

J.M. ケインズの経済—倫理学アプローチについて

柴 山 桂 太

I はじめに

ケインズの経済学は、人間社会に対する、ある独特のアプローチによって特徴づけられる。そのアプローチを、ここではとりあえず倫理的アプローチと名付けておこう。というのも、人間の倫理的／本来的な性質についての洞察が、彼の経済学の体系を支えているように思われるからである。

そこでまず注目すべきは、ケインズの経済学が、一貫して「投資」を重視していたという点である。ケインズの『一般理論』は、人間の「投資」や「消費」の活動に大きな役割を当てたものだった。すなわち、ある経済体系における当期の産出量（雇用量および所得）は、現在の「投資」や「消費」の大きさによって決まるのである、というわけである。

そうした考え方の根拠となっているのが、有名な「セー法則批判」であることは言うまでもない。古典派経済学が、「供給はそれ自らの需要を創造する」と考えたのに対して、ケインズはまったく逆に需要が供給を決定すると主張した。そして「有効需要」を決めるのは、「投資」と「消費」であり、とりわけ「投資」が大きなウェイトを占めると考えた。「投資」を決定するのは、企業家の主として長期の「期待」であり、「期待」は未来についての合理的な計算に基づくと言うよりも、「アニマルスピリット」とでも言うべき、人間本性の本来的に活動的な性質に導かれる、とされる。

ここで注目すべきは『一般理論』の体系のもとでは、「貯蓄」が独立変数としては扱われて

いない、ということである。つまり、「貯蓄」は、実質的には「投資」の影であるとされる。当期の産出量（および雇用量）の決定に際して、「貯蓄」という経済活動にはほとんど注目する必要がないというわけである。

このように、『一般理論』では「投資」や「消費」が経済的に意味ある活動とされる。他方で「貯蓄」は消極的な意味しか与えられない。本稿が問題にしたいのは、このことのメタ経済学的な意味である。

経済問題を考察する上で、人間行動の、「投資」や「消費」といった側面を重視することは、必ずしも『一般理論』において初めて主張されたことではない。なるほど、そこでは精緻な体系の中に昇華されているけれども、実際には、「投資」や「消費」といった活動が、経済における真に生産的な要因であるという認識は、彼の経済問題への関心のごく最初のころから確認できるものなのである。

ケインズは一貫して、「投資」（「企業 enterprise」）を重要視していた¹⁾。すでに、『貨幣論』（1930）の段階で、ケインズは貯蓄に対する投資の優位を独自に体系づけていた。その前の『貨幣改革論』（1923）では、利子階級を「非活動的階級 In-active class」、企業家階級（お

1) 消費については、1930年代の大不況対策で書かれた一連のパンフレット、とりわけ『節約』（CW IX:pp.135-141）を参照のこと。このラジオ演説の中でケインズは、消費の拡大こそ、活力ある経済社会の再生につながるとしている。「いま私たちが必要としているのは、チョコッキのボタンを窮屈にきちんとかけるのではなく、拡張の気分、活動の気分になることです。」

よび労働者階級)を「活動的階級 Active class」とした上で、後者に有利な貨幣的枠組みを政策によって導くことが主張されている。さらに遡れば、もっとも初期の論文『イギリスの海外投資』(1910)にも、同様の考察が見られる。人間のあらゆる経済活動の中で、「投資」が重要であるというケインズの認識は、『一般理論』の「セー法則批判」でも『貨幣論』の「投資—貯蓄アプローチ」にも先だって、存在したのである²⁾。

こうした注目の中に、単に経済学的理由を超えた、ある「倫理学」的理由—すなわち生と行為における本来性についての、ケインズが一貫して持ち続けていた、ある態度を読み込むことができるように思われる。それは、「投資」という行為や、「企業家」という人間像に彼が込めた、人間の「活動」的性質についての、積極的な評価の中に込められている。

ケインズのこうした生への態度を考える上で、注目しなければならないのは、彼の初期思想であろう。スキデルスキーなどの伝記研究が明らかにしている通り (Skidelsky [1983]), 彼の初期の関心は、もっぱら哲学や倫理学にあった。そこでの倫理学、それは—『若き日の信条』で述べられている通り—一生の理想や、善を巡る問題、あるいは人間行為の哲学などといった諸問題に取り組むことであった。つまり、経済学への本格的な関心に先立って、倫理学と哲学があったのだ。

近年、こうしたケインズの初期思想を、ケインズ経済学とどのように結び付けて考えるべきかについて関心が集まっている。言うまでもなく、両者は、単に連続しているだけではない。

2) 以下、「投資」は生産活動を意味する言葉として用いる。ケインズは、『貨幣改革論』の中で、二〇世紀資本主義の大きな特徴として、企業における「所有と経営」の分離を挙げていた。この場合、前者に対応するのが「投資家」であり、後者に対応するのが「企業家」である。本稿で用いる「投資」の概念は、「企業家」の生産活動を意味する。

経済学は、倫理学との相互浸透の中で徐々に形を整えられていったと見るのが自然だろう。この、経済学の体系を背後で支える「哲学的・倫理学的基層」に注目することが本稿の目的である。

周知の通り、ケインズ経済学は、今日さまざまな立場からの批判を受けている。一方で、ケインズ主義政策の有効性の限界を主張する現実派からの批判があり、他方にケインズ経済学の「マクロ」的概念を曖昧さを指摘する新古典派経済学からの理論的批判がある。たしかに、これらケインズ経済学に対する批判は、「ケインズ主義」が現実にもたらした影響力の大きさを考えれば、なされてしかるべきである。だが、そうした批判がただ彼の「経済学」とどまっていたのでは、あまり生産的とは言えないだろう。ケインズの経済学は、彼の倫理学(および人間行為論)と切り離して理解することはできない。実際、ケインズの理論的刷新は、単なる経済学的の体系においてのみならず、それが依拠してきた古典的な人間像においても見ることができるのだ。

したがって、今日のケインズ再検討の流れの中で、「経済学」についての批判的検証と同時に、あるいはそれ以上に「倫理学的・哲学的基層」への批判的検証も不可欠だろう。もとより、ケインズは経済学を「モラルサイエンス moral science」と捉えていたのであり、その意味で、彼の経済学と倫理学は切り離すことはできない³⁾。

本稿が目指すのは、まさにこの両者の結びつきを明らかにすることである。まずわれわれはケインズ経済学の「投資」擁護の姿勢を導いていると思われる彼の「本来人間像」を論じる。第二に、彼の功利主義批判の文脈から浮かび上がる、ケインズの「人間行為」論を検討し、それが『一般理論』のアプローチとどのように関連しているのかを、見ていくことにしよう。そして最後に、そうして取り出されたケインズの

「倫理学」が、今日もなお有効であるのかについても検討してみたい。

II 「貨幣愛」と資本主義の非倫理性

今も述べた通り、ケインズは「投資」を経済における重要な人間行為と捉えていた。「投資」が雇用を生み出すという理由からだけではない。投資は、経済における人間の「活動的」側面を表すという意味で、倫理的に賞賛されるべきものと捉えられていたのである。

このことは、例えばケインズが「企業家」をきわめて好意的に描いていることから明らかだろう。例えば、ケインズはしばしば企業家を、一マーシャルの経済騎士道の考えを受けて「産業の統帥 captain of industry」と呼んでいる。時代を切り開くのは、企業家の実験精神と高度な想像力であり、ケインズはそれを、きわめて積極的で主体的な人間像として、場合によっては未来に向けてその意味を開示する「芸術家」としてさえ描いているのだ (CW IX: pp.286-287)。

他方、こうした「投資」の称揚を考察する上で、対比的なのが彼の「貨幣愛」批判である。一貫してかれは「貨幣愛」を批判していた。いわば、「投資」が人間活動の生産的側面に対応するのに対して、「貨幣愛」は人間活動の非生産的／非活動的な側面を表す人間心理であり、その限りにおいて批判されるべきものであった。

こうした「貨幣愛」批判を考える上で、『自由放任の終焉』(1925)が重要である (CW IX: pp.272-294)。一般にこのテキストは、十九世紀的な自由放任主義が欺瞞に満ちたイデオロギーであることを論証し、国家による公共政策の正統性を明らかにするものとして知られている。だが、上記の文脈から興味深いのは、自由放任の教義を批判する場合、ケインズの「倫理学」的な視座が随所に読みとれるということだ。

とりわけ重要なのは、「貨幣愛」に対する両義的な理解である。というのは、一方で「貨幣愛」が資本主義の推進を促すものであると同時に、他方でその体制の元での経済社会を、道徳的に歪める原因でもあるとされるからである。

この最終章でケインズは、資本主義の本質を「個人の金儲け本能、および貨幣愛本能に強く訴えて、それをもつばら経済機構を動かす主導的推進力にすること」であると言っている。利潤や労働の対価を、貨幣で受け取り蓄積することによって、資本主義は推進していく。この運動の背後に、ケインズは人間の「貨幣愛」を見る。この人間の「貨幣愛」という心性によって資本主義は加速されている、というのがケインズの考えであった。

だがそれは大きな問題を孕んでいる。というのもそれは「私的な金儲け本能」という倫理的に正当化され得ない精神に基づいているからである。実際、「たいていの宗教とたいていの哲学は、個人の貨幣利潤の考慮が主要な影響をおよぼす生活様式を批難している。」しかしながら、資本主義社会にあつて、禁欲主義に立ち返ろうとする人々はそう多くはない。ここには感覚の矛盾がある。人々は一方で資本主義という制度がもたらす生活の改善に対しては肯定的であり、他方でその倫理的なレベルでは不安を禁じ得ないでいる。この経済的上昇と倫理的本来性の齟齬こそが、二〇世紀資本主義の根本的な問題だとケインズは認識していた。

3) そもそも、「モラルサイエンス」は、人間の精神活動—ケインズ自身の言葉で言えば「内省」や「動機」や「価値判断」といった精神の働き—を重視する方法であり、ヒュームやJ.S ミルなどといったイギリスの思考伝統に連続して受け継がれてきたものである。経済学と倫理学の重なり合いという本稿の視点から重要なのは、ミルである。ミルは、社会科学を、事実を扱う「サイエンス」と当為を扱う「アート」を区別し、後者の探究が前者に優先すると述べていた (Mill [1843])。ここで「哲学的・倫理的基層」と呼ぶものは、まさにこうした「アート」の次元に対応すると言って良い。

資本主義は、人間の「貨幣愛」というきわめて非倫理的な心性に駆動されている。それが資本主義の根源的な問題であると言う時、まさにこの点に、ケインズが社会主義に見た唯一の可能性があった。彼は『ロシア管見』（1925）の中で、ソビエト社会主義について、基本的には否定されるべきものとしながらも、ただ一つ意味があるとすれば、それは「貨幣愛」というものを押さえ込む実験であるということだ、と述べている。

ケインズは言う。ソビエト・ロシアの経済運営方式は、コミュニズムの「理念」に導かれたものというよりは、後進国という「現実」に強いられたものであって、それ自体は何ら革新的なものではない。また、「革命」というものももたらした重苦しい体制的な抑圧にも自分は批判的である。だが、コミュニズムが人類の「道徳的」問題についての壮大な実験であることは否定できないだろう。それは、資本主義諸国が抱える経済—道徳上の最大の問題である、「貨幣愛」に対する重大な挑戦である。

「いずれにせよ、私にとって日々ますます明らかに becoming ののは、われわれの時代の道徳問題に関わっているのは貨幣愛であり、生活の諸活動において十中八九まで金銭的動機に習慣的に訴えているということであり、個人の経済的保障を主要な努力目標として全面的に強力することであり、建設的成功の尺度としての貨幣を社会的に是認することであり、そして家族と将来のために必要な準備の基礎としての財産保蔵本能に対して社会的に訴えることである。」（CW IX: pp.268-9）ロシアは、こうした「貨幣愛」を押さえ込む実験室である。ソビエト社会主義は、様々な欠点を抱えながらも、「金銭に対する私たちの考え方、感じ方の革命」という道徳上の実験だけは、「理想のひとつだけが隠されているかもしれない」、と言うのである。

ケインズにとって、社会主義の意義は、「貨

幣愛に訴える方法よりもできるだけその動機に訴えない方法を選ぶべき」とする考えの妥当性にこそ、あった。だがもちろん、それはあくまで「実験」として意味があるものであり、彼の基本的なスタンスは、あくまでも資本主義体制を維持することにあったことは言うまでもない。

そこで問題となるのが、資本主義を賢明に維持する方途を探ることである。それは自由主義の理想をあくまでも掲げながら、同時にそれを、「貨幣愛」という非倫理的な心性から切り離し、別の倫理的な心性へと移し替えることを置いてない。それは、資本主義を、「貨幣愛」という非倫理的な心性ではない、本来の「倫理」と結びつけることだと言って良い。そしてその本来の倫理を、ケインズは「投資」の「活動的」な性格の中に見たのであった。

従って、重要なのは思想である。「次の第一歩は、政治的先導とか時期尚早の実験によって生ずるのではなくて、思想から生じなければならない。」そしてそれは、「（経済を管理する）技術的な問題を巡るものではなく、適切な表現が見つからないが、心理的というか、あるいは道徳的と言って良い問題」であると述べるのだ。それは、「貨幣愛」によってではなく、「投資」などに見られる健全な「倫理」をもった人々によって動かすようにするためにはどうしたらよいのか、という問いである。言い換えれば、人間における行動の主体的な倫理性の発露が、「貨幣愛」の非倫理性によって阻害されないような、経済社会の枠組みとはいかなるものであるのか、というものである。

彼の自由放任体系への批判はまさにここから成された。というのも、自由放任を奉じる古典派は、こうした貨幣愛の非倫理性を捉えられないのであり、そればかりかそれを肯定しさえするからである。原因は古典派の功利主義のアプローチにある。

自由放任の教義は次の二つのものに支えら

れている、とケインズは言う。一つは、自由放任＝自由競争のもとでは、諸個人が、「目的—手段」をもって行為すると想定されている点である。ここでは、生産者においては、「異なった目的間への生産手段の理想的分配」が達成され、消費者においては、消費のために利用可能なものの理想的配分」が達成されると考えられている。

もう一つは、諸個人の「最大限の努力を引き出す誘因としての私的な金儲けの自由に対して有効な機会が与えられ、しかも実に、その機会が与えられる」という想定である。この二つが組合わさって、自由放任の経済学が出来上がることになる。生産と消費の、目的に対するもっとも効率的な手段選択の競争原理と、その誘因としての「貨幣愛」が結びついて、自由放任のイデオロギーが出来上がるというわけだ。

これに対して、ケインズは次のように批判を加える。貨幣愛は実際には富を生み出すと言うよりも、人間の無知で無力な現実を写し出す鏡に他ならず、その意味で人間の主体的／積極的な経済動機であると言うよりも、経済の「不確実性」に対応した人間の非主体的な心理である。したがって必要なのは、「貨幣愛」を野放しにするのではなく、道徳的／倫理的本来性に基礎づけ直す、——「貯蓄」よりも「投資」を重視する——ということである。つまり、「生産」と「消費」ではなく、主体の活動的で主体的な行為（「投資」）と、主体の非活動的で非生産的な行為（この段階では「貯蓄」）が、対立させられるわけである。ここにケインズの経済—倫理学の第一の枠組みがあった。

と同時にこれは、古典派の「目的—手段」という人間行為論に対する批判でもある。「目的に対する効率的な手段の選択」という視角からは「不確実性」を正しく扱うことができない。「不確実性」の下での人間行為は、「目的—手段」の効率性によってではなく、主体的で積極的であるか、あるいは非主体的で消極的であるかという区分

によって特徴づけられるべきなのである。

以上を整理しておこう。

資本主義を「貨幣愛本能」「金もうけ動機」という非倫理的な心性に基礎付けるのではなく、倫理的な心性に、つまりは「産業の統帥」としての「企業家」の活動へと基礎付けること。未来の不確実性を忌避して安心（貨幣愛）に走る人間本性にではなく、それを積極的に切り開いていく人間本性へと経済を基礎付けること、それがケインズ経済学の倫理的課題であった。

人間本性は一般に二つの側面をもっている。それは第一に、将来の不確実性におびえ、将来と現在のつながりを保障してくれる安全な手段を選んでしまうという性向である。それは「貨幣愛」「金銭的動機」という表現で表すことができる。他方で、人間は自らのなすべきことをなすという意味での、本源的な活動性をも持ち合わせている。それが、ケインズにとっての本来的な人間本性であり、それは、「投資」はその経済学的表現であった。非本来的で非活動的な精神と、本来的で活動的な精神のせめぎ合いの中に人間があり、資本主義はある。そして前者の精神ではなく、後者の精神に立脚した経済学を作ることこそ、彼の経済—倫理学のヴィジョンがあった。

このことは、功利主義を基礎とした、古典派経済学に対する批判へとつながると言って良い。すなわち、「目的—手段」という行為論、および、その動機としての「私的な金もうけ」という人間像という古典派の功利主義的基礎への批判である。

Ⅲ 「本来的／非本来的」人間像

以上に見たように、ケインズの経済学を導く「倫理学」においては、人間の活動的側面と、非活動的側面が比較され、「投資」と「貨幣愛」が対比されていたのであった。だがなぜ「活動的」であることが「倫理的」であるのか？

それを知るために、ケインズが人間精神の「本来性」をどのように想定しているのか、彼自身をもっともはっきりと意見を述べているテキストを検討することにしよう。それは『我が孫たちの経済可能性』(1927)である(CW IX:pp.321-332)。このテキストからは、ケインズの「本来的」な人間(およびその反対としての「非本来的」な人間)を読みとることができる。

この論文の中でケインズは、今後、経済が豊かになれば、私たちは、本来あるべき倫理というものへと立ち返っていくであろう、と述べる。大恐慌が始まった時代に、ケインズは次のように言う。「経済問題は、人類の恒久的な問題ではない」、と。いまから百年後、生活水準が八倍になると仮定しよう。その時、生活に最低限の必要(絶対的の必要)は満たされることになる。そして、真の問題はその後で始まるだろう。もし、生活の最低限の必要が満たされた時、これまで生活を導いてきた精神の慣行(「道徳律」)はいかに変化するだろうか。またいかに変化すべきだろうか。これがこの論文の主題である。

このとき、人間は「貨幣愛」から脱却するであろう、とケインズは言う。もし、生活物資が豊かになれば、財産としての貨幣に執着することはほとんど意味をもたなくなる。経済の順調な発展によって、資本の著しい希少性が解消されれば、「これまで二百年にわたってわれわれを悩ませてきた多くの疑似道徳律から解放される。われわれは、この疑似道徳律のために、われわれはもっとも忌み嫌うべき人間性の一部を、最高の徳だとしてあがめ奉ってきたのである。」この「道徳律 code of moral」の元では、「節儉」や「貯蓄」を美徳とすることで、ただの手段に過ぎないもののはずの貨幣が、人生の「目的」とされている。だが本来、貨幣や金銭は、生にとっては、自らの価値を実現するためのただの手段でしかない。ただ手段にしか過ぎないものを、われわれは「節約」や「貯蓄」、あ

るいは富の「保蔵」の徳として、あたかも目的であるかのように錯覚してきたのである。

ケインズにとって、貨幣愛はいわば誤った精神の習慣であった。だが、もし貨幣愛が消えれば、私たちは本来の道徳律といったものへと立ち返るであろう。すなわち、「われわれは宗教と伝統的な徳に関するもっとも確実な原則のうちいくつかのものに向かって、自由に立ち返ることができるようにわたしは思う。すなわち、貪欲は悪徳であるとか、高利の強制は不品行であり、貨幣愛は忌み嫌うべきものであるとか、明日のことなど少しも気につけないような人こそ、徳と健全な英知の道をもっとも確実に歩む人である、とかいった原則にである。」

この本来的な人間をケインズは次のように描いている。「われわれはこの時間、この一日を高潔で上手な過ごし方を教えてくれることができる人、物事のなかに直接のよろこびを見出す人、汗して働くことも紡ぐこともしない野の百合のような人を尊敬するようになる。」それは、「われわれはもう一度手段よりも目的を高く評価し、効用よりも善を選ぶ」人であり、いわば、人間は自らの生の目的を真に見極めようとする人であるのだ。

このように、ケインズは「我が孫たち」の世代では、新しい価値観、また見方によってきわめて保守的とも言える価値観への転向が起こると言うのである。この不況の中でも、われわれは真の価値観へと転向する準備を少しずつすすめていかななくてはならない。したがって「経済問題の重要度を過度に評価する」ことで、この「もっと大きく、より持続的な重要性をもった問題」を犠牲にしてはならない…。以上が『我が孫たちの経済可能性』の主張である。

ここにはケインズの「倫理」を浮かび上がらせる重要な対比がある。一方で自らの内なる理想に従う人間があり、他方で手段に過ぎないものをあたかも目的であると錯覚している人間がある。ケインズが「貨幣愛」を批判するとき、

後者の目的を手段によって置き換えてしまう人間精神として描いている。それを半ば犯罪的で、病的なものであるとさえ言っているのだ。すなわち、我が孫達の時代には、「(人生の享受と現実のための貨幣愛とは区別された) 財産としての貨幣愛は、多少いまいましい病的なものとして、また震えおののきながら精神病の専門家にゆだねられるような半ば犯罪的で半ば病的な性癖の一つとして、見られるようになるだろう」と言うのである。

「貨幣愛」とは、いまここで自分がなすべきことを主体的／積極的に見極めるよりも、先の見えない将来の不安から逃避すること、いわば非主体的／消極的な精神の態度として描かれている。それはいまここでなすべきことをなすために、「自分たちの行為の質を見極める」のではなく、「自分たちの行為の遠い将来における結果に対してより強い関心をもつ」ということであり、そのことで「自分の行為に対して見せ掛けの不朽性を手に入れようとする」態度を意味する。

それをケインズは次のように喩えている。貨幣愛の精神とは、いわば「今日のジャム」を我慢して「明日のジャム」に備え、「明日のジャム」を我慢して「明後日のジャム」に備えることである、と。現在のジャムに「直接の喜びを見出す」のではなく、享受の「可能性」を残したまま、その可能性の実現を、先へ先へと押しやることに喜びを見出すこと。ケインズが言う「貨幣愛」とはこうした心理の働きに他ならない。そしてそれは、ケインズにとって、精神の本来の働きからは逸脱したものであった。

ここから私たちは、次の二つの点を確認しておくことができるだろう。

第一に、本来の人間本性と非本来の人間本性の区別である。本来の人間は、——ケインズはそれが豊かになれば実現すると言うのだが——行為を導く「信念 belief」が重要であり、行為の「帰結 consequence」には二次的な関

心しか払わない人、そして何が今自分にとってなすべきことであるのかを自らで決めうる人、である。

以上が、ケインズの「倫理学」における「本来的／非本来的」な人間像の対比であった。あらためて纏めれば次のようになる。すなわち、ケインズが批判しようとしているのは、①現実よりも、どうなるかわからない未来に強い関心をもってしまいう人間、②目的を突き詰めるのではなく、貨幣という手段を選んでしまいう人間であり、逆に本来の人間像とは、①未来よりも現在を生きる人、および、自らにとっての「善きもの」を内在的に決めることができ、②その「善」の追求に当たって貨幣などの手段は二次的なものでしかないと思える人である。

これを人間行為論の水準で見れば、ケインズの批判が、いわゆる功利主義が前提としている、「目的—手段」の帰結主義へと向けられていることがわかるだろう。人間は、「目的—手段」を意識して生きるべきではないし、現に生きてはいない。こうしたケインズの着想は、一方で人間の活動的側面を「本来性」として捉える思考を導き、他方で行為論における帰結主義への批判として結実した、ととりあえず言うことができる。

IV ケインズの倫理学／人間行為論

1. ムーア主義

多くの研究者が指摘しているように、「行為」、すなわち人間の活動的側面はケインズにとって重大な問題を形作っている⁴⁾。ケインズにとって、「行為」の哲学は、経済学に先立って、重要なものであった。例えば次のように言う。「経済問題は、言うまでもなく、行為の一般原理の単なる特殊な一部分をなすに過ぎない。」(CW XXVIII: p.407) 人間の行為 (行為 conduct, 振る舞い behavior, 活動 action) の性

質を考察することは、ケインズにとって生涯を通しての本質的な問題であったのだ。

こうした人間の行為へのアプローチを知る上で、重要なのが功利主義に対する彼の一貫した批判である。周知のようにケインズは、終生「ベンサム主義」、いわゆる功利主義を徹底的に嫌っていた。『若き日の信条』(1938)でのケインズの言葉はあまりにも有名である。「今日では私は、ベンサム主義的伝統を、近代文明の内部を蝕み、今日の道徳的腐敗に対して責任を負わなくてはならない蛆虫であると見なしている。…経済的基準の過大評価に基づいたベンサム主義の功利計算こそ、人々の理想の質を破壊しつつあった当のものである。」(CW X: p.446)ベンサム主義—功利主義はケインズにとって、人間の「本来性」を歪める思想であった。それは貨幣という本来は手段に過ぎない「経済的基準を過大評価する」ことで、「人々の理想の質」を誤って理解するものであったからである。

また、ケインズにとってベンサム主義は、快楽を肯定する態度として捉えられている。これは「ムーア主義」の影響下にあったケインズにとって、容易に受け入れることのできないものであった。『若き日の信条』でも述べられている通り、善き生のあり方は、快楽の高低とは全く別のものであるはずだったからである。

同時に、ベンサム主義は、人間の行為を解釈する上で、きわめて非現実的なアプローチでもあった。つまり、人間の行動の動機を「快苦計算」に置く考え方の元では、あるべき人間の像が取り逃がされると言うのである。

ここからケインズのベンサム主義批判は、善=快とする快楽主義的な生への態度と、帰結主義的な行為論に対する反発であったと、とりあえず言うことができるだろう。言うまでもなくこの二つは密接に関連している。このように問題を設定した上で、以下、ケインズの「行為」についての哲学的、倫理的な考察を検討してみることにしてしよう。

前章で見た、「本来的」な生き方をする人の例として挙げているものの中に、「明日のことなど少しも気にかけない人」というのがあった。これは、行為を「帰結」の観点から見のではなく、あくまで現在の状況の中から、自らの内側で「なすべきこと」を決めることができる人、という意味であろう。これは、ケインズ自身の言葉で言えば、「自らの自らに対する態度」の中で、自らの行為の善し悪しを判断することができる、ということでもある。

こうした考えを検討するに当たって、やはりムーアのケインズに対する影響力を無視することはできない。1903年、ケインズがまだ学生の時代に発表された『倫理学原理』は、一アポスルズにおける彼の個人的影響力も手伝って一若き日のケインズに決定的な影響を与えたのだ。このムーアのケインズに与えた決定的な影響の核にあるものこそ、「自らの自らに対する態度」(CW X: p.436)についてのムーアの固有の考え方であった。

ケインズは『若き日の信条』の中で、私たちにとっての重大な関心はすべて「心の状態 state of mind」にあり、これが倫理学の出発点となると考えた。すなわち善は「心の状態」の属性であると考えていた、と言うのである。ここで「心の状態」という言葉には哲学の観点から若干の留意が必要だろう。この言葉は、ややもすると、孤立した主観性や心理の確定的な状態などといった意味で受け取られてしまいかねないからだ。

これを考えるに当たっては、ムーア哲学の固

4) Skidelsky [1983], Carabelli [1988], O'donnell [1989], Bateman [1996], Davis [1996] など。本稿はこれらの綿密な研究に多くを負っている。これらをつまみつつ、しかしここではもう少し踏み込んだ解釈を試みたい。その要点は、①ケインズにおけるムーア主義の影響を、精神における「内在的価値」の重視として捉え、②ケインズの行為論をあくまでも「価値合理性」のアプローチとして捉えるものである。

有のフォーマットを参照するのが望ましい。『倫理学原理』とまったく同年代に書かれたテキスト、『観念論論駁』（1903）でムーアは次のように述べる。観念論者（ここではパークリが想定されている）は、「経験の対象は、主観を離れては想定できない」とする。だが、対象と主観は別のものである、とムーアは言う。確かに、私たちは、黄色を見て、黄色についての感覚を持つ。だが、「黄色」と「黄色の感覚」は別物である。

これをムーアは次のように説明する。私たちの「意識 consciousness」は、「認識 knowing」や「感受 being aware of」や「経験 experiencing」からさまざまな感覚をとりだす。そうした感覚は一時的で、瞬間的なものである。例えば、私たちはひまわりの花を見て、意識の中に「黄色の感覚」を持つだろう。だが、私たちは、何故にそれが「黄色」であることを知っているのか。それは、当の「黄色」が、「黄色の感覚」に先だって、独立に直観されているからに他ならない。「黄色」という対象は、それ自体で独立した認識原子なのであり、それはいわば「客観的」なものだ、とムーアは考えた。

ここで、「感覚」の主観性にたいして、「対象」の客観性がある。私たちはさまざまな感覚器官を使ってさまざまな感覚を「意識」にもつが、当の「意識の対象」となるもの（例えば「黄色」）は、一個の客観的な「事物」なのである⁵⁾。

こうしたムーアの「哲学」の中に彼の倫理学もある。そこでは、「善」もまた直観される事物の対象としてある。つまり、「善」は、わた

したちにとって、常識的に直観されるほかない対象なのだ。ここからムーアの有名な文言が現れることになる。「善とはなにか、と問われるならば、私の答えは「善は善である」ということであり、それでおしまいである。」(Moore [1903→1999:8]) ちょうど、「色」が自明であるように、善もまた自明なのだ。それは客観的であると同時に、単純で、それ以上分解できない観念の一つなのである。

これが意味するのは、私たちは、何が「善」であるかを直感的に判断しようということである⁶⁾。私たちは、常になんらかの状況の中に置かれており、そうした状況は同じであるということはない。そうした不断に更新される状況の中で行われる善の判断は、極めて複合的なものである。つまり、あるものが善であることを判断するのは、その時々によって変化する、心の状態全体において決まるのであって、それを部分的に切り取って、判断を短絡することはできない。それをムーアは「有機的統一の原理」と呼んだ。

以上がムーアの哲学と倫理学であった。以上を纏めれば、事物の本質は、私たちの「内省」において直感的に（かつ、常識的に）見い出されるもの、とするものであり、その前提としては、私たちが「状況づけられている」のであり、したがって、時と場合によって異なる善の判断は「有機的統一」の原理に従う他ない、とするものだった。言い換えれば、私たちの感覚は状況に流された一時的であるとしても、「善」それ自体は、ある客観性を帯びたものとして、つ

5) この考え方は、ムーアに限らず、この時代のケンブリッジ哲学に共通する思考のフォーマットである。例えば、この時期ムーアの哲学における盟友であったラッセルは、こうしたムーアの考え方にインスパイアされ、独自の認識原子論を作り上げた。有名な、「センスデータ」の議論などもそれに当たる。つまり、「黄色」は一個の独立した認識原子であり、それは主観的な「感覚」ではなく、客観的な「感覚与件 sense-data」だと言うのである。

6) 同時に「常識的」なものと述べていることに注意が必要だ。このテーゼの背後には、ムーア独特の「常識 common sense」論がある。周知のように、ムーアはこうした議論の背骨となるものとして、十八世紀スコットランドのコモンセンス学派、T・リードの研究を行っている。ムーアが、ヘーゲル観念論から決別するに当たってまず立ち返ったのが、このコモンセンス学派であったというのは何にもまして重要な論点であろう [Coats1996]。

ねに／すで見い出されるものである、というものである。

こうした考え方は、ケインズに限らず、ブルームズベリー・グループに共通したムーアの「宗教」であった⁷⁾。これを、ケインズは「ムーア主義」とも呼んでいる。この「主義」からも明らかなように、ムーア思想とケインズのそれは同じではない。ムーアの哲学と倫理学は、ある種の普遍性を指すものであるにせよ、実践性を著しく欠いた、いわば「哲学者のための哲学」(竹尾 [1997:p.43]) であるというのは否めない事実である。ケインズの行為論は、いわばそうした「哲学のための哲学」を、(状況づけられた)「心の状態」という、その認識論的な部分を核にして、固有の仕方で見替えることにあったと言って良い。

2. 内在的価値

ところで、ケインズがもっとも熱狂したのは、『倫理学原理』の最終章であった。『若き日の信条』でケインズが強調している通り、「理想」についてのムーアの考えこそ、ムーアの「宗教」の核心をなすものだった。生の「理想」についてムーアは次のように言う。すなわち、それは「美しいものの享受」と、「人格的な交わり」である、と。だが、なぜそれらが、「理想」なのか。ムーアは次のように説明する。それらはおよそ考えられるものの中で、疑いなく「善きもの」であり、最大の「内在的価値 intrinsic value」を持つのだ、と。

ムーアは「善きもの」はすべて「内在的な価値」を持つ、と考えた。ここで「内在的価値」ということに注意が必要だろう。この概念を解

釈するに当たっては、シルベスターの所説が参考になる (Sylvester [1999])。シルベスターは、ムーアの価値論を、「内在的／外在的」のカテゴリーで説明する。あるものが、精神に「善さ」をもたらすとすれば、それは「内在的な価値」を持つとされる。ここで言う「内在的」は、いわば「外在的」な別のものに置き換えることはできないということである。「善きもの」が「善い」のは、それが「手段として善い」から、あるいは周囲の人々がそう言っているから、といったような、精神にとって「外在的」なものとの関係で決まるわけではない。

この「内在的／外在的」の区分が、ムーアの議論にとって重要な方法的出発点であったと言うのが、シルベスターの所説である。ここから、ケインズの「ムーア主義」が明らかになる。すなわち、功利主義は、本来は次元が異なるはずの「快」と「善」を同一視することで、「手段としての善」と「目的としての善」を混同するという誤りを犯しているのだ。

この点について、ムーアの『倫理学原理』を見ながら、もう少し詳しく検討してみることにしてしよう。ムーアの功利主義理解のポイントは、それが善と快を直結させること、にある。ここでの彼の主張は明解である。すなわち善は、「快／苦」のような人間の感覚とは別の次元で判断されるべきものであり、功利主義はこの本来次元の異なるものを同一の平面上にのせているという点で批判されるべきだとされる。

ここで、J.S.ミルに対するムーアの批判を見てもいいことにしよう (Moore [1903 → 1999: pp.129-133])。周知のように、ミルは善を快であるとするベンサムの考えを受け入れた上で、その快を量的に捉えるのではなく、質的に捉えることを提唱した。例えば、ベンサムが、もし快の量が同じなら「ピン突き遊びは詩と同じくらい善い」と言ったのに対して、ミルは、「ピン突き遊び」よりも「詩」の方が快樂の「質」が高いのは明らかである、とした。同様に、「官

7) 例えば、Mini [1989] は、R・フライ、L・ストレイチー、V・ウルフラブルームズベリーグループに共通するムーア主義的な認識論を指して、「心理的實在論 Physiological Realism」と呼び、分析している。

能的な耽溺」は、「書物を読むこと」に比べれば、質的に低い快しかもたらさないだろう、とも述べた。これは、功利主義が、倫理性を持たないとする批判に対するミルの反論の根幹をなすものとして知られている。

だが、これに対して、ムーアは次のように言う。かりにこの議論を受け入れるなら、いったい快楽の「質」を決める物差はどこにあるのだろうか。あるものが、別のものよりも質的に高い快をもたらすとしても、その質的な「高低」を判断する物差が、快とは別の次元にある、と考えるのが自然ではないのか？

なぜ「官能的な耽溺」が「書物を読むこと」に比べて「低級」であると言っているのか。そこで快の質的な高低を判断する基準は、決して快そのものから出てくるわけではなく、それに先立つもの、つまりは「善」でなければならないだろう。つまり、「快」の感覚に先だって、「善とはなにか」が自明なものとして直観されているからこそ、この議論が成り立つのだ、とムーアは言う。

先にも見たように、ムーアにとって善は、それ自体では単独の観念、として常識的に私たちに直観される対象と言うべきであって、そこからすれば、「善」は、経験的な快の感覚に還元することはできないものであった。したがって、「善きもの」は、快などの感覚的なものなど、「善」にとって外在的なものに還元して考えることはできないのであり、それはいわば、「目的それ自体としての善」として「内在的価値」を持つ、と言う他ない。功利主義は、そうした内在的な価値を、快という一時的な感覚と結びつけることによって「手段としての善」として捉える誤りをおかしているのである。

その最大の誤りが、「貨幣」についての功利主義の態度である。貨幣は、言うまでもなく「手段としての善」には成りうるが、それ自体で「内在的な」価値をもたらすものではない。貨幣はあくまでも手段であるからである。他

方、「善」はあくまでも、精神に「内在的な価値」をもたらすものである。貨幣の「快」と例えば美の享受の「快」は、根本的に異なると言うべきである。こうしてみれば、ケインズのベンサム主義批判の意味は明らかであろう。「善」と「快」を一致させる功利主義の元では、貨幣愛を倫理的に批判することはできないのであり、それは「手段としての善」と「それ自体としての善」を混同することから生じるのである。

3. 「信念」と「確信」の哲学

こうした善に対する「内在的」な認識論は、当然、行為についての議論にもあてはまるものである、とケインズは考えた。ここから規則功利主義に対するケインズの批判が生まれることになる。規則功利主義とは、「いかに善をなすか（何をなすべきか）」という問いに対して、社会一般で通用する、「規則」や「義務」に従うのがとりあえず有用だとする考え方である。そしてそれは、ムーアが採用した考え方であり、したがって、ケインズは「ムーアは片足を、…ベンサム流の功利計算の上に置いていた」(CW X: p.436)と批判することになるのである。

だが、ムーア思想ならぬムーアの「宗教」の下にあるケインズにとってみれば、社会一般で通用する規則や義務に従うことは、精神に「外在的な」ものに従う態度に他ならなかった。初期の論文で、彼は次のように言う。「何が善であるかは環境によって決まる。形而上学的には、私たちはいかなる規則も与えられない。」「すべての義務は時間と場所によって決まる。時として、古い義務は新しい義務に置き換えられる。」(『現代の文明』1905)あるいは「個人的なケースによって決まる」(『寛容』1904)と言った具合にである(O'donnell [1989: p.109])。

つまり、不断に更新される現在を生きるわれわれにとって、規則や義務はつねに正しさ保証

するわけではない、ということだ。規則や義務は、「時間と場所」といった環境、および「個人的」な状況との関係で一しかしあくまでも内在的な判断として一決まると考えたのである。すなわち、「証明された義務 proved duty」（外在的なもの）ではなく、「信義の行為 act of faith」（内在的なもの）の方が重要であるのだ、と。

ここからケインズの功利主義批判の意味がさらにはっきりと浮かび上がるだろう。つまり、「目的それ自体としての善」への直視が、ケインズにとっては重要であり、功利主義（快樂主義、規則功利主義）はそうした「内在性」からの逸脱として厳しく批判されることになるのである。「目的それ自体としての善」の「手段としての善」に対する優位というムーア主義は、行為や規則についての議論にも適用されるべきものとされたのである⁸⁾。

このことは、ケインズの行為論に独特の論点を与えることになる。それを一言で言えば、行為よりも、行為に先立つ「信念 belief」や「確信 confidence」といった、精神に内在的なものの方が、行為によって引き起こされる「帰結」よりも重要である、ということだ。

では、私たちが形作る「信念」「確信」とはいかなるものであり、それは「行為」とどのよ

8) スキデルスキーは次のように述べている。「アボスルズは、ビクトリア時代の紳士に対して課せられた義務よりは、目的について注目した倫理を求めていた。これこそが、ムーアが彼等に提供したものであった。彼は、彼の時代の倫理学の究極目標をビクトリア朝時代の人生設計とは切り離して善に求め、義務をこれらの善と相互依存関係のあるものとすることによって、彼の時代の倫理学を、社会的功利と伝統的道德から解放した。」(Skidelsky [1983=1987: p.229]) スキデルスキーによるケインズ「倫理学」解釈のポイントは、それがエドワード朝イングランドにおけるケンプリッジに見られた、過度に審美的で個人主義的な雰囲気によって育まれた点を強調することにある。おそらくそれは事実であろう。だが、問題は、そうした生への審美的態度が、ケインズの場合、独自の「価値合理性」の議論を生み出すきっかけともなったということである。

うな関係をもつものなのだろうか。この点は、今日のケインズ研究の関心が集まっているところであり、論者によってさまざまな解釈がなされている⁹⁾。だが、実際にはケインズ自身はこの点で整合的な論述を行っていない。ここではいったんケインズを離れて別の補助線を引いてみることにしよう。

まず確認しておくべきは、それがいわゆる帰結主義的なもの、「目的—手段」の関係から理解できるものではない、ということである。先にも述べたように、ケインズにとって本来的な人間とは、行為の「帰結」を考慮することではなく、あくまでも自らの内なる「信念」に従うことであった。それは言い換えれば、「帰結」を設定して意図的にそれを実現しようと「行為」するのではなく、まず最初に「行為」（あるいは信念=信義の行為）があって、「帰結」はその後から事後的に理解されるとするアプローチであるということだろう。

こうした行為論の性格を調べるために、ここでハイデガーの「企投」の概念を援用してみることにしよう。『存在と時間』の中でハイデガーはおおよそ次のように述べる。私たちは、あるひとつの「情状性」、すなわちある状況付けられた環境の中にある。そこでの行為、すなわち私がおおよそ行っていることは、それ自体では意味をなさない。それは、「解釈」や「了解」によって「意味」をなす。私は、私のその都度の計画や目標に依って規定されているのではなく、私がおかれている状況や場所性—例えば父親であるとか教師であるとかいった状態—の

9) O'donnell [1989], Skidelsky [1996] の解釈では、ケインズの行為論は、広い意味での「帰結主義」であったとされる。その論拠としては、『確率論』の第二十六章などが挙げられている。だが、この章で述べられているのは、「帰結が明らか場合には、その価値通りに考慮に入れる」ということであるに過ぎず、彼の基本的なスタンスが反帰結主義にあったことは明白であるように思われる。この点については、Shionoya [1991] を参照のこと。

了解によって規定されている、とされる。

こうした意味の了解の中で、「目的それ自体」が登場する、とハイデガーは言う。つまり、「情状性」のもと、自らの行為の意味を理解していく中で、私が「そのうちへの迫っていく」特定の可能性を組織化し、それに意味を与える、ということだ。

それは言い換えれば、「未来」が開かれる、ということでもある。つまり、情状性のもとでの、行為の解釈は、自らの未来における可能性をも開くことになる。すなわち、未来がさまざまな可能性をもったものとして了解されていく中で、私の行為の意味が現れるのである。ここに、現存在の本質的な特徴がある、とハイデガーは見た。

重要なのは、行為の意味は、私たちの信念が、「将来」の内へと迫ることによって、つまり、自分自身に立場をとりつつある現存在によって開かれる可能性によって理解される、ということである。ここからは、「帰結」主義とは異なった、未来に対する態度が見えてくるだろう。つまり、現在の状況を理解した私が、その状況の直中において生を理解することで、未来の帰結を「可能性」として見出すというものであり、帰結主義が言うように、まず最初に帰結を予測し、そこから行為選択するのではない、ということだ。

人間は行為の帰結を考えながら行為しているのではなく、行為しながら、その「意味」について了解している。こうした考えは、ハイデガーに限らず、ウェーバー、あるいはデューイ¹⁰⁾などといった同時代の多くの思想家に見られるものであり、二〇世紀前半の人間論の特定のタイプであったと見なすことができる。そして、ケインズの行為論もこの流れで解釈することが十分に可能であるように思われる。すなわち、ある「状況づけられた心の状態」において、人は経験や感覚から「意味」を理解する。そこで形作られる「信念」や「確信」は、決して行為の

「未来」における帰結を考慮することから生まれるのではなく、むしろそれに先だって、いわば現在の信念に開かれる「可能性」を考慮するものとしてあるのだ¹¹⁾。

ここからケインズの、行為の「合理性」についての独自の解釈が理解できる。ケインズは『確率論』(1921)の中で「合理性」が何を意味するか、について述べている。帰結主義にとって、合理性とは、ある「目的」に対する「手段」の合理性であった。だが、ケインズにとってはそうではない。それは、行為に先立って形成される、「信念」の合理性なのである。そして、その合理性は、現実の結果とは関係がない、と言う。「午後から雨が降るだろう」という信念(傘を持って出かけるという傾向性をもった心的態度)は、本当に雨が降ったかどうかに関係なく、「信念」のレベルでそれ自体の合理性、「蓋然性probability」を問うことができる。つまり、判断とその根拠の間の連関の間の「合理性」を明らかにすることができる。これが、ケインズの「合理性」解釈であった¹²⁾。

つまり、信念の「合理性」は、信念の「妥当性 adaptability」「説明可能性 reasonableness」な

10)ここでデューイの行為論は参考になる。デューイは次のように言う。「いろいろな相互に相容れない価値や慣習が、衝突したり、もつれあったりすることをやめて、行動のなかで統合されて秩序づけられるとき、その活動に所属しているのが経験される場所の一つの意味がある。この意味の中に善が成立する。このような人間の善は、思考に基づいて生ずる充足なのであるから、動物としての人間性が一われわれは思考しない限りは動物を同じである—行き当たりばったりに見つける快樂とは異なっている。」(Dewey [1921=1995: p.222])

11)ここで「信念」というのは「意図的」「随意的」な心的態度を意味しない。G・ライルが強調するように、信念とは、行為の「傾向性」を持つ心的態度のことである (Ryle [1949])。

12)ケインズの初期思想の集大成とも言うべき『確率論』(1921)は、まさにこの「蓋然性」を正面から論じたものである。ここでケインズは、蓋然性を「合理的な信念の度合い degree of rational belief」と定義している (CW VIII: p.8)。

のであり、それは決して功利主義経済学が想定する、「目的—手段」の経済合理性ではない。後者は、目的と手段の関係の間の行為選択の合理性であるが、前者は、まず最初に信念の決定があって、その決定についての判断の妥当性を指すものである。その意味での合理性なのであった。これをウェーバーの区分に倣って、行為の「目的合理性」に対する、「価値合理性」アプローチと呼んで良いだろう¹³⁾。

以上から、行為に際して私たちが関心を持つのは、いまこの状況のもとでの「信念」「確信」についてであり、そこにおいては、「行為の帰結」は二次的でしかない、とケインズが言った意味が明らかになるだろう。本章での考察を纏めると次のようになる。人間行為を考える上では①状況づけられた「心の状態」を基礎に置くこと、②その中で価値あるものは、内省的な直観によって理解されるとされること、③そこで未来（可能性／蓋然性）は現在（信念）から開かれるということ、④その意味で、帰結主義が想定しているような「目的合理性」ではなく信念の合理性という意味での「価値合理性」のアプローチをケインズが採用しているということ、これらのことである。

IV 後期ケインズの哲学・倫理学

これまでの考察から、ケインズ経済学の「哲学的・倫理的基層」をよりはっきりと確認することができるだろう。

まず、それは人間像における「本来性」と

13) ウェーバーは倫理的、審美的、宗教的な価値や信念によって規定される行為を、「価値合理的行為」と呼んだ。他方で、目的、手段によって規定される行為を「目的合理的行為」と呼び、両者にとっての「合理性」の相違を説明している。目的合理性の見地からすると、価値合理性はつねに非合理である。というのも、価値合理性にとっては、固有の価値（心情、善、義務）こそが考慮の対象であり、行為の結果は二次的でしかないからである。（Weber [1922]）

「非本来性」の区別として現れる。すなわち、前者は自らの「信義の行為」に積極的従い、自らの生の目的にとって、その帰結は二次的でしかないと構える人間であり、後者は、自らの生に対して消極的で、行為の帰結に不安の目を向ける人間である。前者にとって、未来は現在の信念から開かれる。後者にとって現在は、未来の不安に侵されている。

ここから、彼の貨幣愛批判の意味があらためて確認されるだろう。貨幣は一個の手段である。だがそうした「手段としての善」は、決して「それ自体としての善」ではない。貨幣愛は、ケインズが言うように、現在の行為を逃避する消極的な姿勢であった。一見すると、それはニュートラルな行為に見える。だが、「自らの目的のためにお金を使うこと」と「貨幣を保蔵すること」は同じカテゴリーではない¹⁴⁾。手段が有意義になるのは、「内在的な価値」への凝視があつてのことである。そうした「目的それ自体」（ハイデガー）を失ったとき、私たちは道具的存在へと捕縛されるだろう。それはいわば「目的それ自体」から退却し、「手段としての善」としての貨幣へと退却しているに過ぎない。不断に更新される現在を信念を持って主体的に生きるのではなく、自らの行為がもたらす「帰結」に汲々とするのみである。

ケインズが「貨幣愛」を批判したとき、念頭に置いていたのは、「帰結」を想定することが「手段としての善」への待避を生むこうした心性であった。可能性を、「未来へ未来へ」と先送りするのではなく、いまここでの「可能性」を引き受ける主体。ここに、ケインズの「倫理」の位相があり、それが初期から後期にかけてケインズにとって一貫した生の態度であつたと言つて良い。

14) 『一般理論』においてケインズはこれを「月」と「チーズ」にたとえている。人々が現実の「チーズ」ではなく、非現実的な「月」（貨幣）を欲するがゆえに、失業が生じるのだ、と。（CW XII: p.235）

ここから、彼の「投資」に見た倫理性の意味も明らかになる。ケインズが投資家をその「活動的」性格によって賞賛するとき、そこでの「投資」や「企業」が、「目的それ自体としての善」に導かれているからであるに他ならない。『一般理論』でケインズは投資家の活動的性格を、「アニマルスピリット（血気）」であるとして描いたが、それは彼が目的合理的には生きておらず、自らの内在的な価値に従って生きているからである。つまりは投資の「結果」として得られる貨幣的利潤に意味があるのではなく、活動それ自体に意味を見いだしているのだ。つまり、ケインズの「倫理学」では、人間の活動を見る場合に、「活動それ自体」の「活動の結果」に対する優位が抜きがたくあるのである。資本主義をより本来的な精神へと基礎づけるケインズの試みは、こうした「活動の結果」に対する「活動それ自体」の優位という独自の倫理的な着想によって導かれていた、と言うことができる。

1. 行為の感情的・社会的アプローチへ

こうした倫理学のフォーマットは、彼の経済学においても基本的には継承されていると見て良い。だが、そのように考えた場合、若干の変化ないしは深化が見られるのもまた事実である。以下、それを二つの点から確認しておこう。

第一に、彼の経済学においては、人間行為に対する価値合理性のアプローチが踏襲されながらも、そこでは人間の感情的側面がより一層強調されているという点である。これは例えば、『一般理論』の「アニマルスピリット」の議論の中に良く現れている。周知のように、ケインズは「投資」を導くものとして、「不活動よりも活動を欲する自生的衝動」としての「アニマルスピリット」に注目した。ケインズは言う。企業家の積極的な活動は、好況不況に関係

なく、つねに「数学的期待値」に依存するよりも「血気」に依存する。なるほど、確かに企業家にとって貨幣利潤の見込みは重要である。だが、「企業は、それ自身の趣意書の叙述がいかにより率直で誠実なものだとしても、主としてそれによって動機づけられているように装っているに過ぎない。企業が将来の利益の正確な計算を基礎とするものでないことは、南極探検の場合とほとんど変わりがない。」(CW VII: 162) 確かに企業家の活動は、その活動の結果としての貨幣利潤の見込みを無視してはあり得ないだろう。だが、そうした「目的合理性」の判断とは別に、あるいはそれに先だって、「価値合理性」、つまり「活動それ自体」に対する自生的な衝動がなければ、いかなる事業も尻込みしてしまうだろう。「個々人の創意は、合理的な計算が血気によって補足されて指示される場合にのみ、適切なものとなる。」

ここで重要なのは、こうした「価値合理的」な「信念」、すなわち「血気」がきわめて情動的なものとして捉えられているということである。人間の自生的楽観は、好況や不況などといった経済変動がもたらす社会的な情動に大きく左右される。「血気」は、個人の内なる「信念」であるとしても、それは「気まぐれや感情や偶然」や「政治的、社会的雰囲気」といったものに依存しているとされるのだ。

このことは、前章で見た、ケインズの哲学と倫理学に、若干の方向転換を見て取ることができよう。すなわち、初期ケインズにおいては、自らの行為の「信念」は、あくまで自らの内なる信念であり、それは他者や規則といった精神にとって外在的なものとはとりあえず切り離されたものとして理解されていた。つまり、行為はあくまでも個人の判断に従うものとされたのである。だが、ここでは人間の行為は、決して個人的判断に導かれるものではない。より正確には、信念に基づく個人的判断であるにしても、その判断に際しては周囲の状況や社会の

雰囲気といったものが大きく作用するのである。

第二に、この「血気」の議論では、そうした「判断」が感情や情動といった人間の「自生的な衝動」と無縁ではないということである。功利主義批判の文脈で確認したように、ケインズの「倫理学」においては、自らの精神の「内在的価値」は快などの一時的な感覚とは区別されるものとされていた。ムーア主義にとって、「善」はあらゆる感覚に先立つものであった。だが、ここではそうした態度は修正され、感情や衝動といった人間の「下部意識」的側面が強調されている。

このことは、むしろ、功利主義への譲歩を意味しない¹⁵⁾。晩年に書かれたさまざまなテキストに、功利主義批判は依然として登場するからだ。だが、そうした感覚的なもの感情的なものが、新たに—そしておそらくは功利主義とは別の形で—見いだされたことを意味するのではないか。

以上は、ケインズの哲学と倫理学が前提とした、ある種の「個人主義」的な傾向、あるいは「合理主義」的な傾向に対する修正と見て取ることが可能だろう。『一般理論』の後に書かれた、晩年の回想録『若き日の信条』の中で、ケインズは次のように言っている。ムーア主義においては、「個人主義」と「合理主義」を「あまりに先まで進めすぎたのだった」、と。例えばケインズは次のように言う。ムーア主義は価値を「合理的」なものであると誤信した。だが「非合理」なものの中にも価値があるのであり、

盲目的な衝動、あるいは悪徳でさえも、価値あるものとなることがあるのだ、と。

「今のわたしには、人間本性を合理的にのみ帰せしめたことは、それを豊かにするかわりに、むしろ不毛にしたように思われる。それは強烈で、価値ある感情の源泉を無視していた。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、われわれの図式化が切り捨てたある種の価値が見い出されるのである。」(CW X:p.449)

「われわれの図式化が切り捨てたある種の価値」、それをケインズは、「生活のパターン pattern of life」や「生活の規則」、「およびそれらが抱かせる感情」であると述べている。それが何であるかは、はっきりと述べられていない。だが文脈から言って、人間の感情や情動と結びついたもの、「下部意識」のレベルで作用するものであることは明らかである。

同時に、このことは、「個人主義」に対しても重大な態度変更を迫るものであろう。というのは、「生活のパターン」は、集合的な行為の体系の中から現れるものだからである。それらは、ムーア主義の図式からは除外されていたが、しかし現に存在し、私たちの行為を大きく条件付けているのだ。

また、このことに関連して、『一般理論』においては経済行為の「慣行 convention」が重視されていることを指摘しておかなくてはならない。それは例えば、次のように描写される。「生産者の予測は将来の変化を予測して修正されるよりも、過去の結果に照らして徐々に修正される方がむしろしばしばである。」あるいは、「実際にはわれわれは、通常暗黙のうちに一致して、実を言えば一種の慣行に頼っている。この慣行の本質は、われわれが変化を期待する特別の理由をもたない限り、現在の事態が無限に続く想定するところにある。」(CW XII:p.152) そもそも、事業が安定性と連続性を確保できるのは、こうした「慣行」があるからであり、そ

15) ウェーバーは、行為を分析するに当たり、目的合理的行為、価値合理的行為、感情的行為、伝統的行為の四つに分類した上で、実際には価値合理的行為と感情的行為がきわめて親密な関係にあると論じている。どちらも、行為の信念が重要であり、「帰結」は二次的なものでしかないと構える点で共通しているからである。いずれにしても両者は、「目的合理的行為」とは質的に区別されるものである。

の働きによって経済活動におけるさまざまな「危険」を取り除くことが可能である¹⁶⁾。

ここから次のことが確認できよう。ケインズは、『一般理論』の段階においては、「生活のパタン」や「慣行」といったもの、つまりは私たちの「個人的判断」を陰に陽に条件付ける、集団的、社会的なある力の働きに対して非常に重大な関心を抱いていたということである。

このことは、前章で確認したケインズの哲学と倫理学の「深化」と捉えるべきであるように思われる。先に見たように、ケインズは①状況づけられた「心の状態」を基礎におき、②その中で価値あるものは、内省的な直観によって理解されるとされること、③そこで未来（可能性）は現在（信念）から開かれるということ、④その意味で、帰結主義が想定しているような「目的合理性」よりは自らが決めた信念の合理性という意味での「価値合理性」のアプローチを採用したのであった。この基本的なフォーマットは『一般理論』においても依然として変化はない。だが、そうした「信念」についての価値合理的なアプローチは、⑤「信念」は必ずしも合理的な根拠をもつものではなく、感情や情動といった人間の下部意識的な精神の働きによっても形作られるという意味で¹⁷⁾、また⑥その場合、そうした感情や情動は、集団的・社会的な広がりをもつある力によって多分に影響されるものである、という意味で、さらに発展させられているのである。

16)『確率論』ではこれを「道德的危険 moral risk」の議論として論じていた(CW VIII: p.226)。ここ(26章)でケインズは、いわゆる「数学的期待値」に基づく行為選択の議論が、このモラルリスク—期待された善が生じない場合の損失可能性—を考慮に入れていない点を批判している。

17)ここからは、初期ケインズの知識論からの軌道修正が見て取れるだろう。柴山[2001]では、この点を、初期の「人間的直観 human intuition」に基づけられた知識論から、「想像」や「記憶」といった下部意識の「曖昧な知識 vague knowledge」を重視する知識論への転換として捉えた。

2. 「生活」という視座へ

ここでケインズが、「生活」というタームに積極的な意味を与えていることに注目してみよう。前節で確認した通り、ケインズは自らの哲学・倫理学を拡張するに当たって、「生活のパタン」に注目している。それは、わたしたちの「内省」を超えたものであるが、現に存在し、また社会的な広がりをもつ感情や情動といったものと強いつながりを持つ、とされる。

とはいえ、この論点に関して、ケインズは多くを語っていない。その本格的な解釈は別稿に譲るとして、とりあえずケインズ自身のテキストからそのアウトラインだけでも描いてみることにしよう。

『若き日の信条』の中でケインズは、ムーア主義を批判して次のように述べている。「先週私は、ムーアの有名な「理想」の章を読み返してみたが、印象的だったのは、現実生活の諸特質と全体としての生活のパタンについて、彼がまったく触れていないという点である。いわば、彼は永遠の恍惚の中に生きていた。」(CW X:p.443)つまり、ムーア主義は永遠の恍惚、永遠の現在を生きていたのであり、それは生活を一つの持続的なものと見るのではなく、「一連のバラバラな自然発生的なひらめき」として捉えることであったというのである。

先にも見たように、ケインズにとって重要だったのは、あくまで「活動それ自体」であり、「活動の結果」は二次的なものでしかなかった。だが、しかしそれは決して「結果」が無意味だということの意味するものではない。むしろ、活動それ自体は、個人の内在的な信念から生まれるものだとしても、その結果は「生活」という時間的広がりの中では——信念がいかにか情緒的でまた衝動的であろうとも——つねに社会的な意味を持つ。言い換えれば、功利主義の「目的—手段」の行為論に対して、ケインズは、「活動—生活」という行為論へと向かう方向性

を有していた。

実際、『一般理論』の中では、次のように述べられている。『一般理論』の最終章で、ケインズは自らの経済学の世界哲学的基礎について説明し、それが社会主義的なものへと譲歩するものよりはあくまでも「個人主義」を擁護するものであると述べている。個人主義は、健全な国家の活動（消費性向と投資誘因の調整）に支えられたものである限りは、他のいかなる体制と比較しても優れている。なぜならそれは「生活の多様性 variety of life」の最善の擁護者であるからだ。「なぜならこの多様性こそ、過去幾世代もの人々のもっとも確実でもっとも成功したさまざまな選択を包摂する伝統を維持するものであり、また現在を多様な空想力によって彩るものであり、さらに、伝統の侍女であり、想像力の侍女であると同時に、実験の侍女でもあるために、将来を改善するもっとも強力な手段だからである。」(CW XII:p.380)

以上から、ケインズが述べた「生活」の意味が臆気ながら浮かび上がってくる。それは次のようなものである。私たちの活動は、過去から現在へと持続している「生活のパタン」の流れの中にある。そこでは、過去幾世代もの人々の選択が収蔵されており、そうした「生活」という流れの中で、活動の「実験」が、つまりは未来を切り開く価値ある行為が生まれるだろう。そうした「実験」、「個人の創意」を可能にするものこそ、「生活」である、とされる。それは言うなれば、生産や消費といった、人間の生産的／主体的な活動の条件を形作る母胎であるのだ。

こうした「生活」という視点に立てば、「内在的価値」に基づいた「活動的」な経済活動は、長い時間をかけてその結果を生み出し、世代を越えて受け渡されることを通じて、価値を持つということがあり得るということでもある。こうした結果については「私たちは知り得ない」だろう。だが、それにも関わらず、集団的に見

て、価値を生み出すことがあり得る。

ここでケインズの基本姿勢は変わっていない。あくまでも帰結を二次的なものとする「個人の創意」に資本主義の経済的／倫理的推進力が置かれており、それは結果を考慮するというよりは「活動それ自体」に対する価値合理的、あるいは自生的な衝動によって導かれる。そうした活動への衝動それ自体が、「生活」を母胎とする。またその「結果」は、場合によっては何世代もの先の世代へと波及していく。そうした、過去と未来を、個人と社会をつなぐ空間として、「生活」があるのである¹⁸⁾。

重要なのは、「生活」は活動の土台であって決定因ではない、とういことだということではない。あくまで、個人の創意、未来に向けた「投企」にとっての、条件であり土台を形づくる。そうした位相において「生活」は見いだされている。

こうした「生活」という位相を見いだすことによって、「活動それ自体」は即自的であることをやめ、「習慣」や「パタン」、あるいは「過去幾世代もの人々のもっとも確実でもっとも成功したさまざまな選択を包摂する伝統」といったものへと結びついていくことになる¹⁹⁾。これらは、能動的な活動や行為に、先験的に先立つものであると言えよう。ケインズの経済＝倫理学は、最終的にこの「生活」に注目するアプローチへと行き着いた。

18)ここでいう「生活」は、佐伯[2000]が「ハイデガーの概念を援用しつつ述べる—「大地」の概念に相対的と見なすことができるだろう。現代資本主義の精神が、どこにも根を持たない浮遊した「ライフスタイル」に自らを適合させていくものだとすれば、それに対置されるものとして、「確かなもの」—そこには価値的・感情的な人間本性の次元と、持続的な共同性の次元の双方がが含み込まれる—としての「大地」が主張される。そうした「大地なるもの」の概念を導き出すに当たり、ハイデガーと並んで参照されるのがケインズの社会哲学であり、本稿はここから大きな示唆を受けている。

V おわりに

ケインズの経済学がしばしば批判される理由の一つに、それが一般的な意味での道徳的基礎を欠いていることが挙げられる。つまり、『一般理論』では、有効需要の増大によって失業が解消することが何にもまして優先されているために、経済の道徳的な質についての議論が抜け落ちている、というものである。『一般理論』の中でケインズは、「ピラミッドの建築や戦争」さえも、それが貯蓄の中から支払われるならば、雇用と所得を増加させるだろう、と述べていた(CW XII:p.129)。この点は、現在のケインズ主義批判の文脈の中で問題視される部分である。つまり、経済の拡張を優先させるあまり、社会の徒らな「浪費」でさえも許容してしまいかねない、というのである。

そうした傾向がケインズの中にあることは否定できない。投資と消費に経済の推進力を見たケインズは、人間の活動性をアプローチの中心に据える代償として、それが結果的に「放漫」な公債支出や「浪費」を生む可能性を批判する回路を持っていない。このことが、ケインズ主義の黄昏にある今日、大きな課題となって残されたのだった。

たしかにケインズにとって、「貯蓄」や「節儉」は非倫理的な美德であった。だが、ケインズはなにも、「浪費」を美德としていたわけではない。ケインズが問題とした倫理の図式では、あくまでも「活動的／非活動的」という区分が先立つ。それが結果的に「浪費」を招きか

ねないのは事実であるにしても、ケインズの倫理学は単なる「節儉／浪費」の二者択一という枠組みの中で問われていたのではなく、いわばそれら美德の「彼岸」において問われていた。本稿は、ケインズのそうした倫理の性質の一端を明らかにするのを試みるものであった。

こうしたケインズの倫理的方向付けは、経済社会における人間行為についての独特のアプローチをも生んだ。それは、行為を「信念」や「内在的価値」の次元で理解しようとするものであった。この観点に注目すれば、ケインズの「古典派」批判の単に経済学的な意味だけではなく、倫理的な意味もまた見えてくるだろう。ケインズにとって、(功利主義的人間像を前提とした)「古典派」は、人間行為を「目的合理性」として捉えることで、人間行為を狭く捉えるとともに、人間行為につきまとう本源的な「不確実性」を取り逃がすものでもあったのだ。

こうしたケインズのアプローチは、最終的に、人間行為における「生活のパタン」—「慣習」や「記憶」といったもの—の考察へとたどり着いたように思われる。である。これは、単に人間行為を価値合理性の観点から捉えるのみならず、行為の社会的集合性や時間的持続性をも捉えるものであった。だが、ケインズはこうしたアプローチについてそれほど多くを述べているわけではない。これはまだ経済社会学の見地から拡張される余地をさまざまに残していると言えよう²⁰⁾。それは、また後の課題である。

19) Deleuze [1968] が述べる「反復」の概念は重要である。ドゥルーズによれば、行為は常に「反復」として捉えられるべきである。ここで行為は、その都度の差異を孕んだ「反復」であり、同一性の再認とは区別される。この分析に際してドゥルーズは、現在の時間的総合としての「習慣」(ヒューム)、および過去の時間的総合としての「記憶」(ベルグソン)の概念を援用した上で、この「習慣」や「記憶」の働きが、行為にとって「根拠」を作り出すと述べている。

20) 例えば、経済行為における「慣習」や「本能」の役割に注目した思想家として、ヴェブレンやコモンズといった「制度派経済学」の流れが思い出されるだろう。だが、それよりも重要なのは、こうした「習慣」や「本能」への考察は、ヒュームやミルやマーシャルなどへと受け継がれていった、イギリスの「モラルサイエンス」の系譜—ケインズ自身もその系譜に自らを位置づけていた—にとって本質的な問題であったということである。以上の課題の本格的な探究のためには、こうした「モラルサイエンス」の系譜への遡及が不可欠であるように思われる。

参考文献

- * 『ケインズ全集』(Royal Economic Society, *The Collected Writings of John Maynard Keynes I-XXX*, Macmillan. 邦訳は東洋経済新報社)からの引用は, CWと略記し, 発行年の代わりに巻数をローマ数字で示した。
- Bateman, Bradley.W. (1996) *Keynes's Uncertain Revolution*, Michigan: Michigan University Press.
- Bateman, Bradley. W. (1991) *Keynes and Philosophy*, Edward Elgar.
- Carabelli, Anna. (1989) *On Keynes's Method*, London:Macmillan.
- Coats, John. (1996) *The Claim of Common Sense*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Davis, John.B. (1996) *Keynes's philosophical development*, Cambridge:Cambridge University Press
- Deleuze Gille. (1968) *Différence et Répétition*, U.P.F. = (1992) 財津理 (訳) 『差異と反復』河出書房新社.
- Dewy, John. (1921) *Human Nature and Conduct*. = (1995) 河村望 (訳) 『人間性と行為』人間の科学社.
- Heidegger, Martin. (1927) *Sein und Zeit*. = (1994) 細谷貞雄 (訳) 『存在と時間』ちくま学芸文庫.
- Dreyfus, Hubert.L. (1991) *Being-in-the-World : A Commentary on Heidegger's Being and Time Division I*. = (2000) 門脇俊介 (監訳) 『世界内存在』産業図書.
- Mill, John.S. (1843) *A System of Logic*. = (1959) 大関将一 (訳) 『論理学大系 (VI)』春秋社.
- Moore,G.E. (1903) *The Refutation of Idealism*. =(1987) 神野慧一郎 (訳) 『観念論論駁』『現代哲学基本論文集』勁草書房.
- Moore,G.E. (1903 → 1999) *Principia Ethica*, Cambridge : Cambridge University Press. = (1973) 深谷昭三 (訳) 『倫理学原理』三和書房
- Mini Piero.V. [1991] *Keynes Bloomsbury and The General Theory*, New York : St.Martin's Press.
- O'donell, Rederick.M. (1989) *Keynes:Philosophy, Economics and Politics*, London:Macmillan.
- 佐伯啓思 (2000) 『貨幣・欲望・資本主義』新書館.
- 柴山桂太 (2001) 「ケインズ道徳哲学における蓋然性の観念」『相関社会科学』第十号.
- Ryle, Gilbert. (1949) *The Concept of Min*. = 坂本百大他 (訳) 『心の概念』みすず書房.
- Shionoya, Yuichi (1991) *Sidgwick, Moore, Keynes: A Philosophical Analysis of Keynes's "My Early Blief"*. → Bateman (1991)
- Skidelsky, Robert. (1983) *John Maynard Keynes vol.1 Hopes Betrayed 1883-1920*, London:Macmillan = (1987) 古屋隆 (訳) 『ジョン・メイナード・ケインズ 裏切られた期待 1883-1920年』東洋経済新報社.
- Skidelsky (1996) *Keynes*, Oxford: Oxford University Press. = (2001) 浅野栄一 (訳) 『ケインズ』岩波書店.
- Sylvester, Robert.P. (1990) *The Moral Philosophy of G.E.Moore*, Philadelphia:Temple University Press.
- 竹尾治一郎 (1997) 『分析哲学の発展』法政大学出版局.
- Weber, Max. (1922) *Soziologische Grundbegriffe*. = (1972) 清水幾太郎 (訳) 『社会学の根本概念』岩波書店