

情報圏における道徳的行為者と道徳的コミュニケーション：情報倫理のアプローチに基づいて

著者	中村 美智太郎
雑誌名	静岡大学教育学部研究報告. 人文・社会・自然科学 篇
巻	72
ページ	183-194
発行年	2021-12
出版者	静岡大学学術院教育学領域
URL	http://doi.org/10.14945/00028514

情報圏における道徳的行為者と道徳的コミュニケーション

——情報倫理のアプローチに基づいて——

Moral actors and moral communication in the information sphere
: based on an information ethics approach

中村 美智太郎¹

Michitaro NAKAMURA

（令和3年11月30日受理）

ABSTRACT

This paper attempts to respond to the question of how moral actors and their actions can be viewed inside the 'information sphere'. Among the several kinds of approaches often referred to as ways of considering information ethics, this paper approaches this question by organizing, analyzing, and discussing the problem situation, including their variations, around three basic approaches: the basic human rights approach as represented by the theory of obligations, the utilitarian approach, and the approach based on virtue ethics. We will approach this question through analysis and reflection. We will also examine the origin of each of these approaches, sometimes critically, in order to clarify their effectiveness and limitations. In addition, while focusing on virtue ethics, we take into account society and community, with a particular focus on the concept of 'personality'. In doing so, we clarify the problem of moral action, especially in the case of artificial moral actors, in order to bring out their character as responsible subjects. Through the above discussion, we will return to the scope of the "information sphere" and make some suggestions on the question of how moral action and morality in society or community are located inside the "information sphere".

1. 情報倫理の現代的課題としての「情報圏」

現代社会に生きる私たちを取り巻く環境は、様々な角度から説明することができる。生涯学習社会、高齢化社会、高度情報社会などがその典型的な例である。そのうち、高度な情報通信社会に生きる存在として私たち自身を定義づけた場合、そうした存在がどのように生きるべきかを考察することが情報倫理における課題となる。こうした問題関心を内在した議論は、これまで数多く蓄積されてきたが、そのうち特に注目すべきは、情報倫理に対する包括的なアプローチを提供しているフロリディ（2007）のものである。フロリディは、情報倫理の観点に立ち、

¹ 学校教育系列

「情報圏 (infosphere)」概念から「道徳的行為者」(moral agent) についての議論を展開している点で、注目に値する。

フロリディによれば、与えられた状況において、自身にとって最適と思われる一連の行為を行おうとする場合、道徳的行為者は、「入力資源としての情報」を利用して「出力生産物としての情報」を生み出し、そのプロセスで「標的としての情報」である「情報環境」に影響を与えるという図式で把握しようと試みている。これまで道徳的行為者の行為とその評価、すなわち「情報環境への影響」は、「入力情報」と「出力情報」から「独立」して位置づけられてしまっていたと批判的に捉えるフロリディは、これらの情報作用をすべて結びつけ、またそれらのサイクルが考慮された「情報圏」を提案する。この「情報圏」は、行為・評価・入力及び出力情報といった要素すべてが帰属されるような情報環境のことである。この提案に従えば、情報環境概念はよりエコロジカルなものと捉えることができ、「情報のライフサイクル全体を大局的に捉えることが可能であり、ゆえに他のマイクロ倫理的アプローチの限界を超えられる」(p.58) 可能性を持つことになる。

では、こうした「情報圏」の内側で、道徳的行為者とその行為をどのように捉えることができるだろうか。本論文では、以下の手順で考察を進める。まず次節において、情報倫理を考察する方法としてしばしば言及されるいくつかの種類のうち、三つの「基本的なアプローチ」を軸に、アプローチそのものについて整理と考察を行い、この問題に接近していく。第三節では、そのうち特に二つのアプローチ（義務論に代表されるような基本的人権アプローチと功利主義的アプローチ）に目を向け、それぞれの始祖に遡って、ときに批判的な検討を加えながら、それぞれの性格と有効性、そして限界を明らかにすることを試みる。さらに、第四節ではそれを踏まえて、残り一つのアプローチ（共同体的アプローチ）を視野に入れつつ、特に「人格」概念に焦点を合わせて、考察を先に進める。その際、特に人工的道徳的行為者における道徳的行為を把握することで、責任を負う主体としての性格を浮かび上がらせる。以上の考察を通じて、第五節において、「情報圏」の範囲に議論を再び戻しながら、社会／共同体における道徳的行為と道徳が「情報圏」の内側でどのようにあり得るのかという問いについて一定の示唆を得る。

2. 情報倫理における基本的アプローチ

さて、情報倫理ないし情報倫理教育におけるアプローチは、基本的には三つの立場から整理することができる。すなわち、義務論、功利主義、徳倫理である。義務論は主にカントの思想に、功利主義は主にベンサムとミルの思想に、徳倫理は古典的には主にアリストテレスの思想にそれぞれの基本的な構想を負っている。議論の整理のために、本論文ではこれら三つのアプローチを差し当たり「基本的アプローチ」と呼ぶこととする。例えば、OECD (2019/2021) も、倫理的 AI の公平性と倫理の問題についての理論的なアプローチとして「基本的人権アプローチ」「功利主義的アプローチ」「徳の倫理学に基づくアプローチ」の三つのアプローチを取り上げているが¹、これらも、この基本的アプローチに基づくものであるといえる。OECD によれば、第一の基本的人権アプローチは、「プライバシーや自由などの特定の権利である倫理の正式な原則」を規定し、これらの原則を保護するもの、第二の功利主義的アプローチは、「経済費用便益分析に基づいて人間の福祉を最大化する公共政策」に焦点を当てるもの、そして第三の徳の倫理学のアプローチは、「生きる価値のある生活を送るための日々の努力を支援するために社会が必要とする価値と倫理規範に焦点を当て」るものである。これら三つは、情報倫理におけ

る基本的なアプローチを包括する、古典的なものであると良い。

西垣（2014）は、この基本的アプローチをベースにしつつ、自由平等主義、自由至上主義、功利主義、共同体主義に基づく四つのアプローチを提起している²。この提起では、OECDのアプローチにおける基本的人権アプローチを、自由平等主義と自由至上主義に区別する。ここでの自由平等主義は、カントの義務論を基本的な枠組みとするのに対して、自由至上主義はジョン・ロックの人民主権の思想に起源を持つ。本節ではまず義務論に基づく基本的人権アプローチと功利主義的アプローチについて光を当て、その後、節を変えながら徳倫理及び共同体主義に基づくアプローチについて検討を行うこととしたい。

カントにおいては、行為の選択において、その行為がもたらす結果ではなく、行為の選択そのものの動機となる義務が重視される。そして、「～すべきである」という義務は、いわゆる定言命法の形式として表現され、無条件に命法として規定されるものである。だから、例えば「もし誰かから称賛されたいなら、個人情報を保護すべきである」といった命法は、「もし誰かから称賛されたいなら」という条件が付されているため、仮言命法と呼ばれる別の形態の命法である。これに対して、いかなる条件も付されず、端的に「個人情報を保護すべきである」としてのみ命令するような命法が義務として課され、しかもそれが、他の誰からも命令されたものでもない場合、行為の選択における義務を果たしたことになる。この「他の誰からも命令されたものでもない」という点において、行為者は、自由に選択を行う道徳的行為者である。この自由を持つ主体を、手段として用いることは正義ではなく、常に目的として扱うことが求められる。カントは、このように目的として扱われる共同体を「目的の王国」とし、理想的な共同体とみなしている。手段として用いられず、自由な選択が可能な状態を権利として持つ点に、基本的人権という発想の根源がある。従って、OECDの基本的人権アプローチは、カントのこうした義務論を基盤にしているといえる。この義務論／基本的人権アプローチは、功利主義的アプローチの欠点を克服する可能性を持つ。

これに対して、功利主義的アプローチは、「最大多数の最大幸福」の言葉で知られるベンサム
の立場が典型的なものである。ハチソンに起源をもつとされるこの有名な言葉は、社会全体の幸福を、諸個人の幸福の総和として捉え、諸個人の幸福を最大化することで実現されるとする道徳の原理が反映されている。「最大幸福」というときの総和としての「幸福」をどのように算出するかがポイントとなるが、例えばベンサムは、「快楽 (pleasure)」や「苦痛 (pain)」を数量的に計算できるものとして扱う。すなわち、「強度 (intensity)」「持続性 (duration)」「確実性ないし不確実性 (certainty or uncertainty)」「遠近 (propinquity or remoteness)」「多産性 (fecundity)」「純粋性 (purity)」及びそれらの「範囲 (extent)」の七つの基準によって数量的に計算できるものとみなす (Bentham:2000, 31f.)。ベンサムはいわゆる量的功利主義と評される立場に立つが、「最大多数」は、これらの快楽の総計を求め、それを最大化することで実現が可能だと考え、道徳ないし倫理を客観的に捉えようとする点に特徴があるといえる。このことは、言い換えれば、共同体の構成員の幸福を均等に扱うという考え方である。つまり、貴族のような身分の高い者の幸福も、平民のような相対的に身分が低い者の幸福も、これら七つの基準においては、等しく扱うことが可能である。

他方、個人の利益・不利益や権利よりも、共同体における利益を優先するという点では、功利主義的アプローチには問題が生じる場合もある³。例えば、社会全体の安全性を高めるために、監視カメラシステムを張り巡らせる都市作りを計画し、その監視カメラシステムの網の目から

除外される死角が一切ないという状況を生み出す場合、個人の行動は、その都度その個人の承諾を得ることなく、把握することが可能になる。あるいは、企業の利益を最大化するために、個人の労働時間を最大化することが許容されるべきだという状況が出現させることもあり得る。この場合には、個人の権利よりも社会の利益を優先している可能性がある。

こうした問題は、功利主義的アプローチの限界とみなすことができるが、この限界は、義務論／基本的人権アプローチを採用した場合には、そもそも生じない。この点で、義務論／基本的人権アプローチないし自由平等主義は優れているといえる。だが、義務論／基本的人権アプローチにも欠点はある。義務を履行することそのものにポイントがあるがゆえに、行為の結果には関与しにくいということと、個人の権利を優先することによって共同体の利益を損なう場合があるということが、その代表的なものである。義務を履行することについては、特にカントにおいては、定言命法の形式をとる際に、それが義務として成立するかどうか、その普遍化が可能かどうかを各自でテストする必要がある点に注意が必要である。こうしたテストが成立するかどうかは各人に委ねられ、道徳法則にも従いながら自由でもあるという状態を実現することができる者にとって、義務として成立させることができる。だが、その状態を実現できない者については、そもそもこの義務に関与する範囲の外に置かれてしまう。カント自身、「それゆえ、道徳上の『べし(sollen)』は仮想的世界の成因としての彼自身の必然的な『欲する(wollen)』であり、彼が自分を同時に感性界の一員とみなす限りでのみ、彼によって『べし』と考えられる」(Kant:GMS, B81)と述べて、義務を履行することができるのは、「べし」と「欲する」が必然的に一致する者に限定されることを示唆している。ここには、義務を履行することが可能である者に義務の範囲を限定することで、逆に、カントは不可侵の「聖域」を詠えることに成功している。だが、こうした限定を背景に持ちつつ、義務の履行に焦点を合わせて、行為の結果に優先させるという意味では、少なくともカントに立脚する限りにおいて、義務論の立場はかなり限定的なアプローチにならざるを得ないという点も否定し難い。

他方、ジョン・ロックに起源を持つ自由至上主義を特徴づけているのは、「所有／固有権(property)」⁴の概念である。ロックによれば、人は誰でも「自分自身の身体に対する固有権」を持ち、それは「本人以外の誰もいかなる権利も持たない」(Locke:2002, 21)のものである。いったん国家に委ねた権力に対して絶対的に服従すべきだと考えたホッブズや、絶対君主が世界を恣意的に処分することができるという意味で世界は絶対君主の「所有物」とあるとみなしたファイルマーらとは異なり、ロックはこうした「固有権」を保障するという契約を交わして、国家に信託した権力は、もしその濫用があった場合には、人民の手に取り戻されなければならないと考えている。このように、国家における政治のあり方を最終的に決定する主権を持つのは国民であり、国家・政府に対して抵抗する権利として抵抗権を重視する立場に立つロックは、ここに革命権をも認めるところにその特徴があるわけだが、人間における自由は、社会契約を結んだからといって損なわれてはならないとする思想は、情報倫理の課題に対する応答としても、一定程度有効性を保持しているように思われる。

ロックにおける「自由」とは、「誰でもが自分の欲するところをなす」ものではなく、「ある人がそれに服する法の許す範囲内で、自分の身体、行為、所有物、そしてその全固有権を自らが好むままに処分し、処理し、しかも、その際に、他人の恣意的な意志に服従することなく、自分自身の意志に自由に従うこと」(Locke:2002, 32)を意味する。しかも、この自由は、「人間の自由及び自分自身の意志に従って行動する自由は、人間が理性をもっているということに基

づくのであって、この理性が、人間に自分自身を支配すべき法を教え、また、人間にどの程度まで自らの意志の自由が許されているかを知らせてくれる」(Locke:2002, 35)とされているように、人間が理性を持つことに基づいている。理性に立脚するという点では、義務論によって立つものと軌を一にするが、やはり義務論と同様に欠点がないわけではない。

ロックの思想は、自己保存が神に対する人間の義務であり、従ってその人間に固有のものとして生命・健康・自由といったものを「所有」することもまた、その義務の一部になりえるものであるという考え方が含まれている。だとすれば、「固有権」もまた、神の目的を果たす義務を負った人間の権利である。同様に自由についても、「神の作品」としての人間の義務の遂行を支えるものであることになる。だが、そのように「神」の範囲にあったとしても、人間の自由をいわば不可侵のものとするので、人間相互の個別具体的な所有の不均衡を否定することはいっそう難しくなる。言い換えれば、「所有／固有権」における格差は所与のものとして扱われる状況にたやすく得るといえることである。ロック自身が、たとえ私有財産の不平等を道徳的に正当化することを意図していたのでなかったとしても、労働に基づく私有財産の成立を認め、理性に基づく労働によって無限に蓄積されることを実現する貨幣経済の世界では、富の不平等を是認しているようにも見えてしまう。こうした不平等や不均衡を解消しようとして介入することがただちに固有権や自由の侵害にならないにしても、格差の出現とその再生産を解消する手立てを講じることを難しくする可能性が残らざるを得ないだろう。

3. 道徳的責任を負う主体としての人工的道德エージェントをめぐる問題

基本的アプローチに示されるような三つの立場、ないしそのヴァリエーションとしての四つの立場は、それぞれ有効な手立てになり得る一方で、いずれも同時にそれぞれ固有の形での限界を持つ。しかしだからといって、それらのアプローチ全てを放棄してしまうことは望ましくはない。情報倫理や情報モラル、あるいはそれらに関わる教育的営み及びそれがもたらす複雑な諸現象を把握しようとする際の、一定のよすがになることは事実だからである。このことを踏まえて、本節では、特に義務論の文脈から導かれる人格概念をめぐる問題を中心に考察していく。

さて、前節まででみてきたとおり、義務論も自由至上主義も、それぞれ不可侵の「聖域」を保持している。この「聖域」を守ることそのものは否定されるものではない。特にカントにおいては、その「聖域」そのものを措定することによって、人間を人格を持つ存在とみなすことで道徳的に行為する者としての尊厳を見出すものだからだ。この「尊厳」の根拠は、例えば次のように表現される。

目的の国においては全てのものが価格 (Preis) を持つか、あるいは尊厳 (Würde) を持つかのいずれかである。価格を持つものは、それに代わってまたある他のものが等価物として措定され得るものである。これに対して、あらゆる価値を超越するもの、従って何ら等価物を許さないものは尊厳を持つ。(Kant,;GMS, B58)

ここでは、「尊厳」は交換することが不可能なものとして特徴づけられている。交換することが可能であるものは、「価格」を基準に等価交換されることができる。りんご一個とみかん一個がそれぞれ百円という価格を持つものだとすれば、りんごとみかんの交換が可能であるという

ように、価値を持つあらゆるものは交換することが可能なものであるといえる。この論理では、かりに人間自体に価値をつけたとすれば、同じ価値を持つ人間同士は交換が可能だということになる。だが、尊厳という概念によってカントはそれを否定する。前節でみたように、道徳法則にも従いながら自由でもあるという状態を実現することができる者は、人格を持つ自律的な者である。自らの傾向性を制御可能な理性的存在として、自ら立法する道徳法則を吟味した上で、しかもそれに従うことで自由な存在でもある者は、手段としてではなく目的そのものであるため、他のなにものとも交換することはできない、とカントは考える。この思想は次のような表現からも看取できる。

諸目的の秩序において人間（彼とともにあらゆる理性的存在者）はそれ自身における目的である。すなわち決して単に何人かの（神のでさえもの）手段として、同時にその際自ら目的であることがなければ、使用され得ないということ、従って我々の人格（Person）における人間性は我々自身にとって神聖でなければならないということがいまや自然に結論されるのである。人間は道徳法則の主体（das Subjekt des moralischen Gesetzes）であるからである。（Kant: KpV, 237）

人間は、外部に目的を持ちその目的を実現するための手段ではない、とカントはいう。すなわち、「道徳法則の主体」である人間はその人格において、それ自体が「目的」であって「神聖」な存在である。手段ではなく目的そのものとして扱われる人間は、当然交換不可能な存在である。情報倫理の文脈では、この観点から二つの問題が浮かび上がってくる。一つは、ロボットのような人工的な存在は「道徳法則の主体」であることは可能かという問題である。ウォラック／アレン（2009/2019）は「人工道徳的エージェント」（artificial moral agents : AMA）という概念を用いて、「道徳的行為者／道徳的主体（moral agent : MA）」を、例えば人工知能システムのような、人間を超えた範囲にまで拡張している。この場合、AMA は道徳的な責任を負うことができるかどうかのポイントの一つとなる。もう一つの問題は、AMA をそもそも道徳的主体として構築すべきかどうかという問題である。この二つの問題は区別して考察されるべきものであるが、だからといって独立して別個に立てられる問題というわけではない。仮に AMA を道徳的な責任を負わない主体として構築しようとしても、そのときすでに道徳的な責任を負う可能性を吟味せざるを得ないからである。

前者の問題は、カントが人間を道徳法則の主体であるとみなしたことと地続きの問題である。カントの論理においては、すでにみたとおり、道徳的主体（moral agent）は、交換不可能な存在として位置づけられ、手段として用いられはしない。ここに尊厳の根拠があるといえるわけだが、AMA が交換可能である場合は、そもそも尊厳を持ち得ないことになる。これもすでにみたように、MA の前提となるのは、自らが置かれた状況を思考し、どのように行為するかについての意図を持ち、それを実行する際の道徳法則を自ら立法することであった。この自由意志に基づいて、MA における行為が道徳的であるか否かが判定され、この構造から不可侵の聖域としての尊厳が見いだされる。他方、AMA の場合は、人工物であるがゆえに、道徳的行為の主体の背後に別の主体が想定されるという点でまず MA と区別される。もちろん MA の場合も、背後に神や創造主、あるいは自然を置くこともある。この点は、ジョン・ロックも同様である⁵。この意味では、MA と AMA との差異は、AMA の背後にはそれを創造した者の背後にさらに神

のような創造主としての主体が想定される点を除けば、それほど大きくはない。

しかしながら、「責任を負う主体」という観点に立つとき、この差異は決定的に異なるものとなる。これは、MA の場合は、責任を負う主体は MA 個人・本人となる一方、AMA の場合は、AMA にだけでなく、それを制作した主体にも責任が帰せられ得るためである。この意味では、例えばロボットのような存在は、人間よりも道徳的ないし非道徳的な行動により責任がある、とみなすことができる⁶。

後者の問題、すなわち AMA をそもそも道徳的主体として構築すべきかどうかという問題は、どのような社会や共同体を構築したいかという問題と常に隣合わせである。この場合、前節で考察した基本的アプローチのうち、徳倫理や共同体主義に基づくアプローチが関連を強めることになるだろう。この問題については、次節でさらに考察を行う。

4. 「徳」に基づく道徳的責任

「道徳的責任」とは、一般に「自らの道徳的義務に従った行為ないし不作為に対して、道徳的称賛・批難・報酬・罰を受けるに値する状態」と概ね規定することができる⁷。道徳的責任と法的責任が一致する場合もしばしばあるが、ただし道徳的責任は法的責任と必ずしも一致するわけではない。法的責任が帰せられるのは、当該の出来事に対して法制度がその主体を罰する責任がある場合に限定される。では、AMA について、道徳的責任の所在はどのように考えることができるのだろうか。

この問題に迫るために、徳倫理の立場に立つアリストテレスを参照してみよう。アリストテレスは、「徳 (ἀρετή)」を、個人における分別それ自体の卓越性と、分別によって欲望や感情をコントロールする卓越性の二つに分類する (1102a)。前者を「知的な徳」、後者を「人柄の徳」と称するこの分類そのものは、後の徳倫理に大きく影響を及ぼしていくことになるが、「徳」を感情でも能力でもなく、「性向」であるとみなしているところに、その特徴がある。こうした「性向」を持つ存在は、その行動の起源が行為者の内側に置かれる、まさにその「性向」にあるとみなされるため、道徳的責任を負うことが可能である。アリストテレスは次のように述べる。

行為者が一定の性向の状態にあつて為すということも、このことのために必要なのである。すなわち、第一に、行為者は何を為すべきかわかった上でその事柄を為さなくてはならない。第二に行為者は、その行為を選択して、しかもその行為そのもののゆえに選択して為しているのだからなければならない。さらに第三には、行為者は確固として動じない性向を保ってその行為を為すのだからなければならない。(1105a)

AMA が道徳的な主体としての行為者であるならば、これらの条件を満たすことによって、正しいことを為すという善なる行為を実行することができるようになる。第一の条件は、MA の場合、通常は行為者は自らの行為について、その行為の相手や行為の種類について知らないということは想定されないため問題とはならないが、AMA の場合は、それが人工的であるという性質上、この第一の条件を満たすかどうかというポイントの吟味が必要となる。また第二の条件は、行為者がその行為を、善い行為であるという根拠に基づいて行為することを指し示している。アリストテレスにおいては、行為の習慣化を実現した者が選択によって行為することができると考えられ、それが幸福に至る手立てだとみなされている。AMA において、この習

慣化を通じた選択が行われているかどうかの次のポイントとなる。さらに第三の条件は、優れた行為の慣化によって、その行為を繰り返すことで、人柄の徳として確かな自信を持って行為を実行することができることを指す。この条件については、AMAが人柄の徳を実装して「動じない性向」を保持しているかどうか判断の基準となる。

AI (Artificial Intelligence : 人工知能) における道徳的行為に着目するクーケルバーク (2020) も、こうしたアリストテレスの道徳的責任の論理に照らし合わせて、AIや機械に道徳的責任が帰せられるかどうかを論じている。クーケルバークは、AIは「倫理的帰結を伴う行動をとり、意思決定を行うことはできる」が、「自分が行うことを自覚しておらず、道徳的に思考することは不可能である」ので、道徳的責任を帰すことはできないと考え、機械は、意識・自由意志・感情・意図を形成する能力を欠くために、「行為者ではありえても、道徳的行為者ではありえない」としている。そして、こうした場合に、道徳的責任を負うのは、AMAに意思決定と行動を委託する者である、と指摘する。つまり、AIや機械に「行為者性を委託」する場合でも、責任それ自体を委託することはできないと考えるということである。このことは、動物の飼い主が動物の行動の責任を負う場合と同じ構造を持つということの意味する。

このように捉えた場合、問題は比較的明快になるように思えるが、ここでクーケルバークは重要なポイントを二点、指摘している。一つは、AIや機械の意思決定と行動があまりにも素早く実行された場合に、人間が介入することが不可能な場合について、道徳的責任の扱いはどうなるのかという問題が生じる、という点である。実際、例えば、自動運転システムを備えた自動車のように、演算装置の高度化によって、AIや機械におけるあらゆる処理スピードは日進月歩で進歩しており、もはや人間が介在したり、最終的な意思決定を下す余地がない状況、あるいはその必要がない状況すら出現している。システムがすべての運転操作及び作動継続が困難な場合への対応を一定の条件下で実行可能で、運転の主体がシステムであるといえるようなレベル4以上の自動運転システムについて、責任の所在を人間に帰すことはいまや困難に思える。もう一つの問題は、AIや機械が完成するまでに現実的には多数の組織や個人が関与するため、道徳的責任をどこに帰属させ、どのように分配するのかという問題が生じる、という点である。クーケルバークが正しく指摘するように、「歴史に関与したすべての人間をたどること」や「倫理的に問題のある特定の結果につながった因果の歴史に関与したすべての人間をたどること」は不可能に近いことである⁸ (p.93 以下)。だとすれば、ここで改めてどのような社会/共同体を構築していくかという問いが生じてくる。クーケルバークが明らかにしたように、AIや機械が下す意思決定に至るまでのプロセスについての透明性と、AMAがまるでMAであるかのように自らの行為が道徳的かどうかや、繰り返し選択してきた行為について説明する能力が問題となるが、いずれも困難であろう。特に機械学習や深層学習が応用された場合が想定されるわけだが、そうした学習を経てAMAがいかにMAに接近しようとも、意思決定のあらゆるプロセスを透明にし、説明が可能になることは、そもそも構造的・原理的に難しい。だとすれば、責任の主体をどのように構築していくかを検討する「場」を可能にする社会/共同体こそがまさに問題になるだろう。

5. 道徳的コミュニケーションと情報有機体

社会/共同体の側は一般的に、その構成員に対して創造された人工物がいかに役立ち、いかに危険が少ないかといった視点から評価を行う傾向がある。例えば、アメリカ国防総省が期待

しているのは、軍事作戦に従事する人間を兵士ロボットや攻撃ドローンに置き換えることができれば、自国の兵士の生命を救うことができるということでもある。もちろん、その裏側には、いかに人的被害を減じて、敵とみなした相手にダメージを与えることができるかという関心があるわけだが、社会／共同体にとっては「役立つ」ことを期待していることには変わりはない。この意味では、自動運転システムを備えた自動車の開発にかかる情熱とよく似た期待を持っているとみなすこともできる。だが、当然のことながら、それらは区別されるべきものであって、効率よく攻撃を可能にする武器としての兵士ロボットは、自動運転システムを備えた自動車とは異なり、道徳的に行為する者ではないことは明らかである。こうした道徳的に統合された評価を下すことが可能であるのは、社会／共同体に道徳的行為の基準が組み入れられているからであるようにも思える。

だが、この問題について、ルーマン（2008/2015）は、異なる立場に立つ。ルーマンは、「諸機能システムへと分化した全体社会は、道徳的統合を放棄しなければ」ならないと主張し、加えて、たとえそうであったとしても、例えばカントにみられる義務論に基づくアプローチのように、人間を人格全体として判定するという「コミュニケーション上の実践」は保持されると考えている（p.270）。カントの「人格」における「神聖」性は神に依るものではなく、このため、カントの「尊厳」概念は、宗教的な規定において捉えられるものではなく、むしろ人間そのものを、まさに人間として把握しようとするところにその特徴があった。だが、すでにみたように、そうであるがゆえに、むしろ不可侵で、「聖域」であることそのものをより強調しているともいえる。こうした「聖域」性が保持され続けながら、言い換えれば、「全体社会システムの道徳的統合」はもたらされなくても、「道徳的包摂は保持され」得る。ルーマンは、道徳の起源に争いがあり、「道徳はそれに対応した効果を発揮する」ものだとしながら、「道徳は状況にかかわらず道徳的に良いものである」かどうかを再検討し続ける必要があると考え、人格の尊敬と軽蔑をめぐる「道徳的コミュニケーション」の必要性を主張している。

このようなルーマンの発想においては、社会／共同体は、道徳的統合を目指すものとしてではなく、道徳的行為者における道徳そのものを問い直す契機として捉えられようとしているように思われる。ルーマン自身も、こうした「差異理論的アプローチにおいては、道徳と自由との関係という旧来の問題は、自ずから解体され」と指摘しているように、ルーマンの「道徳的コミュニケーション」においては、ここまでの検討で浮上してきた道徳的行為者における不可侵の「聖域」そのものの問題構造を打開する可能性が拓かれるようにみえる。いわば、自由が道徳的「コミュニケーションの副産物として生じる」（p.279）ことになる。

最後に再び、第一節で言及した「情報圏」の議論に戻ろう。フロリディが提案するような「情報圏」において、道徳的コミュニケーションが成立する場合、道徳的行為者及び道徳的行為そのものは、どのように捉えることができるだろうか。ルーマンが示唆する通り、問題はもはや道徳的コミュニケーションを通じて、道徳的行為者における道徳そのものを問い直すことにある。フロリディの議論もルーマンのそれとは論じられた文脈は異なるものの、この問い直しという点では重なり合う。フロリディ（2017）によれば、コペルニクス、ダーウィン、フロイトがそれぞれもたらした革命の後に続く「第四の革命」の時代にあり、「情報有機体（inforgs）」として生きる存在であると捉えられる。オンラインとオフラインの環境の違いはますます不明確になり、「我々がますます、記憶や意思決定、日常的な作業、その他の活動を、人工的なエージェントに委ね、またアウトソーシングするようになってきており、それらは、次第に我々と統

合されていく」ことが見込まれるが、「より目立たず、センセーショナルでもないが、人間であるとは何を意味するのかという概念の、より重要で深刻な変化」が生じており、「我々は、自分の身体を生物技術的に変えることによってではなく、より深刻かつ現実的に、我々の環境と、その中で活動しているエージェントの根本的な変化を通して、自らを情報有機体として認識し始めている」(p.94f.)。こうした「情報有機体」は、「脱個人化 (de-individualized)」・「再同一化 (reidentified)」され、情報圏におけるフラットな情報そのものとして、究極の平等主義の中に生きることになる。他方で、だからこそこうした「大規模なカスタム化」に対抗するかのような「パーソナル化」を試みることになる。来たるべきこうした時代にあつて、情報圏そのものを「道徳的に注意を払う価値があり、そこに住まう人々を情報有機体としてケアする新しい環境として扱うことのできる、倫理的な枠組み」の作成が求められる。フロリディはその枠組を「e-環境倫理 (e-nvironmental ethics)」と名付け、「情報圏」が「公共の場所」になる可能性が「まったく新しいかたちの教育と感性」の出現によって開拓されることを期待している。

これまでの教育においても、児童生徒を道徳的行為者として育成することは様々なやり方で試みられてきた。今日において典型的な方法は、道徳教育において道徳的諸価値を児童生徒に伝え、場合によっては考え、議論することを促すことで道徳的行為者に接近していくという構造を持つものであると総括することができる。この意味では、たとえ素朴な形であったとしても、「道徳的コミュニケーション」の場が生成されてきたとみなすこともできる。そして、多くの場合、基本的アプローチのいずれかに立脚することで、道徳的行為者としての自らの理解の深化を図ってきた。他方、現代の社会に生きる者としては、「情報圏」の内部で好むと好まざるとにかかわらず「情報有機体」として存在するほかないという状況が顕著になりつつある。こうした状況を目の前にして、道徳的行為者に接近するさなかにあつても、その「道徳性」そのものに揺らぎが生じ、ますますそれを問い直す必要に迫られつつある。だとすれば、「道徳的統合」や「人格」という「聖域」を強固に保持し続けることに拘泥することなく、道徳的行為そのものを問い直すことが可能な「情報圏」を構築していくことが、今まさに求められているように思われる。

参考文献

Kant, Immanuel: "Metaphysik der Sitten" in: *Kants gesammelte Schriften*, Bd. VI., begonnen von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Herausgeber: Paul Natorp. Berlin, 1914. 同書からの引用は、以下「MS」と略記する。訳出に際しては、次を参照した。吉澤傳三郎・尾田幸雄訳「人倫の形而上学」、『カント全集』第11巻所収、理想社、1969年。アカデミー版の頁数に、邦訳頁数を併置して示す。また、傍点は原文に従う。ただし、必要に応じて適宜変更を加えた。

Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990. 訳出に際しては、次を参照した。深作守文訳「実践理性批判」、『カント全集』第7巻、岩波書店、1965年。引用に際してはKpVと略記し、アカデミー版のページ数を記す。ただし、必要に応じて適宜変更を加えた。

Bentham, Jeremy: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Kitchener: Batoche books, 2000.

Klein, Martha: "responsibility". In: *Oxford Companion to Philosophy*, New York: Oxford University Press,

2005.

Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Berlin: Suhrkamp Verlag, 2007. 訳出に際しては、次を参照した。深作守文訳「人倫の形而上学の基礎づけ」、『カント全集』第7巻、岩波書店、1965年。引用に際しては、GMSと略記し、アカデミー版のページ数を記す。ただし、必要に応じて適宜変更を加えた。

ルチアーノ・フロリディ（西垣通訳）「情報倫理の本質と範囲」、西垣通・竹之内禎編著『情報倫理の思想』NTT出版、2007年、pp.47-98。

Locke, John: *Second Treatise of Government*, New York: Dover publications, 2002. ジョン・ロック（加藤節訳）『統治二論』岩波書店、2010年。

Floridi, Luciano and J.W. Sanders: On the Morality of Artificial Agents, in: *Minds and Machines*, 14(3), Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2004, pp.349-379.

Floridi, Luciano: *The Fourth Revolution. How the infosphere is reshaping human reality*, New York: Oxford University Press, 2014. ルチアーノ・フロリディ（春木良且・犬束敦史監訳）『第四の革命——情報圏が現実をつくりかえる』新曜社、2017年。

西垣通『ネット社会の「正義」とは何か』角川書店、2014年。

アリストテレス（渡辺邦夫・立花幸司訳）『ニコマコス倫理学 上』光文社、2015年。

ニクラス・ルーマン（馬場靖雄訳）『社会の道徳』勁草書房、2015年。Luhman, Niklas: *Die Moral der Gesellschaft*, Berlin: Suhrkamp, 2008.

ウェンデル・ウォラック／コリン・アレン（岡本慎平・久木田水生訳）『ロボットに倫理を教える』名古屋大学出版会、2019年。Wallach, Wendell and Colin Allen: *Moral Machines: Teaching Robots Right from Wrong*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

西垣通・河島茂生『AI倫理——人工知能は「責任」をとれるのか』中央公論新社、2019年。

経済協力開発機構（OECD）（齋藤長行訳）『OECD人工知能（AI）白書——先端テクノロジーによる経済・社会的影響』明石書店、2021年。OECD: *Artificial intelligence in society*, Paris: OECD Publishing, 2019.

マーク・クルーケルバーク（直江清隆・久木田水生・鈴木俊洋・金光秀和・佐藤駿・菅原宏道訳）『AIの倫理学』丸善出版、2020年。

Banks, Jaime: Good Robots, Bad Robots: Morally Valenced Behavior Effects on Perceived Mind, Morality, and Trust, in: *International Journal of Social Robotics*, 2020.

中村美智太郎「情報環境における道徳的行為者の『責任』と『答責性』」、『静岡大学教育学部研究報告（教科教育学篇）』第52号、2020年、pp.43-55。

註

¹ 経済協力開発機構（OECD）（2021），144頁以降。

² 西垣通（2014），119頁以下。また、西垣・河島（2020）も参照。

³ これを強く批判したのは、M. フーコーである。フーコーは特にパノプティコンを批判的に考察しながら、こうした功利主義的なアプローチには、私的空間にも公的空間にも権力が介入し、自由な主体であることを許さない事態が含まれていると批判している。特に、監獄や学校、病院といった組織もまた、「権力によって構築化され、規律化される主体」を生み出す装置であるとみなしている。この議論については、以下を参照のこと。フーコー（田村俣訳）

『監獄の誕生』新潮社、1992年。

⁴ ロックにおける **property** 概念は、財産や資産といった物の所有だけを意味するのではなく、生命・健康・自由といった身体や人格に関わる所有を意味することもある。この場合、「固有権」と訳される場合がある（ロック：加藤訳、2010年参照）。なおロックは、『寛容についての手紙』において、「政治的善 (*bona civilia*)」を「生命・自由・身体健康・苦痛からの解放・土地、貨幣、家具等の外的事物の所有」と規定している。下記を参照のこと。ジョン・ロック（加藤節訳）『寛容についての手紙』岩波書店、2018年。

⁵ 例えば、前節で論じたジョン・ロックの「所有／固有権」も、「神の作品」としての「神学的義務」を負うものであると考えられる。ただし、政治社会における人間の神学的義務の内実についての積極的な考察は、必ずしも明確に行われていない。この問題については、次を参照。加藤節「解説——『統治二論』はどのように読まれるべきか」、ジョン・ロック（2018）前掲書所収。

⁶ この問題については、例えば次を参照。Banks, Jaime: Good Robots, Bad Robots: Morally Valenced Behavior Effects on Perceived Mind, Morality, and Trust, in: *International Journal of Social Robotics*, 2020. バンクスは、道徳的判断が、配慮・公正・権威・忠誠・純潔・自由といった6つの道徳的基盤に関連して展開されるとの立場に立ちながら、ロボットも人間も自らの行動やそれに伴う責任に対して肯定的または否定的な評価を引き起こすような行動をとることがある場合に、悪い行動 (*bad behaviors*) は概ね悪い行為者 (*bad actors*) を示すが、ロボットのような機械はその状況における信用度や非難度に関わらず、道徳的な行動をとるためにより大きな負担を負うと考えている。

⁷ 例えば次を参照。Klein, Martha: "responsibility". In: *Oxford Companion to Philosophy*, New York: Oxford University Press, 2005.

⁸ 道徳的責任の問題は従って、「応答能力 (*answeability*)」と「説明能力 (*explainability*)」の問題へと移行する。この問題に焦点を当てて、すでにその一部を考察した下記を参照。中村美智太郎「情報環境における道徳的行為者の『責任』と『答責性』」、『静岡大学教育学部研究報告（教科教育学篇）』第52号、2020年、pp.43-55。

本論文は、科学研究費「基盤研究 (B)」(研究課題 17H02697: 「教科化」時代の道徳教育を加速する教員研修メソッドの再構築) の研究成果の一部に基づく。