

「人と人以外との倫理」をめぐって： ポストモダニズムの文脈における 「テクノアニミズム論」とその超克を目指す ふたつの試論について*

高橋優子

概要

The purpose of this article is to clarify Takahashi's position, Kureha's position, and the so-called techno-animistic theorists' position. Readers of Kureha's paper (2023) might misunderstand Takahashi's ideas, so they must be clarified. I will argue about two major points, one is the issue of methodology in ethics, *Sein* (to be) and *Sollen* (ought to be), and the other is the issue of different methodologies between physics and metaphysics, that is, what "scientific" or "evidence-based" is for academic works of ethics. These issues are actually interrelated and hard to discern, but I will try to paint a clearer picture on these issues.

First, "techno-animistic theorists" in Kureha's terminology do not distinguish *Sein* from *Sollen* in their argument to advocate their biased affinity on animism including techno-animism. In other words, techno-animistic theorists see animism is in Japanese culture and argue that it should be seen as the basis of ethics. In their argument, there is no distance between *Sein* and *Sollen*. Kureha criticizes this position and suggests that they too easily praise animism and techno-animism without enough research. Although this is appropriate criticism for most cases, he himself often confuses *Sein* and *Sollen* which is problematic in research of ethics. While Takahashi clearly divides *Sein* and *Sollen*, she observes animistic mentality is in Japan (*Sein*), and suggests that we should begin from *Sein* to search for appropriate ethics between humans

* CAP Vol. 16 (2025) pp. 73-86. Submitted: 2024.04.14. Accepted: 2025.03.01. Category: 討論. Published: 2025.03.31.

and non-humans (*Sollen*) as “relative relativism” in her terminology.

Second, although Kureha’s way of writing is not certain about the definition of “scientific” or “evidence-based,” however, he repetitively insists that his works are scientific and others’ including Takahashi’s works are not. Nevertheless, he fails to evaluate works fairly. The main fields of research of ethics are the realm of *Sollen*, and it cannot be “evidence-based” which is the realm of *Sein*.

Keywords: アニミズム, テクノアニミズム, 倫理学の方法, 存在, 当為.

1 はじめに

本稿は呉羽(2023)を受けてのリプライという契機を持つ論考であるが、呉羽(2023)は高橋(2023)についての反論であるため、呉羽(2023)について扱う前に、読者のために呉羽(2021)および高橋(2023)の内容を簡単に要約しておく必要がある。

呉羽(2021)は、「日本人とロボット—テクノアニミズム論への批判」というタイトルにみられるように、「テクノアニミズム」を日本の伝統と捉え、さらにそれがロボットに対する親和性を高めるということでテクノアニミズムを「称揚する」立場を批判している。というのはそのような立場が日本のロボットコミュニティを中心として事実上のコンセンサスを得ており、テクノアニミズムについて戦略的ともいえるほど積極的な意義を与えられているのであるが、それが本当にロボット倫理に有益かどうかについてはまったく不明だからである。それについて呉羽はよりよい人間機械共生社会を目指すには、このような曖昧な概念に依らず、科学的な証拠を積み上げることが必要だと主張している。

これに対して高橋(2023)は「人と人以外との倫理構築に向けて:『アニミズム』『テクノアニミズム』概念の限界と可能性」というタイトルであり、呉羽(2021)のテクノアニミズム論の問題性という視点を共有しつつも、まず「対物倫理」というより広い文脈においてテクノアニミズムを含むアニミズム概念を整理することを提案している。現在ロボットのみならず、動物や環境など従来の倫理学がほとんど扱わなかった領域についての倫理構築が課題となっており、人と人以外をつなぐ理念として論者が各自定義の異なる「(テクノ)アニミズム」を念頭に置いているために、議論が混乱しているという認識からである。高橋はアニミズムを3つのカテゴリーに分けている。「アニミズム 1」は生物と無生物が区別されない状態または現実と幻想が区別されない状態である。「アニミズム 2」は生物と無生物の区別はあるが生気論的理解が残っており、現実と幻想が充分区別されない状態であり、「アニミズム 3」は生物と無生物も現実と幻想も完全に区別される状態である。さらに高橋(2023)は(テクノ)アニミズムの倫理的な意味での限界と可能性について論じている。それは、(テクノ)アニミズムが現実の日本文化に明白に認められることを確認した上で、(テクノ)アニミズムが何ら価値判断の基盤とはならないことを指摘している。その相対主義は価値判断の契機を持たないからである。しかし他の思想とぶつかり合うことで、別のものに変容するならば、対物倫理の基盤となる可能性がある、という展望を示している。同時に呉羽(2021)が主張している「科学的な証拠を積み上げる」こ

とは、現状認識には有効であるが倫理構築には足りないと指摘している。

それに対して呉羽(2023)は、「＜証拠に基づくロボット倫理＞の擁護—高橋優子『人と人以外との倫理構築に向けて:「アニミズム」「テクノアニミズム」概念の限界と可能性』へのコメントに寄せて」というタイトルの論考において、高橋(2023)が証拠に基づいておらず、呉羽(2021)は証拠に基づいた「精緻な」議論であると主張しているのである。

このような議論を背景として本稿では、呉羽(2021)および呉羽(2023)を引用しつつ、「テクノアニミズムを奉ずる者たち(=「テクノアニミズム論者」)」—これは呉羽による表現だが、内容的には梅棹忠夫、術語的には奥野卓司にはじまると思われる一連の論者を指す—の立場、呉羽の立場、そして高橋の立場を明確にすることを目的としている。その議論の中で倫理学とくに自然科学との学際的倫理学研究においての留意点についても確認することになる。

以下主として2点について論じたいと思う。第1に倫理学における「存在」と「当為」の区別について、第2に倫理学において「科学的」とあるとか「証拠に基づく」とはどういうことかについてである。両者は呉羽の論考において絡みあっているのだが、なるべく理解しやすいように分離して見てゆくことにしよう。

2 章・存在と当為の区別について

呉羽(2021)にみられる主たる問題は、「存在」と「当為」を十分に区別できていない点にある。周知のようにドイツ語の *Sein* と *Sollen* は「存在」と「当為」と訳されて倫理学用語となっている。「存在」は「現実」という一般用語と「当為」は「理想」という一般用語とほぼ重なるともいえる。つまり「～である」と「～であるべき」ことである。倫理とは価値判断であるから、もっぱら「当為」を扱う領域である。しかし、その際「存在」を無視したり、「存在」と「当為」を混同したりすることは学的に許されない。そのようなことは倫理学の存在意義を失わせる。これは一般に「ヒュームの法則」^{*1}として知られるものであるが、ヒューム自身よりむしろムーア^{**2}など、後の倫理学者によって確立され広まった概念である。ヒュームは『人性論』において、学的手

^{*1} 「どの道德体系ででも私はいつも気がついていたのだが、その著者は、しばらくは通常の仕方でも論及を進め、それから神の存在を立証し、人間に関する事柄について所見を述べる。ところが、このときに突然、である、ではないという普通の連辞で命題を結ぶのではなく、出会うの命題も、べきである、べきでないで結ばれていないものはないことに気づいて私は驚くのである[邦訳原文では傍点であるところを、引用では下線にしてある。以下同様]。この変化は目につみにくい、きわめて重要である。なぜなら、このべきである、べきでないというのは、ある新しい関係、断言を表わすのだから、これを注視して解明し、同時に、この新しい関係が全然異なる他の関係からいかんして導出されるのか、まったく考えも及ばぬように思える限り、その理由を与えるということが必要だからである。」(Hume, 3.1.1. ヒューム、188–89 頁)

^{**2} たとえば「自然主義的誤謬」についての以下の記述を参照せよ。「本章の主題は、快楽以外のある一つの自然的性質の所有にのみ内面的価値が見出されうると断言する倫理学理論である。この倫理学理論がこう断言するのは、『善い』ということは当該の自然的性質をもつことを意味すると考えるからである。そのような理論を私は『自然主義的』と呼ぶ。このように、私は自然主義という名称を倫理学研究の特定の方法に適用する。一もつともこの方法は、厳密に解するならば、およそいかなる倫理学も成り立ちえなくする。この方法は『善い』をある自然的対象の一性質、または自然的諸対象のある集合の一性質に置き換えるが、このようにして倫理学を自然科学のどれか一つと取り換える。」(Moore, 37. ムア、152 頁)

続きを積み上げた上で最後にそれまでの手続きから直接には導けない価値判断が出現することを指摘したのであった。「存在」と「当為」の間にはギャップがあるのである。

さて、呉羽(2021)は、リサーチ・クエスチョンとして3点を挙げている(63–64頁)。それは1)「日本人のロボットへの態度はアニミズム的／親和的か？」2)「それは日本の伝統に根差したものか？」3)「ロボットへのアニミズム的／親和的態度は、人間機械共生社会の基盤として適しているか？」である。ちなみに「／」は、英語の概要においては“and”であるため、一貫してアニミズム的態度と親和的態度をひとつにまとめて論じているように見えるが、実際にはそうではない。(a)と(b)に分けて扱っているところ(68頁)と、区別のないところがある。

呉羽は「存在」に関する議論において以下のように述べている。

「梅棹は、原始的な宗教形態と考えられてきたアニミズムが日本ではまだ生きている、と言い放つ。」(呉羽、2021、64頁)

「言い放つ」という表現は、否定的価値判断が既になされていることを示しており、「存在」の議論としては不適切である。「日本には現在でもアニミスティックな宗教性が存在するかどうか」という問いに対しては、原理的に「それははじめから存在していない」「それは昔存在していたが現在は存在しない」「それは昔も今も存在している」といった答えしかありえないはずであり、まだ価値判断の対象にはなっていない段階なのである。しかし「言い放つ」と記述した時点で、彼は「存在」をスキップして「当為」を扱っているのである。

高橋の立場は「当為」としてはアニミズムを措定していない。しかし、「存在」としてはアニミズムおよびテクノアニミズムが日本には認識されるというものである。それは、先行研究のみならず、高橋(2020)における調査(日本の獣医系大学生とアメリカの獣医系大学生を対象に質問紙調査を行い、日本では伴侶動物死後に獣医学教育のための献体を飼い主に求めても拒絶されることが多く献体数の充足が困難なのだが、西洋においては充足できる理由を探ったものである)によって達した認識でもある。アニミズムの存在を認めると、「テクノアニミズムを奉じる者たち」にカウントされるというのは奇妙なことである。アニミズムがそこにある、とかあった、とかいうのは「存在」の問題であって、アニミズムはすばらしい、だからそれに依拠しよう、ということではないからだ。

呉羽が批判する「テクノアニミズム論者」は、日本にアニミズム的心性がみられるという「存在」をポストモダニズムの流行にあやかって、そのまま「当為」とみなすという倫理的営為の拒絶に陥っていることは認めなければならない。その点で呉羽の批判は適切であるといえるのだが、その代わりに彼が提案するのはもっぱら「科学的」認識を洗練することなのである。これは「存在」をより正確に理解することには資するであろうが、しかしこの作業によっていつか自然に「当為」に到達するわけではないため倫理的な展望を持つことができない。

最近パフの『わがままな遺伝子 利他的な脳』^{*3}などの神経科学的知見によって、「存在」から「当為」が

^{*3} Donald W. Pfaff, PhD, *The Altruistic Brain: How We Are Naturally Good*, Oxford: Oxford University Press, 2015. (邦訳: ドナルド・W・パフ著 福岡伸一著『利己的な遺伝子 利他的な脳』集英社、2024年。) ちなみに邦訳のタイトルに

生じるかのような議論さえ可能になっているともいえるが、そもそも人の脳に利他的傾向があるからこそ倫理的営為あるいは「当為」の議論が可能なのであって、人には利他的な脳があるのだからいつかは自然に「当為」に到達すると主張するのは非現実的である。なぜならこれまでも脳はずっと利他的傾向を持っていたのだが、それだけで倫理的問題が解決されるといえるほど強度が高いとはいえない、あるいはパフの記述にならえば、人によって脳の利他的傾向には強弱があるということ**4 は歴史をふりかえれば明白だからである。当然ではあるが、人は利己的でも利他的でもありえるのだ。

呉羽(2021)は、「テクノアニミズム論」(テクノアニミズムを称揚する立場)の主張を3点にまとめている(66-67頁)。それは1)「日本人は人工物に対して、西洋人とは異なった、アニミズム的・親和的な態度をとる、という観察」2)「この相違は、日本人と西洋人の伝統的(特に宗教的)な自然観・動物観の相違に由来する、という説明」3)「日本人がもつ人工物観は、西洋人がもつそれに比べて今後の(来るべき)社会に適している、という評価」である。1)と2)は「存在」に関するものであり3)は「当為」に関するものだが、呉羽(2021)はこの区別をしていない。「存在」と「当為」は、他者の言説においても自分のそれにおいても常に区別すべきであろう。たとえば高橋の立場では、「存在」たる1)と2)は認められているが、「当為」たる3)は支持されていない。

呉羽の「当為」の検討を見てみよう。

「そこで最後に、テクノアニミズムが事実合うか、という問題は脇に置いて、それを受け入れることが望ましいか、という問題について考察しよう。」(呉羽、2021、72頁)

内容的には「存在」とは切り離して「当為」を考えてみよう、ということだ。ここで事実上両者を区別している点について問題はない。しかし「ヒュームの法則」は念頭に置かれていない。高橋の立場は倫理学とは「存在」を正確に認識したうえで、そこから「当為」への道を探る営為だというものである。その立場からすると『存在』を『当為』として受け入れるのが望ましいかという問題設定自体がミスリーディングなものである。(ポストモダニズムの流行に乗ったテクノアニミズム論者が「存在」=「当為」として、いることが反映しているのかもしれない。)そもそも「存在」という制約あるいは出発点は、願望次第で受け入れたり受け入れなかったりできるものなのだろうか。現実たる「存在」を理想すなわち「当為」の方向へと導く方法は、所与の条件によって大きく影響を受けるものなのである。所与を受け入れない「当為」についての思想は、現実を変える力を持たない。言い換えれば、文脈化に成功しなければ、思想的なシフトであろうが商品を買わせようとするマーケティングであろうが失敗するしかない。

ある「利己的な遺伝子」という部分は、Richard Dawkins, *The Selfish Gene* (Oxford Landmark Science), Oxford: Oxford University Press, 2016(原書初出は1976年。邦訳:リチャード・ドーキンス著 日高敏隆・岸由二訳『利己的な遺伝子 40周年記念版』紀伊國屋書店、2018年)を想起させるが、この日本語のタイトルを誰がつけたかは不明である。パフの議論において「利己的な遺伝子」論はなんら重要な役割を果たしていない。

*4 Pfaff, 200 (パフ、253頁)参照。パフ自身も、このような人の利他的な脳の特性を「強化」してよりよい倫理に至ることを展望している。Cf. Pfaff, 279-80. (パフ、350-51頁)。そして、哲学・宗教学といった従来のアプローチを捨てるべきではないとも述べている。Cf. Pfaff, 156. (パフ、195頁)。

呉羽は以下のようにも述べている。

「…イメージ戦略としてのテクノアニズム論を喧伝することは、日本のロボットコミュニティにとって利益になるとは考えられない。前節までで示したように、テクノアニズム論には(歴史学等を含む広い意味での)「科学的」な根拠がない。そして、根拠のない言説を喧伝することは、長期的にはロボットコミュニティにとってむしろ不利益をもたらしかねないのである。…こうした事態はロボットの普及を妨げうるものであり、ロボットコミュニティにとって不利益となりうる。そこで、日本のロボットコミュニティが上記のような非科学的ないし疑似科学的な言説に毅然と対抗しうのような耐性を身に着けておくためにも、根拠に欠けるテクノアニズム論をいたずらに喧伝すべきではなく、むしろ科学的根拠を積み重ねていくことの重要性を強調し、自らそれを体現していくべきだろう」(呉羽、2021、77 頁)

ここは非常に混乱している。「存在」は科学的アプローチでより正確な認識に至ることができる次元にある。しかし「当為」はそうではない。価値判断自体は自覚的にあるいは自覚なしに体系的な上位概念あるいは高位の理論から導きだされるものであって、科学的アプローチによって証明したり到達したりするものではない。呉羽の定義^{*5}によれば、「テクノアニズム論」とは「テクノアニズムを称揚する」立場なので、「当為」にあたり、科学的アプローチによって正しさや誤りを証明できるようなものではないのである。それは、ひとつの価値判断なので、別の価値判断との比較によって正しさが衡量されることがあったとしても、それは科学的アプローチと呼ぶべきものではない。

この節の最後に「結論」を見ておこう。リサーチ・クエスションに対応して、以下の3点である。1)「日本人は人工物に対して西洋人とは異なるアニズム的・親和的態度をもつ、という観察は疑わしい。この観察は、アニズム的態度については現在得られている証拠によって部分的に支持されるが、親和的態度については支持されない。」2)「日本人と西洋人の人工物観の相違は、両者の伝統的な自然観・動物観の相違に由来する、という説明は疑わしい。日本人は西洋人と異なった親和的な自然観を持っていたわけではない。」3)「日本人がもつ人工物観は、西洋人がもつそれらに比べて今後の社会に適している、という評価は疑わしい。むしろそうした人工物観を称揚する言説は、日本でロボットを巡って生じている問題への対処を妨げたり、ロボットを動物扱いする傾向が生み出す問題を見過ごさせたりする恐れがある。」(呉羽、2021、77－78 頁)

さて、1)については「アニズム的態度」という「存在」については部分的に支持されるが、それを称揚すべきだとする「親和的態度」は「現在得られている証拠によって」は支持されないという。2)については、

^{*5} 呉羽(2021、63 頁)において、彼は「テクノアニズム論」を定義する前に「アニズムを定義している」と強弁している(呉羽、2023、147 頁、注 2)が、これは明白に誤りである。彼が口を極めて批判している奥野卓司(2002)および自分の射程外だとして無視している Allison(2006)の「引用」をしているだけだ(それが正しい引用かどうかは別の問題だが)。当然引用は執筆者の定義ではない。それに同意する旨明らかにしてはじめて引用は引用者の定義にもなるのである。

「疑わしい」と片付けられている。それにしても「親和的な(要約では“friendly”)自然観」とは何であろうか。心性が親和的でも行為が親和的ではない場合(自然に親しみを感じるが破壊する)があり、その逆(自然に親しみを感じないが保護する)も想定できる。西洋的無神論者は、通常「神を認識しつつ拒否する」とものとされている。たとえばサルトルは「私は血みどろになって神と闘っている。血みどろになって闘っている相手がいないなどというバカはいない」と言い、ニーチェは「神は死んだ。私はそれを聞いた」と書いている。死んだというからには生きていたのであって、理念の上で殺したのであるから、いないのではない。それは「いた／いる」のであるが、受け入れないという覚悟を表現しているのだ。3)については、呉羽の危惧しているロボットを巡る諸問題が解決しなければならないものだとしても、テクノアニズム(論)を否定することがそれに大きく寄与するとは考えられない。テクノアニズムを称揚することがロボットに関する諸問題を生じさせ悪化させているというより、ロボットに感情移入してしまう人の性質(存在)が問題なので、それを前提にした、問題を最小にするようなロボット開発(当為)が要請されているのではないか。

呉羽は当該論文の最後を以下のように締めくくっている。

「そこで、ソーシャルロボットの導入を巡る倫理規範を考える上でも、このようなイメージ[テクノアニズム論者が創出したようなイメージ]からは距離をとり、科学的な証拠を積み上げながらロボットを巡る文化的状況を捉えていく姿勢が重要である。人間とロボットが真に適切な仕方で共存する社会は、この慎重な姿勢の上にこそ築かれるだろう。」(呉羽、2021、78 頁)

科学的な姿勢で証拠を積み上げて達成できるのは「存在」の正確な認識であって、決して「人間とロボットが真に適切な仕方で共存できる社会」を築くという「当為」の成就ではない。

以上、呉羽(2021)においては、「存在」と「当為」がしばしば混乱をきたし十分に区別されていないために、倫理的に有効な議論が成立しているとはいえない。

3 「証拠に基づく」あるいは「科学的」ということについて

呉羽(2023)の基調は、「＜証拠に基づくロボット倫理＞の擁護—高橋優子「人と人以外との倫理構築に向けて:『アニズム』『テクノアニズム』概念の限界と可能性」へのコメントに寄せて」というタイトル**6に明白であるように、彼の論文(2021)が証拠に基づいており、高橋(2023)はそうでないという主張である。しかし「証拠に基づく」ということ、あるいは「科学的である」ということの内実が彼自身にも明らかでないため、この主張自体が空中分解している。

^{*6} タイトルについて最も理解し難いのは「へのコメント」に続けて「に寄せて」と書かれていることである。この論文は「コメント」のみならず、それ以上のことを論じているというニュアンスで「に寄せて」がついているのだろうか。日本語として成立していないだけでなく、意味も不明だ。「コメント」が彼自身のものであるのに、それに「寄せる」というのはどういうことであろうか。通常「～に寄せて」と書く場合、「～」には他者の作品あるいは言明が入るはずである。

それ自体は放置してもかまわないのだが、しかし高橋(2023)が呉羽(2021)を「誤読・曲解・不当(に)非難」しているというクレームは看過できない。呉羽(2023)こそが、高橋(2023)を「誤読・曲解・不当に非難」しているように思われるからである。以下、呉羽(2023)がどのような意味で「証拠に基づいて」おり、「科学的」であるといえるのか(あるいはいえないのか)について検証してゆこう。

呉羽は他者の「アニミズム」の定義の引用を自分自身の定義だと強弁した上で以下のように述べている。

「このように筆者は、通例に従った定義を明確に述べた上で、さらにその定義自体に潜む問題を指摘することにより、テクノアニミズム論の精緻な検討を可能にしたのであり、高橋の言う「生産性を持たずにおわるおそれ」は杞憂であったと言える。」(呉羽、2023、148 頁、150 頁も参照)

「テクノアニミズム論の精緻な検討」が可能となったかどうかは彼自身の評価できることではないだろう。そもそも高橋(2023)は呉羽(2021)に「生産性ある議論」につながる可能性を見出そうと考え、諸分野の研究者が同じ水準で使用可能な汎用性あるカテゴリー分けを提案し、さらに社会理論の流れの中に呉羽(2021)を位置づけようと試みたのであった。前近代・近代・ポスト近代・現代という区分において、呉羽(2021)は、ポスト近代主義批判として機能しようということを示そうとしたのである。というのも、高橋は、呉羽(2021)の言う「テクノアニミズム論」がポストモダニズムの隆盛とともに生じたものであるとみなしているからである。しかしこのような試みは不必要だと判断されているようだ。

さらに彼は高橋が「ロボティクスの研究にまったく言及していない」(呉羽、2023、151 頁)と非難するのだが、領域横断的研究が、常にすべての領域に言及する必要はない。呉羽と高橋の関心が違うのは当然である。ただ上記のような事情があるため、高橋(2023)は呉羽(2021)をより広い議論の場所へもたらしたいがために「社会理論を無視することで生産性を持たずにおわる」云々という記述を行っているのである。さて、諸領域の研究者がそれぞれの観点を同じフィールドでぶつけ合うためには、同じ言語が必要である。そのための3つのカテゴリーであった。これはおそらくアニミズムやテクノアニミズムについて論じるすべての研究者にとって使用可能であろう。そのような「整地」ができたとすれば、「精緻」で「真に」生産的な議論が可能となる。それを示唆するために、社会理論に3つのカテゴリーを適用して見せたのである。ここで高橋がロボティクスに言及しないとどのような問題が生じるのであろうか。繰り返すが、ここでの高橋(2023)の仕事は、「整地」であった。異分野の研究者が同じ言葉(次元)で話せるようになれば、意義ある議論が生まれ、そこから有意義な展開が起こるかもしれない。

ポストモダニズムの隆盛に乗って出来た(ロボット倫理などにおける)「テクノアニミズムを称揚する立場」の問題性についての認識は呉羽も高橋も同じなのであるが、それを超克しようとする方法は逆であるといえる。呉羽は社会理論において「近代」主義と呼ばれる立場に戻ろうとしているようである。つまり、合理主義・実証主義・客観主義といった術語で表わされ、現在もっぱら自然科学者に信じられている立場である。社会理論がここで必要とされるのは、最近 150 年の思想史の流れを無視しては「ポストモダニズム的」テクノアニミズム批判の意義が理解されないからである。繰り返すが高橋の立場は、呉羽と同じ問題意

識から出発しているが、逆のベクトルを持つものなのである。つまり、「ポストモダニズム」をより相対化するラトゥールに代表されるアクター・ネットワーク理論に代表される方向性である。「相対的相対主義」^{*7}と言ってもよい。

この間の事情は人類学にもそのまま観察される。19 世紀後半に人類学者のタイラーが『原始文化』において「アニミズム」を「すべてのものに霊がある」とする宗教の原初形態であり、「低級種族 (lower races)」にみられる、と述べたとき、彼は社会進化論を念頭におき、アニミズムを(完全にではないが)脱したヨーロッパが「高級種族」であるという前提から出発していた。^{*8}この点が近代主義的であるとして、ポストコロニアリズムを含むポストモダニズムの観点から批判され、歴史的意義を除いては完全に無視されるまでになっていった。人類学自体も、ポストモダニズムの観点から、観察者を優越的な場所に置いて異文化を貶めてきたとして、自己批判の袋小路にはまり込んだ。それを経て近年「人間以上の人類学」とか「人間的なるものを超えた人類学」と呼ばれる流れが出現している。これは、自己を優越的な立場に置くことを拒否しながらも、各主体が相互に影響を与え合うことを受容したアクター・ネットワーク理論に似た立場であるといえる。日本では人類学者奥野克己や中沢新一の立場がこれにあたると思われる。人類学は、文化人類学という名称から知られるように、もっぱら人間を研究対象としてきたのであるが、現在ではそれが反省され、人・動物・植物・人工物・環境などを含み込んだアプローチが目指されている。これに対して自然科学者はこれらの思想の流れにあまり影響を受けることなく、近代主義的な信念を持ち続けていることが多い。このような状況が、最近必要性が叫ばれる「対物倫理」構築の障壁となっている。自然科学者と倫理学者の協働が必要なのに、学際的研究において方法論の違いが自然科学者に理解されず(彼らは通常自覚なき近代主義者なので)、暗礁に乗り上げてしまうからである。

ところで呉羽は、高橋(2023)が説明なしにアニミズムと相対主義を結びつけていると批判している(呉

^{*7} 相対主義は自身を掘り崩すため、絶対的には貫徹できない立場である。そうであるなら、その限界を含み込んだ立場を想定せざるを得ず、それを「相対的相対主義」と呼ぶことが許されよう。それは自らの絶対性を疑いながらも、暫定的な価値判断へと進む立場である。この点については注 11 も参照されたい。

^{*8} 「低級種族の宗教を体系的に研究するためにまず必要なのは、宗教について基本的な定義をすることである。その定義の必須項目として、至高神への信仰や死後の審判、偶像崇拜や供儀の実践、そのほか部分的に普及している教義や儀礼などを含めてしまうと、おそらく多くの部族は宗教的な人々というカテゴリーからはずれてしまうだろう。…ここは本質的な原点に立ち戻り、宗教の最小限の定義は、諸々の霊的存在への信念であると、端的に述べておくのがいいだろう。」(Tylor, Vol. I, 424. タイラー上巻, 518 頁)この言明は、原始文化に触れた西洋人にとってキリスト教こそが宗教であったため、キリスト教のような体系的な神学をもたないものは宗教ではなく、したがって原始部族は無宗教だと考えられていたことを考えると、実に「進歩的」な言明なのである!「そこで私は、人類の精神の深層に横たわる、諸々の<霊的存在>についての教理、つまり<唯物論的哲学>の対極にある<心靈主義的哲学>の本質を具現する教理を、アニミズムの名のもとに考察することを提唱したい。アニミズムという言葉は今ではめったに使われないものの、新しい用語ではない。この概念は魂に対する教理と独特な結びつきをしているので、人類が諸々の神学的観念を育む過程で依拠した思考様式を把握するうえで、特に適切なものと言えるだろう。」(Tylor, Vol. I, 425-26. タイラー上巻, 520 頁)タイラーは「アニミズムは、人間性が非常に低い水準にある部族には特徴的に見られる。それは大幅に修正されながら、高い水準へと昇華するが、終始一定の連続性を保持しながら高度な近代文化のただなかにも見いだされる。」(Tylor, Vol. I, 426)とも述べており、社会進化論の表明とともに、アニミズムが西洋においてもなお一定程度存続していることを認めているのである。そしてタイラーは人や動植物の魂のみならず「物の魂」にも言及している。(Tylor, Vol. I, 477-80. タイラー上巻, 570-74 頁)

羽、2023、151 頁および注 5) が、アニミズムは説明するまでもなく相対主義である。すべてのものに霊がある、という考え方はすべて存在するものの間にある境界線を曖昧にし、ついには消失させる。日本では通俗的仏教理解もこれと相互に影響しあっている。人と動物が来世において入れ替わり可能であれば、人には絶対的な優越性は認められず、そのような「水平的」思考から、人の責任などは生まれようもない(日本における輪廻の範囲が植物や人工物まで含むのに対してタイ^{**9}におけるそれが動物までだということ^{**10}自体が、日本のアニミズムが仏教受容に際しても大きく影響した証左である)。人も犬もロボットもタンポポも火星も同じような存在だとしたら、人が環境を保全せねばならないとか人が動物を保護せねばならないといった「当為」は導かれない。キリスト教文化圏における動物保護や環境保護は、神が人に命じた支配を善良な管理者として行うべきだという理念に基づくといえる。それは英語では *stewardship* あるいは *guardianship* と表現される。世俗化によって個々人は自覚的なキリスト教信仰を持っていないとしても、文化的影響は看過しえない。そしてこれはキリスト教だけの専売特許でもない。アリストテレスの世界観では人間がトップであり、その下に動物、さらにその下に植物、最下層に無機物を置くヒエラルキーであった。トマス・アクィナスはアリストテレス哲学と聖書を統合して *Thomism* (トミズム) を展開したのだが、その世界観においては、神が頂点にあり、その下に天使がくる。あとはアリストテレスと同様の序列である。これはアクィナスによって確立された今日に至るキリスト教教義の核心のひとつである。このような垂直的な世界観があつてはじめて人が人以外のものを善く支配せねばならないという義務感も生じるのである。もちろんそれは諸刃の剣であつて、人は人以外のものを好きなように扱ってよい、という態度も生じる。呉羽は相対主義であっても倫理的判断が可能だという印象を持っているようだが、たとえそのような判断が可能であるようにみえても他の判断より優れているということではできないので、結局相対主義の罠から逃れることはできない。それはつまり、相対主義がそれ自身を掘り崩すということである。^{**11}

^{**9} タイの仏教について言及するのは、タイと日本には思想史的共通点が認められるからである。タイには元来「ピー信仰」と呼ばれる精霊信仰(アニミズム)があり、後に仏教を受容した。日本も元来「神道」(より正確には「前神道的アニミズム」)があり、後に仏教を受容したからである。しかし、両者の違いは、前者が仏教を上位に置いているのに対して後者はアニミスティックな伝統と仏教を習合させた点にある。この点については柿崎一郎『タイの基礎知識』めこん、2016 年、17-18 頁参照、および綾部真雄編著『タイを知るための 72 章』明石書店、2014 年、178-84 頁(この部分の著者は津村文彦)参照。仏教における涅槃(ニルヴァーナ)か輪廻か、という死後の行先の可能性は、三界経という経典(タイ仏教では異端と考えられている。石井米雄『タイ仏教入門』めこん、1991 年、138 頁参照)においては、極楽か地獄となっており、日本の通俗的仏教の死後理解は、これらが混合されたものとなっている。

^{**10} 仏教における輪廻の六道(上座(部)仏教においては五道だが大乘仏教が修羅道を追加した)は、動物として生きる畜生道以外は広義の人の世界(天道・人間道・修羅道・餓鬼道・地獄道)なのである。植物などはそもそも輪廻する主体として想定されていない。仏教の不殺生戒が人から昆虫に至る動物を想定しているのは明白である。植物を含む不殺生が命じられているとしたら、人も動物も生きること自体が不可能となる。この点についての「出典」の明記が必要であるとしたら、藤本晃「植物に命はあるか? —南伝上座部の二種の命根—」『日本仏教学会年報』第 68 巻、2003 年、87-109 頁を参照されたい。植物に命がある、という信念は日本のアニミズム的伝統からすれば当然のことであるし、生物学上の観点からも同様であるが、仏教一般とくに南伝仏教である上座(部)仏教において、それは当然ではない(タイの仏教は上座(部)仏教であり日本の仏教は「北伝仏教」とも呼ばれる大乘仏教である)。ちなみにヘブライ語聖書中の十戒に含まれる「殺してはならない」という命令において使用されているのは、人を故意に「殺す」という意味の動詞であり、過失による殺人や人以外のものを殺すことは含まれていない。これも日本のアニミスティックな伝統に無自覚である場合、誤読しやすいところである。

^{**11} ローリンは、相対主義を相対化しなければ倫理という営為が成立しないことを次のように説明している。「相対主義に

次に「科学的」ということについてであるが、呉羽は以下のように言明している。

「…ただし、ここには、何をもって「証拠」とするか、例えば歴史学における「証拠」と実験科学におけるそれとの身分[ママ]の違いをどう考えるか、といった問題もあるが、筆者はこの点を明らかにしていなかった。「証拠に基づく医療 (EBM)」や「証拠に基づく政策決定 (EBPM)」で言われる「証拠」は、一定の幅をもちつつも、ランダム化比較試験 (RCT) によって同定されるものなどがその典型とされるが、筆者が意図しているのはそれではない。「証拠に基づくロボティクス」を今後展開させていく上では、以上の点についての説明が求められる。とはいえ、ここで指摘した説明不足は、高橋の行ったような歪曲を正当化するものではない。」(呉羽, 2023, 152 頁、注 7)

つまり、彼は自分にも内容が明らかでない「証拠」という概念に依拠しているというのだ。これは「説明不足」で片づけられる問題ではない。なぜなら当該論文のタイトルとテーマが、この概念にかかっているからだ。呉羽 (2023) は、呉羽 (2021) は「証拠に依拠して」いるが、高橋 (2023) はそうしていないと主張する目的をタイトルに表しているのである。

さらに呉羽は「証拠に基づくロボティクス／ロボット倫理」という言い方をはじめ (呉羽, 2023, 153 頁) のだが、上に見たように彼はそもそも何が「証拠に基づく」ものなのかわかっていないのであるから、それをロボット倫理の別名とすること自体が無意味である。しかし、上述のように学際研究において倫理学者がしばしば自然科学者に軽んじられることを考えれば、呉羽が自分の研究を「証拠にもとづいた科学的なもの」と強弁する動機は想像できる。たとえばイタリアのマルクス主義哲学者アガンベンは、(昔の「宗教」がキリスト教だったのに対して) 現代の「宗教」は「医学」だと述べている (アガンベン, 115-27 頁)。もちろんここでの「医学」は科学的なるものを代表している。この「科学的」とか「証拠のある」という言い方にこだわることは、倫理学にとって自殺を意味する。科学的証拠は「当為」ではなく「存在」に関する場合にしか有効ではないからだ。呉羽にとって「証拠のある」テーゼとは何か。呉羽 (2021) および呉羽 (2023) から推測できる限りにおいて、それは先行研究 (とくにアンケート調査) の検討によって導かれるものだと思う。そうであれば、彼自身が調査を行うべきではないか。研究史整理は、そのまとめ方に他とは違う特別な意味が認められない限り、本論の前に行う前提作業にすぎない。それは言葉の純粋な意味で「証拠」ではない。もし他者の行った調査をあらためて調査した、つまり「追試」したのであれば、両者あわせてひとつの「証拠」として扱うことが可能となる。

呉羽は、高橋 (2023) は「科学的証拠の参照」が不十分で「具体的問題の参照の欠如」がある (呉羽、

は多くの反駁が存在するが、ここでは二つを見てみよう。1. 相対主義は自分自身を掘り崩す。相対主義はすべての倫理的立場はひとしく有効で真だと主張する。これによって、相対主義者は、彼自身の立場がとくに優れた有効性を持っておらず、相対主義の正統性を否定する倫理的立場も、相対主義と同じくらい真だと認めることになるのだ。2. 競合する倫理を判断する条件は存在する。確かに、諸国民 (や諸社会) によって倫理的アプローチが異なることは真だ。しかしながらそれは、すべての倫理的アプローチがひとしく有効だということを意味するわけではない。おそらく私たちは、倫理の基本的目的を、またそもそも倫理が必要だという理由を比較することによって、異なる倫理的見方を判断することができる。」(Rollin, 27. ローリン、32 頁)

2023、154 頁)としているが、倫理学の性質上、他者の調査研究を引用することで「当為」を支持することができるとは考えられないので、この批判自体が不当である。ちなみに高橋(2020)はヨーロッパの自然科学者を説得する目的(EAEVE認証という、ヨーロッパの獣医学教育認証を取得するために充足しなければならない項目をどうしても日本では西洋のような方法では充足できないことを示すのが目的であった)で自ら調査を行って得た知見である。しかし、たとえ調査をおこなわずとも倫理学は成立する。神学および哲学・倫理学といった「指令的」学問領域は、本来論理のみで成立する分野なのである。そもそも高橋(2023)は具体的な問題の参照を目的としたものではないのであるから批判自体が的はずれである。

最終的に呉羽は以下のように述べる。

「最後に、高橋の議論の難点として、筆者(呉羽、2021)が指摘したテクノアニズムを称揚することの問題点(心理的悪影響、欺瞞、脆弱性)についての考察が一切行われないことが、挙げられる。」(呉羽、2023、156 頁)

とくに重要性を見出せないことについて言及しないことは「難点」ではない。彼が考えるテクノアニズム論の悪影響を列挙しながらも直後に自らそれをほぼ否定していることも傍証となろう(呉羽、2021、75－76 頁)。これは人と人以外の倫理において論点となるようなことではないのである。すでに第2章で論じたように、テクノアニズムの称揚が諸問題を惹起しているというよりは、彼らが、「存在」と「当為」を同一視していることが倫理学上の致命的問題なのである。存在から一步も移動するつもりがなく、今いる場所が目的地すなわち当為であるのなら、倫理学的営為は最初から必要とされないのだ。そのように強力な *status quo* 維持装置は他にない。それが、日本のジェンダー・ギャップ指数がいつまでも世界最下位レベルであることやほとんど移民を受け入れないという超保守的な態度^{*12}にも影響していることは可能性として否定できない。そして、それをどのように乗り越えるかについて、呉羽の立場は近代主義への退行であり、高橋の立場は相対的相対主義なのである。問題意識は同様であるが、方向性は真逆であると言ってよい。

4 おわりに

「テクノアニズム論者」は「存在」を「当為」とみなし倫理学的営為を放棄している。それを批判する呉羽の議論も「存在」と「当為」をあまりにしばしば混同している。そうである以上その考察には倫理学的意義は認められない。さらに彼は「証拠に基づく」「科学的な」倫理学を目指しているようだが、研究史整理あるいは他者の調査結果の比較検討は学問の準備作業であって、倫理学的営みの本体ではない。「存在」については「科学的な」「根拠」とか「証拠」とかよびうるものを得られるかもしれないが、この考えがあのかい考えよりすぐれているか否かといった価値判断において、科学的な証拠など援用できない。結果論と義務論

^{*12} この「超保守的な態度」が日本に特有かどうかは別の論点である。しかし、アニズム的な状況を絶対化しようとする先端技術を持つ国／民は他に思い当たらない。アニズムも先端技術の保持も単体では何ら珍しい現象ではない。しかし、アニズムと先端技術の併存は比較的珍しいといえるだろう。

はどちらが優れているのだろうか。キリスト教と仏教ではどちらが有益なのだろうか。このような問いに、科学的(厳密な意味であろうとなかろうと)にアプローチできるという想定自体が間違いなのだ。

呉羽に限ったことではないが、自然科学との学際領域を専門とする倫理学者は、倫理学が自然科学のように厳密な方法を持つ分野だと示したがる傾向にある(もちろん自然科学が純粋に客観的であるという想定自体が誤りだが)。しかし表面だけ科学的に見せたいという誘惑には抗う必要がある。おそらく普通の自然科学者は理解しようとしなないだろうが、それであきらめるようではロボット倫理・動物倫理・環境倫理などといった新しい倫理の領域は成立しえない。自然科学の知見と哲学・倫理学のような思想研究の知見は対等に扱われるべきであるし、そう主張しつづけなければならない。

以上みてきたところから、いわゆる「テクノアニミズム論」の立場は「存在」としての(テクノ)アニミズムと「当為」としての(テクノ)アニミズムを同一視しており、呉羽の立場はそれらをしばしば混同するだけでなく、内実の不明な「科学」や「根拠」に「当為」に至る期待を寄せる点で行き止まりが見えている。それに対して高橋(2023)の立場は、「存在」については調査等の手続きが有効であるが、「当為」については「科学的」擬制を必要としないというものだ。

獣医療倫理学の創設者でもある動物倫理学者バーナード・ローリンが「倫理(教育)への侮辱」と呼ぶ例を引用し、それに同意しながらこの論考を閉じたいと思う。筆者には、とくにカッコ内の記述が有意義であると思われる。

「・・・1990年にNIHは、政府が研究倫理だと考えるもの、法令遵守に関する「研究の責任ある行為」を教えるように命じたのだが、それは宗教のカテキズムのように、2～3日で一連の「～してはならない」という決まりが、倫理的バックグラウンドのない人々によって議論もなしに教えられるものだ(ひとつ例を挙げると、私の大学の化学の教授が、倫理を教えるための「2日間の」講習に参加して、「倫理的指導者として適任」と証明する「資格」を獲得した。彼女は一度も哲学をとったことさえなかったが、なんということだろう・・・それは単なる「倫理学」にすぎないというのだ！私は、私が2日間以上の化学の講習に参加したことを証明するバッジを作ってほしいとアーティストの友人に頼んだのだが、それがあれば私は量子化学を教える資格があるというわけだ)。

このような倫理教育に対する侮辱は、すべてのクラスに広がっている。」(Rollin, 75-76. ローリン、91頁)

参考文献

- [1] Agamben, G. 2020. *A che punto siamo?: L'epidemia come politica*, Quodlibet srl. (邦訳: ジョルジョ・アガンベン著 2021. 『私たちはどこにいるのか?: 政治としてのエビデミック』高桑和巳訳, 青土社)
- [2] Dawkins, R. 2016. *The Selfish Gene* (Oxford Landmark Science), Oxford: Oxford University Press.

- (邦訳:リチャード・ドーキンス. 2018. 『利己的な遺伝子 40 周年記念版』日高敏隆・岸由二訳, 紀伊國屋書店) *原書初版は 1976.
- [3] 藤本晃. 2003. 「植物に命はあるか? —南伝上座部の二種の命根—」『日本仏教学会年報』第 68 巻, 87-109 頁.
- [4] Hume, D. *A Treatise of Human Nature*. (邦訳:ヒューム著. 2010. 『人性論』土岐邦夫・小西嘉四郎訳, 中央公論社) *原書初版は 1739-40 年.
- [5] 石井米雄. 1991. 『タイ仏教入門』めこん.
- [6] 柿崎一郎. 2016. 『タイの基礎知識』めこん.
- [7] 呉羽真. 2021. 「日本人とロボット—テクノアニミズム論への批判」*Contemporary and Applied Philosophy*, Vol. 13, 62-82.
- [8] 呉羽真. 2023. 「〈証拠に基づくロボット倫理〉の擁護—高橋優子『人と人以外との倫理構築に向けて:「アニミズム」「テクノアニミズム」概念の限界と可能性』へのコメントに寄せて」*Contemporary and Applied Philosophy*, Vol. 14, 146-58.
- [9] Moore, G. E. 2018. *Principia Ethica*. Andos Books. (邦訳:G・E・ムア著 2010. 『倫理学原理』泉谷周三郎・寺中平治・星野勉訳, 三和書籍) *原書初版は 1903 年.
- [10] 奥野克己. 2023. 『はじめての人類学』集英社.
- [11] Pfaff, D. W. 2015. *The Altruistic Brain*. Oxford: Oxford University Press. (邦訳:ドナルド・W・パフ著 2024. 『利己的な遺伝子 利他的な脳』福岡伸一郎訳, 集英社)
- [12] Rollin, B. E. 2016. *A New Basis for Animal Ethics: Telos and Common Sense*, Columbia: University of Missouri Press. (邦訳:バーナード・ローリン著 2019. 『動物倫理の新しい基礎』高橋優子訳, 白揚社)
- [13] 高橋優子. 2020. 「宗教文化と伴侶動物の病理解剖数の関係—日本とアメリカの比較」『宗教研究』第 93 号別冊, 389-90 頁.
- [14] 高橋優子. 2023. 「人と人以外との倫理構築に向けて:『アニミズム』『テクノアニミズム』概念の限界と可能性」*Contemporary and Applied Philosophy*, Vol. 14, 1-19.
- [15] 津村文彦. 2014. 「精霊信仰とシャーマニズム」『タイを知るための 72 章』第 2 版(綾部真雄編著) 明石書店, 178-84 頁所収.
- [16] Tylor, E. B. 2021. *Primitive Culture* 2Vols. Andos Books. (邦訳:エドワード・B・タイラー著 2021・2022. 『原始文化』上・下巻 松村一男監修, 国書刊行会) *原書初版は 1871.

著者情報

高橋優子(酪農学園大学教授)

ytkhs@rakuno.ac.jp