

社会的質研究から見た幸福の経済学

福 士 正 博

I はじめに

「全体として、あなたは最近のご自身の生活にどの程度満足していますか」(OECD『主観的幸福を測る』400頁)

幸福の経済学は、この質問を行うことで、「あなた」という回答者に、「ご自身の生活」という客観的世界を対象として、「どの程度満足していますか」という主観的回答を求めている。ここで想定されているのは、「あなた」の主観と「ご自身の生活」という客観との関係である。しかしその一方、この質問には、主観と客観との関係だけではすまされない意味が隠されたまま、放り出されているのではないだろうか。このような疑問が生じるのは、この関係には社会的構造や文化による条件づけとエイジェンシーによる媒介過程が潜んでおり、主観と客観との関係を追求するだけではこの過程をきちんと整理したことにはならず、回答者の反省的熟慮 (reflexive deliberation) というもうひとつ別の視座を入れなければ、この質問の本来の意義が明らかにならないからである。回答者がこの質問に答えるには、「自分はこう考える」という自身への問いかけが前提となる。この問いかけはこれまで、「心の中を覗く」内観 (introspection) の問題として受けとめられてきた。しかし、内観だけでこの質問の意味を正確につかむことはできないのではないかという疑問を持つならば、この関係を更に掘り下げる新たな視座が必要となる。マーガレット・アーチャーをはじめとする批判的实在論が追究する内的会話 (internal conversation) は、そのような新しい視座を追究した結果登場する、内観を更に先に進めた概念である (Archer 2003)。先の質問が求める主観的回答が既存の内観概念を適用しただけにとどまり、その先まで展望されていないのであれば、幸福の経済学についても批判的に検討する必要があることになる。本稿の目的は、この関心に沿って、この質問の陰で隠れたままとなっている意味を探りながら、幸福の経済学を彫琢することにある。

批判的实在論は社会的質研究を支えている理論である (福士 2023)。したがって、このような本稿の目的は、社会的質研究から幸福の経済学はどのように見えるかという関心にもつながっている。アーチャーが主張する分析的二元論の立場に立つならば、先の質問について、少なくとも二つの前提を検討する必要がある。第1に、「あなた」という主体と、「ご自

身の生活」という客観的世界は、それぞれ独立した実在であること、したがって、主観と客観を、それぞれが独立した実在であることを認めた上で、その後で両者は関係を取り結ぶことになる。第2に、そのことから、「あなた」が行う主観的回答も、存在論的主観性として構成されなければならないことである（アーチャー 2014）。先の質問に対して、「自分はこう考える」という回答を認識論のレベルに閉じ込めてしまうと、質問や回答の意味もわからなくなってしまう。

「あなた」が行う回答は自分自身を観察した結果を自己報告したものである。しかし、先の質問の意味を探るには、これだけではすまない。何故なら、先の質問が求めているのは、「あなたはどのように考えますか」という回答者の意識状態を探る主観性と関わっており、たんに外観モデルを内観モデルに横滑りしただけですますことはできないからである。むしろ、ことがらの真偽を客観的に確かめようとする外観モデルをそのままあてはめると、主観性を探りだすという課題に辿りつくことができなくなる。ジョン・サールは、「意識を伴った心的状態やプロセスは、他の自然現象には見られない特別の特徴をもっている。すなわち、主観性である。意識のこの特徴こそが、意識の研究が生物学や心理学の研究での伝統的方法にとって扱いにくいものにし、哲学的分析を困難にしている」と述べている（サール 2008, 151 頁）。先の質問と回答の意味を探るには、この問題をどのように克服するかが問われている。このように、「あなた」と「ご自身の生活」の関係は、デカルトからヒュームやカントへ受け継がれてきた、主体が客体を認識する観察モデルによって明らかになるというものではない。山や樹木、テーブルといった客観的事物を知覚する外観モデルとは異なり、「心の中を覗く」ことには、主体（主観）が同時に客体（客観）でもある関係が内在している。そこには、たんなる観察モデルを適用するだけでは明らかにならない自我の問題が含まれている。この問題を解決するには、先の質問の回答を認識論のレベルではなく、存在論のレベルで取り上げる必要が出てくる。回答者は実在する存在であるだけに、その回答も、認識論でありながら、存在論主観性の影響を受けるという性格を持たざるをえないからである。本稿が問うのは、このことが幸福の経済学にどのような影響を及ぼすことになるのかという点にある。

回答者は、先の質問に、自らの生活環境を一通り見渡し、「非常に満足している」とか、「少しだけ満足している」、「まったく満足していない」というように、自分にあった考えを選択肢の中から選んで回答する。自分の考えを表明するという意味で、それは、その人の主観に基づいて行われる自己報告である。その意味を、認識論としてだけでなく、存在論としても取り上げるには、質問と回答の応酬を三人称視座から見た観察モデルに依拠するのではなく、一人称視座（first-person perspective）から探ることが必要になる（Archer 2003, Baker 1998）。山や樹木、テーブルといった客観的に存在する事物と違って、ある人の精神世界は他の人では経験することのできない主観的存在である。ここで大事なことは、「心の中を覗く」という場合でも、人間の心を観念の世界としてではなく、実在する存在の世界と

して理解することにある。この立脚点がないと、先の質問の本来の意味を掘り下げることもしなくなる。人間は、意識を持つ客観的に存在する実在でありながら、その存在様態は主観的であるという二面性を持っている。したがって、精神世界を観念の世界に閉じ込めてはならないし、そのようなことをすると、認識論的虚偽ばかりでなく、存在論的虚偽にも陥る可能性が生まれてしまう。先の質問についても、この二面性からその意味をつかまえるものでなければならない。

行動経済学の一環として近年興隆を見せている幸福の経済学は、個人を対象にこのような質問を行うことで、彼らの主観的回答を起点に理論構成を進めてきた。1930年代の序数効用革命以降、経済学は、顕示的効用理論に基づいて消費者が選択した行動結果から行為の理由を判断しようとする客観主義（帰結主義）の立場をとってきた。しかしこの立場では、消費者の効用の大小（林檎より蜜柑の方が効用は高い）を明らかにすることはできても、それぞれの財やサービスの効用自体を数値化することはできず（林檎の効用は10で蜜柑は50というように）、そのために人々が普遍的価値として求めている幸福を取り上げることを妨げてきた。効用のあり方が幸福の理論的追究を妨げてきたのである。幸福は、回答者にとっての価値であると同時に、他者の幸福や、地域別、国別幸福度というように、数値化することによってその水準が明らかになる。序数効用から基数効用への揺り戻しを完全に進めることが理論的に不可能であるとしても、幸福を効用に代わる代理指標として追究することは、幸福の経済学にとって必ず通過しなければならない道であった。行動心理学批判やポジティブ心理学など、心理学による幸福についての研究成果が経済学にこの問題を取り上げることを促してきたと言ってもよい。経済学も、幸福を追究する心理学をはじめとする動きを無視することができなくなっていた。幸福の経済学は、このように、客観主義から主観主義への転換を背景に興隆してきた。そこには、方法論の大きな変化を含んでいるだけに、幸福の経済学には、経済学の新しい一分野を切り拓いたということ以上の大きな意義と広がりが見られる。先の質問は、このような経済学の限界と新しい方法に向けた動きを端的に表わすものであった（小塩 2014）。

「人間らしい社会」(decent society)の実現を追求しようとする社会的質研究にとって、幸福は言うまでもなく、人間らしい社会を構成する普遍的価値のひとつである。社会的質研究と幸福の経済学の目指すところは、人々の幸福の実現に貢献するという点で共通している。そうであるならば、目指す方向が一致していることにとどめず、幸福の経済学と社会的質研究の理論構成を比較することはそれぞれの研究の今後の発展を占うという点でも大事な視座となる。本稿では、先の質問が持っている意味を探ることを中心に、いくつか重要と思われる論点を精査することで、社会的質研究から見た幸福の経済学の問題点を浮き彫りにしてみたい。

そこでまず、先の質問形式にしたがって、問題の所在を確認するところから始めよう。

社会的質研究から見た幸福の経済学

- ① 幸福の経済学は「あなた」によってどのような人物像を想定しているのだろうか
- ② 「ご自身の生活」によって、どのような客観的世界が含意されているのだろうか
- ③ 「どの程度」という評価尺度（回答選択肢）が持つ意味は何だろうか

これら三つの問題はいずれも、幸福の経済学ばかりでなく、社会的なるものを理論構成の中核に置く社会的質研究にとっても本質的である。何故なら、①の「あなた」は、質問に答えるだけのたんなる回答者ではなく、現実生活中を営む主体として社会に埋め込まれた具体的な顔を持つ存在であるからである。また、②の「ご自身の生活」とは、回答者が向き合うたんなる客観的世界というより、独自の創発的力を持つ社会構造や文化構造として存在しているからである（Archer 2000）。③の「どの程度」という選択肢も、質問者があらかじめ提示することによって本来定義してはならない幸福の中身にまで踏み込んでしまう可能性を持っている。これらの論点は、社会的質研究から見て幸福の経済学には「このような問題点がある」というようなたんなる修正点ではなく、両者の理論構成を探る上で最も本質的で、最も重要な違いとなって現われてくる。別の機会に繰り返し述べたように、批判的实在論を理論的基礎としている社会的質研究からすると、社会的なるものを導出する上でどのような人間像が想定されているのか、その人間像はどのような客観的世界に埋め込まれているのかは最も重要な論点である（福士 2023）。そこには、幸福の経済学のように、客観主義から主観主義へ転換することによって、これまで取り上げることができなかった幸福を本格的に取り組めるようになったということだけにとどまらず（それ自体は重要な前進であるが）、更にその先にあることがらにまで踏み込む可能性が秘められている。

II 主観性の意味

幸福の経済学について書かれた書物、論文などを読んでただちに気がつくのは、それらのほぼどれをとっても、経済学が幸福を探究するようになった理由や背景、その意義や今後の可能性については詳細に論じられているものの、主観的幸福を論じるときに最も肝心の「心の中を覗く」という行為の持つ意味が素通りされていることである。そのことが取り上げられている場合でも、せいぜい、「人びとの経済活動のデータからわかる選択（顕示選好）ではなく、アンケートなどに直接表明された選択（表明選好）に頼るアプローチは、限定的な情報しか提供してくれない領域の問いに答えるのに適している」（グラハム 2017, 13 頁）という程度の指摘ですまされてしまっている。しかし、幸福の経済学が主観的幸福の追求を起点に立論されている以上、「心の中を覗く」内観についての意味の考察を欠いているならば、いくら幸福の経済学の適用例や政策的意味を追求しても、結局は平板なものにしかならない。例えば、少子化が進行している原因のひとつに、子育てに対する将来不安から結婚に躊躇す

る若者が増えていることが幸福度調査を参考に挙げられている。このような指摘を行う場合でも、この現象がそのように考える（アンケートにそのように答える）若者の心性と深くかかわっていることからすれば、主観的回答の意味を深く掘り下げないかぎり、棄婚化や晩婚化の根本的理由をつかむことができず、政策展開も結局は上滑りのものとなってしまう。アンケート結果を根拠として挙げ、結婚しやすい環境づくりを行うことが重要だと指摘するだけでは、心の中の深層に迫っていないだけに、政策効果も薄くなってしまふからである。このような結果を招いてしまうのは、幸福の経済学が行う観察モデルにあまさがあからである。少なくとも、先の質問を行うときの観察モデルの構造が明らかにされていなければ、アンケート結果の持つ意味も明らかになることはない。幸福の経済学の意義を追求するために、内観が抱える限界から出発しなければならない理由がここにある。

さて、幸福の経済学は幸福をどのように位置づけているのだろうか。まず、この点を確認するところから始めよう。最初に、幸福の定義について見てみたい。

「肯定的なものから否定的なものまで、人々が自分の生活について行うあらゆる評価と、人々が自身の経験に対して示す感情的反応を含む良好な精神状態」（OECD『主観的幸福を測る』14頁）。

幸福は客観的幸福と主観的幸福の二つに分かれる。OECDによるこの定義は主観的幸福について述べたものである。キャロル・グラハムが言うように、「幸福の経済学は、所得にもとづく福祉指標に代わろうとするものではなく、それをより広い範囲のウェル・ビーイング指標で補おうとするものである」（グラハム『人類の幸福論』12頁）。客観的幸福と主観的幸福を合わせたのが幸福の全体定義であるとするならば、この定義は主観的幸福を取り出していることになる。グラハムの指摘にしたがうならば、幸福の経済学は、客観的指標を用いて測定してきたウェル・ビーイングを主観的指標で補足し、幅広く網をかけようとしている。この定義にあるように、主観的幸福は、生活評価、すなわち、「ある日の生活またはその特定側面に対する自己評価」（14頁）と、感情の状態、すなわち、「通常は特定の一時点を基準にして測る、ある人の気持ちまたは情動状態」（15頁）の二つからなっている。前者が認知的判断を求めているのに対して、後者では情緒的判断が求められている。したがって、幸福とは、生活評価と感情の二つが良好な状態にあることを意味している。どちらも、功利主義的な快樂として幸福を追求しているということができよう（本郷 2014）。この二つの判断が定義に盛り込まれているのは、ブルーノ・フライが言うように、「快適な情動、不快な情動、生活に対する満足度は分離可能な要素であることが既にわかっている」という、これまでの研究成果にもとづいている（フライ 2012, 29頁）。なお、幸福を構成する要素としてその他に、「人生における意義と目的意識、または良好な精神的機能」のエウダイモニ

アがあるが、OECDによる主観的幸福の定義には含まれていない。この幸福感の背景にあるのはアリストテレス的な善の考え方であるが、近年では、アマルティア・センのケイパビリティ・アプローチにつながっていると言うことができよう。OECDによれば、先の質問は、主観的幸福の主要尺度にあたり、エウダイモニアの側面は今後追求されるべき試験的尺度として位置づけられている（OECD 2015, 401 頁）。

そこで、先の質問の要点を、その構成から確認してみることにしよう。

先の質問は、「あなた」、すなわち他の誰でもない「ご自身」の生活満足度について「どう思うか」を訊いているのだから、この質問によって、「あなた」自身の意識が問われていることになる。言い換えれば、「レンブラントはこれまでアムステルダムで生きた画家の中で最も偉大な者である」という場合のように、レンブラントが最も偉大な画家であるかどうかについて様々な意見があるなかで、「自分はこう思う」という主観的認識が問われている。他の人なら、レンブラントより偉大な画家は他にいと考えるかもしれない。しかし、ここで大事なことは、他の人のそのような認識はまったく関係がないことである。何故なら、問われているのはその人（だけ）の認識であり、その人の考えだけを表明すればすむからである。先の質問に対して求められている回答も同様である。このような主観的認識は、「レンブラントは全生涯をオランダで過ごした」という、事実そのものから客観性が担保されている客観的認識や、「そこに山がある。向こうには氷河がある」というように、誰がどのように認識しようとも、山や氷河はその認識とは無関係に客観的に存在している客観的存在論とも異なっている（これらの点については、サール 2008, 56～57 頁参照）。ここで問題となるのは、主観的認識と主観的存在との関係である。両者に共通しているのは、次のようなサールの指摘である。

「意識状態はただそれらが人間や動物といった主観によって経験されるときにのみ存在する。意識状態は、私が存在論的な主観性と呼ぶ、ある種の主観性を備えている」（サール 2018, 178 頁）。

サールのこの指摘にしたがうならば、幸福の経済学が行う先の質問が回答者の主観的認識を求めているという場合でも、そこには存在論的主観性という前提があることになる。このように主観性の存在様態にまで注意を払うならば、精神世界を認識論の世界に閉じ込めてはならないことになる。精神世界も、山や樹木、テーブルと同じように、実在する世界として客観的に存在しており、主観性はそこから派生した存在様態である。「意識状態は存在論的な主観的事実である」という立場に立つサールにとって、主観的認識も、認識論の前に、存在論として構成することが最初に必要になる。認識論が存在論とつながる根拠がここにある。ここで注意しなければならないのは、サールが客観性と主観性について、存在論的な意味と

認識論的な意味との間に曖昧さがあるとはならないことを指摘していることである。すなわち、存在論的主観性と主観的存在論を明確に区別すること、そしてその区別がなければ、主観的存在、主観的認識、客観的存在、客観的認識の区別もつかなくなってしまうことについてである。幸福の経済学が行う先の質問も、この4つのタイプのうち、どの回答を求めているのかを正確につかんでおく必要がある。

主観的存在とは、その人自身の存在から生み出された主観性、言い換えればその人以外には立ち入ることのできない、その人の存在そのものから生まれた主観性である。このことは、その人と他者の存在が人格的に違っていることに由来しており、そのことから主観性も異なることになるからである。例えば、ある人が「歯が痛いとか、腰がヒリヒリする」と感じていたとしよう。この例は、その人の主観的経験を自分自身に帰属させている。その経験は意識ある主体が経験することで存在するものであり、他の人では経験することができない、その人だけの主観的存在論にあたる。たとえ患者が歯医者に歯の痛みを伝え、処方してもらうことができたとしても、痛みの感覚を歯医者と共有したから処方できたわけではない。歯の痛みそのものは、歯医者といえども踏み込むことのできない感覚領域である。このように、主観と存在論は直接つながっている。その一方、「レンブラントはこれまでアムステルダムで生きた画家の中で最も偉大な者である」という例も主観的である。何故なら、その真偽は、その議論に参加する人の感覚や態度から独立しては決まりえないからである。すなわち、この例と歯の痛みの例の違いは、主観を他者の意識も視野に入れた認識論のレベルで取り上げていることある。

これらの例からもわかるように、先の質問は、「ご自身の生活」に対して、感情状態にあたる主観的存在論と、生活評価にあたる主観的認識を合わせた、「あなた」の主観を訊くという形式をとっている。ここで大事なことは、主観性が、「歯が痛い」、「腰がヒリヒリする」という感覚だけでなく、「私はこう考える」という生活評価につながる思考も、他の人では経験することができない領域として、認識論のレベルで取り上げられていることである。これは、カール・ポパーの第2世界と第3世界の関係として論じられなければならない論点である。他者と共有できないのは第2世界の思考についてであり、思考の内容が印刷物になるなど第3世界で固定されるようになれば、私だけの主観性の世界から離れる状況が生まれることになる（ポパー 2004, 171 頁, 小河原 1997, 278 頁）。

ポパーは、世界を、物理的対象や状態からなる物理的世界（第1世界）、我々が心の中で体験する意識の世界（第2世界）、そして、第2世界で生み出された知的生産物が小説、楽譜、絵画などに結晶化された客観的内容の世界（第3世界）の三つに区分している。本稿の主題との関係で問題になるのは、第1世界もさることながら、とくに第2世界と第3世界との関係である。アーチャーは、ポパーの三世界論の中でも、第2の意識の世界の描出を、主観的存在論を明確化したものとして高く評価している。バスカーやアーチャーに代表される

批判的実在論も、ポパーのこの議論を継承している。

「私がここで強調したいことのすべては、人格的経験の主観的精神の世界が存在しているという命題をポパーが支持していることについてである。私がそうしているのは、それを擁護しているからだけでなく、ポパーが世界2という奇妙な存在を真摯に定式化しているからである。すなわち、客観的に実在しているとともに、性格上主観的であるという両方においてである。ここにこそその特性がある。すなわち、それは主観的存在論を持っている」(Archer 2003, p. 36)。

アーチャーのこのような第2世界とその特性である主観的存在論に対する高い評価は、第2世界論が後に述べる存在の一人称の様式とつながっていること、そしてここを起点に第3世界が導き出され、主観的存在論と主観的認識論の関係を明らかにする基盤となっているからである。両者の関係を考える上で、アーチャーの以下の二つの指摘は決定的に重要である。最初の指摘は、痛みも、思考も、第2世界に属する領域として、他者と共有することのできないことが強調されている。

「我々の思考は、我々の痛みと同じように、一人称に依存しており、我々の思考の殆どが主観的地位にとどまっている。おそらく、そこには違いがあるのではないかという理由で反対されるかもしれない。すなわち、歯の痛みはあなたと共有することができないとしても、私の思考を共有することはできるとあなたは考えるかもしれない。私はそうは思わない。そう思えないし、私の思考をあなたと共有することなど、文字通りできないのである。…痛みも思考も共有することはできない」(p. 37)。

ポパーによれば、第3世界は、主観的世界である第2世界が客観的存在論の世界として転化したものである。第2世界の痛みや感覚、思考がその人の世界でしかないのに対して、レシピや理論、小説などに結晶化された第3世界は、すべての人が接近することのできる共有世界である。それは、事実上、山や樹木などの実在と変わりがないことを意味している。

「このことは、精神状態の存在論を独特のものにしている。実在の殆ど他の部分は存在の三人称的存在様式を持っている。物理的世界における客体の実在性は主体によって経験されたということに依拠しているのではない。山は誰がそこを横ぎる横ぎらないに関係なく存在している。知性の世界における観念の存在は、どの生きたエージェントによって知られていることに依拠しているものではない。理論とかレシピは、現在の知る主体とは独立した実在の知識である。換言すれば、それらは両方とも客観的存在論を持っている。「精神世界」の

特性はそれが主観的存在論を持っていること、すなわちそれは客観的に存在するが、主観性はその存在の様態なのである」(p.37)。

このような文脈からすると、幸福の経済学が行う先の質問は、ポパーの言う第2世界の主観性について訊いていることになる。この引用の最後にあるように、回答者は、客観的に存在する意識的主体として、その存在様態である主観性の判断を、自らが営んでいる客観的世界について行うのである。主観性の判断は第2世界に属するものの、それが自己報告されれば第3世界に属するものとして評価されることになる。幸福の経済学は、第2世界の情報を収集し、それらを第3世界の中で取り扱おうとしている。

Ⅲ 内観「心の中を覗く」—外部主義の誘惑

回答者は、回答に先立って、「心の中を覗く」行為を行っていることはすでに述べた。回答者は、自分の心の中を探り、満足しているのか、していないのか、満足しているとすれば、それはどの程度なのかを自分に問い、最も適当な回答を選択肢の中から選ぶことになる。ここで問題になるのは、「心の中を覗く」内観という行為の可能性と限界である。机や樹木などの客観的事物を対象としているのとは違って、「心の中を覗く」内観は、観察主体と観察対象(客体)が同一人物であるという特徴を持っている。通常の観察モデルの場合、観察主体と観察対象は異なっており、五感を通じて机や樹木を知覚することが可能となる。知覚する一人称主体と机や樹木という三人称客体は別に存在する実体であるから、机や樹木を視たり、触ったり、匂いを嗅いだり、場合によっては声を聞くことさえできる。しかし、内観の場合、主体が同時に客体であるために、五感を研ぎしましても、それだけでは無理が生じてしまう。ここでの無理とは、「感じ取れない」とか、「認識できない」領域が常に残ってしまうということである。少なくとも、五感のうち、「視る」という視覚行為を単純に内観に持ち込むことは不可能である。心の中を視ようとしても、視覚する観察主体が一人称であると同時に、視覚される観察対象も一人称であるなら、視るという行為自体を同じ人物が視ることはできない。

「私が自分について意識しているということは二重の自己がすでにそこに含まれているということが想定されている。私が私にとってひとつの対象であると考え、私を私自身と区別することができること、それがたとえ疑う余地のない事実であるとしても、このことを私に可能にしているのはどのようにしてなのだろうか。それは絶対に説明不可能である」(Kant 1804)。

カントが直面したこの難点を避けるために、ウィリアム・ジェームズのように、視覚行為の無理を、自分が行う発話行為を自分で聴くというように、聴覚行為に代替することで克服しようとする動きが出てくることになる。視覚の無理を聴覚で代替することができるかどうか議論の余地があるにせよ、知覚基準を適用しようとするかぎり、その範囲内でこの無理を乗り越えようとする動きが生まれてくるのは当然のこととなる。ただし、この場合でも、通常の観察モデルとは違い、知覚基準をそのまま適用することができないために、「心の中を覗く」行為をどこまで徹底して行えるかという問題は残っている。

ここで注意しなければならないのは、内観にこのような限界があるからといって、そのことを理由に、行動主義心理学のように、観察を行動という直接観察可能なものに限定する外部主義 (externalism) に走ってはならないことである (ワトソン 2017)。外部主義は、一人称に関わる問題を三人称の問題に置き換えることによって、人々が持つ「内的感覚」 (internal sense) を台無しにしてしまう。内観が抱える問題は、主観の内部性を徹底する内部主義でしか解決できない。何故なら、主観を意識的主体の自立した実在という存在論の立場に立とうとするならば、主観が抱える問題はどこまでも他者が踏み込むことのできない内部の問題として解決しなければならず、外部への転嫁は、それだけ本質から目をそむけることになるだけだからである。しかし、その一方、内観には外部主義の誘惑が常に存在している。内観を単純に外観に取り換えることができないとしても、内観が抱える問題の深刻さから外部主義を取り入れようとする動きは根強く存在する。この動きは、内観が持つ内部性に対する疑問という形で現れる。

「心の中を覗く」ということは、主我 (「I」) が客我 (「ME」) に問いかけ、自らが行なう回答について、「本当にこの答でよいのか」を反省的に熟慮する行為である。これは、同じ人格の中にある主我と客我の間で行われる「人格内対話」 (intra-personal dialogue) であって、人と人との間で通常行われている「間人格的対話」 (inter-personal dialogue) とは異なる行為である。最初に確認すべきは、この対話には、「内部性」 (inwardness) という特徴があることである。言い換えれば、感情状態にしても、思考にしても、心にはその人以外誰にも踏み込むことのできない「心的私的領域」 (mental privacy) がある。「心の中を覗く」という行為は本来、この領域を対象として行われている。

しかし、クーリーやミードが指摘しているように、他者との関係の中で生きる人間にとって、客我は社会的客我、或いは「一般的な他者」という性格を持っている。そうであるならば、主我と客我の関係である内観も最初から社会性を帯びていることになり、その人以外誰にも踏むこむことのできない「心的私的領域」を覗くとはかならずしも言えないのではないかという疑問が出てくることになる。外部主義の誘惑はこの疑問から生まれている。ただし注意しなければならないのは、この場合であっても、「人格内対話」を「人格間対話」に単純に置き換えようとするものではないことである。むしろこの誘惑が問題なのは、客我を最

初から「社会的客我」や「一般化された他者」(generalized other)に拡張することによって、対話が自分自身との対話ではなく、社会との対話にいつの間にかすり替わる危険性をともなっていることにある。アーチャーがミードを「外部主義者」として厳しく批判するのは、社会が個人を規定すると考えるデュルケム社会学と同じように、下向統合理論(社会から個人へ下向きの方向で統合する)の形式を事実上ミードがとってしまっていると考えているからである(Archer 2003, chap 2)。批判的实在論が主観の内部性を強く主張するのは、主観の世界(精神的な私的世界)が自立した実体のある存在であることを承認するところから出発しなければ、その創発的性格も明らかにならず、「自分は何者なのか」はもちろん、「社会はどのように変化するのか」という問い自体がどこかに消えてしまうからである。主観の内部性の根拠はこのように存在論にある。ミードの考えに立つならば、意識的主体としての主我と関係するのは、客我というより、私的世界からはみ出す、客観的で、非人格的態度をとる自己意識的客体(self-conscious object)にまで変化した存在である。こうして、客我は、主我から見てではなく、他者の目から見た客体として存在するところにまで拡張することになる(クーリーの「鏡映しになった自己」の拡張)。ミードはこの点について次のように述べている。

「個人はこのように、自分自身を直接的にではなく、間接的にのみ経験する。すなわち、同じ社会集団の他の個人の成員の特殊な観点から、または、彼は自我もしくは個人として、直接または無媒介的にではなく、彼自身に対する主体となることによってではなく、他の諸個人が彼にとって、または彼の経験の中で対象であるように彼が彼自身にとって初めて対象になる限りで、彼自身の経験に入るからである。そして、彼は、彼と他の諸個人の双方がそのなかに含まれている社会環境または経験と行動の脈絡の内部で、彼人に向けられた他の諸個人の態度を取得することによってのみ、彼人の対象となるのである」(ミード1994, 174頁)。

幸福の経済学の先の質問に対する回答が、人々の心の中を覗く内観から引き出されたものであるならば、内観と社会性の関係を正しく理解しなければ、内観の意義も正しくつかむことはできなくなる。この批判があたっているかどうかは、次のようなアーチャーによるミード批判の妥当性にかかっている。

「ここには、ミードの「客我」と「主我」の概念を綿密に調べることが含まれている。第1に、「主我」の対話者として考えられている彼の周知の「客我」がまったく一人称の一部としてではなく、むしろ二人称複数を代表していることを想起しておく必要がある。「客我」とは実際には「私たち」である—ミードが「一般化された他者」と呼んでいるものである。

「主我」が「一般化された他者」と内的に話をしている以上、私が行う内的会話は、私自身とのというより、社会との会話となっている。第2に、より論争的な言い方をするならば、その目的は、彼の「主我」が自身に向けて話をしているのではなく、もうひとつ別の「私たち」という、別のコミュニティに向けて話をしていることを明らかにすることである」(Archer 2003, p. 79)。

アーチャーがこのようにミードの客我理解を批判する場合、そこには、彼女が『人間について』(*Being Human*, 2000) で描いた「階層化された人間の発展に関する实在主義の説明」が下敷きになっている(この点については、福士 2023 を参照)。アーチャーはここで、無垢のまま世界に投げ出され(被投され)、生まれたばかりで自己概念を持たずにいる乳幼児が次第に社会性を帯びていく過程を4つの段階(周回過程)に分けて説明している。すなわち、第1段階:「私(I)」⇒「私(ME)」(差異化)、第2段階:「私(ME)」⇒「私たち(WE)」(社会化)、第3段階:「私たち(WE)」⇒「あなたたち(YOU)」(人格化)、第4段階:「あなたたち(YOU)」⇒「私(I)」(コミットメント)の周回過程である。周回過程であるから、起点となる主我は終点で再び主我のところまで戻ってくることになる。その場合の主我は一段高いレベルで社会性を身に着けている。ミードが社会的自我とか「一般化された他者」という言い方をする場合の「社会的」の意味は、アーチャーが考える周回過程では、「私(ME)」⇒「私たち(WE)」における社会化と、周回が終わって再び「私(I)」に戻ってきたときに社会性を帯びるようになった主我という、二つの点からとらえなければならない。主我と客我との関係である内観にとって、最初の周回における主我—客我関係(第1段階)では社会(的なるもの)はまだ登場していないのに対して、次の周回の起点となる主我(そして客我)はすでに社会化の過程(第1段階の「私(ME)」⇒「私たち(WE)」(社会化)の過程)を終えており、社会的性格を持つように変化している。したがって、形式的には、ミードに対する批判は、前者についてはあたらぬものの、後者についてはそのまま受け入れなければならないことになる。主我が、真空状態に漂う抽象的存在ではなく、具体的な顔を持って社会に存在している以上、内観に登場する主我、そして客我も、社会性を帯びていることになる。しかし、ここで気をつけなければならないのは、このように内観を構成する主我や客我の社会的性格を受け入れたとしても、内観が主我—客我を覗くことによって成立している関係に何の変化もないことである。何故なら、主我や客我の社会性は当該周回過程において身に着けたものではなく、直近の周回過程の結果を踏襲したものでしかないからである。

このように、このような過程を通じて主我と客我が社会的性格を帯びるようになったとしても、内観はそのような変化を「織り込み済み」として受け入れることで、主我—客我関係を新たな段階で構築し、新たな次元で心の中を覗くことになる。主我—客我関係は形式的に

何も変わらない。このことは、周回過程ごとに社会的性格が変わっていく以上、主我や客我に社会性があると指摘するだけではほとんど無意味であり、どの周回の社会性なのかを具体的に明らかにしなければならないことになる。このことは同時に、周回ごとの内観を問題にしなければならない以上、それぞれの周回における社会化過程を取り入れることができなければ、内観の意味もつかまえないことになる。このように、社会的自我や「一般化された他者」は、どの次元のそれであるかが問題となる。少なくとも、この点の認識がなければ、主我や客我の社会化の過程もほとんど無意味なものになり、内観の実質もなくなってしまふことになるだろう。

IV 「心の中を覗く」—独白から会話へ

幸福の経済学が行う先の質問に対する回答が自分の心の中を覗いた結果であるとしても、内部性を理由に、自分自身に一回だけの問いかけで終わる紋切り型の「独白」(monologue)であると考えてはならない。自分への問いかけとそれに対する回答の回数がここで問題になっているのではない。問題なのは、人々が持つ反省性という内的熟慮の特性である。反省性とは、一度出した回答に、「本当にこれでよいのか」をあらためて問う、自らの中で繰り返し行われる応酬とそれを行う能力である。

応酬とは主我と客我の間で何度となく行われる会話を指している。この応酬には、「話すこと、聞くこと」だけで終わるのではなく、「応答する」(response)という新しい要素が加わっている。「応答する」ことが加わることで、「話す—聞く—応答する」という形式自体に変化があるのではない。形式だけに注目するならば、「話す—聞く—応答する」形式への転換、すなわち、「話す—聞く」という一塊の関係に対して、「応答する」ことが加わる変化である。問題は、「応答する」ことが加わることによって、「心の中を覗く」ことにどのような変化が生まれるのかということにある。

OECD『主観的幸福を測る』では、回答者の負担を最少限に抑えること、回答はすべて90秒以内に、あらかじめ提示された選択肢の中から、「大変満足している」、「あまり満足していない」、「不満足である」など一つを選ぶことで行うよう指示されている(OECD 2015, 402頁)。このような配慮は、回答者に便宜を図ったというより、回答者から反省的熟慮の機会を奪い、内観を「独白」のレベルに閉じ込めてしまうこととなる。内観は本来、「心の中を覗く」ことで深奥にあるものを引き出すことであるから、引き出したものを回答と呼ぶなら、回答文を書けるのはその人だけということになる。しかし、幸福の経済学による先の質問には回答のための選択肢が与えられ、しかも、回答者の負担をできるだけ少なくする工夫まで行われている。内観が反省的熟慮であるなら、「じっくり考える」ことが本来の姿であり、このような配慮は「お節介」ということになる。ここで大事なことは、このような配慮

にみじくも現れる、幸福の経済学が行う先の質問と回答に欠けているものを明らかにすることである。結論を先取りするならば、欠けているのは、内観を内的会話へ進めようとする意識である。先の変化は、「応答する」ことが加わることによって、内観が「独白」ではなく、「内的会話」(internal conversation)にまで発展していく可能性への変化であった。それでは、独白と内的会話の違いはどこにあるのだろうか。アーチャーは、独白について次のように述べている。

「私は私が知っているものが何であるかを知っているが、同時に、私は私がそれを知っていることについても知っている。私は、このようにして解決することを、主体と客体が話し手と聞き手の役割の中に永久に凍結されているという理由で「独白的」と呼んだ。話し手が提起し、聞き手は登録或いは記録する。その難点は、こうした凍結された役割では自己疑問、自己批判、自己矯正の場合のように、我々が関わっている反省性の拡張形態に取り組むことができないことにある。というのは、そうした熟慮において、主体と客体は相互に作用し合っているのであり、生み出された自己知識は受動的な聞くこと、記録するという問題ではないからである」(Archer 2003, p.97)。

この指摘にあるように、独白の問題は、主我と客我が凍結した状態で固定され、「心の中を覗く」という内観行為が一方通行で終わってしまっていることにある。この行為だけでは、方向性が変わらない限り、独白は「言い放し」にしかならない。内観に求められているのは、自己疑問、自己批判、自己矯正を可能にする、主体と客体の間で行われる登録と応答という応酬、すなわち会話である。会話の成立を可能にしているのは、主体の述べたことを客体が登録し、それに主体が応答すること、客体は更に二番目の登録を行う…というように受け継がれ、最後のところで思考をまとめるというように、一方通行ではなく方向転換が可能になっていること(turn-taking)である。応答とは、たんなる反応ではなく、主我⇒客我を客我⇒主我へ方向転換し、それを繰り返すことである。会話とは、この方向転換が頻繁かつ同時に行われ、思考がまとめられていく過程を指している。この点についてアーチャーは次のように述べている。

「どの会話にも方向転換(turn-taking)が含まれている。したがって、我々が自分自身に話をするとき、我々は、方向転換過程において主体と客体の間で方向を取り換えている。しかし、それらの同時性のモメントは依然として維持されている」(Archer 2003, p.98)。

方向転換は、例えば、次のような会話の中で行われている(SSは主我、OSは客我を指す)。

- SS：今日は何日？
- OS：さあ、何日かな …同時性 1
- ↓ 方向転換
- SS：5月8日さ
- OS：今日は5月8日か …同時性 2
- ↓ 方向転換
- SS：でも、昨日だったということはないだろうか
- OS：昨日は5月8日だった …同時性 3
- ↓ 方向転換
- SS：いや、昨日は休日（バンクホリデイ）だったから、5月7日だ
- OS：昨日は休日（バンクホリデイ）だったから、5月7日か …同時性 4
- ↓ 方向転換
- SS：ごちゃごちゃしているね、新聞で調べた方がよいか
- OS：新聞で調べれば日にちがわかるね …同時性 4
- ↓ 方向転換
- SS：やっぱり、今日は5月8日だ

(Archer, 2003, p. 99 を一部修正)

このやり取りは、AさんとBさんという二人の異なる人物による会話を描いているものではない。同じ人物の心の中で行われている応酬（主我の発話に客我がそれを聞き取り、それに主我が応答するという一連の過程）であり、心の中を覗くことで見えてきた過程が描かれている。方向転換とは、SSの発話（「今日は何日？」）に対してOSが聞き取り（「さあ、何日かな」）、それが再びSSのところへ戻って応答する（「5月8日さ」）方向転換を指している。この方向転換は、最後の結論に達するまで何度となく続いている。内的会話とはこのように、同じ人物の主我と客我との間で行われている応酬のことを言う。独白は、内観のうち、方向転換が欠けている（方向転換に至らない）状態を指している。

このやり取りで注意したいのは、主我の発話と客我の聞き取りが同時に行われていること、そしてそれが何度となく行われていることから、同時性も同時性1、同時性2…というように重なっていくことである。主体と客体が同一人物であることに起因した内観問題を回想の問題にすり替え、わずかな時間のギャップを組み入れることで同時性の問題を解決しようとしたジョン・スチュワート・ミルの構想はほとんど意味がない。この繰り返しが行われていることを考えるならば、OECDが注意喚起した回答を90秒以内に制限するという提案は、内的会話（或いは内観）の本質を台無しにしてしまうものでしかない。

V 一人称視座 (first-person perspective)

幸福の経済学による先の質問は、「あなた」が「ご自身の生活」に対してどのような意識を抱いているのかを訊いているから、そこにいる「あなた」は主体的意識を持つ一人称としての存在であり、したがって回答も一人称の視座から求められていることになる。リン・ベーカーが指摘しているように、「意識的存在は一人称的視座を獲得するやいなや自己意識的となる——一人称的視座とは、人は自分自身を他の全てのものとは異なる主体として、世界に向き合う個人と考える視座のことを指している」(Baker 1998, p.328)。一人称視座を獲得することによって自己意識的存在になるということは、言い換えれば、「心の中を覗く」反省的熟慮が存在論的主観性に依拠しているということである。ベーカーは、この視座を、弱い階層と強い階層の二つに分けている。

一人称視座の弱い階層は、ものごとが自分にとってどう見えているかを中心に置いた唯我論に近い立場から行動を説明しようとする。彼らの世界は、自己を中心に巻き込んでいる世界である。例えば、猛獣が獲物に襲いかかる時、その行動は、獲物が欲しいという欲求と態度に基づいて行われている。そこにあるのは、信念—欲求—行動という直線的な結びつきである。この結びつきで注意しなければならないことは、「そうした動物は信念や欲求を持っているけれども、信念や欲求の概念を持っているわけではないし、彼自身を主体として、或いは信念や欲求の担い手としての概念を持っているわけではない。彼は、他の存在とは異なる考えを持っているという概念を持たずに、彼自身の考えにしたがって行動しているだけである」(p.328) ことである。すなわち、信念や欲求を持ってはいても、一人称視座の弱い階層に欠けているのは、それらを分節化した自己概念である。

それに対して、一人称視座の強い階層は、自分自身を自分自身として考える能力を身に着けている。それは、一人称と三人称の違いを認識できているのみならず、「[「主我 (I)」の方法で表現できる思考を持つだけでなく、その思考の担い手として自分自身を考えることができているということである」(p.330)。要するに、自己概念が確立しているということ、そのことで反省的熟慮を行う主観性を身に着けていることである。猛獣も、人間も、主観性を持つ存在である。しかし、その主観性はこのように、「自分は何者なのか」を考えることのできる自己概念を確立した人間と、その意識を欠いたその他の動物との間で決定的な違いがある。

強い階層の一人称視座の特徴は、ベーカーが言うように、「一人称的参照を間接話法で自分自身に帰属させる能力こそ強い一人称現象のシグナルである」(p.330) ことにある。ベーカーはここで、一人称参照と一人称帰属を分けて考えている。文法的に言えば、一人称参照が例えば「私は背が高い」という直接話法の構文で表現できるのに対して、一人称帰属は、「(私は) 自分の背がもう少し高かったら (と望んでいる)」というように、心理的動詞の後にくる“that”や“if”, 或いは“whether”以下の文章を受けた間接話法の形式をとって

る。間接話法は通常、文章全体の主語と、“that”以下の文章の主語が異なるが、主我と客我の違いから、一人称視座の強い階層では、同じ「I」となる。ベーカーは、直接話法と間接話法のこうした違いに自己概念の有無を発見している。ベーカーは、これら二つの構文の違いを示すために、前者を「I」文章、後者を「I*」文章と呼んでいる。ベーカーは、両者の違いを次のように更に詳しく説明している。

「我々は一人称現象の階層を次のように要約することができる。弱い一人称的現象は、彼の行動が、彼ら自身の観点から、その活動が視座的に理解される態度によって説明されるよう問題解決の存在によって示される。弱い一人称的現象を示す犬が英語でその態度を示すことができるのであれば、自身の時空間位置との関係でことがらを位置づけようとするだろう（すなわち、向こうに危険があるというように）。しかし、そのことは、自身について何らかの概念を持っているとか、一人称の観点から自分を認識する能力を持っていたということではない。それは自分の視点で行動しているだけである。感情を持つ存在のあらゆる経験は視座的であり、自身の観点からのものである。それらが、このような点で視座的であるというのが弱い一人称的現象の特徴である。他方、強い一人称的現象は、主体が、三人称的観点からの自分と一人称的観点からの自分との区別を概念化することを必要としている。強い一人称現象の主体は、一人称的思考をすることができるだけでなく（もっぱら「I」を使って）、一人称的思考を自らに帰属することもできる（もっぱら「I*」を使って）。彼女は彼女自身について考えることができるだけでなく、彼女自身を彼女自身*として、また彼女の思考を彼女自身の思考（*）として考えることができている」（p. 331～332）。

ベーカーのこの指摘から学ぶべきことは、強い階層の一人称的視座が、自己意識のどの形態にとっても必要条件であるということにある。すなわち、信念や欲求にしたがって直線的に行動するのではなく、行動することの意味、すなわち自分を自分として考察することのできる意識の確立が一人称視座の強い階層にあたることについてである。

強い階層の一人称視座を持つためには、この視座の関係論的性格を正しく理解することが必要となる。何故なら、この性格について誤解があれば、唯我論や、内部主義を強調するあまり、デカルト主義の罠に陥る危険性が生まれてくるからである。とくに、デカルト主義の認識論を批判しながら、内部主義を擁護することがどのようにして可能になるのかという問いが重要となる。また、この視座の関係論的性格を正しく理解しなければ、本稿が対象とする幸福の経済学の意義も明らかにならない。自分自身を自分自身（*）として考えることは、他者や他の事象との関係を抜きに行うことはできないのである。ベーカーは、そのために議論を次のように整理している（p. 333）。

一人称的視座の関係論的性格の議論

- (1) Xが彼女自身を彼女自身(*)として考えるならば、そして考えることができる場合にかぎって、Xは一人称的視座を持っている。
- (2) XはXと異なるものに適用できる概念を持っている場合にのみ、自分自身を自分自身(*)として考えることができる。
- (3) XはXと異なるものとの相互交流を持っていた場合にかぎって、Xとは異なるものに適用できる概念を持っている。

前提(1)は、一人称的視座の定義をあらためて述べたもの、前提(2)は、発達心理学者にとって自明とされる他者との概念的真相を述べたものである。問題は、心の哲学における「内部主義」に対する拒絶を意味する(3)の反デカルト主義的前提である。「我思う、ゆえに我あり」という認識論を優先するデカルト主義に対する批判と内観が持つ内部主義を擁護する立場は、どのようにして両立できるのだろうか。この疑問に対する答は、実は、本稿のこれまでの説明ですでに行われている。一人称視座の主我や客我は、宇宙の中に一人漂うだけの抽象的で、仮想的な存在ではなく、人間存在⇒社会的エイジェント⇒社会的行為者という三つの人間類型の周回過程を経て、社会=内=存在(being-in-society)として社会性を身に着け、具体的な顔を持って社会の中で生きる社会的行為者のそれである。一人称視座の強い階層が考える人間像は、社会的に実在する社会的行為者にある。内観は、そうした具体的存在としての社会的行為者の主我と客我との間で繰り返し行われる会話である。ここで前提になっているのは一人称視座の関係論的性格である。一人称で語り、一人称で観察しているからといって、そこに他者や他の事象がないということではない。アーチャーがドナティの『関係社会学』はしがきで述べたように、社会学の主題は社会的事実にあるというデュルケムの主張を「社会的事実が社会関係にこそある」という内容に修正すること、すなわち、人間は、ホモ・エコノミカスでないことはもちろん、ホモ・ソシオロジカスでもなく、「はじめに関係ありき」というように、ホモ・リレイタス(homo-relatus)なのである(Donati 2011, foreword)。

「社会的なるものは、個人が生まれた時にすでに存在していたものであるが、「我々」に属し(我々の意味)、その役割を占有し、担う中で、自分が何者で、何に拠るのかを徐々に選択する中で、それを探究し、それを自らのものとしていく中で自律性を獲得していくことになる。これらの過程を通じて、個人は、自らその形成に関わる社会を変化させる。しかし彼らは、内的、客観的、純粹に個人的な実在とは異なる実在と不断の相互行為の中でそうしている」(Donati 2011, p. 64)。

社会的行為者がこうした関係性の中にあるのであれば、彼らの主観性もまた関係性の中で論じられるものでなければならない。先に述べた社会性に関わる問題である。一人称視座の強い階層は、「心の中を覗く」場合でも、社会的実在論が起点となっていることを忘れてはならない。実在は関係の中にある。

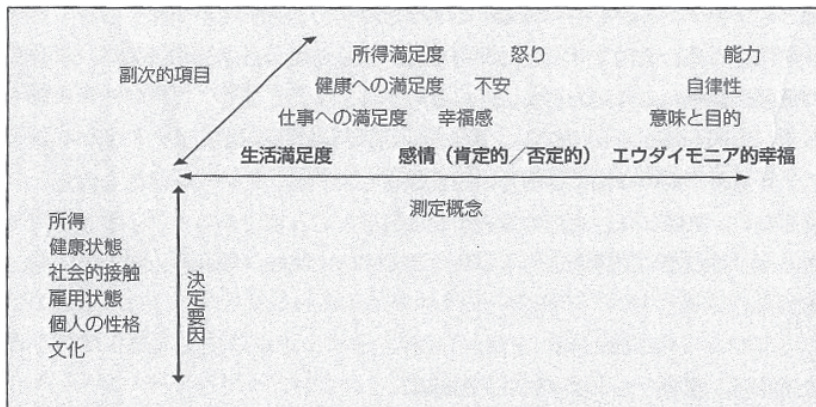
一人称視座についてもうひとつ大事なことは、それが、見方や、考え方にとどまらず、一種の権威として、当事者の能力、すなわち一人称的当事者能力にまで昇華されていなければ、反省的熟慮まで行き着かないことである。アーチャーが述べているように、「単に一人称的視座の存在を擁護するだけでは不十分である。もし、主観性が社会の理論化にあたって全面的な役割を演じなければならないとすれば、一人称的当事者能力もまた必要になる。このような当事者能力は、主観的存在論の一部でなければならない」(アーチャー 2014, 167 頁)。

VI OECD 幸福度調査に見る主観と客観

ここで、幸福の経済学が主観と客観との関係をどのようにつかまえようとしていたのかをあらためて確認しておくことにしよう。OECD が 2012 年から定期的に発表してきた『OECD 幸福度白書』は、報告書の特徴のひとつに「幸福の「客観的」要素と「主観的」要素の双方について考えている」ことを挙げている (OECD 2012, 26 頁)。OECD の『主観的幸福を測る OECD ガイドライン』によれば、幸福の客観的指標と主観的指標の関係は第 1 図に示されている。

主観的幸福は、横線で描出されている生活満足度、感情 (肯定的/否定的)、エウダイモニア的幸福という「測定概念」にあたる。それぞれの測定項目は客観的指標に対する「副次的項目」として具体的に示されている。それに対して、所得、健康状態、社会的接触、雇用状態、個人の性格、文化

第 1 図 主観的幸福の単純モデル



(出所) OECD (2015) 『主観的幸福を測る OECD ガイドライン』明石書店, 54 頁

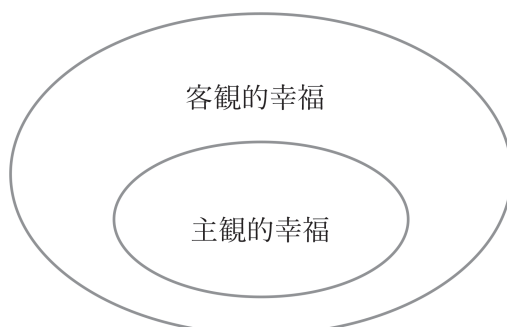
状態などは主観的幸福とは別の「決定要因」、すなわち客観的指標として併記されている。これらが「決定要因」として描かれる理由について、OECDは次のように述べている。

「ここで用いられている主観的幸福の定義は広く、また人々の属性と環境を幅広く反映できるが、だからといって主観的幸福が人々の幸福（well-being）の唯一の完全網羅的尺度として提案されていて、その他の側面が単にそれを達成するための手段的価値しかない、と言っているわけではない。むしろ、この定義は人々の幸福を様々な側面の集積と捉え、各側面のそれ自体の価値があると考ええるアプローチと明確に一致するものである。したがって、人々の幸福全体を測る場合には、主観的幸福の尺度を、所得、健康状態、知識と技能、安全、環境の質、社会との関りといった、主観的でない結果の尺度と併用するべきである」（48頁）。

このように、OECDの主観的幸福は、生活の質の一部に組み込まれ、客観的指標と横並びで示されている。そこでは、主観と客観の本質的關係は掘り下げられることなく素通りされ、たんに併記されているだけである。主観的幸福が客観的幸福の中に埋没してしまっているのは、回答者の主観的存在論的位置、もっと言えば回答者自体の社会的位置がはっきりしていないからである。回答者の主観性の位置を確定しておかなければ、主観的幸福の意義も明らかにならず、このように客観的指標と横並びになってしまうだけとなる。この点の追求がないまま、両者が補完的關係にあると見なすだけでは、主観と客観との關係の背後にある本質的關係が素通りされ、横並びという安易な着地点が設けられるだけとなる。仮に両者の補完的關係をそのままの形で認めたとしても、両者の内在的關係が掘り下げられなければ、幸福の経済学は自ら発展の途を閉ざしてしまうことになる。

OECDの主観的幸福の位置づけからすれば、主観的幸福と客観的幸福の關係は第2図のように描くことができるだろう。

第2図 主観的幸福と客観的幸福の關係



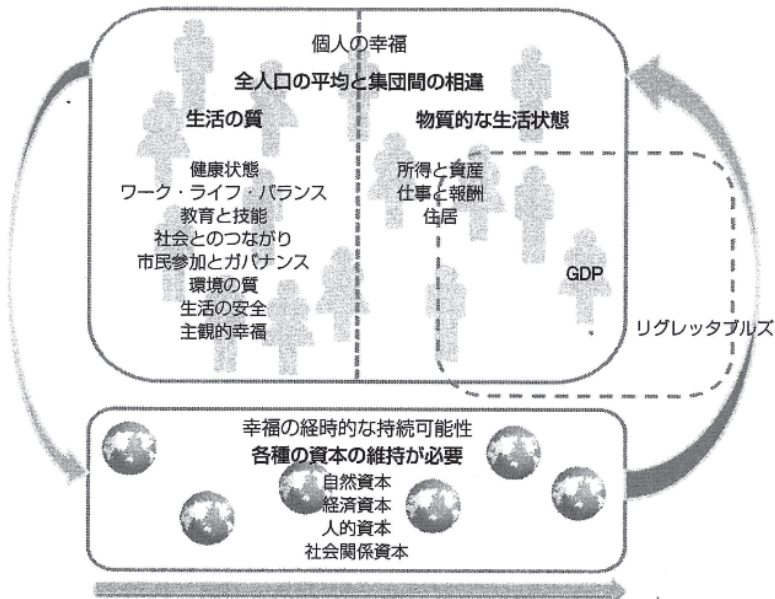
(出所) 浜田宏 (2006) 「客観的幸福と主観的幸福」
『社会・経済システム』27巻, 75頁

客観的幸福と主観的幸福の関係は、論理的な位置だけを考えるならば、両者は「等しい」とか、「かけ離れている」、「一部重なっている」などの想定も可能かもしれない。しかし、上述の OECD の位置づけを考えるならば、このような想定には無理があり、第 2 図のように、客観的幸福が主観的幸福を包摂している関係として図示することができるだろう。

それでは、幸福を全体的にとらえようとする場合、主観的幸福にあたる「測定概念」と客観的幸福にあたる「決定要因」はどのような関係にあるのだろうか。両者を組み合わせて集積するだけで十分なのだろうか。OECD が発表した最初の『OECD 幸福度白書 より良い暮らし指標：生活向上と社会進歩の国際比較』（2012 年）は、両者の関係を第 3 図のように図示している。

この図に示されているように、幸福は「物質的な生活状態」と「生活の質」に分けられている。両者は、「幸福の客観的要素は、生活状態や生活の質に欠かせないものだが、人が自らの生活をどう評価しどう感じているかについての情報も、「状態と行為」（例えば、不安感など）の心理的側面を把握したり、客観的要素と主観的要素の関係を理解するのに重要である」（26 頁）と述べられているように、客観的要素に対して、「自らの生活をどう評価しどう感じているか」という主観的要素として生活の質が位置づけられ、更にその中の一部として主観的幸福が組み込まれているという関係にある。幸福の経済学が考える主観的幸福と OECD のこのような位置づけには相当の開きがあることを見ておかなければならない。

第 3 図 幸福と社会進歩の測定のための枠組み



(出所) OECD (2012) 『OECD 幸福度白書 より良い暮らし指標：生活向上と社会進歩の国際比較』明石書店、26 頁

Ⅶ 終わりに

幸福の経済学が行う先の質問は、「あなた」という主観と「あなたご自身の生活」という客観との関係について、ある時点で輪切りして回答を求めるという形式をとっている。この形式に欠けているのは、主観に属する認識主体と客観に属する「ご自身の生活」がそれぞれ創発的に影響し合う関係性を追究しようとする視点である。たんに、「どの程度満足していますか」と訊くだけでは、両者の創発的性格が問題にされていないことになる。批判的実在論の目から見れば、この関係性には、たんなる主観と客観との関係におさまるものではなく、「社会諸形態の因果的力は、社会的エイジェンシーによって媒介されている」というように、社会諸形態（社会構造と文化構造）の創発性と人々が持つ創発性という相互に影響し合う関係が含まれている。それぞれの創発性に注目するならば、両者の関係は、「あなた」は「ご自身の生活」について「どのように感じているか」とか、「どのように評価しているか」という回答によって明らかになるものではなく、社会形態によって「ご自身の生活」が「どのように条件づけられ」、「どのように社会に位置づけられているのか」という質問に答えるものでなければならない。この質問に答えるためには、そのようなものとして主観性の役割を組み込んでいなければならないのである。幸福の経済学が行う質問に決定的に欠けているのは、「外的実在について内的に熟慮する能力」として人々が持つ反省性（reflexivity）、すなわち自らの存在を問い、他の事象が自分自身にどのような影響を及ぼしているのかを熟慮する特性である。人々の生活が社会的に条件づけられている状況について、アーチャーは次のように述べている。

「条件づけるということは、何らかの条件づけられるものの存在を含意している。また、条件づけることは決定することではないのだから、この過程は必然的に、構造に属するものとエイジェントに属するものの相異なる二つの種類の因果的力の相互作用を含んでいることになる。したがって、条件づけの適切な概念化は、これら二つの諸力の間の相互作用を明示的に扱わなければならないのである。第1に、このことは、構造的及び文化的な力がどのようにエイジェントに影響を与えるのかについての特定化を意味する。そして第2に、エイジェントが、そのような状況で、他のようではなくこのように行為するために、どのようにそれらの諸力を利用するのか、についての特定化を意味する」（アーチャー 2014, 153 頁）。

この指摘にあるように、幸福の経済学が問わなければならないのは、条件づけられている人々が自ら営んでいる生活をどのように感じ、どのように評価しているのかという反省性である。この問いから、条件づけ、条件づけられている関係を抜き去り、人々があたかも思弁的に存在するような状況を想定して回答を求めるといったことをしてはならないはずであ

る。幸福の経済学が行う質問は、多くの社会理論が古くから取り上げてきたエイジェンシーと構造との関係が背景にあるからである。反省性は、社会環境にどのように応答するのかというエイジェントの主観性と関わっている。主観性とは、エイジェントが向かい合う外的な社会環境を内部に取り込んだ対象に置き換えることで、自らの「心のなかを覗く」観察であるから、その動きを正確につかまえることができなければ、後者の因果的力もたんなる相互交流という曖昧なところに落ちてしまうことになる。主観性を評価するにあたって最も重要なのは、人々が本来的に持つ反省性の理解である。人々が持つ反省が社会的実在である認識主体によって行われるものである以上、彼らが持つ主観性や自己意識もまた実在すると考えられなければならない。自己意識の獲得と反省性は一体のものである。人々が持つ反省性こそ、「私たちは何者なのか」、「どのような世界に私たちは生きているのか」という問いにつながる主観的根拠である。逆に、主観性や自己意識を観念の世界に閉じ込めてしまうと、これらの意義や可能性も正確につかまえることはできなくなる。

ここで忘れてならないことは、社会形態の創発的力によって条件づけられているといっても、それは決定する力ではなく、あくまで偶有的なものとして理解しなければならないことである。人々が持つ創発的力は、諸個人が企画する私的プロジェクトの中で発揮される。幸福もまた、このプロジェクトのあり方を大きく左右する要因のひとつである。幸福が多くの人びとが求める普遍的価値であるかぎり、それをたんなる主観的認識に閉じ込めるようなことをしてはならない。

参考文献

- Archer Margaret (1996), *Culture and agency*, Cambridge UP.
 Do. (2000), *Being Human The Problem of Agency*, Cambridge UP.
 Do. (2003), *Structure, Agency and the Internal Conversation*, Cambridge UP.
 Baker, Lynne Rudder (1998), The First-Person Perspective: A Test For Naturalism, *American Philosophical Quarterly*, Vol. 35, No. 4.
 Do. (2007), Naturalism and the First-Person Perspective, Gorge Gasser (ed.), *How Successful is Naturalism?*
 Donati, Pierpaolo (2011), *Relational Sociology A New Paradigm for the Social Science*, Routledge.
 Donati, Pierpaolo and Archer, Margaret (2015), *The Relational Subject*, Cambridge UP.
 James, William (2021), *The Principle of Psychology*, Henry Holt and Company.
 Kant, Immanuel (1804), What Real Progress has Metaphysics Made in Germany since the Time of Leibniz and Wolff?, cited in Archer, *Structure, Agency and the Internal Conversation*, Cambridge UP, 2003.
 Searle, John (1995), *The Construction of Social Reality*, PenguinBooks.
 Stiglitz, Joseph (et.al ed.) (2010), *Mis-Measuring Our Lives Why GDP Doesn't Add Up*, The New Press.

社会的質研究から見た幸福の経済学

- 青山拓央 (2016) 『幸福はなぜ哲学の問題になるのか』 太田出版
- アーガイル, マイケル (1994) 『幸福の心理学』 (石田梅男訳), 誠信書房
- アーチャー, マーガレット (2007), 『実在論的社会理論 形態生成論アプローチ』, 青木書店
- 同 (2014) 「主観性の存在論的位置—構造とエイジェンシーをつなぐ失われた環」『立命館大学人文科学研究所紀要』
- 浦川邦夫 (2011) 「幸福度研究の現状—将来不安への処方箋」『日本労働研究雑誌』 612 号
- OECD (2012) 『OECD 幸福度白書』 明石書店
- OECD (2015) 『主観的幸福を測る』 明石書店
- 大石繁宏 (2009 年) 『幸せを科学する』 新曜社
- 大竹文雄・白石小百合・筒井義郎編著 (2010) 『日本の幸福度』 日本評論社
- 小河原誠 (1997) 『ポパー 批判的合理主義』 講談社
- 小塩隆士 (2014) 『「幸せ」の決まり方』 日本経済新聞出版社
- 金子祐介 (2016) 『新版心の論理 現代哲学による動機説の展開』 晃洋書房
- キャロル・グラハム (2017) 『人類の幸福論』 (猪口孝訳), 西村書店
- クーリー, チャールズ (1970) 『社会組織論』 (大橋幸・菊池美代志訳), 青木書店
- 幸福度に関する研究会 (平成 23 年) 『幸福度に関する研究会報告—幸福度指標試案—』
- サール, ジョン (2008) 『行為と合理性』 (塩野直之訳), 勁草書房
- 同 (2008) 『ディスカバー・マインド 哲学の挑戦』 (宮原勇訳), 筑摩書房
- 同 (2018) 『マインド』 (山本貴光・吉川浩満訳), ちくま学芸文庫
- 同 (2018) 『社会的世界の政策』 (三谷武司訳), 勁草書房
- 同 (1997) 『志向性 心の哲学』 (坂本百大訳), 誠信書房
- ステイグリッツ, ジョセフ他著 (平成 24) 『暮らしの質を測る』 きんざい
- ステイグリッツ, ジョセフ他編著 (2020) 『GDP を超える幸福の経済学』 (経済協力開発機構編, 西村美由起訳), 明石書店
- 鶴見哲也・藤井秀道・馬奈木俊介 (2021) 『幸福の測定 ウェルビーイングを理解する』 中央経済社
- 福士正博 (2023) 「社会的質研究の理論的基礎: 批判的実在論 (2)」『東京経学会誌』 317 号
- 船津衛 (1983) 『自我の社会理論』 恒星社厚生閣
- 同 (2012) 『社会的自我論の現代的展開』 東信堂
- フライ, ブルーノ (2012) 『幸福度を測る経済学』 (白石小百合訳), NTT 出版
- フライ, ブルーノ・スタッファー, アロイス (2005) 『幸福の政治経済学 人々の幸せを促進するものは何か』 (佐和隆光監訳, 沢崎冬日訳), ダイヤモンド社
- フローベイ, マーク (2023) 『社会厚生への測り方』 (坂本徳仁訳), 日本評論
- 本郷亮 (2017) 「幸福 幸福度研究は経済学に革命をもたらすか」橋本努編『現代の経済思想』所収, 勁草書房
- ミード, ジョージ (1995) 『デューイ・ミード著作集 6 精神・自我・社会』 (河村望訳), 人間の科学社
- 森村進 (2018) 『幸福とは何か』 ちくまプリマー新書
- 橋本俊詔 [編著] (2014) 『幸福』 ミネルヴァ書房
- ワトソン, J. B (2017) 『行動主義の心理学』 (安田一郎訳), ちとせプレス