

個人主義と集団主義を再考する

——学際的アプローチ試論——

An Interdisciplinary Approach to a Critical Consideration
of Individualism and Collectivism

古家 聡

Satoru FURUYA

Abstract: Individualism and collectivism, which indicate a view of the world and value system, are often used to compare cultures. They are also one of the important themes in intercultural communication study since they became a code of conduct for such activities as interpersonal communication. Based on Hofstede's (1980, 1991) theory, it has been widely accepted in various fields that America is individualistic and Japan is collectivistic. However, this common belief is not yet proven and contains many unresolved issues including the validity of this theory itself. The current study is an interdisciplinary research study on cross-cultural communication that critically reexamines the validity of the theory of individualism and collectivism from three areas of study—social psychology, folklore, and linguistics. To be specific, individualism and collectivism may not be workable as a framework for cultural comparison since those concepts are multilayered and ambiguous with respect to cultural values. This study intends to demonstrate that the ancient Japanese had a view of self that combined group with self and had an absolute self different from that of the West. In addition, this study argues the case from a linguistic point of view that Japanese includes language use of a private self that others cannot penetrate and that the image of Japanese that emerges is an extremely individual existence based on exclusive inner self-consciousness that is quite contrary to collectivism.

1. はじめに

世界観や価値観をあらわす理念として、個人主義 (individualism) と集団主義 (collectivism) という用語を初めて用いたのは、18～19世紀の英国の政治思想家たちであった (トリアンディス, 2002, p. 20) とされるが、個人主義と集団主義のもとになった概念は、ドイツの社会学者フェルディナンド・テンニエス (1855-1936) が提起したゲゼルシャフトとゲマインシャフトであるといってもよいだろう。前者が「道具的な目標を達成するために組織された利益社会」であり、後者が「共有されたアイデンティティ意識にもとづく共同社会」を意味しており、それぞれ個人主義的社会と集団主義的社会をあらわすことになる (ニスベット, 2004, pp. 71-72) からである。そして、ゲゼルシャフトとゲマインシャフトのように2項対立的にとらえる西洋の考え方から生み出された個人主義と集団主義は、文化的枠組みとして当然のごとくとらえられ、西洋からみれば異文化である日本やアジアとの比較に使われてきている。日本においてもこれまでの日本人論などにみられるように、アメリカ人は個人主義的であり、日本人は集団主義的であるという主張がなされ、それがあたかも通説のごとく広まっている。

しかしながら、西田 (2002, pp. 26-27) では、「どの程度、日本人は個人主義的であるか (あるいは集団主義的であるか) について、識者のあいだでもはっきりしないところがある」とし、結城 (2001, p. 191) では、「日本社会と日本人の集団主義性については、まだ知見が確定していないばかりか、時代の変化の影響もある。この点について、今後システムティックな実証的検討と理論の構築が求められるだろう」としている。本研究では、個人主義と集団主義という概念の今日的妥当性を「多くの学問分野を横断し学際的である」(久米, 2005, p. 4) といわれる異文化コミュニケーション研究として、社会心理学、民俗学、そして、言語学の3つの分野から、批判的に再検討する。これまで、日本人は集団主義的であるという前提に立って、「日本人は集団に個を埋没させる」あるいは「日本人は個よりも集団を重視する」という理由づけをして日本人のコミュニケーション・スタイルを説明することがあったが、そうした前提に対して反証することは、異文化コミュニケーション研究として意義があると考えられる。

なお、本研究においても、「日本人は」とか「アメリカ人は」というようなホリスティックなとらえ方で、その文化的特徴を記述することがあるが、日本人とは誰のことか、また、アメリカ人とは誰のことか、など、使用することばの指示物が、本研究でとりあげるそれぞれの学問分野において重要な意味をもってくることもある。とくに、民俗学的な側面から考察する場合には、どこまで歴史的に遡るのかという問題や日本という国がどのような経緯で成立したのかというとらえ方との関連において、日本人を定義する必要がある。アメリカ人については、次章でその民族性 (ethnicity) を論じているように、それぞれの分野において、ことばの指示している内容自体を問題にする場合もある。具体的に定義しなければならないところでは、その指示している内容を改めて明らかにするが、それ以外のところでは、日本人とは「生まれ育ったのが主に現代の日本で、その文化を共有する人間」¹⁾ のことであり、アメリカ人とは同様に「生まれ育ったのが主に現代のアメリカで、その文化を共有する人間」のこととして用いる。

2. 社会心理学的側面からの分析

本章では、個人主義と集団主義の「概念の多層性」と国際比較において国を1つの文化的単位としてとらえた場合の「文化の構成要員の多層性」という2つの観点から、データをもとに

研究することが前提の社会心理学的側面の問題点を指摘する。社会心理学の分野における個人主義と集団主義に関する研究は、たとえば、社会的知覚の基本単位（個人か集団か）、成功と失敗の要因分析（自己に起因するか外的環境に起因するか）、自己観（依存か独立か）、集団における自己認知（同一か異質か）、内集団と外集団に対する認知などについて、個人に対してアンケート調査をし、その結果を統計処理して分析するという手法が基本的にとられている。つまり、社会心理学的な文化論では、アンケートに答えた個人の認知的理解や行動の判断をその個人が属する文化的特徴とみなしているのであり、それは要するに、文化的価値観が個人の行動を支配しているという暗黙の想定があり、価値観を調査する際に、あたかも文化的価値観が個人にも内面化されているとの前提があるといえるだろう²。

日本人が集団主義的で、アメリカ人が個人主義的であるという通説支持の立場で論を進めている場合、その依拠している実証的研究は、相変わらず Hofstede (1980, 1991) であることが多い。Geert Hofstede は、IBM の社員を被験者にした大規模な調査を行い、世界 50 カ国と 3 つの地域のうち、アメリカがもっとも個人主義的で、日本は 22 番目であると位置づけた (Hofstede, 1980)。こうして国と地域別に個人主義指標のスコアを作成した Hofstede は、「個人主義を特徴とする社会では、個人と個人の結びつきはゆるやかである。人はそれぞれ、自分自身と肉親の面倒をみればよい。集団主義を特徴とする社会では、人は生まれた時から、メンバー同士の結びつきの強い内集団に統合される。内集団に忠誠を誓うかぎり、人はその集団から生涯にわたって保護される」(ホフステード, 1995, p. 51) と述べて、個人主義社会と集団主義社会を対比させている。しかし、彼は国や地域を 1 つの文化的単位として考え、その個人主義のスコアは提示しているが、集団主義のスコアを提示しているわけではない。つまり、個人主義のスコアが高くない国は必然的に集団主義と位置づけているのである。その意味では、濱口 (1998, p. 47) において、「日本人が行動的自律性の高い“個人主義者”ではないとすれば、論理上必然的に、その反対カテゴリーである集団主義者に有無をいわず仕立て上げられてしまう」と述べているように、この Hofstede (1980) においても、ある国（や地域）が個人主義でなければ、そこは必然的に集団主義と規定されてしまっていることに注意すべきであろう。

高野・纒坂 (1997, pp. 315-316) では、この Hofstede (1980) を詳しく検討してみると、「個人主義因子」を構成する質問項目は、個人主義と集団主義とは関連が薄いものばかりであり、一般に理解されている個人主義には対応しておらず、信頼性も疑わしいものであり、これにもとづく国の序列は、各国民の個人主義の程度を正確にあらわしているとはみなしがたい、としている。じっさいに、ホフステード (1995, p. 52) で因子分析の結果をみると、個人主義の国では「個人の時間——自分や家族の生活にふり向ける時間的余裕が十分にある (.86)」「自由——かなり自由に自分の考えで仕事ができる (.49)」「やりがい——やりがいがあり達成感の得られる仕事である (.46)」という項目が重視され、一方、集団主義の国では「訓練——訓練（技術向上や新技術の修得のため）の機会が多い (-.82)」「作業環境——作業環境がよい（風通しがよく、照明が十分で作業空間が適当であるなど） (-.69)」「技能の発揮——自分の技術や能力を十分に発揮できる (-.63)」(項目のあとのカッコ内の数値は、因子負荷量) という項目を重視していたとなっている。たしかに、これらは一般的な意味での個人主義の因子というよりは、「個人の職場環境に対する満足度」や「個人の仕事に対する満足度」とでもいえるような要因である。多国籍企業である IBM という特殊な環境を考えれば、こうした要因が抽出されたこと自体はとくに驚くべきことではないが、より重要なことは、この例にみられるように、個人主義と集団主義の多層的な概念のなかから、調査者の恣意的な選択によって、ある要因だけが取り出されて個人主義と

集団主義が測定されたかのように論じられる可能性があるのではないかということである。この調査では、ある要因（仕事や職場の満足度）に関する個人の認知が、その個人が属する文化（国や地域）差、つまり、個人主義の差として扱われているのである。

社会心理学の分野において「世界中で年間に最も多く引用された心理学論文になったこともあり、世界中の心理学者に大きなインパクトを与えた論文」（山岸, 2002, p. 169）が Markus & Kitayama (1991) である。彼らは、西洋の間人は、自己を他者とは独立した存在だと考える「相互独立的自己観」（independent view of self）をもっているのに対し、日本人は他者との関係の中に自己が存在していると考え「相互協調的自己観」（interdependent view of self）をもっていると主張し、アメリカが個人主義的で日本が集団主義的であることを相互独立的自己観と相互協調的自己観という概念で、追認している。そして、Markus & Kitayama (1991) では、相互独立的自己観に対して separation、相互協調的自己観に対して connectedness というキーワードを与えたうえで、前者に individualist, egocentric, separate, autonomous, idiocentric, self-contained、後者に sociocentric, holistic, collective, allocentric, ensembled, constitutive, contextualist, connected, relational などのラベル付けをしている。ここでも、相互独立的自己観を個人主義、相互協調的自己観を集団主義と置き換えてみれば、この2つの概念がこれらのラベルで示された単語が示すように、きわめて多層的な意味合いをもって解釈されることをあらわしているといえるだろう。

なお、この Markus & Kitayama (1991) に対する批判もある。たとえば、マツモト (2001, p. 76) は、「アジア人は相互依存的観点からの自己解釈をもち、アメリカ人は自立的観点からの自己解釈をもっている」という仮説の一般化に疑問を呈し、異なった研究方法やデータ分析を用いたせいで異なる結果が得られた可能性を示唆している。また、山岸 (2002, pp. 170-171) は、マークスと北山の主張が西欧的な人間観の限界を指摘しながら、じつは西欧的な人間観の根底にある「デカルト的人間観」（意識を心の中心であるとする考え方）を極端な形で推し進めているというパラドックスとなっていること、さらに、人間の心は文化的な意味のシステムの産物であり、文化的な意味のシステムを理解しないかぎり心の理解は不可能であるとする主張を認知心理学の立場から批判している。

他者との「平等性（同質性）」を重視する場合を「水平的」、「不平等性（異質性）」を認める場合を「垂直的」として、個人主義と集団主義をさらに分割して考えている Triandis (1995) は、個人主義と集団主義は単純に2項対立ではとらえられないということを主張している。古家 (2006) では、この「水平的個人主義」「水平的集団主義」「垂直的個人主義」「垂直的集団主義」という4つのカテゴリーを設定した Triandis (1995) の一部をもとに作成した質問紙を使用し、実際に日本・アメリカ・中国・韓国のそれぞれおよそ100名ずつの大学生を被験者にしてアンケート調査を行った。日本の大学生の場合には、「水平的集団主義」の得点は高かったが、「垂直的集団主義」の得点は4つのカテゴリーのなかで最低であり、アメリカの大学生は、「水平的個人主義」の得点は高かったものの「垂直的個人主義」の得点は4カ国中、最低であったことから、単純に「アメリカ人大学生が個人主義的で日本人大学生が集団主義的である」とはいえないという結果、つまり、この概念の多層性を裏づける結果を得た。

以上のように、社会心理学の分野では、個人に対して「自律」「調和」「競争」「平等」など、いくつもの要因に関する調査を行い、全体としての文化的価値観（個人主義と集団主義）を見出そうとしている。しかし、異文化コミュニケーションの分野では、価値観には、個人的価値観（personal values）と文化的価値観（cultural values）があり、両方が相互に影響しあっている

と考える。前者は、そのときどき（状況や関係性などを含めたコンテキスト）によって、さまざまに変化するものであり、後者は文化的枠組みのなかでその文化の老若男女どんな人でも共有しているものである。一例を挙げれば、自分ではあまり「競争」はしたくないと思っけていても、ある特定の場面（たとえば、入試など）ではやるほうがいと判断したりするのは個人的価値観だが、「盗みは悪い」という価値判断は、「所有」という概念を有する人々の文化的枠組みから生まれ、その概念をもつ文化では誰でも共有しているのて、これは文化的価値観である（アメリカ先住民族の文化では所有という概念がなかったために、白人に土地を奪われたといわれている）。こうした文化的価値観と個人的価値観との関連性をきちんと分析することなしに、個人主義と集団主義の要因を個人に対して調査することで、その個人が属している文化の差として理解する方法は、単純でわかりやすいとしても、現実から遊離している結果を導き出すことになるのではないか。

また、個人主義や集団主義を構成するさまざまな要因を2項対立的に比較して、そのすべてが個人主義の場合にはA、集団主義の場合にはBというのはかなり強引な枠組みづくりであり、個人的価値観では、ある要因のときにはAだが、別の要因のときにはBという判断や行動規範を選択することもあるだろう。つまり、個人の利益を重視するか集団の利益を重視するかというような1元的比較をしても、個人主義と集団主義全体の概念はみえてこないし、競争や調和という要因を比較しても、それはあくまでそれぞれの要因の比較でしかない。もちろん、高野・縺坂（1997, p. 314）の「（各次元の）数学的な重みづけの方法を導入しても解決策にはならない」という主張も当然である。問われる要因はきわめて多層的なのに、すべてAかBのどちらかに帰属させるような文化的枠組みを仮定して文化的価値観としているのである。こうして見てくると、個人主義と集団主義という概念は、文化的価値観としては、その概念があまりに多層的であり、きわめて漠然としているといわざるをえない。

つぎに、文化的価値観というからには、ある文化内ではほとんどの人に共有されるものでなければならないとすれば、アメリカと日本という国を1つの文化的単位として考えた場合には、個人主義と集団主義という概念で文化比較をすることは多様性の排除につながるのではないか。両国とも共同体としては多様で、構成要員は多層化しているのてであり、仮に社会人と主婦と大学生に「競争」や「調和」などに対する価値判断を求めたとしても、違った回答が出てくるのは予想できる。ここでも、その構成要員の重みづけをすることは可能だが、文化比較の観点からはあまり意味がない。したがって、これまでの個人主義と集団主義に関する調査で問われた要素は、むしろ文化的価値観というよりは、大学生やIBMの従業員などのように、社会を構成するある特定の層の人々同士の比較にはなるかもしれないが、その1つの層の比較の結果をもって国と国の文化差とするのは無理があるだろう。たとえば、Matsumoto（2002）では、平均年齢39歳の日本人では68%が集団主義的な価値観をもっているが、大学生の場合には71%が個人主義的な価値観をもっているという結果を報告しているように、国を同一の文化ととらえた場合にその同一の文化内で多層的な結果が出るのであれば、それをひとくくりにして文化的価値観とはいえないはずである。

また、「西洋が個人主義的で東洋が集団主義的である」というようなかなり大雑把なくくり方をする場合（Nisbett, 2003）もあるが、こうした大きな分け方を支持していない研究もある。Schwartz & Ros（1995）は、世界46カ国の学生と教員をサンプルに conservatism, hierarchy, affective autonomy, intellectual autonomy, mastery, egalitarianism, harmony という7つの価値タイプを測定した。結論的には、同じ西洋でも、西欧諸国とアメリカとを個人主義的観点から

同一視することはできないし、西欧諸国とアメリカとの差は西洋と東アジアの差よりも大きいとしている。さらに、Oyserman et al. (2002) は、1980年から1999年までに発表された個人主義と集団主義に関する研究を“individualism, collectivism, independence, interdependence, self-construal, allocentrism, and idiocentrism”というキーワードによって検索し、それによって得られた83の測定研究をメタ分析し、170の心理学的文献研究を再検討した。心理学的文献研究とは、個人主義と集団主義が“self-concept, well-being, attribution style, or relationality”の説明として引き合いに出されているものをさしている。この論文は、同じアメリカ人でもヨーロッパ系アメリカ人と他の民族性をもつアメリカ人との比較をしている点の特徴である。分析の結果としては、ヨーロッパ系アメリカ人は個人の自立性という点ではより個人主義的であり、内集団に対する義務という点ではそれほど集団主義的ではないが、アフリカ系アメリカ人やラテン系アメリカ人に比べれば、それほど個人主義的ではないし、日本人や韓国人に比べれば、より集団主義的であるとする。そうすると、アメリカ人をヨーロッパ系アメリカ人のことだと考えてしまうと、少なくとも個人主義と集団主義に関するかぎり、これまでの通説は、まったく支持されないことになる。このように、とくにアメリカの場合には ethnicity (民族性) ごとに違う結果が出ている点は、文化比較をする際には見過ごすことのできないきわめて重要な問題なのである。

3. 民俗学的側面からの分析

社会心理学的側面からの分析はどちらかといえば共時的であるが、民俗学的側面からの分析はその性格上、通時的に個人主義と集団主義を分析することになる。また、「ミンゾク」学に対しては、民俗学(英語では folklore)と民族学(英語では ethnology)があり、前者は対象とする文化が1つであり、後者はそれが複数であるところから、本章では一国民俗学を提唱した柳田國男をもとにして日本古来からの自己観を論じるので、「民俗学」のほうを使用する。なお、日本という国を複数の種族文化からなる多元構造としてとらえることもできるが、本章で用いる「日本」は「長い歴史過程のなかで築き上げられたいくつものエトノス³としての民族の存在を前提とした『単一化社会』もしくは『等質化社会』」(伊藤, 2006, p. 104)と想定し、日本人とはその社会に住む人々のこととして論を進める。

個人主義と集団主義を論じるうえで、自己観をどうとらえるかという問題はきわめて重要な意味をもつ。これまで多くの研究で、個人主義の特徴として「独立した個人」の存在が前提になっているのに対し、集団主義では「相互依存する個人」がその特徴とされている。以下に、民俗学的側面から日本人の自己に対する考え方を論じる。人間の自己観や世界観を自然や風土との関係で論じたものは、柳田國男をはじめとして多数ある(鈴木, 1978; 和辻, 1979; 内山, 2005など)。日本には、その風土の面からいえばもともと安定していない自然があったので、個人の力だけでは対応しきれない自然に向き合って生きていくために、共同体としての村社会が存在していた。ここには、相互扶助を基本に脱落者を出さない世界の中で生きていく個人があった。こうした現実世界で生きていくには、当然のことながら分別を必要とし、それぞれの役割が決まっている共同体の中でその役割を果たさなければならなかった。その意味では集団主義といえるかもしれない。しかし、その基層的なところでは、魂や霊を信じ、死後50年たって穢れのない集合霊(美しくなった魂、祖霊)となる自分がいた。地域によっては死んで33年後というところもあるが、いずれにしても、そうした年月の経過によって、裏山に葬られた身体も草木と一体となり、土に帰るのである。こうして「清まりは完成」し、先祖の神に加わることになるのであった

(柳田, 1998[1943], pp. 73-74)。

現実とはまぼろしであり、ご先祖様こそが普遍的なものとしてとらえられていたのである。穢れている生に執着せず、いずれは自分が清らかな神や仏になろうとする姿勢は、西洋の個人主義とは違う「絶対的個人主義」とでも呼べるものである。現実を超越した絶対的な個人とは、仏教思想にあるような「形は虚構」ととらえ、他者との関係を断ち切り、究極的な自己とは無であることを悟ろうとする個人である。『日本的靈性』(1972[1944])を著した鈴木大拙は、「ふつうには個己の世界だけしか、人々は見えていない」のであり、こうした個己を超えた人こそが「超個己」として存在するという。鈴木は『歎異抄』における「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり」の「親鸞一人(いちにん)」こそが本当の超個の人であるとする。つまり、人間はそもそも「個己」であるが、日本における仏教においては「超個己」になることができるのであり、その両面を兼ね備えているからこそ、日本的靈性を「体認」できるということを主張している。

キリスト教やイスラム教のような絶対神が存在する一神教では、人間が神になることはふつうはあり得ない。旧約聖書に登場する神ヤハウェは、全知全能の創造者であり、すべてを超越した存在であり、人間に従順をせまる神である。このような神のもとにひざまずくのが人間である。そこでは、神と人間は一線を画しているのであり、神と人間が同一になるという発想は基本的には存在しない⁴。一方、日本においては、神道でも仏教でも、人間自身一人ひとりが神や仏になるというような「絶対的個」としての人間、つまり他者との関係や世俗との関係をいっさい断ち切った「私」が存在しているのである。なお、ここでいう仏教とはインドや中国のものではなく、あくまで「日本在来の神信仰と敵対関係などらず、概して平和的共存を続けてきた」(和歌森, 2007, p. 47) 仏教のことである。

日本の村社会では江戸時代くらいまで「現実の中で生きる私(共同体の一員として生活する自分)」と「絶対的な個としての私(死後の世界を確立するために生きている自分)」の両方を個人の中で並存させて生きてきた。つまり、価値観を共有している共同体とともにある「私」と、他者との関係によらないもうひとりの「私」が個人の中で共存していたのである。内山(2005, p. 161)によれば、「日本の人々の精神の一方には、『つきつめれば、生きるも死ぬも吾一人』という徹底した個人主義の精神があり、他方には共同体とともに生きる共同性を重んじる精神がある」ことになり、「日本の伝統的精神は、奥に強い個人主義をもっている」(内山, 2005, p. 164)のである。

こうした世界では、個人であることと集団であることに優劣をつけたり、どちらを重視するかというような(個人主義対集団主義のような)分け方をすることなしに、それらを両立させていた。キリスト教的世界では、排中律という原理があり、ものごとを白か黒のような二分法で判断し、灰色のような「中間」を認めないという伝統的な考え方がある。西洋で生まれた概念である個人主義と集団主義も2項対立的にとらえている点では、排中律といえるが、日本の伝統では、一見矛盾するようなことでも、同時に認めて包含してしまうことに違和感を覚えないということもある。だから、個が集団に属しているからといって、その個が集団に埋没しているとか、個よりも集団のほうを重視しているという認識をもたずに生活することは可能であったのではないだろうか。基本的には個人のための集団であり、集団のための個人ではなかった。共同体のなかで核となっているのはあくまで「私」という個人であった。

こうしてみると、日本では古来より死生観との関連でとらえる絶対的自分と現実の世界である共同体で生きる自分とを並存させてきたのであり、これまでいわれてきたような「自分自身

よりも集団を優先させる個人」が日本人として存在していたわけではないことがわかる。日本における仏教以前の民間信仰やその後広まった仏教の思想を考えると、人間だからこそ「悲しみ」や「苦しみ」をもち、それを救ってくれるのが神であり仏の慈悲ととらえる思想だとすれば、今の日本人でもたとえ宗教的な信者ではなくても「成仏した」などといい、「死んで仏になる」ことを認めているという点では、西洋において神のもとに召される人間とは違う自己観が、今なお日本に残っているといえるだろう。

4. 言語学的側面からの分析

社会と言語の研究は相互に関連しているものであり、個人主義と集団主義のような社会における価値観や行動原理を論じる際に、その社会で使用されている言語データをもとにすることも重要な方法といえるだろう。本章では、日本語の特質を探り、日本語と英語との比較により、個人主義と集団主義を考えるとときに重要であると思われる「自己のとらえ方」を言語学的に検討する。なお、本章で使用する「日本語」とは、一般的に広く現代日本で使われている「標準語」としての機能を果たしている日本語のことであり、関東や関西などの地域差に基づく日本語を対象としているわけではない。

一般的に、英語では自己をあらわすことばとしては“I”しか存在していないが、日本語では「私」「ぼく」「おれ」「自分」などさまざまな表現があるという事実によって、英語母語話者には絶対的な自己があり、日本語母語話者は自己を状況依存的に使っているというような説明がなされることが多い。しかしながら、言語学者の廣瀬幸生は、言語表現を「公的表現」と「私的表現」という2つのレベルに分け、さらに「自己」に関して「公的自己」と「私的自己」⁵を設定して、個人主義と集団主義に関係する興味深い考察を行っている（廣瀬, 1997; 廣瀬・長谷川, 2001a; 廣瀬・長谷川, 2001b）。以下に、廣瀬の論考を中心に、言語学的側面からも、「日本人が集団主義的である」という通説は支持されないこと、また、民俗学的側面からの分析でもふれた日本人の「絶対的な自己」を想定することが可能であることを述べる。

まず、日本人集団主義説を支持する立場の研究でよく示される概念として「ウチ」と「ソト」があり、日本語の言語体系の中心は「ウチ」という集団的基点であって、英語のような西洋語に見られる「個」の基点ではないとされる（Wetzel, 1994; 牧野, 1996）。たとえば、他人のような「ソト」に対しては「母」というのに対して、家族のような「ウチ」に対しては「お母さん」という場合であり、英語ではそれほど明瞭な使い分けをしない。また、会社や企業などの組織で電話応対する場合、同僚などの「ウチ」には「山田部長は欠席なさいます」と尊敬語を使うが、他社の人間などの「ソト」には「山田は欠席いたします」という謙譲語を使うのは、山田部長は「ウチ」の世界では上司であるが、「ソト」の世界に対しては、上司であっても話し手の延長、つまり、「ウチ」の延長とみなすからだと説明される。要するに、日本人の自己観は英語母語話者とは違って、集団的な「ウチ」に同化して、状況に応じて変化するという前提に立っている。

それに対して、廣瀬（1997）、廣瀬・長谷川（2001a, 2001b）は、言語による思考の表現行為を、伝達を目的とした社会的営みである「公的表現行為」と伝達を目的としない個人的な営みである「私的表現行為」とに分け、その「私的表現行為」における「自己」は「ウチ」に同化しないいわば「絶対的な自己」と規定している。まず、「寒い」という心理述語の例と「思う」という思考動詞の例をみてみよう（番号は筆者）。

- (1) a. 私は寒い⁶。

b.* 母は寒い。

c. 母は寒がっている。

d. 母は寒そうだ。

(廣瀬・長谷川, 2001a, p. 91)

ここで、心理述語の主語は、通常、話し手に限られるのであるから、a. は自然であるが、b. は不自然となる。話し手以外の心理を描写する場合には、c. や d. のように、「～ている・そうだ」のような間接的表現をとらざるをえない。このように、日本語では心理述語の使用に際しては、「自己と他者の間の厳密な区別を自覚しなければならない」のである。

(2) a. 私は、母は病気だと思う。

b. 母は病気だと思う。

c. 母は（自分は / が）病気だと思っている。 (廣瀬・長谷川, 2001a, p. 92)

この例の a. では、「思う」という思考動詞の主語は話し手であり、「病気だ」の主語は母である。b. では「私」は現れていないが、解釈は a. と同じである。もし、母の思考を述べるのであれば、c. のように「思っている」という形にしなければならない。

こうした日本語の特性を考えた場合、「自己の概念は、決して相対的なものではなく、流動性もない。ウチの代表例である母親であっても、自己と同一視した言語表現は不可能である。これらの例文は、それがいかに原始的で未熟なものであろうと、日本語が強い自己意識を前提にしていることを示すものであり、そのような言語を使用する者が西洋語に見られるのと同様の一定不変の自己概念をもたないと考えることは不可能である。すなわち、相対的自己の概念は日本語の心理述語の文法とは相容れない」(廣瀬・長谷川, 2001a, p. 92) ことになる。

さらに廣瀬・長谷川 (2001a) では、「絶対的自己はウチの延長線上に位置づけられるものではなく、しかも、相対的自己より基本的な概念であることを示す言語現象」として、つぎの例を挙げる。

(3) a. 私は、岡田さんが助けてくれると思う。

b.* その人は、岡田さんが助けてくれると思う。

c. 母は、岡田さんが助けてくれると思う。 (廣瀬・長谷川, 2001a, p. 94)

この例では、補助動詞「くれる」は、「ある行為によって話し手が恩恵を受け、それをありがたく思っていることをあらわすのに使われるが、恩恵の受け手が『母』のようにウチの者と考えられる場合にも使うことができる。それは、三人称であってもウチの者であるかぎりには相対的自己 (の延長線上) に含まれるからだ」と説明されるが、a. の「私」は「思う」の主語と「助けてくれる」の目的語の両方を兼ねると解釈され、b. の「その人」は「思う」の主語になれず、また、ウチの者でもないため、恩恵の受け手とも解釈されない。よって、不自然な文である。そして、c. では、「母」は恩恵の受け手としか解釈されず、「思う」の主語とは解釈されない。「母」はウチの者であっても、心理述語の主語にはなれず、「絶対的自己とウチの者との間に紛れもない境界があることを示すもの」であり、「それが心理表現という人間にとってより基本的な領域に見られることから、絶対的自己は相対的自己より基本的な概念である」と廣瀬は主張している。

また、自己を表現する際に「ぼく、私、お父さん、先生」などのなかでどれを選ぶかは発話場面での相手により決まるということが、日本人の集団モデルとしての自己の状況依存性の例として挙げられることに対して、「これは話し手の公的自己としての面しか考慮しない議論である」(廣瀬, 2001b) とし、話し手にはもう1つ「私的自己」という面もあり、それは日本語では「自分」という一定不変のことばであらわされるとする。

(4) 自分は天才だという意識

(5)* {ぼく / わたし} は天才だという意識

(6) {ぼく / わたし} が、{ぼく / わたし} は天才だという意識をもったのは、ちょうどその時でした。
(廣瀬・長谷川, 2001b, p. 103)

(4) の「自分」は「おのれ、自身、自己」(『広辞苑』)の意味で、ここでの意識の主体、つまり、「自分」ということばは私的自己をさす。それに対し(5)は、適切な文脈がないと奇妙に感じられる表現である。なぜなら、「ぼく・わたし」ということばは伝達の主体としての公的自己をあらわす公的表現であり、したがって意識の内的な(私的な)描写には現れないからだと考えられる。(5)が容認されるのは、(6)のように、話し手が意識した内容を他者に伝えるという伝達的な状況で用いられる場合のみということになる。

さらに、本来私的自己をあらわす「自分」が公的表現のレベルで用いられた例として、つぎの文を紹介している。

(7) 自分は、そのことについては何も知りません。(廣瀬・長谷川, 2001b, p. 109)

ここでは、文末に丁寧体の「ません」が使われていることから、聞き手の存在が前提となっているが、あたかも軍隊や運動部での発言のように一種独特な感じがする。廣瀬はその理由を「私的自己の『自分』が何も衣服をまとわずに裸のまま話し相手の面前にさらけ出されているから」とする。そして、つぎのように丁寧体を使わなければ、文全体が私的表現になると述べる。

(8) 自分は、そのことについては何も知らない。(廣瀬・長谷川, 2001b, p. 110)

つまり、これは「私的自己の内的な意識を描出しているもの」であり、「自分」の使い方としては自然に感じられるのも、「自分」は本来私的自己をあらわす表現だからであり、公的自己をあらわす使い方のほうは「話し相手に忠誠心を示す特別な用法」だとしている⁷。

以上のように、廣瀬は「自分」ということばで表現される「私的自己」こそが日本語の核となっているものであり、日本語母語話者にとっていわば「裸」の自己であり、公的自己をさし示す「ぼく」「わたし」「お父さん」「先生」などの表現は、その私的自己に場面に応じて着せ分ける衣服のようなものだとしている(廣瀬・長谷川, 2001b, pp. 108-109)。集団モデルでいう日本人における自己の状況依存性とは、「衣服の状況依存性」ととらえ直すことができ、ウチとソトとの区別などに応じて変わるのは、自己そのものではなく、自己がまとう衣服であると述べている。結論的には、日本語と英語の比較という言語学的観点からは、日本人集団主義説を支持する論拠は見当たらないどころか、むしろ、「集団主義とは正反対で、他者の入り込めない内的な自己意識に基づくきわめて個人的な存在」(廣瀬, 2001b, pp. 111-112)としての日本人像が浮かび上がってくることになる。

5. まとめ

以上、社会心理学、民俗学、そして言語学の3つの分野から多面的に考察することにより、個人主義と集団主義は文化的価値観としては多層的で曖昧であり、文化比較の枠組みとしてはきわめて大雑把に受け取られる危険性があること、また、集団主義では自己よりも集団を優先するといわれるが、日本古来の自己観では集団と自己を並立させ、むしろ西洋とは違った「絶対的自己」をもっていたこと、さらに、言語学的にも日本語には他者が入り込めないような言語使用の例がみられることを論証してきた。

明治時代以降、日本社会が西洋化するのと反比例するように、日本人は自然から離れ、共同体から離れていくことによって、それまでの観念的な個の世界が怪しくなり、「日本の風土が育ん

できた徹底した個人主義」(内山, 2005, p. 159)が薄れていった。今や、「私とは私が所有している関係の総和」であり、関係性になんじがらめになっている個人がいるのではないか。だから、共同体が崩壊すればするほど表面的には集団よりも個人を重視することになるが、もともとのおもとの思想が個を中心としていたのであったならば、日本古来の本質的な「絶対的個人主義」は共同体があつてのものであるから、どんどんそこからも離れて、より「通俗的」な個人主義のほうへ引っ張られていこう。「通俗的」とは、ただのエゴイズムになりかねないような個人主義である。他者との関係性があらゆる場において広がっているために、その反作用としてエゴイズムに近いような自己愛が生まれてきているといってもよいかもしれない。たとえば、日本人が表面的には個人よりも集団の利益を重視しているような行動をとるが、じつはそれは最終的には自己の利益になるという判断にもとづく(古家, 2006, p. 8)という場合である。これは、単純に日本人が集団に従属して行動しているとはいいがたいことの証でもある。

現代の日本人は自己のアイデンティティを絶えず模索し、他者との同一性を求めながらも差異をも求めるといふきわめてアンビバレントな価値観をもっていると考える。決して論理矛盾ではないし、むしろ、そのことが個人主義と集団主義を2項対立的にみることができないこと具体例だともいえる。最近の大学生をみても、そのことをあらわしている事例には事欠かない。自分の意見を人前でいわないで他人に同調する傾向がある一方で、どこか他人とは違うワンポイントをもちたいと願っているのである。音楽などの趣味であれ、服装などの流行であれ、他者との同一性と差異を並立させているように思われる。家庭、学校、地域社会、職場など、現代の共同体における価値観をもちつつも、他者との関係性のなかで自己を中心に置く価値観が、今や日本において強くなってきていると指摘しておきたい。

価値観研究は、異文化コミュニケーション研究の分野においてもきわめて重要なテーマである。その意味からも、これまでいわれてきたような「日本人は個を重視しない」あるいは「日本社会は集団主義的である」というような大雑把なくくりで、価値観に関する文化差を強調する見方は再検討する必要があるだろう。西洋で生まれた個人主義と集団主義という対概念が、文化差として認知された自明のものとして論を進めるのではなく、日本人の一見集団主義的にみえる行動も別の解釈や別の説明ができる可能性を検討してみることが、今後の「日本発」の異文化コミュニケーション研究につながるのではないだろうか。

註

- 1 辞書的な定義では、「日本人」とは「日本国民」(『広辞苑』)であり、法律上は「日本国籍を有する人」であろうが、本稿では、国家主義的な概念としてとらえるのではなく、個人主義と集団主義の文化的価値観としての脆弱性を指摘するという文化との関連で論を進めるので、このような定義にしておく。その歴史的・政治的経緯、つまり、社会的構築物としての日本人に関しては、小熊英二(1995)や福岡安則(1993)などを参照。
- 2 一般的に社会心理学の分野における研究方法としては、実験と調査があるが、個人主義と集団主義に関する研究はほとんどが質問紙による調査によって行われている。それは、特定の母集団から無作為に選んだ回答者の結果により、調査対象の概念が一般化できるという前提にもとづいているからであろう。また、文化的価値観とその調査方法や質問紙研究の妥当性については、高野・纒坂(1997)を批判した北山(1999)とそれに対する反論である高野(1999)を参照。
- 3 ドイツ語のEthnosで、ネイションと対比される。
- 4 ここでいうキリスト教とは、いわゆる「西方キリスト教」のことであり、「東方キリスト教」や異端

とされる「グノーシス派」などでは、また違った解釈が可能であろう。

- 5 「公的自己」と「私的自己」という表現は、D. C. Barnlundなども使っているように、異文化コミュニケーションや社会心理学の分野でもみられるが、ここでは、前者が聞き手の存在を前提にしている場合の主体であるのに対し、後者は前提にしていない場合の主体のこと。
- 6 *は非文の意味である。以下、原文のママで使用する。
- 7 廣瀬・長谷川 (2001b) では、「自分」に関して、ほかにも間接話法の例を挙げて論じているが、再帰代名詞としての「自分」については、久野 (1978) に詳しい。

参考文献

- 福岡安則 (1993). 『在日韓国・朝鮮人』中央公論社.
- 古家 聡 (2006). 『日本・アメリカ・中国・韓国の大学生の価値観に関する国際比較：個人主義と集団主義の多層性』立教大学大学院異文化コミュニケーション研究科修士論文 [未刊行].
- 濱口恵俊 (1998). 『日本研究原論——「関係体」としての日本人と日本社会』有斐閣.
- 廣瀬幸生 (1997). 「言語主体としての話し手の2つの側面——私的自己と公的自己」中右実 (編) 『日英語比較選書4 指示と照応と否定』(5-35頁). 研究社出版.
- 廣瀬幸生・長谷川葉子 (2001a). 「日本語から見た日本人 [上] ——日本人は「集団主義的」か」『言語』第30巻, 第1号, 86-97頁.
- 廣瀬幸生・長谷川葉子 (2001b). 「日本語から見た日本人 [下] ——日本人は「集団主義的」か」『言語』第30巻, 第2号, 102-112頁.
- Hofstede, G. (1980). *Culture's consequences: International differences in work-related values*. Beverly Hills, CA: Sage.
- ホフステード, G. (1984). 『経営文化の国際比較』(萬成博・安藤文四郎・監訳). 産業能率大学出版部. [原著: Hofstede, G. (1980)].
- Hofstede, G. (1991). *Cultures and organizations: Software of the mind*. London: McGraw-Hill.
- ホフステード, G. (1995). 『多文化世界: 違いを学び共存への道を探る』(岩井紀子・岩井八郎・訳). 有斐閣. [原著: Hofstede, G. (1991)].
- 伊藤幹治 (2006). 『日本人の人類学的自画像: 柳田国男と日本文化論再考』筑摩書房.
- 北山 忍 (1999). 「文化と心についての実りあるダイアログに向けて——高野・纒坂 (1997) 論文の意義と問題」『認知科学』第6巻, 106-114頁.
- 久米昭元 (2005). 「異文化コミュニケーション研究とは何か」石井敏・久米昭元 (編) 『異文化コミュニケーション研究法: テーマの着想から論文の書き方まで』(3-5頁). 有斐閣.
- 久野 暲 (1978). 『談話の文法』大修館書店.
- 牧野成一 (1996). 『ウチとソトの言語文化学——文法を文化で切る』アルク.
- Markus, H. R., & Kitayama, S. (1991). Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation. *Psychological Review*, 98, 224-253.
- Matsumoto, D. (2002). *The new Japan: Debunking seven cultural stereotypes*. Yarmouth, ME: Intercultural Press.
- Nisbett, R. E. (2003). *The geography of thought*. New York: Free Press.
- ニスベット, R. E. (2004). 『木を見る西洋人 森を見る東洋人——思考の違いはいかにして生まれるか』(村本由紀子・訳). ダイヤモンド社. [原著: Nisbett, R. E. (2003)].
- 西田 司・グディカンスト, W. B. (2002). 『異文化間コミュニケーション入門——日米間の相互理解のために』丸善.
- 小熊英二 (1995). 『単一民族神話の起源 (日本人) の自画像の系譜』新曜社.
- Oyserman, D., Coon, H. M., & Kemmelmeier, M. (2002). Rethinking individualism and collectivism: Evaluation of theoretical assumptions and meta-analyses. *Psychological Bulletin*, 128, 3-72.
- Schwartz, S. H., & Ros, M. (1995). Values in the west: A theoretical and empirical challenge to the individualism-collectivism cultural dimension. *World Psychology*, 1, 99-122.
- 鈴木大拙 (1972 [1944]). 『日本の靈性』岩波書店.
- 鈴木秀夫 (1978). 『森林の思考・砂漠の思考』日本放送出版協会.
- 高野陽太郎 (1999). 「集団主義論争をめぐって——北山氏による批判の問題点」『認知科学』第6巻, 115-124頁.

- 高野陽太郎・纒坂英子(1997). 「日本人の集団主義」と「アメリカ人の個人主義」——通説の再検討』『心理学研究』第68巻, 312-327頁.
- Triandis, H. C. (1995). *Individualism and collectivism*. San Francisco, CA: Westview Press.
- トリアンディス, H. C. (2002). 『個人主義と集団主義——2つのレンズを通して読み解く文化』(神山貴弥・藤原武弘・編訳). 北大路書房. [原著: Triandis, H. C. (1995)].
- 内山 節 (2005). 『「里」という思想』新潮社.
- 和歌森太郎 (2007). 『神と仏の間』講談社.
- 和辻哲郎 (1979). 『風土』岩波書店.
- Wetzel, P. J. (1994). A movable self: The linguistic indexing of *uchi* and *soto*. In J. M. Bachnik & C. J. Quinn (Eds.), *Situated meaning: Inside and outside in Japanese self, society, and language* (pp. 73-87). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- 山岸俊男 (2002). 『心でっかちな日本人: 集団主義文化という幻想』日本経済新聞社.
- 柳田國男 (1998 [1943]). 「神道と民俗学」『柳田國男全集14』(73-74頁). 筑摩書房.
- 結城雅樹 (2001). 「日本は集団主義的か」山岸俊男 (編) 『社会心理学キーワード』(191頁). 有斐閣.