

罪悪感の人間学的臨床心理学的研究

早稲田大学大学院  
石川 勇 一

人間性心理学研究 第16巻第2号 抜刷

1998年12月

日本人間性心理学会

## 罪悪感の人間学的臨床心理学的研究

早稲田大学大学院

石川 勇 一

### 要約

罪悪感という感情は、不安や抑鬱のほか、終わりのない自責、自己処罰、自己の問題への直面化の回避、などのあらゆる自己破壊的な影響を人間に与えることがある。しかし一方で、罪悪感と共に沈み込むことによって、人格の根底が揺さぶられ、償いへの決意、深みにおける自己自身への一致、罪をおかす(可能性のある)者としての自己存在の認識の深化、自己実現への意志などが惹起され、建設的な影響をも与えることもある。このような罪悪感の影響の相違は、それぞれが異なる罪悪感であることを示している。前者はフランクル(V. E. Frankl 1956)の次元存在論でいうところの心理的次元に属する心理的罪悪感(psychological guilt feeling)、後者は精神的次元に属するところの精神的罪悪感(*noologisch* guilt feeling)と名づけることができる。心理的罪悪感は、「マゾヒズムとしての罪悪感」、「罰の恐怖および愛情喪失不安に起源をもつ超自我不安」、「防衛としての罪悪感」の三種に、精神的罪悪感は、「実存的罪悪感」、「存在論的罪悪感」、「自己実現的罪悪感」の三種に分類するのが適切である。心理的罪悪感には心理力動的解釈が可能であるのに対し、精神的罪悪感にはそれを受け付けない。このことは、心理臨床の実践の場で罪悪感に対処する際に、重要な指針を与えることになる。

### I 問題の所在

罪悪感とは、「私は悪いことをしてしまった」あるいは「(すべきことを)しなかった」という、人間にとってきわめて普遍的な悔恨の感情であり、誰もが体験する感情である。しかも、罪悪感には人間存在にとって深甚な影響を与えることがある。たとえばフロイト(Freud, S 1916)が観察したところによると、無意識に潜伏した罪悪感、自己処罰欲求として人間に影響を与え続け、疾病や事故、犯罪などの災難状況に自らを突入させていく。一方で、われわれは自らの行為(「しなかった」という不行為も含める)を「悪かった」と認識し、罪悪感の中に深く沈潜するとき、やがてそれが「二度と同じ過ちは犯すまい」とか、「償いをしよう」などという建設的な決意や活力へと転換し、自己実現を促進する方向へ向かわせることがある。罪悪感の影響はこのほかにも多様な可能性があることは後述するとして、さしあたりここで

は罪悪感が破壊的な結果を呼び寄せるときと、後に建設的な影響をもたらす場合があるという、相反する方向性に注目する。この矛盾点は、通常われわれが罪悪感と呼んでいる感情は、少なくとも異質の二種類があることを示唆している。

フランクル(Frankl, V. E. 1956)は、人間存在を三つの次元、すなわち生理的次元、心理的次元、精神的次元から成るとした。生理的次元とは、人間の植物的生活、つまり純粋な生命活動的な意味における生活の説明される次元であり、心理的次元とは、人間の動物的生活や心理力動的に説明できる現象の次元である。第三の精神的次元は、これによってはじめて人間の全体性が露わになる次元であり、人格的精神的実存があらわれる次元である。精神的次元において、人間の実存は立ちあらわれるのであり、環境や遺伝や衝動などにすべて還元され得ない、それを超えた精神性、自由性、および責任性という、人間存在に固有の意味と価値が問われるのである。筆者は、人間のあらゆる心理的現象は、常にこの三つの次元それぞれの視

点から総合的に分析するのでなければ、一面的な結論しか引き出せないと考える。そこで本論においても、人間の次元的存在構造を考慮して罪悪感を検討していくことになる。

はじめに罪悪感という心理現象の生理的次元について言及しておく。罪悪感の生理的次元の具体的現象としては、抗鬱剤が有効な鬱病における罪業妄想などがそれに該当するが、次のことも考慮に入れた上で、本論では純粹な生理学的次元の検討は割愛する。現在のところ動物に人間の鬱病と同じ病態を実験的に作り出すことは不可能である。この事実から、身体因性の鬱病症状でさえ生理的次元における単独要因のみで成立しているとは考えにくい（特に病前性格やその時の心理状態の影響は大である）。まして罪悪感となれば、まったく人間に固有な感情なのであり、生理的次元の領域内に首尾よく収めて論じられる現象ではない。それゆえフランクフル（1952）は、鬱病者における罪の感情などについて、「身体的に引き起こされた疾患としての鬱病の産物ではなくて、すでに精神的人格としての人間の『業績』なのである」と言い切っているのであり、ニーチェ（Nietzsche, F. W. 1887）は罪悪感を「人間という病気」と呼ぶのである。したがって、罪悪感には常に全面的もしくは部分的に心理的次元あるいは精神的次元のどちらかに必ず属するものといえるのであり、本論では罪悪感のこの両次元における構造を重視し、この二つの次元に考察を限定することとして、複眼的に解明を進めることにしたい。

このような次元存在論的視点に立つならば、前述の破壊的影響を与える罪悪感と、建設的影響を与える罪悪感とは、それぞれ心理的次元と精神的次元に属する罪悪感であることが、それぞれの内容と構造を検討することによって（II、III）明らかになる。その結果をあらかじめ踏まえて、本論では前者を心理的罪悪感（psychological guilt feeling）、後者を精神的罪悪感（*noologisch* guilt feeling）と名づける。

罪悪感はその痛みと不快感が印象として残るためか、多くは取り除くべき暗部、あるいは治療の

対象として扱われることが多い。しかし、マルチン・ブーバー（Buber, M. 1957）やマズロー（Maslow, A. H. 1962）などの言及する、建設的な影響をもたらす精神的罪悪感とは、健康な感情として扱われているし、内観療法では治療に欠かせぬ感情として重視される。これまで心理的罪悪感と精神的罪悪感という、矛盾する二つの方向性をもつ罪悪感について、一方だけを扱う研究しか行われず、総合的に研究されたことはほとんどない。本論ではそれぞれの構造を検討し、罪悪感を総合的に解明し、罪悪感の多様性を明確化したい。それによって異なる罪悪感を混同して扱うことの危険も明らかになる。

さらに、罪悪感の総合的な究明が、心理療法の実践にいかなる貢献をすることができるかについても考察を加えることにする。

## II 心理的罪悪感

心理的罪悪感とは、終わりのない自責、自己処罰、不安、抑鬱、自己閉鎖、自尊心の低下、自己の問題への直面化の回避、などの自己破壊的な影響を与える罪悪感である。心理的罪悪感とは、「マゾヒズムとしての罪悪感」、「罰の恐怖および愛情喪失不安に起源をもつ超自我不安」、「防衛としての罪悪感」の三種に分類して考えることができる。

### (1) マゾヒズムとしての罪悪感

ニーチェ（1887）は「良心の呵責」、すなわち悪いことをしたという意識の起源について、次のような歴史的な解釈仮説を立てた。原始の時代には人間は残忍、迫害、襲撃、変革、破壊を行って快感を得るという自由の本能をもち、それを外部に向かって発散していた。ところがあるとき国家体制は、原始の自由の本能に対して刑罰などの「恐ろしい防壁」を打ち立てたため、野蛮で自由に暴れ回っていた人間の本能が廻れ右をして、人間自身に刃向かってくることとなったという。ニーチェはこれを人間の内面化と呼び、「良心の呵責」を生み出したと述べ、同時にそれは「美」を生み出

し、理想や空想の母胎となったという。しかしニーチェは「良心の呵責」を人間の健全な感情と認めたのではなく、「今日まで人間のうちに猛威をふるった病気の中で最も恐るべき病気である」と評価し、「このひそやかな自己虐待、この芸術的残忍さ、〔中略〕、自己自身と好んで分裂をきたす魂、苦しめることに対する快感から自分自身を苦しめる魂のこの不気味な、恐ろしいほど楽しい仕事」と形容した。

ニーチェの説の要点は、良心の呵責は攻撃性の内面化によって生まれたという斬新な歴史的解釈であり、それを恐ろしい病気と結論したことである（当然それは原罪思想を根強く浸透させた西欧キリスト教社会に対する強烈なアンチテーゼであった）。つまりニーチェはマゾヒズムとしての罪悪感を論じたと言ってよい。この罪悪感の起源は国家体制と国民の間だけではなく、国家間、民族・人種間、組織と構成員、強い個人と弱い個人、などの不均衡な関係において同様の機制が生じうる。このような罪悪感強者の策略であることを明白に認識することによって解消できる、そして解消すべき罪悪感である。

## (2) 罰の恐怖および愛情喪失不安に起源をもつ超自我不安としての罪悪感

罪悪感が攻撃性の内面化であるというニーチェの説を継承したのはフロイトであった。ただし、フロイトは罪悪感の発生的考察を、ニーチェの歴史的・宗教的文脈から、文化的小および個人の発達論的文脈に置き換えて論じたのである。フロイトの出発点は、精神分析治療の中で、患者の根強い抵抗に出会い、その抵抗の背後に無意識的な罪悪感があることを発見したところにある。無意識的な罪悪感、自己処罰欲求として働き、患者にとって症状が償いの苦行として意味を持ち、強固に治療と回復を妨げた。あるいは、患者以外に目を向けてみても、犯罪者が、刑罰の規定に則して罰せられることによって、もともと抱えていた精神的負担を軽くさせようとしている人々が観察された。彼らは犯罪によって罪悪感をもつのではなく、

犯罪に先んじて無意識的な罪悪感を抱えていたのであり、罰を受けて自身を罪に落として安住するために犯罪を犯しているのである。フロイトは当初無意識的な罪悪感をマゾヒズムの問題として扱い、破壊欲動（タナトス）が自己に舞い戻ってきたものであると考えた。「サディズムの刃が自分自身に向け戻されるという事態は、文化的な本能の禁止のあるところには必ず起こるものであり、この禁止は、ある人間の破壊的欲動要素の大部分を実人生において消費することを妨げる」。さらに晩年の「文化への不満」（1930）においては、文化の進歩のためには罪悪感の増進による幸福感の減退という犠牲を払わなければならないとした。なぜなら、文化がそれに敵対する人間の攻撃欲動を抑え、無力化させるための最良の手段は、攻撃欲動をその人のうちに取り込ませ、内面化する方法だからである。「すなわち文化は、個々人の内部に潜む危険な攻撃欲動を押さえつけるために、個々人を弱め、武装解除し、その心の法廷に、征服された都市が占領軍に監視されるように監視させるという方法を使うのだ」。

フロイトがニーチェから一歩進み出たのは、文化論的分派から個人の発達論的分派に敷衍して罪悪感の発生機序を次のように論じたという点にある。まず、われわれは悪いことをしてしまったときに「悪かった」と思う。しかし、人間には生まれつき善悪の判断をする能力があったわけではなく、「悪」はむしろ楽しいものでさえありうる。それでも「悪」をそれと認識するようになるのは、「悪」を行うと優位に立つ他者に罰せられることと、重要な他者の愛情を失うためである。これは一般に人間が他者に依存せざるを得ない存在であるということから考えても、他者の愛を失うことがいかに危険であるか了解できるが、特に幼児の場合、重要な他者（特に親）の愛情を失うことは成人とは比較できないほど、つまり生命を失うほどに恐ろしいことである。したがって、このような罰の恐怖や愛情喪失不安から「悪」を認識するようになり、罪悪感を覚える。ただしこの段階の罪悪感、優位に立つ他者に見つからない限り生

じない感情である。ところが、優位に立つ他者のもつ善悪の基準が内面化され、それが超自我として定着するようになると、状況は一変し、他者に見つからない場合でも、悪いことをしたり、悪いことをしようという意図をもっただけでも、罪悪感が生じるようになる。

フロイトは罪悪感が攻撃性の内向であるという発想に始まり、やがて発達論的に個人の親子関係において罪悪感の発生機序を見いだすようになった。その発想の連続性は、文化が体制維持のために個人を内面化させるということと、親が子供に叱責を与えたり、愛情喪失不安を喚起させて内面に監視者としての超自我を形成させるということの共通点に見いだされる。結局フロイトにとって、罪悪感とは超自我に脅かされた自我の緊張あるいは不安のことであり、その起源は罰の恐怖および愛情喪失不安にあるということである。

土居健郎(1971)は、日本人の罪悪感、自分の属する集団を裏切ることになるのではないかという自覚において、最も先鋭にあらわれることが特徴であるという。土居によると、日本では一般に、相手が自分に近い身内の場合は罪の自覚がされにくい、裏切りが関係の断絶に至りやすい義理的な関係の中で最も頻繁に罪悪感を経験するという。罪悪感の告白としては、「すまない」という表現がなされるが、「すまない」という言葉には、相手に詫げる気持ちの他に、今後も末永く甘えさせて欲しいという相手の好意を懇願する意味が含まれているという。土居の考察は、ニーチェにおける国家、フロイトにおける文化もしくは重要な他者が、自分の属する集団に置き換えられることによって、日本的罪悪感を論じたものである。土居のいう日本人の罪悪感、自分の属する集団の秩序が罰を規定し、集団から関係を拒絶される(見捨てられる)不安によって生じているということだからである。いずれにせよ、土居のいう罪悪感、愛情喪失不安の一種であると見ることが可能である。国家体制や優位に立つ他者と、自分の属する集団のどちらが罪悪感を生じさせる根元的主体と考えるのかは、西洋と日本の文化的相違であ

ろう。

### (3) 防衛としての罪悪感

カレン・ホーナイ(Horney K. 1939)は、神経症患者の抱く罪悪感が果たしている役割について分析の目を向けた。ホーナイは、精神分析治療において、罪悪感、直接的に表現されるよりも間接的な形であらわれることの方が多いと述べている。罪悪感の第一のあらわれ方は、どこか遠くで起きた事故など、あらゆることに対して責任を感じ、自分を責める。第二は、他人に非難されることに過敏になり、法律の条文に縛られるなど、極度に慎重になって間違いのないように自己を統制する。第三はフロイトの無意識的罪悪感の例と一部重なるもので、犯罪、事故、病気などの不幸を自ら呼び寄せるといふ形であられる。ホーナイは「ある人が『自分は罪悪感を感じている』と言っているとき、その人が本当に罪を犯したと感じているのかどうか、疑わしいことが多い」と述べ、「罪悪感が本物か、にせ物かについての重要な基準は、それを改善したいとか、よりよくしたいという真面目な願望が伴っているかどうかである」としている。そして、彼女のいうにせ物の神経症的罪悪感、二つの目的を達成するという。第一は、罪悪感を抱いて自分を責めることによって、完全に絶対的な人だと思われようとするということである。つまり、罪を犯したことを悔やむのではなく、自分の完全性が欠けたことを悔しがったり、罪悪感を抱いてみせることによって他者から完全と見られようとするのである。この策略は、悔い改めを義とするキリスト教文化圏ではより有効であるのかもしれない。第二は、相手に先んじて自らを責め、非難されることを免れることである。このような偽の罪悪感をもつ人は、自責を額面どおりに受け取られて少しでも非難されると、不当な仕打ちだと憤慨するという。ホーナイは、このような罪悪感をもつ人に対して、「現存する目標へのおごりな譲歩であり、自分は結局悪くないし、また良心のとがめを感じるから自分は他人より優れているのだ、という単なる安心の手段である」と

言っている。

ホーナイは「本当に罪を犯した」とは感じていない神経症的な罪悪感を明らかにした。この罪悪感、自分が完全であるという思いこみを維持したり、他人からの非難を防ぐという意味で、自己の問題点に直面化するのを避けるための防衛である。この罪悪感は防衛手段にすぎないため、建設的な改善を生み出さないのは当然である。むしろ逆に、罪悪感によって完全性という偽りの仮面をかぶることによって、さらに人格が不誠実になり、その仮面に覆われた不誠実な人格構造を見抜かれないために、さらなる仮面を必要とするというように、悪循環を呼び寄せる結果に陥るだろう。

以上の三種が心理的罪悪感と呼ぶものである。心理的罪悪感の特徴は、その影響が破壊的であるということだけではなく、罪悪感がより根底のからくり、すなわち自身の攻撃性の内面化、罰の恐怖や愛情喪失不安(超自我不安)、防衛手段としての罪悪感、に分析していくことが可能であることにある。つまり、心理的罪悪感、治療の対象となりうるものであり、破壊的な影響と解釈可能性をもつことによって特徴づけられている。

### III 精神的罪悪感

精神的罪悪感、抑鬱状態や神経症症状の発現を引き起こすことがあるが、その後、人格の根底が揺さぶられ、変革への方向性として、償いへの決意、深みにおける自己自身への一致、罪をおかす(可能性のある)者としての自己存在の認識の深化、自己実現への意志などが惹起され、建設的な影響をも与えることを特徴とする罪悪感である。精神的罪悪感、次の三種の罪悪感として、すなわち「実存的罪悪感」、「存在論的罪悪感」、「自己実現的罪悪感」に分けて考察するのが適当である。

#### (1) 実存的罪悪感

##### a 人格の良心と実存的罪悪感

実存的罪悪感(existential guilt feeling)とは、健全な自我が「私は悪いことをした」あるいは「すべきことをしなかった」と認知するという、真性の自己認識に基づくものであり、実在する罪責を直視し、その事実を受容することによって生じる感情である。すなわち、実存的罪悪感、外界への攻撃衝動が自身へと舞い戻って来たマゾヒズムでもなく、あるいは愛情喪失の不安に脅かされているのでもなく、あるいは刑罰や叱責を恐れているのでもなく、刷り込まれた倫理や道徳意識によって断罪される恐怖(超自我不安)でもなく、自己自身の事実から目をそらすための防衛手段でもない。実存的罪悪感とは、それ以上他の不安や恐怖などの感情に還元することの不可能な感情であり、ただ各人に先天的に備えられている良心の眼によって、自らの行為や隠された意図の罪責をありのままに直視し、自己自身が罪を犯した事実を受け入れたときにはじめて生じてくる感情なのである。

ところで、自らの行為を罪と判定するのは如何なる働きによるのであろうか。その働きをもつものを良心と呼ぶならば、良心とはいったい如何なるものなのか。

罪の判定者として第一に考えられるのは超自我である。超自我の意味するところは、罰や叱責、あるいは愛情喪失不安を利用して刷り込まれた、優位に立つ他者や国家体制の示す善悪基準、そして既存の道徳・習慣・法律・宗教的戒律などのあらゆる文化的諸規定を取り込んで、内在化したという経緯である。つまり、超自我とは外部にある善悪の基準が自己の内部に複製されたものである。しかし、複製物としての超自我に脅かされる罪悪感とは、起源をたどれば愛情喪失不安や恐怖であり、それによって生じる罪悪感、実存的罪悪感ではなく、既述の心理的罪悪感である。

実存的罪悪感を生じせしめている罪の判定者を説明するためには、超自我の概念では不適切である。実存的罪悪を自己の意識の明るみに照らした

す働きは、「人格的良心」によつてのみなされる。M. プーバー (1957) によると、人格的良心とは「人間の過去並びに現在の態度のうちでは是認すべきものと否認すべきものとを峻別する『人間の能力と傾向』」である。プーバーは、「(良心の) 批判基準が、社会ないし共同体に由来する標準と完全に一致することは、きわめて稀である。罪責感情を家族または社会のタブーに対する背反から全面的に導き出すことはほとんど不可能」であると述べ、良心は権威の投射としては把握できない部分があり、良心の存立は人間という種の原性質に基礎づけられているという。さらにプーバーは、人格的良心は人間が罪の根底と深淵に至ることを可能とするという。このような人格的良心の働きによつてはじめて、われわれは複雑に入り組んだ現実世界において、その時々自らの罪を峻別することができるのであり、そこで生じる罪悪感を実存的罪悪感と名付けるのである。

それでは人格的良心は、どのような行為または意図を罪として判別するのか。本研究の焦点は、罪悪感という感情であつて「罪」そのものではない。しかし「何が罪か」という問いを一切退けたままでは、実存的罪悪感の輪郭が不鮮明なままである。罪責論は本来宗教及び哲学に属する根本問題であつて、ここで本格的に論ずることは不可能なのであるが、論を進めるために罪責についてごく簡単に言及しておくことにする。

#### b 実存的罪責

実存的な罪とは人格的良心が罪と峻別する行為および意図である、というのが最も正確な定義である。つまり現実状況における実存的な罪とは、一瞬一瞬における自己およびそれを取り巻く外部世界の状況の変化と、その背後に流れる内外のあらゆるコンテクストを考慮に入れたうえで、その都度総合的に判断されるもので、何が罪であるかをあらかじめ具体的に記述しつくすのは不可能である。ただしこの定義は半ば同語反復なので、抽象度の高いレベルにおいて、何が罪であるのかをここで改めて問うことにする。

プーバーによれば、人間は各自他者との関係性

においてある存在であり、その関係の総体が「人間世界の存在秩序」である。人間は誰でもこの秩序に参加し、この秩序に対して責任を負う。この関係を傷つけることをしたこと、行為に至らない思考や願望をもつこと、関係のための行為を中止したことが、実存的罪責 (Existenzialschuld) である。

伝統的に原罪思想をもつキリスト教においては、罪すなわちハマルティア (*αμαρτία*) とは、もともと「的を外す」が原義であり、そこから人間が神の要求する意志からはずれること、より具体的には人間が神および隣人に対する本来的なあり方 (関係性) から逸脱することを意味する言葉である。

ここでは、厳密な罪責論には立ち入らずに、精神的次元における罪責を「人間の本来的あり方からの逸脱」、その下位概念である実存的罪責を「人間世界の存在秩序を侵害すること」と便宜的に規定して、以下の罪悪感についての論を進めることにする。

#### c 罪の事実への直面と実存的罪悪感

実存的罪悪感とは、人間の発達段階のいつ頃から生じ、どのような原型をもっているのだろうか。この問いに対しては、メラニー・クライン (Klein, M. 1939) の発達論を参考にすることができる。クラインは、児童の精神分析療法の実践を通して、独創的な発達論を掲げたが、その中に実存的罪悪感の最初期の体験を見いだすことができる。クラインによれば、生後数ヶ月までの乳児は、自他の境界が未分化であるだけでなく、母親の同一性も認識できていない。つまり自分の欲求 (乳を飲みたいなど) を満たしてくれて快を与えてくれる母親と、自分の欲求を満たしてくれず (乳がもらえないなど) 不快を与える母親を、それぞれ良い対象 (自己) と悪い対象 (非自己) として、分裂させて (splitting) 知覚している。そして自分を不快にする悪い対象に対して、激しい羨望と不満、そして怒り (攻撃性) を抱く。ところが乳児が成長してくると、その時々に応じて良い対象と悪い対象として見なしていたものが、実際は同一の対

象（母親）の両面であったことが分かってくる。すると乳児は、自分が最も愛し、必要としている母親を、自分が怒りによって破壊しようとしているのではないか、あるいは破壊してしまったのではないかという深刻な葛藤を抱き、抑鬱的になり、この苦しみが罪悪感の起源になる、とクラインは考えた。クラインの発達論の妥当性については、現在でも実証的な検証は不可能であるが、人間の発達における最初期の罪悪感の発生を理論的に説明したという点では意義がある。すなわち、自分の怒りが相手を破壊してしまうことを恐れ、さらに愛と憎しみを同一の対象に対して抱くというアンビバレントで矛盾的な自己のあり様に直面し、そこで罪悪感を感じるという意味では、現実認識に基づいた実存的罪悪感の原型といってもよいだろう<sup>1</sup>。

古沢平作（1931）は、懺悔心とも呼びうる罪悪感を宗教心の根底にあると位置づけた。古沢はフロイト（1912-1913）の「死語の従順」説<sup>2</sup>はすべての宗教心を説明していないとして、阿閼世の物語を用いて、宗教心としての罪悪感を分析した。古沢によると、より完成された宗教心理とは、「あくなき子どもの『殺人傾向』が『親の自己犠牲』に『とろかさされて』はじめて子どもに罪悪の意識の生じた状態である」という。古沢は次のような例を挙げている。従順な子供がつい皿を落として破損し、悪かったという心が湧いてきて、親に再三心から詫びた。ここで親が頑固に子どもを責め続けたらやがて子どもは勝手にしろという気持ちになるが、皿を割ったのは悪いが、人間には過失があるもので、皿はいずれは壊れるものだからこれからは気をつけなさいと親が言ったなら、子どもはわっと泣き出してもう一度謝った。このような例を用いて、古沢は罪悪の意識が「赦される」という体験によって、叱られたり見捨てられることの不安（これは心理的罪悪感、その中でも愛情喪失不安である）から大きく変容し、懺悔心と呼べるような罪悪感（実存的罪悪感）に至ることを示したのである。

クラインと古沢の説に共通する注目すべき点は、

罪悪感、罪を犯したその直後に感じられているのではなく、罪の事実に直面することができたときにはじめて生じているということである。クラインの説においては、怒りの対象が愛情の対象でもある事実に直面する（対象の統合）ことによって罪悪感が生じたのであり、古沢の説においては、罪を赦され受容されることが契機となって、罪の事実に直面することが容易になり、実存的な罪責を認識して実存的罪悪感に変化したのである。古沢の例では、罰や愛情喪失の不安である心理的罪悪感が、赦されることによって罪に直面するゆとりが生まれ、実存的罪悪感に変化し、罪なる自己自身との同一性を獲得することができたのである。

#### d 実存的罪悪感とその影響

実存的罪悪感が後に与える建設的な影響を積極的に利用している心理療法がある。それは内観療法であるが、実存的罪悪感の影響を知る上で注目に値する。内観療法は元来浄土真宗一派に伝わる「身調べ」という求道法を、誰もが参加できるように吉本伊信が再編した心理療法であり、その方法はきわめて簡略である。内観者は、部屋の四隅に直角に立てられた屏風で仕切られた空間に唯一人座し、過去から現在までの自分のあり方を振り返る。課題としては、「(人に)して貰ったこと」、「して返したこと」、「迷惑かけたこと」を具体的に観照するよう指示される。通常はこれを一日十六時間、七日間にわたって行う。吉本（1983）は、「罪悪感が深ければ内観が深いと言えるし、罪悪感が浅ければ効果も少ない。したがって罪悪感がなければ内観がないといえるほど、重大である」と罪悪感の重要性を説いている。三木（1976）は、内観によって罪悪感をもつことの影響を次のように述べている。「内観によって『自分が罪なるもの』という洞察を深めれば深めるほど『愛されているもの』という喜びが伴うから、内観的罪悪感の本質的に明るい面をもっているといえよう。それゆえ内観後、人々はいきいきした明るい表情になり、積極的な態度や行動をとりうるのである。それでは『罪ある存在』という内観的罪悪感の暗い面はどうなったのか。実はそれは『暗い』と表現され



るものではないのだ。なぜなら、それは自分は思いやりを忘れ、自己本位の欲望にとりつかれやすいものであるという透徹した認識であり、洞察なのである。この洞察は、明るいとか暗いとか形容すべきではない。この洞察は常に自己反省する謙虚な態度として保たれるだろう」(p.246-247)。このように、内観療法においては罪悪感をもつことが欠かせない過程として重視されている。

三木の陳述によれば、実存的な罪悪感とは、つねに自己の罪に対する深い洞察をもたらし、それが同時に自らも多くのものを与えられているという認識、すなわち愛されているという事実に気づかせ、積極的な姿勢や謙虚な態度につながるということがうかがえる。

ブーバーは実存的罪責を背負った人物を次のように描写する。「彼は、彼に罪責があるという過去の底からの声に、何度も何度も襲われる。彼は過去の能動的ないしは受動的な罪責性格をもうこれ以上見落とすまいとひたすら務めており、彼には彼の苦悩の起源について、何一つ隠されていることはない。彼をたえず襲うところのものは、両親ないしは社会の刑罰ということとはまったく関係がない。[中略]ここで支配しているのは、出発地点の挽回不可能性と実行したことの修復不可能性に対する、透徹したあるいは透徹可能な一つの洞察である。換言すれば、人間が生きてきた時間の非逆行性に対する、つまり人間のすべてのパースペクティブにおいて明白に証しされている事態に対する、真実の洞察である」(p.118)。このような実存的罪悪感を抱いた者は、人格的良心によって「自己照明」、「堅忍不変」、「償い」の経過を辿ることを要求されるとブーバーはいう。

人格的良心の次元における「自己照明」とは、罪責の周りに漂っている闇を广大で持続的な光波でもって照明することであり、「我と共なる我」の根源的深みの場においてのみ遂行される。ここでは言葉はすべて枯渇し、自己存在の沈黙の戦慄を味わう。それに続く「堅忍不変」は、過去に罪責を犯した自分と現在の自分との同一性を認識し、その知を堅持するという試練である。「いかなると

ころから見たとしても、罪責者が自己自身を見る目からほど、時が『墜落』として感じられることはない。この墜落のうち、彼も共に墜ちながら、罪責を負うものは自己が自己自身と同一であるという戦慄に襲われる。他のものになっていた私は、同一の私なのだ。彼はそう知らされるのである」(p.118-119)。次に歩む「償い」の道は、実存的罪責は厳密な意味においては何一つ賠償することはできないが、与えられた状況の中で、かつて傷つけた存在秩序を、彼の場に即し彼の能力に即し、積極的献身の関係を通して再建することである。

三木やブーバーの論述を筆者なりに整理して言えば、実存的罪悪感のもたらす影響とは、「自己認識の深化」、「自己の統合または一致」、そして「存在秩序に対する責任性の自覚」である。

自己認識の深化とは、ブーバーのいう自己照明であり、他ならぬ自分自身が罪を犯したという、直視するには痛みを避けることのできない現実であるがままに眺めることができるようになることである。自己認識が深まるために、「愛されている」という認識や、「赦される」という体験は、しばしば重要な役割を果たす。古沢の示した皿を割った子どものように、見つかることを怖れている段階から、罪責そのものに目を投じられるようになるためには、怖れを融解するような大きな「赦し」、すなわち愛が必要なのである。内観が、課題として「してもらったこと」を観照させることは、それまで気づいていなかった与えられた愛や、当然のこととして考えていた愛を、再認識・再体験させるという意味があるのだろう。愛を触媒とすることによって、痛みを伴う自己認識をより容易に深めることができるのである。

このような、罪を犯したという自己の否定的な部分を正視し、それもまぎれもない自己の一部であることを引き受けることは、肯定的な自己像と否定的な自己像を統合することであり、自己の全体性を獲得しようとする態度であり、自己の同一性を堅持することである。われわれはたいいてい、理想的・肯定的な自分に対しては、進んでそれが自己自身であることを認めようとするが、現実の

否定的な自己に対しては、できればそれが自己の一部でないかのような態度をとり、目をそらそうとしているものである。この傾向は、観念としていただく自己像と現実的な自己との間に不一致をもたらしているのであるが、実存的罪悪感をいただくことによって、不一致が解消され、自己の統合へと導かれる。人は罪と共に「墜落」し、沈むことができる、もうそれ以上自己自身に対して隠すことがなくなるため、沈みながらもある種の安堵感を伴う状態に至る。それは痛みを伴いながらも、自己自身と偽りなく一致できた安心感なのである。

ブーバーがいうように、実存的罪悪感は、償いへの決意をもたらす。償いは傷つけた存在秩序の修復であり、再建である。償いの試みによって、存在秩序への責任的態度はより広く普遍化し、再び傷つけることのないようにとの配慮や、積極的に秩序の建設や維持に関与するようになる。これは、実存的な罪を犯した痛みによって、存在秩序に対する責任性に目覚めるためである。

## (2) 存在論的罪悪感

自分自身が罪を犯した存在であるという現実、自我にとっては痛烈な痛手であるにもかかわらず、実存的罪悪感を経験してそれを明確に悟ると、当然二度とそれを犯すまいと注意深くなり、これから再び罪を犯す可能性に敏感に気づくようになる。しかし、それほど注意していたとしても、われわれは再び罪を犯す可能性をもっている。このような、常に罪へと駆り立てられ、罪を犯す可能性を抱えている自己存在、換言すればきわめて不安定で不確実な自己存在にわれわれは出くわすことになる。この常に罪を犯す可能性のある自己存在に出会い、罪責可能性のある自己存在を認識・受容することが存在論的罪悪感 (ontological guilt feeling) である。

つまり存在論的罪悪感は、実存的罪を繰り返すという事実認識から帰納的に導かれる存在論的な人間観である。したがって、実存的罪悪感をもつことなしに存在論的罪悪感が生じることはあり得ない。もしあるとすれば、それは観念的な罪

人思想であり、実体験に基づいていないという意味で、超自我的・教条的な心理的罪悪感に過ぎない。

しかし実際のところ、われわれは「人間世界の存在秩序」を冒してもそれに気づかないことが非常に多い。たいていの場合、自らの罪によって自分自身の安全が脅かされたり、失いたくないものを失う状況に置かれたり、傷つけられた人に非難や弾劾を受けてはじめて、自らの罪の事実を意識が向けられるのである。さらに意識が向けられたとしても、罪の事実をなんとか否認しようとして、自らを合理化したり正当化しながら相対化し、言い逃れの手段に頭を巡らす。傷つけられた人が声をあげなければ、その事実をまったく知らないということも多い。無数に実存的罪をおかしているにもかかわらず、私に罪はない、むしろ私は被害者だと叫ぶ。実はこのような罪を罪と知らない、あるいは罪を見ようとしぬい姿こそが罪人の姿なのである。

存在論的罪悪感を認識する人は、このような自己の姿を深く認識した人である。われわれは人格的良心にもとづく謙虚な自己照明によってはじめて、このような罪に気づかない自分や、罪から目をそらそうと無意識的に策略を巡らす自分の姿に気づく。さらに、罪を罪として気づいていなかったことや、現在もまた気づかないうちに罪を犯している可能性が常にあることに気づくと、よりいっそう人間存在が罪と切り離せないという認識に到達する。

存在論的罪悪感を抱くと、その人は自己の不確実性に直面するため、自己絶対化が不可能となる。そして、罪責可能性を内包する存在は自己について当てはまるだけではなく、すべての他者もまた同様に不確実な存在であるという事実が気がつくと、他者存在の認識が以前とは一変する。つまり、互いに確かな基盤のないもの同士が繋がりをもって生きるしかないという人間の共同性の宿命を再認識するのであり、その認識のもとでは、他者との関係性が自明性に支配された日常的段階から実存的な段階へと深まっている。本来ここに至ってはじめて「人間世界の秩序」なるものに対する責

任性の根拠が明らかになるのである。すなわち秩序を不断に新たに生成しつつ同時に維持していくことが、すべての人間存在が生きていくために欠かせないという事実と、一人ひとりがそれに参与し責任を分担しているという事実は、すべての人の良心によっておぼろげに了解されているのであるが、存在論的罪悪感に導かれる共同性への目覚めによって、より明白に自覚されるようになるのである。

### (3) 自己実現的罪悪感

人間は常に生成の過程にある存在であり、どこかへと向かいつつ不断に変化流動している存在であって、決して定点に静止し続けている固形物のごとき存在ではない。しかしどこへ向かっているかと問えば、必ずしも明確でないことの方が多く、しばしば非常に曖昧であり、本人自身も方向性が見いだせず悩まされることも多い。それでもわれわれは何ものかに駆り立てられ、いずれかの方向へ向かって進もうとしているのである。このどこかへと駆り立てる主体は、マスロー (1962) が「精神的本性」とか「精神的核心」と呼んだものであり、筆者 (1998) が「実存の呼び声」として論じたものである。実存の呼び声は、時にほとんど聞き取れないほど微かな声でしかなくなるが、抑圧されて無視され続けると、われわれが非本来的なあり方をしていることの警告として、違和感を惹起する。マスローの表現を借りると、「自己の才能をいつわり、天性の画家が靴下を売り、インテリが愚にもつかない生活をし、真実を見ている人が口をつぐみ、男らしさを捨てて臆病者になる。これらの人びとは、皆ひそかに、自分にとって間違ったことをしていると感じ取り、自分をさげすむ」(p.23)。このような違和感を、ここでは自己実現的罪悪感 (self-realizational guilt feeling) と名づけることにする。

自己実現的罪悪感とは、自分が「本来的あり方からの逸脱」をしていることに対して感じているのであるから、精神的罪悪感の一種である。実存的罪悪感や存在論的罪悪感と異なる点は、外部の共

同世界における存在秩序を傷つけたという意味での実存的罪に基づくのではなく、実存からの内なる声に対する拒否・否認・背反という自らの態度を罪として認識し、自己に与えられている固有の可能性を実現しようとしていないことに対する違和感であるということにある。

筆者 (1998) は、自己実現とは「実存の呼び声に耳を傾け、それを責任的に引き受け、各人に固有の可能性を実現していくこと」と規定したが、実際には現実的な社会の中で達成されていくものであることを忘れることはできない。つまり、実際の自己実現は、内的な戦いであるだけでなく、外的な葛藤、すなわち個人的な諸条件に加え、社会的・文化的要請や規制と対決し、多少の妥協と忍従をしながら、環境を切り開きつつ進む過程でもある。このような厳しい状況にあるため、自己実現しようとする根源的な衝動は、文化的な期待やあらゆる偶然的環境条件、他者の不賛成・不支持などによって抑圧されることが多い。外界の障害によって、与えられた固有の可能性実現をあきらめ、既成の価値体系に受け入れられやすい自己像に同一化し、それこそが本来の自己であるかのように自他にいいきかせてしまう。しかし、その不一致が無視できないものとなり、再び実存の呼び声が警告を発しながら高まろうとするときには、人は神経症に陥る。ユング (Jung, C. G. 1961) は次のように述べている。「私はこれまで、人生の諸問題について不適切なあるいは悪い回答に安んじるとき、人は神経症になることをたびたびみてきた。彼らは地位、結婚、名声、外面的な成功あるいは金をため、それを手に入れたときでさえ、不幸かつ神経症的な状態のままである。そういった人々は通常、非常に狭い精神的な範囲の内に閉じこめられている。彼らの生活は十分な内容と十分な意味を持ち合わせていない。もし彼らがもっと広い高邁な人格へ発達できるなら、神経症は一般に消失する」(p.204)。このように、自己実現的罪悪感もまた、神経症症状をともなうことがあり得る。ただし、この罪悪感や神経症は、その発生自体いずれも健康な感情および症状だというべきで

あろう。自己の本性にふさわしくない不適切な状態に甘んじていることに対して、実に正常に罪悪感を覚えたのであり、正常に病気になったのである。むしろ、不適切な状況にありながら何もその兆候が現れないことの方が、深刻な病いであるとさえいえる。

マスローの罪に対する論述は、専ら本論でいう自己実現的罪について言及している。「本来的な罪は、これに反して、自己実現の途からはずれ、自分の精神的本性や自己にそむいた結果であり、根本的には正当な自己否認といえるものである。したがって、フロイトの罪のような文化的相対性を示さないのである。それは『真実』であり、『値する』ものであり、『まとも』なものであり、『正しい』ものである。偶然的、任意的で、まったくの相対的な局部性というのではなく、人間のうちにある深い現実のものからの逸脱だからである。このように見てくると、かれが当然受けるに値するものであれば、本来的な罪をもつのは発達にとってよいばかりか、必要なものとすらいえるのである」(p.257)。つまり、自己実現的罪悪感を覚えることは、再び自己実現の道へと立ち戻って自己へと向かうための契機でもあり、原動力ともなるのである。

以上、精神的罪悪感とは実存的罪悪感、存在論的罪悪感、自己実現的罪悪感の三種があり、それぞれを検討してきた。精神的罪悪感に共通している特徴は、建設的な影響を与えるということだけではない。精神的罪悪感とは、たとえ神経症症状を伴っていても、健全な人間的な感情であり、心理力動的な解釈を受け付けず、すなわち操作的治療の対象となり得ないのである。それは、心理的次元に属する感情ではなく、人間存在の精神的次元に属する、相対化し得ない罪悪感であるからなのである。

#### IV 心理療法への貢献

これまでの考察によって、罪悪感には心理的罪

悪感と精神的罪悪感があり、それぞれに特有の発生機序や影響があることが明らかになった。しかし、実際に感じられる罪悪感を、特に心理療法の現場で訴えられる罪悪感が、どちらの次元に属する罪悪感で、その中でもどの種類の罪悪感であるかは、存外判別が難しいことがある。その難しさの一因は、心理的次元と精神的次元の罪悪感が混合してあらわれることがあり得ることにある。そのような時に心理療法家がなすべきことは、まずどのように混合しているかを慎重に見極めていき、異質の罪悪感が混合していることを明確化した上で、そのとき前面に出て主題化している方の罪悪感に対してふさわしい対処をしていくことである。

心理的罪悪感に対しては、洞察を導くような分析的な態度が有効であると思われる。マゾヒズムとしての罪悪感に対しては、それを自己自身へと向けねばならなかった不合理な状況を理解し、もともと潜んでいる攻撃性を顕在化させることが必要になる。罰の恐怖や愛情喪失不安などに起源をもつ超自我不安の場合には、見捨てられ不安に彩られた対象関係を解釈したり、あるいは既成の価値に拘束された空虚な自己について洞察していく展開になるだろう。防衛としての罪悪感の場合には、防衛の解釈に加えて、その背後に潜む完全癖や非難されることへの過剰な恐れなどが焦点化されることになる。ただし注意すべき点は、皿を割った少年が赦しによって罪そのものへと目を向けることができるようになったように、洞察に導くには解釈のみでは有効でないことが多く、むしろ受容と赦しの中ではじめて解釈も有効になり、洞察が進むということをおぼえてはならないだろう。

一方、精神的罪悪感に対して心理療法家がなすうるすべてのことは、ただ一身に耳を傾け、その人間的な過程を見守るだけである。精神的罪悪感に沈む人は、自己との対話において自身を照明し、やがてそれが償いへの決意や罪に対する細心の注意に変わり、時にはそれが存在論的な人間観へと深化する。自己実現的罪悪感の場合には、再び実存の呼び声を耳にして自己の可能性実現の途を見いだす契機となる。精神的罪悪感とは、その時はき

わめて否定的な様相を呈していても、やがてそれが人格の成熟や自己実現への原動力になる可能性が期待できるのである。どのような過程であろうと、精神的罪悪感に苦悩する人に対しては、畏敬の念を抱きつつその重みを受け止める以上のことはできない。

心理療法家が決してすべきでないことは、精神的罪悪感を解釈しようとしたり、操作的に消失させようと介入することである。このような方針の誤謬性は、第一に、すべての心理現象を心理的次元における理論に還元しようとし、精神的次元における人間存在の実存に盲目であることに起因する。第二の原因は、精神的罪悪感は健全な感情であるにもかかわらず、苦痛を伴う否定的な感情であるというだけで取り除くべき病的現象として扱う病理学モデル追従の単眼的・近視眼的な見方にある。このような解釈や介入によって、仮に罪悪感や症状が消失したとしても、その時心理療法家がなしたことは、クライアントが自己を照明しつつ自己自身と出会う場から、罪の事実を還元または相対化して自己を見失う場へと先導してしまったということであり、彼の人格的良心や実存からの呼び声を抑圧することに手を貸したということに他ならない。それは自己沈潜による自己一致の好機を失うことであり、自己存在への真実の認識を歪曲することであり、自己実現への指標を喪失することである。このような心理療法によって精神的罪悪感を消失したクライアントは、実存神経症(existential neurosis)に新たに罹ったのである。人間存在の精神的次元に盲目的心理療法は、このような看過し得ない深刻な副作用を与える危険性をもつことを十分認識する必要がある。

いずれにせよ、心理療法家は罪悪感に対して次元存在論的な複眼的視点をもち、それぞれの次元に属する現象を適切に見極め、それぞれに応じた仕方に関わることが最も重要である。このことは、罪悪感以外のあらゆる心理現象についても当てはまると思われる。

## V おわりに

今日もあらゆる価値観を相対化してみせる価値相対主義という風潮は衰えをみせていない。相対主義という方法は、確かに一面的・一義的な価値体系へと盲目に陥ることからわれわれを救いだし、多様な情報からその都度適切な解釈を引き出すことに一定の貢献を果たしている。しかし一方で、相対化という方法をあらゆる現象に適用可能な万能の手段と見なし、その手続きの行く手に絶対の片鱗を見いだそうとする意欲までも喪失することによって、現代人はあらゆる責任を放擲し、みずから良心の頸木をはずし、足場のない無制限の自由の中で個々の実存を見失っているのではないだろうか。良心を喪失したかのような衝動的な犯罪が多発したり、安易な一元的価値の世界へと自らを頽落させ、実存的危機から退避する人が多いのは、このような無制限の自由の中で個が崩壊しているように見える。われわれ現代人が実存的危機から脱出するために必要なものは、相対主義という優れた方法論の限界を認識することによってはじめてその彼岸で見いださう、主体的絶対性あるいは主観的真実なのである。本論は罪悪感を主題とすることによって、この相対主義の守備範囲にある解消すべき罪悪感(三種の心理的罪悪感)と、相対化し得ない罪悪感(三種の精神的罪悪感)を示し、実存的な生き方のための一つの確固たる足場を示したことにもなるだろう。

### 注

1. 乳児の段階では観察自我が育っていないので自己のあり様に直面したというのは言い過ぎの感もあるが、自己の破壊的感情や行動の影響を既に考えていることは事実である。
2. 父に対する憎悪・殺害欲求と思慕・愛情欲求は、原父を殺害して憎悪を満足し、死後に初めて父との同一性を獲得し、偉大な対象として愛慕の衝動を満足させることによって両立する。そして宗教とは「死後の従順」によって父と和解する儀式だ

とフロイトは考えた。

### 文 献

- M. ブーバー (1969) 「罪責と罪責感情」【ブーバー著作集4：哲学的人間学】(稲葉稔訳) みすず書房。Buber, M. (1957) „Schuld und Schuldfuhle”, *Martin buber, Werke, erster Band, Schriften zur Philosophie*, Kösel-Verlag Verlag Lambert Schneider.
- 土居健郎 (1971) 「『甘え』の構造」弘文堂。
- V. E. フランクル(1957) 「死と愛：実存分析入門」(霜山徳爾訳) みすず書房。Victor E. Frankl (1952), *Aerztliche Seelsorge*, Wien.
- V. E. フランクル(1961) 「フランクル著作集5：神経症II」(霜山徳爾訳) みすず書房。Victor E. Frankl (1956), *Theorie und Therapie der Neurosen*, Wien.
- S. フロイト (1969) 「トーテムとタブー」【フロイト著作集3】(西田越郎訳) 人文書院。Freud, S. (1912-1913), *Totem und Tabu*.
- S. フロイト (1969) 「精神分析的研究からみた二、三の性格類型」【フロイト著作集6】(佐々木雄二訳) 人文書院。Freud, S. (1916), *Einige Charaktertypen aus der Psychoanalytischen Arbeit*.
- S. フロイト (1970) 「自我とエス」【フロイト著作集6】(小此木啓吾訳) 人文書院。Freud, S. (1923), *The Ego and the Id*, S. E. 19. London: Hogarth Press.
- S. フロイト(1970) 「マゾヒズムの経済的問題」【フロイト著作集6】(青木宏之訳) 人文書院。Freud, S. (1924), *The Economic Problem of Masochism*, S. E. 19. London: Hogarth Press.
- S. フロイト (1969) 「文化への不満」【フロイト著作集3】(浜川祥枝訳) 人文書院。Freud, S. (1930), *Civilization and its Discontents*, London: S. E. 21. Hogarth Press
- 久重忠夫 (1988) 「罪悪感の現象学：受苦の倫理学序説」至文堂。
- K. ホーナイ (1973) 「現代の神経症的人格」【ホーナイ全集2】(我妻洋訳) 誠信書房。Horney, K. (1937), *The neurotic personality of our time*, New York: W.W. Norton & Company Inc.
- K. ホーナイ (1972) 「精神分析の新しい道」【ホーナイ全集3】(安田一郎訳) 誠信書房。Horney, K. (1939), *New Ways in psychoanalysis*, New York: W. W. Norton & Company Inc.
- 石川勇一 (1998) 「自己実現と心理療法：実存的苦悩へのアプローチ」実務教育出版。
- C. G. ユング ヤッフェ編 (1972) 「ユング自伝1：思い出・夢・思想」(河合隼雄・藤縄昭・出井淑子訳) みすず書房。Jung, C. G. (1963), *Memories, Dreams, Reflections*, New York: Pantheon Books.
- M. クライン(1983) 「メラニー・クライン著作集3：愛、罪、そして償い」(西園昌久・牛島定信編訳) 誠信書房。Klein, M. (1939), *Love, guilt and reparation and other works*, London: The Hogarth Press.
- 古沢平作 (1931/1979) 「罪悪意識の二種：阿闍世コンプレックス」【現代のエスプリ：精神分析・フロイト以後】、No.148、166-175頁。
- A. マスロー (1983) 「完全なる人間」(上田吉一訳) 誠信書房。Maslow, A. H. (1962), *Toward a Psychology of Being*, U. S. A.: D. Van Nastrand Co. Inc.
- 三木善彦(1976) 「内観療法入門：日本的自己探求の世界」創元社。
- F. W. ニーチェ (1983) 「道徳の系譜」【ニーチェ全集3】(秋山英夫・浅井真男訳) 白水社。Nietzsche, F. W. (1887), *Zur Genealogie der Moral*.
- 小此木啓吾 (1991) 「エディプスと阿闍世」青土社。
- 小此木啓吾 (1969) 「罪悪感の起源：S. フロイトからM. クラインへ」【現代のエスプリ：精神分析】No.40、134-141頁。
- H. スィーガル (1977) 「メラニー・クライン入門」(岩崎徹也訳) 岩崎学術出版社。Segal, H. (1973), *Introduction to the work of Melanie Klein*, London: The Hogarth Press and Institute of Psycho-analysis.
- 吉本伊信 (1983) 「内観への招待」朱鷺書房。

### 付記

本論文作成にあたって御指導をいただいた早稲田大学人間科学部の菅野純教授に感謝申し上げます。

---

**ABSTRACT****Anthropological and Clinical Psychological Study of the Guilt Feeling**ISHIKAWA, Yuichi *Waseda University*

A feeling of guilt may create various self-destructive influences for a person such as anxiety, depression, endless self-reproach, self-punishment and avoidance confronting his real problem. On the one hand, very constructive influences may be created such as determination to atone, profound self-congruence, penetration of the fact that guilt is always possible to himself, and the will to self-realize, when he sinks with the guilt feeling and become shaken from his very foundations. The difference between these two influences shows the one between each guilt feeling. We can call the former the psychological guilt feeling, belonging to psychological dimension which was named by V.E.Frankl (1956) in his dimensional ontology, and the latter the *noologisch* guilt feeling belonging to *noologisch* dimension. It is appropriate to break down the psychological guilt feeling into three types: the guilt feeling as masochism, the guilt feeling which originates in the fear of punishment or in the anxiety that he might lose his significant other's affection, and the guilt feeling as psychological defense. The *noologisch* guilt feeling also should be broken down into three types: the existential guilt feeling, the ontological guilt feeling, and the self-realizational guilt feeling. The psychological guilt feeling can be interpreted psychodynamically, whereas the *noologisch* guilt feeling cannot accept any interpretation. This conclusion gives us a principal of vital importance that guides actual psychotherapy appropriately in the case of coping with a guilt feeling.

---