九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

東アジア比較経営論ノート：日韓比較調査のために（上）

日置，弘一郎

https://doi.org/10.15017/4491813

出版情報：經濟學研究. 55 (1/2), pp.157-169, 1989-10-10. 九州大学経済学会
バージョン：
権利関係：

KYUSHU UNIVERSITY

東アジア比較経営論ノート

（日韓比較調査のために）上

日　置　弘一郎

1. 比較の視座

本稿は，東アジアの企業従業員の組織行動比較の枠組みを提示するために構想されている。いわゆる日本人論に基づいて従業員の組織行動がどのような構造であるかを比較し，データによって検証することで追求しようとする研究は決して多くない。実証的な調査研究と，これまでの日本人論で主流であった構成主義的な方法が馴染まないためで，構成主義的に組み立てられた概念が操作化されて実証に乗せられると，その概念の持っている意味が有効に比較されないケースが少なくない。この点で，これまでの日本人論が実証的なデータによる検証を無視しており，科学性に欠けているという批判がなされることになる（杉本・マオア1978）。

このような方法上の問題点から，日本人論を経由せずに行動科学に理論的基礎を置いて，日本と対象国の組織成員の行動の差異を抽出しようとする比較がおこなわれることもある（例えば，原口1988）。この方法では，行動科学の理論モデルに依拠するために，理論的な背景を欧米のモデルに求めることになり，その理論が東アジアでも妥当するという前提を置かなければならない。行動科学が通文化的に妥当する保証はなく，その適用可能性が文化によって影響されるならば，東アジアの諸国での差異を有効に抽出することが可能であるとは思えない。行動の理論モデルが欧米の現象に由来するものであり，欧米人の行動を基準として東アジアで組織行動における文化特性を抽出できるとは考えにくい。

この点を考えると，東アジアの地域の中での差異の抽出を有効におこなうために，この地域での各文化の差異に由来する行動の比較を可能とする理論やモデルが要請される。このためには，日本人論を中心としたこれまでの理論の蓄積が，比較の理論・モデルのための重要な手掛かりになるといってよい。もちろん，日本人論を素材として用いるためには，日本人論と対置されるような韓国人論や中国人論を必要とすることになる。この領域の理論的な蓄積は決して少なくなく，組織行動の差異を論じることは可能である。しかし，このような議論がそのまま，比較の素材になるかについては吟味の必要がある。

このような日本人論や韓国人論などでは，国民性や民族特性といった概念が論じられており，この概念の設定を検討する必要がある。国民性といった概念は，日本人の行動特性を一般化してステレオタイプとして扱うために，個々の人間の行動が類型の中に押し込まれ，類型化された固定的な視点を提供することになる。このために，しばしば国民性の概念は過度の一般化によるステレオタイプをうみだし，偏見を強化す

る方向に視点を固定する可能性を持つ。

国民性といった概念での議論は，現実の体験以前に固定的な判断に基準を提供しているために，これを相対化することが比較の最初の作業であるといってよい。この作業を怠ると，気付かない間に偏見や予断に陥ることになりかねない。実際にこのような予断に陥っている例がある。日本と韓国の比較を意図して，韓国への二週間の視察旅行の経験に基づいて書かれた西田1986では，これまでの研究の蓄積を見ないことが，『くもりのない目でみる』ことであると表明して，自己の体験を中心として理論を構成する。西田の韓国での体験としては，旅行者としての体験のほか，韓国の企業での聞き取りを行っているが，彼の理論を構成するもっとも重要な情報源は，在韓の日本企業の社員からの聞き取り調査である。この情報源からの情報によって，韓国人を判断しようとすることは非常に危険であることは明らかであろう。

つまり，このような日本人の韓国駐在員が，韓国人一般のセンティメントを判断できる情報源としての有効性についての検討が必要であるが，西田の訪韓した時点は，反日感情がしばしば吹き出していた時期であった。他方，普通の韓国人は，日本人と実際に接触した経験を持つ韓国人の方が少なく，観光客との接触や商社などの勤務によって日本人と接触する以外は，映画などの悪役として記号化された日本人像しか知らないことが普通である。その中で，日本企業に勤めている韓国人によって韓国人全体を代表させ，韓国人の国民性を判断することはできない。在韓の実務家は彼と接触する範囲の韓国人についての印象や事実を西田に語ったわけで，このような経験が韓国人一般に拡大できないのは当然である。西田はこのような情報源の立場を検討せず，情報の評価を全くおこなわない（くもりのない目でみる！）ために，結果としては彼の韓国に対する予断や偏見を強化する情報しか受け入れていない。実際，西田は非常に予断と偏見に満ちた結論を提出する。すなわち，韓国人は未成熟な個人主義者であり，今後は個人主義を成熟させる必要があるとする（具体的には日置・黄1986）。このような西田の比較の失敗は，西田の能力や科学的な方法の訓練が欠落しているという理由だけではなく，比較に忍び込む予断を排除することがいかに困難かを示している。

もちろん，西田のように自らの視座が『くもりのない目』であるとするならば，彼に対抗することが他の人間には許されないことになりかねない。つまり，他者の体験を追体験することが『くもった目を持つ』ことであるとして，他者の視点を拒否し，自分の経験に訴えるものだけから理論を構成するならば素朴な実感信仰が構成され，自己の経験にのみ特権的地位を与えることになる。このような自己の経験を絶対化する態度は傲慢であるといってよい。この態度が自己の認識の中に潜在する予断や偏見を相対化することを妨げていることは明らかである。間接的な接触と限定された情報で他の国民の行動特性を抽出し，それを比較とするという態度に対抗するためには，単に彼の方法の問題点を指摘するだけでは不十分だろう。彼の体験に対抗するために彼の体験が一般性を持たないことを指摘しても素朴な実感を破棄するに十分ではない。西田個人の体験に対抗するために，別の個人的な体験を提出することでは，たかだか自分の体験と同等の資格しか持たないとされるだろう。素朴な実感信仰をうちくずすためには，多数の経験を内包するデータによっていかに自

分の体験が未熟なものであるかを理解させる必要がある。実体験に基づく判断がどのような文脈においてなされているかについての真剣な検討を持たなければ，体験の相対化は意味をなさない。

このような認識の枠組み自体の中に潜んでいるステレオタイプを下敷きにして，国民性や民族特性といった概念が成立しており，これを抽出する作業を経なければ構成主義的な概念による比較は困難である。ここで，日本人論のこれまでの蓄積そのものが，非常に文化拘束的な現象であることにも注意しておいてよいだろう。日本人が異常に日本人論を好む傾向は，既にベネディクトによって指摘されており，この現象そのものが知識社会学の対象でありうる。この点そのものが，日本人の特性をなんらかの形で反映しているといってよいが，これにどのような解釈を施すかはどのような比較の視点を定めるかによる。

ちなみに，韓国でも韓国人論は盛んである。これは，日本も韓国も知的伝統としては，巨大で中心文明に対する周辺文明として自らを位置づけていた点に関連しているといってよい。明治以降の日本は中国の周辺文明としてのみずからの位置づけを，西欧文明の周辺文明へと転換したといってよいが，中心文明に対する周辺性の自覚を持っていたことが自己のアイデンティティの確認としての日本人論を盛行させたといえる。この意味では韓国でも日本と同様に周辺文明としての自己の位置づけを確認するために韓国人論を発達させてきたといってよい。

2. 価値意識による比較

社会科学の中で，国民性という概念で行動の比較をおこなうことが危険であるとするとこれを代替するような概念の設定を考えるべきであるが，これまでのところでは，価値意識や社会的性格の概念が一般的に比較に用いられているといえる。価値意識は行為の体系を制御する内的な規範の方向を示す概念であるが，この用語を用いることが可能か否かについても，これまでの日本人論での問題がある。

価値意識が比較の対象として有効であるためには，価値意識が相互の文化や民族で確立していることが必要であることは当然である。しかし，日本人論に関していえば，これまでベネディクトを始めとして，しばしば指摘されているのが，日本人には内的な価値規範がなく，外部の基準に依拠して行為を遂行しているという議論である。この点を認めるならば，価値や価値意識による比較は有効でないことになる。

ベネディクトは西欧の罪の意識は，個人の内部の絶対的な行為基準にもとる場合のサンクションとして行為の制御をおこなうのに対して，日本人の恥の意識は他者の評価を自らの中に取り込んだ相対的な基準であり，行為を制御するものの状況によってその内容が変わる点で罪とは異なっているとしている。他者に行為の基準を依存するという意味では自己の内面に価値規範を持っていないことを意味する。このような状況次第で態度が変わるという日本人の行動特性は一般的に認められているが，この現象を説明するのに，日本人が内面的な価値を持たず外的な評価基準でのみ行動していると考えることは問題であろう。

この日本人未熟論を補強する形になっているのが，リースマンの社会的性格の理論である。リースマンは，大衆社会化の進行とともに人々が共同体から切り離され，その結果として共同

体の中で共有されていた価値規範からも切り離され，アノミーが発生するメカニズムを説明しようとする。この時にリースマンは，個々の個人の価値志向が共同体に帰属している場合の伝統志向から，個々の個人の内面に価値が内包されている状態の内部志向，さらに，アノミーの状況に陥って自分の判断を持たず他者に行為の基準を依存するという他者志向を分けている。リースマン自身はこのような類型に価値判断は入れていないと述べているが，明らかに大衆社会の病理と個人レベルでの他者志向は無関係ではない。このために，価値志向の類型としては他者志向的である日本人は，自己の判断を持たず，アノミーに陥っている病理的な人間であることになる。

リースマンの主要な論点は，大衆社会化と民主主義との関係であり，他者志向が政治への無関心や付和雷同をもたらし，衆愚制におちいったり，ファシズムを招く可能性を示唆している。また，ベネディストの議論も戦時における日本研究に基づいているために日本人の付和雷同を強調する傾向を持っている。このような議論によって日本人を判断すると，他者志向で自己を確立していないために，強い権威が現れるとその方向に誘導されてしまい，極めて危険な存在であることになりかねない。

日本人が内面的価値をまったく持っていないという結論は，経験的には相当に違和感がある。この点を作田1967は，ベネディクトが理解している恥の文化では，恥の概念の半分の領域しか説明できていないのではないかと述べている。つまり，西欧での行為規範としての罪の概念による内面規範との照合で行為の正当性が判断されるのに対して，日本人の恥という行為の制御意識では，行為そのものの正当性ではなく，その行為がどのように他者に判定されるかという点が行為を規制する点でベネディクトの議論を認めることができるが，この時に他者を自明のものとすることは間違いであると指摘する。つまり，日本人が依拠する他者とは，具体的な他者の判断を受け取るのではなく，当然に自己の中に他者を取り込んでいると考えてよい。自己の内面に取り込まれた他者がどのようなものであるかについては個人差もあるが，世間などとして意識される一般化された他者であると考えることができる。この場合には，他者は限りなくその社会での一般的な規範と同一のものになり，内部志向と形態としては非常に似たものになる。

さらに作田は，ベネディクトの議論で扱っている恥は，いわば公恥であるのにたいして，私恥と呼べる恥の意識があると指摘する。私恥の概念は，他者としての自己が判断の基準を提示すると考えてよい。つまり，自分自身が他者の役割を取得して，自己についての定義に基づいて行為の規範を提出し，それに対する恥の概念が存在しうるとするものである。例えば，『自分は武士である』という自己規定をおこない，それに伴う行為規範にもとるような行為をおこなったことを『恥』と意識し，よって腹を切るという行動がもたらされる。このように恥の対象が自分自身であり，自己をどのように定義づけるか，その定義づけられた自己が他者の役割を取得しているといってよい。このような場合には，日本人は自己の内部に価値判断の基準を持っているといえよう。

ここで，価値意識や価値志向の概念によって実証的な比較が可能であるかについて検討する必要があるだろう。ベネディクトやリースマンは個人の内部の価値志向を分析の対象としてい

るが，価値志向による比較は，個人を単位とする分析であり，民族や国民国家といったレベルを比較することになる。価値志向を決定するものは，ベネディクトの場合には文化であり，リースマンの場合には社会情勢であるために理論の意図そのものは異なっているが，個人における差異と社会の特性とを直接に結び付けられている点は共通している。価値意識での比較は，個人がどのようにその文化の中で規範に結び付いているかの点を含んでいるために，価値そのものの形態の比較ではなく，価値がどのようにその社会の中で機能するように構成されているかの比較をおこなうことになる。つまり，価値の形態の比較では，その社会の中でその価値を遵守することの意味が異なっており，価値そのものがどのように異なっているではなく，比較されるべき価値の方向やその社会の中でその価値がどのような機能を果たしているかの比較が有効である。

さらに，このように集団内の価値を比較することは，個人のレベルでの価値意識を集積することで集団の特性の比較になりうるかといった，要素の集合として全体を考えてよいかという問題が現れる。要素と全体の連関を解明しなければ比較が可能でないとはいえないものの，要素—全体の連関がそれぞれ比較しようとする社会で異なる可能性を否定できない。また，このような難点を避けるために比較の対象に文化を想定することもできないわけではない。しかし，特定の文化の中で価値が共有されているという前提が，本当に成立するのか，比較のために理論的な要請としてこのような前提を設定したに過ぎないのではないかといった点を確認する必要がある。文化は，成員に特定の価値や規範を遵守することを要請し，遵守させるためのメカニズムを発達させる。このメカニズムの体系はそれぞれの文化で異なっていると考えてよい。

このようなメカニズムは，例えば規範への逸脱に対するサンクションの強さといった形態で現れるが，それぞれの文化圏で異なり，規範を共有している状態が，必要に応じて規範を遵守しているのか，あるいはサンクションが厳しいという予想の下に成員が規範を遵守せざるをえない状況であるのかは行為の体系としては，まったく異なる状態であるが，現象としては同一であるといってよい。また，規範そのものを比較している場合と価値志向を比較する場合では，同様の現象でありながら，比較としては集団を比較するのかあるいは集団の中の個人を比較するのかの点で異なっている。

価値意識を比較する方向の立論では，個々の個人の中での価値意識にどのような集団との関わりが内包されているかという点での差異を抽出することはできない。価値意識の概念を設定する限りにおいては，このような全体との関わりという非常に個人的な問題を一般化する必要に迫られることになる。これは相当に大胆な一般化であるといってよく，個別のその社会の成員がどのように規範を遵守しようとしているかを一般化することは，その社会の成員の価値意識の方向を特定することにほかならず，ステレオタイプ化する操作と一致する。

価値意識を比較するために，パーソンズによるパターン変数が用いられることが多い（Parsons & Shills 1951）。これは，価値の次元として以下の五つの次元を設定し，この次元で社会や文化を位置づけようとするものである。

(1)　感情性—感情的中立性。ある行為者が価値態度を決定する場合に，情緒的な要素と認知的な要素のどちらにより準拠しているかを区分

する次元として設定されている。

(2) 自己志向—集合体志向。行為者が個人的に持っている欲求や動機が態度決定の場面で優先されるか，あるいはその行為者が所属する集合体の存続がより優先順位が高いかの区分がなされる。

(3) 普遍主義—個別主義。行為者が態度決定の場面で，その評価の対象となる客体との関係が評価の差異に考慮されるような価値意識を個別主義と呼ぶ。これに対して，評価の対象が自分と特別の関係にある場合でも評価の基準が変化しないような態度が普遍主義とされる。

(4) 所属本位—業績本位。評価の場面で，評価対象者がどのような社会階層や集団に所属し，どのような肩書をもっているかに基づいて評価するか，それとも彼がどのような業績を上げたかを基準に判断するかという区分に関する次元。

(5) 限定性—無限定性。評価の対象に対して，その性格・能力・態度・役割などに関してその一部分のみに限定して評価するか，その全体を評価の対象とするかという区分の次元である。

このようなパターン変数を用いて日本人の持つ価値意識の類型化が試みられてきたが，特に日本人の価値志向を集合体志向と個別主義によって特徴づけようという議論が一般的であった。つまり，日本人の価値規範は，個人の利害よりも集合体の利害を優先し，また，評価の対象が自己と特殊な関係にある場合には，その関係を考慮して判断がなされる傾向が強いと説明されている。例えば，大岡裁きと呼ばれるような裁定は，その状況や評価の対象の状況次第で判断が変化することを意味し，原則が状況次第で柔軟に運用されることを特徴とする。このような原則の柔軟な運用が選好され，受け入れられていることは，日本人の価値意識が個別主義によって特徴づけられていることを示すものである。この状態が病理的な状態にいたれば，身内びいき（nepotism）という態度になり，裁量によって原則を歪める状態をもたらすことから，しばしば個別主義は前近代社会の特徴とされる。

パーソンズのパターン変数は，社会システムの維持・存続のための機能分析を目的としており，その意味では個々の個人が分析の対象ではなく，文化の中に埋没した個人を想定して，社会システムが分析の対象となっている。個人の意識の平均値の比較が社会システムの比較として有効であるかの点で，比較の図式としてみるは，パターン変数は社会のレベルでの比較をおこなうためには有効であっても，組織成員の行動を比較するためには操作化が困難である。価値意識の比較のための枠組みとして有効であるとしても，これを組織行動のレベルでの比較をおこなうためのモデルとするには，かなりの理論的な考察が必要となる。

3. パーソナリティの構造

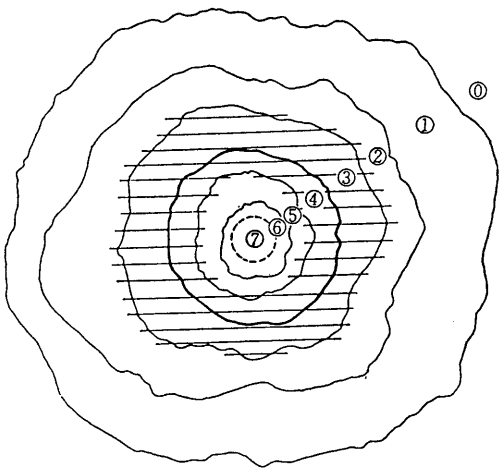
パーソナリティ概念そのものが欧米の文化を前提にしており，その概念から再検討する必要があるという指摘がある。Hsu 1971 は心理人類学という領域を提唱して，欧米に基準を置いたこれまでのパーソナリティ理論が，さまざまな文明圏においても有効であることが保証されているわけではないとを指摘している。Hsu は，欧米人のパーソナリティはエゴを中核に持ち，他者とは異質な存在である自我として特徴づけられた人間理解としての個人を前提にしていると述べる。つまり，パーソナリティは，欧米での個人主義が前提とされた概念であると考えて

いる。この議論は，Hsuが中国系のアメリカ人で，彼の出身である中国の文化とアメリカの文化の双方を体験的に観察することが可能であったことによるが，彼は欧米と東アジアの人間理解そのものが異なっており，その差異を抽出しなければ，欧米の文化に由来する概念で東洋人を把握することになり，有効な比較はできないと述べる。これまでパーソナリティの概念は人類に共通する概念であると考えられているが，これが実は文化拘束的な要素を多分に持っているという指摘であり，この指摘は重要である。

濱口は，このようなパーソナリティ概念は，東アジアと欧米の人間観や対人関係理解の差異に由来するものであるとしている（濱口1972)。濱口は西欧文明における個人に対応する概念として，間人（かんじん）概念を提出する。これは，和辻哲郎が既に指摘しているように，人間という用語法そのものが，人と人との間を含む概念であり，他者との相関において自己が成立していることを内包する概念であるとされている。本来，人間（じんかん）は，中国語では世間とか世の中を指していたが，それが転用されて世間の構成員である人一般を指すようになったといわれている。濱口は，対人関係を含んだ自己を個人に対して間人と呼ぶことを提唱している。人と人の間が相互に共有される自己の一部であるような人間である。

このような対人関係を自己を構成する本質的な要素であると考えるのは，日本ばかりではなく，中国でも同様に対人関係を含んだ範囲で人間が考えられている。Hsuは西欧のパーソナリティ概念が表層の自己意識を中心として，前意識や無意識を含む重層的な構造を持つものであるのに対して，東洋的な意識の構造は，意識のレベルに加えて対人的な相互作用をも含むもの

図1　人間の心理社会図〔F. L. K. シュー〕



であるとされている(図1)。この図に示されているように，西欧文明では意識の中核としてのパーソナリティコアが明確であり，これは4と3の間の太い実線で区切られた範囲とされている。フロイトが示したように，このパーソナリティコアには表層の意識ばかりでなく，深層の意識が存在し，表層で限定された意識より深層の意識に影響される。

このように内面的な要因によって確定したパーソナリティの存在が先行して，これが他者との相互作用をおこなうのが西欧文明での人間関係であり，異質な個性が相互に交渉する。パーソナリティは不変とされ，その固有性は確保されている。このような意味では，対人関係は二次的なものであり，個性（人格＝パーソナリティ）は相互作用する相手が変わっても影響されることはなく，一貫して不変である。このような個人に対応する価値意識を個人主義と呼び，

間人存在に対応する価値意識の体系を間人主義と呼んでいる。この議論を拡大して，東アジア一般に他者との相互作用によって，人格特性が決定されると考えてよい。Hsuは中国人のパーソナリティ構造を『人（Jen)』と呼んでいるが，この中国人に割り当てられた人の概念でも日本人を想定した間人でも東アジアの人間観は，他者との相互作用を含んだ自己が考えられているといってよい。

ところで，このような他者との相互作用によって社会的な行為が遂行されるという考えは，これまでの行為や行動の理論とはかなり異質であるが，このような方向での議論が最近盛んになってきている。これは，現象学を意識した理論などに見られる傾向で，これまでは行為主体がなんらかの内発的動機を持って目的に向かって行動するというモデルを設定していたのに対して，他者との相互規定的な交渉が積極的な意味を持つものと考え，個々の行為主体の状況の見え方がその行為主体の行為を決定するという方向に議論が転換してきている。つまり，社会的行為主体が持っている内発的な動機が研究者によって観測可能であると前提して，行為者の行動空間を一定の枠の中で考えようという方向が必ずしも妥当ではないことが明らかにされ，個別の行為者の行動を説明するためには，個々の行為者の内的な世界を解明する必要があるとする議論が盛んになった。

この議論は，主観主義的な方法と評価されているが，このような議論が提出されるのは近代科学のモデルをそのまま社会現象に適用しようとするこれまでの科学の方法に対して，近代科学の問題点を意識しつつ，近代という時代に固有な発想から逃れようとする試みとして考えることができる。つまり，個人主義的な人間像は，アトミックな行為主体としての個人を措定するという意味で，近代という時代の発想と共通性をもっており，近代科学を生んだ知的土壌が個人主義と親和的であった。他方，この近代科学が行き詰まり，近代科学を超える発想を必要としたときに個人主義の前提を捨てるという議論が出てくることになんの不思議もない。この意味では，ポストモダーンが非西欧文明の色彩を強く帯びていることは自然なことであるといってよいだろう。このように見ると，パーソナリティの構造の差異によって価値意識の類型化の視点と比較すると，Parsonsのパターン変数による分析図式は，特定の時間での価値意識を類型化する作業であり，平板であるとする評価を免れないように思える。

4. 自 包 絡 図 式

このような Hsu＝濱口のパーソナリティの構造が異なるとする議論をさらに展開しているのが，吉田1981である。吉田は Hsu＝濱口がパーソナリティ構造の差異として問題を設定しているのに対して，自他分節の議論として再構成している。先に述べたように，Hsu＝濱口では東アジアの文明圏での自己は，他者との関係をも含む範囲で設定された自己が問題とされている。この意味では，当然，自己と他者がどのように区分されているかを吟味して自他分節の議論とすることが可能である。自他の区分は，現象学的社会学での関心の一つであり，自己と他者がどのように区分されているかによって，自他の範囲を確定し，自己の意識を問題とする。吉田はこの自他分節にシステム論からの接近を試みる。吉田はまず，自己包絡の概念を提出する。自己包絡とは，特定の場面においてなされ

た自領域と非自領域の区分の集合によって，包絡線として自己領域の全体が現れてくると考えるものである。

様式＼対象	脱当体的包絡	複合的包絡	当体的包絡
状況相対的包絡	1	2	3
状況貫徹的包絡	4	5	6
重層的包絡	7 {1-4}	8 {1-5 2-6 / 1-6 3-4 / 2-4 3-5 / 2-5}	9 {3-6}

吉田1981による

図2　自己包絡図式の9タイプ

吉田は，自己包絡の対象と様式の二つに変項によって記述しようとする。自己包絡の対象は，1) 当該システム自体（当体的包絡），2) 当該システム以外のシステム（所属集団や他者—脱当体的包絡），3) その双方の併存（複合的包絡）という区分をおこなう。また，自他包絡の様式としては，1)状況に応じて包絡対象が変化する状況相対的包絡，2)あらゆる状況を通じて包絡対象が一貫する状況貫徹的包絡，3)この両者が併存して二層化する重層的包絡の三者に分けている。この様式と対象を組み合わせると，図2のような自己包絡図式のタイプ分けが可能となる。論理的にはこの九タイプのそれぞれが可能であり，このような包絡の図式は，遺伝情報によってプログラム化されたものではなく，後天的に学習によって獲得されたと考えられ，文化の影響を受けたものであるといえる。この意味では自己包絡図式は，それぞれの文化圏での自己包絡の体系の差異を説明するもので，文化の比較を自他分節のレベルでおこなうことが可能である。

吉田はこの図式の中の，2のタイプ，つまり状況相対的で複合的な自己包絡が間人主義であり，6のタイプ，状況貫徹的で当体的包絡が個人主義に相当するとしている。吉田によれば，当該の文化の中ではこの九つの自己包絡の元に対して選好順序が与えられ，その中で特定のタイプが最適とされる。つまり，日本の文化では2のタイプが選好され，欧米では6が選好されることになる。また，ここで2を間人主義であると認定するのは，濱口が間人主義の特性であるとするアウトサイドインの原理（他者の認知枠を自分の認知枠として組み込む）そのものは脱当体的自己包絡であるが，アウトサイドインの原理とインサイドアウトの原理をつかいわけることを前提としているという意味で，複合的包絡が間人主義に妥当すると述べられている。

この自己包絡図式によって，自他分節の文化による差異から，モーダル・パーソナリティを抽出することが可能となる。文化の差異がその文化圏の個々の成員の自他分節の差異を引き起こすことで，自我の構造の差異をもたらし，現象として測定可能な価値意識の体系に差異が生じるとするモデルは説得力を持っている。自己と他者がどのような関わりを持つかが文化によって差異があるという Hsu＝濱口の説明に対して，自他の分節から異なっているために，他者との関わりに差異が生じると説明することが適切であるように見える。

しかし，この吉田の説明にも問題はある。一つは，このような自他分節における当体的包絡が本当に常時成立しているのかの点である。西欧文明においても，つまり，個人モデルとしての人間像でも，自己の中に他者を取り込むことが皆無ではない。役割取得の理論では，他者が期待する役割を自己の中に取り込むとする議論をおこなっている。例えば，Parsons 1951 は役割期待に関して，他我と自我の相互作用におい

て，他者の行為への期待を他者が読み取って，そのことが他者の行為に影響するプロセスを考えている。このような二重依存性（double contingencies）は，自己の中に他者の役割期待を読み取り，他者の一部が自分の中に内面化されている状態をさす。この状態が果たして当体的自己包絡と判定できるかはいささか疑問である。さらに，現象学的社会学が論じているような，相互主観性の成立の議論では，相互の主観の間の立場の交互の取得が必要になり，他者の意図を取り込んだり，相手の価値意識を想定する必要がある。ここでは，Schutz 1972 のように立場の交換可能性を簡単に認めてしまえば，相互が体験の共有が可能であり，自己の体験から他者の意識を想定することで問題を回避することが可能となる。

つまり，このように他者を自己の一部として内面化するプロセスが理論で指摘されていることを傍証とするならば，現実には西欧文明圏でも脱当体的自己包絡が普通におきているにも関わらず，理論モデルとしては個人主義的な固いパーソナリティコアを前提としていると考えられる。この意味で，吉田の自己包絡図式は，西欧の文明圏での自他分節が当体的な包絡が選好されていることを指摘するものであり，当体的である状況が貫徹しているというわけではなく，現実には他者を自己の内部に取り込んで対人関係が処理されている可能性がある。

もちろん，間人存在の他者の取り込みは個人としての存在が他者を取り込む場合とは異質である。間人は他者に取り込まれた自己すなわち，相手の役割期待そのものを自己の一部と見なしていると考えることができる。個人モデルでの他者の取り込みでは，相手の行為のであり，それは偶発的（contingent）なものであるが，間人の場合には他者の中の自己を確認する作業になり偶発的ではありえない。いわば相手を鏡としてその中に自己を見出す，つまり，相手との相互作用は相手の中に自分がどのように映っているかを確認することになる。もちろん，すべての相手とこのような交渉を持つわけではないが，このような関係が対人関係の基本であることは間違いない。このように，他者との関わりにおいて，間人と個人の差異は生じるわけで，吉田の自己包絡図式がこの場合に有効な見取り図であるかはいますこし確認の要があるだろう。

つぎの問題点としては，関係そのものに対する『私』性の付与である。本稿の関心である帰属意識に例示されるような他者との関わりに対しても自他分節がなされうる。『私の友人』や『私の会社』といった他の行為主体との関係に対して私性の付与がなされ，このような他の行為主体との関係に自他分節が主張される構造が帰属意識や全体への関与という比較経営での関心に直接むすびつく。このレベルでの自他分節は自己包絡図式では完全に説明されない。例えば，私の妻が不倫をする場合と私が不倫をする場合では，私の妻という私性はまったく異質なものになる。私が不倫をしている場合では，私の妻は限りなく他者と意識される。つまり，状況に応じて私性の付与は対称性を持たない。他者との関係に対する自他分節を考えるならば，なにがしか状況相対的な自己包絡にならざるをえない。また，本来他者を含む関係に対して身体の範囲で限定された当体的包絡では不可能であり，複合的包絡にならざるをえない。

吉田の図式では，脱当体的自己包絡を所属集団や他者を含む自己包絡としているが，これはおそらく，Hsu 1971 の中国やインドにおける自己包絡の対象としての同族集団やカーストが自

我の範囲に含まれるという自己包絡を想定したものであろう。しかし，中国人の自己包絡は同族内での地位や同族の一員としての意識が最優先されるものの，同族を全く意識しないシチュエーションでは，当体的包絡がおこなわれることが多い。帰属集団がその人間の行為規範の中核に位置して，帰属集団を意識した自他分節がおこなわれることは，状況に応じてなされるとしても，常態として意識されているわけではない。

この意味では，帰属集団を自己の一部として意識するような自他分節がなされるのは，やはり当体的自己包絡と併用されることが普通であり，その意味では複合的自己包絡を考えることが自然である。理論的に脱当体的自己包絡が可能であるとすると，それは他者として超越者を措定する場合であろう。自己の内に超越的絶対者を含むような自己包絡をする場合には，常に脱当体的自己包絡がおこなわれるといってよい。原則主義的なイスラム教徒の場合にはこのような自己包絡が可能であるかもしれないが，むしろ特異なケースであるといってよいだろう。この意味では，脱当体的自己包絡は複合的包絡と重合することが普通であるといってよい。とすると，吉田のように自己包絡の対象を3値に分けることが適当であるかの点にはかなり問題がありそうである。むしろ，Hsu＝濱口の対人関係の差異としての2値区分の方が自然であるように思われる。

5. 互酬的対人関係

自他分節の差異ではなく，他者との関わりの様式に差異があるとするならば，西欧文明圏と東アジアの文明圏での対人関係はどのような特色で区分すればよいのだろうか。ごく単純化していうならば，互酬的な関係がドミナントであり，互酬的関係以外の対人関係をできるだけ設定しない文化が西欧の文明圏であり，非互酬的関係を許容するのが東アジアの文明圏であるといってよい。互酬的な交換を対人関係の基礎とする西欧の文明では，互酬関係を維持するための倫理意識や価値の体系が個人主義であり，非互酬関係としての性格を持つ東アジア的な対人関係を維持するための倫理や価値の体系を間人主義と呼ぶことが可能である。

互酬関係を基本とする対人関係がドミナントである西欧文明圏では，互酬的交換によって社会関係が成立しているというフィクションが成立している。現実には，互酬的関係のみでは社会は成立しないことは明らかであり，互酬的関係は非互酬的関係の特殊な場合と考えるべきであろう。互酬的な交換による社会関係が対等な関係を保証するとする考えは，多くの文化に共通するものであるが，対等であることに高い価値を置く西欧の文明は，全ての対人関係を互酬関係，つまり対等な関係としての枠組みで処理しようとする傾向を持つ。対人関係の中で，依存を前提としなければ成立しない親子関係や，互酬関係に馴染まない恋愛関係まで，互酬性の枠組みで処理できるわけではないが，それをも互酬関係を擬制しようとする傾向は明らかである。

西欧の文明圏では，互酬性に基礎を置く対人関係では処理できないような対人関係を聖別して，非互酬的関係を『愛』の範疇で処理しようとする。互酬的関係が破れるような状況では常に愛を表示することで，互酬的関係の破れを相互に表明する必要がある。西欧の文明圏では，非互酬的な関係にある相手に対して，常に “I

love you" という表明を必要とし，"I also love you" という確認を得て，初めて非互酬的な関係が安定するといってよい。このような非互酬的な関係の確認は，男女関係だけではなく親子関係でも同様で，非互酬的関係が特異なものとして扱われているといってよい。逆に，愛情関係（親子・男女等に限定されず，慈善も愛で処理されることを想定してよい）以外は互酬性の枠組みの中で処理してよいことになる。互酬的な関係が社会生活のすべての部分で基本となっている。

互酬的な関係を維持し，発展させるためにはなんらかの社会的なルールを設定しておく必要がある。このようなルールは明示されているわけではないが，社会の成員の内部に価値の体系として内面化されることが社会の安定のためには有効であると考えられる。すなわち，互酬的な関係を基本として社会関係を構成しようとする価値意識の体系が個人主義であり，非互酬的な関係を基本とする文明圏の一つとして東アジアの間人主義を想定してよい。ここで，非互酬的関係の中から間人主義を導出するのかの考察が必要とされる。例えば，アフリカでの部族や東南アジアでの大家族に見られる血縁集団への帰属を主とする対人関係などが間人主義の枠組みの中で処理できるわけではない。

おそらく，互酬的関係に基づく人間像は西欧の文明圏で発達したものに限定されるのに対して，非互酬的関係に基づく人間像は多様である。西欧の文明圏における互酬的関係を基礎とする人間関係観は世界全体からはむしろ少数であり，非互酬的関係に基づく文明の方が多く，かつ多様であるといってよい。互酬的な対人関係が多様でありえないのは当然，互酬的な関係を設定する以上は，対人関係を設定する相手は自分と社会的に同格であるという位置づけをすることになる。この点では，どのような文化的背景であっても対人関係のレベルでは個人主義的になることが予想される。

一方的な依存関係から，片務的な互酬関係を経て，等価交換の関係に到るまでの多様な関係が日本の文化では設定できるのに対して，欧米では等価交換が対人関係の基本であり，これ以外の対人関係は非常に不自然なものと理解されているといってよい。互酬的な関係で全ての人間関係を処理することは困難であることは間違いない。依存関係を愛で処理するとしても，不等価な交換関係を等価交換の枠組みで処理することは困難であり，この関係が等価を疑制することで権力が発生するとされている。さらに，西欧の文明圏では対人関係での互酬性は，等価交換であることが要請されている。これに対して，日本での対人関係は等価でない交換も互酬的なものとして処理する。この関係が『義理』である。義理は不等価な交換がなされることで，互酬的な交換が成立したことにする了解が成立している関係を指している。このような不等価の交換によって互酬性が確保されていると考えることは欧米人には非常に不自然に受け取られる。実際，ベネディクトは義理についての解釈を事実上諦めてしまい，義理を非常に不合理なセンティメントと理解しようとする（安田1974 a, 1974 b)。等価の互酬的交換が安定的な関係であることは間違いない。しかし，このような交換が常に成立するわけではない。

互酬的等価交換でなければ交換が成立しないと考える欧米の対人関係観に対して，不等価の交換であっても交換がおこなわれていれば互酬的であると見なしている日本の義理という関係は，その対人関係の置かれたコンテクストでど

の程度の交換であれば互酬性が成立していると判断されるのか，また，交換がどのようなタイムスパンでおこなわれるかについても個別に指示すると考えてよい。例えば，親の代での義理を子供の代で果たすといった行動は，個人に基礎を置く欧米では考えられない行動であろう。まして，子供の代での義理に対する報応行動を期待して，親が不等価の交換を取り敢えずおこなっておくといった行動は欧米での対人関係では想像できないことがらであるといえる。

このような不等価な交換は，社会的交換理論では権力の発生や社会的地位の格差の生じる原因と考えられている。しかし，東アジアでは一般に不等価の交換でも対等の関係であることは可能であり，互酬的であることの了解の下に不等価な交換が等価の交換と同様の機能を果たしている。このような不等価交換が等価の互酬的交換と同様に扱われている。この柔軟性がどのような条件によって成立しているかを特定することは困難であるが，東アジアでの対人関係の特性として記述することができる。現在の段階では，このような等価ではない互酬関係でも対等の関係を保証するような状況がどの文明圏で生じているかについてのデータを示すことはできないが，このような特性が西欧文明圏以外の地域で確立しており，東アジアをその代表的な文明であるとすることはできる。

ここで，Hsu＝濱口のパーソナリティ構造や吉田の自己包絡図式と交換の互酬性はいずれも，東アジアでの対人関係の特性を異なる方向から説明しようとするもので，互いに異質な現象を想定しているわけではない。これらの分析の視点を重合させて析出される特性はそれぞれ整合的に東アジアでの対人関係を構成する要素となっている。これは欧米での個人主義と対置できるような整合性を持った対人関係の処理の体系が形成されていると考えられる。

このような比較の枠組みの下で，具体的に東アジアの文明圏でどのような差異が現れるかについて分析することになる（以下次号）

文　　献

Benedict R. 1946「菊と刀」長谷川松治訳　社会思想社

濱口　恵俊　1972「『日本らしさ』の再発見」日本経済新聞社

原口　俊道　1988「日・韓・台における動機づけ」九州経済学会報告要旨

日置　弘一郎・黄　在南　1986「個人主義は発達するか」「オイコノミア」23巻2号

Hsu F. L. K. 1971 "Clan Caste Club" 作田啓一・浜口恵俊訳「比較文明社会論」培風館

Hsu F. L. K. 1973 "Iemoto ; The Heart of Japan" Shenkman

西田　耕三　1986「韓国調査ノート」白桃書房

Parsons T & Shills A. (eds.) 1951 "Toward a General Theory of Action" Harvard U. P.（『行為の総合理論をめざして』永井・作田・橋本訳　日本評論社）

Riesman D. 1950「孤独な群衆」みすず書房

Schutz A. 1972 "Collected Paper II" Nijihoff

作田　啓一　1967「恥の文化再考」筑摩書房

杉本・マオア　1981「日本人は『日本的』か」東洋経済新報

安田　三郎　1974 a「義理について」現代社会学1巻1号

安田　三郎　1974 b「続・義理について」現代社会学1巻2号

吉田　民人　1981「システム理論と現象学的社会学の接点を求めて」社会科学の方法149号