

哲学研究

第五百六十三号

ケインズの哲学思想の発展

——『確率論』の以前と以後——

伊藤 邦武

はじめに

ジョン・メイナード・ケインズが、今世紀を代表する経済学者であるばかりでなく、今世紀初頭のイギリス・ケンブリッジにおける哲学の黄金時代を担った哲学者の一人でもあることは、それほど広く知られたことではないかもしれない。しかし、彼が一九二一年に発表した『確率論』は、その出版いらい今日にいたるまで確率にかんする代表的な哲学理論の一つとみなされており、この理論とこれを批判するかたちで構成された、フランク・ラムジの確率論との関係についても、現在なおさまざまな対立する解釈が示されている。さらには、『雇用・利子および貨幣の一般理論』に結実するケインズの経済思想そのものの基礎にある哲学理論にかんして、近年多くの研究書が出版されている。ケインズを一人の哲学者として見直そうとする気運は、むしろ最近になって高まっているといえるであらう。⁽¹⁾

私自身は、平成七年度の京都哲学会公開講演会において「ケインズとラムジ——二つの合理性概念——」という

講演をおこない、さらにこれを下敷きにした論文を大学の紀要に発表したが、これらの発表では、主としてケインズの『確率論』とラムジールの論文「真理と確率」との結びつきと対立点とに焦点をおいて、これら二つの理論の比較検討ということを試みた。⁽²⁾しかし、これらの発表では、現代の意思決定理論の創始者としてのラムジールのほうにより大きな関心を払っており、ケインズによるラムジール批判には言及しているものの、ケインズ自身の自説にたいするその後の反省や理論的修正については、ほとんど触れることがなかった。本論は、この点を補って、ケインズ自身がラムジールの批判とは独立に、自説にたいしてどのような批判を展開し、そのことが彼の経済理論のなかでどのように生かされているかを検討してみようとするものである。

さて、ケインズの『確率論』は、ムーアの『プリンキピア・エティカ』（一九〇三年）にたいするケインズ自身の批判的發展として構想されたものであった。ケインズはムーアによる「善」についての直観主義的な解釈を全面的に認めたりえで、行動の選択にかんするムーアの功利主義的理論を批判しようとした。そのために彼は、ムーアが暗黙裡に認めていた確率にかんする経験主義的な頻度説による解釈を廃棄し、確率そのものをムーアにおける「善」の直観と同等な、直観的で客観的なプラトニスティックな知識と解釈し、このような確率解釈のもとでの我々の行為の決定がどのようなものと理解されるべきか、を論じようとしたのである。ケインズはその過程で、次のような極めてユニークな確率理論を構成した。

(1) 確率判断の判断対象である確率 (probability) とは、確率判断のうちに現れる各命題が言及する物理的対象そのものに帰せられるべき性質ではない。確率が判断されるべきなのは、ある一つの命題から他の命題への推論 (inference) にかんしてであり、我々はこの推論の「蓋然性」の判断、すなわち確率判断について一つの「論理性」を要請できる。

(2) 確率はこのように、ある命題から他の命題への推論について適用されるべき概念であるから、それはつねに

「関係的」である。個々の命題は他の命題との関係にかんして確率を有するのであって、各命題そのものに確率を帰することには意味がない。

(3) 確率が示すのは「確実性の度合い (degree of certainty)」であつて、「真理の度合い (degree of truth)」ではない。確実性の度合いとは別の言葉でいえば「合理性の度合い」のことであり、合理性と真理とは独立の概念である。人は誤つた命題であっても、それを蓋然的なものと解釈することにおいて非合理的であるとは限らない。

(4) 命題間の蓋然性についての関係、すなわちそれらのあいだの「確率関係」は、推論者にとって自明 (self-evident) なものとして、直観 (intuit) され、あるいは直接的に知覚 (directly perceive) される。確率が関与する命題どうしの推論は、それ自体としては間接的な知識の一種であるが、そこで直観されている確率関係は、「二次的命題」として直接的知識の対象となりうる。

(5) この直接的に知覚される確率関係の本性を、それだけをとりだしてさらに原始的な概念による定義にもたらしすることはできない。確率関係は定義不可能な、プリミティブな概念である。そしてそれは客観的な概念である。

(6) 確率関係はまた、必ずしも数值的に表現できるものとも限らない。それは特殊な場合には確定的な数値が与えられ、またその他の大多数のばあいにも、確率どうし相対的な大小関係を表すことは可能であるが、それをさらに確定的な数値によって規定することは不可能である。

さて、この確率理論はとくにその(1)の論理性の要請によって、「論理主義的」確率論に分類され、後のカルナップの確率論の先駆者として紹介されることも多かつたのであるが、じつさいには(6)の主張からも窺いうるように、カルナップ的な分析的理論とは大きくかけはなれた理論であり、この理論の発表当時にもそのような分析的、形式的な理論として理解されたわけではなかつた。むしろ、この理論はこれらの主張どうしの関係が曖昧である点が指摘され、同時に(4)に見られるような強い直観主義の主張についての疑問をひきおこしたのである。ラムジーによ

この理論の改変は、まさにこうした批判の代表的なものであり、彼はこれらの主張のうち(3)のみを生かすために、他のすべての論点を廃棄し、新たに、個人々人におけるある命題にたいする「確信の度合い」を表すものとしての確率という解釈を構成したうえで(確率についての主観説)、これを一方の柱として、さらに個人の選好の度合いを表現する「効用」概念についての形式的体系を用意し、これらを合わせて一つの合理的意思決定モデルを構成するということを試みたのである⁽³⁾。

このようなラムジীর批判は、ある意味では、当時の倫理学におけるムーアの直観主義にたいする、ステイーヴンソンやエヤーによる感情表出説(Expressive Theory, Emotivism)にもとづく批判と、軌を一にするものであるともいえる⁽⁴⁾。すなわち、これらの哲学者がムーアにおける非自然主義的で直観的な「善」の把握を不可解なものと批判し、これを個人における好悪の感情の表出として解釈したように、ラムジীর理論は、直観主義的なケインズの確率理論を、個人主義的で主観的な信念の度合いへと解釈し直すことを行ったのだと解釈できるであろう。

しかしながら、ここで問題になるのは、ケインズの『確率論』が、ムーアにたいするエヤーらの批判に該当するよ
うな、強い直観主義の主張を含んでいたことは事実であるにしても、一方では、これとは別の、ある意味では社会的
相対主義ともいべき観点を含んでもいたという点である。すなわち彼は、一方では確率判断を客観的でそれ自身確
実な知識であるということを論じながら、他方でこうした判断が人間の常識や社会的合意にもとづく相対的なもの
ではないか、という指摘も随所でおこなっていたのである。ラムジীরケインズ批判はこの点を、端的にケインズにお
ける理論的不整合を示すものとして切り捨てている。ところが、じっさいにはケインズ自身は、ムーアの『プリンキ
ピア・エティカ』の出版直後から、ムーアのいうプラトン主義的な直観が個人における合理性の判断の基礎であると
したら、その客観性はいかにして確保されるのか、という疑問をもちつづけており、その結果十数年後に出版された
『確率論』は、一方ではムーアの直観主義を確率概念にまで拡張徹底するという試みでありながら、同時にその「直

「観」の意味を別様に解釈するという示唆をも含んだものになっているのである。この点で、ケインズの理論が不整合なものであるというラムジীর指摘は正しいが、しかしその指摘だけでは、ケインズの問題意識の重要な側面を見逃していたことになる。いいかえれば『確率論』がいかに根本的で重大な混乱を含んだものであったにしても、そこにはラムジীরエヤーらの主観主義的なムーア批判とは別の、批判的観点が摸索されていた可能性があると思えるのである。

本論は、ケインズの『確率論』以後の哲学思想が、まさにこうした独自のムーア批判として位置づけられるということを論じようとするものである。ここでいうケインズの後期思想とは具体的には、一九三八年に書かれ、ケインズの意向にしたがって彼の死後に発表された「若き日の信条」に示された思想のことであるが、この思想は同時に、彼の名著である『一般理論』（一九三六年）のなかに、さまざまなかたちで生かされているとみることができる。我々はこれらのテキストにおいて、ちょうどエヤーやステイヴンソンとは別のしかたで展開された、社会的実践にもとづく合理性や道徳性という後期ウィトゲンシュタインの理論に類似した、規則と規範に従った人間の判断という理論の提唱を見出すことができる。そしてそれは、ムーアへの傾倒と内在的な批判として出発したケインズの哲学的反省の、最終的な到達点とみなすことのできるものである。

このことを確認するために、我々はまず最初に、『プリンキピア』出版直後のケインズの思索を検討し、彼のムーア理解とその問題意識とを概観する。そしてその後で、『確率論』をこの問題意識の延長線上で解釈したうえで、それとの対比のもとで理解される彼の後期思想の解釈へと向かいたいと思う。我々はこのように『確率論』をはさんで、ケインズの初期思想と後期思想とを対比することによって、一人の哲学者でもあったケインズという思想家の入り込んだ思想の軌跡を、全体として一つの一貫した批判的反省の過程として理解できるようになるのではないかと考えるのである。

一 『プリンキピア・エティカ』をめぐるケインズの初期思想

ジョージ・エドワード・ムーアの『プリンキピア・エティカ』は、一九〇三年に出版された。彼は同じ年に「観念論の論駁」を発表しており、これら二篇の著作によって、彼は英国の哲学に革命的な変革をもたらした。このうちとくに後者の論文は、友人ラッセルの観念論から実在論への改宗をひきおこし、そのことが後のラッセルによる分析哲学の確立を導き、さらにはそこからウィトゲンシュタインの『論理哲学論考』を生み出す契機を与えているというしかたで、今世紀の代表的な哲学的潮流の一つの礎石を築くうえでの決定的な役割をはたした。しかし、前者の『プリンキピア』もまた、これに劣らぬインパクトを与えたのであり、そのことはすでに触れたように、その後の道徳哲学がムーアの説の限界を乗り越える試みとして理解できることから、みてとれるであろう。この著作がとくに、発表当時のケンブリッジの若い学生たちに非常に強い共感をよびおこし、後にこれらのムーアの道徳説の信奉者と、芸術におけるモダニズムの信奉者とが協同して、「ブルームズベリー・グループ」という前衛的な文化思想の運動を形成したことは、よく知られているとおりである。

たとえば、ケインズは我々が次節でとりあげる「若き日の信条」のなかで、当時の印象をこう書いている。「私は一九〇二年の第一学期にケンブリッジに入学したが、ムーアの『プリンキピア』は私の一年次の最後に発表された。……それは感動的で、陶酔的、一つのルネッサンスの始まり、地上における新しい天国の開始であり、我々は新しい摂理の到来を告げる先駆者として、何も恐れることはないのだと感じたのである」。ブルームズベリー・グループにおけるケインズの友人たちも、同様に熱狂的で全面的な賞賛をこの書に捧げている。リットン・ストレイチーは、「この書はアリストテレスからキリスト、ハーバード・スペンサー、ブラッドレー氏にいたる、すべての倫理学の作者たちを粉砕した」と述べ、レナード・ウルフもまたこの書が、「エホバ、キリスト、パウロ、プラトン、カント、

ヘーゲルが我々を陥れてきた、さまざまな宗教的、哲学的な悪夢、錯覚、迷蒙を取りはらって、常識という新鮮な空
氣と純粹な光を投げかけたのである」と語っている。⁽⁵⁾

若い世代からこのような圧倒的な支持をえた『プリンキピア』は、基本的に二つの理論的主張から構成されている。
一つはメタ倫理的理論であり、ムーアは、道徳的判断の基本的述語である「善(good)」が、定義不可能な独特な性質、
あるいは対象を指示し、それは我々の直観によって認識される客観的なものである、と論じた。もう一つは、実質的
な行為の規範を規定する理論であり、この点ではムーアは、普遍的な帰結主義(Universal Consequentialism)の一種
としての、規則功利主義(Rule Utilitarianism)を主張した。

前者のメタ倫理的な主張について、ムーアは次のように論じる。倫理学の主たる任務は、「何が善であるか」「何が
悪であるか」を明確にすることである。しかし、「善」はちょうど「真」や「黄色」と同じように、それをさらに単
純な概念に分解しようとしても不可能であるような、単純で究極的な概念である。「善は善であって、それが語りう
るすべてである」というのが彼の主張である。⁽⁶⁾

「したがって、「善」は定義不可能である。ところが私が知るかぎりでは、倫理学の著作家のなかでこのことを
明確に指摘したのは、ヘンリー・シジウィック教授ただ一人だけであった。」⁽⁷⁾

ムーアによれば、「善」という言葉は何らかの観念ないし対象を指示しているはずであるが(そうでなければ、倫
理学は不可能ということになろう)、この対象が他の性質―たとえば、「快」や「進化」など―によって分析的に定義
され、説明されるということはありえない。この点で、ミルやベンサムらの思想家は誤っていた。彼らは、「善」が
何らかの「自然的な(natural)」性質によって説明できるという誤謬に陥っている。⁽⁸⁾これは倫理学における「自然主

義的誤謬 (naturalistic fallacy) である。それゆえ善の認識は、自然的な性質の感覚的知覚という方法によって不可能であることが認められなければならない。同様に、「善」は何らかの形而上学的な原理によって説明されるものでもない。いいかえれば、「善」は理性の認識対象でもない。したがって、我々の倫理的な認識は「直観」によるものである、ということが導かれる。すなわち、善が定義不可能で、感覚不可能なものであるとすれば、それは我々の直観あるいは内観によって得られる、「透明」で「直接的な」認識対象であるということになる。

「善悪にかんするすべての命題は、最終的には、他の命題から論理的に演繹することのできない、單純に承認または否認されるほかに命題へと帰着されねばならない。このことを別様にいうと、倫理学の根本原理は自明 (self-evident) である、ということである。⁽⁹⁾」

ムーアはこのような「善」の定義不可能性と自明性の主張につづけて、「利己主義 (エゴイズム)」という概念の混乱についても、論じている。もしもエゴイズムというのが、個々の人間の「利益」なり「幸福」を究極の善とする考であるとするならば、善とは多くの私秘的な善からなる、相対的で多義的なものということになる。しかしこのことは善が定義不可能な、自明なものである、という右の理論を否定することである。ムーアはこのように論じて、シジウィックのように、合理的なエゴイズムと何らかの意味での神的全能を必要とする合理的な慈愛とが、対立しあい、調停を必要とするものとみなす考えを、誤った二律背反にもとづくものであると、批判するのである。⁽¹⁰⁾

そしてムーアは、以上のようなメタ倫理的反省を展開したのちに、『プリンキピア』後半の二章(「行動にかんする倫理」と「理想的なもの」)において、第二の、実質的な倫理学の原理の究明に向かい、それぞれの章で、「我々は何をなすべきか」という問題と、「それ自体としての善あるいは目的とは何か」という問題を論じている。

この第一の問いにたいするムーアの答えは、我々は全体として善なる帰結をもたらす行為、いいかえれば「宇宙のなかに存しうる善として、それ以外のいかなる可能な選択肢よりもより多くの善をひきおこす行為」を行うべきである、というものである。これは、行為の価値はその帰結によって定まる、という功利主義的な理論である。ただし、ムーアはこの思想が重大な困難を抱えているということも認める。我々がこの原理にのっとって、自分のなすべき行為を最大の全体的善に導くようにと決定するためには、我々は自分の行為と他の条件とが結びつくことで今後どのような事態の系列が未来永劫に生じるのか、ということを知らなければならないが、そのようなことは言うまでもなく不可能である。したがって、我々が倫理的判断においてできることは、せいぜいのところ、有限の将来についての、いくつかの限られた選択肢のもとの帰結の比較ということになる。しかしその場合にも、多くの帰結についてはさまざまな蓋然性が関与し、それらの蓋然性どうしの計算も複雑をきわめる。そこで結局、我々個人々人としては、常識的な倫理観において広く受け入れられている規則に合致したしかたで行為することが、もっとも正しく行為することになる可能性が高い、ということになる。つまり、「常識」が永い経験のもとで蓄積した知識にもとづいて定めてきたであろう行為の規則こそ、最大の善を生むであろうと考えられるのである。

しかし、場合によっては個人が一般的な常識以上の洞察力を発揮し、より大きな善を生むような行為を選択することはできないのであろうか。ムーアはこのような疑問に次のように答える。

「個人の行為選択がこうした例外的な場合に属していると考えても良い、ということはないのだろうか。その答えは断固たる「否」であると思われる。というのは、ある規則を遵守することがきわめて多くの場合に有用であるのであれば、個々の場合にその規則を破るのは悪である、という確率が高いからである。そして個々の場合について、我々の知識はその帰結、価値の双方にかんしてあまりにも不確実なのであるから、その個別の場合に

はある帰結がおそらくは善であろうという個人の判断が、そうした類の行為は悪であるという一般的な確率よりも優るといふことは、疑わしいことだからである。⁽¹¹⁾

このようにムーアは、その実質的倫理論において、常識の定める規則に従うことが全体にとっての最大の善をもたらすという主張を含んだ、規則功利主義を提唱するのである。

さらに彼は、「目的それ自体」あるいは「最高善」とは何か、という第二の問いについても、我々人間がその絶対的な意味を確定的に明らかにすることは不可能である、ということを確認する。というのも、ある事態全体の価値は、その各部分の総和によっては計算しつくしえない可能性が強いからである。(その理由は、我々にとって内在的善とみなしうる個々の事象に、我々にはしられない内在的悪が付随しているかもしれない、という「有機的一体性 (Organic Unities)」のもつパラドキシカルな性格のゆえである)。我々ができることは、内在的善、内在的悪等についての、一定の示唆を与えることだけである。ムーアはこのように断ったうえで、この第二の問いに次のような解答を寄せている。

「我々が認識し、あるいは想像することのできる、他の何にもまして価値のあるものとは、意識のある種の状態のことであって、その状態とは大雑把にいえば、人間どうしの交わりの喜びと、美しいものの享受のことである。おそらく誰でも、この問題を自分自身で考えたことのある者であれば、人間的な情愛と芸術や自然における美なもの、それ自体としての善であることを疑った者はいないであろう。また、我々が、何が純粹にそれ自体のゆえに (purely for their own sake) 価値があるのか、ということに敢密に考察するなら、何か他のものがこれら二つに含まれるものと殆ど同じくらい価値がある、と考えるというようなことがありうると思えるだろうか。

……誰であれその公的あるいは私的な義務を果たすことが正当化されるのは、それがこれらの目的のためになされた場合のみである。これら二つのものこそ徳の存在根拠である。また、人間の行為の究極的目的と社会的進歩の唯一の基準を構成するのも、これらのものなのである。⁽¹²⁾」

ムーアの倫理学は結局、このような議論によって、定義不可能な善が具体的に顕在化するのには、「人間的な情愛」と「美の享受」においてであり、常識がこれらの最大限の実現に導くと教える行為を選択することこそが、道徳的に正しいことである、と結論するのである。さきにみたようにこの理論の登場は、ケインズを含む当時の若い知識人たちにとって、あたかも「新しい宗教」の啓示であるかのごとくに受けとめられたのであるが、これらの信奉者の眼にとりわけ魅力あふれるものに映ったのは、以上の議論のなかでもとくに、最後の、愛と美の享受こそが善である、という思想であった。すなわち、彼らは愛と美の享受のなかでの、善の「透明な」直視という思想に感動したのであり、またこれを理想にかかげた社会活動への情熱を燃やしたのである――。

さて、ケインズはムーアのこの哲学に決定的な影響をうけた人々の一人ではあったが、しかしそのことは、彼がこの理論を全面的に受け入れ、そこに何等の理論的な問題を認めなかったということではなかった。彼はむしろその議論の全体を非常に高く評価したものの、一方では、その個々の議論にはいくつかの難点があり、それを克服することによってより完全な理論が形成できるのではないかと考へるにいたった。そこで、ムーアの理論を修正し、その不整合の解消の途を摸索することが、ケインズ自身の思想的営為の出発点となったのである。

我々がこのようなケインズの初期思想について知りうるのは、彼が当時ケンブリッジの討論会（いわゆる「使徒たち」の会）で発表したいくつかの発表原稿と遺稿として遺されたノートによってである。それらは一九〇四年から一〇年頃にかけて書かれた二〇篇余の原稿であり、そのうちの数篇が直接、間接に以上のようなムーアの『プリンキ

ア』の理論にむけられた批判からなっている（それらのいくつかは、ムーアの同席のもとで討論会で読まれている）。これらの原稿は、現在ではケインズの遺稿のマイクロフィルムによって通覧可能である。ここではとくに、そのなかでも代表的なものである、「行動にかんする倫理」、「倫理雑考 (Miscellaneous Ethica)」、「エゴイズム」の三篇によって、ケインズのムーアにたいする批判をみてみよう。⁽¹³⁾

「行動にかんする倫理」(一九〇四年)⁽¹⁴⁾

この論文は、ムーアの『プリンキピア』の第五章の表題を踏襲したもので、常識のさだめる規則によって功利主義的目標を達成しようという、ムーアのそこでの議論を批判するものである。ケインズはこの論文において、ムーアの依拠する数学的期待値という意味での善の最大化という理論と、経験が教える頻度という意味での「確率」という考えをともに批判する。これらは、彼の後の『確率論』において体系的に展開されることになる確率概念と、その行為選択への適用にかんする懐疑という思想を、最初に示したものである。

まず、行為の価値についてはその将来にわたる帰結について、数学的期待値にもとづいた十分な検討が必要であるが、それを遠い将来にわたって行うことは不可能であるから、我々は有限な将来についての限定された範囲での計算を行うとともに、常識の教えをも重視すべきである、というムーアの議論について、ケインズは、この前提からはこのような結論は導かれない、と論じる。我々が遠い将来の帰結について計算できないとすれば、可能なことは無知として認め、「無差別の原理」を適用することだけであり、それは有限な将来についても同じである、と考えられる。

さらに、我々が常識の教えに従うべきである、というムーアの議論には、確率についての誤った理解が含まれている、とケインズは言う。我々の通常の行為の規範は、ある行為の帰結の蓋然性が過去の経験の知識によって知られる、という前提を含んでおり、ムーアもこの想定を暗黙裡に認めている。これは確率にかんする頻度説に他ならない。し

かし、いうまでもなく過去の経験は、これまで経験したことのないような事柄にかんしては、何の助けにもならない。そればかりではなく、我々が過去の経験に照らしてある行為の帰結の蓋然性について判断する場合にも、もっとも重要なのは、過去の経験をどのようなものであると判断するか、という判断の問題である。すなわち、蓋然性を生み出すのは、経験そのものではなくて、経験と新たな行為とのあいだの関係を解釈する、我々の判断である。

「私は確率の言明ということで、「自分はBよりもAに有利であるような証拠をもっている」という類の言明を意味している。私は自分の利用できる証拠の意義 (the bearing of the evidence) にかんして、ある言明をおこなっているのである。私は、永い目でみればAのほうがBよりもたしかに生じやすい、と言っているのではない。」

そして、我々がこのような確率の判断を明確におこなうるのは、きわめて具体的で、個別的な事象についてである。というのも、個別的な事象については、我々はそれに係わる証拠を明確に特定できるからであり、また、証拠と行為の帰結についての連関を明瞭に見取れるからである。したがって、このような確率概念の理解にしたがうかぎり、我々が行為の選択において従うべきなのは常識ではない。常識は一般的な事象についてのみ述べており、そこから個々の行為の帰結を判断すべき根拠を与えることはない。また、常識が想定する、似たような行為からは似たような帰結が得られる、という考えも根拠が薄弱である。結局、我々がその行為選択において依拠すべきなのは、あくまでも我々個人にとって、判断の時点でもっとも合理的であるとみなしうる、確率判断以外にはないのである。ケインズはこのように論じて、ムーアの規則功利主義的側面と、その確率解釈とをともに否定するのである。

「倫理雑考」(一九〇五年)

この論文は口頭発表のための原稿ではなくて、何か月かにわたって書き付けられたノートであるが、ケインズはここでは、『プリンキピア』の最終章「理想的なもの」のほうを批判の俎上にのせている。まず、ムーアのいう「有機的一体性」について、ケインズは、これを認めるならば我々は自分の行為を決定することができなくなり、「我々は啓示による以外にはなにものによっても救われぬような、道徳的な不能に陥るであろう」という。というのも、有機的一体性のパラドキシカルな効果を厳密に考慮するなら、我々が認めうる内在的な善は、結局宇宙全体について帰す他はないものとなるが(そしてムーア自身、そのことを認めている)、このような考えからは我々の行為の指針は何も得られないからである。さらに、ケインズによれば、ムーアは「ある部分の改善が、それが属する全体の改善に合理的な蓋然性を付与する」と考えているようにもみえるが、このような考えも「蓋然性」や「確率」の正しい理解をまたずには認めることができない。

ケインズはこのように、ムーアの実質的な倫理学がまだ理論的に未整理な状態にあると考えて、この状態を脱するために、「善」の意味を二つの側面に分けて考察する方法を提案する。すなわち、善は一方では我々の行為の目標としての、ある客観的な対象であるが、同時にそれは我々がそれを目指すさいに生じる精神的な状態としても、捉えることができる。彼はこのような二分法を導入したうえで、「善」という述語が本来付与されるべきなのは、客観的な対象ではなくて、その対象が喚起する精神的状态のほうである、と主張する。ムーアは「善が意識的存在者の精神的状态のみ当てはまるものであることを、見逃している」のである。ムーアによれば、対象それ自体が善なのであって、我々の精神はそれに「適合(fit)」するだけであるが、ケインズによれば反対に、善なのは我々の精神的状态、あるいは感情であって、対象のほうがそれに「適合」するのだ、ということになる。このように考えれば、宇宙全体が善そのものであるというような不合理な結論は回避できるし、我々の行為を道徳的な善と結び付ける途がひらかれ

る。内在的な善が有機的な一体性をもったあるまとまりであるとすれば、それは、こうした精神的な状態がその構成部分によって構成している一体性である、ということになる。

「倫理的計算において我々の唯一の単位となるのは、個々人の瞬間的な精神状態である。一つの精神的状態がいくつかの部分を含むかぎりで、私は有機的一体性を認めることができる。我々が問題にするのは、この一つの全体としての精神状態の卓越性についてである。有機的一体性の原理は個々人を越えて働くことはできない。」

ケインズはこのように、個人の具体的な道徳感情の発露こそが内在的善そのものであるという、一種の感情説にいたるのである。しかしながら、それでは、このような善が客観的で自明な対象を指示する、というムーアの直観主義的、反自然主義的主張はどうなるのか。善の具現が個人の精神状態であるとすれば、我々はそのようなものを客観的で直観的な認識の対象と呼ぶことができるのであろうか。ケインズは個人主義がもつこのような相対主義の危険について、それを次のようなしかたで回避できるのではないかと考える。

「これまでの議論が正しいとすれば、所与の感情に適切であるような観念や情念が、部分的にはこれを感じる個人の本性と過去の歴史に依存していることは明らかである。このことはあまりにも明瞭である。……しかしながら我々は多くの場合に、一人一人の人間のあいだの相違を捨象することができる。人間の器官のおおよそその斉一性を想定するならば、我々は十分とはいえないまでもしばしば、特殊な状況を除いて、ある人が何を考え感じるべきか (*ought to think and feel*) を述べることができる。……そして、ふつうの場合にそれに対応する善なる精神状態が潜在的に存在するような、そういう感情をふつうの場合に生み出すような対象は、適合したものだ」と

いえるのである。このような図式は、形而上学者が求めるような厳密さを全く欠いていると思われるかもしれない。しかし、これはその唯一の基礎である、我々の現実の直観と経験という証拠に反してはいない、と私は信じるのである。」

ケインズは右のような議論によって、善を我々の主観的な精神的状態の特性としながらも、同時に、人間どうしの「おおよその斉一性」のゆえに、「我々が考え感じるべきこと」の客観性を確保できると考えたのである。

「エゴイズム」(一九〇六年)

しかしながら、彼は翌年のこの論文では、その個人主義的な感情説がこのような議論によっては善の十分な客観性の確保にはいたらない、と考えて、善の直観的な把握にもとづく行為の決定という思想について、さらに深刻な懷疑を抱くようになる。この論文の直接の批判の対象は、ムーアのエゴイズムの否定であるが、その過程で彼は、むしろ個人による直観的認識という考えそのものの困難に直面するのである。

先にみたように、ムーアにとっては、エゴイズムはそれが私秘的で個人に相対的な善を認めるかぎりで、善の客観性の原則に矛盾し、混乱した考えであるとされた。しかしケインズにとっては、善はいわば個人の瞬間的な精神状態にこそ存し、その状態を現実化するために、過去の証拠と未来の帰結とのあいだの確率関係についての直観的判断にもとづいて行為が決定されるのであるから、個人的な善の追及ということがすなわち矛盾であるということにはならない。反対に、シジウィックやムーアの議論はケインズからみれば、個人の善の追及は全体の善の達成とは相いれないという、「論点先取」を犯していることになる。

しかし同時に、通常のエゴイズムの追及が、いわゆる一般的な善、だれにとっても善であるものを目指したものであることも、確かである。そうであるとすれば、いかなる個人的判断が、同時に道徳的義務としても有意義なもの

となりうるかは、謎であるということになる。

「したがって問題はこうである。一般的な善 (general good) の追及は、一般的善がまさに一般的善であるというそれだけの理由で、それ自身を至上のものであると正当化できるという議論は、それ自身が直観的に合理的で、知性にとって直ちに明瞭なことであるのだろうか。エゴイストはそれを否定するであろう。」

ケインズはこの問題を、「善なる状態にあること (to be good)」と「善なることを行うこと (to do good)」の緊張としてとらえる。そしてこの緊張が、単に人間のあいだの類似性によっては解決できないことを、率直にみとめる。

「もちろん非常に多くの場合、これらは一致する。善なる状態にあるための最良の方法が、善なることを行うことである、というのには正しい。しかし私はそこに何等の必然的結びつきも見出さない、ということを告白する。これらが対立した場合、どちらが至上のものとなるべきなのだろうか。一八世紀にしばしば論じられたように、権威は合理的な自己愛に与えられるべきなのか、それとも慈愛のほうに与えられるべきなのだろうか。」

「私は宇宙の良き友であり、私はそのために最大の努力をするつもりである。しかし私はそのために悪魔に助けを乞うつもりがあるだろうか。」

結局ケインズは最後まで、このディレンマが解決できないことを認めて議論を終えている。この論文は、ケインズの初期の一連の考察のうち、ムーアにかんするものとしてはほぼ最後に位置するものであり、したがって彼は、ムーアの議論を洗練し、その確率概念について新たな理論の必要を認め、さらに、善の追及と行為の選択についての個人

主義的な理論にまで至りついたところで、その矛盾に直面したまま、それを解決できないかたちでその初期の哲学的研究を中断した、ということになる。いいかえれば彼は、ムーアの直観主義を徹底させ、その規則功利主義的側面を捨て去った結果、個人的で直観的な思考と、客観性の要求とのギャップをきわだたせながら、そのギャップを埋める途を見出せなかったのである。これが若きケインズの置かれた思想的状況である。

二 「若き日の信条」の直観主義批判

『確率論』は一九二一年に出版されたが、その原形はケンブリッジのフェロー資格申請論文であり、それはまず〇七年に完成し、一旦提出されて資格獲得に失敗したあと、改めて〇八年に書き直されたものである。したがって、『確率論』は基本的には、以上にみてきたケインズの初期思想の直接的な延長線上にあるものである。しかし、ケインズはこの論文を書物として出版するにいたる永い過程のなかで、「行動にかんする倫理」ではじめて概略的に構想されたその確率論を、形式的な体系として完備したものとし、また、それまでの歴史上のさまざまな確率論への批判的応答を含んだ、きわめて包括的な理論に仕立てあげるとともに、一方で、我々が右にみてきたいくつかの難問を解決するための、認識論的な反省にもとづいた工夫を新たに盛りこんでいる。

その一つは、確率関係にかんする我々の判断についての「直知 (acquaintance)」と「命題 (proposition)」の区別、という理論において現れている。すでにみたように、ケインズはムーアの頻度説にもとづく経験主義的な確率解釈を否定し、確率を我々が命題どうしのあいだの関係について直観するある独自の対象であるとすると、確率そのものについての直観主義を採用した。彼はこれによってムーアの理論をより徹底したのであるが、このことは同時に、直観的对象である確率関係を、個人の精神状態に依存する主観的なものとする恐れを伴うことを意味する。そこでケインズは、一九一〇年代の「論理的原子論」の時代のラッセルによって提唱された、「直知による知識と記述による知識

(the knowledge by acquaintance and the knowledge by description)」という區別を援用することによって、この困難を回避することが可能ではないかと考えたのである。⁽¹⁵⁾

すなわち、本論のはじめに挙げた『確率論』の主要テーゼの(4)にあるように、ケインズは命題間の確率関係が、「二次的命題」として表現されるとするのであるが、この命題は、我々が(一次)命題どうしのあいだに直接に直知する関係を、命題化したものであり、彼はこの命題化によって、本来個人的な経験である「直知」がより客観的対象である「知識」へと変換しうる、と考えたのである。⁽¹⁶⁾ いうまでもなくこの理論は、ラッセルの直知と記述の區別と完全に同一のものではなく、またこのような説明によって、直観の対象の客観性が明確に保証されることになるともいえない。ケインズ自身がこの書のなかで、「どのような直知から命題が成立するかを説明することは困難である」と断っているように、命題成立の機構が明らかにされないのであれば、直知が命題化をつうじてすなわち客観的認識を導くという主張は、依然としてその根拠が薄弱である。しかしながらケインズの初期思想の問題意識からみれば、このような分析がその解決への一つの糸口を与えるものと考えられたとしても、不思議ではないであろう。

『確率論』におけるもう一つの認識論的深化は、我々の合理性判断を、プラトニックな直観の作用であると強調する一方で、この判断が人間の理性に相対的なものである、という主張も同時におこなっている点である。『確率論』における確率概念は、これまでもくりかえし述べてきたように、我々が複数の命題どうしの推論において直観する、確実性と合理性についての論理的関係であり、それはその論理性のゆえに客観的なものであると考えられている。しかし、ケインズは同時に、この論理性が人間理性に相対的な、いわば「我々の」論理性であって、けっして完全な論理的洞察を意味するものではない、とも言おうとするのである。

「確率はある意味では、人間理性の原理に相対的である。我々にとってそれを心にいただくことが合理的であるよ

うな確率の度は、完全な論理的洞察を前提にするものではなく、それは部分的には、我々が実際に知っている二次的な諸命題に相対的である。⁽¹⁷⁾

ケインズはこのような「我々が実際に知っている二次的命題」とは何か、についてこの著作では何も語っていない。しかし、このような合理性判断、あるいは論理的判断についての相対性の考えが、『確率論』の基本的思想に微妙なかたちで組みこまれていることは、この箇所以外にも同様の主張が何度かくりかえされていることから、明らかであると思われる。とくに、ケインズが彼の帰納法の分析において、その分析の不十分さを認めたいうえで、この問題の扱いの難しさは、我々が認識論における「我々の常識」、あるいは推論における「日常の方法 (ordinary method)」という主題をどう扱うか、ということに未だ解決をみていないからである、という主張をおこなっている点に注目するならば、⁽¹⁸⁾ケインズが、我々の常識のなかに暗黙なかたちで前提されている合理性判断の基準、という考え方に、みずからの困難の解決のもう一つの糸口を見出そうとしていたのだ、と解釈することも可能であろう。すなわち、我々の個人的で直観的な判断が、その根底に「日常の方法」という暗黙の基礎を有することによって、永遠不変な確実性をもつものではないとしても、なお相対的な客観性を認めることができる、というしかたで、ケインズはその困難を切り抜けようとしているのである。(ここでは、ムーアとケインズの「常識」の役割の相違に注意することが重要である。ムーアにおいては、「常識」はそれ自身が我々の道德法則を与えるものとして、いわば判断の体系とみなされているのたいして、ケインズにおいては、常識はそれ自身で合理性の規則を明示しているのではなく、我々がそれに照らして個々の判断の妥当性を直観するための参照枠を提供するのである——)。

さて、『確率論』は以上のような認識論的反省を加えることによって、ケインズの初期の哲学的困難に一定の解答を与えようとする試みでもあったわけであるが、いうまでもなく右のような反省は、一方ではいまだ不十分であると

ともに、他方では不整合の危険を犯しかねないものとなった。そこで、『確率論』出版のちに、ラムジーがこれを全面的に批判し、新たに主観的確率論を構成しようとしたとき、彼がケインズの弱点として、とくにこれらの問題点を強調したのは、いわば当然のことであつたと思われる。すなわち、ラムジーはケインズの確率論の決定的な欠陥として、我々がケインズのいうような、命題どうしのあいだの推論関係についての確実性にかんする直観的知覚をもっているとは思われない、という点を挙げ、あわせて、直観的に自明な確率関係と人間精神に相対的な確率関係という思想は矛盾している、という批判を加えたのであるが、このことは、まさにケインズが自説の困難を克服しようとした試みが、いまだ不成功であることを表明したことに他ならないのである。

そして、ラムジー自身は、ケインズの推論関係としての確率関係という概念を全面的に放棄し、これに代えて、個人がある個別的な命題にたいして抱く確信の度合い、信念の度合いとしての確率という考えを、形式的な整合性という厳しい条件のもとで体系化するという、全く別の方法を示したのであるが、この試みは、我々がこれまでみてきたケインズの問題関心からいえば、まさに直観的思考の個人的で、主観的な性格を正面から容認し、それによって合理的意思決定にかんする個人どうしの合意の可能性を放棄して、ただ形式的整合性と有用性のみによる相互批判の可能性をのこした、ということを意味している。

ところで、ケインズの方はラムジーによるこのような確率論の改変をどのように受け止めたかといえ、彼はその形式的体系化については高く評価し、これによって「整合的な確率判断」というものの意味がきわめて明確になった、と賞賛しているが、一方では、この理論によって分析されたのは、整合的な信念の体系であつて、合理的な信念というものの本性ではないのではないか、という疑念を表明した。いいかえれば、彼はラムジーによる合理性にかんする個人間の合意の放棄を、けつして容認できない理論的帰結と考えたのである。

「彼は確率の計算が単に、我々の抱く確信の度合いの体系的なものとすることを保証するための諸規則の集まりに帰着する、ということを明らかにすることに成功している。……しかし、「合理的な」信念の度合いと信念一般とを区別しようとした議論においては、彼はいまだ完全に成功してはいないと思われる。というのも、単にそれが有用な知的習慣であるというのみでは、帰納法の原理の根底にまで達するとはいえないからである。」⁽¹⁹⁾

これは一九三一年に、ラムジの死を追悼する文章として書かれたものであり（ラムジの右のような確率論は、「真理と確率」という表題で、一九二六年にケンブリッジの「精神哲学クラブ」で口頭で発表されていた）、『確率論』の出版から十年後のものである。ケインズはこの五年後にその主著『一般理論』を出版し、さらにその二年後に「若き日の信条」を執筆している。したがって、彼は経済学者としてその名声を決定的なものとした後期においても、三十年前の大学時代からの哲学的関心をもちつづけ、自らの問題の解決への摸索を重ねていたといえよう。

このことをとくにはつきりと示しているのが、『一般理論』のあとで、その初期思想の要点を振り返り、それに強い調子の自己批判を加えている、「若き日の信条」である。⁽²⁰⁾我々はこの論文によって、ムーアの批判から出発し、『確率論』によっていくつかの修正と深化をみた彼の思想が、さらにその修正の途を徹底していったことを、確認することができる。すなわち、我々はこの論文によって、ラムジによる自説の一つの方向への徹底（個人主義的合理観）の帰結を目のあたりにすることによって、かえって自らの摸索してきた目標をみさだめ、その結果としてムーア説を全面的に廃棄し、『確率論』において理論的不整合を犯してでも導入せざるをえなかった、人間の理性に相対的な合理性という思想を前面におしだしたケインズを、みることができるのである。

さて、この回想録は、直接にはケインズの友人であったガーネットによる一九一五年の小説家D・H・ローレンスとの交渉の回想にたいする返答として、書かれたものである。彼自身も小説家であったガーネットは、ローレンスが

ケインズを中心とする当時の彼のブルームズベリーの友人たちにたいして、非常に深い嫌悪感を表明したために、ローレンスと絶交することになった、というエピソードを一つの回想として語った。これにたいしてこの回想をガーネットから示されたケインズ自身は、ローレンスの嫌悪にも正当な理由があったかもしれない、というかたちで、むしろ当時のブルームズベリー・グループの思想に批判を加える作業を行った。この論文は、したがって、ローレンスとブルームズベリーとの関係をめぐる文化社会思想的論争の記録としても、重要なものといえるが、しかしそれだけであれば、それはケインズの属していたグループへの批判的回顧にとどまって、ケインズ自身の思想的反省という意味は薄いであろう。しかし、この論文はそうした文化論的反省である以上に、認識論的な反省に重点をおいて書かれているのである。

いま述べたように、この回想録は、その中心のテーマを、若き時代のケインズのグループによるムーアの思想の受容にたいする批判にいたものである。ところがその自己批判の文体は入り組んでいて、いくつかの箇所ではむしろ過去をなつかしみ、それによって現在の若い人々にたいする批判を述べるような調子も含んでいる。そのために、ケインズの研究家のあいだにも、この論文の真意がどこにあるかについて、複数の解釈がしめされており、そのなかには、これを単なる昔の仲間たちにたいするからかいである、とする説もあり、また、ケインズは過去の自らの思想に多少の批判を加えてはいるが、最終的にはその基本的思想は変化していないことを確認したものだ、という解釈もある。⁽²²⁾しかしながら、このような解釈によっては、ケインズ自身がこの論文の出版を死後のものとするよう強く望んだ、という事実を説明することはできないであろうし、なによりも、この論文の発表がケインズの哲学上の後継者たちに与えた衝撃を理解できないものにするであろう。たとえば、ラムジューの親しい友人であり、ラムジューをケインズに紹介するとともに、ラムジューの死後その論文集を編集することにもなったブレイスウェイトは、次のように書いている。(彼はケインズの全集版の『確率論』の編集者でもある)。

「私はこれまで何の限定もつけずに、ケインズの倫理学が本質的に『プリンキピア』のそれであり、彼をもっとも「人情味のある功利主義者」と呼んできた。それゆえ、ケインズの回想録「若き日の信条」が一九四九年に遺稿として出版されたとき、私はそれを大きな驚きをもって読んだ。⁽²³⁾」

このように、ブレイスウエイトは、ケインズがこの論文では自らをムーアの思想の批判者として描いていることを認めたらうで、それを大きな謎として感じ、この謎にたいして彼なりの解答を与えようと試みている。ブレイスウエイトの解釈はこうである。

(一) ムーアのメタ倫理的主張、すなわち、「善」が定義不可能である、という主張については、それが多くの哲学者の興味をひいたものであったとしても、ケインズにとってはその初期の時代らしい、刺激的な論点ではなかった。

(二) ムーアの「理想」についての章は、ケインズにとってはいわば、「ムーアの宗教」であり、この宗教が若きケインズをもっとも魅了したものであった。

(三) ムーアの「行動にかんする倫理」の章を、ケインズは「ムーアの道徳」とよび、若き日にこの帰結主義的倫理を強く拒否したと述べている。すなわち彼は、「我々はそれには、いささかの注意も払わなかった。我々はいわば、ムーアの宗教を受け入れたのであり、彼の道徳は捨てたのである」と書いている。しかしこのような記述は不可解である。というのも、ケインズを一躍有名にした「平和の経済的帰結」や、チャーチルの金本位制への復帰を批判した「チャーチル氏の経済的帰結」という論文の表題にあるように、帰結主義こそケインズの政治経済論を貫く一貫した思想であるからである。

(四) そこで、このような帰結主義にたいする批判的表現を理解するためには、それにたいしてより限定された意味を与えるとともに、帰結主義あるいは古典的功利主義にたいするケインズの複雑な感情の由来を理解する必要がある。まず、ケインズにとって、功利主義は幼少時代を通じて吸収してきたものであるから、ムーアの説がシジウィックの説と異なっていたとしても、彼の心を奪うような目新しいものとは映らなかつた、ということがあろう。さらに、幼少の頃から家族的交流のあつたシジウィックにたいして、人間的な魅力を感じなかつた、ということもあるかもしれない。そしてなによりも、ケインズの拒否する帰結主義が、その帰結の意味を「快楽」あるいは「経済的利益」に限定したものであつた、ということに注意を払う必要がある。また、ムーアにたいする批判としては、それがあまりにも道徳における「一般的規則」の重視にかたより、個別的事例における個人の自主的な判断の重要性を軽視している、という点もあつたのであろう。

(五) したがって、ケインズがこの回想録全体をつうじていかにその反対を主張しているように見えても、基本的には彼の立場はムーアの帰結主義の道徳に忠実であつたといえる。むしろ、ケインズが自らの立場の真の変更を主張しているのは、(二)にあげた、人間の「理想」についての思想のほうである。ケインズらが「ムーアの宗教」に陶醉したとき、そこには「人間の本性は理性的である」という信念があつた。しかし彼はその後の経験をつうじて、こうした「人間性についての疑似合理主義的な考え方」が、「我々の判断力だけではなく、感情の浅薄さや皮相さをももたらした」ことにきづき、また、「人間本性の、自然発生的な非合理的な発現のあるもの」のなかには、我々の図式化が切り捨てたある種の価値が見出される」ことを知つたのである。いいかえれば、時間の推移のなかで変化したのは、ケインズの心理学的信念であつて、彼の根本的な倫理的信念ではない。この変化が彼に、「ローレンスの悪口のなかにも一つの真理があるかもしれない」と言わしめたのである――。

ブレイスウエイトはこのように、ケインズの思想的転換の重心を、初期の合理主義から後期における人間の自然な

感情の重視への転換としてとらえる。このことは、ケインズによるローレンスへの共感や、『一般理論』における有名な「アニマル・スピリッツ」の重要性についての指摘という事実によく合致する解釈である。そしてこの解釈は、ケインズの帰結主義的倫理説にたいする懷疑や留保についても、ニュアンスに富んだ理解をしめしている。しかしながら、このような解釈では、我々が前節でみてきたケインズの初期のムーアの理論にたいする問題意識と、この論文の主張とがどのようにむすびつくのか、いまだ不明であり、さらには、『確率論』における認識論的修正との関係もあいまいである。ブレイスウエイトのように、ケインズがムーア説のいくつかの点のみを批判し、その基本的視点の狭さをもつ限界を指摘したのだ、とする解釈では、この論文全体にただよう厳しい自己批判的な調子を説明するには、なお不可解な点があるのである。

おそらくブレイスウエイトの解釈のこうした不都合の原因は、(一)にあるのではないだろうか。彼は、ケインズがムーアの直観主義を重視しなかった、という前提から出発している。しかしこのことは、ケインズの初期草稿の内容からみて端的に誤りであり、また、『確率論』における確率にかんする直観主義という、彼の初期の哲学的立場のもっとも基本的な原理を無視することである。我々はむしろ、初期ケインズにおいてはムーアの直観主義を推進することがその哲学的主眼点であった、という事実から、この自己批判を理解しなければならぬのである。

さて、ケインズはこの論文で、たしかに「ムーアの宗教」にたいするかつての心酔を認めたいうえで、それを最終的に浅薄な合理主義として批判している。

「我々の宗教は、自らの魂の救済に重点をおくイギリス清教徒の伝統を忠実に踏襲していた。神は、我々の閉鎖的な世界の内部に住んでいた。「善なる状態にあること」と「善なることを行う」ことのあいだには、あまり密接な関係はなかった。我々の感じでは、実際は後者が前者を妨害する危険すらあった。しかし、純粹な宗教とい

うものはもともと、近代の「社会奉仕 (social service)」を唱える疑似宗教とはちがひ、つねにそうした性格のものであった。」

「私はこの信念を宗教と呼んだが、それはたしかに新プラトン主義とある種の関係があつた。しかし当時そうだと言つたならば、我々は非常に腹をたてたにちがひない。我々はこの宗教を、本質において完全に合理的で科学的なものともなしていた。」

「要するに我々は、原罪説、すなわち、ほとんどの人間に狂気じみた非合理的な邪悪さの根源があるという説について、そのいかなる変種もこれを否認した。我々は文明というものが、ごく少数の人々の人格と意志によつてうちたてられて、巧みに人々の心に刻みこまれ、巧妙に保持されてきた、規則と規約 (rules and conventions) によつてのみ存続しうる、薄い頼りにならない外皮であることに、気づいていなかった。我々は、伝統の知恵や慣習のもつ拘束力 (the restraints of custom) を全く尊敬していなかった。ローレンスが注目し、ルートウィッヒ〔ワイトゲンシュタイン〕がしばしば正当にも指摘したように、我々は何にたいしても誰にたいしても、畏敬の念をもつていなかった。生活に秩序をもたらすために先人たちが成し遂げた驚くべき成果や、その秩序を保護するために案出した精巧な枠組みというものを尊敬することなど、我々には思いもよらなかつた。」⁽²⁵⁾

しかし、右の文章からも窺われるように、ケインズがその初期の疑似合理主義の欠陥として指摘しているのは、自然な感情への顧慮の欠如や、非合理的な信念の重要性にたいする無理解ではない。むしろ、非合理性そのものは依然として拒否されているのである。ここで真に批判されているのは、その合理主義があまりにも個人主義的であつて、「合理性」という規範そのものが、それを支える「規則と規約」あるいは「伝統と慣習」というものによつてのみ有意味なものになる、という事実への無理解である。つまり、合理性が個人の直観によつて判断される、という思想そ

のものが批判されているのである。このことは、右のテキストの最初の文章につづけて書かれた、次の文章からも明らかである。

「我々ほどのようにして、いかなる精神の状態が善である、ということを知ったのだろうか。それは、直接的な内観の問題であり、それについて議論することは無意味であり不可能でもあるような、分析不可能な直観の問題であった。しかしそうだとすると、意見の相違が存在した場合には、誰が正しいということになったのだろうか。これについては二通りの説明があった。一つは、両者は真に同一の事物について論じているのではなく、その直観によって厳密に同一の対象にむかつてはいないのだ、という説明である。この場合には、有機的一体性の原理によって、対象におけるほんの少しの相違が、その結果において非常に大きな相違をもたらすのだ、ということになる。もう一つは、ちょうどポルトワインの良否の判断にかんしてある人は鋭敏だが他の人はそうでないのと同様に、ある一部の人々だけが鋭利な判断力をもっているのだ、という説明である。私の記憶するかぎり、こちらの説明のほうが広く受け入れられていたのである。⁽²⁶⁾」

ケインズが新プラトン主義であったと認めたのは、このような特別な判断力をもった者の直観にもたらされる善や合理性という思想であり、これにたいして三十年後の彼は、ワイトゲンシュタインの「規則と規約」にもとづいた判断という思想を対置しているのである。いうまでもなく以上の批判には、限られた人々へのみ正しい能力を認める、という若き日のエリート主義的な考えにたいする、社会文化論的な批判も含まれている。しかしその基礎にはあくまでも、判断の正当性を個人の直観に帰着させうる、という個人主義的、直観主義的判断論のものにたいする認識論的批判があり、ケインズはこのような批判のゆえに、ローレンスと並べてワイトゲンシュタインの名前を挙げている

(27)
のである。

「若き日の信条」の主張をこのように理解すると、ケインズの思想の軌跡は結局、『確率論』における直観主義と相対主義的合理観のあいまいな併存から、後者を基本にした判断論へと進んでいったことになる。しかし、それではケインズにとって、「慣習と規約」とを重視した合理性の判断とは、具体的にはいかなるものであったのだろうか。この問題を考察するために、我々は最後に彼の名著である、『一般理論』の検討にむかわなければならない。

三 『一般理論』における「規約」の役割

『雇用・利子および貨幣の一般理論』はあらためて断るまでもなく、ケインズの代表的著作であるばかりでなく、今世紀の経済学におけるもっとも重要な著作である。この書物は一九三四年にはほぼ完成し、三六年に出版された。ケインズはこの書物を著す以前に、すでに『貨幣論』その他の著作によって、経済学者としての名をなしており、同時に、第一次大戦終結時のパリ講和会議への大蔵省首席代表をはじめとするさまざまな官職を経験し、さらには、ケンブリッジ大学キングス・カレッジの会計官、国民相互保険会社の会長を務めるなど、文字どおり多彩な活躍を繰りひろげていた。経済学者ケインズの名著となるべく著されたこの書物は、その作者と同様に複雑で多面的であり、しかも生き生きとした性格をもっている。それは大規模に理論構築的であるとともに、徹頭徹尾論争的であり、また、細部にわたって分析的であると同時に、現実の社会に密着した具体的な提言の書でもある。

ケインズはこの著書の出版にさきだつて、知人のバーナード・ショウに次のように書き送っている。

「私は現在、世界の人々の経済問題にたいする考え方を——おそらく今すぐにはなくとも、今後十年のうちに——根本的に変革する (Revolutionize) であろうと、自ら信じている経済理論の本を書いている。私のこの新しい

理論が、政治や感情や情念と十分に同化され混ぜ合わされたとき、そこから我々の行為や物事への影響としていかなる帰結が生じるかを予見することはできない。しかし、大きな変化が起こり、とくにマルクス主義のリカー
 的(28)な諸根拠が打ち壊されることはたしかであろう。」

作者のこの自負は、ある意味では作者自身の予想の範囲を越えて的中したともいえる。この書物がその出版いらい今世紀の世界の歴史に及ぼした影響の広さと深さととは計りがたく、またそれが今後ともさまざまな思想や政策の汲みつくしえない源泉でありつづけることは、ほとんど疑いがないであろう。

我々がここで、この複雑で広範囲な領域にわたる経済理論の体系的連関を論じることがもちろん不可能であるし、そのもっとも独創的な部分ともいふべき、「有効需要の原理」(The Principle of Effective Demand)についてでさえ、その細部を論じることにはできない。我々がここで検討しうるのはただ、この書物における「規約」と判断をめぐるケインズの理論についてであり、また、その理論が『一般理論』の基本的主張にいかにかかわっているのか、という問題についてのみである。

さて、『一般理論』の多岐にわたる分析のどこに力点をおいてこの理論を理解するか、あるいは、この理論の眞の意義はどこにあるのか、という点についてはさまざまな解釈がありうるとしても、この書を著したケインズの主たる意図がどこにあるかという点については、疑問の余地はない。彼自身がその「序文」その他おおくの箇所で強調しているように、彼はこの書において、リカード、マーシャルらのいわゆる「古典派の経済理論」(および「新古典派の経済理論」)が、完全雇用状態の長期的均衡状態のもとで、ある経済社会の資源配分を決定する理論の構築を目指したのたいして、こうした完全雇用そのものはその一つの特長で、例外的なケースであるような、雇用、利子、貨幣の需給均衡の「一般」理論を作り、それによって、所得や、物価などの他のマクロ的な変数の値の決定メカニズムを

説明するような、理論体系のモデルを構築しようとしたのである。彼はこの理論によって、雇用が不完全な状態でも、ある社会の経済は均衡状態を保ちうることを証明し、あわせて、その均衡をもたらす独立変数にたいする政策的介入によって、この状態をより完全雇用にちかづけるための具体的な手段を見出す方法を示唆した。これが、いわゆるケインズ主義的な経済政策の根本にある理論である。

ケインズは、本書の基礎理論の最終部にあたる第一八章「雇用の一般理論再説」で、そこまでの議論を簡潔に要約しているが、我々は幸いにもこの要約によって、彼の議論の細部や諸概念の定義に踏み込まなくても、その経済モデルの輪郭をつかむことができる。

「我々はいまや多岐にわたった議論を総括する所に達した。まず初めに、我々は通常経済体系のなかのどの要素を所与 (Given) とみなし、どれが我々の体系の独立変数 (Independent variables) であり、どれが従属変数 (dependent variables) であるかを明らかにすることが、便利であろう。

所与とみなされるのは、利用可能な労働力における現に存在する熟達と量、利用可能な設備にかんする現存する質と量、現存する技術、競争の度合い、消費者の好みと習慣、強度を異にする労働の不効用と、監督および組織の活動の不効用、ならびに国民所得の分配を決定する諸権力を含む社会構造である。……

独立変数は、第一義的には、消費傾向、資本の限界効率表、ならびに利子率であるが、これらはすでに見たように、さらに分析が可能である。

従属変数は、雇用量と、賃金単位をもって測られた国民所得である。……

しかし、資本の限界効率表は、部分的には所与の要素に、部分的には異なった種類の資本資産の予想収益に依存し、他方、利子率は、部分的には流動性選好に、部分的には賃金単位によって測られた貨幣量に依存する。そ

ここで、我々の独立変数はしばしば、次のものからなるとみなすことができる。(1)三つの基本的な心理的要素すなわち、心理的消費性向、流動性(Liquidity)にたいする心理的態度、および資本資産から生じる将来の収益についての心理的期待、(2)使用者と雇用人のあいだに結ばれる契約によって決定される賃金単位、(3)中央銀行の行動によって決定される貨幣量。したがって、先にあげた要素を所与のものとするれば、これらの変数が国民所得と雇用量とを決定するのである。⁽²⁹⁾」

『一般理論』が設定する経済体系では、このように右の三つの要素が独立変数として機能する。そして、その値に依りて雇用量と国民所得とが決定されると考えるのであるから、我々はこの独立変数を操作することによって、雇用や国民所得にかんする見通しを変化させることができることになる。これらのうち、政府が直接的な裁量権をもつのは(3)であり、(2)については行政的な指導を、そして(1)については適切な理解をもつことが必要となる。とくに、(1)の要素が国民の実際の貨幣の支出のしかたを決定し、それによって有効な需要を裏づけることになり、それがひいては新たな所得と雇用とを決定することになるのであるから(これが、ケインズの用語でいう、「流動性選好説」と「乗法理論」とによって構成される「有効需要の原理」である)、『一般理論』の経済理論、およびそれに依拠した経済政策にとって、この「心理的要素」の分析は決定的な重要性をもっているということがわかる。

さて、個人々の支出における判断と、その個人が属する社会のもつ「規約」とのかかわりが論じられるのは、まさにこの人間の「心理的要素」の分析においてである。ここでこの心理的要素を構成する三つの単位についてのケインズの主張をごく簡単に要約すると、次のようになるだろう。

(心理的消費性向)

個人や法人の消費性向はいうまでもなくその所得によって決定される。しかしその限界消費性向(所得の増加の割

合と消費の増加の割合の比)は、一にみたない。というのも消費においては、賃金単位の変化や資本価値の変化、現在財と将来財の時差による割引、名目的所得と純所得の差、といった客観的要素のほかに、用心、打算、向上、起業、自尊、などのさまざまな主観的要素が考慮されるからである。社会全体の所得はこの消費によって増加するので、その増加の関数は限界消費性向を乗数とする無限級数によって与えられることになる。

(流動性にたいする心理的態度)

富の流動性とはそれがいつでも他の財に交換可能であることであり、したがって現金がもっとも流動性が高い。我が所得を貯蓄および債券への投資として使用するとき、それは将来の利子の所得への期待であるとともに、流動性の放棄という意味ももつ。利子率とは流動性を手放すことにたいする報酬であり、いかえれば、貨幣の所有者が貨幣にたいする自分の流動的支配力を手放すことを欲しない度合いをしめす尺度である。この流動性選好の理由は、利子率の将来についての不確実性にある。つまり、将来の各時点での利子の最終的な複合体がけっして確実ではないということが、投資への躊躇を生みだすのである。そして、このような不確実が予想される主な理由は、将来の貨幣の量が予測できず、また、投資家各人の投機的動機が一様ではないからである。

(資本の将来収益についての心理的期待)

法人が資金を借り入れてそれを設備投資などに投資する場合、その法人はその投資の期待収益率(ケインズの言葉では、「資本の限界効率率」)を計算する。そこで借入資金の利子率と投資の期待収益率が均衡するところで、投資の規模は決定されるはずである。しかし、さまざまな外的要因によって、この期待収益環境は変化し、したがって資本の限界効率率の「スケジュール」が変化する。ここからいわゆる景気循環というものが生じると考えられるわけであるが、いずれにしても、このようなスケジュールの変化を念頭におくと、資本投資の主体は数学的期待値によって投資の長期的期待を算定することはできない。「投機による不安定性がない場合でも、我々の積極的な活動の大部分は数学的

期待値よりも自生的なオプティミズムにもとづいている、という人間本性の特徴に由来する、不安定性というものがある。我々がとおい将来を視野にいれて何らかの積極的な行動をとろうと決意するときには、おそらくその大部分の場合、量的利益に量的確率を掛けたものの加重平均のためではなく、アニマル・スピリッツ、つまり不活動よりはむしろ活動を欲するという自生的な衝動のために、そうするのである⁽³⁰⁾——。

さて、以上の三つの心理的要素の分析は、いずれも人間の将来におけるさまざまな不確定的要因にたいする顧慮に由来する、行為選択の複雑性に注目するわけであるが、ここで当然のことながら、「それではこのような複雑な行為選択はいかにして可能になるのか」という認識論的な問いが生じるであろう。ケインズが「規約」に依拠した個人的判断という視点を導入するのは、まさしくこのような認識論的な問題にたいしてなのである。

たとえば、二番目の、流動性にたいする心理的態度が決定する利子率について、ケインズは次のように説明しなす。

「おそらく、利子率は高度に心理的な現象というよりも、高度に規約的な現象である、と言ったほうがより正確であろう。というのも、その実際の値は、その値がどうなると期待されているかについての、広く流布している見解によって強く支配されているからである⁽³¹⁾」。

また、アニマル・スピリッツに動かされて投資へと向かう、とされた三番目の要素も、その実際の決定は、投資市場という組織化された共同体において生じている規約との参照のもとで行われる。

「実際には、我々は例外なく、本当は規約であるものに頼るということに、暗黙のうちに合意する。この規約と

いふものの本質は、我々が変化を期待する特定の理由をもたないかぎり、現在の事態が無際限につづく、と想定することに存する⁽³²⁾。」

ここで注目されているのは、債券への個人的投資者であれ、資本の投資者である法人の経営者であれ、その将来を見越した行為の決定は、その主体が属する共同体に共通な将来への態度を想定したうえで、それとの参照のもとで自らの個別的な条件を勘案するというしかたで判断を形成するが、そのことがまた同時に、そうした共通の態度そのものを新たに構成することにもなっているという、判断と規約との相互保証的でダイナミックな関係である。つまり、個々の判断者は彼が属する共同体の平均的な期待 (average expectation) というものを想定し、それによって自らを一定の信頼状態 (the state of confidence) に位置づけたうえで、彼自身の状況の特殊性や個人的な知識に応じて、個々の判断を下すのであるが、同時に彼はそうした判断を誰もが行っていることを認めるのであるから、この平均的期待は一種のフィクションであることを承認せざるをえない。そこで、個々の平均的期待以上に、「特定の理由がないかぎり、現在の事態が無際限につづく」というより根本的な規約に合意する、ということが暗黙のうちに生じるといふわけである。

ケインズがこの平均的期待のフィクシヤスな本性を明らかにするためにもちだすのは、有名な「美人コンクール」の例である。

「投資の専門家たちが行う行為は、投票者が百枚の写真のなかからもっとも美しい六人の顔を選び、その選択が投票者全員の平均的な好みにもっとも近かった者に賞金が与えられる、という新聞の美人コンクールになぞらえることができるだろう。この場合、個々の投票者は、自分が一番美しいと思う顔を選ぶのではなく、他の投票者

の憧れにもっとも合致すると思う顔を選択しなければならず、しかも投票者は誰もがこうした観点から問題を捉えているのである。ここで問われているのは、自分の最善の判断に照らしてどの顔が真にもっとも美しいかではないし、また、平均的な意見がもっとも美しいと真に考える顔を選びだすということできえない。我々が解くのは、平均的な意見はなにが平均的な意見となると期待しているか、という問いであり、それを予測するために知恵をしぼるとすれば、我々はすでに三次元のレベルで考えているのである。そして私は、何人かのひとびとは、さらに四次元、五次元、あるいはそれ以上の次元で考えている、と信じる⁽³³⁾。」

ところで、我々の経済市場を構成する個々の判断が、このような平均的期待についての平均的期待との参照、という二重に反省的な論理をもつとすれば、そこにたとえ「現在の事態が無際限につづく」という根本的な規約への暗黙の合意が存在していたとしても、なお予測をこえた極端な事態がおこらないとはかぎらない。

「予想収益にたいして影響をもつ要因についての突然の意見の相違がおきると、多数の無知な個人の群衆心理の産物として確立している規約的な評価は、激しい変動にさらされがちである。というのも、その規約に固執するべき確信のための強い根拠はなくなるからである⁽³⁴⁾。」

こうして、市場はそれ自身が「流動的」となり、その投機の渦巻きの中かで企業が「泡沫 (Bubble)」となることも、けっしてまれではないことになる。それは、「我々が流動的な投資市場を組織することに成功したことのほとんど不可避的な結果⁽³⁵⁾」である。すなわち、「企業が主としてそれを起こした人々やその友人、協力者によって所有されていた古い時代には、投資は一つの生の形式 (a way of life) として事業に乗り出そうとする血気さかん々な人々が多数い

たという事実⁽³⁶⁾に依存して、実際に予想利潤の正確な計算に依存していたわけではなかった。事業はいわば富くじのようなものであった。しかし、現在では「所有と経営が分離し、また組織化された投資市場の発達につれて、ときには投資を促進し、ときには経済体系の不安定性をいちじるしく高める、きわめて新しい要因が導入されている」。したがって、市場の流動化は、一方ではまったくの偶然と冒険によらない、より冷静な計算の可能性を確保するとともに、他方ではより大規模な、市場全体の混乱の可能性をつねにはらむ、という二面的な帰結をもたらすことになったのである――。

さて、市場の動向と人々の判断の連関のメカニズムの分析を、基本的に以上のようなものと理解すると、このような状況のもとでの個々の人間の判断は結局のところ、きわめて不安定なものとして描かれているということになる。というのも、我々の規約にもとづく判断が、右に分析されたように何重かの反省的構造をもち、しかもその結果にかかわらずも予測可能ではない要素がのこされているとすれば、我々の判断はいずれも、それが合理的なものであるかどうかを判定するための最終的な根拠をもたない、ということになるからである。いいかえれば、我々がいかに規約的な判断を重視し、同時に我々自身の個別的な条件を加味して考えたとしても、その判断の合理性の根拠を明示し、それによって客観的な合意をえることは、叶わぬ望みだということになる。このことは、伝統的な認識論の視点にたてば、我々は合理的な判断の根拠を見出すことはできない、ということを意味しているはずである。そしてそれは、合理的な判断の基礎をなんらかの論理的なものに見出そうとした、ケインズの若き時代の理論的目標にとっても、決定的な敗北を意味するはずである。

しかしながら、『一般理論』におけるケインズは、我々のこのようないわば根拠なき合理性の追及を、根本的に欠陥をもったものとしては捉えていない。むしろ彼は一貫して、我々の判断が規約の束のなかで発動し、その判断の交換される市場自身が根本的な不安定性をかかえたまま機能していることを、一つの歴史的事実として了解し、それを

我々の「生の様式」としてそのまま認める視点をとっている。ケインズの描きだす社会を一言でいえば、一方では、投資市場が「弱気筋 (Bears)」の売りと「強気筋 (Bulls)」の買いとが均衡する点において推移し、他方では、こうした心理的要素の動向とは相対的に独立なしかたで生産にかかわる需給関係が成立し、これら二つが複雑にからまって我々の経済活動全体が構成されている。そこには単一の合理性の根拠は見出せず、またあらかじめ定められた共通の活動の目標が示されているわけでもない。

個々の人間はその了解する規約にもとづいて判断し、同時に共同体の平均的な判断の動向を予測しつつ行動するが、その行動の全体がまた、より広い歴史的な事実という地平のなかであらたな生の様式を形作っていく——これは、まさに後期ウィトゲンシュタインの「言語ゲーム」の理論の経済版ともいうべき判断論、あるいは行為論にはかならない。ウィトゲンシュタインは周知のように、その前期のプラトン主義的言語論（「永遠の相のもとに」世界を認識する主体が、世界のうちなる事実を抽出するために用いる言語という理論）を放棄し、生の形式を共有する共同体のもとで、個々の発話者が個別的な言語ゲームに参加し、その実践において互いに批判しあい、教育しあって、ゲームの規則そのものを変化させていく、という新たな思想を構築した。彼は数学的判断でさえも、こうした言語ゲームへの参加と実践にほかならない、という認識論を追究した。『一般理論』のケインズの判断論もまた、このような、「生の様式—規約—個人の判断」の相互連関の記述をもって、その合理性の根拠づけという伝統的な企てにかかわる途を選んだことになる。ここでは、合理性は個別的判断や個人的な判断主体に帰属されるべき価値ではない。むしろ、そうした個々の判断が依拠する規約や規則の運用について、その健全性が社会に内在したしかたで問われうるし、問われるべきだ、というのがこの認識論の要点である。

ケインズの経済学が新古典派にかわる経済理論の革命をおこし、それによって新たな政治経済政策の途を開いたとすれば、そこには単に経済理論上のモデルにかんする革新だけではなくて、このような認識論上の革新もまた伴われ

ていた、ということが理解されるべきであろう。それはケインズが属し、そのなかで思想を鍛えたケンブリッジにおける哲学理論の展開内部の大きなターニング・ポイントに連動するものであり、しかも彼はこの革新を、哲学者から経済学者へと変身する自らの永い過程のなかで、彼独自のしかたで成し遂げたのである。

『雇用・利子および貨幣の一般理論』のなかには、判断と規約という以上の分析のほかにも、さまざまな哲学的反省が織りこまれていく。たとえば、人間の心理分析における「傾向性」の重視は、それ自体が一つの哲学的主題であり、また、経済理論における帰納法の役割についても、ケインズは細心の注意をはらって論じている。⁽³⁸⁾しかし、ケインズの哲学的思索の発展を素描しようという我々の目的にとっては、以上にみてきた『一般理論』の概観によっても、彼の哲学の軌跡の骨格を理解するために必要な材料は与えられているといえよう。

我々は本論をつうじて、若き日のケインズにおけるムーアの理論との格闘から、『確率論』における理論的洗練と修正を確認し、ついで『一般理論』における規約の理論と、「若き日の信条」における直観主義の批判という、彼の後期の思想を検討してきた。ここで最後に、これらの検討を通じて浮かびあがるケインズの思想の軌跡を、単純化の危険を顧みずにあえて一言で要約するならば、それは、直観主義的、個人主義的合理主義から、規約主義的、共同体主義的プラグマティズムへの移行、として特徴づけられるべきものであろう。

今日ケインズの名は、今世紀の代表的政治経済学者として、政治的、経済的な政策の場面でのみ引用されている。しかし、繰り返していえば、こうした政策の立案や経済世界への介入ということの意味が、ケインズ自身においては認識論的な側面からも捉えられていた、ということに留意がなされなければならない。我々は前節で、彼がその「若き日の信条」のなかで、痛恨の念をこめて、「我々は文明というものが、ごく少数の人々の人格と意志によってうちたてられて、巧みに人々の心に刻みこまれ、巧妙に保持されてきた、規則と規約によつてのみ存続しうる、薄い頼

りにならない外皮であることに、気づいていなかった」と語ったことをみた。ケインズのな政策とは、彼がそこで注意を促している、規則と規約にたいする人々の人格と意志とを賭けた保持や変革ということを指している。そして、こうした理性的、批判的作業が、さまざまな判断と行為の実践の網目のなかではじめて、それ自身一つの実践として可能になっていること、このことをケインズは、その生涯にわたるいくつかの紆余曲折を含む哲学的反省の積みかさねを経て、最終的に明らかにし、また自らの思想の核心にすえることができたのである。

註

- (1) ケインズの思想を哲学の観点から分析した近年の代表的な研究として、次のものを挙げることもできる。
- Braithwaite, R., "Keynes as a Philosopher", in *Essays on John Maynard Keynes*, ed., M. Keynes, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1975.
- Carabelli, A., *On Keynes's Method*, London: Macmillan, 1988.
- Fitzgibbons, A., *Keynes's Vision: A New Political Economy*, Oxford: Clarendon Press, 1988.
- O'Donnell, R., *Keynes: Philosophy, Economics and Politics*, London: Macmillan, 1989.
- Baleman, B., and Davis, J. B., eds., *Keynes and Philosophy*, Aldershot: Edward Elgar, 1991.
- Davis, J. B., *Keynes's Philosophical Development*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1994.
- Baleman, B., *Keynes's Uncertain Revolution*, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1996.
- (2) 伊藤邦武「ケインズとミムジー——確率と合理性をめぐって——」、『京都大学文学部紀要』三五号、一九九六年。
- (3) Ramsey, F., "Truth and Probability", in *Philosophical Papers*, ed., D. H. Mellor, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990.
- (4) Ayer, A., *Language, Truth and Logic*, London: Victor Gollancz, 1936.
- Stevenson, C., "The Emotive Meaning of Ethical Terms", *Mind*, 46, 1937.

- (5) *John Gadd, The Loving Friends*, London: Hogarth Press, 1974, pp. 23-4 以下四冊。
- (6) Moore, G. E., *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1903, p. 6.
- (7) Moore, *ibid.*, p. 17.
- (8) このムーアの議論は、「命題を構成するタームは、何らかの単純性質を指示する (indicate, denote) か、複合的性質を指示するか——その場合では、そのタームはより単純なタームによって定義可能である——、あるいは何も指していないかの、いずれかである」という。(当時のムーア、ラッセル、ウィットゲンシュタインに共通な)意味だかんとする指示説に依拠している。ムーアは「この説の展開は、Moore, "The Nature of Judgement", *Mind*, 7, 1898. である。なお、この指示説は、ムーアの自然主義的誤謬の議論については、後のスターヴァンソンの感情説以外に、ブロードによっても批判されてゐる。Broad, C. D., "Is 'Goodness' a Name of a Single Non-natural Quality?", *PAS*, 34, 1934.
- (9) Moore, *op. cit.*, p. 143.
- (10) このようなムーアの批判について、シシヴァック自身は、「私がかれの著書を見るかぎりでは、彼の明敏や (acumen) ——それは驚くほどである——が、彼の洞察力 (insight) を上まわっていると思われ、」と述べたと伝えられている。 Cf. Schneewind, J. B., *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, p. 17.
- (11) Moore, *ibid.*, p. 162f.
- (12) Moore, *ibid.*, p. 188f.
- (13) *The John Maynard Keynes Papers in King's College, Cambridge*: Chadwyck-Healey, 1995. 以下引用した以下の三篇は、それぞれ Reel 114 のなかの UA19-2, UA21, UA26 に分類されている。このマイクロフィルムは、閲覧に際して協力していただいた、京都大学経済学部図書館に感謝した。
- (14) Moggridge は、この原稿の内容からして、その執筆は一九〇四年よりも後で、ノート論文執筆の時期に近づいてであろうと推測している。Moggridge, D., *Maynard Keynes, An Economist's Biography*, London: Routledge, 1992, p. 131ff. しかしここでは、マイクロフィルムに付された目録の年代にしたがって書く。

- (5) Russell, B., "Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description", *FASt*, 11, 1911.
- (6) Keynes, J. M., *A Treatise on Probability*, London: Macmillan, 1921, p. 111. この点については詳細を伊藤(前掲論文)四一頁以下を参照せられたる。
- (7) Keynes, *ibid.*, p. 33.
- (8) Keynes, *ibid.*, p. 261. この点については伊藤(前掲論文)五七頁を参照せられたる。
- (9) Keynes, *Essays in Biography*, London: Macmillan, 1933; *The Collected Works of J. M. Keynes*, vol. 10, London: Macmillan, 1972, p. 339. なお、以下ケインズのテキストの翻訳はすべて筆者のものであるが、邦訳のあるものは適宜参照をせられたることを断りしておく。
- (10) Keynes, "My Early Beliefs", in *Two Memoirs*, London: Macmillan, 1949; *The Collected Works*, vol. 10, pp. 433-450.
- (11) Cf. Bell, Q., *Bloomsbury*, London: Weidenfeld & Nicolson, 1986, p. 74.
- (12) たとえば、根井雅弘『ケインズ』講談社現代新書、一九六六年、三三三頁。他方、伊藤光晴「ケインズの思想と理論」(世界の名著六九『ケインズ・ノロッド』、中央公論社、一九八〇年、一九九頁)は、この論文に、ケインズの道徳への回帰、イギリスの伝統的な思想への回帰を見ている。
- (13) Braithwaite, *op. cit.*, 邦訳『ケインズ 人・学問・活動』佐伯・早坂訳、東洋経済新報社、一九七八年、三一四頁。以下のインスウエイト語については、塩野谷祐一 "Sidgwick, Moore and Keynes: A Philosophical Analysis of Keynes's 'My Early Beliefs'" in Bateman and Davis, *op. cit.* の批判を参照せられたる。この論文には、シムリック、ムーアとケインズの関係についても詳細な分析が展開せられたる。
- (14) Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, London: Macmillan; *The Collected Works*, Vol. 7, p. 161. フニール・スピリッツはいちまでもなくデカルトの用語である。デカルトの『情念論』にかんするケインズの大学時代のノートは、マニエスクリプトのマイクロフィルム of the Reel 106, VA2A, no. 6 に収録せられたる。

(25) Keynes, "My Early Beliefs", *The Collected Works*, vol. 10, p. 437, 447, 448.

(26) Keynes, *ibid.*, p. 437.

(27) ウィトゲンシュタインにとってケインズは「ケンブリッジの「使徒たち」以来の友人であるばかりではなく、彼のケンブリッジへの帰還、ロシア訪問、哲学教授就任の援助など、きわめて重要な局面でつねに協力をあおいだ友人であった。また、ケインズがケンブリッジに同僚として招いたイタリアのマルクス主義の経済学者スラッファが、ウィトゲンシュタインの『哲学探究』の序文で「ラムジーとともに謝辞を捧げられていることは、よく知られているとおりである。この「ケインズ・スラッファ・ウィトゲンシュタイン」の密接な関係をについては「Monk, R., *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, London: Jonathan Cape, 1990. を参照されたい。

一方、ウィトゲンシュタインの「規則にしたがうこと」を「言語ゲーム」における「規約という岩板」と結びつけて理解する思想が、まともだったかたちで最初の萌芽をみせるのは、一九三三—三四年の講義（いわゆる『青色本』）からであると思われる（Cf., Wittgenstein, L., *The Blue and Brown Books*, Oxford: Blackwell, 1958, p. 12ff., 24, 57）。ただし、それ以前のテキストをめぐって『哲学文法』でも同様の思想はみられる（Cf., Wittgenstein, *Philosophical Grammar*, Oxford: Blackwell, 1969, Part I:Sec. 4.）。

他方、ウィトゲンシュタインとケインズの理論上の関係については、いくつかの解釈がある。O'Donnell は「ケインズの思想全体を『論理哲学論考』および論理実証主義に結びつけている。Carabelli は反対に、後期ウィトゲンシュタインとの近親性を強調している。Davis は「ケインズがその生涯のうちで大きな転向を経験したという観点から、後期ケインズと後期ウィトゲンシュタインとの接近を重視している。本論の我々の解釈はこの Davis の解釈に一致する。

(28) Keynes, *The Collected Works*, vol. 28, p. 42. (Letter to Shaw, 1 Jan. 1935)

(29) Keynes, *The General Theory*, p. 245.

(30) Keynes, *ibid.*, p. 161.

(31) Keynes, *ibid.*, p. 203.

- (32) Keynes, *ibid.*, p. 152.
 (33) Keynes, *ibid.*, p. 156.
 (34) Keynes, *ibid.*, p. 154.
 (35) Keynes, *ibid.*, p. 159.
 (36) Keynes, *ibid.*, p. 156.
 (37) 経済活動の全体が、需給関係と、投資にかんする心理的要因という、互いに相対的に独立な要素によって構成されるという思想には、「確率」を複数の互いに共約不可能なシリーズの複合と考える、『確率論』以来のケインズの多元論が生きていると理解するべきであろう。

(38) たとえば、『一般理論』第二章「景気循環にかんする覚え書き」をみよ。ケインズはここでは、景気循環を分析することの根本的困難について語っているのみであって、帰納法との関係について明示的に述べているわけではないが、それがきわめて微妙な問題であることは知らぬまな仕方では示唆している。この問題についてはより明示的なのは、Timbergen, J., *A Method and Its Application to Investment Activity*, Geneva: League of Nations, 1939. 以下「T. ケインズの批判的書評」である(“Professor Tinbergen’s Method”, *The Economic Journal*, 49, 1939; *The Collected Works*, vol. 14, pp. 306-318.)。彼はこの書評で、「いまだ分析されていない経済的資料」にたいする「統計的、帰納的推論の「論理」について、それがいかにか複雑なものとなるはずであるか、を論じている。帰納法の問題は、我々が本論の初めにみたように、ケインズにとってはムーアの『プリンキピア』以来の問題であるが、彼はこの書評で、自らの三〇年前の帰納法についての議論(『確率論』)についても、反省を加えている。方法論者としてのケインズについては、Carabelli の他に、次の研究書およびその書評が詳しく論じている。

Lawson, T., and Pesaran H., eds., *Keynes’ Economics: Methodological Issues*, London: Croom Helm, 1985.
 Gillies, D., “Keynes as a Methodologist”, *British Journal for the Philosophy of Science*, 39, 1988.

(筆者 ぼとう・くにたけ 京都大学大学院文学研究科〔哲学〕教授)

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article.

Keynes's Philosophical Development; Before and after *A Treatise on Probability*

by Kunitake ITO
Professor of Philosophy
Graduate School of Letters
Kyoto University

It is a well-known fact in the history of modern probability theory that John Maynard Keynes's logical system of probability judgement in *A Treatise on Probability* was severely criticised by his student Frank Ramsey. Ramsey remolded it into a new theory, which later became the standard model of the so-called subjectivist theory of probability. Many commentators have endorsed the interpretation that Keynes saw the decisive advantage of Ramsey's new theory and retracted his own. Some commentators are even trying to analyse the effect of Ramsey's theory in his magnum opus *The General Theory of Employment, Interest, and Money*.

The author of present article proposes a different interpretation. He argues that Keynes, in his later years, indeed abandoned his own early theory of probability, but that he took a different track from Ramsey's, that is, the Wittgensteinian ordinary language analysis of human rationality.

It means that Ramsey's effect was rather indirect and negative.

It is the basic assumption of present article that this theoretical change on Keynes's side can be made sense only when it is put in the broader context of Keynes's life-long concern about the epistemological foundation of human rationality. On this assumption, the article traces his philosophical development from his undergraduate days in Cambridge to those of *General Theory* and "My Early Beliefs". The analysis focuses on the contrast between his early epistemological standpoints expressed in his unpublished manuscripts and his mature theory of "convention and personal decision" in *General Theory*.

The overall picture of Keynes's philosophical development which emerges from this survey is that Keynes started as a "Neo-Platonistic" (Keynes's own word) intuitionist and ended as a certain kind of communitarian pragmatist. *A Treatise on Probability* contains both of these elements. Therefore it should be read as a middle point of this philosophical journey.

Tanabe's Logic of the Specific and the Critique of the Global Village

by James W. HEISIG
Director of Nanzan Institute
for Religion and Culture

The philosophy of Tanabe Hajime is a world-class philosophy—both in the sense that it presents Japanese intellectual tradition at its best, and in the sense that it needs to be liberated from the confines of the culture and language that gave it birth in order to execute its full potential. In this essay I take up Tanabe's logic of the specific as a standpoint from which to consider the consequences of twentieth-century Japanese thought stepping out onto the world forum. Tanabe himself did not make the