

## ケインズの道徳哲学と賢人思想

——『若き日の信条』におけるケインズの「反省」——

大 西 広

- I. 「ハーベイ・ロードの前提」と賢人思想
- II. 早坂=ブレイスウェイトの『信条』解釈
- III. 塩野谷祐一の『信条』解釈
- IV. 宮崎義一の『信条』解釈
- V. 『信条』におけるケインズの道徳哲学
- VI. 慣習・道徳・賢人思想

一つの経済理論に対する評価というもの、ただ単に、その経済理論そのものの斉合性や「現実反映性」の吟味のみで行なわれるべきものではなく、その理論の背後に横たわる「思想」への評価をも含むべきものでなければならない。その意味で、ケインズの賢人思想への批判、すなわち、「政策決定が小人数の啓発的賢人グループによって行なわれ<sup>1)</sup>」、また、そうあるべきであるとする考え方への批判を一つの中心点として、ケインズの経済学を評価=批判しようとする新自由主義者たちの試みは、ケインズ主義の評価をめぐる諸論点に、広がり<sup>1)</sup>と深みをもたらしていると言えよう。

しかしながら、ふりかえってみれば、ケインズ主義の賢人思想に対してある種の嫌悪感をいだいていたのは、ひとり新自由主義者達のみならず、ケインズ主義に対するもう一つの批判勢力であるマルクス主義でもあったはずである。ただ、現実には、そして、少なくとも近年は、彼らの賢人思想に対する批判はほとんど聞かれず、ケインズ主義への批判は、インフレーションや財政危機などのケインズ政策の破綻という側面でのみなされているように思われる。

私が考えるかぎり、この原因の一半は、それ自身は積極的な「近代経済学撰

取」の動きの中で、既存の左翼運動の一部としての福祉や教育等への財政支出獲得闘争や、賃上げ闘争にとって「都合の良い」ケインズ理論が重宝がられたところにある。そして、これは、同時に、少なくとも外見的にはマルクス主義に敵対的な新自由主義と対決する道でもあった。しかし、マルクス主義が、ケインズ主義の賢人思想に対して批判を組織しなかったもう一半の理由は、「マルクス主義」内のスターリン主義的伝統がより徹底した「賢人思想」を持っていたことにある。ケインズの賢人思想への批判が、自らにはねかえってくる危険を、スターリン主義的伝統は感じていたのである。

最近に見られる、「マルクス主義」とケインズ主義の「接近」に対しては、「賢人思想」の問題を軸に、私はつねづね以上のような問題意識を感じてきた。ただし、本稿でとりあげる問題は、以上の問題意識を背景としつつも、直接的には近代経済学内部の論争についてである。それは、ケインズ主義者の新自由主義者への反批判が、ケインズの賢人思想性のより小なる評価という形で展開されようとしているという問題である。以下、順に議論をしたい。

## I. 「ハーベイ・ロードの前提」と賢人思想

筆者は先に、「賢人思想」を、＜政策決定が小人数の啓発的賢人グループによって行なわれ、また、そうあるべきであるとする考え方＞であると書いたが、実はこうした「思想」は、「賢人思想」という呼び方によってではなく、「ハーベイ・ロードの前提（既定観念）」という呼び方で一般には使われて来ているものである。しかし、本稿ではそれを「賢人思想」という呼び名で統一して用いる。そのわけは、早坂忠氏が最近、「ハーベイ・ロードの前提」として、ハロッドが呼んだものについて、従来とは異なる解釈を示しているからである。

早坂氏の説はこうである。

「公正無私なエリートが全体の福祉を考えて政策を立案し、大衆はもっぱらパッシブに、それに反応するだけだという前提をケインズが果たして持って

いたかという、ある程度は、彼にもそれがあったかも知れないが、ブキャナンたちが強調するほど、彼にはそんな考えはなかったし、元来、ハロッドがハーヴェイ・ロードの前提ということを出したときにも、その一部分としてそういう考えも含めていたかもしれないけれども、……『安定したイギリス帝国』(stable British Empire) と、いま一つは、ハロッドの言葉でいえば“assured material progress”，つまり物質的な進歩が長期にわたって持続することへの確信——この二つがハーヴェイ・ロードの前提という言葉でハロッドが一番いいたことだ<sup>2)</sup>」

つまり、要するに早坂氏は、エリート支配の考え方（私の言う「賢人思想」）は、ケインズには言われているほどなく、ハロッドの「ハーヴェイ・ロードの前提」も必ずしもそういう意味ではなかった、と主張しているのである。しかし、本当にそうだろうか。

結論をやや先取りして言えば、ハロッドがその『ケインズ伝』<sup>3)</sup>の中で述べた「ハーヴェイ・ロードの前提」の解釈は氏の理解が正しく、それと「賢人思想」とは別のものである。しかし、そのことは必ずしも、ケインズの賢人思想性を弱めることにはならない、というのが筆者の意見である。この問題を検討するために、とりあえず、まず、ハロッドの「ハーヴェイ・ロードの前提」の意味を探ることから始めよう。

ハロッドの前掲書でこの言葉（あるいは、対応する言葉）が最初に現われるのは、次の文脈においてである。すなわち、

「ケインズが幼年時代を送ったケンブリッジはこのように活動的で、意図に満ちた土地であった。ケンブリッジは、強い伝統主義をもち、安定性もあり、真摯な気風に満ちていた点においても、まさにイギリスの縮図であった。改革は、広い範囲のものにせよ狭い範囲のものにせよ、第一にかつ主として知性的な人々の討議によって成し遂げられることになっていた。すべての重大な事柄については彼等の意見が支配し、世論は賢明に指導されることになっていた。現存事態の安定性、しかしそれにもかかわらずあらかじめ用心することの必要性、そして累積的な規模の進歩が達成されるであろうことの確

実性——それらは当然のことと考えられていた。それらは生活の前提<sup>4)</sup>であって、人々の労働と閑暇とをともに正当化するものであった。」(傍点は大西による)

ここで、「生活の前提<sup>5)</sup>」とは、宮崎義一氏<sup>5)</sup>や早坂忠氏<sup>6)</sup>が示唆しているように、明らかに「ハーベイ・ロードの前提」のことであるが、この文脈を見るかぎり、「改革は、……ことになっていた。すべての重大な事柄については……ことになっていた。」という、エリート支配の内容は、「生活の前提」の一部をなすとは読みとりえても、少なくとも直接の内容ではない。なぜなら、「それらは生活の前提であって……」とする時の「それら (They)」の指す名詞は、「現存事態の安定性、しかしそれにもかかわらずあらかじめ用心することの必要性、そして累積的な規模の進歩が達成されるであろうことの確実性」としか考えられないからである。

『ケインズ伝』のその次のページには、次のような叙述が見られる。

「第一次世界大戦は、イギリス帝国の安定した心配のない状態とハーヴェイ・ロード六番地の前提<sup>7)</sup>とを根底から揺がす大きな力であった。時が経つにつれて、ケインズは彼の支持することのできる政策を工夫するのに、みずからの能力にますます依頼しなければならなかった。一方には、古い諸価値が新しい環境のうちに保持されるためには、順応がどの程度必要であるかを理解しない保守的気質の人々がいた。他方には、古い諸価値にはほとんど顧慮を払わない人々がいた。前者の多くの人々にとっては、ケインズは有害な急進分子に見えたかもしれない。後者の多くは、彼をその近代性のゆえに歓迎したけれども、彼のもっていた前提<sup>7)</sup>を欠いたために、彼の主張の意味を大部分理解することができなかつた。」(傍点は大西による)

この場合の「ハーヴェイ・ロード六番地の前提」は、早坂氏の言う「保証された物質的進歩」と解するのが最も妥当なように思われる。この「前提」は、第一次世界大戦によって根底から揺がされたものであり、しかしなおも崩壊しきったものではなく、古い諸価値への顧慮を人々から失わせないものだからである。つまり、経済的繁栄を与件とした平静な意識の状態である。

同時に、この引用において重要なのは、ケインズの実践（それは、政治経済上の知性ある賢人の指導である）が必要となってくるということと、「ハーベイ・ロードの前提」とは完全に対応しあうものではなく、むしろ、その前提が崩壊しないまでも動揺をすることと、ケインズの政治経済的实践（賢人の指導）とが対応をしているということである。「ハーベイ・ロードの前提」と「賢人思想」とは明らかにズレているのである。

「ハーベイ・ロードの前提」がそうした物質的繁栄を意味することは、次の引用によってより直接的に示すことができる。すなわち、

「もし環境が思索的な人々の注意をヒットラーや、原子力戦争や、警察国家の問題に集中させるならば、彼等は人間関係の問題に向けられるべき知的精力の残りを見出すであろうか。このような熱望はかのハーヴェイ・ロードの古い前提——安定したイギリス帝国と保証された物質的進歩——を必要とするものではないであろうか。われわれは文明がしばらくの間後退し、若いブルームズベリーの心を夢中にさせた深い人間関係の問題が無視される時代に<sup>8)</sup> 当面しなければならぬであろうか。」（傍点は大西による）

後にみるように、「若いブルームズベリーの心を夢中にさせた」ものは、厳密な意味での「人間関係」の問題ではなく、自己自身および絶対者に対する人間の態度の問題としての「善」や「美」や「理想」や「宗教」であったことをハロッドは見誤っているが、少なくとも、知的貴族達の非世俗的あるいは超世俗的知的営為を、物質的繁栄としての「ハーベイ・ロードの前提」が支えているという関係を、この引用から読みとることができる。<sup>9)</sup>

ほぼ同様の文脈をもう一つ紹介しよう。

「ムーアがこれらの特殊な形の『善』に集中したことの实践的価値が、私がさきにハーヴェイ・ロードの前提と呼んだところのものに、すなわちイギリス帝国の安全と良き秩序とに依存するものであったということに注意しなければならない。……このようにして維持された安全な社会の枠のなかにおいては、新しい実験を試み、人々の目をあまりにも長く無視されていたある理想にしっかりと向けさせることが可能でもあったし、また望ましくもあった。

秩序ある社会の維持のために必要な他の若干の原理が一时无視されたとしても大した問題ではなかったのである。

しかしこの安全性に対する脅威が現われたとせよ。……もし彼〔ムーア〕の説くもろもろの理想が各々そのところを得ることができるとすれば、それらの理想はいっそう広い哲学のうちに——すなわち各理想に敬意をはらいながら、文明社会の基礎をなす社会的義務の性質と理論的根拠について語るのにいっそう適切ななものかをもついっそう広い哲学のうちに、統合されなければならない。<sup>10)</sup>（傍点は大西による）

そして、ハロッドは、この「いっそう適切ななものか」が世俗的な「因襲や伝統的規範や行動に関する非伸縮的な規則などの外部的な束縛」であることを、ケインズの『若き日の信条』からの引用によって示している。となれば、結局、「ハーベイ・ロードの前提」はやはり早坂氏の言うとおりの、物質的繁栄とそれへの信頼感であり、それによってはじめて、知的貴族達の非世俗的な「理想」の追求が可能となる、という図式が浮かびあがってくる。すなわち、「ハーベイ・ロードの前提」によってわれわれがイメージすべきは、政治経済上の、つまり世俗における賢人支配ではない。世俗的な賢人の必要性は、「ハーベイ・ロードの前提」の動揺＝「安全性に対する脅威」が現われたときにはじめて生じるのである。<sup>11)</sup>

以上のように考えてみると、「安定したイギリス帝国と保証された物質的進歩」を意味する「ハーベイ・ロードの前提」と、「政策決定が小人数の啓発的賢人グループによって行なわれ、また、そうあるべきであるとする考え方」であるところの「賢人思想」とは、その意味する内容が異なるばかりでなく、世俗性や実践性に関して逆の立場に立っていることがわかる。すなわち、世俗的実践的な政治経済上の指導をめざす賢人思想の立場は、経済的繁栄たる「ハーベイ・ロードの前提」の上に成り立つ知的貴族達の超世俗的超越的な「理想」の世界とは完全に異なるのである。

とすれば、早坂氏が主張するように、ハーベイ・ロード6番地（ケンブリッジ）で育ったケインズの「賢人思想」は、さし引いて考えなければならないの

だろうか。筆者は、この問題に対しては、先にも少し触れたとおり、否、と答えたい。インド省や大蔵省に入り、自由党员としても活発に活動したケインズは、決して超世俗的ではなく、完全に実践的な賢人思想家であった<sup>12)</sup>。つまり、ケインズと「賢人思想」との間に距離があるのではなく、ケインズと「ハーベイ・ロードの前提」との間にこそ距離があったのである。

ハロッドの「ハーベイ・ロードの前提」の説明が主に「第5章 ブルームズベリー」でなされていることに明らかなように、ハーベイ・ロード6番地=ケンブリッジの住人たちの考え方は、その多くがケンブリッジ大学出身の知的貴族達によって構成されていたブルームズベリー・グループの考え方でもある。もしそうであれば、筆者のように、ケインズと「ハーベイ・ロードの前提」との間に距離を置くことは、同時に、ケインズとブルームズベリー・グループの考え方に違いを見出すことになるが、本当にそうであろうか。われわれは次にこの問題の検討に入らねばならない。

- 1) J. M. Buchanan and R. E. Wagner, *Democracy in Deficit—The Political Legacy of Lord Keynes*, 1977, 深沢実・菊池威訳『赤字財政の政治経済学』1979年, 90ページ。
- 2) 福岡正夫, 早坂忠, 根岸隆『ケインズと現代』1983年, 227—8ページ。
- 3) R. F. Harrod, *The Life of John Maynard Keynes*, 1951, 塩野谷九十九訳『ケインズ伝』上, 下, 1967年(改訳版)。
- 4) ハロッド, 前掲書, 邦訳4ページ。なお, 塩野谷訳の「既定観念 (presupposition)」は, 本稿では「前提」と訳出する。
- 5) 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年, 24ページ。宮崎義一「ケインズの国家観」河野健二編『ヨーロッパ・1930年代』1980年, 168ページ。
- 6) 早坂忠「ケインズの社会思想と国家観」『季刊現代経済』第52号, 56ページ。
- 7) ハロッド, 前掲書, 邦訳5—6ページ。
- 8) ハロッド, 前掲書, 邦訳266—7ページ。
- 9) こうした超世俗的な高度の知的精神的営為には, 物質的=経済的繁栄が不可欠であることについては, ケインズは『わが孫たちの経済的可能性』(*Economic Possibilities for Grandchildren*, 1930, now in *Collected Writings of John Maynard Keynes*, vol. IX, 宮崎義一訳『ケインズ全集9 説得論集』所収)でも強調している。

- 10) ハロッド, 前掲書, 邦訳118—9 ページ。  
 11) 「ハーベイ・ロードの前提」と「賢人思想」=エリート支配の考え方を同じものとして捉える一つの根拠となっているのは、ハロッド前掲書の邦訳 280 ページにおける次のような叙述である。すなわち、

「われわれはすでに、彼がハーヴェイ・ロードの前提と私が呼んだものに強く染まっていたということを知っている。この前提のひとつは、おそらく、次のようにものとして総括され得るであろう。イギリスの政府は、現在そうであるように将来もまた、説得の方法を用いる知的貴族の掌中にあるだろうという考えがそれである。……ケインズは最後まで、真に重要な決定は、ブレトン・ウッズ計画をつくった集団のような、知的な人々の小さな集団によってなされると考える傾向をもっていた。」

しかし、早坂氏が主張するように、「その書き方は、ハーヴェイ・ロードの『諸』前提の『ひとつは、おそらく次のような考えとして取りまとめられてよいであろう』という、非常に断定性の少ない形になっている」。やはり、「ハロッドが『ハーヴェイ・ロードの前提』と呼んだときに何よりも念頭においていたのは、『安定したイギリス帝国』と『保証された物質的進歩』という包括的全体の方だった」と考えるのが妥当であろう。

- 12) ケインズの実践性については多くの文献で強調されているが、たとえば、D. E. Moggridge(ed.), Keynes: Aspects of the Man and His Work, 1974 (「ケインズその人と業績の背景」『季刊現代経済学』第18号, 1975年)。また、より経済理論そのものに着目した実践性の主張としては、塩野谷九十九「ケインズ理論の実践性」(『経済セミナー』1966年12月号)がある。

## II. 早坂=ブレイスウェイトの『信条』解釈

ケインズとブルームズベリー・グループとの考え方の異同を探る上での最も鍵となる文献はケインズの『若き日の信条』(以下『信条』と略す)<sup>13)</sup>である。これは、ブルームズベリーの古くからのメンバーが、お互いに、そして、若いメンバーに対して昔の回想を語り合う「メンバー・クラブ」において朗読され、後にケインズの遺言によって公刊されたものであるが、発表された場所が特殊であり、かつ、聞き手の予備知識をあてにしたインフォーマルなものであるた



め、その解釈は様々である。

この中で、ケインズは自らの「若き日の信条」に対して反省を試みている。しかし、はたして、それは本当に彼自身の思想への反省なのか。昔の仲間の思想への批判なのか。それとも、新しい若いメンバーへの批判なのか。その解釈がバラバラなのである。だから、この問題を解くことなしには、ケインズ自身とブルームズベリーとの思想的位置関係を定めることができない。本節では、まず最初に、早坂＝ブレイスウエイトの『信条』<sup>14)</sup> 解釈を検討する。

『信条』は、ケンブリッジの若き哲学者ムーアの、ケインズなど後のブルームズベリー・グループのメンバーに与えた影響を吟味するという形で展開されている。

ところで、ムーア以前のイギリス哲学界は、ベンサム功利主義によって支配されていた。そして、その功利主義は、全ての善悪の判断を快楽の量で測るという快楽主義でもあったが、ムーアは、この快楽主義に対して強く反対した。彼は、こうした考え方に対し、「善」とはそれ自身定義不可能なものであり、「快楽」によって測るものではない、とした。そして、それは直観によるのみ捉えることができるとする直観主義の立場をとっている。

ムーアのこの立場は、彼の『倫理学原理』<sup>15)</sup> の第6章で、「理想」論としてさらに発展させられている。この「理想」のことをケインズは「宗教」と呼んだが、それは、「自分自身、および絶対者に対する人間の態度」<sup>16)</sup> であり、「行動や成果、あるいは帰結と関連づけられないものであった。」<sup>17)</sup> それは、「善」と同じく、「部分に分割して分析することが無意味」なものであり、「時間を超越した、瞑想と深い内省の極致であり、ことの『あと』『さき』には、ほとんど無関係であった。」<sup>18)</sup>

ケインズや彼の仲間たち、すなわち、後のブルームズベリー・グループが、ムーアのこの快楽主義批判の立場や「理想」=「宗教」の立場を受け入れたことについては、疑いない。しかし、こうした「宗教」の受け入れを明言した『信条』の文章それ自身が、ムーアの第5章「倫理学と行為との関係」（これをケインズは「道徳」と呼んでいる）の「われわれ」による棄却を述べている。ケイン

ズいわく。「われわれは、いわば、ムーアの宗教を受け入れたが、彼の道徳を捨てたのである。<sup>19)</sup>」

ムーアの「道徳」とは、ケインズの言葉を借りれば、「外部の世界、および自己と外部の間の媒介物に対する人間の態度<sup>20)</sup>」のことであり、要するに、人間はどう行動すべきであるか、という倫理の問題である。そして、ムーアは、この問題に対して、「結果の善し悪しによって行動せよ」という基本原則を提出する。これは、行為の道徳的判断基準をその帰結におくという意味で「帰結主義」と呼ばれている。

しかし、「帰結主義」の基本原則を個々の具体的場合に貫くには、その倫理学の具体的方法論を持たねばならず、ムーアはそこで「規則主義」を提案する。それは、「一般的に有用であり、かつ一般に実行されている規則には、個人はつねに従うべきである<sup>21)</sup>」とするものである。この考え方は、社会の一般的なルール、すなわち、慣習や伝統を重んじるコンサーバティブなものであるが、そうした一般的なルールそれ自体が、概ね常に良い帰結をもたらすものでなければ社会に定着をしていないという点で、「規則主義」が「帰結主義」の方法論として両立しうるのである。<sup>22)</sup>

ところで、この「帰結主義」と「規則主義」によって成り立つムーアの「道徳」を「われわれ」は「捨てた」と『信条』は述べているが、本当にそうなのだろうか。ここから『信条』の解釈が分裂を開始するのである。

ブレイスウェイトは、ケインズは「捨てなかった」と解釈する。すなわち、ケインズ「は、帰結主義の立場を論じた一章に『些かの注意も払わなかった』——後に回想録のなかで改筆された言い方によれば、『その書物のこういう側面には、注意を向けず、それについてはあまり心を用いなかった<sup>23)</sup>』と解釈する。そして、その理由は『『倫理学原理』で説かれている帰結主義的な教説は、ケインズが幼少時代を通じて吸収していた古典的功利主義の一部であったから、彼の心を奪うような目新しいものではなかった」というのである。

早坂氏もブレイスウェイトを支持している。その根拠は以下の4点にまとめられる。

- ④、ブルームズベリーの中心メンバーであったレナド・ウルフやリットン・ストレイチーが、ムーアの「道徳」を高く評価していたという事実。
- ⑤、『信条』の中で、ケインズが次のように述べていること。すなわち、ムーアの「宗教」の立場をおしすすめれば、「心の状態」のみが重要であり、「行動」や「帰結」、そして、「外部」を問題としなくなる、と述べつつも、「もっとも私自身は常に時間を通じての有機的統一の原理の主張者だったし、今でも私にはそれだけが理に適ったものと思われる<sup>24)</sup>」、と語っていること。また、「実際には、もちろん、少なくとも私に関するかぎり、外部の世界を忘れて<sup>25)</sup>、否定したわけではなかった。」とも語っていること。
- ⑥、ケインズは『確率論』<sup>26)</sup>において、ムーアの帰結の数量的測定可能性や、確率の頻度説を強力に否定したが、それらと、「帰結主義」とは、非常に結びつきが強いとはいえ、別々のものとして区別できること。
- ⑦、『信条』の当該箇所についても、「道徳を捨てた」というときの、「捨てる」の原語の「discard」は、「reject」ではなく、「まったく注意を払わなかった」ということの言い換えにすぎない、と解釈できること。

このうち、④については、全く異論はないが、④と⑤の論拠はそれぞれ、ケインズの仲間についてのことであったり、ケインズ自身についてのことだったりして定まらない。そして、特に、⑦における『信条』の引用が、「われわれ」と「私」すなわちケインズとの違いを強調した文章であるのならばなおさら、両者の見解の違い——「帰結主義」や「規則主義」への態度の違い——を明確にすることこそが必要なのではないだろうか。

このことは、⑦についても言える。つまり、もし、この「discard」を、「まったく注意を払わなかった」ものとして解釈するならば、それは、ケインズも、ケインズの仲間達も含めた「われわれ」がすべて、「帰結主義」や「規則主義」に対して同じ立場をとっていたことになる。これは、⑦の引用と両立するのだろうか。さらにまた、この字句上の解釈にしても、『信条』の他の箇所で、「われわれ」が「道徳をもたぬ<sup>27)</sup>」と明確に言いきっている問題をどう説明するのだろうか。いくつか疑問が残らざるを得ない。

したがって、『信条』の検討をもう少し続けなければならない。次節では塩野谷祐一氏の所説を検討する。

- 13) J. M. Keynes, *My Early Beriefs*, 1949, now in *Collected Writings of John Maynard Keynes*, vol. X, 宮崎義一訳『世界の名著 69 ケインズ・ハロッド』1971年, および大野忠男訳『ケインズ全集10 人物評伝』1980年所収。

- 14) 早坂氏の所説は以下の文献参照。

「ケインズとナショナルリズム」(『経済学論集』32巻4号, 1967年, 若干加筆修正後, 館龍一郎編『ケインズと現代経済学』1968年, 所収), 「ケインズの道徳哲学・序説」(『季刊現代経済』No. 18, 1975年), 「ケインズの社会思想と国家観」(東大教養学部『教養学科紀要』第14号, 1982年), 「ケインズの社会思想と国家観」(『季刊現代経済』No. 52, 1983年), 「ケインズにおける思想と理論・政策」(早坂忠編『ケインズ主義の再検討』1986年, 所収) および, 福岡正夫, 早坂忠, 根岸隆『ケインズと現代』1983年の第三部。

また, ブレイスウェイトの所説については, 'Keynes as a Philosopher', in Milo Keynes (ed.), *Essays on John Maynard Keynes*, 1975. (「哲学者としてのケインズ」, 佐伯彰一・早坂忠訳『ケインズ 人・学問・活動』1978年, 所収) 参照。

- 15) G. E. Moore, *Principia Ethica*, 1903, 深谷昭三訳, 新版, 1977年。

- 16) ケインズ, 『若き日の信条』宮崎訳113ページ。

- 17) ケインズ, 前掲書, 宮崎訳114ページ。

- 18) ケインズ, 前掲書, 宮崎訳114ページ。

なお, このように「あと」「さき」に無関係で, また, 「全体」にのみ関係する心の状態の価値を主張する立場は, 「有機的統一の原理」と呼ばれる。

- 19) ケインズ, 前掲書, 宮崎訳113ページ。

- 20) ケインズ, 前掲書, 宮崎訳113ページ。

- 21) ムーア, 前掲書, 邦訳214ページ。

- 22) 「規則主義」を「帰結主義」の個々具体的方法として理解する見方は, 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』第52号, 1983年, によっている。これに対して, 早坂氏は, 前掲『ケインズと現代』の中で, 「結果がある程度までわかる場合には」「帰結主義」, 「よくわからない場合」には「規則主義」というように解釈している。しかし, この解釈は, 「帰結主義」と「規則主義」の両立性を十分理解していないように思われる。

- 23) ブレイスウェイト, 前掲論文, 邦訳316ページ。

- 24) 訳および傍点は早坂氏による。宮崎訳では, 114ページ。

- 25) 訳および傍点は早坂氏による。宮崎訳では, 124ページ。

- 26) J. M. Keynes, *A Treatise on Probability*, 1921, in now *Collected Writings of John Maynard Keynes*, vol. VIII.  
 27) ケインズ、『信条』、宮崎訳113ページ。

### III. 塩野谷祐一の『信条』解釈

「帰結主義」と「規則主義」に対する若き日のケインズの立場について、塩野谷氏は、早坂=ブレイスウェイトと全く逆の解釈を示している。<sup>28)</sup>つまり、

「帰結主義」と「規則主義」を若き日のケインズは拒否した、と理解するのであるが、ただし、そのうち「規則主義」については、後期においてその拒否

第1表

早坂=ブレイスウェイト説

	快楽主義	帰結主義	規則主義	帰結の数量的測定可能性
ベンサム	○	○		○
ムーア	×	○	○	○
ケインズ	×	○	○	×

が撤回された、と理解されている。<sup>29)</sup>したがって、早坂=ブレイスウェイト説と対比すれば、塩野谷説は第1表のようにまとめることができる。

塩野谷説

	快楽主義	帰結主義	規則主義
ベンサム	○	○	
ムーア	×	○	○
初期ケインズ	×	×	×
後期ケインズ	×	×	○

こうした塩野谷説は、早坂氏の論点③のような無理な解釈を回避し、「彼(ムーア)の道徳をすてた」「道徳をもたぬ」という『信条』の叙述に忠実である。また、この論稿それ自身がケインズの「反省」を述べているという性格を素直に受けとり、ケインズの思想の変化を見てとっている。

塩野谷氏は、若き日の「われわれ」が「帰結主義」を放棄していたことを示す文章として、次の文章も引用し、氏の所説を強化しようとしている。すなわち、「われわれが快楽主義を完全に放棄し、そして、ムーアの非常に問題の多い計算法を捨て去りながら、現在の経験の中にのみ生きた」<sup>30)</sup>(傍点は大西による)という文章である。しかしながら、後に見るように、この文章のすぐ前には、

「われわれ」と区別されたケインズが、帰結の問題に、より注意を払っていたことが書かれているし、また、早坂氏の論点④に言うように、「ムーアの非常に問題の多い計算法」を捨てることは、必ずしも「帰結主義」を捨てることに直結できない。そして、さらに、早坂氏が論点⑤で述べた、「われわれ」とケインズとの「帰結主義」への評価の相違の問題に対して、塩野谷氏は十分答えているとも思えない。

塩野谷氏は、「ケインズ自身が回想録において述べていることを前提とした上での」「ケインズらの青年期の考え方の外部的関連」の解釈のあり方について、さらに3つの論点を提供している。

その一つは、筆者の問題意識との関わりではケインズの思想転換とエリート主義との関係である。ケインズの思想の転換を明確に認める点では、塩野谷氏は後にみる宮崎氏と同じであるが、その内容、特に、エリート主義との関わりについては両者の意見は対立的である。初期ケインズにおける「帰結主義」と「規則主義」の不採用が、宮崎氏にあってはエリート主義と相入れないのに対して、塩野谷氏は「初期の考え方がなぜこのようなエリート観と矛盾することになるのかわからない」と述べている。<sup>31)</sup>

初期ケインズの「エリート主義」を、塩野谷氏は、バートランド・ラッセルの次のような文章の引用によって示そうとしている。すなわち、「(ブルームズベリーの前身である『ソサエティ』の)ケインズやリットンの世代は無教養な人間と接触しようとはしなかった。むしろ彼らは心地よい日蔭で甘美な感情に浸る隠遁生活をめざし、善とはエリート仲間の情熱的な相互礼讃であると考えていた。<sup>32)</sup>」

この点をどう考えるかは、本稿の最終テーマ「ケインズの道徳哲学と賢人思想」にとっては極めて重要である。

塩野谷氏の第2の論点は、ケインズと彼の仲間との世俗性における相違についてである。氏はこの相違を、「結局大した問題ではない」と評価される。なぜなら、「回想録における重要な論点の1つは『われわれはいわばムーアの宗教を受け入れて、彼の道徳を放棄した』<sup>33)</sup>というものであったから」というのであ

る。したがって、この問題は、言いかえれば、「帰結主義」や「規則主義」の採用不採用が、世俗-非(超)世俗の相違と関わっているかどうかという問題でもあるが、塩野谷氏は両者の関わりを否定しているのである。

第3番目の論点は、『信条』の政治的含意についてである。

クウェンティン・ベル<sup>34)</sup>、ブレイスウェイト、および宮崎義一氏は、『信条』の一つの意図が、ブルームズベリーの若いメンバーのマルクス主義的傾向への批判にあった、と主張している。そして、また、宮崎氏については、ケインズの対独占と政策支持の正当化をも、『信条』は意図していたと解釈するのであるが、塩野谷氏はこうした意図や含意は附随的なものにすぎない、と評価している。

さて、それでは、われわれはこの3つの論点についていかなる態度をとればよいのだろうか。筆者は、このうち前の2つの論点は、以下に引用する『信条』の叙述の解釈に深く関わっていると考える。それは、塩野谷氏が自説を強化するために引用した文章をも含んだ箇所である。少々長文になるが、以下に引用したい。

「①まず第一に、私はわれわれの信仰の他の側面を明らかにしなければならない。②これまでの信仰は、われわれ自身に対する態度と、仲間同士の態度の問題であった。③それでは、われわれの外の世界に対する理解、また外の世界とわれわれとの関係はいかなるものであったか。

④ムーアの著作の重要な対象は、心の状態の属性としての善と、行為の属性としての正義との間の区別であった。⑤彼は、一節を行為の一般的規範に関する正当づけに費やしている。⑥正しい行為に関する彼の理論において、確率に関する諸考察が演じている大きな役割が、確かに私をして、確率の研究のために多年にわたってすべての余暇を投入するようかりたてた重要な原因であった。⑦私は、ムーアの『倫理学原理』と、ラッセルの『数学の原理』とから同時に影響を受けながら、『確率論』を執筆したのである。⑧しかし、前に述べたごとく、だいたいにおいて、われわれ(仲間)はあの書物のこの側面には注目しなかったし、あまりかかずらわなかった。⑨われわれ

は、もっともらしい現在に生きていたのであり、まだ因果関係追求のゲームを始めてはいなかった。⑩われわれは、プラトンの『対話篇』の世界に住んでいたものであり、『法律篇』はもとより、『国家篇』にも到達していなかったのである。

⑪だが、それは、われわれにとって一つの大きな利点となった。⑫というのは、われわれが快楽主義を完全に放棄し、そして、ムーアの非常に問題の多い計算を捨て去りながら、現在の経験のなかのみ生きたからである。⑬また、単に憂鬱な義務としてではなく、それ自体目的としての社会的行為が、われわれの理想のなかから脱落していた。⑭社会的行為のみならず、行為の生活一般、すなわち経済的動機や経済的基準に伴う権力、政治、成功、富、野心といったものも、われわれの哲学においては、せいぜい小鳥のために寄付を募ったアンジの聖フランシスほどにも重要ではなかったのである。⑮要するに、われわれは、われわれの世代の中でベンサム<sup>35)</sup>の伝統から脱出しえた最初の、また多分唯一のグループだったのである。⑯もちろん、実際は、少なくとも私に関するかぎり、外の世界を忘れてたり、否認したわけではなかった。」（文番号および傍点は大西による）

この箇所は、「われわれの外の世界に対する理解、また外の世界とわれわれとの関係」、「行為の一般的規範に関する正当づけ」の問題を論じているのであるから、明らかに「道徳」の問題がテーマである。したがって、ここでは、「帰結主義」や「規則主義」に対する評価を検討することができる。

前述の塩野谷氏のはじめの2つの論点に対しては、まず、⑫～⑭の文が一つの示唆を与えているように思われる。なぜなら、「現在の経験のなかのみ生き」「目的」がわれわれの理想から脱落するという「反帰結主義」が、「権力」や「政治」といった問題を重要でないものになっている、と述べているからである。すなわち、「反帰結主義」は、帰結と無関係にそれ自体として価値あるもの＝「善」を追求する立場であるから、言いかえれば、ムーアの「理想」＝「宗教」のみを一面的に追求することによって、超世俗的にならざるを得ないのである。



塩野谷氏は、こうした超世俗性こそエリート主義だと言われるかも知れない。そして、確かに、世俗を超えた知的な隠遁生活をできるのは、「エリート」にちがいない。しかし、政治経済の世界で大衆をエリートが指導するという意味の「エリート主義」（私の言葉では「賢人思想」）こそが、ここで問題になっているのではないか。少なくとも、この論点の中で塩野谷氏が批判された相手の宮崎氏にあっては「エリート主義」はこの意味で使われている。そして、塩野谷氏が引用された、まさにそのラッセル自身が、その引用文の中で言いたかったことは、隠遁から脱し、実践につくことによって、つまり、「権力」や「政治」といった世俗の問題に関与することによって、上述の意味における「エリート主義」＝「賢人思想」の立場に立つことだったのではないだろうか。

以上により、われわれは、「帰結主義」の問題と世俗性の問題と賢人思想の問題との相互の対応関係を、次のように整理することができる。<sup>36)</sup>すなわち、

「帰結主義」——世俗性——賢人思想

「反帰結主義」——超世俗性——知的隠遁主義

さて、ところで、塩野谷氏の言うように、ケインズが「反帰結主義」ではなかったのなら、彼は賢人思想の立場に立ってはいなかったことになるが、それは本当だろうか。

確かに、⑨や⑩や⑫の文を読めば、「われわれ」が「反帰結主義」であったことは正しい。しかし、この引用の最後の文⑬は、ケインズ自身は「われわれ」と異なって帰結主義の立場に立っていたことを示しているし、また、④～⑩、特に⑧の文においても、ケインズと「われわれ（仲間）」の立場の違いが示されている。つまり、ムーアの「道徳」したがって帰結主義の立場からケインズは『確率論』を著したが、そのことを「われわれ（仲間）」は理解しなかった<sup>37)</sup>のである。

したがって、塩野谷氏の第2番目の論点との関わりでいえば、ケインズと彼以外の仲間との世俗性に関する相違は、「帰結主義」と「反帰結主義」との相違でもあり、極めて「大した問題で」ある。そして、これは、ケインズが他の仲間と異なって、政治経済上の賢人思想を持っていたことの一つの根拠となる

ものなのである。

- 28) 塩野谷祐一, 前掲論文, および, 同「現代資本主義の社会哲学」, 塩野谷祐一編『現代資本主義——経済体制論第Ⅲ巻』1978年, 参照。  
 なお, R. Skidelsky (ed.), *The End of the Keynesian Era: Essays on the disintegration of the Keynesian political economy*, 1977, 中村達也訳『ケインズ時代の終焉』1979年, 邦訳164—5 ページでも, ケインズの帰結主義放棄説が述べられている。
- 29) 福岡, 早坂, 根岸『ケインズと現代』1983年, 269ページの早坂氏の発言では, 塩野谷氏がケインズが終始全然変わっていないと主張したとされている。しかし, 少なくとも, 塩野谷「ケインズの道德哲学」『季刊現代経済』第52号, 1983年, 90ページでは, 後期ケインズが「規則主義」に対する態度を転換させたという理解が明確に表明されている。塩野谷氏が早坂氏に個人的に語ったという話の内容を筆者は知る由もないが, 塩野谷氏の論文を読むかぎりでは, ケインズが終始変わらなかったというのは, 「帰結主義」に対する態度のみと理解されているようにしか思えない。
- 30) ケインズ, 前掲書, 宮崎訳, 123ページ。
- 31) 塩野谷, 前掲書, 78ページ。
- 32) B. Russel, *The Autobiography of Bertrand Russel 1872~1914*, 1967, pp.70-1.
- 33) 塩野谷, 前掲書, 79ページ。
- 34) Q. Bell, *Bloomsbury*, 1968, 出淵敬子訳『ブルームズベリー・グループ』, 1972年, および, Q. Bell, 'Recollections and Reflections on Maynard Keynes', in D. Crabtree & A. P. Thirlwall (ed.), *Keynes and the Bloomsbury Group*, 1980. 参照。
- 35) ケインズ, 前掲書, 宮崎訳, 123—4 ページ。
- 36) 「賢人思想」=「計画主義」が「帰結主義」を前提とすることについては, 西部邁氏の主張でもある。すなわち, 「帰結主義に頼るのでなければ, 国家の計画による社会への介入が支持されるはずもない。」(「ケインズ墓碑銘」『中央公論』1982年2月号, 83ページ)
- 37) 塩野谷氏は, この箇所における「われわれ(仲間)」とケインズとの違いを, 単に, 道德の問題を学問的に研究したか否かの違いと解釈しているが, 筆者には理解しがたい。

## IV. 宮崎義一の『信条』解釈

塩野谷氏の第3番目の論点は、同時に、立場を逆にすれば、宮崎義一氏の論点でもある。つまり、宮崎氏は『信条』の暗黙の政治的含意として、ブルームズベリーの若いメンバーのマルクス主義的傾向への批判と、ケインズの対独宥和政策支持の姿勢の正当化を読みとり、それを強調するのである。

この論点の評価は、その決定的証拠がありえないという性質ゆえに極めて困難である。したがって、筆者としては、そうした論点とかかわりの深い『信条』の箇所——マルクス主義に言及した箇所——でケインズの言おうとしたことを後段で検討するにとどめたい。<sup>38)</sup>

ところで、早坂＝ブレイスウェイト説においては区別されていなかった、ケインズの初期と後期が、塩野谷説においては区別されるに至っている。塩野谷氏が言うように、『信条』それ自身が、ケインズの若き日の信条への「反省」である以上、これは当然のことであって、一つの前進であろうと思われる。そして、そうしたケインズの前期と後期との相違をより強調するのが宮崎義一氏の所説である。<sup>39)</sup>

宮崎説は、要するに、ケインズの「帰結主義」と「規則主義」とに対する態度が、初期の否定から後期の採用へと180°転換したとするものであり、第1表にならって整理すれば、第2表となる。

第2表 宮崎氏の「信条」解釈

	快楽主義	帰結主義	規則主義
ベンサム	○	○	
ムーア	×	○	○
初期ケインズ	×	×	×
後期ケインズ	×	○	○

宮崎氏がこうした所説を展開された問題意識は後期ケインズの指導者意識（「賢人思想」）の問題と深く関わっている。氏は『信条』の次のようなくだりに注目する。すなわち、

「われわれは、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

ちたてられた、巧みに人をごまかし、狡猾に保持された規則や因襲によってのみ存続されうる薄いたよりにならない外皮であることに気づいていなかった。われわれは、この伝統的な知恵や慣習の束縛を大事にする気持など全くなかった<sup>40)</sup>のである。」

そして、その上で、氏は次のように述べる。

「後期ケインズは、かくて文明というものが決してすべての人々の人格と意志の総和でなく、それは、ごく少数の人々の手でうちたてられ、もっともらしくつくりあげられ、因襲と無知によって維持されるものにすぎないことに気づいたのである。すべての人間が真理を見抜こうとせず、自己の行動の正当化のみに憂き身をやつすならば、一般の庶民のほかにも真理を見抜こうとする知的リーダーが必要とならう。ケインズは後期に至ってはじめてこの少数の英知の立場から、多数の追従者をリードする政策立案者の立場を正当化した<sup>41)</sup>とあってよいだろう。」

つまり、①、賢人思想にとっては、規則や因襲によって行動する大衆観が必要であるが、②、ケインズがそうした認識に至ったのは、後期になってからである、ということがここで主張されているのである。

ところで、この①の論点は、「規則主義」と対応する。つまり、後期のケインズは「彼(ムーア)の道徳を捨てた」若き自分を反省して、「道徳」を再評価<sup>42)</sup>するに至る、と解釈されているのである。

ケインズは、芸術家を中心とした超世俗的なブルームズベリー(=「われわれ」)の中にあっては、初期からインド省と大蔵省という世俗に生活していた。この彼が、「世俗の中で生活しながら“道徳”を捨てて、“宗教”のみを受け入れられるためには、一つの前提が不可欠であった<sup>43)</sup>。」と、宮崎氏は説く。そして、「それは、社会を構成するすべての個人がケインズのごとく考えて行動するという前提である。」と言うのである。ここでいう「ケインズのごとく考えて行動する」というのは、「“道徳”を捨てて“宗教”のみを受け入れ」、あらゆる規範を拒否しながら、もっぱら時間を超越した瞑想=直観のみに頼って、この善し悪しを判断して行動することであり、『信条』の言葉で言えば、「因襲や

伝統的基準や融通のきかぬ行動規範の外面的な拘束から解放され、将来に向けては、気のきいた創意と純粹な動機と信頼するに足る直観とに、自由に、委ねて行動する<sup>44)</sup>」ことである。しかし、問題は、こうした前提が崩壊をしてしまったのである。

したがって、後期のケインズの大衆観は、まず第1に、ものの判断をする際の「信頼するに足る直観」を持たないという意味で、非直観主義の立場に立つことになる。そして、この非直観主義の立場は、推論主義にならざるを得ないという形で、「帰結主義」に対応すると考えられる<sup>45)</sup>。つまり、後期ケインズは、「道徳」の再評価によって、ムーアの「帰結主義」の立場に戻ったという解釈が可能になる<sup>46)</sup>。

第2に、後期ケインズは、大衆を、因襲や伝統・慣習に左右される非合理的なものとして捉えた。そして、この「左右される」という性質に注目するならば、これは人間の自律性を否定した非自律的人間観となる。

こうした非自律性の認識はケインズの理論体系にとって決定的である。なぜなら、ケインズが対決する自由主義的経済政策論の前提たる自律的人間観とも袂を別つことになるからであり、また、『一般理論』における株式投資の説明とも斉合的であるからである。特に、後者の株式投資の説明は、“美人投票のジレンマ”として有名である。自分がどの女性を美人だと思うか、ではなく、他人がどの女性を美人だと思うのか、のみを基準とする投票行動と同様に、株式市場では、他の投資家の株式選好のみを基準とした投資行動がとられる。つまり、自律的な判断による投票行動なり投資行動なりが行なわれない。こうした経済行動観こそが、実は、ケインズ経済学をつくりあげたのである<sup>47)</sup>。

以上の宮崎説を総括すれば、氏は、氏の言葉にいうところの「指導者意識」（＝私の言葉にいうところの「賢人思想」）に対応するものとして、人間の非合理性、非自律性、因襲・伝統・慣習の意義＝「規則主義」、反直観主義＝「帰結主義」を捉えたのであり、また、そうした一連の考え方は後期になってはじめてケインズにでてきたものだとするのである。このうち、前者の諸々の考え方の関連の指摘は極めて重要である。特に、『信条』の解釈のより中心的なファクター

として、慣習等の「規則」の問題（したがって、人間の非合理性、非自律性の問題）をクローズ・アップさせたのは、早坂＝ブレイスウェイト説や塩野谷説にはな<sup>48)</sup>かった成果である。

しかし、ケインズの初期と後期を区別することは意義あるとしても、その両者をあまりに極端に対立させることは問題であろうと思われる。なぜなら、少なくとも「帰結主義」の評価については、早坂氏が主張するように、若き日のケインズは「われわれ」と異なって、受け入れていたからである。つまり、宮崎氏にあっては、『信条』の中の「われわれ」と初期のケインズ自身が区別されていない。これが氏の弱点であるように思われる。

なお、宮崎氏の『信条』解釈の他の一つの中心点としては、ケインズの思想転換の原因として、同性愛からの離脱＝リディア・ロポコヴァとの結婚を重視するものがある。この論点も、先の政治的含意の評価に関する論点と同じく、その決定的証拠はありうべくもなく、断定的な判断はできない。しかし、人間の思想というものは、その人の道徳観、したがって、生活信条と無関係ではない、というのがわれわれが今まで見てきたところである。そして、宮崎氏が述べるように、同性愛それ自体は、既存の道徳を拒否する（＝インモラリストになる）以外に正当化されるものでないという程度には、ケインズやブルームズベリーの思想と関わっていたと見ることができよう。少なくとも、ブルームズベリーの<sup>49)</sup>「宗教」のみを受け入れた知的隠遁主義の雰囲気とは関係深いと考えられる。

38) ただし、筆者は、『信条』の主題でもあるような「道徳」や「理想」の問題が、政治の実践的課題と不可分である、という一般的見解を持っている。また、ケインズの強い実践指向を考える時、宮崎氏寄りの見解を支持したい、というのが本当のところである。

39) 宮崎氏の所説は以下の文献に展開されている。「ケインズ再発見」『読売新聞』1971年7月8日朝刊、「思想転換をもたらした心の秘密」『朝日ジャーナル』1973年3月9日号、「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年所収、「ケインズの国家観」河野健二編『ヨーロッパ、1930年代』1980年所収、「ケインズの経済像」真実一男・尾上久雄・柴山幸治編著『国家と市場機構』1982年、「京大退官記念講演、ケインズ再考——新しい企

業社会像を求めて——』『朝日ジャーナル』1983年4月15日号。

- 40) ケインズ, 前掲書, 宮崎訳126—7 ページ。
- 41) 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年, 30ページ。
- 42) 「規則主義」に対するこの変化は, 先にも述べたとおり 塩野谷氏も主張するところである。ただし, 塩野谷氏の場合は, 「規則主義」と「賢人思想」との対応関係は述べられていない。なお, 宮崎氏は「規則主義」という言葉を用いていないが, 内容上は同じである。
- 43) 宮崎義一, 前掲論文, 29ページ。
- 44) ケインズ, 前掲論文, 宮崎訳, 125—6 ページ。
- 45) 直観主義と推論主義とが相対立すること, および, 推論主義が「帰結主義」の構成要素であることについては, 塩野谷, 前掲論文, 84ページ。
- 46) 少なくとも後期ケインズが帰結主義の立場に立っていたことは, 彼の『わが孫たちの経済的可能性』によっても読み取れる。先の注 9) でも述べたように, この中で, ケインズは, 経済的繁栄それ自体は目的ではなく, 高度の知的精神的営為を可能とするための手段にすぎないと言っている。したがって, ここでは, ある目的の正当性によって, 手段を正当化しているわけで, 「帰結主義」の立場をとっていることは確実である。この点の指摘は, 福岡・早坂・根岸『ケインズと現代』1983年, 282ページの福岡の発言に見られる。
- 47) 企業や消費者・労働者のこうした非自律的な行動様式が経済システムを不安定化させるとする理論の上に, ケインズ理論を理解した代表的な著作は, K. Iwai, *Disequilibrium Dynamics—A Theoretical Analysis of Inflation and Unemployment*, 1980 である。また, この書物への筆者の批判は, 経済統計学会『統計学』第47号, 1984年9月, 中の書評で行なった。なお, 大衆心理の不安定性へのケインズの注目は, 伊東光晴『ケインズ』(講談社)1983年, 30ページでも強調されている。
- 48) ケインズの慣習論への注目は, 西部邁前掲論文の中心論点である。また, こうした線上でのケインズ慣習論の詳細な検討は, 『季刊現代経済』第52号(1983年)所収の間宮陽介論文「モラル・サイエンスとしての経済学——ケインズ“神話”の解釈」および, 松原隆一郎論文「ケインズとハイエク——慣習論の系譜」で行なわれている。
- 49) 「若き日の」ケインズや, 後にブルームズベリーを形づくる当時の仲間たちの多くが同性愛者であったことは今では広く知られている。この点は, スキデルスキーの前掲編著では明記され, ハロッド『ケインズ伝』, 『信条』へのガーネットの序文, および, P. Levi, 'Bloomsbury Group' in M. Keynes (ed.), *Essays*

on John Maynard Keynes, 1975. (「ブルームズベリー・グループ」, 佐伯彰一・早坂忠訳『ケインズ 人・学問・活動』1978年) では示唆されている。

## V. 『信条』におけるケインズの道徳哲学

以上の検討をふまえれば、『信条』からどのようなケインズの思想が読みとれるのか。いよいよ、そうした問題に迫らねばならない。しかし、その前に、先の3つの解釈からわれわれが受け継ぐべき点を再整理しておくことは有益であろう。

まず、早坂＝ブレイスウェイト説であるが、この説の決定的な意義は、「帰結主義」に対するケインズの立場が「われわれ」と異なることを読み取ったことにある。つまり、ケインズと「われわれ」とを区別する視点が提供されたわけで、この立場によってはじめて、ケインズが帰結主義者として解釈されている。また、帰結の数量的測定可能性と「帰結主義」そのものとを区別したことも一つの成果である。

塩野谷説と宮崎説とはともに、ケインズの「反省」を素直に読み取ることによって、初期と後期のケインズを区別することに成功している。塩野谷氏は「規則主義」に対するケインズの態度の転換を明確に読みとっている。また、宮崎氏は、少なくとも後期のケインズが、ブルームズベリー（「われわれ」）と異なり、「道徳」—「帰結主義」—人間の非合理性の認識—「規則主義」—「世俗」の中に住んでいたと解釈し、それら一連の思想的立場こそが「エリート主義」（「賢人思想」）のベースとなっていることを明らかにした。

以上の各氏の優れた点は、第3表に総括される解釈に発展されねばならない、と筆者は考える。すなわち、「われわれ」＝「ブルームズベリー」<sup>51)</sup>と「初期ケインズ」と「後期ケインズ」とが区別された上で、「帰結主義」については、「ブルームズベリー」が拒否をした一方で、ケインズは一貫して採用していた、と解釈し、「規則主義」については、「ブルームズベリー」が拒否、「後期ケイ



ンズ」が採用をした一方で、「初期ケインズ」はその中間的な立場に立っていたと解釈するのである。

第3表 「信条」の道徳哲学

	快楽主義	帰結主義	規則主義	帰結の数量的測定可能性
ベ ン サ ム	○	○	○	○
ム ー ア	×	○	○	○
ブルームズベリー	×	×	×	×
初期ケインズ	×	○	△	×
後期ケインズ	×	○	○	×

この表で、初期ケインズを「帰結主義」とするのは、早坂氏の説によっており、また、後期ケインズをも「帰結主義」とするのは、宮崎説に依っている。宮崎説では、初期ケインズは「われわれ」＝ブルームズベリーと区別されずに、「帰結主義」の立場に立っているとされているが、早坂説を待たずとも、ケインズの若い頃からのアクティビズム＝実践性＝世俗性を、ブルームズベリーの「宗教」への没入＝超世俗性と同列に置くのはどうであろうか。宮崎氏は、初期ケインズのインド省や大蔵省での活動の中からその世俗性を読み取りながらも、たった一箇所ではあるが、その“超世俗的”性格を述べている。<sup>52)</sup>しかし、それは説得力に欠けると言わざるを得ない。その点で、初期ケインズの「帰結主義」を認めたい。

確かに、後期のケインズは、人間の合理性への信頼を放棄したという点で、前期の立場と異なる。しかし、それは、因襲や慣習にとられる人間本性を初期において理解できていなかったということであるから、それは初期におけるケインズの「規則主義」への懐疑にはなりえても、「帰結主義」の否定にはつながらないと見るのが妥当であろう。

ただし、筆者は、初期ケインズの「規則主義」に対する態度を、中間的なものとしてみている。それは、上述の理由や、「もっとも私に関する限り……」といった限定が、「帰結主義」の場合のように「規則主義」に関して存在しないからであり、また他方で、全く逆に、初期ケインズの伝統や道徳への保守的立場を示唆する証拠もあるからである。その証拠とは、ハロッド『ケインズ伝』における、21歳のケインズがパークの保守主義に対して「多くの同情を示した」という記述である。<sup>53)54)</sup>したがって、初期ケインズには、「規則主義」についても、後期につながる面を持っていたということになる。つまり、移行期

にあったのであり、そうした方向が、第1次大戦やその戦後処理や結婚やの中で、より完成した「賢人思想」へと発展して行くことになる。ブルームズベリー・グループからの離脱も、そうした中での出来事だと考えられるのである。

いずれにせよ、「賢人思想」にとっては、「帰結主義」も不可欠であり、「規則主義」も不可欠であること、そして、ケインズはその両者の立場に立っており、あるいはその立場をより徹底させていったことが確認されれば、ひとまずは十分である。

ところで、後期のケインズは、人間（大衆）の非合理性に気づき、伝統・因襲・慣習に支配された人間を発見することによって、「規則主義」の立場（「一般的に有用であり、かつ一般に実行されている規則には、個人はつねに従うべきである」とする立場）に至るのであるが、それは、人間観の変化にとどまらず、マルクス主義やベンサム主義（自由主義）に対するケインズの立場をも定める（あるいは、転換させる）ことになっていく。つまり、ここに、ケインズの『信条』の政治的含意をも読み取ることになるのであるが、この課題は、『信条』の次の文章を正確に理解することによって果たされる、と筆者は考える。前節で取り上げた箇所のすぐ後の文章であるが、長文ながら引用すれば、

「①ここでは、つきつめた瞑想と深い内省の生活が、ほかのあらゆる目的を排除する傾向にあった青年時代に、われわれの理想がいかなるものであったかを回想してみようと思う。②ベンサム主義の伝統から脱出したことが、われわれに大きな便益をもたらしたのはなぜかを説明しようとすることは、この回想記のねらいとするところではないが、今日では私は、ベンサム主義的伝統こそ、近代文明の内部をむしばみ、今日の道徳的退廃に対して責任を負わねばならない寄生虫であると考え。③われわれは、キリスト教徒を敵と見なしていた。④というのは、それが伝統と因襲と呪術の代弁者として現われたからである。⑤しかし、一般の人々の理想の質を破壊しつつあったのは、経済的基準の過大評価に基づいたベンサム流の計算だった、というのが真実である。

⑥そのうえ、マルクス主義として知られる、ベンサム主義の極端な帰結の

<sup>55)</sup>最終盤からわれわれの哲学の最高峰である個人主義と深く結びついている、このベンサムからの離反であったのである。⑦確かに、われわれは、これらの経済学上のあやしげな信仰の代わりに、後継者たちを守り、あるいは彼らを満足させるに足るものを提示することには、完全に失敗した。⑧しかし、われわれ自身は——われわれすべては、と言ってもよいかもしれない——、ことごとくこのヴィールスに対して免疫であった。⑨ローマ法王が自らの城に住むがごとく、われわれは今でも、われわれの究極の信念という城の中に依然として住んでいるのである。

⑩これが、われわれが（ムーアから）手に入れたものである。⑪しかし、われわれが受け入れなかったのは、ムーアの著作の第五章「行動に関する倫理学」のある部分、すなわち、その時々<sup>56)</sup>の善を、将来の全過程を通して因果関係を辿ってみて、可能なかぎりの最高の値に近づけしめるよう行動する義務を取り扱った部分〔その議論は、いくつかの誤りのために、確かに難解な部分であった〕のみでなく、個人の、一般的規範に従う義務を論じている部分もまた、受け入れなかった。⑫われわれは、一般的規範に従う個人的義務を全く否定し、個々の場合について、それぞれの理非曲直によって判断を下す権利と、そのことに成功するだけの英知と経験と自制とを備えていると主張した。……⑬われわれは、慣習的<sup>56)</sup>道徳や、因襲的、伝統的な知恵を完全に否認した。……⑭それは決定的に誤りであった。」

この引用文中に登場する「主義」あるいはものの考え方は以下の4つである。

まず第1に、「理想」の立場である。これは、引用文①にあるように、「ほかのあらゆる目的を排除する傾向にあった青年時代」の「われわれの」「つきつめた瞑想と深い内省の生活」であり、したがって、ブルームズベリーの芸術を至上とする超世俗的な生き方・立場である。

第2は、「ベンサム主義」や「経済的基準の過大評価に基づいたベンサム流の計算」、「経済学上のあやしげな信仰」、「個人主義」として表現されているものである。これは、ベンサム主義の伝統＝「経済学上のあやしげな信仰」であるから、イギリス古典派——ケンブリッジ新古典派の伝統としての「自由放任

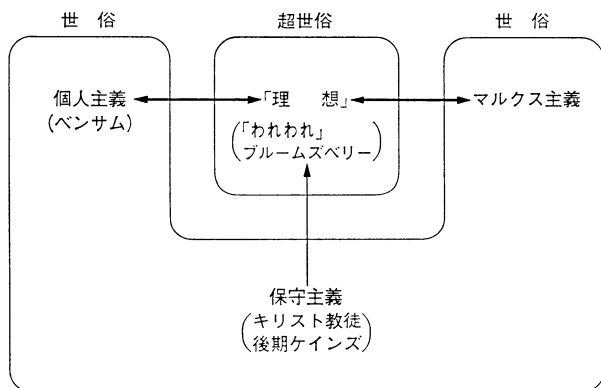
主義」あるいは「自由主義」と呼んでも構わないが、ここでは一応、「個人主義」として代表させておきたい。

第3の「主義」は、「キリスト教」をその1つの代表とする、「伝統と因襲と呪術の代弁者」の立場、「慣習的道德や、因襲的、伝統的な知恵」の立場であり、われわれが本稿でここまで用いてきた用語で言えば「規則主義」の立場である。ただし、ここでは、より一般的な用語として、「保守主義」と呼んでおこう。

最後は、「マルクス主義」である。これが「ベンサム主義の極端な帰結の最終盤」として表現されているのはいささか奇異に感じられるが、これは、「帰結主義」→「計画主義」の極端なものとして社会主義的計画経済を捉えているのか、すなわち、「全体主義的目的論」として「マルクス主義」と「ベンサム主義」の共通性を見ているのか、あるいは、ベンサム主義の平等主義<sup>57)</sup>が自由主義—個人主義と対立するものとして「マルクス主義」との共通性が見い出されているのか、どちらかであろう。問題は、そのどちらの理解も「マルクス主義」が自由主義—個人主義と対立する独裁主義の代表としてイメージされていることである。筆者は、ケインズの見た現実の「マルクス主義」がスターリン主義的な偏向の下で、独裁主義の下にあったことをいささかも否定するものではないが（「後期ケインズ」の時代は、まさにスターリンの時代であった！）、その本来の姿であるかどうかは十分な検討を要すると考えている。とにかく、そうした独裁主義的なものとしてイメージされた「マルクス主義」が第4番目の立場である。

とすれば、ケインズはこうした4つの「主義」の位置関係をどのように考え、そのそれぞれに対してどのような態度をとったのであろうか。

まず、引用文②⑤にあるように、「個人主義」が「理想」の立場を破壊するものとして位置づけられている。ところが、「われわれ」は、「理想」＝「宗教」の立場から、「伝統と因襲と呪術の代弁者」たる「キリスト教徒」を主たる批判の対象にしていた。そして、ケインズは、それは、批判の主たる対象とすべきものを誤っていた、と反省している。（引用文④）つまり、「理想」の立場の



真の敵は「保守主義」ではなく、「個人主義」であるという認識に到達しているのである。

ただし、この「個人主義」を、ケインズは「われわれの哲学の最高峰」であるとか、「エドワード朝初期のすばらしい成果である」として、高く評価もしている。これは、一つには、「われわれ」の高度に純粋な「理想」の立場は、「外の世界」を無視した「つきつめた瞑想と深い内省」を重視するという意味で、自律的個人を想定する立場であり、個人主義の立場でもあるからである。ケインズは、自らの立場を「新自由主義 (New Liberalism)<sup>59)</sup>」とも表現しているように、こうした立場を多くの箇所<sup>60)</sup>で表明している。

けれども、ケインズが「個人主義」を評価するのは、もう一つの理由がある。「マルクス主義」に反対するという問題意識が、ケインズにそうさせたのである。引用文⑥～⑧にあるように、「われわれ」は、「経済学上のあやしげな信仰」＝「個人主義」から「後継者たち」を守れなかったが、まさにそのことが、「このヴィールス」＝「マルクス主義」に対する免疫となっているのである。そうして、だからこそ、「われわれは今でも、われわれの究極の信念という城の中に依然として住<sup>61)</sup>むことが肯定されうるのである。

したがって、総じて、ケインズの問題関心は以下の2点に集約されよう。すなわち、「理想」を守りたい、という問題意識と、「マルクス主義」との闘争と

いう問題意識である。ケインズは、超世俗的な「理想」を守るためには、単に超世俗にとどまるのみではいけないことに気がついた。それにとどまっていたは、世俗の中でベンサム流の功利計算の立場＝「個人主義」が「理想」を破壊してしまう。したがって、「個人主義」とは別の世俗の立場と妥協しなければならない。それが、「規則主義」の立場＝「保守主義」として提起されているのである。<sup>62)</sup>ただし、ケインズは「理想」を守ると同時に、「マルクス主義」とも闘わねばならない。そして、その目的のためには、「個人主義」をも評価せねばならない。なぜなら、マルクス主義」と対極の位置にある「個人主義」は、「理想」が「マルクス主義」の立場によって破壊されるのに、ブレーキをかけることができるからである。このようにケインズが理解しているように思われるのである。

このようにして再び浮かび上がってきた「保守主義」＝「規則主義」の立場、そして、彼の「個人主義」の半面としての知的貴族の「つきつめた瞑想と深い内省」への強い志向。これらは、われわれが再び「賢人思想」の問題に戻らなければならないことを教えている。

- 50) くどいようだが、「規則主義」と「人間の非合理性の認識」「賢人思想」との関係を再論すれば次のようになる。すなわち、人間（大衆）が、いかんともしがたく非自律的で規則、規範、道徳によって動かされるものであるならば、選ばれたエリートたちが、その知性によって望ましい規則や規範を作り出していくことが必要となってくる。こうして、「賢人思想」は、「望ましい規則や規範」によって動かされる大衆を必要とすることになる。
- 51) 『信条』に登場する「われわれ」は、ケインズが学部学生時代のそれであるから、正確には「ブルームズベリー・グループ」というより、「ソサエティ」のメンバーである。しかし、前者は後者の発展した姿であり、その中心メンバーや基本思想は同じであり、同一視してもさしさわりはない。
- 52) 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年、28ページ。
- 53) こうした指摘は、西部邁前掲論文、81ページにおいて強調されている。なお、西部氏は、ケインズを前後期に分けずに、その「規則主義」を主張するとともに、「計画主義」と関係の深い「帰結主義」を否定する。しかし、この「規則主義」に対する評価はともかく、「帰結主義」に対する評価は、すでに述べた多くの理

由により承服できない。

なお、Ⅱ節でも述べたように、「規則主義」は「帰結主義」と十分両立する。こうした認識の少なさが西部説の背景にあるように思われる。

- 54) パークの主著は『フランス革命に関する諸考察』（1790年）で、この本で著者は、イギリス名譽革命の伝統を守る立場からフランス革命を批判している。この問題については、たとえば、H. Cecil, *Conservatism*, 1912（柴田卓弘訳『保守主義とは何か』1979年）参照。
- 55) この傍点部分の原文は、‘the final raduction ad absurdum’の早坂氏による訳である。（福岡・早坂・根岸『ケインズと現代』1983年、266ページ）宮崎訳では「帰謬法の決定版」となっているが、誤訳である。
- 56) ケインズ、前掲書、宮崎訳、124—5 ページ。
- 57) ベンサム主義の平等主義は、富者への富の分配よりも貧者へのそのの方が「快楽」＝「効用」が大きい、とする論理から出てきている。また、他方、こうしたベンサムの功利主義では、「最大多数の最大幸福」が目的とされることによって、自由や個人主義は、最大の社会的幸福実現のたんなる手段とみなされ、それゆえ、社会の要求に対して個人が全面的に従属する全体主義の可能性が生まれる。ベンサムの弟子である J. S. ミルが、次第に「社会主義」に接近していった理由もここにあるのである。したがって、ベンサム主義は、極めて個人主義的な一方で、全体主義的でもあるという両義性を持っているのである。このあたりの問題は、たとえば、田中正司『現代の自由——思想史的考察——』1983年、第9章参照。
- 58) ケインズ、前掲書、宮崎訳、122ページ。
- 59) *Am I a Liberal?*, 1925, 宮崎義一訳「私は自由党员か」『世界の名著69 ケインズ・ハロッド』1971年所収、170ページ。なお、シカゴ学派の Neo Liberalism と異なることに注意せよ。
- 60) ケインズの自由主義者、個人主義者としての性格は、中村賢一郎「ケインズの思想と社会哲学」明治大学『政経論叢』46巻1号、1977年や、早坂忠「ケインズの社会思想と国家観」『季刊現代経済』第52号、同「ケインズにおける思想と理論・政策」早坂忠編著『ケインズ主義の再検討』1986年所収、において強調されている。ただし、西部前掲論文（91—2 ページ）は、こうした自由主義、個人主義が知的貴族のそれに限られることを述べている。
- 61) D. Dillard, *The Economics of John Maynard Keynes—The Theory of a Monetary Economy—*, 1948 岡本好弘訳『J. M. ケインズの経済学』1973年においては、ケインズ思想の自由主義的性格と反マルクス主義的性格とがともに強調されている。
- 62) 「個人主義」と伝統との両立可能性については、J. M. Keynes, *The General*

*Theory of Employment, Interest and Money*, 1936, p. 380, 塩野谷九十九訳『雇傭・利子および貨幣の一般理論』432ページ、でも述べられている。

## VI. 慣習・道徳・賢人思想

われわれは、Ⅰ節において、「ハーベイ・ロードの前提」の新しい解釈を提出した。すなわち、「ハーベイ・ロードの前提」はブルームズベリーの知的雰囲気と対応するが、ケインズはそうした超世俗的な世界から離れた位置におり、それこそが「賢人思想」の立場であった、という解釈である。そして、Ⅱ～Ⅴ節においては、そうした解釈の妥当性をみるために、言いかえれば、ケインズとブルームズベリーとの思想的相違の有無とその内容をみるために、『若き日の信条』の様々な解釈を検討した。したがって、最終節たる本節では、それらの総括を行なわねばならない。

さて、筆者が、Ⅰ節で「ハーベイ・ロードの前提」の意味を解釈し直すことから本稿をはじめたわけは、そこで述べたように、早坂氏がこの新解釈にもとづいて、ケインズの賢人思想性を低く評価する議論を導いているからである。氏においては、「ハーベイ・ロードの前提」は、安定した物質的な進歩として理解され、それに基礎をおいた知的貴族層の超世俗的の雰囲気<sup>63)</sup>が連想されている。したがって、そうしたイメージの中に存在するケインズには、大衆の政治経済的指導という極めて世俗的な「賢人思想」が結びつかない、というのである。この議論の誤まりについてはすでにみた。

しかし、早坂氏が、とりわけ後期のケインズにおける賢人思想性を軽視する理由はもう一つある。それは、ケインズがその初期においてもっていた人間の合理性への信頼を、後期において放棄をした、ということと関係する。要するに、「人間の合理性への信頼」が賢人思想に対応するものと捉えられ、後期ケインズはそれを放棄したのだから、賢人思想からも遠ざかった、と解するのである。<sup>63)</sup>



氏は次のように述べている。

「ケインズが、人間に非現実的合理性を帰することによって今でも癒しがたいほど悩まされているというとき、彼が念頭に置いているのは、…多分こういう点だと思います。つまり、自分が政策論や政策提言などをするときには、自分がいわば理論上そうしなければならないと思っているほど人間の非合理的側面などを十分に考慮せず、実際以上に人間は合理的なもののように思い、そのことを前提にした政策提言をしすぎている。あるいは、相手を合理的に説得しさえすれば、早晚相手は納得してくれるものという希望的観測を自分は持ちすぎている、何かそういった感想があの発言の背後にはあるんだ、と思われることです。この限りでは、ブキャナンたちのいう意味でのケインズにおける『ハーヴェイ・ロードの前提』も、まったく火のないところの煙ではない。

だが、それから完全に脱却したわけではないにせよ、かつての自分たちについて反省し、人間の非合理性も考慮しなければならぬと思うようになり、また少なくともある程度までは考慮するようになっていくことは事実だと思<sup>64)</sup>います。」

しかし、こうした理解は、ケインズ自身の次のような認識と矛盾するよう<sup>65)</sup>に思われる。すなわち、「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た、巧みに人をごまかし狡猾に保持された規則や因襲<sup>65)</sup>によってのみ存続されうる」もの<sup>65)</sup>にしかすぎない、という認識である。少なくとも、この文を読むかぎりでは、「ごく少数の人々の人格と意志」による指導を肯定する賢人思想には、規則や因襲（「規則主義」）、したがって、非合理性が対応をしている。要するに、＜非合理性＝賢人思想＞なのであって、＜合理性＝賢人思想＞なのではない。実際、『信条』の中で、ケインズが若き日の自らの「合理性への信頼」を反省している箇所は、「慣習的道德や、因襲的、伝統的な知恵」を「生活を秩序づけるために完成したわれわれの先人たちの著しい成果」として高く評価している箇所でもあるのである。

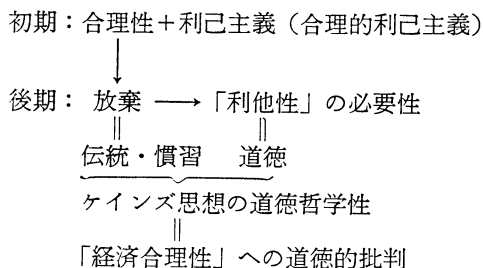
また、この「文明というものが、……」というケインズの言葉は、「手段は

結果によって是認もしくは否認される」という「帰結主義」の考え方を背後に持つことによって、計画主義なり全体主義なりに結びついている。言いかえれば、「帰結主義」を媒介すれば、「人間の非合理性の認識」(「=規則主義」)は賢人思想につながるのである。

ところで、ケインズは、『信条』のこの「合理性への信頼」を反省した箇所<sup>66)</sup>で、それと一体の考え方として、「利己主義」への反省を述べている。すなわち、

「人間の本性が合理的であるという見解は、1903年の時点においても、すでに非常に長い歴史をもっていた。その底に流れていたのは、一般的善を標榜したカントやベンサム<sup>67)</sup>の普遍的倫理学と同様に、利己主義——合理的利己主義とも呼ばれた——の倫理であった。そして、その利己主義が、合理的であるがゆえに、利己的制度と利他的制度とが、いずれも現実において、同じ結果をもたらすと考えられたのである。」

ケインズがここで述べようとしていることは、次の図式によってまとめることができよう。



引用文にあるように、「合理的である」ような利己主義は、「利他的制度」と「現実において、同じ結果をもたらす」=世の中をうまく運行させることができるのであるが、後期のケインズは、その前提たる「合理性への信頼」を放棄してしまった。したがって、後期ケインズは、「個々人は、各自別々に自分の目的を促進するために(利己的に——引用者)行動しているが、そのような個々人は、あまりにも無知であるか、あるいは、あまりにも無力であるために、た

いてい自分自身の目的すら達成しえない状態にある」こと<sup>68)</sup>に気づく。そして、だからこそ、合理性の放棄は、利己主義の放棄を通じて、「利他性」の必要性の認識に達せざるを得ないのである。

ケインズは、「利他性」を強調する。たとえば、『自由主義と労働党』という著作の中で、彼は、「社会的公正には、普通の人間を愛するような利己的でない情熱的な精神が必要である」と述べ、「利己的でない精神」に「社会的公正」の観念を結びつけた上で、「人類の政治問題は次の3つの要素を結合することである——つまり、経済的効率性と社会的公正と個人的自由、この3つである」<sup>69)</sup>と断言している。このうち、〈個人的自由〉＝「個人主義」をケインズが高く評価していることは、すでに前節でみたとおりであり、また、〈経済的効率性〉も、『わが孫たちの経済的可能性』の中で、「理想」実現のための物質的前提として強調されていることは、I節でみた。〈社会的公正〉（したがって「利他性」）が、それらと同じレベルで強調されていることに注目すべきであろう。

この「利他性」は、ケインズの高弟である J. ロビンソンが言うように「道徳観」によってもたらされるものである<sup>70)</sup>。ここに、ケインズ思想の道徳哲学性が一段と明らかになってくるのであるが、問題は、そうした「道徳」が、自由放任の状態から自然に生じるようなことはなく、人々に外的なところから「注入」されねばならないと想定されていることにある<sup>71)</sup>。人間観としての悲観主義である<sup>72)</sup>。そして、そうであれば、自由放任主義につながる「個人合理性」＝「経済合理性」は、道徳的に批判されねばなくなる。ここでは、必然的に人間が「道徳」という自己にとって外的なものに律せられること（他律性＝非自律性）が要請されていることに注目されたい。これは、第IV節での筆者の論点でもあった。ともかく、『信条』の誤った解釈では、ケインズも「道徳をすてた」ことになっていたが、そうではなく、全く逆に、ケインズと「道徳」との結びつきは極めて強いのである。

ところで、初期ケインズの「合理性」への信頼は、「説得力への信頼」と結びついている<sup>73)</sup>。そして、だからこそ、「説得力への信頼」が賢人思想の前提だとする早坂氏が、「合理性」への信頼の放棄を賢人思想からの離脱として捉え

ようとしたのであるが、われわれはこれをどう考えればよいのだろうか。

ケインズの賢人思想を「説得力への信頼」と結びつけたのは、バートンである。彼は、ブキャナン、ワグナーとの共著『ケインズ財政の破綻<sup>74)</sup>』の中で、ケインズ経済学やケインズ政策の前提の一部を構成する「ハーベイ・ロードの前提」が、①公共利益の代行者仮説（公共の利益にそって行動する代行者がいて、彼らによって政策が決定されるとする仮説）、②哲人王仮説（権力は知的で情深い哲人王によって行使されるとする仮説）とともに、③説得力仮説（エリートは世論を説得でき、またそうすべきだとする仮説）を含んでいる、とした。また、彼は、ケインズ経済学やケインズ政策を構成するものとして、さらに「ブルームズベリーの世界観」を挙げ、それを「慣習的な道徳や因襲的、伝統的な知恵を完全に否認」する考え方として説明している。本稿では、これをとりあえず④「超世俗的理想主義」と名づけておこう。

バートンは、ケインズ政策（＝賢人主義的政策）のもう一つの前提として、⑤経済学者の純粋技術者の行動仮説をあげている。筆者も、賢人思想にはこうした前提も不可欠であることを認めるが、この点はケインズ自身の様々な言明から特別にケインズの立場を推測することが困難であるので、ここではとりあえず除外して論をすすめたい。そうすれば、この①～④と、<sup>75)</sup>「ハーベイ・ロードの前提」や「ブルームズベリー」「ケインズ」との関係は、次の第4表のように整理しうるように考える。

第4表

	俗 説	バートン説	宮 崎 説	筆者の説
①公共利益の代行者仮説	↑ ハーベイ・ロード = ケインズ = ブルームズベリー ↓	↑ ハーベイ・ロード = ケインズ ↓ ブルームズベリー	↑ ハーベイ・ロード = 後期ケインズ ↓ ブルームズベリー = 初期ケインズ	↑ 賢人思想 = ケインズ (後期) ↓ ブルームズベリー
②哲人王仮説				
③説得力仮説				
④超世俗的理想主義				

すなわち、「俗説」あるいは、「ハーベイ・ロードの前提」の意味や「ブルームズベリー」や「ケインズ」の考え方の異同を厳密に考えず、あいまいに捉えている多くの諸説では、3者がほぼ同じもの、同じ考え方をとっているものとして論がすすめられている。そして、また、それら3者と、④「超世俗的理想主義」との関係もあいまいである。しかし、その点は、先にみたように、バートンにおいては、①～③の「ハーベイ・ロードの前提」と、④の「ブルームズベリーの世界観」とを区別して議論している。

こうした①～③と④との区別は、宮崎説においても行なわれている。ただ、異なる点は、バートンでは、①～④の要素の<sup>76)</sup>全てがケインズの考えの中に含まれているとされるのに対して、宮崎説では、Ⅳ節でみたように、①～③と④の内容が原的に両立しないものとされていることである。そして、宮崎説では、④は初期ケインズの思想でもあったが、後期のケインズは思想転換によって、①～③の「ハーベイ・ロードの前提」の立場に到達したと理解されているのである。

ところで、「俗説」「バートン説」「宮崎説」はともに、「ハーベイ・ロードの前提」を筆者のいう「賢人思想」の「前提」として理解しているから、その意味では、「賢人思想」「賢人主義」には、①～③の前提が不可欠であると考えていることになる。しかし、本当にそうだろうか。

筆者が本節の前半で検討をしたことは、後期ケインズが人間の合理性への信頼を放棄し、因襲や慣習・道徳にしばられた人間像を持つに至ったことである。こうした非合理的な人間＝「大衆」を賢人たちが説得できるものとケインズは考えたのだろうか。言いかえれば、ケインズの賢人思想にとって、大衆への理性的説得は必要な前提であったのだろうか。本節前半における筆者の回答は「否」であった。このことを再確認しておきたい。

そうすれば、結局、第4表の「筆者の説」にあるように、①～②だけがケインズの「賢人思想」の前提であることがわかる。そこでは、非自律的＝他律的な大衆観が支配をする。そして、「賢人」たちは、「説得」によってではなく、<sup>77)</sup>自らの作りあげた規則や道徳によって大衆をコントロールする。つまり、人間

の非合理性こそが、賢人支配の必要条件となっているのであり、③の説得力仮説は、④の超世俗的理想主義とともに、ケインズが賢人思想に到達する前の、古いブルームズベリーの考え方であったのである。<sup>78)</sup>

- 63) 早坂氏のこの2つの論拠が両立するものであるかどうかは疑わしい。なぜなら、第1の論点では、「ハーベイ・ロードの前提」＝ブルームズベリーの超世俗性とその論拠となっているのに対して、第2の論点では、そうした初期の、ブルームズベリーの「合理性」に信頼を置く知的雰囲気から離れたことが、賢人思想からの脱却として捉えられているからである。
- 64) 福岡・早坂・根岸『ケインズと現代』1983年、269ページ。
- 65) ケインズ、『信条』、宮崎訳、126ページ。
- 66) 福岡・早坂・根岸、前掲書、272ページ。
- 67) ケインズ、前掲書、宮崎訳、126ページ。
- 68) J. M. Keynes, *The End of Laissez-Faire*, 1926, now in *Collected Writings of John Maynard Keynes*, vol. IX, 1972, 宮崎義一訳『世界の名著69 ケインズ・ハロッド』1971年、151ページ、および宮崎義一訳『ケインズ全集9 説得論集』1981年、344ページ。
- 69) J. M. Keynes, *Liberalism and Labour*, 1926, now in *Collected Writings of John Maynard Keynes*, vol. IX, 1972, 宮崎義一訳。
- 70) J. Robinson, *Economic Philosophy*, 1962, 宮崎義一訳『経済学の考え方』1966年、7—11ページ。
- 71) この点が、ハイエクの慣習論＝道徳論と決定的に対立するところである。この点については、松原隆一郎、前掲論文に詳しい。
- 72) 西部邁、前掲論文、80—82ページ。この点もまた、自由主義＝新古典派経済学の間観と対立する。
- 73) ケインズ、『信条』、宮崎訳、127ページ。
- 74) J. M. Buchanan, J. Burton & R. E. Wagner, *The Consequences of Mr. Keynes*, JEA, 1978.
- 75) ただし、⑤の仮説は、経済学者たちが自らの個人的利益のために行動しないことを含むし、また、彼らの純粹技術的行動は公共の利益にもなる、と想定されているという意味では、①の「公共利益の代行者仮説」に包摂することも可能であろう。
- 76) ただし、バートンは、①の仮説などに対して、実際のケインズは矛盾した言明を行なっているとも述べている。
- 77) そもそも、名目賃金の切下げに抵抗する労働者の雇用拡大にとっては、インフ

レによる実質賃金の切下げしかないとするケインズ経済政策論それ自身が、労働者＝大衆の貨幣錯覚＝非合理性を前提条件としている。ケインズの経済理論と賢人思想とのこうした関連性については、別稿で検討したい。

- 78) 宮崎氏の『信条』解釈の一つの中心は、後期ケインズの「合理性への信頼」の放棄であったのであるから、後期ケインズのエリート主義から③の説得力仮説が除外されてしかるべきである。しかし、氏は、「J. M. ケインズ問題」（新飯田・伊東編『現代経済学——その現状と展望』1980年、所収）32ページで、全く逆の論を展開している。

以上、本稿では、ハロッドの『ケインズ伝』とケインズの『若き日の信条』を解釈し直すことによって、ケインズの賢人思想を様々な角度から検討した。その結果、われわれは、以下の2点を結論として確認できるように思われる。すなわち、

- ① ケインズは「賢人思想」の立場に立っていたこと。
- ② その立場は、通常言われるように「説得力仮説」を含むものではなく、その代わりに、道徳・慣習を重視した「規則主義」（あるいは「保守主義」）を重要な柱として含んでいること。である。

前者の問題は、本稿冒頭で述べたように、ケインズ主義の一要素として「賢人思想」を検討・評価すべきことを教えている。また、後者の問題は、西部邁に代表される「保守主義」のサイドからのケインズ再評価という論点をどう評価していくか、という問題を提起している。特に、後者の問題は、現在の日本の為政者たちが、「道徳」「伝統」「徳育」を叫ぶことによって、「大衆」のコントロールをはかっているという下では、すぐれて現代的な問題でもある。さらに、自由主義や個人主義に懐疑を表明する現代の諸思潮のベースに、非自律的な人間観があることとも、期せずして深い関連を持っていると思われる。

ともかく、そうした論点をも含めて、われわれは、ケインズ主義なりケインズ経済学なりを総体として評価しなおさなければならない。このことを再度確認して本稿をとじたい。

- 79) たとえば、文学論におけるジラール、柄谷行人、作田啓一。文化人類学における山口昌男。リースマンの大衆社会論における「他人志向型人間」観。消費文化

論におけるポードリヤール，およびガルブレイスの「依存効果」。先の注47)で触れた岩井克人の需要関数設定の考え方も，こうした非自律的人間観によっている。

(1986. 9. 14)

(本研究にあたり，立命館大学人文科学研究soより個別研究助成による援助をたまわった。記して感謝する。)