

北一輝における信仰と社会思想の交渉

—ファシズムと宗教の関係を考察する手がかりとして—

松岡幹夫

問題の所在

戦後まもない昭和22年、丸山眞男[1964:34]は北一輝を「日本ファシズムの教祖」と命名し、この評価は学界に定着した。その後、昭和34年に久野収[1977:70]が北の処女作『国体論及び純正社会主義』（以下『国体論』と略す）を再検討し、「社会主義を土着化させ、国家主義を社会主義化させる」という同書の独創性を指摘して以来、社会主義者、急進的ナショナリストなど、北は多彩な評価を受けるようになった。だが北が日本ファシズムの形成過程の中で重要な役割を果たしたことはたしかであり、少なくとも北の思想がファシズムの一面を有することは否定できない⁽¹⁾。

本稿の目的は、北のファシズムに宗教的なものがいかに関わっていたのか、という問題の解明にある⁽²⁾。近年、「オウム事件」や「9・11テロ事件」を通じて宗教とテロリズムの関係が改めて問い直され、様々な論議を呼んでいる。これらの事件の背景には社会的、経済的、政治的、文化的な諸事情が複雑に絡み合っており、研究者が一定の距離をおいて宗教とテロの関係を考察するには、むしろ過去の歴史的事象を再考し、そこから現代の問題を照射することも有意義な作業ではないかと思われる。この意味で、「2・26事件」の首魁とされた北に関して、その信仰とテロ独裁を目指すファシズムとの関係を考察することの意義は、単なる北研究の枠内にとどまるものではないと言えよう。

ところで、この領域における従来の北研究に

は、いくつかの看過できない問題があるように思われる。第一に、北における信仰と社会思想の関係の考察がおおよそ断片的なものにとどまり、しかも「日蓮の謗法斬罪論、一殺多生に関するラジカリズムがすでにテロリストの本領を発揮しはじめていた北の吸収するところとなったであろう」（戸頃[1972:105]）「みずから施陀羅（賤民）の子と称した日蓮がかれの心をひきつけた」（田村[1979:160]）などという、北のテクストに基づかない推測の類も目立つ。第二に、『支那革命外史』（以下『外史』と略す）での北は明治天皇を宗教的に崇拝し、シャーマニズムの信仰も示しているが、これらと法華経信仰との関わりに本格的に論及したうえで、北の革命思想と宗教という問題に取り組んだ研究はまだみられない。こうした考察を抜きにして、北が戦争を神聖視した原因を安易に「大乘仏教の理念」に求めるような態度は（橋川[1994:36]）、問題があると言わざるを得ない。第三に、北は法華経信仰に入る以前、『国体論』の頃からすでに独自の宗教観を有し、それを進化論的・有機体論的な社会思想と関連づけて論じている。北の全社会思想がナショナリズムに貫かれていることを指摘したのはG・W・ウイルソン[1971:184]であるが、北のナショナリズムが『国体論』以来の信念ならば、われわれは初期の北の宗教観、さらには幼少期の宗教意識にまで遡りつつ、彼における信仰と社会思想の交渉関係を再検討しなければならないだろう。

本稿では以上の諸点に留意しつつ、法華経信

仰だけでなく北の宗教観全体が彼の社会思想といかなる交渉をもったのかを北のテキストに基づいて明らかにし、そのことを通じて北におけるファシズムと宗教の関係を再考してみたいと思う。

I. 霊感的性格とカリスマ信仰的な尊王心

はじめに北生来の宗教意識を確認しておきたい。北には幼少期から霊感的性格があったと言われ、この点は北の実弟で、後に衆議院議員となり自由党の幹部としても活躍した北吟吉が詳しく証言している。吟吉[1976:248-249]は、「兄には能くいへば靈感があり、悪くいへば憑拵（ママ）的性格である」「兄がどうして霊感的人格となつたかといへば、既に幼少の時から、その萌芽があつた。妙な夢を見て怖れたり、夜分何物かの幻覚を生じて、気味悪るがつてゐた」などと述べ、こうした「変態心理的傾向」が生じた原因を「永年の眼病の爲め、コカインか何かの影響されたのではないかと推察している。北は佐渡の尋常小学校の半ばに右目の眼疾を患って一年以上も休学し、その後上京して大学病院で徹底的な治療を受けている。それゆえ北の弟の吟吉は、北の眼病治療の際に使われた局所麻痺のコカインなどが幻覚を生んだのだろうとみたのである。戦後の北研究の草分けとも言える田中惣五郎[1971:160]もこのコカインの影響を認めているが、それとは別に、北の霊感的性格が『北家』のもつ神秘的なものに助長された」のではないかと考えている。田中[1971:382]によれば、北の父は火の玉や幽霊を見る人だったという。いずれにしろ、彼の弟が「変態心理」と呼ぶほど、幼少期の北が異常なまでの霊感的性格を有していたことは間違いない。

また北が明治天皇に対して特別な崇敬心を持っていたことは、多くの研究者が指摘するところである。前出の田中[1971:393]は、北の心の

奥に「忠君愛国」の思想が沈潜し、それが時に応じて表面化するとの見方を示している。この理由や例証として田中は、北が「教育勅語」の教育を受けていること、日清戦争を通じて勅語教育の影響が拡大強化されたこと、北が少年時代に「チャンチャン坊主」が負ける絵を描くことを好んでいたこと、などを挙げている。だが『国体論』での北は、激しく勅語批判を展開し、非戦論にも敬意を表している。また後に中国革命に挺身したことも周知の通りである。そうだとすれば、田中の説は成年後の北の言動を踏まえたうえで初等教育による勅語思想の不可避的浸透を指摘したものとしても、いささか説得力に欠けている。むしろ北の霊感的性格から言っても、橋川文三[1977:122]が主張するような「明治天皇のカリスマに対する個人的敬愛」が北の心奥に根づいており、天皇のカリスマ性への敬愛の触媒となったのが勅語教育の場であった、とするのが自然な見方であろう。ちなみに北が生れ育った明治前期の佐渡は、北吟吉[1976:234]も「佐渡には民権思想と並んで、尊王思想がある」と述べているように、自由民権思想と尊王思想とが並存する土地柄であったとされる。前者の民権思想は北の民主主義的思考を育み、後者の尊王思想は彼の尊王心の形成に少なからぬ影響を及ぼしたのであろう。

要するに霊感的性格をもつ幼少期の北は、尊王思想が支配的だった佐渡の環境で、勅語教育を受けながら、明治天皇のカリスマに対する敬愛心を抱くようになっていったものと考えられる。北における信仰と社会思想の交渉の原初的形態は、こうした霊感的性格とカリスマ信仰的な尊王心との結びつきに求めることができよう。

II. 進化論的大我信仰と社会民主主義

さて佐渡を出て上京し、社会思想の研究に励んだ北は、明治39年、24才の時に『国体論』を自費出版する。その中で彼は、既成の仏教やキ

リスト教を批判し、自己自身の宗教観を本格的に主張している。

『国体論』において、仏教は次の二点から批判の対象とされる。一つは、死後極楽という教説の虚偽性と現実厭離性である。北は、社会進化論に立脚しつつ、「純正社会主義は極楽と云ひ天国と云ふ者を在来の哲学宗教の如く死後の他世界に求むる者に非らずして、社会進化の将来に期待する者なり」（北[1959a:94]）と論じ、未来社会におけるユートピア実現を信じていた。今一つは、明治仏教が天皇制国家の承認を得るため国体論と仏教思想の一致を唱え、いわゆる曲学阿世の徒と化していた現状である。『国体論』の中では、当時のキリスト教も仏教も、国体論の呪縛により「墮落して偶像教」になったと指弾され、ことに仏教は「権力の前に尾を振りて国体寺の後に従ひつつある軽蔑すべき円頂寺よ」（北[1959a:280]）と痛烈に揶揄された。

しかしながら彼は、宗教の意義を否定してはいなかった。人類と他動物との間を生物学が支配するように、「人類と神との間は宗教が支配」（北[1959a:28]）する、と北は考えた。かかる主張の背景には、人間は動物と神の間であって「神類」へと進化を遂げつつある「類神人」である、という北独特の進化論的な神観念が存する。北は人類から神類への進化を説く「科学的宗教」（北[1959a:206]）の存在意義を認め、これを「社会民主々義の哲学宗教」と称した。彼は次のごとく説明する。

故に社会民主々義の哲学宗教は基督教を排し仏教を付けて只社会民主々義の哲学宗教として立つべし。今日の人類として衣食なくしては生存する能はず——故に社会主義と云ふ。恋愛なくして不死なる能はず——故に民主主義と云ふ。実に社会民主々義は『人類』と『神類』との進化を繋ぐ唯一の

大鐵橋なり。人類が排泄作用と交接作用との恥づべき現実を脱する能はざる間、種属単位の食物競争と個人単位の雌雄競争と云ふ厭ふべき現実の生存競争を脱する能はず。進化律の天則に一の誤なし。小我発展の競争なくして大我に至る能はず、無我の愛絶対の愛に至る能はず（北[1959a:204]）。

北の考えでは、「無我の愛絶対の愛」という理想は神類の世界に該当する教えであって、いまだ進化の途上にある人類に対するものではない。現実の人類は「排泄作用」と「交接作用」に縛られ、「食物競争」「雌雄競争」といった「小我発展の競争」を不可避とする。しかし、だからと言って「無我」という進化の理想も放棄すべきではない。そこで「小我」と「無我」の間を架橋する立場が求められ、北は「大我」という倫理的指標を提案する。すなわち彼は、人間の抜き難い利己心（小我）を社会的利己心（大我）に同化させることで人類は「無我の愛」へと進化していける、と考える。北は言う。「小我は大我となり大我は無我となる」（北[1959a:202]）と。大我は無我を最終到達点とするが、人類は、社会的な大我を倫理的指標に置きながら小我を生物進化の道筋に方向づけることにより、小我→大我→無我へ進化していける、とされたのである。

そしてこの進化論的な自我拡大観は、小我と大我が存在論的に相即関係にあることを重要な理論的前提とし、このゆえに社会民主主義の宗教としてふさわしいものとされる。北は「個人的利己心の小我」と「社会的利己心の大我」の相即を説き、この相即的一元論に立脚して個人（小我）も社会（大我）も互惠的に利益を得べきことを主張する。そのうえで「国家は大個体の点より見られたるが故に社会主義なり、国民は小個体の立脚点より考えられたるを以て民主主義なり」（北[1959a:192]）とみるならば、国

家社会（大個体）を重視する社会主義と、個人（小個体）を重視する民主主義との対立は大我即小我の相即的一元論によって解消され、彼の唱える「社会民主々義」が成立するというのである。

かかる相即的一元論の社会思想は仏教の縁起論に近い発想であり、それゆえ北は「仏教を付けて只社会民主々義の哲学宗教として立つべし」と述べたのであろう。だが実際には、『国体論』は相即の論理を仏教の教義ではなく、社会有機体説によって説明している。ヘッケルや丘浅次郎の所説を援用しつつ、社会有機体説・国家有機体説を唱えた北において、個人とは社会という大個体の一分子であった。「個人とは空間を隔てたる社会の分子なるが故に而して社会とは分子たる個人の包括せられたる一個体なるが故に個人と社会とは同じき者」（北[1959a:105]）である、と北はいう。個人と社会とが有機的に統一されるならば、両者の利害は本質的に一致する。個人の利己心と言っても個人が社会の分子である以上、同時にそれは社会の利己心でもある。また個人における利他公共の心は、社会の利己心が社会の分子たる個人を通して意識されているにすぎない。要するに個人の利己心＝社会の利己心であり、社会の利己心＝個人の利他心である。とすれば、個人単位で見た「利己」「利他」という二元論的な倫理観は、有機体論から見て甚だ不適當であり⁽³⁾、「寧ろ大我小我と云ふの遙かに適當なる」（北[1959a:205]）と北は考えるのである。

以上をまとめると、『国体論』にみられる北の宗教観は、進化論的大我信仰とでも言うべきものであるが、その中の〈小我即大我〉という相即の論理は、仏教ではなく、明治期に輸入された社会有機体説から導かれたものであった。結局のところ、当時の北の宗教観は進化論と有機体論から成り立っていたことになる。もちろん大我という言葉自体は、紛れもない仏教用語

である。しかし北が「社会民主々義の天国に昇るべき門はアーメンにあらず、極楽に到るべき途は南無阿弥陀佛にあらず、一に——階級闘争にあり。個性発展にあり。伏能啓発にあり。自由恋愛にあり。科学にあり」（北[1959a:205]）と訴えているところをみれば、彼はむしろ仏教を含めた既成の宗教を全否定し、自分自身の思い描く「科学的宗教」を主張しているのである。そのうえで北が「付けて」という意味不明の但し書とともに仏教を評価したのは、恐らく仏教の小我・大我という自我観が北の進化論的・有機体論的宗教観を説明するのに最も適していた、ということであろう。このことは、北が別に「生物進化論は大釈尊の哲学宗教に帰着せり」（北[1959a:202]）と述べ、「生物進化論」に基づき「大釈尊の哲学宗教」を肯定するところからもわかる。また今一つには、当時の法学界にみられた国家思想的大我説から北が影響を受けたのではないかとも考えられるが、この点は後述したい。

ともあれ『国体論』での北は進化論や有機体論を自在に操り、「社会民主々義」を構築している。そしてその社会民主主義にふさわしい宗教、北のいう「社会民主々義の哲学宗教」として、彼は仏教用語を借用しながらも、科学に立脚した進化論的大我信仰を自作したのである。『国体論』においては社会思想から宗教観が生れ、その宗教観のうえから仏教の大我説が評価され、採用されたわけである。

したがって『国体論』にみられるナショナリズムも、仏教思想に影響されたものではない。『国体論』のナショナリズムは相即論的大我説に裏づけられているが、それは先にも論じたごとく有機体論の摂取から生れたものであった。さらに言えば、大我説によるナショナリズムは、「大我」を「国家」に固定化するところに生ずる。当時の通例に従って社会と国家を同一視した北は、社会的利己心である大我を一応、

国家と規定している。しかし彼の大我論は無我という国家超越的な価値を最終的に志向しているので、国家の大我をさらに拡大することも要請される。すなわち北は、国家の大我から「世界のより大なる大我」(北[1959a:122])への自我拡大を説いており、この世界の大我に相対すれば、国家の大我はかえって小我とされる。そして全人類が世界の大我に生きる時、無我の理想が地上に実現されると北は予測する。こうして国家を小我として相対化する時には、「社会民主主義の非戦論」(北[1959a:435])を考える地平も開かれる。ところが『国体論』での北は、ユートピア的な世界的大我論よりも近代日本の帝国主義化を支持する国家的大我論を力説したため、結果的に彼の主張はナショナリズムに傾いている。また小我と国家的大我の相即についても、それは形式論理上の相即にすぎないので、実質上、国家の存続が問題となる場合には国家の側に優位性が与えられる⁴⁾。

北の帝国主義肯定観は、彼が「冷厳な現実主義者」(岡本[1996:144])だったためだ、などとよく評される。政治的リアリズムとしての帝国主義は、欧米列強による植民地化への危機が払拭されなかった明治の日本において知識人層に広くみられた考え方であり、北もその例外ではなかったと言える。だが北の場合は、それが進化論的な理想主義をともなうために単なるリアリズムで終わらず、現実を内的に超越する契機を含むというところに特徴があった。すなわち20世紀初頭の世界における帝国主義的競争という現実に対し、「帝国主義なくして全国家の権威の上に築かるる世界連邦の世界主義なし」(北[1959a:434])と信ずる進化論者の北は、帝国主義的現実を闘いながら進化の理を促進させるべきだとし、そのために「強力」の必要性を訴えた。北の進化論的リアリズムは、「力」をもって帝国主義の内的超越を目指す現実改革的な立場に立つのであり、すでにここに急進的ナ

ショナリズムへの萌芽がみてとれよう。『国体論』のナショナリズムは、有機体論の論理に加えて進化論的リアリズムによっても基礎づけられ、それによって現実改革的傾向を帯びていたのである。

なお北の科学的宗教観が合理的思考の延長線上に神人合一的な「神類」を想定していることには、北個人の霊感的性格が与って力あったものと考えられる。また北の『国体論』は、一方で万世一系の神の末裔としての天皇観を「土人部落の土偶」(北[1959a:210])と激しく罵倒しながら、他方では「現天皇は維新革命の民主主義の大首領」(北[1959a:354])である、として明治天皇を賛嘆している。松本健一[1976:115]も言うように、若き日の北には科学によって自己の尊王心を基礎づけようとする態度があり、『国体論』では天皇機関説の立場から「民主主義の大首領」として明治天皇が崇敬されている。われわれは、霊感的性格とカリスマ信仰の尊王心という北の原初的な思想世界が、科学的装いを凝らした『国体論』の社会民主主義の中に浸透していた、ということを見落としてはならない。

III. 〈国家＝大我〉説の成立史的背景

ここで、北の『国体論』が仏教の大我説に言及した、その思想的背景をみておきたい。じつは北が『国体論』を構想・執筆した明治30年代は、近代仏教界に多大な影響を与えた二人の仏教者——村上専精と清沢満之が仏教の大我論に着目し、その流れを受けて国家思想的な大我説が展開された時期でもあった。向学の念に燃え、早稲田大学や上野帝国図書館で手当たり次第に書物を乱読していたと言われる北が、村上や清沢らの仏教的大我説に接し⁵⁾、さらに国家思想的大我説を撰取した可能性は高いだろう。

浄土真宗大谷派出身の仏教学者・村上専精は、近代日本の仏教研究に最も大きな影響を与

えた人物とされる。その村上が『仏教統一論』の「大綱論」において、「小我」「大我」の言葉を用いて仏教的自我論を展開している。村上は、仏教の基本教理を標示した「三法印」の一つ「諸法無我印」を解説し、仏教の自我論は決して無我の一方に偏するものでなく、小乗・大乘ともに有我・無我の両面を主張している、と指摘した(村上[1901:257])。そして、大乘仏教において「真如」「仏性」「涅槃」「如来蔵」など種々の有我的表現があることに言及し、こうした名詞が指示するところは「絶対無限我」の意義を持つと論じている(村上[1901:280-281])。ことにインドの大乘仏教は、『大日経』に見られるように絶対的真如を「大我」と名づけているが、これは外道のバラモン等が説いていた「神靈我」のごとき相対的な「小我」から区別される我説である、と言う(村上[1901:283])。村上によると、そもそも釈迦は「諸法無我」を説いて外道の我見を排斥したのであり、「無我」の見こそ仏教の真意であった。しかしながらインド大乘教の時代には外道がさかんになり、時勢の影響を受けた仏教が、外道の我見を取り入れたので大我説等が現れたのだ、と村上は推考する。

要するに村上は、仏教の根本義を「無我」の主張にありとしながらも、「無我」の概念中に「現象」と「本体」の両面があることを認め、そのことを外道の我説を借用して表示するなら「小我」「大我」になる、と理解したのである。「諸法無我」の解説における結論部分には、「諸法無我印の要は個々別々の小我を破壊して涅槃寂靜の大我とならしめんとする方法なり」(村上[1901:289])という主張が見られる。村上の大我説は、仏教本来の無我観を継承したうえで、無我の絶対性に基づく絶対有的な側面を諸経論中に見出し、小我(相対我)を破して大我(絶対我)を確立するという形で、仏教的無我の立場における倫理的主体の可能性を示唆した点に

特徴があった。

次に、やはり真宗大谷派出身の僧で、明治30年代に「精神主義」運動を広めた清沢満之も仏教の大我説に注目し、自らの「精神主義」の思想中に取り入れている。村上の『仏教統一論』が公刊されたのと同じ明治34年、清沢は雑誌『精神界』を創刊し、精神主義の本格的普及に乗り出した。この年の10月に出された『精神界』の中で、清沢は「所謂大我と小我、絶対心と相対心の関係」を明らかにすることこそ「哲学上最後の難問題」である、と主張している(清沢[1956:30])。清沢の「精神主義」とは「客観的のもの迄が主観的である」ということであり、そのゆえんは「小宇宙の主観に対して客観の万物がある。其の主観と客観とが共に大宇宙と云ふ主観の内にある」からだという。そして清沢は「小宇宙の主観」を「小我」、「大宇宙と云ふ主観」を「大我」とも呼び得るとし、「大宇宙即小宇宙」の悟りをもって精神主義の目的とする(清沢[1956:110])。仏法の無我とは「自己の小欲小我を滅して、如来の大願、如来の大心に帰入せよ」という意味に他ならず、「釈尊一代の説教にして、龍樹、天親、其の他の高僧知識の教えは、これ已外にはない」と清沢は断るのである(清沢[1956:182])。

さて以上のような村上・清沢らの大我論にやや遅れて、法学・政治学の分野で明治30年代の終り頃から国家的自我の問題がしばしば論じられ、その際に「普遍我」「大我」といった言葉がよく使われるようになった。この動向は東京帝国大学法科大学(以下、法科大学と略す)の研究者たちを中心としていた。『国家学会雑誌』等の法科大学の出版物に目を通していた北が⁶⁾、かかる国家論としての「普遍我」「大我」説を存知していた可能性はやはり高い。

国家を「普遍我」として規定し、日本仏教の思想の中に国家へ献身する「普遍我」が最もよく説かれている、と主張したのは、法科大学教

授・寛克彦の『法理学第一卷 仏教哲理』（明治44年刊）であった。後年、大部の『古神道大義』を著すなど、寛には熱狂的神道家のイメージが強いが、明治30年代後半の頃の彼は、仏教の空思想を突き詰める中で自我の探求を行い、そこから「法」や「国家」の問題を解明しようと模索した。

明治37年、寛[1904:321-338、533-554、792-821]は『法学協会雑誌』に「法ノ本質ヲ論ズ」と題する論文を連載発表する。同論文は「我」の存在の自明性から説き起して「社会ノ一分子」としての個人観を論じ、その個人を規律する「法」を「社会心理ノ合成意力」と見なしている。次いで明治39年、今度は、仏教の一切相即観や空観から自我を論じた「謡曲『放下僧』ヨリ法ノ基礎觀念ヲ論ズ」「機関人格概論」という二論文を発表する。前者は、牧野兄弟が父の仇討をする、という故事を通じて自我の心理を考え、法の基礎觀念にしようとするもので、自我否定的な空観を厳しく排撃し、本覚思想的に草木の自我まで認めつつ、「要スルニ本曲ハ三界唯一心ナルコトヲ明ニシ、又自我ハ此一心ノ発現者タルニ外ナラザルガ故ニ自我ノ心ハ無ニ非ズ空ニ非ズ自我ノ本性ハ即チ社会学法学ニ於ケル『つかまり所』ナルコトヲ明ニス」（寛[1906a:665]）と結論している。また後者の論文では、自我において絶対的に普遍なるものを「絶対我」、ある程度普遍的なものを「普遍我」と称している。この三つの「我」の関係について、寛は「絶対我ハ普遍我及ビ自我ヲ統括スル本性タリ、普遍我ハ自我ヲ統括スル我ナリ（傍点、寛）」（寛[1906b:784]）と説いている。要するに絶対我の部分的表現が普遍我・自我であり、さらに自我は普遍我の部分的表現でもある、という関係にあり、図式化するならく絶対我→《普遍我→自我》となる。これが寛のいう「表現の法理」である。

では普遍我とは何か。明治44年の『仏教哲理』

ではそのことが「普遍我ヲ本質トスル国家」等と述べられ、この意味で「国家有機体説」は「極メテ正當」な考えであるとされている（寛[1911:198]）。と同時に、普遍我としての国家は自我の「拡張方面」であるともされ、自我は己を拡張して普遍我に帰一すべきだとする倫理が登場する。普遍我＝国家の部分的表現が自我であり、自我が拡張して帰一するところは普遍我＝国家である。大正2年に寛が『国家の研究』で表明した個我と普遍我との「表現帰一の関係」は、こうして仏教思想の考察を通じ、明治後期に確立されていった。寛の国家論における哲学的基礎は、一にかかって無我・空思想に基づく仏教的自我論にあったと言える。

次に、北が『国体論』を出版する前年（明治38年）に国家思想的な大我説を展開した吉野作造の場合をみてみよう。明治36年の法科大学の法理学演習において、指導教授の穂積陳重は12の課題を学生に提示し、その中から適宜に選択して論文形式で報告するよう命じた。この時の参加学生の中に吉野と、後に穂積八束の後継者となる上杉慎吉がおり、彼らはともに「ヘーゲルの法律学説の基礎及び評論」という課題を選んだ（吉野[1905:1]、上杉[1904:999]）。上杉は「ヘーゲルは国家を有機体とし人格とし主権の本体とせると云ふことだけを叙せるのみ」と結論し、それ以前に三宅雪嶺や中島力造等が示していた国家意志論的なヘーゲル理解から一步踏み込み、国家有機体論的な解釈を試みている。一方の吉野も、上杉と同じくヘーゲルが「有機体として国家を考究すべきことを唱道」したとの見方に立ち、この点を「一大偉績」として高く評価した。しかしながら吉野の理解が上杉と異なっていたのは、ヘーゲルの論が「純然たる国家本位論と異」なって「国家と個人との二ケの实在を承認する」という点に注目したことだった。吉野は、ヘーゲルが個人の立場を棄てずに——否、むしろ個人的立場から——国家有機

体説を展開していると理解し、そこに仏教の大我説との類似性を見出したのである。吉野はヘーゲルの自由観に仏教の大我説を当てはめつつ、こう説明する。

ヘーゲルは固より唯理論派の流れを汲み「個人的自由」てふ思想を脱するを得ず。然れども彼の個人的自由はルソーやカントのそれと異なること頗る遠し。若し茲に小我大我の辞を仮用せんか、ルソー等の云ふ所は小我の自由なり、ヘーゲルの云ふ所は大我の自由なり。小我の自由はヘーゲルの認めて以てWillkürと呼びし所、彼の所謂真の自由に非ず。真の自由は小我と大我との同化に存す。而して国家は即ち大我の発現なりとせしが故に、国家は実に真の自由の実現せらるる所なり（吉野[1905:90]）。

ここで吉野は、ヘーゲルのいう「恣意」Willkürを「小我の自由」、「自由意志」freier Willeを「大我の自由」と表現している。また吉野は上記引用文の後で、小我を「偶然的自我」、大我を「合理的又は理性的自我」とも呼んでいる（同前）。明治期には、井上円了、三宅雪嶺、清沢満之等が仏教の立場からヘーゲル哲学の受容に努めたが、吉野の大我論的なヘーゲル解釈もそうした影響下でなされたものであろう。国家の法によって恣意（小我）を制限し自由意志（大我）を発現せしめる、とする吉野のヘーゲル法哲学への理解は、今日からみても誤りではない。だが吉野は、なぜ「小」なる自我が恣意的、偶然的であり、「大」なる自我が自由で理性的なのか、という肝心の説明をしていない。ゆえに吉野の論は、仏教的素養を持った当時の知識人がヘーゲルの法哲学を理解する助けになったとしても、厳密かつ正確なヘーゲル解釈とは言い難いものがある。

以上、明治中期の仏教界ではその根本教説た

る無我説を有我論的に表現する動きがあり、村上専精は無我における現象面と本体面をそれぞれ「小我」「大我」として説明した。また清沢満之は、小我を滅して大我に帰することが無我の意味であると唱えた。こうした仏教界の大我説への注目と並行して、法科大学では、笈克彦が仏教的無我の有我論的理解から〈国家＝普遍我〉説を提唱したり、吉野作造がヘーゲル法哲学の考究において、国家は大我の発現なり、と説明したりしていた。北が『国体論』で〈国家＝大我〉説を唱えた背景には、明治30年代のかかる思想状況があった。この点からみて、当時の北は、仏教の大我説そのものに感化されたというより、むしろそれを国家思想的に展開する法学界の思潮に影響されていたものと考えられる。

IV. 『支那革命外史』『日本改造法案大綱』

にみる信仰と社会思想の交渉

北の『国体論』は発刊後まもなく、内務省によって発禁処分を受けた。社会民主主義と国体を同一視した北の主張は、一部知識人の間で賛否両論の渦を巻き起こしたものの、社会主義的な言動をタブー視した当時の官憲の相容れるところではなかった。結局、自説の正当性を裁判で訴える権利すら奪われた北は、『国体論』出版をきっかけに知遇を得た幸徳秋水、堺利彦ら社会主義者を通じて、当時東京に多くいた中国革命家やその関係者と接触するようになる。明治44年、彼は大陸に渡って辛亥革命の運動に身を投ずるが、大正2年に中国の安定を望んだ日本政府から退去命令を受け、帰国を余儀なくされた。東京に戻ってきた北は、途中、大正5年に二度目の中国滞在を行いながら、中国革命の起源と過程を分析する作業を進め、その成果が大正10年に『支那革命外史』と題して公刊された。またその間の大正8年に北は、彼のファシズム思想が最も明瞭に示された『日本改造法案

大綱』(以下『法案』と略す)を中国で執筆している。

『外史』は、北が「序」で述べるところでは、前半部分(「緒言」から第八章「南京政府崩壊の真相」まで)が大正4年11月の執筆、残りの後半部分は翌大正5年の4、5月の執筆である。われわれが注目すべきは、『外史』の後半に顕著となる宗教的言説である。そこでは、北が大正5年から始めた呪術的な法華経信仰が、所々で確信を込めて語られている。本章では、大正期の北の法華経信仰とはいかなるものか、またそれは彼の社会思想といかなる関係にあったのか、について要約的に列示してみたいと思う。

第一に、日蓮を通じた北の法華経信仰は、『外史』における北の外交政策提言に預言的色調を与えたと言える。『外史』の内容は、北がその「序」で自ら位置づけたように「清末革命の前後に亘る理論的解説と革命支那の今後に対する指導的論議」、さらには「支那の革命と並行して日本の対支策及び対世界策の革命的一変を討論力説したもの」である(北[1959b:2])。すなわち同書は、支那革命の現状認識と今後の支那の政治体制について北が自説を開陳し、その論議と並行して日本の外交政策の転換を訴えたものである。このうち後者の外交政策としての側面で、北は自らを法華経の預言者・日蓮に見立てつつ論を進める。北の説明によれば、『外史』の叙述が文語調をとり「態度が諫諍的」なのは日蓮における「元寇襲来を警告せる立正安国論」の諫諍的態度と一致し、それゆえ同書は「大正安国論」と号される(北[1959b:3-4])。当時の北は、日本が欧米帝国主義を打破し近代革命によるアジアの歴史的進化を推進する使命をもつと信じており、そのためには日英同盟を破棄して日独、日米提携を進め、英国をアジアから追放すべきだと考えていた。この立場から、日蓮の国家諫暁の態度にならって出された外交建白書が『外史』であり、彼の意見に日本の

「諸公」(執政者)が従わず、「支那革命の神風」に気づいて外交革命を断行しないならば、やがて「英独の元寇襲来」を招き、日本は亡国の歴史を歩むだろう、と北は警告的預言を発するのである(北[1959b:203])。これをみるかぎり、北の法華経信仰は『外史』の外交政策提言に預言的確信を与えているものの、外交政策そのものに影響を及ぼしたようにはみえない。

第二に、北の法華経信仰は、『国体論』の立場を踏襲することで北独自の信仰を形成している。前述のごとく、『国体論』の進化論的大我信仰はリアリズムをとまなうことで、力の信奉としての帝国主義肯定観を生み出した。大正期の北においてはこれがさらに法華経信仰と結合し、武断的大乗信仰を形成する。北は『外史』の中で、「妙法蓮華経」こそ「宇宙の大道」であるとし、「国家の正邪を賞罰する者は妙法蓮華経八巻なり」(北[1959b:204])と叫び、「不肖何をか隠さん亦妙法蓮華経の一使徒」(北[1959b:204])との自覚に立った。すなわち超越的一者としての「妙法蓮華経」に帰依し、自らをその「一使徒」とみなす信仰に立った。かかる超越主義的で使徒的な信仰が力を信奉する帝国主義と重なり合うと、武力の行使が使徒的な使命感を帯び聖化されていく。「佛の宇宙大に満つる大慈悲は道を妨ぐる一切の者を粉碎せざるば止まず」(北[1959b:154])「『殺すを嗜む』ものに非ずんば悪を求むるの自由を斬つて正義の自由なる発現を擁護扶植する能はず」(北[1959b:156])——『外史』での北はこう訴える。慈悲の権化たる仏はその大慈悲心のゆえに必ず剣を持ち、魔性には魔性をもって粉碎せねばならない。大川周明は北の行動を「仏魔一如」と表現したというが、北の法華経信仰はまさに「仏魔一如」の武断的信仰であった。

そしてこの見地から北は、武断的宗教を「大乘」、非戦的宗教を「小乗」と自己流に定義しつつ、西洋の宗教や哲学に対する日本宗教の優

越性を誇示した。例えば『法案』は、「小乗教ノ基督」や非戦論を説くクエーカー教徒の「生死ノ煩悶ヲ天空ニ求ムル如キ低級極マル小乗の信仰」を指弾し、「日本民族ノ神」は「弥陀ノ利劍ヲ揮フ」がゆえに「大乘的信仰」である、と主張する（北[1959b:340-341]）。また北は「日本民族ノ神」への信仰を「大乘的信仰」と言っているが、北にとっては神道も大乘的な武断的宗教であった。『外史』では「日本建国の神道其者が劍の教たる点に於て、明治大皇帝に守持せられたる大乘佛は八百萬神の守護の下に一切の教義信条の上に君臨したり」（北[1959b:162]）と述べられ、「劍の教」たる神道の八百萬神が武断的な「大乘佛」を守護するものとされた。

さらに『法案』の「結言」では、「大乘的宝蔵」が印度から支那を経て「東海の粟島」たる日本に「密封」されているとも強調されている（北[1959b:350]）。そもそも仏教の大乘とは、小乗の自利よりも広く衆生を救済するための利他の教えを言い、日蓮はこうした意味からの大乘有縁国・日本観を説いた。ところが北は日蓮の大乘有縁国・日本観を継承しながらも、仏教の大乘観を武断主義的に換骨奪胎することによって、日蓮にはない、日本による世界の武断的統一という日本帝国主義的主張を導き出すのである。

このようにして北は、武断的大乗信仰としての法華経信仰を確立したのだが、彼の社会思想との関係を考えて、まず武断主義的な法華経信仰が北の「順逆不二」の革命観を宗教的に正当化する役割を果たした、という点が注目される。『国体論』の北は、維新革命を「無数の百姓一揆と下級武士の所謂順逆論によりて」成就された民主主義革命として定義した（北[1959a:245]）。「貴族国」を「民主国」へと革命するには、下層階級による権力奪取が不可欠であり、それを正当化するのが彼の「順逆論」である。「順逆論」については、『外史』の「序」に「革

命とは順逆不二の法門であり、其の理論は不立文字である」（北[1959b:6]）と説かれている。すなわち上位に対する下位の革命的逆転が結果的に進化の理に適うならば順逆は不二であるが、その理論は言語化できない、ということであろう。この順逆不二の革命観を裏づけるものとして、北は『外史』の「序」で法華経を引用する。北が注目したのは、法華経の従地涌出品の中にある、大地の底より無数の大菩薩（地涌菩薩）が出現し釈尊に対して末法の法華経流布を誓願する、という箇所であった。彼はこの説話について、「経文に大地震裂して地湧（ママ）の菩薩の出現することを云ふ。大地震裂とは過ぐる世界大戦の如き、来りつつある世界革命の如き是れである。地湧菩薩とは地下層に埋るる救主の群といふこと、則ち草澤の英雄下層階級の義傑偉人の義である」（北[1959b:8]）と転釈し、第一次世界大戦やその後彼が予想する世界革命を「大地震裂」の現証と考えるとともに、革命に立ち上がるべき「下層階級」を「救主の群」としての「地湧菩薩」に見立てている。ここで北は、自己流の武断主義的な法華経信仰によって、法華経の地涌菩薩がロシア革命に際して「不動尊の劍を揮ひ不動尊の火を放つた」（北[1959b:8]）とし、法華経を「鮮血のコーラン」（北[1959b:204]）と呼んでいる。かくして法華経の民衆革命観は、北にあっては順逆不二の流血革命観に一致する思想として取り上げられるのである。

また武断的大乗信仰は、北のナショナリズムの急進化に対応していた、とも言える。『国体論』での北は、進化論的リアリズムの立場から進化の理に従った現実改革を目指していた。ところがウィルソン[1971:73]も言うように「『改造法案』は、「進化的」変化を力づくで実現するための青写真」であり、大正期の北の実践思想は革命的急進主義へと変貌している。この変化は、ひとえに「革命は速にギロチンを準備せ

ざるべからず」(北[1959b:156])という、革命実践家としての北の信念に起因するのだろうが、北の武断的大乗信仰はそれに対応し、宗教的な意義すら与えている。

さて第三に、北の法華経信仰は『国体論』で科学的に解釈された彼生来の宗教意識——靈感と尊王心——を再び神秘主義の俎上に載せ、そこに法華経の超越主義を織込むことで新たな信仰を派生させてもいる。すなわちシャーマニズムと明治天皇信仰である。

『外史』では「護国の神神」「神霊」といった神々の存在が示され、「常に神を視神に接し神と語」(北[1959b:158])というシャーマニズムが奨励される。北のいう「神々」とは、日本神道の「八百萬神」や「明治大皇帝の神霊」、また「往年の大蒙古共和国」で崇められた神々を指すこともあり、定義の曖昧な多神教的観念であった。北におけるシャーマニズムの台頭は、弟の吟吉[1976:249]が言うように、北の「変態心理的傾向」＝靈感的性格が一人の靈媒師との出会いを通じて強くなったためであろう。北が熱心に法華経を信奉するようになったのは、永福寅三という靈媒師の行者の導きによるものだったとされる(宮本[1976:178])。吟吉が直接体験したところによれば、彼が永福に向けて南無妙法蓮華経と数回唱え、玉川稻荷が出て来て食事をし、さらに暗示をかけると永福は人格転換をし、日蓮、白隠、芸者になったりしたという(北吟吉[1976:249])。北の法華経信仰は、晩年の『靈告日記』をみればわかる通り、ほぼこの永福の靈媒信仰を踏襲している。そしてこのシャーマニズム的法華経信仰に基づき、『外史』では「天の命を享けし元首に統治せらるる共和政体」(北[1959b:158])である祭政一致の「東洋的共和政」が提唱され、オゴタイ汗を「終身大総統」とした「中世史蒙古の建国」がそのモデルとされた。また同様な祭政一致を君主制によって行う「東洋的君主政」の模範国として

は、明治天皇を戴く近代日本が挙げられた。

次に明治天皇信仰であるが、これは北自身のもっていた尊王心が法華経信仰と結びつき、信仰次元にまで高められたものと思われる。『外史』における明治天皇は、宗教的絶対者の化身とされた。「如来は終に明治大皇帝に権化して救済の為の折伏を賜へり」(北[1959b:154])「日本の弥陀如来は折伏の剣を揮って」(同前)「慈悲と折伏の妙法蓮華経八巻は明治大皇帝の手に守持せられ、武断政策と軍国主義の心的傾向は自由民の全部に普及して日露大戦となれり」(北[1959b:161])等々、北にとって明治天皇は、慈悲に満ちた阿弥陀如来の権化であり、そのゆえに武断的に折伏の利剣を揮う、という「仏魔一如」の法華経の実践者であった⁴⁾。

すなわち大正期の北は、法華経信仰に基づく明治天皇信仰を確立したわけであるが、このことが北の有機体論的ナショナリズムに家族国家的性格を付与したものと考えられる。かつて北の『国体論』は、天皇機関説・国家主権説に立ち、伝統的家族国家観を説いた「教育勅語」を迷信と排撃し、勅語道德の主唱者の一人であった井上哲次郎を「土人の酋長」(北[1959a:308])とまで痛罵していた。ところが大正8年の『法案』になると、「日本国民ノ国家観ハ国家ハ有機的不可分ナル一大家族ナリト云フ近代ノ社会有機体説ヲ、深淵博大ナル哲学的思索ト宗教的信仰トニヨリ發現セシメタル古来一貫ノ信念ナリ」(北[1959b:338])として、家族国家観と近代の社会有機体説を融和的に捉え、日本国民の「深淵博大ナル哲学的思索ト宗教的信仰」を讚美している。この変化は、『法案』執筆時の北における尊王心の信仰の高揚がもたらしたものであろう。北の尊王心が高揚した背景については、反日感情が噴出した中国の五・四運動の最中で同案が執筆されたために天皇尊崇の念が現れた、との推測がなされているが(田中[1971:388])、すでに大正5年の『外史』におい

て明治天皇が「如来」と拝信されていた、という問題も同様に重要である。『法案』での北は、「四海同胞皆佛子」(北[1959b:292])という仏教的な平等思想を謳っている。ゆえに明治天皇が「如来」であるとすれば、日本国民は仏たる天皇の「佛子」となり、そこから天皇中心の家族国家観も仏教的に肯定されるはずである⁸⁸⁾。

最後になるが、第四に、北が自己の宗教観と法華経信仰を混合させる中で発現せしめた信仰の数々——武断的大乗信仰、シャーマニズム、明治天皇信仰——が相互浸透しつつ、北における日本中心のアジア主義に宗教性を与えている、という点を指摘しなければならない。『外史』では日本が「全亜細亜の保護者たらしとする天啓的任務」(北[1959b:92])を有すると主張され、『法案』でも「大日本帝国の世界的使命」(北[1959b:312])「天道宣布ノ為ニ選バレタル日本国民」(北[1959b:337])などと述べられている。ここに明らかなように、北において、日本中心のアジア主義は宗教的信念をともしなう社会思想に他ならなかった⁸⁹⁾。北の武断的大乗信仰は、「大乘」を西洋に対する東洋の優越のシンボルとしたうえで大乘有縁の日本を東洋の中心に位置づける、という思想構造を有していた。また北のシャーマニズムは、東洋固有の政治形態として祭政一致による共和政や君主政を主張し、東洋的君主政の元首の模範として明治天皇を挙げることで、日本中心のアジア主義に連結していたと言える。さらに明治天皇を「如来」の権化とみなし、神格化する北の信仰は、同天皇を東洋の思想的宝蔵(大乘)の体現者にして東洋的君主政の元首の模範とみなす信仰でもあり、やはり日本中心のアジア主義を後押しするものだったと言ってよい。

以上、ここまでの考察から、大正期の北における信仰と社会思想の交渉については、次の三点が指摘できよう。第一に、信仰は北の社会思想的信念を鼓舞する役割を果たした。使徒的な

法華経信仰は『外史』の外交政策提言に預言的確信を与え、武断主義的な法華経信仰に基づく地涌菩薩思想の解釈は「順逆不二」の革命思想を宗教的に正当化した。第二に、信仰は北の社会思想に宗教性を付与した。北の武断的大乗信仰、シャーマニズム、明治天皇信仰は思想的に相互浸透していると言えるが、それらは思想家としての北が形成した日本中心のアジア主義に宗教的聖性を付与した。また武力の行使を聖化する武断的大乗信仰は、革命を急ぐ北の急進的ナショナリズムに宗教的意義を付加した。第三に、信仰は北に新たな社会思想的発想を提供した。明治天皇信仰は北の有機体論的ナショナリズムに家族国家的性格を与え、シャーマニズムは東洋の政治的独自性を証する「東洋的共和政」「東洋的君主政」を生み出した。『国体論』の頃に比べると、大正期の北においては信仰が能動的に彼の社会思想に働きかけ、その一部を変容せしめていることがわかるのである。

V. 霊告信仰と「2・26事件」

北が法華経の読経を習慣とするようになったのは大正9年からであり、法華経読経の霊的生活が中心にすえられたのはさらに昭和に入ってからである。北が礼拝の対象とした「神仏壇」は、左右に南無妙法蓮華経と墨書した白木牌をおき、中央に明治天皇像を据えたものだった。読経は、二つの題目白木牌それぞれの前に北と北の妻・すす子が並んで座り行われたが、その最中にすす子は神懸かりになり、何かを口走ったり文字に書いたりした。北はそれを「神仏言」と称して解説し、昭和4年から同11年まで7年間、ほぼ毎日にわたって記録し続けたという(北[1987:322-323])。この記録の全文は松本健一によって『霊告日記』と題され、今日、整理された形で目にすることができる。

今、その内容を詳細に分析すれば、この時期の北の信仰はまさにシンクレティズムと呼ぶ以

外にない。北が書き留めた「お告げ」の主はじつに多種多様であり、歴代天皇関連では明治天皇をはじめ聖徳太子・亀山上皇等、歴史上の人物では西郷隆盛・平将門・徳川慶喜等、これら以外にも多数の歴史的人物が登場する。また日蓮・法華経関係の記述には、日蓮に関する霊告は当然として、法華経普門品に説かれる「観世音菩薩」の語が多く見られ、「井上日召」「国柱」など日蓮主義に関連したものもある。他方で意外なことは、日蓮宗以外の浄土宗・浄土真宗や真言宗の信仰に属する霊告が非常に多く見受けられることであろう。試みに列挙すると、浄土宗・真宗系の霊告と思われる「御念仏御願」「善道」、真言宗系の「大師」「川崎大師参拝」「真言秘密」「真言秘密神通力」「大日如来」「不動尊ト弘法大師」「成田不動山」「深川不動尊」「西荒井大師」等々が『霊告日記』に記録されている。さらに『霊告日記』には神社参拝の記述も多く、「氷川神社参拝」「榛名神社」「川口明神」「軍神 靖国神社」「官幣大社 香椎」「香取神社」「鹿鳴神社」「大神伊勢大神宮」等の言葉が日記中に散見される。このように、大正9年以降における北の法華経信仰は——本人がいかにかそれを法華経信仰と呼ぼうと——シンクレティズムの霊告信仰に他ならなかった。

さて以上のような霊告信仰が行われた時期は、北が西田税をはじめとする青年将校たちと親しく交り、『法案』が国家改造を志す彼らのバイブルとされた時期と重なる。その青年将校たちが昭和11年に「2・26事件」を引起こした際、北自身は同事件に直接関与していなかったと言われるが、結果的には反乱教唆の罪に問われ、翌昭和12年8月、北は西田とともに刑場の露と消えた。この時期、青年将校たちの「昭和維新」運動に対して、北の霊告信仰は何らの影響も与えなかったと言ってよい。青年将校の一部が北に求めたものは『法案』に示された日本改造論であり、神仏の霊告ではなかった。しか

しながら北における信仰と社会思想の交渉を考察するわれわれは、この霊告信仰が北の社会思想的信念を弱め、終局的には日本改造という理想の挫折を諦観させた、という点を注視せざるを得ない。

北は、天皇を現人神と信じて天皇親政の実現を目指す青年将校グループに対し、彼自らの信念である天皇機関説を曖昧にしたまま交友関係を続けていた。また、この青年将校たちが北の知らぬ間に引起こし、なおかつ北の思想に基づいた行動とも言い難い「2・26事件」に関して⁽⁴⁰⁾、彼はそれを「世ノ移り変リニ於ケル人知ノ計ル可カラザル勢」（松本[1979:160]）として抵抗なく追認し、終には青年将校の実行犯とともに死罪に処されることをも甘受した。松本健一[1979:160]は「2・26事件」の蜂起を神仏の所為として達観した晩年の北を「運命論者」と呼んだが、当時の北は決して成行き任せの運命論者ではなかった。『霊告日記』をみると、北は日本の現状を憂い、神仏に護国の祈りを捧げるとともに、「汝の国家法案護ル」（北[1987:236]）「神意、国柱国家法案」（北[1987:266]）といった霊告が示すごとく、『法案』の実現を切に念じている。北の日記をみるかぎり、晩年の彼が日本改造の実現を諦めていた様子はない。

にもかかわらず、北が日本改造の志半ばで処刑されることを淡々と受け入れたのは、彼の霊告信仰が徹底した他力主義に貫かれ、しかもそれが一種の状況主義をともなっていたからだと思われる。北の霊告信仰においては、青年将校が起したテロル事件に北が連座し、彼の日本改造の夢が頓挫することもまた、神仏の意志として他力主義的、状況主義的に諦念されねばならなかった。「神仏ノ導クママヘ進メ」（北[1987:141]）「神々ノ御神託ノ俣ニテ進メ」（北[1987:194]）「神仏ニ一任セヨ」（北[1987:245]）等々、彼の『霊告日記』は一切を神仏の力に委ねるべきことを強調している。この他力主義は、北に

あつては状況主義につながった。なぜなら、北の他力主義は特定の宗教教義を信奉しないからである。北の霊告信仰は様々な宗派の神仏や歴史上の人物の声を聞くというシンクレティズムであったが、その実態は『霊告日記』を編集した松本（北[1987:330]）が同日記を「北のカリスマ的な人格と独特な思想や夢の産物」とみるように、北自身が現実対応的に自作した信仰に他ならなかった。したがって北の他力主義は現実を裁く不動の思想軸を持たないのであり、そこに現実をそのまま神仏の意志とみる状況主義が生ずるわけである。

要するに、晩年の北の霊告信仰は自作的シンクレティズムであり、その現実対応的な他力主義のために、「2・26事件」という時代の大波の前では状況主義的に呑み込まれざるを得なかったと言えるであろう。

おわりに

北一輝は生来、靈感の強い性格であり、明治天皇のカリスマへの崇敬心を有していた。当初、『国体論』において北は、生物進化論や社会有機体説、ヘーゲル国家論の影響を受けた明治期の国家思想の大我説を用いつつ、独自の進化論的大我信仰を唱えた。それは、「社会民主々義の哲学宗教」として北が自作した「科学的宗教」であり、その中で北生来の靈感や尊王心は科学的に承認された。また北は、この宗教観に基づき有機体論的ナショナリズムの立場をとったが、加えて明治人としての北の政治的リアリズムが帝国主義を肯定し、さらにそれが進化論と結びついて現実改革的なイデオロギーを生み出した。次に大正期の北は、日蓮系霊媒師の導きで法華経信仰に入るが、それは北個人の思想的フィルターを通して武断的大乗信仰、シャーマニズム、明治天皇信仰として受容された。この北一流の法華経信仰は革命実践に生きる彼の信念を鼓舞し、社会思想を聖化し、新たな社会思

想的発想も彼に与えた。そうした中で北の現実改革的なナショナリズムは急進的ナショナリズムへと変貌し、以前は峻拒された家族国家観が採用され、東洋の政治的独自性が謳われ、宗教性を帯びた日本中心のアジア主義が高唱されるなど、日本ファシズム思想が形成されていった。そして晩年の昭和期、北の日常は神仏の霊告に従う信仰に支配された。彼の霊告信仰は実際には自作的シンクレティズムであり、その現実対応的な他力主義は確たる思想核を持たぬがゆえに状況主義の傾向を生み、最後には「2・26事件」の蜂起とそれによる日本改造の挫折とを北に諦念させたと言える。

以上が本稿の考察を通じて得た、北における信仰と社会思想の交渉史の概観である。われわれはここから、ファシズムと宗教の関係について、何らかの知見を導き出せるだろうか。安倍博純[1975:347-363]は、ナショナリズムの絶対化、という意味でのウルトラ・ナショナリズムをファシズム・イデオロギーの核心と考え、その特質として「民族ないし国家の聖化」「自民族至上主義・自民族優越主義」「ファナティックな民族的使命観」「広民族主義」「力の信仰、侵略の正当化」の五点を挙げながら、北の『法案』が「日本ファシズム思想の原型である」と論断した。今までの考察によれば、安倍的指摘のうち、第一の「民族ないし国家の聖化」は、北の進化論的大我信仰と明治天皇信仰に関係している。また「自民族至上主義・自民族優越主義」「ファナティックな民族的使命観」「広民族主義」は、北の武断的大乗信仰、シャーマニズム、明治天皇信仰に関わっている。さらに最後の「力の信仰、侵略の正当化」は、北の武断的大乗信仰と結びついている。すなわち北の日本ファシズムは、進化論的大我信仰、武断的大乗信仰、明治天皇信仰、シャーマニズムという四つの信仰に関係する。

このことから北の日本ファシズムには、北生

来の宗教意識に根ざす信仰（明治天皇信仰・シャーマニズム）、北が社会主義者として自作した宗教観（進化論的大我信仰）、政治的リアリストで革命実践者の北が力の信奉を通じて法華経信仰を変質させた結果、生じた信仰（武断的大乗信仰）、これらが渾然一体となって投影されていることが確認できるであろう。純然たる意味での日蓮系法華経信仰は、北の日本ファシズムとは無関係であったと言うべきである。とくに北のファシズムにおける暴力肯定の思想、武断主義に関しては、北自身が「教兄日蓮慈悲折伏のコーランを説きて未だ刃を出さず」（北[1959b:203]）と述べ、日蓮思想の非暴力性に不満の意を表明していたことを銘記すべきである。また北が「2・26事件」に巻き込まれた原

因としては、『法案』が青年将校の一部に影響を与えたことに加え、彼生来の霊感的性格が霊告信仰に発展して状況主義的諦念を生み出した、という点が大きいと言えよう。

橋川文三[1994:40]は「北における法華経信仰と、明治天皇信仰と、そしてマホメットのな世界帝国信仰との間には、脈々として一貫する北その人の生理さえが感じられる」と述べているが、ファシズムと宗教の関係は、ファシスト個人の思想形成史や彼が育った宗教的環境を考慮することなくしては一般化され得ない、というのが本稿の考察が示す粗描的見解である。とはいえ、テーマの大きさに比すれば余りに概括的考察に終わった感も否めない。他日を期して、一層厳密な研究に取り組む所存である。

註

1. 丸山以後、丸山を批判しつつ日本ファシズムを明治の伝統的天皇制の枠を乗り越える思想と運動として位置けた橋川文三[1994:110]も、「北や青年将校の政治的ヴィジョンは明らかにファシズムの一形態」であるとしている。また日本ファシズム運動の支配原理を「排外と侵略」に置き、排外主義的統合を基調としたそれ以前の国家体制から区別した松沢哲成[1983:17]は、北を「日本ファシズム発達統御論派」に分類する。
2. なおファシズムという用語には概念上の混乱があり、学術タームとしてふさわしくないと考える研究者が少なくない。我国でも、戦時下の国家権力の性格を日本ファシズムと呼ぶことに関して戦後、種々の概念論争が繰り広げられてきた。今、その一々に容喙する暇はないが、その中でも、日本ファシズムの特質を天皇制ファシズムとみる説は、常に支配的影響力を維持してきたと言える。このことは、池田順[1997:7-18]による最近の研究史的回顧をみても首肯し得る。そこで本稿では、この天皇制ファシズム論の文脈から、天皇を革命のシンボルに掲げた北を日本ファシズムのイデオロギー形成に深く関与した人物とし、論を進めていくことにしたい。
3. 利己と利他の一元論的把握という北の視点は、思想史的に言えば、明治期に輸入されたヘッケルやスペンサーなどの社会ダーウィニズムの影響を受けていると考えられる。実際、有賀長雄（『社会と一個人との関係の進化』、明治16年）や加藤弘之（『自然の摂理』、明治45年）も、北と同様のことを述べている（船山[1959:327-329]）。北における利己・利他の相即観は、明治の有機体論の思潮から理解されるべきであろう。
4. 岡本幸治[1996:50]は、『国体論』を中心とする北の初期論文が持つ「思想核」を〈国家≧国民主義〉と表現し、そこに見られる「状況の変遷に応じて現実と理想、国家と国民の間を判断軸が移動するという、ダイナミックな緊張関係」を指摘している。
5. 事実、『国体論』発刊の年の明治39年7月、北は林三十六郎宛の書簡の中で、「無抵抗主義」「無我の愛」とともに清沢流の「他力絶対の安心」に言及し、その偽善性を非難している（北[1972:502]）。
6. 『国体論』の中で北[1959a:254]は、『国家学会雑誌』第60号に掲載された穂積八束の論文に言及している。

7. ちなみに北の中では、あくまで「妙法蓮華經」が究極の絶対者であり、明治天皇信仰はそこから導き出されている。「妙法蓮華經」は「蒙古民族と明治大皇帝の専有」であってはならないと北が訴えるところをみても（北[1959b:164]）、明治天皇はオゴタイ汗と並置される存在にすぎなかった。
8. ただし『法案』は「国民ノ天皇」（北[1959b:293]）を標榜し、皇室財産の国家への寄付を明記するなど、天皇機関説の立場も把持している。『法案』には伝統的な家族国家観と天皇機関説とが混在しているわけだが、その矛盾は放置されていると言ってよい。
9. もっともこの主張は、思想家としての北が日本中心のアジア主義を形成した、という側面を否定するものではない。北が日露戦争を通じてアジア解放に果たす日本の使命に開眼し、辛亥革命への参加によってその信念を固めていったことは事実であろう。しかしその一方で、大正期における北の信仰が彼のアジア主義を宗教的に聖化する役割を果たした、という点も軽視されるべきではないのである。
10. この点に関して、小林英夫[1984:63]は「統制派、皇道派の暗闘が彼ら青年将校たちの蜂起の直接的契機であっても、北の『大綱』を直接的契機に彼らが動いたわけではけっしてなかった。ましてや『大綱』を実現することを目的に蜂起した者は少なかった」と述べている。

文献

- 安倍博純(1975)『日本ファシズム研究序説』未来社。
- 池田順(1997)『日本ファシズム体制史論』校倉書房。
- 上杉慎吉(1904)「国家学史上ニ於ケル「ヘーゲル」ノ地位」『法学協会雑誌』22(7):999-1014。
- 岡本幸治(1996)『北一輝 転換期の思想構造』ミネルヴァ書房。
- 寛克彦(1904)「法ノ本質ヲ論ズ」『法学協会雑誌』22(3):323-338, 22(4):533-554, 22(6):792-821。
- (1906a)「謡曲『放下僧』ヨリ法ノ基礎觀念ヲ論ズ」『法学協会雑誌』24(5):613-673。
- (1906b)「機関人格概論(未完)」『法学協会雑誌』24(6):740-785。
- (1911)『法理学第一卷 仏教哲理』有斐閣。
- 北一輝(1959a)『国体論及び純正社会主義』(北一輝著作集Ⅰ)みすず書房。
- (1959b)『支那革命外史・国家改造案原理大綱・日本改造法案大綱』(北一輝著作集Ⅱ)みすず書房。
- (1972)『論文・詩歌・書簡』(北一輝著作集Ⅲ)みすず書房。
- (1987)松本健一(編)『北一輝 霊告日記』第三文明社。
- 北吟吉(1976)「兄北一輝を語る」宮本盛太郎『北一輝の人間像：北日記を中心に』有斐閣。
- 久野収(1977)「超国家主義の一原型」松沢哲成(編)『人と思想 北一輝』三一書房。
- 清沢満之(1956)暁烏敏・西村見暁(編)『清沢満之全集』法蔵館。
- 小林英夫(1984)『昭和ファシストの群像』校倉書房。
- G・M・ウィルソン(1971)『北一輝と日本の近代』勁草書房。
- 田中惣五郎(1971)『北一輝—増補版—』三一書房。
- 田村芳朗(1979)『法華經』中央公論新社。
- 戸頃重基(1972)「テロと日蓮主義の関係」田村芳朗・宮崎英修(編)『日本近代と日蓮主義』春秋出版。
- 橋川文三(1977)「国家社会主義の発想様式」松沢(編)『人と思想 北一輝』三一書房。
- (筒井清忠編・解説)(1994)『昭和ナショナリズムの諸相』名古屋大学出版会。

- 船山信一(1959)『明治哲学史研究』ミネルヴァ書房.
- 丸山眞男(1964)『現代政治の思想と行動』未来社.
- (1992)「歴史意識の『古層』」「忠誠と反逆」筑摩書房.
- (1998)『丸山眞男講義録 第四冊 日本政治思想史 1964』東京大学出版会.
- 松本健一(1979)「唯一者とその浪漫的革命」五十嵐暁郎(編)『「北一輝」論集』三一書房.
- (1976)『評伝 北一輝』大和書房.
- 松沢哲成(1977)「解説 北一輝」松沢(編)『人と思想 北一輝』三一書房.
- (1983)『日本ファシズムの対外侵略』三一書房.
- 宮本盛太郎(1976)『北一輝の人間像：北日記を中心に』有斐閣.
- 村上專精(1901)『仏教統一論第一編 大綱論』金港堂書籍.
- 吉野作造(1905)『ヘーゲルの法律哲学の基礎』有斐閣.

(受稿2002年6月26日/掲載決定2002年9月30日)