

# 「満洲国」建国構想における理念派と実務派の「王道主義」

張 小栄

はじめに

本稿は、「満洲国」建国段階で掲げられた「王道主義」の統治理念を、関東軍を取り巻く理念派と実務派が提起した建国構想に焦点をあてて考察しようとするものである。

「王道主義」は、関東軍が中国の東北地域に建てた傀儡国家「満洲国」の統治理念として、満洲事変勃発後に浮上し、建国段階から崩壊まで終始提唱された理念であった。「王道主義」が「満洲国」の統治理念として策定されるプロセスにおいて、関東軍の植民地統治に随伴する知識人として重要な役割を果たしたのが橋樑である。彼は、

山室信一も言うように「王道立国の首唱者のように今日受け取られている」<sup>1)</sup>。そのため、従来の「王道主義」をめぐる研究でも橋が注目され、橋樑が首唱した「王道主義」が思想的に取り上げられ、彼の王道論を参照軸として「満洲国」の統治理念の議論がなされてきた。

まず山本秀夫は、橋樑の王道論は「満洲建国と関係なくすでに大正時代から独特の内容をもって展開されたが、満洲事変を契機として、中国古代の『大同』思想と結合して新展開を見せた」という認識を示した上で、「橋の構想した新国家は、『分権的自治国家』であって、その国家の内容は『農民自治』以外のものではない。それは『職業自治』を内容とする一般的国家の特殊な形態にはかならな

い」と述べている。<sup>2</sup>しかし、それは橘の思想としての王道論の解釈にとどまっておらず、「満洲国」にとつて「大同の世」と「農民自治」は何を意味していたのかを必ずしも十分に検討していない。

橘樸の王道論は、農業社会としての中国東北地域において、「農民自治」により儒学の「大同の世」の社会的理想を実現する論理として唱えられた。とはいえ、関東軍の建国工作に協力しつつ、「農民自治」から「職業自治」へと展開された彼の王道論は、帝国主義日本と「満洲国」の「支配・被支配」の関係を隠蔽する論理でもあった。それ故、橘の王道論の新展開を「大同」思想のみに求め、それを実現する王道方法論の「農民自治」を国家内容とする「満洲国」を「一般的国家の特殊な形態」と位置付けることにはまだ検討の余地があるといえよう。

次に伊東昭雄は、橘樸の「王道主義」を彼の「満洲国協和会」関係の文章を中心に考察し、橘の「王道政治」には、「農民自治」と「民族協和」という二つの柱があったことを指摘している。<sup>3</sup>建国後「満洲国」の建国精神として提唱された「王道主義」と「民族協和」の宣伝を担った機関の一つは協和会であった。橘樸はそのイデオログとしてこの二つの理念を唱道した。だが、この二つの理念は異なる思想系譜を持ち、別個に議論する必要がある。

さらに酒井哲哉は、橘の関東軍への接近を思想史に引きつけて、橘の言説を「アナキズムと暴力」との関連で解釈し、橘樸の国際秩

序観が大正社会主義という知的前提に根ざしていることを解明した。<sup>4</sup>酒井論文は橘の「王道主義」の理論的背景に大正社会主義を見出すが、橘の王道論を実際の「満洲国」建設のプロセスの中で検討していない。橘樸の「王道主義」のアナキズム的性格から、大正社会主義に収斂させようとする酒井の議論は、「満洲国」という政治的現実から離れて、「王道主義」を橘個人の思想系譜の展開の中でのみ論じたものである。しかし橘の「王道主義」の思想的な系譜を論じるだけでは、それが関東軍による独立国家建設に協力する中でもった現実的・政治的意義を看過することになる。

以上述べてきたように、「満洲国」の統治理念として標榜された「王道主義」は橘樸個人の思想研究に収まらない課題である。しかし、橘樸の「王道主義」を参照軸に「満洲国」の統治理念を考察した研究は、橘の理想と関東軍の現実の「満洲国」支配との間に生まれた落差に注目し、統治理念としての「王道主義」が現実と乖離し、空洞化の過程を辿ったと捉えている。<sup>5</sup>例えば古屋哲夫は、「王道主義」は「儒教的徳目を取り上げただけで、そこから現実政治に対する批判や要求が生み出されたことはなかったように思われる」として、「満洲国の構造に影響を与えることのない外的裝飾に終わった」と評価している。<sup>6</sup>

これに対して駒込武は、『建前自身が一つの現実』としての意味を持つことを看過すべきではない」と述べ、「アジアの連帯」を唱え

た孫文から橘樸の王道論の思想系譜を見出している。駒込は、橘を「民族自決」と「被圧民族の連帯」を主張し、満洲事変以前の中国社会において正統的な教説としての権威を獲得していた孫文の「五族協和」と「王道主義」思想の信奉者と位置づけながら、橘の論理が「日本帝国主義による支配・被支配関係を二義的な問題とみなす」「連帯」の論理であり、孫文の権威を逆用したものと主張した。さらに、「満洲国」の統治論理は、一応等しく「儒教的」と評しうる性格を備えているにしても、全く異質な三つの思想契機——大同・王道・皇道が含まれていると評価した。<sup>7)</sup>

たしかに「王道主義」そのものは儒学的なレトリックであるが、実際の「満洲国」の統治理念として実践された「王道主義」には論者により異なる意味合いが附与されており、儒学的な位相からのみとらえると、「王道主義」の一面しか見えなくなるし、橘以外の多様な「王道主義」論が捨象されてしまうことになる。

なお、関東軍の「満洲国」建国工作の枠組みの中で展開された橘樸の「王道主義」を、現実的政策展開の中で位置付けてはじめて、橘樸の「王道主義」の意義を明らかにすることができる。そこで、本稿の分析視点の一つは、理念派の「王道主義」を「満洲国」建国工作の中で位置付けて再検討することである。

「満洲国」の統治理念としての「王道主義」には、橘樸や儒学ばかりでなく、現地文治派指導者の「保境安民」思想、上村哲弥等実務

官僚の「王道善政」論など多様な思想が含まれ、諸々の政治的主体が相互に絡み合いながら統治理念として浮上したことは看過すべきではない。筆者はすでに現地中国人指導者の主張する「保境安民」思想が「王道主義」に取り入れられた経緯を明らかにした。<sup>8)</sup>そこで、本稿では、前稿での分析に続いて、統治理念として浮上した「王道主義」の二つの展開を、理念派と実務派に分けて考察する。

本研究は関東軍に随伴して「満洲国」の理念的工作上に携わった橘樸、野田蘭蔵等を理念派、事変以前に植民地統治の実務的経験をもち、統治理念を現実的国家統治に適用する段階で重要な役割を果たした、上村哲弥等を実務派の代表として取り上げ、両者の「王道主義」理念を「満洲国」建国工作の中で検討する。

実際日露戦争以降、橘樸以外の現地日本人による満蒙経営論においても、「王道主義」は重視されている。「満洲国」建国工作に参加した日本人官僚の大半は日露戦争以降、満蒙で日本の大陸政策の実行者として働いてきた人々である。彼等が提示した「満洲国」統治の理念の基盤には、彼等が現地で蓄積した実務経験があった。それゆえ、「満洲国」の「王道主義」と事変以前の現地日本人の満蒙経営論との関係は無視されるべきではない。

そのため、本稿の二つ目の分析視点は実務派の事例として、満鉄実務官僚上村哲弥に焦点を当て、彼の満蒙教育認識の中で「王道主義」理念の形成に至る経緯を検討する。しかし上村の「王道論」の

系譜は、大正期から大連で「王道主義」を日本の満蒙経営論として唱えた金子雪齋に遡るので、まず雪齋についても検討する。

金子平吉（号は雪齋。一八六四—一九二五年）は、満蒙現地にいた日本人の中で最初に「王道主義」を提唱した人物である。<sup>9)</sup>しかし山室信一は、雪齋の満蒙現地における活動を検討せずに彼を大陸経綸思想家として位置づけた上で、彼の唱えた「王道とは、あくまでも覇道に對立するものとして觀念された心術としての政治哲学にすぎず、中国の現実を考慮したものではなかった」と評価している。<sup>10)</sup>また、雪齋が日露戦争後に新聞人として大連で創刊した『泰東日報』の経営を中心に先行研究が蓄積されているが、基本的に孫文の第二次革命に関わった傅立魚等中国の新聞人の政治的活動に便宜を与えた言論空間として検討されてきた。<sup>11)</sup>しかし彼の満蒙経営論としての「王道主義」に関する研究はほとんど存在しない。

また雪齋の「王道主義」の後継者である上村哲弥の教育思想に関しては、金子省子や志村聡子等の先駆的研究があり、主として日本両親再教育協会をめぐる検討がなされてきた。<sup>12)</sup>しかし、「満洲国」に関わる上村の教育活動及び思想に言及したものは、管見の限り未だに現れていない。

上村は満洲事変後、「満洲国」の教育立案に携わり、建国直後に文教部の創設にあたり、初代学務司長および総務司長を兼任した。建国当時、「王道主義」の統治理念は「満洲国」の建国精神として標榜

され、学校教育政策のなかで実践された。それ故に、建国段階から「満洲国」の学校教育政策の立案に関わった上村哲弥の「王道主義」の主張は重視されるべきである。

以上の先行研究の問題点を踏まえて、以下一では、関東軍の満洲事変及び建国工作において、「王道主義」のイデオロギーが提起された経緯を考察する。二では、橘樸と野田蘭蔵等の理念派に焦点を当てて「王道主義」の展開を再検討することで、関東軍の「満洲国」統治の正当化の論理として形成された彼等の支配イデオロギーの限界を明らかにする。次に三では上村哲弥等実務派官僚が事変後に唱えた「王道主義」の思想系譜を日露戦争後の満蒙経営論まで遡って考察する。

## 一 満洲建国と「王道主義」

### (一) 関東軍の建国工作

関東軍は国際社会、陸軍中央および日本政府からの批判を浴びたが、本庄繁関東軍司令官は満洲事変の根本原因を「積年支那軍閥官憲の使喚する侮日行為からであり軍今次の発動は当然な自衛権の行使で」と述べ、自らの行動の正当性を主張した。また、一九三一年十月四日の「関東軍司令部公表」において、各地で政權樹立運動が発生しているのは、「積年軍閥私欲ノ横暴ニ憤激セルノ結果ニ

外ナラサルナリ」と述べ、「速ニ之カ統一ヲ促進スルハ蓋シ我皇国カ善隣ノ誼ヲ發揮スヘキ緊急ノ救済策ナリ」と主張し、関東軍の指導下に統一した政権を樹立することを呼びかけている。<sup>15)</sup>

このように、関東軍は従来の統治構造を軍閥による「横暴」な地域「支配」と捉え、「軍閥」にかわる新しい統治秩序を築こうとした。それで、事変後に錦州において臨時政府を設置した張学良政権の解体を最優先の課題とし、「一般民心を反学良に誘ふ為凡百有る手段を講ず」ることとした。そこで関東軍は、意識的に「軍閥政治」とは対蹠的な政治理念を持つ文治派指導者を奉天地方維持委員会に取り込み、「表面は支那人に依り収むる」建国工作を進めた。<sup>16)</sup>ここで、関東軍が軍閥による「支配」からの「被支配」者民衆の「解放の論理」の基盤として動員したのが、現地社会の支配階級とみなされた地主層の文治派指導者の「保境安民」・「地方自治」などの論理であった。

しかし、十月に入ってから、東北地域の中国本土からの分離独立を目指す関東軍と、本土との統合維持を求める現地文治派指導者との齟齬が表面化した。そこで関東軍は、現地指導者の「保境安民」理念と関東軍側の独立国家建設の理念としての「王道主義」の間の対立と矛盾を覆い隠し、より実践的に東北地域の伝統的権力構造を保障しうる論理として、現地文治派指導者が主張する「地方自治」の概念を落としどころとしたのである。

一方で関東軍は、各地の治安維持組織の統合指導のため、十月下旬から現地文治派指導者の干冲漢を部長に自治指導部の設立に取り組んだ。十一月十日に奉天で設立された自治指導部は、東北地域における「地方自治制度」の確立を目標とし、「軍閥と関係ある旧勢力を一掃し、県民自治による善政主義を基調と」することをその方針とした。<sup>15)</sup>

野田と橘は、この自治指導部に、十月下旬から顧問として関わった。自治指導部が設立された十一月十日に発表された「自指宣伝第一号」において、「今本指導部が東北社会に適用せむとする人民自治制は、近來法治国家の地方制度に採用せられつつある自治制の直訳的適用を意味するものでなく、中国社会の文化的経済的諸条件を前提として、現実的なる生活及び生活手段の改善を企図するもの」と唱えられた。<sup>16)</sup>

その意味は、「法治国ニ於ケル選挙制自治ヲ予想セシモノニアラズ、全然土地ノ名望徳識アル者ノ合議善政ヲ意味ス」るものにならなかった。<sup>17)</sup>しかも、自治指導部の根本指導精神には、橘と野田の研究した「東北社会に適用せらるべき人民自治の根本要義」などがあつたという。<sup>18)</sup>要するに、橘と野田は現地中国人の政治的主張を考慮しつつ、中国の伝統的社会文化に適用する「地方自治」の概念を案出したと言えよう。

周知の如く、橘は十月上旬の奉天での関東軍参謀等との会見を契



機に、満洲事変を侵略ではなく、一種の興亜運動としてとらえ、関東軍將校等を「或る地点までの頼もしい同行者」とみなし、関東軍に協力し始めたと一九三四年の「満洲事変と私の方向転換」において回想している。<sup>19)</sup>

橘は一九〇六年四月に『遼東新報』に記者として入社してから一九一三年夏まで大連を拠点に、長春、哈爾濱の農村を巡遊して、中国の農村社会経済調査を行った。これが彼の中国の社会政治認識の基礎をなしたのである。また、『京津日日新聞』の主筆を経て、「支那研究会」を設立し、個人雑誌『月刊支那研究』を第十巻まで刊行している。その後満鉄本社調査課の嘱託となつて、一九二八年に情報課の嘱託に移り、また一九三〇年には満鉄資料課に転属した。一九三一年八月十五日には第三の雑誌『満洲評論』を創刊し、編集を担当した。

野田は東大文科で哲学を専攻し、参謀本部の嘱託として、ロシア、中国に駐在していたという。また、橘と共に中国社会研究の大家と言われ、同じ満鉄調査課の嘱託だった。<sup>20)</sup>

満洲事変後、関東軍は中国東北地域の現実社会に向き合う中で、地主層の現地指導者の政治的主張である「保境安民」思想や「地方自治」概念を基盤に統治理念を策定する必要性に迫られつつ、中国社会研究者の野田と橘の協力を求めたのである。<sup>21)</sup>

そこで、野田と橘は二人とも「王道」を唱えたが、その着目点が

異なるが故に、内容的にも異なる展開を見せていくことになる。

## (二) 建国における「王道」

駒込武が既に指摘しているように、満洲事変後に『満洲評論』誌上で初めて「王道」に言及したのは野田であった。一九三一年十月三十一日付の「満洲事変の社会的意義と半独立国家成立に関する考察」において、「吾人は此（事変の―筆者注）重要性を無視しては所謂日支国際問題としての特権利益の擁護も、国家自衛権の確保料たらず、日本移住民の生存権も合理的意味に於て達成し得られざるのみならず、日露戦争以来、昨今に至る排外侮日の根源を除去するに由なく、遂に既得権すら形体を止むるに至るへき懸念すら少なくない」と、在満日本人の利権確保の観点から満洲事変の社会的重要性を論じている。<sup>22)</sup>

野田は中国人にとつての満洲事変の意義について、二十年来軍閥政権は「暴圧に暴圧を以て民生を所謂水深火熱の苦痛の中に埋めた」が、日本のもたらした「革命的天譴」によつて「掃蕩」せられ、中国農民の宿願が実現されたと述べた。こうした満洲事変は漢民族にとつて伝統的な「王道革命」であつて、農民社会にとつて「革命的農民運動」であると位置づけた。ここで、中国の民衆たちはいかにも受動的に「王道革命」の「恩恵」を受けたかのように見えるが、野田は信仰結社をもつて下層農民階級を代表させ、「在理会や、匪賊

と遇せられつつも尚ほ自ら人民の守護者を以て任ずる大刀会が活動を開始した如き、本事変が如何に農村社会に王道的革命意義を有ったかを証するに余りがあろう」と述べた。<sup>23)</sup>

野田は日中両国民の立場から満洲事変の社会意義を論じているが、「軍閥政權」に対する中国の「下層農民階級」の「王道革命」たる意義を強調して、その社会深層における論理を、政治的に儒学が正統的な地位を占める中国社会の伝統として解釈した。そのため、儒学的な伝統に基づき、中国人は必然的に反軍閥的独立国家を要求するに違いないと主張している。

ここで野田は、事変が民衆に対する軍閥の不当な支配を除いたものだという関東軍の論理を継承した上で、儒学の「王道革命」の理念を用いて満洲事変を正当化し、進んで「王道革命」の将来は必然的に独立国家の建設であると主張し、関東軍の独立国家建設の論理的根拠を儒学に求めている。

山室信一が既に指摘したように、野田は「満洲建国を住民の自治組織の下から湧き上る力によつて達成すべきことを強調し」ている。<sup>24)</sup>しかし、野田はここで、単に中国社会の「伝統的信念」から儒学の「王道革命」論を導き出して、「下層農民階級」に対する満洲事変の意義を論じただけでなく、進んで独立国家建設をも「王道革命」の必然的要求と主張したのである。ひいては「王道革命に邁進せんとする農民社会は正に日本の唯一の味方である」と述べ、日本と「下

層農民階級」の利害を重ね合わせることによつて、関東軍のイニシアチブで行われる建国工作の正当性を主張したのである。

彼は、「満洲事変は日本の自衛権権護的手段として、『社会』の敵たる軍閥を打ち倒した。農民に取つて、天恵的革命でなくて何であらう、若し夫れ、軍司令官の布告なる『三千万民衆の福祉を守る』行動が、今後に継続実現するならば、蹶いて聖王の名を捧ぐるに至るべきは当然である。此意味に於て本事変の社会的重要性は絶大なものである」と述べ、儒学の「内聖外王」の論理を用いて、関東軍を有徳で良い政治を行う「聖王」として位置づけ、建国工作のイデオロギーの根拠も儒学の「王道革命」に求めた。

さらに、「仮りに帝國主義的日本が其政治的『インフリュエンス』を東北に扶植せんとする民心把握の第二義政策としては云はずもかな、本事変の社会的意義と更に軍司令官の声明を信ずる吾人は吾三千万農民の王道革命に対して、積極的な応援と共助を惜しんではならぬ」とし、帝國主義日本の侵略や進出を否定し、単なる被圧迫さされている中国農民に対する応援と共助として捉えている。<sup>25)</sup>

このように、野田は儒学的な王道革命の論理によつて満洲事変と満洲国家建設の正当性を強調した。これに対して、橘は現地中国人の政治理念を独立国家建設の論理に取り入れる過程で「王道」を掲げた。

一九三一年十月四日付の「支那社会の自療作用」という評論にお

いて、橘は事変後に現れた治安維持会などは、中国の「社会的自療作用」と述べ、「支那の辺境地方に位する満洲であるから郷紳、地主及び富農を社会的基礎とするところの保守的な儒教思想が最も広く行はれて居る」と認識していた。<sup>(26)</sup>

また、橘は現地文治派指導者が主張する「保境安民」の建国理念は、独立国家の建設及びそこで建設される国家の永久性と至高性を要求するものではないと指摘した。<sup>(27)</sup> そのため、橘は「保境安民を徹底する為には新独立国家の建設を絶対必要とする」と主張した。<sup>(28)</sup> その上、儒学思想の「王道」ならば、「支那人は直ぐ納得するものだ。便利でいい、便利でいいばかりでなく、理論的にも相当な根拠のあるもの」と述べ、「王道」を統治理念にすることの利便性を石原莞爾に説いている。<sup>(29)</sup>

当時満鉄と関東軍の囑託を兼ねていた小山貞知は、橘が責任編集であった『満洲評論』の発起人でもあった。彼は、一九三二年一月三十日付の「満洲新国家と日支人の主張」において、「王道精神の伝統とは、橘樸氏の所謂王者の人民の生存権に対する責任感であつて」、「干沖漢の所謂『保境安民を徹底せしめんが為には新国家独立を絶対必要とする』のもこれであつて、満洲独立国家に対する支那人のイデオロギーである保境安民・民族自決の根本原理は期待を茲に持つものと見るべきである」と述べている。<sup>(30)</sup> 要するに、橘等は独立国家の統治理念の根拠としての儒学の「王道」を、中国人が主

張する「保境安民」によつて定礎しようとしたのである。

以上のように、野田と橘は関東軍の満洲事変と建国工作を正当化するための論理を、儒学の「王道」に求めた。しかし、このように統治理念として掲げられた「王道主義」は、本来国家独立の志向を持たない「保境安民」の論理を取り込みつつ、満洲建国工作における関東軍と現地文治派指導者との齟齬を覆い隠すためのロジックとして用いられたのである。同時にそれは東北地域の伝統的権力構造を保障するための論理でもあった。

従来の権力構造を維持することが関東軍の建国工作の最終目的ではなかったことはいうまでもない。そこで以下二では、橘等がいかに「王道主義」の統治理念を肉付けして、満蒙新国家の理想的社会像を描いたのかを考察したい。

## 二 理念派の「王道主義」

(一) 「王道方法論」としての「地方分権的自治」

一九三一年十月末頃から自治指導部の顧問を務めた橘は、十一月三十日に奉天の自治指導部で「王道思想の実践と自治」と題する講演を行い、その要旨を「王道の実践としての自治」と題して『満洲評論』に掲載した。そこで彼は、「王道」が行われる社会の状態を『礼記』礼運篇の「大同の世」に求め、「こんな結構の世の中」がで



きるには「王道方法論」が必要と主張した。<sup>31)</sup>

そこで、提起されたのが「自治」である。橘は中国の農村における家族や宗族を中心とする農村の自治体と、都市においては地域的・職業的・経済的自治体等が、自然発生的な伝統的自治機能であり、全国にわたって組織されているとの認識を示した。その上で、橘は資本主義国家における「自治」とは、「公共団体が法規の定める範囲内で団体自らの機関を設け自己の費用と責任とによりて、団体の事務を行ひ公共の目的を遂行する」にあるが、近代法治国家ではない中国における「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」であると自分なりの定義を出した。<sup>32)</sup>

橘は、一九三二年一月十一日に満鉄社員倶楽部で行われた座談会「新国家を描く」において、東北地域の「縦横無尽に折重なつて」いる伝統的自治機構を活用するが、中国社会における「自然発生的な伝統的自治機能」は、今日既に人民の生活を保障できなくなつていくという。そのため、「西洋流の自治方法を持って来て今の其の伝統的な自治機構の不足を補ふ」ことを主張した。<sup>33)</sup>

さらに彼は、自治指導部は「地域的には先づ県の自治を建設し地方的に弱点を補ひ、それが終れば県自治区域の聯合体である省を自治する、その場合は自治指導部は省を指導する、これは案外容易である、それが済んだらこんどは自治省の聯合体である国家を指導す

る」のであり、「これを小さく県の指導だけに考へるは大間違である」と指摘した。<sup>34)</sup>ここで、橘は「地方自治」を単なる自治指導部の課題に止まらず、更に拡大して「聯省自治」を展望し、独立国家の建設の方途として論じている。

この場合、橘のいう「地方自治」は、中国の現実的政治社会の特徴を配慮しながら、自治指導部が掲げた「地方自治」の概念を基礎とする建国の論理であつた。そのうえ、橘は「自治」を重層的概念とし、より広い意味では「各種の協同組合所謂『コオオペラティヴ』を發達させる、それは末端は町村の組合から最高組織は国の中央組合に至る迄拵へる」ことであると述べる。<sup>35)</sup>

橘は「支那民族は自治を好む。又相当自治運用の能力を備へて居る」という。また、「純粹に近い農業社会」という東北地域の地域性を指摘しつつ、農業国家に適用される「王道方法論」として「分権的自治」を主張した。<sup>36)</sup>

ここで注目すべき点は、橘の王道論は「満洲国」建国と結び付けて、国家レベルで議論されていることである。橘の「王道主義」は各自自治団体の重疊的組織として新国家を描いたもので、国家論である。酒井は橘の王道論を大正社会主義やアナキズムと結びつけているが、このような理解では、「満洲国」の国家論としての橘の議論を説明することはできないように思われる。

橘の王道論が「満洲国」建国工作において国家論として提示され

ていることの意義は大きいのである。周知の如く、橘の王道論は大正期から形成された。本稿ではそれが当時からすでに国家論として提示されていたことを、以下に論じたい。

まず、橘の王道論は復辟論とは異なっていた。山本秀夫の研究によれば、橘がはじめ「王道論」に関する立場を表明したのは、一九二三年後半に書かれた「支那民族と君主制」においてである。<sup>37</sup>橘はその冒頭で、王道理念をもって清朝の復辟を正当化していた西本省三<sup>38</sup>に対する批判として、「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」と述べ、「清朝の英主康熙帝を王道の体現者であるとし、従つて大いなる過失なき彼の子孫には今日も猶引続き天命が宿つて居る」という中国の復辟派の議論に対しても、清朝が王道を体現したことを否定し、復辟論者とは一線を画した。<sup>39</sup>

また、よく知られているように、孫文は一九二四年十一月二十八日に神戸高等女学校講堂で行つた「大アジア主義演説」において、日本と中国を均しく儒学文化圏における「王道文化」の担い手とし、アジアの解放の原理を儒学の王道に求め、これにより帝国主義の霸道に對抗し、「被圧迫民族と一切の被圧迫民衆の解放を訴えた」。橘はこの「王道主義」に関して、一九二五年三月の「大革命家の最後の努力」において、中国の王道思想を理論的根拠とする大亜細亜主義の権威は不明であり、アジア諸民族は「地縁的結合」及び「被圧

迫民族」という思想的連帯に基づく「同類意識を根拠として薄弱な紐帯を結び得る」としても、「王道思想を以て此の聯盟に共通した旗印とする事は出来まいと思ふ」と述べている。要するに、橘は中国の伝統的「王道主義」をアジア主義の理論的根拠とすることに批判的であつた。<sup>40</sup>

しかし橘は、「王道政治」は中国の歴史上に実践された事実はないが、「将来に実現し支那民族の政治生活を幸福ならしむると共に、行詰れる西洋文明に対して或は大いなる暗示と刺戟とを与へ得るものだ」と述べた。その上で、「王道」は中国文化の所産であるが、「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」、同じく中華文化圏にある「日本民族は『王道対霸道』の戦に喜んで先陣を承る事が出来る」と述べた。<sup>41</sup>

こうして、橘は孫文が「王道主義」を「大アジア主義」の理論的根拠とすることに懐疑的ではあつたが、中国と日本に限つて考える場合は中国文化の所産である「王道主義」が実践的政治論理たりうると考えていた。<sup>42</sup>

橘は、「王道」に関する認識を一九二五年九月の「日本に於ける王道思想」において体系的に述べた。そこで、「王道政治」は中国において二千年前に中絶し、それから再現の機会を持ち得なかつたが、徳川期の日本では「王道政治の実行の都合の宜い政治組織を持つていた」といい、小藩の統治組織である五人組制度は中国の保甲制度

の模倣であり、こうした政治組織が、「王道政治」の道徳的及び経済的要素の展開の基盤となっていたという見解を示した。<sup>(43)</sup> 要するに、「王道政治」はその思想的淵源をもつ中国より、とりわけ土地及び人民に対する観念の部分は、日本において却って実践されていたというのである。橘は中国文化の所産である儒学の「王道政治」が日本の幕藩体制下で実現されたとする独自の「王道主義」理解を提示した。

こうした前提の下で、橘は道徳主義・善政主義及び地方分権主義を「王道政治」の三大支柱であると位置づけ、なかでも地方分権主義は「近代的」要請と合致するものであると指摘した。道徳主義に關しても、「将来社会の政治にも周乃至徳川期の封建社会に於ける如く、道徳観念が最も重要な一要素として取扱はれることとなるに相違ない」と非常にポジティブな認識を示した。また、善政主義については、伝統的統治者と被統治者の階級的対立を前提として編み出された理念としてのそれには否定的な態度を示したうえで、「新社会の民衆は自らの為に自ら善政を行ふことになる」という新たな定義を与えた。<sup>(44)</sup>

このような「王道政治」に対する認識は橘の「農民自治」に繋がっていくのである。しかもそれは「地方分権主義」に特徴づけられた、中国社会に適用しうる実行可能な政治学説として主張されたことは無視できない。橘は、「王道の重要な一特色は『地方分権的行政組

織を通じて直接に民衆の福祉を図る』と云ふにあるならば、所謂聯省自治なり或ひは故孫文の考へて居る様な県自治を実現することに因つて王道精神を復活せしむることが出来る訳である。更に別の言葉で云へば王道政治は官僚政治とコントラストを成すものであり、同時に資本主義的法治主義の行はるゝ近代国家とも正反対の立場に立つものである」と指摘した。<sup>(45)</sup>

ここで橘は、「王道」の政治学説を中国に当てはめて考察を行い、「県自治」や「聯省自治」は「王道」の体現であると提示した。しかも、橘は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と主張し、「王道政治」を「資本主義的法治主義の近代国家」と対置させ、すでに一般的政治理論から「国家論」として提示されていたといえよう。この意味で、橘の「農民自治」に特徴付けられた「王道論」は大正期からすでに「国家論」として提出された論理であり、満洲事変後にそのまま「満洲国」に適用されたといえよう。

以上の如く、橘が自治指導部で主張した「王道の実践としての自治」は、事変前からの彼の王道論の延長上に展開されたのである。なお、橘の王道論の展開を手がかりにアプローチする限り、いかにしてもアナキズムに特徴付けられたとは言えないのである。

一方山本秀夫は、橘の王道論は大正時代から独特の内容をもつて展開されたが、「満洲事変を契機として、中国古代の『大同』思想と

結合して新展開を見せた」と指摘した通り、満洲事変後の橘の王道論は「大同思想」に特徴づけられたというのが橘研究において定説となつて<sup>(46)</sup>いる。これについて、駒込武も「橘が従来の立場を転換し、王道主義を積極的に説きえた秘密は大同思想との結びつきにあつた」と述べて<sup>(47)</sup>いる。

たしかに、満洲事変後橘が王道論に「大同思想」を取り入れて「王道政治」の高遠な社会理想としたのは、思想的には大きな展開だったといえよう。しかし、橘の王道論をより現実味をもつた政治論理にしたのは「農民自治」の王道方法論にはかならない。

橘自身も『礼運篇』における「大同の世」を「王道政治」の理想社会と認めつつ、「王道論の価値は前記（大同の世——筆者注）の理想に依りて決定されるものではなくて、斯の如き理想社会を如何にせば実現し得るか、その方法が正確であるか否かに依つて定まるものである」と主張していることから明らかである。<sup>(48)</sup>

また橘は、一九三二年二月の「独裁か民主か」において、「私見によれば、新国家は民主政治殊に社会民主主義国家を目標として建設し、且つ経営せられねばならぬと考へて居る（所謂社会民主主義国家は、王道なる政治理論の当然の帰結である、と私共は信じて居るのである）」と述べて<sup>(49)</sup>いる。

ここで、橘は「社会民主主義国家」を「王道政治」の帰結として捉えているが、彼の王道論において、それは「大同の世」の社会理

想が実現された具体的国家像に過ぎない。とはいえ、橘にとつて「農民自治」は「大同の世」を実現するための具体策であり、さらに「王道政治」の成否を測るための現実的な尺度でもあつた。そのため、現実的「農民自治」を離れて、橘の「王道主義」を「大同思想」のみに着目して検討する際、ユートピアにしか見えない。しかし、「満洲国」の統治理念たる「王道主義」は虚飾のみではない。

では、橘が現実的中国社会における「王道主義」をいかに考えていたのか。以下では橘が唱えた「農民自治」の王道方法論の内容を検討してみたい。

## （二）「農民自治」から「職業自治」へ

先述したように、橘は東北地域の地域性を「純粹に近い農業社会」であると指摘し、そこに生まれる農業国家に適用される「王道方法論」として「分権的自治」を唱えた。橘は後にこれを「農民自治」と呼ぶ。

その延長上で、一九三二年一月二日付の「満洲新国家建国大綱私案」において、農業国家は理論的に工商業国家即ち所謂資本主義国家に発展していく自然の傾向を有するが、資本主義の弊害より免れんが為に、この自然の傾向を阻止し、永久又は半永久に農業国家として存続させる必要性を説いている。橘は「満洲はその国民多数の福祉及び日本との特殊関係に鑑みて、永久的農業国家たるべき運命

を有す」といい、新国家を永久的に農業国家たらしめる根本理由を日本との特殊関係に求めている。

橘は新国家の工業化を阻止しつつ、工業国家日本との特殊関係を保つことが、「農業社会としての幸福を維持すると共に、工業社会としても亦世界経済の進運に伴ふことを得」るのだという。その上で、永久的農業国家を維持するために、日本への関税を撤廃して、新国家の農村の繁栄に寄与する手段として輸出農産品の価格を高め、輸入品の価格を低めることで、「満洲内部に於ける工業の発達を甚だしく阻止する」ことができる<sup>50</sup>と提案している。

このような大義名分のほか、橘は「新国家から自然に資本主義が生れる事は宜い、けれども植民地には例外が多い、だから日本の大きな資本が入つて来て、それから関税協定或は同盟と云ふ様な事があつても日本の本国の商品が直に入る、此の二つの圧迫の為に満洲には到頭資本主義の発達はどうかと思ふ、朝鮮が然る如く永久的な農業社会として終るのぢやないか」という。<sup>51</sup>ここで、橘は「満洲国」を農業国家に止めておくことが、植民地朝鮮のように、植民地一般の例外として可能であると主張している。

以上の如く、橘の建国大綱案では、日本を意識しながら、新国家が工業国家となることを阻止して農業国家とし、そこに「農民自治」が実践される「王道国家」の建設を構想しているのである。このように、橘は「王道主義」の論理を用いて農業国家と工業国家の

階層的關係を固定化しようとしたのである。橘にとって、「農民自治」・「農業国家」は帝国支配の正当性を示す論理として用いられているといえよう。

一方で橘は、一九三二年七月の「国家内容としての農民自治」と題する評論において、「農民自治」を、「農民社会に行はれるところのもの、即ち本来の意味での農民自治」と、「農民がヘゲモニーを持つ国家に於て行はれる」ものに分けて述べている。<sup>52</sup>これについて山室信一は、「橘にとつては中国の農民自身がヘゲモニーをとる国家建設こそが王道立国の理想とされ、ここに自治に基づく王道政治、王道主義が満洲国の指導理念として提示されることになつた」と指摘している。<sup>53</sup>

しかし橘が、「満洲国」を実際に農民自身がヘゲモニーをとる国家建設を構想していたとはいえないであろう。なぜなら、関東軍の建国工作において、「表面は支那人に依り収むる」農業国家を統治していくのは、現地文治派指導者すなわち地主層だつたからである。では橘において、地主と農民との関係はどのように扱われるのか。

先述のように、橘は「農民自治」に重層的意味合いを与えつつ、「吾人の現に与へられたる具体的な問題としての農民自治は専ら満洲国に関するものであるが、その場合農民自治の規模の極限は国であ」という。「満洲国」の「農民自治」の基本組織をなすものは「民族及其聯合、自然部落及其聯合」を表す「総合自治体」であるが、



「階級的支配關係を根本的に芟除する」ために、「人口稠密な農村で土地の欠乏乃至地主の搾取に悩んで居る農民に対し、適確且つ安全に余剰土地を授与」するが、これには「一層大規模な経済的及び行政的自治体」の援助が必要だという。<sup>(54)</sup>

その理由について橘は、「余剰土地」を利用して地主・農民間の搾取關係を一時的に解決するとしても、「余剰土地の存在は向ふ二三十年しか継続しない」ため、一国限りの「王道国家」は必ず短い期間に政策上に行き詰まると述べた。「王道国家」の「農民自治」が安定した状態で円満な効果を發揮させるため、「満洲国」の王道政治を考えると同時に、「一層広い範圍に於ける王道国家聯合組織の建設をも併せ考へねばならぬ」という認識を示した。<sup>(55)</sup> こうして橘は「王道国家聯合」の概念を用いて、農業国家「満洲国」と工業国家日本とを結びつけたのである。

しかし橘は、「資本家乃至産業労働者がヘゲモニーを持つ国家」を工業社会と位置づけ、「農民社会乃至農業国家は殆ど一つの例外もなしに、工業社会乃至工業国家に隷属せしめられ、前者は後者の無慈悲なる圧搾の下に喘ぎつつある」と述べ、工業社会と農業社会を支配・被支配の対立關係に捉えている。

そこで、農業国家が工業国家の支配下に陥ることなく「破壊無しに工業社会乃至工業国家と融合」するためには、「農民自治の組織原理に比較的に近い組織原理をもつところの工業社会乃至工業国家を

選んでこれと聯盟」しなければならないとする。<sup>(56)</sup> これは農業国家「満洲国」と工業国家日本との間の「聯盟」を意味した。しかし農業国家は工業国家に隷属する。この「運命的なる対抗」關係を日滿關係において正当化するために橘が持ち出したのが「職業自治」という概念である。

橘がいう「職業自治」とは、「抽象され且つ拡大された意味での農民自治」であり、「農業社会と工業社会、農業国家と工業国家との間に職業自治と云ふ一貫した組織原理を与へる」ものである。<sup>(57)</sup> 即ち、橘は「農業国家」のみに適用される「農民自治」を「職業自治」という組織原理を用いて、あらゆる対象に適用させる論理として広げ、工業国家日本を「王道主義」の射程に入れることができた。言うまでもなく、「職業自治」の概念を「農民自治」に取り込むことで、農民と地主の關係も単なる職業の相違として捉えられるため、搾取關係が二次的問題に転化され、抽象的論理の次元では筋が通るのである。

伊東昭雄は、当時橘が考えていた「農民自治」は「農業社会および工業社会における階級対立を前提として、その対立を解消してゆくことを意図したものである」とあり、「満洲に建設される新国家は、工業化の進んだ農業国家である日本と協調しうる国家となりうると考えられていた」と評価している。<sup>(58)</sup>

とはいえ、「王道国家聯合」は、従来の橘の「農民自治」に基づく

「王道」論とは次元の異なる概念である。橘の王道論の両輪である「大同思想」と「農民自治」はこれをもっていずれもその議論の基盤をアジアまで広げたといえよう。橘は議論の中に、新たに農業社会と工業社会の対立の問題を持ち込むことによって、日本との聯盟の必要性を主張し、同時に「満洲国」内の搾取関係を二義的問題にしようとしたのである。

以上を要約すれば、橘は農業国家における「王道政治」の実現を「農民自治」に託しつつ、地主・農民との搾取関係を無視できなかったのである。そこで、「満洲国」内の「余剰土地」を利用することで階級的搾取を削除しようとするが、それは一時的な解決策にしかない。搾取問題を根本的に解消するため、橘は「職業自治」の論理を用いて「王道政治」の射程を「農業国家」から「工業国家」まで広げたのである。しかし、概念の拡充によつて、本来の地主・農民の階級的搾取関係は解除されないし、かえつてその上に「工業国家」からの搾取が課され、「満洲国」において農民自身がヘゲモニーをとるところか、地主と帝国主義の二重圧迫を形成したといえよう。

そもそも、王道方法論として提出された「農民自治」は、現地社会の「地方自治」を基礎に橘が描いた理想的中国社会像「大同の世」を実現するための具体策である。「満洲国」内の限られた「余剰土地」を分配するのも、実在する搾取関係を解体するものではない。本来橘が唱えた「王道主義」は、「満洲国」の統治構造を変えない限

り解決できない課題であった。建国後は、橘自身もそれを認識し、「王道国家連盟組織」の構築によつて、階級的搾取関係を解消しようとした。橘は「農民自治」を「職業自治」へと抽象化することで、満洲国内においては統治構造上の階級的搾取関係を、国際的には帝国主義日本と「満洲国」との間における「支配」と「被支配」の搾取関係を隠蔽したのである。

しかし、そこで提出された「職業自治」は帝国主義日本と「満洲国」の支配・被支配の関係を隠蔽し正当化する論理でしかなく、橘が唱える「農民自治」の王道方法論も現実味を失い、形骸化し破綻せざるを得なかつたといえよう。

では、なぜ橘はこのような論理的に破綻した「農民自治」から「職業自治」への図式を提出したのか。

橘は満洲事変後に「王道主義」統治理念を展開していく過程で二つの問題に直面していた。一つは建国工作の正当化の論理の創出であった。それは、「満洲国」を「純粋な農業社会」であると捉え、「本来の農民自治」を国家建設の論理とすることで解決した。もう一つは、日本と「満洲国」の関係を正当化するという課題である。橘は「農民自治」を「職業自治」という組織原理で解釈することで、農業と工業の間の隷属・搾取関係を相対化し、論理的には「農民自治の組織原理に比較的に近い組織原理をもつところの」工業国家日本との聯盟を可能としたのである。

しかし、日本と「満洲国」との間の支配と被支配の関係は歴然としている。「満洲国」を「永久的に農業国家」として存続させるといふことは、工業国家日本の永久的な原料供給地として位置付けることにほかならない。橘が「農民自治」に基づく「王道主義」を「満洲国」一国内限りの統治論理から、国際的・世界的原理にまで拡大した結果、統治論理として「王道主義」は空洞化してしまったと言えよう。それゆえ、このような「農民自治」も形骸化し、「満洲国」における「王道政治」の実践は行き詰まらざるを得ない。

伊東は、橘が建国後「農民自治」に言及することが少なくなったのは、侵略戦争の拡大により「満洲国」の政府関係者は「農民自治」など問題外になっていたからだ指摘している。<sup>55)</sup>

しかし橘は、一九三四年二月二十四日付の「鄭総理の王道政策批判」において、今日何より肝要なことは「少くとも第一歩たらしむべき満洲国の基礎を固めることでなくてはならず、其の他の事項は、農民自治の要求といふ眼目的問題ですらも、已むなくば後廻しとして差聞へないと考えて居る。但したとへ百回千折を絶ても王道政治の落着く先が農民自治の建設でなくてはならぬことに変わりはない」ことを強調している。<sup>56)</sup>このように、理念派の「農民自治」は形骸化の一方、「満洲国」の「王道政治」の実践方法論として終始標榜されるのである。

そこで、このように形骸化した橘の「王道論」をもって「満洲国」

の統治理念として建国から崩壊まで終始提唱された「王道主義」を評価する参照軸となれるのか、やや疑問である。

### (三) 建国社の「王道」の定義

満洲事変後、野田と橘は、「王道革命」や「農民自治」を用いて、独立国家建設の論理を提唱した。また関東軍によって建国工作の前面に担ぎ出されていた自治指導部長千冲漢も、一九三二年一月十一日に『新満蒙の建設―日支名士の座談会―』で、「今日の急務は旧制を復活し空論を避け人民の福祉を増進するにあつて、奉天省の新自治方針は善政主義と王道主義を標語としてゐる」と述べた。<sup>57)</sup>しかし彼は、この「標語」そのものに関して具体的に説明したわけではない。

このように、事変後に「満洲国」の統治理念として掲げられた「王道主義」は、千冲漢の「保境安民」や橘の「農民自治」など、様々な解釈が混在する漠然たる概念であつた。そこで、最初に建国理念としての「王道」に明確な定義を与えたのは建国社である。

野田は、一九三一年十月末頃から橘と共に、自治指導部の顧問となつていたが、同部は各地域の「地方自治」を指導統括していく実務組織であり、満洲国家建設の思想論理の調査宣伝機能を持たなかつたという。そこで野田と橘等自治指導部に関係する少数のメンバーが、十二月に自治指導部と補完関係にある建国社を立ち上げた。

橘によると、「建国社は満洲国家の建設に直接間接の重要関係ある政治的経済的社会的諸の現象及理論を調査考察及び宣伝する為めの所謂思想運動団体で」あった。<sup>62)</sup>

野田は、十二末頃に執筆し、一九三二年二月に公表した「建国社宣言書」において、「王道とは、儒教の所謂大同社会思想の実現を、政治の倫理化と、財富の社会化とよる民生保障によって必然せしめんとする経国の大道を謂ふ」と定義し、さらにこれを具体的に「王道とは儒教的理論によって一面政治を倫理化し、更に他の一面に於て経済的に財富の生産と分配とを社会化し、これに依つて百姓人民の生存を完全に保障し、其の社会に内在する一切の反立関係の原因を消滅し、以て其の社会生活の最高理想たる至平至和の大同社会を必然せしめんとする政治の範疇である」と説明した。<sup>63)</sup>これは「満洲国」の「王道政治」に関する最初の正式の定義であろう。橘も「私

は今日でも、王道の定義は是に尽きて居ると信じて居る」と評価している。<sup>64)</sup>

この宣言書で最も注目すべき点は、「王道思想」と満洲国家の建設との因果関係を述べたことにある。宣言書ではまず、「古聖垂教して既に幾千年、我が大同思想は幾世幾代の歴史を閲して遍ねく民心を支配し、主観的には東洋民族の伝統的社会生活理想の源流となり、客観的には理想主義的なる所謂亜細亜的宗族社会を形成した。顧れば我が亜細亜民族は此の伝統に生れ、此の組織の中に生きてゐる」

と、「大同の世」を王道政治の社会理想とする根拠を述べた。<sup>65)</sup>

ここで興味深いのは、「大同思想」を「満洲社会」にとどまらず、アジアの諸民族が共有する「亜細亜の本質」と捉えている点である。かつて、「王道主義」を「大アジア主義」の理論的根拠とすることに懐疑的であつた橘は、ここで「大同思想」を取り入れることでアジアの諸民族の「連帯」として捉えているのである。

野田や橘等は、「亜細亜の本質」を儒学の論理に求め、「伝統的生活理想と自治的機能」を活用することで、「王道国家満洲国」を建設しようとした。

その上、「(一) 満洲事変は旧東北軍閥政権を崩壊せしめ、(二) 軍閥の崩壊はその統治下にあつた人民を半封建的鉄鎖から解放し、(三) 人民の解放は直ちに満洲社会の亜細亜の本質を呼び醒し、その伝統的生活理想と自治的機能とに依つて新に王道国家を建設せしめ、(四) 此の意味に於て王道国家満洲国の建設は歴史的社会の必然性を持つ」という。<sup>66)</sup>

ここで、「建国社宣言」は「王道思想」を用いて、満洲事変及び満洲建国の「歴史的社会的必然性」を主張したのである。その上でさらに、「我が満洲王道国家の建設は必ずしも満洲人民の為にのみ蔵せらるべき楽土でも、将た又単なる日本帝国の生命線たる許りでも況んやファシズムの演伎場でもなく、今や将に太平洋に渦巻かんとする世界人類生存戦に臨んで我が亜細亜王道社会の自存を確保す

べき唯一無二の勢力たる王道聯邦の母体たるべき使命を有つものでなければならず、一国限りの「王道国家に安心し得ずして、進んで幾多の同類国家の建設とそれの聯盟」を展望しうる理念であることを強調した。<sup>67)</sup>

山本は建国社の「王道国家建設論」は「王道連邦建設」を展望しつつ、「滿蒙漢民族を『半封建の鉄鎖』から解放し、『滿州』の領域に『大同』の理想社会を実現しようと企図したもの」と評価している。また山本は、抽象的論理の次元では一応筋が通っているが、問題はその内容だと指摘しながら、関東軍の行動において現出した「革命性」と「帝国主義的性格」に対して、橘は「革命的」側面に信賴し、「帝国主義的」側面に対して「農民主主義」の実現によつてそれを否定しようとしたと、「王道国家建設論」の内容を解釈している。<sup>68)</sup>しかし、橘の「王道国家連盟」は「農民自治」を基礎に展開された論理であることを見逃してはいけない。

「時系列に言えば、最初に「滿洲国」に適用する「王道連邦」に言及したのが「建国社宣言」を執筆した野田である。そこで、「王道」の担い手が「滿洲国」から一挙に「亜細亜」まで拡大され、「亜細亜民族」に適用される政治理念として敷衍されたのである。建国後の橘は従来の王道論を展開して、「王道国家聯合組織の建設」を構想していた。<sup>69)</sup>建国段階に野田らと一同に建国社で新国家のイデオロギー作成に携わっていたのを考えれば、そこに「建国社宣言書」の影響

がみられると言えよう。

野田は一九三二年九月の「滿洲王道建国の社会的理論と其革命性」において「王道」の射程を詳しく論じている。彼は「滿洲国が出現しなければならぬ絶対の必然性は、滿洲社会が有つ伝統的な生活理想を主観的条件とし、滿洲事変を客観的条件とした所謂王道革命に存在する、云ふ迄もなく王道革命は亜細亜社会のみが有つ特質である」と述べた。ここで、野田は等しくアジア社会に属する日本が「大同の世」の社会理想をもつ中国のために起こした「王道革命」のもとで「滿洲国」が生まれたと主張しているといえよう。

その上で、滿洲社会は「大部分の漢人と蒙古人、朝鮮人、滿洲人日本人及回族等の少数民族から成立するが其社会は亜細亜的な宗族社会」であり、「大多数は前資本主義時代に属する農業経済に依存するから必然的に無政府的特質を有つものである」が故に、「非法治的自治社会である」と主張した。

野田は、多様な民族性を抱懐する中国社会の性格を「宗族性社会」と位置づけ、家族や宗族を単位に地域を基盤に自発的に形成される自治団体を、橘と同様に一貫して中国の伝統的自治といい、ひいてその本質を「無政府的」と認識していた。しかしここで、野田が民族的多様性を「地方自治」の概念に取り込んだ点は、「滿洲国」の民族問題を糊塗したといえよう。

野田は、「無政府的」本質は農業経済段階における時代的特質だが、



工業化に進展するに伴い、国家機能を必要とすることになると主張した。さらに、中国社会生活の伝統的理想たる「大同思想」が革命性を孕んでいるが為に、「王道革命」が満洲事変として現出したと、儒学の論理で「満洲国」の出現の必然性を主張した。<sup>10)</sup>

その上で野田は、現地中国人指導者の「保境安民」を、「伝統的に大同社会的社会生活理想に外ならぬ、従つて此思想の実現を目的とする政治的独立運動は、所謂王道革命の範疇に入るべき」だと主張し、それを儒学的な「王道主義」の論理に結びつけた。そして、一般的には中国人の「保境安民」が「国家建設意識を基礎として発生するものではない」から、「新国家建設の理論を為すに足りないとなす論断」があるのに対して、野田は「治安其他の社会生活の必要条件たる保境安民の為に国家機能が必要な場合に於ては必ずしも消極的な無政府的保境安民主義に停顿せず、進んで新国家機構の建設に向つて王道革命の過程を辿るべきは当然」であると主張して、「保境安民」を「王道主義」の建国理念に取り込んだのである。<sup>11)</sup>

橘は「建国社宣言」の価値を、「第一に王道に関して正確な定義を与へたこと、第二に王道思想と満洲国家建設との相関性、第三に亜細亜的王道聯邦の提唱」を行つたことにあると述べ、「建国社宣言」は王道と云ふ一つの理論的実践的体系が用意されてある」と評価した。<sup>12)</sup>

山本秀夫は、「橘樸は、王道を『大同』思想の淵源にまでさかのぼ

り、『王道』の实体を摘出し、そこから具体的な『自治運動』の伝統的な社会的意義をより出して見せた」と評価している。<sup>13)</sup>しかし筆者は、橘の王道論の形成はそれと逆行したものと主張したい。野田や橘は、中国東北地域の現実社会に向き合う中で、「保境安民」や「地方自治」などの中国人の政治思想を、満洲国家の統治理念に取り込むために、意識的に「王道主義」理念を用いたのだと言えよう。

以上述べてきたように、橘や野田等の理念派が掲げた「王道主義」の統治理念は、建国の論理としては「大同の世」の社会理想とそれを実現するための「農民自治」の王道方法論より構成されていたが、日本との関係においては、同じ「王道連邦」として論じられた。

ところが橘は、建国直後の一九三二年五月二十日に出版された『満洲国の解剖』において、次のように述べている。「いわゆる王道とは、孟子及び礼記・礼運篇に現れた言説を、その最高頂とする一種の政治思想である。故に王道を支那の政治思想中の一現象として把握する場合には、その内容は比較的明白であり、従つて格別の困難も起らぬ。しかしこの思想を政治の実践上の指導方針として取扱ふことになる、歴代の学者は異論の紛出に悩まされ、政治家は必ず失敗の苦杯を嘗めさせられた。かかる難問題を無造作に取り上げて、敢て新国家経営の指導方針と宣言した政治家達の胸裏には、果して如何なる成算があるのか。遺憾ながら吾人はなほその解明に接

することを得ない」。<sup>(74)</sup>

関東軍に「王道」を統治理念とすることを勧説した橘が、建国直後にこのような発言をするのは、いかにも自己矛盾である。ここで、

橘は「王道主義」を政治思想として展開してきたにもかかわらず、具体的政治における実践に悩まされていることは明白であろう。

また同年五月二十八日に刊行された「王道政治」という評論においても、橘は「国民の生存を完全に保障する」「大同の世」の社会理想は「此理想に実現の必然性ありや否やによつて」、「或は政治実践上の指導原理となるに耐える、或は一条の夢物語に墮することとなる」と述べている。<sup>(75)</sup>

さらに八月十三日に『満洲評論』に掲載された「王道理論の開展―満洲国協和会に関する考察の五―」では、「その後に開展した満洲国統治の実際の状況に照し合して見ると、不思議にもそれは王道政治よりも寧ろ遙かに資本主義的官僚政治に近いと思われる」とさえ述べているのである。<sup>(76)</sup>

ほぼ同時に刊行されたこれらの文章を結び付けて考えると、当時の橘は、統治理念としての「王道主義」と現実の「満洲国」統治との乖離から、関東軍の施策による「大同の世」の実現に懐疑的であったことが窺える。ここに「王道の実践の目的とする政治の体系化を期す」協和会の一員としての橘の苦悩を見ることができよう。<sup>(77)</sup>

しかし、関東軍に随伴する植民地統治のイデオログとして、「満

洲国」の統治を維持するためのイデオロギー作成に従事した以上、彼の「王道主義」の論理自体に自己欺瞞が胚胎するのは必然だったと言えよう。

以上、橘等理念派の「王道主義」をみてきた。橘や野田等の理念派は、「王道主義」を儒学の政治学説として用い、関東軍の建国工作を正当化するロジックとして利用した。しかし、「大同の世」と「農民自治」を強引に建国に結びつけるために展開された「王道主義」は理念以上の実質を持たなかった。たとえ建国のレトリックとしての「使命」を達成したとしても、「満洲国」の現実との狭間で「破綻」していくのは避けられなかったのである。

また理念派は「王道主義」の思想系譜を儒学に求め、そこから「大同の世」の理想的社会像と、それを実現するための「農民自治」の「王道方法論」を導き出した。しかし結果的に儒学に権威を与えてしまい、建国後になつて鄭孝胥等が儒学教育を実践したことへの批判を引き起こすことになった。

理念派としての橘等は「王道」の政治的具体化を困難な課題として抱えたのに対して、当時、統治理念として唱えられた「王道主義」には、もう一つの流れが存在した。以下で、実務派官僚等によつて主張された「王道主義」理念の系譜を、雪齋と上村哲弥に焦点をあてて考察したい。

### 三 実務派の「王道主義」

(一) 金子雪齋と「王道満洲」

(二) 雪齋と『泰東日報』

雪齋は福井の出身で、北門新報社で一年間校正係を務め、日清戦争及び日露戦争が起きるや高等通訳官として出征した。雪齋と号したのも日露戦争従軍以降のことである。日露戦争後の一九〇六年四月、末永純一郎が一九〇五年に大連で発刊した民間紙『遼東新報』の中国語版が刊行されることになった時、雪齋はその主筆として招かれた。<sup>(78)</sup> 橘も、ほぼ同時期に遼東新報社に入社している。しかし、同じ現地主義者として、「王道主義」の二つの系譜を展開したことは、非常に興味深い。

一方で、日本はポーツマス条約によって遼東半島の租借権を獲得した。日露戦争の直後、大連で『遼東新報』や『満洲日日新聞』等の日本語新聞紙の創刊が相次いだ。大連は日中貿易の重要な港口として、中国人商人の数が急速に増加し、中国語の新聞紙による情報取得の需要が日々高まっていたのである。これを背景に、大連公議会长劉肇億ならびに副会長郭精義などの華商有志間において、中国語の報社創立を希望し、日中両国の事情に通暁し、満蒙で非常に名望が高い雪齋に相談して、報社の創設を協調した。<sup>(79)</sup> その結果、華商

公議会関係者は創立資金を提出し、一九〇八年十一月三日、『遼東新報』の漢文版を独立させ、『泰東日報』を創刊した。雪齋を社長兼編集長とし、理事として劉肇億（字は子恒）、郭精義（字は学純）、曲作楷等が名を列ねたのである。<sup>(80)</sup>

『泰東日報』は大連における最初の中国語の新聞として、一九四五年十月上旬の停刊までの三十七年間は、大連ないし東北地域で非常に影響力のある新聞紙であった。日中両国人の協力で創立された『泰東日報』の出資人は中国人だが、実際の運営は終始日本人によるものだった。そのため、社長と編集長を務めた雪齋の中国認識は『泰東日報』の論調から窺い知れるといえよう。『泰東日報』について数多くの成果が蓄積されているため、先行研究に基づいて雪齋の中国認識を整理しておきたい。

陳秋旭の研究によると、初期の刊行内容は基本的に中国人商人に国際形勢、金銀、金融情報などを提供する社会経済新聞だった。しかし傅立魚の編集長就任によって、『泰東日報』は明確な政治的立場を示すようになり、新聞論調は一変する。傅立魚は天津で自ら創刊した『新春秋報』上で、袁世凱政権に対する批判を行い、孫文の第二次革命に関わったが、一九一三年に袁世凱打倒運動が鎮圧された後、大連まで亡命してきた。その後に、雪齋に『泰東日報』の主筆（編集長）として招かれ、次の三点の要望を雪齋に約束してもらったという。

一、『泰東日報』は中国語新聞であり、読者は中国人である。

よつて中国人の立場から立論する。二、中日の両国あるいは民間が衝突した場合は、是非を曲げることなく、真理正義に服して双方を平等に扱う。三、袁世凱を討つチャンスが来たら、すぐに編集長の任から離れ自由の身となる<sup>(81)</sup>。

こうして、『泰東日報』の言論空間は、とりわけ一九一八年の創刊十周年の改版を経て、内容的には帝國主義列強の中国侵略及び国内の軍閥勢力の統治を批判し、大連乃至中国全国民衆に先進的な思想や愛国思想を宣伝することに努め、中国共産党の大連における地下組織への声援などの社説を展開していく<sup>(82)</sup>。

租借地大連で創刊された新聞紙であるにもかかわらず、雪齋が社長に任じた時期の『泰東日報』は「凡ゆる天道に合う者之褒し、日人か華人かを問わず。凡ゆる天道に背く者之貶し、亦華人か日人かを問わず也」（原文は漢文、筆者訳）という宗旨を貫徹し、なるべく中立した論調の展開を図つたのである<sup>(83)</sup>。

このような論調は、雪齋の終始主張してきた「大乘的ナシヨナリズム」と一貫している。雪齋は一九二一年十月八日付の「大乘的ナシヨナリズム」において、「小乗的に唱へらるる『国家の爲め』てふ一標語が、絶対の權威として理解なき国民の脳漿を支配し、民生觀を蔑みし、邦交觀を藐し、更に倫道を軽んじ、個性を遺れて

自ら覺らざるに至りし時は、則ち大乘的ナシヨナリズムの根底將に頽れんとするの時也」と述べた上で、「猛省せよ、恍悟せよ。大乘的ナシヨナリズムを築くの時は来れり」と主張している<sup>(84)</sup>。

ここで雪齋は、「小乗的ナシヨナリズム」と「大乘的ナシヨナリズム」を対置させ、一国に限る国家主義を批判する。とりわけ、日本の滿蒙経営において、「日支親善」を唱え、「大乘的ナシヨナリズム」を鼓吹した雪齋の庇護のもとで、日本人経営の『泰東日報』が、中国人のために立論し、比較的自由的なメディア空間を作り出した。『泰東日報』における多義的「吾国」という言葉のアイデンティティを検討した梁徳学によると、この日報の中国人編集者の反帝國主義的論調が黙認・許可された背後に、雪齋の「大乘的ナシヨナリズム」があつたという<sup>(85)</sup>。

他方で、先行研究における雪齋の「大乘的ナシヨナリズム」に関する評価は、端的に二種類に分けられる。一つは梁徳学を代表とする中国の研究者の評価で、雪齋の「大乘的ナシヨナリズム」は中国の新聞人に一定の言論空間を与えた宗教的色彩の濃厚な主張であるが、日本の権益の拡張・領土的侵略野心は覆い隠せないという<sup>(86)</sup>。一つは、中野泰雄を代表とする日本の研究者による、「侵略とは無縁のアジア主義」という評価である<sup>(87)</sup>。

雪齋の信奉者中野正剛は、「先生は一介の読書人を以て、滿洲の重鎮であつた。福島軍司令官でも、早川滿鉄社長でも、兒玉閣東長官

でも、何か重大問題が起ると、必ず先生の許に馳せつけて教を乞うた。支那人側では排日の巨頭でも、先生を嚴父のやうに敬愛した、「實際満洲に往来する志士浪人学生等で先生の世話にならぬ者はない位だ」と高く評価している。<sup>88)</sup>

このように、在満日本人の間で雪齋の影響力は深かったといえよう。そこで、雪齋の「大乘的ナシヨナリズム」に根ざした中国認識とはいったい如何なるものだったのか。以下では雪齋の満蒙経営に關する論説を取り上げて、実務官僚等に深い影響を与えた彼の中国認識を探っていききたい。

(一―二) 雪齋の中国認識——「延長主義」から「王道主義」へ

新聞人として満蒙で活躍した雪齋は、従来の研究で「大陸浪人」として位置づけられている。一方で、雪齋は一九一三年から大陸青年団を創設しその団長に就任し、満蒙に渡った青年の精神的指導に努めた。雪齋は私費で振東社を開設し、一九一六年に正式に「振東学社」と改称した。振東学社では雪齋の門下生を名乗る上村哲弥、太田誠や阿部真言など、数多くの実務官僚を育成したのである。

一九一三年十一月に、大陸青年団の機関誌『大陸』に発表された論説「泰東の大陸は王道宣施の処」において、雪齋は帝国主義を「人道を藐視」するものとして排し、「王道主義」こそが「民衆を中心とせる王者の人道的公動」であり、日本こそがそれを実現できると主

張した。

彼は「王道宣施の本領」を日本の国体に求め、「我帝国の王道は明治維新に由りて光彩を發し、再び之を琉、台、鮮、樺の奄有と遼東の治理に証しぬ、吾人は所謂列強の帝国主義を觀るや久し、而も未だ會て王道宣施を見ず、蓋し彼等は尚ほ斯の本領無き也」と慨嘆し、「嗚呼泰東の大陸は天の吾皇に囑する王道の宣施を以てする処、我が三千年の蘊粹は此に其幽を闡かるべく、国体の意義は此に其眞を証せらるべく、無字大經典の脚注は此に大段落を得べく、国民思想の疑問は此に解答を得べし、大陸なる哉」と主張した。<sup>89)</sup>

雪齋が言う国体論について、千田萬三は「国体の本義は皇位中心である。所謂皇室中心主義なんといふものではない、国体の眼目は皇位を中心とするもので」あると述懐する。<sup>90)</sup> こうした「皇位中心」を鼓吹した雪齋の国体論について、「雪齋先生を偲ぶ座談会」に列席した上村哲弥も繰り返し追憶している。<sup>91)</sup>

要するに、雪齋は「満蒙」の大陸において「王道宣施」の資格を持つものは「王道」を「国体」とする帝国日本のみであることを強調した。<sup>92)</sup> この点では、雪齋も橘と同様、帝国日本に「王道」の正統性を求めているといえよう。しかし橘と違って、雪齋の王道論は満洲と日本との関係を論じる文脈で展開された。では「王道主義」の実施について、雪齋がいかに考えていたのかを、当時の日本政府の植民地政策と結びつけて考察してみたい。



朝鮮三一独立運動を皮切りに、日本の植民地統治政策は「内地延長主義」を採るようになった。第一次大戦後、原敬は植民地統治において「漸進的に明治国家を模倣せよ」と主張した。春山明哲は、「内地延長主義」には「明治憲法体制の模倣」と「明治国家自身の歴史の模倣」という二重の意味が含まれ、本国日本への「同化」を主張するものと指摘している。<sup>93</sup>しかし、満蒙における日本人官僚は全く別の理念を提唱していた。

満鉄の初代総裁後藤新平は、台湾総督府民政長官時代（一八九八—一九〇六年）に大規模な台湾社会の旧慣調査をおこない、現地の実情に即した植民政策を立案しようとした。満鉄総裁時代の後藤新平（一九〇六—一九〇八年）は、台湾での植民政策のノウハウを満洲経営にも導入しようとした。米谷匡史は、このように現地の実情に即した植民政策を採ろうとする後藤を、「宗主国と植民地を別個の領域として切りはなす特別統治主義を唱えており、原敬の内地延長主義と対立する植民政策論者」だったと評価している。<sup>94</sup>「内地延長主義」を植民地政策の基軸とする中央政府に対して、満蒙経営に当たっていた現地官僚等は、能動的に「現地主義」の立場をとっていたと言えよう。

民間人として大連で活躍していた雪斎も、満蒙における既得権益を擁護する一方で、「内地延長主義」の排除を主張し、後藤と同様に「現地主義」を重視した。雪斎は「内地延長」は「重患の延長」と認

識しており、その最終目標である「同化」に否定的態度を示した。

雪斎は一九二二年三月に発表した「延長主義を排す」において、「満洲に於ける吾人の新らしき天地よ。重患の延長ならざる創造的新天地よ」と唱え、帝国日本の延長線上に満蒙を考えると行き詰まるであろうと予言し、民族を超えた「大乘的ナシヨナリズム」をもって中国人のための理想的政治を実施すべきだと主張した。<sup>95</sup>これが雪斎の唱道した「王道宣施」である。

更に、一九二五年五月の「醒覚してから」という記事において、「満蒙は支那の属領而して日本は政治上に経済上に絶対の関係を有し、世界如何なる国と関係を絶つことあるも、此対岸大陸を視線外に置くべき時期なし」と、日本にとつての中国の満蒙地域の重要性を述べた。また、「我国人が之（満蒙―筆者注）を植民地視し、更に鉄道、鉱山、商租等の問題を高調するも尤千萬である」が、「何故に廿一箇条を始め種々の対支事業が反対を受けたか、何故に二十年の満洲経営が毫も植民地的効果を齎さぬか、此点に目醒めなければ独り将来の見込みが無いのみならず、恐らく非常な国家的難局に陥るかも知れぬ」と警鐘を鳴らし、従来の日本の満蒙政策を批判し、満蒙における利権確保のための植民地化政策を否定し、政策転換を求めている。<sup>96</sup>

上村によると、対華二十一ヶ条交渉の最中に、雪斎は「二十一ヶ条で間違ひをやつてをるので、東京に行つて、それを教へてやら

う」と、大隈重信に反省を求めに行つたという。そこで、「日本国民で国家のことを考へないものは一人もない、唯一一人日本人でありながら国家本位に考へない奴がある、それは総理大臣だ！」と大隈重信に怒鳴つた雪齋は、中国人の立場に立ち、中国を中国人のための中国たらしめんことを明確に主張した。ここに雪齋の満蒙経営論の特徴を見ることができる。<sup>97)</sup>

こうして従来の日本人の満蒙経営論と相反する雪齋の中国認識について、満鉄調査課長であつた石川鉄雄も高く評価している。雪齋は満鉄調査課内の中国研究の毎月の会合で講演していた時に、「支那人のための支那といふやうなことで、徒らに武力主義、干渉主義といふやうなことをやめて、支那人の立場から支那を見てやらねばならない」と主張していた。このような特異な満蒙論に対して、石川は「奇異の感を抱いた程に翁の説に共鳴した」と述べている。<sup>98)</sup>

ここまで述べてきたように、雪齋は日本の「内地延長主義」を批判しながら、「現地主義」に基づいた「王道」の実践を提唱した。とはいふものの、雪齋の主張したところの「王道主義」は、「王道」が中国の伝統的儒学に根差す政治思想であることを認識しながら、その根底を帝国日本の国体に求めている。<sup>99)</sup> 帝国主義日本の権益を主張しながら、満蒙を植民地化するのではなく、従来の武力的支配に対して、日滿の文化的、経済的関与を通じて、中国人の立場に立つて中国人のために理想郷を創造することが、雪齋の生涯を貫いた抱負

であつた。

しかし、ここで注目すべきことは、雪齋が現実の「延長主義」に對置した満蒙経営論としての「王道主義」は日本と中国の「共存」を企図したものであつたという点である。橘や雪齋等本研究で取り上げている政治的主体はいずれも「現地主義者」であり、「王道」を唱えた人物である。橘等理念派の王道論が儒学的思想系譜を重視しつつ展開されたのに対して、雪齋ら実務派はその実用性や現実味をより重視していた。そこに、雪齋の王道論の価値を見出すことが出来るし、またその到達点は民族を超えた「大乘的ナショナリズム」に反映されている。

もちろん、雪齋の「王道」は「帝国主義」への對抗言説ではない。むしろ、ナショナリズムが高揚する一九二〇年代の国際環境において、「共存」を目指した植民地統治の一類型として唱えられたと言えよう。

大陸浪人の研究を行つた渡辺竜策は、振東学社の雪齋を大陸にいた日本人の精神的支柱であつたと評価している。<sup>100)</sup> 雪齋は、後に満鉄や「満洲国」建国工作に携わつた多数の門下生を養成したことで、満蒙における日本人の間で大きな影響力を持った。

満鉄社員の中には、振東学社の塾生として雪齋の薫陶を受け、彼の門下生を自任する者が少なくなかつたが、上村哲弥もその一人である。雪齋の主張は、橘等の王道論とは異なる思想的文脈を形成し、

上村哲弥等「滿洲国」の実務官僚に受け継がれていったのである。

以下で上村哲弥が教育実務者としての滿蒙へのかかわりを考察した上で、滿洲事変後の「王道主義」理念のもとに「滿洲国」の教育政策の立案に至った経緯を考察する。

## (二) 上村哲弥の「王道善政」

(二―一) 上村哲弥の滿蒙認識——滿蒙開発の実務者としての使命  
上村哲弥(一八九三―一九七八)<sup>101</sup>は、東京大学法学部卒業後、一九一九年に滿鉄に入社した。一九二一年に滿鉄の補助の下に、大連女子文学院を創立した。一九二四年から一九二七年にかけて滿鉄から欧米留学を命ぜられ、シカゴ大学で教育関係の科目を兼修し、教育学、心理学、成人教育、労働問題を学びながら、アメリカとヨーロッパの教育施設を見学調査した。この欧米留学の経験が上村の教育思想に色濃く反映されることになる。

一九二八年に留学から帰国した上村は成人教育の一分野として「両親再教育」を唱えた。上村は「家庭教育」において、「どうしても親が子を教育することが先きに立つて、親が自分自身を教育することが、子供の教育の前になければならぬ」と主張する<sup>102</sup>。そこで、上村が発足させたのが「両親再教育」を目的とする日本両親再教育協会であった。会長に東大教授松本亦太郎、顧問に後藤新平・新渡戸稲造を招き、日本全国にわたり、両親の教育集団組織の

普及に努めた。協会は『子供研究講座』の刊行、一九二九年に機関誌『いとし児』の創刊などを行った<sup>103</sup>。

このように、上村の教育思想において、児童教育と成人教育に関心が寄せられている。これは彼の「滿洲国」教育ないし敗戦後の日本国内の教育活動にも貫徹されていくのである。

滿鉄時代の上村は、教育実務家として滿蒙や日本国内で活躍しながら、彼の滿蒙教育に関する抱負を、滿鉄社員機関誌『協和』や『新天地』を拠点に多数発表した<sup>104</sup>。

そのうち、彼の留学以前の滿蒙教育に対する抱負を最もよく表しているのは一九二三年『新天地』に発表した「滿洲総合大学論」である。上村は、「隣邦支那の文化的開發を援助すると共に、日支兩國の共存共榮に最も合理的に適合する方法に於て、邦人の滿洲永住の道を見出さんと」して、一九二〇年渡滿してまもなく、文理科を中心とする滿洲総合大学設立を当時の滿鉄社長の早川千吉郎に提案して、共鳴を得たという。「滿洲総合大学設立私案綱領」において、上村は「支那を救ふの道は普通教育の普及、中等学校、実業学校の増設であり、その任に当る可き有能なる教師の養成である」との認識を示し、「滿洲大学を以て(中略)日支人混交の七年制高等中学校設立」を主張したのである<sup>105</sup>。

このように、一九二〇年代初期の上村の教育観は中国を救うための道としての考案されたことは明白であり、前述の雪斎の「日支親

善」・「大乗的ナシヨナリズム」の主張を色濃く反映しているのである。

上村の満蒙認識は、雪斎の満蒙経営論を抛り所に形成されたといえるが、雪斎の死後から二年たった一九二七年に、上村は留学から帰国し、それ以降の彼の満蒙認識と教育思想は日増しに成熟し、新たに欧米の思想・理念を取り入れることになる。

一九二七年十月の『新天地』誌に発表された「何処に行く？」<sup>106</sup>において、上村は国民的発展の第一線に立つ満蒙政策の実務者としての戸惑いを感じ、日本の満蒙政策の行方を「吾らは今何処に往きつつありや？……文明は果して何を指して進みつつあるのであるか」と思索している。

上村は、「我が国民的発展の第一線に立つて生活し、職業生活してゐるといふ正にその宿命的偶然のために、国民としてのヂレンマを最も苦く味はねばならぬことを感ずる」という。また、帝国日本の大陸政策の最前線の実務者、地上に住む一人、日本の市民、社会人等多重のアイデンティティを持つ者として抱くヂレンマについて、「私は自分自身が迷信的軍国主義患者であるか、或は抽象人道主義的国際主義者の何れかであるならば、此の自我分裂——此の内部矛盾戦が如何ばかり楽なものであるだろうか」と述べている。

上村は政策の担い手として現場で働くからこそ、立案者に比べて満蒙経営の残酷な現実が見えつつ、宿命的な使命とも言える実務者

としてのアイデンティティを作り上げることにヂレンマを感じたことが窺い知れる。

上村は、従来の満蒙開発によつて日本の産業的自立と過剰人口のはげ口とするという観念は、「二十年の経営の歴史によつて其荒唐無稽なることを曝露しつつある」と批判した。また、日本の満蒙政策として歴史的ユートピアを描いた桃源の夢は、「山麗しく水清き東海の極楽島（日本―筆者注）に一切の軍備を撤廃し、全部の冗費を省約し、教育と生成と創造に国民の心胸を開拓し、国内に産する程の一切の生活資料を平等に分配する」ことであるという。しかし、国家分裂の状況に陥っている中国に関しては、「蹂躪されている国家的、人種的不正義と不平等とは日本において何ものが打破されてくられるのだろうか？ 日本は桃源の夢を描く可きではない、——吾らの使命は平和ではない否な却つて国際的革命にあるのではあるまいか？」と自問自答している。

こうして、上村は、「吾らは今にして満洲に確固たる地歩を築き得ねば遠久にその機会を喪ふ。けれどもそれを実現するためには、『権力は正義なり』の原則を吾らは必要としないか？ 然り而してそれこそは、吾らが人類的正義の故にそれを打破せんとする国際的不平等を産出した当の原則でなかつたか？」と言う。すなわち、上村は満洲における日本の権益構築は、中国の遭遇している不平等を打破することにつながるが、こうした日本の正義Ⅱ満蒙開発は新たな

な国際的不平等を生み出すことになる」と述べている。

それに加えて、中国をめぐる国際環境も変化しつつあった。世界大戦後の民族自決とデモクラシーの主義が明確に容認されたこと、ソ連が十月革命後、中国に対して従来の不平等条約や差別待遇等を破棄し、援助政策へと転換する一方、中国国内で進行しつつある国民革命がもたらした国民意識の高揚——それを端的に表現している排日思想や排貨運動の脅威は日増しに深まっていた。

これについて、上村も領土的境界線に対する侵害には国際社会の監視が伴っていることを認識し、「日本が満洲に対して有する明白なる条約上の権益も経済上文化上の合法的開発も、疑惑と嫉妬と」を招致するため、今後の日本の対満蒙政策になんらかの積極的意義を見出そうとした。

上村は日本の満蒙政策の行方について、一九二九年六月『新天地』に発表した「民族発展の前線に立つもの」において漸くその答えを出している。<sup>(107)</sup>上村は、日本民族の積極的満蒙開発の存在理由を次の如く三つ挙げている。

まずは、「満蒙開発に対する日本の文化的使命である」と、上村は雪斎と同様に、武力的侵略を排し、「堂々と満蒙の経倫を行ひ、文化的経済的開発の業を進む」ことを主張している。日本は満洲に対して何ら領土的野心を有しないと屢々声明している通り、満蒙に対して期待するところのものは、「只管にその文化的経済的開発であり

それに就て世界に希望するところのものは熱意ある協力である」と主張した。<sup>(108)</sup>

また、「満洲は清朝以前に於ては漢民族が其の領土たることを当然として主張し得る地方ではなかった」と、日本の満蒙権益の擁護者等が高唱してきた、余りにも新鮮味のない論調を展開しているが、満蒙開発の正当化を図っていることは明らかである。

さらに、上村は「日本の満蒙進出は、日本民族並に支那民族に取つての倫理的要請」と述べた。ここでいう「倫理的要請」は「日本人の満洲開発の事業は、それが若し真に中国を益するものであるならば、日本の国民性の向上の為に極めて重大な意義を有するもの」であり、すなわち「共存共栄」の実現である。

満洲事変後の一九三二年一月に上村は、満鉄社員会機関誌『協和』や『新天地』において、「日本は単に区々たる権益の擁護に止まらずして、東亜に於ける指導権と満蒙開発に対する倫理的責任の関する限りに於ては断じて一步も退かざるの決意を示すの要ある」と主張している。<sup>(109)</sup>要するに、日本がただ満蒙権益を擁護するだけではいけない、実際に指導して開発すべきだと主張している。

以上述べてきたように、上村は多重のアイデンティティのジレンマに苦しめられていたが、ここで満蒙開発の実務者としての使命を見出すことで自己統一を実現できたのである。この過程において、上村は自己否定と自己肯定の狭間で揺らぎながら、実務者としての



在満日本人の集团的アイデンティティを形成し、雪斎の「大乗的なシヨナリズム」を大義名分に満蒙における日本の権益の正当性を主張したのである。

ここには、雪斎からの連続性が見られるが、上村の満蒙経営論の独自性も示しつつあった。上村は従来の日本の対満蒙経営政策を反省しながら、「共存共栄の精神を以て進むのでなければ、吾らの満蒙開発は世界に誇る可き意義を没却する」とし、日本人が唱道してきた「日支親善」・「共存共栄」の精神を「空虚なスローガンとして掲げる代りに、大いなる忍耐を以て具体化することに努力しなければならぬ」と主張した。<sup>10)</sup>

上村は、現地における長年の満蒙経営の経験をふまえて、実務的な立場から日本の対満蒙政策の行き詰まりの打開を唱えているのである。ここで最も注目すべき点は、雪斎の満蒙経営論の延長上に、机上の空論に止まらず、政治的具体化まで企図したところに上村の実務派としての特徴を見出せるのである。

しかも、教育実務者としての上村は満蒙開発を日本の文化的使命と捉えたことが、彼の満蒙経営論の政治的具体化を「満洲国」の文化教育政策へと繋げていくのである。以下は、上村が満洲事変後に彼の考えの政治的具体化として唱えた「王道」について探っていきたい。

## (二) 上村哲弥の王道論

上村は、一九三〇年に満鉄の参事に昇進するが、満洲事変後関東軍司令部嘱託を務め、「満洲国」の教育政策の立案に携わった。

彼は一九三二年十二月に「関東軍嘱託」の身分で執筆した「我が国民生活と満洲新国家」において、「亡き地下の師父金子雪斎翁の終始一貫唱道し続けられたる『王道満洲』の建設が眼のあたりにならぬ」と高唱している。また、「満洲事変をして人類史的意義あらしめるものは、東北四省に於ける東亜五民族協和の新理想国家の建設」だとし、「此の理想国こそは満蒙三千万民衆に取りては、五千年の歴史を通じてその政治的大理想たりし王道の実現であり、空前の善政に依る福祉の増大であり、奉天省自治指導部長干冲漢氏の所謂『極楽土の建立』である」と「王道」理念に基づいた新国家建設を展望した。<sup>11)</sup>

当時野田の「王道革命」論、干冲漢の「絶対保境安民主義」、橘の「王道の実践としての自治」など、諸々の政治的主体による建国理念が相次いで発表されていたことを考えれば、上村が十二月の論文で「王道」を論じていることは不自然ではない。

上村は満洲事変後の満蒙新国家建設に関して、「国民大衆の歇みなき内からの要望として生れた革命の場合に於ては、徹底的に廢古採新の政策を執る可きであるが、新国家の出現は聊か事情を異にするが故に、出来るだけ原状に恢復して、一先づ民心を安堵せしむる

ことが少くとも賢明だから」という。<sup>12)</sup>

ここで上村は、理念派の橘等が「王道革命」を唱えて満洲事変の正当化を論じたのに対して、明らかに満洲事変の革命性を否定しているのである。要するに、上村の王道は、革命性を主張しつつ展開された理念派のそれとは異なる文脈で展開されたものである。

上村の「王道」認識は、一九三二年一月に『新天地』誌に掲載した「王道と善政」に色濃く現れている。<sup>13)</sup> 彼はこの論文で、「新国家の満蒙三千万民衆に対する至福的意義は何と言つても善政主義の実現でなければならぬ」と主張し、「日本が自ら此の大業のために指導性を持たねばならぬ理由も、一に拘つて此の善政主義国家の実現にあるのだ」と述べた。

上村は、一九二〇年代初期に満鉄の夏季大学の講師として招待された胡適の「good government」に共鳴し、満洲事変発生と共に「善政主義」を唱道しはじめたという。上村は「善政」が「支那の歴史を通じて高唱されたところの、そして歴史を通じて未だ一度も実現されざりしところの王道の実現」であり、「天意則民意の思想」、「最も徹底せる民本的観念」であるという。また、上村は「王道」を、自治たると他治たるとを問わない哲人政治であると強調する。このような上村の「王道論」は、明らかに橘樸の「地方分権的農民自治」とは異なる内容を持っていた。

では、上村が言う「善政」とは一体何なのか。上村哲弥は教育実

践家として、橘や野田等の理念派が唱えた「王道主義」の統治理念を自ら「善政」と解釈した上で、これを「満洲国」の教育政策の中で実践すべく努めた人物である。しかも、彼独自の「王道主義」の形成の背後に中国教育界の政治的主張が影を落としている。

中国の教育家や政治家等が国家主権回復運動の最中で叫んでいたのは「好政府」の樹立であった。北京大学校長蔡元培をはじめ、胡適や李大釗ら北京大学関係者が、一九二二年四月二十五日付で『東方雜誌』に発表した「我們的政治主張」から当時の教育界の政治的主張を窺い知ることができる。

ここで、中国の政治を論じる際に、切実的、明瞭的、人々がわかりやすい目標があるべきだと述べた上で、「国内の優秀な方々が理想としている政治組織はなんであろう、(全民政治主義にしろ、ギルド社会主義にしろ、無政府主義にしろ)」（原文は漢文、筆者訳）と問い、中国の政治改革の唯一の目標として「好政府」を取り上げている。また、「好政府」の定義について、「我らが謂う『好政府』とは、消極的にいえば、一切の私利をはかり不正行為をする官吏を防止・監督する正当的な機関を指す。積極的に言えば、下記の二点を含む。(1) 政治的機関を以て社会全体の福祉を図ること。(2) 個人の自由を包容し、個性の発展を愛護すること」（原文は漢文、筆者訳）と規定した。さらに、このような「好政府」を実現する政治改革の手段として、憲法の制定及び施行を実現する「憲政的政府」、財政や人事採用におけ

る「公開的政府」、計画的政治を行う「計画的政府」の三原則を挙げている。<sup>14)</sup>

こうした当時の中国教育界における「好政府」の政治的主張は、屢々「無政府主義」と解釈されている。しかし、蔡元培等は、教育の政治・宗教からの独立を主張してはいるものの、「好政府」をスローガンとする政治的主張はアナキズムではなく、その文脈として政治組織や制度等の形式に拘らない実用主義であるといえよう。こうした実用主義は、清末以降長期にわたって国内の政治的分裂及び帝国主義列強の圧迫に苦しんだ中国においては現実的需要であり、当時の知識人層が国内的に軍閥政権を打倒し、国際的に帝国主義に対峙しうる良い政府の出現を切望している心情論理の現れだといえよう。

このように、理念派の「王道主義」が中国の伝統的儒学思想によつて解釈された政治理念であるのに対して、上村哲弥のそれは一九二〇年代の中国教育界の政治主張を継承したものであるといえよう。

他方で、上村自身は「王道」を決して儒学倫理、経済生活、社会構造等々の儒家政治の論理の層において捉えているのではない。彼はむしろ「王道」を「単なる哲学的思辯の問題ではなくして、政治的実現の問題である」と捉えていた。

また上村は、「近代の意味に於ての善政の最大要件は（中略）社会

生活乃至政治生活に於ける無駄と浪費の排除であり、能率の増進でなければならぬ」とし、その目的を「民衆をして先づ社会生活の安定を得しむること」であるとした。この観点から、「保境安民主義」を唱える于冲漢等の不養兵主義を善政の第一歩であるとする。上村は、近代的政治形式としての合理主義的かつ実践的な「王道」のあり方を追求したのである。

彼は、「浪費中の最大浪費は実に戦争」であり、「今日の文明国に於て国内戦争の浪費に苦んでいる国は支那のみ」であり、此の問題を解決するために、「現奉天省自治指導部長の于冲漢氏の如きも王永江と共に大いに働いた」が、「張作霖の野心の爲めに彼らの理想とした善政主義の雄図空しく挫折」したと慨嘆している。そして、「善政の第一歩は斯くの如き無用有害なる軍事費の廃止でなければならぬ。于冲漢氏らが新国家建設綱領の中に不養兵主義を詠ひ、国防を友邦日本に委託すべしとなせるは真に時務を知るの明ありとせばねばならぬ」と、現地文治派指導者の政治的主張を評価している。

また上村は善政の第二歩として、中国の官吏登用制度における「閥族主義」の廃止と専門家の養成を挙げる。彼は「閥族主義は正しく専門主義の反対である。専門家なくして何の能率ぞやである（中略）東四省の政治が如何に旧式であつても、最少限度に必要な専門家は必要」であると主張した。さらに、現実的社会問題を踏まえつつ実務的教育家の立場から「善政の最高目標は教育にある。教育

は実に新国家建設の基礎である」と指摘し、普通教育の徹底、専門家・技術家を養成する実用主義の教育、成人教育などを通じて「善政」を実現することを提案した。

このように、上村は善政の要諦は民衆の経済的福祉増進にあると考え、「王道の真髄は養以て民を安んぜしめ、教以て民をして分を尽さしむるにある」から、「新国家が所謂王道主義に立脚するならば、何を措いても教育にこそ其最善の努力を傾注すべき」であると述べた。<sup>15)</sup>

橘も上村も現地で働く日本人として、中国社会の現実を考慮しながら、「王道主義」による「満洲国」建国構想を提起している点では同様である。しかしより「理念的」な橘に対して、上村の「王道主義」はより「実務的」であった。上村は満蒙開発における在満日本人の文化的使命を主張しつつ、教育実務者の立場から「王道」の実践を考えたのである。そこで、上村は無知識無自覚の国民を以て「王道政治」の実現と進歩した近代国家を作り上げるのは不可能であると考えつつ、「王道満洲」の建設をもつば近代的教育の実践として提示したのである。

他方で、「満洲国」建国段階に、関東軍統治部の諮問を受けて、学校教育政策の立案に携わった安藤基平は、「王道国家の実を挙げるには文教を中心とすべきは識者を待たずして明かであるが、創業の際とはいへ、余りに文教を蔑視せる」傾向があると指摘し、「満洲国

が王道の実を挙げるには、先づ政治の教育化を急務とすべく、その具体化として教育家として政治に与らしめたがよい」と述べ、「満洲国」の県参事官は教育家をもつて務めさせることの必要性を論じた。<sup>16)</sup>

上村と同様、安藤は満鉄の教育実務者として、「王道主義」理念の実践を文教政策におき、その実現を政治の教育化であると主張した。また、関東軍統治部部长、初代総務庁長を務めた駒井徳三も「建国は教育なり」と高唱した。彼は建国と同時に大同学院の院長を引き受け、教育の中で「王道主義」と「民族協和」の建国精神を説いて親切に指導することを強調し、民衆が建国精神を理解しないと「満洲の建国は出来ない」と述べた。<sup>17)</sup>

このように、「満洲国」の統治理念である「王道主義」を教育政策において具体化することを唱えていたのは、決して上村一人ではなかったのである。

#### おわりに——理念派と実務派の「王道主義」

以上見てきたことで分かるように、「満洲国」の建国段階における「王道主義」には、橘や野田等の理念派と、上村哲弥の実務派の流れがあった。本稿は、両者の「満洲国」建国構想を「王道主義」に焦点を当てて考察した。

関東軍に随伴する植民地統治のイデオログとして、理念派が唱

えた「王道主義」は、主として満洲事変および満洲国家建設の正当化の論理として提起された。理念派が現地社会の政治的主張を基盤に形成した「王道主義」は、中国の伝統的儒学思想を淵源としつつ、「大同の世」の理想的社会像とそれを実現するための「農民自治」の「王道方法論」により構成されていた。

しかしそれは、満洲国内の階級対立及び、日本との搾取関係を粉飾する正当化の論理であった。やがて「王道主義」の論理は、中国に限らず、アジアにまで広げられていく。その結果、その論理は現実を失い、あまりにも抽象的で理想化された理念となり、関東軍の現実の「満洲国」支配との間に落差が生まれた。「大同の世」と「農民自治」を強引に建国に結びつけた「王道主義」は、理念以上の実質を持たなかった。たとえ建国のレトリックとしての「使命」を達成したとしても、「満洲国」の現実との狭間で「破綻」していくのは避けられなかったのである。

もちろん、筆者は橘の中国社会に対する理解・意義を全面的に否定しているのではない。ただ従来、橘等の「王道主義」は、橘個人の思想研究の枠の中で議論されてきた。橘自身もユートピア的社会理想より現実的政治の中で実現することに「王道主義」の価値を見出そうとしていたことを考慮すると、その思想は「満洲国」の建国工作の中で位置付けてはじめて、橘の理念派としての建国構想の功罪を究明できるといえよう。

一方で、長年中国東北地域で働いた上村哲弥は、満蒙経営において、「現地主義」の立場に立ち、教育実務者として、「王道主義」の政治的具体化を目指した。上村は、日本の植民地経営政策における「武力的支配」や「内地延長主義」などを批判しつつ、現地の社会文化を尊重する独自の満蒙経営論として「王道主義」を唱えた金子雪斎の思想を受け継いでいた。雪斎の思想系譜上にある王道論の到達点は民族を超えた「大乘的ナシヨナリズム」に反映されている。しかしそれは、「帝国主義」への対抗言説ではなく、むしろ、ナシヨナリズムが高揚する一九二〇年代の国際環境に相応した植民地統治の一類型として唱えられたと言えよう。

また、上村の王道論は雪斎の満蒙経営論の延長上に、机上の空論に止まらず、政治的具体化まで構想したところに、実務派としての特徴を見出せるのである。しかも、教育実務者としての上村は満蒙開発を日本の文化的使命として捉え、「満洲国」の文化教育政策を通じて、彼の満蒙経営論を具体化しようとしたのである。

以上の如く、「満洲国」建国段階で理念派と実務派が提起した「王道主義」の統治理念の相違を検討した。理念派の「王道主義」は現実と乖離し、空洞化していくのだが、実務派のそれは具体的な政策として「満洲国」統治において実践された。ここにそのより現実的意味を見出すことができる<sup>18)</sup>。

本稿で取り上げた理念派や実務派等は、いずれも満蒙の現地に身



を置き、帝国主義日本の植民地や占領地経営の最前線にいた現地主義者であり、日本の「満洲国」統治を維持しようとした点では同様である。彼等は同じ日本人としてのアイデンティティをもち、満蒙経営という宿命的課題を抱きながら、「王道主義」という古色蒼然たる政治理念に接している。理念派は日本と「満蒙」・「満洲国」との間に「亜細亜的宗族性社会」という共通の特徴を見出し、それにより両者を結びつけ、「大同思想」・「王道主義」理念を導き出したのである。それに対して、実務派は、思想よりもより現実的実践的な理念として捉えていた。そのため、「王道主義」を統治理念として唱えた日本人の現地主義者の中には、理念派と実務派があり、両者はこの理念に異なる認識とアプローチを示していた。

注

- (1) 山室信一『キメラ』中公新書、一九九三年、一三五頁。
- (2) 山本秀夫『橘樸』中央公論社、一九七七年、二二―二三四頁。
- (3) 伊東昭雄「橘樸と満洲国協和会」山本秀夫編『橘樸と中国』勁草書房、一九九〇年、一六八頁。
- (4) 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論』岩波書店、二〇一六年オンデマンド版、一六一―一九二頁。
- (5) 浜口裕子「橘樸と石原莞爾―「東洋民族解放論」と「東亜連盟論」―」山本秀夫編前掲(3)書、一八九―二三八頁。駒込武「『満洲国』における儒教の位相―大同・王道・皇道―」『思想』第八四一号、一九九四年七月、七

十八頁。

- (6) 古屋哲夫「満洲国」の創出」山本有造編『満洲国』の研究』緑蔭書房、一九九五年、七十六頁。
- (7) 駒込前掲(5)稿、五十七―八十二頁。
- (8) 拙稿「満洲国」建国段階における文治派の「保境安民」思想について」『日本植民地研究』第三十三号、二〇二二年六月。
- (9) 渡辺竜策「大陸浪人―明治ロマンチズムの栄光と挫折―」番町書房、一九六七年、九二―一四四頁、二二―二四二頁。
- (10) 山室前掲(1)書、一三五頁。
- (11) 傅立魚については「三 実務派の「王道主義」で論じる。高紅梅「大連における傅立魚―ナショナリズムと植民地のはざままで―」『言語・地域文化研究』第十一号、東京外国語大学大学院・博士後期課程論叢、二〇〇五年三月、四三―五十八頁。張楓「大連における泰東日報の経営動向と新聞論調―中国人社会との関係を中心に―」加瀬和俊編『戦間期日本の新聞産業―経営事情と社論を中心に―』東京大学社会科学研究所、二〇一一年、一六一―一八二頁。梁徳学「歧義的『吾国』―金子雪齋与《泰東日報》的『中国認同』(1908-1925)」『大連大学学报』第四十卷第五期、二〇一九年十月、七―十四頁。
- (12) 金子省子「日本両親再教育協会について」『日本保育学会大会研究論文集』四十二、日本保育学会大会準備委員会、一九八九年五月。志村聡子「日本両親再教育協会における各地支部の組織化―新中間層にみる連携の事例として―」『埼玉学園大学紀要、人間学部篇』埼玉学園大学、二〇〇五年十二月。
- (13) 関東軍参謀部総務課片倉衷大尉「満洲事変機密攻略日誌 其一」小林龍夫、島田俊彦編集・解説『現代史資料(七) 満洲事変』みず書房、一九六四年、二〇〇―二〇三頁。
- (14) 同上書、二二三、一九五頁。

- (15) 同上書、二三七頁。
- (16) 「東北自治に関する諸史料」『満洲評論』第一卷第十五号、一九三二年十月五日、二十二頁。
- (17) J A C A R (アジア歴史資料センター) Ref:C12120170600、第七画像目、満洲帝国協和会中央本部『協和会史資料集第一輯 自治指導部関係』所収史料。
- (18) 満洲建国側面史刊行会編『満洲建国側面史―建国十周年記念―』新経済社、一九四二年、六十八頁。
- (19) 橘樸著作集刊行委員会編『大陸政策批判』橘樸著作集第二卷、勁草書房、一九六六年、十九頁。浜口裕子「石原莞爾の对中国観を追う―満洲事変から東亜聯盟への軌跡―」『政治・経済・法律研究』第二十一卷第一号、二〇一八年九月、十頁。
- (20) 山本秀夫「橘樸の生涯」山本秀夫編前掲(3)書、一一二二頁を参照。山本前掲(2)書、二十五頁。山本秀夫『満洲評論』解題・総目次」不出版、一九八二年、十頁。野田蘭蔵の履歴に関して、山本秀夫は梨本裕平の『中国の中の日本人』を参照。山口重次『消えた帝国満洲』毎日新聞社、一九六七年、一二五―一二九頁。
- (21) 片倉衷の「満洲事変機密政略日誌」には、九月二十五日の条に「野田蘭蔵イデオロギー作製」と記され、十月九日の条に、「野田蘭蔵、満鉄囑託、策士、支那を研究し(中略)橘樸は支那社会研究家なり」と記述されている。前掲(13)書、一九二、二〇六―二〇七頁を参照。
- (22) 駒込武前掲(5)稿、六十二頁。野田蘭蔵「満洲事変の社会的意義と半独立国家成立に関する考察」『満洲評論』第一卷第十号、満洲評論社、一九三一年十月三十一日、三四頁。
- (23) 野田蘭蔵同上稿。
- (24) 山室前掲(1)書、一〇八頁。
- (25) 野田蘭蔵前掲(22)稿、二一六頁。
- (26) 橘樸「支那社会の自療作用」『満洲評論』第一卷第七号、一九三二年十月十日、五頁。
- (27) 橘樸氏と編輯同人「新国家を描く」『新天地』第十二年二月号、一九三二年二月、六十頁。
- (28) 橘樸「満洲新国家建国大綱私案」『満洲評論』第二卷第一号、一九三二年一月二日、二十八頁。
- (29) 座談会「大陸政策十年の検討」『満洲評論』第二十一卷第十七号、一九四一年十月、三十頁。
- (30) 小山貞知「満洲新国家と日支人の主張」『満洲評論』第二卷第四号、一九三二年一月三十日、二一三頁。
- (31) 本稿では「大同」とは『礼記』『礼運篇』における理想的社会像を指しており、「大道の行はる、や天下を公となす、賢を選び、能を用ひ、信を講じ、睦を治む。故に人は独り其親を親とせず、独り其子を子とせず、老をして終る所あり、壯をして用ふる所あり、幼をして長する所あり、鰥寡孤独・廢疾のものをして皆養ふ所ありしむ。男に分あり、女に別あり、貨はその地に捨てられんことを悪みて必しも己の為めにせず、この故に謀とちて起らず、盗ざらんことを悪みて、必しも己の為めにせず、この故に謀とちて起らず、盜窃乱賊起らず、故に外は戸を閉ぢず、これを大同といふ」。橘樸「王道の實踐としての自治」『満洲評論』第一卷第十五号、満洲評論社、一九三二年十月五日、二頁。
- (32) 同上稿、三一五頁。
- (33) 橘樸氏と編輯同人前掲(27)稿、六十七頁。
- (34) 橘樸前掲(31)稿、七頁。
- (35) 橘樸氏と編輯同人前掲(27)稿、六十八頁。
- (36) 橘樸前掲(31)稿、七頁。
- (37) 山本前掲(2)書、七十八―七十九頁。
- (38) 西本省三(一八七七年生、一九二七年没)、号白川、熊本出身。中学は熊

本済々贅を卒業して、南京東亜同文書院に入り、日露戦争時に高等通訳として出征し、その後同文書院を辞職して、宗方北年、島田太堂、佐原篤介等と共に春申社を起し、週報『上海』を主宰して筆陣を張り、一貫して宣統帝の復辟を主張したのである。ことに、一九二二年の「復辟論と余等の主張」において「余及び余の同志が今日迄唱導し来れる主張は、一として支那四千年来の文化的国風、伝統的国風で、換言せば政治的道德及び個人的道德の原則とすべき所謂「王道民彝」の大本が四億万の民生に対する關係を説き、之を世界に憲章すべき所以の目的を促進せしめんとした」と主張した。中山優『对支政策の本流—日本・東洋及今日の世紀—』育生社、一九三七年、三八四頁。西本白川『現代支那史的考察』春申社、一九三二年、付録四頁を参照。

- (39) 橘樸「日本に於ける王道思想—『滿蒙』第六年第六十五冊、一九二五年九月」『支那思想研究』日本評論社、一九三六年、四八六頁。
- (40) 「孫文の東洋文化觀及び日本觀—大革命家の最後の努力—」橘樸著作集刊行委員会編『中国研究』橘樸著作集第一巻、勁草書房、一九六六年、三九一頁。
- (41) 同上、三八五頁。
- (42) 山本前掲(2)書、一七七—一七八頁。
- (43) 橘樸前掲(39)稿、四九一頁。
- (44) 同上、五一六—五一七頁。
- (45) 同上、四八六頁。
- (46) 山本前掲(2)書、二二五—二三〇頁。
- (47) 駒込武前掲(5)稿、六十七頁。
- (48) 橘樸「王道理論の開展—滿洲国協和会に関する考察の五—」『滿洲評論』第三巻第七号、滿洲評論社、一九三二年八月十三日、八一—九頁。
- (49) 橘樸「独裁か民主か」橘樸著作集刊行委員会編前掲(19)書、八十頁。
- (50) 橘樸前掲(28)稿、二八一—三十頁。
- (51) 橘樸氏と編輯同人前掲(27)稿、七十頁。
- (52) 橘樸「国家内容としての農民自治—滿洲国協和会に関する考察の三—」『滿洲評論』第三巻第三号、滿洲評論社、一九三二年七月十六日、十頁。
- (53) 山室信一前掲(1)書、一〇八頁。
- (54) 橘樸前掲(52)稿、十二—十三頁。
- (55) 橘樸「自治指導部の業績—滿洲協和会に関する考察の四—」『滿洲評論』第三巻第四号、一九三二年七月二十三日、七頁。
- (56) 橘樸前掲(52)稿、十一—十一頁。
- (57) 同上。
- (58) 伊東前掲(3)稿、一七〇頁。
- (59) 同上稿、一七七—一七八頁。
- (60) 橘樸「帝制と王道思想—鄭総理の王道政策批判—」『滿洲評論』第六巻第八号、滿洲評論社、一九三四年二月二十四日、七頁。
- (61) 朝日新聞社『新滿蒙の建設—日支名士の座談会—』朝日新聞社、一九三二年、九—十頁。
- (62) 橘樸前掲(48)稿、十一頁。
- (63) 同上、十一—十二頁。
- (64) 同上、十二頁。
- (65) 同上。
- (66) 同上。
- (67) 同上、十四頁。
- (68) 山本前掲(2)書、二〇八—二〇九頁。
- (69) 橘樸前掲(28)稿、七頁。
- (70) 野田蘭蔵「滿洲王道建国の社会的理論と其革命性」『東洋』第三十五年九月号、東洋協会、一九三二年九月、二八一—三十三頁。
- (71) 同上、三十二頁。
- (72) 橘樸前掲(48)稿、十五頁。

- (73) 山本前掲(2)書、二三〇頁。
- (74) 橘樸「満洲国家の組織」仲摩照久編『満洲国の解剖』新光社、一九三二年、七頁。
- (75) 橘樸「王道政治」『満洲評論』第二卷第二十一号、一九三二年五月二十八日、三一四頁。
- (76) 橘樸前掲(49)稿、八頁。
- (77) 橘樸「現在の協和会―満洲国協和会に関する考察の一―」『満洲評論』第三卷第一号、一九三二年七月九日、八一―一二頁。
- (78) 李相哲「満洲における日本人経営新聞の歴史」凱風社、二〇〇〇年、五十八頁。
- (79) 日露戦争後、注口公議会が再編成され、一九〇五年十月に大連公議会が発足した。大連公議会は中国の民族工商業の発展を図った商民の連合自治組織であり、大連市の華人工商業の代表団体である。一九一四年以降は大連華商公議会と改称された。顧明義ほか主編『日本侵占旅大四十年史』遼寧人民出版社、一九九一年、四一九―四二二頁。
- (80) 『満洲新聞雑誌総覧・昭和2年』満洲公論社、一九二七年、二七―二七九頁。陳秋旭『一九一八年―一九二八年』《泰東日報》宣伝報導研究(二〇二一年五月、博士論文) 十五―十六頁。
- (81) 橘本雄一「五四」前後の大連における傅立魚の思想と言語―一九一九年ごろの日本植民地に生きた中国知識人を観察するということ―『立命館文学』第六一五号、立命館大学人文学会、二〇一〇年、五十六頁。
- (82) 陳秋旭前掲(80)博士論文、十七―十八頁。
- (83) 原文「凡合乎天道者皆褒之、不問其日人或華人…凡背乎天道者皆貶之、亦不問其華人或日人也」。張曉剛、張琦偉「金子雪齋与傅立魚合作时期的『泰東日報』」『日本研究』二〇二二年第四期、八十三頁。
- (84) 金子雪齋「大乘のナシヨナリズム」一九二二年八月、『雪齋遺稿』振東学社、一九三七年一月再版、二十三―二十五頁。
- (85) 梁徳学「歧義的『吾國』―金子雪齋与『泰東日報』的『中国認同』(1908-1923)」『大連大学学报』第四十卷第五期、二〇一九年十月、七―十四頁。
- (86) 同上。
- (87) 中野泰雄「日本におけるデモクラシーとアジア主義」『亜細亜大学経済学紀要』第十二号、一九七五年七月、一二―三頁。
- (88) 中野正剛「魂を吐く」金星堂、一九三八年、二九〇・二九八頁。中野正剛「金子雪齋翁と大陸経綸」森田英亮編『大陸経営とその先駆者を語る』金星堂、一九三九年、一四八頁。
- (89) 金子雪齋「泰東の大陸は王道宣施の処」、『大陸』一九一三年十一月、前掲(84)書、二二―二二二頁。
- (90) 金子雪齋「他」『雪齋先生遺芳録』振東学社、一九三八年、五十頁。
- (91) 同上書、一一八頁。
- (92) 金子雪齋前掲(84)書、二二―二二二頁。
- (93) 春山明哲・若林正文「日本植民地主義の政治的展開―その統治体制と台湾の民族運動―」一八九五―一九三四年』アジア政経学会、一九八〇年、六一―七十一頁。
- (94) 米谷匡史「津田左右吉・和辻哲郎の天皇論―象徴天皇制論―」網野善彦「ほか」編集委員『人類社会の中の天皇と王権』(岩波講座天皇と王権を考える/第一卷)岩波書店、二〇〇二年、三十二―三十三頁。
- (95) 金子雪齋「延長主義を排す」『新天地』一九二二年三月、金子雪齋前掲(84)書、三十四頁。
- (96) 金子雪齋「醒覺してから」『新天地』一九二五年五月、同上書、五十三―五十四頁。
- (97) 金子雪齋「他」前掲(90)書、二二―二二二頁。
- (98) 石川鉄雄「バックのない超人」『新天地』第五年十月号、新天地社、一九二五年十月、三六―三十七頁。

- (99) 金子雪齋「墨子」梁啓超著・大澤龍一郎補訳『墨子』序、遼東新報社、一九二四年、金子雪齋前掲(84)書、五十九―六十二頁。
- (100) 渡辺竜策前掲(9)書、二三七頁。
- (101) 小林恵子「両親再教育運動と上村哲弥」国立音楽大学研究紀要編集委員会編『国立音楽大学研究紀要』第二十七集、一九九三年三月、三十一―三十二頁。
- (102) 志村聡子『一九三〇年代日本における家庭教育振興の思想―「教育する母親」を問題化した人々―』三元社、二〇一二年、一三七―一四四頁。「大連女子文学院」との関わりについては史料の関係上まだ不明である。
- (103) 金子省子「日本両親再教育協会について」『日本保育学会大会研究論文集』四十二、日本保育学会大会準備委員会、一九八九年五月十日、二二二頁。志村聡子「日本両親再教育協会における各地支部の組織化―新中間層にみる連携の事例として―」『埼玉学園大学紀要、人間学部篇』埼玉学園大学、二〇〇五年十二月一日、一一七―一二八頁。
- (104) 満鉄を背景として刊行されていた雑誌には月刊誌『新天地』があった。大正十年一月創刊、昭和二十年終戦直前までつづいた。元満鉄社員中村芳法を社長とし、編集部には石川鉄雄、上村哲弥、加藤新吉等がいた。満洲公論社前掲(80)書、四十五―四十六頁。
- (105) 上村哲弥「満洲総合大学論」『新天地』第三年十一月号、新天地社、一九三三年十一月、一一八頁。
- (106) 上村哲弥「何処に行く?」『新天地』第七年十月号、新天地社、一九二七年十月、七―九頁。
- (107) 上村哲弥「民族発展の前線に立つもの」『新天地』第九年六月号、一九二九年六月(同様な文章は一九二九年五月から七月まで満鉄社員機関誌『協和』の第二―五号にも連載された。)
- (108) 同上、二十頁。
- (109) 上村哲弥「我が国民生活と満洲新国家」関東軍参謀部『満洲事变実誌』日東書院、一九三二年、四三五頁。
- (110) 上村哲弥前掲(107)稿、二十一頁。
- (111) 上村哲弥前掲(109)稿、四三六―四三七頁。
- (112) 上村哲弥「新国家の為に教育を考へる」関東軍参謀部前掲(109)書、四五四頁。
- (113) 上村哲弥「王道と善政」『新天地』第十二年一月号、新天地社、一九三二年一月、十三―二十頁。
- (114) 原文：「我々以為國內的優秀分子、無論他們理想中的政治組織是什麼、(全民政治主義也罷、基爾特社會主義也罷、無政府主義也罷。)現在都應該平心降格的公認『好政府』一個目標、作為現在改革中國政治的最低限度的要求。」出典：高平叔編『蔡元培全集』第四卷(一九二一―一九二四)、中華書局、一九八四年、一八七―一九一頁。「我們的政治主張」『東方雜誌』第一九卷第八号、一三八―一四〇頁。
- (115) 上村哲弥前掲(113)稿、四五〇頁。
- (116) 安藤基平「満洲国人の教育とその機構」『満蒙』第一五六号、一九三三年四月、四十四―四十六頁。
- (117) 駒井徳三「独立前史と建国創成期の思ひ出」満洲建国側面史刊行会編前掲(18)書、二八頁。
- (118) その後実務派の王道論が具体的に実践されていった過程については、「満洲国」建国段階における上村哲弥の教育政策構想」と題する別稿を準備している。