

パー)、後者は主体の面を強調し過ぎる(P・ファイヤーアベント)のである。特に主体を「我」のみとし、この「我」を強調し過ぎれば実存主義というイズムに陥るであろう。そこでは「我」を律する法は存在しない。

また、主体は、法を通して創造者なる神という起源を指し示され、神から「意味」を受け取る。従って法から切り離されるとき、主体は創造の意味を失う^④。このように我々は神の法を通して神が被造物を維持しておられることを信じている。

この法と主体との間の関係性と区別性は存在論的な事柄であり、前科学的な知識である。科学の第一の目的は、これらの法を露にし、明確に定式化(理論化)することである。

法は実在の中に暗に存在しており、そういう意味で超越的である。しかし我々自身は法に対してあらかじめ知識を持っているわけではない。我々はあくまでも、すでに存在している法を経験によって知るのみである。法を捕らえ理論化するのには、人間の側の作業である。仮説、モデル、そして理論、これらは創造の秩序に結びついてはいるが、人間の発明であり、従って認識論的な性格を持っている。法と理論の間の区別は、数学的定式化をするときには「境界条件」(boundary condition)という概念として現われてくる。境界条件は科学理論それ自体の中には含まれていず、その外から与えられなければならない^⑤。

以上のことから、科学の法探究の方法としての帰納法が、なぜ、ヒュームやポパーら多くの科学哲学者によって問題視されたのがよく分かる。すなわち、法は存在論的な性格をもっており経験を越えている。従って、その法を、帰納法という経験のみに頼る認識原理から定式化できるはずがないのである。帰納法は経験のみによっては正当化(Justification)を得ない。

しかしここで、我々はヒュームのような懐疑主義者になる必要はないし、ポパーのような進化論者になる必要もない。帰納法の可能性は、実在の法則性(Lawfulness)への信頼、すなわち創造者なる神の啓示への信頼によって基礎づけられているからである。これが「自然の斉一性」に対する我々の側からの回答である。

この法と主体の関係は存在論的なものである。しかし我々は、植物や動物など自然物がそれぞれの局面に定められた法に従属しているときでも、それらを「主体」ではなく「客体」と呼ぶ習慣がある。これは人間意識のみを主体に据える近代認識論の悪影響である。近代以後、哲学では存在論よりも認識論が優勢であり、我々は自然物を我々の外にある「対立するもの」(Gegenstand)としての客体という捕らえ方をしてきた。従って神との関係にあって主体であるところの自然物をすべて誤って客体として対象化し(デカルト)、それを実在に接近する最も確実な態度と誤解してきた。自然物の色、香り、味わい、感触などの二次性質をはぎとり、未知の「物自体」(カント)にまで縮小してしまったのである。同時に、近代認識論には主観—客観のジレンマが現出した。つまり、一次性質のみによる実在の表現の仕方を客観的とし、二次性質を主観的と見なすことによって生じるジレンマである。

このようにして、万人に納得出来る科学の「客観性」という近代特有の神話が生まれたのである。これはまさに近代特有の神話なのだということに注意しなければならない。そしてそれは心理学のように人間心理を扱う経験科学にとどまらず、ホッジの場合のように正統派神学の方法論にも影響を与えた。客観性神話と同時に、自然観のみならず、人間観そのものも著しく変化し「近代の危機」が始まった。科学は人間の日常生活から離れ、自然は人間の外側に対立するものとして操作、搾取の対象となり、二〇世紀後半には人間社会をも含む「生態系の危機」はまぎれなく現実となった。

しかし、神の創造した世界の真相はそうではない。すでに存在する法に対する人間の側の言明(理論)は、その法領域内ではある信念によって支えられている。この信念は、その理論が真理であることを証明はしない^⑥。そもそもそ

のような証明は存在しない。たとえ証明を行っても結局は循環論法に陥るだけである。しかし決してこの信念は個人的なものでもないし、非合理的なものでもない。つまり、共同体的性格を持っている（この共同性がしばしば客観性という具合に誤解される）。科学者の共同体こそが経験的証拠の確からしさを決定するのであり、理論を真理であると断定するのである。この科学者の共同体（解釈共同体）が持っている当座の「信仰基準」がクーンのいう広義の意味でのパラダイムということである。そして今や、「科学は客観的である」というパラダイムは大きく転換しつつあるのである。

以上のように、実在の法則性 (lawfulness) は実在に「意味」を与える概念であって、究極のところではその存在性を「証明」や「検証」という認識論上の概念によって捕らえ得ない。この存在論と認識論の混同が、科学的実在論や論理実証主義の致命的誤謬である。

しかし、もし、キリスト教弁証学においても、創造の「法」の意味を科学的検証に委ねるならば、同様に現代の科学主義的認識論に毒されていると言わざるを得ないのである（第七節参照）。

法の数は無数であるかもしれないが、それらすべてが独立しているわけではない。ある場合には、一つの法から他の法を演繹できるし、別の場合には還元もできる。ただ、すべての法を単一の原理に還元することはできない。このような誘惑が、ミレトス派の自然哲学者タールスの「万物の根源は水である」という命題以来繰り返り起こった。この種の還元は実在の構造から見ても不可能であることを次に見る。

② 典型性と様態性

実在に対する法と主体の区別をしたあとに、典型性 (typicality) と様態性 (modality) との区別を導入する。この区別は、法の側にも主体の側にもあてはまる。限定された類の主体にあてはまる法が典型的法であり、全ての類の主体にあてはまる法が様態的法である。典型的法はクーロンの法則やフェルミ粒子に対するパウリの排他律など、経験事実をそのまま一般化したものであり、様態的法は、ニュートン力学や相対性理論など、抽象化の度合いがより大きい法である。

様態的法に従属している様態的主体は、具体的な個物としては存在しないが、まぎれもなく実在の中に存在する。この様態的法と主体は相互に還元できない (irreducible) いくつかの局面—様態局面—を形成している。

実在における様態局面（または法領域）^④ という考え方は、法理念の哲学における最も重要な概念である。これについてドゥイウェルトは次のように述べている。^⑤

「人間が物事を思惟するときのその理論的な姿勢とは、一体どのような特徴をもっているのだろうか。それは非理論的な姿勢とは構造的に全く違うものなのであろうか。これを理解するためには、まず、次のことに注意せねばならない。すなわち、人間が理論的に思惟し得ることは、すべて経験という時間の中に縛られているということである。この時間の秩序の中で、経験は多様な形をもって基本的な様態局面を現わしてくる。ここで様態局面とは、我々が経験し得る実在の中で、具体的な何かの現象を指す言葉ではない。これらの様態局面は、具体的な「何か」という物を指示するのではなく、人間経験においてある基本的な様態 (モード) を指示している。そしてこの様態局面とは以下の十五である。すなわち、数的、空間的、運動的、物理的、生物的、心理的、分析論理的、歴史的、言語的、社会的、経済的、美的、法的、倫理的、信仰的」。

これらの様態局面は相互に独立していて、どれか一つにすべてを還元していくことはできない。そういう意味で領域主権 (sphere sovereignty) を持っていて、それぞれが直接に神の法に従属している。だから、因果律というのは、厳密に言うと、同じ法領域の中でのみ首尾一貫して議論し得る。様態局面は相互に不可侵ではあるが、なお、互いに

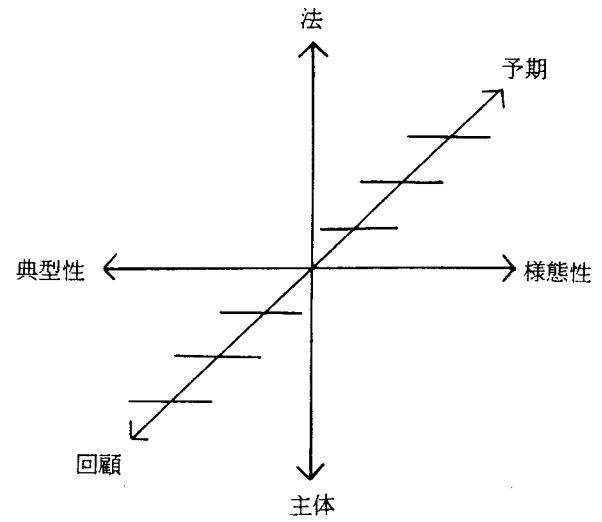


図 1

能が関わっており、感情の起伏には体内の化学物質の反応が伴う。また物質粒子の運動とは異なるが、感情の運動という概念があり、色、音、物の大小などを区別する感覚器官の空間感覚や数の多少などの数的局面の認知がある。それと同時に、心理的生活は後行の局面とも調和している。つまり、論理的感情、歴史や文化感情、社会感情、道徳感情があり、そして信仰生活にも感情は大切な働きをしている。

今、一つの様態局面に着目したときに、その局面は先行の様態局面を回顧 (retro-cipation) して含んでいる^⑧。逆に、後行の局面を予期 (anticipation) して含んでいる^⑨。最後にくる信仰の局面には予期がない。信仰の局面は有限な時間秩序の中の一つの経験であるが、それ自身、永遠と接しているという意味で特別である。回顧と予期の両方を合わせて類比 (analogy) と名づける^⑩。そして実は様態局面の持つこの〈類比〉概念がパラダイム論と関係し、さらには神学の文化脈化とも関係してくる。

③ パラダイム論と神学の文化脈化

回顧と予期は、各々の様態局面に適用されるだけでなく、それと直交した典型性 (特殊化) と様態性 (抽象化) の方向にも適用される。従って回顧と予期は、意味を与えるところの法—主体の垂直な軸と直交する水平な面の中で発展していくと考えられ (図1参照)、これを開示過程 (opening-process) と名づける^⑪。法理念の哲学では、「意味」は「法」を通して与えられるのみならず開示過程において掘けられていく。これは論理実証主義や現代の言語哲学における意味理論に対抗して、極めて斬新な意味理解を与える。

クーンやファイヤアーベントは、(狭義の) パラダイム転換が起こると、同一のもでも観察事実に関して「意味」が変化することを示した。従って法理念の哲学から解釈するならば、パラダイム転換とは、実は様態局面の回顧と予期における新しい〈類比〉の発見のことにはかならない。そしてこの場合、パラダイムとは理論的なものであって、前理論的すなわち宗教的なものではない。例えば物理学理論におけるニュートン力学から相対性理論へのパラダイム転換は、物理的局面的運動に関する新しい回顧の発見である。そして、一担、パラダイムが固定されれば、その中で「典型性」ことに立てられた小理論は、いわば系として生じるものであるから、仮説と呼ぶことができ、そういう意味で同パラダイム内の「真理の基準」によって「検証」可能である。

無関係ということもない。すなわち領域主権性と同時に領域普遍性 (sphere universality) を持つていて、一つの局面は他のすべてをそのうちに合わせ持っている。これが時間の秩序の中で経験される様態局面の特徴である。そして我々の日常生活の中で起こる様々な事象相互のいわゆる「因果関係」は、このことのゆえに成り立っている。

これを換言すれば、後行の様態局面は先行の様態局面を前提として成立するということである。例えば空間的局面は数的局面を前提としている。もしそうでなければ、三次元空間とか、正十二面体や正二十面体といった立体図形はあり得ない。同様に生物的局面は、物理的局面以前を前提としている。また、心理的局面をとってみると、人間の心理的 (感情的) 生活には、実在の他のすべての局面が内的に調和して (cohere) 働いているのが分かる。心理的生活には生物的機

また、異なるパラダイム間の共約不可能性の問題は、法理念の哲学から解釈すれば、異なる様態局面間の領域主権性に基づく還元不可能性(irreducibility)のことにはかならない。しかしそれは、パラダイム間にコミュニケーションの断絶を招くほどの強い制限ではない。すなわち、一つの様態局面の領域普遍性から、〈類比〉概念を通して、他の様態局面との間に調和的浸透が可能である。さらにここでは、神の法とそれに従属する主体との関係がどの様態局面にも存在し、かつ、その主体に意味が与えられているのであるから、明らかに相対主義は回避されている。パラダイム転換は、個別の事象である典型性ではなく、あくまでも抽象的な様態性において起こるということは注意しておいてよい。個々の事象間に不規則性が見つかったとしても、それだけでは何らパラダイム転換には結びつかないのである。

次に、ホッジの神学と科学の類比の意味を法理念の哲学から評価してみる。神学とは実在の様態局面の最後、信仰的局面に関する理論的科学である。ホッジの方法では神学と自然科学との類比が働いていたが、これは五番目の局面までの回顧を行っていることに相当する。しかし神学は、当然、それ以降の六番目から十四番目までの局面を回顧することが可能である。ことさら五番目までに限定する必要はない。例えば、八番目(歴史的局面)や十番目(社会的局面)への回顧も含み得る。従って神学は、社会的コンテクストや歴史に対する考察も含み得るのである。これが前述のJ・デービスのいう文化脈化に対する基礎を与えることになる。

以前に我々は、世界観を対神、対人、対自然関係を含む(広義の)パラダイムと定義した^②。この場合、対神関係とはすなわち宗教のことであるから、世界観は理論的なものではなく、明らかに前理論的な宗教的根源と結びついている。そして非キリスト教的世界観とは、一つの様態局面が絶対化され、そこにすべての局面が従属している状態を意味する^③。我々は日本の世界観の場合を、六番目の心理的局面の絶対化されたものと捕らえた^④。さらに文化脈化を、聖書の世界観から日本の世界観への「翻訳」と定義した。それは言い換えれば、すなわち、実在の十五の全局面から特味しているのである。

以上のようにして、創造、墮罪、贖罪を宗教的根本動因とするキリスト教哲学によって、「神学の文化脈化」は十分にその方法の基礎が与えられるのである。

七、創世記一章の解釈と科学言語

すでに与えられた紙数を超過してしまっただが、最後にこれまで展開してきた議論をもとにして、福音派内の聖書の無誤性論争でしばしば言及される、聖書解釈と科学との関係に触れてしめくくりとしたい。

B・ラムはかつて『科学と聖書』の中で、自然記述に関する聖書言語の特質として次の四つを挙げた^⑤。(一)日常的、(二)現象的、(三)非理論的、(四)当時の文化を反映。

聖書は明らかに、科学の専門家を対象にした「科学言語」で書かれているのではなく、一般の人々に分かる「日常言語」で書かれている。当時において、近代的な意味の科学が存在したわけではないから、科学の専門雑誌にあるような専門用語をそこに見出すことは全くの見当違いである。例えば、創世記一章二節の「光あれ」も、当時の人々が使っていた日常言語としての「光」であって、現代の量子力学で記述する光理論をそこに見ることは意味がない。もちろん神はあらゆることを御存知であられるが、当時の人々に全く理解できない科学の専門用語を使ってコミュニケーションすることなどあり得ない。神は当時の人々に分かる言葉で語っているはずである(accommodation)。

科学言語について現代の科学哲学は以下のような知見を与えている。カルナップによれば、^②

「科学（生物学、心理学、社会学等を含む）において使用されている言語はすべて、物理的言語へ還元される。物理的言語（およびその部分言語）の外には、いかなる間主観的言語も知られていない。……科学は間主観的に妥当な言明の体系である。物理的言語が唯一の間主観的言語であるというわれわれの見解が正当であるならば、物理的言語が科学言語であるということがそこから帰結する」。

ここでカルナップは、経験主義的に成り立つとされている無前提の中立な科学のことを言っている（このこと自体ドグマであるが）わけであるが、実際には、法理念の哲学が説くように実在の法領域があり、ポスト経験主義が説くようにパラダイムがある。そして一担パラダイムが固定されたあと、カルナップの言う科学言語は、観察言語と理論言語の二つに便宜的に分けられて「検証」の手続きを経る、ということはずで述べた。ただ、この二つの言語の区別は必ずしも明瞭とは言えない場合もあるが、確実なことは、科学理論が少なくとも理論である限り、必ず経験法則には帰し得ない、観察不可能な対象に言及する語句が用いられる^③ということである。そこで理論言語と観察言語を関係づけ、理論から直接にテスト可能な命題を演繹し得るような仕組が明らかにされる必要がある。そして「対応規則」と呼ばれるものはこのような仕組を記述するものと言える。

例えば、「水」は生活必需品として人々が日常的に経験しているものであろう。素朴な観察言語としての「水」に説明の要はない。一方で、化学式を学んだ人は水素原子（H）と酸素原子（O）の独特な組合せ（ H_2O ）が化学結合として安定性を保つことを知るに違いない。化学式は数学的計算を伴う一種の理論言語である。観察言語と理論言語をつなぐ「対応規則」とは「水は H_2O である」という言明のことにほかならない。自然の科学的記述とは単なる自然誌ではなく、要素に分けてみれば必ずこのような構造をしている。

しかしこのような「対応規則」は、「万物の根源は水である」と唱えたターレスにも、「神の霊は水の上を動いている」と記した旧約記者にも「人は水と御霊によって生まれなければ神の国にはいることはできない」と記した新約記者にも知られていなかった。「水は H_2O である」は科学固有の言語であり、特にある人がその言語を所有しているからといって水の「存在」理由が分かるわけではない。水が水素原子二つと酸素原子一つで構成されていることを「検証」したところで「神の霊は水の上を動いている」という文章の「意味」が分かる訳でもない。

科学言語の特徴は、日常言語からすでに述べたところの理論化のプロセスを経由して作られた人工的な理論言語を含んでいる、ということである。しかもその理論言語は新しい法の発見により変わり得る（典型性と様態性）。しかし日常言語は前理論的性格をもっており、それゆえ時代により世界像が変わっても人間が生きる限り変わらないのである。十七世紀に地動説が確立されて以来、地球の方が太陽の周りを回っているということ、そして地球も自転しているということも現代人はよく知っている。それにもかかわらず人々は依然として「太陽は東から昇り、西に沈む」と日常会話で使うのである。そう言っても日常の素朴経験に反しないからである。

聖書言語はこのような日常言語で書かれている。だからいつの時代にも、どのような階層の人々にも訴える力を持つているのである。もし聖書が科学の理論言語で書かれていたならば、その性格上、とっくの昔に捨てられた書物となっていたであろう。または将来において必ずや捨てられる書物となるであろう。

以上のように述べたからといって、聖書の自然記述がおとぎ話や幻想的物語を意味するということではない。そうではなく、自然記述に関して聖書言語が日常言語であるという意味は、実在との間に、科学言語の所有する「対応規則」ではないが、やはりある種の対応を持っているということである。この実在との間の対応は、時間の中で分岐し、人間に経験し得る様態局面であり、法領域を形成する。「聖書における言語と実在との対応」は、真理対応説（素朴実

在論)のように、直接に無媒介的に対応しているのではなく、神の言葉によって生み出された「法」によって制限された領域主権を通して対応しているのである。

そしてその「対応」も、実在の様態局面の最初から六番目まで(自然法則)だけでなく、数的から信仰的の全局面に及んでいるため、通常の科学言語が六番目までの局面に限って要求しているようなレベルでの精確さを要求してはいないのである。

すでに述べたように、科学的「検証」の認識論は、あくまでもパラダイムが固定された後の、そのパラダイム内の「真理の基準」による検証理論である。ところが、創世記一章の記述について言えば、まさにこのパラダイムが固定される場面であるから、ここで語られている内容は、「検証」とは次元を異にしている。

「六日間の創造」は、以下の聖書の啓示の根本となる前理論的な創造動因として理解されなければならない。つまり、科学的認識の前提になっている「自然の斉一性」や「因果律」について啓示による知識を人間に提供しているということである。実在全体の様態局面が創造される「とき」であって、普通に科学が前提としている「自然の斉一性」や「因果律」などの原理がここには当てはまらない。いや、そもそもこの原理が生み出される根拠を与えているのであり、実在の世界の創造のわざが終わったあとの以下の聖書の自然記述とは根本的に異なっている。

これを科学的検証の対象にしようとすることは、(一)避け得ない循環論法を生み出すか、または、(二)聖書的でない宗教的根拠動因を前提にした理論によって「検証」するか、のどちらかになってしまおうであろう。ジャン・カルヴァンがすでに一六世紀、コペルニクス地動説の出る前後にいみじくも次のようにのべた通りである。^⑤

「私は思うに、ここに扱われている問題が世界の可視的形態にはかならないのは、動かせない原理である。天文学やその他の精妙な学芸を理解しようとする人たちは別の道を行くがよい」。

ここで、「世界の可視的形態」とは日常の観察言語ということであり、「天文学やその他の精妙な学芸」とは科学の理論言語ということにはかならない。

我々はまた、「意味」の探求と「真理」の検証を分けなければならない。前者は存在論の問題であり、後者は認識論の問題である。論理実証主義は「意味」と「真理の検証」を精緻な論理学を基礎にして結び付け、「検証できないものは意味なし」とした(意味の検証理論)。この存在論と認識論の混同の中に、論理実証主義の最大の問題がひそんでいた。しかしながら、科学的「検証」によって神の創造を知り得るとするキリスト者も、実は認識の構造としては論理実証主義者と全く同じ過ちに陥っているのだ、ということに気がつかなければならない。

人は聖書の創造の「意味」を知るために「検証」にゆだねる必要はないし、逆に創造を「検証」できたからといって創造の「意味」が分かる訳でもない。

以上の事柄を、現代の言語哲学の知見を踏まえて、次のように言い換えることもできる。すなわち、聖書の文章は平叙文のみならず、疑問文、感嘆文、命令文も含めてすべて「意味」を所有している。その中で、創造によるパラダイム設定が終わったあとは、特にこれら文章の中で平叙文のみが科学言語で要求される「真理」性を問われる^⑥。そして、自然科学の理論言語のレベルとは違ったレベルの精度で、考古学的、歴史的に確かめ得るものは、確かに、その学問が要求する基準で「検証」にゆだねられるであろう。ただ、創世記一章のような考古学や歴史学の対象にならない狭義の創造のわざそのものの記述については、「検証」は当てはまらないのである。

この「検証」概念を使った最近のキリスト教弁証家にフランシス・シェーファーがいる。彼はその著作の中で、例えば、「現代人は検証も討議も可能なもの(聖書)を根拠にするなら、人生に対して統一ある答えを再び持つことができるのである」と述べている^⑦。さらに、「真の知識に関する基本原理は、ルカの福音書の序において明らかにされてい

る。『……みことばに仕える者となった人々が、私たちに伝えたそのとおりを（この歴史は目撃者が検証することのできるものである）、多くの人が記事にまとめて書き上げようと、すでに試みておりますので、私も、すべてのことを初めから綿密に調べておりますから、あなたのために、順序を立てて書いて差し上げるのがよいと思います。尊敬するテオピロ殿』(検証可能なものは、言語表現を通して書物によって伝達することもできるのである)』^⑥とも述べている。ここでシェーファーが使っている「検証」の定義は、用語集によれば、「ある言明の真理性や虚偽性を確認するため」に要求される手続き^⑦ということである。G・ルイスはこういったシェーファーやまたE・カーネルなどの弁証学の方法を「検証的」(verificational)と呼びそれを「証拠論的」なものと「前提的」なものとの中間という具合に類型化している。^⑧「検証的」方法は仮説をデーターとつき合わせて「論理的無矛盾性」や「事実との適合性」を基準としてテストしていくことから、ルイスはそれを「科学的」方法とも呼んでいる。しかしこれを「科学的」と呼ぶこと自体、ルイスは多分に論理実証主義の思考法の影響を受けていると言えよう。

この「科学的」ないしは「検証的」方法が創世記一章の「六日間の創造」にまで適用されるとするならば、先に述べた理由から、科学言語と宗教的創造動因の関係と区別のあり方から言って、弁証学の方法としては破綻をきたすであろう。創造動因なくして、「自然の斉一性」も「因果律」もない、従って「論理的無矛盾性」も「事実との適合性」もないからである。

創造の「日」の解釈^⑨についても同じことが言える。純粹に聖書テキストそれ自体の釈義からではなく、現代科学によって「日」の意味を「検証」し得ると考える人々は、自らが使用している科学言語の性格をもっとよく吟味すべきである。そしてその後になお、「検証的弁証論」が神の創造という一度限りの事象にも当てはまることを主張するのであれば、科学理論の基礎について十分に説得力のある聖書の認識論を提起すべきであろう。ノーマン・ガイスラーの「起源科学」と「作用科学」の区別^⑩も、この点について極めて不十分である。むしろ、彼が存在論を「起源科学」という具合に「科学」の名称をもって呼ぶところに、現代的な科学至上主義の認識論の影響が見て取れる。

以上、神学と科学の関係は、どちらかがどちらかを基礎づけるといふことではない。それらは実在^{リアリティ}の異なる様態局面に関する個別科学である。キリスト教的な科学は、聖書の創造を科学的に「検証」することではなく、創造、墮罪、イエス・キリストによる聖霊の交わりを通しての贖罪といった前理論的な聖書の根本動因によって科学そのものの存在論的、認識論的、倫理的基礎づけと方向を与えることである。諸科学は狭義の神学という一理論科学によって基礎づけられるのではなく、神学をも含む諸科学が、聖書の根本動因によって基礎づけられねばならないのである。

注

- ① 稲垣久和『進化論を斬る——科学とキリスト教——』(いのちのことは社、一九八一年)、『現代社会をどう生きるか』(一九八六年)。
- ② C. Hodge, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), Chap. 1.
- ③ 稲垣久和『進化論を斬る』三二頁。
- ④ L. Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century* (1902)邦訳『一八世紀イギリス思想史』(筑摩書房、一九六九年)六七頁。
- ⑤ G. M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1980), p. 109. 宇田進「福音主義神学の今日的課題」(『福音主義神学』一七号、一九八六年)。

- ⑨ C. Hodge, "Geology and the Bible" (1872), "What is Darwinism" (1874), *The Princeton Theology* (Ed. by M. A. Noll) (Grand Rapids: Baker, 1983) pp. 142-152.
- ⑩ B. B. Warfield, "Herman Bavinck" (1903), *The Princeton Theology*, pp. 302-307.
- ⑪ H. E. Runner, *The Relation of the Bible to Learning* (Rexdale: The Association for Reformed Scientific Studies, 1960), p. 83.
- ⑫ J. Davis, *Foundation of Evangelical Theology* (Baker, 1984), p. 66.
- ⑬ J. Frame, *The Doctrine of the Knowledge of God* (Baker, 1987), p. 77.
- ⑭ 科学哲学の入門書として例えれば E. Ströker, *Einführung in die Wissenschafts theorie* (1973) 邦訳『科学哲学の根本問題』(晃洋書房、一九七七年)・竹尾浩一郎編『科学の哲学』(共済出版、一九七九年)・Del Ratzsch, *Philosophy of Science* (Downers Grove: Inter Varsity Press, 1986) なども参照。
- ⑮ H. Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought* (Philadelphia: The Presbyterian and Reformed, 1969). Vol. I, p. 522.
- ⑯ Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis (1967) 邦訳・マックキネス編「ウィットゲンシュタインとウィーン学団」『ウィットゲンシュタイン全集』第五巻所収(大修館書店、一九七六年)。
- ⑰ C. G. Hempel, "Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning" (1950) 邦訳・坂本百大編『現代哲学基本論文集一』(勁草書房、一九八六年)一〇五頁。
- ⑱ A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (1936) 邦訳『言語・真理・論理』(岩波書店、一九七九年)は宗教言語の「無意味性」を主張する主要な書である。
- ⑲ M. Polanyi, *Science, Faith and Society*(1964) 邦訳『科学・信念・社会』(晃洋書房、一九八九年)三三六頁。
- ⑳ D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (1740) 邦訳『人性論』I・III・12 (岩波文庫・一九四八年)二二九頁。
- ㉑ K. R. Popper, *Objective Knowledge* (1972) 邦訳『客観的知識』(木鐸社、一九七四年)二九三頁。
- ㉒ R. ショルターカー『科学哲学の根本問題』一六八頁。
- ㉓ 『客観的知識』四三頁。「ロッキング・ムーブメント」を以て『懐疑主義者』のヘームズが述べ、また彼らの後継者たちがとりわけラッセルとトーマスは、主観的経験は特に確かであり、それゆえ安定した出発点または基礎として適しているという見解をデカルトと共有した。しかし彼らもまたこの観察的性格の経験に信用をおいた。そしてトーマス・リダーは実在論と常識への執着を彼と共有している。これは、われわれが外的・客観的実在についてのある直接的で確実な知覚をもっていると考えた。」
- ㉔ R. Carnap, "Die physikalische Sprach als Universalsprache der Wissenschaft" (1932) 邦訳『現代哲学基本論文集一』一八五頁。
- ㉕ O. Neurath, "Protokollsätze" (1933) 邦訳『現代哲学基本論文集一』一六五頁。
- ㉖ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (1953) 邦訳『哲学探求』『ウィットゲンシュタイン全集』第八巻(一九七六年)年)。稲垣久和「自然法と近代認識論」(『基督神学』一頁、一九八四年)。
- ㉗ N. R. Hanson, *Perception and Discovery* (1968) 邦訳『知覚と発見』(紀伊國屋書店、一九八二年)。
- ㉘ T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) 邦訳『科学革命の構造』(みすず書房、一九七一年)。
- ㉙ B. C. Van Fraassen, *The Scientific Image* (1980) 邦訳『科学的世界像』(紀伊國屋書店、一九八六年)一一三頁。
- ㉚ 中山茂編『ベリタニム再考』(ワネルヴァ書房、一九八四年)。
- ㉛ H. Conn, *Eternal Word and Changing Worlds* (Zondervan, 1984), p. 49.
- ㉜ P. K. Feysabend, *Against Method* (1975) 邦訳『方法への挑戦』(新曜社、一九八一年)二二九頁。
- ㉝ H. Putnam, *Meaning and the Moral Sciences* (1978) 邦訳『科学的認識の構造』(晃洋書房、一九八四年)三二頁。
- ㉞ K. R. Popper, *Conjectures and Refutations* (1963) 邦訳『推測と反駁』(法政大学出版局、一九八〇年)やパットナム(前掲書)などの立場。
- ㉟ M. Dummett, *Truth and Other Enigmas* (1978) 邦訳『真理とどう謎』(勁草書房、一九八六年)やファン・フレーセン(前掲書)などの立場。
- ㊱ 稲垣久和『進化論を斬る』三〇頁。
- ㊲ R. Bullmann, "Neues Testament und Mythologie" (1948) 邦訳『新約聖書と神話論』(新教出版社、一九八〇年)。
- ㊳ T. F. Torrance, *Space, Time and Resurrection* (1976) 邦訳『空間・時間・復活』(モルタン社、一九八五年)。トランスはこの本の中でケルミー流の知識の階層性理論からホルトマンを批判している(二二三頁、二八九頁、三〇三頁)。トランスは自然

- 科学と神学との関係について深い洞察を行っている。しかし例えば、次のような表現の中に、理論的な神学と、前理論的な宗教の根本動因を同一視してしまっていることがはつきりあらわれている。「神学の科学と自然科学では不可避的に被造物世界内の合法的な秩序の担い手である空間と時間という構造の内部で互いに重なりあっており、したがって明らかに関連し合っている。しかし、それらはまた不可避的に、その重なり合い、関連し合っている領域の内部で互いに分かれている。この二つは、神学の科学と自然科学とはその運動のベクトルがそれぞれ異なる方向へむかっているからである。一方は被造物世界のすべての秩序の超越的源泉と根拠を探索し、他方はその偶有的性質と構造を探究する」(二五三頁、傍点引用者)。
- ③⑤ A. Kuiper, *Principles of Sacred Theology* (Baker, 1980) p. 155. また G. Marsden は T. クーンのパラダイム論を引用してこの種の認識論を広く Kuiperian presuppositionalism と呼ぶことがある (*Reformed Journal*, September, 1987, p. 12) 厳密に言えれば適切な表現ではない。
- ③⑦ J. Kok, "Vollenhoven and Scriptural philosophy," *Philosophia Reformata*, 53 (1988), p. 101
- ③⑧ J. コックは近年の科学哲学の实在論—反实在論の論争に似た論争が宗教哲学にもあることを指摘している。彼は宗教言語に対する解釈を素朴实在論と批判的实在論とに二分して類型化し、自分の立場を批判的实在論と見なす。J. Hick, "Religious Realism and Non-Realism: Defining the Issue," delivered on CGS Philosophy of Religion Conference, 1988.
- ③⑨ J. Van der Hoeven, "Na 50 jaar: Philosophia Reformata-Philosophia Reformanda," *Philosophia Reformata*, 51 (1986) p. 5
- J. Klapwijk, "Reformational Philosophy on the Boundary Between the Past and the Future," *Philosophia Reformata*, 52 (1987), p. 109. H. G. Geertsema, "Christian Philosophy: Transformation or Inner Reformation," *Philosophia Reformata*, 52 (1987), p. 139, "Homo Respondens—A discussion of the historical nature of human reason" (unpublished, 1988). J. D. Dengerink, "Een Brug Te Ver," *Philosophia Reformata*, 53 (1988), p. 1.
- ③⑩ H. Dooyeweerd, N. C. I. p. 93.
- ④① *Ibid.*, p. 108.
- ④② 創造の宗教的根拠は被造物に「意味」を与えているが、「真理」は与えていない。被造物に「真理」性が与えられるのは、創造、墮罪、贖罪の完結した宗教的根拠に導かれるところのみである。また、「法」と「意味」は切り離せないから、法則定立的な科学(自然科学)と意味探究的な科学(精神科学)とを切り離す昨今の哲学的解釈学の前提は、我々の立場から受け入れられないであろう。
- ④③ 稲垣久和『現代社会をどう生かすか』(このちのことは社、一九八六年)一〇一頁。
- ④④ H. Dooyeweerd, N. C. I. p. 552.
- ④⑤ H. Dooyeweerd, *In the Twilight of Western Thought* (Nutleya: The Craig Press, 1965), p. 6.
- ④⑥ H. Dooyeweerd, N. C. II, p. 377.
- ④⑦ *Ibid.*, p. 163.
- ④⑧ *Ibid.*, p. 169.
- ④⑨ *Ibid.*, p. 57.
- ⑤① H. Dooyeweerd, N. C. I, p. 29, II, p. 181, M. D. Stafleu, *Time and Again* (Toronto: Wedge, 1980), p. 21.
- ⑤② 相対性理論において、時間は絶対量ではないが、一つの慣性基準系と有限な時間は、他の慣性基準系でも有限であるから、それら有限な時間の集合が、法理念の哲学でいう宇宙時間に対応している。
- ⑤③ 稲垣久和「ポスト近代の日本主義——世界観と文化脈化」(『福音主義神学』一九号、一九八八年)。
- ⑤④ 稲垣久和「弁証学の課題としての『宗教と社会』」(『東京基督教短大論集』二二号、一九八九年)。
- ⑤⑤ 稲垣久和「日本主義とキリスト教哲学」『神の啓示と日本人の宗教意識』(共立モグラフィNo. 60)のこのことは社、一九八九年)所収。
- ⑤⑥ B. Ramm, *The Cristian View of Science and Scripture* (Eerdmans, 1955), p. 65.
- ⑤⑦ E. シンナーカー『科学哲学の根本問題』九五頁。
- ⑤⑧ H. Dooyeweerd, N. C. I, p. 30.
- ⑤⑨ J. カルヴァン『旧約聖書註解・創世記I』(新教出版社、一九八四年)三八頁。

② J. S. Feinberg, "Truth : Relationship of Theories of Truth to Hermeneutics," *Hermeneutics, Inerrancy and the Bible* (Ed. by E. D. Radmacher and R. D. Preus, Zondervan, 1984), p. 3. J. Frame, *The Doctrine of the Knowledge of God*, p. 78.

③ F. A. Schaefer, *Escape from Reason* (1968) 邦語『理性からの脱却』(福音のこゝろ社 一九七一年)一〇五頁。

④ F. A. Schaefer, *The God Who Is There* (1968) 邦語『やがて存在する神』(福音のこゝろ社 一九七一年)二二九頁。

⑤ 回書 一一八四頁。

⑥ G. R. Lewis, "Schaefer's Apologetic Method," *Reflections on Francis Schaefer* (Ed. by R. W. Reuggesger, Zondervan, 1968), p. 69.

⑦ この種のテーマとして最近の様々な考え方がよくまとめられている論文は、西端「創世記一章の創造の日の解釈」というブー・田「東京基督教教大論集」一四「一六」(一七号)、清水武夫「日の解釈」『基督教神学』二四『*Hermeneutics, Inerrancy and the Bible*, pp. 321-334.)

⑧ N. L. Geisler, "Is Creation-Science Science or Religion?", *Journal of the American Scientific Affiliation*, Vol. 35, No. 3(1984), p. 149.

(東京キリスト教学園・共立基督教研究所・講師)