

# 親鸞を讃仰した超国家主義者たち(一)

——原理日本社の三井甲之の思想——

石井公成

## 一 はじめに

昭和八年(一九三三)に京大法学部の滝川幸辰教授の著書が反国家的であるとされ、学部の抵抗にもかかわらず大学から追われた滝川事件、昭和十年(一九三五)に美濃部達吉博士が当時の学界の主流となっていたその天皇機関説を攻撃されて貴族院議員の職を退くに至った天皇機関説事件、昭和十三年(一九三八)に東大法学部の自由主義者、河合栄次郎教授が告発された河合事件、そして昭和十六(一九四一)年に上代史に關する諸著作が国体否定の危険思想であるとして早大の津田左右吉教授と発行人であった岩波書店の岩波茂雄社主が告発された津田事件、これらの事件ではいずれも問題とされた著書が発行禁止となっているが、これらすべての事件に關わっていたのが、過激な日本主義団体、原理日本社の三井甲之と蓑田胸喜であった。歌人であった甲之は、大正十四年(一九

駒澤短期大學佛敎論集第八號 二〇〇二年十月

四五

二五)十一月七日に蓑田らと原理日本社を創立して月刊誌「原理日本」を刊行し、日本そのものを究極の原理としない諸学者に対する激しい攻撃を行ったのである。彼らは、雑誌や新聞を通じて扇動的な文章で非難するばかりか、内務省、文部省、検察当局、軍部、国家主義的な貴族院議員その他に働きかけ、時には告発までして狙った学者たちを次々に追い落とし、国家による思想統制・言論弾圧の推進役となった。

原理日本社の思想は、片山素秀のすぐれた研究、「原理日本社論のために——三井甲之を中心とする覚え書き——」が指摘するように、甲之の思想にはかならなかつた。ただ、対外活動については蓑田の方が目立っていたうえ、名の「胸喜」をもじって「蓑田狂気」と呼ばれたほどフアナティックな振舞いが多かったせいもあって、一般には蓑田の方が悪名が高い。蓑田は津田を「日本精神東洋文化抹殺論に帰属する悪魔的虚無主義の無比兇悪思想家」と呼び、「外国人、ことにマル

親鸞を讃仰した超国家主義者たち(一)(石井)

四六

キストや猶太人と雖も斯の如き入念の国体破壊論を取てするものではない<sup>④</sup>」などとして、津田の学説はマルクス主義やユダヤ人の反国家主義以上に危険な「兇悪思想」だと主張し、文部省教学局などに働きかけるとともに自ら津田たちを告発したことが示すように、悪罵を重ねるその誹謗ふりと行動力はきわだっており、学界の泰斗たちの間では「蛇蝎の如く嫌はれ」、また恐れられた存在であった。蓑田は、津田の主張については、深遠な『憲法十七条』や『三経義疏』を偽作よばわりしたとして反発し、これらが真撰であることは、井上右近『聖徳太子研究』、『三経義疏の総合的研究』や黒上正一郎『聖徳太子の信仰思想と日本文化創業』らによって「文献学的学術的に確証せらるゝところである」と断言している。

その井上こそ、東大法学部から文学部宗教学科へ転科してきた後輩の蓑田を、過激な日本主義に導いた人物であった。浄土真宗の僧であった井上は、在野の日本主義思想家である木村卯之の著述に感銘を受け、大正四年(一九一五)から文通を始め、さらに実際に交わって崇敬を深め、大正十二年(一九二三)七月には京都で青人草社を組織して出版活動を開始し、木村の思想の流布につとめた。井上は大谷大学で教えたが、研究と著作の中心は、聖徳太子であった。その井上の太子研究に学んだ黒上は、原理日本社の前身であつて甲之が主催していた人生と表現社に属し、甲之・蓑田・松本彦次郎などの

指導を受けつつ太子研究に取り組んだ。徳島の藍問屋の後継ぎであつた黒上は、十九歳の頃から太子研究に励み、昭和五年(一九三〇)に若くして亡くなつたが、求道者を思わせる真摯な人物として後輩たちから慕われていたようであり、第一高等学校の親鸞信仰団体や黒上の主張に基づいて設立された東京高等師範学校の親鸞信仰団体は、黒上の没後も、黒上をしのびつつ活動していた。

木村は、若い時に、神道・儒教・仏教を融合して国教としようとしたナシヨナリスト、川合清丸の私塾、大道学舎で学び、また『歎異抄』を広めた近角常観の著作を読んで感動し、その講話も聞いた。やがて甲之の著作に注目するようになり、文通を重ねた際、「阿弥陀仏」の語を「人生」に置き換える信仰を親鸞に見出すという甲之の言葉に大きな啓発を得たという。甲之も、木村の著作に教えられることがあり、たがいに評価しあっていたようである。「南無阿弥陀仏は南無日本にははらねばならぬ」と説き、聖徳太子の「世間虚仮、唯仏是真」の語を「国際世間虚仮、唯日本是真」と解釈した木村は、青人草社の同人たちに敬愛されており、中には木村を「親鸞の再現」と呼ぶ者さえいたという。木村は甲之が主催する「人生と表現」誌にしばしば寄稿しており、昭和三年八月に甲之が「しきしまのみち会」を組織した際は、蓑田らとともに発起人のうちに名を連ねている。原理日本社では、甲之や蓑田らの

著作を数多く刊行するほか、「同人著作」として木村、井上、黒上などの著作の販売も取り扱っていた。つまり、ここで触れた甲之、蓑田、井上、黒上、木村たちは、すべてつながっていたのであり、原理日本社の同人だったのである。彼らはいずれも親鸞を熱烈に礼讃し、聖徳太子と明治天皇を敬い、ドイツの心理学者、ウンツの思想を用い、国語の意義を強調し、表現の手段として連作和歌を詠んだ。すなわち、彼らは親鸞讃仰の文学仲間だったのである。甲之や蓑田らと連携して活動し、自由主義的な学者たちを激しく攻撃した超国家主義者たちの中には、原理日本社の同人であったキリスト教徒の河村幹雄のほか、沢木興道禪師に参じて道元を尊重した田中忠雄<sup>10</sup>などもいたが、そのほとんどは親鸞讃仰の徒であった。

しかし、社会改革事業などはせずにひたすら往生を願い、日本の伝統的な神々を尊ばず、さらには法然らを流刑に処した朝廷をきびしく批判した親鸞の思想が、なぜ超国家主義者たちの主張の根拠とされるに至ったのか。京都学派左派の一人であって、転向後は三木清らとともに東亜協同体論を展開した船山信一は、戦後は自らへの反省をこめつつ日本主義者たちの思想を批判的に解明してすぐれた成果をあげており、蓑田についても詳しく論じているものの、残念ながら仏教の影響についてはまったく触れていない。滝川事件や河合事件

親鸞を讃仰した超国家主義者たち(一)(石井)

四七

親鸞を讃仰した超国家主義者たち(二)(石井)

四八

紀平の思想とは、華嚴教学、道元、禅、そして親鸞の思想を、ヘーゲル哲学や国家主義と結びつけたものであった。<sup>11</sup> こうした超国家主義者たちの親鸞解釈は、親鸞の意図にはそっていないにせよ、親鸞の思想の一面をかたよった形で増幅させたものである点で、親鸞その人の思想について考えるうえでも参考になると思われる。

筆者は、上述したような親鸞讃仰の超国家主義者たち、および紀平正美や田中忠雄などの思想や行動を、その「発生根拠に立ち入った」<sup>12</sup>形で明らかにするようつとめてゆく予定だが、本稿ではその最初の試みとして、三井甲之における親鸞思想の受容の仕方について検討したい。

## 二 三井甲之の生涯

初めに、三井甲之(こうし)の伝記<sup>13</sup>を見ておく。甲之は明治十六年(一八八三)に山梨県中巨摩郡松島村(のちに敷島村)の資産家である大地主の長男として生まれた。本名は甲之助。甲府中学、京華中学、一高を経て東大国文科へ進み、在学中の明治三十七年(一九〇四)に正岡子規の流れを汲む根岸短歌会に入り、清新な作風によって注目された。明治四十年(一九〇七)に東大を卒業。「馬酔木」終刊の後、明治四十一年(一九〇八)に「アカネ」を創刊した伊藤左千夫は、甲之を高く評価してその運営を任せたが、国家主義を強めて同年から「日

などについては、大学自治の侵犯といった観点から眺めた研究がかなりあり、また浄土真宗の戦時教学については真宗内部で批判的な研究が積み上げられているが、上述したような親鸞を讃仰する在家の超国家主義者たちについては、研究はさわめて少ないのが実状である。そうした者たちの親鸞讃仰の面に触れた研究は、先に触れた片山の論考が、甲之に対する親鸞思想の影響について、一頁半程度、触れているだけではないだろうか。

だが、昭和の転向史の共同研究に加わっていた後藤宏行は、思想家・評論家が社会主義的な立場から転向する際は、親鸞の思想が何らかの役割を果たすことが多いことが多く、作家が転向する際は西鶴が同じ役割を果たす例が多いことに触れ、転向現象は近代の行き詰まり、ないし日本近代化の歪みを示すとともに、「土着型近代化」摸索の試みでもあるとして、その転向における親鸞と西鶴への回帰の重要性について論じている。<sup>14</sup> すなわち、明治以後における親鸞思想の受容のされ方は、日本の近代化のあり方そのもの、あるいは近代・現代における仏教の可能性を考えるうえで重要なのである。実際、甲之と木村は、太平洋戦争開始直後の「近代の超克」論をある程度先取りするような議論を、大正時代から既に展開している。また、文部省が昭和十二年(一九三七)年に刊行して広く配布した『国体の本義』の中心部分は紀平正美の思想に基づくが、

本及日本人」の選歌も担当するようになった甲之は、やがて芸術主義の左千夫と対立するに至った。左千夫が斎藤茂吉らとともに「アララギ」を創刊すると、甲之は明治四十五年(一九一三)に「アカネ」を「人生と表現」と改題した。茂吉らと論争を続ける一方、甲之は地元の激しい小作争議にまきこまれたことも一因となって、大正中中期頃からマルクス主義批判と小作権擁護反対論を新聞・雑誌などに次々発表。末広藤太郎その他の東大法学部の教授たちによる小作権擁護の学説こそが小作争議の背景であり、そうした学説は国体を破壊するものであってマルクス主義にはかならないとして、法学部を中心とする帝大の学風を批判するようになった。大正十四年(一九二五)からは、「日本及日本人」に、甲之が国民宗教の聖典とみなす明治天皇の和歌の解説を連載し始めた。また紀元二千六百年の祝典行事が間近になった同年の十一月七日には、慶大で教えつつ国家主義活動をしていた蓑田胸喜らとともに、人生と表現社の同人や慶大の学生・教員などをメンバーとして原理日本社を創立、月刊雑誌「原理日本」を刊行した。これは、井上右近が京都で青人草社を組織して活動していたことに呼応するものであったという。原理日本社の同人は多い時でも三百名程度と言われており、さほど多くなかったものの、「原理日本」は国家主義的な軍人や官吏などに広く配布され、大きな影響を及ぼした。その刊行費用については軍部か

ら援助を受けていたと言われる。昭和二年（一九二七）には、甲之の家に向けられた小作争議に対して、小作料の減免と引き換えにマルクス主義の放棄を農民側に約束させ、郷土を退いて甲府に転居、以後、帝大攻撃を強めた。昭和三年（一九二八）には、明治天皇の和歌を拝誦することを修行とする国民宗教の団体、「しきしまのみち会」を組織し、和歌を通じた日本主義を強調した。昭和十三年（一九三八）五月、「原理日本」の誌友であった荒木貞夫陸軍大将が第一次近衛内閣の文部大臣になると、甲之・蓑田を初めとする原理日本社同人たちは、軍と関係が深い貴族院議員などを幹部に迎えて帝大肅正期成連盟を結成、これまで以上に文部省に圧力をかけ、法学部の教授たちに対する激しい非難活動を展開した。昭和十四年（一九三九）には郷里である松島村の村長に就任。米英開戦後は、西田哲学への攻撃を強めた。敗戦後、昭和二十二年（一九四七）に脳溢血で倒れ、翌年には公職追放となった。昭和二十七年（一九五二）に病床から『今上御歌解説』を公刊し、その翌年に没した。代表的な著書としては、『明治天皇御集研究』（昭和三年）、『しきしまのみち原論』（昭和九年）、『親鸞研究』（昭和十六年）などがあり、没後に『三井甲之歌集』（昭和三十三年）、『三井甲之存稿——大正期諸雑誌よりの集録——』（昭和四十四年）などが編まれた。

親鸞を讃仰した超国家主義者たち（二）（石井）

親鸞を讃仰した超国家主義者たち（一）（石井）

新しく編集して出版の運びとなったものだという。甲之の思想は、同信の友との交流の中で影響を与え合いつつ形成されていったのである。

甲之が最初に師事した近角は、『歎異抄』を広く紹介し、東大側の本郷森川町に求道会館を建て、求道学舎を組織して大学生などに大きな影響を与えたことで知られる。近角は、清沢満之の影響を受けつつも、自らの体験に基づき、懺悔と結びつけた形での独自の親鸞解釈を提示した。近角によれば、親鸞の偉大さは、「人生根本の問題に触れて、大に苦しみ、大に悶へ、大に安心して生きた事実を明らかに説いた点にある」という。<sup>17</sup>つまり、自分は罪業を重ねている極悪の凡夫であることを自覚し、人間の限界を直視したうえで人生の変転を素直に受け止めつつ生きていってこそ阿弥陀仏の慈悲にあずかることができるとするものであったのである。こうした真に宗教的な生活とするものだったのである。こうした解釈には、罪を強調する点でキリスト教の、また現実随順を説く点で日本仏教の影響が見られることは言うまでもない。片山は、近角の影響を受けた「甲之の親鸞理解のエッセンス」として、大正三年（一九一四）三月に発表された甲之の次のような文章をかかげている。

親鸞の宗教は現世の罪惡を否定せぬのである。現実を人為的に変改せむとせぬのである。……現実のままに随順し、敏

### 三 西欧経由での親鸞との出会い

甲之が親鸞の思想に接したのは、学生時代に近角常観の著書に出会い、その求道学舎に通ったことによるという。三井は、親鸞に関する文章を集めた『親鸞研究』（昭和十六年、東京堂）の「はしがき」では、

明治四十年前後から大正末期までの間に専ら親鸞聖人の思想と文章とを研究したのである。伊藤左千夫を求道学舎へ誘ったのもその頃であつた。<sup>18</sup>（二頁）

と回想している。大正七年（一九一八）六月に発表した「親鸞とルツテル」では、甲之は、親鸞を新しい角度から研究したのは近角常観師が刊行していた「政教時報」誌や「求道」誌であるとし、

その後には木村卯之氏井上右近氏等の研究であつた。史学的研究方面では松本彦次郎氏のそれが聳立してをる。<sup>19</sup>

（二六〇頁。初出は「中央仏教」と述べているため、大正初めあたりから木村・井上・松本らとの交流が始まったものと思われる。『親鸞研究』には、大正時代に書かれた小文が数多く収録されているが、甲之の「おくがき」によれば、この書物は、「同信の友の一人の一々丹念に筆写せられたものについて、故木村卯之兄が編次し、田代二見兄が保管されてをつたもの」（三四五頁）を、今回自分で

四九

五〇

喜と悲哀と、希望と絶望と、恩愛と憎悪とそれらに没入しつつそれらを内に調和せしめ綜合しめむとする信心によつて、ここに不可思議の境に無極の生を創造せむとするのである。

片山は、「かくして、甲之は、親鸞から、世界の訳の分らなさ、そこでの、いわゆる近代的主体を放棄した生き方についての啓示を得てしまった」と説いている。<sup>20</sup>これは正しい指摘だが、見落とせないのは、甲之は一方では、一高・東大で近代を是とする教育を受け、西洋の価値観をある程度身につけてしまった人物であつたという点である。片山のいう「近代的主体を放棄した生き方」は、実は甲之にとつては、個人主義や要素還元主義の科学などに代表される古いタイプの近代主義とは異なる生き方、真に近代的な生き方とみなされたものであり、現在であれば「ポストモダン」と称される類のものを甲之は「近代」と呼ぶのである。甲之が大正三年三月に発表した「親鸞聖人の阿弥陀仏観」において、親鸞のことを「真の近代精神覚醒の先駆者」（二八〇頁）と讃え、大正七年（一九一八）八月の「現社会問題と親鸞の宗教」において、親鸞のいう阿弥陀仏は宇宙の本体でも世界の創造者でもない点で、旧来の迷信とは異なっており、「親鸞の宗教は現実随順の宗教であり、中世的教権の宗教ではなく近世的科学精神の宗教である」と断言しているのはこのためである。甲之は親鸞のうちに、西洋近代中で最も好ましく、また最も先進的と思われる

る要素を見出すのである。

その際の手本は、おそらく甲之が愛好したゲーテであり、そうした見方を保証してくれたのは、東大で松本太郎の心理学の講義を聞いて以来、最も人生に即した近代科学として受け止められ、甲之の主張の学術性を保証するものとみなされたヴィルヘルム・ヴントの思想であつたらう<sup>20</sup>。近代心理学の確立者の一人であるドイツのヴントは、ゲーテを高く評価していたが、甲之はそのゲーテとヴントについて、明治四十五年(一九一二年)一月に発表した「親鸞思想とヴント(その一)」の冒頭において、次のように論じている。

近代精神自覚の先駆としてのゲーテ、現実の不可抗力に信順する実験的哲学者としてのヴント、芸術の極致を実現して将来の芸術が宗教に代るべきを客観的真証によつて暗示するロダンの三人は僕の崇敬する永久の生命の脈絡である。これを日本仏教の到達地に国民を招喚する親鸞の宗教的生観によつて統一せしむる経路をまきひろげて見よう。

(一八七頁。初出は「帝国文学」)

すなわち、ゲーテとヴントを礼讃し、さらにロダンを加えて「永久の生命」に迫ろうとした模範人物とみなし、この三人を「親鸞の宗教的人生観」によつて統一する道を模索してみたいとするのである。甲之は、この時点では既に国家主義の立場に立っていたが、ここには、江戸の国学者や幕末の志

親鸞を讃仰した超国家主義者たち(二)(石井)

五一

親鸞を讃仰した超国家主義者たち(二)(石井)

五二

沈み定散の自心に迷ふもののみである。学者としてはドイツのヴントに他力信順の態度を認むるのみである。

(一一一頁。初出は「人生と表現」)

と説いているように、ヴントのうちに親鸞の「他力信順の態度」を見出している。

甲之はまた、ヴントの死を悼んで書いた大正十年(一九二一年)五月の「親鸞とヴント(その二)」では、

ヴントは欧州の哲学を形而上学、弁証法、訓詁学のやうな認識論的偏執から解放したのである。彼の心理学は直接経験の学である。即ち人間経験があるがままにそのまゝ、全体として生命があり統一があり調和あるものとして活きたものとして取扱ふものである。親鸞の宗教も同じく此の形而上学、弁証法、訓詁学を自力聖道門の雑行雑修として排斥したのである。(二〇一頁。初出は不明)

と述べている。すなわち、分析不能な「直接経験」をあるがままに扱ったヴントを例外とする欧州の哲学は、旧式の学問であつて自力聖道門にすぎず、この世の不可思議なる実相はロダンのように心を動かす芸術として表現するほかないのだ、というのが甲之の一貫した主張であつた。親鸞は、「他力不可思議」を信じ、「義なきを義と」して抽象的な理論に頼らず、自らの波乱に満ちた苦悩の人生について「愛欲の広海に沈没し名利の大山に迷惑す」といった感動的かつ芸術的な言葉で

士などの名はまったく登場しない。資産にまかせてドイツなどの本を大量に買い、長らくドイツ語と英語の新聞を取り寄せていたという甲之の国家主義は、西洋経由で再発見された親鸞像と結びついた形で形成されたのである。

甲之は、二十代半ばからゲーテの詩や小説を訳して「アカネ」や「日本及日本人」などの雑誌にしばしば載せており、『ファウスト』についてもその一部を訳して研究を発表するなど、ゲーテに傾倒していた。そのゲーテを「近代精神自覚の先駆」と呼ぶのは、ゲーテが、物質の背後に「もの自体」を想定するような観念論哲学や、要素還元主義の立場で分析や空論を重ねるだけの科学を嫌い、生物などをありのまま観察して生命の力を重んじたことによるのであろう。ゲーテがそうした実地の観察・体験を文学として表現しえたことも、むしろ高く評価していたものと思われる。人間というものは不可解であつて抽象的な理論では割りきれないことを実証してしまつたものが近代の学問なのであり、すべてを理論的に説明しようと自負するような学問はかえつて古い学問であるとするのが、甲之がヴントから学んだことであつた。甲之は、大正元年(一九一二年)から翌年にかけて親鸞の著作について連載で論じたが、大正三年六月の「教行信証化身土巻」において、

今日の日本及び欧州における学者の多くは此の自性唯心に

表現する近代精神の体現者として、甲之に再発見されたのである。一方、ヴントの思想は、逆に親鸞の思想によつて解釈されることになつた。ヴントの学問に関する甲之の数多くのエッセイの中には、ヴントのうちに甲之流の解釈による親鸞の思想を読み込んだものもしくは思われぬものが多い。そして、そうした親鸞的なヴント解釈によつて、さらにまた親鸞の思想が解釈され、多くの領域にわたるヴントの学問の内容が親鸞のうちに読み込まれるという循環が進んだのである。

#### 四 西欧的な親鸞解釈と親鸞的な西欧解釈

甲之は、親鸞の諸著作について論じた連載のうち、大正二年(一九一三年)十一月に発表された「唯信鈔文意」と題する小文では、

ともかくもかはらざるに過去今生未来の一切のつみを善に転じかへすといふなり、転ずといふはつみをけしうしなはずして善になすなり

といった親鸞の言葉をいくつかあげ、次のように評する。

これら皆人生肯定の哲学の芸術的表現である。ホイットマンの詩ロダンの芸術を思はしめる親鸞聖人はどうして生れ出たか、これがわれわれの研究の中心となつて居るのである。……一切に美を見出したロダンのやうに、親鸞聖人は一切に信を見出し、光明と意思とを見出したのである。

(八〇―一頁。初出は「人生と表現」

すなわち、親鸞はなぜ人生をそのまま認めてすべての様相を芸術的に表現しえたか、と問うのである。むろん、甲之の意図としては、無比の国体を誇り、人生の苦楽を含めたあらゆる現象を身分の上下を問わず和歌に詠んできた伝統を有する日本なればこそ、人生を肯定してそれを芸術的に表現しえた親鸞が生まれたのだ、ということになるのだが、甲之が近代の西欧芸術家たるホイットマンとロダンを愛好し、この二人を芸術の模範としていることは明らかであろう。甲之は、親鸞はそのホイットマンやロダンに似ているとするのであるから、西欧の価値基準を認めたくえで、それに匹敵するものがあるいはそれ以上のものが自国のうちにあったことを見出すとする、ナシヨナリストの通例の発想がなされていることになる。

続いて、大正元年(一九一二年)十一月の「末灯鈔」では、次のように説いてしめくくっている。

宗教とは人生の全開展に随順して広大無辺の内的生活に没入することである。さうすれば……真の愛と親切と真の勇と威力とを得来るのである。こゝに疑惑はれて悠久の思ひに活くるのである。阿弥陀経などは此の心境を説明したのであるが、それはむしろ直接芸術的創作などを以て代ふべきもので、阿弥陀経に代ふべきはロダンの芸術の如きであ

親鸞を讃仰した超国家主義者たち(二)(石井)

る。(七八頁。初出は「人生と表現」

すなわち、甲之が求めるのは「真の愛と親切」「真の勇と威力」なのである。しかし、「真の愛と親切」「真の勇と威力」を抽象的な一般論にとどめず、人生の随処に見出して芸術的な形で示すということになれば、ここには「真、善、美」というギリシャ由来の理想が崩れた形で揃い、さらにキリスト教が説く「愛」まで揃ってしまったことになる。甲之は、大正十四年(一九二五)刊行の「原理日本」の綱領では、伝統宗教・共産主義・平和主義・資本主義・個人主義などに加えて「名目だけの偽善国家主義乃至外来思想に原理を仰ぐ日本主義等」も敵とみなし、「不断連続の永久思想戦を宣言する」と述べ、日本主義を唱えつつも実際には外国思想を根本とする者に対して激しい反発を見せているが、実際には、自分自身、西欧思想を大幅にとりこんだ者の一人だったのである。ロダン、ホイットマン、ゲーテなどに対するあからさまな礼讃は大正末年頃から次第に消えていくが、親鸞と共通するとみなすウントに対する高い評価は、ドイツと日本の関係もあつてか、戦時中も一貫して変わることにはなかった。

さて、先の引文では「一切に美を見出したロダン」が讃えられていたのであるから、「真の愛と親切」などばかりでなく、好ましくないものについても芸術的な形、美しい形で示されなければならないことになろう。「一切に美を見出すと

五三

親鸞を讃仰した超国家主義者たち(一)(石井)

いう点については、甲之が精魂を込めたと自らいう『明治天皇御集研究』の次の文章が参考になる。

うつろへばうつろふまゝになつかしと思ふは花のいろ香なりけり(四五)

と読ませたまひし大御歌ををろがみまつれば、老年と貧苦とにやつれはてし老女をモデルとしてVielles Heumièreをつくつたロダンにとつては一切は『美』であつたことも連想せしめらるゝのである。

すなわち、甲之は明治天皇が明治四十五年(一九一二年)に詠んだ「うつろへば」の歌から、ロダンが「春」のような輝かしい青春像を作ると同時に悲惨な老女の姿をも見事に描き出し、人生の諸相すべてをそのまま受け止めて感動的な芸術作品として表現したことを想起したというのである。ここでも、甲之の好む西欧の思想と芸術観の実例が、日本の人物のうちに見出されている。それも日本の伝統の体現者とされる明治天皇のうちに見出された以上、明治天皇の和歌は日本の伝統そのものでありながら真に近代的な芸術ということになろう。甲之のこうした解釈は、西欧諸国の隆盛を支えるキリスト教に代わるものとして天皇崇拜を国民宗教化しようとし、皇室の悠久の伝統を強調しつつも大元帥として洋式の軍服をまとった天皇の写真を国中に配布し、天皇を近代化・西洋化のシンボルとした明治の為政者たちの試みを、親鸞解釈と結びつ

五四

けた形で実現したものと見ることができる。かくして、甲之にとつては、親鸞讃仰と明治天皇崇拜は一体のものとなった。そうなれば、親鸞と明治天皇がともに尊敬した聖徳太子のことを、甲之が重視するようになるのも当然であろう。甲之は、甲之の思想の影響を受けた井上右近や木村卯之の聖徳太子研究を参照しつつ、親鸞の思想の中に聖徳太子や明治天皇の思想を読み込んでいくようになり、大正末年になると親鸞さえ不十分として明治天皇崇拜を柱とする国民宗教の創成に向かうのである。

甲之は先の引文では、『阿弥陀経』は「真の愛と親切、真の勇と威力」という言葉で示されるような心境を説明しているとしつつも、ロダンの芸術に代えるべきであると断言していた。『阿弥陀経』では不十分とするのは、ホイットマンやゲーテの文学を愛する甲之にとつて、インド風な浄土の記述はおそらく装飾過多でお説教が目立つものに見え、ロダンから受けるような芸術的感動は得られなくなっていたからであろう。しかし、『阿弥陀経』を尊重しない浄土信仰、さらに言えば、經典が説くような浄土をかえりみない浄土信仰というのは、インド仏教や中国仏教であれば、浄土信仰と呼ぶことはできない。西方浄土を尊ばない浄土信仰は、大正十四年(一九二五)に『浄土の觀念』を刊行して浄土は内的世界であると論じた金子大栄などの主張に通じるものである。実際、甲之はこれ

ほど親鸞を礼讃しながら、「浄土」という言葉をほとんど用いていない。それどころか、「浄土」や「極楽」という語を、日本の教団仏教、カントその他の従来の西洋哲学やマルクス主義などがめざした理想的な状況、つまり、甲之の立場からすれば迷信・妄想でしかない理想郷を皮肉まじりて比喩的に表現する際に用いている例もしばしば見られる。良くも悪くもこの人生、それも日本という特定の国土における人生以外は望まないとすれば、「浄土」の語が避けられるのは当然であろう。戦時下における浄土宗・浄土真宗の戦時教学では、無比の国体を誇る日本こそが浄土そのものなのだとする議論がしばしば見られるが、明治末には既に教団仏教を見捨てていた甲之は、そうした浄土論を展開しようとはしないのである。

## 五 阿弥陀仏の否定と祖国礼拝

西方浄土が求められないとなれば、その浄土で法を説く阿弥陀仏に対する礼拝・念仏も、当然重視されないことになる。甲之は、大正元年（一九一二年）十一月発表の「末灯鈔」では、阿弥陀仏とは他のわれならぬものが外なる一切に対しての名であつて、それは絶対独自のわれの影である。われらがわれ自らの名を呼ぶことは即ち称名念仏である。

（六七頁。初出は「人生と表現」）

親鸞を讃仰した超国家主義者たち（二）（石井）

親鸞を讃仰した超国家主義者たち（二）（石井）  
きた言語」と生命の関係、具体的にはドイツ語と民族精神との関係を強調したことを思わせる。明治天皇の和歌を国民聖典にしようと試みた『明治天皇御集研究』においても、「国家と国語との関係」および「建国精神と『しきしまの道』又は『ことのはの道』との関係」を説く際、模範とされて多くの箇所からの引用がなされているのは、フィヒテの『独逸国民に告ぐ』である。そのうちの二つの箇所をあげる。

「国家が今日の如き悲境に沈淪したのは主として宗教道義の欠乏そのもの、ために外ならぬことを覚り得たことであらう」

「個々の生命の中に始まつた思惟を一般的生命の中に導き入れる手段中最も卓越せるもの詩作である。……生きた言語はそれ自身直接生命あり且つ感覚的のものであつて、翻ては自分自身の全生命を描写し又之を把握し又これに働きかける。」（六六―六七頁）

こうした引用を読めば、生命の不可思議さを説き、情意を重んじる甲之の言う「しきしまの道」が、江戸の国学者たちの主張よりも、むしろ愛国的なフィヒテの思想に、そしてその後をつぐドイツ・ロマン派の主張に近いことは明らかであろう。甲之は、『独逸国民に告ぐ』を早くから尊重しており、後には、友人であつて、第一次大戦後初の留学生としてドイツに渡った一高教授、大木康の訳を原理日本社から刊行して

と述べる。つまり、阿弥陀仏とは自分以外の一切のもの、つまり他者の総称であり、「絶対独自のわれ」の投影にほかならないとするのであり、阿弥陀仏の名を呼ぶこと、すなわち念仏とは、実際には自らが自らに呼びかけることだと説くのである。甲之は翌年一月に発表した「教行信証」では、

内より外に向ふ此の生のまことのはたらきにこそ随順すべきである。礼拝と名号とは内なる信念の表現としてのみ意義があるので礼拝と名号そのものには生命は無いのである。

（九七頁。初出は松本彦次郎『鎌倉時代の道徳宗教芸術』）と述べ、礼拝と名号、つまりは通常の阿弥陀信仰と念仏そのものには「生命は無い」と明言している。こうした主張のうち、阿弥陀仏の名を呼ぶことは自らが自らに呼びかけることだとするのは、「自己」を信ずる」ことが「如来を信ずる」ことだと説いた曾我量深に通じる面がある。すなわち、甲之の親鸞受容は近角常観だけでなく、清沢満之門下の解釈と共通する面を有していたのである。ただ、甲之やその仲間たちは、清沢やその門下たちの著書を引用することはなく、祖国礼拝の主張が強まるにつれて、阿弥陀仏と自分を同一視する主張は消えてゆく。

また、礼拝や念仏を内なる信念の表現と見て、礼拝と名号そのものには生命はないと説くのは、後述するように、ドイツの愛国哲学者、フィヒテが『独逸国民に告ぐ』において「生

五五

五五  
いるほどである。なお、甲之が明治天皇の和歌をここまで尊び、国民宗教たる「しきしまの道」の経典とするに至るのは、明治人として明治天皇を崇敬していたためだけでなく、国家や戦争について、模範になるような内容と形式を備えて和歌を詠んだ天皇が他にいなかったからであろう。明治天皇は、実は日本史上できわめて異例な天皇なのである。

五六

五六  
先に見た大正十年（一九二一年）五月の「親鸞とヴント（その二）」では、甲之は、「親鸞の宗教は本来の意味からいへば宗教でもなく仏教でもない」（二〇四頁）と断言するに至っている。認識論から出発した仏教は、インド・中国の展開を経て「親鸞の他力教」に至って「始めて完全に認識論的桎梏から解放せしめられた」（二〇二頁）と評価するのであり、親鸞の思想は仏教でなくなるところまで達したからこそ素晴らしいとするのである。かくて、甲之は、いつまでも神仏を礼拝してはならぬとし、祖国日本を礼拝すべきことを強調するようになるが、その主張の正しさを保証してくれるのは、実は第一次世界大戦時における西欧諸国や社会主義ロシアにおけるナショナリズムの勃興であった。同じく大正十年（一九二一年）四月の「親鸞と基督」では、次のように説く。

今日に於ては英、米、仏、露等はひとしく祖国主義を国民宗教たらしめ、祖国を礼拝対象たらしめようとしてをる……又残忍悲惨愛欲昏迷の人生に於ての基督の献身はその

祖国と民族のためになされたものであることを確認せねばならぬ。それは忠義の宗教である。

(二一九—二三〇頁。初出は「日本及日本人」)

つまり、現在の西欧諸国では、世界宗教や国際主義は時代遅れとなっており、祖国主義が強まっていると指摘するのである。したがって、日本も時代遅れにならないよう、そうした西欧諸国と同様、祖国主義とならねばならないことになるのだが、この場合、日本はもともと祖国主義、それも究極の祖国主義なのだから、本来のあり方に復帰すれば西欧諸国よりすぐれた祖国主義が確立されるのだ、ということになるのである。歴史レースにおいて一周遅れなのか二周遅れなのかはともかく、大幅に遅れていたはずの者がいつの間にか競争の先頭に立っていることになるのが、この種の主張の常であり、これは日本の国家主義者だけに限らない。なお、キリストが祖国と民族のために身をささげたとするのは、甲之の右の論文末尾に河村幹雄の「基督と親鸞」の摘録が付されていることが示すように、同人である河村の議論に基づく。その河村のキリスト教解釈は、逆に甲之らの親鸞解釈の影響を受けていた。<sup>(22)</sup>

なお、欧米に遅れないようにするという点に関わるのは、甲之が日本の根本経典としようとした『明治天皇御集』中の有名な和歌、

親鸞を讃仰した超国家主義者たち(一)(石井)

五七

親鸞を讃仰した超国家主義者たち(一)(石井)

五八

判警戒せねばならぬのであって、「実にわれらの基準は日本そのもの、日本の史的国民生活そのもの、うちにはあらはれねばならぬとの大御心とひたすらかしこみかしこみをろがみ頂きまつらしめらるゝのであります」と述べている。右の主張は、むしろ、甲之の主張の方向の議論にそった解釈である。このように、「ひたすらかしこみかしこみをろがみ頂きまつらしめらるゝ」といった言葉を無暗に重ねる人物は、卑下謙讓しているつもりでありながら、実際には現実の天皇の意図を無視し、自らにとって都合の良い解釈を打ちだしてゆずらないのが常だが、右のように解釈しても、日本を「とつ国にとらぬ国」にしたいという箇所は会通できないはずである。だが、その点は、甲之の書いたものでは触れられていない。おそらく、外国のものを無批判にとりいれると、せっかく輝かしい伝統を持つ日本が外国以下の国になってしまうため、そうならぬよう警戒せねばならぬ、といった方向で解釈するのであろう。右のような過剰な卑下と自負は甲之にも見られるものであり、『明治天皇御集』の「はしがき」では、次のように言う。

されば大御歌はかくのみこそ謹解しまつるべけれといひ、研究法はこれにこそ限れといふのではない。しかしながら誤れる研究法と解釈についてはこれに批判を加ふることを怠らざらむとするのであつて、ここに『研究』の意義があ

よきをとりあしきをして、とつ国におとらぬ国になすよし  
もがな

である。普通に解釈すれば、江戸から明治に変わったばかりの時期において、「外国の良い点を取り、日本の悪い点を捨てて、日本を外国に劣らぬ国力盛んな国にしてゆきたいものだ」という願いを詠んだものということになり、尋常小学校の国語読本でもそのように教えていたようだが、日本そのものを至上の原理とする超国家主義者たちは、そうした解釈を受け入れることはできない。甲之は、『明治天皇御集研究』では、これは「外国文化に批判を加へて選択を誤らざりしがため」であつて、『よき』と『あしき』とは長短といふよりも、むしろ邪正善悪真偽といふべきだと論じている。<sup>(23)</sup>つまり、「あしき」をすて」とは、外国の文物を導入する際は、よく判断して「邪」「悪」「偽」なものを切りすててゆきたいものだ、との意にとるのである。これが苦しい解釈であることは、「誤らざらしめむ」と言うべきところを、教育勅語の「之ヲ古今ニ通シテ謬ラス」などを意識したのか、「誤らざりし」と誤って書くなど、心の動揺がうかがわれることから推察できる。甲之はさらに、「教育家の参考に供」したいということで、「同信の友の一人よりの手紙の一部分」を長々と引用しているが、その手紙は、「よき」というのは「日本に用ひてよきこと」であり、外国では長所であっても日本では用いられないものは批

ると信するのである。

(三頁)

自分のように解釈させていただいてこそ御製を正しく解釈し、正しく研究したことになるとは言わないとするのは、御製は深遠であつて、自分などの能力では完璧な説明はとうてい無理とするためであらう。しかし、間違つた研究法と解釈があれば無視せずに批判していこうとするのだと宣言する以上、甲之は実質上は、自分は正しい解釈・研究法を知っていると語っていることになる。

なお、甲之は、外国文化を導入することには反対していない。大正三年(一九一四)十月発表の「仏教思想史開展史上の親鸞と蓮如と」(初出は「早稲田文学」)では、日本は仏教を摂取して民族宗教としての神道と融合せしめたからこそ仏教の進展、国力の発展をもたらしたのであり、インドや中国が停滞しているのは日本文化を取り入れようとしなかったからだとして断じている。そのうえで、仏教や儒教が日本化されたのは、「日本民族が経験したところをものを外国思想の形式をかりて表現したといふこと」(三九頁)であり、形式によって内容が影響を受けるはずだが、他民族の経験については日本民族は模倣反復することはできない、と説くのである。甲之は、大正十二年(一九二三)一月の「親鸞の宗教より開展すべき今日の宗教」では、自らの基準に基づいて外国思想を摂取し日本化した偉人として、聖徳太子、親鸞、山鹿素行をあげて自

力と他力の図式をあてはめ、欧米文化を「無批判」「無信念」に導入模倣するのは、「雑修雜行」の「自力聖道門」であると述べたのち、以下のように言う。

能動的批判によつて選択し取捨して一向専念に自然に随順し情意生活に没入すれば貧賤富貴下智高才の差別を滅却して内的平等感を味ひうるのである。それが信である。信とは体験に基づく批判である。

(四〇頁。初出は「日本及日本人」)

すなわち、日本における人生そのものについては無限に變動する不可思議なるあり方と見て「一向専念に自然に随順」すべきであつて、そうなればすべての社会的差別が解消されて「内的平等感」が得られるとする一方、外国文化については「能動的批判によつて選択し取捨」すべきであるとし、「信」とはそうした「内的平等感」にはかならず、また、そうした平等体験を踏まえたくて、邪な思想などに対する「能動的批判」、つまり論敵撲滅のための具体的運動を展開し続けてゆくことこそが「信」だとするのである。この場合、貧富その他の「差別」の「滅却」は、あくまでも「内的」なものときれている。このことを示す代表的箇所は、大正七年(一九一八)四月に、吉野作造らを批判して著した「民本主義の文化的価値」の次の箇所である。

歎異鈔には「法然聖人のおほせには源空(法然)が信心は如親鸞を讃仰した超国家主義者たち(一)(石井)

親鸞を讃仰した超国家主義者たち(一)(石井)

「一切の対内政策も、労使関係解決も制度組織改正も実現せられ、対外政策も確立せらるゝのである」(三二二頁。初出は「公論」と、夢想と呼ぶほかない断定がなされている。そうなれば、小作争議も労働争議も丸くおさまるといのであろうが、甲之は、仏教や儒教の伝統の枠内ではあるにせよ臣民の権利を強調して貧民の生活向上をはかるべく活動した鳥尾得庵<sup>27</sup>など、明治初期の仏教系国家主義者たちとは違って、小作や労働者の生活を改善しようとするような運動は一切しない。帝大法学部や文学部の自由主義的な学者たちを争議の黒幕と見て激しく攻撃し、臣民すべてが「内的平等感」を味わつてすべての問題が解決されることを夢見るだけなのである。甲之や蓑田は、マルクス主義を批判していた自由主義者の河合栄次郎までもマルクス主義・無政府主義と決めつけるなど、片端から国体破壊の危険思想呼ばわりして攻撃したが、甲之や蓑田は便乗右翼と違って戦略のためにそう呼んだのではなく、祖国日本を究極の原理としない以上、本質的には国体を否定するマルクス主義・無政府主義に等しいと本気で思つたのであろう。彼らは何を見てもマルクス主義・無政府主義に見え、西欧列強やユダヤ人の陰謀に加担する者に見えたのである。

しかも、甲之にとつて日本人の凡夫同士の平等を保証するのは如來ではなく、祖国日本なのであつて、その祖国日本と

来よりたまはりたる信心なり、善信房(親鸞)の信心も如來よりたまはらせたまひたる信心なり、さればたゞひとつなり。」といひ又「聖人(法然)の御智恵才覚ひろくおほしますに、ひとつならむとまをさばこそひがごとならめ、往生の信心においては、またくことなることなし、たゞひとつなり」とある。此の内的平等感<sup>26</sup>は外的規律秩序を内に支持するものである。即ち政治的秩序、軍事的秩序、道德的規範を内に支持するのである。命令するものも、服従するものも、治者も被治者も、平等の感激に生活するのである。

すなわち、大学僧たる法然とそれには遠く及ばない親鸞とが、如來の前に立つ信心の場において平等であつたということが、すべての平等性の根拠とされているのである。甲之によれば、こうした「内的平等感」をめざさず、社会を理論的に解明して外的な貧富の差の解消などをめざしたりするのは、さかしらな自力聖道門ということになるのであり、国民が皆なそうした「内的平等感」を味わうようになれば、一切の争いが消えて秩序が恢復されることが期待されるのである。実際、大正九年(一九二〇)三月の「原理祖国日本——国民的批判力原理としての祖国日本——」では、欧米の国際主義は東洋に対する侵略主義であり、ユダヤ人の非国家思想によると非難したうえで、「現実祖国日本の運命に随順しようとする帰命没入感に活きしめらるゝ、ところの内的信樂世界」さえあれば、

五九

六〇

日本臣民とのあるべき関係、日本人と日本人とのあるべき関係を完璧に、それも「芸術的表現として啓示」したのが、明治天皇の御製なのである。

ここに至れば、親鸞すら不十分とされるに至るのは当然であらう。それは、親鸞が日本に対する帰依を明言していなかった点である。大正十二年(一九二三)一月の「親鸞の宗教より開展すべき今日の宗教」では、甲之は次のように述べる。

抽象的理論としての仏教々義を日本化するために親鸞は念仏宗浄土教の教理を選択したのであるが、まだ阿弥陀仏の名号をすつすることはできなかった。

(五十二頁。初出は「日本及日本人」)

そして甲之は、以下の言葉でこの重要な論文をしめくつている。

此の本願力としての日本意思に帰命し帰依するといふのは「日本は滅びず」と確信することである。現日本の日本人にとつては反復すべき名号は「祖国日本」である。われらの宗教は祖国礼拝である。「日本は滅びず」と信ずるが故にわれらのはかなき現実生活も悠久生命につながるが故にわれらである。それが撰取不捨である。撰取して捨てるが故に阿弥陀仏といふ、即ち撰取して捨てるが故に祖国といふ。

(五十七頁)

すなわち、帰依し礼拝すべき対象は自分たちを見捨てない



でくれる「祖国日本」、基本となる信条は「日本は滅びず」なのである。そして聖典としては、甲之が『明治天皇御集研究』の「はしがき」で「国民宗教経典」と称する『明治天皇御集』が来る。これが、大正末頃から甲之が構想するようになった国民宗教であった。「阿弥陀仏」という名号は、「祖国日本」に置き換えられたのである。甲之は、あくまでも「祖国」への礼拝、「祖国」という名号の受持という点にこだわるのであり、木村卯之が提唱して青人草社で用いられていたらしい「南無日本」の語は用いない。あるいは、阿弥陀仏が江戸以来の浄土信仰では日本風な祖先信仰と結びつけられて「おやさま」と呼ばれてきたことを承け、「祖国」とは漢語でありながら、「おやのくに」という日本語であるとされているのであろうか。<sup>20</sup> いずれにせよ、甲之は「祖国」につながることによって「われらのはかなき現実生活も悠久生命につながるしめらるる」ことに感激したのであり、そこに「祖国」による「撰取不捨」を見出したのである。

しかし、「撰取不捨」とは、親鸞が新たな意味を読み出した浄土経典の言葉である。甲之にとって、思想の材料は、ヴントをのぞけば仏教に求めるほかないのである。ただ、仏教を考慮するとすれば、「祖国日本」にしても、国である以上は無常を免れないことになろう。実際、『明治天皇御集研究』の「序論」が、

親鸞を讃仰した超国家主義者たち(一)(石井)

生死興亡の無常変易原理のさらにそこに溯源すべきところの『日本はほろびず』という不可思議の信を実現せむとするのである。(七頁)

と説いているように、甲之は、仏教の常識に基づき、国家は無常な存在と考えていた。それにもかかわらず、無常の法則を越えたところに、「日本はほろびず」という「不可思議の信を実現せむとする」とするところがあるのである。親鸞にあっては信は「如来より賜りたる」ものであったが、「実現せむとする」とあるところから見ても、甲之のそうした信は意図的に「選択」して獲得すべきものとされるのであって、「祖国」より賜りたるものということにはならないのである。このような「日本は滅びず」という叫びは、ゆるぎない宗教的確信というよりは、西洋列強に包囲された日本の中で、小作争議や自由主義者たちの活躍によって身の置き場を失っていった甲之の、危機感に基づく悲鳴のように見える。

なお、「日本は滅びず」であって「日本は永遠なり」という形をとらなかつたのは、単純な常住思想と区別し、日本は「不生不滅」の存在、常に動いてやまない不可思議の存在と見たかつたためであろう。甲之は、ドイツ好きでありながら、「世界に冠たるドイツ」といった表現は、「実体的因果観」が残つたものであって「不可思議を信じよ」としないものの、「無限無極の世界に涯底を見出さう」としないものであると述べ、

六一

親鸞を讃仰した超国家主義者たち(一)(石井)

イギリス海軍の重鎮、フィッシャー卿の「イギリスはたじろがず」という言葉の方を高く評価し、「国家永久の生命は……否定の形に於て表明せらるべきである」としている。<sup>21</sup> ここで、西洋の思想が「不生不滅」を説く仏教と結びついた形で受容されているのである。

こうした立場では、変化が激しければ激しいほど望ましいということになろう。甲之は以下に見るように、早い時期から「動乱」の語を用い、人生を動乱の連続とみなし、動乱のうち身を投じて、そのただ中に生きるべきことを随処で強調している。

親鸞の宗教は動乱の宗教であり創造の宗教であり新しき生命の宗教である。

〔「末燈鈔」七三頁。初出は「人生と表現」大正二年七月〕

われらは慶喜心を以て身を動乱に没入せしめねばならないのである。……かくの如きを人生の真相であると教えたのは親鸞聖人であつた。

全国民ことに青年は平和の仮説の上に静止して居るべきではない、生の脈搏に信順する緊張を保たねばならぬ。日本は今世界的人類の動乱の渦中に没せむとする、このとき七百年の昔の聖教をしのぶ心は極めて切である。

〔「親鸞の信と人生の動乱」二六六頁。初出は「人生と表現」大正三年九月〕

六二

甲之の文章が一部の若者たちをひきつけ、親鸞に興味を持たせるに至つたのは、こうしたロマン的な言葉によるところが大きいと思われる。なお、甲之の「生命」尊重は、実践に及ぶものであった。甲之は手かざしによる治療を仲間とともに実践しており、昭和四年(一九三〇)には「日本及日本人」において「手のひら療治」の特集に関わつたほか、翌年には「明治天皇御製」十六首をかかげた『手のひら療治』(アルス)なる本を刊行しており、原理日本社の同人も数人、執筆して協力している。国家主義とこうした民間治療法の並存という現象は、鳥尾得庵と山岡鉄舟に師事した川合清丸にも見られるものであり、注目に値する。

## 六 同信の友たちと進める永久思想戦

甲之は早い時期から西洋の芸術に傾倒しつつも、一方では西洋を打ち負かそうとし、戦争を礼讃していた。たとえば、大正三年(一九二二)十月に発表された「世界統一預言者親鸞」と題する文章では、

聖徳太子は……国際関係を更新して朝鮮に於ける勢力を恢復せむとせられたのである。かくして民族的文化の世界的文化への進展、具体的には日本民族の世界征服の自覚の第一歩をふみ出したのである。

(十三頁。初出は「早稲田文学」)

とあって「日本民族の世界征服」という言葉まで用いられており、さらに少し後の部分では、聖徳太子の「和」は単なる平和主義ではなかったとしたのち、次のように続けている。

太子の信仰と日本仏教の特色を知るには此の武的方面を忘れてはならぬのである。南都北嶺の僧兵にせよ一向一揆にせよ日蓮の布教にせよ禪宗の修養にせよそこに武的方面の顕著なる発達を見ねばならぬのである。仏教は厭世教だから国民を意気地なしにしたなどといふのは西行などの享楽僧を迷信するもの、夢である。(十五—六頁)

甲之は後には山鹿素行などの儒者も評価しているものの、日本の歴史から具体例をもつてくる場合は、右の引文が示すように、そのほとんどは仏教の事例なのである。西洋文化を撰取せざるをえず、また対決せざるをえない甲之にとつて、よるべき手本は、世界宗教を取り入れて日本化したうえで普遍的な思想として世界に広めるに足る高みにまで至ったとされる日本仏教しかなかった。日本仏教のこうした扱いは、やがて京都学派によって繰り返されることになる。

右の引文では、日本仏教の「武的」な面を示し、またそれも親鸞の信徒が「意気地なし」でないこと示そうとするあまり、一向一揆まで評価していることが注目されよう。ただ、小作争議に悩まされるようになったせいもあってか、後には一向一揆を礼讃するようなことはなくなっていく。甲之にと

親鸞を讃仰した超国家主義者たち(一)(石井)

六三

親鸞を讃仰した超国家主義者たち(二)(石井)

六四

今日吾人は、真の世界の民は自己が世界に於て、また世界の為に永続的価値ある事業を成さんとせば、まづ第一に自己の土地、自己の国民及び国家の中に立脚せねばならぬことを知つて居る。<sup>35)</sup>

しかし、このように早くから戦争を讃美していたものの、甲之には具体的な戦略論はなかった。また国民宗教を構想しつつも、社会改革のための具体的方策はなかった。列強の東洋侵略を非難しながら、アジア諸国に状況については関心を持っていなかった。甲之はドイツの新聞や英字新聞を長年にわたって取り寄せており、西欧の共産主義や国家主義哲学の動向には比較的通じていたものの、かの「近代の超克」論者たちと同様、アジア諸国の具体的な状況を知らうと努めることはなかったのである。まして、甲之の場合、日本語が第一なのであるから、アジア諸国に関心を持つ理由がない。親鸞の著作や明治天皇の御製を諸国語に訳して、諸国の人々に日本主義を植え付けようなどという発想は、浮かびようもないのである。甲之は、大正七年(一九一八)七月の「文化交通と世界統一」では、次のように言う。

世界の、亜細亜の、又東亜の心配をするには、まず第一に日本それ自身に就て心配すべきである。<sup>35)</sup>

すなわち、日本人はまず足もとを見直すべきだということ強調するのみで、上代以来の日本の対外関係史を冷静に見

つて、同信の者が結束して戦いを挑むべき相手は、大地主や国家ではなく、帝大の自由主義的な教授たちだったのである。甲之は戦争の意義も、早い時期から進んで認めており、同論文では次のようにしめくくっている。

文化開展の最も重要な要件は戦争である。平和の裏面は戦乱である。故に芸術と戦争とによって表現せられたる仏教に日本人の性格の理想的の例を見出すのである。(三十八頁)

甲之は、日本仏教の「武的」な性格を強調し、戦争は芸術とならぶ日本仏教の表現の一種であるとみなすのだが、ロダンを礼讃する甲之は、仏像や寺院建築や仏教絵画や声明などの美に言及することはなく、そうしたものは関心が無かったようであるため、ここでいう芸術とは、親鸞の文章を主に考えているのであろう。片山は、日露戦争時の国民の高揚に感激した甲之が、大正時代を弛緩した時代ととらえ、「緊張の希求、興奮礼讃の想念」を連続していったと見ている<sup>36)</sup>。確かに大正期における甲之の文章には、平和に対するいらだちのようなものを感じられる。

ただ、こうした戦争讃美も、甲之の他の思想と同様、外国思想に負っている部分があったことは言うまでもない。先に見た大正七年の「自由研究」において、甲之は、ヴントの「真の戦争に就て」から次のような言葉を引いている。

直し、諸国の現状を詳しく調査分析して長期にわたる外交方針を立てる、といったことは拒むのである。過去と現在を見つめ、また未来を推測しつつ理論的な解明に励むようなことはしない。しかし、外国の思想の受け入れ方と、目の前の不可思議な動乱のみを問題にし、その動乱に思いきって身を投ずるほかないということになれば、そこには現在しかないことになる。<sup>36)</sup>

動乱に身を投ずるといことが何を意味するかは、「親鸞の宗教は近世的科学精神の宗教である」と断じた大正七年八月の「現社会問題と親鸞の宗教」が明確に示している。

婦命十方無礙光如来の態度を现实生活に示せば、それは此の偏僻固著凝滞の障礙を打破する折伏事業であり、批評、改革、戦争、軍備の実現である。

此の障礙打破の事業は同信の友の同朋生活に立脚し、内的平等感から出発するところの奮闘生活である。<sup>37)</sup>

すなわち、親鸞の信仰生活を現在にあてはめれば、「批評、改革、戦争、軍備の実現」となるのであり、「内的平等感」に基づきつつ「同信の友」たちと奮闘してゆくことになるといのである。「批評」が筆頭に來ていることが示すように、信仰は何よりもまずマルクス主義や帝大の教授たちを同信の友たちと批判することによって示される。御同朋の現代版である「同信の友」たちこそ、甲之の大きな支えであった。

人生と表現社、原理日本社、青人草社、しきしまのみち会などの同人は、年の上下などは無関係に「友」と呼び合い、しきりに文通を交わして信仰の問題を話しあっており、そうした手紙の一部が雑誌の論文に引かれた。「友よ」という呼びかけに象徴されるこの「同信の友」の集団は、親鸞当時の御同朋、社会主義運動における「同志」にあたるものであり、ここでは「内の平等感」だけでなく、たがいに信仰を告白しつつ切磋琢磨してゆく平等な集団が部分的に達成されていたのである。これも、甲之らが一部の若者たちをひきつけた理由の一つであろう。

親鸞の宗教はルターの宗教改革よりも上だとする甲之は、「ルッテルの革命は今日では、帝国大学の改革」だとし、「帝国大学」を「研究仲間としての教授と学生との大学」たらしむることだと夢を述べ、それをめざして苦闘することが「水火交る現実生活に於ての『白道』である」と説いた<sup>39</sup>。これなどは、帝大以来の封建的な権威主義を急進的な行動によって打倒しようとした東大全共闘のうちに真宗の徒がいたならば、同じ主張をしたとしても不自然でない議論である。ただ、甲之が求めた平等性は、身分制度その他の社会全般の変革につながるものではなかった。実際のところ、甲之が行ったのは、小作権擁護に反対し、「同信の友」たちとともに「祖国日本」を礼讃し、帝大教授たちに対して強引な非難を果てしなく続

親鸞を讃仰した超国家主義者たち(一)(石井)

六五

親鸞を讃仰した超国家主義者たち(二)(石井)

六六

悪人肯定説、大正期の内的生命礼讃の風潮などをまぜあわせた議論である。抽象的な一般論を嫌って「情意」を重んずる甲之は、右のような主張によって、「思ふまゝ、に行つてよい」という保証を得ることができた。そこで、理論的解明ではない研鑽が勧められ、祖国日本および同信の友に対しては「内の平等感」にともなう歓喜を向けること、また根本原理たる祖国日本を認めず外国思想の模倣に努めているとみなされた者たちに対しては、限らない憎悪を向けることが推奨されるようになるのである。

親鸞に就いていふ場合にもその概括的教義を説くが如きは無意義である。常にそれはわれらの価値批判を経て、われわれの内心の真情の告白として説かれねばならぬ。

(『存稿』「親鸞の宗教と社会問題の解決」、一〇八頁。初出は「世界公論」大正七年六月号)

批判と告白という点は、自力聖道門とみなされる諸学問について批判する場合も同様であろう。すなわち、それらについて客観的に解明しようとするのは無意義であり、常に「邪正善悪真偽」を明確にする価値批判を行ない、自分の真情を懺悔告白する一方、自らの価値に合わないものについては「排斥」してゆかねばならない。つまり、告白と排斥とは不可分なものであり、親鸞讃仰者は休むことなく告白と排斥を続けてゆかねばならないのである。この場合、現実については理

けてゆくことであつた。重要な「親鸞の宗教より開展すべき今日の宗教」では、次のようにいう。

思想戦は永久思想戦である。思想戦が特殊条件の下に武器戦となるべく激成せらるゝのである。武器戦に於ても思想宣伝戦時がこの重大の任務を捨つるものではないことは世界大戦の実証するところである (五五頁)

こうした言葉を読むと、甲之にとつては、外国との現実の戦争よりも、国内の思想戦の方がリアリティを持っていて危機感をもたらずものであつたように思われる。

その思想戦を戦うにあつては、甲之は感情を抑制する必要を認めていなかったように見える。大正二年(一九一三)七月の「歎異抄」では、甲之は次のように述べている。

此の他方の信仰は外的文化に屈従せずしてそれを内心の生に摂取せよといふのである。即ち外界に対する人間の威厳を説いたものである。……若しも内心の要求に随順するならば思ふまゝに行つてよいのである。真の意味における罪惡とは外界の境遇に屈従し誘惑せられて模倣的行動に出づることである。 (七四―七五頁)

しかし、親鸞の浄土教は、「人間の威厳」を説き、外的文化を「内心の生に摂取せよ」と説いたものだろうか？ これは、西洋文化を導入せねばならない近代日本の状況、『歎異抄』の

論的な解明は断念し、不可思議なものとして信順するほかにいとつつ、それを認めない者たち、すなわち何らかの理論を打ちだす者たちについては、「学問的」と称する論証によって徹底的に攻撃し、撲滅してゆくことになる。こうした姿勢を極端にまで推し進めたのが、甲之の影響を承けて活動を始め、逆に甲之に影響を与えるようになった荻田胸喜だったのである。

## 七 親鸞讃仰の帰結

昭和十七年(一九四二)十月六日に書かれた『親鸞研究』の「はしがき」では、甲之は、親鸞聖人の人生観を生んだのは「神国日本」だと誇り、レーニンの言葉を「自力聖道門の驕慢教」として非難し、不可思議なものには随順服従すべきことを説き、開戦の詔勅が発せられた「昭和十六年十二月八日の感激を永遠に相続」させることを願ひ、その感激は「大君の御言畏み」まつる臣道の歓喜にはかならないという。そして、親鸞聖人の教えは「此の歓喜の心理学」を究明するものであると述べたのち、次の言葉で「はしがき」を閉じている。これが明治末以来三十年を越える甲之の親鸞讃仰の帰結であつた。

かくのごとく親鸞聖人の『真宗』は『臣道』である。

(1) 塩出環「帝大肅正運動と原理日本社」(『日本文化論年報』第四号、二〇〇一年三月)は、これらすべてを原理日本社とその周辺による帝大肅正運動の一環と見ている。早大の津田に攻撃がなされたのは、東大法学部が新設した東洋政治学講座の講師として津田を招いたことが原因となっている。滝川事件における蓑田の動きについては、宮本盛太郎「蓑田胸喜と滝川事件」(『政治経済史学』三七〇号、一九九七年)が詳しい。当時の思想統制の動向を概説したものとしては、『近代日本思想史講座―歴史の概観』第四章「翼賛体制下の思想動向」(筑摩書房、一九五九年)がある。

(2) 片山素秀「原理日本社論のために―三井甲之を中心とする覚え書き―」(『近代日本研究』九卷、一九九三年三月)一七九―一八〇頁。

(3) 蓑田胸喜(「原理日本」昭和十五年十二月号)。ただ、津田が日本を盟主とみなす偏狭なアジア主義流行の風潮に反発し、『シナ思想と日本』(岩波書店、一九三八年)などにおいて、諸国の文化はそれぞれ異なっており、いわゆる東洋思想一般などは存在しないことを学問的に立証しようとしたことは事実である。

(4) 蓑田胸喜『学術維新』津田左右吉氏の記紀論について(「原理日本社、昭和十六年」六八九頁。筆者の所蔵本は、インターネットを通じて古書肆から購入したのだが、「情報局第三部第二課」という青いスタンプが数カ所押されていた。蓑田がマスコミ関係に絶大な権力をふるった情報局情

報官の鈴木庫三少佐と組んで活動していたことはよく知られている。

(5) 阿南三章「蓑田胸喜小伝」(『暗河』四号、一九七四年七月)六六頁。

(6) 蓑田、注4前掲書、六八七頁。

(7) 第一高等学校昭信会「後記」(黒上正一郎『聖徳太子の信仰思想と日本文化創業』、第一高等学校昭信会、一九三五年)。副島羊吉郎『聖徳恋歌』(東明社、一九九七年)。

(8) 井上右近『日本歴史哲学序説』(嗚呼大芸術精神家)(丁字屋書店、一九四二年)一三七―一八頁。

(9) 木村卯之『綜合親鸞研究』(煩惱成就身)(丁字屋書店、一九二三年)十一頁。なお、曾我量深は、戦時中の講義である『日本世界観』で日本への帰命を説き、「南無日本でなければならぬ」と述べているが、「南無日本」の語を用いたのは木村の方が早い。

(10) 日本主義に転じた模範的な転向者として検事に賞賛されていた(和田洋一『灰色のユーモア』、理論社、一九五八年)という田中は、道元を尊重したとはいえ、それは道元の天才は日本民族なればこそと見て仏教を否定しようとするものであった。田中は、道元が国家より仏教を尊ぶ点を「古仏の死臭」と称し、「沙門道元」は死しざるべきであるとして、「沙門道元の徹底死は、酔乎たる日本人道元の誕生である」と断言している(田中『道元』、新潮社、一九四三年、二〇八―九頁)。これはむしろ、京都学派の近縁と見られた和辻哲郎の『沙門道元』に対する批判を兼ねたもので

親鸞を讃仰した超国家主義者たち(二)(石井)

六七

親鸞を讃仰した超国家主義者たち(一)(石井)

六八

あった。戦時中は紀平正美に接近して西田や京都学派を激しく攻撃した田中は、戦後は駒沢大学の非常勤講師を長年つとめ、「恩師西田幾多郎先生」と称し、唐代の禪師たちを礼讃している。

(11) 船山信一「昭和前期の日本主義哲学―紀平正美・和辻哲郎・蓑田胸喜・鹿子木貞信・「生み」の哲学―」(藤井松一・岩井忠熊・後藤靖編『日本近代国家と民衆運動』、有斐閣、一九八〇年。後に『船山信一著作集』に収録)。船山は、蓑田以外の人に関しても仏教との関係を無視しているが、実際には、「紀平正美・和辻哲郎・蓑田胸喜・鹿子木貞信・「生み」の哲学」はすべて仏教から大きな影響を受けている。

(12) 後藤宏行『転向と伝統思想』「はしがき」(思想の科学社、一九七七年)九頁。

(13) 石井公成「大東亜共栄圏の合理化と華嚴哲学(一)―紀平正美の役割を中心として―」(『仏教学』四二号、二〇〇〇年十二月)。

(14) 橋川文三『増補 日本浪漫派批判序説』(未来社、一九六五年)は、この竹内の言葉(「近代主義と民族の問題」、一九五一年九月)とともに、「わたしの知る限りでは、『文学界』や『日本浪漫派』グループについて、それが何をしたかということはおう明かにされているが、どうして、なぜ、それをすることになったかは明らかにされていない(これはしかし、かれらが「何をしたか」が明らかにされていないということである)」という中野重治の言葉(第二

『文学界』・『日本浪漫派』について、『近代日本浪漫派文学史講座Ⅳ』をあげ、戦後になって続出した日本浪漫派批判には竹内や中野のような立場からの追求はほとんどなかったことを指摘している(九頁、十一頁)。この点は、戦時教学や、甲之・蓑田らについて考えるうえでも重要である。

(15) 甲之の伝記については、『三井甲之存稿―大正期諸雑誌よりの集録―』(三井甲之略年譜)(三井甲之遺稿刊行会、一九六九年)、夜久正雄「三井甲之(付・蓑田胸喜・河村幹雄)のマルクス主義批判」(戸田義雄編『日本におけるマルクス主義批判論集』、国民文化研究会、一九七六年)、片山の注2前掲論文、塩出の注1前掲論文、阿南の注4前掲論文などによる。甲之・蓑田・木村・井上・黒上などの交友関係、および木村の伝記については、これまで研究がないため、筆者の発見を加えた。なお、塩出論文は、小作争議と甲之の帝大攻撃の関係を明らかにしており、有益である。

(16) 三井甲之『親鸞研究』(東京堂、一九三三年)。「親鸞研究」所載の文章については、その頁のみを示し、『親鸞研究』に示された初出の雑誌名と刊行年代を記しておく。なお、『親鸞研究』に並ぶ甲之の著者、『明治天皇御集研究』も東京堂から出版されており、東京堂は日本浪漫派の保田与重朗の『桂冠詩人の御一人者』『日本の橋』なども出版しているが、同社が宣伝誌として出していた「東京堂月報」は、鈴木庫三と蓑田らによって昭和十二年に諸雑誌の思想傾向を詳細に批判する超国家主義雑誌「読書人」に変貌し、思

想警察の一端になった。この雑誌は、昭和十八年七月の「哲学書批判」特集号において、三井甲之「西田哲学」に就いて警戒すべき諸点、紀平正美「無概念の弄び」、田中忠雄「文化類型学批判——蛆たかる哲学的頭脳——」など、西田と京都学派を反国家的な立場とみなして激しく攻撃する論文を並べたことで知られる。

(17) 近角常観『懺悔録』(一九〇五)。片山、注2前掲論文、一八二頁。黒上正一郎も近角に師事して影響を受けていたことは、副島、註7前掲書、九五頁。

(18) 片山、注2前掲論文、一八二―三頁。甲之の引用は、『親鸞研究』「親鸞の信者に」、二七二頁。初出は「日本及日本人」。

(19) 三井甲之遺稿刊行会『三井甲之存稿——大正期諸雑誌よりの集録——』(三井甲之遺稿刊行会、一九六九年。初出は「中外新論」)一五六頁。

(20) 片山、注2前掲論文、一八三―六頁。

(21) 三井甲之『明治天皇御集研究』(東京堂、一九二八年)九九―一〇〇頁。本書は、大正十四年二月から「日本及日本人」に連載したものを整理補足したものである。

(22) 河村幹雄については、笹月清美編『河村幹雄博士遺稿』(河村幹雄博士遺稿刊行会、一九三三年)、河村幹雄「名も無き民のころ」(岩波書店、一九三四年)、榎本隆一郎「河村幹雄博士の生涯と思想」(原書房、一九八〇年)参照。河村は地質学者としてすぐれていただけでなく、人間的にも敬愛されたようである。蓑田は奇矯な性格であったが、木

親鸞を讃仰した超国家主義者たち(一)(石井)

六九

親鸞を讃仰した超国家主義者たち(二)(石井)

七〇

小弥太『王法論』の評価をめぐって——」(早稲田大学大学院文学研究科紀要」第四十七輯第四分冊、二〇〇二年二月)。

(28) 三井甲之『しきしまのみち原論』(しきしまの道会原理解日本社、一九三四年)一五頁。

(29) この問題については、少年時における甲之と両親や祖父母との関係はどうであったのかを調査する必要がある。

(30) 甲之にあつては、「多くの宗教家の中から親鸞を選択したことはすでにそれが宗教の意義を示すのである」(『親鸞研究』「教行信証」九五頁。初出「人生と表現」所載『鎌倉時代の道徳宗教芸術の表現』、大正二年一月)、「かしこかれども御集を学術的研究対象に選択しまつる」(『親鸞研究』「はしがき」一頁。昭和十六年)とあるように、早い時期から戦時中の時期に至るまで、「選択」は常に主體的決意としてなされるものであった。

(31) 『三井甲之存稿』「日本は滅びず」と「英国はたじろかず」と——国家原理に対する帰依感情——」(三四六頁。初出は「戦士日本」大正九年二月号)。

(32) 甲之は和歌・俳句・詩を書いた人物であり、その和歌や詩の中には清新な作や痛切な作なども見出されるが、散文は下手であり、ここでも「日本的性格の理想的の例」などという悪文を書いている。特に昭和期になって増えた「我等は如何にしてこの凶逆思想を処置すべきか」東京帝国大学法学部赤化教授対『しきしまのみち』学術的剖析判Ⅱ』(原理日本社、一九二九年)などの攻撃文書においては、「歐

村卯之、河村幹雄、黒上正一郎といった人々はいずれも真摯な求道者・教育者として尊敬されたことは無視できない。そうした人々がなぜ過激な日本主義にはしり、客観的とは言えない礼讃ばかりの日本文化研究に向かったのかを解明できなければ、「発生根拠にまで立ち入った」形での日本主義研究にはならないだろう。彼らと違って時流に便乗しようとして、また出版界や大学での勢力争いなどを兼ねて国家主義に転じた人々については、弾圧されて廃刊させられた「中央公論」の編集者という立場から戦時中を回想した、黒田秀俊『血ぬられた言論——戦時言論弾圧史——』(学風書院、一九五一年)、畑中繁雄『日本ファシズムの言論弾圧抄史——横浜事件・冬の時代の出版弾圧』(高文研、一九八六年)が詳しい。

(23) 三井『明治天皇御製研究』、二二七頁。

(24) 同、二三〇―二頁。

(25) これはむしろ、親鸞が用いた「自然」の語に基づいて甲之流の論理を展開したものであるが、親鸞の「自然」概念そのものも検討の余地がある。この問題について論じた論文は多いが、ここでは、老荘思想の「自然」との異同を含め、浄土經典における「自然」という訳語の問題点に注意しているものとして、菊村紀彦「浄土教における自然思想の展開」(『印度学仏教学研究』三三卷一号、一九八四年十二月)をあげるにとどめる。

(26) 『三井甲之存稿』九八―九頁。

(27) 真辺将之「近代国家形成期における伝統思想——鳥尾

州諸国語の概念的束縛にもがき居る」思想や「窮屈の漢字漢文に圧せられてしやちほこぼつて居る」思想を非難する際、「自然法爾の君臨統一摂取不捨の人間生命力を實現せざる繁雑冗漫退屈迂遠生活の所産である」などと、「窮屈の漢字漢文に圧せられてしやちほこぼつて居る」文章を書きつらねている。甲之にならって日本語と和歌の意義を高唱した蓑田の文章はさらに凄まじいものであつて、ドイツ語の長大なコンパウンドの影響なのか、漢語を果てしなく続けた悪罵で満ちているが、甲之はその影響を受けたのであろう。

(33) 片山、注2前掲論文、一八一頁。

(34) 『三井甲之存稿』、五五頁。

(35) 同、一一六頁。初出は「世界公論」。

(36) 片山素秀「日本ファシズム期の時間意識——「中今」を手がかりに——」(『法学政治学論究』第十一号、一九九一年十二月)は、現在しか見ない精神状況を検討しており、有益である。

(37) 『三井甲之存稿』、一五八頁。初出は「中外新論」。

(38) 筒井清忠「現代日本知識人の原型」(『近代日本文化論4』)。

(39) 『三井甲之存稿』、五一頁。