

科学と宗教と合理性

秦 成培

韓国・鮮文大学教授

アルフレッド・ノース・ホワイトヘッドは、世界史の未来は大部分、科学と宗教との関係に関する決定により決められるだろう、と予言した。ホワイトヘッドにとっては、科学も宗教も人間の未来にとってその重要性において低く評価されるべきものではなかったのである。将来、科学と宗教が究極的に統一かあるいは調和によって定義されるということ明確であるように思われた。統一〔主義〕の見方には、宇宙を造られた神は科学の起源であるという主張がある。実際に、宗教と科学は人間の無知の外的および内的な側面に取り組むという別べつの議題（題目）をもってスタートしたのであり、時には、両者は絶対化され、妥協の態度なしに、互いに對峙したことがあった。しかし、現代は科学と宗教が対話のための偉大な可能性を持つ時代であると考えられている。人間は間違って、宗教と科学とは互いに相反していると理解してきた。宗教は科学と一致していると理解されるべきである。

この論文で、私は哲学的な合理性に基づいて、科学と宗教の類似性を調べてみたいと思う。ラッセルは「哲学とは神学と科学との間を取り持つものである」（1946年、10ページ）と論評している。この論評は、科学と宗教とのつながりは哲学的なものであり、哲学はその両方にとて大切なものであるという私の主張を支持するものである。この論文で、私は、実証主義者の、合理性を経験的な確証によって特徴付けようという試みは失敗となるように運命づけられていることを示したいと思う。そしてさらに、私はポバーの批評を伴った合理性に対する私の好感を〔示し〕たいと思う。なぜなら、ポバーの科学的方法論と合理性は、ちょうど統一〔主義〕の見方のように、科学と宗教に対する調和した見方を受け入れているからである。

1. 確証主義（者）の神学的応答

確証主義者と実証主義者は、いわゆる帰納法的な一般化を含むすべての知識主張に対するデービッド・ヒュームの脅威に答えることも、またそれを受け入れることもできないでいるように思われる。カール・ポバーは、たぶん他のだれよりも彼自身の根拠によってヒュームに対決し、また、科学においてであろうと、神学においてであろうと、すべての帰納法的な陳述への脅威を扱った一人の哲学者である。不幸にも、ルードルフ・カールナップと他の実証主義者達はポバーを彼ら自身の一人であると主張しようとした。ポバーの認識論はしばしば、しかし、間違って、確証主義者と一緒に分類されてきた。この論文にお

いて、私はポパーを違った見地にすえようとする。なぜなら、彼は、神学と科学哲学と宗教学は和解しなければならないという、ある深い意義を持った議論を提示したと私は信ずるからである。ポパーはたぶん、デービッド・ヒュームの帰納法に対する明晰な、批判的論述という背景に対するものとして、最もよく理解されうるであろう。

ごく短く言えば、ヒュームの議論は、太陽が明日どこかに昇ると述べるための根拠を我々はなんら持っていないという立場に至らしめる（ものである）。明日（という日）がどこかにやって来るだろうという、いわゆる帰納法的な一般化を行う、なんらの根拠をも我々は持っていない。我々は、実在の全体が永遠に存在するだろうと述べるための根拠をなんら持っていない。これをさらに広げて、神学は、それが神は（神は存在するとして）永遠に存在するだろうと信ずる何らの根拠を持ってはいないということを認めざるをえないようにせしめられている。

ご存じのように、実証主義者の仮定は我々の時代の一般的な知的風潮に深く、継続的な影響を及ぼしてきた。特に、宗教に対する近代の懷疑主義は大いに実証主義的な仮定に基づいている。経験論の一般的な仮定、特に、その知識主張に対する前提条件としての経験的証拠や正当化や確証という概念は、宗教の主張を実証主義の仮定と〔結びつける〕神学者によって引き継がれていた。19世紀末および20世紀初めのリベラル（自由主義的）なプロテstant神学の興隆は大体、科学と宗教における実証主義によって作り出された反形而上学的な知的風土の結果であった。科学はその理論的な業績と実際的な応用という点で成功物語であった。科学の理論は疑う余地がないということは、聖書批評家や神学者らによって無批判的に想定された。「科学的な方法」があり、この方法は信頼できる知識を獲得する唯一の手段を提供してくれるということは、既成の想定であった。またそれは多くの学者の研究に信頼と受容性を与えていた。

その結果、自由主義的（リベラル）な神学者らはキリスト教教義の基礎を形成した新訳聖書の文書を、より厳密な批評方法にさらそうと試みた。その中でハルナックやブルトマンは、新訳聖書を見直し、この吟味の最終生成物は、キリスト教信仰のこれらの基礎文書の非神話化をし、超自然的な要素なしでそれらを再解釈しようとする試みであった。

神学者ポール・ヴァン・ビューレンはその著書The Secular Meaning of the Gospel(1963年)（「福音の世俗的意味」）において同様な態度をなしている。彼はキリスト教の伝統的な主張を、それらが経験的な「この世」についての主張になるように再解釈しようとする世俗化された神学を展開している。ヴァン・ビューレンは、神のような存在はなく、またイエス・キリストの復活の奇跡的な出来事の余地がないような型のキリスト教を打ち出した。

ヴァン・ビューレンの世俗的人間は実証主義の申し子である。彼は形而上学的な考え方や超自然ないしは奇跡のどんな形跡の余地も見出ださない懷疑主義を引き継いでいる。

彼はゴッド・トーク（神の話）を意味なしとして拒否する点で、懷疑主義者の側に立つ。ゴッド・トーク（神の話）は意味がないという主張は、もちろん、ヴァン・ビューレンが

主張する実証主義の仮定に基づいている。彼は疑いもなく、「今日の我々の世界の思想の大要全体が福音の聖書的で古典的な構成を理解できなくなる」（6頁）ということを受け入れている。ヴァン・ビューレンは、「自分が近代思想の特徴のある経験的な態度を真剣に受け止め、それらを限定なしに受け入れている」ことを認めており、これが我々に「「神について語るどんな意味深い方法をも見出だすことの困難」に面と面を合わせるように直面させる。彼はナイープにも、「我々は近代哲学の革命に表れた経験的な態度のあるものを共有している」ことを認め、これらの経験的な態度が「世俗的な人間」（156頁）を構成している。

ヴァン・ビューレンのジレンマの解決の鍵は、「福音の意味」を明らかにする「言語的な分析」（17頁）である。言語的な分析は実証主義の産物であり、それは知識に対する同じ権威主義的な主張をなしている。

2. 科学と宗教における実証主義者の見方

「形而上学の無意味性」が、ヴァン・ビューレンが採用する「意味の実証的な確証基準」の適用によって明らかにされている。

単語の意味はその文脈におけるその用法である。……もし陳述が、それが原則的に確証されたり、反証されるようにする役割を持っているならば、その陳述は意味があり、また、神学的な陳述がある方法で確証のために提出されるまでは、それは我々の言語ゲームにおいて意味を持っていると言うことができる（104-5頁）。

その結果、「神」という言葉は、「神」に関する陳述が確証されることができないために、それはふさわしい名前ではないために、避けられる（145頁）。

神学的な陳述が確証のために提出できる唯一の方法は、その真実の意味を開示することによってである。このことは、「神に関する陳述」が「人間にに関する陳述」に翻訳され、神の活動への言及が人間の存在についての陳述として解釈されるときに達成される（103頁）。従って、「福音の意味は形而上学的とか宗教的なものの中にではなく、歴史的そして倫理的なものの中に見出ださるべきである」（197頁）。

神学を経験的な筋道に沿って再解釈することによって神学をほむべきものにしようとするヴァン・ビューレンの試みは、必然的に無神論を生じさせる。古典的なキリスト教の超越的な神は、彼の世俗的な福音の中には（入り込む）余地を持たないのである。我々はヴァン・ビューレンの書籍を科学と宗教における実証主義の影響の例と受け止めてきた。もう一人のアメリカの神学者、トーマス・アルタイザーは、ニーチェの「神の死」を取り上げながら、*The Gospel of Christian Atheism*（1967年）（キリスト教無神論の福音）において徹底的に世俗的で、経験的に基礎づけられた神学を生み出そうとする同様の試みを

行った。英國では、ジョン・ロビンソンがその*Honest to God*(1963年)（「神に対して正直」）において、議論に貢献したが、それは哲学的にナイーブであり、故意でなく科学の経験主義的な説明を受け入れたものである。

科学の実証主義的な理論の中心は確証という概念である。我々は、この主張の延長としての確証原理が意味と無意味との裁決者となり、従って、合理性の本質的な基準となつたのを見てきた。神学的な主張は、確証できないがゆえに、かくして、無意味とされ、従つて、不合理とされた。

その結果、科学におけるこの確証主義および一般的な合理性の原理としてのその延長に反対した神学者たちは、宗教における確証の問題については不安を感じたのである。

3. ポパーー確証主義の反対者

ヒュームはそれ以上のことを言っている。我々は、神または宇宙が今から百年間存在し続けるだろうという仮説をあえて表明するだけの十分な証拠をただ、まだ持っていないのである。

我々は、過去にある継続性が事の成り行きにおいて続いてきた限りにおいて、この継続性は将来にも繰り返されるに違いないという帰納法的な一般化をなしているのである。しかし、ヒュームは、我々はこの陳述をそうするためのなんらの正当化できる根拠なしに行ってきたと正しくも主張するのである。

もちろん、我々は、あたかも我々が正当化できる帰納をなすことができるかのように、先に進んで生きているが、それはなぜであるかについての推量があるが、これは帰納法が正当化されると言おうとするものではない。

要するに、帰納法的な一般化は不可能である。帰納法の船は決して建造されさえしないのである。我々はだれかが帰納をすると考えて、誤っているのである。

カール・ポパーによれば、帰納法はない。なぜなら普遍的な理論は单一な陳述からは帰納できないからである。しかし、それは单一の陳述によって論破されるかもしれない。なぜなら、それは観測できる事実の描写によって否定されるかもしれないからである（1974年、68頁）。

合理的な探求の道具としての「矛盾」の役割に対する強調は今や、帰納法に敵対しているポパーの方法論に照らしてみると、よりよく理解することができる。

科学的発展はこの帰納法的な活動とは相当違っている。世界は「データ」と「証拠」でもってふるいにかけられている。そのように、科学者たちもすべてのデータを「集める」ことはどうしてもできない。ここに想像力が科学的な認識過程の中に入り込んでくる場所があるのである。知識の成長における想像力や直感やインスピレーションの役割を強調する人々は、想像力のない、単なる批判はすべての認識生活の死であるということを理解している。大胆で恐れを知らない推量がなければ、我々の知識はせいぜい空虚とつまらない

類語反復で構成されたものにしかならないだろう。

4. 科学と宗教の心理学的な類似性

あらゆる生活分野において合理的な思考とは異なる特別な「科学的な方法」があるのでない。むしろ、科学は真理の追求において（1）想像力、（2）批判的な討論、および（3）実験的な試験とを強化する分野なのである。これらの3つの活動が強化される時にはいつでも、科学が起こるのである。芸術の想像もまた強化された想像力と実験とによっている。しかし、活動としての芸術は真理の追求ではない。

要点は、認識問題を解決しようとする試みから生まれいづる恐れを知らない、大胆な推量や仮説がなければ、我々は我々の知識を向上させることはできないだろう。

宗教と科学とはビジョンと想像力に関しては異なるのではない。というには、ビジョンがなければ、どちらも滅びるだろうからである。信仰もまた科学的な過程の主要な部分である。もし科学が懷疑論にすぎないならば、何者もそれからは生まれ出でては来ないだろう、つまり、どんな科学的な前進もなされないだろう。信仰とは期待に基づいて行動する傾向のことである。科学者が自らの仮説や推量をその期待にかけるとき、彼らは科学的な理想に従って生活しているのである。

これまでのところ、宗教的な献身と科学的な献身は心理学的に非常に類似していると見られている。どちらも信仰を必要とする。しかし、これは、激しい批判的な討論ときびしい実験という形での疑いの役割に対する疑問を生じさせる。

「疑い」という言葉にはあるあいまいさがある。ある文脈では疑うということは、疑問を歓迎すること、批判のとびらを開け放つことである。この意味では、疑うということは、疑問を提起し、問題の仮説を論破するかもしれないテストを提案することである。ポパーの関心は疑問やきびしいテストの開始を奨励することである。もし彼が仮説がテストに合格しないことを予想するなら、彼はそれが生き延びることを疑うだろう。しかし、ポパーは、この心理的な要因は認識論的には関係がないと考える。科学における要件は、何ものもきびしいテストや推量、仮説や理論のきびしい詮索を防ぐことを許されないということである。

5. 科学と宗教の合理性

科学と違い、宗教は批判的な探求を欠くと考えられるかもしれない。時に、科学は、科学が批判的な議論を必要とするのに対して、宗教はそれに抗する傾向がある点で、宗教とは異なると言われる。しかし、これは過度の単純化である。科学者が批判的な探求に抵抗した多くの実例がある（c f. クーン、1970年）。また神学者が批判的な探求を許した多くの実例がある。

たぶん、科学は知識の成長に関心があるのに対して、宗教は救済に関心があると言うことは許されるだろう。

合理的な探求の核心では、批判的な議論や想像的な思索、また推量や経験的なテストが我々を真理の理想により近くに導いてくれる。前にも述べたように、もし我々がヒュームに同意するなら、我々は、帰納法が有効であると考えることで、我々が合理的に正当化されると合理的に信じることはできない。それで、ポパーは、合理的な精神は帰納法に対する信仰を捨てなければならないと結論づける。それは認識論的な袋小路である（1972年：97—100）。このことは当然問題を提起する。もし我々が、帰納法が正当化されないかのように行動し信ずるとすれば、我々は合理的な探求と非合理性との何の区別もないままに放っておかれらるのだろうか。

ポパーを注意深く読むと、彼は「合理性」という言葉を2つの異なる仕方で用いていることが明らかになる。認識論的な文脈においては、彼はそれを、我々が真である、あるいは信頼できると受け止めるのに十分な理由を持つ理論、仮説、または推量を表現するために用いている。

しかし、プラグマチックな文脈においては、ポパーは「合理的」あるいは「合理性」という言葉を、「行動の基礎として最も良くテストされた理論」の選択を指すものとして使用している（1974年：1026）。理論は真であることが知ることができないとしても、最も良くテストされうる。これは解明が必要である。想像による仮説または理論は、予言が失敗しないということを演繹することにより、テストされることができる。仮説または理論は良いものであると見なされるかもしれない。ということは、それが真であると保証されているということを意味しない。というのは、次の予言が失敗するのかしないのか、前もって知る方法がないからである。もし「我々が知る世界は次の秒には完全に崩壊するかもしれないならば（同書）、我々は仮説または理論に関して、今までのところ、それがテストに合格したか、失格したとしか言うことができない。

論破された仮説または理論に基づいて行動することは非合理的であろう。我々が選択をしなければならないという事実を考えれば、合理的な選択は、これまでのところ良くテストされ、論破されていない理論または仮説に基づいたものである。

我々の実際の生活において、我々は推量から推量へと生活する以外何ら代案を持っていないように見えるだろう。信仰は推量の心理学的な側面にすぎない。「信仰の父」——そう言われてきたように——アブラハムのように、我々はどこに到着するのか確かに知らずに旅している。実践理性は、自然選択のように、誤りを除去する道具である。科学的および宗教的な推量はやがて論破しうるようになる。実証主義者は、宗教を単なる個人的な発言と意味のないナンセンスであると見なす過ちを犯している。しかし、彼らの科学に対する期待はあまりにも高く、彼らの宗教に対する対立的な扱いはナイーブであった。

統一〔主義〕の見方は、宗教における合理性と非合理性の両方を受け入れている。宗教の背後に何があるかを概念的にまた論理的に解明することは困難である。我々は信仰を宗

教界における非合理的な要素と定義するかもしれない。そのような非合理的な要素の支えなくしては、宗教は存在しないだろう。従って、宗教的生活においては信仰を支える2つの対立的要素、つまり、合理性と非合理性が共存すべきである。もし我々が宗派をただその合理的要素のみに還元するならば、その宗派は心靈的なインスピレーションを喚起することはできないだろう。

しかし、宗教的な教義の認識において、合理性は強調されるべきものである。すべての知識は認識から生じ、人間は今日、論理的で科学的な証明を欠くどんなものも認識することができます。それで、宗教的な真理もまた合理的な論考を必要とする。宗教は長い歴史路程を通してそれ自身が科学的に解明されなければならない時に向かって動いてきたのである（Divine Principle, 1973年、9頁）。

6. 科学と宗教の共通基盤

我々は、実証主義的科学論が宗教に対して及ぼした強力で永続的な影響を概略してきた。我々は、この科学論が宗教を脅かすからではなく、それがすべての形而上学を粉碎することにより、それが説明しようと出発した科学そのものを粉碎する虚偽の教義であるために、この科学論を拒否する。科学と宗教はどちらも人間の事業であり、共通の源泉から派生し、この世界に対する人間の疑問から生じる問い合わせに関連した同じ問題を共有している。形而上学的な基礎はどちらにも共通している。

他方、ポパーの科学観は宗教に対して目覚ましく実りのある影響を及ぼしている。今日の宗教哲学は「宗教的言語」および神の存在に関する神学的な陳述構造の吟味に過度に従事してきた。宗教は人間と神——それに世界を付け加えたい——との関係についてのものである。

合理性に対するポパーのたゆみない擁護は、宇宙は、複雑で神秘的であるけれども、ある程度、理解できるものであるという科学の根本的な仮定から生じてきている。それで、世界を神の被造物と見る有神論者は、人間の能力に対するポパーの基本的な信仰を共有する。

彼は、人間の世界を理解しようとする人は人間の性質の一部であるという主張を支持しており、この試みの彼による合理的な再構築は、人間と神と世界との関係を吟味する有神論者の努力の本質的な一部である。自らの理論でもって科学者が世界を探検することから生じてくるのは、宗教的な感覚とも近い畏怖、尊敬および驚異の感覚であり、それは、ポパーを動かして、科学を、人間がかつて知った最も偉大な精神的な冒険のひとつと表現せしめるものである（ポパー、1957年、56頁）。

水の表面下で曲がった棒に当惑した原始人であれ、可視光線のスペクトラムの構成する色に見せられたニュートンであれ、重力による光の屈曲でのエッティントンの興奮、「ブラックホール」についてのホーキングの推量であるにせよ、科学は現象世界の陰の隠れた

実在を明らかにする。

科学と宗教が共通の基盤を共有するのはこのレベルにおいてなのである。また、科学と宗教の驚くべき領域は、我々が人と神と世界との関係に関する根本的な問題を思索するときに、我々の視覚を拡大し、我々の精神を拡張する手助けをしてくれる。

統一〔主義〕の見方はポパーのものと似ている。統一原理によれば、人間の堕落とは、人間が無知に陥ったことを意味する。統一〔主義〕の見方は、宗教は内的な無知から内的な知へ移行するための、内的な真理の探求から生ずると表現している。人間は体と心とを持っているように、人間の真理に対する探求も科学と宗教とを含むのである。科学的な探求の目的は人類を外的な無知から外的な知へ移行せしめるために外的な真理となる。科学と宗教は真理の探求の観点で共通の分担を持つ。

我々は、実証主義者達がいかに科学と非科学との区別の帰納法的な基準を一般的な意味の基準へと拡張させたかを見てきた。それで、意味と無意味との法的規定の設定。我々はこの見方の深く、広範な影響がなおも、科学は意味についてのものであり、また宗教は無意味についてのものであるという、現代人の宗教に対する態度の基礎をなしている、ということを強調してもしそうではない。H. D. ルイスはその *Philosophy of Religion* (1965年、『宗教の哲学』)において、アイラー(Ayer)が宗教を意味のないナンセンスだと特徴づけるのは、「今日宗教に無関心あるいは反対する多くの人々の態度を反映したものである」ことを示唆している。

しかし、ポパーは科学と非科学との間で、意味について正当化しようとする誤りを決して犯さなかった。

この点で、ポパーは科学と疑似科学との区別を認めている。その区別によれば、唯一の論破できる科学的理論は真理の主張者であるのかもしれない。

彼はこう書いている。

私は、かつて考えていたように、この最も重要な点に関して科学と形而上学との違いがあるとは、もはや考えていない。私は形而上学的な理論を科学的なものに似たものとして見ている——形而上学的な理論が合理的に批判できる限りは。私は暫定的に真実であると考えられるべきその暗黙の主張を真剣に受け止める傾向を持つべきであろう。(1982年、199頁)

ポパーはここで経験的な科学を形而上学と同一視しているのではなく、形而上学的な理論は論破できなくても、それは批判的に評価されることができるることを示唆しているのである。

ポパーの思想が、科学と非科学との区別に対する彼の本来の基準から、批判できる理論と批判できない理論との間の形而上学内部の区別へと、動いてきた方向を見ることは、非常に重要である。(1968年、95頁を参照)

例えば、神についての陳述は論破されえないという事実は、その陳述を、科学的理論の形而上学的先駆よりも、もっと無意味なものにはしない。ということは、経験的な証拠は宗教的な人々の自らの信仰に関する決定に影響しないと言っているのではない。人間の苦痛という同じ事実に直面している2人の人は、愛なる神の存在に関して、反対の結論を引き出すかもしれないけれども、彼らは引き続き証拠に照らして、彼らの問題を理性的に論じることができる。ここに少なくとも、宗教的な話し合いを進行させる科学の理論があったのであるが、それに対して、実証主義は初めからそれを問題外として却下したのである。

7. 科学と宗教の理性的な限界

ポパーの根本的な主張は、我々は、科学的であれ、宗教的であれ、どんな理論の真理をも推論できないというものであるが、我々はその虚偽性についてはある考え方を持つことができる。また、このことは、科学的であれ、宗教的であれ、どんな理論に対しても理性的な評価の鍵となる。理論に対する理性的な議論は、特定の問題状況の文脈において、それを批判的に評価しようとする試みである。

神学的な思弁は理性的な事柄でありうるということが、ポパーの主張である。神学的な陳述は、もし（それが）満足のいくように立てられ、特定の問題状況に関連しているならば、人間と神と世界との関係について言っているのであり、特別にその実りに関して、理性的にしかも批判的に論ずることができる——もっとも真理が定立されることとはできないけれども。

ポパーが我々のすべての知識の誤りやすさを見分けたのは、近代科学の核心そのもの内部においてのことであった。ニュートン物理学は、かつて構想された最も目覚ましく、成功した科学理論であった。それは文明の時代全体を影響を及ぼし、産業革命の諸発見のための理論的基礎を提供した。また、あたらしい神学がそれから生じた。理神論のぜんまい仕掛けの宇宙である。しかし、その理論は完全に真実ではなかった。なぜであろうか。それは神々からではなく人間から、ニュートンの精神から生まれたものだからである。知識は人間によって作られたもので、世界によって我々に刻印されたり、神々によって啓示されたものではない。

我々のすべての判断は人間的なものであり、従って、誤りやすいという認識は、絶対的な真理の客観的な性質の否定ではない。真理は依然として人間的探求の目標である。ポパーの思想の調子全体は、一貫して非権威主義的である。我々は真実の知識のある究極的な権威ある原因へのアピールによって我々の知識を正当化することはできない。またどんな人間の権威も法規命令によって真理を確立することはできない。真理は人間の権威を超えたものである。真理は決して明白なものではなく、近づくことの難しいものである。（1972年、6頁）

むしろ、我々は誤りや虚偽の除去によって真理に近づこうとするのであり、「真理の探

求において、我々の最も大事にする信仰の批判からスタートするということが我々の最善の計画であるかもしれない」（1972年、p.6）。

ボバーが見るように、カントは、次のように書いたとき、大胆にもこの考えを宗教の中に持ち込んだのであった。「神がどんな形にせよ、あなたに知られようとも、またたとえ神が自らをあなたに啓示されようとも、あなたが神を信じ、神を礼拝することを許されるかどうかを判断しなければならないのは、あなたなのである」（1972年、pp.26, 182）。だから、宗教においては、科学においてと同様、人間の批判的な判断が裁決者である。また、もし我々がボバーの批判的合理主義の方法を適用するならば、根本主義（ファンダメンタリズム）——み言、制度、指導者に投入された教義（ドグマ）的な伝統の疑うことのない受容——の余地は有りえない。聖書あるいは法王、あるいは閉じられた個人的な良心を、無批判に高めるキリスト教根本主義者は、非合理主義のすべての結果に自分自らをさらすこととなるのである。

宗教における（科学におけると同様）伝統は至上の重要性を持ったものである。我々はそれを無視しないし、それを容易に拒否しもしない。しかし、我々はよく批判された伝統の中でも最もあがめられたものさえも、究極の真理と同一視してはならない。こうして、宗教的な教義、信条的声明は決して絶対的、永遠の真理として扱われてはならないのである。

しかし、もし我々の神に対する知識、また神の人間および世界との関係が成長していくとすれば、我々の神学も開かれ、閉じられていないものでなければならない。

信仰者は、もし彼が理性的であるならば、批判的で変化に対してもオープンであり続けるだろう。宗教に関しては、この考えになんら特別に革命的なものはない。

真理は依然として、科学者にとっても、また神学者にとっても目標であり続ける。その目標への道は両者にとって共通である。それは、批判と、誤りやすいことを認めることの道である。

科学的な見地の変更——例えば、純粋なニュートン力学の相対性による交替——は一般的には科学の勝利と見られている。しかし、宗教的な見地の変更——例えば、創世記の創造の物語の文字通りの真理に対する信仰の放棄——は普通、ある面で、宗教の敗北と見られている。しかし、どちらともが敗北であるか、それともどちらとも勝利であるかのどちらかである。

知識の究極的な原因という考え方を放棄し、すべての知識は人間的なものであるということを認めること、（つまり）それが我々の誤り、我々の偏見、我々の夢および我々の希望と混ざり合っているということ、我々がなすことができるることは、たといそれが我々の力の及ばないことであるかもしれないが、真理を模索することだけである。

こうして、もし我々の知識の分野全体の中で見出ださるべき、批判の力の及ばない権威はないということを我々が認めるならば、真理は人間の権威を超えているという考えを我々は保持することができる。

統一〔主義〕の論述を考えれば、「真理」と「知識」のような言葉のユニークな使用がある。『原理講論』は次のように述べている。「キリスト教徒は、彼らが今持っている聖書がそれ自身、完全で絶対的ななものだと信じている。真理はもちろん唯一で、永遠で、不变で、絶対的なものである。しかし、聖書は真理それ自身ではなく、真理を教える教科書である。当然、教える質や真理を与える方法や範囲は、各時代によって異ならなければならない。なぜなら、真理は異なる心靈的および知的基準が異なる異なる時代の人々に与えられているからである。(1973年、p.9)

統一原理（原理講論）は哲学的な手法によって真理の言葉や、実証主義者の意味感覚を使用してはいなかった。この実証主義者の背景に対して、我々は *Essentials of Unification Thought: The Head-Wing Thought* (1992, p.353) から以下の通り引用することができよう。「絶対的な真理は普遍的な永遠の真理をことである。従って、基準としての絶対的な存在がなければ、絶対という概念も確立することはできないのである。絶対的な真理は神の絶対的な愛と一体となっており、それとは不可分である」。原理講論の真理の言葉は確証できも論破できもしない。

統一思想の価値を志向した概念的構造は、一種の超世俗性を帶びた「絶対的真理」や「真実の知識」のような概念を論理的に考えている。面の一つは価値志向を向いており、もう一つは世俗性の面である。人間に、物質的な欲求を精神的な欲求と共に達成しようとする存在の特徴を与えている。

しかし、我々はまた原理講論に基づいた靈界と地上界の理性的な限界をも見ることができる。つまり、もし科学の限界が外的な形（形状）であり、靈のそれは内的な性質（性相）であろう。2つの限界には何らの距離はない。こうして、我々が成熟期に向かうにつれて、科学と宗教は、知識の“蘇生期”と“長成期”を通過して、互いに合うだろう。

参考文献

英語原文を参照のこと。