

# 東西の経験論と科学

大 原 荘 司

- 第一章 はじめに
- 第二章 17世紀イギリスの科学思想
- 第三章 17世紀日本の科学思想
- 第四章 仏教と科学思想
- 第五章 おわりに

## 第一章 はじめに

ヨーロッパ科学を支えてきた精神の一つは、現前の事実を自覚的なものしようとする態度である。自分の人生の全体的意義よりは、今目前の観察事実を自分の理性がどのように捉えるかということの方が大切であるかのような態度である。それは筆者自身科学に携わりながら無意識的に否定してきた態度なのではないかと思われる。

かつて、森永晴彦氏が「日本人に科学ができるか？」と題して科学にまつわる東洋と西洋の精神的風土の違いを論じている<sup>(1)</sup>。例えば車の運転法で、ドイツでは第一原則は交通法規を守ること、日本では第一原則は他の車にぶつからないこと、といった違いを挙げている。このような日本人の場所依存的実際主義は、どのように違った場所にでもその場所なりの神様が居ると観ずる土着信仰にも依るものと考えられる。同じ事実を観察するにしても、個別的知覚内容を理性主義的に観念に結びつけ、それが普遍的認識への一歩であるとするイギリス流と、普遍的ルールよりはその場その場の個別的実際である全体的流れを重んじる自然主義的日本流とでは、現実主義的、経験主義的なところは似ていながら内面の違いは大きい。冷静沈着に見えるイギリス人の国民性もこのような理性主義の一つの現れであろう<sup>(2)</sup>。

われわれ日本人には経験を自覚的なものにするヨーロッパ標準の「理性」が理解されていないのではないか。つまり木田元氏が論じているように「大いなる理性としての神が世界を創造したのだから世界は神の理性を含有している。」<sup>(3)</sup> という意味での理性をである。「世界の理性的構造と人間の理性的認識能力の間に対応関係が成り立つ。」というような理性は、ほとんど日

(1) 森永晴彦、「日本人にも科学ができるか?」、自然、1976年、1月号、52頁

(2) E.M. フォースター、「フォースター評論集」、岩波書店、1996年、65頁

(3) 生松敬三、木田元、「現代哲学の岐路」、講談社、1996年、60頁

本人には理解されないであろう。

筆者はかつて「仏教思想と科学」<sup>(4)</sup>で「客観世界の独立」に果たした信仰と理性の役割について東西の宗教的風土を比較して論じた。本論では、ともに経験主義的精神風土を持ちながら近代科学を成立させたイギリスと立ち後れた日本ではなにが違うのかを、経験論に目を向けて比較してみたい。

## 第二章 17世紀イギリスの科学思想

17世紀のイギリスは、いわゆるイギリス革命、宗教的対立、経済構造の変革、ペストの大流行など人間の存在意義を問うような大変動によって価値観が一変した時代である。日本でも鎌倉から室町の時代に社会の構造変化、一向一揆などの激しい宗教的緊張関係、疫癘の流行などが経験されたがイギリスほど同期的に大規模には起こらなかった。イギリスが日本に比べて平地の国であることも関係していることだろう。17世紀イギリスのこのあたりの状況については白田昭氏の「ピープス氏の秘められた日記」<sup>(5)</sup>やD. デフォアの「ロンドンペストの恐怖」<sup>(6)</sup>などに詳しい。大変動の中で価値観の根本的問い直しが国民的規模で行われたと考えられる。この点の一つの象徴的事実としては、啓示ではなく「思索と経験」<sup>(7)</sup>だけを基礎とし理性を重んずる合理的神学がケンブリッジ・プラトニスト達によって唱えられたことが注目される。

さてこの時代を切り開くキーワードとして、F. ベーコンの「実験哲学」がありその啓蒙のもとにR. ボイル、A. ニュートンらによって近代科学が完成されたことはよく知られている。ボイルやニュートンのような天才が、気体の法則、運動の法則という形で、一定の条件下で観察される現象を個別的に認識する理性のあり方を明瞭にしたことが、17世紀を牽引する思考モデルとして大きな影響力を持ったことは事実であろう。そもそもデカルト、ガリレオ以来の機械論的認識の潮流すなわちある現象のもとに個別的に、外部からの神秘的影響なしに成立する質量や速度という無機的概念があり、その間に形式的関係が法則として実在することを認める立場と、このような認識の仕方を支持する大衆の思想及びこれらの概念を創出する天分がそろうことによって近代科学の完成という事業が成し遂げられた。ここでいう個別的ということが最も重要な要素で、単にギリシャの論証精神と中国あるいはイスラムの実験精神が結びつくだけでは科学革命が成立しなかった根拠がこの要素にある。統一的説明をあせらず、個別的、部分的理解に耐えるという方法の確立が科学革命の本質であると思う。これを支えるのが、ホーリズムを捨て理性に基づく個別的信仰に帰する17世紀イギリス人の思潮であったのではないか。ニュートンの「私は仮説をつくらない。」<sup>(8)</sup>という主張も反ホーリズムに由来するのではないか。

(4) 大原莊司、「仏教思想と科学」、奈良産業大学、産業と経済、第12巻、第5号、1998年、77頁

(5) 白田 昭、「ピープス氏の秘められた日記」、岩波書店、1982年

(6) D. デフォア、「ロンドンペストの恐怖」、小学館、1994年

(7) 今関恒夫、「ピューリタニズムと近代市民社会」、みすず書房、1989年、150頁

(8) A. ニュートン、「プリンシピア」、講談社、1977年、652頁

重力の遠隔作用による説明に際し、その神秘的印象をぬぐい去るために特にこの点を強調する必要があったと推察する。

プロテスタンティズムにおける神と自己との直接的つながり、すなわちロビンソンクルーソにみられる自己の確立や天路歷程の孤独な巡礼魂が、17世紀イギリス人の科学的認識の拠り所だったのではなかろうか。プロテスタンティズムの近代科学成立への寄与については、R. マーтонаの「17世紀イギリスにおける科学・技術・社会、1938年」以来よく論じられるところであるが、越智武臣氏は「近代英国の起源」<sup>(9)</sup>の中の一節で清教主義の本質について述べ、プロテスタンティズムを一律に扱うことをさけている。当時の一般的なプロテスタンティズムの精神で「呪術からの解放」や「救済は客観的な力に基づく」というようなところは、実験哲学を支える力にはなつたであろうが、M. ジェイコブも一般的にプロテスタンティズムが近代科学を促進したという通念に反論して、特にプロテスタントの一派で理性の能力を強調した広教主義者の役割が特筆されるべきことを論じている。「広教主義者達がその一人ボイルから受けた影響は甚大で、その例を挙げればきりが無い。」と述べている。憶測していえば、王立協会やボイル・レクチャーなどを通じた新機械論の啓蒙活動によってプロテスタンティズムが広教主義的に変貌を遂げていったという方が本当なのではないか。尤も広教主義の変貌を遂げる形で新機械論哲学（デカルト機械論にケンブリッジ・プラトニズムが加わり無神論への可能性を払拭したもの）を受け入れていったということは、広教主義者が近代科学を創設したともいえるが、ジェイコブが述べているように「物質は死んだ生命のないものすなわち受動的なものでなければならなかった。かくして初めて自然秩序においても人間に關することがらでも神の意志が作用し靈的な力が支配するのだと主張することができた。」という認識によってニュートンの自然哲学が広教主義者に受け入れられたわけであろう。ニュートンとケンブリッジ・プラトン学派との交流についてはB. ウイレの「17世紀の思想的風土」<sup>(11)</sup>と新井明、鎌井敏和編の「信仰と理性」<sup>(12)</sup>にくわしい。

広教主義者の先導的役割を果たしたケンブリッジ・プラトニストの合理的神学とJ. ロックの経験論の間には、個々の経験から理性的推論によって如何に普遍的認識を帰納するかという点において深い関連があるわけである。両者における理性概念の比較については、浜林正夫氏の論文<sup>(13)</sup>に詳しく論じられている。神秘的傾向や生得説の肯定など、ベーコンからロックにつづく経験論との明らかな違いもありながら、近代科学の成立に合理的神学の果たした役割も大きかったことが述べられている。ロックの経験論における、事実から理論への道程については田

(9) 越智武臣、「近代英国の起源」、ミネルヴァ、1966年、374頁

(10) M. ジェイコブ、「ニュートン主義とイギリス革命」、学術書房、1990年、23頁

(11) B. ウイレ、「17世紀の思想的風土」、創文社、1980年

(12) 新井明、鎌井敏和編、「信仰と理性」、お茶の水書房、1988年

(13) 浜林正夫、「17世紀イギリスにおける観念論的合理主義と経験論」、小樽商科大学創立50周年記念論集

村均氏の論文が非常に示唆的である。「ロックの感覚主義的实在論にもとづく観念説は、個別的事実認識の理論からの独立を成立させる。」と述べられているように、ロックの経験論は、個別的事実認識の意義を強調することによって、ベーコンやニュートンと同じく宗教と一定の距離を置きながらしかも協調的に近代科学を発展させるための努力であったようにも推察する。科学的事実論としての微粒子説と経験論的観念説とのロックにおける葛藤を論じた田村均氏の「ジョン・ロックと微粒子説」<sup>(15)</sup>もこの意味で大変興味深い。ロックの意図は实在論への潜在的欲求を宗教的事実論で代償しておき、科学的方法論としてはあくまで経験論的帰納法を採用することにあったのではないかと推察する。

ロックは「知性の正しい導き方」<sup>(16)</sup>の中で、理性的推論や観察に基づく一般化など経験論を実践する際の推論の仕方について述べ、特にデータの厳密な収集の意義を強調する。田村氏はさらにロックにおける経験論の原型的主張として「主観的感覚内容こそ客観的世界へ正しく到達している。」<sup>(17)</sup>と述べている。これはわれわれ日本人の常識とは異なる響きを持っており、前述した意味での「理性」を前提としなければその意義はほとんど理解できないだろうと思われる。もっとも、データに意味を与える「理論」を前提としてデータが得られることが「観察の理論負荷性」として現在は理解されており、ロックが考えるほど単純ではない。むしろ科学的真実とされるものもあらためて懐疑論の対象となる可能性を孕んでいる。

経験論のイギリスにおける伝統については、齊藤修氏の「歴史と社会の二つのリアリズム」<sup>(18)</sup>に興味深く論じられている。イギリス人の経験主義的性向についてさまざまな角度から論じ、特にイングランドに最初に現れたグレゴリアンリアリズムについての記述が示唆的である。社会に関する事実認識の欠如を「推計」によって克服しようとするグレゴリー・キングの努力にイギリス経験論の面目をみる。事実に基づいたとされる17世紀のD. デフォーの小説「ロビンソンクルーソー」の中にも自分の直面する事実の中から実践に関わる規則を推論してゆく態度の記述がみられる。「私は自分のおかれる境遇から考えて、もっとも必要と思われる二、三の条件を考えてみた。」<sup>(19)</sup>これは、17世紀のイギリスの一般大衆の中に経験論的精神が生きていたことを示している。

一定条件下で個別的に観察される事実について成り立つ法則という考えは、それが神の理性の現れであると考えなければキリスト教に受け入れられるものではないが、法則そのものを論ずる段階では当面神との関連の議論を猶予することになる。この点は、トマス・アクィナスの

(14) 田村 均、「ジョン・ロックの自然科学の哲学」、哲学、No. 47、1996年、207頁

(15) 田村 均、「ジョン・ロックと微粒子説」、井上庄七、小林道夫編、自然観の展開と形而上学、紀伊国屋、1988年 所収

(16) J. ロック、「知性の正しい導き方」、お茶の水書房、1999年

(17) 田村 均、「感覚する個人」、藤本隆志、伊藤邦武編、分析哲学の現在、世界思想社、1997年 所収

(18) 齊藤修、「歴史と社会の二つのリアリズム」、齊藤修等編、英国をみる、リプロポート、1991年 所収

(19) D. デフォー、「ロビンソンクルーソー」、岩波文庫、1998年、83頁

「事物についての神の实在について」<sup>(20)</sup> 以来の課題であろう。これに関しては M. ハンター<sup>(21)</sup> が述べている王政復古期の科学者における新科学と神秘主義の共存の記述が興味深い。ニュートンが彼の新科学以上に錬金術に時間を割いたことは有名であるが、単に矛盾するものが共存していたと考えるよりは、ニュートンにとって神秘主義が発想の支えあるいは源であったであろうことや錬金術が対象とするようなミクロな世界における法則の発見を目指していたということも想像したい。ニュートンの異端的信仰については種々報告があるがキリスト教信仰という自己同一の支えがあってこそ、宇宙全体に適用できるような分析的に冷厳な法則を帰納的に推論できたのではなかろうか。佐々木氏は「ニュートンの志は、神の栄光を増さんがため自然を貫通する神意を徹底的に研究することであった。」<sup>(22)</sup> と述べているが、そのような合目的性だけがニュートンの信仰の内面ではなかったであろう。

以上述べてきたように、17世紀イギリスにおいて科学革命を導いた科学思想はキリスト教信仰に裏付けられた理性主義をさらに発展させたがそれは個別的信仰をメンタルモデルとして個別的事実認識を意義付ける経験論に根ざすものと考えられる。

### 第三章 17世紀日本の科学思想

日本の近代科学的発想の口火は貝原益軒によって切り開かれた。益軒の経験論的科学方法論は「大和本草」の序文中<sup>(23)</sup>の聞見寡陋（聞見することが少なすぎる）や随見聞之所（見聞したことを簡単に信じすぎる）など初学者に対する警告の言葉の中に散見することができる。益軒の哲学はほぼ南宋の朱子の哲学である。朱子の唱えた「格物致知」の漸進的实践法を説き、物事に接する場合、個別に理解することの大切さを強調している。これが「物の在る理」を究める経験的、合理主義的思惟を発展させひいては幕末の洋学に容易に移行することができたことが維新後の日本の発展に大きく寄与したと考えられている<sup>(24)</sup>。益軒につづく三浦梅園や麻田剛立の時代にはすでに洋書に接することができ、天文学や医学の分野ではヨーロッパ科学の方法論がある程度修得されていたと考えるとよいだろうから益軒の経験論的科学の独創性の意義は大きいのである。益軒の朱子学は気の哲学であり、「気によって構成された万物の持つ秩序性や法則性が理である。万物はすべて気からなり、あらゆる生命や自然現象はこの気に還元して説かれる。格物とは物に即して理を窮むること。」<sup>(25)</sup> というのがおよその益軒の考え方である。

益軒の方法論に欠けているのはデカルトの方法序説の第3則「単純な事象を個別的に観察し

(20) T. アクィナス、「神学大全第一巻」、創文社、1981年、141頁

(21) M. Hunter, 「Science and Society in Restoration England」, Cambridge University Press, 1981, P20

(22) 佐々木力、「近代学問理念の誕生」、岩波書店、1992年、320頁

(23) 貝原益軒、「大和本草卷之一」、有明書店、1992年、二頁

(24) 源了圓、「徳川思想小史」、岩波書店、1973年

(25) 山田慶児編、「三浦梅園」、中央公論社、1982年

(26) 辻本雅史、「学術の成立」、横山俊夫編、天地和楽の文明学、平凡社、1995年、所収

て認識に導くこと。」の徹底である。「氣」という実体のない概念を常に前提として考えるために事象の表現に個別性が希薄で、総合的ではあるが発展性がない。また「理性」にあたる概念が見あたらない。三浦国雄氏は、「既知のものを手がかりとして未知のものへ押し広げていくという、程伊川のいわゆる「類推」が朱子の認識論的特徴であった。」<sup>(27)</sup>と述べ、また益軒の大和俗訓に「性（五性＝仁義礼智信）とは人の心に生まれついた理をいう。」<sup>(28)</sup>とあって、「理性」を思わせる。しかし理性という人間それぞれに個別的な思考エンジンの存在はどうしても伝統的中国思想にはなじまないように見える。

中国科学の発想については、山田慶児氏の示唆に富んだ研究があり、「中国における自然世界を形作る基底的存在（実体ではない）は氣と呼ばれる。氣は物質＝エネルギーである。」<sup>(29)</sup>と述べているが、氣は総合的すぎる概念で個別的・分析的ではなく理性の対象とはなりにくい。また山田氏は、「原子論の欠如と西洋哲学における存在論の意味での実体の不在とは仏教をのぞく中国思想のきわだった特色である。」<sup>(30)</sup>と述べている。それでは特に宋代の、ヨーロッパを圧倒する機械技術や古代中国以来の優れた天文学がありながら科学の成立に至り得なかったことは、ニーダムがいうように法則よりも實際を重んじるという中国人の国民性や「氣」の総合性だけで説明できるのだろうか。

13世紀イギリスの哲学者であるロジャー・ベーコンは、経験に基づく方法を提唱した近代科学の先駆者であるが、仲間の修道士を通じて「東洋の学問の経験科学的な側面を察知し、そこに東洋の優越性の根拠があると推察し、東洋の知識を受容することによってその経験の哲学の枠組みを大幅に拡大した。」<sup>(31)</sup>わけである。このことは単に経験に基づくだけでは喻え国民性や「氣」の阻害要因が無かったとしても近代科学は誕生しなかったことを間接的に示している。

ヨーロッパで理性というキーワードが科学革命を牽引するまでの働きをなし得たのはなぜであろうか。これについてはトマス・アクィナスの「神学大全」の寄与が大きいと考える。ギリシャ精神の「理性」とキリスト教の「啓示信仰」を融和させたところに科学革命の出発点があったといってもよいであろう。12世紀以降のヨーロッパにおける「個の救済」の探求においてギリシャ以来の個の確立者である理性との融和がどうしても必要であった。神学大全は個と神との葛藤の考察で貫かれている。「個の救済」は仏教においても切実であるはずである。鎌倉仏教の改革は「個の救済」のためではなかったのか。

辻哲夫氏は益軒の論じ方には合理的な学問の構造が明らかに備わっているとして「説明の原理を易に求め、推論をなんとか合理的に展開させようと努める、その学問的意図こそ評価すべ

(27) 三浦国雄、「朱子」、講談社、1979年

(28) 貝原益軒、「大和俗訓」、松田道雄編、貝原益軒、中央公論社、1969年 所収

(29) 山田慶児、「混沌の海へ」、朝日選書、1982年

(30) 山田慶児、「朱子の宇宙論」、東方学報、No. 37、1966年、41頁

(31) 堀池信夫、「中国哲学とヨーロッパの哲学」、明治書院、1996年、133頁

きだろう。益軒は彼なりに物理を論じようとしているのである。<sup>(32)</sup>と述べている。客観性、実証性のモデルとしての「ユークリッド原論」に当たるものが東洋の「易経」であると考えられる。易経は2進数で表現される六十四の象徴的な符号「卦」によって世界諸事万端の属性を表現する画期的な伏羲の書である。ではなぜ易が論証のモデルとして本格的な「儒教的科学」の成立に寄与できなかったのか、それは第二章で述べたような個別性を保証するもう一つの宗教的モデルが未成熟であったからだというのが本論の主張である。また易の「すべての存在を陰陽の対で捉える」発想では発展性がないというのが、多様な発展に3つ以上の要素が必要であるとする現在のカオス科学からの評価であろう。

#### 第四章 仏教と科学思想

さて朱子学に前章で述べたような限界があるとすれば、東洋におけるもう一つの宗教基盤である仏教は西洋におけるキリスト教のような役割を科学の発展において今後果たせるのであろうか。このような議論に関連して最近、科学論の中に仏教の教えが量子力学など現代科学の成果と類似する点を強調する議論があるが、これらは信仰ということ度を外視した空論のように思える。信仰を土台としながら宗教的教えの中に認識のモデルを見いだしていくことが、科学革命期のキリスト教の意義を考えても、また現代科学のおかれる状況を考えても重要なものではなかろうか。その事例として、戦前の生理学者で敗戦時の文部大臣であった橋田邦彦博士をあげなければならない。橋田博士は特に道元禅師の「正法眼蔵」に帰依し、その著「正法眼蔵の側面観」<sup>(33)</sup>の中で、「科学は真直な歪められない世界を見ようとしていることだけは明らかであって、「現成公案」として世界を見、また世界を把むということに他ならないのであります。」と述べている。橋田博士は現成公案を、「あるがまま」とも言い換えたが、これは自然主義に陥りやすい表現である。この現成公案を内山興正老師は「現在が現在に成るという絶対真実」と意識されている<sup>(34)</sup>。すなわち現在私が行ずる行の問題であるという認識では橋田博士と同様である。老師はつづけて釈迦遺教経の「汝等比丘、我が滅後においてまさに波羅提木叉を尊重し珍敬すべし。」を引用して波羅提木叉（一般には戒律のこと）とは「別々解脱」の意味で一つ一つの戒を保てばその戒を保つだけではその所その所で解脱するという意味だと説明している。この解釈は本論の主旨から大変重要で、従来の朱子学的、スコラ的仏教の発想にはないインド的で実証的な見方ではないかと思う。ヒンズーの神秘的教理に対向して、元々の仏説はこのような一種明晰なものではなかったかと推察する。具体的な一つ一つの行や経験で戒を保つだけでは解脱につながっているという信仰はスコラ的な神秘性を超越しており、個別的であることを尊重する科学的経験論のモデルであり得る。このモデルから見れば一つ一つの事実にも真実は

(32) 辻 哲夫、「貝原益軒の学問と方法」、思想、605巻、1974年、1539頁

(33) 橋田邦彦、「正法眼蔵の側面観」、大法輪閣、1975年、118頁

(34) 内山興正、「現成公案意解」、柏樹社、1975年、27頁

蔵れもなく現れているのだ（徧界不曾蔵）ということを経成公案は意味するのだと解釈できる。これが橋田博士が「現成公案が科学者に対して重きをなす。」と申された所以であろう。釈尊十二支縁起の本質はたとえ生老病死のような根元的な苦も、神秘的な力によって生ずるのではなく明晰な因果の連鎖によって生ずるのだという認識である。従って個々の事物には自性（我）がない、すなわち空だということである。これはヨーロッパではデカルト以来の機械論の発想であるとともに経験論的である。事実経験論を完成させたD. ヒュームが仏教の影響を強く受けたとする研究がある。<sup>(35)</sup> ヒュームが人間本性論のなかで「因果性の関係を……最終的には経験によって満足すべきであるという私の第一原則を<sup>(36)</sup>実践した。」と述べているあたりは仏教的ニヒリズムを漂わせている。無常という人間存在の危機的状況に身をさらすのが仏教の立場であると考え、その緊張感は十分に人間を真実の解明に向かわせるはずである。

デカルトやガリレオより2世紀も先輩でありながら、すでに近代科学の基本的発想を理解していたと考えられているニコラウス・クサヌスは、その著「知ある無知」<sup>(37)</sup>の中で単純な対象としての神の信仰に対して「否定の神学」の必要性を説き「否定の神学に従う限り、神のうちには無限性以外の何者も見いだされない。」と述べている。彼のいう否定の神学は、その認識の中身において非常に仏教に近いものである。このことでも、仏教が科学方法論の源泉となるシナリオがあり得ることを示している。

#### 第四章 お わ り に

ここ数年科学史を講ずる機会を得て、われわれが科学あるいは学問と呼んでいるものがヨーロッパ標準のものであることをあらためて感じさせられている。学問に臨む学生の姿に接して、東洋人として本来異なる学問的伝統を持ちながらヨーロッパ標準に従った方法論を学ばなければならないことに潜在的苦悩を共感する。すなわち教育を受ける段階において、その性根は未だ朱子学的で、スコラ的でありながらヨーロッパ標準の近代科学を基礎にして発展した学問を学ばねばならないことである。あるいは、かつてはちぐはぐとはいえ朱子学という支柱があったが今やそれも見失われた状態といえようか。このことは、17世紀イギリスにおいて行われたような理性と信仰の調和に基づく個の救済と個の確立が日本人においてあらためて考えられねばならないことを意味しているのではないか。いわゆる教室の崩壊のすべてではないにしても多くの部分がこのことに関連するとはいえないか。すなわち日本の若者を学問的価値観にどう動機づけるかという国民教育の問題につながると思われる。

さて20世紀は、構造主義、臨床心理学、思考物質の発見、不確定成原理、不完全性定理、カ

(35) S. グナティラカ、「自立するアジアの科学」、お茶の水書房、1990年、107頁

N. P. Jacobson, The possibility of Oriental influence in Hume's philosophy, Philosophy east & west, vol. XIX, No.1, 1969, P17

(36) D. ヒューム、「人間本性論、第一巻」、法政大学出版局、1995年、77頁

(37) N. クサヌス、「知ある無知」、創文社、1966年、75頁



オス科学など反理性主義科学の時代であった。今後大脳生理学によって理性そのものの機序も明らかになり、理性という虚構が無用となるかもしれないが、過去に果たした役割の大きさを考えれば、21世紀には東西を融合する新しい理性が発想されることが期待される。願わくば、大脳を遺伝学的に改造して新理性を作り出す時代がくる前に。

日本人においてキリスト教信仰に裏付けられた理性あるいは経験論に替わるものは何であるのか、それによってどのような新科学の可能性が開けるのかは今後の課題である。ヨーロッパの理性は、常に理性の限界と直面することによって発展してきたと思われる。したがって新しい理性の発想のためには東洋の自然主義も無条件に否定するのではなく例えばクワインの「自然主義とホーリズム」<sup>(38)</sup>なども今後考察の対象としなければならないだろう。

本論では、科学理論の客観性やその文化における意義については議論の範囲外としたが、最近アメリカを中心にサイエンス・ウォーズ<sup>(40)</sup>なるものが起こり科学理論の实在論的客観性を唱える自然科学者と「自然の素朴实在論的措定を否定し、自然科学も他の学問同様に、一種の信念体系をなすにすぎない。」とする科学論者との間に激しい論争が繰り広げられている。本論の主旨からしてもきわめて興味深いところであるが、今は中庸的立場でいわば歴史的にみて科学の客観性とは何であるのかを東西の経験論を比較しながら検討した。

---

(38) J. W. Wojcik, Robert Boyle and the Limit of Reason, Cambridge University Press, 1994

(39) 浜野研三、「クワインの自然学と哲学」、井上庄七、小林道夫編、自然学の展開と形而上学、紀伊国屋、1988年 所収

(40) 金森 修、「サイエンス・ウォーズ」、言語、1998年、9月号、16頁