

牧口常三郎の戦争観とその実践的展開

——宗教的・教育的反戦アプローチをめぐる——

松岡幹夫

一 問題の設定

創価教育学会の牧口常三郎初代会長が第二次大戦中、反戦主義者であったか否か、という問題が近年、改めてクロージアップされている。その背景には、創価学会による国際的な平和運動がさかんになったという事情があり、少数ではあるが、外国人研究者もこの問題に取り組み始めた。

R・キサラ氏やB・ヴィクトリア氏はその代表格と言えるが、彼らはカソリックや禅宗の僧籍を持ちつつ日本の大衆で宗教学や仏教学を学び、創価学会研究の一環として戦時下における牧口の言動を分析した。その結果、キサラ氏は「創価学会の印刷物は、この迫害（戦時下の学会弾圧のこと）¹が牧口のとった反戦的姿勢の産物であった、としばしば主張するが……私が状況を読みとったかぎりでは、牧口の反対はもつと狭い意味で、当時の政府の宗教政策に向けられていたのである²」という見解を示し、一方のヴィクトリア氏も「牧口投獄の真因は、牧口と国家がともに排他的で絶対主義的な宗教的信念を持っていたということの中に見出し得るのであり、日本の軍国主義あるいは天

皇中心主義的な帝国主義に対する牧口の批判、いわんや拒絶によるものなどではなかった³」と結論づけている。いずれも、牧口が政府から弾圧されたのは宗教的理由からであり反戦運動を行ったからではない、という主張である。

彼らの見解は、宗教運動か反戦運動か、という問題対象の二者択一化を前提としている。だが牧口の場合、こうした類型的把握にはなじまない面もあるのではなからうか。牧口が帰依した日蓮は、共同体への積極的関わりを説いた、仏教史上でも極めて稀な存在であるという⁴。「立正安国論」にみられるごとく、個人の救済を国家共同体の救済に連動させる日蓮の信仰において、宗教運動は同時に社会運動の側面をもたざるを得ない。牧口による日蓮信仰の布教が反戦と無関係であったか否か、は日蓮仏法の社会思想的本質のうえから再考されるべきである。

また教育者かつ教育学者だった牧口の宗教運動は、教育的アプローチをその特徴とした。一九四一（昭和一六）年に発表された「創価教育学会の目的」⁵の中では、同学会が「指導主義の教育法を確立」することによって「科学的の実験証明をなして来た」と自負されている（1062）。この「指導主義」という教育的アプローチも、先の二者択一類型では捉え切れないものであろう。もし牧口が教育的指導を心がけたならば、かりに彼が非戦論者ないし反戦論者だったとしても、戦時中の軍国主義や日本帝国主義に対して全面否定の態度はとらず、人々を漸進的に平和主義の方へ導こうとしただろうからである。

以上のごとく問題を設定したうえで、本稿では、まず牧口における戦争観の形成を彼の初期思想にまで遡って考察し、その後で、牧口が昭和の戦時期、自己の戦争観をどう実践的に展開しようとしたのかを再検討してみたいと思う。

二 国体論の内的超越

近代日本の思想家の戦争観を論ずるにあたり、避けて通れないものは、いわゆる「国体」の問題であろう。近代天皇制国家が唱えた国体論とは、帝国憲法に規定された「記紀神話」に基づく万世一系の天皇統治観、教育勅語にみら

れる天皇中心の家族国家観、日本の帝国主義化の中で顕在化した日本中心主義的な神国思想、などであった。わけても最後の神国思想は、村上重良氏が言うように国家神道に軍事的性格を与え、その結果、「天皇の名による戦争は、無条件に聖戦として美化された」とされる。ゆえに我々が牧口の戦争観を考えるに際しては、第一に彼の国体観を明らかにしておく必要がある。

牧口は、最初の著作『人生地理学』の中で「太陽の人生に対して最親最要の関係を有する」ゆえんは太陽が「光線及温熱の発源体」だからであり、そこから「日光其物に対して無窮の感」が呼び起こされる、と論じている(125)。この視点から、牧口は、国体論の天照大神崇拜を肯定的に評価する。同書では、「太陽は地球及び地上万般の勢力の最根本的のものにして造化の大勢力を最もよく顕はすものなれば真正の宗教的、若くは哲学的の絶大なる実体に最も近きものとなさざるべからず」とされ、このゆえに日本民族の天照大神崇拜は「未開思想の遺物」などではなく、むしろ「尤も進歩したる思想」であると主張されている(126)。宗教上あるいは哲学上の唯一実在を「造化の大勢力」とみる牧口の考えには、日本の土着的な生成増殖の肯定観が認められよう。だが同時に牧口は、「地上現象の総原因」としての「日月及び星」を科学的に観察する中で「光線及温熱の発源体」としての太陽を自然の造化の根本勢力とみなしている。『人生地理学』において、「造化の大勢力」は合理的思考を超えた神秘性をもちつつも、合理性と連続的に捉えられている。すなわち牧口は、合理性をともなう宗教的神秘性「造化の大勢力」を基準に、国体論の太陽崇拜を評価するのである。

また万世一系の国体神話について、牧口は『人生地理学』の中で「本邦が建国以来、国体に於て些の外寇によりて傷けられざりしは重に島国の影響なる」(200)と述べている。牧口によれば、万古不易の国体観というのも「島国」という地理的偶然性の産物に他ならない。同様の見解は、大正五年刊の『地理教授の方法及内容の研究』(以下「地理教授の研究」と略示)でも「世界万国に類なき国体を維持し得た所以のものは全く其の位置の然らしむる処である」

(4273)と示されている。

さらに牧口は、民主的な立憲政体を理想とする立場から、日本国体をその理想に合った立憲君主制とみて肯定している。牧口が社会進化論的信念に基づき立憲政体を理想としたことは、憲法発布によって日本人が維新以前の「専制的国民」から「立憲的国民」となったことを「地理教授の研究」の中で肯定的に叙述していることからわかる(416)。また大正元年刊の『教授の統合中心としての郷土科研究』(以下「郷土科研究」と略示)に「実に貴賤上下の世襲的区別が廢されて立憲的平等の制度になった今日に於て、国民の凡てが、政権の参与者となり」(65)云々とあるごとく、牧口にとって立憲政体とは民主的政体を意味していた。かかる牧口の民主的な立憲政体観において、天皇は即自的に「現人神」とされず、立憲的制度の下で国民に奉仕することを通じて「忠君」の対象になるものとされた。牧口は『郷土科研究』の第二十八章「政治現象の観察と実験」で「天皇の国家に対する位置」を論じているが、天皇が「文武百官なる機関を透して活動する」、その活動が「決して天皇御自身の為めにするのにあらずして全く国家全体の御頭首となり御主人公となりて、下万民の為に御尽し遊ばされて居る」という点を強調している(335-336)。牧口は民主的な立憲政体観に立ち、国民全体への奉仕者という観点から天皇の存在意義を考えることで、立憲君主制としての日本国体を是認したのである。

だが他面、現実の国体やそこから派生する国家主義について、牧口は必ずしも肯定的ではなかった。『地理教授の研究』の中で「憲法発布已に二十余年を過ぎ、大正の御代となったに拘らず、立憲政体の名に対して実の挙らぬ」云々(42)と慨嘆されているように、牧口は、現実の国体が立憲政体とは言い難い状況にあることを憂えていた。加えて国体論に基づく日本人の偏狭な国家主義も、牧口の首肯し得るところではなかった。彼によれば、島国の人民は地理的に孤立無援であるため、一致団結して外敵を排除しようとの愛国心に富む反面、「島国根性」による偏狭・不寛容という性格上の短所も持ち合せているという(45-76)。同様の観点から牧口は、幕末維新期の攘夷論を「世

界的の地理思想が無く、単に自国丈の思想で判断する」(268)思想であるとも批判している。

さて以上のことから浮彫りになるのは、国体を理想化し、それによって現実の国体及び国体論を批判する、という牧口の改革主義的手法である。ただし牧口における国体の理想化が国体の絶対化を意味していない、という点には注意が必要である。彼は国体を別の理想的基準に照らして相対化し、その理想に合致するものとして国体を承認している。すなわち牧口は、第一に合理的思考と質的に連続する宗教的神秘¹¹「造化の大勢力」によって国体論の天照大神崇拜を評価し、第二に合理的思考によって万世一系の国体観を地理的特性の産物とみなし、第三に社会進化論的理想としての民主的な立憲政体観によって帝國憲法公布後の日本国体を是認した。明治・大正期の牧口は、合理主義やそれに連なる自己の宗教観、社会進化論に依拠しながら、日本国体を相対的に理想化していたと言い得る。

この国体の相対的理想化という姿勢は、昭和に入ってから牧口が日蓮仏法を奉ずるようになってからも基本的には変化していない。しかしこの頃の牧口は日蓮仏法と国体の一致をさかんに唱えたため、その国体論の理想化は宗教性を帯びるようになった。牧口が初めて日蓮仏法と国体の一致に言及したのは、昭和十(一九三五)年末のことであったが、そこでは歴史的角度から「反国体の武家政権に反対した日蓮正宗こそ真に国体に合致した宗教である」との主張がなされた。同様の主張は、昭和一二(一九三七)年九月の「創価教育法の科学的超宗教的実験証明」と題する小冊子でも述べられている。その後、日蓮の教義に関する牧口の理解が深まり、太平洋戦争が始まる頃になると、学会の機関紙『価値創造』で、思想面からも国体と日蓮仏教の一致が唱えられる。ここでは、「妙法」が「惟神の道」の真髓¹²「皇道精神」(269)であり、日蓮仏法による大善生活こそが「全体のためと共に、各個人にもその所を得しめる皇道精神の理想と一致する」(267-268)と主張された。他に牧口は、日蓮が好んで引用した涅槃經の「依法不依人」の教えが近代の立憲政体観に適合する、と主張したりもしている。

かくのごとく牧口が歴史・思想の両面から日蓮仏法と国体論の一致を説いたことで、国体は国家の本体でありながら近代の立憲政体観に適合する、と主張したりもしている。

国家を超えた宗教的理想ともみなされることになった。ここでわれわれは、戦前の日蓮主義者の元祖的存在と言える国柱会の田中智学が、牧口と同様の主張をしたことを想起せざるを得ない。近年、智学の日蓮主義運動に関する本格的な実証研究を行った大谷栄一氏は、智学の国家観において「超越的な霊的・理想的世界が現実の日本国内に内在していると解釈された」ことを指摘している。智学が創立した立正安国会や国柱会は、国体を近代日本に内在する超越的理想とみて、「国体闡明」をを目指す社会改革運動を活発に推進していた。

ならば、入信後の牧口の国体観は智学の日蓮主義に同ずるのであろうか。この問題に関しては、牧口が国柱会の講演会に何回か出席しながらも入会に至らなかった、という事実も踏まえ、両者の思想に本質的相違がみられることを指摘せねばならない。

それは、智学が国体と仏法をどこまでも同一視したのに対し、牧口の場合は仏法を絶対的基準にして国体を相対化した、という相違である。智学の自叙伝によれば、彼は明治一〇(一八七七)年の西南戦争の際、「一念三千の大道理が真理の中心である。それを形作ったものが日本の国体である」という直観を得たという。これ以後、智学は〈国体Ⅱ仏法〉という両義的信念(法因冥合論)に基づき、日蓮主義と国体論を時代状況に応じて使い分けながら、近代天皇制に適合した社会活動を展開した。智学は、日蓮仏法と国体をともに絶対的理想とみたわけである。一方、牧口は国体の相対的理想化という従前の立場の延長線上に、国体と仏法の一一致を論じている。戦時中、牧口は帝國憲法を「大法の垂迹」(269)であると断じている。この考えは仏法主、国家従という「法主国従」説に基づくものといえ、国法は仏法という絶対的価値に照らされることによって相対的に肯定された。また一貫して道理や法則を重視した牧口は、先にも述べたごとく、憲法主、天皇従という天皇機関説の立場にも立っていた。戦時下で検事から訊問を受けた際にも、「陛下も憲法に従い遊ばす」ならば「人法一致によって現人神とならせられる」(269)と主張している。すなわち民主的立憲政体という憲法理念の体現を必要条件として、「人法一致」の天皇における「現人神」の

意義を認めるのである。戦時下の牧口には、仏法を絶対的価値とみて（仏法↓国法↓天皇）の順に価値ヒエラルキーを設定する、という思想構造が存していた。であれば、牧口にとって日蓮仏法の流布とは、二重に相対化された天皇現人神信仰をその価値の源泉に向かつて超越すること、すなわち国体論の内的超越を意味していたと言つてよい。「国」本来の『本性』『本体』のままならば、別に仏法を要せずして自然に清浄⁽¹¹⁾だと言ひ、天皇を「そのまま活ける道の代表者」「必ず法華的存在である」と即自的に神秘化した智学との違いは、ここに明らかであろう。

要するに、智学と牧口とはいずれも国体を理想化し、そこから現実改革を目指す立場をとったのであるが、智学が法国冥合論の立場から国体を絶対的に理想化するのに対し、牧口の方は法主国従説に立つて国体を相対化しつつその内的超越を唱えていた、という違いが認められる。この相違は微妙にも思えるが、社会思想的には、前者が「八紘一宇」を唱える日本中心の超国家主義となり、後者は「世界の生活が確定せねば国家の生活は定まらない」⁽¹²⁾と訴えるグローバルな共生主義につながる、といった懸隔を生むのである。

三 人道主義的信念に基づく進化論的な戦争否定観

次に、牧口の戦争観について考えてみたい。はじめに確認しておきたいのは、日本国体を相対的に理想化する牧口の態度からは、国体信仰に基づく日本中心主義的な聖戦論は生じ得ない、ということである。入信前の牧口は合理性や「造化の大勢力」、あるいは立憲政体の理想を国体論より上位に置いた。それゆえ日本を世界文明の中心に据えるような発想は牧口にはなく、日本を「世界無比の国体」⁽¹³⁾と称えたはずの『人生地理学』でも、結論近くでは「将来の文明統合地は正に米国にあり」⁽¹⁴⁾と主張されたりしている。また入信後は日蓮仏法を絶対的理想として国体を相対化し、獄中で天皇凡夫論を唱えたことをみても、戦時中の彼に聖戦思想があったとは到底考えられない。では、牧口の戦争観とはいかなるものだったのか。その基調は、入信前においては人道主義的信念に基づく進化論

的な戦争否定観であった。牧口は、戦争の要因となる国家間の生存競争を否定しなかった。むしろ生存競争の進化によつて戦争なき恒久平和の実現を期す、という逆説が彼の戦争否定観の核心であった。牧口は『人生地理学』の中で「国家終局の目的は人生最終の目的と一致する人道にあるべき」⁽¹⁵⁾だと訴え、国家間の生存競争が「軍事的競争」「政治的競争」「経済的競争」の諸段階を経て、最終的に「人道的競争形式」に進化するだろうと予測している。「人道的競争」とは、武力や権力によつて他国を服従させるのではなく、「徳」や「仁義」といった人道に適用方法を用いて他国を「心服」させることを主眼とする競争形式であるという⁽¹⁶⁾。すなわち牧口は、生存競争という功利的世界を容認しつつも、その人道主義的な進化を信じて戦争を否定するのである。この点は、カントの永遠平和論を彷彿とさせるものがある。

晩年のカントは『永遠平和のために』の中で、諸民族が互いの利己心を通じて結合し合うことになる、との見通しを語った。カントによれば、諸国家は最終的に利己的動機から平和を促進するよう強いられ、この意味では「商業精神」も平和に寄与し得るといふ。そしてこのような仕方での平和的世界へ移行することは自然の摂理によるのであり、「自然は人間の傾向そのものにそなわる機構を通じて、永遠平和を保証する」とされた⁽¹⁷⁾。牧口の「人道的競争」説にも、このカントの永遠平和論と同じく、人間の合理的な利己心が戦争を回避せしめ世界史は平和実現に向かうだろう、とする歴史哲学的オプティミズムの発想がある。明治中期の牧口は、「軍事的競争」による「国力の疲弊」⁽¹⁸⁾が諸国家を「政治的競争」へと向けさせ、また「政治的競争」による領土の拡張が「多大の資力」⁽¹⁹⁾を要するところから、世界は「経済的競争」という「平和的戦争」⁽²⁰⁾に移行するだろう、と予測している。

しかしながら牧口がカントと異なるのは、「経済的競争」から「人道的競争」への移行を説くにあたり、人間の利己心のみならず利他心も重視した、という点であろう。牧口の「人道的競争」は、国家間の生存競争が「人道の範囲内」⁽²¹⁾でなされることを想定する。換言すれば、「他のためにし、他を益しつつ自己も益する方法を選ぶ」^(同前)

ことが「人道的競争」なのであり、利己的な国家間の生存競争の現実を基本的に承認しながら、そこに人間の利他的精神が發揚されることを願うのである。利己的かつ利他的な国際社会の実現は、牧口においては非現実的な夢想ではなかった。なぜなら、仁義や徳を重んじる競争は「個人間の生存競争に於ては既に認められし所なれば、国際間に於ても亦た適用せられざるの理なし」(同前)とされるからである。人間行為における利他的共同心と利己的競争心の二面性は、牧口からみれば、卑近な日常生活にも認められる、ごく自然な傾向であった。カント平和論にならうと、牧口の世界平和論では、諸国家が利己心と利他心という人間の本来的の二面性を生かして「人道的競争」を営むことこそ自然の機構であり、人間理性の要請でもある、とされるのである。

だとすれば、牧口の進化的な戦争否定観は、単なる合理的な功利主義にとどまらず、利己と利他を調和的に捉えるような倫理観に根ざしていたことがわかる。この牧口の倫理観は、日常生活の観察から経験的に帰納された真理であるとともに、理論的には『人生地理学』の中で「各分子、各部分は各々其勞を異にし、互に相助け、相俟ち、相協同して後、始めて全体も部分も生活し得るものなり」(230)と説明されるような、社会有機体説に基礎づけられていた。思想的にみればこれは、有機体説によって個人と社会の葛藤を解決しようと考えた明治期の社会ダーウィニズムの思潮に掉さすものであるが、牧口の場合、その代表格である加藤弘之のごとき国家主権的立場ではなく、有賀長雄『社会と一個人との關係の進化』、明治一六年)や北一輝『国体論及び純正社会主義』、明治三九年)が示したような、利己主義による個人と社会の相即的統一という発想に近いものだったと言える。こうした個人と社会の有機体論的相即観が何に由来するのかは不明であるが、西洋近代の社会有機体説や功利主義が、日本の土着的な相即的一元論——『人生地理学』でも度々引用された吉田松陰の「地人相関」の思想や仏教の縁起論的世界観など——を通じて受容された結果なのかもしれない。

ともあれ、『人生地理学』では経験的観察や有機体論的相即観に基づき、自己即他者、自己即環境という相即的一元論の世界観が提示され、そこから国家間においても利己的競争と利他的共同を調和することが進化の自然的帰結である、とみる牧口独特の人道主義的信念が唱えられたのである。

四 自衛戦争の容認という問題

だが半面、当時の牧口の戦争否定観は一つの重大な問題をはらんでいた。それは、進化的リアリズムの立場から自衛のための軍備や戦争を容認する、という問題である。牧口は明治三六年刊『人生地理学』の「緒論」で「人の物を盗むものは盗として罪せらるるも、人の国を奪ふものは却つて強として畏敬せらるる」という「所謂帝国主義の理想」を批判的に描写し(115)、明治四一年に出された『人生地理学』訂正増補第八版でも帝国主義を「国民的利己主義」と呼んでいる。ところが他方、帝国主義的世界は人道主義の世界へ至るために必然的な進化のプロセス¹⁵⁾「進歩の一階級」であるとも考えた牧口は、『人生地理学』において「列強国が帝国主義の下に虎視眈々たる現今の世界に因して能く滅亡を免れ、進んで世界を其理想的目的の実現に一步を近しめんとする」ためには「自国の富強」が必要であると訴え(233)、¹⁶⁾「国家以上の強制権確立せざる以上は軍事的手段によりて其地域を防御せざるべからず」(233)とも述べつつ、自衛のための軍備を重視する姿勢を示すのである。さらに大正期の著作『地理教授の研究』では、ロシアの南下が「日本の生存上最も重大なる關係がある」として「是が日露戦争の主なる原因であった」と分析され(435)、自衛戦争がはっきりと容認されている。

このような、自衛のための軍備・戦争の容認は一種の政治的リアリズムといえ、ことに欧米列強による植民地化への危機が払拭されなかった明治の日本では知識人層に広くみられた意識であった。しかしながら人道主義者の牧口が政治的リアリズムを最優先したということは、当時の彼の人道主義的信念が普遍的な道徳原理として確立されていなかった、という一つの証左ではないだろうか。カントの平和論は、一方で人間世界の現実を自然の摂理として承認し

たが、他方では目的論的主体として人間観を普遍的な道德原理として定立していた。カントは「人を殺したり人に殺されたりするために雇われることは、人間がたんなる機械や道具としてほかのもの（国家の）手で使用されることを含んでいる」と述べ、常備軍の撤廃を永遠平和のための「第三条項」に掲げている。また熱烈な愛国者であり、日清戦争の頃はその義戦たるゆえんを海外にまで伝えようとした内村鑑三が、日露戦争で一転して非戦論者に転向したのは、彼に留学経験があったことやトルストイの無抵抗思想の影響などもさることながら、本質的にはキリスト教信仰によって国家超越的な道德を有していたからである。日露戦争に際して内村は、キリスト教の根本教義が「殺す勿れ」「剣を執る者は剣にて亡ぶべし」である、と訴え、「然り天地は消え失するとも其通りである、全世界の国家が是がために悉く崩るるとも其通りである」との国家超越的道德観に立脚して非戦論を展開した。これらに比べると、当時の牧口には国家を超越した普遍的道德原理の確立がみられない。

さらに牧口の有する有機体的国家観も、彼の国防意識を助長した一因であると推察される。牧口は明治時代の多くの社会思想家がそうであったように、国家と社会を同一視する立場から国家有機体説を採用した。この考えから必要以上に個人と国家の密接不可分性を強調すると、国家主義的傾向が生ずることになる。『人生地理学』の緒論で牧口は、自己の立場を「狭隘なる国家主義の一極端に偏すべからざると共に、汎愛虚妄なる世界主義の他の極端に陥るべからざる」(115)と述べ、国家と世界をもとに重視する姿勢を明らかにしている。この場合、両者の利害が対立したときはどちらを優先すべきか、という問題が当然のごとく生じよう。牧口は、あくまでも世界的共生を目指し、パランスのとれた「公平な世界観」(116)を追求すべきだという。だが他方で、有機体的国家観に立脚した愛国心を有する牧口は、「世界の恩沢の顯著特段なる事實は、偶々以て国恩の濃且つ深の更に幾層倍なるかを感動せしむる所以の一階梯たるに過ぎず」(117)として、実際には「世界の恩沢」よりも「国恩」を重視する姿勢を示すのである。

結局、当時の牧口にあつては、社会進化論によって理論武装された政治的リアリズムが、彼の有機体的国家観とも

相俟つて、自衛のための軍備や戦争を是認する立場を生んでいると言えよう。もちろん政治的リアリズムの是非を問うことはここでの課題ではなく、自衛戦争は現在の国連憲章でも認められていることでもあり、一概には否定できない。しかしながらおよそ戦争指導者は自衛戦争を名目に掲げるものであり、戦争の根絶を期すためには殺人を絶対悪とみなす思想の確立が不可欠と言えよう。そう考えると、この時期の牧口において、カントや内村にみられるごとき人間の絶対尊厳観が未確立だった、ということは一つの問題点として指摘されねばならない。牧口の人道主義的な戦争否定観は、進化論的現実にとらわれない普遍的な道德原理を確立し、有機体論的国家観の制限を突破する国家超越的思想をもたないかぎり、帝国主義的世界の諦観と国防上の戦争容認、という問題から離れられないであろう。

五 仏教的非戦観の確立

とはいえ、牧口におけるこうした問題は、彼が国家超越的な日蓮仏法に帰依し、「大善生活」という普遍的道德原理を確立するに至って最終的には払拭されたように思われる。

まず日蓮仏法への帰依を通じ、国家超越的立場を獲得した牧口は、有機体的国家観の桎梏から解放され、国家と対決姿勢をとるようになった。晩年の牧口は、国家神道を国民精神の基軸に置く軍部政府が仏法に背くがゆえに日中戦争や太平洋戦争が引き起された、との見方に立ち、「立正安国論」を上呈して北条政権を諫暁した日蓮にならつて「国家諫暁」を唱えるようになった。その国家対決的姿勢はやがて官憲の問題視するところとなり、牧口は昭和一八(一九四三)年七月、治安維持法違反並びに不敬罪の容疑で逮捕され、約一年四ヶ月間の獄中生活を経た昭和一九(一九四四)年一月、彼は栄養失調のため獄死したのである。

また牧口は日蓮仏法によって、従来の彼の人道主義的信念を普遍的道德原理として確立することに成功した。大善生活論の価値判定原理がそれである。「大善生活」とは「自他共に共榮することによつて初めて、完全円満なる幸福

に達し得る真実なる全体主義の生活のこと」(1015)を意味するが、それは牧口の人道主義が依って立つ相即的一元論の道徳原理化でもあった。というのも牧口は、自他共栄を意味する「大善」を絶対的価値基準に置き、それによって「最大の一善のみが正となり、以下の大小ことごとくが邪となる」(1033)とする価値判定の原理を提唱したからである。この発想自体は日蓮から得たもので、牧口は自身の論文中に、日蓮遺文の「日出でぬれば星隠れ巧を見て拙を知る」⁽¹⁰⁾「小善を持って大善を打ち奉り権経を以て実経を失ふとがは小善還つて大悪となる」⁽¹¹⁾といった言葉は何度も引用している。しかし「大善」を自他共栄の社会正義とみなし、道徳原理化された大善生活論を唱えたのは、明らかに牧口独自の解釈である。この道徳原理としての牧口の大善生活論に基づくならば、自他共栄の「大善」に反する戦争は「大悪」となり、自衛戦争の容認という理屈は原則的に成り立たなくなるはずである。また牧口が追求してきた共生の理念は、そこに宗教的信念が与えられたとき、人間の生存権を絶対視する思想を生んだ。入信後の牧口は、人智の進化により「一切平等の生存権」が承認されたことを支持してその絶対的価値を主張し(533)、さらに日蓮仏法の生命観に基づき「世上の何物のも代へ難き生命という無上宝珠」(533)という生命尊厳の思想を説くようにもなった。

かくして仏法に帰依した後の牧口は、国家超越、生存権の絶対的価値、生命尊厳という見地から戦争を罪惡として否定する確固たる思想的地盤を得た。それとともに牧口の心中には、仏教的非戦観が徐々に確立されていく。仏法者としての牧口は、戦争の本質をこう考えた。国家や人民が真実の仏法に違背したときに起きる現象の一つが戦争である。またわれわれが戦争の災禍に巻き込まれ、とくに兵士となって人を殺し合わねばならないのは、過去世において仏法を誹謗中傷した罪による――。牧口は、過去世・現在世にわたる人々の仏法への背反、すなわち日蓮仏法でいう「謗法」こそが戦争の根本原因である、とみたのである。

ここで、牧口における仏教的非戦観を資料に基づき再構成してみよう。日本の謗法行為が昭和期のいわゆる十五年

戦争を招いたとする牧口の主張は、獄中の彼が内務省の特別高等警察第二課の刑事から訊問を受けた際の記録である「創価教育学会々長牧口常三郎に対する訊問調書抜粋」の中に残されている。牧口はそこで、「部分も個体も全体と共に生きる」(1019)のが法華経の教えであり日本精神の真髄でもある、と述べ、法華経が共生社会を実現する真理であると主張する。そして「法華経は天地間の森羅万象を包摂する処の宇宙の真理であり、我々人間生活の行動規範たる根本的大法である」(1019)とした後、「立正安国論」を引用しながら「此の法が国内から滅亡するのを見捨て置いたならば、纏て国には内乱・革命・飢饉・疫病等の災禍が起きて滅亡するに至るであろう」(1020)との日蓮の予言を紹介しつつ、「現在の日支事変や大東亜戦争等にしても其の原因は矢張り謗法国である処から起きて居ると思ひます」(10201-202)と語っている。この戦争の謗法起因説に立脚しつつ、牧口はさらに「上は陛下より下国民に至る迄総てが久遠の本仏たる曼陀羅に帰依し、所謂一天四海帰妙法の国家社会が具現すれば、戦争飢饉疫病等の天災地変より免れ得るのみならず、日常に於ける各人の生活も極めて安穩な幸福が到来するのであります之れが究極の希望であります」(10202)と述べ、仏法流布による戦争や災害の根絶が自分の「究極の希望」である、と表明している。

こうして牧口は獄中での訊問において初めて、公的に仏教的非戦観を訴えたのであるが、その教義的根拠となる戦争の謗法起因説については、投獄される前にも会員の一部に説き聞かせていたようである。それは「兵奴の果報」説と言われるものである。この説は、戦前の学会関係資料に見当たらないものの、戦後復刊された『価値創造』紙上での会員の回顧談によって確認することができる。「兵奴の果報」とは、同紙の記述では「戦争で人殺(ママ)するのは過去の罪障である。前世で仏教を破った者である」⁽¹²⁾などと説明されている。戦前に牧口の警咳に接した会員によると、牧口はこの「兵奴の果報」説を使いながら出征する会員を指導していたという。例えば戦後、学会理事となった西川喜万の回顧談によると、彼は「昭和十三年先生(牧口のこと)筆写注」の所謂『兵奴の果報』として日支事変に出征して三年間全く消息を絶っていた⁽¹³⁾のであるが、内地に復員後、とある座談会場で牧口から「出征が法罰を受けた

ものであり信仰をもっていたがために無事帰還することが出来た」と言われた。これを聞いた西川は「怒髪天を衝くがごとき反発を覚え、その後、日蓮正宗総本山で行われた修養会において、この点を牧口に問い質した。その際、「先生はしづかに『兵奴の果報』をもって此に答へられた」²³が当時の西川は牧口の説に納得できず、終戦後、始めてそれが理解できたという。また戦後に学会の理事長職を務め、戦前は「事毎に牧口先生の御指導を受けていた」という和泉覚も、戦地に赴いた際に「兵奴の果報と云ふから死んで行くかも知れない。何れにしても自己の最善を尽して後は御本尊様まかせと云ふ決心」²⁴で過ごした、と終戦直後に述懐している。

以上の証言や資料から、晩年の牧口は国家と個人の双方に関わる仏教的罪悪（誦法）の報いとして戦争の本質を理解し、日蓮仏法の布教によって戦争の根絶を目指していたと言い得るであろう。

六 仏教的非戦観の教育的実践

ところで戦後の日本では、牧口の大善生活運動が反戦運動ではなかった、という見方も一部でとられてきた。例えば日隈威徳氏は、「創価教育学会は、国が『正法』（日蓮正宗）を信じなければ、この戦争に勝てないという立場から伊勢神宮の大麻を祭ることを拒否して、弾圧されたのであって、侵略戦争そのものに反対したわけではない」と主張している。冒頭で触れた、最近の海外研究者による牧口研究も、大方は日隈氏のような戦後日本の牧口批判に準拠している。たしかに昭和戦時において、創価教育学会による反戦運動が展開されたことを示す資料は見当たらない。宗教の目的を個人の内的救済に限定し、宗教運動と社会運動を別次元で捉える一般論から言えば、彼らの見解には肯ける面もある。だがすでに述べたごとく、日蓮は共同体の救済に深い関心を示した仏教史上特異な存在であり、牧口にとっても、日蓮仏法とは自他共栄を根源的に保証する大善の法則であり、その究極の目的は国家社会、引いては人類全体の救済にあった。だとすれば、共生社会の実現を説く宗教の布教は間接的な戦争反対の運動である、と言え

なくもない。現に、戦時中の牧口が反戦論を唱えた、とする有力者の証言も残されている²⁵。

またわれわれは、牧口の実践が常に教育的態度に貫かれていた、という点にも注意を払う必要がある。明治後期の牧口は、『人生地理学』発刊を機に平民社系の社会主義者と交流したが、結局、社会主義運動から手を引いた。その理由は、当時の社会主義者が「破壊的運動」を志向したのに対し、「建設的穩健手段により、資産階級の理解に訴へることこそ「教育者として相応しき途」である、と牧口が考えたからであった⁽⁶²⁾。社会改革における牧口の実践的信念は教育的態度であり、彼が宗教運動期も会の名称を「創価教育学会」（傍点筆者）で通したことからわかるように、それは最後まで終始一貫していた。牧口の社会実践上の教育的態度を考慮に入れるならば、戦争に関する牧口の真意がはたして奈辺に存したのかは、単に資料の字面を追うだけでは判然としなくなる。教育的配慮を心がけた牧口は、戦時下の国民意識に添った形で彼の信ずる共生主義的信仰を広めようとし、それによって——間接的ではあったが根本的に——国家から戦争を消滅させようとしていた可能性が否定できないからである。牧口の後継者・戸田城聖は、終戦直後の昭和二一（一九四六）年、「全人類の人格を最高度に引き上げ」るならば「世界に戦争もなければ餓死も」なくなると語っている²⁶。この戸田の発言は、教育的宗教運動による戦争の根絶、という牧口の実践の真意を戦後初めて如実に言い表し、かつ継承せんとしたものではないだろうか。われわれはこうした点を十分に踏まえつつ、戦時下の牧口における戦争観の実践的展開を今一度、再考すべきであろう。

戦時下に出された牧口の諸論文には、「我が国を過小に評価した米英諸国が、自分の実力を過大に評価した結果、あの惨敗を喫したことは周知の通り」（1026）『皮を切らして肉を切り、肉を切らして骨を切る』といふ剣道の真髓を、実践に現はして国民を安堵せしめられるのが、今回の日支事変及び大東亜戦争に於て百戦百勝の所以である」（1029）といった、戦争協力的な表現がしばしばみられる。その背景には、まず戦時中の徹底的な宗教統制と学会が置かれていた特殊状況とがあったことを指摘できる。昭和一四（一九三九）年に「宗教団団法」が公布され、文部大

臣は「国体観念」に反する宗教を認可取消できるようになるが、太平洋戦争が始まり戦局が悪化すると、当局は「不逞なる邪教、反戦、厭戦、人心惑乱等各種の不逞宗教」の早期発見、早期検挙を督励し、犯罪と認定されなくとも行政処置による任意解散を命じられるようにした。⁽²⁸⁾ そのような中で、牧口ら創価教育学会は国体を相対化し、神札受取りを謗法とする立場を貫いたため、国策追従的姿勢をとる日蓮正宗からは拒絶され、昭和一七（一九四二）年五月に機関紙『価値創造』が廃刊処分、その翌年から同会の会合がしばしば特高刑事の監視を受けるなど、治安当局からも警戒されていた。加えて右翼的な正宗僧侶・小笠原慈聞が『価値創造』廃刊の半年後、日蓮正宗が不敬にあたるとして内部告発的な上申書を文部大臣に提出したことも重なり、昭和一八（一九四三）年七月、牧口ら学会幹部が大いに逮捕される事態に発展する。戦時下における牧口の講演や論説は、かかる四面楚歌の中で行われたのであり、牧口が多少なりとも時局に配慮した言辞を織り交ぜなければ、会は即座に弾圧される状況であった。伊藤立教氏は戦時下の仏教者に関して「太平洋戦争が始まってからは、個人として反戦言動をなす者は資料の上では一人もいない」と述べているが、当時の牧口が宗教を通じた社会改革を推進するには、時局への配慮がどうしても必要であった。

だがそのうえで、好戦的にみえる牧口の言説を分析してみると、単なる戦時下の方便としての意味以上に、読者への教訓的意図が強く感じられることも否めない。なぜならば、牧口が戦況に言及する場合、彼はそこに「大善生活」と関連する何らかの教訓を見出し、読者に訴えかけているからである。

具体的に言うと、論文「価値判定の標準」における「我が国を過小に評価した米英諸国が、自分の実力を過大に評価した結果、あの惨敗を喫した」⁽²⁹⁾云々という箇所は、「あらゆる言論、行動の前提として先決されなければならぬ評価基準が不確定である」という「我國の現状」を指摘するための類例として取り上げられたものであった。ここでの牧口の主眼は、米英の軍事的失敗を喧伝することではなく、「評価基準が不確定」な日本の社会的迷走に対して牧口の価値論を提示するとともに、最終的には「最大の一善」⁽³⁰⁾たる法華経を評価基準としなければならぬ

いと訴える点にあった。

また論文「大善生活法実験証明の指導要領」における「『皮を切らして肉を切り、肉を切らして骨を切る』といふ剣道の真髓を、実践に現はして国民を安堵せしめられるのが、今回の日支事変及び大東亜戦争に於て百戦百勝の所以である」⁽³¹⁾という記述であるが、ここでの牧口の意図も、日本の「百戦百勝」を誇るのではなく、子供に「大罰」を受けさせないためにあえて「小罰」を与えろという「大慈大悲の親心」が「生活の要諦」であり、仏教の極意でもある、と読者に教えることにあった。そして牧口はここで、時の「指導者階級」における「価値意識の不鮮明と、評価基準の確立しない悲しさ」⁽³²⁾を嘆き、「人生行路の究竟の目的」が「大善生活」にあるとしたうえで、この大善生活法を仏教として説き自ら実証した具体的人格こそ積尊である、と主張している。

このように考えると、『価値創造』における牧口論文がしばしば戦況の話題に触れたのは、読者に確たる「評価基準」の原理を教え、最終的には法華経に基づく大善生活へと誘導するための教育的題材とするためだったとみてよいだろう。戦争を教育的題材としながら、人々を大善生活による戦争根絶へと向かわしめる——戦時下における牧口論文のパラドキシカルな叙述のあり方は、彼の教育者的苦心の産物だったように思われる。

ちなみに戦時下の牧口論文が時局的題材に触れるのは、必ず論文の冒頭、導入部分においてである。その目的は恐らく、論文の主題に関する読者の興味を喚起させる点にあったのだろう。長く教育者だった牧口は、その最初期にヘルバルト派教育学やペスタロッチ流の開発主義などの影響を受け、知的興味を喚起させることで児童が自発的に知識を獲得できるような教育方法を追求した。また牧口は後にデューイの教育方法論にも共鳴し、「馬を河畔へ連れ行くことは出来るが、馬の意に反して水を飲ませることは出来ぬ」⁽³³⁾という言葉でデューイのものとして学会員に紹介している。牧口には、「教へる相手の心の欲求をよくよく見詰めて之に順応して、その要求する所に投じて行く」⁽³⁴⁾のが「教育術」である⁽³⁵⁾、とする考えが根づいていた。とすれば、『価値創造』における牧口が論文の冒頭で、

戦時中の人々にとって最も興味を引く話題だった日本の戦況を取り上げたのは、「一種の「教育術」だったとも言わねばならない。最初に戦況の話題で読者の興味を喚起させ、そこから大善生活の説明に入る、といったストーリー展開は、教授法を知悉した牧口ならではの業であろう。

さらに、牧口と他の学会幹部・会員の間に戦争に関する意識のズレが顕著に認められる、という点も、牧口に教育的態度をとらせた重要な理由の一つだったろう。先に引用した二つの牧口論文は、いずれも同会の機関紙に掲載されたもので、その読者対象はおよそ内部会員だった。にもかかわらず牧口が時局的・教育的な配慮によって日本の戦況に言及せざるを得なかったのは、当局の検閲をかわす目的もさることながら、多くの会員が牧口の仏教的非戦観を理解していなかったからに他ならない。この点は前述の西川理事の回顧談を見ても、首肯されることである。今日、われわれは戦時中に開催された創価教育学会の総会の模様を『大善生活実証録』と題する二冊の小冊子によって知ることができる。二回の総会は、学会に対する当局の監視の目が漸く強まってきた頃に開かれたが、登壇した学会幹部の中には、かなり踏み込んだ聖戦論を唱える者もいた。

第四回総会の「開会の辞」では理事の野島辰次が「大東亜戦開始以来の戦果は、法華経の護持国なればこそであります」と述べ、「閉会の辞」でも理事の岩崎洋三が「我々は大東亜戦争を戦ひ取っている」「大東亜共栄圏を戦ひ取る迄がんばり抜く」「我等の統後の使命こそは折伏にある」等と訴えている。野島理事の弁は日蓮主義的な聖戦論であって、戦争が仏教的罪悪(謗法)の報いであるとする牧口の見解とは対照的である。また岩崎理事の発言には、「折伏」による「大東亜共栄圏」の実現を謳うという点で、牧口の大善生活論に相通するものがみられる。しかしながら、「大東亜戦争を戦ひ取る」という岩崎の戦時体制への積極性は、時局的・教育的配慮から戦争の話題を取り上げるにとどまった牧口の態度とは明らかに異なっている。事実、この第四回総会の席上での牧口会長の講演には、戦争の話題が一切みられない。むしろ牧口は、「吾等の生命を保証し給ふのが御本尊であらせられる」(10:146)「我々は菩薩

行をなし、人の為に骨を折り大慈悲を施さねばならぬ」(10:147)などと人道的立場を強調し、最後には「我々は国家を大善に導かねばならない。敵前上陸も同じである」(同前)と力説して、軍部政府との対決すら示唆しているのである。

次に第五回総会では、理事の本間直四郎が「開会の辞」で「陛下の御稜威の下、我が陸海軍将兵が緒戦以来、赫々たる戦果を挙げてゐる事は、吾等の衷心より感激に堪えない次第である」「断じて勝つの一歩あるのみである」と述べ、戦時体制への積極的な協力を呼びかけている。さらに「会員体験発表第一部」では、難波英夫という会員が「吾々は南無妙法蓮華経の声高らかに、皇道宣布の先陣を承り、大東亜圏をはじめ、世界のすみずみまで、勇敢に入って行かねばならぬ」と語り、牧口の法主国従説とは似ても似つかない、国柱会流の法国一体論を唱えている。同様に「会員体験発表第二部」では、会員の四海民蔵が「今、わが国大東亜戦争完遂、世界新秩序建設のために、一億国民血みどろになって、獅子奮迅の勇猛戦を行っている」などと述べている。会員による発表は、信仰による罰と利益の体験談が大半を占めているが、中には四海の談のような戦争協力的発言もあった。同総会はこうした体験発表の後、牧口会長の講演へと移るが、牧口はそこでも戦時時局には一切触れず、「菩薩行といふ大善生活」(10:152)の重要性を訴えている。とりわけ牧口が同講演で、「偽善、独善、空善」の者をかりに「中善」と呼ぶが実際には「大悪の仲間である」(10:156)、と断定したことは注目に値する。この発言は、牧口の大善生活論を理解したうえで聞けば、言葉を変えた体制批判に他ならないからである。牧口の大善生活論によるならば、軍部政府が国民に強要する「滅私奉公」の道徳はまさに「空善」である。論文「価値判定の標準」では、「滅私奉公」が「空善悪」と断定され、「この非常道徳を統後の生活に強行しようとするは無理である」(10:35)と述べられている。したがってこの総会で、牧口が「偽善、独善、空善」者を「大悪」と呼んだことは、統後の国民に「滅私奉公」を押し付ける「空善」の政府指導者を断罪したことになる。さらに牧口は、自身の心境を「小善中善の謗法者の中に敵前上陸をなし敢然と大悪を敵として戦

っているようなもの」(10152)とも語っているが、「空善」はかりに「中善」とも呼び得るわけだから、牧口自身が「勝法者」「大悪」たる政府指導者を敵として戦っている、という意味にもとれる。

このように牧口が逮捕される前年に開かれた二つの学会総会の内情をよく調べてみると、太平洋戦争や戦時道徳に関する認識において、牧口と他の幹部・会員との間には相当な懸隔があったことが判然とするであろう。ということきは、当時の学会行事の一部に好戦的な面があったとしても、それをもつて牧口個人が戦争協力的であったとは断定できないのである。創価教育学会の目的はあくまで大善生活の普及であり、それは——少なくとも牧口においては——宗教による戦争根絶を願う運動であったとともに、「空善」たる軍部政府の方針と戦うことを意味していた。會長の牧口は、宗教による戦争根絶を自己の信念とする一方で、国体観念と戦時道徳にどっぷり浸かった会員たちを抱え、彼等をいかに教育的に誘導し、自分と同じ心境に立たしめるかという課題を背負っていたわけである。

七 「菩薩行」としての国家への教育的態度と愛国心

ここで、晩年の牧口における対国家的態度や愛国心についても考察しておきたい。入信前の牧口は、有機体的国家観に基づく愛国心を有していた。大正期の牧口の著作には、「元来立憲国の国民たる者は今や如何なる階級の人でも国家の運命を自覚し、夫れに対して自己の生活を調和せしめ、国家と運命を共にして行かなければなりません」(333)「各個人は国家社会の全体と其の運命を共にし其れと共同一致して利害禍福を分つべきものであると云ふ覚悟をする」(4113)「国家の一要素たる国民としての熱烈なる同情的崇敬的愛国心の充実に資せしめん」(4301)などがあり、有機体論に立脚した愛国心の必要性が説かれている。この頃の牧口は、個人が「国家と運命を共に」することを愛国心と考えていたようである。換言するならば、運命共同体的な愛国心である。

けれども日蓮仏法への帰依を転回点として、牧口は国家を超越した立場を獲得し、現実の国家悪と対決する姿勢に転じた。ならば牧口は運命共同体的な愛国心から脱却したか、というと、むしろ逆であり、彼は愛国心をますます強めたと言つてよい。そのゆえんは、牧口の国家超越観が〈国家内における超越〉という矛盾の構造をもつていたからである。牧口における仏法は「生活法」という国家内在的な法則であり、なおかつ現世的な次元を超える宗教的超越性をも有していた。かくのごとき法則論的宗教観は、国家の内的本質に向かって超越することを目指すであろう。牧口が日蓮仏法の唯一絶対性を前提に仏法と国体の一致論を説き、近代天皇制国家のイデオロギーである国体論の内的超越を唱えたのは、まさに〈国家内超越〉の態度であったと言い得る。

そして晩年の牧口は、運命共同体的な愛国心を否定しない〈国家内超越〉の態度の延長線上に、国家に対して一種の教育的態度を示すようになっていた。この頃の牧口には、国家を眼下に従える超越主義的な信仰態度と運命共同体的な愛国心とが交差する中で、国家を愛するがゆえに国家を叱責する、という国家への教育的態度が顕著に現れてくる。別言するならば、どこまでも国家や民衆とともに自己超越しようとする自他不二的な超越主義の立場、牧口の言う「菩薩行」の立場から、国家に対する教育的態度がとられたと言える。「我々は国家を大善に導かねばならぬ」(10154)という学会第四回総会での牧口の発言は、いわば国家を包摂した〈国家の教師〉としての彼の自覚が端的に表明されたものに他ならない。仏法者としての牧口が教育者時代に比べ、国家救済をより声高に叫ぶようになったのは、彼が戦時下の非常時局に直面したせいもあるが、本質的には菩薩行の精神によって自他不二的な超越主義に立った結果である、と言えるだろう。最晩年の牧口は獄中であつて、家族宛に多くの書簡を送っている。その中で、自身が投獄されたことについて、「一個人から見れば、災難であります。国家から見れば、必ず『毒薬変じて薬となる』といふ経文通りと信じて、信仰一心にして居ます」(10276)と記している。ここでは、国家を救うために国家と対決する、との牧口の厳父のごとき心情が吐露されているが、国家とともに国家を超越する姿勢こそ、最晩年に彼が到達した政治的志向だったのである。

なお牧口が獄中から家族に送った書簡の中には、「国法にはどんなにでも服従する」(1028)という記述もある。牧口の生涯は法則追求の精神に貫かれていたが、「治安維持法」という戦時下の国法に違反した嫌疑で逮捕・投獄された牧口が、国法への服従を言明するとはいかなるわけだろうか。恐らく牧口自身に、自分が国法に違反したとの意識はなかったであろう。けれどもそのうえで、牧口が「どんなにでも服従する」と述べた真意を推考するならば、やはりそこには、国家と自己を不可分とみる自他不二の思想が含蓄されているように思われる。すなわちこれは、自他不二の超越主義としての牧口の菩薩行における自他不二の側面が強調されたものである。そうでなければ、「国家を大善に導かねばならない」という彼の国家超越的態度との矛盾が解決されない。

また牧口の獄中書簡の中に、長男・洋三が戦死したとの報告を聞いた彼が「ビツクリシタヨ。ガツカリモシタヨ」(1030)と落胆しつつ、「病死ニアラズ、君国ノタメノ戦死タケ、名誉トアキラメ唯ダ冥福ヲ祈ル」(同前)と認められたものがある、という点についても一言しておきたい。そもそも牧口が獄中から出した書簡は、すべて看取監視の下で執筆され、さらに徹底的な検閲がなされた。不適當と判断される箇所は即座に黒く塗りつぶされ、牧口は獄吏による検閲を念頭に置いて書簡を認めていたと言われる。かかる徹底的な言論統制を前提として、牧口の「君国ノタメノ戦死」「名誉トアキラメ」といった記述をみると、それらはまずもって獄舎の検閲をかいくぐるためのやむを得ざる妥協的表現であった、と考えざるを得ない。出征は法罰である、と会員に指導し、戦死した洋三に対しても「他の同志も信仰をして居るものには、まだ戦死がない、御本尊様を身につけて居ないと、怪我をする」(1027)と獄中で書簡に認め、信仰による無事安穩を戦地の息子に教えていた牧口である。長男の「戦死」が「名誉」であると牧口が心底思うはずもなく、その失意落胆の程は「アキラメ」という言葉に万感込めて表現されている。

ただ、晩年の牧口にみられる菩薩行の精神を考慮して論ずるならば、洋三の戦死にも一分の肯定的意義を見出すことは可能である。牧口の「君国」観念は——彼は獄中で天皇の可謬性を取調べ検事に説いたほどなので——天皇機関

説的な有機体的国家観に基づくものといえ、神国思想的要素がそこに入り込む余地はなかった。だとすれば、牧口にとって洋三の戦死とは、有機的共同体としての国家と運命を共にした、ということに他ならず、牧口が何らかの倫理的意義をそこに認めていた可能性も否定できない。この点は、牧口がいわゆる良心的兵役拒否を会員に勧めなかったという問題にも深く関わってくる。自他不二の超越主義としての牧口の菩薩行の立場は、自他不二の面において運命共同体論的な愛国心の徹底を求めるものであり、それゆえ純然たる国家超越的見地からの非戦・反戦運動とは異なっていた側面を有すると言わねばならない。キリスト教に起源を持つ西洋近代の良心的兵役拒否 (conscientious objector) の思想は、その代表格と言えるクエーカーの非戦思想をみてもわかるとおり、個人の内なる良心を重視するものであった。これに対し牧口は『人生地理学』以来、自己と他者、自己と国家とが存在論的に相即不二であるとの信念に立脚し、そのうえに仏法による国家超越観を受容した。したがって牧口にあつては、クエーカーのごとく国家の戦争に對し徹底した拒否を貫き通すという個人主義的な非戦論よりも、国家とともに苦しみつゝ国家の覚醒を願う、という非戦のあり方が探られるはずであろう。すなわち〈他者とともに〉〈国家とともに〉という自他不二的な受苦の姿勢からは、戦争という国家全体の罪悪や民衆の苦悩を我が身に引き受けるがゆえに出征をあえて拒まず、そこで絶対平和と自他の安穩を切に祈り抜く、という形での能動的信仰のあり方も成り立つのである。

ちなみに、このような西洋にはみられないタイプの非戦思想は、近代日本思想史上の一つの特色とも言えよう。例えば、内村鑑三が説いた良心的戦死とも言ふべき非戦思想や、その影響を受けた矢内原忠雄の思想なども、牧口の愛国的な非戦の態度に相通するところがある。内村は日露戦争反対の論陣を張る中で、「我らにして兵役を拒まんか、或る他の者が我らに代て召集されて、結局我らの拒絶は他人の犠牲に終ることとなれば、我らは其の人等のためにも自身進んで此苦役に服従すべきである」と述べ、「逝けよ、兩國の平和主義者よ」「行いて、汝らの忌み嫌ふ所の戦争の犠牲となりてたふれよ。戦ふも、敵を憎むなかれ」と宣言した。この内村の主張に関しては、キリスト教に基づく

絶対非戦論者の内村にしてかく主張なされた近代日本の「宗教伝統の薄弱さと国家権力の圧倒的強力さ」を指摘する声もあるが、単に明治社会の前近代性のみその原因を求めろのは、いささか拙速の感を免れないだろう。内村は、皆が受けている戦場の苦悩を非戦を理由に回避することはできない、との心情から良心的な兵役応諾と戦死とを説いている。そこには、やはり牧口と同様、自他不二の思想の土壌があったとみなすこともできるであろう。

八 結語

明治・大正期の牧口は、土着の相即的一元論に根ざした人道主義と社会進化論とのうえから、戦争否定観を抱いていた。また牧口は近代日本の国体や天皇を理想化した、それは相対的理想化にとどまったため、日本中心主義的な聖戦観はみられなかった。しかしながら当時の牧口には、二〇世紀前半における帝国主義的世界の現実を進化の必然として諦観し、政治的リアリズムや有機体的国家観に基づく「国恩」重視の立場から、自衛のための軍備や戦争を是認する嫌いがあつた。

しかしながら牧口の戦争否定観におけるこうした不徹底さは、昭和に入り、彼が日蓮佛法を信奉するに至って一掃されたと言つてよい。牧口は日蓮の法華経信仰を社会道徳として展開し、自他共栄の「大善」のみが正義で、それ以外はことごとく邪悪である、とする普遍的道德原理を作り上げた。ここにおいて牧口は、国家超越、生存権の絶対性、生命尊厳の立場に立ち、あらゆる意味での戦争を否定する仏教的非戦観を確立した。また有機体的国家観に基づく「国恩」重視の立場よりも自他共栄の大善生活を第一義に考えるようになった彼は、次第に日本ファシズムとの対決色を強め、最終的には創価教育学会の軍部当局による大弾圧と牧口の獄死という痛ましい結末を迎えたのであつた。

戦時下における牧口の宗教運動は、一見、反戦運動とは無関係にみえるが、牧口が日蓮佛法を自他共栄のための普遍主義的信仰として理解した以上、その布教活動は人類の共生を願う平和運動の一面を有していたと言わねばならな

い。牧口の宗教運動は、人々の精神変革を通じて普遍的な共生理念（自他共栄）を社会に確立せんとするものであり、それによつて戦争や災害を根絶することは、牧口が獄中で明言したように彼自身の「究極の希望」であつた。戦時下の牧口の運動は、宗教運動を通じて仏教的非戦観の普及と戦争根絶とを目指していた、という意味では紛れもなく反戦的性格を帯びていたのである。

ただし太平洋戦争の時期に、牧口は時折、戦争に肯定的とも思えるような発言をしている。その理由としては、創価教育学会を存続させるための時局的配慮もさることながら、学会員に対する会長・牧口の教育的態度が本質的に関係していたように思われる。当時の日本国民の大半は、明治二十年以降の勅語教育の洗礼を受けて育ち、昭和に入ると新聞報道の自由も奪われた状況下で、大東亜戦争に関するプロパガンダや神国思想的な聖戦論を一方的に吹き込まれていた。学会員も例外ではなく、同会幹部の中には、会合の席で国体信仰による聖戦論を鼓吹する者が少なからずいた。その中で牧口は、戦争の話題を教育的題材としつつ会員を非戦的な大善生活に導こうとし、小規模の座談会では出征する会員に対し、出兵が法罰であることを指導していた。また国家に対しては自他不二の超越主義としての菩薩行の立場から教育的態度をとり、一方で国家と同苦する愛国心を示しつつ、他方で大善生活論を普及啓蒙して国家を平和共生の方向へ導くべく権力との対立を恐れなかつた。牧口は、内部の学会員のみならず、国家や社会に対しても教育的態度をとり続けた。まさしく牧口は近代日本の教師たらんとしたのであり、そのゆえに国家を超然と教え諭しつつも国家と共に苦しみ、ついには人類的友愛の理念と愛国心の狭間で獄死する道を選んだのであつた。

結するに、牧口においてその非戦・反戦思想の旗幟が不鮮明であつたゆえには、決して時世に配慮し過ぎたからではなく、彼の倫理実践が常に教育的立場を離れなかつたからである、ということができよう。牧口の教育的態度は、文明的に言えば、東洋の一元論的世界観に立脚している。自己と他者が本源的に一体である、と深く信ずるに至つたとき、人は、不正を犯す他者を一刀両断に切り捨てることができるであろうか。たとえ他者の罪悪や誤謬を批判す

る場合でも、自他不二の一元論的見地からは、慈愛の念から発した訓戒という形がとられるはずであり、その態度は
自ずから教育的なものとならざるを得ない。共生主義者・牧口が進化論の立場から漸進的に人道的平和の実現を期し、
また近代日本の国体論を全面否定せずにその内在的超越を説き、戦時下に会員や軍部政府を婉曲的手法によって導
うとしたのは、自他不二の東洋的ヒューマニストの面目躍如たるところであろう。

近代のキリスト教信仰は、神と自己が一對一で向き合うところから始まったと言われるが、ここからは「人に従
よりは神に従うべきなり」といった個人としての抵抗の倫理が強調されることになる。「正義は成就されよ、世界は
滅ぶとも」という主張を支持するカントの正義論にも、人間は個として絶対的なものと相対し結びあうべきである、
とする西洋の個人主義的な思维様式が濃厚に感じとれる。これに対し、牧口のごとく自他不二の世界観に基づくなら
ば、われわれは正義に対して一對一の関係ではなく、どこまでも（他者とともに）向かい合う以外にない。カントに
ならつていうと、世界とともに正義は行わるべきなのであり、世界を生かすつ正義を立てるためには、教育的態度
による倫理実践が必然的に要請されるであろう。われわれが馴染んでいる西洋近代の個人主義的人間観だけでなく、
東洋の人間観の思想パラダイムにも目を開かなければ、牧口の平和思想の本質を十全に把握することは難しいように
思われる。

最後に、牧口の教育的な平和へのアプローチが有するであろう、宗教倫理上の問題を一点だけ提起してみたい。牧
口が帰依した日蓮正宗の信仰対象は、弘安二（二七九）年に日蓮が図顕したとされる「大御本尊」であるが、この
本尊は久遠元初の本仏たる日蓮（人）と妙法（法）が一体化した「人法一箇」の当体であると定義される。しかるに
牧口の信仰指導は、およそ法則論的観点を基調としていた。むろん牧口自身は、日蓮という宗教的絶対者への帰依心
も随所で示している。昭和一二（一九三七）年発行の『創価教育法の科学的超宗教的実験証明』では「法罰」の問題
がはじめて取り上げられ、そこで日蓮が本仏として「主・師・親の三徳を備へ給ふ」「大慈悲の大覚者」であるとさ

れるとともに、「法罰」は本仏の慈悲に満ちた「御叱り」であると解されている（88頁）。またとりわけ獄中での牧口
は、「災難と云ふても、大聖人様の九牛の一毛です」（10278）「大聖人様の御苦しみをしのおと何でもありません」
（10282）と書簡に記すなど、本仏・日蓮に対する人格的敬慕の念を強めていた。だがこうした諸点を考慮に入れても、
牧口が会員に対して使徒的信仰を法則論的信仰と同じく徹底した、とは言い難い。管見可能な資料に基づきかぎり、
牧口の信仰指導はまず「依法不依人」の立場を強調し、次に妙法という普遍的法則の証明者としての日蓮の偉大さを
説き、そのうえで本仏・日蓮の大慈大悲を説く、というものであった。キリスト教徒による反戦運動の歴史——もつ
ともキリスト教全体からみれば、主流は戦争肯定論であったが——をみてもわかるとおり、絶対者への忠誠心から発
する使徒意識は、地上権力に対する抵抗の思想をこのうえなく強固なものにする。戦時中、牧口と戸田を除く創価教
育学会幹部のほとんどは当局の弾圧に屈して転向したと言われるが、こうした問題については、創価教育学会におけ
る使徒的信仰の不徹底、という角度からも考察が加えられるべきであろう。

周知のごとく、牧口とともに投獄された戸田城聖は、獄中で自身が法華経に予言された「地涌の菩薩」であること
を感じ、確固たる使徒意識を得て出獄した。この戸田の悟達が起点となって戦後の創価学会では使徒意識が信仰の
中心に置かれ、同会は民衆を基盤にした宗教勢力として様々な社会運動を展開する。中でも昭和三一（一九五七）年、
戸田会長は「原水爆禁止宣言」において人類の生存を脅かす権力悪への徹底抗戦を宣言した。以後、創価学会では牧
口会長以来の宗教的・教育的な反戦アプローチに加えて（抵抗）の思想としての反戦観も確立し、多面的実践による
絶対平和主義を基調としていくのであるが、この点については稿を改めて論ずることとし、ひとまず擱筆したい。

註

* 『牧口常三郎全集』（全一〇巻、第三文明社、一九八一—一九九六年）からの引用・参照箇所は、その巻数と頁数をアラビア

数字で丸括弧にくくり、文中に付した。

- (1) Kisarura, Robert. *Prophets of Peace: Pacifism and Cultural Identity in Japan's New Religions*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1999, p.90.
- (2) Victoria, Brian. "The Putative Pacifism of Soka Gakkai Founder Makiguchi Tsunesaburo." in *Japanese Studies* (Vol.21, No.3, 2001), Japanese Studies association of Australia, p.290.
- (3) 玉城康四郎氏によると、「日蓮が示した「共同体への積極的なかわり」は「親鸞・道元に見られないばかりでなく、インド・中国・日本を通じて聖人（日蓮のこと）筆者注」が最初であり、突然である」という（玉城康四郎「日蓮のめざす究極者」『日蓮とその教団第3集』平楽寺書店、一九七八年、六頁）。
- (4) 村上重良『国家神道』（岩波新書、一九七〇年）、一四四頁。
- (5) かつて丸山真男氏は、古代の日本神話において絶対的始源者や不生不滅の永遠者がみられず、むしろ「生成のエネルギー自体が原初点になっている」という点を問題化し、これを『いきほひ』の歴史的オプティミズムと表現している（丸山真男『歴史意識の古層―忠誠と反逆―ちくま学芸文庫、一九九八年、三九四頁）。
- (6) 『人生地理学』における牧口の宗教観について、宮田幸一氏は「法則・秩序という知的要素と、人間の究極的無力という感情的要素の両方が宗教心を構成する要素であると牧口が考えたことは重要なことである」と指摘し、「知的要素と感情的要素の共存」する牧口の宗教観を「人々の悩みに有意味な解決の手掛かりを与える」とものとして評価している（宮田幸一『牧口常三郎の世界ヴィジョン』第三文明社、一九九五年、三二二、三二四頁）。
- (7) 村尾行一氏は近著の中で、牧口を「立憲」ということに重点をおいた立憲君主制肯定者である」と規定している（村尾行一『国家主義と闘った牧口常三郎』第三文明社、二〇〇二年、一三〇頁）。
- (8) 大谷栄一「日蓮主義を問い直す―近代日本の仏教と国体神話―」（『季刊仏教』法蔵館、二〇〇〇年二月、一三二頁）。
- (9) 田中智学「わが経しあと」（『師子王全集 談叢篇』師子王文庫、一九三六年、三三五頁）。
- (10) この点に関して、詳しくは拙稿「田中智学における超国家主義的思想形成史」（『相関社会科学』東京大学大学院総合文化研究科、二〇〇一年、二一―一七頁）を参照されたい。
- (11) 『師子王全集 国体篇』（師子王文庫、一九三三年）、四五四頁。
- (12) 『師子王全集 教義篇（巻）』（師子王文庫、一九三七年）、一三八頁。

- (13) I・カント『永遠平和のために』（宇都宮芳明訳、岩波文庫、一九八五年）、七〇―七一頁。
- (14) 船山信一氏は、加藤の説は有機体説でなく機械論にすぎないとし、「社会全体の為す所は各一個人を益し、各一個人の為す所は社会を益する様な状態」を強調する有賀の説をもって真の有機体説とみなしている（『明治哲学史研究』ミネルヴァ書房、一九五九年、三二七―三二九頁）。
- (15) 牧口常三郎『人生地理学（訂正増補第八版）』（文会堂、一九〇八年）、八八七頁。
- (16) なおここでは、日露戦争の結果、日本が得た租借地の関東州を「我国民の生霊、即ち第三軍の屍を堆積した悲惨なる古戦場」(356)であるとしたうえで、「吾々国民は此の明治の時代に於ける歴史を地理的に観察して、現代の国民の心血を濺いで後世に遺した其の恩沢を忘れずに、之を維持すると共に、大陸に向って発展するの精神を養はなければならぬ」（同前）とも主張されている。一見、牧口が大陸への日本の帝国主義的進出を積極的に支持しているかのとき表現であるが、牧口は同書で、日中関係を「互に利害関係の密接なる親族関係」(357)と見て、「飽く迄も善隣の關係国」(357)として両国が協調していくべきだと論じている。つまり牧口は、日本の大陸進出が中国の統一を後押しし、それによって「日本の経済状態は支那と共通の経済圏内に在って、日本は其の一部を占むると云ふ關係にならなければならぬ」（同前）と考えていたと言える。したがって「大陸に向って発展する」という牧口の言葉が帝国主義的拡大を意味しないことは明らかであり、理念的にはむしろ、アジア解放を唱えた近代日本の王道論的アジア主義から日本中心主義を除去したものに近いと言えよう。
- (17) カント前掲書、宇都宮訳『永遠平和のために』、一七頁。
- (18) 『内村鑑三全集』第一二巻（岩波書店、一九八一年）、一四二頁。
- (19) 『日蓮大聖人御書全集』（創価学会、一九五二年）、一四二頁。
- (20) 同前、三四四頁。
- (21) 創価学会会報『価値創造』第四号（昭和二年九月一日発行、七頁）。
- (22) 同会報『価値創造』第七号（昭和二年二月一日発行、二〇頁）。
- (23) 同会報『価値創造』第六号（昭和二年一月一日発行、四頁）。
- (24) 同前。
- (25) 同会報『価値創造』第七号（昭和二年二月一日発行、一七頁）。
- (26) 日隈威徳「創価学会」（『日本近代と日蓮主義』春秋社、一九七二年、二三八頁）。

- (27) その代表例としては、「郷土会」を通じて牧口の長年知己となった民俗学者・柳田国男による、次のような証言がある。太平洋戦争に入って間もなく、牧口は青年会員を同行して柳田宅を訪問し、一夜を過ごした。後年、柳田はその折りの印象を綴りながら、牧口について「若い者を用つて熱心に戦争反対論や平和論を唱へるものだから、陸軍に睨まれて意味なしに牢屋に入れられた」と書き残している（定本 柳田国男集 別巻第三 筑摩書房、一九六四年、四六三頁）。
- (28) 学会会報『価値創造』第二号（昭和二年七月一日発行、一頁）。
- (29) 荻野富士夫『特高警察体制史——社会運動抑圧取締の構造と実態』（せきた書房、一九八四年）、三八一頁。
- (30) 中濃教篤編『戦時下の仏教』（国書刊行会、一九七七年）、一八—一九頁。
- (31) 伊藤立教『仏教徒の草の根抵抗と受難』（中濃教篤編『戦時下の仏教』、三一九頁）。
- (32) 『大善生活実証録——第四回総会報告——』（創価教育学会、一九四二年）、二〇頁。
- (33) 同前、四五頁。
- (34) 『大善生活実証録——第五回総会報告——』（創価教育学会、一九四二年）、一七頁。
- (35) 同前、二三頁。
- (36) 同前、四二頁。
- (37) 四海民蔵は、学会の第四回総会に際しても「生活改善同盟の歌」なるものを作り、その中で妙法流布への誓願とともに「大君のかがやく御稜威 八紘一字肇国の御理想 今 全く地球をつつむ」などと記している（『大善生活実証録——第四回総会報告——』、三四頁）。この歌は第四回総会の午後部の部で、四海を折伏した戸田理事長（当時）によって代読されたというが、戸田自身には四海の神国思想に同調する言動はみられない。戸田はこの総会で、牧口の話をもつて代読されたというが、身をもって牧口の指導を実践することの重要性を訴えている（同書、三二頁）。このように戸田が牧口への随順を会員に説いたことを思えば、戸田もまた牧口と同じく、同会幹部・会員に対する時局的・教育的配慮のうえから、総会の席上で四海の歌を披露したものと考えるべきであろう。
- (38) 第三文明社版『牧口常三郎全集』第十卷（一九八七年刊）の補注では、この点に関して「国の法律にはきちんと従うというのが牧口の考えであり、自身の検挙・拘留はその意味では決して罪を犯していないとの意識があった」（10329）と解説されている。
- (39) 同じく『牧口常三郎全集』第十卷の「解題I」において（10402）、牧口が獄中書簡を執筆した当時の状況が詳しく説明されている。

- (40) 『内村鑑三全集』第二卷、四四七頁。
- (41) 同前、四四八頁。
- (42) 阿部知二『良心的兵役拒否の思想』（岩波書店、一九六九年）、八九—九〇頁。
- (43) 日蓮正宗の教えでは、本源の仏に本仏がインド応誕の釈尊ではなく、日蓮その人であるとされる。それゆえ牧口がここで日蓮のことを「主・師・親の三徳を備へ給ふ」「大慈悲の大覚者」と述べたのは、日蓮を一切衆生救済の本仏とする意味に他ならない。創価学会が編集・発行した最新の『仏教哲学大辞典（第三版）』（二〇〇〇年、六〇五頁）では、「主・師・親の三徳」について「主徳とは衆生を守護する力・働き、師徳とは衆生を導き教化する力・働き、親徳とは衆生を慈愛する力・働きをいう」と説明され、この「三徳を具備しているのが衆生を救う仏である」と定義されている。

（まつおか みきお・委嘱研究員）