

題名	私に哲学の道を歩ませたもの
Title	What Drove Me to Philosophy
著者名	チャールズ・マーグレイヴ・テイラー
Author(s)	Charles Margrave Taylor
言語 Language	日本語・英語 Japanese, English
書名	稲盛財団：京都賞と助成金
Book title	Inamori Foundation: Kyoto Prize & Inamori Grants
受賞回	24
受賞年度	2008
出版者	財団法人 稲盛財団
Publisher	Inamori Foundation
発行日 Issue Date	7/1/2009
開始ページ Start page	176
終了ページ End page	204
ISBN	978-4-900663-24-7

## 私に哲学の道を歩ませたもの

チャールズ・マーグレイヴ・テイラー

「人を哲学に駆り立てるもの、それは『タウマゼイン (thaumazein)』、すなわち『世界に対する驚きの念』である」とはアリストテレスの言葉ですが、ある意味においてこれは正しいと言えます。普段は当たり前のこととして気に留めることすらなかった事柄が、目を見張るようなもの、驚くべきものとして現出する時、それは最も重要な哲学的瞬間です。そのために哲学者は、「なぜ『無』ではなく、そこに『何か』が存在するのか」「周囲と関わり合う中で意識させられる『私』という存在とは」、という問いかけを行うのです。

しかし、こうした「驚き」には、「当惑」という別の側面があります。一度こうした問いかけを始めると、何をどう問うべきなのか、そして、どうすれば答えにたどり着くことができるのかなど、分からないことがますます増えていきます。「驚き」は気分を高揚させてくれますが、「当惑」には苦痛すら伴うことがあります。この二つが一つになって、ある人をしてそれまでその存在にすら気づいていなかったような、他人の目には奇妙にさえ思える事象について深遠な問いかけをせしめるのです。

本日は、こうした「驚き」と「当惑」がいかにして私の人生に入り込み、今ある私にまで導いたかをお話したいと思います。始まりは、幼少期に遡ります。当時、「驚異に満ちあふれた世界」に強烈な憧れを抱いていたことを覚えているのですが、こうした世界は逆説的な存在でした。その世界は、私が遊び場にしていた家の庭以外の「何処か」に存在するもの、という自覚はあったのですが、同時に、日常空間のどこにも存在しないという意識もありました。もっとも、当時からはっきりとそうした認識があったわけではありません。とにかく、この頃から私は、この「誰にもうまく言い得たことがないことをはっきりと言語化すること」を旨とする、哲学というものに軽く突き動かされていたようです。もちろん、こうした試みは哲学に限ったことではありません。詩人や音楽家、芸術家なども、人間の内面深くに根ざすこうした直観と日々格闘しているのですが、哲学には哲学独自の方法があり、私はすでにそうしたものに惹かれていたということです。

その後、青年期を迎えた私は、この「高次の場所」を神、そして人間が変質したようなものと結びつけて考えるようになりましたが、結局、子供時代の最初のきっかけが、その後の哲学者としての私の人生を決定づけるものとなりました。以来、この「高次の場所」という感覚は何処から生じ、そもそも何を意味するのかという問いに対する答えを明らかにしつつ、人間やその営みの理解に心を砕いてきました。

研究対象として最初に取り組んだのは歴史でしたが、今思うと、これは最善の方法

## What Drove Me to Philosophy

Charles Margrave Taylor

Aristotle tells us that the impulse, which drives us to philosophize, is “thaumazein”, wonder at the world. In a way this is right. The most important philosophical moments are when something you have always taken for granted, barely even noticed, strikes you as remarkable, even astonishing. So philosophers can ask questions like: “Why is there something instead of nothing?” or “What is this ‘I’, which accompanies everything I meet?”

But there is another side to this wonder, and that is puzzlement. Once you are led to ask questions like these, you don’t know how to go on. How should you formulate these questions? How to seek for an answer? This puzzlement can be painful, as much as the wonder is exhilarating; and both together drive you to try to formulate, articulate, deep issues of which you were unaware, issues you didn’t know existed in the past and which others may find weird.

I’d like to talk today of how wonder and puzzlement intruded into my life, and how they pushed me where I have gone. It started when I was very small. I remember a sense of longing for a place full of marvels. But this place was paradoxical. It seemed to be situated in a certain direction outside of the garden where I lived and played; and yet I was aware that it wasn’t really situated in ordinary space—though I could never have articulated this at the time. But already I was being nudged towards philosophy, which is all about articulating what has never been properly said. I am aware of course that it is not only philosophy which tries to do this; poetry, music, art can all struggle with the same deep intuitions. But philosophy has its own medium, and I was already being propelled towards it.

Later in adolescence I began to have a sense of this higher place as linked with God, and with a possible transformation of human beings. But the initial moment remained a determining one for me. How to understand human beings and human life, in a way, which can show what this sense of a “higher place” comes from, and what it means?

At first, I studied history. This seemed to be the best way. Then I became involved in politics; in the ways that politics could transform human life. But underlying all these was an interest in philosophical anthropology: what were human beings, these beings who can speak and therefore articulate, and in this way transform themselves?

In contact with both history and politics as academic subjects, I began to see how often they are studied in a way, which shuts out the questions I was asking.



だったようです。その後、政治によって人の生き様がどのように変容するか、という命題に関心を抱くようになった私は、自らも政治に関わるようになったのですが、私の中には「哲学的人間学」への関心が常にあり、言葉を操ることによって自分の考えを表現し、それによって自らを変えていくことのできる、この「人間」という存在についてずっと考えてきました。

学問の対象として歴史、そして政治の双方に接した私ですが、私が抱いていた疑問はこうした学問分野の研究対象として受け入れられることがなく、逆に排除されることさえある、ということにやがて気づくようになりました。これは、史学や政治学では、人の営みは単純で、そうした問いかけなど入り込む余地のないものと捉えられているためです。私は研究生活の大半を、こうした単純で底が浅い、表層的な理解に異議を唱えることに捧げてきました。私の研究活動のもう一つの原動力となったのは、実際に歩みを前に進めていくために同時代の政治課題をどう解釈すべきかという、より身近でかつ実地的なものでした。いずれの場合もその後ろには、空間を超えたあの逆説的な場所、より高次な人間存在のあり方に対する衝動がありました。

それでは、ここをスタート地点として、これまで私が取り組んできた問題や、「純粹」哲学というのではなく、私に関して言えば社会や歴史の知識を包含したものという、自分なりの哲学観についてお話しさせていただきたいと思います。また、狭義かつアカデミックな「哲学者」の定義に当てはまらない多くの思索家が実際に送っているような「哲学的」人生とは切り離すことのできない挫折、そして時折訪れたブレークスルーの瞬間についてもお話いたします。

## 1

まず私が最初に出会った、ごく単純で余分なものを一切排除した、人間の生に関する理解についてお話しします。先ほど申し上げたように、歴史学の徒として学問の道に入りました。マギル大学で最初の学士号を取った私は、ローズ奨学金を得てオックスフォード大学に進むと、言わば横方向に専攻の幅を広げ、哲学・政治学・経済学の学士号を取得したのです。当時、既に私は政治に大きな関心を抱いており、また実際の活動にも関わっていました。そのため、大学での勉強は、政治活動を中心としたその後の人生に向けての準備作業であると考えていました。ここで言う「政治活動」と

Often one supposes a stripped-down, reductive view of human life. A great deal of my work has been an attempt to combat this kind of reductive, over-simple, one-dimensional understanding. Another impetus was a more immediate practical one: how to articulate the political issues of our time, so that we can actually make headway. And behind both of these was the original search, for that paradoxical place beyond space, for a possible higher mode of being.

From this beginning point I will try to make sense of the questions I have taken up, of my understanding of philosophy as not “pure,” but involving a knowledge (in my case) of society and history. I will talk of the discouragements, and then sometimes breakthroughs, which are inseparable from any life of the “philosophical” kind, which it can be seen is lived by lots of thinkers who are not philosophers in the narrow, academic sense.

## I

First, there was my encounter with the stripped-down, reductive understanding of human life. I started my academic life as a student of history, as I have just said. After my first degree at McGill, I won a Rhodes Scholarship, which took me to Oxford, where I stepped laterally, as it were, and took another undergraduate degree in Philosophy, Politics, and Economics. I was already very interested and involved in politics, and I saw my studies then as a preparation for a life where political action would dominate. I mean that in the broadest sense, not just party political activity. Up to a few months before my final examinations, I was discussing taking up a post in an international NGO. Suddenly, rather abruptly, my plans changed, and I determined to continue for a doctoral degree at Oxford.

What happened? My first real encounter with academic philosophy was at Oxford; and I was appalled with what I saw as a dry, positivistic style, which seemed to devalue and dismiss the deepest, most important questions of life. What is more, I became aware of how a similar spirit was dominant in the sciences of human life, in psychology and political science for instance. Further study in this climate seemed to offer only frustration and discouragement. So why did I go on? Here is where the dynamic force of perplexity took over. I just couldn't make my peace with the idea of philosophy so drained of human import, and with a picture of human life so narrow and reductive. I had to discover and in some way vindicate in argument a more satisfactory way of thinking. I found the guiding thread for



は、広い意味での活動であり、どこかの政党に入党して行うものとは限りません。学位の取得後は、ある国際NGOからの職のオファーを受け入れる予定で、卒業試験のほんの数カ月前までその方向で準備を進めていました。ところが青天の霹靂とでも申しましょうか、私は突然その予定を変更し、オックスフォードに残って博士号を取得する道を選択したのです。

私が学問としての哲学に初めて触れたのは、オックスフォードにおいてでしたが、その内容は無味乾燥で実証主義的なもので、人生に関する最も深遠かつ重要な問いを軽視するだけでなく、取り合おうとさえしないアプローチに愕然としたものでした。また、例えば心理学や政治学など、人間の生を科学する他の学問でも同じような傾向があることに気づきました。そういった環境の中では、いくら研究を続けても幻滅が深まり、フラストレーションが高まる一方としか、私には思えませんでした。では、なぜ大学に残ったのかということになりますが、簡単に言うと、哲学的「当惑」が私を留まらせたのです。哲学が、かくも人間にとって大切な要素を欠き、人間の生を狭量かつ単純なものとして見ているという現状を、どうしても自分の中で受け入れることができなかったのです。私は、もう少し納得のいく考え方を編み出し、何とかしてその正しさを論証しなければならなかったのです。そして、その手がかりをメルロ＝ポンティの研究に見出しました。

ここでひとつお断りしておきたいのですが、本日はあくまでその時々私に感じていたことをお話ししているに過ぎません。当時の私の反応は、オックスフォードの哲学をフェアに評価したものではありませんでした。事実、オックスフォードの人々やその議論は、その後の私の研究に大いに役立ったのです。しかし、1955年当時の私の中では、否定的な感情の方が大きかったのです。とにもかくにも私はメルロ＝ポンティの影響を受けつつ、博士論文の執筆に取りかかり、最終的に心理学的行動主義に対する批判として論文を書き上げました。この論文は後に、『The Explanation of Behaviour (行動の説明)』として出版されています。

こうしたテーマを選択したことから、当時の私が気になっていたのは、人間性や人間的条件を哲学的に説明する「哲学的人間学」とでも言うべきものであったことがわかります。これは偉大なものに対する驚きだけでなく、人間の生に関する不思議さを申し分なく映し出すものです。パスカルの言葉を借りれば、人間の「偉大と悲惨 (grandeur et misère)」ということになります。また、我々が感じる「当惑」も上手い具合に小さくしてくれます。しかし、後者、つまり人間の生にまつわる不思議に関

this in the work of Merleau-Ponty.

I want to stress that I am speaking autobiographically. My reactions at the time did not do full justice to philosophy at Oxford. Later I discovered people and arguments there, which were very useful to me. But in 1955, it was the negative reaction, which prevailed. And so I began to work on a doctoral dissertation, inspired by Merleau-Ponty, which became eventually a critique of psychological behaviourism (later published as *The Explanation of Behaviour*).

What this choice of subject made clear is that what mattered to me was what one could call “philosophical anthropology,” that is, a philosophical account of human nature or the human condition. This would ideally reflect the wonder at the greatness but at the same time strangeness of human life—in the words of Pascal, one can speak of “grandeur et misère.” And it would ideally reduce the perplexity. But I have to admit that much of the latter is still there. I believe that I have argued against bad, reductive views of the human being, which have impeded the progress of knowledge about human affairs. But as to replacing these with a coherent view, which resolves the puzzles, which we all experience about our own existence, I have to confess that I have not advanced very far. The force of perplexity is still driving me on.

It is perhaps the case that humans will always find their own existence enigmatic. But the forms the enigma takes are different in different epochs. There is a form, which characterizes Western modernity, which emerges in issues like the “mind-body” problem, and in disputes around the validity of reductive explanations. This whole set of problems arises in the work of Descartes who following Galileo utterly dismisses the older teleological accounts of nature in terms of the forms, and insists that bodies are to be understood purely mechanistically. If this really applies to **all** bodies, including our own, then our experience of the lived body, which is very much one of purposes, struggling to realize themselves, must somehow be judged misleading. We are attributing something to bodies, Descartes tells us, which properly belongs only to mind. This Cartesian idea, that our lived experience of ourselves is somehow misleading, that in fact the proper explanation of bodily existence must be mechanistic, survives the belief in Cartesian dualism. Modern materialism is often just Cartesian dualism with one term—the mental—lopped off. It is still in the business of offering a reductive account.

Of course, the materialist drive to reduction also takes other forms. We can see it in vulgar Marxism in the idea that “material” drives, for goods, for the



しては、そのかなり多くの部分が今でも存在していると言わざるを得ません。私はこれまで、人間事象についての知識の進歩を阻んできた、人間存在に対する短絡的かつ誤った見方に対して反論してきたつもりですが、そうした見方に対して、自分自身の存在に関して誰もが経験する難題を解決してくれるような、まとまった考え方を提示することができたかと問われれば、未だ多くの成果は得られていないと言わざるを得ません。その意味で、私は今でも「当惑」の力の影響下にあるのです。

人間はその習性として、自らの存在を不可解なものとして捉える、というのはおそらく事実でしょうが、実はこの「不可解さ」というものは時代とともに変化しています。例えば、ある形態は、「心身」問題や簡略化された説明の有効性に関する論争などで出てくる、西洋式の近代性を特徴づけています。こうした一連の問題はデカルトの仕事で取り上げられていますが、デカルトはガリレオ同様、形相という概念を使った、自然についての古い目的論的な説明を完全に退け、肉体は純粋に機械論的に理解されるべきであると主張しました。これを、我々の肉体を含むすべての肉体に適用してみると、それぞれ自己実現をめざして苦闘する目的によって定義づけられる肉体の中で得た経験というのは、誤解を導くものであるということになります。デカルト曰く、我々はそうすることにおいて、厳密には心の中にのみ属する何かを、肉体に帰属させているのです。この、肉体の中で得られた経験というのは誤解を生むもので、実際、肉体の存在に関する適切な説明は機械論的なものでなくてはならないというデカルト派の考え方は、デカルト的二元論が廃れた後も生きながら得ています。すなわち、近代の唯物論は、往々にしてデカルト的二元論から「心的なもの (mental)」という一語を排したものに過ぎず、今なお、単純化された説明の再生産を続けています。

当然、我々の存在の単純化を目指す唯物論的な流れは、他の形態を採ることもあります。こうした傾向は、粗野なマルクス主義者のように、財、生産手段、他者を支配する力に対する「物質的」衝動こそが歴史の歩みを決定づけるものであり、「高次」の願望はこうしたベーシックな力により形作られると同時にそれらを正当化する、という考え方に見ることができます。しかし、これらすべては、ホップズ以来、物理や工学で用いるのと同様の基本的で否定しようのない概念によって人間の営みを説明しようという野心を抱かせ続けてきた、ガリレオ以後の自然科学が持つ高い威信と様々な点で関わりを持っています。

もちろん、こうした「唯物論的」論点の多くは、その権威を失墜しました。例えば、経済的要因の優越性を当然とするような歴史的説明を行おうとする人はあまり多

means of production, for power over others, are what really determine the course of history, and that the “higher” aspirations are shaped by and rationalize these basic forces. But all these relate in one way or another to the tremendous prestige of post-Galilean natural science, which constantly from Hobbes on inspires the ambition to explain human life in the same basic undeniable terms that figure in our physics and mechanics.

Of course, many of these “materialist” explanations have been discredited. We don’t find many people today who would offer historical explanations, which simply accept the primacy of economic factors, for instance. But the underlying thrust is still there, which generates the simple chain of reasoning: we are bodily beings; but bodies are best understood “mechanistically,” that is, in terms which eschew all mention of teleology and consciousness; THEREFORE, we are best understood mechanistically. This conclusion can seem to emerge from a syllogism whose premises are undeniable. Of course, this syllogism contains a crucial equivocation, which invalidates it logically, but we can see nevertheless that it can formulate a psychologically powerful intuition. So maybe certain reductive explanations don’t work? Maybe they are too simple? Nevertheless, when we eventually get down to explaining human action in terms of neurobiology, THEN the material basis of all action will become clear. That is a hope.

But whatever one’s hunches about how things will turn out, it is clear that as long as the whole issue of how our thought and action is realized in neurobiology remains enigmatic and unclear, this puzzlement about ourselves, characteristic of post-Cartesian thought, will remain unresolved. I will come back later to this, in talking about my own present agenda, the direction in which my own puzzlement is driving me.

But for the moment, I want to say something further about puzzlement as a driving force. You can see that it was a decisive factor in my life, back in 1955. It changed my direction. I could just have said: so philosophy as practised in the contemporary university is not very useful. I know there are other thinkers, who are more valuable, whom I have found interesting. So I can get on with my active life, and leave philosophy departments to sort things out. I could just have stepped out of the field. But somehow it was unbearable to leave it just there, not to be able to work out for myself what was wrong with what I had been taught, not to work through the problem and see how it could be resolved. But that doesn’t fully



くありません。しかし、その根幹を成す主張は未だに存在し、「人間は物的な存在である。肉体の理解は『機械論的』アプローチ、つまり、目的論や意識に関するあらゆる言及を控えた言葉によって理解するのが最善である。それゆえ、人間の理解には目的論的なアプローチが最善である」という単純な論法を生み出しています。こうした結論は、否定し難い前提を持つ三段論法から導き出されているように見えるかもしれませんが、もちろん、この三段論法は、いわゆる「多義の虚偽」を含んでいて論理的には非妥当ですが、それでも心理的に強力な直観を形成することがあるのです。では、ある種の単純化された説明は機能しないのでしょうか。あまりにも単純に過ぎるということでしょうか。にもかかわらず、神経生物学的観点から人間の行動が説明できるようになれば、すべての行動の物質的基礎が明らかになるのです。今はまだ、将来こうしたことが可能になることを信じている、という段階です。

この分野の研究がどういった形で進んでいくのかは意見が分かりますが、神経生物学の分野における人間の思考や行動の理解から謎や不明瞭さが消えない限り、デカルト以後の近代人の考えを特徴づけている、私たち自身の存在についての当惑が解消されることはないでしょう。この件に関しては、後ほど私自身が現在取り組んでいる課題、すなわち私自身が抱えている当惑が私を駆り立てている方向についてお話しさせていただく時に、再度触れたいと思います。

では、もうしばらく、原動力として機能する「当惑」についてお話ししたいと思います。1955年当時、そうした感情は間違いなく私の人生における原動力となり、私の進路を変えてしまいました。例えば、「今の大学で行われている哲学の研究はそれほど有益なものではない。私が関心を惹かれるような、価値のある思想家は他にもいるし、いっそ大学を辞め、今の状況にけりをつけて実社会で生きていけばいい」と考え、哲学から足を洗うこともできたわけですが、それまで学んできたことのどこが間違っているのかを自分の中ではっきりさせることができないまま、また、そうした問題の解決を見届けることができないまま、終わりにしてしまうことはどうしてもできませんでした。しかし、私の下した決断は、これだけで十分に説明がつくものでもありません。当惑が耐えがたいレベルにまで達すると、すべてを忘れ去ってしまおうという動機にもなります。そして、目の前のもう一つの選択肢が、自分の関心とエネルギーを注ぐ対象として、間違いなくやってみる価値のある別のものを提示しているような時には、一層抗し難いものに思えるのです。1955年当時、私を誘ったのはまさ

explain the course I took. The fact that perplexity is close to unbearable can be a motive for just forgetting about the whole matter. And this can be particularly attractive when the alternative is directing one's attention and effort towards something else, which is indubitably worthwhile. And precisely such an alternative beckoned for me in 1955. The NGO I would have joined was engaged in organizing international aid for students and university, raising funds in the developed world for universities in developing countries. In fact, many of my colleagues-to-be in the NGO world found my decision hard to understand.

And in fact, it wasn't such a clear-cut decision. A year later, after the Hungarian Revolution in November 1956, I found myself taking a unilateral "leave of absence" from my studies to help organize a Field Office in Vienna which sought to house and find transport and scholarships for Hungarian student refugees. In fact, my choice between the scholarly and active lives was never total; I have always tried to run them in some degree together. Nevertheless, my decision in 1955 meant that I would have a continuous university career, however distracted by other concerns.

Now, return to perplexity. Its intensity can either make you flee, or force you to immerse yourself in it. If it pushes you to engage, then you can find that the degree of puzzlement is proportional to the gain you can achieve. We fall into deep perplexity precisely because our whole way of seeing the matter in question is inadequate, even distorted. We dimly sense this, and hence comes the puzzlement. This can drive us to the point where we begin to see what is wrong, where a wholly new way of understanding the issue comes to light. It's almost as though we had finally taken a pair of distorting glasses off our nose. The rewards for immersing oneself in perplexity can be very great, even if there are moments along the way when you feel defeated and wish you could forget the whole thing. One could almost formulate a maxim for people entering into philosophy: throw yourself into the very heart of what you find puzzling. But I don't want to proffer this advice myself, because I know how much it is a matter for each person, leading their own life, to respond in their own way to the puzzlements they face, either turning away or engaging.

I have just used the word "philosophy." But it is probably clear that I mean that in the widest possible sense. For me the core issues have been those of philosophical anthropology. It was very obvious to me from the beginning that one



にこうした魅力的な選択肢でした。私が参加する予定だったNGOは、学生や大学に対して国際的な支援活動を行ったり、途上国の大学のために先進国で資金を集めたりしていましたが、その組織で未来の同僚となるはずだった多くの人にとって、私の決断は納得がいかなかったようでした。

実際には、それほど明確な選択でもありませんでした。翌1956年11月にハンガリー動乱が起こり、私は大学に対して一方的に「休職」を宣言し、難民となったハンガリーの学生に、住まいや輸送手段、奨学金を提供することを目的とした、ウィーン現地事務所の立ち上げを手伝いました。結局、研究者として生きるか、活動家として生きるか、という私の選択は、いずれか一方だけということではなく、自分の中では常にある程度は両立させるようにしてきました。とは言え、私が1955年に行った決断は、他のどのようなことに気を紛らわされようと、自分は大学でのキャリアを追求する、という意志を示したものでした。

さて、「当惑」の話に戻りますと、「当惑」の程度によって、人はそこから逃げ出す、あるいは逆に没頭することを迫られる、という異なる状況が生まれます。没頭へと駆り立てられる場合、当惑の度合いはその結果として得られるものの大きさに比例していることになります。我々が当惑の深みに捕われるのは、問題となっている事柄についての我々の見方が不適切かつ歪んでいるからに他なりません。我々はそのことにほとんど気づかないため、当惑が生じてしまうのです。こうした状況が進むと、何がおかしいのかが見える地点にまで達し、その問題の理解を可能にする全く新しい方法が現れてくるのです。喩えて言うなら、焦点の合っていなかった眼鏡を外すようなものです。当惑に身を委ねることにより、非常に大きなものが得られます。その過程では打ちのめされてしまい、何もかも忘れてしまいたいと思うような瞬間もあるかもしれませんが。哲学を志す人々には、「合点がいかないものがあれば、その中心に飛び込むこと」というのが金言と言えるのですが、私自身はそのようなアドバイスをしたいとは思いません。なぜなら、それぞれ別の人生を歩む人々にとって、目を逸らすにせよ、真正面から向き合うにせよ、それは各個人の問題であるからです。

私は今、「哲学」という言葉を使いましたが、それはあくまで広義の「哲学」であることはご理解いただいていると思います。私個人にとっての中心的課題は、哲学的人間学に関するものでした。私には、アカデミックな哲学の枠組みに留まるのなら、こうした課題とは真剣に向き合うことはできない、ということは始めから分かっていた

can't engage seriously with these if one remains within the ambit of academic philosophy, as this is defined by and in philosophy departments, at least those in the English-speaking world. One always needs a sort of hybrid training, taking much from philosophy in the narrow sense, but also much from the field concerned. In this I followed the example of Merleau-Ponty, which has remained paradigmatic for me. My dissertation on behaviourist psychology drew on what we can learn from Aristotle and the philosophy of science to define the issues, but also entailed reading a great deal of the behaviourist literature. After I left Oxford and returned to Montreal in 1961, I entered a political science department and taught political theory. In the end this helped prepare me to develop critiques of contemporary social science. In this whole range of work, involved with philosophical anthropology, the background one needs is hybrid. I say "hybrid," to situate myself in relation to the existing academic boundaries between departments. But maybe one should just ignore these. Maybe one should say that there is no clear boundary between, say, philosophy and social science or history. A study is philosophical to the extent that it takes a stand on certain fundamental issues in anthropology, and social-scientific to the extent that it gathers and tries to explain data about society and history. The great founding figures of social science in the West, like Marx, Durkheim and Weber were at once philosophers, historians, sociologists (in Marx's case, also an economist). The best work goes in "hot pursuit" of its problems in blissful ignorance of departmental boundaries.

## II

I have been dealing with one dimension or path of perplexity, which has been driving me on over the decades. But as I said above, another continuing concern has been politics, in the broadest sense, and political involvement. If you engage in active politics, in partisan politics in your society, then you are forced to face and try to resolve certain policy issues. Some of the things you have been thinking about in a "theoretical" mode relate to the issues you have to help resolve practically. Can you make a contribution as an intellectual to the political process of resolving these burning issues? One would like to think so, and often one's colleagues in the party one has joined expect this of you. What is the good of studying society and history if you can't help us answer these burning questions?

I have to say that facing this kind of demand is a humbling experience. What



ました。というのも、その枠組みというのは、少なくとも英語圏では大学の哲学科の中で関係者自身が決めているからです。ここで大事なのは、狭義の哲学、そして関連分野の双方から多くを得るという「ハイブリッド」式のトレーニングです。ここで私は、長く模範としてきたメルロ＝ポンティの例に倣いました。行動主義心理学を扱った私の博士論文は、アリストテレスや科学哲学の教えを利用してこうした課題の定義を試みたもので、行動主義に関する大量の文献を参考としています。1961年にオックスフォードを去り、モンリオールに戻った私は、政治学部で政治理論を教え始めました。この時の経験は、後に現代社会科学の批判を行った際に役立ちました。こうした哲学的人間学に関わる研究全般において必要なのは「ハイブリッド」、つまり、学部間の垣根を越えた場所に身を置くことです。そうした垣根は無視するに限るのかも知れません。哲学、社会科学、歴史学の間には明確な境界線など存在しないと言い切ってしまった方が良いのかも知れません。いかなる学問であっても、人類学のある基礎的な課題に立脚している限り、それは哲学であり、また、社会や歴史に関するデータを集め、それを説明しようとする限り、社会科学であると言えます。マルクス、デュルケム、ヴェーバーなど、西洋の社会科学の始祖たちは、哲学者であると同時に歴史家であり、社会学者—マルクスの場合は経済学者でもあるのですが—なのです。目の前の課題を一心不乱に研究しているうちに気がつくと、学問の垣根を越えた成果が得られることがある、ということです。

## 2

ここまでは、過去数十年にわたって私を突き動かしてきた、当惑のある一つの次元、あるいは経路についてのみお話ししてきましたが、先ほども申し上げました通り、私は広い意味での政治及び政治的活動にもずっと関心を抱いてきました。政党に参加し、自らの社会で積極的に政治活動を行おうとすると、何がしかの政治的課題に向き合い、解決に導くことが求められます。頭の中でずっと「理論」として考えてきたことの解決策を、現実にも求められるのです。知識人として、このような緊急の課題を解決に導く政治のプロセスに貢献することができるのか。誰しもがそうありたいと考え、党の仲間からもそれを期待されます。つまり、目の前の課題を解決できないのなら、社会学や史学を学ぶ理由はどこにあるのか、という論理です。

こうした要求に向き合うことは屈辱的な経験である、と言わざるを得ません。場所

you develop in your scholarly accounts of various societies at various times may be hard to apply to the particular context of action, which you find yourself in, like it or not. You can easily find that the knowledge about some other society is not that easily applicable; or even that your whole theory leaves out some crucial factors; or that there are other features of your situation that clamour for attention; and so on.

Moreover, there are subtle dangers, which attend the action of a public intellectual. One is, that it is all too easy to overlook the limitations I have just described, and to try to convince people by impressing them with your scholarly credentials. One distorts as it were, the process of political deliberation by offering a too confident input based on scholarly work. But there is also a danger in the other direction, that your political commitment can weigh too heavily on your scholarly work, and lead you to conclusions, which are not really justified by the reality studied.

These provide two good reasons for intellectuals and academics not to get involved in politics. But I was not able to stay away, and so I have tried to avoid these two pitfalls as well as I can. If one does get involved in this spirit, there are tremendous potential gains for an intellectual. This is because the experience of political engagement offers one insight into the process, which one could only get by many years of study, if one ever got it at all. In my life, the experience of political campaigns, when I ran for Parliament, gave me an understanding of the thinking and reactions of citizens in my society, which can't be substituted for by any number of poll results that one might read. I would say that the direct experience of exchange with citizens, at meetings and on the doorstep, gives one a sense of the mental and emotional context from which these poll results emerge. When you're told after this direct experience, for example, that 35% of the population agrees strongly with some sentences, you have some better sense of the mindsets that generated this answer. And I experienced the same kind of gain in my recent involvement with the Quebec Commission on the practices of reasonable accommodation of cultural/religious differences.

This latter commission was in an area where scholarly work and politics have had to come together. I am speaking of the entire vexed question of what is often called in the West "multi-culturalism." I mean by this the complex of issues concerning how we deal with the growing diversity in our societies. Here is where experience, both in politics and in our lives, can make a big difference to one's scholarly work.



も時代も異なる様々な社会に関して蓄積してきた学問的知識が、好むと好まざるとにかかわらず、自身が今置かれているコンテキストに必ずしも当てはまるとは限らないのです。他の社会に関する知識はそれほど簡単に適用できるものではありませんし、自らの理論自体に何か決定的な要素が欠けていることさえあります。また、現在の状況下で他にもっと緊急性の高いことがある、などということは頻繁に起こります。

また、公の場で発言を行う知識人の活動は、いくつかの危険を伴い、注意を要します。例えば、私が今述べたような理論の諸限界を見落としがちであること。そして、学者としての威光を利用して、相手を説得してしまいがちなことです。つまり、研究者としての見解を自信たっぷりに述べることによって、政治的な討議のプロセスを歪めてしまうのです。一方、それとは逆に、政治にコミットするあまり研究活動にしわ寄せが来て、研究対象である現実に必ずしも裏打ちされないような結論を導いてしまう、という危険があります。

この二つは、知識人や学者は政治に肩入れし過ぎない方が良く、と考える立派な根拠となるのですが、私は政治と距離を置くことができず、できるだけこうした落とし穴に陥らないように心がけてきたつもりです。こうした心構えで政治に関われば、知識人はそこから非常に大きなものを得ることができると言えます。つまり、政治活動に携わることによって、何年研究しても手に入れることができるかどうか分からないような、プロセスに対する洞察力を身に付けることができます。私の場合、議会に立候補するという経験は、私もその一部である社会の構成員一人ひとりの考え方や反応を理解するのに役立ちました。こうした知識は、世論調査をいくら読んでも得られるものではありません。会合の場や家の戸口で市民と直接交流するという経験は、世論調査の結果に見え隠れする、精神的及び情動的なコンテキストを垣間見させてくれます。こうした経験を経た後に、例えばある提案を35%の人が強く支持しているという情報を与えられた場合、そうした結果に至った彼らの心的傾向をより良く理解することができます。最近も、文化・宗教的差異の合理的調停の実践に関するケベック委員会に加わったのですが、同様の有益な経験が得られました。

このケベック委員会は、学術的研究と政治の双方に関する経験が求められる問題、すなわち西洋では「多文化主義」と呼ばれる、議論の絶えることがない問題を扱っていました。私が言う「多文化主義」とは、我々の社会で拡大しつつある多様性にいかにして対処するかということに関する諸課題を総称したものです。ここでは政治や日常生活における経験が、学術的研究に大きな違いをもたらします。

There are two important intuitions that are essential to good policy in this area, moves one might say, through much perplexity to a new framework. One is to see that the normative questions of multiculturalism aren't just simple issues of distributive justice. These are very relevant, but just as important are the issues of how to create a common understanding of democratic citizenship, which really includes everyone. And this is not just a question of justice, but also of how to foster mutual trust and a sense of common political identity. The second intuition almost follows from the first. It is to see that the solutions to the problems of multiculturalism can differ very much from society to society, just because the historic conditions of trust and identity-formation have been so different.

Now it helps to see these points early in one's deliberations if you already live in a society which is dual, that is, if your society already contains two such different contexts. This is our situation in Canada, which has for more than two centuries been struggling to integrate two national societies. This is one of the reasons that various Canadian authors from the beginning have made internationally recognized contributions to the debate. I am thinking here principally of my colleague Will Kymlicka.

If I can take another autobiographical turn, my acute awareness of the Canadian duality comes from my family background. I come from a family where the two languages and societies met; my father being Anglophone from Ontario and my mother French-speaking from Quebec. Moreover, I was growing up through a period of high tension between the two groups, during the Second World War, while the conscription crisis was at its height. This brought indelibly home to me how two languages can reflect the world very differently, so that people can talk past each other for decades and generations.

This understanding of the necessary plurality of solutions in this domain was strengthened and extended when thinkers in Canada were invited abroad to discuss these questions in the US and Europe. Because we had developed a body of theory about multiculturalism, people often thought we might be able to propose "solutions," or else they assumed from the fact that our solutions didn't fit their case that the whole enterprise of devising a multicultural policy was mistaken. But the more we examined these other societies, the more it became clear that solutions couldn't just be exported. This is not to say that one doesn't gain a great deal from the comparison. Certain features of one society only emerge when you compare it with others. But what emerges from all this is a lively sense of the contrasts



この分野における優れたポリシーと申しますか、深い当惑から新しい枠組みへ移行する際に欠かせない重要な直観が二つあります。多文化主義に関して頻繁に問われる問題は、配分的正義といった単純なものではありません。確かに配分的正義は非常に重要ですが、本当にすべての人を巻き込んだ、民主的市民性についての共通理解を構築することもそれに劣らず大切です。この問題は、公正さだけでなく、いかにして信頼関係や共通の政治的なアイデンティティーを築くかということに関わってきます。二つ目の直観はその帰結、つまり、信頼関係やアイデンティティーの形成に関する歴史的経緯は個々の社会によって大きく異なるため、多文化主義に関する問題への解決策はそれぞれ異なる、ということになります。

さて、すでに二元的な社会、すなわち、異なる二つのコンテキストを包含した社会の住人なら、話し合いに先立ってこうしたポイントを押さえておくことが肝要です。まさにカナダはそうした状況にあり、2世紀以上にわたって、国内に存在する二つの社会の融合を懸命に図ってきました。こうした問題の論争においては、私の同僚でもあるウィル・キムリッカを始め、カナダの著述家が以前から多大な貢献をしてきていることは国際社会が知るところですが、それにはこういった背景もあるのです。

ここでまた私自身のお話をさせていただくなら、私がカナダという国が持つ二元性を敏感に意識するようになったのは、生まれ育った環境に負うところが大きいと言えます。私は、二つの言語と社会を内包する家庭に生まれました。父親はオンタリオ出身で英語を話し、母親はケベック出身でフランス語を話しました。また、私は徴兵制を巡ってこの二つのグループの間に緊張が高まっていた第二次世界大戦中に育ちました。当時の体験によって、二つの異なる言語を通して見た世界がいかに違って見え、そのために何十年、何世代にもわたって相互理解が妨げられることがある、ということを感じ知らされることになります。

こうした問題に関しては国ごとに個別の解決策が必要となるという認識は、後にカナダの思想家たちが海外に招かれ、アメリカやヨーロッパにおけるこの種の問題を論じたことにより、強化・拡大されました。カナダでは多文化主義に関する統一的理論がすでに体系化されていたため、海外の人々は、カナダ人なら「解決策」を提示することができるはずである、または、カナダで成功した解決策が他国のケースに適用できないという事実を捉えて、そもそも多文化的な政策を立案しようという試み自体が誤りではないか、などと考えたのです。しかし、我々が他の社会について学べば学ぶほど、一国で成功した解決策をそのまま他国に移植するのは不可能であるということ

between different contexts.

It is very clear to me how this concern with diversity and with the harmonious co-existence of different groups emerges out of my experience, both political and personal. I have spoken about this concern in relation to multicultural policy, but it has been something much more widely intertwined with my whole intellectual career. I have enthusiastically defended the idea of “multiple modernities.” This is the thesis that what we call rather simply the onset of “modernity” is not a process, which is destined to repeat itself identically in different societies and cultures, some earlier and others later. There are common features, as also borrowings and imposed changes, which pass from some societies to others. But the actual cultures of successful modernization can be and often are very different. The common process can indeed be characterized by certain institutional features: modern societies develop industrial economies, aiming at growth, states on the Westphalian model, endowed with bureaucracies; they see an erosion of older kinship solidarities in favour of new forms of citizenship, and so on for a series of linked changes. But the cultural developments which are essential to sustain these changes are not necessarily the same: their understanding of individuality, and family life, and social solidarity, as well as of the place of “religion,” which in turn means something very different in different cultures.

This intuition of multiplicity is another one of those breakthroughs in which after much perplexity one liberates oneself from a distorting framework. The notion of modernity as a single uniform process, which all societies are destined to go through, some earlier and some later, is part of a deeply implanted picture in modern western consciousness. It is part of what was for a long time the dominant master narrative of Western modernity. One can see this forming in the 18th Century, articulated by thinkers like Ferguson and Adam Smith: the human race goes through a number of stages, defined by the manner in which humans make their living: hunter-gatherers give way to nomads who in turn are succeeded and overwhelmed by agricultural societies. These last are finally succeeded by “commercial” societies. To this story, later centuries have added further stages: industrial, “postindustrial,” “electronic.” The basic idea is of a chain of irreversible transformations, where a more developed economy brings with it a more civilized and law-abiding order. The cultural changes inevitably go along with the social and economic ones, partly as conditions of progress, partly as consequences.

The universal relevance of this chain of stages was easy to believe for



が明らかになります。比較からは多くを得ることができないというのではなく、どの社会にも、他の社会と比較することによってしか見えてこないような特徴が存在する、ということなのです。そして、そうした作業を行うことによって、異なるコンテキスト同士の差異がくっきりと見えてくるようになります。

私の政治的及び個人的な体験が、こうした多様性及び複数の集団の平和的な共存に対する関心を育んできたことは明らかです。私の関心について、ここまでは多文化的政策と関連づけてお話ししてまいりましたが、実はこの関心は、研究者としての私のキャリアと深く幅広い関わりを持っているのです。私はこれまで、「多様な近代性」という考え方を熱心に擁護してきました。単純に「近代性」の始まりと我々が呼んでいるものは、異なる社会や文化の間で全く同じように再生されることが決まっているプロセスではなく、時間的なずれを生じるという考え方です。他の社会から借りてきたり、あるいは押し付けられたりした結果、共通した特徴も存在します。しかし、近代化に成功した実際の文化は、大きく異なることがあり、また実際にかなり違っているのです。共通のプロセスは、特定の制度上の特徴によって規定することができます。例えば、近代社会は産業経済を生み出し、成長を志向し、ウェストファリア・モデルに基づく官僚主義的な国家を目指します。また、昔ながらの血縁に基づく結束が新たな形態の市民性などに取って代わるなどの変化が次々と起こります。しかし、そうした変化を支えるのに重要な役割を果たしている文化的な経緯、例えば個性、家庭生活、社会の連帯、「宗教」の置かれた位置——これは文化が違えばまったく別のものを意味します——などは必ずしも同じというわけではありません。

こうした多様性に関する直観も、当惑を十分に経験した後に歪みの原因となっていた枠組みから自己を解放できた時に得られるブレークスルーの一つです。近代性とは、その時期は異なるものの、すべての社会が経ることになる均一なプロセスであるという考え方は、近代の西洋的な意識に深く埋め込まれています。これは、長い間支配的であった西洋的な近代性に関する解釈の一部を成すもので、18世紀にファーガソンやアダム・スミスなどの思想家の提唱により形作られたものです。その考えは、人はいくつかの段階を経ることになるが、それらはその人が生計を立てる手段によって定義されるというもので、採集狩猟生活者は遊牧民に取って代わられ、その遊牧民も農耕民族に後を譲り、最終的には農耕を中心とした社会から「商業」社会に引き継がれる、というものです。その後の数世紀で、産業化、「脱産業化」、「電子化」などの新たな段階が付け加えられました。この根底には、不可逆的な変化の連鎖という考え方

Westerners as long as colonial empires dominated the non-Western world. Already in the 19th Century Japan shattered this picture, but it was possible to ignore this as long as the Empires were more or less intact. The last half-century has seen their disintegration, and it is now easier to think beyond this understanding of “modernity.” But the power of these narratives is such that they easily outlive the conditions, which made them superficially plausible. One of the features of the great Master Narrative of Western modernity, which survived up until yesterday, was the secularization thesis, the notion that “modernity” inevitably brings along with it a decline in religion, both in its social relevance, and in the lives of individuals. It was widely expected that the developments we see in European societies in this regard would be more or less identically repeated in other parts of the world. Only recently has this notion been widely and deeply shaken.

This issue of the narratives we tell ourselves in order to understand ourselves has been another central axis of my work, along with that of philosophical anthropology, which I described above. In other words, it is a domain in which I have been struggling through various stages of perplexity to develop a more adequate—or to put it negatively—a less distorting narrative. My fundamental idea here is that it is too early even to think of matching the supposedly universal narratives of “modernization.” What I could contribute were narratives of Western history which leave room for, and call for completing by, the histories of other civilizations as they develop their own modernity. *Sources of the Self* was one such story of Western understandings of identity. And recently I have completed another such work. In *A Secular Age*, I criticize the Grand Narrative of Secularization, even as applied to the West. Western societies are much more diverse than was supposed, and the site of crosscurrents undreamt of by mainstream secularization theory. Once one sees this, the last temptation to project the theory globally disappears.

It is clear that, just like with philosophical anthropology, much perplexity remains after the earlier simple narratives are sidelined. But as with philosophical anthropology, I feel that important progress has been made in recent decades. At least certain simple blunders can be confidently left behind. I am very happy to have made a small contribution to these developments.

### III

Philosophical anthropology; and then the issues of diversity which ultimately



があります。その国の経済が発展すれば、文明化が進み、法秩序が形成され、そして文化的変化は、一部は進歩の条件として、あるいはそれがもたらす結果として、必然的に社会や経済の変化と足並みを揃えて訪れるというものです。

西洋諸国が非西洋世界を植民地化していた時代には、西洋人にとって、こうした連鎖的な段階を普遍的に重要なものとするのは容易なことでした。日本では、こうした考え方は19世紀には破綻していましたが、帝国主義国家が概ね無傷な状態で存在している限りはこれを無視することも可能でした。この半世紀にはそうしたものの崩壊が見られ、こうした「近代性」の理解を超えて思考することが以前より容易になりました。しかし、このような考え方は非常に根強く、これまでそうした考え方を表層的であれもっともらしく思わせてきた要件が破綻した現在も生き残っています。西洋式の近代性の解釈に関して、つい先頃まで信じられてきた論点の一つに「世俗化」、つまり「近代性」というものは、社会及び個人の生活の双方において宗教の衰退を必然的にもたらすという考え方があります。この点に関して、ヨーロッパの社会が経験してきたことは世界の他の地域でも概ねそっくりそのまま繰り返されるであろうとこれまで信じられてきたのですが、この考えも最近になって大きくそして深く揺さぶられることになったのです。

この自分自身を理解するために用いる考え方の問題は、先ほどお話しした哲学的人間学と並ぶ、私の研究活動のもうひとつの中心軸となります。ここでは、より適切な——あるいは少々後ろ向きな言い方をすれば——より歪みが少ない考えを獲得するために、私は様々な段階の困惑と格闘してきました。ここでの基本は、「近代化」という普遍的であると思われる考え方に関して、これと対等に渡り合うことを思念することさえ時期尚早だということです。私が提示してきたものは、他の文明が自らの近代性を獲得する過程において、そうした文明の歴史を斟酌するとともに、その歴史が自ら完結していることを求める、西洋史における考え方です。私の著書『Sources of the Self (自己の諸源泉)』は、西洋式のアイデンティティーの理解に関する物語です。また、『A Secular Age (世俗の時代)』では、西洋社会における適用を含めて、「世俗化」という考え方を批判しています。西洋社会はこれまで考えられてきたよりも多様化が進んでおり、世俗化についての主流理論では想定されていなかったような様々な流れが交差しています。こうした現実を一度でも目の当たりにすれば、世俗化理論を世界規模で適用しようという気にさえなくなるでしょう。

哲学的人間学の時と同じく、初期のごく単純な考え方が脇に追いやられた後も、明

led me to challenge the too unified Western narratives of modernity; these are two of the dimensions or axes of my work. But there is a third, which crosses both of these. This goes back to the original puzzlement, the Ur-perplexity of my life, which centred originally around a paradoxical place out of space, but which could perhaps be identified as the place of the spiritual in human life. *A Secular Age* was also operating on this axis. I was not just concerned to upset a too facile narrative of secularization; I also wanted to find a language to describe the conditions of spiritual life today in Western societies; that is, to attempt a portrait of the obstacles and invitations to religious belief and spiritual commitment in our world. This has been something I have been trying to understand since the beginning; the narration of the transformations of religious life in Latin Christendom gave me a language to talk about this, I hope fruitfully. I focused principally on the obstacles, because as a person of faith, I find these harder to understand; and respect here goes along with understanding.

I believe that we could hold a fruitful dialogue among people of different faiths and those who see themselves as rejecting all faiths, if only we could get beyond the urge to caricature those who have a very different faith position. I believe also that we urgently need to do this, not only because something important about the human condition is disclosed from every such position, believing or not, but also because the most sterile and destructive disputes arise around such profound differences of conviction. My book was partly an attempt to prepare myself for this kind of conversation, wherever it turns out to be possible.

In addition, examining the place of the spiritual in human life makes one more acutely aware of the demonic potentiality, which lies very close to it. One becomes aware, in other words, of how easily our reaching for the religious or the spiritual can be abused, and turned towards appalling hatred and destruction. The fact of such hatred is obvious; we see it every day on television. But we need to understand better how this terrible deviation arises. Some atheists duck this difficult task by the essentialist claim that religion of itself leads to violence. Some believers try a similar evasion by blaming certain other religions for this. This essentialism flies in the face of the fact that large-scale violence has been done in the name of all religions, and also of atheist ideologies, like Marxism or Fascism. Religious violence in our day has a lot in common with the violence inspired by nationalism. Indeed, the two often fuse. At the same time, it clearly has to do with our need to feel that we are pure and good by projecting all evil on



らかに多くの当惑が残っています。しかし、哲学的人間学同様、この数十年の間には大きな進歩が見られたという感想を抱いています。少なくとも、一部のつまらない誤りを過去のものとするのが可能になったと、自信を持って言うことができます。こうした前進に僅かながらでも貢献できたことを、非常に光栄に思っています。

## 3

哲学的人間学、そして、最終的に私を西洋式の極端に単純化された近代性に関する見解に立ち向かわせた多様性の問題——この二つが、私の研究活動に関わる二つの次元であり、軸となるものです。そして、この二つにまたがる三つ目の存在があります。それは、元々空間を超えた逆説的な場所を中心としたもので、人間の生における精神的なものが存在する場所と捉えることのできる、言わば「原当惑」にまで遡った軸です。『A Secular Age (世俗の時代)』も、こうした軸に沿って書き上げました。その中で私が目指したのは、世俗化というあまりにも単純化された考え方を覆すことだけでなく、西洋社会における精神生活の現状の記述、つまりこの世界における宗教的信仰や精神的なコミットメントに対する障害や誘引を描写する言語を探し求めようと考えました。こうしたことは実は当初から理解に努めてきたことで、ラテン・キリスト教における宗教的生活の変遷を辿ることで、そうしたものを語る——望むらくは効果的に一言葉を得ることができました。その中で私は、主に信仰を妨げるものに焦点を絞りました。というのも、私自身は信仰心の厚い人間であるため、そちらの方が理解が難しく、また、こうした取り組みにおいては相手に敬意を持って接することが理解に繋がると考えたためです。

私は、自分とは信仰に関する立場が大きく異なる人々を戯画化したいという衝動を抑えることさえできれば、信仰が違っていたり、自分はあらゆる信仰を拒絶していると考えていたりする人たちとも、実りある対話を行うことができると信じています。また、私たちはこうしたことを今すぐにも実行しなければならないとも考えています。一つには、人類の状況に関する大切なことが、信仰の有無に関わらず、各々の立場によって明らかにされていること。もう一つは、最も不毛で破壊的な論争は、そういった信仰の深遠な違いをめぐる起こっている、というのがその理由です。私の著作はある意味、そうしたことが可能になった時のために、対話の準備をしておくという目的のもとに書かれたものです。

to the other. We urgently need to understand all this better.

But in any case, switching again to the axis of philosophical anthropology, it should be clear that reductive accounts of violence, such as those proffered by sociobiology cannot really do the job. It is all too evident that certain “metaphysical” motivations, such as the search for meaning in life, or the aspiration to purity and innocence, for a cause to which one can dedicate oneself, play a crucial role in generating the murderous struggles that blight our world.

However, it is abundantly clear that on this third, spiritual axis, much remains that is enigmatic. Perhaps some steps forward have been made, but the perplexity is still there, in some ways as deep and thick as ever. And with the puzzlement, the motivation to go on. In philosophy, there is no such thing as a finished life work, unless in the banal sense that death stops everyone in their tracks.

As for me, I am drawn on, and in several directions. I will just mention a few here. First, the issues I have just outlined about the basis for religious, or ideological, or nationalist violence preoccupy me very much. Secondly, I want to return to an old project, about the nature of language and linguistic meaning.

Returning to the first axis and the enigma of human nature, we can see why this is crucial. One central form of reductive explanation of human life starts from the notion that everything could be explained in neurobiology. But this necessarily places the focus on individual organisms. Another central form starts from a reduced understanding of human social motivation: we seek to meet our material needs, we seek power, we seek to neutralize our enemies. From this standpoint language is important because it allows us to think and calculate better, and it allows us to coordinate our action. But in face of this, it is clear that a) language is first of all a creation of society, of culture; no-one invents language on their own; those who are not inducted into language by others remain deprived of the crucial capacities we think of as human. And secondly, b) it is clear that language serves a whole range of purposes beyond reasoning, calculation and coordination. It has expressive functions, it bonds us; it allows us to narrate, to create poetry. How in the face of these two facts of language to make sense of the whole phenomenon? And what are the boundaries of the phenomenon? Does it only include what we call speech and derivatively writing? Or do we have to include music, mime, dance, painting, and sculpture? These are some of the questions I would like to answer, but the perplexity is still thick around them.



さらに、人間の生において精神的なものが存在する場所を検討することによって、そのすぐ近くに存在する、悪魔的な潜在力をよりはっきりと意識することができるようになります。言い換えれば、宗教的なものや精神的なものに対する我々の探究心がいかにたやすく乱用され、我々を極度の憎しみや破壊に向かわせるかということが意識できるようになるのです。こうした種類の憎しみが存在することは明らかで、そうした光景を毎日のようにテレビで目にすることができます。しかし我々は、目を背けたくなるような結果をもたらす、こうした逸脱がどのようにして起こるかをしっかりと理解しなければなりません。無神論者の中には、宗教は本来、人々を暴力に導くものである、という本質主義的な主張を持ち出し、この困難なタスクを回避しようとする人がいます。同様に、信仰を持っている人たちの中にも、他の宗教がそうした暴力に加担していると非難することによって、そこから逃れようとしている人がいます。しかし、これまで、大規模な暴力行為があらゆる宗教の名のもとで、また、マルキシズムやファシズムといった無神論者のイデオロギーゆえに行われてきたという事実を考えれば、こうした本質主義は間違っていることが分かります。現代における宗教がらみの暴力行為は、ナショナリズムに感化された暴力行為と多くの共通点を持っており、時にはそれが一つになることもあります。さらに、すべての悪を他者に押し付けることによって、自分たちは純粋で善良であると思いたい、という心理とも明らかに関係があります。我々は、こういったすべてに関する理解を一刻も早く進める必要があります。

いずれにせよ、哲学的人間学に軸を戻しますと、例えば社会生物学で提示されているような、暴力に関する単純に過ぎる説明がその目的を達していないことは明らかです。人生の意味の探索や、純粋さや無垢への憧れ、または自らを捧げることのできる大義名分を追い求める一部の「形而上学」的モチベーションが、我々の世界を荒廃させる殺人的な闘争を生み出すプロセスにおいて、重要な役割を果たしていることは火を見るより明らかです。

しかし、この三つ目の精神軸においては、未だ多くのことが謎のままであるということは極めて明白です。おそらく何歩かは前に進んでいるのですが、そこにはまだ「当惑」が、ある意味これまでと同様、深くそして密に存在しています。しかし、戸惑いゆえにモチベーションは生まれます。哲学の世界では、その人の「死」がすべての終わりであるという陳腐な立場に立たない限り、完成したライフワークというも

Thirdly, understanding language as social and expressive might help us to understand the evolution of humanity out of the early hominids. This is far beyond my present competence, but I am sure that important new conceptualizations are within reach in this area.

I have tried to show how my work emerges out of my life, by using this master notion of perplexity or puzzlement, and the way that this has drawn me irresistibly along certain axes. I wanted to make my philosophical life more transparent and understandable. I hope that I haven't ended up making myself seem more puzzling than before. In any case, I thank you very much for your attention, and I thank again the Inamori Foundation for this marvelous occasion to reflect on and make sense of my life as a philosopher.



のは存在しません。

私自身に関して言えば、いろいろな分野で興味を惹かれることがあります。本日は、そのうちの二、三についてお話しさせていただきます。まず、先ほどお話しした、宗教・イデオロギー・ナショナリズムが関わる暴力の根底にあるものに大きな関心を抱いています。二つ目として、言葉の本質やその意味などに関する昔のプロジェクトをやり直してみたいと考えています。

最初の軸、そして人間性にまつわる謎に立ち返るなら、なぜそうしたことが重要であるのかが分かります。人間の生に関する単純化された説明の中心的な形態は、すべてのことは神経生物学で説明がつくという発想に端を発しています。しかし、そのような立場を取るなら、個々の生物体を中心として考えなければならないことになります。もう一つの中心的な形態は、人間の社会的なモチベーションの矮小化された理解から始まっています。つまり、人間は物質的なニーズの充足、力、そして敵の中立化を求める、という考え方です。こうした立場では、思考や計算を可能にするだけでなく、行動の調和も可能とする言語の存在が重要になってきます。しかし、そう考えると、a) そもそも言語というものは社会、文化の産物であり、自分で使う言語を自分で発明した者はいない。周囲から言語を教わらなかった人間は、我々が「人間的」とみなす重要な能力を奪われた状態のままである。そして、b) 言語は推論や計算、調整だけでなく、表現、他人との絆づくり、語り、詩作など、ありとあらゆる目的に用いられていることは明らかです。言語に関するこうした二つの事実を前にして、言語現象全体をどう説明することができるのか。そして、こうした言語現象の境界線は何か。言語にまつわる現象とは、話し言葉と呼ばれるもの、及びそこから派生したものとしての書き言葉だけしか含まないのか。音楽、パントマイム、ダンス、絵画、彫刻なども含めるべきなのか。こうした問いは、私が答えを出したいと考えているもののいくつかですが、まだ深い「当惑」に覆われています。

三つ目に、言語を社会的及び表現的なものであると考えれば、初期の原人の時代からの人間性の進化の理解に役立ちます。これは私の現在の能力では歯が立ちませんが、この分野に関しては重要な新しい概念化がもうすぐ手の届くところにあると確信しています。

さて、当惑、もしくは戸惑いという概念を手がかりとして、私がなぜ今のような研究を行うことになったのか、そして、そうした概念が否応なく私をある軸に沿って導



いてきたこととお話ししてきました。哲学者としての私の人生を明解に説明したいと考えていたのですが、私の話を聞いて以前よりもっと分かりにくくなった、という結末になっていないことを祈ります。皆様、ご静聴ありがとうございました。哲学者としての私が歩んできた人生を振り返り、意味づけを行うという、このすばらしい機会を与えてくださった稲盛財団の皆様に重ねて御礼を申し上げます。



稲盛財団 2008——第24回京都賞と助成金

発 行 2009年7月1日

制 作 財団法人 稲盛財団

〒600-8411 京都市下京区烏丸通四条下ル水銀屋町620番地

Phone: 075-353-7272 Fax: 075-353-7270

E-mail [admin@inamori-for.jp](mailto:admin@inamori-for.jp) URL <http://www.inamori-for.jp/>

**ISBN4-900663-24-7 C0000**