

〔論文〕

二つの「学問のすすめ」

— 福沢諭吉とソクラテス —

上野 正 二

一、はじめに

現代は各種学校の花盛りの時代である。まず学校制度だが、三十年前は進学率五十パーセント程度であった高等学校が、いまでは中学卒業生のほぼ百パーセントを收容し、大学も高校卒業生の四割強を收容する（H九年）ようになった。その他に看護師や介護士の資格を取るための専門学校、コンピューターや外国語を学ぶ専門学校などがあり、さらに企業内研修施設あり、と言った状況である。さらに各自自治体でも老人大学だの高齢者学級、婦人学級などを開催し、〈学ぶことの楽しみ〉〈学ぶことの意味〉で国中が沸き返っているかの感がある。

たしかに、知識情報量が年々急激に増加しているので、人並みの生活をするためには学習は不可欠であると思われるのかも知れない。そしてさらに何よりも、学ぶことは無上の楽しみなのだということもNHKの放送などを通して宣伝されると、その楽しみを実感できぬ自分は時勢に遅れているのだからかと心配になり、あるいは人よりも賢そうな顔をするために何らかの〈文化サークル〉の類に顔を出しておかないと安心出来ないのかも知れない。

しかしながら、たとえば老人は、ほんとうに今言われているように「棺桶の蓋が閉まるまでは学習しなければならぬ」であろうか。なるほど、昔から生涯学習の必要性は説かれてきた。しかし、現今の〈生涯学習〉のスローガンと従来のそれとは随分異なったものである（*）。はたしてパソコン学習や語学学習などというものが——これらも進歩に伴いそれなりの達成感、喜びはあるとしても——老人一般に入用なものなのか？あるいは言い方を変えると、そんなものを学習することに時間を割くことにより、本当に必要な学習をし損なってはいいだろうか？

私は、ある種の学問は、学べば学ぶほど、本当にだいじなことから見えなくさせることによって、ひとを愚かにするものだと考える者である。そして、福沢諭吉の『学問のすすめ』にしたがって学問する者は、こういう目に遭っているのだと考えるのである。したがって、まずこの福沢諭吉の『学問のすすめ』を出発点として問題を考えてみよう。

* 「生涯学習」を最初に提唱したと言われているP. ルグランの主張したのは、私が以下に述べる本統の学問に関わる学習だったのである。

二、福沢諭吉の『学問のすすめ』

福沢諭吉と言えば「天は人の上に人を造らず、人の下に人を造らずといへり」という『学問のすすめ』の冒頭の言葉を述べたことが、小学校の教科書にまで載っている。はなはだしくは、この文章からして、福沢は人間の生まれながらの平等を説いた人であり、〈人権天賦論者〉である、という誤解まで拡がっている。こういう誤解を取り除くには、平等論とは何か、人権とは何かを、よくよく考えることが大事になってくるのであるが、現代は何事にも即席の求められる時代であり、ゆっくり考えては時代に取り残されるかのようなのである。だが、学問でも、方向を問

違うと、急げば急ぐほど本道から遠く離れてしまふのでご用心、である。

さて右の引用句は「天は人の上に人を造らず、人の下に人を造らず」と言へり」であつて、言うまでもなく福沢自身が他を引用しているのである（この「」の句は、アメリカ独立宣言の冒頭の句を福沢流に言いかえたものだ、とされている）。引用句の処理の仕方によつては、全く逆の主張になるかもしれないのである。したがつて、ここから福沢は平等論者だなどと言うのは、即断もはなはだしい。これに続けて福沢は、「（その意味は）天より人を生ずるには、万人は万人皆同じ位にして、生まれながらに貴賤上下の差別なく、万物の靈たる身と心との働きをもつて天地の間にあるよろずの物を資り、もつて衣食住の用を達し、自由自在、互いに人の妨げをなさずして各々安樂にこの世を渡らしめ給うの趣意なり」（一一）と解説する^三。

ではここで、「万人は万人皆同じ位」「生まれながらに貴賤上下の差別なく」とは、どういう意味なのであろうか。これを、一応は、〈平等〉もしくは〈同等〉^二と言ひ替へることが出来るであらうが、何が平等、同等であるのか。

① 〈同等に、万物の靈たる身と心との働きをもつて〉なのか、
② 〈同等に、安樂にこの世を渡らしめる〉のか。

①ではあり得ないであらう。心身の働きを用いるのは、周りを見回すと直ぐにわかるように、生まれつき人それぞれに能力の差がある。明白な差がある（*）。では、②であらうか。ところが、次の文章を見ると、福沢自身がハッキリとこれを否定するのである。

「されども今広くこの人間世界を見渡すに、かしこき人あり、おろかな人あり、貧しきもあり、富めるもあり―その有様雲と泥との相違あるに似たるは何ぞや」と。つまり、ここに言うように、決して万人が万人、同等に安樂に世を渡つてはいないのである。では、①②以外に何か〈同

等、平等〉が語られているであらうか。否であらう。この文章自体が支離滅裂なのであり、ここに語られてもいないのに、ひとが勝手な読み込みをして「学問の機会が平等だ」とか「全ての人間が生まれたときには裸一貫だ」ところでは平等だ」などと言つても、まともな議論は何も始まりはしないのである。

* これに対して、後に明らかにするように、人間が人間である限り、一人ももれることなく神の御手のすくいに与つてゐる。こういうことは、福沢に於いては少しも注意を払われてはいないのである。

③これに対して、福沢はここでは明言していないが、権利の平等であることを言わんとしているのだ、と言ひ、第二編の次の文章を引用する者があるかもしれない。「初編の首に、人は万人皆同じ位にて生まれながら上下の別なく自由自在云々とあり。いまこの義を擧げていわん―中略―故に今、人と人との釣合を問えば、これと同等といわざるを得ず。ただしその同等とは有様の等しきをいうにあらず、権理通義の等しきをいうなり」（二二）と。しかし、権理通義の平等とは何であらうか。福沢は、その第二編で〈有様〉については、貧富、強弱、知恵の差があること甚だしく、大名一人足、相撲取り、御姫様の対比を挙げてゐるが、「その人々持前の権理通義をもつて論じるときは、一厘一毛の軽重あることなし」（二二）といい、その例として「権理通義とは、人々その命を重んじ、その身代所持の物を守り、その面目名譽を大切にすることの大義なり」（二二）という。「人々その命を重んじ」とは今日のいわゆる〈生存権〉、「その身代所持の物を守り」とは〈所有権〉、「その面目名譽を大切にすること」は〈人格権〉にあたるであらうが、これが「生まれながらに同等」であるとはどういうことであるかは、なお不明である。福沢は「天の人を生ずるや、これに体と心の働きを与えて、人々をしてこの通義（＝権利）を遂げしむるの仕掛けなれば、何らの事あるも人力をもつてこれを害す

るべからず」(同)と続けるものの、これでは、人が働きを以て権利を守る(通義を遂げしめる)のでなければ、権利は消滅するという危ういものであることになる。

④それとも、人は第三編の次の文章を引用して、生得的権利平等の論を福沢に帰せしめるであろうか。「凡そ人とさへ名あれば、富めるも貧しきも、強きも弱きも、人民も政府も、その権義において異なるなしとのことは、第二編に記せり—中略—今この義を抜けて国と国の間柄を論ぜん。国とは人の集まりたるものにて、日本国は日本人の集まりたるものなり、英国は英国人の集まりたるものなり。日本人も英国人も等しく天地の間の人なれば、互いにその権義を妨ぐるの理なし」(二二七)。

ここで福沢は「人が人である限り、また国家においても国である限り、権利において同じである」ことを主張している。してみれば、——この主張は、第二編では必ずしも明らかではないのだが——強いて読み込みをすれば、次のように理解することが出来るかもしれない。人格を論じるに①人が既に人である点で彼に人格を認めようとする人格論は別にして、徳を積んでまさに形成される限りのものを人格とする人格論と、人がだれもそこにおいて人たるべく期待されている完成された状態において人格を語り、全ての人に期待されている限りにおいて人格が平等であるとすると人格論があるように、^②権利も、そこにいうように正義に等しく、「人間が人間である限り(正義の状態)は同等である」という意味で語られるのである。^③

このような主張をなす者があるかもしれない。話としては面白くはある。まさに今日、全く忘却されている権利論を福沢が片鱗なりとも語っているとするならば、頼もしくもあるのだがここにそういう議論を読み込むのは無理であろう。同じく岩波文庫版二九頁に、われわれは直ちに次の文章を読む。「前条に言える如く国と国とは同等なれども、国中の

人民に独立の氣力なきときは一国独立の権義を伸ぶること能わず」(二一九)と。つまり、独立心なき国民には独立の権利は主張できないと言っているのである。国民にかけられた期待、あるいは国の正義のそもそも論が問題ならば、このようには書かれないのである。

いずれにしても、世の平等論者といわれる人たちは、生まれながらの何らかの点に、人間としての最大の価値を認めるが故に、これでよい、とするのではないか。そうであれば、福沢は決して平等論者ではない。したがって、彼の「学問のすすめ」は他人よりも一歩でも半歩でも先を行くために、一点でも二点でも、点数で表される所で差をつけようとする、立身出世主義のすすめ以外の何ものでもないことが明らかであろう。

じつさい、右の文章に続いて、福沢はこの差異は「学ぶと学ばざるとに由つて出来るものなり」と言い、天は差別を作らないが、人間が学問するかしないかによって、差別が出来るから、学問して少しでも他人の頭の上を行け、と言うのである。

読者は、本稿のタイトルからして、こういう事を言う福沢は人間の豊かに恵まれた存在様式に気付かず、そのために自分の手で賢くならないといけないと思っているのだ、ということを私が言いたいのを、もうすでに賢察されていることであろう。その通りであり、だから福沢の「学問のすすめ」は決して(人間のありのままの在り方を知る)ことを勧めるのではなく(人間の真の安心)を勧めるのではなく、ただ勝手に多くの人間共が思いなしている(エライ)人間になること、多くの人間が思いなしている(安心)を実現することを勧めるものであることになる。(真にあるべき人間になる道)から目をそらせ、(真の安心を得ること)から目をそらせるのである。つまりそれは、学問して愚かになることを勧めるものであることになる。

ところで、ここに問題になることは、何故に福沢はかかる学問観を抱いたのか、という古くからの問題であろう。子どもたちでも少し気の利いた子は、教科書に出てくる「中津藩の下級武士の子に生まれた論吉は——」という文章を読んで、「論吉は下級武士の子に生まれたから、身分制度は怪しからぬというのであって、位の高い家に生まれたら、体制擁護派になるんだ」と言った発言をする。この発言は、言うまでもなく、人間の性向を全て弁えている者の言葉ではない。下級武士や貧乏百姓の子に生まれても、自分の持つモノを大事にするよりも、自分が現にそれであることを大事にしようとする者もいるのであるから、だ。しかしそうすると、この例から考えるだけでも、福沢はその後者は選ばなかったのであるから、ここには、「実利、実益」といわれるものを何よりも先にする傾向性が福沢にあったことが、指摘されねばならないのではないか。

この点が、たしかに次に論じられなければならないであろう。福沢の勤める学問を〈実学〉だと言うと、たとえば丸山真男氏によって、福沢の批判する旧体制の儒教に於いても心学においても〈実学〉は語られているので、そういう曖昧な議論は駄目だ、と反駁されるであろう。丸山によれば、福沢は時と場合に応じて真反対の事を主張しているのであり、たとえば金儲けの手段としての学問を勧めたとは言えないのだそうであるが、我々は先ずは手綱を絞って、手元にある『学問のすすめ』に論じられているがままを、その限りで明らかにしておきたい。

「学問とは、ただむつかしき字を知り、解し難き古文を読み、和歌を楽しみ、詩を作るなど、世上に実のなき文学を言うにあらず。これらの文学も自ずから人の心を悦ばしめ随分調法なるものなれども、古来世間の儒者和学者などの申すよう、さまであがめ貴むべきものにあらず。古来

漢学者に所帯持の上手なる者も少なく、和歌をよくして商売に巧者なる町人も稀なり。これがため心ある町人百姓は、その子の学問に出精するを見て、やがて身代を持ち崩すならんとて親心に心配する者あり。無理ならぬことなり。畢竟その学問の実に遠くして日用の間に合わぬ証拠なり。されば今かかる実なき学問は先ず次ぎにし、専ら勤むべきは人間普通日用に近き実学なり。譬えば、いろは四十七文字を習い、手紙の文言、帳合の仕方、算盤の稽古、天秤の取扱い等を心得、なおまた進んで学ぶべき箇条は甚だ多し。地理学とは……」(一一二)

ここからすれば〈人間普通日用に近き実学〉が勧められていることは、紛らう方なきことであり、丸山の言うような、無限の学問の進歩に寄与するものを〈実学〉とした、^(八) というような解釈は、少なくとも『学問のすすめ』第一巻の〈実学〉概念ではないのである。

ところで、ここでもなお幾つかのことが指摘されねばならない。先ず、〈人間普通の実学〉として、地理学、究理学、歴史学、経済学等が上げられているという点。

この〈人間普通の実学〉を〈人たる者は貴賤上下の区別なく皆悉くたしなむべき心得〉というのだが、〈皆悉く〉は、この何れに掛かるのであるか。おそらくは「貴賤上下の区別なく〈皆〉悉く」であると思われる。そうでなければ、「上下貴賤の区別なく」などという句が空中分解してしまうであろうからである。だが、「士農工商各々」が地理学、究理学、歴史学、経済学等のごとく学んで〈後に〉各々の家業を営むべきであるというのは、どういう訳であろうか。かかる学、〈一科一学〉も〈事実を押しさえ、その事に就きその物に従い〉物事の道理を求め、^(九) というほどの学は、〈一科一学〉でもすでに手一杯であろう。学者に於いても一人で万学を治めるのは困難である。いかにいわんや、貴賤上下

の区別なく皆悉く、これを学せよや。これでは、「人間としての人間の学」など、学ぶ余地は何処にも見出せなくて理の当然であろう。

『学問のすすめ』第二編の冒頭では、

「学問とは広き言葉にて、無形の学問もあり、有形の学問もあり。心学、神学、理学等は形なき学問なり。天文、地理、窮理、化学等は形ある学問なり。何れにても皆知識見聞の領域を広くして、物事の道理を弁え、人たる者の職分を知ることなり」(一九)

と言う。ここには、初編では二の次に置いた神学、心学等を冒頭に持ってきているかのようなだが、そうではない。「物事の道理、人たる者の職分」などいずれも福沢の眼鏡による事物、人の道理、職分であることが、後に知れる。

次に、「知識見聞を開くためには、或いは人の言を聞き、或いは自ら工夫を運らし、或いは書物をも読まざるべからず。故に学問には文字を知ること必要なれども、古来世の人の思う如く、ただ文字を読むのみをもって学問とするは大なる心得違いなり。文字は学問をするための道具にて、譬えば家を建つるに槌鋸の入用なるが如し。槌鋸は普請に欠くべからざる道具なれども、その道具の名を知るのみにて家を建つることを知らざる者は、これを大工と言うべからず。正しくこの訳にて、文字を読むことのみを知って事物の道理を弁えざる者は、これを学者と言うべからず。」(一九二一〇)

ここでは、

①文字を学ぶことと学問の関係が、大工道具と建築の関係に譬えられているが、大工道具を使えなければ家は建たないと同様、文字を読めねば事物の道理を知るにすこぶる不便である、という学習理論の最も素朴な

ことがら、見落とされている。ふつうの学問論としても、学の領域をいかに設定するかの問題であり、重箱の隅をほじくることも、ある場合には有用学としては立派に通用するのである。

②また、学問が大工仕事とは大いに異なり、「言葉を学ぶこと」以外に〈事物の道理を弁える〉などということはありえないことには、福沢は皆目気付かない。たとえ書物を読まなくても、言葉を学ぶならば、それは窮極的には学問することになるのである。

③ただし、これはいわば表層の学問であり、よくよく検討してみると、「言葉を学ぶこと」によって、万物の本源のあり方を押し隠すことであることが、分かるはずだが、福沢にはそんな大事な問題は、毛の先程にも気付かなかつたようである。

④さらに続いて「我邦の古事記は暗唱すれども今日の米の相場を知らざる者は、これを世帯の学問に暗き男と言うべし」云々、と言う。ここでは、先ず彼の〈実学〉者ぶりを示した上で、諸学にそれぞれの学の原理があり、一を治めれば全部が治まる訳でないことが見過ごされている。この点、初編では、すでに指摘したが、地理学、究理学、歴史学、経済学等を〈人間普通の実学〉と呼び〈人たる者は貴賤上下の区別なく皆悉くたしなむべき心得なれば〉と述べて、一人の学者が万学を治められるかの如くである。

『学問のすすめ』第八編で、福沢はウエイランドの『モラルサイヤンス』を引いて、道徳学を説くかのようにある。しかし、ここで我々は、

①福沢が本来の道徳学・倫理学に何の関心も抱いていなかったことに気付くだけでなく、②福沢は〈義務教育の教科書にまでそう紹介されているにも拘わらず〉決して〈人権天賦説〉など抱いてはいなかったことが明らかになる。あるいはこれが過言であるとしても、少なくとも今日福

沢の論は決してそのままに通用するものではなく、福沢式の（人権天賦説？）は取られるべきものではないことが、明らかに。

①「第一、人には各々身体あり。身体はもつて外物に接し、その物を取りて我求むるところを達すべし。……中略……第二、人には各々知恵あり知恵はもつて物の道理を發明し、事を成すの目途を誤ることなし。……中略……第三、人には各々欲情あり。欲情はもつて心身の働きを起し、この欲情を満足して一身の幸福を成すべし。第四、人には各々至誠の本心あり。真の心はもつて欲情を制し、その方向を正しくしてとどまる所を定むべし（したがって、この至誠の心とは今日のテクニカルチームでは〈節制〉であろう）。……中略……第五、人には各々意思あり。意思はもつて事をなすの志を立つべし。」（七三七四）

ここに挙げられる五つは、決して熟慮の上の選択ではなく、ただウエイランド氏の書物を頼りに紹介の労を執つただけなのかも知れない（ウエイランドを採り他を省みなかったというのは、その選択の責任は福沢にある）。だが、人間が「その心を用い、自ら一人を支配」する原理的な働きを考察するに当たり、知恵、節制と身体、欲情、意思を混交するなどということがまかり通つてよいであろうか。右の引用からでも少しは分かるように、知恵と節制は、それによつて身体や欲情や意思の方向を定めるところの〈卓越性・徳〉である（これはさらに正義、勇氣と並んで伝統的に四つの枢要徳と呼ばれてきたものである）。そして、知恵と節制を含めた徳は、「米を作るに肥しの法を考え」るにも教示や経験、歳月を要するし、「欲情を制し、その方向を正しく止まる所を定」めるためにも、習慣づけを必要とすることは、少しまともにモノを考える者にならば、すぐに思い浮かぶはずである。

②、従つて、そうであるとすれば、「この五つの力を用いるに当り、天

より定めたる法に従つて、分限を越えざること緊要なるのみ。即ちその分限とは、我もこの力を用い他人もこの力を用いて相互にその働きを妨げざるを言うなり」（七五）とはいうが、こうするためには、時日を要するのであるから、分限を越えない働きは決して生まれつきには出来ないのである。そうすると、居眠りをせずに読んでいる読者は、次の大事に気付くであろう。

「この五つの力を用い……中略……相互にその働きを妨げざる」この文章は、どこかで見覚えがあるではないか？と。そうだ。「学問のすすめ」の冒頭に「万物の靈たる身と心との働きをもつて天地の間にある……中略……自由自在互いに人の妨げをなさずして各々安楽に」（一一）という文章である。確かに、この二つの文章は同一趣旨の文章である、と言わざるを得ない。しかれば、僅かにても知性の働きあるをもつて学問に志すの仁は、人たるものの心身の靈用は（生まれながら）の本性に出来るものにあらず、第二の本性ともいふべき習慣の働きであることを弁えて、人権天賦説などかまえて採るべきにあらず、ということになる（いうまでもなく、人間の生まれながらの有り難い状態を論じることが、全く別の文脈のことである）。

*補足 ①の問題に関して、人間の徳が如何に形成されるかという問題に関して、福沢は習慣形成論に無頓着であることが、本論で指摘された。これに付け加え、徳が人間の情動に対して如何に振舞うかの習慣であることを、指摘しよう。アリストテレスや『中庸』を引用するまでもなく、勇氣は恐ろしさに対して打ち勝つことにより出来る（恐ろしさに負けるのは臆病であり、過度に反応するのを蛮勇という。いずれも不徳である）。同様に欲情に対して適切に対処するのを節制といい、対処が足らないのが放埒であるし、過度の抑制は、そういう例はほとんどないために適切な名前がないが、いわば無感覺である。したがって、上に福沢が〈欲情〉をあげ、これをそのまま「欲情はもつて心身の働きを起し、この欲情を満足して一身

の幸福を成すべし……この欲情あらざれば働きあるべからず、この働きあらざれば安楽の幸福あるべからず」というのは、抑制、無抑制を忘れた暴走の論と言わざるをえない。同様の問題は、第十三編でも指摘されねばならない。そこには先ず、「錢を好む」という天性に対して「貪吝」と「節儉」が挙げられているが、不徳としては「貪吝」の反対の無抑制としての「強欲」といったものがあげられてしかるべきであり、利得を好む本性を野放図に「人間の勉むべき美德の一箇条なり」などと言ふことは出来ない。同様に、「奢侈」は身の分限を越えることによつて不徳となるが、「軽暖を着て安宅に居るを好むは人の性情なり。天理に従つてこの情欲を慰さむるに、何ぞこれを不徳と言ふべけんや。積んでよく散じ、散じて則を躰えざる者は、人間の美事と称すべきなり」というのも、上司の公平ならざる取り扱いに対する対処となる徳不徳として挙げられるであろう。「義憤」「嫉妬」「怨望」といったものに関して、前二者を取り上げずに、「怨望」のみは「独り働きの素質において全く不徳の一方に偏し、場所にも方向にも拘わらずして不善の不善」とするの、徳論における「中庸論」を見切ることが出来なかつたものと判断せざるをえない。中庸論は「中庸」の中心テーマであるが、福沢は儒学に関しては落ちこぼれ学生であつたのだろうか。

③、第八編に返つて、問題をもう一点。福沢は、上の引用の後、言う。「右の次第に由り、人たる者は他人の権義を妨げざれば自由自在に己が身体を用いるの理あり」(七五)

これは、次の第九編との関わりで、記憶に留めなければならぬ文章であるが、これに対して自ら異論を予測して、次のように言う。

「今もし前の節に反し、人たる者は是非に拘らず他人の心に従つて事をなすものなり、我了簡を出すは宜しからず」という議論を立つる者あらん。(七五)

ここに()で括つた異論は、誰を予想しているのか。丸山に言わしむれば(アンシャンレジームの)守旧派である朱子学徒であると言うで

あろう。しかし「是非に拘わらず——了簡を出すは宜しからず」などという(理論家)(学者)はないであろうから、これはただの場所ふさぎの論と言わざるを得ないであろう。福沢は、九編において、自身の働きを社会的に拡張し、論じ返すのであるが、それは、明らかに「他人の権義を妨げざれば自由自在に己が身体を用いるの理あり」という、この編での主張に相反している。

第九編での福沢の修正見解は、「人の性は群居を好み決して独歩孤立するを得ず。夫婦親子にては未だこの性情を満足せしむるに足らず、必ずしも広く他人に交わり、その交わり愈々広ければ一身の幸福愈々大なるを覚ゆるものにて、即ちこれ人間交際の起る由縁なり」(八五・八六)というものであつた。さて、しかるにこの(一身の幸福)とは何であろうか。初編以来、人はみな平等に生まれてはいるとか、権利において同等であるとか、一身の独立が肝心であるといった論がなされるにも拘わらず、そのもつとも中心的な原理となる幸福論が、ここによくやくその(幸福)の名を現した。しかし、ここでも人間は天性しかじかである、天性を満足するところで幸福を感じる、といった程度のことしか述べられないのはどういふ訳であろうか。私は、福沢の仇とする守旧派の哲学にあつて福沢にないものは、議論に耐えられる堅牢な(幸福論)であると思う。たとえば、前の(人たる者は是非に拘らず他人の心に従つて事をなすものなり、我了簡を出すは宜しからず)について、この(是非に拘わらず)を取り去れば、この文言は儒教のものともなり、また心学のものともなるであろう。ただし、これらの学においてならば、この句の本来の意味は、「利己心を棄却せよ」というところであり、それは老子の言う「道」を活躍せしめんがためであろう。「無名天地之始。有名万物之母。故に常に無欲にして以て其の妙を觀、常に有欲にして以て其の微(きょう)を觀る」(『老子』第一章)である。他人の声を聞こうと欲するならば、

黙さねばならない、というのと同じ単純な理由により、己を（また全ての人を）生かしている大なる生命を感じ、それを生かすためには、欲求を休めねばならない。——この点の詳細は、後にソクラテスを引き合いにして論じる際に残すことにして、以上でまさにこういう伝統的な最大事に関する思索が福沢に欠落していることを、確認し得たことにしよう。

④、第八編で、個人一人の身心の独立を主張した福沢は、第九編で、一人の身についての働きを全うするだけでは足らず、人間の交際の重要性に論点を転換した。これを如何に解するかは問題であろう。

丸山によれば、この転換は福沢の議論の闊達自在なところをしめす好例となるであろうが、見方を改めれば議論が全般的な見通しを持たず、出たとこ勝負であることを示している。第九編に人間の性状の社会的なることを説いた上で、「豈衣食住の饒なるをもつて自ら足れりとする者ならんや」（八八）と述べる。これは我々が初編から得た〈実学〉の概念の拡大変更を迫るものであると言えよう。だが、初編において〈実学〉を記した福沢にはその限りでの〈実学〉概念しかなかったと考えても全くの誤りであるとはいえないのである。我々は、少なくとも初編においては福沢の〈実学〉はかかる「衣食住の饒なるをもつて自ら足れりとする」ものであった、とすることが出来る。

⑤、さて、最後に第九編の記述から、『学問のすすめ』の〈実学思想〉の最も大事な問題をとりにあげておかねばならない。

それは、すでに右にも触れたように、福沢は、第八編での個人の一身の独立の主張——一人の身心の取り扱ひの自由の主張（七四）から、社会的存在としての人間の責務の問題に論を展開する（八四・八五）。この際、先ず挙げるのは、個人の衣食住を得るのは、すでに造化の手をもって九十九分の支度がなされており人はただ一分の力を加えるのみのことであるから、こういうことをするからといって、人は誇るべきではない、と

いう点。これでは「人たるものの務を終れりとするに足らず」（八四）という。ただ個人の衣食住の満足に居るのみでは、人間の渡世はただ生まれて死ぬのみであり、これでは「世の人皆自ら満足するを知つて小安に安んぜなば、今日の世界は開闢のときの世界に異なることなかるべし」（八五）。第二に挙げるのも結局は同じ事であり、人間は人間の交際の義務を重んじることにより、「その志すところ蓋し高遠に在るなり」（八八）というものである。〈志すところ高遠〉とはいうが、その示すところは、文明の開化を良しとするところ以外にはないのである。彼の言う〈文明〉とは、「衣食住を得ただけで満足せず」「人間交際を繁くして、学問をおしひろげ」世上に公の工業を起し、船を造り、橋を架し、「一身一家も何もかも全て天然に任せず」「我心身の働きを拡めて達すべきの目的を達する」ことである、と言えよう。

このように、『学問のすすめ』の当該箇所を検討してきて、福沢の学問をすすめる意図、およびいかなる種類の学問を勧めるのか、またいかなる学問は福沢に無縁のものであったか、がおおよそ分かってきたであろう。

さて、福沢の「学問のすすめ」の系列は——今日ではほとんどがこの系列の学問論になっているために、〈人間は学問するほど愚者になる〉といった言表が意味を持つのだが——フランシス・ベーコン、ハーバート・スペンサー、などという世界的な大家が先行者もしくは同時代人としてくつついている。

これに対するもう一つの学問のすすめ——これは単なる学問のすすめというよりは、愛知のすすめ、哲学のすすめといった方が区別が明瞭になつていいのかも知れないが——まず無知の徹底自覚をしたために刑死

せざるを得なかつたソクラテス、彼の弟子のプラトン、その弟子のアリストテレス、さらにキケロ、セネカ、アウグスティヌスというように、こちら大物の名前がうち続く。アウグスティヌスはキケロの『ホルテンシウス』を読んで学問への愛に燃え立たせられたといい、そのキケロの著作はほぼアリストテレスの『プロトレプティコス』を踏襲していると言われている。我々は以下に、この系統の学問を考察することにしよう。

ルソーに『学問芸術論』があるが、これは学問すると愚者になるという点では私の主張と半分は同じようであるが、彼の場合は、私とは逆に、私の不要・有害とする学問を積極評価し、私が必要とする学問を有害な戯言であるとしている。それというのも、我々が真に自らのありのままのあり方を知り、健やかに生い立つための学問は、それなりに精緻な考察を必要とするのだが、そういうものもルソーは愚者になる学問とひとしなみに無用有害であるとし、戯れ言だとするのである。そしてソクラテスに関しては、ただの〈無知の讚美者〉と解し、その限りで彼を積極的に評価するのである。他方、何を根拠にしたかは不明ながら、F. ベーコンを二度にわたり引き合いに出し、人類の教師と讃えるのである（ただ、彼がデカルト、ニュートンをも讚美する点については、その根拠は分からないが、私も讚美する点では同意しよう。彼らの名人ぶりについては、本稿の枠外の別の考察が必要となる。）

さて、さしあたりの議論は、ルソーが単なる〈無知の讚美者〉とするソクラテスをめぐって開始することにしよう。私は、ルソーの使用したのと同じテキストを用いて、ソクラテス自身がいかなる知識は有害であるとしているのか、またいかなる智慧を彼は有さず、いかなる智慧を有していたのかを、論じてみたい。

三、ソクラテスの〈無知〉

私はプラトンの『ソクラテスの弁明』（以下では『弁明』と略す）から、まず二つの箇所を取り上げたい。一つは、ソクラテスは「人間の教育」にいつペンも携わったことはないという点である。彼がアテナイの法廷に訴えられた罪状はおそらく①神々を認めない。②青年を墮落させている、という二点にしばられるのであろうが、②の点に関して、ソクラテスは「青年を教育すると称して金を受け取り、弱論を強弁する方法を教える」といった風聞が拡がっていたと見える。これに関して、ソクラテスは「人間を人間として教育すること」が出来ればはなはだ結構なことだと思ふが、自分にはできない、と述べ、仔牛、仔馬ならば調教の術にたけた者のところに連れて行き立派な牛馬にして貰うことが出来るが、人間の子どもは誰の所に連れて行けば立派な人間にして貰えるかと問う。当時の學術のマイスター、いわゆるソピストたちは、金を貰って人間を教育することが出来ると触れ込んでいたのであった。

ソクラテスは何故に人間を人間として教育することが出来ないのか。彼によれば、その智が欠如していると自覚しているからである。人間を人間として教育することが（したがって、最も身近では自らを教育し最も優れた人間、幸福な人間にすることも）出来ないのである。この智の欠如の自覚によって、ソクラテスに幸運と悲運が訪れることになる。悲運とはいっても、彼にとつては蚊に喰われるほどの痛みも感じさせることは出来なかつたかもしれないが。

次にここから、第二の問題箇所に移る。ソクラテスは無知を自覚していた。しかるにソクラテスの友人がデルポイの神のお告げを受けたところ、ソクラテス以上の知者はいないという神託が下つたという。ソクラ

テスはこれを謎の言葉と受け取る。無視することも、有り難がりながら（その実、無関心に）神棚に奉ることもしない。謎、神にかけられた謎は解かれねばならない。こうして一つの解決策として、当時知者として自他共に認めていた人々のところを訪問して、ホラ、ここに自分より知ある者がいる、という仕方です。神託の誤謬を証明するという道を選んだのであった。

そして先ず政治家のところにおもむき問答をする。ところが、相手は肝心のことから知って知ってはいらず、その知らないことも自覚していない。こうして彼が如何に愚かであるかを自覚させてやろうとして憎まれることになるのである。ここにいう「肝心なことがら」とは「善美のことがら」と記されている。

次に彼は劇作家をたずねる。ところが、ここでは作家はなるほどすぐれた作品を書いてはいるが、驚いたことに自分の書いた詩句がどういう意味を持つのかは、回りにいる素人たちの方がうまく語り得るといった状態で、結局彼は一種の神憑りの状態で書いているに過ぎないこと、したがってそこには「知っている」という契機が欠落していることが指摘される。そして、この作家は自分がすぐれた作品を書いているということとを以て、自分はひとかどの人物であると思ひ込んでいて、ということが明るみに出される。

第三の訪問先は技術者である。彼はたしかにソクラテスには及びもつかぬ優れた技術を持ち、立派な製品を作り出すのだが、彼に問うても、この技術以外の大事なことに答えられない。「わたしには、このすぐれた手工者たちもまた、作家たちと同じ誤りを犯しているように思えた。つまり、技術的な仕上げをうまくやれるからというので、めいめい、それ以外の大切なことがらについても、当然、自分が最高の知者だと考えているのでして、彼らのそういう不調法が、せつかくの彼らの知恵を覆

い隠すようになっていたのです。」と記されている。

このようにして次第に明瞭になるのは、ソクラテスが「人間教育」を論じようとしている場面と、様々な学術・知識に関わる場面とがはじめからずれていくことである。政治家や作家や技術者がいわば自分たちの技術・学問の蘊蓄を傾けて「教育」しようとしていることは、彼らの目には、それによって（人間として最も大切なことが実現する）のだと映っているのだから、決してそういうことにはならないのである。（人間として最も大切なこと）というのが何かというのが、困難な課題としてあり続けることがらであるが、たとえば医術の最も優れた知識を持つ者は、最近のわが国のマスコミをにぎわした人物のように、その知識の用い方を誤ると、世に大変な害悪をふりまく。用い方を誤るといのは些細なことではなく、彼自身がじつは大変悪い状態にあることの現れである。「医者として優れている」というのと人間として優れているというのは、別のことである。医学教育に人間教育を！」と叫ぶ医学部教授もいたが、彼にはこのソクラテスの問い、吟味の恐ろしさは分かっているのだらう。人間として大切なことは、ひとまずは人柄の良さ、と言いつ替えてもいいのだから、人柄の良さとは何か？どのようにしてその善さを身に付けることが出来るのか、という問いが直ちに続くことになる。こうしてひとまずは次の結論を得る。我々は諸々の技術や知識を手に入れることによつては——ソクラテスによれば——そのことによつて自らをひとかどの人物であると思ひなすことによつて、肝心の問いが眼中になくなり、人間は学問すればするほど愚者になる、ということになるのだ、と。

四、ソクラテスの〈智恵〉

右に私は「ソクラテスによれば」と言った。だが果たしてソクラテスは、全ての人間にとって課題である善美のことを、(ルソーが評価するような仕方で)ほんとうに知らないのだろうか。ソクラテスの問題にしている善美のこととは一体何であるのか、この問題場面をもう少し分かりやすくすると、どうなるのだろうか。

たとえば『人間、何処からどこへ』第八章「ソクラテスの吟味活動」の著者、村田剛一氏は、一貫して、ソクラテスは善美の事柄という人間にとって最も大切なことがらについての知を持たない、としている。^(二六)しかしそのように言いつばなしにして、よいのだろうか。どこかで積極的^(二七)に知を語り出すことが必要なのではないか。

まずソクラテスはどのような意味で善美のことがらを知らないのか。これを明らかにしなければ、単に「知らないということを知っている」というだけでは、ほんの少し謙虚な技術者、学者、あるいは未就学者で〈自分は大事なことを知らない〉ことを自覚している者^(二八)とソクラテスの〈無知の自覚〉とが混同され、或る人々はいわば愚平等というものに胡座をかくことになる。^(二九)むしろこの〈愚平等〉でも、最大の事柄を知らないのに知っていると思っている世の知者たちに比べれば、格段の上を行っていることになる。村田氏のこの論文はなを充分な意味を持っているのである。

思いつくままに二つの点を挙げておこう。

①、ソクラテスは、プラトンの筆になる対話篇で、しばしば定義を明らかにすることを求める。定義とは、より一般的に知られていることから、あるいはより先に知られていることを見出し、その中で当該のことからはどこが違うのかを明らかにすればいいのだが(例・人間は動物の

一種だが、理性を有するという点で他の動物とことなるから、「人間とは理性的な動物である」となる)、いま問題の善美のことがらに関しては、それよりも〈より一般的なことがら〉など見出せない。ちようど〈もの〉や〈存在〉に同じく、善美のことがらは、カテゴリーを超えたもの、超越的なもの、にあたると考えられる。勿論、善美は〈もの〉や〈存在〉とは〈意味〉が異なるが故に、善美とは〈我々の意志の対象である〉と「説明」することはできる。

②、諸技術・諸学知のように、それを知る私がいて知られるといういわゆる〈对象的〉な知られ方では、善美のことがらは知られない(*)。

* ここに科学的な認識を進めるといふ意味での学問をすると、学問するほど愚者になるという主張が端的に現れるのである。対象把握に基づく学問は対象的把握の可能な領域のことがらに關しては無力であるにもかかわらず、そのことを弁えない限り、対象化されない世界、背面の世界(根源的世界)のことには決して目を向けることが出来ないからである。善美とは、次に述べる様に、人が根源的にそれへと向かうものであり、その限り、善美によって人や人の営みが形成されるものであると言えよう。

特にこのうちの②については、善美のことがらが何であるかの問い——どのようになれば知られるかの問い——に密接に關わるのである。

それでは、ソクラテスはどのような仕方であれば、善美のことがらを知っているといえるのか。これも思いつくままに四つものを挙げておくことにしよう。当然ながら、そのうちの二つは、右のどのよう^(三〇)に知り得ないかを裏返したものである。

イ、たとえば右の村田氏の場合、ソクラテスの吟味活動を三つの時期に分け、第一のものは「弁明」では直接に述べられていないので詳しいことは分からない」としながら、ソクラテスが無知の自覚を持ったそもそものはじめのものとして「彼が身近にいる仲間と問答しお互いを吟味

していたであろう段階」を設定している。善美のことからというのは、後に明らかになるように、我々がそれを目指すことによって自らの存立を得ているもの、いわば我々の存在の根拠と言えるものである。このようなものについて、人間は時として子どもでも（いや、子どもの方がよく）根源的に問うことができるのは、たとえばヤスパースが『哲学入門』に触れている通りである。この場合には「私って何処から来たの？」という問いが成り立つ。「お母さんのおなかの中からヨ」と答えても「じゃあ、お母さんはどこから？」と問いは続く。村田氏の著書『人間、何処からどこへ』の、このタイトルは、こういう意味を持っているはずである。こうして、このようなものについての問いは容易には解答が得られないが、問われている限りにおいて、「問われている何か」として、それは（知られている）でなければならぬだろう。

* 今日、人間の生命の尊さを説くのに、お前の生命は父母、祖父母とさかのぼる遠い先祖から生命を受け継いでいるのだから大切だ、と言うのをよく耳にする。何億年前には無生物から生じたアメーバのようなものにつながっていることが、我々の生命の尊厳を支えるものであるうか。わたしには、それよりは「私は自分の決定でこの生命の連鎖を断ち切ることができる」ことの方が、よほど尊厳なことだと私には思われる（プラトン『パイドン』四六章参照）。

よほど尊厳なことだと私には思われる（プラトン『パイドン』四六章参照）。口、このような根源的な存在は、問うている自己の存在の根源、あるいは見ている対象世界の根源についての問いであるから、それは言い換えれば「主観」「客観」の根源を問うているのであり、こういう意味で他の一切の学問・技術とあり方を異にするのである。こういうことを諒解するならば、その限りでこの人は「善美のことから」を知っているとと言えるだろう。

ハ、ソクラテスの先行者として、すでにこのような根源的ことからの知を問題にした人は何人も居る。これをソクラテス、プラトンが知らなかつ

たとは考えられない。たとえばヘラクレイトスの言葉を見よ。

「根拠の言葉はいつもこれとしてここにあるのに、人々はちっとも分らないままになつていゝ——わたし以外の人々は、自分たちが眠りながら何をしたかを覚えていないと同様に、目を醒ましていながら何をしているのか覚つていない」ただ、『パイドン』99b以下でのソクラテスの自然研究に関する言葉により、ソクラテスは独自に自己の知を形成したかのような見解が取られたり、アリストテレスの哲学史における戦略により、プラトン以前には本格的な形而上学は存在しなかつたかのような見解が行き渡つていゝのかもしれない。

しかし、右の三点は、論点を余所から密輸入した筆者の憶測にすぎないとしても、『弁明』の記述を注意深く読むならば、誰でもそこに右の三つと同様の論拠を見出すことが出来るであらう。

二、村田氏は第二の吟味段階で「限定なしで知恵あるもの」と「限定つきでの知恵あるもの」の区別をたて政治家、作家、技術者のうち限定つきでの知恵ある者として認めている者は技術者たちだけである^(二四)としているが、これも誤りではないか。

ソクラテスが政治家を訪ねたときの記述は次のようになっていゝ。

「ところがその人物、それは政界の人だったのですが、その人物を相手に問答しながら仔細に観察しているうちに、アテナイ人諸君よ、わたしは次のようなことを経験したのです。つまり、この人は他の多くの人たちには知恵のある人物だと思われているらしく、また、とくに自分自身でもそう思いこんでいるらしいけれども、じつはそうではないのだとわたしには思われるようになったのです。そしてそうなたとき、わたしは、彼に、君は知恵があると思つていゝけれどもそうではないのだと、はっきりわかかせてやろうとつとめたのです。するとその結果、わたしは、その男にも、そして、その場にいた多くの者にも、憎まれることになつ

たのです。

しかしわたしは、彼と別れて帰る途中で、自分を相手にこう考えたのです。この人間より、わたしは知恵がある。なぜなら、この男も、わたしもおそらく善美のことがらは何も知らないらしいけれども、この男は、知らないのに何か知っているように思っているが、わたしは、知らないから、そのとおりにまた、知らないと思っている。だから、つまり、このちよつとしたことで、わたしの方が知恵があることになるらしい。つまり、わたしは、知らないことは知らないと思う、ただそれだけのことで、まさっているらしいのです。」(21c-d)

ここにはたしかに政治家と行った問答の具体的記述は見当たらない。しかし、ソクラテスは相手の知を吟味したのであるから、藪から棒に「アソタは善美のことがらを知っているかい。知らんだろう。ボクも知らんのだけだね。」などとやっただけとは思えない。そこは、たとえば政治の術を一個の最大の統帥術としたアリストテレスのように、彼、政治家の術知をそれとして評価した上で、「次の一手」に踏み込めるかどうかにおいて、最終評価を下したものとせざるを得ないだろう。

アリストテレスは『ニコマコス倫理学』の冒頭で次のように言う。「いかなる技術、いかなる研究も、同じくまた、いかなる実践や選択も、ことごとく何らかの善を希求していると考えられる」(1094a)。

この無数にあるさまざまな人間の行為は、それぞれいろいろな目的を指しているのであるが、ある行為は(たとえば馬勒制作その他の諸技術は騎馬にというように)他の行為の下に従属するし、さらにその別の行為が他の行為に従属するという関係を取る。この場合他の諸々の行為を統御する行為はこれに従属する行為よりも「高次の目的である」ということが出来よう。こうしてアリストテレスは全ての目的を統括する目的が存在するはずであるということ割り出し、この究極的目的を「最

高善」と呼ぶのである。この最高善は人間がそれを手に入れれば幸福になると考えているものであり、ひとはこれをさまざまに思いなす。富、権力、名誉、健康、快、正義といったものが、これを手に入れたならば幸福になるものとして、最高善と「解釈」されるのである。

ソクラテスが善美なるものを知らないとするのは、この、最高善が何であるかを知らない、したがってそれを富だとか、権力だとかだと解釈しないということであった、ということが出来るだろう。

ところで、この「最高善」と「それが最高善だと解釈される幾つかの事柄」との関係眺めると、二つのことが明らかになるだろう。

一つはつまり、人々が何を自分の最高善であると思いつているかは別にして、いずれにしてもこの何らか知らないものを目指して彼らの具体的な目的をそれとして作り上げており、またそのそれぞれのものをめざして彼らの日常生活を形作っていること、このことである。これは言い替えれば、彼らにそれとして自覚はされていなくとも、最高善が彼らの認識および欲求の対象世界を形成させているということ、つまりは対象世界の形成根拠であるということである。

第二に、右のように最高善をめざすことにより、さまざまな現実世界を形成し、現実世界が形成されるという仕方、人々の生が形成されるのであること、このことである。これは、つまりは主観、主体というものが、しばしば「自己が行為の主人公である」とか「あるべきだ」と言われるにもかかわらず、その実、それ自体最高善によって形成されていること、根拠付けられていることになる。

このようにして、『弁明』自体の問題を少しついで考察することにより、右にイ、ロにおいて述べたことが裏付けられることになるであろう。

本来「それによって我々の生が形作られるもの、生の形成根拠」ある

いは「世界の創造主」を神と呼ぶのであるから——人々はそれを別の形あるものと思ひなし誤解しているのであるが——そういう仕方では最高善である神は全ての人に現前しているのである。この最高善を何らかに視覚的に、あるいは明細書ふうに示すことは出来ないとしても、我々の日常の生に、このような仕方でも参与しているものとして、ソクラテスははっきりと認めていたと言わざるを得ないであろう。

こういう神を神とせず、ただ何か知らない「善美のことがら」について、愚平等的に「知らない」と言い続けるならば、「神だけが本当の知恵ある者なのでしよう」(232a5)という句をはじめとするさまざまの神への言及は、ソクラテスにとって不誠実の極みと言わざるを得ないことになるであろう。自らの「知」を介さずにはこのような「神」などというものも、実は勝手な思ひなしとなるであろうからである。

五、小結論

以上の究極目的と日常生活の連関についての図式的な理解から、私たちは大変重要な事実を悟ることが出来たであろう。

① 最高善について、それが何であるかは(対象知的には)、かのソクラテスにすら言表できない。

② その限り、人間がいかに人智を尽くしてこの最高目的への手段的なことがらを実現しようとも、目的そのものとの懸隔は少しも埋まらないこと。——それを何らかの勝手に本来の目的に到達するのだと錯覚することにおいて、人は知を得て却って愚かになっていること。

③ しかるに、この目的自体は万人の存在の根拠として、また日々の存在の創造者として、一瞬たりとも各人から離れることなく厳存するのであること。——ここにおいて「人それぞれに花あり」とも表現される(人

間にとって最もすばらしいもの)が、不離に付きまといていることが理解される。つまり、誰にも平等に、その人の日々の生活をなさしめ給うているのである。(安楽に、かどうかは、当人が自らの根源を錯誤せずに安らいでいるかどうか、また具体的な生活形態をどのようにするかは、個々の人が自由意思によってその都度どのように選ぶかに懸かっているのである)。

ここからして、我々は次の結論を得るであろう。右に見たように、人は学ぶと学ばざるとに関わらず、(人間にとって最も大切なもの)とは、一瞬間たりとも離れ得ぬ仕方に関係を持つている(持たされている)。しかるに、このことを自覚するのは、個々の学術を懸命に学ぶ者ではない。彼らは自分の追いかける課題を最重要の課題であると思ひなすことによつて、次第に本来の「最重要他者」に自ら背を向けることになるのである。こうして再度、「人間は学問するほど愚者になる」ということが出来る。

こうして愚かになった(という)と或る人々はバカにされたと怒るけれども、決してバカにされたのではない)人は、自分の存在根拠をそれとして肯うことが出来ないために、あたかも自分で自分の靴ひもをひっぱりあげて空中を歩まないといけないと思ひなす者のように、自分の存在や行為の原因は自分であると力んでみたり、責任は自分にあるとしよばくれてみたりするのである。このいづれもが、人間の真の平等の意味を理解し得ない福沢論吉に見られるであろう。

福沢の『学問のすすめ』の考察に始まった本稿は、対置すべきもう一つの「学問のすすめ」を素描して、終わりに近づいた。しかしながら、これでは「福沢の学問論」としても出来損ないであるという叱責が予想される。というのも、丸山真男氏の「福沢に於ける「実学」の転回」で

は、私の提示したこんなものではなく、もつとダイナミックな学問論が、福沢の〈実学〉として展開されているからである。この丸山論文に心え得なければ、福沢論としては失格であると言わざるを得ないであろう。

ただし、もし読者に注意深く読んで貰えたならば、本稿の学問論は、内容において福沢・丸山路線の学問論に込めるように出来ているのが分かるはずだから、これを少し並べ替えれば、立派に丸山氏への応答となるものと、私は信じるものである。

そういう論文、少し並べ替えた論文を、私は別仕立てにしたいと思っている。その際、本稿では歯切れの悪い取り扱いをせざるを得なかったニュートンについて、福沢・丸山路線とはまるで別の解釈を提示したい。

註

一、以下、引用は岩波文庫一九九四年版による。

二、「教育出版刊」『社会6上』（平成六年）八七頁

三、「平等論」を福沢に見る者が、しばしばその拠り所とするこの文章の解釈は、少し厄介である。「福沢もこのように考えるが——したがって、彼はやはりある意味の平等論者だということになる——ただ、現実の世界では、人々は折角恵まれた状態を放棄して、以下に述べるようにする、と言っているのだ」と言うのか。もしそうであるならば、福沢は、世のバカ者どもめ、あらぬ方へと望みをつなぎ無用の努力をすることなく、本源的幸福を自覚せよ！というべきであり、学問してこの差別を拡大せよ、などと言う愚拳はしなかつたであろう。また、この恵まれた状態がさらにいかなる幸いであるかを、悦んで研究したのである。しかし、彼はそんなことはしていない。

他方、本稿で私が一応そのように読んでおいた読み方も、問題を残す。「アメリ

カ独立宣言はこう言うが、実際は違う」というのであれば、後に（岩波文庫の次頁で）さらに重ねて「されば前に言える通り、人は生まれながらにして貴賤貧富の別なし。ただ学問を勤めて物事をよく知る者は貴人となり富人となり……」とは言えないであろうからである。

したがって、私は本論で述べたように、この文章が支離滅裂なのだと、結論せざるを得ない。

四、稲垣良典『トマス・アクイナス倫理学の研究』第八章「トマスの「人格」概念」参照。とりわけ一五七―一六一頁。

五、第八編に次の下りがある。

「かくの如く人たる者の分限を誤らずして世を渡るときは、人に咎めらるることもなく、天に罰せらるることもなく、これを人間の権義と言ふなり。」（七五）言うまでもないことだろうが、「権義」というのは第二編で「権理通義」と述べていた *ius in se* つまり今日の〈権利〉の別の訳語である（第三編冒頭参照）。この〈権利〉の使い方は、今日さまざまな方面で用いられている権利とはだいぶ異なり、本来の——正義という意味を多分に含んだ——用法に近い。福沢にこの用語法があるとすれば、ここに述べるような読み込みもあながち不可能ではないかもしれないのだが、次に述べるように難点がある。

なお、「国家の権利」というのも、ちょうどプラトンの『国家』に大文字の正義と小文字の正義が語られていることを考え合わせると面白い。

六、「福沢に於ける「実学」の転回」（岩波書店『丸山真男集』第三卷所収）一一一―一二頁。

七、同右、一二五頁

八、同右、一二五―一六頁

九、「事実を押さえ、その事に就き、その物に従い」、「物事の道理を求め」ということは、これは「科学」の領域においてのみ充分に仕上げることの出来る事柄ではない。詳細は本稿の続稿に譲らざるを得ないが、そういうことに福沢の理解が

行き届かなかったことは、やむを得ぬとしても、丸山や『学問論』の著者、佐々木力氏が配慮し得ないことは、はなはだ遺憾である。

一〇、本稿の主題に関わることであるが、言葉は存在の家でもあるが、他方ひとは言葉の網目を被せることによって全体者を覆い隠すことにもなるのである。井上、山本編『ギリシャ哲学の最前線Ⅰ』序文参照。

一一、田中美知太郎『哲学初歩』（岩波書店）一八二―二三頁参照。

一二、『学問芸術論』（岩波文庫版）一六六頁

一三、『ソクラテスの弁明』19d-20c

一四、『ソクラテスの弁明』20c

一五、『ソクラテスの弁明』21a

一六、ナカニシヤ刊『人間、何処からどこへ』。

もつとも、本書は大学の教科書用に書かれたものであるから、その記述からして著者の考えを即断する訳には行かないだろう。村田氏は、哲学教師に本稿のような解説を委ねているのではないか。そのように理解した上で、私は筆者に、このような解説をしてよいのかを、お訊ねしたいのである。

村田氏は、二二〇頁で、知者と不知者について「ある事物について知識を持つ者と持たない者」という対比（対比1）を設け、「ソクラテスにはこの対比1のもので、自分が知恵あるものではないことは明らかであった」と述べる。も一つの対比（対比2）とは「善美のことがらについて知らないのに知っていると思うあり方、と知らないから知らないと思うあり方」であり、ソクラテスはこの対比2のうちの後者のあり方を持つ自分を肯定した、とも述べられている。

私のここでの問題は、まず対比1での〈知恵ある者ではないこと〉は一義的に明らかと言えるかどうかにある。ソクラテスは善美のことがらについて、ある仕方では、知っていたと言わざるを得ないのではないか、と思うからである。

村田氏の場合、プラトンの『ソクラテスの弁明』の文言を自分のやり方で解釈するのであるが、「ある事柄について知識を持つ」ことを、まず「限定つき」と「限

定なし」の二つの用法に分ける。その場合に、この両方が〈一般的に「知恵ある者」のあり方に関わる〉とするのであり、知恵ある者の特徴として①限定つきの場合も限定なしの場合も、その知の対象を知っており、人をその知に従って医療知↓健康、善美の知↓有徳、というように立派な者にする事ができる、②知ある者は、そのことがらを説明できる、③その知を教える事ができる、の三つ挙げている。①について、こういってよいならばどうして、善美の知の場合に「限定なし」の知といふのか、分からなくなるだろう。

二二〇頁では、ソクラテスは彼以外の人々とちがいで「限定つき」の知ある者と「限定なし」の知ある者の区別を明確にしていた、ということになるが、どのように区別されるのか。村田氏はそれを論じない。

彼が行う「対比2」は、たしかにそういう対比が可能であるが、そしてプラトンもそのような対比をしているが、しかし、この「知らないこと」を知っているか、もしくは知らないかは、いずれもその前の〈善美のことがらについて〉「知らない」に還元して論じられねばならないことであり、その「知らない」はどのようなであるかを、明確に論じなければならぬであろう。

一七、ソクラテスの積極的な知の問題を考えると、ソクラテス解釈の伝統としては、私が以下に述べるようにはなく、プラトン作品の中でソクラテスが無知を表明する一方で、倫理的な事柄に関して確信的な発言をしていることとの間に矛盾を見る、というものが一般的であることは、岩田靖夫氏『ソクラテス』（勁草書房）所収「如何なる意味において無知なのか」（一〇六―一八頁）参照。

一八、ソクラテスは、「人は学ばば学ばほど知らないことがはつきりしてくる。」と言ったのだ、などという珍解釈もあるが、こういう解釈はプラトンの書物からは出てこないが、クセノポンにそういう言葉があるのかもしれない。さらには、「なにも知らない人を演じることによつて、ソクラテスは人々が自分の頭をはたらかせるようにし向けた。ソクラテスは無知をよそおった、あるいは実際よりも愚しそふなふりをした」（『ソフィーの世界』邦訳八一頁）などという解釈もある。

一九、村田氏によれば、彼は右に私が評したような「言いつばなし」はしておらず、また単なる無知者とソクラテスの無知とは歴然と区別される、とのことである。ソクラテスの徹底無知によれば、死を怖れることなどありえない。ここに愚平等ははじけ散るのだ、と。

二〇、『人間、何処からどこへ』二二六頁。

二一、新潮文庫、昭和四五年版一六頁。

二二、井上、山本編訳『ギリシア哲学の最前線Ⅰ』序文参照。また、岩田『ソクラテス』一八〇―参照

二三、『人間、何処からどこへ』二二八頁。

二四、『人間、何処からどこへ』二二八頁。

二五、たとえば私が聞いた無着成恭氏の講演によると、「人それぞれに花あり」は『大涅槃経』の「一切衆生、悉有仏性」の無着訳であるという。ただし、無着氏は花をすみれの花の美しさ、タンポポの美しさとしている限りにおいて、全くの誤解をしているであろう。