

# 「道義」から「広義王道」へ ——津田左右吉と橋樸の「王道」言説——

姜 海 守

「世界の道義化は営利の否定の上に行はれ得る。孟子の所謂、義の安んずるところ必ず利ありと云ふことは、その時に可能的にも現実的にも實際化する。……既に満州国が世界王道化の先駆として立国した以上、須らく精神主義を枢軸として住民の協力組合化を図るべきである。寧ろ、この組合化を基礎として住民自治の組織を完成するが順序であらう」

(口田康信『新東洋建設論』)

## はじめに

本研究は、主に1930、40年代の昭和日本において「支那」ないし「満州国」をめぐる、異なる「道義」もしくは「王道」言説を語った津田左右吉と橋樸の所説を考察したものである。これは後に述べるように、「支那」および「支那」の「王道（論）」をめぐるまなざしと立場の差異によるものである。津田の場合には「道義」的観点から「支那（人）」の「道義の無さ」とそれに繋がる「公共生活の観念の無さ」を指摘する傍ら、「支那」の「王道（論）」を他者的な存在として排除する。それに対して、橋樸の場合には「王道（論）」を「支那」および「満州」のような他者と帝国日本とをつなぐものとして積極的に取り入れようとする。それが、後に述べるように、「広義（の）王道」論として現れる。だが、津田における「道義」的観点による否定的な「支那」像と橋樸の「広義（の）王道」論の間には、帝国日本の知識人に共通する言説空間が存在することも否めない。この論考では、このように、「支那」ないし「満州」をめぐる両者の「道義」・「王道」言説を考察することにより、同時代における帝国日本の「支那」および「満州国」を網羅する知のあり様の一端を論じることにはしたい。

## 1. 津田左右吉における「道義」言説と「公共」、そして「王道」言説

### 1) 中国社会における「道義」と「公共性」の欠如

東洋史学者かつ孫<sup>ソン・ジンテ</sup>晋泰（1900- ?）の師として韓国の学界にも知られている津田左右吉（1873-1961）は1929年8月に発表した「支那思潮」でこう述べている。

かゝる社会組織を一変して新しい社会を造り出さうとする要求が深刻に生ずる時、そこに新しい生活の理想が形づくられ、新しい道徳観念も発生し、要するに新しい思想が生活そのもの、内部から湧き出るものであるとするならば、支那の歴史に於いて思想の変化乃至革命が生じなかつたことは、当然といはねばならぬ。古の道が何時の世にも説かれるには、かういふ事情もある。かゝる支那の思潮が如何に停滞的であるかは、いふまでも無からう<sup>1)</sup>。

津田は上記のように「支那の歴史に於いて思想の変化乃至革命」の不在、ないし「支那の思潮」の持つ「停滞」性<sup>2)</sup>を主張する理由を「彼等の知識が生活を規制する権威を有たない」<sup>3)</sup>ところに探し求めている。津田は「あらゆる民衆の生活を規定するもの」は帝王による「政治万能主義」、すなわち「帝王万能主義」の伝統に始まるという<sup>4)</sup>。それは、「神の前に人が力の無いものであると同じく、民衆自身には何等の権威も能力も無いものであり、すべてを帝王に依頼し、帝王の為すがまゝに任じて纔かに生活するを得るに過ぎない」<sup>5)</sup>というような事態である。津田はこうした「支那」の政治的世界に生きる民衆の姿が「孟子の王道論」の中にみえるという。

民は彼等を利する君主には何人にでも服従し、彼等の利を奪ふ君主には何人にでも離反するものである、とするのが孟子の王道論の精神であつて、それは民の生活は全然君主によつて支配せられるものとするからであり、さうして、さういふ思想には、民の生活を物質的に見る考と、民みづからは彼等の生を営む何等の力の無いものであるといふ考とが、最も強くはたらいてゐる。孟子も民に道義的生活のあるべきを説いてはゐるが、一方では、それを物質的生活の満足せられた上のことゝすると共に、他方では、道義的生活のなし得られるやうにするのは君主の責であるとするのであるから、此の点でも、民みづからは何等の力をも責務をも有たないことになる<sup>6)</sup>。

津田はいわゆる「道義的生活」というものを、「民みづからは何等の力をも責務をも有たない」「君主の責」に存在する次元のものとして捉える。すなわち「民に道義あらしめることは全然君主の責務であり、君主のみのなし得るところでもあつて、民みづからは与かり知らぬところである」<sup>7)</sup>なのである。「孟子の王道論の基礎をなす思想」とは、「賞罰を以て臨めば民は君主の意のまゝに御するを得るものであるとするところに、民には何等の独立した意志も思慮も無いとする考」<sup>8)</sup>である。こうした思考に立脚し、津田は「無智無能であり道義的修養の無い」「支那」における「民衆の実際状態」<sup>9)</sup>をみる。

ところで、このように「支那」の「民」における「道義的生活のな」さを指摘する津田の語りは何を射程においているのだろうか。津田はいう。「支那人には公共生活の観念が無かつた。支那人は現代人が社会といふ語によつていひあらはすやうな概念、従つてさういふ語、

を有たなかつたのである。支那人の間に公共のためにする公共事業といふものが生じなかつこと、其の道徳の教が、孟子の五常の目によつて示される如く、私生活に関するもの、みであつて、公共的性質を有するもの、一つも無いことは、之に応じるものである<sup>10)</sup>と。津田は、もともと「一つの組織体としての国民ではない」「一々の個人」として<sup>11)</sup>存在してきた、「支那人」における「公共生活の観念」の皆無を指摘する。すなわち、「道義的生活のな」さとは「公共生活の観念」がないこと、このような方向に向かうことを意味するのである。ゆえに、「公共生活の観念の無い生活が利己主義になることは自然の傾向」であり、『尚書』の革命説も、孟子の王道論も、又た法家の賞罰説も、民衆の此の利己主義を承認して其の上に立てられた政治観<sup>12)</sup>であることを、津田は明確に主張するのである<sup>13)</sup>。津田はまた、こう述べる。

孟子の王道論は、学者の脳裏に結成せられた政治の理想を、其のまゝ、現実に行はうといふのであり、荀子の主張とて、其のいふところの礼や制度は、現実の風俗や制度から離れた、むしろそれとは反対な、理想的なもの、画一的に定められたもの、従つて現実には存在すべからざるものであるから、彼等の主張は初めから実現性の無いものであつた。彼等の理想とするところは、現実の状態を一段の高きに進めんがために、それを基礎として其の上に立てられたものでは無く、其の足高く地を離れ、空に憑つて独り跳躍する類であり、さうして、それを實現せんとする方法は、単に王者一人に依頼するのであつて、王がそれを行へば天下は忽ち一変するといふのである。此の如きことのあるべからざるは、明かである<sup>14)</sup>。

「孟子の王道論」および「荀子の主張」も「其の足高く地を離れ、空に憑つて独り跳躍する類」のものであり、「政治の理想」ないし「礼や制度」の實現に向けての唯一の道はひたすら「王者一人に依頼するのであつて、王がそれを行へば天下は忽ち一変するといふ」と指摘するのである。だが、津田はその「王としての道義を行ふことが、やがて王の地位を得もしくは保つことであるとせられ、民を治めるの道は即ち天下を取る術でもあつて、両者を不可分のものとして見る点に於いて、やはり之と同じである。そこに戦国的精神が横溢してゐると共に、支那の民族性の根底に深く存在するやうになつた功利主義が露はれてゐる」<sup>15)</sup>と批判している。「王としての道義を行ふこと」すなわち「民を治めるの道」とは、実際には「天下を取る術」でもあり、「戦国的精神」に基づいた「功利主義」<sup>16)</sup>の産物に過ぎないというのである。

ところで、こうした「支那人」における「道義的生活」と「公共生活」のありかをめぐる津田の議論はどこへ向かうのか。あるいは「道義的生活」におけるあるべき姿を津田はどう捉えているのか。津田は、「人の道徳はたゞ厳格なる義務の点からのみ取り扱はれるべきではなく、そこにあたゝかい、美しい、内なる情の発露として見らるべき一面がある」という。

また、「支那」における「人の情生活」のあり様をめぐっては、次のように述べる。

孟子が義を仁と対立させてそれを特に重視し、又たそれを礼智と併せ考へたのは、荀子が礼を以て人を律するところに修養の道があるとしたのと共に、其の意味するところは同じで無いけれども、道德の教が漸次厳格を加へ、また外部的規制に重きを置くやうになつて来たことを示すものであつて、それが偏固となり形式的となり、従つてまた人情に遠きものとなる傾向は、こゝから生ずる。詩も説かれ樂も講ぜられたが、それも或は道義をいふために利用せられ、或は礼に伴ふもの礼の具となるものとして考へられて来たところに、支那思想の特殊の意味がある。さうして、外部的規制としての礼が自然界に存在する統制に応ずるものとせられて来たところにも、亦た人を人として見ず、人の情生活を重んじない傾向が見えるので、自然を本位とする考が、一方では、上に説いた如く人の情欲や利欲を是認すると共に、他方では、かういふやうにもなつたのであるが、これも亦た支那思想の通相である<sup>17)</sup>。

津田はここで、「支那」における「道德の教」が「厳格を加へ、また外部的規制に重きを置くやうになつて来たこと」が「人情に遠きものとな」つた事態を指摘する<sup>18)</sup>。津田はここに「支那」において、王侯と民衆だけでなく「知識社会」を含む「思想が実生活と接触せず、従つてそれを導く力の乏しい」現象、すなわち「思想と実生活との分裂」<sup>19)</sup>をみるのである。そこには、「情味を排除せんとする冷かな因襲的道義の知識が一方に存在し、さうして詩人にはそれに反抗してそれを打破するだけの力が無く、表面上、其の前に雌伏してゐなければならなつたため、かゝる人間の情生活を詩の力によつて高め、もしくは深めてゆくことができ」<sup>20)</sup>なかつたと述べられる。そして、「其（支那—引用者）の文化に幾らかの進歩はあり、知識の上、学問の上に於いても、或る種の発達はあるが、それは、其の生活とそれを指導せんとする思想との、大本を動かすものではなかつた」<sup>21)</sup>と結論づけるのである。

## 2) 津田左右吉の「王道」言説

津田は「支那思潮」を公刊した数年後の1935年2月に「王道政治思想」という論考を発表する。これは「支那思潮」に表れた「孟子の王道論」などの議論を具体化させるものであると同時に、主に1920年代中盤から語りだされた帝国日本における「王道」言説空間の一環をなす仕事に位置する。津田はこう述べる。

かゝる政治的意義に於いての東洋は、地域的には主として日本、支那、及び其の隣接地方をいふのであるが、たゞかういふ考へかたから東洋の語を用ゐるのは、上に述べた思想上の事大主義からいふのとは其の態度が反対であることに、気をつけねばならぬ。もつとも此の二つが畸形的に結びつけられることもあるので、ちかごろの王道政治論など

が其の例であり、実行的には日本々位であるが、思想的には支那尊尚である<sup>22)</sup>。

ここで津田が述べたいことは、「支那民族は政治的に統一せられてゐた時もあり、分裂してゐた時もあるが、何れの場合でも、現代的意義での国家をなしてはゐず、其の民衆は国民として結合せられてはゐなかつた」<sup>23)</sup>という文章に表れている。ここには、否定的な他者像としての「支那」の国家像が連続的に表明されているのである。津田は「孟子の王道」を論じながら、次のように述べる。

王道論の主張は、仁君があつてそれが他の君主を服属させるのでもそれを倒すのでも無く、民衆がおのづから仁君に帰来するといふのであるから、或る君主に隷属してゐる民衆が其のまゝ全体として新に現はれた仁君の治下に移るのでは無く、民衆の個々が従来との君主との関係を絶つて新なる君主に帰服するといふ考へかたであるが、これは、根本的には、国民としての結合体が形成せられず、現代の如き国家が存立しなかつた支那の政治形態に起因があるのである。王道論はかゝる政治形態に於いて始めて成立し得るものである<sup>24)</sup>。

ここで津田は、「王道論」は「国民としての結合体が形成せられず、現代の如き国家が存立しなかつた支那の政治形態」から語りだされた言説であることを明らかにする。この論考の結論で述べられている次の文章は、帝国日本の知識人としての自己同一性との関わりにおいて、「支那」の「王道論」をめぐる津田の見方がよく表わされている。

王道論が現代の国家観及び政治思想とは一致しないものであるといふことである。これは、王道論が緒言に述べたやうな支那に特異な政治形態と、第二章以下に説いたやうな其の時々政治の上の実際状態とから、生まれたものであることによつて明かであるが、其の主要なる一面をなすものであり革命思想とも結びつけられてゐる仁政の觀念が、既に述べた如く、帝王と民衆とが対立的地位にある政治形態、君主が民衆に対して其の権力を行ふことが政治の全体であり、又た民衆は自身に何等の力も無く、纔に饑寒せざる程度の生活に甘んじてゐる、といふ状態の下に於ける君主の道として、始めて意味があり、現代的意義に於いての国家と国民生活とに適用せらるべきもので無いことから、知り得られよう。全体に王道といふことは、一定の地域に於ける一定の国民によつて国家が成立し、其の国民が一つの結合体をなし、自己の力によつて活動するといふことゝは、正反対の基礎の上に立つ思想である。又たそれが現代の民族意識などとは全く交渉の無いものであることも、明白である<sup>25)</sup>

ここで津田は「王道論」が「一定の地域に於ける一定の国民によつて国家が成立し、其の

国民が一つの結合体をなし、自己の力によつて活動するといふことゝは、正反対の基礎の上に立つ思想」であることを再び明確にしようとする。すなわち津田は、

現代の国家に於いては、国民が一民族によつて成立してゐる場合に其の結合が最も鞏固であり、現代の政治に於いて民族意識が重要のはたらしめてゐることを思ふと、王道が現代の国家観念と政治思想とに背反してゐることは、此の点からも明かである。政治上の全責任を帝王に負はせる王道論が、君主を不可侵の地位に置く意味に於いての立憲政治の精神と矛盾してゐることは、いふまでもない<sup>26)</sup>。

と述べるのである。「易姓革命」や「王朝の更迭を是認」<sup>27)</sup>する「支那」の「王道論」は、「君主を不可侵の地位に置く」帝国日本のような「天皇制」国家における「立憲政治の精神と矛盾」するものとして、津田は拒絶しているのである。

次章では、津田が「ちかごろの王道政治論」として批判した橋樸（1881-1945）の「王道」言説、およびそれを発展させた「広義の王道」言説について論じる。これにより、橋における中国と「満州国」をも組み入れる知のあり方に迫りたい。

## 2. 「大陸に於ける王道政治論」としての橋樸の「王道」言説

橋樸<sup>28)</sup>という人物はこれまで「中国革命の同行的な言論的発信者」<sup>29)</sup>と「満州国のイデオログ」、そして「アジア主義の彷徨」<sup>30)</sup>者もしくは「アナキズム的想像力」<sup>31)</sup>の持ち主などのイメージとして照明されてきた。そのような橋が「王道」論について初めて触れたのは、山本秀夫によれば、明治・大正・昭和前期の「支那」研究者であった西本白川（省三）（1878-1928）が「上海の週刊『上海』に載ったもの」が「『京津日日新聞』に転載された機会」であり、その時期は「大体一九二三年（大正十二）後半」と推定されている。橋は、「弥次というペンネーム」で著した「支那民族と君主制」の冒頭で次のように述べる。

上海の西本君が、支那の君主制を主張する人であることは、私どもも早くから承知して居る。西本君の君主制論は、所謂王道主義に立脚するものである。卑見によれば、王道思想は支那に起つた歴史的な一現象に過ぎない。歴史的な現象とは、それが非永久的の存在であることを意味する。此の点に於て、西本君の立場は私のそれとは丁度正反対の関係にあるらしい<sup>32)</sup>。

ここで「王道思想は支那に起つた歴史的な一現象に過ぎない」と述べる橋のスタンスは、1924年11月28日に神戸で孫文が「『霸道的』の西洋文化に対し『王道的』の東洋文化を世界の表面に打立てよう」とした講演「大亜細亜主義」をめぐる批評では変わる。



「王道」は勿論中国文化の所産であるが、日本民族は久しい間中国思想の感化を受けて善かれ悪しかれ中国文化の範囲内に国を建つところの民族である。其れと同時に、近六十年来西洋文化を吸収して列国とどうやら肩を並べ得るだけの力を養ふことが出来た。即ち孫氏も称讃して呉れた通りに、東洋文化の本質に加へて西洋文化の手段を、何れも不十分ながら具備して居る。随つて若し東洋文化即ち孫氏の所謂王道が西洋文化と対等或は其れ以上の価値を具有するものであれば、我々日本民族は「王道対覇道」の戦に喜んで先陣を承る事が出来る。そこで究極の大問題は、王道なるものが果して何程の価値を持つかと言ふ事になる<sup>33)</sup>。

とはいえ、橘は、孫文の「王道」論を「要領を得ない」と捉えながら、「仁義道徳を基調とする政治」は「独り西洋に於て行はれないのみならず、東洋に於ても嘗て実現された事は無い筈である」<sup>34)</sup>と述べるように、この段階においてもまだ「王道」論ないし「王道思想」を主唱することに対する関心は高いとはいえない。橘は「日本人は孫氏の勧めに従つて王道の提燈持ちをしようと云ふ奮発心を起さうにも甚だ心許ない気がする」<sup>35)</sup>と述べている。

だが橘はその後、「王道思想の他の点は兎も角とし、天子の地位殊に所謂革命及び放伐の主張は日本の国体と両立しないと云ふところから、日本の学者達は彼等の王道思想の構成に於て異つた立場を執るべく要求された。私は本編に於て、日本の学者達が中国の王道思想に対し如何に理解し、且つ国体問題と関連して之れに対し如何なる変更を加へたかを調べてみよう」と<sup>36)</sup>した「日本における王道思想——三浦梅園の政治及び経済学説」(1925年9月)に挑むようになる<sup>37)</sup>。これは後述するが、後の橘の「広義王道」言説(1941年12月)に繋がる発言である。橘はここで、日中「両国文化の接触及び交流状態を観察」するために、江戸の儒者三浦梅園(1723-1789)からみる「王道論に於ける」「欠点を補正する何等かの方法を案出」しようとする<sup>38)</sup>。だが橘が梅園の「王道論」にみようとする関心事の一つは、天皇が存在する国における「王道思想」の位相問題であり、そこに占める天皇の位置づけの問題である。橘は、「徳川期に於ける日本の政治形式及び之れに対する梅園の解釈を見ると、名義上の元首は天皇であるが、天皇は形式的にも実質的にも絶対無責任の立場にあり、其の委任を受けた所謂征夷大將軍なる者が国家統治の全責任を負ふ。此の点に於て、田崎(田崎仁義——引用者)氏が天皇を天即ち上帝に比較したのは正当であり、絶対無責任なるが故に天皇の地位は永久不変である」<sup>39)</sup>と述べている。「王道は責任政治であり、責任のない或は責任を感じない政治は王道であり得ない」<sup>40)</sup>と指摘する傍ら、天皇の「権能は何等事実的責任の発生する性質のものではな」いのであり「天皇の地位に関しては、それと王道思想との間に少しの矛盾をも感じない」というのである。そしてその代りに、梅園は「責任政治」を負う存在を「宰相であると同時に覇者」<sup>41)</sup>である將軍としたのだと橘は指摘する。だがこうした論理は、後述するが、後に橘が「八紘一字」による日本の「狭義の王道」の成立を

語ったこととは矛盾している。

次に、梅園が「支那」の「王道論」の「欠点を補正」したものととして橘が取り上げるのは、その「王道論」の持つ「善政主義」である。「王道政治」とは「人民の道德生活に対して責任を負」うことであるが、そもそも王と民衆との「中間者」である官僚だけではなく、民衆においてもその「道德主義」は保障できないものであるという<sup>42)</sup>。この「善政主義」のもたらす弊害とされたのは、例えば、次のようなことである。

善政主義は地方分権の政治組織の上のみ満足に行はれるもので、秦漢以来の中国や明治以来の日本の如き中央集権主義の国家にあつては、所謂善政主義は畢竟空念仏に過ぎず、近い話が寺内伯の朝鮮統治の様なもので、彼は真面目な善政主義者であつたに相違ないが、彼の意思が如実に属僚や憲兵の頭に理解されよう筈がなく、随つて政治の實際——行政組織と民衆の接触面に於ては朝鮮人をして恐るべき悪政であると批評せしめた次第である<sup>43)</sup>。

橘はこうした「善政主義」の弊害を防ぐために、梅園の「法律の変易性を認め、且つ其の必要をエンファサイズした」<sup>44)</sup> したような「法治主義」的態度を高く評価する<sup>45)</sup>。それとともに、橘は「王道政治の実恵が民間に及ぶと云ふ事は到底望まれないであらう。王道政治が必ず地方分権的政治組織の上のみ行はるゝ」<sup>46)</sup> べきと強調しながら、次のように述べる。

政治上の中央集権及び資本主義は根本から王道思想と両立し得ないのである。中央集権主義の下り坂にあることは嘗て略説した如くだが、王道に対する他の一つの大障碍たる資本主義も亦其の全盛期を越した様である。若し一部の学者達が推定する様に、将来社会主義の世界が資本主義にとって代りて実現することゝなつたならば、封建時代以来其の跡を断つてゐた政治上の道德主義が大きな勢で復活して来るに相違ない<sup>47)</sup>。

「王道」において「大障碍」となる「中央集権主義」と「資本主義」を払拭するため、橘はその後、「自治とは消極的には人民自らが団体の力を以て、その生存の保障を謀ることであり、積極的には、その福祉の増進を謀ることである」<sup>48)</sup> というような「自治」の唱導に挑む。それが、1931年12月に発表された「王道の実践としての自治」という論考である。だが橘は「自治機体」は「国民の生活を保障し得ない」事情から「第一には地域的自治体の研究であり、その規模を県から省に、そして「満州」に「新国家が出来れば国家まで進んで行く」<sup>49)</sup> べきだとする。橘は〈日本人の自治能力〉にまさる〈支那人の自治能力〉の可能性を評価<sup>50)</sup> するとともに、やがて成立する「満州国」に対し次のような期待感を表明するのである。



卑見によれば、支那民族は自治を好む、又相当自治制運用の能力を備へて居る。満州は申すまでもなく純粋に近い農業社会である、そこに生れる国家は農業国家であらう、農業国家は分権に傾く。吾々の新国家は支那民族を主要成分とする農業国家であるが故にそれは当然分権的の自治国家でなければならぬ、私は少なくとも斯く考へる<sup>51)</sup>。

橘はここで「自然発生的な伝統的自治機能」<sup>52)</sup>としての「郷団自治」<sup>53)</sup>という、「相当自治運用の能力を備へて居る」中国の農民社会を背景とした、「分権的自治国家」としての「農業国家・満州」を構想するのである。これが、「王道国家連合組織」<sup>54)</sup>たるものとしての「満州国」である。

その後、橘は「満州国」樹立後の1935年に「王道史概説」を発表するが、ここでは「歴史的な随つて無限の流動性を帯びた社会的事象の一系列」としての「支那」における「王道」の「発展の歴史を振返」<sup>55)</sup>ろうとする。その「発展の歴史」の最後の段階として橘が捉えたのが、「第三期 宋の建国即ち半封建的商業資本社会の発生期から半植民地的資本主義社会の成立に至る（十世紀——現代）」<sup>56)</sup>幅広い時期である。橘は「農村自治体の建設」はこの「近世紀、即ち半封建的商業資本社会の前半に於いて或程度に実現されし、生産の技術及び組織の充分に発達した今日以後に於いては益々実現の可能性が高まる次第である」<sup>57)</sup>と論じているのである。すなわち、この時期に至るまでの「農村自治体の建設」もしくは「農村共同体の自治的統制」、いわゆる「大衆的王道主義の興隆とその変遷と」<sup>58)</sup>を、この論考で明らかにしようとしたのである。

### 3. 「広義（の）王道」という言説——橘樸にあっての「王道」論のゆくえ

1941年12月、橘は「政治力と国民組織」を発表した。この論考には、1920年代中旬頃から繰り広げられた橘の「王道」言説が向かう最終地点が見て取れる。橘は、1939年9月に発足し、自ら主要メンバーとして参加した「東亜連盟協会」（1943年に東亜連盟同志会と改称）が公刊した『昭和維新論』の「第二版に於ける王道の定義づけ」について触れる。まず、その定義づけとは以下のようなものである。

東亜連盟の指導原理は王道主義である。世界最終戦は正に王道と霸道との決勝戦であり、東亜連盟は、太古より東亜諸民族共同の理想であつた王道擁護の道義的団結である。即ち東亜連盟の結成に当つても、力を以てこれを強制すべきではなく、東亜各国が真に心より協同し得る如く、強国日本は自ら抑制し、内省し、謙讓でなければならぬ<sup>59)</sup>。

この定義について、橘は次のように語っている。

王道乃至王道主義の意味は、抽象的一般的な表現としては一応これに尽きるのである

が、第三版に於てはそれに一步を進めて或程度の具体化特殊化が行はれねばならない。それに就て私は、われわれの現段階に於ける王道考察の方法として、二つの面が与へられて居ると思ふ。第一は王覇の弁である。このことは前引の外、宣言にも銘記されて居るやうに、西洋文明の指導原理たる「霸道」と対立する意味において王道の内容を闡明ならしむることである。第二面は、数月前本連盟内部で、王道と皇道との関係が時局柄切実な問題として取上げられ、そしてそのまゝ高閣に束ねられて居るのであるが、われわれは今や再びこの未解決の問題に就て真剣に考慮せねばならぬ時機に逢着して居るのである。尤もこのことは当時協会当局の諮問に対する私の答申が残つて居るから、それをそのまゝ第三節として再録し参考に供することとした。それは兎に角、昭和維新及び東亜連盟の指導原理としての王道の全内容は、広さ及び深さに於て開拓の分野が非常に大きいのであるが、第三次改訂の関する限りでは、一応前期二面の考察を以て満足すべきであると考へる次第である<sup>60)</sup>。

この橘の言及には、考えるべき幾つかの論点がある。橘は、「第二版における王道の定義づけ」に対して第三版で「具体化特殊化」すべき「未解決の問題」として、「西洋文明の指導原理たる「霸道」と対立」する「王道の内容」の闡明、および当時盛んに語られている「王道と皇道との関係」を取り上げている。この「王道と皇道との関係」をめぐる議論は「国体学」論者の里見岸雄（1897-1974）と、橘が「日本における王道思想」でも触れている田崎仁義<sup>61)</sup>（1880-？）らによって触発、膾炙された議論であるといえよう。特に、橘とともに「東亜連盟協会」の主要メンバーであった里見は、「東亜連盟協会」編の『東亜連盟建設要綱』（1940年）の付録に「王道は果たして皇道に非ざるか」を掲載するとともに、「東亜聯盟協会」から『皇道か王道か』（1941年）を発刊している（1934年には新太陽社から『日本国体と王道：皇道論』を公刊<sup>62)</sup>）。だがこの二つの問題を「真剣に考慮」すべき以外は、「昭和維新及び東亜連盟の指導原理としての王道の全内容は、広さ及び深さに於て開拓の分野が非常に大きい」と橘は述べる。すなわち、「第二版に於ける王道の定義づけ」について橘が語っていない肝心な論点が残されたままである。「東亜連盟は……王道擁護の道義的団結である」という文章について、である。ここでの「道義的団結」とは一体いかなる含意を持つ語なのか。『昭和維新論』の第二版は未見であるが、第二改訂版（1940年）には上記の「第二版に於ける王道の定義づけ」以外に、橘が引いていない次の文章がある。

数千年の古く貴き文明を有する我等東亜諸民族は、世界最終戦を前にする国家連合の時代に於て、速かに大同団結して東亜連盟を結成し、数百年間白人より受けたる屈辱を雪ぎ、進んで東方道義を以て全人類を救済せねばならぬ<sup>63)</sup>。

悠久の古より**東方道義の道統を御伝持遊ばされた天皇は、世界唯一天成の王者**であら

せられた。天皇が東亜連盟の盟主として仰がるゝときは、即ち、東亜連盟の基礎確立せる日である<sup>64</sup>（強調は引用者）。

ここで天皇とは、「東方道義の道統を御伝持遊ばされた」「世界唯一天成の王者」、したがって「東亜連盟の盟主」と描かれている。すなわち帝国日本は西欧帝国主義に対して「東方道義」を率いてゆく、「東亜」における唯一の〈道義の帝国〉なのである。「第二版における王道の正義」をめぐる自説を展開しようとする橘は、19世紀後半から20世紀序盤を経て特に日中戦争勃発から爆発的に語られた帝国日本の〈帝国の知〉としての「道義」・「道義日本」言説については、まったく触れようとはしていない。橘にあって「東方道義」もしくは「道義的实践」という語は、あくまで「王道（主義）」という言説に従属されているのである。

続けて橘は、『東亜連盟建設要綱』第2第3節「連盟結成の指導原理」で記されている文章を、「1、東亜連盟の指導原理は王道であること。……3、……道治を目標とする王道政治は数千年来東亜民族の共通の政治理想である」こと、とのごとく引いている。だが、それに続く文章は以下のようなものである。

特に日本に於ては国体の然らしむる処、この理想は時に消長あつたにせよ、大体に於て力強く実行せられて今日に及んで居る。明治以後に白人の圧迫をまぬがれる為め帝国主義的傾向をとるの止むなきに至つたが、力に対する自信力を恢復すると共に、逐次その本然の姿に立返り、満州事変勃発に当つては領土又は權益獲得の方針をとらず、王道満州国の建設に精進し、昭和八年三月、満州国協和会は次の声明を發したのである<sup>65</sup>。

橘は上記の文章の内容を射程に入れないまま、「[力]を主とし」た「西洋思想たる覇道」と「徳を主とし」た「東洋思想」との構図における「王覇」の議論に重点を置いている。「本協会の用語例では、王覇が専ら政治特に外政上の概念であるやうな印象を受けるが、実際はそれよりも遙かに広く、文明人の思想及び生活のあらゆる分野に遍満するところの色彩であり、又支配力でもあるといふことを牢記してほしい」<sup>66</sup>と述べているのである。この橘の発言は、「東亜連盟協会」の理念的リーダーであった石原莞爾が1941年「三月十二日付石原莞爾自筆メモ「東亜連盟協会について」」の「会運動ノ方針」の中で記した「政治運動ニアラス 真ノ文化運動 道義運動 準宗教運動ナリ 国家カ政治的ニ之ヲ採用スレハ事変ノ解決 東亜ノ大同トナリ 社会カコレヲ採用セハ 国民組織ノ原動力トナルヘシ」<sup>67</sup>という文章を想起させる。

また、橘は「〔東亜連盟〕協会宣言第三項に東亜連盟建設の途上に於て「王道」に基き新時代の指導原理を確立す」とある。これに対して（イ）皇道は指導原理とならざるか（ロ）王道は革命思想を如何に見るか（ハ）王道といふが如き実践力なき概念論に現代を指導する

力ありや、といふが如き疑問が起り得る」と前置きをしながら、こう述べる。

先づ第一の疑問を解かう。そもそも王道には広狭の二義があり、宣言中のそれは関連する諸国家、諸民族に共通するものであるから、当然広義に解釈せられる。広義の王道はアジア湿潤地帯に（註一）棲息する十余億の人類に共通した思想で大体次の如く表現せられる。王道とは東洋的道德社会（註二）の完成を目的とする政治的实践及理念の一体系（註三）を意味する。広義の王道は民族史の媒介を経て具体化せられ、茲に狭義の王道となる。厳密にいへば狭義の王道は支那にのみ妥当し、満州でも仮りに王道を呼んで居るが、支那と異なる内容が、後述の如く建国僅か十年にして既に明かに発育しつつある。日本では数年来皇道と通称される特殊の王道が発達した<sup>68)</sup>。

ここで橋がいう「東洋的道德社会」への志向における、「広義の王道はアジア湿潤地帯に棲息する十余億の人類に共通した思想」という捉え方はカール・A・ウィットフォークの『東洋的社会の理論』（森谷克巳・平野義太郎訳編により、1939年に日本評論社から刊行）から借用したものと推測される<sup>69)</sup>。橋は「東洋的道德社会」について、「国内的には家族を単位とする団体主義的社会組織、国際的には日本の八紘一宇、支那の天下思想近くは満州の民族協和に見るが如き寛容な態度であつて、これこそ東亜連盟の由つて立つべき精神的基礎でなくてはならぬ」<sup>70)</sup>と詳述している。橋はここで「皇道」という語が当時唱えられていたような日本独自のものとして、「王道」と対置させるか、もしくは優越的な存在として位置づける代わりに、「アジアの湿潤地帯」で発達した「広義の王道」の一種としての「特殊の王道」、すなわち日本民族において「特殊化された狭義王道」<sup>71)</sup>として成立したと述べるのである。こうした主張について考える時、橋の用いる「広義王道」という語りは、一見、王道中国や満州を含むような東亜連盟の理念的志向において、「王道」と「皇道」との言説的な対立ないし衝突を避けるための戦略的なレトリックであるかのようにみえる。だが、次の文章をみてみよう。

アジア湿潤地帯に遍満する広義王道は日本民族の实践を通じて皇道となつた。皇道の特色は何かといふと、それは「国体」の一語に竭きる。誠に広義王道プラス日本国体の特殊性が、即ち皇道であるといつても不当ではあるまいと思ふ。然らば国体とは何か。教育勅語（皇祖皇宗、國ヲ肇ムルコト宏遠ニ、徳ヲ樹ツルコト深厚ナリ。我が臣民克ク忠ニ克ク孝ニ、億兆心ヲ一ニシテ世々厥ノ美ヲ濟セルハ、此レ我が國體ノ精華）によりて知られる通り

イ、寶祚・無窮の信念

ロ、義は君臣なれども、情は父子の如しといはれる上下の緊密な関係、即ち所謂一君万民の思想

#### ハ、忠孝一致の思想

をその要素とするものである。今これを広義王道と比較するに、広義王道の窮極的要請たる政治の道德性（註四）が、これほど強く保証された例を、何処にも求めることは出来ない。この特殊な事実こそ、東亜連盟に於ける日本民族の指導性の基礎となるものである<sup>72)</sup>。

ここで橘がいう「これほど強く保証された例を、何処にも求めることは出来ない」「政治の道德性」とは、何を意味する語りなのか。「支那」と「満州」の「広義王道と比較する」からくる「広義王道の窮極的要請たる政治の道德性」とは一体何を指す語りなのか。それは、他ならぬ、父子の間での自然の「情」になぞられた、「一君万民の思想・忠孝一致の思想」という「義」、いうなれば〈道義〉であろう。これは内面的な領域における道德を意味するものではなく、〈社会的正義〉としての規律領域の概念である。橘がここでいう「一君万民」の間での「上下の緊密な関係」とは、次のように、「天皇」を「階級超越」の「民族的性格の純化を図る」存在として置くことにより「支配階級の介在」する余地を無くしてから生まれるものである。

国体が内包する階級超越の法則には二つの面がある。第一の面は天皇の地位を儼として超越せしめることによつて、その民族的性格の純化をはかることであり、第二の面は天皇を頂点とする民族的政治力の作用により、一君と万民との間に支配階級の介在する余地なからしめることである<sup>73)</sup>。

橘にあって「日本の改造過程」とは、ある種の「社会革命」<sup>74)</sup>としての西洋社会のデモクラシーのような「爆発的不法的な過程」ではなく、「天皇を中心として行はれた大化・明治の両時とも時間に於て至つて短かく、犠牲も亦無に近いものであつた。これが主として国体の特殊性にもとづくこと」である<sup>75)</sup>。橘はこうした「日本民族」の持つ「国体の特殊性」としての「一君万民の思想・忠孝一致の思想」における「政治の道德性」という「この特殊な事実」を、「アジア」において「東亜連盟」の建設を推進するときに「日本民族の指導性」を保証するものとして語るのである。それこそ、橘のいう、「広義王道プラス日本国体の特殊性」としての「皇道」なのである。

橘はこうした日本独歩的な「皇道」と比較される「支那の王道」については、「今日ではこの革命思想の根柢に科学的検討を加へ、革命なくして王道を保持発展し得る如き新社会を創造する努力を必要とするであらう」<sup>76)</sup>と論じる。特に橘は「満州の王道」については、「満州建国の理念として狭義主義の思想を借用したのは、勿論修正を予想した上のことであつた」と前置きしたうえで、その「修正」の内容について、「日本との間に「一徳一心」の有機的精神関係を結ぶことにより帝室の永久性を保証したこと。これは狭義王道から革命思想を排

除する一方法を示すものである。かくて満州にも支那と異なつた特殊性を持つ狭義王道（建国精神）が漸次発生し発展するであらう」と述べる<sup>77)</sup>。繰り返していえば、溥儀の「満州国」における〈皇室の永久性の保証〉とは「日本との間に「一徳一心」の有機的精神関係を結ぶことによ」るものである。それは、「満州国」の「狭義主義（建国精神）」が日本のような「王道」言説から「革命思想」を除去した「広義王道」の一つへと進むことを意味するであるからである。こうした「皇道」としての日本の「一層普遍性ある広義王道」が、名実ともに「東亜」・アジアにおける「道」もしくは「王道主義」と同様の意味を持つのである。これこそが、橋のいう「王道の実践的歴史的意味」なのである<sup>78)</sup>。

#### 4. 「広義の王道」言説以後の橋

以上のように、津田左右吉が「王道政治思想」を「国家と国民生活とに適用せらるべきもので無い」「立憲政治の精神と矛盾」する否定的な〈他者〉として排除する半面、橋は当時に膾炙された「皇道」言説を日本の「国体」に基づいた「狭義王道」、すなわち「広義王道」の一種類として捉えている。それとともに、「満州国」における「狭義主義（建国精神）」もまた、そうした日本の「広義王道」と「有機的精神関係を結ぶことによ」ってこそその永遠性が保たれるはずであった。このような視点に立つ橋には、「道義」的観点から「アジア」および中国の「王道政治思想」を排除しようとした津田よりも遥かに深いところから、帝国日本の「皇道」としての「広義王道」によって中国や満州の「王道」を包摂しようとした側面が際立つ。

一方、『著作集』には未収録であるが、橋が1942年3月中旬に京城を訪れ、朝鮮の「社会主義運動家」であった印貞植<sup>イン・ジョンシク</sup>（1907-?）と対談した時の記事が残されている。

今度大東亜戦争が勃発して、今やとわれわれは明確に、一点の疑問もなしにわが民族の進路を見出した。何よりもまず、東亜の諸民族を解放し向上させること、これこそがわれわれの光栄ある任務であることは、今になってはあまりに明白ではないか。……われわれが日本人であり、また日本が新東亜の盟主である以上、日本思想が基調となって新しい普遍的な東亜的思想の体系が確立されるべきであろう<sup>79)</sup>。

ここで橋は太平洋戦争勃発の事後的な意義として、「東亜の諸民族を解放し向上させる」ことを帝国日本の「民族進路」の目標に置く。「日本が新東亜の盟主」として、そうする限りにおいて、「新しい普遍的な東亜思想の体系」の確立には「日本思想」がその基調となるべきというのである。その基調とは、「革命思想」を排除した「皇道」としての日本の「一層普遍性のある広義王道」に他ならない。ここでの橋のスタンスは、「政治力と国民組織」における「広義王道」言説と連続したものである。



## 註

- 1) 「支那思潮」『世界思潮』第9冊、岩波書店、1982年、67頁。
- 2) こうした「大なる他者」「支那」に対する「停滞」史観は津田だけでなくその当時における帝国日本の識者たちの持つ一般的思念といえる。例えば、京都帝国大学の「支那学」者であった内藤湖南（1866-1934）もそうである（拙稿「朝鮮をぬきにして「支那（学）」は語れるか——内藤湖南の「日本文化史」叙述にみられる朝鮮認識をめぐって」山田智・黒川みどり編『内藤湖南とアジア認識——日本近代思想史からみる』勉誠出版、2013年）。
- 3) 「支那思潮」67頁。
- 4) 同上、70-71頁。
- 5) 同上、71頁。
- 6) 同上、71-72頁。
- 7) 同上、72頁。
- 8) 同上、72頁。
- 9) 同上、73頁。
- 10) 同上、74頁。
- 11) 同上、73頁。津田は「個人を細胞として有機的に組織せられた国民という観念が無い」（同上、73頁）という。
- 12) 同上、74頁。
- 13) 津田は、「支那」において「道義の説かれることにも、道義に背く生活をなすもの、多い事実の一つの因由はある」（同上、75頁）と述べる。
- 14) 「支那思潮（二）」、『世界思潮』第10冊、岩波書店、1929年、31頁。
- 15) 同上、46頁。
- 16) 同上、33頁。
- 17) 同上、47-48頁。
- 18) 津田は、「人の情生活を軽視し、もしくは否認せんとする傾向のあるところ」に「支那人の特色がある」（同上、51頁）と指摘する。
- 19) 同上、48頁。
- 20) 同上、48頁。
- 21) 同上、54頁。
- 22) 津田左右吉『王道政治思想』岩波書店、1935年2月、11-12頁。この文章の中に記されている「ちかごろの王道政治論」は、1938年11月に出版された『支那思想と日本』（岩波新書）では「ちかごろの大陸に於ける王道政治論」（引用は1940年版118頁）と書き換えられている。
- 23) 『王道政治思想』4頁。
- 24) 同上、24頁。
- 25) 同上、40-41頁。
- 26) 同上、41頁。
- 27) 同上、36頁。
- 28) 日本の学界において、近代日本思想史上の橋樑の位置についての評価は決して高いとはいえない。竹内好は橋を評して「どの論文も完成度が低くて、あまりに流動的である。結局、人間の方が大きくて、文章がそれを包括していない。橋先生という方は大きな野心を抱いておられたが、ついにそれを何分の一も表現しないで終られたのぢゃないか、という感を深くしました」竹内好「橋

樸の日本思想史上的位置」(〔1964年5月16日、橋樸追悼会〕山本秀夫編『甦る橋樸』龍溪書舎、1981年、9頁)と述べる。これに対して、子安宣邦氏は「竹内には橋は分らなかったし、その文章は読めなかったのである」と指摘する。(子安宣邦『日本人は中国をどう語ってきたか』青土社、2012年、326頁、註7)

- 29) 『日本人は中国をどう語ってきたか』93頁。
- 30) 野村浩一「橋樸——アジア主義の彷徨」『近代日本の中国認識—アジアへの航跡』研文出版、1981年。
- 31) 酒井哲哉「アナキズム的想像力と国際秩序」『近代日本の国際秩序』岩波書店、2007年。
- 32) 山本秀夫『橋樸』中央公論社、1977年、79頁。その他に山田辰雄・家近亮子・浜口裕子編『橋樸翻刻と研究：『京津日日新聞』(慶應義塾大学出版会、2005年)などを参照。
- 33) 橋樸「孫文の東洋文化観及び日本観」『月刊支那研究』第1巻第4号、1925年3月。『中国研究』〈橋樸著作集第1巻〉勁草書房、1966年、385頁。
- 34) 同上、385頁。
- 35) 同上、390頁。また橋は「西洋近世の政治学説の主潮を成す」デモクラシーのような「近代となつて飛躍的な発展を示す」事なしには、到底近代中国人の思想と結び付く事が出来ぬであろう。……孫文氏の亜細亜主義論に関する限り、私は王道問題を是以上爰に論議する必要を認めない」(同上、391-392頁)という。
- 36) 『アジア・日本の道』〈橋樸著作集第3巻〉勁草書房、1966年、510頁。
- 37) 「近頃尤も多く日本人及び中国人の注意を集めてゐるものは所謂王道思想であると思う」(同上、506頁)という橋の言及から、当時「王道」論が膾炙していた事実がわかる。
- 38) 同上、510頁。
- 39) 同上、518-519頁。
- 40) 同上、518頁。橋は「それにも拘らず中国の専制君主及び其の御用学者は飽く迄も王道の名を固執した」(518頁)という。
- 41) 同上、519頁。
- 42) 同上、530-542頁。橋は、「道徳主義・地方分権主義及び善政主義は王道政治の三大支柱であり、其の中の地方分権主義は近代的欲求と合致するものであるが、善政主義は之れに反する」(同上、541頁)という。
- 43) 同上、531頁。
- 44) 同上、529頁。
- 45) 同上、517頁、527頁、539頁を参照。その他、橋は「我が梅園は、法律進化の理論の上に独創的な意見を立てることに成功した」(539頁)と述べている。
- 46) 同上、542頁。
- 47) 同上、543頁。
- 48) 「王道の實踐としての自治」『満州評論』第1巻第15号、1931年12月、4頁。
- 49) 同上、6-7頁。
- 50) 同上、3-5頁。
- 51) 同上、7頁。
- 52) 同上、5頁。
- 53) 橋が用いているこの「郷団自治」という概念は内藤湖南によるものである。橋樸『支那思想研究』(日本評論社、1941年〔初版は1936年〕)373-382頁を参照。これと関連して子安宣邦氏は、橋

- の「中国歴史観は、中国「近世」は宋に始まるという湖南の歴史観と共通している。だが専制的中央権力による地方支配に対する「郷団組織」という自衛的社会組織の成立をいう湖南の歴史記述は、構造主義的であり、静態的である。それに対して橘は、この時代を階級社会の成立としてとらえるのである。専制的支配の側に官僚階級が社会階級として成立することを橘はいう。社会階級とは、官僚がただ単なる法制的身分ではなくして、社会的身分として社会的承認をえることを意味している」（『日本人は中国をどう語ってきたか』103-104頁）と指摘している。
- 54) 「我等は単に満州一国を対象とするところの王道政治を考へると同時に、一層広い範囲に於ける王道国家連合組織の建設をも併せ考へねばならぬと主張する次第である」（「国家内容としての農民自治」『満州評論』第3巻第3号、1932年7月。引用は『大陸政策批判』（橘樸著作集第2巻）1966年、87頁）。
- 55) 「王道史概説（一）」『満州評論』第9巻第15号、1939年10月、17頁。
- 56) 同上、17頁。
- 57) 「王道史概説（二）」『満州評論』第9巻第17号、1935年10月、14頁。
- 58) 「王道史概説（五）」『満州評論』第9巻第21号、1935年11月、10頁。
- 59) 「政治力と国民組織」（『東亜連盟』第3巻第12号、1941年12月。引用は、『満州評論』第22巻第3号、1942年1月、10頁）。
- 60) 「政治力と国民組織」10-11頁。
- 61) 田崎仁義は以前から『皇道及王道』（1928年）、『皇道日本と王道満洲』（1933年）、『皇道・王道・霸道・民道』（1936年）などを出版している。
- 62) 里見は1960年に出版した『支那の王道論 上』（『里見日本文化化学研究所学報』第1号、里見日本文化化学研究所）のなかでこう述べている。

文学博士宇野哲人編「明解漢和辞典」の昭和十六年増訂百三十一版を見ると、「王道は」「仁義に基づく王者の政道」と注し、「皇道」については特にその語の頭に国訓たることを示す付号がつけてあるが、註釈には「我国体を基因し我歴史に養成せられて自然に発達したる我国民の道義」と書いてある（3828-39頁）。

- 63) 東亜連盟協会関西事務所編『昭和維新論』立命館出版部、10頁。
- 64) 東亜連盟協会関西事務所編『昭和維新論』12頁。ところで、石原莞爾（1889-1949）が個人秘書の杉浦晴男の名で出した1939年版の『昭和維新論』と「東亜連盟協会」編の1940年版『昭和維新論』には「道義」という語はない。同じく「東亜連盟協会」編の1940年第1改訂版『昭和維新論』には、「東亜連盟の必然性は、一、世界大戦後に於ける国家連合化の大勢 一、西欧帝国主義実力の低下 一、自由主義の没落と東洋道義の顕揚の三点に求めらるべきである」（10頁）という文章は見られるものの、上記の「第二版に於ける王道の定義づけ」にある「世界最終戦は正に王道と霸道との決勝戦であり、東亜連盟は、太古より東亜諸民族共同の理想であつた王道擁護の道義的団結である」という文章はない。一方、1943年の「東亜連盟同志会」編の『昭和維新論』には「付 東亜連盟同志会運動要領」があり、その「五、会員の訓練」には「東亜連盟、民族協和の主張者たる会員は、協同主義の基礎たるべき協同道義の熱心な実践者たる責務をもつ」（75頁）と記されている。
- 65) 出典は、東亜連盟協会編『東亜連盟建設要綱』1940年4月版、19-20頁。その他、この書物の「連盟の政治組織」の中の「一、共同宣言」には、「連盟結成の目的は、東洋的王道文化の建設、東

亜文明の融合、大東洋道義社会の確立であり、他民族国家に対し何等侵攻的企図を有せざること」(『東亜連盟建設要綱』24頁)と明記されている。

- 66) 「政治力と国民組織」11頁。
- 67) 野村乙二郎編『東亜聯盟期の石原莞爾資料』同成社、2007年、42頁。
- 68) 「政治力と国民組織」17頁。
- 69) 橘は「湿潤地帯」に関する〔註〕の説明で「アジア諸民族の棲息区域を乾燥地帯と湿潤地帯とに別ち、それぞれ異質の文化が発達した。道徳的香味の高い政治体制の追求を特色とする王道思想は、地球上、実にこの湿潤地帯文化のみが持つ誇りであると思ふ」(同上、17頁)と述べる。
- 70) 同上、17頁〔註1〕。
- 71) 同上、17頁〔註3〕。
- 72) 同上、18頁。
- 73) 「国体論序説——平明な思想と言葉とに依る明徴運動の提唱」、『中央公論』第647号、1941年7月、166-167頁。また、同じ論調で橘は「吾人が節を重ねて考察した通り、国体は史前以来、幾重の盤根錯節に会ひ、幾回の紆余曲折を経つゝ、一定の法則に従つて絶えず成長して来た。この法則の中心をなすものは階級否定の傾向であつて、これを実現する方向は第一に天皇に於ける超階級性の強化と、それに対応して進行する民族性の純粹化であつた」(『国体論序説』181頁)と述べる。
- 74) 「社会革命」という語は、「民生」を重んじる孫文の概念を橘が受容したものである。これについては、『日本人は中国をどう語ってきたか』91-93頁を参照。
- 75) 「国体論序説」167頁。
- 76) 「政治力と国民組織」18頁。ここでの〈新社会の創造〉とは、橘のいう「社会革命」と関わりのある表現と言って差し支えないであろう。
- 77) 同上、19頁。
- 78) 同上、19頁。傍点は引用者。橘はここで、「革命思想」は「日本の皇道は勿論、広義王道とすら必然的關係を持たぬことが明白」(同上、19頁)という。
- 79) 橘樸・印貞植対談「東洋社会の構成的特質」『春秋』第3巻第4号、1942年4月、(もとハンゲル)、394頁。