

【要旨】

「争い」を好まず、「平和」を希求することは、仏教徒のみならずあらゆる人々に共通することであろう。しかし、過去を振り返ると、浄土真宗本願寺派には、「平和」を志向せず「戦争」へ積極的に加担してしまった歴史が横たわっている。現在、戦争の実体験を持たない世代は、そうした過去を学ぶことで、今後同じ過ちを繰り返さないための方法を学ぶ必要があるはずである。

「戦時教学」と呼ばれる教学のどこに問題があったのか。また、なぜそうした教学が生み出されてしまったのか。近世から近代へと激変する社会の中で構築された「真俗二諦」教学、及びその教学を背景として形作られた「戦時教学」のすがたを実際の真宗教学者の発言から確認した上で、今後の平和構築のために必要な視点を指摘する。

はじめに

終戦七十年を迎え、戦争の歴史、および戦後日本の歩みを再確認しようとする動きは活発化している[＊]。「異様なばかりの軍部の圧力[＊]」とも表現されるような「戦争体験」がない世代にとって「戦争」や「平和」にある程度の距離感を感じる[＊]ことがある。しかしながら、二〇一五年四月九日、天皇、皇后両陛下がパラオ・ペリリュー島において、眼前に広がる真の青な海に向かい拝礼された姿は、「戦争の記憶」と「平和の構築」が未だ解決していない問題であるとともに、現代に生きる私たちにその問題は投げかけられているというメッセージと受け取ることもできる。アメリカ同時多発テロ事件、イラク戦争、尖閣諸島、集団的自衛権、イスラム国(ISIL)といった宗教・国家・民族などが複雑に絡む「争い」に、現代では無関心・無関係のままである[＊]ことはできないと考えるべきである。

戦時中、「戦争に協力・加担し、戦争を担う一翼として教団の報国体制をつくりあげ[＊]」た浄土真宗本願寺派において「戦争」や「平和」の問題は避けられない。

本来、平和を志向するはずの仏教や浄土真宗が、なぜ戦争加担へと陥ったのだろうか。従来、「平和の志向」から「戦争加担」へと傾斜させた教義が「真俗二諦」であったと指摘されている。「真俗二諦」こそは、時代や社会の中でその形を巧みに変容させながら、いわば浄土真宗本願寺派の宗門全体を支配し続けた論理であった。「教義」となった論理がもたらす力の大きさを今改めて認識する必要がある。なぜなら、第二次世界大戦の終戦から七十年を経て、戦争の実体験のない世代が大多数を占め、リアリティーに基づかない観念的な平和論を構築することは、基礎工事のない建物のように脆く、現実と遊離した論理を構築する危険性があるからである。このような時こそ、戦争協力・戦争容認の論理となってしまったような「真俗二諦」が再び生じてしまうかもしれない。だからこそ、「真俗二諦」の教義がどのように形成され、どのような問題を有していたのかについては、正しく把握する必要があるはずである。

「戦争」や「平和」に関する研究はすでに多く発表され、戦後五十年頃からは「宗教」と「戦争」を中心的課題とする研究も急速に進展している[＊]。そうした中、本論では江戸期から明治を経て、戦前・戦中、そして戦後に至るまでの真宗教学史の中で、「真俗二諦」がどのような影響を与えてきたのかを論じる。まず、「真俗二諦」が問題とする範囲を述べ、その「真俗二諦」がいわば「戦時」に限定される問題ではないことを

指摘する。次に、江戸期から幕末、明治へと時代的・社会的状況が激変する中で、どのような問題を背景として「真俗二諦」が「巧みに変容」したのかを明らかにした上で、具体的に真宗教学者たちが戦時中どのような論理を構築し、発言していたのかを見ていく。最後に、今後戦争加担へと傾斜しないような論理の構築にはどのような点に気をつけるべきかという観点から、それまでの論述の中からいくつかの問題点を指摘すること、「平和」のための論理構築の一助としたい。

一、戦時教学形成の背景

一―一、「戦時教学」の範囲について

「太平洋戦争」「大東亜戦争」などと「戦争」に特定の呼称を付すことには、何らかの見方が反映されている。[※] 浄土真宗本願寺派においては、昭和六（一九三一）年に勃発した満州事変から、昭和十二（一九三七）年の日中戦争、昭和十六（一九四一）年の太平洋戦争を経た上での昭和二十（一九四五）年の敗戦に至るまでの十五年間の中で形成された教学を「戦時教学」と規定することが一般的である。そこで本論で「戦時教学」といった場合には、この十五年間に限って用いることにする。

一般的に戦時教学は、一、阿弥陀仏と天皇との重層的理解、二、天皇制イデオロギーの基盤をなす神道思想との一体化、三、聖戦イデオロギーとの一体化、四、皇道神道との一体化、という特徴を持つとされる。龍溪章雄[※]は、戦時教学を端的に次のように規定している。

戦時教学とは要するに真宗の天皇主義化、神道化、軍国主義化、皇道化による国家主義的民族真宗への類落態として、天皇制ファシズムの戦時体制に従属追隨し、それを真宗・親鸞の名によって補完する

イデオロギー以外の何物でもなかったわけである。

浄土真宗・親鸞の思想によって戦時体制を補完したのが戦時教学とされるが、重要なことは、「戦時教学」が有する論点は、「戦時」に限定されるものではない、ということである。龍溪は、

近代真宗教学の歴史はかような真俗二諦教学の形成展開のそれであり、戦時教学はまさしくかかる真俗二諦理念の歩みの内的必然的帰結として形成されるに至ったものに他ならなかったわけである。[※] と、「戦時教学」は「近代真宗学」の歴史、すなわち「真俗二諦教学」の形成と不可分であったと指摘する。赤松徹真は、

教団の戦争加担・協力は「俗諦教旨のうるわしい実現」として位置づけられていたが、それに対する教学上の根本的な反省なしに、「俗諦教旨」として戦後民主主義への対応に乗り換えていったことも、形をかえた「真俗二諦」の継承であった。[※]

と述べて、「真俗二諦教学」の必然的帰結として形成された戦時教学は、「根本的な反省なし」に戦後民主主義へと対応する教学へと変更されたと指摘する。

「戦時教学」といった場合、それはあくまで「戦時」において形成された真宗教学を指す。しかしながら、「戦時教学」が「真俗二諦」教義をその内容として有していることは、「戦時教学」を論じる必要性とともに、「戦時教学」以前の「真俗二諦」教義とどこが変わらず、どこが変わってしまったのかをも論じなければならない。そうでなければ、「戦時教学」へと変容しない「真俗二諦」を論じることはできないであろう。赤松の指摘は、「戦時教学」へと変容した「真俗二諦」が何ら反省をともなう議論をへずに、「戦後民主主義」へと対応する論理へと「真俗二諦」が変容してしまったことへの警告である。「戦時教学」が孕む問題は、「真俗二諦」を軸として「戦前・戦後」をも視野に入れなければならず、その視点こそが「現代における平和」や「戦

争」を考える上でも、「戦時教学」と陥る論理」と傾斜しないためにも必要なことであろう。

一・二、近世における排仏論

では、内的必然的帰結として戦時教学を成立させる真俗二諦はどういう経緯で成立し、戦時教学へと変容してしまったのか。真俗二諦(第一義諦・勝義諦と世俗諦、真諦と俗諦)という語は、古来から仏教で用いられていた¹⁰⁰。しかし、近代真宗教学では一般的に、戦時教学との関連で用いられる場合には狭義の真俗二諦を指す。例えば、明治元(一八六八)年に本願寺十二代広如上人によって発布された御書には、次のようにある。

第一往生浄土之安心決得ノ上、他力仏恩ノ称名ヲ嗜、王法ヲ本トシ、仁義之道ニ不背、美敷法義相続セラレ候ハ、勿論之事ニ候クヘ中略ク予カ且暮之苦慮ヲ察シ、護法ノ忠節ヲ尽シ、名分ヲ知、御国体ヲ弁ヘ、真俗二諦不妨様、門徒末々迄モ厚申諭、諸共ニ法義相続シ、天恩ヲ感戴聊ニテモ国家之恩裨益ニ相成候ハバ、身ノ肘ヲヒビ、肘ノ指ヲ遣カ如ク、予カ勤王之微衷行届可申本懐不可過候¹⁰¹

ここに示されているような、浄土往生の安心を「真諦」、「王法為本」「仁義之道」を内実とする国家体制への随順のありようを「俗諦」とすることを本論では「狭義の真俗二諦」という。「狭義の真俗二諦」の形成をどの時点に求めるか、またはその淵源をどこに求めるかについては研究者によって多少の異なりがあり、覚如までさかのぼる場合もある¹⁰²が、中心的には江戸時代における排仏論を背景にした護法・護国論と、それを背景として幕末期に活躍した勤王僧の月性・超然などに求めることで一致している¹⁰³。

江戸時代から明治時代にかけて仏教思想、または仏教教団は、キリスト教の伝来、蘭学者による西洋的(科学的)知識の流入と、それに伴い台頭してきた本居宣長等による実証的学問、山片蟠桃・富永仲基らに代表される合理主義的・科学的立場からの批判を受け、思想的・体制的な転換を迫られていた。幕末維新期には神道や朱子学・儒学からの批判も加わり、排仏論として拡大し、その批判を仏教側も無視できなくなった。特にキリスト教に対しては、キリスト教研究を各宗の研究機関における不可欠な課題として取り上げ、排耶＝護法と位置づけたことで政治的な要素を帯びることも繋がった¹⁰⁴。近世という時代は、仏教が諸思想の批判を受け自身の立場を確立していくという意味で「仏教形成」への重要な契機¹⁰⁵であり、近代へと大きな影響を与え、真俗二諦形成へと結びついていったのである。

柏原祐泉は、近世における排仏論の特色を述べて次のようにいう。

仏教の世外的立場、超俗的精神を否定し、その反倫理性、ひいてはその身分的秩序への背反性を突くことにより、その宗教的絶対性を剥奪して、幕藩的政治支配の機構のなかに組み込むための、理論づけの役目をもつものであった。¹⁰⁶

「徹頭徹尾支配のイデオロギー」¹⁰⁷に貫かれた排仏論に対して応えようとする事態において、幕府による支配の枠内に仏教を位置づけるという方向性に傾斜してしまう危険性をすでに有していた。この方向性に反することも可能であったかもしれないが、「結論的には、仏教がその排仏論に対応して、もっぱら現実有益論を構築し、それを主張していったということでもあって、仏教はそれによって、いっそう現実妥協的に、すんで体制補完の役目をはたす」¹⁰⁸こととなってしまうのである。真宗教義が幕藩体制の中に組み込まれる中で形成されたことは、真宗教義の有益性、いわば「国家」への有益性を主張することと無関係ではありえなかったのである。前田勉は、真宗からの護法論が国体論へと結び付いていく状況について、次のように指摘している。

両者の応酬の過程で、「日本」や「天皇」という観念が浮上していったという点である。すなわち、仏教と儒学、あるいは仏教と神道・国学の交渉から、徐々に「日本」や「天皇」という観念が前面化してくるのである。この観念が近代仏教を理解する上で重要な理由は、何より、それらが明治初期の神仏分離・廃仏毀釈を主導する中心観念となったからである。¹⁰³⁾

前田は、江戸時代における真宗教義の形成が戦時教学の形成へと繋がる論じている。護法論を積極的に展開した勤王僧、月性(一八一七—一八五八)は、安政三(一八五六)年に著した『仏法護国論』において、「氏種姓」の尊貴性を認め、僧侶として有用であることを証明¹⁰⁴⁾するためにキリスト教流入を予防し、天皇統治の「国体」に尽くすべきであるという水戸学をそのままに受け入れ、次のようにいう。

我等微賤といへども、既に王土に生れ王臣となる。もし天皇愼に敵する心なきときは、此れ皇国の人民にあらざれば、則外国の人なり。夷狄の人民なり。

汝等大法主の教化により、無上の法を聞き、他力の信を得、現当二世の利益を蒙る者、夷船の諸所に欄入するを見きき、これを度外におき、大法主の憂るところを憂へざるは、また我門徒にはあらざるなり。他宗なり。他門なり。宗門の罪人といふべし。

ここでは、真宗門徒たるべきものは皇国の人民として皇国を護持することが求められている。皇国や国家という観点がどこまで真宗教学、あるいは本願寺教団の上で重要視されていたかについては問題が残る¹⁰⁵⁾。しかし、大きな流れとして、護法と護国、そしてキリスト教流入予防(「防邪」とが一体となり真宗教学が形成されていく上で、皇国・神国・天皇という概念も取り込み、それがそのまま明治期にまで継承されたということができると考えられる。

幕末維新时期から明治に入る中で、多くの仏教教団が矢継ぎ早に新政府の政策に対応した動きをする。

その動きには、江戸幕府の支配構造に組み込まれていた仏教教団の問題意識、すなわち教団護持やキリスト教排除と、新たに誕生する新政府や「日本国」が有していた問題意識、すなわち近代化や統治とが背景としてあり、その中で生み出された「国家に有益・有用なる存在としての仏教」という立場が継承されていってしまったのである。

一・三、「教義」としての「真俗二諦」の形成

排仏論を受け形成された真宗教義が真俗二諦、または戦時教学にまで至るには、もう一つの影響を指摘しなければならない。

流通経済の発展による幕藩体制の構造的矛盾が激化し、他方ロシアの南下やイギリス船の来朝による通商要求など遭遇し、国家的危機意識が昂揚した時代であった。こうしたなかにおいて、思想・宗教界にも国家再編を志向した新たな動向が活発となった。¹⁰⁶⁾

ここに指摘されるように、「国家」の再編、すなわち明治政府の誕生とそれによる神道国教化政策である。浄土真宗本願寺派は、幕末から明治初年にかけていち早く勤王の姿勢を取ることを表明しており、文久三(一八六三)年には、広如上人が全門徒に対して「勤王報国」に尽くすよう直諭を發したため、「国家」の動きと同調することは必然的であった。そうした立場が教義にも反映していたことを、福間光超は真俗二諦が明確な「教義」として形成されたことの意味を述べる中で指摘している。

明治維新は神権天皇のもとに民心を統一して行った国家であるが、その場合「教義」であることは、たんに国家の制度(掟)を守るということではなく、神権天皇に即応し、国家護持を發揮するという宗教性に基づいた積極的意味をもったのである。とくに幕末から維新にかけて仏教は激しい排仏論と廃仏

毀釈に遭遇し、仏教は天皇制国家に不相応の宗教として評価を受けてきたことを克服するイデオロギ―でもあった。⁵¹⁸

明治新政府が形成しようとした「国家」に歩調をあわせる中で、江戸時代と同様に「国家」への有用性や公益性を主張する「教義」を形成していったのであり、それが「狭義の真俗二諦」「戦時教学」だったのである。慶応三（一八六七）年、神祇官が復興され、祭政一致の国家形成が目指され、翌明治元（一八六八）年の神仏分離令や、それを起因とする廃仏毀釈の運動によって、仏教教団は幕藩体制下における国教的地位を失いつつあった。存在意義や基盤が揺らいだ仏教教団には、国家の政策に迎合し、国家に対する意義を積極的な形で提示していく必要性があった。その結果として、昭和ファシズム期には、仏教教団は他の宗教団体と同様に戦争協力にも加担することとなったのであるが、ここで明治から戦時までの歴史的状況を振り返っておきたい。

一四、明治初期の動向

明治新政府は、天皇統治の絶対性を民衆に受容させ神道の国教化を推し進めるべく、まず取りかかったことが日本人に根付く「神仏習合」意識の排除であり、その政策が「神仏分離令」であった⁵¹⁹。神仏分離令の二年後、明治三（一八七〇）年には「大教宣布の詔」によって皇恩・国恩を説く教化の全国的・組織的な展開が図られる。しかしながら、その教化政策がうまくいかなかったことから、政府は仏教の利用へと政策を転換し、明治五（一八七二）年三月神祇官が廃止され、教部省・教導職の設置して「敬神愛国ノ旨ヲ体スベキ事、天理人道ヲ明ニスベキ事、皇上ヲ奉戴シ朝旨ヲ遵守スベキ事」という「三条教則」をもって説教を行わせた。また、同年十一月には仏教各宗の建白によって民衆教化などを目的とした大教院が設立される。

この間、明治四年九月には「真俗二諦の法義をあやまらず、現生には皇国の忠良となり」などと述べられた広如上人の「遺訓の消息」が発せられていた⁵²⁰。

真宗教団は、新たな状況に対応すべく、そのころまでには教団組織のみならず、教学面でも再編を終えていた。新政権のイデオロギ―||宗教政策と不可分であった廃仏状況の現出がそれを短期間のうちに可能としたのであった。⁵²¹

このように福島寛隆が指摘するように、明治初年には本願寺派教団内では政府の神道化の方針を受容しうるだけの教義、すなわち真俗二諦が用意されていたのであり、政府の体制下での本願寺派教団の位置づけを明確化していたのである。

江戸期から明治へ、すなわち近世から近代へという流れの中でどのような社会的状況があり、それが仏教教団へ影響を与えたのかを見てきた。ここには「近代仏教」の形成という大きな出来事があり、多くの論者によって研究がなされている。例えば、池田英俊は近世から近代へという転換について次のように述べている。

近世後半の仏教は、国風化、土着化に向けて檀林と称する宗学研究教育機関の充実や仏教世俗化に応じうる信仰と教化法の樹立が試みられた。このことが、いつしか封建仏教の枠を越えて、近代仏教形成への前提となる方途を秘めていたものとみられる。⁵²²

また、大谷栄一は近代仏教史の語り直しの必要性を訴える中で次のようにいう。

近代日本の歴史的・国際的文脈の中で、戦争と植民地化を通じて、日本の近代仏教は、東アジア世界に介入した。近代東アジア世界（さらには欧米を含めた世界システム）との関わりの中で、近代仏教の成立と形成を検討すべきであろう⁵²³。

本論では、池田や大谷の指摘にまで言及することはできないため今後の課題としたいが、「狭義の真俗二諦」を中心に近世から近代への移り変わりを見る中で次の点だけは指摘しておきたい。江戸期では、幕府が仏教保護政策を採っていたこともあり、浄土真宗はその公認に対して応答する必要があった。その点が顕著に現れていたのが「防邪(キリスト教排除)」であり、幕藩体制維持のための行動であり、それを王法・佛法をもつて論じていた。しかしながら、明治期になると国家体制の変動期にあつて、神道国教化政策を打ち出す明治新政府によつて神仏分離の名の下に廃仏毀釈が行われ、その存在意義が危ぶまれる中で、本願寺教団の維持を目的として真俗二諦が形成されていったと考えられる¹⁴⁾。

こうした時代状況の中で活躍した人物として取り上げられるのが島地黙雷(一八三八—一九一一)である。山口県の浄土真宗本願寺派の寺院に生まれた島地は、仏教の研鑽に励みながら、長州藩の中で運動も行うことで、伊藤博文など長州系の政治家との人脈を形成した。島地は、「キリスト教の脅威を示しながら、その防遏、国内への広がり防止することに力点をおいて民衆教化を担うていこう¹⁵⁾」として教部省の設置を建言し、教部省は明治五年に設立されている。しかし、この教部省の行政に島地は問題を感じた。教部省設立当時、島地はヨーロッパ視察(明治五年一月から明治六年七月まで)中に教部省行政の実際、三条教則の発布などを知ったのであるが、その内容は島地の思いとは異なっていた。すなわち、その内容は西郷隆盛といった薩摩閥の政治家の影響が色濃く反映された神道色の強くなつており、島地は「教部省行政による諸教混淆を批判¹⁶⁾」していく。つまり、教部省の設立は「新たな排仏状況」を生み出したのであり、そうした教部省行政への反対運動の中で展開されたのがヨーロッパで学ばれた「信教の自由」「政教分離」の原則であった。

一五、島地黙雷による日本型政教分離と神道非宗教論

明治新政府の行政が展開される中で、島地を中心として本願寺派教団は新たな動きをしていく。島地は、明治五年十二月には「三条教則批判建白書」を提出し、ヨーロッパから帰国してからは大教院分離運動を指導し、明治六(一八七三)年十月には「大教院分離建白書」を提出する。当初島地の活動は難航するが、島地が有した長州藩の人脈を手伝つて、ようやく明治八(一八七五)年に大教院は分離され、同年解散されることとなった。こうした島地の活動は、政府の宗教政策を「政教分離」「信教の自由」をもつて批判したとして注目される。しかし一方で、福島寛隆によつて次のように批判されることもある。

彼の信仰のありようが問われなければならないが、それが伝統的な、さきに掲げた真俗二諦説を否定するようなものであり得ない、というよりはむしろ二諦説そのものであつた。¹⁷⁾

島地の神道批判が全面的な否定ではありえず、結果的に神道非宗教論を成り立たせるもので、政府の基本的方針と何ら変わりのないものであつたことを、真俗二諦と結びつけて論じているのである。この点を少し見ていくことにしたい。

「三条教則批判建白書」では、「政(政治)」と「教(宗教)」について次のようにいう。

政教ノ異ナル固ヨリ混淆スヘカラス。政ハ人事也、形ヲ制スルノミ。而シテ邦域ヲ局レル也。教ハ神為ナリ、心ヲ制ス。而万国ニ通スル也。是以政ハ敢テ他ニ管セス、専ラ己ヲ利センコトヲカム。教ハ不爾、毫モ己ヲ顧ミス、一二他を益セン事ヲ望ム。¹⁸⁾

政と教を「固ヨリ混淆スヘカラス」と明確に分け、政は人事であつて形を制し、その政とは「己ヲ利センコトヲカム」、教は神為であつて心を制し、その教とは「他ヲ益セン事ヲ望ム」と配している。これに続くところでは「三条教則」の敬神愛国を持ち出し、敬神を教、愛国を政に分け、「豈政教ヲ混淆スルニ非スヤ」と、両者を

区別することを求めている。島地は政と教について、「利己的な政」と「他を益せんとする教」として対比するのである。この対比を、ドイツ観念論、科学思想の影響から「一切を人間の心の問題に換言する思想が仏教の基本である」と見る島地の立場から見直すならば、教(仏教)が政よりも一段高い位置にあることを主張したと考えられる。ここで注意すべきは、確かに宗教が政治の上位に位置づけられ、宗教の領域を政治が侵すことを否定したのだが、一方で、「教(心)・敬神」にとつても「政(形)・愛国」の側は触れることのできない領域となる。こうして島地は「政教分離」・「信教自由」を主張して、真宗信仰を守ろう」としたのであるが、同時に神道非宗教論を成立させる論理でもあるとして、後世に大きな影響を与えたともいえる。

政教分離には、様々な形があるが、基本的には国家(政治)と宗教の分離を原則とするもので、宗教が政治に対して発言することを妨げるものではなく、信教の自由の保障をするためのものとして原則化されている。そうであるからこそ島地の立場に立脚したとしても、「教」は「政」と異なる独立的な立場を保持し、宗教独自の立場から発言できたはずである。しかしながら、そうした結論は導かれなかった。その理由を島地の神道理解に求めることができる。島地は、「宗教は、必ず神人の間を媒介する開祖が存在し、必ず衆多教(多神教)から一神教へ進化する」という宗教進化説の立場を採り、宗教としての神道を低く位置づける。しかしながら、「経世安民ノ政」でさえあれば、「汝行治焉ノ神勅」に合致するものであり、それこそ「古二遡稱して惟神ノ道ト云ヒ、是ヲ今二直稱シテ皇道ト云フ」のだ、と苦心の解釈を施すことにより、全面的否定から逃れようとした。すなわち、島地は神道を未進化の宗教として一旦は否定しておきながらも、同時に「三条教則批判建白書」に「尊王ノ国体也、教ニ非ル也。況ヤ復タ遵朝、専政ノ体也、立憲ノ風ニ非ル也。夫至尊至重ノ国体ノ定ル処、誰力奉戴拝趨セザラン」などといって、国体・政の部分は認め

ていたのである。島地は、神道を仏教と同じ宗教として捉え否定し、加えて明治新政府が持ち出す「教」(神道)に含まれる宗教的要素を払拭し「天皇の政治」に関わることとして認めていたのである。これを「三条教則」に当てはめれば、「敬神(教)」を「宗教としての神道」にかかわらないものとして受容し、「愛国(政)」は「宗教としての神道」ではなく「皇道」にかかわるものとして、すなわち「非宗教」としての神道「である」と解釈することで受容していったのである。神道」を一面では宗教として認め、一面では非宗教として拒否するという「宗教・非宗教」という枠組みにおいて、「三条教則」を受容するという政策的な方法を島地は採ったのである。こうして「宗教として神道」を排除して「三条教則」を受容しながら、「敬神愛国」や「皇上奉戴」などがそのまま現れなくても、自分たち仏教が「三条教則」の目ざすところと実質的に同じことをしてみせる、と主張した。島地は、「政教分離」とともに「政教相依」を主張していくことになる。福島と同じように、この相依を主張することが、前代から引き続き真俗二諦の影響であると川村覚昭は指摘する。

真俗二諦の論理は俗諦に積極的に関わることでできる論理を開くことになりませんが、そのことが、一方では批判原理になると共に、他方では相扶の原理になると考えられます。²¹⁸

「政教ノ異ナル固ヨリ混淆スヘカラス」と述べる島地は、明治新政府が推し進めた神道に基づく国民教化を批判する。これは、ヨーロッパで政教分離という政治思想を学んだ島地にとって必然的な結論であっただろう。その点において島地の政教分離は、宗教としての神道を否定し、「三条教則」に潜む神道的要素(「敬神」)も払拭することで、浄土真宗の信仰を守るという結果をもたらした。しかしながら、同時に「愛国」「国体」に潜む神道的要素は「宗教ではない」として受容してしまったために、神道非宗教論を生み出し、その上に構築された国家神道体制への批判を投げかける目を失ってしまったのである。政教分離を主張

し、「三条教則」を批判的に受容することは、結果として明治新政府が国民統合の核として形成した神権的天皇制国家に従属する立場が生じてしまったのである。この点をもって、島地の立場も「二諦説そのもの」であり、島地の活動は次のような結果を生み出したと指摘されるのである。

若干の紆余曲折はあったが、八年一月に真宗四派の大教院離脱を内示し、同年五月には大教院は解散して、以後は各宗派で独自に布教することとなった。そのさい、三条の教則の遵奉が独自の布教活動を共約する原則とされており、むしろこうした国家のイデオロギー的要請にたいして、各宗派がみずから有効性を証明してみせる自由競争が、ここから始まったのである。こうした日本型の政教分離は、明治一五年に神官の教導職兼補が廃止され、神官は葬儀に関与しないこととなり、いわゆる教派神道の諸教派が神道から分離独立することによって、いっそう決定的となった。神道非宗教説にたつ国家神道は、このようにして成立したのである。⁸³

この後明治政府は、明治十五（一八八二）年、内務省の通達により神社を宗教ではないとし、明治十七（一八八四）年には教導職の廃止、宗制・寺法の制定を命じ、明治二十二（一八八九）年大日本帝国憲法を發布し、翌年教育勅語を制定するなど政策を推し進めていく。浄土真宗本願寺派では、明治十九（一八八六）年に、明治政府の下、新しく宗制・寺法を制定し、浄土真宗の教義を「仏号を聞信し大悲を念報する、之を真諦と云ひ、人道を履行し王法を遵守する、之を俗諦と云ふ。是即ち他力の安心に住し報恩の経営をなすものなれば、之を二諦相資の妙旨とす」などと規定している。

日本型の政教分離を成立させ、神道非宗教説の下での真俗二諦、浄土真宗本願寺派独自の教義に基づいて天皇制国家を是認していくという立場が形成された後、日本は戦争を繰り返していくこととなる。

日清戦争、日露戦争、第一次世界大戦などである。この間の宗教教団の動きは、小川原正道⁸⁴が精力的な研究成果を発表しておりそちらに譲るが、例えば日清戦争が開戦される際、明如上人が、

今回、日清開戦、我国未曾有ノ事變と謂ツヘシ、中略、人々其本分ヲ尽シ国ノ為メ君ノ為メニ身命ヲ惜マス忠誠ヲ致スカ即チ仏教ノ本意ニシテ、吾宗ニ所謂ル真俗二諦トハ是ナリ⁸⁵とあることからその立場は理解できるであろう。

こうして形成された真俗二諦は、「近代天皇制支配のもとで教団の国家権力への迎合と自己保身を正当化する教学理念として打ち出され、有効に機能しつづけ」⁸⁶、時代が昭和に移る中で戦時教学を生み出していったのである⁸⁷。

二、戦時中の真宗教学者の言説

二一、戦時中における「真俗二諦」

真俗二諦、または戦時教学は、日本・国家が新たに形成してくる歴史的過程を無視して論じることにはできない。それは磯前順一が、

天皇制が前近代的な教の性質を有することを積極的に利用して、それを西洋から取り残された未開として位置づけるのではなく、西洋近代的な範疇を超え出た存在として解釈する。そのようなかたちで、日本政府はいやおうなしに巻き込まれた西洋化の過程に対して、非西洋側の社会が示しうる対抗戦略のひとつのあり方を示したのだといえよう。⁸⁸

と述べるような、西洋化の波に飲み込まれまいとし続けた「日本」の歴史と不可分であるともいえる。それゆえ、戦時教学を見直す研究者の多くが、

それは明治維新の前後より、急速に台頭してきた国家神道・国粹主義・祭政一致の支配体制の中にあつて、宗門をその圧迫から護ろうとした苦心の策であつた。更に支配体制がいわゆる軍国主義一色になつてからは、軍部の横暴による弾圧を免れるべく、必死の努力を傾注してきたものと考えられるのである。¹⁴⁶

などと指摘することは首肯しなければならぬが、島地の活動を見直す限り、「宗門」を護るだけでなく、急速に変化する社会の中で「支配体制」(権力・公・俗諦)と「真宗の信心」(私・真諦)とを分けることで、「信心」を護ることに繋がつたということもできるはずである。こうした点が果たして戦時中の真宗教学者に見られるであろうか。

戦時中の真宗教学者の動向、またはその言説や特徴については、すでに十分な研究成果が提示され、

戦時下の教学においては、天皇と阿弥陀仏とが意図的に混同され、天皇を中核とした国家組織を絶対化していた。阿弥陀仏に捧げる信や行は、すべて天皇に捧げるものとされ、身を捨てて国家に尽くすことこそが「無我」であり、「和」の精神であるともいわれた。戦死して靖国の神になることと、極楽で仏に生まれ変わることには矛盾も衝突もない、とも表現されるようになる。ここにおいて、真諦と俗諦は究極的な調和関係を築くことになつた。¹⁴⁷

と端的に提示されている。島地に見られたような真諦と俗諦との差異化は「調和関係」にまで進展してしまふことにより、「教団が辛うじて確保してきた」真諦「も崩壊」させてしまつたのである。その崩壊した姿を、戦時教学の代表的な真宗教学者である普賢大円、梅原真隆における「聖戦イデオロギー」を中心にその言説を確認しておく。¹⁴⁸

二二二、戦争中における「自他の生命」

菱木政晴は、国家神道によつて天皇の神聖性から導き出される行為の無謬性を次のように指摘する。

天皇自身を崇めることよりも、むしろ天皇に体现される国家を崇めることに重点がある。すなわち、天皇の神聖性から天皇を中心とする政体の神聖不可侵を導き出し、最終的にはその政体が行う政策の神聖性・無謬性を結論するわけである。¹⁴⁹

また、天皇の神聖性を根拠とした戦争の肯定を梅原真隆は、

いふまでもなく、日本の戦争は、それが、天皇陛下の御名によつて進めらるのであるから正しい。すなはち聖なる戦である。これはわれら国民の信念であり、実に日本の基本性格である。ここに日本の戦争観の根底がある。くへ中略くへ日本の戦争が聖戦であるといはれる所以は、自他の生命とともに生かさうとすることであり、それゆゑに、己を忘れて身命を投げだし、よろこび勇んで戦ひに没頭することができるのである。¹⁵⁰

と述べている。戦争を「聖なる戦い」として規定する根拠を天皇と「自他の生命とともに生かそうとする」と「精神に求めている。普賢大円も、

凡そ没我の精神は単なる自己の否定ではなく、真実の自己に生くることである。小我を去つて大我に生くることである。利己を去つて国家につくすことである。ここに義勇公に奉ずるといふ大精神が現れ、身を捨てて国に酬ゆる大道が示される。¹⁵¹

と、梅原と同様に「利己」去つて、すなわち「己を忘れて」国家のために戦うことが「真実に生きる」ことであると述べている。こうした普賢や梅原に見られる「自他の生命を生かす」という立場は、アジアに対する欧米諸国の支配から脱出し、共存共栄の大東亜共栄圏の樹立を目指し、八紘一宇の精神によつて戦争へと進

んでいつた日本と歩調を合わせていることは理解しやすい。¹⁰⁰近衛文麿は大正七（一九一八）年、雑誌『日本及日本人』に論文「英米本意の平和を排す」を寄稿しているが、その中でも「日本人本意とは日本人さへよければ他国はどうでもかまはぬと言ふ利己主義に非ず」と述べており、戦争を肯定してこうとする近衛の立場を真宗教学者も受けついでいることは、梅原が、「第二次近衛声明」と呼ばれる「東亜新秩序建設の声明」を「近衛声明は、実に東亜の建設宣言であり、五族協和の実現であり、自他ともに生きんとする念願を披瀝せるもの」と記していることから理解できる。

二二三、国家神道の肯定―否定即肯定―

戦時教学を主導していつた普賢や梅原の主張は、まさに国家的方向性に沿った形で真宗教学を構築した。戦中から戦後にかけてのような親鸞像が構築されたのに関して、ここでは「親鸞の宗教的立場である信とその社会的実践との関係性の視点から親鸞像を明らかにする」という問題意識のもとに論じられた近藤俊太郎氏の所論¹⁰¹に従って二点指摘する。

第一に、普賢が強調する否定即肯定の論理である。普賢は、まず記紀神話をもとに成立する日本国家は「肯定的人生観」の上に立ち、宗教、特に真宗は「否定的人生観」に立つために、両者の性格は異なるという。その上で、否定思想に裏づけられた肯定的立場をとる国家こそ進歩向上・発展拡充できるのであるが、「宗教のもつ宗教性が国家に寄与するとは云へ、その宗教が非日本的なるものなるときは、国家に百害あつて一利なきものとなるのである」という。普賢は、親鸞の教えは国家に利があることを主張するのであるから、当然親鸞の教えが「日本的である」ことを述べなければならない。普賢にとって「日本的であるこ

と」は、国家神道との関係から導き出される。『神ながらの道と浄土真宗』において、

神道は「神ながらの道」を外にしてはありえないが、この道はわが国のあらゆる文化現象をして日本的性格をとらしむる力である。日本仏教はこの道に随順して性格づけられた宗教であり、殊に親鸞聖人によって開創された浄土真宗に於いて然るを見る。¹⁰²

と、「神ながらの道」によって浄土真宗は日本的性格を有することとなると述べる。「神ながらの道」とは、「天皇は天つ神の御子にたましますといふ現人神の信念である。この信念こそわが日本精神の本質をなすものであつて、これを「神ながら」と称する」とあるように、端的に天皇を現人神とする国家神道である。この上普賢は、「自然法爾の道理が「教」として開顕せるものが真宗とするならば、「国」として展開せるものが日本国であるといふことが出来ると思ふ」、「わが邦は自然法爾性を国体として開顕せるものであり、仏教は宗教としてそれを宣示するものである」などと述べ、国家神道と浄土真宗とが「自然法爾」の開顕したすがたであるという。結果的に普賢のこうした立場は、「自然法爾」という同一の根柢から展開した「国家神道（肯定的人生観）」に「浄土真宗」が否定的人生観を与えるものとして位置づけられながら、否定の上に肯定、すなわち国家神道の受容が論じられる。

「われ」を忘れて本願に帰依し奉るといふ絶対無我の感情は、小さき個人の功利を離れて、大君の御前に承認必謹する臣民道の神髄に通ふものであつて、ここに「神ながらの道」のさながらなる開顕を発見し得る。¹⁰³

わが浄土真宗は、深刻なる罪惡観による現実否定の上に立ちつつ、その否定は即ち絶対肯定として、さながらなる人間生活を認める。しかも自然法爾性は、真宗に於いてこそ、最極の理想的な姿に於いて顕されてゐるのであつて、それはさながら「神ながらの道」の宗教的表現たるかの観のあつたことは、已

に明にしたるが如くである。^{※5}

これらの言葉からは、浄土真宗が説く否定がそのまま肯定へと転じられることが、そのまま国家神道の肯定へと接続していることが理解できる。

二一四、戦時中における「親鸞像」

普賢の否定即肯定の立場に注目するならば、第二に注目すべき点が浮かび上がる。昭和十五（一九四〇）年に『日本思想史に於ける否定の論理の発達』を発刊した家永三郎（一九一三—二〇〇二）は、太古思想の本質的性格を「否定の論理の欠乏に外ならない^{※6}」^{※7}といひ、その「否定の論理」の極地を親鸞に見出し、次のように結論する。

仏教渡来の日より国民思想に新しい視覚を開いた処の否定の論理は今や時代の基本的思潮とまで成長し、その論理的発達は頂点に達したのであった。さうしてそれは同時に古代から中世への思想的推移であつたとも云ふことが出来る。換言すれば古代精神を貫く肯定の論理が否定の論理に置き換へらるる処、其処に中世の成立を見出すことが出来たのである。而して否定の論理の発展は単なる即時的否定としての懷疑厭世に終ることなく、罪惡の絶対不可避性の認証はかへつて撰取不捨の恩徳を媒介する結果となり、絶対否定が其の俛に絶対肯定と相即する輝かしき天地を打開したのであった。^{※8}

普賢は『神ながらの道と浄土真宗』において家永の『日本思想史に於ける否定の論理の発達』を註記しているように、家永の「絶対否定が其の俛に絶対肯定と相即する」という視点を自身の教学形成の中に取り入れたと考えられる。しかしその際、家永自身が、戦時中は実践的社会的原理についてはほとんど目を向けず、「親鸞の国家権力に対する毅然たる態度についての認識がきわめて不十分であつた」と回顧し

ているように、家永の論理を引き継ぐ普賢においてもこの点は反省されず、国家神道を肯定する論理として親鸞像を構築してしまつたのであらう^{※9}。

家永の論理の受容はもう一点ある。それは、「聖徳太子↓鎌倉仏教」という筋書きで「日本の仏教」を語り、「鎌倉新仏教」をして「日本の仏教」の思想的頂点たらしめる論を提示している^{※10}と指摘される聖徳太子の重視である。普賢は、

仏教は、大乘仏教興隆のために、最も適當なる温床たる日本国によつて、始めてその隆昌を来し、報じても報じ尽せぬ鴻恩を蒙つてゐるが、太子はまた仏教を得て、わが国本具の徳性を磨き出さむとせられた。かくて皇法と仏法とは一体となり、もつて皇国の進展をはかり、「神ながらの道」の実現に精進して来たのである。^{※11}

と、梅原も東亜共栄圏の建設に対して仏教はいかにしたらいいかと問い、「私は茲に、更たためて日本仏教の教主たる聖徳太子の仏教授受の手法を顧て、以て興亜の大業翼賛に対する指針としたいと思ふ」と述べている。オリオン・クラウタウが、国民・国家の枠組みで仏教が語られる中で「聖徳太子↓鎌倉仏教」という語りの構造が築かれ、「その筋書きは、国民道徳論や国体論のみならず、まさに世界宗教としての仏教のいわば、”日本的受容”を考えようとする者にも繰り返されることになる」と指摘したように、戦時教学の担い手であつた真宗教学者たちもその「筋書き」の中で、前代から受け継いだ真俗二諦を基として親鸞像を構築し続けていつたのである。

三、小結「真宗教学における「戦後」

三一一、「世俗」の問題

戦時教学をその形成の前史から振り返ってきたが、この作業は、

「教学があのような罪業性をかかえこんだのは何故かを考えることによって、今日および将来における教学が再び誤謬に陥らないようにする指針を学んでいくことこそ、戦争責任論の目的でなければならぬ」といえるよう。⁴⁷⁸

と指摘される戦後責任論を無視しては成り立たない。ここでは、戦時教学の形成過程の中からどのような問題点を指摘できるか、ということから考えてみたい。

まず、真俗二諦が特徴的にあらわす「信心」と「世俗」との関係性である。政教分離がもたらす「公」と「私」の区分と同様に、両者を区分することは重要であり、区分されたものをどのように関係付けるかに苦心し続けたのが真宗教学者たちであったといえる。しかし、関係付けようとする意識が「信心」を護り、「教団」を守るという方向性を主とする限り、結果として巨大な「世俗」のうねりあらがうことは不可能に近く、容易く「世俗」の中味を変容させてしまったがゆえに、最終的には真俗二諦の区分すらも曖昧となり、積極的に天皇や戦争を肯定するまでに至ったのである。⁴⁷⁹ また、戦時教学、真俗二諦を否定するあまり、「公」と「私」との区分すらも無くそうとする言説が見られる場合もある⁴⁸⁰。現在の我々においても「区分」の上にとどのような関係を持つかは不可欠な視点となっているはずである。

三二、「排除」の構造

次に、「世俗」に絡み取られた状態、すなわち、「西洋化の過程」(磯前)を前にし、「日本の仏教」(家永)を確立せんとする中で叫ばれた「大東亜共栄圏」の言説においては、「日本の仏教」は「天皇の尊貴性」を主軸として、「他者」を適切に認識することはできなかつた。アジア諸国への侵略を主張した国家政策に追随

し、「開化教化」を掲げてその侵略を担った責任さえ自覚できなかつた⁴⁸¹と指摘されるように、親鸞の思想を根拠として侵略を正当化し、戦争を「聖なる戦い」と位置づけたことは、日本の優位性をもって他者を認識し、他者の苦しみ気づく視点が欠けていたといわざるをえない。普賢や梅原など真宗教学者が「小我」を去って「大我」に生き、「自他の生命をともに生かさう」と主張し、「大東亜共栄圏」という理想を掲げた時、「他の生命」をどのように捉えていたのか。大谷栄一が、宗教の社会的機能には現実を正当化する機能と批判する機能があるとして、

「戦争」という現実を「平和のための戦争」として正当化し、正戦や聖戦として意味づけることもできれば、それを批判し、仏教的非戦による平和主義という選択肢を人々に提供することもできるわけである。⁴⁸²

と述べるように、宗教が有する超越性や普遍性の理解次第で戦争正当化、戦争批判、どちらの主張をもしうるのである。

「他の生命」に注目した場合、小川原正道の指摘は重要である。小川原は国家と宗教団体との「相互依存」の関係を、戦争と宗教との関係を「交響曲」に譬え、

指揮者の地位に就くのは往々にして陸軍や文部省であり、コンサートマスターの役割を果たしたのは仏教連合会や浄土真宗本願寺派であった。そして、指揮者とコンサートマスター、各演奏者とは「相互依存」関係を構築することで、ある種の調和シンフォニー(symphony)が形成され、音調としては不気味で後味の悪い、しかし壮大かつ長大な戦争協力というシンフォニー(symphony)交響曲が奏でられたのである。その曲調を乱すような観客は、容赦なく会場から退去させられたが、それも指揮者の役割であった。⁴⁸³

と述べる。「相互依存」関係の中で、その和を乱すものは排除されていってしまう。戦争という行為が持つ暴力性ととも、戦争を肯定する構造そのものの暴力性を指摘しているのである。戦争そのものを「悪」とするのではなく、大きな流れから逸脱したものを「悪」とし排除する構造は、なぜ生み出されてしまったのか。戦時教学に関する限り、「戦争の悪なることを認識しえなかった」こと、すなわち国家政策を無批判に受容してしまった態度にこそ、「他の生命」といながらも「他者」を排除していくような暴力性が潜んでいたということができるであろう。

平成七(一九九五)年、浄土真宗本願寺派大谷光真門主(現前門主)は、終戦五十周年全戦没者総追悼法要において「宗祖の教えに背き、仏法の名において戦争に積極的に協力していった過去の事実を、仏祖の御前に慚愧せずにはおられません」と述べられた。福島寛隆は「宗教者は歴史的社会的存在として、歴史のなかで歴史を超えるほかない[※]」と述べ、家永や普賢が重要視した「否定の論理」に言及している。戦時中、真宗教学者たちが生み出した教学は、残念ながら戦争や時代状況に対して「否定の論理」が有効に発揮されたとは言いがたい。しかしながら、現代において「否定の論理」を生かすためには、戦時への反省は不可欠であり、その上で「戦争」や「平和」を心の問題だけに集約して捉えるのではなく、「心」がいかに「社会」(社会制度・社会的秩序)にかかわるかを再度考え直すべきではないだろうか。

*NHK戦後史証言プロジェクト、「BSテレビ・毎日新聞社二〇一五年・戦後七十年共同プロジェクト」千の証言／あの戦争を人々はどうか生きたのか／などメディアによる活動が注目される。なお、二〇〇五年から八巻にわたり発表された岩波講座『アジア・太平洋戦争』、公共哲学の分野から戦争やテロを扱った『地球的平和の公共哲学』(東京大学出版会、二〇〇三)、小林正弥編『戦争批判の公共哲学』(勁草書房、二〇〇三)など多くの研究者が現在では「戦争」「平和」の問題に対して積極的に発言している。

※灘本愛慈「真俗二諦論」について『中央仏教学院紀要』三号、一九八六

※ブックレット基幹運動No.十『平和シリーズ』 写真に見る戦争と私たちの教団／平和を願って／(本願寺出版社、二〇〇〇)二頁

※小川原正道『日本の戦争と宗教 1899-1945』(講談社、二〇一四)五頁。研究の進展の理由について小川原は、「時代の変化」と「研究者や宗教者たちの危機感」などに求めている。

※「呼称は戦争についての歴史的認識を反映する」(小林正弥)「反テロ」世界戦争批判の公共哲学「理想主義的現実主義」の観点から「小林正弥編『戦争批判の公共哲学』勁草書房、二〇〇三)

※「真宗教学における戦争責任の問題」戦後真宗教学者の動向をめぐって「信楽峻磨教授還暦記念論集『親鸞と浄土教』永田文昌堂、一九八六

※「龍溪前掲論文。他にも「十五年戦争期における教団のありようを導き出し、正当化してきた教学は、「真俗二諦」の戦時版と捉えることができる」(栗山俊之)「戦時教学」真俗二諦」の帰結」『戦時教学と真

宗』第二巻、永田文昌堂、一九九一）などと指摘されている。

※「差別事件から問われる真宗の教学的課題」業・宿業問題・真俗二諦・信心の社会性をめぐって『部落解放』四二二号、一九九七

※浄土真宗本願寺派においては、宗祖七百五十回大遠忌を期して浄土真宗本願寺派勸学寮において「真俗二諦」の教義論題の再検討が開始され、その研究成果は浄土真宗本願寺派勸学寮編『浄土真宗と社会・真俗二諦をめぐる諸問題』(永田文昌堂、二〇〇八)として発刊されている。

※「真俗二諦の基本的な意味については、内藤昭文」二諦説の背景と意義」(前掲『浄土真宗と社会・真俗二諦をめぐる諸問題』)に詳しい。内藤は、人間の「営みの基礎になる価値観や倫理観を正当化し絶対的なものとして執着する人間の「我執」に対する批判と否定こそ、「中道」としての仏道の姿であると思われる。それが仏教として説示された仏陀の言葉(仏語)に依るものである。その仏語こそが仏陀の悟った真実として「勝義諦」を含意し、それが我々凡夫のために言語化(世俗化)されたものとして「世俗諦」と言われ、その両者のあり方の意義づけが二諦説という教説なのである」(一二二頁)という。

※「真宗史料集成」第六巻(同朋舎、一九八三)二四四―二四五頁。一般的に、真俗二諦を主張した御消息は「広御遺訓御書」とされることが多いが、引用の御書は全門末に対して公示されたものであり、本御書を最初とすべきであろう。なお、小川原正道(前掲書二一頁)も本消息を西本願が勤王の姿勢を教義上において明確に規定することとなったものと位置づけている。なお梯實圓は、この明治九年の広如宗主の消息は、真宗門徒の生活規範を真俗二諦の語をもって論じた『真俗二諦十五門』から展開したものとし、その上で、この消息を端緒として尊皇攘夷を強調していく背景として、幕府の力のかげり、勤王論者月性の影響を指摘している」(王法仏法と真俗二諦「前掲『浄土真宗と社会・真俗二諦をめぐる諸問題』四五一―四六

頁)。

※「徳永一道は「社会体制の変遷とともに王法の内容はさまざまに変わったとしても、真宗別途の真俗二諦が説かれたのは、本願寺という組織と世俗の権力との摩擦を避けることがその第一の目的であったことは明らかである」というが、本論でいう「狭義の真俗二諦」とは、仏説に関する二諦説ではなく、二諦説が「世俗権力」との関わりで主張された際に構築された「真俗二諦」を指している。

※13)の点については、「真俗二諦」という枠組みとともに「王法・仏法」という枠組みとの関連を論じなければならぬ。詳しくは前掲『浄土真宗と社会・真俗二諦をめぐる諸問題』に収められた梯實圓「王法仏法と真俗二諦」、満井秀城「真宗歴代の真俗二諦論」等を参照。なお、梯は王法・仏法と真俗二諦との関係を「王法(明治政府)と仏法(浄土真宗)は、車の両輪のように、鳥の双翼のように互いに助け合うこと」によってこの国は安泰に発展していくのだということを教団の側から内(教団内部)外(明治政府)に発信しようとしているのである。そのことをさらに凶兆するために、仏法と王法とを真諦と俗諦と表現するようになるのである」(『浄土真宗と社会・真俗二諦をめぐる諸問題』六八頁)という。

※14)『真宗史料集成』第十一巻(同朋舎、一九七五)七―三五頁、信楽峻磨「真宗における真俗二諦論の研究(その一)」(『龍谷大学論集』四一八号、一九八一)、福間光超「真宗における「真俗二諦」の形成」(二葉憲香博士古希記念『日本仏教史論叢』永田文昌堂、一九八六)、瓜生津隆真「真俗二諦考」(北畠典生教授還暦記念『日本の仏教と文化』永田文昌堂、一九九〇)など参照。

※15)明治維新直後、東西両本願寺は維新政府への忠誠を誓い、進んで勤王護法主義による政府協力を打ち出した。そして、その第一は対キリスト教を念頭に置いたものであり、その防御策であった」(坂本是丸『明

治維新と国学者』大明堂、一九九三、一四四頁)

*16 柏原祐泉『日本近世近代仏教史の研究』平楽寺書店、一九六九(三三三頁)

*17 「近世の排仏思想」『日本思想体系』近世仏教の思想』岩波書店、一九七三。また柏原は、「近世仏教の課題の一は、江戸時代の近世的な世俗の諸問題に、如何にアプローチするかということにあった。政治的に、幕藩体制の藩屏として位置づけられた仏教は、まず政権への姿勢を確立しなければならなかったし、思想的に、反倫理性、反人間性を突いてくる儒学や国学などの排仏論に対して、仏教側の主張を明確にする必要があったし、また何よりも、社会的に、寺檀制の固定化によって庶民との接触を密接にしたため、庶民教化の方向を明白にうちだすべきであった」(「庶民教化の思想」『親鸞体系 歴史篇 第九卷』法蔵館、一九八九)とも述べている。

*18 福島寛隆「神道国教政策下の真宗」『親鸞体系 歴史篇 第十卷』法蔵館、一九八九)

*19 信楽峻麿前掲論文

*20 「仏教と江戸の諸思想」『新アジア仏教史十三 日本Ⅲ 民衆仏教の定着』佼成出版社、二〇一〇。福島寛隆は「歴史の大きな曲り角に際会して仏教からの方向づけなどのぞむべくもなかったのであり、排仏の論議がさかんになればそれだけ自己のあるべき立場から遠ざかり、尊王論に接近し、ついにはそれをみずからの主張にまでとりこんでしまうのであった。そのかぎりでは護法論も神権的天皇制の樹立に貢献したといえるのである」(「戦争」の不可避性と平和)『伝道院紀要』十号、一九七〇。後に『歴史のなかの真宗』永田文昌堂、二〇〇九)と述べている。

*21 前田勉前掲論文

*22 岩田真美は、真宗教学における「護法」の意識が当初は三業惑乱で混乱した教団の立て直しを計る中で芽生えたこと(「近代移行期における真宗思想の一断面」『龍谷大学論集』四八〇号、二〇一二)、月性と並ぶ勤王僧である超然の護法論は教団を護持する護法に重点があったこと(「幕末維新期の西本願寺門主消息にみる真俗二諦の形成過程」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』三二号、二〇一〇)を指摘している。

*23 福岡光超「近世後期真宗の世俗倫理について」『親鸞体系 歴史篇 第九卷』法蔵館、一九八九

*24 前掲論文「真宗における「真俗二諦」の形成」

*25 川村覚昭「明治維新时期における廃仏毀釈と京都諸宗同徳会盟」『京都産業大学日本文化研究所紀要』九号、二〇〇三

*26 「広如宗主によって確立した真俗二諦は王法仏法一体論であって、その中味は政治体制や世俗の権門を王法として権威づけ、仏法との不離一体をもち出して政治権力や世俗権勢に教団が融合することを論理づけようとしたものであった。かくしてこの二諦論が真宗教団を体制的に支えるイデオロギーとして教団必須のものとなり、教学路線を定めるという決定的な意味をもつようになる。またそれは教団人の生活規範や信条ともなっていく」(瓜生津隆真前掲論文)

*27 福島寛隆「明治初年の民衆教化」『日野昭博士還暦記念』歴史と伝承』永田文昌堂、一九八八(後に『歴史のなかの真宗』永田文昌堂、二〇〇九)。福島はまた、「本願寺のみならず真宗教団をなべていえることであるが、未だその基礎を固めるにいたらない新政権への奉仕―人民教化による神権的天皇制の浸透―をもって教団護持の前提とし、護法のための人民教導はとりもなおさず護国につらなるという、いわゆる護法即護国路線―その原型は月性の『仏法護国論』に見出し得る―がそこには一貫してあった」(前掲論文「神道国教政策下の真宗」)とも述べている。

*28「近代仏教の系譜」『日本の仏教』四号、一九九五。また「近世仏教の展開の側面に仏教世俗倫理の萌芽があり、近代仏教にたどり着く先駆的な系譜をうかがい知ることができるのである」ともいう。

*29「帝国と仏教」『日本思想史学』四三号、二〇一一

*30ただし、そうした中でもなぜ「仏教界で最も軍事援護に尽力したのは真宗である」（吉田久一）『日本近代仏教社会史研究』吉川弘文館、一九六四、四九九頁）といわれるほどに浄土真宗、特に浄土真宗本願寺派が積極的に活動したのは今後更に研究すべきであると考えている。小川原は東本願寺の立場を「懸命に取り残されまいともがいていた」（『近代日本の戦争と宗教』十八頁）と指摘しているが、西本願寺（浄土真宗本願寺派）は「こうした立場ではなかったと考えられるため、他派との関係も含め課題としておく。」

*31藤原正信「国家神道体制と浄土真宗」『國學院大學日本文化研究所紀要』八四輯、一九九九

*32藤原正信「国家神道体制と浄土真宗」

*33福島寛隆「神道国教政策下の真宗」。その他、藤原正信（『日本近代の「信教自由」と「政教分離」』龍谷大学仏教文化研究所紀要』四六号、二〇〇七）も「彼が、先に確認した「真俗二諦」教学路線の枠内にあったことはいうまでもありません」と述べている。

*34二葉憲香・福島寛隆編『島地黙雷全集』第一巻、本願寺出版、一九七三 十五頁

*35小川原正道、川村覚昭、守屋友江「シンポジウム 国家と宗教―維新期の宗教政策をめぐって」『龍谷教学』四三号、二〇〇八）

*36藤原正信「日本近代の「信教自由」と「政教分離」

*37小川原正道、川村覚昭、守屋友江「シンポジウム 国家と宗教―維新期の宗教政策をめぐって」

*38福島寛隆「神道国教政策下の真宗」

*39「当時の真宗の新しい論理の模索はこの神道的要素をどのように解釈するかという方向に向ったと思われる。言い換えることのように解釈すればその神道的要素の受容は名目的なものに限ることができ、実質的には宗教としての神道を排除して真諦を保持できるのか、ということが模索されていたはずである」（藤井健志「明治初期における真宗の神道観―島地黙雷と南条神興の場合―」『東京学芸大学紀要』一九八八）。

*40藤原正信「日本近代の「信教自由」と「政教分離」

*41小川原正道、川村覚昭、守屋友江「シンポジウム 国家と宗教―維新期の宗教政策をめぐって」

*42「妥協なく妥協をもって権力に接近していった真宗も既に限界を通り越していたといえる。本願寺が真宗を標榜するためには、教部省の、神道の下に仏教を編入しようという廃仏政策にそれ以上妥協する余地はなかった。ここに島地黙雷が教团的要請を担ない「近代的」理論をもって登場するのである」（福島寛隆「神道国教政策下の真宗」）

*43安丸良夫『神々の明治維新―神仏分離と廃仏毀釈』（岩波書店、一九七九）二〇八―二〇九頁

*44前掲書、および『日本の戦争と宗教 1899-1945』講談社、二〇一四

*45『真宗史料集成』第6巻（同朋舎、一九八三）三四〇―三四二頁

*46平田厚志「近世真宗思想史における真俗二諦論形成の一画期」『龍谷紀要』9号2、一九八六

*47昭和期における浄土真宗本願寺派の動向については、小川原正道（前掲書）や赤松徹真「総力戦下の戦時教団体制の形成―西本願寺教団の場合―」（福間光超先生還暦記念『真宗史論叢』永田文昌堂、一九九二）、「日本ファシズム成立期の真宗―日中戦争との関係を中心に―」（『仏教史学研究』三二号二、一九八八）などに詳しく。

*48『近代日本の宗教言説とその系譜―宗教・国家・神道』岩波書店、二〇〇三、一〇四頁

*49 灘本愛慈前掲論文

*50 小川原正道『日本の戦争と宗教 1899-1945』一九九頁。戦時教学で用いられた「無我」や「和」については、龍溪章雄「教学の戦争責任―近代真宗教学史の敗北状況を問う―」、『靖国を撃つ』永田文昌堂、一九八四）、池田行信「戦時教学の論理構造」（信楽峻麿教授還暦記念論集『親鸞と浄土教』永田文昌堂、一九八六）などに詳しい。

*51 栗山俊之前掲論文

*52 信楽峻麿は「近代真宗教学における真俗二諦論の諸説」（信楽峻麿編『近代真宗思想史研究』法蔵館、一九八八）において、明治初頭から第二次世界大戦までの時代を区分し、それぞれの時代で特徴的な学説を詳細している。なお、明治初期の思想状況（例えば、島地の政教分離論など）が普賢や梅原にどのような影響を与えていたかは判然としない。戦時中の民衆は、「すでに国家神道によって、天皇を崇拜してその統治する国家を神聖にして至高の存在とし、それへの献身的奉仕に至上の価値を見出すような国家意識を植え付けられていた」（栗山俊之「戦時教学―真俗二諦の帰結―」）という指摘とあわせ今後の課題としておく。

*53 「昭和初期国家政策と大谷派教団」『教化研究』九五・九六号、一九八八

*54 『興亜精神と仏教』（本願寺教務所、一九三九）五頁

*55 『真宗の護国性』（明治書院、一九四三）一六二頁

*56 小川原正道『日本の戦争と宗教 1899-1945』一五七―一六五頁。普賢大円は、『興亜精神と仏教』の中で「殊にわが国は真無天皇樞原の奠都のときより、速くも八紘為宇の大理想をかかげ、今日に於いては、日本を中心とする東亜共栄圏の確立に一億の国民を挙げて邁進し、万邦をしてその処を得しめんと努力し

ているのである。かかる国家の形態に於いては、国家は単に自己の利己的拡充に満足してゐるのではない」（二一九頁）と述べている。なお、普賢はこの主張の多くを「大友抱僕氏に負ふところ多し」と註を付している。大友抱僕は、昭和十八（一九四三）年一月に本願寺思想研究会の報告として「大東亜戦下に於ける宗教生活の国家的意義」と題する冊子を本願寺情報課から発行しており、翌月には普賢とともに「真宗の日本的性格とその護国性」を発表している（小川原正道『日本の戦争と宗教 1899-1945』一九八頁）。大友については今後の研究課題としたい。

*57 『興亜精神と仏教』九頁

*58 「戦後親鸞論への道程―マルクス主義という経験を中心に―」赤松徹真「親鸞像の歴史の変遷に関する研究」『仏教文化研究所紀要』五二集、二〇一四

*59 『真宗の護国性』五頁

*60 神ながらの道と浄土真宗『仏教新体制叢書第三輯、文化時報出版、一九四一

*61 『真宗の護国性』八五頁

*62 『真宗の護国性』一四二頁

*63 『真宗の護国性』一五〇頁

*64 『真宗の護国性』一五八頁

*65 『真宗の護国性』二〇三―二〇四頁

*66 『日本思想史に於ける否定の論理の発達』（弘文堂書房）十八頁

*67 「特筆すべきは、家永は鎌倉新仏教の共通性を強調するものの、親鸞をかかる潮流を最もよく体現する

存在、すなわち「象徴」として語っていることである（オリオン・クラウタウ『近代日本思想としての仏教史学』法蔵館、二〇二二、一六三頁）

*68『日本思想史に於ける否定の論理の発達』（弘文堂書房）九九一〇〇頁

*69『戦時下の思想史研究の回想』（『激動七十年の歴史を生きて』新地書房、一九八七）

*70文部省（現文部科学省）編『国体の本義』（内閣印刷局、一九三七。近代デジタルアーカイブ。一一三―一四頁）に、親鸞の「御同朋御同行」の精神をもって「差別即平等の心を有つ我が国の民族的・家族的な精神、没我的・全体的精神によって摂取醇化せられたもの」といい、加えて「親鸞が阿弥陀仏の絶対他力の摂取救済を説き、自然法爾を求めたところには、没我帰一の精神が最もよく活かされて」おり、それが「日本人の動的な実的な人生観」であると規定されている。こうした理解がどのような経緯で出版されるまでに至ったのかについては今後の課題としたい。

*71オリオン・クラウタウ『近代日本思想としての仏教史学』一六三頁

*72『真宗の護国性』二〇九頁

*73『興亜精神と仏教』十七頁

*74オリオン・クラウタウ『近代日本思想としての仏教史学』一七八頁

*75龍溪章雄『真宗教学における戦争責任の問題』。大谷栄一は「戦争認識と平和への取り組みは、表裏一体のものであり、戦争責任の問題にもつながる。日本基督教教団の戦争責任の告白は一九六七年であり、仏教界の一部がその戦争責任を告白したのは八〇年代に入ってからである。この問題は、現在に至るまで、宗教者平和運動の基調低音となっている課題である」（稲葉圭信 櫻井義秀『社会貢献する仏教』世界思想社、二〇〇九）という。

*76「基本的に「国策」に即応した具体的実践項目を掲げる一方、「皇国護持」の国体イデオロギーと融合したものであった。また教団の教学的根拠は、一貫して「真宗の真俗二諦に基づく」教旨であり、それは「内」には「金剛の信心」、「外」には「王法為本、仁義為先」というもので、教団の国家への従属・癒着を正当化し、保証する教学理念であった」（赤松徹真『総力戦下の戦時教団体制の形成―西本願寺教団の場合―』。また、戦時教学を批判する論者たちが

*77「真俗二諦を否定し、真俗一諦を志向する人たちは、王仏冥合をめざす法華の立場と同質で、浄土教の看板を掲げた法華の行者という多重性格に陥っている」（満井秀城『真宗歴代の真俗二諦論』『浄土真宗と社会―真俗二諦をめぐる諸問題―』

*78赤松徹真『総力戦下の戦時教団体制の形成―西本願寺教団の場合―』

*79『戦争は罪悪か？―20世紀初頭の日本仏教における非戦論―』『仏教と平和』思文閣出版、二〇一一

*80小川原正道『日本の戦争と宗教 1899-1945』一一六―一一七頁

*81龍溪章雄『教学の戦争責任―近代真宗教学史の敗北状況を問う―』

*82福島寛隆『戦争の不可避性と平和』

【キーワード】

真俗二諦、政教分離、否定即肯定