

# 「甘え」の構造と「自由」・「権利」の両義性

柿本佳美

## 要旨

本稿は、「甘え」が象徴する社会構造によって、日本社会における「自由」と「権利」概念理解のずれが生じることを指摘する。

土居は、日本社会においては、「甘え」に象徴される、子が親から無条件で受容される関係が関係性のモデルとなることで、個人による集団への従属を善とする社会規範が形成され、「自由」を「わがまま」とも理解するずれが生じたことを指摘する。

明治初期における西欧世界からの法システムの導入は、個々人の属性に依存する社会関係が存続したことで、諸概念の理解においてゆがみを伴っていた。属性に依存する社会規範は、社会関係が希薄化した現代社会においても、個々人に「分を守る」ことを求める。

「自由」と「権利」の概念理解の両義性は、属性・役割を社会規範の規準とし、個の意識を曖昧にすることで「甘え」を許容する日本の社会構造から生じる。ここに、既存の社会にはない新しい知の理解には、その社会の価値規範の影響によるずれを避けることができないことを見て取ることができよう。

キーワード：甘え、自由、権利、日本の社会構造

近年、個々人の「自由」が「国家」による秩序を危うくするという主張は、ゆとり教育への批判とあいまって、保守派による現代日本社会批判の一つの定型となった観がある<sup>1)</sup>。また、個人が人間として社会で生きていく上で侵害されえない正当な諸要求の総体であるはずの「権利」についても、日本社会においては、「自由」と並んでネガティブな価値づけがなされがちな概念である。だが、こうした論調とは裏腹に、自らがどのような権利を有しているのか十分に理解していないがゆえに、経済危機のなかで困難な状態に追いやられる若年労働者も少なくない。

「自由」と「権利」は、西欧世界において絶対主義王制から近代民主制への移行のなかで

1) 例えば、西部邁は、「自由と秩序」が相互依存的な関係にあるのだから、「自由」の偏重が「秩序」の破壊をもたらすと言う（西部邁（2000）『国民の道徳』扶桑社、p. 233-245）。なお、彼は、「甘えの構造」を持った「戦後民主主義や戦後平和主義といったイデオロギー」が日本をモラトリアムに陥れたとも主張する（*ibid.*, p. 97-98）。

人々が多大な犠牲を払って得たものであり<sup>2)</sup>、土居が指摘するように、これらの概念が何らかの非難の意を示すものとして用いられることはない<sup>3)</sup>。

そこで、本稿では、土居による「甘え」の分析を日本における「自由」および「権利」概念理解と対比することにより、日本社会におけるこれらの概念の両義性が何に由来するのかを検討したい。

## I. 日本社会における「依存」

### 1. 『甘えの構造』に見る「依存」としての「甘え」

土居健郎は、『甘えの構造』において、日本社会において「甘え」が人間関係の基本軸となることを指摘する。

まず、「甘え」の心理的原型は、乳児の発達段階において見られる、母子未分化の状態である。「すなわち甘えとは、乳児の精神がある程度発達して、母親が自分とは別の存在であることを知覚した後に、その母親を求めることを指している言葉である」<sup>4)</sup>。しかしながら、心理的な状態としての「甘え」は、母親に対する情緒的な欲求にとどまらず、人間関係において自らの依存的な欲求の実現の可能性により、さまざまなヴァリエーションの心理状態と態度を生み出す。

日本語には甘えの心理を示すものとして、ただ「甘える」という一語だけが単独に存しているのではない。それ以外に多数の言葉が甘えの心理を表現している。まず「甘える」と語源を同じくするものからあげると、「甘い」という形容詞が、口にするものが甘いという以外に、AはBに甘いという時のように、人物の性質をあらわすために使われる場合がある。これはその人物がひとを甘えさせる傾向があるということの意味する。

次に「すねる」「ひがむ」「ひねくれる」「うらむ」はいずれも甘えられない心理に関係している。すねるのは素直に甘えられないからそうなるのであるが、しかしながらすねながら甘えているともいえる。「ふてくされる」「やけくそになる」というのはすねの結果起こる現象である。ひがむのは自分が不当な取り扱いを受けていると曲解することであるが、それは自分の甘

2) ただし、これは産業革命が進行した国々においてであって19世紀末から20世紀初頭にかけては帝国主義による植民地支配を当然とする風潮のなかで、急激な工業化により困難な状況に陥った労働者でさえも、植民地支配とその拡大を急ぐ政府の方針に異議立てしなかったことには留意すべきだろう。広松は、フォスターの「三つのインターナショナルの歴史」から、「大会は、植民地政策を、原則的に、いついかなるときにも排撃するものではない。なぜなら、社会主義体制のもとでも、それは文明の利益に役立つからである」という一節を含む第二インター第7大会での決議を引用し、「第二インターがいかにして帝国主義と妥協して行ったのか」、その経緯をたどっている（広松渉（1999）『マルクス主義と歴史の現実』平凡社ライブラリー、p. 209-210）。

3) 土居健郎（2007／初版1971）『甘えの構造』増補普及版、弘文堂、p. 132。なお、土居は、「中国や日本の古い文献の用例で見ると、多少とも非難されるような意義の含まれていることが多い」という津田左右吉の指摘を紹介している。

なお、フランス語の場合、*droit*は「法」と「権利」の双方を意味するが、この語が「わがまま」といった非難をこめて用いられることはない。

4) 土居、*ibid.*, p. 117

えの当てがはずれたことに起因している。ひねくれるのは甘えることをしないで却って相手に背を向けることであるが、それはひそかに相手に対し含むところがあるからである。したがって甘えないように見えて、根本的な心の態度はやはり甘えであるといえる。うらむのは甘えが拒絶されたということで相手に敵意を向けることであるが、この敵意は憎むという場合よりも、もっと纏綿としたところがあり、それだけ密接に甘えの心理に密着しているといえることができる<sup>5)</sup>。

「甘える」という語によって言い表されなくとも相手への依存を暗黙のうちに期待する感情が「甘え」である。この感情が肯定されるあるいは否定されることにより、さまざまなヴァリエーションが生じる。

ところで、「甘え」が成立するためには、自分の回りに母親をはじめとする自分以外の人間および社会集団が存在し、「甘え」を可能とする関係が成立しているということが必要である。人間関係のなかでも親子関係が他の関係とは異なる特権的な関係であるのは、「他人」という語が「血縁関係のない人」、「無関係な人」を指すように、兄弟や夫婦といった血縁関係や家族関係に関しては「他人」となる可能性があるけれども、親と子に関しては「他人」となることはないからである。このような観点に立てば、「他人」は「他者」と同義ではなく、自分以外の存在について「他者」と言い表しえても「他人」とは言い難い。なぜなら、「親子関係だけは無条件に他人ではなく、親子関係から遠ざかるにしたがって他人の程度を増す」<sup>6)</sup>からである。

土居によれば、日本の社会においては、構造から価値規範や美意識に至るまで、親子関係に見られる「甘え」が共通の土壌となる。「わび」「さび」といった「人界を避けて閑寂を愛する心」としての美意識もまた、その例外ではなく、「かえって自分を取り巻く周囲との不思議な一体感を味わう」という点で、周囲との一体感を求める「甘え」の要素を持っている<sup>7)</sup>。日本社会においては生活空間において「内と外」が区別され、それぞれ異なる行動規範を用いており、そこでは「パブリック」となるべき空間も「遠慮を擁しない外部の世界に対しては内と意識される」ため、個人の自由が前提される、西欧世界での本来的な「公共精神」は、存在しない<sup>8)</sup>。

## 2. 「甘え」と「自由」

「甘え」とは、自分の欲求充足が必ず満たされうると期待するような無条件の受容であるからと言って、本来的な意味での「個人の自由」が認められているわけではない。日本語における「自由」とは「甘える自由、すなわちわがままを意味したと考えられる」のであって、西洋的な「自由」が個人と集団との間の緊張をはらんだ関係のなかで生まれたものであるのに対し、「甘えは他を必要とすることであり、個人をして集団に依存させることはあっても、集団から

5) 土居 (2007)、*op.cit.*, p. 46-47

6) 土居 (2007)、*op.cit.*, p. 59

7) 土居 (2007)、*op.cit.*, p. 124-125

8) 土居 (2007)、*op.cit.*, p. 62-67

真の意味で独立させることは有り得ない<sup>9)</sup>。よって、「甘える自由」である日本的自由においては常に個人が集団に依存することを前提としており、個人の自由をめぐる個人と集団との間の対立は成立し得ないし、緊張関係すら、個人が集団の決定に従うという形できわめて希薄なものとなる。

個人から集団へのこうした依存関係は、個の意識を弱め、集団の利害を自己の利害よりも優先する規範を生む。

個人は、できることなら集団の利害を自己のそれに一致させたいと願っている。しかしそうできない場合、敢えて自己を主張しようとするのはわがまま・自分勝手という非難を招く。…彼はさらに、現実にはわがままを通すことが不可能であるばかりでなく、内心にも深い痛みを覚える。というのは、かれにとって集団はもともと大きな心の支えであり、集団から離反して孤立することはそれこそ全く自分をなくすことであり、それを耐えられないことと感ずるからである<sup>10)</sup>。

個人にとって「自分がある」という自己への肯定感は、「集団所属によって否定されることのない自己の独立を保持できる時<sup>11)</sup>」にのみ可能であって、「自分がない」ということは自らが所属する集団を失うことを意味する。「甘え」に象徴される、個人による集団への依存を善とする社会規範は、個人が自らの所属する集団と対立してまでも自己の自由を追求する行動に対しては集団の人間関係に摩擦を生じさせるものとして非難する根拠となり、個人の内面においては、こうした行為を選択することに「深い痛みを覚える」原因となる。

土居の「甘え」分析から見えてくるのは、日本社会においては、子が親から無条件で受容される関係が関係性のモデルとなることで、個人による集団への従属を善とする社会規範が形成されること、これにより、個々人の内面においては「個」の意識が希薄となり、「自由」という語に対して「わがまま」を意味するものとしてネガティブな価値づけがなされうること、である。「自分がある／ない」に象徴される、何らかの集団に属している限りにおいて保障されるこうした自己認識は、所属という形での個人の属性への認識によるものであって、古代ギリシャ以来の西欧思想が取り扱ってきた「自己とはどのような存在か」という、自己の存在の本質に向けられた問題意識からは距離がある。

土居が指摘する、「甘え」に基づくがゆえに生じうる、依存的な社会構造と「自由」の両義性は、日本の近代化の過程における「国家」と「個人」の関係にも見て取ることができる。

---

9) 土居 (2007)、*op.cit.*, p. 132 - 134

10) 土居 (2007)、*op.cit.*, p. 218

11) 土居 (2007)、*op.cit.*, p. 218

## Ⅱ. 明治期における「自由」概念の受容

### 1. 福沢諭吉に見る「同等」と「自由自在」

福沢諭吉の『学問のすすめ』の冒頭に置かれた、アメリカ独立宣言の一節を福沢流に解釈したものとされる「天は人のうえに人を造らず人の下に人を造らず」は、江戸時代の士農工商から明治維新後の四民平等へという明治政府による制度改革とも相まって、当時の知識層に鮮烈な印象を与え、新しい時代への期待を持たせるものであっただろう。しかし、土居が指摘しているように、日本語における「自由」は、近代的な社会制度とそれを支える思想を生み出した西欧世界での社会変動を捨象し、本来的な「自由」とともに「わがまま」という意味にも転化されることで、両義的な概念となる。日本語の文脈における「自由」概念の変容を考えると、明治期以降の急速な近代化のなかで相次いで導入された諸概念は、「自由」概念を含め、それまでの日本社会が自明のこととしていた社会規範や社会構造から生じる理解のずれを免れていたと言えるだろうか。

福沢は、人々の間に「同等」な関係が成立するのは、「権利通義の等しき」点においてであると指摘する。

人の生まるるは天の然らしむるところにて人力にあらず。この人々互いに相敬愛して各々その職分を尽くし互いに相妨ぐるところなき所以は、もと同類の人間にしてともに一天を与にし、ともに与に転地の間の造物なればなり。(中略)

ゆえに今、人と人との釣り合いを問えばこれを同等と言わざるを得ず。ただしその同等とは有様の等しきを言うにあらず、権利通義の等しきを言うなり。(二編「人は同等なること」)<sup>12)</sup>

キリスト教世界における「平等」概念は、神による世界創造において、人間もまた、他の存在と同じく神の被造物であるという認識と無関係ではない。しかしながら、福沢は、西洋思想における「神」を「一天」という語に置き換えることにより、「同等」概念を、当時の日本社会の人々にとってわかりやすいものにするすることで、日本社会への定着を試みた。

このような言い換えは、当時の人々が、日本社会で培われたのではない諸概念を、各人の日常経験や内面化された既存の社会規範・価値意識に照らし合わせて類推し、理解するのに大いに寄与したであろう。だが、福沢自身が同時代の洋学者を評した際に指摘するように、既存の概念との類比によって新たに移入しようとする概念を説明することは、既存の認識枠組のなかにそれを位置づけ、その概念を成立させた歴史的・社会背景や社会規範が捨象されることにな

12) 福沢諭吉 (1942/初版1872-1876) 『学問のすすめ』、岩波文庫、p. 21

りかねない<sup>13)</sup>。「同等」概念に関して言えば、「神」が「一天」と言い換えられることで、これが持つキリスト教的色彩は抜き去られたことになる。

とはいえ、現代の日本社会においても「わがまま」にも理解されうる「自由」概念については、福沢も注意を払っている。

学問をするには分限を知ること肝要なり。人の天然生まれつきは、繋がれず縛られず、一人前の男は男、一人前の女は女にて、自由自在なる者なれども、ただ自由自在とのみ唱えて分限を知らざればわがまま放蕩に陥ること多し。すなわちその分限とは、天の道理に基づき、他人の妨げをなさずしてわが一身の自由を達成することなり。自由とわがままとの界は、他人の妨げをなすとなさざるとの間にあり。(初篇)<sup>14)</sup>

「自由自在」の説明にあるように、土居が指摘する「自由」と「わがまま」との同一視は、明治初期にも存在した。だが、『学問のすすめ』における福沢の記述をたどると、個々人の「自由自在」は、その人間が属する社会集団に優越するものではなく、「他人の妨げをなさざる」よう、「分限」を守ること、すなわち「われもこの力を用い、他人もこの力を用いて、相互にその働きを妨げざる」ということが肝要であることがわかる。

第8編の冒頭の、「アメリカのエイランド」による『モラル・サイヤンス』の福沢による概略を見てみよう。福沢によれば、「その論の大意にいわく、人の一身は他人と相離れて一人前の全体をなし、みずからその身を取り扱い、みずからその心を用い、みずから一人を支配して、務むべき仕事を務むるはずもの」であるから、「一身の独立」は、各人が身体を持つこと、智慧を持つこと、情欲を持つこと、「至誠の本心」があること、「人にはおのおのの意思」があること、という「五つの力」を「自由自在に取り扱」うことを意味する<sup>15)</sup>。ただし、「この五つの力を用うるに当たり、天より定めたる法に従いて、分限を越えざること緊要」であり、この「分限」を守ってこそ、その人間の「人間の権義」も守られる。そうすると、「分限を越える」行為、例えば、「百姓も人なり、禁裏様も人なり、遠慮はなし」として「百姓」の意のままに「禁裏様」の起居眠食を左右するような行為が容認されるならば、「日本国中の人民、身みずからその身を制するの権義なくしてかえって他人を制するの権あり」ということになる<sup>16)</sup>。

福沢の言う「自由自在」は、西欧思想における「自由概念」を軸としつつ、当時の日本社会の変動に即した「有様」に応じた概念であった。これは、スコラ哲学における「自由」の本質を問う議論や、エラスムスとルターの間にも繰り広げられた自由意志論争のなかで検討され洗練

13) 丸山は、『忠誠と反逆』において、ルソー・ミル・スペンサーらの著作に関する民権論者による理解が「伝統的カテゴリーの媒介を通じて行われた」こと、キリスト教に根ざす抵抗権思想が日本のキリスト教徒においてさえ姿を消したことを指摘する(丸山真男(1960)『忠誠と反逆』、丸山真男(1996)『丸山真男集第8巻』岩波書店所収、p. 215およびp. 240)。

14) 福沢(1942)、*ibid.*, p. 13

15) 福沢(1942)、*op.cit.*, p. 73-74

16) 福沢(1942)、*op.cit.*, p. 75-76

された概念でもなければ、絶対主義王政のもと、個人もしくは特定の集団と、国王という国家を体現する人格との間の緊張をはらんだ対立のなかで培われた概念でもなかった。むしろ、近代化を急ぐ明治国家の方針に同調するかのようになり、個人の「独立の気力」と国家の「独立」を連動するものとするので、個々人に、「国体」に順応する「自由自在」を求めるものであった。

### 3. 個人の「自由自在」に優越する「国体」

福沢の場合、個人が「自由自在」を追求するにあたっては、「分限」の範囲内である限りにおいてという点が肝要であるから、個人と政府との間に利害の衝突がある場合には、「人民も政府もおのおのその分限を尽くして互いに居り合う」ことになる。

およそ国民たるものは一人の身にして二カ条の勤めあり、その一の勤めは政府の下に立つ一人の民たる所にてこれを論ず、すなわち客のつもりなり。その二の勤めは国中の人民申し合せて、一国と名づくる会社を結び、社の法を立ててこれを施し行ふことなり、すなわち主人のつもりなり。(略) ゆえに一国はなお商社のごとく、人民はなお社中の人のごとく、一人にて主客二様の職を勤むべきものなり。(『学問のすゝめ』第7編 国民の職分を論ず)<sup>17)</sup>

既に政府の体裁を成せば、この政府にあるものは人民を治むる者なり、人民はその治を被るものなり。ここにおいてかほじめて治者と被治者との区別を生じ、治者は上なり主なりまた内なり、被治者は下なり客なりまた外なり。上下、主客、内外の別、判然としてみるべし。(『文明論の概略』)<sup>18)</sup>

「客の身分」である限りでの国民の「勤め」は、「国法を重んじ人間同等の趣意を忘るべからず」ということであるから、「他人の来たりてわが権義を害するを欲せざれば、われもまた他人の権義を妨ぐべからず」<sup>19)</sup>と心得ることである。そうすると、「国の政体によりて定まりし法は、たといあるいはおろかなるも、あるいは不便なるも、みだりにこれを破るの理なし」であるから、例えば外国との間に結ばれた条約についても「政府の政に関係なきものは決してそのことを評議すべからず」ということになる。一方、「主人」としての国民の務めについては、「一国の人民はすなわち政府」であるが全ての人間が政治に携わるわけにはいかないのだから、「政府なるものを設けてこれに国政を任せ、人民の名代として事務を取り扱わしむべし」という認識を持つことにある。

「人民の名代」であるところの「政府」が定めた「国法」の遵守と「人間同等の趣意」の認識を重視する点では、人民と政府の関係に関する福沢の見解は、ルソール流の社会契約論をベー

17) 福沢 (1942)、*op.cit.*, p. 63-64

18) 福沢論吉 (1995/初版1875)『文明論の概略』岩波文庫、p. 213

19) 福沢 (1942)、*op.cit.*, p. 64

スとした共和主義的な見解を取っているように見える。だがこの一方で、福沢は、『文明論の概略』においては、市井の人々を対象に書かれた『学問のすすめ』とは異なり、西洋文明を取り入れ、国家に従うことを人民の義務とすべきと主張する。

この時に当たりて日本人の義務はただこの国体を保つの一カ条のみ。国体を保つとは自国の政権を失わざることなり。政権を失わざらんとするには人民の智力を進めざるべからず。その条目ははなはだ多しといえども、智力発生の道において第一着の急須は、古習の惑溺を一掃して、西欧に行わるる文明の精神を取るにあり<sup>20)</sup>。

この人民を御するの法は、ただ道理に基づきたる約束を定め、政法の実威をもってこれを守らしむるの一術のみ<sup>21)</sup>。

『文明論の概略』では、福沢は、「人民同権の説」について、これを唱える人々が「学者流の人にして、すなわち士族なり、国内中人以上の人なり、かつて特権を有したる人」であり、「無智無勇の人民」は「怒るべき所以を知らず、あるいは心にこれを怒るも口にこれを語ること知らず」にいるため、もともと特権を有していた者による「人のために推量憶測したる客論」に過ぎないと断じる<sup>22)</sup>。彼によれば、「下なり客なりまた外」である人民にとっては政府の定める法を守るのが「勤め」であって、「人民同権の説」は、不平等条約に守られ、「たとい表向きは各国対立、彼我同権の体裁あるも、その実は同等同権の旨を尽くしたりといふべからず」という「洋外の人」との「交際」に向けられるべきであるということになる<sup>23)</sup>。

『文明論の概略』における福沢の関心は、日本社会における「同等」の実現よりもむしろ、外交における「同等」と日本の「独立」の維持にあった。この観点からすれば、「日本人の義務はただこの国体を保つの一カ条のみ」であるから、人民に法を守らせることで国体を護持しなければならない。

福沢のこうした視点からすれば、「人民」は「独立の気力」を持ちこそすれ、社会に対して「甘え」に起因する何らかの期待を持つことは許されない。その一方で「自由自在」に関する説明が示すように、福沢の目からすれば、政府と人民の関係において、あるいは「他人」との関係において、個々人は各々の「分限」を守らなければならない。これにより、政府や「他人」から「分限」や「権義」が損なわれたと申し立てられないよう、個々人が自らの「分限」を制限するというよりはむしろ、政府や「他人」の「分限」を侵害しないように注意することが求められることになる。

もちろん、福沢は、人民が政府の方針に盲従することを善しとするのではない。例えば、政府の暴政が行われる場合には、「静かに正理を唱うる者」が行動を起こすことで政府の方針を

20) 福沢 (1995)、*ibid.*, p. 48

21) 福沢 (1995)、*op.cit.*, p. 52

22) 福沢 (1995)、*op.cit.*, p. 283 - 284

23) 福沢 (1995)、*op.cit.*, p. 283



変更させることも可能である。この場合、「その役人もまた同国の人類なれば、正者の理を守りて身を棄つるを見て同情相憐れむの心を生ず」<sup>24)</sup> することで、政府の政策を変えることができると言う。

以上から、人民が「分限」を守る限り、政府は人民を保護する存在であり、政府を批判し東愛にも「正者の理を守りて身を棄つるを見て同情相憐れむの心を生ず」という点において、「甘え」と相通じる情緒的な心理状態が成立しうると考えられる。

### Ⅲ. 日本社会における「権利」概念の受容と「甘え」

#### 1. 「権利」概念の変容

ところで、日本国憲法第13条の「生命、自由及び幸福追求に対する国民の権利については、公共の福祉に反しない限り、立法その他の国政の上で、最大の尊重を必要とする」という一文に明示されているように、あるいは「全ての人間は、生まれながら自由で、尊厳と権利について平等である」という世界人権宣言第1条の文言にある通りに、私達は、自らに「自由への権利」があると認識している。ただし、私達が自明のこととして捉えているのは、自らの自由が侵害されたならば、あるいはこれが十全に機能していないならばこれを不当であると判断するという点であって、これらの条文は、政府および国家に対して個人の自由の行使を保障する義務を課すものでもあるという点は、見落とされがちである<sup>25)</sup>。

川島は、日本社会における「権利」をめぐるずれについて、次のような点を指摘する。まず、西欧における「権利」概念においては、1)「個人と個人との間の一定の型の社会関係に関する」こと、2) Aが権利を行使するのにに対してBが「或る行為をなす義務」を負うものであること、3) これについてはBに当該行為を実行させる「権力」が働くこと、そして3) についてはAの実力の行使が抑制されること、「客観的な判断規準」によってBの行為が評価されること、が含まれると指摘する<sup>26)</sup>。ところで、徳川時代の日本社会には、土地や家屋の所有における「権利」や借金を返済するよう請求する「権利」があったにせよ、これらに共通する概念としての「権利」は存在しなかった。諸々の「契約」の履行を促すのは、「情状、義理、人情、友情、真心」であり、武士階級においては信義を重んじ、約束した以上確定的に拘束されると

24) 福沢 (1942)、*op.cit.*, p. 69-70。福沢は、政府が暴政を敷いた場合、「節を屈して政府に従うか、力をもって政府に敵対するか、正理を守りて身を棄つるか」の三通りの対処が可能ではあるが、第一、第二の対処は取るべきではなく、第三の方策であれば「理をもって政府に迫ればその時その国にある善政良法はこれがため少しも害を被ることなし」であるから、「第三策をもって上策の上等とす」べきであると主張する。

25) 「権利」認識のこうしたアンバランスな理解は、明治初期において政府が西洋世界から近代法のシステムを導入する過程で、「権利」が天皇から「人民」に賜るもの—中江兆民の言う「恩賜の民権」—という認識がなされたことにも大きな原因があるように思われる。川島は、「当時の日本の国民生活の大部分において、法律を西洋的なものにするような現実的な或いは思想的な地盤が普遍的にあったからではなくて、不平等条約を撤廃するという政治的な目的のために、これらの法典を日本のお飾りにするという一面があった」点を指摘する (川島武宜 (1967)『日本人の法意識』岩波新書、p. 3)。

26) 川島 (1967)、*ibid.*, pp. 22-24

いうこと、約束の拘束力は金銭上の損得についての考慮によって侵されてはならないということ」という武士の規範意識であった<sup>27)</sup>。

客観的な「権利」よりもむしろ、個々の序列を重んじる人間関係において成立する心理状態とそこに作用する価値規範を重視する判断基準は、「権利」の行使や「契約」において、現実的に力の強弱が明らかであるにせよ、理念として互いを対等な存在として認識するということが困難にする。「情状、義理、人情、友情、真心」という規範性を伴う心理状態は、川島の言葉によれば「家父長的温情」によって、上位の者が下位の者に進んで配慮することにより、あるいは下位の者が上位の者に自分達の窮状を訴えることにより上位の者が配慮を引き出すことで、支配服従関係を維持することが可能であるからである。

さらに、家父長的な成立する価値規範に規った個々人の判断基準は、「契約」関係における理念としての自己と他者の対等性—福沢の言葉によれば「同等」であること—がどのような概念枠組において可能であるかを曖昧にし、個々の人間の自己認識を、それぞれが属する人間関係において形成される他者からの承認に依存させることになる。個々の人間が互いに対等であるという認識は、人には生まれながらにして権利があり、生きているという事実によって権利主体となりうるという認識を前提としているが、この認識を欠いている場合、自他の対等性が積極的に認識されないばかりでなく、自己への信頼を核とする自己認識そのものが他者による評価に左右されかねないからである。

## 2. 「権利」の両義性と属性に依存する人間関係

丸山は、徳川時代においては、権力関係やモラル等についてこれらが、家柄や資産といった「何であるか」という判断基準、すなわち個々人の現実の行動によっては変えられない属性の認識から、「流れ出て」来たことを指摘する。そこでは、「各人がそれぞれ指定された『分』に安んずることが、こうした社会の秩序維持にとって生命的な欲求になって」いるために、コミュニケーションにおいては相手が何者であるのかが判明していれば、「話し合いはおのずと軌道にのる」一方、見ず知らずの人との間のコミュニケーションが発達しないので、公共道徳もまた発達しえない。また、個々人が多様な組織に関わるような現在社会においても、「何であるか」によってコミュニケーションが規定されるような認識枠組は、役割関係によるコミュニケーションの性質決定として存続している<sup>28)</sup>。

丸山のこうした見解を踏まえれば、役割によってどのような態度を取るかが決定されるために、社会システムにおいて個々人がお互いに対等な存在として認識する必要性は弱まる。加えて、彼の見解を敷衍すれば、社会的地位や役割など属性を重視する社会では、各人がその属性にふさわしい権利を要求することが容認される一方、人間である限りにおいて等しく持ち得ると見なされる諸権利に関しては、それらが集団ないし他人の利益を制限する可能性がある場合、

27) 川島 (1967)、*op.cit.*, p. 200

28) 丸山真男 (1959) 『「である」ことと『する』こと』、『丸山真男全集第8巻』(1996) 所収、p. 27

諸権利の行使を「分を守らない」行為として容認しない傾向にあると考えられる<sup>29)</sup>。

日本社会のこうした傾向について、川島は次のように指摘する。

明治期の近代諸法典、特に民法は、権利を単位として構成され、法律家は権利を照準点として法律問題を処理した。だが、人が自分の権利を擁護することは、西洋では、正しいこととして是認されるのに、日本では、自己中心主義的な・平和をみだす・不当に政治権力の救済を求める・行為として非難されるのである<sup>30)</sup>。

同一の語によって「法」と「権利」が言い表される社会においては、一方に「権利がある」ということは、その相手に「法」によって守ることが強制されるということが「法」によって保障されるということの意味する。しかし、属性によって成立する人間関係を基盤とする社会では、「法」に基づいて第三者機関に何らかの介入を要求することは、相手への配慮を欠いた、「平和をみだす」行為と見なされる。

しかし、人間関係が希薄化する現代社会では、必ずしも個々人の属性に基づいて人間関係を構築しているわけではない。むしろ、伝統的な共同体が産業化の発展とともに弱体化し、和を乱すと非難がなされるような人間関係が失われる一方で、個々の人間に尊厳があるという認識が広がらないまま、個々人の属性に基づく価値判断だけが残ったために、自己および他者認識が属性と状況に左右されやすくなったと考えられる。

### 3. 属性を重視する社会関係が生む自己認識

福沢の「自由自在」、「同等」、「権義」という、近代法の基本軸ともなる三つの概念の解説をたどると、現代でも指摘される、本来的な意味と日本社会における理解のずれが、すでに明治初期の近代法システムの導入の時点で生じていたことがわかる。このずれは、日本社会において、生活圏における人間関係のみならず、社会構造の構築においても、丸山の言葉で言えば「何をするか」ではなく「何であるか」という属性・役割が規準となっていることから生じる。

また、判断・行動基準を属性・役割に依存する関係は、個々人の評価を「他人」に委ねることで人間関係を状況に応じて変化させることにつながり、ひいては内面化された他者からの評価によって個人の自己認識が形成されるシステムを作り出すと考えられる。そうすると、「甘え」に見られる、自己への無条件の肯定への欲求は、対人関係が属性・役割—これは、その人間がどこに所属しているかということでもある—に依存していることの裏返しでもあると言えよう。

29) 例えば、「女性の権利」についても、これを女性という属性が持つ権利と見なすのか、それとも人間あるいは社会の構成員としての女性が回復すべき権利と見なすのかによって、その意味づけが異なる。「女性の権利」への日本社会の反発の根底には、権利を属性に付与されるものと見なすがゆえに、属性としての女性には権利が制限されても仕方がないと捉える傾向があると考えられる。

30) 川島 (1967)、*op.cit.*, p. 32

とはいえ、自分が無条件に肯定される「甘え」は、人間の成長過程において、自己への信頼を持ち自己尊重の感情を育む、必要な経験である。土居は、自らの臨床経験から、「自分がない」という意識が「個人が集団に埋没ないし従属する場合」だけでなく、「個人が全く集団から孤立」する場合にも生じることを説明する。その上で、「人間は何ものかに所属するという経験を持たない限り、人間らしく存在することができない」と指摘し、日本人と欧米人の所属意識の違いについて次のように述べる。

例えば、欧米人において、『自分がある』という自覚が日本人に比較してより持ちやすいとするならば、それは彼らの精神的伝統の中に、個人をして集団を超越せしめる何者かが存するからであろう。それは集団を超えながら、しかも確実な所属感を個人に与える何ものかである<sup>31)</sup>。

「集団を超えながら、しかも確実な所属感を個人に与える何ものか」は、平等がいかなる枠組によって可能なのかという問いと無縁ではない。というのは、私達がある対象を自らに平しい存在と見なすのは、自分たちと同質であると認める何らかの条件や規準を、対象が満たしていると認識しているからである。この規準には、人間という生物学的な種に属していること、社会生活を営む存在者として理性的存在者であること、が第一に挙げられるだろう。近代法が前提とするのも、理性的に判断し、その結果について責任を負うことができる人間である。このような「人間」概念は、属性による他者認識のような、それぞれの状況によって変動する人間理解とは相容れない側面を持つ。

自分が何らかの集団に属しているという帰属感は、自己の存在を肯定し、自己に等しい存在として他者を認識し、関係を築く上で、必要な感情である。とはいえ、「自由」や「権利」をはじめとする法概念の理解に、日本の社会構造を支える「甘え」が何らかのバイアスを与えているということもまた、否定できないだろう。

## ま と め

日本社会における「自由」と「権利」の両義性は、「甘え」に象徴される社会構造の特徴に由来するものである。これらの両義性は、福沢による「自由」や「権義」に関する記述に見られるように、明治初期において法をはじめとする近代的な社会制度を西欧世界から導入する際、法の基本概念について既存の社会の価値規範を敷衍して説明する形をとったために、それぞれの概念の本来的な意味からずれてゆくことになった点にも原因がある。

法をはじめとする社会制度にせよ、思想やイデオロギーにせよ、あるいは科学技術にせよ、その社会に存在しなかった知を本来のシステムのままで導入しようとするならば、既存の社会

---

31) 土居 (2007)、*op.cit.*, p. 226

構造を根本から変えなければならず、それらを支える思想的基盤や価値規範への理解も必要となる。しかし、制度や技術を導入するためだけに社会構造を変革することは不可能であるから、導入しようとする制度や技術を、その社会の既存の構造や価値規範に合わせて変容させることになる。私達は、日本社会における「自由」と「権利」概念の両義的な理解に、既存の社会構造とこれを支える価値規範による影響の強さを見ることができると言えるだろう。