

ワークショップ 「生命の哲学」の可能性を考える

2009年4月26日、応用哲学会第1回研究大会、於京都大学

品川哲彦（関西大学）

1. 生命倫理学から生命の哲学へ

「生命とは何か」という根本問題は生命倫理学ではほとんど答えられない¹ 森岡氏のこの認識を私も共有している。が、Bioethicsの成り立ちからいえば、一面では、それは当然でもある。というのも、bioethicsはbiomedicine生物医学、biotechnology生命技術の進展にたいする倫理的対処だったからだ。いいかえれば、人間を他の生物、自然物と等しく実証科学的な研究の対象、さらには技術操作の対象とする思考法がまずあって、その研究や操作を規整するのが生命倫理学の役割だった。身体、生命を対象化し、操作するこの態度はすでに生命にたいする特定の見方である。これにたいして、生命の哲学があるとすれば、それが哲学である以上、特定の見方を相対化するものだろう。しかも哲学は対象を主観と切り離して客観化する学問ではない。とすれば、「生命とは何か」を問う哲学の出発点は、この私たちが生きているというそのこと、生きている主体としての人間をおいてほかにない。これは人間を切り口とするということであって、人間の生命だけを考えることを意味しない。

他面、倫理学が哲学の一部である以上、生命倫理学はたしかに生命の哲学に通じる通路のひとつでもある。森岡氏もその例をあげておられる²。ただし、私には生命倫理学のとりあげる問題の移り行きそれ自体も生命についての哲学的思索を促しているように思う。ここでその流れについて最小限の範囲で言及しておこう。

前述のとおり生命倫理学は、人間が他の自然物と等しく科学研究と科学技術の対象となったことから要請された。だからこそ、人体実験はその最初の主題だった。それにたいする倫理規範として、インフォームド・コンセントが提唱された。この規範の基礎のひとつは人格の物件との違い、つまり人間の尊厳 人間はたんなる手段として操作されてはならないという理念にある。身体への医学的介入が人間の尊厳を傷つけうるということは、人格は身体であるからにはほかならない。以後、人格の自己決定は生命倫理学のさまざまな

¹ 森岡正博、「生命の哲学の構築に向けて(1)」、『人間科学:大阪府立大学紀要』3(2007)、4頁。

² 同上、8頁。

問題を裁定する切れ味のよいナイフの役割を果たしてきた。けれども、その裁量範囲が治療法の選択から、治療の拒否、安楽死の選択、組織や細胞の実験的ないし臨床的利用への提供へと広がるにつれ、論点は、医療関係者という他者による介入への自己防衛から、自分の身体をどのように処分するのかに移っていった。人格は身体であるというよりも人格は身体をもつ（しかも可処分権を有するかのよう）という把握が強まってきたわけである。はたして人格と身体はどのような関係にあるのか。この問いは生命倫理学から生命哲学への移行を促すひとつの契機である。魂の永世や最後の審判に裁かれるべき自己といった神学的形而上学的信念に与さないかぎり、身体が人格の成立するための自然的基礎であることは明らかだ。だが、基礎とは何だろうか。それは身体（の一部）が人格にとって譲渡できないことを意味するのか、それとも逆に、身体（の一部）はたんに人格が成立するための手段であって、したがって用済みであれば捨て去り、自由な利用に供することすらできるものなのだろうか。あるいはまた、こうも問える。人格は身体をどのようにしてカバーしているのか、と。同一の身体に、自他の、複数の人格は相容れない。一方、身体は臓器移植が示すように他の身体に受容されうる。だが臓器移植は同時にまた拒絶反応も示している。人格が臓器の提供や受容を承諾しても、身体はすみずみまで私であることを主張して抵抗する。人格は身体全体に遍在しているわけでもなければ、身体の一部に偏在しているわけでもない。とすれば、人格としての私と身体における私がいるとでもいうべきだろうか³。さらに、生命倫理学の扱う問題のなかには、遺伝子操作、クローニングなどのように本人の身体だけでなく次の世代に及ぶ行為が現われてきた。そこでは、身体の一部といえども、その人格に処分する権限があるのかどうか問われ、それを通じて人格と身体の関係があらためて問い直されることとなる。以下、人間の尊厳に加えて人間の生命の尊厳という概念を主張するハーバマスの議論をとりあげよう⁴。

2. ハーバマスの類倫理

まずハーバマスの討議倫理学について最小限まとめておこう。たがいに尊重しあう人格の共同体、カントのいう目的の国を、討議倫理学はコミュニケーション共同体というかた

³ 品川哲彦、「つかのまこの世にある私/私たち」、『講座哲学第8巻 生命/環境の哲学』、岩波書店、近刊。

⁴ Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 2001 (三島憲一訳、『人間の将来とバイオエシックス』、法政大学出版局、2004年)

ちで継承した。カントが人格と物件の区別というそれ自体は形而上学的な前提から出発するのにたいして、討議倫理学は、いかなる主張も真理要求を含む以上、主張をなす主体はコミュニケーション共同体のうちにすでに参加しており、したがってそれを否定すれば遂行論的矛盾に陥るといふかたちで共同体のメンバーの相互尊敬を基礎づける。コミュニケーション共同体のメンバーつまり人格間に妥当する規範は道徳と呼ばれ、他方、人格が生まれ育つ特定の時代の社会に妥当し、その人格の生き方の選択の準拠となる規範は倫理と呼ばれる。つまり、コミュニケーション共同体が目的の国に、したがってまたカント的な道徳に対応するのにたいして、倫理はヘーゲルの人倫の概念を継承している。

さて、ハーバマスは、体外受精でできた受精卵が遺伝的に正常であることを確かめたいと女性の子宮に移植する着床前診断と生殖のためのクローニングの禁止を主張する。その理由は、これらは特定の遺伝的条件をもった人間だけを意図して作り出す技術であり、その意味で、作られた人間はそういう遺伝的条件をもった人間だけを望む他者の目的のためなる手段となるからである。そのようなことをすれば、共同体のどのメンバーもたがいにたがいを目的として尊重する対称的な関係が崩れてしまうだろう。それゆえ、身体それ自体には人間の尊厳はないとしても、人間の身体は人間の生命の尊厳⁵のもとに保護されなくてはならない。だが、問題の技術は現存する人格をたんなる手段に化すというわけではないから、その禁止は道徳には属さない。誰もが自分は誰かのたんなる手段として生まれてきたのではないとみなすような対等な関係から成る社会を今後も望むかという生き方の選択であり、倫理に属す。こうしてハーバマスは自分の主張を類倫理⁶と呼んでいる。

ハーバマスの主張を検討してみよう。第一に、遺伝上の条件づけがたんなる手段化ならば、教育による誘導はなぜそうでないのか。ハーバマスは遺伝子決定論に陥っているのではないのかという疑念が出されるだろう。後の問いには、ハーバマス自身、遺伝子決定論に疑念を表明している⁷。前の問いには、教育には反抗が可能だが、他者の意図のもとに設計された身体はもはや変えることができない点が指摘されている。身体はそれをもってそ

⁵ Ibid., S.56 (邦訳 53 頁)

⁶ 類倫理(Gattungsethik)の説明は、たとえば、次の箇所にみられる。「私たちが今後もお、自分の生の歴史の分割されざる作者として自分を理解して、たがいを自律的に行為する人格として承認できるだろうかどうかがそこにかかっている類倫理的な自己理解」(Ibid., S.49, 邦訳 47 頁)。

⁷ 「他者が私のゲノムの組成をデザインしたという事情を知ることが私の生にとってそもそも意味をもたざるをえないということ、誰がすでに知っているだろうか」(Ibid., S.95, 邦訳 90 - 91 頁)。

の人格がその人格に固有な人生を歩む基盤であり、それぞれがそれぞれの人生の創造者であるためには他者が意図的に身体に介入してはならない。つまり身体は自然に生じたものでなくてはならない。ハーバマスはこの脈絡でアーレントの出生性の観念や、自然にたいする技術的支配が人間に及ぶことを危惧するヨナスを援用する⁸。新たに生れてくる者が世界に新たな始まりをもたらすことを強調するアーレントやヨナスの援用⁹は、別の箇所でのケルケゴール¹⁰からの引用と符合する。この点は、コミュニケーション共同体のメンバーの性格づけという点で重要だが¹¹、生命の哲学を論じるここでは「一生」という意味での生(life)に関連してのちにふたたびとりあげよう。いずれにしても、ハーバマスの議論は、人格の有する人間の尊厳を守るためには、人格の自然的基礎である身体を含めて、人間まるごとを守らなくてはならないという主張として解釈することができる¹²。

インフォームド・コンセントが身体に関する自己決定によって個々の人格のたんなる手段化を防ぐのにたいして、人間の生命の尊厳は、自他を問わず人間であるかぎりの人間の身体に適用されるのだから、類としての人間の尊厳を守るものである。類倫理という発想はまさにこれに対応している。その根拠はカントの「汝自身と他の人格のなかにある Menschheit を尊重すべし」にある。Menschheit はあらゆる人間に共有される性質という意味での人間性のみならず、端的に人類をも意味している。だがこれについても、ただち

⁸ アーレントについてはIbid., S.101-104(邦訳98 - 101頁)ヨナスについてはS.84-S.86(邦訳79-81頁) S.108Fßn.66(邦訳(7)頁)に言及されている。

⁹ 「あらゆる誕生とともにこの世界に到来する新たな始まりがこの世界で重要なのは、ひとえに、新たに到来する者にはみずから新たな始まりをなす能力、つまり行為する能力が帰せられるからである」(Hanna Arendt, *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, Piper Verlag: München, 2002, S.18) ここにいう行為は、アーレントが労働、製作と対比する概念である。労働が生きるための必要の充足を目的とする活動であり、製作が生に必要な促されながらも自然にはない人工物を作る活動であるのに対して、行為のみが生に必要な充足のために不可欠な物を介在せずに、人間同士の間で成り立つ活動であり、言論によって営まれる。それゆえ、人間が複数存在していることと結びついている。ヨナスも、新たに生まれる者は「導き手のない労苦のなかに自己を発見しなくてはならない」と説く(Hans Jonas, *Technik, Medizin und Ethik: Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1987, S.188)

¹⁰ Habermas, a. a. O. S.17ff(邦訳15頁以下)

¹¹ おそらくこれは、コミュニケーション共同体のメンバーはそれぞれ独自の生を歩むものであり、それを背景にしてのみ、そのひとの他のひととは代替不可能でauthenticな発言は可能であるという想定と通じている。しかしながらまた、討議におけるその発言は私秘的な内容であってはならないという制約も討議のルールからは課されるのではあるが。

¹² 品川哲彦、『正義と境を接するもの 責任という原理とケアの倫理』、ナカニシヤ出版、2007年、90頁、108頁。

に疑問が出されるだろう。生物種homo sapiensがなぜ倫理規範の根拠となりうるのか。ハーバマスは自然主義的誤謬を犯しているのではないかと。しかし、ここにいう類概念は、意外に思われるかもしれないが、生物種という自然科学の概念ではない。実際、ハーバマスはこう記している。「人類という理念は、私たちがたがいをどの人格も排除しない包摂的な共同体のメンバーとみなす私たちという視点をとるように私たちを義務づける」¹³。包摂(Inklusion)という語が連想されることでもあるが、誰がそのメンバーとなるかは承認による。「有機体をその誕生とともに初めて全き意味で人格とするものは、相互主観的に共有された生活世界の公共的な相互連関のなかに受け入れられるという社会的に個人とする行為である」¹⁴。平たくいえば、新たに生まれた者が話しかけられ、いずれは他の人格に話しかけるようになることを通じてである。だが、すると、次の疑問が生じてくるだろう。人格として承認される対象は予定調和的に生物種としての人類の外延と一致するといえるだろうか。ハーバマスはこの点を必ずしも明確には説明していない¹⁵。それゆえ、自然への不干渉を善とみなす保守的な立場にハーバマスを組み入れる批判も出ている¹⁶。

しかし裏返せば、類倫理はその批判者の立場を炙りだしもするのだ。批判者の立場は唯名論なのである。類倫理を批判するだろう論者は、これまでの生命倫理学では強力な立場を形成している。たとえば、エンゲルハートは、「カントが人類ないしは人間性(humans or humanity)を絶対的価値をもつものないしは尊厳を有するものと無批判にも同視する」

¹³ Habermas, a. a. O. S.98 (邦訳 94 頁)

¹⁴ Ibid., S.64-S.65 (邦訳 61 頁)

¹⁵ シュペーマンは、「承認が初めて人格たることを樹立する」(Robert Spaemann, *Personen Versuche über den Unterschied zwischen >etwas< und >jemand<*, Klett-Cotta: Stuttgart, 2006, S.252) と人格関係の構築を相互承認に基礎づけながら、しかしまた「人類に生物学的に帰属していることが、人格たることの唯一の規準でありえ、規準としてゆるされうる」(ibid., S.264)と言明している。相互承認の範囲が生物学の、したがって自然科学の概念である種の外延と一致する理由は、註 17 に示すように、人類が親族だからということからである。しかし、この理由づけは、少なくとも、「なぜ、人類以外の存在者を人格と認めてはいけないのか」という問いにたいしては弱いだろう。なお、シュペーマンが人格と認めるための規準に諸人格が共有する性質をもちださないのは、彼によれば、人格はsortal、つまり個体のある類の帰属者に分類する類概念ではないからである。したがって、人格への適切な問いは「何であるか」ではなく、「誰であるか」である。ハーバマスはシュペーマンについて、「『類』という集合単数名詞は、一方にはヨナスとシュペーマン、他方にはアドルノとホルクハイマーのあいだで、つまり自然の目的論と歴史哲学とが関わりあう基準点である」(Habermas, a.a.O.S.86, 邦訳 81 頁) と 肯定ないし批判のいずれの評価もぬきに 言及している。

¹⁶ Dieter Birnbacher, *Natürlichkeit*, de Gruyter Verlag, 2006, S.169-S.170

17のは、「生命の神聖さと人間の尊厳とを伝統的なキリスト教が重視していたために妊娠中絶や嬰兒殺しを禁じていた」¹⁸その時代の影響にすぎないと断案している。シンガーの種差別の根底にあるのも唯名論的な発想である。なぜなら、実験に供してよい基準をその生物個体がどの種に帰属しているかとは関わりなく適用することが議論の出発点だからである¹⁹。唯名論的に人格を扱えば、個々の人格の自己決定を（危害原則に抵触しないかぎり）無媒介に肯定せざるをえない。これにたいして、尊重されるべき人間性が類的なものを意味するなら、個々の人格が尊重されるのは、人格に共通な何かをとおして初めて尊重される。いいかえれば、個々の人格は個々の人格を超越する何かを有するゆえに尊重されることになる。類倫理は、類や種をただちに生物学的概念とみなすのではない見方もありうるという示唆を生命哲学に教えている。

3．生命と個、生き物と環境

だが、ここに語られた生命は結局のところ人間の生命だけにとどまるのではないか。この点では、新たに生まれてくる者が世界にもたらす新たな始まりを示唆するためにハーバマスが引用したアーレントとヨナスのあいだにも違いがある。ギリシアの思想を援用するアーレントでは、自然は循環するものであり、個といいうるのは人間の生のみである²⁰。ヨナスでは、生き物は代謝、つまり生き物の体を形成する質料を交換することを通じてひ

¹⁷ Hugo T. Engelhardt, "Sanctity of Life and Menschenwürde: Can these concepts help direct the use of resources in critical care?", *Sanctity of Life and Human Dignity*, edited by Kurt Bayertz, Kluwer Academic Publishers: 1996, p.207

¹⁸ Ibid., S.208

¹⁹ ちなみに、スーパーマンは種差別に関連してこう記している。「ホモ・サピエンスという種に属する者はたんにその種のメンバーであるばかりではない。そのメンバーは親族（Verwandte）であり、それゆえたがいに人格間の関係にある。『人類(Menschheit)』は『動物類(Tierheit)』とちがって、ひとつの類を特徴づける抽象概念ではなく、同時にまた、だれもがそこに特定の事実に論定できるような性質を根拠として帰属するのではない、『人類という家族』との系譜的な関係を根拠として帰属するような具体的な人格共同体の名でもある。カントでは『Menschheit』はなお二つの意味をもっている。人類という家族と、その人間を人格にせしめるものという意味である」(Spaemann, a.a.O.S.256)。

²⁰ 「不死にたいするギリシア人の関心は、死すべき人間の個々の生命を包んでいる不死の自然と不死の神々という彼らの経験から生まれた。宇宙では万物が不死である。しかし、その中で人間だけが死すべきものであり（中略）人間が『死すべきもの』であり、存在のなかで唯一の死すべきものであるのは、動物と違って、人間は、単にその不死の生命を生殖によって保証する種の一員ではないからである」(ハンナ・アーレント、『人間の条件』、志水速雄訳、筑摩書房、33-34頁)

とつゝの形相を保つ存在者として描かれる。したがって、人間以外の生き物の生命も個として考えていることになる。この違い、すなわち人間の生命のみが真の意味で個といえるのか、人間以外の生き物の生命もそういえるのかという論点は、生命哲学のなかに、生命と人生(どちらもlifeだが)をどのように考えるのか、人間における実存と人間以外の生き物にも通じるような人間の生命との関係をどのように考えるのかという論点として取り入れられることになるだろう。従来の生命倫理学は「伝記的な生」とそれを欠いた生存とのあいだを区別してきた。その区別は人格と人格ではない生との区別に対応する。生命哲学はこの区別の可能性、そしてまたその理由を今一度とりあげて考えてみることになるだろう。

さて、ヨナスの指摘するところでは、代謝によって、生き物は自分に必要なものを外界つまり環境から取り入れて、外界のまったき支配からは独立した存続を獲得する、つまりその意味での自由を得るわけだが、しかしその存続は代謝の続くかぎりにおいてしか成立しないのだから、生き物の自由は「必需と一体となった自由」²¹である。それゆえ、生き物は環境とともに捉えなくてはならない。しかも環境のなかには他の生き物も存在しているのだから、そのつながりは生き物相互のつながりを含意している。さらに、ヨナスは代謝をもとに考えたのでそこに焦点を当てているわけではないが、生き物の体を構成する物質としての遺伝子に着目すれば、ひとつの生き物は遺伝子の授受をとおして時間的にも他の生物個体(そして遺伝に影響を及ぼすかぎりでの環境)とのつながりをもっている。このような考察は生き物の存在論に通じるものである。

4. 存在論と倫理理論

存在論に基礎をもつ倫理学などといえば、特定の形而上学・存在論に依拠する議論は説得力をもたない価値多元社会では有効ではないとたちまちのうちに反論されよう。しかし、特定の内容をもつ倫理理論が特定の内容をもつ存在論と対応することは否定できない。

たとえば、快の増大と苦の減少を善とし、その逆を悪とする功利主義は、快苦を感じる感覚能力を有する存在者とそれ以外の存在者のあいだで線引きをする存在論を用意している²²。

²¹ Hans Jonas, *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1997, S.150 (細見和之・吉本陵訳、『生命の哲学有機体と自由』、法政大学出版局、2008年、148頁。

²² その基準の適用は生物個体単位で行われるので、「快苦を感じる能力をもつ」という性質は、その個体のある類の帰属者に分類するもの(sortal)ではない。

ヨナスの倫理理論は、環境との、したがって環境のなかに含まれている他の生き物とのつながりに焦点をあてる彼の存在論に対応している。したがって、「究極的に、自己の自律でも社会の必要でもなく、全体としての自然の側からの客観的な割り当てに基礎づけられた倫理の原理が生まれるだろう。死につつある人類の最後のひとりがなお守らねばならないような原理が」²³と性格づけられる²⁴。

ハーバマスの討議倫理学は、すでに記したように、カントを継承するものの、目的の国の論拠にある形而上学的区別ではなく、言語行為における遂行論的矛盾によって基礎づけられたコミュニケーション共同体を構想するものである。その系譜からすれば、この共同体のメンバーの外延は原則的には人間に対応しているようにみえる。もっとも、ハーバマス自身はカントの峻別を批判して、「生き物が私たちの社会的な相互作用を共有するかぎりには、それらの生き物は私たちに思いやりを必要とする相手として他我の役割を帯びて出会うられる」²⁵という立場をすでにとっていた。さらに、ハーバマスが類倫理にまで歩を進めたとき、彼は、身体の傷つきやすさに根ざした他の生き物とのあいだとの「照合・交流」²⁶に言及している。先に述べたように、類倫理が、人間の尊厳を守るためにはその自然的基盤である人間の身体を守らなくてはならず、そのために人間の生命の尊厳に言及しなくてはならないということを意味しているなら、類倫理に対応する存在論は人格と物件とを峻別するものではなくて、人間と人間以外の存在者とのあいだに身体、生命という通路を想定してしまうような存在論を視野に入れたものだということになる。

生命の哲学は、これらの存在論（および倫理理論）のどれかひとつに与するものになるという先取りした予想はできないし、そもそも特定の見方に与さないものであるからにはそうであってはならない。しかし、生命について哲学的に思索するのであれば、身体や生命をめぐる複数の存在論にたいして応分の理解とそのそれぞれの問題提起を受容できるものでなくてはならないだろう。

²³ Hans Jonas, a. a. O. S.408 (邦訳 447 頁)

²⁴ しかし、彼の責任という原理は、一方では、彼の自然哲学だけに根拠をおくものではない。それについては、品川、前掲書、第 2 章および第 6 章。また、ヨナスは人間の責任の基礎づけを彼の神学的思索によっても補強している。それについては、ハンス・ヨナス、『アウシュヴィッツ以後の神』、品川哲彦訳、法政大学出版局、近刊を参照。

²⁵ Jürgen Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1991, S.224

²⁶ Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, S.84 (邦訳 79 頁)

後記 (2009年4月28日): 当日の主たる質問とそれへの応答

Q1 生命や生き物を定義できると考え、それを生命の哲学は求めるのか。たとえば、生物学なら定義は可能なのではないか。

A1 そもそも、生命という概念それ自体がある特定の文脈、たとえば、生物学を用意してしまう。生命哲学は生命に関する唯一の定義を求めることはできず、むしろ、たがいに異なる分野や文脈で語られる生命について相対化し、それぞれの文脈における適切な語り方を(カント的な意味で)批判する営みではないかと考えている。

Q2 個体が死んでいても、細胞レベルでは生は続いているという場合がある。いろいろなレベルでの生や死について総合する場が生命哲学なのではないか。

A2 ご指摘のことは、今回の報告で言及した臓器移植の場合でいえば、臓器は alive だが、人格としては生きていのかどうかという問題に似ている。ただ、「総合」といわれても、異なる文脈、異なる観点の見解を「総合」できるような場があるというふうに最初から想定できるものではないだろう。総合というより、異なる見方の相互の相対化というほうがあたっていないか。

Q3 「「快苦を感じる能力をもつ」という性質は、その個体がある類の帰属者に分類するもの(sortal)ではない」といいながら、存在論が存在者のある種の分類を意味する以上、別の箇所で、功利主義がある種の存在論に対応しているというのは矛盾ではないか。

A3 ここにいう sortal は、ある個体がある類に帰属せしめるという限定した意味で使われていて、その定義では、たとえば、「白い」のような属性は sortal にならない。(この点で「感覚能力がある」は属性であってこの意味での sortal ではない)。むしろ、特定の属性を帯びた存在者を外延とする集合を考えることはできる。

スーパーマンの主張でも、彼が「人格は sortal ではない」というにもかかわらず、スーパーマンは人格と人格以外のものとを区別できる、しかし、それは、その集合のすべての要素に共通する性質があって、それに対応する今述べたような意味での sortal が存在し、その sortal に照らして区別しているというわけではない(そうではなくて、個々の人格はそれを人格とする承認によって人格になる)ということである。

Q 4 「存在論に基礎づけられた倫理理論」といい、次に、功利主義と特定の存在論とを関連づけているが、功利主義などの現代の倫理理論は存在論に基礎をもたない。

A 4 「存在論に基礎づけられた倫理理論」と「特定の内容をもつ倫理理論が特定の内容をもつ存在論と対応する」ということは（もっと強調すべきだったが）区別している。功利主義者は存在論に基礎づけられた倫理理論を主張しているわけではないが、その倫理理論には何かしらのしかたで存在者を区分するという意味で特定の存在論が対応する。

Q 5 ヨナスの議論は自然主義的誤謬を犯しており、品川もそれに否定的ではないのか。

A 5 ヨナスは、自然主義的誤謬を主張する側もまた特定の存在論に依拠していると応答する。すなわち、自然のなかに価値や目的は存在しないという近代の機械論的自然観である。まさにその点でアーベルなどはヨナスの自然観を時代はずれ、カント以前だと批判するわけだが、ヨナスのほうでは自然主義的誤謬それ自体を誤謬とは考えていない。私の立場は、ヨナスの立場にもヨナスを批判する（かつまた、ヨナスに批判される）立場のどちらかにくみするというよりも、相互の立場の相対化に関心をもつ。近代科学の存在論全体を相対化して考え直すためには、ヨナスのような反近代的な主張は相応の意義がある。

Q 6 いろいろな時代や地域における生命観についての研究をもっと進めるべきだと考える。

Q 6 おっしゃるとおりだが、しかし、その場合に、ただ広く調べるというよりも、われわれとは異なるその見方がわれわれの考えをゆさぶり、驚かすからこそその研究を進めるという姿勢を忘れてはならないと考える。