

現代日本における仏教と科学の関わり

—「科学と宗教」の観点から—

藤井修平

- 1 はじめに
- 2 20世紀末における仏教と科学の関係
- 3 21世紀における仏教と科学の関係
- 4 科学と仏教の関係についての論点の分析
- 5 結論

注

1 はじめに

本論は、「科学と宗教」の観点から、現代日本における仏教と科学の関係を明らかにすることを意図するものである。「科学と宗教」は近年一つの分野として確立されつつある学問体系で、科学と宗教の関係や両者の交わり方についての考察を主題とする。この主題からは、「科学と宗教は対立するものなのか、あるいは調和するものなのか」「科学と宗教の間の対話はどのように行いうるのか」「科学と宗教はそれぞれ、他方に対して何をなすことができるのか」といった問いが生まれるが、そうした問いに答えることも課題となっている。この分野はとりわけ、進化論とキリスト教創造論が対立している現代西欧の状況において、その対立を記述ないし解消する意図のもとで発展してきたもので、代表者としては生物学者のS・J・グールドやF・アヤラ、神学者のI・バーバーやJ・ポーキングホーン、そして科学史家のJ・H・ブルックやT・ディクソンなどが挙げられる。ここからわかるように、自然科学者と宗教者の双方が科学と宗教の関係について自らの立場から見解を述べており、それを歴史家に取りまとめるという構図になっている。筆者もまたこの枠組みに倣い、西洋キリスト教と進化論の関係についての研究を行ってきたが、本論ではそこで得られた知見をもとに、考察対象を現代日本の仏教教団およびそれを取り巻く諸宗教に広げ、日本における科学と宗教の関わりについて明らかにしていきたい。

上述のように、「科学と宗教」分野では西洋において多くの先行研究が存在しており、古くは19世紀の歴史家A・ホワイトの『キリスト教国における科学と神学の闘争

史』等において、近代科学はキリスト教との闘争に打ち勝って発展したという見解が示されてきた。しかし20世紀後半に入ると社会学者 R・マートンによる、17世紀イギリス科学の発展にはピューリタン信仰が重要な役割を果たしたという説が普及し、宗教からの解放に伴う科学の発展という従来の見解は批判的に見られるようになった。このことを松永俊男は「近年の実証的な科学史研究により、現在では闘争テーゼが完全に否定され、近代科学がキリスト教に深く根ざしていたことは疑いもないものになっている¹⁾」と述べている。しかし、20世紀末から21世紀にかけて米国でキリスト教信仰のもとに進化論を否定する創造科学やインテリジェント・デザインの動きが大きくなり、また科学者の側も R・ドーキンスや C・ヒッチンスらが「新無神論」を唱え宗教を批判するなど、科学と宗教の対立はむしろ大きくなっている。こうした状況において、主に英国の神学者は、科学と宗教が調和ないし共存する道を模索している。I・バーバーの『科学と宗教が会おうとき』はその代表であり、彼は本書で科学と宗教の関係についての見方を対立・独立・対話・統合の4つに分類し、天文学、物理学、生物学、神経科学のそれぞれの分野において科学と宗教の関わりを分析している。彼の結論は、「私は、『対話』と『統合』とが、『対立』や『独立』のいずれよりも、科学的洞察と宗教的洞察とを結びつける、ずっと有望な方法であると信じる²⁾」というもので、宗教が科学の発見を積極的に取り入れていくことを推奨している。

これらの先行研究を参考にする際に留意すべきなのが、ここでの「宗教」はほとんどの場合キリスト教のみを指している点である。とりわけ「科学と宗教は対立するのか」という観点は、仏教を対象にする場合には大きな見落としをもたらしやすい。というのも、この疑問に対しては、しばしば仏教と科学は対立しないという回答がなされるが、このような見解が「仏教と科学」という主題に対する無関心を生んでいる一因になっているともいえるからだ。龍谷大学で仏教と科学の対話を推し進めてきた武田龍精は、「なぜ、これほどにまで日本仏教界は『宗教と科学』に関する課題に対して無関心なのであろうか³⁾」とこの問題を指摘し、「日本仏教界において、『宗教と科学』という課題が真剣に取り上げられてこなかったいまひとつの理由は、仏教の考え方は元来科学的なものの見方とは抵触しないという安易で早計なる自己弁護的な態度にあったと私は思っている⁴⁾」と述べ、こうした無関心の広がる状況を批判している。武田が述べるように、仏教と科学は対立しないという考えが当領域の研究の遅れをもたらしているのであり、また仏教と科学は共存可能であるとする主張の間にも大きな差異が存在していることは以下に示す通りである。

これらを踏まえ、本論は科学と宗教の観点から、現代日本における仏教と科学の関わりを解明することを目的とする。その際には、仏教者と科学者による文献を分析するとともに、大学や宗教教団付属の研究所などによる「宗教と科学」に関する研究状況の調査も行う。また教団や宗派ごとの差異を明確にするために、できるだ

け広い視点で日本の諸宗教を扱い、比較を行う。これにより、どういった教団が科学との対話や協調に対して興味を抱き、推進しているのかが明らかになるはずである。

2 20世紀末における仏教と科学の関係

ニューサイエンスの展開

文献資料を辿ると、20世紀末、とりわけ1980年代には仏教と科学の関係は、ほとんどが「ニューサイエンス」という枠組みのもとで議論されていたことがわかる。ニューサイエンスとは、ニューエイジサイエンスとも呼ばれるもので、20世紀後半に西洋から始まった西洋近代批判の運動であるニューエイジが、1975年ごろから物理学や心理学などの自然科学と結びつき、従来の西洋的な思考様式を問い直しながら、新たな理論を展開する流れへと発展していったものである。ニューサイエンスの旗手と目されているのは物理学者F・カプラであり、同じくK・ウィルバー、D・ボーム、A・ケストラーなどが担い手とされている。日本においては、カプラの『タオ自然学』、ウィルバーの『構造としての神』、ボームの『断片と全体』などが1980年代に次々と翻訳されただけでなく、清水博、河合隼雄、村上陽一郎らがニューサイエンスを推進していた⁵。彼らの編纂によって1992年から翌年にかけて出版されたのが『岩波講座 宗教と科学』であり、この12冊からなる論文集は日本におけるニューサイエンスの展開を印づけるものといえる。

ニューサイエンスとは、新しい世界観ないしパラダイムだと言われている。『パラダイム・ブック』によれば、「東洋思想と現代物理学の相似性の強調、還元主義に対する包括的理論の提唱、そしてその両極をつなぐすべてのスペクトルの根底にある神秘主義的アプローチ⁶」がニューサイエンスに共通の要素だとしている。こうした観点のもとに、近代科学がこれまで基盤としていた還元主義、心身二元論、唯物論が批判され、代わりにホーリズム（包括主義）、連続性、相対主義が説かれる。総じて、これまで区別して扱っていたもの同士の境界を取り払い、1つの視点のもとで捉えようと試みるのがニューサイエンスの特徴である。このような哲学的視点に加え、とりわけ日本では「東洋思想の科学的正当化」の実践が目立っていた。1984年に開催された日仏協力国際シンポジウムでは、心理学者の湯浅泰雄が東洋思想として「気エネルギー」の医学的効果を語ったほか、宗教心理学研究所長であり玉光神社宮司でもある本山博も気の実演を行った⁷。同様に、ニューサイエンスの一環としていわゆる超常現象・超能力についての科学的解明も試みられていた。「私たち日本人の文化や思想、生き方あるいは健康観は、あまりにもヨーロッパやアメリカの影響を強く受けてきたために、東洋的なものについては軽視してきたようだ。肉眼で見えないという理由や、あるいは科学的に観測できないからというだけで存在を否定するのは、近代科学の影響である⁸」

と述べられているように、ニューサイエンスの世界観が「近代科学とは別の科学」の存在を後押ししていたために、これまで科学的に否定されていたものが再び支持を集めたのである。

ニューサイエンスと宗教の関わり

では、こうしたニューサイエンスに対しての当時の宗教界の反応はどのようなものだったであろうか。ニューサイエンスは道教、密教、インド思想などの東洋思想に近代科学を乗り越える可能性を見出していたのであるが、伝統宗教や新宗教の関与はあまり見られない。いくつかの例外として、東洋哲学研究所は『東洋学術研究』28巻2号においてニューサイエンス特集を組んでいる。また1986年の天理国際シンポジウムではJ・ニーダム、井筒俊彦、河合隼雄、村上和雄らが招かれ、「コスモス・生命・宗教」をテーマに議論した⁹。さらに高野山大学は同年に2回のシンポジウムを開き、カブラをはじめとしてC・ウィルソン、L・ワトソンらニューサイエンスの代表者が招待された¹⁰。当時の学長である松永有慶は著書『仏教と科学』において「ニューサイエンス運動は、二〇世紀後半の思想界に問題を投げかけ、なお二一世紀においても、その動向が注目されるであろうが、現代社会において、科学思想と東洋思想が融合して、新しい方向性を見出しているとは、まだ言えない状況にあることも事実である¹¹」とこの運動に対して一定の距離を置きつつも、「南アジアで生まれ、東アジア全域に広がり、そこに生きる人々の間で育てられてきた仏教には、近代科学の欠陥を補う思想を秘めていることは疑いない。いたずらに近代科学の弊害のみ取り立てて、否認するだけではなく、仏教思想によって従来の科学の座標軸を移動させることにより、両者が協調をはかる方向を旨ざしたいものである¹²」と仏教思想の科学の場での貢献を示唆している。これらに対し、世界宗教者平和会議（WCRP）も1987年に国際セミナーを開き、庭野日敬、中村元、梅原猛らが講演したが、こちらは「人類の未来と宗教協力」がテーマであり、ニューサイエンスの要素は薄いといえる¹³。また日蓮宗現代宗教研究所はニューサイエンスの教学への寄与の可能性についての検討を行ったが、その結論は否定的なものであった¹⁴。

このように思想界に大きな変動をもたらしたニューサイエンスであったが、1990年代後半に入ると急速にその勢いは衰え、現在ではその用語自体も見られなくなってしまった。唯一、前述の日仏協力国際シンポジウムを企画した湯浅らが1989年に設立した人体科学会はその方向性を継承し、学会誌『Mind-body science：人体科学とニューサイエンスの情報誌』等を刊行している。

3 21世紀における仏教と科学の関係

科学と宗教に関する研究プロジェクト・シンポジウムの現状

ニューサイエンスの波が去って以降、日本において宗教の側から科学を取り扱おうとする動きは鎮静化した。しかし2000年代半ばから再び、科学と宗教の対話を行う活動が見られるようになる。以下の表は、宗教系の大学や宗教教団に付属する研究所における、科学と宗教に関する連続講座や研究プロジェクトの一覧である¹⁵。

期間	研究主体	講座・プロジェクト名
1996-1998	龍谷大学	「人間・科学・宗教」指定研究学術助成
2000-2002	花園大学	禅と生命科学
2003-2007	親鸞仏教センター	親鸞思想の解明
2005-2009	南山宗教文化研究所	日本における「科学・こころ・宗教」
2008-2015	花園大学・臨済宗妙心寺派東京禅センター	科学と仏教の接点
2012-	高野山大学密教文化研究所	フジキン小川修平記念講座
2014-2016	南山宗教文化研究所	日本の宗教共同体及びその教育機関における科学と宗教の対話についての探究的評価

これに加えて、上記を除いた大学や研究所主催のシンポジウム等のうち、自然科学者が参加しているものをまとめると、以下のようになる。

開催年	開催主体	講演会名
2002	パークレー神学・科学センター	SSQII ジャパンシンポジウム 科学とこころ
2003	ダライ・ラマ14世	講演会・科学者との対話
2005	日本宗教連盟	宗教と生命倫理シンポジウム
2008	日本宗教連盟	いま、いのちを考える—脳死・臓器移植問題をめぐって
2009	ダライ・ラマ14世	「地球の未来」への対話—仏教と科学の共鳴
2010	京都光華女子大学真宗文化研究所	生命科学と佛教の接点を求めて
2010	宗教・研究者エコイニシアティブ	宗教と環境—地球社会の共生を求めて
2011	宗教・研究者エコイニシアティブ	新しい文明原理の生活化と宗教
2012	立教大学キリスト教学会	生命科学とキリスト教
2013	世界宗教者平和会議	原子力エネルギーと現代社会—未来への責任
2013	教団付置研究所懇話会	iPS細胞で何が出来るのか？何が問題なのか？
2013	同志社大学	自然エネルギーを考えるための環境文化・宗教文化

これらの情報を分析し、21世紀における科学と宗教の関わりの状況を明らかにしてみよう。ここで着目すべきなのは、それぞれの組織が、科学に対してどういった関心

で接近しているかである。全体としては2005年ごろから現在にかけて科学と宗教に関する活動が増加しているが、そこにはいくつかの傾向が存在している。仏教においては、臨済宗妙心寺派の花園大学と浄土真宗本願寺派の龍谷大学、高野山真言宗の高野山大学が継続して研究を行っている。龍谷大学では上記のプロジェクトに加え、2002年に「人間・科学・宗教オープン・リサーチ・センター」が創設され、研究が進められている。親鸞仏教センターの連続講座「親鸞思想の解明」は常に科学者が参加するわけではないが、物理学者の國府田隆夫が何度か招かれている。キリスト教では、南山宗教文化研究所の2つのプロジェクトとバークレー神学・科学センターのシンポジウムはいずれもジョン・テンプレトン財団の助成を受けたものである。同財団はこれまで平和活動や宗教間対話の推進を行ってきたが、近年ではとりわけ科学と宗教の対話に関する助成に力を入れている。一方で新宗教の関与は、生命倫理・環境倫理の方面に顕著に多い。後述するように、いくつかの宗教間連合組織が積極的にこの問題を論じている。また例外的ではあるが、チベット仏教の法王ダライ・ラマ14世は来日した際にたびたび科学者との対話を行っている。これらの中でも、花園大学の佐々木閑とダライ・ラマ14世、日本テラワダ仏教協会のアルボムッレ・スマナサーラ長老の科学と仏教についての姿勢は1つの特徴的な流れを形成しているとみなせるため、以下にそれを示すこととする。

21世紀における新しい流れ：心の科学としての仏教

この三者による新しい流れの示す特徴はニューサイエンスとは対照的であるため、比較によってその特徴と差異を明らかにすることができる。第一の相違は、背景となる現代社会に対する理解、とりわけ科学の位置づけに関するものである。ニューサイエンスは近代科学への不信をその背景としており、例として清水博は「近代文明の発展は人間の生活を物質面で豊かにしたが、その限りのない拡張によって到達した地球の有限性から次々と大きな問題が生まれて、人間の存在が脅かされている¹⁶⁾」と現代の状況を考察している。ここで問題とされているのは近代科学の発展の結果としての環境破壊や生命倫理の問題であり、また量子力学における不確定性や人間の頭脳に内在する制限が、科学の限界を示していると語られている。松永もまた、「近代の科学技術文明は人間の欲望の充足を原動力として驚異的な発展をとげ、古くから人々が夢みてきたパラダイスを、二〇世紀の現実の世界に出現させたかに見える。ところがそれは公害をはじめとするさまざまな社会問題をひきおこし、精神面においても数々の負の要因を抱えることになった¹⁷⁾」と近代科学の問題について指摘している。このように科学の限界を指摘し、それを東洋思想によって乗り越えようとするのが、ニューサイエンスの眼目であったと理解できる。これとは対照的に、21世紀の科学と仏教の言説は、科学に対する信頼をその基盤としている。ダライ・ラマ14世の『ダライ・ラマ科学へ

の旅』では、法王が科学の発展を積極的に取り入れようとしている姿勢が語られ、「科学を真剣に受け止め、科学の世界観のなかにおける根本的な発見の数々を受け入れる必要がある¹⁸」「最も核心的な問題 (...) は、科学のすばらしい進歩をどのようにして利他と思いやりの心による奉仕に結びつけていくかということです¹⁹」と述べられている。佐々木閑と斎藤成也の『生物学者と仏教学者七つの対論』では、キリスト教や大乘仏教の世界観を取り上げた後に、「こういった安らぎの道は、現代社会では効力が薄れてきている。近代科学が発達したことにより、科学的合理性によって世界を見ることが一般化し、その結果、右のような非実証的世界観を、我々は無条件で受け入れることができなくなったからである²⁰」と佐々木が述べている。物理学者である櫛田孝司の『釈尊の教えと現代科学』においても、「私がなぜ宗教に関することに自然科学を持ち出すのかと疑問に思う人もあるでしょうが、それは現代において科学は極めて大きな力を持っているからです²¹」と述べられている。ここからわかるように、科学を現代の世界観の根底をなすものと理解し、それに基づいた仏教思想を展開することを意図しているところが、新しい流れの特徴である。

第二に、仏教がどのようなものかについての理解もまた、これらの言説には特徴的な傾向がある。ニューサイエンスの時代には、仏教も含めたアジアの諸宗教は「東洋思想」という範疇のもとに包括され、西洋思想との対比が行われていた。しかし新しい流れにおいては、「仏教」の及ぶ範囲が縮小している様子が見られる。佐々木、ダライ・ラマ14世、スマナサーラ長老の三者は、日本に普及している大乘仏教と、自らの提示する初期仏典に基づいた仏教を区別して語る。スマナサーラ長老は「仏教は時間の経過とともに宗教化が進んだのですが、現在でもテラワダ仏教はいわゆる宗教とはずいぶん違います。宗教というより、むしろ科学というほうがしっくりきます²²」と述べ、仏教は「お釈迦様の完成された科学」だとしている。佐々木も、宗教とは絶対者の存在を認めるもので、彼の言う仏教は「本質的に絶対者を認めない宗教²³」なので、一般的な宗教の定義からは外れるとしている。また、大乘仏教は超越存在の信仰や祈りを含むが、初期仏教はそうではないとも述べている²⁴。ダライ・ラマ14世もまた、仏教の心についての教えを「仏教の心理学²⁵」と呼び、西洋の心理学との共通性を指摘している。このように、彼らは一般的な宗教の概念から超越存在、信仰、祈りなどの要素を除いた「心の科学」として仏教を理解していることがわかる。こうした点から、以下では三者の示す新しい流れを「心の科学としての仏教」と呼ぶことにする。

第三に、こうした言説の中で主張される仏教の役割もまた、両者は異なっている。ニューサイエンスの時代には、期待される宗教の役割の1つは科学と融合し、近代科学を乗り越えるものを生み出すことであったが、それに加えて、宗教が倫理問題に関与していくべきという指摘もなされていた。門脇佳吉は現代の問題として環境破壊、核の脅威、貧困、経済格差を挙げ、「宗教者と科学者はこれらの諸問題の解決に向けて

渾身の努力を払って共同戦線を張るべきである。この共同の戦いのためにも宗教者と科学者は対話し、相互理解し、これらの世界の緊急課題をどう解決しうるかを検討せねばならない²⁶」としている。また松永も、欲望の充足を目的として展開した近代科学を仏教思想が補完するの必要を訴えている²⁷。ここで重要なのは「補完」という語であり、これは科学が果たせないことを宗教が行うという姿勢を示している。こうした姿勢は上述の科学との融合とは異なり、科学と宗教には互いに独立した役割が存在するという両者の関係性の理解に基づいているといえる。これに対して「心の科学としての仏教」が提唱する宗教の役割とは、科学と宗教が相互に刺激を与え合うことによる両者の発展である。グライ・ラマ14世は、「仏教と現代の科学は意識を理解するための研究でコラボレーションすることが可能だと私は信じています。仏教と科学という二つの探求の形態の交流を通じて、どちらの分野も豊かになるでしょう。両者が協力して研究を進めれば、私たち人類が意識の理解を深めるのに貢献するはず²⁸」としている。また佐々木も、「最近の脳科学の発展は、物質世界と精神世界の壁を次第に破壊しつつあるから、いよいよ科学と仏教のボーダーラインはぼやけてきている。私は、将来ひょっとすると、仏教が科学と一体化するのではないかと思っている²⁹」と述べている。こうした、仏教を心についての理論だとみなし、そこに科学との接点を見出す姿勢の背景には、近年の脳科学の発展と、脳神経学者や認知科学者が仏教者の瞑想に注目しているという状況がある。A・ニューバーグらの『脳はいかにして〈神〉を見るか』では、チベット仏教の実践者の瞑想の際の脳の状態を、科学者が計測する様子が語られている。またスマナサーラ長老と有田秀穂による『仏教と脳科学』も、脳神経学者がテーラワダ仏教の瞑想法に興味を抱いたために両者の対談が実現したものである。このように科学者が自ら仏教者に接近していることが一つの原因となって、現代の仏教と科学の対話は増加しているといえるが、その関心ゆえに、対象は瞑想や座禅などを行う宗派に限られることがうかがえる。

第四の相違点として、「心の科学としての仏教」は科学を批判せず、協調的であるが、その一方で他宗教に対しては批判的であり、時にはそれらと対比して仏教の優位性を主張することもある点が挙げられる。佐々木は超越存在を信じる大乘仏教およびキリスト教、イスラム教を「神秘主義」と呼び、初期仏教と区別しているだけではなく、それらとの比較を行い、「キリスト教やイスラム教、あるいは大乘仏教の中の各宗派は、外部に神秘的な存在を認めるという点で、科学との間に決定的な違いを見せる。これは分かりやすい。しかし釈迦の仏教の場合は、そういった超越存在を認めないのだから、その点から言えば、科学的世界観にきわめて近い³⁰」と述べている。またイスラム過激派の自爆テロに触れ、そのような宗教に対し「絶対者を認めない釈迦の仏教は、その他の宗教との間に、きわめて鮮明な相違を示す。総じて言えば、珍奇な特異性や過激な活動性をもたない、穏健凡庸な宗教である³¹」と述べる。スマナサーラ長老

も、人を洗脳する、戦争の原因となる、宗派間の対立を起こすといった宗教の問題を挙げ、批判している³²。このような傾向、とりわけキリスト教との対比は他の論者の間にも広がっている。櫛田も同様に、「仏教は、科学に対しても寛容であり、決して対決的な姿勢ではないと思われます。それに対し、キリスト教、ユダヤ教、イスラム教などの一神教では、宗教はずっと厳格ですし、神は自然界の外にあり、自然は征服すべきものであって、他の生物は人間が神から支配を任されているといった考えが一般的のようです³³」と仏教と一神教との対比を行ったうえで、「二一世紀の新しい倫理を論ずる場合、その基盤になる『宗教』の第一候補は (...) 仏教ないしはそれに近いものということになりそうです³⁴」と述べている。これらの主張に共通するのは、一神教や大乘仏教は現代科学と対立ないし矛盾するが、初期仏教はそうではないという見解である。こうした見解の背景には、21世紀になって顕在化したキリスト教創造論と進化論との対立があると考えられる。ドーキンスなどの生物学者が進化論に反対するキリスト教の一派を取り上げ激しく攻撃している様子が伝わってくるために、他の多くの科学者や神学者が進化論とキリスト教は対立しないと述べているにもかかわらず、キリスト教と現代科学は矛盾すると理解されるようになったことが推測される³⁵。

以上のニューサイエンスとの比較によって、新しい流れに特徴的な要素が浮き彫りとなった。佐々木とダライ・ラマ14世、スマナサーラ長老は、まず現代において支配的な世界観として、科学が大きな影響を及ぼしていることを認めている。そして初期仏典に基づき仏教を「心の科学」として限定した上で、科学との間に共通点を見出し、現代科学と矛盾のない仏教思想の構築を行っている。また科学の側も、脳神経学や認知科学が瞑想や座禅を研究することによって実験データを得られるという点で、両者はきわめて協調的である。そのような形の仏教には超越的存在や信仰は含まれておらず、他の宗教一般とは区別されている。さらに「心の科学としての仏教」は、ニューサイエンスとはその内容が異なっているだけでなく、ニューサイエンスに対する批判としての側面も見られる。三者のうち、佐々木は科学と仏教の間に安易に類似性を見る風潮を批判し、「一時、思想界に病毒をまき散らしたニューサイエンスはその典型であるし、今でも、引退した科学者がひまつぶしに仏教をかじる場合など、大方こういった方向に進みやすい³⁶」と述べている。

ここまで三者の見解を「心の科学としての仏教」と呼んで描写してきたが、21世紀の科学と仏教の関係は必ずしもこれに限られるものではない。日蓮宗樹源寺の住職であった日比宣正は『仏教を科学する』において「仏教はあくまでも物理科学的な追求に始まっているのであり、ひたすら仏教が唯心論的な追求によってのみその展開があったとする見方はこの限りに於いては否定されなくてはならないであろう³⁷」と述べ、「心の科学」として仏教を見る姿勢には批判的である。また櫛田孝司の『釈尊の教えと現代科学』では三者と同様に初期仏教を取り上げ、これは宗教とはいえないと述べて

いるが、同時にニューサイエンスにも言及し、現代の問題を解決するには仏教の精神を広める必要があるという結論を出している点で、2つの流れの複合ともいえるものである。

第三の流れ：生命倫理・環境倫理問題への関与

また、対象を仏教から日本宗教一般へと広げると、21世紀にはさらに別の流れが存在していることがわかる。それは生命倫理・環境倫理についての問題に宗教界が意見を述べ、現状を改善しようとするものである。この動きもまた2000年代半ばから盛んになるが、その代表が2002年に発足した教団付置研究所懇話会の活動である。同懇話会は、日本社会の宗教のトラブルや生命倫理の問題の解決のために、中央学術研究所と日本キリスト協議会宗教研究所の所長が諸教団と連携して設立したものである³⁸。現在は仏教・キリスト教・神道・新宗教から27の研究所等が参加しており、その活動の多くは宗教間の対話によるものであるが、その中の生命倫理研究部会において、科学との接点が存在している。例として2013年に浄土宗総合研究所で開催された同部会では生命科学者の八代嘉美が招かれ、iPS細胞について講演している。このような形で科学と宗教の対話を進めている組織は他にもあり、日本宗教連盟の2005年の脳死と臓器移植についてのシンポジウムには医師の横田裕行が、世界宗教者平和会議の2013年の原子力エネルギーについての研究集会では物理学者の山口幸夫が参加している。これらも教団付置研究所懇話会と同様、諸宗教の連携を行いつつ、科学との対話を通して問題の解決を図っている。

以上のように、21世紀に入るとニューサイエンスに属する活動や著作は急速に減少するが、それに代わって、科学的世界観の影響力を認めた上で、脳科学などと連携して相互の発展を意図する「心の科学としての仏教」と、諸教団が協力しつつ、生命倫理・環境倫理の問題の解決を目指すもう1つの流れが現れたことがわかった。最後に、科学と宗教の観点から西洋の状況との比較を中心に分析を行い、現代日本における科学と仏教の関係についてのいくつかの論点を提示してみたい。

4 科学と仏教の関係についての論点の分析

疑似科学の問題

ニューサイエンスと新しい流れは科学との協調や一致を唱えるが、科学と宗教が一致するところには、常に2つの論点が姿を現す。第一のものは、疑似科学である。これは、「科学の要件を満たしていないにもかかわらず、科学的であることを装うことによって信頼性を得る言説」と定式化することができる。ただしその「科学の要件」が何かについては科学哲学などで長い間議論されてきたが、完全な結論は得られていな

い。哲学者の伊勢田哲治は『疑似科学と科学の哲学』において、科学と疑似科学の間に明確な線引きはできず、複数の基準を用いて程度問題として判断するしかないと述べている³⁹。さらに宗教の領域においては疑似科学との関係はなお複雑であり、死後の世界などの教義が反証可能性などの科学の要件とされるものを満たしていないとしても、それが「科学を装って」おらず、教典や伝承などに基づいて信じられている限りでは、疑似科学と呼ぶべきではない。そのような科学でも宗教でもない領域に存在するといえる疑似科学であるが、ニューサイエンスに対してはその科学的な誤りを指摘する批判が見られる。それはとりわけ、日本において展開した東洋思想の科学的実証の際に顕著であったようで、前述の日仏国際シンポジウムでは、「気エネルギー」の存在に対して西洋の参加者が懐疑的であり、「科学的証明が必要だ⁴⁰」と述べたことが伝えられている。さらに、より直接的な批判も存在する。『ニューサイエンス—科学と神秘主義』所収の論文では、ニューサイエンスの基盤であるカプラやボームに科学的な観点から疑問が投げかけられているほか、超常現象の実験による実証に対しては、「『念力』などという正体不明、非合理的なものによって『物理的』な現象が現われるということに信ずるのは、もはや科学ではない。それが信仰であるならば——宗教的信仰のように——それはそれとして許さるべきものであろう。許すべからざることは、それがあたかもなにか最新の物理学の理論と関係あるが如く論ずることである⁴¹」と、疑似科学であるとして批判している。同様の主張は、井上順孝によるオウム真理教の言説の分析にも見られる。井上によると、オウム真理教は科学的な用語を多用し、超能力を実験によって実証したとする主張も行っていた。しかしそれは、科学の権威を利用し、科学を装って信頼性を得ることを意図したものであった。井上はこのような方法への警告として、「宗教と科学の調和を目指すという目標は現代世界でよく見られる。これは目標であるから、さまざまに追求することに意義がある。しかし、科学的根拠を誇示して、その宗教への勧誘の道具とするというような場合には、とりわけの警戒が必要となってくる⁴²」と述べている。ここではオウムがニューサイエンスに影響されていたと言明されてはいないが、引用されている言説では、「ヨーガ理論」とビッグバン理論との一致を説くなど、ニューサイエンスと共通する主張が見受けられる⁴³。

以上のようにニューサイエンスが疑似科学だとする批判を提示してきたが、ここで述べたいことは、ニューサイエンスがすべて誤りだということではない。ここから理解すべきことはむしろ、科学的観点に基づいたないしそれを装った主張は、科学的に否定されうるということである。それは宗教の領域においても同様で、科学的な発見に依拠した言説は、科学によって否定される可能性を有しており、そこが通常の宗教的言説との差異となっている。

科学による宗教の正当化

科学と宗教の一致点に生ずる第二の論点は、科学による宗教の正当化である。これは、科学的観点から特定の宗教的言説を「証明」する試みを指す。その主張自体は疑似科学の場合と同様であるが、両者の差異は、疑似科学が科学的な誤りとみなされるのに対し、科学による宗教の正当化はしばしば宗教的な誤りないし問題とみなされる点である。この姿勢は、ニューサイエンスにおいては顕著である。石川光男は、「一部の人々が東洋思想の正当性をニューサイエンスという『科学』が『証明』してくれた、という思いこみをしてしまったために、ニューサイエンスを自分の主義主張の弁護者としてとりあげる例が目立ち始めた⁴⁴⁾」とこの傾向を批判的に見ている。また新しい流れにおいても、佐々木は個々の科学理論と仏教思想の一致を指摘することを避けてはいるが、「おそらくこれからは、精神集中という、きわめてアナログな方法で仏教が押し進めてきた『心の構造説明』を、脳科学の先端手法がバックアップする時代がくる。一五〇〇年間停滞していた仏教が、脳科学との連携によって再び動き出すのである⁴⁵⁾」という発言からは、脳科学によって得られた「科学的事実」が仏教の「宗教的真理」と一致するという姿勢がうかがえる。またダライ・ラマ14世も「仏教科学と仏教哲学は、宗教と関わりのない人たちにも通じる万人共通の普遍的な部分なのであり、学問としての研究対象となる⁴⁶⁾」と、仏教の心の科学としての側面が科学的に正当化されうるとしている。このような姿勢に対しては、見解の異なる立場からの批判も存在する。科学と宗教の分離を唱える生物学者のゲールドは、「科学のマジステリウム〔専門とする領域〕で展開された事実や説明は、宗教の教えの有効性を証明（ないし否定）できない⁴⁷⁾」と述べ、両者の一致に見えるものは、曖昧な隠喩や表面的な類似にすぎないとしている。同様のことを、曹洞宗国際センター所長の藤田一照も『脳科学は宗教を解明できるか?』において述べている。彼によれば、脳科学による宗教の研究は特殊な体験をあたかもそれが宗教のすべてであるかのようにしている点に問題があり、こうした研究はまだ発展途上なので、早急に結論を出すべきではないとしている。加えて、脳科学が前提としている還元的な視点では理解できない部分が宗教にはあるとし、「脳科学では原理的にどうやってもアプローチできないことがあり、実はそこそそが宗教が問題にしてきたことではないだろうか⁴⁸⁾」と述べられている。

自然の神学

科学と宗教の関係における新しい流れとして描写した佐々木、ダライ・ラマ14世、スマナサーラ長老であるが、彼らだけがこのような姿勢を有しているわけではない。キリスト教において「自然の神学 *theology of nature*」と呼ばれる見解も、これらとの類似を見せている。自然の神学とは、科学と宗教の協調を進める思想の1つであるが、科学的世界観に基づき、それと矛盾のない形での神学の構築を目指す点を特徴とする。

この見解は、宗教的思想の正当化を図るものではなく、むしろそれを修正する点において、自然神学とは区別される。前述のバーバーは、「自然の神学は、宗教的体験と歴史的啓示に基づいた宗教的伝統から出発する。けれども自然の神学は、現代科学を考慮に入れて、若干の伝統的教義を再構成する必要があると考える⁴⁹」と述べている。W・パネンベルクは、「神学者としてのわれわれの務めは、あるがままの自然科学に関係を持つことである。われわれはわれわれ自身の科学を作ることはできない⁵⁰」と、科学を基盤とした神学の構築を試みている。彼らはこうした観点からキリスト教と現代科学の比較を行うが、その結論もまた、仏教と現代科学を比較した場合と似通っている。ポーキングホーンは、世界が無秩序なのではなく、そこには秩序が存在し、それを法則として理解することができるという点が、キリスト教と現代科学の共通点であると考えている。これはつまり、自然科学では法則の存在を前提として研究を進めるが、キリスト教も同様に神が世界に法則や秩序をもたらしていると考ええるということであり、「科学が描く世界は、その秩序や知的理解可能性や潜在力や緊密な構成において、それが創造主の意志の表現であるという考えと合っているように思われます⁵¹」と述べられている。A・マクグラスもまた、「自然における規則性」を科学の根本的前提とした上で、「自然法則の特徴は、有神論を持つキリスト教のような宗教において、伝統的に神の属性として描かれる内容に驚くほど似ている⁵²」としている。これに対して佐々木は、仏教的世界観の特徴は超越者を認めず、現象世界を法則性によって説明することにあるとし、これが科学と一致すると述べている⁵³。こうした科学を基盤とする姿勢や、その主張、すなわちキリスト教ないし仏教の教えは科学的世界観に近いものであるという見解が共通するために、「心の科学としての仏教」は、キリスト教における「自然の神学」と類似し、平行して展開しているものと理解することができるだろう。

5 結論

以上が、現代日本における仏教と科学の関わり現状とその分析である。結論として、バーバーの科学と宗教の関係についての4類型を用いて、それぞれの姿勢の有する特徴と、その果たしうる役割についてまとめてみたい。まず、科学と仏教が「対立」するという見解はほとんど見られない。そのため現代においては仏教と科学の関係は良好だといえるが、そうした良好な諸関係の間にも差異が存在する。科学と仏教の「一致」を唱えるものは、1980年代のニューサイエンスと21世紀の「心の科学としての仏教」がある。このうちニューサイエンスは近代科学への不信から出発し、それを乗り越える新たな科学の創出を目指すものであったが、それは科学としての信頼を得るに至らず、急速に退潮していった。一方で「心の科学としての仏教」はこれとは対照的に近代科学を基盤とし、科学者との「対話」を推進し、相互の発展を目指すとともに

科学と調和する仏教思想の確立を行うもので、キリスト教の「自然の神学」との共通点も多い。こうした試みはこれまでに見られない画期的なものといえるが、一方で宗教と科学の一致を唱えるこれらの見解はその性質上、科学的な面からも宗教的な面からも批判を受ける余地が存在している。これらに加えて、ニューサイエンスの時代にも指摘されていた、科学と宗教にはそれぞれ異なる役割があり、宗教は科学の欠点を補完するよう努めるべきだという「独立」の視点は21世紀においては諸宗教の連合組織に見られ、生命倫理・環境倫理の問題に対して積極的な関与を行っている。これは同時に、科学者との「対話」にも発展しており、科学と宗教の交わりにも貢献しているといえる。

本論は、こうした姿勢のいずれが正しいかを規定することを意図したものではない。ここで示したいのは、それぞれの姿勢は科学についての異なった視点を有し、異なった役割を果たしているということである。現代社会においては、科学と宗教の接触はますます増加していくものと考えられるが、そうした交わりの際に本論で示したような形で科学と宗教の関係を考慮することは、その双方にとって有意義なこととなるであろう。

注

- 1 松永俊男『ダーウィンの時代—科学と宗教』、名古屋大学出版会、1996年、p.5。
- 2 I・バーバー著、藤井清久訳『科学と宗教が会うとき—四つのモデル』、教文館、2004年、p.279。
- 3 武田龍精『宗教と科学のあいだ』、法藏館、2003年、p.21。
- 4 同上、p.26。
- 5 増永俊一「ニューサイエンスの周辺」、『理想』第628号、理想社、1985年、pp.186-189。
- 6 C+Fコミュニケーションズ編著『パラダイム・ブック 新しい世界観—新時代のコンセプトを求めて』、日本実業出版社、1986年、p.21。
- 7 石川光男『ニューサイエンスの世界観—二十一世紀へのパラダイム・シフト』、たま出版、1985年、pp.329-330。
- 8 石川光男『生命思考—ニューサイエンスと東洋思想の融合』、PHP 研究所、1995年、p.181。
- 9 『読売新聞』、読売新聞社、1986年12月22日夕刊、pp.7-8。
- 10 『毎日新聞』、毎日新聞社、1986年10月13日、p.13。
- 11 松永有慶『仏教と科学』、岩波書店、1997年、p.116。
- 12 同上、p.210。
- 13 『新宗教新聞』、新宗教新聞社、1987年4月25日、p.1。

- 14 日蓮宗現代宗教研究所編『現代教学へのアプローチ』、日蓮宗現代宗教研究所、1998年参照。
- 15 以下に示す研究プロジェクトやシンポジウムの情報は、宗教情報リサーチセンターの「宗教情報データベース」を用い、そこに収録されている宗教専門紙や一般の新聞・雑誌から得られたものである。
- 16 清水博「論点としての〈生命〉」、河合隼雄ほか編『岩波講座宗教と科学1 宗教と科学の対話』、岩波書店、1992年、p.27。
- 17 松永有慶前掲書、p.196。
- 18 ダライ・ラマ著、伊藤真訳『ダライ・ラマ科学への旅—原子の中の宇宙』、サンガ、2007年、p.15。
- 19 同上、p.19。
- 20 斎藤成也、佐々木閑『生物学者と仏教学者七つの対論』、ウェッジ、2009年、p.105。
- 21 榊田孝司『釈尊の教えと現代科学—人類を破滅から救う手だてを求めて』、パレード、2014年、p.45。
- 22 アルボムツレ・スマナサーラ『仏教は心の科学』、宝島社、2008年、p.246。
- 23 斎藤成也、佐々木閑前掲書、p.141。
- 24 同上、pp.173-174。
- 25 ダライ・ラマ十四世、茂木健一郎著、マリア・リンチェン訳『空の智慧、科学のこころ』、集英社、2011年、p.149。
- 26 門脇佳吉「宗教者から科学者へ—危機意識の覚醒を訴える」、『岩波講座宗教と科学1 宗教と科学の対話』、p.137。
- 27 松永有慶前掲書、p.207。
- 28 ダライ・ラマ著、伊藤真訳『ダライ・ラマ科学への旅—原子の中の宇宙』、p.182。
- 29 佐々木閑『科学するブッダ—犀の角たち』、KADOKAWA、2013年、p.261。
- 30 斎藤成也、佐々木閑『生物学者と仏教学者七つの対論』、p.177。
- 31 同上、pp.153-154。
- 32 アルボムツレ・スマナサーラ、イケダハヤト『仏教は宗教ではない—お釈迦さまが教えた完成された科学』、Evolving、2014年、pp.17-35。
- 33 榊田孝司前掲書、p.7。
- 34 同上、p.9。
- 35 進化論とキリスト教の関係については、拙論「進化生物学に基づいた宗教的言説の考察：新たな形態の創造論とそれを取り巻く諸理論の現状」、『東京大学宗教学年報』第31号、2014年、pp.83-100を参照されたい。
- 36 佐々木閑『科学するブッダ—犀の角たち』、p.6。
- 37 日比宣正『仏教を科学する—普遍的な妥当性を求めて』、山喜房佛書林、2011年、

- p.27。
- 38 西康友「日本における宗教間対話と連携の実際—媒介としての教団付置研究所懇話会を中心に—」、『中央学術研究所紀要』第44号、中央学術研究所、2015年、p.116。
- 39 伊勢田哲治『疑似科学と科学の哲学』、名古屋大学出版会、2003年、pp.257-261。
- 40 石田光男『ニューサイエンスの世界観』、p.330。
- 41 宮原将平「非合理主義と科学の立場—オカルトの流行に関連して—」、新日本出版社編集部編『ニューサイエンス—科学と神秘主義』、新日本出版社、1987年、p.93。
- 42 井上順孝「科学を装う教え—自然科学の用語に惑わされないために」、宗教情報リサーチセンター編『〈オウム真理教〉を検証する—そのウチとソトの境界線』、春秋社、2015年、p.183。
- 43 同上、pp.164-165。
- 44 石田光男『ニューサイエンスの世界観』、p.67。
- 45 斎藤成也、佐々木閑『生物学者と仏教学者七つの対論』、pp.48-49。
- 46 グライ・ラマ十四世、茂木健一郎著、マリア・リンチェン訳『空の智慧、科学のこころ』、p.153。
- 47 スティーヴン・J・グールド著、狩野秀行ほか訳『神と科学は共存できるか?』、日経BP社、2007年、p.227。
- 48 藤田一照「『宗教体験の脳科学的解明』批判—虚妄分別を超えて」、芦名定道、星川啓慈編著『脳科学は宗教を解明できるか?』、春秋社、2012年、p.148。
- 49 I・G・バーバー前掲書、p.59。
- 50 W・パネンベルク著、標宣男、深井智朗訳『自然と神—自然の神学に向けて』、教文館、1999年、p.82。
- 51 J・ポーキングホーン著、本多峰子訳『科学と宗教—一つの世界』、玉川大学出版部、2000年、pp.143-144。
- 52 A・E・マクグラス著、稲垣久和ほか訳『科学と宗教』、教文館、2009年、pp.127-128。
- 53 佐々木閑『科学するブッダ—犀の角たち』、p.246。

付記

本研究は日本学術振興会科学研究費補助金（特別研究員奨励費）の助成を受けたものである。