

Title	哲学者ケインズ
Sub Title	Keynes : a philosopher
Author	福岡, 正夫
Publisher	慶應義塾経済学会
Publication year	1994
Jtitle	三田学会雑誌 (Keio journal of economics). Vol.86, No.4 (1994. 1) ,p.341(9)- 361(29)
JaLC DOI	10.14991/001.19940101-0009
Abstract	
Notes	論説
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00234610-19940101-0009

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

哲学者ケインズ*

福岡正夫

1 ちょうど10年前のことになるが、筆者は本誌編集委員会の求めに応じて、ケインズの生誕100年にちなむ一文をその特集号に寄稿した。⁽¹⁾ そのさいにも記したように、ケインズには経済学者としての顔のほか、に大学教師、公僕、哲学者、雑誌の編集者、会計官、投機家、芸術のパトロン、古書・絵画の蒐集家等々きわめて多くの顔があり、そのいずれに光を当てるかによって、ひとは何枚もの肖像画を描くことができよう。いうまでもなく一片の小論の範囲内でそのすべてをつくすことは到底不可能なことであり、したがって上記の論稿では大幅に主題を限定して、もっぱら経済学者 *Economicus* としての彼の思想の展開のみに考察を絞らざるをえなかった。

幸い筆者は1991年の夏、久しぶりに2カ月ほどケンブリッジ大学に滞在し、そのキングス・コレッジ所蔵のいわゆる *Keynes's Apostles Papers* に目を通す機会をもちえたので、今回の小論では、そのさい得ることのできた新知見にもとづき、「哲学者」としてのケインズの肖像、とりわけ経済学に手を染める前の若き日のケインズの姿を描き出すことに専念してみたいと思う。というのもケインズの場合、哲学の意味での「真実の信条」をもつことが一貫してその生き方の基調をなしており、したがってそれを知っておくことが彼の生涯の業績を理解する上でも多少とも重要と考えられるからである。新しいケインズ伝の著者スキデルスキーが述べているように、ケインズにとっては「哲学が経済学より前に来、しかも目的の哲学が手段の哲学より前に来た⁽²⁾」のであった。

* 本稿を草するにあたって、*Keynes's Apostles Papers* 全篇の閲覧を許可されたケンブリッジ大学キングス・コレッジ・ライブラリー、その手続きと現場での閲覧の両面にわたって助力を惜しまれなかった *Modern Archives* の M. A. ホールズ氏およびジャクリーン・コックス女史、そして2カ月にわたる滞在中フラットの利便をお図りいただいたペンブローク・コレッジのクラブ・トレビルコック教授の各位に対して心からお礼を申し上げたい。また、この研究に資金面からご援助いただいた三菱銀行清明会に対しても、この機会に深甚の謝意を表させていただきたい。

注(1) 福岡正夫「ジョン・メイナード・ケインズ——生誕100年にちなんで」、『三田学会雑誌』76巻4号、1983年10月号。

(2) Robert Skidelsky, *John Maynard Keynes : Hopes Betrayed 1883-1920*, 1983, p.133.
以下の記述は本書とりわけその第6章に負うところが大きい。

2 ケインズの哲学の主要部分が形成されたのは、彼が学部の学生であった後期の2カ年と、大学院生としての最初の年であるとともに最後の年となった1カ年の、1903年から1906年にかけての時期であったと推察される。当時彼はアボッスルズすなわち使徒会の名で呼ばれる選良的な学生団体⁽³⁾に所属しており、彼の哲学思想はこのグループの内部で精練され、そこで中心となっていた問題に対する一連の見解ないしは回答という形で表明された。そのために彼がその都度用意した10数篇の自筆原稿が、今日 Keynes's Apostles Papers としてキングス・コレッジに保存されているものにほかならない。

その主要な諸篇は

“Ethics in Relation to Conduct”, January 1904

“Truth”, October 1904

“Miscellanea Ethica”, July-September 1905

“A Theory of Beauty”, September-October 1905

“Modern Civilization”, October 1905

“On the Principle of Organic Unity”, 1905 ?

“Egoism”, February 1906

“Artists and Scientists”, February 1909

などからなるが、それらを手がかりとしてわれわれは初期のケインズが価値と行為の哲学をめぐってどのように格闘していたかを窺い知ることができるのである。その結果は、ふたたび後年になって彼がメモワール・クラブで読んだ著名な論文「若き日の信条」において回顧されることになるのであるが、二三の論者が指摘しているように、⁽⁴⁾そこでの記述はかならずしも精確ではなく、これを⁽⁵⁾抛りどころとして当時のケインズの思想を推測するのは、本人が述べていることとはいえ、いささか危険である。

上記のケインズ・アボッスルズ・ペーパーズの核心は、ケインズがアボッスルズに入会した年に現れたG・E・ムーアの『倫理学原理』⁽⁶⁾が彼の心に引き起こした反応の記録のうちに見出される。

注(3) この団体は The Cambridge Conversazione Society またたんに The Society とも呼ばれ、人生の哲学について考えることに共通の関心をもつ在学生によって1820年に結成された。ケインズは1903年の2月28日に入会した。

(4) John Maynard Keynes, “My Early Belief”, in *The Collected Writings of John Maynard Keynes*, Volume X, 1972, Chapter 39, pp.433-450.

よく知られているように、この論文は “Dr. Melchior : A Defeated Enemy” とともに、彼の死後 *Two Memoirs*, 1949 として出版された。以下引用ページは全集版によって示すことにする。

(5) たとえば R.M.O'Donnell, *Keynes : Philosophy, Economics and Politics*, 1989, pp.148 ff. また本稿後述第13節を参照されたい。

(6) G.E.Moore, *Principia Ethica*, 1903.

本書は再版(1922)のさい若干の誤植と文法上の誤りが訂正されたほかは、何らの変更もなしに版を重ねている。

問題のムーアの書は1903年の10月に出版され、ただちにケインズの思想に支配的な影響を及ぼした。しばしば引用されるところであるが、同年10月7日付の親友スウィンバンク宛の手紙で、彼はこう書いている。

「ちょうどいま僕は、数日前に出たムーアの『倫理学原理』を読んでいるところだ。——これは魂を奪うばかりのすばらしい本で、この主題に関するかぎり**もっとも偉大なもの**だ。」⁽⁷⁾

のちに彼はまた「それは刺激的で、心を沸き立たせる力をもっており、ひとつのルネッサンスの始まり、新しい地上の新しい楽園の幕開けだった」とさえ書いた。⁽⁸⁾

ここで重要なのは、一体ムーアの書の何がそれほどまでにケインズの心を魅惑する力を発揮したのかということである。この点を理解するには、この特定の時代と特定の場所における文化的・思想的背景に若干立ち入った考察を与えておくことが必要であろう。⁽⁹⁾

3 ヴィクトリア朝期のケンブリッジの知的生活は、すでに「神学の退潮」ないしは「信仰心の危機と衰退」によって特徴づけられていた。そして道徳哲学と社会哲学すなわち個にとっての善と社会全体の幸福とを、神という止め金なしに首尾一貫した体系として統合しようとする試みは、至難であることが判明していた。そうした非神学的な枠組みのなかで、知識人が頼りにできる学説は、理性ないしは良心にもとづく直覚主義か有用性の計算にもとづく功利主義かのいずれかでしかなかったが、社会哲学は功利主義抜きでは機能せず、道徳哲学は功利主義と共存することは困難であった。もはやジョン・スチュアート・ミルのように、一本化された有用性の原則で両者を和解させようとする試みは、上記の傾向によって、はっきりと失敗を宣せられていたのであった。

ケインズより一世代年上のシジウィックは、この神学の崩壊という課題を前世代から受け継ぎ、現世の哲学によって個人にとっての善の追求と社会全般の幸福の増進とを総合する途を探究したが、その野心は挫折するほかなかった。他方、彼と並ぶもう一人の巨人マーシャルは、基本的に数学者であったためか、ただちに上記のプログラムが失敗する運命にあることを悟り、道徳哲学とは一線を画した経済学の分野により大きな科学的発展の道を開くことを企図した。この意味においては、ミルの哲学思想は、上記の失敗にもかかわらず、社会経済政策に関する側面ではケンブリッジをベンサム主義化することに成功したのであって、彼の功利主義がマーシャルの数学と非国教徒的良心に結びつくことによって、やがて後者が創始者となるケンブリッジ経済学の主要な構成因を供給したのであった。

しかし反面、ミルの哲学はケンブリッジの道徳哲学をベンサム主義化することには失敗した。ミルの功利主義の弱点を、功利主義的な見地からはあまり称賛されない属性——愛情や審美的感情

注(7) R.F.Harrod, *The Life of John Maynard Keynes*, 1951, p.75.

(8) Keynes, "My Early Belief", p.435.

(9) 以下の記述については、Skidelsky, *op. cit.*, Chapter 2 参照。

—をもちり込むことで補強しようとした前記のシジウィックの失敗が、やがてG・E・ムーアの登場に道を開き、反ベンサム主義的な倫理学上のケンブリッジ学派をつくり出すことになったのである。⁽¹⁰⁾

4 もしかかりにシジウィックが道徳哲学をベンサム流功利主義と融合させることにそれほどこだわっていなかったとすれば、彼が言えたであろうことは、われわれが倫理的にもっとも価値あるものとみなす属性や気質の多くが、実はベンサム主義的な価値をほとんどあるいはまったく必要としていないということであったはずである。つまりそれらは元来社会の全体を幸福にするなどという傾向をほとんどあるいはまったくもっていないでもよいのである。ムーアが彼の著書『倫理学原理』でもたらした革新は、こうして人間の価値ある気質を功利主義的に正当化することから解放してしまい、伝統的な道徳観の負担をなるべく軽減するような哲学を新たに出現させたことである。重要なムーアの帰結は、道徳上の義務が生じるのは社会がそれを有用と感じる善に対してではなく、アポッスルたちがみずから価値ありと感じる善に対してであるといったたぐいの価値観の転換に、合理的な根拠を提供した点に見出される。

ヴィクトリア朝下の生活の諸様相は、かならずしも知的な人々に個人的な善や審美的な満足を与えうるものではなかった。そこでは一方には教養や芸術を含む文化的活動と、他方には実業、利殖、政治面での非文化的活動との分業がいつそう際立って先鋭化し、両者のあいだの緊張関係が強まりつつあった。すでにケンブリッジのアポッスルたちのあいだには、この動向に応じて世界観や人生に対処する姿勢をめぐっての変革が生じており、その合法化を待つ雰囲気醸成されていた。ムーアは、この変革に対して理性にもとづく正当化のための武器を賦与したのであって、その意味ではこの変革の原因というよりむしろ要請に答えての結果であったともいえるであろう。ともあれ、繰り返していえば、ムーアの書物の最大の業績は、アポッスルたちの個人的関係の状況や美的経験を他の目的と比べていつそう重要なものとする思考法の変化を彼らが快適と感じられるような、特定の哲学を用意したことであった。

5 ムーアの倫理学体系のなかにあつて、ケインズの心を把えた第一の構成要素は、善とは善そ

注(10) マーシャルとシジウィックの意見の不一致は、ケンブリッジ大学の研究組織面では、経済学が道徳科学トライボスから独立させようと求めるマーシャルとそれに反対するシジウィックとのあいだの長い争いを引き起こした。この対立のあいだにあつて苦慮したケインズの父ネーヴィル・ケインズはむしろシジウィックの側に立って、マーシャルの動きに反発したが、メイナード・ケインズもその点を心得ており、またシジウィックがアポッスルズの先輩であったところからもシジウィックの側に親近感を抱きつづけてきた。後年ケインズは折にふれて経済学が道徳科学であることを強調したが、これは上記の事情から考えて、彼の反マーシャル的態度を反映したものと思われる。

のものであって、それを定義することは不可能であるという考え方であった。⁽¹¹⁾ムーアの議論によれば、善が定義不可能であるのは、それを定義しようとするあらゆる試み、たとえば「快い」とか「美しい」とかいったたぐいの他の言葉に置き換える試みがすべて行き詰まってしまうからである。このように他の自然な属性によって善を識別する努力をムーアは自然主義的誤謬 (naturalistic fallacy) と呼び、それらをいっさい却けた。つまりこの点ではムーアは、シジウィックがなお保とうとした善と幸福とのきずなを直截に断ち切ることによって、前記の変革を推し進めたのであった。

つぎにケインズにもっともアピールした第二の構成要素は、それ自体に価値があるのは精神ないしは意識の状態だけだという主張である。そして意識の状態のなかでもこの上なく価値の高いものが「人間の交わりの喜びと美しいものの享受」であった。⁽¹²⁾ここで注目すべきは、この考え方が行為の形態よりも意識の状態のほうにはっきりと優先権を置いている点である。行為はそれ自体が固有の善をもつことはありえず、たかだか意識の善き状態をつくり出す手段にすぎないとみなされているのである。

この点がさらにムーアの体系の第三の構成要素に連なることになる。すなわち正しい行為とは、究極的に善すなわち価値ある意識状態を生み出す行為であるというのがそれである。⁽¹³⁾つまり正しい行為とは、善である行為ではなく、善に導く行為なのである。このような考え方は、行為の評価基準をそれ自体のうちにはなく、その帰結に求めるという意味で、しばしば帰結主義 (consequentialism) の名で呼ばれてきた。

最後にムーアの見解は、有機的統一性 (organic unity) という教義によって裏づけられるものであった。⁽¹⁴⁾この考え方は、最善の状態は複合された全体でなければならないとしており、そのような全体の価値はそれぞれの部分の価値をたんに合計したものと一致しない。つまり、もろもろの属性が善の状態という概念に吸収されるにあたって、それらの属性が元来各個に孤立してもっている価値が全体としてはその合計をはるかに上回る価値を形成しうるといっているのである。

おおよそそのような教義を提供することによって、ムーアは道德哲学の究極目的をヴィクトリア朝時代の人生設計とは切り離して善に求め、彼の時代の倫理学を社会的功利と伝統的道德とから解放した。そうすることによって、ムーアは善き生活と有用な生活との関係の首尾一貫性を求めようとしたシジウィックの難問を回避した。ムーアの善を追求しようとする人間は、誰もヴィクトリア朝の道德観を丸ごと真剣に受けとめることはできないし、またそうする必要も要求されない。しかし、それはまた同時に、ムーア流の超世俗的な善と、大部分はその善とまったくかわりをもたない現実の日常生活との関連づけを切断することを意味せざるをえなかった。つまり私的な領域

注 (11) Moore, *op.cit.*, pp.6-7.

(12) *op.cit.*, pp.188-189.

(13) *op.cit.*, pp.146-148.

(14) *op.cit.*, pp.27-36.

と社会的＝公的な領域との調和を達成しようとしたときにシジウィックが直面した困難は、回避されこそはすれ、決して克服されたことにはならなかった。この点はケインズの生涯をつうじてつきまとう問題であって、われわれもまた後で立ち戻ってそれを考察する機会をもつであろう。が、さし当っての問題は、ムーアの書が出版された直後のケインズが、それにどのような反応を示したかをまずあとづけてみることである。

6 ケインズのムーアに対する反応を一口で要約するには、後年の「若き日の信条」の一節を引用するにしくはない。そこで彼はつぎのように述べた。

「われわれはいわばムーアの宗教を受け入れて、彼の道徳を却けたのであった。それどころか、われわれの見解によれば、彼の宗教の最大の強味の一つは、その宗教が道徳を不要とした点⁽¹⁵⁾にあった。」

この文章にすぐ続いて述べられているように、ここで彼が「宗教」としているのは「自分自身と絶対者とに関する人間の対応」をさしており、また「道徳」としているのは「外部の世界と媒介者とに関する人間の対応」のことである。そのうち「宗教」の部分については、彼はさらにつきぎのように述べている。

「問題となるのは精神の状態だけであり、……とりわけ主としてわれわれ自身の精神の状態であった。こうした精神の状態は、行為とか功績とか成果とかとはまったく関連をもたなかった。それは時間を超越した激しい観照の状態と精神的交流の極致のことで、……その観照と精神的交流にふさわしい主題は最愛の人、美、そして真理であり、人間にとっての主たる人生目的は愛と美的体験の創造と享受、それに知識の追求にほかならなかった。そのなかでも愛が断然首位を占めていた。……

〈善き状態にあること〉と〈善き行為をなすこと〉とのあいだにはさして密接な関係はなく、われわれは実際問題としては後者が前者を妨げる危険さえあると感じていた。しかし本来の宗教というものは、近代の〈社会奉仕〉型の擬似宗教とはまったく異なり、つねにこうした性格をもつもので、われわれの宗教が完全に非世俗的であったこと——すなわち富、権力、名声あるいは成功といったものといっさいかわりをもたず、それらを徹底的に軽蔑したこと——が多分それに対する十分な埋め合わせであった。⁽¹⁶⁾

これらの文章が示しているように、ムーアの教義は、その「宗教」の部分に関するかぎりはケインズにとっていわば天啓であり、彼がイートン校時代以降賛美してやまなかった理想を代弁し、正当づけてくれるものであった。

しかしもう一方、彼がムーアの教義のなかで受け入れることができないとする「道徳」とは、一

注 (15) “My Early Belief”, p.436.

(16) *op.cit.*, pp.436-437.

体何を意味するものであったらうか。その点を明らかにするためには、いま一度ムーアに立ち戻って、「行為に関する倫理学」と題する第5章の議論を眺めてみるのではなくてはならない。前述したように、ムーアは行為をその帰結によって評価する帰結主義の立場に立つわけであるが、さらに問題のこの章に関するかぎりは義務の功利主義的正当化とでも呼ばれるべき考え方を展開した⁽¹⁷⁾。それによれば、一般に正しい行為とはその帰結として善の最大量をもたらす行為をいうのであるが、それがもたらすべき善は現在から無限の将来にまでわたっており、遠い将来のことについてはわれわれの知識が不足するところから完全な答を得ることはできない。そこでわれわれは一般には比較的近い将来までの帰結を計算して、その間の善のバランスが最大になると考えられたときに合理的に行動したのだとみなしているのである。しかし、こうした選択が真に合理的であるべきだとすれば、われわれは自分たちの行為がさらに遠い将来においても善のバランスを逆転させないと信じるに足だけの理由がなくてはならず、無知のためその前提が満たされない以上は、この種の考察をつうじて当該の行為を完全に正当化することはできない。その点を考慮に入れるならば、一般に常識によって認められている道德律も、普遍的な根拠を欠くとはいえ、それに従うことの有用性を無下に否定することはできない。われわれにはそれを遵守すべき義務があり、各人が自分だけはその例外であると主張することは許されない。

ケインズが「ムーアは片足を新しい天国の門口に乗せたが、もう一方の足はジジウィックとベンサム主義による計算法と正しい行為に関する一般規則のなかに残した⁽¹⁸⁾」と評したのは、ムーアの上記の教義をさしたものであり、彼はその部分を、認めることのできないものとして拒否したのであった。

7 ケインズの側からムーアのこの教義に反対する理由を根拠づける議論が、問題の章と同じ標題をもつケインズ・ペーパーズ的一篇「行為に関する倫理学」の主要内容をなしている。1904年1月の使徒会で読まれたこのペーパーは、またのちに確率論として展開される思想の端緒をなすという意味でも重要視されるべきものである。

前節で述べたムーアの教義は、敷衍していえばつぎの二つの部分から成っているとみることができよう。まず第一に、ある行為が本当に正しい行為であるかどうかを判断しうるためには、それが現在から遠い将来にまでわたって生ぜしめるであろうすべての帰結を、それぞれの帰結に伴う蓋然性ないしは確率で加重した総和、すなわち数学的期待値を計算してみるのではなくてはならない。その意味での善のバランスの最大量をもたらす行為が正しい行為である。ところが第二に、あまりにも遠い将来の出来事は今の時点では知ることができないから、そのような善の総和を實際上計算することは不可能である。ある行為が比較的近い将来には大きな善をもたらすことが分かっていても、

注 (17) Moore, *op. cit.*, pp.152 ff.

(18) Keynes, "My Early Belief", p.436.

遠い将来には何事が起こって、そのバランスを逆転させてしまう可能性をわれわれは排除しえない。こうしてその種の考察が合理的根拠を欠く以上、われわれは既存の道徳律を一切切否定してしまうことはできないのであって、慣行の規則に従うことをも道徳的義務と考えるのではなくはならない。

ケインズが上記の論稿で手きびしく批判するのは、ムーアのこのような主張である。ケインズによれば、

「われわれはつねにある与えられた時点において、そのとき手中にある証拠から、[ある行為の] 蓋然的な正しさを判断するのではなくてはならない。無知がそのような確率的言明をするさいの妨げになってはならない。⁽¹⁹⁾」

つまり、いまAとBという二つの択一的な行為があって、現在手持の証拠にもとづかぎりAのほうがBよりもたらず善は大であろうと判断され、しかもいっそう遠い将来のことはまったく分らないというときには、Aを選択することに何ら躊躇すべきではない、というのがケインズの見解である。これは要するに、無知はあくまで無知なのであるから、その部分に対しては無差別の原則を適用し、時間の視野を短縮化した上で、行為の正しさを判定せよということに帰するであろう。

つぎにケインズは、もう一つの論拠としてムーアの蓋然性あるいは確率の概念に批判の矢を向ける。ムーアが彼の議論のなかで帰結の確率とみなしているのは、現在から将来にわたる全系列のなかで当該の帰結が何回起こるかという意味での頻度の概念である。しかし、そのような確率概念はルーレットやカード・ゲームの場合には適切であるかもしれないが、道徳的行為の蓋然的正しさを判断する上では適切ではない。目下の場合の確率の言明は、いま利用できる証拠にもとづいて帰結の蓋然的正しさをどの程度に判断するかといういわば判断の度合に関する言明にはかならない。つまりAという行為がBという行為よりも蓋然的により正しいということは、長期的にみてAのほうがBよりも善の帰結をより頻繁に生ぜしめるということではなく、現在の状況下ではAのほうを選ぶのが自分の下しうる最善の決定なのだということなのである。

したがって、このような立場にもとづけば、われわれの行為の結果についてかりに100年後に何事が起ころうとも、それとはかかわりなくいまの時点でその行為はおそらくこの程度に正しいと言明することは許されるべきである。要するに、遠い将来の出来事が不可知であるからといって、その種の判断をさし控えるべきであるとする理由はまったく存在しないのである。

大略上記のような論旨にもとづいて、ケインズはムーアの教義をまだ道徳規則に結びつけていた繋ぎ綱を最終的に断ち切ったのである。これによっても分るように、ケインズは行為の判断を結果としての善に求めるという意味での帰結主義についてはムーアに従ったのであるが、その帰結を将来の時間の全系列にわたる善の蓋然的総和として把えるムーアの考え方には従わなかったのであ

注(19) J.M.Keynes, "Ethics in Relation to Conduct", Keynes's Apostles Papers, Box1, 28(b), January 1904, p.12.

た。ケインズが帰結主義を捨てたか捨てなかつたかをめぐっては、わが国でも塩野谷、西部両氏のあいだに論争があるが⁽²⁰⁾、ケインズが捨てた帰結主義は限定された後者の形のものであって、かならずしも帰結主義一般ではなかつたことには注意すべきであろう。

8 こうしてケインズの立場においても帰結主義そのものは捨てられていないわけであるから、それにもとづく議論が可能となるためには、蓋然性ないしは確率に関する知識が必要となる。事実ケインズは前記の1904年の論稿を出発点として、以降約10カ年のあいだ余暇の時間のほとんどすべてをあげて確率論の研究に費したのである。その努力の成果は1914年にいたってほぼ最終稿の形を整え、やがて1921年に『確率論』という大著となって出版された。ここで詳しく立ち入ることはできないが、とりあえずケインズが展開した基本的な思想だけを要約しておけば、つぎのとおりである⁽²¹⁾。

まず彼にとっての確率概念は、前述したように事象の頻度ではなくて、命題の蓋然性すなわち当該議論の前提から結論がどのくらいの確からしさで出てくるかという論理的関係である。いま前提がPという命題から成っており、結論がQという命題から成っているとき、もし命題Pを知っていることが命題Qを α の度合で信じさせることを合理的に正当化するとすれば、PとQとのあいだには α という度合の確率関係があるというのである。たとえば数学の定理の場合のように、仮定されている命題から帰結とされる命題が必然的に導かれるならば、この意味での確率 α は1であり、また仮定に含まれる命題と帰結が論理的に矛盾するようであれば、確率 α は0である。ケインズはそうした演繹論理の関係を、命題Pから命題Qの導かれる確率が0と1のあいだにくるいっそう弱い場合をも含めるような形で一般化しようとしたのであって、その意味で確率を、前提が帰結を論理的に含意する確からしさという概念で定義しようとしたのである。これは、のちにビューアーズがいったように⁽²²⁾、証拠となる所与の命題への full belief と、結論となるもう一つの命題への partial belief とを客観的な論理上の関係として関連づける考え方といってもよいであろう。そうした論理的関係である以上、ケインズの確率は客観的な概念であって、同じ証拠をもつ人にとっては誰にもひとしく共通の値にならねばならないと考えられる。またこのような立場からすれば、帰納の論理も演繹論理の一分枝としてそのなかに包摂されると考えねばならないであろう。

注 (20) 塩野谷祐一「ケインズの道徳哲学—「若き日の信条」の研究」、『季刊現代経済』No.52, 1983, 西部邁「妄自尊大を駁す」, 同 No.53, Spring 1983, 塩野谷祐一「西部邁氏の感情的反論に対する理性的回答」, 西部邁「確認したいこと」, 同 No.54, Summer 1983.

(21) J.M.Keynes, *A Treatise on Probability*, 1921. また *The Collected Writings of John Maynard Keynes*, Volume VIII : *Treatise on Probability*, 1973.

以下の要約については、とりわけその Part I : *Fundamental Ideas* の箇所を参照されたい。

(22) C.E.Bures, "The Concept of Probability", *Philosophy of Science*, Vol.5, No.1, January 1938, p.9 参照。

ところが上記のようなケインズの確率概念は、やがて年下の友人で彼が日ごろから目にかけていたトリニティー・コレッジの数理論理学者フランク・ラムゼーによって根本にふれる批判を受けることになった。ラムゼーの所論はのちに1926年の「真理と確率」⁽²³⁾のなかで詳細に敷衍されたが、つぎのような論旨を含むものである。

いまかりに確率が判断ないしは信念の度合を意味する概念であるとしても、それが確率である以上は0と1のあいだの何らかの数値であらわされるのでなくてはならない。そこで各人の信念の度合をいかなる方法で数値として測りうるかといえば、結局のところ危険や不確実性を伴う事態の下で人がいかに合理的に行動するかを手がかりにする以外に途はない。つまり「信念の唯一の真の表現は行動のうちにある」と考えるほかはないのである。こうした考え方をつうじて、ラムゼーは今日ではよく知られている期待効用最大化仮説にもとづきつつ各個人の degree of belief を導き、それが確率の法則にしたがうことを見事に示してみせた。選好が人ごとに相異なる以上は、そのようにして求められる確率もまた個人間で主観的に相異なりうるわけであって、ケインズがいうように証拠さえ同じであれば誰にとっても同一値にならねばならないという必然性はない。ラムゼーにとって、ケインズが主張するような論理的確率は存在するかどうか分らないもの、認知することさえできないものであった。

さらに加えて、確率の論理を演繹論理の一般化とみなすケインズの立場には、つぎのようないっそう根本的な批判が下される。元来演繹的＝確定的な推論の場合は前提Pのなかに結論Qがすでに必然的に含まれてしまっているのであって、結論を否定して前提を承認するというのは自己矛盾である。換言すれば、形式論理による演繹は前提に含まれている知識以上にわれわれの知識を少しも増やすことはできないのである。ところが帰納的＝蓋然的な推論の場合は、事態はこれとはまったく異なっており、それを演繹的な議論に類似のもので蓋然性の度合のみが低いといったような程度の差に帰着させることは不可能である。この場合、結論が部分的に前提のなかに含まれているというような言い方は適切ではなく、結論を否定して、しかも前提を100パーセント承認することは少しも矛盾ではない。

こうしてラムゼーは、帰納の推論をも演繹論理のうちに包摂しようとしたケインズの企図を排しプラグマティズムの観点からあくまでそれを知識獲得のための「発見の論理」、ないしは有用な習慣として性格づけた上で、前記のような主観的確率の理論の定式化を推進したのである。

9 ラムゼーによるこうした批判の直撃を受けたのち、確率に関するケインズの見解がどのよう

注 (23) Frank Ramsey, "Truth and Probability", in R.B.Braithwaite ed., *The Foundations of Mathematics*, 1931, pp.156-198.

この論文はまたラムゼー論文集の新版 D.H.Mellor ed., *Foundations : Essays in Philosophy, Logic, Mathematics, and Economics*, 1978 にも再録されている。

に変わったかは、かならずしも明らかではない。少なくとも『確率論』が公刊された直後のケインズは、まだ自分の考察に揺がぬ自信をもっていた。この点は1922年1月31日付の哲学者ブロード宛の手紙に明らかに示されている。⁽²⁴⁾

「ラムゼーやケンブリッジの他の若い連中はまったく強情で、確率というものが明らかに可測的な存在でおそらく頻度に関連したものであるか、あるいはたんに心理的な意義をもつにすぎないまったく非論理的なものであるか、のどちらかでしかないとまだ信じています。彼らがこの方針で小生にきわめて破壊的な批判を加えうることは認めますが、しかし同様に小生もまた彼らのほうが間違っているということに大きな自信を抱いております。」

しかし、その後の10カ年のあいだに、ケインズの考えには変化が生じたように思われる。1931年に彼は夭折したラムゼーの遺稿論文集『数学の基礎』のレビュー論文を書いたが、同年10月号の『ニュー・ステーツマン・エンド・ネーション』誌所載のこの論文のなかには、一見自説の拋棄をさえ思わせるつぎのような注目すべき記述が見出される。⁽²⁵⁾

「ラムゼーは私が示した見解を批判して、確率は命題間の客観的〔論理的〕な関係にかかわるものではなく、(何らかの意味で)〔主観的な〕信念の度合にかかわるものと論じている。そして彼はたんに確率の計算が、われわれの抱く信念の度合の体系を間違いなく整合的な体系とするための一組の規則にすぎないものであることを示すのに成功している。すると確率の計算は形式論理には属するものの、われわれの信念の度合の基礎——通常、先験的な確率と呼ばれているもの——はたんに自然淘汰によってわれわれに与えられたわれわれ人間の能力の一部であり、それは形式論理というよりむしろわれわれの知覚や記憶に類するものとなる。その点までは、私はラムゼーの意見を承認する。——私は彼が正しいと思う。」

上記のところからすれば、1931年のケインズは少なくとも彼の見解の主要部分を放棄して、ラムゼーの所説に服したかのごとくに見え、事実何人かの論者はこれをもってケインズの改宗と解釈した。⁽²⁶⁾が、ケインズはまた上記の文章にすぐ続けて、つぎのようにも記しているのである。

「しかし、〈合理的〉な信念の度合を信念一般と区別しようと意図するにさいしては、ラムゼーはまだ成功しているとは思われない。それが有用な心の習慣だというだけでは、帰納の原理の根底にまで達したことにはなりえない。」

つまりケインズは、かならずしも全面的にラムゼーに「降伏」したわけでもなかったのである。

注 (24) Keynes to C.D.Broad, 31 January 1922, Kings College Library, Keynes Papers, Box 18.

(25) J.M.Keynes, "Ramsey as a Philosopher", from *The New Statesman and Nation*, 3 October 1931, in *The Collected Writings of John Maynard Keynes*, Volume X, pp.338-339.

(26) たとえば I.J.Good, *The Estimation of Probabilities*, 1965, p.7, D.V.Lindley, "Keynes, John Maynard II; Contributions to Statistics", *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 1968, Vol.8, p.376, とりわけ最近では B.W.Bateman, "Keynes's Changing Conception of Probability", *Economics and Philosophy*, Vol.3, 1987, p.107 など。

結局、ラムゼーの鋭い批判はケインズ思想に重大な影響を及ぼしたけれども、これはケインズの哲学思想の枠組み内で変化をひき起こす引き金になったということであって、彼の思想の枠組みそのものを全体としてラムゼーの立場に転換させたということではないであろう。彼はラムゼーの議論をつうじて、確率論が主観的な基礎からも導かれうることを悟り、みずからの立場が人間の推論を説明する上でかならずしも唯一のものではないことを反省した。そして蓋然的知識の獲得に向かう「人間の論理」が狭義の形式論理と心理的＝本能的な習慣のどこか中間にあるとする考え方も受け入れるところまで自分の視野を拡大した。しかし、彼は合理的信念と帰納との関係についてのラムゼーの見解には満足しえなかった。すなわち合理性が有用性によって説明されるという考え方には服しなかったのである。

承認しうるかぎりでのラムゼーの所論を包摂した上で、ケインズが合理的信念の度合の理論化という彼本来の課題をどのように拡充したであろうかは、今日では誰にも分らない。彼は人生のその時期になって、1931年に先立つ28年間に自分が形成してきた信条や思想にあまりにも深く染まりすぎていた。またその時期には彼はすでに経済学者であって、経済問題の考察に忙殺されており、ラムゼーが与えた衝撃の含意を彼自身の哲学の体系内で熟考する時間的余裕をももちえなかった。したがって、ケインズに即する形では、われわれもまた当面これ以上この主題を深追いすることは止めなければならない。そこで次節以下ではふたたび視点を本来のテーマである初期の哲学者ケインズに戻し、いまだとり残している重要な問題すなわち個の善と公の義務の二分法に対する彼のスタンスが真実いかなるものであったかという問題について、逐次検討を重ねていくことにしたいと思う。

10 さきに見たように、ケインズが信奉したムーアの善は私的かつ超世俗的な性格をもつものであり、それ自体公的＝社会的行動の存在目的からは切り離されているかに見えるところから、何人かの論者はそうした初期ケインズの信条と、のちに彼が成しとげた数々の業績とは互いに相容れないと主張した。そのような見解は、たとえばケインズの最初の伝記作者であるハロッドなどによって代表される。ハロッドはその『ケインズ伝』のなかで、ムーア主義は活動的な人間本性の諸側面実践倫理への手引きを欠如していると述べ、暗にケインズの一生の業績は彼がそうした価値観を脱却したことの証拠であるとのほめかしている⁽²⁷⁾。つまりはっきりいえば、ムーア主義はケインズにとって青春の一段階にすぎないものであり、それを「清算」し「卒業」したからこそ、彼は後年の業績を成しとげたのだというわけである。しかし、こうした見解が、もし青春時代のケインズと成熟して経済改革に専心するようになったケインズとのあいだに道徳哲学の切り換えがあり、若き日

注(27) Harrod, *op.cit.*, pp.79-81.

類似の見解はまた宮崎義一「J.M.ケインズ問題」、新飯田宏・伊東光晴編『現代経済学—その現状と展望』1980などにも見出される。

のケインズは私的な善のみに没入して公的な要求をいっさい考慮に入れなかったとしているのであれば、それはかならずしも適切ではない。ケインズ・アポッスルズ・ペーパーズの何篇かは、彼が初期の段階においても決して手段や外部の世界とのかかわりを無視していたわけではなく、すでに実践倫理の公的領域にも関心を抱いていたことを窺わせる内容を含んでいる。

この点を裏づける上で、もっとも適切な最初の手がかりを提供するのは、ケインズが1905年の7月から9月にかけて書いた「倫理学雑考」と題する⁽²⁸⁾手稿である。そのなかでケインズは彼にとっての倫理学体系が思弁倫理学 (Speculative Ethics) の部分と実践倫理学 (Practical Ethics) の部分の双方から成ることを述べ、前者が善という概念そのものの分析、善き感情、適格な対象、美の本質、愛、人が真実に対してとるべき態度などを関心事とするのに対して、後者は行為や手段について論じ、徳の本質と価値、教育や政治の理論と方法、利己主義の実践上の有効性と妥当な限界、真実こそ第一であるとする規則への例外などをとり扱うとしている。こうした構想そのものからも明らかのように、ケインズに関心は最初の段階から思弁倫理学、実践倫理学のいずれの領域にも向けられており、かならずしも後者が閑却視されていたわけではないのである。

上記の「倫理学雑考」や、やはり同年に書かれたと推測される「有機的統一の原理について」において、ケインズはまた精神の状態としての善と、そうした善の感情を呼び起こす対象物とのあいだの関係についても周到な考察を重ねた。ここで有機的統一の原理とは、前にも述べたように個と全体とのあいだにいわゆる加法性が成り立つとはかぎらないこと、すなわち全体としての善の価値がたんにそれぞれの孤立した部分の価値を足し合わせたものとはかならずしも一致しないことを説くムーアの教義をさすものである。ところがケインズが記すところによれば、

「活発な兄弟たち [使徒会の会員たち] は次第に精神の状態のみに注意を向けて、それに付随した事情のほうは顧みなくなった。そしてついにある土曜日⁽²⁹⁾の晩に有機的統一の原理は廃止されるにいたった。」

しかしケインズは、この出来事のすぐ後に上記の有機的統一に関する論稿を書き、そのなかで自分の立場としては「当該の原理を蘇らせ、その力を倍加させることに努力する」旨を宣言しているのである。ここで彼がアポッスルたちによって拒否された教義の代りに提案したのが、精神状態の属性としての善と、対象の属性としての適格性とを明確に区別することであった。

もともとムーアの教義が混乱したのは、ケインズによれば、善き精神状態ばかりを善と名づけるだけでなく、その意味で善を生ぜしめる事物にも同じ善という名を与えることによって、それを前者に加えたからである。もしアポッスルたちが要求したように、善を厳密に前者すなわち心の状態のみに限るとすれば、それについて有機的統一の原理が支持できないのは明白である。なぜなら、

注 (28) Keynes, "Miscellanea Ethica", July-September 1905, Keynes's Apostles Papers, UA/10. 2:2. 以下に述べる思弁倫理学と実践倫理学の二分法、そのそれぞれの課題については、p.7 参照。

(29) Keynes, "On the Principle of Organic Unity", Keynes's Apostles Papers, UA/10. 1:2, p.2.

そのような善の計算上の単位は各個人の意識においてほかにはなく、それ自体意識をもたない社会全体がその意味での何らかの善をもちうるかのごとくに考えるのは、不合理といわねばならないからである。そこでケインズは、他のアポスツルたちとともに、善を厳しく各個人の意識の状態に限定した上で、他方そのような善の感情の対象となりそれを引き起こすに適したものを適格な対象 (fit object) という別の名で呼び、これを狭義の善 (goodness) と区別することを提唱したのである⁽³⁰⁾。有機的統一の論稿のほうでも、彼は心の状態ではないが望ましいものを事物の状態 (state of affairs) と呼び、それと善との区別を図っているが⁽³¹⁾、趣旨はまったく同じといってよいであろう。

こうしてケインズは心と対象の二つの範疇を区別することにより、倫理の目ざすべき価値の世界が意識ないしは感情の状態とそれを生ぜしめる精神的ならびに実体的対象の両者から成るものとした。換言すれば、彼にとっての倫理学の課題には、善き精神の状態ばかりではなく、善とはかならずしも同じではないが望ましいものである適格な対象——美、知性、正義、徳行など——を創造することもまた含まれるのである。

11 初期のケインズが義務をないがしろにした価値観のとりこではなかったことは、また彼が1906年の2月6日に朗読した「利己主義」という手稿⁽³²⁾からも読みとられる。この論稿では、彼は倫理学上の善が精神の状態のみから成るものだとすると、われわれの目的は自分自身の精神の状態を改善することなのか、それとも万人の精神の状態を改善することなのかという難問と取り組んだ。

ムーアは万人の善が至高の倫理学上の目的であるとした上で、一般に利己主義を目的とすることを拒否したが、ケインズによればこれはムーアの独断にもとづく拒絶にすぎないものであった。利己主義者とは自己の善を唯一の善であると主張する人であるというムーアの定義は、利己主義者に対してフェアでないといふケインズはいう。利己主義者は他の人々が善の部分なすことを否定してはいないのであって、ただめいめいが合理的な目的として自分にとっての善と思われるものを目ざすべきだといっているにすぎないのである。利己主義者といえどもみずからの幸福の犠牲が彼自身の善を増すかもしれないことは承認する。しかし、他の人を善の状態にもたすために、彼自身を善ではない状態に陥らせねばならないとすれば、そのことをも一般的に義務づける必然性がどれだけあるであろうか、とケインズは問う。

「功利主義の格率や宗教の拘束に何らの忠誠も抱いておらず、ムーアの一般原理に賛成する人々にとっては、私が思うに、この点こそが最大の難問なのだ。——そしてムーアはこの難問を軽々しくあしらった。

それこそが利己主義者と万人主義者の真の争点であるのに、ムーアはむしろ詭弁的な議論を

注 (30) “Miscellanea Ethica”, pp.4-5.

(31) “On the Principle of Organic Unity”, p.11.

(32) Keynes, “Egoism”, Keynes’s Apostles Papers, UA/10. 1:4, February 1906.

つうじてしかそれを解決しなかった。

われわれはそれぞれがわれわれ自身にとっての目的なのではないだろうか。

君自身が善ではない状態に陥ることが善のための手段なのだという布告が發布されたとしてみよう。私は果してその布告に服すべきなのだろうか。私は、私自身会ったこともなければ関心も抱いていない何人かの悪魔たちが天国で気ままに暮せるようにするために、自分自身を善でない状態におくことを**選択**すべきなのだろうか。私は誰か見知らぬ人が神の右隣に坐れるようにするために、地獄に落ちるべきなのだろうか。

なるほどそのような行為によって、私は一般的善を増加させることになり、つまりは善をなすことにはなろう。しかし、善をなすことが義務なのか。それは善の状態にあることとは違うのではないか。……これら二つのことが対立すると仮定してみよう。その場合、優先するのはどちらなのか。……私は自分の幸福を、自分の所有するすべての物を犠牲にしなければならないのかもしれない。しかし、私は**私自身**を、自分自身の善を犠牲にして、人類の祭壇に捧げなければならないの⁽³³⁾だろうか。」

元来ムーアの教義のもっとも先鋭な含意は、善がある特定の意識の状態に見出されるものであって、もはや人格の形成とか、神の法あるいはいわゆる自然法、定言的命令その他あらゆる種類の法への服従とかによって構成されていないということであった。もしそうであるなら——、とケインズはさらに続ける。

「利己主義の誤謬を証明したとするムーアの主張にもかかわらず、私の善はいまや過去のいかなるときにもまして明瞭に君の善とは弁別されたものになり、同時にわれわれ二人の善と万人の善もまた弁別されるようになってきた。事実もし彼 [ムーア] が有機的統一の原理をもっとも極端な形にまで押し進めるならば、万人の善は個人の善とかならずしも関連をもたないようにならざるであらう。

私の善と君の善は、もはや共通の法への服従のうちに存しているのではない。私の善は、**私の精神**の状態が可能ながぎり善き状態にあることを要求し、君の善は君の状態に依存する。そしてその二つが対立することを妨げるものは何もない⁽³⁴⁾のだ。」

おおよそこのような論調でケインズはムーアの利己主義批判に反論したが、しかし彼自身としても純粋に利己主義的な理想に甘んずることはできなかった。自分自身の善と万人の善は、共通の次元でその軽重を評量することはできないが、なお「両者はともに私に対して要求をもっているように⁽³⁵⁾思われる」とケインズは述べた。

「もし何らかの神秘的な配置によって、われわれが [自分自身の善と] 同時に万人の善をも

注 (33) “Egoism”, pp.3-4.

(34) *op.cit.*, p.9.

(35) *op.cit.*, p.10.

助長しているのであれば、それだけ事態は望ましいのである。

……大きな犠牲を払うことは可能でないかもしれないが、それにもかかわらずそれは必要であるかもしれないのである。」⁽³⁶⁾

以上いくつかの論稿について考察したが、それらから引用した文言からしても、ケインズがこの時期に、自分の外と結びつく一連の義務を完全に失念していなかったことは、十分会得できるところであろう。彼は明らかに全人類から個人に向けられる要求の群、一つにはそれ自体善ではないが望ましいものである適格な対象の創造を考慮すること、もう一つにはたとえみずから善でない状態に追い込むとしても、万人を善き状態におくことの是非を処理すること、の二つを受け入れていたのである。

12 ケインズの倫理学の構想は、前にも述べたように「実践倫理学」の領域をも含み、さらにその領域は「政治の理論と方法」をも含むものであった。彼は生涯をつうじて政治を主題とした著書はあらわさなかったが、本稿で対象としている時期には「エドモンド・パークの政治学説」(“The Political Doctrines of Edmund Burke”)と題する長大な論文を書いている。これはアボッスルズ・ペーパーズ的一篇ではなく University Member's Prize for English Essays なるものへの応募論文として書かれたもので、1904年11月に提出され、めでたく賞を獲得した。彼はイートン校の時代からパークに多大の興味をもち、彼を古今をつうじてのもっとも偉大な政治思想家と考えていたのであった。

上記の論文は手書きのものとタイプ原稿の二通りの形で保存されているが、タイプ原稿の場合でも86ページに及ぶ力篇で、その全貌をうかがうことは他日に俟つほかはない。以下では、これまでに述べてきた内容と直接に関連する二三の点のみに限定して考察するが、そのみをもってしても彼の初期の思想が公的義務の側面にかならずしも無縁でないことを示すに足りるであろう。

パークからケインズは、政治学が手段に関する一つの教義であり、それはいっそう内的な善への道具としてのみ意味をもつという見解を受け継いだ。この考え方によれば、普遍的に真であるような政治そのものの原理、抽象的でかつ変わることのない政治目的なるものは存在しない。政治が服すべき永遠の真理は、その限りにおいて政治哲学から生じるものではなく、倫理学を源泉として帰結主義的な合理性の原理によって導かれるものであった。

ケインズはまた「将来の利益を得るという理由で現時点で悪政を導入すること」に対するパークの「慎重さ」を賞賛し、それを「しばしば強調する必要がある原則」であるとして支持した。この点について彼はつぎのように述べている。

「われわれの予測の能力はあまりにも僅かなものであり、遠く距った帰結についてのわれわれの知識はあまりにも不確かなものであるので、実現性の疑わしい将来の利益のために現在の

注(36) *op.cit.*, p.12.

利益を犠牲にすることが賢明である場合はほとんどない。パークはずっと一貫して、かなり遠い将来に成立を想定されている千年王国のために一世代の国民の福祉を犠牲にしたり、全共同体を困窮状態に陥れたり、有益な制度を破壊したりすることは、ほとんどの場合正しくないという正当な意見を主張した。われわれはそうした機会を利用するに値すると判断できるだけの知識をもってはいないし、過去の大変革が時には永く続く利益をもたらすことがあったにしても、その事実は決して一般に大変革を弁護する議論にはならないのである。……あくまでも現在の状況に照らして共同体の安寧を保持し、将来のために過度の危険を冒さないことが、政府と政治家の至上の任務である。⁽³⁷⁾」

このようなケインズの評言は、将来の無知に対しては無差別の原理を適用すべしとする彼の前述したムーア批判とまったく同根のものともてよよいであろう。

しかし、ケインズのこのパーク支持は、進歩のための「暴力的」な方法への異議に与えられたものであって、すべての進歩への異議に対するものではないことに注意すべきであろう。彼は反面パークが改革一般に対して時にはあまりに消極的すぎるのは承認できないことであるとした。

「パークの小心さはしばしば不条理の極にまで達した。なるほど人間の法や慣行は相互に緊密に関連し、きわめて複雑な全体を形成しているが、パークは時折外壘の部分があたかも中枢構造であるかのごとくに気をもんだのである。⁽³⁸⁾」

われわれはその好例をパークの分配に関する議論のなかに見出すことができよう。彼は財産や富の領域に関するかぎりは、すべてを市場の力に委ねるべきことを強く説き、その分配の不平等は「自然」のもの、政府による干渉はいっさい差し控えるべきものであるとした。彼はしばしばそのような信条を、慣行の理由すなわちそれが国家に安泰を与え、人々の努力と企業心、勤勉と節約を動機づけるゆえんであるという理由で擁護したが、実は彼にとって財産の権利はそれを越えるもの、神聖にして侵すべからざる「聖約の箱」であり、当然ケインズはそうしたパークの見解には正面から批判を加えている。

「財産権の擁護者であっても、分配がきわめて不平等である場合には、それが有害であることは大抵認めるだろう。ところがこの困難はパークの心にはいかなる良心の呵責をも引き起こさなかった。彼はどのような択一的な分配を行っても、善には何らの目立った増加は生じないだろうと言明し、不平等であることは財産の本質的な性質なのだと論じた。……

これがパークの過度に好んだ、そして彼を一再ならず誤った立場に追い込んだ議論の筋である。彼は自分が〈自然〉という語で何を意味するのかわきりさせないまま、他の人々が信じたように、その語が一見あてはまる過程はすべてもっとも善きものであり、もっとも望ましいものであると信じ込んだ。……

注 (37) Keynes, "The Political Doctrines of Edmund Burk", 1904, typed version, UA 7, pp.14-15.

(38) *op.cit.*, p.42.

しかし、自然に言及したからといって、事が終結したわけではないことを、彼は示すべきであった⁽³⁹⁾のだ。」

貧者は富者より数が圧倒的に多いから、かりに平等化政策を実施したとしても、貧者一人あたりにはほとんど見るべき改善は生ぜず、それに引きかえ富者の利益の減少はかなりの大きさに達する、という議論をパークは展開した。ケインズは、このような議論が極端な平等化提案に対しては有力な反論たりうるとしても、なおつぎのような批判に服さねばならないとした。

「が、その〔上記のパークの議論の〕妥当性は、それが富の流れの水路を変えたり、その管理や分配を規制したりしようとする企てに向けられる場合には、大幅に減ってしまう。かりに自然の成り行きに委せたなら、国民の一部が餓死してしまうというのに国がそれを放置するか、労働の成果を享受する状況がある水準以下に悪化したときに、やはりそれを傍観するとかいうのは、得心のいく事柄ではない。彼の方法は莫大な蓄積に課せられるべき遺産相続税のような方策にも妥当でないし、またそれこそがフランス革命の栄光であった農民と貴族との関係の改革を弁護する上でも適切ではない⁽⁴⁰⁾。」

結局、自由放任・財産権・富の分配の諸側面に関するかぎりは、ケインズはパークの議論を「承認することのもっとも困難なもの」として却けたのである。

最後にこの論文の第VI節で述べられている、パークの民主主義論に関するケインズの所見にも触れておこう。パークは政策のすべての問題を国民の移ろいやすい意志と不確かな判断に委ねるのは危険であるとし、究極の拒否権は国民にあるものとしても、なお国は行政と立法の機能をその直轄下におくべきであるとした。

ケインズはこのようなパークの見解に一方では同意を示すとともに、他方民主主義制度には重要な「教育能力」が見出されるとして、この制度に同情を寄せ、その将来に期待するところがあった。スキデルスキーも述べているように、民主主義の性格に関するケインズの見解は、政府が経済運営上何をなすかについて彼がどう考えていたかを理解する上で重要であり、1904年当時の彼の見解を読むことは興味深い。ケインズはつぎのように述べている。

「この〔パークの〕議論には一見して大きな尤もらしさがある。……それぞれの人間としては問題となっている事柄に合理的な判断をまったく下しえない多数の人々の意思決定に服することで、望ましい帰結に達しうるアプリオリな蓋然性は決して大きいものではない。

しかし、超民主主義的政府から導かれそうな結局の利益についてわれわれがいかなる結論を得るにせよ、それへの反対者が予言しているような災害がまだ生じていないことは認められなくてはならない。民主主義はいまだに試行の時期にあるが、これまでのところ面目を失うような事態には至っていない。それがまだ全力で機能していないことは事実であるが、それには二

注 (39) *op.cit.*, pp.22-23.

(40) *op.cit.*, p.25.

つの理由がある。一つはその効果において多少とも恒久的なものであり、もう一つはより過渡的な性格のものである。最初の理由は、富の量的な現れがいかなるものであれ、その力はつねにいちじるしく偏在しているということであり、第二の理由は、新たに参政権をえた階級の組織化の遅れが既存の力の均衡を根底から覆えすことを阻んできているということである。⁽⁴¹⁾

13 前3節の考察をつうじて、初期のケインズが個人の義務を彼自身の善き精神状態のなかに求めたからといって、社会の幸福にかかわる市民としての義務を等閑視していたわけではないことが、多少なりとも明らかにされたのではないかと思われる。ただ彼はシジウィックとは異なり、これら二組の道徳上の要求をそれぞれ論理的に独立の存在であると考えたのであって、社会の状況が安泰であるかぎりにおいて個の要求のほうにより大きな優先権を与えたにすぎないのである。ケインズの道徳観がその成長過程においてあたかも180度的に転換したかのように誤解されるのは、思うに初期のアポッスルズ・ペーパーズが研究されるまでは、ほぼ30年のちに回想として述べられた「若き日の信条」のみがほとんど唯一の拠りどころとされてきたことに多分に由来するのではあるまいか。

今日この回想録を読む場合に注意しなければならないのは、(1)ここで彼の初期の信条として語られているものが、果して実際に彼の初期の信条であったものをどれだけ忠実にあわせているかという点と、(2)その若き日の信条を1938年当時のケインズがどの程度に維持もしくは改変しているかという点の二つである。

まず(1)についていえば、前にも触れたように⁽⁴²⁾、この回想はかならずしも彼自身の初期の信条に忠実ではなく、いささか歪められた、そして多少とも誇張された表現を与えているのではないかと思われる。回想では、ケインズは「ムーアの宗教は受け入れたが、道徳は棄てた」とし、ムーアの「行為に関する倫理学」の章には「何らの関心をも抱かなかった」と述べたが、これが初期の論稿に照らして真実ではないことは、本稿のこれまでの議論が示すとおりである。彼はさらに「[道徳上の]一般規則に従うという、われわれに課せられた個人的責務をいっさい拒否した」とも述べているが、これまた誇張であるといわねばならない。実際にケインズが拒否したのは、「個人はつねに一般の有用な規則に従うべきであり、それを破ることはいかなる場合も正当化されない」とするムーアの要求のみであった。つまり彼が棄てたのは、道徳規則への無条件な服従なのであって、個々のケースについては「それぞれの功罪^{メリット}に応じて判断を下す権利」をもつべきであるとしたのであった。

上記の点に留意すれば、(2)についても、ケインズが後年初期の信条に加えようとした変更は、その分析的な基礎を全部すげ変えるというていものではなく、応用上の改善と拡充とみられる

注(41) *op.cit.*, pp.57-58.

(42) 注(5)参照。以下の点については、とりわけ O'Donnell, *op.cit.*, pp.148-154 に負う。

ものであったことが知られよう。この点はまた回想録のなかで彼みずから「私には『倫理学原理』の基本的直観から立場を変える理由はまったくない」と述べ、「私に関するかぎり、今さらその考えを変えるには手遅れなのであって、私は依然として不道徳主義者であるし、これから先もずっとそうであることだろう」と明言しているところからも明らかであろう。

が、そうであると同時に、1938年のケインズは、もはや人間の本性を昔ほど合理的で信頼するに足るものであるとは考えず、人間性に潜むもっと非合理的で、より深い盲目的な感情をも重要視するようになっていた。彼は「文明というものが、きわめて少数の人々の人格や意思によって支えられた、また巧みに操られ狡猾に保たれた規則や習慣によってのみ維持される、薄弱で当てにならない外皮であることに気づかなかつた」点を反省し、それまで軽視してきた「伝統の知恵や慣習の拘束力」にもより大きな意義を見出すにいたった。回想録からうかがわれるかぎり、このような人間性に関する認識の修正が主要な修正点であり、それによって彼が価値ありと認める対象の世界もまた一段と多様なものに拡大されたように思われる。彼自身が述べるところによれば、1914年に向かう歳月の流れのうちにも上記の反省は進められたとのことであるが、さらに1938年にいたるまでにはとりわけ第一次世界大戦による破壊と不安、賠償交渉の愚かさと邪悪、ファシズムの台頭、スペイン戦争、大恐慌を解決する能力の欠如等々、一連の事態が介在したことも併せて考慮に入れておくべきであろう。

14 以上長々とケインズの哲学思想をめぐって考察してきたが、この辺で一まず締めくくりをつけるべき段階に達したようである。

ケインズの善に関する哲学はムーアをそのまま受け継いだもので、今日直覚主義と呼ばれる立場に立つものである。それによれば、善は直覚によってのみ自明のものとして把握されうるのであって、したがって善を述語として含む命題の真偽は結局直覚をつうじて知られるほかはない。このような直覚、および直覚によって捉えられた善について、ケインズはつぎのように述べている。

「われわれはこれらすべてのものは性質上まったく合理的であり、科学的であると考えていた。他の部門の科学と同じように、それは感覚所与として与えられた素材に、論理と合理的分析を適用すること以外の何ものでもなかった。われわれにとって善を理解することは、緑という色を理解するのと正確に同じことであつた。」⁽⁴⁴⁾

この文章が示すように、ケインズや彼のグループの人々はおしなべて直覚について一種のオプティミズムないしは信頼感をもっているのであって、真に同一の事物を合理的に論じている以上かならず同じ認識が得られるはずだという共通の承認があり、それが彼らに客観性の保証を与えているかのようである。このような考え方は、のちにケインズが経済学者としてさまざまな主張を提唱す

注 (43) Keynes, *Collected Writings*, Vol.X, p.447.

(44) *op.cit.*, p.438.

るにさいしても、そのまま貫かれた。彼は自分の見解の「正しさ」を他の人に同意してもらうために、「説得」という手段に訴えるのがつねであった。また「……するのが賢明だと私は信じる」とか「……するのは愚かな人のみのなしうるところである」とかいった論法で自説を説いたのも、そのあらわれであるといつてよいであろう。この種の方法は明らかに経験主義ないしは実証主義とは相距たる性格のものであり、後年彼がティンバーゲンと論戦を交えたのもこの点からすれば当然の帰結であったといふことができよう。

さてこのようにケインズがムーアから継承した善の観念は内在的善をある心の状態として考えており、時空を超越した不変の相をもつものであった。ところが他方、それとは区別された義務の観念については、ケインズは普遍的道徳規則への服従を説くムーアの教義には従わなかった。これは前述したように、かならずしも彼が規則や義務をないがしろにしたからではなく、ただそれらが時間や場所に相対的で、事態が変化すれば義務のあり方もまた変化すると考えたからである。この点は、1905年の手稿「現代文明」のつぎの一節にもっともよく示されている。

「ムーアの時以来、われわれは究極の善が永遠かつ不変のものであることを知った。……しかし、われわれはまた、われわれの義務を決めるものがこれらの善ばかりによるのではないことをも知った。われわれが何をなすべきかは、情況に依存する問題である。形而上学的にはわれわれはいかなる規則をも与えることはできないのである。」⁽⁴⁵⁾

彼は引きつづきこの論稿で、上記の内在的善がそのあるべき姿のまま永遠に残されていかねばならないこと、他方それを理由に外部の世界、現実の生活を無視することは許されないこと、手段としての義務は文明や社会組織の変遷とともに変化すべきものであり、古い義務はしばしば新しい義務にとって代られねばならないこと、を説いている。

思うに、これがケインズの全生涯を貫いた彼の哲学的信条の原型なのではあるまいか。彼にとって心の状態としての善は終生変ることのない至高の価値であり、その価値を実現する社会が理想的な社会であった。政治がそのための手段でこそあれ、それ自体究極の価値たりえないのと同様、経済もまた価値ある社会を達成維持する目的に奉仕する手段にすぎなかった。そうであればこそ、彼は経済組織が機能不全に陥り望ましい社会の基盤が揺ぐかに見えたときには、身をすり減らしてまでその克服策を案ずることに力を傾注したのであった。

もしそういうことが正しいとすれば、本稿の結論はまさしくハロッドが述べたそれとは正反対のものになる。ケインズが成就した顕著な業績は、初期の哲学が清算されたから可能となったのではなく、それが生涯の拠り所となったから可能となったのである。

(名誉教授)

注 (45) Keynes, "Modern Civilization", Keynes's Apostles Papers, UA/10. 1:3, October 28, 1905, p.2.