

本講義資料のご利用にあたって

本講義資料内には、東京大学が第三者より許諾を得て利用している画像等や、各種ライセンスによって提供されている画像等が含まれています。個々の画像等の利用については、それぞれの権利者の定めるところに従ってください。

著作権が東京大学の教員等に帰属する著作物については、非営利かつ教育的な目的に限り複製および再配布することができます。

ご利用にあたっては、以下のクレジットを明記してください。

**クレジット：**

**UTokyo Online Education 学術フロンティア講義 2025S 中島 隆博**



古典の最終章を書く

中島隆博

博覧強記

あるひとがこう問いかけました。「中国には経書という儒教の経典があり、宋代には十三経になった。とあるひとが一生涯かけて経書を読み続け、その注釈まで読み、読み終わった翌日に亡くなった。さて、そのひとは幸せだったのだろうか」。

またあるひとはこう言いました。「わたしは学生時代に中国古典をほぼすべて暗記した。しかし、インターネットで検索できるようになった今、わたしの努力は無駄に見える」。

さて、皆さんはどう思いますか。かつての教養はまさに博覧強記が重視されて、多くのことを覚えているひとは、それだけで感心されたものでした。わたしの学生時代に習った

日本文学（当時は国文学）の久保田<sup>じゅん</sup>淳先生は、和歌の専門家でしたが、驚くことに国歌大観の番号で和歌が出てくると噂されたほど、すべての和歌を誦じていた方でした。このレベルに達するのは無理だと、わたしは日本文学から早々に尻尾を巻いて逃げ出しました。

時代は下って、インターネットもさらに進化し、データベースが整備され、検索も格段に容易になりました。最近ではAIとりわけ生成AIが脚光を浴びるようになり、質問の仕方を間違えなければ、かなり確からしい文章を書いてくれるようになりました。いったいこうした時代の教養とはいかなるものなのでしょう。検索や質問の力があれば、それでよいのでしょうか。

考えるを考える

ここで「考える」ということを考えてみましょう。通常は、ひとりで呻吟しながら、あーだこーだと思うことを「考える」と理解するのではないのでしょうか。しかし、とある経済史の先生は、それは単なる妄想にすぎないと一刀両断に切り捨てました。確かに夜中に考えたことを書きつけた文章を後で読み返すと、自分でもよくわからない、整理されていない考えが連ねられていることがありますね。では、考えると妄想をわけるものは何なのでしょう。

わたしの考えでは（この表現にも工夫が必要なのですが）、「考える」とは共同行為であって、妄想は自分だけの世界に閉じたものだと思うのです。「考える」が共同行為であるとは意外に聞こえるのでしょうか。哲学者のイメージには、ひとり孤独に思考することが付きまとっているからです。もちろん、「考える」ことが孤独の底で行われることは事実です。しかし、その孤独は決して孤立ではありません。それは友情のもとでの孤独なのです。

そう、「考える」とは友情においてはじめて成立する共同行為なのです。

「ひとの頭で考える」ということを考えてみてください。これはかなり素朴な直観に頼った表現です。友人や家族あるいは先生と話をしている場面を思い返してみましょ。話をしているなかで、当初は曖昧だったことが、くっきりと輪郭をとった概念になって、自分が思っていたのはこういうことだったのか、と得心がいくことがあるかと思ひます。三人寄れば文殊の知恵とも言ひますが、複数のひとと喋ると、発見的に頭が働ひ、それ以前には見えてこなかったことが見えるようになることがあるのです。「考える」ことには、このような発見性が不可欠なのです。

しかし、なぜそのような現象が起きるのでしょいか。わたしはそれを、人間の根元的な社会性という観点で理解したいと思ひています。近代、とりわけ西欧近代の呪縛のもと、わたしたちは自律した個人であることを求められてきました。それには光の部分も多くあります。あらゆる隷属からの自由、自らの尊厳を犯されないこと、自分の言動に対する責任といった、きわめて重要な価値が、個人という根拠に根ざすことができたのです。ひとは個人として解き放たれたのです。トマス・カスリスはその『インティマシーあるいはインテグリティー』において、こうした自律した個人を「インテグリティー」という観点から説明しました。それは、完全無欠であって、外から影響を受けず、傷つくことのないあり方です。しかし、それは特定の文化において、ある時代やある文脈で強調されたにすぎないのではないか。別の言い方をすれば、「インテグリティー」の後景には必ず「インティマシー」というあり方もあって、親密で、相互関与的で、傷つきやすい特徴を見出すこともできるのではないか。カスリスはこのように問いかけます。

### 手入れされた共感

なるほど、自律した個人が理性に訴えて世界に秩序を与えるという近代のパラダイムの後景を拡大して見てみると、そこには他者への共感とそれに基づく道徳の基礎づけという試みがたえずうごめいていました。カントのように実践理性に基づいた道徳の基礎づけではなく、より感性的な次元で、他者への共感にこそ、道徳の弱い基礎があるという考えです。この共感を推し進めたのがスコットランド啓蒙です。たとえば、デイヴィッド・ヒュームは、次のように理性を考えていました。

理性とは、もろもろの情念の一般的で穏やかな規定にほかならない、すなわち、距離を置いて見ること、つまり反省にもとづく規定にほかならないのである。(デイヴィッド・ヒューム『人性論』四、一九六頁)

わたしたちが通常考えるのとは逆に、理性それ自体が情念の一形態にすぎないとヒュームは理解します。ところが、単純に情念に道徳の基礎を置けばよいというわけではないのです。

利害にとらわれた感情の方向を変化させることでしか、情念はそうした感情を制御することはできない。ところで、このような変化は、どれほどささいな反省においても必ず生じるにちがいない。(同、六六頁)

つまり、わたしたちの感情は、他者へ共感したりするものですが、「利害にとらわれ」、偏ってしまうのです。したがって、なんらかの仕方でも（たとえば反省）、感情や共感を人為的に変換しなければ、使い物にはなりません。

そして、このヒュームの出した問題を考えていたのが、若き日のジル・ドゥルーズでした。ヒュームの共感論を取り上げながら、ドゥルーズはそこで論じられた共感の偏りに注目してゆきます。

というのも、社会にとっての障害は、エゴイズムにあるのではなく、もろもろの共感それ自体にあるからだ。なるほど、社会は諸家族の集まりから始まる。しかし、諸家族の集まりは家族的な集まりではない。なるほど、諸家族はまさに社会の単位である。しかし、そうした諸単位の特質は、加え合わせられないということにある。言いかえるなら、単位としての諸家族は互いに排除しあっているということだ。それらは偏っているのであって、部分的であるのではない。ひとは、或る者の親であっても、他の者に対しては常に他人である。自然の中に矛盾が露呈しているのだ。社会の問題は、以上のような意味で、〔エゴイズムの〕制限の問題ではなく〔共感の〕統合の問題である。諸共感を統合するということ、それは共感をしてそれ自身の矛盾を超出させること、それ自身の自然的な偏りを超出させることである。そのようなひとつの統合は、ひとつの積極的な道徳的世界を折り込んでおり、そのような世界の積極的な考案の中で成し遂げられる。

(ジル・ドゥルーズ『経験論と主体性——ヒュームにおける人間的自然についての試論』、三八頁)

「自然の中に矛盾が露呈している」。したがって、偏っている共感を拡張しそれを他の共感と統合することが必要なのです。その営為は、自然に属しているものではなく、人為的な実践にほかなりません。いわば自然の底が抜けているのであって、だからこそ人間の自然的な欲求や利害関心(エゴイズム)を満たし完成させるために、共感を拡充して統合することが必要なのです。そしてそれは、「ひとつの積極的な道徳的世界を折り込ん」だ統合となるはずです。

いわば「手入れされた共感」が求められているのです。生のままの共感、たとえばルーソーやショーペンハウエルがそうであったように、他人を憐れむ自分に満足するという、

自己満足的な個人を強化しかねません<sup>1</sup>。

## 礼

「手入れされた共感」は、西洋だけでなく東洋でも大きな問題になっていました。ヒュームと同時代の中国の哲学者に戴震がいます。『孟子』の諸概念を哲学的に論じたその『孟子字義疏證』では読み応えのある探究がなされていました。そのなかで、「礼」を論じた箇所を見て見ましょう。

礼が設けられたのは天下の人々の情を治めるためである。過剰なところを裁ち切り、不足しているところを勉めさせて、天地の中に人がいることを知らしめることにほかならない。

人々の情が薄くなったのに外貌を飾っている。それは、外貌を飾るから情が薄くなったわけではない。人々の情がだんだん薄くなり、ただ外貌を飾ることを礼と考えているということだ。外貌を飾ることを憎むのではなく、人々の情が薄いのを憎むのである。

礼は心の狭いもの卑しいものを治めて、文飾に溢れた状態に変化させる。喪は哀しみ憂いを治め、直情径行から遠ざける。情が薄い者は、奢侈と形式主義に走るばかりで、礼に対して心の狭い者にも及ばない。というのも、後者は十分ではないにしても、礼を制定しそれを始めたことに近いからである。（戴震『孟子字義疏證』仁義礼智）

戴震にとって、「手入れされた共感」は、礼という規範にまで高められた、厚い情のことです。礼は中国の独自の規範概念で、ritual すなわち儀礼という翻訳では、その意を尽くすことはできません。Ritualized normativity embedded in the affections といった、少し開いた翻訳が必要になるかもしれません。

### 『孟子』の拡充

戴震は、感情（や共感）の手入れ（もしくは陶冶）の先に礼があると考えます。その出発点は、もちろん『孟子』です。次のような箇所を確認しておきましょう。

あわれむという惻隱の心は、仁の端（端緒）である。恥ずかしいと思う羞惡の心は、義の端である。他人に譲るといふ辞讓の心は、礼の端である。正不正を判断する是非の心は、智の端である。人にはこの四端があるが、それはちょうど四肢があるようなものだ。この四端があるのに、自らできないという者は、自分を損なう者である。また君主にできないという者は、君主を損なっている者である。

---

<sup>1</sup> この点は、フランソワ・ジュリアン『道徳を基礎づける——孟子 vs. カント、ルソー、ニーチェ』を参照のこと。

四端を自分に有している者は誰でも、それを拡充することを知っているはずだ。火が燃え始め、泉が噴き出すようなものだ。もしこれを拡充できれば、四海を保つことができるが、そうでなければ、父母に仕えることもできない。（『孟子』公孫丑上）

孟子が言う。人にはみな忍びざるものがあり、それを忍ぶところに到達させるのが、仁である。また、人にはみな為さないことがあるが、それを為してしまうところにまで到達させるのが、義である。他人を損ないたくないという心を拡充できれば、仁は用い切れないほどになるし、盗まないという心を拡充できれば、義は用い切れないほどになる。そして、馬鹿にされた呼びかけを受け入れないという実を拡充できれば、どこにいても義を為すことになる。（『孟子』尽心下）

憐れみや忍びないという共感を「拡充」すること。それが仁（これまた翻訳しにくい概念ですが、わたしは Human Co-becoming と呼びたいと思います）の完成なのですが、その努力が何に基づいているのかを、『孟子』は述べてはいません。戴震がそれは礼に基づく喝破したのは、ひとつの見識だと思いますが、見ようによっては、戴震が批判していた『荀子』の礼論を導入したとも言えるかと思えます。

以上をまとめると、感情がわたしの感情というよりも、他者との間で共同的に生じるものであり、だからこそそこに適切に関与することで、人間の根元的な社会性の上に、道徳を基礎づけることができるのです。

### 「我思う故に我あり」とは

ここで、話を共同行為としての「考える」に戻してみましよう。「考える」も共感のように、根元的な社会性の上にはじめて成立するものではないでしょうか。その際、どうしても思い起こしてしまうのが、デカルトの「我思う故に我あり」です。Je pense, donc je suis. あるいは、[Ego] Cogito ergo sum. ですね。これは考えれば考えるほど不思議なフレーズです。

デカルトは『方法序説』や『省察』のなかで、徹底的に懐疑をしてみます。わたしは狂人になったのではないか。わたしは夢を見ているのではないか。わたしは悪霊（欺く神）に騙されているのではないか。しかし、このような懐疑を尽くしても、この「わたし」が考えていることは否定できません。そのために、cogitans（考える）「わたし」は存在する（もしくは実存する *existo*）というのです。

これに対しては、これまで数多くの興味深い批判が寄せられていて、それらを探究するだけでも興味は尽きません。たとえば、デリダとフーコーが論争した、「狂人」をデカルトは排除したのか包摂したのかとか、「故に」という接続詞がなぜ可能かとかです。しかし、ここで問題にしてみたいのは、考える者として設定されている「わたし」とは何かです。それはひとまず一人称単数の代名詞で捉えられています。「pense」というフランス語

は「Je」という一人称単数の代名詞を必要としますし、ラテン語は「cogito」だけですでに一人称単数の代名詞にかかる事態だということが明らかですが、デカルトは「Ego」をわざわざ挿入してもあります。問題なのは、この「わたし」は何者かということです。実はすでに述べたことにヒントがあるのですが、この「わたし」は様々な複数のあり方(狂人、夢を見るひと、悪霊や欺く神に騙されたひと等々)をしていて、内容的に考えると自己同一性が揺らいでいるのです。ですから、この事態を述べるとすれば、「Je pense que nous pensons」とか「Cogito cogitamus」であるかもしれませんが、より正確を期するなら、「Il pense que nous comme je pensons」とか「Cogitat cogitamus」であるかもしれません。つまり、「考える」という事態が出来していて、そこに複数の「わたし」がもつれ合って認められ、しかし、「わたし」という形式はかろうじて維持されているということなのです。日本語であれば、「ものおもう」という表現が適切かもしれません。それは「もの」(ここには「ものが憑く」のような狂気も含まれますし、対象的に明瞭化しえない何かも含まれます)を「おもう」というだけでなく、「もの」が「おもう」という事態を指し示していて、必ずしも一人称単数の代名詞が不可欠なわけではありません。それでも「ものおもう」が成立してくる、なんらかの場はあるわけですから、それを「わたし」として理解してもかまわないということです。

別の言い方をしますと、「考える」という事態が先にあって、その主体(主体という語が強すぎるのであれば、エージェント)は誰か、あるいはそれが成立する場は何かを探究すると、「わたし」が析出されるということなのです。しかもその「わたし」は一人称単数の代名詞というよりは、一人称複数の代名詞であるかもしれず、必ずしも強固な自己同一性を享受していないのです。「Penser, donc le je comme nous apparaît.」もしくは「Cogitare ergo Ego qua nos apparet.」のような奇妙なシンタックスで示されるわけです。

このように見てきますと、デカルトの「donc je suis」とか「ergo [Ego] sum」という後段は、適切な証明の体をなしていないように思われます。要するに、ここには飛躍があるのです。そして、この飛躍を支えるのは、「存在」そのものとしての神にほかなりません。そうした存在一神学の伝統に強烈に属していないのであれば、「考える」から奇妙な「わたし」が析出されてくることを確認すれば十分なのです。

## 仏教とりわけ禅

ここで仏教とりわけ禅のことを取り上げてみましょう。仏教は先ほど取り上げた「わたし」なるものを何としても消し去ろうとします。「わたし」を生み出す根元を煩惱や欲望だと規定しますので、それらを減していけば、「わたし」から解き放たれるというわけです。それでも、仏教は知を捨て去ろうとはしていません。菩提という仏の知に到達することが重要だからです。そうであれば、仏教は、妄想や妄念といった「考える」から、菩提や般若として表現される「考える」に移行することを要求することになります。この移行において求められるのは、「わたし」のあり方の根本的な変容です。そうすると、先ほど

のデカルトの懐疑が想定していないのは、「考える」ことが変容すれば、「わたし」もまた変容するという、このプロセスだということになります。

では仏教の要求する、仏の知が実現した「考える」とはどのようなことなのでしょう。サンガという言葉をご存知でしょうか。「仏法僧の三宝を敬う」とよく言われますが、その僧がサンガ（僧伽）であって、僧侶の集団を意味します。これは重要なポイントで、仏の教えに対して、単独で向かい合うのではなく、集団として向かい合おうというのです。

これが徹底されたのが禅です。禅というと、ひとりで座って悟りを得るという、自力の面が強調されることもあります。しかし、実際にはサンガが機能していて、師と共に悟っていくことが重要なのです。「独覚」という言葉にあるように、ひとりで悟ってしまう修行者もいるのですが、悟ったかどうかを師に確かめてもらう必要があると言われます。

小川隆『禅僧たちの生涯——唐代の禅』によると、禅寺での重要な修行に法堂での説法があるとのこと。一方で、禅は「不立文字」「以心伝心」のように、ことばに依らず、心から心へ直接に伝えられる法が大事のはずなのですが、なぜ他方で、説法をするのでしょうか。小川によれば、「説法とは、人のために、自分のなかの大切な何かを切り捨てる行為にほかならない」（同書、一三七頁）からだとのこと。したがって、唐の翠巖禅師が「三十年来、一日として、諸君と語りあわぬ日は無かった。さあ、わしの眉毛はまだのこっておるだろうか？」と問うた時、誰も何も言えなかったそうです。なぜならば、それは、偽りの法を説くと、眉毛が抜け落ちるといふ信仰をもとに、説法すること自体が道を損ったのではないかという厳しい自問であったからでした（同、一三八頁）。

そうだとすると、仏教とりわけ禅において、説法という行為は自らを与えるという贈与にほかなりません。修行者が師と交わるのは、何か知識や情報を伝達し、それを蓄えるということではないのです。それだと、冒頭に見たような博覧強記の知が増えるばかりです。そうではなくて、説法において大事なものは、自分の一部を分け与え共有する、親密な知つまりインティマシーに支えられた知なのです。そうになると、「考える」こともおのずと明らかになります。つまり、それは共同的に分有された行為であって、「ひとの頭で考える」ことなのです。それは、必然的に、「考える」エージェントである「わたし」の根元的な変容を要求します。それは、すでに他者を分有した「わたし」にほかならないのですから。

### 「e—ひと」としての AI

では、ここで今日の教養についてあらためて考えてみましょう。それは博覧強記の延長線上にはなさそうです。知識や情報はすでに外部化されていて、データベースや生成 AI を使えば、望んだ知識や情報を手に入れることは実に容易です。しかし、「わたし」が変容するほどの、強烈な「考える」に晒されることは、ひょっとすると減少しているのかもしれない。というのも、それは他者との親密な関係（典型的には、師と弟子や、古典と読者など）がなければ、実現しないからです。

ただ、ここには大きな反論も予想されます。「ひとの頭で考える」といった共同行為であるならば、AIに考えてもらってもよいのではないか。生成AIといわゆる「壁打ち」を行なって、思考を深めることもできるのではないか。

この方向で議論を進めているのが、出口康夫『AI親友論』です。出口は、AIは「e-ひと」、つまり「われわれ」を構成するフェロー（仲間）として遇するべきだと言うのです。それには、わたしたちが前提している、AIや技術一般を、主人である人間にとって奴隷と見る見方を変える必要があります。

例えば、「人間」は、行為によって得られた利益を総取りし、一方でリスクを人工物であれ自然物であれ、人間以外のエージェントに、これまた一方的に押し付けるような関係は、これは「重みづけ」の範囲を超えた、不当な差別なのです。

「主人／奴隷」モデルは、まさにこのような一方的で非対称的な関係を人間とAI・ロボットの間を設定するものでした。その根拠となっていたのは、人間がデザインする側であり、AI・ロボットがデザインされる側であるという非対称性です。

しかしながら、デザインする側とされる側という非対称性が成り立っていたからといって、前者を「主人」、後者を「奴隷」としなければならない必然性はありません。

デザインする側とされる側が、共に平等な仲間となる可能性も十分あるはずです。（同書、一二三～一二四頁）

「不当な差別」をもたらす「主人／奴隷」モデルに替えて、出口はAIを「共冒険者」（同、一二四頁）という仲間だと考えます。念頭にあるのは、「アトム」や「ドラえもん」といった日本の漫画の中に登場する親友ロボットでしょう。

だが、もしそう考えるのであれば、AIもしくはロボットは、「道徳的要請」や道徳的な責任を何らかの仕方で装着しておかなければなりません。

Chat GPTの悪口フィルターを一般化した「悪行フィルター」という装置を考えてみましょう。

このような「悪行フィルター」を備えたAIの挙動を側から見れば、ある時は廊下を歩いたり、ある時は走ったりしている子供のような振る舞いを示すはずですが。それは「走れるのに、あえて走っていないエージェント」「走らないこともできたのに、あえて走ったエージェント」と外見的には区別できない挙動をするのです。

その意味で、それは道徳自動販売機ではない、当為性を備えた道徳エージェントなのです。（同、一五四～一五五頁）

「悪行フィルター」という装置の開発は、至難の業のように見えます。それは、「シビリアン

悪」は許容しないが、「マイルドな悪に開かれた AI」をデザインする（同、一五二頁）必要があるからです。そして、その「マイルドな悪」は政治的・社会的・文化的な背景によって、いくらでも変わりうるものです。それでも、出口は道德エージェントとしての AI を、仲間として導入しようとしています。その結論は、以下のようなものです。

「e-ひと」は道德的エージェントとして基本的に人間と同じ権利や権限を享受すべき存在です。例えば、「e-ひと」の参政権も視野に入ってくるでしょう。またそれはフェローシップ権、反ディスポーザル権に加えて、WE ターンの下、人間の命令に対するより広範な拒否権を獲得することにもなるでしょう。（同、一六二～一六三頁）

道德エージェントとしての AI が仲間である限り、それが人間と同様の権利を享受しない理由はありません。出口の理路は一貫しています。しかし、だからこそ、この議論には深刻な問題が隠されているのです。

### 動物について

そのなかでも重要なのは動物の問題です。出口の議論にはなぜか動物が出てこず、「自転車や道路や石ころ」そして AI やロボットといった、人工物や無機物が論じられます。もし動物を「われわれ」に入れるとどうなるでしょうか。動物に「悪行フィルター」を備えることはできませんから、「e-ひと」ならぬ「animal-ひと」になることは難しいですね。もし牛や豚や鶏に「反ディスポーザル権」を与えてしまえば、人間はそうした動物を処分して食べることはできなくなります。そうだとすると、出口の議論では、「われわれ」が、程度の違いはあれ、常に道德化され続けなければ成立しませんから、道德化に抵抗しそうな動物は最初から外されなければならないのです。

では、ここでは、人間と動物を主人と奴隷の関係に置き続けているのでしょうか。確かに、これまで人間は動物を劣った人間として扱い続けてきました。動物には、人間に備わっている理性や言語が不足している、もしくはそれらを欠いていると考えてきたのである。そして、この考え方が人間のなかに折り返されると、「動物的な人間」として、女性、子ども、老人、奴隷、先住民が表象されてしまったのです。

ところが、事態は逆ではないのでしょうか。動物は人間以上（モア・ザン・ヒューマン）なのかもしれないのです<sup>2</sup>。人間のような理性や言語が無くとも（無いからこそ？）、より社会的に生きているし、公私の区別が無くとも、よりパーソナルな仕方で存在しています。動物はそのあり方それ自体が高貴であって、人間のように人間的になり続ける努力を必要としません。フリードリッヒ・ニーチェが発狂した原因や背景は種々語られているが、重要なのは、鞭打たれた馬の首を抱きしめたことです。馬の高貴さを鞭打つ人間のどうしようもな

---

<sup>2</sup> 「モア・ザン・ヒューマン」に関しては、奥野克己他編『モア・ザン・ヒューマン——マルクスピースーズ人類学と環境人文学』を参照のこと。

さを前にして、ニーチェは馬の方に向かったのです。

必要なことは、人間の側の変容なのです。それは道德化とは異なる、「よく生きる」や「よくなる」というプロセスを求めるものだ。Human Co-becoming や i-ing(s)<sup>3</sup>は、こうした「よく生きる」や「よくなる」というプロセスにおいてはじめて開かれる複数性を言祝ぐものであって、最初から特定の「われわれ」を前提しているわけではありません。「何よりも重要なのは、道德の詐術にわれわれが欺かれていないかどうか、それを知ることである」。これはエマニュエル・レヴィナスが『全体性と無限』の序文に書きつけた文章です。道德化を超えて、他者に向かうこと。たとえどれだけ困難で矛盾に満ちていたとしても、それがレヴィナスの「倫理」であったことを思い出しておきたいと思います。

### 古典の最終章を書く

AIに戻りますと、それをどう定義し、どう操作するかによって、都合のよいもうひとりの「わたし」にしかねないことが問題なのです。そのような「わたし」は、この「わたし」の妄想をエコーチェンバーのなかで強化しかねません。ベルギーで自死したひとのケースを思い起こしておきましょう<sup>4</sup>。そうではなく、AIという「他者」に向かうことの意義を考えるべきなのです。「考える」という共同行為が作動するようなインティマシーを構成するような「他者」なのか、それとも独立したエイジェントとしてインテグリティーに基づいた関係を気づくだけの「他者」なのか。おそらく、そのどちらでもありうるのがAIなのだろうと思います。

もしそうであるのなら、わたしたちはあらためて、自分たちの「教養」のあり方を考え直さなければなりません。冒頭に紹介した古典との向き合い方は、博覧強記というインテグリティーの関係でした。このあり方が消えることはないでしょう。しかし、より親密で関与的な古典との向き合い方、つまりインティマシーの関係もありうるはずです。そのことをカスリスは、次のようにまとめています。「古典とはその最終章が常に読者によって書かれるものである」(Kasulis 2007, 56)。AIが今後、古典の最終章を書くようになるか、わたしにはまだわかりません。しかし、その前に、皆さん自身に取り組むことが強く問われているのです。わたしは、それが今日における「教養」の最前線だと考えますが、いかがでしょうか。

### 参考文献

デイヴィット・ヒューム『人性論』四、大槻春彦訳、岩波書店、一九七四年

---

<sup>3</sup> 大文字ではなく小文字のi(わたし)が成立するプロセス、しかもそれが複数あるとする事態を示す概念。

<sup>4</sup> Walker 2003. 最終アクセス日二〇二四年一二月三〇日

- 戴震『孟子字義疏證』、何文光整理、中華書局、一九八二年
- 『孟子正義』上下、焦循撰、沈文倬點校、中華書局、一九八七年
- エマニュエル・レヴィナス『全体性と無限——外部性についての試論』、合田正人訳、国文社、一九八九年
- ジル・ドゥルーズ『経験論と主体性——ヒュームにおける人間的自然についての試論』、木田元・財津理訳、河出書房新社、二〇〇〇年
- Kasulis, Thomas. 2007. Reading D. T. Suzuki Today. In *The Eastern Buddhist*. Vol. XXXVIII Nos. 1&2. Kyoto: The Eastern Buddhist Society.
- トマス・カスリス『インティマシーあるいはインテグリティ——哲学と文化的差異』、衣笠正晃訳、法政大学出版局、二〇一六年
- フランソワ・ジュリアン『道徳を基礎づける——孟子 vs. カント、ルソー、ニーチェ』、中島隆博・志野好伸訳、講談社学術文庫、二〇一七年
- 奥野克己他編『モア・ザン・ヒューマン——マルチスピーシーズ人類学と環境人文学』、以文社、二〇二一年
- 小川隆『禅僧たちの生涯——唐代の禅』、春秋社、二〇二二年
- Walker, Lauren. 2003. Belgian man dies by suicide following exchanges with chatbot. In the *Brussels Times* on March 28, 2023. <https://www.brusselstimes.com/430098/belgian-man-commits-suicide-following-exchanges-with-chatgpt>
- 出口康夫『AI親友論』、徳間書店、二〇二三年