令和六年（二〇二四）三月二十六日発行
『大倉山論集』　第七十輯抜刷
（公益財団法人　大倉精神文化研究所）

日蓮と日蓮主義

丹治正弘

日蓮と日蓮主義

丹治正弘

目次

はじめに
一　俗権と教権の関係
二　世界認識および世界宣布の概念
三　日蓮の再発見と再歴史化
四　曼荼羅本尊にみる日本神祇の汎神化
おわりに

はじめに

日蓮（一二二二～八二年）の思想と行動が後世に及ぼした影響の一つに、明治後期から第二次世界大戦終結にいたるまで宗教運動のみならず、社会・政治・軍事・思想・文学・芸術など幅広い分野に波及を広げた日蓮主義[1]がある。日本の敗戦とともに事実上、その社会的影響力を失った日蓮主義については、すでに重厚な研究蓄積が存在するが、そこでは長く「当時の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[2]」等と規定され、日蓮主義の語を生み出した田中智学（巴之助。一八六一～一九三九年。以下、智学と略記）や、智学と並び称された本多日生（顕本法華宗管長）についても、「国家主義に迎合して日蓮の研究・解釈・宣伝をつうじて、右翼的な政治行動にいちじるしい影響をおよぼした[3]」といった否定的評価が加えられてきた。

近年では、そのような理解に再検討をうながす緻密な分析が重ねられており、日蓮主義とは「日本の近・現代に生きた日蓮信者の、ひとつの歴史への応答[4]」、「近代仏教思想であり、近代の刻印が刻まれた近代的思惟[5]」等と解釈され、また智学の思想傾向についても「帝国主義やナショナリズムの台頭という明治二〇年代以降の時代状況に対応[6]」したものであったなど、主に日蓮主義を近代思想として把握するという視座からの理解が進んできた[7]。

ただし日蓮主義と、その基盤をなしたはずの日蓮の思想・行動との関係を考察した先論をみると、多くは両者の不連続性を強調する傾向にあり、たとえば戸頃重基氏が「日蓮主義は、開祖日蓮の思想を発展させるよりも、かえってその歪曲のために歴史の各ページを埋めてきた感がある[8]」と述べるように、総じて日蓮オリジナルの思想概念を曲解し、誤用・濫用するものであったとの解釈が行われてきた。その背景には、これまでの研究視角が近代思想としての

日蓮主義の解析に集中しがちであったことのほかに、（１）日蓮系諸教団の多くが戦前への反省から両者の連続性の否定に向かったこと、（２）日蓮主義がその論拠とした日蓮の教理・教説なるものも、実際には後世の日蓮系諸門流によって形成された教義であって、日蓮オリジナルの思想に必ずしもさかのぼるものではないという研究上の達成[9]などが挙げられよう。

しかしながら、では日蓮と日蓮主義の間には何らの連続性も認め得ないのかといえば疑問なしとしない。そこで本稿では、これまで意識的に忌避されてきたともいえる両者の連続性について再検討することで、当該分野におけるさらなる考究の可能性を探りたい[10]。

なお日蓮著作の底本は立正大学日蓮教学研究所編『昭和定本日蓮聖人遺文』全四巻（身延山久遠寺、一九五二～五九年。改訂増補第三刷二〇〇〇年。以下、昭定と略記）のうち、日蓮の真蹟現存、真蹟曽存、直弟子等による書写本を中心とする「正篇」を主に用いた。引用にあたって頁数は基本的に本文中に示し、著作の伝存状況（真蹟完存、真蹟一部欠、真蹟曽存、真蹟断存等のほか、日蓮直弟および孫弟等の写本・目録による伝来の場合はその旨を記し、後世の写本集成による伝来は、録内、録外などの別を示した。また伝来する写本等が複数にわたる場合は、そのうちの代表的なソースを表示した）を付し、疑偽撰、真偽未決が特に問題とされる著作については、そのつど注記した。送り仮名等の表記は基本的に昭定に従ったほか、旧字は新字に改め、適宜に改行、句読点等を加えた。

一　俗権と教権の関係

「ひとくちに日蓮主義といってもその意味するところは大きな幅をもっている[11]」とされるが、おおよそ狭義の日蓮

主義[12]と広義のそれに整理しうる。

すなわち狭義の日蓮主義は、天皇中心の国家主義、日本による世界の統一などを掲げ、田中智学、本多日生に代表されるイデオロギーであって、この範疇には智学の国柱会に属して満州事変を構想した石原莞爾（一八八九～一九四九年）、その急進的革命思想から二・二六事件に影響を与えた北一輝（一八八三～一九三七年）[13]、「一人一殺」を掲げた血盟団事件（一九三二年）の井上日召（一八八六～一九六七年）、死なう団事件（一九三三～三七年）の江川忠治（一九〇五～三八年）などが含まれる[14]。広義の日蓮主義は、狭義のそれに直接、間接の影響を受けつつも、より広範に展開された思潮および運動であって、ロマン主義から日本主義を経て日蓮に傾倒したジャーナリスト高山樗牛（一八七一～一九〇二年）、樗牛の感化から『法華経の行者　日蓮』を著した姉崎正治（一八七三～一九四九年）、日蓮主義から仏教社会主義運動に進んだ妹尾義郎（一八九〇～一九六〇年）、また宮沢賢治（一八九六～一九三三年）らを数えることができる[15]。

このうち本稿では狭義の日蓮主義を扱うわけだが、これを日蓮の思想・行動と対比したうえでの把握をみると、「日蓮思想の原点からとほうもなく逸脱している[16]」、「戦前、日蓮聖人は国家主義者として理解され、じっさいに国家主義的政治運動家に信奉され、あるいは利用されてきた[17]」などと評されてきた。

むろんそのような把握は首肯しうるところであり、たとえばその代表的な事案に「奉献本尊問題」がある。これは一九一二（大正元）年に日蓮真筆と称される「大日本国衛護の大曼荼羅」（蒙古調伏護国曼荼羅、奉献曼荼羅）なるものが突如として発見されたことから、「天皇本尊論」を唱えた清水梁山（一八六四～一九二八年）[18]が口上書を作成し、日蓮宗関係者が一九一五（大正四）年の大正天皇即位大礼に合わせて宮内省に奉献した問題である。この曼荼羅本尊には南無妙法蓮華経の題目の下に「聖天子金輪大王」と記されていたことから、智学らはこれをもって天皇が世界を

統一するとの日蓮の予言であると喧伝したが、これが出所不明の贋物であることは、早い段階から学術的に結論されるところであった。(19)

だが日蓮と日蓮主義の非連続性をめぐっては、近年における日蓮主義研究の進展とあいまって再検討の余地が生まれつつあるところであって、その具体的事例として、俗権と教権をめぐる問題を挙げることができる。すなわち智学の掲げた国家主義的スローガンの一つに「国立戒壇」があり、これは天皇が日蓮の教法に帰依したあかつきには、天皇の名のもとに国立の戒壇なるものが建立されるとの主張である。日蓮の教理に「本門の本尊」、「本門の戒壇」、「本門の題目」の三要素から構成される「三大秘法」があり、そのうち戒壇の概念については古来、日蓮系諸教団の間で議論があるものの、(20)智学は伝・日蓮撰『三大秘法稟承事(三大秘法鈔)』の、

> 戒壇トハ者王法冥シ二仏法ニ一仏法合シテ二王法ニ一王臣一同に本門ノ三大秘密の法を持チて、有徳王覚徳比丘の其乃往(むかし)を移サン二末法濁悪ノ未来ニ一時、勅宣竝ヒニ御教書を申シ下シて尋テ下似タラン二霊山浄土ニ一最勝ノ地ヲ上可キレ建二立ス戒壇ヲ一者歟(日親本、昭定一八六四頁)

との記述に依拠して、独自の国立戒壇論を唱えたのである。

この智学の主張について戸頃重基氏は、『三大秘法鈔』と日蓮の標準的な真撰著作を対照したうえで、おおむね、(一)日蓮の「立正安国」の「国」とは、国家というよりも生活環境としての国土を意味する場合が多い、(二)王法・仏法の二法に関する日蓮の価値基準は仏法為先・正法為本であるにもかかわらず、『三大秘法鈔』には王法為本の解釈も可能とする王仏冥合論が説かれており、これは日蓮の価値基準に反する、という二つの観点から『三大秘法鈔』を偽撰とし、かかる偽撰書をもとに国立戒壇論を立てた智学と日蓮との非連続性を論じた。

しかしながら智学の主張は、いかに天皇の神聖と絶対性を謳おうとも、まず天皇が日蓮の教法に帰依することを前

提として論を展開しているのであるから、その根幹において仏法為先・正法為本の立場にあったことに変わりはない。

たしかに智学は日蓮の、

梵天帝釈等は我等が親父釈迦如来の御所領をあづかりて、正法の僧をやしなうべき者につけられて候。毘沙門等は四天下の主、此等が門（かど）まほり。又四州の王等は毘沙門天が所従なるべし。其上、日本秋津島は四州の輪王の所従にも及ばず、但島の長（をさ）なるべし（『法門可被申様之事』、真蹟一部欠、昭定四四八頁）

との記述にみるような天皇の相対化について継承することはなかったが、その主張の根幹は日蓮の法主国従思想に連続するものといえる。

同様のことは、いわゆる日本の「国体論」、すなわち昭和戦前において「大日本帝国は、万世一系の天皇皇祖の神勅を奉じて永遠にこれを統治し給ふ。これ、我が万古不易の国体である」[22]と定義された概念をめぐる智学の解釈にもうかがえる。智学は「日本国体学」[23]を唱えて、天皇を道義の中心とするところに日本の国体があり、この日本国体による世界統一に日蓮主義の実践があるとしたが、この点について西山茂氏は、智学の国体学とは当時一般的であった神道的国体論と異なり、彼が『日本書紀』と日蓮の三大秘法を結びつけたものであったとする。[24]さらにその成立の背景には、当時の時代性のほかに、日蓮の、

当ニレ知ル、此四菩薩現スル二折伏ヲ一時ハ成テ二賢王ト一誡二責シ愚王ヲ一、行スル二摂受ヲ一時ハ成テレ僧ト弘二持ス正法ヲ一（『如来滅後五五百歳始観心本尊抄（観心本尊抄）』、真蹟完存、昭定七一九頁）

にみる賢王観、つまり『法華経』に説かれ、末法における正法宣布の使命を付託された地涌菩薩[25]の代表＝四菩薩は、時に在家たる賢王として出現して愚王を誅罰するとの説が影響したとし、[26]その実体は「著しく法華経や日蓮仏教に従属したもの[27]」と分析した。つまりここでも智学は、やはり日蓮の法主国従の立場にあったといえる。

智学は天皇に象徴される俗権の正統性の源泉を教権に置いていたのであって、やがて一九一七（大正六）年に国柱会の機関紙『国柱新聞』が発禁処分を受け、さらに一九四一（昭和一六）年には「法華経至上主義下の日本国体論[28]」として思想統制の対象とされ、翌年には、その政治団体である立憲養正会が結社不許可処分を受けるにいたったのも、日蓮主義が構造的に内包する法主国従の要素を看破され、反体制の異端と断じられたためであった。

以上のように日蓮と日蓮主義については、かつて非連続性が指摘されてきた概念についても再検討の余地が生じつつあるわけだが、のみならず両者の間には明らかに連続性を指摘しうる点が存在するところから、以下に検討する。

二　世界認識および世界宣布の概念

その一つは、智学のいわゆる「世界統一のビジョン[29]」と、日蓮の世界認識との連続性である。智学の世界統一ビジョンとは、彼の名が一般に知られる契機となった『宗門之維新』（一九〇一年[30]）に説かれ、のち『世界統一の天業』（一九〇四年）で整理されたとみてよい構想であり、大乗仏教の説く正像末三時説[31]に基づいて、いわば世界が終末に向かう末法における「日本による世界の統一」を唱えるものであって、彼の中核的主張の一つをなしている。

智学講述・山川智応筆録『日蓮主義教学大観』（以下、『大観』と略記[32]）等に基づく大谷栄一氏の整理[33]によれば、その実現へのスケジュールの概略は、①「王法冥仏」・「仏法契王」による「二法冥合」（狭義の法国冥合の過程および実現）→②「大詔渙発」・「一国同帰」による「事壇成就」（本門戒壇の建立過程および実現）→③「閻浮統一」（世界統一の過程および達成）という順序をたどる[34]。

これがおよそ現実的な見通しを伴わない空想的ビジョンであることは、智学自身が「いかに統一せらる、やは具体

的にわからない、其時になればかならず本化大聖（日蓮のこと＝筆者注）の加被力によッて尤も円満なる統一が行はれるに違いない[35]」等と述べるところだが、結果としてこの智学のビジョンが、石原莞爾の「世界最終戦論」（のちに「最終戦争論」とする）の主張等に影響を与えることになった。

一方で日蓮自身の世界認識については、戸頃重基氏が「彼は、一閻浮提という広い世界的視野を法華経から受けつ」いでいたとし[36]、山折哲雄氏が「日蓮は日本を対象的に意識し具体的にイメージするとき、空間的に広大なひろがりをもつ一閻浮提といった世界をいつもかんがえていた[37]」と述べるところであって、日蓮の認識が「一閻浮提」、つまり今日でいうところの全世界に及んでいたとする。さらに高木豊氏が「日蓮はともかくもオーバーローカルな日本という視野をもっていたし、さらに、インド・中国・朝鮮等を主要とする東アジアを視野にいれていた[38]」とし、末木文美士氏が「確かに日蓮が完全に日本という地域を超えていたかというと、そうは言えないが、しかし、そうした制約を持ちつつ、なおかつそれを超える契機を孕んでいた[39]」と評するように、それが多分にイメージ的な理解であるにせよ、広く共有されてきたところである。

こうした理解を踏まえて私見では、

（イ）日蓮著作にみる徴証から、日蓮は中世日本において一般的であった三国世界観、すなわちこの世界はインド・中国・日本で構成されるとした世界観のパラダイムを転換し、一閻浮提世界観ともいうべき認識に達していたと考えられること、[40]

（ロ）この一閻浮提世界観のもとで日蓮は、

大名を計ルものは小耻にはぢずと申シて、南無妙法蓮華経の七字を日本国にひろめ、震旦高麗までも及フべきよしの大願をはらみ（懐）て、其願の満スべきしるしにや（『別当御房御返事』、真蹟曽存、昭定八二七頁）

法華経の大白法の日本国並に一閻浮提に広宣流布せん事も疑うべからざるか（『撰時抄』、真蹟一部欠、昭定一〇一七頁）

等と述べて日本以外の地域に注目したが、その対外意識の内実とは、あくまで自説の海外宣布を第一義とするものであったこと、(41)

（ハ）創唱者が在世当時から自説の世界的展開を構想する事例は、前近代における本邦成立の宗教において日蓮を嚆矢としており、中世日本のみならず世界宗教史における日本仏教の達成として位置づけられること、(42)

（ニ）日蓮の世界宣布の構想は、中世以来の日蓮系教学・宗学では教義として規定されてこなかったものの、「政治と宗教」の命題をめぐる仏法為本・王仏冥合の主張と並んで、日蓮の思想における原理的規範といえること、(43)

等の見解を示してきた。

さらに近時、五味文彦氏は、上述の私見を引かれつつ、

（一）日蓮はその佐渡流罪（一二七一年）以前において、一閻浮提の語と三国の語を並列して使っていたが、佐渡流罪以降は並列ではなく、一閻浮提を三国の上位にあってそれを覆う語として頻繁に使用しはじめたこと、

（二）日蓮は一閻浮提の語を院政期に編まれた『宝物集』巻二に「阿育大王の一閻浮提の主たりし」とあることから構想したと思われること、

（三）日蓮は佐渡に流されたことで現実の地理的空間をみつめるようになり、空間への認識が変化したこと、

（四）経文によらずに現実を捉えるにいたった要因の一つとして、日本のほか百済・新羅・蒙古・刀伊・多湛国・唐土・琉球国・エスノ千島などが描かれ、日蓮との関係が指摘される『日本図』（安房妙本寺蔵）の存在が想定される、

と述べている。(44)

以上のような日蓮の世界認識と、智学の世界統一ビジョンを対照するならば、もとより日蓮の概念の内実は、あくまで海外への自説宣布にあって、日本による世界の統一という智学の主張とは明らかに異なるものの、日本一国を超えた世界という高次・広域の概念への指向性において連続していることがわかる。

さらに智学によるビジョンの形成過程を改めて探るならば、それが如上の日蓮オリジナルの思想概念と緊密な関係にあったことを指摘しうる。それというのも智学が日蓮宗の僧籍にありながら、近世以来のいわゆる摂受主義(45)を継承する明治宗門に飽き足らず、祖師・日蓮の正意は折伏主義にあるとして還俗したことは知られるところだが(46)、その掲げるところの日蓮の祖道なるものが何を意味するのかに関しては、当初、必ずしも明らかにされていない。

その具体的な内容をうかがいうる著述をたどると、一つは一八九四（明治二七）年に国柱会の前身である立正安国会から刊行し、明治天皇に献呈した『仏教夫婦論』の上疏文であり、ここには「乃往釈迦文、遠ク本邦ヲ識シテ、以テ応ニ一閻浮提ヲ統御スベキノ国ト為ス(47)」とあって、先に日蓮の世界認識のキーワードとして挙げた一閻浮提の語がみえる(48)。もともと同会の機関誌『師子王』六号（一八九一年七月）では、一閻浮提の語は引かれず、日蓮の立教の本懐が折伏による「仏教統一」と「一天四海皆帰妙法」にあるとしていた。

「一天四海皆帰妙法」とは、日蓮示寂後の日蓮系諸門流が教線を拡大するなかであらわれ、近世にかけて一般化したとみられる成語であって、世界全体が『法華経』を基調とした日蓮の教法に帰一するというほどの意味である(49)。智学は当該『師子王』六号から一〇年後の『宗門之維新』（一九〇一年の増訂再刊版）でも、

寺門ノ門石ヲ見ズヤ、ソノ『一天四海皆帰妙法』『閻浮提内広令流布』ノ文字ハ、日夕出入ノ緇素ニ『侵略』ヲ号令スル也（同書二三頁）

と述べて、やはり一天四海皆帰妙法の語を引く。ただし自説の正当性を裏づけるために重ねて日蓮の文証が必要であ

るとの意識が反映されたものか、ここには加えて「閻浮提内広令流布」の語がみえる。閻浮提内広令流布とは、智学のいう一天四海皆帰妙法と同義とみてよく、確かに日蓮著作のうちに徴されるものの、元来は『法華経』普賢菩薩勧発品第二八の語であって、日蓮オリジナルの言葉ではない(50)。

こうした経過をたどって智学は、結果的に日蓮の思想を反映する文言として、先の一閻浮提の語を頻用するにいたる。この語が用いられたのは、智学が天皇による世界統一と、そのためには世界的規模の戦争を必要とするという二つの要素を統合するうえで有用だったためと思われる。すなわち智学『世界統一の天業』（一九〇四年）には、日蓮の、

> 一閻浮提第一ノ本尊可シ㆑立ツ㆓此国ニ㆒（昭定七二〇頁）

との文言を引き、これを「日蓮大聖妙判」、すなわち日蓮自身の示した明証として掲げている(51)。

そして『大観』（一九〇四～一〇年）になると、先の、

> 当㆑知、此四菩薩現㆓折伏㆒時成㆓賢王㆒誡㆓責愚王㆒、行㆓摂受㆒時成㆑僧弘㆓持正法㆒（昭定七一九頁）

との記述と、

> 第五の五百歳の時、悪鬼の身に入る大僧等国中に充満せん。其時に智人一人出現せん。彼の悪鬼の入㆑る大僧等、時の王臣・万民等を語(かたらひ)て、悪口罵詈、杖木瓦礫、流罪死罪に行はん時、釈迦・多宝・十方の諸仏、地涌の大菩薩らに仰せつけば、大菩薩は梵・帝・日月・四天等に申シくだされ、其時天変地夭盛なるべし。国主等其のいさめを用ヒずば、鄰国にをほせつけて、彼々の国々の悪王悪比丘等をせめらるるならば、前代未聞の大闘諍一閻浮提に起るべし（昭定一〇〇七～一〇〇八頁）

の記述を関連づけたうえで敷衍し、「かくて、その本化の教えを広布せんとする賢王と、本化を信ぜざらんとする多くの愚王との諍いとなる時は、ここに世界の大戦争が起こる(52)」と述べて、天皇による世界統一が世界戦争を通じて実

現されるというビジョンを示すのである。[53]

以上のように智学の世界統一ビジョンとは、もとより近時の大谷栄一氏[54]、ユリア・ブレニナ氏[55]の分析、ひいては福沢諭吉『脱亜論』（一八八五年）にみるような近代の時代的・社会的環境条件等をその背景としたものの、その形成過程にかんがみるならば、総じて①宗門への反発と日蓮の祖道への注目→②日蓮系宗教運動に継承されてきた一天四海皆帰妙法の概念への注目→③一閻浮提の語の利用という経過により整合されていったといえる。

三　日蓮の再発見と再歴史化

さらに注目するべきは、智学の当時、日蓮が今日でいうところの世界という認識の広がりを有していたことは、必ずしも自明の理解ではなく、実際には智学によって再発見され、社会的に可視化されたという点である。

智学が世界統一ビジョンについて、これを中世以来の日蓮系教学・宗学体系から得たわけではなく、自らが日蓮オリジナルの思想から主体的に抽出したものと認識していたことは、その『日蓮聖人乃教義』（一九一〇年）で、

此『世界統一』といふことを、日蓮聖人の遺書にその名目がない、畢竟後より造ッた勝手の義門（教義のこと＝引用者注）であるといふ様に考へて居る人があッたから、用心の為に一言して置く（中略）日蓮聖人の遺書中、どこにも『世界統一』といふ言辞名目がないからとて、其義理が分明ならば、之を主張するに何の差支がある、畢竟たゞ『適切な称呼』を立てたまでのもので、義は皆悉く日蓮聖人の教判宗旨である、又その義目も遺文中いくらも有る（中略）祖判本より分明、見ざるは見ざるもの丶罪である[56]

と述べていることからわかる。

すなわち智学の主張について当時、その文証を日蓮著作中に求め得ないとの非難があり、これに対して智学は日蓮著作に照らして原理は明らかであると反論している。それはまた日蓮系諸門流の歴史において教義として立項されることのなかった概念であったわけだが、この点についても智学は「祖判本より分明、見ざるは見ざるもの、罪」とし、日蓮に関する認識の不足によるものと批判している。

もともと日蓮の世界宣布の構想については日蓮の直弟段階において共有されていたとみてよく、そのことは高弟・日興（一二四六～一三三三年）の門流に、日蓮の教法が将来、梵（インド）・震（中国）に流布されることを説く「梵震流布説」[57]があり、同じく高弟の日持（一二五〇年～不明）に北方伝道・大陸渡航の伝承のあることから明らかだが[58]、以降は諸門流の教線拡大にともなって関心が国内に集中したゆえか、諸門流の主体的命題として顧みられることはなかったといってよい。

この点についてやや詳しくみていくと、たとえば智学の世界統一ビジョンに論拠として引かれる日蓮の文言は、これまでみてきたように、

a　当レ知、此四菩薩現二折伏一時成二賢王一誡二責愚王一、行二摂受一時成レ僧弘二持正一（『観心本尊抄』、昭定七一九頁）

b　一閻浮提第一本尊可レ立二此国一（『観心本尊抄』、昭定七二〇頁）

c　前代未聞の大闘諍一閻浮提に起るべし（『撰時抄』、昭定一〇〇八頁）

d　戒壇者王法冥二仏法一仏法合二王法一王臣一同に本門三大秘密の法を持て、有徳王覚徳比丘の其乃往を移二末法濁悪未来一時、勅宣竝御教書を申下て尋下似二霊山浄土一最勝地上可レ建二立戒壇一者歟（『三大秘法鈔』、昭定一八六四頁）

の三編四箇所にほぼ限定される。智学も当該三編について、

御妙判「三大秘法抄」は、戒壇建立の始と閻浮統一の終を挙げ、「本尊抄」はその戒壇建立已後、戒壇国たる日本国が威勢を以て正道を護る所以を挙げ、「撰時抄」は、万国の宗教政治家国王等、この教とこの国とに敵対してその神武と教光とに敵せず、竟にこと〴〵く帰伏して、本門の三帰戒を受くるに至ることを示されたもの[59]

と、相互に関連する著作として解説しているところである。

そこでこれらの記述に関する中世以来の日蓮系諸門流による注釈書をみると、管見では身延山久遠寺一一世行学日朝（一四二二〜一五〇〇年）の『観心本尊抄私記・見聞』がaについて、

私云報恩抄引二金光明経一給ヲ見レバ、時隣国怨敵興二如レ是念一、当下具二四兵一壊中彼国土上云云。又云時王見已即厳二四兵一発二向彼国一欲レ為二討罰〈ママ〉一、我等爾時当下与二眷属無量無辺薬叉諸神一隠レ形為作二護助一令中彼怨敵自然降伏上等云云（中略）疑云行二摂受一時成二聖僧一云云、然高祖摂受行人可レ申歟如何、一義云示二僧形一給日、本化垂迹守二戒門一摂受意也云云、一義云就二折伏一教折伏行折伏有レ之、今本化成二僧形一行一教折伏一、然望二行折伏一摂受意云云[60]

等と述べる。

すなわちaの前段について、隣国が侵略を企て、これを自国の王が討伐するにあたっては、かの地涌菩薩が諸神諸天とともにこれを助け、よって怨敵はおのずと降伏する意であると解説する。後段については、「行摂受時成僧」とあるけれども、では僧形を現じた日蓮は折伏の人ではなく摂受の人なのかという問いに対して、折伏には「教」の折伏と「行」の折伏があり、日蓮が僧形として出現したのは、このうち「教」の折伏を意味すると説く。したがっていずれも智学のいうように賢王たる日本の天皇が世界の愚王を譴責するという意味には接続しない。

ただし行学日朝は当該箇所の次下で、『観心本尊抄』の引く「後五百歳於閻浮提広宣流布」（『法華経』薬王菩薩本事品第二三）の文言について、

尋云閻浮提内国多レ之歟、指二何国一耶、答具二五段抄一談義時顕了、所詮可レ指二日域一也、尋云必下種導師三世常恒日本出世可レ有レ之歟、答此事門流秘曲也、伝云釈迦天竺、天台漢土、本化日本、種熟脱導師三国相応意趣有レ之、甚深也不レ可二口外一云云(61)

と注釈する。

ここでは閻浮提に国は多いが正法広宣流布の主体となる国はどこなのかという問いに、日本であると答え、その指導者たる導師は常に日本に出現するのかとの問いに対して、これを肯定し、「此事門流秘曲」、「甚深也不可口外」とする。これは正法宣布の中心は日本であり、その指導者もまた日本に出現するとして日本を特化する言辞であって、「先天的統一力のある国」、「本化上行の出現すべき時と国は先天的に極ッて居る」(62)と唱えた智学のビジョンと通底する。

また日本と世界の関係に言及する記述として、日興門流の安房妙本寺一四世日我（一五〇八～八六年）の『立正安国論私見聞』に、

一、題号之事。立正安国論ト云立レ正安レ国。正ト者正法法華経、立ト者法華流布也。正ヲ立テル裏ニ破レ邪心有レ之。邪ト者諸宗諸経也。国ト者日本并南州也(63)。

とあり、さらに、

一、安国ト者、コクノ字ハ中ニ玉ノ字ヲ書也。帝国ノ時用レ之也。此安国ノ々ハ三国ニ可レ亘哉ト云ニ、勿論也。其故ハ経ニ於閻浮提、或ハ閻浮提内・・。故ニ可レ亘二三国一(64)。

とある。

ここでは立正安国の「国」の概念について「日本并南州」、つまり日本のみならず「南州」、すなわち一閻浮提、閻浮提と同じく全世界を意味する語とされる南閻浮提を含むとするものの[65]、当該記述のかぎりでは日蓮著作の考証に基づく解釈とはいいがたく、国の概念について単にイメージを敷衍したものとみえる。また「其故ハ経ニ於閻浮提、或ハ閻浮提内・・。故ニ可レ亘二三国一」の文言によれば、三国と閻浮提を同義としており、世界の構造を一閻浮提―三国―日本とした日蓮の認識と合致しない。よって諸門流による日蓮著作の理解に照らしても、日蓮の世界認識は、その直弟世代ののち長く埋没していたとみてよい。

智学の世界統一のビジョンとは、その忘却されていた日蓮の世界認識を再発見したといってよいのであって、なるほどそこには智学独自の解釈を色濃く伴っており、また近代日本の対外的膨張主義を反映したものであったにせよ、それは一閻浮提世界観という日蓮の思想上の原理的規範を可視化し、再歴史化するこころみでもあったといえる。これを社会的影響の規模からみるならば、日蓮は在世当時において自身の原理的規範をほとんど社会に訴求しえなかったのであるから、それを歴史上、初めて社会的に訴求したのは智学と日蓮主義であったということになる。

のみならず日蓮主義に対する今日までの批判においてさえ、日蓮は日蓮主義の唱えたような国家主義者ではなく、「世界の妙法化・仏国土化がかれの究極の理想であり、そこにおいては、日本のことなど、ささたる問題にすぎなかった（中略）日蓮は世界主義者であったといいうる[66]」といった論理が用いられてきた。だが近現代において日蓮を「世界主義者」として可視化した淵源をどこに求めうるのかといえば、その一つは日蓮主義であったと結論せざるを得ない。

四　曼荼羅本尊にみる日本神祇の汎神化

さらに日蓮と日蓮主義を結ぶ共通点として、やはり世界認識に関連する概念であるところの天照大神の汎神化、つまり神格の上昇的変容を指摘できる[67]。

智学監修『本化聖典大辞林[68]』に、「道義的世界統一を理想とする日本国体の根元となれる天照大神は、世界人類に最高の生活を開かしむべき道義的祖神なることを知らざるべからず」、「是れ天祖は一日本国の民族的祖先といふのみにはあらずして、世界人類に最後の平和を与うべき祖神なり」(二四五三頁)と記されるように、彼の世界統一のビジョンにおける論拠の一つは、皇祖神である天照大神が日本一国に限定された存在ではなく、世界的普遍性を有するとしたところに置かれている。

天照大神の汎神性が当該ビジョンにとって不可欠の要素となったのは、いかに智学が天皇、日本こそ世界を領導する存在と強調しようとも、それだけの世界性・普遍性を担保しうる論理的枠組みを欠いていたためである。智学がこの点で苦心したことは、たとえば彼がセイロン(現スリランカ)の仏教改革運動家であるアナガーリカ・ダルマパーラ(一八六四~一九三三年)から見聞したというインドの神話なるものを引き、「日本国の祖先は太古印度地方より日本の地に王統を垂れたものだといふことは、種々の方面から立証得ること、なッて居るのみならず、現に印度にも釈迦の滅後に最高種族の一団が東方へ移住したといふことが伝説されて居るといふことだ[69]」などという奇説を掲げざるを得なかったことにもうかがえよう[70]。その智学の注目した一つが、日蓮の曼荼羅本尊であった。

南無妙法蓮華経の題目を中央に大書し、その周囲に釈迦如来をはじめとする諸尊の名号を文字で配した曼荼羅本尊

は、日蓮が「たましひをすみ（墨）にそめながしてかきて候ぞ。信じさせ給へ」（昭定七五一頁）と述べたように、その宗教的宇宙観・世界観が最も集約されたといってよい著作物だが、ここで注目したいのは智学が日蓮の曼荼羅本尊との関連において、天皇のトランスナショナルな性格を裏づけようとしたことである。

すなわち智学は、前掲『仏教夫婦論』において、日蓮が「ソノ閻浮統一ノ本尊ヲ図出スルヤ、系ルニ天照。八幡。ノ両廟ヲ以テス。是レ豈ニ本邦ノ祖神ヲ以テ、直チニ一閻浮提ノ宗廟ト為ス者ニアラズ耶」とし、いうところの「閻浮統一ノ本尊」たる曼荼羅本尊に、天照・八幡の両神が図顕されていることを特筆する。後のたとえば「日蓮主義概論」[71]でも、先の「一閻浮提第一本尊可レ立二此国一」（昭定七二〇頁）との日蓮の文言に関連して、

既に『一閻浮提第一』の語に、世界統一の主張は遺憾なく顕はされて居る、それが此日本に限ッて建立されるのである（中略）云に日本と世界の関係が一考されなければならぬ。而して『閻浮の本尊』たるべき曼荼羅図形の上にマザ〳〵と、日本の宗廟祖神を中軸部に配安してあるので見ると、『日本の宗廟』を、直ちに『世界の宗廟』と為し、日本の天皇及び国体を、世界乃至宇宙の中心とするの聖意が明かに配されるのである。[72]

と、同様の内容を述べる。

ただし、『仏教夫婦論』では天照・八幡の両神の神名を明示して、これを「両廟」、「祖神」、「宗廟」と呼称していたものが、「日蓮主義概論」では「日本の宗廟祖神」とのみ述べて、神名を示さない点が注目される。これは天皇による世界統一のビジョンを掲げる智学にとって重要なのは天照大神である一方、実際の日蓮曼荼羅本尊に図顕されているのは、中世において「二所神宮　八幡宗廟」[73]等と並び称されていた国家神である天照・八幡の両神であったことから、そこから生じるであろう主張上の齟齬を、「日本の宗廟祖神」といった包括的な表現を用いることで回避しようとしたものと思われる。

そのうえで智学によれば、曼荼羅本尊における「宗廟」の位置が重要なのであって、

この玄題（本法）と聖祖（大導師）との直下中間に、日本の宗廟（国）を御配置なされたことを能々拝味せねばならぬ(74)

と述べる。つまり曼荼羅本尊をみると「玄題」＝南無妙法蓮華経の題目の直下に宗廟が記され、そのまた直下に「聖祖」＝日蓮の署名が記されており、この「南無妙法蓮華経―宗廟―日蓮」と直列して配置される部分こそ、曼荼羅本尊の「中尊」＝本尊のなかでも最も枢要な部分を構成するとしている。「日本の天皇及び国体を、世界乃至宇宙の中心」として定立するにあたって確たる論理的支証を確保しえなかった智学は日蓮の曼荼羅本尊に着目し、そこに天照大神が記されており、しかもその位置は題目および日蓮署名と直列していることをもって、自説正当化の根拠としたのである。(75)

しかしながら今日、約一三〇幅が伝存する日蓮の真筆曼荼羅本尊は、法量もさまざまであり、そこに記される諸尊の位置・配列も時系列とともに次第に整序されていったものであって、ほぼ完成された形式にいたるまでにはかなりの変動があった。これを天照大神の勧請に即してみていくと、日蓮が初めて曼荼羅本尊を顕した一二七一（文永八）年一〇月の時点で天照大神は含まれていない。智学が重視し、日蓮が佐渡配流中の一二七三（文永一〇）年七月に顕したとされる、いわゆる「佐渡始顕本尊」(76)でも、「南無天照八幡等」とあって、天照大神は独立して配されていない。しかもその位置は三段で構成される諸尊の序列のうち二段目の、向かって左端にある。したがって日蓮が曼荼羅本尊の図顕にあたって当初から天照大神を重視していたとはいえない。(77)

また『日女御前御返事』（日朝本録外目録）では、

されば首題の五字ハ中央にかかり、四大天王は宝塔の四方に坐し、釈迦・多宝・本化の四菩薩肩を並べ、普賢・

> 文殊等、舎利弗・目連等坐を屈し、日天・月天・第六天の魔王・龍王・阿修羅、其外不動・愛染は南北の二方に陣を取り、悪逆の達多・愚癡の竜女一座をはり、三千世界の人の寿命を奪ふ悪鬼たる鬼子母神・十羅刹女等、加之、日本国の守護神たる天照太神・八幡大菩薩・天神七代・地神五代の神神、総じて大小ノ神祇等、体の神つらなる、其余の用の神豈ニもるべきや（昭定一三七五頁）

と曼荼羅本尊に記される諸尊の概要を示しているが、これによれば天照大神は「八幡大菩薩・天神七代・地神五代の神神」とともに「総じて大小神祇等」と一括して扱われる立場にあった。

加えて題目・宗廟・日蓮の直列をもって曼荼羅本尊の中尊をなすとの智学の解釈に関してだが、そもそも題目と日蓮署名の位置は佐渡始顕本尊以降の本尊において直列しておらず、両者が直列するのは一二七五（建治元）年一二月図顕の本尊にいたってであり、[78]しかもそこに天照大神はみえない。また天照大神の位置は一二七六（建治二）年四月の本尊において、向かって右下に移動するものの、やはり左下に記される「正八幡宮」と対をなしており、単独で座配を占めるわけではない。以降、この両神は基本的にそれぞれ題目の右・左あるいは右下・左下に配されるかたちで推移するのであって、天照大神が単独で題目の直下に位置することはないし、日蓮署名と直列することもない。視覚的に明らかに確認できるこれらの事実をなみして、ことさらに三者直列を強調する智学の主張は、天照大神を信仰の中枢として特別な位置に置くという結論が先行したうえでの言説といえる。

ただし日蓮における天照大神の属性は、上述のように時とともに変化していくのであって、その経緯に照らすならば、智学の解釈が結果として日蓮の意識とシンクロナイズするものであったことを理解できる。まず日蓮著作における天照大神の扱いをみていくと、八幡大菩薩（正八幡、正八幡宮）とセットで共起することを原則としている。そしてこの両神は、当初、①日本の代表的な神祇として扱われるか、[79]②日本の守護神として扱われており、[80]その属性は日

本一国に限定されたローカルな神祇であった。

ところが一二七一（文永八）年の佐渡流罪以降になると、

> 日蓮今夜頸切ラレてまいりてあらん時は、まづ天照太神・正八幡こそ起請を用ヒぬかみにて候けれと、さしきりて教主釈尊に申シ上候はんずるぞ（『種種御振舞御書』、真蹟曽存、昭定九六六頁）

等とするように、③日蓮をはじめとする「法華経の行者」の守護神（行者守護神）としての属性が加わる。さらに一方では、

> 大梵天王・帝桓竝ヒニ天照大神等、隣国の聖人に仰セつけられて謗法をためさんとせらる、か（『法門可被申様之事』、真蹟一部欠、昭定四五四頁）

> 天照太神・正八幡等の天神・地祇、釈迦・多宝・十方の諸仏一同に大にとがめさせ給フ故に、鄰国に聖人有リて、万国の兵をあつめたる大王に仰セ付て、日本国の王臣万民を一同に罰せんとたくませ給フ（『妙法比丘尼御返事』、日祐目録、昭定一五六〇頁）

と述べるように、④日本のみならず蒙古や韓・朝鮮半島をはじめ、異国・異域を覆う高次・広域の地域に影響を及ぼしうる普遍的存在としての属性が与えられ、汎神化していくのである[81]。

そしてこの日本神祇の汎神化は、智学が注目し、自説の論拠を引き出した曼荼羅本尊においても確認されるのであって、先述のように当初、天照・八幡の両神は図顕されず、のち「南無天照八幡等」としてあらわれるものの、主たる諸尊は仏教の普遍的な仏菩薩・諸天であって、両神はやはり日本神祇としてのローカルな扱いにすぎない。そのことは一二七四（文永一一）年七月の本尊において「大日本国天照太神八旛（ママ）大菩薩等」と記されて、あくまで日本一国に限定された存在とされていることからもわかる。

それが一二七五（建治元）年一〇月の本尊にいたると、天照・八幡のそれぞれが分離されて記される。しかもそこには前年七月の本尊とは違って「大日本国」の文言がなく、以降も冠されることがない。してみると、このころ両神の汎神化が意図されたものと思われる。さらに一二七六（建治二）年四月の本尊において両神は初めて題目の右下・左下に単独で座を占め、以後、多少のぶれはみられるものの、その位置が安定していくのである(82)。

以上のように日蓮は、その思考を前進させる経緯において、本来は日本一国のローカルな存在であった天照大神に、日本以外の地域にも遍満する存在としての属性を付与した。その汎神化は天照大神のみならず八幡大菩薩をはじめ日本神祇一般に及んだわけだが、結果的にそれが智学の世界統一ビジョンにおける論理的枠組みを形成したことになる。

おわりに

本稿では日蓮と日蓮主義の関係について、従来は主にその非連続性が指摘されてきたのに対して、より包括的な考究の可能性を探るうえから、両者の連続性について検討した。

その結果、日本の上位に一閻浮提（全世界）という高次・広域の地理的・空間的認識を定立し、かつ自説の世界宣布を構想した日蓮と、日蓮主義の主唱者の一人である田中智学の世界統一ビジョンとは、世界という認識への指向性において連続するものであったこと、日蓮による天照大神等の汎神化が世界統一ビジョンの論拠を形成したことをみた。また、これらの考察のなかで、日蓮主義とは近代に随伴した共時的な現象としてばかりではなく、日蓮に特徴的な世界認識を再発見し、初めて社会的に可視化した点において、日蓮を再歴史化するこころみでもあったことを述べた。したがって、日蓮の世界認識が戦後においてどのように受容・継承されたのかという疑問が当然にして生じると

ころだが、この点については別稿を起こすほかない。

注

（1）日蓮主義の語の初出についてブレニナ・ユリア「「日蓮主義」という用語について―初期の用例にみる造語背景と用法の変遷」（『近代仏教』二九号、日本近代仏教史研究会、二〇二二年）は、田中智学が創設した立正安国会の機関誌『妙宗』八号（一八九八年九月発行）とする。

（2）田村芳朗「近代日本の歩みと日蓮主義」（坂本日深監修、田村芳朗・宮崎英修編『講座日蓮　第4巻　日本近代と日蓮主義』春秋社、一九七二年所収）。

（3）戸頃重基『日蓮教学の思想史的研究』（冨山房、一九七六年）三二二頁。

（4）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』二二巻二号、東洋大学社会学部、一九八五年）。

（5）大谷栄一『日蓮主義とはなんだったのか　近代日本の思想水脈』（講談社、二〇一九年。以下、大谷〔二〇一九〕と略記）三一頁。同氏はまた「第二次世界大戦前の日本において、『法華経』にもとづく仏教的な政教一致（法国冥合・王仏冥合や立正安国）による日本統合（一国同帰）と世界統一（一天四海皆帰妙法）の実現による理想世界（仏国土）の達成をめざして、社会的・政治的な指向性をもって展開された仏教系宗教運動である」とする（『近代日本の日蓮主義運動』法藏館、二〇〇一年。以下、大谷〔二〇〇一〕と略記）一五頁。

（6）松岡幹夫『日蓮仏教の社会思想的展開―近代日本の宗教的イデオロギー』（東京大学出版会、二〇〇五年）七頁。

（7）日蓮主義の研究史の整理に関しては、ユリア・ブレニナ「田中智学と本多日生の日蓮主義再考―宗教思想的アプローチを手がかりに―」（『法華仏教研究』二七号、法華仏教研究会、二〇一八年）、前掲注5・大谷〔二〇一九〕の「序章」を参照。

（8）戸頃重基『近代社会と日蓮主義』（評論社、一九七二年）三頁。

（9）たとえば松岡幹夫「田中智学における超国家主義の思想形成史」（『相関社会科学』一一号、東京大学大学院国際社会科学専攻、

二〇〇二年。のち前掲注6・松岡書所収）を参照。

(10) 本稿は学術的考察を目的とするものであって、日蓮主義の歴史的責任について免責をはかるものではもとよりない。

(11) 保坂正康『死なう団事件―軍国主義下のカルト教団―』（れんが書房、一九七二年。のち講談社文庫、一九九〇年。のち角川文庫、二〇〇〇年）角川文庫版四頁。

(12) 智学の高弟・山川智応は「『日蓮主義研究叢書』を発刊するの辞」（『日蓮聖人と耶蘇』新潮社、一九一五年）で、智学の主張を他と区別して「純正日蓮主義」とした。前掲注8・戸頃書は「日蓮主義主流派」（一三九頁）と呼び、大谷栄一「近代法華仏教研究の成果と課題」（『法華仏教研究』二七号）は、日蓮主義に含まれる対象について拡散を避けるために「戦前期における智学と日生の思想と運動、その影響を受けた人物たちの思想と活動に限定して用いたほうがよいと考える」とする。

(13) 北一輝は日蓮というよりも『法華経』との親和性が強い。

(14) このうち石原以下は田中智学らと画して急進日蓮主義とカテゴライズされることもある。たとえば西山茂「近代天皇制と日蓮主義の構造連関―国体をめぐる「顕密」変動」（西山茂責任編集『シリーズ日蓮　第4巻　近現代の法華運動と在家教団』春秋社、二〇一四年所収。のち西山茂『近現代日本の法華運動』春秋社、二〇一六年に収録）、津城寛文「国家改造と急進日蓮主義」（同右『近現代の法華運動と在家教団』所収）を参照。

(15) このほか日蓮から一定の影響を受けたキリスト者として、内村鑑三（一八六一〜一九三〇年）、矢内原忠雄（一八九三年〜一九六一年）らがいる。

(16) 前掲注8・戸頃書二七〇頁。

(17) 勝呂信静「日蓮聖人の国家観」（『日本仏教学会年報』五八号、一九九三年。のち『勝呂信静選集第三　日蓮思想の根本論』山喜房仏書林、二〇一一年に一部を収録。同書三三五頁）。

(18) 清水梁山については大谷栄一「国家・国体と日蓮思想2―清水梁山の生涯と思想」（上杉清文・末木文美士責任編集『シリーズ日蓮　第5巻　現代世界と日蓮』春秋社、二〇一五年所収）、前掲注5・大谷〔二〇一九〕第六章に整理がある。

(19) 清水龍山『偽日蓮義真日蓮義』（臥竜窟、一九一六年）。

(20) 前掲注5・大谷〔二〇〇一〕一一二頁を参照。
(21) 戸頃重基『日蓮の思想と鎌倉仏教』(冨山房、一九六五年)一五二〜一六七頁。
(22) 文部省編纂『国体の本義』(内閣印刷局、一九三七年)九頁。
(23) 智学『日本国体の研究』(天業民報社、一九二二年)で体系化。ただし前掲注5・大谷〔二〇一九〕は、その命名は一九一一年とする(一六二頁)。
(24) 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『論集日本仏教史 第9巻 大正・昭和時代』雄山閣出版、一九八八年所収)。
(25) 『法華経』従地涌出品第一五に説かれ、釈尊から法華本門の要法の弘通を付属されたところから本門の菩薩ともいい、釈尊が久遠において成道したのち、最初に教化した対象とされることから、「本化の菩薩」等とも呼ばれる。日蓮は「而予非地涌一分兼知此事。故前立地涌之大士粗示五字」(『曽谷入道殿許御書』、真蹟完存、昭定九一〇頁)と述べるほか随所で言及し、その仏教上の使命の自覚を重視している。
(26) 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』四号、法藏館、一九九五年所収。のち「「賢王」信仰の系譜—国柱会信仰から東亜連盟運動へ」と改題して、前掲注14・西山書に収録)。
(27) 前掲注26・西山論文。
(28) 『思想月報』八六号(司法省刑事局、一九四一年)。
(29) 大谷栄一「日蓮主義・天皇・アジア—石原莞爾における世界統一のヴィジョン」(『思想』九四三号、岩波書店、二〇〇二年)、ユリア・ブレニナ「日蓮主義と日本主義—田中智学における「日本による世界統一」というビジョンをめぐって」(石井公成監修、近藤俊太郎・名和達宣編『近代の仏教思想と日本主義』法藏館、二〇二〇年所収)。本稿では「ビジョン」と表記する。
(30) はじめ「宗門の維新〔総論〕」として、『妙宗』四編五号(一八九七年)の付録として掲載。やがて単行本化されたのち、一九〇一年に『宗門之維新』として増訂再刊。
(31) 釈尊の滅後、正法・像法・末法の三時を経て釈尊の仏教が効力を失うとする。いわば仏教的終末論であり、日蓮は『大集経』

の「闘諍堅固白法隠没」の文をもって末法説を受容する。
(32) 原名『妙宗式目講義録』、師子王文庫、一九〇四〜一〇年。のち一九一七年に『本化妙宗式目講義録』と改題、天業民報社出版部。一九二五年に『日蓮主義教学大観』と改題。のち真世界社から復刻、一九九三年。以下の頁数は真世界社版による。
(33) 前掲注5・大谷〔二〇一九〕一四〇〜一四四頁。
(34) なお③について智学は当初、『法華経』による思想・宗教・道義・社会・政治の統一を通じて達成されるとし、「干戈や外交などは、一種の勢力や一時的の権変であるから無常である、それでは統一は決して出来ない」と述べていた。前掲注32・『大観』二二七八頁。
(35) 前掲注32・『大観』二二七九頁。
(36) 前掲注3・戸頃書七三〜七五頁。
(37) 山折哲雄「日蓮思想におけるナショナルな心情と呪性」（前掲注2・『日本近代と日蓮主義』所収）。
(38) 高木豊『日蓮　その行動と思想』（評論社、一九七〇年。のち同『増補改訂 日蓮　その行動と思想』として刊行、太田出版、二〇〇二年）増補改訂版一二〇頁。
(39) 末木文美士『増補　日蓮入門　現世を撃つ思想』（筑摩書房、二〇〇〇年。のち、ちくま学芸文庫、二〇一〇年）文庫版九一頁。
(40) 拙稿「日蓮の世界観の転換―三国世界観を乗りこえて―」（『放送大学日本史学論叢』五号、放送大学大学院歴史研究会、二〇一八年。のち拙著『日蓮と世界認識』同成社、二〇二二年所収）を参照。
(41) 拙稿「日蓮の対外意識と仏教西還説」（『日本歴史』八八〇号、日本歴史学会、二〇二一年。のち拙著所収）を参照。
(42) 拙著終章を参照。
(43) 同右。
(44) 五味文彦『順徳院と日蓮の佐渡―流人二人の生涯』（山川出版社、二〇二三年）一四五〜一四八頁。
(45) 摂受は摂引容受の意で折伏に対する言葉。寛容を旨として教法への化導誘引をはかる立場をいう。
(46) 智学「予が見たる明治の日蓮教団」（『現代仏教』一〇五号、大雄閣、一九三三年所収）。前掲注5・大谷〔二〇〇一〕は、智

学の一つの原点が日蓮ファンダメンタリズムに回帰することで、日蓮仏教をとらえなおそうという近代的批判姿勢にあったとする（三九五頁）。

(47) 同書に収める漢文、書き下し文のうち後者から引用。

(48) 同書の「第四　夫婦ノ倫道ニ於ケル仏教者ノ誤謬」にも、「一閻浮提ヲ統一スベキ、最尊無比ノ日本帝国」、「日本的仏教ハ、終ニ日本ヲ動ゼズシテ即チ亦コレ一閻浮提ノ仏教タルベシ」との記述がある。

(49) なお日蓮著作に一天四海皆帰妙法という成語は存在せず、そもそも一天四海が世界を意味する用例は検出しえないことについては、拙稿「日蓮「一天四海」の用法と変容」（『法華仏教研究』二九号、二〇二〇年。のち前掲注40・拙著所収）を参照。

(50) 日蓮は閻浮提内広令流布の語よりも、『法華経』薬王菩薩本事品第二三の「広宣流布於閻浮提」の語を多く用いている。

(51) ただし『観心本尊抄』の当該箇所における一閻浮提の語は、第一義的には本尊の形容として用いられている。

(52) 前掲注32・『大観』二六四八頁。

(53) このほか智学は自説の徴証として、伝・日興筆録『御義口伝』の「世界者日本国也」（昭定二七二七頁）の文を引き、「日本国はよく世界をして歓喜の益を得せしむ」（前掲注32・『大観』二三三二頁）と解釈する。

(54) 前掲注5・大谷（二〇一九）六八・一五九頁。

(55) 前掲注29・ブレニナ論文。

(56) 智学『日蓮聖人乃教義』（師子王文庫、一九一〇年）五一一・五一二頁。

(57) 伝・日順撰、日興允可『五人所破事』による。前掲注41・拙稿を参照。

(58) 前掲注41・拙稿を参照。

(59) 前掲注32・『大観』二六三九頁。

(60) 『日蓮宗宗学全書』第一六巻（立正大学日蓮教学研究所、一九六一年）三六六頁。

(61) 同右書三六六・三六七頁。

(62) 前掲注32・『大観』二一六二頁。

(63) 興風談所「御書システム」http://goshosystem.info/（二〇二四年二月五日確認）。

(64) 同右。

(65) これを受けて日興門流の大石寺二六世日寛（一六六五～一七二六年）の『安国論愚記』は、「今謂く、文別意通なり。文は唯日本及び現世に在り、意は閻浮及び未来に通ずべし云云」（創価学会教学部編『日寛上人文段集』聖教新聞社、一九八〇年、八頁）とする。

(66) 前掲注2・『日本近代と日蓮主義』の「はしがき」。

(67) 日蓮による日本神祇の汎神化が、『立正安国論』における「他国侵逼」（外寇）の予見、および蒙古襲来をその予見の的中とした日蓮の宗教的確信の亢進にともなって行われたことは、前掲注40・拙著第二章「日蓮と正統意識」を参照。

(68) 師子王文庫、一九二〇年。のち国書刊行会、一九七四年。

(69) 智学『世界統一の天業』一四頁。

(70) 前掲注5・大谷〔二〇一九〕一五八～一六二頁参照。

(71) 『日蓮主義新講座　第一巻』（師子王文庫、一九三四年）のほか『日蓮主義概論』（師子王文庫、同年）、『師子王全集』（全三六巻、一九三二～三七年）の第二輯第五巻「教義篇（続）」に収録。

(72) 『日蓮主義概論』（師子王文庫、一九三六年）一六三頁。

(73) 竹内理三編『鎌倉遺文』（東京堂出版、一九七一～九五年）七七五号『後鳥羽天皇表白』（東大寺続要録八）。

(74) 前掲注72・同書一八三頁。

(75) 曼荼羅本尊をめぐっては一九三七（昭和一二）年、天照大神・八幡大菩薩が南無妙法蓮華経の題目の左右下位に配置されていること、さらには教義上、天照大神が仏教の鬼神・畜類に包摂されるとの解釈が不敬であるという「曼荼羅国神勧請不敬事件」が起こる。前掲注5・大谷〔二〇一九〕第十一章・第十三章に整理がある。

(76) 佐渡始顕本尊は身延山久遠寺の所蔵であったが一八七五（明治八）年の身延大火で焼失した。したがって原本は伝わらないが、身延二二世日遠（一五七二～一六四二年）の『身延山久遠寺蓮祖御真翰入函之次第』（山川智応『日蓮聖人研究　第二巻』新

潮社、一九三一年、五四二頁）に法量・材質の細目が載り、同三三世日亨（一六四五〜一七二一年）の『御本尊鑑』に摸本がある。さらに立正大学日蓮教学研究所編『本満寺宝物目録』（二〇一〇年）で身延二一世日乾（一五六〇〜一六三五年）の模本が初めて公開された。日乾は『身延山久遠寺御霊宝記録（日乾目録）』（昭定二七四五頁）を残すなど、身延所蔵の日蓮著作の整理に注力したことで知られる。

(77) また日蓮は「神は所従なり、法華経は主君なり」（昭定一四四八頁）と記すように、いわゆる仏本神迹の立場にあったことは動かない。

(78) さらにこの場合、直列するのは日蓮の署名のみであって、その花押は直列しない。

(79) 昭定八〇八頁など。

(80) 『行者仏天守護鈔』（本満寺録外、昭定二四六頁）。ただし同書は成立・系年に異説がある。

(81) この普遍的属性は、やがて「天照太神・八幡大菩薩も其本地は教主釈尊也」（『日眼女釈迦仏供養事』、真蹟曽存、昭定一六二三頁）とあるように、釈尊の分身・垂迹と位置づけられることで教理的にも整合されていく。

(82) 両神の汎神化によって日本の守護神としての性格が完全に失われたとまではいいがたい。昭定一三四三頁など参照。