

近代倫理学の基本構想と統合的経済倫理学

——ウルリッヒの所論を中心として——

万 仲 脩 一

Grundkonzeptionen moderner Ethik und Integrative Wirtschaftsethik

MANCHU Shuichi

Abstract

P. Ulrich (St.Gallen University in Switzerland) is one of the representative researchers of economic and business ethics in the German-speaking world. He and his study group in St. Gallen conceptualized the *integrative economic ethics*, that respects to a critical reflection on the normative foundations of the economic way of thinking. This paper aims to survey the framework in relation to various modern theories about ethics and to criticize some points.

1. 序

スイスの経営経済学者ウルリッヒ (Ulrich, P.) はドイツ語圏における企業倫理 (Unternehmensethik) に関する代表的研究者の1人である。しかし、彼の研究の関心は単に企業倫理のみに限定されているのではなく、その基礎には経済倫理および経済倫理学 (Wirtschaftsethik) が存在している¹⁾。企業倫理の枠組みが経済倫理によって規定されることを重視する見地に立てば、企業倫理の考察にとってもまずは経済倫理について理解しておくのは不可欠のことである。かくして、ウルリッヒが経済倫理学を重視する所以は明らかであると共に、その意図は妥当であると考えられなければならない。それ故、彼の企業倫理学に関心を持っているわれわれにとっても、それに先立って経済倫理についての彼の見解を知っておく必要がある。ウルリッヒはその著Ulrich[1998]において、彼の意味

1) ドイツ語の“Ethik”には「倫理」それ自体と「倫理学」の両者の意味があり、しかも文献の中でもいずれの意味で用いられているのかが必ずしも明確ではない場合がある。それ故、本稿でも、われわれは前後の脈絡から判断してその訳語を使い分けざるをえない。

での経済倫理および経済倫理学を統合的経済倫理ないし統合的経済倫理学 (Integrative Wirtschaftsethik) と称し、その一般的特質をまずは次の点に求めている²⁾。すなわち、

- ① 規範的なもの (das Normative) を何よりも「通常」の経済的事実論理 (die «normale» ökonomische Sachlogik) の中に求めること、
- ② その規範的なものについての反省 (Reflexion) を現実存在する市場経済の所与の状況の前で停止することなく、それを何らの留保もない倫理的-批判的基礎反省 (eine vorbehaltlose ethisch-kritische Grundlagenreflexion) へと導くこと、

の2点がそれである。ここで、ウルリッヒの強調しようとしていることは、規範的なものをごく普通の経済的事実の中に求めながらも、それについての規範的反省を現実の市場経済の状況にとらわれることなく、その基礎にまで立ち返って倫理的-批判的に行うべきだということである³⁾。

ところで、現代の分業経済は人々の生活を維持するための、そして生活の質を高めたいとする人間の欲望を充足するための社会的機構として重要な経済的役割を果たしている。ウルリッヒによれば、理性的な社会的経済方法は生活にとっての役立ちないし有用性 (Lebensdienlichkeit) を志向するものなのであり、その経済的事実論理の中心には人間が存在しなければならない。しかるに、現実の市場経済における経済的事実論理と人間の良い生活 (gutes Leben) や公正な共同生活 (gerechtes Zusammenleben) の理念の間には著しい矛盾が横たわっている。例えば、一方では多数の失業者が存在しており、他方では就業者については業績をあげることへの圧力がますます強くなっている。あるいは、経済成長はなるほど消費者の厚生を高めはしたものの、自然との調和の破壊が重大な問題になっている。このような意味で現代の経済的事実論理は必ずしも生活への有用性を満たしているとはいえないのであり、ウルリッヒはそこに経済活動の倫理的次元 (die ethische Dimension) の欠如、あるいは経済進歩への基本的志向と市場経済における倫理的-実践的要求の結合の欠如を見るわけである。そこで、彼においては、経済倫理学は経済的合理

2) Vgl. Ulrich[1998], S.5, Vorwort.

なお、ウルリッヒはスイスのザンクト・ガレン大学の経済倫理研究所 (Institut für Wirtschaftsethik) の所長である。Ulrich(1998)において述べられているように、彼においては、企業倫理は経済倫理が展開されている場の1つをなす。企業倫理と経済倫理との関係に関する彼の見解の詳細については、稿を改めて紹介するであろう。

3) シュタインマン学派においてウルリッヒの統合的経済倫理学が原理批判的立場 (fundamentalkritische Position) に立つものとされているのは、このことによっているのだと解せられる。この点については、次を参照のこと。

Steinmann/Löhr[1994], SS.123-131; 万仲脩一[2004], 164-168頁

性と倫理的理性の間の関係を根本的に説明し、将来において有望で、かつ生活にとって有用なように新たに確立することを課題とするものとして要請されるのである⁴⁾。

ところで、経済学は歴史的にはまずは政治経済学（Politische Ökonomik）として成立したのであるが、現代では価値自由な純粋経済学（reine Ökonomik）がその主流を形成している。後者においては、現実の市場経済の経済的合理性を説明することにその課題が限定されることから、そこでは、前者に含まれていた社会経済の倫理的-実践的視点はついに省みられることはなくなった。つまり、経済学におけるこのパラダイム変化は社会的経済実践における人間性と生活への有用性の問題を放棄する結果をもたらしたのである。経済倫理学という学科が要請されるに至った所以はここにある。そこで、ウルリッヒはこれらの状況の考慮のもとに、倫理と経済との密接な相互関係を構築することの必要性を強調するのであるが、その場合、彼は倫理を経済的合理性とは別個の世界に属するものとして捉えて経済的局面に応用しようとする立場に立つのではない。規範性（die Normativität）は経済的事実論理それ自体の中に存在することから、ウルリッヒはそれを経済的思考の内部に求め、それを倫理的理性のもとで反省することの重要性を強調する。上述のように、経済的事実論理それ自体に対する批判的-規範的基礎反省にこそ、経済倫理学の固有の課題があるのだと考えられているのである⁵⁾。

ウルリッヒによれば、そのような経済倫理学は、一方では応用倫理学（angewandte Ethik）以上のものであり、他方では規範的経済学（normative Ökonomik）以上のものなのであり、経済的事実論理の中にある規範性を何らの留保もなしに無条件に理性的な批判にさらすという意味で、経済の理性倫理学（Vernunftethik des Wirtschaftens）としての性格を有しなければならない。彼はこの点に、彼の統合的経済倫理学の最も顕著な特質を見出すわけである。もとより、この統合的経済倫理学は経済行為や経済政策の形成の具体的な倫理的諸問題に対して直接的に応用可能な解決を提示するのではなく、経済倫理的な基本問題についての理性的思考の形態を明らかにすることを目指すものであることが注意されなければならない⁶⁾。

ウルリッヒは統合的な経済倫理および経済倫理学についての以上のような基本理解にもとづいて、Ulrich [1998]において、その特質の詳細な紹介と展開を図っている。しかし、

4) Vgl. Ulrich [1998], SS.11-12.

5) Vgl. Ulrich [1998], SS.12-13.

6) Vgl. Ulrich [1998], S.13.

応用倫理学としての経済倫理学と規範的経済学に対するウルリッヒの批判およびその批判にもとづく統合的経済倫理学の構築についての彼の見解については、われわれは本稿の第4章でさらに紹介するであろう。

本稿におけるわれわれの目的は、彼の統合的経済倫理学の全体と詳細についての考察に及ぶのではなく、それに至る前段階として現代の倫理学の基本的な諸概念および諸構想と統合的経済倫理学にとってのそれらの含意に関する彼の見解を紹介し、それについて考えられうる若干の問題点を提示することに限定される⁷⁾。

2. 現代倫理学の基本概念

一般に、倫理、道徳 (Moral)、規範 (Norm) についてはそれを基礎づける (begründen) こと、つまりその正当性 (Legitimität ; Gerechtigkeit) を適切な理由を挙げて根拠づけることはこれまでも倫理学は勿論のこと、いわゆる規範科学 (Normwissenschaft) に共通の、極めて重要かつ困難な問題であった。このことは今日においても何ら変わるところはない。

ウルリッヒによれば、規範の基礎づけについては、両極端に位置する2つの見解が主張されてきた。1つは、何らかの特定の個人の信念や集団の規範を絶対的に正しいものとして受け入れ、それによっていわば信仰告白的に規範を基礎づけたとする見解であり、これは教条主義 (Dogmatismus) ないし原理主義 (Fundamentalismus) の立場に立つものと見なされる。それに対し、道徳的問題は主観的な好みの問題であるが故に、規範を基礎づけることは本来的に不可能だとする立場が存在する。これは倫理的相対主義 (ethischer Relativismus) ないし懐疑主義 (Skeptizismus) と称せられる。ウルリッヒは、これらが規範の基礎づけ可能性を肯定するか、否定するかの相違はあれ、いずれの立場も倫理の基礎づけ問題を理性的に解決しうることを認めるものではない点にそれらの共通性を見出し、それらに代わる第3の道を探求する。それは端的に人間主義的な理性倫理 (humanistische Vernunftethik) の立場と称せられ、自由で思慮のある人間が良い生活と公正な共同生活を営むための、そして善意あるすべての人にとって妥当と思われる一般的な規範的前提に対する反省を行う立場である。これがウルリッヒのいう統合的経済倫理学の基礎にある見解なのである⁸⁾。

この特質を明らかにするに先立って、ウルリッヒは近代的倫理学の諸概念、すなわち道徳性 (Moralität)、道徳、道徳的気風ないしエートス (Ethos) および (近代的理性倫理

7) 統合的経済倫理学の全体的な体系はUlrich[1998], S.16 において示されている。それは同時に、同書の構成をあらわしている。本稿ではそのうち同書の第I部 (近代的倫理学の基礎概念と統合的経済倫理学のアプローチ (Grundbegriff moderner Ethik und Ansatz integrativer Wirtschaftsethik) の3つの章のみを取り上げて紹介し、若干の吟味を加えるにとどめる。

8) Vgl. Ulrich[1998], S.21.

としての) 倫理について言及している。彼はこれらの諸概念の明確化と区別を通して、彼の意味での近代的な理性倫理の特徴を浮き彫りにしようとしているのだと解せられる。そこで、われわれはこの点についての彼の見解を予め明らかにしておこう。

i. 道徳性

ウルリッヒによれば、道徳性とはまずは、あらゆる人間が自己の生活実践的経験から規範についての直観的な事前理解を有するに至るところのすぐれて人間的な (human) 現象である。そこには、道徳や倫理の問題の中核をなすものは人間の個人的生活と共同生活にとってのその基本的意味から捉えられなければならない、という理解がある。

人間の行動は一般には、自然法則によって規定されるのではなく、自由な意思にもとづいて行われる行為として捉えられる。共同生活の中ですべての人間が自由な意思にもとづいて行為しうするためには、すべての人間は他の人間の立場や行動についてその自由を保障しなければならない。同時に、共同生活を営むすべての人間の間には他人の立場や行動への道徳的期待が存在していなければならない。道徳性の根源としての生活実践的意味は、共同生活を営む道徳的共同体の構成員の間人間的な要求および拘束性 (zwischenmenschliche Ansprüche und Verbindlichkeiten) の基本的な社会構造の中に見出されるのである。かくして、道徳性は原理的に自由な主体としての人間の不可避的な自己要求をなすのであり、かかる意味で人間の意思の自由と道徳性は不可分のものとして捉えられなければならない。そして、ウルリッヒによれば、相互の道徳的期待の間主観的基本構造 (intersubjektive Grundstruktur) こそはまさに人間であること条件をなすのである。

人間は悪魔でも天使でもない。人間の事実に行為とその行為がもつべき道徳的認識との間には一般に緊張関係や不一致があるのであり、人間はその緊張関係の中で行為している。人間の条件としての道徳性は人間の感情という情緒的要素 (affektiver Moment der moralischen Gefühle) と道徳的な判断能力および意識という認知的要素 (kognitiver Moment des moralischen Urteilsvermögens und Bewusstseins) の相互作用として存在する。だが、前者の道徳的感情も人間の生活世界の道徳的共同体の内部化された期待にもとづいているのであり、それ自体常に人間の共同体において間人間的に形成された道徳的判断能力のあらわれにほかならない。かくして、ウルリッヒは、道徳性が生物の本能のように自然法則的に与えられるものではなく、人間の共同生活の中で実践的理性の絶えざる育成によって獲得されるものであることを強調するのである⁹⁾。

かくして、ウルリッヒは道徳性概念を次のように規定することとなる。すなわち、道徳

9) 道徳性に関するウルリッヒの見解については、Ulrich[1998], SS.23-30を参照のこと。

性とは、「道徳的自己規定への自己要求（自律性）、道徳的な感性（*moralische Empfindsamkeit*）ないし傷つき易さ（*Verletzlichkeit*）および道徳的判断能力（良心）の意味での人間の基本的な素質（*Disposition*）である。それは、この人間の基本的精神状態の文化史的な教養形態の多様性から独立している、人間の『本質』（*conditio humana* ; <Natur> des Menschen）をなす」¹⁰⁾と。

ii. 道徳

人間は多かれ少なかれ発達した道徳的意識を有している。しかし、何が道徳的に正しく、あるいは何が誤りであるか、すなわち人間は如何に行為すべきかを、われわれはどのようにして判断しうるのであろうか。ウルリッヒによれば、どのような道徳的感情や判断が個々の人間の良心を特徴づけるかは、その人格が形成される特定の社会文化的関連（*soziokultureller Kontext*）に基本的に依存している。その具体的な社会文化的関連のもとでは、当該の社会に妥当している道徳が存在する。そこで、ウルリッヒは道徳概念を次のように定義する。すなわち、道徳とは、「文化的に特殊な伝統から生じ、社会的に妥当している道徳的正しさや義務、並びに生活実践を事実的に規定している行動規範をいう。これは、この事態がその伝統の帰属者にどの程度で意識されているかということから独立的であり、生きた公序良俗（*gelebte Sittlichkeit*）ないし『通用している』慣習（<*bewährte*> Konventionen）をあらわす」¹¹⁾と。道徳は、人間が特定の共同体の中で行うべきことと、行ってはならないことを規定するのであり、人間関係において社会的に受け容れられ、適用されている規則ないし規範なのである。

勿論、一定の社会で人間が他の人間と共に行為する限り、その道徳的感情と判断は相互に理解されて遂行されうるであろうが、しかし、多文化的社会におけるように多様な道徳が存在しているところでは、道徳的対立が生じうる。そこに、この対立の解決が要請されることとなるのであるが、ウルリッヒによれば、その平和的解決は、対立当事者が同権の社会構成員として見なされる場合にのみ可能となる。そのときには、道徳的正しさを基礎づけるべく共同の意思が形成されるのであり、それこそが良い理由（*gute Gründe*）をもってする対立の解決のための道徳的原理をなすのである¹²⁾。

iii. 道徳的気風ないしエートス

ウルリッヒによれば、道徳的気風とは、ある人間が固有の自己理解（*Selbstverständnis*）、

10) Ulrich[1998], S.43. 傍点部分は、原著ではイタリック体で記されている。

11) Ulrich[1998], S.43. 傍点部分は、原著ではイタリック体で記されている。

12) 道徳と次に取り上げる道徳的気風のそれぞれの内容とそれらの関係に関するウルリッヒの見解については、Ulrich[1998], SS.30-36 を参照のこと。

生活遂行および他人との関係を基礎づけようとする意識である。道徳的気風の内容は必ずしも一義的に明確ではないのであり、本来のギリシャ語ではそれは一定の社会集団に通用している道徳的な慣習や雰囲気であらわしていた。しかし、今日では一般には、それは人間の主観的自己理解と性格の性向や基本態度といった、人間の性格を重視する主体関連的な意味で用いられている。ところで、ウルリッヒは、一方では、人間が自ら幸福になるという主観的に良い生活を望むと同時に、他方では、他人への配慮を欠かせないという意味で道徳的に良い生活を送ることが期待されていることを重視する。これら幸福と道徳の間には、道徳が直ちに幸福をもたらすとは限らないという意味での緊張関係があり、しかも幸福は特定の社会において認められている道徳の外では、つまり他人との間で形成されている道徳的共同体の外では実現されえないという関係がある。しかし、人間の道徳意識の内部ではこれら幸福と道徳との均衡は本来的に成立するはずであり、教養と生活遂行によって安定化された人間の道徳的気風はその均衡によって特徴づけられているのである。

かくして、道徳的気風の背後には、生活史的に内部化されて、多かれ少なかれ明白なものとして前提されている道徳的伝統の規範的拘束性が不可欠のものとして存在していると考えられなければならない。つまり、道徳的気風は文化史的に説明されるべき事実なのである。ある人間、ある生活共同体およびある社会集団の道徳的気風は良い生活のための文化特殊的な指導理念なのである。

ところで、ウルリッヒによれば、良い生活の道徳的気風を特徴づける理念の基礎づけや正当化の要求は、ある人間の行為が他人の要求や正当性および他人との連帯に関する自らの要求と対立する限りで生じる。このことは、道徳の問題が道徳的気風の問題よりも優位性を有することを示している。道徳的気風は道徳に対する主体の意思の動機づけの基礎をなすのに対し、道徳については規範の拘束性を基礎づけることが要請されるからである。

道徳的気風に関するこのような理解から、ウルリッヒはその概念を次のように規定している。すなわち、道徳的気風とは、「人間が人間としての自己理解を確立し、その生き方ないしその基礎にある道徳的原則を事実的に基礎づけるところの主観的道徳意識である。これは、その場合、倫理的に良い根拠が重要であるのか、イデオロギー的な自己欺瞞 (ideologische Selbsttäuschung) が問題であるのかとは独立であり、心情 (*Gesinnung*)、つまり人間としての同一性要求および正当性要求 (personale Identitäts- und Legitimitätsanspruch) をあらわす」¹³⁾ と。その場合、ウルリッヒは道徳的気風を基本的には主観的な道徳意識として主体関連的なものとして捉えながらも、上述のように、それ

13) Ulrich[1998], S.43. 傍点部分は、原著ではイタリック体で記されている。

がその背後にある特定の生活共同体や社会集団の中で形成された道徳的伝統によって規定されていることをも重視しているのだと解せられる。

iv. 近代的な理性倫理としての倫理

ウルリッヒによれば、近代的理性倫理としての倫理の特質は、道徳的な見解を、方法的に規定された科学的な反省形態としての理性による批判にさらし、それを基礎づけようとする点にある。伝統的な価値や規範が文化的、社会的および経済的な近代化のもとで崩壊に瀕しているなかで、この意味での倫理は道徳的伝統の批判的テストと道徳の更なる発展に貢献しうるのであり、その故にそれは不可欠のものなのである。現実の社会においては、この倫理的-批判的反省なしには、承認された道徳は存在しえない。つまり、この反省のうえに立たないならば、われわれは道徳的伝統や良心に対する単なる確信という倫理的な相対主義ないし懐疑主義に、究極的には虚無主義 (Nihilismus) に陥り、したがってそれらの合理的基礎づけの不可能性へと導かれることになりかねない。近代的倫理学はこの状況のもとで普遍的な人間的価値志向の基礎づけを目指しているのであり、ウルリッヒにおいてはこれこそが実践的理性の道をなす。そして、この理性倫理にもとづいてはじめて、主観的道德意識としての道徳的気風から倫理を区別することも可能になるのである¹⁴⁾。

かくして、ウルリッヒによれば、近代的理性倫理としての倫理とは「実践的理性の手段によって一般妥当な人間主義的道德原理 (ein allgemeingültiges humanistisches Moralprinzip) を基礎づけようとする哲学的反省をいう。それによって、道徳的要求の規範的妥当性が批判的にテストされることができ、さらには良い生活、公正な共同生活および責任ある行為の普遍的な条件と形態が道徳の伝統と道徳的気風の伝統から可及的に独立に、それらとの批判的な取り組みにおいて究明されうることとなる。それは道徳の普遍主義的理性の立場 (universalistischer Vernunftstandpunkt der Moral) にほかならない。」¹⁵⁾

ウルリッヒは道徳性、道徳、道徳的気風および倫理の4つの概念についてまずは以上のような説明を行っている。これを約言すれば、以下のようなだろう。道徳性は人間の道徳的判断能力と情緒的要素の相互作用による人間性ないし人間の本質を、道徳は特定の社会において間人間的に受容されている規範を、道徳的気風は特定の社会集団における道徳的伝統に規定されている人間の主観的道德意識を、それぞれ意味していると解せられる。これに対し、理性倫理としての倫理については普遍的な人間主義的道德原理を基礎づけるべく哲学的反省という理性的批判によるものであることが重視されている。道徳が文化特殊

14) ウルリッヒの倫理概念については、Ulrich[1998], SS.37-42を参照のこと。

15) Ulrich[1998], S.43. 傍点部分は、原著ではイタリック体で記されている。

的あるいは歴史被規定的であり、道徳的気風も人間の主観的道徳意識として捉えられながら、それが文化的に規定されている面を有すると考えられているのに対し、道徳性と倫理は共に特定の社会の文化や歴史から独立の、したがって人間にとって普遍的な道徳規範として捉えられている。その点で道徳性と倫理は共通しているのではあるが、しかし、前者の道徳性が人間の本質をあらわすのに対し、後者の倫理は人間の理性にもとづく基礎的な反省によっている点で、それらは決定的に相違している。ウルリッヒによって統合的経済倫理学の対象として設定されているのが理性倫理としての倫理であることは、明らかであろう。

経済理学において道徳や倫理など類似の用語が用いられながら、それらについての厳密な概念規定が必ずしも十分になされているわけではないように思われる現状を考慮するとき、ウルリッヒが上述のようにそれらの概念を明確に規定する努力を行ったことの意義は否定されえない。しかし、ウルリッヒがその場合、理性倫理としての倫理について「一般妥当な普遍的な人間主義的道徳原理」として定義するとき、そこでの道徳は、それを文化特種的な意味で捉える上述の道徳概念の規定と矛盾している。われわれはこれをどのように考えるべきであろうか。ウルリッヒはUlrich[1998]において「道徳」という用語を頻繁に使用しているのであるが、多くの場合、そこでの「道徳」はいわば「理性倫理としての道徳」をあらわしているのだと考えられざるをえないであろう。道徳と倫理についての一般的な概念規定を紹介しながらも、その限りで、彼自らはそれらの相違を無視し、かえってそれらを同義に解しているように思われるのである。それが彼の倫理概念であり、同時に道徳概念なのである。

ウルリッヒは以上のような概念規定にもとづいて、近代的な倫理理解としての人間主義的な理性倫理の立場についてのさらに詳細な究明を展開する。彼はまず、上述のように倫理が実践的理性の手段によって一般妥当な人間的道徳原理を基礎づけようとする哲学的反省をなすのであれば、つまりあらゆる人間に普遍的に妥当する道徳原理の基礎づけがその課題であるとすれば、そうした人間性の規範的論理にとってどのような規則が要請されるのかについて考察する。この点について、ウルリッヒは相互に関連している以下の4点を挙げて論じている¹⁶⁾。

- ① 主体としての人間の基本的な性質である傷つき易さとそれに伴う保護の必要性 (Schutzbedürftigkeit)

これは、あらゆる人間はその性質として共通に心理的および肉体的な弱さないし

16) Vgl. Ulrich[1998], SS.45-49.

虚弱性 (Kränkbarkeit) を有していることから、それに対する無条件の配慮とあらゆる人間に対する不可侵性 (Unantastbarkeit) という保護が必要であることを示している。

- ② 思考的な役割交換 (gedanklicher Rollentausch) の能力, すなわち思考的に他人の立場に立って考える能力

これは、人間が他人を自己と同様に人間として認め、自己を思考的に他人に置き換えて考えてみる能力、つまり他人の立場からの自己反省の能力を意味している。これによって、間人間的関係と結合の可能性としての社会的同一性 (soziale Identität) と個人的同一性 (personale Identität) が確保されるのであり、その故に道徳的誠実性 (moralische Integrität) も獲得されうるのである。

- ③ 道徳的要求と権利の間人間的な互惠性 (Reziprozität)

完全に主観的な道徳は存在しないのであり、自我 (Ego) を他人に承認してもらうという要求は他人の自我を承認することによってはじめて可能となる。この意味で、道徳は間主観的なものなのであり、したがって互惠性を有していると考えられなければならないのである。

- ④ 道徳的互惠性原理の合理的一般化可能性

ウルリッヒによれば、われわれの生活世界の具体的共同体においてあらゆる人間の無限定の道徳的互惠性が共同体の規制理念へと一般化されるときに、道徳的な要求と権利は相互に理性的に反省され、したがって理性倫理的に基礎づけられたものとなる。そこに、人間の本質によるのではなく、単に特殊な文化的道徳的な伝統によるのではなく、あるいは道徳的気風でもない、理性倫理的な道徳原理が形成されるのである。それは、文化と歴史を超えてあらゆる人間に対して拘束的に妥当すると考えられるのであり、理性的に、間主観的に基礎づけ可能な道徳ないし倫理の立場の出発点をなすのである¹⁷⁾。

17) このように道徳原理は間人間的で普遍的・規範的な論理をその核心としているのであるが、ウルリッヒは、これが道徳意識の構造と発展についての道徳心理学的研究の成果の中に確認されるとして、これとの関連でコールバーク (Kohlberg, L.) による道徳意識の発展段階説を紹介している。コールバークの発展段階説については、われわれはシュタインマン学派の見解との関連で万仲脩一[2004]で紹介しておいたので、ここではそれについての言及はこれを省略することとする。ウルリッヒはコールバークの発展段階説の第6段階の「普遍的倫理的原理への自律的志向 (道徳の理性の立場)」の中に道徳の理性倫理的視点を見出しているのである。しかし、コールバークのこの発展段階説が後に述べるウルリッヒの倫理学とどのように関係しているのかについては、必ずしも明らかではない。↗

以上が理性倫理に関するウルリッヒの見解の概略である。これら4点は、後述のように、規範の基礎づけに際して討議倫理（Diskursethik）の手続きを重視する彼の見解においても考慮されることになる。しかし、彼はそれに先立って、道德原理に関する諸構想における基礎づけについて彼自身の見地から哲学的考察を行っている。われわれもそれらについての彼の見解を概観しておこう。

3. 理性倫理の哲学的展開

ウルリッヒによれば、前章で紹介した理性倫理的道德原理の人間主義的核心は倫理学の何らかの特定の学派とは独立に人間性の規範的論理から展開されたものなのであるが、それによってもいまだ道德原理の基礎づけの問題が解決されたことになるわけではない。そこで、彼は道德原理に関する歴史的に重要な5つの見解を取り上げ、それらにおける基礎づけについて吟味を加えている。

i. ユダヤ教およびキリスト教における黄金律（die Goldene Regel）と隣人愛（Nächstenliebe）に関する戒律

黄金律とは、積極的意味では「君は、他人によって行ってほしいと望むことを、他人に対しても行え」という言明として、消極的意味では「他人からしてほしくないことは、他人にも行なう」という言明として表現される倫理原理をあらわす。これは、思考的な役割交換と相互性の道德的気風をなすのであり、紀元前後のユダヤ社会において既に広く普及していたものであると共に、キリスト教倫理の根本的考え方も形成しているといわれている。しかし、ウルリッヒによれば、その相互の人間間的尊敬に対する基礎づけはいまだ不明確である。なるほどそれは、倫理的相互性という道德的内容を有するとはいえ、そこには個人の主観的な期待への志向、すなわちその時々有利性や効用に向けての自己中心的な戦略的志向（egozentrische, strategische Orientierung am jeweils eigenen Vorteil oder Nutzen）もまた存在している。ウルリッヒは黄金律に、「他人との相互性を考慮することによってのみ、自己の最善の生活が達成されうる」のだとする、都合よく理解された、あるいは啓蒙的自己利益（wohlverstandenes oder aufgeklärtes Eigeninteresse）の追求という戦略的側面をも見ているのである。

隣人愛の戒律は「自己と同様、汝の隣人を愛せよ」として表現されるのであるが、それは自己と他人との対称性を想定している点で戦略的な面を有する黄金律から区別される。

↘ コールバークの道德の発展段階説については、次を参照のこと。

Ulrich[1997], SS.50-55 ; Steinmann/Löhr[1994], SS.167-170 ; 万仲脩一[2004], 190-192頁

だが、それも、単なる利己主義ではないことは当然のこととしても、他人の欲望への考慮を前にして自己の利益を抑制しようとするのでもない。ウルリッヒによれば、ユダヤ教およびキリスト教の倫理は近代の理性倫理の意味での道徳的立場と相容れないものではないとはいえ、無条件の隣人愛の戒律は形而上的-宗教的に (metaphysisch-religiös) 基礎づけられるにすぎないのであり、道徳の理性倫理的立場についての人間主義的-倫理的な、厳密に反省的な説明とはいえないのである¹⁸⁾。

ii. スミス (Smith, A.) の非党派的観客の立場 (Der Standpunkt des unparteiischen Zuschauers)

スミスはその主著『国富論 (The Wealth of Nations)』[1776] によって古典派経済学を確立した経済学者として有名である。しかし、それに先立って著された『道徳感情論 (The Theory of Moral Sentiments)』[1759] については、一部の研究者によって注目され、研究されてきたとはいえ、経済学との関連では必ずしも前著ほどには大きな関心を持って研究されることはなかった。だが、当然のことながら、ウルリッヒは経済倫理学の観点からスミスのこの後者の研究に注目する¹⁹⁾。

スミスにおいては、道徳に関する彼自身の立場は部外者的で非党派的観客の想像的立場 (imaginärer Standpunkt eines unbeteiligten und unparteiischen Zuschauer) と称せられている。それによって、彼は道徳の普遍的立場から、人間が思考にもとづいて打ち立てた行為規範の正当性について中立的な第三者ないし公正な裁判官としての機能を果たす非党派的観客によって是認されることの重要性を強調する。ウルリッヒによれば、その点で、それも理性の意味を重視する立場である。公正な非党派的観客による同感 (Sympathie) が行為の正しさの基礎づけないし道徳的判断を可能にするのだと考えられているのである。ここで、同感とは、好意 (Zuneigung) といった特定の内容を持つ感情を意味するのではなく、他人との思考的な役割交換を通して想像力を共有し、あるいは間人間的に感情移入することをいう。そうした非党派的観客によって認められた行為規範が道徳的に一般的に従われるべきものとされるのである。

ところで、道徳感をこのように道徳的判断力を有する非党派的観客の同感によって認められるべきだと考えることから、スミスは道徳感の社会的相互性を特に重視することになる。一方では、道徳的義務感 (moralisches Pflichtgefühl) が人々の属する道徳的共同体の一般的規則ないし社会的規範として発展させられ、他方では、人間にはその共同体の構

18) Vgl. Ulrich[1998], SS.59-62.

19) スミスの道徳感情論についての以下の説明は、Ulrich[1998], SS.63-67によっている。スミスのその著書の邦訳書としては、水田 洋[訳][2003]がある。

成員によって注目されようとする強い欲求が生じる。ウルリッヒはこれら両者が内的に結びついているところに道德感の社会的相互性を見て、人間はその倫理的-批判的理性の故に利己的な利益の追求を反省し統制することができるのだと考える。そして、ウルリッヒはこの点にスミスの道德感情論の特長の1つを見出すのである。

ウルリッヒはまたスミスの道德感情論の第2の長所を、人間の自律性の概念を道德哲学的に社会的関連から解き放すことなしに、自律的な道德的自己結合というポスト慣習的な道德的原理を發展させている点に求めている。

しかし、ウルリッヒはスミスの見解を以上のように理解し、一定の評価を与えながらも、次のような問題点を指摘している。彼においては、スミスの道德感情論は人間の道德性の構造を精緻に説明する、道德心理学の意味での記述理論（deskriptive Theorie）である。そして、それは「人間の本質は神の創造物（Gottes Schöpfung）として疑いもなく正しく、その道德的意識は正しい」とする自然法的理解から出発しており、非党派的観客の思考実験に対する規範的基礎づけを展開しようとはしていない。この点に、すなわち道德原理の説明を重視しているにすぎず、その規範的妥当性を理性倫理的に基礎づけるという課題を扱ってはいない点に、ウルリッヒはスミスの見解の問題点を見るのである。

iii. カント（Kant, I.）の定言的命令（der kategorische Imperativ）

周知のように、カントにおいて倫理は定言的命令としてあらわされる。彼は、この定言的命令の中に個々の行為格率（Handlungsmaxime）を一般妥当な規則あるいは法則へと高める一般化原理を確認し、それを批判的にテストすることを試みる。この定言的命令の普遍妥当要求への根拠は、格率の人間的-倫理的内容の中に自己規定的で道德的な（意思）原則（Selbstbestimmter moralischer [Willens-] Grundsatz）が潜在していることに、つまり、行為格率が人間の意思の自由を前提としながら、状況独立的な人間の基本態度をあらわしていることに求められる。カントは、道德的に行為したいという倫理的な理性的動機は人間が行為すべきことに対する十分な理由をなすと考える。理性的存在である人間が同一の尊厳を有する存在として相互に承認しあうことが重視されているのである。ウルリッヒによれば、道德性の最高原理としてのカントの定言的命令は、超越的な主体（transzendentes Subjekt）によって想定され、あらゆる経験的な道德外の要因とは無関係に設定された、それ故にその主体の良い意思（gute Wille）である。その場合、その主体とは、不可侵の人間の尊厳のもとで、さらに個人の自律性についての無条件の権利に対するすべての人間による普遍的相互承認のもとで、一般的な道德的義務あるいは道德的法則を認識するものなのである。ウルリッヒはこの点でまずはカントの定言的命令の意義を認める。

それでは、ある人間の尊厳の正当性条件はそれによって維持されうるのであろうか、あるいはそれは倫理的に擁護可能であるのだろうか。つまり、カントの定言的命令は客観的な道徳法則として基礎づけられうるであろうか。ウルリッヒによれば、カントのこの最終的基礎づけの試みも失敗せざるをえない。カントにおいては、人間の道徳的行為の可能性の背後に回って追求しえない (unhintergebar) 条件、すなわち意思の自由 (自律性) と良い意思の理念 (道徳性) が純粹理性の議論の余地のない事実前提として設定されているからである。かくして、ウルリッヒはカントの道徳的行為規範である定言的命令についても、その基礎づけ可能性の如何の問題が未解決のものとして残されていると考えるのである²⁰⁾。

iv. 功利主義的倫理 (utilitaristische Ethik)

アングロサクソン系の功利主義もまた道徳原理に関する重要な見解を形成している。それは一般には「最大多数の最大幸福」の原理を志向するものとして理解されている。ウルリッヒによれば、功利主義はカントの定言的命令が義務としての倫理 (Pflichtenethik, deontologische Ethik) であり、結果を問う責任倫理ではないとする批判にもとづいて提唱された。しかし、ウルリッヒはカントに対するこの批判を誤解にもとづくものとする。けだし、義務としての倫理は、人間が責任の意識を有するものとして行為目的を設定し、具体的状況の中でその行為の正当化可能性を自己批判的にテストすることを意図しているものであり、そこでは責任倫理は前提されていると考えられなければならないからである。

ところで、功利主義については一般に古い行為功利主義 (älterer Handlungsutilitarismus) と規則功利主義 (Regelutilitarismus) と称せられるものが区分されるのであるが、ウルリッヒの注目するのは後者である。それは、行為基準は個々の行為に直接的に関わるのではなく、特定の状況類型に対する行為規則に関わるのであり、その基礎づけられた規則を維持することが要求される点にその特徴を有する。規則それ自体は目的論的に基礎づけられるのではあるが、原理的および一般的に維持されない規則は規則功利主義的視点からはその機能と正当性を失うであろうから、そのように基礎づけられた規則にはそれを維持することが要求されるのである²¹⁾。

しかし、ウルリッヒによれば、規則的功利主義もすでに基礎づけられたとされる何らか

20) カントの定言的命令にその関するウルリッヒの見解の紹介については、Ulrich[1998], SS. 67-72 によっている。ウルリッヒが参照しているカントの文献は、主としてKant[1978a] およびKant[1978b] である。カントの定言的命令については、わが国においても多くの研究者によって論じられてきて折り、その研究成果も極めて多い。ここでは、その紹介を省略せざるをえない。

21) 規則功利主義については、塩野谷祐一[1984], 209-224頁をも参照のこと。

の上位の道徳原理を前提としているのであり、そこにも基礎づけ問題は依然として未解決のままに残されていると考えられなければならない。彼はそこに規則功利主義の問題点を見るのである²²⁾。

v. 討議倫理 (Diskursethik)

ウルリッヒによれば、道徳に関する以上の見解はいずれも道徳規範の基礎づけの点で問題を孕むものであった。そこで、彼はこの問題を克服するための試みとして討議倫理ないしコミュニケーション倫理 (kommunikative Ethik) に注目する²³⁾。

人間は言語の動物 (Sprachtier) であり、言語による概念なしには如何なる思考も理性も存在しえない。討議とは、妥当性要求についての合理的基礎づけ可能性を追求する主体が共同体の中で視点の間主観的な交換可能性 (intersubjektive Austauschbarkeit der Perspektiven) を相互の意見交換ないしコミュニケーションを通して実践的にテストするための手続き (Prozedur) である。それでは、そのような討議は道徳規範ないし倫理の基礎づけの手続きとして有効であるのだろうか。討議倫理の確立については、一般的に妥当する倫理規範の確立を可能にするための前提として理想的コミュニケーション状況を作ることが要請されるのであるが、そのような状況を作ることには現実には困難あるいは不可能であることが指摘される。だが、ウルリッヒによれば、そうした困難性あるいは不可能性をもって直ちに討議倫理の意義をも否定することは決して妥当なことではない。ただし、討議倫理の実践的意義は社会的な調整原理としての合意原理を目指すことにあるのではあるが、それは何らかの内容のある道徳原理の獲得にではなく、社会的対立を平和的で公正に解決すべく合意形成の手続き的理想の規範的-批判的志向にあるからである。ここに、ウルリッヒは、討議倫理について利害対立の解決のための手続き的意義を重視しているのである。このことから、彼は討議倫理の確立にとって、以下の4つの規範的指導理念が重要であり、実践的に利用されるべきことを主張する²⁴⁾。

① すべての討議参加者の合意志向的態度 (verständigungsorientierte Einstellung)

討議倫理の確立のためには、あらゆる討議参加者はコミュニケーションを通して合意に達しようとする態度を持たなければならない。この態度として、ウルリッヒは次のものを挙げている。

- ・すべての討議参加者が、真に正しいと考える妥当要求のみを主張する態度。
- ・その主張を何らの留保もなく基礎づけようとする態度。

22) 功利主義についてのウルリッヒの見解については、Ulrich[1998], SS.72-77によっている。

23) 討議倫理についての以下の説明は、Ulrich[1998], SS.78-93によっている。

24) 以下の点については、Ulrich[1998], SS.83-94 によっている。

- ・ 討議の中では、普遍化可能な妥当要求についての合意の発見以外の何ものにも関心を持たないという態度。これは、討議参加者の理性的反論が完全に認められ、より良い論拠の提示への強制ないし義務が彼らに受け入れられていることを含む。

ウルリッヒによれば、合意志向性についてのこれらの要請は討議を通しての論拠の提示に際しての誠実性 (Argumentationsintegrität) への要請にほかならない。

② 正当な行為への関心 (Interesse an legitimem Handeln)

討議倫理の確立は行為から期待される成果への志向 (erfolgsorientiert) の態度から合意志向的態度への転換を要請するのであるが、それは、参加者個人が自己の目的を放棄することや、自己の利益に関心を持たなくなることを意味するものではない。それが要求しているのは、個人的利益あるいは特殊な利益の私的追求があらゆる関係者の尊厳と道徳的権利の擁護の視点のもとで正当性という規範的条件に合致するように行われるべきだということなのであり、そのような条件のもとで特定の行為の支持可能性の如何について討議を通して明確化することである。ウルリッヒによれば、その意味で、正当性は成果に優先すると考えられなければならないのである。

③ 3段階の責任構想 (dreistufige Verantwortungskonzeption)

討議的正当性は責任ある行為の規範的前提を確実にするという意味で責任倫理をなす。しかし、この責任倫理については、行為者とその行為から影響を受ける者との間には合意の相互性 (Verständigungsgegenseitigkeit) が直ちには実現されないという意味での互惠性 (Reziprozität) の欠如あるいはその不完全性の状況が生じうるという問題がある。そこで、ウルリッヒは討議倫理的な責任倫理について、次のような3段階の構想を提唱する。

- ・ 合意の相互性の前提がある程度で満たされている場合には、責任ある行為は正当性をめぐる関係者との議論を現実に遂行しようと努力する者によって担われる。
 - ・ 合意の相互性の前提が原理的理由から充足されえない場合には、正当な要求と自己の利益とを比較すべく責任ある行為は関係者との仮構的討議 (fiktiver Diskurs) によって確保される。
 - ・ 合意の相互性の前提が実践的理由から一時的に十分に充足されていない場合には、責任は、まずはある者が代表としてその責任を引き受け、同時に、限定されたコミュニケーション関係の長期的に可及的最善な実現という規制的理念へとその行為を向け、それに応じて政治的な共同責任を引き受けるということによって確保される。
- ④ 近代社会における道徳の「場」としての開かれた討議 (der öffentliche Diskurs als «Ort» der Moral in der modernen Gesellschaft)

実践的なコミュニケーションは常に制度的関連の中で行われる。その場合、権力関係によって阻害されることなく、批判的で開かれた理想的コミュニケーション共同体を志向する制度的枠条件が整えられていなければならない。発言する市民の自由な、何らの強制もないコミュニケーションのもとではじめて討議倫理は獲得されうるものであり、私的な成果の追求に対する合意による正当性の優位というコミュニケーション合理性も基礎づけられうるのである。その意味で、開かれた討議自体が近代社会における道徳の場なのである。

ウルリッヒによれば、討議倫理はこれまで、間人間性の規範的論理としての理性倫理的立場についての最も洗練された説明を提供してきた。それは、第1に、利害対立の関係者間の議論を通しての論拠の提示の普遍的な相互性、第2に、反省的基礎づけ、第3に、個人的責任倫理のレベルおよび制度倫理のレベル——発言する市民の自由で民主的な社会における道徳の究極的な場としての無制限の批判的公共性のメタ制度（Meta-Institution）のレベル——での広範な批判的-理性的志向力の3つを確保してきたからである。ここに、ウルリッヒは、倫理規範の基礎づけ問題が討議を通して可能となること、したがって討議倫理に理性倫理の哲学的発展の究極の場を見るわけである²⁵⁾。

4. 経済の理性倫理としての統合的経済倫理

前述のウルリッヒの見解からすれば、現代の経済倫理は経済の理性倫理として展開されなければならない。彼によれば、その場合でも現代の経済倫理についての体系的な基本問題は、本稿の第1章 序で挙げた従来の2つの立場から区別されて導かれる。従来の2つの立場とは以下のものであった。

①経済倫理を、経済の生活領域ないし社会領域への一般的倫理の応用として、したがって応用倫理として構想する立場、すなわち応用倫理学としての経済倫理学を志向する立場。

②経済の理性倫理を規範的経済学において確立しようとする立場。

ウルリッヒによれば、これらの両者はいずれも経済倫理と経済的合理性の要求との関連について重大な問題を孕んでいるのであり、そこに倫理的理性要求と経済的合理性要求と

25) ウルリッヒが討議倫理の確立のための原理として上記の4つの指導理念を挙げるに際して主として依拠し、あるいは参照しているのは、討議やコミュニケーションによる合意を重視したハーバーマス（Habermas, J.）とアーペル（Apel, K.-O.）の見解である。しかし、周知のように、ハーバーマスとアーペルの見解は必ずしも完全に同一であるわけではない。

の統合を図るという意味での統合的立場が要請される所以があるのである。以下ではこれら2つの立場に対するウルリッヒの批判を紹介し、その批判のうえに志向される彼の統合的経済倫理学の基本的構想について概観しよう²⁶⁾。

i. 応用倫理学としての経済倫理学

ウルリッヒによれば、20世紀の科学においては実証主義および科学主義の傾向が支配的であり、その状況の中で規範科学は時代の倫理的-実践的および社会政策的要求に応える活動を十分には果たしえず、またそれに対して大きな影響を持ちえなかった。そのために、実践問題の倫理的次元については、医療倫理、生命倫理、科学倫理、技術倫理、環境倫理などの個別的な倫理志向によって対処されざるをえなかった。経済学においても、経済倫理は上記のような個別倫理と同様、応用倫理の一種として構築される傾向が生じたのである。それに応じて、討議倫理における討議もしばしば、規範の基礎づけのための討議(Begründungsdiskurs)から区別されて、既に基礎づけられたとされる何らかの規範を特定の状況に応用するための討議(Anwendungsdiskurs)として論じられることとなった。ウルリッヒは討議倫理を応用倫理として捉えるこのような立場について批判的に吟味するわけである。

ウルリッヒによれば、普遍的な道德倫理の基礎づけの問題が特殊な状況における行為問題から区別されることについては、何らの疑問も存在しない。しかし、彼は、討議について規範の基礎づけのための討議とその応用に関する討議を区別することに対しては、次のような疑問を呈する。前述のように、彼によれば、理性倫理としての討議倫理は具体的な行為状況のもとで道德の視点から状況特殊な行為志向を留保なしに基礎づけることと関わっているものであり、決して予め基礎づけられたとされる行為志向の具体的な状況への応用や遂行の実践的問題と関わっているのではない。代替的行為のための良い理由の論拠について議論を通して合意に至ることがあらゆる討議の課題なのであり、規範の正当性に関する討議は常に既に応用のための討議なのである。そうであれば、規範の正当性に関わる基礎づけの討議から区別されて、特に応用倫理学において論じられるべき問題は存在しえないのではないかというのが、ウルリッヒの疑問であり、批判なのである。そこで、彼は、倫理が規範的-批判的な志向のための知識を提供するものであって、決して単に既に基礎づけられたと考えられている何らかの規範を実践に応用するための知識を提供するものではないことを、改めて強調するわけである。

ウルリッヒは討議倫理の応用についての以上のような一般的な理解を経済倫理の問題に

26) Vgl. Ulrich[1998], SS.95-96.

適用する。彼によれば、現代の経済学においては、価値自由を標榜する新古典派経済学がその主流の地位を占めているのであるが、その結果として、産業社会的経済様式およびその経済秩序について、理性的な面に十分に関わることなく、生活にとって有用な個別的問題に関心を向ける傾向が強くあらわれた。そこに経済倫理をも応用倫理と見る見解があらわれてきたのであるが、それは、経済が規範的要求とは無関係で、価値自由な、倫理的に中立的な事実論理として構成されているという前提にもとづいている。そして、経済倫理が問題となる場合でも、それは経済に対する外部からの純粹に倫理的修正 (ethisches Korrektiv) として理解されている。この修正アプローチこそは応用的経済倫理の必然的結果なのである。

この修正的経済倫理について、ウルリッヒは次のような矛盾を見る。すなわち、一方では、市場経済的条件とそれに固有の経済的合理性は倫理的反省の対象外であり、したがってそこでは倫理は特別の問題としては存在しないと考えられている。しかし、他方では、経済的合理性の原理には暗黙のうちに規範的な要素が備わっており、したがって市場原理それ自体は既に社会的調整原理として倫理的規範的内容を有していると考えられなければならない。このことは、経済倫理に関する批判的-規範的反省はこれを市場の外においてではなく、その内部で行うべきものであることを示している。このように、前者では経済倫理の問題は不要であると考えられながら、後者においては同時に市場による統御の機能の如何との関連で規範的反省が必要であることが認められているのであり、ウルリッヒはこの点に修正的経済倫理、したがって経済倫理を応用倫理として捉える見解の矛盾を見るわけである²⁷⁾。

ii. 規範的経済学としての経済倫理学

現代経済学の中で代表的な地位を占める新古典派経済学は、倫理規範に関する決定を所与とし、その目的の効率的達成の原理としての技術的合理性の追求に専ら関心を向けてきた。しかし、ウルリッヒによれば、その場合でも、それは規範的-説明的な側面をまったく無視してきたわけではない。それは以下の2つの方向で行われてきた²⁸⁾。

第1は、道徳的行為の機能的説明の方向である。効用と費用の関係の視点のもとで経済主体の行為の合理的な機能の分析を基本的に志向しながら、なおかつ彼の道徳的行為への要求も考慮する方向がそれである。それは、道徳的に動機づけられた行為を基礎づけるこ

27) 応用倫理学としての経済倫理学に対する以上のウルリッヒの批判については、Ulrich[1998], SS.97-105 によっている。

28) 規範的経済学としての経済倫理学に対する以下のウルリッヒの批判については、Ulrich [1998], SS.106-116.

とにではなく、経済目的に対する経済主体の行為の作用の説明、予測、社会技術的利用に基本的な関心を向けている。個人は自己の経済的利益の追求によって動機づけられているのであるから、本来、彼らに対してそれとは別に道徳的態度を期待することはできない。それにもかかわらず経済倫理学の構築が要請されるとすれば、それは、社会化の過程（Sozialisationsprozess）を通して経済主体の行為動機の中に社会的共同体への統合および協力への要求を内面化させることにより、社会経済的統御問題の文化的な機能的な解決を図ることが意図されているだと考えざるをえない。つまり、経済的な費用-効用の視点のもとで、なおかつ経済主体への社会的規範の内面化によって経済における最低限の道徳への要求を組み込むことができないのか否か、そしてそれによって経済的-政治的システムを存続させることが可能になるのではないのか否かについての考察が、経済倫理学の課題だと考えられているのである。

規範的-説明的な第2の方向は、意識的に追求される個々の純粋な自己利益の面から規範を説明しようとするものである。この場合のいわば道徳経済学（Moralökonomik）の説明は道徳の客観的で文化的な機能ではなく、道徳以外の目的のための利用の可能性に向けられる。そこでは、道徳的行為は経済的に合理的な行為のための戦略、つまり費用削減のための戦略と見なされ、たかだか何らかの良い目的の達成のための社会技術学が志向されているにすぎないこととなる。

ウルリッヒによれば、これら2つの方向のいずれにおいても、規範経済学としての経済倫理学は道徳に、より高い経済的合理性の達成のために利用されるべき潤滑剤としての機能を期待しているにすぎない。それらは結局は、道徳を経済的成果の達成のための機能的な前提と見なす機能主義的経済学にはほかならないのである。

さて、ウルリッヒは規範経済学のいま1つの構想として、ホーマン（Homann, K.）に代表されるそれを挙げている。その構想のもとでは、経済主体には私的な利益の追求が承認され、その倫理的内容と経済的合理性は市場経済体制の論理の中に所与のものとして存在していると考えられている。したがって、それを改めて道徳的に基礎づけることの必要性は認められていない。人間の道徳性の如何は完全な市場経済体制のモデルにおいては何ら問われる必要のない問題なのである。もとより、ホーマンにおいても経済倫理学の存在は認められているのであるが、それならばそれは如何なるものとして構想されているのであろうか。ウルリッヒによれば、ホーマンにおいて規範の正当性が問われ、そうした経済倫理学が要請されるのは、市場経済体制が本来の秩序機能を失った場合である。このことから、ウルリッヒはホーマンにおける規範的志向についても社会技術的ないし用具的な性格を有するものと見なし、自らの原理批判的立場からホーマンのそのような経済倫理学の

構想について疑問を呈するわけである。ただし、われわれはホーマンの企業倫理学についての詳細な考察はこれを別の機会に譲らなければならない²⁹⁾。

iii. 統合的経済倫理学

ウルリッヒによれば、経済倫理学に関する専門的議論は多くの場合、以上において概観してきたような応用倫理学としての経済倫理学と規範的経済学としての経済倫理学の構想のもとで展開されてきた。しかし、上述の批判に明らかなように、ウルリッヒはそれらがいずれも重大な問題点を孕んでいることを指摘している。その問題点は基本的には、それらの経済倫理学が経済と倫理を本来的に別個のものとして捉え、倫理を経済にとって補助的ないし補完的存在として位置づけることに起因している。そこで、彼は、これら両者に対するものとして、経済的合理性と倫理的理性を批判的で根本的な反省によって包括的な規制的理念へと融合することを志向する第3のアプローチを提唱する。それこそは、倫理と経済を2つの別個の世界として分離して捉える構想あるいは倫理学と経済学の二世界構想（Zwei-Welt-Konzeption）ではなく、経済に対する倫理的側面からする批判的で基礎的な反省を通しての両世界の統合を意図するが故に統合的な構想と称せられうるものなのである。

ウルリッヒはこの統合的経済倫理学の構想に至るに際して、2つの問題を設定している。第1は、純粋経済学の意味での経済的合理性に対する批判であり、第2は、経済的理性の討議倫理的に基礎づけられた、社会経済的合理性（sozialökonomische Rationalität）と称せられるうる規制的理念の究明である。

第1の問題は、純粋経済学における経済的事実論理の価値自由と倫理中立性についての批判であり、経済主義（Ökonomismus）に対する批判にほかならない。その批判的見解こそは、経済と倫理という2つの世界の分離的把握を廃し、包括的に基礎づけられた経済の視点を発展させるという意味で、まさに統合の試みにつながるわけである。第2に、ウルリッヒは社会経済的合理性の理念の確立との関連で、上述の経済的合理性と倫理的理性との統合においては、行為主体にとって経済的に効率的であり、同時に利害関係集団にとって正当な行為のみが社会経済的に理性的なものであるとする立場から、そうした社会経済的合理性の正当性が公共的な討議によって、すなわち単なる経済計算によってではなく、まさに経済の規範的条件についての強制されることのない政治的-経済的コミュニケーションによって基礎づけられうることを強調する。その場合、ウルリッヒは、現代の経済シ

29) 経済倫理学に関するホーマンの研究業績はかなり多いが、ここでウルリッヒが主として参照しているのは以下の文献である。

Homann[1989] ; Homann/Blome-Drees[1992] ; Homann[1993] ; Homann[1994]

STEMが生活実践的理性の視点とますます激しく対立する傾向を示していることを考慮して、生活世界（Lebenswelt）の視点に立つことを特に重視する。

かくして、ウルリッヒは、経済の統合的理性倫理のアプローチが、市場経済の経験的あるいは規範的条件のもとで反省を停止することなしに経済倫理の確立を目指すこと、あるいは経済のあらゆる規範的基礎を何らの留保なしに倫理的な根本的な反省にさらすことを要請するものであること、そしてそれを可能にするものこそが彼の意味での討議であることを強調するわけである³⁰⁾。

5. 結に代えて——若干の問題点の暫定的な提示

以上のように、ウルリッヒは彼の構想する統合的経済倫理学の特質とその確立の必要性についての概要を、第1に、倫理学の諸研究の成果を考慮に含めながら、第2に、価値自由な経済学に対する批判を通して、第3に、経済倫理学を志向しながらも方向を異にする2つの見解、すなわち応用倫理学としての経済倫理学および規範経済学としてのそれに対する批判を通して、浮き彫りにしようとしている。その場合、彼は経済と倫理との統合としての経済倫理を普遍主義的理性倫理として捉えたうえで、討議によってこそ確立し、基礎づけられうるものとする立場に立つ。倫理規範を理性にもとづいて確立しうるとし、それを基礎づけるための手続きを討議ないしコミュニケーションに求める見解、すなわち討議倫理学はヨーロッパにおける倫理学の有力な流れの1つを形成している。ウルリッヒの見解もそうした倫理学の潮流に属するものであると考えられうる。もとより、そうした倫理学についてもいくつかの流れが存在するのであり、ウルリッヒはその著 Ulrich[1998]において、本稿で取り上げた部分に続けて彼の統合的経済倫理学の特質をさらに詳細に論じている。われわれはこれらの点については、稿を改めて紹介することとせざるをえない。ここでは、われわれはかつて万仲脩一[2004]において取り上げたシュタインマン学派の企業倫理学を意識しながら、本稿で紹介した限りでのウルリッヒの見解について、その意義と後に考察されなければならないであろう問題点を暫定的に列挙するにとどめておこう。

シュタインマン学派はいわゆるエアランゲン学派の哲学における構成主義科学論（Konstruktive Wissenschaftstheorie）にもとづいて、規範の基礎づけを人間の理性に訴えると同時に、共和主義（Republikanismus）の立場に立って、対立はこれを独話的

30) 統合的経済倫理学に関する以上の説明は、Ulrich[1998], SS.116-124によっている。

(monologisch) にはなく、利害関係者間の超主観的な対話 (Transsubjektiver Dialog) によってはじめて平和的に解決しうるのだということを強調していた。その場合でも、シュタインマン学派が対話を、外部から先験的に所与とされる何らかの規準の応用ないし適用に関わるのではなく、理性の文化 (Kultur der Vernunft) のもとで倫理規範の基礎づけに関わるものとして捉えていることは明らかであろう。それは理論と実践の関係についての構成主義的立場、すなわち、直接的実践ないし経験から出発し、理論的实践としての科学を経て、理論に導かれた実践に至るとする見解にもあらわれている。われわれは万仲脩一 (2004) において、そうした見解に対しては後述のような問題点を提示せざるをえなかったのであるが、しかし、対立の平和的解決にとっては現在のところ対話に優る適切な手続き見当たらないことから、われわれは規範の基礎づけの方法に訴える上述のようなシュタインマン学派の見解に対しては一定の評価を与えておいた³¹⁾。

このように、シュタインマン学派は倫理規範の確立とその基礎づけに際して人間の理性を重視し、そのための手続きとして対話やコミュニケーションの意義を重視している。その限りでは、シュタインマン学派とウルリッヒの見解の間に類似性が見られることは否定されえないのみならず、そうしたウルリッヒの見解に対しても、われわれは基本的には上記のシュタインマン学派に対してと同様の理由からこれに一定の肯定的な評価を与えなければならない。しかし、シュタインマン学派とウルリッヒの見解は決して同一であるわけではない。彼らの間で激しい論争が展開されていることを想起するとき、そこにはむしろ著しい相違があると考えられるべきであろう。それ故、両者の見解の異同について、われわれは例えば相互に関連する以下の諸点から吟味を加えなければならない。

本稿で取り上げたウルリッヒの所論に見る限り、彼においては、「規範の基礎づけが何故に討議に訴えられなければならないのか、あるいは訴えうるのか」について必ずしも明確にされているわけではないように思われる。ウルリッヒが討議の意義を主張する場合にハーバーマスやアーペルの討議理論を引き合いに出しているとはいえ、われわれはその哲学的根拠についての彼自身の積極的な見解をさらに追究しなければならないのである。

さらに、われわれは、ウルリッヒの見解に対して、シュタインマン学派が「討議が無目的に、あるいは漫然と行われるかのように考えられている」とする批判を提示していたことを想起しなければならない。現実にとどのような倫理的問題が生じている場合に、何を目指して討議が行われるのかについて、ウルリッヒにおいては必ずしも明らかにされてはい

31) シュタインマン学派の対話倫理学については、シュタインマン自身はもとより、その門下の研究者による多くの文献があるが、われわれは万仲脩一[2004]においては、主として Steinmann/Löhr[1994] によって考察を加えた。

ないのである³²⁾。この点は、経済の基礎に立ち返って規範的-批判的な反省を行うべきことを強調し、生活世界と経済倫理との関連を重視するウルリッヒにとってはとりわけ重要な問題となろう。それは現実ないし実践と倫理についてのシュタインマン学派とウルリッヒの見解の相違に起因しているのであろうが、われわれはこの点についてもさらに吟味を加えなければならないのである。

なお、シュタインマン学派の対話倫理学に対して投げ掛けたと同様、われわれは、規範の基礎づけの重要性とその手続きとしての討議、対話、コミュニケーションの意義を認めるとしても、それらに介入するであろう経済的、社会的、文化的な構造的諸要因の影響を如何にして討議から排除し、理想的なコミュニケーション状況を構築するのかという問いを、ウルリッヒに対しても向けなければならない。彼によれば、統合的経済倫理学は規範的なものを通常の経済的事実論理の中に求めながらも、それに対する反省を現実の市場経済の所与の条件の前で停止するのではなく、その基礎に立ち返って何の留保もなく倫理的-批判的な反省にさらすことを意図していた。そうであるからこそ彼は規範をめぐる討議が可及的に理性的に行われるべきことを特に強く要請していたのであるが、そうであるが故に、そこに介入するであろう構造的要因の影響を排除することがさらに重要な意味を持つのであり、その実践的困難性も無視されえなくなる。われわれは、討議、対話、コミュニケーションもまた特定の社会や経済を構成する種々の構造的要因によって影響されざるをえないと考えるのであるが、その立場からすれば、シュタインマン学派の対話倫理学における以上に、ウルリッヒの統合的経済倫理学についてこの問題を重視せざるをえないのである。

ウルリッヒの統合的経済倫理学に関するわれわれの問題点は以上のことに尽きるわけではない。また、上述のように、統合的経済倫理学についての彼の論述も本稿で紹介したものには尽きるわけではない。彼は経済主義批判と生活世界の視点から理性的経済の指導理念としての社会経済的合理性の理念に関する考察を通して、彼の経済倫理学における基礎反省や基礎づけについてさらに詳細な論述を行っている。われわれはそれらの中から、上記の問題点についての彼の解答を期待することができるであろうし、同時に新たな問題点のみならず、彼の構想の意義をも見出すことになるであろう。これらの点についての考察はわれわれの今後の課題である。

32) ウルリッヒに対するシュタインマン学派の批判については、Steinmann/Löhr[1994], SS. 123-131を参照のこと。さらに、万仲脩一[2004], 164-168頁をも参照されたい。

参考文献

- Homann, K./Blome-Drees, F. [1992], *Wirtschafts- und Unternehmensethik*, Göttingen.
- Homann, K. [1989], Entstehung, Befolgung und Wandel moralischer Normen : Neuere Erklärungsansätze, in: Pappi, F. U. [Herg.][1989], SS.47-64.
- Homann, K. [1993], Wirtschaftsethik. Die Funktion der Moral in der modernen Wirtschaft, in : Wieland[Hrsg.][1993], SS.32-53.
- Homann, K. [1994], Ethik und Ökonomie, in: Homann [Hrsg.][1994], *Wirtschaftsethische Perspektiven I*, Berlin, SS.9-30.
- Kant, I. [1978a], Grundlegung zur Metaphysik der Sitten[1785], in: Werkausgabe Bd.VII, hrsg. v. W. Weischedel, 4. Aufl., Frankfurt, SS.7-102.
- Kant, I. [1978b], Kritik der praktischen Vernunft[1788], in: Werkausgabe Bd.VII, hrsg. v. W. Weischedel, 4. Aufl., Frankfurt, SS.102-302.
- Pappi, F. U. [Herg.][1989], *Wirtschaftsethik — Gesellschaftswissenschaftliche Perspektiven*, Kiel.
- Steinmann, H./Löhr, A. [1994], *Grundlagen der Unternehmensethik*, 2. Auflage, Stuttgart.
- Steinmann, H. [1978], Betriebswirtschaftslehre als normative Handlungswissenschaft, in: Steinmann[Hrsg.][1978], SS.73-102.
- Steinmann, H. [Hrsg.][1978], *Die Betriebswirtschaftslehre als normative Handlungswissenschaft — Zur Bedeutung der Konstruktiven Wissenschaftstheorie für die Betriebswirtschaftslehre —* Wiesbaden.
- Ulrich, P. [1998], *Integrative Wirtschaftsethik — Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie —*, 2. durchgesehene Auflage, Bern · Stuttgart · Wien.
- Wieland, J. [Hrsg.][1993], *Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.
- 片岡一男/高橋征仁/菅原真枝[2002]、『道德意識の社会心理学』北樹出版。
- 佐野安仁/吉田謙二[編][1993]、『コールバーグ理論の基底』世界思想社。
- 塩野谷祐一[1984]、『価値理念の構造——効用対権利——』東洋経済新報社。
- 島崎 隆[1998]、『対話の哲学——議論・レトリック・弁証法——』みずち書房。
- 万仲脩一 [2004]、『企業倫理学——シュタインマン学派の学説——』西日本法規出版。
- 水田 洋[訳][2003]、『道德感情論（上）（下）』岩波書店。（原著書 Smith, A. [1759]: *The Theory of Moral Sentiments*, London)