

The 19th World Congress of the International Association for the History of Religions

Modern Japanese Buddhism and Pan-Asianism

Organized Panel, Session Number: 12M
16:30-18:30, 28 (Mon.) March 2005

Room Number: S-1/2,
2nd Floor, Sakura Tower, Takanawa Prince Hotel,
Shinagawa, Tokyo, JAPAN

Convener: **KAWASE Takaya**

Panelists

KAWASE Takaya (*Kyoto Prefectural University*)
The Jōdo-Shinshu Sect's Missionary Work in Colonial Korea
: *Mission of Civilization?*

TSUJIMURA Shinobu (*Japan Society for the Promotion of Science*)
Fujii Nichidatsu's Buddhistic Pan-Asianism
in Manchuria and India

ŌTANI Eiichi (*Toyo University*)
Missionary activities of Nichiren Buddhism in East Asia

ŌSAWA Kōji (*Graduate School of Taisho University*)
The International Buddhist Society
and the notion of 'East Asia Buddhism'

Contents

Session Abstract	1
Aim and Methodology of this Panel: “Modern Japanese Buddhism and Pan-Asianism”	2
KAWASE Takaya (<i>Kyoto Prefectural University</i>) The Jōdo-Shinshu Sect's Missionary Work in Colonial Korea: Mission of Civilization?	4
TSUJIMURA Shinobu (<i>Japan Society for the Promotion of Science</i>) FUJII Nichidatsu's Buddhist Pan-Asianism in Manchuria and India	10
ŌTANI Eiichi (<i>Toyo University</i>) Missionary activities of Nichiren Buddhism in East Asia	18
ŌSAWA Kōji (<i>Graduate School of Taisho University</i>) The International Buddhist Society and the notion of 'East Asia Buddhism'	26
パネル要旨 近代日本仏教とアジア主義	32
川瀬 貴也 (京都府立大学) 浄土真宗の朝鮮布教 - 文明化の使命？	34
辻村 志のぶ (日本学術振興会) 藤井日達の仏教アジア主義と満州・インド	46
大谷 栄一 (東洋大学) 東アジアにおける日蓮仏教教団の布教活動	54
大澤 広嗣 (大正大学大学院) 国際仏教協会と「東亜仏教」	66

Session Abstract:
“Modern Japanese Buddhism and Pan-Asianism”

The aim of our panel, which is entitled “Modern Japanese Buddhism and Pan-Asianism,” is to investigate the activities of Japanese Buddhism in Asia and the discourses related to these activities from the early twentieth century to the closing days of the Second World War by taking a post-colonial approach. In particular, we will discuss Buddhist ideas of pan-Asianism that provided the ideological background to missionary activities in colonial Korea, Manchuria, Mongolia, and the occupied territories of China. In this panel, we will pay special attention to the activities of the Nichiren and Jodo-Shinshu sects of Japanese Buddhism, interdenominational Buddhist organizations and religious policies of the Japanese colonial regimes. In this way, we hope to throw further light on the various forms of interplay between Japanese Buddhism and the Asian mainland.

Aim and Methodology of this Panel: “Modern Japanese Buddhism and Pan-Asianism”

1 . Modern Japanese Colonialism and the Missionary Activities of Japanese Buddhists

The missionary activities of Japanese Buddhism began with the advent of Japanese imperialism. Japanese imperialism had two dimensions: a particular side seen in its specific colonial policies and a universal side in its general adherence to modern colonialism. Firstly, Japan was the sole non-Western imperial power and her colonies were almost exclusively located in the classic Chinese sphere of influence (with the exception of Japan's possessions in the South Seas and the Karafuto islands). Secondly, Japan emulated strategies of colonization and modernization from the West. Indeed, it has been argued that Japanese imperialism represented an extreme application of colonialism (Mark Peattie in “The Japanese Colonial Empire: The Vicissitudes of Its Fifty-Year History”). One of the remaining tasks in the study of Japanese imperialism is to inquire into the role that Japanese Buddhism and Japanese Buddhists played in Japan's colonial project and the reality of colonial modernity that it gave birth to.

The aim of this panel is to provide a survey of the activities of Japanese Buddhists in the colonies. For this purpose, we will pay particular attention to the tendency among missionaries to employ a rhetoric heavily drawing on Pan-Asianist ideas. Following Benedict Anderson and his concept of the “imagined community,” we see the Japanese empire as an “imagined empire,” in which the alleged natural unity of the East Asian people was postulated by Japanese imperialists. In this panel, we attempt to outline a specific aspect of the intellectual fundament of this empire. The idea of a singular Asian community, which enabled the “imagined empire,” was expressed and made concrete in Pan-Asianism. In the definition of TAKEUCHI Yoshimi, Pan-Asianism is the idea of the unity of the Asian people that attaches itself to an overarching system of thought (such as Capitalism or Communism, imperialism, cosmopolitanism). Hence, Pan-Asianism was presented in the ideas of Japanese thinkers of a wide variety of political persuasions.

2 . Defining “Buddhist Pan-Asianism” and the Problems of the Concept of *Toa* (東亜 East Asia)

Buddhist missionaries, too, formulated a particular strand of Pan-Asianist thought to provide the ideological foundation for their activities. We shall call this strand of Pan-Asianism “Buddhist Pan-Asianism.” In our usage, the term Buddhist Pan-Asianism refers to the view that insists on the solidarity and unity of Asia based on a shared “universal” Buddhism.

A geographical term that was usually employed in discussions of Japan’s relationship to her neighbours was *Toa* (東亜, literally: East Asia). As has been shown by KOYASU Nobukuni, the term had not only a geographical meaning, but also carried strong political connotations, as it came to be increasingly used as a euphemism for Japan’s colonial territories from 1920s onwards. Japanese Buddhists invoked very similar ideas when they spoke of *Toa Bukkyo* (東亜仏教, East Asian Buddhism) in order to legitimate their missionary activities. Taking this as our starting point, we wish to elucidate the concrete intellectual basis by which Buddhists engaged in missionary work, what function their Pan-Asianist discourse fulfilled, and what role these missionary activities played (or ultimately failed to play) in the larger scheme of Japanese colonial and imperial expansion.

The Jōdo-Shinshu Sect's Missionary Work in Colonial Korea : *Mission of Civilization?*

KAWASE Takaya (Kyoto Prefectural University)

t-kawase@kpu.ac.jp

Summary

My paper will treat the religious policies of the Governor-General of colonial Korea during the 1910s and 1920s. Further attention will be paid to the missionary activities of Japanese Buddhism with a focus on the Jōdo-Shinshu Sect in the same locality. I will argue that the ideological foundation for the policies of the colonial regime and the activities of Japanese Buddhist groups was provided by ideas of “Buddhist Pan-Asianism,” and the notion of a mission civilisatrice or “civilizing mission,” which was also found among many Christian missionaries.

Keywords

Jōdo-Shinshu Sect, Governor-General of Korea, religious policy, Buddhist Pan-Asianism, Civilizing mission.

Section 1: An Outline of the Religious Policy of the Governor-General of Korea

Japan began to rule of Korea in 1905, after the Russo-Japanese War. From 1905 to 1910, Japan made Korea a protectorate, and the Japanese-appointed Resident-General of Korea promulgated a policy on religions with the title “Regulations on Religious Activities” (宗教ノ宣布ニ関スル規則) in 1906. In these regulations, the Resident-General of Korea legalized the control of Korean temples by Japanese Buddhist groups (Article 4). Thus, several famous Korean temples fell under the control of Japanese Buddhism. In these agreements, the motives of Korean Buddhism, which saw an advantage in cooperation with Japanese Buddhism, coincided with the interests of Japanese Buddhism, which wanted to be acknowledged by colonial government.

After Korea became a Japanese colony, the Governor-General of Korea promulgated an act about Buddhist temples with the title “The Temple Act” (寺刹令) in 1911. The purpose of the act was to create a legal structure through which the Governor-General of Korea could intervene to remove or merge temples. The Governor-General of Korea intended that the Korean Buddhist temples adopt the same system of organizational structure as Japanese Buddhism, making them a conduit for conveying the will and ideas of those who govern to those who are governed. This act insured that Korean

temples could not oppose the Governor-General of Korea. Rather, the Governor-General of Korea ordered the temples to hold ceremonies connected with the Japanese Emperor (including the Emperor's birthday, Empire Day, and others). Thus, even the daily rituals of Korean Buddhism were forcibly Japanized.

In August 1915, the Governor-General of Korea issued a further law concerning religion, with the "Act on Propagation" (布教規則). This law applied to all religious activity. Through this law, Christianity appeared as an object of state control for the first time anywhere in the Japanese legal system (Articles 6 and 13). The Temple Act and the subsequent Act on Propagation gave the Governor-General of Korea the power to control all religion in Korea, especially control over the personnel administration of religious groups (Articles 3-7). Any religious leader in Korea could be removed at the will of the Governor-General of Korea to maintain public peace (Article 12).

In other words, Japanese Imperialism intended to remake the religious systems of Korea along Japanese lines, and to saturate colonial Korea with religions authorized by Japan. The religious policy of the Governor-General of Korea was therefore a kind of extension of the policies of the metropole.

The March First Independence Movement of 1919, organized by religious leaders who styled themselves "representatives of the Korean nation/ethnos" (朝鮮民族代表), shocked and threatened the Governor-General of Korea. The Governor-General of Korea regarded foreign Christians' missionary work with particular suspicion and attempted to counter it, hastening to cultivate collaborative persons with "cultural policies" under the 3rd Governor, SAITO Makoto (齋藤実), in the 1920s.

As in the case of the "cultural policies" generally, SAITO took a conciliatory policy toward religions. For example, the Governor-General of Korea permitted corporate rights for foreign Christian missionaries. Further, SAITO made an appeal at the celebrations for the 50th anniversary of Jōdo-Shinshu's Pusan betsuin branch temple as follows (1926):

We have succeeded in maintaining public peace in the peninsula, cultivating it in every aspect. But we have to persevere in insuring the loyalty [of the people] and spreading the virtue of the Emperor. We hope that Buddhism will develop the spirit of the Korean people and we believe that we can expect a substantial contribution from Buddhism.

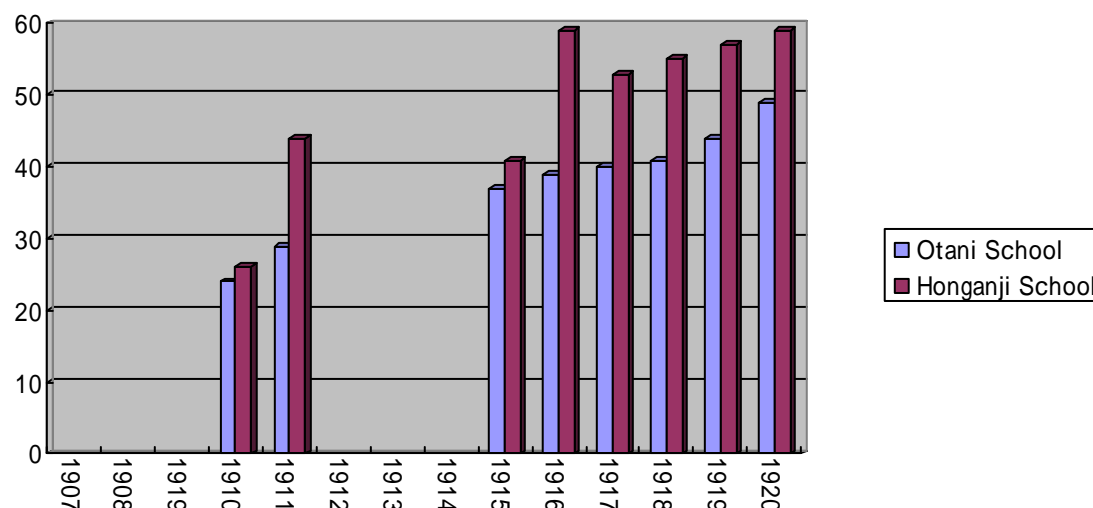
This presentation clearly shows the essential function that the Governor-General of Korea expected from religion.

Section 2: The Colonial Missionary Work of the Jōdo-Shinshu Sect and Its Discourses

Japanese Buddhist missionary work spread alongside Japanese imperialism. For example, the Jōdo-Shinshu Sect's two main schools, the Ōtani School and the Honganji School, established temples and missionary branches in Korea in numbers represented in Graph 1.

Graph 1.

Number of Temples and Missionary Branches Established by the Jōdo-Shinshu Sect (Ōtani School and Honganji School)



Japanese Buddhism was expected to stabilize the public sentiment of the natives, just as were other religions in the colonies. From the first missionary workers, Japanese Buddhism tended to assist imperialism. OKUMURA Enshin (奥村円心), the first propagator of the Ōtani School, reported as follows in 1898:

“The nation and the Dharma are like the skin and hair; Japan and Korea are like the mouth and the teeth. Japan and Korea should join in a partnership for perfection. On consideration, East Asia is going to be increasingly endangered, and there is no need to stress Korea’s crisis. To cultivate the Korean nation agrees with our teaching based on loyalty. Korea brought civilization to Japan in ancient times. It is the time to repay that kindness and propagate our Buddhism.” (Okumura’s report to the head temple, or honzan)

Along with an expression of unity between the national policy and Buddhism, Okumura emphasized the intimacy between Japan and Korea. In ancient times, Korea gave Japan “civilization,” including Chinese characters, Confucianism, a system of laws, Buddhism, and so on. Conversely, Okumura rationalized his activity as repayment of this historical debt. With the concept of the “civilizing mission,” Japanese Buddhism (Sect Jōdo-Shinshu) arrived in the colonies just as Christianity missionary work had. What we have to pay attention to is the hostility of Japanese Buddhism toward Christianity. In the early years of Japan’s modern period, it is said that both Shinto and Buddhism groped for a public *raison d’être* by showing their hostility toward Christianity. According to Okumura’s *Diary of Missionary in Korea* (朝鮮国布教日誌), he met many Korean leaders and monks, appealing to them with the argument that Buddhism is useful for protection against the incursions of “evil” Christianity. The notion that Eastern Asia has a “common” belief in Buddhism was required in the growing tendency to imperialism. We can consider this concept as a kind of “Buddhist Asianism.” In this concept, we can find a kind of familiarity to Asia’s Buddhist countries and at the same time, a lack of attention to Japanese imperialism. Buddhist Asianism was made possible only because of the background influence of Japanese imperialism, which was expanding in eastern Asia.

In the year of the annexation of Korea (1910), Gennyō (嚴如), the leader of the Ōtani School, gave a sermon to his adherents. In this sermon, he recognized the annexation of Korea for the peace of eastern Asia and he said that this “new member of the Japanese Empire” would be welcomed and cultivated through the charity of the “civilized” Japanese, and that the civilizing mission would be consistent with the merciful heart of the Buddha. This logic that mixed the charity of the Japanese Emperor with the mercy of the Buddha was typical of the discourse that legitimated colonization. Geopolitical annexation was recast in a religious vocabulary, making it seem to be an unavoidable fate.

A delegation of Korean monks went to Tokyo and visited Gennyō in 1917. He sent them 31-syllable Japanese poems (*waka*) that expressed the desire to assimilate Korea’s Buddhism and its people.

The Governor-General of Korea and Japanese Buddhists shared a prejudice that blamed Christian missionaries for plotting the March First independence movement. Thus, the Ōtani School of the Jōdo-Shinshu Sect held that Governor-General of Korea should support Japanese Buddhist missionaries to forestall the spread of Christian activities.

We have to pay attention to the insistence of Japanese Buddhist denominations: that Buddhism could overcome the barriers between the Japanese and the Korean people because of its international (or inter-racial) character.

According to the discourses of Japanese Buddhism at that time, we can consider that Buddhist Asianism legitimated the rule of Asia by Japanese imperialism after the fact, just as did “political” Pan-Asianism.

Conclusion

Now we can confirm two characteristics of Japanese Buddhist missionary work in colonial Korea. Japanese Buddhist missionaries had a concept of “Buddhist Pan-Asianism”; they believed that the Japanese and the Korean peoples could collaborate through their common belief in Buddhism, in spite of racial barriers, and they complied with the religious policies of Governor-General of Korea.

Finally, let me point out the difficulty of analyzing “discourses” in that time. Needless to say, the discourses of Buddhist missionaries in their newsletters and official magazines were written to express their loyalty and the legitimacy of Japanese colonialism. Thus, to deduce evidence of “cooperation for state policies” or “loyalty to the emperor” from these discourses may seem to be tautological. Still, we are left with these repetitive and vacuous discourses, which are our only evidence. Therefore we have to analyze these discourses through a variety of methods.

Bibliography

PRIMARY SOURCES

- 朝鮮総督府 (Chosen-Sotokufu) 『朝鮮の統治と基督教』 1921 年。
朝鮮総督府庶務部 (Chosen-Sotokufu Shomubu) 編 『朝鮮の独立思想及運動』 1924 年。
本願寺史料研究所 (Hongwanji Shiryo Kenkyu-syo) 編 『本願寺史 第三卷』 浄土真宗本願寺派宗務所、1969 年。
柏原祐泉 (KASHIWABARA Yusen) 編 『真宗史料集成 第十一卷 維新期の真宗』 同朋舎、1975 年。
大谷派本願寺朝鮮開教監督部 (Ōtani-ha Honganji Chosen Kaikyo Knatoku-bu) 編 『朝鮮開教五十年史』、1924 年。
真宗大谷派教学研究所 (Shinshu Ōtani-ha Kyogaku-Kenkyusho) 『近代大谷派年表』 真宗大谷派教学研究所、1977 年。

SECONDARY SOURCES

- 藤井健志 (FUJII Takeshi) 「戦前における仏教の東アジア布教—研究史の再検討」、『近代仏教』 日本近代仏教史研究会、第 6 号、1999 年。
韓哲曦 (HAN Seok-i) 『日本の朝鮮支配と宗教政策』 未来社、1988 年。
平山洋 (HIRAYAMA Yo) 「朝鮮総督府の宗教政策」、源了圓・玉懸博之編 『国家と宗教』 思文閣出版、1992 年。
姜東鎮 (KANG Dong-jin) 『日本の朝鮮支配政策史研究』 東京大学出版会、1979 年。
柏原祐泉 (KASHIWABARA Yusen) 「明治期真宗の海外布教」、『仏教研究論集』 清文堂出版、1975 年。
川瀬貴也 (KAWASE Takaya) 「“国家” 観と“近代文明” 観—天道教幹部“民族代表” について」、『東京大学宗教学年報』 14 号、1997 年。
川瀬貴也 (KAWASE Takaya) 「植民地朝鮮における日本仏教と宗教政策—浄土真宗を中心に」、『國學院大学日本文化研究所紀要』 第 89 輯、2002。
川瀬貴也 (KAWASE Takaya) 「植民地期朝鮮における「心田開発運動」政策」、『韓国朝鮮の文化と社会』 第 1 号、風響社、2002 年、参照。
木場明志 (KIBA Akeshi) 「近代における日本仏教のアジア伝道」、日本仏教研究会編 『日本の仏教 第二号』 法蔵館、1995 年。
小芝直樹 (KOSHIBA Naoki) 「武田範之の思想と行動—「円宗」と日韓合邦運動」、『創価大学大学院紀要』 第 14 号、1993。
源弘之 (MINAMOTO Hiroyuki) 「近代朝鮮仏教の一断面—とくに朝鮮開教を中心に」、『龍谷教学』 第 9 号、1974 年。
高橋亨 (TAKAHASHI Toru) 『李朝仏教 (復刻版)』 国書刊行会、1973 年。
都築淳 (TSUDUKI Jun) 「昭和初期大谷派「海外開教」の問題」、『教化研究』 95/96 号、真宗大谷派教学研究所、1988 年。
槻木瑞生 (TSUKINOKI Mizuo) 「「中外日報」紙のアジア関係記事目録」、『同朋大学仏教文化研究所紀要』 第 17 号、1997 年。
尹最郁 (YUN Jeoung-yook) 『植民地朝鮮における社会事業政策』 大阪経済法科大学出版部、1996 年。

FUJII Nichidatsu's Buddhist Pan-Asianism in Manchuria and India

TSUJIMURA Shinobu

(Japan Society for the Promotion of Science)

imoneko@f4.dion.ne.jp

Summary

This paper discusses the issues related to a famous Japanese priest, FUJII Nichidatsu, and his religious community, Nipponzan Myohoji. It is said that Nichidatsu and his disciples were supporters of Japanese militarism, like those in other sects. As they admit it themselves, it is true. But *why* they did so remains unknown. In this paper, I argue that “Buddhist Pan-Asianism” is the key to answering this question.

Keywords

FUJII Nichidatsu (藤井日達), Nipponzan Myohoji (日本山妙法寺), Japanese Buddhist Missionary Activities in India, Japanese Buddhist Missionary Activities in Manchuria, Buddhist Pan-Asianism.

Introduction: About FUJII Nichidatsu and Nipponzan Myohoji

FUJII Nichidatsu (or Gyokatsu) was a founder and great teacher of the Nichiren Sect Nipponzan Myohoji, and known as one of the few Japanese to meet M.K. Gandhi (1869-1948) during the Sino-Japanese War. After the war, Nichidatsu and his followers launched a movement in which they strove for peace, advocating “non-violence,” so that Nipponzan Myohoji remains famous for its pacifism. Nichidatsu is still admired for his achievements in the peace movement and for his role in cultural exchange in Asia. However, in wartime, Nichidatsu was engaged in missionary activities in various parts of Asia, including India, Manchuria, and China. Further, members of the sect sometimes participated in military operations as propaganda workers or field advisers.

This paper will address the question: “What made Nichidatsu and his disciples support the war?” It suggests that Nichidatsu’s actions were based on Buddhist Pan-Asianism, not on mere patriotism, nor on blind loyalty to the emperor.

Section 1: Nichidatsu in Japan

FUJII Nichidatsu was born in Kumamoto, Kyushu. His family made a humble living as farmers, and they opposed Nichidatsu’s commitments to Nichiren and his decision to

enter the Buddhist priesthood at the age of 19. After making this decision, Nichidatsu studied in various educational facilities founded by the Nichiren Sect, the Pure Land (Jōdo) Sect, and the Shingon Sect.

When he was 28, Nichidatsu burned a part of his arm as a ritual to memorialize the death of the Meiji Emperor. That night, he had a revelatory dream, which instructed him to begin to spread “proper faith” in Nichiren. By Nichidatsu’s time, rituals like self-immolation were no longer common for Japanese Buddhist priests. This episode suggests the strength of Nichidatsu’s personality, which would later lead him to leave the Nichiren Sect entirely. His ritual innovation, which was to use a portable drum when chanting the *Lotus Sutra*, was also controversial. He was often in trouble with the Japanese Salvation Army, the Nichiren Sect itself, and the police.

However, the most specific characteristic of Nichidatsu was his enthusiasm for India. In the “Remonstrance with the Bodhisattva Hachiman” (“Kangyo-hachiman-sho” 諫曉八幡抄, a writing attributed to Nichiren; the term *kangyo* meaning “to remonstrate with the ruler”, there is this phrase: “The sun rises in the east and casts its rays to the west.” This was taken as a sign that Japanese Buddhism would return to the “Yueh-shih” (月氏), an ancient kingdom in Central Asia, whose name Nichidatsu interpreted as “India.” And Nichidatsu highly evaluated Nichiren and the *Lotus Sutra* (*Hokkekyo*), flatly asserting that “this most excellent religion did not arise in India, China, or Korea.”⁽¹⁾ This statement shows his belief that “Japanese Buddhism” stood for the doctrine established by Nichiren, which he believed in. Before 1917, Nichidatsu studied various the doctrines of various branches of Japanese Buddhism, not only the Nichiren Sect, and prepared for the day when he could travel to India to cultivate people there. It is at this point that he developed his perspective on Asia: the union of Japan, Korea, China, and India, mediated through Buddhism.

Section2 : Nichidatsu in Manchuria (1917-1923)

In 1917, Nichidatsu finally left Japan and crossed to northeast China. For him, he was just “passing through” Manchuria on his way to India.⁽²⁾ However, Nichidatsu founded many ashrams in Manchuria. Few contemporary records survive to document his first missionary activities in China; his later writing, based on his recollections, are full of hostility towards his surroundings, which repudiated Nichidatsu and his beliefs. As in Japan, his missionary activity was not always welcomed in Manchuria, either. The ritual of loudly chanting “Nanmyo-ho-rengue-kyo” (南無妙法蓮華經, “Homage to the *Lotus Sutra*”) seemed odd enough to constitute an insult to the Japan Empire. In his first trip to Harbin,

Nichidatsu was arrested by the police of the Japanese consular office, restrained, and ultimately deported to Japan. Like the secular administration, the missionaries of the Nichiren Sect in Manchuria also kept Nichidatsu at a distance.

However, in spite of these challenges, Nichidatsu never gave up his mission. He set up the first branch of Nipponzan Myohoji in Liaoyang. It was not persecution, but a different event, that made him return to Japan: the Great Kanto Earthquake of 1923. The earthquake signified two kinds of danger to Nichidatsu. The first was “the calamity of revolt within one’s own domains” (*jikai hangyaku nan* 自界叛逆難), the second, “the calamity of invasion from foreign lands” (*takoku shinpitsu nan* 他国侵逼難). Both crises were predicted by Nichiren, in his “Establishment of the Legitimate Teaching for the Protection of the Country” (“Rissho ankoku ron” 立正安国論, written in 1259-60. Nichiren had prophesied that a great earthquake would precede the two crises. Then Mongolia attacked Japan and disasters occurred in 1260s, so the Kamakura Shogunate called Nichiren a prophet. Nichidatsu thought that same things would happen after 1923. ⁽³⁾

Threatened again by disaster, Japan was in danger. Nichidatsu returned to his homeland and began his missionary activities in Japan, especially in Tokyo, and founded more ashrams. In his understanding, the disaster was a warning to a degraded modern Japan, imploring it to awaken from the spell of the materialism brought by the West.⁽⁴⁾ Nichidatsu believed that this corruption had begun in the Meiji period, and he worried that materialism from the West would eventually undermine Japanese spirituality altogether. The importance of his way of grasping this conflict, between the West/materialism and Japan/spirituality, cannot be overemphasized.

Section3 : Nichidatsu in Manchuria (1930-1931,1936-1945)

As you know, *mappo* 末法 or “the final Dharma,” is a key concept in Buddhism. It is said that Buddhism will spread through three periods; *mappo* is the last one. In this period, Buddhism will decline and society will lose its order. Nichidatsu believed that *mappo* had already arrived in his time. Thus, after his missionary activity in Japan had gotten started, it was only natural for him to head for Asia again.

When he reached Manchuria, Nichidatsu found that some of the ashrams that he had organized were defunct and that his people had gone. However, some people in Manchuria remembered that the Japanese consular officials had done a disservice to him, so they expressed sympathy for Nichidatsu. Further, Nichidatsu could use the clout acquired from the backing that he received from some new

acquaintances in Japan, men called “Pan-Asianists.” These included, for example, TOYAMA Mitsuru (頭山満 1855-1944), a magnate of the Japanese right wing, and KASAKI Yoshiaki (笠木良明 1892-1955), who later became a counselor of Manchuria.⁽⁵⁾ Their major concerns were the future of Japan and their devotion to the *Lotus Sutra*. Between their connections, the rising public interest in the *Lotus Sutra*, and his own personal charisma, Nichidatsu was able to gather a considerable number of supporters in his second visit to Manchuria. Nichidatsu and his disciples were ensconced as chaplains, and Nipponzan Myohoji became highly esteemed among Japanese in Manchuria. Nichidatsu also became acquainted with other Pan-Asianists there (such as TSUKUDA Nobuo 佃信夫); these men shared his concerns with patriotism and Buddhism. Further, they shared one more issue of common concern: Mohandas K. Gandhi.

On the way to India, Nichidatsu made the rounds of China, where he frequently saw the words “DEFEAT JAPAN” written in Chinese graffiti.⁽⁶⁾ In his diary, he recorded the rage that this graffiti inspired in him. However, on the other hand, when he had a meeting with the president of the South Manchuria Railway Co., Nichidatsu advised him not to exploit the peoples of Manchuria, China or Korea. The reason for Nichidatsu’s advice was obvious. To him, the peoples of these areas were “benefactors” who originally introduced Buddhism into Japan, without exploiting Japan.⁽⁷⁾ If Japanese behavior were upstanding, then the “true” intentions of Japan would earn the sympathy of the Asians, Nichidatsu said.⁽⁸⁾ To this end, all Japanese immigrants and Japan itself should be upstanding in their actions. The same thing could be said with regard to India.⁽⁹⁾

Nichidatsu’s optimistic attitude toward the affiliation with East Asia based on a concept of the “sphere of Buddhism,” an understanding of the Sino-Japanese War as the strife between two countries that had forgotten their common Buddhist heritage. Hence, Nichidatsu’s mission in Japan, China and India was to take Buddhism back to Asia. Moreover, he wished to insure peace in the future, and planned to hold talks with Gandhi to enlist his help in peacemaking activities.

Section 4 : Nichidatsu in India (1931-1936)

In the 1920s, Gandhi and his nonviolence movement attracted widespread interest among the Japanese intelligentsia. Because of a great antipathy toward the West, and compassion for the tragic conditions of India, many Japanese Pan-Asianists wished to play a part in India’s independence movement. Nichidatsu was one of these figures. He saw India to be putting up a brave resistance, but at the same time, he considered the

difficult situation of India to be attributable to the lack of Buddhism there. For Japan, Nichidatsu should have learned a lesson from India's case.⁽¹⁰⁾

As mentioned above, Japanese Pan-Asianists felt a kinship with India. However, Gandhi himself disclosed that he was opposed to the Japanese military campaigns in China.

Gandhi met Nichidatsu in 1933. In spite of the wide difference in their opinions, after the meeting, they called on each other while Nichidatsu remained there.⁽¹¹⁾ One of Nichidatsu's pupils was welcomed to the ashram of Gandhi, spending long years there.⁽¹²⁾ SHIMODA [2002] and NAITO [2002] have already pointed out that the two had respect for each other, but they neither insisted that the other follow him.

In the end, Gandhi did not become a supporter of Japanese Army; Nichidatsu's disciples cooperated with the Japanese Army as chaplains or operatives in Operation Imphal, in 1944. Nichidatsu returned to Manchuria with a bone relic of the Buddha that was given to him by priests in India and Sri Lanka. He founded many stupas, praying both for peace in Manchuria, as well as for the victory of Japan. Notably, the stupa that built in 1942 in Shinkyō 新京, the capital of Manchuria, was supported by the Minister of Manchuria himself.

In Korea in 1945, Nichidatsu was informed of Japan's defeat. He saw Japan in crisis again, which once more made him return home.

Conclusion: Nichidatsu and “Buddhist Pan-Asianism”

When we look back the past, it is easy to criticize Nichidatsu as a supporter of Japanese militarism and imperialism. However, the situation is not so simple. Nichidatsu was a critic of Japan's harsh treatment of its colonies. When he was in India, the Japanese army called Nichidatsu and solicited his opinions on ruling India. Nichidatsu replied clearly, saying that the Japanese Army DID NOT understand India. He told them that if they regarded India as a country easily controlled by force, then their strategy would go awry and would eventually lead to defeat.⁽¹³⁾ In fact, Nichidatsu made the same claims for China and Korea. So, in one sense, he could be described as a brave pacifist.

Here we are investigating in the site of “Buddhist Pan-Asianism.” As noted in our stated Aim and Methodology of this Panel, Pan-Asianism is the idea of the unity of the Asian peoples that attaches itself to an overarching system of thought (such as Capitalism or Communism, imperialism, cosmopolitanism). It also applies to militarism and pacifism. In conclusion, I would like to state the following five points, showing the similarity between the ideas of Nichidatsu and Pan-Asianism.

1. Hostility to the West/Materialism

Nichidatsu and the Pan-Asianists shared a common view of the world: a dichotomy of “the West/Materialism” versus “the East/Spiritualism.” Nichidatsu was convinced that the West exerted a harmful influence on Japan and Asia. He thought that the Chinese who refused to follow Japan must be “contaminated” by Western culture. Therefore, he thought that Chinese would identify themselves with Japan if only they knew the true morality of Japan. Consequently, his hostility to the West/Materialism made him turn away from the conflict between Japan and China.

2. Sense of superiority of Nichiren

I wish again to lay emphasis on the fact that Nichidatsu highly evaluated Nichiren and the *Lotus Sutra*. Further, he identified the superiority he saw in both Nichiren and the *Lotus Sutra* with Japan itself. It is quite probable that this view of Nichidatsu was readily connected to Pan-Asianism.

3. In the Field

Unlike other Japanese priests in Asia, Nichidatsu was one of the Japanese visitors who lived together with peoples of Asia. In his diary, especially the parts written in India, he describes his life meeting and dining with many people. Nichidatsu had conversations with the people there about Buddhism, Peace, and the Future.⁽¹⁴⁾ His disciples settled in India in advance of his visit and made preparations for Nichidatsu.

On the other hand, his diaries in China hardly mention Chinese people at all, including only a few lines about some Mongolian priests. In China, Nichidatsu ate with Japanese soldiers and Japanese Pan-Asianists. This difference stems from the development of Japanese community at the time. The difference would also have influenced his views of various countries.

4. Who is “the ruler of the country” (*kokushu* 國主)?

One of the most important themes in the “Establishment of the Legitimate Teaching for the Protection of the Country” is that of giving admonition to the ruler. According to Nichidatsu, Nichiren also claimed that the ruler would assume full responsibility for the misfortune of his country. If the ruler were wrong, then disaster would come to the country. Nichidatsu felt no fear in accusing the Army or the soldiers he met, nor did he fear the authorities who arrested him. For all that, he never rejected or criticized the Emperor. Instead, Nichidatsu advocated the Emperor and the system. He burned his

arm to memorialize the Meiji Emperor, and he was later arrested by the police while praying with a drum for the recovery of the Taisho Emperor from his illness. His adoration of the Emperor kept him from doubting the unity of Japan.

5. Peace of mind, peace in the real world.

ICHIKAWA [1971] has pointed out⁽¹⁵⁾ that there are some key concepts indigenous to Buddhism that led modern Japanese Buddhists to war. One is the theory of *anshin-ritsumei* or *anshin-ritsumyo* 安心立命. This is a Confucian term originally used both in the Zen and the True Pure Land (Jōdo Shin) Sects. The term refers to a state in which one totally gives up himself to his fate and thereby achieves peace of mind. ICHIKAWA said that this concept allowed Buddhists to think that the present condition should be accepted as it was, so as not to upset one's peace of mind. Buddhists thinking along these lines gave priority to peace of mind over peace in the real world.

Turning our attention to Nichidatsu, it seems quite probable that his sense of crisis about the world in *mappo* reduced his sensitivity to war victims. He wrote about Misery and sorrow accompanies war.⁽¹⁶⁾ With his long experience near the battlefield, Nichidatsu was himself accustomed to misery and sorrow. This experience made him and others lose sight of the real world. This attitude, the mind that finds presages in dreams, and tries to find some meanings in events seen, made Nichidatsu and others uncritically accept everything before their eyes. They thought that everything would be settled appropriately of its own accord in the end. This is fundamentally the same as the innocent thought that the Pan-Asianists embraced. They believed that Japan's true intentions would finally become clear to the international community, including the Chinese, once Japan won the war.

As we have seen, Nichidatsu and Pan-Asianism share many points in common. It is easy for us today to blame Nichidatsu and others for their irresponsibility and inconsistency as priests who sought peace. However, criticism of this sort not only meaningless, but negative, unless we also investigate what factors made them do what they did. In the future, more research on human relations and historical matters, geographical matters and related areas should be carried out, so that we have a clearer insight into the ideas and activities of FUJII Nichidatsu.

Notes

- (1) Volume3, p.191
- (2) Volume3, p.262
- (3) Volume1, p.37
- (4) Volume1, p.64
- (5) He wrote some letters to them.
- (6) Volume1, p.347
- (7) Volume3, p.266
- (8) Volume3, p.266
- (9) Volume5, p.81
- (10) Volume3, p.361
- (11) Volume5, p.18-28, p.40, p.79,
- (12) MARUYAMA Gyōryō. KASAKI introduced him to Nichidatsu.
- (13) FUJII 1972. pp.169-174
- (14) In many case, he was with his pupil as an interpreter.
- (15) ICHIKAWA 1971.
- (16) Volume5, pp.357-358

Bibliography

PRIMARY SOURCES

藤井日達(FUJII, Nichidatsu) 『藤井日達全集』 隆文館、1994－1999 年。

- Volume.1 『立正安国論』
- Volume.2 『撃鼓宣令』
- Volume.3 『西天開教日誌』
- Volume.4 『仏蹟巡礼』
- Volume.5 『藁田日記』
- Volume.6 『書簡集 1』
- Volume.7 『書簡集 2』
- Volume.8 『書簡集 3』
- Volume.9 『書簡集 4』
- Volume.10 『書簡集 5』
- 『我が非暴力』 春秋社、1972

SECONDARY SOURCES

- 市川白弦 (ICHIKAWA Hakugen) 「仏教者の戦争責任」『仏教者の戦争責任』、春秋社、1971 年。
- 山折哲雄 (YAMAORI Tetsuo) 「インド体験型アジア主義の一類型——藤井日達の場合」『アジア経済』14-9、日本貿易振興機構アジア経済研究所研究支援部、1973 年。
- 「藤井日達のアジア主義——1930 年代の日印関係」『アジア経済』17-11、日本貿易振興機構アジア経済研究所研究支援部、1976 年。
- 内藤雅雄 (NAITO Masao) 「M.K. ガーンディーと日本人——日中戦争をめぐる」『アジア・アフリカ言語文化研究』63、東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所、2002 年。
- 下田正弘 (SHIMODA Masahiro) 「未来に照らされる仏教」『思想』943 号、岩波書店、2002 年。

Missionary activities of Nichiren Buddhism in East Asia

ŌTANI Eiichi (Toyo University)

eichi.otani@nifty.ne.jp

Summary

In my presentation I will examine the missionary activities of the Nichiren Sect (日蓮宗) of Japanese Buddhism in East Asia during the modern era. Particular attention will be paid to the activities and personality of TAKANABE Nittō (高鍋日統, 1879-1953), a Nichiren missionary in Mongolia. I will show how TAKANABE's own Asianist thought was heavily influenced by such prominent pre-war Nichiren Buddhist thinkers as TANAKA Chigaku (田中智学), HONDA Nisshō (本多日生), and SHIMIZU Ryōzan (清水梁山). I will also give an outline of the Nichiren Sect activities throughout East Asia. In conclusion, I will elucidate the political significance of TAKANABE's thought and activities in particular, as well as the activities of Japanese Buddhism in East Asia in general, by situating them in their general historical context.

Keywords

TAKANABE Nittō, Nichirenism, the Nichiren Sect, Mongol, Buddhist Pan-Asianism

1 . The Purpose of My Presentation

Today is the presentation to analyze the missionary activities of the Nichiren sect in East Asia before the Second World War. By focusing on the activities of TAKANABE Nittō (高鍋日統, 1879-1953) . TAKANABE was a Buddhist priest of the Nichiren sect, active in Fukuoka in the Kyushu region. He was Buddhist-Asianist heavily influenced by Nichirenism, the nationalism-inspired modern Japanese Buddhist thought. In 1905, he started the magazine *Great Asianist* (大亜細亜人) and advocated Asianist discourse grounded in religious ideas.

There are few researches about the thought and activities of TAKANABE, written by Nakano [1976], Narangona [1998], Fujioka [2004]. However, what seems to be lacking is the study of the relation between his religious thoughts and activities. So in this presentation I would like to focus attention on his religious thought and missionary activities in Mongolia, referring to these earlier researches and also analyzing the original source such as TAKANABE's own writings. I shall consider the relation between the thought and activities of TAKANABE, using the analytical concept “Buddhist Pan-Asianism” and present my opinion about the missionary activities of the

Nichiren Sect of Japanese Buddhism in East Asia before the Second World War.

2 . The Feature of Nichirenism

Nichirenism (日蓮主義) is the nationalism-inspired Nichiren Buddhism advocated by TANAKA Chigaku (田中智学, 1861-1939). He was the founder of the Kokuchu-kai Society which is a lay Buddhist association. Nichirenism spread by the efforts of HONDA Nisshō (本多日生, 1861-1931), a superintendent priest of the Kenpon-Hokke sect and SHIMIZU Ryōzan (清水梁山, 1864-1928), a priest of the Nichiren sect, became popular in Japanese society during 1910's~1920's. Especially, TANAKA and SHIMIZU connected Nichirenism and national polity(国体) ideology and systematized it, that is the original theory of Japanese national polity (日本国体学) [TANAKA, 1919(1932); 1922(1981)], the original theory of the unity of religion and politics (王仏一乘論). It is clear that the discourse of TAKANABE was influenced by both of these Nichirenist thinkers.

NISHIYMA Shigeru has made four important statements on the feature of Nichirenism by TANAKA, SHIMIZU and ISHIWARA Kanji (石原莞爾, 1889-1949) who was a military officer which took part in the Manchuria invasion. First, analyzing Nichiren Buddhism in reference to Japanese national polity, Secondly, intending to make this world a utopia by appearance of Gold-wheel-turning king (金輪大王), Thirdly, requiring to make the Japanese Emperor (天皇) and Japanese centrism (but ISHIWARA's standpoint is not so), Fourthly, as they made a deep differences and sharp tension between Nichiren Buddhism as subject and Japanese national polity as object, and Japanese national polity(ideal Japan) and actual Japan, they laid the action to eliminate that differences (but SHIMIZU's standpoint is not always so).[NISHIYMA, 1985:186-187]

First~Third, but not Fourth applies to the case of TAKANABE. He locates his standpoint with "great Japanese nation principle (大日本国主義)" or "Pan-Asianism (大亜細亜主義)". Moreover, the word "Nichirenism" was defined by TAKANABE as "means of the mission and end of building the Third Reich to unite the ideal of Japanese nation-building and the thought of Buddha land in *the Lotus Sutra* (法華經)." He valued a solution of Asian problem at that time and emphasized an achievement of the moral unity of the whole world by Gold-wheel-turning king=the holy son of heaven (聖天子)=the Japanese Emperor. His discourse and practice that was related closely to continental policy by Japanese Government was very political.

The reason TANAKA and SHIMIZU considered "Emperor" as the Messiah, was derived from the defense of the fatherland Mandala (護国曼荼羅). This Mandala was

discovered at Kyoto in 1915 and the question whether it was real thing or not being raised at that time [SHIMIZU (Ryu), 1916]. It was put down “Sun Goddess (天照大神),” “the holy son of heaven= Gold-wheel-turning king,” “Yahata Bodhisattva (八幡大菩薩)” under “Namu-myoho-rence-kyo (南無妙法蓮華經).” Furthermore there was writing of “Heavens always defend great Japanese nation” beside signature of Nichiren. TAKANABE valued this Mandala too and insisted the theory of the Emperor-worship similar to SHIMIZU’s opinion.

In addition, TANAKA and SHIMIZU also referred to Nichiji(日持, 1250~?), one of six disciple of Nichiren, who pioneered in overseas propagation of *the Lotus Sutra* [TANAKA, 1906] [SHIMIZU, 1910]. TAKANABE also defined his missionary activities by Nichiji Legend.

3 . The Brief History of TAKANABE and the Feature of His Thought

1. The Brief History of TAKANABE

TAKANABE was born in 1879 at Fukuoka in the Kyushu region and entered Buddhist priesthood at the Hongaku-ji (本岳寺) temple in Fukuoka at an infancy period. After he studied at Ikegami-Honmon-ji (池上本門寺) temple in Tokyo and Sozan graduate school (祖山大学院) in Yamanashi, he established “The Society for searching ruins of Nichiji” at his twenties and researched Nichiji’s footprint in the country and various places of the Continent.

In 1924, TAKANABE built Mt. Tairiku-zan Mizuki-in (大陸山水城院) temple at Mizuki in Dazaihu to spread into the continent and communicate with the people of Asia. FUJIOKA points out that this temple was the place where TAKANABE exalted his Asianism and his thought of national defense [FUJIOKA, 2004:305]. TAKANABE had the idea of “uniting Chinese continent” and asserted that Japan united Asia, getting a foothold in Korea [ibid.,:315].

For him, the place to practice his ideal was Mongolia. In 1927, TAKANABE built service tower for the dead Mongol force (モンゴル軍供養塔) when Mongols raid the Shikano-shima island at Hakata bay in the middle ages. Next year he was appointed specially missionary activities to Mongolia from The Nichiren-sect.

2. The Feature of TAKANABE’s Thought

For TAKANABE, “ST. Nichiren’s Buddhism means the unity of religion and politics (政教一致, 王仏冥合).” [TAKANABE, 1921:68] Especially, defending the fatherland Mandala was symbol of the unity of religion and politics. He said that the relation between the three secret laws (三大秘法) in Nichiren Buddhism and three holy durables

(三種の神器) in the Japanese myth was that “though these names were separate, these are the same.” [TAKANABE, 1921:77]

His interpretation about the three secret laws is similar to TANAKA's interpretation. Additionally, about the relation between Nichiren Buddhism and Japanese national polity the opinions of TANAKA and SHIMIZU are similar. TAKANABE also advanced the theory of the Japanese Emperor-worship similar to SHIMIZU's opinion.

TAKANABE interpreted that defense of the fatherland Mandala imaged as “the great object of worship uniting the whole world” [TAKANABE, 1928(1934):83], and “relieving contemporary China,” [TAKANABE, 1921:14] “friendship of East Asia and defend of peace for the whole world.” [TAKANABE, 1928(1934):83] For him, the person to unite the whole world was “the holy son of heaven= Gold-wheel-turning king” which was represented in this Mandala, that is the Japanese Emperor. He explained that Emperor had “justice” and “military power”.

By the way there is one other thing that is important in his theory. TAKANABE insisted that Japan had the calling to unite the world morally. This calling was represented by “six missions of Japanese nation-building” based on Kojiki (古事記) and Nihon shoki (日本書紀). First, the ideal of nation-building = Global peace, Secondly, the imperial rescript by Gods (天神)=the mission of Japanese nation, Thirdly, the creation of the country=the spirit of national defense, Fourthly, Izumo in age of gods=the contemporary Manchuria and Mongol, Fifthly, reducing Korea to Japan= Manchuria and Mongol nation-building, Sixthly, the force of Emperor army =peace of Asia [TAKANABE, 1937:55]. To borrow TAKANABE's phrases, Japan and Korea were unified from the age of Gods and there was not another nation in the area of Manchuria and Mongol. He declared Japan to have the mission of uniting all of Asia a posteriori, because Japan had the ideal of “fated continental policy”.[ibid., :63] It is clear that these discourses mean to justify the imperialistic policy of Japan.

In addition, TAKANABE's insistence of uniting all of Asia was motivated by Nichiji Legend and building the service tower for the dead Mongol force. He connected “fated continental policy” to Nichiji Legend and building of this tower.

4 . The Missionary Activities of the Nichiren Sect and Mongol Missionary Activities by TAKANABE

1. The Policy of the Missionary Activities of the Nichiren Sect in East Asia

As YOSHIDA Kyūichi points out, Japanese Buddhist groups propagated in Asia , promoting to achieve “uniting the whole world (八紘一字).” “Greater East Asian

Co-Prosperity Sphere (大東亜共栄圏)”and to invade the continent after The Japanese-China War (1937-1945) [YOSHIDA, 1998:291]. The Nichiren sect too prepared for war, working to form “the movement for Establishing the Correct Teaching and Rewarding the Nation for all national spirit mobilization (国民精神総動員立正報国運動)”. Next year the Nichiren sect organized the 2nd movement for establishing the Correct Teaching and Rewarding the Nation and cooperated with Japanese army in the continent.

In November 1938, Prime Minister KONOE (近衛首相) unveiled his manifesto of “building the new East Asia order (東亜新秩序形成)”. Next Year UAMDA Gyokei(馬田行啓)who was Teaching Director in the Nichiren sect emphasize to build the new East Asia order and uniting all of the world, based on KONOE's statement.

At that time in 1939, there were 50 propagandists and 24 propagation places in Mongol, North, Middle and South China.

Thereafter the Nichiren sect promoted war activities raising the slogan “on Establishing the Correct Teaching and Rewarding the Nation (立正報国) within the country, and on Establishing the Correct Teaching and developing Asia (立正興亜) outside the country”.

2. Mongol Missionary Activities by TAKANABE

In the above-mentioned war supporting system of the Nichiren sect, TAKANABE, as supervisor for missionary in Mongolia, left for Kouwa which was the capital of the Mongolian Allied Autonomous Government in July 1939. In August 29, He took part in the 4th Mongolian Convention and after 3 days when the Mongolian Allied Autonomous Government was approved by the support of the Kantō army (関東軍), he established the division of supervision for missionary in Mongolia. After this he lectured “the worldwide mission for missionary activities in Mongolia by Nichirenism”at army special duty organization in Houtō in September 4, and “Opening the rock door of heaven in great Asia”at Kouwa Public hall in September 12. In addition, he held a opening ceremony for the defense of the fatherland Mandala, gathering 400 total people consisting of 20 Lamanism priests, Chinese priests, Mayor, Head of elementary school, Mongolia junior high school staffs and students. In the winter of this year, he built Mt. Minobu-Kouwa the branch temple and Mt. Tenshō-Kenkoku temple.

After that he propagated his teaching at hospital, school, ministry and his temple. And he returned home in October 1941, leading 10 Mongol's young persons. TAKANABE executed his plan of foreign exchange of young persons in Japan and Mongolia. In September 1942, TAKANABE built the temple for Establishing the

Correct Teaching and Developing Asia to admire Emperor who was considered to complete the Pacific War.

In 1946, he returned home from Mongol. After the Second World War, though he was active and shuttled between Mizuki and Tokyo, the activities were less political than those in the prewar days.

5 . Conclusion

We can understand Asianism that started from the Meiji era and finish at the Shōwa era as “Pan-nationalism” [Duus, 1992:108]. It is reconciled with the ethnic concept of nation and Imperialism. Especially, “Greater East Asian Co-Prosperity Sphere (大東亜共栄圏)” ideology carried out a function were Pan-nationalism camouflaged Imperialism expansion [ibid., :114]. It is clear that Imperial Japan imaged “Asia community” and identified Japan with Asia, and Pan-nationalism as Asianism. Similarly, using as Pan-nationalism TAKANABE also insisted on uniting all of Asia by Asianism. His Asianism was based on Nichirenism, hence he insisted to unite all of Asia by Nichiren Buddhist Pan-Asianism.

What needs to be notice in TAKANABE's Asianism is that he practiced the policy of the missionary activities of the Nichiren Sect in East Asia. The Nichiren Sect responded war supporting system by Japanese Government and adapted to the national policy, so the Nichiren Sect propagated in East Asia for “Establishing the Correct Teaching and Developing Asia”. TAKANABE met leading persons both in Mongol and Japan of the Mongolian Allied Autonomous Government. Like this, TAKANABE's activity was part of the missionary activities of the Nichiren Sect in East Asia and the imperialistic policy of Japan, as well as political religious practice. The practice of Buddhist Pan-Asianism as like TAKANABE Nittō was special example, but his discourse and practice was part of the activities of Japanese Buddhism in East Asia integrating the imperialistic policy of Japan.

My special thanks are due to FUJIOKA Kentarō(Kyushu university), NAGASHIMA Hiroki(Saga university), JINNO Susumu(the Kokuchu-kai society), ISHMI Yoshiaki(the Kokuchu-kai society), SAIJYO Gishō(Tōitsudan Foundation), Ranjana Mukhopadhyaya (Nagoya City University).

Bibliography

- Demchughdongrub (De Wang) 1994 『徳王自伝』森久男訳、岩波書店。
- Duus, Peter 1998 「想像の帝国——東アジアにおける日本」ピーター・ドウス・小林英夫編『帝国という幻想——「大東亜共栄圏」の思想と現実』青木書店。
- 1992 「植民地なき帝国主義——「大東亜共栄圏」の構想」『思想』814号。
- 藤岡健太郎 (FUJIOKA Kentarō) 2000 「高鍋日統関係資料」大宰府市史編さん室。
- 2004 「高鍋日統と大陸山水城院」『太宰府市史』通史編別編、太宰府市。
- 柿花啓正 (KAKIHANA Keisei) 1919 『神州の精華日持聖人 海外遺跡探検記』二松堂書店。
- 川添昭二 (KAWAZOE Shoji) 1977 『蒙古来襲研究史論』雄山閣。
- 近代日蓮宗年表編纂委員会・日蓮宗現代宗教研究所編 (KINDAI NICHIREN-SHU NENPYO HENSANIINKAI・NICHIREN-SHU GENDAISHUKYO KENKYUJYO eds.) 1981 『近代日蓮宗年表』日蓮宗務院。
- NAKAMI Tatsuo 2003 “Mongol Nationalism and Japan” in Li Narangoa & Robert Cribb (eds.), *Imperial Japan and National Identities in Asia, 1895-1945*, Routledge Curzon.
- 中濃教篤 (NAKANO Kyotoku) 1976 『天皇制国家と植民地伝道』国書刊行会。
- 西山 茂 (NISHIYAMA Shigeru) 1985 「日本の近・現代における国体論の日蓮主義の展開」『東洋大学社会学部紀要』22巻2号。
- 1986 「上行のアドヴェンティスト・石原莞爾」『石原莞爾選集』8、たまいらぼ。
- 1995 「近代の日蓮主義——『賢王』信仰の系譜」『日本の仏教』4。
- Narangoa, Li 1998 *Japanische Religionspolitik in der Mongolei 1932-1945. Reformbestrebungen und Dialog zwischen japanischem und mongolischem Buddhismus*, Harrassowitz.
- 大谷栄一 (ŌTANI Eiichi) 2001 『近代日本の日蓮主義運動』法蔵館。
- 2002 「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』943号、岩波書店。
- 清水美紀 (SHIMIZU Miki) 2004 「1930年代から40年代にかけての『満蒙』における日本の宗教政策——リ・ナランゴア氏の研究を軸として」『近現代東北アジア地域史研究会ニューズレター』16号。
- 清水梁山 (SHIMIZU Ryōzan) 1910 『日韓合邦と日蓮聖人』唯一仏教団。
- 1911 『日本の国体と日蓮聖人——一名 王仏一乗論』慈龍屈。
- 清水龍山 (SHIMIZU Ryuzan) 1916 『偽日蓮義真日蓮義』東福寺。
- 執行海秀 (SHUGYO Kaishu) 1968 「近代日蓮教学の形成」望月敏厚『近代日本の法華仏教』平楽寺書店。
- 高橋智遍 (TAKAHASHI Chihen) 1975 『日持上人研究』師子王学会出版部。
- 高鍋日統 (TAKANABE Nittō) 1921 『国難降伏論 天の巻』統一通信社。
- 1925 「六百年前蒙古進入の英雄僧日持上人論」『日本』8月20日号～9月16日号→[1942b]所収。
- 1928 「光は東方より」『妙道』→[1934]所収。
- 1930 「蒙古退治の本尊と蒙古温都爾親王——世界平和郷建設指導原理としての護国本尊」『日蓮主義』昭和5年1月号～3月号→[1934]所収。
- 1933a 『天皇現神と皇軍精神』統一社。
- 1933b 『神威護国論』国民明治会。
- 1934 『満蒙平和国建設運動記』大亜細亜民族会。
- 1937 『現人神と皇軍精神』統一社。
- 1938a 『水城国防史論』大日本建国史学会。
- 1938b 『清正公満鮮活躍大信念啓示の大日本建国神論』全2巻、大日本建国史学会。
- 1940 「履歴書」JACAR(アジア歴史資料センター)Ref.A20010000128 (第90～91画像目)、「本邦寺院関係雑件 第二巻 2. 妙法寺」(I-0533) 外務省外交史料館。
- 1942a 「立正興亜道場の創設」『日蓮主義』昭和17年11月号。
- 1942b 『聖雄日持と豊太閤——一名 護国本尊の啓示する日本建国の理想』大日本建国史学会。
- 田中智学 (TANAKA Chigaku) 1904～1913 『本化妙宗式目講義録』全6巻、師子王文庫。
- 1904 『世界統一の天業』師子王文庫。
- 1906 「海外布教の先登——蓮華阿闍梨日持上人の事蹟」『太陽』明治39年1月号。
- 1919 (1932) 「本化宗学より見たる日本国体」『師子王全集』第1輯第2巻、師子王全集刊行会。
- 1936 (1977) 『わが経しあと 田中智学自伝』第5巻、師子王文庫。
- 1922 (1981) 『日本国体学』真世界社。
- 吉田久一 (YOSHIDA Kyūichi) 1998 『近現代仏教の歴史』筑摩書房。

The International Buddhist Society and the notion of 'East Asia Buddhism'

ŌSAWA Kōji (Graduate School of Taisho University)

ohsawa@rirc.or.jp

Summary

This presentation considers the activities of Buddhist scholars in the Second World War. I focus on the International Buddhist Society, which was active from 1933 to 1945, by way of example. The International Buddhist Society became a war organisation, although it started out as an academic society and an international exchange organization. After the invasion of Southeast Asia by the Japanese Imperial Army, the International Buddhist Society researched the spread of Buddhism in this region. I would like to discuss the transformation of the Society in this presentation.

Keywords

The International Buddhist Society, 'Tōa Bukkyō' or 'East Asia Buddhism', Political Nature of Academism, the Second World War.

Introduction

In my presentation today, I will talk about Japanese Buddhist studies during the Second World War. In particular, I would like to focus on the International Buddhist Society (Kokusai Bukkyō Kyōkai 国際仏教協会, 1933-1945), or the IBS.

Let me begin by sharing with you the reason I became interested in this subject. The IBS has been mostly disregarded in the history of modern Japanese Buddhism, although many Buddhist scholars were members of the Society. In fact, the IBS has never been studied post war.

I think that it had been taboo to talk about Buddhist scholars during wartime. And the IBS was quite a different society in the first and the latter halves of its existence.

Because the IBS was society of academic pursuits and friendship, it trained agent provocateurs during the Second World War. This is probably the reason why it has not been talked about until now, since it was an organization with close ties to the war.

There are three subjects I'd like to talk about concerning the IBS. First, I will give you the background of the establishment of the IBS. Then, I will explain the policies and activities of the Society. Finally, I will focus on the IBS in the Pacific War.

1. Background of the Society’s Establishment

The IBS was formed through the common enterprises of Buddhist scholars, in particular two key scholars, TAKAKUSU Junjirō 高楠順次郎 (1866-1945) and WATANABE Kaikyoku 渡辺海旭 (1872-1933).

They edited the *Taishō Shinshū Daizōkyō* 『大正新脩大藏經』 [*Taishō Buddhist Canon* 1924-1934], which is probably the most accurate Buddhist canon used in the world. The Nippon Buddhist Research Association (Nihon Bukkyō Gakkai 日本仏教学会) was established by WATANABE in 1929. In addition to *Nanden Daizōkyō* 『南伝大藏經』 [*Pāli Buddhist canon* 1935-1941] were books issued to commemorate TAKAKUSU’s distinguished services. TAKAKUSU theorized that 1934 is the 2,500th anniversary of the “birth” of Buddha, and Academic conference on the 2,500th birth anniversary of Buddha (Buttan Nisen-gohyaku-nen Kinen Gakkai 仏誕二千五百年記念学会) was held in December 1934. This is the basis of TAKAKUSU’s theory (Buddha: birth BC566, death BC486), which refers to *Syūsyō-tenki* 『衆聖点記』.

Thus, TAKAKUSU and WATANABE were the leading Buddhist scholars in Japan. WATANABE, who had contributed to academic circles for many years, died suddenly in 1933. A conference to mourn WATANABE was held, during which it was decided to establish the IBS.

2. Policies and Activities

The IBS was founded on December 16, 1933, with an office in Ginza, Tokyo. According to an English publication, the purpose of the IBS was “the dissemination of Buddhism to the world at large.”

When it first began, the IBS planned the following activities. 1) To produce writings, compilations, translations and publications concerning Japanese Buddhism and culture, as well as Buddhists studies; the English monthly magazine *The Young East*, the English annual magazine *Studies on Buddhism in Japan*, and the Japanese monthly magazine *The Kaigai Bukkyō Jijō* 海外仏教事情 [Foreign Affairs of Buddhism]. 2) To establish Buddhist chairs, and to facilitate the exchange of professors and students. 3) To hold lecture-meetings, seminars and cinema meetings, receptions and farewell parties, exhibitions and memorial services. 4) The exchange of Buddhist cultural matters. 5) To establish the Japanese Buddhist Research Institute and library for the sake of foreigners engaged in Buddhist research. 6) To take foreigners to Buddhist sites and temples. 7) To hold an International Conference. 8) And to correspond with Buddhist organizations, individuals, institutes and universities all over the world. A

total of 94 branches of the IBS had been established by 1938.

The following scholars participated in the Society as board members. The President was INOUE Tetsujirō 井上哲次郎 (1855-1944). Counselors were ANESAKI Masaharu 姉崎正治 (1873-1949), OGIWARA Unrai 荻原雲来 (1869-1937), SAEKI Jōin 佐伯定胤 (1867-1951), SUZUKI T. Daisetz 鈴木大拙 (1870-1966), and TAKAKUSU Junjirō 高楠順次郎 (1866-1945), et al.

Standing Committee were TOMOMATSU Entai 友松円諦 (1895-1973) of chief, KIMURA Nichiki 木村日紀 (1882-1965), TACHIBANA Shundō 立花俊道 (1877-1955), NAGAI Makoto 長井真琴 (1881-1970), MIYAMOTO Shōson 宮本正尊 (1893-1983), and YAMAMOTO Kairyū 山本快竜 (1893-1948), et al. In addition, the IBS also had local directors and research students, many of whom were famous Buddhism scholars at the time.

You may think that the IBS appeared to be a genuine academic society. I will show you the facts. The IBS received sponsorship from the Society for the the International Cultural Relations (Kokusai Bunka Shinkōkai 国際文化振興会), which was affiliated with the Ministry of Foreign Affairs established in April 1934.

The reason for the establishment of the International Cultural Relations was because the Government of Japan had seceded from the League of Nations in March 1933. The Ministry of Foreign Affairs needed an organization for cultural exchanges overseas; an organization that was operated jointly by the Government and the private sector. In short, cultural activities were used as propaganda by the Japanese Government.

This was frequently seen in the description of the Society's publications. In a certain article, for instance, it was said, "Japanese culture in particular depends on Buddhism. We believe that we should extend Buddhism to foreign countries in order to raise the position of Japanese culture in the world." ["The Member Wanted" *Kaigai Bukkyō Jijo* vol.1 no.4, 1934. p.39]. Also, director KIMURA wrote the article "The International Buddhist Society and Global expansion of Japanese Buddhism" in the magazine [*Kaigai bukkyo jijo* vol.4 no.9 in 1937].

3. The Second World War and the IBS

The IBS cooperated in the construction of the Greater East Asia Co-Prosperity Sphere (Dai Tōa Kyōei Ken 大東亜共栄圏), which was a plan to liberate Asian countries from Western colonization. But in fact, it turned out to be another colonization of Asia by Japan. Under this policy, in 1937 the Sino-Japanese war broke out, and it eventually developed into the Second World War.

The IBS began to consider Southeast Asia more than ever before. It was a political purpose that coincided with national policy. For instance, there were the following movements.

The magazine *Kaigai Bukkyō Jijō* frequently featured Southeast Asia Buddhism in Thailand, Sri Lanka (Ceylon), Cambodia, Myanmar (Burma), Indonesia, and Vietnam. Although little attention had been given to Buddhist culture in Southeast Asia, the magazine introduced it in a positive manner.

In April 1941, the Pāli Cultural School (Pāli Bunka Gakuin 巴利文化学院), was established by the IBS in Tokyo. Professors taught Pāli, Thai and Burmese to young monks. As a result, the IBS sent priests to Southeast Asia as agent provocateurs. As civilian employees of the Japanese Imperial Army, priests agitated against the common people of Southeast Asia.

The First Vēsak Festival (Dai-1kai Nanpō Budda-Sai 第1回南方仏陀祭), the annual festival of Thēravāda Buddhism, was held in Tokyo in July 1941, backed by the Intelligence Office of the Cabinet, the Ministry of Foreign Affairs, the Education Ministry, and others.

Policymakers needed to understand the local religious culture for military operations, occupation and colonization, because religion was the common people's way of life. The IBS collected information about and researched Buddhism in Southeast Asia, which was necessary for the invasion of Asia by Japan. For example, the research of Islām was also necessary for strategic purposes during the war period. The Greater Japan Muslim League (Dai Nihon Kaikyō Kyōkai 大日本回教協会), an extra-government organization, investigated Islām in China and Southeast Asia at around the same time as the IBS was researching Southeast Asian Buddhism.

The IBS used the term 'East Asia Buddhism' (*Tōa Bukkyō* 東亜仏教) or and 'Great East Asia Buddhism' (*Dai Tōa Bukkyō* 大東亜仏教). Literally, this was used as a campaign slogan that aimed to unify Buddhists in the Greater East Asia Co-Prosperity Sphere through the slogan of "Buddhism of East Asia." *Tōa Bukkyō* was a geopolitical concept far exceeding a geographical name. This concept was a declaration that two different Buddhisms -- Mahāyāna Buddhism and Thēravāda Buddhism were united, and it meant that Japanese Buddhism played a leadership role in Buddhism in East Asia and Southeast Asia. In short, the IBS supported the construction of the Greater East Asia Co-Prosperity Sphere in terms of Buddhism.

Conclusion

Today I have talked about the IBS. The IBS was engulfed in Asianism and expansionism through the advance of the war. In conclusion, the IBS is an important organization in the history of Buddhism studies, and an organization that demonstrates clearly the trend of thought in the second decade of the Showa Era.

I'd like to sum up the features of the IBS. First, when it started, the IBS was an academic society and an international exchange society. Second, the IBS greatly changed its policies from the 1930s to the 1940s. Third, the IBS taught priests to act as agent provocateurs, and sent them to Southeast Asia during the Second World War. Fourth, changes in the IBS' policies meant changes in the recognition of Asia by Buddhist scholars and Japanese Buddhism.

Finally, talking about the political nature of academism and Asianism in Buddhist studies has long been avoided. I would like to say that the main theme of this congress is "Religion: Conflict and Peace." "Conflict" in the history of modern Japanese Buddhism has not been researched, or has only been roughly evaluated, in ideological studies. We should conduct empirical research into the modern history of Japanese Buddhism.

Bibliography of the International Buddhist Society

1) Magazines

国際仏教協会編『海外仏教事情』1巻1号－10巻4号、国際仏教協会、1934－1944年。
International Buddhist Society ed. *The Young East*, v.4, no.11-v.10, no. 2., 1934-1943.
Vol.1, no.1- v.4, no.11, 1925-1930 (Tokyo: The Young East Publishing Office)
The International Buddhist Society ed. 1939-1942. *Studies on Buddhism in Japan*; vol.1-4,
International Buddhist Society.

2) Books

TAKAKUSU Junjirō 1938 *Buddhism, the fountain head of intellect: IBS Publications Series No.1*, (Tokyo: International Buddhist Society).
TAKAGAMI Kakushō, 1939 *The Japanese spirit and Buddhism: IBS Publications Series No.2*, (Tokyo: International Buddhist Society). trans. by K. and L. W. Bush.
TOMOMATSU Entai 1939 *The Buddha's words: IBS publications Series No.3*, (Tokyo: International Buddhist Society). trans. by Kaneko & L. Bush
Rastrapala Sandilyayana 1940 *A short history of early Japanese Buddhism: IBS publications; Series No.4*, (Tokyo: International Buddhist Society).
ISHII Mamme 1940 *Honen: the Luther of Japan: IBS publications; Series No.5*, (Tokyo: International Buddhist Society).
NICHIREN 1941 *The Awakening to the Truth 'Kaimokusho.'* The International Buddhist Society.
Edited by N. R. M. Ehara. Assisted by Bhikkhu Soma and Bhikkhu Kheminda.
国際仏教協会編『南方仏教聖典』国際仏教協会、1942年。
国際仏教協会編『日本仏教美術集』国際仏教協会、1943年。
Trần=Văn Ciáp (陳文弅)『河内遠東攷古学院現蔵 越南仏典略畧編』国際仏教協会、1943年。

3) Booklet

国際仏教協会編『国際仏教パンフレット第2輯 私はなぜ日本仏教を求めるやうになつたか』国際仏教協会、1938年。
吉水十果『国際仏教パンフレット第3輯 東と西と心の友へ』国際仏教協会、1939年。
国際仏教協会編『大東亜ニ於ケル宗教別信徒数概算』国際仏教協会、1942年。

パネル要旨 近代日本仏教とアジア主義

1. 近代日本仏教の植民地主義と日本仏教のアジア布教

近代における日本仏教教団のアジア布教は、帝国日本のアジアへの植民地政策と伴って行われた。マーク・ピーティーが指摘するように、1895～1945年の間の帝国日本の植民地政策は、「特殊固有な側面と近代植民地主義に普遍的な側面との二つの顔があった」⁽¹⁾。前者として、日本が唯一の非西洋の国家であったこと、南洋を除けば、本土に近い大陸沿岸部に植民地を持っていたこと、5つの植民地（台湾、朝鮮、関東州、南樺太、南洋）の内の3つが中華文明という共通の文化遺産を持っていたこと、後者として、領有する手段や状況、帝国としての法的権利を得たプロセス（西洋列強による承認。ただし、朝鮮は別）、領土の征服と平定。しかし、「植民地の社会に与えた衝撃と変化の強さという点では、日本帝国は際立っていた。明治国家の戦略が植民地に及ぼした影響は、開発、搾取、社会的変容のどの点でも、他の植民地勢力よりひととき強力で集中的だった」⁽²⁾。帝国日本の植民地主義と植民地のコロニアル・モダニティの関連が問題となり、それに対する仏教教団や仏教者の関与や役割が主題化される。

本パネルの課題は、帝国日本のアジア植民地政策を背景として展開された仏教教団や布教者の布教の理念や論理、実際の活動を検討することにあるが、その際に、彼等の有していたアジア主義的な志向性に注目する。帝国を——ベネディクト・アンダーソンの『想像の共同体』の議論を踏まえて——「想像の帝国」と把握し、「帝国の実体的な制度や機構を支えるヴィジョン」⁽³⁾と規定するピーター・ドウスは、「日本の帝国」は「アジアの共同体」として想像される必要があり、『『アジアの共同体』としての帝国を想像するためには、日本文化をアジアと同一視すること——おそらくは同一視し直すことが必要とされた」⁽⁴⁾と指摘する。この「同一視し直すこと」試みとして、日本を西洋、東洋との差異性／同一性によって位置づける脱亜論と興亜論の言説が福沢諭吉や岡倉天心を始めとする論者によって、1880年代半ば以降に主張される。アジア布教に取り組んだ布教者たちにおいて、この「アジアの共同体」＝帝国の想像を支えたのは、とくに興亜論の系譜に連なるアジア主義であり、仏教的な意味づけにもとづくアジア主義（仏教アジア主義）の理念と論理が、本パネルで取り上げる布教者たちの布教活動を支えたのではないかとの仮説を、われわれは提示したい。そして、この仏教アジア主義にもとづく活動が、帝国日本の植民地主義や膨張的ナショナリズム（帝国主義）を追認したり、正当化することに機能したのか、あるいは帝国日本を超えるトランスナショナルなアジア連帯の関係性を作りだす可能性を持ったのかどうか、以下の各報告を通じて検討したい。

2 「仏教アジア主義」の定義と「東亜」概念をめぐるアボリア

竹内好の有名な定義によれば、アジア主義は次のように定義される。「それぞれ個性を持った『思想』に傾向性として付着するものであるから、独立して存在するものではないが、しかし、どんなに割引きしても、アジア諸国の連帯（侵略を手段とすると否とを問わず）の指向を内包している点だけには共通性を認めないわけにはいかない」⁽⁵⁾。この定義を踏まえて、このパネルでは「仏教アジア主義」を、「普遍的な仏教思想にもとづく、あるいはこれによって意味づけされたアジア諸国の連帯性や共同性を志向する理念や論理のこと」と規定しておく。

なお、戦前において、「アジアの共同体」は「東亜」として表象された。日本の仏教教団や布教者の中には「東亜仏教」という言い方をして、アジアの仏教共同体の実現を主張した教団や人物もいる。実際に 1943 年には東京で「大東亜仏教青年大会」が開催されている。この「東亜」概念については、注意が必要である。次の子安宣邦の発言に注目されたい。

『東亜』とは決して自明性をもった地域概念ではない。『東亜』は、その成立をめぐるってはっきりと歴史性を負った概念である。それは一九二〇年代の帝国日本に文化的地域概念として成立する。そして一九三〇円年から四〇年にかけて、帝国日本による中国を中心としたアジア地域への政治的、経済的、軍事的、そして知的戦略の展開とともに『東亜』は強い政治的な意味を担った地政学的な概念となる。そこから『東亜協同体』の理念が構成され、それがさらに『大東亜共栄圏』の理念へと拡大せしめられたことは周知のことである。」⁽⁶⁾

日本とアジアの関係性を表現する場合、「東亜」という表現が無色透明な意味合いではないことがわかる。その言葉遣いには明らかに政治性が表象されており、このことは仏教者の言説においても当てはまるであろう。アジアの連帯性や共同性を主張した仏教者たちがどのような理念や論理で自らの信仰する仏教教説を布教したのか、その言説はどのような機能を果たしていたのか、また、彼等がどのような仏教観やアジア観のもとに布教を行ったのか、そしてその布教活動が帝国日本の植民地政策に対してどのような役割を果たしたのか（あるいは果たさなかったのか）を、以下、検討していくことにする。

註

- (1) マーク・ピーティー『植民地——帝国 50 年の攻防』浅野豊美訳、読売新聞社、1996 年、p.334。
- (2) 同前、p.337。
- (3) ピーター・ドウス「想像の帝国——東アジアにおける日本」ピーター・ドウス・小林英夫編『帝国という幻想——「大東亜共栄圏」の思想と現実』青木書店、1998 年、p.15。
- (4) 同前、p.25。
- (5) 竹内好「解説 アジア主義の展望」竹内好編『現代日本思想大系 9 アジア主義』筑摩書房、1963 年、p.14。
- (6) 子安宣邦『「アジア」はどう語られてきたか——近代日本のオリエンタリズム』藤原書店、2003 年、pp.177–178。

浄土真宗の朝鮮布教 - 文明化の使命？⁽¹⁾

川瀬 貴也（京都府立大学）

t-kawase@kpu.ac.jp

発表要旨

本発表は、1910 年代から 20 年代の植民地朝鮮における宗教政策と、日本仏教、特にその中でも浄土真宗（大谷派・本願寺派）の植民地布教を巡る活動や言説を考察するものである。

本発表では、まず最初にこの時期の朝鮮総督府の宗教政策の概要を追い、その後、当時の浄土真宗がどのような布教活動を行い、またどのような言説で植民地布教を正当化していたかを考察したい。そしてその背後には、宗教的な自己正当化、すなわち「仏教アジア主義」と呼びうるものの存在や、キリスト教と同じ「文明化の使命」というものが存在したことを指摘する。

キーワード

浄土真宗、朝鮮総督府、宗教政策、アジア主義、文明化の使命

朝鮮総督府の宗教政策

さて、日露戦争後の 1905（明治 38）年日本は韓国を保護国化して統監府を設置したが、その統監府がこの時期に発布した宗教関連の法令として、1906（明治 39）年 11 月の統監府令第四十五号「宗教ノ宣布ニ関スル規則」が挙げられる⁽²⁾。ここでこの法令の性格を把握してみよう。

この法令で特に重要視すべきなのは第四条であろう。この第四条は、朝鮮寺院の管理を望む日本仏教に対して、それを奨励するものとして受け止められ、例えば真宗大谷派は海印寺、梵魚寺など朝鮮の由緒ある大刹まで末寺にしていた⁽³⁾。これは、日本の仏教宗派の庇護下に入る方がメリットがあるとの朝鮮仏教側の判断と、朝鮮仏教を配下に置くことによって日本の朝鮮支配に貢献し、行政側から存在意義を認められたい日本仏教の意図が合致した結果だったと言えるだろう。

さて、仏教寺院に対して、朝鮮総督府は 1911（明治 44）年 6 月 3 日に 7 条からなる「寺刹令⁽⁴⁾」を発布した（施行は同年 9 月 1 日から）。寺刹令の内容を概観すれば、その柱は、寺院の併合、移転・廃止・名称の変更及び寺院の財産に関する処分などに対して、全て朝鮮総督の許可を必要とする内容であった。これは寺院に対する朝鮮総督の介入を主眼としたものであったと評せるだろう。

さらに同年 7 月 8 日付で、「寺刹令施行規則」全 8 条が発布され、「寺刹令」と同日施行された。この施行規則の内容は、まず朝鮮内の大寺 30 を 30 本山として指定し（第二条）、その住持の就任については任期を三年とし（第四条）朝鮮総督の認可を受けるべき事が定められ、全国 1300 余りの寺院と 30 本山（後に 31 本山）との本末関係を規定し、トップダウンの管理が行き届くことを眼目としたものであったと言えよう⁽⁵⁾。本山の住持は総督の、

末寺の住持は地方長官の認可が必要とされた（第二条）から、事実上住持は任命制といえるものであった。犯罪や不正を働いたり、職務を怠っているとされたときにはその認可を取り消すことも規定された（第五条）。この法令によって、朝鮮仏教は基本的に朝鮮総督府に逆らえない構造内に組み込まれたのであった。

寺刹令第三条において、それぞれの寺刹内での儀式や寺法までも朝鮮総督の許可が必要とあるが、1912年初めに各本山の住持を集め、寺法の均一化が図られた。朝鮮総督府からその草案が出され、それを基礎として各本山で作製されたが、その内容は殆ど同一であった。注目すべきは法式に関する事で、四方拝、紀元節、天長節、新嘗祭、神武天皇祭、孝明（後に明治）天皇祭など、近代天皇制と不可分の式典の実施が銘記され、尊牌⁽⁶⁾を本殿前に安置して奉拝することが規定された⁽⁷⁾。儀礼の面からも、朝鮮仏教は「日本化」されようとしていたのである。

続いて1915（大正4）年8月に「布教規則」⁽⁸⁾が發布、同年10月から施行された。この「布教規則」は、あらゆる布教を試みる宗教を対象とした法令であった。その条文内容を検討していこう。

まず、第一条に「宗教ト称スルハ神道、仏道及基督教ヲ謂フ」とあることが注目される。明治以降の法令で、「キリスト教」が銘記されているのは、本法令が最初なのである。「内地」ではまだキリスト教を対象とした取り締まりの法令が存在していなかったことを考えても、これは長らく外国人宣教師を潜在的な「仮想敵」と目した総督府側の意向が反映されていたと見ても良からう⁽⁹⁾。この法令は日本人以外の外国人（欧米からのキリスト教の宣教師など）・朝鮮人にも適用された（第六、十三条）。より重要なのは各教団の朝鮮在住の布教管理者を選定させ、その解任権を掌握したこと（第三～七条）である。それまで適用されてきた「宗教ノ宣布ニ関スル規則」では、行政側に管理者の認可権は存在したが、その管理者の解任権は存在しなかったのである。「寺刹令」と「布教規則」により、あらゆる教団の朝鮮支部のトップの人事は朝鮮総督により左右される事となったのである。また、当時の朝鮮半島に叢生しつつあった新宗教教団（行政は「類似宗教」「宗教類似団体」と呼んだ）もこの「布教規則」の適用を受ける事が銘記されている（第十五条）。大日本帝国憲法の第二十八条の「信教の自由」と同様に、「安寧秩序を妨げる恐れがある」と見なされたときは、その弾圧は避けられないものでもあった（第十二条）し、必要とされた場合には、いかなる報告でも提出させる権限が朝鮮総督に与えられたことも重要である（第十四条）。

まとめるなら、併合後の宗教政策は、「本末制度」などの導入により朝鮮仏教を掌握しつつ、法令の適用範囲を広げ（キリスト教や宗教類似団体）、内地の公認宗教を緩やかに浸透させることを企図したものであったと評せよう⁽¹⁰⁾。「内地」と同じような宗教状況へ移行させようとしたという意味で、「内地延長主義」的であったとも言えよう。

また、「布教規則」と同時に全20条よりなる「神社寺院規則」⁽¹¹⁾が發布され、朝鮮内に神社や寺院を設立する際の基準が決められた。この規則は、後の「国家神道」的諸政策の根本ともなるもので、朝鮮神宮を頂点とする朝鮮における神社制度を司った。

さて、初代総督寺内正毅と二代総督長谷川好道の下、いわゆる「武断政治」が行われ、朝鮮人に対して高圧的な統治が行われていたが、その一つの帰結であった 1919 年の「三一独立運動」の衝撃は大きく、特にこの運動の中心人物が「宗教人」であったことは、総督府に深刻に受け止められた⁽¹²⁾。

長谷川の跡を襲い 1919 年 8 月に三代総督に就任した齋藤実^{まこと}は、それまでの憲兵警察中心の武断政治を改め、いわゆる「文化政治」を標榜し、総督府の体制を変革させようとしたが、これも実は同化政策や警察力の強化などを中心としたものであった⁽¹³⁾。文化面においては、一定の自由の下、各方面で朝鮮人の活躍が見られたが、イデオロギー政策として「内鮮融和」などのスローガンが唱えられ、朝鮮人の「日本人化」が推し進められた。

総督府は、物心両面から親日的な分子を育成することなどに力を注いだ。宗教関係者も当然その「親日分子」として育成されようとした。1920 年に記された秘密文書「朝鮮民族運動ニ対スル対策⁽¹⁴⁾」では、宗教利用策が強調されている。

また、1919（大正 8）年には、学務局に「宗教課」を設立し、宗教行政に関する事務を担当させた（初代課長は半井清⁽¹⁵⁾）。翌年には布教規則を改正し、法人格を認めることでキリスト教教団の不満を逸らす方策が採られた。

さて、1926（大正 15）年 10 月、齋藤実総督は大谷派釜山別院で営まれた開教五十周年記念法要に出席し、次のような祝辞を送っている。

思ふに半島の治安は完全に保持せられ統治万般の施設着々其の効蹟^{もたらし}を齎^{いた}しつつありと雖^{いまだ}も更に皇化の霑被^{てんび}に一段の努力を要するものあり殊に精神文化の発展に関しては仏教の活躍^まに俟^{すこぶ}つもの頗^{こいねがわ}る多し冀^{ねが}くは将来三宝の興隆を計り民心の和合思潮の堅実に一段の寄与あらむことを⁽¹⁶⁾。

この祝辞に、朝鮮総督府が日本仏教諸派に何を期待していたかが一目瞭然であろう。

そして明治期・大正期から培われてきたこのような行政への協力体制は、そのまま昭和初期のファシズム・総動員体制に引き継がれていくことになる⁽¹⁷⁾。

浄土真宗の植民地布教とその言説

では、ここからは具体的に、真宗大谷派と浄土真宗本願寺派を中心に、日本仏教の動向とその時々言説を見ていこう。

では大谷派寺院の数の推移はどうであったのか。日清戦争から一九〇六年までに京城別院など 7 つの別院・布教所、そして一九〇七年から一九〇九年までに 27 ヶ所の布教所が開設されている。「韓国併合」の一九一〇年には一気に 14 もの布教所が増設され、一九一八年までには累計 58 ヶ所の別院・布教所が開設されたことになる⁽¹⁸⁾。

また、もう一方の本願寺派は、一八九八年に釜山で建立された「本昭寺」を皮切りに、一九一八年までに 45 の寺院・布教所を開設している⁽¹⁹⁾。一九〇九年には「朝鮮内寺院創設

并管理規定」が発表され、僧侶の個人布教を奨励することとなった⁽²⁰⁾。

日本仏教諸宗派は、「大日本帝国」の版図が広がるに従って布教領域を広げていったが、それはとりもなおさず、植民地化の「尖兵」としての性格を否応にも持つこととなってしまった。仏教に「現地人」の人心安定が期待されていたのは何処も同じであったからである。この傾向は最初期の布教者から変わらなかった。

では、大谷派最初の朝鮮布教者であった奥村円心の朝鮮布教に対する「宗教的」な論理付けを例として挙げてみよう。1898年に円心が本山に送った報告書によると、

国と法とは皮と毛の如く日と韓は唇と齒の如し、両々相待つて完全具備す。熟慮るに東邦の形成月に益々非にして、今や韓国の状態云ふに忍びざらんとす。此秋に際して我王法為本忠君愛国の教を以て彼国民を誘導開発するは実に我教の本旨にして、国に報い法を護る所以、況や我国の文物風教今日の盛を来すもの往昔彼国の誘導開発に依るを於いてをや。於是韓国布教の儀起る⁽²¹⁾

とあり、ここには、日本と韓国の近さの強調（唇と齒の如し）と国策との癒着の表明と同時に、過去の朝鮮半島から伝来した文化文物に感謝しながらも、今度は日本が逆に朝鮮に文化を注入する時であるという時代観が現れている。「文明」の名の下に植民地に自国の宗教を布教するというロジックは、キリスト教のミッションに典型的に見られるものであったが、日本仏教（浄土真宗）も同様のロジックを背負いつつ植民地へ向かっていったのである。

もう一つ見逃せないのが、キリスト教に対する対抗心である。キリスト教への対抗に神道や仏教側も自己の公的な存在理由を模索していたことが知られているが⁽²²⁾、明治初期の『朝鮮国布教日誌』によると、多くの朝鮮の要人や僧侶と交わった円心だが、その会話の内容には、「邪教」であるキリスト教の侵入を防ぐために仏教が役立つという認識を共有しようとした形跡が認められる。例えば1881（明治14）年5月1日の記載に

閔致福来り談話シテ曰ク、真宗ノ教法我国ニ弘通スル時ハ、耶蘇教ヲ防禦スルノ第一策ナリ。此一言感スルニ余リアリ⁽²³⁾

とあることから伺えよう。仏教という共通基盤を持った東アジア、という、いわば「仏教的大アジア主義」とも言うべき心性の「芽」がここでは語られていないだろうか⁽²⁴⁾。木場明志氏が「自らの奉持する教えのルーツとしての彼の地への憧れと、聖地巡礼意識にも似たアジア仏教国への親近感については、仏教を介在軸とした万国交際性も一面でみられると共に、そうした意識では越えようもない国際的障壁への安直に過ぎる姿勢が、今となっては指摘できるであろう⁽²⁵⁾」と述べるようなもの、これこそが改めて問われなければならない「仏教的大アジア主義」であろう⁽²⁶⁾。

先に真宗の朝鮮進出を貫く姿勢を「仏教的大アジア主義」と指摘したが、朝鮮王朝時代に抑圧され弱体化した朝鮮仏教を救い、ついでキリスト教の流入をも防ぐという大義名分を手にした日本仏教界は、ある意味で「無邪気」に朝鮮に渡り、朝鮮仏教界も「無邪気」に日本側の差し出す手に掴まってしまった側面がある。このような傾向は、前述の「宗教ノ宣布ニ関スル規則」「寺刹令」発布直後にも見られたものであった。これらの法令は、それまで地方官の苛斂誅求に苦しんでいた仏教寺院の財産権を確立するものとして、朝鮮仏教側に好意的に受け取られた側面があったのである。このような背景があつて、「仏教的大アジア主義」は棹さされたのである。

韓国併合当時の大谷派法主厳如は以下のような内容の「御垂示⁽²⁷⁾」を述べているが、これにより、おおよその真宗の「国家観」の傾向が判ろう。まず韓国併合は東洋の平和のためであったことが述べられ、一視同仁の心を持った日本が劣った朝鮮を助け、新たに帝国に加わった「新附の国民」たる朝鮮人を文明化することは、仏の慈悲にもかうとの理由付けである。文明の名の下での支配と、天皇と仏の慈悲（一視同仁）が融合したこの理論は、多かれ少なかれ、他の宗派にも分け持たれていたものであろう。ここに表れているのは、ある意味で典型的な「植民地化の正当化」の理論であろう。政治的な併合があたかも宗教的な語彙で語られることによって「宿命」めいた響きがそこに与えられるわけだ。

1917年、朝鮮僧侶の代表団が東京を訪問したことがあったが、その時訪問を受けた真宗大谷派の前法主（前述の厳如）は以下のような和歌を詠んでいるが⁽²⁸⁾、その内容は、ある意味余りにも平凡だが、余すことなく「仏教」という共通項による植民地の融合を望む欲望が現われている。曰く

国の為め 世の為めともに つくしてむ おなじみのりの 道をきはめて
もとともに 力つくさん みほとけの 教の道に へだてなければ
一筋に みのりの為めに つくさん 照る日の本に 心あはせて

「朝鮮仏教」という他者を目の前にしながら、「仏教」という共通項で日本仏教が包括できるとの思想がこの和歌の背後にある、というのは言い過ぎだろうか。

さて、三・一独立運動がキリスト教の宣教師たちの使喚によるもの、という「陰謀論」は総督府のみならず日本仏教も分け持っていた偏見であるが、大谷派の京城別院で行われた

「朝鮮内地人実業家大会」という催しで決議された、総督府への建議の1項目として「鮮人の教化には宗教（日本仏教）の力最も大なりと認むるを以て布教に対しては十分の便宜と保護を与へられたきこと」⁽²⁹⁾とあるが、これは総督府に対しての存在意義の自己主張の一環と言えるであろう。

同じ流れから、以下のような論説も存在する。

然るに我一派の鮮人教化といふ大理想は如何程進められたのであらうか。畏くも陛下は

「一視同仁」と詔らせられた。政府当路の行政も全くこの一句の中に立脚して居る。我大谷派だけが内地人に厚く鮮人に薄いといふ理由は少しもない。況や宗門に国境なく、み光に東西の別はない。同じ無碍光の真唯中に住んで居ながら、如何に困難なる情があるにせよ、それを導き、教へ、覺らしめずに、手を拱こまねいて居る訳には行かない⁽³⁰⁾。

教団の機関誌ゆえに、このような論説は「建前」に過ぎないとも言えるが、「仏教」という通文化的と彼らが信じた「宗教」という道具を持って植民地へ臨んだことが重要である。そして、事実何人かの朝鮮人僧侶の育成を果たしている⁽³¹⁾が、このような活動はもちろん総督府の意向に沿ったものであったし、1917年に朝鮮や満州を巡行した法主彰如が所感として述べたように「彼等を完全に教育し、彼等到大和民族の血を入れよ、而して後に初めて教を説くべし⁽³²⁾」という考えから脱却はできなかったのである。「政治的アジア主義」同様、「仏教的大アジア主義」も日本のアジア支配を事後的に弁護、容認する思想へと堕してしまったと言うべきであろう。

終わりに

以上、浄土真宗を中心に植民地期朝鮮における日本仏教の様相と合わせて、植民地朝鮮における宗教政策の流れを明治初期から昭和初期まで概観した。ここでは今後残されている課題を幾つか記して、まとめに代えたい。

1927年の昭和恐慌以降、日本は急速にファシズム色を濃くしていくが、その影響は当然植民地朝鮮にも直接影響した。内地においては、治安維持法により様々な宗教団体が検挙、弾圧されたが、朝鮮においても、「類似宗教」と見なされた教団がいくつが弾圧を受けている。特に、内地で大弾圧を被った大本と提携していた普天教⁽³³⁾の弾圧は、時期的にも相関関係が想定できるほどである。このような「内地」と「植民地」との連関を探る事も今後の課題として残っている⁽³⁴⁾。まだ十分に利用されていない資料の利用や⁽³⁵⁾、各教団の個別的多様な実態を精緻に分析することが必要となってくるだろう。

また、当時の「言説」をめぐってのアポリアを一つ指摘しておきたい。いわゆる「昭和ファシズム」期あたりからその傾向が顕著になるのだが、宗教家の言葉も、行政官僚の言葉も区別できないほどに一樣になっていく。つまりこれは、公的空間において何事かを語るとき、「天皇制の語彙」、「国体の文法」でしか物事が語られなくなるという状態であったと言えよう。特に公的な文書や刊行物は、言うなれば国家・国策への協調や貢献を自ら表明するメディアだったのだから、藤井健志氏も指摘するように、そのような言説から国策への協力体制や妥協、貢献を読みとるのは、一種の「トートロジー」と化してしまうことも意識しなければならないだろう⁽³⁶⁾。実はこのような空虚な「建前」の言説だけが、今の我々の目の前に史料として横たわっているというのが現状であろう。であるからこそ、逆にこの「空虚さ」をいかにして「意味あるものとして」考察するかが、今後の重要な課題となろう。

註

- (1) 本発表は拙稿「植民地朝鮮における日本仏教と宗教政策——浄土真宗を中心に」、『國學院大学日本文化研究所紀要』第 89 輯（2002 年 3 月）を元にしたものである。
- (2) 各法令・法律の条文自体は、レジュメ末の「資料編」を参照。
- (3) 大谷派本願寺朝鮮開教監督部編『朝鮮開教五十年史』、1924 年、pp.195-196。
- (4) 「寺刹令」及び「寺刹令施行規則」本文は、文部省宗教局編纂『宗教法規 完』1922 年、pp.179-180、所収。レジュメ末の「資料編」を参照。
- (5) 韓哲曦『日本の朝鮮支配と宗教政策』未来社、1988 年、pp.67-71。
- (6) 尊牌とは、天皇を祀る牌のこと。真宗では阿弥陀信仰と天皇崇拝が融合した「天牌」と呼ばれるものがある。
- (7) 高橋亨『李朝仏教（復刻版）』国書刊行会、1973 年、pp.885-886、韓哲曦前掲書、p.68、参照。
- (8) 「布教規則」本文は、文部省宗教局編前掲書、pp.184-185、所収。レジュメ末の「資料編」を参照。
- (9) 朝鮮総督府庶務部編『朝鮮の独立思想及運動』1924 年、p.29 に「自由とか、自主とか、平等とかを吹聴」した「外国人宣教市中、就中米国長老派に属する者」に対しての警戒心が述べられており、三・一独立運動の際も、キリスト教徒は予断逮捕されたものが多かった。
- (10) 平山洋「朝鮮総督府の宗教政策」、源了圓・玉懸博之編『国家と宗教』思文閣出版、1992 年、p.497。
- (11) レジュメ末の「資料編」を参照。
- (12) 三・一独立運動の指導者「民族代表」の約半数が、天道教（東学の後身）幹部で、残りがキリスト教徒と仏教僧侶であった。天道教幹部の親日と抗日の揺らぎについては拙稿「“国家”観と“近代文明”観—天道教幹部“民族代表”について」、『東京大学宗教学年報』14 号、1997 年、参照。
- (13) 親日分子育成など「文化政治」の内実を研究したものの代表として、姜東鎮『日本の朝鮮支配政策史研究』東京大学出版会、1979 年、参照。
- (14) 国立国会図書館憲政資料室蔵。平山洋前掲論文、p.498、参照。
- (15) 半井清が三・一運動後に作製したキリスト教に関する報告書に、朝鮮総督府『朝鮮の統治と基督教』1921 年（龍溪書舎より 1995 年復刻）がある。
- (16) 大谷派本願寺釜山別院『釜山の東本願寺』所収。美藤遼「真宗の朝鮮布教」、信楽峻鷹編『近代真宗教団史研究』法蔵館、1987 年、p.66 から再引用。
- (17) 都築淳「昭和初期大谷派「海外開教」の問題」、『教化研究』95/96 号、真宗大谷派教学研究所、1988 年、参照。なお、1930 年代後半の朝鮮総督府のイデオロギー政策については、拙稿「植民地朝鮮における「心田開発運動」政策」、『韓国朝鮮の文化と社会』第 1 号、風響社、2002 年、参照。
- (18) 別院・布教所数の推移は朝鮮開教監督部編前掲書、美藤遼前掲論文、p.63 と、『近代大谷派年表』真宗大谷派教学研究所、1977 年、とによる。
- (19) 本願寺派の朝鮮における活動については、本願寺史料研究所編前掲書、が基礎史料を提供してくれている。
- (20) 源弘之前掲論文、p.99。
- (21) 大谷派本願寺朝鮮開教監督部編前掲書、p.75。この部分は尹晟郁「日本仏教の朝鮮進出と社会事業活動」、同『植民地朝鮮における社会事業政策』大阪経済法科大学出版部、1996 年、p.144 から再引用。
- (22) 安丸良夫「近代転換期における宗教と国家」、『宗教と国家（日本近代思想大系 5）』岩波書店、1988 年、pp.512-521、参照。
- (23) 柏原祐泉編『真宗史料集成 第十一巻 維新期の真宗』同朋舎、1975 年、p.458。
- (24) 儒教・道教・仏教の協力でキリスト教の流入を防ぐという発想は江戸時代からの常套句とも言えるが、このような「仏教的大アジア主義」は間違いなく明治以降の「近代」の産物であろう。このことについては柏原祐泉「明治期真宗の海外布教」、『仏教研究論集』清文堂出版、1975 年、参照。
- (25) 木場明志「近代における日本仏教のアジア伝道」、日本仏教研究会編『日本の仏教 第二号』法蔵館、1995 年、p.223。
- (26) 「仏教的大アジア主義」者の典型例の一人として、曹洞宗の僧侶であり、玄洋社と関わりを持っていた武田範之（はんし）があげられるが、本稿では触れる余裕がない。小芝直樹「武田範之の思想と行動——「円宗」と日韓合邦運動」『創価大学大学院紀要』第 14 号、1993 年を参照。
- (27) 本山文書科『宗報』第 108 号、1910（明治 43）年 9 月 25 日。

- (28) 「本山と朝鮮僧侶団」『宗報』1917（大正6）年9月号、『教化研究』92/93号、1986年、p.96より引用。
- (29) 「朝鮮内地実業家大会」『宗報』1920（大正9）年11月号、『教化研究』92/93号、1986年、p.159より引用。
- (30) 「「鮮人教化」のための向上会館設立」『宗報』1922（大正11）年10月号、『教化研究』92/93号、1986年、p.180より引用。
- (31) そのことを記した機関誌の記事として、「鮮僧の養成」『宗報』1919（大正8）年6月号、『教化研究』92/93号、1986年、p.149。「二鮮人の得度受式」『真宗』1929（昭和4）年12月号、『教化研究』95/96、1988年、pp.458-459、参照。
- (32) 「満鮮巡教所感（上）」『中外日報』1917（大正6）年6月17日、『教化研究』92/93号、1986年、p.89より引用。
- (33) 大本と普天教の連携については、大本七十年史編纂会編『大本七十年史 上巻 1964年、pp.762-766。また普天教の弾圧については趙景達『朝鮮民衆運動の展開——士の論理と救済思想』岩波書店、2002年、9章、10章参照。
- (34) 平山洋前掲論文が宗教法令の「内地」と「植民地」の相関関係を論じている。pp.503-509。
- (35) 例えば槻木瑞生「「中外日報」紙のアジア関係記事目録」『同朋大学仏教文化研究所紀要』第17号、1997年。この目録は本願寺派の宗教紙であった「中外日報」のアジアに関する記事を1897年から1945年の敗戦まで丹念に追った労作である。これらの史料からも、新たな発見が期待できよう。
- (36) 藤井健志「戦前における仏教の東アジア布教——研究史の再検討」『近代仏教』日本近代仏教史研究会、第6号、1999年、p.16、参照。

資料編 植民地朝鮮における宗教法令集

統監府令第四十五号「宗教ノ宣布ニ関スル規則」(1906年)

- 第一条 帝国ニ於ケル神道仏教其ノ他宗教ニ関スル教宗派ニシテ布教ニ従事セムトスルトキハ当該管長又ハ之ニ準スヘキ者韓国ニ於ケル管理者ヲ選定シ履歴書ヲ添ヘ左ノ事項ヲ具シ統監ノ認可ヲ受クヘシ
- 一 布教ノ方法
 - 二 布教者ノ監督方法
- 第二条 前条ノ場合ヲ除クノ外帝国臣民ニシテ宗教ノ宣布ニ従事セムトスルトキハ宗教ノ名称及布教ノ方法ニ関スル事項ヲ具シ履歴書ヲ添ヘ所轄理事官ヲ経テ統監ノ認可ヲ受クヘシ
- 第三条 宗教ノ用ニ供スル為寺院、堂宇、会堂、説教所又ハ講義所ノ類ヲ設立セムトスルトキハ教宗派ノ管理者又ハ前条ノ布教者ハ左ノ事項ヲ具シ其ノ所在地所轄ノ理事官ノ認可ヲ受クヘシ
- 一 名称及所在地
 - 二 宗教ノ名称
 - 三 管理及維持方法
- 第四条 教宗派ノ管理者又ハ第二条ノ布教者其ノ他帝国臣民ニシテ韓国寺院ノ管理ノ委嘱ニ応セムトスルトキハ必要ナル書類ヲ添ヘ其ノ寺院所在地ノ所轄理事官ヲ経テ統監ノ認可ヲ受クヘシ
- 第五条 前各条ノ認可事項ヲ変更セムトスルトキハ更ニ認可ヲ受クヘシ
- 第六条 教宗派ノ管理者又ハ第二条ノ布教者ハ所属布教者ノ氏名及資格ヲ管轄理事官ニ届出ツヘシ其ノ布教者ニ異動アリタルトキ亦同シ
- 附則
- 第七条 本則ハ明治三十九年十二月一日ヨリ之ヲ施行ス
- 第八条 本則施行ノ際現ニ布教ニ従事シ又ハ第三条若ハ第四条ノ規定ニ該当スルモノハ本則施行後三箇月以内ニ各条ノ認可事項ヲ届出ツヘシ

寺刹令(1911年6月3日、政令第七号)

- 第一条 寺刹ヲ併合、移転又ハ廃止セムトスルトキハ朝鮮総督ノ許可ヲ受クヘシ其ノ基址又ハ名称ヲ変更セムトスルトキハ亦同シ
- 第二条 寺刹ノ基址及伽藍ハ地方長官ノ許可ヲ受クルニ非サレハ伝法、布教、法要執行、及僧尼止住ノ目的以外ニ之ヲ使用シ又ハ使用セシムルコトヲ得ス
- 第三条 寺刹ノ本末関係、僧規、法式其ノ他必要ナル寺法ハ各本山ニ於テ之ヲ定メ朝鮮総督許可ヲ受クヘシ
- 第四条 寺刹ニハ住持ヲ置クコトヲ要ス 住持ハ其ノ寺刹ニ属スル一切ノ財産ヲ管理シ寺務及法要執行ノ責ヲ任シ寺刹ヲ代表ス
- 第五条 寺刹ニ属スル土地、森林、建物、仏像、石物、古文書、古書画其ノ他ノ貴重品ハ朝鮮総督ノ許可ヲ受クルニ非サレハ之ヲ処分スルコトヲ得ス
- 第六条 前条ノ規定ニ違反シタル者ハ二年以下ノ懲役又ハ五百円以下ノ罰金ニ処ス
- 第七条 本令ニ規定スルモノノ外寺刹ニ関シ必要ナル事項ハ朝鮮総督之ヲ定ム

布教規則（1915年8月16日、總督府令第八十三号）

- 第一条 本令ニ於テ宗教ト称スルハ神道、仏道及基督教ヲ謂フ
- 第二条 宗教ノ宣布ニ従事セムトスル者ハ左ノ事項ヲ具シ布教者タル資格ヲ証明スヘキ
文書及履歷書ヲ添ヘ朝鮮總督ニ届出ツヘシ但シ布教管理者ヲ置キタル教派、宗
派又ハ朝鮮ノ寺刹ニ属スル者ニ在リテハ第二号ノ事項ヲ省略スルコトヲ得
- 一 宗教及其ノ教派、宗派ノ名称
 - 二 教義ノ要領
 - 三 布教ノ方法 前項各号ニ掲クル事項ヲ変更シタルトキハ十日内ニ朝鮮總督ニ
届出ツヘシ
- 第三条 神道各教派又ハ内地ノ仏道各宗派ニ於テ布教ヲ為サムトスルトキハ其ノ教派又
ハ宗派ノ管長ハ布教管理者ヲ定メ左ノ事項ヲ具シ朝鮮總督ニ認可ヲ受クヘシ
- 一 宗教及其ノ教派、宗派ノ名称
 - 二 教規又ハ宗制
 - 三 布教ノ方法
 - 四 布教管理者ノ権限
 - 五 布教者監督ノ方法
 - 六 布教管理事務所ノ位置
 - 七 布教管理者ノ氏名及其ノ履歷書 前項各号ノ事項ヲ変更セムトスルトキハ朝
鮮總督ノ認可ヲ受クヘシ
- 第四条 朝鮮總督ハ布教ノ方法、布教管理者ノ権限及布教者監督ノ方法又ハ布教管理者
ヲ不適当ト認ムルトキハ其ノ変更ヲ命スルコトアルヘシ
- 第五条 布教管理者ハ朝鮮ニ居住スル者タルコトヲ要ス 布教管理者ハ毎年十二月三一
日ノ現在ニ依リ所属布教者名簿ヲ作り翌年一月三十一日迄ニ朝鮮總督ニ届出ツ
ヘシ 前項ノ名簿ニハ布教者ノ氏名及居住地ヲ記載スヘシ
- 第六条 朝鮮總督ニ於テ必要アリト認ムルトキハ第三条以外ノ教派又ハ宗派ニ対シ布教
管理者ヲ置カシムルコトアルヘシ 前項ニ依リ布教者管理者ヲ置キタルトキハ
十日内ニ第三条第一項各号ノ事項ヲ朝鮮總督ニ届出ツヘシ之ヲ変更シタルトキ
亦同シ
- 第七条 前条ノ布教管理者ニ付テハ第四条及第五条ノ規定ヲ準用ス 三条以外ノ教派又
ハ宗派ニ於テ其ノ規則等ニ依リ布教管理者ヲ置キタルトキハ第四条、第五条及
前条第二項ノ規定ヲ準用ス
- 第八条 宗教ノ宣布ニ従事スル者氏名ヲ変更シ居住地ヲ移転シ又ハ布教ヲ廃止シタルト
キハ十日内ニ朝鮮總督ニ届出ツヘシ
- 第九条 宗教ノ用ニ供スル為教会堂、説教所又ハ講義所ノ類ヲ設立セムトスル者ハ左ノ
事項ヲ具シ朝鮮總督ノ認可ヲ受クヘシ
- 一 設立ヲ要スル事由
 - 二 名称及所在地
 - 三 敷地ノ面積及建物ノ坪数、其ノ所有者ノ氏名並図面
 - 四 宗教及其ノ教派、宗派ノ名称
 - 五 布教担任者ノ資格及其ノ選定方法
 - 六 設立費及其ノ支弁方法
 - 七 管理及維持ノ方法 前項第五号ニ依リ布教担任者ヲ選定シタルトキハ設立者
又ハ布教管理者ハ其ノ氏名及居住地ヲ具シ履歷書ヲ添ヘ十日内ニ朝鮮總督ニ
届出ツヘシ之ヲ変更シタルトキ亦同シ
- 第十条 前条第一項第三項ニ依リ布教担任者ヲ選定シタルトキハ設立者又ハ布教管理者
ヨリ其ノ氏名及住所ヲ具シ十日内ニ朝鮮總督ニ届出ツヘシ之ヲ変更シタルトキ
亦同シ
- 第十一条 宗教ノ用ニ供スル教会堂、説教所又ハ講義所ノ類ヲ廃止シタルトキハ十日内ニ
朝鮮總督ニ届出ツヘシ

- 第十二条 朝鮮総督ハ現ニ宗教ノ用ニ供スル教会堂、説教所又ハ講義所ノ類ニ於テ安寧秩序ヲ紊スノ虞アル所為アリト認ムルトキハ其ノ設立者又ハ管理者ニ対シ之カ使用ヲ禁止スルコトアルヘシ
- 第十三条 布教管理者ヲ置キタル教派、宗派ニ属スル者又ハ朝鮮ノ寺刹ニ属スル者本令ニ依リ届出ヲ為サムトスルトキハ布教管理者又ハ本寺住持ノ副書ヲ添付スヘシ
- 第十四条 朝鮮総督ハ布教管理者、布教担任者又ハ朝鮮寺刹住持ニ対シ必要ト認ムル報告ノ提出ヲ命スルコトアルヘシ
- 第十五条 朝鮮総督ハ必要アル場合ニ於テハ宗教類似ノ団体ト認ムルモノニ本令ヲ準用スルコトアルヘシ 前項ニ依リ本令ヲ準用スヘキ団体ハ之ヲ告示ス
- 附則
- 第十六条 本令ハ大正四年十月ヨリ之ヲ施行ス
- 第十七条 明治三十九年統監府令第四十五号（「宗教ノ宣ニに関スル規則」一引用者註）ハ之ヲ廃ス
- 第十八条 明治三十九年統監府令第四十五号第一条、第二条及第三条ニ依リ認可ヲ受ケタル者ハ本令第二条ノ届出ヲ為シ又ハ第三条ノ認可若ハ第九条ノ許可ヲ受ケタル者ト看做ス但シ本令第二条ニ該当スル者ニ在リテハ同条第一項第二号ノ事項、本令第三条ニ該当スル者ニ在リテハ同条第一項第二号第四号ノ事項、本令第九条ニ該当スル者ニ在リテハ同条第一項第三号第五号ノ事項並布教担任者ノ氏名及履歴ヲ具シ本令施行ノ日ヨリ三月内ニ朝鮮総督ニ届出ツヘシ
- 第十九条 本令施行ノ際現ニ宗教ノ宣布ニ従事シ、布教管理者ヲ置キ又ハ宗教ノ用ニ供スル教会堂、説教所、講義所ノ類ヲ管理スル者ニシテ前条ニ該当セサルモノハ本令施行ノ日ヨリ三月内ニ第二条第三条又ハ第九条ノ事項ヲ具シ朝鮮総督ニ届出ツヘシ 前項ニ依リ第九条ノ事項ヲ届出テタル者ハ本令ニ依リ許可ヲ受ケタル者ト看做ス

「神社寺院規則」(1915年8月16日、総督府令第八十二号)

- 第一条 神社ヲ創立セムトスルトキハ左ノ事項ヲ具シ創立地ニ於テ崇敬者トナルヘキ者三十人以上連署シ朝鮮総督ノ許可ヲ受クヘシ
- 一 創立ノ事由
 - 二 神社ノ称号
 - 三 創立地名
 - 四 祭神
 - 五 建物並境内ノ坪数図面及境内地周囲ノ状況
 - 六 創立費及其支弁方法
 - 七 維持ノ方法
 - 八 崇敬者ノ数
- 第二条 寺院ヲ設立セムトスルトキハ左ノ事項ヲ具シ創立地ニ於テ檀信徒トナルヘキ者三十人以上連署シ所属宗派管長ノ承認書ヲ添ヘ朝鮮総督ノ許可ヲ受クヘシ
- 一 創立ノ事由
 - 二 寺院ノ称号
 - 三 創立地名
 - 四 本尊並所属宗派ノ名称
 - 五 建物並境内ノ坪数図面及境内地周囲ノ状況
 - 六 創立費及其支弁方法
 - 七 維持ノ方法
 - 八 崇敬者ノ数
- 第三条 神社ニハ神殿及拝殿ヲ備フヘシ
- 第四条 寺院ニハ本堂及庫裏ヲ備フヘシ
- 第五条 神社又ハ寺院創立ノ許可ヲ受ケタル者許可ノ日ヨリ二年内ニ神殿拝殿又ハ本堂

- 庫裏ヲ建設セサルトキハ許可ハ其効力ヲ失フ 但特別ノ事由アルトキハ朝鮮
総督ノ許可ヲ受ケ其期間ヲ延長スル事ヲ得建設ヲ竣リタルアルトキハ朝鮮総督
ニ届出ツヘシ
- 第六条 変災ニヨリ神殿、拝殿又ハ本堂、庫裏ヲ亡失シタルトキ又ハ亡失シタル神殿拝
殿若クハ本堂庫裏ヲ再建シタルトキハ朝鮮総督ニ届出ツヘシ
- 第七条 神社又ハ寺院ヲ移転セムトスルトキハ左ノ事項ヲ具シ朝鮮総督ノ許可ヲ受クヘシ
- 一 移転ノ事由
 - 二 移転先地名
 - 三 建物並境内ノ坪数図面及境内地周囲ノ状況
 - 四 移転費及其支弁方法
- 第八条 第五条ノ規定ハ神社又ハ寺院移転ノ場合ニ之ヲ準用ス
- 第九条 神社又ハ寺院ヲ廃止又ハ併合セムトスルトキハ其事由及財産ノ処分方法ヲ具シ
朝鮮総督ノ許可ヲ受クヘシ
- 第十条 左ニ掲クル場合ニ於テハ朝鮮総督ノ許可ヲ受クヘシ
- 一 神社ノ称号ヲ変更シ又ハ祭神ヲ増減変更セムトスルトキ
 - 二 寺院ノ称号ヲ変更シ又ハ本尊ヲ増減変更セムトスルトキ
 - 三 寺院ノ所属宗派ヲ変更セムトスルトキ
 - 四 神社又ハ寺院ノ維持ヲ変更セムトスルトキ
 - 五 建物又ハ境内地ノ坪数ヲ増減セムトスルトキ
- 前項第五号ノ場合ニ於テハ其図面ヲ申請書ニ添附スヘシ
- 第十一条 寺院ニハ住職ヲ置キ寺院ニ関スル事務ヲ管理セシム 住職ヲ命セラレタルトキ
ハ本人、死亡其他ノ為住職ニ異動アリタルトキハ檀信徒総代ヨリ之ヲ朝鮮総督
ニ届出ツヘシ
- 第十二条 神社ニハ崇敬者総代寺院ニハ檀信徒総代各三人以上ヲ置キ其住所氏名ヲ其神社
寺院所在地ヲ管理スル道長官ニ届出ツヘシ其異動アリタルトキ亦同シ 道長官
ハ前項ノ総代ヲ不適任ト認ムルトキハ変更セシムルコトヲ得 総代ハ神社又ハ
寺院ノ維持保持ニ関シ神職又ハ住職ヲ補助シ神社又ハ寺院ニ関スル願届ニ連署
スヘシ
- 第十三条 神社又ハ寺院ハ其所有者ニ属スル不動産及宝物ニ関シ左ノ事項ヲ具シ朝鮮総督
ニ届出ツヘシ其異動アリタルトキ亦同シ
- 一 土地ニアリテ所在地番号地目面積及境内地ノ区別
 - 二 建物ニアリテハ所在地建坪名称構造ノ種類及境内地ニ在ルモノト境外地ニア
ルモノトノ区別
 - 三 宝物ニ在リテハ其名称員数品質形状寸尺作者伝来
- 第十四条 神社又ハ寺院ハ財産台帳ヲ備ヘ其所有ニ属スル不動産及宝物ニ関シ前条各号ノ
事項ヲ登記スヘシ
- 第十五条 左ニ掲クル場合ニ於テハ朝鮮総督ノ許可ヲ受クヘシ
- 一 不動産又ハ宝物ヲ売却譲与交換質入若ハ抵当トナサムトスルトキ
 - 二 境内地ノ立竹木ヲ伐採セムトスルトキ
 - 三 負債ヲ為サントスルトキ
- 第十六条 境内地及建物ハ道長官ノ許可ヲ受クルニ非サレハ神社ニアリテハ祭典儀式ノ執
行寺院ニアリテハ伝法布教法要執行及尼止住ノ目的以外ニ濫リニ之ヲ使用シ又
ハ使用セシムルコトヲ得ス
- 第十七条 第五条第一項但書第七条第九条第十条又ハ第十五条ニ依リ寺院ヨリ提出スル願
書ニハ所属宗派管長ノ意見書ヲ添付スヘシ
- 第十八条 本令ニ依ル届出ハ其事故ノ生シタル日ヨリ二週間ニ之ヲ為スヘシ
- 第十九条 本令中寺院ニ関スル規定ハ内地ニ於ケル仏道各宗派ニ属スル者ニ限りニ之ヲ適用ス
- 第二十条 許可ヲ受ケシテ神社寺院又ハ之ニ類似ノ建造物ヲ設ケタル者ハ一年以下ノ禁
錮又ハ貳百円以下ノ罰金ニ処ス

藤井日達の仏教アジア主義と満州・インド

辻村志のぶ（日本学術振興会）

imoneko@f4.dion.ne.jp

発表要旨

本発表では、「仏教アジア主義」者の一典型として、戦前戦後を通じて日本とアジアの交流を目指して活動し続けた仏教者、藤井日達の思想と行動を取り上げる。日達の布教活動のおおよそを概観した上で、彼の信仰および信念とアジア主義との親和性について考察し、五つの要素を挙げて、戦時下のインド、満州における彼の行動がいかなる思考の上に成り立っていたものであるかについて述べる。

キーワード

藤井日達、日本山妙法寺、インド、満州、仏教アジア主義

はじめに

本発表は、日本山妙法寺の創立者・藤井日達によるインドおよび満州での活動の記録をもとに、彼の道程を支えた思想を「仏教アジア主義」として整理、考察するものである。もちろん、藤井日達自身は「仏教アジア主義」という言葉を用いてはおらず、「アジア主義」といったスローガンについては強い警戒の念すら持っていた。しかし、布教のためにおよそ六年をインドで、十年近くを日本と満州・中国との往復で過ごし、時には日本軍に同道して従軍僧侶として宣撫工作の一端を担い、そのいっぽうでガンディー（1869-1948）と直に接して平和について意見を交換した数少ない日本人である日達と日本山妙法寺の弟子たちが、本パネルの主旨にあるとおりの意味での「仏教アジア主義」者のカテゴリーに入ることは明らかである。以下では、彼のアジアでの足跡を概観し、日達の思想と行動における仏教とアジア主義との親和性について分析していく。

1. 藤井日達の「西天開教」

藤井日達（行勝、1885－1985）は、熊本県阿蘇郡に生まれ、18歳で出家得度した日蓮宗の僧侶である。青年期には同宗をはじめ浄土宗、真言宗など諸宗を学んだが、日蓮自身への強い傾倒から、1918年、中国・遼陽で日本山妙法寺^①を開き、以後日本国内だけでなくアジア各地で布教活動を展開した。敗戦後は国内外での平和運動に力を注ぎ、教団を挙げて成田闘争に参加したことなどで知られる。

そして日達の生涯における活動の中でもよく知られているのが、インド布教に対する憧憬にも似た熱意である。近代日本において、仏教発祥の地であるインドの仏蹟巡礼への関心を持った仏教者は少なくない。しかし日達は、『諫暁八幡抄』にある「日は東より出でて、

西を照らす。日本の仏法の月氏（インド）へかえるべき瑞相なり」という言葉に基づき、インド開教を生涯の目標と誓った点で、大きく他と異なっている。ここで日達という「日本の仏法」とは他ならぬ法華經の教えである⁽²⁾。その法華經を、仏教東漸をさかのぼるかのよう、朝鮮、中国を越えてインドへと携えて行こうとする意志を支える世界観を、日達は日蓮から得ていた。この志は、明治天皇崩御に際して初めての焼身供養を行う最中に得た夢告にしたがい、33歳になった時に実行されるはずのものであった。それまでの彼は、日本国内で学業と修行に打ち込んで過ごしていた。

2．満州布教・前期（1917 - 1923）

1917年、33歳になった日達は、西天開教の志を抱いて渡韓する。しかし撃鼓唱題という彼独自の布教形式は耳目を集めはしたものの、日本の現地機関をはじめとする日本人社会に受け入れられず、日達と弟子たちは治安の妨害を行うとしてしばしば拘引され、尋問を受け、時には拘留、強制送還されている⁽³⁾。日蓮宗との間での反目もあり、開教活動は容易に運ばなかった。また日達自身が満州をインドへの通過点に過ぎないと考えていたことも、この不振に影響していたであろう⁽⁴⁾。この時期の日達による満州布教に関する記録は多くないが、活動の困難であったことは、のちにしばしば回想される。

そのようななかで、1923年にハルピンで布教活動中だった日達は、関東大震災の報に接し、急遽帰国する。彼にとって震災は、『立正安国論』に告げられた「自界叛逆難」（国内での争い）「他国侵逼難」（他国からの侵略）⁽⁵⁾の予兆であり、また「天譴」⁽⁶⁾、すなわち西洋文明に侵された日本の精神的な墮落が招いた天災であった。その日本の精神的危機は明治維新の神仏分離以降、加速度的に進んできたものであり、さらに西洋文明が悪影響を与えているとされていた。国家の基盤は、西洋の影響の下に整備された法にも政府にもなく、仏法におかれるべきものであるとしていた日達にとって、震災後こそ日本の精神的支柱としての法華經を唱題していかなければならないときであった⁽⁷⁾。震災以降、日達の発言には末法の世界と日本への危機感が色濃くなっていく。「国難」に臨んで帰国した日達は、国内の開教に専念し、各地で説法を行い、道場を開いた。そして1930年、母親の死を看取ったことなどを契機に、海外布教への取り組みを再開する。

3．満州布教・後期（1930 - 1945）

再び開教に着手した日達は、領事館との対立などといった事態はあるものの、渡満直後から満鉄総裁と親しく語り合うなどしている⁽⁸⁾。満州における日達の立場が、前期に比べ好転している背景には、日達と笠木良明（1892－1955）との親しい交わりが影響していると思われる。笠木は、一時は大川周明、北一輝らと行動をともにし、当時は南満州鉄道株式会社籍を置くいっぽうで、青年たちを集め、仏教とアジア主義を基調とした国家建設を目指して政治活動を行っていた。満州国成立以降は、関東軍と対立して1932年に任を解か

れるまで、政府の役職に就いていた⁽⁹⁾。

満鉄総裁と面会した後、満州から中国に入った日達は、前期の満州布教の際には見ることのなかった「抗日」の字句が散見されることにとまどいを覚えている⁽¹⁰⁾。そのとまどいはやがて怒りに変わる「廟の柱にも例の、打倒帝国、誓雪国恥等の大字を記して、日本に対する敵愾心を煽動せり。国恥那邊にありや」（1930年10月16日）。しかしまた、日達は満鉄総裁、軍人など会う日本人ごとに、日本が中国から財を収奪することを厳しく戒めてもいる。その理由はやはり仏教伝来の地に対する恩愛厚誼を求めるというものであった。日達にとって、日中両国は仏教という精神的紐帯によって相互理解に達することが可能な関係であり、陰悪な状況は日中が仏教を見失っていることに起因する一時的な危機であると捉えられていた。満州の開教は日中両国の友好に連なるものであると日達が考えていたことは想像に難くない。

1933年、満州国開原道場の開設を振り出しに、1930年代後半から敗戦まで、日達は満州および中国の各地に道場を設け、インドやセイロンで入手した仏舍利を中国大陆各地の日本陸軍に贈呈し、仏舍利塔の建立と犠牲者の供養、平和祈念とを促した。なかでも、1942年新京に建てられた万霊供養塔は、満州国総理らの多額の寄進によるものであり、戦時下の満州での日本山妙法寺の評価を高くするものであった。満州国に在留する日本人軍人の中には妙法寺の熱心な信者もあり、また妙法寺から派遣された従軍布教使らの勇猛果敢なことは、満州ではよく知られたものであった。

4．インドへ（1930 - 1938）

日達が貴重な仏舍利を持ち帰ることになるインド、スリランカ、ビルマへの訪問および開教は、およそ六年にもわたる。なかでもインドは、日蓮が予言した仏法を持ち帰るべき場所であり、日本の精神を危機に陥れた憎むべき西洋によって虐げられ抑圧された民族の土地であり、かつ仏法を忘却しつつある日本の望ましくない未来図でもあった⁽¹¹⁾。したがって、日本山妙法寺としてまた個人として、解放運動への助力を行うことは必然的なものであった。日達がガンディーについていつどこで、どのように知ったのかは定かでないが、彼がインドにやってきた大きな理由のひとつが、ガンディーに会い、彼とともに撃鼓して立正安国の祈念を行うことであった。

1933年10月、日達はガンディーとの面会を許可される。言葉のほとんどできない日達のために、会話は通訳を介して行われた。下田[2002]らが指摘しているように、日達とガンディーの間には、日本の中国での軍事行動をどう評価するかなどの点で一致しがたい意見の相違が見られたが、宗教者としての互いによせる尊重の念は変わることはなかった。日達の弟子が日達の帰国後も修行場に残ることを許されたことから、日達と弟子たちがガンディーらに宗教者として高い評価を受けていたであろうことが知られる。『藁田日記』や当時の消息には、日達がガンディーから受けた感銘が細かに記されている。

布教という当初の目標こそ困難であったものの、日達のインドでの活動が順調に進展し

たことは、日達が終生インドとの縁が途絶えなかったことに明らかである。これについてはいくつかの要因が考えられるが、まず日達の渡印に先立って弟子たちが活動を開始していたことが重要であろう。日記や書簡にも弟子や信者たちのほかに、現地の僧侶や現地の篤信者がたびたび登場する。さらにガーンディーとの交流、および撃鼓唱題という勤行が現地では物珍しい風物として関心を集めたこと、現地住民と同じようなスタイルで生活を送ることを推奨する態度が好感を持って受け入れられたことなどが、インドでの人間関係を円滑に進めたものと思われる。

そのような状況下で、インドでの人脈と知名度を買われ、日本山妙法寺の僧侶らがインパール作戦への協力を求められたことはよく知られている。日達自身は関係しなかったが、彼の弟子たちの幾人かは、軍の機関に身を置いて宣撫工作に従事した。

5．藤井日達と「仏教アジア主義」

見てきたように、日達と弟子たちは、満州においてもインドにおいても、熱心に布教活動をし、インドではガーンディーとの交流を行う傍ら、請われれば軍の要請に従って行動した。仏教者が、日本を中心としたアジア共同体を夢想し、日本の膨張政策へ関与したことを非とするのであれば、日達もその非難を逃れることはできない。しかし本発表の目的は、彼の道義的責任を問うことではない。最後に、日達の思考のどういった点がアジア主義との共鳴をたやすくしたのかということについて考察したい。以下にはそのうち五点を挙げる。

* 「西洋」と「物質文明」への反感

日達が「西洋」および「物質文明」に対して抱いていた敵愾心は、インドに寄せる彼の同情心や義侠心をいっそう強固にするかたわらで、日本と中国の関係における対立構造を単純化し、隠蔽する結果となった。

* 実践主義の弊害

出家としての僧侶のあり方を重んじ、学問に耽溺することを警戒し、同時にきわめて実践的な態度で布教に臨む日達の姿勢は、海外の地について語るとき、現地で誰と出会い行動をとにするかという要素に非常に影響を受けやすいものであるともいえる。日記等の記録によると、満州において日達が接していたのは笠木のようなアジア主義者や日本軍人が主であり、在印当時のように現地人僧侶との交流についての記述はほぼ皆無である。このことが、日達の中国・満州観に関係しているのではないだろうか。

* 日本と日蓮・法華経の優越性

日達にとって法華経とは、インドにも中国にもついに生まれず、日本で日蓮によって創成されたもっとも優れた教えであり、これをインドにもたらすことが目標であった。このような日蓮の優越への確信は、アジア主義が持つ、日本が中心となってアジアを導いていかなければならないという奇妙な使命感と呼応しやすいものとなっている。

* 「国主」の曖昧性

立正安国論の要のひとつである「国主譴責」について、日達は積極的に取り上げることとはしていない。関東大震災後に立正安国論を講じた説法の中で、日達は震災を国主の咎であるとする日蓮の言葉を引いている⁽¹²⁾。しかし、明治天皇崩御に際して焼身供養を行い、大正天皇の病氣平癒のために療養地へ赴いて撃鼓唱題して警察に拘留されるほど皇室への畏敬の念の厚い日達は、「国主」が誰であるかを明らかにすることはなかった。この問題を突き詰めて考えることを避けたことで、日達は人工物でない自明の共同体としての「日本」を相対化する機会を逸したといえる。

* 平和をめぐる仏教の論理

市川白弦がすでに指摘しているように⁽¹³⁾、仏教の「事の中に理を見る」姿勢、「差別即平等」の論理、「即非」の論理、「安心」の追求、そしてそれらの結果である「内なる心の平和を外なる世界の平和」から切り離す「安心立命」の論理は、仏教者をして日本の戦争という現実から目を背けさせ続けてきた。日達が鋭く持ち続けていた、同時代を末法の世であるとする認識も、戦場での悲惨な光景を、末法の世を象徴する宗教的な役割に変化させ、そのことがさらに現状の黙認に連なったのではないだろうか⁽¹⁴⁾。また日達に限られたことではないが、夢に予兆を見、出来事を何らかの機縁と捉える宗教者の心性は同様に、現実には起きていることをそのまま受け入れるという態度に連なるものである。このことも、「戦争が終われば日本の真意（善意）が中国や諸国に理解されるであろう」という、アジア主義者だけでなく広範囲に見受けられる、甘い観測に通底するものであるといえる。

以上五つの点について、日達の思想とアジア主義との親和性を指摘した。これらのほかにも、人間関係や歴史的・社会的状況などを詳細に検討していけば、将来的には、日達とアジア主義との関係についてより深い考察が可能になるであろう。

おわりに

日達は彼固有のアジア観と呼べるものを持っておらず、このことがアジア主義との連携を可能にした。同時代の多くの仏教者たちについてもおそらく同様のことがいえる。それらを現在の視点から批判することは容易である。今後の研究では、仏教がアジア主義に与せず、持ち得たであろう戦争を批判する視座について、思想史的な可能性を見出していくことが重要になるだろう。

註

- (1) 「ただ本当に日本の存在する意義はこの尊い教えを万国に向かって宣説する事、この一つが日本の真実の大和民族の理想でなければならぬのであります。まず隣邦中国の支離滅裂の争いから争いに四億の民が悩み国の赴く所を失っている、この所にまずこの法門を伝えるためこの正法の建立せられたる日本国の称号を道場に標榜して日本山妙法寺と名づけたのであります。」「辻説法」、1930年2月4日（全集第1巻、p.66）
- (2) 「日本国の大和民族の中に生まれ出でたる三国無比の妙宗と申しまして未だかつて天竺にも広まらず中国にも広まらず、朝鮮にも興らずして我が日本国に初めて唱え出されたこの南無妙法蓮華經のお題

- 目は刺日が東海より出でて西山に行くこの瑞相をもって弘まり行く姿を表示されました。」「辻説法」、1930年2月4日（全集第1巻、p.66）
- (3) 「ハルピンの開教は、去る大正十年の秋十月に単身法鼓を撃って着手いたしました。法運開けず、たまたま領事館に夕刻出頭すると、そのまま横暴な当番の館員から悪口をきかされて地下蜜に留置せられ、翌日は駅まで館警に護送されてハルピンを追放されました。」「ハルピンの仏事」、『天鼓』1941年7月号所収、全集第3巻、p.191。
- (4) 「インド開教は、満州開教以前よりすでに発願せる所なり。たまたま路程満州を過ぐるに方りて機縁辞み難く、しばらくこの布教す。力およばずして早くも七八年を経たり。大正十二年の大地震に驚いて頭をめぐらして帝都に帰り、国家の祈念にまた七八年を過ぎしぬ。」「西天開教日誌」、1930年9月4日、全集第3巻、p.262。
- (5) 「正嘉元年の大震災は八月二十三日、大正十二年の大震災は九月一日、日を隔つることわずかに十七日、年を隔つることほとんど七百年、かの時の大震災が日本開闢以来未曾有の国難の瑞相として現われたものならば、今日の大震災がまさに起こるべき自界叛逆難、他国侵逼難の瑞相として現われたものでないと誰が断言されましよう。」「立正安国論講賛」、1929年10月13日、全集第1巻、p.37。
- (6) 「これらの諸難もここに、これは日蓮大聖人様の大理想の実現された天の与え給うた、日本に対する一進展、一進化の行動大慈悲の雫であると信ずるのであります。こうして見ますと、大正十二年の大震災も圓にはなくてはならなかったありがたい問題に他ならないのであります。」「辻説法」、1930年2月3日、全集第1巻、p.64。
- (7) 「しかしながら今日日本国が誤れる西洋の模倣を専らにして尊い精神問題をふるくさいものとして、法律がどう、警察がどうのとしております。こうして裁判所も電灯も、鉄道も亡園の禍いを招く種となっているのであります。こうして通れる道のいよいよなくなった所に至った時に、ここに南無妙法蓮華經の鼓の音に国を挙げて走らねばならぬのであります。」同註(6)。
- (8) 「東光城壁近く峙つ「打倒日本帝国主義」の文字車站の壁上に大書せらる。これ日貨の排斥にあらずして、すなわち国家の排斥なり。隣邦友国の者、何によって日本帝国の打倒を叫ばざるべからざるか。しかし未だかつて日本に対して親善的の文字を見ず。その禍いは何れに属するか。」「西天開教日誌」1930年9月10日、全集第3巻、p.287。
- (9) 日達と笠木の交流については今井行順『アラカンに轟く太鼓』（社団法人日本サルボダヤ協会、1986年、pp.185-199）に詳しい。
- (10) 「彼の排日抗日の字義の如くさしも不祥な凶瑞を表示するわけでもありませぬけれど、いやしくもその隣邦友邦に対して直ちに排斥抗戦を目的とする標語を掲ぐることは、これ則ち自ら禍いを招く逆天の悪道であります。排中排華排民等を熟字しても、いづれも不祥の凶瑞とならぬものはありませぬ。」「支那事変の意義」、1939年、全集第1巻、p.347。
- (11) 「人はみな芸術の幾分が亡びたと云って泣いております。人はみな政治組織が英国の圧迫に悩むと云って悲しんでおります。そんなことはどれもこれも枝末であります。インドにして、釈尊を忘れたということが、根本的のインド文明の滅亡でありました。日本国にして釈尊を軽ろんずる時に、日本国は亡びると仰せられました。日本国が寿量品の本琢によって護られてゆくものならば、インドがなぜに、護られてゆかぬ事がありましよう。不思議なるかな、アジアその他、有色人種の復活は、大日本国が、ロシアの東方侵略の迷謬を覚ました事に始まっております。如来神力の発現が、機械文明に優勝することを実証したわけでありましよう。…我等の恐怖は、釈尊を忘れ牽った楽であります。堂塔伽藍の如き、絵圖彫刻の如き、みな土中に埋め、火中に投じて、それはつくればまた出米ます。前につくったものが亡びて、後のものが出来ることも結句はよいことでしょう。私はインドへ参りますも、仏蹟参拝の目的ではありません。宗教芸術の研究でもありません。熱帯地の生活でもありません。ただ釈迦牟尼世尊の還来帰家であります。日本の仏法の西天の闇を照らさんがためであります。インドに日本の建立であります。」「西天開教日誌」1931年1月1日、全集第3巻、p.361。
- (12) 「国主諱暁の法門はあらゆる僞慢威勢に屈従してはならぬ。」「立正安国論要之講賛」、1924年4月、全集第1巻、p.22。
- (13) 市川「仏教者の戦争責任」『仏教者の戦争責任』、春秋社、1971年。
- (14) 「山路にかかるや中国兵の死骸が或いは一名二名、或いは五名と倒れております。身につく目ぼしい物は大方剥とられて巻き脚絆と破れた軍服、或いは裸体同然の者もあります。…いづれも二週間以前の戦闘に死んだ者だから腐りきった絶頂でその臭気が酷い、遠い所から已に馬の屍骸の場所は鼻が知るのであります。…」『漢口攻略戦従軍日記』1938年10月2日、全集第5巻、p.357-358。

資料編 藤井日達略年譜 (1885 - 1945)

西暦	年号	年齢	事項
1885	明治 18	1	8 月 6 日、熊本県阿蘇郡坂梨村字尾の花に生まれる
1900	明治 33	16	3 月、阿蘇中部高等小学校卒業
1903	明治 36	19	3 月、大分県立臼杵農業学校卒業 4 月、大分県北海部郡臼杵町・法音寺足立日瑩上人の許で得度受戒
1904	明治 37	20	9 月、日蓮宗大学に入学
1907	明治 40	23	日蓮宗大学卒業 京都・日蓮宗大本山頂妙寺に寄留
1909	明治 42	25	京都・東山鹿ヶ谷私立宗教大学研究科(浄土宗教大学院)修了 天台三大部を勤息義成に、唯識を大鹿成愍に、起信論・俱舍論を辻川善徴に学ぶ 12 月、大分歩兵第 72 連隊第 11 中隊に 1 年志願兵として入隊
1910	明治 43	26	11 月、陸軍歩兵軍曹に任官
1911	明治 44	27	3 月、陸軍歩兵少尉に任官、満期除隊後、頂妙寺に寄留 4 月、奈良・法隆寺勸学院に入り、佐伯定胤に法相俱舍論を学ぶ
1912	明治 45	28	4 月、東寺真言宗連合大学に入り、真言教学を学ぶ 明治天皇崩御をきっかけに最初の焼身供養を行い、33 歳から衆生教化を行うという夢告を受ける
1913	大正 2	29	10 月、滋賀県蒲生郡安土町・浄厳院で法相唯識を再び大鹿成愍に学ぶ
1914	大正 3	30	8 月、京都日蓮宗大本山妙顕寺洞合日辰に隨身、宗乗を受ける
1916	大正 5	32	11 月、奈良県山辺郡丹波の桃尾の滝で七日間の断食行を行い、撃鼓宣令・一天四海皆帰妙法の大願をたてる
1917	大正 6	33	4 月、皇居二重橋にて立正安国論要文を記した玄題旗を奉じて、国主譴曉、大法を奏進し、皇居一周を撃鼓唱題する 10 月、大陸開教に出発
1918	大正 7	34	10 月、遼陽に「日本山妙法寺」を開く
1919	大正 8	35	5 月、大連市西王家屯道場を開く 12 月、大連市向陽台道場を開く
1920	大正 9	36	9 月、沙河口道場を開く
1921	大正 10	37	7 月、瓦房店道場を開く 8 月、鞍山道場を開く
1922	大正 11	39	満州、支那巡錫
1923	大正 12	40	7 月、天津道場を開く 8 月、北満ハルビン開教 9 月、関東大震災の報に接する 10 月、帰国 11 月、国内各地を巡錫、撃鼓唱題・立正安国の祈念行を行う
1924	大正 13	41	4 月、静岡県富士郡吉原村に国内最初の日本山妙法寺を開く
1929	昭和 4	45	10 月、中野公会堂で「立正安国論講賛」を講ずる
1930	昭和 5	46	7 月、西天開教の願文が完成する 8 月、身延山祖廟に西天開教の誓願を表白する 9 月、大連に到着、満州各地を巡錫する 10 月、天津に入り、北中支を巡錫する 12 月、上海に宝塔を建立する 12 月、シンガポールに入る
1931	昭和 6	47	1 月、インド、カルカッタに到着する 2 月、仏蹟巡礼開始。ラージギル、ボーダガア、サルナート、クシナガラを巡錫し、ラージギル仏跡復興の誓願をたてる
1932	昭和 7	48	5 月、火葬場にボンベイ道場を開く

1933	昭和 8	49	2 月、スリランカ、コロナーワ道場、スリーパーダ岩窟道場を開く 6 月、満州国に開原道場を開く 8 月、ランカー、ギニガッターナ寺 N・ピヤラタナ上人から仏舍利を贈呈される 9 月台湾台北道場を開く
1933	昭和 8	49	10 月、インド、ワルダでマハトマ・ガンディーと会見する。セヴァーグラム・アーシュラムを訪問。満州チチハルに宝塔を建立する 11 月、カルカッタ訪問
1934	昭和 9	50	4 月、カルカッタ道場地鎮祭を行う 5 月、ビルマ開教
1935	昭和 10	51	2 月、カルカッタ道場を開く 4 月、香港道場を開く 12 月、ボンベイ道場地鎮祭
1936	昭和 11	52	1 月、ラージギル開教に着手 5 月、満州蓋平城道場を開く 8 月、ラージギル道場を開く
1937	昭和 12	53	7 月、満州国佳木斯道場を開く 9 月、満州国錦州道場を開く
1938	昭和 13	54	8 月、板垣征四郎陸相、米内光政海相に仏舍利を贈る 9 月、新京の植田関東軍司令官、北京の寺内北支派遣軍総司令官、南京の畑中支派遣軍司令官に仏舍利を贈る 11 月、南京古林道場を開く 12 月、中支燕湖道場を開く
1939	昭和 14	55	1 月、上海から台北に渡る。武昌道場を開く 2 月、台北の牛島台湾軍司令官、広東の磯谷南支派遣軍指令官に仏舍利を贈る
1940	昭和 15	56	6 月、大連、南京を訪問。満州国沙河口道場、内蒙古に張家口道場を開く 11 月、満州国安東道場を開く 12 月、張景恵満州国國務總理を發願主として、新京に仏舍利塔、万靈供養塔の建立の準備を始める
1941	昭和 16	57	新京仏舍利塔、万靈供養塔建立奉賛会が発足する
1942	昭和 17	58	4 月、参謀本部の要請により、インド工作担当の下士官と面会する 12 月、満州国新京万靈供養塔が落慶する
1943	昭和 18	59	香港仏舍利塔地鎮祭
1944	昭和 19	60	10 月、南京紫金山の革命烈士記念塔に仏舍利奉安 朝鮮開教を計画する
1945	昭和 20	61	8 月、朝鮮金剛山道場で敗戦を迎える 9 月、帰国して阿蘇山に入山

註 年表の作成にあたっては、『藤井日達全集第 10 巻 書簡集 5』（隆文館、1999 年）所収の年譜および山折哲雄編『わが非暴力 藤井日達自伝』（春秋社、1972 年）を参照した。

参考文献

藤井日達『藤井日達全集』隆文館、1994－1999 年

井上順孝他編『新宗教教団人物事典』、弘文堂、1996 年。

下田正弘「未来に照らされる仏教」『思想』943 号、岩波書店、2002 年。

内藤雅雄「M.K. ガンディーと日本人——日中戦争をめぐる」『アジア・アフリカ言語文化研究』63、東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所、2002 年。

山折哲雄「インド体験型アジア主義の一類型——藤井日達の場合」『アジア経済』14 巻 9 号、日本貿易振興機構アジア経済研究所研究支援部、1973 年。

———「藤井日達のアジア主義——1930 年代の日印関係」『アジア経済』17 巻 11 号、日本貿易振興機構アジア経済研究所研究支援部、1976 年。

東アジアにおける日蓮仏教教団の布教活動

大谷 栄一（東洋大学）

eichi.otani@nifty.ne.jp

報告要旨

本報告では、東アジアにおける近代日蓮仏教教団の布教活動を検討する。その事例として、日蓮宗僧侶の高鍋日統（1879－1953）の活動を取り上げる。高鍋は、田中智学、本多日生、清水梁山の日蓮主義思想に影響を受けて、独自のアジア主義的な言説を主張し、日蓮宗のモンゴル布教を担当した人物である。まず、田中や清水らのナショナリスティックな日蓮主義思想の特徴を確認し、高鍋に与えた影響を検討する。ついで、高鍋の生涯と思想の特徴をスケッチし、日蓮宗の東アジア布教の概略を示した上で、日蓮宗における高鍋のモンゴル布教の実践を考察する。

以上を踏まえて、高鍋の言説と活動の特徴を析出し、高鍋の言説や活動が当時の歴史的コンテキストにおいて、きわめて政治的な意味を持っており、近代日本仏教の東アジア布教の重要な特質を示していたことを指摘する。

キーワード

高鍋日統、日蓮主義、日蓮宗、モンゴル、仏教アジア主義

1．報告の目的

本報告の目的は、東アジアにおける近代日蓮仏教教団の布教活動を検討することであり、その事例として、日蓮宗僧侶の高鍋日統（1879－1953）の活動を取り上げる。高鍋はナショナリスティックな近代仏教思想である日蓮主義に影響を受け、九州地方の福岡を拠点として活動した日蓮宗僧侶である。また、1905年に雑誌『大亜細亜人』を発刊し、宗教的な理念に支えられたアジア主義的な言説を主張し、実際にモンゴルで布教活動を実践した仏教アジア主義者である。

高鍋の活動については、高鍋の「満疆」伝道を論じた中濃[1976]、高鍋のモンゴル布教を検討した Narangoa[1998]、高鍋の思想と行動を考察した藤岡[2004]らの貴重な先行研究がある。本報告では、これらの先行研究を参照しつつ、彼の著作や活動記録に関する一次史料を分析し、とくに高鍋の宗教思想とその宗教思想に裏打ちされたモンゴルでの布教活動を検討する。その際、本パネルの提示する「仏教アジア主義」という分析概念にもとづき、高鍋の思想と活動を考察し、近代日本仏教の東アジア布教に関する知見を提示することによってしよう。

2．日蓮主義の特徴

高鍋の仏教アジア主義の根底には、日蓮主義から影響があり、まず、日蓮主義の特徴を

把握する必要がある。日蓮主義は、在家仏教教団・国柱会の田中智学（1861－1939）によって主張されたナヨナリスティックな近代仏教思想である。田中を始め、伝統教団・顕本法華宗の本多日生（1867-1931）や伝統教団・日蓮宗の清水梁山（1864－1928）らの著作や活動によって普及し、日蓮主義は、1900年代後半から1920年代にかけての日本社会で流行する（cf.[大谷, 2001]）。とくに田中と清水の言説は、国体論を組み入れた仏教言説であり、ふたりは「日蓮仏教と日本国体」の関係を体系化し、この時期にそれぞれ「日本国体学」[田中, 1919（1932）；1922（1981）]、「王仏一乗論」[清水, 1911]として整備した。高鍋の言説に見られる仏教言説と国体（日本神話）言説の混在は、明らかに両者の日蓮主義的な国体論の影響を受けていることがわかる。

宗教社会学者の西山茂は、田中、清水、田中の影響を受けた軍人の石原莞爾（1889-1949）の日蓮主義（的な国体論）の特徴として、以下の4点を指摘している。①日蓮仏教を日本国体との関連で解釈していること、②「金輪大王」の出現による「世界統一」の実現という世界主義的なユートピアを志向していたこと、③その世界主義は日蓮主義で潤色された天皇中心主義や日本中心主義（石原の場合は少ない）を前提としていたこと、④能願の日蓮仏教と所願の日本国体の間、さらに日本国体（在るべき日本）と現実の日本の姿との間に、深い溝、鋭い緊張を設け、その溝を埋めるための実践を促すような仕組みになっていたこと（ただし、清水の場合は多少の疑問がある）[西山, 1985：186-187]。

高鍋の場合、清水と同じく④の要素が弱い、①から③までは該当する。とくに自らの立場を「大日本国主義（一名、大亜細亜主義）」[高鍋, 1921：6]と規定し、日蓮主義を「大日本建国の理想と法華大乘世界通一仏土の思想との王仏冥合霊肉統一の第三帝国の建設を以て大目的とし大使命とせる」[高鍋, 1925（1942b）：8]と解釈する高鍋は、日中関係を始めとする東アジア問題の解決を重視し、金輪大王＝聖天子＝天皇による「道義的世界統化」[高鍋, 1921：76]の実現を強調し、さまざまな実践を展開した。その実践は、宗教的側面のみならず、日本の大陸政策と密接に関連した政治的側面も持っており、いわば、高鍋の言説や実践は——田中や清水と同様に——きわめて強い政治性を持ったものであったと言える。高鍋は、「日蓮仏教と日本天皇による政教両面の『世界統一』」[西山, 1995：239]を強調し、その実現をめざして実践したのである。

なお、田中と清水は日本人を「天業民族」[田中, 1904：1922（1981）]、「大和民族」[清水, 1910]と特権化して、宗教的に解釈された天皇を指導者とする日本人による世界統一の使命観を強調している。高鍋も天皇を世界統一の主体として措定しており、「天皇」「日本人」「日本」を中心化する日蓮主義の伝統を継承していた。

田中や清水が「天皇」を救世主（メシア）のように重視する根拠は、1915年に京都で発見された「蒙古調伏護国曼荼羅」（以下、護国曼荼羅）の存在による。この曼荼羅は、日蓮が蒙古来襲（1281年の弘安の役）の際に、蒙古を調伏するために認めた真筆とされたが、その真偽は当時から問題となった[清水（龍）, 1916]。この曼荼羅には、「南無妙法蓮華經」の中尊七字の真下に「天照大神」「聖天子金輪大王」「八幡大菩薩」が勧請されており、日

蓮の花押の左には脇書として「諸天昼夜常為法故而衛護大日本国」「弘安四年五月十五日」と認められていた。田中と清水はこの曼荼羅を真筆と考え、とくに清水の場合は、聖天子＝天皇＝金輪大王＝本尊と解釈する天皇本尊論の根拠とした（cf. [執行, 1968][西山, 1985]）。高鍋もこの本尊の存在を重視し、清水と同じく、天皇本尊論を主張している[高鍋, 1930（1934）：99]。

また、田中も清水も、大陸布教（海外布教）の先駆者として、日蓮の六老僧の一人である日持（1250～？）に言及している（[田中, 1906][清水, 1910]）。実際に日持が本州から北海道、樺太を経由して、大陸に渡ったのかは不明とされているが（cf. [高橋, 1975]）、高鍋のみならず、日蓮宗も東アジア布教の根拠がこの日持伝説だった。つまり、「日持伝説」に依拠し、自分たちの東アジア布教は日持の伝統を現代に再興するものであるとして、自らの布教実践を意味づけたのである。高鍋は20代の頃から「日持上人遺跡探求会」を結成し、日持の足跡を辿って、北海道・中国東北部・ソ連に渡っているほどである（cf. [柿花, 1919]）。

以上をまとめておこう。田中と清水の日蓮主義的な国体論は1900年代後半から1920年代に形成され、道義的な（と主張された）世界統一という理想を主張した。その主張を、1930年代から1940年代にかけてアジアという場で実践に移したのが、石原莞爾であり、高鍋日統であった。それは、帝国日本の大陸政策と重なっており、そうした歴史的文脈で、高鍋の仏教アジア主義は実践されたのである。

3．高鍋日統の略歴と思想の特徴

（1）高鍋の略歴

高鍋の生涯については、外務省外交史料館に残っている自身による履歴書[高鍋, 1940]と、藤岡によって作成された「高鍋日統年譜（稿）」[藤岡, 2000]によってわかる。以下、この履歴書と年譜、藤岡の論考[2004]にもとづいて、高鍋の略歴を確認したい。

1879年に九州の博多で生まれた高鍋は、幼少期に博多の日蓮宗寺院・本岳寺で得度し、20歳の頃には東京の池上本門寺で修行し、のちに山梨の身延にある祖山大学院（現在の身延山大学）でも学んでいる。20代の頃に日持上人遺跡探求会を結成し、国内と大陸各地で日持の足跡を継続的に調査している。藤岡の言葉を借りれば、高鍋は若い頃から、「大陸に雄飛し現代の日持になることを夢見る大アジア主義者」だった[藤岡, 2004：305]。

1905年には雑誌『大亜細亜人』を創刊し、自らの大アジア主義思想の宣伝に努めた[同：305]。また、1921年に『国難降伏論 天の巻』[高鍋, 1921]を公刊して以降、精力的に著作を発表していく（その多くは雑誌に掲載された論考や講演録をまとめたもの）。なお、翌年には初めて中国北部と満州での巡回布教を開始しており、その翌年（1923年）には樺太の北サガレンで日本軍の従軍布教も行っている。

1924年、東京から福岡に戻り、大宰府の水城跡の一角を買収し、「大陸発展・海外雄飛・大亜信交の道場」を謳った大陸山水城院を建立した。また、この年、福岡市内の香正寺の

住職に就任している。なお、この水城院には、翌年、斉藤実朝鮮総督が来訪し、その翌年（1926）には朝鮮半島で出土した梵鐘が斉藤から寄贈されている。水城院は、高鍋の「アジア主義と国防思想を宣揚する場」であった、と藤岡は述べる[藤岡,2004:305]。古代に大陸の脅威に対する国防のために築かれた水城を顕彰し、寺院を建立することで、高鍋は「当時の国民に国防意識をもたせる」ことを意図した[同:311]。高鍋には「大陸統化」の理想があり、朝鮮を足がかりとして、日本がアジアを「統化」（統一）するのを主張したことを藤岡は指摘している[同:315]。こうした高鍋のアジア主義思想の背景には、日蓮主義思想があったことは後述する。

高鍋の「大陸統化」の具体的な実践の場は、モンゴルであった。1927年5月、高鍋は博多湾頭の志賀島に「蒙古軍大供養塔」を建立し、翌年3月に除幕式を行っている（除幕式に蒙蔵院総裁のカラチン王コンサンノルフの出席が予定されていたが、日中間の政治的な理由によって実現しなかった）。この供養塔は、中世の蒙古襲来の際に暴風雨で犠牲になった蒙古軍の兵士たちを供養し、「日蒙信交、日支共存、東洋平和運動の世界的使命」[高鍋,1934:59-60]を果たすことを意図し、建立された（cf. [川添,1977:176]）。なお、供養塔が建立された年、高鍋は日蓮宗から「蒙古特命開教使」を任命されている。

こうしてモンゴルとのつながりができた高鍋は、日蓮宗の布教使として大陸布教に取り組み、1929年には長春で開催された蒙古王会議（哲盟旗務会議）に列席し、供養塔建設の趣旨などを法話している。また、済南事変派遣軍（1928年）、台湾派遣軍（1933年）の従軍布教や上海の陸軍の慰問布教にも従事している。

1938年、蒙古供養塔に、蒙古連盟自治政府主席の徳王テムチュクドンロブが参詣している。この出来事が契機となり、1939年6月、高鍋は日蓮宗から「蒙古開教監督」に任命され、大陸にわたる。9月には厚和に蒙古開教監督部を開設し、この年末に「身延山厚和別院天照山建国寺」を建立している。さらに、1942年に張家口に、1943年に宣化にそれぞれ立正興亜道場を開設し、終戦までモンゴルにとどまり、布教活動を実践した。

なお、高鍋は、宗門関係者のみならず、斉藤実や白水淡などの軍人、後藤新平や永田秀次郎などの政治家、ナショナリストの頭山満や内田良平、さらには中国の軍人・政治家である張作霖といった人物と交流を持ち、ほかにも財界人や教育者、地方官僚との関係も築きながら、自らの活動を実践した。水城院の建設や蒙古軍大供養塔の建立は、そうした高鍋の社会的ネットワークを活用して行われたことが、藤岡の研究からわかる。では、そうした高鍋の活動を支えた宗教的理念とはどのようなものだったのだろうか。

（２）高鍋の思想

①日蓮主義からの影響

高鍋は「日蓮主義の系譜に属する」[藤岡,2004 : 310]僧侶であるが、この点について、藤岡は、戦後、高鍋に師事した石見市郎氏の子息・良満氏の次のような言葉を紹介している。

「高鍋は若い頃から本多に私淑していて、のちのちまで宗門としては本多を尊敬していた。その後田中の影響を受け、学問的には田中を尊敬し、第二次大戦後は『日蓮断弦を継いだのは田中智学』と話していたとのことである。」[藤岡,2004 : 310]

（後述するように）管見では、本多と田中以外に、清水梁山の影響も顕著であると私は考える。なお、田中からの学問的な影響については、具体的な事実を指摘できる。藤岡の年譜や論考では言及されていないが、『大亜細亜人』を創刊する前年、高鍋は立正安国会（国柱会の前身）の主催する「本化宗学研究大会」に参加している。これは、1903年4月から翌年4月まで、1年間にわたって大阪の立正閣（当時の立正安国会の本部）で開催された講習会で、田中の「本化妙宗式目」（教団の組織的な教学体系）の講義と布教の実践を目的としたものである[大谷, 2001:120-128]。履歴書に大会への参加を自ら記しているほか[高鍋, 1940]、大会終了後に参加者たちによって結成された「本化協会」という布教団体の発起人の中に、当時24歳の高鍋の名前が散見できる（「大会已後の活動／本化協会の成立」『妙宗』明治37年5月号）。また、田中の自伝の中にも、「大陸布教家として活躍して居る高鍋日統僧正」も大会の参加者であることが回想されている[田中, 1936（1977）：61]。これらのことから、高鍋がこの講習会に参加し、田中による日蓮主義思想を学んだことが特定できる。

以下、日蓮主義をベースとした高鍋の仏教アジア主義思想の特徴を、（冒頭の西山の指摘を踏まえて）①日蓮仏教と日本国体の関係（法皇相関論）、②天皇による「世界統化」（世界統一）の世界主義的な志向性、③国体神話と日持伝説にもとづく「大陸統化」（アジア統一）の強調という3点に絞ってまとめてみたい。

②日蓮仏教と日本国体の関係（法皇相関論）

高鍋にとって、「聖日蓮の所謂仏教とは政教統一、王仏冥合の宗教」であった[高鍋, 1921 : 68]。とくに護国曼荼羅は「一王一仏、法皇冥合の理想」[同 : 32]、「王仏一乗＝政教統一」[高鍋, 1942b : 89]のシンボルであった。高鍋は、日蓮仏教と日本国体の関係を日蓮仏教の三大秘法と三種の神器が「その名、別にしてその意一なり」[高鍋, 1921 : 77]として、次のように図示している。

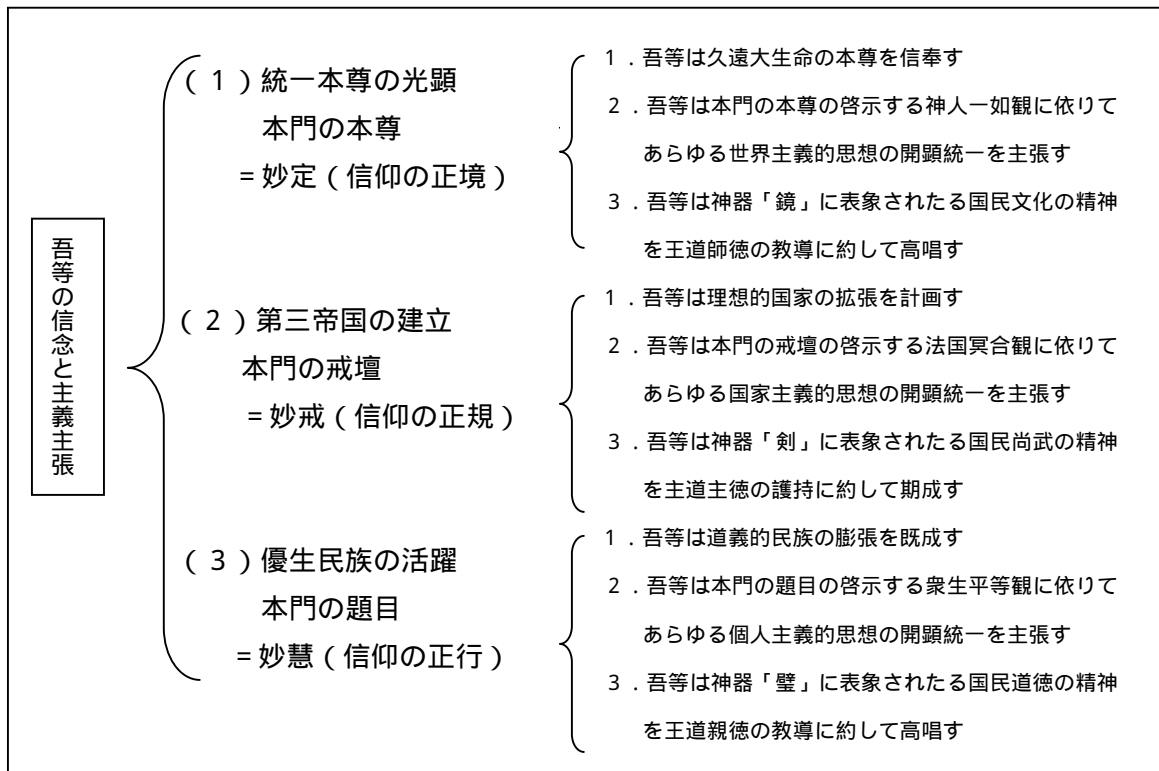


図 三大秘法と三種の神器の関係[高鍋, 1928 (1934): 76]

三大秘法（三秘）の「本門の本尊」「本門の戒壇」「本門の題目」に定・戒・慧、世界主義・国家主義・個人主義の開顯を当てるのは、田中の三秘解釈[田中, 1904～1913(4) : 2478]をそのまま踏襲している。また、日蓮仏教と日本国体を対応させる形式は、田中と清水に倣っている。田中と清水の法国相關論について、西山は次のように述べている。

「[清水]梁山は、[田中]智学が『法主国従』の立場から法華的に開顯された日本国体論を説いたのに対して、むしろ『国主法従』の立場から法華神道的な国体論を展開し、日本国体はそのまま法華經の真理と一体（王仏一乘）であると説いた。」[西山, 1985 : 173]

高鍋の立場は、田中よりは清水に近い。高鍋は日蓮遺文と記紀神話（『古事記』『日本書紀』）を典拠としながら、自らの法国相關論をまとめている。とくに、その本尊論に注目すると、高鍋は「久遠大生命の本尊」を「久遠実成天御中主なる宇宙の大生命としての本体統一神」と示し、「西方印度には釈迦牟尼仏と示現し、東方日本には天照大神と降生し給ふのである」と述べる[高鍋, 1934 : 99]。その両者は「統一的なる靈名題目」たる南無妙法蓮華經（本門の本尊の名号）によって統一されている。そして、その南無妙法蓮華經の「壇場界域」である曼荼羅について、「日本国に約して言ふならば、本尊とは『天皇』の御一身で、その天皇の治し給ふ統一の領土（国土界域）が曼荼羅なのである」と宣示する[同 : 99-100]。ここ

において高鍋は清水と同様に、天皇を本尊と指定する見解を提示している。

③天皇による「世界統化」の世界主義的な志向性

田中や清水と同じく、高鍋も「天皇」の存在を重視している。その根拠となったのが、日蓮が蒙古調伏のために認めたとされる護国曼荼羅の存在である（この曼荼羅の存在にもとづいて「天皇」の位置づけを図るのも、田中や田中の弟子・山川智応（1879～1956）、清水の影響による）。

高鍋にとって、この護国曼荼羅は「法皇冥合の理想」[高鍋, 1921 : 32]を持つ「世界統一の大本尊」[高鍋, 1928 (1934) : 83]であり、「今日の支那救済」[高鍋, 1921 : 14]や「東亜親善、世界平和守護」[高鍋, 1928 (1934) : 83]を象徴する存在であった。そして、その世界統一の主体が護国曼荼羅に勧請されている「聖天子金輪大王」である。金輪大王（『法華経』に示された古代インドの世界統一の伝説の王）は「世界統一の聖天子」[同 : 82]＝天皇あり、その聖天子は「正義」と「威力」（武力）を持つと、高鍋は説く（さらに、後年、『観心本尊抄』に示された「賢王」もスメラミコト（天皇）であることを指摘しており[高鍋, 1942b : 47]、この点は、田中や山川、石原が提起した賢王問題とオーバーラップする）。

さらに、高鍋は、『観心本尊抄』の「此の四菩薩、折伏を現ずる時は賢王と成つて愚王を誠責す」の摂折現行段の有名な一節を踏まえて、護国曼荼羅に勧請されている四菩薩（上行菩薩・無辺行菩薩・浄行菩薩・安立行菩薩）が「地・水・火・風」のメタファーであるとして、「現代の国防要件」の観点から、「陸軍的国防」「海軍的国防」「精神的国防」「空軍的国防」の威力を発揮すべき根源であるとしている[高鍋, 1934 : 107]。この国防意識の強調は、田中や清水には見られない高鍋のオリジナリティーである。

護国曼荼羅の存在が当時のアジア問題を解決し、世界を統一するためのシンボルとして意味づけられ、敵対するアメリカやソ連に対する国防主体が四菩薩であり、世界統一の主体が天皇として位置づけられたのである。

④記紀神話と日持伝説にもとづく「大陸統化」（アジア統一）の強調

では、世界統一に向けたアジア統一のための実践はどのように動機づけられていたのだろうか。高鍋は、日本が道義的な世界統一の資格（天職）を先天的に備えていると主張する[高鍋, 1921 : 30]。その根拠として、高鍋は記紀神話から導き出した「日本建国の六大理想」を提示する。それが、①建国の理想＝世界の和平、②天神の詔勅＝国民の使命、③国土の創生＝護国の精神、④神代の出雲＝現代の満蒙、⑤日鮮の還元＝満蒙の建国、⑥皇軍の威力＝東洋の平和である（[高鍋, 1937 : 55]、引用はママ）。とくに注目すべきは、④と⑤である。高鍋は神代においては日本と朝鮮は同国であり、日本人と朝鮮人は同じ民族であり、そして「満蒙」地域ももとは他国ではないと言う。つまり、日本は先天的かつ「宿命的な大陸政策」[同 : 63]の理念を有しており、後天的にアジアを「統化」する使命を持っていると断言する。こうした言説は、日本の植民地主義政策を正当化する言説である

ことは言うまでもないであろう。

なお、日本は天智天皇の時代に、白村江の戦い（662 年）の敗北によって、古代における大陸政策を断念し、九州の大宰府に水城を築造し、国防に専念することになる。以来、「千二百余年の長期に及ぶ大陸政策の中断」[高鍋, 1921 : 21]があったが、明治末にその政策を再開したと解釈する。高鍋にとって、水城は他国からの脅威に対する国防のためのシンボリックな場所であった。また、藤岡によれば、高鍋は水城を含む「筑前こそが日本の大陸発展の策源地」であることを記紀神話の解釈から導き出し、「神話時代以来、日本は海外に発展すべき使命をもっており、それは筑前（とりわけ大陸山水城院）から発するものである」[藤岡, 2004 : 315]という主張を展開したのである。

さらに、アジア統一の実践を動機づけたのが、日持伝説の援用と蒙古供養塔の建立である。高鍋は、日持が護国曼荼羅のもつ世界救済の啓示にもとづいて大陸に渡ったと述べ、その目的が「大陸と日本との共存を中軸の力として世界的理想郷建設の雄図」[高鍋, 1928 (1934) : 84]にあったと解釈する。また、高鍋は、志賀島に「怨親平等順逆一如一切衆生皆成仏道」[高鍋, 1934 : 43]の精神によって中世の蒙古軍の回向を行ったことは、「東亜親善の聖業」[高鍋, 1928 (1934) : 86]であると意味づけ、日本とモンゴルを含む東アジア諸地域との「交流」を訴えたのである（ただ、その「交流」の内実が問題となるわけだが）。

こうして、「宿命的な大陸政策」に日持伝説を接続させ、蒙古供養塔の建立によるモンゴルとの「交流」を掲げることで、東アジアでの活動を意味づけたのである。日蓮主義にもとづく高鍋の仏教アジア主義は、以上のような特徴を持つ。

4．日蓮宗の東アジア布教と高鍋のモンゴル布教

高鍋のモンゴル布教については、中濃[1976]と Narangoa[1998]の研究があり、とくに後者は、高鍋の布教について詳述している。ここでは、日蓮宗の東アジア布教の方針を確認した上で、両者の研究を参照しつつ、高鍋の布教実践について検討する。

（１）日蓮宗の東アジア布教の方針

アジアにおける「仏教伝道は日中戦争以降の大陸侵略、『八紘一宇』『大東亜共栄圏』の強行の中でさかんであった」と、吉田久一は述べる[吉田, 1998 : 219]。1937 年 7 月の日中戦争開始以降、日蓮宗は日本政府の政策に呼応した「国民精神総動員立正報国運動」に取り組み、戦時体制を整備していく。翌年には第 2 次立正報国運動を展開し、「中国各地の前線で日蓮宗僧侶は開教師・従軍僧・特務機関員として日本軍に協力し立正報国運動を推進した」[近代日蓮宗年表編纂委員会・日蓮宗現代宗教研究所編, 1981 : 735]。

なお、この年（1938）の 10 月、蒙古連盟自治政府の主席・徳王が来日し[ドムチョクドンロプ, 1994 : 218]、10 月 29 日に日蓮宗管長・望月日謙と会談している。また、11 月 14 日には、高鍋の案内で志賀島の蒙古軍供養塔を参詣している。

同年 11 月、近衛首相による「東亜新秩序建設」の声明（第二次近衛声明）が発表された。

この声明を踏まえて、翌 1939 年 8 月、日蓮宗の馬田行啓教学部長は『日蓮宗教報』50 号（昭和 14 年 8 月 10 日）に、「興亜聖業の翼賛と本宗」と題する論説を発表し、「東亜の新秩序」と「八紘一字」の実現を力説している。また、同年 11 月 2 日に東京中央放送局で行ったラジオ講演「日本仏教の大陸進出」（『日蓮宗教報』56 号、昭和 15 年 2 月 10 日）では、「今後に於ける我が日本仏教の大陸進出も、矢張り国力の伸張に併行し、国策に沿はなくてはならないことを痛感されます」と述べ、国策への順応を説いている。ちなみに 1939 年末までの日蓮宗の勢力は、布教師 50 余名、「蒙古・北支・中支・南支」に 24 ヶ所の拠点を数えていた（吉倉前誠「昭和 14 年の宗門を顧みて」『日蓮主義』昭和 14 年 12 月号）。

以後、日蓮宗は「立正興亜会」の設置（1940 年）や「大政翼賛立正報国運動」の展開（1941 年）を通じて、「内に立正報国、外に立正興亜」のスローガンを掲げて、戦時活動を推進していく[近代日蓮宗年表編纂委員会・日蓮宗現代宗教研究所編, 1981 : 739]。

（２）高鍋のモンゴル布教

こうした宗門体制の中で、1939 年 7 月、高鍋は蒙古開教布教監督として、蒙古連盟自治政府の首都・厚和に向けて出発した。高鍋の活動は、『日蓮宗教報』や『日蓮主義』に逐一、報道されている。8 月 29 日、第 4 次蒙古大会に来賓として参列し、関東軍の後ろ盾による蒙古連合自治政府が成立した 9 月 1 日には、日蓮宗蒙古開教監督部を開設している。また、4 日に包頭陸軍特務機関で「日蓮主義蒙古開教の世界的使命」を、9 月 10 日には厚和公会堂で「大亜細亜の天の岩戸開き」を講演した。さらに 12 日には護国本尊の開眼式を行い、20 名のラマ僧、中国僧、市長、小学校長、蒙古中学校職員、生徒らを始め、400 名が参列した。法要後、高鍋は「護国大本尊の啓示する八紘一字、大亜細亜建国の指導精神」を講演している。

この年の冬には、身延山厚和別院天照山建国寺を創建し、活動拠点を確保した。なお、その「寺院設立届」を見ると、「沿革」として、大陸妙化運動を行ってきた高鍋日統らが志賀島の蒙古軍供養塔の主旨（日蒙信交提携、東亜民族協和、世界和平八紘一字）を強調すべく、日蓮宗管長の命を受けてモンゴル入りし、在地の同志の要望があり、建立したとある（JACAR : A20010000128）。まさに、自らの仏教アジア主義思想にもとづき、布教活動に従事している高鍋の姿が浮かび上がる。

以後、病院や学校、省庁そして自坊で活発に布教活動を行った。また、1941 年 10 月には 10 人のモンゴル人の若者たちを引率して、帰国した[Narangoa, 1998]。高鍋はもともとモンゴルと日本の青少年の交換留学を考えており、それを実行したのである。

1942 年 9 月、高鍋は張家口に立正興亜道場を開いている。これは蒙古連盟自治政府の首都が厚和から張家口に移ったためである。道場の「唯一の使命」は「大東亜戦争完遂の原動力たる『天皇鑽仰』の恩恵を徹底唱導する」ことにあり、さらにその「事業」として、「大陸と皇国との神代以来の切つても切れざる」関係の講習、現地人への宣撫工作、日本精神涵養のための忠魂塔の顕彰、日本語学校の開設、モンゴル・漢・ウイグル民族等の日本留

学の斡旋を挙げている[高鍋, 1942a]。

その後、高鍋は張家口で終戦を迎え、1946 年春に帰国し、水城院と東京を往復しながら、亡くなるまで精力的に活動を行ったが、「戦後の高鍋の活動は、戦前に比べ政治的色彩が希薄化し」たものだった[藤岡, 2004 : 324]。

5 . 結論

明治期の興亜論に始まり、昭和期の「大東亜共栄圏」に収斂するアジア主義は、いわば、ピーター・ドウスと言う「汎ナショナリズム」[ドウス, 1992 : 108]と捉えることができるだろう。それは、「民族（ネーション）」というエスニックな概念と帝国主義を和解させようとする」概念であり[同]、とりわけ大東亜共栄圏イデオロギーは、「汎民族主義的な衣で帝国主義的拡大を偽装する」という機能を果たした[同 : 114]。帝国日本は、「アジア主義」という汎ナショナリズムによって、「アジアの共同体」を想像し、日本とアジアを同一視したのである。高鍋は 1900 年代から大アジア主義的な言説を主張しているが、高鍋もまた、汎ナショナリズムとしてのアジア主義によって「アジアの共同体」を想像し、日本によるアジアの統一を訴えた。そうした高鍋のアジア主義を支えたのが、日蓮主義であった。日蓮主義によって根拠づけられたアジア主義によって、高鍋は、アジアの統一そして世界統一を強調したのである。

なお、高鍋において、アジアの共同性を保証したのは日本の国体神話であり、日本の特権的な立場を基礎づけたのが、やはり国体神話から導き出された日本の「先天的な大陸政策」という理念であった。また、モンゴルとの関係については、日蓮の生きた 13 世紀に遡り、蒙古来襲という日本の危機的な状況を反映した（とされる）護国曼荼羅の存在を梃子にして、さらに蒙古供養塔の建立によって、蒙古来襲という負の出来事をモンゴルとの交流という正の関係性に意味転換した上で、積極的な関係性を切り結んだ。高鍋において一貫して見られる「国難」意識は「国防」意識に転化され、さらに「天皇」によるアジア統一、世界統一というポリシーに敷衍されたのである。そのポリシーを支えたのがナショナリスティックな近代仏教思想である日蓮主義だった。仏教が本来的に持つ民族や国家を越えた普遍性ではなく、近代ナショナリズムと融合した仏教思想を基盤とした汎ナショナリズムという擬制的主張によって、高鍋は「アジアの共同体」を想像したのである。

こうした高鍋の仏教アジア主義は、日蓮宗の東アジア布教戦略の中で実践されたことに注意する必要があるだろう。日蓮宗は、日本政府の総動員体制に応じ、その「東亜新秩序」形成の国策に順応して、「立正興亜」の東アジア布教を展開する。日蓮宗の布教師（布教監督）として、モンゴルに赴任した高鍋は、1939 年に李守信蒙古連盟自治政府副主席をはじめ、達爾罕や郭爾卓爾札布らの蒙古連盟自治政府の要人とも会談したり、1941 年には金井章次蒙古政府最高顧問ら、日本側の蒙古連盟自治政府の要人とも会見している[藤岡, 2000]。その会見の内容やモンゴルでの活動の実態の究明は今後の検討課題だが、高鍋の活動は日蓮宗の東アジア布教の一環であるとともに、関東軍の「満疆」政策という日本の植民地主義

政策の一環でもあり、きわめて政治的な意味を帯びた宗教的实践であった。高鍋日統のような仏教アジア主義の实践は特異な例であるが、彼の言説や实践は、日本の植民地主義政策と一体化した日本仏教の東アジア布教の一部であったのである。

謝辞：本報告原稿の作成に際しては、九州大学の藤岡健太郎氏、佐賀大学の永島広紀氏、宗教法人国柱会の神野進氏と石見良教氏、財団法人統一団の西條義昌氏にお世話になった。各氏より、貴重な史料を提供いただくとともに史料閲覧の便宜を図っていただくのみならず、有益なご教示を頂戴することができた。記して厚く感謝申し上げる次第である。

引用文献

- ドムチョク ドンロブ 1994 『徳王自伝』 森久男訳、岩波書店
- ピーター・ドウス 1992 「植民地なき帝国主義——「大東亜共栄圏」の構想」『思想』814号
- 1998 「想像の帝国——東アジアにおける日本」ピーター・ドウス・小林英夫編『帝国という幻想——「大東亜共栄圏」の思想と現実』青木書店
- 藤岡健太郎 2000 「高鍋日統関係資料」大宰府市史編さん室
- 2004 「高鍋日統と大陸山水城院」『太宰府市史』通史編別編、太宰府市
- 柿花啓正 1919 『神州の精華日持聖人 海外遺跡探検記』二松堂書店
- 川添昭二 1977 『蒙古来襲研究史論』雄山閣
- 近代日蓮宗年表編纂委員会・日蓮宗現代宗教研究所編 1981『近代日蓮宗年表』日蓮宗宗務院
- 中濃教篤 1976 『天皇制国家と植民地伝道』国書刊行会
- NAKAMI Tatsuo 2003 “Mongol Nationalism and Japan” in Li Narangoa & Robert Cribb(eds.), *Imperial Japan and National Identities in Asia, 1895-1945*, Routledge Curzon.
- 西山 茂 1985 「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』22巻2号
- 1986 「上行のアドヴェンティスト・石原莞爾」『石原莞爾選集』8、たまいらば
- 1995 「近代の日蓮主義——『賢王』信仰の系譜」『日本の仏教』4
- Li Narangoa 1998 *Japanische Religionspolitik in der Mongolei 1932-1945. Reformbestrebungen und Dialog zwischen japanischem und mongolischem Buddhismus*, Harrassowitz.
- 大谷栄一 2001 『近代日本の日蓮主義運動』法蔵館
- 2002 「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』943号、岩波書店
- 清水美紀 2004 「1930年代から40年代にかけての『満蒙』における日本の宗教政策——リ・ナランゴア氏の研究を軸として」『近現代東北アジア地域史研究会ニューズレター』16号
- 清水梁山 1910 『日韓合邦と日蓮聖人』唯一仏教団
- 1911 『日本の国体と日蓮聖人——一名 王仏一乗論』慈龍屈
- 清水龍山 1916 『偽日蓮義真日蓮義』東福寺
- 執行海秀 1968 「近代日蓮教学の形成」望月欽厚『近代日本の法華仏教』平楽寺書店
- 高橋智遍 1975 『日持上人研究』師子王学会出版部
- 高鍋日統 1921 『国難降伏論 天の巻』統一通信社
- 1925 「六百年前蒙古進入の英雄僧日持上人論」『日本』8月20日号～9月16日号→[1942b]所収
- 1928 「光は東方より」『妙道』→[1934]所収
- 1930 「蒙古退治の本尊と蒙古温都爾親王——世界平和郷建設指導原理としての護国本尊」『日蓮主義』昭和5年1月号～3月号→[1934]所収
- 1933a 『天皇現神と皇軍精神』統一社
- 1933b 『神威護国論』国民明治会
- 1934 『満蒙平和国建設運動記』大亜細亜民族会
- 1937 『現人神と皇軍精神』統一社
- 1938a 『水城国防史論』大日本建国史学会
- 1938b 『清正公満鮮活躍大信念啓示の大日本建国神論』全2巻 大日本建国史学会
- 1940 「履歴書」JACAR(アジア歴史資料センター)Ref.A20010000128(第90～91画像目)、「本邦寺院関係雑件 第二巻 2. 妙法寺」(I-0533) 外務省外交史料館
- 1942a 「立正興亜道場の創設」『日蓮主義』昭和17年11月号
- 1942b 『聖雄日持と豊太閤——一名 護国本尊の啓示する日本建国の理想』大日本建国史学会
- 田中智学 1904～1913 『本化妙宗式目講義録』全6巻、師子王文庫
- 1904 『世界統一の天業』師子王文庫
- 1906 「海外布教の先登——蓮華阿闍梨日持上人の事蹟」『太陽』明治39年1月号
- 1919(1932) 「本化宗学より見たる日本国体」『師子王全集』第1輯第2巻、師子王全集刊行会
- 1936(1977) 『わが経しあと 田中智学自伝』第5巻、師子王文庫
- 1922(1981) 『日本国体学』真世界社
- 吉田久一 1998 『近現代仏教の歴史』筑摩書房

国際仏教協会と「東亜仏教」

大澤 広嗣（大正大学大学院）

ohsawa@rirc.or.jp

報告要旨

1933（昭和 8）年から 1945（昭和 20）年まで活動した「国際仏教協会」は、複数の仏教学者が参加した。

発足時の国際仏教協会は、国際的に活動する学術団体であった。しかし日中戦争以降は戦時体制に組み込まれ、その方針や活動が大きく転換された。日本の膨張に伴い、とくに 1940 年代以降は東南アジアの上座仏教を射程として、調査や研究を遂行した。協会が設立した巴利文化学院では現地住民への工作を担う宗教宣撫班員をも養成し、大東亜省南方局の外郭団体に位置づけられたなど、協会は東南アジアへの戦略に重要な役割を担わされた。本報告では、国際仏教協会の活動の変容について論じたい。

キーワード

国際仏教協会、大東亜共栄圏、「東亜仏教」、巴利文化学院、学問の政治性

はじめに

本報告は、第 2 次世界大戦期における仏教研究・調査活動について論じる。事例として、1933（昭和 8）年から 1945（昭和 20）年まで活動した「国際仏教協会」⁽¹⁾について、焦点を当てる。

国際仏教協会が、多くの仏教学者が関与していたにも関わらず、近代日本仏教史のなかで、ほとんど無視されてきた⁽²⁾。先の大戦と仏教者、ないしは仏教学者、宗教学者をめぐる評価は、事実の蓄積や整理よりは、政治的な評価が先行していたように思う。それを避けるが故に、当事者達は語らずして、後学は先学への配慮から、触れずじまいであったと考えられる⁽³⁾。したがって極めて多くの人材を擁し、多彩な活動をした国際仏教協会は、現在では取り上げられることは少ない。

さて、国際仏教協会は、活動を前半期と後半期で分けた場合、全く違った性質をもった組織であったと指摘できる。なぜなら、当初の国際仏教協会は、世界に向けて日本仏教・仏教学の情報を発信した学術団体であったが、太平洋戦争中は、軍属の宗教宣撫班員を養成する「巴利文化学院」なる教育機関を設立して、僧侶にパーリ語を習得させ、工作員として東南アジアへ派遣した歴史を持つからである。

したがって、国際仏教協会のもつ二面性ゆえに、これまで仏教研究の文脈からは議論されていなかったのである。そこで本報告では、三つの点から、国際仏教協会について論じる。最初に、国際仏教協会の設立の背景について触れる。次に、協会の方針と活動について紹介する。最後に、太平洋戦争期の国際仏教協会について考察する。

1．設立の背景

国際仏教協会の設立の背景は、次の点が指摘できる。すなわち、協会は大正時代から昭和前期にかけてたかまった仏教学者の共同事業を背景として発足されたのである。その中心人物として、二人の仏教学者、高楠順次郎（1866－1945）と渡辺海旭（1872－1933）の活動が上げられる。

高楠と渡辺は、『大正新脩大藏經』（1924－1934）の都監を務めた。また日本仏教学会（当時、日本仏教学協会）は、渡辺の発案により、1929（昭和 4）年に設立された。1935（昭和 10）年から刊行が始まった『南伝大藏經』は、高楠の監修で刊行されたものである。1934（昭和 9）年は、いわゆる高楠らが「仏誕 2500 年」と規定した年であり、同年 12 月には、学界あけて仏誕二千五百年記念学会が開催された。その根拠は『衆聖点記』にあるとされ、ブッダの生没年を「BC566－BC486」と算出し、逆算の結果、1934 年とされたのである。

長年学界に貢献してきた渡辺は、1933（昭和 8）年 1 月 26 日に 61 歳で没した。国際仏教協会の設立は、渡辺海旭を偲ぶ会合の席上にて決定された。設立の経緯は、協会の雑誌『海外仏教事情』の創刊号に詳しい。

偶々昭和八年末、故渡辺海旭師生前の国際的事業を偲ぶ一集会に於て、堅実な一財団を創立して仏教の国際的普及事業に永続性を与え、以て今日までこの種事業に注がれたる既知未知一切の聖労に酬ひんと義起り、その後、逐次、会をかさね、議をねり、こゝに遂に国際仏教協会を見るに至れり、幸にも篤信藤井栄三郎氏あつて創立費として金壱万円を提供せらるゝあり、内外篤学の士集つてこの国際的事業に参画せらるゝあり、基礎こゝに暫く固きに加へ、事業日と共にその端緒につけり⁽⁴⁾。

2．国際仏教協会の方針と活動

国際仏教協会は、1933（昭和 8）年 12 月 16 日に発足した。発足時の国際仏教協会の会則を提示しておきたい。

目的及事業

- 第一条 本会ハ仏教ノ国際的普及ヲ以テ目的トス
- 第二条 本会ハ其ノ目的ヲ達成スル為メ左ノ事業ヲ行フ
 - 一、欧文仏教研究書ノ刊行（*Young East ; Buddhism in Japan*）
 - 二、海外仏教資料ノ蒐集、紹介（『海外仏教事情』）
 - 三、翻訳事業
 - 四、海外仏教学ニ関スル研究生ノ養成
 - 五、其ノ他理事会ニ於テ適当ト認ムル諸事業

名称及事務所

- 第三条 本会ハ国際仏教協会ト称ス
- 第四条 本会ハ事務所ヲ東京市京橋区銀座西五丁目五番地菊地ビル内ニ置ク⁽⁵⁾

協会の陣容は、会長の井上哲次郎（1855－1944）以下、顧問に姉崎正治（1873－1949）、

荻原雲来（1869－1937）、佐伯定胤（1867－1951）、鈴木大拙（1870－1966）、高楠順次郎（1866－1945）らがあり、ほかに会計監督、評議員、理事、地方理事、常任理事、研究生、主事が在籍した。実際に協会を事務的に運営したのは、友松円諦（1895－1973）を代表理事とする常任理事の木村日紀（1882－1965）、立花俊道（1877－1955）、長井真琴（1881－1970）、ブリンクレイ、宮本正尊（1893－1983）、山本快竜（1893－1948）であった⁽⁶⁾。

代表常任理事の友松円諦は、協会の設立に大きく関与している。協会は、東京市京橋区銀座西 5－5 菊地ビル 3 階に事務局を設置した。同じ建物には、友松円諦による明治仏教史編纂所（1936 年東京深川へ移転）、仏教法政経済研究所が設置されていた。また付近には、友松による全日本真理運動本部（京橋区銀座西 7-5）も置かれた。以上のことから、当時の銀座には、近代仏教史上の重要な組織が、設置されていたのである。

国際仏教協会は、外務省の外郭団体である国際文化振興会から、たびたび資金提供を受けていた。同振興会は、外務省によって設立され官民が一体となった海外への文化工作を担う団体であった。国際文化振興会と事業の連携や情報交換を行い、協会側と振興会側の担当者はしばしば連絡のため会合を開いた。

国際文化振興会は 1934（昭和 9）年 4 月 11 日、「国際間文化ノ交換殊ニ日本及東方文化ノ海外宣揚ヲ図リ世界文化ノ進展及人類福祉ノ増進ニ貢献スルヲ以テ目的」⁽⁷⁾として、日本の対外文化交流活動の中核機関として発足した、外務省と文部省の認可を受けた財団法人である。ただし背景には、国際連盟の学芸協力委員会と協力するために設置された学芸協力国内委員会からの提案からであった。つまり日本の国際連盟脱退（1933 年 3 月 27 日）後の国際情勢と外務省によるフランスやその他の欧州諸国にならった国際文化局設置の動きを考慮して、大規模で有力な文化交流機関を官民の協力で設置するよう提案し、政府の助力を得て発足されたのが、財団法人国際文化振興会であった⁽⁸⁾。

発足時の役員は会長の近衛文麿以下、副会長に徳川頼貞、郷誠之助であった。理事 14 名、監事 2 名が、発足に先立って同年 4 月 1 日、外務大臣より役員として指名を受けている。多くが「国際文化振興会設立準備委員会」からの関わりであった。また政界、財界、学界から理事が任命されたが、国際仏教協会の顧問でもあった宗教学者の姉崎正治と仏教学者の高楠順次郎も理事に加わっている。

以上のことから、協会の狙いは、以下の点に集約されよう。代表常任理事の友松円諦は、雑誌『海外仏教事情』の創刊に際して、次のように述べている。

特に海外の仏教事情を内地に伝達し、以て日本仏教徒はいかなる方策をもつて、仏教の国際的普及をなすべきやを、ひろく、国内護法の士女にはからんとする目的をもつて、こゝに月刊『海外仏教事情』を創刊するにいたつたのである。……この『海外仏教事情』はこの仏教の国際的普及事業の一翼として、国内にその関心を昂め、その事業についての物心両面の支持をえんがために、先づ、海外仏教についての材料を国内護法の士に提供しやうとするものである⁽⁹⁾。

上記の「仏教の国際的普及事業」は、定期刊行物として『海外仏教事情』と *Young East* を発行したのだが、そこには「申すまでもなく日本文化は、特に仏教に負う所多く、日本の世界に於ける文化の地位を高めんが為には、仏教の海外的普及に依らなければならないと信じています」（下線部報告者）⁽¹⁰⁾という協会のねらいもあった。理事の木村日紀は、「国際仏教協会と日本仏教の世界的進出」（『海外仏教事情』4巻9号、1937年）なる論評を書いているよう、仏教学側から海外への文化工作に寄与したのである。

3. 太平洋戦争期の国際仏教協会

1940（昭和15）年以降より国際仏教協会は、南方関与を強めた。1940（昭和15）年秋に協会は、東京市麻布区北新門前町10番地に移転した。1941（昭和16）年に示された「国際仏教協会事業要綱」は次の通りである。

- 一、仏教学並に日本仏教の海外普及を目的として、著述、編纂、翻訳及び出版をなす
（The Young East, Studies on Buddhism in Japan）
海外仏教事情の定期刊行物併英文仏教辞典等）
- 二、仏教講座の設置、講師、留学生の派遣及び交換
- 三、講演会、研究会、映画会、歓送迎会、展覧会、追悼会
- 四、仏教文化資料の蒐集、寄贈及び交換
- 五、外人の為、日本仏教研究所、図書館の設置
- 六、外人及南方人の為め、仏教史蹟、寺院の案内
- 七、東亜仏教大会の開催計画
- 八、各地仏教団体、研究所、大学との通信連絡（各国に支部設置）
- 九、南方仏教諸国の事情調査の為め東亜仏教圏研究会を組織
- 十、南方仏教諸国へ派遣の学徒養成の為め巴利文化学院の開設

雑誌『海外仏教事情』は、次第に戦時色を帯びるようになり、毎号のように特集号が組まれたが、ほとんどが東南アジア方面の仏教の特集であった。

同年の「特輯 ビルマの仏教」（7巻1号）を端緒として、1941（昭和16）年の「特輯 タイ国の仏教」（7巻2号）、「特輯 仏印の仏教」（7巻3号）、「特輯 蘭印の仏教」（7巻4号）、「座談会 南洋華僑とその信仰」（7巻5号）である。1942年は「特輯 西藏の仏教」（8巻1号）、「セイロンの仏教」（8巻2号）、1943年は「安南特輯号」（9巻4号）、1944年は「タイ国仏教特輯」（10巻1号）、「カムボジア特輯号」（10巻2号）、「釈興然追悼号」（10巻3号）、「ビルマ特集号」（10巻4号）である。特集号の表題は、戦略の重要地点を示すものであり、タイを2回も特集したのは、同盟国としての連帯を示すものである。1941（昭和16）年12月8日に、太平洋戦争が開戦となったが、同月21日、日本とタイとの間

で同盟条約が調印された。前日の 20 日付けで国際仏教協会は会長井上哲次郎の名義で、タイ首相ピブン・ソンクラム宛てに、「日本仏教徒を代表して今次大戦争に就き激励文」を送付した。翌 1942 年 1 月 12 日付で、首相ピブンより感謝状が送られた。

協会の南方関与に関しては、上座仏教の年中行事であるウェーサク祭の政治利用が指摘できる。「第 1 回南方仏陀祭」なる名称で、1941（昭和 16）年 7 月 5 日に東京の日比谷公会堂で行われた。協会主催ではあったが、後援団体に内閣の情報局、外務省、文部省、東京市、国際文化振興会、国際学友会、日印協会、日本ビルマ協会、日本タイ協会、日本印度支那協会、日仏協会、南洋協会、東亜文化協会、青年教養連盟、大日本仏教会、大日本仏教青年会連盟、東京仏教団、朝日新聞社東京本社であった⁽¹¹⁾。式典の様子は全国中継され、さらには海外放送、社団法人日本映画社の「日本ニュース」によって東南アジア諸国へニュース映画として紹介されたなど、政治的宣伝の強い祭典であった。

1941（昭和 16）年 4 月、国際仏教協会は、東京にて巴利文化学院を設立した。その模様は、当時、同学院で教鞭をとった東元慶喜（当時、東元多郎）の回顧に詳しい。

わたくしはその巴利文化学院にまねかれてパーリ語をおしえた。それと同時にそこで講義されていたタイ語・ビルマ語をまなんだ。巴利文化学院では渡南の夢を抱く二〇人あまりの青年たちがわたくしの講義をきいた。／しかし昭和一六年秋になると、まだ文法もおわらぬのに、青年たちはみな宣撫班となって、ビルマにタイに出陣した⁽¹²⁾。

各仏教系大学を卒業したばかりの若い僧侶を集めて、卒業後は日本軍の軍属として、住民への宣撫工作に従事したが、その模様は（機密を保たれた上で）雑誌『海外仏教事情』に、報告された。

昨年〔1941 年－報告者注〕11 月重大任務をおびて大東亜戦争勃発と同時に南方に渡った巴利文化学院第二期生、有馬〔曄雄〕、真鍋、宮園、松信〔定水〕、川崎〔尊雄〕の五君は南方〇〇方面で仏教を通じ民衆の宣撫或ひは教化に酷熱の下挺身活躍してゐる。戦前バンコックに渡った高野山大学の上田天瑞師は同方面で日本語普及のため努力してゐる。同師のため又学院五君のため一層の御健闘を祈る⁽¹³⁾。（下線部報告者）

自分〔宗教宣撫班員として派遣された川崎尊雄－報告者注〕は今次大東亜戦に於てビルマ戦線に従軍し、軍宗教宣撫班の挺身隊員として……医療施薬主任の任務を命ぜられた。軍宗教宣撫班、挺身隊の中には、ラングーンに於けるビルマ独立熱血の指導者なる青年僧五名、高僧二名計七名がラングーン在住の全僧侶より選抜され、吾が班に従軍希望の旨を申し出で、協力宣撫工作を共にしたものである⁽¹⁴⁾。（下線部報告者）

1942（昭和 17）年 11 月 1 日、大東亜省発足に伴い、協会の所管は、内閣の情報局から

大東亜省南方事務局文化課へ移管された。協会は、より戦略的に重要な役割を担わされたのである。

東南アジアの仏教に関する情報収集や研究を行ったが、戦争の遂行にとって、宗教事情の把握とその利用は、重要な問題であった。すなわち宗教は、民衆のエートスでもあるため、政府や軍関係者は、軍事行動、占領、植民地化のためには、現地の宗教文化の理解を必要としたのである。例えば、イスラームの研究も戦略目的から太平洋戦争中は必須の課題であった。当時使われた「回教圏」なることばも、地政学的な発想からであり、中国と東南アジアのムスリムの掌握は、「大東亜共栄圏」建設にとって、必要な宗教対策であった。そのために政府の外郭団体である大日本回教協会は、イスラームの調査と工作活動を実施したのであった⁽¹⁵⁾。

次に、国際仏教協会による「東亜仏教」ないしは「大東亜仏教」をめぐる態度を考えてみたい（パネル要旨文を参照）。

協会は、1940年代に入り、アジア仏教に対する日本仏教の優位性を明確化してゆく。理事の木村日紀は、司会を務めた座談会（「ビルマの仏教に就いて」）にて、会の趣旨説明と共に、協会の目的を述べている。

本会〔国際仏教協会一報告者注〕の目的として居りますところは、仏教は世界的に各国にございますが、真の仏教精神は日本だけでしかありません。その仏教精神を海外に紹介することを使命として居ります。但し最近の国際情勢では本会も重点主義で事業を亜細亜諸国に置いてゐるわけであります⁽¹⁶⁾。（下線部報告者）

世界宗教である仏教の分布する領域は、しばしば「仏教圏」と称される。その仏教圏は、「大東亜共栄圏」に重なる部分が多い。「大東亜共栄圏」における日本仏教とそれ以外のアジア仏教の関係は、次のように位置づけられた。

印度に発祥した仏陀の教説は北に西藏、蒙古、支那、満州、朝鮮、日本と伝播して大乘仏教圏を形成し、南に錫蘭、ビルマ、泰、印度支那等に伝播して小乗仏教圏を形成してゐるが、今や東亜共栄圏建設の一翼として南方仏教諸国と吾国とは仏教的連帯を図らねばならない⁽¹⁷⁾。（下線部報告者）

そして1944（昭和19）年、『海外仏教事情』誌上において、主事の吉水十果の筆により論評「大東亜仏教政策論」が発表された。政策提言の域を出ないが、協会がこの時期に何を目指していたのか、同稿によりある程度はうかがい知ることができる。

「大東亜仏教政策論」の構成を見ると、「1、仏教政策の本質」「2、緊急対策と恒久政策」「3、広域対策と地域別対策」「4、文化的宗教民族と民族的宗教民族に対する政策」「5、知識層対策と無教育者層対策」「6、仏教圏、準仏教圏と非仏教圏対策」「7、国内と対外政策」

「8、具体的対策（一、学的連携 二、仏教芸術の振興 三、開拓事業 四、連絡事業 五、仏教行事 六、親善事業 七、仏蹟巡拝団の組織 八、社会事業）」とある。

結語として「対外政策を遂行するに当り日本が東亜の盟主だと言つて日本仏教が中心だとは言へないのであつて、各々異色を持つものである以上互に短所を補い長所をとり刻々に接近して、その長き伝統と生かしつゝも現実に即応し且つ永遠に興隆すべき使命をもつ正に大東亜共栄圏の大宗教としての面目を発揮しうる強力な新仏教の出現を期待してやまぬものである」⁽¹⁸⁾と結んである。

〈東亜仏教〉その後の〈大東亜仏教〉なる概念は、いうまでもなく大東亜共栄圏内の仏教徒の連帯を目的としたスローガンとして使用された。その意味は、「大東亜共栄圏」が包括する二つの異なる仏教（大乘仏教と上座仏教）を束ね、日本仏教が、アジアにおける仏教・仏教徒の指導的役割にあることを意味したのである。

おわりに

以上、国際仏教協会の変容について論じてきた。国際仏教協会は、戦局の進展により、アジア主義と拡張主義に巻き込まれていったのであるが、結論として、国際仏教協会は仏教研究史における重要な組織であり、国際仏教協会は昭和10年代の仏教思潮を示す組織である言えよう。つまり国際仏教協会の特徴をまとめるならば、以下の4点が指摘できる。

第1に、発足時の国際仏教協会は、学術団体と国際交流組織であったこと。第2に、国際仏教協会は、1930年代から1940年代にかけて、方針を大きく転換したこと。第3に、第二次世界大戦期、国際仏教協会は僧侶を工作員として養成して、東南アジアに派遣したこと。第4に、国際仏教協会の方針の変化は、仏教学者と日本仏教によるアジアへの認識の変化であったこと、である。

さて、最後に論じておきたいことがある。冒頭で論じたように、これまで仏教研究における学問の政治性とアジア主義をめぐる議論は、避けられてきたのである。この会議の主題は、“Religion: Conflict and Peace”であるが、昭和前期の仏教における“Conflict”は、これまであまり研究されていなかったといえよう。たとえ研究されていても、大まか評価、もしくは極めて政治的、思惟的な研究があった。もちろん当事者の戦争関与に対する批判はあろうが、単純な「断罪」という視点ではなく、実証的な近代日本仏教史の構築が求められるのである。

註

- (1) 本論の対象である国際仏教協会は、敗戦後に解散し、後継組織はない。現行の国際仏教興隆協会（東京）、国際仏教徒協会（浜松）、国際仏教文化協会（京都）等とは、別団体である。
- (2) 国際仏教協会を扱った先行研究は皆無に等しい。常光光然『明治の仏教者 下』（春秋社、1969年）の「明治百年仏教史年表」、笠原一男・山崎宏監修『仏教史年表』（法蔵館、一九七九年）、金岡秀友・柳川啓一監修『仏教文化事典』（佼成出版社、1989年）の付属年表などを見ると、「国際仏教協会」や『海外仏教事情』の記述はない。日本仏教人名辞典編纂委員会編『日本仏教人名辞典』（法蔵館、1992年）の項目「友松円諦」には「国際仏教協会を設立」（p.590）とある。

なお日本テラワダ仏教協会事務局長でもある佐藤哲朗氏のサイト (<http://homepage1.nifty.com/lboddo/ajia/all/2chap18.html>) に若干の記述がある。

- (3) 宗教学の領域では、第二次世界大戦中の宗教学者に関する研究は、これまで少なかった。しかし日本の宗教学史を領域とする鈴木範久は、近著「宗教学者の社会的発言」(『宗教研究』343号、日本宗教学会、2005年)で、戦時下の宗教学者(小口偉一、比屋根安定、宇野円空、古野清人、杉浦健一、石橋智信、堀一郎、石津照璽、帆足理一郎、増谷文雄、岸本英夫)の発言について考察している。
- (4) 無署名記事「国際仏教協会設立趣旨」『海外仏教事情』1巻1号、1934年、p.39。
- (5) 無署名記事「国際仏教協会々則」『海外仏教事情』1巻1号、1934年、p.40。
会則の「目的及事業」を補足したい。
Young East は、もとは1925(大正14)年から1930(昭和5)年まで、桜井義肇と高楠順次郎らが、東京本郷のヤングイースト社から発行されていた雑誌である。休刊していた *Young East* を4巻11号より、協会が発行を継承した。*Buddhism in Japan* は、*Studies on Buddhism in Japan* との表題で、1—4号(1939—1942)が発行された。雑誌『海外仏教事情』は、1934(昭和9)年8月に創刊され、1944(昭和19)年10月発行の10巻4号まで、全10巻57冊が刊行された。同誌は、かつて京都にあった海外宣教会が、英文雑誌『亜細亜之宝珠』と共に、1889(明治22)年から1893(明治26)年まで発行していた同名の邦文雑誌(全40号)の名称から採ったものである。
- (6) 「資料編2 国際仏教協会 発足時の役員」を参照。
- (7) 国際文化振興会の「寄付行為」、第二章目的及事業の第四条より。『財団法人国際文化振興会設立経過及昭和九年度事業報告書』国際文化振興会、1935年、p.17。
- (8) 国際文化振興会編『KBS30年のあゆみ』国際文化振興会、1964年、p.12。
- (9) 友松円諦「発刊の辞」『海外仏教事情』1巻1号、1934、pp.1-2。
- (10) 無署名記事「国際仏教協会々員募集」『海外仏教事情』1巻4号、1934年、p.39。
- (11) 1941(昭和16)年7月5日の第1回南方仏陀祭の後は、以下のように開催された。1942(昭和17)年7月24日に第2回、日比谷公会堂にて。1943(昭和18)年5月19日に第3回、日比谷公会堂にて開催、前日増上寺で前夜祭。1944(昭和19)年6月5日に第4回、日比谷公会堂にて。1945(昭和20)年5月25日に第5回、横浜・三会寺にて開催。
国際仏教協会が設立した巴利文化学院の講師だった東元慶喜(当時は東元多郎。戦後は駒澤大学仏教学部教授)は、第1回南方仏陀祭について次のように述べている。「主催者たる国際仏教協会としては、インド人、くわしくいえばベンガル人のラーストラパーラ師に導師をつとめてもらいたいという下心があった。時局のなりゆきもあり、外国人をありがたがる心理かもしれない。／法臘すなわち宗教者としての経歴からいえば当然釈仁度〔釈興然の弟子—報告者注〕を導師とすべきであったのに、世間的配慮と、南方仏教に対する理解の不足から、このときはラーストラパーラ師が導師をつとめた」(東元慶喜「わが国における上座部仏教研究の過去と将来」水野弘元博士米寿記念会編『パリー文化学の世界——水野弘元博士米寿記念論集』春秋社、1990年、p.464)。
- なお南方仏陀祭は、日本人で始めて上座仏教の比丘戒をスリランカ(セイロン)で受けた真言僧の釈興然(1849—1924)が、帰国後の1893(明治26)年より「吠舎佉月満月会」として、続けてきた儀式である。釈興然は帰国後、釈尊正風会を設立し、弟子をスリランカに派遣した。
- 1944(昭和19)年3月15日、国際仏教協会主催、釈尊正風会後援にて、「興然和上二十一回忌法要」が、神奈川県横浜市港北区の真言宗三会寺(釈興然が住職を勤めた寺院。現在は高野山真言宗末)にて開始された。それまで協会は、釈興然に対して無関心であったが、突如として追悼法要を執行したのである。つまり協会は、日本仏教と上座仏教を結ぶシンボルとして、釈興然を政治利用したのである。
- 釈興然については、R・ジャフィ著、前川健一訳「釈尊を探して——近代日本仏教の誕生と世界旅行」(『思想』943号、特集・仏教／近代／アジア、岩波書店、2002年)を参照。
- (12) 東元慶喜、前掲書、pp.462-463。
- (13) 無署名記事「南方だより」『海外仏教事情』8巻2号、1942年、p.40。
- (14) 川崎尊雄「ビルマ戦線直後の対策」『海外仏教事情』10巻4号、1944年、p.15。
- (15) 拙稿「昭和前期におけるイスラーム研究——回教圏研究所と大久保幸次」(『宗教研究』341号、特集・イスラームと宗教研究、日本宗教学会、2004年)、ならびに拙稿「戦時下の哲学者がみた宗教政策——古在由重と大日本回教協会」(『大正大学大学院研究論集』29号、大正大学出版会、2005年)を参照。
- (16) 「座談会 ビルマの仏教に就いて」『海外仏教事情』7巻1号、1940年、p.17。
- (17) 無署名記事「南方仏教事情」『海外仏教事情』7巻4号、1941年、p.58。
- (18) 吉水十果「大東亜仏教政策論」(『海外仏教事情』10巻3号、1944年)、p.24。

資料編 1 国際仏教協会 主要年表

1933（昭8）年	渡辺海旭の生前の国際的事業を偲ぶ会合で、仏誕2500年（1934年。『衆聖点記』に依拠）の記念事業として、国際仏教協会の設立を決定。
1933（昭8）年12月16日	国際仏教協会、設立。東京市京橋区銀座西5-5菊地ビル3階に設置。 会長 井上哲次郎、顧問 姉崎正治、佐伯定胤、高楠順次郎、萩原雲来、鈴木大拙、松本文三郎、黒板勝美、鈴木琵琶子、正木直彦、三上参次、山田三良、常任理事 友松円諦（代表）、木村日紀、長井真琴、宮本正尊、立花俊道、ブレンクレイ、山本快竜
1934（昭9）年4月11日	*財団法人国際文化振興会（外務省所管）、設立。 同振興会は、度々協会に資金を提供。
1934（昭9）年6月19日	協会、第2回汎太平洋仏教青年大会（7月17～23日開催）の各国代表を招待。
1934（昭9）年6月25日	第1回役員総会、東京小石川・傳通会館で開催。
1934（昭9）年7月15日	<i>Young East</i> 、復刊。Vol.4 no.11刊行。1925-1930年、桜井義肇と高楠順次郎らがヤングイースト社から刊行。
1934（昭9）年8月1日	『海外仏教事情』、創刊。 10巻4号（1944年10月）まで、全10巻57冊刊行。 創刊から休刊までの発行人は主事・吉水十果（大正大学宗教学科卒、1934年3月卒）。京都・海外宣教会が、英文雑誌『亜細亜之宝珠』と共に刊行した邦文雑誌『海外仏教事情』（1-40巻、1889-93年）の名称を継承。
1934（昭9）7月17～23日	*第2回汎太平洋仏教青年大会、日比谷公会堂、築地本願寺、京都岡崎公会堂開催。13カ国参加。
1934（昭9）年12月1～8日	*仏誕二千五百年記念学会、東京で開催。
1935（昭10）年4月8日	*『南伝大蔵経』刊行開始。1941年まで全65巻全70冊刊。 高楠順次郎監修。
1935（昭10）年11月26日	シルヴァン・レヴィの追悼会（10月31日、パリで没。72歳）、芝増上寺で開催。日仏会館、日仏協会、帝国学士院、東京大学印哲宗教梵文学会、東京大学仏教青年会、京都帝国大学印哲・仏教学会、国際仏教協会の共催。
1936（昭11）年6月20日	友松円諦、一身上の都合で代表常任理事を辞任。後任は立花俊道。
1936（昭11）年7月7日	第1回国際盂蘭盆の夕、築地本願寺で開催。主催国際仏教協会、後援日本ビクター会社、日本楽器会社。
1936（昭11）年11月7日	社団法人日本万国博覧会協会（1937年8月発足）より、1940年開催の日本万国博覧会にて世界仏教大会の開催依頼を受けて、常任理事会で審議。以後継続審議。
1937（昭12）年8月5日	第2回国際盂蘭盆の夕べ、築地本願寺で開催。主催国際仏教協会、後援日本ビクター会社、日本楽器会社。世界教育会議参加者を招待。
1937（昭12）年9月21日	常任理事会、代表常任理事・立花俊道の駒澤大学学長就任にともない、後任の代表常任理事は木村日紀。
1937（昭12）年12月2日 ～1938年3月10日（予定）	印度仏蹟巡拝団。主催国際仏教協会、日印協会、日本旅行協会（JTB）、後援日本郵船会社。（日中戦争のため中止）
1940（昭15）年秋	協会、東京市麻布区北新門前町10番地へ移転。
1941（昭16）年1月5日	国際仏教協会、華南支部発足。広東・六榕寺住職の謝為何の協力。支部長鉄禅大師、副支部長謝為何。

1941 (昭 16) 年 4 月	巴利文化学院、開設。宗教宣撫班員を養成。
1941 (昭 16) 年 7 月 5 日	第 1 回南方仏陀祭 (ヴェーサカ)、日比谷公会堂で開催。 主催国際仏教協会、後援情報局、外務省、文部省、東京市、 国際文化振興会、国際学友会、日印協会、日本ビルマ協会、 日本タイ協会、日本印度支那協会、日仏協会、南洋協会、東 亜文化協会、青年教養連盟、大日本仏教会、大日本仏教青年 会連盟、東京仏教団、朝日新聞社東京本社。
1941 (昭 16) 年 8 月 5 日 ～8 月 30 日	巴利文化学院夏季講習会、「南方仏教事情」開催。
1941 (昭 16) 年 12 月 8 日	* 太平洋戦争、勃発。
1941 (昭 16) 年 12 月 20 日	協会、タイ・ピブン首相宛に日本仏教徒を代表して、激励文。 (1942 年 1 月 12 日ピブンより国際仏教協会に感謝状。日泰 仏教連携に関する書簡)
1942 (昭 17) 年 1 月 31 日	研究連絡機関として南方仏教学会、設立。
1942 (昭 17) 年 2 月 2 日	巴利文化学院、男爵山名義鶴を院長とする新組織で授業開始。 各宗門校から新入生 11 名。
1942 (昭 17) 年 6 月 20 日	『南方仏教聖典』第 1 輯、発行。
1942 (昭 17) 年 7 月 24 日	第 2 回南方仏陀祭、日比谷公会堂にて開催。
1942 (昭 17) 年 10 月 16 日	協会の所管、内閣の情報局から大東亜省南方事務局文化課へ移 管に伴い、大東亜省担当者と懇談。
1942 (昭 17) 年 11 月 19 日	第 1 回国際事情懇談会、日比谷松本楼で開催。
1943 (昭 18) 年 1 月 15 日	協会、大東亜仏教研究所を設立、各種講座開講。
1943 (昭 18) 年 5 月 10 日	タイ国僧団管長ソンデット・プラ・ワナラート追悼会、芝明照 会館で開催。
1943 (昭 18) 年 5 月 15 日	日泰文化会館館長柳沢健と懇談。同会館に仏教館と五重塔の建 立を企画し、日本仏教の普及を意図。
1943 (昭 18) 年 5 月 19 日	第 3 回南方仏陀祭、日比谷公会堂で開催。前日増上寺で前夜祭。
1943 (昭 18) 年 9 月 10 日	印度独立支援仏教徒懇談会。大日本仏教会、大日本仏教青年会 連盟、東京仏教団、国際仏教協会、その他有志 30 名が浅草 寺本坊で開催。
1943 (昭 18) 年 11 月 6 日	国際仏教協会創立満 10 年記念会、芝三縁亭にて举行。大東亜 各国大使代理、自由インド仮政府最高顧問ラス・ビハリ・ボ ース、日仏会館館長ロングレーら、各界 70 名参加。
1943 (昭 18) 年 11 月 19 日	第 1 回国際事情懇談会開催。講師はビルマ大使顧問後藤亮一。
1943 (昭 18) 年 12 月 16 日	大東亜仏教研究会、第 1 回研究発表会。講師は立正大教授石川海浄。
1943 (昭 18) 年 12 月 21 日	日泰文化協定締結 1 周年記念にあたり、タイ国仏教協会会長司 法大臣タムロン宛てに南伝大蔵経 (70 冊) を贈呈。
1944 (昭 19) 年 1 月 15 日	大東亜仏教研究所、第 2 次入所式。
1944 (昭 19) 年 2 月 15 日	巴利經典読誦涅槃会。釈仁度 (釈興然の弟子) の戦勝祈願法要。
1944 (昭 19) 年 3 月 15 日	グナラタナ釈興然第 21 回忌法要、横浜・真言宗三会寺にて。 釈尊正風会主催、国際仏教協会後援。
1944 (昭 19) 年 4 月 29 日	第 1 回大東亜仏教圏委員会、大東亜省より通訳官を迎え開催。
1944 (昭 19) 年 5 月 10 日	東京都渋谷区原宿 1-86 へ移転
1944 (昭 19) 年 6 月 5 日	第 4 回南方仏陀祭、日比谷公会堂で開催。
1944 (昭 19) 年 10 月 31 日	『海外仏教事情』10 巻 4 号発行。以後、休刊。
1945 (昭 20) 年 5 月 25 日	第 5 回南方仏陀祭、横浜・三会寺で開催。
1945 (昭 20) 年 5 月 25 日	協会建物、空襲で焼失。(その後、東京青山の梅窓院、築地本 願寺へと移転)。
1945 (昭 20) 年 8 月 15 日	* 敗戦
1946 (昭 21) 年 3 月	国際仏教協会、解散。

資料編 2 国際仏教協会 発足時の役員

国際仏教協会の発足直後の役員等を示す。『海外仏教事情』1巻4号（1934年、pp.36-37）より。以降のスタッフの変遷は省略。

会長	井上哲次郎
顧問	姉崎正治、荻原雲来、佐伯定胤、鈴木大拙、鈴木琵琶子、正木直彦、高楠順次郎、山田三良、三上参次、黒板勝美
会計監督	藤井栄三郎、下村寿一
評議員	石原恵忍、宇野哲人、上野舜穎、大森禅戒、岡部宗城、大森亮順、石塚竜学、大熊真、小野玄妙、オーダン、河合貞一、河口慧海、加藤精神、樺山愛輔、加藤観澄、影山佳雄、グンデルト、草繫全宣、栗山泰音、後藤末雄、後藤環爾、椎尾弁匡、柴田一能、新甫寛実、関本竜門、副島八十六、高井観海、坪上貞二、ド・ラ・モンディエール、常盤大定、友枝高彦、富田学純、中村弁康、沼波政憲、野上運外、福田堯穎、ボノー、ラス・ビハリ・ボース、松原寛、御嶽隆道、望月歆厚、望月信亨、矢吹慶輝、鷺尾順敬、榊亮三郎、宇井伯寿、清水竜山
理事	浅野孝之、池田澄達、宇野円空、馬田行啓、大村桂巖、小野清一郎、神林隆浄、金山竜重、北吟吉、小松雄道、児玉達童、坂戸智海、塩入亮忠、高神覚昇、中桐確太郎、花山信勝、原聖道、林屋友次郎、布施浩岳、藤井草宣、ベツオルド、真野正順、守屋貫教、渡辺煤雄
常任理事	木村日紀、立花俊道、（代表）友松円諦、長井真琴、ブリンクレイ、宮本正尊、山本快竜
地方理事	金倉円照、佐藤泰舜、梅尾祥雲、中野義照、羽溪了諦、干潟竜祥、前田聴瑞、山口益
研究生	加々美南嶺、沢田照徹、白井英之、菅谷英男、高須法竜、中村元、西川佳雄、新堀源司、橋本芳契、福地関爾、松野良宗
主事	吉水十果

資料編 3 国際仏教協会の連絡体制の変化

（1）1937（昭和12）年当時

無署名記事「国際仏教協会世界各国通信支部所在地」（『海外仏教事情』4巻3号、1937年、pp.1-5）より。地名、人名、肩書・敬称は原文のまま。適宜、記号を補った。

- 【スウェーデン】ストックホルム／スミス氏、ゲーテボルグ／カルグレム教授（ゲ大学）
- 【フィンランド】ヘルシングフォルス／ロイター教授（ヘ大学）
- 【サウエート】モスコー／阿部よしゑ女史（大使館）、レニングラード／スチエルバツスキー教授
- 【ポーランド】ワルシヨワ／ヤボオルスキ教授（ワ大学）
- 【チェコスロヴァキア】プラーク／ガムベルト博士
- 【ドイツ】ベルリン／ベルタ・ダルケ女史、フランクフルト／ストラウス氏、北山淳友氏（フ大学）
- 【デンマーク】ヴィボルグ／メルビー博士
- 【オーストリア】ヴキーン／ヤン・ヴィオ氏、フリーブルグ／大学図書館、ヌーシヤテル／ハンベルト教授
- 【オランダ】アムステルダム／ビ・デユポン博士、ライデン／クラマース博士
- 【ベルギー】ブラツセル／ラ・バレ・プサン教授、柳沢健氏（大使館）
- 【フランス】パリ／ドミエビル教授（東洋語学校）、プチルスキー教授（コレヂ・ド・フランス）、マツソン・ウルセル教授（高等専修学院）、ルウンベリー女史（仏教友の会）、松尾邦之助氏

- (日仏同志会)、薩摩治郎八氏 (パリ大学都市)、デイスユ／ア・ダビ・ネール女史
 【イングランド】 ロンドン／英国大菩提会、ブディスト・ロッジ、リス・デウィッツ女史オック
 スフォード／F・W・トマス教授、ケンブリッジ／E・J・トマス博士
 【アイルランド】 ダブリン／デイロン教授 (デ大学)
 【スペイン】 マドリード／G・ハメル博士
 【イタリア】 ネーブルス／デユゼツペ・ド・ロレンツオ教授 (ネ大学) ローマ／デユゼツペ・ツ
 チ教授 (ローマ大学)
 【ハンガリー】 ブタペシュト／カルマン・ド・モリツ氏、ゾルタン・ド・タカチ博士
 【ユーゴスラヴィキア】 ザグレブ／アレキシス・オベニスキ氏
 【ルーマニア】 セルナンティ／バナチエヌ教授
 【ブルガリア】 トロイアン／ア・ケルケネゾフ氏
 【トルコ】 アダナ／ア・ロンフラード氏、イスタンブール／エ・サウセイ氏
 【シリア】 ダマス／モンタニヌ教授
 【パレンスタイン】 テル・アヴィブ／ジャック・フエイトロヴィッチ氏
 【インド】 カルカッタ／N・ダット教授 (カ大学)、インディアン・リサーチ・インスティテュ
 ート
 【セイロン】 コロンボ／ナーラダ長老
 【ビルマ】 ラングーン／ツウイン氏、マンダレイ／デユロアセル氏、アキアブ／マグ・タノエ氏
 【シアン】 バンツコク／ルネ・ニコラス教授 (チ大学)
 【インド・チャイナ】 ウエ／カデエール氏、ハノイ／ビクトル・ド・ゴルビユー教授、サイゴン
 ／モーリス・ベルディユ氏
 【ジャバ】 デイグジャカルタ／クラエアー氏
 【ニューージーランド】 ナピエ／バーナード弁護士、オークランド／トムソン氏
 【エジプト】 ランフウ／エティエヌ・コンブ氏、アレクサンドリア、アルフレッド・アマアス氏
 【チュニス】 シュニス／モハメッド・トルキ氏
 【モロッコ】 メクネス／クリステイアン・デユクー教授、ラバアト／レヴィ・プロベンシャル教
 授
 【カナダ】 バンクーバー／荒川要博師
 【アメリカ】 ケンブリッジ／ハーバード大学図書館、ボストン／クマラスアミ博士、ニューヨー
 ク／コロンビア大学図書館、佐々木師、サンフランシスコ／加州大学図書館、クリフトン師、
 ロサアンゼルス／青柳舜隆氏、高野山大師ミッション、日蓮教会、禅宗寺、東本願寺別院、
 ロサアンゼルス・ブディスト・チャーチ
 【ハワイ】 ホノルル／本願寺ブディスト・テンプル、浄土ミッション、高野山別院、プウネネ／
 三上運海師、オーカラ／北島昌雄師
 【ペルー】 リマ／中尾証道師
 【ウルガイ】 モンテヴィディオ／ベニグノ・フェラリオ教授
 【中華民国】 上海／仏教浄業社、北平／三時学会、厦門／神田慧雲師、天津／中野義照氏、潮州
 ／嶺東仏学院、汕頭／震旦重興密教研究会、武昌／武昌仏学院図書館、香港／人海灯社
 【満州国】 大石橋／八尋州光師、奉天／江原亮天師

(2) 1944 (昭和 19) 年当時

無署名記事「大東亜に於ける国際仏教協会の連絡機関」(『海外仏教事情』10 巻 1 号、1944 年)
 より。地名は原文のまま適宜、記号を補った。

- 【東京】 国際仏教協会
 【新京】 満州仏教総会
 【北京】 仏教同願会、北京仏教会、華北居士林、菩提学会
 【天津】 中日密教会、天津津功学院、中国仏教会
 【上海】 中支宗教大同連盟
 【南京】 中国国教会

- 【厦門】大乘仏教会
- 【汕頭】覺世仏学会
- 【広東】国際仏教協会華南支部
- 【河内（ハノイ）】在仏印日本文化会館、越南東京仏教会、仏蘭西東洋学院
- 【ルアン・プラバン】巴利研究所
- 【順化（フエ）】越南仏学院
- 【柴棍（サイゴン）】仏教協会
- 【プノン・ペン】仏教研究所
- 【バンコック】タイ国仏教協会、日タイ文化会館、仏教青年会、タイ印文化研究所
- 【昭南】国際仏教協会昭南支部
- 【ラングーン】大菩提会支部、仏教青年会
- 【マンダレー】全ビルマ仏教徒連盟
- 【カルカッタ】大菩提会本部
- 【ボンベイ】仏陀協会、大菩提会支部
- 【コロンボ】大菩提会支部、仏教青年会、仏教文献協会、靈智協会

第 19 回国際宗教学宗教史会議世界大会
パネル（12M）

近代日本仏教とアジア主義

2005 年 3 月 28 日 第 1 版発行

2005 年 3 月 31 日 第 2 版発行

著者・発行

川瀬貴也・大澤広嗣・大谷栄一・辻村志のぶ

© 2005

KAWASE Takaya, ÔSAWA Kôji, ÔTANI Eiichi, TSUJIMURA Shinobu
