に在るあの結びつき・存在する真理じたいに目覚めるとき、いいかえると、その疑いの塊が不意に破れて、私自身、その呼び声のおのずからなる反響となるとき、それが宗教的な問に対する、真に正しい答である。」(滝沢克己、同書、160頁)

間存在は絶対に受動的であり無主体的なのである。而して人間は斯く己れを超えたる者からの呼びかけが響きわたって来 *per-personare* 且つ己れがそれに去私的 *sachlich* に随い行く限りにおいてのみ、まさしくその程度に応じてのみ、より本来的に人格 *Person* たり得る存在なのである¹⁴⁾。人間存在の「自由」というもつまるところ斯かる在り方へと帰入し行くこと「への」¹⁵⁾自由であり、「存在一可能」といい「他在一可能」というも少なくとも本来は斯くの如き責任性存在一可能の謂なのであって、決して実存主義者によって屢主張されるが如き「無差別選択の自由」*libertas indifferentiae* のことなどではないのである。

人間は決して単なる「遺伝と環境の産物」なのではない。人間には「第三のもの」*tertium datur*——即ち自由に決断し得る能力があるのである。内的精神的存在としての人間は、一方では己れがそこへと投げられた生理学的・心理学的・社会的な諸事実によって制限せられ依存せしめられつつも、しかも他方同時にそれらから不断に身を引き離し、出で立ちつつ、そこにおける文字通り無数の可能性の中からその都度唯一つの可能性を選び取りつつ存在していつているのである。人間は生命ある限り一瞬たりともこの選びの行為から免れるわけにはいかぬのである。まさしく人間は自由であるべく宿命づけられているといわれねばならぬ所以である。ところで我々がここで問題とせねばならぬのは、その自由なる決断の際に選び取らるべき自己（当為）が一体如何なる由来を有したもののなのかということである。自己以外の如何なるものによっても律せられることなく、唯自らのみに由ることを信条とする所謂実存主義に於ては、この当為は、飽くまで己れの自由意志に基づいて案出せられるものとして、他ならぬ自己自身に由来するものなのである。しかし斯かる自足的・内在主義的な在り方は、我々にとっては所詮不可能なことといわれねばならない。「自己は如何なる場合にも自己自身へと道徳的な命令を下すものではあり得ないのである。結局自律的な“定言的命令”などというものはあり得べくもないことなのである。何故かならば、定言的命令といわれる限りのものは全てその正当性をもっぱらその超越性から受け取るものであって、内在性からではないからである。その定言的性格の有無はこの超越性の有無によって定まるのであり、それ故それは内在性からは導出され得ないのである。¹⁶⁾」

実存主義——事柄自体に即すこと *Sachlichkeit* を忽せにしてどこ迄も自己自身のうちに究極の

14) V. E. Frankl: *Logos und Existenz*. Amandus Verlag, Wien 1951, S. 64.

15) 人間は本来ロゴス「へと」自由なのであるが、併しその際そこには人間のロゴス「からの」自由も常に既に前提されて仕舞っているのである。その「からの」自由を踏まえつつ人間は——自由に——ロゴスをして自らを規定せしめて行くのである。(Freiwillige Abhängigkeit ist der schönste Zustand, und wie wäre der möglich ohne Liebe! W. J. von Goethe) その意味で人間は委託者に対してあく迄自由にして主体的な一個として対峙し相見えているのであって、決して彼によって一方的に如何ともし難く操られていつているのではないのである。Vgl. V. E. Frankl: *Der unbedingte Mensch*, S. 101.

16) V. E. Frankl: *Der unbewußte Gott*. Amandus Verlag, Wien 1948, S. 83.

根拠を置かんとするこの主観主義¹⁷⁾——は結局「自らの“世界投企”に於て再び自己自身を表出するのみなのであり、その結果彼にはその都度投企された“世界”を通して再び当の彼自身が、投企するその者自身が、眼に這入って来ることとなる」¹⁸⁾のである。しかしながら我々各自の各々の状況に於ける当為の世界はどこ迄も客観的なもの¹⁹⁾・主観を超えた trans-subjektiv ものなのである。それは「私に襲い来る mich an-gehen 何ものか・私に歩み寄る、もしくは世界から私に持ち来らされる何ものかなのであって、単なる私自身の表出あるいは私の衝動や欲求の投射といった類のものではないのである。²⁰⁾」斯かる自己以上の・自己ならざるものを観うる者となるためにはひととは、己れがこれまでそこに立籠り安住してきたところのその自足性の城を、自己自身によってではなく、まさしくこの自己ならざるものによって破壊し切り崩してゆき得ねばならぬのである。「斯かる自己否定は、私が、単なる私自身の存在のただの再表出以上のものたるべきところの世界認識・存在認識を得るために、いつの場合にも払わねばならぬ犠牲なのである。²¹⁾」而してひととは斯く自己とは絶対に他なるもの・如何にしても同じうす可からざるもの「へと出で立ち」、その中「へと開かれて立つ」ek-sistieren ことを通してのみ、本来の意味で「自己自身」たり得るのである²²⁾。

以上みた如く、我々が毎時毎瞬の運びにおいて為すべきは、決して所謂「自己案出」の如きに——即ちあるべき自己を自問自答的に、それ故結局は恣意的に自ら考え出し erfinden てゆくが如きではなく、ただ、そもそもの太初から既に在りしもの・「世界のうちにあり、世界のうちに期して待っている——そこで人間を、人間によって成らしめられることを待ちもっている意味可能性²³⁾」を、能う限り繊細的確に聴き分け、見出して finden ゆくことのみにあるのである。

17) 主観主義に関してフランクは次の如く述べている。「厳密に言えば、主観主義は Es gibt einen Sinn ということ否定しているのである。というのも、それは元来次のことを、即ち“es”が或る意味を与えるのではなく、或る状況に意味を与え書き加えるのは、我々自身なのだということを主張しているのだからである。」(V. E. Frankl: Ärztliche Seelsorge, S. 55.)——『この es gibt の es は特になにを指すというわけでもなくいわば天地間の理法とか神とか大自然とかいったものであろう。「それが与える」「天地間の理法が与える」ということから、「存在する」という意味になる。』(桑木務氏)

18) V. E. Frankl: Die Psychotherapie in der Praxis. 2. Auflage, Franz Deuticke, Wien 1961, S. 223.

19) 『7 + 7 = …』という状況は脱語を、未完部を含んだ秩序なのである。この未だ満たされざる空白を、我々は様々な仕方で満たすことが出来るのである。併し、唯一つの仕上げのみが、14という数字のみが、この状況に適し、未完部に適合するのであり、そののみが、全体に於けるその機能の故に、この秩序に於て、この場に於て、構造的に要求されているものなのである。この仕上げのみが、状況に正当に対処するものなのである。他の仕方の仕上げ、たとえば15などは、この状況に適合しないのである。それらは正しい仕上げではないのである。我々は斯くして「状況の(有無を言わず権威を以てする)要求」the demand of the situation という概念をもつのである。即ち斯かる秩序に於て必要とせられているもの・要求されているものは、客観的な性質のものなのである。』(M. Wertheimer; Zitiert nach V. E. Frankl: Aphoristische Bemerkungen zur Sinnproblematik, in: Die Sinnfrage in der Psychotherapie. Hrsg. von Nikolaus Petrilowitsch. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972.)

20) V. E. Frankl: Die Psychotherapie in der Praxis, S. 219.

21) V. E. Frankl: ibid. S. 223.

22) Der Weg des Menschen zu ihm selbst führt über die Welt. (V. E. Frankl: Theorie und Therapie der Neurosen, S. 94.)

IV

我々各自の各状況における当為は、意志の自由の彼岸にあるものとして主観の側の一切の思いに先立って常に既に客観的に規定せられて仕舞っているものであること——それ故それは今更主観の側の恣意的な案出に俟つ迄もなくそもその太初から我々各自の脚下に既に来ており、そこに潜みつつ、ただ我々がそれを一刻も早く聴き分け、成就することを期待し、呼びかけて来ているだけのものであることが示された。然らば我々現前の比の状況に於ける当為は、具体的には一体何なのであろうか？

ひとは誰しも一応は、この問を眼前のロゴセラポイントに向けて発せんとする傾きを有するであろう。斯かる場合ロゴセラピーは——直ちに問者に具体的な答を与えようとするのではなく——何を措いても先ず当の問者をしてその問がそこを基として始めて生起し得て来ているものにはかならないところのかの一点、即ち人間とは問われたるものであるというかの原本的事実を、再び想起せしめんとするのである²⁴⁾。そしてこの問の答を——ロゴセラポイントのうちにもなく、また実存主義者の為すが如く自己自身のうちにもなく——そもその太初からこの人間に問い掛けて来ていたところのその相手のうちに求めしめるのである²⁵⁾。かくして問者は今や、彼に斯くその問を問わしめずには措かなかった当の相手・汝の前へとひき出され、その前で問うように促されるのである。

然らばその相手——既に自らの側で唯一無二の正しい答を持しつつ、問者がそれを問い出し成就することを期して待っているその相手とは、一体具体的には誰なのであろうか？問者がそれに向って尋ね、それからの指示を求めべきこの相手自体が不明なる限り、我々は我々の当為をも結局問い出し得ぬこととなるのである。一体我々の今・此処に於ける責任は「何人の前で」wovorのもの——先の第二の問に対した際には我々はそれを暫定的に生命自身の前のものとみなして論じたわけなのであるが——であり、そしてまた「如何なる事に対して」wofürのものなのであろうか？個的生命の意味を、それももはやその「存在性」Daß-heitをではなくその「何性」Was-heitを問う斯かる問——それはロゴセラピーより観る限り、問の構造諸契機の孰れに於てももはや誤りをおかしてはいない正しい問とされ得るのであるが——に対する場合、ロゴセラピーは、問者から求められるままにその具体的なロゴスを彼に「処方」すべく尽力するのではなく、それをどこまでも問者自身をして尋ねしめ、見出さしめるのである。今や問者はその十全に会得された責任性意識よりして、自立して、全力で、自らの汝へと出会って行き、その呼び掛けに傾聴しつつ、今・此処に於ける自らの使命を問い出し且つ満たしてゆかねばならぬのである。

23) V. E. Frankl: Die Psychotherapie in der Praxis, S. 220.

24) Vgl. V. E. Frankl: Der Wille zum Sinn, S. 30.

25) 「最初に問いかけるもの・最後に答えるものは、私ではなく、いかなる学者、教師でもなくて、逆に私そのものを擱んでいるこの相手…のほかにはない。」(滝沢克己、同書、164頁。)

ロゴセラピーは斯くの如く、生命の意味をめぐって人間のうちに起っている当の間そのものを手懸りとしつつ、結局、人間をして自らが責任性存在であるという根源的事実 Ur-Faktum を自覚せしめ、この一点へと立ち帰らしむということ——このことのみを、その唯一且つ究極の関心事としているのである。それ以上のこと、即ち意味の内容的な何性に関しては、ロゴセラピーは、たとえ問者がそれをどのように問い詰めて来ようとも、それは（——当のロゴセラピスト自身をも含め）各人が各人で問い究めてゆくべきこととして、各人が自ら以て為す探究へと返し与えるのである²⁶⁾。ロゴセラピーはどこ迄も問者の意味探究に於ける「触媒」としてのみ機能せんとするものなのであって、問者に対して「意味の与え手」として関わって行くようなこと²⁷⁾はあくまでも避けようとするのである。我々は今や Dienelt, K. 謂うところの「教育可能性の上の限界」²⁸⁾に往き当たったわけである。ここに至ってはもはや我々の側で為し得、また為すべきことは原則的に言って何一つとしてないのである。ここから先の一切は当の間者自身の責務であり、同時にまた、問者がそれを我々に譲り渡したり或いは我々から奪われるに任せたりすることなく自らで存分に行使すべき権利でもあるとして、我々は彼を我々から切り離し、どこ迄も彼自身をして究めしめ且つ行ぜしめてゆかねばならぬのである。

我々はこの限界をその彼方へと越えることは決して許されないのである。何故かならば、問者に、我々の視野から観うる真理を与え、押しつけて行くということ、それは即ちこの問者、他ならぬこの問者の視野からのみしか観られ得ぬ真理を、露ならしめるどころか却って隠蔽して仕舞い、かくして問者を逆に彼自身の真正のロゴスから遮って仕舞うということの意味してしまうことだからである。亦、よし我々が敢えてそれを試みてみたところで、所詮それは失敗に終らざるを得ないのである。というのも、己れの有限なる運命空間から唯の一步たりとも出づることの出来ぬ人間にとって、自らの場にそぐわぬ他者のロゴスを満たすべく生きることは畢竟不可能なことだからである。亦実際はそれは不必要でもあるのである。何故かならば、生命の意味の存在性

26) V. E. Frankl: Man's Search for Meaning を読んだ一ベトナム米兵はその後フランクに宛てて次の如く書いている。「あなたのロゴセラピーは私に如何なる答をも与えてはくれませんでした。併しあなたは私自身の自己分析を再び始めさせてくれました。」ロゴセラピーの斯かる顧慮の仕方には M. Heidegger 並びに M. Boss の所謂「他者に範例として先行きつつ彼を自由ならしむる仕方での顧慮」die vorspringend-befreiende Fürsorge と一脈相通ずるものがあるように思われる。それは「本質的に他者の実存 Existenz に関わるものなのであって、彼が何を配慮するかというその何 Was にまで関わって行くものではない」(M. Heidegger: Sein und Zeit. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1967, S. 122.) のである。

27) フランクはそれを「世界観的逆転移」とよぶ。これはハイデッガーが先のと対置して挙げたもう一つの仕方での顧慮、即ち「他者にとって代って彼を支配する仕方での顧慮」die einspringend-beherrschende Fürsorge に照応するものといえよう。

28) K. Dienelt: Erziehung zur Verantwortlichkeit. Österreichischer Bundesverlag, Wien 1955, S. 21. ディーネルトは他方、所謂「遺伝と環境」——広く言って人間に於ける所与的・事実的なものを以て、教育可能性の下の限界としている。それは我々が第一の問に処した際、問者をして各自的なるものとして改めて十全の自覚を以て出会うしめねばならなかったところの、かの各人独自の運命である。この運命自体を、教育者が遅れ馳せにタッチしていつて動かし得るものでないことは言うまでもないことであろう。斯くして教育者が動きを取り得且つ取るべきは、この上下両限界の間の領域でのみということになるであろう。

自体への懷疑を潜り抜け、自らが常に既に何者かからの有無を言わさぬ不断の問の前に立たされている「責任性存在」なることを徹底的に自覚するに至った人間に対しては、もはや我々の側からの働きかけに俟つ迄もなく当のロゴス自体が、その人間のありとあらゆる瞬間・状況を通して倦むことなく迫って行くものだからである。かくして我々はかの限界を踏み越えることなく、あく迄もその此方でのみ動きを取ることとなるのであるが、しかし「若し我々に、他者による教育 Fremd-erziehung を自己教育 Selbst-erziehung の行為へと移し行くことが成功するならば、その時我々は、我々が達し得る限りの最高究極のものに到達したことになるのである²⁹⁾。」

意味発見に於ける援助としてのロゴセラピーはかの限界を一步たりとも越え出はしないのであるが、しかしその限界の此方に於ける限りの援助は際限なく可能でありうとするのである。我々は以下「意味問題の教育的次元」³⁰⁾ (H. Roth) になお残るこの汲み尽し得ざる可能性の一端に簡単に触れていってみようと思う。

我々がその者「の前で」、その者「のために」um...willen 行為するところのその相手とは、一体如何なる者でなければならぬであろうか？ 苟も我々の責任性存在が真実真摯なものであり得るためには、それは単なる任意な他者——それに対してはせいぜいのところ“Sie”を言うことが出来るのみの相手——などではなく、それに向って我々が己れの全存在を挙げて「汝」Du という言葉を発し得るような、些かのためらいも自己欺瞞もなく、即刻発し得るような、そのような相手でなくてはならぬことは言うまでもないことであろう。別言すれば、それはただ特定の条件の下でのみ私に関わって来るが如き底の相手ではなく、よし私が如何なる境遇にあらうとも亦如何なる重罪を犯していようと・私が意識すると否にかかわらず・その間のありとあらゆる瞬間を通して私に呼びかけ問い求めて已まぬ（…まさしくその故に、私の日々刻々の如何なる所作も、否応なしに、この問に対する私の特定の応え方としてその都度逐一その正誤・精粗を問われ且つ審かれて行かぬわけにはゆかぬのもあるが…）相手——そして、その者の前・その者のためとあらば私は何時如何なる場合であれ凡そ己れの能う限りのことを、何のかえりみもなく、無条件に、事実為し得るような相手——そのような相手でなければならぬのである。

この相手は我々に日々刻々何を期して来ているのであろうか？ 我々各自はその各々の状況に於てその都度如何なる事・如何なる価値を実現すべく要求されているのであろうか？ 委託者からのこの要求内容をより的確に聴取し得る hellhöriger ためには、ほかならぬ我々自身の側に「瞬間ごとにあらたに予測し難い仕方て人間に近づいて来る生命の諸要求に対するかの（十全なる）開放性と随意性」³¹⁾が必要とせられてくるのである。かくしてロゴセラピーは問者をして「価値の

29) K. Dienelt: *ibid.* S. 22.

30) Vgl. K. Dienelt: *Pädagogische Anthropologie*, S. 342ff.

31) O. F. Bollnow: *Neue Geborgenheit*. W. Kohlhammer, Stuttgart 1955, S. 48.

世界」——それはあくまで主観から独立した超越的な世界なのであるが——を、その全き豊かさに於て感受せしむべく、それを三つの側面から露ならしめようとするのである。即ち職業生活を通じて実現されるところの「創造価値」、自然や芸術との、亦或る特定の人間との出会いのうちに実現されるところの「体験価値」——そして、もはや如何ともし難い運命を、落ち着いた、晴朗なる仕方で耐えて行くということによって実現される「態度価値」の三つである。これらの三種の価値は入れ替り立ち替り「状況価値」Situations-wert (M. Scheler) となって、各々独一無比なる全ての人間の、その都度一回限りの日々の状況へと、立て続けに立ち現われて行くのである³²⁾。

F. Hebbel も指摘する如く生命なるもの決して単なる或るものではなく、何時如何なる場合であれ常に或る事への機会として存しているものである限り、それは創造や体験のみならず、更に、実存的な真正の苦悩への機会でもあるのである。即ち人生には創造価値をも体験価値をも如何にしても実現し得ないような悲劇的な状況もあるのである。(フランクはその具体的なものとして Leid, Schuld, Tod の三つを挙げ、それらを Trias der Tragik とよんでいる。) 我々は通常 aufarbeiten (仕事を仕上げる) という言葉をしか知らず、そして事実亦、それにふさわしい在り方しかしていないのであるが、リルケはそれに加うるに auf-“leiden” (苦悩を仕上げる) という言葉をも語り、且つその世界に住まうことが出来たのであった。詩人の魂は、我々人間のいさおしは労働によってのみならず、苦悩によっても示され得るのであることを知っていたのである。

E. Joelson は、苦境と死とに対するアメリカ人の逃避主義が、如何に彼らを呪わしい悪循環へと追い込んでいっているかを述べている³³⁾。彼らは不幸に対しては如何なる「意味」をも認めないのである。彼らにとってそれらは単に己れが今や紛うかたなく人生の落伍者、敗残者となったことを客観的に証するもの「以上の何ものでもない」nichts als... のである(其の、ほかならぬこの Nichts にこそ、人間にとって「無くてはならぬ一事」があるのであるが…)。そしてまさしく不幸に対する斯かる否定的消極的な観方の故に、彼らはますます一層己が苦しみを増長せしめ、悩みの淵へと落ち込んでいくのである。実にフランクも道破する如く、「まさしく相向かわれた苦痛のみが、苦痛であることを辞する」³⁴⁾のである。ただ私が「善悪美醜の彼岸に於て」³⁵⁾苦痛に即し、苦痛の只中へと身を入れて行くときのみ、ただその暁にのみ、「そこから清らなる喜び溢れ出で」「光、輝き出づる」(Dehmel, R.) のである。

32) これらの「戸の外に立ちて叩く」諸価値の実現に対する責任意識を可能な限り十全なるものとならしめるために、ロゴセラピーは次の如き命令形式を用いるのである(日本語へは訳し難いので原文のまま記しておく)。“Lebe so, als ob du (bereits) zum zweiten Mal lebtest und das erste Mal alles so falsch gemacht hättest, wie du es zu machen—im Begriffe bist!” (V. E. Frankl: Ärztliche Seelsorge, S. 83).

33) Acta Psychotherapeutica 6, 193, 1958.

34) V. E. Frankl: Homo patiens, S. 69.

35) V. E. Frankl: ibid. S. 67.

既に示した如く、我々の価値実現の一切は汝から要求されたものとして、どこ迄も汝の前で・汝のために為されるものであった。我々の日々の行為は全て、汝に淵源し汝に帰趨しゆくものにほかならないのである。汝こそアルファにしてオメガ、我々自身はその孰れでもないのである。この「苦痛に怯むことなく、それに立ち向かいその只中に留まりぬく」ということ——態度価値の実現——も、まさしく唯他者「のため」にのみ——我々にその運命を落着いて耐え、正しく苦悩することを期して来ているところの汝のためにのみ為されねばならぬのである。然らずしてこれが単に自己目的的に行われんとしている場合は、それは被虐の悦びを事とするただのマゾヒズムにすぎないのである。真正の苦悩はただ汝のために為されるものに限られるのである。そして事実、まさしくこの「汝のため」という観点からのみ、人間は己れへとあてがわれた苦痛を最後に至るまで克く苦悩しぬき得るのであり、己れが飲むべく余儀なくされた苦杯を果敢に飲みほすことが出来るのである³⁶⁾。

V

これまで我々は人間のうちに人間存在そのものの表現として生起して来るところの生命の意味をめぐる諸々の仕方での問を取り扱ってきた。その間に我々は懸案の生命の意味を既にその基本的ないくつかの相に互って究めてみて来たのである。しかし今や我々は意味自体 *Sinn an sich* へと決定的に徹入し、それを隈無く照らし出すべく、今一つ新たなるそして同時に究極のものでもある問、即ち我々各自の生命がそこへと位置づけられているところの世界全体の意味を問う問へと赴かざるを得ないのである。しかしその問に入る前に我々はこの問に更に先立つところのもう一つ別の問を取り上げ論じておかねばなるまい。即ちかような「問われたもの」(宇宙全体の統一の意味乃至その人格的な根柢 *das personale Substrat* としての神)の存在性自体が既に問題とされうるのである。

神の存在については、古来、存在論的証明、宇宙論的証明、目的論的証明等が試みられて来ているのであるが、「我々は経験という地盤から浮上して仕舞うことのないように心せねばならぬのである。…我々は我々の課題を次のことのうちに、即ちありのままの経験的事実から出立しつつ、この事実を(夢解釈という)伝統的な方法に依拠しつつ科学的に利用し尽すということのうちにみているのである。³⁷⁾」かような観点から、人間存在の経験的事実をその無意識層に至るま

36) フランクルは彼がかの強制収容所の筆舌に尽し難い苦しみを前にしてすらも、そこで破綻を来たすことなく、最後まで克く苦悩し抜き得たその次第について、次の如く記している。「…私は毎日毎時私の死を考へに入れて居らざるを得なかったのであった。何らかの仕方では私のこの死にも亦——そしてそれに至るまでなお私の前に立ち続ける全ての苦しみにもまた、意味をもたせたかったのであった。そこで私は天と或る契約を結んだのであった。即ちそれは、もし私がここで果てる運命なのならば、私のその死は私の母になお末永く生きることを叶えることとなるのであり、またそれまでに私がなお蒙るであろう苦しみの全ては、彼女のための贖いとなって、他日彼女に、苦しみのない安らかな死を贈ることとなるのである」という内容のものであった。私にはただ犠牲 *das Opfer* というこの観点に於てのみ、私の苦しみに満ちた現存在の一切が、耐え忍ぶこと能うものに思われたのである。」(V. E. Frankl: *Ärztliche Seelsorge*, S. 137.)

37) V. E. Frankl: *Der unbewußte Gott*, S. 94, 95.

で徹底的に解釈し、露呈せしめてゆくうちに、「実存分析は人間の無意識の精神性の内部に、無意識の宗教性とでもいうべきものを発見 ent-decken したのである。——この無意識の宗教性とは即ち、よしそれが如何に屢未だ人の意識から隠されていようとも人間に恐らくは固有なるものとして人間に内在する超越者への関係としての、神との無意識の関わり、といったものを意味するものなのである。…（そしてこの）無意識の宗教性の発見を通じて、内在的な自己の更に背後に超越的な汝（神）の存在が露にされたのである。」³⁸⁾——たとえ自らのうちに、自らがそれまで無意識へと抑圧してきたところの人間存在に固有且つ遍在的な宗教性を意識化せしめられ、神の存在を自己自身のうちから示されるに至ろうとも、人間はその事実に対してなお自由にかかわり得るのである。人間はその場合生命の意味に関する実存的な究極の決断——宇宙全体は秩序ある意味あるものなのか、それとも元来全く不条理 absurd なるものにすぎないのかに関するまさしく二者択一的な決断の前に立たされているのである。そこに於てはもはやロゴセラポイトの与え得る如何なるものもないのである。先と同様ここに於てもまた我々はただ、それを、各人が各人で決すべきこととして彼が自ら以て為す決断へと返し与えてゆくばかりなのである。

再び我々は「問の観点」を全体の意味の存在性からその何性へと移すことにしよう。果して全体の意味は何なのであろうか？宇宙全体の統一の有意義的構造連関の実体を、その何性に於て掴み取らんとするかのような問に対しては、我々は如何に答えるべきなのであろうか？抑かような問に決定的な答を出すことは人間存在にとって果して可能なことなのであろうか？——「斯かる仕方での問い立ては先ず認識批判的に再検討されねばならぬであろう。何故かならば我々人間には全体の意味を問い出すことが抑許されているものなのかどうかを、かくしてこの問自体が意味のあるものなのか否かを、吟味してみねばならぬのだからである。」³⁹⁾

ロゴセラピーより観る限り、宇宙全体の意味はまさしくただ信じ得求め得るだけのものなのであって、見出されたるもの・知られたるものとして我々の認識の所与となり得るものではないのである。全体の意味は人間存在の有限なる認識能力を無限に超え出たもの das unendlich Erhabene として、まさしく思議すべからざる denk-unmöglich ものである。それは如何にしても捉え難い unfaßbar 不可称 unnennbar 不可説 unsagbar のもの、その如何なる概念化の試みも畢竟空しきものと化しゆくが故にそれを前にしては人間はただ「沈黙」するほかないところの大いなる神秘なのである。——Wo alle Worte zu wenig wären, dort ist jedes Wort zuviel.⁴⁰⁾

それ故人間の意味探究が宇宙全体へと向った場合には、ロゴセラピーは、その問い出しをどこ迄も留保せしめ、答を出すことを差し控えしめるのである。よしひとが次の如き問、即ち「絶対

38) V. E. Frankl: ibid. S. 91.

39) V. E. Frankl: Ärztliche Seelsorge, S. 44.

40) V. E. Frankl: Homo patiens, S. 115.

の正義にして絶対の愛なるべき神が、一体如何なる根拠・意図があって、世界のうちに斯くの如き苦悩と悪の存在を許し給うたのか」という間に苛まれていようと、その場合にも、ロゴセラピーは、その問者の間に搦め捕られて神への情熱に引き摺られるままに何らかの教理を持ち出したり弁論めいたものに挺身没入してゆくようなことは、一切しないのである⁴¹⁾。そのような闇雲な試みは全て、人間の側の有限な思惟方式を神の当体へと当て嵌めていっているだけの単なる擬人観 Anthropo-morphismus に終らざるを得ないものなのである。

宇宙全体の意味を問い出すべく衝き起ってきていた人間のこの留まるところなき探究心が「全体の豊かなる意味の洞察不可能性」を前にして遂に「ただ手を口に当て」（ヨブ記40-4）「みずから恨み、ちり灰の中で悔い」（同42-6）るに至る時、人間はその「無知の知」docta ignorantiaによって却って「隠されたものに於ける被護性」Geborgenheit—im Verborgenen⁴²⁾のうちに生き得ることとなるのである。斯かる境涯に於ては、意味なく空しく思われるようなものなど何一つとして無いのである。人間の運命はよし一見したところ如何に無意味不条理なものに思われようとも、「密かな隠された仕方」それは意味を孕んでいるのであり、したがって如何なる生命も、たとえかの「生きるに値しない(ように思われる)生命」lebens-unwertes Leben であろうとも、それらは全て無条件に生きるに値する bedingungslos lebenswürdig ものなのである。

縦しや人間を嚇すところの死神よりも一層戦慄すべきかの恐るべき悪魔が、狂気が、私の目の前に狂人の衣裳を差し出し、そして私が彼の表情から、それを纏うことになっているのはほかならぬこの私なのだということを読み取ったにせよ、私にとって地上の幸福よりも私の神への愛が私のうちで勝利を占めることの方が大切であるならば、私はその時もお私の魂を救い得るのである⁴³⁾。

S. Kierkegaard

41) 人間の苦悩の究極の意味への問は、結局未解決のままに保ち抜かれ offen-gehalten ねばならぬのである。著しく世界観的なものが追求されているところの Gustav Mahler の「大地のうた」が、その終りを全うすべく、繰り返し繰り返し ewig, ewig... と謳いあげていきつつも、遂に「解決」を——不協和音から協和音への移行をみることなく消え入ってゆく所以であろう。

42) V. E. Frankl: Zeit und Verantwortung. Franz Deuticke, Wien 1947, S. 51.

43) Zitiert nach V. E. Frankl: Theorie und Therapie der Neurosen, S. 17.