

ドイツ語圏における経済倫理学研究概観

永合 位行

1. はじめに

「大転換の時代」と呼ばれるように、今日、経済社会の枠組みが大きく変わろうとしている。資源・環境問題の深刻化、少子・高齢化の進行、情報通信技術の急速な発展やグローバル化の進展等に見られるように、経済社会を取り巻く諸環境が根本的に変化するとともに、これらに対応する新たな経済社会の枠組み作りが求められているのである。このような大転換の時代にあっては、時代の流れを的確に把握するとともに、あるべき価値や規範に立ち返り、新たな経済社会の枠組みとしていかなる枠組みを作り上げていくべきかを根本的に問い直す必要がある。だが、価値判断排除の立場からできるかぎり価値的ないし規範的な諸要素を排除し、純粋に経済的な現象の分析に特化してきた伝統的な経済学、いわゆる「純粋経済学」(reine Ökonomie)の枠組みの下では、この課題に応えることはできない。むしろ今日、求められているのは、あるべき価値や規範そのものの検討を内に含んだ総合的な学問体系、すなわち「経済倫理学」(Wirtschaftsethik)にほかならないのである。

本稿の対象とするドイツ語圏においては、1980年代から経済倫理学研究が一大ブームとなり、今日ではすでに質・量ともに膨大な研究の蓄積が存在する。むしろ、ドイツ語圏における経済倫理学研究は、1980年代に始まるわけではない。その最初の波ともいえるべき動きは、20世紀初めに見られた。この第一の波の中心をなしたのは、キリスト教社会論、わけでもカトリック社会論の立場に立つ諸研究であった。H.ペシュ(H.Pesch), J.メスナー(J. Messner), O.ネル・ブロイニング(O. von Nell-Breuning)等が、その代表的論者としてあげられる。しかしこの第一の波は、戦後の経済学の純粋化の動きとも相まっておさまっていくことになる。それゆえ、1980年代に始まる経済倫理学研究のブームは、まさに「経済倫理学の再興」(Neubelebung der Wirtschaftsethik)ともいえるべき動きなのである¹⁾。

こうした長い伝統をもつドイツ語圏における経済倫理学研究の特徴は、経済倫理に関わる個別諸領域の研究、たとえば労働倫理、消費倫理、企業倫理、環境倫理等の諸研究にとどまらず、経済倫理学全体の学問体系を、その方法論にまで立ち返り原理的に構築していこうとする点にある。とりわけ、1980年代以降の経済倫理学研究においては、伝統的なカトリック社会論のアプローチとは異なる、新たな経済倫理学の体系を打ち立てようとする研究が相

1) ドイツ語圏における経済倫理学研究の歴史については、Lütge(2005)、Wiemeyer(1988)を参照。

次いでいる。本稿の目的は、こうした体系的な経済倫理学の構想を展開しようとする論者に焦点をあて、かれらの構想の基本的特徴を明らかにすることにある。

そのために、本稿においては、近年の経済倫理学の諸構想を経済学からのアプローチと社会哲学からのアプローチに二分したうえで、経済学からのアプローチとしてはK.ホーマン(K. Homann)とJ.ヴィーラント(J. Wieland)の構想を、社会哲学からのアプローチとしてはP.ウルリッヒ(P. Ulrich)、P.コスロフスキー(P. Koslowski)、そしてE.ナス(E. Nass)の構想をそれぞれ取り上げることにする。これらの論者はいずれも、今日のドイツ語圏における経済倫理学研究の代表的論者といえることができるが、もちろん、これら五人の論者でドイツ語圏における経済倫理学構想がくみ尽くされるわけではない。とりわけ、神学からのアプローチともいえるべき、E.ヘルムス(E. Herms)に代表されるプロテスタント系のキリスト教社会論の経済倫理学構想をとりあげることはできなかった。あらかじめお断りしておかなければならない。

2. 経済学からのアプローチ

2.1 K.ホーマンの「モラルの経済学的理論」の構想

2.1.1 モダンとディレンマ構造

ホーマンの経済倫理学構想の特徴は、経済倫理学の中心的課題に関するかれの次の言葉に明確に示されている。すなわち、「経済倫理学は、モダンの経済および社会の諸条件の下で、道徳的な規範および理念がどのようにして通用させられうるかの問題を取り扱う」²⁾。

この言葉に示されているように、ホーマンは、自らの経済倫理学の中心的課題を倫理的規範の実現可能性の問題に置く。こうした課題を設定するのは、「モダンの経済および社会の諸条件」の下では、倫理的規範を通用させるのがきわめて困難な状況にあるとの認識をかれが持っていたからにほかならない。では、かれは、モダンの経済社会をどのように捉えていたのであろうか。まず、この点からかれの議論を見ていくことにしよう。

モダンの認識において、ホーマンは、N.ルーマン(N. Luhmann)の議論を明確に受け継ぐ³⁾。すなわち、ルーマンが明らかにしたように、モダンの社会においては、社会システムは機能分化していき、各社会システムにおいては、それぞれのシステム論理が貫徹することになる。それゆえ、それらのシステムのなかで、個々人は、各システムの論理に従って行為するように強いられる。たとえば、経済システムにおいては、市場の論理に従って行為するように、各個人は強制されることになる。なぜなら、市場の論理に従って行為しないような

2) Homann und Blome-Drees(1992), S.14.

3) Vgl. Homann(1998), S.22.

個人は、最終的に市場から排除されてしまうからである。それゆえ、市場において、市場の論理に反して倫理的規範に従った行為を求めることは、きわめて困難にならざるをえないのである。

もちろん、市場経済において、倫理的規範はなんの役割も果たさなくなるわけではない。ホーマンが述べるように、人々は倫理的規範に従うことによって、「相互的な行為期待の信頼性」(Verlässlichkeit der wechselseitigen Verhaltenserwartung)という共通利益を得ることができる⁴⁾。すなわち、倫理的規範が存在することによって、各個人は、お互いに相手に期待する行為を確実に信頼して行為することができるようになるのである。たとえば、他人をだましてはならないという倫理的規範が存在すれば、各個人は相手にだまされる心配をせずに行為することができる。その結果、各個人は、こうした信頼性がなかった場合に投ぜざるを得なかったさまざまな資源を節約することができ、市場取引をスムーズに行うことができるようになるのである。

しかしながら、倫理的規範にはこうした共通利益があるにもかかわらず、それだけで各個人が倫理的規範に従うことが保証されるわけではない。むしろ、ホーマンが「ディレンマ構造」(Dilemmastruktur)と呼ぶように、集団的行為においては、共通利益が存在するにもかかわらず、各個人をして倫理的規範に従おうとはさせなくする誘引が組みこまれているのである⁵⁾。では、そのディレンマ構造とはいかなるものであろうか。

倫理的規範に期待される共通利益は、「相互的な行為期待の信頼性」である以上、その共通利益は、すべての個人が倫理的規範に従い続けた場合にのみもたらされる。それゆえ、その利益は、すべての個人の持続的な協調的行為による協調の利益ということができる。しかしながら、倫理的規範に従い続けることには費用負担が伴うことから、自らは倫理的規範に従わないことによってその費用負担を避け、他者の協調的行為を利用してより大きな個人的利益を短期的に獲得しようとする誘引が働いてくることになる。逆に言えば、倫理的規範を守り協調的に行為しようとする個人には、自らが協調的に行為しても協調の利益を得ることができず、他者の非協調的行為によって搾取される恐れが生じることになる。こうした事態を避けるためには、個々人は、自らもまた非協調的行為をとらざるをえない。その結果、倫理的規範が存在しない状況よりも倫理的規範が存在する状況の方が、長期的にはすべての個人により大きな利益がもたらされるにもかかわらず、だれも倫理的規範を守ろうとはせず、最終的に倫理的規範が存在しない状況が出現してしまうことになるのである。周知の「囚人のディレンマ」(Gefangenendilemma)状況の出現である。

それゆえ、集団的行為において倫理的規範が実現されうるためには、このディレンマ状況

4) Vgl. Homann (1989), S.226.

5) Vgl. Homann und Blome-Drees (1992), S.29-34.

の克服がはかられねばならない。ホーマンによれば、モダン以前の伝統的社会は、各人がフェイス・トゥー・フェイスの関係で密接につながれた概観可能な小規模社会であったために、他者の行為を直接の日常的つきあいの中でインフォーマルにコントロールすることができた。しかしながら、モダンの大規模な社会では、個々人の関係は匿名で概観不可能なものになることから、他者の行為をインフォーマルにコントロールすることはもはや不可能となり、それゆえ、モダンの社会において倫理的規範を通用させることはきわめて困難になるのである。

2.1.2 「モラルの経済学的理論」の構想

ホーマンによれば、現代の経済倫理学は、倫理的規範を通用させなくするこのディレンマ構造の問題とまさに真正面から取り組まなければならない。しかしながら、経済倫理学を経済領域への一般倫理学のたんなる応用倫理学としてとらえてきた従来の倫理学の枠組みでは、このことを期待することはできない。なぜなら、従来の倫理学は、人々が従うべき倫理的規範の根拠を明らかにし、その倫理的規範の遵守を人々に求めるものでしかなかったからである。ディレンマ構造の下に置かれている個々人にとって、こうした道徳的アピールを通じて倫理的規範に従うように訴えたとしても、その効果を期待することはできない。なぜなら、そうしたアピールは、他者の非協調的行為によって搾取されるように強く求めるものでしかないからである。

こうした認識にもとづいて、ホーマンは、従来の倫理学とは「別的手段を用いた倫理学」(Ethik mit anderen Mitteln)を構築していこうとする⁶⁾。そのさい、かれによって用いられた「別的手段」こそ、経済学の方法にほかならない。それゆえ、かれの経済倫理学の構想は、まさに経済学の枠組みの中に倫理学を取り込んでいく試みとすることができる。かれの構想が「モラルの経済学的理論」(ökonomische Theorie der Moral)と呼ばれる所以である。では、この「モラルの経済学的理論」とはいかなるものであろうか。次にこの点を見ていくことにしよう。

ホーマンは、自らの経済倫理学の構想を展開するにあたって、経済学におけるホモ・エコノミクスの前提を明確に受け入れ、個々人は費用・便益計算にもとづき自らの利益を追求するとの想定の下に、議論を展開していこうとする⁷⁾。こうしたホモ・エコノミクスの前提を受け入れるのは、先に述べたように、倫理的規範を通用させるのが困難な状況の中にあつて、それでも倫理的規範を通用させるにはどうしたらよいか、まさにこの問いにかれが答えようとしたからにほかならない。というのも、この問いに答える時、そもそも利他主義的な

6) Vgl. Homann(1994), S.16.

7) Vgl. Homann und Blome-Drees(1992), S.92-98.

個人を想定したのでは、なんの意味もないからである。むしろ、自らの利益を追求する利己的個人を想定し、そうした個人でも倫理的規範に従う方策を明らかにすることによって初めて、倫理的規範の実現可能性の問題に適切に答えたことになる。それゆえ、ホモ・エコノミクスを想定することは、倫理的規範の実現可能性という課題を解決するための方法論として正当化されるのである。

それでは、このホモ・エコノミクスの世界を前提とした上で、かれはどのようにしてディレンマ構造の問題を克服し、モダンの経済社会の諸条件の下で、倫理的規範を通用させていこうとするのであろうか。ホーマンは、この問題に対する答えを制度に求める⁸⁾。すなわち、モダンの社会においては、各個人はシステムの論理に従って行為することから、そこにおいて倫理的規範が実現されないとすれば、問題は、個人にあるのではなく、システムの制度的枠組みそのものにあるのである。それゆえ、倫理的規範を実現するためには、各人がシステムの論理に従って行為したとしても倫理的規範が実現されるように、システムの制度的枠組みそのものが作り変えられなければならない。すなわち、すでに説明したディレンマ構造で言えば、非協調的行為をとることが各人にとってもはや利益とならないように、なんらかの形での処罰を伴う規則や制度が作られねばならないのである。それは国家によって制定される法という形をとることもあるし、自主的な協定や企業文化の形成という形をとることもある。いずれにせよ、こうした制度的枠組みの形成を通じてはじめて、倫理的規範に従った行為をとるよう、あらゆる人に誘引づけることができる。したがって、モダンの社会においては、倫理的規範が実現されるか否かは、まさに適切な制度的枠組み、すなわち枠秩序が形成されるかいなかにかかっているのである。ホーマンは、モダンの社会における「モラルの体系的な場は枠秩序である」⁹⁾と述べているが、まさにこの意味において、かれは、「個人倫理」(Individueethik)よりも「秩序倫理」(Ordnungsethik)を重視した経済倫理学を構築していこうとするのである。

こうしたホーマンの秩序倫理の考えに関して、次の点に注意しなければならない。かれの議論にしたがえば、いったん適切な枠秩序が形成されれば、その枠秩序の中で行為する個人にとっては、システム整合的に行為すること、すなわち枠秩序の下で自らの利益を積極的に追求していくことこそが、まさに倫理的行為となる¹⁰⁾。それゆえ、ホーマンによれば、利己主義の名の下に利益追求行為そのものを倫理的に否定することは、誤りと言わざるを得ない。適切な枠秩序が形成されれば、協調的に行為することが利益追求行為となるのであり、その結果、その利益追求行為は、自らの利益だけでなく、他のすべての個人の利益の改善を

8) Vgl. Homann und Blome-Drees (1992), S.35-47.

9) Homann und Blome-Drees (1992), S.35.

10) Homann und Blome-Drees (1992), S.51.

ももたらす。こうした他者の利益をも促進するような利益追求行為は、まさに倫理的に正当な行為にほかならないのである。

以上のように、ホームマンの経済倫理学構想は、倫理的規範の実現可能性の問題に焦点をおいた構想となっている。しかし、最後に述べた点からもわかるように、かれは、この問題の検討を通じて、倫理的規範の根拠づけの問題に関しても議論を展開している。この点に関するかれの議論を最後に見ておくことにしよう。

個々人にとって倫理的規範に従うことは、一定の行為制限に服することを意味する。こうした行為制限が課されるにもかかわらず、自らの利益を追求する個々人にとって倫理的規範が必要とされるのは、倫理的規範に従うことによって何らかの利益が期待されるからにほかならない。だが、ここで注意しなければならないことがある。それは、ホームマンがいうように、個々人の好みや嗜好とは違って、倫理的規範には普遍妥当性が要求されるということである¹¹⁾。すなわち、倫理的規範に従うことは、特定の個人にのみ要求されるのではなく、あらゆる個人に求められるのである。それゆえ、個々人が自らの利益を追求する世界において必要とされる倫理的規範は、あらゆる個人に利益をもたらすようなものでなければならない。逆にいえば、ある特定の個人ないし集団にしか利益をもたらさないような行為制限は、普遍妥当性をもたず、倫理的規範の名に値しないものとなる。それゆえ、あらゆる個人に利益をもたらすか否かは、倫理的規範に必要な普遍妥当性を行為制限が有しているかどうかを判定する基準となる。もちろん、自らに利益をもたらしてくれるような行為制限であれば、個々人はその行為制限に合意することができるので、この基準は、あらゆる個人がその行為制限に合意しうるかどうかの基準と言い換えることができる。この意味で、個々人が自らの利益を追求する世界にあっては、全員一致の合意こそが倫理的規範の正当性を根拠づける最終基準となるのである¹²⁾。

2.2 J. ヴィーラントの「ガバナンス倫理学」の構想

2.2.1 モダンと組織社会

ヴィーラントの経済倫理学の構想は、ホームマンによって、自らの構想を補完するものとして高く評価されている¹³⁾。この位置づけからもわかるように、ホームマンとヴィーラントの研究関心は共通したものとなっている。すなわち、ヴィーラントもまた、ホームマンと同様に、経済倫理学の課題を、モダンの経済社会の下で倫理的規範をいかに通用させるかに見るので

11) Vgl. Homann(1989), S.221.

12) ホームマンにとって、この全員一致の合意は、とりわけ秩序の正当化のための基準となる。ここには、J.M. ブキャナン(J.M. Buchanan)の立憲契約の考え方が明確に取り入れられている。これについては、Homann(1988), S.159-186を参照。

13) Vgl. Homann(2001).

ある。このように、その研究関心という点では、ホーマンとヴィーラントの間には共通性が見られる。しかし、倫理的規範の実現可能性の問題に答える両者のアプローチは、大きく異なる。その違いの出発点となるのが、モダンの経済社会に関する両者の認識の差である。まず、この点からヴィーラントの考えを見ていくことにしよう。

ヴィーラントは、モダンの経済社会の基本的特徴として二つの点をあげる¹⁴⁾。まず、モダンの社会は、「機能的に分化した社会」(funktional differenzierte Gesellschaften)であり、各機能システムは、それぞれ独自の論理にしたがって機能するようになる。この認識は、ルーマンの考えに依拠したものであり、ホーマンの場合とまったく同様である。しかしながら、ヴィーラントによれば、モダンの社会にはいま一つ重要な特徴が存在する。すなわち、モダンの社会は、「組織社会」(Organisationsgesellschaft)という特徴を有するのである。ヴィーラントは、組織を「協調のプロジェクト」(Kooperationsprojekts)としてとらえるが、こうした協調体としての組織が、モダンの社会においてはまさに中心的なアクターとなるのである。こうした組織社会への動きを促す要因として、ヴィーラントは、近年のグローバル化の進展をとりわけ重視する。グローバル化の進行によって、一方では市場がグローバルに拡大していくが、他方では市場の諸問題もまたグローバル化し、複雑なものになっていく。そのため、今日の経済的諸問題の解決を国家にのみ期待することはもはやできない。むしろ、市場でも国家でもないさまざまな組織が、こうした諸問題の解決を引き受け、それを担っていく必要があるのである。

このような基本認識にもとづいて、ヴィーラントは、モダンの経済を「競争条件の下で、組織内部および組織を介した協調と調整によって、資源と能力の希少性を克服する・・・協調経済」¹⁵⁾としてとらえる。このかれの言葉からもわかるように、モダンの経済においては、市場的調整によってのみ、経済問題の克服がはかられるのではない。むしろ、今日の経済的諸問題を解決するためには、市場競争にも増して、組織内での、また組織間での、さらには組織と社会との間での協調関係の構築が重要になるのである。

ヴィーラントによれば、伝統的な経済学は、市場的調整の分析に重点を置いてきたために、こうした組織の重要性を明らかにすることができなかった¹⁶⁾。それに対して、取引費用の概念を導入することによって、経済における組織の役割や重要性を明らかにしてきたのが、O.E.ウィリアムソン(O.E. Williamson)を代表とする「新制度経済学」(Neue Institutionenökonomik)のアプローチにほかならなかった。それゆえ、ヴィーラントは、自らの経済倫理学を構想するにあたって、この新制度経済学の議論を積極的に取り入れていこうとす

14) Vgl. Wieland (2005), S.14-24, S.50-51.

15) Wieland (2005), S.57.

16) Vgl. Wieland (2005), S.60.

る。ヴィーラントは、ホーマンと同様、経済学の方法に依拠した経済倫理学を構築していこうとするが、ホーマンが経済学帝国主義の代名詞ともいえるG.S.ベッカー (G.S. Becker) のアプローチを支持し、伝統的な経済学の方法を取り入れていこうとするのに対し、ヴィーラントは、あくまでこの新制度経済学に限って、経済学の成果を取り入れていこうとする点に、両者の違いがある。

このようにヴィーラントは、新制度経済学の成果を積極的に取り入れながら、先に述べた組織を介した協調関係の分析に取り組んでいく。ヴィーラントは、社会的協調を実現するための制御の仕組みを「ガバナンス」(Governance)と呼ぶが、このガバナンスにおいては、倫理的規範が重要な役割を果たすことになる¹⁷⁾。というのも、組織が倫理的規範を尊重し、倫理的規範を遵守することによって、組織に対する信頼が生まれ、組織内外での協調関係の構築につながっていく可能性があるからである。それゆえ、モダンの経済社会において、倫理的規範が実現されるかどうかは、まさに組織を介したこのガバナンスがどのように行われるかにかかっているといえることができる。このような認識から、ヴィーラントは、ガバナンスに焦点をあてた経済倫理学を構想していこうとするのである。かれの経済倫理学構想が「ガバナンスの倫理学」(Die Ethik der Governance)と呼ばれる所以である。

それでは、かれの「ガバナンスの倫理学」とはいかなるものであろうか。以下では、とりわけホーマンとの違いという点に焦点をあて、その基本的特徴を見ていくことにしよう。

2.2.2 「ガバナンスの倫理学」の構想

すでに述べたように、モダンの社会では機能分化が進むことから、各機能システムはそれぞれ独自の論理に従って機能することになる。したがって、企業のような、経済システムの中心アクターとなる経済的組織は、経済の論理に制約されざるをえない。こうした認識にもとづいて、すでに述べたように、ホーマンは、経済の論理が貫徹したとしてもモラルが実現されるように、経済の秩序枠を構築することに自らの経済倫理学の課題に対する答えを見出したのである。しかしながら、ヴィーラントはそのような立場をとらない。かれによれば、経済的組織は経済の論理にのみ従うのではない。なぜなら、経済的組織は経済システムにのみ属するのではなく、同時に法システム、政治システム、倫理システム等のアクターでもあるからである。それゆえ、経済的組織は、経済の論理だけでなく、法の論理、政治の論理、倫理の論理等にも従うように求められることになる。各機能システムは、たしかにそれぞれ独自の論理に従う自立したシステムであるが、ヴィーラントが「構造的カップリング」(strukturelle Kopplung)と呼ぶように、組織のレベルにおいてはそれらの諸システムが重なり

17) Vgl. Wieland(1999), S.7-8.

合い、結び付けられることになるのである¹⁸⁾。

それゆえ、各組織にとって、経済の論理にのみ従えとか、倫理の論理にのみ従えという命法は、何の役にも立たない。むしろ、各組織は、これらの多様な論理を理解し、それらを包括的に処理していかなければならないのである。むしろ、経済的組織の中心的な活動の場は経済システムにあることから、経済的組織にとって、経済の論理は、指導的位置を占めることになる。しかしながら、このことは、経済的組織にとって経済の論理が唯一の決定論理であることを意味しない。ヴィーラントは次のように述べる。「利潤は、協調プロジェクトとしての企業の最大化目的ではない・・・言葉を変えれば、利潤は、企業のもっとも重要な行為制約ではあっても、唯一の行為制約なのではない¹⁹⁾」のである。すでに述べたように、ホーマンは、適切な秩序枠の下では、各主体に経済的利益の追求をこそ求める。しかし、ヴィーラントはそうではない。ヴィーラントにとって、利潤の確保は、各主体が経済以外の論理に従うか否かを決定するにあたっての制約条件でしかないのである。

もちろん、利潤の確保がこうした制約条件をなすことから、経済的組織が倫理的規範を遵守するか否かを決定するにあたっては、倫理的規範の遵守によってもたらされる経済的結果が当然、考慮されることになる。この経済的結果の考慮に際し、ヴィーラントは、倫理的規範を「資源」(Ressource)として把握する必要性を提起する²⁰⁾。すなわち、経済的組織にとって倫理的規範は、外部から自らの行動を拘束し制約するものとしてのみ存在するのではない。むしろ、倫理的規範に従うことによって、将来的に組織に対する信頼が生まれ、組織内外での協調関係が構築され、その結果、当該組織にとって「協調レント」(Kooperationsrente)が生み出されることになる。それゆえ、倫理的規範は協調レントを生み出す資源にほかならず、倫理的規範を遵守することは、経済的組織にとって投資活動を意味するのである。こうした協調レントが得られる限り、経済的組織は、経済的利益をひたすら追求する必要はない。むしろ、経済的組織は、「道徳的誘因」(moralische Anreize)にしたがって、倫理的により望ましい行為をとっていくことができるのである。

このように、ヴィーラントは、モダンの社会において中心的な役割を担う組織を介して、倫理的規範を通用させる道を探ろうとする。しかしながら、ここで注意すべきは、倫理的規範の遵守という組織の決定が、倫理的規範に従おうとする組織の用意と能力に依存しているだけでなく、その時々々の状況、あるいは組織をとりまく環境にも依存しているということである。それゆえ、倫理的規範が通用するかどうか、またいかなる倫理的規範が通用するかは、組織をとりまく環境にも左右されることになる。ヴィーラントがそうした要因としてと

18) Vgl. Wieland (2005), S.60-61.

19) Wieland (1999), S.64-65.

20) Vgl. Wieland (2005), S.33-34, S.58-59.

りわけ重視するのが、法に代表されるフォーマルな制度と文化や宗教等のインフォーマルな制度である²¹⁾。それゆえ、モダンの社会において倫理的規範が通用するかいなかは、こうした制度と組織との関係を通じて決まってくるということができるのである。

このようなヴィーラントの経済倫理学構想の枠組みは、ホーマンならびに伝統的な倫理学のアプローチをも組み込んだものとなりうる。すなわち、ホーマンが目指した枠秩序の形成は、このヴィーラントの枠組みでは、フォーマルな制度の改革を目指すものとして位置づけることができる。また、モラルの規範的根拠づけを目指す伝統的な倫理学の試みは、規範的根拠づけを通じて人々の間に道徳的あるいは宗教的確信をもたらす、倫理的規範に親和的なインフォーマルな制度の構築を目指すものとして位置づけられる。このように、ヴィーラントのガバナンス倫理学の構想は、従来の経済倫理学のさまざまなアプローチを組み込み、それらを一般化した経済倫理学の構想という側面をも有しているのである。

3. 社会哲学からのアプローチ

3.1 P.ウルリッヒの「統合的経済倫理学」の構想

3.1.1 モダンとコミュニケーション的理性

ウルリッヒは、自らの経済倫理学の構想を「経済行為の理性倫理学」(Vernunftethik der Wirtschaftens)とも位置づけている²²⁾。「理性倫理学」という表現からもわかるように、かれは人間のもつ理性の力に深い信頼を寄せ、理性の力によってあるべき規範や価値を合理的に根拠づけていこうとする。それゆえ、かれは、経済学的アプローチとは違い、倫理的規範の根拠づけの問題に真正面から取り組んでいこうとするのである。だが、ここで注意すべきことがある。それは、理性の力によって明らかにされる合理性をかれがどのようにとらえていたのか、ということである。この点は、かれのモダンに関する認識と密接に関わってくることになる。そこで以下では、かれの合理性に関する認識を、モダンの認識とあわせて見ていくことにしよう²³⁾。

ウルリッヒによれば、言葉の真の意味での「モダン」(Moderne)という概念は、伝統的な拘束からの人間理性の解放を意味する。この伝統的な拘束からの「解放プロセス」(Emanzipationsprozess)は、まさに近代とともに始まる。中世以来の伝統的あるいは宗教的な価値や慣習は、すべてその根拠を問われ、人間の理性の力では合理化不可能なものとして退けられることになる。「倫理相対主義」(ethischer Relativismus)と言われるように、価値や倫理的

21) Vgl. Wieland(2005), S.36-37.

22) Vgl. Ulrich(2000), S.556.

23) ウルリッヒの以下のモダンの認識については、Ulrich(1986), S.31-169を参照。

規範は、主観的なものあるいは相対的なものにすぎず、それらを普遍的に根拠づけることなどできないと考えられるようになるのである。その結果、人々は、自らの自然的・感覚的欲求にしたがって行動していくようになり、人々の追求する目的そのものの合理性、いわゆる「価値合理性」(Wertrationalität)は問われなくなる。それゆえ、近代において実現された合理性は、手段選択の合理性、つまりウルリッヒの言う「技術的合理性」(technische Rationalität)でしかない。いかなる目的であれ、その目的が価値的あるいは倫理的に正当なものであるかどうかは、もはや問われない。その目的を達成するためにいかなる手段あるいは戦略をとることがもっとも合理的なのか、という意味での合理性のみがひたすら求められるのである。

こうした技術的合理性は、経済においては、経済的利益獲得のためのもっとも効率的な手段の選択という「経済的合理性」(ökonomische Rationalität)となって現れてくる。しかも、この経済的合理性は、近代以降の機能分化の中で自律化した経済の支配的原理となるだけでなく、経済による「生活世界の植民地化」(Kolonialisierung der Lebenswelt)と呼ばれるように、人間生活全体を支配する原理となってくる。人間生活において市場化・商業化される領域はますます拡大し、その結果、人々は経済的合理性にしたがって自らの経済的利益をひたすら追求するようになるのである。まさに近代は、ウルリッヒの言う「経済主義」(Ökonomismus)の時代の様相を呈してくるのである。

しかしながら、ウルリッヒによれば、経済主義を特徴づける経済的合理性は、合理性の一面でしかなく、経済的合理性のみをひたすら追求する経済主義の考え方は、断じて受け入れられるものではない。この基本的立場から、ウルリッヒは、経済主義を支え推進してきた伝統的な経済学の立場を痛烈に批判する²⁴⁾。すなわち、価値中立性を装い経済的合理性の分析に取り組んできた伝統的な経済学の背後には、かれが「市場の形而上学」(Metaphysik des Marktes)と呼ぶ隠されたイデオロギー、すなわち経済的合理性を最高の価値として位置づけるイデオロギーが存在しているのである。かれは、自らの経済倫理学構想をI.カント(I. Kant)の純粹理性批判をもじって「純粹経済学的理性批判」(Die Kritik der reinen ökonomischen Vernunft)とも呼んでいるが、この言葉にはかれの経済学に対する立場が明確に示されているといえることができる。こうした立場をとるかれにとって、伝統的な経済学の立場に依拠し、経済学の枠組みの中に倫理学を取り込んでいこうとするホームンの経済倫理学の構想が受け入れられないことは、言うまでもない。

このようにウルリッヒは経済主義を痛烈に批判するが、すでに述べたように、経済的合理性は合理性の一面でしかない。J.ハーバーマス(J. Habermas)に代表される「討議倫理学」

24) Vgl. Ulrich(2002), S.33-41.

(Diskursethik)によって明らかにされたように、合理性にはいま一つの合理性、すなわち、「コミュニケーション的合理性」(kommunikative Rationalität)が存在する。コミュニケーション的合理性とは、人々の間で社会的対立が生じたとき、それを社会的力関係で解決するのではなく、対等な人間同士の理性的コミュニケーションによる合意を通じて、倫理的により正当な解決を見いだしていこうとする合理性にほかならない。こうしたコミュニケーション的合理性の立場に立てば、近代においてその根拠を否定された倫理的規範をふたたび普遍的に根拠づけていくことができるようになる。すなわち、「コミュニケーション的理性」(kommunikative Vernunft)をもったあらゆる人間が参加する開かれた「コミュニケーション共同体」(Kommunikationsgemeinschaft)において合意された倫理的規範こそが、すべての人間に妥当する普遍的な倫理的規範ということができるのである。

ウルリッヒによれば、経済的合理性をひたすら追求してきた近代という時代は、あくまで「初期モダン」(Frühmoderne)にすぎない。理性を伝統的拘束から解放するモダンの合理化能力は、けっして経済的合理性でくみ尽くされるものではない。合理化のプロセスは、社会的力関係から理性を解放するコミュニケーション的合理性へとさらに進化していかなければならない。経済的合理性の優位した社会からコミュニケーション的合理性の優位した社会へと移ることによって、はじめてモダンは完成され、「成熟したモダン」(reife Moderne)へと達することができるのである。ウルリッヒは、自らの経済倫理学の構想を「統合的経済倫理学」(Integrative Wirtschaftsethik)と呼ぶが、それは、経済的合理性をコミュニケーション的合理性の下に統合し、経済的合理性に囚われた経済社会を倫理的に望ましい経済社会へと変革しようとするきわめて実践的な構想にほかならないのである。

3.1.2 「統合的経済倫理学」の構想

それでは、ウルリッヒの統合的経済倫理学の構想の具体的内容は、どのようなものであろうか。他の論者との比較という点で重要になる点に焦点をしばって、その基本的特徴を明らかにすることにしよう²⁵⁾。

ウルリッヒは、人間が生活全体のなかで本来目指すべき目的を「善き生活」(gutes Leben)と呼ぶ。この善き生活の具体的内容の決定は、理性を有したそれぞれの人間に委ねられている。すなわち、人間は、理性の力によって自らの善き生活の内容を自由に決定することのできる自律的存在なのである。むろんそのためには、人間は自らの倫理的判断能力を高め、自己決定能力を身につけていかなければならない。それゆえ、こうした能力を高めていくこと、すなわち理性をたえまなく陶冶していくことは、人間が果たさねばならない使命という

25) 以下の記述については、Ulrich(2001), S.23-55を参照。

ことができる。しかしながら、こうした自律した存在としての人間は、他者から切り離され孤立した単独の個人として存在するのではない。ウルリッヒは、人間が社会的存在であること、すなわち「社会的共同体への帰属性」(Zugehörigkeit zu einer sozialen Gemeinschaft)をもつことをたえず強調する。この他者との関係について、かれが重視するのが、人間に備わっている「観念上の役割交換の能力」(Fähigkeit zum gedanklichen Rollentausch)である。すなわち、人間は、観念の上で他者の立場に立つことで、他者の行為を理解することができるとともに、他者の目を通して自分自身の行為を批判的に省察することができるのである。この自己批判的省察のなかでは、自己と同じく自由で自律した存在である他者の尊厳、すなわち他者の基本的人権を傷つけるような行為は決して正当化されない。それゆえ、各人は、自律した存在として自らの基本的人権を尊重するよう他者に要求する権利を持つとともに、他者の基本的人権を尊重し傷つけないという倫理的義務をも持っているのである。ウルリッヒによれば、こうした「同じ尊厳をもった存在としての自律的人格の相互承認」(gegenseitige Anerkennung autonomer Personen als Wesen gleicher Würde)こそが、「人間の公正な共同生活」(gerechtes Zusammenleben der Menschen)を実現するために最低限必要な道德原則にほかならないのである。この道德原則には、先に述べた善き生活の形態の決定の自由もまた服さなければならない。というのも、その原則が満たされないのであれば、個人的にはいかに善き生活であったとしても、それは社会倫理的に許されるものではないからである。

このようにウルリッヒは、善き生活という「目的論的に倫理的」(teleologisch-etisch)な規準に加え、それに優位するものとして、公正な共同生活という「義務論的に倫理的」(deontologisch-ethisch)な規準を提起し、これら二つの経済倫理的規準から、経済のあるべき姿を探ろうとする。かれによれば、経済は人間が生活をするにあたって必要な手段調達領域であり、それ自体が目的となるものではない。そうした手段調達領域として経済には、たしかに手段選択の合理性として経済的合理性が求められるが、しかしそれはあくまで、人間の善き生活と公正な共同生活の形成に役立つものでなければならない。それゆえ、経済的合理性から市場経済が要請されるとしても、その市場経済は、人間の善き生活と公正な共同生活に役立つように秩序づけられねばならないのである。

このような認識から、ウルリッヒは、倫理的に望ましい市場の秩序枠の形成の必要性を強く主張する。この秩序枠の形成にあたっては、まさに人々の理性的コミュニケーションが、すなわち、秩序倫理が求められるのである。しかしながら、こうした秩序枠の形成は、その枠組みの中で行動する個々人の倫理的行動を不要とするものではない。すでに述べたように、ホーマンは、適切な市場の枠組みの下では、各人はひたすら経済的利益を追求すべきであると主張する。しかしながら、ウルリッヒは、このホーマンの主張を明確に退ける。ウルリッヒによれば、市場の秩序枠の形成は、市場の論理の貫徹を緩和するために必要不可欠

な「制度的支え」(institutionelle Rückenstütze)にほかならないのである²⁶⁾。この制度的支えの下では、人々はもはや経済的利益をひたすら追求するように強いられはしなくなる。それゆえ、人々は、この枠組みの下、自らの善き生活と公正な共同生活に資するように日々の経済活動を営んでいかなければならない。そのためにも、先に述べた「観念上の役割交換の能力」にしたがって、自らの経済的利益の追求が倫理的に正当化するものであるかどうかを自己省察し、もし正当化しえないものであったとすれば、その経済的利益の追求を思いとどまらなければならないのである。また逆に言えば、人々がこうした個人倫理を身につけていくことによってはじめて、秩序倫理は実現されうるといえることができる。それゆえ、秩序倫理は、個人倫理を不要にするものではなく、秩序倫理と個人倫理は、互いに強化しあうものとして位置づけられるのである。

3.2 P.コスロフスキーの「倫理経済学」の構想

3.2.1 近代からポスト・モダンへ

コスロフスキーの問題関心には、ウルリッヒと共通するものがある。すなわち、かれもまた、経済主義の様相を呈している近代の経済社会を痛烈に批判し、それを超克するために自らの経済倫理学構想を展開しようとする。それだけでなく、その処方箋として秩序倫理のみに焦点をあてようとするホーマンのアプローチを退け、個人倫理の重要性を説くという点でも両者は共通している。しかしながら、かれらの経済倫理学構想は、その基礎に置かれる社会哲学の基本的立場の違いを背景として、根本的に相異なったものとなっている。そのさい、まずもって注目すべきは、モダンに関する認識の違いである。この点からコスロフスキーの立場を見ていくことにしよう²⁷⁾。

ウルリッヒがモダンの意味を伝統的な拘束からの人間理性の解放に求めたように、コスロフスキーもまた、人間理性の解放に近代の特徴を見る。しかしながら、それはたんなる理性の解放ではない。コスロフスキーが「絶対的な理性支配」(absolute Vernunft Herrschaft)と位置づけるように、近代においては、人間理性に対し絶大な信頼がおかれ、解放された理性は絶対的な存在へと高められる。いわば神と人間理性の地位が逆転し、人間理性が絶対者の地位におかれることになるのである。

コスロフスキーが近代の特徴としてなんといっても強調するのは、この理性の絶対的な支配にほかならない。理性の絶対的支配の下では、中世以来の宗教的あるいは伝統的な価値や規範が人間理性の審判に耐えぬものとして退けられるとともに、いわゆる「価値主観主義」(Wertsubjektivismus)の考え方が優位してくることになる。すなわち、あらゆる価

26) Vgl. Ulrich(2002), S.151-152.

27) コスロフスキーのモダンの認識については、とりわけKoslowski(1988b)を参照。

値は主観的なものにすぎず、万人が従わなければならない普遍的価値など存在しないと考えられるようになるのである。この普遍的価値の否定により、ウルリッヒもまた指摘したように、目的の合理性ではなく、ひたすら手段選択の合理性を追求しようとする「合理主義」(Rationalismus)の考え、さらにはひたすら経済的利益のみを追求しようとする経済主義の考えが生み出されてくることになる。近代においては、こうした合理主義と経済主義に支えられて、科学技術の急速な進歩と未曾有の経済成長が実現される。だが、その成果は同時に、科学と技術の無限の力への信仰をも生み出してくる。技術中心主義的な進歩主義の思想として特徴づけられるように、科学と技術の力によって解決されないような問題はもはやなく、まさに人間による自然の完全な支配と無限の経済成長が可能であると信じられるようになるのである。

以上のような特徴をもつ近代という時代は、コスロフスキーによれば、すでにその限界に達している。すなわち、時代は、近代から「ポスト・モダン」(Postmoderne)へと大きく動きつつあるのである。コスロフスキーは、その兆候としてとりわけ二つの点を指摘する。一つは、資源・環境問題の深刻化である。経済成長に必要な資源やエネルギーには限りがあること、また、経済成長は自然環境の破壊や人間の健康被害といった著しい副作用を伴わざるを得ないことが、だれの目にも明らかになってきたのである。経済主義あるいは進歩主義に対する、さらには人間理性に対する自然の限界ということができる。いま一つは、豊かな社会が未曾有の経済発展によって実現されたことにより、近代において失われていった人間的な価値や精神的な価値をあらためて求めていこうとする態度が、人々の間に急速に広まってきていることである。経済主義に対する人間の内的限界ということができる。

このような近代からポスト・モダンへという時代認識をもつコスロフスキーにとって、あくまで人間理性に信頼を置き、モダンの完成を目指すウルリッヒの経済倫理学の構想は決して受け入れられるものではない。また、近代における経済倫理的諸問題を秩序枠の形成のみによって解決できるとするホーマンの経済倫理学の構想も、技術的思考に囚われた近代の悪しきイデオロギーの一つでしかない。それゆえ、ウルリッヒの構想もホーマンの構想も、まさに近代のプロジェクトにほかならず、それゆえ、近代の超克を果たすことなどできないのである。

以上のような基本認識から、コスロフスキーは、理性に絶対的な信頼をおく近代という時代そのものを乗り越えていこうとする。かれによって求められるのは、まさに理性の限界を認識し、理性によって退けられた宗教的あるいは倫理的な価値や規範を回復させ、経済をふたたびそれらの価値や規範の下におくことにほかならない。こうした「産業社会の再倫理化」(Reethisierung der Industriegesellschaft)を通して初めて、近代は超克され、ポスト・モダンの社会が実現されるのである。コスロフスキーの経済倫理学の構想は、「ポスト・モダン

の経済学」(post-moderne Ökonomie)とも言われるように、まさにこうしたポスト・モダンの社会の構築を目指した経済倫理学構想にほかならないのである。

3.2.2 「倫理経済学」の構想

コスロフスキーの経済倫理学構想の基礎には、人間はつねに倫理的、文化的、政治的、経済的諸規範からなる「義務の全体性」(Ganzheit der Verpflichtung)のなかで生活しているとの基本認識がある²⁸⁾。経済もまた、こうした生活世界のなかで営まれる人間の行為である以上、倫理的・文化的規範に拘束されざるをえない。しかもかれによれば、こうした倫理的・文化的規範は、人々の間に共通の価値観や連帯感をもたらし、社会に統一性を与えるものにほかならない。生活世界のなかで営まれる経済がこのような性質をもつとするならば、現実の経済を適切に把握するためには、「倫理学と経済学のジンテーゼ」(Synthesis von Ethik und Ökonomie)をはかり、倫理的・文化的諸要因を組み込んだ経済学、すなわちかれのいう「倫理経済学」(Ethische Ökonomie)を構築する必要がある²⁹⁾。しかしながら、近代においては、経済が自律化し、倫理的・文化的諸規範から解放されてきたことから、経済学の世界で支配的となったのは、倫理や文化から経済を切り離し、経済のみを孤立的に取り扱う「純粋経済学」のアプローチであった。だが、すでに述べたように、コスロフスキーによれば、近代からポスト・モダンへの転換にともなって、経済はふたたび倫理的・文化的諸要因によって大きく規定されるようになってきている。それゆえ、この倫理的・文化的諸要因を明らかにし、それらがどのように人々の経済活動に影響しているかを解明することは、今日の経済学に課せられた重要な課題といえることができるのである。

このような認識にもとづいて「倫理学と経済学のジンテーゼ」をはかろうとするとき、ホーマンのように純粋経済学のアプローチに依拠することは、もはやできない³⁰⁾。コスロフスキーが指摘するように、経済学の世界において、経済の理解には倫理と文化の解明が不可欠であると主張してきたのは、G.シュモラー(G. von Schmoller)に代表される、経済学では異端とされてきたドイツ歴史学派の人々であった。それゆえ、コスロフスキーは、「歴史学派のルネサンス」(Renaissance der Historischen Schule)の必要性を提起し、倫理的・文化的諸要因に規定された経済の意味理解をはかるために、歴史学派的方法的基盤ともなる「理解経済学」(Verstehende Nationalökonomie)のアプローチを取り入れていこうとするのである。

歴史学派が明確に認識していたように、経済の理解のために不可欠となる倫理や文化は、それぞれの時代、それぞれの国や地域において、歴史的に形成されてくるものである。それ

28) Vgl. Koslowski(1989), S.182.

29) Vgl. Koslowski(1988a), S.1-6.

30) 以下の記述については、Koslowski(1991), S.66-100, Koslowski(1994), S.17-22を参照。

ゆえ、倫理経済学には、歴史的視点が組み込まねばならない。だが、倫理や文化のもつ歴史性を重視することは、倫理経済学をしてある重大な問題に直面させる。それは、あらゆる倫理や価値を歴史相対的なものと見なすラディカルな「倫理相対主義」(ethische Relativismus)に倫理経済学が陥る危険性を秘めている、ということである。コスロフスキーは、このような倫理相対主義の考え方、また、あらゆる文化を等しく善いものと見なす「多文化社会」(multikulturelle Gesellschaft)の考え方を明確に退ける。すなわち、コスロフスキーによれば、「歴史の経過と流れのなかには、人間行為のネットワークのなかで実現されねばならない文化の客観的規範が存在する」³¹⁾のである。かれはこうした基本的立場に立ち、客観的・普遍的な倫理的規範を「人格と事物の本性」(Die Natur der Person und Sache)に立ち帰り根拠づけていこうとする³²⁾。「人格と事物の本性」にもとづいてあるべき価値や規範を根拠づけていくやり方は、まさに伝統的自然法の考えにコスロフスキーが依拠したことを意味している。だが、かれはたんに伝統的自然法にのみ立ち帰ろうとするのではない。かれは、近代になって登場した自由主義の考え方、とりわけカントの倫理学の構想をも取り入れていこうとする。すなわち、カントによって示された人間人格の尊厳の相互承認と普遍化可能な倫理的規則を通じた社会的調整の必要性を、コスロフスキーは自らの倫理経済学の重要な柱として取り入れるのである。それゆえ、かれの倫理経済学の構想は、伝統的自然法と自由主義との「ネオ・アリストテレス的ジンテーゼ」(Neoaristotelische Synthesis)をはかろうとするものにほかならないのである³³⁾。

では、かれの言う「人格と事物の本性」、とりわけ人格、すなわち人間の本性とはいかなるものであろうか³⁴⁾。かれによれば、人間の本性は、その自律性に求められる。すなわち、人間とは、かれが「エンテレキ的自己」(entelechiales Selbst)と呼ぶように、自らの目的を主体的に設定し、その目的を実現するために自らを律し、そうすることで自らを高め、自己を実現していくことのできる存在なのである。人間がこのように、自己実現をはかることのできる主体的存在であるからこそ、各人には自己実現をはかるとの最大の自由が保障されなければならない。だが、自由は、人間が守らなければならない唯一の価値ではない。というのも、各人は、他者から切り離され孤立したなかで、自己実現をはかるとはできないからである。むしろ、人間は、他者とのかわりのなかで、他者に支えられながら、自己を実現していくことのできる存在である。だとするならば、人と人との社会的結びつきを維持し、育成していくための、連帯性や社会正義といった社会倫理もまた、人々によって尊重

31) Koslowski(2000), S.390.

32) Vgl. Koslowski(1988a), S.128.

33) Vgl. Koslowski(1994), S.408-423.

34) Vgl. Koslowski(1991), S.31-44.

されなければならない普遍的価値となるのである。それゆえ、コスロフスキーとウルリッヒは、いずれも普遍的価値や倫理的規範の根拠づけを行っていかうとするが、その根拠づけの仕方はまったく異なる。すでに述べたように、ウルリッヒは、「コミュニケーション的理性」を有した個々人の合意にもとづいて倫理的規範の根拠づけを行っていかうとするが、コスロフスキーは、伝統的自然法に依拠し、人間の本性にもとづいて倫理的規範を根拠づけていかうとするのである。

コスロフスキーは、こうした人間の本性に適合するものとして、市場経済をあるべき経済秩序の原則的枠組みとして位置づける。というのも、市場経済の下では、各人の自由な経済活動が保障され、こうした自由な経済活動を通じて、各人は自己実現をはかっていくことができるからである。しかしながら、市場の失敗として知られるように、市場経済は、けっして完全なものではない。そのため、市場経済は、法秩序や国家活動による補完を必要とするが、それによってすべてが解決されるわけではない。なぜなら、「新しい政治経済学」(Neue Politische Ökonomie)によって明らかにされたように、国家もまた失敗するからである。コスロフスキーによれば、市場の失敗と国家の失敗の根底には、各人の私的利益の追求が社会全体の不利益をもたらしてしまう「合成の誤謬」(Zusammensetzungsfehlschlüsse)の問題が存在する。この問題を克服するためには、人々の倫理性を回復するしかない。それゆえ、市場経済は、倫理による補完をも必要としているのである³⁵⁾。

こうした市場経済において必要とされる経済倫理は、コスロフスキーによれば、大きく二つに分けられる³⁶⁾。まず、市場経済においては、各人が自由に経済活動を営むことから、各人の経済活動を相互に調整する必要がある。市場は、まさにそのような社会的調整のメカニズムであるが、倫理もまた、社会的調整の機能を果たすことができる。というのも、普遍化可能な倫理的規則が各人に共有されることによって、この規則に適合しない非倫理的な行為定型が行為に先立ってあらかじめ排除されるからである。このような普遍化可能な倫理的規則を明らかにするのが、「形式的経済倫理学」(formale Wirtschaftsethik)の課題にほかならない。ここにおいて、カントの倫理学がかれの構想の中に明確に取り入れられていることがわかる。

だが、市場経済において必要とされるのは、行為調整に必要な倫理的規則だけではない。というのも、市場経済において各人の追求する目的そのものが非倫理的なものであってはならないからである。それゆえ、倫理経済学においては、各人が経済活動を通じて何を求めていくべきなのか、その求められるものそれ自体の価値の質についての検討が必要となってくる

35) Vgl. Koslowski(1988a), S.20-45, Koslowski(1994), S.196-235. なお、コスロフスキーは、個々人による倫理的規範の遵守を保証するために、宗教の必要性を強く主張している。

36) Vgl. Koslowski(1988a), S.46-137.

る。これを取り扱うのが、かれの言う「実質的経済倫理学」(materiale Wirtschaftsethik)にほかならない。ここには明らかに、M. シェーラー (M. Scheler) に代表される実質的価値倫理学の成果が取り入れられている。

このように、コスロフスキーは、経済学ならびに倫理学の多様な成果を自らの倫理経済学の構想の中に取り入れていこうとする。しかしながら、すでに述べたように、人間が倫理的、文化的、政治的、経済的諸規範からなる「義務の全体性」のなかで生活している以上、「倫理学と経済学のジンテーゼ」にとどまらず、それを超えて、「規範的に省察された社会科学と文化科学の統一」(Einheit der normative reflektierten Sozial- und Kulturwissenschaften)が目指されねばならない³⁷⁾。コスロフスキーが構築しようとしたのは、専門分化を推し進めてきた近代科学とはまさに対称的な、このような総合的な学問体系であったといえるのである。

3.3 E.ナスの「目的倫理学としての経済倫理学」の構想

3.3.1 モダンと形而上学からの自由

これまでに取り上げてきたホーマン、ヴェーラント、ウルリッヒ、そしてコスロフスキーの構想は、いずれも1980年代以降の「経済倫理学の再興」の中で登場してきた新たな経済倫理学構想のアプローチといえることができる。それに対して、ドイツ語圏において古くから経済倫理学研究を推進してきたのが、はじめに述べたように、カトリック社会論の立場に立つ人々であった。カトリック社会論は、キリスト教信仰に支えられているためか、日本では一般にあまり知られていないが、今日でもドイツ語圏における経済倫理学研究の大きな柱をなしている。

カトリック社会論の大きな特徴の一つは、伝統的自然法に依拠し、人間本性の把握を基盤にした経済倫理学構想を展開しようとする点にある。すでに述べたように、コスロフスキーの倫理経済学の構想は、伝統的自然法の議論を積極的に取り入れていこうとするアプローチであるので、カトリック社会論の構想との親近性を指摘することができる。しかしながら、新たな経済倫理学研究の二大陣営とも言うべきホーマンとウルリッヒの経済倫理学構想は、カトリック社会論の構想とは明確にその立場を異にする。こうした近年の新たな経済倫理学構想に対し、カトリック社会論の立場から積極的な議論を展開している論者がナスにはほかならない。以下では、このナスの議論に焦点をあて、カトリック社会論の論者が新たな経済倫理学構想、とりわけホーマンとウルリッヒのアプローチに対し、どのような立場をとっているのかを見ていくことにしよう³⁸⁾。

37) Vgl. Koslowski (1994), S.417.

38) ナスのホーマンに対する立場についてはNass (2003), S.135-196を、ウルリッヒに対する立場につい

ナスによれば、モダンという時代は、A.コント(A. Comte)の三段階法則によって示されたように、事物の本性や本質といった経験によっては証明不可能なものを認識しようとする形而上学的思考から、人間の思考が解放されていく時代にほかならない³⁹⁾。この形而上学的思考からの解放を、ホーマンとウルリッヒもまた目指している。すなわち、ホーマンは「形而上学から解放された経済学的なモラル根拠づけのプログラム」(das Programm einer metaphysikfreien ökonomischen Moralbegründung)を、ウルリッヒは「形而上学なき倫理学」(Ethik ohne Metaphysik)をそれぞれ構築していこうとするのである⁴⁰⁾。それゆえ、両者の構想は、まさにモダンの経済倫理学の構想と位置づけることができる。しかしながら、伝統的自然法に依拠し、人間本性の認識を基盤とした経済倫理学の体系を構築していこうとするナスにとって、「形而上学からの自由」(Metaphysikfreiheit)を目指すこうしたモダンの経済倫理学の構想を受け入れることはできない。むしろかれは、カトリック社会論の立場から、形而上学に基礎を置いた経済倫理学構想をこそ目指していこうとする。この意味で、かれの経済倫理学の構想は、まさに「モダンの後の経済倫理学」(Nachmoderne Wirtschaftsethik)の構想とすることができるのである。

ナスによれば、形而上学からの自由を目指したホーマンの構想も、ウルリッヒの構想も、実際には形而上学から完全に自由なわけではない。というのも、人間本性の認識という形はとっていないにせよ、かれらの構想の基礎には、それぞれ前経験的な公準として人間像がおかれているからである。すなわち、ホーマンの場合には、自らの私的利益を追求する自由な個人が、またウルリッヒの場合には、コミュニケーション的理性を有した倫理的個人が、それぞれ想定されているのである。それゆえ、ナスが言うように、「形而上学的思考は、『モダン』と称されている経済倫理学の諸アプローチにも内在している・・・『モダン』と思われるものにおいて、形而上学からの方向転換は形成されえない」⁴¹⁾のである。

もちろん、ホーマンやウルリッヒがこうした人間像を基礎においたのは、倫理的規範の根拠を個人の外部に位置する神や自然法に求めるのではなく、モダンにおいて解放された個人の自由な意志決定に求めようとしたからにほかならない。だが、個人の意志決定を基礎におこうとする以上、万人を拘束する倫理的規範の根拠は、そうした自由な個人による合意にしか求められなくなる。そのため、ホーマンの場合には、私的利益を追求する個人の合意に、ウルリッヒの場合には、個々人の理性的コミュニケーションによる合意に、それぞれ倫理的規範の最終根拠が求められることになったのである。この意味において、ホーマンとウ

てはNass(2003), S.217-258を参照。なお、ナスは、コスロフスキーの立場に対しても批判的な態度をとっている。これについては、Nass(2003), S.104, S.251-252の脚注を参照。

39) Vgl. Nass(2003), S.267-270.

40) Vgl. Homann(1997), S.16, Ulrich(2001), S.21.

41) Nass(2003), S.269.

ウルリッヒの構想は、私的利益を追求する個人、コミュニケーション的理性を有した個人という違いはあるにせよ、個人の意志決定を基礎に、その個々人の間の合意に基づいて倫理的規範を根拠づけようとする点において、同じ論理構造をもった経済倫理学構想とすることができるのである。

しかしながら、ナスによれば、個人の意志決定に基礎をおく経済倫理学構想には重大な問題が存在する。それは、非倫理的な規範が個々人の合意によって正当化される危険性を排除することができないという問題である⁴²⁾。というのも、ホーマンやウルリッヒが依拠する合意は、あくまで倫理性を判断する形式的な基準にすぎず、そこには合意の結果を内容的に判定する基準が存在しないからである。そのため、合意の結果がたとえ非倫理的なものであったとしても、それを阻止するものはなにも存在しないのである。したがって、倫理的規範の判定をこうした個々人の恣意的な決定に委ねようとするのでないとなれば、経済倫理学には倫理的規範を内容的に判定する絶対的基準が必要となる。ナスによってこの絶対的基準とされるものこそが、「人間の尊厳」(Menschenwürde)にほかならない。人間の尊厳は無条件に保護されるべき前経験的な公準であり、それゆえ、人間の尊厳を侵害するような決定は、それがたとえ個々人の合意に基づくものであったとしても、断じて認めることはできないのである⁴³⁾。

このように、ナスの経済倫理学構想の基礎には、キリスト教信仰に支えられながら、人間の尊厳をどこまでも大切にしていこうとする倫理観が存在する。かれの構想が「キリスト教的ヒューマニズム」(Christlicher Humanismus)といわれる所以である。もちろん、ホーマンとウルリッヒの経済倫理学の構想においても、人間の尊厳がおろそかにされていたわけではない。とりわけウルリッヒは、すでに述べたように、「同じ尊厳をもった存在としての自律的人格の相互承認」を道徳原則とし、人間の尊厳を基礎においた経済倫理学構想を展開している。それゆえ、ナスは、この面でウルリッヒの経済倫理学構想を非常に高く評価し、ウルリッヒの構想とは十分に対話可能であると位置づけている。こうした位置づけからもわかるように、ナスの経済倫理学の構想は、キリスト教信仰に支えられたものであるが、キリスト教信者でなければ対話不可能もの、あるいは受け入れ不可能なもの、というのではない。かれ自身述べているように、かれの構想は、人間の尊厳を尊重していこうとする理念を共有できる人であれば、十分に対話可能であり、また受け入れ可能なものなのである。

3.3.2 「目的倫理学としての経済倫理学」の構想

それでは、このように人間の尊厳を基礎におくかれの経済倫理学構想とはいかなるもので

42) Nass(2003), S.206-208.

43) Nass(2003), S.260-262.

あろうか。本稿の最後にかれの構想の基本的特徴を整理しておくことにしよう⁴⁴⁾。

ナスは、自らの経済倫理学を「目的倫理学としての経済倫理学」として位置づけている。この言葉からもわかるように、かれの構想は、人間の目指すべき究極目的を基礎においた経済倫理学の構想となっている。その究極目的を、かれは人間の本性に求めていこうとする。すなわち、人間は、個別・具体的な存在としてみれば、さまざまな属性を有したきわめて多様な存在である。しかし、その多様な人間も人間である以上、どの人間にも人間をして真に人間たらしめるものが内在していなければならない。この人間をして真に人間たらしめるものこそ、「人間の本性」(die menschliche Natur)にほかならず、それは、ナスが「理念的人間の本质」(Das Wesen des idealen Menschen)と呼ぶように、それ自体、善なるものである。人間が人格として位置づけられ、等しく尊重されるべきであるのも、人間にこの「人間の本性」が内在するからにほかならない。それゆえ、ナスがどこまでも大切にしようとする「人間の尊厳」とは、人間本性を有する人格としての人間の尊厳を意味しているのである。

もちろん、人間の本性は、ナスが言うように、あくまで理念的人間の本质であり、具体的な人間において完全に実現されているわけではない。それどころか、人間には「自由な意志」(der freie Wille)があり、人間本性に反した生き方をすることもできる。しかしながら、人間は、自らの意志で人間本性の完成を目指して生きることによって、真に人間たるものになることができる。それゆえ、人間には、人間本性の完成という究極目的がその本性に内在する形で与えられているのであり、あらゆる規範や倫理原則は、この究極目的に基づいて根拠づけられねばならないのである。

ナスによれば、人間本性には「個人本性」(Individualnatur)と「社会本性」(Sozialnatur)の両面がある。まず人間は、個人としてみれば、それぞれに個性を有した多様な存在であるとともに、すでに述べたようにどの個人も自由な意志をもつ。それゆえ、人格たる人間は、それぞれの個性に適したやり方で、自己を高め、自らの人格を完成させていかななければならない。自己決定と自己責任の原則にもとづく自律した行動、これが個々の人間に求められるのである。こうした自律した行動を各人に可能にするために、あらゆる人間には、自己決定の自由が保障されなければならない。ここに自由と自己責任の原則が、まずもって社会編成の原則として要請されてくることになるのである。

しかしながら、この個人的自由は、無制限で絶対的な自由ではない。というのも、個人としての人間は、けっして自足した存在ではないからである。人間は、互いに助け合うことによってはじめて、自らの生を維持し、自己を高めていくことができる。それゆえ、人間は本性的に社会的な存在なのであり、社会ないし共同体の存在なしに、人間本性の完成はな

44) 以下の記述については、Nass(2003), S.66-112を参照。

い。社会ないし共同体の存在理由はまさにここにあるのであり、その存在目的は、社会的結合を通じた万人の人間本性の完成、すなわち「共同善」(Gemeinwohl)の実現に資することにある。こうした社会本性に基づき、個々の人間は、連帯的に行動し、共同善の実現に寄与するという社会的義務を負うことになる。この社会的義務に、個人的自由もまた服することになる。「共同善の優先」(Primat des Gemeinwohl)あるいは「自由に対する社会本性の優先」(Primat der Sozialnatur vor der Freiheit)と言われるように、共同善の実現のためには、各人に与えられる個人的自由も、一定の制限に服さなければならないのである。

こうした基本的考えに基づいて、ナスは、経済倫理に関してもその基本的立場を明らかにしていこうとする。すなわち、人間の社会本性からして、経済活動もまた、社会的に、つまり分業と協働を通じて行われるしかない。そのさい、注意すべきは、こうした社会的になされる経済が、あくまで手段調達領域にすぎないということである。それゆえ、社会経済のあるべき姿を明らかにするためには、経済が何のために行われるのか、その目的が問われねばならない。すでに述べたように、人間の究極目的は人間本性の完成にあり、社会の存在目的は社会的結合を通じた万人の人間本性の完成にある。だとすれば、社会経済の最終目的もまた、万人の人間本性の完成を目指すものでなければならない。ナスは、カトリック社会論の代表的論者の一人であるA.ウッツ(A.F. Utz)の言葉を引用しながら、次のように述べている。経済の定義は、『「経済活動の目標、すなわち人間としての完成にいたるための必要にかんがみて欠かせない全社会成員の全面的かつ共同な扶養という目標、要するに共同善なる目標から始まる』。経済の最終目的は、共同善なのである。必要充当はすでに社会的に理解されており、それゆえに客観的に公正と見なされる。経済は、共同善に向けてのその究極目的性によってはじめて、客観的に公正であり、それゆえにそれ自体善なのである」⁴⁵⁾。ナスのこの言葉からわかるように、社会経済の目的は、万人の人間本性の完成をはかるためのさまざまな必要を充当することにある。もちろん、この必要充当には、当然のことながら、物質的な必要のみが含まれるのではなく、文化的な必要、さらには倫理的な必要もまた包含されなければならない。それゆえ、経済が自己目的化し、物質的豊かさのみをひたすら追求するような社会経済は、けっしてあるべき社会経済の姿を示しているものではない。

経済学において中心的な価値基準とされてきた効率性もまた、この観点にもとづいて捉え直されねばならない。資源が希少である以上、経済の原則として効率性が要請されることは言うまでもない。しかし、その効率性は、手段調達の合理性を保証するものでしかない。それゆえ、効率性は、社会経済の最終目的である共同善の達成に役立つかぎりでのみ正当化される価値基準であり、それはいわば「奉仕価値」(Dienstwert)にとどまる。経済活動がいか

45) Nass(2003), S.98. なお、ウッツの引用については、Utz(1994), S.17(邦訳4ページ)を参照。

に効率的なものであったとしても、その目的が、人間本性の完成という究極目的にしたがって判断される「倫理的合理性」(ethische Rationalität)に反するものであったとすれば、その活動はけっして正当化されない。それゆえ、倫理的合理性は、効率性ないし「経済的合理性」に優位する。ナスによれば、経済倫理学にとって必要なことは、こうした倫理的合理性が優位した下での、倫理的合理性と経済的合理性との間の実りある対話にはほかならない⁴⁶⁾。この意味で、かれの目指す経済倫理学は、「経済倫理の目的としての人間」(Der Mensch als Ziel der Wirtschaftsethik)を中心に置いた、「経済学と倫理学の間のディスカルスとしての経済倫理学」(Wirtschaftsethik als Diskurs zwischen Ökonomik und Ethik)の構想にほかならないのである。

4. 結びにかえて

本稿においては、ホーマン、ヴィーラント、ウルリッヒ、コスロフスキー、そしてナスという五人の論者に焦点をあて、かれらの経済倫理学構想の基本的特徴を明らかにしてきた。本稿において論じられたように、これらの論者はそれぞれに特徴的な独自の経済倫理学構想を展開している。また、論者の間には鋭い対立もあり、今日まで激しい論争が繰り広げられてもいる。しかしながら、ナスが述べるように、これらの構想の間で対話と相互理解を進めることは決して不可能なことではない。経済倫理学の体系を考えるにあたっては、こうした相互理解のための対話を進め、それぞれの構想の優れた点を取り入れていく必要がある。たとえば、本稿で明らかにされたことだけからも、われわれは、多くの点をこれらの構想から学び取ることができる。ホーマンの構想からは、倫理的規範の根拠づけだけでなく、その実現可能性の検討が必要であること、またそのさい秩序倫理が重要になることを学ぶことができる。ただし、他の論者が主張するように、経済倫理が秩序倫理でくみ尽くされるわけではない。ヴィーラントの構想からは組織倫理の重要性を、ウルリッヒとコスロフスキーの構想からは個人倫理の重要性をそれぞれ学ぶことができる。ウルリッヒの構想からはさらに、経済倫理を根拠づけるさいに人々のコミュニケーションが重要になることを学ぶことができるし、ナスの構想からは、そうしたコミュニケーションにあたっては、人間の尊厳が中心に置かれなければならないことを学ぶことができるのである。このように本稿で紹介した論者は、だれかが絶対的に正しいというものではなく、それらの論者の構想を対話へともたらし、より良い経済倫理学の体系へと統合していく必要があろう。今後の課題としたい。

46) ナスは、経済的合理性を把握するためのあくまで手段としてだが、ホモ・エコノミクスのモデルの有用性を認めている。しかし、それはつねに倫理的合理性に服したものでなければならない。これについては、Nass(2003), S.98-99を参照。

(付記) 本稿は、日本学術振興会科学研究費補助金基盤研究C(課題番号21530181)の助成を受けた研究成果の一部である。なお、本稿は、経済社会学会東西合同研究会(2011年6月11日、於名古屋学院大学)での報告をもとにして作成したものである。報告にあたっては、多くの先生方から貴重なご助言をいただいた。記して感謝申し上げたい。もちろん、ありうべき誤謬は、すべて筆者個人の責任である。

参考文献

- Gerlach, J. (1999), "Das Zuordnungsverhältnis von Ethik und Ökonomik als Grundproblem der Wirtschaftsethik," in *Handbuch der Wirtschaftsethik*, Bd.1, Gütersloher Verlagshaus.
- Homann, K. (1988), "Rationalität und Demokratie," J.C.B.Mohr.
- Homann, K. (1989), "Die Rolle ökonomischer Überlegung in der Grundlegung der Ethik," in Hesse, H. (hrsg.), "Wirtschaftswissenschaft und Ethik," Duncker & Humblot.
- Homann, K. (1994), "Ethik und Ökonomik –Zur Theoriestrategie der Wirtschaftsethik," in Wieland, J. (hrsg.), *Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft*, Suhrkamp.
- Homann, K. (1997), "Sinn und Grenze der ökonomischen Methode in der Wirtschaftsethik," in Aufderheide, D. und Dabrowski, M. (hrsg.), "Wirtschaftsethik und Moralökonomik," Duncker & Humblot.
- Homann, K. (1998), "Normativität angesichts systemischer Sozial- und Denkstrukturen," in Gaertner, W. (hrsg.), *Wirtschaftsethische Perspektiven IV*, Duncker & Humblot.
- Homann, K. (2001), "Governanceethik und philosophische Ethik mit ökonomischer Methode –Versuch einer Verhältnisbestimmung," in *Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik*, Jg.2/Heft1.
- Homann, K. und Blome-Drees, F. (1992), *Wirtschafts- und Unternehmensethik*, Vandenhoeck und Ruprecht.
- Koslowski, P. (1988a), *Prinzipien der Ethische Ökonomie*, J.C.B.Mohr.
- Koslowski, P. (1988b), *Die postmoderne Kultur*, C.H.Beck, (高坂史朗・鈴木伸太郎訳 (1992) 『ポストモダンの文化』 ミネルヴァ書房).
- (1989), *Wirtschafts als Kultur*, Passagen-Verlag.
- (1991), *Gesellschaftliche Koordination*, J.C.B.Mohr.
- (1994), *Die Ordnung der Wirtschaft*, J.C.B.Mohr.
- (2000), "Solidarism, Capitalism, and Economic Ethics in Heinrich Pesch," in Koslowski, P. (ed.), *The Theory of Capitalism in the German Economic Tradition*, Springer.
- Lütge, Ch. (2005), "Wirtschaftsethik," in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd.12.
- Nass, E. (2003), *Der Mensch als Ziel der Wirtschaftsethik*, Paderborn.
- (2006), *Der humane Sozialstaat*, Mohr Siebeck.
- Ulrich, P. (1986), *Transformation der ökonomischen Vernunft*, Haupt.
- (2000), "Integrative Wirtschaftsethik : Grundlagenreflexion der ökonomischen Vernunft," in *Ethik und Sozialwissenschaft* 4.
- (2001), *Integrative Wirtschaftsethik –Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie*, Haupt.
- (2002), *Zivilisierte Marktwirtschaft*, Herder.
- Utz, A. (1994), *Sozialethik mit internationaler Bibliographie, Teil 4. Wirtschaftsethik*, Bonn, (島本美智男訳 (2002) 『経済社会の倫理』 晃洋書房).
- Wieland, J. (1999), *Die Ethik der Governance*, Metropolis-Verlag.
- (2005), *Normativität und Governance*, Metropolis-Verlag.
- Wiemeyer, J. (1988), "Neuere Literatur zur Wirtschaftsethik," in *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*, Bd.29.
- 永合位行 (2001) 「P.コスロフスキーの倫理経済学の試み」『国民経済雑誌』第184巻第4号。
- (2003) 「倫理経済学の新たな展開 – P.コスロフスキーの所説を中心にして –」『国民経済雑誌』第187巻第6号。
- (2005) 「P.ウルリッヒの統合的経済倫理学の試み」『神戸大学経済学研究年報51』。

- (2006) 「経済倫理学の新たな展開」『国民経済雑誌』第191巻第5号。
- (2009) 「E. ナスの『人間にふさわしい社会国家』の構想」『国民経済雑誌』第199巻第4号。
- (2011) 「K. ホーマンの社会的市場経済の構想」『神戸大学経済学研究年報57』。
- 野尻武敏 (2006) 『転換期の政治経済倫理序説』ミネルヴァ書房。

Summary

Survey of Recent Researches on Economic Ethics in German Areas

Takayuki Nago

Since the 1980s, various approaches to economic ethics have appeared in German areas. The purpose of this paper is to show the principal features of the main approaches.

These approaches are classified into two large groups, namely, economic approaches and philosophical approaches. In economic approaches, we review the idea of the “economic theory of moral” (K. Homann) and the idea of “governance ethics” (J. Wieland). In philosophical approaches, we review the idea of “integrative economic ethics” (P. Ulrich), the idea of “ethical economy” (P. Koslowski), and the idea of “economic ethics as final ethics” (E. Nass). Each approach has strong and weak points. Therefore, we need discussions and communications among these approaches.