

創造論とパラダイム論

——神学と科学の方法論をめぐって——

稲垣久和

- 一、序
- 二、ホッジの神学方法論とその批判
- 三、論理実証主義の科学観
- 四、ポスト経験主義の科学観
- 五、理論の身分——実在論と半実在論——
- 六、創造と法理念の哲学
 - ①「法」と「理論」
 - ②典型性と様態性
 - ③パラダイム論と神学の文化脈化
- 七、創世記一章の解釈と科学言語

一、序

キリスト教という宗教は、神の啓示にその基礎をもっている。その中でも特に、現代人にとって、創造の教理が占めるべき比重は極めて大きい。

神の創造は、人間の实在理解に本質的役割を果たしている。創造に対する認識の仕方は、神と人間、そして神と世界（自然）の関係をも規定する。創造論は狭義の神学にとって重要であるばかりでなく、キリスト者の日常生活の中で、ひいては、人間全般の文化活動や学問的営みの基礎づけの中で必要とされている。そういう意味で、創造論はキリスト教哲学にとって、出発点を提供する不可欠の要素である。

神の創造の啓示は、人間の全的墮落によってもなくなならない。人間の罪は、人間の「心」を本来向かうべき神と正反対の方向に向けてしまった。それにもかかわらず、神の聖定は人間の罪を一般恩恵によって抑制している。だから实在の全局面の構造も、被造世界の本来の意味も、人間活動の規範性も、決して罪によって変質させられていない。

しかし、生まれながらの人間は、これらすべての始原(*origo*)となる宗教的根源について無知である。ただ、聖霊の働きにより、イエス・キリストを通して罪を贖われた者のみが、再びはっきりと、神の創造の秩序が实在全体に貫徹していることを見て取る。創造、墮罪、贖罪の聖書の根本動因のみが、罪の中にある人間の「心」を再生し、時間の中で発展する神の被造世界の探究へと自覚的に向かわせるのである。

この論稿の目的は、キリスト教哲学の立場から、科学と神学の関係性と区別性を明らかにし、合わせて現代福音主義に緊急課題となっている「神学方法論の問題」に一つの示唆を与えようとするものである。

神学と科学の関係で我々が論点とすべきところは、大別して次の三点であろう。

- (一)「科学対宗教」と表現されるような思想上の葛藤の問題。
- (二)科学と神学の学問的方法論上の相違と類比の問題。
- (三)創世記一章に典型的に見られるような科学的知識と聖書解釈の関係と区別の問題。

(一)については、十七世紀の科学革命、十九世紀の進化論に焦点をあてて以前に論じたことがあるので、ここでは(二)、(三)について考究したい。

一、ホッジの神学方法論とその批判

我々はまず、科学の方法と神学の方法の類比を基本においたチャールズ・ホッジ(一七九七—一八七八)の神学方法論を調べる。そして、その方法論と古プリンス頓神学の認識論一般に対する最近のいくつかの批判を見、その後、ホッジが理解した十九世紀の科学観と現代の科学観の差異を明らかにしよう。そうすれば、たとえ、科学の方法と神学の方法の類比が可能であるとしても、神学の方法論はホッジのそれとは大分違ったものになることが明らかになるであろう。

ホッジはその主著『組織神学』の第一章で、およそ次のように述べている。^②

どんな科学も二つの要素から成り立っている。すなわち事実(facts)と観念(ideas)である。科学とは単なる知識の集積ではなく、経験によって得られた事実をある方法論によって因果的連関をもって体系づけ、法則としてまとめあげられたものである。その科学の方法論は帰納法と呼ばれる。帰納法は二つの原理によって支えられている。第一に、自然現象の原因となる自然法則(または力)の存在。第二に、同一の原因は同じ現象のもとでは、同一の結果を導くという自然法則の斉一性(uniformity)。この原理の上に、さらに科学者は次のことを前提にして自然研究を行う。(一)知覚への全幅の信頼。すなわち、自然の事実は人間の感覚器官を通してしか知るべきがない。(二)精神作用への全幅の信頼。すなわち、知覚、比較、連結、記憶、推論などを認めること。(三)さらに経験から学習されたものではない。

く、人間本性に与えられた真理(例えば因果律など)への信頼。

以上の前提のもとに、科学者は自然の諸事実を査定し、分類し、それらを律している諸法則を帰納する。これらの諸法則は、人間精神から直接に導かれるといったものではなく、外界の諸事実から帰納され、逆に人間精神の上に刻印されるのである。もし諸事実の収集が不十分で不完全であったりすると、誤った法則が帰納されてしまう。その典型が過去に信じられていた天動説である。科学は諸事実を造り出すことができない。そうではなく、あるがままの諸事実をそのまま受け入れる。科学理論が諸事実を決定するのではなく、諸事実が科学理論を決定するのである。

右のようなホッジの科学観は十九世紀の時代精神を色濃く反映しているが、彼は次にそれを神学の方法へと応用していく。

自然科学が自然の諸事実を法則へと組織化していくように、神学は聖書の諸事実を組織化し、その諸事実が含む原則と一般的真理を確証していく。そして、ちょうど自然と自然科学者との間の関係に似たものが、聖書と神学者との間に存在している。つまり聖書の中には、神学者が認定し、収集し、配列すべき諸事実がある。聖書中の諸事実を、内的連関に従って構成し、体系づけ、法則としてまとめあげていくのが神学者の役割である。神が神と人間について啓示している諸事実(それらはすべて聖書中に含まれている)を体系づけるために、神学者は帰納法を使う。その場合、諸事実の収集が不完全であると、誤った教理体系ができてしまう。また、あらかじめ神学者の精神のなかに存在する理論に合わせて聖書の諸事実を体系づけることもできない。あくまでも聖書に啓示された客観的な諸事実が神学理論を決定していくのである。

以上のようなホッジの方法論は、明らかに、創造者なる神の与えたもうた二冊の書物、すなわち神のみ業を記した書物(The Book of God's works)と神のみ言葉を記した書物(The Book of God's words)とを人間は同時に知

ることができる、と理解したフランシス・ベーコンの考え方の延長上にある。^③

次にホッジの方法論に対する批判であるが、まずG・マーズデンは当時のアメリカ思潮との関連で、ホッジの方法論はスコットランドの哲学者たちによって展開された常識的実在論^④に強く影響されたものと位置づけている。そして特にその真理観に焦点を合わせて以下のように批評する。

A・アレクサンダーによって基礎の据えられた古プリンストン神学の常識的実在論とは、基本的な真理はどの時代のどの文化圏の人にも共通しているという確信である。それは「知は力なり」と唱え、帰納法を提唱したベーコンの方法であり、客観主義を標榜し、当時の自然科学に転を求めた。当時ヨーロッパで流行していたシュライエルマッハーの「宇宙への絶対帰依の感情」のような宗教感情に重きを置く主観主義や、歴史状況の中で真理観の変遷する歴史主義とも一線を画した。科学的真理への全幅の信頼によって全体が統一されているので、科学と宗教の衝突という事態も起こらない。事実、ホッジは、当時の地質学が長期間の地球形成の仮説を出したとき、有神論の立場から創世記一章の解釈をこれに合わせている(但し、ダーウィンの生物進化の仮説についてはB・B・ウォーフィールドとは対照的にこれをきびしく批判している―筆者―)。

また、墮落がおよぼす人間の認識能力への影響を重視したオランダ・カルヴィニストのように「二つの科学観」という見かたも取らない(事実、アブラハム・カイパーと同時代のウォーフィールドは宗教的反定立 (religious anti-thesis) という考え方に反対の意を表明している―筆者―)。むしろ、真理は一つだから、合理的な推論によってキリスト者も非キリスト者ともに外界の真理を発見し得る、という実在論(真理観としては素朴な意味の真理対応説)の立場をとった。

常識的実在論への批判は、E・ランナーによってもなされており、彼は宗教的反定立の認識論からホッジの方法を合理主義によって汚染されたもの、と批評している。^⑤

さらにJ・デービスであるが、彼は神学の文化脈化^⑥という観点から、ホッジの方法論をコンコルダンス・モデルと名づけている。^⑦このモデルは聖書の啓示の本質を有機的全体 (organic whole) として捕らえる点では優れているが、社会的コンテクストや歴史に対する神学的考察が入る余地がない、と批判する。

また、J・フレイムは「神学とは、時代状況に生きる人々のニードに応じた聖書の再解釈と実生活への適用」との観点から、ホッジの客観主義と主知主義を批判する。^⑧フレイムはヴァン・ティルを引用しつつ「生の事実」^⑨は存在しないことを述べ、聖書は単に中立な事実の集積ではなく、すでに神によって解釈された事実を様々な表現形態の言語で表現したものであることを強調する。

現在、おおよそ以上のような批判がホッジの神学方法論に対して寄せられている。そこで、まず、「神学」との類比でひき合いに出される「科学」とはどういうものか、その性格が明らかにされる必要があるだろう。最も、神学と科学の類比を認めず、科学とは全く別に神学独自の方法論を主張する人がいるかもしれない。ただ、その場合も、新カント派の学問論のように実在^⑩そのものを二分してしまうならば、今度は、神学という学問が観念的なものとなり、人々の実生活に何のインパクトも与えることができないものとなってしまふ可能性がある。科学が何らかの意味で被造世界^⑪の実に触れていることは確実であるから、神学が実在を問題にする限り、科学との類比によるアプローチは有意味であると思われる。

一般に、日常生活で、人々が「科学的」という言葉で意味しているのは「合理的」というほどの内容と思われるが、合理性は科学の必要条件の一つではあっても十分条件ではない。そこで以下で科学の方法をやや詳しく吟味し、これに批判的考察を加えることにする。科学哲学は、そういった観点から、科学に反省を加える比較的新しい学問分野で

ある。^①科学哲学は哲学の一分野であって、現場の科学者がこの種の哲学的反省に従事することはまずない。そして、科学方法論の吟味を始めるやいなや、我々は近年の科学哲学の論争の渦中に投げ出されることも避けられなくなってくる。だからこそ「哲学の内側からの改革」^②としてここに超越的なキリスト教哲学が必要とされてくる理由も合わせて示していこう、というのがこの論稿の趣旨である。

三、論理実証主義の科学観

ホッジの方法は、「科学理論が諸事実を決定するのではなく、諸事実が科学理論を決定する」といったベーコン主義であった。また、科学を「経験によって得られた事実をある方法論によって因果的連関をもって体系づけ、法則としてまとめあげられたもの」と定義する中に、実証主義的科学観がはっきりと出ている。つまり、中立な経験的データの集積により、帰納法という合理的手続きによってまとめあげられた、万人の認める客観的な法則、という理解である。ベーコン主義の科学観は二〇世紀になって、より緻密に展開され、論理実証主義の名で呼ばれている。

論理実証主義、ルートウィヒ・ウィトゲンシュタインの『論理哲学論考』(一九二二年)の影響のもとに、第二次大戦前のウィーンを中心として形成されたこの哲学学派は、感覚器官を通しての経験的、合理的、客観的な知識以外の知識は真の意味での知識ではない、という徹底した科学主義に突き進んだ。ウィーン学団のC・G・ヘンペルの主張がこれをよく表している。^③

「現代の論理経験主義はこのテーゼ(すべての非分析的知識が経験に基づいているという見解)に次の原則を付け加えた。すなわち、文は(1)分析的または自己矛盾であるか、もしくは(2)少なくとも原理的に経験的テストが可能であるときにのみ、認識的に有意な主張を行うのであり、従って真または偽であるといわれうる、という原則である。これが認識の意味の、あるいは、認識の有意性の経験論的規準とよばれるものであって、これによれば、伝統的形而上学の定式化の多くと認識論の大部分は、(かりにその或るものは、それらの与える感情的な訴えや道徳的なインスピレーションのおかげで、非認識的な意味がどれほど豊かであろうとも)、認識の意味を欠いている」^④。

このような主張によれば、経験的にテスト可能でない宗教的命題は無意味ということになる。^⑤また、論理実証主義は、観察言語と理論言語とを厳密に区別しようとするところにその特徴がある。つまり、科学理論を一つの形式的演繹体系として捕らえ、それを公理主義的な理論言語で再構成することを目標としている。理論言語は、解釈されることによってモデルあるいは観察可能な量のみを表現した観察言語と結びつく。この解釈を与える言明は「対応規則」と呼ばれ、これもまた科学理論の一部を形作る。そして、解釈された理論的言明が観察言明から論理的に演繹可能である時、その理論的言明は「検証」されたと言い、その逆の場合を「反証」されたと言う。そしてここで特に注意せねばならないのは、「観察」は「理論」から独立になされねばならないということである。もし観察が理論に全面的に依存してなされるのであれば、主張する所の「検証」は全く無意味な手続きになってしまうからである。

しかしながら、以上のような論理実証主義の考え方は、実は次のようないくつかの困難を抱えている。そもそも経験データを集積すると言っても、全くの客観的、中立的な収集というものはあり得ないのではないか。そこに、ある選択規準が働いていることは、少しでも科学研究に実際に従事したことのある人には明らかである。また、帰納法も無原則に行われているのではなく、理論以前のある直観的前提(職人的な勘)によって振るい分けられて法則に仕立て上げられていく、というのが現実である。^⑥もし経験だけに依拠するのであれば、帰納法は成り立たないことはす

でにデビット・ヒュームが見て取った通りである。もし無前提の経験だけに依拠すれば、科学理論は「検証」されるということはありません、カール・ポパーのように、「帰納法は不可能、ただ『反証』される中で淘汰されて、その中で生き残るもののみが科学的真理とみなされる。」というところまで行かざるを得ないであろう。ポパーは後に述べる「パラダイム論」の強力な批判者であり、かつ、自らを常識的実在論者の直系（実際には彼は科学的実在論者である）と自認する程の人物である。それにもかかわらず経験主義への批判は手きびしい。

また観察言語を理論言語から区別するという点も、言う程にたやすいことではない。そもそも観察言語といった場合、それとして何をもってきたらよいのか。この点についてはウィーン学団内部でも、何を観察命題、つまりプロトコル命題とみなすかをめぐって論争があった。「意味の検証理論」の提唱者ルドルフ・カルナップによれば、観察言明とは、例えば「赤いさいころがその机の上にある」のような、外部世界に関する基礎的な言明だとされた。ところが、オットー・ノイラートによれば、観察言明とは「オットーは今、机の上の赤いさいころを見ている」のような、知覚主体と外的事物との関係の報告という形式をもたねばならない。いずれにせよ、「プロトコル命題論争」は決着がつかなかった。

さらにもっと根本的なこととして、論理実証主義は、特殊的事実から一般的法則を導き出す際に必要な、「自然の斉一性」や「因果律」など、経験によってはどうしても導き出せない原理について、何の説明も与えることができない。彼らは経験主義者だから、これら原理を「人間本性に与えられた真理」などとして認める余地は全く持ち合わせていないのである。

論理実証主義は西欧近代の啓蒙主義が行き着いた一つの極限である。そういう意味で「自然」と「自由」の近代的動因のうち、ガリレオ流の数学的「自然」動因が、絶対的な自己主張を貫いたものといえることができる。

四、ポスト経験主義の科学観

論理実証主義やポパーの批判的合理主義と並んで、一九六〇年代に入り、後期ウィットゲンシュタインの「言語ゲーム」の影響のもとに、新しい哲学が台頭してきた。彼のアスペクト論（『哲学探究』II・xi）の有名なテーゼ *seeing as*（として見る）の問題を知覚論で解釈したノーウッド・ハンソン、さらには科学史家トマス・クーンらによる「ポスト経験主義」の科学哲学がそれである。彼らの見方は、従来の経験性、合理性、客観性を三本柱とする科学観を大きく揺り動かした。

ポスト経験主義によれば、科学者の感覚器官はデータを中立な立場で収集するのではなく、必ず、パラダイム（狭義の意）という理論的枠組によって導かれている。この場合、知覚主体の関与は観察に関して本質的であって、ノイラートの主張よりもっと先まで行く。つまり観察事実とは「理論負荷的」なものとなり、必ずしも「客観的な諸事実が科学理論を決定する」とは言えなくなる。観察言語が理論言語から独立に決定されるということは厳密な意味ではあり得なくなり、これら両者の言語間には解釈学的循環が生じる。従って理論は観察によって「検証」も「反証」もされない。

こういった見方は科学史の理解をも著しく変えた。ホッジの主張するように、「データ収集が不十分で不完全であったから天動説が帰納された」のではない。経験的データの量ではなく、データを見る理論的枠組が変化したこと（アリストテレス主義の放棄）が、天動説から地動説への科学革命の引き金となったのである。パラダイム（広義の意）の変更は、反対派を証拠によって納得させるといった、客観性、合理性の精神とは無関係に、異質なパラダ

イムを持った科学者集団の成長により不連続に起こるのである。

パラダイムという言葉は、もとのクーンの使い方の多義性もあって、現在、極めて広範に使用され、文化人類学や宣教学ではその意味の曖昧さゆえに、必要以上の混乱を招いている。^⑧そこで自然科学、特に理論構成においてよく整備されている物理学の中から、パラダイムの狭義の意味を理解しておくのがよいと思われる。一例として、ニュートン力学と相対性理論において、理論的枠組の相違を見てみる。

一九〇五年、アインシュタインが相対性理論を発表した。それは次の二つの仮定から成り立っている。一つは、「すべての自然法則は、あらゆる慣性基準系において同一である」。もう一つは、「すべての相互作用の伝播速度は、あらゆる慣性基準系において光速度 ($c = 3 \times 10^{10}$ cm/sec) 以下である」。これらの二つの仮定からニュートン力学とは違った力学理論が導出される。

相対性理論では、光速度 (c) というパラメーターが特別な役割をはたしているが、それと同時に、理論の中に必ず慣性基準系の速度 (v) が現われる。時間、空間も絶対的に固定されているのではなく、慣性基準系ごとに異なる。そこで $v < c$ という無次元量であらゆる物理量を展開して最後に $v \rightarrow 0$ という極限を取ってみると、相対性理論は形式的にニュートン力学に移行していることが分かる。

逆に言えば、相対性理論の効果が顕著に現われるのは、慣性基準系の速度が光速度に近づいたときだということになる。日常世界の力学現象は光速度に比べて十分に小さな慣性基準系で起こっているから、近似的に $v \rightarrow 0$ と見なしてよく、従ってニュートン力学で間に合っているように見えるのである。

しかし実は、 $v \rightarrow 0$ という極限操作の意味が問題である。この極限は $v \parallel 0$ (静止系) というトリビアルな場合を除いては $v \rightarrow 0$ という場合しか起こらない。ところが $v \rightarrow 0$ という事態は現実には達成されることがないから、相対性理論の力学現象は静止系以外ではニュートン力学の現象と一致することは絶対にならない。つまり $v \rightarrow 0$ が 0 であるか有限であるかに応じて理論は不連続に変化している。

ここで注意すべきことは、相対性理論はニュートン力学よりも近似の度合いの上がったより真実に近い理論だ、とは必ずしも言えないことである。なぜなら、「相互作用の伝播速度が光速度を越えない」という仮定があるため、場の理論のような近接作用論の力は表現できても、瞬間的に伝達する遠隔作用論のような力は表現できないからである。実際、マクロの世界の剛体の運動はもちろんのこと、ミクロの世界でも広がりのある素粒子のようなものは相対性理論の力学で記述できない。つまり相対性理論は、ニュートン力学で何なく解ける問題を、逆に、解けない問題に変えてしまったわけである。

このようにパラダイムが違ふとは自然を見る理論的枠組が全く違うこと、そしてそれに応じて、実在の同じ領域にまたかも違ふた法則が存在しているかのごとく見なせることを意味する。ポール・ファイヤアーベントが、ニュートン力学と相対性理論の力学では、同じ「質量」ということばでも、その指示する意味内容が全く違ふと主張したことも、^⑨ 以上のように考えれば納得できるであろう。

これはほんの一例であるが、パラダイム論を中心に据えたポスト経験主義の科学哲学は、科学研究の現場の様子を再解釈してみせ、学問論として広範な分野で人々の支持を得た。それにもかかわらず、哲学理論として見た場合には大きな問題をはらんでいることがすぐ分かる。つまり、パラダイムが違ふと認識論的収束が成立せず、その二つの理論の間に共約不可能性 (incommensurability) あるいは翻訳不可能性が生じる。換言すれば、パラダイムが違ふとは、同じ言葉を使っているとしても、その意味するところが違い、コミュニケーションに支障をきたすということである。従って科学の客観性は大幅に後退する。

観察事実を決める方法と評価は、パラダイムごとに異なったものとなり、しかも、どちらかが「正しい」かを決める基準は全く存在しない。科学は一意的な真理の探究ではなくなり、相対主義的な世界観を支持する道具となってしまう。そもそも科学理論とは、実在する自然法則を正確に描写しているものではなかったのか。もし、科学に特有と思われていた客観性が疑われるようなことがあるとすると、科学理論とは一体何であったのか、という疑問が新たに出てこざるをえない。(後に我々は、異なるパラダイム間の共約不可能性は、法理念の哲学の「類比」概念で克服されることを見るであろう)。

論理実証主義が、近代の「自然」動因の絶対化であるとすれば、ポスト経験主義はその反動としての「自由」動因の自己主張(アナーキズム擁護)ということになるであろう。

以上のような状況の中で、現代の科学哲学では、「科学理論の身分」や「実在と法則との関係」などの概念が改めて問い直されているのである。

五、理論の身分—実在論と反実在論—

科学の「理論」とは、何を指示している言葉なのであろうか。科学理論の「身分」をめぐって、現在、科学的実在論と反実在論という二つの立場が論争を繰り広げている。それは中世の「実念論対唯名論」の普遍論争と似た面もあるが、認識に関する論争である点が違う。

科学的事実論とは、「科学理論は文字通り取られるべきで、理論の対象が観察されなくても理論はそのまま真実の実在を表現している」とする立場^①。他方の反実在論とは、「直接に観察可能な量のみが実在であり、科学理論は実在そのものを表現してはいない」とする立場^②。この立場は、存在論的反実在論、言語的反実在論、認識論的反実在論の三つに分けられるが、いずれにせよそこでは、直接に観察可能でないものは、例えば「電子」のような理論的用語も、実在物を指示していないことになる。(これはちょうど、「平均的日本人」という言葉が直接の対象を指示しないのと同じである)。形而上学を一切排除すると標榜する論理実証主義は典型的な反実在論の立場である。

論理実証主義の抱える困難(特に「理論」と「観察」の二元論)についてはすでに述べたが、実在論の立場にも実在は大きな問題がある。

まず、実在論が素朴なレベルでの真理対応説(言語表現と外界との直接の一致)を意味している場合、それは後述するように、キリスト教哲学から見て、神の創造と密接に関連した「法」の概念を全く無視している。さらに科学的実在論の場合は、それ以上に大きな問題がある。なぜならこの立場は、実在理解について、科学理論の暫定性を認めず、真実の実在とは科学理論によって表現されたもののみである、という科学至上主義の世界観を表明しているからである。科学は、そもそもが日常の言語体系や生活世界から物事のある局面を分離して抽象化する。だから、科学を、全体の枠組を規定する世界像にまで高めてしまうことはできないはずである。科学理論は日常的生活経験とは違ったレベルに属する言語体系である、ということは、次のようにして容易に知られよう。

この世界が神によって創造された世界であることは、聖書を信じるキリスト者であれば誰もが知っている。たとえ彼が「未開」社会に住む部族の一員であっても、問題はない。彼は世界が被造物であって、神がそれを摂理的に支配されていることを知っている。

しかし、物が上から下に落ちる現象については、ニュートン力学を知っている人とそうでない人との間には、理解に大きな違いが出てくる。物が下に落ちる現象自体は、どんな文化圏の誰もが素朴経験として知ってはいるが、その

ままでは全く「理論化」されていない。そこでもし、ニュートン力学という一つのパラダイムが与えられれば、人は初めて、物が下に落ちるのは質量ある物体と地球の間の万有引力の効果である、という「事実」を知る。

この「事実」は、西洋でもニュートン以前の人には知られていなかった。アリストテレスも物が下に落ちることを次のように説明していた。「物体はその構成に従って固有の場所を持っており、その固有の場所に向かって移動していく。重さをもつ物体の場合は固有の場所が世界の底にある。したがってそれは落下する」。ニュートンの一世代前で、惑星運動の三法則を発見したケプラーでさえ、まだ「万有引力」という概念をもってはいなかった。彼は、地球と太陽との間に介在しているものは「聖霊」である、と本気で考えていたのである。

では、ニュートンは太陽系から「聖霊」を追い出して、神なしの閉じた宇宙論を作ったのか、というと、そうではない。彼は質量ある二物体間に働く普遍的な法（万有引力の法則）を発見したのである。篤信のキリスト者であった彼は、神の創造になる実在の世界の物理的法領域の法則を見つけ、理論化したのである。しかしそれでも問題は残る。つまりそのときの彼の実在の把握の仕方は、十分に聖書的ではなかった。ニュートンも、ガリレオやロックと同様、一次性質（質量、大きさ、形、数等）と二次性質（色、香り、味わい、感触等）を分け、一次性質のみを真実の実在と見なす傾向があったからである。

神の創造になる実在と、人間の作り出す理論とは必ずしも一対一に対応していない。ニュートンの場合に端的にあらわれているように、理論化するとはすなわち、実在の世界から二次性質を捨象して、一次性質のみの関係概念で世界を表現することならざるを得ない。そういう意味で科学理論は、決して実在の全体をそのまま正確に描写したものではない。だから科学的実在論の哲学的立場には、根本的に誤謬があるのである。また、このような近代人の科学的世界像を無批判に受け入れてしまった神学、例えばルドルフ・ブルトマンの非神話化論は神学方法論としては大いに批判される余地がある^④。

直感的に実在全体を把握する前理論的な素朴経験と、科学的、理論的営みとは全く異なるレベルに属する。このとき理論の「身分」とはどのようなものか。それについてキリスト教哲学からの考察を加えることが本論稿の後半部の目的である。

素朴経験は生活に根差しており、そこでは自然言語、民族、文化の違いを越えて神の像に造られた人間の間でコミュニケーションが成り立つ領域である。しかし科学理論を理解するためには、人工の科学言語を知らねばならない。キリスト教世界観から見れば、科学とは実在の世界に物が属するその固有の法領域を認め、神の法に従属した「物の構造」を科学言語（自然科学の場合は、ガリレオ流に言えば「数学の言語」）を使って解釈していく理論的な営み以上のものではない。

自然に関して、神の啓示の言語化された書物である聖書そのものは、どう告げているのであろうか。そこでの自然把握は、ニュートンの自然像と異なり、もっと有機的である。聖書は実在に対して一次性質と二次性質の区別をしてはいない。神は世界の創造者であられると同時に、世界に内在しておられる。聖書では確かに自然を神格化することを禁じている。また、自然を恐れ、呪術の対象にすることを厳しく戒めてもいる。そうではあるが、同時に、天体も海山も動植物も人間も、皆等しく創造者なる神によって造られた被造物、という意味で、人間の仲間であると見ている。自然は人間の外にあってかつ人間に対立するもの（Gegenstand）という概念は聖書にはない（創世一・18〜20、六・7、18〜21、八・15〜17、九・16〜17、イザヤ一・6〜9、ローマ八・18〜22）。それだけではなく、聖書の自然把握は大変豊かであり、自然の擬人化、人間の擬自然化する行なわれている。（詩一九・1〜6、雅歌二・1、マタイ六・26〜29、ヨハネ一五・1〜2、ヤコブ四・14、エペテロー・23〜25、ユダ12〜13）。このような自然と人間の間

の「類比」概念は聖書に固有な実在理解として注目されねばならない。西欧近代の機械的自然像に対する反動から、アニミズム復権が唱えられている今日、我々は聖書のもつ豊かな実在観を人々に理解させていく必要があるだろう。ニュートン力学は、創造の実在の一面面をえぐり出した法であるから、その方法によって、実在全体を説明する必要は全くない。実在そのものには、有機的な連関の中にニュートンの法則以外にもさまざまな法が存在する。ところが、逆にそこから、神の創造を帰納することはできない。なぜなら、理論化の作業を一つの領域の外に拡大していくときに理論的思惟の根源にある超越性にぶつかり、そのまま超越性を無視すれば、内在哲学のアルキメデス点に到達する以外にはありえようがないからである。そしてそこからの実在理解は必ずや被造物神化に至らざるを得ないのである。これを次節で詳しく吟味していこう。

六、創造と法理念の哲学

今まで述べてきたような科学哲学からの問題提起を、キリスト教哲学は十分に受け止めることができるのであろうか。

十九世紀、古プリンストン学派の常識的実在論とは全く異なる神学方法論と科学観(学問観)を提起したのは、オランダ改革派のアブラハム・カイパー(一八三七—一九二〇)であった。そしてカイパーの宗教的反定立(religious antithesis)の認識論はキリスト教と非キリスト教の間に全く相容れない「二つの科学観」を発展させ、科学の中立性や客観性をラディカルに否定した。ただ、そこでの科学は主として精神科学であって、カイパーの場合、自然科学では再生者と非再生者との間でほとんど差があらわれない。^⑤

この宗教的反定立が自然科学をも含む理論的思惟全般に及んでいることを指摘したのは、ヘルマン・ドワイエールト(一八九四—一九七七)である。つまり、精神科学はむろんのこと、自然科学ですら宗教的反定立の認識論から逃れられないことを示したのは、カイパーではなく、^{リッペン}実在の構造を根源的に問題にしたドワイエールトの方である。そしてクーンおよびポスト経験主義はまぎれもなく自然科学においてすら「観察事実の理論負荷性」があることを指摘し、科学の中立性を否定したのであるから、認識論の構造として見た場合、オランダ学派の中でもカイパーではなく、ドワイエールトの主張との間に親近性があるように見える。最も、パラダイムとは、あくまでも理論的枠組であって宗教的認識論ではないという違いはあるが、それにしてもそのあたりの事情を明らかにすることは、学問論の基礎として大いに意味があるだろう。

パラダイム論とドワイエールトやフォレンホーヘンの「法理念の哲学」(De wijsbegeerte der wettsidee)とはどの点において似ており、またどの点において異なっているであろうか。さらに法理念の哲学から、パラダイム論はどのように評価したらよいのであろうか。法理念の哲学は提唱されてすでに五〇年の歴史を有するが、果たして現代の科学哲学や言語哲学、さらには宗教哲学の問題の掘り下げと問いかけに、十分対抗できるのであろうか。現在、オランダにおける法理念の哲学の継承者たちの間でも、現代哲学との対話と対決の必要性は叫ばれており、それなりに新しい道が模索されている。^⑥ こういったキリスト教哲学と現代哲学のはざまにあって、我々の意図は法理念の哲学の考え方を現代の科学哲学との対話の中で一歩前進させることである。キリスト教会がゲッター化せず、なお、その正統的信仰の有効性を開かれた形で世界に証していくために、この種の作業は不可欠なのである。

①「法」と「理論」

我々は、科学理論の身分ということについて、実在論と反実在論の考え方の違いを見たのであるが、いずれの立場

も十分に納得のいくものではなかった。科学理論（自然科学、精神科学）のみならず、神学理論をも含めて、人が素朴経験から意識的反省を経て、「理論化のプロセス」に入る際には、必ず同じような問題が持ち上がる。ドゥイウェールトが「理論的思惟」にまつわるこの種の哲学的立場の中立性や客観性をドグマとして批判した理由はまさにこの点にあった。理論的思考は中立ではあり得ず、必ずや「アルキメデス点」において超越的な宗教的根源に触れてくる。^⑧

つまり素朴経験—そこでは「心」の超越的機能によって直観的に一挙に実在全体が把握されている—が理論化されていくときに、前理論的な「宗教的根本動因」によって導かれるのである。このとき聖書の創造動因を無視し、非聖書的基本動因に導かれれば、被造世界の実在の一面面が絶対化されイイズムが生じる（被造物神化）。例えば、論理実証主義であれば、実在全体の中で、分析的・論理的局面のみが強調され他のすべての局面がここに従属してくる。それと同時に、必ずや避け得ない弁証法的二律背反が生じるが、論理実証主義では「観察言語」と「理論言語」の間の二律背反がそれである。つまり「観察」（感覚）と「理論」（理性）の間に対立・抗争が生じ調停することができない（プロトコル命題論争）。

これに対しポスト経験主義は「観察事実の理論負荷性」を指摘し両者の間に解釈学的循環が存在することを示した。最も、ポスト経験主義がそのまま実在論の立場に導かれるわけでもないが、それ自身やはりパラダイム論において、共約不可能性と相対主義の困難を回避することができていない。

ここで実在論、反実在論の困難の根源は、哲学的思惟におけるアルキメデス点、すなわち絶対的出発点ということに関係しているがゆえに、決して理論的なものではなく、前理論的、あるいはメタ理論的従って宗教的なものであることに注意しよう。つまり「理論」の「身分」は宗教性と関係しているのである。我々は、実在そのものと、理論化のプロセスそのものを批判的に問い直すための宗教的な哲学を必要としているのである。そして法理念の哲学こそは、聖書的基本動因（創造、墮罪、聖霊の交わりを通してのキリストによる贖罪）に導かれて、罪によって見失われていた世界に対し、神の創造の実在全体を回復するための糸口を与えるのである。

我々はまず、法理念の哲学に従って、ホッジの神学方法論の中にも出てきていた、科学を成立せしめる前提としての法則 (laws) —以下「法」と記す—の性格を問題にする。そして次に、自然科学に範を求めた神学方法論は法理念の哲学の一つの特殊な場合でしかないことを明らかにする。

そもそも科学すること以前の日常生活においても、人は「法」への感覚なしに、生きてゆくことすらできないだろう。その場合、法と法に従っている側のものとの区別が無意識のうちにもなされている。法に従うものとは、法に従属している (subjected to) ^⑨ という意味で、主体 (subject) の名が与えられる。法と主体の関係と区別こそが科学的営みの基本である。しかもこの法と主体の区別は神による創造それ自体に根拠を持っている。聖書による創造動因のみが、さまざまな領域の法と主体の関係を満足に説明し得る。我々が時間の中で経験するさまざまな出来事の状態、さまざまな出会い、植物、動物、人間、社会組織、それらすべては、ある種の法に従属した主体であり、それゆえに我々に識別可能である。この種の構造的な法への直観的観念なしに、個々の出来事を口に出すことすらできないだろう。我々は、この物事の法則性 (lawfulness) への素朴な信頼を、理論以前の経験として認めねばならない。しかし、これはあくまでも素朴経験であって、常識的実在論 ^⑩ という名のつくイイズムではない。常識的実在論はすでに認識の理論であり、万人に合理的に納得することを要求している。

また、構造的な法なしには主体もない。すべての主体はある法によって構成されており、他の主体とも法によって関係づけられている。逆も真である。つまり主体なくして法はない。実在の法と主体の両面は相補的であり、それゆえ我々は合理主義と非合理主義の両極端を避けることができる。前者は実在における法の面を強調し過ぎ (K・ポ