

コ メ ン ト 2

—— 新野和暢「皇道仏教という思想」へのコメント・質問 ——

近 藤 俊太郎*

1. 「皇道仏教」研究の射程

2014 年、新野和暢氏が『皇道仏教と大陸布教 —— 十五年戦争期の宗教と国家 ——』を上梓された。本書は、これまで近代仏教史研究が十分に論及してこなかった「皇道仏教」を中心テーマとして取り上げた成果である。本書で新野氏は、幅広く蒐集した関係史料を駆使して、仏教（特に真宗）による戦争協力の実態と論理を解明している。本稿では、そこで示された新たな論点を中心に、新野氏の「皇道仏教」研究についての筆者なりの理解を示し、続けていくつかのコメント・質問を述べたいと思う。

新野氏によれば、「皇道」や「皇道仏教」は、歴史学者の造語ではなく、十五年戦争期に実際に用いられた用語であるという。氏は、「皇道仏教」を「仏教の信仰と天皇崇拝が結びついた思想」¹⁾ だと定義している。

では、問題の「皇道」なる用語は、実際にどう用いられたのか。新野氏の研究を参考に「皇道」概念の系譜を整理すると、そもそも「皇道」というタームは、大正半ばから昭和初期に盛んとなった国体明徴運動での論争や満州事変前後に陸軍大将だった荒木貞夫をはじめとする軍人の言動によって一般化したようである。「皇道」はまた、日中戦争期にも大陸に展開する部隊への命令のなかで用いられていた。そこでの「皇道」は、軍人が持つべき崇高な理念として意味づけられ、日本軍の「蛮行」への戒めの意味を含みながらも、総体としては中国侵略の大義名分を補完する論理にほかならなかったのである。

こうした「皇道」概念の変遷と仏教はどのように関わってくるのか。新野氏は、特に仏教の戦争協力の論理に着目し、この課題に迫っている。すなわち、日清・日露戦争期、真宗教団は「一殺多生」や「真俗二諦論」に基づき、仏教教義と戦争との間にある矛盾を克服しようとし

* こんどう しゅんたろう 本願寺史料研究所

だが、十五年戦争期になると、清沢満之門下の暁烏敏や金子大栄ら「近代教学」の担い手を中心として、仏教徒は「真俗二諦論」を放棄し、「真俗一諦論」を打ち立てた。この十五年戦争期の「真俗一諦論」は「天皇＝阿弥陀仏」という構造を有しており、それは日清・日露戦争期の「戦時教学」をさらに先鋭化した戦争協力の論理であった。新野氏は、そこに「皇道仏教」の成立を認めたのである。

その「皇道仏教」の特徴について、新野氏は自著の結論部分で、「日本が仏教を完成させたという理解」,「神道の論理を補完する仏教」,「戦時教学」²⁾の3点にまとめている。1点目は日本の仏教の中国への逆輸入の動機と結びつき、2点目は、惟神と無我の同一性を踏まえた、滅私奉公の立場獲得への仏教の貢献を弁証するものとなった。そして、3点目が「真俗一諦論」への展開とそれにもとづく「揺るぎない天皇崇拜」の確立である。このうち、特に3点目として指摘された特徴には、新野氏の研究の独自性が顕著に見られる。

すなわち、これまでの「戦時教学」研究が対象にしてきたのが主に十五年戦争期であったのに対し、新野氏は「戦時教学」の成立を日清・日露戦争期に求め、その「戦時教学」の先鋭化した形態を「皇道仏教」として分節化し、議論を構築した。また、従来の研究が仏教（特に真宗）の戦争協力の論理をもっぱら「真俗二諦論」（真諦と俗諦の二元論）に求めてきたのに対し、新野氏は、十五年戦争期には戦争協力の論理の新たな形態が登場したと考え、それを「真俗一諦論」（天皇＝阿弥陀仏という一元論）という概念で示してみせた。この点は、「皇道仏教」に着目することから生じた新たな論点というべきであろう。

また、新野氏自身の言明によれば、「皇道仏教」研究は、同時に「新たな「国家神道」像」に向けた試みでもある。氏は「皇道仏教」研究を通して、「「国家神道」の構成要素としての仏教」³⁾という見解を提示した。ここで氏は、国家神道と仏教とを対立関係ではなく、仏教それ自体の変質（国家神道化）として把握し、そうした仏教のありようを、仏教本来の立場からの逸脱として位置づけたのである。

2. コメント・質問

以上、新野氏の「皇道仏教」研究についての筆者なりの理解を述べた。以下では、大きく4つの問題について疑問を投げかけてみたい。

1点目は、国家神道の問題である。従来の研究では、「超宗教」としての国家神道のもとに、神仏基が従属する体制を「国家神道体制」と呼んできた⁴⁾。こうした見解は、国家神道の公認宗教に対する抑圧性を強調してきたといえるが、「「国家神道」の構成要素としての仏教」といった場合、国家神道と仏教はどのような関係になるのだろうか。「国家神道の構成要素」という表現は、島薮進氏による一連の国家神道研究から着想を得ているのであろうが⁵⁾、新野氏

の主張される「『国家神道』の構成要素としての仏教」とは、従来の研究とどの点で重なり、どう相違しているのかについて、詳細な説明を求めたい。

また、「『国家神道』の構成要素としての仏教」という見解は、たとえば、「『国家神道』とは『浄土真宗』と見つけたり！」⁶⁾という新田均氏の見解とどのように違うのか（あるいは同じなのか）について説明する必要があるだろう。新野氏の結論と新田氏の見解は、表現としてはあまりにも酷似しているからである。これと関連する問題だが、国家神道を表記する際にカギ括弧を付すかどうかという点も、国家神道研究にとっては重要である。新野氏は一貫して「国家神道」と表記しているが、氏の理解はどちらかといえば、従来の「国家神道」研究よりも国家神道研究に近いのではないか。新野氏に独自の概念規定があるのなら、それについても補足して欲しい。要するに、新野氏の議論では、国家神道と仏教（そして、あるとすれば仏教以外の諸要素）とがどのような関係であるのかを理解しにくいのである。

2点目は「皇道仏教」の歴史的位相について。新野氏が取り上げた「皇道仏教」（天皇＝阿弥陀仏というような一元論的信仰理解）は、当時の仏教界全体のなかでどのような位置を占めていたのだろうか。それは多数派なのか、少数派なのか。こういった社会層にどの程度受容されたのか。これは、積極的に「皇道仏教」的立場を取ったのが暁烏敏や金子大栄といった清沢満之門下の「近代教学」の関係者であったことをどう考えるか、という問題になるのかもしれない。真宗教団の教学理解の中心に存した「伝統宗学」には、江戸以来、訓詁学的な成果の膨大な蓄積がある。そうした立場から教学の自由な解釈が難しかった一方で、暁烏や金子らの「近代教学」が「伝統宗学」と一定の距離があったことは、「皇道仏教」を創出する歴史的条件として重要だろう。そうした「近代教学」の立場が、やがて1941年2月に開催された真宗教学懇談会などを通して、教団中枢の側に引きこまれ、利用されていくことで、教団の「真俗一諦論」的立場は構築されていったと筆者は考えるが、どうだろうか。

また新野氏は、『天牌と国民』の事例を参照して、真宗と国体の一致を1922年に認めているが、天皇と阿弥陀仏との一元化は、もう少し早くに確認できるのではないか。たとえば、清沢満之とその門下による信仰運動（「精神主義」運動）の機関誌『精神界』には、明治天皇死去に際して、「『大経』には阿弥陀如来が私共を済度遊ばすために、時には利利国君となつて下さると書いてあります。私は/陛下がその権化の御方であると信ぜずにはをられませぬ。」⁷⁾という文章が雑誌巻頭に黒縁を付されて掲載されている。無論ここで『精神界』が取り上げているのは、死去した明治天皇であるという点で、十五年戦争期の論理と同一ではない⁸⁾。だが、いづれにしても、天皇と阿弥陀仏との一元化が「皇道仏教」の核となる以上、「真俗一諦論」の生成過程を説明するうえで、上の事例は軽視しえないだろう。

また、その「真俗一諦論」というタームは、真宗の「真俗二諦論」と比較でき、論理の展開を把握しやすい明快な議論を構成している。けれども、真宗だけでなく、仏教界全体の動向を

説明する際に、どこまで妥当性を持っているのかについては疑問が残る。たとえば他の宗派の教学に即した別のタームが必要なケースもあろう。さらに、こういってしまえば元も子もないが、実際に現場にいた人々は、戦争に協力し、自分たちがそれほど圧迫を受けずに上手く状況を乗り切れさえすれば、「真俗二諦論」であろうが「真俗一諦論」であろうが、どちらでもよかったのではないだろうか。つまり、論理の変化の背後に、一貫した立場を考えることも可能であろう。関連する問題として、新野氏は、教団中枢の立場にある者や教学者が「皇道仏教」を説いている事例を紹介していたが、実際の布教の場で門信徒はそれをどう受け止めていたのだろうか。新野氏が特に多くの事例を紹介した真宗の場合、門信徒には伝統的に「神祇不拝」の信仰態度が存したといわれるが、それと「皇道仏教」とはどのような関係にあったのだろうか。筆者は、「真俗二諦論」から「真俗一諦論」への展開を、門信徒の信仰の実態と統合で結ぶことは困難だろうと考えている。

3点目は、「皇道仏教」と大陸布教の関係について。「皇道仏教」と大陸布教が無関係でないことは理解できたが、両者がどのように結びついているのかについて、もう少し具体的な説明が欲しい。小栗栖香頂の事例があるように、大陸布教は「皇道仏教」の登場以前から進められていたのであって、大陸布教が「皇道仏教」成立後に始まったわけではない。「皇道仏教」が、日本で完成した仏教を中国に「逆輸入」させる、という特徴であったことはわかるが、大陸布教が「皇道仏教」成立以前から着手されていたのであれば、問題はむしろ「皇道仏教」の登場によって大陸布教にどのような変化が生じるようになったのかであろう。この点についてもう少し踏み込んだ論及を求めたい。また、大陸で「皇道仏教」は具体的にどう説かれ、どう受け止められたのだろうか。現地ですでに説得力ある言葉として機能したのかについてもご教示いただきたい。

4点目は、「皇道仏教」の戦後について。「皇道仏教」を主張した人は、敗戦をどう迎えたのだろうか。新野氏は「皇道仏教」を「国家神道化」した仏教だと捉え、その特徴として「絶対的な天皇信仰」(＝阿弥陀仏信仰そのものの放棄)を指摘している。だが、十五年戦争期の仏教者は「絶対的な天皇信仰」という段階にまで、本当に至っていたか、筆者は疑問である。もし、そうした段階に至っていたのなら、その仏教者にとって、敗戦はもう少し深刻な問題として受け止められたはずである。これは、敗戦後すぐに、仏教者の多くが仏教とデモクラシーの親和性を論じている事態をどう理解すべきか、という問題と置き換えてもよい。筆者は、彼らの一見全力投入にみえる態度でも、最後の一線はしっかり残しつつ状況と向き合っていたと考えている。仮に「絶対的な天皇信仰」のごときものがあっても、状況が変化すれば容易にそれを放棄できるような信じ方でしかなかったのではないか。彼らに存したのは、「絶対的な天皇信仰」というよりも、むしろどこまでも状況に追随できるような信仰態度であったというべきであろう。

以上、不用意なコメントや的外れな指摘があったかもしれない。新野氏の「皇道仏教」研究を足掛かりに、近代日本の仏教と戦争をめぐる問題が活発に議論されることを期待している。

注

- 1) 新野和暢「序論 研究史の整理と課題の設定」『皇道仏教と大陸布教 —— 十五年戦争期の宗教と国家 ——』社会評論社, 2014 年, 14 頁。
- 2) 「終章 天皇帰一と国家神道のゆくえ」『皇道仏教と大陸布教』283 頁。
- 3) 「終章 天皇帰一と国家神道のゆくえ」『皇道仏教と大陸布教』284 頁。
- 4) 代表的な成果としては, 村上重良『国家神道』（岩波新書, 1970 年）だろう。
- 5) たとえば, 島蘭進『国家神道と日本人』岩波新書, 2010 年。
- 6) 新田均『「現人神」「国家神道」という幻想 —— 近代日本を歪めた俗説を糾す ——』PHP 研究所, 2003 年。
- 7) 「聖上崩御」『精神界』第 12 巻第 8 号, 1912 年 8 月。雑誌記事に署名はないが, 暁烏敏が執筆した文章である。
- 8) 詳細は, 近藤俊太郎『天皇制国家と「精神主義」—— 清沢満之とその門下 ——』（法蔵館, 2013 年）を参照。