

倫理心理学の発想

小川 芳男

一 経緯

先ず最初に、倫理心理学の構想を抱くに至った経緯から述べることにした。

元来、心理学と倫理学とに関心をもっていた私は、倫理や道徳というものは人間の心理を説明することなしには成立し得るものではないし、また逆に人間の心理というものは倫理や道徳によって多大の影響を受ける、という信念を抱いていた。したがって両者は、いわば一對の車輪のような関係にあつて人間全体を規定していると考えられる。

ところが、大学で受けた倫理学の講義は、全般にきわめて難解で抽象化されたものばかりであり、哲人達の思想の一字一句についての忠実な注釈学であつた。したがつてそこにおいて、倫理学は日常生活のなかで喜怒哀楽する生きた人間の心を理解し、それを基盤にして、かれらに有益な指針を与えることのでき得るような学問ではなかつたことは確かである。また当時の心理学での心理学も、実験心理学が中心であり、人間の高次の精

神機能を説明するには、きわめて不十分であつた。私は当時、このような状況のなかで、「人間がいけない」と痛感したことを今でもはつきりと記憶している。

そこで、私は人間の心の具体的な動きとして表現される人間の本质(本性)を把握し、それを基盤にして、倫理や道徳を考察し、さらにそれを定立するというプロセスにしたがつて研究を進めることにした。研究を進めて行くうちに、E・フロムの『人間における自由』に邂逅することができた。そのなかで、「倫理学の研究対象は、性格である」という件に接したとき、私はここに倫理学と心理学との重複領域を見出すとともに、私の意図と同一の立場を確認することができたのである。それ以来、私は学部・大学院を通して、フロムおよび「第三勢力」といわれる「ヒューマニスティック心理学」に所属する人々の研究に取り組んできた。就中、大学院において、心理学の泰斗である、宮城音弥東京工業大学名誉教授に御指導を賜わり、倫理や道徳に関して、有益な知見を教授されたことは貴重な体

験であった。そしてフロムの著作を整理する意味で、『フロム
の人間観と倫理思想——心理学と倫理学との統合を目指して
——』（一九八二年）を上梓した際、それを先生に謹呈申し上げ
たところ、先生からフロム一人にとどまらず、もっと一般的な
「倫理心理学」という形の本を書いてみてはどうか、という御
返事を賜わった。それが、私をして「倫理心理学」という名称
の学問に向かわせる契機となったのである。

二 定義と方法

現在のところ、「倫理心理学」という名称の学問は未だ存在
していない。しかしながら、宮城先生は、私の意図を十分御理
解いただいた上で、この名称を与えられたので、私には、十分
その意味を理解することができる。すなわち、私がフロムの研
究を通していえることは、かれの目標が人間の成熟や完成に、
換言すれば、倫理や哲学や宗教の問題にあったということであ
る。そして、かれは人間の本質（本性）を基盤にして、あるべき
人間の姿の定立を意図したのであるが、その際、心理学や精神
分析は、人間の**本質（本性）**を説明するための理論的および実践
的武器として使用されたのである。

それゆえ、私は「倫理心理学」をつぎのように定義すること
にする。

「倫理心理学とは、人間の**本質（本性）**に関する主として心理
学的知見を基盤にして、さらに諸科学の知見をも広く導入し、

それらを統合することによって、人間の成熟した健康な性格な
いし人間としてのあるべき姿を定立し、以て、人倫関係に不可
欠なルールの定立に有益な知見を提供することを目的とするた
めの学問である。」と。

したがって、倫理心理学においては、人間の**本質（本性）**の解
明が最も重要な課題となる。そしてその方法（論）として、（一）
先哲達の提出した人間に関する卓見、（二）臨床の場で得られた
生きた具体的な人間に関する心理学的知見、（三）躍進著しい自
然科学の人間解明の成果、等を十分考慮・検討し、統合するこ
とが要請される。

しかしながら、人間の**本質（本性）**というものは、「実存は本
質に先立つ」と実存主義者が指摘するように、簡明直截に断定
できるわけではない。それはあくまでも、「〳〵であり得る」
という可能性の形で表現されるにすぎないのである。しかしな
がら、「〳〵であり得る」という可能性が明示されれば、そ
うなるよう努力することは自然の摂理として至極当然のことと
考えられる。したがって、「〳〵であり得る」という科学的記
述は、必然的に「〳〵であるべきである」という規範的意味を
包含しているといえるのである。換言すれば、われわれの本質
（本性）が「〳〵であり得る」ならば、われわれはその「あり得
る」ことを実現しなければならないのである。なぜならば、そ
れが人間の**本質（本性）**を実現することを意味するからである。

このように、倫理心理学は人間の**本質（本性）**を基盤にして、
倫理や道徳の考察を行なうことからして、哲学的伝統からみれば

ば、アリストテレスやスピノザの見解に類似しているといえる。しかしながら、倫理心理学はこれらの見解を踏まえ、さらに現代の諸科学の成果を積極的に導入することによって、その内容をより充実したものにすることができるのである。

つぎに具体例をあげて、それを倫理心理学的に考察することにした。

三 若干の倫理心理学的考察

(一) 無意識の存在

無意識の世界を最初に科学的に解明したのは、いうまでもなく、フロイトである。かれは多くのヒステリー患者の診察を通して、ヒステリー特有の精神的、身体的症状の原因を、通常は全く意識されることのない無意識のうちに突き止め、それを「自由連想法」によって意識化することにより、ヒステリーの諸症状が消失することを見出したのである。これが精神分析が創立される契機となったできごとである。その際、かれはヒステリー症状を惹起させる根源が無意識のうちに存在したことから、一般に無意識を邪悪で、不快な望ましくないものを収納する場所である、と考えた。このことはまた、裏からみれば、無意識は意識のレベルでタブー視されている諸現象が抑圧される貯蔵庫であることを意味する。

さて、このような考察を通して、倫理や道徳にとつて、きわめて重要な課題が提起される。すなわちそれは、人間を根源的

に駆り立てる力は、邪悪な無意識であり、したがって、その無意識の指令を受けて行動する人間に倫理的行為が果して期待でき得るのか、ということである。

それに対して、フロイトは理性による無意識的衝動の支配、換言すれば、「自我(Eg)」によって「エス(Id)」を支配することを目標とし、つぎのようについて、「精神分析療法の意図は自我を強め、自我を超自我から独立せしめ、自我の観察範囲を拡大して自我の組織を完成させ、その結果、自我がエスの新しい部分を獲得しようということにある。エスのあつたところに自我をあらしめよ。それはたとえば、ゾイデル海の干拓のように文化事業なのである。」と。このように、フロイトにとつて、「エスのあつたところに、自我をあらしめる」ことが、倫理的に最善の方法であつたのである。しかしながら、それはあくまでも無意識的衝動を常に理性によつて抑制することであるからして、一時的かつ治療的な効果しかなく、したがって、人間は常にきわめて不安定な葛藤状態に立たされていることを意味する。

このようにみてくると、フロイトにとつて、人間は元来、無意識のうちにある本能的衝動に駆り立てられる邪悪な存在であることからして、倫理的にいえることは、「汝の隣人を、汝自身の如く愛せ」という命令を受け入れることはむずかしく、まして「汝の敵を愛せ」という命令は一層不可能であるということである。したがって、フロイトにとつては、せいぜい「隣人が汝を愛するが如くに、汝の隣人を愛せ」という形の命令なら

ば受容できるのである。

フロムは、フロイトが無意識をネガティブに受け取るのに対して、むしろ無意識のうちにこそ、ポジティブな意義を見出すとする。かれはいう。「無意識を一般的にいうことは不可能であるが、一ついえることは、それはいつも明と暗に対するかれのすべての可能性をもった全人を表している。それは善でも悪でもなく、合理的でも非合理的でもなく、その両方である。

人間的なものすべてである。すなわち、無意識とは、全人から人間の社会に対応する部分を引いたものである。意識は社会的人間、つまり個人が投げ込まれた歴史的状况によって加えられる偶然的な限定を表している。無意識は宇宙に根ざす普遍的人間、つまり全人を表している。それはかれのなかにある植物を、動物を、精神を表している。それはかれの過去を人間存在の曙にまで立ち戻って表しており、かれの将来を人間が完全に人間的となり、人間が自然化されるのと同じように、自然も人間化されるその日までを表している。」と。

このように、フロムにとつて、意識は常に社会的、歴史的状况によって規定されることからして、その内容は大抵虚構的であり、妄想的であり、正確には現実を表現し得ないことになる。換言すれば、意識というものは、それぞれの社会や時代によって形成されるきわめて相対的なものであり、したがって、われわれの真実の姿を反映することができないということである。それに対して、無意識は時代や社会によって制約されることのない、われわれの真の人間性を表現している。そしてそれは、

生物の発生から人間の誕生、さらに人間の未来(可能性)までをも包含する、きわめて広大な領域を蔵している。換言すれば、われわれ人間は無機物・植物・動物と進化のあらゆる過程を担っており、しかもそれらが無意識のうちにすべて収納されているのである。そして人間の可能性としていえることは、人間は究極的には、自然(宇宙)と一体化し得るということである。そしてこのことは、きわめて重要な意義をもつのである。なぜならば、そのなかに、現在第四の心理学といわれる「トランスパーソナル心理学」の萌芽を見出すことができるからである。

このようにみてくると、われわれが意識に基づいて行為することは、人間性の一部を反映しているにすぎず、したがって、それがすべての人間性を反映する真実の行為であると考えることは、たわいない幻想であることが了解されるのである。それゆえ、ここに、全人を反映する無意識をいかにして意識化するかという最も重要な課題が提起される。それは、人間の普遍性という観念を生きた普遍性体験に転換させることであり、あらゆる人間性を体験的に実現させることである。しかしながら、無意識を意識化するための具体的な方法について、フロムは明示していない。これはフロムだけではなく、一般にトランスパーソナル心理学の立場にある人々についてもいえることであり、今後の研究に期待したい。

さて、上述したように、フロイトとフロムの無意識観について考察してきたが、かれらとともに、意識と無意識とをいわず、西洋の伝統的立場である二元的対立関係の下で考究しているこ

とが了解される。しかしながら、このような立場では、どちらか一方が重視され、他の一方は無視されるか、否定されるのが常である。したがって、ものごとの全体を正確に把握することがきわめて困難となる。それゆえ、両者を包括し、統合する立場が要請されるのである。そして、意識と無意識に関して、このような立場をとるのが、ユングの見解である。

ユングによれば、意識と無意識という心の対立する部分系に対して、「超越的機能」を発揮するのは「自己」である。自己は「個体化」の道における最後の終着点であり、人生における究極的な目標である。個体化とは、「個別的存在になること」であり、個性というものを、われわれの最も内奥の最後の、何ものにも比肩できない独自性と解する限り、自分自分の本来的自己になることである」と定義される。したがって、個性化はまた、「自己化」ないし「自己実現化」ということができる。このように、自己はそれぞれの人間の独自性を完全に実現させようとするのであり、それによって、人格の全側面の統合と完全性が成就され、欠けるところのない完全な人間が形成される。それゆえ、自己は人格の中心が「自我」から意識と無意識との中間点へ移行するよう、意識の過程と無意識の過程とを同化させる機能をもつのである。そしてもしそれに成功すれば、無意識に由来する素材が人格の一部となることによって人格は活性化し、一層豊かなものとなる。だが、この過程はまた非常に危険な道程でもある。なぜならば、強大な力で侵入してくる無意識の諸内容によって、心が分裂の危機に遭遇するからである。

そしてこのような危機に直面しながら、最終的には、われわれの心的存在の源泉であり、究極の根底でもある本来的自己に到達する。このようにして、自我が本来的自己を感知することによって、個性化という目標は達成されるのである。

さて、ユングはこの本来的自己について、つぎのようにいう。「知的には、心理学的一概念以外の何ものでもない。われわれには、認識しがたい実体を表現させようとする一構造である。この実体をそのものとして、われわれは把握することができない。なぜならば、それはわれわれの認識能力を越えているからである。それはこの定義から当然のことである。この実体はいわば、『われわれのなかの神』とも名付けられよう。われわれの魂の生活全体のもろもろの端緒は、解き難く纏れ合いながらも、この一点から発生しているようにみえる。また一切の至高の、かつ究極的な目標は、この一点を指しているように思われる。」と。このように、本来的自己は心の原点ともいえるべき存在であり、したがって、すべての精神活動はここから発生し、また精神のもつ究極的な目標もこの一点に収束されるのである。

このようにみてくると、ユングのいう自己という概念は、意識と無意識という相対立する領域を同化させ、統合するという、きわめてホリスティックな機能を果すことが了解される。その意味で、それはまた、「ニュー(エイジ)サイエンス」の方法論に立脚する見解といえる。そしてこのようなホリスティックな立場は、倫理や道徳を考察する場合、きわめて重要な意義をも

つといえるのである。なぜならば、一方のみを重視し、他方を無視したり、排斥したりすることは、ものごとの全体像を正確に把握することを不可能にするばかりか、きわめて偏向した見解を形成することになるからである。したがって、われわれは相対立する要因をそれぞれ尊重し、それらを統合することによって、ものごとの全体像を的確に把握する態度を体得することとは、方法論上きわめて肝要なことといえるのである。

(二) 欲求の存在意義

心理学では、欲求は一般につきのように定義される。「食物や水は動物にとつて必要であつて、これが与えられない場合には、これを得るための行動を起そうとする内的な緊張(tension)または動因(drive)、あるいは推進力(push)が発生する。この現象を「要求」(demand)という。また麻薬、タバコ、アルコールなどの依存または嗜癖の場合にも、後天的に獲得した習慣によつて周期的に同様の緊張が生じるが、この現象を「欠乏」(want)といい、要求と欠乏とを一括して「欲求」(need)と呼ぶ。ただし、要求と欲求を同意語として、欠乏を含めて使う場合も多い。」(宮城音弥『心理学小辞典』岩波書店)と。

このように、一般に心理学でいう欲求は、われわれの生命が一定の充足した状態を維持するという前提の下で、それが欠落ないし破損したとき、それを元の充足した状態に修復しようとする緊張(動因・推進力)を意味する。そして先天的(生得的)なもの、また後天的(獲得的)なもの、また後天的(獲得的)なもの

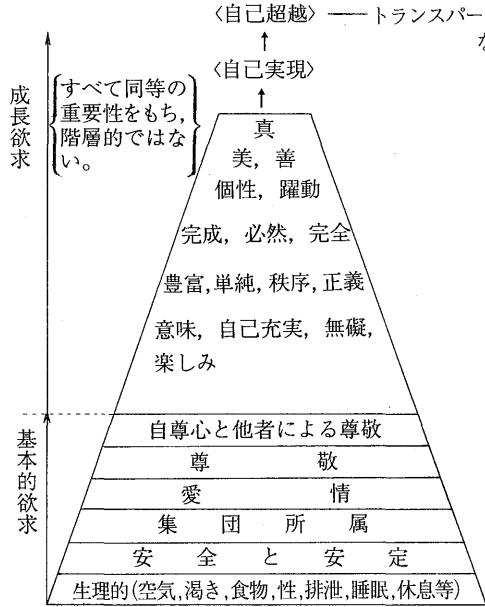
の場合を欠乏といつて区別するのである。

また心理学では、これに対応して、欲求を「一次的欲求」と「二次的欲求」とに分類する。前者は生命の維持や種族の保存に關係する欲求であり、その意味でそれはまた、「生得的」ないし「生理的」欲求ともいわれる。それに対して後者は、社会的適応に關係する欲求であり、しかも前者を基盤にして新たに經驗を通して形成されることから、それはまた「獲得的」ないし「心理的」(社会的、人格的、派生的)欲求ともいわれる。

いづれにしても、一般に心理学でいう欲求は、生命の維持を最低限充足させるとともに、社会的適応に不可欠な内容を意味することからして、このような欲求はすべて、「欠乏(充足)欲求」として一括することができる。なぜならば、このような欲求の背後には、人間というものを一定の充足された状態とみて、それに欠損が生じたとき、それを元の充足した状態に戻すためにのみ行動を起すという、きわめて受動的かつ機械的な人間観が存在するからである。したがって、このような人間観からは生命のもつダイナミックな躍動感も感得されず、それゆゑ、生命の本質を的確に把握することはきわめて困難であるといえるのである。

それに対して、マズローは人間をたんに欠乏したものを補充し、一定の状態を保持するという消極的、受動的な存在としてではなく、つねに目標を設定し、その達成のために努力するというきわめて積極的、能動的な存在として把握する。したがって、かれによれば、欲求はつぎのように、階層をなすものとし

トランスパーソナル
な帯域



て分類される。

ここで、「基本的欲求」とは、従来心理学でいう一次的小よび二次的欲求を包括した概念である。したがってそれは、基本的には欠乏欲求ではあるが、そのすべてが欠乏欲求であるというわけではない。マズローによれば、欠乏欲求とは、もしそれが充足されないと、病気の原因を構成するような欲求を意味するからである。

この基本的欲求に対して、マズローは「成長欲求」という概念を提唱する。これは基本的欲求が十分に充足された状態にお

いてはじめて出現する欲求であり、その意味で、従来の心理学ではほとんど顧慮されることのなかった新しい欲求概念であるといえる。それは生存に必要な欲求が十分充足されることを前提にして、人間に賦与された可能性(能力、才能、機能等)を積極的に実現して行こうとする欲求であり、一言でいえば、人間が真の人間になろうとするための欲求である。そしてこのような概念は、従来のように、人間をホメオスタシスの存在とする立場からは提起され得ず、人間をトランジスタシスの存在としてとらえる人間観を基盤にしてはじめて成立し得るのである。

つぎにマズローはこれらの欲求間の関係について、「欲求階層論」ともいうべき独自の見解を提起する。かれはいう。「これらの欲求は二分法的に対立するのではなく、むしろ統合せられた階層という形をとって配列せられている。すなわち、それらは一つ一つ積み重ねられるのである。」と。さらに階層間の関係については、つぎのような人間性に関する原理があることを提唱する。「人間の高い性質はその低い性質に依存し、これを基礎として必要としており、この基礎がなければ崩壊するといえる。すなわち、人間の高い性質は基礎として低い性質の満足がなければ考えられないのである。この高い性質を發達させる最善の方法は先ず低い性質を満たし、満足させることである。さらにまた、人間の高い性質は現在および以前に良好ないしかなり良好な環境のある場合に存在するのである。」と。したがって、この原理を先の欲求階層論に適用すると、つぎのようにいうことができる。すなわち、安全と安定の欲求は生理的欲求が

十分充足されることによって生じ、また集団所属の欲求は安全と安定の欲求が充足されることによって出現し、以下……：このようにして、基本的欲求が順次充足されることによって、はじめて成長欲求が生じる。そして成長欲求の内容は階層の形態をとらないが、相互に深く関連し合っており、これらの十分の充足が「自己実現」を成就させ、さらに「自己超越」を招きさせるのである。

このように、マズローによれば、低次の欲求が順次充足されることによって、高次の欲求が生じることが人間性に関する一般的な原理ではあるが、実際上低次の欲求が十分満たされなくても、高次の欲求へと移行することがある。かれはこのような場合の成長をとくに「満足されない欲求をやり過すことによる疑似成長」と呼び、その危険性をつぎのようについて、「そこにおいては、満たされない欲求が絶えず無意識的な力として固執され、反復強迫としてわれわれを襲うのである。」と。

このようにみえてくると、低次の欲求は高次の欲求を実現させるための不可欠の要件であることが了解されるのである。したがって、低次の欲求を無視したり、抑圧したりすることは、高次の欲求の出現を阻止するばかりでなく、われわれ自身を葛藤に満ちたきわめて不安定な心理状態に陥れ、われわれの行動を混乱させることになる。このことはまた、「心理的疾患は道德的疾患である」という命題を実証するものであり、その意味で、倫理や道德が成立するためには、先ずわれわれの心理的安定が不可欠の要因として要請されなければならないのである。

さらにマズローは、欲求こそが価値である、として、つぎのようについて、「私が基本的欲求と呼んできたものは、おそらくすべての人々に共通するものであり、したがって、共通せられた価値である。だが、特異な欲求は特異な価値を生むものなのである。……：筋肉的人間は自分の筋骨を用いることを好む、というよりも、自己を実現し、調和したこだわりのない満足なはたらきともなう主観的感情にひたるために、筋骨を使わなければならぬ。このような主観的感情は、心理的健康の非常に重要な一面なのである。知能に優れた人はその知能を使わなければならぬし、眼をもった人はその眼を使わなければならぬ。……：つまり、能力は欲求であり、したがってまた、本質的な価値でもある。能力に相異があるように、価値にもまた相異がある。」と。ここでマズローは、「能力」Ⅱ「欲求」Ⅱ「本質的価値」という命題を定立する。本質的価値とは、あらゆる価値を構成する基盤となるべき価値であり、まさに価値を価値たらしめている根源的価値である。そして本質的価値が欲求であるというところは、欲求こそがすべての価値の根源を構成するきわめて重要な要素であることを意味する。また欲求は能力に由来するが、能力には、すべての人間に共通する能力とその人間にだけしかみられない特殊な能力とがある。したがって、前者は普遍的欲求Ⅱ普遍的価値を成立させ、後者は特殊な欲求Ⅱ個別的価値を成立させるのである。さらに一般に能力というのは、すべての存在にとつてそのユニークさを表示し、その存在が他の存在とは異なることを誇示するための機能をもつ。そ

してその存在が他の存在とは異なり、その存在を独自のものに
する機能とは、いわば、その存在の本質を具現化することに外
ならない。それゆえ、マスローのいう命題はまた、人間に関し
ていうならば、つぎのようにいえる。すなわち、「人間の本質」

「能力」 「欲求」 「本質的価値」 であると。

さて、このようなマスローの欲求観に対して、伝統的な倫理
学の見解とはいえば、一般に欲求や欲望、およびそれらに伴う
感情等の概念はきわめて低次な動物的特徴とみなされ、倫理
学にとつては無縁な存在として排斥されてきた。換言すれば、
それらは本能や衝動と同一視され、したがって、人間とは無縁
な動物的特徴を表示する指標として把握され、決して倫理学
の研究対象とはなり得なかつたのである。その最たる例を、カ
ントの見解に見出すことができる。

カントは道徳的価値から一切の感情を排除して、つぎのよう
にいう。「行為のあらゆる道徳的価値の本質は、道徳律が直接
意志を規定するところにある。意志規定が道徳律に一致するこ
とがあるにしても、もし道徳律が、意志を規定する十分な根拠
となるために前提されねばならない感情を、どんな種類のもの
であるにせよ、とにかく感情を媒介としてのみ起り、したがっ
て、法則のために起るのでないとすれば、行為は適法性をもつ
にしても、道徳性をもつことはないであらう。」と。したがって、
「道徳律によるすべての意志規定にとり本質的なことは、意志
が自由意志として感覺的衝動の協力をえないばかりではなく、
すべての感覺的衝動を斥け、また道徳律に背く限りのすべての

傾向性を払いのけて、ただ法則によつてのみ規定されるという
ことである。」といえるのである。しかしながら、道徳律が具
体化されるためには、どうしても感情を必要としなければなら
ないことは確かである。そこで、カントは快もしくは不快な感
情はア・プリオリに認識され得るとして、この傾向性について、
つぎのようにいう。「すべて傾向性は利己心となる。これは自
愛であり、自分自身に極端に好意をよせることであるかもしく
は、自分自身に満足することか、そのいずれかの利己心である。
前のものは特に自己愛と呼ばれ、後のものは自負と呼ばれ
る。」¹¹⁾

このように、カントにとつて、道徳に感情が関与することは、
一切許されないのである。道徳はつねに理性によつてのみ、規
定されなければならない存在なのである。まさに、「およそ傾
向性にかかわりなく、ひたすら義務に基づいて行動するならば、
そのときどきのかれの行為は、真正正銘の道徳的価値をもつこ
とになる。」¹²⁾のである。

しかしながら、理性というものは、可能性として人間に賦与
された機能であり、それによつて、人間は自然の系列から離脱
することができたからといって、人間が終始理性的存在者であ
るといふわけではない。むしろわれわれの心には、広大にして
かつ深遠な感性の領域があり、それがわれわれを根源的に規定
しているのが、真実の姿であらう。したがって、獲得して未だ
日が浅い理性が長い進化の歴史をもつ感性を完全に統御するこ
とと自体が所詮無理なことであり、仮りに、もしそれを敢えて強

行するならば、感性を統括している大脳辺縁系の機能を弱化させることになり、その結果、われわれはたくましく生きようと
するバイタリティを喪失し、ひいては理性を含めた人間の精神的機能全体をも衰退化させることが、大脳生理学の立場から提唱されている。

また大脳生理学の知見によれば、理性の局在する新皮質は未だソフトウェアが完備していない欠陥だらけの超大型コンピュータであり、それに対して、感性を統括する大脳辺縁系は
いわば完結した一つのシステムを構成している。したがってたとえば、新皮質(理性)の命令による攻撃性や破壊性が大脳辺縁系(感性)からの指令によるものとは比較にならないほど残酷かつ凄惨な色彩を帯びることは、われわれのしばしば経験するところである。換言すれば、同種の動物間にはみられない、人間
同士の殺し合いはまさに新皮質(理性的判断)からの指令に基づいて行なわれるのである。このことはまた、猿人や原人等の遺跡発掘調査をその研究方法とする人類学的見地からも実証されている。

このようにみえてくると、たんに理性を望ましく、感性を望ましくないと
いうように、二分法的対立関係としてとらえ、感性を排斥することはまちがった見解であることが了解される。両者は常に相即不離の関係に立って、人間性の実現に寄与している
のである。

その意味で、人間の本質の具体的表現である欲求をたんに動物的次元に属する特徴とみて無視したり、抑圧したりすること

は一面的でまちがった見解であり、したがってまた、それを前提にした倫理や道徳は、砂上の楼閣の如く、危険な基盤の上に
存立していると同時に、きわめて非人間的な行為を人間に強い
ることになるといえる。いずれにしても、倫理や道徳という人間存在の全体にかかわりをもつことは、人間の機能全体を十分
考慮した上で定立するのが妥当であると考えられるのである。⁽¹³⁾

註

- (1) S. Freud, Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, S. 86.
- (2) E. Fromm, D. T. Suzuki, Richard De Martino, Zun Buddhism and Psychoanalysis, 1960, p. 106.
- (3) C. G. Jung, Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, 1933. 『自我と無意識の關係』、野田伸訳、八五頁。
- (4) 前掲書、一九〇頁。
- (5) A. H. Maslow, Toward a Psychology of Being, 1962, p. 144.
- (6) Ibid., p. 163.
- (7) Ibid., p. 56.
- (8) Ibid., pp. 143~144.
- (9) I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, 1787. 『実践理性批判』、榎山欽四郎訳、六四頁。

(10) 前掲書、六五頁。

(11) ♪ ♪

(12) I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785. 『道徳形而上学原論』、篠田英雄訳、三三三頁。

(13) 拙論「欲求についての倫理心理学的考察」、防衛医科大学
校進学過程研究紀要、第十号、九〜十頁。

(おがわ・よしお 防衛医科大学校助教授)