

現代科学とキリスト教思想

——人格概念の再考——

芦名定道

1. はじめに

科学あるいは科学的思考方法とキリスト教との関わりは、古代に遡る長い歴史を有しており、そこには注目すべき多くの問題が存在している。しかし近代以降、進化論論争に象徴されるように——科学技術と宗教の対立図式の成立——、科学とキリスト教の間に調和のとれた関係を構築することはしだいに困難になり、20世紀には両者の関係を分離する動きが顕著になった。⁽¹⁾ その影響は現在に及んでいるが、この状況に転換の兆しが見え始めたのは、1970年代以降である。それは、科学技術の進展が、生命や環境をめぐる、それまで予想されなかった深刻な問題を引き起こし、キリスト教思想も科学技術の動向に無関心であることが困難になったからである。1970年代以降顕在化した環境危機は現在もその深刻さを増しつつあり、また21世紀に入り、福島原発事故やゲノム編集技術を用いた受精卵を使った人間の誕生など、キリスト教思想が積極的な取り組みの必要性を意識せざるを得ない状況は継続中である。これらの問題は、キリスト教だけでなく、多くの諸宗教と世俗的立場が、それぞれの立場の相違を超えて共有すべきものとなっている。

以上の経緯から、現代のキリスト教思想においても、従来の科学技術との対立図式や無関係論に対する「第三の道」の可能性を探る動きが目立つようになってきている。⁽²⁾ 本稿では、こうした動向を念頭に、現代科学とキリスト教思想を積極的に関連付けることを試みたい。注目するのは、現代科学（たとえば、遺伝子工学、脳科学など）がもたらしつつある新しい人間理解であり、それは続く第2章で論じるように、近代的な人間理解、とくにその人格理解に変更を迫る内容となっている。この新しい人間理解は、近代的人間理解を共有してきたキリスト教思想についても批判的な検討を要求するものであるが、しかし、この問題状況はキリスト教思想に本来のキリスト教的人間理解を再考する機会となると解釈することも可能であり、その点で、現代科学とキリスト教思想とは対立的な関係にあるというよりも、むしろ、両者は人間理解を共有する可能性を有しているのである（第3章）。

本稿では、人間理解、人格概念を焦点に、現代科学とキリスト教思想との積極的な関係構築について論じ、最後に、若干の展望を示したい。

2. 現代の科学技術がもたらしたもの——人格概念再考への動向

現代の科学技術の影響は人間的生の広範な領域・分野に及んでいるが、とくに注目すべきは、人間の自己理解・自己意識に大きな変更をもたらしつつある点であろう。たとえば、遺伝子工学は、クローン技術を用いたクローン羊ドリーの誕生（1996年）、そして昨年2018年のゲノム編集技術を用いた受精卵を使った人間の誕生などによって、キリスト教思想に対しても大きな衝撃を与えた。⁽³⁾ ゲノム編集に関しては今後の本格的な議論を待つ必要があるが、クローン技術に関しては、キリスト教思想における主要な論点についてすでに明晰な分析がなされている。金承哲によれば、キリスト教思想におけるクローン技術への対応は、次の三つに大別できる。すなわち、ポール・ラムジーらによるヒトクローンへの反対論（「神を演じてはならない」）、ジョゼフ・フレッチャーらによる賛成論（「神を演じよう！」）、そしてテッド・ピータースらの立場（反対派と賛成派の中間。果たして「神を演じているのか」）の三つである。金の整理を参照しつつ、議論のポイントを検討してみたい。

ヒトクローン反対派の主張は、クローン技術とは「神を演じる」不遜な行為であり、人間は神が制定した境界（自然の秩序）を踏み越えてはならないこと、また、クローン技術を人間に万一適応することが企てられるならば、それは「人間の尊厳」を冒瀆するものであることとまとめられる。⁽⁴⁾ 本稿で取り上げたいのは、反対派の主張の後半の論点であり、この背後には、人間のアイデンティティがその遺伝子（DNA）によって決定されるとの考えが存在する。はたして、この反対派の議論は、科学的に、そして何よりも、キリスト教的に根拠があると言えるだろうか。近代的な言説における「人間の尊厳」は個体的実体としての人格・魂を存立の座とするものであり、近代的人間理解における自律性、主体性、自由意志などの特性と密接に関わっている。注目すべきは、クローン技術をめぐる議論が近代的言説において前提とされてきた人間の尊厳性とそれに連動した人間理解に及ぶことによって、キリスト教的人間理解とはそもそもいかなるものであったのかについて再考するよう促すものになる点である。問題は、人間の魂をDNAと同一視すること（魂の自然主義的実体化）とそれに伴う「遺伝子決定論」であるが、人間理解の点で問われるべきは、過度に個的に実体化された人格概念——いわゆる近代的な「主観—客観」図式もこ

れと同根——の妥当性である。

ここでは、小坂井敏晶『責任という虚構』を参照することによって、この問題点を明らかにしてみたい。⁽⁵⁾

「人間は主体的存在であり、自己の行為に責任を負わねばならない。この考えは近代市民社会の根本を支えている。」「しかし社会科学や認知科学はこの自律的人間像に疑問を投げかける。」（小坂井、2008、1）

小坂井が念頭においているのは、アイヒマン裁判（1961年）を受けて実施されたミルグラム実験（1963年）あるいはスタンフォード監獄実験といった社会心理学の研究が顕わにした人間理解——冷酷で非人道的な行為を行うのは特異な人間だけでなく、普通の一般の市民も一定の条件下においては同様の行為を行う——である。

小坂井は、人間の行為を規定する「自由・主体性（内発的要因）」と「外部環境による規定（外発的要因）」を区分した上で、外発的要因から独立した内発的要因を想定するという発想自体が誤謬に陥っているのであって、「肉体と外界の影響の両方から独立する精神や主体性は存在しない」（同書、9）、「我々は結局、外来要素の沈殿物だ」（同書、10）と指摘する。こうした近代的な人間理解に対する懐疑は、19世紀以降、マルクス、ニーチェ、フロイトといった近代社会を批判して思想家たちが共有していたものであり、⁽⁶⁾ 社会心理学、そして脳科学（リベット実験など）は、この批判的懐疑論を科学的水準で再提示したと言えよう。こうした状況で問われる必要があるのは、「行為を起こす内的要因としての自由意志とは何なのか」（同書、11）ということ、つまり、自律的な理性的人間が所有すると考えられてきた自由意志の根拠なのである。小坂井の結論は明瞭である。

「デカルトが考えたような統一された精神や自己はない。脳では多くの認知過程が並列的に同時進行しながら、外界からもたらされる情報が処理される。意識とか意志とか呼ばれるものは、もっと基礎的な過程で処理されたデータが総合された生産物であり、行動を起こす出発点というよりも逆に、ある意味での到達点をなしている」（同書、25）、「外界から影響を受けずに自律する自己など存在しない。」（同書、27）

以上のように見るとき、近世哲学において自由意志をめぐるなされた哲学論争は、人

間の実態から乖離した概念枠が生み出した擬似問題であったと言わねばならないであろう。しかし、この問題状況については、それが単純な誤謬であったとして片づけるのは適切ではない。なぜなら、それは近代世界の信憑性を支える基盤に関わる仮説だったのであり、それを批判的に可視化することは決して容易ではなかったからである。近代以降のキリスト教思想も、また近代科学も同様の人間理解をかなりの程度共有し、それに規定されていたのである。⁽⁷⁾ 同様の問題は、現代の最先端科学とも言える脳科学についても指摘されねばならない。1970年代に学問分野として確立した神経科学は、その後fMRIなどの実験方法の実用化によって大きく進展したが、20世紀の間の脳科学研究は、もっぱら社会的な相互関係から分離された個体脳（生物脳あるいは認知脳）について行われた。これは、その当時の脳科学実験の限界によるばかりでなく、そこには近代的な人間理解の影響が無視できないであろう。この個体脳中心の脳科学が社会的相互作用をテーマ化した社会脳研究に進展するには、30年あまりの時間を要したのである。

「脳の研究は20世紀後半から現在に至るまで、その研究を加速させてきたが、それは主として『生物脳（バイオロジカル・ブレイン）』の軸に沿った研究であったといえる。しかし、21世紀初頭から現在に至る10年間で、研究の潮流はヒトを対象とした『社会脳（ソシアル・ブレイン）』あるいは社会神経科学を軸とする研究にコペルニクスの転回をとげてきている。」（荳阪直行「刊行にあたって」、荳阪直行編『社会脳科学の展望——脳から社会をみる』新曜社、2012年、i-ii頁）

この個体脳から社会脳へ向けた脳科学の進展は、脳科学が近代的な人間理解の枠組みから脱却する可能性を示したものと解釈できる。現在問われているのは、個体脳内部での認知脳ネットワークと社会脳ネットワークとの協調と競合なのであり、⁽⁸⁾ これによって、人格、自律性、自由意志をキーワードとして追求されてきた近代的問題も新たな仕方で問い直されることが期待できる。またこのことは、キリスト教思想研究にとって決定的な意味を有している。なぜなら、脳科学とキリスト教思想において問われているのは、同じ人間存在だからである。

以上のように、社会心理学や脳科学は人間理解について重要な知見を提供しており、それはキリスト教思想にとっても無視できないものであるが、これとは別の観点から注目すべき知見をもたらしつつあるのが、AI（人工知能）の議論であり、次にその点について

問題状況を見て行こう。⁽⁹⁾ AIをめぐる問題は、「論理」をキーワードにした1950年代の第一次ブーム、「知識」をキーワードにした1980年代の第二次ブームを経て、2010年代以降、ビッグデータやディープ・ラーニング（深層学習）をキーワードとした第三次ブームを迎えていると言われる。第三次ブームは、コンピュータの高性能化によって可能になった、ビッグデータやディープラーニング（その基本は統計処理にもとづいた分類によるパターン認識）などを中心としており、さらにそこにはAIと脳科学との関わりも顕わになりつつある。たとえば、第三次ブームにおいては、チェス、将棋、囲碁のプロ棋士を打ち破るソフトの登場などによって、人間のような知能をもつ、さらには人間以上の知能をもつコンピュータについて楽観的な議論が目立っている。もちろん、現時点でその実現を論じ得るのは、「弱いAI」（将棋や碁などの特定の目的に特化した「専用人工知能」）であり、それを超えた「強いAI」（人間のすべての認知能力を所有し自律的に振る舞うことができる「汎用人工知能」）については、その実現可能をめぐり専門家の間でも意見が分かれている。しかし、「強いAI」楽観論を支える要因の一つは、深層学習において開発されたニューラルネット（神経細胞網）と呼ばれるモデルが、AIが脳の働きにかなり近づいているとの印象を与えていることによる。つまりここに、脳の神経細胞網をモデルにしたAIと脳科学との接点が存在するのである。実際、脳の働きを分析し、その結果をコンピュータ上に再現するという巨大プロジェクトが現在進行中である。

この「強いAI」の構想が実現可能かについて解答することは本稿の範囲を超えているが、こうした議論から明らかになったAIと比較した人間的知性の特徴、つまり人間的知性における身体の意義はキリスト教思想の人間理解にとってもきわめて示唆的である。西垣通は次のように指摘している。

「実は、生物と機械のあいだに明確な境界線が引けるという有力な学説が存在する。」（西垣、2016、105）「コンピュータとは純粋に『過去』にとらわれた存在だ。設計者は過去のデータや処理結果をふまえて論理空間を組み立て、そこで未来のデータ処理方法を決定するのであり、いちいち現時点での判断でデータを処理しているわけではない。人工知能をふくめ、全てコンピュータ処理は、『過去』によって完全に規定されているのである。」（同書、106）

「機械は人間が設計するものだ。だから、その作動の仕方は『他律的(heteronomous)』である。・・・一方、生物は自生するものだから、その作動の仕方は『自律的(autonomous)』で

ある。・・・つまり、生物とは自己循環的に作動するシステムなのである。」（同書、116）

人工知能を含めた機械は他律システムであり、生命や心は、自律システムである。ここに明確な越えられない一線が引けるというわけである。⁽¹⁰⁾先に問題となった人間の主体的自由や倫理的自律性は、まさに機械から区別された生命体としての人間存在の特性に関わっていたのであり、ロボットが人間と同様の感情、心、人格をもつことができるかという問題に対しては、少なくとも当面は否定的に答えねばならない。

では、変動する環境に対して自律的に活動する人間——ハイデッガー的に言えば「世界一内一存在」である人間存在——は、どこにその自律性の根拠を有するのであろうか。この問いに対する部分的ではあるが重要な答えの一端は、人間（生物）が身体を有する点に求めることができるであろう。人間タイプのロボットが単体として数え得る「体」を有するということは可能であるが、このロボットの体と人間（生物）の身体とはまったく異なるものである。そもそもロボットには自律システムとしての生物となるのに不可欠な「身体」が厳密には存在しないのである。これは、次のように言い換えることができる。ロボットは、他律的に作動する開放系——単体に見える「体」は外部に繋がることで作動しており、単体の境界面で「体」を区切ることはできない——である、と。

「生物は自分で自分をつくるので、その作動の仕方や反応はよく分からない『閉鎖系』なのである。頑張れば作動も出力も細かく予測できる『開放系』である機械とは、根本的に異なるのだ。医者がいくら症例をあつめたところで、患者の反応を完全に予測できないのは、仕方のないことなのである。」（同書、118）

厳密に言えば、人間も身体を介して環境との間で情報やエネルギーの交換を行っており、その点では開放系であるが、それは、身体や心が閉鎖系であることに基づく開放性であって、そもそも開放系である機械とはまったく異なっているのである。そして、この相違は、閉鎖系としての身体に根差しており、この身体を無視して人間の自律的主体性を論じることとはできない。したがって、マレー・シャナハンが指摘するように、⁽¹¹⁾人工知能を真に人間の知能に匹敵するもの——意識や精神をもつ強いA Iあるいは超人工知能——として構想するには、機械に身体を与えるという課題に答えねばならないのである。A Iをめぐる議論は、強いA Iの実現可能性は別にして、A Iやロボットと人間とを比較することを

通して、人間存在の固有性の理解を深めることができる点で有益と言えよう。

3. 原罪思想の再評価に向けて

現代科学が提示する人間理解は、近世哲学における自由意志論や近代的な人格概念の刷新を要求すると同時に、人間存在にとっての身体性の意義を再考する機会となっている。キリスト教思想にとっても、現代科学の知見を参照することによって、キリスト教本来の人間理解を再考することは有益な作業になると思われる。この章では、先の第2章の議論の展開に対応する形で、キリスト教思想について考察を進めてみよう。焦点となるのは、原罪論の再評価である。

まず、人格の尊厳、魂とは何かという問題であるが、すでに見たように、クローン技術の人間への適用に対する反対論は、クローン技術によるDNA（遺伝情報）の複製が唯一無二の人格・魂の尊厳を犯すものであることをその論拠の一つとして挙げている。ここで前提とされているのは、人間の自然的属性（DNAが担う遺伝情報）が人格や魂を決定しているとの考えであり、それに依拠すればこそ、自然的属性の唯一性を毀損することが直接的に人格・魂の尊厳を犯すものとして主張されるのである。問題は遺伝情報などの自然的属性が人格や魂と言われるものを決定するという考え方であるが、それは現代に急に発生したものではなく、古代に遡る思考方法なのであって、キリスト教思想はそれとの対決を経てきたのである。アウグスティヌスは、『神の国』で次のように議論を展開することによって、占星術批判を行っている。⁽¹²⁾ここで問題とされるのは、誕生時の星の配置という自然的属性に関わる事柄が人間の意志や魂の在り方を決定するという思考方法にほかならない。

「双生児の一生について、かれらの行為について、出来事について、また職業や技術や名誉など、その他人間の一生にかかわることがらについて、また死についてさえも、じつにはなほだしい相違があるので、そのようなことに関しては、双生児が——生まれるさいにはほんのわずかな時間をへだてて別々に生れでたのであるが、受胎のさいには同一の交接によって、また同一の瞬間につくられたのに——たがいに似ているよりも、多くのあかの他人のほうがかれらに似ているくらいなのである。」（アウグスティヌス『神の国』第五卷第一章。岩波文庫『神の国（一）』352頁）

「ただ身体の相違のみにかんしては、ある星の影響が力をもっているということは、あな

がち不合理ではないが、人間の意志もまた星の位置の影響を受けるということは不合理である。」（同書、362）

ヒトクローンのは非についての判断は保留するとしても、人間の魂をDNAと同一視することは、すでに確認したように、現代科学の知見に従って問題的であるだけでなく、キリスト教神学の視点から見てもその根拠はあいまいである。先に言及した著書の中で、金承哲は、中間派の代表的神学者であるテッド・ピーターズの議論を、次のようにまとめている。

「クローニングによって——同じ遺伝子を持つものとして——生まれる人間も、いわば伝統的な出産方式で生まれる人間と同様に、神の前で（coram Deo）生きている人間であり、神から恵みを授かるべき存在である。すなわち、人間のアイデンティティは人間と神の関係においてあるものであり、決して遺伝子によって決定されるものではない。」（金、2009、174）

キリスト教思想の立場から見て、人間の魂にその座を持つアイデンティティや尊厳は、人間の自然的属性によって決定されるものではなく、人間と神の関係へと開かれており、神の恩恵の事柄として理解することができるのである。キリスト教思想において、人格とは、個性性であるとともに、あるいはそれに先だってまず関係性において、他者（神、そして他の人間や生物）との関わりによってもたらされる贈与として理解されるべきなのである。おそらく、人格は、コミュニケーション（言語的コミュニケーションにかぎらず）を通して他者と関係構築する能力との関連において論じることが必要に思われる。^{（13）}

では、次に自由意志論へ議論を進めよう。自由意志は、キリスト教思想にとっては、古代に遡る古典的な問題であり、多くの論争が展開されてきたが、^{（14）}近世哲学における論争では、カントなどにおいて典型的に見られるように、道徳的な善悪の選択と現象界を規定する因果性・決定論（人間の行為は必然性の様相において記述できるかに見える）との間において、人間の意志の自由を問うという仕方で、問題が立てられる。それに対して、キリスト教思想においては、人間の救済という論点をめぐり、神の恩恵に対する人間の自由意志の関係が問題となる。こうした問題設定の違いはあっても、近世哲学とキリスト教思想とにおける自由意志は、人間の自然的能力（自由意志）と行為（道徳・救済）との関

わりという枠組みに置かれている点では同じ論理構造を有すると言えよう。したがって、この自由意志を支える自律的な理性的存在（個的自己）という人間理解が現代科学によって見直しを迫られるとき、それはキリスト教における人間理解にとっても重大な関心事とならざるを得ない。こうした点を念頭に、アウグスティヌスとペラギウス派の論争（ペラギウス論争）を振り返るならば、この自由意志の見直しが直接影響するのは、原罪を否定し自由意志を重視するペラギウス派の議論の方であることがわかる。ペラギウス派の前提が問題化することは、アウグスティヌスの立論の説得性が相対的に高まることを意味しており、原罪論を含めたキリスト教思想の再評価に繋がらざるを得ない。もちろん、原罪論は、近代以降、アウグスティヌスに対してもっとも批判が集中してきた問題の一つであり、⁽¹⁵⁾ 本稿でその再評価を論じる場合も、アウグスティヌスの議論をそのまま肯定することを意図してはいない。たとえば、原罪論における遺伝による全人類への伝達という考えは、現代の科学的知見との関係からだけでも、受容困難であろう。パネンベルクが、次のように述べる通りである。⁽¹⁶⁾

「どのようにしてアダムの個人的な踏み外しの責任を罪として彼の子孫たちに負わせることができるだろうか。すなわちどのようにして、ある他者の行為の結果に対する共同責任という意味で単なる遺伝的罪としてではなく、つまり自分の罪責として彼らにその責任を負わせることができるのだろうか。他のひとがはるか何世代も前にわたしとは根本的に異なる状況の中で始めた行為に対して、因果論的な意味でわたしが共同責任をとるということは不可能である。」（パネンベルク、2008、146）

また、アウグスティヌスにおける身体の欲望と罪の関連付けも、そのままではあまりにも問題적だろう。しかしながら、これらの問題的な論点と一緒に再評価すべき洞察すべてを捨て去ることはあまりにも不毛ではないだろうか。再度、ペラギウス論争に注目してみよう。アウグスティヌスとペラギウスとの間には、ハンス・キュンクの言い方を借りれば、「ギリシア的・ヘレニズム的なパラダイム」から「ラテン的・カトリック的なパラダイム」への転換というべき大きな思考の枠組みの相違が存在する。⁽¹⁷⁾

「ペラギウスの受け継いだ宇宙論的、普遍的な枠組は、アウグスティヌスによって、より人間学的個人的な枠組へと移し替えられることになったと言えよう。」（山田、1997、256）

確かに、アウグスティヌスの原罪論の特徴として、罪が個としての人間存在の根源にまで深められている点が挙げられるとしても、しかし、原罪論を見るとき、そこには、アウグスティヌスが罪を個人的枠組みとは異なった仕方で論じていることが確認できるように思われる。原罪論は、人間の罪が個人に集約できない広がりをもつ、まさに罪には人類に共有されるレベルが存在すること——「罪の普遍性」「死の普遍的支配」「欲情の普遍性」（パネンベルク、2008、159）——、また人間の意志決定にとって身体との関わりが決定的であることが含意されているのである。これに対して、ペラギウスが原罪を認めないことの基本には、アダムの墮罪と続く人類の罪との関係についての次のような理解が存在している。

「ペラギウスは『アダムの不従順の模範によって多くの者たちが罪を犯した』が、『これほど多くの者たちを滅ぼした不従順の罪はやはり大きい』と述べて、アダムの罪の模範が後代の人類に深刻な影響を及ぼしたことを強調する。しかしながら、アダムによる不従順の罪は、あくまでも模範と模倣によって伝播したのであって、その罪責までもが遺伝的なものとして伝わったとは見なさない。」（山田、1997、91）

模範と模倣による影響の伝播は、必然的に人間を拘束（アウグスティヌス言う「第二の本性」として）するのではなく、いわば悪習慣の影響と言うべきであって、罪とそれに対する罰とは、罪を犯す個々の人間の意志に帰属すべきものなのである。なぜなら、模倣し模範を選択するのは、個人の選択意志の働きだからである。こうした罪理解（とくに道徳的な善悪理解）は、近世以降の自律的で理性的な人間理解にも合致するものであり、近代以降の思想状況において、アウグスティヌスの原罪論に対して多くの批判がなされたことは十分に了解できるであろう。しかし、先に見た小坂井が論じるように、近代的人間理解において確認できるのは、まさにこのペラギウス的な合理的人間像なのであり、したがって、現代科学がキリスト教思想に再考を促しているのは、このペラギウスの論点についてなのである。ペラギウスとその後継者ユリアヌスに対してアウグスティヌスが行う、「全人類が負う原罪」や「第二の本性」という主張は、それぞれ「全人類の共同性において認められる罪」そして「身体を介していわば無意識のレベルで人間の意志決定に及ぼされる影響」と解するならば、十分に再評価可能なのではないだろうか。

現代科学とキリスト教思想との関係は、あれかこれか、あるいは全部かゼロかという仕方
で論じるのではなく、何が再評価されるべきであり、どこを修正すべきかを明確にしつつ
細密に検討すべきなのである。原罪論については、女性の従属的な位置づけや性的な事柄
の抑圧を正当化するような議論から切り離すことによって、人間の意志決定における共同
性や身体性の問題として再解釈するならば、それは科学技術の時代において有意義な作業
となるのである。

4. むすび

以上より、科学技術とキリスト教思想とは必ずしも矛盾するものではなく、むしろ両者
の人間理解は、いくつかの基本的な点で一致しているということが確認された。このむす
びでは、現代科学とキリスト教思想が人間の両義性についての見解を共有できることを補
足したい。科学技術が人間存在に対して偶然的で歴史的な関係性を有するだけでなく、い
わばその本性に属するという事は、現代の技術論によって十分に認識された事柄と思わ
れるが、こうした科学技術理解は、聖書の基本的な人間理解にも合致している。⁽¹⁸⁾さら
に、人間の本性から帰結する科学技術が人間によって善にも悪にも用いることができると
いう見解（科学技術の善と悪の両義性）は、次にまとめるように、聖書的人間理解と現代
科学の提示する人間理解の双方において、科学技術を使用する人間存在の両義性へと遡及
するという仕方でも確認できるのである。

1. 聖書は、人間を創造の善性（創世記1章：神の被造物は善である）と罪（創世記3
章）との両義的存在として描いている。人間が善も悪もなし得る存在者であることは聖書
からキリスト教思想まで一貫した人間理解である——人間が自らの救済のために何をなし
得るかについてはキリスト教思想の見解は分かれることになるが——。この人間存在の両
義性は、創世記2章に描かれた、土を耕し、動物に命名するというアダムの行為が原初的
な形態における技術と科学であることを介して、科学技術の両義性を帰結する。⁽¹⁹⁾

2. 人間の心をめぐる、社会心理学や脳科学の知見は、人間が両義的存在であることを
示している。一方で、母子関係を典型とする基礎的人間関係（無条件の存在肯定や基本的
信頼）は人間の社会性の基層をなしているが、⁽²⁰⁾他方で、ミルグラム実験やスタンフォ
ード監獄実験といった社会心理学の研究は人間の本質的にきわめて脆弱な倫理観と人間が
無意味に保守的な傾向を持った生き物であることを示している。人間存在の両義性は、現
代科学の描く人間理解からも明確に読み取ることができる。

以上のように、現代科学とキリスト教思想の双方における人間理解の一致点を確認する作業は、キリスト教思想研究、あるいは宗教研究に対して重要な意味を有している。というのも、キリスト教思想研究に求められるのは、他の研究分野の研究者との間で人間への眼差し・関心を共有することだからである。しばしば、宗教研究に対しては、「科学には不可能で宗教でなければできないこと」を論じるよう求められることがある。しかしむしろ、議論の出発点においては、「宗教が他のものと共有するもの」にこそ注意を払うべきであって、この共有された地点から、宗教研究は再び独自の道を進み始めることができるのである。

<注>

- (1) 「宗教と科学」関係史については、すでに多くの研究の蓄積が存在するが、たとえば、次の文献を参照。David G. Lindberg and Ronald L. Numbers (eds.), *God & Nature. Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, University of California Press, 1986. (D・Cリンドバーグ/R・L・ナンバーズ『神と自然——歴史における科学とキリスト教』みすず書房、1994年) ; David C. Lindberg and Ronald L. Numbers (eds.), *When Science & Christianity Meet*, The University of Chicago Press, 2003.; Alister E. McGrath, *Science & Religion. An Introduction*, Blackwell, 1999. (A・E・マクグラス『科学の宗教』教文館、2003年) ; 芦名定道『自然神学再考——近代世界とキリスト教』晃洋書房、2007年。
- (2) この「第三の道」についての問題意識は、すでに後期ティリッヒの思索において明確に確認できる(芦名定道「P. ティリッヒと科学論の問題」、東北学院大学キリスト教文化研究所『キリスト教文化研究所紀要』第20号、2002年、1-31頁)が、その後、さまざまな仕方で展開されている。たとえば、テッド・ピーターズの「新しい調和」(New Consonance)の提唱などはその代表的な例である (Ted Peters (ed.), *Science & Theology. The New Consonance*, Westview Press, 1998.; Ted Peters, *Science, Theology, and Ethics*, Ashgate, 2003.)。
- (3) ヒトクローンをめぐるキリスト教思想の議論の状況については、次の文献を参照。金承哲『神と遺伝子——遺伝子工学時代におけるキリスト教』教文館、2009年。また、カトリック神学におけるヒト胚に関する議論については、秋葉悦子訳『ヴァチカン・アカデミーの生命倫理——ヒト胚の尊厳をめぐって』知泉書館、2005年、も参照。

- (4) 前注で挙げた文献のほかに、次の拙論も参照。芦名定道「生命の神学2——遺伝子工学の挑戦」（新教出版社『福音と世界』2018年6月号、54-59頁）。
- (5) 小坂井敏晶『責任という虚構』東京大学出版会、2008年。
- (6) この近代的自我・意識に対する懐疑論について、リクールは、「解釈の葛藤」という枠組みにおいて、「意識の始源論」として論じている。（Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. essais d'herméneutique*, Seuil, 1969.）
- (7) 近代科学＝決定論という仕方で設定される、自由意志との対立的な議論は、近代のキリスト教神学にも大きな影響を及ぼしている。たとえば、次の文献を参照。トーマス・F・トランス『科学としての神学の基礎』教文館、1990年。（Thomas Forsyth Torrance, *The Ground and Grammar of Theology*, University Press of Virginia, 1980.）
- (8) この点については、荻阪直行・越野英哉『社会脳ネットワーク入門——社会脳と認知脳ネットワークの協調と競合』新曜社、2018年、を参照。日本における脳科学をめぐる研究状況については、次の雑誌の特集「求められる「脳とこころの科学」——教育・医療・モノづくり」（日本学術会議『学術の動向』2016年4月号）に収録された諸論考も参照。
- (9) 以下の議論では、西垣通『ビックデータと人工知能——可能性と畏を見極める』（中公新書、2016年）が参照される。同じ著者による議論として、西垣通『A I 原論——神の支配と人間の自由』（講談社メチエ、2018年）にも同様の議論が確認できる。
- (10) 西垣は、ニクラス・ルーマンのシステム論に依拠している。心や社会をシステム論として展開したルーマンの議論を紹介したものとしては、次の文献が参照できる。デオルク・クニール、アルミン・ナセヒ『ルーマン 社会システム理論』新泉社、1995年。
（Georg Kneer and Armin Nassehi, *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, Wilhelm Fink, 1993 (2000) .）
- (11) マレー・シャナハン『シンギュラリティ——人工知能から超知能へ』N T T出版、2016年。なお、この著書のタイトルにある、「シンギュラリティ説」は、A I をめぐる最近の議論においてしばしば言及される問題であるが、本稿で参照された西垣はシンギュラリティ説には批判的である。レイ・カーツワイルによって有名になった、「シンギュラリティ（技術的特異点）」説については、ニック・ボストロム『スーパーインテリジェンス——超絶A I と人類の命運』日本経済新聞出版社、2017年）も参照。また、A I に関わる動向については、次の雑誌に掲載の特集「A I とI o Tが拓く未来の暮らし——

情報化社会の光と影」（日本学術会議『学術の動向』2019年2月号）に所収の論考も参照。

(12) 本稿では、アウグスティヌス『神の国』は、服部英治郎訳（岩波文庫）によって引用される。アウグスティヌスの神学的人間学における社会的人間存在の問題については、金子晴勇『アウグスティヌスの人間学』（創文社、1982年）の第二部第三章「社会的人間存在」を参照。

(13) コミュニケーション能力と人格との関わりについては、ニクラス・ルーマンの議論などが参照できるが、たとえば、注10に挙げたクニール／ナセヒの著書の「Ⅲ 社会システムの理論」の「5 コミュニケーションと行為」、「Ⅳ 社会の理論」の「4 統一性と差異」「5 人格、包摂、個人」をご覧いただきたい。こうした人格に関わる議論は、人格概念が個別性と関係性によって構成されることに基づいており、それは、人格の概念史が示す通りである。次の概念史辞典の Person の項目を参照。Joachim Ritter und Karlfried Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 7*, Schwabe & Co. AG Verlag, 1989.

(14) キリスト教思想における自由意志の問題の展開については、金子晴勇『キリスト教思想史入門』（日本基督教団出版局、1983年）から、その大きな流れを知ることができるが、宗教改革から近代への動きについては、金子晴勇『近代自由思想の源流——16世紀自由意志学説の研究』（創文社、1987年）において詳細に論じられている。

(15) このアウグスティヌス批判については、注17に示す、キュンクの著書において、的確な議論がなされている。

(16) パネンベルク『人間学——神学的考察』教文館、2008年。（Wolfhart Pannenberg, *Anthropologie. Anthropologie in theologischer Perspektive*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.）

(17) 神学史においてパラダイム概念を適用する代表的な思想家として、キュンクが挙げられるが、たとえば、次の文献を参照。ハンス・キュンク『キリスト教思想の形成者たち——パウロからカール・バルトまで』新教出版社、2014年。（Hans Küng, *Große christliche Denker*, Piper, 1994.）また、本稿で論及したペラギウスに関しては、次の文献から引用を行った。山田望『キリストの模範——ペラギウス神学における神の義とパイディア』教文館、1997年。

(18) たとえば、翻訳が存在する、スティグレールの一連の著作を参照。ベルナール・スティグレール『象徴の貧困——1 | ハイパーインダストリアル時代』新評論、2006

年。『偶有からの哲学——技術と記憶と意識の話』新評論、2009年。『技術と時間——1 エピメテウスの過失』法政大学出版局、2009年。

(19) 芦名定道「「科学技術の神学」系とは何か」（新教出版社『福音と世界』2018年4月号、54-59頁）。

(20) たとえば、この点については、藤井直敬『ソーシャルブレインズ入門——〈社会脳〉って何だろう』（講談社現代新書、2010年）、あるいは次の拙論を参照。芦名定道「心の神学1——脳・心・キリスト教神学」（新教出版社『福音と世界』2018年9月号、60-65頁）。