

題名	人間的であろうとする哲学
Title	Philosophy in the Service of Humanity
著者名	マーサ・クレイヴン・ヌスバウム
Author(s)	Martha Craven Nussbaum
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	32
受賞年度	2016
出版者	公益財団法人 稲盛財団
Publisher	Inamori Foundation
発行日 Issue Date	8/31/2017
開始ページ Start page	190
終了ページ End page	234
ISBN	978-4-900663-32-9

人間的であろうとする哲学

マーサ・クレイヴン・ヌスbaum

プラトンの名著『国家』の冒頭近くで正義の定義について議論になった時、ソクラテスは他の者たちに次のことを言い聞かせています。「いいかね、私たちが論じているのはつまらぬことについてではない。人はいかに生きるべきかということなのだ」。西洋の伝統、そして東アジア、南アジア、またアフリカの伝統において実践されてきた政治哲学は、常に実践的な学問として、人間が分裂や競争、恐怖や抑えられない大惨事に満ち溢れた世界で正しくまっとうに生きていくための理論的な青写真を、描こうとしてきました。この記念講演会では、よりよい世界の実現に向けて私たちが協力するなか、哲学が重要な役割を果たし続けていると考えられる理由について、お話できればと思います。そのうえで、人類がかかえる緊急の課題について、価値ある哲学研究の規準をいくつか提案します。

I

まず、哲学はなぜ必要なのでしょう。この世界の大部分は哲学がなくても回っています。国内の優先事項に関する議論では、政治家や経済学者が、正義に関する哲学的な理論に対して少なくともある程度の敬意のこもった関心を払っています。そのため、ジョン・ロールズ博士の正義論が、少なくともその概要については、多くの西洋諸国の指導者によって知られているのであり、民主的なディスコースに関するユルゲン・ハーバマス博士の思想が、少なくともヨーロッパではよく知られており、少なくとも公共的議論の目指すところに影響を与えてきたのです。ジェレミー・ベンサムやジョン・スチュアート・ミルといった19世紀の思想家の功利主義的な見解は、そのほとんどが現代の経済学者によって誤解されているものの、世界中の経済学者に多大な影響を与えています。

しかし福祉、人権、そして異なる国々の達成度合いや生活の質の比較方法に関する、グローバルな論争の場に目を向けると、状況は一転します。そこでは経済学者が主役の座にあり、哲学者はごく最近まで、その存在を無視されていたと言っても過言ではありません。その原因はある程度、経済学が共通の基準を有する完全に国際的な学問であるのに対し、哲学ははるかに多様であり、さまざまな文化でさまざまに論じられていることに見てとれます。また、推論的で数学を必要としない研究に、経済学者が耐えられないということも部分的にあります。現代の経済学は高度に精緻な数学モデルの構築に注力しており、本来は数学者であり規範的推論には興味がない若い実

Philosophy in the Service of Humanity

Martha Craven Nussbaum

Near the start of Plato's famous work *Republic*, as the characters quarrel about how to define justice, Socrates reminds them: "Remember: it is no chance matter we are discussing, but how one should live." Political philosophy, as practiced in the Western tradition and also in the traditions of East Asia, South Asia, and Africa, has always been a practical discipline, seeking to construct a theoretical blueprint for just and decent lives in a world full of division, competition, fear, and uncontrolled catastrophes. In this lecture I hope to provide some reasons for thinking that philosophy continues to play an important role as we work together for a better world. I'll then propose some criteria for valuable philosophical work on urgent human issues.

I

First, why do we need philosophy? Most of the world carries on without it. In discussions of domestic priorities, philosophical theories of justice have received at least some respectful attention from politicians and economists. Thus John Rawls's theory of justice is known, in at least its main outlines, to leaders in most Western countries, and the ideas of Jürgen Habermas about democratic discourse are well known in Europe at least, and have influenced at least the aspirations of the public debate. The Utilitarian views of nineteenth century thinkers Jeremy Bentham and John Stuart Mill, though mostly misunderstood by today's economists, have a vast influence on that profession all over the world.

When we turn to the global arena, however—to debates concerning welfare, human rights, and how to compare the achievements and quality of life of different nations—things are otherwise. Economists hold center stage, and philosophers, until very recently, were utterly ignored. To some extent this neglect is caused by the fact that economics is a fully international profession, with shared standards, whereas philosophy is far more varied, and speaks differently in different cultures. In part, the neglect is due to economists' impatience with work that is discursive and non-mathematical: economics today has invested so much in highly sophisticated mathematical models that it attracts young practitioners who are basically mathematicians, and lack interest in normative reasoning. They certainly don't like to be told to go back to square one to rethink the normative ethical foundations of their enterprise, and they are not trained to do such rethinking. Finally, the neglect is also due to a certain arrogance among economists, who feel emboldened by the deference with which nations treat them, and who therefore don't feel they need to cooperate with

務家をそこに惹き付けているのです。当然ながら彼らは、〈原点に立ち帰って、自分たちの企図の規範的で倫理的な基礎について再考せよ〉とは言われたくないでしょうし、そのような思考をする訓練も受けていません。最後の要因としては、経済学者にある、ある種の傲慢さも挙げられます。彼らは国から尊重され気をよくして、他のどの学問の研究者とも協働する必要はないと思っているのです。哲学のような人文系の学問の研究者など、もってのほかでしょう。

この哲学の軽視は新しいものです。アダム・スミスをはじめとする初期の経済学者は、哲学者でもありました。時代がずっと後になってさえ、ジョン・メイナード・ケインズやフリードリヒ・ハイエクといった偉大な経済学者は、哲学に並々ならぬ関心を抱いていました。今日では、経済学と哲学の分離は、ほとんど完全な状態となっています。近年のノーベル経済学賞受賞者を見ると、哲学者でもあるのは、私が共同研究を行う恩恵に浴することのできたアマルティア・セン博士だけです。また、昨年の稲盛倫理賞の受賞スピーチでお話させていただいたように、セン博士の指導学生や信奉者ですら、セン博士の思想をいかに継承するか、あるいは適切に讀めるかを検討する際に、しばしば哲学を無視しています¹。ただし、日本の著名な経済学者である鈴木興太郎博士は、すばらしい例外と言わねばなりません。なぜなら鈴木博士は、若手研究者を対象としたセミナーや、ご自身の卓越した研究を通じて、この二つの学問分野の共通部分と呼び起こそうと常に努めてこられたからです。博士の若手の研究仲間であり、今や第一線で活躍する経済学者の後藤玲子博士も、やはりこうした例外的な存在でいらっしゃる。というのも後藤博士は、経済学と哲学との交流に関する会議を企画し、著書を発表しておられるだけでなく、開発経済学の諸問題に哲学的洞察を組み込むことを目的とした「人間開発とケイパビリティに関する国際学会」(HDCA)で中心的な役割を担っておられるからです(セン博士と私はこの学会の設立時の会長と次期会長を務めました。実際に労を取ってくださったのは、後藤博士を中心とする若手研究者の方々でした)。

さて、グローバルな福祉と不平等をめぐる議論に、なぜ哲学が必要なのでしょう。まず最初に、哲学のない開発経済学がどのようなものであったかについて、踏まえておく方がいいでしょう。長い間、国際開発と政策立案の分野における貧困へのアプローチは、人間の条件に鈍感なものでした。こうしたアプローチで重視されたのは、開発の主目的としての経済成長でありました。生活の質は、国民一人当たりの国内総生産(GDP)だけで測られていたのです。この未熟な測定は当然ながら分配を考

any other profession, surely not a humanistic one like philosophy.

This neglect is new. Early economists such as Adam Smith were themselves philosophers. Even much later, great economists such as John Maynard Keynes and Friedrich Hayek took a very keen interest in philosophy. Today, the disconnect is almost total. Of recent winners of the Nobel Prize for Economics, only Amartya Sen, with whom I have been privileged to collaborate, is also a philosopher. And, as I recorded in my acceptance speech for the Inamori Ethics Prize last year,¹ even students and supporters of Sen frequently neglect philosophy when they consider how to forward or fittingly honor his ideas. I note that the great Japanese economist Kotaro Suzumura, is a wonderful exception: he has continuously fostered the intersection between the two fields through seminars for younger scholars and in his own distinguished work. His younger colleague Reiko Gotoh, now a leading economist in her own right, is another exception: she has organized conferences and books dedicated to exploring these interactions, and she plays a pivotal role in the Human Development and Capability Association, an association dedicated to bringing philosophical insight to bear on the problems of development economics. (Amartya Sen and I are the two Founding Presidents of this Association, but the real work has been done by a group of younger scholars within which Gotoh is prominent.)

Why, then, is philosophy needed in debates about global welfare and inequality? It is useful to start by describing what development economics was like without philosophical input. For many years, approaches to poverty in the international development and policy-making world were obtuse in human terms. They focused on economic growth as the primary goal of development, and measured quality of life simply by looking at Gross Domestic Product (GDP) per capita. That crude measure, of course, did not even take distribution into account, and thus was utterly useless in confronting nations with a lot of poverty and high rates of inequality. And it was actually worse than useless, because it gave high marks to nations that contained huge inequalities, encouraging people to think that such nations (for example South Africa under apartheid) had done things right.

Moreover, as that example shows, the GDP approach also failed to take cognizance of other aspects of the quality of life that are not well correlated with economic advantage, even when distribution is factored in: aspects such as health, education, gender and racial justice. And once again, by suggesting that things were well done when nations increased their GDP, it positively distracted attention from these factors.

慮に入れることすらしなかったもので、貧困が蔓延っており不平等の度合いが大きい諸国の問題に立ち向かう場合に、まったく役に立ちませんでした。それどころか実に有害ですらあったのです。なぜならこうした測定は、内部の不平等が深刻な諸国に対しても高評価を与えてしまうことがあり、そうした諸国(たとえばアパルトヘイト政策下の南アフリカ共和国)は正しいことを行っているのだと考えるように、人々を促してしまうからです。

さらにこの例が示すように、GDPアプローチでは、分配が考慮に入れられる場合であっても、経済有利性とあまり相関関係のない生活の質の別の側面、たとえば健康、教育、ジェンダーや人種に関する正義といった側面は、考慮に入れられることはありませんでした。この場合もやはり、GDPを増加させた国は成功したと示唆することによって、こうした生活の側面から人々の関心を積極的にそらしてしまったのです。

要するにGDPは、人々にとって本当に大切なもの、つまり人々が価値あると考える生活を導く能力を、覆い隠してしまったのです。国連開発計画(UNDP)の『人間開発報告書』を創刊に導いたパキスタンの著名な経済学者で、今は亡きマブール・ハック博士は、1990年に次のように記しています。「国民こそが国にとっての真の財産である。そして開発の目的とは、人々が長寿で、健康で、創造的な人生を享受する環境を創り出すことである。この単純だが説得力のある真理は、物質的・金銭的な富の追究において、あまりに多く見過ごされている」。

適切性の点ではGDPアプローチよりも一歩優れているのが、もうひとつのよく知られた経済的アプローチです。それは一国における生活の質を、総効用か平均的効用のいずれかに基づいて、測ろうというものです。効用は選好の充足という観点で理解されています。この功利主義的アプローチには、人間について配慮するという利点があります。というのもこのアプローチは、人々が自らの生活についてどう感じているのかという観点から、生活の質を評価するからです。そしてこのアプローチには、功利主義の創始者であるジェレミー・ベンサムが「各人を一人として数え、誰も一人以上として数えない」と述べることで表現した、平等な配慮という優れた利点があります。つまりAという人物が農民で、Bという人物が王であったとしても、Aの充足はBの充足と同じに数えられるというわけです。各人が1票の投票権を持っているのです。したがってこの理論は、きわめて民主的なものになる可能性を秘めており、確立された階層構造という脈絡においては、急進的にすらなりえます。それこそまさにベンサムが意図したことでした。功利主義を非情だとか、あるいは大企業と結託してい

GDP, in short, eclipsed what really matters for people, which is the ability to lead lives that they value. As the late Mahbub Ul Haq, the distinguished Pakistani economist who inaugurated the UN Development Program's Human Development Reports, wrote in 1990, "The real wealth of a nation is its people. And the purpose of development is to create an enabling environment for people to enjoy long, healthy, and creative lives. This simple but powerful truth is too often forgotten in the pursuit of material and financial wealth."

One step up, in terms of adequacy, is another common economic approach that measures quality of life in a nation by looking at either total or average utility, where utility is understood in terms of the satisfaction of preferences. The Utilitarian approach has the merit of caring about people: it measures quality of life in terms of how people feel about their lives. And it has the great merit of equal concern that Jeremy Bentham, the founder of Utilitarianism, expressed by saying: "Each [is] to count for one, and none for more than one." That is, the satisfaction of person A counts for the same as the satisfaction of person B, even if A is a peasant and B is a king. Each gets one vote. So the theory is potentially quite democratic—even, in the context of established hierarchy, radical. That is exactly what Bentham intended. People who denigrate Utilitarianism as cold-hearted, or in league with big business, often wrongly forget its radical origins and commitments.

Intentions are not everything, however, and there are four difficulties with the Utilitarian approach, when used as a measure of quality of life in a nation, that make it both less democratic than it seems and a misleading guide to public policy.

First, like the GDP approach, it aggregates across lives. A nation can get a very high amount of average or total utility so long as a lot of people are doing quite well, even if a few people at the bottom of the social ladder are suffering greatly. Indeed, the approach could justify the infliction of a very miserable life on an underclass, so long as this strategy raises the average satisfaction level. Even slavery and torture are ruled out—insofar as they are—only by uncertain empirical arguments claiming that slavery and torture are inefficient.

Second, like the GDP approach again, the Utilitarian approach aggregates across components of lives. The term "satisfaction," like "pleasure," the other term often used by Utilitarians as an all-purpose metric, suggests singleness and commensurability, where real life suggests diversity and incommensurability. Think about the satisfaction one feels in eating a good meal. How can that be compared to the pleasure or satisfaction one gets from helping a friend in difficulty, or raising a child, or listening to a

ると批判する人々はしばしば、功利主義の原点やコミットメントが急進的であることを不当に忘れているのです。

しかしながら、意図されたものだけがすべてではありません。また、一国における生活の質の測定基準として用いた場合、功利主義的アプローチには4つの困難があります。これらの困難によってこのアプローチは、見た目ほど民主的ではなくなり、また公共政策の紛らわしい導きとなっているのです。

第一にGDPアプローチと同じく、このアプローチもすべての個人の生活を総計します。多くの国民の生活が相当に豊かであるならば、たとえ社会的階層の最底辺にいる一握りの国民がひどい苦しみにあえいでいるとしても、その国の平均効用や総効用は極めて高くなりえます。実際このアプローチは、下層階級の人々にひどく惨めな生活を押し付けるという戦略が、充足レベルの平均の上昇につながる場合には、その戦略を正当化しうるのである。このアプローチは奴隷制や拷問を、それらが〈奴隷制や拷問は非効率である〉という不確実な経験的主張によってしか、排除できないのです。

第二に功利主義的アプローチは、やはりGDPアプローチの場合と同じく、各人の生活の構成要素をすべて総計しています。「充足」という用語は、功利主義者が万能の尺度としてたびたび引き合いに出す「快樂」という用語と同様に、単一性と通約可能性を示唆しています。現実の生活は、多様性と通約不可能性を示しているにもかかわらず、です。たとえば、おいしい食事をした時の充足感について考えてみてください。その時の充足感は、困っている友人を助けた時や、子育ての時、あるいは悲しげではあっても深みのある曲を聞いた時の快樂や充足と比較しうるのでしょうか。たとえば皆さんが、「今の生活にどの程度満足しておられますか」——これは、功利主義的な社会学者が訊きたがる類いの質問なのですが——と尋ねられたとしましょう。皆さんはこんなかんじで答えになるにちがいません。「そうですね、体は元気だし、仕事も順調なんですが、友人の一人が病気なもので、それがとても気がかりなんです。それに、自国の人種的正義の進捗具合にはとても腹が立ちますし」と。しかし功利主義的な社会学者は、このように複雑な、人としてはごく普通の答えを、認めないのです。

要するに、功利主義アプローチは人々に配慮しているように見えるものの、実はそれほど深く配慮しているわけではなく、単一の尺度にコミットすることで、人々が自らの生活においてどのように価値を追究し、見出しているのかについて、ほとんど無視しているのです。ベンサムの批判的な追従者だったジョン・スチュアート・ミルが

harrowing but profound piece of music? If you were asked, “How satisfied are you with your life?” —the sort of question Utilitarian social scientists are fond of asking—you would be strongly inclined to say something like, “Well, my health is great, my work is going well, but one of my friends is sick and I’m very worried about that, and, besides, I’m very upset about racial justice in my country.” Utilitarian social scientists, however, do not permit that sort of normal complex human reply.

In short, the Utilitarian approach seems to care about people, but it doesn’t care about them all that deeply, and its commitment to a single metric effaces a great deal about how people seek and find value in their lives. I note that John Stuart Mill, Bentham’s critical follower, already made these two objections, and it is unfortunate that economists do not acquaint themselves with Mill’s work.

A third objection focuses on the social malleability of preferences and satisfactions. Preferences are not hard-wired: they respond to social conditions. When society has put some things out of reach for some people, they typically learn not to want those things: they form what we call *adaptive preferences*. Sometimes adaptation happens after the person wanted the thing initially: Jon Elster’s book, *Sour Grapes*, takes its title from the fable of the fox who starts calling the grapes sour after he finds that he can’t reach them. Sometimes, however, people learn not to want the good things in the first place, because they are put off-limits for people of their gender, or race, or class. Women brought up on images of the proper woman as one who does not work outside the home, or who does not get very much schooling, often don’t form a desire for such things, and thus they may report satisfaction with their state, even though opportunities that they would have valued are being denied them. By defining the social goal in terms of the satisfaction of actual preferences, Utilitarian approaches thus often reinforce the status quo, which may be very unjust.

A fourth and final objection notes that the Utilitarian approach focuses on satisfaction as a goal. Satisfaction is usually understood as a state or condition of the person that follows activity; it is not itself a form of activity, and it can even be achieved without the associated activity. For example, a person can feel satisfied about a job well done even though she has done nothing, but has been deluded into believing that she has. Philosopher Robert Nozick made this point vividly by imagining an “experience machine”: hooked up to that, you would have the illusion that you were loving, working, eating, writing, and you would have the experiences of satisfaction associated with those activities—but in reality you would be doing nothing at all. Most people, bets Nozick, would not choose the experience machine. They would prefer a life of choice and

この2つの反論をすでに唱えています、残念ながら経済学者はミルの研究を詳しく知ろうとしていないのです。

第三に、功利主義的アプローチは、選好や充足の社会的な順応性に焦点を合わせています。選好は固定的なものではなく、社会的諸条件に応じて変わります。社会が特定のものを一部の人の手の届かないものにした場合、それらの人々は通常、そうしたものを欲しがらないようにすることを学びます。いわゆる「適応的選好」を形成するのです。時として適応は、人がそのものを最初に欲した後に生じます。ヤン・エルスターの著書の題名『すっぱいブドウ』は、ブドウに手が届かないと知ったキツネが、あれはすっぱいブドウだと言い始めるという寓話に由来しています。しかしながら時として人は、性別、人種、あるいは階級ゆえに許されていないために、そもそも〈よいもの〉を欲しがらないことを学ぶ場合もあるのです。家庭の外では働かないことが、あるいは学校教育をほとんど受けないことが、女性のあるべき姿だと言われて育った女性は、多くの場合、就労や就学への願望を抱きません。そのため、そのように育てられなければ価値をおいていたであろう諸々の機会を否定されているにもかかわらず、現状に満足していると答えることもあります。このように功利主義的アプローチは、実際の選好の充足という観点から社会の目標を定義することによって、きわめて不正であるかもしれない現状を補強してしまうことがよくあるのです。

第四に、功利主義的アプローチは、目標としての充足に焦点を絞っています。通常、充足とは、活動後の人の事態あるいは状態として理解されます。充足それ自体は活動の形態ではないため、関連する活動がなくても、達成することは可能です。たとえば人は、何もしていないにもかかわらず、何かをしたと思込まされれば、うまくいった仕事についての充足感を持つことができます。哲学者のロバート・ノージックは、「経験機械」という想像上の機械を考案することで、この点を見事に説明しました。人はこの機械につながれると、自分は愛し、働き、食べ、書いているのだという幻覚を得るため、実際には何もしていないにもかかわらず、そうした活動に伴う充足感を味わうことができるのです。この機械につながれることを選択する人などほとんどいないはずだ、とノージックは断言しました。思い通りになることは少ないだろうとわかっている、人は選択と活動のある人生を望むだろう、と。ノージックの読者のほとんどが彼の意見に賛成しています。

つまり功利主義的アプローチは、行為者性(エージェンシー)を過小評価しているのです。行為者性は充足を得るための手段として評価しうるものであり、この点につい

activity, even knowing in advance that many of the activities would end in frustration. Most of his readers agree.

In short, the Utilitarian approach undervalues agency. Agency can be valued as a means to satisfaction, and here there can be agreement between Utilitarians and capability theorists, since we too emphasize the instrumental importance of freedom. Freedom to choose and act, however, is an end as well as a means, and it is this aspect that the standard Utilitarian view cannot capture.

A popular alternative to the Utilitarian approach is a group of approaches that urges the equal (or more equal) allocation of basic resources, understanding wealth and income to be such all-purpose resources. This approach has the merit of caring greatly about distribution. However, it, too, encounters formidable objections. First of all, income and wealth are not good proxies for what people are actually able to do and to be. People have differing needs for resources, if they are to attain a similar level of ability to function, and they also have different abilities to convert resources into functioning. Some of the pertinent differences are physical: a child needs more protein than an adult for healthy physical functioning, and a pregnant or lactating woman needs more nutrients than a non-pregnant woman. A sensible public policy would not give equal nutrition-related resources to all, but would (for example), spend more on the protein needs of children, since the sensible policy goal is not just spreading some money around, it is making people able to function. Money is just an instrument.

Some of the pertinent differences, moreover, are created by persistent social inequalities, and here the resource-based approach, like the approaches previously considered, proves an ally of the status quo. In order to put women and men in a similar position with respect to educational opportunity, in a society that has strongly devalued female education, we will have to spend more on female education than on male education. If we want people with physical disabilities to be able to move around in society as well as so-called “normal” people, we will need to spend extra money on them, retrofitting buildings with ramps, buses with lifts, and so forth. In neither case does the resource-based approach tell us enough about how people are really doing. It could give high marks to a nation that ignores the protests of marginalized or subordinated groups.

Income and wealth are not adequate proxies for ability to function in many areas. They are especially bad proxies for social respect, inclusion, and non-humiliation. Even if we equalized wealth and income completely, that would not get rid of stigma and discrimination. There are some goods, moreover, that might be completely or largely absent in a society in which wealth and income are both reasonably high and pretty

では、功利主義者とケイパビリティ論者の合意は可能です。なぜならケイパビリティを主張する私たちも、自由の道具的重要性を強調しているからです。しかしながら選択と活動の自由は、手段であると同時に目的でもあるわけで、標準的な功利主義の見解は、自由のこの側面を捉えられないのです。

功利主義的アプローチに代わるものとして支持を集めている一群のアプローチは、基本的資源の平等な(あるいはより平等な)配分を主張するもので、富と所得をそうした万能な資源として理解するものです。このアプローチには、分配について大いに配慮するという利点があります。ただし、このアプローチも手強い反論に直面しています。まず第一に、所得と富は、人が実際に行いうることやなりうるものを示す優れた尺度ではありません。機能を果たす能力を同じレベルに到達させようとしても、必要とする資源は人によって異なります。また、資源を機能に転化させる能力も人によってさまざまです。関係する差異のいくつかは身体的なものです。たとえば、健全な身体機能を維持するためには、大人よりも子供の方が多くのタンパク質を必要としますし、妊娠中や授乳中の女性の方が、他の女性よりも多くの栄養を必要とします。賢明な公共政策は、栄養に関連する資源をすべての人に等しく提供するものではなく、(たとえば)子供のタンパク質のニーズを満たすために多くの資源を用いるものとなるでしょう。なぜなら賢明な公共政策の目的は、ただいくらかの金をばらまくことではなく、人々が機能できるようにすることだからです。金は手段にすぎないのです。

また、関係する差異のいくつかは、根強い社会的不平等によって生み出されるものであります。ここで資源に基づくアプローチも、すでにご紹介したアプローチと同じく、現状に与するものであることがわかります。女性の教育が著しく軽視される社会で、男性と同じ教育の機会を女性に与えようとするならば、男性よりも女性の教育に多くの資源を費やさなければならないでしょう。身体に障害のある人々に、いわゆる「健常」の人々と同じように移動できるようになって欲しいならば、建物にスロープを設置したり、バスに車いす用のリフトを取り付けたりするなど、彼らに追加の資金を投じる必要があるでしょう。いずれの場合においても、資源に基づくアプローチは、人々が実際にどうしているのかについて、十分に教えてはくれません。このアプローチは、周縁化された集団や従属させられている集団の抗議を無視する諸国に、高い評価を与えうるのです。

所得と富は、多くの領域において、機能する能力を示す適切な尺度ではありません。社会的尊重があること、包摂がなされていること、屈辱のないこと、これらを示

equally distributed. Such a society might still lack religious freedom, or the freedom of speech and association. Or it might have these and yet lack access to a reasonably unpolluted environment.

It was in response to these ethical deficiencies that the Capabilities Approach was born. Drawing insight from Aristotle and from the British socialists T. H. Green and Ernest Barker, Sen and I argued that the key question development needs to ask is, "What is each person able to do and to be?" Capabilities are defined as the substantive opportunities people have for valued choices. The first achievement of the Capabilities Approach is thus to shift the *space of comparison*: when nations are ranked and compared, we urge ranking them by capability, not GDP or satisfaction.

But which capabilities are the most important? Given my interest in normative theories of social justice and in constitutional law, I have taken the next step, asking *which capabilities should be the focus of our concern if our aim is to design a minimally just society*. Any use of the idea of capabilities for the purposes of normative law and public policy must ultimately take a stand on substance, saying that some capabilities are important and others less important, some good, and some (even) bad. Adam Smith, thinking of children deprived of education, said that their human powers were "mutilated and deformed." If we imagine, instead, a child whose capacity for cruelty and the humiliation of others is starved and thwarted by familial and social development, and inhibited by the criminal law, we would not describe such a child as "mutilated and deformed," nor would anybody suggest that all people had a constitutional entitlement to the free exercise of cruelty. Again, suppose that we were told that a particular child was never taught to be capable of whistling "Twinkle Twinkle Little Star" while standing on her head. We would not say that this child's human powers have been "mutilated and deformed," because, even though the capability in question is not bad, like the capability for cruelty, it is just not very important.

My well-known Capabilities List is a provisional attempt to supply this ethical content, saying that the protection of ten central capabilities, up to a minimum threshold level, is necessary for any society that is going to claim to be even minimally just. I connect this threshold to the idea of human dignity, saying that only the protection of these ten capabilities gives people lives worthy of the (innate and inalienable) human dignity that all possess. I shall not discuss the contents of the list here, but I simply note that it is humble and revisable, and that ample room is left for each nation to specify its thin content in accordance with its history and circumstances.² More recently, I have also extended this approach to address the entitlements of nonhuman animals.

す尺度としては特に不十分です。たとえ富と所得を完全に平等にしたとしても、ステイグマと差別はなくならないでしょう。さらに、富と所得がかなり多くて、しかもほぼ平等に分配されている社会でも、まったく欠如しているか、あるいは大部分が欠如している可能性のある〈よいもの〉もいくつかあります。そうした社会は、信教の自由を、あるいは言論・結社の自由を、今なお欠いているかもしれないのです。こうした自由はあっても、適度に汚染のない環境へのアクセスがないかもしれないのです。

こうした倫理的な欠陥に 대응するために、ケイパビリティ・アプローチは生まれました。セン博士と私は、アリストテレスの他、トーマス・ヒル・グリーンやアーネスト・パーカーなどのイギリスの社会主義者から洞察を得て、開発が問うべき重要な問題は、「各人は何をなしうるのか、そして何になりうるのか」ということだと考えました。ケイパビリティは、価値付けられた選択を行うために人々が手にしている実質的な機会として定義されます。したがって、ケイパビリティ・アプローチがなした最初の達成事項は、「比較の空間」の変更です。つまり私たちは、諸国をランク付けし比較する際、GDPや充足ではなく、ケイパビリティという尺度を用いるべきだと主張しているのです。

しかし、どのケイパビリティが最も重要なのでしょうか。私は、社会正義に関する規範理論や憲法に興味を持っていますので、次の段階に進んで、「もし私たちの達成目標が最小限の正義にかなった社会を設計することならば、どのケイパビリティを関心の的にすべきか」ということを考えました。規範としての法律や公共政策のためにケイパビリティという概念を用いる場合には、どんな場合でも最終的には内容についての立場を明確にしなければなりません。いくつかのケイパビリティは重要であり、それ以外のケイパビリティはそれほどでもなく、いくつかのケイパビリティはよいもので、いくつかは悪しきもの(ですらある)と述べなければなりません。アダム・スミスは教育を奪われた子供について思考し、彼らの人間としての力が「傷つけられ、歪められた」と語りました。これに対して、家庭における養育や社会的発展によって、残虐に振る舞い他人を辱める能力が不足し妨害され、また刑法によって禁止もされている子供を想像するとしみましょう。この場合、私たちはこうした子供が「傷つけられ、歪められた」とは言わないでしょう。すべての人には自由に残虐に振る舞う憲法上の権原があると示唆する人もいないはずで、また、ある特定の子供は逆立ちしながら「きらきら星」を口笛で吹けるようになる方法を教わらなかったと、私たちが聞かされたとしみましょう。だからといって私たちは、この子供の人間力が「傷つけら

From this account of my theory of justice it is possible to get a sense of why philosophy matters in the development debate. But justice is not the only philosophical issue development practitioners need to consider. They need, as well, to develop sophisticated and philosophically informed accounts of other key notions well treated by philosophers, such as: the nature of freedom; the meaning and significance of ethnic and religious pluralism; the nature of human welfare and happiness; the concepts of desire, preference, and emotion. There is also the over-arching meta-question about how one ought to attempt to justify an ethical or political theory (for example whether by seeking some indubitable foundation, as Plato thought, or by seeking the greatest fit and coherence among all the contending concerns, as John Rawls thought). We will not make progress unless we continually wrestle with all of these large questions, and economics, as I've said, has an unfortunate tendency to seek premature closure so that mathematical sophistication can take its happy course.

However, it is not enough to say, "The world needs philosophy." For philosophy takes many forms, some of those not conducive to a useful global dialogue about the enhancement of human welfare. To the task of supplying some norms for my own profession, I now turn.

II

Philosophy is many things. There are many world philosophical traditions, and in each there are different, usually opposing currents. More needs to be said, then, about what type or rather types of philosophy can really help the progress of humanity. In this section of my lecture I shall set out six criteria for philosophical work that can be truly helpful.

1. Rigor and Transparency

Philosophy, as I understand and love it, begins with the Socratic commitment to careful and explicit rational argument, and to transparency of speech. Socrates' aim was to show people the inner structure of their own thought, or, at times, the lack of clarity in their thought. He did this by eliciting hidden assumptions, arranging the premises in order, and showing what conflicts and contradictions emerged when all was set forth in the open. At every step, Socrates and the person being questioned have to agree: indeed Socrates famously insisted that he himself added nothing. He was simply a "midwife,"

れ、歪められた」とは言わないはずで。なぜなら、問題とされているケイパビリティは悪いものではないとしても、残虐さへのケイパビリティと同様に、ただ単にとっても重要なものではないからです。

私が提唱し、注目を集めているケイパビリティ・リストは、この倫理的な内容を提供するための暫定的な試みです。それは10の中心的なケイパビリティを最小限の閾値レベルまで保護することが、〈最小限ではあっても正義にかなっている〉と主張しようとするどの社会にとっても必要であると、述べるものです。私はこの閾値を人間の尊厳という理念と結びつけ、これら10のケイパビリティの保護こそが、あらゆる人が有している(奪うことのできない生来の)人間の尊厳にふさわしい生活をもたらすと考えています。ここでリストの内容について論じることにはしません。でも一つだけ指摘させていただくとするなら、このリストは控えめかつ修正可能であるため、その希薄な内容を各国がその歴史や状況に応じて特定するための余地が、じゅうぶんに残されているということです²。さらに私は近年において、人間以外の動物の権原という問題に取り組むために、このアプローチの拡張適用も行っています。

ここまでの私の正義論に関する説明から、開発に関する議論でなぜ哲学が重要なかが、何となくわかりいただけたかと思います。しかしながら、開発に携わる実務者が考慮すべき哲学的問題は、正義だけではありません。彼らはまた、自由の本質、民族的・宗教的な多元主義の意味と重要性、人間の福祉と幸福の本質、そして欲求、選好、感情といった概念など、哲学者が熱心に取り組んでいる他の重要な観念について、精緻で哲学的によく情報づけられた説明を、展開する必要があります。他にも、倫理理論または政治理論をどのように正当化すべきかについての、包括的なメタレベルの問題もあります(たとえばプラトンが考えたように、何らかの疑う余地のない基礎を求めるべきなのか、それともジョン・ロールズが考えたように、競合するすべての関心事のあいだの最大の適合性と整合性を求めるべきなのか)。こうした大きな問題のすべてに真摯に向き合い続けられない限り、進歩は望めないでしょう。そしてすでに述べましたように、経済学には、数学的な精緻さがその自己満足的な進路をたどるように、早計に討論を終結させようとする残念な傾向があるのです。

しかしながら、「世界には哲学が必要だ」と言うだけでは十分ではありません。哲学にもさまざまな形態があり、なかには人間の福祉の向上に関する有益でグローバルな対話を、促進しないものもあるからです。そこで次に、哲学者という私の職業に関する、いくつかの規範を示すことにしましょう。

eliciting thoughts that belonged to the person he talked to, and setting those thoughts in a perspicuous order.

This commitment to reason has social importance. As Socrates saw, most thought in political life is sloppy, full of unclearly defined terms, fallacious reasoning, and hidden or non-so-hidden contradictions. When thought is sloppy, we don't make progress; we talk past one another rather than understanding one another and really deliberating. Socrates said that he was like a "gadfly," a stinging insect, on the back of the democracy, which he compared to a "noble but sluggish horse." In other words, making clear and rigorous arguments is a way of waking democracy up so that public deliberation is conducted in a more productive and less confused way.

Clarity in argument is also a way of respecting other people. Nothing is concealed, and nothing relies on privilege or esoteric knowledge. Rational argument is common to us all, and Socrates insisted that rational argument must be forthright and not marred by hidden areas of secrecy and privilege.

What this means is that philosophical argument in the public square should be written in a manner that is comprehensible to any person who makes a serious effort. Socrates approached people of many types and he always spoke in a way that all could understand, not just a small elite. Plato dramatizes this in the *Meno* by having Socrates speak with a slave boy, who, because of the oppression of enslaved populations, could not read or write. Nonetheless, this boy is able to understand quickly the structure of Socrates' argument, and he proves able even to come up with a complicated geometrical theorem, when suitably prompted.

What does this mean for philosophy today? For hundreds of years, in the Western tradition, political philosophers more or less followed Socrates—but in the early modern era they did so often by necessity rather than by choice. Social outsiders and nonconformists, including philosophers such as Jean-Jacques Rousseau, Jeremy Bentham, and John Stuart Mill, were not able to hold university positions, which required statements of orthodox Christian belief; so they were forced to publish in journals of popular opinion, or to write popular books. They kept their writing style clear because they knew that they had, and had to have, a wide public audience. With the growth of the modern university we have gained a lot. Those of us who are lucky enough to teach in rights-protecting liberal democracies have a secure income. If we once attain tenure, we cannot be removed for political reasons, or indeed for any reasons short of criminal misconduct; and we have guarantees of academic freedom. These things are very precious, and we must fight to retain them. But with that freedom

II

哲学は一つではありません。世界にはさまざまな哲学の伝統があり、それぞれの伝統の内部にもさまざまに異なる、通常は相対立する潮流があります。そこでどのような種類の哲学が、もっと正確に言えばどのような諸種類の哲学がヒューマニティ(人間性)の進歩に本当に貢献しうるのかについて、詳しく述べる必要があります。ここからは、真に有益な哲学研究の6つの規準についてお話ししたいと思います。

1. 厳密性と明瞭性

私が理解し、そして愛する哲学とは、慎重で明示的な合理的論証と発言の明瞭性への、ソクラテスのコミットメントから始まります。ソクラテスの達成目標は、人々に対して、彼ら自身の思考の内的構造を、あるいは時にはその思考における明瞭さの欠如を、示してみせることでした。彼はそれを、人々の思考の隠された想定を引き出して諸々の前提を順序よく並べることによって、またすべてが明らかになった時点でどのような衝突や矛盾が露呈するのかを示すことによって、行ったのです。ソクラテスと、彼によって問いただされる人物は、一つ一つの段階で合意しなければなりません。実際よく知られているように、ソクラテスは、自分が何も付け加えていないことを主張していました。彼は、対話の相手からその思考を引き出し、それを明快な順序に並べるといふ、いわば「助産師」のような役割を果たしたにすぎなかったのです。

こうした理性へのコミットメントは社会的に重要です。ソクラテスが理解していたように、政治生活におけるほとんどの思考は粗雑であり、定義が不明瞭な用語、誤った推論、そして隠された矛盾あるいはそれほど隠されていない矛盾に満ちています。思考が粗雑な場合、私たちは前に進むことができません。互いにかみ合わない主張をするばかりで、相手を理解し、じっくりと考えることができないからです。ソクラテスは、民主主義を「高貴だがのろまな馬」にたとえ、自らをそれに止まった、刺咬昆虫の「アブ」だと表現しました。言い換えるなら、明瞭で厳密な議論を実践することは、民主主義を目覚めさせ、公共的な熟議をより生産的で混乱の少ないやり方で行うための方法なのです。

議論の明瞭さは、他の人々を尊重するための方法でもあります。なぜなら、隠され

has gone, at times, a tendency to write for elites only, for one's own professional in-group, and to refuse to use a transparent language that addresses all people.

I have no objection to dense and even technical arguments, which are frequently valuable in political philosophy, as in economics. Philosophy should not leap ahead to attractive conclusions, forgetting about the deep theoretical issues that are often an integral part of justifying one's conclusions or the complicated matter of working out the details of an argument. Nor am I saying that even public philosophy should not be difficult. Most great works of political philosophy, from Plato's *Republic* to John Rawls's *A Theory of Justice*, are very difficult books. But they are not esoteric books: they are routinely taught to undergraduates. Furthermore, a philosopher who writes a long and difficult treatise is also, I believe, then obliged to create a more accessible version for the general public (as Rawls did, for example, in *Justice as Fairness*); and that more public version must be one that respects readers, and argues with them, rather than urging them to join a little elite cult. It's hard to teach young philosophers to write such public books and articles, when newspapers and journals are rapidly turning away from intellectual content, and when the places that will publish serious philosophy are becoming fewer. But we should all care about this and learn to do it well.

Above all, there are two types of philosophical writing that are not helpful to the progress of humanity. The first is cultish writing, writing that does not respect the reader as an equal. Philosophers are flawed human beings, and many of them want power over others. It is all too easy for them to succumb to the lure of esotericism, saying: "Become my follower, my initiate, and only then can you comprehend the important truths that I intend to reveal." That form of philosophy, however, is totalitarian; Socrates, however much he criticized the actual practices of democracy, was a democrat.

The line between baneful esotericism and necessary difficulty is not obvious or undisputed. I consider Martin Heidegger to be a central case of baneful esotericism, and of course his ideas developed in connection with his adulation of Hitler and his desire to play a role in that fascist government. Transparency was not a goal that he valued. But Heidegger's great German predecessor Hegel is also often guilty of esoteric and jargon-laden writing. Although Hegel was certainly a liberal republican, not a totalitarian, and was also, I think, an important philosopher, he allowed the professionalization of philosophy within the German university to lead him astray into unsound habits—as was already observed by Goethe, in his *Conversations with Eckermann*. Because Hegel is both important and deeply flawed, we have had a whole industry of making Hegel

たものは何もなく、特権的で限られた者にしか伝えられない知識に依拠するものも何もないのですから。合理的な議論は私たちの全員に共通のものであります。またソクラテスによれば、合理的な議論は明瞭でなければなりません。秘密や特権といった隠された領域によって、台無しにされてはならないのです。

このことが意味するのは、公共の場で行われる哲学的な議論は、真摯に努力するすべての人が理解できるように準備されなければならないということです。ソクラテスはさまざまなタイプの人に接し、一握りのエリートだけでなく、誰もが理解できるように語りかけるのが常でした。たとえばプラトンはその著作『メノン』で、ソクラテスが一人の少年と話をしている光景を描いています。その少年は、奴隷という抑圧された身分ゆえに読み書きができないにもかかわらず、ソクラテスの論証の構造を的確な導きによってあっという間に理解し、ついには複雑な幾何の定理すら理解してみせたのです。

今日の哲学にとって、この意義は何でしょうか。政治哲学者は数百年の間、西洋の伝統のなかで、程度の差こそあれソクラテスのやり方を踏襲してきました。ところが近代初頭では、自ら選んでではなく、しばしば必要があってそうしました。ジャン・ジャック・ルソー、ジェレミー・ベンサム、ジョン・スチュアート・ミルなどの哲学者を含め、社会のアウトサイダーや異端児と評された人々は、大学での職に就くことができませんでした。というのもそうするためには、正統なキリスト教の教えを信じていることを表明しなければならなかったからです。そこで彼らは、世論を掲載した定期刊行物に寄稿したり、大衆向けの著書を書いたりするほかありませんでした。彼らは、明瞭な文章を書くというスタイルを崩しませんでした。なぜなら、自分たちの著作が幅広い層に読まれていることも、幅広い層に読まれなければならないこともわかっていたからです。近代における大学の発展に伴い、私たちは多くのものを手にしました。幸運にも、権利を保護する自由民主主義の世界で教鞭をとることのできる私たちには、収入が保障されています。ひとたび終身在職権(テニユア)を取得すれば、政治的な理由で、いえ実際には犯罪的な違反行為を除くいずれかの理由で、職を奪われることはないのです。しかも私たちには、学問の自由が保障されています。こうしたことはきわめて貴重であって、私たちはこれらを守るために闘わなければなりません。しかし時としてこうした自由を手にした結果、エリートだけにしかわからない、つまり専門を同じにする仲間しかわからない文章を書き、万人に理解できる率直な言葉を使おうとしなくなることもあるのです。

available for the current conversation within political thought. The work of Charles Taylor, my predecessor in the Kyoto Prize for Thought and Ethics, is a central case of this reappropriation. But Taylor's task would have been easier had Hegel written more clearly!

The second thing that is not helpful is showy flashy writing. Philosophy is serious business, and when philosophers show off, drawing attention to themselves, trying to be pop stars in our era of evanescent celebrity, that too disservices the cause of philosophy. I shall not name names here, but it could be done!

2. Respect for Other Disciplines

When philosophy began in the Greek and Roman world (and also in the various philosophical traditions of Asia), it basically contained all rational inquiry. What was outside was tradition, mysticism, and so forth. But philosophy at that early date contained physics, chemistry, biology, cosmology, linguistics, and even history. Those disciplines gradually spun off, like planets from a star, and became their own separate disciplines. But until the twentieth century philosophy still contained what we now call the social sciences: economics, psychology, anthropology, political science, and sociology. The American Philosophical Association at its founding in the late nineteenth century prominently included psychology, and early presidents of the association were psychologists, or, like the great William James, both philosophers and psychologists. As I mentioned in Part I of this lecture, economics was a part of philosophy in the time of Adam Smith in the eighteenth century (whose professorial chair was in Philosophy), and of Karl Marx in the nineteenth (whose doctorate was also in philosophy). And, as I've mentioned, this concern with philosophy continued into the twentieth century with the work of Keynes and Hayek.

As I've said in Part I of this lecture, this separation has had costs on the side of those social sciences, who too often forget that they might have something to learn from philosophy. But the same thing is clearly true of philosophers: being in their own separate department, they forget that they need to care about the other disciplines and to draw on them for illumination. The need for cross-disciplinary curiosity and learning arises in different ways in connection with different philosophical problems. Historians of philosophy have a particular need to understand the cultural and political history of the regions in which the philosophers they study lived and worked. Philosophers working on the emotions have an urgent need to understand the contributions of

私は、難解で専門的ですからある論証に、異議を唱えるつもりはありません。なぜならそうした論証は、経済学におけるのと同じく、政治哲学においても評価されていることがよくあるからです。哲学は、結論の正当化において不可欠な部分であることが多い深遠な理論的問題や、論証を細部まで構築するという複雑な問題を無視して、魅力的な結論に飛びつくべきではないのです。また私は、公共哲学も難しくあるべきではない、などと言うつもりもありません。プラトンの『国家』からジョン・ロールズの『正義論』に至るまで、政治哲学の偉大な著作は、どれもきわめて難解です。しかし、それらは一握りの限られた者のみに伝えられるものではなく、大学の学部生に対して普通に教えられています。さらに言えば私は、哲学者は大部で難解な著作を書き上げても、それを一般大衆にもわかるように書き直した版を新たに書かなければならないと考えています(たとえば、ロールズが『公正としての正義 再説』でそうしたように)。そのような一般向けの書物は、読者に敬意を払い、彼らと共に議論するものでなければなりません。読者を無理やり少数のエリート集団に加わらせるものであってはならないのです。新聞や雑誌が知的な内容をどんどん取り上げなくなり、哲学について真摯な意見を発表できる場が少なくなりつつある今、若い哲学者に、そうした一般向けの書物や論文を書くよう指導するのは難しいことです。しかし私たちの誰もがこのことに関心を持ち、そうできるようになるべきです。

ヒューマニティの進歩に貢献しない哲学的著作として、特に2種類あります。まず、一部の信奉者だけを対象として、読者に対等な存在者としての敬意を払わない種類の著作です。哲学者は完璧な人間ではありませんし、その多くは自分以外の哲学者を打ち負かしたいと願っています。秘教性を持つ魅力にいつも簡単に屈し、こう言うのです。「私に従いなさい。私の教えを受けなさい。そうすれば、私が明らかにするつものの重要な真理を理解できるでしょう」。しかしこのような哲学は、全体主義的なものです。ソクラテスは民主主義の実践をどんなに激しく批判しようとも、民主主義の擁護者でありました。

有毒な秘教性と必要な難解さの区別は明確ではなく、これについて一致した見解はありません。私は、マルティン・ハイデガーを有毒な秘教性の代表例だと考えており、ヒトラーへの追従とともに形成された彼の思想や、あのファシスト政権で役割を演じたいという彼の欲望も、もちろん有毒な秘教性の代表例です。明瞭性は、彼が重んじた目標ではありませんでした。ただしハイデガーよりも古い時代のドイツの偉大な哲学者ヘーゲルもまた、専門用語だらけで、一部の者にしかわからない難解な著作

psychologists and anthropologists, and in my work on the emotions I have drawn extensively on these disciplines. Normative political philosophy of the sort I do, working on development issues, has an urgent need to understand what economists and political scientists have been doing in development studies, and it is not surprising that we now see graduate programs called “development studies” that promote this sort of interdisciplinary conversation—though too few of these programs give a secure home to philosophy.

I would add that political philosophers working on development need to learn a lot more history and politics—and law—than they usually do when they write about regions of the world not their own. When I began work on the book that later became *Women and Human Development*, I noticed that quite a few good philosophers were addressing the problems of women in developing countries—but typically they would take one example from Iran, one example from China, and so forth, without engaging in detailed study of any particular region of the world. The result was that they were unable to contextualize their examples, not knowing how regional, religious, cultural, legal, and historical differences within the country affected the particular case they observed. I decided to do things differently, and I engaged in a deep multi-regional study of India, its history, its political and legal traditions, before writing anything. From that time onward, I have always focused my work on India, and I learn more all the time. Other members of our multi-national Human Development and Capability Association contribute expertise about other areas of the world.

When knowledge was smaller and there were fewer disciplines, it was easier for philosophers to know what they needed to know. Aristotle was a great physicist, psychologist, economist, etc., as well as what we would now call a philosopher—although I note that even he drew the line at history: he asked his students to write up the histories of 153 known political communities so he could use the results of their research. Even much later, it was possible for Adam Smith to be one of the greatest economists, a philosopher of distinction, and a professor of legal thought; it was possible, too, for William James to achieve eminence in both philosophy and psychology. But now that knowledge has expanded and the disciplines have separated, philosophers must contrive forms of collaboration and partnership to provide access to essential knowledge.

One way philosophers can learn what they need to learn is by being part of an interdisciplinary university community, and I have always found being partly in a law school especially fulfilling in that regard, since it then is possible to work and teach with

を残すという過ちを幾度も犯しています。たしかにヘーゲルは全体主義者ではなく、リベラルな共和主義者であったと同時に、私に言わせれば卓越した哲学者でもあったわけですが、彼はドイツの大学における哲学の専門化によって、不健全な習慣を身につけてしまったのです。この点については、ゲーテがその著書『エッカーマンとのゲーテの対話』で指摘した通りです。ヘーゲルは卓越していながらも深刻な欠点を持ち合わせているがゆえに、政治思想の現行の対話においてヘーゲルを利用可能にしようとする一大産業ができあがっているのです。かつて思想・倫理分野で京都賞を受賞されたチャールズ・マーグレイヴ・テイラー博士の業績は、こうした再活用の代表例です。もっとも、ヘーゲルがもっと明確な言葉で著作を残していたならば、博士ももっと研究がやりやすかったでしょうに！

ヒューマニティの進歩に貢献しないもう一つの種類の著作は、大げさで見掛け倒しです。哲学は真剣な作業です。もし哲学者が派手に立ち回り、この浮き沈みの激しいセレブの時代に世間の注目を集める売れっ子になろうとすれば、やはり哲学の大義は失われてしまうでしょう。ここで名前を挙げることはしません。挙げようとするれば、そうできるのですが！

2. 他の学問に対する敬意

哲学がギリシア・ローマ世界で(またアジアのさまざまな哲学的伝統のなかで)はじまった時、そこには基本的にあらゆる合理的な探求が含まれていました。研究されなかったものと言えば、伝承や神秘主義などでしたが、初期の頃の哲学には、物理学、化学、生物学、宇宙論、言語学、さらには歴史学までもが含まれていたのです。これらの学問は、恒星の周りを回る惑星のように徐々に哲学から距離を置き、独自の学問分野としての地位を確立していきました。しかし20世紀に至るまで、哲学はなお、経済学、心理学、人類学、政治学、社会学といった、いわゆる社会科学を含んでいました。アメリカ哲学会には、19世紀後半の設立当初、心理学の研究者が多数参加していました。初期の頃の会長は心理学者でしたし、あるいは偉大なウィリアム・ジェームズのように哲学者であり心理学者でもありました。第I部でも触れましたが、18世紀のアダム・スミス(大学では哲学を教えていました)の時代や、19世紀のカール・マルクス(哲学で博士号を取得しています)の時代には、経済学は哲学の一部でした。そして、こうした哲学への関心が、ケインズやハイエクの研究を通じて20世紀まで続

economists, historians, and experts in a variety of other areas. Co-authorship is also valuable, though too rare in philosophy. I especially value my co-authored projects with legal economist Saul Levmore, which have taught me a great deal and made my work more fun. I teach Global Inequality with another economist, and I teach issues of discrimination and sexuality with an expert in constitutional law. The modern university is fond of hyper-specialization, and we must each find our own ways of avoiding being trapped.

3. Respect for Religious Belief and Practice

For much of its history in the Western tradition, although not during the medieval era, philosophy has been a skeptical critic of dominant forms of religious belief and practice. The pre-Socratic philosophers challenged traditional religious accounts of natural phenomena, which invoked the activity of gods in our world, by producing naturalistic causal accounts of how things happen. Socrates was charged with subverting the gods of the city and inventing new gods. Aristotle's god was an abstraction, totally different from the gods that most people worshipped. Most leading philosophers of the eighteenth century, similarly, were Deists: that is, they accepted the existence of some type of god, but understood God in a rationalistic way, as an immanent order in nature. Immanuel Kant held that religion should be practiced within the limits of reason. Rousseau sought to substitute a Deist "civil religion" for the existing religions, Catholic and Protestant, of the France of his day. In the nineteenth century, philosophers such as Auguste Comte, Jeremy Bentham, and John Stuart Mill went even further: they argued that religion had no social utility and would soon wither away, to be replaced by a humanistic philosophical doctrine of human brotherhood. Although Karl Marx's views were in many respects very different from the views of this group, Marx agreed with them that religion was a primitive force, an "opiate of the masses," and he anticipated its demise.

Today philosophers should not think this way. We observe that under conditions of freedom, and indeed wherever there is not brutal repression, people in every part of the world turn to religions for insight, community, meaning, and guidance. Many people reject religion, but many reasonable people do not. Moreover, among the people who consider themselves religious in some regard, there is not much agreement about what that commitment entails.

Some religions are rationalist in the manner of eighteenth century Deism. Among

いていることは、すでにお話しした通りです。

第I部で指摘したように、哲学との分離は、こうした社会科学の研究者にとって損失となっています。哲学から学ぶべきことがありうることを、彼らは忘れがちです。ただし、同じことが哲学者についても当てはまることは言うまでもありません。哲学という独自の研究分野に身を置く彼らも、他の学問に関心を持ち、そこから解明の力を得るべきだということを忘れているのです。さまざまな哲学的問題をめぐって、学際的な好奇心や研究の必要性がさまざまに生じてきます。哲学史の研究者は、自らが研究する哲学者が暮らし研究を続けた地域の文化史や政治史を、特に理解しなければなりません。感情について研究する哲学者なら、心理学者や人類学者の研究について把握する必要に迫られます。私の場合、感情に関する研究では、こうした分野の研究を広範囲にわたって参考にしました。私が取り組んでいる種類の、開発の諸問題に取り組む規範的な政治哲学では、開発学における経済学者や政治学者の研究を理解することが急務です。ですから現在、こうした学際的な対話を促す「開発学」が大学院のプログラムに加わったのも当然のことと言えます。もっともこうしたプログラムのなかに、哲学に安全な住処を提供してくれているものは、数えるほどしかないのですが。

さらにもう一つ付け加えておきたいことがあります。それは、開発について研究する政治哲学者は、自らの出身地域以外について執筆する場合、歴史や政治、そして法律について、通常以上に多く学ぶ必要があるということです。私は『女性と人間開発——潜在能力アプローチ』として出版した著作の準備を始めた頃、かなり多くの優秀な哲学者が、発展途上国の女性問題に取り組んでいることを知りました。しかし、彼らはたとえばイランから一例を取り上げ、中国から一例を取り上げ、そして他から一例を取り上げ、他から・・・というのが典型的で、いずれか特定の地域についての詳細な研究を行ってはいませんでした。彼らはその結果、国内の地域的、宗教的、文化的、法律的、歴史的な違いがその事例にどのような影響を及ぼしているのかを知らずにいたため、自分の取り上げた事例の文脈を説明することができなかったのです。そこで私は、彼らとは違うやり方をすることにしました。実際に執筆に取りかかる前に、インドの歴史や、政治的・法的な伝統について、インドの複数地域を対象とした詳細な研究を行ったのです。それからというもの私は、研究対象をずっとインドに絞っており、いつも新たな知識を増やしています。また「人間開発とケイパビリティに関する国際学会」(HDCA)に各国から参加している他のメンバーは、世界の各地

those I count my own religion, Reform Judaism, which was inspired by the rationalist ideals of Immanuel Kant and Moses Mendelssohn. Those religions have an easy time reconciling their commitments with those of secular philosophy. The same is at least in principle true of nontheistic religions such as Buddhism and Taoism. Among the Christian faiths, Roman Catholicism has a profound rationalist aspect, and typically values secular philosophy very highly. For example, all the major Catholic universities require extensive preparation in philosophy for all undergraduate students, separate from any requirements they may impose in theology. But some religions are made deeply uneasy by philosophy's claim to understand the world by reason. Among those I would count most forms of Christian Protestantism, particularly in the evangelical form so common in the U.S., and I would also classify here the form of Mormonism that is practiced today, although in an earlier era Mormonism was far more rationalistic.

Respecting one's fellow citizens means respecting their choice to live their lives in their own way, by their own doctrines, so long as they do not invade the basic rights of others. This idea of respect, which John Rawls has called the idea of "political liberalism", requires a lot from political institutions. First, it requires extensive protections for freedom of religious belief and practice, wherever that freedom does not violate the rights of others. Saying what those limits are is a very difficult matter, and my own nation is currently embroiled in struggles over what people may do in the name of religion to express their disapproval of gays and lesbians, or transgender people. Often that disapproval expresses itself in ways that many, including I myself, take to violate those people's fundamental rights. But these disputes are far from settled.

Second, equal respect requires a vigilant opposition to any form of established church—which, even if it does not invade the liberty of non-adherents, does always send signals of hierarchy and exclusion to outsiders. And, third, it also requires, in connection with that idea of non-establishment, that basic political principles must be formulated in a neutral language, neither that of any particular religion, nor even taking sides in the larger dispute between religion and non-religion. Principles must be abstemious, expressed in a thin sort of minimalist language, not using metaphysical concepts that belong to one tradition rather than another. Otherwise, even if freedom is respected, we get what I have called "expressive subordination," where society announces that one doctrine is preferred and others dispreferred. And in order to respect religious liberty sufficiently, principles must also be narrow, not pronouncing on all matters on which citizens differ.

Political philosophers, then, should operate in that restricted space. They ought to

に関する専門的な知識をもたらしてくれています。

現代に比べると知識の量も少なく、学問分野も少なかった時代、哲学者が必要とする知識を得るのは比較的容易なことでした。アリストテレスは物理学、心理学、経済学などの分野で偉大な学者であっただけでなく、今で言うところの哲学者としても偉大でした。ただしそんな彼ですら、歴史には手を出しませんでした。彼は自分の弟子たちに命じて、当時知られていた153の政治的共同体の歴史を書かせ、それを参考にしたのです。かなり後の時代になってさえ、アダム・スミスは最も偉大な経済学者の一人になると同時に、卓越した哲学者になり、さらには法思想の教授になることができました。ウィリアム・ジェームズも、哲学と心理学の分野で優れた業績を残すことができました。しかし知識の範囲が拡大し、学問が分離した今、哲学者は必要不可欠な知識へのアクセスを得るために、共同研究の形態を模索しなければなりません。

哲学者が必要とする学びをなす方法の一つに、大学内部の学際的なコミュニティへの参加があります。私はずっと、ロースクールの一員であることが、この点で特にありがたいと感じています。なぜならロースクールの一員であることによって、経済学や歴史学をはじめ、さまざまな分野の専門家と一緒に研究し、教鞭をとることができるからです。共著の出版も一つの方法です。もっとも哲学の分野ではめったにそのチャンスはありませんが。私は法経済学者のソール・レヴモアとの共著出版のプロジェクトを特に重んじています。このプロジェクトのおかげで、私は多くのことを学びましたし、研究がますます楽しくなりました。私は別の経済学者とも「グローバル不平等」というコースを教えていますし、憲法の専門家とは差別とセクシャリティに関する諸問題について一緒に教えています。今や大学では、専門分野の一層の細分化がはかられていますので、自分の専門分野だけに閉じこもってしまうことがないよう、各自が気を付けなければなりません。

3. 宗教的な信念および実践の尊重

西洋の伝統においては、中世を除くほとんどの時代において、哲学は優勢な宗教的信念や実践の形態を、懐疑的に批判しました。ソクラテス以前の哲学者は、自然現象に関する伝統的な宗教的説明に異論を唱えました。この世のなかで起こることを神の行為だとする立場に対して、事物の生成に関する自然主義的な因果論を提起したのです。ソクラテスはアテネの神々を冒瀆し、勝手に新しい神々を創り出したかどで罪に

argue for principles that could ultimately prove acceptable to all citizens in a pluralistic society, in what Rawls calls an “overlapping consensus,” without requiring them to abandon their religious commitments or to convert to some dominant religion in order to accept the principles. The principles philosophers propose should not denigrate or marginalize any on grounds of their religion. This will require a practice of political philosophy very different from that of Marx, Mill, and Comte, and even the Deists. Philosophers should not proclaim that we live in a post-religious age, or that religion is the opiate of the masses. They should not even support policies such as French *laïcité*, which favors non-religion and strongly disfavors religion in the public square. They should seek principles that can ultimately be embraced by all citizens who endorse basic values of equal respect and are willing to respect the good-faith views of others.

How could such a meeting ground possibly be found? The answer already exists in the Universal Declaration of Human Rights and other founding documents of the international Human Rights movement: namely, in ethical ideas of human dignity, human equality, and right—and, I'd add, human capabilities. As the framers of the Universal Declaration discovered, these ideas can unite people otherwise different in religion and world-view. Some will interpret the idea of human dignity in connection with a religious doctrine, some will not. But the ethical idea itself all can accept. And religions must agree to accept the constraints of that political idea of equal human dignity.

But why should religious people accept an idea that does not have religion in it? Doesn't this express a skepticism about religion, or willingness to give it a minor role? Not at all. As Catholic thinker Jacques Maritain, one of the framers of the Universal Declaration, wrote, the reason for not including your own religious ideas in a political doctrine that involves other people who don't share your religion is not skepticism or frivolity, it is respect. Respecting other people means respecting their equal freedom to choose a doctrine by which to live, and they will not be fully free if the political core doctrines announce that a particular religion is the preferred basis for the political ideas.

For these reasons I have insisted that the capabilities list is not a comprehensive account of the worthwhile human life, but, rather, a narrow and non-metaphysical list for political purposes that can ground political entitlements in a pluralistic society. Although my interpreters often ignore this part of my argument, I consider it especially important.

問われました。アリストテレスにとっての神は抽象的観念であり、大部分の人々が信仰していた神々とはまったく異なるものでした。18世紀を代表する哲学者も同様に、そのほとんどが理神論者でした。つまり彼らは、ある種の神の存在は認めるものの、神を自然における内在的秩序として合理的に解釈したのです。イマニュエル・カントは、宗教は理性の限界内で実践されるべきだと主張しました。ルソーは、当時のフランスにおける宗教であったカトリックとプロテスタントに代わる存在として、理神論的な「市民宗教」を提唱しました。19世紀になると、オーギュスト・コント、ジェレミー・ベンサム、ジョン・スチュアート・ミルといった哲学者が、さらなる主張を唱えました。宗教に社会的効用はなく、すぐに衰退することになり、人類の兄弟愛という人道主義的な哲学的教義に取って代わられるだろうと論じたのです。カール・マルクスの見解は彼らの見解とは多くの点で大きく異なっていたものの、宗教は原始的な力、すなわち「大衆にとってのアヘン」であるという点では同じで、宗教の終焉を予想するものでした。

今日の哲学者はこのように考えるべきではありません。自由が認められている状況下で、かつ非人間的な抑圧が行われていない場合、世界中のどこでも、人々は宗教によって洞察を得ており、共同体を形成し、意義を見つけ、指針を得ています。宗教を拒絶する人たちは多いものの、多くの理にかなった人々は宗教を拒絶していません。また、自らを何らかの意味で宗教的であると考えている人々の間で、そのコミットメントが必然的に何を伴うのかについて、あまり合意もなされていません。

宗教のなかには、18世紀の理神論に見られるような合理主義を呈するものがあります。私が信仰する改革派ユダヤ教もその一つだと思いますが、この宗教はイマニュエル・カントやモーゼス・メンデルスゾーンの合理主義的な理念に触発されたものです。こうした宗教は、そのコミットメントと世俗的な哲学のコミットメントを、容易に両立させることができます。少なくとも原理的には、仏教や道教といった非有神論に基づく宗教についても同じことが言えます。キリスト教のなかでも、ローマ・カトリック教はきわめて合理主義的な一面を持ち、世俗的な哲学を非常に高く評価することが常です。たとえばカトリック系の主要な大学はどこでも、神学で義務付けるものとは別に、学部学生全員に哲学を広範に学ぶことを義務付けています。ところが一部の宗教は、世界を理性で理解するべきだという哲学の主張に、神経をとがらせています。キリスト教のプロテスタンティズムのほとんどの教派、特にアメリカで信者の多い福音派が、例として挙げられるでしょう。また、現在のモルモン教もそうだと

4. Curiosity about and Respect for the World's Many Philosophical Traditions and Interest in Establishing a Cross-Cultural Philosophical Dialogue

All departments of philosophy in the U.S. and Europe are really departments of Western philosophy. Only rarely is there any inclusion of the philosophical traditions of Asia and Africa. If those traditions are taught it is usually in other departments: religion, South Asian Studies, East Asian Studies, Near Eastern Studies, etc. But of course that is itself distorting, leading to a neglect of the mainstream philosophical issues within those traditions: for example to a focus on mystical religion in the study of India and a neglect of India's traditions of logic, epistemology, and philosophy of science. Above all, there is little dialogue between scholars who pursue Western philosophy and scholars expert in these other traditions. A further problem is that, while Western philosophy gets coverage over its entire history, Asian philosophy is thought to be truly Asian only when it is very old: thus people think about Confucius and Mencius when they think about "Chinese thought," but neglect the creative work being done by contemporary Asian philosophers; or they consider ancient Hindu and Buddhist thought to be truly Indian, while neglecting the great twentieth-century Indian philosopher Rabindranath Tagore. Western philosophers don't make the same mistake about their own traditions: they know that philosophy is a living and growing set of arguments, that John Rawls is a part of the tradition that began with Socrates.

There is no easy "fix" for these problems. In particular, I am a stickler for linguistic expertise, and I will not even consider for a faculty appointment anyone who does not demonstrate the highest level of expertise in the original languages of the philosophers he or she studies. That's hard enough: but then you have to insist on the same standards for Ph.D. students. So it probably makes no sense for any but the largest departments to try to be pluralistic in the historical traditions they cover, since it's hard enough to find graduate students competent to work on Plato or Descartes in the original languages, and it would right now be impossible to find a critical mass of U.S. graduate students who had the linguistic preparation to work on Buddhist logic or on Mencius. (Tagore is different, since he wrote all his philosophical works in English.) The study of Islamic philosophy is only slightly different: there are indeed quite a few excellent scholars of ancient Greek philosophy who also know Classical Arabic, and who can therefore work on the dialogue the Arab philosophers had with Aristotle and Plato. Still, few of their students are equipped to follow them; and typically the scholars themselves are not very interested in more recent philosophical work in the Islamic tradition.

えます。もっとも初期の頃のモルモン教は、合理主義的傾向がきわめて強かったのですが。

同胞市民を尊重するということは、彼らが自身の教義に従って自身のやり方で人生を生きるという選択を、それが他者の基本的権利を侵害しない限りにおいて、尊重するということです。この尊重の理念は、ジョン・ロールズが「政治的リベラリズム」の理念と呼ぶものですが、政治の諸制度に多くを要求します。第一に、宗教的な信念および実践の自由が他者の権利を侵害しない限りにおいて、こうした自由の広範な保護が求められます。その限界が何であるのかはきわめて難しい問題で、私の国でも現在、ゲイとレズビアン、あるいはトランスジェンダーの人々の不承認を表明する際に、宗教の名を借りたどの行為が許されるのかについて、激しい論争が巻き起こっています。その不承認はしばしば、私を含めた多くの人々が、ゲイとレズビアン、あるいはトランスジェンダーの人々の基本的権利を侵害すると理解する仕方で表現されています。しかしこの論争は、まだまだ終わりそうにありません。

第二に、平等な尊重は、あらゆる形態の国教への用心深い反対を要求します。国教は、信者以外の人々の自由を侵害してはなかろうとも、階層構造や部外者の排除を示すシグナルを常に出しているのです。第三に、平等な尊重はまた、没国教という理念に関連することとして、基本的な政治原理が中立的な言語で定式化されなければならないことを要求します。特定の宗教の言語を用いるものであってはなりませんし、宗教か非宗教かというより大きな論争のどちらかの側を支持するような言語を用いるものであってなりません。原理は慎ましいものでなければならず、希薄な種類の最小限の言語で表現されたものでなければなりません。特定の伝統に属する形而上学的な概念を用いてはならないのです。そうでなければ、たとえ自由が尊重されていようとも、私が「表出的従属」と呼んできた状態に陥ってしまいます。社会が一つの教義を好ましいものとし、それ以外の狭義を好ましくないと公式発表するようになるのです。原理はまた、宗教的自由をじゅうぶん尊重するために、狭い範囲を扱うものでなければならず、市民の見解が異なる問題すべてに判断を下すものであってはならないのです。

したがって政治哲学者は、この限定された空間で考えるべきなのです。多元的な社会のすべての市民にとって、ロールズが「重なり合うコンセンサス」と呼ぶ状態で最終的に受け入れうる原理を、支持するべきなのです。市民がそうした原理を受け入れるために自らの宗教的コミットメントを放棄したり、あるいは優勢な宗教へ改宗した

So what do I recommend?

First, I recommend much greater awareness of the one-sidedness of our current approach. Thus, the expression “ancient philosophy” should never be used as it now is in the U.S., to refer to the Greco-Roman tradition. If that’s what people mean, let them say, “Ancient Greek and Roman philosophy,” as I have long insisted and annoyed my colleagues into doing. And if people try to use the word “classics” to mean “the Greek and Roman classics,” I give the same reply: you don’t mean the Sanskrit or African or Chinese or Japanese classics, so you should say what you mean. Precise language makes us aware of the partiality of our own approach, and the rich plurality of the world.

Second, and more substantive: philosophers should search for opportunities for dialogue and learning. One avenue is co-teaching, often a way to learn more about an unfamiliar tradition without having to learn the languages. I’ve co-taught courses with colleagues in the South Asian Studies department, for example. Another strategy is conferences. I recently attended a very illuminating conference on the philosophy of crime and punishment in Hong Kong, at which we had illuminating discussions comparing Asian and Western traditions. My university is hosting a conference on African philosophy this spring, inviting a group of leading experts in that area, most of them from Africa, to exchange ideas with those of us whose primary orientation is Western, and to see what avenues of cooperation might be opened up. This sort of thing is really essential, if global problems are to be confronted on a basis of mutual respect and understanding.

5. Concern with Previously Excluded Voices

Western philosophy has not simply excluded the rest of the world, it has excluded, for the most part, and for most of its history, the voices of women and racial minorities, and of people with disabilities. Today this is much less true, and a great part of my own work in philosophy is feminist in nature. Feminist philosophy today is an influential part of philosophy, and it is internally diverse, containing many approaches and arguments. The same is true of the philosophy of racial equality and the philosophy of disability. These changes in philosophy were long overdue, and they have been extremely valuable. However, they are not yet sufficiently integrated into the whole work of the profession, and this integration, and the perpetual atmosphere of healthy critique it prompts, must continue, if philosophy is to contribute justly to the service of humanity.

りすることを、要求してはなりません。哲学者が提唱する原理は、信仰を理由にいずれかの市民を貶めたり、周縁化するものであってはならないのです。そのためには、マルクス、ミル、コント、さらには理神論者の政治哲学の実践ともまったく異なる政治哲学の実践が必要になるでしょう。哲学者は、人間がポスト宗教の時代に生きているとか、宗教は大衆のアヘンだなどと主張してはなりません。宗教色の排除を支持し、公共の場での宗教活動に強く反対するフランスのライシテ(脱宗教)といった政策などは、支持するべきではないのです。哲学者が求めるべきは、平等な尊重の基本的な価値を支持し、他者の誠意ある見解に敬意を払う意欲のあるすべての市民によって最終的に受け入れられうる原理なのです。

では、どうすればこうした原理を見つけることができるのでしょうか。その答えは、世界人権宣言や国際的な人権運動の基本文書のなかに、すでに存在します。つまり人間の尊厳、人間の平等、そして権利といった倫理的な理念のなかに存在するので、そこに私は人間のケイパビリティを付け加えたいと思います。世界人権宣言の起草者が見いだしたように、こうした理念は宗教や世界観の異なる人々を結びつけることができます。人間の尊厳という理念を、宗教的教義に照らして解釈する人もいれば、そうでない人もいます。しかしこの倫理的な理念そのものは、誰もが受け入れうるものです。そして諸々の宗教は、平等な人間の尊厳という政治的な理念に付随する制約の受け入れに、合意しなければなりません。

とはいえ、なぜ宗教的な人たちが、宗教を含まない理念を、受け入れなければならないのでしょうか。それは宗教への懐疑を、あるいは宗教の役割を縮小しようという意欲を、表すものではないのでしょうか。いいえ、そんなことはありません。カトリックの思想家であり、世界人権宣言の起草者の一人でもあるジャック・マリタンは、次のように記しました。あなたの宗教を共有しない人々をも巻き込む政治的な原理に、あなたの宗教的理念を盛りこまない理由は、懐疑論でもなければ、軽薄さでもなく、尊重なのだ、と。他者を尊重するということは、彼らの平等な自由を——自らが従って生きることになる教義を選択する彼らの自由を——尊重するということです。もし中核的な政治的原理が、特定の宗教を政治的な理念の好ましい基礎として表明するものならば、彼らの自由は十全ではないでしょう。

こうした理由から私は、ケイパビリティ・リストは価値ある人生を包括的に説明するものではなく、多元的な社会における政治的権原を基礎づける政治的な諸目的のための、限定的で非形而上学的なリストであると主張してきました。私の解釈者は私

6. Concern with Real Human Life in All Its Messiness and Complexity

Philosophers are often fond of neat and highly general theories that omit a great deal of the complexity of life. General theories can illuminate, and we need them; but in the ethical and political area they will impede understanding if they omit too much of the messy detail and complexity of real human life. This is one reason why I have long insisted that philosophy needs a partnership with literature. But philosophy itself should educate itself to understand the messier aspects of human life better.

Study of the emotions and the imagination, once central topics in Western philosophy, from Plato straight through the medieval period to the eighteenth century fell out of fashion for more than two hundred years, and this was an immense loss. I've tried to restore the area of emotion to the center of philosophical work, where it was when Aristotle wrote the *Rhetoric* or the Stoics their major ethical works.

I think this insurgency of mine has succeeded, and there is currently a lot of good work in the area of emotion, and, more generally, what is known as “moral psychology.” But we always need to beware of simplification and reduction. We need, for example, to bear in mind the fact that emotions are in part social artifacts and vary with the cultural tradition within which people grow up. This makes their study very difficult. But complexity and difficulty should not prevent us from confronting the whole issue!

Another important aid to philosophy at this point is a partnership with the study of literature. I have spent part of my career fostering this partnership, and am currently engaged in the related enterprise of bringing literature into legal education. Literature needs the normative guidance of philosophy if it is to help humanity. Literature can embody bad values, such as misogyny and retributivism. Indeed it is safe to say that one of the main sources of pernicious retributivism in modern culture is the almost universal popularity of literary works that teach small children that it is a great thing when wrongdoers get some gruesome punishment. Here I want to comment the great Japanese artist Hayao Miyazaki for creating a different type of art for children, a world that is full of gentle, well-intentioned people, where there are no villains who must be punished, and the creative imagination soars. In any case, a dialogue with literature, both admiring and critical, seems very important for any philosophy that intends to come to grips with the complexity of human life.

Philosophy can serve humanity. And indeed it ought to. The world needs the ideas that good ethical and political philosophy contains; and we who lead privileged lives in

の議論のこの部分をよく見落しているのですが、私にとって何より重要なことです。

4. 世界の多様な哲学的伝統への好奇心と尊敬の念、そして異文化間の哲学的対話の構築への関心

欧米の哲学科は、実際どこも西洋哲学科です。アジアやアフリカの哲学的伝統が包摂されているケースは非常に稀です。こうした伝統が教えられているとしても、通常は宗教学、南アジア研究、東アジア研究、近東研究といった分野を教える、他の学科においてでしょう。もちろんこうした状況が望ましいものではないことは言うまでもありません。アジアやアフリカの哲学的伝統における主流の哲学的諸問題の軽視につながるからです。たとえば、インド研究として神秘主義的な宗教ばかりに目を向けると、インドの論理学、認識論、そして科学哲学に関する伝統を軽視することになります。何よりも西洋哲学の研究者と、それ以外の地域の伝統を専門とする研究者の対話は、ほとんどありません。さらに深刻な問題として、西洋哲学についてはその歴史全体が網羅されるのに対し、アジアの哲学と言えば、極めて古い時代のものだけが真にアジア的と考えられていることがあります。その結果「中国思想」と言えば孔子や孟子を思い浮かべてしまい、現代アジアの哲学者による独創的な研究を見過ごしてしまうのです。あるいは、古代のヒンドゥー教や仏教の教えを真にインド的と考えてしまい、20世紀インドの偉大な哲学者ラビンドラナート・タゴールを見過ごしてしまうのです。西洋の哲学者が自分たちの伝統について同じ過ちを犯すことはありません。西洋哲学は現在進行形で進化し続ける論証の集合体であり、ジョン・ロールズはソクラテスに始まる伝統の一部だということを知っているからです。

こうした問題の手っ取り早い「解決方法」などありません。特に私は、言語の専門知識の重要性にこだわりがあるので、自分が研究する哲学者が用いた言語に関して最高度の専門知識を示さない研究者を大学の教員として雇用することなど、考えられません。これは大変厳しい条件ですが、博士課程の学生にも同じ条件を課さざるをえません。そのため、カバーする歴史的伝統を多元的にしようとしても、それができるのはおそらく最大規模を誇る学部だけでしょう。プラトンやデカルトをギリシア語やフランス語で研究できる能力のある大学院生を探すのはとても大変なことです。それに、仏教の論理学や孟子の研究に必要な語学的素養のあるアメリカの大学院生を最低限確保することは、現時点では不可能と言わざるをえません(タゴールは別です)。

the academy would be selfish if we did not try hard to bring those ideas into the world where social and political decisions are made. But philosophy also needs to criticize itself, and in some ways to change itself, if it is to serve the world well, and it is fortunate that today there are so many young people eagerly taking up that challenge.

哲学に関する著作をすべて英語で書いていますから)。イスラーム哲学の研究は少しだけ事情が異なります。古代ギリシア哲学については実際かなりの数の卓越した研究者がいますが、彼らは古代アラビア語にも通じており、そのためアラブの哲学者がアリストテレスやプラトンと行った対話についても研究ができます。しかしなお、彼らの跡を継ぐ能力のある学生はほとんどいません。また、研究者自身がイスラームの伝統における最近の哲学的研究についてあまり関心を持っていないこともよくあります。

そこで私は次のことを提言します。

第一に、私たちの現在のアプローチが偏っていることを、もっと自覚するべきです。したがって、ギリシア・ローマの伝統に言及するために、今日のアメリカ合衆国においてそうであるような「古代哲学」という表現を使うべきではありません。もしその伝統を指し示したいならば、「古代ギリシア・ローマ哲学」と言うべきです。これは、私が長年にわたって主張してきたことで、他の研究者にもそうするように言うてうさがられていることです。また、もし「古典」という用語で「ギリシア・ローマ古典」を指し示したいならば、同じことが言えます。サンスクリットやアフリカの古典、中国の古典、あるいは日本の古典のことを言っているわけではないのですから、本当に意味していることを言うべきです。厳密な言葉遣いをすることで、私たち自身のアプローチの偏りや、世界の豊かな多様性に気づかされます。

第二の、より重要な提言は、哲学者は対話と学びの機会を模索するべきだということです。一つの方法として、二人以上で講義を行う共同授業があります。これはしばしば、自分があまり詳しくない伝統について、その言語を学ばずとも、多くの知識を得る方法となります。私の場合、南アジア研究の学科で、同僚たちといくつかのコースを共同授業した経験があります。もう一つの方法はカンファレンスです。私は最近、香港で開催された犯罪と処罰の哲学に関する知的刺激に満ちたカンファレンスに出席しました。アジアと西洋の伝統の比較という、啓発的な議論がなされたのです。私が勤める大学では、来春、アフリカの哲学に関するカンファレンスを開催する予定です。この研究分野の優れた専門家の方々にお越しいただくことになっていますが、彼らのほとんどはアフリカ出身です。西洋の研究を専門としている研究者と意見交換をしてもらい、どのような協働の方法がありうるのかを模索することが目的です。相互尊重と相互理解にもとづいてグローバルな諸問題に取り組もうとするならば、この種の試みは極めて重要です。

¹ Different versions published as “Philosophy and Economics in the Capabilities Approach: An Essential Dialogue,” *Journal of Human Development and Capabilities* 16 (2015), 1-15, and as “Economics Still Needs Philosophy,” *Review of Social Economy* 74 (2016), 229-47.

² Here is the list:

1. Life.

Being able to live to the end of a human life of normal length; not dying prematurely, or before one's life is so reduced as to be not worth living.

2. Bodily Health.

Being able to have good health, including reproductive health; to be adequately nourished; to have adequate shelter.

3. Bodily Integrity.

Being able to move freely from place to place; to be secure against violent assault, including sexual assault and domestic violence; having opportunities for sexual satisfaction and for choice in matters of reproduction.

4. Senses, Imagination, and Thought.

Being able to use the senses, to imagine, think, and reason—and to do these things in a “truly human” way, a way informed and cultivated by an adequate education, including, but by no means limited to, literacy and basic mathematical and scientific training. Being able to use imagination and thought in connection with experiencing and producing works and events of one's own choice, religious, literary, musical, and so forth. Being able to use one's mind in ways protected by guarantees of freedom of expression with respect to both political and artistic speech, and freedom of religious exercise. Being able to have pleasurable experiences and to avoid non-beneficial pain.

5. Emotions.

Being able to have attachments to things and people outside ourselves; to love those who love and care for us, to grieve at their absence; in general, to love, to grieve, to experience longing, gratitude, and justified anger. Not having one's emotional development blighted by fear and anxiety. (Supporting this capability means supporting forms of human association that can be shown to be crucial in their development.)

5. これまで排除されてきた声への気遣い

西洋哲学は他の地域をただ排除してきただけではありません。西洋哲学はその大部分において、そしてその歴史の大半において、女性と人種的マイノリティ、また障碍のある人々の声を排除してきました。今日ではこうした状況は著しく改善されていますし、哲学における私の研究のほとんどは本質的にフェミニストです。フェミニスト哲学は現在、哲学において影響力のある地位を占めており、内部において多様で、さまざまなアプローチや議論を展開しています。人種的平等に関する哲学や障碍に関する哲学についても同じことが言えます。哲学におけるこうした変化は長く待ち望まれていたものでしたし、また非常に大きな意味を持ってきました。しかしながら、こうした変化はいまなお、哲学の研究全体にはじゅうぶん統合されていません。もし哲学がヒューマニティに正しく資するべきならば、この統合と、それが促進する健全な批判を可能にする永続的な雰囲気、維持されなければならないのです。

6. 厄介さと複雑さのある実際の人生への気遣い

哲学者はしばしば、人生の複雑さの大部分を除外した、整えられた高度に一般的な理論を好みます。一般理論は解明的でありえますし、私たちには必要です。しかしそうした一般理論が、実際の人生の厄介な詳細や複雑さをあまりに多く除外してしまうならば、倫理や政治の分野では理解の妨げになるでしょう。これは私が、哲学は文学と連携すべきだと長年言い続けている理由の一つです。ただし哲学それ自体も、人生の厄介な側面をよりよく理解するように努める必要があります。

プラトンの時代から中世を通じて18世紀に至るまで西洋哲学の重要なテーマであった感情と想像力の研究は、主流から外れて200年以上が経ちました。これは計り知れない損失でした。私は、アリストテレスが『弁論術』を著し、ストア派が倫理学に関する代表的な著作を記した時代のように、感情の分野を哲学研究の中心的テーマに取り戻そうと努力してきました。

私のこの反乱は成功を取めてきたと思います。そして現在、感情の分野で、もっと一般的に言うならば「道徳心理学」として知られる分野で、優れた研究が多くなされています。ただし、単純化と縮小化にはいつも気を付けておかねばなりません。たとえば、感情には社会的構築物としての一面があり、人々がそのなかで成長する文

6. Practical Reason.

Being able to form a conception of the good and to engage in critical reflection about the planning of one's life. (This entails protection for the liberty of conscience and religious observance.)

7. Affiliation.

A. Being able to live with and toward others, to recognize and show concern for other human beings, to engage in various forms of social interaction; to be able to imagine the situation of another. (Protecting this capability means protecting institutions that constitute and nourish such forms of affiliation, and also protecting the freedom of assembly and political speech.)

B. Having the social bases of self-respect and non-humiliation; being able to be treated as a dignified being whose worth is equal to that of others. This entails provisions of non-discrimination on the basis of race, sex, sexual orientation, ethnicity, caste, religion, national origin.

8. Other Species.

Being able to live with concern for and in relation to animals, plants, and the world of nature.

9. Play.

Being able to laugh, to play, to enjoy recreational activities.

10. Control over one's Environment.

A. Political. Being able to participate effectively in political choices that govern one's life; having the right of political participation, protections of free speech and association.

B. Material. Being able to hold property (both land and movable goods), and having property rights on an equal basis with others; having the right to seek employment on an equal basis with others; having the freedom from unwarranted search and seizure. In work, being able to work as a human being, exercising practical reason and entering into meaningful relationships of mutual recognition with other workers.

化的伝統によってさまざまに異なるという事実を念頭に置く必要があります。この事実のおかげで研究はとても困難になります。しかし複雑だとか困難だという理由で、この問題と真摯に向き合うことをやめるべきではありません！

現時点で哲学にとって重要な助けは、文学研究との連携です。私は、研究者としての人生の一部分を、この連携の醸成に費やしてきました。そして目下、文学を法学教育に取り入れるという重要な企図に携わっています。文学の目的がヒューマニティに資することならば、哲学の規範的な導きを必要とします。文学は、ミソジニー(女性蔑視)や応報刑主義といった悪しき価値観を言葉で表現することができます。応報刑主義は現代の文化において致命的ですが、その主たる源泉の一つとしておそらく指摘できるのは、犯罪者に厳罰を課するのは重要なことだと幼い子供たちに教える文学作品が、ほぼ世界的に人気を集めていることです。ここで私が触れておきたいのは、日本の偉大なアーティストである宮崎駿さんのことです。彼は子供のために別用の作品を創り出しています。その世界では優しく善意に満ちた人々がたくさん登場し、罰せられるべき悪人など一人もいません。独創的な想像力に溢れているのです。いずれにせよ、賞賛的であろうと批判的であろうと文学との対話は、人生の複雑さに取り組もうとするすべての哲学にとってきわめて重要だと言えるでしょう。

哲学はヒューマニティに資することができます。そして実際にそうすべきです。世界は、優れた倫理的・政治的な哲学が内包する理念を必要としています。研究者として恵まれた立場にある私たちが、こうした理念を社会的・政治的な意思決定がなされる世界に取り込もうと必死に努力しないとすれば、利己的であるでしょう。でももし哲学が、世界によく資することを目指すならば、自己批判も必要ですし、ある意味での自己変革も必要です。そして今日、たくさんの若い人々がこの課題に果敢に取り組んでおられるのは、ありがたいことです。

(訳：神島裕子)

¹ “Philosophy and Economics in the Capabilities Approach: An Essential Dialogue,” *Journal of Human Development and Capabilities* 16 (2015, pp.1-15) や “Economics Still Needs Philosophy,” *Review of Social Economy* 74 (2016, pp. 229-47) などとも参照。

² ケイバビリティ・リストは次の通りである。

1. 生命

通常の長さの人生の終局まで生きられること。早死にしないこと。または自らの生が衰退して生きるに値しなくなる前に死なないこと。

2. 身体の健康

健康でありうること。これにはリプロダクティブ・ヘルスが含まれる。適切な栄養を摂取しうること。適切な住居に住みうること。

3. 身体の不可侵性

場所から場所へと自由に移動できること。暴力的な攻撃から安全でありうること。これには性的暴力と家庭内暴力が含まれる。性的満足の機会と妊娠・出産のことがらにおける選択の機会とを持つこと。

4. 感覚・想像力・思考力

感覚を用いることができること。想像し、思考し、論理的な判断を下すことができること。これらのことを「真に人間的な」仕方で、つまり適切な教育—これには識字能力と基礎的な数学的・科学的な訓練が含まれるが、これらだけに限定されるわけではない—によって情報づけられかつ涵養された仕方でなしうること。自らが選択した宗教的・文学的・音楽的などの作品やイベントを経験したり生みだしたりすることに関連して想像力と思考力を働かせることができること。政治的スピーチおよび芸術的スピーチに関する表現の自由が保障された仕方で、また宗教的儀式的自由が保障された仕方で、自分の心(mind)を働かせることができること。楽しい経験をしたり無益な痛みを避けたりすることができること。

5. 感情

自分たちの外部にある物や人びとに対して愛情をもてること。私たちを愛しケアしてくれる人びとを愛せること。そのような人びとの不在を嘆き悲しむことができること。概して、愛すること、嘆き悲しむこと、切望・感謝・正当な怒りを経験

することができること。自らの感情的発達に恐怖と不安によって妨げられないこと。(このケイパビリティの支持は、諸々の感情の発達において非常に重要であることが示しうる人間のつながりの諸々の形態の支持を意味する)。

6. 実践理性

善の構想を形成しかつ自らの人生の計画について批判的に省察することができること。(これは良心の自由と宗教的式典の保護を必然的にともなう)。

7. 連帯

A. 他者と共にそして他者に向かって生きうること。ほかの人間を認めかつ彼らに対して関心を持ちうること。さまざまな形態の社会的交流に携わりうること。他者の状況を想像することができること。(このケイパビリティの保護は、こうした諸々の形態の関係性を構成し育む諸制度の保護と、集会および政治的スピーチの自由の保護とを意味する)。

B. 自尊と屈辱を受けないこととの社会的基盤を持つこと。真価が他者と等しい尊厳のある存在者として扱われうること。このことは、人種、性別、性的指向、民族性、カースト、宗教、出身国による差別がないことの整備を必然的にともなう。

8. ほかの種との共生

動物、植物、自然界を気遣い、それらと関わりをもって生きることができること。

9. 遊び

笑うことができること。遊ぶことができること。レクリエーション活動を楽しむことができること。

10. 自分の環境の管理

A. 政治的な管理

自分の生を律する政治的選択に実効的に参加しうること。政治参加の権利と、言論の自由および結社の自由の保護とがあること。

B. 物質的な管理

財産を維持することができること(土地と動産の双方において)。他者と平等な間柄で所有権を持つこと。他者と平等な間柄で職を探す権利があること。不当搜索および押収からの自由があること。仕事において、人間として働き、実践理性を行使しかつほかの労働者との相互承認という意義のある関係性に入ることができること。

稲盛財団2016——第32回京都賞と助成金

発行 2017年8月31日

制作 公益財団法人 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 press@inamori-for.jp URL <http://www.inamori-for.jp/>

ISBN978-4-900663-32-9 C0000