

ディスクールとしての〈幸福〉：近代の記号空間の社会学

遠藤 知巳

〈幸福〉を語り、〈幸福〉をめぐる様々な実践をおこなうのは、近代社会特有の振舞いである。それは如何にして形成され、その機能は何であったのか。〈幸福〉をディスクールとして捉える視座を提示したうえで、本稿は〈幸福〉のディスクールの近代的系譜の概観を提出することを目的とする。18世紀における近代的〈幸福〉の誕生への過程を論じたあとで、19世紀におけるその変性を跡付けることを試みる。そして、近代社会において、〈幸福〉をめぐる言説と実践の複合が、〈社会〉という表象を成立させるうえで極めて重要な位置を占めていることを示したい。

0・自明性の陥穽

20世紀の資本主義社会では、〈幸福〉を意味することばは色々な領域で氾濫している。我々の周りを、幾つもの〈幸せ〉の記号が通りすぎる。それは友人や恋人との会話の中でのことかもしれないし、あるいは様々なメディアの装置によって散布されたメッセージの一片であるかもしれないが、身の回りの言語環境に少し反省的眼差しを加えてみれば、このことはかなり明らかだと思う。

また、社会科学的な知の形態がこの現象に興味をもっているということも、現代社会における〈幸福〉の流通を証拠だてる。古くはデュルケームのアノミー論にかいま見られる規範なき快楽充足状況の記述から始まって、諸々の大衆社会論や消費社会論には多くの「幸福のイメージ」の神話学的分析が散見されるし、「管理社会」における「一次的」な「幸福意識」を分析の対象とした批判社会学の系譜なども、〈幸福〉に対する社会学的な言説の一系列をなして

いる。それだけではなく、社会学と〈幸福〉との間には、こういった contingent な主題選択以上の錯綜した隠微な共犯関係がある。19世紀における社会学的視線の誕生において、〈幸福〉は相当特権的な地位を占めているように思われる。功利主義的社会計量や統計学の歴史において、社会の〈幸福〉は時にはあからさまに時には秘かに語られてきた⁽¹⁾。あるいは19世紀の社会学的著作において〈幸福〉を——この記号にまことに相応しいことに——副題に冠したものが、かなり見受けられる（ひとつだけ例を挙げておけば、Herbert Spencer *Social Statics: or the Conditions Essential to Human Happiness* [1851]）。これらのことは、19世紀的な〈幸福〉の配分の社会的実践や諸言説と社会学的視線との相互関係を示唆するものであろう。だとすれば、〈幸福〉という主題は、社会学の系譜学といずれは接続可能な、非常に重要なテーマであると言ええるのではないか。近代社会において、〈幸福〉という記号は独特の位置を占めているのである。

実際のところ、〈幸福〉という記号が社会空間においてこれほど流通するというのは、考えてみれば奇妙なことなのである。権利上きわめて私的な領域に属するはずの、私やあなたの〈幸福〉が、なぜ語られなければならないのか。しかも、ただ語られるだけではなく、商品購入の動機付け＝説得のキーワードとしてであれ、「あなた幸せなのよね」といった、会話中の発話であれ、あるいは〈幸せ〉に帰結する無数の物語であれ、何か生をその場で凝固し、エンディング・マークをつけるような言葉として、なぜ〈幸福〉などという記号が選択されねばならないのか。誰もが既知のものとして気軽に口にし、語られることで多少の神話的機能をもってとりあえずの結論を招き寄せる〈幸福〉の記号——しかもそこには、この記号が神話性を担っていることに対する、話者の側のぼんやりとした意識 (consciousness) の存在が、例えば〈幸せ〉を口にする文脈や口調のなかに、あるいは〈幸せ〉を肯定するよう見えながら、それを異化しパロディー化するメッセージや物語の構造のなかに認められさえする——。既知と未知とのあいまを微妙に曳航しながら、幾多の〈幸せ〉の記号が問い掛けられ、応えられ、断定され、否定される。それほど皆がその顔つきを見知っているはずの〈幸福〉は、いざ正面切ってその正体を問われるとき、誰も確な答を返すことができない。

それだけではない。〈幸福〉は同時にきわめて社会的なものでもあるのだ。19世紀以来西欧では、「社会全体の〈幸福〉」の名のもとに、社会改革家や博愛主義者たちが貧民や労働者といった「危険な階級 (dangerous class)」の諸個人へと介入を繰り返してきたし、さらに遡れば、18世紀の啓蒙哲学は〈社会〉の存立の根拠を個々人の〈幸福〉の上に置く近代の形而上

学を、その一端に展開してきた。この二つの視線のあいだには、重層した連続と断絶の諸線分が走っているのだが、「社会の〈幸福〉」という、よく考えれば奇怪な観念が、近代の〈社会〉認識を形成している。〈幸福〉は個人の内面を言説化し交換する装置であると同時に、〈社会〉という表象を成立させる装置としても導入されているのである⁽²⁾。

このような観点から見た場合、〈幸福〉に対する従来の社会学のアプローチの仕方——といっても、正面から扱った論考はあまりないように思われるのだが——には、大きな欠陥があるように思われる。それは〈幸福〉がこのように私的領域と社会的領域を奇妙なやり方で通底しているとき、一体何が生じているのかということに、ほとんど答えてくれないし、何よりも、〈幸福〉がディスクールとして語られ、流通するときの、記号の実に居心地の悪い手触りを問題化することがない。〈幸福〉が語られてしまうことへの驚きといったものに対して、従来の社会学はあまりに鈍感だったのではないか。

例えば、先程少し触れた、大衆社会論や消費社会論の〈幸福〉論を思い起してみよう。Baudrillard や Riesman らの、大衆＝消費者の描く〈幸福〉のイメージを、商品広告の戦略に即して解析する神話学的分析は、なるほど確かに刺激的である。それは〈幸福〉のイメージが、図像やキャプション (言葉) のどのような微細な編制によって組み込まれ、人を購買＝消費へと欲望させるかを、巧みに分析した (Baudrillard の自動車やショッピングセンターの分析をみよ)。だがなにゆえに商品の修辭として〈幸福〉が選ばれたのか、欲望を充足させることが、なぜ〈幸福〉と等置されるのか、ここからは説明できない (例えばなぜ〈快楽〉ではいけないのか。もちろん快楽を動機とした

広告も存在するし、ここには相当難しい問題が介在すると思われる。たとえば〈幸福〉は〈快樂〉の別名に過ぎない可能性がある。しかしとりあえず、〈快樂〉を前面に押し出した広告は、かなり偽悪的な開直りの印象がある。〈快樂〉の選択は〈幸福〉etcの「もっともらしい」動機づけの差異として導入されているらしいということは、記号の機能としての両者の差異の存在を示唆するものであろう)。つまり、神話学的アプローチでは商品が〈幸福〉と等置されたり、欲望の充足が〈幸福〉と名付けられる過程を解剖しうるものではあっても、このような消費の戦略をそもそも可能にしている、〈幸福〉にたいする現代社会の特殊な信憑の在り方や、その信憑を成立させている〈幸福〉という記号の反復的回付の機能について何も語るができないのである(だから彼等は、現代社会におけるこの記号の奇妙な質感を、記述のなかに密輸入する。Baudrillardなどの、消費の〈幸福〉に対する相当 moralistic = ironical な語り口の基調は、このことに起因するものだろう⁽³⁾)。

それに対して批判社会学的アプローチはどうだろうか。これらは〈幸福〉を語る機構を一種の虚偽意識として批判の対象にする。人は偽物の〈幸福〉を〈幸福〉と信じることによって、それが虚偽であることを意識しないほど、「実は」疎外され真の〈幸福〉を奪われている、というわけだ⁽⁴⁾。こういった分析視角はそれなりに説得力があるものだろう。確かに、例えば Colls が分析したように、Medomsley の炭坑労働者の組合的組織と、経営者との闘争のなかで、労働者の子供の教育が賭金とされ、最終的に経営者が教育装置を制圧し、そこで子供達に「おお幸せなイギリスの子供達 (Oh happy English children!)」という歌を教え込むという例など、資本と国家が労働者の自律を剥脱す

るために〈幸福〉がイデオロギーとして機能する場合は多々あるだろうから [Colls: 1976: 75-99]。この例が示すように、19世紀は〈幸福〉の押しつけ(imposition)の実践の線分が、さまざまの協会(association)を媒体として、盛んに行なわれた時代でもあった。だがそこで問題なのは、諸実践の戦略の束が編成する〈幸福〉という記号のもつ実定性であり、虚偽意識論ではその厚みがどうもこぼれ落ちてしまう。真の〈幸福〉が問題なのではなく(だいたい、「真の〈幸福〉とは何か」という問い自体、〈幸福〉を巡る様々な問い掛け=答えの磁場を反復してしまい、それを問題化することができないではないか)、語られている〈幸福〉の質感を測定すること。〈幸福〉という記号を一枚岩的な〈幸福〉(虚偽)意識へと回収するのではなく、記号の実践の物質性を取り戻してやること。そもそも、現代社会に生きている者の実感として、〈幸福〉のディスクールが〈幸福〉な意識の単純な反映=表象とはとても思えない。そこには常にある種のズレがあるだろうし、だからこそ〈幸福〉を語りながらそれを同時に異化するような言説の作法が存在するのである。

従って、われわれの目指すのは特殊近代的な鍵語としての〈幸福〉の系譜学である。このアプローチを選択したのは、いくつかの理由と意図がある。この記号は明らかに17世紀後半から特殊な負荷を帯びて用いられ始める。そして18世紀に入ると一種の god term として爆発的に流行するようになる。19世紀にはそれは新たなプログラムの内部で散布されるようになる。我々の社会の〈幸福〉を語るために、ひとまずこのような迂回を経る必要があるだろう。なぜならば、現代社会の地平の内部にいる限り、〈幸福〉= (我々の知っている) 生の望ましきという等式を対自化することがどうしてもでき

ないからだ。そして第二に、このアプローチにおいては、各時代の〈幸福〉の記号内容を同定し、その社会的編成をたどることよりも、〈幸福〉という記号が散布される言説の形式的構造に重点がおかれる。なぜならば、〈幸福〉にそれなりの記号内容が存在するにしても、それは〈幸福〉という記号の実践にとっては二次的なことに思えるからだ。つまり〈幸福〉という記号の許に、権利上個人の内面に属することが言説化され、公共化される過程がそもそも重要であって、その場その場で〈幸福〉の指向対象として何が立てられているかということには、それほど新奇さはない。というか、〈幸福〉は色々な記号のなかでことに、指向対象の flexibility (であると同時に、如何なる指向対象であれそれが望ましいものと等置され、回収されてしまうかぎりにおいて、極度の inflexibility)⁽⁵⁾ によって、かくも流通しているように思えるからである⁽⁶⁾。そしてまた〈幸福〉を主題にする際の独自の魅力も困難さもここにかかっている。例えば「国民の健康を保全し増大することが社会の幸福なのだ」という19世紀的社会政策の言説から、愛の結末を〈幸せ〉な結婚の成就という形で祝福する、18世紀に発見され現在でも反復的に消費される narrative に至るまで、〈幸福〉は制度の編制(家族・福祉・消費システム・・・)に関わりながらも、その制度に対してあくまでも形容詞的に振る舞う記号なのである⁽⁷⁾。確かに諸制度はそれなりの物質性と内実をもって社会空間の内部で編制される。けれどもそれが〈幸福〉という記号を付されるとき、この記号自体は奇妙に実質を欠いた形で現象せざるをえない。実質を欠いた記号で我々が社会的実践を言説化するとき、一体何が生じているのだろうか。そしてそもそも、近代社会においてそのような記号が

反復的に生起するというのは一体どういうことなのか。制度分析の立場からすれば redundant なこれらの問い掛けこそが、〈幸福〉を主題にするときに賭けられているものなのだ。記号をその内容から完全に切り離して考察することは不可能であり、〈幸福〉の系譜学は制度分析から完全に自由ではありえないだろう。だが、さまざまな記号内容によって可視化されるように見えながら、そのことでかえって空虚な記号表現の空間を保証されているようにみえる〈幸福〉の振舞いを観察するとき、記号内容を与えることで〈幸福〉を同定する制度分析は、まさに制度の実践を反復しており、〈幸福〉の記号表現の空間は、その先に(あるいは上に? 前に?) あるのだ、と言わざるをえないのである。

〈幸福〉の近代的ディスクール装置を解析するには、いくつもの線分を必要とするだろう。現段階では到底それを全て描き出すことはできない。本稿は、17世紀後半の〈幸福〉流通以前の風景を描きだし、18世紀的な〈幸福〉の構造と、19世紀におけるその変性について、ごくおおまかに素描することを目的とする。そのなかで、近代の〈幸福〉が語り合い=言説化の磁場として定立していること、またそれが〈社会〉という表象に対して特殊な相関をもっていることを、示したい。

1・語ることの不安

「おお幸福よ！我らの存在の究極にして目的！善、快樂、安樂、満足、汝の名が何であれ！それでも永遠のため息をいぢない、そのために我らが生を耐え、死を甘受するところのもの..」

[Pope: 1733-1734]

「われわれは、自明の真理として、すべての人は平等に造られ、造物主によって、一定の奪いがたい天賦の権利を付与され、そのなかに生命、自由および幸福の追求の含まれることを信ずる。また、これらの権利を確保するために人類のあいだに政府が組織されたこと、そしてその正当な権力は被治者の同意に由来するものであることを信ずる。そしていかなる政治の形体といえども、もしその目的を毀損するものとなった場合には、人民はそれを改廃し、かれらの安全と幸福とをもたらすべしとみとめられる主義を基礎とし、また権限の機構をもつ、新たな政府を組織する権利を有することを信ずる。」

(アメリカ独立宣言：1776)

けれどもそれは全く「自明の真理」ではなかったし、人間の生存のアルファでありオメガであるものとして、高らかに謳いあげられるものでもなかった。それは歴史普遍的な事実ではなかったのである。おおくの論者が指摘するように(例えば Hazard [1935 = 1973]、Badinter [1980 = 1981]) <幸福>が人間の自明の「権利」として、これほど声高に語られ、論じられ、賛美されるのは18世紀に入ってからのことだった。サロンで、コーヒー・ハウスで<幸福>が語られる。それがいかに流行したかについて、当時のエッセイストはこのように報告している。

・・・道徳的神学的話題を侃々諤々と論じ合うのは今や流行となっている。そして、如何なる人間の知性も解く能わざるような問題について、非常な確信をもって裁断を下すのは無知であるといっても少しも名誉毀損にならないような連中——なぜなら彼等には知識を得る機会がなかったのだから——である。ほとんどあらゆる居酒屋

やコーヒーハウスで、無学な頑固者が、合目的性と美德について、自由と運命について、弁じ立てている。また永遠の幸福と不幸について、宗教の神秘と神の属性について、といった話題が、猥褻な文句と悪罵の喧騒のただなかで論じられるのは、よく耳にすることである。・・・

[Adventurer: 1752 → 1823: No.10: 52 ~ 53]

しかしここにひとつの皮肉がある。<幸福>は18世紀 periodical に頻出する主題であって、ここに紹介した「幸福と不幸：それは美德と悪徳にどの程度起因するか」と題するホークワースの批判的エッセイは、いずれにしてもこの主題に回収されてしてしまう。18世紀にはこのように<幸福>を語りあうという新しい磁場が形成されているのである。

このことが現象としていかに「新しい」ことであるかを知るために、手短かに中世キリスト教における<幸福>概念と、その崩壊の過程をみてみよう。

1-1 中世的<幸福>の構造

スコラ的世界秩序においては、人間の<幸福>は、如何に位置付けられていたか。例えば St. Anselm によれば、理性的存在としての人間は、その分別力のゆえに、不正よりも正義を、悪よりも善を選ぶ傾性がある。そうでなければ理性を有しているとはいわない。幸福とは事物が己れの可能態を完全に充たした状態である。不完全であり未だ発展の余地があるならば、それは幸福ではない。ゆえに、人間の幸福は、人間という種に固有の属性である理性の十全な発現である。理性は神の似姿であり、理性の傾性が正義と善との選択にあるならば、その完全な発現は最高の善であり正義である神に向かう

ことである。ゆえに、人間の幸福はキリスト者として神を常に観想し、神に嘉せられ、死後に永遠の命を授かることである。逆にこの道はずれると、永遠の不幸が待っているのだ。

神を根拠として存在者の内部の傾性を想定し、逆にその傾性が「自然な」発展の結果として神の秩序に再び帰っていくという中世的秩序観においては、〈幸福〉とはこのように定義されている^⑧。近代以降の視点からすれば、この〈幸福〉像は何とも静態的に映る。〈幸福〉はいわば神が独占しており、神から祝福として与えられ、神へといたることで達成される。存在者の〈幸福〉への関与は、神に built-in されたおのれの傾性を正しく発展させる努力以外にはない。そのうえ、現世界の存在者は、アダムの結果として苦しみを生を生きねばならないのだから、基本的に〈不幸〉な存在なのである。

このような観念においては、近代の〈幸福〉を発動させている——〈幸福〉をまさにディスクールたらしめている——基本的なポイントは現われていない^⑨。即ち、人が〈幸福〉をめぐる語り合い、お互いの中に〈幸福〉を確認しあい、それらの実践の効果として、〈幸福〉がある種の実定性を獲得するということである。神の座が喪われたがゆえに社会の成立根拠を一人関係に求めざるをえなくなったとか、〈幸福〉がいわば神のかわりに社会空間において超越的位置を占めるようになったとか言うことは容易い。だが、真の問題は、かかる位置ずらしがどのような諸効果をもたらし、様々な問題系をいかに褶曲させているかということなのである。そして、自己の内面を言語化するという振舞い自身の前景化それ自体が、近代のメルクマールであることは、後の議論が明らかにするだろう。

1-2 世界の衰亡

中世的な〈幸福〉の構造の解体をよく示したものとして、特にイギリスの17世紀前半に流行した「世界の衰亡 (corruption of the world)」という主題がある。

周知のように中世キリスト教では、二つの人間観が並立していた。(1)宇宙は神によって創造され、それは神を頂点とし、天使・人間・動物・植物・鉱物という階梯 (hierarchy) をなす、秩序ある macrocosm を形成している。人間は存在者の頂点として地上を統べる支配者であり、彼の身体は macrocosm と照応 (correspond) した microcosm である。(2)同時に人間は、始祖アダムらの原罪によって楽園から墮落 (fall) し、そのゆえに死すべき運命を担わされた。イデアの充実的実現を〈幸福〉と呼ぶならば、死は究極の欠乏 (privation) であるから、死こそが人間の〈不幸〉の原因である。このふたつの人間観のあいだを、中世は何とかわつないできたのだが、キリスト教論理の失効のなかで、これは次第に破綻していく。「世界の衰亡」論は、その決定的な証として読むことができる。

この議論は1570年頃から流行しだし、17世紀前半を席卷し、1680年代、この議論がほぼ終息するまで、さまざまな論者をまきこみ、おおくの著作・エッセイ・パンフレットが出版された。議論のポイントは単純である：宇宙の中心たる人間が原罪をおった穢れた存在である以上、その穢れが宇宙に波及しない筈がない。そもそも地上が苦しみに満ちた不毛の地であり、苦しい労働によってやっと生計をたてられる欠乏状態にあるのも、悪意ある獣や茨が人を苦しめるのもそのせいだ。神による創造以来、宇宙は次第に病み衰えつつあるのだ。その徴候は至る所に見出だせる。人間の体格は衰え、寿命は

縮まり、飢饉は頻発していることは聖書や伝承に照らしても明らかだ。1616年に Godfrey Goodman の「人間の墮落、あるいは自然の衰亡」が世に出たとき、この議論は最も体系的に秩序づけられた。

この議論はいわば人間の原罪にとじこめられていた<不幸>(misery)の領域を世界=現象界にむかって開き、<不幸>を現象のさまざまな表徴のなかに執拗に読み取ろうとするものだ。世界は一気に<不幸>化される。神による来世の救済までは否定されないものの安定した分節の構造は明らかに崩壊している。そこで生じているのは不幸の流出と、それに随伴する世界秩序喪失の感覚である。個人はばらばらであるという感覚を人々はつよくもつ。メランコリーの言説が17世紀に大流行するのも、このことと無縁ではない(Lepenis [1969 = 1987]、Nicholson [1960])。

18世紀の<幸福>に対する熱狂のわずか50年ほど前には、このように病的なまでの<不幸>の多重化が起っていたのである。いずれにしてもこれは中世的<幸福>/<不幸>の分節の、決定的な失効を意味するものである(もちろん逆のパターン、すなわちキリスト教論理において地上を<幸福>化するという道も考えられる。現にこのころ、人間の地上への墜落のおかげで、この世の喜びを享受できるのだという「幸福な墜落(happy fall)」という思想をもったセクトもあったらしい。だがそれは、少なくとも17世紀においてはドミナントなものではなかったようである)。ちなみにこの議論の終結のさまが、中世の終末をますます明確に表している。「衰亡」論が正しいとすれば、神はいったん創造した宇宙に対して、何ら保持の力を働かせていないことになる。これは神の全能に対する冒瀆ではなからうか。だが神が創造後の宇宙にケ

アをしなければならぬとしたら、今度は創造は完璧なものでないことになってしまう。一体どちらが正しいのか。このような「神学的」な真摯な関心から、さまざまな論争が沸き起こるが、論争の賭金は、果たして世界は本当に「衰亡」しているか、という事実確認になる。そこで論争の次元は次第にずれていき、当初の神学的存在論は、単なる実証の問題へと移っていく。結局、「自然のなかに衰亡の証拠はみつからない」のである(以上 Harris[1949 → 1966])。

この議論は、中世的キリスト教の秩序観のレヴェルでの崩壊を、ひとつの理念型として全く見事に要約しており、そこで<不幸>が、物質界に刻印されたものとして前景化されていることが興味深いのである⁽¹⁰⁾。

1-3 語ることの不安——初期近代人間学における自己確認

「衰亡」論が終息を迎える17世紀後半から近代的とよばれうる言説が登場しはじめる。それは人間の決定性を、神が与えた傾性によって秩序付けるのではなく、人間個人個人のなかに、ある種の自己決定性を認め、そこから社会の存在をも基礎づけようとする人間学である(周知のようにこの人間学は、ルネッサンスの政治学に、すでにその萌芽が認められる)。この人間学の形態にはさまざまなものがありうるが、代表的なものは政治学と哲学であろう。この人間学にとって決定的な重要性をもつものが情念(passion)という概念である。近代の人間学は情念という内的実体の問題系をつねに孕んでいる。17世紀において情念は、ほぼ全ての論者によって、自己の好むものには近付き、嫌うものからは遠ざかるようとする内的運動原理と捉えられている。そして各々のベクトルが<快樂>

<苦痛>と名付けられる。<幸福>という言葉が時に用いられることはあっても、それは<快樂>と同義であり、18世紀のような様相は全く帯びていない。17世紀は剥出しの<快樂>が問題になる時代だったのである。そしてホッブスのように、この運動原理をきわめて利己的なものと悲観的に捉え、社会秩序を合成するためには外部から力で押さえつける他はないという言説が生じた一方、人間のなかに「幸福を望み、不幸を嫌う気持ち以外のいかなる本有的な実践原理を見出しえない」として、「自己とは快樂と苦痛を感じ取り、意識し、幸福や不幸を感受する能力のある・・・ところの思考する実体なのであり、したがって、自己は自己の意識の及ぶ限りにおいて、自らを氣遣うのである」[Locke: 1978: 286] というような、快樂=幸福の存在を事実として承認する言説が並立することになる。

だが、ここで問題とすべきことは、このようなく幸福（快樂）の認識・肯定が、なぜ18世紀のような<幸福>の大流通を帰結しなかったかである。もちろん、タイム・ラグの結果18世紀にずれこんだという側面は大いにあるだろう。だがそれだけではない。17世紀の人間学をもう少し詳しく観察するとき、<幸福>を流通させるためのリンクがいまだできていない、逆に言えば、18世紀の人間学は、17世紀のそれには認められないある論理的変形というか成熟がなされているということがわかるのである。

近代の人間学にとって、人間が個人個人のなかに自己決定性をもっているというのが基本的前提であった。言い換えればそれは、自己は超越的存在による根拠付けをもちはや期待できず、自己の存在を自ら劃定するという手続きを不可避的に必要とするということである。これは自

己(self)をいかにして確証するかという認識論的問題系となって表れる。ここで「反省する私／反省される私」の関係を巡って、独自に17世紀的なテーマが生じてくるのである。

哲学的にこの問題を精緻に考察することを目指すならば、ロックにおける自己とその表象との関係づけや連結をめぐる印=象論についての議論を見るのが良いだろう。だがこの地平を最もよく表しているように思えるエピソードがある。シャフツベリーは「道徳学者たち」のなかで、「汝自身を知れ」という哲学の門に掲げられているあの神託を、つぎのように「翻訳」する。

汝自身を知れ：これはこのように言うのと同じ事である、汝自身を分かって、二つになれ。

[The Moralists: 1113]

哲学が真の己れの姿を知るためのものであるならば——そうであると彼は主張する——なる己れの真実を認識するまさにその方法において、つねに自らを二重化しなければならない。このような無限の困難を自己劃定は抱え込む。この二重化はやむことがないのであり、しかもそれは次々と二重化の契機を呼び込む。このことは「道徳学者たち」のテキストにも表れており、二重化を論ずる過程自体が、二人の登場人物——あくまでテキストの水準においてではあるが、彼等自身がかかる主張をする哲学者の分身としての権利を有している——の間の「対話」として行なわれているのである⁽¹¹⁾。

自己劃定の不可能性、それゆえのやむことのない自己の言説化——ある論者がいみじくも「不安の風景」と呼ぶ⁽¹²⁾、17世紀後半から18世紀初頭を覆う地平を、シャフツベリーは最も具現している。彼にとってそれは自らを書く行為とそれを反省する眼差しの間にある、無意識の

深淵として表れる。

私が心のなかの思いを筆にのせて書いている間、私は自分の作品に反省的眼差しを加えないではいけない。そして文の調子を眺めるとき、私は自分が読者であって、自分が真剣にそれを書いていると思うよりも、それで一種の気晴らしをしているのだということに気付く。「なんて事だ、私はこんなに空想的であるべきなのかな！ 幻影とかかづらあい、幻やキマイラと格闘しなくちゃならんのかな？ 確かに。そうでもしないとキマイラは私の前に立ちほだかり、私の悟性を出し抜こうと跳梁するだろうから。どういふことだ！ まるで狂人か何かのように、自分自身に向かって、違う人間、違う人格のように話し掛けるとは！ いや間違いなくそうすべきなのだ。さもないと、大真面目で人格をコロコロ変えながら、それをどうすることもできない本当の狂人は、他ならぬ私だ、ということになるだろうから。」

[Advice to an Author:207]

一見作者の心得をユーモアたっぷりに述べているようでありながら、これは何とも不気味な像である。自らが狂人でないことを証すために、書かれた自己をまったく気違いじみた別人として語らねばならない。しかもその語りの行為そのものが、狂気（彼の定義に従えばそれは自己同一性の喪失と同義である）とすれすれであるという奇怪さ。そして書く過程そのものが、悟性を確かなものとするために、「幻想やキマイラ」を招き寄せてしまうような錯綜したものだ。このような志向は、最終的に次のようなエクリチュールを生み出す。

私とは何か、誰か、どこからきたのか、誰の

ものか——そして何にまたは誰に所属するのか？ 私に、私と共に、私のもとに属する誰とあるいは何と、私はともにいるのか？ ——地位か、身分か、生まれか？ どんなたぐいの？ 私はどんな性格であり、どんな身分であって、何に生まれついてきたのか？ ——財産にか、肩書きにか、名前かそれとも姿形にか？ その姿は誰と共にいるのか？ どこに？ 田舎にか、都市にか？ ——いやそうではなくて、国に、世界のなかにいるのだ——結構。だがどのようにして存在しているのだ？重要な意義をもってか、それとも面白半分か？ その姿は技巧と人為の産物なのか？・・・

[Philosophical Regimen: 128]

真の自己は、常に自己の自己に対する関係として形式化せざるを得ない以上、このような間い掛けが言説の形で延々とつづくことになる。自己の表象はその自己のいる状況のなかで常に新たな生成を遂げるので、この間い掛けはやむことがない。

ここで注意しておきたいのは、自己の表象があくまで消極的な形で、自己——他者関係を包含するということだ。自己の表象はここでは真の自己を包む（はずの）外部であり、その場所で内部の読解が可能な（と想定される）「仮面(mask)」「性格・人物類型(character)」なのである（17世紀道徳哲学に特有の「性格論(characteristics)」へのこだわりは、まさにこのことと直結している）。そういうわけで、17世紀の自己劃定の言説は、いわば反転した形で他者や彼に対する自己提示を問題にする——あるいは、反転した形でしかそれを言説化できない。シャフツベリーの自己探求の思考はこのような形で常に劇場性⁽¹³⁾を孕んでしまうのである。通常は「情感(feeling)」や「哀れみ

(pity)」の人間の価値を称揚し、18世紀道德哲学の直接の祖であるといわれるシャフツベリーだが、彼の言説の動く地平はかくも異なったものだったのである。

2・確認の装置としての<幸福>：18世紀における<幸福>の言説編成

18世紀に入って、<幸福>が社会空間に広く流通するためには、既にのべた二つの契機——存在者の内面の存在論的肯定と、内面の終わることのない言説化——が、うまく接合されねばならなかった。あるいは逆に、こう言ったほうがいいだろう：<幸福>こそがこれら二つを接合する装置だったのだ。それはどのようにして達成されるか。それはまず第一に、人間の内面(情念)の存在をただ認識=肯定するだけでなく、積極的に価値付けることで行なわれる。ある種の内面の質が、他と差異化されて称賛される。その特異な内面の質とは「感じやすさ(sensibility)」と呼ばれる⁽¹⁴⁾。

「感じやすさ」の崇拝は、ひとまずは理性原理にたいする情感原理の優位化の過程としておさえることができる。このような転換は例えば生理学の生体モデルにも認めることができ(Moravia [1978: 45 ~ 60])、17世紀人間学の大きな帰結であるということができよう。その情感原理は、道德哲学の言説においては、一次的には感情の豊かさ、多感、感受性といったものを意味していたが、これだけではまだ<幸福>を流通させるのに十分であるとは言えない。その感情の豊かさが、他者の感情そのものに対する敏感さであることで初めて、それは<幸福>という言説装置を準備するものとなりえるのである。

他者の感情に対する敏感さは「共感

(sympathy)」あるいは「同情(compassion)」と呼ばれるのだが、共感の機構において賭られるのが他者の<幸福>(<不幸>)なのである。

憐れみ深い人の喜びは、悪人のそれよりも数の上で多い、あるいは少ないにしてもより強烈である。というのは彼は反射に(rebound)によって他者の喜びを共有するからである。社会一般のあるいは個別的な幸福が増えるごとに、彼自身の幸福もまた増大する。たしかに、他者と彼との優しい共感には彼に、冷酷な心の悪党が感じない、ある種の苦痛を蒙らせる。しかし、その苦痛を押し開いてやることは、一種の心地よい感情の放出である。それは彼が好んで耽る楽しみである。心を優しくとろかせ、自らが価値ある存在であることを示す喜びで終わる、快い苦悶である。善人は、自分の憐れみ深い目的を遂行する手段を持たなかったり、それを達成することに成功しないかもしれないが、それでも・
・彼は気持ちの良い情愛に気付いており、そしてそれを意識することはままと成功した悪徳の凱歌よりも、もっと喜ばしい味わいがするものなのである。

[Fordice: The Element of Moral Philosophy]

このような言説は、この時代にいくらかでも発見することができる。ここで注目すべきことは、他者の<幸福>に注目し、共感することで自己もまた<幸福>になるという、17世紀には認められない新しい論理である。これこそが<幸福>の流通を可能にしたのだ。すなわち、個人の内面を肯定し、共感という論理でおのの内面を連動させることによって、自己を語るという、あの再現のない過程を、<幸福>という一つの場へと停止させることが、これによってもたらされたのである。

この論理を最も徹底的に普遍的な次元まで追求したのはおそらくアダム・スミスの「道徳感情論」(1759)であろう。普遍的に、とは、彼の考察がこのようなく幸福>の共感の過程を有徳な人だけではなく全ての人間の社会的相互行為の範型にとらえ、その全社会的な拡張により、社会秩序の合成を考えたということである。そして徹底的に、というのは、彼の理論化において、情感の交換が徹底して情感の言説の交換であること、すなわち sensibility の時代と呼ばれるものが、じつは language of sensibility の時代であることを明らかにしているという事態を指す。つまり、内面の肯定と自己確認の言説は、お互いの<幸福>を賭金として語り合うという機構として接合されていることを、この異様なテキストは明示している。そういった意味で、「道徳感情論」は、それ自体が<幸福>のディスクールであると同時に、18世紀の社会空間内部での<幸福>の流通の論理を形式化したものとして注目すべきテキストである⁽¹⁵⁾。

「道徳感情論」は、内面の提示とそれに対する反応を巡る規則性=人間本性に、道徳秩序の根拠を求めるものである。人間の本性には他者の<幸福>に対する純粋な関心と、それによって自らも<幸福>になるという性質があるのだが、それは適切に提示された<幸福/不幸>な内的状態に、聞き手が共感する限りにおいてのことである。話者の状態は共感(是認)されたときにのみ、そのことによって話者・聞き手ともに<幸福>になる。話者の<幸福>は聞き手の共感を得ることによって増大し、聞き手も話者の<幸福>を聞くことで<幸福>となる。話者の<不幸>は、聞き手の同情を受けることで当初の激しい情念を和らげられ、慰め(consolation)を受ける。聞き手も甘い共感のうちに優しい情感を享受できる。逆に、もし共

感を得られなければ、話者の当初の快樂はそのことで喪失してしまうし、聞き手の同情の域を越えた己れの苦しみに取り乱して、それを適正に抑えて表現することに失敗すれば、聞き手は彼に「付いていくことができず (cannot go along with him)」、彼は誰にも理解されないことによって、苦しみを倍加することになる。このように、快樂/苦痛はもはやそれ自体として問題であるというよりも、それを巡る提示と評価(是認/否認)の社会的レヴェル(=言説)と不可避に絡まりあったかたちで問題化される。それどころか、自己提示のレヴェルこそが、ある意味で本質的であるとする転倒が生じている(たとえば演技者と観客双方が、お互いの視点を想像しあうことによって見る=見られる場面を形成するというかれの分析 [Smith: 1759 1982:21 ~ 22]を参照せよ)。快樂は是認されるべきであり、「否認された快樂は幸福ではない」のである。スミスが内的情念の提示のレヴェルにつねに情念そのものを差し向けることに注意しよう。彼は情念(passion)と情念の表出形態である情操(sentiments)を注意深く区別しており、彼の図式においては、情念そのものは、語り合いの手続きが決して直接に触れることのできない不可視なものである。ここに情念の言及不可能性に対するスミスの無意識的恐怖を読み取り、それを被いのける装置としてかかる是認・否認という相互確認の装置が作動しているという解釈もできそうである。スミスのこの図式は、内面=情感の領域を、徹底して語りの交換の機構に従属させようという戦略において、きわめて異様なものとなっている。快樂は快樂として即自的に肯定されず、それに対する言及=是認の所作を経て、<幸福>と認定される。その過程はまた、即自的に肯定すべき快樂を、言語の機構において常に差延しようという過程でもあ

るのだ。またここに、17世紀人間学との差異を読み取ることが可能である。スミスにとって情念とは、ホッブスのように剥出しの運動原理ではなく、その表出の次元において情念そのものの運動性とは異なる規則をもっている。そして人間本性とは人間の社会的結合を——リヴァイアサンによって外から抑え付けなくても——原理的に可能なものとしている、そのような規則の束なのである。そしてこの規則とは、言説化のそれであった。

スミスは内的情念の提示＝共感の機構に、「公平な観察者 (impartial spectator)」というカテゴリーを持ち込む。これは彼の図式においては話者と聞き手の語り合い＝相互確認による<幸福>の是認のゲームを合成し、社会的秩序を合成する鍵である。同時に、話者と聞き手の双方が、「公平な観察者」に仮構的に身を置き合うことにより、共感の機構を双方に対して道德化する（他者からの「称賛」と「称賛の価値あること (praiseworthiness)」という——ルネッサンス政治技術論には決して見られなかった—近代的な区別の根拠⁽¹⁶⁾。「公平な観察者」の導入によって、提示された情操を是認し、<幸福>を生成するというゲームは、誤った提示や共感を道德的に禁止することで、よりルール化されている。<幸福>によって、内面の原理は社会とダイレクトに重なり合うのである。

このように内的情感を提示し、共感し合うことでお互いの<幸福>を確認しあうという論理と同型の論理が、道德哲学とは直接の影響関係のない言説形態にも認められる。それは小説 (novel) という文学形式であり、そのなかでことにリチャードソン (Samuel Richardson) の「パメラまたは淑徳の報い (Pamela or Virtue Rewarded)」(1740) という作品は、色々な

意味で注目・分析に値するテキストである。ここでは今までの議論に関連する基本的事実だけを指摘しておく⁽¹⁷⁾。

(1) 淑徳な貧しい女中が、放蕩な貴族の誘惑を拒むうちに、ついに彼の真摯な愛を勝ちえて結婚し、貴族夫人となる過程を描いたこの小説は、「いつかどこかで本当にあった話」という18世紀文学の作法を「読者の日常の延長線上にある事実に属する物語」へと初めて転換させ、そしてその戦略は大当たりした。人々はこの物語の事実性をつよく信じた。

(2) したがってこれは小説史上空前の反響を呼び起こした。またたく間に国内・外で版を重ね、ディドロのような人がこれを絶賛する。人々は巡回図書館から争って借り受け、読んだ。群を抜く偽作群が出回ったことでもこの小説は有名であり、まさに「パメラ・ブーム」を巻き起こしたのである。

(3) この作品は作者が「書簡範例集」の執筆を依頼され、構想するうちに生まれてきたということ、出版後も作品の道德性——18世紀ではこれはいわゆる morality であると同時に、提示された記号に対する「適正な」反応を意味している——を保持するために執拗に改訂を繰り返したことなど、特殊18世紀的な言説の作法が、テキスト内部・外部に著しく反復されている。またその作法は、文芸的公共性と呼び慣わされているものが、制度的のみならずメディア論的な構造によって支えられてもいることを示唆する。

(4) この小説に描かれているのは、道德の遵守が、愛と結婚の<幸福>と同時に女性の社会的地位上昇をもたらすという、前近代では絶対に描かれなかった思想である。家族史が報告する家族の<幸福>の誕生と微妙にズレあいながら、全く新しい現世の<幸福>の社会的構造化を、

この小説は提示している。そういった意味で、これは今日反復的に語られる愛の〈幸福〉や結婚の〈幸福〉の物語の原型をなしている。

(5)さらに「パメラ」は書簡体小説であり、パメラの書き物を読むことが、彼女を誘惑するモチーフと重ねられていることにおいて、〈心〉の言説の強制的な告白化＝公共化が、小説が「書かれていく」なかで反復されるという、複雑な構造をもっている。

(6)そしてこの小説においては、〈幸福〉という記号は、このような告白＝是認の徴として幾重にも多重化しながら反復される。「ハッピー・エンディング」の後のパメラ夫人の姿を「パメラ第二部」として延々と書き続けさせたのも、まさにこのような絶えることのない相互是認の不安と欲望のみである。〈幸福〉という記号の流通は、道徳哲学と基本的に同じ論理のうえに成り立っているといえる。だがハッピーエンディングでも終結することのないこの記号への欲望は、道徳哲学で語られた〈幸福〉の言語性を、より不気味な形で前景化するものといえるだろう。

最後に再び道徳哲学に戻って、〈幸福〉が語られる別の文脈を概観し、〈幸福〉がある共通の回付の構造を持っていることを思い切って単純化して示すことで、18世紀の素描を終えることにしよう。

私の知るかぎり、〈幸福〉には、上に見た共感のほかに、あと二つの台座が存在していた。それは経済的繁栄の〈幸福〉、および慣習の蓄積による社会の〈幸福〉な構成という二つである。19世紀に入るとこれらは経済学・社会学として、道徳哲学の基盤を離れ、おのおの独自の運動法則をもつものと捉えられるようになるのだが、18世紀にはそれらは同列に並んでい

た。それらはいかなる意味で同列だったのだろうか。

共感において見出だされたものは、以下のよう形式化する。1・共感が人間本性として、どんな人間にも内在する規則であること。2・共感の機構は、人々がお互いの内的状態を語りあい、確認しあう交換・交通の機構であること。そして、3・それらの相互交渉によって社会全体の秩序が導かれる。この三つの要素が、各々変形し、あるいは適当な補正をうけたところに、経済や慣習＝社会の成立の〈幸福〉が現れるのである。18世紀の経済学的思考は、1・人間本性の中に、利得追求の欲求と、そのために「取引しようという人間の自然な本性」(スミス「国富論」)を前提とする。そして、2・それらの本性は交換の網の目である経済諸機構において実現されている。3・社会の〈幸福〉(国富・公益・National Happiness)は交換の網の目の増大によってもたらされる。

また、社会構成を人類史の発展のうちに跡付け、それを長年の歴史によって培われた慣習の合理的結果として肯定的に評価する、スコットランド啓蒙派に認められる社会観においては、社会の構成そのものが合理的であり、社会が存在すること自体が人間にとって〈幸福〉なのだ、という社会認識がある(特にヒューム)。これは非常に難解な議論であるが、簡単に言えばこのようになる：人間は基本的に自己愛が優位を占める動物である(つまり人間の他愛心には稀少性がある)が、自然の資源が稀少(scarce)である以上、何とかお互い交渉し合って納得のいく人為的な分配規則を定めるほかはなかった。社会の構成は、このように有限＝稀少な資源を巡って、過去からの相互行為の集積として生じてきた。これは人間の心的構成＝人間本性——自愛心と他愛心の結合——の結果生じてきたの

だから、社会構成は人間本性にとって合理的である。逆に社会構成の外部で人間が生きられない以上、人間本性は社会構成によって構想されている。社会構成と人間本性はこのように相互を構成し合っているのだから、社会構成は人間にとってそもそも<幸福>な構成なのである。この議論は、1・人間本性のエコノミーはあらかじめ構成されており、それが2・外界のエコノミー（自然の稀少性・富の社会的分配）と必然的に相互作用する、その集積（=慣習）として、社会自体を構成する。3・それによって人間本性の構成も社会構成も、結果として<幸福>な社会秩序を構成する。と、このように、やや複雑ながら、先のパターンの変奏としてとらえることができよう⁽¹⁸⁾。

18世紀には、おのおのその姿は違いながら、交換作用に対する一種独自の信頼があり、これが共感・経済・慣習の<幸福>を支えていたのである。社会全体の<幸福>は、個々人の交換の結果として直接的に結果する。このような論理の極点として、交換する過程自体に<幸福>の生成を見出す redundant な共感のモデルを見做すことができる。

3・散布と物質化：19世紀における<幸福>の記号装置⁽¹⁹⁾

前節で見たような<幸福>の構造が、いわば破碎したところから、19世紀的な<幸福>の風景が浮かび上がってくる。<社会>の道徳的根拠としての<幸福>に対する信憑はかなり強力に保持されるし、対面状況での交換の現場に<幸福>を見出だしていくような眼差しは、ローカルな実践としては効力を持ち続ける（だからこそわれわれにとって、18世紀は他者ではあるものの、近世よりは理解しやすいのである）。

だがもはや19世紀は、後者によって前者が保証されるという形式をとらない。では<社会>の<幸福>は何が保証するのだろうか。<社会>自身が、である。18世紀の道徳哲学においては、人間本性（human nature）の概念が、個人の<幸福>と社会の<幸福>を、同一資格で語ることを可能にする第一原理であった。19世紀にも人間学は当然存在するが、もはやこのような超越性を帯びたものではない。人間本性は一定の有限性をもったものとして存在するが、それは外界（社会）の従属関数にすぎない（環境決定論）、あるいは少なくとも——いかに主意主義的な構成をとっても——人間本性が独立変数であるという議論は存在しない。19世紀以降は、<社会>が圧倒的な実在感を帯びて表れる。まさに社会学の時代なのである。<社会>が自らを保証する——これはもちろん擬制（fiction）にすぎず、このような擬制を自然なものと錯視させる実践が組織されねばならない⁽²⁰⁾。そこで19世紀社会は、自らが一つの<社会>であることを強迫的に確認して回る身振りを繰り返すことになる。<社会>の全体像を言説に等価に写しだすこと、社会の同一性を揺るがしかねない危険な他者を設定し、彼等の存在を「問題」として共有し、あるいは彼等を社会へと同一化させるべく、介入を画ること——19世紀はそのような欲望につきまとわれた時代であった⁽²¹⁾。そのとき<幸福>（あるいは<不幸>）が、神話的な機能を帯びて使用されるのである。

このような擬制において、<幸福>は明らかに変質を蒙る。一方ではそれは交換過程から切り離され凝固する——それは何か目に見える存在を表示する指標（indicator）⁽²²⁾となる。他方でそれはさまざまな装置を媒介して社会内に散布され、そのことで社会的な実定性を帯びる。

ベンサム功利主義と博愛主義 (philanthropism) が、このような19世紀的<幸福>の位相を明らかにする。

<幸福>において<社会>を可視化すること——ベンサムの全情熱はこれに傾けられている。いわゆる「最大多数の最大幸福」原理⁽²³⁾は、逆説的なことに、<幸福>それ自体については何も語らない。なぜならそれは、<幸福>を到達点とするのではなく逆にそれを出発点としているからだ。<幸福>は人間の相互行為の台座のうえで生成するものではなくて、それによって<社会>を測定し、写しだすことが可能な計量単位となる⁽²⁴⁾。法改正や制度改革、監獄から都市計画、貧民階級の強制労働装置にして利益追求組織であるところの「国立慈善会社」の構想にいたるまで、彼の全プログラムは「理性と法の手によって幸福の編目組織を造ること」に向けられているのである。

しかし、では彼が<幸福>と呼ぶものは一体何なのか。少なくともわれわれの目からはパノプティコンや「国立慈善会社」が<幸福>の組織であるとはとても思えない。ある種の経済効率が<幸福>と名指されていることは明らかだ。現に彼は、<幸福>の計算可能性を論じて、<幸福>と貨幣を「世の中の事物が唯一与えることの出来る共通尺度」として等式化しているのである ([Mitchell: 1918: 169])⁽²⁵⁾。だが、それがなぜ<幸福>なのか。こんな回りくどいことをせずに、貨幣を第一原理にすればいいのではないか。それについては沈黙したまま、<幸福>の記号は、物質や人間の配列をめぐるさまざまな実践や投企と同型に重なりながらもそれとは交わらない、ディスクールの領域をかたち造る。

<幸福>は、一方では貨幣として計算可能で

あり、同時に終始一貫して身体的に規定された快楽と同一である。このような一見確固とした指示対象を持っているように見える<幸福>は、究極的には根拠をもたない。快楽と貨幣の等式化は貫徹しないし、快楽の歪んだ表現（「肯定的命名」や「否定的命名」）のもつ政治的效果を消去しようとした彼の動機＝言語批判の試みも、批判の根拠を原理的に言及不能な快楽と、用いられる言語との距離に求める点で恣意的なものにならざるをえない⁽²⁶⁾。にもかかわらず、ここに認められるのは、<幸福>を有限な質料を指示対象として語り得るという強い信憑と、そのことによって<社会>を計算し、測定し、改良しようという投企への眼差しである。

1780年代あたりから生じてきた「博愛主義者 (philanthropist)」の言説は、19世紀的なく<幸福>の物質化＝指標化を、別の面からあらわにする。たとえば1811年から発行された「博愛主義者：あるいは人間の安寧と幸福を増進するヒントと示唆の宝庫」という雑誌のなかで彼等はこういう。「全能の力の及ばず影響のなかに、善を生み出す無限の叡知のなかに、思慮深い人は見出だすであろう神慮の統一性によって、人間は、己れが創られたその目的を果たし、自らの幸福を増大することにおいて、必ず己れの同胞の幸福を増進するに違いないことは明らかなのである。(p.1) 一見典型的に18世紀的に見えるこの言説は、じつは異なる秩序のなかにある。「慈悲深い性質を涵養する義務と喜びについて」と題されたこの雑誌の創刊号の巻頭論文の著者は、やがて前世紀の慈愛の形態を攻撃しはじめる。「ここで確認しておこう。真の慈善は金を与えることのみにあるのではないということ。我々が恵む相手を選び、怠けて不品行な者と勤勉で救けるに値するものを区別し、

彼等の状況を視察して、与えたものが正しく使われているかを確かめるといったことに時間を割かなければ、我々がいくら金を犠牲にしても殆ど何にもならないだろう(p.8)。」つまりここでは、貧民の〈幸福〉のために、そして社会全体の富の有効な配分のために、貧民の生活に介入し、視察し、教育することが必要だという視線が誕生しているのである。前世紀におけるその場限りの行為の結果である慈善——それは情感の時代たる18世紀に相応しい形象である——にかわって、彼等は博愛を標榜するのだ。

19世紀の博愛運動については、Donzelot [1977 = 1979]、Stedman-Jones [1984]、Mandeler (ed.) [1990] を始めとして、理論蓄積が進んでいる。ここではわれわれの議論にとって重要な点をいくつか指摘しておく⁽²⁷⁾。

(1)19世紀初頭、〈幸福〉の物質化と対応して、都市部では貧困・貧民の存在が「問題」化されていく。ここで貧困は不幸(misery)と等置されるようになる。不幸は物質的窮乏を意味し、その姿は貧民として、極めて具体的な形象をとるに至る。貧民階級は「不幸な階級(Les Misérables)」となり、彼等の〈不幸〉は、博愛主義の実践のみならず、都市の暗部に対するジャーナリスティックな関心(Henry Mayhew)や文学的想像力を誘発していく。

(2)博愛主義者たちが貧民の状態に関心を抱き、彼等の状態に介入しようとするのは、彼等の〈不幸〉が社会体全体の〈幸福〉にとって好ましくない、解決すべきことがらだという前提があるからである。この前提は人口と国力の間にマルサスの相関⁽²⁸⁾を想定することによって可能となる。貧民の人口の増大は、国力の危機を招くという論理である。貧民人口を減少させるためには、貧民をまっとうな労働主体にして貧困から脱出させる(と同時に国家に対して有益な

労働力となる)ことと、貧民の人口増加率を減少させることの二つが図られる⁽²⁹⁾。いずれの目的においても、彼等に家族を形成させることが主要な戦略となる。家族を持ち、保持する為に貧民は積極的な労働主体となり、かつ家族という場所において、生殖のコントロールが可能になる。家族は、社会体の〈幸福〉を保証し、貧民自らが〈幸福〉になり、かつまたそれ自体が〈幸福〉であるような場所としてモデル化されるようになっていく。

(3)貧民に対する博愛主義者の介入の基本は、彼等に物質的援助を行なうことよりも、彼等が労働主体たりえていない〈不幸〉の原因を観察し、各々に相応しい方法で、労働主体の精神を教育することにある。少なくとも1860年代までは、貧困の原因は彼等の道徳的退廃(demoralization)に求められた⁽³⁰⁾。彼等が〈不幸〉であることを説得し、その原因へと目を開かせ、〈幸福〉へと至る筋道を教示してやること——このような実践と、それに伴う貧民の〈不幸〉の状態の調査を、私的・自発的に行なうのが博愛主義者およびその団体であった。

19世紀はこのように、〈幸福/不幸〉を物質的な指示対象に裏打ちされた記号として、またそれによって〈社会〉に言及が可能な指標として語ったのである⁽³¹⁾。

4・結部：20世紀へ

19世紀に確固とした記号と化したように見える〈幸福〉の記号。それは今だに有効だろうか。現在の〈幸福〉は、指示対象に繋ぎ止められ、安定しているのだろうか。

たしかに人々は〈幸せ〉を語る。〈幸せ〉な生活、〈幸せ〉な結婚、働く者の〈幸福〉……。

人々は<幸せ>として語られる実質の存在を確信し、それをうまく言葉にできないものの、自分はそれを知っているという感覚をもっているように見える。巷に流通している<幸福>についてのディスクールは、まさにこの確信の容易さと言説化(定義)の困難さとの合間に次々と産み落とされる。人気歌手や俳優がインタビューで<幸福>について語り、彼等が成功者としての見識と独自さをもって、——どこまでuniqueなものなのか、じつは疑わしいのだが——にもかかわらず同時に私たちの<幸せ>にも確固とした形を与えてくれるような、定義=解答を求められるのも、人々の側の<幸福>に対する確信と、それと裏腹の言説化の困難さの感覚に起因している。この局面においては、<幸福>のディスクールは、<幸福>に対する誰かのイメージや意見の開陳であり、またそれを越えることはできない(「私は・・・が幸せだと思う」というメッセージの形式)。

だが一方、20世紀では、<幸福>を語るという行為は、語られるべき当の<幸福>についての留保を随伴する。人々は<幸福>を語る意義について確信しながらも(だからこそこれほど<幸福>のディスクールが氾濫するのだ)同時に、それは人の価値観によって違い、多くは主観の産物で(「気の持ちよう」)、それ自体曖昧なものだ、と言っておくのを忘れはしない。人々は、いわば、主題の不在を宣言しながらその主題について語るのである。

おそらく<幸福>の20世紀的位相は、この記号=指標が無効になっていくところに、あるいはむしろ逆に、それがまさに記号として露になるところにあるのだろう。パロディー=異化は、<幸福>の記号性に言及することによって遂行される。このようなことは19世紀以前には見られないことである。<幸福>は何らかの

実質を指向しているというよりは、もしかしたら意味を欠いた符牒にすぎず、自分たちはそれに自動的に反応しているだけではないのか——こういった意識が、ぼんやりとした形ではあるが人々の間に存在しているように思われる。消費社会論は人々が真面目に<幸福>を信じ、愚かにもそれに踊らされているということを、無批判に前提としている。だが、この像は少しナイーブに過ぎるだろう⁽³²⁾。そうではなくて、問題とせねばならぬのは、記号のもつ神話性のこの曖昧さそのものなのである。

人々は<幸せ>を語る。信憑と不安の薄明の領域を記号は戯れ、記号性への意識を組織することでかえって延命していくかに見える⁽³³⁾。われわれはいつまで<幸福>を語り続けるのだろうか。

註

(1) 統計学については Hacking[1990] 参照。

(2) L.Dumont によれば、ヨーロッパ近代の社会理論は、それが如何に全体主義的に見えようとも、結局は個人主義が前提とされた上で「社会」の可能性が模索されており、伝統社会(インド)のようなヒエラルキーの理論とは根本的に性格を異にする。従って、逆に言えば、近代の社会理論は、「[社会存在に論理的に先行する諸個人の集合状態という] 論理的または仮設的自然状態から、社会的政治的生活の原理を演繹するという困難で逆説的な作業」[Dumont: 1986: 73] として現象する。社会理論は個人主義を基調としながら、ヒエラルキーの原理を必ず導入しなければならない。「社会学は、専門的学問の装いのもとに、非個人主義的社会の常識には埋め込まれている、社会的全体に対する意識を表象しているのである。」[ibid:102-103]。近代社会におい

て、＜幸福＞が特権的な概念たりえていること、＜幸福＞において、個人から出発しながら社会全体の秩序へと貫入する論理が可能であったことを、Dumont の延長線上で論証する方向は当然考えられる。だがこの後の行論によっても分かるように、ここでの議論の強調点は、この方向とは微妙に異なる。まず第一に、社会空間におけるディススクール実践の厚みを描きだすことが最終的に目指されていることであって、その際＜幸福＞は概念ではなくて、語られ記述されることで何らかの効果を産出する記号として扱われる（例えば、大文字の Happiness を超越（性）と人間との関係性と定義し、その関係性の変遷を辿る Ferguson[1992]などに、＜幸福＞を概念として扱う手法のひとつの典型が認められる）。そして第二に、先程の Dumont の記述を、いわば逆手にとるような角度から、われわれの問題関心は出発している。即ち社会的全体に対する意識を表象しているように見える・あるいはそのような効果をもつ言説複合として社会学や社会に關説する言説を捉えること。そのことによって「近代」の社会空間に照準すること。

(3) ここで moralistic=ironical と記述されているのは、商品に貼り付けられている＜幸福＞の記号を虚偽として皮肉するという振舞いが、その虚偽のもつ実定的効果（＝消費者がそれに踊らされていること）の承認と、虚偽の外部の空間＝そこから批判が可能になるような拠点、の不在に対する苦い自覚とによって贖われているような事態を指す。たとえば Baudrillard [1970 = 1979: 19-21] 参照。

(4) いわゆる初期フランクフルト学派には、＜幸福＞に対する相当の関心が認められる。直接的に＜幸福＞を主題とした「快樂説批判」[Marcuse: 1956 = 1972: 185-238] を始めとして、マルクーゼの諸著作には、高度管理社会下の疎外された＜幸福＞意識に対する一貫した関心が窺えるし、アドルノ＝ホルクハイマーの「啓蒙の弁証法」にも、＜幸福＞とい

う言葉は全編に鳴り響く奇妙な通底音のごとくあちこちに散見される [Hokheimer u. Adorno: 1947 = 1990]。

(5) 後に引用した Pope の詩を参照せよ。「善、快樂、安樂、満足」、その名が何であれ＜幸福＞に回収されてしまう。善や快樂と幸福の関係については、ギリシャの昔から論じられてきたけれども、すべてをひとしなみに幸福と名付け、均一化すること自体、特殊近代的な事象と言えらる。ここでは「＜幸福＞を感じる私」の感覚作用が、アルファでありオメガである。そしてこのような形式での＜幸福＞の肯定のもとに、すべての＜幸福＞の指向対象は回収されてしまう。

(6) 記号は意味に奉仕するように見えながら、見掛けの透明さの向うに（あるいは手前に）記号がそこに「ある」ということ、記号が物質にも似たそれなりの鈍い抵抗感をもって存在してしまうということ、これを記号の実定性と呼ぼう。記号内容と記号表現のソシユールのな双体化自体、記号の実定性に対する抑圧として働く。これらを分離することによって記号表現の権利を確保する戦略をとる Felman [1987] の議論は示唆的である。

(7) Foucault の近代社会の編成に対する分析は、概ね名詞と動詞に照準を合わせて行なわれている。身体に対する作用の線分が描かれるのは、そのようにしてである。だが＜幸福＞は決定的に形容詞的である。様々な作用、様々な実践が行なわれ、「それが社会の＜幸福＞なのだ」と名指されていくのである。作用そのもの、実践そのものには形容詞は存在し得ない。それはあくまで身体を含めた物質の編成と離散の配置がえの力線なのである。おそらく、＜幸福＞を対象とすることで目指されているのは、このような諸実践と交わりながら別の次元に存在している言語の実践を描きだすことであり、それはひとつの特殊な修辞学的分析となるであろう。

(8) 中世的秩序観の redundant な構造については

Becker[1934] 参照。またテキストの言語戦略としてこの redundancy を読み取ろうとした野心的な試みとして Burke[1961] が挙げられる。

(9) 周知のように、伝統的キリスト教においては教会は「キリスト教者の集まり (membership of brethren)」であるが、それは世俗における必要悪として導入されており、キリスト教者の統一は、お互いの間ではなく「キリストのなかにおいてひとつ (one in Christ)」になることで可能とされた。

(10) もちろん、これが近世キリスト教における <幸福>/<不幸>の組み替えの、唯一のものではなく、他にも様々の類型があろう。

(11) シャフツベリーについての記述は、Marshall[1986] の透徹した分析にかなりを負っている。

(12) Dussinger [1974: chapter 1] 参照。

(13) 近代の人間学が、自己=他者関係を基本として成立する以上、劇場性 (theatricality) はその中核に埋め込まれた構造となる。17世紀から18世紀へと至る道徳哲学の進展は、劇場性に対する自覚と理論化の深化として読むこともおそらく可能であろう。

(14) Sensibility の系譜の概説は Todd[1984] を参照。

(15) この言い方は第一次近似に過ぎない。当時の道徳哲学は社会に対するメタ・ディスクールであり、社会に流通しているディスクールそのものとは資格を等しくしない。ディスクールは流通し受容されることで、社会内にある一定の効果を産出する。たとえば後で触れる小説『パメラ』における読者論=受容論的なそのように。道徳哲学においてはこのようなテキスト外の効果を直接的に書き込むのはかなり困難である。だが、少なくとも、書かれたものとしてのテキストにきわめて忠実な態度を取るとすれば、両者を権利上同等に扱い、テキスト内における記号の回付を分析し、あるいはその無意識を洗い出すことは可能なはずである (いわゆるテキスト

論はこれを行なうものだ。道徳哲学と小説を重ねて読んだ優れた試みとして Marshall [1986]、Mullan [1988] などがある)。われわれが本来目指すのもこうした方向であるが、ここには二つの困難がある。ひとつは社会学とテキスト論の接合をめぐる理論的問題である。二つ目はもっと実際的なことであって、紙数の都合上本稿においては実質的なテキスト分析は実行されていない。この二つの課題——テキスト論と社会学との関係づけをめぐる理論的問題と、テキストとしてメタ・ディスクールを讀解する実践的作業——については、いずれ稿を改めて論じることにしたい。

(16) たとえば Castiglione[1538=1976] では、このような区別は全く認められない。それどころか彼は、自己を如何に実像よりよく、また他者よりも優れた存在として提示できるかという「威光 (glory)」の提示=演出の政治技術に、議論を終始させている。

(17) 遠藤 [1989:60~75] は、ごく不十分ながらテキスト分析を試みている。本来ならば、小説に対する社会学的分析は、単にそこで書かれている内容の分析にとどまらず、特殊近代的な エクリチュール としてのこの文学形式に対するメディア論的な視角をも包含したものでなければならない。われわれの主題に相関して言えば、それはこういうことである：<幸福>が同時代的に哲学=社会理論の領域と、文学の領域とに現れているというだけの問題ではなく、小説という特殊近代的な文学形式そのものが、<幸福>という記号が流通する近代社会のロジックと、ある種の隠微な共犯関係をもっているということ。従来の18世紀小説論の水準では、小説という文学形式の外形 (リアリズム・透明な自我意識・外部時間による語りの秩序化と精緻化・・・) の定義とその歴史的・思想的背景が問題にされてきたが、小説形式をもったのが近代ヨーロッパだけである以上、そこにはもっと大規模な問題が潜んでいるはずである。つまり、社会空間における言説の特殊な使用法

としての小説。おそらくこのような問題関心を最も鋭敏に指摘したのは Said[1975] であるが、彼のいうように、言説でもって現実世界と似た別の世界を創造し、そのことで現実世界に働き掛けようという志向は、明らかに特殊近代的・特殊小説的な事態である。このことは明らかに（たとえば〈幸福〉を）語り合う過程を規則化し、規則のレベルに対する言及を、語り合う対象に対する一次的（感情的）受容に対して不可欠なものとし、なおかつ過剰なものとするような近代社会の位相——我々がスミスで垣間見たような、いわば、即自的に存在する〈幸福〉の感情に対して過剰に生産される言説化の手続き——つまり近代社会における、言説による生産、言説という生産と相関的である。

(18) Deleuze[1953=1980] の卓越した分析を参照せよ。ここでの記述は 18 世紀イギリス啓蒙主義の言説においてしばしば見出だせる「自生的秩序 (spontaneous order)」の言説が、「社会の〈幸福〉」を鍵語として展開されていることを意味する。従ってこれは〈社会〉のメタ・ディスクールとして、19 世紀的政治経済学により直接的に繋がるものである。ただし、ここで注意すべきことは、共感においてと同様に、経済や慣習という台座においても、〈幸福〉はあくまで諸交換行為の結果生成するものであって、出発点におかれるのではない。このことが、19 世紀的〈幸福〉計算からのひとつの切断面を形成している。

(19) 本節は 19 世紀に対する包括的な分析を目指したものではない。19 世紀では〈幸福〉という記号は社会空間全体に散布され、また行論が示すように、散布という実践自身が社会空間を〈社会〉として保証するような擬制を担っているのだ、はるかに詳しい探査が必要であるのは当然のことである。ここではごく大まかに概形を押さえることを目的としている。

(20) 法体系を「擬制」ととらえたベンサムの方法・言語理論自体が、構成される〈社会・法〉空間の虚構性に対する過剰なまでに敏感な意識を露呈させて

いることは興味深い。もちろん彼は〈社会〉の实在に対する客観的な記述の可能性を信じたからこそ、言語による誤謬への批判を繰り返したのではあるが、彼の議論を読んでいくと、実体に対する記述言語は理論的にすべて擬制とならざるをえない。執拗な realism への意志が、己れの根拠を追求するうちに、自らの敵と似てしまうということ、あるいは根拠の不在を発見してしまうということ——Burke 以来多くの論者が注目するこのベンサム的ねじれは、しかし同時に、19 世紀における〈社会〉の擬制性に対する（無）意識を表すものでもあるだろう。Ogden = Bentham[1932] 参照。

(21) もちろんこのような事態は、社会全体が不可視になっていくことの写像でもある。社会全体を捉え、規定しようとするベンサムの執拗な試みは常に新たな規則の細分化をもたらすだけで、決して完成することがない。貧民や非行者の「問題」化は、ロンドンの大都市化に対する不安に伴って生じてきている。

またここでは、いわゆる「社会問題」の誕生を論じることもできるだろう。社会問題は社会の存続に危機を与える「問題」であると同時に、社会全体がそれを顧慮し、問題としてのそれを共有することで、抽象的なレヴェルで〈社会〉の秩序を保証する機能を持つという意味では、あくまでも「社会」の問題なのである。

(22) 指標には二つの構造的特性がある。それは何かを表示する機能のみに奉仕する。また指標は、己れが表示するものを通して社会についての何かを告げる（経済指標を考えてみよう）。もちろんそのように見えるにすぎないが。記号を指標化するそのような錯視を可能にする構造を洗い出すこと、そして、指標をも記号として読んでみること——われわれの作業は、そのような試みへとつながっていくだろう。

(23) 「最大多数の最大幸福」という語を最初に用いたのはベンサムではなくハッチソン(Francis

Hutcheson) である。

(24) ベンサムによる共感理論批判を見よ [Bentham: 1960: 140-145]。共感の<幸福>からの切断については遠藤 [1989: 94-99] で論じた。

(25) 注意しなければならないことは2点ある。第一に、ベンサムは<幸福>を貨幣によって計算することを提案しているというよりも、<幸福>自身を貨幣として見做そうとしているのである。第二に、ベンサム自身がこの提案を実行していない。プログラムの諸効果が厳密に計算され、量として表されたことは一度もなかった。

(26) 快楽・貨幣・言語の間のねじれた関係のよりくわしい検討については遠藤 [1989:110-124] が試みている。

(27) 博愛主義の諸実践の系譜については、別の機会に論じたい。

(28) 考えてみれば、マルサスの『人口論』自体が、情念を社会的に有限なものとして囲い込み(「自然的情念(!)」=性欲)、そのうえで、食料生産と人口の関係として生ずる社会の貧窮として物質化された<不幸>を迂回することで、社会の<幸福>を語る(第2版以降の副題には「人類の幸福」という語が入っている)という、19世紀的身振りを最初に示したテキストである。

(29) ただしこの論理は、1880年代あたりに、帝国主義の拡張とともに植民地労働力が必要となるに

及んで、容易に人口増加を奨励する言説へと逆転しうる(新マルサス主義)。Donzelot[1977=1979:175]。

(30) しかし1880年代に入ると道徳的退廃は貧困の原因ではなく、貧民の種的退化(degeneration)の徴候と見做されるようになっていく。Stedman-Jones [1984: 281-314]。

(31) <幸福>の積極的な指示対象として商品が考えられる。このことについては別稿を準備中である。

(32) 有満麻実子 [1991] は、レディース・コミックのテキスト分析を論じ、そこにあからさまに書き込まれた恋愛=結婚=性のイデオロギーに還元することでテキストを読解したとする態度は、テキストの表象と表象の対象を混同していると批判する。彼女はそのうえで、テキストにおける欲望の表象の構造をアレゴリーとして読解することを提案している。彼女のアレゴリー分析自体はうまくいっているとは思えないが、この批判はテキスト=受容者共同体=分析的言説の相関について、上述の事態と同型なものを示唆しているように思われる。

(33) このことは、本来ならば社会空間における記号の位置の歴史的編制と接続して論じなければならない問題である。<幸福>は一貫して記号として論じられているが、18世紀や19世紀における<幸福>の記号性と、20世紀のそれとはどのような偏差があるのか。これは大きな課題であり、いずれ稿を改めて論じることにしたい。

文献(言及したもののみ)

Adventurer 1751-1754 1823 British Essayist vol.20, London.

有満麻実子 1991 「欲望することへの欲望：レディース・コミックのアレゴリー」『イマーゴ』Vol.2-10, 152-161

Badinter, Elisabeth 1980 *L'amour en plus*, Flammarion. = 1981 鈴木晶訳 『プラス・ラブ』 サンリオ。

Baudrillard, Jean 1970 *La société de consommation: ses mythes, ses structures*, Gallimard. = 1979 今村仁司訳 『消費社会の神話と構造』 紀伊国屋書店。

- Becker, Carl 1932 *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*, Yale Univ. Pr.
- Bentham, Jeremy 1960 *An Introduction to the Principle of Moral and Legislation*, Basil Blackwell.
- Burke, Kenneth 1961 *The Rhetoric of Religion*, Univ. of California Pr.
- Castiglione, Baldesar 1538 *Il Cortigiano* = 1976 trans. Bull, George *The Book of the Courtier*, Penguin Classics.
- Colls, Robert 1976 "Oh Happy English Children!": Coal, Class and Education in the North-East" *Past & Present*, No. 73, 75-99.
- Deleuze, Gilles 1953 *Empirisme et subjectivité : Essai sur la nature humaine selon Hume*, P.U.F. = 1980 木田元・財津理訳 『ヒュームあるいは人間的自然』 朝日出版社。
- Donzelot, Jacques 1977 *La Police des Familles*, Minuit = 1979 trans. Hurley, Robert *The Policing of Families*, Pantheon.
- Dumont, Louis, 1986 *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*, Univ. of Chicago Pr.
- Dussinger, John A, 1974 *The Discourse of the Mind in Eighteenth-Century Fiction*, Mouton.
- 遠藤知巳 1989 『西洋近代における<幸福>の言説：知識社会学的研究』 東京大学社会学研究科修士論文。
- Felman, Shoshana 1987 *Jacques Lacan and the Adventure of Insight*, Harvard.
- Ferguson, Harvey 1992 *Religious Transformation in Western Society: The End of Happiness*, Routledge.
- Hazard, Paul 1935 *La crise de la conscience europeenne 1680-1715* Boivin et C^{ie}. =1973 野沢協訳 『ヨーロッパ精神の危機』 法政大学出版。
- Hacking Ian 1990 *The Taming of Chance*, Cambridge Univ. Pr.
- Harris, Victor Irwin 1949 → 1966 *All Coherence Gone: Study of the 17th century Controversy over Disorder and Decay in the Universe*, Frank Cass.
- Horkheimer, Max und Adorno, Theodor W. 1947 *Dialektik der Aufklärung*, Querido Verlag. =1990 徳永恂訳 『啓蒙の弁証法』 岩波書店。
- Mandler, Peter(ed.), 1990 *The Uses of Charity*, Univ. of Pennsylvania Pr.
- Marcuse, Herbert 1956 *Kultur und Gesellschaft*, Surkamp. = 1972 田窪清秀他訳 『文化と社会 上』 せりか書房。
- Marshall, David 1986 *The Figure of Theater: Shafesbury, Defore, Adam Smith and George Eliot*, Columbia Univ. Pr.
- Mitchel, Wesley C. 1918 "Bentham's Felicific Calculus," *Political Science Quarterly*, XXXIII, 161-183.
- Moravia, Sergio 1978 "From *Homme Machine* to *Homme Sensible*: Changing Eighteenth Century Models of Man's Image", *Journal of the History of Ideas*, 45-60.
- Mullan, John 1988 *Sentiment and Sociability: The Language of Feeling in the Eighteenth Century*, Clarendon Pr.
- Ogden, C. K. = Bentham, Jeremy, 1932 *Bentham's Theory of Fictions*, Kegan Paul, Trench Trubner.
- Philanthropist: Or Repository for Hints & Suggestions to Promote Comfort & Happiness of Man*, 1811 → 1968

Vol. 1, Greenwood.

Said, Edward 1975 *Beginnings: Intention and Method*, Columbia Univ. Pr.

Smith, Adam 1756 → 1982 *The Theory of Moral Sentiments*, Liberty Funds.

Stedman-Jones, Gareth 1984 *Outcast London*, Peregrine Books.

Todd, Jannet 1984 *Sensibility: An Introduction*, Methuen.

(えんどう ともみ)

慶應通信

図書目録送呈

〒108 東京都港区三田 2-19-30

◆ Tel.03(3451)3584/FAX.03(3451)3122

佐原 六郎著

社会学と社会心理学

宮家 準著

民俗宗教へのいざない

吉田 禎吾・宮家 準編著

コスモスと社会

— 宗教学の諸相 —

横山 寧夫著

社会学理論と社会思想

フランシス・J・ペリガン編 鶴木 真監訳

アクセス論

その歴史的
発生の背景

山岸 健著

増補 社会的世界の探究

— 社会学の視野 —

川合 隆男編

近代日本社会調査史 (I)

川合 隆男編

近代日本社会調査史 (II)

J・ベルティング他編 川合隆男・鶴木真監訳

国際比較調査の諸問題

◆ 定価は消費税込です ◆

価2884円

価3502円

価2884円

価4944円

価3296円

価3090円

価4017円

価2060円

価1854円