

ケインズの倫理と経済学の革新——効用から信用へ——(1)

小畑 二郎

目次

はじめに

(I) ケインズの哲学的探求とムーア『倫理学原理』

(一) 「若き日の信条」に見るケインズの哲学的探求の足跡

(a) ムーア倫理学の受容

(b) ムーアの正しい行為論批判から確率論研究へ

(c) ルールと慣習の再評価

(d) まとめ

(II) ムーア『倫理学原理』とケインズ

(a) 善の定義不可能性と自然主義的誤謬

(b) 功利主義に対する批判

(c) 善の直観的把握

(d) 行為理論および蓋然性論をめぐるムーアとケインズの対立

(1) 行為理論と蓋然性にかんするムーアの見解

ケインズの倫理と経済学の革新 (I)

- (2) ケインズによる批判の論点
 - (Ⅱ) ケインズ『確率論』の地平（以下次号以降）
 - (一) 『確率論』の概要
 - (二) ケインズ確率論の基本命題
 - (a) 基本命題の要約
 - (b) 基本命題の検討
 - (1) 確率の論理説
 - (2) 直覚主義とラムゼイの主観確率論との関係
 - (三) ムーア倫理学批判の論点
 - (四) ケインズ確率論の問題点
 - (五) 確率論的倫理学の系譜とその地平
- (Ⅲ) ケインズによる経済学の革新

はじめに

J・M・ケインズ (1883-1946) が、20世紀後半の経済学および経済政策に対して疑いもなく最も大きな影響の一つを残したことについては、今さらと立っていうまでもないことであろう。だが、その同じケインズが、少なくともその前半生において、ムーアやラッセルたちも重視するケンブリッジの有力な哲学徒の一人であったことについては、これと同じようには良く知られてはいない。たしかにここ数十年間にわたる初期のケインズにかんする熱心な学説史的な研究によって、若き日のケインズによる倫理学および哲学にかんする探求について、しだいにその全容が明らかにされてきている¹。しかしそのようなケインズの初期の探求によって、倫理学および哲学において、どのような貢

献がなされたのかについては、いまだに研究者間で同意が得られているとはいいがたい。⁽²⁾まして、そのようなケインズの初期の哲学的研究の成果が、後年の経済学研究に対して、いかなる影響を与えたのかということについては、まだその研究の端緒にも着いていないといつても過言ではなからう。⁽³⁾

本稿は、20世紀最大の経済学者にかんする、このような研究の空白状況に対して、あえて挑戦しようとするものである。ケインズの初期の哲学的・倫理学的な研究の成果はどのようなものであったのか。それは、旧来からのイギリスの伝統的な倫理思想である功利主義思想に対して、どのような批判を加えたものであったのか。また今日の哲学および倫理学に対して、重要な示唆を与えるようなものであったのか。

さらに、後年の経済学研究における革新的な諸成果は、どの程度、初期の哲学的研究によって支えられていたのか。両者の間に密接な関係はあったのか、それともなかったのか。またケインズ初期の哲学および倫理学における成果を知ることによつて、ケインズ経済学の全体像は、それらを知る以前のものとは根本的に変わったものとなるのか、それともそのことによつては全く影響を受けないのか。さらに、このような研究は、我々の現在の経済学研究のあり方に対しても根本的な反省を迫るものなのか、それともたんなる過去の学説の見直しにとどまるものなのか。

本稿において、我々は以上のような設問に対して、おおむね肯定的に答えようとする。すなわち、初期のケインズの哲学的・倫理学的な研究は、少なくともムーア倫理学に対して重要な修正もしくは追加を迫るものであったこと、またそれはムーアによる功利主義批判をさらに補強するものであったこと、そしてムーア倫理学は現代の倫理学の重要な一つの出発点を形成したのだから、ケインズは現代の倫理学に対しても重要な示唆を与えたものとして評価し直されることを主張しようとする。

また後年の経済学研究に対しても、初期の哲学的探求の諸成果が重要な影響を及ぼしたことを主張する。すなわち初期の研究の成果によって得られたケインズの倫理的基盤は、人々の行動を支配する心理的要因にかんする洞察とともに、経済学研究の出発点を形成したこと、および、そのようなケインズの倫理的基盤と経済学研究との密接な関係を知るならば、ケインズ経済学の全体像にかんするこれまでの解釈は、少なくともその力点の置き方もしくは主題の理解において重要な変更を促されざるをえないこと、を主張する。そしてこのような哲学的および倫理的基盤から出発したケインズによる経済学の革新は、ケインズ自身の手によってはなお未完成であり、現代の経済学によって引き継がなければならないのであったのだから、それは現代の我々の経済学研究に対してもなお示唆を与えつづけるものであることを主張する。

論述の順序は以下のものである。まず（Ⅰ）では、若き日のケインズの哲学的探求の足跡を明らかにする。そしてムーア倫理学の概要を明らかにし、その倫理学がケインズの哲学的または経済学的な研究の全体に対して、いかに大きな影響を与えたのかについて議論する。

つぎに（Ⅱ）では、ケインズ『確率論』（1921）によって切り開かれた哲学的・倫理的な地平について論ずる。そしてケインズ『確率論』がムーア倫理学における功利主義批判をいかなる意味で補強することになったのか、という点について試論を述べる。功利主義思想はイギリスの古典派経済学およびマーシャル経済学の倫理的基盤であったのだから、このことは経済学の倫理的基盤の転換を促すものであったことを論ずる。

そして（Ⅲ）では、以上の哲学および倫理学におけるケインズの達成を踏まえるならば、ケインズ経済学をこれまでとはちがった主題の下に理解する可能性が開かれるべきことについて述べられる。そして、スミス、J・S・ミル、

およびマーシャルと同じように、ケインズも、十分に反省された倫理的基盤の上に経済学の革新を成しとげようとした経済学者の一人であったことが明らかとされる。そして経済学の根本的な革新、すなわちパラダイム転換の基本には、このような倫理的基盤の反省と再生とが不可欠であったこと、また今なお不可欠であり続けていることが明らかとされる。

(一) ケインズの哲学的探求とムーア『倫理学原理』

(一) 「若き日の信条」に見るケインズの哲学的探求の足跡

(a) ムーア倫理学の受容

ケインズが青年時代にケンブリッジ大学に関連する知識人グループ（のちにブルームズベリーという地名を冠して呼ばれるようになったグループ）と親交をもち、その中でもとくに倫理学者ムーアによる影響を強く受けたことについては、比較的よく知られたところである。しかしそれがどのような影響であったのか、また後年のケインズの経済研究とどのような関連をもったのか、ということについては必ずしも明らかにされているとはいえない。

そこで以下において、若き日のケインズの哲学的探求の道すじについて、その概略を明らかにしていこう。その場合に、ケインズ自身による後年の回顧談である「若き日の信条」の中の叙述が大いに参考となる。この「若き日の信条」は、現在では『ケインズ全集第10巻』「人物評伝」の中に収録されているが、もともとは、ケインズの友人であり、またブルームズベリー・グループの一員でもあったデイヴィッド・ガネットによるD・H・ローレンスとの親交にかんする回顧録によせて、ケインズ自身が応えたものであり、一九三八年九月に、あるクラブの中で朗読されていた

る。その意味では、これはケインズのたんなる私的な交友録にすぎないように思われるかもしれないが、この中でケインズは、自分自身の若き日の哲学的探求と倫理的信条の形成過程について、たぐいまれな率直さと表現力とをもって、彼自身の言葉によって語っているのである。これによって我々は、ケインズが、どのようにしてムーアの倫理学に魅了され、つぎにそれに対する批判から自分自身の哲学的探求の道を歩むようになったのかということについて、またそのような若き日の探求が後年の彼自身の「信条 (beliefs)」に対していかに大きな影響を与えたのかということについて、彼自身の文章をつうじて知ることができる。そのような意味でこの小品は、ケインズ思想の全体像を知るための貴重な手がかりとなっているのである。

さてケインズは、その中でケンブリッジ大学入学 (1902) 直後におけるムーアの『倫理学原理』(Moore(1903))との衝撃的な出会いについて次のように語っている。

「われわれに対してこの書物 (ムーア『倫理学原理』—引用者) が与えた影響と、出版に前後して行われた議論とは、……圧倒的な重要性を有していた。そしておそらく今なおそうであろう。……それは胸をわくわくさせ、人を陽気にするものであり、ルネッサンスの幕あき、新しい地上における新しい天国の出現であった。」(『ケインズ全集第10巻』pp.567(435)~568(436))

このようにムーア『倫理学原理』の影響はケインズにとって圧倒的だったのだが、何故この著書がそれほどまでにケインズを魅きつけ、また「新しい地上の天国の出現」とまで期待させたのであろうか。それは、ケインズ自身の説

明によれば、ムーアの『原理』が「新しい宗教」を提供していたからであった（同上 p.569(436)）。

それではムーアの提供した「宗教」とは一体どのようなものであったのか。あるいは、それ自体ではあくまでも倫理学にかんする基本原理を論じたにすぎなかったムーアのこの著作が、ケインズたちにとっては、「新しい宗教」として受け入れられたのはどうしてなのか。この後のほうの疑問に答えるためには、19世紀から20世紀初めにかけてのイギリス思想界の閉塞状況を知ることが必要である。宗教による道徳的規制力が低下し、それに代わって人々の規範的行動原則にかんする合意をとりつける任務を担うはずであった倫理学やモラル・サイエンスにおいても、その中心となってきた功利主義思想は、しだいにかつてほどの説得力をもたなくなっていた。これに対抗してヘーゲル哲学の影響を受けた観念論哲学が一時期は流行するのだが、これに対してはムーアによるきびしい批判が加えられている（ムーア（1960））。このような状況の中でムーアの『倫理学原理』が出版され、それがイギリス思想界に衝撃を与えることになったのである。だが、この間の経緯についてはここではこれ以上立ち入ることは止めよう。⁽⁵⁾

ここではムーアの『原理』があたかも「新しい宗教」のような意味合いをもった理由について、次のことを理解すればそれで十分であろう。すなわちムーアの倫理学においてもっとも大切なものは、あくまでも人々の「心の状態 (state of mind)」であって、それは人々の行動の外面的な成果や結果がどうかということとは、独立に考慮されるべき事柄なのであった。ムーアの倫理学は、このように、人々の行動の結果に依存する目的論的なベンサム流の功利主義からひとまず隔絶された道を突き進むかのように思われた。

ケインズによれば、ムーアにとつてもっとも大切な「心の状態」とは、「時間を超越した、熱烈な、観照と交わりとの状態」（『ケインズ全集第10巻』p.569(436)）なのであった。とこそで、ここで「観照 (contemplation)」と「交

わり (communion)」と記されている原語の意味を確かめるならば、それらは中世的かつ宗教的な「瞑想」と「靈的交渉」をも含意している。つまりここでムーアが提起し、ケインズたちが喜んで受け入れた「善き心の状態」とは、むしろ中世的な「瞑想」と「靈的交渉」の世界に近いものであり、近代的な合理主義やベンサム流の功利計算からはほど遠いものだったのである。

それでは、それ自体で善いこととされるこのような「心の状態」は、より具体的には何であり、どのようにして得られるのか。ムーアによれば、そのような「心の状態」は、人間の交際の楽しみと、美しい対象の享受によつて得られる。すなわち、個人的な愛情と、芸術や自然における美しいものの鑑賞とが、疑いもなくそれ自体で善いものであり、またそのような「心の状態」を導くものに他ならない、と主張される。ケインズは、これらに「真理もしくは知識の追求」という項目を付け加えている。すなわち、

「……熱烈な観照と交わりにふさわしい主題は、最愛の人、美、および真理であり、人生における主たる目的は愛であり、美的体験の創造と享受であり、そして知識の追求であった。これらのうち愛が断然第一位を占めていた。」
 (『ケインズ全集第10巻』「若き日の信条」pp.569(436)―570(437))

ところでケインズによれば、このような「心の状態」は、およそ快樂主義とは無縁であった。なぜならば、それらは「まったく非世俗的であり、富や権勢、人望あるいは成功とはなんの係わりもなく、これらのものを徹底して軽蔑した」からであった(同上、p.570(437))。ふつう快樂主義が重視する「愉快な心の状態」は、ケインズたちにとって

は、むしろ心の集中と情熱が欠けているという重大な疑いを抱かせるものとなった。

今日の我々にとつてはしだいに得難くなつてきているが、それでも財力や権勢の大きさとはおよそ無関係に成立する人間の交際や美の鑑賞、真理や知識の追求は、我々にとつてもそれ自体で善いことでありつづけていることは疑いえない。ケインズはこのように、快樂主義を排除したプラトニックな善それ自体の追求をムーアから学び、これを生涯の課題としたのである。

ところで我々はこのようにして、このような心の状態をそれ自体で善いもの——つまり至高善——であると判断することができるのであろうか。ムーアは、それ自体で善いことは何であるのかについて、それを分析することも定義することもできず、ただ直観 (intuition) をつうじてのみ理解することができるものと結論する。ここで物事を分析するとは、ムーアによれば、それらを構成する個々の要素へとそれらを分解することであり、また定義するとは、個々の構成要素を合成して、ある概念を再構成することと同義のことであるとされている。このように考えれば、なるほど「善」という概念は、およそいかなる要素に分解することも、また個々の構成要素の合成によつて再構成することもできないことになる。

善の概念は、ムーアによれば、一つの有機的な統一体 (an organic unity) なのであつて、個々の構成要素に分解されず、あくまでも全体としてしか取り扱うことはできない。したがつて、我々は、全体としてその価値を直観によつて把握することしかできない。これがムーアの倫理的な直覚主義 (intuitionism) のエッセンスであり、また若き日のケインズを捕えて放さなかつた考え方であつた。

だが後年のケインズも回顧しているように (前掲「若き日の信条」、『ケインズ全集10巻』pp.570(430)-572(438))、

ここに一つの問題が発生する。それは、善の概念をめぐる人々の直観の間に同意が得られなかった場合に、誰が善について最終的に判断すればよいのか、という問題である。ケインズの回顧するところによれば、ムーアを取りまく学徒たちは、徹底的な対話による論証、すなわちプラトンの意味での弁証法の訓練を受けさせられたという。そして曖昧な観念を厳密な用語によって置き換え、またその問いを正確に立て直すことを要求された。このようにすれば、それらの問いに対する答えは自ら明らかとなり、見解の相異は全くなくなるものと考えられていた。だがケインズも大急ぎで付け加えているように、ぶどう酒の鑑定におけるのと同じように、鋭敏な判断をもつ人の見解が尊重され、そのような中で確信的な見解を最終的に他の人々に押し付けるのは、つねにムーアをはじめとするグループの少数の中心人物だけであったとも述べられている。このような意味でもムーアは一人の教組であり、ムーアの倫理学は一つの「宗教」だったのである（以上については、「若き日の信条」『ケインズ全集10巻』pp.574(440)-575(441)）。

ケインズはこのようなムーアの「宗教」をその初期の頃にはほぼ全面的に受け入れて、その忠実な使徒の一人となったのである。それは、ムーアの教祖としての宗教性に従ったからだけではない。善の定義不可能性のテーゼ、倫理的直覚主義、功利主義批判、有機的統一体の概念、そして「愛」と「美」と「真」という至高善についての確信など、後に述べるようなムーア倫理学の提起するほとんどすべての主張や議論に同調して、これらを生涯にわたる「信条」として、またはその倫理基盤として保持し続けたのである。

しかし、そのような中でただ一つだけ同調できない点が当初からケインズの胸中にはあった。それは、ムーアの「道徳」にかんする議論、すなわち正しい行為の一般法則にかんする議論に対してであった。そしてこのようなムーアに対する疑問から、ケインズは独自の哲学的探求の道を歩むことになったのである。

(b) 正しい行為の一般法則に対する批判

ケインズは、「若き日の信条」の中で、ムーアの『原理（プリンキピア）』の中で全く注意を払わなかった一章があった、と書いている（前掲、p.569(436)）。それは『倫理学原理』の第五章「倫理学の行為に対する関係」に対してであった。それでは、なぜケインズはこの章のムーアの議論を当初は無視しようとしたのであろうか。またそれにもかかわらず、後になってから、この章の議論を克服することに最大の関心を払うようになったのであろうか。

ケインズ自身の説明によれば、ケインズたちがムーアのこの章の議論を無視したのは、それが従来からの「道徳」、とくにベンサム流の功利主義に後戻りしているように思われたからだという。ケインズたちがムーアの倫理学に強く魅かれたのは、それがそれまでのイギリス倫理学の伝統を支配してきたベンサム主義から脱け出す道をたしかに指し示しているように思われたからであった。それにもかかわらず、『原理』のこの第五章の議論は、人々の行動の帰結を問題とすることによって、再びベンサム流の功利計算を倫理基準として受け入れるように理解されたのであった。すなわち、

「彼（ムーア——引用者）は片足を新しい天国の敷居にかけていたが、もう一方の足はシジウィックと、ベンサム主義の功利計算と、正しい行動の一般法則との間に突っ込んでいた」（前掲、pp.569(436)）のであった。

ところでそのベンサム主義の伝統こそ、ケインズたちが、近代文明の病弊の根本的原因として、そこからの脱出を

課題としていた当の理念なのであった。ケインズの次の文章を読むとき、現代の経済学者は少なからず大きな衝撃を受け、経済学者としてのケインズの出発点を再考せざるをえなくなるにちがいない。

「……今日私は、ベンサム主義の伝統こそ、近代文明の内部をむしばみ、その現在の道徳的荒廃に対して責めを負うべき蛆虫であると考えたものである。われわれはいつもキリスト教徒を敵と見なしていた。彼らは伝統と因襲とぺてんとを代表する者のように見えたからである。ところが、その実、世界一般の理想の本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くベンサムの功利計算であった。」（傍点引用者、前掲、p.580(49)）

このように、「経済的基準の過大評価に基づくベンサムの功利計算」こそ、近代文明の病弊の根本原因である、とケインズたちは考えたのであった。そして、そのような功利計算を再び道徳の基準とするかに思われたムーアの行為理論を、当初は徹底的に退けたのであった。ケインズは同じ箇所、ムーアの「宗教」を採用し、「道徳」を捨てたと書いている。ムーアの「道徳」を放棄した理由は、およそ以上のような内容のものであったのである。

それでは「正しい行為の一般法則」について議論するとき、なぜムーアは一度は徹底的に否定したかに思われたベンサム流の功利計算へと後戻りすることになったのであろうか。この点について詳しくは、のちに(二)において考察するが、その理由の一つは、ムーアが心の状態の属性としての「善いこと」(goodness)と、行動の属性としての「正しいこと」(rightness)」とを区別して論じようとしたところから始まる。このような区別は、もともととはベンサムをはじめとする功利主義者に対する批判のために設定されたものであった。すなわち、ベンサムたちの誤りは、両者を

厳密に区別せず、より多くの快樂を結果する「正しい行為」をもって、「それ自体で善いこと」と混同するところから生じる。このために、「快」をもって「善」に置き換えるという誤りに陥ってしまったのである。ムーアによれば、それ自体で善いことは、他のことによつては一切置き換えることはできない概念なのであった。

これに対して、行動の基準としての「正しさ (rightness)」を判断するためには、人々の行動の帰結についての吟味がなされなければならない。そこでは何らかの方法で、行動の結果にかんする功利計算に頼らざるをえない。すなわち、「正しい行為」とは、「将来の全行程を通じて、因果関係の吟味により、最も確実な、終局的な善の極大を生み出すように行動」(ムーア) することであつて、そこでは何らかの方法で行為の結果を吟味することが求められている。そしてそのような結果の吟味において、ムーアはどうしても効用を基準とする功利計算と、後に詳しく検討する確率の概念とを組み合わせさせて説明せざるをえなくなつたのである。

ところで、ケインズたちが「至高の個人主義」にとどまり、現在の心の状態における「善」に集中し、経済的な動機や基準が何の意味ももたない、俗世界から隔絶された城塞の中に、閉じこもり続けるかぎり、このようなムーアの「道徳」もしくは「正しい行為」にかんする理論を完全に無視し続けることができたのかもしれない。ケインズも述べているように、この頃の彼らは、『プラトンの『対話篇』の世界の中にいたのであつて、『法律篇』はおろか、『国家篇』にも到達していなかつた」のである(前掲、p.580(45))。しかしそのような状態はいつまでも続かなかつた。

ひとたびケインズたちが現実の社会問題に関心を払い、自分たち自身も経済的な問題の解決に立ち向うようになつたとき、もはやこのような「城塞」に閉じこもつてはいられなくなる。そしてムーアの「正しい行為理論」と改めて対決せざるをえなくなる。だがムーアのこの理論の取り扱ひ方は、よく読んでみると、J・S・ミルやシジウィック

といった、それまでの倫理学者と著しく異った構成になっていることに気がつく。すなわち、ムーアにおいては、「正しい行為」にかんする判断基準が、その行為の結果にかんする「効用」と、その行為の結果が生じる「確率」との二重計算から構成されているのである。そして、ムーアの議論においてむしろ中心を占めている基準は「確率」にかんする計算のほうであった。

しかし、このムーアの確率にかんする考え方がケインズにとつてはどうしても納得のいかないものであった。ケインズによれば、ムーアの確率にかんする考え方は根本的に修正されるべきであり、したがって「正しい行為理論」を克服するには、確率にかんする包括的な研究が不可欠であると考えたのであった。

この点について、ケインズは後につきのように書いている。

「正しい行為に関する彼（ムーア——引用者）の理論において、確率に関する考察が演じている大きな役割が、実のところ、私が多年確率の研究に余暇のすべてを費やすに至った重要な原因であった。」（前掲、p.580(444)）

ケインズの確率論の研究は、おそらく一九〇六年頃から始まり、途中の中断を考慮しても、『確率論』が出版された一九二一年までの、一五年以上の歳月がこの研究の公表までに費やされた。ケインズの他の著作の中で、出版までにこれほど長い歳月の費やされた研究はどこにも見当たらないことから、確率論の研究がケインズにとって、いかに大きな意味をもっていたのかについて想像できるであろう。したがって、確率論の研究がケインズの倫理的基盤や経済学の研究の基礎に対して与えた影響を検討することが以降の一つの大きな課題となる。

(c) ルールと慣習の再評価

「若き日の信条」の中には、ケインズの哲学的発展の足跡を知る上でもう一つ重要なことが、書き残されている。それは、ルールや慣習のもつ意味を若い頃には、不当に軽視していたことに対する反省を表明している部分である。そもそも、ケインズが若い頃にルールや慣習のもつ意味を軽視したのは、ムーア倫理学の「道徳」を扱った部分に対する反発からであった。ムーアは『倫理学原理』の第五章において、人々は自分たちの行動がひき起こす結果について、遠い将来までにわたって確実に予測することはできないから、人々の間で普遍的に受け入れられているルールや慣習に従うべきである、と論じた。これに対して、ケインズたちは、自分たちの行動の功罪について個々のケースごとに判断する知恵と経験と自制心とを自分たちは備えていると自負していた。それゆえ若い頃のケインズたちは、ムーアのいわゆる「道徳」を無視したのである。このようなケインズたちの自負心が、D・H・ローレンスを含むこのグループ外の人たちによる彼らに対する反発と警戒心とをひき起こす原因ともなっていた。ケインズはこの頃の自分たちのことを次のように回顧している。

「われわれは慣習や、因襲や、伝統的な知恵をまったく拒否した。換言すれば、われわれは、厳密な意味における不道徳主義者であった。」(前掲、p.581(446))

しかし、ルールや慣習に対する若い頃のこうした否定的態度は、後年、ケインズ自身によって反省されるようにな

る。それは、若い頃の自分たちが「人間の本性、つまり他の人々とわれわれ自身の人間性がどんなものかということについての、はなはだ浅薄な、アプリオリな見解に基づ」いていたからだ、と反省されている(同上、p.582(446))。つまり人間の理性もしくは合理性にかんする浅薄な理解に基づけば、人間は自分たちの行動の功罪について、すべて自分たち自身によって判断できることになり、このように合理的に判断された私利と公利とは必然的に合致する。したがってルールや慣習に頼る必要は全くなくなる。しかしこのような考え方によっては、「人間性を豊かにするある強力で、価値ある感情の源泉」や、あるいは「共同社会の間の生活の秩序と範型」や、「それらのものが呼び起こす感情」といったようなものの重要性がいつさい無視されてしまう。

「要するに、われわれは原罪の教義、つまり、たいていの人間には気違いじみた、不合理な、邪悪さの源泉があるという教義の一切の異説を拒否したのである。われわれは文明というものが、ごく少数の人たちの人格と意思によって築かれた、そして巧みに納得させられ、狡猾に保たれたルールや因襲によつてのみ維持される、薄べらで、当てにならぬ外皮であるということに気付いていなかった。

.....

われわれは、先人たちの有していたものを、代りのものと取り替えないまま、失ってしまった」のであった(前掲、p.583(447)-584(448))。

このように、若い頃に軽視していたルールや慣習の存在について、後年のケインズは、その意味を再評価すること

になるのであるが、そのような彼自身の見解の変化がいかなる根拠によって生じたのか、その変化は確率論の研究とどのように関連していたのか、それともたんなる彼らの年輪によるものなのか、また後年の経済学研究に対してそのような見解の変化が何らかの影響を及ぼしたといえるのか否か、これらのことを検討することがケインズの哲学的発展について理解するためにもう一つの重要なポイントとなる。

(d) まとめ

以上のように、「若き日の信条」の叙述を手がかりとして、我々はケインズの哲学的思索の発展について概観してきた。ここから分かることは、ムーアの『倫理学原理』がケインズの哲学的発展にとって大きな役割を果たしていたことである。

まず第一に若き日のケインズを魅了し、また彼の全生涯をつうじた「宗教」ともなったムーアの倫理学がケインズの倫理的基盤の重要な部分を占めたことは、ほとんど疑いのないところである。じつはケインズの哲学的発展に対しては、ここでは触れなかったが、B・ラッセルの『数学原理』(Russell(1903))という、もう一つの『原理』(プリンキピア)が大きな役割を果たしていたのだが、後に(II)で触れるように、それは倫理学を基礎づけるための数理論理学の枠組を提供するという役割を担っていた。

つぎに第二に、ムーア『原理』の中の「正しい行為理論」は、ケインズにとって批判の対象とされ、その中でもとくに「正しい行為」を判断するための重要な要素とされていた確率に関する考え方は、ケインズにとっては納得できないものであった。そしてこの確率に関する考え方を根本的に批判するためにケインズは独自の確率論研究を含む哲

学的探求の道に ついたのであった。

さいごにムーアの「正しい行為理論」の中のルールや慣習の役割については、ケインズたちによって当初は拒否されたが、後にケインズはこのことを反省し、改めてルールや慣習の役割を再評価するようになった。

このように、ケインズの哲学的発展にとって、すべての重要な点で、ムーアの『倫理学原理』は決定的な役割を果たした。したがってケインズの哲学的発展とそれによって築かれた倫理的基盤をさらに深く知るためには、ムーアのこの著書を詳しく検討することが不可欠の課題となる。

(二) ムーア『倫理学原理』とケインズ

この節では、後のケインズの哲学的発展についての考察と関連させるために、ムーアの『倫理学原理』を次の3つの問いに対する答えから構成されるものとして検討してみよう。それらの3つの問いとは、ムーア自身が『原理』の中でたえずそれらの間の区別を強調していた問いでもあった(ムーア『原理』p.48(37))¹⁾。

すなわち、

- (1) 「善い (good)」とは何か。あるいは「善い」によって何が意味されているのか。
- (2) どのようなものがそれ自身において善いのか。
- (3) どのような手段によって、われわれはこの世界をできるだけ善くすることができるのか。

これらの問いのそれぞれについて若干の補足をつけ加えておこう。(1)の問いは、ムーアによれば、倫理学が本来問うべき問いである。この領域は今日ではメタ倫理学と呼ばれる研究分野であり、そこでは「善」とは何かについての

厳密な議論をはじめ、倫理学が本来研究してきたことを対象として研究がなされる。これに対して(2)の問いは、どのようなことが「善」であるのかについて具体的に問うものであり、この点については人々の間に異った見解が成立する。ムーアは『原理』の中で、この問いに対しても、ある一つの明解な答えを用意している。さいごに(3)の問いは、実践倫理学の問いであり、ここでは我々がどのように行動することが正しいことなのか、ということについて議論される。この領域はまた、ふつう我々が「道徳」とよぶことを研究する領域でもある。

ところで、ムーアによれば、功利主義をはじめとするこれまでの主要な倫理学は、これらの3つの問いの間の区別を明確にせず、ある一つの問いに対する答えを、他の種類の問いに対する答えと混同してきた。このために倫理学の議論において、無用の混乱が生じ、またある種類の問いに対してはほぼ妥当な答えが、それ以外の他の種類の問いに対する答えとして誤って受け入れられてきた。功利主義をはじめとする快樂主義的な倫理学は、そのような混乱の典型的な事例を演じてきたのであり、このような混乱から倫理学を解放することが、ムーアの『原理』によって企図されたもう一つの目的であった。

ムーアは『原理』の中で、(1)の問いに対する答えを述べた章にひきつづく2つの章において、このような混同の典型例として、功利主義や進化論的な倫理学を取り扱い、それらをすべて「自然主義的誤謬」に陥っているものとして、論難している。また他方で、形而上学的な倫理学をも、同根の誤りに陥っているものとして批判しているのである。

ところで、先に検討した「若き日の信条」の叙述によれば、ケインズは、(1)の問いに対するムーアの答え、すなわち「善」の定義にかんするムーアの厳密な議論について、それに関連してなされた功利主義や進化論などに対するムーアの批判とともに、これらを全面的に受け入れたものと思われる。また(2)の問いに対する答え、すなわちどのよう

なことがそれ自身で善いことなのかということに関するムーアの見解を、一種の「宗教（福音）」として受けとり、これを信仰した。だが(3)の問いに対する答え、すなわちどのような手段によって我々は世界をより善くできるのかということに対するムーアの答えについては、けっしてこれを受け入れようとはしなかった。またこの最後の問いに対するムーアの答えに対する反発から、初期の哲学的探求の道を進むことになった。

そこでこの節では、まず(a)ムーアによる「善」の考察はどのようなものであったのか、またそれは功利主義などのそれまでの伝統的な考え方とどのように相異したものであったのか、ということについて、つぎに(b)それ自身で善いことについてムーアはどのように考えていたのか、ということについて、さいごに(c)どのような行為が正しいのかについてのムーアの議論は、どのような点でケインズの考え方とちがっていたのか、ということについて、順を追って考察していくこととする。なお、このような検討の順序は、ムーア自身の叙述の順序とは若干異なったものであることをあらかじめ断わっておこう。

(a) 善の定義不可能性と自然主義的誤謬

ムーアはまず「善い (good)」とは何かという倫理学の根本問題を扱い、「善い」とは定義不可能であるという結論に達する。すなわちムーアの「善の定義不可能性」の命題がここで宣言されるのである。ムーアによれば、それまでの倫理学は「善」を何らかの他の概念によって定義しようとする空しい努力を続けてきたのであるが、そのようなことは、そもそも「善」の概念の本性からして不可能なことなのであった。

それではムーアはどのような推論によって、善はそもそも定義不可能であるという結論に到達するのか。ムーアは

まず「善」という概念はきわめて「単純な」概念であると規定する。それは、たとえば「黄色」という概念がそうであるように、個々の構成要素や属性に分解できるような複雑な概念ではない、というのである。たとえば「馬」という概念ならば、四つの足をもつとか、ひびめがあるとかというような馬の属性を構成する個々の要素を並べてそれを定義することもできよう。しかし単純な概念の場合には、我々はその概念を個々の属性に分解することはできない。したがって「善」というような単純な概念は、分析することが不可能なのである。

他方で、善の概念は、それを構成する個々の要素を合成してつくられるような概念ではなく、それ自体で有機的な統一体 (organic unity) をなすような概念である。たしかに我々は、「楽しいことは善い」とか、「美しいことは善い」とか、ということができるが、だからといって、「楽しいこと」と「美しいこと」の合成によって「善」を定義することはできない。したがって善の概念は分析することも、また定義することも不可能な概念なのである。

このようなムーアの推論過程はけつして完全なものではなく、現在では我々はその論理的欠陥をいくつか指摘することはできよう。だが「善の定義(分析)不可能性」のムーアのこの命題は、今日でも十分に意義を持つものと考えられる。善の概念はあらかじめ定義されたり、前提もしくは強制されたりするような真理ではない。また、倫理学の根本問題としての「善」の探求は、科学的真理のように検証もしくは反証されたりできるものではなく、けつしてない。それは、定義や分析によって構成される科学的真理とは本来、その性格を異にするものである。善の探求は、人間にとっては、むしろつねに未解決な根本問題なのである。ムーアの命題は、このことについて、独自の表現方法によって明らかにしているものと理解することができるのである。

さて、ムーアは、このような「善の定義不可能性」の基本命題に依拠しながら、それまでの伝統的な倫理思想を批

判する。すなわち、善の概念はそもそも何らかの他の概念によつて定義することはできないにもかかわらず、それまでの倫理学は、善の概念を経験的もしくは先験的な他の概念によつて置き換えるという空しい努力を続けてきたと批判するのである。

その場合に、善の概念を何らかの物の自然的属性によつて定義しようとする倫理学の傾向と、何らかの先験的な概念や命題と結びつけようとする倫理学の傾向とに、それまでの倫理学を大きく二つに分けている。前者はムーアによつて「自然主義的倫理学」と名づけられ、後者は「形而上学的倫理学」と呼ばれる。このような分類によれば、スピノザやカント、ヘーゲルなどの倫理学は形而上学的倫理学の中に分類され、自然主義的倫理学と同じく、善の概念をそれ自体として考察することよりもむしろ、何らかの他の先験的な概念や超感性的な命題に結びつけて定義しようとする努力する誤つた考え方にとらわれてきたことになる。したがつて、これらの倫理学は、自然主義的倫理学とともに、誤つた倫理学としてムーアによつて厳しく批判されることになつたのである⁽¹⁾。

しかしムーアが『原理』の中で、もつとも力を込め、また多くの頁数をさいて批判しているのは、功利主義を含む広義の快樂主義を中心とする自然主義的倫理学に対してである。ムーアは、形而上学的倫理学をも、「善」の概念を他の超感性的な対象と結びつけて定義しようとしているという点で、ともに「自然主義的誤謬 (naturalistic fallacy)」に陥っている、と批判する。だが、善の概念を他の何らかの自然的・感覚的な事象に結びつけて定義しようとする点で、本来の「自然主義的誤謬」という論難は、自然主義的倫理学に対して主として向けられるべきであろう。まずムーアの「自然主義的誤謬」という批判は、ルソーに代表される啓蒙時代の自然主義思想に対して向けられる。これらの思想は、ルソーに代表されるように、自然的なものが無条件に「善い」こととされ、「自然に帰れ」という

倫理的な標語が高らかに宣言される。しかし、自然的なものがすべて一律に「善い」のであれば、一方のことを避け、他方のことを確保する一般規則を得ることを課題とする倫理学などは、そもそも最初から要らないことになってしまう。これらの思想に対して、ムーアは、自然的なことがすべて善いわけではないことを具体例をあげて指摘する。たとえば健康は自然的であるから善いとされるが、病気や死亡でさえ疑いもなく自然的なことの一部であろう。また正常なことは自然的であるから善いとされるが、そうすると天才の卓越性はあくまで異常なことであるから悪いこととされてしまう。要するにムーアによれば、自然的なことが善いかどうかはつねに未解決の問題であり、それゆえ自然的なことをもって善いことと等置するようなことは、素朴な誤りにすぎないと断定される（ムーア『原理』p.54-59（41-45））。

つづいてムーアは進化論的な倫理学について言及し、H・スペンサーやギュイヨールの進化論は、「より善いこと」と「より進化したこと」とを単純に等置する誤りに陥っている、と批判する。もともと進化論的な倫理学は、ダーウィンの「自然淘汰」の概念や「適者生存の法則」を倫理思想へと適用しようとしたものであるが、それらの概念や法則は、生き残ることに最適なものが生き残っていくという関係をたんに主張するものにすぎない。これに対して、善い目的を達成するのに最適なものが生き残ることを主張するものではけつしてない。それどころか、それ自体に善いものが絶滅することをけつして否定してはいないのである。

このような思想は、進化が自然において作用することから、ムーアによって自然主義の一変種と見なされる。だがムーアによれば、自然はつねに進化に味方するとは限らず、退化に味方することもありうるのである（前掲、p.60-66（43-50））。したがって進化論的倫理学は、自然主義的な混乱を、様々な局面で自然主義思想と共有し、自然的な事

象をもって倫理的な「善」に置き換えるという「自然主義的誤謬」に陥っているのである（同上、p.75(57-58)）。自然主義的倫理学に対するムーアの批判は、さらに、功利主義をはじめとする広義の快樂主義的な倫理学に対しても向けられる（ムーア『原理』第三章「快樂主義」を見よ）。ムーアによれば、広義の快樂主義とは、「快のみが唯一の善である」または「快のみが目的として善い」とするすべての倫理思想のことであり、功利主義をはじめ、利己主義、また利他主義でさえこの中に分類される。これに対して、たんに「快は善い目的の一つである」という見解にとどまる限りは、快樂主義には分類されない。ムーアによれば、快樂主義は倫理学について思索しはじめる人ならば、誰でも最初に到達しやすい結論である。というのも、人がある事柄を快く思うことと、ある人の行為を是認することとは、区別されにくいこと、またこれら二つの心の状態は相伴うことが多いことのためである。日常会話の中では、「私はこれを欲する」ということ、「私はこれを好む」ということ、「私はこれに関心がある」ということ、これらのことは、「私はこれを善いと思う」ということと、しばしば等価として用いられる。このため人々は「快のみが唯一の善である」という学説を自然と受け入れてしまうのである。

「……快樂主義者たちは、行為であれ知識であれ、また生命であれ自然であれ美であれ、快以外のものはすべてただ快に対する手段として善いだけであるか、快のために善いだけであって、決してそれ自身のために善いのではないし、目的そのものとして善いのではない、とみなす。」（前掲ムーア『原理』p.82(63)）

こうして、古代以来、エピクロスをはじめとして、ベンサム、J・S・ミルなどの功利主義者たち、さらにH・ス

ペンサーやシジウィックなどの進化論者たちも、基本的にはこのような快樂主義に陥ってきた。だが、後に見るよう
にこのような快樂主義は、倫理学が陥ってきた「自然主義的誤謬」の典型なのであった。

(b) 功利主義に対する批判

このような広義の快樂主義者たちの中でも J・S・ミルは、最も手強く、まぎらわしい功利主義的倫理思想の弁護者であった。それゆえムーアは、J・S・ミルの功利主義に対して、最大限の注意を払って批判している。我々にとっても J・S・ミルの功利主義は、A・マーシャルの経済思想の基盤を提供するものであったから、とりわけここでムーアの批判を注意深く検討しなければならない (J・S・ミルの功利主義に対するムーアの批判については、ムーア『原理』p.83-100(64-76)を見よ)。

ムーアはミルの功利主義を、次の三つの主要な点において批判する。

(1) ミルは、「快のみが唯一の善であり、目的として善い」ことを証明するために、しばしば同義語として使われているが、よく吟味すると別々の意味をもつ、いくつかの用語をあたかも同一のものとして使用する。すなわち、「善い (good)」とは「望ましい (desirable)」ことを意味するし、「望ましい」ことは実際に人々によって「望まれる、または欲求される (to be desired)」ことを意味する。そして人々は「快」を求めて「苦」を避けようとするのであるから、「快」は実際に人々によって「望まれていること」であり、それは同時に「望ましいこと」であり、したがって「善」であると推論される。ところがムーアによれば、これらのいくつかの用語はそれぞれ異なる意味合いをもつから、「快」が人々によって「望まれている、または欲求されている」からといって、そのことが「望まし

いこと」には必ずしもならないし、ましてそれは「唯一の善」であるとはなおさら言えない。

ムーアのこの反論の正しさは、たんに人々が「欲求すること」が「望ましいこと」または「善いこと」であるとは限らず、「悪い欲求」もありうることを考えれば、自ら明らかとなる。たとえば、ある種の性的欲情などは、人々によって欲求されるが、必ずしも「望ましいこと」でも、また「善いこと」でもない一般的な了解されるであろう。

このように J・S・ミルは、厳密に言えば異なった意味合いをもつ類似語を巧みに操作することによって、ムーアによれば、「善」を他の何らかの自然的対象によって無理に定義しようとする、「自然主義的誤謬」に陥ってしまったのである。

(2) つぎに、J・S・ミルは、「快のみが善い」ことを証明するために、「快」のみが本当に望まれることを示そうとする。これは H・シジウィックによって心理学的快樂主義と名づけられた見解であるが (H・シジウィック『倫理学の方法』(Sidgwick(1878))、ムーアによれば、今日のほとんどの心理学者によってこの命題は退けられてしまっている。すなわち、「快」以外にも欲求され、望まれるものがたくさんあることは、人々が広く認めるところとなっているのであった。たとえば、徳や人格的卓越性に対する欲求は、快や幸福の欲求と同じくらい普遍的な人々の欲求であるし、また金銭に対しては、人々はそれ自体を目的として欲求することが多いことは、ミル自身も認めることである。

またムーアは、「欲求」という心理状態を分析し、欲求とは、いまだ存在していないものに対する渴望であり、必ずしも人々がそれによって快を期待しているわけではないことを指摘する。また人々が「快」を欲求する場合でも、人々はその「快」をあらかじめ確かなものとして欲求するわけではないことを示している。結果的に「快」をもたら

すか、あるいは他の心理状態をもたらすかということとは関係なく、単純に自分たちの欲していることだけを追求することのほうにむしる普通の人々の行動なのである。

(3)ミルは、このような功利主義の難点を克服するために、しばしば意識的に、善の目的と手段との本来の区別を無視し、それらを誤用する。また目的に対する手段を、目的そのものの一部とみなしてしまうのである。ミルによれば、「快」以外にも考えられる「それ自体で善いもの」も、すべて「快」という目的を達成するための手段としてののみ「善い」とされてしまうのである。だがこのような論法は明らかに誤っている。結果的に「快」をもたらさないことでも、人々によって「目的として善い」とされることは、先にも述べたように、たくさんあるはずである。

さいごにムーアは、シジウィックの直覚主義的な功利主義について検討する。そしてシジウィックが「善の定義不可能性」について最初に指摘したこと、およびJ・S・ミルの「快の質の相違」にかんする命題は、「快」から独立した「善」が存在することを事実上承認しており、内部矛盾をきたしていることを批判した点で、シジウィックを高く評価する。そしてシジウィックの直覚主義的な功利主義が、功利主義の「最後の砦」となっていることを指摘する。なぜならば、ムーアの評価によれば、功利主義は、倫理学としては、もはやJ・S・ミルの証明によつては擁護できないが、シジウィックのような直覚による把握の対象としては、なお真であるかもしれないからである。

しかしムーアによれば、シジウィックもまたミルと同じく、善の目的と手段との区別を誤用し、外部の自然的属性によつて善を定義するという「自然主義的誤謬」に陥っているものとして、批判されてしまうのである（ムーア『原理』、p.106-135(81-104)）。たしかにシジウィックは、快以外にも、人間の完全性や卓越性、徳の追求や美の鑑賞などのような、「善い」ものが直覚によつて把握されることを認めている。しかし他方で彼は、それらの「善」は究極

的には、物質的または精神的な「快」を人々にもたらす手段として位置づけられるものとしてしまふのである。このように功利主義は、「快」以外のあらゆるものを「快」に対する手段としてとらえ、手段として善いとされるものの中に、目的として善いとされるものが存在することを無視してしまふ。ムーアに言わせれば、「快」そのものこそ、むしろ「それ自体で善いこと」に到達する手段であるかもしれないのである。

このようにムーアの『倫理学原理』は、「善の定義不可能性」の基本命題から出発して、功利主義を中心とするそれまでの支配的な倫理思想について、これらは「自然主義的誤謬」に陥っているものとして、ことごとく痛烈に批判した。それゆえムーアの『原理』の公刊はイギリスの思想界にとつて衝撃的だったのである。

このことは、また我々のケインズ理解にとつてもきわめて重要なことを意味している。ケインズに先立つ主要な経済学者たちは、スミスからマーシャルまでを含めて、広く解釈すれば、彼らの倫理基盤をムーアの名づける「自然主義的倫理学」の上においていたからである。そして今なお大部分の経済学は明確な自覚を持たないまま、その倫理基盤をそのような自然主義の上においているといつてもよいであろう。

古典派経済学が倫理的に依拠した自然法思想や功利主義は、ムーアによつて「自然主義的誤謬」として徹底的に批判されてしまった。そして若き日のケインズは、ムーア『原理』のこのような批判にほぼ全面的に同調したのである。つまり後年、古典派経済学に対する根本的な批判者として立ち現われたケインズの倫理的基盤の内部には、ムーア主義によつて洗礼を受けたこのような功利主義批判の観点があつたことはほぼまちがいのないところである。したがつてケインズの古典派経済学批判は、経済学の倫理的基盤に対する批判を含む根本的な批判として、理解されなければならないのである。

(c) 善の直観的把握

ムーアの『倫理学原理』の第六章「理想」は、この節の初めに述べたムーア倫理学の第2の問い、つまり「どのようなものがそれ自身において善いのか」という問いに答えることを目的として設定されていた。先に述べたように、ムーアは「善の定義不可能性」の命題から出発して、善を他の概念、とくに自然的属性によって置き換える「自然主義的誤謬」に対して論駁し、「快は唯一の善ではない」という否定的な答えをすでに得ていた。それならば、それに代わってどのようなものが、それ自身において善いのであろうか。今度は、ムーア自身がこのような問いに対して答えを用意する番である。

ムーアはこれに答える前提として、善は分析し定義することは不可能だから、ただ我々の直観によってしか把握できないと主張する。これはムーアの倫理的な直覚主義 (intuitionism) の主張であるが、ここには重大な論理的飛躍があるものと、我々は考えている。たしかに善それ自体は分析することはできないし、また何らかの他の自然的属性や先験的概念によって定義することもできないであろう。しかしだからといって、善それ自体は人々の直観によってしか把握できないと結論するためには、なお論証が不足している (ムーア直覚主義の問題点については、深谷 (1991)、とくに付録2を参照)。

あるいは次のように言ったほうがより正確かもしれない。たしかに定義も分析もできない善それ自体の認識のためには、我々の直観が働かなくてはならないかもしれないが、そのような直観は、たんに個々人の孤立した直観ではなさそうである。倫理的な直観は、つねに他者との関係、すなわち社会的関係の広がり前提として成立しなければなら

らないはずだからである。⁽¹⁰⁾

じつはムーア自身が「直観」と呼び、また若き日のケインズが確率論の展開にまでその応用を広げた「直観」という概念は、その内容を詳しく検討すると、たんなる孤立した個々人の主観に去来する「直観」にとどまるものではなく、現代では「間主観性」または「相互主観性」とよばれるにふさわしい概念へと拡張されなければならなかったことが分かる。このことを明確にしなかつたため、ムーアは「正しい行為の一般法則」を論ずるところでは、突如、直観による理解を放棄し、またケインズは確率概念の直観的把握についてはたんに個々人の主観性に依拠するのではなく、あくまで客観的に判断される、といったような多分に誤解を招く議論に陥ってしまったのではなからうかと思われる。この点について詳しくはもう一度(II)において論じよう。

いずれにしてもムーアは、この時点ではあくまで善の直観的把握に依拠しながら次のように述べている。

「われわれが知っているか、それとも、想像しうるところの、群を抜いて最大の価値を持っているものはある意識の状態であり、それはおおまかには人間の交わりの楽しみ、および美しい対象の享受であると記述されうる。おそらくこの問いを自問したひとは誰でも、人格的愛情、および芸術または自然における美しいものの鑑賞はそれ自身において善い、ということを決して疑わなかつたであろう。」(ムーア『原理』、p.245(188-89))

そしてこのようなことこそ、道徳哲学の「究極的で基本的な真理」であると主張される。すなわち、

「……誰かが、なんらかの公的義務または私的義務を遂行することが正しいとされるのは、人格的な愛情と美的享受のため……だけである、ということ。それらのものが徳の存在理由であること。それらのもの……こそ、人間行動の合理的な究極目的、および、社会的進歩の唯一の基準を形成するものであるということ。これらのことは、たいていの場合見逃されている真理であると思われる。」（前掲、p.245-246(189)）

人格的愛情と美的鑑賞と——ケインズによれば、真理と知識の探求と——を至高善とする方向に、20世紀の倫理思想を、「快のみが善い」とする功利主義から大きく転換させたこと、このことがムーア倫理学の最大の功績であろう。そしてムーア倫理学のこの教義を、ケインズは自らの生涯をつうじて倫理基盤として保持し続けたのである。¹¹⁾

(d) 行為理論および蓋然性論をめぐるムーアとケインズの対立

以上のように、ムーアによる善の解明はきわめて明解であり、ケインズはこれを全面的に受け入れた。だがそのような「善」を実現する手段について検討する段になると、両者の見解は鋭く対立するかに思われた。すなわち、ムーアの『倫理学原理』の中で行為の一般法則について考察する第五章「倫理学の行為に対する関係」については、「若き日の信条」にも明記されているように、ケインズは少なくとも最初の頃はほとんど同意を示さなかっただけでなく、これを無視し、また後にこの中で重要な役割を果たしていた蓋然性にかんする考え方に対する反論を準備する過程で、彼自身の初期の大作『確率論』の研究に取り組むようになったのである。

したがって、ケインズの倫理的な基盤をさらに詳しく検討するためには、このような問題についてムーアとケイン

ズの見解がどのように対立していたかについてあらかじめ確認しておくことがどうしても必要なこととなる。そこで、以下では行為の一般法則と確率（蓋然性）にかんする考え方において、ムーアとケインズがどのように見解を対立させていたのかということについて、彼らの著書に即して明らかとしていこう。順序として、まずムーアの『原理』の第五章の叙述を要約し、つぎにケインズの『確率論』の中の批判の論点を要約し、さいごに両者の対立点をきわ立たせ、そこから何が示唆されてくるかについて我々の解釈を示していこう。

(1) 行為理論と蓋然性にかんするムーアの見解

ムーアは『倫理学原理』の第五章「倫理学の行為に対する関係」において、この問題について大きく5つの項目を設け、しかもそのうちの3つ目の項目についてはさらに4つの細目に分けて、彼自身の見解を詳述している。ここでは、そのすべての項目について、まずムーア自身の見解をできるだけ忠実に再現し、要約しよう。

(1) どんな道徳法則も、道徳論者の中の直覚主義学派によつて主張されたようには、自明ではない。道徳的判断は、善それ自体についての判断とはちがつて、物事の原因と結果にかんする因果関係の経験的研究によつて確定されなければならないからである。

(2) どんな行動であれ、それが義務であることを示すためには、それと結びついてその結果を決定する他の条件にはどんなものがあるか、どんなものがそれらの条件の結果であるか、我々の行動によつて無限の未来にわたつて影響を受ける事象は何であるのか、これらすべてのことについての完全な知識を持たなければならない。

しかし我々の因果的知識はあまりにも不完全であるから、我々は行動の結果について確信をもつことはできない。したがって倫理的な義務の完全な一覧表をつくることはできない。

(3)しかし完全な判断は不可能ではあるが、限られた選択肢と知識に基いて、どちらの行動がより正しい行為かを判断できる可能性は残されている。しかしそのことですら非常に困難な仕事である。

(a)ある行動が別のものよりも善い結果を生み出すであろう、という見込みを確立する上で最初に出会う困難は、我々が無限の未来にわたる両方の行動の諸結果を考慮に入れなければならないという事実のなかにある。

「われわれの因果的知識はまったく不十分であるから、それによってわれわれが、ふたつの違った行動からどんな違った結果が生じるかがわかるのは、ただ比較的短い間隔の時間内での結果についてのみである……」

さらに先の未来におけるわれわれの行動の諸結果は、われわれの予見できる未来に生じる見込みのある善の残量を、一般には逆転するようなものではないであろうと信じるならかの理由がなければならぬ。ある行動の諸結果は蓋然的にせよ別の行動の諸結果よりも善いであろう、とわれわれが主張しようとすれば、このような大きな要請に応えねばならないのである。われわれが遠い未来についてはまったく無知であるからといって、蓋然的な予見の及ぶうる範囲内で大きいほうの善を選ぶのが蓋然的に正しいとすら言うてよいことにはならない。」

(ムーア『原理』p.200(152-53))⁽¹²⁾

(b)ある限られた範囲の未来にかんしては、我々は我々の行為についてただ蓋然的判断ができるだけである。だがその範囲内で我々の行為についての一般法則を設けることができるかという点、それは困難である。たとえば

「汝殺すなかれ」、「汝嘘をつくなかれ」といったような普遍的な道徳ルールでさえ、そのような命令に従う行動のもたらす諸結果については、蓋然性以上のものを予測することはできないからである。我々は我々独自の判断では絶対の確信をもつことはできない。

(c) 一般にどんな蓋然的な途よりも手段として善い行動を求めるだけにすれば、常識によって普遍的に承認されている規則の大部分を擁護することができる。

(a) それらの規則はすべて、知られているどんな社会状態においても、それが一般的に守られるならば、そのこととは手段として善いであろう。

(b) これらの規則は、手段として勧められるのだから、何がそれ自身において善いのかという第一次的な倫理的な問いに対する正しい見解とは独立に定義することができる。

(d) 個人が何を為すべきかについては、つぎのように勧められる。

(a) 個人は一般に有用であるとともに一般に実行されている規則に従うよう、確信をもって勧められる。個人が一般的規則に従わないほうが善いことがありうるというのはまったくの誤りである。一般に有用な規則が普遍的に守られるということは、多くの場合、特別な効用をもっている。

(b) 一定の規則が適用できない行動に関しては、その行動の諸結果の相対的善さだけでなく、それらの結果が獲得される相対的蓋然性が考慮されなければならない。蓋然性の相違が善さの相違を越えるほど大きければ、ふたつの善いものうち、善さは劣るが獲得される蓋然性は大きいもののほうが選ばれるべきである。このことから次の3つの原則が出てくる。

①善さは劣るが、その個人が強く嗜好するもののほうが、善さはまさるが、その個人の嗜好の弱いものよりも正しい目的となることが多い。個人はそのようなものを、より大きな蓋然性をもって獲得するからである。

②利己主義は利他主義よりも個人の行動の動機としてまさっている。個人は自分に関心をもつものを獲得する蓋然性をはるかに大きいからである。

③「現在」と呼びうるほど近い将来においてより高い蓋然性をもって確保される善いもののほうが、さらに遠い将来にあるために確保される蓋然性の低い善いものよりも、一般的には選ばれるべきである。

(4)「正しい」もの、あるいは、われわれの「義務」であるものは、善に対する手段として定義されなければならないということから帰結することは、これらのものと「便宜な」あるいは「有用な」ものとの間の区別は消滅するということである。

(5)徳 (virtue) とは、可能な限り最善の結果を生み出す「正しい」行動、「義務」、「有用な」行動をおこなう習慣的傾向のことである。したがって「徳」は「快」と同じく、それ自身では目的として「善い」ものではなく、そのような「善いもの」を実現するための手段である。

ただし、「徳」の中には「快」よりもずっと高度に「善いもの」が含まれている。他方で快樂主義者は、一般に、目的とそれを達成するための手段とを区別する点で道徳主義者よりもすぐれている。

以上のようにムーアは、全体を5つの項目に分けて、また細目を含めれば10以上の項目を設けて、人々の行動の一般法則について述べている。若干の重複とはなるが、ここで以上のムーアの議論の筋道だけをさらに要約すれば次の

ようにならう。

まず(1)道徳規則の正しさは、善それ自体とはちがつて直観によつてはとらえられず、そのことを判断するためには人々の行動とその諸結果とにかんする因果関係が經驗的に確かめられなければならない。(2)我々の因果的知識はきわめて不完全であるから、正しい行為にかんする完全な判断は不可能である。

これに対して(3)限られた行動の選択肢と、限られた時間の範囲内では蓋然的な判断が可能であるかに思われる。しかし(3)―(a)そのことでさえ、近い将来についての蓋然的判断が遠い未来の諸結果によつて覆えられないという保証がないかぎり困難なことであり、(3)―(b)我々独自の判断では、正しい行為の一般法則を設けることは困難である。そこで(3)―(c)善を実現するための手段として、人々が一般的に守る規則が必要となる。常識によつて普遍的に承認されてきた諸規則のほとんどはこのような必要をみたすものとして擁護できる。

したがつて個人の行動に対しては、(3)―(d)―(α)一般的に人々によつて守られてきた規則に従つて行動することが勧められ、(3)―(d)―(β)そのような規則が適用できないところでは、相対的善さについての判断に加えて、相対的蓋然性についての判断にしたがつて行動することが勧められる。

そして以上の考察の結果、(4)「正しい」行動とか、「義務」とか、「有用な」行動とかと呼ばれることは、すべてそれ自体で善いとされる至高善を実現するための手段であること、また(5)「徳」とよばれるものは、このような手段として善い行動を習慣によつて推奨するものであることが明らかとされる。

さて、このように見てくると、ムーアの「正しい行為理論」の中で蓋然性(確率)の概念が重要な役割を果たしていることがよく分かる。とくに(3)の議論においては、蓋然性の概念がほとんどすべての論理を導いていることが明らか

かである。ケインズが『確率論』の中で主として批判したのは、まさにこの(3)の命題に関連した蓋然性の哲学的解釈に対してであつた。

(2)ケインズによる批判の論点

ケインズは主として(3)―(a)のムーアの議論に対して、この議論は妥当なものではない、といつて批判する。それは、蓋然性にかんする妥当でない哲学的解釈に基いているからだ、というのである。それではケインズによれば、ここでムーアの議論はどのような理由で妥当なものではないとされているのであろうか。またそのことによつて示唆されるケインズによる蓋然性にかんする考え方のちがいはどのようなところにあつたのであろうか。

ケインズは、『確率論』の第26章「行為に対する確率の適用」の中で、先に引用したムーアのこの(3)―(a)の議論を全文引用して、これに対して直接に批判の論点を示している。少し長くなるが、これは重要な点なので、以下に該当箇所を翻訳して掲げよう。

「この議論（ムーアの(3)―(a)の議論——引用者）は、無価値であり、また蓋然性（確率）(probability)にかんする誤つた哲学的解釈に依存しているように思われる。ムーア氏の推論は、確実性がまったくないことを示すことによつて、そこには蓋然性さえないことを示そうと努力している。

.....

もし善が加法的であり、2つの行動のうち一方が他方よりも近い将来においてより大きな善を生みだすと考えるべ

き理由を我々が持つており、また遠い将来における2つの行動の諸結果の間に差別を認める方法をまったく持たないならば、無差別性の原理の妥当な応用と思われることよって、我々は、前者を後者の行動よりも選択することに蓋然性を見い出すと考えるよいであろう。ムーア氏の議論は、確率にかんする経験的もしくは頻度の理論から導き出されたものにちがいないが、この理論によれば、我々があることの蓋然性を主張しようとする前に、何が一般的に起こるかということについて（それが何を意味しようとも）確実に知っていなければならぬことになる。

我々の努力の諸結果は非常に不確実なものである。しかし、たとえその依拠する証拠が僅かなときでさえ、我々は真の確率（蓋然性）を持つて（行動する）のである。」(Keynes(1921) TP p.341-342)

この一連の文章の中に、確率（蓋然性）の概念にかんするムーアの見解に対するケインズの批判の主要な論点が表示されている。ムーアは、ある行動の将来の諸結果について我々が確実に知ることができないことを根拠として、「正しい行為」についての我々の判断が不可能もしくは著しく困難であることを主張しようとする。そのことの結果、彼は一般に人々によって守られている規則に従って行動することを我々に勧めるのである。そしてそのような一般的な規則を適用できない場合にのみ、行為の諸結果についての相対的善さと相対的蓋然性の2つの要素を考慮して、人々が自分たちの採るべき行動について判断することが正しいとされるのである。

これに対してケインズの見解は違っていた。人々が自分たちの行動について判断することが不確実にしかできないことは、そのことがまったく不可能であることをけっして意味しない。確実性 (certainty) と不可能性 (impossibility) との間には、蓋然性 (probability) という豊かな領域が広がり、この領域においてこそ人間の合理的判断と

その行動が可能となるのである。それは、完全な知識を持ち合わせず、それゆえ自分たちの行動の将来の結果についてまったく無知である不確実性の世界——歴史的時間の世界——に生きる人間にとっては、避けておることのできない選択なのである。我々はこのような不確実性の世界においては、正しい行為の選択において蓋然的（確率的）にしか振舞うことはできない。すなわち、自分たちの行動の将来の諸結果について完全に予測することはできないまま、蓋然的な確信（probable belief）に基いて行動せざるをえないのである。

このような我々の確信は、人々の行動の諸結果についての知識とは、相対的に独立に成立しうる。なぜならば、蓋然性に対する人々の観念は、善それ自体に対する観念と同じく直観的に成立するある命題と他の命題との間の関係にかんする観念であり、それは行動の諸結果とは独立に、それに先立って判断されなければならないからである。したがって、ケインズは、確率の頻度理論を人々の倫理的判断に適用することに對しては反對する。なぜならば、真の不確実性の世界においては、人々による行動の選択において働く確率判断は、物事の生起にかんする経験的なデータに基づく頻度の理論とはまったく異なる種類のものだからである。

さらにムーアは、人々による道德判断が不確実なために、一般的規則にしたがって行動することを個々人に對しては勧める。この点にかんしてもケインズは、当初はまったくその論拠を認めなかった。そして後になってから、彼も社会の慣習やルールの大切さについて再評価することになったのであるが、その論拠はムーアのそれと異なるものとして理解される。ムーアは、人々の独自の判断が不確実であるので、人々は自分たちの判断に依存するよりも、むしろこれまでに普遍的に守られてきた一般的ルールに従って行動することを我々に勧める。これに對して、後年のケインズは、不確実性の世界の中で人々が間主観性に基いて独自の蓋然的な確信をもつて行動する確率的な行動様式の一

つとして、慣習やルールに従って行動することを容認するのである（この点については詳しくは（II）において述べる）。

さらに、ケインズの考え方の中には、もつと根本的なムーアに対する批判の論点が芽ばえていたものと思われる。ムーアは、「それ自体で目的とされる善」と「手段としての善」とを区別し、後者に対する考察によって、「正しい行為」に対する判断や道徳の一般法則を打ち立てようとする。そして「それ自体で目的として善いもの」については直観的に把握されざるをえないが、「手段としての善」については、人々の行動の諸結果にかんする因果関係が経験的に分析された上で判断されなければならないと主張するのである。

しかしよく考えてみれば、このように「目的としての善」と「手段としての善」とを区別することは必ずしも正しくないことが分かってくる。ムーアの考え方によれば、目的としての善を実現するためには、もしそのような行為が有効にその善を実現できるならば、ふつうに「悪」と考えられているようなことも「手段としては善い」ことと判断されてしまう。世界平和のための戦争の弁護、より多くの人々の幸福のための少数の人々の犠牲の正当化など、倫理的次元におけるこのような議論の疑わしさは数多くの例証によって明らかとされるであろう。

ケインズは、ムーアが区別する「目的としての善」すなわち「善であること (Being good)」と、「手段としての善」、すなわち「善をなすこと (doing good)」との間に明らかな矛盾があることにかなり早い時期から気づいていた。⁽¹³⁾そして両者の矛盾を解決しようとしたのであるが、そのような努力の一つの成果が『確率論』の中に生かされているものと思われる。すなわち、二つの概念をはじめからまったく異質のものとするのではなく、「善それ自体」の把握において有効に働いた直観の概念を、「手段としての善」の判断においても、確率関係の直観的な把握という形

で応用するという途がそれであった。なおこの点については詳しくは(II)の中でもう一度検討するが、ケインズの『確率論』の中には、このように、ムーア倫理学に対する根本的批判の論点が見い出されるのである。

以上のように、ケインズの確率論にかんする研究は、ムーア倫理学の受容とそれに対する批判から出発したために、たんに数学的な問いに照らしてだけでなく、むしろそれ以上に倫理的な問いを豊富に含むものとして検討されなければならない。それではそのような確率論は、どのようなものであったのか。またそれは、後年の経済学研究とどのように関連し合っていたのであろうか。このような問題について、章を改めて検討していこう。

「ちづめ」および(1)の注

(1) 近年の初期ケインズにかんする研究については、伊藤 (1999) / Davis (1994) および両著の巻末の参考文献目録を参照。

(2) 前掲、伊藤 (1999) / Davis (1994) は、『確率論』を中心とする初期のケインズの哲学的基盤は、後期の『一般理論』におけるそれによって乗り越えられていると評価する点で共通の立場に立っている。だがそのような見解は必ずしも他の論者によって共有されているわけではない。このような論者による見解の相違については、Bateman (1996), O'Donnell (1991), Bateman and Davis (1991) などを見よ。

(3) 経済学者による初期ケインズにかんする研究が立ち遅れてきた理由は、さまざまであろう。専門的な経済学者は哲学や倫理学に対しても研究する時間的余裕がなかったこと、むしろ実際の諸問題に対して分析的研究を進めることに集中しなければならなかったこと。または、近年のケインズ批判によって、経済学者としてのケインズに対

する関心の強さが以前ほどではなくなっていること、等々であろう。

- (4) ケインズとブルームズベリー・グループとの親交については、かなり早くから日本にも紹介されてきている。詳しくは以下を参照。シロ・ケインズ編(1978)『ケインズ人・学問・活動』、Levy(1979)、モグリツジ著(1976)『ケインズ』、Regan(1986)
- (5) ムーア『倫理学原理』出版前後のイギリス思想界の状況については、ムーア(1973)の「訳者あとがき」、およびLevy(1979) Chap.7 Principia Ethica and the 'Manifesto' を参照。
- (6) ムーアの『倫理学原理』(Moore(1903))の引用については、まず邦訳(深谷(1973))の頁数を示し、()内で原書の頁数を示す。
- (7) ムーア『倫理学原理』(Moore(1903))においては、(a)の主題については、第一章「倫理学の主題」において、また(b)についてはさいごの第六章「理想」において、(c)については、それに先立つ第五章「倫理学の行為に対する関係」において論じられている。つまり、ムーアの原典では、本稿の叙述と比べて、(b)と(c)とが反対になっている。
- (8) 「善の定義(分析)不可能性」というムーアの命題に対しては、いくつかの反論が考えられる。そのうちの一つは、次のようである。「黄色」について人々が認識できるのは、人々が黄色の実例のいくつかについて知っているからである。それと同じように、「善い」についてもそれが認識されるためには、人々が「善い」の実例を知るからであり、それらはともに分析(定義)されうる性質をもっている、というものである。これらの点については、マッキンタイヤー(1986) p.220-221を見よ。

- (9) ムーア『倫理学原理』においては、これまでの倫理学について、それぞれ、第二章「自然主義的倫理学」、第三章「快樂主義」、第四章「形而上学的倫理学」という、三つの章に分けて、批判している。
- (10) ムーア『倫理学原理』の出版後、直ちに深刻ないくつかの批判がなされることになった。そしてそのような批判から現代の倫理学、メタ倫理学が発展することになった。これらの点については、Warnock (1960), Hudson (1970), Mayo (1986) を参照。そのような批判においては、我々の批判と同じように、ムーアの「善の定義の可能性」の命題や、倫理を特定の道徳判断から分離することについては高く評価するが、善の客観性の直感的な把握については、これをまったく非説得的なものとして退けるといったものでもあった (Davis (1994) p.41-44)。
- (11) このようなムーアの倫理学は、現代の主要な倫理思想に対しても、直接・間接に影響を与えているものと思われる。たとえば、20世紀最大の哲学者の一人、H・G・ガダマーは、その主著『真理と方法』(Gadamer (1960))において、自然科学と区別される精神科学 (moral science) が追求すべき真理の性格について、美学 (芸術) における真理経験から検討し始め、言語を導きの糸とする解釈学的哲学の探求へと論を進めている。ここでは、ムーアと同じく、美的鑑賞と、そこにおける真理経験または共通感覚の形成こそ、倫理的・精神的な真理体験を理解する端緒である、と考えられているのである。
- (12) なおこの(3)―(a)のムーアのテーゼは、後にケインズが『確率論』の中で、この全文を引用して批判した当のテーゼである。これに対するケインズの批判の論点については、本稿の(II)において詳述する。
- (13) 「善であること」と「善をなすこと」との関係に坎するムーアの見解の矛盾と、その問題に対するケインズの初期の研究とについては、Davis (1994) chap.2 を参照せよ。

参考文献

- Arnauld, A. et Nicole, P. (1662, 1965 reprint) *La Logique ou l'art de penser, édition critique par P. Clair et Fr. Girbal*, Paris : PUF.
- Bateman, B. W. (1996) *Keynes's Uncertain Revolution*, The University of Michigan Press.
- Davidson, H. M. (1979) *The Origin of Certainty, Means and Meanings in Pascal's Pensées*, The University of Chicago Press.
- Davis, J. B. eds. (1991) *Keynes and Philosophy : Essays on the Origin of Keynes's Thought*, Edward Elgar.
- (1994) *Keynes's philosophical development*, Cambridge University Press.
- Fitzgibbons, A. (1988) *Keynes's Vision : A New Political Economy*, Oxford : Clarendon Press.
- Gadamer, H. G. (1960) *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen : J. C. B. Mohr.
- ノンブリーグホルン・ガタマー著 榎田文也か記 (1986) 『真觀の大成 一』 岩波大学出版部
- Harrod, R. F. (1951) *The Life of John Maynard Keynes*, New York : Harcourt, Brace & Co., reprinted (1969) Augustus M. Kelley.
- Hudson, W. (1970) *Modern Moral Philosophy*, New York : St. Martin's
- Keynes, J. M. (1921) *Treatise on Probability, The Collected Writings of John Maynard Keynes, vol. VIII*, London : Macmillan.
- Keynes, Milo ed. (1975) *Essays on John Maynard Keynes*, Cambridge University Press. 三ノロ・トヤノス編 佐伯謙一、早坂

- 中編 (1978) 『ケインズ 人・学問・活動』 東洋経済新報社
- Levy, P. (1979) *Moore : G. E. Moore and the Cambridge Apostles*, Weidenfeld and Nicolson.
- Mogridge, D. E. (1976) *Keynes*, Macmillan. ヘルミンツ著 穂積谷祐一訳 (1979) 『ケインズ』 東洋経済新報社
- (1992) *Maynard Keynes : An Economist's Biography*, Routledge.
- Moore, G. E. (1903, 1965 reprint) *Principia Ethica*, Cambridge University Press. ヴーン著 桑田昭三訳 (1973) 『倫理学原理』 三和書房
- (1912) *Ethics, Home University of Modern Knowledge*, New York : Henry Holt & Co. London : Williams & Norgate Ltd.
- “A Defence of Commonsense” “What Is Philosophy?” G. Allen & Unwin. G・A・ヴーン著 岡島一則訳 (1960) (1986) 『現代倫理の論議』 勁草書房
- Mayo, B. (1986) *The Philosophy of Right and Wrong*, London : Routledge & Kegan Paul.
- O'Donnell, R. ed. (1991) *Keynes as philosopher — Economist*, London : Macmillan.
- Regan, T. (1986) *Bloombsbury's Prophet, G. E. Moore and the Development of His Moral Philosophy*, Philadelphia : Temple University Press.
- Russell, B. (1903) *Principles of Mathematics*, Cambridge University Press.
- (1912) *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press. A・H・タイヤル著 生松敏三訳 (1965) 『哲学入門』 角川文庫

- Shionoya, Y. (1991) "Sidgwick, Moore and Keynes : A Philosophical Analysis of Keynes's "My Early Beliefs" in Bateman B., Davis, J. eds. (1991) *Keynes and Philosophy : Essays on the Origin of Keynes's Thought*, Edward Elgan.
- Sidgwick, H. (1878) *The Methods of Ethics*, London : Macmillan.
- Skidelsky (1992) *John Maynard Keynes, vol. 1 Hopes Betrayed 1883-1920, vol.2 The Economist as Saviour, 1920-1937*, London : Macmillan. スキドゥススキー著 宮崎義一訳 (1982, 1992) 『ケインズー裏切られた期待 上下』東洋経済新報社
- Warnock, M. (1960) *Ethics since 1900*, London : Oxford University Press.
- Wright, G. H. von (1951a) "Deontic Logic," *Mind*, vol. LX, No.237, Jan. 1951.
- (1951b) *An Essay in Modal Logic*, Amsterdam : North-Holland.
- 『世界の名著14 アウグスチヌス』山田昌編 (1968) 中央公論新社' p.38-40
- 伊藤邦武 (1997a) 「ケインズの哲学思想の発展——『確率論』の以前と以後——」京都哲学会『哲学研究』第563号 (1-44)
- (1997b) 『人間的な合理性の哲学 パスカルから現代まで』勁草書房
- (1999) 『ケインズの哲学』岩波書店
- 深谷昭三 (1991) 『現象学と倫理』晃洋書房
- 福岡正夫 (1997) 『ケインズ』東洋経済新報社
- 古沢伝三郎 (1964) 『パスカルとニーチェ』勁草書房
- ケインズ全集第九巻『説得論集』

第十卷 『人物評伝』

塩川徹也 (1985) 『パスカル 奇蹟と表徴』 岩波書店

—— (1993) 『虹と秘蹟 パスカルへ見えないもの』の認識』 岩波書店

長尾真・淵一博 (1983) 『論理と意味』 岩波講座情報科学7、岩波書店

『世界の名著29 パスカル』 (1978) 中央公論社

フォン・ヴリグド (2000) 服部裕幸監修牛尾光一訳 『論理分析哲学』 講談社学術文庫

三木清 (1926密) 1972 密6密) 『パスカルにおける人間の研究』 岩波書店

MacIntyre, A. (1966) *A Short History of Ethics, A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, London : Macmillan. A・マッキンタイヤー著 深谷昭三訳 (1986) 『西洋倫理学史』 以文社