

特集

科学と宗教の関係
—バーバーの議論から示唆される方向性—

今井 尚生

科学と宗教の関係を巡る問題については、これまで幾多の議論が存在するが、イアン・G・バーバー (Ian G. Barbour) は、議論の歴史的な発展をも見据えた上で、それらを四つのタイプ—闘争、独立、対話、統合—に分類している。第一の「闘争」を代表するのは、科学的唯物論と聖書逐語主義であり、両者は一見正反対の立場に見えるものの、科学と宗教の間に深刻な闘争があると信じている点において、共通の性格をもっている。それに対し「独立」のタイプに分類される議論は、それぞれが用いる方法の対比や言語の差異に着目して、科学と宗教を、独立な営みであると理解する。この立場は、科学的唯物論に対して宗教を弁証したり、科学と宗教の無用な闘争を回避したり出来るという意味において有用な議論を提供するものの、両者の峻別が絶対的なものになる場合には、それらを互いに無関係な営みであると見做す結果も惹き起こしかねない。本論の目的は、バーバーによる議論の整理と評価を吟味することを通して、今後の議論の方向性を検討することである¹。

「独立」を越えるものとしてバーバーが取り上げる、科学と宗教の関係の議論の方向性は、「対話 (dialogue)」と「統合 (integration)」という題で括られている。一方の「対話」とは、科学と神学の間接的な相互作用 (indirect interactions) で、境界上の問いを巡る議論と両者の方法論的並行関係を指摘する議論である。他方の「統合」とは、より直接的な関係 (direct relationships) を模索するタイプの議論であり、科学理論が宗教的信念へと影響を与え、整合的世界観や体系的形而上学の形成を模索しようとするものである。

バーバーの議論が示しているように、対話と統合の区別は絶対的なものではない。勿論それは、科学と宗教の関係を模索する幾多の議論をタイプ別に分けるという分類の実際上の限界もさることながら、対話と統合との中間的な位置にバーバーが自らの立場を見出そうとしていることを意味している。実際彼は、対話および若干の制限を付けたある種の統合を支持している (Coyne 1988:21)。以下、バーバーが今後の議論の可能性を見出している対話と統合のタイプについて、彼の分析や評価を吟味しながら考察を進めていく。

1. 対話

バーバーが「境界上の問題 (boundary questions)」ということの意味しているのは、「科学的企図全体の一般的な諸前提」のことである。それ故、境界といっても、科学と宗教の内容的な境界のことを指しているのではなく、その意味でこのタイプの議論は間接的な相

相互作用である対話に分類されているのである。境界上の問題としては、科学の存在論的基礎の問題、宇宙の初期条件の問題、未来への開放性の問題が取り上げられている。

まず、科学の存在論的基礎の問題から吟味してみよう。この問題はさらに幾つかに分けられるが、その最初のものは、近代科学成立の歴史的要因である。バーバーは科学の興隆に対してキリスト教が歴史的に貢献したという主張は妥当であるとしている（Coyne 1988: 34）。その主な理由は二つ挙げられている。第一は、創造の教理は、世界に秩序がありそれが知解可能（intelligible）であると同時に、その秩序は偶然的であるという考えを支持したという点である。ギリシア思想もまた世界の秩序を疑わなかったのだが、その秩序は必然的であると考えたために、それは第一原理から演繹されるものであると理解され、実験や観測より論理に関心が払われた。第二は、自然の「脱神聖化（desacralization）」である。自然が神聖化される場合、聖なる自然に対して、人間は一定の距離を保たねばならず、自然に接する場合でも、そこでは自然に対する一定の宗教的接し方が要求されることになる。自然から神聖性が取り除かれるということは、自然に対する実験が許され、ひいては自然に対する科学的研究を促すことになる。このようなことからバーバーは、近代科学が、他でもないユダヤ・キリスト教の西欧において生じてきたという理由の歴史的解釈には一定の妥当性を認める。

しかし、バーバーは、科学の興隆に対するユダヤ・キリスト教の貢献は、過大評価されるべきではないという、重要な留保を付けている。第一に、歴史的観点から考えた場合、近代科学の成立の要因は、キリスト教のみに帰されるものではない。中世のアラビア科学やルネサンスのヒューマニズム的関心、さらには手工業や貿易、商業の発達もまた考慮に入れるべき要因だというのである。第二に、ひとたび科学が成立した後は、創造神に対する信仰なしに、科学者は科学的営みを遂行できるという点が挙げられる。自然の偶然性や知解可能性は単なる所与として、無神論的または不可知論的立場に立つ科学者も、実際に一流の科学的仕事をすることができるからである。

存在論的基礎に関する次の問題は、科学という知的認識の営みが成立する存在論的根拠についてである。トレーシーは世界が知解可能であると認めるということは、究極的合理的根拠（ultimate rational ground）を要求せざるを得ないと考える。これは人間の認識の存在論的根拠の神学的な解釈であり、表現である。但し、このような認識の存在論的根拠に関する議論は科学哲学においても考察されることであり、科学哲学的には説明され得ないものに対して、神学的解釈が付加すべき積極的な内容が主張されねばならない。

これに対しラーナーやトランスは科学的認識を促す動機そのものを神学的に解釈しようとする。ラーナーは、科学のような知的営為に限らず、そもそも人間が何かを知ろうとする精神的欲求の中には、あらゆる制約された対象を越えて絶対的なもの（the Absolute）へ向かおうとする「衝動（drive）」が存在する、と理解する。そこからさらに、神は「あらゆる有限な対象（every finite object）が捉えられる無限の地平（the infinite horizon）としてすべての人間によってかすかに、そして暗黙のうちに知られている」（Coyne 1988:36）とい

う考えを展開する。それ故彼は、「無名のキリスト者 (anonymous Christian)」という潜在的な信仰を肯定することになる。さらにトランスは、アインシュタインの考えを引用しつつ、宇宙に内在する知解可能性は「宗教的畏敬 (religious awe)」の感覚を惹き起こすと同時に、それが科学の主な源泉であるとする。また、バーバー自身も、多くの科学者にとって、宇宙の秩序に接するということは、驚きと畏敬の念を抱かせる経験であると理解している。両者の見解は恐らく間違いではあるまい。そうだとすれば、科学的認識の動機という観点から考察される科学と宗教との関係は、科学と宗教の内容上の関係でないことは言うまでもないが、自然に接するときの人間の態度、自然との接し方の質の問題であると捉えるべきではなかろうか。自然に対して科学的方法によって接した結果としての科学的内容と自然に接する人間の宗教的立場とは関係がない。しかし、自然に対する接し方の質に関しては、宗教性を議論することが許されると理解してよいのではないだろうか。

次に、初期条件の問題を考察する。ここでバーバーが取り上げているのは、トランスの見解である。トランスの基本的立場は新正統主義のものであり、それは科学と宗教を峻別する立場である。しかしながら、彼は「境界において科学は、それが答え得ない宗教的問いを立てる」(Coyne 1988: 34)とする。それは、宇宙の最初期において「何故このような初期条件が存在したのか」という問いである。この見方を批判的に検討してみたい。

第一に、科学が答え得ない問いを、そのことの故に宗教的問いであるとしてよいだろうか、ということが考えられねばならない。何故なら、トーマス・クーンのパラダイム論に従えば、どのような問いを立てるかということそれ自体、当の科学が前提としているパラダイムが決定することだからである。例えば、マイケルソンとモーレイは、古典論的な物理の枠組みにおいて、「エーテルに対する地球の速度はいくらか」という問いを立てた。即ち、19世紀まで光の媒質としてその存在を仮定されてきたエーテルに対する地球の速度を実験的に検出しようとしたのである。古典物理学的なパラダイムにおいてこの問いは問いとして成立する。しかし結果的には、エーテルに対する地球の速度は検出されなかった。換言すれば、エーテルに対する地球の速度はゼロであった。勿論、古典物理学において、この結果をどのように解釈するかは問題であるが、何れの解釈も十分でないとしたら、換言すれば、先の問いに対する答えが物理的な答えとして十分満足のいくものでないとき、それは新しいパラダイムが成立し、科学革命が起こる兆しである可能性を示唆しているのかもしれない。実際、20世紀初頭にアインシュタインが提起した特殊相対性理論は、光の媒質であるエーテルそのものの存在を否定するところから出発する(アインシュタイン：1988)。それ故、もし特殊相対性理論が依拠すべきパラダイムに従えば、「エーテルに対する地球の速度はいくらか」という問い自体が、物理的に問われるべき問いとしては成立していない。問い自体が成立しなければ、勿論それに答えることも出来ない。あるパラダイムを前提にした理論においては成立する問いも、パラダイムが異なるならば問いそれ自体として成立しない、それ故答え得ない、ということはあるのである。

第二に、一つの科学理論によっては原理的に答えられない問いであったとしても、別の

理論によっては答えられるということがあり得る。例えば、ある一組の方程式と初期条件によって記述される物理システムにおいて、その初期条件それ自体が何故成立したのかという問いに対しては答えようがない。しかし、今問題にしているシステムをより包括的なシステムの一部として捉えられるような理論の中に位置づけた場合は、その初期条件それ自体に対する問いに答えられる可能性がある。例えば、バーバーも引用しているマクマレンの議論を引いてみよう。彼は、創世記の意図は時間に最初の瞬間があったことを示すことではなく、ビッグ・バン理論も時間に始まりがあったことを証明するものではないとしている。というのは、現在の宇宙の膨張は周期的な宇宙の一つの相であり得るからである。確かに、通常、宇宙論はビッグ・バン以降の宇宙を対象としているのであるが、もし、宇宙が周期的であるという理論の中でこの問題が考えられるとすれば、現在の宇宙の初期条件もその理論の中では答えが見出される可能性はあると言えよう。

第三に、宗教が答え得るその答えとは、果たして科学的内容のものなのだろうか。もしそうであるとするならば、これは、ギャップを埋める神の議論とは異なるものの、それに類似の議論を展開していることになる。先のマクマレンも科学的説明におけるギャップを宗教が埋めるという議論には反対している。もし宇宙の初期条件に関する問いが真に科学的問いであるとするならば、その問いに対して、宗教が答え得るという考えには、バーバーも与しないであろう。

第四に、宇宙の初期条件の問題が、バーバーが境界上の問題として規定しているように、科学の前提に関わる問いであるとするならば、それはたとえ科学に携わる者が立てている問いだとしても、実際は、科学哲学の文脈で立てられている問いであると解すべきであろう。そうであるならば、それは宗教的問いである前に、哲学的問いとして理解されるべきである。

それでは、宇宙の最初期において「何故このような初期条件が存在したのか」という問いを、境界における問いとして理解する方法があるとすれば、それはどのようなものであろうか。考えられる可能性は、この問いを、問いの表現は同じでも、科学、宗教それぞれの文脈で解釈されるべき問いと理解することであろう。例えば、「人間はなぜ生きているのか」という問いは、宗教的問いとしても、科学的問いとしても解釈されうる。一方で、もしこの問いが、人間が生きている目的を問うていると解するならば、それは科学的問いではなく、まさに宗教的文脈において答えられるべき問いである。他方で、もしこの問いが、人間が生きている生物学的条件を問うていると解するならば、即ち「人間はどのようにして生命活動を維持しているのか」ということを問うているのであるとするならば、それは科学的文脈において立てられた問いであると理解される。このように、表現された問いの形としては同じであっても、その問いをどのような文脈において成立したものとして解釈するのかによって、その問いの理解が異なる。歴史において科学が成立する以前²、換言すれば、科学的言語と宗教的言語が分岐する以前であれば、このような問いは、両方の問い—両者が分岐する以前であるから、「両方の」という言い方は不適當であるが—であ

ったはずである。しかし、その問いに対する異なる答え方が成立するということは、異なる文脈が既に成立してきているということを意味するのである。

第三に、未来への開放性 (openness) の問題である。この問題に関しては、パネンベルクの議論が紹介されている (Coyne 1988: 35)。パネンベルクは科学と神学の方法論上の並行性がある程度認めるものの、その並行が成立しなくなる境界上の問題として、未来への開放性の問題を取り上げている。第一に、神学は現実を全体として研究するというものである。しかし現実全体は、未だ存在しない未来を含む終わりなきプロセスであり、未来に関してはただ予想することしか出来ない。第二に、神学は唯一の予測不可能な歴史的出来事を扱う。

まず、第一の点についてはどうであろうか。確かに現実を全体として研究対象とする場合、そこには未だ存在しない未来も含まれている。しかし、科学における宇宙論も、未だ存在しない宇宙の未来について議論するのではないだろうか。勿論それは予想すること以上のことではないが、現在手にすることのできる宇宙に関する過去と現在のデータおよび宇宙に内在する秩序の表現としての法則を基にして、宇宙の未来について予想するというのは、科学としての宇宙論の議論の範囲内のことである。とするならば、第一の点は、少なくともこれだけでは、科学と神学の並行性が成り立たなくなる境界とは言えないだろう。

それに対して、第二の点はどうであろうか。もし「予測不可能な」という点に関してだけであるならば、予測不可能な現象は科学においても扱われている。天気や地震などの自然現象が實際上予測不可能というだけでなく、量子の世界に赴けば、電子の運動は原理的に予測不可能という側面を有している。ただ、個々の電子の運動は予測不可能でも、多数の電子を統計的に扱う場合には確率的に予測可能であるということは指摘してよいであろう。また「唯一の (unique)」という点に関しても、宇宙論の対象である宇宙は唯一のものである。とするならば、第二の点に関して、科学と宗教の境界として本質的な規定は歴史に存するということになるだろう。但し、宇宙論も宇宙の歴史を扱うとすれば、その違いはどこにあるのだろうか。

通常、歴史という場合は、人間の歴史のことである。勿論その場合でも「歴史は繰り返す」と言われるように、歴史にも反復する側面、それ故を予測可能な側面を指摘することは不可能ではあるまい。しかし、それにも拘らず、歴史が唯一で予測不可能なものとされるとき、その唯一性と予測不可能性は究極的には人間の実存にまで根ざしているのではなかろうか。他方の科学の対象である宇宙は、確かに唯一ではあっても、人間存在を捨象した宇宙であり、宇宙論の研究対象は、データと法則を基にした予測可能な限りにおける宇宙の側面である。混乱を避けるためにあえて言葉を使い分ければ、それは宇宙の歴史ではなく、宇宙の発展のプロセスである。このように考えてくると、歴史に関心を抱く神学とプロセスを研究する科学は領域を異にすることも出来るが、これをバーバーの分類するように境界上の問題として規定するならば、科学と神学は、同じ宇宙を対象としながらも³、その宇宙の有する別の相に光を当てていると理解することが出来よう。

以上の問題の他にも、境界上の問題の中でバーバーが取り上げている問題が幾つかある⁴。その一つは倫理的問題である。トレーシーによれば、宗教的問いは人間の経験の限界状況（limit-situations）において生起する。彼が述べる科学における二つの限界状況の内、第一は科学的探究を可能にする前提ないし知解可能性であり、これについては先に取り上げた。そして第二が科学の利用の際に生じる倫理的問題である。但し、これは科学と宗教の問題というよりも、より厳密には科学技術と宗教の問題である。確かに、観察と実験を基本的な方法として組み込んだ現代の科学において、技術は科学と分ち難く結びついている。しかし、技術と科学が西欧において理念的に結びついたのは現代においてであり（村上：1994）、両者が結びつく以前においても、技術を如何に利用すべきかという倫理的問題は存在していたと言わざるを得ない。私見ではあるが、倫理的問題は当然、科学技術と宗教の問題圏に属するものとして位置づけられ議論されるべき重要な問題であるが、科学と宗教の関係の問題と技術と宗教の関係の問題とは性格を異にする問題であるということは認識されるべきである。その上で、トレーシーが二つの限界状況として、第一に科学と宗教の問題を、そして第二に技術と宗教の問題を取り上げているということの意味を考えてみたい。一方の科学の前提や知解可能性の問題は、科学という営みが成立するところという意味での限界であり、他方の倫理的問題とは、科学的営為が技術を通して生じさせた結果という意味での限界である。ということは、トレーシーの問題の捉え方は、科学技術を、それを包括する文化、人間の現実的な営みの中に位置づけ、それとの接点において宗教との関係が見出されるという捉え方になる。したがって、当然のことながら、限界状況において提起される倫理的問題は科学の内容と関係はするが、科学の内容それ自体の変更を促すものではない。

2. 統合

具体的な統合の試みとしてバーバーが挙げているのは、教義上の再定式化と体系的統合の二つである。初めに、教義上の再定式化について考察する。科学を宗教的議論に直接利用する仕方の中で、一方の極には、宗教的な主張を科学から直接的に導き出す仕方がある。しかしバーバーはこれを評価しない。他方の極には、伝統的に受け継がれてきた宗教的信念や概念の本質的な意味には何の変更も加えずに、科学的概念を用いて、それらを現代的用語へと翻訳することである。バーバーはこの方法を否定はしないが、これは宗教を弁証するために科学を用いているに過ぎず、宗教及び科学の諸観念の意味ある統合になっていないとして、その積極的な意義を認めていない。そしてこの両者の中間に位置づけられるのが、科学理論を考慮に入れながら伝統的教義を再定式化する道である。

教義上の再定式化が試みられるための前提をバーバーは次のように理解している。如何なる神学的定式化も限界を有し、あらゆる教義が歴史的に制約されたものだと認めることである。その場合に限り、教義の発展や再定式化の可能性が妥当なものと理解されることになる。それに加えて、もし特定の教義と特定の科学理論との間に幾つかの接点があるな

らば、教義の再定式化に科学理論を用いる可能性が開かれると考えられる。バーバーが再定式化の可能性を示唆するのは、創造、摂理、人間本性などに関する教義である。

再定式化よりさらに一步踏み込んだ体系的統合は、科学と宗教が整合的世界観 (a coherent world-view) に貢献することにおいて生じるとバーバーは考える。そのためには、科学と宗教を包括的に解釈する形而上学が必要である。ここで形而上学とは、科学と宗教を含む多様なタイプの経験を解釈可能なものとするカテゴリーの枠組みを探究することを意味している。整合的世界観はこの包括的な形而上学の中で丹念に作り上げられていくものだ理解されている。

このような形而上学として有望視されているのがプロセス哲学の提示する形而上学である。プロセス哲学は、還元主義を批判し、有機体の高次のレベルに应用可能な有機的カテゴリーを保持しようとする。しかしそれと同時に物質と精神の二元論的な区別をも克服しようとする。即ち、この思想の一つの特徴は、実在の諸々のレベルの間の差異性と連続性の両方を見落とすことのないように思索を練り上げるということである。

この思想が神学に应用されるとき、神は秩序や構造の源泉ばかりでなく、自由や新しさ (novelty) の源泉であると理解される。それ故、創造は既に完結した過去の出来事ではなく、未だ完成されていない長いプロセスであると解される。神は、ギャップにおいて自然に干渉する神ではなく、プロセスを通して世界と相互に関わる神である。その意味で神は、一方では世界を超越しているが、他方では世界に内在しているのである。

以上のような、教義上の再定式化と体系的統合の試みをバーバーはどのように評価するのか。まず、再定式化の試みに関して考察する。この例として挙げられているのはピーコックの思索である。彼の思索の中では、法則と偶然が共に働いていることによって、複雑さの高次のレベルで新しい特有の形態が出現すると理解されている。その場合、神は未だ科学によって説明のついていない科学的プロセスのギャップに介入することによるのではなく、法則と偶然の織り成す全プロセスを通して創造すると解釈されることになる。その際ピーコックは、世界は神の身体であり、神は世界の心である、というような豊かなイメージを語る。バーバーはこのようなピーコックの立場に基本的には同意するが、イメージのみではなく、科学と神学の統一を補助する哲学的概念の必要性を感じている。それ故、バーバーはより踏み込んだ試みとして、プロセス哲学を慎重に使用することにより教義を再定式化する立場に賛成する。

但し、バーバーは科学に依存しすぎることや、反対にプロセス哲学に過度に依存すべきではないとする。というのは、彼が最も重要であるとする宗教性、宗教的経験の領域が看過されることになるからである。彼が重要視する宗教性の経験とは、贖いの経験であり、癒しの経験であり、神と隣人に対する新しい関係である。即ち、キリストの人格への応答によって人間の生が変えられるという宗教的経験である。このようなバーバーの思索の方向性から見えてくる問題点は何か。それは、各々の神学者が何を最も重要な宗教性と考えなのかということである。重要視される宗教性を適切に表現し、教義を再定式化できる形

而上学が選ばれことになるであろう。また同じくプロセス哲学を用いるにしても、各々が最重要と考える宗教性をより適切に表現できるような仕方での使用法が模索されることになる。バーバーは宗教と科学の両源泉を適切に利用することを主張するが、宗教の何を本質とするか、科学の何を重要視するのか、そして両者にどの程度依拠するのか、結局はバランスの問題に帰着することになるであろう。

次に体系的統合の試みに対するバーバーの見解と評価についてである。体系的形而上学は整合的世界観を形成することへと寄与するはずであるが、しかし、キリスト教は如何なる形而上学的体系とも同一視されてはならない。科学的理念であれ、宗教的理念であれ、体系的総合へ適合するように歪められるならば危険であることをバーバーは指摘する。バーバーは科学と宗教を完全に分離することも、また知的な体系の中へとそれらを閉じ込めることも、ともに両者を歪曲することになる危険性を孕んでいると考えている。そこには、人間の様々なタイプの経験の多様性を認めようとする姿勢が見られる。バーバーのこの理解は重要であると思われる。結局バーバーの見解は次のように解釈できるのではなかろうか。もし宗教を知的システムの中に閉じ込めてしまうならば、宗教は人間の生き方の事柄から、ただ単なる宗教的信念の事柄へと矮小化され、歪曲されてしてしまうことになる。信念の事柄は、確かに人間の知的な事柄には違いないが、宗教の全体性から捉えられるならば、それはやはり宗教の一部であり、一部にしか過ぎないと言わざるを得ないからである。バーバーが贖いという宗教的経験を、宗教性の最も重要なこととして強調することからも、宗教を知的領域のみに閉じ込めることに反対するバーバーの考えが理解できよう。

それに対し、同じく科学と宗教の緩い形で両立性（compatibility）を許す世界観を作り上げようとするマクマレンの試みを、バーバーは「統合」ではなく、「対話」の中に分類している。マクマレンは科学と神学のみならず、歴史、政治、文学など人間の作り上げた多くのものが世界観の有すべき整合性へ向けて貢献しなければならないと考える。そのような世界観形成の中で、科学と宗教の調和も探求されうる。但し、この調和は常に変化していく一時的なものであり、最終的な調和は人間の営みの終局においてである。

この場合問題となるのは、世界観というものの性格付けであろう。バーバーが形而上学という知的体系にキリスト教を閉じ込めることに反対するということは、ここで考えられる整合的世界観が、たとえ学問をその基盤の一つとしながらも、それは決して知的体系と同一ではないということである。またそのことは、バーバーが人間の多様な経験の特有性を認めようとし、マクマレンが世界観形成に貢献するものは、歴史や文学なども含めていることから理解できる。

以上の議論を踏まえ、若干の考察を付加してこの小論のまとめとしたい。第一は、科学の自律性の問題である。バーバーが検討している図式の中で、独立の場合は勿論のこと、対話、統合の何れの場合においても、科学の自律性は保証されているように思われる。通常、対話という場合は、対話のプロセスを経て両方が変化をするというのが自然である。

しかし、バーバーが取り上げる科学と宗教の対話の中で、科学の内容それ自体が影響を受けるということは考えられていない。彼は、対話を間接的な相互作用としているが、宗教的な信念によって科学が内容的に変更を受けるという方向は考えられていない。統合の場合も同様である。例えば、科学的成果を使用しつつ、教義上の再定式化をしようとする試みにおいてそうであるように、科学との対話・統合において、科学の自律性は保証され、変更を伴うとすればそれは常に宗教の側にある。筆者にこのことを批判する考えはない。むしろ、独立図式を踏まえて、それを越えてゆこうとする試みにおいては、その方向が自然であると思われる。それは、科学がそれを包括する人間の活動の中に位置づけられており、この包括的な営為において宗教が議論されるという構造が常に考えられているからである。勿論、科学がその方法論から根本的に問い直されるということが将来において起こらないとは言えない。その場合は、科学と宗教を巡る議論も全く別の道が可能であろう。しかし、バーバーはそこまでは議論していないし、現時点ではそのような議論をしても、具体性のない議論とならざるを得ないだろう。

第二に、科学と宗教の両者の対話・統合において、議論の仕方は、それぞれ何を取り上げるのかに大きく依存するということである。特に、上で瞥見したように、何を宗教の本質と考えるかによって統合の仕方も変わってくる。逆に、科学においても、キリスト教神学と接点を有すると考えられる宇宙論や進化論が専ら考察の対象とされるが、もし包括的な形而上学が探求されるとするならば、科学の全領域が考察の対象とされねばならないことになるだろう。果たしてそのような試みは現代において可能か否か。実はこれは、次の問題に繋がる。

第三は、世界観の問題である。日常的には、人は誰でも何らかの世界観らしきものをもっている。しかしこれは漠としていて、決して学問的精査に耐えるものではない。学問は、それぞれの領域を限定し、その対象と方法を限定することによって厳密性を増大させてきた。しかし、それと同時に、人間の世界は分割化（compartmentalization）されてしまった。これが近代の歴史である。その分割化された世界の統一性と全体性をもう一度取り戻そうとするのが現代の大きな課題であることは言うまでもないだろう。バーバーの議論でも、統合においては、包括的な形而上学を構築する中で、世界観も構成されていくべきだと考えられていた。包括的な形而上学構築の試みを放棄する必要はない。それは人間の知的統一を目指す衝動であろう。しかし、先に述べたように、科学だけでも益々専門分化する現代において、このような試みが大きな困難を伴っていることは自覚せねばならない。換言すれば、現代において実際に構築される如何なる形而上学であろうとも、それは真に包括的なものとは言えないという留保を付けて使用すべきことを心得ておかねばなるまい。そうであるならば、形而上学のもとで形成されるべき世界観というものが如何なるものか、その本質が考察されねばなるまい。

マクマレンは政治や文学など人間の作り上げたものすべてが整合的世界観形成には貢献すべきであるとする。しかし、あらゆる文学を含めた整合的世界観など、そもそも可能で

あるのか。少なくともそこで構成される世界観は、實際上、学問的ではあり得ないだろう。むしろ、学問的誠実さから精緻に形而上学を形成しようとする試みとは異なって、世界観形成の場合、学問的・論理的整合性という観点からすれば、かなり曖昧性を残しているものなのではないだろうか。それでよしとするわけではない。しかし、事実上、世界観とはそのようなものなのかもしれない。人は誰しも何らかの世界観を抱いて生きている。それはおよそ学問的とはいえない。また、学問的—物理的世界観、生物学的世界観—という場合も、学問が包括的に捉えられているわけではない。しかし、この世界観の問題は科学と宗教の関係の問題において本質的に重要であると思われる。なぜなら、そもそも科学と宗教の対立図式が出てくるのも、新しく成立してきた科学的世界観が、伝統的に宗教が用いてきた世界観と矛盾するように思えたからではないか。世界観の問題は、科学と宗教の関係が問題とされる主要な動機の一つと考えられる。そうであるとすれば、そもそも世界観とは何か、人間が世界観をもつとは如何なることかという、世界観の本質に関する理解が深められねばならないだろう。その中で、科学と宗教の関係を捉えなおした場合、また別の議論の道の大切さが見えてくるかもしれない。

第四に、バーバーが積極的に評価していない議論を取り上げたい。彼は、伝統的信念を伝えるために科学的概念を採用するのは、受け継がれてきた宗教概念を、その本質的な意味に何らの変更も加えずに現代的に翻訳するものであり、それは諸観念の意味ある統合をもたらさないとして積極的な評価をしていない。勿論、科学的概念を単なるアナロジーとして用いるだけでは、バーバーの言う通りであるかもしれない⁵。しかし、それが科学的な概念であれ別の分野の概念であれ、もし現代的な用語を使用しての伝統的宗教概念の翻訳であるなら、本質的な意味に何ら変更を惹き起こさないなどということがあるのだろうか。翻訳とはそもそももっと創造的な行為なのではないだろうか。他者を理解・解釈し、自らの中に受け取りなおし、そのことを通して、自らが新たに形成されていく、そのような行為ではないのか。もしそうであるならば、科学的概念を用いた現代的翻訳という道—勿論その使用に際しては学問的な反省が必要となろうが—の意義は、より積極的に考えられてよいのではないだろうか。翻訳、解釈は変容を伴う創造的な営為だからである。

〈註〉

¹ この論文は本来、2009年度の日本宗教学会第68回学術大会のパネル「キリスト教思想の新しい可能性—「宗教と科学」の問題圏より—」に基づいて、他のパネリストの論文と並行して書かれるべきものである。そして、パネルに際して司会とコメンテータの役を務めた筆者としては夫々の論文を評した上で自らの見解を示すべきであるが、各パネリストの論文の完成形態を手にしていない段階で本論を執筆しなければならないという時間的制約上、本小論は、パネルの議論とは独立して、「宗教と科学」という問題圏に関連した考察

を進めることとする。

² 村上陽一郎（1967）の概念を使えば、聖俗革命以前と言ってよいであろう。

³ 厳密に言えば、この表現の仕方にも問題がある。もし、対象が方法によって規定されるならば、方法論を異にしている科学と神学は、一見同じ対象を扱っているようであっても、実は対象が違うと考えるべきである、と言われるかもしれない。

⁴ 境界上の問題を整理する中で、バーバーはマクマレン、ラーナー、トレーシーの三人の思想についてまとめている。しかしそこで取り上げられている、世界観や教義上の再定式化の問題は「統合」で取り扱われる問題であるため、後で併せて議論する。

⁵ ある概念を別のことを表現するためのアナロジーとして用いることの意義、用いることが可能であるということの意味は、もう少し丹念に議論されるべきものかもしれない。そこには少なくとも、ある意味で類似の構造があるからである。また、アナロジーの問題とは別に、ある分野での概念が別の領域でも使用可能であることの意味は何かという問題も探求すべき興味ある問題である。例えば、時間という概念は、それが物理学的時間を意味する場合—同じ物理学といっても、古典的時間と相対論的時間とは異なるが—生物学的時間、心理学的時間、文学的時間、宗教的時間、それぞれ領域によって定義のされ方、用いられ方が異なる。それにも拘らず、それを同じ「時間」という言葉で括っている意味、括らざるを得ない意味は何か。それは、歴史的に慣習として同じ言葉を用いてきたという以上の意味があるに違いない。何故なら、学問が細分化されていく中で、より精密に概念を規定しようとするなら、その際、違う言葉に置き換えてもよいはずである。それにも拘らず、それぞれの分野で精緻化されつつも、伝統的な用語が用いられ続けているのにはそれなりの理由があり、そのことの意味を考える必要があるだろう。さらに、歴史的には違った分野で発展してきた概念であったとしても、それが他の分野で使用できるとしたら、そのことの意味を問うのは意義ある、興味深い問題である。

〈文献〉

アインシュタイン

1988：内山龍雄訳『相対性理論』岩波書店

Coyne, George V.

1988：edited by Robert J. Russell, William R. Stoeger, S.J., and George V. Coyne, S.J. *Physics, Philosophy, and Theology: A Common Quest for Understanding*, Vatican City State

コイン

1992：G.コイン他編 柳瀬睦男監訳『宇宙の統一をめざして—物理学・哲学・神学からの考察—』南窓社

村上陽一郎

1967：『近代科学と聖俗革命』新曜社

1994：『文明のなかの科学』 青土社

いまい・なおき（西南学院大学国際文化学部・教授）