

原著

フランクルの「精神」についての一考察 ～認識と実践の観点から～

Reflections on Frankl's "Geist" from the viewpoint of recognition and practice

雨宮 徹

要約：フランクルの思想において精神は、一方で価値を認識した人間の心身の諸力に対する反抗力として、他方で、無意識との関係において作用的なものとして記述される。一見したところ、両者の関係を把握するのに困難に感じられるが、拙論ではこれらの記述を統一的に理解するために「認識」と「実践」という枠を設けて論じることを試みる。

この枠は、人間は問うのではなく人生から問われているものであり、人生に答えねばならないという、フランクルが人生の意味についてのコペルニクス的転回と呼ぶ命題の構造に基づいている。つまりこの命題は、人生から自分に向けられた問いを聞き取るという部分と、問いに対して具体的な行為でもって応答するという部分からなっており、前者が認識、後者が実践として解釈できる。

精神はこの双方において重要な原理であるのだが、認識場面と実践場面では自ずと語られ方が異なる。その違いと、そしてまたやはりそれが同一の精神として語られる必然性を示した。

キーワード：フランクル、精神、認識、実践

はじめに

人間を精神的に存在する者 (geistig Seiendes) として理解すること、これは自らのナチスの強制収容所の体験を綴った『夜と霧』¹⁾の著者として世界的に有名であり、ニヒリズムの克服を目指した精神科医であるフランクル (V.E.Frankl, 1905-97) の思想の全体を貫く重要な糸の一つである。彼は人間を精神の次元と心身 (Psychophysicum) の次元とに画然と分け、前者は実存、後者は事実性に分類されるとしている。さらに踏み込んで、私であるところの精神的人格と、それが持つものとしての身体と心

と表現している²⁾。彼の思索において、人間が自由であり、人生に意味が存在することは、まず何よりもこのように人間が精神的に存在する者であることに基礎づけられている。したがって、フランクルの議論を理解し、その有効性を検証するためには、精神の概念を理解することが必要であると考えられる。

フランクルの思想において精神は、一方で、価値を認識した人間の心身の諸力に対する反抗力として記述される。研究者がフランクルの思想をレビューする際には多くの場合、このことに言及している。

他方で精神は、とりわけ無意識との関係においては、作用的なものとして記述される³⁾。ところが精神の作用面について、とりわけその認

Tohru Amemiya
大阪河崎リハビリテーション大学
リハビリテーション学部
E-mail : amemiyat@kawasakigakuen.ac.jp

識論的概念である 'Bei-sein' に関しては、従来のフランクフルト研究の中であまり取り上げられることがなかった。

そのような中で 'Bei-sein' の概念について詳細に論じたものとしては、山田邦男「'Bei-sein' と純粹経験」⁴⁾、拙論「V.E. フランクフルトにおける 'Bei-sein' の概念について」⁵⁾ が挙げられる。前者の論文は、おそらく世界的に見ても初めて 'Bei-sein' を取り上げて本格的に論じたものであり、その内容はフランクフルトの 'Bei-sein' と西田幾太郎の「純粹経験」とを比較し、両者の類似性と差異性について考察をしたものである。後者の論文は、主観と客観の関係としての 'Bei-sein' を、形式と内容の関係として解釈し、主観としての精神と客観としてのその対象の存在論的な関係について考察したものである。

だが、この二つの論文においても、'Bei-sein' は認識論の枠組の中で扱われ、それと「精神の反抗力」との関係について積極的に論じられてはいない。

そこで拙論では、この精神の二つの側面を統一的に理解するために、「認識」と「実践」という枠を設けて論じることを試みる。この枠を導入する根拠としたのが、人生の意味への問いに関する「コペルニクス的転回」についての論述である。

人間は問うのではなく、人生から問われているものであり、人生に答えねばならず、人生に責任を持た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⁶⁾。〔引用文における傍点は、原文におけるイタリックを示す。以下、特に断りのない場合、すべて同様である。〕

フランクフルトは上の引用において、人間の実存の本来の姿、より具体的に言えば、自己の人生を意味によって充実させている状態を記述している。自己を中心にして世界をその期待を満たすためのものとみなす立場から、世界を中心とし、そこへ自己を捧げる立場への観点の転回を、彼は「コペルニクス的転回」になぞらえる。ここで記述されている内容を二つの段階に分けて考えることができるように思われる。

一つ目は「問われている」ということであり、二つ目は「答える」ということである。つまり、人生から自分に向けられた問いを聞き取るということ（認識）と、問いに対して具体的な行為でもって応答する（実践）という段階である。精神はこの双方において重要な原理であるのだが、認識場面と実践場面とは、自ずと語られ方が異なってくる。その語られ方の違いと、そしてまたやはりそれが同一の精神として語られる必然性を示していきたい。

1 不可知論と 'Bei-sein'

まずは、認識における精神について見ていこう。フランクフルトは、實在論的認識論の立場に同意すると述べ、そのためにまず認識論的觀念論の問題、具体的には、独我論と不可知論に言及する⁷⁾。一般に認識論的觀念論は、その内に主観—客観分裂の問題を抱えており、そこで主観の側のみ真理性を置くと独我論になり、客観の側のみ真理性を置くと不可知論になる。これらの独我論と不可知論の批判を通して、彼は自分の實在論的認識論の立場を明らかにしていくのだが、まずはその不可知論批判から確認していこう⁸⁾。

1-1 不可知論批判

ここで取り上げられるのは、認識の客観性の問題、つまり主観は客観にいかにして到達しう

るか、という問題である。フランクルは、こうした問題設定は「主観と客観との間の鋭い分離の可能性をその出発点としている」のであり、この分離は一度確立されるとけっして乗り越えることができないという意味で「哲学的な『墮罪』、『認識の木の実』理論」⁹⁾ であると言う。つまり、そもそもの問題設定として、主観と客観を別々に立て、この主観がどれほど客観を正確に認識することができるかと考える時点で不可知論に陥ってしまうのは必然である、ということである。もしこの問題を乗り越えようとするならば、主観と客観を別ものとして立てる前提を乗り越えなければならない。フランクルは次のように述べる。

われわれがこの宿命的な主観－客観分裂を免れようとする限り、言い換えれば絶対的認識の可能性や根本的な実在論の可能性を探ろうと考える限り、われわれはどうしても現存在が主観と客観とに分裂する以前にまで戻らなければならない¹⁰⁾。

彼がここで描き出そうとしている構図は、元来、主観と客観は独特な関係のうちにあるというものであり、そこから見れば、通常考えられているような仕方で両者が分離しているわけでは決してない、というものである。

彼は認識論的観念論の代表としてカントを取り上げ、物自体による「触発」(Affektion)の問題に着目する。フランクルの解釈によれば、もし物自体が「感覚」や「外的知覚」「内的知覚」を触発するという構図で認識を理解しようとするときには、現象の世界の内部でのみ適用されるべき空間と因果性が、現象の世界を越境して、認識そのものへの関係へと持ち出されてしまっているということになる。つまり、空間や因果性に基づいた理解は、現象の世界の内部でのみ妥当するはずであるのに、現象の世界その

ものの成り立ちを説明するためにそれらを用いてしまっている、ということである。カントの触発の概念についてはさまざまな解釈が展開されており、ここでフランクルが大づかみに行っている批判が的を射ているのかどうかという、フランクルのカント解釈の正確さをめぐる問題については、十分に議論の余地が残されているであろう。ただともかくも、この文脈でフランクルが述べようとしたことに照明をあてるならば、この世界を成り立たせている根源的な関係と、世界の内部でのみ成立する、時間的・空間的な関係の相違を見極め、けっして混同してはならないということである。もし、こうした混同が生じたならば、そのときには「存在論的關係が存在化されている」¹²⁾ ことになるのだと述べている。

この世界を成り立たせている根源的な関係のことをフランクルは「存在論的關係」あるいは「存在論的關係としての認識關係」と呼ぶが、自らの用語として彼はこれを精神の 'Bei-sein' (もとにあること) と呼んでいる。では、フランクルが独我論も不可知論も乗り越えることができるものとして示した存在論的關係 'Bei-sein' とはどのようなものか、見ていきたい。

1-2 存在論的關係としての 'Bei-sein'

精神的に存在する者は、現実に他の存在するものの「もとにある」－これがわれわれのテーマである¹³⁾。

最終的にフランクルは、存在論的な認識関係をこのように定式化するが、その際、着目すべき点は「現実に」と表現された部分である。先にも見たように、フランクルが表現しようとしているのは時間・空間が成立する以前の存在論的な関係である。引用文における「現実に」(wirklich) という表現について、引き続き箇所

でフランクは、存在的な、あるいは空間的な現実ではなく、「存在論的な現実である」と述べている。では空間的に表象されてはならない 'Bei-sein' とはどのようなものか。粗雑な表現ではあるがと断りながら、彼は次のような例を挙げている。

たとえば私がオーストラリアに住む妹のことを考えるとき、私は精神的には、すなわち「精神においては」彼女のもとにある。つまり、私の精神はそのような仕方での私の妹の「もとにある」。しかし、妹のもとにある私の精神が「オーストラリアの中にある」と主張すれば、それは不適切である。むしろこう言う方が適切である。私の精神はオーストラリアに住んでいる妹の「もとにある」、と。言い換えれば、オーストラリアにいるのは妹だけであり、このように彼女が存在的に「そこに—あること」のみ、空間的な表現が可能なのである。しかし、私が精神的に「もとに—あること」という存在論的な事態は、決して空間的に定式化されてはならないのである¹⁴⁾。

ここでは存在的な事態と存在論的な事態との比較が行われている。一方で「妹」は「オーストラリアにいる」と表現することができる。これは存在的な表現であり、妹は空間の中に存在する者であり、オーストラリアとはどこか別の空間の中にいる「私」も、この妹と同じ存在する者である。これらの存在する者は認識されたものであるが、それに対して、これらを認識している精神のはたらきそのものは、空間的に記述されてはならない。それはたとえば、家と家具の関係に等しいと言うことができるだろう。家というものを前提として、さまざまな家具が何階にあるのか、どの部屋にあるのかを記述することはできる。しかし、この家そのものが何階にあるとか、どの部屋にあるなどと記述する

ことはできないのと同じように、存在する者の空間的表象を成立させている認識のはたらきを、空間的に記述することはできないということである（ただしこの例の場合、家を限界概念とし、家の外というものはないものと考えなければならない）。

では、この存在論的な関係としての 'Bei-sein' を空間的に記述することができないのであるならば、認識する精神をどのように捉えたらよいのだろうか。このことも次のようにたどることができよう。映画館のスクリーンに映し出される情景が、たとえそこに直接に映し出されることがないにしても、その情景を写していたカメラの存在を暗に示しているように、それ自体はけっして空間的に認識されることはなくとも、しかし、何かが存在者として認識されているというまさにそのことにおいて、認識関係が成立していることが示されているのである。このようにして、われわれの認識の根本的な直観形式である時間や空間によっては捉えることができない認識のはたらき、精神のはたらきは、それでも確かにはたらいっているということが示されるのである。

2 独我論と 'Bei-sein'

先に見たように、フランクは「現存在が主観と客観とに分裂する以前」と述べていた。ここで述べられていることは、すでに成立している世界の中で、主観である精神が一存在者として、他の存在者と並び立つようなものであるのではなく、精神が世界の成り立ちに関わる不可欠な要素として位置づけられているということだ、と解釈することができる。つまり精神は、そのはたらきを抜きにしては世界が成立しないようなものであって、世界の中で生じたり消滅したりする通常の存在者とは異なるということである。したがって精神は、世界内的な存在者

どうしの関係性を特徴づける時間と空間に回収されてしまわないもの、むしろそれらを成立させている根源的なはたらきとして理解されているということである。

すると、フランクルのこの立場は、独我論的な世界観と同根になりはしないだろうか。主観と客観が分裂する以前、つまりは世界の全体がそこに含まれている根源において成立している関係が精神の他の存在者に対する 'Bei-sein' であるというのならば、このことは表象一元論としての独我論と同じことを述べていることにはならないだろうか。しかしフランクルは、すべては表象あるいは仮象にすぎないという独我論の立場を、一つは存在の平面化を引き起こすという点、もう一つは世界を不必要に二重化してしまうという点において批判している。

2—1 世界の不必要な二重化

ではまず、世界の不必要な二重化という問題を見ていこう。フランクルは、マハラジャのもとで、すべては夢のごときものであり単なる仮象にすぎないと主張し続けた賢者の小話を引き合いに出しながら、この賢者の主張に矛盾があるということ述べている¹⁵⁾。

フランクルが述べる独我論の立場から言えば、世界に生じているすべての事柄は仮象であって、現実ではない。いわば世界は私が見ている夢であって、そこでは何一つ現実には生じていない、ということになる。

ところで夢ということばには、それが醒めるものだという意味が含意されている。醒めない夢というものは語義矛盾となる。なぜ夢が醒めるものだという意味を含んでいるのかといえ、それが現実との対比において成立していることばだからである。仮象ということばも同様である。仮象ということばが用いられる際には、仮象とは異なる現実の存在が想定されている。したがって、「醒めない夢」という表現と同様に、

「すべては仮象である」という表現にも語義矛盾が生じる。もし「すべて」が仮象であるなら、仮象と対比されるべき現実はなく、したがって、現実ではないものという意味での仮象では、もはやなくなってしまはずである。つまり「仮象ということばを用いることも、まさにきわめて不要である」¹⁶⁾ ことになるのである。

ところが、この賢者の主張におけるように、われわれが現実だと思っているこの世界を取るに足らぬものとみなそうとする動機がはたらくときには、現実との対比はけっして放棄されてはならないことになる。なぜなら今日の前に展開されているこの世界から重みを奪い去ろうとするならば、それに比してより重みのある世界、つまり現実の世界が想定されなければならなくなるからである。すると、そこには矛盾が生じることになる。

一方で、われわれが知りうるすべてであるにも関わらず仮象と呼ばれる世界と、もう一方で現実であるにも関わらず、どこにあるのかわからない、けっして知り得ない世界が想定されてしまうのである。その結果「現実が一方では、通常の見せかけにすぎない仮象の現実と、他方では、いわゆる現実とされながら、しかし絶対に不可知である現実とに二重化されることになる」¹⁷⁾ のである。

もし、この矛盾を避けるべく、すべては仮象であるということ徹底するならば、先に見たように仮象ということばを用いることはきわめて不要だ、ということになる。これはつまるところ、「すべては仮象にすぎない」という立場から「仮象こそがすべてである」という立場への移行を意味するが、後者の立場においては仮象と呼ばれているものの重みが奪われることはなく、それこそが真剣に取り扱われるべきものであるということになるはずである。

象に追いかけられた賢者は、厭世主義的な立場からこの世界を相対化しようとして、すべて

は仮象にすぎない、ということを書いていた。つまり、心情的な動機からこの世界を相対化しようとしているのであるが、論理的に独我論を徹底するならば、あの賢者が陥った世界の不必要な二重化には至らないはずである。もし、世界は主観によって構成された表象であり、それに尽きるのならば、表象と呼ばれるものこそがそのまま真実であり、真剣に向き合うべきものであり、相対化されえないものであり、したがって他に参照すべき真理はなく、二重化をする必然性がないことになるはずだからである。つまり表象の一元論を徹底することにより、表象はもはや、ものと対立するものという意味を失い、ありのままの表象がありのままの世界である、ということになるのである。

'Bei-sein' を、こうした表象一元論の徹底であると解釈するならば、次に見るようにフランクが独我論批判において、なぜ「存在の平面化」にも言及したのかという疑問に答えられなくなってしまうだろう。この疑問は次のように言い換えてもよいだろう。フランクは「現存在が主観と客観とに分裂する以前」を表現するのに、なぜ 'Bei-sein' (もとに-あること) という差異を含意する用語を用いたのか、と。

2—2 世界の平面化

もしフランクが述べる精神の 'Bei-sein' の立場が表象一元論の徹底としての独我論であるならば、表象するもの(主観)と表象されるもの(客観)は、同一の事態の二つの側面ということになり、主観は客観の成立として示され、客観もまた、主観のはたらきとして示されることになる。たとえば、輝く月という事態が成立しているのなら、主観は輝く月としてのみ成立し、また主観の表象としてのみ、輝く月は成立するということである。この場合、主観と客観のあいだには便宜上の区別があるだけになる。

けれども、フランクは表象一元論の立場を

採らない。もしそのように考えたならば「世界の平面化」に陥ってしまうと彼は考えている。彼によれば、表象というのはあくまでも何ものかについての表象なのであって、表象そのものが表象されているところの何かであるわけではない。したがって、表象一元論を唱えたと、表象の、それが何ものかについての表象であるという性質が見過ごされ、存在におけるいわば奥行きのようなものが失われ、その実状から離れてしまう、というのである。彼は次のように述べている。

例えば「円」という表象は、それ自身としては、つまり表象としては、丸い形をもっていないのと同じように、「赤い」という表象は、それ自身が赤い色をもっているわけではない。このことだけからしてもすでに、世界は「表象」ではありえない。(…中略) それゆえ、少なくとも「…についての」表象と並んで、その表象においてそのつど表象されるものそれ自身もまた存在していなければならない。いずれにせよ、このことから分かることは、このようにそのつど表象されるものは、それが表象されるということに必然的に先行していなければならない、ということである¹⁸⁾。

フランクは自らの思想が現象学、とりわけシェーラー (Max Scheler, 1874-1928) からの強い影響を受けていることをしばしば語っているが、ここで述べられている内在と超越の関係の構図、より詳しく言えば、意識の対象が、主観の内部に閉じ込められるのでもなく、主観の外側に閉め出されるのでもなく、意識の構成作用から独立したものとして意識によって構成されるのだという現象学の立場を、フランクは継承しているということができよう。フランクは、直接に 'Bei-sein' について論じている文脈の中でではないが、価値の認識についても

次のように述べている。

価値はそれを志向する行為に対して、必然的に超越している。認識行為の対象が、その（狭義の認識）行為の外部に存在するのと同様に、価値は、それに向けられる価値認識の行為を超越している¹⁹⁾。

フランクルに多大な影響を与えたシェーラーは「高次の『精神的』作用の本質構造、そしてこの作用に材料を提供する精神の低次の『機能』の本質構造には、厳密な法則がある。それは客観的領域一般の可能的な所与の秩序においては、この秩序に属する価値質や価値統一が、没価値的な存在層に先立って与えられているということである」²⁰⁾とし、世界は第一に、けっして没価値的ではなく、価値的なものとして現象すると考えている。そして先に見たフランクルの二つの引用からすると、彼がどちらを第一義的としているかを決定することは難しいが、少なくとも没価値的な事実認識と価値的な認識を同一の構造のもとに理解しているということがわかる。つまり、没価値的な事実認識の場合、主観に対する客観は、もちろん、時間と空間の内部の存在者どうしの関係として考えることはできないが、だからといって、主観の表象に回収されてしまわないということである。「そのつど表象されるものは、それが表象されるということに必然的に先行していなければならない」という仕方で、表象されるものの独立性、言い換えるならば表象する精神に対する他者性が、表象作用のうちに示されていると考えられている、ということである。そして価値認識に関しても、同じことが述べられている。シェーラーは、価値認識は各々の主観によってさまざまに制約されるが、そのことがすぐさま、価値が主観の捏造物にすぎないという結論に至るわけではないと考えており²¹⁾、フランクルも

また、それを踏襲している²²⁾。主観はあくまでも、主観を超えた価値を、主観を通して認識するのである。したがって、フランクルは事実に認識であれ価値的認識であれ、世界の根源的なありようを表現するのに超越性を含む表現の、'Bei-sein'を用いるのだと言うことができるのではないだろうか。

3 意味と 'Bei-sein'

では、認識論の文脈の中でこのように明らかにされた、認識する精神的に存在する者と認識される存在者の関係は、実践の場面ではどのように位置づけられうるのだろうか。先に提示した、フランクルの「コペルニクス的転回」以降を、人生から自分に向けられた問いを聞き取る（認識）段階と、問いに対して具体的な行為でもって応答する（実践）段階の二つに分ける見方に即して、以下に見て行きたい。

3—1 問われる者としての人間

この一つ目の段階の、問いを聞き取るということは、まずは価値認識だと解釈することができるだろう。フランクルは「精神的無意識」(geistig Unbewußte)に即して、シェーラーが価値の「感得」(Fühlen)と呼んだものを、精神医学の中に位置づけて論じている。

シェーラーはカントの形式主義倫理学に対して実質的価値倫理学を展開したが、情緒的なア・プリオリによって、人間は事柄を直観的に価値の位階に即して認識することができると考えている。より具体的に言えば、ある価値が他の価値よりも高いことを捉える「先取」(Vorziehen)、逆にある価値が他の価値よりも低いことを捉える「後置」(Nachsetzen)の能力が備わっており、もちろん、その認識が誤ることはあるが、そのようにして世界と関わっていると考えている。

言うまでもなく、人間の無意識を発見し、そ

れを追求したのはフロイト (Sigmund Freud, 1856-1939) であったが、彼が見いだしたのは衝動的な無意識「エス」(Es) であった。それに対して فرانクルは、無意識には衝動的なものばかりでなく、精神的なものもあるのだと考えている²³⁾。ただし、フロイトの無意識が、抑圧が解除されれば意識化が可能であるのに対し、精神的無意識は原理的に意識化できないものである。なぜならそれは、何かを把握する作用そのものであり、作用が働いているまさにそのときに、自らを把握することはできないからである。つまり認識する作用そのものは、原理的に自己の出自を認識することはできず、この意味で自己そのものの根源を知ることは原理的に不可能だからである。

この働きとしての精神は、具体的には「良心」(Gewissen)「愛」(Liebe)「芸術」(Kunst) となって現れると説明される²⁴⁾。この三つに共通する特徴として挙げることができるのは、「予見作用」(Antizipieren)²⁵⁾ である。そしてこの「予見作用」が、実践へと人間を促す認識の根源になっているように思われる。

良心は、個々の具体的な状況の中で「存在すべきもの」(Sein-sollendes) を直観すると言われる。それに対して愛は、愛の対象となっているひとにおいて「存在可能なもの」(Sein-könnendes)、つまりは愛されている汝のうちに宿っている価値の可能性を直観する。そして芸術家は、芸術的インスピレーションに基づいて創造を行う。いずれの場合においても、まだ実現されてはいないが、それでもこの世界で実現されるのが望ましいものが、精神的無意識の働きによって把握されている。フランクルは精神の働きのこうした特徴を「予見作用」と名付けているが、それは実現に先立って価値が看取されるからである。予見的に価値を把握することは、実現することが望ましい事柄をこの世界に実現するように促されるということである。

ある。つまり、予見作用において価値を実現すべき実践者とならざるをえないということである。

このように考えた場合、フランクルが認識論の議論の中で自己と世界の原初的な関係と位置づけた 'Bei-sein' は、具体的にはまずもって価値的な関係であるということになるだろう。すなわち、フランクルは人生の意味への問いにコペルニクスの転回を与え、問いに応答するという実践によって、意味の実現とともに実存の充実がもたらされることを示してみせたが、その認識論的な基礎付けが 'Bei-sein' へ至る一連の議論だということである。よって 'Bei-sein' は、没価値的な対象認識ではなく、その対象をめぐる生き生きとした認識、認識する精神的に存在する者のうちに、自ずとその対象のための行為を意志させるような認識である、ということができるだろう²⁶⁾。

3—2 応答する者としての人間

こうして導かれた具体的な応答が、先に見た「コペルニクスの転回」後の第二段階である。ここに至って精神的に存在する者は、単に認識するものではなく、実践するものとしても位置づけられる。

フランクルは人間を、意味を実現すべき実践的行為者として捉えているが、そのように彼が考える根拠として、人間が精神的に存在する者であると同時に、また心身的な存在者でもある、という点を指摘することができるだろう。

存在論的な認識関係の相関者としての精神は、もしそれだけに尽きるならば、身体なき観照者であることになるだろう。そして人間が完全な観照者であるならば、世界はあるがままにあるだけであり、変化があれば変化するがままに変化するだけである。けれども人間は、そのように存在し変化する世界の中にも属していてもいる。なぜなら「精神的実存については、われわれ

それは、心身的なものとの共存におけるそれ以外には知らない²⁷⁾からであり、そのような仕方です。実際に精神は、時間・空間の内部で生きる実践の主体でもあるからである。「精神的な人格が心身的な有機体を道具にし、器官にし、器具にすることによって、精神的な人格が心身的有機体をはじめ心身的有機体たらしめる²⁸⁾」と言われるように、精神はこの世界の内部で、心身を自らの表現手段として用いる。もちろん、精神的に存在する者は、世界内的な因果法則が成立する以前、他の存在者の価値に惹きつけられているというのがその根源的なあり方である。それに対し、世界内的存在者としての心身的有機体は、価値とは無関係な、それ自体としての必然性を持つ。したがって、'Bei-sein'における価値認識が促す行為の方向性と、心身的必然性によって決定される行動の方向性とは、必ずしも矛盾するわけではないが、必ず合致するというわけでもない。

心身的有機体と共存することによって、世界の中に存在すると同時に、世界内の因果法則に無自覚に絡めとられずにいることができるということ（フランクルはこれを「心身的なものから距離を取ることができる人間の能力²⁹⁾」と呼んでいる）、それを変化させるべく介入することができるということ、この独特のありようが人間を、実践的行為者にしていくことができる。この状況において精神の存在が明確になるのは、価値認識が示す方向性と心身的な必然性が示す方向性が合致しない場合、心身的な必然性から自由であろうとするときである。彼はそれを「精神の反抗力」(Trotzmacht des Geistes)³⁰⁾と呼ぶ。

認識のレベルにおいては、精神的に存在する者としての人間は、根源的に他の存在者の価値とともにあり、常にそこから出発する以外の道はありえない、という意味においてそれは必然であり、自由であるとは言えない。けれども、

それは認識においてそうなのであって、実践において人間は、精神的に存在する者の相関者からの呼びかけに応じることも応じないことも可能である。人間は瞬間ごとの状況に即して、瞬間ごとに決断を迫られていると考えるフランクルは、人間は人生を放棄することができるほどに自由であると言う。つまり実践においてはいかように決断することも可能であり、心身的な必然性によって決定され尽くしてしまうことも、そしてまた価値の認識によって必然的に行為が決定されてしまうこともない、ということである。しかし、自由には二つの側面があり、「何かから」と同時に「何かへ向かって」自由であり、その向かう先に価値や意味がなければ、真に自由であることはできないとも言われる。なぜならば、精神的に存在する者である人間は、元来、価値に惹きつけられているからであり、そこからの逸脱は本質からの逸脱として、本来的なあり方が阻害されている状態として、不自由であるということもできるからである。したがって実践の場面において精神は、自由を可能にするもの、心身的な必然性に対する反抗力として示されることになるのである。

おわりに

以上見て来たように、自己は世界を成立させている一方で、また世界の中に存在しているということ、一方で認識するものでありつつ、他方で実践するものでもあるということ、このことがフランクルにおける精神的なものの記述に幅をもたらしめているということが、ある程度明らかになったように思う。しかしながら、'Bei-sein'における他者の他者性と、実践における他者の他者性との異同については十分に掘り下げることができなかった。今後の課題としたい。

〔註〕

- 1) Frankl,V.E., *Trotzdem Ja zum Leben sagen : ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, ; Vorw. von Hans Weigel, Kösel, 2012, Neuausg., 3. Aufl. [霜山徳爾訳『夜と霧』1988、みすず書房。池田香代子訳『夜と霧』2002、みすず書房。]
- 2) Frankl,V.E., *Der unbewußt Gott. Psychotherapie und Religion*, Deutscher Taschenbuch, 1992, S.18.
- 3) フランクルは、無意識にはフロイトの発見した衝動的な無意識ばかりでなく、精神的な無意識もまた存在し、人間を人間たらしめているのは後者であると考えている。
- 4) 山田邦男「"Bei-sein" と『純粹経験』 - フランクル哲学と西田哲学との対比の試み 1」(『人間科学論集』(18)、1986、1-28 頁)。
- 5) 雨宮徹「V.E. フランクルにおける 'Bei-sein' の概念について」(『倫理学研究』(32)、2002、134-144 頁)。
- 6) Frankl,V.E., *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse. Mit den >Zehn Thesen über die Person<*. 9.Auflage, Deutscher Taschenbuch, 2007, S.107.
- 7) Frankl,V.E., *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*, 2.Auflage, Hans Huber, 1996, S.83ff.
- 8) 拙論においては論述の展開上、参照したフランクルのテキスト *Der leidende Mensch* における論述の順番をそのまま追わずに順番を入れ替えて議論を進めている。
- 9) *ibid.*, *Der leidende Mensch*, S.86.
- 10) *ibid.*, S.86.
- 11) たとえばフランクルは「空間」(Raum) と「因果性」(Kausalität) を並べて「範疇」(Kategorie) と呼んでいるが、正確にはカントは空間と時間をもって直観形式とし、因果性は範疇に分類している。
- 12) *ibid.*, S.87.
- 13) *ibid.*, S.88.
- 14) *ibid.*, S.87.
- 15) Vgl., *ibid.*, S.84. この小話の全体はこうである。賢者は、彼の主張にうんざりしたマハラジャにけしかけられた象から逃げてしまい、仮象のはずの象から逃げたという点をつかれてしまう。そこで賢者は、苦肉の策として自分が象から逃げたのも仮象だったのだと言い逃れるというものである。この小話からは、独我論を他者と語り合う際に生じうる問題およびすべては仮象にすぎないという主張において自己および自己の身体がどのように位置づけられるのか、という問題が提議されているようにも見える。しかし、フランクルが問題にする世界の不必要な二重化という問題は、これらとはまた別の問題である。したがって、拙論では混乱を避けるため、後半は省略し、賢者のすべては夢のごとくであり、単なる仮象にすぎない、という主張の部分だけを取り上げている。
- 16) *ibid.*, S.84.
- 17) *ibid.*, S.84.
- 18) *ibid.*, S.84.
- 19) Frankl,V.E., *Ärztliche Seelsorge*, S.83.
- 20) Scheler,Max, *Gesammelte Werke* 5, 5. Auflage, Francke, 1968, S.80.
- 21) Vgl., Scheler,Max, *Gesammelte Werke* 2, 5. Auflage, Francke, 1966, S.485. 「価値を歴史的財から抽出しておいて、それを歴史の産物とか歴史の活動から生長したものとみなす相対主義も誤っているが、価値の領域とそこでの序列の全貌が、まさに一つの個体、一つの民族、一つの国民、あるいはまた歴史の一つの場所に与えられるであろうといった表象も、根本的に誤っている。」
- 22) Vgl., Frankl,V.E., *Ärztliche Seelsorge*, S.86. 「人間の知識と良心は誤りうるものであるが、だからといって、そのために、人間の良心によって志向された存在者や人間の良心によって志向さ

れた義務の超主観性までもが損なわれることはない。」

「価値は私を惹きつけるのであって、駆り立てるのではない。」

23) Vgl., Frankl, V.E., *Der unbewusst Gott*, S.15.

27) *ibid.*, S.133-4.

24) *ibid.*, S.29.

28) *ibid.*, S.107.

25) *ibid.*, S.24.

29) *ibid.*, S.148.

26) Vgl., Frankl, V.E., *Der leidende Mensch*, S.179.

30) *ibid.*, S.110.