

# 近代化と科学の信仰あるいは信仰の科学

—方法としてのイスラームへ—

鈴木 規夫

…近代科学の実証と求道者たちの実験とわれらの直観の一致に於て論じたい  
世界がぜんたい幸福にならないうちは個人の幸福はあり得ない  
自我の意識は個人から集団社会宇宙と次第に進化する  
この方向は古い聖者の踏みまた教へた道ではないか  
新たな時代は世界が一の意識になり生物となる方向にある  
正しく強く生きるとは銀河系を自らの中に意識してこれに応じて行くことである  
われらは世界のまことの幸福を索ねよう 求道すでに道である……  
—宮澤賢治「農民芸術概論要綱」より

…もし君の愛が愛として相手の愛を生み出さなければ、  
もし君が愛しつつある人間としての君の生命発現を通じて、  
自分を愛されている人間としないならば、  
そのとき君の愛は無力であり、一つの不幸である。…  
—K. マルクス『経済学・哲学草稿』より

## はじめに

2011年3月11日14時46分に発生し、後に「東日本大震災」と呼ばれることになる災禍を引き起こした地震は、その震源域における日本列島の乗った北米プレート（岩板）を太平洋側に約50メートル移動させ、約7メートル隆起させた（海洋研究開発機構（JAMSTEC）4月28日公表）。この地殻の移動と隆起とのもたらした数次にわたる地震と津波の破壊エネルギーは実に巨大であった。その破壊エネルギーの巨大さに比べれば、福島原子力発電所において人為的に作り出され、その地震と津波を端緒に制御不能状況に陥った核エネルギーは小さい。ただ、この巨大な自然の破壊エネルギーへの人々の恐れに充ちた驚異と、核エネルギーが制御不能に陥っていることへの恐れとは、実は明らかにその不安の位相が異なっている。

前者は人間を超えた力への畏怖と敬虔さを呼び覚ます。それは人類が経

験してきたさまざまな信仰の基盤と同じような性格をもっている。他方、後者は現代社会の存立基盤そのものへの懐疑として立ち現われる。そして、科学的言説のこれまで構築してきたさまざまなものを、エピステーメーを装ったドクサの塊に変質させてしまう。「福島原発事故」(以下〈フクシマ〉)は、そのような現代世界において「科学について科学的に反省する」典型的な事例であるといえよう。

この〈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に他ならない。すなわち、近代ヨーロッパにおいて高等教育に実学を導入することを遅らせた宗教的、階級的タブーによる影響を、東アジアとりわけ日本では、相対的に受けずにきた。19世紀後半であってもヨーロッパの大学で神学を学ぶ学生数と自然科学を学ぶ全学生数とは大した違いはなかった。

明治維新以後の日本では、殖産興業政策によりむしろ自然科学を学ぶ学生数が高等教育における多数派を形成していた。ヨーロッパの研究者の標準的見解では、マイケル・ファラデーとトーマス・エジソンとは異なる存在であるが、日本の研究者はほぼ同じ意義をもった「科学者」として記述する傾向が未だにある。研究着手動機において科学史と技術史との間に依然として存在する差異への認識が希薄だからである。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 [2000])。〈フクシマ〉は、そうした智慧とは切り離されたところで起こったのである。

言うまでもなく、核エネルギーの「解放」は、19世紀の「科学者」たちの夢の中で形成された原子力の観念を、その後の「科学者」たちが実体あるものとして認識し、その構造を詳しく知ろうとした行為のもたらした「思わざる現象」である。マンハッタン計画への参入に象徴されるように、科学者たちは核エネルギーの解放を現実社会で利用しようとする人間集団として、国家事業の巨大化と自己目的化に相即した「ビッグサイエンス」を構成するようになった。現代世界に存在するそうした「科学者」たちを想起すれば、さまざまな社会的存在形態から自律的に科学が存在する、と考えるには難しい状況に私たちは立たされている。

コレージュ・ド・フランス最終講義においてピエール・ブルデューは、そのテーマとして科学を選んだ。それは、科学の世界が現在恐るべき後退に脅かされており、宗教的、政治的、経済的権力に対して、また部分的には科学の独立のための最低限の条件を保障してきた国家官僚機関に対して、科学が少しずつ獲得してきた自律性が非常に弱くなっており、経済的利益とメディアの誘惑とへの服従が外部からの批判と内部からの誹謗と相乗的に作用して、科学への信頼を掘り崩しかねない状況であり、「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」とブルデューは考えたからである (Bourdieu 2001 [2010])。

実は、この危機感は、〈未知への畏敬〉をめぐる交錯する1883年のルナン/アフガーニー論争にすでに再現されている。「人間の目的は休息ではなく、知的・論理的完成である」(「科学の未来」)と言っていたルナンの表象する科学主義と、イスラーム近代改革思想家としてパリで活動していたこともあるアフガーニーの科学への戦略的対応との間には、19世紀という科学概念にとって実に微妙な世紀における、科学と信仰とをめぐる諸問題がさまざまに現れている。そこからさらに信仰なき科学と科学なき信仰とを超えたバランスによって、近代化そのものがどのように相対化されつつ統一的視点もちうるのかを、イスラームを介した科学方法論の問題としてここでは考えていきたい。

### I 科学の科学

かつてノーバート・ウィナーは、「人間が信仰から自由になった時のみ、科学は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」と言った。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ことを素直に示している。

いうまでもなく、「科学」と「信仰」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近性のある概念である。その場合、「信仰」と「宗教」とは、しばしば区別されることなく使われるが、「宗教」がすなわちヨーロッパ近代の文脈におけるキリスト教に他ならないものとして認識され

ば、それが「科学」に代替されていくという思考の流れは理解し易い。

科学的精神こそが唯一真に普遍的且つ合理的なものであり、キリスト教をはじめとするあらゆる「宗教」はそれに反する邪悪且つ人類の進歩にとって有害なものであって、「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」性格を帯びているのはそれゆえである。批判の対象としての「宗教」について理性的な調査分析検証をほとんど放棄してその議論は成り立っており、テリー・イーグルトンにもそういった立論の稚拙さは厳しく批判されている（Eagleton 2009）。

もっとも、「宗教」と呼ばれるものの実践と「科学」と呼ばれるものの実践との間の差異は、その実践に与えられた理由の違いにあり、道徳や倫理といった価値観の位置づけ方でその差異は顕著に現れるのであろう。近代人の真の不幸は「科学」を「宗教」としつつそこに道徳的価値観を付与しようとしなかったことにある（エミール・ゾラ）、といった考え方はすでに19世紀にも多く見られる。むろんだからといって、人間の脳内物質調整などによる「科学的倫理道徳」が想定されないわけではない。

ここで、そもそも「宗教」「科学」といった諸概念が、「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に他ならないことをまず想起しておくべきであろう。われわれはしばしば歴史貫通的にこうした概念が有効に機能しているかのような思考に陥りがちであるが、この想起はそれを予め回避するためでもある<sup>1</sup>。

「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。したがって、本来、通常「デモクラシー」について考察するのと同じ姿勢で「科学」が考察されるべきである。自律的である個人なくして自律的科

---

1 たとえば、「中国」や「中国人」という歴史貫通的に使用可能な操作概念が創られ、歴史認識の共有空間が拡大する意義は大きい。だが、それをさまざまな現象の継起時系列を無視した言説構成のために使用するには無理がある。「チンギス・ハーンは中国人である」という命題は、中華人民共和国憲法に定義される「中国人」概念をチンギス・ハーンに適用するのであれば真である。しかし、チンギス・ハーンはその定義確立以前の存在であるから、歴史的文脈を考慮しなければ命題そのものの存立は危うい。もっとも、ヨーロッパにおける近代化過程で創作されたさまざまな概念は、言うなればこれと同じ作為の繰り返しで成り立っている。「中国に市民社会は存在するのか」という命題と、「チンギス・ハーンは中国人か」という命題との差異がどれほどのものであるのかは、それが議論される文脈に依拠している。そうした近代的概念の一つが他ならぬ「宗教」概念なのである。これについて詳細は、鈴木2009参照。

学は存在しえないのであり、逆に「科学」の権威に訴えかけることは（もちろん、必ずしもデモクラティックではない政府が科学の権威を用いることもあるが）、デモクラティックな政府にとって人々を思いのままに動かすための何より最適な手段となるはずだからである。

また、いわゆる科学者/専門家集団と一般人との関係からすれば、近代化された政治社会が一般人を想定されることによって成立している以上、専門家集団からは離れた一般人たる「部外者」の立場からも「科学」は考察可能でなければならない。誰がどのような仕組みでどのような目的のために、また誰の恩恵のために誰のコストを支払って、何をすべきなのか、といった一連の問いが、現代における「科学」の営みの規範的次元を構成するからである（Fuller 1997〔2000〕）。

こうして「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、言うまでもなく、「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である。しかし、現代世界は必ずしも一様に「信仰」や「宗教」が自動的に「科学」に代替される政治社会ばかりではない。「多様な近代化の過程」を辿るべき可能性が現代世界には共存している。サイードのオリエンタリズム批判が指摘しているように、ヨーロッパ世界である「われわれ」と非ヨーロッパ世界の「かれら」が世界に存在するとして、もしヨーロッパにおける近代化過程が普遍的現象であるのだとするのなら、そうした多様性に「時間差」をセットすることによって、いずれさまざまな非ヨーロッパ世界が、近代ヨーロッパの辿った道を経て近代化された政治社会が構築されていくのだという思考パターンが構築される必要が生じる。つまり、近代化が世界各地で起こる普遍的現象であるならば、それが担保されるのは、「科学の普遍性」の問題と「宗教の普遍性」の問題とがそこに予め胚胎されているのである。

この場合の「宗教」とは、近代化過程において「宗教から抜け出すための宗教 *la religion de la sortie de la religion*」（マルセル・ゴーシェ）としてのクリスティアニティに他ならない。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」される対象となり、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て、「科学」へと相

互交換可能な関係を構築していくことによって「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のである。そうやって、非ヨーロッパ世界において「科学」が拡張していく前提には「宗教」がなければならず、非ヨーロッパ世界が近代化できない原因をそれぞれの地域の信仰システムに帰し、その地域が近代化過程にのるためには世界各地の信仰システムが「宗教化」される。つまり、クリスティアニティとの相関関係において「科学」受容の基礎を構築することになる。それは科学の普遍性が隠喩としての絶対的超越者の普遍性において担保されてきたからでもある<sup>2</sup>。

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た。非ヨーロッパ世界のキ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ヨーロッパの文化的脈絡なしに科学は受容されえないと考えられていたのだ。であるとすると、トーマス・クーンがその「保守的性格」を発揮して科学革命パラダイムの通約不可能性を言う時、そこでは同時に様々な道徳的価値判断の通約不可能性（アラスデア・マッキンタイア）が

---

2 近代化が常に「普遍性」において認識しようとする根拠は、まさにそこにある。ブルデューは、「科学的真理」へ到る「科学の科学」をめぐる、次のように述べている。「……真理とは、さまざまな視点すべての一般化された相対性です。ただし、視点の空間を構成することによって視点を視点として構成する視点は別です。すでに先ほど触れた隠喩を思い出します。ライブニッツに借りた、神を「すべてのパースペクティヴの収束点」とする隠喩です。これは、すべての部分的視点が統合され和解する場所です。そこから世界が一つの光景として、統一され・統一する光景として眺められる絶対的な視点です。場所のない神、至る所にいると同時にどこにもいない神の視点のない眺め、「どこからでもない眺め」であると同時に「どこからでもある眺め」です。この「すべてのパースペクティヴの収束点」は、わたしが繰り返し指摘してきたように、相対立する諸視点が規則によって規制された手続きにしたがって対決する、そして、合理的対決によって次第に統合されていく場としての界に他なりません。これは一個人としての社会学者の界の構造化と機能に果たした貢献がどんなに大きかろうとも、彼としてはならない既得の成果です。同様に、他のどのような学者ともおなじように一個人の社会学者は科学の視点であるところの「視点のない視点」の構築に寄与すべく努力するわけですが、自分が対象とする対象のなかに、社会的行為者として、取り込まれているのであること、また、その意味で自分が、他の者たちの視点とも、半ば神的な見者の高所から見下ろす視点—しかし、界の諸要請を遂行すれば到達できる視点—とも、一致しない視点を持っているのを忘れてはなりません。それゆえに彼は、自分が視点であることもしらない視点、絶対という幻想を抱く視点として、観察者の目と行為者の実践的な目の真理とを統合することができる科学的真理を構築するために働く（『パスカルの省察』において、天分と労働の場合についてこのことを示しました）ことを、社会科学の特殊性が彼に課していることを知っているのです」（Bourdieu2001〔2010〕）。

現代世界にあることも確認しているということが分かる。「宗教から抜け出すための宗教」を経過しない信仰システムから、「科学」や「デモクラシー」を受容可能な政治社会は構築されるはずはない、ということである。

この19世紀ヨーロッパの確信を動揺させたのが、19世紀末漢字文化圏において生じた科学概念の「翻訳移植」という事態であった。ヨーロッパ帝国列強が文字文化の痕跡を暴力的に消し去ったアフリカは言うまでもなく、イスラーム圏でもインド圏でも、揺るがなかったかれらの確信は、1905年日露戦争でロシアを破ることになる日本の登場によって、ヨーロッパ政治社会内部から次第に崩れていく。

近代日本語における*science*の翻訳語としての「科学」が、一般民衆の間に定着したのは大正デモクラシー期である(飯田1989)。一般民衆は、西周や福澤諭吉<sup>3</sup>などによって考案された「科学」という翻訳語を、学問分類の「学」という意味とともに、技術への依存が深まり専門分化の特徴も顕著となって実証性と実用性を伴う「自然科学」の意味において認識した<sup>4</sup>。

むろん、近代日本における科学認識とヨーロッパの近代過程におけるそれとは、大きな差異がある。ある意味で、日本はヨーロッパにおいて自然科学の発展を何世紀も妨げたヨーロッパの文化的障害を克服する必要がないという利点を享受することによって、科学の基礎をなす実証主義的な実質から西洋啓蒙主義の科学的自律性の神話を選び分けてしまったことにより、その差異は生じている。つまり、「和魂洋才」といった具合に日本では近代ヨーロッパ科学の選択的流用が、科学においても成り立ってしまうことを示した。キリスト教の普遍性を相対化したという意味では、ニーチェが看取したのと同様に「神は死んだ」と言ったに等しいのである。

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の文化的脈絡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持ち続けていた。ヨーロッパ文明を受容

---

3 福澤がこの意味において「実学」という言葉を*science*の訳語に当てて使用したのが「脱亜論」においてであったことは、近代日本における「科学」の事態をよく象徴している。

4 「科学」概念の翻訳過程そのものはさまざまな問題を胚胎するので、「科学概念を翻訳移植した政治社会」において「科学がデモクラシーと相即する」とは限らない。だが、この事実は、科学概念そのものには「デモクラシー」との親和性という、地域を超えて「通約可能な要素」が多分に含まれていることを示している。近代化の背骨としての科学の意味はまさにそこにある。

する媒介となってきた日本の知識人たちも、そのような意識を共有し、「キリスト教的世界性の<東洋的還元とその日本化>」（南原繁）が説かれた。だが、「科学的革新の精神」の成熟といったヨーロッパの文化的脈絡とは無関係に、1905年の日露戦争の結果がもたらされたのである<sup>5</sup>。

さらに言えば、驚くべきは、*science*の「科学」への「翻訳」が成り立ってしまった事実そのものが示すように、科学専門用語が表意文字で書き直され、さまざまな概念が混淆されるなかで科学認識が構築されたことである。表意文字で翻訳された科学専門用語は、時期を前後して中国語、韓国語へも伝播し、東アジアの共有知を構築していくことになる（周2011および金2011）。そして、東京や北京や京城などにおいても、ロンドンやパリやベルリンなどにいる*scientist*と通約可能な「科学者」<sup>6</sup>となりえたのである。

こうして「ヨーロッパの科学技術がヨーロッパ化されていない国にも首尾よく移転可能だということを示した」（Fuller 1997 [2000]）日本の事例は、また別のことを明らかにしてしまった。すなわち、近代ヨーロッパの推進力のもっとも原初的な形態である科学は、純粋なヨーロッパ・キリスト教神学の延長線上にあるものではなくして、日和見主義的に他文化から借用したものを改良し、それを使うことで借用した他文化からの尊敬を集めたギリシアのやり方（「ブラック・アテナ」（マーティン・バナール））を踏襲していたに過ぎないのだという事実である。

19世紀末の段階において、日本や東アジアの知的営みにおいて、そこまで具体的に「ブラック・アテナ」問題を孕むヨーロッパ近代の真相が解明されていたわけではないのであろう（cf.夏目1976）。しかし、20世紀を迎えたヨーロッパ自身においては、次第に近代ヨーロッパ科学の「独自性」は偶然性の問題として概念化されるようになっていた。そして、ヨーロッパ中心

---

5 1905年の戦争で日本がロシアを破りそうになりつつなり、日本人が新しく学んだ技術的能力をヨーロッパに刃向うかたちで使うかもしれないというヨーロッパ人の危惧が現実化してくると、『ネイチャー』はヨーロッパ諸国に向けて、全国民の訓練機会の提供によって科学研究を強化せよと呼びかける論説を発表し、もし科学知識が大学においてであれポリテクニクであれ、エリートの手集中してしまえば、古い階級区分を復活させてしまう恐れがあるという理由から、ヨーロッパでの科学の不均一な発展を大きな社会問題と看做して非難していた。Fuller 1997 [2000] および *Nature*1905June8,pp.128-129参照。

6 職業名として*scientist*という新語を作ったのは、堅信礼を受けた英国国教会の聖職者で、19世紀にケンブリッジ大学トリニティカレッジで教えていたWilliam Whewellであった。 <http://plato.stanford.edu/entries/whewell/> 参照。



主義の基本前提が崩れ、自然科学が中国やインドやエジプトではなくヨーロッパに出現したことは、ある種の歴史の偶然であり<sup>7</sup>、自然科学はすべての文化の手が届く範囲内であって、ヨーロッパによる地球支配が決して永久に保証されるものではないことが明らかにされる諸条件も整えられていく。

## II 1877年と1277年との間

1877年、1905年から30年ほど遡るこの年、後に、実地教育を重視し、実務応用に秀でた各分野業界の先覚者を輩出した「工部大学校」（1873年設立の工部省の大学を改称、後の1886年には帝国大学令により学術理論に重きを置く東京大学工芸学部と合併し、帝国大学工科大学となる）が設置された。日本は国家規模の科学教育研究政策を擁した世界最初の国であった。意外に思えるかもしれないが、学会や国家、産業界から集めた資源を共同利用し、今日の「巨大科学」プロジェクトの先鞭をつける活動を発展させたカイザー・ヴィルヘルム協会（現在のマックス・プランク研究所）が設立されたのは、ヨーロッパにおける1905年衝撃の後の結果としての1911年であった<sup>8</sup>。

---

7 そのように理解をフラットにすれば、ロシアや中国に社会主義革命が起こったのか、「例外」ではなく辻褄は合うことになる。

8 さらにそれに連動して日本では「理研」が設立されたという。「1910年10月、ベルリン大学創立100周年記念祝典で時のカイザー（皇帝）、ヴィルヘルム2世が講演を行った。その第1点は、大学と違って教育の義務から解放され、研究に専念できる研究所という組織を作ること、第2点は、そのためには民間から資金を集めることであった。翌年1月、文部大臣により『学術振興のためのカイザー・ヴィルヘルム協会』創立委員会が設置された。まず、時の「皇帝」を協会の頂点に「保護者」（Protector）として推戴し、高名な学者を「総裁」とする構想が固まる。／その建議書は、「ドイツ科学は立ち遅れ、競争力において危機的状況にある。すでに、世界は研究所設立競争にある。例えば、米国のロックフェラー、カーネギー両研究所、仏国のパスツール研究所、スウェーデンのノーベル研究所、英国のリスター医学研究所等々」と列記し、とくに米国における巨額投資による大研究所の設立について訴えた。そして、1911年、初代総裁にハーナック（神学）を迎えて協会は創立されたという。ところで、この協会をモデルにして、1917年、わが財団理研は、皇室を背景に時の親王を「総裁」に推戴し、元東京大学総長、元文部大臣の菊池大麓（数学）を初代の「所長」に迎えて創設された。その後、両国はともに第2次大戦に敗戦。両者は、皇帝や皇室から離れ、協会はマックス・プランク協会と改称し、理研は科研を経て今日に至る。」「カイザー・ヴィルヘルム協会と財団理研」<http://www.riken.go.jp/r-world/info/release/riken88/text/no03.html> 参照。言うまでもなく、ここでカイザー・ヴィルヘルムが表明している危機感の背景には、1905年の日露戦争における日本勝利があり、それは英国やフランスなどでも共有されていた。ちなみに、カイザー・ヴィルヘルム協会の発展の背後で研究所総裁として力を揮ったのは、ここにも言及のあるように、ドイツの指導的神学者であったアドルフ・フォン・ハルナックだった。近代ヨーロッパにおける科学振興成功の秘密は、キリスト教神学の周辺化ではなく自然科学に対する神学からの積極的な支持であった。

近代化の多様性を歴史的に考察するにあたってわれわれが陥りがちであるのは、近代ヨーロッパを極度に過大視してしまうということにある。オリエンタリズムに典型的であるように、イメージングを本領とする近代ヨーロッパ自体が自らを誇張し自己演出することに由来するので致し方ないところであるが、近年アンガス・マディソン（Maddison 2007）やアンドレ・グンダー・フランク（Frank 1998）などの明らかにしているように、歴史上比較的最近まで、ヨーロッパがアジアよりも政治的、経済的、文化的にさほど進歩などしてはいなかったという事実を看過してはならない。

19世紀においてすら、アジアとヨーロッパとにおける科学技術を振興するための社会的条件は、まだそれほどかけ離れていたわけではなかった。とりわけ、科学技術の問題を考える時には、技術概念の起源を説明することはその普及を説明することではない点にも留意すべきである。

オリエンタリズムのもたらした厄介な現象の一つは、事実上ヨーロッパとは異なる起源をもつ文化と共通する遺産を近代ヨーロッパが共有していたにもかかわらず、近代ヨーロッパとは異なる発展を遂げた文化との差異を、ヨーロッパ人がほとんど認識できないことにある。東アジア世界はまだしも、隣接し直接的影響関係のあったイスラーム圏についての認識不可能性度合が高いことは、エドワード・サイードの深く鋭く説いたところであるが（Said 1978/2003）、近代ヨーロッパの科学認識とイスラーム圏におけるそれとの差異は、いったいどのようなものなのであろうか。

まず、そもそも近代ヨーロッパの科学認識の基礎がイスラーム圏の知的営為にあったこと自体に異論の余地はないであろう。

1277年、パリ司教エティエンヌ・タンピエがラテン・アヴェロエス主義者たちを主たる標的とした断罪文を出し、神学部からラテン・アヴェロエス主義者が追放されたことが、近代ヨーロッパの科学認識の基礎を考える上で一つの画期となる。ピエール・デュエムによれば、残された神学者たちによる神の可能性の秘教的探求への自由を求める態度が基となって、近代科学の思考方法の礎が構築された。その後、イタリア北部に逃れた指導的ラテン・アヴェロエス主義者ブラバンのシジェル（Siger de Brabant 1235

-84)<sup>9</sup>とその継承者たちが、約3世紀間かけて、後にルネサンス期科学の指導者となるような人々の訓練を行い、そこで生まれた最も顕著な事例が、あのガレリオ・ガリレイなのであった (Fuller 1997 [2000])<sup>10</sup>。

ガリレイからのさらなる約3世紀間に、近代科学の思考方法はより展開し、やがて、信仰の基盤と無関係に科学技術が翻訳移植されうる実例として、国家規模の科学教育研究政策を擁した世界最初の国である日本による「工部大学校設置」の1877年までに到る約600年間、近代ヨーロッパとイスラーム圏との間に何があったのか。

近代ヨーロッパ科学認識の歴史の中のこの約600年間に関するイスラーム圏における歴史認識は、必ずしも豊かであるとはいえない。イスラーム圏の知識人たちが近代ヨーロッパの帝国列強によって自分たちの活動エリアが脅かされているのだという認識を持つようになり、物理的力関係の違いをその科学技術力の違いとして実感するのは、19世紀に入ってからである。

19世紀のイスラーム改革主義者たちは、なぜ科学技術が近代ヨーロッパでイスラームよりも素早く広まったのか説明できると考えていたらしい。フラーによれば、彼らは一般に「ヨーロッパでの政教分離」の実践をイスラームが受け入れ損なったことが、イスラーム圏の主要な大学等高等教育研究機関で自然科学が根づかなかったことの原因だという点では一致していた。改革主義者たちの念頭にあったのは、もちろんイスラーム諸学の訓練を教育課程から外すことなどではなく、科学的主題へ対応可能となるよ

---

9 アンテナシオナル・シチュアシオニスト第2号(1958年12月)の「1957年3月のクレベール画廊の催し」の訳注に、「1957年3月、マチューとハンタイがクレベール画廊で組織した、ファシスト的教権拡張主義の示威行動において、アヴェロエスの弟子である学者シジェル・ド・ブラバン (1235 - 1281年) に対し教会が行なった断罪を記念する行事として、巨大な十字架を建て警察に守られる中で行なわれたこの行動では、デカルトとヴォルテールを近代合理主義の源として断罪し、「非宗教教育」、「普遍選挙」を告発する一方で、スペインの新大陸経営、「インディアン征服者」ヘルナン・コルテス、「キリスト教世界の大道」ハンガリアを称賛し、戦後のフランス王党派ファシスト勢力の復活の最初の現われとなった。これに対して、シュルレアリストは『威嚇攻撃』という名のパンフレットを出して攻撃し、シチュアシオニストも糾弾を行なった。」<http://d.hatena.ne.jp/situationniste/20060924/p1> とあるが、この意味でも現代イスラーム主義者の一部がアヴェロエスを断罪し、また、現代エジプトを代表するユーセフ・シャheen監督が、そうしたイスラーム主義者たちを批判しつつ、迫害されるアヴェロエスを取り上げた映画 (『ال مصير (アル・マスイール) 運命』1997) を撮影公開するという構図が生じることも無理はない。

10 アヴェロエス思想のイスラーム圏における展開については、鈴木2008参照。

うにイスラーム諸学の一部を系統化することであった。あいにく、21世紀の現在にいたるまで、そうしたイスラームの知の科学技術認識拡張のための系統化に成功しているとはいえないが、ムスリムが自然科学研究に従事すること自体に何ら問題はない環境は整えられ、1979年には英国籍とはいえムスリムで初めてノーベル物理学を受賞したアブドゥッサラームのような事例も生んでいる。

近代ヨーロッパの観察者たちがこれらの改革を奨励したとしても、先述のようにカイザー・ヴィルヘルム協会の発展の背後で研究所総裁として力を揮ったのが、ドイツの指導的神学者アドルフ・フォン・ハルナックであったという事例にもみられる如く、実際は、近代ヨーロッパ自体の高等教育機関が完全に世俗的な権威の手に委ねられていたわけではない。キリスト教神学を排除すれば、近代ヨーロッパ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、イスラーム圏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というという論理は、実は成り立ちようがない。

かれらは、近代ヨーロッパの科学認識が変化していった約600年間に、「穿たれた理想の歴史」としてのイスラームの歴史がどのように対応すべきであったのか、悩ましい立場に立たざるを得なかった。一方でかれらは、近代ヨーロッパが自らの「進歩という観念」にとって決定的だとみなしている、とりわけ科学技術における業績が、イスラームにとっても必要であると認識していたことは言うまでもない。他方でかれらは、19世紀におけるイスラーム圏の「後進性」を認めながらもイスラーム科学の将来のいかなる発展をも、よりあからさまに物質主義的で破壊的なヨーロッパ科学の性格から遠ざけておきたいとも考えていた。

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、次のような興味深い5つのテーゼにまとめている (Fuller 1997 [2000])。

- 1 イスラームとキリスト教は本質的に同じ起源を持っており、その共通の遺産を相続する別々の道を代表している。
- 2 ムスリムは、当初から道徳的体制を頻繁に脅かすほどに科学が他の

社会領域から自律的になるのを許してしまった近代ヨーロッパの行程を辿ることを慎重に拒絶してきた。これとは対照的に近代ヨーロッパは、智慧を犠牲にして知識を追求してきた。

- 3 にもかわからず、イスラーム自身の歴史の軌跡もまた同様に拒絶されなければならない。なぜなら、その軌跡が、教義上の合意を硬直したものにし、過去5世紀のあいだに起こった変化に適應することに失敗してきたからである。
- 4 しかし、イスラーム復興は、イスラーム世界の長きにわたる凋落を無視するようなユートピアの構想以上のもでなければならない。むしろ、この歴史から学ぶものとともに、イスラーム復興を助けうる近代ヨーロッパの歴史的諸要素を、選択的に取り込まなければならない。
- 5 したがって、現代イスラームの挑戦は、キリスト教とイスラームとが袂を分かった初めの分岐点に立ち返り、クルアーンの教えを鼓舞すると同時に科学的にも進歩的である知識のかたちを追求することである。

ここで整理されているテーゼは、〈知のイスラーム化 *Islamization of knowledge*〉(Sardar 1979)<sup>11</sup>を唱える現代のイスラーム主義者にとっても、受け容れ可能なものであろう。

イスラーム主義においても科学技術をめぐりさまざまな議論が歴史的文脈に応じて登場するのは言うまでもないことであるが、近代ヨーロッパの科学認識との関係からすると、知をめぐる議論の根幹のところは、この約600年間に大きな変化は実はないのかもしれない。かつてイスラーム史上に立ち現れたさまざまな論争が、かたちを変え登場しているに過ぎないと観ることも可能だからである。

---

11 ちなみに、サルダル自身は、科学万能主義的な思想から脱却する新たな科学像構築によってイスラーム科学復興を考えているらしい。ガザリー思想を参照しつつ、理性と人間のバランスのとれた科学像を探っている(Sardar 1979)。ただし、こうした議論は、戦略的にどのような力作用を持ちうるのか、厳しく診断されなければならないだろう。「それでも地球はまわっている」とガリレイが言う時、彼は二つの中心をもつ相対主義的な楕円軌道を想起していたのであり、実は地球と太陽とのどちらが動いているとしても、宇宙の調和に変化はないことを、明らかに自覚していたはずである。

もっとも、それだけでは、核エネルギーを造り出し調整することも、人類を宇宙へ送り届けることも、ナノテクノロジーを駆使して身体機能を改善し、身体器官ばかりか身体そのものをも再生することもできない。だが、「知とは何か」という根本のところの問いは、繰り返されている。つまり、それは「宇宙の始まりと終わり」とその創造者をめぐる問いである。そして、イスラーム史においても近代ヨーロッパにおいても、フラーの第五テーゼのいうその分岐点となるのはアヴェロエスだということになる。

ただ、イスラーム圏において、アヴェロエスはその思想によって迫害されたというより、当時の政治環境が彼の思想を許容できなかったのだという意味において、イスラーム神学の根幹をめぐる問題において疑われたハッラージュやスフラワルディーとは、そのかかえる問題の位相は大いに異にしている（鈴木2008）。

では、近代ヨーロッパが成功してイスラーム圏が失敗した原因は何であったのか。「智慧を犠牲にして知識を追求してきた」からばかりではなく、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だとされている。それは、21世紀の日本においてもある意味では現に進行している事態であって、これは何もイスラーム圏ばかりの問題ではない。

ただ、ここで想起しておいたほうがよいのは、巨大な帝国を構築したイスラーム圏とは異なって、偶然にもヨーロッパ・キリスト教圏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である。異端審問の多くはむしろその統治上の権力闘争の現われであった（Green 2008）。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どで迫害していながら、同時に他方で、ジョセフ・ニーダムも言うように、かれ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。

一般に、イスラーム史に現れた具体的な「イスラーム圏の科学認識の衰退」は、次のように説明される。

アッバース朝初期におけるイスラームと理性的営みの調和は、イスラーム帝国に黄金期の繁栄をもたらし、なかでも、合理主義的イスラーム理解を進めて、ライプニッツの Monad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、主流となっていたことこそ、イスラーム圏における科学的発展を促進させた要因の一つであった。ムウタズィラ学派は、クルアーン解釈をハディース（預言者とその教友の言行録）解釈に依存せず行う立場をとった。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からである。しかし、ハディース重視の知識人たちにより、ムウタズィラ学派の学説は、後に強烈に批判されることになり、公式神学から引きずり下ろされたことが、イスラーム圏における科学の衰退につながった。ムウタズィラ学派の敗北は、ハンバル学派をはじめとする慣行に依拠する諸学派が民衆多数の支持を集める一方で、ムウタズィラ学派の思想の広がりや知識人に限定されていたためである、云々。

実はここでも、「出来事」は繰り返されている。イスラーム圏における合理主義は、知識人の孤立という事態を繰り返す。アヴェロエス自身の場合もその例に漏れない。

現代イスラームにおける科学の再興は、このアッバース朝初期の思潮を規範とすべきであって、ムウタズィラ学派がイスラーム帝国統治者に擁護され、理性による真理の探究が推奨され、人間の活動についても予定説ではなく自由意志説が強調され、イスラーム法学などの「伝統的知識」から「相対的自律性」を確保することで、イスラーム圏における科学知識も発展できると主張する「ネオ・ムウタズィラ学派」（アフガーニーやムハンマド・アブドゥフ等イスラーム復興の黎明期を支えた人物も含め、現代ではエジプトのハサン・ハナフィー、アブー・ザイド等もこのカテゴリーに入るとされている）思潮も登場するのである（Misbah Deen 2007）。

科学知識をめぐる知識人と民衆との乖離の問題にどう対応するのかという課題は、前節で見たように、理論的には「デモクラシー」と相即する近代化によって解決されるべきはずなのであるが、デモクラシーの諸問題に十分な解を持たない近代ヨーロッパ自体、当然ながらこの課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この課題に応答する常道は、かつてアヴェロエスもアフガーニーもそうであったように「二重真理説」の応用である。

この点について、アフガーニーの戦略は極めて明確である。本人の出身

地や名前を謎に包んでいること自体、そうした戦略の顕われの一例ではあるが、アフガーニーはエリート向けと大衆向けの二つに枝分かれした戦略を駆使する。エリートには、イスラームの退廃に対する近代ヨーロッパの非難は至当であり、ほとんどイスラーム圏の自業自得であると認めるよう促した。イスラーム法学の知識を蓄えたウラマーたちは民事細部にまで介入して統制力を揮ったために、全盛期イスラーム科学の成長はその後妨げられてしまったと考えたからである。

ところが、ヨーロッパ人聴衆に向けた演説では、アフガーニーは、イスラームも含めすべての信仰システムは、突き詰めれば集団の連帯性を表す象徴的表現であり、やがては近代ヨーロッパの科学と政治を特徴づける権威の合理的な形式に、世界の秩序が収束していくものだと示唆し、それによって、東西文明対立やキリスト教対イスラーム対決といった単純な二項対立構図からすばやく抜け出ていく。19世紀イスラーム主義のこの戦略的余裕はどこから生まれているのかといえば、当時はそれでもなお十分な富をイスラーム圏が保有していたからであろう。

アフガーニーは「物質主義」をめぐる次のような議論を展開している（アフガーニー 2007）。

……「ネイチャー」主義は紀元前4そして3世紀にギリシアの国で現れた物質主義のことである。この派を代表する人々の目的は、信仰を破壊し、人々の間に一般的に財産と婚姻関係の共有の基盤を置くことにある。この目的の達成に向けて彼らは骨を折り、努力を惜しまず、そのために様々な装いを施し、外見を変えてきた。いずれの共同体に現れても、彼らはその道徳を墮落させるが、最終的に彼らの努力は無に帰してきた。

もしこの一団の他の目的に底流する原理に目を向けるならば、彼らの前提から生じる結果はただ文明の低落と人間の社会秩序の破壊であることに気づくだろう。なぜならば、間違いなく、信仰は——絶対的に——社会秩序の命綱であり、信仰なくしては文明の基礎は決して確固としたものにはならないだろう。この一派の第一の教えは諸信仰の破壊であり、あらゆる信仰的紐帯を投げ捨てることである。長い月日を経たにもかかわらず、この一派が拡大して成長することがなかったのは、その理由としては、人間



の友愛の秩序——それは至高なる神的知识の産物である——が一派の脆弱な基盤とその墮落した法に打ち勝ち、この神的な秘密により、人間の魂はその一派から生ずるものを抹消するために立ち上がったのである。このことによって、一派は何ら足跡を残すことはなく、なにももの支えも立てることもなく、どの時代にも関わることはなかった。我々が述べたことを解説するために、我々は小さな論考を著した。私は、有徳な友人の知性に受け入れられ、そして清らかな知性を持つ者の目に留まることを期待している。

これはインドの地方知識人の物質主義者への疑問に応えた書簡の一部であるが、アフガーニーはさらにそれに長い解説を加え、次のようにも述べている。

……イスラームは人間の幸福を実現させるが、物質主義者は人間の幸福を破壊し、人間の秩序も破壊する。イスラームは叡智という確固たる基盤のうえに建てられており、その構築物は、人間が幸福になるための確固たる支柱のもとに組み上げられている。つまり、様々な共同体は至高なる一つの真理に向かって一步一步階梯を昇っていく。様々な民族は最も明白な一つの知識に向かって一步一步進んでいく。様々な人種は美德に向かって一步一步階段を昇っていく。人間が形成する様々な学派は詳細にもごとの本来の姿を見通す。イスラームの人々は現世と来世両世で本当の幸福を獲得する。以上のことが完全に行われるためには様々な条件が必要である。(……) ヨーロッパ人の言葉で我々が述べている内容を聞く必要があるならば、フランス人で『ヨーロッパ文明の歴史』の著者ギゾーを挙げておこう。彼は以下のように語っている。ヨーロッパをその文明に駆り立てることに最も影響力のあった原因は、ヨーロッパの国々にある一派が現われたことである。その一派は次のように言う。「我々の宗教はやはりキリスト教なのだが、我々には我々の信条の根本原理を探求し、その信条の明証を追及する権利がある」と。宗教指導者の多くがその一派に反対し、宗教の基礎は黙って従うことにあるとの主張をその一派に突きつけて、その一派が要求する権利を認めなかった。だがそのうちにこの一派が力を得て、彼

らの考え方が広まると、ヨーロッパ人たちの理性は、無理解や無反応という病から解き放たれ、様々な領域で思考を働かせ、様々な学問分野で議論を行うようになった。〔このようにして〕ヨーロッパ人たちの理性は全力を尽くして文明の基礎を獲得したのである。(……)

……理性に背を向けた者は既に信仰にも背を向けているのである。理性はその本質に到達できないが、活動した痕跡によって理性が知りうる対象と、理性がその原理がありえないと判断する対象が区別されるとしよう。前者は〔間違いなく〕理性によって知られている。その対象の強大さから生じる大伽藍全体はわからないが、その対象が存在していることは理性が認めているからである。後者の場合は理性の考察の範囲を外れており、その対象のどんな結び目も理性に引っかかってこないのが注目すらしめない。そのとき〔注目すらしていない対象を〕どうしてそれは絶対に存在しないと理性は確信できるのか。……

信仰共同体の現実的存在を認め、近代ヨーロッパとの対比の中で理性の位置と限界を踏まえながら、「物質主義」批判の方向を「現世と来世両世で本当の幸福を獲得する」という基本に持っていくアフガーニーの論法は、21世紀のイスラーム主義者にはない、思考することの余裕を感じさせる。これはここ100年の間にさまざまな格差がイスラーム圏との間で拡大していることの反映であるが、民衆と知識人との間で科学的真理探究のバランスをどのように保持するのかというパタンは、イスラームとヨーロッパのこれまでの歴史における展開と、それほど大きな違いはない。

アル・ガザーリーもウィリアム・オッカムも、神は自分が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実在の世界なのかどうかを知る術は、何ひとつとしてないのだということについて一致していた。アヴェロエスは、アル・ガザー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のであり、「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求のなかでこそ、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もおそらくは考えていた（鈴木 2008）。

この意味においてアフガーニーは哲学者ではない。イスラーム文明に新しい生命の息吹を吹き込むためのモデルをヨーロッパ近代に求めている時、アフガーニーは、ヨーロッパ史に現れたキリスト教世界の「改革」に着目し、世界に対してローマ教会が及ぼしていた道徳的に不公平な影響に対する応答としてあったプロテスタント改革者マルティン・ルターに関心を向けているが、ルター自身の「改革」が、当時のイスラーム圏を一種の「鏡」としてローマ教皇支配へ挑戦していたことをどの程度認識していたのか定かではない。しかし、現実には政治権力を動かすことの意義を看取していたという意味において、ルターと同じくアフガーニーは現実主義者であった。

同時に、このアヴェロエスの理性のエリート主義が必ずしも真理保持を担保できるわけではないという現実直面している21世紀の今日、アフガーニーの想定している「大伽藍」を信仰によって察知している民衆の智慧を、無知蒙昧と簡単に片付けられるほど、科学認識が成熟しているわけでもない。

「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、人類にとって、神の摂理に叶った事業である」という、近代合理主義的宗教史家エルネスト・ルナンが、コレージュ・ド・フランスの学長に任命される前年の1883年、アフガーニーはパリでルナンと討論をおこなっている。当時近代ヨーロッパにおける合理主義の権化のようなルナンにとって、それは「向上されるべき劣等な人種」へ差し伸べたエピソードの一つに過ぎなかったかもしれないが、ルナンがイスラームに科学の進歩など起こりえない、と主張したことへの反論がアフガーニーのそもそもの目的であった。1905年には、既に述べたように、ルナンの主張は事実によって覆り、イスラーム圏でその日露戦争の意味が、アフガーニーの主張の一部として理解されたことは言うまでもない。むしろ、すでに垣間みた思想に従って、当時ムスリムがすでに守勢に立たされていることがはっきりしていたにもかかわらず、イスラームはキ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アフガーニーは論じた。そこに

は「対話」がまだ辛うじて成り立ちえた。

21世紀の現況はどうか。「文明間対話」は一つの国民国家イランのパブリック・ディプロマシーに過ぎない様相を帯び、実質を得ないままキャンペーンは終了している。イスラーム圏には、一方で、グローバリゼーションの展開を近代ヨーロッパへの無条件の崇拜、模倣、賞賛だと誤解も伴って考える人びとが顕著となり、他方で、ますます多くの個人や運動が、ネオ・リベラルなヨーロッパに反抗し、アラブやムスリム体験の根源にある何らかの真正かつ原始的形態に回帰しようとしている(エドワード・サイード)。

この両者にみられる厄介な問題は、ヨーロッパが単一で一枚岩の対象だと信じられてしまうことであり、そのイメージがあらゆる機会に強化されていくというジレンマにある。そうしたジレンマを克服する上でも、科学知識をめぐる「現代イスラームの挑戦」が、キリスト教とイスラームとが袂を分かった初めの分岐点に立ち返り、クルアーンの教えを鼓舞すると同時に科学的にも進歩的である知識のかたちを追求することである、というフラーの第五テーゼは生かされなければならない。それは近代化の多様性の中に近代ヨーロッパ自体の多様性を新たに発掘し、イスラームの復興を期するばかりでなく、かつて誇り得た近代ヨーロッパを再構築していく作業にもなるであろう。つまり、ヨーロッパ人がイスラーム科学の不穏な要素と見ている道徳的熱情は、ひとたび近代ヨーロッパ科学が倫理的に統一された世界観に回帰したならば(それなくしては科学を科学的に検証する道義的基盤は喪失される)、積極的なものと看做される可能性もそこにはある。

## むすびに 一科学の方法あるいは方法としてのイスラーム一

ここで、以上見てきた科学と信仰との諸関係を踏まえ、現代世界において「科学について科学的に反省する」には、はたして何が必要かをあらためて考えてみよう。

かつて、戸坂潤はその『科学方法論』冒頭において、「空疎な興奮でもなく、平板な執務でもなくして、生活は一つの計画ある営みである」(戸坂1932)

と喝破した。信仰であろうと科学であろうと、「計画ある営み」がいったい何に拠るのかに応じて、その「生活」の根拠が定まってくる。

戸坂は、続く科学方法論を探る試みにおいて、「科学が偏狭にして大胆なる形而上学となる時、又哲学が固定した原理を以て生きた事実を強制しようとする時、叫ばれるものは哲学と科学との相互の根本的な限界である。之に反して、科学が或る与えられた手法に墮して普遍的展望を失った特科の学となる時（それは悪い意味に於て言葉通り科学である）、又哲学が科学の取り扱うに適わしいような事実から純粹となることによって実は空疎にして不毛な思弁としてしか見出されない時、両者の術学的区別は批難されねばならないであろう」としている。

そして、「科学が或る与えられた手法に墮して普遍的展望を失った特科の学となる時」にある21世紀のわれわれ、いわば「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」（ピエール・ブルデュ）状況に直面している21世紀のわれわれは、「生活」が「計画ある営み」であることの根拠を喪失しつつある。

科学者が真理の探究者であることをやめ、ビック・サイエンスの単なる構成要素になってしまっている時に、「観察者の目と行為者の実践的な目の真理とを統合することができる科学的真理を構築するため」（ピエール・ブルデュ）、必要とされるのは、まさに「学問の分類という問題」への再帰であり、それは「特殊なる夫々の所謂科学が取り扱うことの出来る問題ではなく」、「夫々の科学からでは決定出来ない」、云うならば「科学の科学」（戸坂潤）によって、初めて正しく取り扱われることが望まれる。戸坂はこの「科学の科学」を「哲学と呼ぶことは恐らく不都合ではない」としている。

この『科学方法論』の結論において、学問に於ける方法概念を分析する時、方法概念は運動し、その運動に対応して夫々の科学方法論の形態が決定される、としながら、戸坂は次のようにまとめている（戸坂1932）。

……科学方法論という名によって呼ばれる顕著な課題の意識を促した功績は、主としてリッケルトの科学論に帰せられなければならないが、この科学論それ自らは、科学方法論一般の一つの特殊の場合に過ぎないであら

う。それは方法概念の運動に於て、その上限と下限として、科学の学問性の考察と科学的世界の基礎の省察とに接しており、その発生の動機に於ては科学の分類から糸を引いている。そして之が提出する問題は、現在重大な一つの問題として、社会科学の問題と相隣りしているのである。科学論はこのようにして科学方法論一般の云うならば網の上に懸っている処の一理論である。処が更に、科学方法論それみずからが又一つの網の上に懸っているものに他ならないであろう。というのは科学方法論は科学に就いての特に方法を中心とした中枢的な理解であったから、それは一般に学問論——これを向の科学論から区別しよう——の一つの特殊の場合に過ぎなかった。科学方法論は科学論の内に於て一定の限られた限界を与えられている。そしてこの限界に隣るものは、例えば真理の理論、認識又は知識の理論、又学問の社会的機能の考察、等々であるであろう。科学方法論は特殊の学問論に過ぎない。(……)

したがって、科学方法論の概念は、様々の学問論の形態へ向って運動しなければならない運命を持っている。

周知のように、リッケルトは普遍化的方法をとる自然科学に対して、個性化的概念構成の方法によって一回的、個別的なものを把握する歴史科学ないしは文化科学の特質を明らかにし、それを踏まえた戸坂の『科学方法論』は、その社会科学への運動を予測して閉じられている。これを踏まえて、ヴェーバーがその社会科学方法論の確立にどれほど成功したのか、それともマルクス主義がそれに代替していくのか等をめぐっても多くの論点を設定でき、ブルデューの議論もその一環と見ることもできる。

近代ヨーロッパの経験の行方を、やや位相を異にする、信仰から予め切断された「翻訳移植」と、信仰による共有知を有するイスラームとの、二つの問題位相からこれまで垣間みてきたが、「空疎な興奮でもなく、平板な執務でもなくして、生活は一つの計画ある営みである」ことを踏まえた21世紀における知の方法を考える場合、そこから引き出されるべき教訓は何か、ここで簡潔にまとめておくことにしよう。

フラーは、この二つの問題位相のそれぞれについて、いくつかの教訓を引き出している (Fuller 1997 [2000])。前者の信仰から予め切断された「翻

訳移植」の問題位相については、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。このことは、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けれども、この欲求は政治的な性格をもっているものだ。状況次第でこのような標準化は、社会内部にあるいは社会間にある社会的階層秩序を解体することもあれば、新たに確立することもある。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協調することもできると、近代日本の経験は一般化されうる。換言すれば、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るが、これに対して知識消費者の観点は経済学的であり、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、いわば必要悪と看做されるのである。

こうしたフラーの議論は、おそらく科学技術史におけるオリエンタリズムの問題として、マーティン・バナールの「ブラック・アテナ」の諸問題を含め、いずれも総合的に再検証されるべきであろう。その場合、イスラームと科学技術史をめぐる問題は、サイドの守備範囲を越えた問題であったのだが、オリエンタリズム批判のコモンセンス形成には必須の問題であるといえよう。さらに、文化を越えた形で知識を標準化したいという欲求の政治的性格については、20世紀アメリカ、21世紀中国の問題としてさらなる議論を接合していく必要がある。

また、後者の信仰による共有知を有するイスラームの問題位相について、イスラーム主義という現象は、もしも近代ヨーロッパ科学史にばかり焦点を当てたならば見えてこないような科学の本性に関する三つの問題を提起している、とフラーは指摘している。第一に、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近代ヨーロッパの考え方には、何か奇妙なあるいは少なくとも特異なものがある。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「探求」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であるが、近代ヨーロッパの科学教育課

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、敬虔なムスリムが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のである。信仰を棄てる代わりに彼らはただ、近代ヨーロッパ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なのである。科学に対する近代ヨーロッパの一途な帰依に関してイスラームが抱える困難は、第二の意味で教訓的である。人間が一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となるということである。第三に、アヴェロエスの遺産をめぐる論争が端的に示すように、もしアヴェロエスが考えたように、大半の人間は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保護されなければならないとすれば、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ことである。

フラーの指摘する科学の本質に関するこれら三つの問題はそれぞれに重要であるが、ここからは「イスラーム科学」ないしは「知のイスラーム化」をめぐる問題位相は引き出されにくく、イスラーム主義からの関心をどのように接合していくのかについては、さらなる困難を惹起することになるかもしれない。

また、フラーはほとんど関心を寄せていないが、すでに本稿では指摘してきたように、近代ヨーロッパを構築している「国家」「科学」「デモクラシー」「自由」「文化」「宗教」「政治」等などの諸概念には、構築的な相互依存関係があり、それは偶然にも、ヨーロッパ・キリスト教圏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が歴史上一度もなかったことの一つの特徴的な結果であった。

さらにいえば、そこには、イスラームやムスリムなどはもともといわば「自称」であり、クルアーンの啓示そのものと総合的に繋がっているのに対して、キリスト教徒はその始まりからして「他称」であったという問題も関係している。つまり、キリスト教それ自体は、ローマ帝国の諸制度に



依存した信徒共同体であり、パウロの発明した教会とヴィジョンの誕生が支える静止した弁証法としてのイメージ（アガンベン 2005）に拠っているという原理的にも大きな問題がそこにはある。オリエンタリズムや偽造された世界史が意味をもつのは、そのためだからである。さまざまな人類史の時間を「翻訳移植」して結合させ、クリスティアニティの構築した近代ヨーロッパによる近代化のヴィジョンは、かつて存在していたものを今と閃光のように結合させたものとして提示されてきたのであり、この近代化ヴィジョンは、19世紀ヨーロッパの顕現したような信仰の科学と科学の信仰との弁証法的結合によって成り立っていた。その結合が綻びて両世紀を隔てた現在、文化を越えた形で知識を標準化したいという欲求を予め抑制し（全ての存在はアッラーの所有物）、知識の追求を人間の普遍的な善とみなすことが可能な「方法としてのイスラーム」が、信仰の科学と科学の信仰との弁証法的結合を促進させ、このかつて存在していたものを今と閃光のように結合するヴィジョン形成を可能とするのである。

#### 《参考文献》

- アガンベン, ジョルジョ 2005. [上村忠男訳] 『残りの時 パウロ講義』, 岩波書店  
アフガーニー, ジャマールッディーン 2007. [平野淳一訳] 「物質主義者への反駁」, 『イスラーム世界研究』(2007) 1-2号、所収  
Bourdieu, Pierre 2001. *Science de la science et Réflexivité*, Raisons d'agir  
Collins, Harry 2011. "The Third Wave of Science Studies: Developments and Politics", 『思想』 no.1046 2011.6所収  
Eagleton, Terry 2009. *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate* (The Terry Lectures Series), Yale University Press  
Frank, Andre Gunder 1998. *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*, University of California Press  
Fuller, Steve 1997. *Science (Concepts Social Thought)*, Open University Press  
Green, Toby 2008. *Inquisition: The Reign of Fear*, Pan Books  
飯田賢一 1989. 日本における近代科学技術思想の形成、『科学と技術』（『日本近代思想体系』第14巻）、岩波書店  
金 成根 2011. 「科学」という日本語語彙の朝鮮への伝承、『思想』 no.1046

2011.6

- Maddison, Angus 2007. *The World Economy: A Millennial Perspective/ Historical Statistics (Development Centre Studies)*, Organization for Economic
- Misbah Deen, Sayyed 2007. *Science Under Islam: Rise, Decline and Revival*, United States: Lulu Press.
- 夏目 漱石 1976. 村岡勇編 『漱石資料—文学論ノート』 岩波書店
- Nature, 1905 June 8 “Why Japan is Victorious”, Nature 72, 128-129 doi:10.1038/072128a0
- Said, Edward W. 1978/2003. *Orientalism*, Penguin Classics; 25th Anniversary Ed with 1995 Afterword
- Sardar, Ziauddin 1979. *The future of Muslim Civilization*, London: Croom Helm.
- Sokal, Alan David 2010. *Beyond the Hoax: Science, Philosophy and Culture*, OUP Oxford
- 鈴木 規夫 2008. 『光の政治哲学 —スフラワルディーとモダン—』、国際書院
- 鈴木 規夫 2009. 『現代イスラーム現象 —その恐怖と希望—』、国際書院
- 戸坂 潤 1932. 『科学方法論』 [http://www.geocities.jp/pfeiles/B1/FRAMEB1\\_1.HTM](http://www.geocities.jp/pfeiles/B1/FRAMEB1_1.HTM)
- Wynne, Brian 1996. “Misunderstood Misunderstandings: Social Identities and Public Uptake of Science”, Irwin, Alan & Brian Wynne eds., *Misunderstanding Science?: The Public Reconstruction of Science and Technology*, Cambridge University Press
- 周 程 2011. 「科学」の中日源流考、『思想』 no.1046 2011.6

(中国語要旨)

## 现代化与科学的信仰或者信仰的科学

——以伊斯兰教为方法的可能性

铃木规夫

2011年3月11日14时46分，日本东部发生地震，后被称为“东日本大地震”的灾害，造成重大损失。地震使得位于震源区域的日本列岛所在的北美板块向太平洋方向移动了约50米，隆起约7米（日本海洋科技中心（JAMSTEC）4月28日公布）。此次地壳的移动与隆起导致的多次地震与海啸破坏力实属巨大。与这种巨大的破坏力相比，福岛核电站人为制造的因地震海啸而失控的核能总量就小得多。然而，人们对于自然巨大破坏力的恐惧和震惊，与对于相对规模较小的核能失控的畏惧，在形态上有着明显差异。

前者唤起了人类对于自身所不能及的力量的畏惧与虔诚，与人类历经的各种信仰基础性性质相同。而后者则表现为对当代社会存续基础本身的怀疑，将迄今为止“科学的”现代知识学说所构建的种种事物变为披着知识（episteme）外衣的套话（doxa）集合。“福岛核事故”就是当代世界“科学地反思科学”的典型案列。

“福岛核事故”是明治维新以来日本对西方科学选择性接受所导致的一种必然结果。西方的宗教，阶级禁忌延缓了将实际科学引进高等教育的脚步，而东亚，尤其是日本受到的影响相对较小。西方学者的主流观点认为，迈克尔·法拉第与托马斯·爱迪生是完全不同的，而日本学者现在还倾向于对两者都冠以内涵基本相同的“科学家”这一名称。因为日本学者对科学史和技术史研究在起步动机上仍然存在的差异没有足够的认识。对科学了解越多，就会在科学发展及其技术应用这一语境中持批判态度。换言之，就是会获得一种基于人类其实所知甚少这一认识的智慧（Fuller 1997（2000））。“福岛核事故”就是在摒弃了这种智慧的情况下发生的。

皮耶·布迪厄在法兰西学院的最后一次课上以科学为题，因为他认为“科学处于危机之中，因此科学成为了危险的东西”（Bourdieu 2001（2010））。这种危机感在1883年围绕“对未知的敬畏”展开的勒南—阿富汗尼辩论已

经出现。本报告拟以此为线索，对在 19 世纪科学家们梦想中形成的原子观及其后科学家们为弄清其具体结构所做努力所致核能“解放”这一“意外现象”进行回顾，尝试对科学名义下的信仰体系进行解构，并对基于伊斯兰教的新型科学方法论的可能性进行探讨（cf. 户坂润）。