

キリスト教哲学と科学論*

稲垣久和

I. A・カイパーの科学観

アブラハム・カイパーの『カルヴィニズム講義』(一八九八年)の第四章、「カルヴィニズムと科学」には、ヨーロッパ近代以後に発展した学問、わけでも自然科学と宗教思想との関係が述べられています。書かれてすでに一〇〇年たったこの書物を今日どう読むべきか。こういった問いかけは「科学」に関する章においてとりわけ重要です。なぜならこの一〇〇年の間に、科学は革命的ともいえる進歩を遂げ、科学観も大きく変わったからです。まず第一に科学史に関する事柄が挙げられます。近代精神の産物としての近代科学の誕生は、当時のヨーロッパ・キリスト教文化の思想的発展と深く結びついていた。カイパーのこの指摘は今日では歴史的に確立された知識として、ほぼ常識化しております。それは他の文化圏、例えばイスラム教文化圏、インド教文化圏、儒教文化圏などで組織的な近代科学が発達しなかったことと比較しても明らかです。ただ科学の発達がカルヴィニズム、なかでも予定論の

教理と深い関係があつたかどうかとなると、これは歴史的に確証されていることではありません（ヴェーバー・マートン命題）⁽¹⁾。例えば地動説を唱えたコペルニクスはカトリック司祭。一自然の書物は数学の言語で書かれている」と述べたガリレイはイタリア人で敬虔なカトリック教徒でした。科学の認識論を近代以降の哲学の基礎としたデカルトもカトリック教徒。万有引力の法則の発見者ニュートンはユニテリアンであつたといわれております。

第二に科学社会的な事柄があります。つまり一七〇一―一八世紀に台頭した「科学という知のジャンル」はどういう社会制度によって担われたのか、という問題⁽²⁾。当時、社会制度としての大学がすでに確立していた。この大学が教会や国家の権威から一線を画しつつ、自由に科学を探索する担い手となつた。つまり教会や国家とは違う領域が大学が受け持った。これはカイパーのいうとおりであります。科学は宗教が教会的ドグマの専有物から自由になつた時代の思惟の産物です。そういう意味では、予定論とは別に、カイパーの主張する領域主権論が制度的な科学の発達に重要な役割を果たし、まさにカルヴィニズムが科学の自由を確保した、といえるかもしれません。ただし現代では、科学の担い手はかつての時代と全く違います。今日、巨大科学技術と称されるように大学のみならず産業界や国家によるプロジェクトとして、科学が推進されているからです。

第三に科学の認識論の側面があります。創造主なる神の絶対主権性を強調するカルヴィニズムが自然を呪術的迷信から解放し、自然を因果的に表現することに一役買った、このことはよく分かることです。いわゆる神の特別啓示に対する一般啓示（創造啓示）として自然を捕らえ、その中に人間の側から神の創造の法則を読み取るうとしたことです。そう考えれば全体としてのカルヴィニズムが「科学への愛」を生み出したというカイパーの主張は当たっています。ただし、被造物としての自然という見方に加えて「数学の使用」という要素がなければ近代的な自然科学にはならないのだ、という点もつけ加えておきたいと思ひます。「数学の使用」は実は科学の認識論にとって

複雑なある問題を生み出しますが、それについてはあとで触れることにします。

また、「科学への愛」を説くだけでは実際には片手落ちです。一〇〇年前のエッセイとしてはこれでよかつたかもしれませんが、今日のレベルで見れば、「科学への愛」のみならず、「科学への批判」つまり科学的思考の限界への指摘が不可欠です。西欧の一九世紀という時代には、科学の限らない進歩が必ずや人類に幸福をもたらすという楽観的な進歩史観が支配的でした。がしかし、現代では、特に先進国においてはもはやそうは受け取られていません。一部の科学者はまだそう信じていますが、多くの人々は技術的に高度になり過ぎ、行き過ぎた科学の進歩は必ずしも人間を幸福にしないのではないか、と思ひ始めているからです。カイパーの主張するカルヴィニズムは、果たしてこの「科学への批判」の視点を持ち合わせているでしょうか。これが問われます。

「科学への批判」ないしは「進歩史観への警告」は直接にはカイパーの著作には出てきません。しかし間接には出てきています。それが宗教的「反定立 (traigienze anti-thesis)」⁽³⁾という概念です。すなわち、すべての科学は程度の差こそあれ信仰から出発していると説く Normalist と Abnormalist の間の対立です。カイパーによれば Normalist は創造を否定して、自然主義的なプロセスとしての進化論を採用します。Abnormalist は神の創造と人間の全的墮落を深刻に受け取り、それゆえキリストの贖罪と聖霊による再生を全き恵みとして受け取ります。ただこの宗教的「反定立」を学問論の中で厳密に展開する作業はカイパーの中ではまだ十分に主題化されていません。カイパーを引き継いだヘルマン・ドゥイヴェールのキリスト教哲学まで待たねばなりません。反定立とは言い換えれば、全的墮落という聖書的人間観を学問論としてどう定式化するのかという問題です。全的墮落が人間の認識能力にまで及んでいるという自覚です。この反定立の考え方はオランダ・カルヴィニズムの特徴であつて当時の北米のカルヴィニズムには見られません。例えば、カイパーと同時代のプリンストンの神学者 B・B・ウォーフィールドはオランダ・

カルヴィニストの反定立に基づく「二種類の科学」という考え方を受け入れません⁴⁾。むしろ、真理は一つだから証拠に基づき帰納法を使って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一つの同じ科学的真理に到達しようと主張します。この見方は相対立する「二種類の科学」という見方とは随分違います。実は、古ブリンストン学派には、当時北米で支配的であったスコットランドの常識的实在論 (Common Sense Realism) が影響していたのです⁵⁾。このオランダ・カルヴィニズムと北米の、そして英語圏一般のカルヴィニズムの考え方の違いは現在もはつきり残っており、進化論問題にも微妙な影響を落としています。

II. 「検証可能性」ということ

宗教的否定立という考え方を科学論としてきちんと確立するためには、デカルトの自我 (＝主体) の批判から始めて、主体―客体の二元論が持つ意味に対するかなり厳密な哲学的考察を必要とします。しかもそれは現在の諸科学と哲学の水準を踏まえた上でなされなければなりません。私は最近の著書『知と信の構造』という本の中で、ドイヴェールト哲学を出発点として、現代の科学哲学や宗教哲学との対話と対決を通して私なりにこのことを試みました。今、その詳細を話すことは不可能ですが、科学論との関連で言えば、「検証可能性」ということが一つのテーマとなり得ます。科学の方法の特徴は「検証可能性」にある、とは現代に常識化した通念でありましょう。しかしこの常識化した通念には大いに再考の余地がある。いやもつと強く、「検証可能性」はある領域でしか成立しない。われわれは实在の全体性を回復すべきだ、という实在に対するホーリズムの提唱。人間自我の宗教的根源を

見極めた上で、生の営まれている日常生活世界を回復すべきだ。これが「知と信の構造」という書物が主張している事柄です⁶⁾。

この限られた時間内に「検証可能性」についての一般的な科学論を展開することはできません。そこで以下で近代科学の性格について述べたあと、聖書記述、特に創世記はじめの数章に則して「検証可能性」の問題を考えてみましょう。創世記はじめの数章の解釈と科学との関係について、現在、二つの両極端の立場があります。そしてこの両極端に対して批判的な第三の立場、これが私の立場です。一九九二年の十一月に日本福音主義神学会東部部会が、「進化論と聖書」をテーマに研究会を行いました。三人の発題者が立ちました。一人は創造科学の立場から、もう一人は有神的進化論の立場から、そして最後に両者に対して批判的な第三の立場から、私自身が立ちました。私がこの討論を通して感じたことは、単にキリスト者の中の聖書解釈の仕方の違いということだけにとどまらず、もつと広く現代文明における「科学」という知のジャンル」が持つ評価の違いということでありました。キリスト教哲学は狭い信仰生活だけではなく、広く世界観を問題にするわけですから、まずこの点に是非とも触れておかねばなりません。

日本は科学教育が行きわたった先進国ですが、しかし欧米と違って過去にキリスト教の歴史がありません。そこで聖書の創世記記述と進化論の間のギャップという問題は、単に「聖書は昔の物語だからしょうがない」という程度の受け取られ方しかされていません。一般の人々が、超越的な神による創造の宗教的動因をそこに読み取ることは大層まれです。「創世記記述と科学」といったときに、聖書テクストの解釈という解釈学の問題だけではなく、科学とは一体何なのか、という思想的、哲学的問題も含まれています。科学文明の時代への福音宣教ということだと思われ出されるのは、独特の実存論的アプローチを試みたルドルフ・ブルトマンのことでしょう。科学的世界

像を無批判に取り入れた彼の非神話化論を、聖書解釈学の問題として今日そのままの形で引き継ぐ神学者はいないでありましょう。ただ、それでも、科学文明の時代に生まれ、科学文明の中で育った人間の自己理解と世界への関わり方が、二〇〇年前の人々の自己理解と世界への関わり方と相当に違う、このことは全くブルトマンの言う通りなのです。

筆者はこれまで、いわゆる「科学と信仰」というテーマで科学知識を所有しているレベルの異なる様々な階層の人々に話をする機会が与えられました。その中で感じたことは、現代人にとって「科学という知のジャンル」はほとんど疑いをさしはさむ余地のない自明のことだ、ということでした。何も科学を職業上の仕事としている人だけでなく、一般民衆がそうなのです。現代人は、科学を相対化しうる視点をほとんど持ち合わせていないのです。いったん、科学を疑い得ないものとして受け入れてしまえば、そこにいわゆる世にいうところの「宗教」や「信仰」を持ち出してきても何の助けにもなりません。一科学は事実を、信仰は価値を与える」などといった都合のよい二元論を持ち出して無意味です。一目に見える世界のことには科学でカタがつく、あとは心の安らぎ、日々生きることの意味づけとして信仰が必要なのだ」、これが多くの現代のキリスト教信者の本音でありましょう（新カント派の学問論と何の変わりありません）。現代の文明国に生きる人々は、科学と科学の生み出したもの、科学的思考の中にどっぷりつかっているのです。これがまさに「文明」ということの意味なのでしょう。「科学という知のジャンル」に疑いをさしはさみ、これを相対化するためには、よほど強靱な思索力と自己反省の能力がなければ不可能なことです。そして私は様々なレベルの人々と対話する中で、人間の理論的な認識能力の中に、残念ながらこういう能力が備わっていないと思うようになりました。

しかし私は、聖書が告げる神の言葉の宗教的根本動因は、それが与える根源的、爆発的な力のゆえに、科学の相対化を可能にするのではないかと思っています。また、もし可能でなければ、キリスト教という宗教は本当の意味で、現代人と現代文明に対する癒しと救済のパン種とはなり得ないでしょう。そして有神的人生観、世界観の樹立もあり得ないでしょう。ではどのようにして科学の相対化は可能になるのか、それが問題です。

Ⅲ. 日常生活世界と科学の理念化操作

科学を相対化する一つの視点は、われわれの日常生活に接する見える実在と、科学で定式化された法則とは同じではないということ、そのことに気づくことです。感覚と理性によつて捕らえられる世界イコール科学の世界ではないのです。例えば物が上から下に落ちる現象、この現象自体は、大人も子供も、どんな文化圏の誰もが素朴に日常の経験として知っています。ただそのままでは科学として全く理論化されていません。そこに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理解します。ただそれでも、りんごの実が木から地面にポタンと落ちたという現象と、ビルの屋上から人が飛び降り自殺をはかったという現象では、人の生きている実在の中で、その意味するところが全然違うはずです。が、しかしニュートン力学では質量Aと質量Bの物体がそれぞれ地球の重力の効果で運動しているという同じ意味のレベルで捕らえるのです。この場合、実在に対して一性質質（質量、大きさ、形、数等々）と二次性質（色、香り、味わい、感触等々）の区別を導入し、一性質質のみの関係概念で数学的に世界を表現しています。これがいわゆる「客観的」と称する科学の見方です。ニュートン力学のパラダイムとはこういうものです。

ただしここで、注意深く考察すると、実在に対して一つの大きな理念化、抽象化が行われていることが明らかで

す。エドムント・フッサールはこれを「自然に対して数学的な理念の衣を着せる」という面白い言い方をしますが、いずれにせよ、私達の日常生活世界のトータルな意味空間に対して大変に重大な抽象化が行われていることが明らかです。歴史的にいえば、「自然の数学的理念化」の概念はガリレイ以前に、すでに中世後期の神学者ニコラウス・クザーンヌスによって導入されています。後期スコラ神学の解体の方向性の一つがこのようなものであったことは、思想的には大変興味深い問題をはらんでいます。今ここで触れることはできません。

自然に対するこのような物理法則の定式化は法理念の哲学の用語を使って言い換えると次のようになります。實在全体の整合性を破壊して物理的局面のみを取り出し、論理的局面と統合する。そして実は科学的「検証」という概念はこの場面で初めて顔を出してくるのです。つまり物理的局面においてのみ、理論と實在の間の一致や不一致が確認できるからです。「検証」は實在を局面に分節化した段階で意味を持ちます。もし物理的局面という特定の局面を取り出すのではなく、實在全体を問題にしているとき、これら實在全体の整合性のゆえにもはや科学的「検証」という概念は意味を持つことはできません。

以上のように、科学的に理論化することは、すなわち私達の直感的な日常生活世界から、一つの理念化された対象の世界に移り、そこで物事を定式化することを意味します。日常生活世界の経験は文字通り私たちの生活に根差しており、人は直感的に實在の全局面をその心において統一しています。そこでは言語、民族、文化の違いを越えて神の像に造られた人間と人間の間でコミュニケーションが成り立つ領域です。しかしながら科学理論を構成するために、實在の中から物理的という限られた特定の宇宙論的（コスモロジカル）な法領域のみを分節化して取り出し「数学的理念の衣」を着せることが必要です。もし實在全体に対して一挙に「数学的理念の衣」を着せてしまえば、それはすなわち世界観としての自然主義という一つのイデオロギをふりかざすことになるでしょう。現代人はし

ばしば科学的ということと、このような自然主義的態度とを同一視する過ちを犯しています。これは進化論について語るときに大きな問題となります。

現代思想では「言語」が大変流行しております。そこで私も今述べたことを言語という概念を使って言い直してみます。科学理論の構成のためには、人工の科学言語を知らねばなりません。科学言語は自然言語とは違い、神の創造した實在の中で、特に物理的局面や生物的局面的法領域の法を理論的に表現するために、数学的な記号によって作られた言語です。科学言語の特徴は、日常生活世界の言語から、かなり複雑な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ます。しかし日常の言語は前理論的な性格をもっており、それゆえ時代が変わり、人々の世界像が変わっても人が生きる限り、それほど変わらないのです。例えば一七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こと、そして地球も自転しているということを現代人はよく知っています。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す。そう言っても、日常の生活世界の経験に反しないからです。いわゆる「検証可能性」は實在の単なる一局面である物理的局面のみにあてはまる科学言語、この科学言語についての特徴であるということに注意すべきです。

IV. 科学言語と創世記解釈

以上のようなことを頭に入れて、創世記解釈と科学との関係を考えてみましょう。創造科学という立場は、創世記を科学的に「検証」しようとする立場です。彼らは気がついていないようですが、実はこの立場は聖書の書かれている言語が科学言語であるという前提を受け入れて初めて成り立つ立場です。果たしてこれは正しい考え方でし

ようか。聖書言語は本当に抽象的な科学言語という人工的な言語で書かれているのでしょうか。明らかに否でしょう。そもそも聖書は実在に対して一性質、二性質の区別をしてはおりません。

例えば「水」という言葉を考えてみましょう。「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す。素朴な日常言語としての「水」に説明を加える必要は全くないでしょう。ところが化学を学んだ人は水素原子(H)と酸素原子(O)の独特な組み合わせ(H₂O)が化学結合として安定性を保つことを知ります。ここでH₂Oという化学式は数学的計算をとまなう一種の理論化された科学言語です。しかし「水はH₂Oである」という言明は、「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た」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入ることはできない」と記した新約記者にも知られていなかったのです。「水はH₂O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ありません。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科学的に「検証」したところで「神の霊は水の上を動いていた」という文章の「意味」が分かるわけでもないので。

こ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もちろんありません。そうではなく、自然記述に関して聖書言語は実在との間に科学言語とは違うが、しかしやはりある種の対応をもっているということです。この実在との間の対応とは、時間の中で一五に分岐し、人間の経験しうる存在のモードの局面であり、神によって創造された宇宙論的(コスモロジカル)な法領域を形成しています。「聖書における言語と実在との対応」は、真理対応説のように、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宇宙論的(コスモロジカル)な「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す。そしてその「対応」も、実在の法領域の最初(数的)から六番目(感覚的)までの法、つまり自然法則だけでなく、

数的から最後の信仰的の全領域にまで及んでいるため、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。

科学的「検証」の認識論は、あくまでも実在が分節化されパラダイムが固定されたあとの、そのパラダイム内の「真理の基準」による検証理論です。ところが創世記一章の記述についていえば、まさにこのパラダイムが固定される宗教的動因そのものの記述でありますから、ここで語られている内容は「検証」とは次元を異にしています。

「六日間の創造」は、以下の聖書記述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りません(もつともこの箇所だけが神の創造を表現しているわけではないが)。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すが。実在全体の宇宙論的な法領域が創造されるべきであって、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のです。これを科学的検証の対象にしようとすることは、(1)避け得ない循環論法を生み出すか、または、(2)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、そのどちらかになっってしまうでしょう。ジャン・カルヴァンが一六世紀に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述べた通りです。

「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ほかならないのは、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」^⑧。

ここでカルヴァンが言う「世界の可視的形態」とは日常言語ということであり、「天文学やその他の精妙な学芸」とは科学言語ということにほかなりません。

われわれはまた、「意味」の探求と「検証」という概念とを区別しなければなりません。「意味の探求」は実在の

意味局面として表現される存在論（存在のモード）の問題であり、「検証」は認識論の問題です。かつて論理実証主義の学派は「意味」と「検証」を精緻な論理学的手法によって結びつけ、「検証できないものは意味なし」としました（意味の検証理論）。存在論を認識論に還元していくこのような混同の中に、論理実証主義の最大の誤謬がひそんでいました（論理実証主義、クワインのホーリズム、ウィトゲンシュタインの言語ゲーム、ローティ어의プラグマティズム等の現代分析哲学の意味理論、それと大陸哲学の意味理論との関係については「知と信の構造」参照）。しかしながら、科学的「検証」によって神の構造の意味を知りう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、ということに気づかねばなりません。いわゆる evidential（証拠論的）な弁証学の抱える難点はこれと関係しています⁹⁾。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」がすべて分かるわけでもないのです。

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ます。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」を所有しています。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精密度を問われまゝす。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、歴史学的に確かめうるものは、それはそれで確かに、その学問が要求する基準で「検証」にゆだねられるでしょう。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」の概念は当てはまらないのです。したがって創造科学の行き方はこの点に関して正しいアプローチをしていない、と言わざるを得ません。

V. 生物進化論

それでは生物進化論についてはどうでしょうか。

カイパーは「カルヴィニズム講義」の中で、いわゆるNominalistの世界観と進化論とを同一視しています。そしてAbnormalistの世界観（すなわちキリスト教世界観）は自然主義的進化論と全く相容れないとしています。しかし彼は一八九九年に書いた「Evolution」という論文の中では、理論的可能性として有神的進化論をも挙げています。ただ、聖書的にも、また科学的にも、有神的進化論は現実的可能性としてはやはりあり得ないとしています¹⁰⁾。ヘルマン・バーフィンクもやはり、聖書的かつ科学的に有神的進化論はあり得ないという立場です¹¹⁾。ドレイヴェールは法理念哲学の立場から機械的な進化論の考え方と、進化論と有神論の安易な折衷主義との両方に反対しています¹²⁾。ごく最近ではM・D・スタフローが法理念哲学の時間論と進化論との関係について論じています¹³⁾。北米キリスト改革派教会（CRC）の中では、最近カルヴィン・カレッジの三人の自然科学教授が有神的進化論の立場をとっていることについて論争が起き、教派内の委員会による大部のレポートを出しています。そこで三教授の書いた論文が、CRCがとっている聖書解釈の立場の範囲内にあるかどうか、議論されています。同レポートの第V章において、いわゆる特殊創造説（一日を二四時間と解釈する等々）に対してはやや否定的な意見を述べ、有神的進化論に対しては否定はしていないが慎重であるように促しています¹⁴⁾。

一方、常識的実在論に立つ古ブリンストン神学の流れにおいては、少し様子が違います。チャールズ・ホッジはダーウィンの進化論に対して科学的根拠がないとして明確に反論していますが¹⁵⁾、ウォーフィールドは有神的進化

論の立場に立っています⁽¹⁰⁾。英語圏の経験主義の哲学的背景もあって、現在もアメリカの福音派内に有神的進化論の立場をとる人はかなりいます。しかし私は、有神的進化論は一種の折衷主義であり、科学の領域における「自然と恩寵」の絶対的弁証法の現れであると思っております。有神論的進化論の立場に立つ人は、宇宙の成り立ちについていつでも「形而下的な説明には進化論を、形而上学的な説明には神の創造と保持を使う」という言い方をします。ここで「進化論が形而下的な説明である」という認識は実は正しくありません。例えばカール・ポパーの次のような説明を見ても明らかでしょう（ちなみにポパーは無神論的進化論者です）。

「ダーウィンの自然淘汰の理論の発見は、しばしばニュートンの重力理論の発見に比較されてきた。これは間違いである。ニュートンは物理的世界の相互作用とその結果として生じる振る舞いを叙述しようとして一連の普遍法則を定式化したのである。ダーウィンの進化理論は、ならこのような普遍法則を提示しなかった。ダーウィ的な進化の法則といったものは存在しないのである。事実、進化の普遍法則——「分化」と「統合」の法則——を定式化しようとしたのは、ハーバード・スペンサーであった。私が示そうと努めたように、これらの法則は興味なくはないし、またまったく真であるかもしれない。しかしそれらは漠然としており、ニュートンの法則と比べほとんど経験的内容を欠いている（ダーウィン自身、ほとんどスペンサーの法則を重視しなかった）。それにもかかわらず、われわれを取り囲む世界についてのわれわれの描像へのダーウィンの進化論の影響は、少なくともニュートンの影響と同じほど深くはないにしても大きかった。それというのも、ダーウィンの自然淘汰の理論は、世界における計画や目的の存在を純粹に物理的な用語で説明することによって、目的論を因果論に還元することが原則的に可能であることを示したからである。ダーウィンがわれわれに示したことは、自然淘汰のメカニズムが原則として創造主の行為と彼の目的ならびに計画を模擬しようということ、そしてまたそれは目的または目標をめざした合理的な人間行動をも模擬しようということであった」⁽¹¹⁾

つまり一口で言うと、自然淘汰が創造主のかわりをするので、創造主はもはやいらぬということです。「目的論を因果論に還元する原理」が形而下的な説明であるわけはありません。進化論はメタ理論であり、疑似形而上学理論であり疑似世界観です。したがって有神論的進化論は二つの相容れない世界観を折衷したものにほかならず、そういう意味で科学的宇宙論の領域における「自然と恩寵」の絶対的弁証法を形成しているのです。こういった折衷主義に反対してドイヴェールは純粹に聖書的な宗教的根本動因、すなわち創造、墮罪、イエス・キリストを通しての聖霊の交わりによる贖罪に注意を促したのです。

先程述べましたように、日本では一九九二年一月に福音派内で「進化論と聖書」をめぐる研究集会が行われました。筆者は創造科学と有神的進化論の両方を批判する意見を明らかにしました。筆者の考えは一三年前に著した「進化論を斬る」（いのちのことは社）の中で書いた内容からほとんど変わっていません。生物進化論は証明された科学的事実ではなく生命科学のパラダイムと見る立場です。パラダイムは「検証」を受けつけない科学的営み以前の理論的枠組みです（ダーウィンの進化論は①突然変異と②自然淘汰の二つの原理によって支えられているが、この二つによってある特定の種から別の種へ移行することは「検証」できない）。そして進化論にとつて代わって「生物交換」というパラダイムが存在することを主張しましたし、今も主張しています。聖書解釈との関係では、筆者の考えはCRCレポートの立場にかなり近いものです。

VI. A・プランティンガの進化論批判

CRCの教会員で英語圏の宗教哲学者として著名なアルヴィン・プランティンガが三年前に進化論についての論文を書き、それ以後、専門家の間で大きな論争を呼び起こしています。プランティンガといえば、一九六七年に*God and Other Mind: A Study of the Rational Justification of Belief in God*という本を書き、神信仰の合理性について英語圏に「リフォームド認識論」と呼ばれる新しい宗教哲学の学派を形成するきっかけを作った、当代一級の哲学者です⁽⁹⁾。彼は様相論理学者としても名の通った人物であり、かつてカルヴィン・カレッジで教えていましたが、現在は米国の宗教哲学研究の中心的機関であるノートルダム大学で教えています。そのプランティンガが「When Faith and Reason clash: Evolution and the Bible」(一九九一年)という論文を書いたのです⁽¹⁰⁾。この論文における科学や進化論の捕らえ方は筆者の捕らえ方に大層近く、大いに興味をそそられます。しかしながらそこにはある未解決の問題もなお残されているので、最後にこの論文を吟味しておきたいと思います。

プランティンガはまず始めに「信仰と進化論」というテーマは大変むずかしい分野に属し、単に科学に精通しているだけではなく、哲学にも神学にも十分な知識を持っていなければ扱えない分野だと言ひ、自分にはそんな資格はないし、また、これらの知識を兼ね備えた人などいないだろうと言ひます。

「信仰と進化論」という問題は実は歴史的にはもつと広い分野である「信仰と理性」という領域の問題の一つです。したがってこの領域の問題としてみれば、大層古く、キリスト教の成立にまでさかのぼるほどの時代から存在した問題です。そして昔から「信仰と理性」の間には衝突はない、対立はないという考えが存在しました。例えば二重真理説という考え方、これは中世にもあつたし、現代にもある。つまり真理というのは見る立場によつて異なるという考え方です。理性(哲学、科学)の立場からの真理と信仰(神学)の立場からの真理とは違ふ。または信仰の領域のことと科学の領域のことを分けてしまふ。したがつてこれらの見方においては「信仰と理性」との間

に衝突や対立はないこととなります。

しかしながら、プランティンガはこういった見方に疑問を投げかけます。彼は真理というものを一つの基準において確立しようとします。それは一口で言うところには「warrant (正当な理由、保証)」ということですが、信仰のことにせよ、科学のことにせよ、warrantが十分にある方が確からしいという考え方です。実はこのようなアプローチの現代哲学的な位置づけについて十分に説明しなければいけないのですが、それは今できません⁽¹¹⁾。次に彼は、「進化論は宗教的に中立か」という疑問を提起します。アウグスティヌス、カルヴァン、カイパー、ドイヴェールトなどキリスト教思想家たちは、神の国と地上の国との間に対立があると述べてきました。したがつて現代の科学、特に進化論がこのような対立と無関係に宗教的に中立であるとは考えにくい、と述べます。進化論という理論を吟味するためにいくつかの段階があるとして次の五つのテーゼを導入します。

①古地球テーゼ (Ancient Earth Thesis)

地球はおそらく四五億年ほどの古さをもっているであろう。

②発展テーゼ (Progress Thesis)

生命は相対的に単純な形態から相対的に複雑な形態へと発展してきたであろうという主張。単純なバクテリアのような単細胞のものから徐々に多細胞のものへ、魚類へ、哺乳類へ、そして人間へと。

③共通祖先テーゼ (Common Ancestry Thesis)

生命は地球上のある一ヶ所で生じ、その生命から他のすべての生物が枝分かれして出てきた。したがつて地球上のすべての生物は互いにいとこ同志である。

④ダーウィン主義テーゼ (Darwinian Thesis)

生命はすべて遺伝子のランダムな突然変異に作用する自然淘汰によって単純から複雑へと発展してきたという自然主義的な説明。

⑤ 自然主義起源テーゼ (Naturalistic Origin Thesis)

生命は神の特別創造の介入なしにただ物理と化学の法則のみによって発展してきた。

ここで①と②は科学的根拠の warrant という点から受け入れられる。⑤については全くの傲慢な無神論の主張であって受け入れがたい。残るは③と④である。有神論に立つ限り、③と④は科学的証拠を調査した上でもなお確からしさにおいて神が特別に創造したとする見解よりも一段と劣っている (less probable)。したがって、有神論に立つ限り、進化論を採用することはできないが、それは恐らく誤っているだろう (perhaps not)。

ところが方法的な自然主義に立つ限り、進化論以外の答えはとりようがないであろう。残念ながら現代の自然科学はすべてこの方法的な自然主義に立っている。ハーバード大学でもオックスフォード大学でもそういった観点から教育がなされていて、現在の大学院では有神的科学 (Theistic Science) の立場に立った研究者を育てることはできない。われわれは一八八〇年代のアムステルダム自由大学、さらには米国のカルヴィン・カレッジの建学の精神に立って、有神的科学を現代において推進していくことが必要ではないだろうか。

以上がブランティンガ論文の内容です。さて哲学の論文としてはこれでよいのかもしれませんが。問題は有神論に立つ限り進化論は誤っているであろう、と言いつつも③と④に代わる具体的な科学的理論が提起されていないことです。そこに、ブランティンガの有神的科学の意味が不明瞭である、との批判も当然出てくることになります⁽²⁾。私はすでに一〇年以上も前に、進化論に代わる具体的な科学的理論として、確率過程の数学を使った「生物変換」という理論を提唱しました⁽³⁾。そしてこれを新しい生命科学のパラダイムと呼びました。今の時点になってみると、

この理論はブランティンガの③と④に代わる科学理論として、すなわち彼のいう有神的科学の具体例として提起できるような気がします。今、私はこのような科学論と、さらには存在論をも含めた形の有神的な体系を、超越論的解釈学という言葉を使って定式化しつつあります。

私が「キリスト教哲学と科学論」という言葉で表現したいことはおおよそ以上のようなことです。つまり、現代科学の成果を無批判に受け入れ、安易に有神的進化論を主張したりすることではなく、学問的営為というものの宗教性を見抜き、宗教的反定立を踏まえた上で、なお認識論的にも存在論的にも、現代の学問研究のレベルで十分に対決と対話をしていける有神的な人生観、世界観、これを樹立するということであります。

〈注〉

※一九九三年五月三日、日本カルヴィニスト協会講演会での講演。同協会発行「カルヴィニズム」(一九九三年)より転載。

(1) R・ホーイカース『宗教と近代科学の勃興』(すく書房、1989年) p.127。R・ホーイカース他著『理性と信仰』(『OU科学史Ⅱ』、創元社、1988年) p.13。稲垣久和「自然法と近代認識論」(『基督神学』No.2、1984年、東京基督神学校編)。

(2) 「近代科学の誕生は十七世紀である」という通説に対して、最近、村上陽一郎氏は「近代科学の誕生は十九世紀である」という新説を主張している(『文明のなかの科学』青土社、1994年)。同氏の主張の骨子は「科学」(science)という言葉がヨーロッパにおいて自然科学を意味する言葉として使用されるようになった時期、大学その他の政府機関で自然科学部門や工学部門の独立した学部等が設立された時期、職業としての科学者が

出現した時期、総じて制度としての科学が確立された時期は十世紀ではなく十九世紀であった、というものである。村上氏は一九九四年十月十日、「日本基督教学会」第四十二回学術大会（於国際基督教大学）での講演「科学とキリスト教」においても同様の主張を行った。この講演に対するコメントーターとして立てられた筆者（稲垣）は同氏の説に批判を加え、「近代科学の誕生はやはり十七世紀である」との論を展開した。筆者の主張の骨子は主として哲学との関係において、近代科学の方法論の本質を自然法則の数学的定式化、つまり自然の書物は数学の言語で書かれている」（ガリレイ）ことに置く点にある。「自然に対する数学的理念化」（フッサール）が行われたことがまさにガリレイ、デカルト、ニュートンといった十七世紀の（自然）哲学者たちによって担われた「科学革命」（バターフィールド）の本質であり、「新しい知のパラダイムの出現」（クーン）にほかならないからである。

- (3) A. Kuyper, *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid*, Amsterdam, J.A. Wormser, 1894, p.435.
- (4) B.B.Warfield, 'Herman Bavinck', ed. by M.A.Noll, *The Princeton Theology* (Baker, 1983) p.302.
- (5) G.M.Mardsden, *Fundamentalism and American Culture* (Oxford, 1980) p.109. G.M.Mardsden, 'The Collapse of American Evangelical Academia', ed. by A. Plantinga and N.Wolterstorff, *Faith and Rationality* (Univ. of Notre Dame Press, 1983) p.219.
- (6) 稲垣久和「知と信の構造—科学と宗教のロスモロシー—」（ヨルタン社、1993年）。
同書 p.333。
- (7) J・カルヴァン「旧約聖書註解・創世記—」（新教出版社、1984年） p.38。
- (8) A.Plantinga, 'Reason and Belief in God', *Faith and Rationality*, p.17.
- (9) Christian Reformed Church, *Acts of Synod 1991* p.395.
- (10) H・ハウンゲ「信徒のための改革派組織神学（上）」（聖恵授産所出版部、1984） p.340.
- (11) H.Doyeweerd, 'Schepping en Evolutie', *Philosophia Reformata*, N.24, 1959, p.113.
- (12) M.D.Staflén, 'Some Problems of Time-Some Facts of Life', *Philosophia Reformata* N.51, 1986, p.67.
- (13) CRC, *Acts of Synod, 1991*, p.396.
- (14) C.Hodge, 'What is Darwinism', *The Princeton Theology*, p.150.
- (15) B.B.Warfield, 'Calvin's Doctrine of Creation', *The Princeton Theology*, p.298.
- (16) K・ホーバー「客観的知識」（大鐘社、1974年） p.299. 稲垣久和「現代社会をどう生きるか」（いのちのこは社、1986年） p.109.
- (17) M.Wesphal, 'A Reader's Guide to Reformed Epistemology' *Perspective*, 1992, November, p.10.
- (18) A. Plantinga, 'When Faith and Reason Clash', *Christian Scholar's Review* XXI: 1 (September, 1991) p.8.
- (19) A. Plantinga, *Warrant: The Current Debate* (Oxford, 1993), *Warrant and Proper Function* (Oxford, 1993)
- (20) W.Hasker, 'Evolution and Alvin Plantinga', *Perspective on Science & Christian Faith*, vol.44, N.3, September, 1992, p.150.
- (21) H. Inagaki, 'Selection under random mutations in stochastic Eigen model', *Bulletin of Mathematical Biology* (published in England), vol.44, No.1, (1982年) pp.17-28. 稲垣久和「進化論を斬る」（コトバのこは社、1981年） p.106。

（東京基督教大学教授 キリスト教哲学専攻）