

道徳教育における主従関係の近代

高橋 文博

一 はじめに―「主僕と云ふ者は骨肉の親に非ずして、一家の内に同居する者なり」

本稿は、明治期から昭和前半期の道徳教育において、主僕（主人と召使い）の道徳が説かれ続けていたことに着目し、西村茂樹の言説に即して、近代日本の道徳教育において、主僕の道徳の提示される思想的脈絡やその根拠づけの一端を考察するものである。

明治期後半から昭和期の国定修身教科書において、主僕の教えのあることについては、別途、指摘しておいた^①。そして、主僕の教えを道徳教育に位置づけることの意味を西村茂樹の言説によって検討する理由は、次の点にある。彼は、明治十年代に道徳教育政策の転換において、また、修身教科書のあり方を方向付ける上で、重要な役割を果たした。この点についても、わたくしは、言及するところがあった^②。

西村は、明治十年代に、道徳教育において主僕の教えを立てる必

要を説いている。明治十八（一八八五）年に発表された「或問十五條」^③「其十三 孟子の五倫を論ず」で、次のように述べている。

五教の目は往昔は如何なりしかは知らざれども、今日に在りては、三条の不足あり、其一は師弟の道、其二は主僕の道、其三は人に接するの道是なり、

（中略）

第二主僕と云ふ者は骨肉の親に非ずして、一家の内に同居する者なり、其の関係の状を言ふときは、其の朝夕接はるは朋友より親しく、主僕の約束を解くに及んでは、又転じて他の家の主僕となる、故に其の交際の状は、家族の如き所あり、朋友の如き所あり、同国人の如き所あり、此の如き錯雑せる状態を以て、相交はるの人なれば、主僕互に其権利義務を考究せずして止むべき者に非ざるなり、且つ日本人中に於て、或は主人となり、或は従僕となる者は、其数甚だ多きことなるべし、（未だ統計表を得ざれば其詳なることを知るべ

からずと雖ども、総人口の五分の一くらいには及ぶべし、此の如き多数の人のために其教を立てずして止むべき者に非ざるなり、

(中略)

凡そ支那にて教育の書の完備なるは、朱子の小学の書と白鹿洞揭示とを以て第一とすべし、然れども小学の書には接人の道は説かず、白鹿洞揭示には師弟の道を説かず、主僕の道に至りては両書共に之を説かず、蓋し孟子の五教の目に拘泥したる者なるべし、

〔或問十五條〕「其十三 孟子の五倫を論ず」

『全集』第2巻、七四八頁

西村は、ここで、東洋における道德の教えとして、主として、儒教の五倫の道を想定している。そして、五倫の道は、今日では、師弟の道、主僕の道、接人の道(特別の関係をもたない、一般的な人と人との交際の仕方)について不備であるから、これらの三つの道を、道德教育のうちに導入すべきであるとしている。

西村は、主僕のことを「主僕と云ふ者は骨肉の親に非ずして、一家の内に同居する者なり」としている。ここでの主僕は、一家に同居している、使用者である主人と使用人である僕婢(召使い)との関係が想定されているのである。彼は、こうした主僕関係にあるものの総数を日本の総人口の「五分の一くらい」と推測している。

西村は、主僕関係の性格を「其の朝夕接はるは朋友より親しく、

主僕の約束を解くに及んでは、又転じて他の家の主僕となる、故に其の交際の状は、家族の如き所あり、朋友の如き所あり、同国人の如き所あり」としている。主僕関係は、一家に同居して日常的に接触している点では、朋友以上に親しく家族に近いとともに、主僕の間関係を解く場合には(関係をとり結ぶことを「約束」としているが、今日の言葉でいえば契約ということになる)一般的な国民同士の関係に立つものである。契約関係にある限りでは親密であるが、契約が解除になると一般的な人間関係に転化する、主僕関係の複雑な性格に照らして、その「権利義務」を検討する必要があるとするのである。

西村が、この時点で、主僕関係をどうあるべきであると考えたのか、具体的な内容は明らかではない。しかし、彼が、国民同士のような一般的な関係としての性格で、主僕の道を立てる必要を説いたわけではないことは、容易に推察できる。

西村は、実際、道德教育のなかで、主僕の道を構想していた。彼は、「或問十五條」「其十三 孟子の五倫を論ず」発表以前の明治十二(一八七九)年十一月の日付の「凡例」をもつ、彼自身の編輯に立っている「小学修身訓」の発行は明治十三(一八八〇)年四月、五月¹⁾。「小学修身訓」は、上下二巻からなり、暗記するように和漢洋の嘉言を編集したものである。これは、修身教科書の歴史において重要な位置を占めている。それは、一つには、生徒が全員自ら所

持するべきものとしてはじめてつくられた点にある。

「小学脩身訓」は、嘉言を八項目に分類している。その項目は、上巻では、学問、生業、立志、修徳、下巻では養智、處事、家倫附師弟、交際である。「或問十五條」において、東洋の道徳に不足しているとされた三つの事柄のうち、接人の道は「交際」として立てられ、師弟の道は「家倫」の項目に「附」として立てられている。そして、主僕の道は、この師弟の項目にやはり「附」のような形で「主従ノ道」の名で挙げられている。そして、この次に「家長の道」も挙げられている（『小学脩身訓』『全集』第2巻、六七三頁）。

「小学脩身訓」に「主従ノ道」として収録されている嘉言は四条で、「泰西勸善訓蒙」「殷氏ノ脩身学」「弗氏ノ脩身学」といった西洋道徳学の翻訳書からのものである。内容的には、「主人」「主長」と「奴婢」の語のもとで、それぞれの心得を記している。主人の側には「寛裕」「恩恵」など、奴婢の側には「信実」「従順」などを求めている。注意しておきたいのは、「奴婢ハ家族ノ一部トモ謂フベキ者ナリ」としていることである（同上）。

なお、「泰西勸善訓蒙」には、「奴婢ハ父母ノ令ヲ傳フル時ハ子弟之ヲ奉承ス可シ」（『泰西勸善訓蒙』巻下、十八丁裏）とあり、この主僕は一家に同居しているものとみられる。

後にみるように、西村は、主僕の道は、東洋になくて、西洋にあると理解していたのであるから、「小学脩身訓」に収録した西洋翻訳書における主僕の道は、彼が自らの主僕の道を構想する上で重要

な示唆を与えたことは確かである。

このように、西村は、明治十年代に、道徳教育において主僕の道を立てる必要を考え、また、実行していた。主僕の道は、このときは、家倫に包含されるものであり、主僕としては家族に同居する関係が想定されていた。「或問十五條」では、主僕関係にあるものは、総人口の五分の一くらいと見積もられていたが、それも、一家に同居する主僕に見合う数字ということなのであろう。

ところで、西村は、後に「徳学講義」において、道徳の理論と実行にかんする本格的な書物をあらわすが、そこで、主僕の道をかなり詳しく展開している。それは、いままた明治十年代における主僕の道についての考え方を、若干変更しつつ、展開したものである。以下、「徳学講義」に即して、道徳教育における主僕の道についての西村の考え方を考察することとする。

二 「道徳学ノ区分法」

「徳学講義」は、西村が、「道徳ノ針路」（『徳学講義』第一冊、『全集』第2巻、三頁）を示すものとして、明治二十六（一八九三）年から明治三十四（一九〇一）年にかけて逐次刊行したもので、全十冊からなる^⑤。これは、この後、西村が道徳にかんする講演を行う際の基礎となった。「道徳教育講話」（明治三十一年と三十二年の講演記録）は、そのことをよく示している。

西村は、「徳学講義」において、道徳の学問と実行とを区別して、

「上編」で道德の学問について論じ、「下編」で道德の実行について論じている。彼は、「徳学講義」第五冊にある「下篇」冒頭で、「道德学ノ区分法」の項を立てて、次のように述べている。

凡ソ道德ヲ実修セントスルニハ、分類ヲ為シ順序ヲ立テ、之ヲ教ヘザルベカラズ、

〔徳学講義〕第五冊、『全集』第2巻、二二六頁

西村によると、道德の実行のためには、道德について分類を立て、順序よく体系化して教える必要がある。この「分類順序ノ法」として、儒教と西洋の道德学には、徳と身分と人事の三つあるが、「人事」にもとづく区分をもつともよいとする。彼は、自らの分類法を、主として人事によつて立てるのであるが、そのように考える経緯を、次にみることにする。

まず、徳による道德の分類法について、西村は、次のように述べている。「論語」に仁、智、信、恕、智仁勇、恭寛信敏恵を挙げて説き、「孟子」に仁義、誠、仁義礼智を挙げて説いているのは、徳を教えるものである。ギリシアでは「四首徳」を立てて教えている。徳によつて教えるのは、よいところはあるが、次のような欠点がある。徳は多くあるため、遺漏がないわけにはゆかない。また、徳は形がないから、例えば仁について、「論語」と「孟子」の間で若干の意味の違いもある。徳による教えを廃棄するものではないが、区分法としては不十分である。

身分(地位)による道德の区分法については、次のように述べて

いる。儒教では、「孟子」に父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信とあり、「論語」に君々臣々、父々子々など多くの例があるが、西洋にはこの方法がない。これは、中国では家倫を重視するから、儒教における父子夫婦兄弟という身分にもとづく道德が妥当する。この方法は、父子夫婦兄弟が人の皆知るところであるから、一般的にも有効である。これに君臣を加えれば完備する。ただ、この方法の欠点は、朋友の範囲が不明確であり、また、家倫を偏重する点は、今日の天下の道理にふさわしくない。そこで、「此区分法ハ頗ル宜キニ適スレドモ、猶他ノ教法ヲ待ツ者ノ如シ」(同、二二八頁)という。

人事による道德の区分法については、次のように述べている。儒書で人事による区分法を立てているのは、「大学」の八条目である。八条目のうち、格物致知については、異説があつて一定しないが、他の六条目(誠意正心修身齊家治国平天下)については、解釈に異説の入る余地はない。これは、整然として秩序あり、「遺漏ナク、過剰ナシ、実ニ儒書中ニ於テ分類区分ノ最モ完全シタル者ト云フベシ」(同、二二九頁)としている。だが、儒書のなかで、西村がもつとも高く評価するのは、「小学」である。それは、「小学」が全面的に区分法によつており、しかも人事にもとづくものだからである。こうして、西村は、「大学」と「小学」を儒書のなかで、人事による道德の区分法として、もつとも優れたものとする。

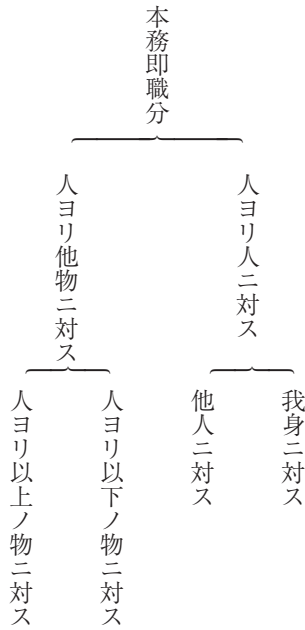
余故ニ支那ノ儒書ニ於テハ大学ト小学トノ二書ヲ以テ、最モ

教訓書ノ体ヲ得タル者ト定ムルヲ憚ラザルナリ、

(同、二二九頁)

このようにいうことで、西村が、「大学」「小学」を道徳の区分法・分類法（西村は、区分法と分類法を同じ意味で使用している。人事の区分の論述から分類法という語を使っている）の範とするかというのと、必ずしも、そうではない。改めて、彼は、西洋の人事による分類法を検討する。

西洋の分類法としては、まず、次のように、カントのものを挙げている。



西村は「カント氏純理論」という書物を所蔵しており（「求諸己齋蔵書目録 洋籍之部」、右の表はそれにもとづいているのである。しかし、この書物がドイツ語原書であるかどうかは定かではない。右の表は、邦訳によれば、『人倫の形而上学』「第二部 徳論の形而上学定礎」「徳論への序論」末尾に掲げられた「主体およびそ

の法則の相違に基づく倫理学の第一の区分」にあたる。⁶⁾ カントは、ここで、表にあるように、一方に、人間の人間に対する義務を立てて、人間の自己自身に対する義務と人間の他人に対する義務を挙げ、他方に、人間の他の存在に対する義務を立てて、人間の人間以下の存在に対する義務と人間以上の存在に対する義務を挙げている。

カントの分類法における人間以上の存在について、西村は「物」という表現を用いているが、彼が、それをキリスト教の神あるいは神のような超越的存在と理解していたことは疑いない。彼は、カントの分類法が、新約聖書の「テトスへの手紙」にある「自制、公義、敬虔」（「テトスへの手紙」二章一一節）を根源とするという考えを紹介している（『徳学講義』第五冊、『全集』第2巻、二四〇頁）。

西村は、西洋における人事にもとづく道徳の分類法について諸説を検討し、分類法の条目は三つないし五つであると総括する。それは、自己自身に対する道徳、自己と他者との関係における道徳、神（西村は上帝といっている）に対する道徳の三つ、ないしは、これに家族に対する道徳、国家に対する道徳の二つを加えたものである。

其細目ニ至リテハ人々定ムル所、或ハ大ニ同ジカラザル者アレドモ、大綱ニ至リテハ大抵此ノ三者五者ニ出ズ、此ノ分類法ハ、即チ人事ニ依リテ分類シタル者ニシテ、前ノ徳ト身分トニ依リテ分類シタル者ニ比スレバ、能ク其ノ欠点ヲ補ヒテ

更ニ其法ノ完全ニ進ミタル者ナリ、 (同上)

西村が、西洋における人事にもとづく道德の分類法としてまとめた三つないし五つには、カントが挙げだ四つの義務のうち、人間以下の存在に対する義務に相当する条目が外れている。このことは、いまは、詳しく立ち入ることはできないが、西村の考え方として、注意しておいてよいことであろう。

西村は、以上のように、儒教と西洋における道德の分類法を検討した上で、次のように総括する。

今徳学ノ実行篇ヲ述ベントスルニハ、固ヨリ往古ノ如ク混淆シテ之ヲ説クベカラズ、其ノ全体ヲ挙ゲ、順序ヲ整へ、且ツ遺漏ノ憾ナキ者ハ、大学小学ノ書ヲ以テ宜シトスベシト雖ドモ、時代ノ変遷ヲ歴ルコト既ニ多キヲ以テ、其ノ今日ニ適セザル所モ亦少ナカラズ、今日ニ方リ東西ノ道德書ヲ考究スルニ、其結構ノ宜シキヲ得タルハ、蓋シ西洋学士ノ説ニ在ルニ似タリ、故ニ今其体裁ニ倣ヒテ此篇ヲ編述セントス。

〔徳学講義〕第五冊、『全集』第2巻、二四一頁

西村は、儒教の「大学」「小学」は時代の変遷に適合しないところがあるので、西洋にならうとする。結論として、西洋における人事にもとづく道德の分類法をもっとも妥当なものとし、これにならって、彼自身の道德の分類法を立てるのである。

ここで注意したいことは、人事にもとづく西洋の分類法をもっとも妥当であるとするにしても、それは、比較相対的なことであり、

絶対的全面的にしたがうのではないことである。彼は、東洋の分類法、徳や身分による分類法を排除するものではない。それらは、西洋の人事による分類法に比較して劣るところがあり、あるいは欠点があるものの、よいところがあるとしている。西村が、西洋の人事による分類法にならうとしても、それを中心的基準としつつも、必要に応じて、東洋の徳や身分による分類法を採用することもある。このことは、西村が立てる道德の分類法のうちに確認し得ることである。

西村は、以上のような検討を踏まえて、実行に向けての道德の分類法を、次のように立てる。

今東西ノ学ヲ考へ、古今ノ変ヲ察シ、本邦ニ適當スルノ分類法ヲ定メントスルニハ、左ノ法ヲ以テ最モ宜シトスベシト信ズ、

- 第一 我身ヲ修ムルノ道
- 第二 君臣ノ道
- 第三 父子ノ道附夫婦ノ道
- 第四 夫婦ノ道附女子ノ道
- 第五 兄弟姉妹ノ道
- 第六 師弟長幼ノ道
- 第七 朋友ノ道
- 第八 主僕ノ道附家長ノ道
- 第九 人ニ接スルノ道
- 第十 国家方人民ニ対スル道

第十一 人民ガ国家ニ対スル道

第十二 国家ガ国家ニ対スル道

猶是ニ属スル許多ノ條目アレドモ、夫ハ其所ニ於テ詳説スベシ、
(同、二四一—二四二頁)

西村の立てる分類法は、西洋の人事による分類法にならうとしながら、それと異なるところがある。その差異は、「古今ノ変ヲ察シ、本邦ニ適當スルノ分類法」とするといふ彼の方針によつて生じている。「徳学講義」は、近代日本という状況における道徳を構想するものである。だから、西村が分類法を立てるに際しても、西洋の人事にもとづく分類法を全面的な基準とするのではなく、彼の選択が働いているのである。

一見してわかることは、西村が、西洋の人事にもとづく分類法としてまとめた三ないし五の条目にあつた宗教的な超越者への崇敬、ないしはキリスト教の神への信仰にかかわる条目が外れていることである。キリスト教信仰にかかわる条目を取り入れなかつたことは、それが、わが国に適合しないという判断の働いていることは確かであろう。しかし、宗教的なものを一般を除外することは、また、それとは別の問題である。

このことは、道徳の領域から宗教性を排除するという、西村の道徳論の根本的な考え方にかかわる。この問題は、彼の思想の本質的な性格にかかわるが、いまは、指摘だけにとどめておく。

西村の提示した分類法は、第一から第七までは儒教の修身と五倫

にはほぼ対応しており、第八から第十一までは、それに付加したともみられる。このようにみる限り、西洋の分類法にならつたようにはみえない。だが、この分類法は、やはり、西洋の分類法にならつたと考えてよい。というのも、彼が、この分類法を立てるにあたり、直接的に参照したと推定してよいものがあるからである。それは、算作麟祥編訳「泰西勸善訓蒙」である。先にみたように、彼は、「小学脩身訓」で、この書から嘉言を採録している。

「泰西勸善訓蒙」の目次をみると、次のようになっている。

第一篇 勸善學ノ大旨

第二篇 天ニ對スル務

第三篇 自己ニ對スル務

第四篇 人ニ對スル務

第五篇 族人ニ對スル務

第六篇 國ニ對スル務

〔泰西勸善訓蒙〕卷上、目録）
各篇は細目を立てており、「第五篇 族人ニ對スル務」の細目は、次の通りである。

夫婦相互ノ務

親ノ務

子ノ務

師傅ニ對スル務

兄弟相互ノ務

兄弟ト姉妹トノ務

族人相互ノ務

老輩ニ對スル務

朋友ノ交

僕婢ニ對スル務并主長ニ對スル務

(同上)

西村の分類法にある条目は、君臣の道を除くすべての条目が、「泰西勸善訓蒙」に見出し得る。そして、君臣の道は、西洋にないものとして、彼がとくに立てたものである。むろん、「族人相互ノ務」「老輩ニ對スル務」のように、西村の立てた条目以外のものが含まれている。彼が、それらを除外したのも、彼の選択によることであろう。

「泰西勸善訓蒙」には、主僕の道を掲げており、第百八十四章には、「小学脩身訓」でも引いていた「僕婢ハ家族ノ一部トモ謂フ可キモノナリ」(「泰西勸善訓蒙」巻下、十八丁表)という言葉がある。「徳学講義」にある「主僕ハ家族ノ一分ト云フモ可ナリ」(「徳学講義」第八冊、『全集』第2巻、四四五頁)という言葉は、「泰西勸善訓蒙」のものを直接受けて(言葉の上では酷似しながら内容的には大きな変更を加えて)いるであろう。彼が、「道徳ノ実行篇」の分類法を立てるにあたり、「泰西勸善訓蒙」にならったことは(他の書物をも参照したであろうが)、確かなことと思われる。そして、主僕の道の条目を立てるについては、明らかに西洋道徳書にならったのである。

西洋にならって新たに立てる必要のあつた主僕の道とはいかなる

事柄であり、それを立てることの思想的脈絡や根拠は、いかなるものであろうか。

三 「主僕ハ約束以外ニ道アリ」

西村は、主僕の道について、「徳学講義」第八冊で、次のように述べている。

君臣ノ外ニ又主僕或ハ主従ト称スベキ者アリ、儒教ニテ君臣有義ト云ヘル君臣ハ、其指ス所何者ナルカヲ審ニセザレドモ、此ノ語ハ孟子ノ言ヒタル者ナレバ、蓋シ周ノ天子ノミヲ指スニ非ズシテ、列国ノ君臣ヲモ指シタル者ナルベシ、礼記ノ十義、左伝ノ六順、晏子ノ十礼ニ言フ所ノ君臣モ亦皆同様ナルベシ、本邦ニテハ、古代ハ君トスルハ一人ニ限りタレドモ、武門執政以來ハ、將軍ト大名、大名ト其家臣トノ如キハ、皆君臣ト唱へ來リ、夫ヨリ農商ノ家ニ役仕スル者モ、其主人トノ間ニ猶君臣ノ礼ヲ用ヒ、徳川政府ノ如キハ大名ト家臣ハ言フニ及バズ、民間ノ主人ト従僕トノ如キモ、皆君臣ノ道ヲ以テ之ヲ教へ、又君臣ノ法律ヲ以テ之ニ処シタリ、明治維新ノ後、此ノ如キノ君臣ノ名ヲ称スルコトヲ廢シ、以テ君臣ノ名義ヲ正シ、士庶ノ家ニテ役仕スル僕婢ト、其主人トノ關係ヲ改メテ、雇主雇人ト称スルコトト為セリ、君臣ノ名ヲ正シタルハ然ルベキコトナレドモ、士庶ト役使者トヲ称シテ雇主雇人ト名ケタルハ、其ノ情誼ヲ薄クスル嫌アリテ、称美

スベキコトニ在ラス、

〔徳学講義〕第八冊、『全集』第2巻、四四四頁

これは、含蓄の多い論述である。主僕の道を論述しながら、君臣について論述している。そして、儒教における君臣について、古代中国では、君は、天子だけではなく、列国の君を指していること、わが国においても、君は、古代においては一人だけであったが、武家政治以来、將軍、大名を指していること、そのことから、農商の庶民の家においても、主人と従僕を君と臣と称するようになったことなどを述べている。

西村は、明治維新以後に、君臣の名義が正されたとする。それは、古代日本と同じく、君は天皇一人だけとするようになったからである。これに対して、かつて君とよばれていた士庶の家における使用者と使用人の関係が、明治維新以後に雇主と雇人の関係になったことは、よろしくないとする。彼は、使用者と使用人を主人と婢の関係、つまり主従関係とすべきであるとす。このために、改めて、主僕の道つまり主従の道を提示するのである。

西村によると、明治維新後の状況で、使用者と使用人の関係の道徳として、主従・主僕の道を立てようとしても、東洋にはその教えない。そのことを、次のように述べている。

今儒教ニ依リテ教ヲ立ントストキハ、五倫中ニ主僕ノ教無シ、全国人民中ニ於テ或ハ主人ト為リ、従僕ト為リ居ル者ハ、其数殆ト三分ノ二ニ達スベシ、是ヲ君臣トシテ視ルトキ

道徳教育における主従関係の近代

ハ、古来ヨリ君臣ニ関スル教訓多シト雖ドモ、今日ハ君臣ノ名ヲ称シ難シ、然ルトキハ此ノ如キ大数ノ人民ニ其ノ本務ヲ教フル訓誨ナシ、是ヲ教育ノ闕事ト言ハザルコトヲ得ズ、西洋ノ道徳書ハ何レモ是ニ付キテ其本務ヲ教フル所ノ条目アリ、然レドモ西洋ニハ古来ヨリ奴隸、即チ売身奴ノ風俗アルヲ以テ、主従ノ関係ニモ随意ノ服従ト不随意ノ服従ト二者アリ、不随意ノ服従ハ即チ奴隸是ナリ、本邦ニハ古ヨリ奴隸ノ陋風ナキヲ以テ、不随意ノ法ハ用フル所ナシ、其参考トナルベキ者ハ、唯随意ノ服従ノ法則ノミナリ、(同、四四四頁)

西村によると、儒教には君臣関係の教えは存在するが、主僕関係の教えはない。そして、近代日本に広く存在する主僕関係のための教えを、君臣の道によって代替できないから、主僕の道の不在は、教育上の不備である。この不備を補うために、西洋の道徳書にある主僕の教えを参照できる。ところが、西洋の主僕関係には、随意と不随意との二種類ある。そのうちの不随意の主僕関係は、奴隸制度によるものである。日本には奴隸制度は存在しないから、参照し得るものは、西洋の随意の主僕関係だけである。

西洋における随意の主僕関係とは、使用者と使用人との契約による雇用関係と考えてよい。西村は、これを日本の使用者と使用人との関係に当てはめることはよろしくないとする。彼は、そのことを、次のように説明する。

西人ノ説ニ依レバ、主僕間ノ関係ハ全ク互ノ約束ヲ以テ根基

ト為スト、蓋シ事実ヲ誤ラザルノ説ナリ、然レドモ更ニ高崇ナル意味、即チ道德ノ精神ヲ加ヘザルベカラズ、主僕ハ家族ノ一分ト云フモ可ナリ、然ルトキハ約束ヲ為スモ、又従僕ヲ役仕スルモ、俱ニ道德ノ範圍ノ外ニ出デザランコトヲ求ムベシ、僕婢ガ主人ニ対シ、忠義ヲ尽シタルハ、史上数々見ル所ナリ、(殊ニ本邦ノ歴史ニ多シ)、此ノ如キハ其主僕双方ノ榮譽ト為ルノミナラズ、又国俗ノ美ナルコトヲ示スニ足ルベシ、

(同、四四五頁)

西洋人の説では、主僕関係は、「全ク互ノ約束ヲ以テ根基ト為ス」、つまり契約を基盤として成立する。西村は、これはその通りだと、一応は、認める。しかし、彼は、主僕関係には契約という法的関係に加えて、「道德ノ精神」を加える必要を認め、主僕を「家族ノ一分」といつてもよろしいとする。彼は、主僕関係を、家族関係に伴うような心情にもとづくべきであると考ええる。

ここで確認しておくべきことは、「徳学講義」が想定している日本における主僕関係は、全国人民中の「其数殆ト三分ノ二ニ達スベシ」というような広汎な社会的関係だということである。ところが、これは、先の「或問十五條」「其十三 孟子の五倫を論ず」において、明治十八年の段階で、主人となり 従僕となるものの数を総人口の五分の一くらいと踏んでいたのとは大きく異なる。このことは、明治十八年の「或問十五條」と明治三十年代の「徳学講義」(右の論述のある「徳学講義」第八冊は明治三十三年発行)とでは、西村に

おける主僕関係の理解に差異があることを示している。

「或問十五條」では、「主僕と云ふ者は骨肉の親に非ずして、一家の内に同居する者なり」(前引) というように、家族とともに生活する非血縁的な使用人を従僕としていた。これは、「泰西勸善訓蒙」が「僕婢ハ家族ノ一部トモ謂フ可キモノナリ」とし、一家に同居する主僕を想定していたのと変わるところはない。だから、このとき、主僕の道を立てることは、日本と西洋において、ともに家族と同居する僕婢に対して、日本において欠落している主僕の道を、西洋にならって補うことであった。

ところが、「徳学講義」においては、全人口の三分の二にもなる広汎な使用者使用人の関係を想定しているのである。彼は、これを「主僕ハ家族ノ一分ト云フモ可ナリ」(前引) とするが、この表現は主僕の同居の意味を含んではいない。「徳学講義」において、主僕を一家に同居するものとして記述することはない。ここでいう使用者使用人は、数量的にみても、一家に同居する存在ではないと考えられる。

西村が主僕の道を立てる必要を認めた対象は、西洋では雇主雇人として契約関係にあるのと同様な使用者使用人であり、日本社会の三分の二にも及ぶ多数の人々である。彼は、こうした広汎な人々に道德の教えの欠落していることを教育の不備と考えたのである。

それだけではない。西村は、主僕の道を立てることで、広汎に存在する使用者使用人の関係を、家族と同居していないにしても、家

族と類似した存在とすることを求めた⁷⁾。それは、教育上の不備を補うというにとどまらず、現実の社会に存在しない主従関係の存在を要請することである。彼は、「徳学講義」をもとに講演をした記録である「道德教育講話」では、次のように述べている。

主僕の道と云ふ事は、東洋の教には欠けて居る、彼の心学道話杯に出て居るが、儒教などでは別に此条目が無い、全国の中で人を雇ひ並に人に雇はれるものは大層あらうと思ふから、主僕の心得と云ふものも一通り研究して置かねばならぬ、是は外の家倫の様に細かく分ける程の必要は無い、昔は雇主を主人と云つて矢張り君臣の様になつて居つたが近年は唯雇主雇人となつた、矢張り雇主雇人と云ふ名義は少し穩当では無い、主従と云ふ心持ちでないと互に親切が薄い、今日は如何とも仕方がない、矢張り道德で主人は能く慈善の心を以て人を使ひ、陶淵明の「是亦人の子也」と云ふ心持で使ふより外は無い、使はれる者も雇主と思はないで、矢張り主人と思つて仕へなければならぬ、是は矢張り学校で段々教訓して行くより仕方があるまい、

〔「道德教育講話」『全集』第一卷、五六四頁〕

西村によると、従来は、使用者使用人の関係は、主従関係であり、君臣関係のようであったが、現在は、変質して雇主雇人関係となつて居る。そして、以前には、心学道話などを別として、主僕の道の教えはなく、君臣の道の教えがただであった。そこで、彼

は、現前の雇主雇人関係を主従関係へと訓育しようとして、主僕の道の教えを立てるのである。使用者使用人の関係を、西洋的な雇主雇人の関係でなく、主僕の道の教えを通して、「親切」な主従の関係、つまり「家族ノ一分」としての関係を形成しようとするのである。それは、いかにして可能なことと考えられているのであろうか。

四 「人々相依り相交ハリテ此生ヲ営ムト云フハ人類ガ固有ノ天性ニシテ」

西村によると、主僕の道は、もともと東洋・日本にはないものであり、西洋にならつて立てるものである。それは、使用者と使用人の関係を、雇主と雇人の関係ではなく、主僕・主従の関係として訓育しようとするのである。つまり、使用者使用人の関係を、「約束」つまり契約としての法律を基盤とする関係ではなく、「道德ノ精神」を基盤とするものへとまたらそうとすることである。

西村において、主僕の道による、「道德ノ精神」を基盤とする使用者使用人の関係の構築はいかにして可能となるのであろうか。それは、まず、人間の社会成立の基盤に認められている。彼は、先に立てた自身の分類法における「第九 人ニ接スルノ道」に相当する箇所を、「徳学講義」では、「第九 社会ノ道德」という項目で論述している。ここで、彼は、社会成立の基盤を検討することで、「約束」という契約による法律的关系の根本に「道德ノ精神」の存する

ことを、次のように主張する。いさゝか長くなるが、興味深い論述なので、一節全体を引用する。

社会ニ関セル西洋学士ノ説

○基督教ノ学士ハ社会ノ構造ヲ以テ神命ナリトナセリ、然レニ英国ノ霍華士^{ホップス}法国ノ盧騷^{ルソー}ハ之ニ反シテ、社会ヲ以テ人ノ約束ニ成レリトセリ、其比世人久シク宗教ノ詭譎ヲ厭ヒシ時ナレバ、二学士（殊ニ盧騷）ノ雄弁ニ鼓動セラレ社会ヲ以テ約束ニ成レリトノ説、大ニ諸国ニ勢力ヲ得、為ニ国家ノ大變動ヲモ起スニ至レリ、然レドモ後世ヨリ之ヲ見レバ、二学士ノ説ハ大ニ真理ニ合ハザル者ニシテ、全クノ謬見ナリト論定セラレタリ、若シ実ニ社会ヲ以テ約束ニ成レリトセバ、之ヲ約束シタルモノハ何人ナリヤ、又約束ヲナサル以前ノ生民ノ状態ハ如何ナリシヤ、一モ論証ヲ得ルコト能ハザルナリ、蓋シ人々相依り相交ハリテ此生ヲ営ムト云フハ人類ガ固有ノ天性ニシテ、決シテ約束ヲ以テ為シタルニハ非ザルナリ、果シテ約束ヲ以テ為シタルトスルモ、元來人類ニ社会ヲ構造スルノ天性アリシニ由リテ、此約束ヲモ為スコトヲ得タル者ト云フベシ、故ニ余ハ社会ノ構造ヲ以テ人類固有ノ天性、即チ自然ニ出タル者ト断言スルナリ、彼宗教家ガ言フ所ノ神命ト云フモノハ、我ガ言フ所ノ自然ト云フモノト同一ナリ、若シ神命ハ全知全能ノ上帝ノ命令ニシテ自然トハ同ジカラズト云ハ、宗教家ノ言モ余ハ信ゼザルナリ、

〔徳学講義〕第九冊、『全集』第2巻、四五二頁）西村は、「約束」によって社会が成立するとするホップズやルソーの社会契約論を「全クノ謬見ナリト論定セラレタリ」と述べる。誰がどのように社会契約論を誤謬と論定したのか明らかにしていない。また、「徳学講義」第四冊には「西洋ノ徳学史」でホップズ学説を紹介しているが（『徳学講義』第四冊、『全集』第2巻、二二一頁）、それへの批判についての言及はない。右の引用において、彼は、自らの立場からする社会契約論批判を展開しているのである。

西村による社会契約論批判の第一の点は、社会成立を可能にするという契約なるものの歴史的事実を疑問とすることである。これは、事実次元の問題である。第二の点は、そうした事実的次元とは異なる論理的次元の問題である。契約をなしえるためには契約をなしえる社会性がなくてはならないから、契約し得るような社会性は「天性」として存在していなくてはならないというわけである。

西村は、「人々相依り相交ハリテ此生ヲ営ム」ことを「人類ガ固有ノ天性」であり、「自然」であると述べる。彼は、「約束」によって社会が成立するとするホップズやルソーの社会契約論を批判する論述において、事実的次元からさらに論理的次元へ進むことで、現に社会を形成する人間相互の親和性を見てとっているのである。

現に存立する社会の基盤を人間相互の親和性に認めることは、同時に、個々の人間相互における親和性、つまり「道德ノ精神」「親切」を認めることと相関的である。実際、西村は、社会成立という原理

的な次元だけでなく、現実の社会における個々の人と人との間にも親和性を認めている。それが、主僕の道による道徳の精神を基盤とする使用者使用人関係の可能性の根拠をなすであろう。

西村における人と人との具体的な関係についての考え方は、一般的な人と人との関係についての道、つまり「人ニ接スルノ道」を論ずるなかにみられる。ここでは、法律と道徳の差異について述べており、人と人との関係ないしは社会のあり方についての、彼の考え方を立ち入ってうかがうことができる。

西村は、「人ニ接スルノ道」を論ずるにあたり、次のように述べている。

人類権理義務ノ均整

○人トハ我身ト同様ナル形態心思ヲ受ケタル者ノ称ニシテ、父子君臣等ノ如キ特別ノ名称ナキ者ヲ云フ、人ニハ智愚賢不肖ノ如キ天爵ノ差異アリ、貧富貴賤ノ如キ人爵ノ差異アリ、然レドモ今爰ニ云フ所ノ如キ天爵人爵ノ差異ヲ以テ其ノ區別ヲ立テタル者ニ非ズ、総テ天地間ニ生レタル処ノ人ハ何レモ皆同一ノ権理アリ、同一ノ自由アリ、

(中略)

我身ニ此自由アレバ他人ニモ亦此自由アリ、自由ノ在ル所ハ即チ其人ノ権理ノ在ル所ナリ、他人ニ此権理アレバ我ハ其人ノ権理ヲ妨ケザルノ義務アリ、此ノ如クニシテ相互ニ己ノ権理ヲ守リ、己ノ義務ヲ行フトキハ、社会ハ平安ニシテ人民幸

福ヲ得ベシ、

法律界ト道徳界ノ差異

○然レドモ惟権理ト義務ノ相平均シテ妨碍セズト云フハ、法律世界ノ能事ニシテ、道徳世界ノ能事ニ非ズ、道徳ノ社会ハ一歩ヲ進メテ人類ハ相互ニ保護扶助セザルベカラザルナリ、

(同、四五三頁)

西村によると、一般的な人と人との関係において、すべての人は自由の「権理」を有し、自由の主体であるという意味において平等である。そして、すべての人が平等に有する権理と権理の相剋のなかで、自己が他者の権理を妨げないことが義務である。自己が他者の権理を妨げないことは、自己の権理を抑制することである。それは、社会の平安と人々の幸福を実現することに向けて、人々の権理を抑制するという仕方で調整することである。「法律界」は、権理をもつ人々相互が他者を妨害しないという消極的な調整場面である。これに対して、「道徳界」は、人々が相互に「保護扶助」する相互親愛の場面であり、社会の平和と幸福を積極的に促す場面である。

道徳と法律とは、積極的と消極的との違いはあるが、平安で幸福な社会形成の契機である点で、同一である。西村は、次のように述べている。

法律ノ義務モ道徳ノ義務モ其根原ハ一二出デ、法律ノ義務ハ

道德ノ義務ヲ本トシテ之ヲ立テタル者ナリ、(同、四五五頁)

ここに、道德と法律との「義務」の「根原」としての同一を語るが、それは、道德と法律との「根原」としての同一を語るものとみて差し支えない。そして、道德と法律との「根原」としての同一とは、平安で幸福な社会形成の契機であるところにある。

平安で幸福な社会形成に向けて、道德は相互親愛を内容とするものとして積極的契機であり、法律は相互調整として消極的契機である。道德を本として法律が立てられるとするのは、両者のそういう関係によることであろう。平安で幸福な社会の基盤が相互親愛としての道德であり、本をなすのである。

だが、西村は、道德と法律について、平安で幸福な社会に向けての積極性と消極性ないしは本末という差異を認めているだけではない。彼は、両者の重要な差異を、次の点に認めている。

法律ノ義務ハ人ヲシテ必ず之ヲ履行セシムルコトヲ得ベシト
雖ドモ、道德ノ義務ハ人ヲシテ必ず之ヲ履行セシムルコト能
ハズ、
(同、四五五頁)

法律上ノ権理ハ必ず其権理ヲ履行セシムルコトヲ得レドモ、
道德上ノ権理ハ必ずシモ之ヲ実行スルコトヲ得ザルナリ、
(同上)

西村によると、法律と道德との差異は、法律の権理義務が強制的な実行を要求されるのに対して、道德の権理義務はなすべきであるにしても、なさないですませることができるところにある。そし

て、道德と法律について、次のように述べていることが注目される。

道德ニテ言フ所ノ人ニ対スルノ道ハ、唯人ノ権理ヲ妨ゲザル
ニ止マラズ、常ニ相親シミ相交ハリ、我ニ有余アラバ以テ彼
ノ不足ヲ補ヒ、愚者ハ之ヲ教ヘ、貧者ハ之ヲ助ケ、以テ与ニ
幸福ノ道ニ進マントスル者ナリ、故ニ法律ノ世界ハ隘クシテ
厳ナリ、道德ノ世界ハ広クシテ寛ナリ、
(同、四五四頁)

このようにいうところからして、平安と幸福な社会に向けてなすべき事柄として、法律は、人の権理を妨げないという意味で必ずなさなくてはならない最小限の要請であり、道德は可能な限りなしたほうがよい最大限の要請であると解される。

「人ニ接スルノ道」として述べる道德と法律にかんする西村の論述からうかがえることは、次のことである。相互親愛としての道德は、社会の基盤をなすものとして既にあるものではあるが、確実に実行されるものではない。これに対して、法律は、既にある相互親愛にもとづいて定立される、最小限、確実に実行されるべき事柄である。しかし、平安で幸福な社会の実現を積極的に進めるのは道德であり、法律は、そのためには最低条件をなすものである。

このようにみると、西村において、道德は、人間が人間であることにおいて社会を形成しているという人間の基本的性格であるとともに、平安と幸福を実現するために展開すべき積極的要素である。これに対して、法律は、道德にもとづいて立てられる、平安で幸福

な社会次元に向けての必要で最低の条件である。

以上みた道徳と法律にかんする西村の論述は、社会契約論批判の延長上にある、相互親愛としての社会性を、人と人との間に認める考え方を示している。

このことは、使用者使用人の関係を、契約による法律的な雇主人関係とは異なる、相互親愛にもとづく「親切」なる主従・主僕関係を志向して、主僕の道を道徳として立てる理由を、一応は、説明する。だが、西村は、同一の権理・自由を有する平等なる人の相互関係を想定している。この平等な相互関係にある人々が、契約関係に入り、進んで道徳によって相互親愛の関係に入るにしても、主僕・主従関係といい得るには、なお、別の契機がなくてはなるまい。というのも、相互親愛に満ちた使用者と使用人の関係が、直ちに、主人と奴婢の関係とはいえないであろうからである。

西村が、自由で平等な人間を想定しつつ、使用者と使用人の関係を主僕・主従関係として語る理由はどこにあるのだろうか。この問いに答えるのは、必ずしも容易ではない。彼の論述では、使用者が主人であり、使用人が奴婢であるという主従の位置関係は自明のごとく展開するからである。そして、このように、ほぼ自明の如く、主従関係を指定する思想のあり方が問われなくてはならない。

そこで、次に考えるべきことは、西村が主僕の道を立てて主従関係を確立しようとする、その思想的根拠である。

五 「若シ我ニ恩怨アル者ニ対シテハ如何セバ可ナラ

ン」

西村が、主僕の道を立てる必要があるというのは、主僕には「約束」以外に道があると考えるからであった。主僕には、人と人との一般的な関係として契約によって取り結ぶ雇用関係にとどまらず、「家族の一部」ともいうべき道徳的精神を要するというのである。

西村は、「人ニ接スルノ道」と区別される主僕の道を立てる。その理由はどこにあるのであろうか。このことにかかわる興味深い記述が、「徳学講義」の「人ニ接スルノ道」のはじめの方にある。いささか長くなるが引用する。

人ヲ愛スルニ其界限ヲ立テ、何々ノ人ヲ愛スベシ、何々ノ人ヲ愛スルコトヲ要セズト言ヘルハ、古代学問ノ狹隘ナル時代ノ論ニシテ、其謬見タルハ、明カナリ、然ラバ人類タル者ハ何人ヲ論ゼズ、(父子夫婦兄弟等ノ彝倫ヲ除キ)皆平等ニ之ヲ愛スベキカ、耶蘇曰、爾隣人ヲ愛スルコト当ニ爾ノ身ヲ愛スルガ如クスベシ、(隣人トハ隣家ノ人ヲ言フニ非ズ、社会一般ノ人及ヒ外国人仇人ヲモ言フナリ、)後世ノ耶蘇教家之ヲ解釈シテ曰ク吾人ガ地球上ニ在リテ其同類ニ対スルコトハ、恰モ兄弟ガ家内ニアリテ互ニ相對スルト異ナルコトナシ、抑々吾人ハ天上ニ唯一個ノ父ヲ有スル者ナレバ、同一ノ根元ヨリ生ズト云フコトヲ得ベク、又同様ノ能力ヲ賦セラレ

タル者ナレバ、感覺、愛情、思想、需要、義務ノ共通ヲ以テ相結合スト云フコトヲ得ベク、且一個同一ノ目的ヲ達センガ爲ニ協力スル者ナレバ、社会一般ノ人民ハ同籍同居ノ家族ト異ナルコトナシ、実ニ人類ノ互ニ兄弟ニ異ナラザルコトハ已ニ宗教ノ伝説ニ依リテ証明セラル、ノミナラズ、又良心ニ具スル所ノ明白ナル真理ト思考スルコトヲ得ベシト、

(中略)

仮令朋友ノ感情愛國ノ精神ノ如キ、他ト分離スルノ温熱心ヲ生ズルコトアルモ、決シテ天下ノ人類ヲ合併結合スルノ大關係ヲ忘ルベカラザルナリ、即チ天下ノ人類ハ皆共同ノ父ナル上帝ノ兒子ニシテ、愛情アル後嗣人ナリト云コトヲ了知セザルベカラザルナリト、是耶蘇教ノ説ナリ、其言フ所頗ル荒漠ナリト云ヘドモ、其趣意ニ於テハ大ニ誤ナキ者ノ如シ、但其人類ヲ以テ上帝ノ兒子ナリト言ヘルハ彼教ノ套語ニシテ吾儕ノ取ラザル所ナリ、

(同、四五九頁)

これは、古代ギリシアのアリストテレスなどのように、人類のうち、生来のこととして、主人と奴隷の差別をおいたり、ギリシア人と他国民を支配被支配の關係とするような、「等級」を立てる見解に対する批判を受ける文脈で語られている。西村は、人間について、先天的次元で区別を設けることを否定する。その上で、キリスト教の思想における愛の觀念を紹介しているのである。

西村によると、キリスト教の愛の觀念は、人類を共同の父である

神の子として、友情や愛國心のような範囲の限定される關係にとどまらず、全世界の人々を一つにするようなものである。それは人間の有する良心に照らしても確認し得るといふ。

西村は、こうしたキリスト教における愛の觀念について、「其言フ所頗ル荒漠ナリト云ヘドモ、其趣意ニ於テハ大ニ誤ナキ者ノ如シ」と述べている。全面的に賛同はしないものの、基本的な趣旨には賛同するというのである。彼は、人類に等級を設けてはならないとし、人間の相互親愛という社会性を承認するのであるから、人類が現にさまざまに閉じた集団を形成しているにしても、人間の一般的な關係において相互に平等に愛し合うべきであるという点では、賛同し得るのである。しかし、彼は、人類を「神ノ兒子」とする觀念を認めない。それは、「社会一般ノ人民」を「家族」とし、「人類」を「兄弟」とする觀念、つまり人類を一大家族とする觀念である。彼は、人類を一大家族としての意味で平等に愛するという考え方を認めないのである。ここは、重要なところである。

西村が、キリスト教の愛の觀念を「荒漠」であるとして賛同を留保するのは、その神話的背景だけではなく、家族における愛の意味にかかわる。

西村は、右の引用で、キリスト教の隣人愛について、隣人には隣家の人だけでなく、外国人、仇人も含まれていることを注意している。このことを、別の箇所でも、キリスト教の隣人愛を語る「爾愛隣人」当「如己」に即して、次のように指摘している。

惟其隣人トハ如何ナル者ヲ指スカ耶蘇教者隣人ノ義ヲ訳シテ
曰ク、隣人トハ吾親族、若クハ同国人ヲ指スノミニ非ズ、亦
向ニ親懇ヲ受クルニ由テ相連続スル者ノミヲ言フニ非ズ、凡
ソ遠方人外国人累世ノ仇讐、乃チ人タル人即チ我之ニ善事ヲ
行フベキノ人類ヲ指ストアリ、是ニテ隣人ノ意義ハ明白トナ
レリ、
(同、四五四頁)

西村は、隣人愛の隣人は、親族、同国人、親懇を受けた人だけで
なく、外国人や累代の仇敵も含むとする。この意味での隣人愛がキ
リスト教における愛であるから、それは、すべて「人タル人」への
平等の愛となる。ここでの平等の愛は、すべて人間である限りの人
間への愛、したがって敵を愛することの可能な愛である。彼は、こ
の意味での平等の愛がキリスト教の愛であり、それは、人類を神の
子として一大家族とするキリスト教の觀念にもとづくものと考えて
いるのである。

西村におけるキリスト教の愛への反対は、キリスト教が人類を一
大家族とすることで、仇敵をも愛するべきとする、まったく無差別
の愛を主張するとみていることによる。このことにかかわる論述
が、人類を神の子として無差別の愛を説く、先に引いた箇所になら
ず、つづくところにある。彼は、次のように述べている。

○以上ハ我等ニ恩怨ナキ所ノ人ニ対シテ言フ所ノ語ナリ、若
シ我ニ恩怨アル者ニ対シテハ如何セバ可ナラン、我ニ恩アル
者ハ宜ク深く其恩ニ報ズベシ、我ニ恩怨ナキ者ハ平等ノ仁愛

ヲ以テ之ヲ遇スベシ、是天下ノ道理ニシテ誰人モ疑ナキ所ナ
リ、唯我ニ怨アル者ニ対シテハ如何カ処スベキ、是道德上ノ
一問題ナリ、
(同、四六〇頁)

西村は、ここで人間関係について、恩怨あるものと恩怨のないも
のとの関係に依じて愛のあり方はどうあるべきかとして問題を立て
る。この恩怨という語は、「情け」と「うらみ」という程の意味で
ある。⁸⁾

西村によると、「人ニ接スルノ道」は、恩怨のないという意味で、
一般的な関係としての人間に対する道である。そして、恩も怨もな
い一般的な人間に対しては「平等ノ仁愛」をもつて接すべきであり、
恩あるものに対しては「宜ク深く其恩ニ報ズベシ」というのが、「天
下ノ道理」である。

西村にとって「平等ノ仁愛」を向ける対象は、すべての人間では
なく、恩怨のないという意味での一般的な関係にある人間である。彼
が、「徳学講義」で「人ニ接スルノ道」としてこの後に詳述してい
くのは、この恩怨のないという意味での一般的な関係における人に
対する道である。

ところで、西村は、自分に怨あるものに対してどうするのかは、
「道德上ノ一問題」であるという。なぜ問題となるかといえは、怨
あるものに対する態度が、キリスト教と儒教では対立しているから
である。

西村によると、キリスト教を奉ずるものは、次のように考える。

「マタイによる福音書」第5章43節―44節の「あなたたちの敵を愛せよ、そしてあなたたちを迫害するもののために祈れ。」を中心とする言葉を諸宗教に卓越する「金言」であり、この金言を実行することが「最高等ノ德行」である。宗教家だけでなく、哲學家もこれを「千古ノ格言」としている（同、四六〇頁）。キリスト教にもとづく西洋の考え方では、怨に対して愛で報いることになる。

これに対して、儒教における孔子の立場は、次のようなものである。⁹⁾「以直報怨、以德報德」をよしとして、「以德報怨」を否定する（同、四六一頁）。そして、これは、西村自身の立場でもある。

「以直報怨、以德報德」とは、恩ある人と怨ある人とは対応を變えることである。ここにいう徳は、西村の論述における文脈では仁愛であり、恩にあたる。だから、「以德報怨」を否定することは、怨ある人に対して愛で応答することの否定であり、恩怨の区別なく愛する態度の否定である。これは、キリスト教における愛の觀念を否定することである。西村は、次のように述べている。

夫レ人間ノ社会ハ能ク徳ヲ以テ徳ニ報イ、直ヲ以テ怨ニ報ユルトキハ、其秩序ヲ維持シ平安ヲ保全スルニ十分ナリ、假令世人能ク徳ヲ以テ怨ニ報ユルトモ、社会ノ秩序安寧ハ敢テ加フルコトアラザルナリ、

（中略）

古来ヨリ報怨以德スル人アリヤ、余ハ無キコトヲ信ズルナリ、何ントナレバ人間固有ノ性情ニ反スルコトナレバナリ、

（同上）

西村の主張は、人間の本性と、社会の秩序安寧と平安の保全という二つの事柄を根柢としている。二つの事柄を考慮すると、キリスト教における無差別平等の愛は人間本性に照らして実行不可能であり、人に害をなすことを奨励することになるが故に、社会秩序を破壊する危険なものである。彼においては、孔子の立場こそ、人間の本性と社会秩序に適合するものである。

西村が、人間の本性と社会秩序に適合するとみる人としての態度を、さらに示す論述は、次のものである。

韓詩外伝曰、子路曰、人善^レ我、我亦善^レ之、人不^レ善^レ我、我不^レ善^レ之、子貢曰、人善^レ我、我亦善^レ之、人不^レ善^レ我、我則引^レ之進退而已耳、顔回曰、人善^レ我、我亦善^レ之、人不^レ善^レ我、我亦善^レ之、夫子曰、由之所^レ言、蛮貊之言也、賜之所^レ言、朋友之言也、回之所^レ言、親属之言也、当時孔子ト門人ニ果シテ此問答アリシヤ否ヲ知ラズ、然レドモ其言フ所ハ頗ル理ニ近キ者アリ、顔回ノ言フ所ハ即チ耶蘇ノ言フ所ト異ナルコトナシ、孔子之ヲ判ジテ親属ノ言ト云ハレシハ、極メテ適当ノ言ナリ、親属間ニハ或ハ此ノ如キコトモアルベキナレドモ、一般ノ人ニハ此言ハ適用スベカラザルナリ、

（同上）

西村は、「韓詩外伝」巻九の文章を引く。ここでは、まず、人が自分によくしてくれた場合とよくしてくれない場合への対応を、子路、子貢、顔回の三人が語る。それら弟子の言葉に対して、孔子が

批評しているのである。

西村がこれを引いたのは、顔回の言葉に注目するからである。顔回は、人が自分によくしてもよくしなくとも、よく対応するといふ。孔子は、この顔回の言葉について、それは「親属」への対応であるという。西村は、この応答について、顔回の言葉は、キリスト教における「敵を愛する」平等の愛と同じだとする。そして、彼自身も、孔子の判定を肯定して、「親属」についてであれば、このような愛もあり得るとするのである。

西村は、親族であれば、自分に害をなす相手でも愛するという意味での平等の愛はあり得るが、親族でないものにはそうした無差別の愛はあり得ないとする。それが彼の想定する人間の本性である。彼においては、人類が大家族であれば、その家族の一員として仇敵をも愛することはあり得るだろうが、そうではないのだから、それは不可能なのである。

西村は、恩怨の差異に応じて、人に対する態度を変えることが人間としての道であり、人間の本性に合致し、社会秩序に適合すると考える。この考え方によれば、自国人と外国人との間に自ずと態度に差異があつて当然である。そして、恩怨のない一般的な人間関係における人と人との道として、「人ニ接スルノ道」が立てられるのである。

このことからすれば、「徳学講義」において論述する一般的な関係でない人間関係の道、つまり、君臣、父子、夫婦、兄弟姉妹、朋

友、主僕、師弟の道は、いずれも恩ある人と人との関係の道である。これらの道は、対関係にある限りで双務的であるが、恩ある関係であることにおいて、特別な性格を帯びることになる。

西村は「我ニ恩アル者ハ宜ク深く其恩ニ報ズベシ」と述べている。恩には恩をもつて返報するのではあるが、恩に対しては「深く」恩を報ずるといふように、そこには等量の返報を想定していない。恩と報恩の間には、非対称性・非対等性がある。この非対称性・非対等性は、恩というよくする行為にもとづく。それは、道徳の分類法の言葉でいえば、「身分」によるのではなく「人事」によることである。また、恩は情誼的性格を内包している。

恩怨の概念は、西村において、恩に媒介されてある君臣、父子、夫婦、兄弟姉妹、朋友、主僕、師弟の道を、双務的でありつつ情誼的性格を帯びた、非対称的・非対等的な道として立てることを可能にしている。それは、使用者と使用人を非対称的・非対等的な関係として主僕ないし主従の関係として措定し得る、主僕の道を立てる重要な根柢をなしているのである。

六 「東洋仁義ノ道ヲ守リ、西洋立憲ノ政ヲ行フ」

西村が、主僕の道を立てたのは、使用者使用人の関係を雇主雇人関係としてでなく、主僕・主従として訓育するためであった。それは、また、君臣の道についての、前近代から近代への転換と相關することでもあった。前近代において、君臣の道が、使用者使用人関

係としての主従関係に妥当していたが、いまや、君臣の道は、使用者使用人関係に妥当し得ない。というより、君臣の道は、天皇と臣としての官僚の道として、正しく立てられるのではなくてはならない。

西村によると、主僕の道は、明治維新以前にはなかった、新たに立てるものである。これによって訓育される主従関係は、明治維新以前に君臣の道によって訓育された主従関係とは異なるものにならざるを得ない。彼は、そのことを明確に意識している。「徳学講義」
 「主僕ノ道」の条目本文の終わりに「本邦ニハ忠誠ナル僕婢多シ」の項目を立てて、次のように述べている。

以上ハ主僕間ノ天職ノ大略ヲ言ヒタル者ナリ、本邦ニハ古來ヨリ僕婢ノ忠誠ナル者多ク、
 (中略)

此ノ如キハ他国ニ多ク聞カザル所ニシテ、実ニ我邦ノ美風ナリ、此ノ如キ忠義ハ固ヨリ大ニ感称スベキコトナレドモ、尋常一般ノ人ニ之ヲ望ムベカラズ故ニ今僕婢ノ職分ノ中ニ之ヲ加ヘズ、蓋シ古代ハ士庶ノ家ニ事フル者ハ皆君臣ノ義ヲ尽スベシト思ヘルヨリ、此ノ如キ忠義ノ者モ多ク出タルナラン、今日以後ハ此美風ヲ見ルコトハ恐クハ甚ダ難カルベシ、

〔徳学講義〕第八冊、『全集』第2巻、四四八―四四九頁
 西村によると、わが国は、古來、君臣の道をもって僕婢の教えを立ててきたが故に忠誠なる僕婢を輩出した。しかし、君臣の道に代

えて、新たに主僕の道を立てることによっては、忠誠なる僕婢の輩出を期待することは困難である。だが、この新たな主僕の道は、親切なる主従関係を形成する。それは、契約による雇主雇人とは異なる使用者使用人の関係である。

西村は、近代日本という状況において、君臣の道に代えて主僕の道を立てたが、それによって、君臣の道を廢することはない。むしろ、君臣の道は、新たなものとして位置づけられなくてはならない。彼は、君臣の道について、次のように述べている。

西洋ノ道徳書ニハ君臣ノ道ヲ説キタルヲ見ズ、唯其中ニ国家ガ国民ニ対スル道、国民ガ国家ニ対スル道ヲ説ケルノミ、
 (中略)

東洋ノ諸国ハ之ニ異ニシテ、国アレバ必ず君アリ、未ダ国アリテ君ナキ者アラザルナリ、且ツ其君ト云フ者ハ何レモ無上ノ威權ト尊位トヲ有シ、或ハ天子ト称シ、或ハ天皇ト称シ、万世決シテ動カスベカラザル者ト為ス、是ニ於テ君臣ノ道ヲ講究スルノ必要起リ、其国家ニ君臣無キノ時ナキヲ以テ、支那ノ儒教ニハ君臣ヲ以テ天倫ト為シ、父子夫婦兄弟ト並ベテ之ヲ論ズルニ至レリ、
 (同、三四八頁)

西村によると、君臣の道は、西洋の道徳書にない、東洋に独自なものである。君臣の道は、西洋とは異なる東洋の国の成り立ちからして必要なものである。日本における君臣の道を考える場合、明治維新以後、君は天皇一人とすることが確定された。このことに照応

する臣の道について、彼は、次のように述べている。

余ハ人臣ノ道ト云フヲ以テ専ラ禄仕スル人ノ道ヲ指シ、全般ノ人民ノ道ニ至リテハ、後ノ国民ノ道ト云ヘル条下ニ於テ之ヲ説カント欲ス、
(同、三五五頁)

西村によると、近代日本の君臣関係は、天皇と禄仕するものとしての官僚からなる。この君臣関係における君臣の道は、相互的なものでなくてはならない。彼は、次のように述べている。

已ニ臣ノ道ヲ説ケバ必ズ君ノ道ヲ説キ、已ニ子ノ道ヲ説ケバ、必ズ父ノ道ヲ説ク、是万世弊ナキノ公論ナリ、西国ノ道字ハ相互ノ道ヲ説クコト精密ナリ、然ルニ漢ノ孔安国ガ君雖レ不レ君、臣不レ可ニ以不レ臣、父雖レ不レ父、子不レ可ニ以不レ子ト言ヘルヨリ、世間或ハ是ヲ以テ真正ノ道理ナリト信ズル者アリ、是大ナル誤ナリ、安国ノ言ハ孔子ノ言ニ異ニシテ又天下ノ真理ニモ合ハザルナリ、然レドモ解釈ノ方ニ依リテハ、安国ノ語モ亦真理ニ背カザルノ言トナルナリ、何ゾヤ、若シ之ヲ以テ専ラ人ノ臣子タル者ノミニ対シテ之ヲ言フトキハ、決シテ不可ナルコトナシト雖ドモ、汎ク人倫ノ道ヲ説クニ当リ、此ノ如キ語ヲ発スルトキハ甚ダ道ヲ誤ルノ言ト為ルナリ、蓋シ道ハ独リ人ノ臣子ノミニ有ルベキ者ニアラズ、人ノ君父ニモ亦道アルナリ、故ニ若シ道ヲ説カントスルニハ、必ズ君臣父子ヲ合セテ之ヲ説クコト論語大学ニ言フガ如クナラザルベカラズ、若シ臣子ノ道ノミヲ説キテ、君父ノ

道ヲ説カザルトキ、之ヲ片面ノ教訓ト謂ハザルベカラズ、故ニ孔安国ノ言ハ、臣子ノミニ対スルノ語ト言ハ、猶可ナルベキモ、若シ人倫ノ大道此ノ如シト言ハ、大ニ誤謬ニ陥ル者ナリ、
(同、三六六頁)

西村によると、相互関係におかれた職分においては、その関係に応じた相互的な道のあることが「公論」「天下ノ真理」である。「公論」「天下ノ真理」とは、東洋西洋に妥当する普遍性をもつことを意味する。対関係にある職分が双務性を有することは、儒教の経書にみられるだけでなく、西洋の道德書に精密に規定されている、普遍妥当な真理である。そして、君臣関係において、君には臣に対する道があり、臣には君に対する道があることは、普遍妥当な真理である。このように、彼は、近代日本という状況において、君臣の道を新たに位置づけるにあたり、君臣は天皇と官僚の関係であり、君道と臣道とは双務的なものであるとするのである。

ここで注意したいことは、西村が、「君雖レ不レ君、臣不レ可ニ以不レ臣、父雖レ不レ父、子不レ可ニ以不レ子」とする「古文孝経」孔安国伝序の主張の妥当性を検討していることである。孔安国伝序の主張は、君父の態度とかかわりのない、臣子だけに要請される道、つまり片務的な道を説いている。彼は、君と臣が双務的であることを普遍妥当な真理であるとするから、孔安国伝序の主張を君臣父子の道の全体とするのは正しくないとする。

だが、「世間或ハ是ヲ以テ真正ノ道理ナリト信ズル者アリ」とい

う言葉は、日本社会のなかに、臣子に対して、片務的な道を認める人々の存在を示している。中国で失われ、日本に伝存して、徳川時代中国へ逆受容された「古文孝経」孔安国伝序における君臣父子の道の教えは、中国にもなく、むしろ西洋にもない、日本独自の性格の濃いものである¹⁰。

このような君臣父子の道の理解が日本社会に存在したことが、古来から本邦に忠誠なる僕婢を輩出したとする西村の認識を支えるものでもあろう。また、彼が、忠誠なる僕婢の輩出を必ずしも否定的にみていないことは、臣子の立場だけからみればと条件つきながらも、臣子の片務的な道を容認することと関連するところがある¹¹。

西村は、基本的には、片務的な臣子の道を否定し、普遍妥当な真理にもとづいて、君臣の道は、双務的なものでなくてはならないとする。だが、彼は、そうした君道と臣道だけで十分であると考えてはいない。彼は、次のように述べている。

君道ノ訓誡ハ、道德上必ズ欠クベカラザル者ニシテ、此事ニ関シテハ東方ノ道德、西方ノ道德ニ比スレバ、一層ノ完備ヲ致シタリト云フモ可ナルベシ、然レドモ道德ノ訓誡ハ之ヲ守ル者ハ之ヲ守リ、守ラザル者ハ之ヲ守ラズ、故ニ暴戾驕傲ノ人主ニ対シテハ道德ノ訓誡其功ヲ為スコト少ナシ、是君権制限ノ行ハザルベカラザル所以ニシテ、西国立憲政治ノ東洋ノ独裁政治ニ勝レル所以ナリ、
(同、二五三頁)

西村によると、東洋で発達している君道はよく整っているが、望

ましい国家のあり方としては、西洋の立憲政治の補完を必要とする。これは、道德の訓誡と立憲政治の性格によること、つまり道德と法律によることであり、東洋と西洋の地域性によることではない。道德は、なすべきことをなさないことがあり得る。しかし、法律はなすべきことの最小限は保障する。道德としての君道は実行されれば、最善である。しかし、それが確実でなければ、法律の補完が不可欠である。西村は、次のように述べている。

天下最善の政体を論ズレバ、仁厚英明ノ君出デ、独裁ノ政治ヲ行フニアリ、然レドモ此ノ如キハ容易ニ有リ得ベキコトニ非ザルナリ、寧口延滞牴牾ノ患アルモ、暴断専恣ノ政ニ勝ルコト万々ナレバ、西国ノ政事幾多ノ経験ニ拠リテ、此立憲政体ヲ定メタル者ナリ、故ニ効用ヨリ言フトキハ、立憲政治ハ道德ノ訓誡ニ比スレバ、人主ノ過惡ヲ制スルコトニ於テ其力甚大ナル者ナリ、即チ道德ノ訓誡ハ立憲政治ニ及バザル者アリ、
(同、二五四頁)

有徳な君主の独裁政治を「最善」とするところに、道德を人間の基本的性格として最大限に要請する西村の思想的立場があらわれている。しかし、彼は、道德だけでは、有効に平安と幸福な社会を実現しえないと考えるが故に、法律にもとづく立憲政治を必要不可欠とする。彼にとつて、有効性のある最善の政体は、君道の実践と立憲政治とが相まつことである。

夫人君ハ一人ヲ以テ万民ノ上ニ臨ミ、衆人ノ瞻仰スル所トナ

ル者ナレバ、其一挙一動ハ悉ク国民風俗ノ善悪、人臣叛服ノ原ヲ為ス者ナリ、

(中略)

道徳ノ訓誨決シテ忽ニスルベカラザルナリ、以上論ズル所ヲ約シテ之ヲ言ヘバ、人君ノ道ハ左ノ一言ニ帰スルナリ、曰ク東洋仁義ノ道ヲ守リ、西洋立憲ノ政ヲ行フコト、是ナリ、

(同、三五四頁)

西村は、近代日本の状況において、君臣の道を新たなものとして位置づけるにあたり、前近代から持ち越しの臣における片務性を相対化し、君臣における双務性を明確に規定した。そして、さらに、君臣の道を西洋の立憲政治で補完することにより、国家社会の安寧を期したのである。

七 終わりに

西村は、明治二十八(一八九五)年から三十四(一九〇一)年にかけて発行された「徳学講義」において、道徳教育における主僕の道の提示をおこなった。それは、広汎に展開しつつあるとみられた雇主雇人関係としてある使用者使用人関係を、主僕関係・主従関係へと訓育することを志向したものである。

こうした志向の前提として、明治維新以前においては、社会全般にわたる使用者使用人関係は君臣関係としてあり、その道徳教育は君臣の道としておこなわれたという、西村の歴史的理解がある。こ

のことは、明治維新を経た近代日本において、君臣関係が天皇と官僚の関係として正されており、それを訓育する君臣の道も新たな性格をもたなくてはならないとする認識と相関している。西村における主僕の道の提示は、君臣の道の転換と相関するものであった。

西村における主僕の道の提示は、君臣の道の転換に応ずるとともに、西洋の道徳説にならうものであった。彼によると、主僕の道は東洋の道徳説にはなく、西洋の道徳説にある。しかし、西洋における主僕の道は、家族と同居する主人と従僕の関係であり、法律的契約を基盤とする雇主雇人関係である。彼は、広汎に存在する使用者使用人関係に向けて主僕の道を立てた。彼は、近代日本における使用者使用人関係を、契約を基盤とする法律的関係であることを認めつつも、主僕の道を確立することで、道徳による相互親愛の主従関係へと訓育しようとした。

主僕の道の提示は、西洋の主僕の道にならない、それを変容するものであった。主僕の道の提示と相関する君臣の道の転換も、西洋思想とのかかわりをもっていた。西村は、君臣の道を東洋に特有なものとするから、君臣の道自体を西洋にならうことはしない。だが、君臣の道とくに君道を、西洋の立憲政治によって補完することを提示した。また、君臣の道を双務的なものとする一方で、臣の側に片務的忠誠を求める前近代持ち越しの君臣の道を相対化している。

ここで確認しておくべきことは、西村が、主僕の道を君臣の道と明確に区別したことである。主僕の道によって訓育される主従関

係・主僕関係は、広汎な使用者使用人の関係である。君臣の道によつて訓育される君臣関係は天皇と官僚である。このとき、天皇と官僚は、主従関係にはないし、むしろ、天皇と国民も主従関係にはない。このような君臣民の関係の構想は、近代日本の道德教育ないしは国民道德論における君臣民関係の構想のなかでは異質である。¹²⁾

ところで、西村は、主僕の道を提示するにあたり、西洋のそれにならいつつ、西洋思想を批判的に乗り越えようとした。彼は、社会契約論に通底する法律的思考と、そして、人類を一大家族とするキリスト教の愛の観念と、理論的に対決した。前者は、孤立した個人が契約によつて任意に関係を取り結んだり分離したりする発想に立つ。後者は、人類を神の子として家族関係におくことにより、敵を愛するような無差別の愛を可能とする。

両者は、まったく相反する立場にあるようにみえる。だが、西村からみると、両者は同じく批判の対象となる。彼は、人と人とのかわりにおいて、恩怨の差異に応じて態度を変えることが、人間の本性と社会秩序に適合する人間の道だとするからである。

法律的思考はあらゆる人を恩怨なき一般的な関係にあるものとして扱うものであり、キリスト教思想はあらゆる人を骨肉としての深い恩ある人として扱うものである。いずれも、恩怨の差異に応じて人に応ずることなく、無差別平等に人と接する点で、西村の考える人間の道に違背するのである。

西村は、人類のうちに等級をおくような差別思想とは無縁であつ

た。彼は、人間を相互親愛の社会性をもち、自由で平等な権利と義務の主体とし、平安で幸福な社会を希求する存在とした。しかし、人間が具体的な社会関係を取り結ぶなかで、恩怨に応じて人に対する道は異なるが故に、敵と味方、同国人と外国人等々、自ずから応ずる道は異なると考えたのである。

具体的な社会的関係において、恩怨に応じて人に対する道が異なるとするとき、恩の概念の内包するところにしたがつて、人と人との関係の多くは、非対等・非対称の性格をもつ。西村は、近代日本という状況において、使用者使用人の関係を恩の概念のもとに捉えることで、主僕の道を立てて、非対等・非対称の主僕・主従関係として訓育しようとした。むしろ、君臣の道を提示して、君臣関係を天皇と官僚の関係として再編成することも、そのことと相關している。

だが、西村は、また、恩怨に応じて人に対する道は異なつてよいとする立場にもとづいて、恩怨のない一般的な人間関係の道を基礎づけた。それは、西洋近代の社会思想あるいはキリスト教における平等思想の批判的捉え直しのなかでなされている。

西村茂樹は、近代日本という状況で、以上のような思想的連関のもとに、広汎な使用者使用人の関係を主僕・主従関係として編成すべく、道德教育において主僕の道を提示した。それは、アジア・太平洋戦争における日本の敗北に至るまで持続する、道德教育における主従関係の道德（主人と召使いの教え）についての、若干の偏差

をもつ仕方での、比較的早い段階における本格的な理論的基礎付けの提示であった。

註

- (1) 高橋文博「近代日本における経済と倫理」二〇〇三年、「岡山大学文学部紀要」第39号。
- (2) 高橋文博「明治十年代の道徳教育―修身教科書を中心に―」（西村清和・高橋文博編『近代日本の成立―西洋経験と伝統―』ナカニシヤ出版、二〇〇五年、第四章）。
- (3) 「或問十五條」は、明治十八（一八八五）年十一月に「日本講道会叢説」に掲載された。
- (4) 「小學脩身訓」巻上は明治十三（一八八〇）年四月、巻下は同年五月に発行された。しかし、明治十四年以後に発行されている「小學脩身訓」では、巻上の「第二 生業」のなかの二条が削除されている。この削除は、明治十三年に文部省地方学務局調査掛がおこなった教科書調査の結果としてなされたものであり、西村自身の意思によるものではないとみられる。現在復刻されている『小學脩身訓』は、いずれも、明治十四年以後発行のもの、削除の施されているものである。なお、「小學脩身訓」におけるこの削除をめぐる問題については、米地正篤「西村茂樹と『小學脩身訓』―『小學脩身訓』の改正についての考察―」（日本弘道会編集・発行『西村茂樹研究論文集―我れ百年の後に知己を俟つ―』二〇〇四年刊）に詳しい。
- (5) 「徳学講義」の各冊の発行年月は、次の通りである。
「徳学講義」第一冊、明治二十八（一八九五）年六月。
「徳学講義」第二冊、明治二十八（一八九五）年九月。
「徳学講義」第三冊、明治二十九（一八九六）年三月。
「徳学講義」第四冊、明治三十（一八九七）年八月。
「徳学講義」第五冊、明治三十（一八九七）年十二月。

- 「徳学講義」第六冊、明治三十二（一八九九）年六月。
- 「徳学講義」第七冊、第八冊、合冊、明治三十三（一九〇〇）年十二月。
- 「徳学講義」第九冊、第十冊、合冊、明治三十四（一九〇一）年十月。
- (6) 樽井正義・池尾恭一訳『カント全集』第十一巻、岩波書店、二〇〇二年、二八四頁。
- (7) 西村の立てる「主僕の道」は、その意味で、近代日本の道徳教育において展開した主僕の道（主人と召使いの道徳）とは異なる。註一に示した拙論で明らかにした、国定修身教科書における主僕の道は、基本的に、一家に同居する僕婢と主人の人々とのあり方を主題としている。
- (8) 『日本国語辞典（第二版）』では、「おんえん【恩怨】」の項目に「人から受ける情けとうらみ。恩讐（おんしゅう）」と語句説明をして、和漢の用例を挙げている。（『日本国語大辞典（第二版）』小学館、二〇〇一年刊、第3巻、七八頁）
- (9) 以下の論述は、「論語」憲問篇の「或曰、以德報怨、何如、子曰、何以報徳、以直報怨、以德報徳。」を踏まえる。
- (10) 「古文孝経」孔安国伝は、中国では、唐末五代の乱に亡佚し、「御注孝経」が主流をなしたが、日本では、鎌倉時代以後、「古文孝経」孔安国伝が優勢であった。そして、太宰春台が享保十六（一七三二）年に出版した「古文孝経」孔安国伝は、中国で「知不足齋叢書」第一集に収載され、これが日本に伝わって出版されている。「古文孝経」孔安国伝は日本において流布し重視されたので、孔安国伝序にある片務的な君臣の道の思想は、日本儒学の特徴的な傾向と照応している。なお、「古文孝経」孔安国伝、そして、その序が孔安国その人の著述であるかどうかは、本稿にとつては、問題外である。なお、「古文孝経」孔安国伝の伝来については、林秀一『孝経』（明徳出版社、一九七九年）「解説」（同書、一六頁以下）などを参照している。
- (11) 西村は、万世一系の天皇の存在を日本の優越する特色とするが、そうであるが故に、片務的な君臣の道への批判は明晰性を欠くものと

なっている。このことについては、次の引用によって、問題の所在を指摘しておくにとどめる。

後世ノ人臣タル者ハ、唯人臣ノ常道ヲ守ラバ足レリ、敢テ其君ガ君タルト君タラザルトヲ問フコトヲ要セザルナリ、〔徳学講義〕第七冊、『全集』第2巻、三六七頁)

(12) 臣民の概念については、臣と民を区別せず、民も臣としてとらえる、次のような井上哲次郎の考え方が、近代日本においては、支配的な解釈の位置を占めていたといえよう。

同じく臣と云つても支那では官途にある臣僚のみのことであるが、日本では臣民全体である。即ち臣僚と人民とを總て合一したものである。(井上哲次郎『國民道德概論』二七八頁)

引用文献

文献の引用にあたっては、引用開始頁を示した。

なお、日本弘道会編『増補改訂 西村茂樹全集』からの引用は、例えば『増補改訂 西村茂樹全集』第2巻、一〇〇頁の場合、『全集』第2巻、一〇〇頁、と略している。

○西村茂樹選録「小学修身訓」：日本弘道会編『増補改訂 西村茂樹全集』第2巻（思文閣出版、二〇〇四年）所収。本全集の底本は、明治十四年十一月、長島為一郎によって発行されたものである。

○西村茂樹講述「道德教育講話」：日本弘道会編『増補改訂 西村茂樹全集』第1巻（思文閣出版、二〇〇三年）所収。

○西村茂樹著「徳学講義」：日本弘道会編『増補改訂 西村茂樹全集』第2巻（思文閣出版、二〇〇四年刊）所収。

ただし、誤植等については、国立国会図書館・近代デジタルライブラリーにおける「徳学講義」により正している。

○西村茂樹著「或問十五條」：日本弘道会編『増補改訂 西村茂樹全集』第2巻（思文閣出版、二〇〇四年刊）所収。

○箕作麟祥編訳「泰西勸善訓蒙」：中外堂、明治四年発行。国立国会図書館・

近代デジタルライブラリーに拠る。

○井上哲次郎講述『國民道德概論』：三省堂、一九二二年発行、同年再版本に拠る。

The Modernity in the Master-Follower Relationship in Moral Education

TAKAHASHI Humihiro

This paper aims to reconsider Nishimura Sigeki's principle and philosophical context of moral education in which he advocated the necessity of teaching *shuboku no michi* or the morality of a master-servant relationship.

Nishimura is known for his great contribution to the development of moral education in the early Meiji period. Indeed, his importance is shown by the fact that the topic he advocated continuously appeared in *kokutei shūshin kyōkasho* or the governmentally designed moral textbooks between the late Meiji and early Shōwa periods. Along the state formation of modern Japan, Nishimura intended to transform a master-follower relationship from a legal-based system to a moral-based one. The former relationship between an employer and employee was guaranteed by a contract, whereas the latter was underlain by the idea of *sōgo shin'ai* or reciprocal dearness. For this reason, Nishimura emphasised the necessity of *shuboku no michi* in moral education. He affirmed *a priori* sociality in *sōgo shin'ai* thereby he criticised a theory of social contract which developed in the modern West.

It is necessary to pay attention to the fact that Nishimura's advocacy in the master-servant relationship is interrelated with the master-follower relationship which unites with the constitutional government.