

第1章

近代天皇制と日蓮主義の構造連関

西山 茂

——国体をめぐる「顕密」変動

はじめに

この論文は、近代の日本仏教の動向のなかから日蓮主義と日蓮宗諸派の動向を中心的に取り上げ、日本近代の天皇制と日蓮主義的国体論の軌跡をいくつかの段階に区分し、その顕密変動の過程にみられる両者の構造連関に迫ろうとするものである。

日本の宗教史研究の世界で顕密論といえば、誰でも、黒田俊雄（一九二六—一九九三）が日本中世の宗教体制を「顕密体制」と命名したことを連想するであろうが、ここでは久野収（一九〇〇—一九九）が鶴見俊輔氏とともに著した『現代日本の思想』の第四章「日本の超国家主義——昭和維新の思想」のなかで言及している近代天皇制の顕密性（天皇の神聖性を表裏二面の意味で解釈して使い分ける手法の性格）、つまり、伊藤博文らが近代天皇制をつくった際の設計意図の顕密性に注目してみたい。

そこで、久野は、国民教化用のタテマエとしての天皇制を「顕教」、伊藤博文をはじめとする為政者・官僚たちの内々の「申しあわせ」（ホンネ）としての天皇制を「密教」と呼んでいる。

本論は、久野のいう意味で顕教・密教という言葉を使い、近代天皇制と日蓮主義的国体論の顕密変動（歴史段階ごとの顕教・密教間の強調点の変化）の過程にみられる両者の構造連関に迫ろうとするものである。

また、本論では、明治初年の神道国教化政策期と、昭和一〇年代の「国体明徴」の国会決議の頃の時期は、近代天皇制の真正顕教期であったのではなかったかと想定する。この場合の真正顕教は、顕密天皇制のタテマエ性（顕教性）が未確立である（明治初年）か、あるいはホンネ化した（昭和一〇年代）ものを意味するが、このホンネの意味は「本気」に近く、密教という意味はない。また、真正顕教という場合の顕教にも、もはやタテマエという含意はない。

同様にして、本論は、その他の中間の長い時期は、明治憲法（服部之総のいう折衷的な立憲制絶対主義）の立憲制が曲がりなりにも維持された顕密（国民教化用のタテマエとしての顕教と為政者・官僚たちの内々の「申しあわせ」としての密教の使い分けの並存）期ではなかったかと想定した段階区分を行なう。

次に、本論は、法華経Ⅱ日本国体のように法国相関はいうものの、他方で、法華経の開顕を受けない神道流の国体は真の国体ではないとか、国柱会の国体運動は「世界悉檀」（世に応じ国に依じて法を説き、聞く者をして歓喜せしめて利益を与える仏教の化導法の一つ）であるという田中智学の国体論は、顕密天皇制と相似の顕密国体論であったのではなかったかと想定する。

さらに、本論は、インドの法華経は日本の国体を明かすために説かれたとか、大正天皇に奉獻された「大日本国衛護の大曼荼羅」のなかの「聖天子金輪大王」は日蓮仏教の本尊である（天皇本尊論）という清水梁山（一八六四—一九二八）の神本仏迹的な国体論（王仏一乗論）は、明治初年と昭和一〇年代の真正顕教的な天皇制と同様に、

タテマエ性のない真正顕教的なものであったのではなかったか、とも想定する。

田中の法国相関論は一九〇三（明治三六）年に、清水の王仏一乗論は一九一三（明治四四）年に、それぞれ、はじめて公表された。

本論の第六節（顕密天皇制の死滅と攻撃される日蓮仏教）で詳述しているが、近代天皇制が真正顕教化した昭和〇年代になると、清水の影響を受けた天皇本尊論が幅を利かすようになるだけでなく、日蓮遺文や妙法曼荼羅の中の文言や神名が不敬であるとして削除等を求められるようになるほか、田中の法国相関的な日蓮主義的国体論までもが法華経中心の本地垂迹的なものであるとして、政府の思想取締りや民間の日本原理主義者らの指摘を受けるようになる。久野のいう「（真正）顕教による密教征伐」が始まったのである。

では、以下に、近代天皇制と日蓮主義的国体論の顕密変動の段階区分を示し、段階ごとにその顕教・密教的な特徴と顕密変動を明らかにするとともに、それを通して、日本近代における両者の構造連関も探ってみよう。

1 神道国教化政策と在家教団の出現（一八五七―七二）

この時期は、法華系の在家教団（本門佛立講）が出現し、大教院の神仏合同の国民教化が始まる時期（一八五七―七二年）にあたる。

江戸後期には、江戸や上方に身延派や八品派、大石寺派（富士派）の在家講が複数存在し、活発な布教を展開していたが、これらはみな所属宗派の教えに忠実な宗派講の段階にとどまるものであった。しかし、一八五七（安政四）年には宗派からの独立性が高い本門佛立講（長松日扇（一八一七―九〇）が京都で開講、現在の本門佛立宗）が出現した。開講当時の本門佛立講は無僧侶無寺院の純粹在家講であったが、やがて、京都の宥清寺（妙蓮寺末）

を本山とする有僧有寺院の八品派の内棲宗教（教団のなかの教団）になった。

本門佛立講は、天理・金光・黒住の三教（教派神道）とともに幕末期に生まれて近代天皇制下で発展した新宗教であるが、廃仏毀釈と神仏分離の影響で布教環境が劣悪な時代に現証利益（現世利益）を掲げて発展した日本で最初の仏教（日蓮）系の新宗教として注目されるものである。

神道国教化政策は、明治維新の直後から始まった。政府は、維新（一八六八年）とともに祭政一致・神祇官再興・神仏分離を一挙に断行した。そして、一八七〇（明治三）年には大教宣布の詔を発し、翌一八七二（明治四）年には神社等を「国家の宗祀」と位置付け、戸籍法を公布して宗門人別改のかわりに氏子調べ（神官と神社の力不足で結果的に失敗）を行なったうえに寺院領の上知も行なつて、仏教勢力の既得権益を奪った。また、この時期には、富山などで激しい廃合寺が行なわれ、真宗諸派が最も大きな影響を受けた。

だが、神道国教化政策期の明治政府は、欧米列強国では一般化していた信教自由の制度に暗かったばかりか、彼らのキリスト教解禁の圧力の強さを理解しなかった等の対外認識の誤りのほか、国内の神社勢力の実力を過大視するあまり仏教寺院の力を軽視し、加えて、政府内部に排仏に消極的な姿勢をとる長州系の有力者を抱えていたなどの事情もあって、この政策はわずか五年の短時日で頓挫した。

この裏には、政府内部の長州閥に通じた西本願寺勢力らの激しい巻き返しの動きがあった。以後、西本願寺は、神道を非宗教として俗諦に数える島地黙雷（一八三八―一九一）らを介して、日本型政教関係の樹立に影響を与え、一八八九（明治三二）年に成立する明治憲法体制（顕密天皇制の成立に大きく寄与することになる）。

西本願寺の島地と赤松連城（一八四一―一九一九）らは、宗内的には維新の年（一八六八年）に人材育成策などの宗門改革案をまとめた後、一八七一（明治四）年から欧米視察の旅に出た政府の岩倉使節団に部分的に合流し、西欧諸国の宗教事情を視察してきた。

島地らは、渡航前の一八七一年に、神祇官（この年の途中から神祇省）とは別に教法（神道とは区別された宗教）を所轄する官庁の必要性を政府に提言していたが、それがかなって、翌七二年（明治五年）に教部省が設けられた。しかし、同年四月に教部省が教導職制を布告して「三条教則」を定め、大教院を拠点として仏教僧侶まで巻き込んだ神仏合同の国民教化運動を開始したため、同年末に視察先から教部省宛に「三条教則批判建白書」を提出している。

この時期の徹底した廃合寺に対しては、被害が最も大きかった真宗諸派の、教団をあげての反対と嘆願が続き、これもまた政府の宗教政策の転換を生む契機となった。しかし、日蓮宗を含めた仏教諸宗の時局対策の組織としては、興正寺の華園撰信（一八〇八—一八七二、西本願寺とそりが合わない親神道派）などの奔走で、一八六八（明治元年）にできた諸宗同徳会盟の名をあげなければならない。この同徳会盟は、護法・護国・防邪（防邪）のために、神道を政体の基本に据えて儒教と仏教が神道を翼賛すべきことを説いている。

この時期の日蓮宗諸派についていえば、維新直後の神仏判然令によって三十番神や妙法曼荼羅に天照・八幡等の神号を勧請することが禁じられたが、次の時代になると日蓮宗諸派は仏教復興と耶蘇教退治の風潮に乗って国神の勧請をなし崩し的に再開した。

ここで日蓮教学の傾向について触れると、当時の日蓮宗（身延派）は、優陀那日輝（一八〇〇—一八五九）の作った充治園学派の教学が主流を占めていた。充治園学派の教学は折伏主義を捨てて王法為本と神儒仏の三教を容認する摂受主義（他宗や他宗を擁護する権力者の立場をひとまず容認する寛容主義）の立場であったから、逆縁（法華経の宣布に与るべき悪環境）の神道国教化政策期に適合する教学であったといえよう。

ちなみに、この充治園学派の逸材で維新时期を代表する身延派の人物であった新居日薩（一八三三—一八八二）は、一八六九（明治二年）に『日蓮宗建言』を著して政府の廃合寺政策を歓迎し、僧侶の官度制と僧侶数の削減等を主

張した。これは、政府の廃合寺政策に激しく抵抗した真宗諸派とは対照的な主張であった。だが、この時期の日蓮宗各派の立ち位置は、総じて、諸宗同徳会盟と同様であったといえる。

2 顕密天皇制の成立と真宗各派の対応（一八七二—一八九）

この時期は、大教院の神仏合同の国民教化が始まった一八七二年（明治五年）年から、明治憲法が成立して曲がりなりにも立憲的な近代天皇制の基礎が確立する一八八九（明治二十二年）までの時期である。

この時期に、近代天皇制の顕密的性格が形成された。その過程における日蓮宗諸派の役割はほとんどなかったが、西本願寺の島地黙雷らの貢献には刮目すべきものがあつた。

では、次に、島地らの動向を中心にして、この時期に顕密天皇制として明治憲法体制が成立するまでの過程をみてみよう。

明治政府は神道国教政策のもとで、幕藩時代と同様のキリシタン（キリスト教）禁制を続けていたが、禁制に抗議してキリスト教の解禁を求める欧米列強の強い圧力に直面するに及んで、一八七三（明治六）年にキリシタン禁制の高札を撤去して実質的なキリスト教の解禁に踏み切った。

また、政府は、一八七二（明治五）年に大教院を設け、新たに仏教勢力をも取り込んだ国民教化政策を打ち出した。だが、島地黙雷らは、これに反対した。

島地の反対にもかかわらず、神仏合同の国民教化が続いたので、島地は帰国後の一八七三年に大教院からの仏教勢力の分離を教部省に建白した。ちなみに、島地とともに西欧を視察してきた政府の伊藤博文（一八四四—一九一九）年、当時は参議兼工部卿）も分離に賛成であった。続いて、すでに浄土真宗の宗名を公許されていた真宗四派が

大教院からの分離伺書を教部省に提出した。

これに対して、西本願寺の足下から強力な分離反対の狼火があがった。それは、諸宗同徳会盟の旗振り役をつとめた興正寺の華園撰信の、真宗四派に対する大教院分離反対という意見表明であった。その後、四派の分離意思が固いのをみた華園は末寺を引きつれて本山から独立しようとし、この年のうちに別派届を西本願寺に提出した。

多くの末寺を引き連れての興正寺の別派は、西本願寺にとって大きな問題であった。そこで、西本願寺は、この際、中間的な寺院本末関係を廃止し、新たに本山中心の集権的な教団体制を確立しようと考え、一八七六（明治九年）に、真宗四派の共同で「宗規綱領」をまとめ、教部省の認可を得て施行した。これによって寺院はすべて本山の直末と規定された。興正寺の別派独立は同年中に教部省から認可されたが、「興正寺の末寺は雪崩をうって本願寺に付いた」といわれている。

集権化した本山中心体制の構築は宗教界の廢藩置縣にあたる教団組織の改革であったが、日蓮宗の場合は、佐野前助が一八八八（明治二十一年）の宗門総会で主張した日蓮宗の全末寺を身延山に帰属させるという提案は、結局、陽の目をみなかった。

なお、一八八〇（明治一三年）年には、田中智学が在家団体の蓮華会（一八八五年には立正安国会に、一九一四年には国柱会へと改名）を結成した。

話を元に戻すが、真宗四派の大教院離脱の表明は大教院中の最大勢力の表明であったから、その表明によって大教院は存亡の淵に立った。そして、一八七四（明治七年）年、真宗四派は正式に大教院を離脱した。なお、この時、日蓮宗を含む真宗四派以外の仏教各宗は、華園と同様に、大教院分離に反対の立場をとった。

しかし、真宗四派の協力を失った大教院は今後の活動の維持が困難と考え、翌一八七五（明治八年）年には解散

せざるを得なかった。なお、政府は、この年の一月に、「信教自由の口達」を出している。

続いて、一八七七（明治一〇）年には教部省が廃止され、一八八四（明治一七年）年には教導職制も廃止されて、以後、仏教各宗等は管長制による教団自治権を入手した。こうして、仏教の各宗各派は、島地ら真宗各派の運動に助けられて、ようやく自宗の宣教が自由にできるようになった。

ところで、神道国教化と神仏合同の国民教化は、信教の自由の問題であるとともに政教分離の問題でもあった。神道を国教として破耶や排仏を行ない、大教宣布のために仏教勢力を動員する時代はすでに過去のものとなったが、それでは、「国家の宗祀」はどのように位置づけられたのであろうか。

島地や西本願寺の「三条教則」批判や大教院批判は、真宗に伝統的な「真俗二諦論」に基づくものであった。要するに、政治（俗諦）と宗教（真諦）は別物で混同すべきではないので、政治に宗教が口を出したり宗教に政治が介入したりしてはいけないというものであった。ただ、島地は、「純粹ノ神道ハ即チ朝政」と解釈して神社神道を政治の領域に属する非宗教として扱っている。この点は、その後の政府の神道政策にひとつの論拠を与えるものであった。

大教院分離問題で苦慮していた政府は、島地らの意見も論拠にしながら、日本型の政教関係（日本的政教分離）を模索し、結果的には、神道を、非宗教の神道（のちの国家神道）と宗教的な神道（のちの教派神道）とに分け、非宗教とされた前者（神社等）のみを「国家の宗祀」とした。一八七五年に大教院が解散すると、後者は神道事務局に移った。この神道事務局からは、一九〇八（明治四二年）年に最後の独立を果たした天理教を含めて、最終的には一三の教派神道が誕生している。

こうして非宗教化された「国家の宗祀」のなかには、神社神道と皇室神道が中心的な要素として含まれるが、本論では、国民教化という視点から、それ以上に重要な要素として、学校という近代の装置を使って天皇統治の

神聖性を国民のなかに広く深く浸透させた祝祭日儀礼⁽⁵⁾をあげておきたい。

ここでは、これをミカドカルトと呼ぶことにする。ミカドカルトは、W・P・ウッダートが「国体のカルト」と呼んだものの学校版である。このミカドカルトの国民への浸透・定着は、次の時期以降に起こる顕密天皇制の真正顕教化と、それを前提とした日蓮主義的国体論の登場に大きく影響することになる。

いずれにせよ、このようにしてできた日本型の政教関係は、西本願寺の島地らの活躍がなかったならありえなかった話で、本論としてはこの時期における真宗、とりわけ、西本願寺の役割の大きさにあらためて注目するものである。

ところで、非宗教としての「国家の宗祀」の最大の眼目は天皇統治の神聖性を国民に周知させるところにあったが、その目的の明文化は明治憲法での条文化を待たなければならなかった。

立憲主義にもとづく憲法の制定と議会の設置は明治一〇年代に高揚期を迎えた民権派の強い要求であったが、こうした立憲主義と天皇統治の神聖性をどのように接合させるかということもまた、政府要人の頭の痛い問題であった。「明治一四年の政変」で勝者となった伊藤博文は、この問題の解決のために一八八二（明治一五年）に西欧諸国を視察したが、結局、絶対主義的な立憲制をもつプロイセン方式を採用し、具体的には「我が国に在りて基軸となすべきは、独り皇室あるのみ」（一八八八年の第一回枢密院会議での発言）という結論に達した。

こうして、「万世一系ノ天皇」の統治の神聖不可侵性が明治憲法の第一条に規定された。一方、明治憲法の第四条には、天皇は「此ノ憲法ノ条規ニ依リ之（統治）ヲ行フ」とも記されている。ここには、絶対君主制と立憲君主制の矛盾した両側面がみられ、このことから、明治憲法体制がこの二つの折衷された立憲制絶対主義（服部之総）＝顕密天皇制であったことが分かる。

つまり、伊藤博文らが知識を総動員して日本近代の国民国家の象徴的中心を設計した結果、ここに、顕教・タ

マエ）としての絶対君主制と密教（為政者・官僚たちのホンネとしての内々の「申しあわせ」）としての立憲君主制の二重構造を使い分ける体制＝顕密天皇制という「新しい伝統」（安丸良夫氏）が成立したのであった。

だが、やがて、これが、のちに、天皇機関説問題や軍の統帥権干犯問題、あるいは、日蓮主義的な天皇本尊論等を生み出す原因ともなるのである。

3 ミカドカルトの浸透・定着と日蓮主義的国体論の登場（一八八九―一九一五）

さて、このようにして成立した顕密天皇制であったが、以後、近代日本はこの体制下で、しばらく近代化を成し遂げるようになった。

政治制度的な近代化は議会と憲法を設けたことでひとまず達成されたが、重化学工業を中心とした経済の本格的な近代化は日清戦争（一八九四―九五年）と日露戦争（一九〇四―〇五年）という二つの戦争を待たなければならなかった。

だが、すべての近代化の基礎は国民教育にあった。明治初年にはじまった日本の義務教育は予想外に進展し、その就学率は一九〇三（明治三六）年の段階で早くも九〇パーセントを超えている。⁽⁷⁾ また、政府は義務教育に秀れた勤労国民（労働力）を育てるためのリテラシー教育だけではなく、皇国の民としての忠良性を涵養することを望んでいた。

そのために、政府は、明治憲法発布の翌一八九〇（明治二三）年に教育勅語を発し、続けて、一八九一（明治二四）年には小学校祝日大祭日儀式規定を発布して、天皇統治の神聖性（天皇制の顕教部分）の国民への浸透・定着に着手した。

この教育には教科としての修身教育も役立ったが、何よりも教育勅語の奉読と君が代の斉唱と御貞影への拝礼という三位一体的な全身教育の効果が抜群であった。こうして天皇統治の神聖性は着実に国民のなかに浸透・定着し、日露戦争後までには「(日清・日露の)戦争を、それぞれスプリングボードとして、祝祭日儀式は整合化された国体観のなかで定着化していく」⁽⁸⁾。

いま、国民の中に浸透・定着し、すでに信憑構造を確立した国体神話を「一次的国体神話」と呼ぶならば、この「一次的国体神話」を日蓮主義のなかに摂取して自家薬籠中のものとした田中智学や清水梁山らの説いた国体論は「二次的国体神話」とでもいべきものであろう。

田中や清水の国体論の内容については後述するが、大本の出口王仁三郎(一八七二—一九四八)や神政龍神会(大本の分派)の矢野祐太郎(一八八一—一九三八)などの非公認新宗教の指導者の天皇観・国体観も、やはり「一次的国体神話」であった。ちなみに、出口や矢野の「二次的国体神話」性については、對馬路入氏の「立て替えて直し神話の二面性」⁽⁹⁾が参考になる。

さて、この時期の宗教的な重要事項には、内務省の社寺局が神社局(非宗教的な「国家の宗祀」を担当)と宗教局(教派神道、仏教、キリスト教の三教を担当)の二つに分かれたこと(一九〇〇年。これ以降、「国家の宗祀」を国家神道と呼称する風潮が一般化)に加えて、仏教公認教運動(一八九八年から)と、これに続く宗教法案反対運動(一八九九年から)、および、日蓮宗各派に関わる四箇格言問題(一八九六年)があった。

仏教公認教運動とは、真宗大谷派の教誨師に代わってキリスト教徒の留岡幸助(一八六四—一九三四)が任用された巣鴨監獄教誨師問題に端を発したもので、神仏合同の国民教化運動の際に回復した勢力の公的地位をさらに高め、キリスト教などの差異化(公認教化)をはかろうとした仏教各宗の運動であった。だが、政府の方針は、キリスト教を除外して仏教にだけ公認教の地位を与えようとするものではなかった。

この政府方針は、一八九九(明治三十二年)に政府が帝国議會に提出した第一次宗教法案として具体化した。この法案はキリスト教を含めた全宗教を対象とし、加えて、教会や寺院には法人格を与えるが教派や宗派には与えないというものであった。真宗大谷派や日蓮宗などの仏教勢力はこれに反対し、翌一九〇〇(明治三十三年)に全国仏教徒大会を開いて第一次宗教法案反対を決議した。

第一次宗教法案への仏教勢力の強硬な反対姿勢をみて、この翌月に政府は妥協案(教派・宗派にも法人格を認め、特に仏教宗派には公益法人格を与えるというもの)を貴族院の本會議に提出したが、今度は、議會によって否決された。こうして、仏教にだけ特権的地位を与えよという仏教勢力の運動は、成功せずに終わった。なお、西本願寺は、この宗教法案反対の運動に参加しなかった。

この時、姉崎嘲風(一八七三—一九四九)は、「今の世に、国教だとか公認教だとか云って……濟度の法輪を地上の国家、利害競争の国家に託しようとする者」⁽¹⁰⁾の愚を激しく批判している。

次の問題に話を移そう。「四箇格言問題」は、一八九六(明治二九年)年に、島地黙雷を編集委員長として仏教各宗協会が出版しようとした『仏教各宗綱要』のなかから、「四箇格言」と「謗法嚴戒」の二項目を「協会の趣旨に悖るもの」として削除したことと端を発した問題であった。

これに対して、折伏主義の立場に立つ日蓮主義の田中智学や本多日生(一八六七—一九三三)から強い抗議の表明があった。とりわけ、本多は東京・神田の錦輝会館で削除反対の演説会を開き、妙満寺派の管長に働きかけて『各宗綱要』から削除された項目を旧に復するように求めた訴訟(最終結果は一八九七年に控訴棄却)を起した。

さて、この時期の急速な経済的近代化は、ふたつの戦勝と相まって、一躍、日本を「世界の一等国」にしたが、同時にさまざまな社会問題を生み出し、国民に多様な苦悩をもたらした。その結果、宗派を単位とする教団仏教の制度や宗政などだけでは人々の救済欲求に応えられなくなった。

ここに、教団仏教の枠を超えた自発的で新しい仏教運動への期待が生まれてくる。実際に起きた新しい運動には新仏教運動等さまざまなものがあつたが、ここでは清沢満之の精神主義の運動と田中智学らの日蓮主義の運動のふたつを取り上げてみたい。

清沢満之は、当初、一八九七（明治三〇）年に大谷派革新全国同盟会を組織して井上門下（一八五八—一九〇九）や村上専精（一八五二—一九二九）、南条文雄（一八四九—一九二七）などと組んで、東本願寺の宗門革新運動に従事していたが挫折（白川党事件）し、その後、一九〇〇（明治三三）年に東京の本郷に浩々洞を開き、翌一九〇一（明治三四）年には雑誌『精神界』を発刊して精神主義の運動を始めた。清沢の門下からは暁島敏（一八七五—一九〇四）や佐々木月樵（一八七五—一九二六）、金子大栄（一八八〇—一九二六）らが出て、その影響は太平洋戦争後の人谷派の同朋会運動や宗門改革にまで及んだ。

精神主義とは「自己と絶対的無限者との対峙による内面的充足の世界」を重視する「主観的事実」であるから、形式化した信仰の覚醒とはなっても社会的矛盾の客観的解決には役立たないという側面があつた。しかし、従来の訓古宗学から抜け出し、如来と向き合う自己の探求という個人主義的な内面世界の重要性を提示したという意味で、清沢の精神主義の運動はあきらかに日本仏教の近代的な革新のひとつであつた。

これに対して、田中智学の日蓮主義は、清沢の精神主義とは対照的に、外面的な客観世界（天下國家の仕組みとその革新（立正安国）を志向するものであつた。田中の日蓮主義は、精神主義のような内面的な深さの点で劣っていたかもしれないが、近代の現世主義的性格を考えると、外向きの田中らの日蓮主義もまた、間違いなく近代に掉した仏教運動であつたといえよう。

ちなみに、精神主義という言葉も日蓮主義という言葉も、ともに一九〇〇年代の初頭に生まれている。両者の運動には、出家と在家の区別よりもビリーフ（信仰）の内実を重視するという共通の特徴がみられる。

ところで、晩年（一九三四年）の田中は、日蓮主義とは、「政治であれ、経済であれ、社会でも人事でも、凡そ人間世界のすべての事に正しい原理となつて、実際の益を興す」「指導原理」であると述べて、寺院や仏壇には収まり切らない「抹香臭くない」日蓮主義の性格をうまく表現している。

田中は、この日蓮主義の立場から、当時、国民のなかに信憑構造を樹立しつつあつた日本国体の問題（島地黙雷のいう俗諦＝政の領域）に挑み、神道的な国体論の独壇場を破つて新たに日蓮主義的国体論を成立させたのであつた。

田中は日蓮の立教開宗六五〇年にあたる一九〇二（明治三五）年に本化妙宗（日蓮仏教）の組織宗学（本化妙宗式目）を完成させ、翌一九〇三（明治三六）年には、以後一年間にわたつて、これを教材とした本化宗学研究大会を大阪で開催して参加者一〇〇余名の僧俗を集め、日蓮宗諸派や日蓮教徒に大きな影響を与えた。

田中が日蓮主義的国体論をはじめて触れたのは、研究大会の修学旅行で参加者とともに畝傍山の神武天皇陵を訪れたときであつた。田中は、この時、傍らのホテルで「皇宗の建国と本化の太教」と題した講演を行なつた。田中は、そのなかで、日本書紀のなかから「積慶」（道義仁愛を以て人を憐み恵むこと）と「重暉」（智慧の光を崇む世を照らすこと）、および「養正」（正義を養い護り実行すること）の三語を取り出し、これが神武天皇の日本建国の三つの道義的理想（のちの建国三綱）であり日本国体の中身でもあることや、これを実行することによって世界統一を推し進めることが日本國家の「天業」であることなどを主張した。

この時、田中が日本国体と「本化の太教」（日蓮仏教）の内容との一致を強調したのはいうまでもないが、この段階ではまだ「国体学」の名称は使っていない。彼がこの名を使い始めたのは一九一一（明治四四）年であり、さらに、その完成版である「日本国体の研究」を国柱会の機関紙に連載し始めたのは一九二二（大正一一）年であつた。この連載論文は、翌一九二二（大正一一）年に『日本国体の研究』（天業民報社）という一著にまとめられ

たが、彼の日蓮主義的国体論の内容は、ほぼこれに尽きているといっている。

『日本国体の研究』は、神武天皇の建国三綱と日蓮仏教の三大秘法（本門の本尊・題目・戒壇）の契応関係（法相関）を論ずることから始めている。この法相関論にはいささか牽強附会のところもあるが、これは教義の問題としてではなく「世界悉檀」上の因縁の問題として、田中が立論しているからでもある。以下、参照頁を示しながら、『日本国体の研究』の要点を紹介しておきたい。

まず、そこで、日本国体は、「神武天皇が建国三綱を以て（日本を）立て」、「やがて日蓮聖人が三秘を以て（建国三綱に）入眼された」（三二七頁）ものとして説明されている。また、田中は、ここで、日蓮の講義を弟子の日向が記録したものとされている「日向記」にある「本有の靈山とは此娑婆世界也、中にも日本国也、法華経の本国土娑婆世界也」という一文を引いて、本国土妙（本仏内証の仏国土）を日本の実相（日本国体）であると説いている。

田中が同書で「法華経を形にした国としての日本と、日本を精神化した法華経」（二九七―八頁）という時、彼の念頭にあったものはこの本国土妙の思想であった。この思想は、妙法曼荼羅の中尊（南無妙法蓮華経）直下の天照・八幡の二神が勧請されていることの説明にまで及んでいる。彼によれば、二神が勧請されているゆえんは、実相が本国土妙である日本がやがて世界を道義的に統一することを表現しているのだという。

このように、田中の法相関論においては法華経＝日本国体なのであるが、日本国体の中身は万世一系の天皇の神聖性ではなく、歴代の天皇ですら拳々服膺すべき神武天皇の建国三綱（理想的道義）なのであって、しかも、それは法華経による開顕を受けなければ何も始まらない「ただの国体」なのであった。だが、彼の立場は、「ただの国体」が「たとひ浅いつまらないものにしても」、「日蓮仏教の開顕によって」、「之を深くし之を大にすれば」（三二二頁）いいのではないか、というものであった。

要するに、田中の日蓮主義的国体論は日本の現実と実相の間にあるギャップを運動によって克服しようという特色をもち、しかも、著しく法華経や日蓮仏教に従属したものであった。一九四一（昭和十六）年の段階の司法省刑事局の見方によれば、田中の日蓮主義的国体論は「国体それ自らの国体闡明」をねらったものではなく、本地垂迹的な「法華経至上主義下の日本国体論」であった。

4 大正天皇の即位と日蓮主義の全盛（一九〇五―一六）

日本は一九〇五（明治三八）年に日露戦争には勝ったもののロシアから賠償金が取れず、戦争後の日本社会は二〇億円に及ぶ戦争債務償却のための増税によって農村が疲弊し、都市でも労働争議が頻発するなどの社会的矛盾が噴出した。当時の日本にはすでにマルクス主義等の社会主義思想が一定の影響をもつようになっていた。そして、山県有朋（一八三八―一九三二）をはじめとして、これに対する為政者たちの警戒心も深まった。

こうして、政府は、農村で地方改良を展開するとともに都市では「思想善導」を行なう、この危機に対処しようとした。一九〇八（明治四一）年に発布された戊申詔書も、人心を引き締めることによって緩みかけた近代天皇制の統治力の回復をねらったものであった。

だが、この詔書の内容がいかにも学校教師の説教調で帝王の威厳を感じさせるものではなく、「明治国家の活力の衰え」を実感させられるものであった。日露戦争後の近代天皇制の支配は、明らかな衰えをみせていた。

一九一〇（明治四三）年には刑法が改正され、不敬罪の取締りを強化して新たに大逆罪を設け、一九二五（大正一四）年には治安維持法が成立している。なお、この時期には非公認の新宗教（類似宗教）の大本とほんみちが不敬罪で取り締まられている。付言すれば、政府は、一九二二（大正元）年に三教会同をおこなって、キリスト教

にまで国民の風紀引き締めのために一役買わせようとした。このことも、日露戦争後の近代天皇制の危機を反映しているといえる。

一九一〇年の刑法改正直後に、幸徳秋水（一八七二—一九二二）らが検挙された「大逆事件」が起こった。大正になると、一九一七（大正六）年に、ロシアで社会主義革命が起こっている。また、一九一八（大正七）年には米騒動が、そして、一九二三（大正一二）年には関東大震災が起きている。こうしたことで、国民の生活困窮と社会不安は、ますます増大した。

ところで、この時期の最初の一九〇六（明治三九）年に、北一輝（一八八三—一九三七）は、日本の国体論に社会主義思想を接木した『国体論及び純正社会主義』（自費出版）を著している。この頃の社会的矛盾の激化が近代天皇制のほろびを人々に気づかせ、新しい思想と実践を生み出しつつあったのである。

一九一四（大正三）年、山田三良（一八六九—一九六五）らは、日蓮仏教に触れて発心して法華会を設立し、知識人層を中心とした信者と共鳴者の獲得につとめた。

また、この時期に生まれた日蓮系の在家教団（新宗教）としては、杉山辰子（一八六七—一九三三）が、一九一四（大正三）年（異説もある）に結成した仏教感化救済会（現在の日蓮宗法音寺と大乗教・法公会・真生会などの原組織）の名をあげることができる。

話は変わるが、一九二二（大正一〇）年に安田善次郎を暗殺した朝日平吾の遺書に、「真正ノ日本人ハ陛下ノ赤子」であるが実際の国民は「名ノミ赤子ナリトオダテラレ」て「生キナガラノ亡者」⁽¹⁵⁾の生活を余儀なくされていると記されているが、この時期に近代天皇制の理想と現実のギャップが顕わになり、このギャップが昭和期になると国家改造のための急進的な直接行動につながっていく。

いっぽう、この時期には、ヨーロッパが主戦場だった第一次世界大戦（一九一四—一八）で日本が一時的に好況

になり、言論界ではデモクラシー（民本主義）が語られたりもした。

さて、一九一二（明治四五）年に明治天皇が崩御し、時代は大正となった。一九一五（大正四）年には、大正天皇の即位の大典が行なわれた。その時、大典を祝して日蓮仏教関係者から、一幅の妙法曼荼羅が大正天皇に奉献された。これは、日蓮主義の全盛期の幕開けを意味していたが、同時に、日蓮仏教界に大きな問題をもたらす。

大正天皇に贈られた妙法曼荼羅は一九一二（大正元）年に京都府相楽郡賀茂村の燈明寺の三重塔の主柱の下から川合芳次郎によって発見されたといわれるもので、日蓮宗の墨跡鑑定家の稲田海素（一八六九—一九五六）から「全是後世野心家之所偽造無相違者也」⁽¹⁶⁾と鑑定された代物であった。その曼荼羅の天尊（南無妙法蓮華経）の真下には「聖天子金輪大王」と書かれていたが、これは世界統一の暁に理想の仏土をつくる日本の天皇であると解釈された。なお、この曼荼羅は、「大日本国衛護の大曼荼羅」（別名、蒙古調伏護国曼荼羅、奉献曼荼羅あるいは奉献本尊ともいう）と命名された。

稲田の鑑定結果を受けた日蓮宗の清水龍山（一八七〇—一九四三）は、日蓮宗の宗務総監に奉献の非なることを訴えたが、聞き入れてもらえなかった。日蓮宗はこれを真筆と判定し、紺地金泥の豪華な模本を作り、その開光式（開光文の執筆は清水梁山）を行なって即位の大典の記念に、大正天皇に奉献してしまった。

この時、国柱会系の日蓮主義者の田中智学と弟子の山川智応（一八七九—一九五六）は少なくともこの曼荼羅の真筆がありうることを述べ、とくに田中は、一九三二（昭和七）年に、満州事変の立役者で国柱会員であった石原莞爾（一八八九—一九四九）にこの曼荼羅の写しを授与している。石原は、この曼荼羅によって「聖天子金輪大王」（天皇）による世界統一を確信したといわれている。

だが、前述した日蓮宗の清水龍山や田中・山川と同じ日蓮主義者の本多日生は、稲田の偽造説を支持し、このうち、清水龍山は翌年の一九一六（大正五）年に『偽日蓮義真日蓮義』（臥龍窟）を発行し、そのなかで関係者の

主張が含まれている書簡等を公開して、その是非を日蓮仏教界に問いかけた。

問題は、奉獻曼荼羅の真偽と天皇への奉獻のほかにあった。それは、奉獻にあたって添えられる奉獻曼荼羅の解釈・説明文（「曼荼羅大要」といい、没後の一九三五年に弟子たちが出版した清水梁山「日蓮聖人世界統一の本尊 慈龍閣」に附録として収載されている）の作成を、日蓮宗が神本仏迹論者の清水梁山に依頼したことであった。

清水梁山は新居日薩の弟子で、一時、日蓮宗から離れていたが、神道家の大有凝真素美（一八三〇—一八九九）らと交流して神秘的な古神道も学び、これが法華経の神道的な解釈につながって、神本仏迹的な王仏・乗論を生み出したものと考えられる。

清水梁山は、一九一一年（明治四十四）年に、『日本国体と日蓮聖人——名、王仏・乗論——慈龍閣を上梓し、持論の王仏一乗論を世に問うている。この書は、「日蓮上人の我が国体に対する主張の根拠を世に示さむとするの微意に由りて作」（二頁）つたものであるが、それにしても本書の紙幅の過半が神道偽典（超古代文献）の「竹内文書」並みの神秘神道的な言説に割かれていることが気がかりである。たとえば、「我国の天日嗣の大君を遠く印度の国にて金輪王とこそは頌ひ崇めけめ」、「神代の御事の印度にまで伝はりし証は正に立つべし」（三九—四四頁）といった調子である。

「第貳編」からは日蓮仏教の解説になるが、最初に目につくのが「（神力品で）王仏一乗の妙法蓮華経を上行に付属するが故に」、「（上行の「再誕」である）日蓮聖人の立教開宗は寧日本の国礎を立るに在り」（三九頁）の一文である。また、そのなかの「教義関係」の項目に目を移すと、「仏の本地は転輪聖王にて、すなはち日本国の大君にて坐す」（三一—三五頁）という文言が目飛び込んでくる。

さらに、彼は、「曼荼羅界は亦日本国の体相」であり、「『塔中妙法蓮華経』とは、神一皇の本主正体なり 久遠劫来天心動かずして常に高天原に在り。之を天御中主と称し奉る。……皇祖天照大神は天御中主の御位に坐し

て善く六合を治し給ふ。実に天地の中軸なり」（三三—三八頁）といい、最後に「中央七字の本尊は必我が神皇たらざる可からず」（四〇—四五頁）といって、持論の天皇本尊論で結んでいる。「天御中主」が神々の中心であるとする清水梁山が、なぜ、天照大神の末裔とされる天皇を妙法曼荼羅の中尊と解釈するようになったのかについての論理は、よくわからない。

清水梁山は「我国の人として天皇を崇めざるむには何に仏法を行ずとも未来の成仏はあるべからず」（三九頁）といっているが、彼には天皇や日本の宗教的な位置づけは壮大であるにしても理想と現実のギャップを埋める方法論がなかったから、そこから、田中智学や本多日生らがしたような国体運動は出てこなかった。

清水梁山は奉獻曼荼羅の解釈・説明文を書いたあと、大正天皇即位の大典を記念する『日宗新報』の特別号紙上に持論の王仏一乗論についての一文（「奉獻本尊玄釈」）を書き、奉獻曼荼羅の中尊が本尊の正体で、その直下に書かれた「聖天子金輪大王」はすなわちやがて世界を統一する日本の天皇を意味していると述べた。これは、彼の真正顕教説を開陳したものであったといえよう。

大正天皇への妙法曼荼羅奉獻は、奉獻曼荼羅の真偽や解釈の適否にかかわらず、日蓮宗諸派と日蓮主義の評価の向上に役立ち、この時期から昭和初期にかけて、その全盛期を迎えた。

一九一四年（大正三年）には田中智学があらためて国柱会を結成し、以後、日蓮主義の流行の波に乗って、さまざまな運動を起こし、多くの書物を著した。この運動は、日蓮宗諸派も巻き込み、多様な人々が参加した。

一九二〇（大正九年）年には宮沢賢治（一八九六—一九三三）と石原莞爾が国柱会に入会したほか、文学者の高山樗牛（一八七二—一九〇二）や宗教学者の姉崎嘲風らにも大きな影響を与えた。

また、本多日生が一八九六（明治二九年）に結成した統一団もよく人を集め、「現代の日蓮主義者の少なくとも七、八分は上人（本多）の講演の聴聞に感動したるものなり（法華会の山田三良の言）」¹⁷といわれるようになった。小笠

原長生（一八六七—一九五八）、佐藤鉄太郎（一八六六—一九四二）、井上、次（一八七三—没年不詳）などの軍人や、やがて新興仏教青年同盟を結成（一九三二年）する妹尾義郎なども、本多が育てた人材であった。

このような日蓮主義や日蓮仏教の流行は日蓮を「立正大師」に押し上げ（一九三三年）、日蓮の六五歳遠忌には日蓮宗に「立正」の勅額が下賜される（一九三三年）等の結果を招いた。だが、こうしたことの評価は、ひとによってさまざまであった。

5 国家的な危機の到来と急進日蓮主義（一九三六—三八）

一九二五（大正一四）年には普通選挙法が公布されたが、間もなく、病気がちの大正天皇が崩御して昭和の世になった。そして、一九二八（昭和三）年には昭和天皇の即位の大典がおこなわれた。だが、日露戦争後に顕著になった「明治国家の活力の衰え」は収まらず、経済は一向に上向かず、世情も雨模様のままであった。

第一次世界大戦の勃発で一息ついたかに見えた日本経済は、戦後不況を乗り切れないまま、一九三〇（昭和五）年の昭和恐慌に直面した。そして、こうした劣悪な経済社会状況がマルクス主義等の社会主義思想の流行を生み、農民の小作争議や労働者のストライキが頻発するようになった。

この時期にはマルクス主義の立場からの宗教批判も三木清（一八九七—一九四五）や服部之総（一九〇一—一九五八）、小林多喜二（一九〇三—一九三三）らによって行なわれ、一九三二（昭和六）年には日本戦闘的無神論者同盟が生まれている。

こうした思想界の風潮は、日蓮主義にも微妙な影響を与えずにはおかなかった。一九二八（昭和三）年、田中智学の三男の里見岸雄（一八九七—一九七四）がマルクス主義（社会科学）に対抗して国体科学連盟の結成を宣言し、

翌一九二九（昭和四）年には『天皇とプロレタリア』（アルス）を刊行した。また、本多日生の傘下で大日本日蓮主義青年団の機関誌『若人』の編集をしていた妹尾義郎は、山梨等で農村疲弊や小作争議を間近にみて次第に社会主義に共鳴するようになり、一九三二（昭和六）年には日蓮主義をひとまず離れて、超宗派の新興仏教青年同盟をつくり、理想的な共同社会づくりを始めた。

里見の『天皇とプロレタリア』に対しては、一九二九年に、原理日本社の眞田胸喜（一八九四—一九四六）が日本原理主義の立場から激しくこれを攻撃した。眞田の日蓮仏教に対する攻撃はこれにとどまらずに次の時期まで続き、やがて、一九四一（昭和一六）年に起きた法華宗（八品派）の曼荼羅国神不敬事件（後述）の起爆剤ともなるところで、マルクス主義の思想や運動の流行とこれに与同する者らに対して、政府は、一九二八年に治安維持法を強化し、特別高等警察（特高）を設けるなどして、思想統制を強めた。以後、共産党等への取締りが激しくなっていくが、同時に、非公認の新宗教（類似宗教）や仏教の各宗各派、さらには日蓮主義のすすめる国体運動であっても、政府の取締りを免れられなくなった。

政府の取締りの強化の理由には、このような客観状況のほかにも、日本原理主義の台頭や近代天皇制を支持する世論やマスコミの声援もあった。これには、学校の祝祭日儀礼などを通した国民へのミカドカルトの浸透・定着、顕密天皇制の真正顕教化が大きく影を落しているが、これと同じ傾向が日蓮主義についても見られる。つまり、この時期になると、当初は穏やかな顕密国体論であったものが受容者のなかで次第に密教色を薄めて真正顕教化し、これが理想の国体と悲惨な現実のギャップの激しい感覚を刺激して、日蓮信奉者のなかにテロや事件、クーデターに関わる人々を生み出すようになったのである。

たとえば、血盟団事件の首謀者で五・一五事件（ともに一九三三年）にも関与した井上日召（一八八六—一九六七）は日蓮主義の影響を受けた（中島岳志によれば彼は国柱会の講習会や著書を通して田中智学から影響を受けただけだったとい

うが、戸頭重基によれば彼はもと国柱会員であったという⁽¹⁷⁾が、やがて悲惨な現状をテロで打開することを説く急進日蓮主義に逢着した。血盟団事件と井上日召については、二〇一三年に上梓された中島岳志の『血盟団事件』⁽¹⁸⁾（文藝春秋）に詳しい。

寺内大吉（一九二二—二〇〇八）は、一九八八（昭和六三）年に出版した『化城の昭和史』（毎日新聞社）のなかで、こうした急進日蓮主義や満州事変を起こした石原莞爾などを生みだした日蓮仏教を危険な宗教として描いているが、たしかに、そうした要素が日蓮仏教や日蓮主義にまったくなかったわけではなかった。

だが、国柱会の山川智忠は、五・一五事件後に、『力』をもって一切を解決せんとすることは、法華経でもなければ、王道でもない⁽¹⁹⁾と、テロを激しく批判した。この段階になると、折伏主義を掲げて一時は戦勝祈願の「国禱」をするなど威勢のよかった日蓮主義も、自己防衛に回らざるをえなかったのである。

しかし、「諸悪の根源」は、真に有難いはずの近代天皇制と惨めな社会的現実の間にある、覆いがたい矛盾（ギャップ）にあった。これは、タテマエばかりの顕密天皇制の鍍金が剥がれてきた現象であるとも考えられる。いずれにしても、日蓮主義的国体論を含む既存の国体論やミカドカルトではこの矛盾を整合的に説明できなかつたから、この矛盾を強く感じた人々が急進日蓮主義や革新的な直接行動などに走るようになったのである。

一方、危機を顕密天皇制の強化・徹底によって乗り切ろうとする人々もいた。彼らは、マスコミでは日本原理主義の人々であり、また、こうした人々と意を一にする政府の思想取締り当局の人々であった。

こうして、大正期に全盛期を迎えた日蓮主義的国体論は、昭和を迎える時期になると、一方では世論や政府から急進日蓮主義との差異化を余儀なくされるとともに、他方では日本原理主義や近代天皇制を護るべき立場の政府（顕密天皇制の側）から、法華経至上主義⁽²⁰⁾としてその顕密性を攻撃されるようになる。

折しも、日蓮の六五〇遠忌当年にあたる一九三一（昭和六）年に、政府は日蓮宗に「立正」の勅額を下賜した

だが、こうした日蓮仏教の佳節は長続きしなかった。この年は、日中戦争から太平洋戦争の敗北まで続く「一五戦争」の端緒となった満州事変が勃発した年でもあった。「満州国」はその翌一九三二（昭和七）年に成立するが、その直前に行なわれた「満州建国会議」（四戸頭会谈）の会場には大きく墨書された「南無妙法蓮華経」の七字が掲げられていた。

これが満州事変の立役者だった石原莞爾の意思によるものかどうかについては諸説があるが、石原が満州事変を日本の世界統一（理想の仏国土成就）のための緒戦（世界最終戦の緒戦）として位置づけていたことは確かであった。熱心な日蓮主義者であった石原は、将来における天皇による世界統一を確信し、その前に世界最終戦争（王道の代表の日本と覇道の代表のアメリカとの戦い）が起こると考えていた。

石原は、その戦争に備えるためにも日本は東亜の団結をはかる必要があり、まず、満州の地に「五族協和」の「王道楽土」を築くことが重要だと考えたが、結局、この理想は国益を重視する日本の政府と陸軍首脳たちには受け入れられなかった。この観点から、石原は満州事変に続く日中戦争と時機未熟の日米戦争に反対したが受け入れられず、最後には、左遷されて退役した。

この時期にテロや抗議死に走った急進日蓮主義には、井上日召がらみの血盟団事件（一九三三年に起こった井上準之助蔵相と三井合名会社の団琢磨理事長の暗殺）と五・一五事件（同年に起こった大養毅首相の射殺）のほかに、一九三六（昭和一一）年に起こった二・二六事件（首相官邸などが襲われて高橋是清蔵相・斎藤実内大臣・渡辺錠太郎陸軍教育總監などが青年将校らによって射殺）と、一九三七（昭和一二）年に起こった「死なう団事件」（江川櫻堂（一九〇五—三八）の弟子たちが作った日蓮会殉教衆青年党の五人が国会議事堂や皇居前などで世情に抗議して割腹自殺をはかった事件）などがあるが、ここでは二・二六事件の黒幕とされている北一輝についてだけ詳述する。

北の思想は、日露戦争後の一九〇六（明治三九）年に出版した『国体論及び純正社会主義』に論じ尽されている

るが、それを北が国家改造のために綱領化したものが『日本改造法案原理大綱』（日本改造法案）であった。これは、一九二〇（大正九）年に北が上海から持ち帰って謄写版刷りしたものを、一九二二（大正一一年）に、九二六（大正一五）年に、多くの字句の削除をともなつて公開したもので、以後、予備役になっていた西田税九（一九一七）や磯部浅一（一九〇五—一九三三）をはじめとする陸軍の青年将校や陸軍士官学校生たち、いわゆる皇道派の若者たち）に熱心に読まれ、やがて彼らの昭和維新運動のバイブルとなつていったものである。だが、北が考えている日本改造のやり方は、彼が「彼れも是れも天皇帰^{（四）}だつてところへ持つて行く、そうすると帰一の結果は、天皇がデクノボーだということになる。それからさ、ガラガラッと崩れるのは」という奇抜な天皇観に根差しており、これは当時の反国体的な不敬発言ともいふべきもので、まったく皇道派の青年たちの心情とは違ったものであった。

北にとって天皇は、神でも絶対君主でもなく、ただの「デクノボー」で、政治的には立憲制下で決められている役割をこなす一機関でしかなかった。しかし、この天皇機関説というホネは「改造法案」には伏せられていた。つまり、彼の天皇論も表裏二面の意味をもつ顕密天皇論であつたから、その顕教の部分では皇道派の青年たちと国家改造の運動を共にすることができたのであろう。

しかし、彼らが国家改造に立ち上がるより根本的な動機は、「天皇を雲の上にまつりあげて、雲の下では勝手な真似をしている現状^{（五）}」とその結果としての惨めな政治・社会状況があつた。

では、北のこうした天皇論と日蓮主義的国体論との接点は、どこにあつたのであろうか。井上日召の場合と違って、北と日蓮主義との直接的な思想関連は、いまのところ見つからない。佐渡にある北の生家が日蓮宗であつたからだという説もあるが、その影響も詳らかではない。現在のところ最も確かなのは、北は法華経や日蓮仏教から何か思想的な影響を受けたのではなく、法華経の独特な読誦法や唱題法によつて霊界と通信ができる彼

の妻・すず子の霊媒的な霊能（^{（六）}霊告）に頼つて、事件の重要な行動を決めていたことである（北・輝『霊告日記』第三文明社、一九八七）。

つまり、事件等の日取りや手順、参加者の決定、相談相手などについてのすず子の霊告などが大きな働きをしていたようである。なお、井上日召は神憑りや天の声を聞く神秘体験を何度もしているし、石原莞爾が満州に赴任する際には伊勢神宮で満州の方向に飛んだ光り物を見たという神秘譚があつたことが知られている。その意味で、北や井上・石原らは、「霊的日蓮主義者」であつたといえるかもしれない。

結局、二・二六事件は失敗に終わったが、この時に鎮圧にあたつた戒嚴司令部の参謀は皮肉にも満州事変の首謀者で日蓮主義者であつた石原であつた。

いずれにしても、顕密論的な日蓮主義的国体論は、この時期に、一方では急進日蓮主義との差異化を迫られ、他方では政府や日本原理主義者から不敬で反国体的であると攻撃され始めるが、その背景には近代天皇制と日蓮主義の真正顕教化（タテマエのホンネ化）の現象が看取されるのである。

ここで、この時期に生まれた日蓮系の新宗教に触れておくと、一九三〇（昭和五）年には霊友会（発会式）と創価教育学会（いまの創価学会）が、一九三八（昭和一三）年には立正佼成会が、それぞれ、生まれている。また、この時期には、非仏教系の非公認新宗教（類似宗教）の大本が一九三五（昭和一〇）年に、ほんみちが一九三八（昭和一二）年に、それぞれ、不敬罪と治安維持法違反の容疑で二度目の取締りを受けている。

なお、一九二九（昭和四）年に内務省内にできた神社制度調査会が発足直後に神社非宗教論を再確認したが、これに対して、真宗一〇派は国民道德としての神社崇敬以外の「宗教的な神社崇敬」はできないと表明した。また、日本基督教連盟も、神社が宗教でないならば、神社は宗教活動をやめ、神社参拝を国民に強制しないように要望した。しかし、このような強気の正論を宗教界がいえるのは、この時期までのことであつた。

6 顕密天皇制の死滅と攻撃される日蓮仏教（一九三八―四五）

この時期は、国会の「国体明徴」決議の後の頃から太平洋戦争の敗北までの短い時期である。この時期の日本には戦時下の非常時であったため、近代天皇制の真正顕教化が極限まで進み、一八八九（明治二二）年に成立した顕密天皇制がほぼ消滅する事態を迎えた。これは、「（真正）顕教による密教征伐」（久野収）の結果であった。

政府やマスコミの天皇言説は明治初年の神道国教化政策の時期に近く、神道的な国体論以外の言説は政府の思想取締り当局や日本原理主義者たちによって異端視されただけでなく、仏教諸宗の祖師や派祖・再興者たちの天皇言説や曼荼羅等内の国神名なども不敬とされて削除等の対象となった。このほか、一九四二（昭和一七）年には日蓮主義佛立講（本門佛立講の分派）が、そして一九四三（昭和一八）年には創価教育学会が、それぞれ、治安維持法違反の容疑で取り締まられた。

「（真正）顕教による密教征伐」は、政府の思想取締り当局や民間の日本原理主義者たちの手に限るものではなく、日蓮主義や日蓮宗各派の内部からも行なわれた。この時期に相次いだ天皇本尊論の登場や内部の天皇言説の密告などがこれであるが、これに対して、日蓮主義や日蓮宗各派に、日蓮仏教の正統主義の立場から、これらを「偽日蓮義」（清水龍山）として糾弾する余裕は当事者にはもはやなかった。

一九三九（昭和一四）年、「祭政一致」を標榜する平沼内閣のもとで、日本で初めての宗教法である宗教団体法が成立し、ようやく全宗教の宗派や教派・教団に法人格が認められた。だが、これと同時に、政府は宗派や教派・教団の整理統合（合同）政策を打ち出した。もちろん、この合同政策の対象は、仏教各宗に限られなかった。

これによって、一三宗五六派の日本仏教は一三宗二八派となったが、この時、日蓮宗諸派は本門宗（北山本門

寺系の富士派）・顕本法華宗（什門派）・日蓮宗（身延派）が合同して新たな日蓮宗になったほか、本門法華宗（本門流）・本妙法華宗（真門流）・法華宗（陣門流）が合同して新たな法華宗になるなどして、結局、一宗四派に統合された。

翌一九四〇（昭和一五）年には皇居前広場で盛大な紀元二六〇〇年記念式典が行なわれたが、これとほぼ同時に、政府は神社制度調査会の建議を受けて内務省の神社局を神社院に昇格させた。これは、一八七二（明治四一）年に神祇官が神祇省に格下げされて以来の昇格であるから、ある意味では神道国教化政策期の再現とも考えられる。

そして、一九四一（昭和一六）年の暮に、日本は太平洋戦争に突入した。戦時体制に備える法律としては一九三八（昭和一三）年に成立した国家総動員法があったが、太平洋戦争の始まる前年の一九四〇（昭和一五）年には政党が解散して大政翼賛会が結成され、宗教界を含む各界の翼賛体制の手本を示した。

こうした流れを受けて、一九四一年には、東京小石川の伝通院で大政翼賛会等の後援で第一回の大日本宗教報国会が開かれ、一九四二（昭和一七）年には興亜宗教連盟の総裁（林銑十郎陸軍大将）が「反皇道思想の撲滅」を訴えた。また、一九四三（昭和一八）年には、神仏基三教が連合して財団法人・大日本戦時宗教報国会をつくった。

日蓮遺文の削除問題や曼荼羅の国神不敬問題、さらには天皇本尊問題などは、このような風潮のなかで起こった。では、以下、それらについて述べよう。

宗祖等の遺文や宗門出版物の不敬箇所に対する政府や外部者からの削除・訂正の要求とこれへの対処の措置は、日蓮宗各派にとどまらず真宗各派にもあった。柏原祐泉（一九一六―二〇〇三）によれば、西本願寺が「国家総動員法」下での教典改訂については、……もつとも積極的であった⁽²¹⁾という。

日蓮仏教関係でいえば、日蓮宗は一九三二（昭和七）年以来、日蓮遺文集の出版のたびごとに、遺文の内容が

不敬だとする内務省警保局の指摘を受けて削除や伏字化を繰り返してきたが、一九四〇（昭和十六）年には合同後の宗綱審議会で重要遺文七〇余篇中から二〇八か所の削除を決めた。だが、これでは不十分だと文部省にいわれ、結局、日蓮宗は、時局に抵触しないと思われる遺文のみを集めた宗定の遺文集を出版することにした。

これに対して、合同後の新たな法華宗は、一九四二（昭和十七）年の教学審議会で遺文の削除に反対する決議を行なったため、法華宗を除く日蓮宗各派は一九四四（昭和十九）年に遺文三五篇中、削除・訂正・替字（五）か所を決めた。一九四一（昭和十六）年に曼荼羅国神不敬事件で取り締まられた宗派は合同の対象になった本門法華宗（以下、八品派という）であったが、遺文削除に反対した合同後の新たな法華宗が取締り当局の心証を悪くしていたということも、事件の起こった背景にあったのかも知れない。

八品派の曼荼羅国神不敬事件には一九三七（昭和十二）年からの前史があった。それは、宗門発行の『本門法華宗教義綱要』のなかに不敬な部分があるので焼却せよという北田透達なる八品派僧侶の要求から始まった。北田が不敬とする箇所は、『教義綱要』の著者の苅谷日任が引用した門祖日隆の『私新抄』のなかの「大照太神ノ諸神ハ内証ニ従ヘバ、仏菩薩ノ二界ニ撰スベク、現相ヲ以テ之ヲ云ハバ鬼畜ニ撰スベシ」という一節であった。宗門が対応を渋っていると、今度は、北田が原理日本社の蓑田胸喜にその解決を依頼した。これを受けて、蓑田は一方で八品派に『教義綱要』の焚書を求めるとともに、他方で、このような不敬を放置している文部省にも抗議した。

文部省が八品派に善処を求めたため、この年の暮に八品派は件の『教義綱要』を焚書に付すとともに、関係者の多数を解雇か罷免にした。また、翌一九三八（昭和十三）年には、苅谷の疎陳上申書を添えた八品派管長の始末書が文部省に出された。事件は、これで一件落ち着いたかにみえた。

しかし、この年の夏に、蓑田は、苅谷の疎陳上申書にも不敬の箇所があると八品派の神祇観を再び問題視して騒ぎ始めた。八品派は、この年のうちに、株橋諦秀（日浦、一九〇九—八四）を著者とする修正版の『本門法華宗教義綱要草案』を謄写印刷して出版を検討していたが、これが外部に漏れて、修正版にも不敬な箇所があるとして蓑田や政府の思想取締り当局の怒りを買った。

一九三九（昭和十四）年、山川智応がこの問題で八品派の支援に立ち上がった。同派で講演し、その講演録を『御本尊御遺文問題明弁』として著したが、反面、これで大塚圭八等の反撃にも会った。

一九四一（昭和十六）年を迎えると、八品派は最大の激震に見舞われた。これが、曼荼羅国神不敬事件といわれるものであった。この時、修正版『綱要草案』の著者の株橋はもちろん、旧『教義綱要』の著者の苅谷日任や、学林教授の泉日恒（敗戦後に本門佛立宗に転籍）、それに、八品派首脳の三吉日照・小笠原日堂・松井正純（日宏、八九三—一九八五）らが検挙され、この時、主に曼荼羅に勧請されている国神（天照・八幡）の教学上の位置付けについて、激しく司直から訊問された。

一九四四（昭和一九）年、大阪控訴院は起訴された苅谷・株橋の二人に対して無罪の判決を下した。検察側は上告し、その結果、大審院の判決では原審破棄・控訴院に差戻しというものであったが、最終的には、日本の敗戦で免訴ということになった。

このように、八品派の曼荼羅国神不敬事件の背後には原理日本社の蓑田の暗躍があった。この事件との関係はないが他に見逃せないのは、皇道日報社の福田狂二（泰頭、一八八七—一九七二）の動きであった。

彼は、一九四一年に政府と国会の要人たちに送った建白書のなかで、「世人は日蓮を以て蒙古来を叫び、国難を預言せし愛国者と思ひしに、何ぞ計らむや、畏れ多くも天照大神を始め、応神天皇、崇峻天皇、安徳天皇、後鳥羽上皇に対し奉りて不敬を極めしとは」とか、「畏れ多くも、皇大神宮を初め奉り日本国の尊き諸神を……法華経の番神たらしむる、……大不敬大逆賊あらむや」と⁽²²⁾いって日蓮と日蓮宗を痛烈に批判し、要人たちに「適切

なる決断」を求めた。

このほか、彼は、山川の前述の講演録（『御本尊御遺文問題明弁』）を、「此の書は日蓮の大逆思想を擁護するものなれば又大逆徒也⁽²³⁾」として、山川を刑法第七四条違反の容疑で告発したり、石原莞爾が東アジアの同志と連携して一九三九（昭和十四）年に結成した東亜連盟協会は「会員も国柱会の落武者や共産党や社大党員の世を忍ぶ偽装転向者の群⁽²⁴⁾」だと攻撃したりした。

このような蓑田や福田の従来の日蓮主義および日蓮宗諸派への攻撃は、当今の「御本尊御遺文問題」への関係者の取り組みに微妙な影を投げかけざるを得なかった。

まとめていえば、この時期における従来の顕密的な日蓮主義に対する攻撃と真正顕教的な天皇本尊論の出現は、もうひとつの「（真正）顕教による密教征伐」ともいうべきものであった。では、この時期に大手を振って出てきた天皇本尊論とは、いったい、いかなるものであったのだろうか。

この時期の天皇本尊論には高佐貫長（日燦、一八九六—一九六六）と高橋善中のものがあつたが、興味深いことに、これらは一九四〇（昭和一五）年前後と、ほぼ同時に出現している。まず、高佐のつくった皇道仏教行道会から紹介しよう。

高佐貫長は、一九三八（昭和一三）年に身延山久遠寺で皇道仏教行道会を結成している。高佐は、その翌一九三九（昭和十四）年の四月に『中外日報』紙上に「皇道仏教成立の概要」を三回にわたって連載し、時宜に合った日蓮仏教のあり方について語った。

その後の皇道仏教行道会は、一九四〇（昭和一五）年に日蓮遺文問題等に関わる日蓮宗内の不敬についての上申書を文部省に提出したり、翌一九四一（昭和一六）年には浅井要麟と山川智応を不敬罪で告発したりした。

自らの宗門よりも政府当局や外部の日本原理主義者たちを信頼する高佐らのやり方は、まさに「獅子身中の

虫」で、八品派の北田透達に相当する人物であつた。前述したように、この年のうちに日蓮宗の宗綱審議会は日蓮遺文の大幅な削除を決めたが、その裏には、上記のような皇道仏教行道会の動きがあつたのである。

次に、高佐の天皇本尊論の説明に入ろう。高佐の天皇本尊論は、一九三九（昭和十四）年に出版された『聖衆読本』（行道会仮本部）と一九四二（昭和一七）年に上梓された『皇道仏教読本』（皇道仏教会）に紹介されているが、後者には「国体」という言葉は出てくるものの皇道仏教の本尊が「天皇」であるという言葉はまったく出てこない⁽²⁵⁾。したがって、高佐の天皇本尊論を紹介するには、前者を中心とせざるを得ない。

『聖衆読本』は、「皇道仏教とは（日蓮聖人の）王仏冥合の三大秘法を、現代の詞に要約して銘じた名称であり、日蓮仏教の「曼荼羅は本仏果海の十界当相ではなくて、日本国民が、天皇陛下の稜威を奉戴して分担精勤する諸職業で」あるから、「皇道仏教の御本尊とは、印度応現の釈迦牟尼仏ではなくて、万世一系の、天皇陛下で在らせられます⁽²⁶⁾」と端的に述べている。

これは、そこに勧請されている十界の諸尊（聖衆）が中尊に光被されて本有の尊形となるという妙法曼荼羅の世界と、さまざまな職業に従事している国民が天皇の御稜威のもとで各種の職業に勤しむ現実の日本の姿とを重ね合わせて解釈したものにほかならなかったが、天皇本尊論を職業分担（分業）で説明しているところに新しさがあるといえる。

しかし、皇道仏教行道会の対境の本尊は「大日本国衛護の大曼荼羅」であつたから、高佐の天皇本尊論の構造は、清水梁山のそれと基本的には変わっていないといえる。

最後に、高橋善中の天皇本尊論を簡単に紹介する。高橋の天皇本尊論は、彼が一九四〇（昭和一五）年に出版した『天皇本尊論』（唯一佛団本部）に示されているが、その論旨は恩師の清水梁山の天皇本尊論とあまり変わらず、独自性に乏しい。

『天皇本尊論』の主旨を抜きだすと、「本尊はかくして我が天皇で在しまし」、「それゆえ聖人の「国体擁護の人曼荼羅」には、その図現の中央に南無妙法蓮華經——聖天子金輪大王と認められて、ここに我が天皇——聖天子の妙法蓮華經の本尊であり、吾々その妙法蓮華經を天皇に見奉って行かねばならぬことを示されてゐるのである」の文言に尽きる。

それよりも、高橋が日蓮正宗僧侶の小笠原慈聞らとともに、一九四〇（昭和一五）年の段階で日宗顕正会をつくって神本仏迹な国体運動をしたことのほうが時局の厳しさを表現していて興味深い。なお、太平洋戦争後の一九五二（昭和二七）年に、小笠原は、創価学会から、このことを糾弾されている（狸祭り事件）。

これらの記述からも分かるように、一九一五（大正四）年に大正天皇の即位の大典の際に日蓮宗から大皇に奉獻された「大日本国衛護の大曼荼羅」（稲田海素が「後世野心家之所偽造無相違者也」といったもの）が、以後、満州事変の首謀者であった石原にも、天皇本尊論を唱えた高佐や高橋にも、予想外の大きな影響を与えていたのである。

むすびにかえて

本論は、久野収による近代天皇制の顕密論に触発されて、一八五七（安政四）年から一九四五（昭和二〇）年までの八八年間の日本近代史の段階を六段階に分け、段階ごとに天皇制の顕密変動を追って近代天皇制の構造変化を確認するとともに、それに伴って同じように顕密変動してきた日蓮主義的国体論の構造変化をも突き止めようとしたものである。

近代天皇制の顕密変動に伴った日蓮主義的国体論の顕密変動について体系的に論じた研究は、いまのところ、

本論が嚆矢である。その意味で、この着想から新たに見えてくるものも大きいのではあるまいか。

欧米に遅れて近代を迎えた日本の為政者は、諸般にわたる近代化を急いで進めるとともに、新しい国民国家の統合に腐心し、その結果、伊藤博文らが顕密天皇制を設計した。為政者はホンネとしての密教天皇制を内部で「申しあわせ」たが、国民に対してはタテマエとしての顕教天皇制を教えた。

ミカドカルト等を通じた顕密天皇制の真正顕教化の流れは日露戦争後に始まり、「国体明徴」の国会決議がなされた頃以降の昭和一〇年代には急流化して、ついには「（真正）顕教による密教征伐」が行なわれるようになった。

一方、日蓮主義的国体論はミカドカルト等の影響で国民のなかに顕教天皇制が浸透・定着化した日露戦争後に生まれて、一時期、大正期に全盛期を味わうにいったが、昭和になると、社会矛盾の激化とともに、この一部が真正顕教化して急進日蓮主義となった。しかし、北一輝の天皇論・国体論には、天皇機関説的な顕密論がみられた。

他方、既成の日蓮主義や日蓮宗諸派は、まもなく、政府や日本原理主義者、さらには内部の天皇本尊論者から、「密教征伐」を受けるようになる。しかし、これは昭和一〇年代になってからのことであった。

顕教天皇制は日本近代史の初めと終わりの時期にだけ（合わせても十数年）にみられた限られた現象であり、その間の長い時期は曲がりながらも顕密体制を維持できた時期であった。こうして、伊藤博文らによって設計され、順調に国民の間に浸透・定着した近代天皇制は、以後の社会矛盾の激化と「うまくいき過ぎたミカドカルト」等による国民教化に足を掬われ、自らの密教性を削り落として真正顕教化し、やがて太平洋戦争の敗戦とともにGHQの手で解体されるにいたる。

日蓮主義的国体論も、基本的に、この歩みに沿った足跡を辿って一部が真正顕教化して天皇本尊論を生み出し

たが、それも太平洋戦争後には信憑性を喪失して「無力化」された

太平洋戦争の後になると、顕教的な天皇本尊論だけでなく顕密論的な法国相関論も説得力を失い、日蓮宗各派は真正顕教に屈従した戦前期の自らの行動の総括をせず、日蓮教徒の誰もそれについて語ろうとしなくなった。こうして、戦後期には、日蓮仏教の「没歴史化」が始まった。

しかし、新たに「社会参加仏教」(一九五〇年代にベトナム僧のティク・ナット・ハンが社会に積極的に関与する入世仏教の意味で使い出した用語で英語の Engaged Buddhism の訳)⁽²⁸⁾が喧伝されている今日では、日本近代の日蓮主義や日蓮仏教の長短を総括して、それを現代的に「再歴史化」(信憑性を失った宗教思想をいったん普遍的地平に戻した後に再び特定の歴史的地平に入れ戻して信憑性を奪回すること)しようという本化ネットワーク研究会(西山茂が主宰、事務局は八丁の日蓮宗善龍寺)のような試みも起きている。

本論が純粹な研究のためだけではなく、日蓮仏教の「再歴史化」のためにも役立つならば幸いである

注

- (1) 久野収「日本の超国家主義——昭和維新の思想」(久野収・鶴見俊輔『現代日本の思想』岩波書店、一九五六、第八章、一一七—一二三頁)。
- (2) 田中智学は、一般人でも読めるように書いた『日本国体の研究』(師子王文庫、一九三三)のなかでも「世界悉檀重釈」を論じて「日本国体の開顕が真の世界悉檀である」(三〇四頁)といっているが、日蓮宗の布教専門家のために「純宗教的考察から」(二頁)一九一九年に講演した「本化宗学より観たる日本国体——一名、日蓮主義日本国体論」(「師子王教義篇」師子王全集刊行会、一九三一、一一四〇二頁)のなかでは、より明確に「吾々の所謂国体運動は世界悉檀である」(三九三頁)と断言している。筆者が田中智学の国体論を伊藤博文らが設計した顕密天皇制と相似の顕密

国体論と称する所以の一端である。

- (3) 前掲書(久野・鶴見、一九五六、一一三頁)で久野収が用いている表現
- (4) 森岡清美「真宗教団における「家」の構造」(増補版、御茶の水書房、一九〇九、二七八頁)
- (5) 学校教育における祝祭日儀礼の成立と普及については、山本信良・今野敏彦『近代教育の天皇制イデオロギー——明治期学校行事の考察』(新泉社、一九八七)を参照されたい
- (6) W.P.Woodard, *The Allied Occupation of Japan 1945-1952 and Japanese Religions*, E.J.Brill, Netherlands, 1972、邦訳：ウィリアム・P・ウッダード著、阿部美哉訳『天皇と神道』サイマル出版会、一九八八)
- (7) 山住正巳「日本教育小史——近・現代」(岩波書店、一九八七)の付属年表二九頁を参照。なお、明治憲法発布以降の義務教育就学率と資本金一〇〇〇万円以上の工場数・職工数の推移(近代化の進展)と天理教や蓮門教などの発展・当局の取締り等については、拙稿「新宗教の展開」(井上順孝ほか編著『新宗教事典』弘文堂、一九九〇、二九頁)を参照されたい。
- (8) 前掲書(山本・今野、一九八七、一〇七頁)。
- (9) 國學院大學日本文化研究所編『近代天皇制と宗教的権威』(同朋舎、一九九三、一八九—二二二頁)。
- (10) 姉崎正治「復活の曙光」(有朋社、一九〇三年、一五八頁)。
- (11) 柏原祐泉「日本仏教史・近代」(吉川弘文館、一九九〇、一一六頁)。
- (12) 田中智学「日蓮主義新講座」(師子王文庫)のなかの第六号(一九三三)『日蓮主義概論』(第一講、二七—二八頁)。
- (13) 司法省刑事局「思想月報」(第八六号、一九四二、二七頁)。
- (14) 橋川文三「昭和維新試論」(朝日新聞社、一九九三、一〇九頁)。
- (15) 朝日平吾「死の叫声」前掲書(橋川、一九九三、一二頁より重引)。
- (16) 清水龍山「偽日蓮義真日蓮義」(臥龍窟、一九二六年、一二七頁)。
- (17) 前掲書(司法省刑事局、一九四二、一二三頁)。
- (18) 山川智忠「痛恨なる不祥事」(月刊誌『大日本』一九三二年五月号)、戸頃重基『近代社会と日蓮主義』(評論社、

九七三、一八二頁より重引。

(19) 寺田稲次郎「革命児・北一輝の逆先方」(前掲書、橋川、一九九三、三四三頁より重引)。

(20) 大蔵英二「二・二六事件への挽歌」(読売新聞社、一九七二、前掲書(橋川、一九九三、三四頁より重引)。

(21) 前掲書(柏原、一九九〇、二四七頁)。

(22) 前掲書(司法省刑事局、一九四一、五八頁)。

(23) 同前、六〇頁。

(24) 同前、六八頁。

(25) 澁澤光紀「高佐日燦の教学(二)」(『法華仏教研究』第一六号、法華仏教研究会、一九九三年九月、九九頁)を参照されたい。

(26) 高佐貫長『聖衆読本』(行道会仮本部、一九三九、一三三頁) 前掲書(澁澤、一九九三、四頁より重引)。

(27) 高橋善中『天皇本尊論』(唯一佛団本部、一九四〇、二五六頁)。

(28) 詳しくは、阿満利磨『社会をつくる仏教』(人文書院、二〇〇三)や、ランジヤナ・ムコバディヤ「日本の社会参加仏教——法音寺と立正佼成会の社会活動と社会倫理」(東信堂、二〇〇五)、さらに、金子昭「驚異の仏教ボランティア——台湾の社会参画仏教「慈濟会」」(白馬社、二〇〇五)、などを参照されたい。

付記：本論には、テーマと執筆時の近似性のゆえに、『東洋学研究』(第五一号、東洋大学東洋学研究所、一九九四年一月)所載の拙稿(「近代天皇制と日蓮主義的国体論の顕密変動」と内容的な重複がある)。

第2章 敗戦後の「立正安国」運動

在家教団の二つの戦略

西山 茂

はじめに

本論は、戦後の日蓮仏教の「立正安国」運動(法華経精神によって安穏な国土を実現しようとする運動)の展開とその特徴について、法華(日蓮)仏教の動向、なかでも、法華(日蓮)系在家教団の、「連携」(他教団と協力してより良い問題解決をねらう立場)と「独一」(唯一正統な自教団だけが問題を解決できるとする立場)という二つの戦略を中心に考察するものである。

本論では日蓮仏教(日蓮の教え)という用語とは別に「法華(日蓮)仏教」という表現を使うが、その理由は、「三國四師」(釈迦・智顗・最澄・日蓮)の教えを等しく敬う立場を採る立正佼成会等の法華系の在家教団をも、考察の対象とするからにはかならない。私見によれば、戦前の段階においても、法華(日蓮)仏教運動の中心は日蓮宗諸派から日蓮主義の運動体の手に移っていたが、太平洋戦争後になると、さらに、その中心が在家教団の手