

科学の信仰／信仰の科学

鈴木 規夫

※本稿は、2012年4月13日に行われた「近代化と宗教」研究会（東洋哲学研究所主催）での報告をまとめたものです。

はじめに

もともと本日の報告は、2011年9月に北京大学哲学系と大阪法経済大学アジア太平洋研究センターとの共催で開催された21世紀の思想的課題をめぐる国際会議の中の「近代化と多様性」というセッションで報告したものを基礎としています。どうも中国の研究機関で「信仰」とか「宗教」というコンセプトが入り

ますと、微妙な問題をはらむようです。「宗教研究」の枠の中の話でしたら、それはそれでよいのですが、「哲学系」の人員の中でこうした主題は、まるで異端審問官からのような冷たい視線を浴びることになります。そもそも近代科学と宗教との関係には、異端審問のような共犯的性格があるという主題の報告ですから致し方ありません。その文脈からすれば、マルクス＝レーニン主義も「宗教」の一派生形態であると考えることが論理的には可能になりますが、さすがに本日の報告ではそこまで云々する準備は整っておりませんことをまずお詫びしておきます。

〈フクシマ〉をもたらした日本の科学観

さて、本日の報告のそもその発端は、〈フクシマ〉でなぜあのような事態が起こったのか、それを近代日本の文脈における「科学」認識の錯綜として明らかにしたいという動機にありました。報告準備を兼ねていろいろ研究している過程で、ステイブ・フラーという科学哲学研究者が、*Science* ということとても興味深い啓蒙書を書いていて、「科学が問われている」という鋭い切り込み方をしているのに触れ、〈フクシマ〉後の事態を考えるのに実に示唆に富んでいたもので、そこから掘り下げることにしました。従いまして、私の報告の半分近くはフラーの議論によっております。この*Science*では、「日本」と「イスラーム」を西洋とのレファレンスとして取り上げていて、その点でも私の問題関心と大いに重なっております。

ここでの報告の第一の要点は、〈フクシマ〉は、明治維新以後の日本が示した近代ヨーロッパ科学の選択的受容がもたらした一つの帰結であるということです。

科学についてより多くを学んだ者は、科学の発展や

その技術的応用の文脈において批判的になる、つまり、人は実はどれほど少しのことしか知らないかという認識に立脚した一種の智慧を獲得する (Fuller 1997)、とフラーは述べていますが、〈フクシマ〉は、まさしくそうした智慧とは切り離されたところで起こっているといえましょう。

意外に思えるかもしれませんが、フラーによると、国家的な事業で自己目的化した「ビッグサイエンス」を構成するようになった最初は、実は日本であつたそうです。1870年代にすでに現在の東大工学部の前身である研究組織が日本では構築されたのですが、ヨーロッパにおいて工学部のような自然科学系の組織が「大学」に組み込まれるのは、もっと後だったということです。物理学などは哲学系学部に入っていたヨーロッパでは「大学」という知の枠組みから工学的思考はずっと切り離されてきたはずであるという問題を考えないと、現在における「科学」の問題は考えられないのです。

これに関連して、コレージュ・ド・フランスの最終講義でピエール・ブルデューが「科学」を取り上げて

いる点にも注目したいと考えています。ブルデューは「科学は危険にさらされており、そのことからして科学が危険なものになっている」と考えたのですが、ブルデューが問題とするのは、「科学は科学することができなくなっている」という状態でした。

フラーやブルデューの問題としているところを考えた場合でいくと、実はこの1世紀以上に、アフガーニーというイスラームの改革思想家とエルネスト・ルナンが、パリで繰り返し論争している問題が、そこに重なって見えてくるように思えます。「科学」をめぐって、ルナンが『科学の未来』という本の中でイスラームに未来はないという議論を展開するわけですが、それに反論するアフガーニーがいるわけです。

この科学をめぐるオリエンタリストとイスラーム改革思想家との対立という構造は、私の30年来の研究テーマです。換言すれば、ルナン／アフガーニー論争の問題位相を現在でもずっと私は引きずっており、それに一番ブリリアントな解釈を示してくれた人はアルバー・フラーニーなのですから、ずっとその議論を

超えることができないままにいるような次第です。この報告で「科学の問題」を考えようとしている背景には、そういったあれこれが絡み合っております。

I 科学の科学

「科学」は「宗教」と互換可能な概念

さて、そこで、ノーバート・ウィナーが「科学は、人間が信仰から自由になった時にのみ、生活を豊かにすることのできる一つの生き方なのである」と言っているということから、検討を始めましょう。科学がある種の探求の理想形態を示すものであるという意味でも、ウィナーのこの思考は、もともとそれが「信仰」に代替可能な概念であるということに着目したいのです。

「科学」と「信仰」（ヨーロッパの文脈では「宗教」ですが）とは、ヨーロッパにおける近代化過程においてきわめて相互親和性のある概念です。よく対立概念として考えられがちですが、実は親和的であるがゆえに、あたかも対立する関係であるかのように理解されてき

たのではないかともいえます。

その場合、「宗教」とは、ヨーロッパ近代の文脈においてはキリスト教です。キリスト教の信仰システムが「科学」に代替されていくという思考の流れがヨーロッパ近代にあり、科学的精神こそ唯一真に普遍のかつ人類の進歩にとって有益なものであるとされるわけですが、逆に言えば、実は「神は妄想である」（リチャード・ドーキンス）という思考方法自体、きわめて「宗教的」性格を帯びているわけです。

面白いことに、ドーキンスの「神は妄想である」という議論を、テリー・イーグルトンは厳しく批判しています。ご案内のようにイギリスのマルクス主義文芸批評の大家で、本人はアイルランド系カソリックの労働者階級の家に生まれ、ラディカル・カトリシズムの運動に身を投じた後に、左翼となり、マルキストになつていくという人ですが、そのイーグルトンは、「リチャード・ドーキンスの理論は科学的でない」と批判します。ドーキンスのような議論になつてしまうこと自体、ヨーロッパ近代における科学と宗教の相補関係を

よく物語っています。

そもそも「宗教」や「科学」といった諸概念は、「政治」「国家」「文化」「デモクラシー」などと同様に、「近代」を形象する概念として、ヨーロッパにおける近代化過程で構築されたものの、作られたものであることは周知のことです。しかしながら、私たちの思考は、しばしば便宜的に途中の歴史過程で生まれたこうした概念を歴史貫通的に有効に機能しているかのような思考の錯誤に陥ります。例えば、その典型的な事例として「中国」があります。「中国」という概念が歴史貫通的に使われてしまつて、「チンギスハーンは中国人」であるという概念が流通してしまふことにもなります。

また、「近代」を形象する概念として、「科学」は「デモクラシー」と相即する、これはフラーの考え方でもあります。が、「デモクラシー」や「科学」の営みの規範的次元が問題となるのは、「信仰」や「宗教」が「科学」に代替され、近代化された政治社会においてなのである。つまり、「デモクラシー」があつて初めて「科学」は成り立つという概念の相関関係にあるということです。

この場合、「宗教」とは、マルセル・ゴーシェの言うところの、「キリスト教は宗教から抜け出すための宗教」として機能していて、世界各地の信仰システムが迷信、俗信など近代化以前の存在形態として対象化され、クリスティアニティの宣教により「近代化」される対象となつて、そのクリスティアニティが、「宗教」という克服されるべき信仰システムとして一般化され、「科学」と相互に互換可能な関係を構築していく「宗教」であることを徐々に消し去りながら、世界各地の近代化を達成していくことになる、というわけです。「近代化のプロジェクト」はこのように説明されるわけです。

「科学の移植可能性」を証明した日露戦争の衝撃

19世紀帝国主義の時代には、クリスティアン・ネイションズによる「文明の普遍性」は、神の名において承認されるという過程が想定されてきました。非ヨーロッパ世界のクリスト教化は近代化の前提であり、科学的革新の精神の発展を可能にしたわけです。

実際、19世紀というのは、実はカソリックでもプロ

テスタントにおいてもヨーロッパの域内においては、ライシテ原則により教会権力は排除されていながら、パリ外国宣教会のように、その布教の対象はほとんど「外」に向かつていくわけです。その明確なターゲットになったのは中国です。フランスのカトリック教会もイギリスやその他の教会組織も、中国へどんどん進出していくわけです。そうした一連の動態の一環としてアメリカからのミッションも19世紀半ばからアジアへ進出します。

この19世紀ヨーロッパ域内のライシテ化と非ヨーロッパ世界のクリスト教化との動きを根本から動揺させたのは、科学概念も「翻訳移植」されうるという事態です。これについてはフラーも指摘しています。

事実、1905年の日露戦争で日本はロシアを辛うじてではあれ、とにかく破りました。文明の端っこであったロシアが、クリスティアン・ネイションズに成り代わることもなく科学を移植させた日本によって負かされるという事態に、科学化しつつあったヨーロッパは震撼したわけです。

この衝撃がかえって逆に、ヨーロッパ域内における「技術」教育の大学教育への編入を大いに加速させることとなります。近代日本の登場によって、ヨーロッパ政治社会内部から「クリスティアニティに基礎を置いて担保された科学の普遍性」という問題についての確信がずれていくこととなります。

つまり、19世紀ヨーロッパ人たちは、「日本が、科学的革新の精神の発展を可能にしたヨーロッパ文明を身につけなければ、日本に科学は根づかない」といった歴史的運命の意識をもち続けていたわけで、それが裏切られるのです。

こういった意識は、日本の知識人の中にもありました。南原繁は、「クリスト教的世界性の〈東洋的還元とその日本化〉」ということを言っております。そうした「科学的革新の精神」の成熟といったヨーロッパ文明とは無関係に、東京や北京などにおいても、ロンドンやパリやベルリンと同じように *scientists* は通約可能な「科学者」として生成しているという事実、ヨーロッパ世界は驚愕したわけです。

II 1877年と1277年との間

その驚愕への第一歩は、1877年の「工部大学校」の設置にありました。

異なる文明をもち、文化的発展にも別の経路にあった非ヨーロッパ世界において、「科学」はどうして成り立つか、ヨーロッパ人には理解できなかった、少なくとも1877年の段階では、ヨーロッパ人はそのことを認識してはいなかったわけですが、日露戦争の結果にそれを見るわけです。

日露戦争の結果に最も驚愕したのは、ロシアではなくドイツでした。

イギリスやフランスでも、日露戦争の科学的分析は丹念になされました。イギリスでは *Nature* 誌においても特集が組まれています。そこでは、日本の科学技術教育がヨーロッパのそれと比して違う、ヨーロッパ人ももっと初等・中等教育のシステムを整えていかなければいけないということを真面目に議論しているのです。

近代科学の基礎を作ったラテン・アヴェロエス主義者

もともと「近代科学」の分岐点がいつであるのかというとき、科学史上では1277年にその一つの画期があるとされています。1277年、ラテン・アヴェロエス主義者たちを標的とした有名な「タンピエの断罪文」が出され、パリ大学神学部からラテン・アヴェロエス主義者が放逐されました。この放逐されたラテン・アヴェロエス主義者たちが、後に近代ヨーロッパの科学的認識の基礎を作ることになります。

【注】ラテン・アヴェロエス主義派は、12世紀イスラーム世界の学者イブン・ルシュド（ラテン名・アヴェロエス）のアリストテレス解釈に影響を受け、哲学の自律を志向した学派で、パリ大学が中心。信仰と理性の分離による二重真理説、知性単一説、世界の永遠性説などを唱えた。】

すると、ラテン・アヴェロエス主義者とは何者か、とか、なぜイスラームにおけるアヴェロエス主義（者）は、ヨーロッパ近代のような科学を生み出さなかったのかという問題に発展してくるわけですが、そうした議論と、近代になってアフガーニーのようなイスラ

ム改革論者たちの言説とが接合されていく必要があるのではないかと私は考えます。というのも、イスラーム改革思想家たちは、ヨーロッパ列強の圧倒的な力に負けてしまうという自覚をもっていたけれども、なぜイスラーム世界が「遅れて」しまったのかと自ら問う時に、必ずこの問題に直面するからです。

イスラーム世界の「遅れ」をめぐって、その理由を、ヨーロッパでの政教分離の実践をイスラームは受け入れなかったからとか、イスラーム圏の主要な高等教育研究機関において自然科学が根づかなかったというような点を念頭に議論されがちですが、19世紀のイスラーム改革主義者たちは、イスラームの知の体系そのものにおいてその「遅れ」を云々するのではなく、むしろ、イスラームの知の中には「科学」を組み込むことも可能なのであるという議論を好んで展開しました。事実、ノーベル物理学賞を受賞したアブドゥッサラームのような人もいるように、ムスリムであつても自然科学者は多く生まれています。

政教分離原則とか社会において科学が占める位置と

かについて、ヨーロッパ近代が自己演出したのとは異なっており、実際に大学教育などへ「科学技術」を導入するのは、ヨーロッパ世界でもかなり遅いのです。けれども、クリスティアニティ自身と実は親和性をもって「科学」は発展していった事実には変わりはないわけですから。クリスチャン・ドーム以外のところでの「科学の移植」という観点はなかなか生まれなかったのです。イスラーム世界でもヨーロッパ近代が普遍的な概念として流布させていた「科学」が、「移植可能」だという発想にまでは至っていなかった理由は、まさにこういう関係があるからでした。

換言すれば、クリスト教神学を排除したことによってヨーロッパ近代の諸制度が目に見えて改善されてきた、というわけではないのです。したがって、イスラーム世界の自然科学研究を推進するのにイスラーム神学を排除すればよいというロジックは実は成り立ちようがない、この点、しばしばイスラーム世界でも議論を呼ぶところです。

フラーは、そうした19世紀イスラーム改革主義者の

科学認識に関する見解の諸傾向を、5つのテーゼにまとめて議論しています。19世紀イスラーム改革主義者ばかりでなく、20世紀になってもイスラーム思想を議論している人たちのあいだでは、〈知のイスラーム化 (Islamization of knowledge)〉とか、〈科学のイスラーム化〉といったような議論をする場合がありますが、いずれにしても、ヨーロッパ近代の「科学」とイスラーム世界との分岐点を形成したのはアヴェロエスだということになります。そして、そのアヴェロエスの扱いについてイスラーム世界とクリスト教世界とでは何がどのように違うのかということが問題になります。

それを「信仰システムの問題」に還元してしまうのか、「統治者と知識人との癒着」によるイスラームの思想的ダイナミズムの後退と硬直化として捉えるのかによって、大分様相が変わってきます。

実は、これはイスラームの問題ばかりでなく、「仏教」や「神道」においても同じ事が言えるわけです。「科学」との親和性を回復しようとする動きは、いわゆる「西洋の衝撃」後、いろいろな「信仰システム」において

登場してくるわけです。

合理主義的イスラーム神学が権力闘争に敗北

フラーは、イスラーム世界とヨーロッパ近代とでは何が違っていたのかを考えるに際して、一つの大きな要素として、「巨大な帝国を構築したイスラーム世界とは異なつて、偶然にもヨーロッパ・キリスト教世界は、宗教的正統性の強化に必要なほどに政治的統合が果たされたことは歴史上一度もなかったという事実」を挙げています。

周知のように、異端審判の多くはむしろその統治上の権力闘争の現れでした (Green 2008)。実際、ローマでイエズス会士たちはガリレオをコペルニクス主義者のかで迫害していながら、同時に他方で、ジョセフ・ニーダムも指摘しているように、彼らはコペルニクス説を中国での伝道活動の一部として宣伝活用していたわけです。ですから、神学的信仰上の理由から云々という議論は、「科学的認識」から切り離して考えた方がよいのです。イスラーム世界や中国世界においてヨー

ロッパ近代におけるのと同じような「科学技術」の展開が見られなかったのは、「信仰」の問題ではないのです。

にもかかわらず、イスラーム史に現れた、具体的な「イスラーム世界の科学認識の衰退」には、次のような一種の定説があります。

アッバース朝初期には、バクダッドという人工都市が建設され、そこに「智慧の館」が作られ、大翻訳運動があつて、それを基にイスラミック・ルネッサンスと呼ばれているような様相を、9世紀、10世紀に呈し、そうしたイスラームの信仰と理性的営みの調和は、イスラームに黄金期の繁栄をもたらしました。そこでは、合理主義的イスラーム神学を展開して、ライブニッツのモナド論にも影響を与えたと考えられる「ムウタズィラ学派」が、自由意志を認め、主流となっていました。つまり、イスラーム史の中においても、イスラーム神学の議論においても、こうした理性主義者が存在し、その存在がイスラーム世界における科学的発展を促進させた要因の一つであつたのです。

ヨーロッパ近代における「科学的生き方」の問題と、
こういうイスラーム世界における合理主義者たちの生
き方の問題とは、それほど大きな違いはありません。

この時代にはムウタズィラ学派以外にも、イフアー
ン・アッサツハーとかいろいろな形での自然科学、今
日でいうところの「自然」概念を分析的に捉えるよう
な人たちがたくさん現れています。

ムウタズィラ学派の人たちは、クルアーン解釈をハ
ディース（ムハンマドとその教友たちの言行録）から切り
離していく特徴があります。ハディースはクリスト教
における福音書のようなものですが、もともとその解
釈と照らし合わせてクルアーン解釈を行おうとしたイ
スラーム神学に対して、ハディース解釈に依拠してし
まうと、歴史拘束的にクルアーン解釈を行うことにな
ってしまい、あらゆる時代に対応可能で柔軟なその解
釈を妨げるのではないか、としてムウタズィラ学派は
これを避けるわけです。

ハディース重視の知識人たち、つまり、ハディース
やクルアーンや慣習法を活用してイスラーム世界の秩

序維持機能を果たそうとしたウラマーと呼ばれる、基
本的にはイスラーム法解釈者たちにとっては、そうし
た事態は危機にはかなりませんので、そのイスラーム
法解釈者たちによる抑圧の憂き目を、ムウタズィラ学
派の人たちは後に見ることになります。ハディース重
視の知識人たちにより批判され、公式神学から引きず
りおろされるわけです。もうこのあたりは、明らかな
政治権力闘争です。それがイスラーム世界における「科
学の衰退」に繋がったと理解するのが、ムスリム知識
人たちの常道になっています。

このムウタズィラ学派が権力闘争で敗北すると、ハ
ンバル派など慣行に依拠する諸学派が民衆多数の支持
を集めることになります。他方、ムウタズィラ学派の
思想は一部知識人に限定されて保持されていたわけ
です。「科学知識」をめぐる知識人と民衆との乖離の問
題は、実はイスラーム史においても千年ほど前からす
でに大きな問題でした。

先にも申しましたが、理論的には「科学知識」をめ
ぐる知識人と民衆との乖離といった問題は、「デモクラ

シー」と相即する近代化によってこそ、本来解決されるべきはずなのですが、デモクラシーの諸問題に十分な解をもたないヨーロッパ近代においては、当然ながらこの問題に未だ解をもっていない（Wynne 1996）。

イスラーム主義においても、「科学的認識」と民衆的認識とがデモクラティックに一致するのかわかという問題にこたえるための常道はなく、アル・ガザリーも、ウィリアム・オッカム同様、「二重真理説」の応用で、それを乗り切ったに過ぎません。つまり、神は自分が見望むどのような可能世界も創造することができ、われわれには目の前の世界が究極的に真の实在の世界なのかどうかを知る術は、何一つとしてないのだということです。

アヴェロエスは、アル・ガザリーのような神学者たちは基本的に民衆向けの神話的構築物を提供することに勤しんでいたであり、「本当の真理探究者」はそうした墮落から保護されてしかるべきだと考えていました。「哲学」は弱い精神の信仰を破壊し得るものなので、いかなる信仰システムの機能からも解放された学

的エリートによってしか育まれない、信仰から民衆の心に訴えるような頼りないアナロジーやイメージが洗い清められるので、哲学者は足枷のない真理の探究のなかでこそ、自分の信仰を保持することができるだけでなく強めることすらできるのだ、というような議論をしております。そういう哲学者は、野獣の中に一人いる孤独な人間であるというわけです。

科学は「キリスト教文明の必然的帰結」ではない

一方、近代における科学とは、ルナンが言っているように、「優秀な人種が、劣等なあるいは退化した人種の向上をはかることは、人種にとって、神の摂理に叶った事業である」ということを裏付けるものにほかりません。

アフガーニーはそういうルナンと論争を行っています。むしろ、アフガーニーの論争の焦点は、ムスリムが「向上されるべき劣等人種」と見られたことに対する反論です。ルナンの結論では、そうしたムスリムには「未来はない」、キリスト教徒になることによって

その次の段階へ行くべきだという議論（先述したように「宗教を克服するための宗教としてのクリスト教」というわけです）であって、そのクリスト教化の後の結果として登場する「科学」が議論されたということなのです。

そうではないでしょう、というのがアフガーニーの反論です。しかし、その反論の「科学的」根拠を提示することは、1905年に日露戦争で日本が物理的力を示して優勢となるまで難しかったわけです。イスラーム世界で日露戦争の結果が驚くほどの浸透力をもった背景には、そうしたイスラーム改革論者の議論が予めあったのだともいえます。

むろん、アフガーニーの時代のイスラーム世界は、この日露戦争の結果をもたず守勢に立たされていたわけですが、アフガーニー自身は、イスラームはクリスト教のヨーロッパ諸文明とまったく同等に「科学的合理性」を受け入れることができると論じています。イスラーム世界では未だ「科学」という言葉に当たるものはなかったものの、アフガーニー自身は科学的合理性の受け入れはイスラーム世界でも可能だとしたわけ

です。日本は日露戦争の結果において「科学の翻訳移植」の可能性を世界に示したわけですが、アフガーニー後、その弟子たちでもあるイスラーム世界の改革派知識人たちは、日露戦争の勝利をこの文脈においても理解して歓喜したのでした。この理解は、後のサイド・クトゥブなどにも引き継がれています。

この「科学の翻訳移植」の可能性は何を表現しているのかといえば、ヨーロッパ近代における科学知識を形成しているもの自体も、実はこれまでの知の歴史において複雑に接合されたものにほかならないということとです。彼らがクリスト教文明の必然的な帰結として描いている「科学」の普遍性も、偶然に接合されたものであったに過ぎないことを、はしなくも物語っています。逆に、その偶然性を隠蔽する機能を果たしたのが、実はクリスト教それ自体にほかならず、クリスト教信仰と科学信仰とは等価に置換可能な信仰システムとして、他の信仰システムより強固に機能してきたのであるともいえます。

これはマーティン・バナルが『ブラック・アテナ』

において検証したことであります。エドワード・サイードのオリエンタリズム批判とシンクロして流通している議論です。ヨーロッパの源泉とされるギリシアの知の基本はエジプトやメソポタミアからやってきたというのですが、それはある意味で、ヨーロッパ近代批判というスタンスをもっているフロイトが、「ユダヤ教はエジプト人モーゼが作った」というテーゼを掲げたことと相通じるものであるように、私は密かに考えております。

むすびに

いずれにしても、「科学」の問題を考えていく上で、近代日本におけるように、信仰からあらかじめ切斷されても「翻訳移植」が可能であるという見方と、イスラームにおけるように、信仰による共有知を有する場合でも「科学」そのもののスタンスが異なればその発展も異なってくるとする見方との、二つの問題位相から、さまざまな教訓と知見を引き出すことができるのではないかと考えるわけです。

知識の「生産者」と「消費者」それぞれの観点

前者の、信仰からあらかじめ切斷された「翻訳移植」の問題位相について言えば、多数の異文化間的翻訳を通じて生き残っている知識は、単にそれら翻訳の残留物であり、それが持続していることについてそれ以上の形而上学的な説明など必要ない、つまり、「科学と宗教」という対立事項を設けること自体あまり意味がないことなのではないか、という課題が登場します。

これは、文化を越えた形で知識を標準化したいという欲求の潜在的価値を否定するものではないわけですが、この欲求が政治的な性格をもっているものであって、状況次第でそのような標準化は、社会内部あるいは社会間で、ある社会的階層秩序を解体することもあるれば、新たに確立することもあります。

異文化間的翻訳における利益とコストの分配のあいだに、ある区別を設けることができ、知識の生産者と消費者のどちらの便宜を強調することもできるわけです。そうすると、いわゆる非ヨーロッパ世界では、近代日本の経験は一般化されうるでしょう。

知識生産者の観点は超越論的であり、知識はそれなしには目標に到達できない必要条件と考えられます。これに対して知識消費者の観点は経済学的です。究極的には知識は負担せねばならないが可能な限り最小化すべきコスト、いわば必要悪とみなされるのであるといったようなまとめ方が可能です。

フラーの議論では、この「科学と最小化すべきコスト」とのあいだに、何をどのように設定するのかに応じて、モラルの幅が問われることになるでしょう。

「善悪をかえりみぬ真理追求」への疑念

他方で、信仰による共有知を有するイスラームの問題位相では、イスラーム主義という現象が問題をかえって鮮明にあぶり出します。

もしもヨーロッパ近代の科学史にばかり焦点を当てるなら見えてこないような「科学の本性」に関する三つの問題をイスラーム主義は提起している、とフラーは論じています。

一つはどんな種類の知識が得るのに値するのかを問

わないまま、それ自体のために知識を追求するというヨーロッパ近代の考え方には、何か奇妙なあるいは少なくとも特異なものがあるということです。

哲学的観点から見ればイスラーム主義が問題にしているのは、認識論と倫理学のあいだ、つまり「真理」の追求と「善」の追求とのあいだに、ヨーロッパ人が引いている鋭い分断線なのですが、ヨーロッパ近代の科学教育課程におけるこのいわゆる「科学の価値中立性」という分断の源泉の一つのおかげで、敬虔なムスリムはその信仰を捨てることなく有能な科学者になったり、その過程で「ヨーロッパ化」したりすることができるようになります。信仰を棄てることなく、彼らはただ、ヨーロッパ近代が何ら道徳的導きを与えていないところに彼ら自身の価値観を挿入するだけでよいのです。

ヨーロッパ近代は「科学」に対して「一途な帰依」をします。それに関して、イスラームが抱える困難は教訓的です。これが第二の問題です。

すなわち、「科学」に対する「一途な帰依」は、人間の生涯の中で同時に追求すると期待されている多くの

目的が存在するために、知識をそれ自体のために追求せよという要素、つまり、他者の人生はもちろん自分の人生の他の側面に対するインパクトも度外視して、可能な限り効率的に知識を追求せよという要求は、共同体性を基盤とするイスラームにおいてはきわめて不合理なものになる、という問題です。

共同体性を維持する問題と真理を探究する問題とは、イスラーム科学史のコンテキストにおいては、ヨーロッパ近代の科学の展開を検証する大きなファクターになるでしょう。

共同体性を破壊してでも「科学的真理」は追求されなければならないとする命題の信憑性は、よくガリレオの「それでも地球はまわっている」という眩きに象徴されてきました。ヨーロッパにおける共同体性においては混乱の要因となりうるそれが、イエズス会士のアジアでの布教のために使う上では是認されたということばかりでなく、そもそもこのガリレオの発言は、近代知における相対性を表現したに過ぎないのであって、「科学的真理」は、「地球が太陽のまわりをまわっ

ている」のであっても「太陽が地球のまわりをまわっている」のであっても、変わりはいらないわけです。ヴァチカンが禁じたのは、社会秩序を混乱させることなのであって、そもそも真理の裁定などではなかったといふべきでしょう。それを真理問題へ転換するところに「科学」の信仰的基盤があるのだともいえます。

第三に、アヴェロエスの遺産をめぐる論争が端的に示す問題です。もしアヴェロエスが考えたように、「科学から生じる潜在的に動揺をもたらしかねない帰結」から大半の人間が保護されなければならないのであるとすれば、いかにして「知識の追求を人間の普遍的な善」とみなすことができるのかという問題です。

知識を追求する、真理を追求するということが「善きこと」であるという問題は、いったい何によって担保されるのか、フラァーがこれを問題とするのは実に正しいのであって、近代的な「宗教の代替としての科学」には、真理の追求を人間の普遍的な善とみなすという観点を担保する要素は、実は、どこにもないのです。アウグスティヌスが悩んだように、絶対的善である神

がなぜ悪を生じさせたのかと問うこととそれは同じであって、「福音」のようにやってくる「悪魔の科学」は存在しうるわけです。

このように、「国家」「科学」「デモクラシー」「自由」「文化」「宗教」「政治」などの諸概念には、相互に依存した関係があります。したがって、そこには、「クリスト教の科学」というばかりではなく、「イスラームの科学」という主張の仕方もありうるわけですが、そういう主張の仕方ばかりではなく、もう少し根本的な「知識の追求と善の問題」を今一度イスラームの信仰システムの中の試みとして読み返すことが、近代科学の見直し自体に繋がるのではないのか、そのように考える次第です。

いわば、そうした観点をもった（方法としてのイスラーム）という信仰の科学と科学的な結合を行うことによって、科学論ひいては近代化の問題位相に新たなヴィジョンを築くことによるさまざまな信仰の融和、これが現在の私の考えているところにはかなりません。

以上で、とりあえず、私のお話を閉じさせていただきます。

くことにいたします。

参考文献

- Fuller, Steve. 1997. *Science: Concepts in the Social Sciences*, Open University Press（邦訳：『科学が問われている——ソーシャル・エビステモロジー』小林伝司他訳、産業図書、2000年）
- Green, Toby. 2008. *Inquisition: The Reign of Fear*, Pan Books（邦訳：『異端審問——大国スペインを蝕んだ恐怖支配』小林朋則訳、中央公論新社、2010年）
- Wynne, Brian & Irwin, Alan (ed). 1996. *Misunderstanding Science*, Cambridge University Press.

（すぎのりお／愛知大学国際コミュニケーション学部長・教授）