

人間として生きること、あるいは内的自由について

—ヴィクトル・E・フランクル『夜と霧』によせて—

幸 津 國 生

現代世界において人類は様々な問題、例えば、「冷戦」後も依然として存続する核兵器体系、むしろ強まってきたようにも思われる民族間の戦争あるいは民族内部の内戦・抑圧、環境・生態系の破壊、南北格差、人種・民族・性・障害などに基づく差別、難民、労働力の国際移動、外国人排斥、宗教の違いによる対立などの諸問題に直面している。その中で人類はこれらの諸問題を解決するための方策を見出しえていないかのようなのである。この方策を見出すためには、一定の基準が必要であるが、人類はこの基準を失っているように見えるのである。これらの諸問題の存在そのものがこの基準が失われているということを示しているかのように思われる。

ただし、全く何の基準も立てられなかったというわけではない。少なくとも人間相互の問題に関しては、第二次世界大戦後、人類は一つの基準となる立場を選択したと言えないだろうか。すなわち、『世界人権宣言』¹に見られる基本的人権の立場である。それは、現実の中で試され吟味されてきたはずであり、いくつかの国、とりわけ「先進国」においては人権獲得運動の積み重ねを通じて当たり前のこととして受け容れられるまでになってきたとも考えられる。さらにそこには新たな問題が生じている。例えば、高度経済成長と都市化の進展とともに生じた環境破壊や生活問題の拡大への反省として「生活の質」が問われ、さらにこの問いは高齢化社会において生ずるところのターミナルケアに見られるような「生命の質」への問いへと深められている。個人にとってはその生あ

るいは「いのち」の意味が問われるのである²。このことは人類の達成した事柄として基本的人権の立場がさらに個人のレヴェルにおいて徹底されるよう求められる時代になって来ていることを示している。そのような形でこの立場に対しては今後もその発展が望まれる。

しかし、人類は未だに当の立場に基づく世界の実現には程遠い状態にある。それにもかかわらず、先の宣言の持つ意味は必ずしも切実なものとしては捉えられていないと言わざるを得ない。あるいは、現実の困難さの故に基準としての有効性について確信が失われているのかもしれない。このように確信が失われているのだとするならば、それは世界を形成する人間の可能性への信頼が失われていることを意味するであろう。というのは、『世界人権宣言』が提示している基本的人権の立場は、全体主義による人間の可能性への信頼に対する全面的な否定という悲劇的な経験を越えて人類が到達したものなのだからである。すなわち、この立場は、人間の可能性への信頼に立つものである。そしてそれは、かの未曾有の悲劇的な経験を通じて初めて獲得されえたところの人類にとってかけがえないものなのである。そうだとするならば、この立場は現在までのところ人類が生み出してきた思想的遺産の中で常にそこに立ち帰っていくべき一つの立場ではないだろうか。

では、どのような意味で我々はその所に立ち帰っていくべきなのであるだろうか。このことを論究するための一つの手掛かりとして、本稿は今や人類の思想的遺産のうちの古典の一つとも言うのであ

ろうヴィクトル・E・フランクルの名著『夜と霧 ドイツ強制収容所の体験記録』³を取り上げる。アウシュヴィツにおいてフランクルが体験したことは、例外的にしか起こりえないと期待されるであろう。しかし、彼が体験し、かつ彼自身が身を以て示したことは、逆にそのような例外的な極限状況であるからこそ、かえって、むしろ人間という存在者の存在の根源を指し示しているのかもしれないのである。ただし、この根源的なものは例外的な極限状況においてしか現れないというものではないであろう。それは、例外的な極限状況において現れたのだとは言え、根源的なものであるが故に、人間の日常の根底に潜んでいるのであり、したがって誰にとっても何らかの機会に現れうるものであり、現れて当然なのかもしれないのである。

フランクルは、人間という存在者に最も固有なものとして「内的自由」(167)を賞揚した。彼はそこに人間の可能性を見た。それは、個体としての人間にとっての最後の領域であって、少なくとも従来の人間の歴史における思想上の格闘によって達成されたものとして、そして人間一般にとって不可欠の意義を持つものとして現代に生きる我々に提起されているのだと言えよう。すなわち、まさに彼の内的自由そのものが強制収容所という現実に対して正義と善とであったのであり、そこに人間にとっての一つの基準があったのである。後述するように、この内的自由は形式的自由として捉えることのできるものであるが、形式的なものが或る歴史的状況においては或る具体的内容を意味する場合もあるのである。

ここで考察の対象になっている内的自由とは、原理的には既にソクラテス⁴やストア派⁵の思想および実践の態度において見られたものであろうが、これが人間の権利という形で捉えられたのはプロテスタンティズムにおける「信仰のみ」の立場⁶や宗教的寛容の立場⁷を踏まえた近代市民革命期

の市民的自由観におけるそれであろう。それは、この近代の市民的自由の中でいわゆる思想・良心・信仰の自由という形で示されるものに当たる。そしてそれは、人権獲得運動を通じて制度的に獲得されるものではあるが、そこにどのような内容を盛り込むのかは、各個人の主体的な決定に関わるものであり、単なる形式的な自由を越える意味を含んでいる。それは、各個人自身の同一性(アイデンティティー)をなすものとして、社会的な場面において言わば水平的あるいは遠心的に他者との関係において問われる、いわゆる市民的自由に留まるものではなくて、(条項としてはこの自由のうちに含まれているものの、その行使による実現においては)さらにそのような自由そのものをも吟味するという意味で言わば垂直的あるいは求心的に自己自身に関わろうとするものである。それは自己の存在の根源への欲求と捉えることができるだろう。この欲求の働きとして、人間という存在者の存在性格をなすものとしての自由があるのではないだろうか。すなわち、前者の市民的自由に対して、後者の自由は前者をも基礎付けるところの根源的な自由なのである。

そしてこの自由は、人間の存在そのものの、したがってその生あるいは「いのち」そのものの根源に至る。この根源への遡及は、或る独特の体験を伴っている。それをフランクルは一つの美的な体験として語っている。かの極限状況において、状況との対比によって生命は美として体験されるのである。ここに人間の生あるいは「いのち」はその究極において捉えられ、(通常意識とは全く異なって)生あるいは「いのち」の否定のうちにも或る意味が現れる。すなわち、苦悩のうちにも、さらに死のうちにおいてさえ或る意味が見出されるのである。究極においてこの把握は、死をもその契機とする一つの生死観にまで結晶化されている。我々は、このような生と死という究極の点か

ら現実への、あるいは世界への関わりを見つめ直すように迫られているのである。

以下、次の三点について考察しよう。すなわち、第一に、『世界人権宣言』において示される基本的人権の立場からフランクルの体験がどのように位置づけられるのか、第二に、フランクルの把握した自由がどのような内容を持ち、どのような問題を提起しているのか、第三に、美的に体験され死をもその契機とする一つの生死観にまで結晶化された人間という存在者の存在性格としての自由の把握の意味は何か、についてである。

I

『世界人権宣言』において宣言された理念は、人権の蹂躪によって生じた状況に対する反省、すなわち「人権の無視と軽侮とは、人類の良心をふみにじった野蛮行為を生ぜしめ」（前文）た、という反省に発したものである。そしてこのような状況に対して「人間が言論と信仰の自由および恐怖と欠乏からの自由とを享有する世界」が「一般の人々の最高の願望として宣言された」（同）のである。あらゆる点でナチス・ドイツによる強制収容所はこの宣言と対蹠的な状況を示していると言えよう。言うまでもなく、それは「何人も、奴隷もしくは苦役の下におかれることはない」（第四条）という規定とは正反対の状況であり、囚人の誰にとっても「何人も、拷問、または残酷な、人道に反しあるいは体面をけがすような待遇や所罰を、うけることはない」（第五条）ことが制度的・組織的に否定されて、文字通り「生存、自由、および身体の安全を享有する権利」（第三条）という人間にとって最も基礎的な事柄の究極的な絶滅に至るような状況、つまり生命そのものが抹殺されるような状況である。囚人は「毎日のパンの戦い、あるいは生命を維持するための戦い」（76）を戦わざるを得なかったのであり、「あらゆる人々

の、あらゆる人々に対する戦い」（77）という、17世紀に周知のようにホップズによって定式化された時には一定の現実的根拠があったにせよ、20世紀には社会思想史上の一つの学説と思われるで現実のこととしては考えられてはいなかったであろう通りの状況が現出したのである。この戦いに敗れるならば、「淘汰」されて、つまり労働不能であるとして選抜されて「ガスの中に入れられる」ことにより、「殲滅される」ことになるのである。そこでは囚人の数だけが問題であり、囚人は「番号」に還元されているのである（同）。

この状況のもとで囚人各個人にとって残された最後の領域となるものは、その内面における自由以外にはありえなかったのではないだろうか。或る収容所において職員のプロットとなったのは「身体を打ちこわせ、精神を打ち破れ、心を打ち破れ」というものであったという（28、同書解説）。つまり身体のみならず、精神あるいは心の破壊が目指されたのである。このことは、別の収容所の囚人であった女性の記述によって鮮明に表されている。「この収容所の全組織の目的はたった一つでした。それは私たちのヒューマニティと人間的良心を破壊することだったのです。意志の弱い人は最低のモラルにまで墮落し、単なる肉の存在となり果ててしまいました。卑しい動物的本能がひろがり、良い本能は息を殺してしまい、表面に出ることはありませんでした。元気で入所して来た意志の強い人でさえも、到底ぬぐえそうにもない不自然な性格を印されてしまったのです。そして、すっかり善と正義への信頼を失ってしまったのでした。」（38、同）とりわけ収容所職員のうち名誉ある地位にあるはずの医者や看護婦の「誰もが知っている人間性と礼節の規範を無視した」（65、同）態度は囚人を人間性への不信に陥らせるのに十分であった。或る女性は言う、「私や囚人だった私の友を最も痛めつけたのは、墮落し、自分の

義務を忘れ去った医者や看護婦を見ることだったので」（同）、と。これらの行為には『世界人権宣言』の立場においては「理性と良心」（第一条）が対置されるべきであるのは言うまでもない。この立場を人権の条項として表現するものは、「思想、良心および宗教の自由」（第一八条）であり、またこの条項に密接に関わるものとして「意見および発表の自由」（第一九条）であろう。この自由は、諸人権宣言において、市民的自由の条項の一つとして他の諸条項と並べて掲げられている。しかし、それは各個人にとって最後の領域として他の諸条項と比べ、独自の位置を占めるものであろう。それは、人権獲得の歴史の中でも、それをめぐって最も熾烈に闘われたものの一つと言っているのではないだろうか。宗教の名のもとに行なわれる戦争は、未だになくなっていない。これが民族などの単位で行われる場合はひとまず措く。ここでは、あくまで各個人にとってという場合に限定しよう。というのは、人権が問題になっているかぎりにおいて、まずその担い手として個人にとって、この自由が切実に要求されるのかどうか焦点なのであり、それ故にこそ、それは諸々の文化の違いや個々の人間の個性の違いを越えて、普遍的な意味を持っているのだからである。

この点をめぐって自由の理念の意味について一瞥しておきたい。近代市民革命において獲得された理念としての自由とはまず生命の維持・幸福の追求のための社会を組織する自由という意味を含んでいた。しかし、それとともに自由が各個人の内的自由をも意味したことが注意されなければならない。

例えば『ヴァージニアの権利章典』⁹における自由の規定から引用しよう。すなわち「（一）すべて人は生来ひとしく自由かつ独立しており、一定の生来の権利を有するものである。これらの権利は人民が社会を組織するに当り、いかなる契約に

よっても、人民の子孫からこれを〔あらかじめ〕奪うことのできないものである。かかる権利とは、すなわち財産を取得所有し、幸福と安寧とを追求獲得する手段を伴って、生命と自由とを享受する権利である。／（二）すべて権力は人民に存し、したがって人民に由来するものである。．．．／（三）政府というものは、人民、国家もしくは社会の利益、保護および安全のために樹立されている。あるいは、そう樹立されるべきものである。政府の形体は各様であるが、最大限の幸福と安寧とをもたらし得、また失政の危険に対する保障が最も効果的なものが、その最善のものである。いかなる政府でも、それがこれらの目的に反するか、あるいは不じゅうぶんであることがみとめられた場合には、社会の多数のものは、その政府を改良し、変改し、あるいは廃止する権利を有する。この権利は疑う余地のない、人に譲ることのできない、また棄てることのできないものである。．．．／．．．／（一二）言論出版の自由は、自由の有力なる防塞の一つであって、これを制限するものは、専制的政府といわなければならない。／．．．／（一五）およそ自由なる政治を、あるいは政治の享受を、人民に確保するには、ひとり正義、中庸、節制、質素および廉潔を固守し、人権の根本的諸原則をしばしば想起すること以外には方法がない。／（一六）宗教、あるいは創造主に対する礼拝およびその様式は、武力や暴力によってではなく、ただ理性と信念によってのみ指示されえるものである。それ故、すべて人は良心の命ずるところにしたがって、自由に宗教を信仰する平等の権利を有する。お互いに、他に対してはキリスト教的忍耐、愛情および慈悲をはたすことはすべての人の義務である。」本稿では（一）－（三）を社会を組織する自由、（一二）・（一五）・（一六）を内的自由あるいはそれに関わる自由を定めたものと理解したい。すなわち、ここに自由は個人にとって

外的世界である社会の形成と自己の内的世界の確立との統一において成立することになったわけである。

これらの二つの自由が統一されうるならば、個人は行為を通じての自己の内的世界の外在化として社会を捉えることができ、それに支えられて自己の可能性を無限に発展させようという確信を強めることであろう。もちろん逆に社会もそのような個人によって担われることになり、その結果ますます強固なものになるであろう。しかし、実際にはむしろ二つの自由は切り離されることによって、両者はそれぞれ切り縮められ弱体化させられた。20世紀前半において人類は、ファシズム・ナチズム・軍国主義などの全体主義を経験し、そのもとで社会を組織する自由が徹底的に破壊されたことは言うまでもない。この場合同時に個人には全体への奉仕が強制され、したがって内的自由も全面的に否定された。近代市民革命において宣言されたにもかかわらず、その実現のためには多大の犠牲が払われざるを得ず、ことに全体主義のもとでは人間の権利としての自由は、その極限にまで追い詰められたのである。しかし、この否定は完全には個人の内面にまで及びはしなかった。まさに少数の人々はこの内的自由において生きたのであり、そのことによって、彼らは人間として生き、そしてそれ故に、人間の自由一般を守ったのだと言えよう。

ただし、その際どのような内的世界が創り出されるかについては問われていないのであり、そのかぎりにおいて内的自由とは形式的なものである。かくて問題は、形式にどのような内容が盛られるのか、ということにある。社会の在り方とは関わりなく、個人が自己の内面において世界を完結させ、むしろそこにこそ自己の本来の在り方があるとすることもありうる。上の少数の人々にとってもそのようにすること以外には生き抜くことは至

難のことであったに違いない。しかし、そもそも社会を組織する自由は、個人の内的自由とは本来統一されているはずである。だが、前者が極限にまで切り縮められた時、個人にとって残されているのはその内面において自己の内的世界を守ること以外何もしないということは、よく理解されうることである。

このことは何を意味するのだろうか。その意味するところは、二つの自由の中で内的自由こそ、最終的には個人を支える根源的性格を有するというのではないだろうか。まさにそこにおいて人間は人間として生きる根拠を見出すのである。このことは近代市民革命期の思想において鋭く自覚されていた。例えば、ルソーは社会状態において獲得するものとして市民的自由に加えて、「人間をして自らのまことの主人たらしめる唯一のもの、すなわち道徳的自由」⁹を挙げている。これは我々の取り上げている内的自由に当たるものであろう。それは規定の仕方からして根源的なものである。ルソーにおいては、それは市民的自由とは区別されているのであるが、人権宣言においては通常この自由の一つの条項として含まれている。しかし、それはその行使による実現においては、ルソーにおいてと同様に根源的な性格を持っていると考えられる。このことは、内的自由がいわゆる市民的自由の一つとして人権宣言の中で数えられるのではあるが、後者の自由の中でも自由一般を成立させる根拠をなすことを意味するのではないだろうか。ただし、そのように言われるのは、現実の状況においては社会を組織する自由が制限されている状況における自由の在りかが問題になる極限状況の場合である。市民的自由が本来社会を組織する自由を含むものとして捉えられるべきであるということ、そして事柄として内的自由が根源的な性格を持っているということは言うまでもないことである。言うなれば極限状況においては、内的

自由のこの根源的な性格が露にならざるを得ないのである。したがって、社会を組織する自由と内的自由との統一の本来の立場からすれば、そのような極限状況を見做して、内的自由をそれだけで完結させようとする立場は、一面的なものとして批判されざるを得ないであろう。

この批判は、なるほど承認されうるかもしれない。しかし、この批判においては、もちろん内面性一般が否定されているわけではない。むしろ内面性が働くにはどのようにすればよいのか、が問われているのである。すなわち、この立場からするならば、社会を組織する自由と統一されてこそ内的自由は確保されるのである¹⁰。

だが、内面性の立場が単に形式的と言いつたのかどうか、という点について吟味する必要がある。というのは、内的自由そのものが正義と善を示す場合も考えられるからである。そのような状況はあくまで或る特別の場合であると考えられるであろう。しかし、そのような状況が現実には起こってしまったということ、そして、それが極限の状況であったということ、そこに根源的なものが示されているかもしれないということ、それ故に、この状況の人間一般にとって持つ意義が問われなければならないのである。本稿でフランクルの『夜と霧』を取り上げる目的は、このことを論究するために他ならない。

では、この自由はどのような意味において個人にとって問題になるのだろうか。形式的には市民的自由の一つにすぎないとは言え、その中にどのような内容を盛り込むのかは、まさに各個人が決めるべき問題である。そしてその自己決定すること自体が権利として保障されること、このことが人権の思想の根幹をなすことは言うまでもない。すなわち、人権の思想とは、各個人にこのような自由を行使しようとする社会の仕組みを志向するものであると言えよう。その意味において「思想、

良心および宗教の自由」は、人権宣言そのものを成立させる根拠となっているのである。各個人は、したがって一般に人間は、この自由を行使することにおいて自己と世界との関わりを思想のレベルで明らかにし、実践的に行為する際の根拠となす。例えば、世界が個人にとって困難な状況を示す時、彼はこの自由において世界と対峙するのである。そこにはいかなる困難な状況にあっても、その状況を乗り越えて生きる人間の姿が示されている。フランクルが報告し、かつ自らが体現したのは、そのように生きることへの人間の可能性であったのではないであろうか。フランクルにおける自由とはこの人間の可能性の実現であり、そこに人間であることの意味、あるいは人間として生きることの意味が見出されているのであろう。そこで、自由あるいは人間として生きることについてフランクルがどのように捉えたのか、を論究することにしよう。

II

フランクルの提起する「人間の自由」とは、どのように規定されるものであり、そして人間一般にとってどのような意義を持つのだろうか。

まずその規定について言えば、この自由は、以下の二つの層から成っているように思われる。すなわち、第一に「精神的自由、すなわち環境への自我の自由な態度」(167)、「与えられた事態にある態度をとる人間の最後の自由」、つまり「あれこれの態度をとることができる」ということ、あるいは「内的な決断」に見られる自由であり、そして第二にこの決断の結果としての人間の「最も固有なもの」である「内的自由」、あるいは「自由と尊厳」(同)である。すなわち、ここでは人間は「なお人間としてとどまり、人間としての尊厳を守る一人の人間になる」(168)という自由である。これら二つの層の自由の規定は、

先のルソーによる「道徳的自由」の規定を想起させるものであり、さらにソクラテス・ストア派・プロテスタンティズム・宗教的寛容などの思想的遺産、そして近代市民革命期の人権宣言における思想・良心・信仰の自由の規定を極限状況の中で実現するものであろう。

次にこれら二つの層の自由が人間一般にとってどのような意義を持つのかについて考察しよう。第一の層の自由は、それがその行使の結果に対して開かれているという意味では形式的なものであろう。しかし、それは、強制収容所という状況においてはそれ自身最後に残された人間性の証しであると言えよう。その意味でそれは、外的にも内的にも既に具体的な内容を持っているのであって、単に形式的なものではない。強制収容所においてさえ、「与えられた事態にある態度をとる人間の最後の自由」(167)は示されたのであり、つまり、いかなる困難な環境の影響の下に置かれても、そこから全く抜け出ることができないとは言えないのである。「あれこれの態度をとることができる」(同)ということは、それだけを取り出して言えば、確かに形式的なことではあろう。しかし、「収容所内の毎日毎時がこの内的な決断を行う数千の機会を与えた」(同)ということは、この機会を通じて人間として生きることの或る具体的な内容をなしているのである。すなわち、「人間からその最も固有なもの——内的自由——を奪い、自由と尊厳を放棄させて外的条件の単なる玩弄物とし、『典型的な』収容所囚人に鋳直そうとする環境の力に陥るか陥らないか」(同)という内的決断は、内的自由そのものの具体的な展開とは言えないとしても、少なくともこの自由の展開のための前提となるものである。あるいはそれは、ぎりぎりのところでのこの自由の発現とも言うものであり、それ自身一定の環境のもとでの人間の在り方に或る具体的な内容を与えていると考え

られるのである。

これに対して第二の層の自由は、第一の層の自由の基礎の上に、その行使の結果として或る具体的な内容を持っている。強制収容所において、或る人間の持つ人間性の発露として或る具体的な内容を持つ行為が見られた。すなわち、「強制収容所を経験した人は誰でも、バラックの中をこちらでは優しい言葉、あちらでは最後のパンの一片を与えて通って行く人間の姿を知っているのである。」(167)『世界人権宣言』において掲げられた「同胞の精神」(第一条)に基づく行為とは、このような行為を指すのではないだろうか。それは、一人一人にとってはこのような状況においてさえこのように振る舞うのかどうか、が試されているのであり、そこにおいてこそ「理性と良心を授けられている」(同)ことが証されなければならないのである。

これらの行為は、少数の人々のものにすぎなかったにせよ、強制収容所という環境からの影響を越えた人間の最後のところで示された人間性の発露であり、そこからの環境に対する抵抗あるいは告発という具体的な内容を持つものであったのではないだろうか。これらは、人間が歴史的に蓄積してきたものに他ならない。この行為において、個人は自己が人間の名に値する存在者であるのかどうかという点で、各瞬間毎に試されるのである。そこにはその歴史的時点での人間についての理解が示されていると言えよう。各個人がそこで理解された人間にふさわしい態度、すなわち、人間の尊厳を自ら表現しているのかどうか、が露にされるのである。そこには、「現実をつくりあげること——多くの英雄的例が示すごとく、収容所生活においてもなおそれは何らかの形で存した——の尊重すべき価値」(176)が示されている。周囲の現実の価値低下に抗して、むしろ「著しく困難な外的状況こそ人間に内面的に自らを超えて成長

する機会を与えるもの」(177、傍点引用者)であり、「収容所生活の外的な困難さを内的な試練の試みに変える」(177)のである。

第二の層の自由の中において、さらに個人の態度は三つの段階に分けられるように思われる。(フランクルの叙述は入り組んでおり、自覚的に彼が区分しているのかどうかは、微妙である。あるいは、彼は区分が可能であることについて自覚していないのかもしれない。しかしながら、この叙述において個人の内面性の種々の態度について述べられていることは確かである。本稿ではこの叙述を段階的に捉えたい。もしこの叙述がそのような捉えられるとするならば、それは個人の内面性の発展についての叙述として理解されると思われる。)それは、外的状況に対する評価によって区別される。

第一の段階においては、外的状況の困難さにおいても、なお人間は自由である、という形でこの状況は、第一の層の自由において同様に、否定的に評価される。しかし、そこでは他の形での価値実現の可能性のある生活との対比がなされるかぎり、価値実現のもう一つの形での可能性が提示されている。例えば、フランクルの次の言葉にその状況が捉えられている。「典型的な『収容所囚人』になるか、あるいはここにおいてもなお人間としてとどまり、人間としての尊厳を守る一人の人間になるかという決断」(168、傍点引用者)、「創造的に価値を実現化することができる活動的生活や、また美の体験や芸術や自然の体験の中に充足される享受する生活が意義をもつばかりではなく、さらにまた創造的な価値や体験的な価値を実現化する機会がほとんどないような生活——たとえば強制収容所におけるがごとき——でも意義をもっているのである。すなわちなお倫理的に高い価値の行為の最後の可能性を許していたのである」(169、傍点引用者)、「たとえどんな困難な状況

にあってもなお、生命の最後の一分まで、生命を有意義に形づくる豊かな可能性が開かれているのである」(同、傍点引用者)。

第二の段階においては、他の形での価値実現の対比とは離れて「苦悩」そのものが齎すものに目が向けられる。この段階においては、ドストエフスキーの言葉「私は私の苦悩にふさわしくなくなるということだけを恐れた」(168)に個人の態度は示される。すなわち、「収容所内での行動やその苦悩や死が、．．．究極のかつ失われ難い人間の内的な自由を証明しているようなあの殉教者的な人間」は、「まさに『その苦悩にふさわしく』あった」のであり、「彼等は義しき苦悩の中には一つの業績、内的な業績が存するということの証しを立てたのである。人が彼から最後の息を引きとるまで奪うことのできなかつた人間の精神の自由は、また彼が最後の息を引きとるまで彼の生活を有意義に形成する機会を彼に見出さしめたのである。」(168-9)フランクルはこの第二の段階の説明として第一の段階を挙げているのであるが、そのかぎりでは両者は区別されえない。しかしながら、「苦悩」を受ける者自身にとっては、両者は区別されるように思われる。というのは、第一の段階においては「苦悩」がそれを受ける者自身にとってというよりは、他の生活との対比において言わば客観的に捉えられるのに対して、第二の段階においては「苦悩」を受ける者自身にとってのその意義が問題になっているからである。そのかぎりにおいて、第二の段階は第一の段階に比べてより高い段階と言えよう。しかし、この視点のもとでは「苦悩」はなおそのもとにおいても人間であることの可能性が追求されるという意味で、言わば消極的に評価されるにすぎない。

これに対して、第三の段階としてむしろ「苦悩」そのものが積極的に肯定される究極的な段階がある。フランクルは、強制収容所における苛酷な運

命に感謝して死んだ或る若い女性のことを思い出
し、その言葉を伝えている。「この若い女性は自
分が近いうちに死ぬであろうことを知っていた。
それにも拘わらず、私と語った時、彼女は快活で
あった。『私をこんなひどい目に遭わしてくれた
運命に対して私は感謝していますわ。』と言葉ど
おりに彼女は私に言った。『なぜかと言いますと、
以前のブルジョア的生活で私は甘やかされていま
したし、本当に真剣に精神的な望みを追ってはい
なかったからです。』」(172) ここには運命
をただ単に受けとめるのではなくて、まさにその
中にこそ自己の本来の「精神的な望み」を追うと
いう境地がある。この境地は、ほとんど宗教的と
言われうるであろうような境地である。宗教者も、
自己の信仰に基づいてこのような境地について語っ
てきたのである。例えば、ルターは「靈的支配」
について言う。「身体的には強制の下におかれて
いても、支配しうるのであり、つまりたましいに
したがえばあらゆるものなしに私自からをより善
くし、死と悩みとさえも私には役だって祝福にい
たるのである。」¹¹この女性が特定の宗教上の信
仰を持っていたのかどうかについてフランクルは
触れていないが、ここではむしろ或る特定の宗教
上の信仰の有無に関わりなく、この女性が当の境
地に達したということが重要である。

そして彼女は、この境地において自己の存在の
根源に達するのである。この自己の存在の根源と
は自己を含む世界そのものであり、彼女の言葉で
「永遠のいのち」と表現されるものである。彼女
は窓の外の本のカスタニエンの樹と話すという。
「『あそこにある樹はひとりぼっちの私のただ一
つのお友達ですの。』．．．『この樹とよくお話
しますの。』．．．不思議に思って私は彼女に訊
いた。『樹はあなたに何か返事をしましたか？—
—しましたって！—では何て樹は言ったのです
か？』彼女は答えた。『あの樹はこう申しました

の。私はここにいる——私は——ここに——いる。
私はいるのだ。永遠のいのちだ．．．。』」(172)
彼女にとって樹との話は、したがってこの樹との
関係は、自己の存在の根源であり、自己の存在の
意味を見出させるものであったに違いない。すな
わち、自己の存在の根源への欲求が満たされたの
である。彼女にとって彼女自身として生きること
の意味は、一本の樹という他者に対する彼女の関
係の中に集約されているわけである。

フランクルは、このような関係を一般化する。
すなわち、彼によれば、個人は他者との関係の中
に他ならぬその個人自身として生きることの意味
を見出すのである。「この困難な時と、また近づ
きつつある最後の時にわれわれ各自を誰かが求め
るまなざしで見下ろしているのだ．．．一人の友、
一人の妻、一人の生者、一人の死者．．．そして
一つの神が。そしてその者はわれわれが彼を失望
せしめないことを期待し、またわれわれが哀れに
苦しまないで誇らしげに苦しみ死ぬことを知っ
ているのを期待しているのだ。」(192-3) 一般的
に言えば、自己と他者との関係そのものの中に人
間という存在者の存在の根源が捉えられていると
言えよう。このことによって個人の存在は意味付
けられ、個人は生き抜くことができるのである。
「個々の人間を特徴づけ個々の存在に意味を与え
る唯一性や独自性は創造的な仕事に対してあては
まるばかりでなく、また他の人間とその愛に対し
てもあてはまるのである。この各個人がもってい
る、他人によってとりかえられ得ないという性質、
かけがえないということは、——意識されれば——
人間が彼の生活や生き続けることにおいて担って
いる責任の大きさを明らかにするものなのである。
待っている仕事、あるいは待っている愛する人間、
に対してもっている責任を意識した人間は、彼の
生命を放棄することが決してできないのである。」
(188)

このように自己の存在の唯一性や独自性を捉えることは、自殺の危機に置かれた人間に対して、確かに فرانクルが心理治療的な試みとして成功したように、自殺に対する予防的な措置として有効であろう。しかし、我々にとっては、さらにこのことの人間一般にとっての意味を捉えることが問題である。この試みは、言うまでもなく心理治療的な技術のレベルを越えて、心理治療そのものの持つ或る根源的な意味を指し示しているのではないだろうか。

この根源的な意味の体験は、フランクル自身のそれでもあった。すなわち、彼の愛する妻との関係における体験である。「. . . 私と並んで進んでいた一人の仲間が突然呟いた。／『なあ君、もしわれわれの女房が今われわれを見たとしたら！ 多分彼女の収容所はもっといいだろう。彼女が今われわれの状態を少しも知らないといいんだが。』／すると私の前には私の妻の面影が立っていたのであった。そしてそれから、われわれが何キロメートルも雪の中をわたったり、凍った場所を滑ったり、何度も互いに支えあったり、転んだり、ひっくり返ったりしながら、よろめき進んでいる間、もはや何の言葉も語られなかった。しかしわれわれはその時各々が、その妻のことを考えているのを知っていた。時々私は空を見上げた。そこでは星の光が薄れて暗い雲の後から朝焼けが始まっていた。そして私の精神は、それが以前の正常な生活では決して知らなかった驚くべき生き生きとした想像の中でつくり上げた面影によって満たされていたのである。私は妻と語った。私は彼女が答えるのを聞き、彼女が微笑するのを見る。私は彼女の励まし勇気づける眼差しを見る——そしてたとえそこにいなくても——彼女の眼差しは、今や昇りつつある太陽よりもっと私を照らすのであった。」(123-4) フランクルはこの時、たとえ想像の上であったとしても、彼の妻との関係の中に自己の

存在の根源を、したがって自己の生あるいは「いのち」の意味を見出したに違いない。

彼はこのことを愛についての真理として語っている。「その時私の身をふるわし私を貫いた考えは、多くの思想家が叡智の極みとしてその生涯から生み出し、多くの詩人がそれについて歌ったあの真理を、生れて始めてつくづくと味わったということであった。すなわち愛は結局人間の実存が高く翔り得る最後のものであり、最高のものであるという真理である。私は今や、人間の詩と思想とそして——信仰とが表現すべき究極の極みであるものの意味を把握したのであった。愛による、そして愛の中の被造物の救い——これである。たとえばもはやこの地上に何も残っていなくても、人間は——瞬間でもあれ——愛する人間の像に心の底深く身を捧げることによって浄福になり得るのだということが私に判ったのである。収容所という、考え得る限りの最も悲惨な外的状態、また自らを形成するための何の活動もできず、ただできることと言えばこの上ないその苦悩に耐えることだけであるような状態——このような状態においても人間は愛する眼差しの中に、彼が自分の中にもっている愛する人間の精神的な像を想像して、自らを充たすことができるのである。」(124-5、傍点は原文) ここで問題になっているのは、愛する人間の精神的存在なのであって、身体的存在ではない。つまり、妻が普通の意味で生きているかどうか、ということはもはや問題とされていないのである。実際このような体験をフランクルがした時、彼の妻は既に殺されていたのだ！彼はこのことを知らなかったし、また知ることができなかったのだ。彼の妻は殺され、彼は後になって初めてそれを知ったのである。そしてそれをこのように書かねばならなかったとは、何という痛切極まる体験であろうか。彼の場合、実際の妻との関係として他者との関係があるのではない。この関

係の他者とは、彼の、つまり愛する側の「精神的な像」であって単なる想像の産物にすぎないものなのかもしれない。しかし、たとえそうであっても、それは彼にとっては自己の存在の根源をなすものとなっているのである。

ところで、このように囚人の内的自由において人間の存在性格を見出すことに加えて、主題的ではないけれども、 فرانクルは強制収容所の看視兵の心理についても考察している。すなわち、収容する側の人間についての考察も彼の人間観察の内容をなすのである。そのことによって、彼の人間本性についての捉え方あるいは人間観が示されることになる。多数の報告が示すような残酷な行為がいかんして心理学的に可能であるのかが問われる。ここで我々の関心を惹くのは、フランクルが看視兵という全体としては罪の重いグループの中にも、何らかの人間的なものを見出しているということである。彼によれば、「人間の善意を人はあらゆる人間において発見し得る」（197）。彼は、仲間不正を働く囚人がいる一方で、他方看視兵がごく僅かにせよ人間性を示すこともある、と言う。或る看視兵がパンの小片を彼にくれた時、「私を当時文字どおり涙が出るほど感動させたものは物質的なものとしてのこの一片のパンではなく、彼が私に与えた人間的なものであるものであり、それに伴う人間的な言葉、人間的なまなざしであった」（198）。ここからフランクルは総括的に述べる。「強制収容所の生活は疑いもなく人間の奥底に一つの深淵をひらめかしたのであった。この深みにおいてなお人間的なものを、すなわちあるがままの人間的なもの、善と悪との合金としての人間的なもの、をみることができたのは少しも不思議ではない。あらゆる人間存在を通じ善と悪とを分かち亀裂は人間の最も深い所まで達し、収容所が示すこの深淵の中にも見ることができたのである。」（198-9）かくて、彼の捉えた内的自由

の規定は、収容する側の人間のそれをも含んだより広い意味を獲得するのである。すなわち、人間は一般に善と悪とを前にして自らの行為を決断していくのであり、そこにおいて自らを律するところに内的自由を有するのである。そして強制収容所とは、そのような人間の存在性格をその深淵において垣間見させる一つの決定的な場なのである。

Ⅲ

自己の存在の根源に触れる時、その境地はその固有の内容を獲得する。その場合、それが或る美的な体験を伴っていたことは注目し得る。この自己の内面に、したがって根源に遡っていくという自由は、或る美的な体験となるのである。

フランクルは、或る時一人の仲間が日没の光景を見逃させまいと呼びに来たことについて書いている。「われわれはそれから外で、西方の暗く燃え上る雲を眺め、また幻想的な形と青銅色から真紅の色までのこの世ならぬ色彩とをもった様々な変化をする雲を見た。そしてその下にそれと対照的に収容所の荒涼とした灰色の掘立小屋と泥だらけの点呼場があり、その水溜りはまた燃える空が映っていた。感動の沈黙が数分続いた後に、誰かが他の人に『世界ってどうしてこう綺麗なんだろう』と尋ねる声が聞こえた。」（128）フランクルの場合、強制収容所における美的な体験は愛する者、つまり彼の妻との対話に結び付いている。彼が労働苦役で壕を掘っている時のことである。

「私の頭上の空は灰色であり、鈍い暁の光りの中の雲も灰色であり、仲間を包んでいるボロ衣も灰色であり、彼等の顔も灰色である。再び私は愛する者との対話を始め、あるいはもう何千回目ではあるが嘆きと訴えを天に送り始めるのである。そしてもう何千回目に私は答を得ようと苦しむのである。すなわちこの私の苦悩、この犠牲の意味——このゆっくりとくる死の意味を得ようと闘うので

ある。私の前にある死の慰めなきことに対する最後の抵抗において、私は私の精神が周囲の灰色を貫き通すのを感じる。そしてこの最後の抵抗において、いかに精神がこの全く慰めなき意味なき世界をのり越えるか、また究極の意味での究極の問いに対して、勝利の肯定の声がどこからとなく歓呼して近づいてくるのを感じるのであった。そしてこの間——明け行くバイエルンの朝の絶望的な灰色の真只中に、地平線に芝居の書割りのように立っている遠い農家の窓にあかりが一つぽとついたのであった。．．」（128-9）ここには、自己の存在の根源へと遡及する苦闘がまさに美的な体験においてこの根源そのものである一つの境地へと人間を導くことが示されている。

フランクルの体験の痛切さについては一応措くとして、ここでの体験はほとんど絵画的に描かれる美の体験と言えないだろうか。この美は、客観的な対象そのものの美というよりは、人間の主観的な体験あるいは印象に基づく美であろう。当の体験はこのような美を捉えたと思われる画家の次の言葉¹²を想起させる体験ではないだろうか。「世界は広大である。一日として同じ日はなく、一時間として同じ時間はない。この世の創造以来、同じ形の木の葉もなかった。真の芸術作品というものは、自然の作品と同様にそれぞれが互いに際立っているのである」（コンスタブル）。「私は私の“光”で、私の“露”で、私の“そよ風”で、私の“花”で、“そして私の新鮮さ”である印象を描きうるものと信じているのである。これらのうちのどれ一つとして、この世のいかなる画家のキャンバスにも完璧に描かれてはいないのである」（同）。「自然に対する私の情熱を表現し、現実のものとする心の高揚や恍惚感の行き着く先が、単なる夢の国とでもお考えですか？私が迷路のような、空想的なプランをもっているなどとは考えないで下さい。真実はもっと単純です。私の唯一

良いところは、本能に素直に従うことです。（．．．）主題は問題ではありません。必要なのは自然の一瞬、一つの眺めなのです。．．」（モネ1）。「風景は瞬間ごとに相貌を変えるので、普遍的な意味での風景というものは存在しない。しかし、風景を取り囲む環境は、絶えず移り行く大気と光とによって生命を得るのである。．．対象に現実的な価値を与えるものは、その周囲の雰囲気だけである」（同2）。ここには「私」という個体としての人間によって体験される自然の一回性、そしてそれを体験する画家の自己の一回性が描かれているわけである。あるいは一般的に言えば、この美において後述する苦悩における体験と同じく人間という存在者の一回性が体験されているのである。

フランクル自身が、この美において先の若い女性の樹との対話の場合と全く同じであると言っている体験をする。「私は愛する者との会話を再び始めた。益々強く私は彼女が今そこにいるのを感じるのであった。まるで彼女を抱くことができるように思い、彼女を捉えるためには手を伸ばしさえすればよいかのようである。全く強くその感情は私を襲うのであった。彼女はそこにいる！そこに！．．」（129、傍点原文）すなわち、ここでは、フランクルは、「そこにいる」彼の妻という他者との関係の中にあることによって彼自身の存在の根源に触れているのである。すなわち、彼の生あるいは「いのち」は、「永遠のいのち」と一体化し、その中にあるのである。

このように囚人は上述の美的な体験のような体験によって、その体験に深淺はあれ、ほんの一時にしても彼らの置かれている状況を忘れえた。すなわち、このことによって彼らの状況は相対化され、乗り越えられたのである。強制収容所の演芸会での催しのような芸術に関するものや生活術としてのユーモアも同じような役割を果たした。こ

こに見られる体験は、「慰めなき収容所生活という背景との、ぞっとするようなコントラストの効果」(132)において生じたものであり、それによってあらゆる苦悩が相対化される。すなわち「人間の苦悩の『巨大さ』も全く相対的なものになるのであり、他方それ自身は極めてささやかなことも最大の喜びをもたらし得る」(134)のである。

ところでこのように人間の存在の根源は美的に体験されるのだが、それは人間として生きることの究極において生ずる体験である。そのような究極を垣間見させるのは、或る極限状況であるが、その極限状況において人間として生きingことをめぐって一つの問題がある。すなわち、社会的な極限状況と生理的な極限状況とを同様に論じうるのかどうか、という問題である。

この問題は、多くの人々によって読み継がれてきたフランクルのこの著作の現代的な読み方の一つとしての次のような読み方によって提起される。すなわち、ガンという生理的な極限状況とアウシュヴィツという社会的な極限状況とを対比させ、両極限状況の共通性を見出すという読み方である。ノンフィクション作家柳田邦男によれば、ガンと闘い抜いて死んでいった精神神経科医西川喜作はそのようにこの著作を読んでいた。アウシュヴィツにおいても生理的な極限状況にまで至るのであるが、これを生きること一般において捉えたと、アウシュヴィツの問題性が希薄になるということもあるかもしれない。この問題性は独自に捉える必要があるだろう。しかし、その点を踏まえた上で、両者の共通性を把握することが重要である。すなわち、「死という限界状況の対座なしでは一日一日があり得ないという一点において、両者には共通しているところがある。」¹³

フランクル自身も、これら二つの極限状況を重ねて理解している。苦悩が可能にした価値の実現

に向かい、「人間がその外的な運命よりも内的に一層強くあり得るということ」(170)の証明は、「強制収容所においてばかりではない。人間は到る処で運命に対決せしめられるのであり、単なる苦悩の状態から内的な業績をつくりだすかどうかという決断の前に置かれるのである。たとえば病める人間の、特に治癒の見込みのない人間の運命を考えて欲しい。」(同)ここでフランクルの挙げている比較的若い患者の手紙の例は、先の強制収容所で死を迎えた若い女性に比せられるような境地に達している。「そのうちで彼はその友に宛てて、自分はもう生きられないこと、手術も彼を救えないことを知ったと書いていた。しかし彼はさらに書き続けて、自分は、勇気と品位を保ちながら死に向かって行った一人の男が描かれているある映画を思い出したが、当時自分はこの映画を見て、かくもしっかりと死に向かえることは『天の賜物』だと考えたが、今や運命は自分にもこのチャンスを与えてくれた、と書いているのであった。」(170-1)二つの極限状況は、人間性の発露という点で根源的には共通しているのである。

逆説的なことであるが、生理的な極限状況において生きることが問われるのは、幸福なことであるとも言えるのかもしれない。というのは、そのような状況に置かれた人間は人間の存在の根源に直接に触れる可能性があるからである。これに対して、社会的な極限状況は生理的な極限状況を伴い、人間がその存在の根源へと向かうという在り方に(自覚的に)到達する以前に多くの個人の存在を物理的に破壊してしまうか、個人をして決断する以前に外的な状況に屈服させてしまうからである。もちろん生理的な極限状況に陥らないで自己の存在の根源に向かうことができるならばそれに越したことはない。しかしながら、一人一人にとって何らかの自覚がないかぎり、そのような形で状況に対決するのは至難のことと言わなければ

ばならないだろう。だが、個々の人間の存在が有限であるかぎり、誰にとってもそのような運命は避けられないとも言える。そうだとすれば、誰にとっても自己の存在の根源に触れる可能性だけは与えられていることになる。したがってこの可能性を実現するという点に関しては、社会的な極限状況なしに、死に向き合いうることはむしろ幸福であると言わなければならないだろう。

その意味では、人類の人権獲得運動の成果の上に実現した「先進国」の状況において、現代という時代は、個々の人間が自己の存在の根源に触れる可能性が人類史上初めて獲得された時代であるとも言えるかもしれない。しかし、言うまでもなく決して社会的な極限状況がなくなったというわけではない。依然として『世界人権宣言』が具体化されていない状況は続いており、あるいは「冷戦」後むしろ或る意味で悪化しているとさえ言えるのである。その中では、なおフランクが提示する人間の存在の根源への問いは有効性を失っていない。そもそも人間が生理的な極限状況において以外には死と向き合うことに迫られないということは、その社会が個々の人間の人間性を発露させるという状況、あるいは、その存在の持つ可能性を十全に展開させるという状況のうちにあることを意味するであろう。現代の社会的な状況がそのようになっていないことは、言うまでもない。そしてこの状況は、遺憾ながらこれから永く続くことと思われる。少なくともそのかぎりにおいて社会的な極限状況におけるフランクの体験の意味は根源的なものを指し示し続けるであろう。あるいはさらに彼の体験は、人間が社会的に存在する者であるかぎり、意味を持つのだとも言えよう。生理的な極限状況は、個々の人間の生きる社会が極限状況にあるのではないにせよ、一定の社会的な状況と離れてはありえないと考えられるのである。むしろ両者の関係のうちに人間性の発露の場

があるのかもしれない。二つの極限状況のうちに人間性の発露という点で根源的な共通性を見出したところに人間の存在の根源へのフランクの問いの意味があるのである。それ故、我々は彼の問いに学び、その人間観を探究しなければならないのである。

フランクによれば、「人間は本来ただ未来の視点からのみ、すなわち何らかの形で『永遠の相の下に』存在し得るということは人間に固有なこと」（178）である。この態度の有無が「期限なき仮りの状態」（173）である強制収容所における囚人の存在に対する彼らの内面的生活がどのようなものであるか、を決めるのである。フランクは、この内面的生活について囚人の態度を三つに分けている。第一の態度は、「人間的に崩壊してしまった人間」（176）のそれであり、未来の視点を持つことなく、現在の前で眼を閉じてただ過去への回顧に耽る態度である。第二の態度は、「微温的な中等程度の者」（177）のそれであり、未来の視点は持つものの、その価値の実現化の可能性はまだ先であると考ええる態度である（フランクは、彼自身をこのグループに入れているようである）。第三の態度は、「ある倫理的な高みに飛躍する」（同）少数の人間のそれであり、その価値の実現を現在そのものの中に見出す態度である。「彼等はその外面的な挫折や、また死においてさえも、以前の日常生活で恐らく決して到達したことのないであろう人間的偉大に達することができたのである。」（同）

フランクがここに見出したのは、おそらく第三の態度に学んでのことであろうが、拠り所を失った人々にどのように答えるべきかという問いである。彼はこれに対して、「生命の意味についての問いの観点変更」（184）という問題を提起する。すなわち、「人生から何をわれわれはまだ期待できるかが問題なのではなくて、むしろ人生が何を

われわれから期待しているかが問題なのである。」

(同) ここに「コペルニクス的転回」が問題なのだとされる。すなわち、現在そのものの中に未来を、したがって目的を、あるいは生の意味を見出すことが問題なのである。これは未来のいつかに本来の価値の実現を目指すのではなくて、この現在そのものに意味があるのである。あるいは、そのような生き方が求められているのである。すなわち「われわれが人生の意味を問うのではなくて、われわれ自身が問われた者として体験されるのである。人生はわれわれに毎日毎時間を提出し、われわれはその問いに、詮索や口先ではなくて、正しい行為によって応答しなければならないのである。」(同) かくて人生の意味とは各人の現在における行為のうちに見出されることになる。各人は、そのような観点を持つことによってどのような現在であっても人生を創る主体であり続けるのである。すなわち、「人生というのは、結局、人生の意味の問題に正しく答えること、人生が各人に課する使命を果たすこと、日々の務めを行うことに対する責任を担うことに他ならないのである。」(同)

ここで一つの疑問が出されるかもしれない。すなわち、「永遠の相の下に」見るという立場が人間に固有なことであるとすれば、この立場からすれば、どのような態度を取るとしても結局のところ大きな違いはないのではないか、という疑問である。しかし、そうではない。この立場がそのようなことを意味とするならば、それは現在に眼を閉じるという先の第一の態度に還元されてしまうことになる。そうではなくて、この立場において現在が相対化されることが重要である。だが、さらにこの立場は、言わば未来の現在化という意味をも含むことになる。というのは、人間に固有なことは未来のいつかにおいて本来の価値を実現することのうちにではなくて、相対化され

た現在そのものにおいて価値を実現することのうちにあるのだからである。現在の相対化という作業は、それを徹底させるならば、未来において実現を期待した価値をこの相対化そのものにおいて実現するという境地に到達するのである。

ここには時間についての一つの深い洞察が示されている。すなわち、現在のうちに時間が集中するという洞察である。それは、未来の現在化であるとともに過去の現在化でもある。このことによって、「現在の闇の中に射し込んでくるそのすべての光と喜び」(191)が現在のうちに確保されている。過去に体験したこと、為したこと、悩んだものなどすべてが永久に現在のうちに組み入れられているのである。「まさにその過去であることの故にそれは永久に確保されているのである。すなわち過ぎ去って『いる』ということもなお一種の『いる』(存在)なのであり、またそれどころか最も確実な存在なのである。」(192)ここに奪われえない確実な存在が示されているわけである。それは、そのまま現在を構成しているのである。こうして、時間は現在に集中し、それ故問題は人間が生きているこの現在をどのように生きるかということに絞られてくるのである。

この境地において、有限な生命を生きる人間の現在そのもの、すなわちこの生命そのものが他ならぬ「永遠の相の下に」意味あるものとして捉えられるであろう。すなわち、むしろ「永遠の相の下に」見るからこそ、その中で個としての生命の充実を最も十全にするように努めることができるのである。そこに個として一回性が問題になるのである。

フランクによれば、苦悩は人生の一回性を明示する。そこで人間は「一回的な運命」(185)を見なければならぬ。すなわち、「人間は苦悩に対して、彼がこの苦悩に満ちた運命と共にこの世界でただ一人一回だけ立っているという意識にま

で達せねばならないのである。」(同)この一回的な人生の意味は、このように苦悩においてこそ示される。苦悩の極点には死がある。つまり苦悩と死において人生の一回性が示されるのである。

「創造的及び享受的生活は囚人にはとくに閉ざされている。しかし創造的及び享受的生活ばかりが意味をもっているわけではなく、生命そのものが一つの意味をもっているなら、苦悩もまた一つの意味もっているに違いない。苦悩が生命に何らかの形で属しているならば、また運命も死もそうである。苦難と死は人間の実存を初めて一つの全体にする！」(169) そうだとすれば、生に意味があるかぎり死もまた意味を有するのである。あるいはむしろ死は生をしてその意味を完成させるのだとも言えよう。それ故に生は死をも含み、両者は合致するのである。「われわれにとって問題なのは死を含んだ生活の意義であり、生命の意味のみならず苦悩と死のそれとを含む全体的な生命の意義であったのである。」(186) そうだとすれば、「人間の生命は常に如何なる事情の下でも意味をもつ」(192) のであり、「この存在の無限の意味はまた苦悩と死をも含むものである」

(同) ことになる。こうして「われわれにとって苦悩も一つの課題となった」(186) のであり、「苦悩もわれわれの業績であるという性質をもっている」(同) のである。それ故、苦悩のうちに犠牲を見出すとすれば、犠牲もまた意味を持つことになる。すなわち、「天に、彼の苦悩と死が、その代わりに彼の愛する人間から苦痛にみちた死を取り去ってくれるように願った。．．人間にとって苦悩と死は無意味なのではなくて．．．犠牲として．．．最も強い意味にみちていたのである。」

(193) ここには無意味から意味への根底からの顛倒がある。すなわち、囚人たちは、すべてを無意味とするかのように思われる収容所の生活に対して究極の意味を与えることによって、「身体を

打ちこわせ、精神を打ち破れ、心を打ち破れ」という標語(28、解説)が具体化される場としての収容所というシステムを、したがってこの収容所を作り出した体制そのものを根底から顛倒させるのである。

だからこそ、フランクは労働中隊で確実な死を待つよりは、自発的に医師としての勤務に志願したのである。「私は自分がまもなく労働中隊で力尽きて死んでしまうに違いないことを知っていた。どうせ死ぬことが決まっているのなら、私の死は意味をもつべきであった。医師として病める仲間を少しでも扶けることができるということは、現在のように役に立たない土工として、次第に弱り終には斃死してしまうよりは、疑いもなく遙かに意義に充ちているように思われた。」(142) “一般的に言えば、ここでは自己の生命の質が問われている。有限な存在者である人間にとって、自己の有限な生命をどのような質のものたらしめるか、が問題である。すなわち、自己の存在の根源への欲求が他ならぬ現在そのものにおいて自己の生命の充実を求めている。かくて、まさに現在の真只中における生命の充実そのものが死に意味を与えるのである。このことは、ここでは論究することができなけれども、現代における「生命の質」の論議にも示唆するところが多いのではないだろうか。

かくて各個人にとって自己の存在の根源への欲求が満足させられうる道が原理的には明らかにされた。しかし、問題はなお続く。囚人を待っていた運命は苛酷であった。フランクは解放という新しい事態のもとでの囚人の心理を取り扱うのである。囚人はこの事態のもとで突然の圧迫除去の故に心理的・道徳的健康を損なわれる場合があり、さらに彼の性格を損なう二つの根本的体験があった。一つは、古い生活に戻っての市民生活で他の人々に理解されえぬ故に不満を抱かざるを得ない

ことであり、もう一つは、「苦悩というものが底無しのものであり、何らの絶対的な奥底がないのである」(205) という失望の体験である。その人故に収容所における苛酷な運命を生き抜いたにもかかわらず、彼を待っていたはずの人がもはや存在しないことを知らねばならないとは！フランクは、「解放された囚人のうちの少なからざる人々が新しい自由において運命から受け取った失望は、人間としてそれをこえるのが極めて困難であり、臨床心理学的にみてもそう容易に克服できないものなのである」(206-7) と率直に語っている。しかし、そこで学問上の闘いを止めてしまうのではなく、彼はそこに心理学者にとって「使命的性格」(同) を持った課題を見出しているのである。

以上、フランクによって提起された極限状況において人間として生きること、あるいは内的自由の持つ意味について考察してきた。彼の体験は、それが極限状況におけるものであるが故に、かえって根源的なものを指し示している。現代世界の諸問題の解決に向かわなければならない我々は、この自由が提示した人間の存在の根源から自己の生と死とを捉え直すよう促されている。そしてこの根源のもとに位置付けられる基本的人権の方向が我々に提示されているのである。もちろん、それだけで現代世界の諸問題解決のための基準が与えられるというわけではないであろう。しかし、それにもかかわらず、少なくとも人間相互の関係については、人間の存在の一回性を実現する基本的人権の方向のうちに我々の依拠すべき一つの基準が示されているのではないだろうか。

註

- 1 高野雄一訳、高木八尺・末延三次・宮沢俊義編『人権宣言集』岩波文庫 1957. 401-408.
- 2 「生活の質」・「生命の質」とも周知のよう

に英語の術語Quality of Life に対応する。前者については、小林修一「生活の質」(『社会学事典』弘文堂 1988. 519) に、後者については村井淳志「ターミナルケアの基本理念」(『老年学事典』ミネルヴァ書房 1989. 224-5) に簡潔な概念規定が提示されている。本稿もこれらに従っている。なお前者には心理学において地域社会の資源の利用可能性に関しても論及されている。吉田正昭「生態学的心理学」(『新版 心理学事典』平凡社 1981. 498-499) を参照。これらの用法の多様性には、事柄としてのLifeへの認識の拡大と深化が反映しているであろう。拡大され深化したこの認識は、「人生」という表現などを含め、漢語としては諸々の表現に分化する以前の「生」という語によって表現されるかもしれない。それは、また日本語としてはおそらく語感の上から漢語の表現に加え大和言葉で「いのち」と表現されるものへと深められるのではないだろうか(本稿で取り上げるフランクの著作の邦訳(註3)における「永遠のいのち」(172)という表現を参照)。本稿ではこれらの表現を適宜使い分けているが、その区別は必ずしも厳密ではない。漢語としての「生」には①草木がはえる(これがこの文字の原義に最も近い)②子をうむ・うまれる③いきる・いかす・いきもの④いのち・いのちのある間⑤いきいきしている(山口明穂・竹田晃編『岩波 漢語辞典』岩波書店 1987 参照)などの意味、古語としての「いのち」には①生命力、②寿命、③一生・生涯、④運命、⑤死期(大野晋・佐竹昭弘・前田金五郎編『岩波 古語辞典』岩波書店 1974 参照)などの意味が挙げられる。

- 3 霜山徳爾訳、『フランク著作集1』、みすず書房 1961 (Viktor E. Frankl: EIN PSY-

CHOLOG ERLEBT DAS KONZENTRATIONSLAGER. Österreichische Dokumente zur Zeitgeschichte I. Wien: Verlag für Jugend und Volk 1947)。同書からの引用は括弧内にページのみを記す。

- 4 例えば、プラトンによれば、ソクラテスは次のように語った。「このことを私は断言する——それ〔市民たちと徳をめぐって問答をすること〕は神の命じたもうところである。．．いづれにしても私は、決して私の行動を変えないであろう、たとえ幾度死の運命に脅かされるとしても。」と。プラトン『ソクラテスの弁明・クリトン』久保 勉訳、岩波文庫 1964. 38.
- 5 例えば、セネカの言葉、「危険が四方八方から迫ってきても、武器や鉄鎖が周囲で無気味に音を立てても、なおかつ徳を危くせず隠しもしない人こそ真の勇士というべきであろう。」を参照。同「心の平静について」、同『人生の短さについて 他二篇』茂手木元蔵訳、岩波文庫 1980. 82.
- 6 例えば、ルターの言葉、「キリスト者は信仰だけで充分であり、義とされるのにいかなる行いをも要しない。．．かくて彼がいかなる行いをもはや必要としないとすれば、たしかに彼はすべての誠めと律法とから解き放たれているし、解き放たれているとすれば、たしかに彼は自由なのである。これがキリスト教的な自由であり、『信仰のみ』なのである。」を参照。同『キリスト者の自由』石原 謙訳、岩波文庫 1955. 19.
- 7 例えば、ロックの言葉、「なんびとも、つまり個人も教会も、国家でさえも、宗教を理由にして、他人の政治的権利や現世的財産を犯す正当な権利を持ってはいない」を参照。同『寛容についての書簡』生松敬三訳、『世界

- の名著 27 ロック・ヒューム』責任編集 大槻春彦、中央公論社 1968. 364. またヴォルテールの言葉、「こうして幾世紀来の怖るべき葛藤は、われわれがたがいの過ちを許しあうべきことへの実に顕著な教訓である。葛藤は人類の大病であり、寛容はその唯一の治療薬である。」を参照。同「寛容」、同『哲学辞典』高橋安光訳、『世界の名著 29 ヴォルテール・ディドロ・ダランベール』責任編集 申田孫一、中央公論社 1970. 332.
- 8 斎藤真訳、『人権宣言集』109-112. この章典は、「およそ人権宣言の先駆をなすもの」(同解説)と言われる。
 - 9 ルソー『社会契約論』桑原武夫・前川貞次郎訳、岩波文庫 1954. 37.
 - 10 この批判は、ヘーゲルによる人倫の立場からの道徳性批判に見られる。ヘーゲルによれば、人倫においてこそ個体の主観的自由は真の満足を見出す。道徳性は主観的自由が主題化されるという意味では近代における歴史的達成を示すものではあるが、この主観的自由を真に働かせるものではないというわけである。いかにして個人は人倫的なものにおいてもそのような批判的に振る舞いうるのだろうか。ここに主観的自由が現実において果たすべき役割があるのではないだろうか。この視点から我々は道徳性について人倫との対比において考察しなければならない。この点については、拙稿「人倫と道徳性——主観的自由の意味をめぐって」、叢書『ドイツ観念論との対話』第四巻『知と行為』ミネルヴァ書房(近刊)所収において考察した。
 - 11 ルター、前掲 25.
 - 12 千足伸行「モネ：〈睡蓮〉とその周辺」『パリ・マルモッタン美術館所蔵 モネと印象派展』日本テレビ放送網 1992. 26-41 (コン

スタブルとモネ1) およびモネの絵「ヴェトゥイユの花壇」へのエリック・M. ザフランの解説、『モネと印象派 ポストン美術館展』Bunkamura 1992. 224 (モネ2) における引用からの再引用。「印象」の理解については千足論文(前掲)ならびに木島俊介「印象主義の生命」前掲 Bunkamura 1992. 11-24、ロバート・J. ボーディング「モネの初期作品を読むー1859-1886」同 77-115を参考にした。

- 13 柳田邦男『「死の医学」への序章』新潮文庫 1986.20.
- 14 この話は、黒澤明監督の映画『生きる』において志村喬演ずるところの市役所の市民課長であるガンに病んだ主人公が自分の病が不治であると知った時、この世に何か残そうとして町に小さな公園つくることに奔走し、その努力の結果公園が出来上がったことを見て安らかに死を迎えるという生き方を想起させる。柳田邦男もガンに斃れた西川喜作医師の生き方に関連させてこの映画に言及している。前掲、柳田 44参照。