

宗教と科学をめぐる問題

石 田 慶 和

キルケゴールは、その著『おそれとおののき』の中で
このように言っている。

「もし人間のなかに永遠なる意識がないとしたら、もし
いっさいのものの根底にあるものが狂暴に荒れ狂う力で
しがなく、この力が大いなるものをも些細なるものを
も、あらゆるものを、暗い激情の嵐のなかで生み出すの
だとしたら、もしけつして満たされることのない底なし
の空虚がいっさいのものの下に隠されているとしたら、
そのとき人生とは絶望でなくてなんであろう？ もしそ

のようであるとしたら、もし人類を結ぶ聖なる絆きずながない
としたら、もし世代というものが森の木の葉のように、
世代から世代へとかわるがわる発生するものであるとし
たら、もしひとつの世代が森の小鳥のさえずりのように、
かわるがわる他の世代と交代するのであるとしたら、も
し人類が、船が大洋を渡り嵐が荒野を吹き渡るように、
世を渡り、そのいとなみが思慮もなく実りも結ばぬとし
たら、もし永遠の忘却がつねに飢えてその獲物をうかが
っているとしたら、しかもその獲物を忘却の手から救い
出すことができるだけの強力な力がないとしたら——そ
のとき、人生とはいかに空しく、いかに慰めなきもので

あることであろう！」（榎田啓三郎訳・白水社『キルケゴール著作集』第五巻所収）

ここで「永遠なる意識」と言っているのは、「永遠なるものについての意識」であって、キルケゴールの場合には、ただひとり神の前に立つ宗教的実存の自覚を意味することは言うまでもない。もし人間に、そういう意味での宗教的自覚というものがなく、一切の存在を盲目的な力が支配し、その根底は空虚であり、ただ限りなく発生と消滅がくりかえされ、個々の存在を結びつける何者もなく、全く無意味・無目的に現われ消えるだけで、やがてすべては忘却の中に沈んでしまうならば、人生は何と空しいものであろうかと言っているのである。

キルケゴールは、キリスト教の信仰を基礎とした鋭い直観によって現代の精神的状況を把握している。もとよりキルケゴール自身は、宗教的実存としての自覚に基づき、人生や世界の無意味さを克服する立場に立とうとしているのであるが、そこから発せられる言葉は、むしろ逆に宗教的な地盤を喪失した現代の人間の底知れぬ空虚をあばくものとなっている。近代自然科学が確立した宇

宙観や自然観の示す世界や人間の相は、まさにキルケゴールが否定的に語るところと一致しているのではないであろうか。巨視的にも微視的にも、限りなく拡大されてゆく人間の視野は、調和した豊かな生命の世界ではなく、全く機械的な広漠たる物質の世界をくりひろげる。宇宙探索のロケットは何百度何千度という硫酸の海や、一木一草もない沙漠の荒野を天体の中に見るばかりであり、物質の究極の構成を解明しようとする巨大な装置も、はてしなく分割される粒子の結合を見るだけである。しかもそうした研究の結果が、大きな破壊力をもつ武器の発明へ導き、それが国家間の緊張と危機感を増大させ、人類の存続を脅かすならば、一体近代科学は何のためにあるのかを根本的に問わざるを得なくなる。過去の神話的な世界観を克服して、事実を事実として探求することから出発し、人類の福祉に貢献するところが極めて大きかった科学であるが、今日その直面している事態は容易ではない。科学への信頼がゆらぎ、あらためてその存在基盤が問題になっている所以である。

ここではしかしそうした科学批判を問題にしようとする

るのではない。むしろ宗教の立場において、現在のその根本問題として科学との関係を考えようとするならば、いかなることが問題になるかを明らかにしようとする。

今日の精神的状況は、科学に対してだけではなく、宗教に対してもその成立の基礎を問いかけている。科学の開いた世界や人間存在についての視野は、従来の宗教的真理そのものの成立根拠をゆるがす意味をもったが、その科学文明が大きな困難に逢着するに至って、宗教は現在言わば二重の問いかけを受けるに至っているのである。

科学への信頼の喪失が、単純に宗教への回帰ということにならない理由もそこにある。ニーチェがキリスト教の批判を通してニヒリズムの到来を語り、さらにその克服を言おうとしたのは、そうした現代の思想的状況を洞察したうえのことであった。キリスト教によって代表される過去の価値体系が自然科学的世界観の形成によって崩壊し、世界が無意味・無目的な繰返しとしてあらわになったことに気付くということがニーチェの言うニヒリズムの出発点であるとするならば、そういう意味でのニヒリズムの克服が、外ならぬ宗教によって可能であるか

どうかあらためて問われている。それが現在における宗教の根本問題と言えよう。

二

近代の科学、とくにヨーロッパにおいて成立展開した自然科学の人類にもたらした恩恵は、はかり知れぬものがある。そのことは何人も否定し得ぬであろう。今日では、自然の分野だけでなく、人文・社会の分野においても広く大きく発展した科学の成果は、過去の人間生活のみならず、その考え方も一変させたと云ってよい。科学の基本的特色は、客観的世界の法則性を見だし、それを論理的に把握して記号によって表現し、さらに人為的に構成して新たな事物を作り出してゆくところにある。多くの科学者の長けたゆみない努力が、現在の多様な科学文明の成果を生んだのである。

周知のように、自然科学的探求は当初宗教的世界観、とくにキリスト教的世界観と激しく衝突した。人間や動植物の住む平面の大地の上に球形の天が覆い、空中を天使が舞い、地下界には地獄があり、そして全世界を超え

てそれを統べるのは創造主たる神であるとする宗教的世界観に対して、球体なる地球が太陽の周囲を回転するという新しい天文学の主張は、教会にとって許すべからざる異端であった。その故にコペルニクスの説は退けられ、ガリレイは審問の場に引き出されたのである。しかし観察と実験、その結果の論理的把握と検証による整合した理論の展開は大きな説得力をもち、科学的真理はゆるぎのないものとして確立されていった。

もとよりキリスト教の近代自然科学に対する関係は、単に相互に相容れない真理を主張するという闘争的關係に尽きるものではない。近代科学がとくにヨーロッパに於いて成立したという事情から見ても、呪術的世界観を克服したキリスト教的信仰が、却って自然科学の成立を可能ならしめたという一面のあることも否定しえない。しかし基本的に言って科学的な知識はキリスト教的信仰に抵触するところがあり、従って科学的真理は宗教的真理に対立するものと見られたのである。とくに聖書に基づく万物の創造、宇宙の秩序、神の摂理等に関するキリスト教の教説は、次第に増大する科学的知識と相容れぬ

内容を有し、そこに多くの論争が生じた。例えば生物進化論をめぐる科学者と教会の軋轢は、今日なお欧米において尾を引いている。

しかしそうした対立も、現在では殆んどかげをひそめ、文明諸国においては教育機関によって科学教育が推進され、世界や人間についての理解は、神話要素を払拭された科学的知識によって占められている。そしてそうした知識の普及は、欧米だけではなく全世界的規模において為され、その意味で普遍的なものとなっているのである。そのことは、科学に対する信頼を確固としたものとし、そこに科学を絶対的なものとする立場が生ずることになる。

自然科学にしても、人文・社会科学にしても、科学的探究は総じて自らの発見した知識を絶対化しない。科学的真理と言っても、それはその時点において真理であって、永遠に真理であるというのではない。そうでなければ科学の進歩発展ということは成立しない。しかし個々の知識についてはそうであっても、科学の立場そのものは絶対であるとする主張があり得る。それが科学主義と

呼ばれるものである。

科学主義とは、「客観的真理が科学的方法によってのみ達せられるものと考え」⁽¹⁾、「そういう科学的真理をなんらかの仕方では技術化することによってのみ人類の社会的文化的進歩が達せられると考える」立場とされる。そしてその場合、「そういう技術の主体としての人間が自身自身の力によって究極の目的を誤りなく選びうるということ」、「すなわち人間性が善であるとの信念が前提されている」のであり、従って科学主義の成立根拠として、「第一に科学的認識とその技術的適用」、「第二に人間性の善なることの信念」があるとされる。即ちそこでは「科学とヒューマニズムが結合」しているのである。

ヒューマニズムは、元来ギリシャの古典的人間観に基づくものであるが、ルネサンス当初におけるヒューマニズムは、キリスト教の影響の下に、宗教的な意味をもっていた。その統一理念として立てられたものは、「人間性の尊厳」ということであるが、その理念は神の像をよどすという人間の在り方に基礎づけられている。しかし近代科学と結びつくことによって、ヒューマニズムはそ

の宗教的性格を喪失し、むしろ人間がそれ自身として絶対の価値をもつことが主張されてくる。そしてそのような観点から、逆に宗教が批判されるのである。

宗教、とくにキリスト教が、ヒューマニズムの立場から批判されたのは、歴史的に見て多くの理由がある。宗教改革をめぐる長い争いや、異端審問の名の下にくりひろげられた人々に対する教会の迫害等、宗教の意味を根本的に問題とせざるを得ない事件が多く発生し、それによって宗教への信頼が失われていったことも否定できない。そこから後にフォイエルバッハに見られるようなキリスト教批判、宗教批判が成立してくるのである。

しかしヒューマニズムが、人間存在をそれ自身として完結したものと捉え、教育によってその本質を完成に近づけ得ると考え、その意味で進歩してやまないものと見るとき、それは果たして破綻を生まないであろうか。ことにそれが近代科学と結びついて、科学主義の信奉という形で一般化するとき、現実生ずる多くの問題に答えることができるのであろうか。この疑問は、二度にわたる世界戦争の惨禍を経験して、次第に人びとの意識に上

ってきたと言えるであろう。

近代自然科学の成果として生産された原子爆弾や水素爆弾は、その巨大な破壊力によって最終兵器と言われる。いったん戦争が起って破壊がおこなわれるならば、地球的規模において破壊をまねがれることはできない。しかもその危険は、今日減少しつつあるどころかむしろ増大しているとさえ言えよう。こういった状況の中から、ヒューマニズムに対する信頼があらためて問われることになったのである。

科学主義は、人間性に対する信頼に基づいて、科学の立場の絶対性を主張しようとするものであった。しかしその人間性に対する信頼がゆらぐとき、それは必然的にニヒリズムに導かれざるを得ない。人間は有限な存在であって何等かの超越的な力によってのみ救済されるとする宗教的な人間観を克服して、人間それ自身が完全な在り方へ限りなく近づき得るとするヒューマニズムの立場が否定されるならば、そこで人間を支えるものは一体何であるのか。その原理は容易に見い出されず、結局何ものによっても支えられぬ空虚に直面せざるを得ないので

はないであろうか。

科学はヒューマニズムによって支えられ、ヒューマニズムは科学によって具体化される、そして両者相俟って人類の福祉に寄与するという科学主義のナイーブな確信は、科学の急激な発展とその技術的应用による生産物によってその問題性を露呈し、そこに科学者自身による科学批判が行なわれるという事態を招いている。そしてヒューマニズムに代わって科学を支える基盤が見い出され得ぬところに必然的にニヒリズムがあらわになるといのが今日の精神的状況であると言えよう。

三

科学と宗教について考えようとする場合、そこで同時に問題になることは、宗教をどう理解するかということである。今日の多くの論説において、科学の基本的立場についての理解は概ね共通であると言え、宗教については必ずしもそうは言えない。そこにこの問題をめぐり考察の容易でない点があるように思われる。ある者は、キリスト教的世界観に対する科学的世界観を問題に

し、両者が相容れないという観点から宗教と科学の対立関係を主張し、ある者は、仏教的(インド的)世界観についてそれが必ずしも科学的世界観と矛盾しないとして、両者の共存を主張する。またある者は、キリスト教の被造物としての人間観に対する科学の進化論に基づく人間観を取り上げ、両者の相違をめぐって議論を展開し、ある者は、仏教の衆生観と科学的生物観を対比して、そのつながりを論じようとする。科学と宗教の問題は、単に個々の具体的な事柄についての見解の対立としてではなく、それぞれの基本的立場の相違として考えねばならぬ。いから、こうしたそれぞれの世界観・人間観をめぐって議論が生ずるのは当然であるとも言えるが、しかしこの場合問題なのは、そうした世界観・人間観の内容ではなく、むしろそれを生む認識の仕方そのものにあるように思われる。言い換えれば、キリスト教や仏教が何故にその固有の神話的世界観や人間観をもつのか、そこで何が語られようとしているのかが問題であって、一々の内容が事実であるかどうかは問題ではないと言わねばならぬ。言うまでもなく、宗教的世界観や人間観は象徴的に語

られているものである。例えばキリスト教やユダヤ教における人間の創造の神話は、人類の生物学的発生の過程を語っているものではない。むしろ人間の自我の形成、その即目的な統一から分裂対立へ向かうプロセスを語って意義深いものであり、また現実の人間がいかにして自己における意識の分裂を克服して本来の統一へ還帰し得るかを示唆するものと理解することもできる。また、仏教やキリスト教における浄土や天国の表象は、宇宙のどこかに存在する理想郷ではなく、むしろ救済の発動する原理的根拠や、救済の現在性を語るものとして意味がある。多くのすぐれた宗教者が、それらの宗教的表象を対象的に捉えず、その象徴性をよく理解していることは、それらの宗教者のさまざまな表現によって知ることができる。従ってこれらの宗教的世界観や人間観についてはその象徴性を理解し、それを通して表明しようとしてされている宗教的自覚を明らかにすることが求められるのである。

このような宗教的世界観・人間観は、自然科学の世界観や人間観の形成とはことなつた状況において成立して

いることは言うまでもない。もともと古代においても自然や人間のさまざまな事象をめぐって注意深い観察や洞察が行なわれたことであろうし、その個々の知識は次第にまとまったものとして構成されていったであろう。その場合、ひとつひとつの知識の獲得は直接の経験に基づくであろうが、それを総合するに際して、当然そこに古代の人びとに共通な精神的態度が基礎となる。それは事物相互の関係を単に因果関係で見ず、言わば生きた関係として見ようとする態度である。一切の事物の背後にそれを動かす生命原理がはたらく、あるいは超越的力が作用している、そういう前提の下に諸現象が説明される。低い段階においては呪術的な把え方が、高次の段階に至って神的生命に貫かれた世界という見方が成立していく。こうした見方において、ひとつの实在把握というものがあることが見失われてはならない。

このような広い意味での宗教的な实在把握は、人間の知覚や認識に大きな位置を占めている。ことに人間が自らの存在の意義や根拠を問おうとするとき、そうした宗教的な实在把握なしには答えを得ることはできない。そ

の点から言えば、それは人間にとつては不可欠のものと言ひ得るであろう。しかし近代の科学的認識は、客観的・合理的な対象把握のみを正しい实在把握とし、少なくとも科学の領域ではそれ以外の認識を斥けてしまった。それによって科学的世界観・人間観を確立したことは言うまでもない。しかしそのことが今日では却って人間の自己疎外や生きる意味の喪失という事態を生んでいるのである。

以上述べたことから明らかなように、今日において科学と宗教の問題を考えようとする時、その中心にあるのは人間の知覚や認識の問題である。科学的認識のみが真の实在の把握であるとする考え方に對して、人間の認識の領域を一層広く考えようとするところに宗教の立場からの発言の意味がある。それを明らかにしているのは、キリスト教の神学者、ルドルフ・ブルトマンである。次にその所論を紹介して問題の所在を示そう。

四

ドイツの神学者、ルドルフ・ブルトマンは「科学と実

存⁽²⁾」という論文において次のように言っている。

我々をとりまき、我々と出会う世界のさまざまな現象、即ち自然・歴史・人間・人間精神などについて、これらの諸領域で認識を得る、真理を認識する、言い換えれば、これらの現象が現にいかにあるか、本当にそれ自身としてどうあるかを認識しようとする目的をもった方法論的研究を、我々は科学という。科学は諸現象を認識しようとして、それを思考の対象とする。従って、科学的思考は、諸現象との直接的な出会いから離れ、客観に對する主観として、諸現象に距離をたちつつ對立する。科学的思考においては、日常的に人間の出会いっている諸現象について考えたり語ったりされていることが、首尾一貫したものとして方法論的に形成されている。現象が対象とされることによって、それが私に及ぼす、あるいは私に對してもつ作用や重要性は排除される。というのは、あるがままに対象が見られるべきであって、私が、即ち主体が問題であってはならぬからである。対象に對する科学的関係においては、私の態度は純粹に受動的である。即ち純粹に受動的で無関心な觀察が求められ

る。しかし今日では、対象化する思考の道が、本当に諸現象の本質の認識に導く道であるかどうかということが問題になってきた。即ち現象を対象化するということが實際可能であるか、現象のあるがままの認識ということが成立するかどうか問われているのである。

自然科学の分野では、このことはとくに原子研究の領域で問題になる。即ち電子の場所や運動を確定しようとする実験が、運動している電子そのものに影響を与え、觀察されるべき電子にあたる光線がその運動状態を変えてしまうのである。

歴史学の分野においても、同様に客観的認識の可能性についての問いが生ずる。もとより、厳密な方法論的研究によって、歴史的過程のある一面を客観的に認識することはできる。即ち時間・空間の中で起こった歴史的現象、例えばソクラテスが毒杯を飲んだとか、カエサルがルビコン川を渡ったとかいうことは、客観的に確証され得る。しかし歴史は、個々の事件が並立しているのでも相前後しているのでもない。それぞれの事件が原因・結果として結びついているような一つの運動であり、過程

である。従つてそこにはその結びつきを可能にするいろいろな力が前提されている。個人やグループの権力を得ようとする努力、経済的、社会的要求、さらには理念や理想といったものも歴史の過程を規定する要素である。こうした諸要素をどのように評価するかについては、歴史家の理解はさまざまであり、それが正しいかを決定し得るような裁定機関は存在しない。また歴史の経過の連関において、ある出来事を歴史的事件として意味付けをすることは、それ自身歴史的事件であるが、その判断は歴史家の主観的立場に依存せざるを得ない。このように考へてくると、単純に客観的な歴史的認識というものを獲得し得るとは言えないのではなからうか。

歴史的な現象は多面的である。それは多様な展望の下に理解され得る。人間は物質的・精神的な諸要求、意志、想像力を持つてゐる。人間は政治的存在であり、社会的存在である。また人間はそれぞれ特色をもつ個人でもある。従つて人間の結合は、政治的社会的な結合であるだけではなく、人格的な結合でもある。それ故に、歴史を政治史としても、経済史としても、問題史として

も、理念の歴史としても、個人の歴史としても理解し記述することが可能である。個々の歴史家においては、つねにある一定の問いかけが支配的となる。この問いかけが絶対化されず、また歴史家が、自分はある一定の展望の下に対象を見ており、この展望とともに他の展望もその権利のみならず必然性をもっていることを意識している限り、そのことに対して何等反対されるべきではない。

それぞれの展望の下で客観的に正しい事柄が見られる。歴史家の主観性ということは、彼が誤つて見ていることを意味しているのではなく、彼がある一定の展望を選択し、ある一定の問いかけから出発していることを意味しているのである。歴史家が、歴史の歩みの中の諸力の働きや連関を示そうとする限り、このようなある一定の展望や問いかけなくしては描かれ得ない。その限りでは、物理学においてと同様に、歴史学においても主観が認識の成立に関与していると言ひ得る。

このような歴史像の形成における一定の展望の必然性というモメントの外に、実存的出会いというもうひとつ

のモメントがある。即ち、歴史的な諸現象は、それを理解する歴史的主体なくしては存在せず、歴史家は歴史像の形成に際して、自らの実存を以て参与している。言いかえれば、歴史家が歴史的現象についていずれかの展望を選択する場合、彼の実存というものがすでにひとつの役割を演じているのである。自ら歴史の中に立ち、歴史に關与する人に対して初めて歴史はその本質を明らかにし、歴史的現象はその意味を示す。そのことは、歴史家が歴史的現象に主観的意向に従つて意味を加えるということではない。

さまざまな事柄や事件といったものは、それ自身として歴史的現象としてあるのではない。それらの出来事は未来への關係においてのみ歴史的現象としてあり、その未来に対して意味をもつ。そしてその未来に対して現在に責任をもつのである。従つて歴史的現象は、未来によって責任あるものとして呼びかけられた現在にとつて、それがいかなる意味をもつかが問われる。その問いは、そのつどの現在によつてのみ答えられる。それが歴史学というものである。

こういったことから、歴史的認識というものは、主観即ち歴史家の個人的な意向に依存するという意味において主観的であるわけではないことは明らかである。もとより歴史家は彼の仕事の成果を前提してはならないし、成果に關しておこりうる彼の個人的願望を沈黙させねばならない。しかしこのことは、彼の認識の客観性のためにその人格的な個性を消してしまわねばならぬということを意味しない。むしろ眞の歴史的認識は、理解する主体が生きて生きしていること、即ちその個性のできる限りの発展を前提している。自ら歴史に参加することによつて動かされた者だけが、即ち未来に対する彼の責任によつて歴史の言葉に心を開いた者のみが、歴史を理解することができる。この意味において、もっとも主観的な歴史解釈がまさにもっとも客観的な歴史解釈なのである。そして歴史家の歴史への生きた参加、即ち彼の歴史との実存的出会いは、客観的な歴史認識の獲得のための手段という役割を果たす。もっとも集中的に、もっとも情熱的に歴史に参加する歴史家は、最高度の客観性に達する知識を得ようとつとめる。かくしてのみ、彼はその

歴史認識を、ひとりごとや叙情詩の朗読の如きものとしてではなく、承認や批判を受けるべきものとして他の人びとの前に提示することができるのである。――

以上、ブルトマンの歴史認識をめぐる所論を要約して紹介したが、彼は科学、とくに社会科学としての歴史学の領域における認識の客観性を問題にして、それが一面では事実認識として客観性を確認できるとしつつ、同時に他面ではそれに尽きないことを指摘し、しかもそこにこそ歴史認識の真の意味があることを言おうとしている。人文・社会科学の分野の中で、ことに客観的認識が可能と考えられている歴史学の領域においてさえ、そのことはナイーブに考えられないことを解明することを通して、一般に科学的認識がいかなる問題をもっているかを明らかにしようとしているのである。そしてそれは、ブルトマンの本来の研究領域である新約聖書神学における実存論的解釈学の問題に深く結びついている。新約聖書という文献をめぐる生じた理解や解釈の客観性ということが、そのまま歴史的事実の客観的把握ということとつながっており、そこからブルトマン独自の解釈学の

立場が展開するのである。それはさておき、「科学と実存」においては、この歴史認識の問題から、さらに実存的理解の問題が論じられる。ブルトマンは、原則的に言って客観化されない思考や意見が存在するかという問いを立て、それに対して次のように言う。――

無関心な、単に受動的な知識ではなく、関心をもった人格の能動性が支配的な知覚が存在するかぎり客観化されない思考や意見が存在し得る。例えば、私の父が私の父であることは、外見で客観的に確認され、また観察によって知られる。しかし彼が外ならぬ私の父であることは、根本的には唯一人の者、すなわち私によってのみ知られる。そしてそれは、無関心な観察によってではなく、彼が私にとって父でありまた私が彼を私の父たらしめる人格的出会いにおいて知られるのである。人格的存在というものは、客観的観察によってではなく、実存的出会いによってのみ開示される。

あるいは、私の父から贈られた時計は、客観的にみれば他の時計と同様の時計である。即ち、その特色は客観的な規準に従った時計の分類に基づいて、例えばスイス

製であるとか、これこれの値段のこれこれの構造とかとして規定され得る。その時計は、同様の構造の同様の値段のものと交換し得るし、私がそれをなくした時には同様のもので補い得る。しかし私の父の贈り物としては、それは交換できないし、補うこともできない。というのは、その時計において、出会いにおいてのみ経験できる私の父の愛情に、私はいつもくりかえし出会うからである。その時計が父の贈り物であることを客観的に確認し得ると言ってもそれはあやまりではない。しかし私が父の愛情を客観化する思考の領域に引き入れるなら、私に出会われるものとしてのみもっているその愛情の固有の性質をすてることになる。

私が私の固有の存在、私の実存を、人格的存在のうちに、また同時に人格的諸関係のうちにもつならば、私の実存は客観化され得ないと言いうことができる。もとより実存ということが一般に何を意味するかについては客観的に反省され得る。しかしこうした反省は、まさに実存というものがそのつど私の実存であり、そのつど私によってのみ引き上げられ、実現されるということを知る。

実存はまさに瞬間の決断における出来事であり、つねに生じているものである。父として、息子として、夫として、友としての私の存在は、自然の過程のように経過してゆくものではなく、つねに問いのうちにあり、決断において獲得され、あるいは失われるのである。

このような決断は、科学的認識が先行する認識の成果であるのと同様な仕方であり、それに先立つものから導き出すことはできない。このことは、実存的知覚と対象化する思考とのもうひとつの相違点を示すのである。対象化する思考は、その対象をそれが属する対象領域の連関から理解する。対象化する思考にとっては、ひとつの現象は、あらゆる対象領域に固有である秩序の中の一定の場所にその位置を定められるまで理解されない。根本的な意味での新しいものはここには存在しない。個々のものは、つねに対象領域の研究を導く企画の中ですでにある程度予期されている。ここではひとつの現象は、この領域で与えられた諸可能性の、あるいは作用している諸力の新しい状態として現われるという意味においてのみ新しくあり得る。しかしこの可能性は限られている。今ま

で知られていた（あるいは受け入れられていた）諸可能性からは理解できない事柄が出現すると、客観的な科学は、この事実を単純に確認してうけいれたり、あるいは彼方の力の出現を認めることで満足したりはしない。そこに当の科学の原理的危機といわれることが起こる。即ち、当の科学は、その諸前提を検査し、それによって対象領域が把握されていた従来の主要な企画は十分でないことを認め、古い企画の中では謎であった現象が理解され得る新しい企画を展開するのである。

対象化する観察にとつては、諸々の現象はあたかも静止しているようである。「あたかも」というのは、もちろんその運動の過程を客観的観察にゆだねることができ、この場合、全運動過程は静止しているもの、即ち静止的に指定されたものとして見られるからである。そのことは、運動の過程が観察のために任意に作られるような実験において明らかである。運動の過程は、観察の対象になることを言わば甘受せざるを得ないのである。

これに対して、実存的な出来事は静止しないし、作られたり観察の対象となることを甘受したりしない。それ

は信頼や愛という人格的關係における冒険である。私は私の出会う信頼や愛情を、出会っている人が本当に信頼に値し善良であると確かめるために検査することはできない。私はそういう信頼や愛情を信頼の場においてのみ認識することができ。私は私自身の決断を検査することはできず、実行することができるだけである。

ブルトマンは、以上の論述の中で、客観的な科学の認識と、実存的知覚というものの相違を明らかにしようとしている。それはそのまま科学と宗教の立場の相違を語るものと言つてよいであろう。宗教はその根本のところでブルトマンの言う実存的知覚を基礎としている。神の救済と言ひ仏陀の悟りと言つても、それは客観的に認識できるものではない。その点から言えば、宗教的自覚を心理学的に把握しようとする試みはすべて誤っていると云わざるを得ない。神の救いは私の実存において人格的に出会うのである。仏の悟りも私の実存において現前するのである。そしてそのことが、人間にとつてひとつの根源的な實在把握たり得る。

もとよりそうした宗教的自覚から生じた表現を客観的

に把握することはできる。しかしそれは宗教的自覚そのものを把握しているのではないし、まして宗教的自覚においてあらわになった實在把握を把握しているのではない。それはブルトマンの言うように、自らの実存において出会われるほかないのである。

ブルトマンは科学的認識のひとつの場合としての歴史的認識を問題にしつつそれとの関連においてさらに実存的知覚を論じ、それによって宗教の領域の科学の領域に対する独自性を明らかにしようとしているが、その場合の考察は、一般に科学と宗教の關係を明らかにする上で大きな示唆を与えるものと言えよう。科学的認識とは異なった実存の立場の特色を論ずることは、極めて迂遠に見えながら、実はもっとも根本的な科学と宗教の關係についてのすぐれた洞察たり得るのである。

五

近代科学の急激な発展と、それにもなつて起こっている精神的状況における問題、とくに宗教との関わりにおける問題を明らかにするために、その最も基礎的な条

件として科学的認識と宗教的知覚との相違についてブルトマンの所説を紹介しつつ考えてみたが、そこでどういうことが考えられるであろうか。

ひとつの状況を設定して考えてみよう。ある地域で近い将来、大きな地震が起こることが予測されたとする。

今日の科学はあらゆる能力を動員してその対策を立てるであろう。自然科学の分野では、それぞれの部門の研究者達によつて、地震の規模、その大きさと範囲、建物や諸設備に及ぼす影響、津波など地震に伴う変動が予測される。その場合に生じ得る被害をいかにして最小にいくとめるかが検討されよう。社会科学の分野の研究者は、大きな自然災害の政治・経済・社会にもたらす影響を考え、それへの対策を考える。人口密集地におけるパニックをいかに回避するか、一時的に生ずるであろう交通通信の途絶状態にあつて、混乱を起こさせない為にはいかなる手段が必要であるかが問われよう。人文科学の分野の研究者も、社会科学の分野の研究者と協力して、極限状況の人間の在り方について、何らかの知識を提供することができよう。要するに科学の各分野の研究者

が客観的認識によって得たそれぞれの情報をもちよつて、来たるべき災害に備えることが可能なのである。そして十分の時間的余裕と資材が与えられ、あらかじめの用意をする機会があったならば、実際に地震が生じた時の被害は最小限度にとどめることができるであろう。これが科学の生み得る成果である。

他方こういうことが考えられる。そうした大きな地震が発生した時、たまたまある人がその災害にまきこまれたとする。彼は、幸せな日々を喜びをもって迎えたように、突然の災厄をも平静に迎え、全力を尽してその場で為し得ることを為し、何人かの人々の生命を救い、そして自らは力つきて倒れたとする。彼のしたことは、ごくささやかな努力にすぎなかったが、彼はそれを「己を空しくして」行ない、その行動は人々に深い感動を残した。少なくとも彼によって救われた人は、生涯彼との実存的出会いを忘れ得ぬであろう。人間が極限的な状況において、何を為し得るかの証しとして、彼の行為は深い意味を持つのである。

こうした二つの場合を考えてみた時、そこに科学と宗

教とのかかわりの問題について、おのずから答えが見い出されよう。もとより何れかの領域がすぐれているというわけではない。ことに科学の果たし得る貢献というのははかり知れぬものがある。この場合なら、そうした科学の応用による多くの適切な措置がなければ、数方、数十万の生命が失われ、莫大な損失を受けるのであるから、その功績は十分にたたえられてしかるべきである。しかし同時に、一人の人間が、自らの生き方としてその為し得ることを果たし、周囲の人びとに深い感銘を残して死んでいったことも忘れ得べきことではない。むしろ一人ひとりの人間が、自らの在り方を問い、その存在の意義を考えようとする時、それに答えるのは、その一人の人間の「己を空しくして」為した行為ではないであろうか。

多くの科学者達の努力も、もとより尊いものであり、それぞれの科学者は、人間として自らの義務に献身し、その目的が達成された時、大きな充足感を得るであろう。しかしその充足感がそのまま人生の意義を見い出すということにつながるであろうか。ひとつの目的が達成

られると、次に新たな課題が設定され、限らない努力の中に科学者自身の生は終わるであろう。ある目標に到達するための巨大な機構の一部分として、その役割を果たしているにすぎないのではないであろうか。

科学者の行為がみずからの生存の意義として自覚に上るためには、やはりそうした個々の行為を超えた次元に彼自身がふれるということがなければならぬ。それは彼自身の宗教的自覚につながることは言うまでもないであろう。

宗教は、その本来のはたらきとして、直接に社会的事象にかかわることではない。もとより教団が多くの場合に政治的・経済的に社会にかかわり、大きな影響を与えることは当然のことである。しかしその場合でも、中心にあるのは、教団を構成する個々のメンバーの宗教的自覚である。それがなければ、宗教集団は宗教集団たり得ない。そしてその宗教的自覚の核となるのは、初めに引用したキルケゴールの言葉にある「永遠なる意識」、すなわち相対的な存在の次元を超えて永遠につながる意識である。それなしには、この世の一切のいとなみは、空虚

なつかのまのことに終わってしまうであろう。そしてその点こそ、今日において宗教が科学に対して発言し得る点であると言えることができる。アウシュヴィッツにおけるコルベ神父の行為が、第二次世界大戦中の無数の出来事の中から、ぬきんでてひとつの意味を持ち得るのも、宗教のそうした根源的な面につながっているからではないであろうか。

註

- (1) 『野田又夫著作集』Ⅱ所収、「科学主義と宗教」
(2) R. Bultmann: Wissenschaft und Existenz (Glauben und Verstehen, dritter Band)

(いしだ よしかず・龍谷大学教授)