

講演Ⅲ

## 宗教と科学に面してのキリスト教神学

一つの予備的考察

金 承哲

一 はじめに

現代のキリスト教神学に与えられている最たる課題は、他宗教との対話と自然科学との出会いを成し遂げるところにあるといってもよいだろう。キリスト教信仰の自己理解としてのキリスト教神学には、宗教的に多元化され自然科学的な世界観にリードされている現代社会に、信仰の可能性を与えうる神学的パラダイムを創り出すことが要求されているのである。視点を少し変えて言えば、上記の課題は、他宗教がキリスト教の伝統的真理主張の根底を揺るがすものとして受け入

れられるということ、科学はキリスト教を含む宗教そのものあり方に甚大な問題を大胆に投げかけるといふ点において、その切実性と時宜性を極めるのである。

一方、キリスト教神学には、世界の宗教的伝統との共存・対話・協力を実現させうる神学的パラダイムの形成が期待されている。「教会の外に救いなし」という、二世紀のオリゲネス以来当然視されてきたキリスト教の排他的絶対性の主張は、他宗教との出会いという現実の中で、いわゆる「宗教多元主義の神学」への根本

的なパラダイム転換を迫られているのである。

他方、キリスト教は、キリスト教を含む宗教そのものを科学的原理に還元させようとする試みに直面している。たとえば、社会生物学の主唱者であるウィルソン (Edward O. Wilson) によれば、人間の宗教的行為という「社会行動の生物学的基礎」は「遺伝的有利さと進化的変化」<sup>①</sup>というところにある。すなわち、自然淘汰という進化的法則が容赦なく支配する生命界において、宗教的信念をもつ個体はそうではない個体より生存の可能性が高くなり、それによって自分の遺伝子を子孫に残す確率が高くなる。もはや宗教的意識は、いわゆる「利己的遺伝子」(R・ドーキンス)の生存戦略の一環にすぎないとみなされている。

さらに、ウィルソンは、すべての学問的営みを社会生物学の原理の元に「統合」することさえ試みている。「統合」(consilience)とは、「説明の共通基盤をつくりだすために、事実と事実にもとづく論理と学問の諸分野にまたがって結びつけることによって、知識が文字どおり『ともに跳躍する』」(a “jumping together”

of knowledge by the linking of facts and fact-based theory across disciplines to create a common groundwork of explanation)を指す概念である。<sup>②</sup>しかし、実質的にウィルソンが目指すのは、社会生物学的原理に基づいて人文科学と社会科学、芸術など、人類の知的活動の全体を遺伝学、進化学、脳科学に吸収することである。<sup>③</sup>こうした自然科学的な宗教理解によって、宗教はその存在や独自性が疑問視されている。DNAの二重らせん構造の共同発見者であるF・クリックが語るように——彼らは自らを「好戦的無神論者」(a militant atheist)と呼んでいた——、「人間の心は……神経細胞およびそれに関連する分子の相互作用で説明できる」ものとして扱われているのである。<sup>④</sup>

このように、キリスト教は、一方では自らの絶対性を否定する他宗教の存在によって、他方ではすべての宗教的自覚を遺伝子の生存のためのものとして説明し尽くそうとする科学的試みによって、自分の伝統的な自己理解が揺るがされ、ひいてはまるで「無」に呑み込まれてしまうような危機に直面しているといえよう。

しかし、キリスト教が直面していると思われるこの「無」は、単なる否定的かつ破滅的なことなのだろうか。むしろこの「無」は、そこから新しい神学的自己理解が芽生えうる、可能性に満ちた「無」、言い換えてみれば、開かれた無になるのはできないだろうか。本稿は、この問いに答えるためのものである。

けれども、キリスト教と宗教の関係、及びキリスト教と自然科学の関係については、すでに多くの先行研究がある。まず、他宗教に対するキリスト教の立場は、排他主義、包括主義、多元主義として分類され、それぞれの立場に基づき多様な議論が繰り広げられている。<sup>5</sup> 他方、宗教と科学の関係についても、数多くの研究が活発に行われており、両者の関係は「葛藤」(conflict)、「独立」(independence)、「対話」(dialogue)、「統合」(integration)などの類型にまとめられる。<sup>6</sup>

このように、「キリスト教と宗教」、「キリスト教と科学」及び「宗教と科学」という主題は、人文科学と自然科学の対話ないし対決という範疇の中で行われる議論を含め、新たなものとはいえないどころか、既往の

諸々の研究に占められている。

ところが、こうした先行研究のほとんどは、キリスト教と宗教の関係、宗教と科学の関係について問う形で行われているがゆえに、あくまでもキリスト教と宗教と科学を並列しておいてから比べる形をとっている。すなわち、キリスト教と宗教と科学を三つの別々の独立した個体として前提した上で、その三つの個体の間の関係について問うのである。

しかし、こうした並列という考え方においては、キリスト教を含め宗教と科学は客観的なものとして扱われ、人間の主体的自覚としての宗教的行為と科学的行為という面は除外されてしまう。というのは、キリスト教と宗教、宗教と科学という問い方においては、宗教と科学に対する客観的議論は形成されるかも知れないが、宗教と科学を営む人間の主体的自覚という側面は見失われてしまうのである。

それどころか、「キリスト教と宗教」について問う人間の主体的自覚と、「宗教と科学」について問う人間の主体的自覚は、別のものではなく、実は同じものでな

ければならない。すなわち、「キリスト教と宗教」と「キリスト教と科学」が議論されるのは、あくまでも等根源的 (gleichursprünglich) に行われねばならない。本稿の趣旨から言うならば、「キリスト教と他宗教」の対話を可能にする主体的自覚と神学的パラダイムがあるとすれば、その主体的自覚と神学的パラダイムは、「キリスト教と科学」の対話を可能にする地盤としてもまったく同様の妥当性を持たねばならない。問題は、その共通の地盤とは何かということであろう。

## 二 実在の「二重写し」としての宗教と

### 科学

キリスト教の自己理解をあたかも「無」に陥れるようにもみえる他宗教と科学の自己主張を積極的に受け入れ、その「無」のところから芽生えてくる新しいキリスト教的自己理解を求めるためには、キリスト教と他宗教と科学を並列する仕組みでは不十分であろう。むしろ、伝統的なキリスト教の自己理解の基盤そのものが直ちに「無」に沈み、そこからよみがえる何かを

期待しなければならぬ。というのは、伝統的なキリスト教の神観念と人間観念が「無」に沈み、新たな観念として生まれ変わらねばならないことを意味する。

本稿は、西谷啓治が『宗教とは何か』（以下『宗教』と記す）。の中で展開する考え方を手がかりにして、上記の問題に答えるための一つの先行的考察をする。西谷は、「あらゆる宗教が現在逢着している最も大きな、また最も根本的な問題の一つは、科学との関係である」という視点から、「宗教と科学という問題」を「現代の人間における最も根柢的な問題」（五三）として扱っているからである。本稿は、西谷が「宗教と科学という問題」にアプローチする考え方を最近の自然科学的研究とキリスト教神学の動向に照らし合わせて考察することによって、西谷のいわば「空の立場」について研究するための踏み台にしたいのである。

（ちなみに、「キリスト教と他宗教」というテーマは、『宗教』において表に浮かび上がる主題ではないかも知れない。西谷が『宗教』において試みたのは、八木誠一が自らの宗教哲学的思索について描いた言葉を借り

て言うならば、「宗教的多元論」というような枠組みのなかで宗教間対話の道を探ったことではなく、「キリスト教と仏教の真理性を問う宗教批判」であると思われる。ところが、こうした『宗教』の立場こそ、むしろ「キリスト教と宗教」というわれわれのテーマに対して生産的意義を持つていると思われる。なぜかという点、「キリスト教と他宗教」というテーマは、単なる対話の方法論でもなければ、宗教一般論でもないからである。「キリスト教と他宗教」という主題は、むしろキリスト教と他宗教の「真理性を問う宗教批判」から始まるからである。

西谷は、「宗教と科学という問題」を説明するために、「今まで普通になされたのとはやや異なった新しい角度から近づいてみたい」（八九）という抱負を明らかにする。その「新しい角度」とは、宗教と科学の領域を最初から独立したものと設定して後から両者の関係を問う方法を止揚し、両者を存在の理法の「重疊性」（九三）という角度から論じることを意味する。

西谷が見抜いているように、「科学と宗教の間には、

緩衝地帯はない」（八八）宗教的自己主張と科学の自己主張の間の限界を設けることが不可能である。上記のウィルソンの主張からも明確になったように、科学の自己主張は、宗教を含め人類のすべての知的活動を科学の原理の下に収斂しようとするのである。そうであれば、科学的見解を真理として全面的に認め、宗教的真理理解も全く同じく認める、というふうにししか「宗教と科学という問題」を解決する道はないであろう。

「宗教と科学という問題」の解明のために「新しい角度」が要求されるもつと重要な理由は、宗教と科学が「生と死」、「存在と虚無」のように二重に現実を構成しているからである。ゆえに宗教と科学は、同じリアリティの「二重写し」（五八）として把握されるべきである。すなわち、同じ現実を「生命」という観点から切ったとき現れる断面が宗教の世界であるとすれば、その現実を「物質」という観点から切ることによって現れる断面が科学の法則である。

そういう二重写しが真の实在観である。事実そのものがこの二重レンズの見方を要求するのである。そ

ここでは、精神、人格、生命、物質が一つであって、別々ではない。然もその同じ事実を精神又は人格、生命、物質というような、それぞれの断層から観ることも出来るし、その断層写真のそれぞれにまたリアリティがあり、然も本来のリアリティは、それらの重ね合われた當のものである。それらのいづれか一つのみが真で、すべてはそれへ還元される、というようなものではない。(中略) そのリアリティを死の面で切った断面が「物質性」であり、生の面で切った断面がいわゆる「生命」である。そして、魂、人格、精神等といわれるものは、今までは専らその生の面からのみ見られて来たのであり、神も同様である(五九〜六〇)。

物質の世界とは、人間性に全く無関心な性格をもつ自然法則に支配される世界であるが、現実の中でこの物質の世界は、いわゆる宗教の世界と別のものではなく、「従来の宗教的経験における神と人間との間の人格的關係をいわば横切る、横に切断するものとして出現」(六五)するのである。言い換えてみれば、科学の客観

的な自然法則も、一応人間に無関心な性格をもつように見えるが、しかしそれは、宗教的観点と同様に、人間の主体的自覚の基盤をなすともいえる。

西谷は、今までの宗教が主にリアリティの「生」の面のみを強調し、科学の立場が「死」の面だけが浮き彫りになっているという分裂相を乗り越え、「生即死」という立場、すなわち「二重写し」という観点から「宗教と科学という問題」にアプローチする。それゆえ西谷にとって「宗教と科学という問題」は、宗教と科学を客観的に並列することによつては解明されない。「宗教と科学という問題」は、むしろ「生即死」を自覚する人間の主体的自覚の問題という立場からのみ答えられるのである。さらに、こうした「生即死」の立場とは、「空の立場」として展開されるが、これについては後述することにする。

西谷が強調するように、「宗教と科学という問題」には、歴史的に考察してみたとき、「近世以来の人間における主体的自覚の問題」(六〇)が含まれている。そして、「人間における主体的自覚の問題」は、近代科学の自然

観と伝統的なキリスト教の間で起きた一つの重要な問題が潜んでいる。それは、近代的人間における主体性の自覚が「無神論の主体化という形で徹底されて」おり、

そうした無神論の登場は、自然科学の物質的・機械的世界観を背景にしている、ということである。すなわち、物質的、機械的世界が人間に「虚無」をもたらしたのである。そして、「その虚無が自己存在の脱自性の場として深淵の如く自覚され、然もかかる深淵を底にもつものとして初めて人間の主体が真に主体として、つまり人間が真に自由で自立的なものとして、自らを自覚しつつある」(六五―六六)。

これは、われわれが先ほど提起した問題、すなわち、宗教と科学を並列させながら両者の関係を对象的に問う方法に対する批判的問題提起と相通じる。宗教と科学を人間の自覚の次元で扱うことは、宗教と科学を第三者的に扱わず、宗教と科学によって成し遂げられる人間の主体的自覚の直下で問うべきことを意味する<sup>10)</sup>。

### 三 二つの無差別

ここでわれわれは、西谷が「宗教と科学という問題」に答えるための出発点として提案した聖書箇所注目したい。その聖書箇所は、「宗教と科学という問題」のみならず、「キリスト教と宗教という問題」の解明のためにも、きわめて啓発的な光を照らしてくれると思われるからである。まず、西谷が引用する聖書箇所を紹介しよう(聖書引用は新共同訳による)。

「あなたがたも聞いており、「隣人を愛し、敵を憎め」と命じられている。しかし、わたしは言うておく。敵を愛し、自分を迫害する者のために祈るなさい。あなたがたの天の父の子となるためである。父は悪人にも善人にも太陽を昇らせ、正しい者にも正しくない者にも雨を降らせてくださるからである。自分を愛してくれる人を愛したところで、あなたがたにどんな報いがあるうか。徴税人でも、同じことをしているではないか。自分の兄弟にだけ挨拶したところで、どんな優れたことをしたことになるうか。

異邦人でさえ、同じことをしているではないか。だから、あなたがたの天の父が完全であられるように、あなたがたも完全な者となりなさい（マタイによる福音書5・四三―四八）。

西谷によると、ここでは二つの無差別性が語られている。一つは「自然の無差別」であつて、それは「あらゆる事物を、それらに共通な最も抽象的なもの——それが『物質』と考えられようと或は物理的エレメントと考えられようと——に還元する無差別である」（六七）。「自然の無差別」というのは、雨が降り太陽が昇るように、人間の意志とはまったく無関係の次元で自然が自然として起こす現象を指し示す。こうした自然法則の下で、無生物から人間に至るまでのすべてのものが支配されているのである。「自然法則そのものは人間的利害に無関係であり、冷かな非人間性を示している。然もその法則が、人間をも含めて一切のものの存在を支配しているのである」（五八）。

しかしここでは、「冷たく非情な無差別」とは異なる「愛の無差別」も唱えられている。それは、「あらゆる

事物を、それらの最も具体的な相——例えば善い人間とか悪い人間とかの如き——に於いて、差別のままに包む無差別である」（六七）。「愛の無差別」とは、善人を善人として、悪人を悪人として差別せずにそのまま認めながら彼らを養う神の普遍的愛を指し示すのである。西谷は、近代以来の自然観に対しては中立的、あるいは、むしろそれを積極的に受け入れる立場であり、素朴な自然科学批判ではない。問題は、この二種の「無差別」がどのような相関関係にあるのか、ということころにある。「近世以来の自然科学によって、自然的世界の像は一変し、世界は全く非情な、人間的関心に対して全くindifferentな世界として現れて来ている。それは、神と人間との人格的關係を横に切断するものになっている。……そのような事態に面する時、人格とか精神とかいう立場、或は神と人との間の人格的關係という立場からだけではどうしても解決できないものが現れていると考えざるを得ない」（二〇一）。

### 三・一 「自然の無差別性」と人間の

#### 脱中心化

上述したように、「人間の善悪禍福に対する自然の indifference（無関心また無関係）」という「自然の非情性」は、「人間の自由な自立性、主体的自覚」のための積極的契機になる。これは、自然の非人格的法則の無差別性と非人間的合理性への自覚が、人間を「虚無の自覚（五六）」に導くということと関係がある。なぜなら、ここでは人間以外の存在から与えられる一切の目的論が否定されるからである。しかしながらこの「虚無」は「必然ならぬ自由と生とかを可能にする地平を開く」（五六）のである。

さて、「近代の非情的な自然観」が「無神論の問題と結びついて」いながら、「人間の自由な自立性、主体的自覚の問題と結びついて」という西谷の見解は、現代の生物学的人間理解に相通じるのといえる。近代の自然科学は、世界の摂理者としての神の存在を疑問に付き、結局のところ神を自然の摂理者という座から

追い出したといえる。こうした傾向は、特にダーウィンの進化論の登場によって取り戻せない足跡を残している。

こうした傾向は、フランスの分子生物学者の J・モノーのように、「清教徒的な傲慢さ」をもって絶えず自然の非神話を図る方向に疾走する。モノーにとって人間は、「ついに古来の夢から目覚めて、みずからの完全な孤独を、みずからの根元的な異様さを発見するはずである。」

いまや彼は、まるでジプシーのように、自分の生きべき宇宙のふちにいることを知っている。宇宙は、彼の音楽を聴く耳を持たず、彼の苦悩や犯罪にたいしてと同じく、彼の希望にたいしても無関心なのである。しかし、それではだれが罪を判定するのか。だれが善悪を語るのか。伝統的な体系はすべて、倫理および価値を（人間）の力の及ばぬところに置いていた。価値は彼に属していたわけではない。価値のほうからおしつけてきたのであり、「人間」のほうに価値が属していたのである。彼はいまや、価値が

自分だけのものなのを知っている。そして、ついに価値の主人となったために、価値が宇宙の無關心なむなしさのなかに溶解してゆくような感じを受けるのである。そのときになって、現代人は科学のほうへ、というよりもむしろ科学に歯向かって顔を向けるのである。彼はいまや、科学のもっている、たんに肉体だけでなく魂そのものをも破壊する恐るべき力のほどを見てとろうとしている。

自然の無差別性が自然や人間のあり方から神という摂理者を外し、人間に自由な自立性や自主性をもたらしたとすれば、自然の無差別性は、人間に倫理的決断を要求する。上で引用したモノーの言葉を借りて言えば、人間を拘束してきた「旧約」はすでに破られてしまった。「人間はついに、自分がかつてそのなから偶然によって出現してきた「宇宙」という無関心な果てしない広がりの中だけでただひとりで生きているのを知っている。彼の運命も彼の義務もどこにも書かれてはいない。彼は独力で「王国」と暗黒の奈落とのいずれかを選ばねばならない」。

して「おれたちは無限の虚無の中を彷徨するように、さ迷ってゆくのではないか」と叫んだ、ニーチェの「狂気の人間」を容易に見つけるのであろう（『悦ばしき知識』）。

しかし、こうしたモノーの無神論的ヒューマニズムは、生命体のことを分子的レベルに還元して説明しようとする、分子生物学の本来の趣旨から見ると、例外といえるかも知れない。なぜならば、自然法則の無差別性は、最近の遺伝子工学の台頭によってより明確に認識されているように、人間の主体性という観念そのものを解体するからである。米国のバイオ・インフォマティックス学者のP・バルデイは、遺伝子工学の登場と共に出現しつつある新しい人間を「ポスト人間」(posthuman)と名づけ、こうした「ポスト人間」の登場によって、従来の人間の自己観念が「打ち砕かれ」、いわば「打ち砕かれた自己」(the shattered self)が生み出されると予測する。彼の予測によれば、「将来、技術工学の改良により、完全に自己が打ち砕かれるまでには数十年くらいしかからない」。この「打ち砕かれた

自己」への過程について、バルデイはこう述べる。

数百万年の進化を通して、我々の脳は自己の内的感情を我々に提供するよう備えられている。この感情は、我々一人一人が正確な境界によって定められている独特な個人である、ということである。我々は個々の人が特定の感情と思想を持っていると見なし、基本的には他者や動物、あるいは、コンピュータのような他の情報伝達システムとは異なると考える。また我々は、独特な方法によって自分を繁殖するようになっている。これらの概念は、我々自身に對して、そして我々が機能する方法にとって中心的なものであり、我々の教育や文化を通して強化されている。<sup>53</sup>

バルデイが指摘するように、このような「自己中心的な世界観は問題があるし、科学的には間違った」ものである。我々がそのような認識を持っているのは、先験的に定められているからではなく、「進化による偶然的結果」にすぎない。これには、DNAを中心に展開される人間理解についての説明が必要である。

昨今蔓延している「DNA神秘主義」(DNA mystique)は遺伝子およびDNAを人間の特性を占める中心点としてみなしているが、DNAは、人間の期待を裏切る形で自然の「中心点」としての人間という発想そのものを無化させるといって、逆説的機能を果たしている。DNAは、人間が他の生命体と親類の関係にあるということ暴露することによって、むしろ「人間の自己の脱構築」(the deconstruction of the self)をもたらしのである。

DNAという観点からみれば、ヒトクローンをめぐる議論からも分かるように、人間の自己というものは、先験的に特定され区別されるものではなく、「他の無数の自己」とただ恣意的に区分されるだけなのである。「ゲノムと……精神(mind)は、むしろ流動的かつ連続的實在(entity)であり、個人としての我々は、この連続体の例(sample)にほかならない。……我々は、我々のクローンを作ることができるし、複数の脳を持つことができる。自己と他者、自己と世界、内面と外面の境界はあいまいになり始めていて、究極的には完全に

消えてしまうであろう」<sup>14</sup>。

さらに、バルデイは、西欧の科学史を「漸進的な脱中心化の歴史」(a history of progressive de-centering)として把握し、それを「自己中心的な世界観からだんだん離れてきた運動」<sup>15</sup>とみなしている。たとえば、人間の住む地球は太陽系の中の一つの惑星に過ぎないし、太陽系も銀河系の一つに過ぎないという発見などを通して、宇宙における人間の脱中心化は続いてきたのである。<sup>16</sup>

人間はもう宇宙の中心ではないという自覚は、コペルニクスの「地動説」から端を発してダーウィンの「進化論」に至るまでその深度を深めてきた。しかし、宇宙における人間の位置が中心から遠ざかることに反比例して、自然に向いていた人間の視線は、だんだん自分自身に向かうことになった。宇宙の中心から辺境へ退けられた人間は、自分の中に宇宙の中心を見つめることによって、失われた中心を奪還しようと試みる。けれども、これは達成不可能な試みである。なぜなら、バルデイが述べているように、「宇宙のコスミックな規

模におけるこうした脱中心化の過程は、それに対応するものとして、マイクロコスミックなスケールにおける脱中心化を伴う」からである。

バルデイは、こうした脱中心化の動きを生物学的に裏付けようとする。「脱中心化は生物学においても核心的な役割を担っている。なぜなら、生物学はわれわれが何によって作られているのかということとかかわるからである」<sup>17</sup>。生物学的世界の理解には、様々な見解が存在してきた。たとえば生気論的世界観において、生命は、生気という自分自身の法則に従う特別な現象として理解された。したがって、古代においては、人間が他の物質とは別のものであり、自然の中で特別な位置を有すると考えられた。そして、病気のような現象は「悪魔に憑かれていた」と考えられたが、これも生气的現象を説明する独特の枠組みであった。

しかし、一七世紀に入り、バクテリア、細胞、精子などの発見により、こうした肉眼には見えない「極微動物」(animalcules)がどのように機能するかについての理論が作り上げられ始めた。そして、二十世紀に入

つてからはシュレーディンガー(Erwin Schrödinger)は、生きている生命体のことを物理学と化学の法則に基づいて説明することを試みた。そして現代に入って、生命は分子的次元で理解され、生命のあるものと生命のないもの間には本質的な区別はないということが分かった。人間という生命体は、他の物質と同様な物質で作られているし、人間はDNAを他の動物や植物と共有している。

こうした一連の科学的な発展を通して、われわれの先入観はくつがえされつつあるが、「生命に関する多くの分野では、依然として我々が世界の中心であるという見解をもっている」と、バルデイは指摘する。

心理学的次元において、我々は自分たちを特別な感情、知性、思考などを持つ、特別で独特な存在として把握している。これによって我々は他の存在や、他の情報伝達システムとつながりながらも分離された存在として自らを把握する。言い換えれば、毎日の生活の中で、我々は、依然として我々の「自己」(the self)を、我々が進行させる情報の流れの中心として見な

している<sup>8)</sup>。

先ほど述べたように、客観的宇宙の中心からは追いやられた人間は、自分の中に宇宙の中心を見つけることによって再び実在の中心に復帰することを試みるが、こうした試みは、最近の遺伝子工学の研究成果によって、致命的打撃を受けている。なぜならば、人間の究極の中心とみなされた遺伝子の研究は、人間が宇宙の中心ではないということを逆に明らかにすることによって、宇宙の中心となろうとする人間の願望を裏切るからである。バルデイが診断するように、遺伝子工学的研究において「脱中心化の最後の波がいま到来している。これが、……我々の進化過程の中で持っていた最後の幻想を究極的に打ち砕くことになる」<sup>9)</sup>。

このように考えてみると、「自然の無差別」は、宇宙の中心点と頂点としての人間という従来の自己意識に大きな変化を招き、人間と人間以外の生命体との「無差別的」連結性を浮き彫りにするのである。非情な自然の無差別性は、人間という生命体を他のすべての生命体から区分しない。ここでは、個々の生命体(「多」

は、生命現象という「一」の原理の下で解消されてしまふのである。ホワイトヘッドの言葉をもつていうならば、「原理にまで還元し難い頑固な事実」から出発する科学は、その事実を「二つ」の原理によつて説明することを指すのである。諸々の差別相をもつ「多」から一切の差別を捨象した「無差別的」「一」へ進むこと、ここに自然科学の本質があるのである。

### 三・三・二 「愛の無差別」と宗教多元主義

上記の聖書においては、もう一つの無差別性が語られている。それは、善人と悪人に平等に雨を降らせ太陽を昇らせる神の無差別的愛である。神の愛は、すべての差異を無くす無差別ではなく、差異を差異のまま認めながらその差異を超える無差別、すなわち、「多」を「多」として認め、それを無理に「一」に収斂しようとはしない、非二元論的無差別である。この「愛の無差別」においては、「『宗教的』エゴへの関心の冷却」が求められ、永遠不滅であり全能である神を独占しようとする「エゴイストの虚構」としての神への否定を

意味するからである。<sup>21</sup>むしろ神の「愛の無差別」は、神を自分のものに独占することを指す如何なる試みをも裁くといえよう。なぜならば、「愛の無差別」においては「己を空しくすること」(六七)が要求されるからである。人間の差別的愛は隣人と敵を差別・区別する「我の立場」における愛であるが、聖書が要求する愛は「無我」の愛である。ここで要求されている「神の完全さ」とは、特定の民族や特定の宗教のみを選択し、絶対的意志と権力をもつて義人を愛し悪人を裁くような「神の人格的な絶対性」ではない。西谷が指摘するとおり、「従来のカリスタ教は、この人格性の面にのみ注意して、他の面に注意を向けることは少なかったのである」(六九)。

西谷のいう人格性の「他の面」とは何か。それは、神の完全性としての愛が愛として成り立つためには、『人格的』というよりは一層根源的なもの、むしろ『人格的』なものがその具現又は倣いとして初めて成立するということのようなもの」に基づかねばならない、ということの意味する。従来「人格的」と考えられたもの

より「一層根源的なもの」とは、「人格的な非人格性」である。この「人格的な非人格性」とは、「超人格性乃至非人格性」とも呼ばれうるが、それは「人格性への単なる反対としての非人格性」ではない。

西谷自らが述べるように、神を「人格的な非人格性」として理解する理由は、自然科学が露呈する「非情性」と人間への「無関心」にもかかわらず、「なおその自然の秩序が神に属するものと考え得るかどうかという問題」があるからである。すなわち、神を「人格的な非人格性」として理解する出発点は、「宗教と科学という問題」の解明のためである。

究極的実在としての神の「愛の無差別」は、「多」を「冷たく非情な無差別」としての自然法則の下に「一」に還元しようとする自然科学的無差別とは異なり、「多」を「多」として認める「無差別」である。「人格的な非人格性」という言い方を借りていうことができるならば、「愛の無差別」は、「差別的な無差別」と言えるかもしれない。それは、「多」を「一」に導こうとする自然科学的動きとは正反対の動きとして、「一」を「多」

に取り戻そうとする動きである。

けれども、「自然の無差別」であれ、愛の「差別的な無差別」であれ、そこには、「無差別」という共通性が働いている。この「無差別」は、科学においては人間と他の生命体を区別しない、自然法則の無差別性として現れる。宗教の場においては、この「無差別」は、エゴイズムからの脱却を求める。上記のバルデイの言葉でいうならば、「愛の無差別」はエゴイズムの「打ち砕き」を要求するのである。

われわれの主題からいってみれば、こうした「愛の無差別」は、宗教多元主義の神学が目指す究極的実在の構造への自覚ともいえる。たとえば、米国の神学者のP・ニッターとイギリスのJ・ヒックの「宗教多元主義の神学」は、排他主義や包括主義の限界をのり越え、他宗教の真理主張を積極的に受け入れながら神学的思考として評価されているが、ニッターは自分の神学的立場を「統一的多元主義」(unitive pluralism)と命名し、それを次のようにまとめている。

「多」が「一」になるように要請されている。しかし、

その「一」は、「多」を呑み込むような「一」ではない。「多」は厳密に「多」として残るまま「一」となる。「多」に属しているそれぞれが他者に対して独特な寄与をし、したがって全体に独特な形で貢献する時「一」が生じるのである。これは、「多」が互いの中に、そしてより大いなる全体の中で等しくしみ込み「一」に集中することを目標とする過程である。(中略) 統一的多元主義とは、各宗教が自分の個別主義(自分の分離された自我)の一部は失うが、自分の人格性(関係性による自己意識)を強化させる統一性を意味する。各宗教は、自分の独特性を維持しつつあるが、この独特性は、相互的依存において他の宗教と関わることによって発展し、また新しい深さを得ることになる。<sup>22)</sup>

要するに、ニッターは、キリスト教と他宗教の関係を伝統的な「一と多」というカテゴリーの中で捉えることによって、各宗教の間の共存の可能性を模索している。ニッターにとって、世界の諸宗教は、互いに矛盾(対立的)ではなく、相互補完的である。

こうしたニッターの言明のための先駆けとなったのは、二十一世紀の神学にも至大な影響を及ぼしたトレルチの思考であった。彼は、遺稿となった「諸世界宗教におけるキリスト教の位置」(Die Stellung des Christentums unter der Weltreligionen)という論文の中で、次のような結論を下している。「神の生命はわれわれ地上の人間の経験のなかでは『一つのもの』ではなく、『多くのもの』なのです。そして、『多くのもの』のなかにひそむ『一つのもの』を予感すること、これが愛というものの本質なのであります<sup>23)</sup>」。

ニッターの主張によると、諸宗教の共通基盤となる「一」は、『多』を呑み込むような「一」ではない。「多」は厳密に『多』として残るまま『一』となる」と、ニッターは言う。これこそ、西谷の言う神の無差別的愛と比べることができるかも知れない。神の無差別的愛は、すべてのものを非情な無差別性の中で還元させる「一」ではなく、「あらゆる事物を、それらの最も具体的な相——例えば善い人間とか悪い人間とかの如き——に於いて、差別のままに包む無差別」(六七)だから

である。

しかし、インドの神学者の R・パニカは、上記のニッターの「統一的多元主義」が依然として「普遍化兆候群」(a universalizing syndrome) に拘束されており、したがって「匿名の帝国主義」(anonymous imperialism) を隠していると批判する。すなわち、すべての宗教を「一」にいたる「多」として把握する「統一的多元主義」は、依然として「一」への執着を手放さないエゴイズムであり、そうした意味において、「帝国主義」の残骸を残しているという批判である。なぜなら、ニッターにとって「多」は、「一」を構成する『多』(plurality constituting unity) であって、『一』に収斂され浄化されるべき』であるからである。西谷の言葉でいうならば、その「一」は、「存在するもの多と差別を偽りの仮象として否定する」(一六一) という嫌疑から自由ではないのである。

パニカは、こうした「統一的多元主義」の限界を超えて、「非二元論的多元主義」(advaitic pluralism, non-dualistic pluralism) を唱える。これは、すべての宗教的

伝統を「一」に収斂させようとする、「一」への執着をも捨てて、諸々の宗教的伝統の中でそれぞれの「中心点」を認める考え方である。「中心点」が至る所にあるとするならば、「一」への執着はなくなってしまうのである。「非二元論的多元主義」とは、「多」を「多」の場において「多」として認めようとする観点である。

#### 四 結論の代わりに——今後の研究のために

以上の論究は、西谷が『宗教』において「宗教と科学という問題」について述べたことを検討することによって、それが「キリスト教と他宗教」や「キリスト教及び宗教と科学」という主題について持ちうる意義を探してみた。

西谷は、「宗教と科学という問題」を対象的に考察せずに、人間の主体的自覚の問題として究明したので、宗教と科学をめぐって行われている既存の研究成果とは異なる、新しい視角を提供する。

科学が「自然の無差別」という観点に基づいて実在

を「物質」という面から横切るに對して、宗教は「愛の無差別」という視点から實在を「生命」という面から把握する。昨今の遺伝子工学において述べられているように、科学は遺伝子という「物質」という面からすべての生命体を無差別的に把握する。また、宗教多元主義が目指しているように、宗教の本来の姿は神の無差別の愛の下で諸宗教が共存・對話を試みるところで求められている。

さて、「悪人にも善人にも太陽を昇らせ、正しい者にも正しくない者にも雨を降らせてくださる」神の「愛の無差別」は、人間の苦悩や希望に對して無関心であり、善と悪について何も語らない（J・モノー）「自然の無差別」と「即非」の関係にあるといわざるを得ない。「愛の無差別」が實在の「無差別性」を「生命」という観点から横切るとすれば、「自然の無差別」は實在の「無差別性」を「物質」という面から横切るといえる。

そうであれば、二種の無差別性をそれぞれの相として包括する場は何であろうか。西谷によれば、それは「空の立場」である。「自然の無差別」が人間の自己意識を

さえ進化の結果として把握させることによって人間の主体性を解体するとすれば、神の「愛の無差別性」は、自己中心的「エゴイスト的神観を無化させることによって、そうした神観の持ち主としての自己意識を解体に導くのである。

このようが主体意識の解体が行われる場所がほかならぬ「空の場所」である。「空の場所」は、「自然の無差別性」と神「愛の無差別性」が「そこにおいて」成立する場である。「空の立場」とは、「宗教と科学」を「生即死」、「存在即虚無」という「二重写し」という視点から把握する観点である。

人格性と物質性として絶対に排除し合うと考えられるものが、通常それらに附せられている固定した観念を脱して、……一種の二重の写しにおいて見られるような、そういう立場が考えられ得る筈である。そういう立場は、人格が、人格であるそのままでも物質的事物と等しく見られ、物質的事物が、物質的事物であるそのままで人格と等しく見られるといふ、そういう絶対的『平等』ともいふべき立場である。

そういうことが成立し得るのが『空』の立場にほかならない(二〇六)。

「空の立場」は、「キリスト教と他宗教という問題」と「キリスト教と科学という問題」が解明のために等根源的に、西谷の言葉で言うならば「絶対的『平等』ともいうべき」形で扱われ得る場である。こうした「空の立場」の理解は、科学が提起する問題に答えながら宗教多元主義の神学の形成を目指すわれわれの課題のために、極めて重要な意義を持つのである。「空の立場」についての更なる研究が要求される所為が正にここにあるといえよう。

## 注

① エドワード・ウィルソン『人間の本性について』岸由二訳、思索社、一九八〇年、二五三―二五四頁。フランスの分子生物学者のジャック・モノー(Jacque Monod)が述べるように、現代の生物学は、その中でも特に分子生物学は、伝統的な「形而上学の言葉を使わずに」「人間の本質」を究明する学問として脚光を浴びている。ジャック・モノー、

『偶然と必然 現代生物学の思想的な問いかけ』渡辺 格・村上光彦訳、みすず書房、一九七二年、iii頁。

② Edward O. Wilson, *Consilience: The Unity of Knowledge* 邦訳は『知の挑戦——科学的知性と文化的知性の統合』山下篤子訳、角川書店、二〇〇二年。

③ ウィルソンが『知の挑戦』で唱える趣旨は、膨大な書物の量のわりには単純である。それは以下のようにまとめられる。①人間の行動を共通的に決める「後成規則」(epigenetic rules)がある。②この後成規則は、人間の生存可能性を増大させるものであるが、これらのものは遺伝子によって決められる。(より厳密に言えば、このような後成性規則に従う生命体が残した遺伝子のみが残される。)③人間の心は社会や文化を造り出すが、その人間の心を決めるのは遺伝子である。④人間の本質や行動を究明する人文学や社会学は、遺伝学、進化学、脳科学に還元させられる。

④ F・クリック、『DNAに魂はあるか——驚異の仮説』中原英臣・佐川峻訳、講談社、一九九五年、一九頁。

⑤ たこえび、Alan Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions* (Maryknoll: Orbis Books, 1983).

⑥ I・G・バーバー、『科学が宗教と出会うとき——四つの

モデル』藤井清久訳、教文館、二〇〇四年。Ian Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues* (San Francisco: Harper, 1990), 77ff.

⑦ 西谷啓治、『宗教とは何か』（西谷啓治著作集一〇）創文社、一九八七年、八七頁。以下、同書からの引用頁は本文の中に記入する。

⑧ 『本のひろば』二（二〇〇五年）十一頁。これは、八木が西谷幸介の『宗教間対話と原理主義の克服』について書いた書評からの引用である。

⑨ 大峯 顯、「西谷における空の概念」『大乘禪』八七一（一九九七年）四八頁。

⑩ 科学と宗教の間のこうした関係は、実は西欧における自然科学の発生のことを考えてみれば、見事に一致するところがある。ホワイとヘッドによると、自然科学は「事物の秩序、特に自然の秩序の存在に対する本能的確信」がなければ芽生えることができなかったが、こうした「本能的確信」の背景には、まずギリシャ悲劇が表わす「ものごとの仮借なき働きの厳粛さ」としての「運命の不可避性」がある。「物理学の法則は運命の掟なのである。」A・N・ホワイトヘッド、『科学と近代世界』（ホワイトヘッド著作集第六巻）上田泰治・村上至考訳、松籟社、一九八一年、一五頁。西洋における自然科学のもう一つ

の背景には、「すべての個々の事件が、それに先立つものとまったく明確に連関させられて、一般原理を実証する、という抜き難い信念」であり、これは、「エホバの人格的力とギリシャ哲学者の合理的精神とを併せ持つものと考えられた『神』の合理性」から由来するものである。「人格的存在のもつ理解しやすい合理性」（7頁）こそ、自然科学的試みが可能になった背景である。要するに、自然科学の発端を成したのは、運命の冷酷な非人格的必然性と、人格的神による世界の創造という信念である。

⑪ ジャック・モノー、『偶然と必然』二〇三〜二〇四頁。  
⑫ 同上、二一四頁。

⑬ Pierre Baldi, *The Shattered Self: The End of Natural Evolution* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001), 3.

⑭ Ibid., p.4.

⑮ Ibid., p.10.

⑯ Ibid., p.10.

⑰ Ibid., p.11

⑱ Ibid., p.12.

⑲ Loc. cit.

⑳ A・N・ホワイトヘッド、『科学と近代世界』（ホワイトヘッド著作集第六巻）上田泰治・村上至考訳、松籟社、一九八一年、三頁。

- ⑳ 八木誠一、『イエスとニヒリズム』青土社、一九七九年、一七頁、二四頁。
- ㉑ Paul Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions* (Maryknoll: Orbis Books, 1995), 9.
- ㉒ E・トレルチ、『歴史主義とその克服』大坪重明訳、理想社、一九六八年、一三九頁。
- ㉓ Raimon Panikkar, *The Dwelling Place for Wisdom* (London: Westminster, John Knox Press, 1993), 91.
- ㉔ Raimon Panikkar, *Invisible Harmony: Essays on Contemplation and Responsibility*, ed. by Harry James Cargas (Augsburg: Fortress Press, 1995), 57.

## 討議Ⅲ

レスポンス・司会 小林圓照

小林

私の質問を次の八つの項目に要約しました。(一)現代のキリスト教神学の二つの課題ということ、すなわち他の宗教との対話と自然科学との対決というこの二つの課題から現代の神学としてのパラダイムの創出が要請されている。これが中心的な課題だということは間違いないことだと思えます。この課題への取り組みは必須のものであり、先端的な要求の取り組みだと思えますが、この両者を同時に解決するというのは焦点が拡散してしまうのではないか。特に宗教間の問題は直接的、連続的に理解することができませんが、特に科学に対しては間接的、干渉を置いた解決をはかるべきではないかというのが

私の考えです。とにかく科学と宗教という二つの相手に二つの刀でもって対抗しようと言うのはなかなか大変な困難ではないかと思えます。最後に、等根源的な地平を開くということ、二重写しであるとか、重畳性であるとか、空の立場であるとか、主体的な自覚の立場というところに収斂させていくというのは十分に理解できました。しかし、なかなかそこまで行くのはしんどいのではないかという感想を持ちました。

(二) ウイルソン説では宗教的信念に対する答えは、逆に利己的遺伝子というのだから利己的となるのか、普通に宗教的信念というのは利己的ではないので、そういうことになっってしまうのかなということ。これは短絡的な理解かもしれないけれども、「遺伝子全能に独裁的に右に倣えしてジャンプをする」という英語の表現もありましたけれども、ジャンプを強制するというのでは、やはり遺伝子を全能の神として一緒にジャンプす

る、宗教的な理解も右に倣えしなければならぬ、それを強制するというような、その危険性は先生の仰るとおり十分に理解できます。(三) 人間の主体的自覚は直接的で容易に説得できませんが、その自覚が等根源的だとしても、科学側にはなかなか納得してもらえないのではないかということです。

(四) 三頁の文章がありまして、だいたい分かるのですが、ちょっと順序が逆になっているような気がします。西谷の空の立場に立って自然科学的研究とキリスト教神学を考察したいのであるという文脈ですか」と質問致しました。細かいところですが、三頁の一七行目から一九行目ですが「本稿は、西谷が宗教と科学という問題にアプローチする考え方を最近の自然科学的研究とキリスト教神学の動向に照らし合わせて考察することによって、西谷で言えば空の立場について研究された宗教諸間の問題にした。研究する目標が西谷で言えば、空の立場の

研究ということになる」。これは文脈としては逆になっているのではないかということですが。

(五) キリスト教と他宗教という主題は、キリスト教と他宗教の「真理性を問う宗教批判」である。この立場は妥当です。

(六) 聖書に基づく「愛の無差別」は、自然科学側から理解・容認されるのか。あるいは、自然から学ぶ「虚無」の自覚の場合には自然と人間の融和はどのように成り立つのか。質問としては主題からは外れた質問ですけれども、虚無の自覚の場合には自然と人間との融和の成立がどう成り立つか、というそういう問題です。

(七) 統一的多元主義が仏教の理事無礙的なアイデアに、非二元主義的な考えに通じるものがある。統一的多元主義が仏教の理事無礙的なアイデア、非二元的な考えが事々無礙的なアイデアに当たらないか。それと統一的多元主義は問題かどうか。それで、真のユニティーではなくユニフ

## 金

オーミティーに化ける危険性は十分ある。(八) 物質的事実が、そのまま人格と等しく見られるという観点は、最後の104頁にございましたが、「科学」において開かれるのであろうか。物質と人格という問題で、科学の方から人格の問題を基礎付けるという危険が開かれるのであろうかという問題です。以上が、わたしの質問内容です。よろしくお願い致します。

どうもありがとうございました。非常に難しい質問ですし、以上の発表においても、自分としてもよく分からないことも多くありましたので、このままでいいのかと何回も考えましたけれども、締め切り日になりました。一番のところで、先生がご指摘してくださいました「両者を一度に解決するのは非常に困難ではないか」、それはやはりそうだと思います。しかし課題とも言えると思うのですけれども、分裂してはい

けないのではないかということも確かだと思  
うのです。だから、これをどう結びつけること  
ができるのか、つまり一人の信仰者が脳の半分  
を使って宗教の対話をし、脳の半分を使って科  
学の対話をするということではできない。です  
からなんらかの共通の基盤があって、それを見  
つけてそこで宗教と科学、キリスト教、いわゆる  
三者を、自分の中でなんらか調和するという  
か、享受をするというところを探さなければ  
ならない。これは課題であり、難しいところ  
でありました。

小林  
とくに同時に問題として選ばれた、という  
ところね。やはり整合性といえますか、順  
序といえますか。当然ですよ、人間です  
から両面に関わるわけですからね。

金  
わたしも右利きですのでやはり左手は  
使いにくいのです、どちらかに片寄  
っていると思うのですが。人間は前  
進するときには一つの方に傾

きながら歩いていくのが現実です  
ので、均衡を取れたということは、  
非現実的であり非歴史的思想  
だと思うんですね。しかし何  
らかの形でそれを見つけた  
ということが一方ではあり  
ます。

小林  
全体的に見るということは分  
かるのですが、わたしは科  
学の立場と宗教の立場ない  
しキリスト教、神学の立場  
という場合に、そこにワンク  
ッション置かないと駄目な  
のではないかと、その余裕  
があるのではないかと感じ  
ました。そのズレをわたし  
は感じました。しかし、全  
体的に対応しなければいけ  
ないことは事実ですね。

金  
二番目のご質問ですけれども、「  
キリスト教的信念を持つ個  
体は利己的になる」。ウイル  
ソンの主張によれば、やは  
り結果的にはそうなると思  
うのですね。ウイルソンに  
よりますと、宗教的信念を  
持つものが生存の可能性が  
高くなりまますので、やは  
り結果的には利己的、遺伝  
子の賢さという。これはも  
ちろん比喩ですので、なに

か遣伝子が機能を持つて賢さを發揮しまして人間を調整するというのは、あくまでも譬えでありまして、そういう宗教的な信念を持っている遣伝子を持つているものが結果的には生き残ることを言うことで、そういう遣伝子を持つものが増えていくという話です。たとえば、高所恐怖症ですが、なぜ高いところが恐く感じるのかといいますと、ウイルソンの説明によりますと、危ないところに登って死ぬ可能性が高くなりまして、最初は恐怖を持たないものがたくさん登ってどんどん落ちて死んでしまう。そうすると高いところについて恐怖感を持つものだけが生き残る。結果的には高いところに対して恐怖をもつ。だから遣伝子が最初から調整してそうなるわけではなくて、そういう性質をもっている人間が結果的に生き残る。遣伝子が操作するように感じていますが、実際は逆です。これはダーウインの自然淘汰ということもそうじゃないですか。残されたものが増えていくと

いうことですね。

それから三番目のご質問ですけれども、これは逆にモノー (Jaegues Monod) のことで考えていたのですけれども、細かいところでは偶然と必然でありまして、そして人間は遣伝子の偶然的な組み合わせによって進化してきていますので、何か方向性とかこういう方向にこういう目的をもって行かなければならないとか、前もって与えられている価値とか方向性というのは全くないのだ、という。それがモノーにとっては逆に、人間は自分の主体的な決断を持って王国に行くか暗黒に行くかをどちらかを決めなければならぬ、むしろ人間の決断を要求したのですけれども。やはりそれは、分子生物学においては、ある意味においては例外とも言えるのではないかと思うのですね。この問題が入ったのは七〇年代の後半だったと思うのですが、物理学のハイゼンベルクの不確定的性原理を生物学に適用し、また、実存主義のヒューマニズムがそ

こに加わりまして、そういった主体性ということが強調されることになったと思うのですが。しかしモノーだけではなくて、それを理解する我々に対してもある種の自然哲学を教えてください。のではないかと思うのです。

それから四番目のご質問は、これは今後の課題を念頭に置きながら書きましたけれども、これは非常に未完成なものがありまして、ここでは西谷が二つの無差別性を通じて語ることを、昨今の自然科学、そして神学の動向に照らし合わせまして、まさにそれが同じく残されているものだということの検証をわたしなりに致しまして、そしてそしたらどういう場があって、その場として西谷が提案している空の立場が具体的にどういうことになるかということは今後研究していきたいということでありました。

そして五番目は、そのとおりだと思います。六番目なんですけれども、先ほどのこれは三番目に対してお答えの中にも含まれているのでは

ないかと思うのですが、一つは「愛の無差別」が科学の側からも理解されるのかというご指摘でしたけれども。西洋において科学が芽生えたのに対してホワイトヘッドが指摘する二つの背景と言うものを述べようと思うのですが、一つはギリシヤの悲劇精神ですね。必然性、運命の冷酷とも言えるほどの必然性ということで、それがまさに自然的な法則に当たるものだということです。それともう一つはキリスト教的な創造信仰なのですけれども、この世界は人格的な神によって創られているので、人格的なものによつて創られているので、われわれが探求し勉強するとその理屈が分かるのだと言う、人格的存在に対する根本的な信頼があつて、自然科学が芽生えることができた。そういった点から行きますと、まさに西谷の中の「愛の無差別」という人格としての神というところと、「自然の無差別」冷酷な無差別とが、ある意味においてぴつたり合うのではないかと思います。です

から、ここで質問された「虚無の自覚の場には自然と人間の融和は成り立つのか」ということは別として、なんらかの形でこの自然科学の二つの根拠ということが、もしそれを見つけないことができるならば、自然科学から容認できるのではないかと思うのですけれども。七番目もそうですね。

八番目のご質問。これはわたしにもはっきりしていません。しかし一つの考えとしては、人格ということをどう考えるかということにもよるのだと思うのですが、より物質的技術を探求することによって、人間と自然の間に実際には差がないのだということが究明されたと言ふことであれば、そしてもし人格と言ふことを何か関わりを持つものとか、そういう関係性という立場から、そういう考え方から理解することができるとすれば、やはりそれも人格と言えるのではないかと思います。つまり何か孤立した、従来の人格のあり方から言ふと難しいも

のがありますけれども、少なくともここで関わりを持つものというふうに考えてみますと、物質的、非物質的な人格を考えることができるのではないのでしょうか。非常に不十分なお答えですけれども。

小林

わたしの質問に長く費やしてしまつたように感じますが、それでは皆様、何かご質問なり、ご意見なりをよろしくお願い致します。

八木

(誠) 愛の無差別ということですよ、さすが

に西谷先生は聖書の言葉についても鋭い理解と感覚をお持ちで、われわれが聞いても感心するようなお考えを仰るんですよ。これもそうです、あまり取り上げられていないようなところをこのように取り上げて解釈なさるといふのは非常に先生の優れたところなんです、ただ、イエスの場合に人間と神の関係はいろいろなレベルがありますから、ここだけ取り出してくると話がおかしくなるんです。というのは、詳し

く申し上げる暇はありませんから比喩的に申しますと、イエスは神のことを父と呼んだということがあるのですよね。親子関係にも三つのレベルがあるじゃないですか。自分の子どもは出来が良かろうとなかろうと、善人であらうとなかろうと、能力があらうとなかろうと、自分の子どもは自分の子どもなんだ、そういう価値無価値とは無関係に受容するという面があるでしょう。だけれどもお前勝手にしろ、どうなってもいいところもあって、やっぱり自分の子どもが立派な子供になつてもらいたいと思って配慮するじゃないですか、さらにその上に子どもに対して褒めるとか叱るとかあるんですけれども。三つのレベルがあるわけですよ。三つのレベルがあつて始めて成り立っていることなのに、最初のレベルだけを取り出してきて問題にするのはどうかと思います。それは僕の感想です。それと一つ質問ですけども、利己的遺伝子の説ですね。いろいろ有名で僕も断片的にし

か知らないのですが、教えていただきたいのですが、もしそれが正しければ、一番成功しているのは単細胞生物ですよ。一グラムの土の中に一〇億のばい菌がいるといいますけれども、世界中の単細胞生物の重さを測ったら、世界中の多細胞生物よりもっと上だという話がありましてね。一番成功しているのは単細胞生物で、一番失敗しているのは人間なんです。つまり人間なんてものができたおかげで世界と一緒に遺伝子まで滅びそうになっているじゃないですか。

金　　そのとおりだと思うのです。やはり、そこは認めざるをえないとは思うのです。まず一つの宗教において考えてみますと、その宗教が信ずる神という存在をどう考えるべきかということと、宗教と宗教の間においてその神のことをどう考えるべきかという二つのレベルがあると思うのですが、まず一つの宗教の中のキリスト者が神に、あるいは神が

キリスト者について考えてもらいたいことを見ますと、やはりそこではなんらかの形で頑張ってもらいたいとか、裁くということがあるのです。しかし、それが何を目指すかという、やはりクリスチャンとしての幸とか、自分の自己中心性を乗り越えてもつと成長していくことを目指してそれを願って、叱つたり褒めたりするのではないかと思うのです。

それから二番目の問題。わたしはドーキンス・ファンでも専門家でもないのでよく答えられませんが、遺伝子から見ますとそうかもしれない。しかしドーキンスも遺伝子が全てを支配しているのだと言いながらも、『利己的な遺伝子』という本の中で、人間は遺伝子の支配を乗り越える何かを自分で見つけていくのだ、ということを言っているのですよね。それをミーム meme と名づけましたけれども、遺伝子はジーン gene ですので、ジーンは生物学的に遺伝されるものですが、ミームというのは文化

的に遺伝されるものであって、つまり自分が遺伝子によって支配されることを知っている段階でミームが現れまして、そこからミームが文化を創り歴史を創るのですけれども、そのミームが遺伝される速度はジーンの速度よりもはるかに速いので、人間は遺伝子に支配されながらも自分が支配されているということを知っていて、それを学ぶとか、乗り越えていくんだという、その両面をドーキンスも言うのではないかと思うのですね。遺伝子から見ると、ドーキンスの言い方ですので、それは分かりませんが、れども。

#### 八木（誠）

ミームの話なんですけれども、もつとずつと粗雑な段階で、かつて一九世紀に原子というものが発見されて、万事原子から構成されている、要するに人間なんて原子の残部じゃないかという話があったんですよ。結局だからどうなんだという話なんですよね。何も変わりはない

いやということ、利己的な遺伝子に支配されているとしてもだからどうなんだ、ということになってしまわないでしょうか。支配されているというところに気がつけば対抗する手段があるんですけども、人間が人間として自然に生きていくということが、遺伝子が支配しているということと同じことだったならば、遺伝子の支配に対抗しようというのは、フランケンシュタインみたいになることなんです、それはちょっとおかしいと言うか、それはどうかなあとは実は思うのです。それからもう一つ、これは後で自分が話すときにまた申し上げますけれども、宗教と自然科学は何も対立していないで。つまり外から見ると、人間は物質の一部でして、生命体の一つであるのは明らかですから。それがはつきりしたということは極めて感ずべきことであって、僕は非常に結構なことだと思っただけです。ただ、生命という切り口というふうに西谷先生は仰るのですが、た

たとえば思考ということにしても、外から見れば物質的反応、そこまで還元してしまえば物理的・化学的反応なんで、もうすこし高いレベルで言えば脳細胞の活動であるわけですね。外から見れば脳細胞の活動であると言うこと、物質の法則にしたがっているということ、しかし我々の自覚的な面から言えば、わたしが考えて息をしていると言うことなんで、内から見ている場合と外から見るとの違いであって、別に衝突しない。もし衝突するとすれば、宗教が客観的な世界まで宗教で説明しようとする場合に衝突が起こるんで、そういうことをやれば宗教が負けるのはあまりにも明らかですね。宗教の世界と言うのは自覚の世界で、自覚の中に現れてくるリアリティーについて語っているんだと言うことを明らかにすれば、僕の言葉で言えば表現言語なんですけれどもね。外から見れば物質の代謝であるとか、細胞の活動であるとか、全然矛盾していないんですね。

むしろお尋ねしたいのですが、僕は聖書の使い方、西谷を焦点に二つの無差別を付された先生の切り口は、すごい説得力があるし非常に素晴らしいと思います。ただし西谷先生の本来のテキストまで戻ると、少し方向が違うと思うのですよね。なんでかと言うと西谷先生の場合は、簡単に言うと、宗教と科学という対立だけではなくて、ニヒリズムとということがあると思うのです。ですから、ある意味で従来の宗教概念が生命ということに乗っかっていて、そういう生命というのはある意味で古典的であり、現代においては先端科学に従事する人はそんなことなにも信じていない。その延長に遺伝子やなんかが出てくると思うのですけれども、もう少し手前に戻ってね。さっきのような割り切り方は常識の見方ですよ。それはそれとしても西谷先生が出された問題はニヒリズムの問題が大きいと思うのですよ。そのためにも一回人格概念を問題にせざるをえなかった面があると思

## 金

うのですよね。だから西谷先生の言うとおりに再現する必要はないと思うのですが、先生がもう一回、僕は非常に面白いと思うのですがね、最初にただ実体的に眺めるだけではなくて科学ということと宗教、あるいは他の宗教ということと一緒に考えるということは、小林先生のは無理ではないかという言い方もあるかもしれませんが、何かそこに大事な問題が潜んでいるという感じがします。わたしにはまだ分からないので、もう少しそこをお教え願いたいと思うのです。とくに西谷先生はニヒリズムの問題がどうなるのか、エゴイズムスの問題はそれとおりでと思うのですが、ニヒリズムの問題はどうなのでしょう。か。

ありがとうございます。今ご指摘いただいたように、西谷先生の場合はニヒリズムということが出発点になると思いますけれども、大変申し訳ないのですが不勉強なところがあってニヒ

リズムに関してよく分からないところがありました。むしろ私にとって大事なものは、エゴイズムの克服ということが今日の社会において肝心なのではないかということです。西谷先生を誤解しまして、歪曲しましてこのように言ったのですけれども、ニヒリズムというところをもっと勉強しますと、西谷先生がおっしゃったことがもっと明確に言えるのではないかと思えます。今後の課題にしたいと思います。

## 花岡

ただ今のご質問に関係しておりますが、まず小林先生が八つほどお出しになりましたが、こういう目論見でやってらっしゃるのではないかとわたくしも理解しまして、非常に関心いたしました。ただ四番と六番、只今の森さんのご質問との関係もございませけれども、自然科学的なもの、差別的な「冷たい死の世界」と、キリスト教的な無差別の「愛の世界」。そのときに自然科学はやはり、西谷先生が大切にしておりま

すのは科学技術で、主観客観としての「組み立て Gestalt」としてのハイデガーの言う本当に「冷たい世界」、それはハイデガーで言うところ「知覚の世界」ですが、それは最終的にはあまり本当の解決は見えていません。また西田でもこの世界を悟性の世界として「悪魔的な世界」と言っています。両方ともあまり解決になってないのですね。ところが四番で申しますと自然科学的研究からニヒリズムが出てまいりました。六番ですと、「自然から学ぶ虚無の自覚」。この虚無の自覚というのは、虚無だけ、ただ生きるだけではなくて、自覚というときには悟性の哲学はそこで必然的に変換していかざるをえないということ、やはり西谷先生はそこで悟性を破り、知的能力をも超えていかなければならないというお考えをお持ちだと思います。ですから、四番で自然科学的な科学事実の結果としてのニヒリズムを越えたいという、そこはやはり西谷先生が一番になさったところだと思います

す。これは大変なことですけれども、これは空の場で、やはり哲学が転換して悟性が破れ、そして知的暴力も本当に誠ならば、一人ひとり哲学者によって言葉は違いますが、ここで本当にニヒリズムが自覚／虚無の自覚するということを通らないと、科学技術の死の世界と本当のキリスト教なり仏教なり、諸宗教なりが救われ、一つに解決する道は出てこないのではないかと思えます。わたくしはそこを自然と人間と、それから超越の世界というのは西谷先生では空になります、そこが透明な関係で、どんな関係も各々にないときに、私の場合はスピリチュアリティが働くと思うのですね、霊性というのが。自ずから湧き出てくる力、宗教ともいえない自覚もない。でも西谷先生の場合は已事究明ということ、已事究明の現象学というふうな無限に何回でもそこを繰り返す、自我から実存へ、それから虚無的生、そして受けて立ったと思っても無限に生きている限りはそれを繰り返返

## 金

すわけですから。やはりそこにわたくしは根本的なものとしてのスピリチュアリティ、霊性というものを考えますが、それを言わなくても、空の力で向こうから開けてこちらかも開けて内と外が一つというそういうところで、お出しになったこういう質問が本当は言えるのではないかと思ふのですね、小林先生が出された∞番まで。西谷先生はスピリチュアリティ、スピリットのお話を一九八四年にここで仰ったのですけれども、自然と人間とか虚無の自覚とか面倒くさいことは仰らず、ただの霊のお話だったわけですが、なんらかのそこに、金先生は空の力とか、霊性とか、哲学の転換とか、何か力をお考えになつてらっしゃっているのでしょうか。わたしの誤解かもしれませんが、西谷先生が自然から感じた虚無は、わたしなりの解釈ですけれども、所謂自然に前もって与えられている目的とか、撰理者とか、そういう第三者か

ら与えられているものがないのだということを見つけたときに、無というか、この事象は何だろうかということが自覚されたということだと思っております。それは二番目の自覚にも繋がると思うのですが、実は自分もそうだということですね。自然を支配している法則は自分も支配しているのだというふうになる。つまり、自然の非神話化が自分の非神話化に繋がるとというのが二番目の段階です。三番目の段階としては、そしてたら人間も自然から離れて、昔「自然の梯子」という世界観があったじゃないですか、神から生物に至るまでの梯子のような、旧約聖書のヤコブの梯子から端を発したものですけれども、このようなヒエラルキーのような立場で人間のことを考えるのではなくて、水平というのでしようか。自分も自然も同じ法則によって支配されている。「支配されている」という言葉は上下関係を意味する言葉ですのであまり良い言葉ではないですが、それによって自分も成り立つ

ているんだ、ということを考える。むしろそれが、西谷先生の「融和」という言葉に繋がるのではないかと思えます。スピリチュアリティというのは良い言葉ですが、危惧しますのは、たとえば今日の環境問題を語るときに自然の靈性とか、なにかそこに魂が宿っていると非常にロマンチックな話にすぐ繋がってくるような気がしまして、自然の非神話化というところから事態を基礎付けることはできないのではないかと思ひまして、スピリチュアリティという言葉は違和感があるのは確かです。

## 花岡

そうしますと、如とか真如とか、西谷先生の事態とか、そこへ開けきっていく事態で、この言葉で言うと「融和」とか。わたしにもよく分かりました。

## 八木

(洋) 宗教と自然科学、とくに生命科学ですよ。所謂物理学ということではなくて、明らかに生命に関する自然科学ですよ。単純に考えて、

宗教と生命科学と敢えて言えばニヒリズムという三つを繋いでいるのは、わたしの中では死ではないかという感じがするんですね。死ぬというのはいそそ土に還る、もともと人間の体というのは土に還る、物質に還る、そういうものが少なくとも一つの大切な要因として、生命体としての身体には繰り入れられているのではないかと。しかし、実は生命体としての身体は死へと定められている、死の中に於てある、そういうものとしてあるのだと。死というものがないければおそらく宗教というのも問題にならない、あるいはニヒリズムというのも問題にならない、そのところを繋ぐのは、僕は単純に死ではないかと思うのですね。その点、金先生どうですか。

そうですね。今のは生命としての死について仰ったと思うのですが、そういった意味では、細胞の活動が止まるということとしての死もある

と思うのです。しかし、たとえば、プロムスキーの中で“dead nature”という表現があるのですよね。「死んだ自然」ですね。それはどういうことかという、プロムスキーが「死んだ自然」と言ったときの「死んだ」ということは神話的思考方からの解放ですね。第三者から与えられた目的論的な自然です、目的とかプランとかを全部外した自然そのままの自然です。ですので、先生が死と仰ったわけですが、そこから出発して自然のことを考えることも一つ可能だと思えます。循環しますので、土に還ると仰いましたが、土に還ったものが別の形で命を得て現れると思うと、生即死の場合、わたしにとって「即」というのは非常に難しい言葉でして、どう理解したらいいかということが大きな課題ですが、わたしはメビウスの輪みたいなものように考えたかどうかとも思うのです。メビウスの輪というのは表と裏が合うには合うのですが、ずっと従って行きますというの間に

表へ行き、また裏へと還って行く、そのような関係から見ますと、切り口として死と仰ったとき、それも一つの可能性であって、死のいろいろな段階は生物の死とか、目的の喪失としての死とか、目的への執着から開放としての死とか、いろいろな面から死を考えることもできると思っています。

小林

よろしゅうございませうか。いろいろな議論が尽きないとは思いますが、この辺で終わりにしたいと思います。どうもご協力ありがとうございました。