



経済倫理学の新たな展開

永合，位行

(Citation)

国民経済雑誌, 191(5):49-64

(Issue Date)

2005-05

(Resource Type)

departmental bulletin paper

(Version)

Version of Record

(JaLCD0I)

<https://doi.org/10.24546/00056001>

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/00056001>



経済倫理学の新たな展開

永 合 位 行

近年のドイツ語圏における経済倫理学の研究を代表する論者として、P.コスロフスキー、P.ウルリッヒ、I.ピエスがいる。コスロフスキーは、伝統的な自然法論に依拠した「倫理経済学」の体系を構想し、ウルリッヒは、討議倫理学に依拠した「統合的経済倫理学」を築き上げようとする。最後に、ピエスは、経済学の方法を全面的に取り入れた「規範的制度経済学」を構想する。本稿では、これら三人の論者が目指す経済倫理学を比較検討することによって、今日求められている経済社会の新たな枠組みを見いだすための視点が提起される。

キーワード 経済倫理学, P.コスロフスキー, P.ウルリッヒ, I.ピエス

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。共産主義体制の崩壊とグローバル化の進展、環境問題の深刻化、福祉国家の行き詰まり、これらはいずれも、既存の経済社会体制がすでに限界に達しており、新たな秩序枠の形成が求められていることを示している。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帰り、新たな経済社会の枠組み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。

こうした時代の要請とともに、経済学の世界において、経済倫理学への関心が急速に高まってきている。その動きは、「経済倫理学の再興」あるいは「経済倫理の復権」と呼ぶにふさわしいものである。¹⁾本稿の対象とするドイツ語圏においても、経済倫理学に関する研究は大きな流れとなっており、とりわけ1980年代以降は、「成長部門の倫理」(Wachstumsbranche Ethik)と呼ばれるほどにまでその研究は進展してきているのである。こうした動きのなかで、近年のドイツ語圏における経済倫理学の研究方向として、とりわけ三つの流れが

注目される。第一は、伝統的な自然法論に依拠しつつ、経済倫理学の体系を築いていこうとするものであるが、これは、経済倫理学における伝統的な研究方向といえることができる。この立場に立った研究は数多く存在するが、その体系性という点でとりわけ注目すべき研究として、P. コスロフスキー (P. Koslowski) の「倫理経済学」(Ethische Ökonomie) の構想をあげることができる。第二は、J. ハーバーマス (J. Habermas) によって打ち立てられた「討議倫理学」(Diskursethik) をもとに経済倫理学の体系を構築しようとするものである。この代表的論者としては、「統合的経済倫理学」(Integrative Wirtschaftsethik) を構想する P. ウルリッヒ (P. Ulrich) をあげることができる。最後に、第三の流れとして、経済学の手法を全面的に取り入れ、独自の経済倫理学の体系を築いていこうとする人々がいる。「規範的制度経済学」(Normative Institutionenökonomik) を構想する I. ピエス (I. Pies) がその代表である。

本稿の課題は、近年のドイツ語圏における経済倫理学研究を代表するこれら三人の論者、すなわちコスロフスキー、ウルリッヒ、ピエスの研究に焦点をあて、それらを比較検討することによって、経済社会の新たな枠組みを見いだすための視点を提起することにある。むしろ、三人の論者はそれぞれにきわめて体系的な議論を展開しており、その全体像をここですべて紹介することはできない。以下では、本稿の問題意識に即して、とりわけ(1)それぞれの論者が現代という時代をどのようにとらえているのか、(2)それぞれの論者があるべき経済社会の枠組みをどのように構想しているのか、の二点にしばって、三人の議論を整理していくことにする。

2 P. コスロフスキーの倫理経済学の試み

2.1 近代からポスト・モダンへ

コスロフスキーは、自らの倫理経済学を「ポスト・モダンの経済学」(post-moderne Ökonomie) とも呼んでいるが、このことからわかるように、かれは、現代という時代を近代からポスト・モダンへの転換期として位置づけ、近代を超克したポスト・モダンの経済社会の枠組みを明らかにしていこうとする。²⁾では、かれが乗り越えようとする近代とは、いかなる時代であるのか。かれは、近代の特質をさまざまな角度から明らかにしているが、ここではウルリッヒとピエスとの比較検討という側面から、近代に関するかれの議論をまとめることにしよう。³⁾

コスロフスキーが、近代の特徴としてとりわけ強調するものに、「絶対的な理性支配」(absolute Vernunft Herrschaft) ⁴⁾がある。すなわち、近代においては、人間理性にたいし絶大な信頼がおかれ、人間理性の審判に耐え得ぬものはなんであれ、根拠をもたないもの、非合理的なものとして否定されることになったのである。いわゆる「合理主義」

(Rationalismus) の出現である。この合理主義の下では、中世以来の伝統的な価値や規範が退けられるとともに、同じく近代を特徴づけるものとして「価値主観主義」(Wertsubjektivismus) の考え方が生み出されてくることになる。⁵⁾すなわち、あらゆる価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。だが、このようにして普遍的価値の存在が否定される以上、近代において実現される合理性は、けっして「価値合理性」(Wertrationalität) を意味するものではない。というのも、普遍的価値の否定は、目的そのものの合理性を問うことを不可能にするからである。それゆえ、近代における合理性は、「目的合理性」(Zweckrationalität) しか意味していない。すなわち、それは、各人が主観的に設定した目的を、もっとも効率的に達成するための手段選択の合理性にすぎないのである。

このような合理主義にもとづく普遍的価値の否定は、社会における経済の位置にも大きな変化をもたらすことになる。コスロフスキーの言う「社会的・文化的規範からの経済関係の解放」(Herauslösung der wirtschaftlichen Beziehungen aus den sozialen und kulturellen Normen) あるいは「経済の自律化」(Autonomisierung der Wirtschaft) である。⁶⁾いまや伝統的な価値や規範の拘束から解放された個人は、市場経済の下、ひたすら自らの経済的利益を追求するようになる。人々は、なににもまして経済的利益の拡大を優先し、その結果、社会的な地位や評価もまた、市場での経済成果によって測られるようになる。「経済主義」(Ökonomismus) の時代といわれるように、まさに社会全体が経済によって規定されてくるのである。

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発展が実現される。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。時代はすでに、近代からポスト・モダン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。⁷⁾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り、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たいする、さらには人間理性にたい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。こ

の変化は、経済的には生産の面でも消費の面でも見てとることができる。生産面では、それは、労働意識の変化となって現れてきている。すなわち、人々は、労働をたんに貨幣獲得のための手段として見るのではなく、「働くこと」の社会的意味やその社会的価値をより重視するようになってきているのである。一方、消費の面では、人々が物質的に満たされてきたことから、大量消費財から美的・文化的に洗練された消費財への消費行動の変化が生じてきている。いわゆる量から「生活の質」への変化である。このように、近代という時代は、自然の限界にくわえ、人間の内面的な限界にもぶつかっているということができるのである。

2.2 ポスト・モダンにおける経済社会の枠組み

以上のように、コスロフスキーによれば、近代という時代はすでに終わりを告げ、時代は近代からポスト・モダンへと大きく転換してきている。では、このポスト・モダンの時代に求められる新たな経済社会の枠組みとはいかなるものであろうか。この問いに答えるにあたって、かれは、「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⁸⁾」との基本的立場に立ち、こうした客観的規範ないし価値を「人間と事物の本性」に立ち帰り根拠づけていこうとする。「人間と事物の本性」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、まさに伝統的な自然法論にコスロフスキーが依拠したことを意味しているが、そのことは同時に、かれが、近代を特徴づけた「価値主観主義」の考えを明確に否定したことを意味している。では、コスロフスキーの言う「人間と事物の本性」、とりわけ「人間の本性」とはいかなるものであろうか。かれによれば、人間の本性は、その自律性に求められる⁹⁾。すなわち、人間とは、かれが「エンテレキエ的自己」(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ための最大限の自由が保障されなければならない。だが、自由は、社会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、自己実現をはかることはできないからである。むしろ、人間は、他者とのかかわりのなかで、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なのである。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、連帯性や社会的正義といった価値もまた、人々によって尊重されなければならない普遍的価値となる。このように、コスロフスキーは、人間のもつ個人的本性と社会的本性という二重の人間本性にもとづいて普遍的価値を根拠づけていこうとする。これこそ、かれの言う「人格主義」(Personalismus)の立場にはかならないのである。

このような人格主義の立場に立って、コスロフスキーは、あるべき経済社会の枠組みを明

らかにしていく。すなわち、かれはまず、人間の本性に適合したものとして、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。¹⁰⁾ 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つうじて、各人は自己を実現していくことができるからである。しかしながら、市場経済はけっして完全なものではない。市場経済の下での自己配慮にはもちろん限界があり、各人は単独で生活のあらゆるリスクに対処していくことはできない。その場合には、連帯性にもとづく人々の間の自発的な助け合いのシステムが求められることになる。近年、国家と個人の間に位置するこうした中間的な連帯的組織の重要性が高まってきているが、コスロフスキーもまた、自己配慮を補完するものとして、この連帯的組織の必要性を強く訴えていく。¹¹⁾ だが、こうした助け合いのシステムによってすべての問題が解決されるわけではない。かれによれば、「完全に脱政治化された社会はフィクションであり……経済が完全なものとなった社会や完全に道徳化された社会といった国家のなき社会など存在しない」¹²⁾ のである。こうした認識にもとづいて、かれは、国家をポスト・モダンの経済社会においても必要不可欠なものとして位置づける。だが、ここで必要とされる国家は、人々の生活をあらゆる面で保障していこうとする福祉国家ではない。かれの福祉国家にたいする批判は、痛烈である。¹³⁾ というのも、福祉国家の下での国家による手厚い生活保障は、自己配慮の精神を侵食するものにほかならないからである。国家が手厚い生活保障を行うほど、人々は自己責任の意識を喪失し、ますます国家に依存した生活をおくらざるをえなくなる。このような考えから、コスロフスキーは、国家の役割を、いわゆる「補完性の原則」(Subsidiaritätsprinzip) にもとづいて限定していこうとする。補完性の原則とは、上位の共同体の、下位の共同体ないし成員にたいする関係は「補完的」なものでなければならぬというものであるが、この原則にもとづき、ポスト・モダンの社会では、まずもって各人の自己配慮が尊重される。こうした自己配慮が困難な場合には、集団的解決がはかられるが、その場合でも、まずは人々の間の連帯的な助け合いによる解決が優先される。国家の課題は、こうした連帯的組織によっても解決できない問題の克服に限定され、その役割は、あくまで補完的なものにとどまらねばならないのである。

以上のように、コスロフスキーは、補完性の原則にもとづく経済社会の枠組みを構想する。しかし、ここで注意すべきは、こうした秩序枠が形成されるだけで、近代における諸問題が克服されるとかれが考えているわけではない、ということである。かれによれば、倫理の役割を等閑視し、経済社会のあらゆる問題を制度の改革のみによって解決することができることを主張することは、技術的思考にとらわれた近代の悪しきイデオロギーにはほかならないのである。近代において失われていった人々の倫理性をいま一度回復すること、すなわちかれの言う「産業社会の再倫理化」(Reethisierung der Industriegesellschaft) がはかられねば、近代を¹⁴⁾ 超克することなどできないのである。だが、人々の倫理性は、どのようにして回復するこ

とができるのであろうか。ここにおいてコスロフスキーは、人間理性の限界をとき、倫理を保証するものとしての宗教、とりわけかれの場合にはキリスト教の役割をきわめて重視する。かれによれば、「交換と倫理的自己決定によって調整をはかる個人主義的な社会秩序は、この社会の成員の大部分によって分け持たれている宗教的基本確信なしには生き残り不可能なのである」¹⁵⁾。

3 P. ウルリッヒの統合的経済倫理学の試み

3.1 初期モダンから成熟したモダンへ

ウルリッヒの近代にたいする批判は、コスロフスキーに劣らず厳しい。ウルリッヒもまた、近代において経済が自律化し、社会全体を規定するようになった現実を、経済システムによる「生活世界の植民地化」(Kolonialisierung der Lebenswelt)と呼び、痛烈に批判している¹⁶⁾。しかしながら、近代からの転換点にある現代という時代をどのように位置づけるか、ということに関しては、ウルリッヒは、コスロフスキーのポスト・モダンの考えを明確に否定している。その背後には、近代になって解放された人間理性にたいする両者の基本的な立場の違いがある。そこで、ここではこの点に焦点をあてながら、ウルリッヒの時代認識を見ていくことにしよう¹⁷⁾。

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)¹⁸⁾は、まさに近代とともに始まる。だが、近代において実現された合理性は、コスロフスキーもまた指摘するように、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、その目的が価値的に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。しかしながら、ウルリッヒによれば、技術的合理性は、合理性の一面でしかない。合理性には、いま一つの合理性、すなわちかれの言う「コミュニケーション的合理性」(kommunikative Rationalität)¹⁹⁾が存在するのである。

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をつうじて、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。それゆえ、このコミュニケーションに参加する人間は、他者と対話し、倫理的により良い根拠をもった解決であれば、それをつねに受け入れる用意のある倫理的理性をもった存在でなければならない。こうした倫理的理性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)において根拠づけられた価値こそが、すべての人間に妥当

する普遍的な価値といえることができるのである。もちろん、ここで言うコミュニケーション共同体は、けっして現実のものではない。それは、あくまで「理想的コミュニケーション共同体」(ideale Kommunikationsgemeinschaft)にとどまる。しかし、この理想的コミュニケーション共同体は、完全には実現しえないとはいえ、現実のコミュニケーション共同体のもつ限界を批判的に明らかにするとともに、その目指すべき方向を指し示す「規制的理念」(regulative Idee) ²⁰⁾として位置づけることができるのである。

ウルリッヒによれば、技術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、けっして技術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。技術的合理性の優位からコミュニケーション的合理性の優位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。²¹⁾

このようにウルリッヒは、人間理性に深い信頼を寄せる。このことは、かれが自らの統合的経済倫理学を「経済行為の理性倫理学」(Vernunftethik des Wirtschaftens)と称したことから、明らかである。こうした立場をとるかれにとって、人間理性の限界をとき、「モダンのディスクルスの理性の完成などということは可能なことではないし、まったくその必要もない……絶対者の協力、つまり『神の関与』なしには歴史は完成しないであろう」²²⁾とするコスロフスキーの「ポスト・モダン」の考えは、断じて受け入れられないものとなる。ウルリッヒは、ポスト・モダンの考えについて、次のように痛烈に批判している。「歴史的に逆行的な進歩理念は、それが好んで『ポスト工業的』とか『ポストモダンの』とかを自称するにしても、社会発展の工業以前の、それどころか一部には近代以前の段階への後退のなかに進歩を求める。……『いなかでの単純な生活』への逆行的なその思慕からは、ノスタルジックなものは得られても、ユートピア的なものは得られないのである」²³⁾。

3.2 人間の条件とあるべき経済社会

これまで述べてきたことから明らかなように、コスロフスキーと同様、ウルリッヒもまた、近代に支配的な「価値主観主義」の考えを明確に退け、普遍的価値の根拠づけに取り組んでいこうとする。コスロフスキーの場合には、自然法論に依拠し、「人間の本性」にもとづいて、普遍的価値の根拠づけがおこなわれた。一方、ウルリッヒの場合には、ハーバーマスを代表とする討議倫理学の立場にもとづき、普遍的価値の根拠づけは、コミュニケーション共同体での理性的コミュニケーションにゆだねられることになる。それゆえ、かれの立場からすれば、あるべき経済社会の枠組みもまた、この理性的コミュニケーションをつうじて明らかに

されることになる。しかしながら、このことは、ウルリッヒが普遍的価値の根拠づけならびにあるべき経済社会の枠組みについて、なにも語らないことを意味するものではない。むしろかれは、社会が満たさなければならない最低限の倫理的条件を明らかにし、その条件にもとづいてあるべき経済社会の枠組みについて一定の主張をしていこうとするのである。

では、その倫理的条件とはいかなるものであろうか。それは、理念的コミュニケーション共同体の議論から明らかなように、人々の文化的基盤がいかに異なっていようと、少なくとも倫理的理性を有するかぎり、あらゆる人間によって承認され受け入れられうるものでなければならない。そのために、ウルリッヒは、この倫理的条件を「人間の条件」(Conditio humana)²⁴⁾に立ち帰って根拠づけていこうとするのである。だが、こうした手法をとることによって、かれの「人間の条件」に関する議論は、コスロフスキーの「人間の本性」に関する議論ときわめて類似したものとなっている。すなわち、ウルリッヒもまた、コスロフスキーと同様、人間が人間である条件を、まず第一にその自律性に求める。人間が自律した存在である以上、各人が目指す「善き生活」(gutes Leben)の具体的内容の決定は、それぞれの人間の自由委ねられなければならない。それは、そのときどきの文化的基盤にもとづきながら、それぞれの人間が主体的に決定すべきものなのである。このようにウルリッヒは、まずもって人間の自律性を強調するが、議論はそれで終わるわけではない。かれは、同時に、人間と人間との結びつきをも強調し、この点でも、コスロフスキーの考えと一致する。ただし、ウルリッヒの場合には、この他者との関係について、人間のもつ「観念上の役割交換の能力」(Fähigkeit zum gedanklichen Rollentausch)²⁵⁾がとりわけ強調され、そこから独自の議論が展開されてくることになる。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、けっして正当化されるものではない。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もつとともに、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っているのである。人間の条件から根拠づけられるこのような「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倫理的条件にほかならないのである。この倫理的条件には、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、その条件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、善き生活の自由な決定という「目的論的に倫理的」(teleologisch-ethisch)な規準とともに、それに

優位するものとして、公正な共同生活に必要な倫理的条件という「義務論的に倫理的」(deontologisch-ethisch)な規準を提起し、これら二つの倫理的規準から、あるべき経済社会の枠組みを見いだしていこうするのである。²⁶⁾

こうした倫理的視点に立って見た場合、あるべき経済社会の枠組みとして市場競争の全面的解放を主張する近年の「市場原理主義」(Marktfundamentalismus)の立場は、決して受け入れられるものではない。²⁷⁾ というのも、全面的に市場化した社会では、ウルリッヒが「企業家的生活形態」(unternehmerische Lebensform)と呼ぶ、市場の論理に適合した生活形態をとるように、人々は強制されるからである。それ以外の生活形態を望む者は、市場によって淘汰され、ついには自らの生活基盤さえも奪われてしまうことになる。それゆえ、市場の全面的解放は、善き生活の形態の決定の自由を侵すものとなる。くわえて、全面化した市場においては、「強者の権利」のみが保証される「勢力原則」(Machtprinzip)が貫徹されることから、「同じ尊厳をもった存在としての自律的人格の相互承認」という倫理的条件は満たされず、その結果、弱者の権利は奪われてしまうことになるのである。

このように、市場の全面的解放は、ウルリッヒの提起した二つの倫理的規準のいずれをも満たすものではない。しかしながら、このことからウルリッヒは、市場そのものを否定するわけではない。むしろかれは、市場の調整機能を高く評価し、現代のように複雑で分業化された経済においては、市場が不可欠なものであるとする。しかし市場は、あくまで倫理的条件を満たす善き生活に役立つための手段にすぎない。すなわち、「市場経済システムは、その内部論理から、意味にも正当化にも『精通』していない。『精通』しているのは、機能だけである。まさにそれゆえに、市場経済システムは、方向を指し示し、正当性を与える規準を必要としているのである」。²⁸⁾

このような考えにもとづき、ウルリッヒは、「市場の論理にたいする道德性の優位」(Primat der Moralität vor der Logik des Marktes)を強く訴える。そして、市場がまさに手段として、倫理的条件を満たす善き生活に役立つように、市場の枠組みを設定し秩序づけていく政策、すなわちかれの言う「ビタル政策」(Vitalpolitik)が必要とされるのである。²⁹⁾ ウルリッヒは、こうしたビタル政策の政策主体として国家の役割を強調するが、しかしその国家は、なにもかもをも引き受ける福祉国家ではない。福祉国家にたいするかれの批判は、コスロフスキーにもまして強烈である。かれは、福祉国家にたいし次のように述べている。「福祉国家が自由社会の本質をますます掘り崩す恐れがあることは、確かであると思われる。過剰で、『偽善的』な社会国家の背後で待ちかまえているのは、おそらくそれどころか、全体主義的な『社会警察国家』である。それは……市民の生活を包括的な行政コントロールに服せしめ、そうすることで市民を保護監督下におくのであって、市民の成熟性の構造的前提を保証するのではないのである」。³⁰⁾

かれによれば、なんらかの社会的コンフリクトが発生したとき、人々はその解決をただちに国家に求めてはならない。コミュニケーション的合理性の議論から明らかなように、成熟したモダンの下では、なににもまして当事者間の理性的コミュニケーションが求められる。国家は、当事者のコミュニケーションをつうじた問題の解決が不可能な場合にかぎり、あくまで補完的にのみ必要とされる。それゆえ、コスロフスキーと同様、ウルリッヒの場合にも、国家の役割は、「補完性の原則」³¹⁾にもとづいて限定されてくるのである。

以上のようにウルリッヒは、人間の条件に立ち帰ることによって、社会が満たさなければならない倫理的条件を根拠づけ、その条件をもとにあるべき経済社会の枠組みを明らかにしていこうとする。しかしながら、こうした議論の展開は、コスロフスキーの倫理経済学の試みにおいて示されたように、まさに自然法論的な思考にほかならない。討議倫理学の立場にたつウルリッヒもまた、あるべき価値や社会の根拠づけにあたっては、自然法論的思考に依拠している。このことは、普遍的価値の根拠づけにあたっての自然法論の重要性をまさに示していると言うことができよう。

4 I. ピエスの規範的制度経済学の試み

コスロフスキーとウルリッヒが、その立場は違うとはいえ、いずれも普遍的価値の根拠づけに取り組み、そこからあるべき経済社会の枠組みを提示しようとする点では、共通しているということができる。しかしながら、本論の最後に取り上げるピエスは、こうした経済倫理学の手法を真っ向から否定し、新たな経済倫理学の体系、すなわち規範的制度経済学をつくりあげようとしている。ここでも、本稿の課題にそくしながら、かれの規範的制度経済学の試みを見ていくことにしよう。

4.1 目的をつうじた調整から手段をつうじた調整へ

ピエスは、近代を特徴づけるにあたって、そのメルクマールを個人的行為の調整がどのようにおこなわれるかに求める。³²⁾かれによれば、個人的行為を調整する方式は、大きく二種類に分けることができる。一つは「目的をつうじた調整」(Koordination über Ziele)であり、いま一つは「手段および手段制限をつうじた調整」(Koordination über Mittel und Mittelbegrenzungen)である。目的をつうじた調整とは、社会成員が共通の目的ないし価値を共有することによって、行為の調整がおこなわれることを意味し、「手段および手段制限をつうじた調整」とは、各人はそれぞれ独自の目的を追求するが、その目的を達成するための手段に関する共通の規則や制度をつくることによって、行為の調整がおこなわれることを意味する。かれによれば、近代以前の社会においては、伝統的な価値や規範が社会成員に分け持たれており、それゆえ目的をつうじた調整がおこなわれていたということができる。しか

しながら、近代においては、かれが「多元主義の事実」(Faktum des Pluralismus)と呼ぶように、人々の目的や価値観がきわめて多様となり、その結果、共通の価値や規範を人々が共有することは、もはや不可能になっているのである。このような認識から、かれは、中世から近代への転換、すなわち近代化のプロセスを、目的をつうじた調整から手段をつうじた調整への転換としてとらえる。しかも、かれによれば、この近代化のプロセスは逆転不可能なものであり、それゆえ、「多元主義の事実」をまずもって不可避的なものとして受け入れることが必要とされるのである。

このような認識にたつとすれば、多元主義の時代にあつて、コスロフスキーやウルリッヒのように、普遍的価値の根拠づけをおこなうことは、まったく意味をもたないものとなる。というのも、いかに価値の根拠づけをおこなったところで、その価値がすべての成員の合意を得ることは不可能であり、価値のコンフリクトを解消することなどできないからである。これに関して、ピエスは次のように述べている。「たしかに、幾人かの市民が……そうした権威主義的要請をわがものとしうということとは、排除されていない。けれども、そうした要請が広く受け入れられうということとは、排除されている。というのも、……近代の、つまり世俗化され多元化された、民主制においては、善き根拠としてより所にすることが一般的に承認されるような権威は、存在しないからである」³³⁾。

ピエスによれば、近代社会の特徴はこのように、目的をつうじた調整が不可能になった点に求められる。だが、それだけではない。かれが近代社会の特徴としていま一つ重視する点³⁴⁾は、社会が大規模化し、人々の相互依存関係が匿名で概観不可能なほどにまで広がったことにある。このような社会においては、各人は、自らがとった行為がいかなる社会的結果をもたらすかをもはや知ることはできない。というのも、いかなる社会的結果がもたらされるかは、無限に多数の他者の行為に依存してくるからである。それゆえ、近代の社会では、ピエスが「社会的ディレンマ」(soziales Dilemma)と呼ぶ、「意図した行為の意図せざる結果」が帰結せざるをえない。そして、この意図せざる結果としてどのような社会的結果がもたらされるかは、各人の個人的行為を調整する規則や制度に依存して決定されてくることになる。制度や規則が変更されれば、個人的行為の調整の結果もまた変わってくる。だが、このように、結果を決定するのが制度や規則であるとすれば、その結果の責任を個人に負わすことはできない。むしろ責任を負うべきは、そうした結果をもたらした制度や規則であり、それゆえ、結果が倫理的に望ましくないものであるとすれば、制度や規則を改革することこそが必要とされるのである。

このような認識から、ピエスは、「制度的枠条件が道徳の体系的場である」とし、「個人倫理学にたいする制度倫理学の優位」³⁵⁾(Dominanz der Institutionenethik gegenüber der Individualethik)を主張する。そして、各人の私的な利益追求行動が倫理的に望ましい社会的

結果をもたらすような制度を見いだすことに、規範的制度経済学の課題を見るのである。こうしたかれの主張には、コスロフスキーやウルリッヒのように、倫理の規準となる普遍的価値の根拠づけを重視するのではなく、倫理の実現可能性をこそ重視するという立場が明確に現れている。すなわち、すでに述べたように、いかに普遍的価値を根拠づけようとも、その価値が成員によって共有されない以上、その価値に適合した倫理的行為を各人にとらせることを保証することはできない。むしろ、各人が私的利益を追求したとしても、倫理的に望ましい結果がもたらされるように制度を作り上げることで、はじめて倫理は実現されうるのである。ここに「ホモ・エコノミクス」を想定する経済学の手法が経済倫理学にとって不可欠のものとして首肯されることになる。すなわち「道徳は、近代社会においては、ホモ・エコノミクス検証で検証された制度配置によってのみ実現されうる³⁶⁾」のである。かれの経済倫理学が、規範的制度経済学あるいは「道徳の経済理論」(Ökonomische Theorie der Moral)とされる所以である。

が、ここで重大な問題が一つ生じてくることになる。それは、倫理的に望ましい社会的結果というが、ではその結果が倫理的に望ましいかいかをいかなる規準で判断するのか、ということである。すでに述べたことから明らかなように、この倫理的規準を、普遍的価値の根拠づけをつうじて示すことはできない。それは、ピエスによって近代の多元主義の下では無意味なものとして拒否されているのである。この問題にたいし、かれは、この規準を価値からではなく、「利益」(Interessen)³⁷⁾から根拠づけるアプローチを主張する。すなわち、かれによれば、ある個人の利益の改善には、それが他者の利益を悪化させる場合と、そうではなく他者の利益をも改善する場合とがあるが、倫理的に望ましいのは、後者の場合にほかならないのである。それゆえ、「倫理的行為と非倫理的行為との間の境界線は、利他主義と利己主義、共同善と自利……の区別に沿って引かれるのではなく、他者もまた利益を得るような個人的利益追求と、他者の犠牲での個人的利益追求との間の、それゆえ双方的利益追求と一方的利益追求との間の区別に沿って引かれるのである³⁸⁾」。しかも、このようなある個人の利益の改善が他者の利益の改善をももたらすような制度であれば、あらゆる社会成員の合意を得ることができ、これにより、かれがもっとも重視する倫理の実現可能性もまた、保証されることになるのである。

4.2 福祉国家の制度改革の方向

以上のような認識にもとづき、ピエスは、実現可能性のある倫理的に望ましい制度、すなわち、各人の私的利益の追求が同時に他者の利益の改善をももたらすような制度がいかなるものであるのか、を明らかにすることによって、あるべき経済社会の枠組みを提示していこうとする。そのためにかれはまず、近代の社会的ディレンマ状況においては、市場競争のメ

カニズムが、かれの言う意味で倫理的に望ましい結果をもたらすことを確認する。³⁹⁾すなわち、競争メカニズムは、A. スミス (A. Smith) の「見えざる手」の議論をつうじて明らかにされたように、各人（生産者）の私的利益の追求が同時に他者（消費者）の利益の改善につながるように、個人的行為の調整をなすことができるのである。それゆえ、かれによれば、「競争は社会的協調の装置であり、協調と競争を対立物として把握する通俗的見解は、短絡的な複雑性の縮減にもとづくものなのである」。⁴⁰⁾しかしながら、競争メカニズムは、いかなる場合でも、倫理的に望ましい結果をもたらすわけではない。たとえば、失業問題や環境問題のように、各人の私的利益の追求が他者の犠牲でなされる場合も存在する。それゆえ、競争メカニズムは、「規範的両面価値」(normative Ambivalenz) を有するということができる。こうした認識から、かれは、「社会的に望ましい行為が安定化され、社会的に望ましくない行為が不安定化される」⁴¹⁾ように、市場の秩序枠を形成していく必要があると主張する。すなわち、一方では市場競争のメカニズムを維持するための政策が必要とされ、同時に他方では、そのメカニズムを補完するための政策が必要とされるのである。ここに、国家の役割が必要不可欠なものとして位置づけられることになるが、注意すべきは、国家のなす政策、たとえば社会政策が、社会的協調メカニズムとしての市場競争の機能を阻害するものであってはならないということである。むしろその政策は、「社会的協調の装置としての市場の能力を完全に展開させる」⁴²⁾ものでなくてはならない。かれによれば、福祉国家の問題は、市場か国家かの対立的な二元論的思考にとらわれ、そのため、「市場の能力を完全に展開させる」という視点ではなく、まさに正反対に、「市場に対抗する社会政策」(Sozialpolitik gegen den Markt) の視点に立って、政策が実施されてきたことにある。それゆえ、かれは、福祉国家の限界を克服するために、市場か国家かの対立軸にたいし「垂直的ポジショニング」(orthogonale Positionierung) をとる政策、すなわち「市場のための社会政策」(Sozialpolitik für den Markt) を主張するのである。この市場のための社会政策は、「市場における実際の『敗者』が、社会的敗者になってしまうのではなく、むしろ、あらためて市場のリスクにかかわりあう機会と誘因を得るように、補償をおこない、……いかなる個人も社会から転がり落ちることのないように保証する」⁴³⁾政策にほかならない。ピエスによれば、このような政策であれば、市場における勝者も敗者も合意できるものであり、それゆえ、「市場に対抗する社会政策」から「市場のための社会政策」の方向に、福祉国家の諸制度を改革していくことが必要とされるのである。

5 結びにかえて

本論において明らかにしてきたように、コスロフスキー、ウルリッヒ、そしてピエスの三者は、それぞれ独自の経済倫理学の体系を展開し、その体系にもとづき新たな経済社会の枠

組みを構想する。まずコスロフスキーは、現代を近代からポストモダンへの転換として位置づけ、そのポストモダンにおける経済社会の枠組みを、伝統的な自然法の立場にもとづき、普遍的価値の根拠づけを通して明らかにする。そこで示されたのは、補完性原則に依拠した経済社会の秩序構想であった。つぎにウルリッヒは、現代をモダンの完成を目指した、初期モダンから成熟したモダンへの発展として位置づけ、討議倫理学の立場に立ち、コミュニケーション的合理性に依拠した経済社会の秩序枠の編成を構想する。最後に、ピエスは、現代を価値合意の不可能な時代ととらえ、倫理の実現可能性の視点から、普遍的価値の根拠づけを批判し、各人の私的利益を基礎に据えた秩序構想を展開する。

このように三者の立場は、それぞれきわめて独自なものであり、そのいずれが優れているかを、ここで述べることはできない。しかし、本稿の問題関心から言えば、次のような点を指摘することはできるであろう。第一に、ピエスは、価値合意の不可能性から普遍的価値の根拠づけを無意味なものとして否定するが、はたしてそうであろうか。福祉国家の下で「豊かな社会」が実現されたことによって、今日、人々の間では私的利益の追求よりも、人間的な価値や精神的な価値を重視する態度が生まれてきている。このような時代においては、人々の目指すべき価値を根拠づける作業がどうしても必要であるように思われる。第二に、そうした価値の根拠づけをなす場合には、討議倫理学に依拠したウルリッヒもまた「人間の条件」に立ち帰らざるをえなかったように、自然法論に即した思考が必要になろう。そして、この自然法論に依拠して、あるべき経済社会の枠組みもまた、明らかにされうと思われる。しかしながら、第三に、普遍的価値がいかに根拠づけられようとも、ピエスが批判するように、それが実現不可能なものであるとすれば、それはたんなるユートピアにすぎなくなる。この実現可能性を保証するものとして、最終的にコスロフスキーは宗教に、ウルリッヒは人間理性に期待を寄せる。しかし、こうした態度は、あまりに理想主義的なものといわざるをえないであろう。これにたいし、ピエスは、制度を整えさえすれば、人々の倫理的行動は保証されるとする。しかしながら、コスロフスキーが強調するように、人間の行為は、制度のみによって決定されるわけではない。だとするならば、人々の倫理的行為をいかにして保証するかという問題は、依然として残されることになる。この問いに答えることは、経済倫理や企業倫理のなさを示す事件が相次いでいる今日の事態を考えれば、きわめて重要な課題であると思われる。今後の課題としたい。

注

- 1) 近年の経済倫理学の展開については、長尾聡哉「経済倫理学の方法論」『国民経済雑誌』第164巻第2号、1991年ならびに野尻武敏「自然法と経済倫理」『社会と倫理』第13号、2002年を参照。
- 2) Vgl. P. Koslowski, *Prinzipien der Ethische Ökonomie*, J. C. B. Mohr, 1988, S. 15-19.
- 3) コスロフスキーについて詳しくは、拙稿「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, 2001年ならびに拙稿「倫理経済学の新たな展開」『国民経済雑誌』第187巻第6号, 2003年を参照。
- 4) Vgl. P. Koslowski, *Die postmoderne Kultur*, C. H. Beck, 1988, S. 18f (高坂史朗・鈴木伸太郎訳『ポストモダンの文化』ミネルヴァ書房, 1992年, 30~33ページ)。
 - 5) Vgl. P. Koslowski, *Ethik des Kapitalismus*, J. C. B. Mohr, 1995, S. 20f (山脇直司・橋本努訳『資本主義の倫理』新世社, 1996年, 22~23ページ)。
 - 6) Vgl. P. Koslowski, *Ethik des...*, a. a. O., S. 15-18 (邦訳, 17~20ページ)。
 - 7) Vgl. P. Koslowski, *Die postmoderne...*, a. a. O., S. 12-14, 98-118 (邦訳, 22~25ページ, 147~173ページ)。
 - 8) P. Koslowski, "Solidarism, Capitalism, and Economic Ethics in Heinrich Pesch," in: ders (ed.), *The Theory of capitalism in the German Economic Tradition*, Springer, 2000, S. 390.
 - 9) Vgl. P. Koslowski, *Gesellschaftliche Koordination*, J. C. B. Mohr, 1991, S. 31-44; ders, "Solidarism...", a. a. O.
 - 10) Vgl. P. Koslowski, *Prinzipien...*, a. a. O., S. 195-202.
 - 11) Vgl. P. Koslowski, *Die Ordnung der Wirtschaft*, J. C. B. Mohr, 1994, S. 315-317.
 - 12) P. Koslowski, *Gesellschaft und Staat*, Stuttgart, 1982, S. 291f.
 - 13) Vgl. P. Koslowski, *Die Ordnung...*, a. a. O., S. 332-367.
 - 14) Vgl. P. Koslowski, *Die Ordnung...*, a. a. O., S. 337-340.
 - 15) P. Koslowski, "Religion, Ökonomie, Ethik. Eine sozialtheoretische und ontologische Analyse ihres Zusammenhangs," in: ders (hrsg.), *Die Religiöse Dimension der Gesellschaft*, J. C. B. Mohr, 1985, S. 76.
 - 16) Vgl. P. Ulrich, *Transformation der ökonomischen Vernunft*, Haupt, 1986, S. 84.
 - 17) ウルリッヒについて詳しくは, 拙稿「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』2005年を参照。
 - 18) Vgl. P. Ulrich, *Transformation...*, a. a. O., S. 80.
 - 19) Vgl. P. Ulrich, *Transformation...*, a. a. O., S. 58-61.
 - 20) Vgl. P. Ulrich, *Transformation...*, a. a. O., S. 286-305.
 - 21) Vgl. P. Ulrich, *Transformation...*, a. a. O., S. 87.
 - 22) P. Koslowski, *Die postmoderne...*, a. a. O., S. 29 (邦訳, 47ページ)。
 - 23) P. Ulrich, *Transformation...*, a. a. O., S. 449.
 - 24) Vgl. P. Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik*, Haupt, 2001, S. 23-30.
 - 25) Vgl. P. Ulrich, *Integrative...*, a. a. O., S. 44-49.
 - 26) Vgl. P. Ulrich, *Integrative...*, a. a. O., S. 203-206.
 - 27) Vgl. P. Ulrich, *Integrative...*, a. a. O., S. 165-176.
 - 28) P. Ulrich, *Integrative...*, a. a. O., S. 204.
 - 29) Vgl. P. Ulrich, *Integrative...*, a. a. O., S. 337-358.
 - 30) P. Ulrich, *Transformation...*, a. a. O., S. 446.
 - 31) Vgl. P. Ulrich, *Transformation...*, a. a. O., S. 417-419.
 - 32) Vgl. K. Homann und I. Pies, "Wie ist Wirtschaftsethik als Wissenschaft möglich? Zur

- Theoriestrategie einer modernen Wirtschaftsethik," in: *Ethik und Sozialwissenschaften*, Jg. 5, Heft1, 1994, S. 94f.
- 33) I. Pies, "Institutionenökonomik als Ordnungstheorie," in: H. Leipold und I. Pies (Hrsg.), *Ordnungstheorie und Ordnungspolitik*, Lucius & Lucius, 2000, S. 355.
- 34) Vgl. K. Homann und I. Pies, "Wirtschaftsethik in der Moderne," in: *Ethik und Sozialwissenschaften*, Jg. 5, Heft 1, S. 7-9; I. Pies, "Normative Institutionenökonomik -Zur Problemstellung eines Forschungsprogramms demokratischer Politikberatung," in: *Zeitschrift für Wirtschaftspolitik*, Jg. 44, Heft 3, 1995, S. 320-331.
- 35) Vgl. K. Homann und I. Pies, "Wie ist Wirtschaftsethik..., a. a. O., S. 97f.
- 36) K. Homann und I. Pies, "Wirtschaftsethik in der Moderne..., a. a. O., S. 11.
- 37) Vgl. K. Homann und I. Pies, "Wie ist Wirtschaftsethik..., a. a. O., S. 95; K. Homann und I. Pies, "Wirtschaftsethik und Ordnungspolitik," in: H. Leipold und I. Pies (hrsg.), *Ordnungstheorie und Ordnungspolitik...*, a. a. O., S. 336-343.
- 38) K. Homann und I. Pies, "Wirtschaftsethik und Ordnungspolitik..., a. a. O., S. 339.
- 39) Vgl. I. Pies, "Wirtschaftsethik als ökonomische Theorie der Moral," in: W. Gaertner, *Wirtschaftsethische Perspektiven V*, Duncker & Humblot, 2000, 19-22.
- 40) I. Pies, "Institutionenökonomik..., a. a. O., S. 362.
- 41) I. Pies, "Normative..., a. a. O., S. 337.
- 42) Vgl. I. Pies, *Ordnungspolitik in der Demokratie*, Mohr Siebeck, 2000, S. 126.
- 43) I. Pies, *Ordnungspolitik in der Demokratie...*, a. a. O., S. 125.