The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	近代日本における日蓮仏教の宗教思想的再解釈 : 田中智学と本多日生の「日蓮主義」を中心として
Author(s)	Burenina, Yulia
Citation	大阪大学, 2013, 博士論文
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/26226
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

大 阪 大 学

博 士 論 文

題目：

近代日本における日蓮仏教の宗教思想的再解釈
－田中智学と本多日生の「日蓮主義」を中心として－

提出年月：２０１３年６月

言語文化研究科　言語社会専攻

氏名：Burenina Yulia

日本語要旨

本論文は、近代日本における日蓮仏教の再解釈、「日蓮主義」の宗教思想的側面を考察したものである。1900 年代初頭に田中智学（1861-1939）によって創唱されたこの言葉は、日蓮宗門内で活躍していた本多日生（1867-1931）によっても用いられるようになり、両者の著作と活動を通して、宗教者をはじめ学者、教育者、政治家、軍人などの当時の知識人の間でこの新造語が広まっていくこととなる。

本論文では、まず、序章において智学と日生の生涯を紹介し、第一章では先行研究の特徴と問題点を明らかにする。総じて言えば、これまでの「日蓮主義」に関する研究は、両者の国家主義的思考が問題視されてきたことは確かであるが、内容的に精査すると、第一期（1960-70 年代）、第二期（1980-90 年代）、第三期（2000 年から現在に至るまでの時期）という三期に分けることができる。第一期の特徴は、両者の日蓮仏教解釈における宗教と国家の関係に焦点が当てられ、彼らを「日蓮ファシスト」として位置付ける論調が主流になっていることである。第二期の研究では、第一期の「日蓮主義」の否定的評価が見直されてくるとはいえ、やはり、その関心は、宗教と国家の関係に集中する。そして、第三期には、第一、二期の論調を引き継ぐ研究だけではなく、新たな視点での研究、すなわち、「日蓮主義」の社会思想的側面に着目する、宗教社会学的な研究などがでてくる。ただし、その意義は大きいとしても、智学、日生の両者は日蓮仏教を再解釈し、「日蓮主義」という「宗教」を唱え、その「宗教」をもとにした人間生活のあり方の見直しをめざしたのであり、その宗教思想的側面を看過してはならない。そこで、本論では原点に立ち戻って、宗教としての「日蓮主義」について論及していくことにしたのである。

第二章では、智学と日生の宗教思想における原点となる本尊論をとりあげ、両者の考え方の異同に注目した。智学の本尊論の特徴としては、佐渡始顕の曼荼羅という明確なイメージやその曼荼羅によって象徴されている「人法一如」（仏と法の一体化、宇宙真理と信者の一体化）が挙げられる。一方、日生の特徴としては、宗教学的な方法論と釈尊中心の宗教観がある。智学は伝統的な宗学の用語を使いながら、本尊の定義や説明を行ない、末法思想を根底にしながら末法における唯一の救済者として日蓮を捉え、その絶対性を強調するが、日生は末法にこだわらず、時間と空間を貫く救済者である釈尊を重視し、日蓮を相対的に捉える。また、智学はすべての基準を日蓮の教義に見出し、本仏の遣使である日蓮を絶対的に信仰せよと教えるが、日生は、日蓮を尊敬しながらも、釈尊の人格性、普遍性

と実在性に力点を置き、仏宝である釈尊に帰依せよと主張するのである。

第三章では、両者における近代の「科学的」方法論である進化論と宗教学の受容に注目し、彼らがこの「科学的」方法論によって、「日蓮主義」の近代性、優位性、科学性を主張しようとしたことを明らかにした。智学は末法を進化的に解釈し、「末法三期」という進歩の原理に基づく歴史観を示し、「日蓮主義」を進化論的で、一直線の時間の流れの頂点として位置付けることで、新しい時代に現われた考え方の正法性や必要性を証明しようとする。一方、日生はハルトマンの『宗教哲学』とティーレの進化論的な宗教類型論に基づき、日蓮仏教の優位性を明かにしようとする。日生はハルトマンの「絶対者」についての考え方、宗教意識と文明とのレベル的な対応性、仏教とキリスト教の比較、さらにはこの二つの宗教の短所を超える宗教構想に刺激を受け、また、ティーレの宗教類型論を参考に、本尊を頂点とする宗教の類型を完成しようとし、「統一神教」の理想を説くのである。このように「科学的」方法論である「進化論」あるいは「宗教学」に基づき、智学と日生はそれぞれに日蓮仏教の再解釈を行い、「科学的」根拠を得た日蓮仏教は、近代に適合した「宗教」である「日蓮主義」として明確化されていくのである。

第四章では、智学と日生の宗教思想の構造や特徴を考察するなかで、両者における日蓮仏教の再解釈の背景、すなわち、ユニテリアニズムの伝播、新仏教運動、大乗非仏説論争、神秘主義の広がりに着目し、ユニテリアニズムや新仏教にみられるような、理性的、合理的な宗教観を肯定的に捉えたのは、日蓮仏教に宗教学の方法論を積極的に取り入れようとした日生であり、一方、智学は、その理性主義等がもたらす弱点に注目し、「日蓮主義」における教権性、絶対性を強調したことを指摘した。また、智学は、仏教を末法以前の「普通仏教」と末法以後の「特別仏教」に分け、大乗非仏説に対抗するために仏教の教理そのものをインドで生まれた釈尊ではなく、日本で出現した日蓮に直結させようとするが、一方、日生は、仏教教理を仏説と非仏説、正法・像法向きと末法向き、あるいは、インド仏教と日本仏教に分けることより、時間的にも、空間的にも、統一的な仏を教義的に構築しようとしていることを明らかにした。さらに、両者は、仏教をキリスト教に対抗できる宗教とするには、明確な信仰意識が必要であり、そして、その意識の中心に実在の人格をおかなければならないと考えたが、智学の場合はそれが日蓮の人格であり、日生の場合、釈尊の人格であったことを論じた。両者が目指したものは、そういった信仰によって、近代における諸問題、すなわち理性と感情、神秘と合理、歴史と真理といった矛盾を超克し、それぞれを調和させることにあったが、智学の「日蓮主義」は日蓮をすべての原理、プリ

ンシプルとして位置付ける、日蓮信奉であったのに対し、日生の「日蓮主義」とは、日蓮が主義としたものを信仰の中心に置く釈尊信奉であったのである。

終章では、智学と日生の異なった「日蓮主義」の特徴がどのように継承され、展開していくのか、この点に注目して、とくに、智学の「日蓮主義」における神秘主義的傾向と宮沢賢治へのその影響、そして日生の「日蓮主義」における理性重視の姿勢や仏教統一論と妹尾義郎へのその影響を取り上げた。その中で、智学と日生にとっては「宗教」という言葉が、信仰と繋がるものだけでなく、社会・国家・文明の「指導原理」としても認識されていたことが後代に「国家主義者」、「ファシスト」と評された一因となっていたことも指摘した。

English Abstract

This paper examines aspects of religious thought within "Nichirenism" (*Nichirenshugi*) through a reinterpretation of Nichiren Buddhism in the context of Japanese modernity. First expounded at the turn of the twentieth century by Chigaku Tanaka (1861-1939) and used also by Nissho Honda (1867-1931), the neologistic term "Nichirenism" disseminated through the activities of these two authors came to be widely used by contemporary intellectuals, not only among religious figures but also among educators, politicians, and even soldiers.

In this essay, I first describe the biographies of Chigaku and Nissho in an introductory chapter. Chapter 1 then presents a schematic division of Nichirenism studies since the 1960s into three periods: a First Period (1960-70), a Second Period (1980-90), and a Third Period (2000 to the present). First Period studies are characteristic in their positioning of Chigaku and Nissho as "Nichiren Fascists" and focus on both authors' Nichiren Buddhist interpretations of the relations between religion and the state. In contrast, Second Period studies may be said to re-evaluate the negative assessments of First Period approaches to Nichirenism, yet again, their interest remains concentrated on relations between religion and state. In the Third Period, the yoke of the First and Second Period is finally cast off with the appearance of a new trend in Nichirenism studies, namely its characterization in religious sociological research as a social movement. Yet despite their substantial significance, these studies do not give adequate consideration to Nichirenism's religious aspects. In broad terms, whereas Nichirenism studies have until now tended to focus on the ideological aspects of nationalism, statism, or the theory of the national body (*kokutairon*), this paper returns to the point of origin to reflect on Nichirenism as religion.

In Chapter 2, I take up the theories of the *honzon* (object of worship) from which both Chigaku and Nissho derived their religious thought, focusing on similarities and differences in their respective attitudes. Chigaku's *honzon* theory may be characterized by the concepts of the concrete image known as the "Mandala First Revealed on Sado" (*Sado shiken mandara*) and the idea, represented through this mandala, of the "unity

of human and laws" (*ninpō ichinyo*, entailing the unity of Buddha with doctrine, and of believers with universal truth). On the other hand, a feature of Nissho's approach was his methodological application of religious studies and a religious outlook centered on the figure of Shakyamuni. In this case, whereas Chigaku undertook to define and explain the *honzon* using conventional doctrinal terminology, holding to an idea of the Age of Dharma Decline (*mappō*) and stressing the absolute interpretation of Nichiren as a solitary savior in this age, Nissho chose not to dwell on a view of the world as decadent, preferring to understand Nichiren in relative manner, and emphasizing Shakyamuni as a savior that transcended time and space. Whereas Chigaku looked to Nichiren doctrine as the basis for all standards, preaching absolute faith in Nichiren as the herald of the true Buddha, Nissho, even as he honored Nichiren, emphasized the humanity, universality, and true existence of Shakyamuni, and called for devotion to Shakyamuni as the Treasure of the Buddha (*buppō*, i.e. the Buddha who is enlightened to the true nature of the past, present, and future).

In Chapter 3, I focus on the reception of evolutionism and religious studies as modern "scientific" methodologies employed by both scholars, uncovering how the "scientific" methodologies of these men attested to the modernity, superiority, and scientific validity of Nichirenism. Chigaku offered an evolutionary interpretation of Buddhist eschatology, indicating a historical view of "the three stages of the decadent world" (*mappō sanki*) based on the principle of progress. By positioning Nichirenism at the apex of a unilinear temporal evolution, he sought to prove its dharmic rectitude (*shōbōsei*) and inevitability as a way of thinking that had appeared in a new era.

For his part, Nissho sought to uncover the superiority of Nichiren Buddhism based on the *Religionsphilosophie* of K.R.E. von Hartmann and the evolutionary religious morphology of C.P. Tiele. Nissho was stimulated by von Hartmann's ideas of "the absolute", the correlation of level of religious consciousness to level of civilization, the comparison of Buddhism and Christianity, and moreover the concept of a religion that might transcend the shortcomings of the two religions. Informed by these ideas and the morphology proposed by Tiele, he attempted to complete a typology of religion around the idea of the *honzon*, expounding the ideal of a "unified monotheism" (*tōitsu*

shinkyō). Hence, based on the "scientific" methodologies of evolutionism and religious studies, Chigaku and Nissho established the positions of their respective reinterpretations. Accordingly, the "scientific" foundation that Nichiren Buddhism thereby obtained in the structure of their religious thought came to be more clearly articulated as Nichirenism, a "religion" in keeping with modernity.

In Chapter 4, while considering the structures and features of Chigaku and Nissho's religious thought, I focus on the background of both men's reinterpretation of Nichiren Buddhism. For example, after touching on factors including the transmission of Unitarianism, new Buddhist movements, debates over whether Mahayana teachings did not stem from historical Buddha (*daijō hibussetsu ron*), and the spread of mysticism, I point out that it was Nissho who had affirmed the reasoning and rational views of religion such as were apparent in Unitarianism and the new Buddhist movements by actively seeking to incorporate religious studies methodology into Nichiren Buddhism, whereas Chigaku focused on the weaknesses caused by rationalism, stressing the ecclesiastical and absolute character of Nichirenism. Furthermore, Chigaku had divided Buddhism into a pre-decadence "General Buddhism" and a post-decadence "Special Buddhism", and, in order to oppose *daijō hibussetsu ron*, sought a direct link for Buddhist doctrine not through Shakyamuni, who was born in India, but through Nichiren, who had appeared in Japan. By contrast, Nissho, in order to unify Buddhism, had attempted the doctrinal construction of a Buddhism unified across space and time by not dividing doctrine into categories.

Furthermore, for Chigaku and Nissho, situating Buddhism as a religion able to oppose Christianity required a clear faith consciousness, but the mindset that required an actual religious figure to be placed at the center of that consciousness for Chigaku pointed to Nichiren, while for Nissho it pointed to Shakyamuni. The religious thought of both men highlighted a faith that would be able to overcome the various ills of modern society, transcending oppositions such as existed between reason and emotion, rationality and mysticism, and history and truth. Yet though they each sought to reconcile these conflicts, Chigaku positioned Nichiren as the basis for all principle and his Nichirenism was a work of devotion to Nichiren himself, whereas Nissho's

Nichirenism was a work of devotion to Shakyamuni that placed Nichiren's principles at the center of faith.

In the final chapter, I focus on the question of how the features of the different "Nichirenisms" of Chigaku and Nissho were passed on, taking special notice of the influence of the tendency towards mysticism within Chigaku's Nichirenism on Kenji Miyazawa, and the impact of the emphasis on reason and theory of unified Buddhism on Girō Seno'o. The nationalist views of Chigaku and Nissho were deeply connected to their religious thought, and I note the fact of their understanding of the term "religion" not simply to signify faith, but also a "guiding principle" for society, the state, and civilization, as having contributed to their characterization as "nationalists" and "fascists" by later generations.

目　　次

はじめに　1

序章　田中智学と本多日生の生涯　4

第１節　田中智学について　4

第２節　本多日生について　8

第１章　田中智学と本多日生の「日蓮主義」をめぐる先行研究　14

第１節　日蓮主義研究の始まり（1960-70 年代）　14

1.1「国主法従」説　14

1.2「陽仏陰神」説と「任務分担」説　17

1.3「日蓮主義」のタイポロジーと運動形成史研究　19

1.4 本尊論の問題と新仏教運動としての日蓮主義運動　21

第２節　日蓮主義研究の過渡期（1980-90 年代）　23

2.1 智学とファシズム　23

2.2 再び宗教とナショナリズムの問題　25

2.3「日蓮主義」の否定的理解の再考　26

第３節　日蓮主義研究の展開（2000 年 - 現在）　27

3.1 宗教社会学的アプローチ　28

3.2 仏教思想史的アプローチ　30

3.3 社会思想史的アプローチ　31

第４節　欧米の日蓮主義研究　33

第５節　先行研究のまとめ―問題点と示唆―　34

第２章　近代日蓮仏教の宗教思想的原点

―本尊論と「日蓮主義」―　37

第1節　田中智学の本尊論　37

1.1　智学の本尊の定義と説明―曼荼羅と日蓮の絶対性―　37

1.2　本尊論における「人法問題」―人法一如論―　41

1.3　日蓮の意義―末法における絶対的な救済者―　42

1.4　「信」の構造と役割　44
1.5　本尊の形式の問題　47
第2節　本多日生の本尊論　49
2.1　日生の本尊論の背景
—「無神論」的な仏教の否定とキリスト教に対する意識—　49
2.2　「宗教学」から見た本尊　51
2.3　「宗教研究」という立場と日蓮教義の相対的な理解　54
2.4 釈尊中心の本尊観と救済の構造　56
2.5 本尊の勧請文と形式　60
第 3 節　両者における本尊論のさらなる異同　61

第 3 章　近代日蓮仏教における西洋思潮の受容
—「日蓮主義」の「科学的」方法論—　65
第1節　田中智学における「進化論」理解　65
1.1　進化論受容の背景　65
1.2「常識」としての仏教教理の発展史　66
1.3 末法と進化　69
1.4 日蓮の教判と宗教進化論　74
1.5 自然淘汰と適者生存　77
第 2 節　本多日生における「宗教学」理解　79
2.1 近代日本における「宗教学」の受容　79
2.2 ハルトマンの『宗教哲学』　81
2.3 日生による『宗教哲学』の解釈　83
2.4 ティーレの宗教類型論と日生の解釈　86
2.5 日生の宗教類型論と「統一神教」の構想　89
第 3 節　両者における西洋思潮受容の異同　92
3.1 日生による「進化論」理解　92
3.2 智学による「宗教学」批判と里見岸雄による「宗教学」の応用　94
第 4 節　まとめ　97

第 4 章　近代日蓮仏教の宗教思想的構造
―「宗教」としての「日蓮主義」―　100
第 1 節　近代日本における宗教界の動向　100
第 2 節　田中智学の宗教観と日蓮仏教への適用　104
2.1「自由討究」への批判　104
2.2 大乗非仏説批判　106
2.3 神秘主義と霊性主義（スピリチュアリズム）　108
2.4 キリスト教への対抗意識　111
2.5「日蓮主義」における「信」と研究　114
2.6 宗教の定義と「信」の特徴　116
第 3 節　本多日生の宗教観と日蓮仏教への適用　120
3.1 仏教統一論　120
3.2 仏教の統一と宗教意識　123
3.3「神秘」と理性、信仰と研究の関係　125
3.4 法華経に基づく宇宙観、人身観、超人観と「統一神教」　127
3.5 仏教とキリスト教の比較と「理想的宗教」としての「日蓮主義」　132
3.6 宗教の定義と宗教本質論　135

終章　智学と日生の「日蓮主義」の特徴とその継承・発展　139
第 1 節「日蓮主義」という言葉の造語の背景　139
第 2 節　智学の「日蓮主義」における神秘主義的傾向と宮沢賢治への影響　141
第 3 節　智学の「日蓮主義」がめざしたもの
―「本時郷団」という理想社会の構想と日本国の使命―　143
第 4 節　日生の「日蓮主義」の特徴と妹尾義郎への影響　147

おわりに　150

文献目録　153

はじめに

近代日本における日蓮仏教者の動向を端的にあらわしているのは「日蓮主義」（Nichirenism）という言葉である。福地 源一郎(1841～1906)による principle の翻訳語である「主義」と「日蓮」とを組み合わせた新造語は、当時とすれば積極的で肯定的な語感があった。しかし、「新しい時代に対応する積極性も、今日から見れば一面では宗教者の戦争体制につらなる国家への協力の問題となり、他面では近代における日蓮思想の展開の目指したものは結局何であったかという根本的な問いとなる」[1]と言える。

そもそも、「日蓮主義」を創唱したのは、田中智学（1861-1939）である。1900 年代初頭に智学によって創り出されたこの言葉は、本多日生（1867-1931）によっても用いられるようになり、両者の活動を通して、宗教者をはじめ学者、教育者、政治家、軍人などの当時の知識人の間で普及していくこととなる。

智学はこの「日蓮主義」について、「日蓮聖人の唱導なされた『教義』を、（中略）汎く信仰も理解も修行も含まれて居て、宗教・宗旨・教法などといふことよりも、今少し広汎な意味に（中略)、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ひようとして、之を一般化して日蓮主義と呼倣した」とし[2]、日生もこの点では同様な立場をとるが、智学が生活意識上にまで日蓮仏教の考えを広めようとした背景には、当時の仏教界が置かれた状況があった。

仏教は、1868 年の神仏分離令等によって引き起こされた廃仏毀釈の矢面に立ち、また 1873 年にはキリシタン禁制が事実上解かれ、カトリックを 初めとするキリスト教の伝道が活発化する中で、存亡の危機に陥っていた。そういった中、religion の訳語として「宗教」という言葉が普及してくる。統一意識がなかった近世仏教においては「宗派の教え」という意味でしかなかった「宗教」は、religion への訳語化を契機として諸宗教を包括する、つまり仏教やキリスト教などを含む上位概念として用いられるようになる[3]。そこで、仏教界においても自己のアイデンティティとして「仏教」という統一的単位が自覚されるようになり、普遍性を有する「仏教」という言説が成立してくるのである。

近代以前の日本においては、インドで出現した釈迦を起源とする「宗教」としての

---

[1] 渡辺宝陽「田中智学」（田村芳朗・宮崎英修編『講座日蓮 4　日本近代と日蓮主義』春秋社、1972 年、53 頁）。
[2] 田中智学『日蓮主義新講座・概論』師子王文庫、1934 年、13 頁。
[3] 磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜』岩波書店、2003 年、39 頁を参照。

Buddhismにあたる日本語が定まっていなかった[4]。元来、英語のBuddhismという言葉も、近代ヨーロッパにおいて成立したものであり、1820年代以降のBuddhismという語の普及は、「仏教の真の発見」、つまりその経典が書かれた言語が解読され、基本文献が体系的に翻訳されはじめてからのことである[5]。ただし、当時のヨーロッパにおいては、仏教は「虚無の信仰」と捉えられ、「ペシミズムと結びつけられ、死をもたらし、すべてを否定する思想、世界の『正常な』、つまり、西洋の、キリスト教の、生と密着した、肯定的な秩序にまっこうから対立する思想」[6]とみなされていた。こうした仏教に対するイメージは、西洋において長く支配的なものとなり、そして、1870年代に日本に「宗教」という言葉が導入された時にもそれが伝えられ、自然と、死に向かう仏教よりも、生と密着するキリスト教の方が教義的な面においても優れているとされたのである。

そのなかで、在家主義の重要性に気づいた智学は「日蓮主義」という言葉を創りだし、生に根ざした日蓮仏教の一般社会での適用をめざすことになる。そして、日蓮宗門内にいて教団再建に努力していた日生も、それに共感して、「日蓮主義」の普及活動に加わるのである。

彼らは言論や著述、あるいはその実践活動を通じて、明治期から戦前までの仏教思想の展開に大きな影響を与えた者であるが、戦後、その国家主義的思考が問題視されたことにより、国体論を中心とした、「日蓮主義」の政治的イデオロギーに研究者の関心が集中してきたことは確かであり、その流れに大きな変化が見られるのは大谷栄一の『近代日本の日蓮主義運動』（2001 年）[7]が公刊されてからのことである。大谷の研究は綿密な資料分析にもとづき智学と日生の「日蓮主義」の社会運動史的側面の全貌を明らかにしたものであり、智学を起点として、彼から影響を受けた石原莞爾、妹尾義郎、宮沢賢治などの社会思想を取り上げる松岡幹夫の研究、『日蓮仏教の社会思想的展開』（2005年）[8]なども、それに触発されたものだと言える。

ただし、「日蓮主義」の社会面からのこういった分析は、それ自体、大きな意味を持つと

---

[4] 磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜』岩波書店、2003年、39頁、並びにオリオン・クラウタウ「日本仏教の誕生　村上専精とその学問的営為を中心に」（『近代日本思想としての仏教史学』法蔵館、2012年、84-85頁）を参照。
[5] ロジェ＝ポル・ドロワ著（Roger-Pol Droit）島田裕巳・岡田正彦訳『虚無の信仰―西欧はなぜ仏教を怖れたか』トランスビュー、2002年、25-26頁を参照。
[6] 同上、12頁。
[7] 大谷栄一『近代日本の日蓮主義運動』法藏館、2001年。
[8] 松岡幹夫『日蓮仏教の社会思想的展開』東京大学出版会、2005年。

は言え、智学、日生の両者は日蓮仏教を再解釈し、「日蓮主義」という「宗教」を唱え、その「宗教」をもとにした人間生活のあり方の見直しをめざしたのであり、その宗教思想的側面を看過してはならない。彼らにとっては、宗教の中に人の生活があるのであって、宗教は生活の部分でもなければ、手段でもないのである。

そこで、本稿では、序章で智学と日生の生涯について紹介した後、第一章において「日蓮主義」をめぐる先行研究を整理し、その特徴と問題点を明らかにした上で、第二章では両者の宗教思想的解釈の原点となる本尊論をとりあげる。そして、第三章では「科学的」方法論である進化論及び宗教学の受容に焦点を当て、第四章で両者の宗教思想の構造と特徴を明かにし、終章における「日蓮主義」の継承・発展への考察につなげていきたい。

序章　田中智学と本多日生の生涯

第１節　田中智学について

田中智学は明治、大正、昭和初期にかけて活躍した日蓮宗系の在家仏教家である。本名は巴之助、1861 年に江戸の日本橋本石町に三男として生まれた。医師で熱心な法華信者であった父親、多田玄竜の影響で育つが、幼くして両親を失う。満八歳のとき、現在の東京都江戸川区一之江の日蓮宗寺院・妙覚寺で出家・得度して智学の法名をうける。

そして、1871 年には、智学は日蓮宗の教育機関である飯高壇林に入学し、以降 1874 年に明治政府の下、宗制改革で壇林が廃止されるまでの四年間、彼はここで勉学の日々を過ごすのである。壇林の廃止で 1874 年いったん一之江に戻った智学は、新井日薩が院長を勤めるかたちで芝二本榎に再出発した日蓮宗大教院（のちの立正大学）に入学し、勉学をつづけるが、その期間は二年ほどで、卒業試験のとき肺炎をわずらったのを機に帰郷し、還俗する。

智学が大教院を離れ帰俗したのは、大教院の学風の源泉である優陀那院日輝の学説に疑問をもったからであるとされている。明治の日蓮宗は、幕末の宗学者優陀那日輝の門下によって支えられたといっても過言ではなく、日輝にはじまり新井日薩にひきつがれた学説は、江戸末期から明治初期に隆盛をきわめた国学、儒学を吸収するかたちで、日蓮の主要著作『立正安国論』や日蓮以来の伝統的布教手段である折伏を重視せず、宗門としては他宗派との協調、連携をはかりつつあったのである。そこで、大教院から離れ、一之江の妙覚寺に戻り、独学の二年間を送った智学であったが、1881 年には対外布教、宣伝を目的とした蓮華会を結成し、同志をつのり宗門改革運動に着手する。智学は横浜で次々と講演会を組織し、首都での活動をめざし東京進出を図り、1884 年に台東区東浅草に進出、立正安国会を設立する。そして、千住、神田、浅草の信者を対象に精力的な講演活動を展開することになる。また、「仏教は死人を相手にするのを止めて、活きた人を相手にすべし」との理念から、1886 年に仏教式の幼児洗礼（頂経式）やその翌年には仏前結婚式（本化正婚式）を創案するなど、葬儀のみならず、人間の人生すべてに仏教が関わるべきだと主張していくのである[9]。

1890 年には智学は『滝口法難論』を世に問う。日蓮の滝口法難は後世の作り話にすぎない、史実に合致せずと判定した、当時の修史局（現在の東京大学史料編纂所）の委員長を

[9] 大谷栄一「田中智学」（井上順孝編『近代日本の宗教家 101』新書館、2007 年、121 頁）。

つとめた重野安繹に対し、智学は猛然と反論を開始、三千人の聴衆を集め六時間にわたる大講演会を開催、重野説に対し反駁するが、この講演をもとにまとめたのが『滝口法難論』である。その後、智学は『宗門之維新』(1901 年)、『本化摂折論』(1902 年) などを刊行し、しだいに宗門改革の具体的構想と理論を作り上げていくのである。

ちなみに、宗門の改革の見取り図である『宗門之維新』の中で、「日蓮主義」、「国立戒壇」という言葉がはじめて使われているが、それは戦後において創価学会が国会に進出するための理論づけとした「国立戒壇論」の下敷きになる。

明治の著名な文芸評論家である高山樗牛は、この『宗門之維新』を当時としては破格の発行部数（10 万部以上といわれる）を誇っていた雑誌『太陽』の誌上で賞賛し、そのことが日蓮主義の社会普及の端緒となる。1901 年秋には、樗牛と智学が面識を持ち、交流が始まるが、智学にいわゆる「遺言」を残し、1902 年の 12 月に樗牛が亡くなる。死の約半年前に樗牛は鎌倉に向い、智学から受戒を受けるが、そのとき三度目の来日を果たしたスリランカにおける仏教復興運動者、ダルマパーラ（Anagarika Dharmapala 1864-1933）と三者で会談したとされる。ダルマパーラは、智学の在家仏教運動に魅力を覚え、彼を訪問するが、そのときの会合に流暢な英語で樗牛も加わったという。

樗牛の「遺言」については、智学の自伝の中で詳しく書かれているが、死の直前、智学が病院に見舞に行ったその時、樗牛は、「もう自分はトテモ立てない、唯残念なのは組織的に日蓮聖人の教義を研究し了せずにしまふ事が残念だ、もう一つは私の宿願として是非帝国大学に日蓮主義の講座をおきたいと思った、講座を先生に受持って頂きたい」[10]と「遺言」する。樗牛が目指したのは、「日蓮主義」を徹底的に研究し、ドイツに行って、ベルリンの大学で一流の学者に向かって「日蓮主義」の大綱を述べ、ドイツ語で論文を発表、そして井上哲次郎の承知を得て、日本の大学に「日蓮主義」の講座を開くことだった。智学は「その遺言が吾輩を刺激して終に『妙宗式目』の大成を急ぐに至った」と述べている[11]。そして、自らの教義を体系した「本化妙宗式目」を 1904 年に『本化妙宗式目講義録』全五巻（のちの『日蓮主義教学大観』、以下『大観』と略）として発行するのである。

さらに、1904 年 2 月に日露戦争が勃発するや、智学は『世界統一の天業』を発表し、この小冊子を陸海軍兵士のために数千部を寄贈する。ここで智学は日蓮仏教と日本国体の一致を示し、日蓮仏教にねざした日本による道義的な世界統一と日蓮主義の指導的役割を論

---

[10] 田中智学『田中智学自伝　わが経しあと』第 4 巻、師子王文庫、1977 年、330 頁。
[11] 同上、224-225 頁。

じる。こうした仏教的国体論を創唱した智学は、大正から昭和にかけて国体観念普及運動を展開させていく。その背景には、大逆事件、第一次世界大戦、ロシア革命、デモクラシー運動の勃興などがあったといわれる。大逆事件発生翌年の 1911 年、「大逆事件に於ける国民的反省」を論述しその講演のなかではじめて「日本国体学」という言葉を使っている。加えて、智学は国体観念の修養と研究を深めるべく、1911 年 8 月、前年新築された国体護持の道場、静岡県三保の最勝閣でおこなわれた夏期講習会で「日本国体学」を講じ、「国体の大学問を組織」する必要性をうったえ、第一次世界大戦とロシア革命の影響下で 1910 年代後半から 20 年代初頭にかけて、彼の国体学の骨格をほぼ完成させるのである。後に、それは『日本国体の研究』（1922 年）として刊行される。

1912 年 3 月には、それまであった立正安国会の機関誌『妙宗』と『日蓮主義』をあわせて旬刊『国柱新聞』を創刊し、教宣体制を整備する。また 1914 年 11 月、立正安国会を解消するかたちで「国柱会」を創立し、地方支部を一元化し教団組織の中央集権化を図る。国柱会という名称は、日蓮の「三大誓願」のひとつである「我れ日本の柱とならむ」に由来したものである。ちなみに、二十年代半ばの会員数は七千余名[12]を数え、石原莞爾と宮沢賢治も熱心な信行員（会員）になる。国柱会は、全国各地に支部組織をもち活動していたが、その拠点は、東京、大阪を中心に、北から北海道の小樽、釧路からはじまり、東北地方では青森、酒田、仙台、関東地方では、千葉、埼玉、神奈川、東海地方では山梨、静岡、愛知、北陸地方では新潟、金沢、近畿地方では京都、兵庫、山陰地方では米子、山陽地方では岡山、広島、九州では門司、福岡、佐賀、これ以外に台湾、朝鮮、満州にも支部があったとされる。智学はこれらの拠点を中心に全国講演旅行を行ったのである。

1921 年には、日刊新聞『天業民報』を創刊し、さらに宣伝活動に主力を注ぐこととなる。宣伝活動は、国柱会が主催する講演会や出版物そして新聞、とりわけ日刊紙『天業民報』を通じて行われた。この日刊紙の発行の際に、智学は国柱産業株式会社を興し、活字や輪転機を購入し自家発行する。そして同時に代理部を設けて「不思議膏」などの薬品や消火器を販売し、新聞の赤字を補ったのである。また牛乳店「醍醐館」を経営し、毎朝配達するビンに「乳暦」というビラをつけ、仏教の道と暮らしのミニ百科の二つの記事を載せ、大好評を博したと言われている[13]。

---

[12] 大谷栄一「田中智学」（井上順孝編『近代日本の宗教家 101』新書館、2007 年、120 頁）。
[13] 山口昌男「田中智学 お釈迦様もびっくり「牛乳ビン布教」の卓抜」（『20 世紀ニッポン 異能・偉才の 100 人』朝日新聞社、1993 年、206-207 頁）を参照。

さらに、1923 年には政界浄化をスローガンに立憲養成会を結成し、翌年 2 月総裁として衆議院議員に立候補し、選挙活動を展開するが、投票結果は落選でおわる。こうした智学の政治への参加について、彼の長男である田中芳谷の興味深い思い出が残されている。芳谷によると、1923 年の「理想選挙」を実施する前にも、智学は政治参加への意欲を示し、1912 年の三保における講習会において、「予が他日政治に関与する場合は、必ず合掌内閣を造る。（中略）畏れながら帝室に対し奉りては、讃仏の礼を以て合掌恭敬するのであり、下万民にむかっても、その内在せしめている尊重の仏性に対して合掌するのである」と智学は語ったという。その場にいた講習生であった一軍人が「私はその合掌内閣成立の暁には、不肖ながらその内閣の陸軍大臣たることを誓います」と言った。それが石原莞爾であったと田中芳谷が述懐している[14]。

このほか 1921 年には、日蓮聖誕七百年に当って、坪内逍遥の新文芸協会のために聖史劇『佐渡』を創作し、2 月に国柱会館、3 月には歌舞伎座で上演される。1922 年 1 月に国性文芸会を創立するなど文芸活動にもその活動領域を拡大していったのである。「芸術に霊化」を掲げた国性文芸は、日蓮の人格、抱負を基軸とする「日蓮主義」の理想を、文芸を通して国民の性情に感化させることをめざすものであった。国性劇ないし国民劇と呼ぶ聖史劇、史劇、思想劇、舞踊劇、経典劇などを中心に、舞楽・能楽・狂言などの多彩な分野に及んでいる。これらの創作はいずれも智学自身の手によるもので、こうした文芸によって、智学は個人の内面的深化、さらに社会的感化を国民全体に普及させようとした。この国性文芸運動は、坪内逍遥や中里介山などをはじめとする文芸・思想界、さらに皇族、軍人、歌舞伎役者に至るまで、幅広く影響を与えたとされる。

また、智学は、1925 年から 1927 年の間に活発化した明治節制定誓願運動の中心になる。その運動は、明治天皇の誕生日を祝祭日（休日）にすることを目指したが、1927 年には当時の休日法が改正され、明治天皇が近代日本の礎を築いたという功績を偲び、祝祭日に設定された。これは現在も 11 月 3 日の「文化の日」として休日にされている。

また、智学は 1928 年に『日本とはいかなる国ぞ』を出版し、読売文献賞を受賞する。

1932 年には『天業民報』を『大日本』と改名し、同じ年に「満州事変」の計画者である石原莞爾に曼荼羅を送り、1935 年に朝鮮、満州への講演旅行を実施し、各地で講演会を開く。

---

[14] 田中芳谷「思い出ずるままに」（田中香浦編『田中智学先生の思い出』真世界社、1989 年、187 頁）。

晩年は、妙宗大霊廟を東京一之江の本部に建設する。これは智学の言葉で言えば「自らの宗教活動の卒業論文」であり、合祀墓である。大谷栄一が言うように「同じ信仰を持つ人々が異体同心の精神で眠るこの霊廟は、智学の考える法華経の理念が体現された宗教的シンボル」[15]といえる。ちなみに、宮沢賢治の戒名（真金院三不日賢善男子）は、国柱会から授与されたもので、国柱会の霊廟には、賢治の遺骨の一部と妹トシの遺骨が納められている。

そして、智学は自らの全集、『師子王全集』（全三十六巻）を完成させ、1939 年 11 月に、七十九歳で生涯を終えるのである。なお、国柱会は現在でも在家仏教教団として活動を継続している。

第 2 節　本多日生について

一方、本多日生は、明治・大正期の顕本法華宗（妙満寺派）の最高指導者であるとともに、当時の日蓮宗門を代表する僧侶である。「日蓮主義」の伝道と社会教化に大きな功績をのこし、智学と並んで、日蓮教団はもとより近代日本社会にもその影響を及ぼした。

日生は、1867 年に、姫路藩士・国友堅二郎と勝子との間に現在の兵庫県姫路市に生まれた。彼の家は代々浄土宗の檀家であったが、厳父が高祖遺文録を研究し日蓮宗の信者となる。幼い頃、姫路市内の日蓮宗妙満寺派（後の顕本法華宗）妙善寺の本多日境に仕え、姓を継いだ。こうして日生は幼時から宗門の教育を受ける。十一歳の夏、池田日昌が来訪し日生を僧侶にすることを父にすすめたが、父曰く日生のような「短気ものは忍辱の法衣をつけて、修業するに堪へますまい」と断られる[16]。そして、十三歳になった日生に、厳父が僧侶になることを許す。こうして日生は妙立寺の池田日昌の下で得度し、聖応の法号を得、日昌の死後は、岡山県津山本蓮寺の児玉日容に師事する。十八歳になるまで日生は普通学をおさめつつ、岡山にある寺で過ごした。

1887 年 9 月、十九歳の時、東京に出で井上円了（1858-1919）の経営する哲学館に入り、西洋哲学、倫理学、心理学などの新しい学問を学ぶ。当時の哲学館生徒は、各宗の僧侶、儒者、神官など「一通り東洋哲学乃至経学の素養あるもの」だったとされる。第一期生である日生の後輩にあたる境野黄洋は、「私の先輩の学生たちが、本多日生は、能く学生仲間で、やかましく議論をするといふことを聞いて居た」と言い、「雄弁家」、「日蓮魂を堅く保

---

[15] 大谷栄一「田中智学」（井上順孝編『近代日本の宗教家 101』新書館、2007 年、121 頁）。
[16] 滄溟漁史「霊界の人物(二)—本多日生(上)—」（『太陽』22 巻 9 号、1916 年、145 頁）。

持しながらも、其の学風はどこまでも哲学館式であった」と述懐している[17]。しかし、東京を拠点として活動することになった日生は、上京後ますます宗門改革の必要を痛感し、「学堂に上ること僅か一年半」で地方に帰ることになる[18]。

宗門改革にとりかかった日生は、まず宗門における迷信打破、いわゆる「雑乱勧請停止」に取り組む。すなわち、妙満寺派内の雑乱勧請の一掃と本尊の三宝式への統一を進めたのであるが、それが寺院の経済に影響することとなり、大反発を招くことになる。とくに千葉の七里法華では、薬師如来の目薬や鬼子母神の信仰で利益を得ていた寺院の僧侶は、日生の改革案に反対した。その結果、1892 年に日生は僧籍剥奪の処分をうけ、その後、日生は浅草と岡山で顕本法華宗第一弘通所と第二弘通所を開く。

しかし、1895 年に僧籍が回復される。その復帰の機会となったのは『仏教各宗綱要』の編纂であった。仏教各宗協会によって『仏教各宗綱要』という日本仏教十三派の概説書の出版が企画され、学識豊かな日生が妙満寺派に関する原稿の執筆者のひとりとして起用されることになったのである。

『仏教各宗綱要』の編纂に当たっては、日蓮の他宗批判の教説である「四箇格言」の取り扱いで問題が起る。浄土真宗の島地黙雷と天台宗の蘆津実然が各宗の共和のためにこれを削除することを求めたからである。1896 年、妙満寺派側は届けられた見本において「四箇格言」他の数章が無断で削除されていることを知り、協会へ問い合わせた結果、各宗派の協調を掲げる協会の意図にそぐわないので削除したとの返答がきたため、訴訟を起こす。この出来事は日蓮宗門全体にも波紋を投げかけ、妙満寺派は宗門各派と提携して各地で抗議行動を行った。結局、1898 年に協会は解散し、結果はうやむやになってしまうが、この事件によって日蓮宗門内の連携意識が高まることになる。日生は事件の最中の 1896 年に、宗門統一と他宗派の折伏を掲げた「統一団」を結成し、以後、精力的に宗門統合運動を推進した。1898 年 7 月、宗務総監に就任した日生は、同年の 11 月に日蓮宗妙満寺派の名を改め、「顕本法華宗」という宗名公称の認可を受けることになる。

1902 年 6 月には、日生が教務部長時代に着手した雑乱働講停止の成果が現れ、反対保守勢力の中心であった七里法華の受けとめ方にも変化が生じ、その中心寺院である布田薬王寺が本尊を薬師如来から三宝式にあらためる。この問題は日生の大きな実績として取り挙られるものであるが、智学も本多の顕著な実績の三つ（他の二つは日蓮各派統合と立正大

---

[17] 境野黄洋「思ひ出の何やかや」（『統一』435 号、1931 年、23 頁）。
[18] 滄溟漁史「霊界の人物(二)—本多日生(上)—」（『太陽』22 巻 9 号、1916 年、146 頁）。

師号追諡）の内の一つとしてこれを取りあげ、

> 本多師が常に信仰の雑乱堕落を痛撃して、所謂迷信を排斥しておつたことは、天下周知の事実である。一度び宗政の衝に立つて実権を握るや、敢然としてこれを断行した。千葉県の布田の薬師、近くは自分の寺に祀ってあった有名な品川妙国寺の仁王、これの参詣を止めてお寺の収入の上に影響するにも構はずに、雑乱勧請迷信の道を杜絶して、正しい信仰を指導したといふことは、実に立派な行為であると思ふ。[19]

と語っている。

また、日露戦争中の 1905 年、満三十七歳の日生は顕本法華宗管長に就任し、以後、二十余年にわたり管長を務めた。日露戦争後の社会不安の中、しだいに日生は統一主義＝日蓮主義による社会への積極的な関わりを主張し始め、一般社会への教化活動を推し進めた。とくに 1909 年に東京で結成した「天晴会」は、日生の有力な武器となる。この会を結成した目的については、日生は次のように語る。

> 当代の支配階級の人々をして、それぞれの地位を占める勢力のある人々をして先ず領解させなければならぬといふことに於て、学者、思想家、軍人、その他政治家として日本に権威を有つ人々をあつめて、一つの団体を造ったのである。[20]

「天晴会」は、日蓮の人格と主義を研究する団体で、僧侶以外にも各界の人々が集まり、日生は日蓮信奉に根ざした知識人たちの社会的ネットワークを作り上げたのである。日蓮主義者の田中智学や山川智応はもちろん、日蓮宗門の僧侶を始め、高島平三郎、三宅雄二郎、境野黄洋、姉崎正治、小林一郎のような学者から小笠原長生や佐藤鉄太郎のような海軍軍人まで、幅広い分野の人々が集まり、交流した。とくに海軍への日生の影響力は強く、小笠原を通じて、東郷平八郎ともつながりがあったとされる。この会員たちが日蓮主義の考え方を世間に並及するとともに、日生の社会的活動を手助けした。そして、日生は、一般人、女性、学生を対象とした組織も次々と設立して日蓮主義の教えを広め、大正時代の日蓮主義の流行をもたらす。

---

[19] 田中智学「故本多日生師の追憶　追憶の二三」（『毒鼓』5 月号、1931 年、140 頁）。
[20] 本多日生「統一団の回顧と自警」（『統一』390 号、1927 年、19 頁）。

また、1912 年に、日生は現在の東京都台東区東上野に帝都布教道場「統一閣」を開堂する。千余人を収容できたこの建物で毎週行われた日曜講演での日生のわかりやすい語り口は人気を博したとされる。上野と浅草の間という交通の便利さもあり、日生めあての人々が統一閣を訪れている。その中には、新興仏教青年同盟の妹尾義郎、血盟団事件の井上日召、死のう団の江川桜堂の姿もあった。

さらに、日生は 1912 年に渋沢栄一や姉崎正治（1873-1949）らによって設立された「帰一協会」のメンバーになり、研究会に積極的に参加し、法華経や日蓮教義について発表する。帰一協会の会員には、新渡戸稲造、海老名弾正、ギューリックなどのクリスチャンや、釈宗演、村上専精などの仏教界からの人々も含まれ、明治後期の宗教間の協力の気運が見て取れる。後に日生は「信仰の形式が違って居るのは違って居るとして、それが一つにならなくても、根本の精神に於て一致を認むれば、（中略）是は進歩した宗教」であり、それは「帰一協会の理想の如き」ものであると語っている[21]。

同じく 1912 年には、仏教・神道・キリスト教の「三教会同」といった宗教協力を目的とした懇談会が原敬内務大臣主催で思想善導の社会教化の一貫として華族会館で行なわれているが、この立役者は日生であった。日生の弟子である磯部満事によると、この懇談会のきっかけとなったのは、ほかでもない大逆事件であった。日生は、幸徳秋水たちの公判をかかさず傍聴し、二十六名の事件関係者に教誨を申し出ている。彼が「判廷に陪席され、床次内務官等と審議され遂に御自身は変装までして、甚だしい危険を冒し各地に於ける処刑者の遺族、係累者の実況調査をされた」[22]と磯部は語る。さらに、死刑執行後、引受人のない刑死者を自房の妙国寺に埋葬したいと伝えたところ、堺利彦らが殺気立って追い返されたという。こうした日生の大逆事件へのなみならぬ関心は、「反逆の徒の大部分が基督教を奉ずる者で、少数の禅、念仏の僧さへも参加して居たことは、宗教上又思想上大いに考量を要する」[23]といった考えが背景にあったと思われる。そこで国民感化の実行のために、政府と「覚醒せる宗教家」を集め、思想の善導をうったえることが必要であるとした日生が、「桂公、山縣公、原内相や床次次官その他小笠原子爵、姉崎博士等を動かされた」[24]と磯部は言う。しかし、宗教家の間では「三教会同」が「合同」と誤解され、村上専精などは反対を表明している。この会同に関して日生は「日本人の大多数はそれを理解するだけ

---

[21] 本多日生『修養と日蓮主義』博文館、1917 年、80 頁。
[22] 磯部満事「本多日生上人追憶録」（『法華』18 巻 7 号、1931 年、23 頁）。
[23] 同上、23 頁。
[24] 同上、24 頁。

の能力を持って居なかった」[25]と述べている。

また 1914 年に、東京の池上本門寺で日蓮宗門七宗派の統合が決議される。第一次世界大戦当時の日本社会における「思想界の混濁」に対処するため、宗門の一致団結が必要であるとの認織に立ち、日生は天晴会、法華会、国柱会の在家者たちの後援によって、門下統合に取り組んだ。その結果、翌 1915 年に統合規約が調印される。しかし、翌年の日蓮宗の脱退によって、統合は有名無実化することになる。

ふたたび日蓮宗門が協力して取り組んだ事業が、1922 年の立正大師諡号宣下である。日蓮宗門九宗派の管長名と在家の日蓮信奉者の連名による大師号降賜の講願書が政府に提出され、実現する。これは日生が立案し、国柱会の田中智学の協力によってなされたものだったとされる。こうして第一次大戦後の社会危機の中、宗教教団に対する政府の思想善導の期待もあり、「立正大師」の諡号宣下が実現したのである。日生はこの出来事を宗門統合の重要な手段と考えるとともに、国民教化の武器と捉え、各地で教化活動を展開する。

1925 年 7 月、日生は『本尊論』（立正結社本部）を発表し、この著作をきっかけとして、日連宗門で本尊論をめぐる論争が起こる。日生の釈尊中心の本尊論に対し、田辺善知や清水龍山が批判を行うが、こうした動向に対して、智学は、（国柱会が）「佐渡始顕の本尊のみを取ッて他の式を否定する」という「誤解」を否定するにとどめ、具体的な見解を示すことは控えている[26]。なお、1927 年にこの論争に妹尾義郎が加わり、清水龍山の本尊論批判を行なった。ちなみに、妹尾の議論は日生の本尊論を踏まえたものであり、妹尾は「本多日生猊下の主張の是なるを信ず」[27]という立場にあった。

さらに、日生の教化活動は昭和になってからも精力的に行われ、「講演の達人」だった日生は東京にとどまらず、全国各地の寺院、公共施設、学校、工場で講演している。こうして講演に飛び回わり、移動の車中で当時の大衆誌『キング』に目を通して講演の話題を仕入れた日生は、つねに「対機説法」による布教を心がけていたとされる[28]。

また、関東大震災後の中央教化団体運合会の活動にも関わるなどして、日生は政府関係者との結びつきも強かったが、当時、日生のこうした姿勢には批判もあった。たとえば、東洋大学教授で哲学館の後輩でもある境野黄洋は、日生が「宗教局あたりへ頻りに出入り

---

[25] 本多日生『日蓮主義』博文館、1916 年、119 頁。
[26] 大谷栄一『近代日本の日蓮主義運動』法蔵館、2001 年、358 頁を参照。
[27] 妹尾義郎著、妹尾鉄太郎・稲垣真美編『妹尾義郎日記』第 3 巻、国書刊行会、1974 年、162 頁。
[28] 大谷栄一「本多日生」（井上順孝編『近代日本の宗教家 101』新書館、2007 年、175 頁）を参照。

するのを快しとせず、イヤに官僚的だと」思い率直に彼に自分の意見を話したが、日生はそれに対し、「何でもよいではないか、悪い事をしない限り、佛教を押し弘めればよいではないか」と答えたという[29]。一般社会に仏教、とりわけ「日蓮主義」を弘めようとしていた日生のこうした立場は、亡くなるまでずっと貫かれている。そして、1928 年、智学とともに、日生の長年の教化活動への貢献に対して、政府から恩賞が授与されている。

日生は 1931 年 3 月 16 日に品川の妙国寺で死去する。本葬には、有名な政治家、軍人、学者ら多数が参列したといわれる。参列者のなかにいた妹尾は、その日記で「猊下はまことに大きな御人格であったと思ふ。（中略）悲しいことながら、顕本もこれより愈々沈滞することであらう」[30]としている。日生の場合は、智学が組織的な教義体系『大観』や十巻に及ぶ『自伝』を残しているのに対して、自らのことを語った資料[31]がきわめて少なく、また組織的に自らの思想をまとめた著書もない。まさに、姉崎正治が語っているように、「惜しいかな、その統一、纏め、組織がまだ十分に出来ない間に御遷化になった」[32]のである。

---

[29] 境野黄洋「思ひ出の何やかや」（『統一』435 号、1931 年、24 頁）。
[30] 妹尾義郎著、妹尾鉄太郎・稲垣真美編『妹尾義郎日記』第 4 巻、国書刊行会、1974 年、15 頁。
[31] 東京都文京区音羽にある本多日生記念財団（旧統一団）での資料の閲覧と収集に際して、多大なご協力をいただいた西條義昌氏にあらためて感謝申し上げたい。
[32] 姉崎正治「日生上人の追悼と其将来に対する希望」（『統一』457 号、1933 年、38 頁）。

第１章　田中智学と本多日生の「日蓮主義」をめぐる先行研究

総じて言えば、これまでの田中智学と本多日生の「日蓮主義」に関する研究では、両者の国家主義的思考が問題視されてきたことは確かであるが、内容的に精査すると、第一期（1960-70 年代）、第二期（1980-90 年代）、第三期（2000 年から現在に至るまでの時期）という三期に分けることができる。第一期の特徴は、両者の日蓮仏教解釈における宗教と国家の関係に焦点が当てられ、彼らを「日蓮ファシスト」として位置づける論調が主流になっていることである。第二期の研究では、第一期の「日蓮主義」の否定的評価が見直されてくるとはいえ、やはり、その関心は、宗教と国家の関係に集中する。そして、第三期には、第一、二期の論調を引き継ぐ研究にだけではなく、新たな視点での研究、すなわち、「日蓮主義」の社会思想的側面に着目する宗教社会学的な研究などがでてくる。

第１節　日蓮主義研究の始まり（1960-70 年代）

「日蓮主義」の研究は、1960 年代にはじまり、70 年代をもってひとつの区切りがおける。この時期のものとしては、智学と日生の「日蓮主義」を否定的に評価する戸頃重基や中濃教篤の研究がその代表として挙げられるが、そのほかに田村芳朗の「日蓮主義」の類型論、池田英俊や渡辺宝陽の日蓮主義運動形成史についての研究も出てくる。またファシズムと仏教の関係においての日蓮主義研究も行われている[33]。さらに、こうした研究に反駁する形で、宗派と国柱会関係者による智学と日生の略歴や思想の紹介したものもあらわれる[34]。

1.1「国主法従」説

まず、のちの日蓮主義研究に多大な影響を与えたものとして、戸頃重基の『近代日本の宗教とナショナリズム』（1966 年）、『近代社会と日蓮主義』（1972 年）、『日蓮教学の思想史的研究』（1976 年）を取りあげなければならない。

『近代日本の宗教とナショナリズム』において戸頃は、近代日蓮教団において田中智学と本多日生の存在は大きな役割を果たしたとして、次のように述べている。

---

[33] 中濃教篤編『戦時下の仏教』国書刊行会、1977 年。

[34] 例えば、日生については、笹川義孝「本多日生上人の事観」ならびに「本多日生上人の本尊論」（『日蓮聖人の事観論』、山喜房仏書林、1970 年）、窪田哲城「本多日生師の生涯」（『日什と弟子達—什門殉教史』山喜房佛書林、1978 年、280-329 頁）が参考になる。智学については、里見岸雄監修『日本の師表田中智学』錦正社、1968 年；田中芳谷『田中智学先生略伝』師子王文庫、1974 年；田中香浦『田中智学』真世界社、1977 年などが参考になる。

（智学）は、居士ではあったが、他のどんな日蓮宗の僧侶よりも、重要な役割を果たした。彼は、明治ナショナリズム侵略思想に呼応して、日蓮の立正安国と折伏思想に、新しいミリタントな装いを準備したのである。日蓮の宗教即軍国主義との印象を、世間にひろく撒布した第一の功労者は、田中智学居士であり、そして第二の功労者居士ならぬ大僧正本多日生である。[35]

戸頃は続けて、智学を「日本ファシスト」[36]と位置付け、そして日生についても「仏教を、近代の絶対主義に隷属させようとこころみた点で、田中よりはずっと急進的」[37]で、「日蓮教学の国家主義的歪曲という点で、本多は、田中智学をさらにうわまわっていた」[38]と評する。

『近代社会と日蓮主義』では、戸頃は「日蓮主義」について、「仏法であると同時に世法でもある、という重層性に貫かれているからただ教学だけを語っていたのでは、日蓮主義の原点を読者の正しく理解してもらえないことになる」[39]と主張している。そして「日蓮主義」の原点を教判構成にあらわれる開顕統一にもとめ、そこから演繹される結果として、理論にたいする実践の優位、折伏と摂受の関係、広宣流布の使命仏教の三点について説明している。ここで、興味深いのは、戸頃の考えでは、「日蓮主義」そのものは、決して誤った考え方ではなく、「国体開顕という神話的な国粋主義の方向に模索し」[40]、「日蓮の折伏主義と日本帝国主義とを結びつけて、（中略）御用日蓮主義の正体をむきだしにしていた」[41]智学や日生は間違った日蓮解釈をしたという点である。智学という人物は、「骨のズイまで明治の国家主義にむしばまれており、しかもそうであればこそ無思想無節操の古巣の日蓮宗僧俗には大きな感化を与えていたのである」[42]とし、また、日生については「明治日蓮主義史上、日蓮の宗教を田中智学についで国権主義化した人物」[43]と断ずる。

---

[35] 戸頃重基『近代日本の宗教とナショナリズム』冨山房、1966 年、73 頁。
[36] 同上、78 頁。
[37] 同上、80 頁。
[38] 同上、81 頁。
[39] 戸頃重基『近代社会と日蓮主義』評論社、1972 年、24 頁。
[40] 同上、119 頁。
[41] 同上、121 頁。
[42] 同上、157 頁。
[43] 同上、100 頁。

また、『日蓮教学の思想史的研究』では、戸頃は智学と日生を「国粋主義に迎合して日蓮の研究・解釈・宣伝をつうじて、右翼的な政治運動にいちじるしい影響を及ぼした」[44]人物であると捉えている。「神主まがいの服装に身を包んで会員の前にあらわれるほど、神道びいきの国粋主義者」[45]という戸頃の智学像は、後の研究にも受け継がれている[46]。戸頃は、両者の「日蓮主義」がナショナリスティックであり、国家に迎合した御用宗教である、と評する。こういった評価は、大谷栄一が指摘するように、戦前の日本のナショナリズムを悪とする戦後日本の価値観にもとづき、ナショナリズムと結びついた智学の「日蓮主義」を「国主法従説」として断罪するものとなっている[47]。

以上で述べたような、戸頃重基の研究は、後の日本における日蓮主義研究だけではなく、海外における研究にも影響をおよぼした。特に、ロシアの研究者は戸頃の基本的な立場をそのまま受け継いでいると言える。その例としては、イグナトービチ・スベトローフの『蓮華と政治—日本の社会における新仏教の運動』（1989 年）[48]が挙げられる。この書の「日蓮の新たなイメージ」という章で、智学と日生について言及されているが、両者が日蓮の教えを正確に理解していないと批判され、国家主義者、ファシストとしての彼らの思想と活動が論述されている。また、グリゴーリエヴァ編『日本の仏教』（1993 年）[49]の第六章（近現代日本における仏教）では智学のことに触れ、彼を「近代日本の日蓮仏教運動における重大な人物」と位置付け、「日蓮の教義を国家の動向に随順させた」と評する[50]。ここでは国体思想の正当化、軍国主義、王仏冥合、国家主義、政治参加の試み、宮沢賢治・石原莞爾・井上日昭への影響といった点から智学について語られており、全体として戸頃の研究に基づいているのは明らかである。そもそも、智学に注目した理由は、日蓮の人格と教義

---

44 戸頃重基『日蓮教学の思想史的研究』 冨山房、1976 年、322 頁。
45 同上、323 頁。
46 例えば、「自らを天皇になぞらえた服装をすることは自己の権威を高める上で必要な舞台設置だった」という野村佳正の言葉が挙げられる（野村佳正「宗門と国家 II—田中智学と帝国日本」『現代宗教研究』42 号、2008 年、122 頁）。
47 大谷栄一『近代日本の日蓮主義運動』法蔵館、2001 年、11 頁。
48 Игнатович А.Н, Светлов Г.Е. Лотос и политика: необуддийские движения в общественной жизни в Японии. Изд. Мысль, Москва 1989, сс.147-168 [イグナトービチ・スベトローフ『蓮華と政治—日本社会における新仏教の運動』モスクワ、1989 年、147-168 頁を参照]。
49 Буддизм в Японии. Отв.ред.Т.П.Григорьева.Изд. Наука, Москва, 1993, сс.314-318 [グリゴーリエヴァ編『日本の仏教』、モスクワ、1993 年、314-318 頁を参照]。
50 同上、303 頁。

についての誤解を解くため、つまり、智学の「日蓮主義」を通して普及した日蓮像と本来の日蓮の教義が異なることを証するためであると述べられている。

1.2「陽仏陰神」説と「任務分担」説

中濃教篤編『近代日蓮教団の思想家—近代日蓮教団・教学史論』（1977 年）は近代の日蓮教団史上[51]から、優陀那日輝、新井日薩、小川泰堂、田中智学、本多日生、清水龍山、浅井要麟、妹尾義郎の八人を選び出し、これらの人物の思想、教学、行動を研究した概説書である。中濃は、田中智学の思想を本質的に「陽仏陰神」と捉え、「『法国冥合』論や戒壇論に見られる神道イデオロギーを精神的支柱とした現人神天皇制への著しい傾斜である」[52]と考える。そして次のように語っている。

> 日本の国体観にその神道観が深く結合するという形で本質を表している。その原因は当時としては止むを得ぬ面があったとはいえ古事記、日本書紀といったいわゆる『記紀神話』丸呑み込みの国体論の構造にある。[53]

また、智学の思想的展開を法国冥合論から日本国体論への変遷の中で捉えようとする。中濃は「田中の場合は、国家は法華経によって開迹顕本（迹を開いて本を顕す）された仏国土たるべきで、わが日本国こそ全世界にさきがけて法華経を受容することによって世界の法華経化に努めるとの根強い使命感が完全に喪失されなかった。いわゆる『天皇本尊論』へののめり込みが防止された」[54]と言いつつも、智学の本質が明確化されるのは、その著書『日本国体学』においてであると主張する。つまり、時代を経過するにしたがっていちだんと日本国体（絶対主義天皇制国家）を軸とした日蓮主義解釈に陥っていくと論じられている。そして、最後に出来上がった田中智学像は、「日本国体論に日蓮主義を凝結させ、日本ファシズムのアジア侵略の積極的に加担した田中智学」[55]というものであった。ちなみ

---

[51] 日蓮教団の動向については、石川康明「近代日蓮主義の思想と行動—大正末～昭和前期における日蓮宗の動向」（『現代宗教研究所所報』4 号、1970 年、204-225 頁）も参考になる。
[52] 中濃教篤「総論」（中濃教篤編『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、1977 年、11 頁）。
[53] 同上、11 頁。
[54] 中濃教篤「田中智学—法国冥合論から日本国体論への展開—」（同上、159 頁）。
[55] 同上、198 頁。

に、日生についても、「皇室中心、国家至上主義的思想は、本多日生の特色」[56]であるとし、さらに次のように両者を評する。

> 「復古」を主張し、近代ヨーロッパの学問中心主義に強い批判を抱いていた田中智学の思想が、日蓮の伝統教学、折伏主義の「法主国従」主義という歯止めを含みながら、なおかつファッショ的国体観に立ったのに対し、本多の場合は、井上円了流のヨーロッパ哲学の洗礼により、「法主国従」の日蓮教学の把握が弱められ、むしろ田中智学よりもストレートに国家至上主義にたった。[57]

中濃は智学の「復古教学的ラジカリズム」と日生の「宗教学、仏教学から日蓮主義を照射しようとした近代主義的教学」が「相乗的効果」をもち、その活動は、特に立正大師宣下にもつながる効果的なものであったとする[58]。

さて、中濃が編じた『近代日蓮教団の思想家』には、伊藤立教による本多日生に関する研究も収録されているが、ここで伊藤も、日生が智学に近い立場であったとして、両者は「日蓮門下の双璧として、戦前の国家主義体制の中で、国策遂行の推進役を自認していたのではないか」[59]と語る。つまり、智学の教学的権威と日生の近代的布教感覚がたがいにたすけあって、日蓮教団を時代の要請に対応させていく、そういう「任務分担」[60]ともいえるものがあったと考えるのである。

伊藤の研究は、日生についての、数少ない研究の一つであり、年代的に追いながら、「生い立ち」、「雑乱勧請停止」、「四箇格言問題」、「他宗派との論争」、「顕本法華宗管長就任」、「天晴会発足と以後の社会活動」、「現実社会への対応」、「日蓮門下統合」、「立正大師号追諡」、「本尊論争」、「示寂」の十一節に分けて論じている。伊藤は、「自己の信仰に対する忠実さと現実対応のたくみさの二面」を日生がもっているとし、四箇格言問題の時期には、「前者が強くあらわれている」と評する[61]。

---

[56] 中濃教篤「解説」（妹尾義郎著、妹尾鉄太郎・稲垣真美編『妹尾義郎日記』第 1 巻、国書刊行会、1974 年、441 頁）。
[57] 中濃教篤「総論」（中濃教篤編『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、1977 年、20 頁）。
[58] 同上、14 頁。
[59] 伊藤立教「本多日生—仏教統一論と日蓮主義—」（中濃教篤編『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、1977 年、229-230 頁）。
[60] 同上、231 頁。
[61] 同上、206 頁。

また、伊藤は日生の思想と活動を天晴会の発足以前の「前期」と以後の「後期」に分けて捉えようとしている。前期は、国家主義的発言は布教の方便であって、趣意は「日蓮主義」を弘めることにあったが、後期は、「日蓮主義」の政治的立場を明確にするとともに、社会的な影響を及ぼすことが、日生の目標となった、と伊藤はみている[62]。日生は大逆事件をかわきりに、「神儒仏三道融合の上に日蓮主義を置き、国体護持を明瞭」にするようになり、また「現実に対応した時、法華最第一の主張は歯切れが悪くなって」しまって、国策への協力が積極的になったと伊藤は言うのである[63]。

1.3「日蓮主義」のタイポロジーと運動形成史研究

1972 年に刊行された田村芳朗・宮崎英修編『講座日蓮 4　日本近代と日蓮主義』も、日蓮主義研究史において大きな意義をもつものである。この書においては、田中智学や本多日生のような日蓮教団の思想家だけではなく、妹尾義郎の思想、高山樗牛や宮沢賢治の日蓮観、キリスト者の日蓮観、テロと「日蓮主義」の関係、霊友会や立正佼成会、創価学会などについて、網羅的に考察されている。そのなかで、田村芳朗は、近代日本の歩みと「日蓮主義」に焦点を当てながら、「日蓮主義」を次の三つの型に分ける[64]。

第一、 国家主義ないし日本主義の高まりにともなって、日蓮にその支柱を求めた国家主義的な日蓮信奉（田中智学、本多日生、井上日召、石原莞爾、北一輝）

第二、 国家を超越した普遍的な個に立っての信仰、あるいは日蓮・法華をとおしての宇宙実相の信仰（高山樗牛、宮沢賢治、尾崎秀実、妹尾義郎）

第三、 新宗教運動の中に包括される民衆中心の信仰（仏立講、霊友会、創価学会）

以上の分類からもわかるように、田村は智学と日生を国家主義的な日蓮信奉と見て、とくに智学については、彼の「理想としたものは、王仏一体による世界統一戒壇建立」[65]であっ

---

62 伊藤立教「本多日生—仏教統一論と日蓮主義—」（中濃教篤編『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、1977 年、214-215 頁）。
63 同上、218 頁。
64 田村芳朗「近代日本の歩みと日蓮主義」（田村芳朗・宮崎英修編『講座日蓮 4　日本近代と日蓮主義』春秋社、1972 年、2-3 頁を参照）。
65 同上、13 頁。

たと指摘している。この分類は、後の日本における研究だけではなく、欧米における日蓮主義研究においても紹介され、使用されるようになる[66]。

また、田村芳朗・宮崎英修編『講座日蓮　4』に収録されている渡辺宝陽の智学と日生についての研究も注目されるべきである。渡辺は、それ以前、智学に関する論文を発表し、彼の活動を在家仏教運動と規定する[67]。そして、智学の宗教運動を以下の三期に分けて考えている。

1. 蓮華会
2. 立正安国会初期・立正安国会充実期・立正安国会後期
3. 国柱会

さらに、田中智学の思想・運動を、明治末年を境として大きく二分して考える必要があると主張している。つまり、智学の活動は日露戦争（明治 37・8 年）の頃から大きく変化して、国体学へ傾斜して行くのであり、それは以前の活動と区別して検討する必要があるというのである。渡辺によると、37 年後数年までは、智学にとって純粋に門下としての理想的教会の建設が中心となっていたと考えられるが、その後の時期においては、当初目指した教学組織や遺文研究の成果が現れ、教会としては組織を拡大しつつその理念をより充実させて行ったともいえるが、それと同時に国体学への傾斜が見られるとする。

また、田中智学の活動を「日蓮聖人の宗教を時代に蘇生することによって、仏教統一を果たすべきであるとし、そこに既成教団から出て、在家仏教運動を展開しようとする田中独自の時代観・仏教観を認めることができる」と評する[68]。

渡辺は、とりわけ田中智学の国体学について論じているが、上述したように、明治末を転換点とする。つまり、1911 年に、国体と密着した「日蓮主義」を標榜するに至ると述べ、「それは田中智学の宗教運動という面から言えば連続であるが、日露戦争後における国家意識の盛り上がりを基盤に約国判が強調された点から見れば、そこに転換を認めざるを得

---

[66] 例えば、Habito Ruben, 'The Uses of Nichiren in Modern Japanese History'(*Japanese Journal of Religious Studies* 26/3-4, 1999, pp.424-439) 田村の分類の他に、渡辺宝陽や戸頃重基の研究も紹介されている。

[67] 渡辺宝陽「田中智学の宗教運動について—立正安国会・国柱会の展開—」（望月歓厚編『近代日本の法華仏教』 平楽寺書店、1968 年、129－157 頁）。

[68] 同上、137 頁。

ないであろう」[69]と指摘する。智学は、当初から約国判に強い関心をもっていたとしているが、天皇制の性格も明治 20 年代以前と日露戦争後とでは変化しているといわれる点にも注意を向ける必要があると、渡辺は主張する。

そして最後に、智学の国体論について、「国体論と日蓮主義とを結合させるが、それは解釈の上で行うのであって、日蓮聖人の大曼荼羅本尊を改変するようなことはなかった」[70]と結論づけている。

日生についての論文では、渡辺は、三つの節に分けて、日生の活動を紹介している。つまり、宗門改革を目指した時期から、国民教化運動への転換を経て、「日蓮主義」とナショナリズムの関係の上での日生の行動を分析している[71]。宗門改革の試み、彼の「革新性」[72]を評価し、日生の主な行跡として、本尊勧請式の統一と仏教統一論を挙げている。渡辺は、明治 35 年後、智学が国体学へ傾斜して行くように、日生においても、国民教化、思想問題へとその活動が展開すると、両者の運動における変化を論じている。しかし、戸頃や中濃の研究に見られるような断罪的結論を渡辺は避ける。智学と日生の活動は、「新時代に対応した大衆的布教活動を志向し、（中略）、或いは日蓮主義をもって道義的統一の根本真理となし、或いは仏教の統一から進んで日本精神の統一」[73]をめざしたと言う。渡辺の結論は「田中智学にせよ本多日生にせよ、世の国体論と一線を画し、或いは全体主義を批判した」[74]というもので、以前の研究とは異なっている。

さらに、渡辺は日蓮主義運動の位置づけにも注目し、智学と日生から影響を受けた人の中では、右翼的な人物がいたことは否定できないとするが、だからといって、「日蓮主義」を右翼の政治的信念だと判断するのは、間違いだとする[75]。

1.4 本尊論の問題と新仏教運動としての日蓮主義運動

以上で紹介した戸頃、中濃、田村、渡辺などの研究とは異なった観点から智学と日生の日蓮教義解釈に注目しているのは、茂田井教亨[76]である。茂田井は、信仰の対象である本尊

---

[69] 渡辺宝陽「田中智学」（田村芳朗・宮崎英修編『講座日蓮 4　日本近代と日蓮主義』春秋社、1972 年、58 頁）。
[70] 同上、64 頁。
[71] 渡辺宝陽「本多日生」（同上、66-75 頁）。
[72] 同上、66 頁。
[73] 同上、75 頁。
[74] 同上、75 頁。
[75] Watanabe Hoyo, ‘Nichiren’s Thought Appearing in the Rissho Ankoku Ron and Its Acceptance in the Modern Age’（*Osaki Gakuho* 138,1985, pp.11-20）を参照。

の問題に注目する。そして、「宗学性の問題」、「論理性の問題」、「宗教性の問題」という項目に分け、智学と日生の本尊論を比較している。その結果、田中智学の本尊論は、「宗祖の内観を分析したものとして、古来からの論議に終止符を打ったもの」[77]であると評価しつつ、「宗教性の問題」を中心に考えると、智学の本尊論は「教祖的」、「形式的」で、「宗教性の欠乏を示したものであった」[78]と批判する。それに対し、本多日生の本尊論は、形式にあまりこだわらず、宗教性の面が強い。しかし「その宗教性はいわゆる宗教一般における宗教性であって、日蓮聖人の宗教における宗教性ではない」[79]と指摘する。こういった茂田井の研究からは、智学が日蓮を通して法華経をはじめ、仏教などを見るのに対し、日生は宗教一般から、仏教一般から、また法華経の立場から整理し、その結論的に導かれたものを標準として日蓮の遺文を解釈しているところにそれぞれの特徴があるということがわかる。

次に、もう一つの別の視点から「日蓮主義」を論じたものとして、池田英俊の『明治の新仏教運動』(1976)についてすこし触れておきたい。池田は、明治の新仏教運動の一つとして、智学の思想と運動に注目する。智学の日蓮主義運動の革新的な意義は、「普遍性を有する法華経主義の仏教」[80]、在家主義の仏教を国家的・国民的な規模まで拡大しようとした点にあると、池田はみている。智学の試みは、一方では、純粋な宗学への復古、他方では、信教自由の視点から「日蓮主義」を捉えたものだったと評価する。池田は、智学の思想運動と歴史的背景の関連性、つまり、明治二十年代の国粋主義、明治三十年代の帝国主義といった時代的特質、にも注目している。しかし、戸頃や中濃などの研究に見られる通念(智学の思想は国家主義的な性格を有するもの)と違って、池田は、すくなくとも『宗門之維新』や『本化摂折論』が記された時期には、国柱会時代にみられるような国体の宗義的解釈はまだ現れていないと指摘している[81]。

また、智学の思想の宗教性の問題にも触れる中で、池田は、茂田井が智学の本尊論について述べているのと同様に、智学の思想が形式的な論理に終始し、教相判釈的な範囲を出なかった点を指摘する。そして、智学の思想上の限界は、国柱会時代に入ると「日蓮主義」

---

[76] 茂田井教亨「本尊論の展開－田中智学と本多日生との比較—」(望月歓厚編『近代日本の法華仏教』 平楽寺書店、1968 年、279－301 頁を参照)。
[77] 同上、289 頁。
[78] 同上、299 頁。
[79] 同上、299 頁。
[80] 池田英俊「田中智学の信仰と思想運動」(『明治の新仏教運動』吉川弘文館、1976 年、208 頁)。
[81] 同上、213-214 頁。

の宗教性は極度に希薄となり、国家擁護の国体学へ急傾斜の一途を歩むことになるとの結論に至る[82]。

第 2 節　日蓮主義研究の過渡期（1980-90 年代）

1980-90 年代に入ると、日蓮主義研究は以前の研究を踏まえて、さらにファシスト面を強く主張したもの（後に詳しくとりあげる小林英夫の研究）も現れる一方で、日蓮主義運動の諸相に注目する研究も行われる[83]。また、近代仏教における政治への対応（柏原祐泉[84]、佐藤弘夫[85]）、宗教とナショナリズムの関係（笠井正弘）に注目した研究も挙げられる。さらには宗派や国柱会関係者による理想的な智学像と日生像を提示するものも出てくる[86]。そういった中で、以前の「日蓮主義」に対する否定的理解を再考する試みとしての西山茂の研究は特に注目されるべきである。

2.1 智学とファシズム

小林英夫は、『昭和ファシストの群像』（1984 年）で、「新体制構築派」と「現状破壊派」という二つのグループにファシストを分け、双方に大きな影響を与えた人物として田中智学を挙げている。小林は、「国体論にみあうように日蓮の思想を再解釈し、その宣伝をめざして、蓮華会、立正安国会、そして国柱会を結成、彼の解釈した「日蓮主義」の影響下、数多くのファシストたちをして国家改造に走らせた人物として田中智学の役割はたいへん

---

82 池田英俊「田中智学の信仰と思想運動」（『明治の新仏教運動』吉川弘文館、1976 年、218 頁）。

83 例えば、安中尚史「近代日蓮教団の立教開宗記念活動　田中智学・本多日生・加藤文雅と中心に」（立正大学日蓮教学研究所編『日蓮教学とその周辺』山喜房仏書林、1993 年、527-545 頁）、安中尚史「田中智学の宗教活動—日蓮門下統一にむけて—」（沼義昭博士古稀記念論文集編集委員会編『宗教と社会生活の諸相』隆文館、1998 年、67－89 頁）、浜島典彦「近代日蓮主義研究—法華会草創期の動向—」（『大崎学報』139 号、1985 年、74-89 頁）、浜島典彦「門下統合と日蓮宗—天晴会と法華会—」（日蓮宗現代宗教研究所編『日蓮宗の近現代』日蓮宗宗務院、1996 年、143-163 頁）が挙げられる。

84 柏原祐泉『日本仏教史　近代』吉川弘文館、1990 年。

85 佐藤弘夫「近代と仏教—近代日本における「日蓮」の発見—」（『仏教と出会った日本』法蔵館、1998 年、181－194 頁）、Sato Hiroo, ‘Nichiren Thought in Modern Japan: Two Perspectives’ (*Journal of Oriental Studies* 10,2000, pp.46-61)。

86 例えば、山口裕光「田中智学先生と本多日生上人の盟契」（『日蓮主義研究』13 号、1988 年、116－132 頁）、津田剛「日蓮と近代日本を繋ぐもの—宗教改革者田中智学—」（『鎌倉仏教への新しい視点—道元・親鸞・日蓮と現代—』真世界社、1987 年、121-124 頁）、津田剛「大正時代と田中智学—運動の特徴とその意味について—」（『日蓮主義研究』13 号、1988 年、133-161 頁）などが挙げられる。

大きかった」とし、「日本ファシズム運動のなかで果たした田中智学の役割に焦点をしぼりつつその思想と生涯を」とりあげている[87]。

小林も、智学の活動は、「日露戦争を前後する時期から日本国体の宣揚に力を注ぎ、彼の解釈した「日蓮主義」を日本国体に結合させるべく努力を開始する」[88]というものであったと主張している。

また、智学の国体学の特徴については、小林が次のように述べている。

> 智学は、たしかに、日蓮主義と国体を融合させるかたちで王仏冥合論を展開させたが、日本国体の精神が法華経である、とする智学の主張からすれば、日蓮主義は、あくまでも日本国体の精神であり、国体そのものではなく、両者のあいだには距離があり、一体ではなかった。それゆえ、智学は、この距離を埋めるべく、彼の主張する日蓮主義の布教をめざし、教宣活動の全力を傾けたのである[89]。

さらに、「この距離が存するゆえに、智学は、多様な見解をもつ日蓮信者の右翼的部分をひきつけえたし、逆に、井上日召らからは、物足りない、として反発を買ったのである」[90]と指摘する。

加えて、小林は、国柱会の役割に焦点を与え、日本ファシズム運動史上にもつ意味は大きかったとし、「日蓮宗の右翼的部分を結集し、これを核に運動を継続させる媒体の役割をこの国柱会はもった」[91]とする。国体と宗教の間に一定の距離をもたせる田中智学の理論が、この運動に幅をもたせるうえで重要な意味をもち、宮沢賢治、石原莞爾、井上日召などの多彩な分野の人物をその影響下にとりこんだというのである。1930 年代、ファシズム運動が高揚する時期になると、国柱会の活動の中で影響をうけた人物が、各界のファシズム運動で指導的役割を果たすこととなる、と小林は述べる。

---

[87] 小林英夫『昭和ファシストの群像』校倉書房、1984 年、110-111 頁。
[88] 同上、119 頁。
[89] 同上、124 頁。
[90] 同上、125 頁。
[91] 同上、129-130 頁。

そして、最後に、戸頃重基と同じように、小林英夫も、智学の「日蓮主義」を「国主法従」説としてとらえ、「日蓮信者の右翼的部分とファシストたちをひきつけ、彼らに勇気と希望を与えた」[92]という田中智学像を提示する。

2.2 再び宗教とナショナリズムの問題

一方、笠井正弘は、「仏教とナショナリズム―日蓮主義を通して―」（1989）において、宗教を「共同体の究極的な価値」と定義し、一つの宗教である仏教も、「信仰者の中に生きられてこそ宗教といえ」、「学者の解釈したサンスクリットや漢文の中に、宗教としての仏教が存在しているのではな」く、「生きた現実の世界を通して存在している、具体的な人間関係の中にある」[93]とし、宗教の実践的な側面に注目する。

この基本姿勢の中で、笠井は、日蓮主義運動を「ナショナリズムによって規定された法華経信仰」[94]と定義し、宗教とナショナリズムの関係を考察する。笠井によると、もともと日蓮宗の信仰は、「現世において、国を挙げてすべての人々が法華経信仰に帰依すれば現世はそのまま極楽浄土となると言う、福音伝道的な、一種の千年王国信仰」[95]が強く見られると指摘する。智学に関しては、彼は、当時の国粋主義的世界観に準拠して、教義を展開したとし、本多日生に関しては、智学に触発された形で日生も統一閣を組織し、日蓮主義運動を展開した、と考える。笠井は、当時の国粋主義は、「絶対正しい理念であると考えられていたのであり、従ってそれを信ずることは、無条件に正しかったのである」、「天皇も無条件で正しい存在だ」[96]という時代背景の特徴を述べ、智学が西洋思想に強い敵意をもっていたとし、その根拠として彼の大逆事件に対する対応や社会主義への批判を挙げる。しかし、日生については、彼は「受刑者に同情し」、「きわめて僧侶的な態度をとった」というところに注目する。そして、「日蓮主義」から社会主義へ変わった妹尾義郎について述べる中で、「本多日生には、妹尾義郎を生み出す何ものかがある」という非常に興味深い記述を行なっている。

---

[92] 小林英夫『昭和ファシストの群像』校倉書房、1984 年、133 頁。
[93] 笠井正弘「仏教とナショナリズム―日蓮主義を通して―」（『理想』642 号、1989 年、73 頁）。
[94] 同上、66 頁。
[95] 同上、67 頁。
[96] 同上、70 頁。

2.3「日蓮主義」の否定的理解の再考

はじめに紹介した戸頃や中濃などによる価値評価を伴った研究を見直そうとするのが、西山茂の研究である。智学に対する西山の立場は、中立的なものであり、智学を「ただの現状追随・国体迎合の国家主義者・ファシストと価値的に断罪しただけでは、仏教信奉者としての彼を十分に理解したことにはならない」[97]と言う。

西山は、田中智学による国体論構造について、「日蓮信者としてのアイデンティティと天皇の臣民としてのアイデンティティを、しかも両者の間に矛盾のないかたちで獲得することを模索する営みでもあった」[98]と見ている。さらに、「日蓮主義」的な国体論の近・現代における歴史的な意味は、「近代天皇制国家の自己意識の学」、または「日蓮信者の、ひとつの歴史への対応」にあるとする[99]。

西山は、智学の「日蓮主義」が「一日蓮宗の宗派的な信行体系ではなく、全体社会（ないし人類社会）の変革をめざすひとつの宗教的な価値志向運動」[100]であったと主張する。そして、「日蓮主義」の特徴として、あるべき日本と現実の日本の間にある溝を埋めるために、常に実践を促しつつ、世界主義的なユートピアを志向していること、そのユートピアは一日本の範囲を超えた全世界・全人類的な規模のものであったことなどを挙げている。実際、理想と現実の溝を埋めるために、智学の国体論は、日蓮仏教の布教と社会的実践を必要とし、結果として、彼の宗教運動の活性化に大きく貢献する[101]。智学の宗教運動が、高山樗牛や宮沢賢治のような文学者から、石原莞爾のような軍人、さらには井上日召のようなテロリストにいたるまで、多方面の人々を信奉者として獲得できたことも、こうした要因が関係していると指摘し、さらに、「日本を強烈に意識した」[102]民族主義的な思考と世界に開かれ膨張しつつあった近代日本の性格とが結びついたものが「日蓮主義」であったと言う。

---

97 西山茂「日本の近・現代における国体論的日蓮主義の展開」（『東洋大学社会学部紀要』22巻2号、1985年、169頁）。
98 同上、167頁。
99 同上、188頁。
100 西山茂「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『日本仏教史　9　大正・昭和時代』雄山閣、1988年、136頁）。
101 同上、140頁。
102 西山茂「近代の日蓮主義−『賢王』信仰の系譜」（日本仏教研究会編『日本の仏教』第4号、法藏館、1995年、228頁）。

そして、田中智学の「日蓮主義」とは、「日蓮仏教と日本天皇による政教両面の『世界統一』をめざした世界主義的なものであった」と結論づけ[103]、「日蓮主義」は国家迎合的な国主法従説であるという従来の批判は必ずしも当たっていないとする。智学の「日蓮主義」には無理な解釈などなかったわけではないが、彼に豊かな「構想力」[104]があったと考える西山茂の研究は、「日蓮主義」の「脱歴史化」とともに「再歴史化」の必要性を示したもので、後の研究者（特に、大谷栄一）に大きな示唆を与えることになる。

第 3 節　日蓮主義研究の展開（2000 年 - 現在）

この時期は、以前の研究と同様に、ナショナリズムと「日蓮主義」の関係への関心[105]や超国家主義者としての智学像[106]、日生と智学の思想の特徴としての「国主法従」説[107]が語られる一方、智学の「日蓮主義」を日本の近代化の過程で行われた仏教再生の動きとしてみる研究者もいる[108]。また、妹尾義郎への日生の影響の研究[109]や宮沢賢治への智学の影響の研究[110]においても、智学や日生の思想についての言及が行われている。それにも増して大きな特徴となるのは、新たな方法論にもとづいた研究が出てきたことであろう。例えば、大谷栄一の宗教社会学的アプローチ、或いは、末木文美士の仏教思想史的アプローチ、そして、松岡幹夫の社会思想史的アプローチなどが、日蓮主義研究における重要な展開である。先に考察した西山茂の「日蓮主義」に対する否定的理解の再考の試みにもとづいて、さらなる実証的な研究が動き始めたのである。

---

103 西山茂「近代の日蓮主義−『賢王』信仰の系譜」（日本仏教研究会編『日本の仏教』4 号、法藏館、1995 年、239 頁）。

104 西山茂「田中智学と日蓮主義を再考する」（『福神』1 号、1999 年、138 頁）。

105 例えば、津城寛文「大本霊学と日蓮主義：近代日本の「公共宗教をめざすもの」」（小森陽一編『岩波講座　近代日本の文化史 5　編成されるナショナリズム』岩波書店、2002 年、199－233 頁）、Okuyama Michiaki　Religious Nationalism in the Modernization Process (*Nanzan Bulletin* 26,2002, pp.19-31) 因みに、智学に関する見解は、田村芳朗の分類や大谷栄一の研究に基づいている。

106 大谷栄一「超国家主義と日蓮主義　カルトとしての血盟団」（竹沢尚一郎編『宗教とファシズム』水声社、2010 年、63－100 頁）、 中島岳志「アジア主義を考える　田中智学から石原莞爾へ」（『潮』633 号、2011 年、270－281 頁 。

107 芹川博通「近代日本の法華経主義・日蓮主義」（『芹川博通著作集 8　国家・教育・環境と仏教』北樹出版、2009 年、6－20 頁）。

108 菊池章太『妖怪学の祖　井上圓了』角川学芸出版、2013 年、165-183 頁を参照。

109 木村憲明「妹尾義郎に関する一考察—本多日生の影響—」（『日蓮教学研究所紀要』27 号、2003 年、67-73 頁）。

110 昆野伸幸「近代日本の法華信仰と宮沢賢治—田中智学との関係を中心に」（『文藝研究』163 号、2007 年、36-47 頁）。ちなみに、斉藤文一の『宮沢賢治　四次元論の展開』（国文社、1991 年）という著書でも、智学の『日蓮主義教学大観』と宮沢賢治の作品の関係が検討されている。

3.1 宗教社会学的アプローチ

大谷栄一は、教団関係の膨大な第一次資料を駆使し、『近代日本の日蓮主義運動』（2001年）という著書で実証的な研究を展開している。戦前期の日蓮主義運動を対象とし、近代国家と宗教の関係（政教関係）を検討し、「日蓮主義」の運動的な特徴を宗教社会学の立場から明らかにしている。大谷は、「日蓮主義は『法国冥合』（政教一致）による理想世界の実現を最終的な目的として、きわめて社会的かつ政治的な志向性の強い宗教運動」[111]として見ている。また、日蓮主義運動は、究極的な目的（END）として、「法国冥合」を追求しているが、時代状況に応じて、具体的な目標（GOAL）をそのつど設定していると大谷は述べている。それが 1880－90 年代の「あるべき日蓮教団」の実現であり、1900 年代以降の「あるべき日本」の実現であったとするのである[112]。また、智学と日生の「日蓮主義」は、「日蓮仏教にとどまらない、政治・経済・社会・道徳などの『一切に亘る』宗教的価値」であったとし、両者は「この日蓮主義という宗教的価値を現実世界に適応して、日本社会の統合と世界の統一をめざす日蓮主義運動を組織」したと捉える[113]。

大谷は、また、智学と日生の「日蓮主義」を「近代において再解釈・再編集された日蓮仏教のあり方であり、近代社会における日蓮仏教の実践のひとつのパターンであった」と評し[114]、特に、智学の復古的な日蓮ファンダメンタリズムはあくまでも近代的な現象である、とする。

こうして、政教関係に重点をおきながら、田中智学と本多日生の運動を、三つの時期に分けて、それぞれの特徴を考える[115]。

1. 1880—1900 年代の政教関係

   この時期、智学と日生にとって「法国冥合」は、「理想の日蓮教団」を通じて達成されるべき運動目的であった。そして、日蓮主義運動が現実の政治体制と関わるきっかけとなった出来事が日露戦争であった。ここから両者の運動がナショナリスティックに転向していくとされている。

---

111 大谷栄一『近代日本の日蓮主義運動』法蔵館、2001 年、3 頁。
112 同上、17 頁。
113 同上、17 頁。
114 同上、397 頁。
115 同上、398-405 頁を参照。

2. 1910年代の政教関係

日蓮主義が社会的に普及し、受容されていく時期である。日蓮主義運動は、国体神話の信憑構造と「日蓮主義」ネットワークという社会基盤に支えられながら、社会的な影響を強めていったとする。

3. 1920年代の政教関係

日蓮主義運動は、現実の政治体制との交渉を図るさまざまな活動を繰り広げたのである。特に、智学の運動では、「あるべき日本」の実現を図るために、宗教的な要素が後退し、国体論的な主張を前面に押し出した活動が多くみられたとされている。

そして、「日蓮主義」の運動的特徴としては、宗教活動が中心であったこと、社会状況に対応しながら、社会活動、教化活動、政治活動、芸術活動も繰り広げられたこと、活動の基本的な方法は、精神教化による布教・教化が中心であったことが挙げられている。

また、別の論文では、田村芳朗の「日蓮主義」の類型に対し、大谷は以下のタイポロジーを提示する[116]。

1. ナショナルな日蓮信仰グループ（日蓮主義、伝統的な日蓮教団、法華・日蓮系新宗教：田中智学、本多日生、清水梁山、本門仏立講系教団、霊友会系教団、法音寺系教団、創価学会）
2. インター・ナショナルな日蓮信仰グループ（仏教社会主義、仏教アジア主義：妹尾義郎、高鍋日統）
3. トランス・ナショナルなグループ（超国家主義、個人的な日蓮信仰者：北一輝、石原莞爾、井上日召、高山樗牛、宮沢賢治）

さらに、日蓮主義者を次の三世代に分ける。

日蓮主義第一世代（1860-1870年代生まれ）田中智学、清水梁山、本多日生、高山樗牛、姉崎正治、山川智応、高鍋日統

116 大谷栄一「近代日本の思想的水脈としての日蓮主義」（『Ratio』6号、2009年、207-209頁を参照）。

日蓮主義第二世代（1880-1890 年代生まれ）北一輝、井上日召、石原莞爾、妹尾義郎、宮沢賢治、里見岸雄など

日蓮主義第三世代（1900-1910 年代生まれ）西田税、古内栄司、江川桜堂、小沼正など

以上からわかるように、大谷は、「日蓮主義」を、寺院や仏壇の中にとどまらず、「近代日本の歩み」と大きく関わった思想的水脈であるとみている[117]。最後に、大谷は、国柱会の活動を例として、「ナショナルな絆によって『聖なる宗教共同体』をつくりあげようとした」のが日蓮主義運動だったと指摘する[118]。

3.2 仏教思想史的アプローチ

末木文美士は『近代日本の思想・再考 1　明治思想家論』における「国を動かす仏教・田中智学」という章で、仏教思想的立場から智学の思想を考察している。もともと末木の研究は、日本古代・中世の仏教を中心にしたものだったが、その研究を進めるうちに、鎌倉新仏教中心史観、或いは、宗派祖師に対する見方（親鸞と言えば『歎異抄』を思い浮かべる、道元の『正法眼蔵』を日本の代表的な哲学書として評価するなど）が明治になって出現したことが明らかになってくる。つまり、仏教史の常識と考えられていることは、実は近代固有の問題意識の上に成り立っているとわかってきた[119]。そこで、近代仏教思想史という枠組みの中で明治の思想家たちを位置づけ、仏教の観点から明治思想史を捉えなおした。末木は、田中智学のことを「封印された巨人」[120]、「カリスマ的なマルチタレント」[121]と呼ぶ。さらに、影響力の大きさからすれば、日蓮系では、彼以上の人物はいないと言う。しかし、智学が封印された理由は、彼によって主張された「タブーである政教一致論」[122]にあるのではないかと考える。末木は、他の思想家と同様に、智学も日清・日露戦争の仏教思想家であるが、清沢満之や高山樗牛の個の内面性への追及と違って、智学は国家を媒介

117 大谷栄一「近代日本の思想的水脈としての日蓮主義」（『Ratio』6 号、2009 年、210 頁）。
118 大谷栄一「ナショナリズムと仏教の共 - 構成—1920 年代の国柱会の社会教化活動」（『近代仏教という視座』ぺりかん社、2012 年、139 頁）。
119 末木文美士『近代日本の思想・再考 1　明治思想家論』トランスビュー、2004 年、3-4 頁を参照。
120 同上、217 頁。
121 同上、240 頁。
122 同上、15 頁 。

とした仏教を求めた、そして彼の政教一致論は、戦後の創価学会の活動に引き継がれるものであった、と指摘する[123]。

また、智学の日蓮主義運動を「侵略仏教」であるとし、ある種のユートピア論であると見ている。末木は、「智学の日蓮主義の核心はその『侵略的態度』にあり、日蓮を大元帥となし、大日本帝国の力で『法華経』による世界統一を果たそうという巨大な野望を推進し、その影響は、昭和の超国家主義者にまで及ぶ」[124]ことになったと指摘する。そして最後に、田中智学の運動は、「教団の近代化という一面を持つとともに、国家主義と結び付き、やがて日蓮主義を過激なファシズムの方向に向かわせる大きな原動力となった」[125]と述べるが、しかし、だからといって、智学を「単純に断罪しきれない」、彼は、「不思議な魅力を持っている」、「大本教の出口王仁三郎と並ぶ近代の宗教的異才」と末木は評する[126]。

3.3 社会思想史的アプローチ

松岡幹夫は、『日蓮仏教の社会思想的展開』（2005 年）のなかで、日蓮から影響を受けた近代日本の思想家たちが独創的な仏教的社会思想を展開したその動きについて考察している。その中で、近代日蓮仏教が明治以降のナショナリズムにいかに関わったか（田中智学と北一輝のナショナリズム）、戦争論の問題（石原莞爾、妹尾義郎）、日蓮仏教と共生思想（宮沢賢治と牧口常三郎）という問題を読み解く。松岡は、近代日本の宗教的イデオロギーを考える中で、田中智学の思想を時代的影響、個人的な思想傾向、日蓮の教義の社会思想的性格といった分析視点から、総合的・複眼的なアプローチをとって考察を進めている。

智学は、「明治中期から、国体論と日蓮仏教とを接合させつつ宗教的ナショナリズムを唱えた」[127]と松岡が見ている。そして、智学の超国家主義と日蓮仏教の関連性について分析して、主な注目点は智学が独立する以前の思想形成史にあるとする。

また、智学の日蓮主義運動を、三つの時期に分けて、その三期と智学の国体論の二重の意味とに関連性があると松岡が主張する。国体論の二重の意味というのは、一つは日蓮仏

---

[123] 末木文美士『近代日本の思想・再考 1　明治思想家論』トランスビュー、2004 年、221 頁を参照。
[124] 末木文美士『日蓮入門：現世を撃つ思想』ちくま新書、2000 年、8 頁。
[125] 末木文美士「内への沈潜は他者へ向いうるか—明治後期仏教思想の提起する問題—」（『思想』943 号、2002 年、10 頁）。
[126] 末木文美士『近代日本の思想・再考 1　明治思想家論』トランスビュー、2004 年、239-240 頁を参照。
[127] 松岡幹夫『日蓮仏教の社会思想的展開』東京大学出版会、2005 年、3 頁。

教による日本国体の開顕であり、もう一つは、日本国体による現実の日本の開顕というものである。智学の宗教運動に照らしてみると、はじめは日蓮仏教による開顕論が強調され、後になると日本国体による開顕論に力点が移っていくことになる。つまり、明治末年から智学の運動は次第に仏教色を脱したものへと変化していくと松岡は見る[128]。

そして、松岡は「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」として、「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、同じ国体＝仏法の信念を顕揚しようとした」と述べ[129]、田中智学の日蓮主義運動を次の三つの時期に分けている。

1. 明治前・中期の宗教運動
2. 明治後期・大正期の仏法的立場からの国体運動
3. 昭和期の純国体論的な運動

つまり、智学の信念の両義性は一貫した個人的信念に基づいており、その信念における両義性こそが状況適合的な対応を可能にしたというのが、松岡の主な指摘であり、その結論としては、「智学の超国家主義は、家庭の思想環境（急進的な日蓮宗信仰と血縁意識をともなう尊王心）、近代日蓮宗の宗教教育、近代天皇制の時代状況（国体神話形成と結びついた）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」[130]と述べている。

また、松岡幹夫は妹尾義郎の戦争観について考察する中で、本多日生についてもすこし触れ、日生の日蓮教学の特徴とも言える「本仏釈尊の救済を信仰の中心に置く」ことが、「妹尾の仏教的コスモポリタニズム」に影響を与えたとする[131]。そして、妹尾によって唱えられた釈尊中心の仏教統一運動は、そもそも日生の主唱していたものであった、というところにも注目し、日生には、「宗教や仏教一般の見地に立って日蓮の教説を相対化する姿勢も見られたのである」[132]と指摘する。

---

[128] 松岡幹夫『日蓮仏教の社会思想的展開』東京大学出版会、2005 年、36 頁。
[129] 同上、38 頁。
[130] 同上、47 頁。
[131] 同上、144 頁。
[132] 同上、152 頁。

第 4 節　欧米の日蓮主義研究

以上、日本における日蓮主義研究を考察してきたが、ここでは、その研究史の時期を用いながら、欧米における研究に少し触れておきたい。日本での第一期の時期的区分に当たる 1960 年代から 70 年代にかけての研究としては、Bloom Alfred[133]と Lee Edwin[134]の研究が挙げられる。Bloom は、現代日蓮仏教の一つの例として、国柱会を紹介している。もともと彼は、創価学会など日蓮系宗教団体に興味を持ち、この研究をはじめたが、より正確なデータを得るために、国柱会、立正佼成会、創価学会、霊友会、日蓮宗のそれぞれの本部を訪れ、インタービューを行なっている。Bloom の意見では、創価学会などと比べれば、国柱会の方は、現世利益を否定しているため、信者数が少ない。政治と宗教の関係においては、国柱会による理想選挙の試み（1923 年）は、創価学会の先駆者であったと指摘する。そして、智学の国家主義は、より洗練された、知識人向けのもので、社会の上層に影響を与えたものだったとする。智学の思想と運動は明治における日蓮仏教の改革であるとし、国柱会はナショナリスティックな団体で、国家神道にかわる、仏教ナショナリズムとしての日蓮仏教団体であったと Bloom が言う。ここからわかるように、Bloom の関心は、「日蓮主義」の社会的、政治的側面にあったと言える。

Lee の論文は、海外において初めて智学を詳細に紹介しているものとして貴重である。彼も Bloom と同様に、国柱会を創価学会の「先駆者」と位置付け、国柱会は創価学会に様々な「モデルを提供した」と言う[135]。例えば、折伏の解釈、或いは、政治政党のモデルもそうである。Lee によると、智学や国柱会の研究は、創価学会の成功の秘密を探る上で有効な資料である。そして、高山樗牛、姉崎正治、宮沢賢治、井上日昭、石原莞爾などの例をあげながら、智学の意義は、彼の言動より、彼の影響を受けた人々にあると思われると Lee が指摘する。

次に、第二期の 1980 年代から 90 年代にかけては、妹尾義郎に対する関心の高まり[136]とそれらにおける本多日生についての言及ともに、智学や日生による折伏の解釈に注目する

---

[133] Bloom Alfred, 'Observations in the Study of Contemporary Nichiren Buddhism' (*Contemporary Religions in Japan* 6/1,1965, pp. 58-74).
[134] Lee Edwin B. , 'Nichiren and Nationalism: The Religious Patriotism of Tanaka Chigaku' (*Monumenta Nipponica* 30/1,1975, pp.19-35).
[135] Ibid, p.31.
[136] Whalen Lai, 'Seno`o Giro and the Dilemma of Modern Buddhism Leftist Prophet of the Lotus Sutra' (*Japanese Journal of Religious Studies* 11/1,1984, pp.7-42); Large Stephen, 'Buddhism, Socialism and Protest in Prewar Japan: The Career of Seno`o Giro' (*Modern Asian Studies* 21/1, 1987, pp.153-171).

研究[137]、智学における法華経と国体の関係の研究もあらわれる[138]。Tanabe は、近代日本における護法運動、仏教改革、国家主義とのリンクに注目し、智学の思想と運動を「Lotus Nationalism」[139]と定義する。智学の折伏や国体の解釈をおいながら、彼の宗教的、政治的思想を、「法華経」、「折伏」、「国体」、「日本」、「世界」、「神道」というキーワードを通して読み解こうとする。

最後に、第三期に当たる 2000 年以降の研究について付言すると、Iguchi　J.S[140]の研究があり、そこでは「日蓮主義」を近代性（modernity）との関係の中で位置づけ、「日蓮主義の種をまいた」[141]田中智学、とその種を咲かせた宮沢賢治、妹尾義郎、石原莞爾について網羅的に考察する。「日蓮主義」は近代によって生まれたものだとし、智学の思想も近代性に対応しながら、展開したと言う。Iguchi は、智学の「謎」[142]、そのカリスマ性の秘密を彼の言葉にあるではなく、数式に似たような、細かい計算が入っている、未来思考性にあるとする[143]。

第 5 節　先行研究のまとめ―問題点と示唆―

研究史を再度簡単にまとめれば、第一期（1960-70 年代）は、欧米の研究者が創価学会の折伏活動や政治政党に関心を持ち、智学や国柱会をそれらの先駆者として注目するのに対し、日本の研究者は日蓮仏教者の戦争責任や国家主義、ファシズムへの加担という観点を基本として田中智学と本多日生の思想と実践活動を論じている。特に、戸頃重基や中濃教篤の研究が後の研究にも大きな影響を与えるが、両者はいずれも、智学と日生を「日蓮ファシスト」と断罪し、彼らが日蓮仏教を国家に追従させた（「国主法従」）とする。それに対し、価値判断は避けながらも、「日蓮主義」のタイポロジーを提示し、智学と日生の「日蓮主義」を「国家主義的な日蓮信奉」と捉える田村芳朗などがいる。また、智学と日生の

---

137 Stone Jacqueline, 'Rebuking the Enemies of the Lotus: Nichirenist Exclusivism in Historical Perspective' (*Japanese Journal of Religious Studies* 21/2-31994, , pp.231-59); Stone Jacqueline, 'Japanese Lotus Millennialism: From Militant Nationalism to Contemporary Peace Movements' (*Millennialism, persecution, and violence: historical cases/ edited by Catherine Wessinger,* Syracuse University Press, New York, 2000,pp.261-280).
138 Tanabe George J. , 'Tanaka Chigaku: The Lotus Sutra and the Body Politic' (*The Lotus Sutra in Japanese Culture,* University of Hawaii Press, Honolulu, 1989,pp.191-208).
139 Ibid, p.192.
140 Iguchi J.S. *Nichirenism as Modernism: Imperialism, Fascism, and Buddhism in Modern Japan* . University of California, San Diego,2006.
141 Ibid, p.62.
142 Ibid, p.67.
143 Ibid, p.115.

運動の性格規定を行っているのが、渡辺宝陽である。こうした研究とは違った視点で日蓮主義運動を読み解こうとするのは茂田井教亨や池田英俊であり、智学の思想における宗教性に注目する。

次に、第二期（1980-90 年）の「日蓮主義」の研究において、宗派と国柱会関係者による、戸頃や中濃などに反駁する形での智学と日生の紹介がでてくる一方で、欧米でも日本でも、ナショナリズムとの関係に関心が集中するが、先に述べたように「日蓮主義」に対する否定的理解を見直そうとする西山の研究は出てくることは特筆すべきである。

この西山の研究を踏まえながら、第三期（2000 年から現在まで）の時期には、これまでとは異なったアプローチで智学と日生の思想と実践活動を捉えようとする研究が現われた。大谷、末木、松岡、Iguchi の研究がそれにあたる。

こういった「日蓮主義」をめぐる研究の全体的な特徴としては、智学についての研究が多く、日生についての研究がきわめて少ないという点が挙げられる。それは、おそらく智学の影響力と関係しているのであろう。大谷栄一が言うように、智学の思想には、「様々な解釈のありうるポテンシャル」[144]があり、第二・第三世代の日蓮主義者が自らの思想や実践の上でどのように活用するかは、その解釈に委ねられることになり、それがすなわち、影響力となるからである。しかし、ここで留意すべきは、これまでの智学の「日蓮主義」に関する研究は、国体論・国家主義・ナショナリズムの点に集中する傾向があるが、智学から影響を受けた同時代、そして次世代の日蓮主義者は、果たして、こういったナショナリスティックな智学の側面だけに魅了されたのかという点である。さらに、智学の「影響力」に隠れて、しばしば智学と「セット」で論じられてきた本多日生であるが、両者の考え方は同一であったのかという点にも着目すべきである。

特に、次の章で詳しく述べていくが、本尊論については智学と日生では大きな違いがあり、その相違が最終的に両者の宗教思想の性格を決定づけることにもなるのである。つまり、両者の「日蓮主義」にはそれぞれの特徴があり、その違いは、笠井正弘が言うような、智学にはなく日生にある、妹尾義郎を生み出す何か、ということと関係していると言える。それは、たとえば、日生の基本的な立場である釈尊信仰を中心とした仏教統一論や、宗教学などの近代的、「科学的」方法論に基づく仏教の再解釈などの特徴が妹尾の「日蓮主義」を「清算」した後の動き、つまり、新興仏教運動や「客観性」をもつ「理性的宗教」としての仏教の構想にも引き継がれたのではないかと考えられるからである。

---

144 大谷栄一「近代日本の思想的水脈としての日蓮主義」（『Ratio』6 号、2009 年、225 頁）。

また、ナショナリズムとの関連する場合は別とし、智学と日生の宗教思想（宗派や国柱会関係者による教学的研究以外）を考察する研究がきわめて少ないのも事実である。つまり、両者のそれぞれの思想傾向の問題が問われていない。それは、島薗進が指摘しているように、「日蓮主義」は、「狭い意味での『宗教』の内に閉じこもるのではなく、国家社会の問題、文化文明の問題に積極的に関わって行く日蓮仏教の在り方を示そうとするもの」[145]だからであると言えるかもしれないが、それでは智学と日生のイメージした「宗教」とは何だったのか。そして、欧米の研究者が常に問題としている「近代性」（modernity）と、智学と日生はどう向き合ったのか。もちろん、智学と日生によって提唱された「日蓮主義」は、国家と宗教の関係についての解決を提示したが、それ以前に、両者は、自分の思想と実践活動を通して、近代における宗教や信仰の在り方を追求し、何を、どのように、そして、いかなる理由で信じればいいか、ということを伝えようとしたことに、両者の「日蓮主義」の影響力を生み出すもう一つの要因があったのではないかと考えられる。智学と日生は、近代日本が直面した様々な問題を日蓮仏教の再解釈、「宗教」としての「日蓮主義」の提示によって解決しようとしたのである。

また、先行研究では、智学の思想における宗教性の本質とされる個人の救済の欠如が、彼の限界のひとつとして取り上げられている。しかし、本当にそうであれば、近代の「煩悶青年」の心に智学の言葉が響いたのであろうか。そして、智学と同様な立場にあったとされる本多日生の言葉も知識人を魅了できたのであろうか。

こういった問題意識のもと、本研究では、「日蓮主義」の宗教思想的側面に注目し、思想家・宗教家としての両者の日蓮仏教の再解釈、さらにそれに基づく宗教観の全体像を明らかにしていく。そのために、「日蓮主義」における宗教思想的原点である本尊論からはじめ、西洋思潮の受容と「科学的」方法論について考察し、そして両者の宗教思想の構造と特徴を取り上げ、「宗教」としての「日蓮主義」について論じていく。そして、最後に、その継承・発展にも目を向けていきたい。

---

[145] 島薗進「国民国家日本の仏教」（末木文美士編『新アジア仏教史 14　日本 IV　近代国家と仏教』佼成出版社、2011 年、177 頁）。

第 2 章　近代日蓮仏教の宗教思想的原点―本尊論と「日蓮主義」―

田中智学と本多日生の「日蓮主義」をめぐる先行研究において指摘したように、多くの研究は、「日蓮主義」の社会的側面への分析を中心とするものであり、宗教思想面での研究はいまだ十分に行われてこなかった。また、両者は「日蓮主義」という名のものとに自らの教理解釈や宗教思想を展開させているが、それは同一のものなのか、その検証が必要である。そこで、本章では、両者の日蓮仏教再解釈における宗教思想的原点として本尊論をとりあげたい。

そもそも、「本尊」とは、仏教の用語で、信仰や祈祷における礼拝の対象として安置する主要な尊像、仏・菩薩像や画像、曼荼羅、名号などのことであるが、この本尊に関する教義がとくに日蓮仏教においては重要な位置を占めていると言える。それは、本尊の具体的な形式についてはもちろん、本尊の本質や意味についても、異なった解釈できる素地を日蓮が残しているからであり、日蓮宗門ではそれは大きな問題であった[146]。智学は本尊の問題を宗学上の立場で語り、日蓮教団の伝統的な解釈との調和をはかろうとし、一方、日生は宗教上の問題として位置付け、キリスト教の性格が「神」の概念によって決定されるように、「日蓮主義」の宗教としての性格を本尊論によって明確にさせようとしていくのである。

第1節　田中智学の本尊論

1.1　智学の本尊の定義と説明―曼荼羅と日蓮の絶対性―

智学の本尊論の特徴としては、佐渡始顕の曼荼羅[147]という明確なイメージと、その曼荼羅によって象徴されている「人法一如」の二つの側面、すなわち仏と法（真理）の一体化と、衆生（信者）と法（宇宙真理）の一体化が挙げられる。

まず、智学は、現象即実在、宇宙即真理の論理を使いながら、仏と凡夫の同一性を説いている。そして、仏と同一化するために、日蓮によって「わが十界圓具の妙法曼荼羅は顕現せられた」とし、「中央の題目光明を放って十界を照して居る」と、曼荼羅における一体

146 日蓮の御書には、本尊を三種に受け止めることができる表現があり、これに対する日蓮宗門おける解釈も、「妙法蓮華経」を重視する「法本尊論」、本仏釈尊や宗祖日蓮を重視する「人本尊論」、法と人の一如を説く「人法一如本尊論」の三つに分かれ対立する。

147 日蓮が佐渡配流中の 1273 年 7 月 8 日に図顕した曼荼羅であり、身延山久遠寺所蔵であったが、1875 年に身延大火で焼失した。

化について語る[148]。そして、法華経というのは、「真理の源をば、佛は妙法蓮華経と名づけ」[149]たもので、「宇宙不滅の真理正法を意味表現して居る」[150]ものであると智学は考える。こういった宇宙真理を端的に顕した曼荼羅には、諸仏菩薩だけではなく、「人の姿」[151]も写し出されていると智学は主張する。智学の言う「妙法曼荼羅」は以下の図１で確認できる。

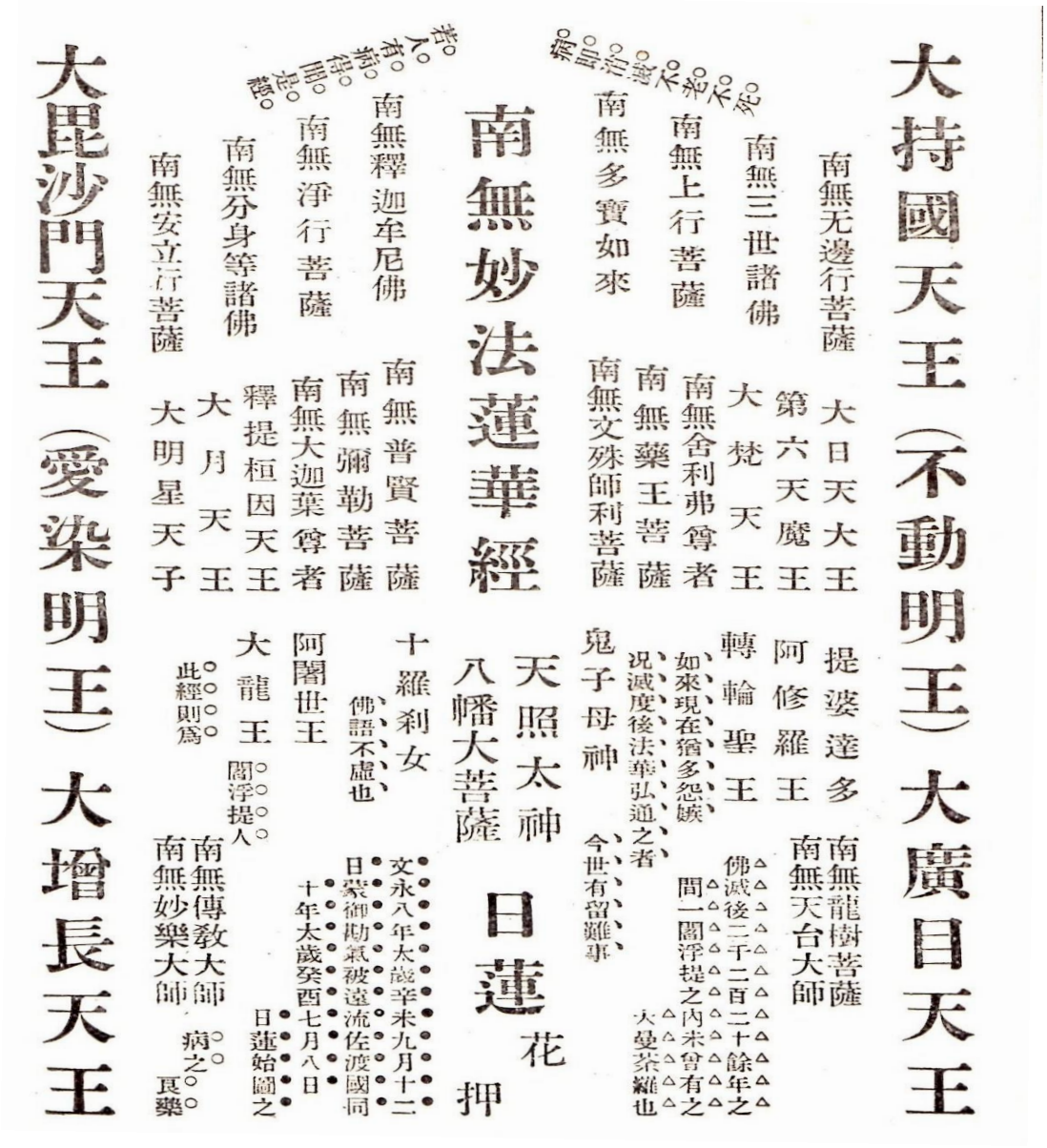


図１　佐渡始顕の曼荼羅の模式図（田中智学『日蓮聖人乃教義』、270 頁）

148 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、2551 頁。
149 同上、2512 頁。
150 田中智学『日蓮聖人乃教義』師子王文庫、1914 年、268 頁。
151 同上、300 頁。

そして、「吾人九界の衆生界は、本化に依りて摂せられて入曼荼羅するのである、聖祖に対する信心の血脈相承によりて、この御本尊の宝塔の中に入るのである」[152]（下線部筆者）、という智学の言葉からもわかるように、人間は日蓮に対する信心を通して、日蓮によって顕された曼荼羅の世界と一体化することができる。

以上のような見解を示す智学も、おそらく曼荼羅によって日蓮とそこに現れている世界と一体化し、「入曼荼羅」できたのであろう。だからこそ、智学は、本尊論などについての教義は彼独自の知識ではなく、「これ聖祖の威厳大慈大悲の下に信仰によりその御意の千万分一をお伝へするに過ぎないのである」[153]と常に主張しているのではないだろうか。

ここで注目したいのは、智学には「神秘主義」（神秘思想）への関心があったことである。例えば、彼は姉崎正治の「主義」が「精神交通」というものであると言い、姉崎の神秘説を高く評価している。智学は、姉崎の言葉である「この田中の霊が大聖人の霊と交通してこれ大聖人の霊の威力と田中の信の力との交通で、これに会合せる人は此田中の信を通した大聖人の大霊と交通するものだ」という言葉を引いて、「よくその要を得て居る」や「当代に一特色ある所」と評し、「舶来の神秘説は、まさに吾人本化の徒の、如来秘密神通之力主義を興すべき予兆である」と、神秘説と仏教における神通力説に着目している。[154]

また、別のところでも、智学は姉崎の言葉を引いてそれに賛同する。

> 姉崎氏が此大会に来て、『日蓮聖人の霊の力が田中先生を起し田中先生の霊の力が大会の諸君を起した、ただこれ霊の力である』といふことをいったが、然り霊の力、大菩提心の力である、而してその始めはただ本化大聖の力であって、吾等の力は何物もない、吾人自らの一切を没して本化に帰し奉る時、本化の力はかはりてわれ等の力となるのである。[155]

こうして、日蓮の力を借りた智学は、日蓮の御書と日蓮教団の宗学に基づいて本尊論を展開させている。まず、智学にとって本尊と言えば、日蓮の「三大秘法」の一つであり、曼荼羅の形式によって顕されるものである。「三大秘法」とは、日蓮の中心的な教義で「本門本尊」、「本門戒壇」、「本門題目」のことを指す。その三つの教義が末法を乗り越えるた

---

152 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、2542 頁。
153 同上、2524-2525 頁。
154 同上、2778 頁を参照。
155 同上、2797 頁。

めに、日蓮によって新しく定められたとされる。しかし、智学は、これは、「ただ日蓮上人の新發明の如く解せば大なる間違である」[156]と主張する。そして、末法と日蓮の関連性について、次のように言う。

> 末法では（中略）仏法の為に悪道に堕ちるものが多く、人も世も遂に正気を亡遷とする時である、是において本佛は本法所持の大菩薩本化上行を遣して、三大秘法によりて一切の佛法はもとより一切の世法をも根本的に統括せしめられたものである。[157]

さて、智学による本尊の定義を見ると、本尊とは、「本有尊形ノ義ニシテ、十界圓具、本佛果體、事ノ一念三千ノ妙相ヲ顕シタル未曾有ノ大曼荼羅ナリ」[158]というものである。この定義からわかるように、智学は、本尊に対し具体的なイメージを持ち、「尊形」の形をした曼荼羅は、まさにそれである。智学は伝統的な日蓮宗学の用語、すなわち「本来尊重」、「根本尊崇」、「本有尊形」という言葉で本尊を説明している。つまり、それは、本来無始より尊いもの（本来尊重）、一切事物の根本として尊ばれるもの（根本尊崇）、そして、「荘厳相」を有し、精神を集中させるもの（本有尊形）である[159]。

もともと、本尊は本来から存在する尊いもの、また尊ぶべきもので、「先天的」にあるのだが、何かの形で表さないと、人間にはわかりにくいので、「後天的」に造られたものであると智学は言う。つまり、彼の言葉で言えば、「真理が人格を通じて来ねば宗教の本尊とはならぬ」のである[160]。そこで、その真理を表した人格は、智学にとっては日蓮でなければならない。そして、本尊に関して重要な点は、「適法」である。つまり、宗教の規定に合う本尊、本尊の勧請、本尊に対する信念も正しいものでなければ、本尊もそれに対する修行も反古となるとする[161]。

さらに、日蓮の本尊論にみられる矛盾は、本来あり得ないことであると智学は考えた。異なった本尊に見える教義、あるいは、実践は、何か一つの原則のもとでなされたものであると信じており、例えば、そういった日蓮に対する絶対的な信頼を次の智学の言葉から見いだすことができる。

---

156 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、2477 頁。
157 同上、2478 頁。
158 同上、2479 頁。
159 同上、2479-2480 頁を参照。
160 同上、2480 頁。
161 田中智学『日蓮聖人乃教義』師子王文庫、1914 年、262 頁。

予を以て見れば、御妙判はみなその内容一貫したものであって、決して支離滅裂した処は一つもない、（中略）御妙判内外四百篇、ただ一つの聖祖の法身となり、自己信仰の血脈活動し来るのである、（中略）聖祖を絶対に信じ奉る意を本としないときは、万刧学問しても、いかに物識になっても、決して当家の学問は得られない、（中略）本宗の学問は、末法の依師としての聖祖の知見を絶対に信奉して惑うところのない絶対信の上に芽えるものである。[162]

1.2　本尊論における「人法問題」―人法一如論―

日蓮に対する「絶対信」をもとにして、智学は日蓮教団の宗学の問題にとりかかる。まず、智学にとって、「人法問題」は、すなわち、仏と法の関係の問題は、「所謂宗教の中において、本化宗門の特有といふべき問題であって、畢竟するに、宗教的意識の最高潮に達した標識」であり、これまでの他の宗門の本尊に向かっての「宗教改革の証拠」である、という日蓮仏教の優越性を証明するものである[163]。

次に、宗学においては、人法問題がよく勝劣の関係で説かれているという特徴を挙げなければならない。例えば、仏は法から生まれたことから言えば、法は本尊であるべき、法勝仏劣説、あるいは、反対に、法を覚る者がいなければ意味がないので、仏を本尊とするべき、仏勝法劣説という議論が宗学において展開されている。それに関する智学の立場は、「本尊人法ハ、ソノ一如ノ相ヲ詮シ」[164]という、人法一如論、人面法裏論である。智学は法本尊論、人本尊論の意義を説明してから、人法一如論にうつる。

法本尊論の意義は、日蓮が統一的な宗教を建立する上での必要なもので、諸仏菩薩が同じ法（妙法蓮華経）を通して成仏したということを強調するために、また、諸仏菩薩を統一するために日蓮は法本尊を掲げたと、智学は言う。つまり、法勝人劣説は、阿弥陀を中心とする浄土門などのような、「対他門」[165]的なものであった。しかし、その対他門的な「法本尊主義」[166]がただの「戦略上」の方便ではなく、真実の教義だったとする。

---

[162] 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、2496 頁。
[163] 同上、2489 頁。
[164] 同上、2483 頁。
[165] 同上、2491 頁。
[166] 同上、2494 頁。

さらに、人本尊、「仏勝法劣」は、「対迹門」的な教義であったと、智学は言う[167]。つまり、「人本尊主義」は、他門より勝れた「迹門」[168]に対する教義であった。以上の法本尊と人本尊における法と仏の勝劣は、日蓮の意図したものではないと、智学はみている。彼の意見では、日蓮は、人法勝劣を論じたのではなく、他門の仏を統一するために、本門の法を説いて、迹門の法を破るために、本門の仏を説いたと言う[169]。そして、人本尊とか、法本尊というもの、あるいは仏と法の間の勝劣問題が、研究のために仮設されたもので、「修行門」[170]では、あってはならないことである、と智学は主張する。智学にとって、本尊とは、信仰の対象である限りでは、その対象における法仏の関係を明確にさせなければならないものである。そして、最終的には、その法と仏が、実は、一体のものであり、一如、あるいは、表裏関係にあるものだと、智学は結論づける。彼の意見では、日蓮は、「法を表としての内容の佛の勢力の実体を認め」た[171]からこそ、曼荼羅の中央に、「南無釈迦牟尼仏」ではなく、「南無妙法蓮華経」と書いたとする。

1.3　日蓮の意義―末法における絶対的な救済者―

ここまで智学は人法一如を主張すると述べてきたが、では、その仏と法の一体化、あるいは、信者と法の一体化は、いかに表現されているか。智学の答えは、人法一如が日蓮の曼荼羅の上で表され、人間にわかるような形で表現されたとし、曼荼羅の本尊は、「妙法蓮華経の内容を X 光線で見せた」[172]というものである。そして、彼にとっては、曼荼羅の中央にある日蓮の「御署名」は、「持者、伝者、説明者、保證人」としてのものであり、「修行上には担保者、保證人としての」日蓮の意義を表明するものとなる[173]。こういった、仏の使い、本化菩薩である日蓮と日蓮の曼荼羅の意義を主張するものとして、次の智学の言葉も挙げられる。

> 要するに此本佛本法は、本化の大士たり末法の大導師、我等の唯一の救済者たる本化

---

[167] 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、2502 頁。
[168] 迹門とは、法華経の 28 品のうち、前半の序品から安楽行品に至る 14 品のことである。歴史上の釈迦が、三乗が方便で一乗が真実であることを説いた部分である。
[169] 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、2502 頁。
[170] 同上、2514 頁。
[171] 同上、2523 頁。
[172] 同上、2514 頁。
[173] 同上、2531 頁。

聖祖によってこれを知りこれを信じこれを奉ずるのである、と決着すべきものだ、法佛一體の御本尊が本化によりて図出せられて始めて吾人が感受するのであるから、聖祖は御本尊組織の一大要素たるを知らねばならぬ。[174]

また、智学は、日蓮の意義を、「三宝」の一つである「僧法」として位置付けている。もともと三宝とは、仏教における基本的な教義で、仏（仏宝）と仏の教え（法宝）とその教を弘める僧（僧宝）のことである。その三宝に従うこと（帰依）が仏教徒としての基本的な条件である。では、智学は帰依三宝をどのように解釈したのか。

仏宝は、「本門の教主釈迦牟尼仏」で、法宝は、「本佛の宝号妙法蓮華経」で、そして、僧宝は、「本法本佛の弘伝者本化上行聖祖大士」である[175]。しかも、智学によると、この三宝も実は、一体である。しかし、智学は、以上の三宝が一体と言いつつ、その中心を僧宝、すなわち日蓮に求める。「所詮本化は上、本佛から由来し、下、九界を本佛一乗に如はしめんために本法を弘めるものだから、九界は本化の袖にすがりて代表せられている」[176]と言う。こういった日蓮を絶対的に中心とする姿勢は、智学の様々な著書で表明されている。例えば、以下の初期の『大観』から晩年の著書である『日蓮主義の信仰』まで、智学は変わらず僧宝本位説をとる。

聖祖は上から見ると、下から見るとの両向がある、上から見ると、本佛同体の大士、本佛の人間譯でる、下から見ると、吾人凡夫の代表者であり、また凡夫を佛にする世話人である、媒介者である、本化に帰して、はじめて本法本佛を見る。[177]

吾人が直接「本仏」の「三徳」をみとめるには、あまりにも遠く大きすぎる。われわれは相応しない。そこで日本人の血をたたえたる日蓮聖人は、七百年の昔、日本民族の一人として歴史のなかにあらわれた。なまの日蓮が身に読んで体達した法華経の真理を闡明して、十方法界に遍満し三世に一貫し、人未来際にいたるまで、救護するのである。[178]

---

[174] 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、2533 頁。
[175] 同上、2536 頁。
[176] 同上、2541 頁。
[177] 同上、2543 頁。
[178] 田中智学『本佛の三徳』真世界社、1968 年〔初出 1922 年〕、181 頁。

現に日蓮主義者の中にも、日蓮聖人といって、日蓮に拠ることは甚だ偏狭であるから、その大本たる釈迦に直接よることが、公明正大であるというので、釈迦本位という考えをもつ者がある。それは畢竟学ばざるの罪で、本化を通じてなければ、本仏のわかる道理はない。であるから本化を通してみた本仏本法が、われらの起す信のいわゆる相手方である。わが信仰の客体たる所依の大規準だ。[179]

以上からわかるように、本化である日蓮の存在によって、本法と本仏が一体となり、そして、凡夫は日蓮に対する絶対的な信によって救われるというのが、智学の一貫した主張である。ただし、日蓮の意義を強調しながらも、智学は、日蓮を人本尊とする「日蓮本仏論」や釈尊を本仏としない「釈尊脱佛論」には反対する[180]。

1.4　「信」の構造と役割

ここまでのところで智学の日蓮に対する絶対的な信についても少し触れてきたが、ここで智学における信の構造をさらに詳しく取りあげたい。

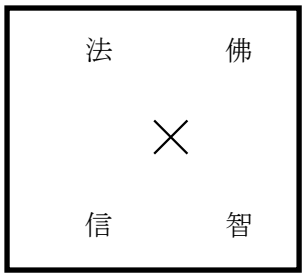
智学にとっての「信」とは、「本尊そのものがわが心に発揮した」[181]というものである。そして、彼によると、日蓮は、本仏の使いとして人間の前に現れ、その本仏の智慧を信じ、教を弘めた。智学の言葉で言えば、本仏の智慧の「中に直覚して、何物か神秘的の誘導あるが如くに、直接に佛に接するよりの信」が日蓮の中で起こったと言う。ここでも、智学はまた「神秘説」を語っている。

そして、智学は、仏の智慧を直覚するその信性とともに、法に対する智慧（智性）も日蓮に備わっていたとする。智学にとって、日蓮によって顕された本尊は、法仏一体であるから、人間も日蓮と同様に、智性によって法を感じて、そして、直接の信性によって、仏を感じることができる、つまり、以下の図 2 のように、「X 線的に感応する」[182]とするのである。

---

[179] 田中智学『日蓮主義の信仰』真世界社、1968 年〔初出 1933 年〕、23 頁。
[180] 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、2525-2531 頁を参照。
[181] 田中智学『日蓮聖人乃教義』師子王文庫、1914 年、262 頁。
[182] 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、2518 頁。

図 2



さらに、智学は宗教におけるそれぞれの要素の中で「信」の役割を説明している[183]。

> 教判門においては、本佛に随順せる分別智解によって、本佛の説いている本法を信じる。
> 宗旨門においては、本法を信じることによって、その中心の内容の本佛の智慧慈悲功徳を得る。
> 修行門においては、仏智に一如する本法の信が直ちに本法を名とする本佛と感応、人法一如、智信一如に達する。
> 安心門においては、本佛の智にかなえる信によって本法を見る、法界万法は本佛の顕現、大曼荼羅界である。

つまり、智性をもとにして、本仏の法を信じ、その法を信じることによって、本仏の智慧や功徳を得、信によって本仏と感応し、そして、また信によって、法界（宇宙）を視て、曼荼羅に「入る」[184]ことが、救いの道なのである。そして、一番の近道は、日蓮に対する絶対的な信心である。「大聖人に絶対服従することによりて、この御本尊の中に這入ることが出来る」[185]、そして、日蓮に対する信心によって、われわれは、その本尊を感じ得ると、智学は主張する。

さらに、智学による人法一如の解釈は、法と仏の関係だけではなく、信者と法の一如をも含めているとする。彼は、「吾等行人」も、「信と行の媒介によりて、吾等の「人」はいつでも本尊の「法」と一つになる」と言う[186]。

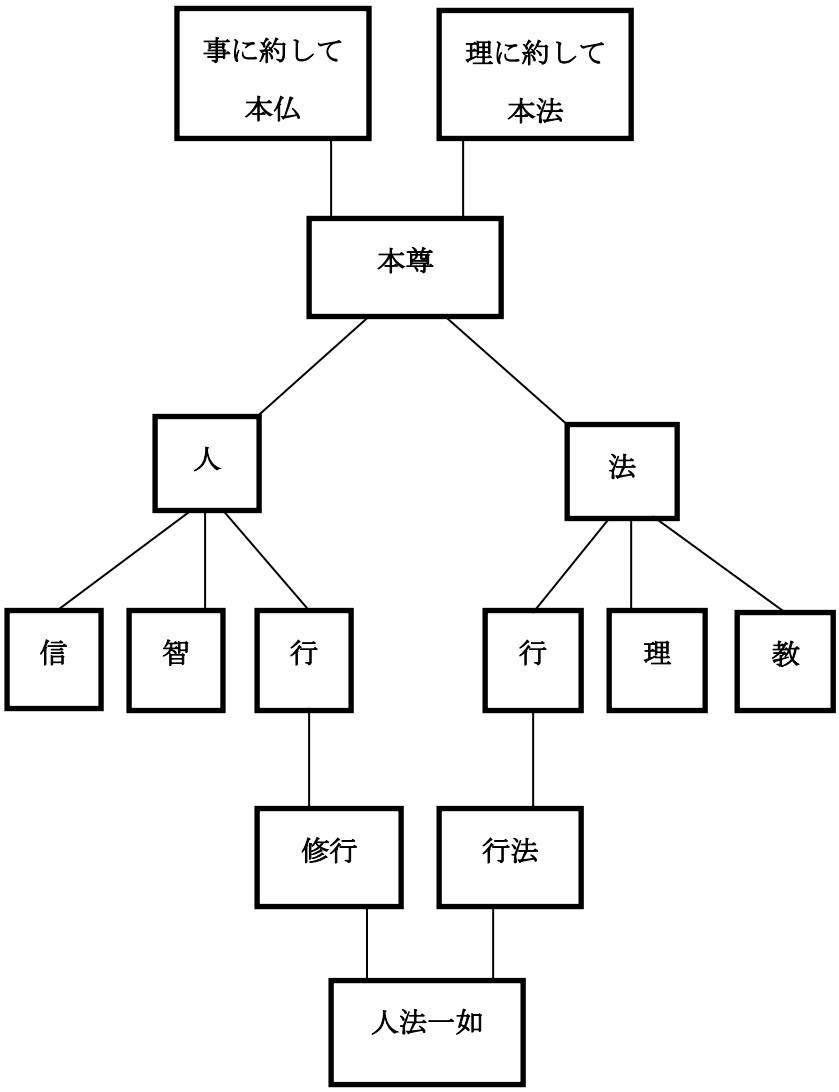
---

183 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、2523 頁を参照。
184 同上、2542 頁。
185 同上、2542 頁。
186 田中智学『日蓮聖人乃教義』師子王文庫、1914 年、275 頁。

本尊は、本法（宇宙真理的）の側面とともに、その真理の具体的な現れである本仏の側面でもある。そして、人間は、信性と智性に基づいた修行によって、その真理と一体化することができる。それがもう一つの人法一如の意味である。

人法一如している「真実の我」（本佛釈尊と同体の我）が本尊によって照らし出され、「妄我」を自覚するとともに、「本我」に還る。それが、本尊に対する修行である、と智学は述べる[187]。　以上の「信」と「人」と「法」の関係を智学は図 3 のようにまとめている[188]。

図 3　「人法一如」



[187] 田中智学『日蓮聖人乃教義』師子王文庫、1914 年、301-302 頁。
[188] 同上、275 頁。

1.5　本尊の形式の問題

すでに、智学にとって、本尊と言えば曼荼羅という明確なイメージがあったことを述べた。では、なぜ曼荼羅の形式が本尊の最も適した形であるのか。『大観』では、これについて、木像の三宝式は、「全然無法」なものだとは言わないが、雑乱にながれないように、そして、もう一つの理由、「円満」なる仏像を作ることがほぼ不可能であるという理由で、智学は木像の三宝式を否定している[189]。そして、本尊の形式について、さらに詳しい見解を『本尊造立私議』[190]という著書で示している。その著書の副題にもなっているように、「木像を以て正式の本尊を造立することは全く出来ないといふことを論ず」ることが目的であった。木像で本尊を表すのが不可能とする智学は、以下の理由を挙げている。

1. 技術上の不可能：良作得がたし、典拠識りがたし
2. 教義上の不可能：説会不成立、教意不成立
3. 実行上の不可能：勧請不備、経費過大
4. 信行上の不可能：荘厳規を失す、信仰準を亡す

そして、以上の理由を踏まえて、智学は、「ここに於いて佐渡始顕の本尊を宗定式とすることを主張するのである」[191]。つまり、佐渡始顕の曼荼羅の優越性を述べる。

また、智学は、本尊を安置する壇式を詳細に考えている[192]。

1. 壇式の量度
2. 部位の設定
3. 尊形の量度
4. 材料及び技工の精撰
5. 供養厳飾の整斉

さらに、計算が得意な智学は、以上の項目を満たすために、一つのお寺につき、かか

[189] 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、2535 頁。
[190] 田中智学『本尊造立私議』展転社、1987 年（もともと、1907 年の「本尊瑣談」（『妙宗』明治 40 年 7 月号）と 1908 年の「本尊造立私議」（『妙宗』明治 41 年 6 月号から 12 回にわたって）掲載されたものを、再刊したものである。
[191] 同上、25 頁。
[192] 同上、137 頁。

る費用まで提示している[193]。

△金五万千八百弐拾円也

立壇造像総経費

内訳

△金壱万円也立壇費

（一坪平均百円、百坪分）

△金壱万八千三百円也造像費

（一像平均参百円、六十一体分）

△金弐万参千五百弐拾円也本尊堂

（一坪金百二十円、百九十六坪分）

智学は、本尊に対し、常に明確なイメージを持ち、そのイメージの実現をも試みている[194]。「正境宝殿」と名づけ、以下のようにその本尊の壇式を説明する[195]。

第一、結構上の三用意

1. 文字式曼荼羅奉安に適したる式壇
2. 坐礼の風俗に適したる式壇の構造
3. 醇素の趣味を失はざる程度に於て表象し得る大荘厳

第二、応用上の三用意

4. 一見宗風を直覚せしむべき表象結構
5. 一見直に恭敬の情を生ずべき表象結構
6. 一見厚く信頼の念を生ずべき表象結構

第三、形式上の用意

7. 壇式の配置構造は三重高壇にして坐礼瞻仰式なる事
8. 献奉の供物法具は簡にして雅醇なるべき事

---

193 田中智学『本尊造立私議』展転社、1987 年〔初出 1908 年〕、148 頁。

194 1913 年 11 月 1 日に、智学が本尊の模範として、造立したのが最勝閣の正境宝殿である。その形式は、弟子の山川智応に受け継がれ、現在でも「本化妙宗連盟」という、智学に由来する宗教団体の中でこの本尊形式が守られている。

195 田中智学『本尊造立私議』展転社、1987 年〔初出 1908 年〕、160 頁。

9. 殿内の光線は俗明を避け渋暗を斥けて神聖なるべき事

ここで、正しい本尊の条件としては、文字式曼荼羅、坐礼の式壇、荘厳性を有するもの、また、宗風や敬の情、信頼を生ずべき表象、そして、最後に、壇式の配置構造は三重高壇にして、供物法具は簡単にすること、殿内の光線は「神聖なるべき」ことが挙げられている。こうして、本尊の壇式の立て方について詳細に計画を練った智学の自信の根柢には、また日蓮の「不可思議なる大手腕」に対するある種の神秘的な「信」があったと言わなければならない。

一国同帰の暁となッて、勅命によッて国立として本門大戒壇を造立する場合には、それこそ世界中にただ一つの聖壇であるから、経費もヘチマも議論はない。壇相、形像、妙工良技をあげて如何なる難工でも出来るであろう。又その時節には任運に本化の菩薩が、帝王種なり智臣なりに生まれ出て、不可思議なる大手腕を振はるることと考へるから、その時の事は吾等の心配するに及ばざる所と思ふ。[196] （下線部筆者）

智学にとっての本尊とは、あくまでも末法に合う形で日蓮によって顕された曼荼羅である。智学の言葉で言えば、「末法の一閻浮提の一切衆生が奉ずべき本尊は、聖祖の奠定に限るのである。たとへ釈尊ふたたび教令を発して修正せよと命じても用るの要はない」[197]のであり、日蓮に絶対的に服従することによってのみ救われるとするのである。

第2節　本多日生の本尊論

2.1　日生の本尊論の背景―「無神論」的な仏教の否定とキリスト教に対する意識―

日蓮仏教者を含む近代の仏教徒は、廃仏毀釈の打撃を受けた仏教を再建、あるいは、復興しようとし、様々な試みをしてきた。仏教も近代的な宗教になるために、迷信や信仰の不純性を除かなければいけなかった。そこで、仏教を哲学的な思想体系、所謂「哲理」として語りなおす傾向が強くなった。その動きが一番はっきりと現れたのは、井上円了の思想と活動においてである。円了の「哲学館」に学んだ日生も少なからぬ影響を受けたと推測できる。しかし、日生は、哲理としての仏教というイメージに馴染まなかった。彼は、「私

[196] 田中智学『本尊造立私議』展転社、1987 年〔初出 1908 年〕、118 頁。
[197] 同上、208 頁。

の考では因果の律法を信ずることも、円融の妙理を信ずることも、法性の平等を理想することも、皆宗教心を完成する一部の要素に過ぎないと思ふ」[198]と言い、観念的な仏教だけでは、一般の信者の心には響かないと考えていた。だからこそ、仏教を「乾燥無味」[199]の無神論と見るのも、間違った考えであると主張した。

> 私共は多少西洋の哲学をも研究し、又佛教の観念系をも学びましたが、佛教徒が西洋哲学の理論に汲みまして、無神論を主張し、自ら乾燥無味の教義に甘んずるの傾向あるを見て、心密にその方針の誤れることを悲しんで居りました。[200]

仏教が無神論であることを否定した日生は、「神」をどのように解釈し、定義していたのであろうか。日生によると、それは言葉として「神」でも「仏」でもいいが、宗教学では、「神」という字で「人より偉い者」を表すのが決まっている。そして、例えば、交替神教という時に「交替仏教」とは言わないし、多神教の場合でも「多仏教」とは言わない。日生の「神」に対する定義は、「超人格者」というものである[201]。また、彼の意見では、仏教が婆羅門教の創造の神を否定しているが[202]、超人格者としての仏は、宗教学的に解釈すれば「人間より偉い」もので「神」であると言える。

さらに、哲理としての仏教や無神論の仏教というイメージに対し、日生は、仏教における「感応」と救済の側面を強調する。彼は、「宗教の本質は神人の交接に存し、佛教の妙致は感応道交に在ると」と言い、仏陀と衆生の関係が「感応の道在りて、一は救済の為め、一は煩悶の為めに接合せんととする」ものであるとする[203]。日生が目指したのは、「活ける宗教意識」によって、釈尊と人間の間の「精神的交通」、あるいは、「無線電信」のように結びつけることであった[204]。日生の言葉で言えば、「吾々の信念」と「佛の御心」が「互の電気が妙法蓮華経を通してリンリンと、鳴って来る」[205]、または、「南無妙法蓮華経」と唱えることによって、「釈迦如来と交通を開くことが出来る」[206]ということである。こうした

---

198 本多日生「本尊に関する考察点」（『統一』138 号、1906 年、9 頁）。
199 同上、9 頁。
200 同上、9 頁。
201 本多日生『日蓮主義綱要』博文館、1918 年、206 頁を参照。
202 本多日生『本尊論』立正結社部、1925 年、36 頁を参照。
203 本多日生「本尊に関する考察点」（『統一』138 号、1906 年、9 頁）。
204 本多日生『日蓮主義綱要』博文館、1918 年、259 頁。
205 同上、259 頁。
206 同上、261 頁。

精神交通を理想とした日生は、釈尊を宇宙真理的に見るのが間違いであるとした。そして、「日蓮門下の信仰は枯れて居る」のは、まさにそれが理由で、「実在の人格者たる本仏を忘れたからである」というふうに、常に釈尊を人格的に見ることを勧めたのである[207]。

加えて、日生の仏教の再解釈の背景には、つねにキリスト教に対する強い意識があったと言わなければならない。例えば、本尊に関しては、キリスト教における信仰の対象がキリストであるが、「基督を捨てた時、基督教は全滅するじゃないか」[208]と日生は指摘し、仏教においても釈尊に対する明確な意識がなければ、仏教も全滅すると怖れていた。そういう意味でも、日生にとっては日蓮の思想と実践が模範的なものであったと言える。日蓮は、様々な寺の本尊を比較研究し、「仏教界の大失敗」[209]に気づく。つまり、種々の信仰の対象（本尊）を認める仏教が肝心の釈迦牟尼仏を忘れてしまったので、そこで日蓮が四箇格言を武器にして闘い、釈尊に対する意識を復活させようとしたのであり、そこに日蓮仏教の意義があると日生は考えたのである。そして、「日蓮主義」を理想的な宗教とする日生は、この意識を忘れてはいけないと主張する。本尊の問題を解決しないと、「日蓮主義」も、キリストに対する明確な意識を持つ「キリスト教に勝つことが出来なくなる」[210]と危惧しつつも、「幸に法華経寿量品」[211]と日蓮の教義があるから、その力を発揮し、「統一神教」の理想を達成すれば、「日蓮主義」によって統一された仏教が世界に広まるに違いないと日生は期待していたのである。

2.2　「宗教学」から見た本尊

日生にとっては、そもそも、本尊論を整理する目的は、日蓮仏教における本尊の問題を解決することだけではなく、仏教を統一することにあった。そして、釈尊を中心に統一された仏教は、「亜細亜は勿論、往いては全世界の人類に佛陀の梵音を」[212]伝えていくのである。

しかし、全人類が認めるには、日蓮宗などの宗学的説明だけでは不可能であるとし、宗教学の上に研究しなければならないというのが日生の立場である。智学の本尊観に関して前述したように、彼の本尊の定義や説明は、「本来尊重」、「根本尊崇」、「本有尊形」という

[207] 本多日生『本尊論』立正結社部、1925 年、125 頁。
[208] 本多日生『日蓮主義綱要』博文館、1918 年、239 頁。
[209] 同上、233 頁。
[210] 同上、213 頁。
[211] 同上、234 頁。
[212] 本多日生『本尊論』立正結社部、1925 年、3 頁。

宗学的な用語で語られているが、こういった宗学的な用語だけで、本尊論を説明しきれないと日生は考え、宗学の「本来尊重」などに対し次のように語っている。

> いま宗教の本尊として完全な意味を具へるといふには、ただそれを有難がつて居る人から見て尊いといふだけではいけないのであって、冷かに理智の側から研究をして、真理の上に立つて居るものでなければならない。[213]

それゆえに、日生は、全人類が釈尊を本尊として認めるためには、宗教学上からの考察を要するとし、仏教の様々な宗派の議論を解決し、釈尊を中心に統一するためには、仏教全体からの考察をする必要があるとみた。さらに、日蓮門下の分裂をなくし、釈尊中心の宗門にするには、日蓮教学からの考察も要ると考えたのである。その目的を果たすには、本尊の解釈をめぐる様々な問題を、日蓮の御書だけでは、解決できないとし、仏教全体、そして、仏教を含む宗教全体の問題として位置付け、考察を進めなければならないと、日生は主張するのである。

ここで、田中智学の弟子である山川智応（1879-1956）の日生についての思い出における、一つの興味深いエピソードをとりあげたい。1910 年 5 月には、三保にあった最勝閣において、初めての講習会が行われることが決まった。その講習会の講師を頼むために、智応が日生を訪問した。そこで、日生は開目鈔[214]の優越性を語り、「本尊鈔を要せずと考へている」と述べ、智応がそれに反論し、それから二人の間で約一時間半にわたる議論が行われた。最後に、日生は、「私の立場は宗教学だからな」と言って、講演会に出る予定があり、その時間が来たため、「座を立たれた」と言う[215]。

日生の「宗教学」という立場とは、どのようなものだったのか、次章において詳細に考察するが、ここで本尊論との関係ですこし触れておきたい。

まず、日生は、宗教学の類型論を使い、本尊観を分類している。宗教進化論的に、つまり、野蛮的なものから、高等宗教まで、それぞれの信仰の対象を中心に考察している。そして、様々な宗教の本尊観（信仰の対象の観方）を以下のように分類する。

---

[213] 本多日生『本尊論』立正結社部、1925 年、22 頁。
[214] 『開目鈔』は、日蓮の代表的著書であり、1272 年 9 月佐渡で著されたものである。とくに「我れ日本の柱とならむ、我れ日本の眼目とならむ、我れ日本の大船とならむ」の語は、日蓮の三大誓願として有名である。原本は、1875 年の身延山久遠寺の炎上とともに焼失した。
[215] 山川智応「本多日生師を哀惜す」（『毒鼓』5 月号、1931 年、144-147 頁を参照）。

1 動物崇拝

2 天然崇拝

3 庶物崇拝

4 英雄崇拝

5 交替神教

6 多神教

7 単一神教

8 唯一神教

9 汎神教

10 宇宙神教（万有神教）

11 統一神教

最初の四つのタイプ、つまり、動物崇拝から英雄崇拝までは、野蛮的なものであると日生は評する。特に、日蓮門下でもよくある傾向としては、法華経の経典崇拝や日蓮の曼荼羅の崇拝があり、意味がわからないで、ただ字が尊いと思い、庶物崇拝に堕落していることを、日生は警め、日蓮宗も単に「文字神聖論」[216]を提示するだけならば、劣等なる宗教とされ、世界に広まらないと指摘する。

交替神教から宗教としての意味をもってくるものだとするが、しかし、それでも「卑しい宗教思想であると、宗教学で言ふのである」[217]と日生は言う。交替神教の例としては、法華宗における十三番神などを挙げている。つぎに、多神教の思想は、仏教にもあり、一概に悪いことであると言えないが、「信仰の純一」を欠いているから、「哲学的真理からも、宗教上の情操からも破られる」とする[218]。そういう意味では、次の単一神教（多くの神の中で一つを選ぶこと）は、より上のレベルのものであるが、「不徹底な」[219]ものであると言う。

また、唯一神教のキリスト教が絶対の一つの神を主張している点で優れており、汎神教の汎神の真理などはより優れたものであると評価するが、それに対し、宇宙神教では、万

[216] 本多日生『本尊論』立正結社部、1925 年、109 頁。
[217] 同上、13 頁。
[218] 同上、14 頁。
[219] 同上、15 頁。

有のものがそのまま神や仏であると考えるので、特に、宇宙神教には、「禍を起して」しまう要素があり、抽象的すぎて、人格性がないため、信仰の意識は不透明なものになってしまう、と日生は指摘する。そして、こういう抽象的な本尊観は、真言宗や日蓮宗にも見られ、「信仰の頽廃」を招く考え方であると批判する[220]。

以上の信仰で唯一神教と汎神教に注目するのは、唯一神教では、信仰情操の面が優れ、汎神教では、すべての神や仏に成れる可能性、つまり、汎神の真理を認めるからである。しかし、唯一神教は、「汎神の思想に背いた唯だ一人の神」を中心とするし、それの反対に、汎神教には絶対的中心がないため、不完全なものである。そこで、それらの短所を克服する宗教として「統一神教」を置く。

> この思想は汎神の真理にも合し、又宗教の絶対唯一の情操にも適なふこと故に、真理からも認められ、宗教の情操からも是認せらるもので、世界の宗教は、最後はこの統一神の思想に帰着しなければならぬものであると思うのである。[221]

それは西洋の思想にはないもので、法華経に説かれている久遠本仏の釈尊が「絶対統一神」にあたると見ている。日生の考えでは、法華経に基づく統一神教が世界に広宜流布されれば、「唯一神教たる基督教は基礎に於て汎神の真理から破られ、建設に於て統一神の思想から破られ」[222]るのである。

2.3　「宗教研究」という立場と日蓮教義の相対的な理解

日生の本尊論は、宗教学の「信仰の対象」の定義に基づいていたことはすでに述べたが、これとともに、日生はもう一つの重要な考え方を宗教学に見出していた。それは、宗教における客体と主体を明確にすることである。仏教について言えば、信仰の客体である本尊と主体である衆生のことである。それを明らかにした上でそれらの結びつき（感応）を説かなければならないとした。こういった主客の混合しない宗教のイメージは、本尊論を展開させる上で、役に立つものであったと日生は考えたのであろう。宗教学という新しい学問に注目した日生は、本尊論を出発点とする日蓮仏教の合理的解釈を試みたと言えよう。

---

[220] 本多日生『本尊論』立正結社部、1925 年、16-19 頁を参照。
[221] 同上、20 頁。
[222] 同上、21 頁。

日生にとっては、「宗教の生命神髄は本尊にあり」、その本尊に対する研究は、「宗教研究の範囲は広くともその中に於ての最も緊要なもの」である[223]。しかも、その研究は、宗教の本質、本尊の本質の研究で、形式や「儀式とか習慣とか」は「第二第三の問題である」と言う[224]。

日蓮の意義も、統一された本尊観の提示にあり、日生によると、日蓮にも「各宗の本尊の比較研究を積まれた結果この完全円満な大本尊が顕はれた」と言い、また「印度支那日本の有ゆる本尊を総合して考へて見るに完備したる本尊がないから法華経の真意によってこの大本尊」を顕したと語る[225]。日生にとって、日蓮は、宗教と本尊の関係についての考えが根本から定まっていた「偉い方」[226]なのである。

しかし、日蓮による本尊の「総合研究」を踏まえて、独自の本尊論を展開させた日生は、日蓮の御書に対し、「対照研究」を行い、日蓮の教義には、方便がないとする智学（日蓮に対する絶対的信）と違って、日蓮を相対的に見た。さらに、「佐渡以後がすべて絶対無上の教義のみを話されたものであるといふやうなことは、粗雑な研究に依って起ることである」[227]と断ずるのである。

本多日生は、これまでの宗学における様々な議論が、日蓮の御書に対する「断片的研究の失敗」[228]であるとした。『本尊論』では、日生は「遺文の会通」という項目で、日蓮のすべての教義を「正系」と「傍系」に分ける[229]。そして、「正系」というのは、法華経の経旨に基づいて示された教義であり、「傍系」というのは、他宗の影響を受けて言われる教義である。日生は、「影響」という言葉の意味については、「それを統摂する為にしても、若しくはそれを誘引する為にしても、それに対抗して、それ以上に善いものがあるといふことを現すにしても、いづれにしても「影響」といふ」と述べている[230]。

「正系」の思想は、特に「開目鈔」などに現れているとし、「傍系」の思想は、真言、天台、浄土宗の影響を受けた思想であるとする。これまでの本尊に関する問題を解決するために、特にその「傍系」の思想について、「遺文の会通」が必要となってくると日生は主張

---

223 本多日生「本尊に関する重要教義」（『統一』141 号、1906 年、1 頁）。
224 同上、1 頁。
225 同上、3 頁。
226 本多日生『本尊論』立正結社部、1925 年、9 頁。
227 同上、112 頁。
228 本多日生『日蓮主義綱要』博文館、1918 年、243 頁。
229 本多日生『本尊論』立正結社部、1925 年、105-120 頁を参照。
230 同上、105 頁。

する。真言の影響を受けた思想としては、第一に曼荼羅思想である。「近来曼荼羅といふものが一番善いと思ってしまって居る人があるけれども、それは非常な独断で、法華経の思想は曼荼羅思想ではないのである」[231]と智学とはきわめて対照的な日生の立場であると言える。また、日生は、題目を唱えることは、浄土宗の影響であると言う。しかし、ここで題目を否定しているわけではない。題目を唱える時の意識や信念の方を重要視していると言えるであろう。そして、「正系」と「傍系」をわける基準は、日生にとっては、

> 若しも日蓮聖人が経巻にそむき、法に依らないところの人であるならば、日蓮の教に遵って日蓮を捨てなければならぬのである。（中略）吾々が日蓮聖人の教に右と左があつてどちらを採るべきかといふ時には、法華経に復って法華経に合した方を採って、法華経の教に遠ざかつたものは軽い義理としてそれを視るといふことは、当然のことである。[232]

とし、法華経を挙げるのである。

2.4 釈尊中心の本尊観と救済の構造

先に山川智応の日生の宗教学的立場についての思い出を挙げたが、ここでもう一つのエピソードに触れておきたい。

1910 年 3 月に行われた天晴会の講演会で山川智応が「将来の宗教としての日蓮主義の各方面」を講じ、そして、食事後にその講演に対し質問を受け、そのなかで「国柱会では日蓮聖人をあまりに重く考へられすぎるのではないか」と聞かれたのに対し、山川智応が「題目と釈尊と並んで、吾等にとっては（日蓮が）同じ重さを持たねばならぬ筈である」と答えところ、本多日生は、「僕は如何に重く見ても授戒の三師の中の教授師以上に見ることは出来ない」と述べ、その場にいた姉崎正治が日生に対し、「するとあなたの御意見はプロテスタント的ですね」などとコメントをしたと言う。[233]

このエピソードからわかるのは、日生の日蓮に対する姿勢と釈尊中心の仏教観である。日生は「受戒の三師」と言っているが、それは、仏教における受戒作法と関係する教義で

---

[231] 本多日生『本尊論』立正結社部、1925 年、106 頁。
[232] 同上、62 頁。
[233] 山川智応「本多日生師を哀惜す」（『毒鼓』5 月号、1931 年、144-147 頁を参照）。

ある。つまり、仏教徒になるために、戒を受けなければならないが、その受戒式には、決まった作法があり、「三師一證一伴を立てること」が必要である。三師とは、戒師（大和尚）、阿闍梨（披露者）、教授（善知識）であり、一證とは、証明者、そして最後の一伴とは、同伴者のことであり、日蓮を教授師（善知識）と位置づけるなら、釈迦牟尼仏が戒師（大和尚）で、日蓮の曼荼羅に登場している十方の諸仏が証明者、諸大菩薩が同伴者となる。つまり、日生は日蓮に対する教授師、或いは、善知識としての尊敬を示すが、信仰の中心は戒師、つまり釈尊であるとし、それを忘れると、雑乱勧請の問題が起こると警める[234]。本来的に、仏教では、仏釈尊が戒師であるが戒を受ける仏教徒も信行を確立するときには、人格者に向わなければならない。そういう意味でも、戒師である釈尊に対して明確な意識が問われる。

また、日生は、智学と同様に、仏教における「帰依三宝」について述べているが、智学の「僧宝」である日蓮を中心とする教義と異なり、「仏宝」である釈尊を中心とした考えをとる。では、日生にとっての三宝とはなにか。仏宝とは、「生ける釈尊を尊敬すること」、法宝とは、「釈尊の教えを信ずること」、そして僧宝とは、「先輩」「善知識者として」僧に帰依すること、「善知識者の教えを受ける」ことである[235]。さらに、日生は言う。

> 日蓮聖人が有難いといふことを（中略）推し究めれば、本仏を吾等に紹介し給うたといふ所に入るのである。法華経が何故に有難いかといふことを徹底的に寿量品に入つて研究して行けば、本佛の実在に達する。[236]

日生は、「小乗」の経典では、過去の七仏と未来の弥勒菩薩を認めながら、過去現在未来の中心を現在の釈尊であるという時間的中心論が、「権大乗」の経典では、釈尊が十方の世界の中心であるという空間的中心が、そして、最後に、法華経では、釈尊が時間と空間の中心としての本仏であるという絶対的中心論が説かれているとし[237]、「蔵経通覧」すれば、一切経における中心を釈尊にみるとも言う。つまり、阿含経における中心は現身の釈迦、華厳経では偉大な釈迦如来、方等部の経でも釈迦牟尼仏であり、そして、般若経や法華涅槃でも釈尊が中心に位置づけられており、「阿含の全体、華厳の全体、方等部の大部分、般

---

[234] 本多日生「本尊に関する重要教義」（『統一』151 号、1907 年、7-8 頁を参照）。
[235] 本多日生『本尊論』立正結社部、1925 年、36 頁。
[236] 同上、44 頁。
[237] 同上、45-50 頁を参照。

若の全体、法華涅槃の全体、みな釈迦中心の思想」[238]なのである。

また、日生は、釈尊の実在観念は阿含の経典にも見られるとし、その実在性は、特に、法華経における久遠本仏によって顕されたとする。だからこそ、日蓮が法華経を教義の中心にしたにもかかわらず、日蓮宗門において薬師如来や鬼子母神を拝むことは背信行為の何ものでもなく、釈迦以外の仏を拝むことは、「傍系」であり、「横道の信仰」であると糾弾する[239]。特に、日生にとっては、日蓮門下において釈尊以外の本尊が勧請されるのは許されないことであった。

日生は法華経だけではなく、一切経に注目し、例えば、阿含経などの例を挙げている理由がもう一つあったとここで指摘しておきたい。それは、一切経における釈尊中心の思想を追及することによって、日生は非仏説とされた「大乗」と、仏説としてより信頼性が置けるとされた「小乗」との間の一貫性を証明しようとした、ということである。また、これによって、大乗の経典である法華経の正法性を裏付けることが、日生にとって重要な作業であったと言わなければならない。

また、日生は、「本来尊重」、「根本尊崇」、「本有尊形」のかわりに、「本尊と真理」、「本尊と倫理」、「本尊と救済」という問題を提起する中で本尊の意味や意義を説明する。真理上の考察では、本尊は実在性と普遍性を有するものでなければならないが、法華経の寿量品において説かれた久遠本仏こそがそれにかなうものであるとする。倫理上の考察では、本仏の人格性、そして、その人格性の完全性が問われている。法華経で説かれている、「慈悲を中心にし、善と正義を行う仏」こそがその条件を満たすものと考える。さらに、救済の方面の考察では、時間と空間を貫く救済が必要であるが、そのために救済者としての釈迦如来の存在が強調されることになる。

加えて、ここで注目したいのは、日生は、本尊の問題を救済の構造と結びつけながら、解決しようとしている点である。すでに指摘したように、日生は、宗教における客体（本尊、仏、救済者）と主体（衆生）の関係性を重視するが、そうなると、その客体と主体を結び付ける仲介が必要となってくる。その仲介となるのがキリスト教の「アーメン」であり、日蓮の「南無妙法蓮華経」であった。救済者である仏と救済される人間の間では、題目が仲介者の役割を果たしていると日生は主張し、その関係性を次のように図で表してい

---

[238] 本多日生『本尊論』立正結社部、1925 年、49 頁。
[239] 同上、58 頁。

る[240]。

図 4

本佛（救済の手）⇔題目⇔（渇仰の手）衆生

そして、こういった救済の仲介的役割を持つ題目という形で解釈すれば、本尊における「人法問題」が解決されると、日生は考える。

前述したように、日蓮宗学においては、「人法問題」、つまり、仏の釈尊と法の妙法蓮華経の間の関係は、優劣や一如という構造で説明されてきたが、日生にとっては、それは「いづれも間違った思想を伴っている」[241]のである。

法本尊の思想については、「妙法蓮華経の文字を以て最上の法と思ひ、それが真言の阿字の如に神秘的に尊敬せられて居る」とし、「甚だ不健全なる思想」とする。また、人本尊については、「妙法蓮華経は久遠本佛の御名であるとか」いって、「汎神的本佛観の上に三宝の勧請を否認して居る」と日生は批判し、「法本尊派」と「人本尊派」は、本尊の解釈を誤っているとした。[242]

日生は、「法」の意味を宇宙真理、法理ではなく、「教え」であるとし、教え（法）を説く仏（人）は、題目によって、衆生を救済すると考えれば、優劣も一如をも説く必要がないと主張する。

さらに、彼が最も偏った議論と見ているのは己心本尊論で、それは人間の中に仏性があり、法があるから、本尊の性質が備わっており、人間がそのまま本尊であるという一如的な考え方である。智学が仏と法の一体化とともに、信による衆生と法の一体化、曼荼羅における一体化を説いたとすでに指摘したが、こういった一如論に対し、日生は批判的な立場をとる。「観念系の側」である華厳、真言、天台、禅宗において、自分自身が法を具えているという考え方から、向うを拝むよりは自己を発見する、自己を開発するということに向ってきたために、本尊の問題が「非常に混乱を来した」と日生は言う[243]。本尊が自分であると考えるなら、宗教における感応ということを忘れてしまい、汎神主義に脱線してし

---

240 本多日生『本尊論』立正結社部、1925 年、123 頁。
241 同上、121 頁。
242 本多日生「本尊に関する重要教義」（『統一』149 号、1907 年、1 頁を参照）。
243 本多日生『本尊論』立正結社部、1925 年、39 頁を参照。

まうと戒めるのである。こういった、自己が仏であるという「汎神的悪平等論」[244]、すなわち己心本尊論について言及する日蓮の『御義口伝』などを、日生は日蓮の真筆としては見なしていない。日生が長年管長をつとめた日蓮宗妙満寺派を「顕本法華宗」という名称に変更したのは、絶対人格者の本仏の顕現の重要性を示すためのものであり、それはまた己心本尊論を正すためのものであったと言えよう。

2.5 本尊の勧請文と形式

さて、日生は、本尊を表す方法として、言葉、文字、木像などを挙げているが、「宗教の本尊は実在の意識を重しとする、写象より本質を重しとする」[245]と考え、言葉によって本尊を勧請するのが最良であるとする。

> 人間は家にのみにじっとして居るものでない。殊に今後の吾々の生活は益々活動的となつて、いろいろの所に動くのであるから、（中略）そこに一々形の本尊を勧請することは出来ないからして、言葉を以て実在の本尊を勧請するといふことが、益々必要を生じて来ると思ふのである。さうして又その思想の方が高いと私は考へる者である。[246]

日生は、日蓮によって定められた勧請文を持って、本尊を勧請することを勧めており、次のとおり、まず一番先に「南無久遠実成大恩教主釈迦牟尼仏」という釈尊の名を挙げる。

> 勧請し奉る本門寿量本尊
> 南無久遠実成大恩教主釈迦牟尼仏
> 南無証明法華の多宝如来
> 南無自界他方本仏迹仏等
> 南無上行無辺行浄行安立行等六万恒河沙等地涌千界大菩薩
> 南無開迹顕本法華中一切常住三宝
> 惣而法華受持者擁護諸天善神於末法行者令息災延命真俗如意広宣流布得已満足給

[244] 本多日生『本尊論』立正結社部、1925 年、117 頁。
[245] 同上、82 頁。
[246] 同上、83-84 頁。

南無妙法蓮華経[247]

また本尊の勧請形式については、日生は、あまりこだわらず、三宝式さえ守られていれば、十分であると考える。日蓮によって顕された曼荼羅は、殆んど同一に書かれたものはないので、日蓮宗門では様々な議論が起こるが、日生の意見では、それがいずれも俗論であると切り捨てる。

> 今日あまりに日蓮門下の本尊論が、写象式の末にはせて、その小さな相違点を争いつつあることが、一個の病弊をなしている故に、吾輩はその病根を治療して置きたいと思って居るのである。さういふことは害あつて益なきことである。例えば、興門派のいう板曼荼羅これ一つぢゃ、閻浮提の本尊ぢゃと言ひ、或いは或る人は佐渡始顕の本尊、これ一つぢゃと言って喧嘩するが如きは甚だよろしくない事である。[248]

以上からわかるように、日生にとっては、形式は第二第三の問題で、釈尊の人格性を表し、それに対する実在の意識が明確なものであれば、「文字式でも木像式でも、又その形に多少の相違はあつても、根本の意義に差支ない限りは共にこれを許して、甲乙争ふこと」[249]は無意味なこととする。特に、曼荼羅形式をめぐる種々の議論は、「最近の議論」であり、もともと法華経思想にはないものである。板曼荼羅や佐渡始顕の曼荼羅というふうにこだわると、「西洋人の社会や感情に応ずる」[250]ように、西洋に法華経の精神、日蓮の精神を伝える際に、「日蓮主義」の広宣流布の妨げになるとして戒める。日生はその問題を日蓮宗門内の問題としてだけではなく、世界に広めるべき宗教の問題として位置づけ、本尊の様々な形式を想定したほうが良いと考えるのである。

第 3 節　両者における本尊論のさらなる異同

以上、田中智学と本多日生の本尊論を考察してきたが、ここで両者における共通点と相違点を述べたい。

まず、共通点として挙げなければならないのは、智学も日生も独自の本尊論を語ってい

---

[247] 本多日生『本尊論』立正結社部、1925 年、84-85 頁。
[248] 同上、89-90 頁。
[249] 同上、92 頁。
[250] 同上、104 頁。

る背景には、江戸末期の宗学者、優陀那院日輝（1800－1859）の本尊論があることである。智学は、日輝の「人表法裏」に対し、「法面人裏」を述べ、そして、日蓮の御書には、方便の教義と真実の教義があるという日輝の説に反論する。また、日生は本仏を「人格的の釈尊」と考えることから、日輝の『本尊辨』を全体的に批判し、「本尊の全体の宇宙神的のものを本佛の釈迦と考えた」こと、『御義口伝』にとらわれ、己心本尊論を説いたことを、汎神主義や宇宙神教に脱線した思想であると糾弾する[251]。つまり、智学と日生の両者が共通して日輝の本尊論に反対していると言っても、その批判する点が異なっているのである。日蓮への絶対的な服従を主張した智学は、日蓮の無謬性を説き、日輝の「方便説」に反論したが、人格を有する釈尊を中心におく日生は、日輝の釈尊の「宇宙真理的」な理解に批判の矛先を向けるのである。

次に共通点として挙げられるのは、智学も日生も本尊の普遍性を強調し、西洋哲学の概念である「汎神論」を使い、その普遍性を説明しようとすることである。日生は汎神教と唯一神教の長所を併せ持つ「統一神教」の構想に至り、「日蓮主義」こそがそれにかなうものだとした。そして、智学も本尊とキリスト教の神を対置させ、「ゴッドなどのように、孤立的、固体的」[252]なものではなく、本尊は久遠本仏の内證を顕し、普遍性を有するものでとし、しかも、その本尊は、普遍的でありながらも、中心をもつもので、「一佛中心的の汎佛論」[253]であると考えた。つまり、両者は仏教を普遍的かつ絶対的な中心を持つ理想的な宗教とし、その理想像を法華経や日蓮の教義に基づく日蓮仏教に求めたのである。

さらに、このように仏教の普遍性を強調する両者は、世界に広めるべき宗教として「日蓮主義」の位置づけを行った。特に本尊の問題は、日蓮宗門の問題だけではなく、仏教全体、そして世界における宗教全体の問題であると日生は主張する。また、日生と同様に、智学も本尊を「世界主義」と名付け、「個人主義」の表象である題目と、「国家主義」を象徴する戒壇とともに、根本的な教義であると捉える[254]。「日蓮式本尊が、直ちに根本真理根本人格の表象であるとわかツた時はじめて人も國も世界も」[255]救われると智学は主張するのである。

他方、相違点としては、両者の方法論や日蓮の位置づけなどが挙げられる。智学は伝統

---

[251] 本多日生『本尊論』立正結社部、1925 年、126-127 頁を参照。
[252] 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、2546 頁。
[253] 同上、2547 頁。
[254] 同上、2478 頁を参照。
[255] 同上、2481 頁。

的な宗学の用語を使いながら、本尊の定義や説明を述べているのに対し、日生は宗教学における本尊と宗教の定義や宗教類型論などに基づいている。そして、智学は末法思想を根柢にしながら末法における唯一の救済者である日蓮と言い、日蓮の絶対性を強調するが、日生は末法にあまりこだわらず、時間と空間を貫く救済者である釈尊を重視し、日蓮を相対的に考えている。たとえば、日生はすべての問題において、法華経を基準とし、「日蓮主義の本尊観を言ふには、先づ法華経を鏡として考へて見なければならぬ」[256]と主張することから、日蓮の御書にも「正系」と「傍系」の教義があるので、迷う時は、法華経の教義に戻って解決しなければならないとする。つまり、日蓮を相対的に考え、日蓮を尊敬しながらも、釈尊の人格性、普遍性と実在性を主張し、仏宝である釈尊に帰依する。一方、智学はすべての基準を日蓮の教義に見出し、本仏の遣使である日蓮を絶対的に信じる。まさに、「本化を通して法華経を知るべし」、「本化を通して本佛を信ずべし」という信条の通りである[257]。それに対し、日生は、遣使をおくることは、「釈尊の大活動中の、如来秘密神通力の一波動」、「衆生教化の一の働きに過ぎない」[258]と言う。

こういった日生と智学の違いがより明確に表明されているのは、「末法下種」をめぐる議論のなかである。「末法下種」の「下種」とは、仏が衆生の心田に成仏の種子を下すことであり、末法は専ら下種すべき時であるとする教義である。末法を下種の時とする理由は、末法には過去下種の者は概していないからだとされる。この時は新たに下種を開始しなければならないというのである。では、「末法下種」を智学と日生はどのように解釈したのであろうか。まず、日生の意見は、以下のようなものである。

> 今の時代は、下種益の時ではあるが、別に釈尊以外の下種の師があるわけではない。日蓮聖人を末法下種の師とするなどは、大きな謬見である。寿量の釈尊は、実在不滅であって、今日でも、将来でも下種の師たることは定まっておる。[259]

つまり、日生ははっきりと「末法下種」論を否定している。一方、智学は以下のように日蓮の「末法下種」師の性格を語っている。

---

[256] 本多日生『本尊論』立正結社部、1925 年、62 頁。
[257] 田中智学「法国冥合と本門本尊」（『師子王全集』教義編、1931、444 頁）。
[258] 本多日生『日蓮主義綱要』博文館、1918 年、274 頁。
[259] 本多日生『日蓮教学精要』統一団、1963 年〔初出 1929 年〕、282 頁。

久遠元初に仏が種を心におろして下された、それを我々が途中で退転した。それをいろいろな方法の化導によって回復したが、又ぐずぐずしているから、釈迦如来となって出現され、方便を説かれた後に法華経に来って、迹門において諸法実相の道理を説き、本門にいたってはじめて法界円融の成仏を明かして、脱益といって成仏の仕上げをされた。/ そうしてとくに、この法を末法のために大良薬として本化上行に授けられた。末法の世の中になって、妙法蓮華経の化導がもう一度はじまったのが日蓮聖人の出現である。そして久遠の下種と同じ下種がおこったのが、後番の大化である。妙法がこの宇宙法界において再び世に出たのである。[260]

以上の「末法における救済者」という日蓮像は、智学の本尊論を特徴づけるものである。末法の時代という認識から出発する智学にとっては、本尊論が宗教思想の重大な要素である。彼によると、末法である近代に合った本尊と言えば、日蓮によって顕された曼荼羅しかなく、宇宙真理と信者の一体化がこの曼荼羅と日蓮に対する絶対的な信によって達成されるのである。こうした智学の絶対的な信に基づく宗教観の背景と特徴については、また後に詳しく考察していきたい。

一方、日生は本尊論を語りながら、いくつかの問題を解決しようとする。それは、キリスト教に対抗できる仏教を確立させること、西洋哲学などのように仏教においても主客を明確にすること、釈尊の人格性を中心に仏教を統一することが挙げられる。これらの目標を達成するために日生は宗教学の方法論を使い、仏教の科学性、普遍性そして宗教性を強調する。こうして、両者の宗教思想的原点となった本尊論は、西洋思潮の「科学的」方法論によってさらに「宗教」としての「日蓮主義」を明確化させることになるのである。

[260] 田中智学『日蓮主義の信仰』真世界社、1968 年〔初出 1933 年〕、111-112 頁。

第３章　近代日蓮仏教における西洋思潮の受容―「日蓮主義」の「科学的」方法論―

近代日本では、文明開化を実現するために様々な西洋思潮が受容され、発展していった。本章で取り上げる「進化論」と「宗教学」がそれらの一例である。「進化論」を日蓮仏教の再解釈に積極的に取り入れたのは田中智学や彼の弟子達であり、それに対し、本多日生は、もう一つの近代西洋思潮である「宗教学」に注目した。近代の「科学的」方法論である進化論と宗教学が両者の宗教思想に少なからぬ影響を与えたのである。

第1節　田中智学における「進化論」理解

ここでは本題に入る前に、近代日本における進化論受容の背景ついて少し触れておきたい。

1.1　進化論受容の背景

明治初期に日本に伝えられた「進化論」は、その後、社会進化論やキリスト教批判という形で展開していく。そもそもダーウィンの生物進化論を日本で最初に紹介したのは E.S. モース（1838-1925）で、それは 1877 年に東京帝国大学で行われた講義の中でのことであったとされる。明治政府によって富国強兵の政策が強力に推進されていくこの時期に迎えられた進化論は、無限に進む文明化を擁護するための有力な理論的根拠を提供するものとして使われた[261]。

また、社会進化論の信奉者である加藤弘之（1836-1916）が「優勝劣敗・適者生存」の概念で日本社会の進歩を説明しようとしたこともよく知られている。彼は、動植物から人間に至るまでの進化のプロセスを、ひとえに優勝劣敗として理解すべきと説き、それは体質や、生命力、心情、その他諸々の点で優れているものが劣ったものに対し勝利を収めることに他ならないとした。この優勝劣敗こそ、自然法則とみなされ、人間が住む文明社会も動植物界と等しく貫かれると力説したのである[262]。

一方、仏教側にも進化論に関心を持ち、仏教と進化論の融合をはかろうとする人たちがいた。例えば、井上円了は、西洋の直線的な進化論と仏教の循環論を折衷した仏教進化論

---

[261] 中川洋子「明治期における仏教と進化論―井上円了　その「仏教改良」について―」（『龍谷大学仏教文化研究所紀要』22 号、1983 年、71-73 頁を参照）。
[262] 鵜浦裕「近代日本における社会ダーウィニズムの受容と展開」（柴谷篤弘編『講座進化２　進化思想と社会』東京大学出版会、1991 年、127 頁を参照）。

を作り上げ、清沢満之（1863-1903）は進化論を仏教の因縁論で包み込んでいくのである[263]。

こういった進化論の受容は、仏教側にいくつかの利点をもたらすことになる。第一には宗教勢力の間の生存競争においてキリスト教が「適者」に位置づけられていることから、仏教内の危機意識を強め、改革運動が進められること、第二には進化論の観点から、キリスト教の教義を批判する論拠が学べたこと、第三には進化論と仏教の調和を示すことによって、逆に仏教教義の優位性・科学性を主張し得ることであった[264]。

1.2「常識」としての仏教教理の発展史

ここで、智学の「進化論」理解を考察する前に、彼の宗教思想における重要な枠組みについて少し触れたい。

智学の思想では、たびたび「常識」と「非常識」あるいは「超常識」という区分が論じられ、それぞれの意義や役割が説明されている。たとえば、当時の学問知識などは、「常識」であり、仏教思想は「超常識」であるとする。そして、時代によって「常識」はかわり進歩するが、仏教をはじめ宗教信仰は、一定の真理に基づき「動揺しない」とする[265]。また、学問は「懐疑を立脚地とし」、種々の対象を研究するから進歩するが、宗教や信仰においての「懐疑」はかえって「人情の浮薄」を招くことになり、それゆえに「煩悶時代」が来ると言う[266]。

智学は、「常識」だけで満足することも、「常識」を破壊することもすすめていない。彼は、「常識で歩けるだけ歩いて」、そして仏教思想の「超常識」へ続く「向上点のステーション」まで来ることを望んでいる[267]。いうまでもなく、智学にとっては「進化論」も「常識の世間智」の一つであり、それを仏教思想に応用し、「超常識」へ続く道のきわめて重要なステップである。

さて、智学を含む近代日本の仏教者たちにとっては、進歩史観としての「進化論」理解がひとつの「常識」となり、仏教に対する理解においても役立ったと言える。たとえば、仏教教理の発展史という形での議論が挙げられる。仏教を「活性化」しようとした井上円

---

263 鵜浦裕「明治時代における仏教と進化論—井上円了と清沢満之—」（『北里大学教養部紀要』23 号、1989 年、100 頁を参照）。
264 同上、101 頁を参照。
265 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、3099 頁を参照。
266 同上、1265 頁を参照。
267 同上、3198 頁を参照。

了は、「日本思想化された仏教」こそ、最も進化した仏教であるとみた[268]。つまり、インドから中国を経て日本に伝わった仏教が「最も成熟した仏教思想」[269]であると円了は主張する。そして、智学もこうした進化論的な仏教教理の発達史を語っている。

> 議論的方面からも、実行的方面からも、いろいろの淘汰を経て、種々なる宗見が揃って発育した、それで幾分か日本化した處から、知らぬ間に多少の日本的趣味も加はって、移し栄のした姿で、三國の佛教といふ上では一番進歩したものであらう。[270]

智学は「宗教的淘汰」[271]を経た日本の仏教思想こそが最も進化した仏教であるとし、しかも、そのなかでも発展の頂上にあるのは、他でもない末法思想を中心とする日蓮仏教であると力説する。例えば、『大観』では、「末法は法華経の正時代であるから、時代の要求として」、仏教は「聖祖に至ってその極に達し集めて大成し、汰して醇要化したものである」[272]と智学は述べている。あるいは、日蓮仏教の位置づけについては、以下のように強調する。

> 釈尊より已後　聖祖已前に歴史的発達により、釈尊の経典中から諸宗が発展して来たのである、正像に千年の間に於て、佛教中に殆ど出るべきほどの理屈も、法門も大抵出てしまった、聖祖の時は総勘定をして、新に、下種益を下すべき時である、（中略）釈尊已後（中略）歴史的の諸宗を超脱して、結前生後せる超歴史的の立宗である、佛教中の哲学宗教の両面に於て総結論をしたものである。[273]

こうした「歴史的発達」を経て、種々の法門教義の「総勘定」をした日蓮仏教、智学の言葉で言えば「最早これ已上の宗教思想の発展はない」[274]という、まさに進化の頂点にあると主張される。

---

[268] 岡田正彦「宗教研究のヴィジョンと近代仏教論―「仏意」と「仏説」―」（『李刊日本思想史』75 号、ぺりかん社、2009 年、79 頁）。
[269] 同上、80 頁。
[270] 田中智学「本化摂折論」（『折伏とは何か』真世界社、1968 年〔初出 1902 年〕、59 頁）。
[271] 同上、56 頁。
[272] 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、428 頁。
[273] 同上、2465 頁。
[274] 同上、2463 頁。

以上、智学が「常識」として仏教教理の発達史を肯定的に見ている面を挙げたが、「超常識」的に見た場合は、その発達史的側面から教理の不変性に焦点が移ることになる。つまり、仏教思想の発展過程を「常識的」（進化的）に、歴史的に見る時は、確かに教理発展が確認できるが、法華経に基づく日蓮仏教のような「超歴史的」な思想は、「初めより同一」のものであると言う[275]。その同一性こそが様々な分化的学問知識を超えたものであるとする。一定不変の真理が日蓮によって「佛教の神秘的なる聖権」[276]として解き明かされた時こそ、本当の意味での仏教の「進化」がなしとげられたとするのである。

そこで、智学は仏教教理における解釈の進歩は認めているが、仏教それ自体の進歩は認めていない。それについては例えば、次のように語っている。

> 畢竟時代に伴って幾分かづつの変遷がある、当今では一も二もなく之を進歩だと言って居る、教理闡明の進歩とは言へる、解釈の進歩とは言へる、けれどもそれが直ちに仏教の進歩だと結論して、釈迦の仏法は後世段々に進歩して、原始より勝れたものと成り上がったとやうに言ふのは甚だ不都合だ、解釈が進歩したからとて教理の進歩とは謂はれない、解し方や説き方が巧くなったのは、解釈者宣布者の方の進歩で、佛教そのものはその新たなる解釈によって、急に新たなる勝れた義が殖えたのとは謂はれない、（中略）是迄の人が見付け得なかったのを見当たので、潜んで居た教理を探し出したまでで、即ち仏智の一分を掲げたといふべきである。[277]

つまり、仏教の教理自体は不変であるが、その解釈が発展すると主張しているのである。日蓮の意義もこれまでの仏教者が見つけ得なかったものを、日蓮が探し出し、仏教教理の「正しい解釈」をしたことにあるとし、末法時代では、それが日蓮にしかできない任務であったとする。さらに、智学は写真の説明を使いながら、釈尊と日蓮と末法の関係を次のように位置づける。

> 之を喩へると、写真を撮る時に、或は物品または人物を中心として写すと、その中心たつ人物等へピンドを合さねばならぬ、すると、ピンドの合った物は能く明に映る

[275] 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、429 頁を参照。
[276] 同上、430-31 頁を参照。
[277] 田中智学「本化摂折論」（『折伏とは何か』真世界社、1968 年〔初出 1902 年〕、 61 頁）。

が、その前後のピンドの合はない人物器具等は稍ボット映る、その中心の處へ近きもの程、確に映る、程度それの様に、釈尊は法華経を説き残した目的は、末法といふ濁悪闘争の時代をピンドとして、説かせられたから、その末法を去れば去る程、法華経の真相がボンヤリして来るので、末法に至て聖祖が法華経を解釈して、よくその深妙の極致に達したのは、釈尊の智慧に天台傳教等の智慧を加上し発展したのでなくて、釈尊が光線、ピンド、焼き其他の度を、末法に合して置かれた、それを其方の如く写真に焼いたのが、聖祖所立の本化妙宗の宗義である。[278]

こうして、智学は、必然のプロセスの結果として、日蓮仏教が進化の頂点になることができたと主張し、その頂点の座は、「常識的」（歴史的）に考察しても、「超常識的」に考察しても、疑いのないものであるとする。そして、智学にとって最も強調すべき点は、歴史を超える日蓮仏教の思想の進歩性、科学性、正当性である。そのために、末法思想と「進化論」との融合は役立つのである。

1.3 末法と進化

智学による「進化論」理解の特徴としては、末法思想との関連が挙げられる。もともと末法思想は、仏教が時代を経て次第に通用しなくなることを意味していた。中世以降の日本では、末法思想をこの世の終わりとする、終末論的な捉え方も多く見られるようになり、日蓮は末法に生きる凡夫は能力が劣っているとともに、その凡夫こそが正しい法である『法華経』によって救われるはずであるとし、末法というものを否定的、かつ肯定的に解釈したと言える。こういった日蓮の考え方を基盤にしつつ、近代の進化的思考が結び付き、智学による末法の肯定的な解釈が生みだされてきた。

さて、『本化摂折論』の中で智学は末法と「進化論」の対比について次のように述べている。

正像末の三時は次第転劣の原則で、末になるほど悪くなるといふのだから、即ち「退化説」であるが、然るに今日の学説には「進化論」が勝を制して、世は段々に善くなるものだと言って居るからして、不得意な者は宗徒中でも、「三時」の説を疑って居るやうなものも見えるが、それは進退の標的を覈めないからの謬想である、今日いふ「進

[278] 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、430 頁。

歩」は知識の段々と開けて往くのや、物質的淘汰などの遷移を意味していふので、実はそれが「退化」であるのだ、人間という小さな立脚地で、小さな経歴に対況して見るから、只目前きだけで進歩々々と謂ふのだが、宇宙の事物は、久遠劫来恒に進歩し恒に退歩しているので、畢竟『能準の標的』によりて「進歩」とも「退歩」とも謂れるのである。[279]

この言説からわかるように、智学は、「進化」と「進歩」という言葉を同義語として使っている。それは、進化論は発表当時のヨーロッパでも、それを受容した日本においても、進化が進歩のプロセスであるという暗黙の了解に基づいて語られていたからであろう。こういった「進化」という言葉の用法は、厳密な生物学上の概念としてよりも、多様な意味を背負った同時代の言葉として使われたと言える。

また、以上の言説から智学の「進化論」理解のもう一つの主張点がわかる。それは、彼が進化論を「進歩」と「退歩」、或いは「退化」との関連の中で位置づけ、一方的な進化を否定し、進化と退化の対比の中で真実の姿が明らかになると考えていることである。つまり、「進化」も「退化」も標準次第であり、理性をもとにして「経験的智識」がふえて物質的に、あるいは「形而下のこと」は進歩しても、「形而上のこと」はまたその理性（懐疑）に基づき「信がない」から、かえって退化すると言う[280]。

ところで、こうした「進化」と「退化」の対比も当時の日本の思想家の共通した認識であった。例えば、同じようなイメージを持っていたのは、井上円了である。進化論に対する円了の理解は、進化は一方的なものではなくて、退化を含んでいなければならないとするものである。円了は、物質不滅、勢力恒存、因果永続を「宇宙の三大理法」と見て、進化は同時に退化を含まなければ、それらに矛盾すると言う[281]。また、清沢満之も「進化論は退化論と相対して、始めて萬有変化の真理たるを得可く」[282]として、進化論がただ進化だけを説く限り、単に一面的な真理に過ぎず、同時に退化を含むと考えられてはじめて全面的な真理となるとする。進化とは必然的な変化のプロセスであり、進化の反面に退化を見るという考え方は、井上円了や清沢満之という浄土真宗系の仏教哲学者、また日蓮宗系

---

[279] 田中智学「本化摂折論」（『折伏とは何か』真世界社、1968 年〔初出 1902 年〕、50 頁）
[280] 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、2208 頁を参照。
[281] 船山信一『明治哲学史研究』ミネルバ書房、1959 年、316 頁を参照。
[282] 清沢満之「佛教と進化論」（大谷大学編『清沢満之全集』第 3 巻、岩波書店、2003 年、308 頁）。

の思想家である田中智学や本多日生にも見られるが、キリスト教徒の植村正久や、宗教的傾向のない哲学者の三宅雄二郎や儒教哲学者の西村茂樹にも見られるものである[283]。さらに、夏目漱石も「進化の裏面を見ると、何時でも退化であるのは、古今を通じて悲しむべき現象だ」[284]と、進化と退化を表裏一体とする進化観を説いている[285]。

さて、智学の「進化論」理解に戻るが、彼は「進化論」を一つの「学説」として位置づけ、当時の「常識」の一つとして見ているが、進歩史的な考え方の一面を認めながらも、一面で否定しているのがわかる。智学は、「学問智識の盛んな時代」となった当時の様々な学説は、「一面に於て確かに大正法に接近し来ると共に、又一面には明かに反対の趣向を取って居る、その正に近づく部分を取って、その正に遠かる部分は取るべきでない」とする[286]。時代の変化によって思想や常識など変わるので、「内外の学問知識」を応用できてこそ、「時代の思想を進退成敗」できると主張するのである[287]。そして、その時代思想の「源泉」、あるいは、「強大なる指導者」とも言えるのは、智学にとっては無論、宗教である[288]。

では、宗教と「進化論」の関係を智学はどのように位置づけるのか。彼の答えは、進化（進歩）は知識や物質の側面で、退化は道徳的、宗教的、精神的側面において現われると言う。例えば、

> 精神界及び物質界のすべてに於て一面に進歩があれば一面に退歩がある、差引勘定して見ると進歩は悪方面に多く、退歩は善方面に多いから、之を道徳的又は宗教的に退化と断定する。[289]

と語り、「宗教的退化」、あるいは、「精神と実行との退歩」[290]が問題となる。まさに、宗教の「末法」時代である。人間は、一面に進歩することがあっても、「一面の欠陥によって再び堕落する」ことがあり、それが「輪廻を免れない迷界」となるが、「欠陥なき進歩」を与えるために釈尊によって仏教が説かれたと智学はみている[291]。こういった退化を予言した

---

[283] 船山信一『明治哲学史研究』ミネルバ書房、1959 年、320 頁。
[284] 夏目漱石「それから」（『漱石全集』第 6 巻、岩波書店、1994 年、28 頁）。
[285] 小澤萬記「漱石と進化論」（『高知大学学術研究報告』第 49 号、2000 年、88-89 頁を参照）。
[286] 田中智学「本化摂折論」（『折伏とは何か』真世界社、1968 年〔初出 1902 年〕、55 頁）。
[287] 同上、171 頁。
[288] 同上、63 頁。
[289] 同上、51 頁。
[290] 同上、97 頁。
[291] 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、1003 頁。

釈尊は、その退化を救済するべく教法を残した、それが法華経であるとする。つまり、「時代の退化と反比例して教法は深いもの」[292]になってくると智学は言う。

そこで、智学は末法における宗教の大進歩を考え、時代が悪くなるにつれて教法（宗教、信仰）が進歩すると主張している。例えば、次のように語っている。

> 古いほど良い時代で、新しいほど悪い時代である、しかしてこれに応じて時代の救済となる教法は、良い時代ほど浅い劣等の教法で、悪い時ほど深い優等の教法が弘まった、（中略）時代が悪くなり行くほど、勝れた教法が顕れる順序になって居るのは病が進むから薬が進んだのだ、軽病には浅薬、重病には良薬といふ順序である。[293]

つまり、精神面を考えると、人間の性能（機根）末法において衰えるので、そういう意味で精神的側面が悪くなるからこそ、それに対応する形で宗教・信仰を改善し発展させないといけないという智学の意見である。そこで、末法のマイナス面からプラス面に焦点が移る。

> 末法が極悪いといふものの、一面には極めて悪いものに、却って多くの長所が潜んで居る道理だから、この極悪重濁の時代は、裏面に大なる進歩を有して居る、之を開顕し、調和する力のある妙法で化導したならば、大悪却って大善となる。[294]

さらに一歩進んで、「時代の一大悪を教法の一大善に化して、正像時代よりも佛在世よりも、（中略）遥かに勝れた良時代に転ずるのである」[295]という末法こそが前の時代より勝れた時代になる確信を智学は持っている。

そして、智学はさらに時代の研究にとりかかり、独自の歴史観、つまり、進化的な（進歩的な）末法史観を主張する。興隆史の現われとして「末法三期」[296]、末法の三時代を提示している。彼による末法の区分は次のとおりである。

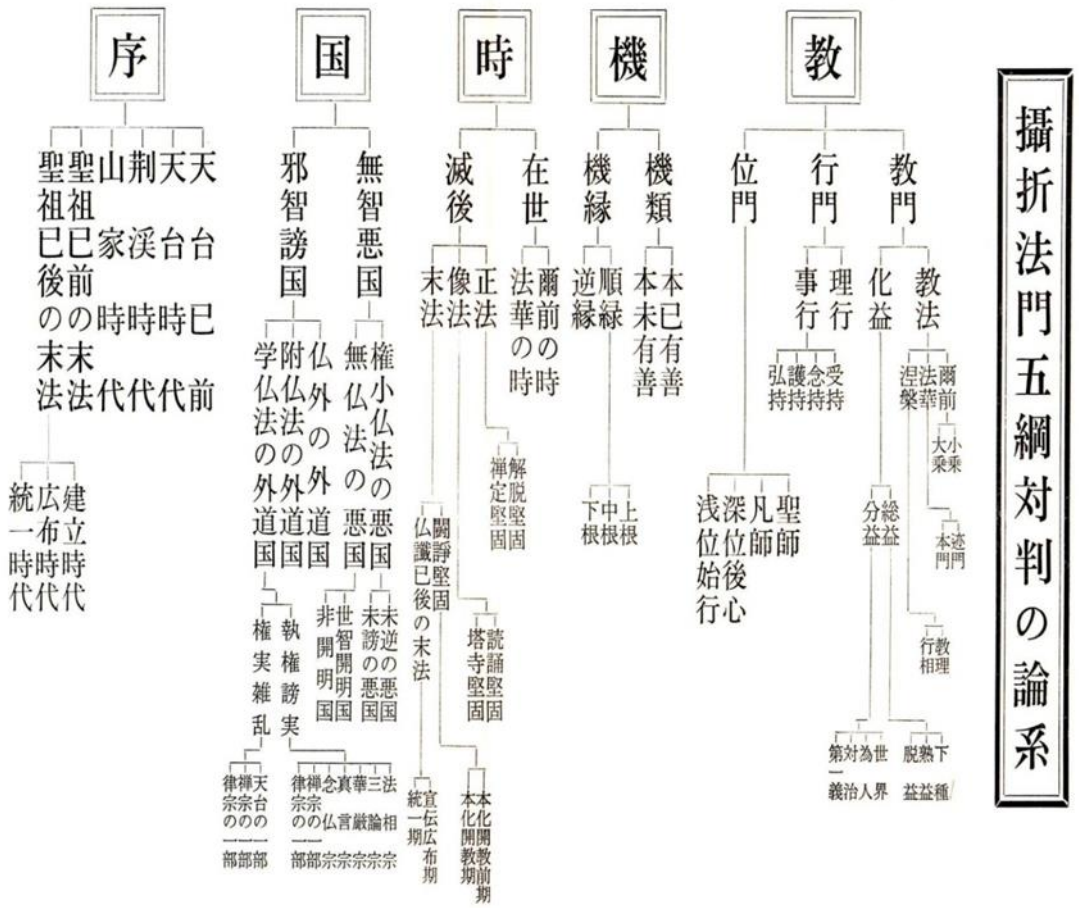
---

[292] 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、2217 頁。
[293] 田中智学『日蓮聖人乃教義』師子王文庫、1914 年、170 頁。
[294] 同上、173-174 頁。
[295] 同上、180 頁。
[296] 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、2249-2280 頁を参照。

1. 建立時代（日蓮の出現立教、日蓮の在世時代）
2. 広布時代（主義的宣伝中心、日蓮滅後の時代）
3. 統一時代（国土成仏の妙益顕揚、本門戒壇建立の時期）

前の二期が歴史時代に属する部分、最後の第三期が未来に属する部分で、統一時代は黄金時代であり、目的でも理想でもある。末法三期というのは、進歩の原理にもとづいている。こういった進化的で、一直線の時間の流れは、「日蓮主義」という新しい時代に現われた考え方の正法性や必要性を証明するものとして役だったと思われる。智学による末法三期の位置づけに関しては、以下の図 5 も参考になる。

図 5　日蓮の五鋼と智学の末法三期[297]



[297] 田中智学「本化摂折論」（『折伏とは何か』真世界社、1968 年〔初出 1902 年〕、73 頁）。

1.4 日蓮の教判と宗教進化論

以上、智学の進歩史観としての「進化論」や、末法史観と「進化論」の融合について考察してきたが、ここでは彼の「進化論」理解におけるもう一つの側面、つまり、宗教進化論としての日蓮の教判の解釈について述べたい。

智学が宗教進化論としても解釈しているのは、図 5 でも表わされている日蓮の教判である「宗教の五鋼」で、仏教を弘めるうえで心得るべき原理のことである。妙法蓮華経こそ末法に流布すべき唯一の教であることを、五つの根拠（教機時国序）から明かした、日蓮独自の宗教批判の原理と言われる。その中で、特に第五の「序」に智学は早い時期から注目している。『大観』の中で、「知序判」を宗教進化論と解釈し、「実際上教法発展の史蹟を教機時国の四に掛けて諦観し此の四の発展上必然後に来るべき法の如何を知る法門」[298]、「教法発展における思想史的若しくは文明史的宗教進化的研究」[299]と定義する。そしてその解釈は後に出版された『日蓮聖人の教義』においてさらに詳しく述べられている。
第一に「教」と「序」の関係については次のように述べる。

> 教義の浅い部分から前に発生して、漸次深くなり行くのが、教理の自然作用でもあるし、一つは人の知識も段階的に向上するからである。[300]

第二に「機」と「序」の関係については、

> 「機」は活きて居るから、小くも一人の上で言っても、幾分の進歩はある、機の社会的変遷から観察しても、常に進化の作用を呈しつつある、隨てこの変化に応ずべく、教法の順序的変化を辿らねばならぬ。[301]

とし、第三に「時」と「序」の関係については、

> 「時」は駸々として進みつつある、これに応ぜんとする教法は、いふまでもなく時弊の後を遂ふて、これを救済しつつ進まねばならぬ、教化の順序得失は、尤も意を用

[298] 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、2330-2331 頁。
[299] 同上、 2331 頁。
[300] 田中智学『日蓮聖人乃教義』師子王文庫、1914 年、200 頁。
[301] 同上、201-202 頁。

いて攻究せねばならぬ、変移が「時」の持ち前とすれば、「時」が「教法流布の前後」と離れ得ざる関係あることは、猶薬の進歩が、病の経過と順序を駢べて行くようなものである。[302]

と語る。第四に、「國」と「序」の関係については、

「國」の性質が教法の浅深前後を左右することは、その強弱によって差がある、國性の浅薄な國は、段々と國の精神たるべき宗教を道化して行く、國性の深刻なる國は、必要の遠い宗教でも、醇化し精化して行く、念仏でも真言でも、日本で出来たのは、要領を得て居て、『度が強い』、耶蘇教なども、今に日本的消化を経て立派なものに仕上げられるかも知れない、これは日本國性の然らしむる所である、要するに『おのれに都合の可いように教法の進退を促して行く』自衛作用のようなものである。[303]

最後に、

五綱の教判は、宗教的に完備せるのめでなく、学問的にも整頓したものである、哲学的観察は言ふまでもなく、或は社会的にも観察し、或は歴史的、或は地理的に、用意の届いた上に最も要領を把住した至判である、斯ういう確実深到の講究でなければ、圓満なる理教は発見されないのである。[304]

と結論づけるのである。

以上で取り上げた智学の解釈で用いられている言葉を見てみると、「自然作用」、「進化の作用」、「順序的変化」、「進歩」、「経過と順序」、「強弱」、「醇化」、「自衛作用」など、いずれも進化論の主要な概念に基づいたものであり、智学が日蓮仏教教理と進化論の融合を積極的にはかろうとし、「日蓮主義」の正統性を証明しようとしたことがわかる。この試みは、智学の弟子である山川智応や智学の三男である里見岸雄（1897-1974）の著作の中でさらに展開することになる。例えば、山川智応の著書では、以下のような説明が行われている[305]。

---

302 田中智学『日蓮聖人乃教義』師子王文庫、1914 年、201-202 頁。
303 同上、202 頁。
304 同上、224 頁。
305 山川智応『日蓮主義と現代将来』新潮社、1917 年、131 頁。

「宗教の五義」とは統一的宗教を建立する準備として、宗教の理想教理と、宗教の対象たる、個人と時代と国家との因縁差別と、両者を懸け合はした宗教弘通の進化的法則とを研究すること（中略）

（一）　教　宗教哲理的研究
（二）　機　宗教心理的研究
（三）　時　宗教社会的研究
（四）　国　宗教民族的研究
（五）　序　宗教進化的研究

また、「日蓮主義」の世界的普及をはかるために、里見岸雄はロンドンで *Japanese Civilization: Its Significance and Realization, Nichirenism and the Japanese National Principles* という著書を出版し、先に述べた智応の説明に刺激を受けて、five principles（日蓮の五鋼)を以下のようにあげている[306]。

(1)Doctrine: comparative study of Buddhist doctrines
(2)Capability: psychological research into the people's capacity for Buddhism
(3)The Times: sociological study of the times
(4)Country: state-ethnical study of religious influence
(5)Orders: evolutionistic study of Buddhism

さらに、仏教を例にして、Orders（序）を以下のように説明している。

Nichiren finally directed his attention to all religions of the past upon which he had good reason to establish his own religion. Buddhism, for example, underwent a course of evolutional development. First of all, Hinayana Buddhism spread, followed by General Mahayanism and lastly Specific Mahayanism of the Hokekyo

[306] Satomi Kishio. *Japanese Civilization: Its significance and Realization, Nichirenism and the Japanese National Principles.* London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1923, pp. 14-15.

came into existence…So we must not lose sight of the historical development of religion. Nichiren has to a considerable extent devoted himself to the comparative study of rites, reference books and schools, and to Hinayana as well as Mahayana Buddhism. Thus he found that the time was propitious for accepting the Hokekyo-centric religion when Buddhism had attained full development.…It is obviously a great anachronism to propagate primitive religion in the civilized world.[307]

里見は、智学と同様に、仏教が進化的プロセスを経て、最高とされる法華経の教に行き当たったとする。そして、日蓮の進化的研究こそが日蓮の独創性であり、近代性を含有していると主張し、「日蓮主義」の近代的意義を明確化しようとする。そこで彼は次のように言う。

近代に於ける宗教学研究は、かのダーウィンの進化論があらはれてから深くその影響を受けて、進化論的考察を加へ来ったが、それは全く最近の事であって、日蓮聖人の宗教がその教判的方面に於て七百年の昔既に斯うした鋭い近代的着眼を十分有して居た事は、西洋の宗教学者などに知らせてやりたいものである。[308]

1.5 自然淘汰と適者生存

以上、智学における「進歩」、「退歩」という意味を含めた「進化」について検討してきたが、これまでの議論を踏まえて、ダーウィン進化論における中心的な概念のひとつである、「生存競争」と「自然淘汰」という概念の使用について考察していきたい。

智学は生存競争や適者生存という原則を肯定している。例えば、『大観』では、信教自由と宗教について、「帝室国家が（中略）超然として宗教外に立たれて居る間に宗教の優勝劣敗の自然淘汰が」行われ、「大宗教」ができると言う[309]。また、同じく信教自由によって確立される宗教と国家の関係について言及するときも、「適者生存の理法」を以下のように語る。

---

[307] Satomi Kishio. *Japanese Civilization: Its significance and Realization, Nichirenism and the Japanese National Principles.* London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1923, pp. 27-28.
[308] 里見岸雄『日蓮聖人の宗教と其実践』平楽寺書店、1921 年、pp. 337-339 を参照。
[309] 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、2274 頁。

今日は、中略、政府は宗教と分離して信教の自由は憲法によりて保證せられたり、これまことに日蓮主義の発揚せらるべき時なり、区々存在の宗教より皇室も政府も超脱せることは、日蓮主義よりいはば謗法より免疫せられたるものなり、信教自由は深く解すれば日蓮主義を拡張せよとの事なり、信教自由になり居れば、適者生存の理法にてかならず優者が勝利を占むるに相違なし、されば憲法の此の条文は法華経の最も大深遠にして而も簡明適切なる教義即ち日蓮主義に諸宗教が統一せらるべき前提なりと見るを得べし。[310]

さらに、智学の適者生存的な考え方がもっとはっきり現われているのは、1917 年に行われた講演で、1922 年に『本佛の三徳』として刊行された本の中にある。当時は、優生学や人種改良といった応用科学が注目され、智学も人種改良というテーマに関心を持っていた。「結婚条例」などを出して、

悪人や道楽ものには結婚を制限し、学問があって身体健康のもの、品行の正しいもの、容貌の端正なもの等の結婚は大いに奨励し、（中略）命令を下して健全な美人を妻にさせたならば、人種の改良もできるであろう（中略）国家はこういう根本的な法律をつくって立派な人間をつくることに積極的でありたい。[311]

と、智学が優生学に非常に期待している様子がうかがえる。

また、社会進化論の信奉者である加藤弘之に対しては、智学は批判的であるが、彼の批判の中心は、加藤の言う「優勝劣敗」の法則ではなく、彼の宗教や信仰に対する理解にあった。1897 年に田中智学は『早稲田文学』に、「加藤博士の心的奴隷説を論ず」という評論を投稿する。「釈迦基督、人間以上の智徳ある者」を信仰することは、迷信であるとし、これを「心的奴隷」と加藤が言うところに対し、智学は宗教や信仰の本質や奴隷という言葉の意味などについて反論しつつ、「服従」という意味での「心的奴隷」であるなら大いに歓迎するとしているのである[312]。

---

[310] 田中智学「国力護持」（復刻版『天晴会講演録』第 1 集、USS 出版、2010 年〔初出 1910 年〕、112 頁）。
[311] 田中智学『本佛の三徳』真世界社、1968 年〔初出 1922 年〕、82 頁。
[312] 田中智学「加藤博士の心的奴隷説を論ず」（『早稲田文学』12 月号、早稲田文学社、1897

第 2 節　本多日生における「宗教学」理解

「進化論」を日蓮仏教解釈に積極的に取り入れたのは田中智学や山川智応と里見岸雄であるが、それに対し、本多日生は、もう一つの近代西洋思潮である「宗教学」に注目した。哲学館の第一期生として日生は、井上円了や清沢満之に師事し、西洋思想・哲学を吸収していき、ハルトマン（1842－1906）の『宗教哲学』やティーレ（1830－1902）の『宗教学原論』等を学ぶ中で、宗教学においての思想として宗教進化論を受容し、「統一神教」の構想に至る。

2.1 近代日本における「宗教学」の受容

近代におけるヨーロッパの学問は、啓蒙主義を経て確立されていき、理性を重視する態度は人文科学にも広がった。宗教を研究の対象とする宗教学もこうした流れを汲んで、19 世紀後半にヨーロッパにおいて成立した学問である。これまでにキリスト教の神学に支えられてきた「宗教研究」がマックス・ミュラーの “Religionswissenschaft”の宣言によって、キリスト教文化のヨーロッパ以外の地域に目が向けられるようになった。当時の宗教学研究は、キリスト教と他の宗教の比較検討を行うことに集中した。その比較検討の目的は、宗教の一般的要素、普遍的要素を明らかにすること、あるいは、進化や発展過程を解明することにあった。たとえば、マックス・ミュラーは、インドの宗教研究に基づいて、東洋と西洋の宗教の比較研究を行った。しかし、こうした宗教研究でもやはりキリスト教をモデルとして諸宗教を論じる作法が使われ、さらに、「比較」という研究方法では、起源と発展段階の図式が入りこみ、優劣の価値判断が結びついてきた。特に「比較宗教学」においては、その傾向が強いと言わなければならない。

また、こうしてヨーロッパで始まった新しい宗教研究は、翻訳文化として日本に伝わり、「宗教学」と呼ばれるようになった。西洋から輸入された学問である「宗教学」が比較的早い時期に日本において受容された。たとえば、1896 年には岸本能武太や姉崎正治によって比較宗教学会が設立され、1905 年には東京帝国大学で宗教学講座が設置され、姉崎が初代教授に就任した。こうして早い時期に「宗教学」の輸入を可能にしたのは、そもそも日本語になかった「宗教」という言葉の成立と普及である。「宗教」という言葉が、1870 年頃、“religion”の翻訳語として公的に採用され、わずか数年のうちに広く用いられるようになった。そして、この「宗教という新しい総合的概念は、日本社会を世界へ架け橋するために

年、38-49 頁を参照）。

有効であると期待され」[313]、日本における「宗教学」の受容もこういった期待にこたえるためのものであったと言えよう。

さらに、日本における宗教学の受容には、もう一つの特徴があると指摘されている。それは、この学問がユニテリアニズムの導入を媒介として展開されたということである。理性を重視するユニテリアニズムは、イエスを神とせず、人間の道徳的進歩の可能性を信じるが、こういった特徴を持つユニテリアンの教義が正統的キリスト教よりも、日本人に受け入れやすいものであった[314]。そして、ユニテリアンの「自由討究」という宗教に対する研究方法が「新仏教」徒にも受け継がれ、注目されるようになった。

さらに 19 世紀末の日本では、相次いで宗教学関係の概論書が出る。その代表とも言えるのが、岸本能武太の『宗教研究』（警醒社、1899 年）、加藤玄智の『新宗教論』（博文館、1900 年）、そして姉崎正治の『宗教学概論』（博文館、1900 年）である。

深澤英隆[315]が指摘しているように、以上の三書は、共通の宗教学理解に基づいている。その共通の理解とは、第一に、宗教学の近代的学問性の主張、第二に、宗教の概念と宗教のヴィション、そして第三に、宗教の進化と「未来の宗教論」の構想である。近代的学問としての「宗教学」の主張は、宗教の「自由討究」に基づく学問的研究の必要性をうったえたものである。そして、宗教のヴィジョンは、宗教の「客観化」の手続きを基礎とし、社会進化論の影響もあり、宗教を発達していくものとみて、批判的にとらえるのではなく、むしろ宗教を積極的に評価するものである。さらに、宗教の進化に関しては、ティーレの進化論図式の影響が大きく、それが宗教進化論の枠組みの基礎となっていく。

こうした宗教学理解に基づいた日本で最初の自覚的な「宗教学者」は姉崎正治であった。姉崎は、1897 年に『比較宗教学』を、1900 年には上述の『宗教学概論』を出版するが、その構成は、ドイツの哲学者、ハルトマンによるものが大きい。ハルトマンは、東京帝国大学の哲学教官として招聘されたが、老齢を理由に辞退し、代わりにケーベルを指名してきた。このケーベルはハルトマンの研究者でもあり、日本でもその紹介につとめ、当時の日本ではその著書が非常によく読まれた哲学者であるとされる[316]。

以上のような背景もあり、1898 年に出版された姉崎によるハルトマンの翻訳書である『宗

---

[313] 土屋博「日本における「宗教学」の特質と今後の問題」（『南山宗教文化研究所　研究所報』10 号、2000 年、12 頁）。
[314] 同上、13 頁を参照。
[315] 深澤英隆「姉崎正治と近代の「宗教問題」—姉崎の宗教理解とそのコンテクスト—」（磯前順一・深澤英隆編『近代日本における知識人と宗教』東京堂出版、2002 年、159-160 頁を参照）。
[316] 同上、163 頁を参照。

教哲学』が日生の思想に大きな影響を及ぼす。姉崎に日生は「君の翻訳したアノ宗教哲学、あれに非常に御恩になって居る、あれによって我が日蓮主義を多少と現代の思想と連絡をつけて考えることができるようになった」[317]と言っているように、ハルトマンの宗教哲学が日生の思想を決定づけたのである。

2.2 ハルトマンの『宗教哲学』

姉崎訳の『宗教哲学』は、ハルトマンの主著、*Das Religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwickelung* （『人類の段階的発展における宗教意識』1881-82）の第 2 巻 *Die Religion des Geistes* （『精神の宗教』）を訳出したものである。

ドイツの哲学者、ハルトマン（Eduard von Hartmann）は、ショーペンハウアーやシェリング、ヘーゲルの思想の影響を受け、さらに自然科学の知見を加え、独自の形而上学を築いた。彼は、宗教史を宗教意識の発展史として位置付け、人格神やイエスの神性を否定した。そして、仏教的なペシミズムに立ち、現在に対しては、厭世観を持っていたが、未来に対しては、進化論的な思考が結びつき、楽観的であった。未来に来るべき「精神の宗教」こそが人間の救済をもたらすと見ていた。

ハルトマンの思想は、次の六つの特徴が挙げられる[318]。

1. 来るべき未来の宗教は「精神の宗教」であるとする。
2. 教会キリスト教を超えた宗教ヴィジョンをもつものである。
3. 一種の汎神論的一元論の性格をもつものである。
4. キリスト教的世界観や救済観に異を唱えていたものである。
5. 仏教的諦観と進化論的楽天主義を兼ね備えたものである。
6. 宗教意識の進化論を説くものである。

姉崎訳のハルトマンの『宗教哲学』は、「宗教心理論」、「宗教形而上論」と「宗教倫理論」という三部からなる[319]。「宗教心理論」では、主に宗教的機能、その中で神と人との関係に

---

[317] 姉崎正治「日生上人の追悼と其将来に対する希望」（『統一』457 号、1933 年、35 頁）。
[318] 深澤英隆「ハルトマン」（島薗進・石井研士・下田正弘・深澤英隆編『宗教学文献事典』、弘文堂、2007 年、310 頁を参照）。
[319] 因みに、ハルトマンの構造を積極的に取り入れた姉崎正治の『宗教学概論』(1900)が「宗教心理学」、「宗教倫理学」、「宗教社会学」と「宗教病理学」からなる。

ついて考察する。「宗教形而上論」では、宗教的客体（神）と宗教的主体（人、宇宙）について言及する。「宗教倫理論」では、「済度」、つまり救済の問題を中心的に取り上げる。

さて、日生にもっとも影響を及ぼした本書におけるハルトマンの主張が次のように要約できる。

第一に、宗教は絶対的なものへの信である。

> 宗教的意識は絶対を感じて一切存在の根柢となすのみならず、又之を以て人を悪毒より解脱せしむる動力となし、之を神と称す。[320]

第二に、宗教は、文化の発達レベルのメルクマールであり、多神教や迷信は宗教の堕落したものである。

> 単一神教なる民族の文化が背進若くは停滞し、或いはその劣等民族と接触したるが為に、神の単一の概念消滅し、又之に代はるに精神的に神々を化する事なからんか、此の如き多神教は天然教の堕落と称すべく、信仰は迷信と変種し、宗教的意識は下りて悪鬼崇拝、祖先崇拝、庶物崇拝等となるべし。[321]

第三に、仏教とキリスト教は、それぞれの短所を持っているが、これらの短所を克服した宗教は、完全なものである。

> 仏教と婆羅門教とは家を建つるに屋根より立てたるにて基礎なし、之れに反して基督教の有神教は基礎より造りて屋根に達せざるものなり、即ち超在一体教は屋根より基礎に来りて宗教の主体と客体とを無にて説明せんとして其実在的関係を説く能はず、基督教は神を立てて其神と人間との関係を結ぶ能はざりしなり。故に此二より完全のものを造るには、超在一体教の屋を下より支え基督教に屋根を覆へば足る。之をなさんとするには神人の二を実有とすべし。[322]

---

[320] ハルトマン原著・姉崎正治訳『宗教哲学』博文館、1898 年、7 頁。
[321] 同上、9 頁。
[322] 同上、19-20 頁。

第四に、理想的宗教は「精神の宗教」で、まだ歴史の中で存在していないが、未来に現れるべきものである。

> 実在的解脱を可能とする者は、即宗教的客体と共に宗教的主体も実在且同一本質なりとする具存的一体教にして、精神の宗教是なり、此宗教は未だ歴史に現はれざるも吾人は之に進まざるべからず。[323]

2.3 日生による『宗教哲学』の解釈

ここでは以上のハルトマンの思想に対する日生の理解について言及していきたい。

まず、日生は関心を持ったのは、キリスト教と仏教のそれぞれの短所と長所を明確にするというハルトマンの着目点である。1901 年に『統一』に「本尊論」を連載し、その第一論説の中で日生はハルトマンに言及しながら、仏教とキリスト教について述べている。

> 耶蘇教は神の方面に関しては、其講明発達進歩せるも吾人人類の本体を解釈すること、極めて幼稚なるを誠め、佛教に対しては、吾人の本体を解釈すること巧妙にして殆ど遺憾なしと雖も、宗教の根本義たる本尊の講明極めて浅薄粗漏なり。[324]

次に、日生が受容したのは、ハルトマンの宗教意識に関する理解である。たとえば、1909 年の『統一』に掲載された「宗教的意識に就て」では、宗教意識を「人類の固有の性情則ち先天的の心より発するものである」と定義し、「人類最高の希望より現はるるもの」であるとする[325]。そして、ハルトマンと同様に、宗教的意識が文明の度合をあらわすものであると主張し、「文明の度合が低ければ低い意識が現はれ高ければ高い立派な意識が発現する」[326]と言う。つまり、日生は宗教心によって国家の文明の度合がわかるとする。そして、日本の文明に関しては、「国民の宗教心の度合を見ると実になさけない次第であります」というように、宗教的意識の低さを訴え、「宗教固有の傾向」[327]である「絶対者」への信仰によりその問題を解決しようとした。まさにハルトマンの理解と一致する。つまり、ハルト

---

[323] ハルトマン原著・姉崎正治訳『宗教哲学』博文館、1898 年、21 頁。
[324] 本多日生「本尊論」（『統一』73 号、1901 年、2 頁）。
[325] 本多日生「宗教的意識に就て」（『統一』176 号、1909 年、4 頁）。
[326] 同上、4 頁。
[327] 同上、6 頁。

マンの主張のひとつである「絶対への信」と同じ教義を日生は仏教思想のなかに見出そうとするのである。

そこで、仏教思想における「法身」の解釈の問題があらわれる。日生にとっては、それがまさに「佛教の緊急問題」[328]である。日生によれば、「法身」という概念の解釈については、仏教の場合、二つの傾向があり、つまり、１）法身を無形のものとする解釈と、２）法身を有形のものとする解釈である。そして、１）の解釈では、形のないものに向かって信仰が立たなくなり、２）の解釈では、宗派によってばらばらなものをとって信仰の分裂をおこすと考える。

また、こうして信仰の分裂をおこした日本の仏教が問題となり、日生の考えでは、「宗教が民族的の宗教で信仰が劣等であれば信仰対象が分裂的」になるから、「日本の多数人の信仰は分裂的であってこれは日本民族が劣等であると云ふことを天下に表白して居る」のが許されない現実である[329]。しかしそれを克服する道が「日本民族の億兆心を一つにする」[330]、つまり宗教上の統一をめざすことにあると言う。そして日本では、「宗教上の絶対の統一神」[331]が、法華経、そして日蓮の主義の中に現れると捉えるのである。

以上の問題を踏まえて日生は、また仏教とキリスト教のそれぞれの特徴に触れる。つまり、「宗教の二大要義」[332]が人と神の完全な説明であるが、キリスト教の長所は神の観念であり、仏教の長所は仏性の考え方であるとする。この二つの長所を併せ持つのが、「将来の世界の大宗教」[333]であるが、しかし、法華経はすでに両面を完全に説明している。「単一神教」であるキリスト教と比べれば、「統一神教」である仏教の方が、特に法華経に基づいている宗教が理想的なものとなるのであると日生は主張する。

以上からわかるように、日生はハルトマンの「絶対者」、宗教意識のレベルと文明のレベルの関係性、仏教とキリスト教の比較、この二つの宗教の短所を超える宗教の構想に刺激を受けたと言える。そして、「近時宗教学上客体の本尊と主体の吾人に就て、周備せる教義を有するを以て宗教の要義となすべきを唱ふ。この着眼は真に敬服すべき説なる」[334]と日生が言うように、なんといっても、宗教における「主体」と「客体」を明確にすることは

---

[328] 本多日生「宗教的意識に就て」（『統一』176 号、1909 年、7 頁）。
[329] 同上、7 頁。
[330] 同上、7 頁。
[331] 同上、7 頁。
[332] 同上、8 頁。
[333] 同上、8 頁。
[334] 本多日生『法華経講義』上巻、統一団、1906 年、17 頁。

日生がハルトマンの思想の中で特に刺激を受けた考え方であったと言わなければならない。

ここで、ハルトマンの仏教とキリスト教についての譬えに注目したい。ハルトマンの『宗教哲学』では、「仏教と婆羅門教とは家を建つるに屋根より立てたるにて基礎なし、之れに反して基督教の有神教は基礎より造りて屋根に達せざるものなり」[335]（下線部筆者）と述べられているのに対し、日生はその譬えを次のように紹介する。

> 獨乙の碩学ハルトマン佛耶両教を対比して曰く、佛教は基礎より造らんとして未だ屋根に達せざるもの、耶蘇教は屋根より造りて基礎の堅からざるものなりと、彼れハルトマンの基礎と云へるは、宗教の主体たる吾人の本体を指し、屋根とは宗教の客体たる本尊と云うなり。[336]（下線部筆者）

つまり、ハルトマンの解説では、キリスト教は、「基礎」となる宗教の客体、すなわち神の概念が明確であるが、その「基礎」から作り上げるべき「屋根」の部分、すなわち主体の部分が脆弱であり、一方、仏教は無神論である故に、「基礎」がなく、「屋根」である主体についての考え方がその長所となる。しかしそれを、日生は真逆に以上の言説を紹介しているのは興味深い。

ここでハルトマンの譬えと言いながらも、実は日生が自分の思想をハルトマンに語らせているのである。つまり、宗教の主体となる信者が基礎であり、宗教の客体たる本尊がその基礎の上でなりたつと言う。

ただし、仏教に「基礎なし」といったハルトマンの捉え方から、日生が本尊の研究に積極的に取り組むようになったのは間違いないところであろう。日生は、これまでの仏教における本尊に関する研究は、「宗教主体の方面に偏して、宗教客体の講究」[337]を怠った結果、仏教自体が無神論とみなされ、キリスト教に劣る「宗教」であるかのように言われてきたばかりか、日蓮仏教は「偶像崇拝」や「法典崇拝」という形で理解されてきた[338]として、ティーレの「宗教学」を武器に立ち向かうようになる。

---

[335] ハルトマン原著・姉崎正治訳『宗教哲学』博文館、1898 年、19-20 頁。
[336] 本多日生「本尊論」（『統一』73 号、1901 年、1 頁）。
[337] 本多日生「本尊論　其二」（『本尊意識に就て』統一団、1935 年、11 頁）。
[338] 同上、11 頁。

2.4 ティーレの宗教類型論と日生の解釈

ハルトマンの『宗教哲学』とともに日生の思想に少なからぬ影響を与えたのがオランダの宗教学者、ティーレ(C. P. Tiele)の *Elements of the Science of Religion*（『宗教学原論』1897－99)である。彼は 1877 年からライデン大学の新設された宗教史・宗教哲学の講座を担当し、その活動を通じてオランダのみならず、ヨーロッパにおける宗教学の基礎を築いた人物とみなされている。彼が宗教の進化ないしは発展の問題に関心を持ち、そうした面がもっともよく示されているのは、晩年に行われたギフォード講演を収めた『宗教学原論』においてである。この中でティーレは宗教の諸形態と宗教そのものとを区別し、宗教の多様な表現をつうじて宗教そのものが徐々に進化するとの見解を述べている。一方では歴史的な細部の追及と、他方では壮大な進化の図式の構築というところに、当時の宗教学の特徴が現れている。つまり、ティーレの宗教研究の背景には、19 世紀のヨーロッパにおける宗教の起源と宗教の進化への著しい関心があったと言える。

『宗教学原論』は、第一部「形態論」(morphology)と第二部「存在論」(ontology)からなる。「形態論」は宗教史的研究で、「自然宗教」から「倫理的宗教」へと至る諸宗教の変化、すなわち進化論的発展を記述するものである。「存在論」は変化の中での不変的なものについての、すなわち宗教の本質と源泉についての心理学的および哲学的研究である。

第一部の「形態論」における宗教史的記述は自然的宗教から倫理的宗教への発展を中心とし、第二部の「存在論」は、現象学的に宗教を分析する。その中で啓示の形式や宗教の構成要素（情緒、表現、気質)、あるいは神の概念、儀礼や社会的制度などの分析が行われている。そして、心理学的に考察されているのは、「宗教の本質」の問題、「宗教の起源」の問題、「人間の心の生活における宗教の位置」の問題である。[339]

ティーレの「宗教学」は、きわめて強く心理学とヘーゲル的哲学に依拠するが、最上位にあるのは哲学的演繹的な分析である。しかし、そのような研究は歴史的な研究を土台とし、形態論を前提とする。

では、ティーレなどによって代表される「宗教学」を日生はどのように受容したのか。まず、日生は、「宗教を学術として研究するを歓迎し且尊敬す」[340]と言って、宗教研究の方法をいくつか挙げている。たとえば、「歴史的研究」、「本体的研究」、「道義的研究」、「言語

[339] 金井新二「ティーレ」（島薗進・石井研士・下田正弘・深澤英隆編『宗教学文献事典』弘文堂、2007 年、249 頁を参照）。
[340] 本多日生『法華経講義』上巻、統一団、1906 年、4 頁。

学的研究」、「人類学的研究」、「社会学的研究」、「心理学的研究」などの方法である。そのなかで、特に「本体的研究」が「最も有益にして且善良なりと信ずる」[341]と言う。日生の言う「本体的研究」とは、宗教の本質の研究のことである。つまり、「宗教の本尊を中心としてその性質、相状、感応、及之に対する信仰状態等を研究するは最も善良の方法なりと信ずる」[342]という言葉からもわかるように、日生にとっては、それは本尊を中心とする研究である。

そして、ティーレの宗教学については、日生は次のように紹介し高く評価する。

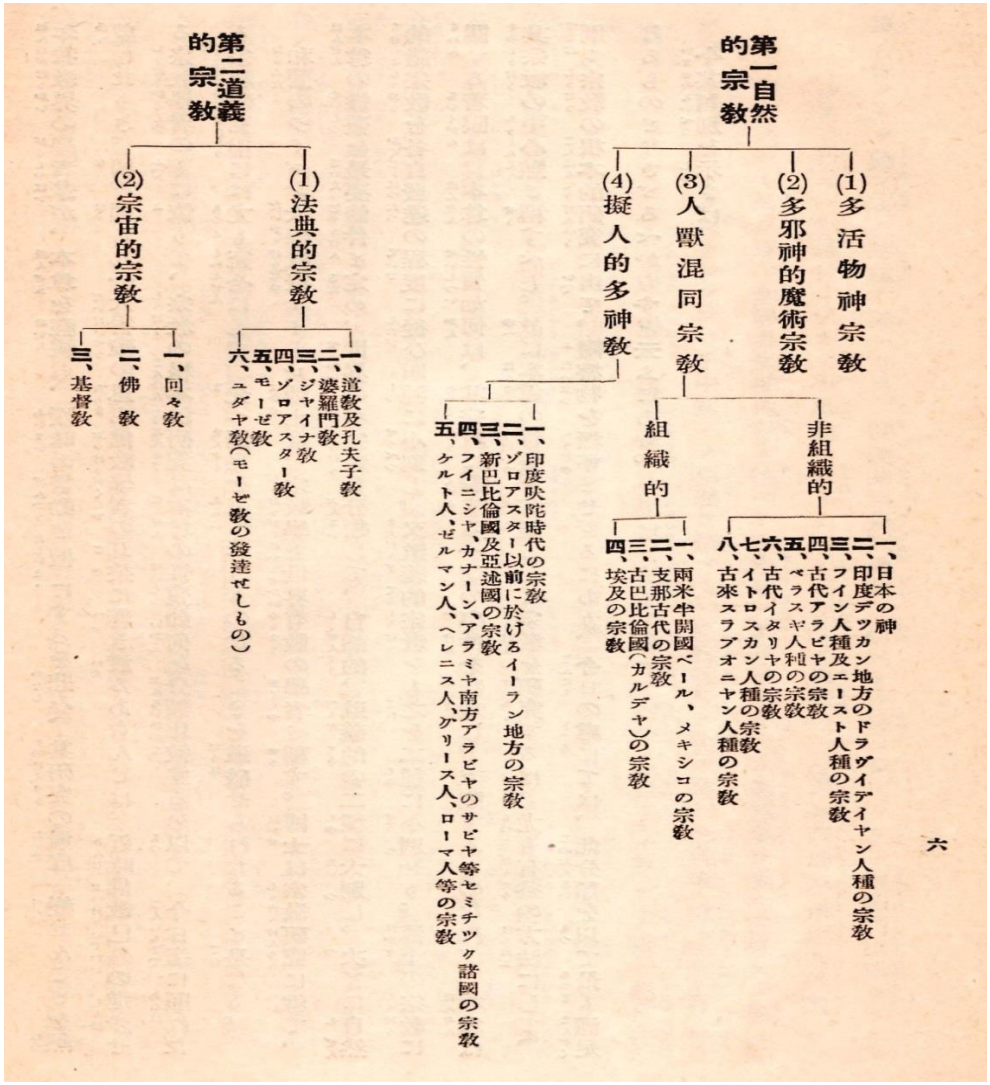
> 和蘭のライデン大学教授ティーレ博士は、宗教学上世界有数の学者と称す、博士は宗教研究に就て、本尊の性質を最要条件と定め、世界の各宗教を分類して、自然的、道義的の二種に大別し、次に自然的諸宗教を各自発達の程度に従ひ四種に小別し、又道義的宗教をも之を二種に小別せり、（中略）博士の宗教に関する着眼は、本尊の性質如何は其宗教に関する、一切の事件を制裁し支配するものなれば、本尊は其宗教の中心点と称すべし、故に本尊の性質を基礎として宗教を研究するは、尤も有益の方法にして、則ち宗教の根本的研究に出て、附帯物を標準とせざるにあり、今日の處にては、此分類を以て最も満足なるものとなさざるべからずと云ふにあり。[343]　（下線部筆者）

こうしたティーレの宗教研究の紹介をさらにわかりやすくするために、日生は論評のあとに図式（図 6）も掲載している。

---

[341] 本多日生『法華経講義』上巻、統一団、1906 年、2 頁。
[342] 同上、7 頁。
[343] 本多日生「本尊論」（『統一』73 号、1901 年、6-8 頁）。

図 6



以上のティーレの発達段階図式が日生の「宗教学」の視点の基礎を形作っていく。近代日本においては、廃仏毀釈の動きなどにも見られるように、仏教は決して肯定的に評価されることがなかった。むしろ厭世的な世界観として批判され、ユニテリアンや「旧仏教」にかわる「新仏教」が「宗教」として認められていた。しかし、ティーレの図式においては、仏教がよりレベルの高い「倫理宗教」(「道義的宗教」) であり、しかもキリスト教とも同じ分類に入っていることが日生にとっては最大の関心事であったと推測できる。日生の「宗教学」理解は、東洋思想の代表である仏教が西洋思想の代表であるキリスト教に対抗しうる「宗教」であるという認識に基づいていたからである。そして、仏教が「道義的宗教」であるという主張は、仏教は現世を軽視するという伝統的な仏教批判に対抗し、さらには仏教が「宗教」であるという主張は、西洋の学者などが仏教を無神論と見て、仏教が

倫理道徳であっても宗教ではないという考え方に反論するために役立ったと言えよう。

2.5 日生の宗教類型論と「統一神教」の構想

ティーレの宗教学に基づき、日生は独自の宗教類型論を提示し、宗教進化論的に仏教の本尊論を語る。前章で本尊論と宗教学理解の関係についてすこし触れたが、ここではさらに詳しくとりあげたい。

日生の意見では、『本尊論』が書かれた当時（1925 年）、「宗教学そのものは未だ完成されて居ないけれども、宗教科学（レリヂオン・サイエンス）といふものは或る程度には発達をして居る」[344]。そして、「大事な所が未決定」になっているが、人類の歴史における様々な調査が終わっているとする[345]。その調査の結果、宗教は、野蛮未開の幼稚なるものから、文明の程度の高い民族の信仰に至るまで、たくさんの種類があることがわかった。前章で紹介したように、日生は信仰の対象である本尊を標準にし、すべての宗教信仰を以下のものに分類する。

1 動物崇拝（稲荷信仰）
2 天然崇拝（山岳信仰、儒教）
3 庶物崇拝（神道）
4 英雄崇拝（乃木神社）
5 交替神教（金光、観音、不動、日蓮宗の十三番神）
6 多神教（神道、仏教）
7 単一神教（浄土宗）
8 唯一神教（キリスト教）
9 汎神教（ユニテリアン）
10 宇宙神教（真言）
11 統一神教（法華経の教義、「日蓮主義」）

まず、日生によると、宗教学的に一番レベルの低い信仰は、動物崇拝で、蛇や狐を拝むものである。これはどこの国にもあるもので、「一個の伝説から来た迷信である」と言う。

344 本多日生『本尊論』立正結社部、1925 年、9 頁。
345 同上、9 頁を参照。

それがなぜ迷信であるかと言うと、「人間が宗教を信ずるといふのは、自分よりヨリ尊くそして、ヨリ正しく、善き者であり、且つ偉大なる力ある者といふことが前提とならねばならぬ」からであるとする。つまり、人間より「下等なる動物」を拝むのが宗教ではなく、迷信である。[346]　こういった迷信的信仰は、たとえば、古代エジプトの宗教や日本における狐を崇拝する稲荷信仰などであると日生は言う[347]。

次に、天然崇拝は、山や樹などのような自然のものを拝むことである。それの例としては、日生は日本における山岳信仰や中国の儒教を挙げている[348]。それから、庶物崇拝に関しては、種々の品物を拝むことであるとし、神道における神器や仏教における内容と関係なしにものとして経典を崇拝すること、日蓮宗においても日蓮の曼荼羅を意味がわからないで、ただ字が尊いという理由で拝むことも庶物崇拝にあたると言う[349]。そして、英雄崇拝は、特に日本によく見られ、楠木正成や加藤清正を神様にすること、あるいは乃木神社などのような信仰である。それが欧米人からみたら野蛮人だと思われ、「宗教学の定義からは英雄を直ちに神様にするといふやうなことは低いことに考へて居る」[350]と日生は指摘する。

以上の四つの信仰のタイプは野蛮的なもので、本当の意味での「宗教」ではない。日生の意見では、「宗教」の範囲に入るには、宗教の客体として「超人格」が必要である[351]。そういう意味での「宗教」になるのは、次の交替神教からである。交替神教は、信仰の対象が自分の願望によりかわることを意味している。その例としては、お金持ちになるには金光様に詣り、子安を願うには観音様に詣り、そして火事から護るように願うには不動様にお詣りするということを日生は挙げている[352]。

また、多神教でも多くの神様が崇拝され、仏教にもその傾向がみられるとする。それが一概に悪いことではないが、多神教では、信仰の対象が多数あり、その結果、信仰が分裂的になる。こうした分裂的な信仰が交替神教や多神教の短所であると日生は指摘する。

次の単一神教は多くの神や仏のなかでひとつを選りだし崇拝するという意味でより優れた信仰のタイプであり、日本においては、浄土宗における阿弥陀信仰によって代表されて

---

[346] 本多日生『最善の信仰』若人出版部、1925 年、25-26 頁を参照。
[347] 本多日生『本尊論』立正結社部、1925 年、10-11 頁を参照。
[348] 本多日生『最善の信仰』若人出版部、1925 年、26 頁；『本尊論』、11 頁を参照。
[349] 本多日生『本尊論』立正結社部、1925 年、11 頁を参照。
[350] 同上、12 頁。
[351] 本多日生『最善の信仰』若人出版部、1925 年、29 頁を参照。
[352] 本多日生『本尊論』立正結社部、1925 年、13 頁を参照。

いると言う。

さらに、唯一神教は、絶対の一を認め、たとえばキリスト教の教義がそれである。そして、日本に来たキリスト教徒が「日本人は交替神教や多神教や動物崇拝などをやっているから、これを助けてやらなければならぬといふ熱心に基督教が宣伝をして居る」[353]と日生が述べるように、唯一神教の長所は絶対のひとつの神を立てることにあるので、その中心がない宗教信仰が対抗できなくなる。しかし、キリスト教の一神主義が汎神の真理によって壊されてしまうと日生はみている。

次の汎神教は、すべてのものが神になりうる、人間はみな仏になれるという、汎神の真理に基づいている。こうした汎神主義によりキリスト教における「唯一」の基礎が動いてしまい、たとえば、人間を罪の子ではなく、神の子と見るユニテリアンなどのような宗教が現われるとする。[354]

また、宇宙神教では、一切のものに仏性がある、万物みな神に成りうるという考え方がさらに進み、人間を含めて宇宙における一切のものがそのままでも仏や神であるという認識に至る。こうした考えが真理として認めなければならないものであるが、宗教の信念としては精神の統一へ導くことができないとする。そして、その例として、真言における弘法大師や日蓮宗における日蓮の「お祖師様信仰」が挙げられる。前章で指摘したように日生は特にそういう「日蓮本仏論」的な信仰を誡めている。

続いて、多神主義と一神主義については「多神主義は基礎は説明したが、建築がまづいものになり、一神主義は出来上がった建物としては非常に具合が好いけれども、真理の基礎がグラついてしまふ」[355]と日生は説明する。そして、以上のそれぞれの宗教信仰の短所・長所を踏まえ、独自の「統一神教」の構想に至るのである。

西洋の宗教学の類型論においては、日生は特に汎神教や唯一神教を評価するが、「統一神」に帰着しないかぎり、宇宙神教に脱線してしまう汎神の真理や唯一神、単一神などの信仰では、「将来の人心を繋ぐ」ことができないと主張する[356]。

「統一神教」は、「宇宙の絶対に於て、その本体に帰れば一つであるが、はたらきに就て言えば沢山にわかれて現われて来る」[357]という考え方を基にする。そして、西洋の宗教学

---

[353] 本多日生『本尊論』立正結社部、1925 年、15 頁。
[354] 同上、16 頁。
[355] 本多日生『最善の信仰』若人出版部、1925 年、34 頁。
[356] 本多日生『本尊論』立正結社部、1925 年、128-129 頁を参照。
[357] 同上、20 頁。

者の類型にその「統一神教」がないのは、「それは西洋にはさういふ理想的の宗教が無いからである。将来法華経が世界に広宜流布するといふのは、この汎神の真理を認めて、さうして統一神の組織を與へて行くもの」[358]であるからとする。

以上からわかるように、日生が理想とする「統一神教」が宗教の主体の教義においては、汎神の真理に基づき、一切の人間に仏性を認めるのが、宗教の「基礎」である。そして、宗教の客体の教義においては、「絶対統一神」を中心にし、宗教の「建物」を完成する。

前述したように、日生は当時の宗教学が「まだ完成されて居ない」とするが、それは、おそらく西洋の学問がまだ「統一神教」の構想に至ってないからであると彼が考えたのであろう。そして、そういう意味での「宗教学」の完成は法華経を中心とする日蓮仏教、「日蓮主義」によって達成できると日生はみていたのである。

第 3 節　両者における西洋思潮受容の異同

3.1 日生による「進化論」理解

先に、「進化論」を自らの思想に積極的に取り込んでいこうとする田中智学の姿勢を見てきたが、本多日生の場合はどうであろうか。日生自身が「最初は極く粗末なものであって、少しづつ開発して行くやうな意味となるのであって、これを進化論と云ふ」[359]と語っているように、簡単なものから複雑なものへ「開発して行く」プロセスが進化論の中心的テーマであると認識されていた。これは、スペンサーの定義によるものであり、つまり、進化を一から多への単純から複雑への変化として、未開から文明への変化は単純から複雑への変化の一つとして捉えるものである。その複雑さ、多様性の極致こそが人類社会の到達点であり目指すべき理想の社会であるという考え方であり、それにもとづいて日生も理想的社会を志向し、文明の時代区分を次のように行っている。

> 第一期　文明の要素が混成的で、哲学、宗教、道徳、政治、経済、殖産、興業などが混合して、はっきり区分がついていない。
>
> 第二期　分化的文明、哲学は哲学、宗教は宗教、道徳は道徳、政治は政治と云ふ領域が定まって、各々専門的の働きをするやうになる、それは文明の一進歩であるけれど

[358] 本多日生『本尊論』立正結社部、1925 年、21 頁。
[359] 本多日生『人と教』実業之日本社、1917 年、240-241 頁。

も、総合の連絡を忘れる。それで今日の文明は行詰まった。

第三期　統一的文明、政治と道徳の調節、道徳と宗教の調節、経済と道徳の調節などのように、すべての大事なものが、或る領域を守ると同時に、一面には適当なる調和連絡を取って統一ある文明を創設すべし。[360]

そして、日生も智学と同様に、進化論を進歩史観として認識し、進歩だけではなく、退歩も「進化」のプロセスの中で、表裏一体の関係を有するのであるとする。また、進化をプラスの価値を持った「進歩」という意味の他に、価値中立的な「変化」の意味でも捉えていた。

ただし、日生は、社会進化論における「生存競争」や「優勝劣敗」について基本的には反対の立場を取り、その表明は次第に明確化してくる。例えば、1911 年の「日蓮上人の信仰」という論説の中で「競争」について次のように言う。

国家の存立と云ふ事に付ては、（中略）、国家の存立と云ふ者は競争にあるので、国の進歩発展するのは偏に甲乙相互の間に競争があるからで、此の競争が無かった時には国の進歩発展する事も無ければ国の存立といふ事も覚束ない、お互いに相責め相励みて始めて国は存立するものであると云はれて居るが、夫は本より一個の大理由には相違ありませんけれども、私は只夫丈では甚だ心細いと思ふ。[361]

ここでは競争という法則を「一個の大理由」と言い、まだはっきりと否定されてはいないが、進化論=生存競争=西洋の間違った思想という認識が、特に 1919 年以後の著作に明らかにされていく。こういった明確な批判が起こった理由としては、革命後のロシア内の情勢や第一次世界大戦後の世界情勢が考えられる。

日生は、まず社会進化論における人の本性観（本質観）を批判する。日生が批判しているのは、人の本質を見誤った社会進化論であるが、つまり人間はサルから出たもので、動物と同じように三つの本能（自己保存、種の保存、営養本能）を持っており、人間の社会も

[360] 本多日生『東洋文明の権威』大鎧閣、1919 年、182-183 頁。
[361] 本多日生「日蓮上人の信仰」（復刻版『天晴会講義録』第 2 集、USS 出版、2010 年〔初出 1911 年〕、413 頁）。

同じような原則（生存競争、弱肉強食、優勝劣敗、敵者生存）に基づいているという点が大きな間違いだと断ずる。

政治、学問その他の文明の傾向が、自由競争ということを是認した結果、現れた現象である。文明の進歩は競争にある、優勝劣敗、弱肉強食などの思想が真理とされている。その根本は進化学、生物学から来て、すべての生物は適種生存である、人間も強い者が勝つといって、政治も経済もこれをやっていた。それが国と国との間には強いものが弱い国を倒し、商売の方に於ては資本の力の大なるものが勝つ、競争を奨励した結果、国内には労働問題として現われて、国と国との関係には戦争が起って来たものであろうと思う。[362]

こういった優勝劣敗の法則を国家の起原まで応用した加藤弘之に対し、日生は特に批判的な立場をとる。「加藤弘之博士の国家観は強権説である」[363]とし、自然科学の法則を宗教や哲学に応用したことに対し、日生は「故加藤弘之氏が言うたやうな、唯自然科学以下の事より外に天則が無いと思って、天則の語に由って宗教や哲学を侮蔑するやうな浅薄な誤れる天則が、世の中に蔓るのが、大いなる禍である」と主張する[364]。生物学の法則としての進化論は異論がないが、社会や宗教、つまり人間の営みにおける法則としては、進化論は不十分であり、一面的な説明しか提供できないと、日生は考えていたのである。

3.2 智学による「宗教学」批判と里見岸雄による「宗教学」の応用

それでは、今度は逆に、智学の「宗教学」に対する立場はどのようなものであったのか。

智学は仏教研究にも「宗教学」を応用するという傾向を、「ハイカラ坊さんの生半可な洋学ずりの浅薄」[365]と評し、きわめて批判的な姿勢をとっている。そして『大観』をもって組織教学を完成させた智学は次のように言う。

宗門は追々衰頽の運に向ふ、これに驚いて稍、気の利いた連中が、時勢的にハイカラがって、西洋の宗教哲学を基礎とし、宗義学を進退しやうといふやうな顚倒を起す

[362] 本多日生『東洋文明の権威』大鎧閣、1919 年、226 頁。
[363] 本多日生『法幢』博文館、1919 年、78-79 頁。
[364] 本多日生『修養思想より論じたる日蓮主義の本領』中央出版社、1928、147 頁。
[365] 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、601 頁。

やうになったのである、予は之を憂ひて、此『式目』を成立したのである。[366]

智学にとって、「ハイカラ頭から『聖祖はマクスミレルより馬鹿だ』といふ様な事さへ書いた宗門青年もある」[367]ことがとくに許すことができなかった。すでに日本における宗教学の受容について指摘したように、西洋宗教学者による宗教研究がキリスト教をモデルとして諸宗教を論じることが多かったため、智学はこうした宗教学の特徴をとくに批判し、「独逸流の宗教学」が「耶蘇教をこそ解し得れ、決して我が佛教、特に本化佛教を包括し得るものにあらず」と断じ[368]、日生のように「宗教学」を自らの思想に取り組むことはなかったのである。

しかし、その三男である里見岸雄は『日蓮主義の新研究』という著書でティーレの宗教類型論やハルトマンの宗教哲学に触れていることは非常に興味深い。日生と同様に、里見もハルトマンの『宗教哲学』に注目し、汎神教と一神教のそれぞれの短所・長所について述べている。

> Once, von Hartmann pointed out in his *Religionsphilosophie* that the future religion must be one which unites monotheism and pantheism, just as a house has its foundation in the ground, and is covered by the roof. This view of Hartmann is well worthy of notice. Monotheism is very pure as a religion, it is, however, difficult to maintain in proportion to the rise of philosophy and science as the results of the development of human reason.
>
> But, on the other hand, pantheism too has weak points with regard to religious practice. In the religious thought of pantheism which recognizes the immanency of divine nature, all the beings is God. Therefore, the God conception is vast but disunited.[369]

このように、一神教が理性や真理に対抗できないとし、汎神教が宗教の実践、信念とし

---

[366] 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、602 頁。
[367] 同上、3031 頁。
[368] 同上、549 頁。
[369] Satomi Kishio. *Japanese Civilization: Its significance and Realization, Discovery of Japanese Idealism.* London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1924, pp.32-33.

て弱点を持っているとする里見の意見はまさに日生の理解と一致する。さらに、ハルトマンの未来における宗教の構想が里見においても、汎神教と一神教の統一によって語られる。

> The future religion has, therefore, to unite monotheism and pantheism, and thus establish a *one God-centric pantheism*.[370]

そして、里見はこの「一神中心の汎神教」の実現の例を日蓮の残した佐渡始顕の曼荼羅に見出す。前述したように、佐渡始顕の曼荼羅を本尊とすることに最も力を入れたのは智学である。里見も「厳父の学説」を受け継ぎ、「多少の反対意見」に対して言い切る。

> 吾等は日蓮聖人の遺文に対する有機的統一的組織研究の上から、又聖人の圖顕した幾多異式の本尊との比較研究の上から最も合理的最も学理的に佐渡始顕の本尊を根本形式と思考せざるを得ないものである。[371]

こうした曼荼羅の優越性を主張する背景には、里見の言う「合理的」、「学理的」な根拠があるが、それはティーレの宗教類型論とハルトマンの「未来の宗教」像に基づいているのである。

里見はこの曼荼羅に顕されている種々の崇拝対象を以下の十種類に分類する[372]。

1. 植物崇拝（蓮華）
2. 動物崇拝（大竜王）
3. 悪魔崇拝（鬼子母神、第六天魔王）
4. 偉人崇拝（竜樹、天台、傳教）
5. 民族神崇拝（天照大神）
6. 国民神崇拝（八幡大菩薩）
7. 国王崇拝（転輪聖王、阿闍世王）
8. 天体崇拝（日天、月天、明星天）

---

[370] Satomi Kishio. *Japanese Civilization: Its significance and Realization, Discovery of Japanese Idealism.* London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1924, p.33.
[371] 里見岸雄『日蓮主義の新研究』国柱産業株式会社、1919 年、470 頁。
[372] 里見岸雄「日蓮聖人の本尊について」（『法華』8 巻 10 号、1921 年、65 頁）。

9. 人格神崇拝（釈迦牟尼佛）

10. 象徴崇拝（多宝、上行、四天王）

そして、智学と同様に、この佐渡始顕の曼荼羅を本尊とする里見は、曼荼羅において代表的な崇拝対象が数多く取り入られている事実が、宗教進化論的な教判とともに、日蓮教義の近代性、合理性、科学性を証明するものとして強調する。しかも、「日蓮の思想から除外されているのは、初期の幼稚なる拝物」、つまり、呪物崇拝、神具崇拝、偶像崇拝などであるが、日蓮は「進歩した宗教の崇拝対象から最高の文化的宗教の対象までを悉く」とりいれているところに里見は注目する[373]。

また、里見は曼荼羅におけるこうした崇拝対象の多様性が汎神論の象徴であるとするばかりでなく、「汎神論は単に汎神論として終極を告げるのでなく、妙法蓮華経の五字によって統一されて」[374]いることに大きな意義を見出す。それは、智学が「一佛中心的の汎佛論」を語っているからである。里見は、日生と智学の示した方向性を結び合わせ、「日蓮主義」の普遍性を高めようとしたのである。

第 4 節　まとめ

近代日本では、様々な西洋思潮が受容され、発展していったが、特に本章で取り上げた「進化論」と「宗教学」が近代の日蓮仏教者である智学と日生にとって、それぞれの宗教思想の枠組みを提供したことを明らかにした。

まず、「進化論」に関しては、「進化」という言葉の用法は、厳密な生物学上の概念としてよりも、多様な意味を担った言葉として使われたことを指摘しなければならない。進化論が発表された当時のヨーロッパでも、それを受容した日本においても、進化が進歩のプロセスであるという暗黙の了解があった。「常識のよく発達した」[375]本多日生と「世間知にたけた」[376]田中智学もこういった時代の常識としての進化論を受容した。そして、「進化」という言葉を「進歩」の意味として使い、無限に進む文明化に期待していたのである。

しかし、それと同時に進化や進歩の反面に退化や退歩をみるという考え方も、近代日本

---

[373] 里見岸雄「日蓮聖人の本尊について」（『法華』8 巻 10 号、1921 年、66 頁）。
[374] 里見岸雄『日蓮主義の新研究』国柱産業株式会社、1919 年、470 頁。
[375] 田中智学『田中智学自伝 わが経しあと』第 1 巻、師子王文庫、1977 年、243 頁。
[376] 山口昌男「田中智学 お釈迦様もびっくり「牛乳ビン布教」の卓抜」（『20 世紀ニッポン 異能・偉才の 100 人』朝日新聞社、1993 年、206 頁）。

においての常識として普及していた。近代の仏教者たちがこういった「退化」、「退歩」を恐れていたのは、当時の明治政府の政策にも一因があると言える。仏教は 1868 年に政府により出された神仏分離令をかわきりに国家による支えを失い、神道の国教化政策が進行する中で、廃仏毀釈の動きが強くなっていく。そこで仏教の再建・改革運動が活発化され、各宗派の内外で改革運動が興ってきた。日蓮仏教も含めて、近代仏教における「進化論」の受容は、仏教教義の科学性、優位性、そして近代性を証明するためには必要なことであった。例えば、日生の言う、宇宙における破壊と進化の関係やそれに基づいた宇宙観が仏教の教理の中でも説かれているという指摘、あるいは、智学らによる日蓮の五鋼、教相判釈の宗教進化論的解釈も、「日蓮主義」の正統性を証明し、近代的意義を明確化させるために有効なものであった。

また、智学における危機感は、仏教や社会の堕落の原因説明、つまり、末法史観と繋がったのに対し、日生においては、その危機感が仏教の危機を乗り越えるための方法、つまり、仏教統一論と結びついてくる。その危機を超えて、目指すところ、理想は、智学の場合は「統一時代」、日生の場合は「統一的文明」という共通認識にもとづき、「日蓮主義」の実践活動の中で実現されていたといえる。

さらに、注目したいのは、「自然淘汰」説としての「進化論」への両者における評価が異なったことである。日生の場合、生物進化論の法則に異論はなく、「生存競争」にも一理あるとしていたが、自然と違って、社会や宗教には、進化論の法則だけでは、説明しきれないことがあると考えていた。そして、一貫して、社会進化論、つまり、生存競争に基づいた社会観、宗教観、国家観に反対した。加藤弘之のように、「競争」、「優勝劣敗」に理想を求めることができないとし、「理想の無い者の力は暴力にすぎない」という弱肉強食的な世界観は「心細い」とみた。

一方、「一代の怪人、希代のアイデアマン」[377]の智学は、いち早く新しい思潮に注目し、積極的に自分の思想に組み込もうとしていた。生物進化論や社会進化論の法則を肯定し、仏教をも有機体としてみた。優生学や人種改良といった応用科学が注目された時に、智学も人種改良というテーマに関心を持ち、「適者生存」の原則にも大いに賛同する。

智学もこれまで取り上げた近代の仏教者の傾向と同様に、仏教（特に日蓮仏教）を進化論と結びつけることによって、それの近代性、科学性、優位性を主張する。彼の特徴は、

[377] 関井光男「田中智学と幻の海上都市計画」（『東京人』編集室編『江戸・東京を造った人々』2、筑摩書房、2003 年、430 頁）。

末法思想の進化的解釈である。「末法三期」という進歩の原理にもとづいている思想で、こういった進化論的で、一直線の時間の流れは、「日蓮主義」という新しい時代に現われた考え方の正統性や必要性を証明するものとして有効であったと思われる。また、智学は日蓮の教相判釈（知序判）に進化的発展を見いだし、彼の弟子（山川智応）や三男（里見岸雄）によって、こういった解釈がさらに宗教進化論という形で展開していくのである。

他方、「宗教学」に関しては、智学は一貫して批判的な立場をとるが、日生はハルトマンの『宗教哲学』とティーレの進化論的な宗教類型論に基づき、日蓮仏教の優位性を主張する。彼はハルトマンの「絶対者」、宗教意識のレベルと文明のレベルの関係性、仏教とキリスト教の比較、この二つの宗教の短所を超える宗教の構想に刺激を受けたと言える。ハルトマンは、こういった理想的な宗教を未来のものとしてみていたが、日生は未来を待つ必要がないとし、すでに法華経にはいずれの短所も克服されていると考える。そして、ティーレの類型論を参考に、さらに本尊を中心にする宗教のタイポロジーを完成しようとし、「統一神教」の理想を説く。その理想が「日蓮の主義」である法華経と釈尊信仰を中心とした宗教であると結論づける。

こうして「科学的」方法論である「進化論」や「宗教学」に基づき、智学と日生は日蓮仏教の再解釈や位置づけを行ったのである。「科学的」根拠を得た日蓮仏教は、両者の宗教思想のそれぞれの構造において、近代に対応する「宗教」、「日蓮主義」として明確にされるのである。

第 4 章　近代日蓮仏教の宗教思想的構造―「宗教」としての「日蓮主義」―

智学と日生の日蓮仏教の宗教思想的解釈の背景には、近代日本の宗教界の様々な動き、たとえば、ユニテリアニズムの伝播、新仏教運動、大乗非仏説論争、神秘主義の広がりがあった。ここではこうした動向との関連性を追いながら、両者の宗教思想の構造について論及していきたい。

第 1 節　近代日本における宗教界の動向

近代日本の宗教界の動きを端的に表しているのは、「自由討究」という言葉である。「自由討究」とは、宗教的伝統に対する態度・方法であり、教権・教条に束縛されず、自由に宗教の真理を探求することで、それを主唱したのは明治 20 年代にはじまる仏教革新運動（新仏教運動[378]）である。既成教団においてはこうした風潮を危険視する者もいたが、この運動では伝統的宗学研究法から哲学的、歴史的、思想史的な研究法へ改めるべきと主張され[379]、宗学以外の学問（普通学）を学ぶ必要性が訴えられるようになる。

それはまた、科学や哲学が生み出した「懐疑」、すなわち批判精神の高まりへの仏教側の反応であったが、新仏教徒はさらには学術的、思想的知識を持つ人々が納得しうる仏教の創造を目指した。彼らは「旧仏教」の「教権主義」を批判し、これまでの仏教の再解釈、再構成を行なう。そして、伝統的な宗学の解釈枠組みに束縛された「討究」ではなく、歴史的、批評的な学問の成果と方法に依拠した理性主義と相対主義の立場にたつと宣言したのである。また、新仏教徒の実践としての「自由討究」は、仏陀の人間性と仏教伝統の宗教進化論的な歴史性を前提とし、「『真如』、『汎神論的実在論』という『根本原理』への信仰」にもとづいていた[380]。

こうした新仏教徒の「自由討究」という態度・方法は、直接的には「自由キリスト教」の一派、アメリカ・ユニテリアン協会[381]の影響であったことがよく知られている[382]。福嶋信

---

[378] 新仏教運動は、1899 年に境野黄洋や高島米峰らによって結成された「仏教清徒同志会」（1906 年に新仏教徒同志会と改名）から始まった。1900 年 7 月創刊の月刊誌『新仏教』が活動の中心となり、新仏教運動がほぼ 15 年にわたって展開したのである（福島信吉「明治後期の「新仏教」運動における「自由討究」」『宗教研究』316 号、1998 年、107 頁を参照）。

[379] たとえば、浄土真宗においては、前田慧雲（1857-1930）による真宗教学の近代化への影響が挙げられる（岩田真美「前田慧雲と「自由討究」―本願寺教団の対応と宗学研究法―」、『宗教研究』83（4）、2010 年、1238-1239 頁を参照）。

[380] 福嶋信吉「明治後期の「新仏教」運動における「自由討究」」（『宗教研究』316 号、1998 年、123 頁）。

[381] アメリカ・ユニテリアン協会は、1825 年に正統派プロテスタントと別れて設立されたので

吉が指摘しているように、「正統派と袂をわかち、『自由討究』を掲げ、近代社会におけるキリスト教の一つの可能性を示すユニテリアンの姿は、保守派批判、権威主義批判という意味でも、『旧仏教』に対峙する『新仏教徒』たちの師表となる」[383]ものであった。

そもそもユニテリアンの主張は、学術と宗教の調和、合理的宗教・信仰にあり、ユニテリアニズムの特徴として、イエスを神とする三位一体説をとらないこと、人間の原罪を認めず道徳的進歩の可能性ありとすること、聖書を無謬とはしないことの三点が挙げられる。

「自由討究」という研究方法は、ユニテリアンの「根本の主義」であり[384]、日本における機関誌であった『宗教』誌上には、「宗教起源論」、「宗教の進化」、「宗教の研究法に就いて」、「宗教発達の大要」、「宗教の観念」、「宗教研究の諸方面」といった題の論説が次々に現れ[385]、「科学的」方法論による合理的信仰が説かれていく。つまり、聖書、制度、儀礼等から非合理的要素が排除され、宗教の理性的な面への接近がはかられるのである。

もちろん、宗教そのものは知情意によって構成されるものとするが、ユニテリアニズムの理性主義と道徳主義は、近代的宗教であろうとするあまり、宗教でさえもなくなる危険性をはらんでいたのは確かである。鈴木範久が言うように、「宗教が、もともと理性と道徳を超越するところに成立つものであるのに反して」、ユニテリアンはその面を見失い、「宗教でなくなる危惧」を有していたのである[386]。

こういった理性的、合理的な宗教観を肯定的に捉えたのは、日蓮仏教に宗教学の方法論を積極的に取り入れようとした本多日生であり、一方、田中智学は、その理性主義等がもたらす弱点に注目し、「日蓮主義」における教権性、絶対性を強調したのである。

次に、仏教界において重大な影響を及ぼした大乗非仏説論を取り上げなければならない。大乗非仏説論とは、簡単に言えば、大乗経典は釈尊の説いたものではなく、後世につくられたものだという説であり、明治期の日本において、西洋の仏教研究の影響のもとで生み出されてくる。西洋での原始仏教研究の導入に伴って、歴史的事実としての大乗非仏説が確立されていくが、日本の仏教はすべて大乗仏教であるから、大乗仏教が仏説でないとす

ある。日本には 1886 年、矢野文雄の紹介により本格的に知られるようになり、宣教師が来日し、1890 年に本部が設置され、機関誌『ゆにてりあん』（のちに『宗教』と改名）が刊行される。

[382] 福嶋信吉「明治後期の「新仏教」運動における「自由討究」」（『宗教研究』316 号、1998 年、112 頁を参照）。

[383] 同上、117 頁。

[384] 鈴木範久『明治宗教思潮の研究』東京大学出版会、1979 年、53 頁。

[385] 同上、59 頁。

[386] 同上、63 頁。

ると、日本の仏教の存立さえ危うくなってしまう。そこで日本の仏教者はその解決方法を模索することになる。たとえば、井上円了は、仏教を信じるに足るのは三千年前に釈迦が説いたからではなく、それが哲学として優れているからであり、キリスト教、儒教と比べても、仏教の方が哲学に合致している、そういう意味では大乗仏教が仏説か非仏説かという問題が些細なことであると主張する[387]。

もともと非仏説をめぐる議論は、村上専精（1851-1929）の『仏教統一論』第一篇・大鋼論（1901）の刊行を機に活発となり、その大乗非仏説論は真宗大谷派で問題化し、彼は僧籍を失うことになった。村上の第一の目的は、キリスト教やヨーロッパ哲学にも対抗できる宗教として、各宗派に分かれた仏教を統一し、再構築することであったが、歴史的な立場から仏陀を人間として見るならば、大乗仏教は非仏説であるという見解を示したのである。

しかし、その際に村上は決して日本仏教を否定的に考えたのではなく、大乗経典は非仏説ではあっても仏教であるという立場にたっていた。彼は大乗経典が仏教である根拠を信仰にもとめ、「歴史的な面では大乗非仏説論を提唱するが、教義的（信仰的）な面で大乗仏教を開発的仏教として信ずる」[388]のである。村上がやろうとしたのは、分裂した仏教の衝突を融和し、各宗の合同をはかること、それによって「完全の宗教」の構想を提示すること、信念を統一すること、仏教の真理を統一的に把握することであった[389]。また、大乗仏教は「開発的仏教」であって、小乗仏教よりもはるかに価値のある存在であると断ずる村上は、ヨーロッパ仏教学を相対化し、自らの主張である大乗非仏説に対し、それが信仰上では問題にならないという解決策を提示したのである。

以上で取り上げた「自由討究」の方法論に基づく仏教研究や大乗非仏説論を根底にする歴史研究などは、これまでの宗学的な、いわゆる「宗祖無謬説」[390]を前提とする研究とは性質を異にするものであった。「宗教」としての仏教の価値を、経典にのみ求める時代が終わり、仏教を生きたものにするには、これまでとは違う解釈が必要になったと言える。たとえば、井上円了などに代表される「仏教近代化の第一世代」は、「哲理」としての仏教、大乗仏教の「学理面」を強調したが、一方、新仏教徒などの「第二世代の仏教者」は、宗

---

387 林淳「宗教学的学知の形成―仏教学を例に―」（『日本思想史学』43 号、2011 年、7 頁を参照）。
388 芹川博通『近代化の仏教思想』大東出版社、1989 年、144 頁。
389 同上、165 頁。
390 末木文美士「仏教研究方法論と研究史」（末木文美士編『新アジア仏教史 14　近代国家と仏教』佼成出版社、2011 年、307 頁を参照）。

教思想としてだけではなく、自らの信仰として仏教を語りなおした。そして、大乗非仏説が論争に発展したことから、「懐疑」を前提とした自由討究を基にする仏教への言及が行われるようになった[391]。それと同時に神秘体験によって「懐疑」を克服しようとする動きも現れるのである。

西洋でも日本でも、宗教への「懐疑」や批判が盛んになることで、神秘体験を根底に置く神秘主義思想が流行する。「懐疑」の次は新たな信仰の構築が必要となり、その信仰の基礎を宗教経験に求められようになったのである。たとえば、西洋ではブラヴァツキーが神智学[392]を興し、催眠術が盛んになってくる[393]。

また、mysticism という言葉が思想界のキーワードのひとつとなる。日本の思想界においてもその傾向が見られ、たとえば、姉崎正治におけるある種の「神秘主義」的な宗教性は注目されるべきである。姉崎はドイツに留学し、合理的近代の批判を目の当たりにする。そして、それによって「非合理的・宗教的なるものへ救済論的待望を著しく強めつつ帰国し」、「神秘主義」と題した最初の大学での講義を行なうことになる。姉崎の神秘主義的志向性には、二つの側面があり、一つは、人間の人格や精神、魂の相互の交通、感応、合一のスピリチュアリズムというべき側面と、そしてもう一つは、宇宙的な実在の綜合のヴィジョンが語られていることである。姉崎のスピリチュアリズムの背景には、彼の留学中に大西祝、高山樗牛という両親友を失う喪失体験があり、そして、宇宙的な実在のヴィジョンは、「ショーペンハウアー的とも大乗的とも言える性格を持つもの」で、しかしペシミスティックな趣はなく、むしろ「個人と社会と宇宙の動的結合を観想する一元論的形而上学」

---

391 吉永進一「近代仏教史の余白から」（『考える人』36 号、2011 年、90 頁）。

392 神智学（Theosophy）とは、人間に神秘的霊智があり、これによって直接に神を見ると説く信仰・思想である。19 世紀のアメリカで発生した霊的運動で、ヘレナ・ブラヴァツキー(1831-1891)とオルコット(1832-1907)が中心となり、1875 年にニューヨークに設立した神智学協会に始まる。1886 年、オルコットの『仏教問答』の翻訳によって日本に紹介されたのである（吉永進一「明治期日本の知識人と神智学」、川村邦光編『憑依の近代とポリティクス』青弓社、2007 年、117-124 頁を参照）。また、ブラヴァツキーに影響されたオーストリアの思想家、ルドルフ・シュタイナー（1861-1925）が、神智学をさらに人智学（Anthroposophy）として再解釈し、「輪廻転生」などを説き、「音楽療法」といった新しい治療法を提示した。興味深いことに、田中智学はこうした動きに注目し、「独逸にも輪廻的の説あると聞く」（田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、904 頁）、または、音楽によって病気が治ったという自分の経験を語り、「日本橋衛生会で、病院へ音楽を用いようと云ふことを述べた事がある、西洋でもさういふ事をいった人があると此頃も聴いた」と述べる（同上、847 頁）。

393 吉永進一「近代仏教史の余白から」（『考える人』36 号、2011 年、90 頁を参照）。ちなみに、智学も催眠術に関心を持ち、「精神集中の変調の時にのみ起る」人間に備わっている能力の一つとして肯定する（田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、1009 頁を参照）。

ともいうべきものに基づいているとされる[394]。

以上、近代日本における宗教界の動きを紹介したが、こういった動きに対し、智学と日生は「宗教」としての「日蓮主義」を構想することで対応しようとするのである。

第 2 節　田中智学の宗教観と日蓮仏教への適用

2.1「自由討究」への批判

ユニテリアンにならって「自由討究」の研究方法を仏教にも用いた新仏教徒に対しては、智学は非常に批判的であり、その姿勢は様々な著書において一貫してみられる。たとえば、当時の時代思潮について叙述する、1897 年に出版した初期の著作、『宗門之維新』では、「今や思想界の欧化的潮流は、青年後進の脳海に洋溢し、大胆にして（略）自由討究をもって、聖判霊智の鼎を問わんずる乱暴狼藉の時代となりぬ」[395]と智学は述べ、「自由討究の土足」[396]で仏教、そのなかで特に日蓮の教義に踏み込んではならないとする。

また、『大観』でも新仏教徒やユニテリアンの「合理的信仰」などに見られる「自由討究」に触れながら、それに対抗しうる信仰・宗教として「日蓮主義」を語る。たとえば、

> この頃、自由信仰、自由討究、自由思想といふものが盛んにもてはやされて、遂にこれの中から「合理的信仰」とかいふ信仰を最上の信仰なりとして、教権を野蛮思想なりといひ、佛祖でも何でも今日の理に合へば執るし、苟しくも、今日の理（しかもそれは常識上の）に合はないものは決して用いない筈のものである。[397]

と、智学は「教権」の束縛から解放された「自由討究」の合理性を批判し、「浅薄な偏見」や「愚論」として否定する。こうした批判のもとになっているのは、智学が「宗教はみな教権である」[398]という理解にたっていることにある。「絶対の帰着處」[399]を信じて、それに同化するのが「宗教」だと考える智学は、こうした絶対性、「教権」性のない信仰は「宗教」

---

394 磯前順一、高橋原、深澤英隆「姉崎正治伝」（磯前順一・深澤英隆編『近代日本における知識人と宗教』東京出版会、2002 年、49-50 を参照）。
395 田中智学「宗門之維新」（丸山照雄編『近代日蓮論』東京朝日新聞社、1981 年〔初出 1901 年〕、131 頁）。
396 同上、135 頁。
397 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、281 頁。
398 同上、282 頁。
399 同上、286 頁。

ではないと言う。とはいえ、当時の日本社会においては、自由平等の思想が盛んになり、宗教でも「教権主義」を排斥しようとする動きがまさにユニテリアンや「新仏教」の行動原理と一致する。だからこそ、

> 合理的信仰とか、自由討究などといって、佛の広大深遠なる教をば、自己の比較にも足らぬ小量の理性の批判に訴へて、その採るべきは採り、捨つべきは捨つといふ時は、これ佛祖を被告人とし、その経巻を調書としたものではないか、(中略)、自己を主人とし、裁判官として信仰しやうといふは、実に不道理至極のことで、大体宗教になって居ないのである。[400]

と語り、人間の理性で仏教の教えを批判的に理解しようとする態度自体が「宗教になって居ない」と断じ、「『新佛教』や井上哲次郎氏の如きは、宗教をいひながら、宗教の有効面を否定して居る」ので「信じないならむしろ加藤弘之氏の如きがよろしい」とまで言い放ち、批判するのである[401]。

こういった智学の「宗教はみな教権」という理解は先にも少し触れたように「信」のあり方に起因する。智学はユニテリアンや新仏教を批判する際に次のようにも述べている。

> 彼のユニテリアンの如き、新仏教の如きは、予はこれを以て一種の心学やうなものとして、決して宗教と認めることは実際に出来ないのである、といふは、彼等は宗教の独得の生命たる、具体的に<u>実現せる中心理想の下に、不惜身命に自己の身心を集中するといふ宗教最大の価値</u>を失うて自己の心を本とせる時代の文明を本とせる、一種おもひおもひの理屈によって討究の結果、現今の場合のみ満足すればよいといふ意味で、絶えて<u>永久の安心立命</u>をおもはず、<u>釈尊、聖祖等聖賢の奥には、無窮の延長ある霊のひそめることを信ぜず、敬虔の念、欠如せるが故に、宗教として見ることが出来ない</u>のである。[402]　(下線部筆者)

ここで「信」を中心とする智学の宗教観が明確になる。彼は信仰や宗教の「信」が理性や

---

[400] 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、867 頁。
[401] 同上、1905 頁。
[402] 同上、282 頁。

比較によって相対的に判断できるものではなく、絶対的なものであると言うのである。ほかの箇所で智学が述べているように「信仰（絶対）の中に比較（相対）あり、比較（相対）の時にも信仰（絶対）を失わず、これが真の学問なり信仰なり」[403]なのである。その意味でも「自由討究」は、「佛智の信を没した無方針の研究である」から、「信を主としたる比較、絶対の家の相対妙、この電気的関係の妙を」知らないことになる[404]。それゆえに、智学の意見では「自由討究」を主義とするユニテリアンや新仏教などは「宗教」ではないのである。学問では合理性や理性の重視は必要であるが、宗教においては、「自由討究」の態度は許されないものであると智学は一貫して主張するのである。

2.2 大乗非仏説批判

すでに前章で触れたが、智学は仏教の教理自体の発展を否定している。こうした否定の背景には村上専精による歴史的研究に基づいた大乗非仏説論があったことは言うまでもない。村上は、「開発的仏教」としての大乗仏教の優位性を主張するとはいえ、「歴史眼」にもとづいて仏教の教理的発展を説くところから、それを認めてしまえば、日蓮が根本におく、大乗経典たる「法華経」も、その正統性を著しく損することになる。そこで、まず、智学は

> 村上専精氏の如きを始め近頃の世の多くの佛教学者は、已上の状態に名けて「教理の発展」といひ、釈尊当初の説法は小乗のみであったが、後の尊奉者が種々の義解想像を附託してその説法を詩化したのが大乗で、その大乗にまた幾多の義理を加上して各宗の宗義燦然たる今日の佛教が出来たのだといふ、これ等の思想は露骨にすると決して佛教信者のいふべからざる佛陀を侮蔑した言となる、即ち此言を一歩進めると、佛陀の未だ思惟し能はざりし欠陥を凡夫の智慧で補ったといふ結論になる、果して佛陀はしかく愚にして、凡夫はしかく智なるや、奇怪の談でないか。[405]

と、歴史的な教理発展を否定し、「普通の史眼を以て宗教の進歩を律する」[406]ことが不可能であると主張するに至る。

---

403 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、1182 頁。
404 同上、1182 頁。
405 同上、428-429 頁。
406 同上、431 頁。

そして、

> そもそも吾人、法華宗のものは、日蓮聖祖の認めたまへる釈尊の佛法を信ずるのであって、吾人が直接、釈尊の佛法の浅深勝劣を知って、その実の帰したのではない、直ちに釈尊の真相を知るの能力はないのである。[407]

と述べ、直接的に釈尊によるのではなく、日蓮を通しての信仰実現を説く。そして、当時の新しい研究によって仏陀の降誕滅度にも異説があることから、釈尊は「漠然たる伝説の人である」[408]ことを強調する。

また、法華経の寿量品で説かれている長寿の釈尊については、「事実として信ずるには、あまり遠すぎる」存在であり、いきなりそれに帰依することはできないとする。智学は「吾人が直接に釈尊に向かって帰依し得るとおもふのが誤りである」とし、日蓮を通して釈尊を拝し奉るとき信仰者となることができると言う[409]。そして、「釈尊は上代他国の人でその歴史が明かでないに対して、聖祖は吾人と同血族」[410]の人であるという意味でも日蓮を通しての信仰の妥当性を力説する。

さらに、智学にとっては、歴史的にも様々な未解決の問題をかかえている大乗仏教が日蓮の出現によって「事実」性を帯びてきた。というのも、「聖祖を離れての法華経は神話たり戯曲たり、一哲学的理想の叙事詩的発表」であったかもしれないが、しかし日蓮の出現によって「ことごとく事実」になってきた[411]、つまり法華経の「予言」が日蓮の出現によって「事実」となったことが最も重要な意味を持つのである。日蓮の出現がなければ、「天竺支那の矛盾に富める歴史的空想的繁紛の渦中に堕して」[412]しまうが、日蓮をとおして法華経も釈尊もその存在が証明されると智学は主張する。しかも、つねに「末法」の時代性を意識する智学にとっては、「末法においては、日蓮の佛法でよいのである、釈迦の佛法はすでに時過ぎて了たのである」[413]。

こうして智学の「日蓮主義」は、教義を釈尊ではなく、日蓮に直結させることで非仏説

---

[407] 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、1363 頁。
[408] 同上、1363 頁。
[409] 同上、1364 頁。
[410] 同上、1364 頁。
[411] 同上、1364 頁。
[412] 同上、1814 頁。
[413] 同上、1814 頁。

としての仏教の問題を解決しようとしたものであったと言える。智学の言葉で言えば、「畢竟して聖祖によっての法華経を信ずるのであって、かの大乗非仏説問題の如き、われに於て何か有らんやでる」[414]、つまり日蓮を「標準」、「本位」とする日蓮主義者にとっては大乗が仏説か非仏説かは意味のない議論である。日蓮の「活歴史」によって「お経も本佛も本化もみな活躍して来た」ので、「大乗非仏説などの脆論は、吾宗に在ては、一顧を価せぬものである」と智学は言う[415]。

そして最終的には、大乗仏教は「仏説」ではなくとも「仏意」を反映するものとして意味を持つとした村上専精[416]と同様の論理を採り、智学は「言語文字は全く人間のもの、而して其の意旨は全く佛の境界、即ち人言佛意！」[417]と言い、大乗仏教の「仏意」を主張する。そして、「自由討究」とともに、歴史研究に基づく大乗非仏説論を「盲判断」として、次のように批判するのである。

> 勿論経典が結集者の手に成り、又三蔵訳者の手を経て漢訳せられ、それが伝来解説せられた結果、種々の義門宗旨が開発せられ来た今日において、「大乗非仏説論」の如き浅膚の妄議や、傳譯の価値論、義解の品評論、それ等多くの軽浮なる自由討究的盲判断は、今此論系においては殆んど論評の価だになきものである。[418]

2.3 神秘主義と霊性主義（スピリチュアリズム）

ここでもう少し踏み込んで智学の宗教思想における「神秘主義」的傾向や「霊性主義」、スピリチュアリズムについて触れておきたい。

まず、智学は宇宙が「一霊の司る處となる」[419]と認識し、そして、この宇宙の「霊の力」が「霊の中心たる佛を生んだ」と説く[420]。さらに、智学は日蓮を「全く一種の霊」、「精霊」、「心法」として考えていることに注目したい[421]。彼は、日蓮がただの人でも、僧でもなく、

---

414 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、1365 頁。
415 同上、1814 頁。
416 岡田正彦「宗教研究のヴィジョンと近代仏教論―「仏意」と「仏説」―」（『李刊日本思想史』75 号、ぺりかん社、2009 年、83 頁を参照）。
417 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、3197 頁。
418 同上、3196-3197 頁。
419 同上、1428 頁。
420 同上、1496-1497 頁。
421 同上、1911 頁。

「九識心王の体現、感応の主」[422]であると主張する。

では、「九識」とはなにか。もともと仏教における九識論では、人間の「心」のはたらきを大きく以下の五つのレベルに分けて探究してしる。

（1）五識

（2）第六識

（3）第七識（末那識・まなしき）

（4）第八識（阿頼耶識・あらやしき）

（5）第九識（阿摩羅識・あまらしき）

「五識」とは、眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、つまり眼・耳・鼻・舌・身（皮膚）という五官が、それぞれの対象を感受して、外界の種々の刺激に応じて起こる「感覚」のことである。そして、「第六識」のはたらきは、「意識」と呼ばれ、五識の感覚的知覚に対し、純粋に内面的な精神活動をあらわす。この内面的なリアリティには、様々な感情や抽象的な概念も含まれるが、当人が直接・間接に体験した具体的なものに基づく観念である。第六識までが自身の外側の世界を認識しようとするのに対して、自身の内面を深く見つめようとするのが、次の第七識の「末那識」である。末那識は「我（が）」（アートマン）を特徴とし、西洋心理学でいう「自我」（エゴ）のはたらきと似た面がある。人間という存在は、ほとんどまず、「我」にこだわる見識をもち、「我」に強い執着心をもつのであるとされるが、末那識はこうした自己意識を中心とするのである。そして、「第八識」の「阿頼耶識」は意識下の意識、根本識のことであるが、その阿頼耶識では、行動、発言、思考・感情などの種々の行い、つまり「カルマ」（業）の情報が集積されている。こうして第八識に積み重なった業を乗り越える鍵は最後の「第九識」、「阿摩羅識」にあるとされる。　阿摩羅とはサンスクリット語で「汚れのない」という意味で、阿摩羅識は「根本清浄識」、無垢な識であるとされる。つまり根源的な生命の領域として、清浄で真理と一体である識のことである。仏の悟りの境地そのもの、あらゆる生命に本来的にそなわる仏性がこの九識によってもたらされる。

さて、智学の言葉にもどると、彼は日蓮を「精霊」とし、「九識心王真如の都の活現体」

[422] 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、1912 頁。

[423]であるとする。そして、智学は生命の本質である九識を日蓮に求め、「九識心王の大聖を聖境として、信順し奉るものは、大聖の血脈を得て、九識の内へ入ることができる」[424]と言う。

さらに、彼によると、

> 日蓮上人は日本人だの、凡夫だの、この宗団の開祖だ位に小さく見て居るから、金輪際わからない、早く言ふと本佛が日本に現はれたのだ、それは久遠本因の修行を授けるべく現はれたまふたのだ、この点から見れば耶蘇や孔子はもとより、印度の釈尊権迹の釈尊も塵よりも小である。[425]

というところまで言い切っている。こうした智学の思想は、宇宙生命を貫く「霊」、人間を含めて、一切のもの根柢にある九識、つまり原理として日蓮を位置づけ、日蓮自体がすべての「プリンシプル」、「主義」になる、まさしく「日蓮主義」という言葉でしか表せないものなのである。さらに、智学は日蓮が「先天的に法界の大精霊を代表せる、吾等人類の救済者世界の救主であるから、絶対に随順するのである」[426]と言い、その「大精霊」である日蓮に対して「信」をおこすことによって、「直ちにその人と聖祖との感応を成ずるのである」[427]と述べる。

このように日蓮の絶対性を強調するのは、智学自身もまた、日蓮の「精霊」と通じて、「聖祖即九識心王の正境」[428]の境地を経験したと固く信じているからである。そして、宗教については、「宗教ことに本宗は常識を通り超して、一度は狂人的状態となってから落着いたのでなければ駄目である、真の安心に至らない」[429]と言う。ただし、この「狂人的状態」に関しては、それが「迷信的の加持祈祷や空想に耽る」ことや「佛神と談」じることではなく、「世間の一切を捨てて顧みず盡くこれを法に帰する、帰依處に投じて了ふ精神をいふのである」と付言している。

また、すでに本尊論の考察の中で指摘したように、智学は『大観』において姉崎正治の

---

423 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、1912 頁。
424 同上、1916 頁。
425 同上、1924 頁。
426 同上、3093 頁。
427 同上、3081 頁。
428 同上、1930 頁。
429 同上、1929 頁。

神秘主義に注目し、大いに賛同する。たとえば、姉崎の霊魂不滅論について言及する中で智学は「姉崎氏は（中略）精神交通を唱へて居る様だが、これ今の世に在っては、確かに一頭地を抜いた超群である」[430]と評価する。

そして、姉崎に代表されている「舶来の神秘説」は新しいものであるが、仏教においては「神秘」というのが「初門的」[431]なもので、古来から「如来秘密神通力」として説かれているとし、この「神通力」について「「神」は精霊である、「通」は通達の義である、心霊界が、物質界に通達して、之を霊化する力を、神通力、即ち神力といふのである」[432]と説明する。つまり、仏教の中に霊性主義を見出したというのである。

2.4 キリスト教への対抗意識

日生におけるキリスト教の認識についてはすでに触れたが、ここで智学のキリスト教に対する意識について考察していきたい。智学は、仏教における「懐疑」や不信を嘆き、「現今は佛教家も大分、信々といふが、信の価値を実に知って居るものは、却って耶蘇教の人か、佛教では真宗の信者などであらう」[433]と言う。そして、日生と同様に、智学もキリスト教の長所として、宗教の実行、倫理的な感化、宗教の「人格化」を挙げている。つまり、キリスト教の宗教としての性質は、「キリスト」という明確なイメージのある「人格」と彼の「人格性」によって決まっているとする。一方、仏教はこうした明確なイメージのある「人格」を基礎に置かず、宗教として「感化」を与えることができなくなっていると言う。

また智学は、当時の傾向として、「世間でも、宗教には、法そのものだけでなく、人格の勢力の尤も必要なこと」[434]がわかってきたことに注目する。彼は、高山樗牛の日蓮理解や姉崎正治の「精神交通の方面」も人格の必要性を説くものであるとし、こうした動きもあって、智学もその「人格の勢力」を宗教の基礎に置き、その「人格」を日蓮に求めた。そして、日蓮を偉人や英雄崇拝的に見るのではなく、宗教の基盤になるような原理として、「神秘的に講ずる」[435]のが智学の目的であった。彼の意見では、「人」から「実行」へ、「実行」から「理論」へという順序で「教法の勢力」[436]ができあがるが、宗教の力はその「人」が

---

430 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、3076 頁。
431 同上、2778 頁。
432 同上、704 頁。
433 同上、1418 頁。
434 同上、1818 頁。
435 同上、1819 頁。
436 同上、1820 頁。

中心になる時にこそ感化を与えるのである。つまり、智学にとっては、組織的な法門や道理よりも、「尤も直接に感ずるものは、目前に大感化を與へたる『人』とその『行』」であり、「教法の基本たる中心たるべきものは、実行者の人格勢力である」[437]。そういう意味においても智学は日蓮の「人格」を主義とすることから宗教としての「日蓮主義」を説いたのである。それは、「吾人は、本化の円満なる人格に縁して、その人格行動の中に、燦然として法華経の法門が活躍せることを認める」[438]という智学の言葉でも言い表されているのである。さらに、日蓮の出現の重要性を語る智学は、「釈尊も本化出現の為に出世し且説法せられたというてもいいくらいである」[439]と言い、仏教の「人格化」を釈尊ではなく、日蓮に求めるのである。

以上のような仏教の「人格化」の必要性を述べる智学の思想の背景には、キリスト教への対抗意識があったことをすでに指摘した。智学が言うように、仏教もこうした「人格化」が達成できなければ、「基督教にも及ばない」、なぜならば、「佛教は材料は沢山よいものがあるが、組織がまとまって居ない、ことに人格の中心を失って居る、これ宗教としての感化が、現に耶蘇教に及ばない所以である」[440]。キリスト教の方は「教法組織が整頓して居る」から、「倫理的感化もあるし、宗教的感化は特に人生を貫いて居る」が仏教はそれに及ばないのである[441]。宗教の教理が優れていても、感化がなければ宗教の意味がないこと、つまり仏教における「人格化」、「人格性」の必要性が以下の智学の言葉でも訴えられている。

> 彼の教では、宗教としての組織が立って居る、教理の全体をば、ことごとく耶蘇の人格に帰納して居る、耶蘇を中心としての教法となって居る、これ彼の感化ある所以で、佛教ではこの人格的中心勢力を忘れて居るから。[442]

さらに、智学は『大観』において、たびたび姉崎に言及しながら「神」と「ロゴス」の関係、あるいは、本法と本仏の関係との類似について触れる。たとえば、本尊の「人格化」について考察する中でも、次のように言う。

---

[437] 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、1821 頁。
[438] 同上、1823 頁。
[439] 同上、1828 頁。
[440] 同上、1829 頁。
[441] 同上、1831 頁。
[442] 同上、1831 頁。

世の神又は其人格化を研鑽する哲学者の大に講究せざるべからざる大問題である、かの基督教が今時、法界唯一永遠の理想ともいふべきロゴスを「神」とし、その人格化せる活動を「キリスト」なりとして、彼の哲学的地盤を強固にせんとせるは、酷だ、我本法本佛本化の関係に近似して来た、これ宗教学上の一進歩、我家既に三千年前に之を顕揚して、宗徒その寶を知らず、実に憤慨し興起すべきでない乎。[443]

ここで智学が神の「人格化」よりは、キリスト教における「ロゴス」の解釈に注目しているのがわかる。万物を統べる原理を「ロゴス」とし、それの具体的な現れとしてキリストを捉える三位一体説が、「本法本佛本化」の関係と類似してきたことに対し、智学はある種の危機感を持っていたと考えられる。たとえば、智学は日蓮について「聖祖一体の中に一即三の機関が圓具って、本佛、本法、本化の三つとも示されたのである」とし、「本佛釈尊として現れるか、本化聖祖として現れるかの相違こそあれ、法界の大霊元は、法性の自然力に乗じ、その功徳力を現じて、どこかに大勢力として常に存在して居る」と言う[444]が、こうした理解はまさにキリスト教における「ロゴス」解釈による三位一体説と類似する。そして、キリストの「人格」を中心にする感化の上に、さらに「ロゴス」を中心とする哲学的な基礎が成立すると、仏教にはもはや勝てる長所がなくなるという考えがおそらく智学を動かしたのであろう。だからこそ智学は『大観』においてたびたびキリスト教における「ロゴス」の解釈に触れ、仏教における「妙法」、「本法本仏」、「法身」との相違について述べるのである。たとえば、「姉崎氏の如きは、無始のロゴスと妙法と一であるといはれるが成程類似はあるかも知れぬが似而非なるものである」[445]、あるいは、「姉崎氏は、寿量品の本佛本法と、ロゴスとは殆ど一つ思想だというて居るが、大に與へていふと、或点までは許すも可いが、併しそれは僅に他受用報身の一部分に当って居る處」[446]、そしてさらに、「耶蘇教に、ロゴスといふこというて、このロゴスは法身と同じであるやうにいふものもあるが、調べさせた所が」、華厳の「意生身」にあたるように思われる[447]と、智学が入念に「ロゴス」について調べているのがわかる。その結果、「現今世間の思想は、佛と神とを

443 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、527 頁。
444 同上、1854 頁。
445 同上、1062 頁。
446 同上、1499 頁。
447 同上、1568 頁。

一にしやうといふ風の考がある」が、しかし、ロゴスたる「言語または観念として現はれたる神の如きは、佛教中の一部分の小思想である」とする[448]。

すでに智学による「九識論」とその中での日蓮の位置づけについて述べたが、この「九識」としての日蓮、つまり万物の原理としての日蓮という解釈もこうしたキリスト教における「ロゴス」という思想にも対応するものとして提示されたと思われる。智学は、「聖祖即九識心王の正境」と言いながらも、また「ロゴス」を意識し、「耶蘇教などは、欧州の種々の学問から影響せられて、かのロゴスの如きはややこれと似て居るが、借物でその根底が確りしていない」と言う[449]。

以上、智学におけるキリスト教への対抗意識について考察してきたが、キリストの「人格」による感化と一切にわたる原理としての「ロゴス」という長所を持つキリスト教を、「人格」とされる日蓮がすなわち九識であるという矛盾的にも見える論理を有する宗教としての「日蓮主義」が超克できると智学は考えていたと言えよう。

2.5「日蓮主義」における「信」と研究

智学は、合理的信仰の理性主義、相対主義に対し、絶対的な「信」を強調したことについてすでに指摘した。ここでさらにこういった主張の詳細を追っていきたい。

1902 年『太陽』に投稿された論説では、智学は当時の思想界における信仰問題について以下のように言う。

> 比較的聡明な輩は、疾くに信仰問題に向けて趨帰しつつ在る、基督教に於て慰安を得んとし、佛教に於て安心を決せんとし、或はユニテリアン、或は哲学、苟も霊界の説明を有する部面とあらば、何こにか吾が煩悶を決する途があるであらうと、探しあわせるさまである。[450]

ここで智学は社会における「煩悶」の動向について語るが、当時の青年が「煩悶を決する」方法をさがすなかで、それぞれの信仰の道を模索している。そして、智学は「特にその煩悶の代表者ともいふべき高山君」[451]、つまり高山樗牛に注目する。樗牛の論説がきっかけ

---

448 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、1568 頁。
449 同上、1930 頁。
450 田中智学「日蓮上人の研究に就て」（『太陽』8 巻 11 号、1902 年、170 頁）。
451 同上、171 頁。

となって、日蓮に対する研究が増え、当時の「尤も多数の読者を有せりと称されたる『太陽』」紙上において日蓮に関する言及が行われたことで、「日蓮上人研究の舞台」は「其序幕を啓いた」と述べている[452]。

また智学は、当時の日本における「霊界の空」の「ただならぬ秋殺の暮景」や自由討究などに代表される学問思想の上の「大病」といった思想界の現状を嘆き、それらの解決策を「霊界の偉人」に求めるのが「当然の趨勢」であるとする[453]。そして、できるだけ「多くの問題を有して居る偉人」の研究こそが「尤も適当の解決権を有して居る」と主張する[454]。智学にとっては、それは日蓮という「真理」としての法華経の「活動者」の研究である[455]。そして、法華経という「真理」を実行的に「活解釈」した日蓮は、「法華経的性格を修養し」、「大人格を成した」が、その「修養法」はどのようなものだったのかと智学は問い[456]、「上人の法華経と同化したのは、学問でも苦行でもなく、唯一個の偉大なる『信』である」[457]という答えに到達する。

智学の本尊論についての考察の中でも述べたように、彼の宗教思想の特徴は日蓮に対する絶対的な「信」を基礎とするものであるが、ここでも彼は信者側に立ってゆるぎない、「懐疑」のない「信」によって宗教や信仰、人格修養の問題を解決しようとしているのがわかる。つまり、智学は、信者も日蓮に対する「信」によって、あるいは、日蓮の「偉人の霊化によりて、真理に契合融和し来り」、「人生最高の修養を遂げる」ことができると主張する[458]。そして、法華経と「同化融合の呼吸」[459]した日蓮と同様に、信者も日蓮との「同化融合」によって「人格修養といふ人生最後の問題」[460]や宗教・信仰問題を解決できると言う。

こうした主張からわかるように、智学は日蓮のことをただの「偉人」としてではなく、ある種の「真理」を代表した、あるいは現実化させた「霊」として見る。その意味で智学は日蓮に関する研究を「一時の流行物」として、一人の偉人の教訓としてみるのではなく、

---

452 田中智学「日蓮上人の研究に就て」（『太陽』8 巻 11 号、1902 年、171 頁）。
453 同上、170 頁。
454 同上、170 頁。
455 同上、173 頁。
456 同上、173 頁。
457 同上、174 頁。
458 同上、173 頁。
459 同上、173 頁。
460 同上、172 頁。

「あらゆる霊の問題」を解決するものとして、あるいは「日蓮主義」の目的として捉える[461]。そして、智学は日蓮の研究が「終身の力を傾けて掛っても損はない、（略）哲学、宗教のあらゆる問題に渉りて、人生最高の研究となり、國性民俗の最大良薬となり」[462]と主張し、自らの日蓮主義運動をとおして、それを証明しようとしたのである。

2.6 宗教の定義と「信」の特徴

ここまで「教権」としての宗教や「信」を中心とする宗教といった智学における宗教理解について触れたが、ここでは、さらに踏みこんで「宗教」の定義や「信」の解釈について論及していきたい。

智学は「宗教」を次のように定義する。

> 要するに宗教は、広漠なる宇宙と微妙なる人心とを接触して之を霊化し、無限の真理を以て有限の人生を蘇活せしめ、幽玄の意義をもたらして浅近の世情に投影して、以て小にしては吾人安慰の泉源とし、大にしては世界人類の帰着を、真理の淵底に求めんとするものである。[463]

つまり、宇宙と人間の「接触」、いわば合体による「霊化」と、真理と人生の融合が宗教の不可欠な要素であるとする。さらに、続けてこうした「真理」を求める「宗教」と歴史の関係については、

> 真理は時間空間に亙って絶大である、歴史は真理存没隠顕の一部分である、その一部分の（人間の）歴史を以て絶大なる真理を批評し盡さんとするは、類を知らざるの甚だしきものである（中略）歴史は理想を生まざれど、理想はよく歴史を産む。[464]

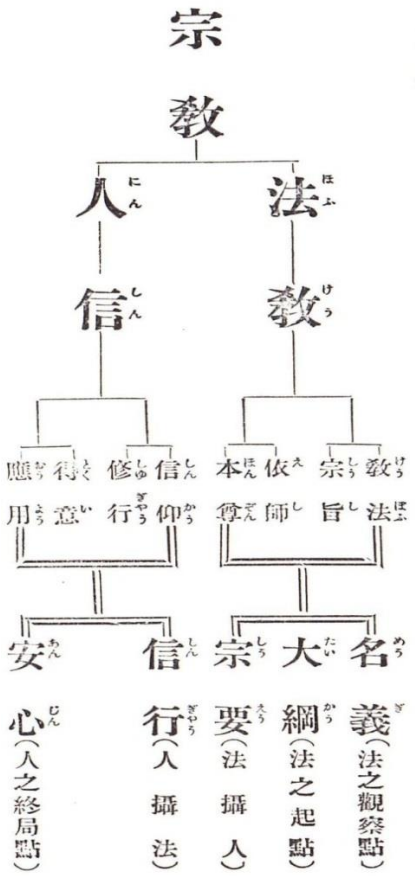
と述べ、宗教に「真理」が備わり、その「真理」の追究により「理想」が達せられるとする。彼によると、真理に到達するには二つの方面、つまり「智」の「迂回的の方面」と「情」

---

461 田中智学「日蓮上人の研究に就て」（『太陽』8 巻 11 号、1902 年、174 頁）。
462 同上、177 頁。
463 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、431 頁。
464 同上、431 頁。

の「速疾的の方面」があると言う[465]。そして、「情」に基づく信仰こそが真理に到達する上で一番の近道であるとする。こうした信仰については、「電気の感受性」[466]のようなもの、あるいは「人心の改造」、「人間の現在の心状態を大々的に破壊して大々的に根本から造り直す大不思議力」[467]であると説明する。この「大破壊と大建設」[468]の力を持つ「信」が「人間化した法たる聖祖を信じ奉る」[469]ことによって得られるのである。

また、智学による宗教の定義を、『大観』の構造が示している。『大観』は、「名義門」、「大綱門」、「宗要門」、「信行門」、「安心門」の五大門に分かれているが、智学は「宗教の成立には、何教でも、教法と宗旨、依師と本尊、信仰と修行、得意と応用という」ことに帰着し、「教と信との二つとなる、即ち、人と法との二つとなる」と述べ、その関係性を以下のような図 7 にまとめている[470]。



465 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、909-910 頁。
466 同上、1286 頁。
467 同上、2783 頁。
468 同上、2784 頁。
469 同上、2803 頁。
470 同上、211 頁。

ここで智学は、宗教における教義とそれに対する信仰の二つの側面の重要性、また教義を理解することや信じることだけではなく、それらに基づく実践の必要性をも主張するのである。

「式目」の五大門の内容を簡単に説明すると、「名義門」はターミノロジーで、語義解釈を中心とするものであり、また「大綱門」は原理的、宗教哲学的研究であり、次の「宗要門」は宗旨的、宗義学的研究、それから「信行門」はいかにして「人」が「法」と一致するかということを明かす修行の研究、そして最後の「安心門」は、「法が人格化し、人格が法化して、人が法を我ものとした姿はどういふものぞといふことを明かす」修行の成果の研究である。

智学は、とくに「宗要門」「信行門」「安心門」の三門に注目し、

> 人生と妙法とこの間に介在せる自己の関係調和如何というふう問題に於いて、法を中心として、法が自己および人生を接せる形は『宗要門』これを説き、自己が法に接する形は『信行門』これを説き、自己が法を消化して自ら証し更に人生を自己の法に同化する場合を『安心門』これを説く。[471]

と言う。以上の五大門は宗教を説くことにおいて不可欠な要素であるとされるが、智学はよりわかりやすくそれぞれの要素の役割を比喩で説明している。その比喩では、人間の体で言えば、「名義門」が容貌風格であり、「大綱門」が体の肉と骨であり、「宗要門」が魂であり、「信行門」が血の運行、活動の基礎であり、そして「安心門」が起居動作、色心一致の動作のようなものであると言う[472]。人間の体において血液が活動の基礎となると同様に、宗教においてもその基礎となる「信」が重要であるとする智学は、「信」に関して多くの著書の中で言及し、一貫して宗教・信仰に入る道は、「智慧行」によるのではなく、「感応的直覚的」、あるいは、「統一的」、「醇要的」な「信」によるのが近道であると主張する[473]。たとえば、『大観』では智学は以下のように言う。

> 分解的な智慧の方でなく、直覚的統一的な信を以て宗教の実践方面として、この分科

---

471 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、276 頁。
472 同上、1948 頁を参照。
473 同上、2811 頁を参照。

多様なる智識思想をまとめる、といふことが必要である、学問の方はますます分科して科学的に実験的に理論的に進歩せねばならぬ、決して独断的ではいけない、それとともに宗教の方はいよいよ醇要的に統一的に取要的に直覚的にならねばならぬ。[474]

こうして「直覚的」、「統一的」な宗教・信仰を重んじる智学は、学問や科学、あるいは新仏教などにも見られる合理的信仰と違って、絶対的な真理に基づき、絶対的な「信」を得ることで成り立つと主張するのである。それが、日蓮に「自己を没して」[475]、日蓮に絶対の尊敬を捧げることによって可能であるとする。そして、智学自身ももちろん、日蓮に没して、日蓮の「加被力」によって、「日蓮主義」という宗教を構想するに至ったのである。たとえば、『本化摂折論』では、

予は何等の創見を持たぬ、(中略)、一から十まで聖祖の御自判である、予の才覚としては単に言語文字の上の責だけである、しかし是れも聖の加被力があるから自分の功では無い。[476]

あるいは、

先づ自らを没却して聖祖の光明中に融帰しての行動であるから、自分が為すのではなくして聖祖がなされるのである、主張も固より自分の主張ではない、利益も固より自分の利益ではない、ただ自分のものとしては信念である。[477]

と語っている。

智学におけるこうした絶対的な「信」がつねに近代化された日本の思想界を念頭に置いているが、理性に基づく宗教に対抗する形で直覚的な信仰である「日蓮主義」が提示されたと思われる。そして、智学は自分について、「何なる博士でも大学者でも達磨空海法然親鸞の様な人でも少しも畏れない、そは只この本化中心説の一大確信を有して居るからである」

---

474 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、2841 頁。
475 同上、3042 頁。
476 田中智学「本化摂折論」(『折伏とは何か』真世界社、1968 年〔初出 1902 年〕、108 頁)。
477 同上、166 頁。

[478]と述べている。学問の教育で言えば、智学は決して宗教の専門家ではなく、逆に「横文字があればマッチのレッテル一つ読めない、高等小学校の二年生位のもの」[479]であるが、日蓮に対する「信」によって、常識である学問だけでなく、超常識である宗教の問題をも解決できると確信している。また、当時の知識人の代表者とも言える高山樗牛についての思い出として「樗牛高山君はこの高等小学校の二年生から本化の正義を聴いた、そして曰て居た、『日蓮聖人の研究をはじめてから、前の学問が邪魔になってこまる、あなた方の無学と仰るのが羨ましい』」[480]と語っているが、ここで智学が強調するのは、理性に基づいた学問によって宗教・信仰を得るのではなく、ただ一つの道である「信」によってすべてが解決されるということにある。

第 3 節　本多日生の宗教観と日蓮仏教への適用

智学と同様、日生も、ユニテリアニズムの伝来、新仏教運動、大乗非仏説論争、神秘主義の広がりといった時代状況の中でその宗教観を形成してくるが、日生はどちらかといえば、新仏教などと同様に「理性」を重視する立場にあった。また、智学は、仏教を末法以前の「普通仏教」と末法以後の「特別仏教」に分け、大乗非仏説に対抗するために仏教の教理そのものをインドで生まれた釈尊ではなく、日本で出現した日蓮に直結させようとするが、それは日生にとってあり得ない考え方であった。なぜならば、日生が目指した仏教の統一は、時間的にも、空間的に、統一的な教義、絶対的な仏の教義によって達せられるが、その教理を仏説と非仏説、あるいは、正法・像法向きと末法向き、インドの仏教と日本仏教という形で分けることはその妨げになるからである。

さらに、智学と同様に日生も、仏教をキリスト教に対抗できる宗教とするには、明確な信仰意識が必要であり、そしてその意識の中心に実在の人格をおかなければならないと考える。智学の場合はそれが日蓮の人格であるが、日生の場合、釈尊の人格であるとする。

3.1 仏教統一論

日生の仏教の統一論はいうまでもなく村上専精の『仏教統一論』に刺激を受けている。たとえば、『法華経講義』の「凡例」においては、本書の執筆の参考として姉崎正治の『宗

---

[478] 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、3033 頁。
[479] 同上、3033 頁。
[480] 同上、3033 頁。

教学概論』や『聖典史論』とともに、村上専精の『大乗仏説論批判』と『仏教統一論』を挙げている。そして、村上については、「現代に於ても村上専精氏の統一論の如きは漸々法華に接近して其の帰趣を求めんとしつつあり」[481]と言い、仏教の統一という目的に関して肯定的に捉えている。

ところで、全体的に村上の統一論に賛成の意を表す日生にとっては、実は、仏教の統一的な解釈の模範を示したのが、ほかでもなく日蓮の『開目抄』であるが、そういう意味でも「日蓮主義」というのは、日蓮の主義とする仏教統一論であると日生は考える。こうした日生の立場は、日蓮が『開目抄』で「宗教的にして久遠実成の釈迦正統論を鼓吹せられました点は佛陀観上特に記憶すべきことであると思ふ。今日の村上氏の議論を六百年前の開目鈔は既に道破して居る、上人の見識は真に高いものである」[482]という言葉にもはっきりとあらわれている。

こうして村上専精の統一論を肯定的に考える日生は、村上の仏陀論に反論する。歴史的な研究に基づき、仏説ではなくとも「仏意」としての阿弥陀信仰などを肯定し、「釈迦一仏」のみを仏陀と限定しない村上に対しては、日生は否定的である。そして、次のように「矛盾の見解」[483]として批判する。

> 近時村上専精氏の佛陀論世に出づ、氏は釈迦中心の統一を是認するものにして、その意思筆端に明瞭なるも、他面に大日中心、又は弥陀中心の統一説を許容するが故に、矛盾の解説に陥り、遂に不透明の論旨たるを免れざりき。[484]

また、大乗非仏説論に関しては、

> 之を要するに印度は歴史の徴すべきなく、而も数千年前の史実を推断するものなれば、幾多の所説を生ずるは止なきことなるが、歴史的批判に於ては広く世に行はれざりしを以て、佛説にあらず後人の開発せし教義にして後世の編製に係ると云ふなり。されど又古来佛教家の通論としては広く世に行はれざりしは法に隠顕あり、時機に相応不相応あるが故にして、行はれずとも隠蔵して現存し、その教義の根幹は佛陀の直

481 本多日生『法華経講義』上巻、統一団、1906 年、2 頁。
482 本多日生「村上専精氏の佛陀論に就て」（『統一』121 号、1905 年、28 頁）。
483 本多日生『法華経講義』下巻、統一団、1906 年、51 頁。
484 同上、44 頁。

説より傳々せしなり、決して小乗のみ佛説にして他は後人の開発に係ると云ふべからず、佛陀の真説なること疑なしと論じ、且信じて尊重恭敬するなり。[485]

と述べ、日生は、「小乗」の経典から大乗の経典までの一切経典が、仏説の一貫した教義をあらわしたもので、それぞれの違いは、時期相応説で説明できるとする。日生のこうした主張は、井上円了の「地位相応説」、すなわち仏教が最初に伝播した地域の地域性は、大乗の深遠な教説には合わなかったために、大乗仏教の教説は忘れ去られ、後に西域に仏法が伝えられるに及んで、大乗の教説が復活し人々に受けられていくという理解と相似する。円了の「大乗の教説はもともと仏陀の教説に胚胎していたもの」[486]であるという意見も、日生の大乗の「法の隠顕」という理解も、ともに大乗仏説を主張し、村上専精の歴史と信仰としての仏教の分離を克服しようとするものである。

また、「釈尊中心の佛教」という論説でも、日生は当時の仏教研究について言及し、次のように釈尊中心説を強調している。

現代の研究に就て見ると、帝国大学の姉崎博士も、村上博士も、阿弥陀と云ひ、大日と云ふも是れ皆釈尊を渇仰し、その説法或は悟、或は力を慕って其處に集まって発達して行ったのが佛教の正系であると云はれて居る（中略）欧米の学問は之れは南方佛教から来て居るが、矢張り阿含を信仰して居る者と同一で、釈迦牟尼中心であります。[487]

さらに、大乗非仏説論で仏説としてより信憑性のあるとされる阿含の経典と、大乗経典である法華経の内容などに関する研究に、日生は特に力を入れるが、それも一切経典を貫く一つの教理、真理、それらの統一性を強調するためである。日生によると、宗教の研究には、「純理的方面」と「系統的方面」の二種がある。そして、「純理的に教理の本質を論ずる場合には大小権実などいふ事は少しも価値なきもの」[488]であり、「日蓮上人の純理的方面の主張を見るならば、統一主義であって円満玉の如き佛教である、故に大小権実の区別ど

---

[485] 本多日生『法華経講義』上巻、統一団、1906 年、194 頁。
[486] 岡田正彦「宗教研究のヴィジョンと近代仏教論―「仏意」と「仏説」―」（『李刊日本思想史』75 号、ぺりかん社、2009 年、85 頁）。
[487] 本多日生「釈尊中心の佛教」（『統一』175 号、1909 年、2 頁）。
[488] 本多日生「阿含法華に対する日蓮上人の意見」（復刻版『天晴会講演録』第 1 集、USS 出版、2010 年〔初出 1910 年〕、5 頁）。

ころか、自己の依経たる法華経すらも眼中にない」[489]と言うのである。しかし、系統的に研究する場合には、総合統一するために、仏教各宗の分立、それぞれの教判を分析する必要があり、日蓮の教義、とくに「四箇格言」もまさに仏教の統一という目的のために表わされたとする。こうして、日生は、「佛教の研究とは実にこの如き佛陀中心の思想を以て、佛陀の教法によりて自己の意識を決定するにあり」[490]と主張することになるのである。

3.2 仏教の統一と宗教意識

日生の本尊論や「宗教学」理解についての考察でも述べたように、彼は高いレベルの信仰意識の必要性をつねに強調するが、とくに仏教徒に関しては、キリスト教の信者と比べた場合、その信仰意識の明確さが問われるのである。

まず、日生は、仏教における信仰意識が「尤も劣等なる處に落ち込んで居り」、宗教学の上から言えば「極めて卑しき處の天然崇拝、庶物崇拝（中略）動物崇拝」というところを批判する[491]。　そして、さらに

> 佛教が立派な宗教であるにも拘はらず余りに散漫に流れる弊がある雑多の信仰思想があって、其の間に統一がない、佛教徒の信仰とは果たして何か、佛様に就ても無形の真如を辿って居る側もあれば、地蔵薬師の人格を無意義に取って来て（中略）其の信仰の状態が宗教意識としては不平均雑多たるものである。[492]

と仏教の不統一を嘆く。

こうして、日生は仏陀に対する明確な意識の確立による仏教徒の統一をよびかけるが、ここで問題となるのは、信仰意識の対象、中心である本尊で、仏陀を非人格的にみて、ただ宇宙の真理のように理解するなら、意識が不明確になる。これを解決するには、人格的な仏、「人格的と云ふのは、姿があり魂があることである」を信仰の中心にすることが必要となってくる。「佛教は宗教であるから、そこに中心的人格者を要するのは当然」[493]なのである。「宇宙の大生命、宇宙絶対の大霊と云ふやうな事を言って居れば、何だか大きくて立

---

489 本多日生「阿含法華に対する日蓮上人の意見」（復刻版『天晴会講演録』第 1 集、USS 出版、2010 年〔初出 1910 年〕、6 頁）。
490 本多日生『予の法華経観』統一団、1906 年、20 頁。
491 本多日生「佛教の統一的信仰」（『統一』147 号、1907 年、2 頁）。
492 同上、3 頁。
493 本多日生「佛教徒よ釈尊に還れ」（『統一』373 号、1926 年、21 頁）。

派のやうに思ふけれど、それは宗教としては未だ成熟しないものである」[494]。理論として万有皆仏なりと言っても、人間には情意や感覚があり、理屈だけでは理解できない。そこで釈尊の三徳を説く必要が出てくる。釈尊は「精神的の主君であり、精神的の師匠であり、精神的の親」[495]なのであり、「人間に似た相を有って居られる」[496]のである。その人格的な仏との関係のなかで宗教や信仰が生まれると日生は考える。

以上のように、日生の意見では、仏教は宗教であるかぎり、その中心的人格を有するのは当然のことである。そして、「表現人格者」である釈尊には、「本仏」という真理的な側面もあり、それもまた宗教たる仏教にとってはなくてはならない教義であるとする。しかし、仏教徒においては、この肝心な教義が正確に理解されていないため、仏教が多神的な教義に陥ってしまうと日生は指摘する。例えば、「近来日蓮宗の諸派の中にも日蓮本佛論の色彩を帯びた者があるけれども、それは無学の致す所である」[497]と断定し、日生は智学にもみられるような、宇宙の原理まで日蓮の本体であると位置づける、絶対的な日蓮信奉に対しては批判的である。その立場は、「日蓮聖人を除外して、釈尊を除外して新しき宗教を立てるならば、どう云ふ事を言っても宜しいが、日蓮の門下であり釈尊の教を奉じて居る以上は、さう云ふ勝手放題なることはいけない」[498]という言葉でも示されている。

日生はそこまで本仏論にこだわった理由が何であろうか。それに対する答えとして、たとえば、宗教学者ジェームス・プラット[499]との対話が挙げられる。

日生と会見したプラットは、日蓮教学や「日蓮主義」についてさまざまに質問し、話を進めているうちに本仏思想の話にまで至り、彼は満足した様子で帰ったという。日生はその対話を思い返し、次のように述べている。

> その質問の道筋から考へて、ふだん日頃私はどうしてもこの本佛観を明かにして置かなければ佛教の生命が無いといふことを心配して居ったのでありますが、西洋人に

---

494 本多日生『日蓮主義綱要』博文館、1918 年、47 頁。
495 同上、55 頁。
496 同上、83 頁。
497 本多日生「法華経の宗教観」(『法華』9 巻 4 号、1922 年、32 頁)。
498 同上、32 頁。
499 プラット、James Bissett Pratt（1875-1944）、アメリカの宗教学者、1923-24 年に日本、韓国、中国で滞在し、仏教に関する資料を集めるなかで、仏教の諸宗派の代表者をインタービューする。のちに、こうしたフィールドワークの成果に基づき、*The Pilgrimage of Buddhism and a Buddhist Pilgrimage* (London: Macmillan & Co., 1928) を刊行する。

出会って話をして見ると、私が平生考へて居る通りである。日蓮門下が本佛観を明かにせずして、帝釈様が有難いとか鬼子母神が有難いとか、言って（中略）実に低級堕落、語るに足らぬものである。[500]

こういった分裂的な信仰、つまり、多神主義や万有神教を推し進めていることが、「法華宗が一番の失敗」であり、「亜米利加人の一人をも信服せしむることは出来ない」[501]と日生は批評する。

また、日生が「佛教信仰の中心は釈尊に対する信仰渇仰といふこと一層明かにしなければならぬ」ということが実感したのは、プラットの指摘もあったからであろう。

プラット博士との問答で痛快に感じたのは『あなたのお話を伺へば釈迦牟尼が絶対の実在者である。私も左様に思ふが、併し日蓮宗の寺では、大きなお堂に日蓮聖人がまつってある。お釈迦様は見えないではないか』といふことまで聞かれたので、私は『それは彼等が間違ひをやって居るので、日蓮聖人の精神に違反した愚なる行動に過ぎない』と答えておいた。[502]

3.3「神秘」と理性、信仰と研究の関係

智学は神秘主義に関心を持ち、日蓮を宇宙を貫く原理、「霊」、あるいは、阿頼耶の九識として位置付けていたが、日生の立場はそれと違ったものであった。

日蓮の「神秘的」な側面を強調し、または「天才」面を強調する、いわゆる「敬遠主義」を日生は否定し、釈尊の慈悲を信じ、向上しようとする試みにおいては、日蓮も日蓮教徒も同じ立場であるとする。日蓮を絶対的、あるいは、神秘的にみて、「宗門内には釈尊までも打破して只管上人を祭り上げようとする者もあるが是は大なる誤解」であると日生は主張する。そして、「如何に上人が上行の再来なりとも」、「上人を学び得られない事は無い」、「吾人も亦心血を灌いでやれば、必ず学び得るものである」と言う[503]。

また、日生は宗教や信仰の動機として、以下の六つの「宗教心」を挙げているが、

---

[500] 本多日生『総合的仏教観』大蔵経要義刊行会、1924 年、282-283 頁。
[501] 同上、283 頁。
[502] 本多日生『最善の信仰』若人出版部、1925 年、93 頁。
[503] 本多日生「日蓮上人の信仰」（復刻版『天晴会講義録』第 2 集、USS 出版、2010 年〔初出 1911 年〕、356 頁を参照）。

1. 感応的宗教心（宗教心の大部分）
2. 実在的宗教心（不滅の悟り）
3. 神秘的宗教心（神秘不思議の力を認める）
4. 懺悔的宗教心（懺悔滅罪）
5. 道義的宗教心（道徳を実行し社会のためにつくす）
6. 推理的宗教心（真理の探究）

そのなかで「神秘主義」的な傾向は、もちろん宗教にあるが、それが一つの心の働きにすぎないと日生はみている。そして、日蓮においては上記の六つの働きが調和し、模範的な信仰を築き上げられたとするのである。

ところで、日生は、宗教には信仰という感情的な情操が重要であるが、しかし理智の理解がなければ危ないとし、「学性の時代から情操だけが宗教であるという考え方が大嫌い」[504]だと言う。そして、彼は宗教を感情だけではなく、理性の満足をえるために、学問的に研究しなければならないと主張し、宗教を語る時、理性を重視し、宗教学の方法論等を用いながら、仏教をも合理的に説明しようとする。そしてそれも真理を探究する「推理的宗教心」の働きであるとする。しかし、前章でも述べたように、日生は仏教をもっぱら「哲理」として位置付ければ、結局宗教としてキリスト教に破られるのではないかと懸念していた。日生は「帰一協会」のメンバーであり、彼の「法華経より見たる佛教」という講演とそれに対する聴者の質問やコメントの記録が残っているが、キリスト教徒であるシドニー・ギューリック[505]が日生のわかりやすい説明に感心し、とくに仏性論に興味を示して、彼の仏教に対するイメージを次のように述べている[506]。

佛教と基督教との相違点を考へますれば、佛教は哲学的の思索に流れて、宗教の中心を逸して居りませぬか。基督教は飽く迄信仰中心の主張を維持し来って居る。これ

---

504 本多日生「宗教の本質より見たる仏教」（『統一』424 号、1930 年、3 頁）。
505 ギューリック（Sidney Lewis Gulick, 1860-1945）、アメリカの牧師、1887 年に来日し、熊本、松山で伝道した。1906 年から同志社で神学を教え、京都帝国大学などで英語を教えた。親日家として知られ、日本とアメリカの親善に尽力し、その活動の一部は青い目の人形の贈答活動として知られている。
506 ちなみに、ギューリックのほかに、その講演をめぐる議論に参加したのが姉崎正治、井上哲次郎、渋沢栄一、佐藤鉄太郎である。

が両教の異なる点かと思ふ。[507]

このギューリックの意見に対し、その場にいた姉崎正治が反論し、井上哲次郎も議論に加わるが、日生の反応が記録されていない。しかし、キリスト教徒のこうした意見は痛いほど日生にも伝わっていたであろう。ギューリックの言葉はまさに日生が克服しようとした仏教のイメージを端的に表しているのである。

さらに、仏教徒の多くが信仰の決定ができないのはまさにこの推理的方面に没頭しているからであるとする日生は、以上の六つの宗教心をよく調和させることを求めている[508]。その意味で、日生の「日蓮主義」というのは、日蓮の「熱烈なる信仰心」と強い「研究心」を模範にし、研究と信仰の調和をとることなのである。

3.4 法華経に基づく宇宙観、人身観、超人観と「統一神教」

日生の宗教観の特徴は、西洋思潮である「宗教学」に依拠しながらも、この近代的な学問における宗教の説明に不十分なところがあると見て、その不完全な説明を法華経の教義で補おうとすることである。日生は特に西洋の宗教学者による仏教の理解に不満を持ち、次のように言う。

> 西洋の宗教学者は、佛教と云っても粗末な観方をして、小乗教を誤解してそれが佛教の全部だと思って居るのであります。（中略）西洋の宗教学者は、佛教に対する知識を欠いて居ることに依って、模範的の宗教の研究が出来て居らぬから、宗教学全部を持って来ても真正の宗教の事が分からぬのである。[509]

こうして、西洋の宗教学だけでは、模範的な宗教の研究ができないとし、日生は法華経の教義に基づいて模範的、あるいは、理想的な宗教像を提示する。

日生においては、法華経の教義に基づく宗教観がかなり早い段階から確立され、例えば、『法華経講義』[510]では、「教」、「行」、「人」、「理」と「果」という宗教思想における五つの

---

[507] 本多日生「法華経より見たる佛教」（『帰一協会会報第三』1913 年、179 頁）。
[508] 本多日生「日蓮上人の信仰」（復刻版『天晴会講義録』第 2 集、USS 出版、2010 年〔初出 1911 年〕、379 頁を参照）。
[509] 本多日生「法華経の宗教観」（『法華』9 巻 2 号、1922 年、23 頁）。
[510] 本多日生『法華経講義』上巻、統一団、1906 年、7 頁を参照。

要素が挙げられている。法華経の場合は、教法（一切経に説かれている教義）、行法（教義にそくした修行）、人法（人身観）、理法（宇宙観）、果法（超人観）という構造である。教法と行法は、宗教の属性をあらわすもので、人身観・宇宙観・超人観は、宗教の本質であるとされる。

この構造は、日生にとって宗教を語る上で基本的な構造で、この五つの要素の中でとくに本質とされる人身観・宇宙観・超人観に「不備」があるなら、その宗教が不完全なものであるとみられる。例えば、日生による大本教の批判はこうした構造に基づいている。日生はまず大本教における神秘思想に注目し、「大本教に凝つて居る者を総観すると、一方の始めから夢中になる方の者を見るに、何か、斯う、奇矯な事を求むると云ふか、一種の神秘を求むる」ことに、大本教の成功の秘訣があるのではないかと考える。しかし、彼の意見では、大本教は「其の宗教的要素として最も不備浅薄なるもの」であるが、その理由としては、宗教の重大要素がないことが挙げられている。つまり、「三大教義」である宇宙観と人身観と超人観が、「大本教等に於ては、之等の教義に就ては其の一つも殆ど鮮明されては居らない」と指摘する。さらに、「教義と行法との二大要件が具備して居ないものは、取るに足らないものである」という意味でも、大本教は「教義も行法も無視した」「迷信邪教」であると日生は断ずる[511]。

では、この「三大教義」である宇宙観・超人観・人身観というのは、いかなる内容の教義であるのか。まず日生の宗教観においての「宇宙観」について説明していきたい。日生によると、宇宙観は「大生命の存在」を認めることから出発し、その「大生命」の「部分的」な現れが「人」で、「全分」的な現れが「超人」、つまり、神や仏であるとする[512]。そして、この宇宙観において宇宙そのものを完全に説明できると、「人」と「超人」の説明、つまり「人身観」と「超人観」も完全にできてしまう。こうして、「宇宙の説明を離れて宗教が在る譯ではなく、人及び超人の説明を離れて宗教が在る譯ではないのであって、宗教とは斯う云ふ三つのものの説き明しである」[513]と日生は言う。そして、日生にとっては、仏教が、そのなかで法華経だけが完全にこの三つの本質を解き明かしたとし、仏教の一切経の教義と法華経の教義に基づいて、宇宙観を説く。

まず、「小乗」の教義においては、宇宙観より人身観が中心に説かれ、業の縁起や「本性」、

---

[511] 本多日生「我国為政者の覚醒を促す」（『太陽』26 巻 11 号、1920 年、113 頁）。
[512] 本多日生「法華経の宗教観」（『法華』9 巻 2 号、1922 年、21 頁）。
[513] 同上、22 頁。

「法身」についても触れられているが、その説明が不十分であるとする。そして、「一般大乗」の教義では、宇宙の説明が「阿頼耶識」の思想を中心にし、「万有の中に行き亙って居る所の生命」[514]の「阿頼耶識」、仏性と仏の三身が説かれている。こうして「小乗」から「一般大乗」に来て、「佛教の大きな思想の完成を告ぐる道程として、次第次第にこの思想が進んで来た」[515]と言う。それから、法華経の教義では、阿頼耶識の思想も受け継がれているが、「この宇宙的大生命を、之を大人格の本佛として認めた」[516]ところが、特徴であるとする。日生によると、「一般大乗」の「阿頼耶識」みたいに、ただ宇宙に生命があるというだけでは「茫漠たる」説明になるので、そのために法華経では「宇宙観には仏界縁起を説明」するのである。この「仏界縁起」の教義こそが法華経と日蓮の教義の長所であると日生は考える。日生の言葉で言えば、「その大生命は人格に体現せられて、本佛として宇宙を認むる所に法華経の真価は存する」のである。そして、法華経で説かれている宇宙とは、「佛が支配して居る法界」[517]である。それが「仏界縁起」の意味することである。キリスト教においては、「宇宙に先立って神あり」[518]、あるいは、日本の建国において神が先だって国を開いたと同様に、仏教においても、宇宙に先立って仏ありという教義で宇宙観を説明しなければならないと、日生は指摘する。こうした仏界縁起に基づく法華経の宇宙観は、「非人格的に観るならば、圓慈であり、人格的に観るならば本佛である」[519]と日生は結論づける。

次に、日生による「人身観」の説明をとりあげたい。「小乗」で説かれている「業感縁起」や、「一般大乗」で説かれている「頼耶縁起」、「真如縁起」などは、「人格を説明する場合に於ては、迷ひを起点として次第に向上するものだと説く」[520]、あるいは、「迷って居るものが修行して後に漸々と佛となって、下から上に昇って行く」[521]というふうに説明するが、法華経では、「人」の本質には「仏性」があるとされ、しかもその仏性が「事実に顕動」[522]することが説かれている。また、「業感縁起」、「真如縁起」などでは、「絶対我の存在を認めるけれども、個人個人の自己を没却して、宗教的要求の人格の実在に達し得ない」[523]が、

---

514 本多日生「法華経の宗教観」（『法華』9 巻 2 号、1922 年、25 頁）。
515 同上、26 頁。
516 同上、27 頁。
517 同上、28 頁。
518 本多日生「法華経の宗教観」（『法華』9 巻 3 号、1922 年、19 頁）。
519 同上、20 頁。
520 本多日生「法華経より見たる佛教」（『帰一協会会報第三』1913 年、152 頁）。
521 同上、153 頁。
522 本多日生「法華経の宗教観」（『法華』9 巻 3 号、1922 年、21 頁）。
523 本多日生「法華経より見たる佛教」（『帰一協会会報第三』1913 年、154 頁）。

法華経の「法性縁起」「仏界縁起」では、「一切衆生悉く皆仏性あることの自覚を教へて居る」し、一人一人の「活動的の仏性」を認める[524]。

日生はここでまた「一般大乗」と法華経の違いを主張し、「一般大乗」は「仏性の有る無いと云ふ事を論証し来る理論的仏性論」であるのに対し、「法華経は実行的仏性論である」とする[525]。この「実行性」が実際の宗教的感化をおこすと彼は主張する。こうして法華経の人身観は、仏性論を説き、行と顕動に重きを置くとする。また、ここでも日生はキリスト教を意識し、

> 基督教の信仰に、神の子であると云ふ意識が成立たないで基督教の信者であると云ふことは言はれないと同じである。法華経の信者は我は真に佛の子であると云ふことを強く自覚しんかればならぬ。[526]

と言うのである。つまり、法華経の人身観は、「佛子の自覚」を基礎に置くとする。

さらに、「超人観」に関しては、法華経の教義で仏に三身が説かれ、しかもその三身は別々であると考えるのではなく、

> 人生に現れし現身の釈迦も、その奥に含まれたる人格実在の如来も、又その奥の非人格的の真理と見るべき宇宙全体の佛も、是は皆同じものである、その法身報身は現身の佛に包まれて居るのである。[527]

と日生は語る。そして、仏教の超人観におけるこうした「本仏の分身」説が仏教の諸宗派だけではなく、すべての宗教の統一的説明を可能にする教義であると日生は考える。それは、たとえば「釈尊を本佛として顕本し、その本佛より総て現れて来る、佛でも神でも菩薩でも、もっと低い人間でも出て来る」、あるいは、本仏以外の「神でも佛でも皆分身である、本佛が源泉である」という日生の言葉からも明らかなのである[528]。

最後に、以上で述べた宇宙観、人身観、超人観の考察の結果、日生はまた法華経におけ

---

524 本多日生「法華経より見たる佛教」（『帰一協会会報第三』1913 年、155 頁）。
525 本多日生「法華経の宗教観」（『法華』9 巻 3 号、1922 年、22 頁）。
526 同上、23 頁。
527 同上、24 頁。
528 本多日生「法華経の宗教観」（『法華』9 巻 4 号、1922 年、22 頁）。

る「統一神教」の教義を強調する。

日生における「宗教学」理解について前章で述べたように、日生は動物崇拝や庶物崇拝から多神主義を経て一神主義へ至る宗教の進化のプロセスを肯定している。こういった宗教進化論的考え方が当時の日本において支配的なものであった。たとえば、キリスト教徒は多神教から一神教へという神観念の進化的な観方を有していた[529]し、宗教学者[530]や仏教者[531]、そして哲学者[532]も宗教の進化のプロセスと神観念の変遷との関係性に注目したのである。ただし、日生の特徴的な考え方としては、多神教から一神教、そして汎神教へという発展段階の上に、さらに、「統一神教」というものをもっとも進歩した宗教として置いていたことが注目されるべきである。

日生は、日本において仏教を含めての諸宗教が多神主義であるからこそ、一神主義のキリスト教に負けるのではないかという危機感を持っているが、彼の考えでは、多神主義も一神主義も法華経の「統一神教」によって克服される。それを可能にするのは「本仏の分身」、すなわち「全体から言へば本佛としては一つである。その働の方に於て言へば種々に身を分つものである」[533]という考え方である。この教義があるからこそ、汎神思想の真理（すべてが神や仏になれること）でも、信仰の「純一」（一神や一仏を信奉すること）という点でも「完全」な宗教が現出する。そして、「統一神教」を説く法華経の教義については、日生は次のように力説するのである。

> 哲学的の基礎としての汎神主義、宗教の原則としての統一神主義、是が最高の真理であります、法華経は人身観に於ては徹底的に汎神主義を力説し、仏身観に於ては統一の本佛を光顕して居るのである、故に法華経位完全なる宗教は無い（中略）法華経

---

529 鈴木範久『明治宗教思潮の研究』東京大学出版会、1979 年、31 頁を参照。

530 姉崎正治と一緒に比較宗教学会を設立した岸本能武太（1866-1928）がティーレの影響を受けて、多神的「魔術宗教」から一神的「道徳宗教」への進化を説く（同上、273 頁を参照）。

531 仏教改革をめざした中西牛郎（1859-1930）が「自然教」の変遷を多神教から一神教に至り、そして最終的に汎神教に到達するという図式において論じ、時間軸に沿って宗教が進化していくこと、「宗教進化の三大階級」を説く（星野靖二『近代日本の宗教概念　宗教者の言葉と近代』有志舎、2012 年、120-121 頁を参照）。

532 帝国大学で日本人ではじめて哲学の教授となった井上哲次郎（1856-1944）が創唱者をもたない、多神教の「自然教」と、創唱者を有する一神教の「文明教」、そして合理的で普遍的で超人格的実在が崇拝される「理想教」という、宗教進化の三段を強調し、進化の頂点として、将来の倫理のための宗教を構想した（鈴木範久『明治宗教思潮の研究』東京大学出版会、1979 年、102 頁を参照）。

533 本多日生「法華経の宗教観」（『法華』9 巻 4 号、1922 年、25 頁）。

は、宗教として世界の模範であります。（中略）方便品に於ては汎神主義を徹底的に説明し、寿量品に於ては統一神主義を完全に説明して居る。[534]

3.5 仏教とキリスト教の比較と「理想的宗教」としての「日蓮主義」

以上、日生の法華経に基づく宗教観について述べたが、ここでその宗教観の「応用」として彼による仏教とキリスト教の比較をとりあげたい。

もともと日生がよく言及する「宗教学」という学問は、「比較宗教学」に発したといわれるように、初期の宗教研究においては、「比較」という方法が一般的であった。そして、「比較」を宗教に適用することの必要性については、ミュラーが「一つの宗教しか知らない人は、およそ宗教なるものを知らない」と言っているほどである。ちなみに、1896 年に日生によって設立された「統一団」という団体の規則の中でも、「組織」「目的」「方法」などの項目があり、「目的」は「各派の教義を比較的に講究しその旨帰を統一」することが挙げられ、また「方法」の一つ目は、「比較講究会を開」くことだとされている[535]。

さて、日生が仏教とキリスト教のそれぞれの長所と短所を詳しく取りあげたのが、1911 年に行われた天晴会の「日蓮上人の信仰」という講演で、後に（1917 年）それをもとに作成されたのが『修養と日蓮主義』収録の「日蓮聖人の信仰」という論説である。

図 8　宗教比較[536]（『修養と日蓮主義』を基に作成）

	長所	短所
キリスト教	宗教の実行	①宇宙観の不備 ②超人観の不備 ③人身観の不備 ④道徳律の不備 ⑤包容力の不備
仏教	基礎的教義	①多神分裂の弊 ②統一身を認めざる弊 ③形像に迷へる弊 ④理論に流るる弊 ⑤信仰意識の低さの弊

そもそも日生が両教を比較しようと思ったきっかけは、東西文明の接触の結果、キリスト教が日本に入り、宗教の問題を研究する必要が出てきたとき、「日本人の信仰せる宗教が西洋人の信仰せる宗教と比較して何れが勝っているか劣っているかを研究して見る事は、目下の緊急問題で」[537]あったからである。

534 本多日生「法華経の宗教観」（『法華』9 巻 4 号、1922 年、26 頁）。
535 磯部満事『本多日生上人』統一団、1993 年〔初出 1931 年〕、105 頁を参照。
536 本多日生『修養と日蓮主義』博文館、1917 年、347-364 頁を参照。
537 本多日生「日蓮上人の信仰」（復刻版『天晴会講義録』第 2 集、USS 出版、2010 年〔初出

まず、キリスト教の短所として挙げられているのは、基礎的教義にあたるもので、つまり、宇宙、神、人間の説明や道徳の矛盾、一神教としてのキリスト教の排他的性格などが注目されている。こうして、「不完全な基督教」の短所として、「宇宙観の不備」（創造説の批判）、「超人観の不備」（神の実相が不明瞭であり、感情的）、「人身観の不備」（創造説の批判、人の本体も不明瞭）、「道徳律の不備」（原罪の問題、理性上満足できない矛盾）、「包容力の不備」（唯一神教としてのキリスト教の排他的性格）が問題とされる。そのなかで、日生はとくに「包容性」のないキリスト教の性格を攻撃し、

> 孤立の一神のみが絶対無限であって他は悉く之を排す、日本に来りては、日本の國神を罪の子とするより外はない、天照大神始め我國の神々も皆神の資格を認めざるのみでなく、罪の子として見ざるを得ない教義である。[538]

と言う。

以上のキリスト教の短所である基礎的教義に対して、仏教が長所を持ち、宇宙観では、諸法実相の真理を説き、超人観では、その真理と仏陀の密接な関係、「不二合体」を明かし、人身観では、皆仏性という汎神の思想、縁起論などを基礎にするのである。また、キリスト教における原罪の問題に対し、仏教では、因果法によって罪が確定することで、冤罪を克服することができるとする。それから、包容力に関しても、仏教が汎神主義に基づいているため、排他的になることはないと、日生は力説する。

一方、仏教の短所として、日生は五つの「弊」を挙げているが、実はその「弊」の対極にあるものは、一神教のキリスト教が有する特徴に他ならず、その長所たる「宗教の実行」の具体的な内容を指し示していることになるのである。つまり、仏教における短所とキリスト教における長所が以下のような対応関係になると考えられる。

仏教の短所	キリスト教の長所
①多神分裂の弊	①一神の信仰
②統一身を認めざる弊	②神の統一的概念
③形像に迷へる弊	③信仰対象（本尊）の明確さ
④理論に流るる弊	④宗教的実践
⑤信仰意識の低さの弊	⑤信仰意識の高さ

1911 年〕、389 頁）。

[538] 本多日生『修養と日蓮主義』博文館、1917 年、355-356 頁。

まず、キリスト教の全知全能の神と仏教の「交替神教」的な多神主義を比べた場合、キリスト教のほうが宗教意識の明確さで勝つと日生は考え、「通佛教の紛乱不統一の信仰は、耶蘇教の一神主義に及ばない」[539]とする。そして、キリスト教では「生ける神」を信ずるが、仏教は偶像崇拝に陥っている点でも「耶蘇教に劣る」と言う[540]。それから、キリスト教では「愛の神」を中心にするのに対し、仏教では慈悲を説くがあまり発揮されていないと日生は指摘する。また、キリスト教では「我等の父」として信仰するが、仏教では仏を指して「智者或いは覚者といふ」、その説明に「温味」がないとする。以上の仏教徒とキリスト教徒の宗教意識の違いを踏まえて、「佛教徒が何より肝心な信仰上の慈父に迷ふて居る様な事では、耶蘇教の我等の父としての明確な意識と競争は出来ないのであります」[541]と、日生はキリスト教の長所である「宗教の実行」と仏教における短所の「弊」を語るのである。

以上の両教の比較を日生はまとめて、

> 佛教は宗教の中に基礎的教義には富んで居るが、基督教と比較して真理に於ては数等勝って居るのであるが、然るにも拘はらず大部分の佛教が純粋宗教としての点に於きましては、耶蘇教に及ばない事遥かであると思ふ。[542]

と述べている。日生の別の言葉を借りれば、仏教は真理においては優れているが、「宗教の建設として遥かに及ばない」、基督教は反対に真理において劣るが「宗教の建設としては勝れて居る」ことになる[543]。

他方、こうした日生による両教の比較から、「完全」な宗教像、あるいは、理想的な宗教像が浮かび上がってくる。「完全」な宗教になるには、基礎的教義、真理に基づく宇宙観・超人観・人身観などとともに、明確な宗教意識に基づく宗教的実践が問われるのである。そして、最終的にその条件を満たす宗教が法華経に基づく「日蓮主義」であると日生は結論づける。

日生によると、日蓮の「主義は耶蘇教の長所と佛教の長所とを併有」する「大宗教」で

---

[539] 本多日生「日蓮上人の信仰」（復刻版『天晴会講義録』第 2 集、USS 出版、2010 年〔初出 1911 年〕、397 頁）。
[540] 同上、398 頁。
[541] 同上、400 頁。
[542] 同上、389 頁。
[543] 同上、389 頁。

あり、「両教の長所即ち基礎として佛教の理論　建設として耶蘇教の信仰」を吸収した「統一的の大宗教」である[544]。

「日蓮主義」の宇宙観や超人観では、真理と仏の一体化、「法佛不二」や永久不滅の仏陀が説かれる。そして、キリスト教の一神主義と仏教の汎神主義が「日蓮主義」における本仏の教義で調和され、「東西文明の融合」が可能になる。つまり、キリスト教の短所である「包容力の不備」や、仏教の短所である「多神分裂の弊」、「統一身を認めざる弊」などが克服されるのである。

また、「日蓮主義」における「実在の仏陀観」や「生ける仏の渇仰」によって、仏教の短所である本尊論の不統一（「形像に迷へる弊」）と信仰意識の低さの問題が解決される。さらに、日蓮の教義では、信仰の中心は「応身顕本の仏」であり、キリスト教の「愛の神」に対抗できる「慈悲の仏」の意識が強いといえる。そして、宗教的感化を与えることや「道徳律の不備」を克服するという意味で、「日蓮主義」の信仰において、「三徳の仏」（本師釈尊、教主釈尊、慈父世尊）を説き、その中心は「慈父の仏」とすることで宗教に温かみが生まれ、信仰意識が高まるとする。

こうして日生は独自の宗教観に基づき、仏教とキリスト教を比較し、両教におけるそれぞれの短所・長所を明確にした結果、理想的な宗教としての「日蓮主義」に至った。そして、日生は、両教の長所を持つという統合力のある「日蓮主義」こそが「将来の優越せる宗教としてますます光輝を放つと信じ」[545]るのである。

3.6 宗教の定義と宗教本質論

智学における宗教の定義は、「教権」、日蓮に没するなどの言葉で表現されているが、日生の定義はどのようなものだったのか。日生の定義は一言、「感応」という言葉で表すことが出来る。信仰側に立って、宗教の本質として「感応」を中心に置くこと、仏教を語る時に「人」と「仏」の間の関係を重視することは、日生の宗教思想を貫いている見方である。たとえば、仏教とは「実にこの迷悟生仏の関係を出でずして教行理は詮ずる所仏陀と吾人との間に要する媒介者に過ぎず」という言葉や「因人と果仏との関係」[546]の説明、あるいは、「佛より来るところの感応と、この絶対の佛に対する我等が渇仰の信念との、この精神

---

[544] 本多日生「日蓮上人の信仰」（復刻版『天晴会講義録』第 2 集、USS 出版、2010 年〔初出 1911 年〕、400 頁）。
[545] 同上、408 頁。
[546] 本多日生『予の法華経観』統一団、1906 年、12 頁。

的に接触する所に中心が存するのである」[547]とする日生の意見を見れば明らかである。だからこそ、信仰とは「向上する自己の力と、外から来る絶対の力と合体」[548]することだと言うのである

ところで、「宗教」という言葉は、religion の翻訳語として成立したことがよく指摘されているが、原語のほうの英語 religion はラテン語の religio から派生したものだとされている。Religio は「ふたたび」という意味の接頭辞 re と「結びつける」という意味の ligare の組み合わせであり、「再び結びつける」という意味で、そこから、神と人を再び結びつけることだと理解されるが、日生はこうした語源の意味をよく把握していた。彼は『本尊論』の中で、「英語で言ふ『レリヂオン』といふのは即ち『結びつき』と訳して居る位で、二つの物の結合するといふことを除っては『レリヂオン』といふのは無いといふことは、人類全体から見ての定論である。」[549]と指摘し、そして以下のように宗教における「結びつき」「感応」の重要性を強調するのである。

> 一般に共通してさうして正しい意味と認められた宗教の定義といふものは、「感応」といふことに在るのである、感応というふことは、「感」は吾々の信仰を指すのである、「応」はその信仰に対して与えられる救ひの力である。その救ひ手と、救はれる信心との結びつく所、ここにに宗教といふものはあるのである。自分だけの力でやれる事なら宗教は起らないのである。又むかふの対象だけの力で出来ることでも宗教は要らぬのである。（中略）観念観法といふもので、自分の智慧分別で悟れるといふならば、そこには本尊は不要であると同時に、それは宗教ではないのである。[550]

こうした宗教理解は、当時の共通した認識であったと言える。たとえば、姉崎正治も宗教の特徴を「感応」という言葉でとらえ、宗教体験の世界を語る。そして、仏陀とキリストの中に、一方では神、一方では人間の二方面をみて、そのような存在との「交感」に信仰生活の領域を見ている[551]。また、智学も日蓮と「交感」することで信仰生活に入り、安心立妙の境地に至ることができるとする。しかし、日生の特徴は、神・仏と人間の間に媒

---

[547] 本多日生「日蓮上人の信仰」（復刻版『天晴会講義録』第 2 集、USS 出版、2010 年〔初出 1911 年〕、358 頁）。
[548] 同上、364 頁。
[549] 本多日生『本尊論』立正結社部、1925 年、7 頁。
[550] 同上、6 頁。
[551] 姉崎正治『宗教学概論』東京専門学校出版部、1900 年、303 頁を参照。

介者を要しないという点にある。信念や渇仰、明確な実在意識によって直接に仏とつながることに仏教の本当の温かみと有難さがあると日生は考える。つまり、日生における宗教の定義は、まさに「神と人を再び結びつける」もの、つまり本仏の釈尊と我々を結びつけるものである。そういう意味においては、釈尊に対する明確な意識を基礎にする「日蓮主義」こそ、理想的な宗教になるのである。

以上のように、日生は宗教の本質として、「感応」や基礎的教義の宇宙観・超人観・人身観、または宗教意識に基づく実践を主張するが、こうした宗教本質論がとくに晩年の著作においてまとまった宗教論として提示されている。つまり、日生は模範的な信仰、理想的な宗教の重大要素として、以下のものを挙げている[552]。

①人間の本体と人生の実相を明らかにする
②宇宙には超人的霊格者の実在を信じる
③その両者の感応による
④精神的生活の法悦を得る
⑤道義的感情を養って過ちを改めて善を行なわせる
⑥教化をもって人類文化の一大要素をなす

以上からわかるように、日生の宗教本質論は、宗教が人間一人の本体から説明し、最後に人類の文化を完成して行く上で役立つものであると考える。①と②の要素では、前述した宇宙観、超人観、人身観を説明し、③と④の要素では、感応や宗教体験とそれに基づく精神生活を説き、⑤では、道徳観や倫理観を示し、宗教実践を語り、そして最後の⑥では、宗教と文化の関係を位置付ける。

宗教の理想像は、最終的に文化や文明の発展に不可欠なものであると見て、「宗教は人類文化の建設の基礎で、宗教によって、精神生活、文化の要素が理想的に発達する」と述べる。宗教と社会の関係性を意識する日生が、「宗教の根本方針は、社会を教化する」ことにあるとし、宗教は、人間そのものを理解し、人生を理解し、宇宙を理解するのみでなく、「社会組織のあらゆる方面の機関に対して、精神の糧を与え」るものだと考える。

そして、最終的にこうした宗教本質論に基づき、日生が理想的な宗教としての「日蓮主義」を提唱する。日生にとっては、「日蓮主義は最も崇高なる宗教」であり、「最も根柢あ

552 本多日生「宗教の本質より見たる仏教」（『統一』424 号、1930 年、3-4 頁）。

る宗教」[553]である。なぜならば、哲学上では現実と理想の調和をめざし、宗教的信仰上では本尊が肝要であること、統一神教を説くこと、つまり釈尊が時間空間を超越したる中心仏であることを明確にし、さらに道徳上では、国民道徳と博愛主義に調和をもたらす国家的道徳や博愛と宗教的観念の結合を説くのである[554]。

宗教の本質として社会教化と文化論、文明論を掲げ、社会と積極的に関わろうとする「日蓮主義」は、その性格ゆえに、従来の研究においては、どちらかといえば、政治的な・社会的な志向性をもった運動として理解されてきたが、こうした面は一つの要素でしかない。智学にとっても、日生にとっても「日蓮主義」はまず理想的な宗教でなければならなかったのである。

両者の宗教思想は、近代社会における種々の問題を克服する信仰を浮かび上がらせ、理性と感情、神秘と合理、歴史と真理などの対立・矛盾を超克し、それぞれの調和を目指したものと言える。ただし、智学は日蓮をすべての原理、プリンシプルとして位置付け、彼の「日蓮主義」が日蓮信奉であるのに対し、日生の「日蓮主義」とは、日蓮が主義としたものを宗教や信仰の中心にすることである。つまり、釈尊信奉で、本仏の釈尊が「吾々の心を宿として、お働きになると云ふことを信ずる」[555]こと、「本佛釈尊の慈悲を直観する」[556]ことであり、日蓮を高く祭り上げないで、日蓮の「自覚の心」を自分の手本にすること、「菩薩行の先覚者」、あるいは、「善知識」として模範にすることである[557]。

そして、最後にキリスト教においてはキリストという人格が宗教信仰の基礎であるように、「宗教の信仰は人格的に達せんければ満足の出来ないものである」[558]とした日生の「日蓮主義」は、釈尊の人格に帰依することを理想とし、他方、智学の「日蓮主義」は日蓮の人格に帰依することを志向したのである。

---

553 本多日生「佛教の統一点」(『東洋哲学』19 巻 1 号、1912 年、35 頁)。

554 同上、37-39 頁を参照。

555 本多日生『日蓮主義綱要』博文館、1918 年、81 頁。

556 同上、112 頁。

557 同上、309 頁。

558 同上、48 頁。

終章　智学と日生の「日蓮主義」の特徴とその継承・発展

第１節「日蓮主義」という言葉の造語の背景

智学は「日蓮主義」という言葉を創始した時、すでに日本主義、国家主義、社会主義という何々主義などの語が流行しつつあった。日蓮を宗門の中に閉じ込めるべきではないと考えた智学は、社会生活の上に広く活動する原理として「日蓮主義」を造りだすのである。実は、これを造語するにあたって、1901 年に当時シェイクスピアなどの翻訳家として活躍していた坪内逍遥(1859-1935)に手紙で「イズム」について英語の専門家としての考えを問うている。それに対し、坪内は「主義」（「イズム」）の訳語の字源について詳細に答え、「日蓮イズム」、「日蓮イスト」の用語が訳語の字源から見て学問上通用する旨を記している。そして、「イズム」の語義が「特質」より来ているものではなかろうか、と述べる[559]。

智学にとっては、この「特質」という意味が非常に重要であり、当時の仏教界における「通仏教」的な動きに対して、彼は「特殊なる教義」としての日蓮仏教を強調したのである。つまり、「通仏教」者は、宗派に偏らず、仏教全般に共通する教理を模索したのに対し、智学は末法である近代においてこうした仏教の「一般化」よりも、末法に合った「特殊なる教義」の日蓮仏教が必要だと考えたのである。1902 年に行われたダルマパーラとの対談のなかでも、智学は「通仏教」に代わる「特殊なる教義こそ今後世界に宣伝を要する」と主張した[560]。

ただし、この主張を聞いていたダルマパーラは、日蓮仏教が「一隅に埋没して、未だ世界的飛躍なき」とし、「本願寺は尤も活動せるが如し。亜米利加にも印度にもその他外諸国に教会あり雑誌あり、布教師あり」と、浄土真宗の積極的活動と日蓮宗門の消極性について鋭くコメントする。これに対して、智学は当時の日蓮門下の「不活動」を認め、「予は深く之を慨し」、『宗門之維新』を出したと答えたと言う[561]。

さらに、日蓮教団の不振を嘆いた智学は、キリスト教徒とともに、浄土真宗の門下の方が「信の価値を実に知って居る」[562]と指摘し、特に浄土真宗本願寺派の僧であった太田覚

---

559 逍遥協会編『坪内逍遥研究資料』第 4 集、新樹社、1973 年、80-81 頁を参照。
560 山川智応「達磨波羅氏の来訪」（田中香浦編『田中智学先生の思い出』真世界社、1988 年、548 頁）。
561 同上、557-558 頁を参照。
562 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、1418 頁。

眠[563]（1866−1944）の「宗教的態度」を賞賛し、彼が「日蓮門下の僧侶であったら、予は彼の弟子となるをよろこぶ」と述べている[564]。智学にとっては、宗教・信仰における「実地体得運動」[565]が必要であり、積極的な日蓮主義運動、しかも、日本国内だけではなく、全世界にまで及ぶ「日蓮主義」の布教は必ず達成しなければならない目標であった。つまり、智学は彼の思索と実践を通して、日蓮仏教だけに問題を限定せず、「今や先ず腐敗したる日本仏教を革新し、まず自国を浄めて後、追い追い他国に及ぼすべし」[566]と考え、「日蓮主義」という総合的なプリンシプルをそのために提唱したのである。

また、「日蓮主義」という言葉が造語され、普及しはじめた時代の特徴としては、「個の意識の覚醒と先鋭化」が指摘されるが、その象徴的事件と目されるのが藤村操の自殺である[567]。1903 年 5 月 22 日、第一高等学校生、藤村操が遺書として「巌頭之感」をのこし、そのなかで「萬有の眞相は唯だ一言にして悉す、曰く『不可解』。我この恨を懐いて煩悶、終に死を決するに至る。」という哲学的な悩みを残して、日光華厳の滝で自殺する。この事件がメディアで取り上げられ、厭世観によるエリート学生の死は「立身出世」を美徳としてきた当時の社会に大きな影響を与え、後を追う「煩悶青年」が続出したとされる。この状況のなかで、例えば、姉崎正治は、「青年の懐疑と自己意識」に注目し、この青年たちを感化しうる宗教と美術の必要性をうったえたのである[568]。

智学も「うら若い嘴の青いもの」が自殺することを憂い、この事件の原因について、「これみな信には随順といふことが要ることを知らぬから起ったことだ」とし、宗教・信仰の重要性を主張した[569]。そして、万有が不可解であるという認識に関して智学は、確かに、科学が進んでいても、まだまだ「不可知的の事が多」いが、その不可解なことは、「吾人の不可知であって、佛には可知的のことである、それが佛の超常識の法門である、その超常識の法門の中心を信ずれば足りるのである」と、「超常識」の仏教を信仰することによって、

---

563 太田覚眠は、1903 年に開教使としてシベリアのウラジオストクに駐在した。日露戦争で送還され、講和後同地にもどり布教を再開し、1934 年に帰国するまでに布教伝導を続けたのである。

564 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、3107-3108 頁を参照。

565 田中智学「法国冥合と本門本尊」（『師子王全集』教義編、1931 年、419 頁）。

566 山川智応「達磨波羅氏の来訪」（田中香浦編『田中智学先生の思い出』真世界社、1988 年、558 頁）。

567 磯前順一、高橋原、深澤英隆「姉崎正治伝」（磯前順一・深澤英隆編『近代日本における知識人と宗教』東京堂出版、2002 年、50 頁）。

568 同上、50-51 頁を参照。

569 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、2893 頁。

この哲学的な悩みの解決ができるとするのである[570]。

一方、日生がこの不可解、不可知というのが、「全く失望のやうな状態に於て言ふ」思想であって、それが招く結果として二つの傾向を挙げている。つまり、それは、「この不可知の思想が、一方は懐疑となり、懐疑の思想が消極的に力を失って、自殺せんとするやうな哀れなものとなり、一方は放縦に走り、どんな事をやっても、恐れる所はないといふ、乱暴なる運動を導き来したのである」[571]。しかし、この「煩悶青年」が「日蓮主義を少しでも知ったら、断じて斯かることはありません」と日生が「日蓮主義」による感化の必要性を説く[572]。そして、「懐疑」に起因する悩みを解決するには、宗教家が「適切なる教化」を与える必要があり、「やはり時勢の変遷に伴って、思想問題の上に於ても、信仰を説く上に於ても、最も合理的な、さうして時代の光明となるべき覚悟を以て当たらなければ、(中略)宗教が効果をあらはすことは出来ない」と日生が主張するのである[573]。

第 2 節　智学の「日蓮主義」における神秘主義的傾向と宮沢賢治への影響

以上の背景を踏まえながら、智学は第一歩として、日蓮仏教の組織教学を書き上げ、この教学を世界に広めるべく、「英佛独等の各国語にも翻訳して、一時に海外の思想界に一大新光明を與へるつもり」[574]であった。智学のこうした目論みを実現させたのは、彼の三男である里見岸雄である。里見は、ヨーロッパにわたり、「日蓮主義」を英語で紹介する著作[575]を 1923 年と 24 年にロンドンで出版する。それに対する興味深い書評がアメリカの雑誌、*Journal of applied sociology* に掲載されている。

> The author has the worthy purpose of helping to harmonize Eastern and Western civilization, but attempts this only in the indirect way of elucidating the principles of Nichirenism (Japanese Reformed Buddhism). While this exposition is carefully

---

[570] 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、3265-66 頁を参照。
[571] 本多日生『信仰修養思想より論じたる日蓮主義の本領』中央出版社、1928 年、452-53 頁を参照。
[572] 本多日生「国民生活と日蓮主義」（『東洋哲学』16 巻 11 号、1909 年、17 頁）。
[573] 本多日生「統一団の回顧と自警」（『統一』390 号、1927 年、22 頁）。
[574] 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、61 頁。
[575] Satomi Kishio. *Japanese Civilization: Its significance and Realization, Nichirenism and the Japanese National Principles.* London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1923; Satomi Kishio. *Japanese Civilization: Its significance and Realization, Discovery of Japanese Idealism.* London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1924.

made, it can hardly be expected to appeal to Western peoples except those of a mystic turn of mind.[576]

ここで「日蓮主義」が「日本の改革的仏教」と位置づけられ、西洋文明と東洋文明の調和の試みとして注目されているのがわかる。しかし、同時に「日蓮主義」のプリンシプルは「神秘主義傾向」のある人以外の西洋人には受け入られがたいと評されている。

本研究においても、智学におけるこうした「神秘主義的傾向」についてはすでに述べたが、それはある種のスピリチュアリズムとも言うべきものであった。姉崎正治の言う「精神交通」、つまり、霊と霊の繋がりのようなものが重視されたのである。智学を通して日蓮の「霊」と接触し、最終的に宇宙と合体できることが「日蓮主義」のひとつの魅力であったと思われる。姉崎のほかに、この「霊性主義」的側面について、例えば、のちに日生に師事した妹尾義郎は、1917 年 2 月 26 日の日記で「一度是非国柱会へ参り、田中智学先生を通して日蓮大聖人の人霊に接し、少しくきざしかけたる久遠の寿命に大覚を成して度く思ふ」[577]と記している。また、智学をより明確に「神格化」する態度は、宮沢賢治の手紙のなかで語られている。友人宛の手紙で賢治は言う。

田中先生は少なくとも四十年来日蓮聖人と　心の上でお離れになった事がないのです。（中略）田中先生に　妙法が実にはっきり働いているのを私は信じ私は仰ぎ私は嘆じ　今や日蓮聖人に従ひ奉る様に絶対に服従致します。御命令さへあれば私はシベリアの凍原にも支那の内地にも参ります。[578]

智学が日蓮に絶対服従するように、賢治も日蓮と「先生」の智学への絶対服従を誓うのである。つまり、日蓮と智学は賢治にとって超越者として立ち現れ、「智学の日蓮の超越化は、智学自身の神格化へと結びつけられる性質を有していた」[579]と言わなければならない。さらに、智学の『大観』には、賢治のこういった態度を裏付けるものがあった。それは、

---

576 “Book notes”, *Journal of applied sociology* 9(2), 1924, p.149.

577 妹尾義郎著、妹尾鉄太郎・稲垣真美編『妹尾義郎日記』第 1 巻、国書刊行会、1974 年、294 頁。

578 宮沢賢治「保阪嘉内宛書簡」（大正 9 年 12 月 2 日）（『新校本宮澤賢治全集』第 15 巻、筑摩書房、1995 年、196 頁）。

579 昆野伸幸「近代日本の法華信仰と宮沢賢治―田中智学との関係を中心に」（『文藝研究』163 号、2007 年、43 頁）。

聖祖に給仕し奉るが第一だ、が　聖祖は已に法身に帰せられた、そこでよく　聖祖に同化した生身の人格がこの現代にあったならば、それがわれ等の給仕をすべき師である。[580]

という言葉である。そもそも、宮沢賢治は友人の関登久也と二人で国柱会に入会したのは、1920 年のことだった。そのとき信仰の本尊たるべく授与された曼荼羅[581]を彼は生涯身辺から離さなかったと言われ、創作の時も曼荼羅の世界と一体化することによって、彼の作品が生まれたとされる。そして、その曼荼羅
とともに、賢治にとって創作の際に種々のアイデアの源泉となったのは、智学の『大観』である。『大観』を 5 回繰り返し読んだとされる賢治の作品には、智学の巧みな比喩などを想起させる箇所が数多くでてくる。たとえば、智学は本尊である曼荼羅を描写するところで、「十界圓具功徳荘厳妙法曼荼羅の大綱」と「妙法曼荼羅の綱目」を挙げ、これらは、「光々相照して因陀羅網の如き形を為しつつあるものが、わが宗の本門本尊の相貌である」[582]と言うが、この「因陀羅網」という言葉に注目した賢治が「インドラの網」という作品のなかで自分の「大曼荼羅体験」[583]を物語ったと思われる。

第 3 節　智学の「日蓮主義」がめざしたもの―「本時郷団」という理想社会の構想と日本国の使命―

『大観』において、智学は「本時郷団」という信仰と生活の一致する理想社会を描写するが、その構想は賢治の羅須地人協会の活動において受け継がれたのではないかと考えられる。いささか長い引用になるが、その「本時郷団」とは、以下のようなものである。

この世の中が煩悩的習慣を維持せしむべく出来て居る、不惜身命を実行する仕組になって居ない、ゆゑに予は一種の社会的事業を起して、本化的の理想生活を実現しやうと久しく考えて居る、即ち一つの宗教殖民の制度である、この制度は、この一社会の

580 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、33 頁。
581 その曼荼羅は智学が 1908 年に日蓮の曼荼羅から臨写したものと伝えられる。ちなみに、その曼荼羅は今も花巻の宮沢賢治記念館に保存されている。
582 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、2359 頁。
583 斉藤文一『宮沢賢治―四次元論の展開』国文社、1991 年、200 頁を参照。

生産は一切　聖祖に帰し奉りて、中の人はみな　聖祖から之を受けて衣食飲食するので、自身の身も一切の財産も決して自己のものでなく、法のものであるとし、この法の護持弘通のため、日本の柱たり、真の根本的護国、世界の寂光土を建立するために、聖祖の御命のままに働くものぞといふので、この理想の社会を予は「本時郷団」と名づけて居る、北海道か台湾か朝鮮かどこでもこれを時を得て実施しようとおもっている、前年伊豆地方駿河地方等をさがしたが、適当な處を見出し得ない[584]、方一里ぐらいで水の十分ある處がほしいのである、一つ出来れば第二第三と各所に造りて、国家の手本とするつもりである、これが出来れば信ずると同時に、生活の煩累から脱れ、安んじて不惜身命することが出来るので、それは法と人とを調和するからである、今の世の中は、法と人とが調和しない、道徳と生活とも調和して居ない、その信仰者などといふものも、ただ法を贔屓にするくらいなものだ、信者になって居ない、末法には信仰と生活との一致する、一種の本化的社会を造らねばならぬ、この社会がよくこの国家を護持して、本国土妙の本門戒壇を実現するようにならねばならぬ、即ちこれ吾身のすべて、この社会のすべて、国家のすべて、世界のすべてを挙げて不惜身命して、金剛不壊の常住を、人と社会と国と世界とに與へるのである。[585]　（下線部筆者）

以上の智学の構想は、賢治だけではなく、石原莞爾の満州国の建国や戦後の東北地方における東亜連盟協会の活動にも受け継がれたと言えるかもしれない。

さて、こうした智学の緻密な計画の基となったのが、彼の強い使命感であるが、津田剛が指摘するように、智学には、当時の日本と日本人が「そのままが法華経的現実に見え」、そして彼は「それぞれの仏性を引き出し、仏界に向かわしめんという衝動」[586]に駆られたのである。ここで注目したいのは、末法の現実として近代の日本と日本人のみでなく、智学が、彼自身の役割もこうした「法華経的現実」の中に見たことである。その意味で、智学の弟子が語る思い出のなかで、ひとつ興味深いエピソードがある。

1894 年の 9 月、日清戦争当時、智学の率いる立正安国会によって、天保山桜島において大国禱が開催され、それが終わると彼は弟子たちを堺大浜につれて行った。その際、智学

[584] 1907 年に、智学の長男である田中芳谷が理想村「本時郷団」の準備のため佐賀県の農園に派遣されているという記録もある（田中香浦編『田中智学先生の思い出』、真世界社、1988 年、598 頁を参照）。
[585] 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、2982 頁。
[586] 津田剛「大正時代と田中智学―運動の特徴とその意味について―」(『日蓮主義研究』13 号、真世界社、1988 年、136 頁)。

は彼らとの会談中に、それぞれの出身地の「古い人物」を挙げるようにとすすめ、尾張国名古屋出身の人は豊臣秀吉、河内国出身の人は楠正成などと挙げていくが、智学は「武蔵野国から田中智学が出でたり」と発言する。そこで一同が「それではお約束が違います、古い人物を」と言うと、それに対し智学は「我は是久遠実成の如来なり」と断言したのである。[587]

こうして自分自身も「如来」であると考えた智学は、日本、そして世界を救済するという強い使命感を基に活動し、国家さえもある種の「宗教的装置」と考える。宗教と国家の関係については、彼が「宗教はまるで国家の奴隷である、政治の補佐の道具と考へては甚だしい誤りである、本化の法門では宗教が一切万法の根本を握って居る」[588]という宗教優位の明確な立場にたっていたのである。

さらに、智学によると、国体には、「皇統連綿」という意味も入っているが、それが「国体の一部分」[589]でしかないとし、国体の「体」の字を「神霊的解釈に依るべきもの」で、「心に近いもの」という意味をもつとする[590]。つまり、「日本と云ふ國（身）の中には法華経といふ心がある、その結合が「体」、それが「國体」といふこと」[591]であると言い、「心を中心とした」国体を主張した。

また、智学によると、日本国のミッションは「宇内を霊的に統一する」ということであり、その根拠には、「神秘的理由」と「実際的理由」があるとした[592]。例えば、その理由の一つとして、智学は日本国の「ある種の特質的発作」、「特有能力」[593]を挙げている。つまり、日本は、「全世界の思想文物を輸入して、一種の國性消化を加えて」いるのが特徴的であり、インドの仏教も日本に来てから「発達」したと言う。さらに、中国の儒教についても同様で、「本家の支那よりも、日本の儒者の方が進歩して居る」と智学は考える。こうしてインドと中国の「二大文明」が日本の特質たる「国性消化」によって完成されたと彼は主張するのである[594]。そして、次の段階では、西洋思想も「日本化」されることになる。

---

587 保阪智宙「妙化録」（田中香浦編『田中智学先生の思い出』真世界社、1989 年、20 頁を参照）。
588 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、3252-3253 頁。
589 田中智学「國體といふこと」（『法華』1 巻 1 号、1914 年、32 頁）。
590 同上、40 頁。
591 同上、41 頁。
592 田中智学「宗門之維新」（丸山照雄編『近代日蓮論』東京朝日新聞社、1981 年〔初出 1901 年〕、133 頁を参照）。
593 田中智学「本化摂折論」（『折伏とは何か』真世界社、1968 年〔初出 1902 年〕、92 頁を参照）。
594 田中智学「日蓮上人の研究に就て」（『太陽』8 巻 11 号、1902 年、169 頁を参照）。

亦強大なる例の日本的消化力で、必ず意外な発達をして、本家本元の西洋人が驚く様になるに違ひない、学問、政治、芸術のすべてに於て、西洋諸国からの留学生を此方で面倒見て遣て、彼等の開導者となってやる様な工合に成り行くは疑ふべきで無い、そういふ不測な吸収力消化力があるのは、実に天賦の国霊國美といふべきもので、自然的であるにせよ、神秘的であるにせよ、先天的統一力のある國だといふことは確認することが出来る。[595]

こうして、日本の「醇化作用」によって、「一大真文明」が成立するとされる[596]。世界が「統一時代」に入り、絶対平和が訪れると夢見た智学は、日本国の役割を「世界平和の機関」[597]としたのである。ただし、智学はありのままの日本を賞賛したわけではなく、「未開顕凡想の日本」に「開顕の日本」を対置したことに注目したい。彼は、「世間凡想の国家主義」を「日蓮主義」によって打破し、「指導誘発」しなければならないとみたのである[598]。また、「日蓮主義」が天皇をも超える至上の価値であると考えたことにも留意すべきであろう[599]。つまり、智学の国体主義や国家主義は必ずしも現実の大日本帝国を肯定するものではなく、むしろ現実の日本を批判する視点を含むものであったと言わなければならない。智学が現実の国家を、あるべき日本の理想に近づかせるために、その理想の根底に「日蓮主義」を置いたのが、彼の最大の特徴である。国家というものを「世界を霊化するために必要なる真理の現れ」として見て、あるべき日本が「理想の国家」であり、そして「日蓮主義」が「理想の宗教なり」と主張したのである[600]。

---

595 田中智学「本化摂折論」（『折伏とは何か』真世界社、1968 年〔初出 1902 年〕、92 頁）。
596 田中智学「国力護持」（復刻版『天晴会講演録』第 1 集、USS 出版、2010 年〔初出 1910 年〕、95 頁を参照）。
597 田中智学「法国冥合と本門本尊」（『師子王全集』教義編、1931、444 頁）。
598 田中智学『日蓮主義教学大観』真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕、594 頁。
599 例えば、「よく聖祖を愛国者だとか、勤王家だとかいふものがあるが、それを抽別した一部分には、さういふ事を或意味からいへるかも知れないが、実は聖祖の國と王におけるはそんな小さな事故ではない、愛国だの、勤王だのいふことは、その國や王よりも小さなもののことである、然るに聖祖は自ら地上の國や王より偉大なることを明に仰せられてある」という智学の言葉が興味深い（同上、3093 頁）。
600 田中智学「国力護持」（復刻版『天晴会講演録』第 1 集、USS 出版、2010 年〔初出 1910 年〕、114 頁）。

第 4 節　日生の「日蓮主義」の特徴と妹尾義郎への影響

前述したように、智学の「日蓮主義」は、「末法の仏教」や「特殊教義」の日蓮仏教という主張に基づいたのに対し、日生の「日蓮主義」は時間的にも、空間的にも、統一的な教義を成立させようとし、釈尊を中心とする「仏教統一論」を説いたものである。日生のこうした主張は、のちに妹尾義郎（1889-1961）の「新興仏教」運動に受け継がれ、さらに展開していったのである。

妹尾義郎は、昭和初期に仏教的な社会主義を掲げ、反戦・反ファシズム運動を展開した「新興仏教青年同盟」の中心的指導者として知られ、近代日本の反戦運動史に大きな足跡を残した人物である。

もともと、妹尾は田中智学が創立した「国柱会」の機関誌「国柱新聞」を読んだのがきっかけで、「日蓮主義」にめざめた。妹尾の当時の日記には、「新しい末法の仏教を知らねば時代おくれの仏徒となる」[601]や「法国冥合の尊い神国、偶然に出来、湧いて人民が建った国体とは思へぬ」[602]という、「田中先生」の影響を物語っている言葉が綴られている。そして、1917 年 6 月 10 日の日記では、智学の『大観』所収の本尊論を繙き、「明瞭な周知な理解」を賞賛し、「田中大先生の大活釈を尊敬せずにはいられなかった」と妹尾が記す[603]。こうして、智学の書籍とともに日生の著作も読み込み[604]、次第に「日蓮主義」に魅かれて行った妹尾は、やがて上京を決意する。

1918 年に上京した妹尾は、まず国柱会を訪問し、智学との面会を求めるが、智学は病気と称して会わなかった。次に妹尾が訪問したのは、日生の「統一閣」であった。1918 年 4 月 21 日の日記では、日生の「本尊の問題につき」という講演を聴き、「啓発せられるもの」が多くあったことが書かれている。そして、智学と日生の「日蓮主義」の相違に気づき始めた妹尾が「田中先生の主張と本多先生の主張との相違は果たして如何」[605]と記しているのは興味深い。この相違の認識は、やがて智学流の「日蓮主義」の否定へと展開し、「国柱会の信仰態度は、決して日蓮主義の純正なものでないと断言する」[606]に至る。

---

601 妹尾義郎著、妹尾鉄太郎・稲垣真美編『妹尾義郎日記』第 1 巻、国書刊行会、1974 年、308 頁。
602 同上、314 頁。
603 同上、320-321 頁。
604 妹尾は智学の「本化摂折論」（1902）、日生の『日蓮主義』（1916）、『法華経の心髄』（1917）などを読んでいる（同上、330；346；386 頁を参照）。
605 同上、386 頁。
606 同上、第 2 巻、326 頁。

一方、日生と面会し、彼の下で在家仏教者として生きることに決めた妹尾は、布教道場である「統一閣」を拠点に日生を支えながら、布教活動することとなる。彼は 1919 年 1 月に大日本日蓮主義青年団を結成し、全国各地を伝道するようになる。そして、日生の「統一主義」に共鳴し、「やっぱり西洋思想は分化的で、東洋思想は統一的、若しそれ日蓮主義といへば、統一を持して、分化する生命主義とでもいふべきか」[607]と日記に記す。さらに、妹尾は、1920 年代に行われた本尊論論争に加わり、日生の「本尊観の正統なるを意識する」[608]ようになる。日生の本尊は、「浄土式キリスト教式」の本尊であると日蓮宗門において批判されたが、それに対し、妹尾は、日蓮教団における「唱題やまんだらの形式のみを力調する」という形式主義を打破しようとした日生の本尊観の妥当性を力説したのである[609]。日生の本尊論が是なることは、「宗教学をやったものには、あまりにも明瞭なることである」と主張し、「意識の信位本仰でなくては最高の宗教ではあり得ない」とするのである[610]。

さらに、妹尾は、日生の「仏教統一論」や理性を重視する立場を引き継ぎ、日生が亡くなった後、1931 年に仏教と社会の変革をめざす「新興仏教青年同盟」を結成する。妹尾の新興仏教運動の目的は、「堕落した既成教団」を改革し、「佛教の真価」を発揮すること、分裂した仏教を統一し、宗派の争いを絶つこと、そして、仏陀の精神（愛と平等）を発揮する理想社会を実現することであった[611]。しかし、新興仏教と言いながら、妹尾自身も指摘するように、「実は、それが日蓮主義の復活」[612]であった。

日生の「科学的」方法論、すなわち、「宗教学」的立場は、信仰の客観性が必要であるとした妹尾に受け継がれ、彼は「科学を無視してただ信じるといった主観的な信心では正しい信仰とはいはれない。内容は客観性がないと社会的に普遍性がかけ」[613]ると主張した。つまり、信仰にも客観的、科学的要素が必要であり、信仰の対象が学術的にも根拠を持ったものでなければ、近代社会に普及しないと妹尾は考えたのである。

また、日生はつねに信仰意識の中心を釈尊の人格に置くことを強調したのと同様に、妹尾も「佛教が佛陀に人格を源泉としているかぎり、帰一する道はこれより外にない」とし、

---

607 妹尾義郎著、妹尾鉄太郎・稲垣真美編『妹尾義郎日記』第 2 巻、国書刊行会、1974 年、382 頁。
608 同上、第 3 巻、153 頁。
609 同上、180 頁を参照。
610 同上、180 頁。
611 妹尾義郎「新興佛教への転身」（稲垣貞美編『妹尾義郎宗教論集』、大蔵出版、1975 年、260 頁）。
612 同上、261 頁。
613 同上、270 頁。

「教父」として、「理想的体験者」としての釈迦牟尼仏を渇仰することを主張した[614]。ただし、日生と違って、妹尾は仏教を無神論として位置付け、大乗非仏説の「学的根拠」を基に法華経を「発達仏教」と捉え、題目を「南無妙法蓮華経」から「南無釈迦牟尼仏陀耶」に変更するのである[615]。

以上、日生の妹尾への影響について触れてきたが、最後に再び日生の「日蓮主義」に戻りたい。合理性や理性を重視する日生がもっとも恐れていたのは、「日蓮主義」が迷信に「堕落」することであった。日蓮主義者にも、「本仏に感激しない」者や「天照大神が本仏で釈迦如来はその垂迹だ」と主張する者[616]、あるいは、「天皇本仏論」（「天皇本尊論」）を唱える者が現れるが[617]、日生はこうした動きに対し、「日蓮主義」では、国家を重視するといえども宗教の上では教育勅語も天照大神も「絶対無限のものではない」とした[618]。

さらに、智学と同様に、日生も日本の国民性として「同化力」に注目し、インドや中国の様々な思想がこうした同化力によって「日本化」されたと考える[619]。そして、「混同」と「分化」の二時代を経た文明が、やがて「統一時代」を迎える[620]が、その際に文明の指導原理となり、文化を導くのは、「日蓮主義」という「活動的なる宗教」[621]であると日生は確信していたのである。

---

614 妹尾義郎「新興佛教への転身」（稲垣貞美編『妹尾義郎宗教論集』、大蔵出版、1975 年）、274-275 頁を参照。
615 同上、264-272 頁を参照。
616 本多日生「統一団の使命」（『統一』315 号、1921 年、12 頁を参照）。
617 清水梁山（1865-1928）は、時代を導く教学として「天皇本尊論」を唱え、日蓮宗門の正統派から異端視された宗学者である。清水は、日蓮を本仏と信徒との単なる仲介者と見るのは誤りで、聖人の肉身をそのまま久遠実成の妙体と仰ぎ、それは今上陛下を天照大神のご神体と仰ぐことに等しいと論じたのである。
618 本多日生「我國将来の宗教と日蓮主義」（『大崎学報』18 号、1911 年、11 頁を参照）。
619 本多日生「国民性と聖日蓮」（『新仏教』11 巻 6 号、1910 年、567 頁を参照）。
620 本多日生「日蓮主義の主張」（『法華』4 巻 1 号、1917 年、23 頁を参照）。
621 本多日生「統一団の使命」（『統一』315 号、1921 年、6 頁）。

おわりに

近代日本において、廃仏毀釈の動きやキリスト教の普及という現実に直面した仏教界では、その生き残りのために、これまで迷信的で超世間的だとされた仏教を、より社会的で理性を満足させ、また倫理的にも感化を与えうる宗教として生まれ変わらせる、即ち近代化させる必要が出てくる。その流れの中で現れたのが田中智学と本多日生であり、日蓮仏教を根幹に、それを宗教思想的に再解釈し、一般社会に弘めていこうとする。これが、彼らが提唱した「日蓮主義」の本質であった。

しかし、両者の「日蓮主義」に対する従来の研究では、その宗教思想的側面が注目されてこなかったのも事実である。第一章において、1960 年代から現在にいたるまでの先行研究の整理を行ったが、総じて言えば、これまでの「日蓮主義」に関する研究は、両者の国家主義的思考が問題視されてきたことは確かである。ここでは内容的に、第一期（1960-70 年代）、第二期（1980-90 年代）、第三期（2000 年から現在に至るまでの時期）という三期に分けて考察したが、第一期の特徴は、両者の日蓮仏教解釈における宗教と国家の関係に焦点が当てられ、彼らを「日蓮ファシスト」として位置付ける論調が主流になっていることである。第二期の研究では、第一期の「日蓮主義」の否定的評価が見直されてくるとはいえ、やはり、その関心は、宗教と国家の関係に集中する。そして、第三期には、第一、二期の論調を引き継ぐ研究だけではなく、新たな視点での研究、すなわち、日蓮主義の社会思想的側面に着目する、宗教社会学的な研究などがでてくる。ただし、その意義は大きいとしても、智学、日生の両者は日蓮仏教を再解釈し、「日蓮主義」という「宗教」を唱え、その「宗教」をもとにした人間生活のあり方の見直しをめざしたのであり、その宗教思想的側面を看過してはならない。そこで、本論では原点に立ち戻って、宗教としての「日蓮主義」について論及していくことにしたのである。

第二章において、智学と日生の宗教思想的解釈の原点となる本尊論をとりあげ、両者の考え方の異同に注目した。智学の本尊論の特徴としては、佐渡始顕の曼荼羅という明確なイメージやその曼荼羅によって象徴されている「人法一如」（仏と法の一体化、宇宙真理と信者の一体化）の構想が挙げられる。一方、日生の特徴としては、宗教学的な方法論と釈尊中心の宗教観がある。その場合、智学は伝統的な宗学の用語を使いながら、本尊の定義や説明を行ない、末法思想を根底にしながら末法における唯一の救済者として日蓮を捉え、その絶対性を強調するが、日生は末法にこだわらず、時間と空間を貫く救済者である釈尊

を重視し、日蓮を相対的に捉える。智学はすべての基準を日蓮の教義に見出し、本仏の遣使である日蓮を絶対的に信仰せよと唱えるが、日生は、日蓮を尊敬しながらも、釈尊の人格性、普遍性と実在性に力点を置き、仏宝である釈尊に帰依せよと主張するのである。これが両者の本尊論の最大の相違点である。

また、両者の本尊論における共通点としては、仏教を汎神論として語り直し、一神論のキリスト教に対置させることや、仏教の本尊の普遍性を証明しようとした点が挙げられる。つまり、智学と日生は、キリスト教の性格が「神」の概念によって決定されるように、「日蓮主義」の宗教としての性格を本尊論によって明確にさせようとしていたのである。そのために、彼らは近代の「科学的」方法論である進化論、あるいは宗教学を受容し、「日蓮主義」の近代性、優位性、科学性を主張することになる。

この西洋思潮の受容について考察したのが第三章である。智学は末法を進化的に解釈し、「末法三期」という進歩の原理に基づく歴史観を示し、「日蓮主義」を進化論的で、一直線の時間の流れの頂点として位置付けることで、新しい時代に現われた考え方の正統性や必要性を証明しようとする。そして、日蓮の教相判釈に進化的発展を見いだすのであるが、「宗教学」に関しては、一貫して批判的な立場をとる。それに対し、日生はハルトマンの『宗教哲学』とティーレの進化論的な宗教類型論に基づき、日蓮仏教の優位性を明かにしようとする。彼はハルトマンの「絶対者」についての考え方、宗教意識と文明とのレベル的な対応性、仏教とキリスト教の比較、さらにはこの二つの宗教の短所を超える宗教構想に刺激を受け、また、ティーレの宗教類型論を参考に、本尊を頂点とする宗教の類型を完成しようとし、「統一神教」の理想を説くのである。このように「科学的」方法論である「進化論」あるいは「宗教学」に基づき、智学と日生はそれぞれに日蓮仏教の再解釈を行い、「科学的」根拠を得た日蓮仏教は、近代に適合した「宗教」である「日蓮主義」として明確化されていくのである。

智学と日生の宗教思想の構造や特徴を考察する第四章では、まず、両者における日蓮仏教の再解釈の背景には、近代日本の宗教界の様々な動き、たとえば、ユニテリアニズムの伝播、新仏教運動、大乗非仏説論争、神秘主義の広がりなどがあったことに触れ、ユニテリアニズムや新仏教にみられるような、理性的、合理的な宗教観を肯定的に捉えたのは、日蓮仏教に宗教学の方法論を積極的に取り入れようとした本多日生であり、一方、田中智学は、その理性主義等がもたらす弱点に注目し、「日蓮主義」における教権性、絶対性を強調したことを指摘した。また、智学は、仏教を末法以前の「普通仏教」と末法以後の「特

別仏教」に分け、大乗非仏説に対抗するために仏教の教理そのものをインドで生まれた釈尊ではなく、日本で出現した日蓮に直結させようとするが、一方、日生は、仏教教理を仏説と非仏説、正法・像法向きと末法向き、あるいは、インド仏教と日本仏教に分けることよりも、時間的にも、空間的にも存在する統一的な仏を教義的に構築することに関心を持っていたのである。さらに、智学と日生は、仏教をキリスト教に対抗できる宗教とするには、明確な信仰意識が必要であり、そしてその意識の中心に実在の人格をおかなければならないと考えたが、智学の場合はそれが日蓮の人格であり、日生の場合、釈尊の人格だったのである。両者の宗教思想は、近代社会における種々の問題を克服する信仰を浮かび上がらせ、理性と感情、神秘と合理、歴史と真理などの対立・矛盾を超克し、それぞれの調和を目指したものであったが、智学は日蓮をすべての原理、プリンシプルとして位置付け、彼の「日蓮主義」が日蓮信奉であるのに対し、日生の「日蓮主義」とは、日蓮が主義としたものを信仰の中心に置く釈尊信奉であった。つまり、智学の「日蓮主義」は Nichiren=Principle であるのに対し、日生の「日蓮主義」は日蓮の主義、つまり、the principles of Nichiren というべきものであった。

そして、キリスト教においてはキリストという人格が宗教信仰の基礎であるように、日生の「日蓮主義」は、釈尊の人格に帰依することを理想とし、他方、智学の「日蓮主義」は日蓮の人格に帰依することを志向したのである。

終章では、両者の「日蓮主義」の継承と発展を見るために、智学においては宮沢賢治への、日生においては妹尾義郎への影響を取り上げつつ、智学と日生にとっては、「宗教」という言葉が自らの信仰という意味としてだけでなく、社会・国家・文明の「指導原理」といったものとしても認識されていたことを指摘した。

「日蓮主義」によって智学は、国家そのものを宗教的装置に変えることにより、そして日生は、人々に宗教的人生観を与えることによって、「統一時代」あるいは「統一的文明」という理想を実現しようとしたのである。

文献目録

一次資料（日本語）

1. 姉崎正治『宗教学概論』東京専門学校出版部、1900 年
2. 姉崎正治「明治の宗教」（『新日本』2 巻 9 号、1912 年、286-300 頁）
3. 姉崎正治「日生上人の追悼と其将来に対する希望」（『統一』457 号、1933 年、31-43 頁）
4. 磯部満事「本多日生上人追憶録」（『法華』18 巻 7 号、1931 年、22-34 頁）
5. 磯部満事『本多日生上人』統一団、1993 年〔初出 1931 年〕
6. 清沢満之「佛教と進化論」（大谷大学編『清沢満之全集』第 3 巻、岩波書店、2003 年、306-319 頁）
7. 境野黄洋「思ひ出の何やかや」（『統一』435 号、1931 年、21-26 頁）
8. 里見岸雄『日蓮主義の新研究』国柱産業株式会社、1919 年
9. 里見岸雄「日蓮聖人の本尊について」（『法華』8 巻 10 号、1921 年、65-67 頁）
10. 里見岸雄『日蓮聖人の宗教と其実践』平楽寺書店、1921 年
11. 妹尾義郎著、妹尾鉄太郎・稲垣真美編『妹尾義郎日記』全 7 巻、国書刊行会、1974 年
12. 妹尾義郎「新興佛教への転身」（稲垣真美編『妹尾義郎宗教論集』大蔵出版、1975 年、260-301 頁）
13. 滄溟漁史「霊界の人物(二)―本多日生(上)―」（『太陽』22 巻 9 号、1916 年、139-148 頁）
14. 滄溟漁史「霊界の人物(三)―本多日生(下)―」（『太陽』22 巻 10 号、1916 年、40-48 頁）
15. 田中智学「加藤博士の心的奴隷説を論ず」（『早稲田文学』12 月号、1897 年、38-49 頁）
16. 田中智学「日蓮上人の研究に就て」（『太陽』8 巻 11 号、1902 年、168-177 頁）
17. 田中智学『日蓮聖人乃教義』師子王文庫、1914 年
18. 田中智学「國體といふこと」（『法華』1 巻 1 号、1914 年、32-41 頁）
19. 田中智学「本尊問題に就て」（『法華』3 巻 9 号、1916 年、42-64 頁；3 巻 10 号、1916 年、25-50 頁；3 巻 11 号、1916 年、43-56 頁）
20. 田中智学『尊王正議』天業民報社、1923 年
21. 田中智学「法国冥合と本門本尊」（『師子王全集』教義編、1931 年、416-447 頁）
22. 田中智学「故本多日生師の追憶　追憶の二三」（『毒鼓』5 月号、1931 年、140-144 頁）
23. 田中智学『日蓮主義新講座・概論』師子王文庫、1934 年

24. 田中智学「本化摂折論」(『折伏とは何か』真世界社、1968 年〔初出 1902 年〕、1-173 頁)
25. 田中智学『本佛の三徳』真世界社、1968 年〔初出 1922 年〕
26. 田中智学『日蓮主義の信仰』真世界社、1968 年〔初出 1933 年〕
27. 田中智学『田中智学自伝　わが経しあと』全 10 巻、師子王文庫、1977 年〔初出 1937 年〕
28. 田中智学「宗門之維新」(丸山照雄編『近代日蓮論』東京朝日新聞社、1981 年〔初出 1901 年〕、123-160 頁)
29. 田中智学『本尊造立私議』展転社、1987 年〔初出 1908 年〕
30. 田中智学『日蓮主義教学大観』全 5 巻、真世界社、1993 年〔初出 1904 年〕
31. 田中智学「国力護持」(復刻版『天晴会講演録』第 1 集、USS 出版、2010 年〔初出 1910 年〕、71-114 頁)
32. ハルトマン原著・姉崎正治訳『宗教哲学』博文館、1898 年
33. 本多日生「本尊論」(『統一』73 号、1901 年、1-9 頁)
34. 本多日生「村上専精氏の佛陀論に就て」(『統一』121 号、1905 年、26-28 頁)
35. 本多日生『予の法華経観』統一団、1906 年
36. 本多日生『法華経講義』全 2 巻、統一団、1906 年
37. 本多日生「本尊に関する考察点」(『統一』138 号、1906 年、9-14 頁)
38. 本多日生「本尊に関する重要教義」(『統一』141 号、1906 年、1-5 頁；149 号、1907 年、1-7 頁；151 号、1907 年、5-8 頁)
39. 本多日生「佛教の統一的信仰」(『統一』147 号、1907 年、1-6 頁)
40. 本多日生「釈尊中心の佛教」(『統一』175 号、1909 年、1-12 頁)
41. 本多日生「宗教的意識に就て」(『統一』176 号、1909 年、1-10 頁)
42. 本多日生「国民生活と日蓮主義」(『東洋哲学』16 巻 11 号、1909 年、1-17 頁)
43. 本多日生「国民性と聖日蓮」(『新仏教』11 巻 6 号、1910 年、567-571 頁)
44. 本多日生「阿含法華に対する日蓮上人の意見」(復刻版『天晴会講演録』第 1 集、USS 出版、2010 年〔初出 1910 年〕、1-9 頁)
45. 本多日生「我國将来の宗教と日蓮主義」(『大崎学報』18 号、1911 年、1-12 頁)
46. 本多日生「佛教の統一点」(『東洋哲学』19 巻 1 号、1912 年、35-40 頁)
47. 本多日生「法華経より見たる佛教」(『帰一協会会報第三』1913 年、138-181 頁)

48. 本多日生『日蓮主義』博文館、1916 年
49. 本多日生『修養と日蓮主義』博文館、1917 年
50. 本多日生『人と教』実業之日本社、1917 年
51. 本多日生「日蓮主義の主張」(『法華』4 巻 1 号、1917 年、21-50 頁)
52. 本多日生『日蓮主義綱要』博文館、1918 年
53. 本多日生『東洋文明の権威』大鎧閣、1919 年
54. 本多日生『法幢』博文館、1919 年
55. 本多日生「我国為政者の覚醒を促す」(『太陽』26 巻 11 号、1920 年、113-117 頁)
56. 本多日生「統一団の使命」(『統一』315 号、1921 年、1-17 頁)
57. 本多日生「法華経の宗教観」(『法華』9 巻 2 号、1922 年、20-28 頁;9 巻 3 号、1922 年、19-26 頁;9 巻 4 号、1922 年、21-34 頁)
58. 本多日生『総合的仏教観』大蔵経要義刊行会、1924 年
59. 本多日生『本尊論』立正結社部、1925 年
60. 本多日生『最善の信仰』若人出版部、1925 年
61. 本多日生「佛教徒よ釈尊に還れ」(『統一』373 号、1926 年、1-35 頁)
62. 本多日生「統一団の回顧と自警」(『統一』390 号、1927 年、16-25 頁)
63. 本多日生『修養思想より論じたる日蓮主義の本領』中央出版社、1928 年
64. 本多日生「宗教の本質より見たる仏教」(『統一』424 号、1930 年、1-40 頁;425 号、1930 年、1-30 頁;426 号、1930 年、1-38 頁)
65. 本多日生『本尊意識に就て』統一団、1935 年
66. 本多日生『日蓮教学精要』統一団、1963 年〔初出 1929 年〕
67. 本多日生『法華経の心髄』統一団、1972 年〔初出 1917 年〕
68. 本多日生『教義信条の整束』統一団、1979 年〔初出 1925 年〕
69. 本多日生『立正大師　日蓮上人の主義主張』統一団、1980 年〔初出 1922 年〕
70. 本多日生『修法勤行の心得』本仏教会、2005 年〔初出 1925 年〕
71. 本多日生「日蓮上人の信仰」(復刻版『天晴会講義録』第 2 集、USS 出版、2010 年〔初出 1911 年〕、352-417 頁)
72. 山川智応『日蓮主義と現代将来』新潮社、1917
73. 山川智応「本多日生師を哀惜す」(『毒鼓』5 月号、1931 年、144-147 頁)

一次資料（英語）

1. Book notes (*Journal of applied sociology* 9(2), 1924, pp.147-154)
2. Satomi Kishio. *Japanese Civilization: Its significance and Realization, Nichirenism and the Japanese National Principles.* London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1923
3. Satomi Kishio. *Japanese Civilization: Its significance and Realization, Discovery of Japanese Idealism.* London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1924
4. Tiele C.P. *Elements of the science of religion.* New York: AMS Press, 1979 (2vols.), (repr. of the 1897-99, ed. and published by W.Blackwood, Edinburgh).

二次資料（日本語）

1. 安中尚史「近代日蓮教団の立教開宗記念活動　田中智学・本多日生・加藤文雅と中心に」(立正大学日蓮教学研究所編『日蓮教学とその周辺』山喜房仏書林、1993 年、527-545 頁）
2. 安中尚史「田中智学の宗教活動—日蓮門下統一にむけて—」（沼義昭博士古稀記念論文集編集委員会編『宗教と社会生活の諸相』隆文館、1998 年、67－89 頁）
3. 池田英俊「田中智学の信仰と思想運動」(『明治の新仏教運動』吉川弘文館、1976 年、207-226 頁）
4. 石川康明「近代日蓮主義の思想と行動—大正末～昭和前期における日蓮宗の動向」(『現代宗教研究所所報』4 号、1970 年、204-225 頁）
5. 磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜』岩波書店、2003 年
6. 磯前順一・深澤英隆編『近代日本における知識人と宗教』東京堂出版、2002 年
7. 井上順孝編『近代日本の宗教家 101』新書館、2007 年
8. 岩田真美「前田慧雲と「自由討究」—本願寺教団の対応と宗学研究法—」(『宗教研究』83 巻 4 号、2010 年、1238-1239 頁）
9. 鵜浦裕「明治時代における仏教と進化論—井上円了と清沢満之—」(『北里大学教養部紀要』23 号、1989 年、100-121 頁）
10. 鵜浦裕「近代日本における社会ダーウィニズムの受容と展開」（柴谷篤弘編『講座進化　２　進化思想と社会』東京大学出版会、1991 年、119-154 頁）
11. 岡田正彦「宗教研究のヴィジョンと近代仏教論—「仏意」と「仏説」—」(『李刊日本思想史』75 号、ぺりかん社、2009 年、76-92 頁）

12. 大谷栄一「本多日生の統一的日蓮主義運動―とくに 1910-1920 年代に社会教化活動を中心に―」（『宗教と社会』Vol.2、1996 年、24-45 頁）
13. 大谷栄一『近代日本の日蓮主義運動』法藏館、2001 年
14. 大谷栄一「近代日本の思想的水脈としての日蓮主義」（『Ratio』6 号、2009 年、204-228 頁）
15. 大谷栄一「超国家主義と日蓮主義　カルトとしての血盟団」（竹沢尚一郎編『宗教とファシズム』水声社、2010 年、63－100 頁）
16. 大谷栄一『近代仏教という視座』ぺりかん社、2012 年
17. オリオン・クラウタウ『近代日本思想としての仏教史学』法藏館、2012 年
18. 笠井正弘「仏教とナショナリズム―日蓮主義を通して―」（『理想』642 号、1989 年、64-73 頁）
19. 柏原祐泉『日本仏教史　近代』吉川弘文館、1990 年
20. 菊池章太『妖怪学の祖　井上圓了』角川学芸出版、2013 年
21. 木村憲明「妹尾義郎に関する一考察―本多日生の影響―」（『日蓮教学研究所紀要』27 号、2003 年、67-73 頁）
22. 窪田哲城『日什と弟子達―什門殉教史』山喜房佛書林、1978 年
23. 小林英夫『昭和ファシストの群像』校倉書房、1984 年
24. 昆野伸幸「近代日本の法華信仰と宮沢賢治―田中智学との関係を中心に」（『文藝研究』163 号、2007 年、36-47 頁）
25. 笹川義孝『日蓮聖人の事観論』山喜房仏書林、1970 年
26. 斉藤文一『宮沢賢治　四次元論の展開』国文社、1991 年
27. 佐藤弘夫「近代と仏教―近代日本における「日蓮」の発見―」（『仏教と出会った日本』法藏館、1998 年、181－194 頁）
28. 島薗進・石井研士・下田正弘・深澤英隆編『宗教学文献事典』弘文堂、2007 年
29. 末木文美士『日蓮入門：現世を撃つ思想』ちくま新書、2000 年
30. 末木文美士「内への沈潜は他者へ向いうるか―明治後期仏教思想の提起する問題―」（『思想』943 号、2002 年、8-25 頁）
31. 末木文美士『近代日本の思想・再考 1　明治思想家論』トランスビュー、2004 年
32. 末木文美士編『新アジア仏教史 14　日本 IV　近代国家と仏教』佼成出版社、2011 年
33. 鈴木範久『明治宗教思潮の研究』東京大学出版会、1979 年

34. 関井光男「田中智学と幻の海上都市計画」(『東京人』編集室編『江戸・東京を造った人々』2、筑摩書房、2003 年、429-449 頁)
35. 芹川博通『近代化の仏教思想』大東出版社、1989 年
36. 芹川博通「近代日本の法華経主義・日蓮主義」(『芹川博通著作集 8　国家・教育・環境と仏教』北樹出版、2009 年、6－20 頁)
37. 田中香浦編『田中智学先生の思い出』真世界社、1989 年
38. 田村芳朗・宮崎英修編『講座日蓮 4　日本近代と日蓮主義』春秋社、1972 年
39. 津城寛文「大本霊学と日蓮主義：近代日本の「公共宗教をめざすもの」」(小森陽一編『岩波講座　近代日本の文化史 5　編成されるナショナリズム』岩波書店、2002 年、199－233 頁)
40. 津田剛『鎌倉仏教への新しい視点—道元・親鸞・日蓮と現代—』真世界社、1987 年
41. 津田剛「大正時代と田中智学—運動の特徴とその意味について—」(『日蓮主義研究』13 号、1988 年、133-161 頁)
42. 土屋博「日本における「宗教学」の特質と今後の問題」(『南山宗教文化研究所　研究所報』10 号、2000 年、7-18 頁)
43. 戸頃重基『近代日本の宗教とナショナリズム』冨山房、1966 年
44. 戸頃重基『近代社会と日蓮主義』評論社、1972 年
45. 戸頃重基『日蓮教学の思想史的研究』 冨山房、1976 年
46. 中川洋子「明治期における仏教と進化論—井上円了　その「仏教改良」について—」(『龍谷大学仏教文化研究所紀要』22 号、1983 年、71-83 頁)
47. 中島岳志「アジア主義を考える　田中智学から石原莞爾へ」(『潮』633 号、2011 年、270－281 頁)
48. 中濃教篤編『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、1977 年
49. 中濃教篤編『戦時下の仏教』国書刊行会、1977 年
50. 中村元「「宗教」という訳語」(『日本学士院紀要』46 巻 2 号、1991 年、39－144 頁)
51. 西村玲「釈迦信仰の思想的展開—大乗非仏説論をめぐる近代化とは何か—」(『東方』26 号、2010 年、107-118 頁)
52. 西山茂「日本の近・現代における国体論的日蓮主義の展開」(『東洋大学社会学部紀要』22 巻 2 号、1985 年、167-196 頁)

53. 西山茂「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『日本仏教史　9　大正・昭和時代』雄山閣、1988 年、135-162 頁）
54. 西山茂「近代の日蓮主義−『賢王』信仰の系譜」（日本仏教研究会編『日本の仏教』4 号、法藏館、1995 年、228-240 頁）
55. 西山茂「田中智学と日蓮主義を再考する」（『福神』1 号、1999 年、132-138 頁）
56. 野村佳正「宗門と国家 II—田中智学と帝国日本」（『現代宗教研究』42 号、2008 年、118-124 頁）
57. 浜島典彦「近代日蓮主義研究—法華会草創期の動向—」（『大崎学報』139 号、1985 年、74-89 頁）
58. 浜島典彦「門下統合と日蓮宗—天晴会と法華会—」（日蓮宗現代宗教研究所編『日蓮宗の近現代』日蓮宗宗務院、1996 年、143-163 頁）
59. 林淳「近代日本における仏教学と宗教学—大学制度の問題として—」（『宗教研究』333 号、2002 年、29-53 頁）
60. 林淳「宗教学的学知の形成—仏教学を例に—」（『日本思想史学』43 号、2011 年、5-12 頁）
61. 福島信吉「明治後期の「新仏教」運動における「自由討究」」（『宗教研究』316 号、1998 年、107-132 頁）
62. 船山信一『明治哲学史研究』ミネルバ書房、1959 年
63. 星野靖二『近代日本の宗教概念　宗教者の言葉と近代』有志舎、2012 年
64. 松岡幹夫『日蓮仏教の社会思想的展開』東京大学出版会、2005 年
65. 茂田井教亨「本尊論の展開－田中智学と本多日生との比較—」（望月歓厚編『近代日本の法華仏教』 平楽寺書店、1968 年、279－301 頁）
66. 山口輝臣『明治国家と宗教』東京大学出版会、1999 年
67. 山口昌男「田中智学 お釈迦様もびっくり「牛乳ビン布教」の卓抜」（『20 世紀ニッポン異能・偉才の 100 人』朝日新聞社、1993 年、206-207 頁）
68. 山口裕光「田中智学先生と本多日生上人の盟契」（『日蓮主義研究』13 号、1988 年、116－132 頁）
69. 吉永進一「明治期日本の知識人と神智学」（川村邦光編『憑依の近代とポリティクス』青弓社、2007 年、115-145 頁）
70. 吉永進一「近代仏教史の余白から」（『考える人』36 号、2011 年、88-91 頁）

71. ロジェ＝ポル・ドロワ著（Roger-Pol Droit）島田裕巳・岡田正彦訳『虚無の信仰―西欧はなぜ仏教を怖れたか』トランスビュー、2002 年
72. 脇本平屋「明治の新仏教と宗教学」(『宗教文化の諸相：竹中信常博士頌寿記念論文集』山喜房仏書林、1984 年、1-14 頁)
73. 渡辺宝陽「田中智学の宗教運動について―立正安国会・国柱会の展開―」（望月歓厚編『近代日本の法華仏教』 平楽寺書店、1968 年、129－157 頁）

二次資料（英語）

1. Bloom Alfred, 'Observations in the Study of Contemporary Nichiren Buddhism' (*Contemporary Religions in Japan* 6/1, 1965, pp. 58-74)
2. Habito Ruben, 'The Uses of Nichiren in Modern Japanese History' (*Japanese Journal of Religious Studies* 26/3-4, 1999, pp.424-439)
3. Iguchi J.S. *Nichirenism as Modernism: Imperialism, Fascism, and Buddhism in Modern Japan* . University of California, San Diego,2006.
4. Large Stephen, 'Buddhism, Socialism and Protest in Prewar Japan: The Career of Seno'o Giro' (*Modern Asian Studies* 21/1, 1987,pp.153-171)
5. Lee Edwin B., 'Nichiren and Nationalism: The Religious Patriotism of Tanaka Chigaku' (*Monumenta Nipponica* 30/1, 1975, pp.19-35)
6. Okuyama Michiaki, 'Religious Nationalism in the Modernization Process' (*Nanzan Bulletin* 26, 2002, pp.19-31)
7. Sato Hiroo, 'Nichiren Thought in Modern Japan: Two Perspectives' (*Journal of Oriental Studies* 10, 2000, pp.46-61)
8. Stone Jacqueline, 'Rebuking the Enemies of the Lotus: Nichirenist Exclusivism in Historical Perspective' (*Japanese Journal of Religious Studies* 21/2-3,1994, pp.231-59)
9. Stone Jacqueline, 'Japanese Lotus Millennialism: From Militant Nationalism to Contemporary Peace Movements' (*Millennialism, persecution, and violence: historical cases/ edited by Catherine Wessinger,* Syracuse University Press, New York, 2000, pp.261-280)
10. Tanabe George J., 'Tanaka Chigaku: The Lotus Sutra and the Body Politic' (*The*

Lotus Sutra in Japanese Culture, University of Hawaii Press, Honolulu, 1989,pp.191-208)

11. Watanabe Hoyo, 'Nichiren`s Thought Appearing in the Rissho Ankoku Ron and Its Acceptance in the Modern Age' (*Osaki Gakuho* 138, 1985,pp.11-20)
12. Whalen Lai, 'Seno'o Giro and the Dilemma of Modern Buddhism Leftist Prophet of the Lotus Sutra' (*Japanese Journal of Religious Studies* 11/1,1984, pp.7-42)

二次資料（ロシア語）

1. *Буддизм в Японии.* Отв.ред.Т.П.Григорьева.Изд. Наука, Москва, 1993 [グリゴーリエヴァ編『日本の仏教』モスクワ、1993 年]
2. Игнатович А.Н, Светлов Г.Е. *Лотос и политика: необуддийские движения в общественной жизни в Японии.* Изд. Мысль, Москва 1989 [イグナトービチ・スベトローフ『蓮華と政治―日本社会における新仏教の運動』モスクワ、1989 年]