

「朋友」について—「仁を輔くる」観点から—

田 畑 真 美

富山大学人文学部紀要第70号抜刷

2019年2月

「朋友」について—「仁を輔くる」観点から—

田 畑 真 美

一、問題の所在

人が成長する際、言い換えれば内面のよさとしての徳を養おうとする際に、不可欠なものは何だろうか。然るべき教育環境といった外的要素、並びに本人の意志や努力といった内的要素に関わるもの等、いくつかの要素を数え上げることができるだろう。¹⁾ なかでも、先達として正しい筋道を指し示す師や、志を同じくし、ともに学ぶ仲間といった人的環境²⁾の重要性は、指摘するまでもないであろう。

本稿では特にともに学ぶ仲間に着目するが、この関係は、「五倫」の枠組みで言えば「朋友」にあたる。儒学において人間存在が形成する基本的な人間関係の一であり、その意味で「朋友」とは学びの場面に限らず、人間の生全般にわたって結ばれていく関係である。³⁾ 「朋友」関係を成り立たせる「信」とは、簡単に言えば相互に欺かないということであるが、これは学びという場面においても当然基となるものである。ただ場面が学びに特化される時、「信」を基としつつも一層重視すべき要素が前面に出てくる点があることに留意しなければならない。

先取りして言えば、そもそも学びの場面での「朋友」とは、君子もしくは君子たろうとする者同士の関係である。とすれば、その関係のただ中にある主体はいずれも、自身の完成という共通する目的を持ち、堅固な志を携えて、きわめて主体的・自覚的に自らの生を構築しようとしている存在であるということになる。したがってそれは、単なる情緒的もしくは馴れ合い的な結びつきたり得ない。自らも高みを求めるし、相手にもそれを要求する。多分に厳格で、緊張めいた関係でもある。むしろ、「五倫」の中の「朋友」そのものも単なる情緒的・馴れ合い的な関係たり得ないし、そういう関係は、厳密には「朋友」とは言えないだろう。というのは、「信」に基があるからである。さきに「信」を相互に欺かないことと説明したが、それはさらに言えば、相手を自身と対等な存在と見なし、その存在に真摯に向き合うことである。現代風に言えば、相互の人間としての尊厳を認め合うということになる。そこには、相手の存在に極度にもたれかかるような関係、あるいは諂い等で飾り立てた関係は成り立ち得ない。

話を戻せば、学びにおける「朋友」は確かに厳格さを帯びた関係ではあるが、そこにのみ注目すべきではない。その関係の魅力はたとえば、『論語』学而篇を見れば明白である。「有朋自遠方来 不亦乐乎」というように、学びは志を共にする者の存在によって一層楽しさを増す。そもそも学びは孤独ではない。同里仁篇に「徳不孤 必有隣」とあるように、同じ志を持つ者は集まってくるのである。⁴⁾ 同じ志を持つ者同士の交わりは、厳しくも楽しいものなのである。

また再び先取りするならば、「朋友」における厳格さは、学びという文脈からすれば自身を向上させる契機になるゆえに喜ばしいものにほかならず、学びの過程において、人はその厳格さの価値を見出していくべきなのである。

ともあれ本稿では、「朋友」という人間関係について、特に学びの場に即して考察するが、その問いの出所を今一度確認しておく。実はこの問いは、これまで考察してきた「仁者」のありようの問題と繋がっている。すなわちこの問いは、「仁者」となろうとする者達の交流の場、すなわち「朋友」の場から、「仁者」のありようを照射し直すことを目的としている。学ぶ仲間としての「朋友」はどのようなものとして描かれているのか。また、どのような関係が理想的であるのか。そしてそれは「仁者」であることとどう繋がっていくのか。本稿では、議論の継続性を保つために、伊藤仁斎の論に即して考えていくことにする。またその際の手法であるが、上述の君子もしくは君子たらんとする者同士の間関係の厳格さの根拠となる箇所がいくつかある。それらを軸にして、考察を進めることとする。

その箇所とはまず、『論語』顔淵篇の「以友輔仁」、及び『孟子』離婁章句下「責善朋友之道」という箇所である。「仁を輔」けることと「善を責」めることとはさしあたり、同趣旨のことと考えておく。「仁」もしくは「善」といった人間にとってのぞましいものに向かう際に有効な働きをなすのが、「朋友」であるということである。また仁斎は、『童子問』巻の中第四十四章において、次のように「朋友」について説明している。

朋友には仁を輔け善を責むる道有り。財を通じ死を許す義有り。古人或は互に臣僕と為る者有り、或は其の寡婦孤女を養う者有り。五倫の一に居て、師と並び称す。其の道為ること甚だ大なり。（『童子問』巻の中第四十四章p.136）⁵⁾

ここで仁斎は、「朋友」のありかたについていくつか挙げているが、今回特に注目するのは冒頭の「仁を輔け善を責むる」である。ここが特に君子同士の交わりとして語られている部分だからである。また、言うまでもなくこの箇所は、上述の二箇所を踏まえた説明にもなっている。以上の箇所を主たる手がかりとして、以下、具体的な考察に入ることとする。

二、「仁を輔」くる「朋友」

まずは、『論語』顔淵篇の「以友輔仁」をもとに考察する。この語句を仁斎は、前半の「君子以文會友」とセットで解釈している。

言君子不徒會友 其會之也 必取講磨之益 無友不如己者 其友之也 必取輔仁之人 此君子之所以日新其德也（『論語古義』巻之六）⁶⁾

ここで仁齋は、君子の「朋友」との付き合い方及び「朋友」の選び方について述べるが、その根拠を君子のあり方に求めている。すなわち、「日新其徳」ということである。君子とは日々、自らの徳を高めていく存在なのである。したがって、「朋友」との交わりもそれに益するものでなくてはならない。換言すれば、何の目的もなく頻繁に会うということはない。⁷⁾ 交わるのは「必取講磨之益」とあるように、あくまでもともに益ある議論をし、相互に高め合うためなのである。

このことは、『論語』で「無友不如己者」(学而篇)とされていることとも通じる。これは孔子が君子のあるべき姿を述べたうちの一つであり、仁齋はこの章を「切要之言」(『論語古義』巻之一)とする。というのは、この章を「主忠信孔門学問之定法」(同)として、孔子の門の要である「忠信」の重要性を語る箇所であると位置づけるからである。⁸⁾ 学における「忠信」の重要性については仁齋が随所で指摘しており⁹⁾、学びの仲間としての「朋友」のあり方を規定するのも「忠信」にほかならないことはさしあたり、おさえておくべきである。相手に身を尽くし、言葉を違えないという「忠信」¹⁰⁾は、「仁」を得るために不可欠だからである。¹¹⁾ 論筋がずれてしまうので「忠信」もしくは「信」との関係についてはまた後述するが、ここで重要なのは、仁齋が選ぶべき「朋友」を自分以上の力を持つ者としていることとその意味である。仁齋は、ここの箇所について『論語集註』の解釈をただそのまま引用している¹²⁾が、それは朱熹の解釈に則るということであろう。『集註』には「無母通 禁止辞也 友所以輔仁 不如己 則無益而有損」とあるが、仁齋はこれに則って「朋友」を損益の基準で考えていると言える。つまり自分より劣った者を「朋友」とするのは自身にとって損であると考えるのである。その理由は、劣った存在は「仁を輔」くることには何ら与することができないからである。損益の基準と言うが、それは究極的には「仁」が基準となっており、単純な利益の有無の話ではないことは言うまでもない。

この考えは一見シビアに見える。しかし、劣った者にはできないが自分以上の力を持つ者が出来ることに注目すれば、その価値が見えてくる。いくつかの箇所を見ながら、検討しよう。

まず、『論語』季氏篇の「益者三楽」「損者三楽」について見てみる¹³⁾。ここで益とされるもののうち「楽多賢友」について仁齋は、「楽多賢友 則不敢自足 而成徳之輔衆矣」(『論語古義』巻之八)と述べる。賢い「朋友」が多いと益となる理由を仁齋は、現在の自分のあり方に安住することなく、徳の成就を目指せるからだと考えている。賢いとはどういうことかについて、ここでは具体的には語られていないが、ある程度推測しうる。それは、その人が成長するのに必要なことを的確にアドバイスできる力を持っていることである。その人がどの点で不足しているか、どうすれば次のステップにいけるのか、そうしたことを知り、アドバイスできるのは、その人と同等か優れた人であろう。むしろ、劣っている人が全くアドバイスできないと

いうわけではないが、ここで重要なのは、アドバイスでき、またアドバイスすることそのものの意義を共有できる人であるということである。それがここでの「賢さ」なのである。

そして、この賢い「朋友」の内実をもう少し見てみるとすれば、直前の箇所に述べられる「益友」が手がかりとなる。¹⁴⁾ 端的には、「益友」は「賢友」と重なるものと考えられる。ここで、「益友」と「損友」は明確に対比されている。前者は「直」、「諒」、「多聞」である。それぞれについて仁斎は、次のように解釈する。「直」とは隠すことなく話す（「言無隠」『論語古義』卷之八）ことなので、「直」なる友人は、過ちがあればきちんと指摘してくれる（「友直則得其過」同）。また「諒」なる友人は、その守るところ堅固で乱れや邪なところがないので（「堅執不撓」同）、その影響を受けて自らもぶれずに自身の立場を正しく貫くことが出来る（「友諒則己亦堅守」同）。さらに、「多聞」なる友人は古今の事象両方に通じ（「博古通今」同）ているため、自分の知らないことについてもその友人を介して知を広げることができる（「友多聞則聞所未聞」同）。

つまり「益友」とは、その姿勢においても知においても相手が成長するにふさわしい関わり方をし、またそのための力を備えている存在なのである。それは、その人が一人の力だけではできないことも与えてくれるからこそ、「益友」なのである。その存在を広げ深めてくれる存在、それが理想の「朋友」である。先に見た「賢」さとは他者を広げ深めることの出来るという意味での「賢」であると考えれば、「益友」の中身はまさに「賢友」の中身と符合すると言えよう。

一方、「損友」は「便辟」「善柔」「便佞」である。これらのものはまさに「益友」の真逆をいく。仁斎は、「友便辟 則巧詐之心生 友善柔 則直言不聞 友便佞 則是非謬乱」(同)と説明する。つまり「損友」は、相手の歡心を買うために巧みに偽り、言うべきことを言わないので、相手が過ちを正す機会も与えないし、是非を正すこともしないのである。そうした友人と共に過ごしたとしても、人は成長することができない。そうした関係においては過ちを厳しく糾弾されることなく、また自身の至らなさに直面させられることもないため、穏やかで温かな関係が期待できるであろう。それは確かに、一見のぞましい関係のようにみえる。しかし、それは決定的な欠陥を孕む関係である。すなわちそれは、相互の成長が何ら期待できない不毛な関係である。だからこそ仁斎は、そのありようを評価しない。成長が遂げられるか否か、換言すれば「徳」や「仁」を育むことができるのか、それがここでいう「益」だからである。そして人間であれば、このような意味での「益」に価値を見出すべきであると、仁斎は考えている。

このことに関して注目すべきなのは仁斎が、「常情」(同)すなわち人情の常に照らせば、「損友」の方が「所悦」であり、「益友」は「所憚」(同)のものであると説明する点である。「常情」では人を傷つけず、その関係において波風立たないことを求める関係をよしとする。それは、そうした関係が快をもたらすからである。かたや「益友」はともすれば聞きたくないことも率直に言い、不快をもたらす存在にもなり得る。常識的な価値基準における「朋友」関係は、快

不快を主とするものであると言えよう。

しかし、仁齋は「常情」によらない「益友」を評価する。ここでの損益は、常識的な価値基準によるものではない。では普通に我々が抱く感情や価値観からすれば受け入れがたいものこそが、ここでは評価されるとは一体どういうことであろうか。それは、ここで仁齋が考える「朋友」が、何の研鑽も習練もない素のままのありようでは達成し得ない関係であるからということが、さしあたり言えるだろう。つまり仁齋は、理想的な「朋友」関係を結ぶこと、もしくは結ぼうとすることそのものをも、「学び」を介して成立するものであると考えている。「学び」がなければ、素のままの価値基準を乗り越えることができないのである。だからこそここでは、「常情」とは相容れないどころか真逆の価値観が示されるのである。我々が無自覚に、生まれたままの形で取り結ぶ「朋友」関係では、何ら理想の関係たり得ないのである。

以上のような成長をめぐる視点は、人間における「学び」の重要性、及び「学び」における師友の不可欠さについての見解によって裏打ちされている。たとえば仁齋は「仁無賢師友 則其徳不成 薰陶漸磨之益 可謂甚大」（『論語古義』巻之八）と述べたうえで、くだんの「以友輔仁」の箇所を引用する。そして「言不可不以賢友為助也」（同）と解釈する。¹⁵⁾「仁」や「徳」は人間存在が全く他の人間との交渉をもたない状態では、成就し得ないのである。

さらに仁齋は『論語』公冶長第五第二章の解説で、「蓋生質之美有限 而学問之功無窮 苟資之於師 輔之於友 以取其善 則何学不可至 何徳不可成就」（『論語古義』巻之三）¹⁶⁾と述べる。ここで重要なのは、生まれつきの資質ではなく「学び」による無窮の功を重視すべきであるとされることである。前者はあくまで有限であり、それだけで頑張っても成果は限られている。しかし「学び」の場を通して善き師友と交われば、その効果は無限である。卑小な自己を無限に広げるものとして、「学び」及びその場での師友との交わりが指摘されているのである。

以上、話がやや広がってしまったが、「以仁輔友」という場合、人間が自身の存在の内に閉じこもることなく、自身が上げられる契機を外の友人に求めていくことが重視されている。「朋友」とは、そのままでは卑小でしかあり得ない相互の存在を高みに登らしめる関係なのである。つまり「朋友」は、そのままでは有限である生まれつきの性質を大いに補完するものと言える。その意味では仁齋は、「学び」において生まれつきの性質よりも外的な要素、それも人間的な要素を重視していると言える。¹⁷⁾

卑小な自己を広げるものは、忠告や自身とは異なる考え方等である。卑小な自己は一人の力では「仁」や「徳」の成就を成し得ず、「善」に向かうことは出来ない。この点を一層積極的に示しているのが「責善朋友之道」（『孟子』離婁章句下）であろう。「朋友之道」とはまさしく「善」へと相手を促し導くことであるというように、「善を責」めることはその関係の要とされている。次にこの箇所を手がかりとして、考察を深めていくこととする。

三、「善を責むるは朋友の道なり」

この句がある『孟子』離婁章句下の該当箇所は、厳密に言えば、孟子と門人の公都子による匡章をめぐる対話である。¹⁸⁾ 齊の国中の人が不孝であるとして批判する匡章とどうして付き合うのかと疑義を示した公都子に対して、孟子が匡章の弁護をしているところである。ここで注目したいのは主題となっている匡章の是非を巡る議論ではなく、その議論の中で出てくる文言である。孟子はここで、父子すなわち親子関係と朋友関係の相違を指摘する。「責善朋友之道 父子責善 賊恩之大者」(『孟子』)というように、善を為すよう責め立てることは「朋友之道」としては要となるが、親子関係に持ち込むと、その関係を損なってしまうというのである。実際孟子は、匡章が朋友に対してやるように父に対しても善を行うよう責め促したため関係を壊し、その結果家にいられなくなり、父を養うという孝が果たせなくなったと言う。¹⁹⁾ つまり孟子は、「善を責」めるといった厳しさを伴う行為が親子の恩愛といった情的な結びつきを壊すことを指摘し、そのうえで両者の関係の相違を浮き立たせるのである。

この箇所を、仁齋は「賊 害也 言責善而不入 則繼之以怒 故在朋友則可 在父子則不可」(『孟子古義』卷之四)。²⁰⁾ と解釈する。「善を責」めるとは相手の非を指摘し、正しい道へと導くことであろう。それは先に見た忠告やアドバイスの類いであると考えられる。その際、相手に善を為さしめることが目的なので、多少言い方が厳しかったりきつかったりするであろう。その厳しさ、どうあっても「善」に導こうとするニュアンスが「責」めるという語にまわりついている。聞き入れられなければ、それは双方にマイナスの感情を与える。仁齋が「怒」と言っているのを、ここでは「善を責める方」「責められる方」両方にかけて解釈したい。「責めた」方は聞き入れられないことに怒り、「責められた」方は、自身の行為を批判しようとする相手に対して怒る。ましてや、その相手は自身の子なのである。

ここで、孟子及び仁齋が、親子関係に介入してはならない感情を問題視していることが読み取れる。それは「怒り」のように、相互の情的な結びつきを断ってしまうようなマイナス感情である。とすれば、孟子や仁齋が親子関係において何を最重要視しているかが見えてくる。翻れば「五倫」における親子関係を成り立たしめるのは、「親」すなわち相互の親愛であった。「善を責」めるとも重要であるが、そこでは相互を慈しみ合うことが地盤になっている。それを損なう要因は、なるべく回避されねばならない。誤解を恐れずに言えば、親子関係においては、子が親に善を為さしめることよりも、その関係が継続し、子が親を慈しみ養い、また親もその子を愛するということが重要なのである。このような親子関係における情愛の重視は、相互に罪を隠し合うという話にも通じるだろう。²¹⁾ また、子が親を諫めるという問題も視野に入れなければならない。ここでは深入りしないが、これらの問いも、両者の関係を截然と区別する重要な観点を提供すると言っておく。

話を戻せば、親子関係では関係の断絶につながりうるものが「朋友」関係においては許され

るのはなぜなのだろうか。さしあたり情愛よりも善を為すことが重要視されているからとは答えられるにしても、「朋友」関係では相互を断ちきる感情が本当に許されるのであろうか。そもそも情というものが軽んじられているのだろうか。

このことについて、手がかりとなりそうな箇所を見てみよう。まずは『論語』子路篇で、子路がどのような存在を士と言うべきかを問うている箇所を見る。²²⁾ここで孔子は「士」と呼べる者を「切切」「惓惓」「怡怡」とする。仁斎はこの三つを「皆有忠愛之意」（『論語古義』巻之七）とし、「士」たるものの行いの地盤であるとする。それによって行いの効果が遠くに及ぶからだと言うのである。²³⁾つまり仁斎は、「士」たる存在とは己を尽くすという他者への愛に貫かれた行為によって、多くの他者に影響を及ぼしていく存在であると解釈している。ここでいう「士」は、これまで出てきた「君子」と重なると考えていいだろう。彼らはいずれも自身の徳を高めることに努め、自己と他者がつながることに意義を見出す存在だからである。そうした存在の振る舞い方は、孔子においてさらに朋友のありよう、兄弟のありようとして厳密に説き分けられる。仁斎は、次のように解釈する。

切切 懇到 惓惓 詳勉 皆相責之貌 怡怡 和順之貌（中略）朋友有相責之義 兄弟相友之道。（『論語古義』巻之七）

心から懇ろに相手に向かい（「切切」）、勉めて善を行うことを励まし合う（「惓惓」）ありようが朋友の道、お互いを友愛で結び合わせるのが兄弟の道ということである。ここでまず注目したいのは、友愛を要とする、兄弟の道である。さきに見たように、親子の道はその間の親愛、もしくは恩愛を要としていた。これと考え合わせると、親子、兄弟といった肉親関係においては、情における相互の「和順」が重視されていることが読み取れる。一方朋友では、まず、お互い高みに向かって励まし合う「責」めるありようが重視される。とすれば、二つの関係は次のように説明しうる。ともに善を目指すべき関係なのか、情愛を保つべき関係なのかである。つまり、それぞれに期待されることが異なるということである。²⁴⁾これは先に確認したことと同様であるが、ここで注意すべきことは、いずれも「忠愛」を基としていることである。これらはいずれも、相手を真摯に思い、相手に心から尽くすことに根ざしている。とすれば、朋友の道がいくら厳しいものであったとしても、またその厳しさ故に情を損なうことがあったとしても、相手に対する「愛」が前提となっていることからすると、それは他者に対する情愛をすべて否定するものではないことが明らかである。むしろ、相手の成長を願うゆえの熱心な励ましであるとするならばその姿勢は、相手を真に思うことという高次の情愛そのものからでてきていると言っても過言ではない。

朋友の道における「善を責」めるありようが、必ずしも相手に対する善の強要や厳格さ一色

であるわけではないことは、次の箇所からも類推できる。『論語』顔淵篇で、朋友との付き合い方について子貢に質問された孔子は、「忠告而善道之 不可則止 無自辱焉」と言う。²⁵⁾「忠告而善道之」とは「善を責」めることにあたると考えられる。仁斎はここを、「此言交友之道 在於能尽心而告之 又善其說以道之」（『論語古義』卷之六）と解釈する。心を尽くし相手に告げることが重要であるが、それは具体的には、「其の説を善くして以之を道（みちび）く」という形に表れるというのである。この「善く」は「うまく」ということであり、善悪の善ではない。相手に分かりやすいように説き、その結果善に導くということである。むろん、これは相手を強要するありようではない。

さらに仁斎は、相手が理解しない場合、それ以上説き続けるのを止める理由を、「俟其自悟」（同）とする。つまり相手に委ね、相手の自主的な理解を期待するのである。それは「若数而無節 則返致嫌厭」（同）というように、説く側のペースで理解を強要すれば、相手に嫌悪感を抱かせるからである。「嫌厭」の感情は、忠告されることそのものに対してのみならず、自分に忠告してくる存在にも向けられるであろう。とすると、朋友関係という絆の存続自体が危うくなる。こうなると、相手を善に導くという目的が遂げられないどころか、今後の忠告の機会すらもなくしてしまいかねない。仁斎は、善へと導くときの方法として、ひたすら善を強いることを推奨しない。それは、相互の関係を壊すからである。相手が嫌悪によって遠ざかってしまうならば、朋友関係は保てない。ここからは、朋友の道においても感情一般を軽んじるわけではなく、その関係の存続が危ぶまれるような感情の発生は避けるべきだと仁斎が考えていることが分かる。

ところで仁斎は、続く「無自辱焉」の箇所を、説き続けても聞き入れられないという事態は恥辱にほかならないから、それを避けるためにも、言い続けるのを止めよと解釈していると考えられる。とはいえ仁斎は、上記の説明の後に「勿自取辱可也」（同）と言っているのみで、恥辱の中身には立ち入っていない。仁斎の解釈の文脈にそって推測すれば、ここでの「辱」（「恥辱」）は、言っても聞き入れられなかった側の抱く、マイナスの感情である。心を尽くし、工夫も凝らしたのに通じなかったということは、自身の態度を顧みさせる。自分は真に相手に対して誠実であったか、あるいは自分の力不足か。いずれにせよ、自身の到らない部分に直面することとなる。そのとき生じるのが、「辱」である。もしくは、ここまで自身を尽くしたのにもかかわらずそれに見合う反応がなかったことを、自分のせいではないにせよ、自身の責として受け止めることであるかもしれない。ともあれ、ここでは「辱」は避けるべき感情として位置づけられている。それはなぜなのか。「辱」はときに自身を向上させる原動力ともなるが、その存在の根底を脅かすようなマイナスの面も併せ持つ。説く側がここで「辱」を味わったとして、今後の朋友関係はいかなるものとなるだろうか。自身の反省が前向きな姿勢に結びつけばよいが、結びつかなかったとしたらどうなるか。自身に恥辱を味わわせた相手とはもう付き

合いたくないとまでいかないにしても、相手を善へと導くことに尽力しなくなるであろう。その場合、「善を責」めあうという朋友関係の理想は成り立つであろうか。つまり、相手に善を強要するような説き方は、説く側においてもマイナスの感情を抱かせうるのである。説かれる側は嫌悪を抱き、説く側は恥辱を抱く。このように、相手に委ねない善の強要はかえって、共に善に向かうべき関係を破壊させるのである。したがって、「善を責」めるとは、何が何でも厳格に善へと相手を強要する厳しきや強引きを伴うものではない。相互の人格を尊重したうえでの行為なのである。このことは次章で扱う「信」の話ともつながっていく。

このことと関連して注目すべきなのは、「俟其自悟」である。これは先にも見たが、相手の力を信頼するということである。そして外からの力によってではなく、自身で主体的に分かることを体験させるということも、あわせて重要である。今すぐには分からなくても、後で理解することができるはずだという信頼は、相手をともに善に向かって努力する者として認めるからこそ生じる。逆に説き伏せようというありようは、相手を信頼していない、相手の持つ力や志を認めない態度である。さらに、説き伏せようとする側が独善的で、自身の信じる善を相手にも強要しようとしていたとしたら、言語道断である。朋友関係は力関係でも上下関係でもない。相手を信じること、尊重することによって成り立ち、それはともに目指すべき善の共有を可能にする関係なのである。

さらにこのことは、同箇所でも仁斎が朱熹の解釈を引用し、自身の解釈に代えているその内容からもうかがえる。²⁶⁾ 朱熹は「要使誠意交通 在未言之前 則言出而人信矣」(『論語古義』巻之六)というが、ここでの要は言い方や言う内容ではない。朋友と付き合う姿勢が問われている。常に誠をもって相手を欺かない姿勢で付き合うことにより、言葉を介さないでも相互の理解が成り立つ。あえて言葉を用いなくてはならない事態になったとしても、その言葉は確実に伝わる。したがってそれは、心を尽くせば、相手の成長を思っていることや伝えたいことが伝わる関係である。そうなればこそ、余計なマイナス感情を引き出すような言動をも回避しうるのである。とすれば、朋友関係においては相互の信頼が構築されていることが前提となる。そしてそのためには、「忠」という積み重ねが重要となる。過ちを告げるのはその代表的なありようであった。²⁷⁾ なおこの議論は、仁斎が朋友を選ぶ重要性を言うとき、「君子と俱に居るときは、則ち善ならんことを欲せずして自ら善なり。」(『童子問』巻の中第四十四章)²⁸⁾ というように無言の影響、すなわち感化を持ち出すことも併せて考えると、一層明らかとなる。つまり、言葉に依るだけではない相互の感応が、相互の成長に寄与することが示唆されている。そしてこのことは、人間と人間との関係を根底で支える根本的姿勢、「忠」の存在を一層浮き彫りにする。真心を尽くすのは相手のため、それも相手の善を欲するためであり、そうした姿勢はその存在の内側から常に滲み出て外に発し、相手に受け取られるのである。

以上、朋友関係においてもその要を脅かす感情については、回避する必要があることが確認

できた。そもそもその根底には「忠愛」があったように、朋友は情をすべて閉め出す関係ではなかった。真心を尽くして相手の善を求めるといった姿勢に裏打ちされた情こそが、ここでは重視されていた。

翻って考えれば、「朋友之道」は「信」として規定されていた。それは相互への基本的な姿勢を規定するものであった。それでは「信」は、「仁を輔」け、「善を責」める関係としての朋友をいかなる形で規定しているのであろうか。これまでの議論も、今一度この「信」に立ち戻って考えることで、一層論点が明確になると考えられる。次に「信」に視点を移して考察する。

四、「信」

厳密に言えば仁斎は、「信」を単に言葉において欺かないこととはしていない。

問う。「朋友信有りと。信とは、有るを有ると為、多きを多きと謂い、寡きを寡きと謂いて、少しも欺き詐わらざるの類を謂うか。」曰く、「否。信は實なり。能く其の言を踐んで失わざるの謂。若し約して兄弟となる時は、則ち終身兄弟と為るときは、則ち終身兄弟を以て之を待し、一旦朋友の義有るときは、則ち之を守ること初めの如くにして、始終変ぜざる、正に之を朋友信有りと謂う。但一言の實あるを言うに非ず。（『童子問』巻の中第四十五章）

「信」とは、単に言葉と事実が一致するという意味ではなく、あくまで人間関係の文脈にあてはめべき概念であると、仁斎は考える。それを「約」という。つまり言葉は言葉でも、人間と人間との間で交わされた言葉を裏切らないことが、「信」の内実である。したがって、私とあなたは朋友であると言ったとしたら、その関係を終生守り続けることがその言葉を守ることになるのである。これが「實」の謂である。

この時、形式的な朋友関係が保たればよいというわけではない。だから仁斎は言う。

若し大故有って、已むことを得ずして然る後之を絶つことは、君子と雖ども免れざる所、苟しくも小過を尤め、小忿を逞しゅうし、一旦の怒に因って、平生の交りを棄てば、假令い理有りと、忠厚の道に非ず。君子は為ず。（同）

朋友関係を初めの言の如く保つことは、君子として目指すべきことである。ただし、大きな悪事を相手が為した場合は、やむを得ない。一方、小さな過ちでも許さず、怒りによって交際を断つようなことはしないというのである。ここで注意したいのは、「理」と「忠厚の道」である。相手の過ちに対して怒りを抱くのは当然で、筋が通っているとするのが「理」からみた捉え方である。しかし仁斎は、その立場を取らない。「理」から見て納得がいくかもしれない

が、それは相手に誠を尽くす道としては間違っている。仁斎はここで「理」では測れないものの方、すなわち「忠」という姿勢を重視している。君子はできる限り、朋友としての義務を相手に果たそうとすべきであり、その関係を継続すべきであるが、それは「理」のみに着目している場合は、果たし得ない。このことは前に確認した、相手に嫌厭の情を抱かせる強引さや厳しさを否定する姿勢とも繋がっている。ここでも、善を勧めるのはよいことだから当然なすべきという考えは、「理」からすれば筋が通っていた。しかし、「理」が通るからよいというわけではなく、そのことによって生じる事態にも目を配る重要性を仁斎は指摘していた。つまり、「理」として当然ということよりも、朋友関係が相互に「善を責」め、「仁を輔」ける場として存続し続けることの方に価値が置かれているのである。さらに、ここでの「理」は、目先の事象に対する判断に関わるものである。一方、「忠厚の道」においては目先の事象を超えた先の関係までを見通し、何が優先されうるかを掴みうる。こうした意味においても、仁斎は目先のせせこましい判断、すなわち「理」を否定するのである。ともあれ話を戻せば、「信」とは「仁を輔」け、ともに成長し合う場を保証し合うこと、そしてそのために出来ることを相互になし続けることであると言えよう。

なお、この「小過」に対して怒りすぎず、交際を続けることは、「小過」から立ち直れるはずであるという相手への信頼に、裏打ちされた行為である。²⁹⁾ 逆に交際を断つのは、自身の善さを保とうとする狭隘な潔癖さによる行為であり、相手を信頼していない。相手を見限り、善なる自分と付き合いに値しない存在であるとするからである。あるいは、相手の悪に影響されないように自身を守るためであるからとも言えよう。いずれにしても、怒りで交際を断つのはこちら側の事情によるものであり、朋友としての自身と相手との関係は視野に入っていない。つまり自己の存在しか目に見えていないのである。それは、相手との関係を根底から否定してしまう見方に他ならない。さらに言えば、自分より劣った存在を友としないという考えを曲解して、過ちを犯した存在を金輪際朋友とみなさないということでもあろう。ともあれ、仁斎は相手を尊重し、信頼して「待つ」ことをも含めて、「信」と考えている。

このことは、以下に示す仁斎の説明をみると、一層明白である。

朋友の間は、己を謙して相下り、善を揚げ悪を隠し、小過を赦し、小忿を懲し、始終交わりを全うして、斯に可なり。(『童子問』巻の中 第四十五章)

吾れ願わくは朋友の間は、務めて相推譲し、己を捨てて人に従い、善有るときは則ち之を挙げ、過ち有るときは則ち之を告げ、各一視同仁の心を尽くさんことを。(同第四十六章)

相手の尊重とは、端的には謙りの姿勢である。それは、相手主体に考えることであり、だか

ら「己れを捨てて」というのである。それは自身の価値観をよしとしてそれを押しつけないということであろう。むろんこの姿勢は、これまで何度となく確認したように、相手を手放しで受容するということではない。その具体的な姿勢は、相手の善悪をそれぞれのもので判断し、かつそのように接することによってあらわされる。つまり、善は喜んで認め、悪（厳密には「過」であるが）は修正すべく指摘するのである。その姿勢を仁斎は、「一視同仁」とも言っている。相手を主体とするとは、自身の見方を取り払って中立的に見ることである。自身から見ても相手から見ても善、もしくは悪とされるものを掛け値無しに見るのである。その開かれた公の地平に立てること、そしてそれを相互に求めていくこともまた、「信」なのである。

したがって、この相手の尊重は、自身を過信しないことも表裏一体である。「人に従い」とはその謂である。換言すればそれは、自身が過ちを犯したときにそれを指摘されることを受け入れるということである。自分では気づかなかった過ちに気づき、自分一人では考えつかなかった考えに耳を傾けることで、自らの知徳を高めていくのである。

このような姿勢を仁斎は、『童子問』巻の下第四十五章で学者の姿勢として説明している。仁斎は、「己を捨てて人に従うを以て志しと為べし」と言う。この志によって推奨される具体的なありようが「下問を恥じず」（同）、すなわち人に質問することであった。卑小な自己に拠り頼むつまらぬプライドを捨てて、人に聞く。この志こそが「天下何の善か之に如かん」（同）というように、善にはかならない。それは、この志が我々の共有しうる「善」へと我々を赴かしめるからである。誤解を恐れず言えば、学びにおいて我々が捨てるべきなのは卑小な「己」であり、依拠すべきなのは、「己」を広げてくれる朋友としての他者、及び「善」なのである。他者や「善」に対して、「己を捨て」切ることこそが「謙り」とであるということもできよう。

ところで、これまで「過」を包み隠さず指摘するという点ばかりに焦点を当ててきたが、上でも少し触れたように、その開放性は相手のなす善に対してもあてはまるものであった。得てして学びの仲間、相互に嫉妬しがちである。敵愾心により、相手を引きずり下ろそうという気持ちにもなる。しかし、このような競争心は真の朋友の関係においては、あてはまらない。

真の朋友とは、相手が善を為すことを自身のことのように喜ぶことができる存在である。このことは、『論語』季氏篇の「三樂」を述べる箇所³⁰⁾の仁斎の解釈をみると、明白である。人に益を与える「三樂」の一つ「楽道人之善」について、仁斎は「楽道人之善 則守己之心除而尚德之意篤矣」（『論語古義』巻之八）と述べる。つまり、人の善の価値を中立的に認め、それについて公に語ることによって、自らのかたくなな価値観は解きほぐされる。そしてそれは、徳の成長にも繋がるということである。

以上のように、人が為した善を自身の楽しみや喜びとできる姿勢は、学びの理想であった。それを根底で支える姿勢、ひいてはその姿勢によって成り立つ相互信頼のありようがまさしく「信」なのである。そして、それを学びの上で為そうとする者が「君子」なのである。

以上で確認した仁斎の考えをさらに補強するために、『孟子』公孫丑上第八章の仁斎の解釈を見てみよう。ここでは孟子が、子路、禹、舜の姿勢を比較したうえで舜を特に優れたものとし、さらに舜の姿勢を君子の取るべき理想のものとしている。³¹⁾ 子路は人に過ちを指摘されることを喜び、禹は他人の善い言葉を聞くとそれを拝した。いずれも常人には出来ない³²⁾、価値ある行為である。しかし孟子は舜の、人が為した善を喜んで自分に取り込み、自分も為すという行為を最上とし、仁斎もそれに同意する。仁斎は、子路と禹が「不免猶有人己之別」(『孟子古義』卷之二)として、自己と他者をあくまで別の存在として区別しているのに対し、舜は「初無彼此之間」(同)というように、終始一貫自他の区別をしないと言う。その点で舜は優れているとするのである。つまり仁斎は、評価基準を「人己之別」の有無に見出すのである。確かに子路の場合、過ちを指摘する主体とそれを喜んで受ける主体との違いは截然としている。禹の場合も然りである。善い言葉を発する主体とその言葉に感動する主体は別である。これらの場合は、自他はあくまで主客の域を出ない。とすると、喜ぶ、拝するの次に来る行為がどうなるかまでは、保証できないということになる。

では自他の区別をしない方がなぜ優れているのか。自他の区別をしないことは、自他の為すあるいは為そうとしている「善」の「公」性と根底で繋がっていると仁斎は考える。「善與人同則我之善猶人之善 人之善猶我之善」(同)というように、「善」とは誰においても「善」であって、「善」たることに区別はない。つまり「善」そのものが問題なのであって、それを誰が為すかはさして問題ではないのである。とすれば、私の為す善、私の為さない善というように、区別する意味はなくなる。他者の為した善であっても、それに倣い、自身の善として為していく。このことが重要なのである。なおこの議論は、前述の「舎己従人」とも通底している。

したがってここでは、単に他者が善を為したことを客体として喜ぶ、あるいは他者の価値をその善を為したことに認めることに留まらない、さらに一歩進んだ自他の関係が示されていると言える。仁斎は、舜が人の善を自ら取って行う時に感じた「楽」を「其心之樂者 取人之善以行 不自我為此也」(同)と解釈する。ここで重要なのは「楽」の出所である。「善」を自分一人で為したのではないということから、「楽」が生じるというのである。より厳密に言えば、「善」は自分一人では為せないが故に、「楽」もまた一人だけでは生じ得ない。それは人の善を取って倣うことによってはじめて、生じるのである。ここからは自他における、「善」の「公」性を通じて楽しみを共有するという関係が浮かび上がる。人とともに「善」を為すとは、裏を返せば自分一人では「善」を為せないということにほかならない。「不自我為此也」、「不独為之也」(同)と仁斎が重ねて言うことから、この点は明白である。

さらに「善」の「公」性は、誰にとっても「善」であるというだけではなく、自分一人の存在だけではそれを完結できないということをも含み込んでいると言える。仁斎はこの点について、舜に即して、聖人という視点も絡めながら掘り下げる。

大抵人之望聖人 以為獨專其智 而不待取於人 殊不知聖人之所以為聖人者 本不在自用其智 而在廣資衆善 以成其德 必也舍己從人如舜 而後可以成大智矣。(『孟古義』卷之二)

ここで仁齋は、聖人である舜は、皆が考えるように、自身の優れた智でもって自足的に聖人たり得ているわけではないと述べる。聖人がそれにふさわしい徳を成就するのは、「廣資衆善」、すなわち自分以外の所からあらゆる善を学び、自分のものとして取り込むからなのである。そのため不可欠となる姿勢が「舍己從人」であって、前述の「謙り」の姿勢であった。重要なのは、聖人たる舜でも、「善」を自身の存在だけで成就するのではないという点である。聖人ですらそうなのである。況んやわたしたちをやである。それはなぜなのか。仁齋はさらに言う。

道者天下之公道 而善者天下之公善也 故知道者不以善私於己 而必與人同 其知天下之善 非己之所得而私也 所以雖行人之所難行 為人之所難為 然不足以尽天下之善 唯樂取於人以為善 而後可以尽天下之善。(同)

ここで示されるのは「道」及び「善」の「公」性である。「公」である「道」や「善」を「私」とすることは不可能であるし、「私」を貫くことによって、これらに到達もしくは成就することは到底できないのである。この「私」とは、自他が区別されていることと不可分であろう。³³⁾ むしろ、前述の子路や禹のように、「善」を志向する者同士が関係を持つという前提であれば、この区別は害にはならないであろう。害になる区別とは、自分だけで閉じこもって他者の手は借りずに、自身を高めていこうとするものであって、これこそ「私」の最たるものと言えよう。自身の切り取った「道」が全てである、私のなした善こそが善であるというように、狭い自己のうちに、広大で無限であるはずの、そして他者と共有すべきはずの「道」や「善」を閉じ込めてしまう。この偏狭さがここで否定されているのである。

そして、聖人である舜ならば自分だけで完結できるはずという考えが否定されることで、ますます我々の取るべき道が明確に示される。我々が他者と共有すべきは「天下之公善」である。それを遂げるには、必ず人とともにあらねばならず、人とともに為さねばならないのである。そしてその交わりは、「天下之公善」をとともに求めるものであるゆえに、「樂」の境地にあるのである。「聖賢樂善之誠」(同)とは、まさにこの謂である。それは人間存在にとって、究極のぞましいありようである。我々は、人とともに高めあうことを楽しむ存在なのである。

ところで、仁齋は学ぶ場での関係について、次のように言っている。

己と議論同じきを悦んで、己れが意見と異なる者を楽しまざるは、学者の通患なり。学問は切磋琢磨を貴ぶ。己が意見と異なる者に従い、己を捨てて心を平らかにし、切劘講磨するに若くは莫し。所謂人を取ることを楽しむという、是なり。（『童子問』巻の中第四十七章）

ここにもあるように、「人を取ることを楽しむ」ことが、学びの要である。学びは、自己を高め、「仁」や「徳」を成すためのものである。とすれば、それに与さない学びやその姿勢は何ら価値がない。ここで価値がないとされる姿勢は、小さな己を変えることを拒否することである。自己は卑小である。自己の力では全てを見通せないし、やり遂げられない。そうした自己へのこだわりを捨てて、「公」の真理へと自分を向かわせる。そのための姿勢が「己を捨て」、他者と向き合うことなのである。自身を捨てるのは、自暴自棄などといった感情的なそれとは位相を異にする。それは、「心を平らかにし」というように、中立的にものをみることが出来る立場に自身を解き放つことである。自身が卑小であることを知ったり、自身の考えが否定されることは、確かにある種の痛みを感じさせるだろう。しかしその痛みを大いに超えるものがある。広く新しい視点が、自身を豊かにする。「道」を学ぶとは、自分を広げていくことに他ならない。そもそも、「聖門の学は、天下に通じ、人倫に達」（『語孟字義』巻之下忠恕第五条）るものなのである。それは苦しみのみならず、楽しみや喜びに満ちているのである。

「信」の話からかなり逸れた感があるが、話の根底は揺らいでいない。「信」とは、学びの観点をに入れて考えると、相互に公共の「善」を求め、「仁」や「徳」を成すための基盤であると言える。そしてその基盤を自覚して作り続ける姿勢も含まれているのではないか。相互に成長する場を、相互の人格を尊重しながら守り育てていく姿勢、それが「信」であり、学びの場で特に要請される「朋友」のありかたなのであった。まさにそれは、「仁を輔」け、「善を責」める関係なのである。

五、おわりに—今後の課題—

以上、仁斎の論に即しながら、人間が自身を高めようとする場合の人間関係を「朋友」という観点から考察した。それは、「公」としての善を土台とし、それをともに目指す人格同士の交わりとして成立するものであった。それゆえの厳しさは伴うものの、その厳しさはあくまで相互の徳を養うためのものであった。誤解を恐れず言えば、そうした厳しさは相互の完成を願うという真の愛に根ざしていた。その愛においてこそ、相互の成長を真の楽しみとすることができるのである。その意味で朋友は、その関係の構築及び継続を通して、「仁」を実践する場であった。さらに日常における実践の場が学びの場そのものであると考えれば、このような関係は、「仁を輔」けるといった場面に限定されない「朋友」全般を覆う要素と考えてもよからう。

ただし今回、実際の考察としては、「朋友には仁を輔け善を責むる道有り」（『童子問』巻の

中第四十五章)に特化し、それ以外に挙げられた点、たとえば朋友の寡婦を養う等については言及していない。³⁴⁾ 具体的に、その家族を養ったり、経済的援助をすることも、愛の実践であると言える。相手が責任を持つべきその家族に対しても責を引き受けることや、相手の窮地に対して救済の手を差し伸べるのは、相手を「一視同仁」の目で見ているから、つまり自己と他者を同等のものとして引き受けているからこそ可能なのである。このように、切り口は多少異なっても、「朋友」として振る舞うべきありようはすべて「仁」に根ざし、また「仁」の成就に連なるものであるとすれば、今回触れられなかった点も、今回のテーマとつながると言うことができる。とはいえ、視点を特化することで、論じ切れなかった点が多くあることは否めない。したがって、人倫における「朋友」のあり方をより厳密に考えるためには、より広い視野を持つことが必要である。今後の課題として、指摘しておく。

また、自身を高める「学び」の場では「朋友」のみならず、師との関係も不可欠であった。学びの場での関係は、「朋友」は「五倫」のうちのそれに数えられた。一方「師」は、「師に君臣の義有り、父子の親有り」(『童子問』巻の中第四十一章)というように、君臣関係と親子関係の要素を含むと、仁斎は考える。言うまでもなく一切の人間関係は「五倫」に集約されるが、「朋友」と「師」との相違は、それぞれが特に含み込む要素の相違によって際立たせることができる。先取りすれば、「師友」は各々補完的な形で「仁を輔」ける関係なのではないかと推測しうる。

さらに言えば、「師友」関係はあくまである学派もしくは党派内の話に限られるようにみえる。しかし、仁斎において学問は人と人をつなげるものであった。³⁵⁾ もしも分断するものであれば、それはもはや学問とは呼べない。学問は「天下之公善」を求めるものであるからである。したがって、学び、公共の善を求める者達が取り結ぶ関係は、学派をこえた関係にもなりうる。その関係もまた、学派という縛りをこえたところで、相互に「師友」となりうる。これは仁斎が『論語』や『孟子』を解釈するにあたり、朱熹をはじめとした朱子学者による解釈も採用している姿勢からも、うかがわれる。相手との親疎、立場の違いを超えて結ばれる、学び、道の探求の場において成立する関係は、厳密には「師友」と言いがたいであろう。しかし、疑似「師友」関係が成立するという立場から、学びにおける人倫関係を洗い直すことには意義があると考えられる。その鍵は、彼らをつなぐものとしての古典、いわば先人としての「師友」にあるのではないかというのが、今のところの見通しである。

次回、視野を広げ、より多角的な視点から、学問を共にする人間関係のありようについて、さらに考察することとする。

注

- 1) もちろん、内的要素によるのか外的要素によるのか、また数ある要素の中でどれが一番意味あるものかといった議論を展開する意図はない。内的要素及び外的要素が有機的かつ統合的に絡み合い、その存在自身に影響を与えると考えるからである。ただ、師や友などの人的な要素の重要性については、念頭に置いている。
- 2) 学びにおける「師友」の重要性については、たとえば伊藤仁斎も『童子問』巻の中で述べている。師については第四十一章から第四十三章、朋友については第四十四章から第四十六章にかけてである。なお、この師友は、場合によっては人のみならず書物も含むと考えられる。書物と言ってもそれは人間が書いたものであるから、著者である古人を師友とすると考えると、書物も師友に入れてよからう。たとえば荻生徂徠は、『徂徠先生答問書』下において、文通を通じて教えを授けている庄内藩の家老水野元朗と疋田進修に向けて、次のように述べる。「従古師友と申事有之、師教よりは朋友の切磋にて知見を博め学問は進候事に候。当時大名高位の稽古埒明不申候事、よき師をば引付学被申候得共、位貴候故朋友無之。依は何芸も不致成就事は明証に候。朋友に交り門風に染候事は第一の事に候。(中略) 其師友の代に成申儀は書籍にて候。損友を遠け益友を近付候事取友の道に候。然ば損の参候書籍は目に総て御覧有間敷候」(井上哲次郎 蟹江義丸共編『日本倫理彙編巻の六 古学派之部下』育成會 1902 所収 p.187)。ここでは、高位にある者の学びがたさの原因として、学びの友の得にくさが挙げられている。師は得られるが、朋友が得がたい。学問が成就するには上下関係の師のみならず、朋友という横の関係も必要なのである。しかしそれが得にくい状況である。したがって、問題は朋友に絞られる。生身の朋友がいて、高めあうことができればこのうえないことであるが、それでも道を正しく指し示すよき書物がありそれに親しんでいけば、朋友の代わりとなる。そのことを徂徠は、遠方の弟子に示して励ますのである。もちろん書物の場合も、朋友と同様に、益のある書物を選ぶ必要があるが、続く箇所でも徂徠はどんなものを読めばいいか、また読んではいけないかを具体的に示している。これは、水野や疋田の学問に対する篤い志に応える、具体的な教示である。遠くにいてきめ細かな指導ができない師としての徂徠が、やる気のある弟子に対して示す最大限の配慮である。とすれば学びの理想の場は、師弟関係朋友関係ともに相互が積極的に関わり合うことで作られていくものと言えるであろう。書物はあくまで次善の策ではあるものの、それを通してその著者(聖人)等と対話していくことが、可能となる場である。学びはまさに、人と人との交わりのただ中で結実するのである。蛇足であるが、この議論は『徒然草』第十三段の「ひとり灯の下にて文をひろげて、見ぬ世の人を友とする」(久保田淳校注『徒然草』佐竹昭広・久保田淳校注新日本古典文学大系 39『方丈記 徒然草』岩波書店 1989 所収 p.90) ことをも彷彿させる。ただこの場合は「こよなう慰むわざなり」(同)というように、「慰め」を得ているのであって、切磋琢磨しあって相互に伸びるといふことは少し異なるかもしれない。ともあれ、徂徠のこの箇所からは、師友のうち特に朋友の意義、すなわち同じ道を志す対等な同士との切磋琢磨といった側面が読み取れ、いい師のみならずいい朋友の存在が学びの成就に不可欠であることを示唆している。この切磋琢磨する問柄という朋友像は、後にも言うように仁斎も共有していると言える。
- 3) 「人之有道也 飽食煖衣 逸居而無教 則近於禽獸 聖人有憂之 使契為司徒 教以人倫 父子有親 君臣有義 夫婦有別 長幼有叙 朋友有信」(『孟子』卷第五 滕文公章句上)。人間が禽獸としてではなく、人間としてふさわしい生き方をするためには、ここにあるような「人倫」の教えが不可欠だとされる。
- 4) さしあたり、ここでの『論語』の解釈は金谷治訳注『論語』岩波文庫 1999 によった。金谷氏の解釈によれば学而篇当該箇所は、「同じ道について語り合えるから」(同 p.20) 楽しいとされ、また里仁篇当該箇所は、「きっと親しいなまがができる」(同 p.82) と訳されている。
- 5) 伊藤仁斎著 清水茂校注『童子問』岩波文庫 1970。以下、『童子問』からの引用は同書による。なお旧字体を新字体にする等、適宜表記を改めた箇所もある。なおここで仁斎は、「朋友」の「道」を師と並び称される大なるものとして、その価値を認めている。『童子問』ではこの前の箇所、巻の中第

四十一章から第四十三章までが師についての議論，そしてこの後，第四十七章と第四十八章が学びの門派についての議論となっており，学問の場における人間関係についての仁齋のまとまった見解を確認することができる。そのため，より厳密な分析を行うには，一連のここの箇所を踏まえて，師の話や学びの門派の話も総合させてみる必要があると考えられる。改めて考察したい。

- 6) 『論語古義』卷之六。関儀一郎編『日本名家四書註釈全書 論語部 1』東洋図書刊行会 1922 所収。以下、『論語古義』からの引用は本書による。なお引用の際は，旧字体を新字体にする等，適宜表記を改めた箇所もある。
- 7) 『論語』里仁篇「子游曰 事君数斯辱矣 朋友数斯疏矣」の箇所を仁齋は，顔淵篇の当該箇所を引用しつつ次のように解釈している。「與朋友交 以文會友 以友輔仁 則不疏矣」。(『論語古義』卷之二)「朋友」と頻繁に会うことはその関係をよくするどころか，疎んじられるというようにマイナスに作用する。ではどのような関係が理想的なのか。それはともに高め合い，「仁」の構築に与する関係である。それが疎まれないのは，相互の成長に繋がるからである。相互の成長をのぞましいものとみなし，また心から喜べるからこそ，その交わりを煩瑣だとは感じないのである。何も得られないただ会うだけの関係は中身がないゆえに，その友情を真なるものとしては保てないのである。なお後にも述べるが，仁齋は友情の継続性についても「信」との関わりで重要視している。ともに高めあうことのない関係は，その継続性においても劣っていると仁齋は考えていると言える。
- 8) 『論語』学而篇「子曰 君子不重則不威 学則不固 主忠信 無友不如己者 過則勿憚改」。仁齋はこの箇所について「此章一句各是一事 皆切要之言也」(『論語古義』卷之一)とし，一句一句重要視する。それは仁齋が，弟子が常々孔子の言っていた格言を一章にまとめ，それを学びの手引きとして伝授していったと考えているからである。「蓋孔門諸子 綴輯夫子平生格言 以作一章 自相伝授之也」。)その教えは「主忠信」に集約されるが，このことは，「朋友」の選びもまた「忠信」がなくては功を奏さないということをも意味する。つまり仁齋は，「仁」に与する「朋友」との関係の基をあくまで「忠信」に据えている。
- 9) たとえば，「忠信 学問之本 故学必以忠信為主」(『論語古義』卷之一)。「忠信学之根本 成始成終 皆在於此」(『語孟字義』卷の下忠信 第二条)等。『語孟字義』からの引用は清水茂校注『語孟字義』(清水茂 吉川幸次郎校注日本思想大系 33『伊藤仁齋 伊藤東涯 岩波書店 1971 所収)による。以下、『語孟字義』からの引用は本書による。引用に際しては適宜，表記を改めたところもある。
- 10) 仁齋は「忠信」について，次のように説明している。「夫做人之事如做己之事 謀人之事如謀己之事 無一毫不尽 方是忠 凡与人説 有便曰有 無便曰無 多以為多 寡以為寡 不一分増減 方是信」(『語孟字義』卷之下忠信第一条)また，次のように言う。「己を盡す之を忠と謂い，人と實有る之を信と謂う。(中略)忠なるときは則ち道以て行うに足り，信なるときは則ち徳以て立つこと有り。(中略)忠信ならざるときは，則ち人道立たず。市井の小人是なり」(『童子問』卷の上第十九章)。「忠信」は，学びを含めた人間の生の根底を規定するものである。「市井の小人」であることから一步步を進めようとするならば，己を尽くし，実のある姿勢を貫いていく必要があるのである。
- 11) 「苟不主忠信 則外似而内實偽 言是而心反非 難與並為仁者有矣 色取仁行違者有矣」(『論語古義』卷之一)。ここにあるように，「仁」の成就には心と言葉，内外の一致が不可欠でありそれを遂げるのは「忠信」ということになる。
- 12) 『論語集註』及び『論語古義』卷之一参照。
- 13) 『論語』季氏篇「孔子曰 益者三楽 損者三楽 楽節礼楽 楽道人之善 楽多賢友 益矣 楽驕楽 楽佚遊 楽宴楽 損矣」。
- 14) 『論語』季氏篇「孔子曰 益者三友 損者三友 友直 友諒 友多聞 益矣 友便辟 友善柔 友便佞 損矣」。
- 15) 『論語古義』卷之八。『論語』衛靈公篇で仁を為すことについて問うた子貢に対する孔子の言葉，「友其士之仁者也」に対する解釈の箇所にある。ここで仁齋は，「以友輔仁」(顔淵篇)と「魯無君子者 斯焉取斯」(公冶長篇)を引き，師友の重要性について補完的に説明している。

- 16) 『論語古義』卷之三。孔子が門人、子賤についてコメントした「子謂子賤 君子哉若人 魯無君子者 斯焉取斯」の箇所解釈である。仁斎はここで、孔子が子賤の学ぶことが好きな性質を評価していることに着目する。学びを好むとは自身の向上を求めることにつながり、その意味で子賤は「君子」もしくは「君子」たろうとする存在である。そしてその学びを導いたのはまずは孔子その人である。多くいた門人同士の切磋琢磨もむろん、功を奏したであろう。仁斎はこの箇所で、学びの場と師友の存在を重視している。
- 17) むろん、生まれつきの性質をないがしろにしているわけではない。孔子も仁斎も「学べ」ば伸びるといような学びの可能性といったようなプラスの性質を、人間全般に想定していることは間違いない。ただよいものに学ばなければならないという前提はあると言えよう。なお、仁斎における「性」「道」「教」の関係の巡る議論は『童子問』巻の上第十二章から第十八章において展開しているので、この箇所も参考になる。
- 18) 『孟子』離婁章句下第三十一章本文は以下の通りである。「公都子曰 匡章通國皆稱不孝焉 夫子與之遊 又從而礼貌之 敢問何也 孟子曰 世俗所謂不孝者五 惰其四支 不顧父母之養 一不孝也 博奕好飲酒 不顧父母之養 二不孝也 好貨財 私妻子 不顧父母之養 三不孝也 從耳目之欲 以為父母戮 四不孝也 好勇鬪狠以危父母 五不孝也 章子有一於是乎 夫章子 子父責善而不相遇也 責善朋友之道也 父子責善 賊恩之大者 夫章子豈不欲夫妻母之屬哉 為得罪於父不得近 出妻屏子 終身不養焉 其設心以為不若是 是則罪之大者 是則章子已矣」。(小林勝人訳注『孟子(下)』岩波文庫 1972 より)
- 19) 『孟子』本文については 18) も参照。孟子は、不孝とされる事態を五つ挙げるが、いずれも「不顧父母養」に帰着する。「善を責」めた事が原因で匡章は父と仲違いをし、父を養うという孝ができなくなった。孟子もこの点において匡章は結果的に「不孝」をなしていることは認めている。ただし、「善を責」めたことは孟子が挙げる不孝の原因にはあたらないし、また孟子はここで、さらなる不孝の事態を避けて妻子と別居する匡章の持つ、ある種の潔癖さを評価している。それが孟子の、匡章を敬い、付き合いを続ける理由である。だが民衆はこの点が分からないため、表面的に見える「不孝」に基づき、匡章を非難する。このエピソードは人を評価するときの難しさという問題をも提示している。さらに言えば、民衆のいい人もしくは悪い人といった評価は本当に正しいのか、民衆の価値基準に対して慎重になる必要を示すエピソードでもある。なお、こうした民衆の評価に対する疑義については『論語』『孟子』を踏まえつつ、仁斎も抱いていた考えであった。『孟子古義』卷之四参照。仁斎はここで「可謂衆好之必察焉 可見聖賢之論人 瑜瑕不掩 唯取其當 自與世俗偏見者異矣」と述べる。仁斎もこの主題を人を正しく評価することに置いている。なおこの問題をめぐっては、拙稿「『仁者』考—「憎しみ」をこえゆく者(1)」(『富山大学人文学部紀要』第 67 号 2017 年 8 月)でも、少し言及した。
- 20) 『孟子古義』卷之四。関儀一郎篇『日本名家四書註釈全書 孟子部 1』東洋図書刊行会 1922 所収。以下、『孟子古義』からの引用は本書による。引用の際は、適宜表記を改めたところもある。
- 21) たとえば父の盗みを子が隠すという話をめぐっては、様々な議論が展開されている。『論語』子路篇「葉公語孔子曰 吾黨有直躬者 其父攘羊 而子証之 孔子曰 吾黨之直者 異於是 父為子隱 子為父隱 直在其中矣」。このことについては、拙稿「『儉約齊家論』における「正直」について」(『富山大学人文学部紀要』第 63 号 2015 年 8 月)でも、少し考察した。
- 22) 『論語』子路篇「子路問曰 何如斯可謂之士矣 子曰 切切偲偲怡怡如也 可謂士矣 朋友切切偲偲 兄弟怡怡」。なお仁斎は、朱熹の弟子黄榦の解釈を引き、この箇所の趣旨を「切切偲偲怡怡」の意が足りず、自己主張が過ぎ、すぐ行動に走る子路を戒めることにあるとしている。(「子路負行之氣 而不能以自克 則切偲怡怡之意常少 故夫子箴之」『論語古義』卷之七)。朋友、兄弟と詳しく分けて説明したのは、子路の理解を深めるためであるとする(「末復以其所重 分而言之」同)が、前提として、「朋友」と「兄弟」の要は異なるという理解が子路にも共有されうることがあるだろう。つまり仁斎は、人間関係各々の要とするものの相違を孔子の教えにおいて見出している。
- 23) 「蓋士之行 雖不可以一尽 然以忠愛為本 苟其行必不能遠達」(『論語古義』卷之七)。

- 24) 22) も参照。安易な連想は避けるべきだが、この点は、人間関係においてお互い振る舞うべき「かた」が一定のものであり、それを相互に期待すること、またその期待に応えることがあるべきありかたであるという和辻哲郎の倫理学の枠組みにも通じるところがある。ここで、朋友に期待されているありようを親子に持ち込む、もしくはその逆は、相互の信頼に応えないこと、役割を果たしていないことにもなる。和辻哲郎『倫理学』第二章参照。
- 25) 仁斎は「忠告而以善道之」の箇所を「以」を入れず、「善く之を道く」と読む。前掲書金谷治訳注の『論語』（岩波文庫 1999）では「忠告而以善道之」と読んでいるが、ここは仁斎自身の解釈が重要であるし、読み方の相違が解釈の相違にも通じるので、『論語古義』巻之六にある仁斎自身の読み方に従う。
- 26) 『論語集註』には見出せない解釈で、出典は明らかでないが、仁斎はこの解釈において朱熹と立場を共有すると考えてよい。「朱氏曰 與之處而不告其過 非忠也 要使誠意交通 在未言之前 則言出而人信矣 不信誠之不至也」（『論語古義』巻之六）。なお、『論語集註』にはこうある。「友所以輔仁 故尽其心以告之善其説以道之 然以義合者也」。朱熹も朋友を「仁を輔」ける関係としていることが分かる。
- 27) 「朱氏曰 與之處而不告其過 非忠也」（『論語古義』巻之六）。
- 28) 『童子問』巻の中第四十四章で、朋友の交わりは重要であるから、はじめに慎重な吟味が必要だと仁斎は述べる。その根拠として、君子・小人の感化力に言及している。「交りを締ぶの初めに於て、その善否如何んと審かにせずんばあるべからず。人誰れか其の身の善にして悪無きことを欲せざらん。然れども君子と俱に居るときは、則ち善ならんことを欲せずして自ら善なり。小人と與に処るときは、則ち悪ならんことを欲せずして自ら悪なり。関係する所尤も重し。謹しまずんばあるべからず」。ここからは、朋友関係とは、その存在と存在の全人格的な関わりであるという考え、及び人間がその身を置いた環境から望むと望まざるとにかかわらず影響を受けるという考えが、読み取れる。したがって、人的環境としての朋友を安易に選ぶことは避けるべきだと仁斎は考えていると言える。一方仁斎は、いったん結ばれた朋友関係は継続すべきであると考えている。一旦結ばれた関係を重んじていくということであるが、この点は、「信」の問題とも深く関連している。
- 29) むろん、関係の断絶にも繋がる「大故」（大きな過ち）の場合は、取り返しがきかないのか？という問題も生じる。また、何をもって「過」を大小で分けるのかも検討の余地がある。この問いは、その主体の側からすれば取り返しがきかきかないかの問題ではあるが、全ての存在が善に向かう道に本当に取り込まれるのか否かという、道の問題としても考えられる、実は非常に深刻な問題である。
- 30) 『論語』季氏篇に、益となる「三楽」として挙げられるのは、「楽節礼楽」「楽道人之善」、そして前掲の「楽多賢友」である。これらはいずれも、「君子」の求める「楽」であるとも言える。その点ではこれら三つは、切り離さずにまとめて理解するのが筋であろう。三つまとめて「徳」を高くするという「益」を与えるものなのである。仁斎は、この三つを徳の基を立て、高くし、成す過程にあてはめて、次のように解釈している。「楽節礼楽 則身由規矩 而進徳之基立矣（中略）楽道人之善 則守己之心除 而尚徳之意篤矣 楽多賢友 則不敢自足 而成徳之輔衆矣」（『論語古義』巻之八）。
- 31) 『孟子』公孫丑上第八章「孟子曰 子路人告之以有過則喜 禹聞善言則拜 大舜有大焉 善與人同 舍己從人 樂取於人以為善 自耕稼陶漁以至為帝 無非取於人者 取諸人以為善 是與人為善者也 故君子莫大乎與人為善」。
- 32) たとえば、仁斎は次のように解釈する。「常人之情告其過則必不悅」（『孟子古義』巻之二）。仁斎自身のスタンス及び本稿の趣旨からすれば、他者の忠告を喜んで聞くこと自体も、「常人」を乗り越えることができているのぞましいありようであり、評価すべき点であるが、仁斎はここではさらに素晴らしいありようを舜に見出しているのだから、そこを強調するべく、子路の姿勢に関してはやや限定的な評価にとどめている。「唯子路勇於遷善 故聞過而善其得改也」（同）と述べ、勇をもってならず子路だからできることとする。
- 33) 仁斎において学は人と人とをつなげるものであった。異端とする学（朱子学や仏教、老莊を想定している）は「蔑視人事 彼自彼 此自此 支離隔斷 不相濟用」（『語孟字義』巻之下忠恕第五条）というように、自他の区別を截然とし、それぞれの力に頼って自己の完成を目指すものとされた。まさに、「道」

「朋友」について—「仁を輔くる」観点から—

や「善」を「私」のものにしていると言える。

- 34)「朋友には仁を輔け善を責むる道有り，財を通じ死を許す義有り。古人或は互に臣僕と為る者有り，或は其の寡婦孤女を養う者有り。」(『童子問』巻の中第四十四章)
- 35)「聖門之学 通於天下 達於人倫 非若異端之徒 蔑視人事 彼自彼 此自此 支離隔斷 不相濟用也」(『語孟字義』巻之下忠恕第五条)。この説明が「忠恕」の項にあることも，仁齋が学びを人と人をつなげ，人と人との間において為されていくものであることの証左であろう。

