

# 田中智学における超国家主義の思想形成史

松岡 幹夫

## はじめに

明治中期から昭和初期にかけて活躍した田中智学(1861-1939)は、近代日本の政治・文学・思想に広く関わった日蓮仏教徒であった。明治の文豪・高山樗牛や詩人の宮沢賢治が熱心な智学の支持者であったことはよく知られ、他にも宗教学者の姉崎正治や北原白秋、坪内逍遥等、多くの学者や文化人が智学と交友関係を結んでいる。また満州事変の指導者だった陸軍の石原莞爾は、大正9年に智学の「国柱会」に入会しており、「血盟団事件」や五・一五事件に関与した井上日召も一時期智学に傾倒するなど、その影響は軍人関係や政財界、右翼のテロリストにまで広がっていた<sup>1)</sup>。

智学は自己の立場を「日蓮主義」と称した。それは、日蓮の教えを「純信仰の立場よりも広い意味に、思想的又は生活意識の上にまで用いよう」(智学[1937b:8])とするもので、いわば日蓮信仰のエートス化を意味していた。ただし仏教の「生活意識」化といっても、宗教的社会倫理の確立に主眼を置いていたわけではなく、近代天皇制を日蓮仏教によって意味づけ、日本国体の仏教的意義を国民に啓蒙するところに彼の真の目的があった。それゆえ智学の日蓮主義には政治イデオロギー色が強く、日本による世界統一を唱えるなど、極端な汎日本主義を中核に置くことから、一種の超国家主義=ウルトラ・ナショナリズムと見なされている(戸頃[1961:108]、中濃[1977:158])。

さて諸先学による田中智学研究は、主に、(1) 智学の日蓮解釈にかんするもの(2) 運動論的な形成史に焦点をあてたもの、という二つの側面からなされてきた。(1)では、戸頃重基[1972、1976]や立正大学関係の研究者(塩田[1960]、執行[1968]、中濃[1977]等々)が、思想論や日蓮宗学の立場から智学の思想を考察している。(2)では、渡辺宝陽[1968、1972]、小林英夫[1984]、西山茂[1988]によって蓮華会・立正安国会・国柱会等における智学の日蓮主義運動が社会史的に分析されたが、近年では大谷栄一[2001]が、教団関係の膨大な第一次資料を駆使し、より実証的な研究を展開している。智学の日蓮解釈の是非を論ずる(1)は、戦後民主主義的な価値観を前提にした論議となるのでバイアスが生じやすい、という難点がある。また(2)の運動論的な形成過程の研究は、智学の思想と運動を当時の時代状況に即して理解し、彼の日蓮主義が「なぜ、どのようにナショナリズムと結びついたのか」(大谷[2000:124])を問うものであり、宗教社会学的な価値自由の立場を確保している。だが、それは智学が運動を開始して以降の思想形成史にとどまり、幼少期から独立に至る、いわば彼が自己のアイデンティティーを確立しゆく時期の形成史は、今もって解明されていない。まず揺籃期の思想形成を明らかにしたうえで、運動開始後の形成史を論じなければ、智学の超国家主義の思想形成史をトータルに把握したことにはならず、また(1)と(2)のアプローチを媒介させ合うような研

究の進展も望めないであろう。

智学が独立する以前の思想形成史にかんする研究が求められるゆえんは以上のごとくである。小稿では、智学の幼少期における思想的環境、近代日蓮宗の国家観と神仏一致思想、運動開始後の政治イデオロギー的变化、を順に検討する。そうして智学における思想形成史の全体を鳥瞰することにより、彼の超国家主義を生み出した思想的・時代的背景を総合的に明らかにし、さらに日蓮仏教は超国家主義と結びつく「何か」を有しているのかどうか、という問題を考える手がかりを得たいと思う。

## 1. 生家における神話的法華信仰、急進的日蓮信仰、尊王の家系意識——超国家主義の〈素材〉

智学の日蓮主義では、他宗派を邪法とし法華経を唯一の正法とする「折伏主義」と、僧侶ではない俗信者が主体となって布教・伝道を行う「在家主義」を標榜するが、これらは幕末に勃興した日蓮宗の在家講運動にその淵源を求めることができる。周知のごとく、徳川幕府の保護の下に国教的地位を得た仏教諸宗派は、長年月の間に漸く布教伝道の精神を失って形骸化し、寺院僧侶の甚だしい墮落を招き、幕末になると内外から既成教団に対する反発の声が高まった。そうした情勢下、日蓮宗では僧侶批判とともに信者を主体とする在家講が起り、在家教学も盛んに行われるようになった<sup>1)</sup>。中でも駿河屋七兵衛と赤旗深行は、祖師日蓮にならって「四箇格言」(真言亡国・禅天魔・念仏無間・律国賊という四箇の諸宗批判＝筆者注)の折伏を絶叫し、幕府の政策をも非難したために罪に問われ、深行は毒殺、七兵衛は財産没収の上に江戸追放の刑に処せられたといわれる(執行[1952:402-405])。智学の父玄竜は、幕末に、この駿河屋七兵衛の門人の手引きで七兵衛率いる「寿講」へ入講し、やがて門下3000人を数える中で頭角

を現わし、16人いた七兵衛の高弟の末席にまで列せられた(智学[1936:10-11]、芳谷[1953:5])。当然、玄竜の日蓮信仰は、在家講の折伏主義に基づくものだったが、幼年時代の智学はこの父の信仰を継承した。自伝『わが経しあと』ではそのことが、「後十九歳にいたって私の真の宗教に対する自分の事業的生活が確定したといふことについては、多少の波乱道程もあるのだが、その根元は矢張り親爺の薫育が何といっても土台になって居る」(智学[1936:9])と告白されている。

しかし智学が受けた父の感化は、日蓮信仰だけではなかった。それは、家系意識からくる尊王感情である。智学の自伝や国柱会関係の智学伝に基づく、彼の家系は第56代の清和天皇の第六王子・貞純親王から派生した、いわゆる清和源氏の末裔であり、長らく岐阜県的美濃地方に定住して田中姓を名乗っていた。田中氏の宗族には「勤王の義兵を起した」新田義貞もいたとされ(芳谷[1953:1])、智学本人も「勤王の志あつかった先祖への思いはふかく、その家系を終生ほこりとし、源氏名を義世と称していた」(香浦[1977:16])と言われる。そして、この勤王家の誇りは父親や兄弟から受け継いだものだった。智学によれば、そもそも父の玄竜が法華信仰に入った理由の一つは、先祖の貞純親王にまつわる或る伝説を堅く信じていたからだという。『わが経しあと』の後書きで、智学はこのことに言及しているが、彼の国体論的な日蓮主義の源流を知るうえで重要な記述と思われるので、いささか長文となるが引用しておく。

清和源氏田中氏の大祖は六孫王経基で、その父君貞純親王にはこういふ伝説がある。曰く、親王は八大龍王の随一娑迦羅龍王の化身にして、法華経守護の誓が、本領であるところから、日本に応生したのは、この国が将来法華発祥の靈国なるが故に、法華

経守護の役目を帯びて日本に托生したものである。といひ伝えられてある。してみればこの血統から、尊皇愛国の人間か仕事が発生して来なければならない、といふことになる……予が父源義圖翁は、堅くこの伝説を信じて、みづから進んで強烈なる法華信仰の持者となったので、その家庭は、予の生れて来ない前から、法華守護の堅い願業が、先天の約束として予を待っていたともいはれる(智学[1936:496])。

玄竜は、法華経守護の誓をはたすために「法華発祥の靈国」たる日本に生れたのが先祖の貞純親王である、との伝説を信じ、自らも法華信仰によって尊皇愛国の人たらしとした、と言うのである。すでにここには、〈日本＝法華の靈国〉という国体論的日蓮信仰の萌芽が認められる。むろん後年の智学による潤色の可能性も否定できないが、玄竜が家系の因縁から皇室を崇敬していたことは確かであろう。玄竜には三人の男子があり、皆尊皇の情に厚かったことも智学の自伝から窺える。智学は三男で二人の兄がおり、長兄を多田吉住、次兄を相守普門といった。両兄とも父の家業を継いで医師となったが、長兄の多田は維新前後の薩長勢力の横暴に憤り、戊辰戦争の際は彰義隊に参加した。一方、次兄相守は「勤王主義そのもの」で、智学は幼い頃、この二人の兄がよく論争していたのを聞いていたという(智学[1936:9,158,325])。ところが維新政府に反抗した長兄も、田中家の家系図にある天皇・皇族に対しては絶対的恭順の意を隠さず、人に家系図を広げて見せる際には、「清和天皇とその次に貞純親王といふところに行くと、いちいち兄が頂いて聞かせたことを見てよく覚えて居る」(智学[1936:158])と智学が語るごとくであった。

要するに玄竜一家は、父子揃って自分たちの先祖にあたる清和天皇と貞純親王を絶対的に崇

敬していたのである。智学の生家の天皇観は、当時の一般的な天皇のイメージとは明らかに異なり<sup>③</sup>、血族意識からくる皇統への絶対忠誠心に貫かれていた。長ずるに及んで智学は、「それが自分の頭の一つの主人になって、我が精神、生命になるといふほどの意義での『尊王』」(智学[1932c:422])を貫き、その様は「まるで忠君愛国を宣伝するためこの世に生れてきたような人物」(戸頃[1961:106])と評されるほどであった。智学の血肉化された尊王心は、明らかに「明治人としての素朴な感情」(渡辺[1968: 152])の域を超えており、智学個人の思想形成史のうえから説明される必要がある。また智学の家族の尊王心は、貞純親王が法華守護の役目を帯びて日本に生誕した、という神話を通じて、本来は国家超越的な法華信仰とも矛盾することなく並存していた。とすれば智学の日蓮主義は、在家講の急進的な日蓮信仰と尊王の家系意識が、神話的なものを介して雑然と同居するような家庭の思想環境に、その淵源を求めることができよう。日蓮信仰に基づく彼の超国家主義は、生家における急進的日蓮信仰と尊王心の思想的雑居から出発していることを、ここで確認しておきたいと思う。

## II. 国家中心の宗教観——近代日蓮宗が智学に与えた思想的な〈大枠〉

明治3年、玄竜は病を得て61歳で他界した。玄竜の遺族は、当時10歳の智学に亡父の志を継がせようと決め、江戸一之江の日蓮宗妙覚寺の住職・智境院日進の元へ智学を弟子入りさせた。翌明治4年、智学は日蓮宗の飯高檀林へ入林、明治7年には東京芝の日蓮宗大教院に転じて修学を続けた。この時期に、智学は自己の宗教観の骨格を形作った。一口に言えば、国家中心の宗教観である。それは、智学の尊王心から内発的に生じた思想というより、むしろ近代日蓮宗の影響を受けつつ外発的に形成された側面

が大きいと言えよう。佐藤弘夫[1987b:351]は、智学のナショナリズムに「宗祖の時から近代に至るまでの国家と仏教との関わりでの到達点としての意義」を認めている。したがってわれわれは、ここで日蓮宗における政教関係の歴史を一瞥しておく必要がある。

日蓮のいわゆる「立正安国」思想については、明治以降、国家体制を仏法実現の手段と捉える「法主国従」説と、逆に国家中心的に解釈する「国主法従」説とが対立的に主張されてきた。戦後に入ると、田村芳朗[1965:325]の研究に代表されるがごとく、法主国従説が有力となっている。さらに1980年代以降、戸頃重基[1987:140]や佐藤弘夫[1987a:179-180]は、安国論における「国土」の仏法的意義に注目することで、「安国」を「仏国土の実現」と解釈する方途を示し、とくに佐藤の説が近年の日蓮研究に大きな影響を与えた。ちなみに『立正安国論』の真筆を見ると、「国」の字は全文中に71箇所使われているが、そのうち56箇所に「囡」の字が当てられている<sup>44</sup>。こうした文献学的見地からも、今日では、日蓮の「立正安国」は国家体制の安穩を第一義的に目指すものでない、との見方が支配的になりつつある。

しかしながら後世の日蓮教団は、政治権力の迫害を避けようとする余り、宗祖の体制外的な立正安国観から離れ、体制追従的な姿勢をとりがちであった。日蓮宗史において最初に体制追従の姿勢を示したのは、日蓮の直弟の一人・日像である。日像は、旧仏教の鎮護国家論における仏法と国家との相互依存説、いわゆる「仏法王法相依」の論理を日蓮思想に取り入れて日蓮宗の京都開教に成功し、建武元年（1334）に彼の妙顕寺は後醍醐天皇より勅願所に指定された。だが国家と仏教を対等のレベルに置く日像は、「日蓮から継承した『不受不施』の立場を掲げながらも、権力者に対しては事実上その建前を放棄していく」（佐藤[1984:129]）ことにな

った。これ以後、織田信長による「安土宗論」など、苛烈な法華宗弾圧も重なり、日蓮宗は不受不施派を除いて時の政治権力に従順な体制内教団となり、国家追従的な立場を旨としていく。この傾向を決定的なものとしたのが近世幕藩体制における宗教政策であり、さらには排仏論の興起であった。徳川幕府は「寺院法度」によって仏教を幕府の統制下に置き、仏教側に国家的保障や経済的安定を与えるかわりに、檀家制度を通じて仏教寺院にキリスト教弾圧の一翼を担わせた。ここにおいて全国の仏教寺院は、政治権力の出先機関に墮し、その体制内化は極点に達したとあってよい。同時にそれは、仏教僧侶の退廃的な世俗化をもたらし、「僧侶の墮落甚だしく、民心は全く離反」（辻[1955: 1]）する事態を招いた。かくして「志ある者は仏教を棄てて儒教に向かう者多く、排仏の気運益々盛になった」（同前）のであり、幕末には国学者も加わって仏教教団は集中砲火を浴びた。とりわけ神祇不拝を信条とする日蓮宗と浄土真宗は、排仏論者から最も激しい攻撃を受けた（同前[1955:3]）。日蓮宗はたんに体制内にあるだけでなく、日蓮思想が国家社会に有益であることを積極的に証明する必要に迫られていった。こうして排仏論が高揚した幕末期、日像門流の系譜から優陀那院日輝が現れ、日蓮教学による護国思想を展開するようになるのである。日輝は、幕末における開明的気運と排仏論の嵐の中で、日蓮教学をいかに新時代に適應せしめるかに腐心し、排他的な折伏主義を廃して、神道・儒教・仏教他宗派とも協調できる、穏健な「摂受主義」を唱えた。彼は、現実社会の諸問題から逃避しがちな仏教の傾向を真摯に内省して「実学」仏教を主張するとともに、日蓮教学の白眉たる「事の一念三千」論によって日蓮仏教の国益性を理論的に説明しようとした。「事の一念三千」とは、己心の一念に宇宙法界（三千世間）を具す、という一念三千の真理が、たんに理論的に説かれ

るのではなく、事実の上でも実証体験されることをいう。すなわち日輝は、日蓮門下の心（一念）は事実の上で世界（三千）を包摂するゆえに「日本国」をも包摂し、個人の成仏がそのまま国家の成仏になると説き、治国のために日蓮宗が有用たることを訴えたのである<sup>45)</sup>。このことは「個人成仏の一般仏教学的公案から、国家成仏への宗学の復帰」(望月[1958:417])だったとされる。

日輝の説いた国家成仏は、理論的には個人成仏を起点としていた。けれどもそれは、幕藩体制への絶対服従を自明の前提としていたため、明治の日蓮宗が廃仏毀釈の苦境を脱し、近代国家体制に応じた立場を確立する際には、国家主義の仏教理論として用いられた。明治初期の日蓮宗管長・新居日薩は日輝の高弟であり、日輝流の事一念三千論に基づく護国思想を大々的に宣伝した<sup>46)</sup>。日蓮宗は、旧態依然の権力追従体質を継承しつつ近代への理論的適応をはかり、内実は教団維持に汲々としていたのである。

以上のような、近代日蓮宗の国家追従体質は、智学の思考法に所与の枠組み——国家中心の宗教観——を設定したと言ってよい。智学が日蓮宗僧侶として仏教を一から学んだ以上、それは不可避の選択であった。明治13年、日蓮宗を離れた智学は「蓮華会」を起し、17年には「立正安国会」を創立、本格的な日蓮主義運動に着手するが、20年に発表された「立正安国会創業大綱領」の「第一則」には「宗教ヲ以テ経国ノ根本事業トスベシ」とある(国柱会[1984:84])。また同年発行の『立正安国会報』一号(立正安国会仮事務所[1887:2])には「かりそめにも国家をおもふものはつとめて宗教のよしあしをただして国を安んじ世を済ハねバならぬ」等と述べられている。さらに明治27年の日清戦争の折になされた「国禱発願疏」では、「我等行者ノ一念、苟モ日本国ヲ撰スルコト」云々と語られ(智学[1932a:17])、日輝の国家成仏説がそのまま用い

られている。このような護国思想は、明治初期の日蓮宗における「仏法利益論」と大同小異である。草創期の智学が、日蓮宗の国家追従体質に反発しつつも、そこから国家中心の宗教観を歴史的所与として受け取っていた、という何よりの証左であろう。智学が宗祖日蓮の民衆救済観に目覚めるための思想的契機は、近代日蓮宗の中にはなかった。彼は、生粋の尊王心と折伏主義を国家中心という思想的〈大枠〉に適合させつつ、自己の信仰を体系化していくのである。

### III. 〈国体＝仏法〉の直観と〈国体闡明を 目指す日蓮主義〉の発想——超国家主義の〈設計〉

だが、それでは、智学が近代日蓮宗に示した激しい反発とは一体何だったのか。智学自身によると、日蓮宗の最大の問題は、宗祖の折伏主義を忘れ他宗派に対して妥協的な摂受主義をとる点にある、という。確かに智学が日蓮宗で教育を受けた頃、管長の新居日薩は、いち早く他宗派と協調し護国的態度を標榜していた。護国思想は幕末・維新仏教の基本的性格であり、幕末の排仏論に対抗する護法運動の中で、尊王論や開国後のキリスト教排斥運動とも結びつき、「護法・護国・防邪」が三位一体となって進展した(柏原[1990:4])。明治維新の後、神道国教政策や廃仏毀釈によって存亡の危機に立たされた仏教界は、超宗派の「諸宗道德会盟」を結成し、護法・護国・防邪の三位一体を確認するとともに、新政府に対して追隨の方向で教団の再編成を試みた。日薩をはじめ日蓮宗の中樞は、同会盟の第一回会合から参加し、神仏儒の三教鼎立論や皇国を扶翼するための僧侶教育の振興を提案したという(石川[1996:31-32])。

このような近代日蓮宗の妥協的な宗教協力が智学に疑念を抱かしたためであるが、反面、国家中心の宗教観において智学と日蓮宗の見解は

一致していた。国家中心の宗教観に立つと、神道イデオロギーを絶対視する近代天皇制下では、「仏本神迹」的な解釈が許されぬゆえに折伏の根拠となる法華経至上主義が成り立たず、また自由な宗教論争もできなくなる。日蓮宗が妥協的な宗教協力の道を選んだ背景には、そうした事情もあった。ところが父から尊王心と折伏主義を継承した智学に限って言えば、近代天皇制は、彼の尊王の家系意識を鼓舞し、しかも国家神道を除く他宗教への折伏を可能にしたという意味で、「開宗以来始めての本領的時代」(智学[1910:542])に他ならなかったのである。

そう考えると、智学が近代日蓮宗と袂を分った決定的な理由は、じつは彼の尊王心にあったことがわかる。智学が日蓮宗の大教院を去ってまもなく、明治10年に起った西南戦争は、彼がこのことを自覚した、一大転機となる事件であった。智学はこの戦争について、当時の国民感情が賊軍であるはずの西郷隆盛を支持したことに疑問を感じ、「日蓮主義者の第一の世に対する務めとして、国体闡明といふことをやらねばならぬといふことを考へ出した」(智学[1936:336])と述べている。また智学はここで、「国体」とは日蓮仏教が説く一念三千の真理である、と直観的に把握した。自伝(智学[1936:335])によれば、智学は、「一念三千の大道理が真理の中心である。それを形作つたものが日本の国体である」ということを、「西郷隆盛の戦争時代に、如何にも不思議千万な情況から考へついた」という。この仏教的真理と国体との一体視は、いわゆるシンクレティズムではなく、国体と仏法との異名同体視に立った、智学独自の仏教観、国体観と言うべきである。換言すればそれは、国体と仏法との「無媒介的冥合論」(執行[1968:259])に他ならない。そこでは「国体闡明」が日蓮仏教の真理の実現に直結する。したがって「国体闡明」という大義名分で日蓮主義を唱えるならば、国家中心の宗教観においても折伏

の原則を貫くことは可能である、と彼は思い至ったわけである。

智学の中で、それまで混沌としていた尊王心と急進の日蓮信仰の関係は、いまや一定の方向へと秩序づけられた。西南戦争をきっかけに、智学は〈国体＝仏法〉という国体観を直観的に信念化し、〈国体闡明を目指す日蓮主義〉という基本構想を定めた。この時点で智学の超国家主義は〈設計〉を完了した、と言えるであろう。

#### IV. 神仏一致思想から汎日本主義へ——超国家主義の〈建築〉

次に智学は、以上述べたような直観的信念と基本構想のうえから、日蓮仏教に基づく超国家主義の理論化に着手した。彼は、仏教の本地垂迹説や法華神道など、神仏一致思想から決定的な影響を受け、それを近代的(国体論的)に再構成して汎日本主義を作り上げた。とりわけ智学が注目し、国体論的な日蓮主義の根本思想としたものは、神仏一致思想における天照大神観と天皇観であった。以下、順次検討してみたい。

##### IV. 1. 〈天照大神＝久遠の仏＝妙法〉説

いわゆる「記紀神話」を直接肯定した智学にとって、皇祖神たる天照大神は国の本体＝国体そのものであるが、同時にそれは、超越化された永遠の仏としての釈迦＝「久遠仏」、さらには宇宙根源の真理としての「妙法」と異名同体の存在でもあった。

天照大神と曰ひ、釈迦牟尼仏と曰ひ、史籍により道伝によりて名を異にすといへども、其の本体一にして……天照大神なる日本の名称を去り、釈迦牟尼仏なる天竺的名称を去らば、唯一の法界の本事的真理的な妙法蓮華経の一大原名あるのみ(智学[1932b:56-57])。

日本国体としての天照大神は、久遠仏や妙法という宗教的絶対者と本質的に一致する存在者である、と智学は主張する。この説を裏づけるために智学が参考にしたと思われる文献の第一は、近世日蓮宗の宗祖伝として名高い『本化別頭仏租統記』(以下『仏租統記』と略す)であろう。著者の六牙日潮(1674-1748)は、同書中で神仏一致的な思想を展開しているが、すでに排仏論が強まっていた時代であり、当時の日蓮宗には日潮だけでなく『神仏冥応論』を著した了義日達など、神仏一致を説いて排仏論との思想的対立の緩和をはかる動きがあった<sup>91</sup>。日達の神仏一致論は心をもって神仏同体を説くもので(望月[1968:683])、智学への直接的影響は見られないが、日潮のそれは智学思想の原型となったものと考えられる。すなわち『仏租統記』には、「太祖天照皇太神即久遠覚皇世尊にして本地垂迹其揆一也」(日蓮宗全書[1910:83])「南無久遠実成天照皇如来・応供・正偏知・明行足……」(同前[1910:78])等と記され、神仏の神秘的一致が説かれている。とくに仏の十号(仏の十の尊称)の中に天照大神を組み入れた後者の文は、智学に大きな影響を与えた。智学は早くも明治27年8月、日清戦争の「国禱会」を修した際に「国禱發願疏」の中で同文を引用し、「我日本国皇帝ハ、迹に在リテハ閻浮第一ノ貴族、世界無比ノ聖主タリ」(智学[1932a: 15])との彼の主張を裏付ける思想としている。彼はまた、『本化妙宗式目講義録』<sup>92</sup>中にもこの文を引用し、「釈尊の応現が天租といわんより、天租の応現が釈尊」(智学[復刻版1993:1288])であることの文献的証拠に掲げている。

また『仏租統記』からの影響として見落とせないのは、日蓮が立教開宗にあたって伊勢神宮に参拝し法華経の弘通と擁護を祈った、とする同書中の記述である(日蓮宗全書[1910:78-79])。智学はこの伝説を幾度となく取り上げることで、天照大神の絶対者性を強調した。中濃教篤

[1977:158]はこれについて、「日蓮の誤伝にもとづいた伊勢神宮参籠伝説の丸呑み込み」であることを指摘している。しかしこの『仏租統記』の伝説は、明治初期の日蓮宗機関紙『妙法新誌』(日蓮宗[1880:1])にも見られ、一時期、同誌を取次ぐ誌友をしていた智学は、当時の宗内で流布していた日蓮伝を積極的に宣揚したにすぎないのである。

さらに吉田神道の「三教枝葉花実説」が近世・近代の日蓮宗に流入していた事実も、見落とすことができない。これは吉田神道の大成者である卜部兼俱が『唯一神道名法要集』で論じているが、それによれば、聖徳太子が密かに「吾れ日本に種子を生じ、震旦に枝葉を現じ、天竺に花実を開く」(吉田叢書[1942:92])と述べたとし、神道を根本とした神儒仏の三教一致を説いている。同説は、近世の排仏論に対抗する仏教側の「護法論」に取り入れられ、日蓮宗では日宣・日典が『三道合法図解』(1822)の中で用いて神仏儒の一致を主張している(圭室[1967:115])<sup>93</sup>。やがて同説は近代日蓮宗にも影響を与え、維新时期の日蓮宗は、「三条教則」の第一条「敬神愛国」に賛意を表するため「竺土ニ在テハ釈迦、支那ニ在ラハ三皇五帝、皇国ニ在テハ宗廟ノ神祇ト現ハル、土ニ因テ其称ヲ異ニスト雖其実一也」(明治仏教思想資料集成[1980:264])と論ずるなど、明治新政府の皇国史観に日蓮宗が追従するための論理として、これを用いていた。

恐らく智学は、明治初期の日蓮宗大教院でこの「三教枝葉花実説」を教授されたであろう。独立後の彼は好んで同説を持ち出し、「聖徳太子に至って、吾国の醇化力は、新渡来の儒教と仏教とに対して、『日本的消化』を与えて、儒教を『枝葉』とし、仏教を『実』とし、神道を『根』として、三道の一致を唱道された」(智学[1910:193])として、国体論的日蓮主義の歴史的正当性を訴えている。しかも近代日蓮宗が神仏

儒一致論の域で止まっていたのに対し、智学の方は神道を万物の根本とする「神本仏迹」的見解まで踏み込んでおり、そこから「日本＝世界」の汎日本主義が展開されるのである。

#### IV. 2. 〈天皇＝転輪聖王〉説

転輪聖王とは、古代インドの神話に現れる理想の帝王像である。武力を用いず、正義のみによって世界を統一支配する聖王とされ、仏教では『無量寿経』『法華経』等に説かれている(中村[1981:991])。歴史的にその出現が待望され、中国では、隋唐の時代に、皇帝を四種類の転輪聖王の最上たる「金輪王」と見なす思想が広がったとされる(横超[1940:149,151])。また黒田俊雄[1975:458]によると、日本でも中世から、天皇を前世に十善(十項目の仏教倫理)の徳を積んだ存在と見なし、「天皇は、国家を統治する意義としては如来から仏法流布を付属された『金輪聖王』である」とする帝徳論が起り、12世紀にはほぼ定式化されたという。黒田は、この〈天皇＝転輪聖王〉説が、鎮護国家の思想とともに、中世において王法仏法相依の思想を構成する二大要素となったことを指摘している。すなわち鎮護国家は「仏法が王法に奉仕する側面」、天皇の転輪聖王説は「王法が仏法に奉仕する側面」を意味するといっているのである(同前[1975:463])。

ここで明らかなように、中世の〈天皇＝転輪聖王〉説は、仏法の權威によって天皇の存在を意味づけるという点で、鎮護国家一辺倒の古代仏教から脱皮し自立性を強めた中世仏教の特質を端的に示す論理であった。だが近世仏教が国権に屈服し、その傾向を引きずった近代仏教が世界宗教としての普遍性を国家の枠内に閉じ込めたとき、この論理は独善的な汎日本主義を生み出すことになった。それが智学の転輪聖王論である。智学が天皇の転輪聖王説を公的に主張し始めたのは、管見の範囲では、明治27年9月

の「国棒満願疏」が最初である。日清戦争の勝利を祈る中で、智学は「閻浮第一戒壇妙土大日本帝国転輪聖王の旗下に服せしめん」「日本転輪皇 威徳萬々歳」と仏前に奏した(智学[1932a:28,30])。これ以後、彼は同説を繰り返して高唱することで、天皇を戴く日本民族が世界を道徳的に統一する先天的使命を持つことを仏教的に啓蒙しようとした。明治37年の『世界統一の天業』では、独自の考察から「日本帝室の紋章に十六菊形を用いるのは、恐らく転輪聖王家の輪宝を花に見立てたものであろう」「日本国の祖先は太古印度地方より日本の地に王統を垂れたものだ」との荒唐無稽な説を立て(智学[1932c:84-85])、天皇家をインドの転輪聖王家の後裔と見なすまでに至っている。

ところで、この〈天皇＝転輪聖王〉説も、やはり日蓮宗から智学が学びとったものだった。智学の自伝には、次のようなエピソードが残されている。明治7年6月、14歳の智学は飯高檀林の廃絶により、師・智境院日進の寺に帰還した。その前年、神道及び仏教七宗は、教部省の指揮下に合同で大教院を開院し、三条教則を講究していた。神仏合併の大教院では、各宗が順番に三条教則を説教するように決められ、日蓮宗からは説教の大家といわれた日進が新居日薩の懇請を受けて登壇した。智学の記憶では、日進は説教の前日、妙覚寺で智学に『法華経』の安樂行品を講じさせ、翌日に東京芝の大教院で同品を説教したというから、智学が帰寺した明治7年6月から「神仏合併布教差止」の通達が教部省に出された翌8年4月までの間の出来事と推定される。この日、日進の説教の題材は、安樂行品の「譬へば強力の転輪聖王の、威勢を以て諸国を降伏せんと欲せんに、而も諸の小王にして其の命に順はざれば、時に転輪王は種種の兵を起して往いて討伐するが如し」(国訳一切経[1928:106])を中心とした箇所であった。説教の様子を智学はこう回顧している。



それからやがて説き出だしたのが法華經の安樂行品、転輪聖王が四海を統一するその威勢、全世界のあらゆる国王は皆転輪聖王の支配をうけなければならぬこと、その転輪聖王とは道を行じ善を尊ぶといふことを特色とした、即ち道義的君主であって世界の中にはこれが必ず一つある、現実には日本の天皇即ち転輪聖王であるといふことを説いた(智学[1936:207])。

日進はこの後、日蓮が蒙古襲来の折に朝敵降伏の祈祷を行い神風を吹かせたという伝説を紹介した。智学によると、日進の説教は「特に優れたものとして称讃を博」し、「その愛国的精神は、護国の誓ひといふものは満堂を圧して、流石の神官等も酔えるが如く聞いた」という(同前[1936:212-213])。智学が日進の説教をどこまで正確に記憶し伝えているのかは定かでない。けれども日進が安樂行品の転輪聖王を天皇と結びつけ、もって三乗教則を法華經的に意味づけたことは、中国・日本仏教史における転輪聖王論の系譜からも理解できるし、師が日蓮宗の立場から護国の叫びを上げ大喝采を浴びた事件は、智学少年の血縁的な尊王心を激しく揺さぶったことであろう。智学の回顧談が正確だとすれば、近代日蓮宗における〈天皇＝転輪聖王〉説は、智学ではなく、彼の師・日進をもって嚆矢とするのである。

以上、智学の天照大神観と天皇観について、近世・近代日蓮宗の神仏一致思想からの影響を見てきた。若き智学には、尊王心と日蓮信仰とが思想的に雑居していた。この思想的背景と、日蓮宗から得た国家中心の宗教観とから、西南戦争において〈国体＝仏法〉の直観的な信念化が生じた。そのうえで日蓮宗の神仏一致思想は、智学が〈国体＝仏法〉の信念を天照大神観や天

皇観といった形で思想化し、日蓮主義に立脚した超国家主義を作り上げるにあたり、不可欠な道しるべとなったと言える。なお一念三千論に立って国体のコスモロジカルな空間性を信じた智学には、汎日本主義への志向が強かった。それゆえ日蓮宗学の立場から見て、国体の時間的永遠性を裏付ける〈天照大神＝久遠仏〉説が歴史的正当性を有していたにもかかわらず、汎日本主義を展開したい智学は、たとえ宗学的根拠が薄弱でも<sup>(10)</sup>、国体の空間的世界性を保証する〈天皇＝転輪聖王〉説の方を声高に叫んでいた。そしてこの〈天皇＝転輪聖王〉説が、明治末年頃からは、天皇は世界戦争の解決者たる「賢王」であり「国立戒壇」の願主である、とする侵略主義的な汎日本主義へと発展し、石原莞爾の「世界最終戦論」につながっていくのである。

また智学が神仏一致思想という一種の仏教的汎神論を用いつつ、それを一元論的な汎日本主義の世界観へと仕立て上げたことにも注目しておきたい。言うまでもなく、汎神論と一元論は、論理的に相容れない関係にある。ところが智学は、日蓮仏教を「一仏中心的の汎神論」(智学[復刻版1993:2547])であると定義し、超越的絶対者を中心としながらも汎神論を持つ、背理的な宗教と見なしていた。「一仏中心的の汎神論」においては、汎神論によって「一仏中心」の対象を自在に移動させることができる。したがって日蓮仏教の汎神論を媒介として、その「一仏中心」を国体へと重ね合わせても、智学にとっては論理的矛盾でなかったはずである。背理としての日蓮仏教の認識に基づき、彼は、躊躇なく神仏一致思想を汎日本主義へと移行させた。それはまた、譬喩的に言えば、〈素材〉と〈大枠〉と〈設計〉の段階にあった彼の超国家主義が、実際の〈建築〉作業に入ったことを意味していたのである。

## V. 近代日本における国体神話形成と智学の国体運動——超国家主義の〈精練〉

ここまでの論考を通じ、智学が自己の立場を確立し、独自の運動を開始するまでの思想形成史を明らかにし得たものと信ずる。しかし智学が、超国家主義者としての面目を本格的に現わしたのは、独立後の運動においてである。われわれは、智学における独立後の運動論的な思想形成史も視野に入れる必要がある。序文で触れたように、これには多くの先行研究がある。それらによると、智学の日蓮主義運動については、明治後期を境に、それ以前を宗教運動、以後を国体運動として特徴づけることで、おおむね意見が一致している<sup>(11)</sup>。では、前期の宗教運動と後期の国体運動との間には、いかなる思想的变化が認められるのだろうか。

前期の智学思想においては、天皇の本地が久遠仏であり転倫聖王であるといっても、それは日蓮仏教によって開顕されたうえでの話であり、天皇が即自的に神秘化されることはなかった。明治19年の「立正安国会本則」では、天皇は日蓮信仰に帰依した場合に「大檀那」と称することが定められており、天皇の仏教的地位は信徒の分限にとどめられていた<sup>(12)</sup>。明治30年代に入っても、智学は、「邪法を信ずるといふ場合は、断々呼（ママ）として折伏せねばならぬ、たとへそれが畏こき陛下であらせられてもである」（智学[復刻版1993:1730]）と門下に広言し、『宗門の維新』で「皇室、憲法、議会、政府、ないし人民、すべてことごとく発迹顕本して、唯一妙道に帰融せざれば、死するとも冥するなかれ」（智学[1931:23]）と内外に訴えるなど、仏法至上主義を周囲に説いていた。

ところが国体運動を中心に置き始めた明治後期から大正期を経て、昭和に入ると、「国体的批判を加へないで、ただ鵜呑」にすれば「釈迦孔子でも害がある」（智学[1932c:454]）と言うほどの国体至上主義へと転じ、「『国』本来の『本

性』『本体』のままならば、別に仏法を要せずして自然に清浄」だとして、仏法から切り離れた形で国体を直接肯定していく。そして国体と不可分の関係にある現実の天皇も、「そのまま活ける道の代表者」「必ず法華的存在である（傍点原著者）」（智学[1937b:138]）と見なされ、即自的に神秘化されるのである。むろん智学がここで、仏法の意義を否定したわけではない。天皇を「法華的存在」と言うことからもわかるように、彼はむしろ、国体や天皇が生得的に仏法の意義を兼ね備えている、と訴えたのである。この変則的な国体至上主義は、智学が西南戦争時に確立した国体と仏法の異名同体視から来ていると言ってよいだろう。昭和期になっても智学は、「『一念三千』の妙理が、この法界円融の徹底理法で、その活きた動向が日本の国家成立だ（傍点原著者）」（智学[1937c:136]）等と述べている。〈国体＝仏法〉の信念は、終生にわたって彼の思想の最終的な拠り所となっていた。

だとすれば、明治前・中期の智学の仏法至上主義も〈国体＝仏法〉の信念を仏法の側面から実現しようとした立場に他ならず、じつは昭和期の彼の国体至上主義と、コインの裏表の関係にあったと言わねばならない。すなわち明治前・中期の智学は仏法の面から、また昭和期の智学は国体の面から、同じく〈国体＝仏法〉の信念を顕揚しようとしたのであるが、立脚する側面が変化したために、あたかも彼が仏法至上主義から国体至上主義へと転向したかのごとく思えるのである。なお明治後期と大正期は、智学が国体運動を中心とした時期にあたるが、この頃の彼は思想的には仏法に立脚していた。後述する、大正6年の「国柱新聞・発禁事件」は、そのことを雄弁に物語っている。

以上を要するに、われわれは智学の運動を、明治前・中期の宗教運動、明治後期・大正期の仏法的立場からの国体運動、昭和期の純国体論的な運動、と特徴づけることができる。そしてい

ずれの時期も、〈国体＝仏法〉の信念の実現を目指していたという点では、変りないと言える。従来、智学の国家観については、国体論を取り込みつつも「法主国従の精神」(執行[1968:266])の立場を守っている、とされる一方で、「広い意味で国主法従説の立場」(小林[1984:133])と解されることもあった。このように相反する解釈が生ずるのも、智学の信念の両義性と、その時期的な立脚点の変化によるのである。ただ注意すべきなのは、智学が時とともに仏教的言説を離れ、純国体論的立場から汎日本主義を唱えたことにより、彼の超国家主義そのものは〈精鍊〉され政治神話としての純度を増していった、ということである。前期の智学が文学者の高山樗牛を魅了し、彼に国家を超越した日蓮仏教のイメージを抱かしめた一方で、後期になると石原莞爾のような軍部指導者を引きつけた、という問題は、決して偶然の所産とされるべきではない。

ところで、智学が両義的信念における立脚点を変化させていった背景には、近代日本における国体神話の形成があった。明治維新から昭和の敗戦までに至る国体思想の変遷を概観すると、まず維新期の新政府は、権力基盤の確立のために平田派など復古神道系を重用し、「神道国教化政策」の下で祭政一致による国家の統一を目指した。だが神道家たちの空想的で頑迷な排外思想は、政府が推進する文明開化・近代化路線と抵触し、彼らはやがて権力の中心から排除される。その後、自由民権・欧化主義の時代を経て明治20年代に入ると、帝国憲法と教育勅語の発布によって国体神話の普及がはかられ、「神である天皇が統治する大日本帝国の神聖性」(村上[1970:141])が鼓吹された。この頃に智学は本格的な運動を開始し、經典に基づく憲法講義を発布から10日後に開催したり、天皇の「御真影」が各学校に下賜されその礼拝儀礼が制度化されるや、皇室に対する宗教的敬礼を「立正

安国会」の規則に定めたり、といち早く国体神話の形成に呼応しつつ、宗教活動を展開した。また日清・日露両戦争を通じ、日本の帝国主義化が進む明治後期になると、国体の教義の中心に「世界における『神国日本』の絶対の優位性の主張と、全世界を指導する聖なる使命意識」(同前[1970:144])が置かれるが、この時期の智学は〈天皇＝転輪聖王〉説を大々的に唱え、「日本国体学」を創唱し、対国家的な布教活動(国諫運動)を組織するなど、次第に宗教運動から国体運動へと軸足を移していく。さらに大正末期から昭和初期にかけては、関東大震災、世界大恐慌、軍部と右翼によるクーデター、日中戦争への突入、と社会不安が増大する中、「急激に突出しだした軍部路線による国家主義的展開に対する積極的な仏教的対応」として石原莞爾、井上日召など日蓮主義者の国家主義的活動が目立つようになる(柏原[1990:213-214])。彼らを日蓮主義に導いた智学も、宗教的立場を離れて国体観念の自覚のみを強調する言説が目立ち、満州事変の道義性を訴えて軍部ファシズムを翼賛している。そして第二次世界大戦を迎え、国体の教義はついに、「日本が他民族、他国家を征服し支配する聖なる使命をもっている」(村上[1970:207])と説く侵略戦争のイデオロギーとなるが、智学は昭和14年に79歳で世を去り、この軍事的な国体神話と交渉することはなかった。

このように智学の運動は、基本的には時流に棹さず形で展開され、特に日清・日露戦争後の帝国主義化を契機に、宗教運動から国体運動へと変容していったことが注目される。けれども智学の国体運動には時流の如何によらぬ、ある種の一貫性があったことも見逃せない。智学が「国体闡明」を決意し、〈国体＝仏法〉の信念を確立したのは、明治10年の西南戦争時であった。内務省神社局の『国体論史』[1921:136]によると、この時期の思想界は「自由民権を口にせざ

るものは殆ど人に伍するに能はざるの有様」で、「我国粹の如きは精神的方面に於ても、将、物質的方面に於ても殆ど棄てて顧みられ」ない状態だった。かかる時代状況と、智学の思想動向とは、もちろん背馳している。したがって智学の国体への開眼は、幼少期からの尊王心に基づくとする他なく、以後の様々な運動も、智学が個人的に形成した信念のうえに時勢への対応がはかられたものと解すべきだろう。その証拠に、彼の国体論が時代状況としての国体神話と一致しなかったり、あるいは国体神話の〈神話〉性と対立したことさえあったのである。

前者の例としては、〈天皇＝転輪聖王〉説による智学の汎日本主義が、近代日本の帝国主義化以前に成立していたという事実が挙げられる。一念三千論のコスモロジーに立脚して天皇や国体を意義づける智学の国体観からは、早くから日本中心的世界観が生じていた。日清戦争勃発の4ヶ月前にあたる明治27年3月、智学が皇室に献上した『仏教夫婦論』ではそれが、「日本的宇宙統一」(智学[1937a:46])という言葉で表現されている。ここで「日本的宇宙統一」の主張が日清戦争以前になされたことを、看過すべきではない。長尾龍一[1982:10]によれば、国体論の対外的側面である神国思想は、攘夷論が噴出した幕末と、日本が帝国主義化した時代に見られるが、その中間の時期はむしろ「対欧米国際協調主義」が与論を支配したという。先の『国体論史』を見ても、智学のごとき汎日本主義の国体論は、明治20年代では皆無である。ちなみに国粹主義者の陸羯南[1938:290]が明治26年、「国際論」の中で八紘一字の神勅を「国命」として論じたことがあるが、「国粹主義者は、国民の名によって皇室と人民を一体化し、立憲政治の調和的な発展をめざした」(岩井[1972:149])と言われるように、なべて国粹主義とは秩序原理の面から国体や国粹を論ずるものだった。要するに前期智学の汎日本主義は、同

時代の国体神話と交渉しつつ誕生した思想ではなく、彼の一貫した信念の為せる業だったと言うしかないのである。

また後者の実例として、大正6年、『国柱新聞』(182号)が内務省の検閲によって発売禁止処分を受けたという事件がある。内務省はこの時、同新聞に掲載された短編小説中の「ただ皇統連綿、万世一系といふ丈けで尊貴といふのならば、それは無内容の国体である」という箇所が、安寧秩序を乱すものとした。国柱会側は再三抗議を行ったが処分は撤回されず、内務省の対応に痛憤した智学は「日本国体の真意義」なる反論文書を出した。その中で彼は、もし同省が「ただ皇統連綿万世一系といふだけで『行止り』の尊貴である」と考えるなら、自分たちの信条は「内務省の考へと根本に相違している」(智学[1932c:227])と述べている。智学らの国体観は、『法華経』は『日本国』を説く為に存し、『日本国』は法華経を証するため存して居る「それは宇宙的約束ともいふべき聯関の因縁である」(同前[1932c:311])というもので、ここでも〈国体＝仏法〉の信念が表白されている。だが仏法と国体との異名同体視は、国体神話の〈神話〉性と対立することになった。丸山真男[1961:33]が指摘したように、近代日本の国体は「無限定的な抱擁性」を特性とし、国体を特定の教義で論理化することは「ただちにそれをイデオロギー的に限定し相対化する意味をもつからして、慎重に避けられ」ねばならなかった。国体神話はまさに〈神話〉としてののみ、国民統合の精神的機軸となり得たと言える。しかるに智学は、官憲と衝突してまで国体神話の〈神話〉性が「無内容」であると批判し、『日本国体』の真の解釈は、仏教の最高教理よりして遺憾なく開点されて居る」(智学[1932c:314])として、仏法に立脚した国体解釈を主張して止まなかった。〈国体＝仏法〉の信念を持つ彼にとって、国体は必ず仏法と同じ思想内容を持たねばなら

なかったのである。

智学の国体運動について、今までの研究では、「既存の世俗的共同体の価値の中に、宗教が取り込まれていく典型的な例」(笠井[1989:68])、「国体神話を積極的に自分たちの宗教運動のなかに組み入れることで、状況適合的な活動を展開しようとした」(大谷[2001:399])、などと説明されてきた。これらは——智学側の積極性を認めるか否か、という違いこそあれ——状況適合型として智学の国体運動を理解するものと言える。しかしながら上述の議論を踏まえると、智学は時代状況への適合をはかりながらも、基本的には一貫した個人的信念に基づいていた、と考えざるを得ない。すなわち、智学は自己自身の国体観を近代日本の国体神話形成に合わせて実現しようとした、と見たいのである。智学自身の言葉を借りるなら、「時勢と法と合致して真の法華経弘通の意義が完全に貫かれ」る(智学[1936:310])ということであり、「時勢」が時代状況としての国体神話、「法」が彼の〈国体=仏法〉の信念にあたる可言えよう。

今までの考察を整理しておこう。独立当初の智学は仏法に立脚した国体開頭を唱え、宗教運動を開始する。その宗教運動は、近代日本の国体神話形成と帝国主義化の中で、やがて国体運動へと移行し、昭和期には国体至上主義の言説に彩られるようになる。こうして智学は、自らの超国家主義を次第に尖鋭化させ、〈精練〉していった。それは単なる時勢への迎合にも見えるが、智学自身は、国体と仏法の異名同体視を一貫した信念としていた。逆説的に言えば、彼の一貫した信念における両義性が状況適合的な対応を可能にした、とも考えられるのである。

## おわりに

田中智学における超国家主義の思想形成史について、小稿の結論を提示してみたい。智学は——神話的な法華信仰を介して、幕末在家講の

急進的な日蓮信仰と尊王の家系意識とが思想的に雑居していた——彼の生家から、日蓮信仰に基づく超国家主義の〈素材〉となるものを得た。出家の後、それは国家中心の宗教観という思想の〈大枠〉を与えられ、西南戦争を契機に〈国体闡明を目指す日蓮主義〉として〈設計〉され、体制内の急進的信仰という形態をとり始めた。そして近世・近代日蓮宗の神仏一致思想を汎日本主義に仕立て上げるという〈建築〉作業を通じ、彼の超国家主義は仏教的に理論づけられ、明治20年前後に、思想としてのアイデンティティを確立するに至った。さらに日蓮宗を離宗還俗し、独自の活動を開始した後の智学は、近代日本の国体神話形成過程に合わせて自己の国体観を積極的に開示しようとした。その過程で、智学の主張から次第に宗教色が抜け落ち、昭和期には〈精練〉された超国家主義となった。智学の運動は、状況適合的であったが妥協的ではなく、独自の信念に基づいていた。ただその信念は〈国体=仏法〉という両義的な国体観だったために、日蓮主義と国体論を状況に応じて使い分けるような展開が可能となったのである。

また智学の超国家主義は、家庭の思想環境、近代日蓮宗の宗教教育、近代天皇制の時代状況、という三つのファクターが重なり合い、複合的に形成されたイデオロギーであるとも指摘できる。幼少期の家庭環境における急進的な信仰態度と尊王心とが、日蓮宗の宗教教育を通じて体制内化され、やがて近代日本の国体神話形成と結びついた、ということである。ともあれ智学は、純然たる日蓮教学の探究を通じて超国家主義を構想し、理論化し、展開したわけではなかった。智学の思想形成史を見る限り、日蓮仏教と超国家主義との間に、何らかの必然的な因果関係を認めることはできない。けれども他面において智学は、日蓮仏教を背理的な「一仏中心の汎神論」であると考え、その矛盾包容性を恣意的に利用することで、汎神論的な神仏一致思

想から一元論的な汎日本主義へと理論を飛躍させている。この意味で、日蓮仏教が、その矛盾包容性のゆえに超国家主義と結合しやすい一面

を持つ、という可能性も否定できないだろう。この点は今後の課題としたい。

## 註

1. 智学の交友関係については、『日本の師表 田中智学』における里見岸雄[1968:252-287]の紹介が参考になる。
2. 「在家講」とは、在家信者を主体とした寺院の講組織のこと。また「在家教学」とは、一般の在家信者の間で宗義が研鑽されることであり、「俗法門」とも呼ばれた(執行[1952:403])。
3. 維新直後の一般庶民には、まだ天皇の神聖性にかんする意識が希薄であった。安丸良夫[1992:205-207]によれば、1869年に全国各地で出された「人民告諭」を通じて、一般民衆の生活意識にこれまでなかった天皇の神聖・絶対性のイメージが広汎な人々をとらえ、有力な対抗イデオロギーを欠如する民衆側は、内心の葛藤を曖昧にしつつも、それを受容していったのだという。
4. 「立正安国論」の真蹟対照録(立正安国会[1967:217-244])を参照した。
5. 日輝は「事観真実義」の中で、「その心正ければ則天下平」「天下国家眼前の事相を取て直に一念三千の法門と見るが真の一念三千也」「日本国を自心に撰て観境とし」等々と述べ(充治園全集[1975:200-202])、また「庚戌雑答」では、「法華の本意王道にあること」「近くは四恩を報することを知り遠くは仏国を浄むるの願行を起し」(同前[1975:364])と説いて、事一念三千論の上から国家成仏を目指す立場を強調している。
6. 日薩の代表的な論文としては「日蓮宗教義大意」(新居[1937、初出1883])が挙げられる。
7. 近世仏教における神仏一致論には、神儒仏一致論と神仏一致論があるが、近世後半期に入ると、国学者の排仏論へ応答すべく、日蓮宗や浄土真宗・浄土宗関係の一致論が多く見られるという(圭室[1967:114])。
8. 『本化妙宗式目講義録』は1925年に『日蓮主義教学大観』と改称、1993年、真世界社よりその復刻版が出された。
9. 智学が飯高檀林にいた頃、父玄竜と親交があった信解院日仲が入山式で、『三道合法図解』を痛烈に批判した旨が自伝に記されている(智学[1936:156])。それによると、日仲はこの書が「大いに宗義を攪乱する」現状に危機感を抱いていた。吉田神道流の三教一致説が、幕末維新期の日蓮宗学にならぬ影響を与えていたことを示す逸話である。
10. 〈天皇＝転輪聖王〉説は、本地垂迹観に基づく〈天照大神＝久遠仏〉説とは違って、日蓮宗の主たる歴史的文献に見当たらない。そのため智学の主張が、明治の日蓮宗に影響を与えることはなかった。ところが大正元年10月、日蓮が蒙古調伏のため弘安四年五月に図顕したとされる曼陀羅本尊が京都で発見され、そこに「聖天子金輪大王」と認められてあることが判明したのである。智学はこの曼陀羅の模写を見るや、「予が始めて之を拝見した時の喜びは天にも昇る様であった」(智学[1922:139])と後に述懐するごとく、欣喜雀躍した。ちなみにこの奉献本尊は、原物が日蓮の真蹟なのか模写なのかもはっきりせず、発見当時から後人の偽造とする説が出された。だがその真偽はさておいても、蒙古調伏本尊の出現によって、智学の〈天皇＝転輪聖王〉説は、当時の宗内で公式に認知された。大正4年、日蓮宗は、大正天皇の即位大典にあたって同本尊の模写を奉献するに至る。以後、智学の国体運動は大正・昭和初期の日蓮宗を巻き込んで展開されたのである。
11. ただし、より厳密な分岐点の確定にかんしては、明治37年の日露戦争の前後とする説[小林英夫[1984:119]、大谷栄一[2001:12])、「大逆事件」を経た明治末年とする説(渡辺宝陽[1968:156-157])、と二通りに分かれている。
12. この点にかんしては資料入手ができなかったため、大谷[2001:67]の、「もともと立正安国会における天皇の位

置づけは、『立正安国会本則』『第四章 会員』『第二十条』において、『入会の資格に協ふものといへども仏教上本典確例ある 天皇陛下 三后 皇太子の入会あらせられしハ会員と同視せるを得ず古例に拠りて大檀那とすべし』と規定される（傍点大谷）」という記述を参照した。

## 文献

- 新居日薩 (1937、初出1883) 「日蓮宗教義大意」清水龍山(編)『新居日薩』日蓮宗宗務院、111-130.
- 石川教張 (1996) 「神道国教化と日蓮宗」『日蓮宗の近現代——他教団対応のあゆみ』日蓮宗宗務院、20-35.
- 岩井忠熊 (1972) 『明治国家主義思想史研究』青木書店.
- 大谷栄一 (2001) 『近代日本の日蓮主義運動』法蔵館.
- (2000) 「日蓮主義を問い直す：近代日本の仏教と国体神話」『季刊 仏教』49:120-133.
- 笠井正弘 (1989) 「仏教とナショナリズム：日蓮主義運動を通して」『理想』641:64-73.
- 柏原祐泉 (1990) 『日本仏教史 近代』吉川弘文館.
- 鈴木虎雄(編) (1938) 『羯南文録』大日社.
- 黒田俊雄 (1975) 『日本中世の国家と宗教』岩波書店.
- 圭室諦成 (1967) 『日本仏教史 近世篇・近代篇』同朋舎.
- 国柱会 (1984) 『国柱会百年史』.
- 国訳一切経刊行会(編) (1928) 『国訳一切経印度撰述部』法華全一、大東出版社.
- 小林英夫 (1984) 『昭和ファシストの群像』校倉書房.
- 佐藤弘夫 (1984) 「初期日蓮教団における国家と仏教：日像を中心として」中尾 堯・渡辺宝陽(編)『日蓮聖人と日蓮宗』吉川弘文館、100-135.
- (1987a) 『日本中世の国家と仏教』吉川弘文館.
- (1987b) 「近代ナショナリズムと仏教：日蓮宗と真宗を例として」黒田俊雄(編)『国家と天皇：天皇制イデオロギーとしての仏教』春秋社、318-353.
- 里見岸雄 (1968) 『日本の師表 田中智学』錦正社.
- 塩田義遜 (1960) 「田中智学居士の行蹟とその教学」『大崎学報』112:45-61.
- 執行海秀 (1952) 『日蓮宗教学史』平楽寺書店.
- (1968) 「近代法華仏教思想の展開」望月歆厚(編)『近代日本の法華仏教』平楽寺書店.
- 田中香浦 (1977) 『田中智学』真世界社.
- 田中智学 (1904、復刻版1993) 『日蓮主義教学大観』真世界社.
- (1910) 『日蓮聖人乃教義』師子王文庫.
- (1922) 『日本国体の研究』天業民報社.
- (1931) 『師子王全集』「論叢篇」師子王文庫.
- (1932a) 『師子王全集』「儀文篇」師子王文庫.
- (1932b) 『師子王全集』「信感篇」師子王文庫.
- (1932c) 『師子王全集』「国体篇」師子王文庫.
- (1936) 『師子王全集』「談叢篇」師子王文庫.
- (1937a) 『師子王全集』「論叢篇(続)」師子王文庫.

- (1937b)『師子王全集』「教義篇(続)」師子王文庫.
- (1937c)『師子王全集』「国体篇(続々)」師子王文庫.
- 田中芳谷(1953)『田中智学先生略伝』師子王文庫.
- 田村芳郎(1965)『鎌倉新仏教思想の研究』平楽寺書店.
- 辻善之助(1955)『日本仏教史 近世篇之四』岩波書店.
- 戸頃重基(1961)「日蓮の宗教と天皇制ナショナリズム」『講座 近代仏教(5)』法蔵館、100-118.
- (1972)『近代社会と日蓮主義』評論社.
- (1976)『日蓮教学の思想史的研究』富山房.
- (1987)「日蓮の国家観 とくに法国相関の両義性について」田村芳郎(編)『思想読本日蓮』法蔵館、136-145.
- 内務省神社局(1921)『国体論史』.
- 長尾龍一(1982)『日本国家思想史研究』創文社.
- 中濃教篤(1977)「田中智学：法国冥合論から日本国体論への展開」『近代日蓮教団の思想家：近代日蓮教団・教学史試論』国書刊行会.
- 中村元(1981)『仏教語大辞典』東京書籍.
- 西山茂(1988)「日蓮主義の展開と日本国体論：日本の近・現代における法華的国体信仰の軌跡」孝本貢(編)『論集日本仏教史(9)』雄山閣、135-162.
- 日蓮宗(1880)「高租大士御履歴」『妙法新誌』3:1-2.
- 日蓮宗全書出版会(編)(1910)六牙日潮著『本化別頭仏租統記(上)』.
- 丸山真男(1961)『日本の思想』岩波書店.
- 村上重良(1970)『国家神道』岩波書店.
- 明治仏教思想資料集成編纂委員会(編)(1980)『明治仏教思想資料集成(2)』同朋舎.
- 望月歆厚(1958)『日蓮教学の研究』平楽寺書店.
- (1968)『日蓮宗学説史』平楽寺書店.
- 安丸良夫(1992)『近代天皇像の形成』岩波書店.
- 横超慧日(1940)「支那仏教に於ける国家意識」『東方学報』東京11(3):99-152.
- 吉田神社(編)(1942)『吉田叢書 第二編』内外書籍.
- 立正大学日蓮教学研究所(1975)『充洽園全集第四編』大東出版社.
- 立正安国会仮事務所(1887)「創業大綱領解釈」『立正安国会報』1:2-6.
- 立正安国会(1967)『日蓮大聖人御真蹟対照録(上)』217-244.
- 渡辺宝陽(1968)「田中智学の宗教運動について：立正安国会・国柱会の展開」望月歆厚(編)『近代日本の法華仏教』平楽寺書店、129-158.
- (1972)「田中智学」田村芳郎・宮崎英修(編)『日本近代と日蓮主義』春秋社、53-65.

(受稿2001年6月24日／掲載決定2001年10月1日)