

藤井日達のアジア主義

— 1930年代の日印関係 —

やま おり てつ お
山 折 哲 雄

はじめに

- I 宗教の弁証
- II アジア観の骨格
- III 満州体験
- IV インドへの転身
- V 「アジア」からの退行

はじめに

大川周明は、戦後（1951年）になって、『安楽の門』を書き、自分の半生を追憶しつつ、自己流のやり方で、それに解説を加えた。

かれはこの書物のなかで、母にたいする愛慕の情をあますところなく詠いあげている。母と西郷隆盛こそは、「私の生涯を安楽にしてくれた大導師」であったといっているが、「安楽の門」という書名もそこに由来している。大西郷とは道徳的に結ばれ、私と母とは宗教的に結ばれているといひ、実に、私はただこの母を念ずることによって、60年の生涯を安楽に過ごしてきたのである、と断言している。

浄土宗の信者が南無阿弥陀仏と唱え、日蓮宗の信者が南無妙法蓮華経と唱えることによって与えられると同様の安心を、私は最も手近く吾母を念ずることによって与えられてきたのである。……(註1)

大川周明が、大正2年、神田の古本屋で、サー・

ヘンリー・コットンの『新インド』を発見し、イギリス統治下におけるインドの悲慘を知るにおよび、イギリス植民地政策の歴史の研究に志すようになったといういきさつは、よく知られている。——アジアは、一面には精神的原理の硬化、他面には社会的制度の弛緩を来たした。アジアはまずこの二元的な生活から脱却して、妙法を現世に実現する大乘アジアとならねばならぬ……と、当時における心の激揚を『安楽の門』のなかで追想している。そしてこのころ、かれは、「宗教と政治とに間一髪を容れぬマホメットの信仰に心惹かれ」ていたのである。アジアの哲学や宗教学にかんする書物は、こうしてかれの机の上から姿を消すことになった。

小論は、以下にのべるように、わが国近代の宗教者にして、もっとも深く、かつ持続的に、インドにかかわったカリスマである藤井日達（1855年～）のある重要な一時期をとりあげて、特殊なる日印関係のひとこまを検討することを目的としている。だが、それにもかかわらず、冒頭に大川周明の人生断片を書きつらねたのは何故か。それはひとえに、大川周明の人間的な心情とそのアジアへの「開眼」の仕方が、不思議にも、藤井日達の人となりとかれのアジア、とりわけインドへの「開眼」の方法とを、巧まずして示唆しているように、

わたしには思われるからである。

母への横溢する思慕の情——それは日本の湿潤的風土における原始的母神崇拜といいかえてもよい——、抑圧されつづけた「アジア」への嗜虐的なまでの激情的な愛、そしてまた妙法という宗教的観念の現実社会にたいする偏執的な適応、——それらはいずれも、藤井日達が大川周明（1886～1957年）とともに共有する同時代的な心情と思想であったということができる。

その意味では、藤井日達もまた、「宗教と政治とに間一髪を容れぬ信仰」の世界に生きた人間である。かれは、大川のようにマホメット教に格別の注意を払ってはいないが、しかし大川周明が西洋のキリスト教を白眼視してイスラームの理念に接近したように、藤井日達もまた、キリスト教の浸透にたいしてインドのヒンドゥー教のとりでを防護することに手をかそうとした。

むろん、その両者の生活と行動のあり方の内に大きなへだたりがあったことは当然である。大川周明は「アジア」という観念的定言命題をテコとする政治イデオログであったが、それにたいして藤井日達は、国家の後立てを欠いた一介の托鉢修行僧であったからである。のみならず両者のあいだには、思想の面からいっても人間の資質の面からいっても、超ええぬ数多くの溝があったことはいうまでもない。だが、それにもかかわらず、宗教と政治の危い境界線上に、いわば狂熱的ともいべき問題意識を抱きつづけたという点では、両者は不思議にほとんど同血の系譜につらなっているようにみえるのである。ただ大川周明の場合は、その問題意識を途中で放棄し、軌道修正した。かれは、青春の正義感によって刺激されたインドへの連帯意識をふり捨て、大陸への帝国主義的膨張政策へとおのが針路を変更したからであ

る。これにたいして藤井は、大川周明が志半ばに捨ててかえりみななかったインドへの路を継承し、摸索をつづけた。藤井が単身インドに姿をあらわしたとき、大川周明のインドへのイメージは大きく旋回し、大陸に向かってふくらんでいたのである。以後、日達の方は、いまだにかれ独自の「安楽の門」を書きえずして、その托鉢修行僧の道を歩みつづけ、アジア主義の旗を掲げて今日に至っている。

以下小論は、藤井日達とその宗教的狂熱にうながされて、大陸からインドへと転身した時期に照準を合わせる。それはちょうど、大川周明がその政治的野心に身をまかせて、インドから満州へと関心を移動させた時期にあたっていた。すなわち、インドを媒介にし、インドにおいて火を噴いたところのアジア主義が、一つの転換期を迎えた時期であったといえよう。政治的イデオログと狂熱的な宗教カリスマが暗黙のうちに選手交替を行なったというのが、この転換期のもっている意味である。それは、「満州事変」が勃発した1931年から「日華事変」が開始された1937年にかけての時代とほぼ重なっていた。そして不思議なことに、藤井日達がインドに上陸した時点から、かれがインドを離脱するまでの時間幅に、それは正確に一致していたのである。

〔付記〕 小論は、『アジア経済』第14巻第9号の拙稿「インド体験型アジア主義の一類型—藤井日達の場合—」に関連して作成された。主題が個別的な性格をもっているので、上記の論文の続篇をなすものとはいえないが、＜インド体験型アジア主義論＞の一環として読んでいただければ幸いである。

〔注1〕 大川周明「安楽の門」（橋川文三編『大川周明集』筑摩書房 1974年）259～263ページ。

I 宗教の弁証

藤井日達はいつごろからか、年が明けて元日を

迎えると、新しい年の干支にちなんで、筆描きの動物画をものす習慣があった。それは新年の行事の一つであったが、描かれた動物は、いずれも無気味な鋭い迫力をしのばせていた。いずれ種本はあったのであろうが、動物たちの眼や牙や爪や四肢は、見るものの視線をとらえて離さない、俊敏で荒々しい動きを伝えている。そこには、悟りました禅僧の墨蹟などとは似ても似つかぬ異常の雰囲気立ちこめている。

この「異常な雰囲気」こそは、宗教家藤井日達の本質を問うための重要な手がかりになると思われるのだが、たとえばそれは、アジアに賭けたかれの情熱の性格をみきわめるための鍵でもある。

現在、藤井日達は93歳を迎え、その辛苦にみちた人生の大半を終えたかにみえるが、いまなおインドやスリランカを往来し、アメリカやヨーロッパにまで足を延ばして、円熟した「安楽の」晩年を送ることをみずから拒絶している。以前、ある週刊誌は、わが国における現役の仏教者の特集を行なったが、藤井日達は現代日本の宗教家のうちで筆頭に位する人物としての評価をうけていた。語の真の意味における宗教家を今日の日本から探し出すのはかなり困難な作業であるが、その数少ない宗教家のうちでも藤井が最高のクラスにつくであろうことは、すでに識者のひとしく認めるところである。

しかし小論は、宗教家藤井日達の行動と思想の全容を明らかにすることを直接の目的にはしていない。それについては慎重な準備と周到な分析が必要である。ここでは、独自の日蓮信仰に立脚する宗教家藤井日達のなかから、アジア主義者としての一面を抽出し、それがかれの人生においていかなる意味を担っていたかということ問うことに当面の課題を限定したい。

だが、一個の強靱な個性をもつ宗教者のなかにアジア主義者という一面を追求しようというのは、きわめて危険な仕事である。宗教の世界は、民族宗教的な水準を別にすれば、本来ナショナリズムという枠を超えることを欲し、普遍的価値に向かつて献身し、かつ殉教することを欲するものだからである。しかし、ふり返って考えてみれば、もともと精神的に無国籍の人間は、そのままの在り方から出立してインターナショナルな世界観に到達することはできない。なぜならかれは、自己に執着すべき価値をもたないがゆえに、ついに自己を相対化する価値の必然性に想到することがないからである。

藤井日達は、今日、日本とインド、あるいは日本と世界とを等分に認識する実践的な視座を獲得しているかにみえるが、そこに至るまでには筆舌に尽しがたい困難と危機に遭遇している。かれは15年戦争の開始前後から、アジア大陸の開教活動に身をのり出していくのであるが、それがちょうど上記の紆余曲折の時期に重なっている。藤井自身は、むろんそれを困難とも危機とも認めない世界で呼吸していた。かれの信奉する法華経も、また生涯の先師として仰ぐ日蓮も、人生と社会からうける迫害は仏教開展の「瑞相」であり、むしろ法華行者を根底から支える生の証しですらあると説いている。窮境と絶望がかれを追いつめれば追いつめるほど、かれの信仰と伝道への情熱は不動のものとして定まっていく、——それが日蓮の主張するところの、宗教行動の逆説的な弁証法であった。

II アジア観の骨格

昭和4年9月、藤井日達は、その宗教的信念のほとんど最初の表白と思われる、「身命」と題す

る文章を書いた。ときに45歳であった。かれは大正6年から朝鮮・満州・中国に歩をのぼして開教していたが、大正12年の関東大震災の報を聞かや直ちに帰国し、以後国内布教に積極的にとり組んでいた。そして昭和6年になって、インドに渡ることになるのである。そういう意味では、この昭和4年という時点は、震災によって一時帰国していたかれが、西天開教の最終の目的地にいどむ直前の時期にあたっていた、ということが出来る。世の中は「大正デモクラシー」の影響をうけて、ようやく社会主義運動や労働運動が活発になると同時に、失業者が巷にあふれていた。農村は疲弊し、利権と奢侈に走る財閥高官は無為無策のまま世間の指弾をうけていた。そしてこの社会不安のまっただなかに大恐慌の波が押し寄せたのである。

このような情勢のなかで、日本山妙法寺の出家集団は、一人行乞主義の旗を掲げ、うちわ太鼓を鳴らして南無妙法蓮華經の題目を唱え、街頭を祈念して歩いていた。かれらは一般からは乞食僧とののしられ、日蓮宗の正統教団からは異端の集団として排除され、官憲からは秩序紊乱のかどをもって弾圧された。そのうえ、「赤化運動」の秘密団体であるという中傷や攻撃さえうけたのである。こうして、藤井日達を指導者と仰ぐ日本山妙法寺の運動は、大陸においても国内においても、一種反社会的な宗教異端として、猜疑と軽侮の眼をもってみられていた。

したがって、このような時期に藤井日達を書いた「身命」の一篇は、とりもなおさず社会と識者にむけて投げつけたプロテストの文章という性格をもっていた。「身命」ということばの出拠は「我不愛身命」であり、迫害のなかにあって、おのれの命を捨てて、仏法を守りかつ広めることを意味

する。かれは、まずもって、「西洋流の偽善者、内務大臣に親任せられた長老、地方長官に出世した青年、高文試験にパスした秀才」等々を次々と刺すことから筆をおこし、「奢侈放蕩の上流階級や賃金を漁る謡曲の売僧や御用宗教家」にたいして遠慮のない批判を加えていく。そして、いまこそ、先師・日蓮の説いた「国主諫暁」と「国家守護」を實踐すべき時期であるとの自覚をのべて、遠く大陸およびインドの精神文化圏に想いを寄せ、そこに自己の使命観を託そうとするのである。

頭を回らして近くは東方亜細亜の精神文化の大革命の先端に立ちたる、三蔵法師の西天の求法、伝教大師の入唐受決等を観じ来れば、いずれか捨身決定の雄々しき振舞ならぬものがありましよう^(注1)。

インドに発祥した「仏法」はアジアを中心舞台とする精神革命の役割をはたしてきたし、今後もはたさなければならぬとする信念が、ここに吐露されている。「国家」内部の危機をアジアの精神革命によって超克しようとする認識の萌芽がすでにここにみられるのであるが、同時にかれには、日蓮によって遺囑されたと信ずる「国主諫暁」の事業があった。

君の御為に禱る国民の熱誠は、日本国の国体の柱であり、皇室の真箇の警衛であらねばなりません。巡査や憲兵やの御警衛は、唯だ十善の王位を尊重し奉る為の、雛人形程のものであって、もしや国民を其銃剣の向うに廻わして警衛するようであっては、わが日本国の明日の天津御位が杞憂されるのであります^(注2)。

藤井日達にとって、仏法によって国家を安定せしめる(=立正安国)ための基軸は、皇室と天子を中心とするところの国家的信仰の統一という点

に求められた。こうしてここから、日本国家の「立正安国」によってアジアの「立正安国」がはじめて可能となる、という論理が導き出されることになる。かれは、天皇を警護する巡查や憲兵は国民の「熱誠」にくらべたら「雛人形」程度のものにすぎないといっているが、しかし、日本の立正安国を観念的にアジアの立正安国へとスライドさせる考え方のうちには、ただ、対外的に意識された天皇信仰の情緒的拡大、という要因だけが大きくはたっている。

同じように、かれによれば、仏法はアジアの精神革命を指導する普遍的価値であるが、しかしこの普遍的価値は、日本や中国やインドというそれぞれの「国家」の立正安国を離れて独自に存在するのではない。そして、仏法を媒介として立正安国を実現すべき「アジア」は、全体としてキリスト教の「ヨーロッパ」と対立せしめられているのである。かつて明治憲法のイデオロギーを方向づけた伊藤博文は、ヨーロッパ近代でキリスト教がはたしていたのと同質の宗教思想がわが国において何にあたるかを問うた。そしてそれが結局は、仏教や神道などの宗教思想ではなく、「皇室の基軸」でなければならぬことを主唱したことは、よく知られている。これにたいして、昭和初期における藤井の国家観は、この「皇室の基軸」に仏教の精神原理をあらたに接合しようとするものであったことがわかる。伊藤の方法が、日本の「皇室」をヨーロッパ近代に直結しようとしたのにたいして、藤井の方法は、同じ皇室の基軸を、仏法の行きわたるべきアジアの地域の原点たらしめようとするところに存したといえる。こうして藤井の論理には、仏教がキリスト教と融和して、一種の宗教的インターナショナルイズムの地平へと超出していく可能性が、極度に抑圧されている。日蓮から

日蓮へと継受された「立正安国」の課題は、すくなくとも当初から異教的な価値にたいする拒否的な態度によってつらぬかれていた。昭和4年に書かれた「身命」には、ほぼ以上のごとき思想的構図が簡潔な形で記されていたのである。

「身命」を書いた翌年の、昭和5年2月3日から5日までの3日間、藤井日達は、東京日本橋の白木屋前の十字街頭に立って辻説法を行なった^(註3)。それはあたかも、13世紀の日蓮がその折伏伝道の出発点を幕府の所在地鎌倉に選んで、はげしい辻説法を行なった例にならうものであった。

このときの「説法」の冒頭において、かれは日蓮の高弟6人のうちの一人・日持を想起して、自分もまたその行実に従わんとするものであることをのべている。日持は、今から約700年前、妙法蓮華経の一句にこめられた正法の真義をひろく伝えるために、ひとり丸木舟にのって北海道から樺太に渡り、さらに蒙古の元朝にまで開教伝道した、と伝えられている僧である。日蓮はその生涯において、しばしばこの日持に言及し、日蓮の予言を実現する法華行者の鏡とすべき人物であるといっている^(註4)。

白木屋前で行なった辻説法においてかれが強く主張していることの第1点は、関東大震災という形であらわれた日本国の危機についてである。かれは大正6年に大陸に渡り、朝鮮・満州に約7年間伝道したが、ついでハルビンに赴いたとき、あの大震災の報に接した。かれはこのとき、ある靈的直覚にうながされてただちに帰国する。いま眼前に生起した地震は、たんなる地殻変動によって生じた自然現象ではない。それはまさに日本という国家が、内乱(自界叛逆難)と侵略(他国侵逼難)に脅かされている危機の前兆であるという。このような考えは、日蓮が正嘉元年(1257年)の鎌倉大

地震を一つの誘因にして「立正安国論」を選述したときの心的態度に通い合うものであった。日蓮は、このような国家の一大事に際会して、海外に伝道しかつ寺を建てるようなことはなすべきでないと感じた。後年かれが、日蓮の「立正安国論」の本質を体得したのはこのときの地震体験によってであった、と述懐しているのはきわめて印象的である(註5)。

藤井日達と、ほぼ同時代を生きた権藤成卿(1868～1937年)は、昭和初期の国家主義運動における思潮の一つ、農本主義思想を代表する人物であったとされている(註6)。かれは大震災に際会して衝撃を受け、ただちに想を練って、それが現状変革のための前兆であり、かつ、ときの政治体制が終焉することを予告する事件であると考えた。そしてかれは、大震災の翌年に『震災凶謹致稿本』(謄写刷)を発行し、また自分の主宰する「自治学会」の席上で、日本の歴史において、天災による人心の変化と政体変革の過程との間には内的必然の関係のあったことを講じている。すなわち靈龜・天平年間の震災による飢疫が、奈良朝衰退の原因となったとし、また降っては、安政の大地震によって徳川幕府が危殆にひんしたとするような、通史的な概観によって、その独自の地震・社会史論を構成しようとしたのである。こうして昭和7年には文芸春秋社より『日本震災凶謹致』を発行している(註7)。以上によってわれわれは、大正12年の関東大震災が、片や現状変革を志向する農本主義者にたいして、また、片や立正安国を望む宗教カリスマにたいして与えた衝撃の強さを想うべきであるが、かれらがそれぞれの地震体験を反省的に意味づけるとき、そのいずれもが非論理的な直覚と心情の昂揚を示しているのは興味ぶかい。

さて、もしそうだとするならば、日蓮のいう自界叛逆難(内乱)と他国侵逼難(侵略)の危機意識は、大正末期という時点において、藤井日達にどのようなものとしてうけとられていたのであろうか。かれは、内乱的徴候の第1にあげるべき問題は、当時国内の各地において叫ばれ、かつ実践されはじめていた労働者による「階級闘争」の運動であるとした。むろん藤井にとって「内乱」的契機は、為政者の経済政策の破綻や疑獄事件、そして社会問題や人口問題のうちにも求められていたが、しかしそれらの「亡国」的現象の中心をつらぬく無気味な導火線として、かれはいわゆる「赤化」の動きをあげているのである。そして第2に、かれは、大震災にひきつづいて起こった、難波大助による虎の門事件(大正12年12月27日)、すなわちその「一発の銃声」のうちに「亡国」をひき起こす主要なる内乱的契機を見出している。これにたいして、外部世界からの抑圧的契機としての他国侵逼難は、まず第1には、当時全世界にみなぎっていた「排日」の運動であり、その勢いはげしい高まりであった。その徴候の一つとして、かれは昭和3年(1928年)に華北で発生した済南事件をあげることができているのであるが、「排日」の動きそのものは、藤井が朝鮮や満州ですでに肌身に感じとっていたことであった。大震災を機に帰国の決意をかためたかれの行く手には、無数の排日の声を集めて抗日戦線を結成しようとする大きな流れがあったし、かれ自身、法鼓唱題して外地の大衆の間を歩いていくとき、排日の異常な熱気をその全身に感じることもできたといっている。しかもこの民衆レベルの排日感情は、すでに、日本外交の針路を狂わせる不吉な包圍網を形作っていた。とすれば、まさに内憂、外患ともに競い起こって、日本国は亡国の危機に

見舞われているのである、という^(注8)。

ついでかれは、文明の害毒を列挙し、科学の限界を論じたのち、自己の使命を「民心作興」の精神運動に定め、「国体の尊厳」に想いをいたすべきことを宣言する。そのステロ化された精神主義のうちには、時代によって生み出された風俗的言語思想の影響の傷跡をみとめることができるが、しかし大衆にたいする精神作興運動とその独自の国家観とは、当初から藤井日達の行動と思想の中核をなしていたものである。

ところで、かれの「辻説法」は、かならずしも右にのべたような精神主義的ナショナリズムの強調のみによって終始しているのではない。3日目最終日(2月5日)の辻説法において、かれはインドの反英民族独立運動を指導しているガンディーの思想にふれて、現実におかれていたインドの「亡国」の姿が、やがて将来の日本の姿となるやもしれぬことへの警告を発している。

印度の亡んだのは印度人が怠けた為でもなければ無宗教国になった為でもないのであります。これは印度の人が金に目が眩んで英国との貿易の利を食る為、向うの番頭となり、手先となって、金に身を売ったトドの詰りであります。印度を亡ぼしたのは英国でなくて、印度人であったのであります。之が印度の今日を来らしめたのであります^(注9)。

この部分においては、ガンディーの非暴力思想の本質がそれとして論ぜられているのではない。また、インド民族の反英闘争の歴史的意義が十分に把握されていたというでもない。当時の藤井日達に、そのことを自覚せしめる機会はほとんどなかったとっていいからである。だが少なくとも、自己の国家主義的心情をガンディーの非暴力思想によって方向づけようとする態度の萌芽

が、そこにはみとめられる。それはいつてみれば、日蓮の仏法を釈迦の仏法に媒介しようとするかれの信念と、その性質を同じくするものであった。藤井日達におけるこの方向づけと媒介の要因こそは、その国家主義的心情においてしばしばあらわれる自己中心的なアジア観をたえず修正するように働き、かつまた日蓮的な折伏活動にみられる呪術的攻撃性を抑制する方向に作用したのであった。

以上のような意味において、昭和5年に日本橋で行なわれた藤井の辻説法には、その後のかれの行動の軌跡を基本的に決定するような立場が表明されていたといえよう。かれはこの辻説法の約半年後に、西天(インド)開教へと出立する。大連、天津、奉天、上海、香港、シンガポールを経て、昭和6年の正月に、待望久しかったインドの東玄関・カルカッタに、かれは上陸したのである。

(注1) 藤井日達「身命」仙台市長町越路山 日本山妙法寺 昭和4年9月12日。この論文はのちに、藤井日達『わが西天開教一語録一』春秋社 昭和49年、に再録された。

(注2) 『わが西天開教』6ページ。

(注3) 「東京日本橋白木屋前に於ける辻説法の速記」昭和5年2月3日～5日 大連市向陽台 日本山妙法寺出版部 昭和11年10月発行。のちに前掲『わが西天開教』に再録。

(注4) 東洋史学の立場から「日持上人」の事蹟を探索した労作に、前島信次「日持上人の大陸渡航について——宣化出土遺物を中心として——」(『史学』第29巻第4号・第30巻第1～第2号 昭和30年3、7、11月)がある。

(注5) 藤井日達『わが非暴力一自伝一』春秋社 昭和47年 93～97ページ。

(注6) たとえば丸山真男「日本ファシズムの思想と運動」(『現代政治の思想と行動』 未来社 昭和31年)。

(注7) 滝沢誠『権藤成卿』紀伊国屋書店 昭和46年 125～130ページ。

(注8) 前掲「辻説法の速記」(2月4日の部分は

『わが西天開教』に未収載)。

(注9) 『わが西天開教』 48ページ。

III 満州体験

昭和6年インドに渡った藤井日達は、カルカタ、ボンベイに日本山の根拠地を作り、ついでブダガヤ、ラージギル、ペナレス等の、歴史上の仏陀にゆかりのある遺跡を巡錫し、そして昭和8年2月にはセイロンにも渡った。その期間、英語やヒンディー語を積極的に習おうとしなかった日達は、まったく異質の社会制度と風土のなかで独自の撃鼓唱題主義をつらぬいていった。その辺の消息については、かれの自伝『わが非暴力』の記述にゆずる。

藤井日達がガンディーに会ったのは、昭和8年10月のことであった。かれはガンディーの非暴力思想に深い感銘をうけ、ガンディーもまた藤井の純一無私の撃鼓唱題行に暖かい共感を示した。以後今日にいたるまで、インドにおけるガンディーゆかりの道場においては、ナムヨーホーレンゲキョウの唱題が朝晩の祈禱に欠かせないものとなっている。藤井がガンディーに会見したときの両者の会話の内容、周囲の状況については、かれ自身の手になるドキュメント『藁田(ワルダ)日記』に詳しい(注1)。

小論の目的は、さきにもふれたように、渡印した藤井日達の開教事業そのものを問題にしようとするのではない。また、ガンディーと邂逅した前後の事情をそれとして論じようとするのではない。それらのことがら藤井日達の思想形成のうえで欠かすことのできない伝記的部分であることは疑いない。しかし「アジア主義者」としての側面をもつ藤井の思想を問題にしようとする場合は、おのずからこれとは違う別個の視角からする

検討が必要となるであろう。

かれがはじめてインドに足跡を印した年の9月に、大陸においては「満州事変」が勃発している。満州の地は、藤井がそれまでに大陸開教の夢を託し情熱を傾けたところであり、したがって、身はたといインドに在っても、藤井にとって「満州」は、つねに内面的に問いつづけずにはいられない重い対象であった。当時一般に「満州」という課題に仮託されていた政治的意味は、かれにとっては同時に宗教的な文脈のもとに理解されていたのである。そして第2に、かれが渡印した当時のインドの政治情勢は、イギリスの帝国主義統治に抵抗する、第二次の全印的な市民的不服従闘争が極点に達しようとする時期にあたっており、「満州」の問題も、それとの連関のもとにとらえられていた。不服従闘争の抵抗母胎はいうまでもなく国民会議派であり、闘争を指導していたのがガンディーであった。したがって藤井が、ガンディー思想との出会いによって、インドの独立運動にたいし同じアジア人として共鳴したことはいうまでもない。日蓮主義的宗教意識に裏打ちされたかれのアジア観は、このインド的契機を内包することによって、ある種の政治的情熱をはらむことになったのである。

「満州事変」は、藤井にとっても、当時の日本軍部が構想していたように「満州建国」のための第一歩として映っていた。しかしそのイデオロギ一的意義づけは、いうまでもなく藤井独自のものであったといつてよい。すなわち満州の「建国」は、西洋列強による「残虐なる武器の脅迫と狡猾なる物質の搾取」を排して、アジアの「立正安国」を実現するための礎石であったからである(注2)。またそれは、「東洋文明の事実の復興、亜細亞民族協同の歓喜、立正安国の大信念」を象徴する大

事業であり、そのことを讃歎する仏事として、仏塔を建て、その中に仏舍利を安置する起塔供養に精進せよ、と弟子の出家たちに命じている。そしてこの「仏事」は、やがて中国にもビルマにもセイロンにももたらされ、かくて日本とインドにおいて完遂されなければならないという^(注3)。その意味では満州の「建国」は、日本の仏法をインドに返すという日蓮の予言、すなわち還来帰家の大目的をはたすための第一歩であると考えられていたのである^(注4)。

ところで、藤井の宗教思想のうえに「満州」の課題が特殊の意義を帯びてくるのは、笠木良明との接触を通してであった。笠木は、新国家としての満州国に派遣された参事官たちを思想的に訓練する仕事に従事していた。かれは学生時代、東亜経済調査局にいた大川周明の影響をうけ、また猶存社が設立されると(1919年)、それに参加して、北一輝からも影響をうけた。かれは、のちに、満鉄東亜経済調査局に勤務し、大連に赴いて大雄峰会を設立する(1929年)。それ以後、いわゆる植民地満州国における「民間ファシズム運動」を指導する役割を、かれは担うことになったのである^(注5)。

藤井が西天開教に出立したのは1930年9月であり、インド上陸に先立って大連、天津、奉天を巡錫しているから、かれが笠木に会ったのは、この時期であったと思われる。笠木は、このときの藤井の強烈な撃鼓唱題行に打たれて盟約を交わし、のちに笠木を主管として設立された興亜塾(1934年)の床の間には大曼荼羅が掛けられるようになった。そして、抗日運動の矢面に立って斃れていった殉職参事官たちのための追善供養が藤井の手によって行なわれるという関係が、かれらのあいだに自然に出来上っていったのである^(注6)。のち

にインドに移動してからも、藤井は満州の弟子にたいしては、起塔供養の仏事と「建国」の意義との関連性を強調し、ことあるごとに笠木良明の指示と意見を仰ぐよう督励している^(注7)。

また藤井日達は、アジア主義の巨頭・頭山満(1855~1944年)とも親交があった。藤井は大正末期に、天皇の御用邸のある那須で法鼓唱題と仏事供養を行なったが、のちに宝塔建立という段階になって、官憲をはじめとする圧迫や妨害をうけた。この事業はのちに許可されることになったが、このとき頭山は、この那須の宝塔の下に埋蔵された石の一つに、立正安国の文字を書いたという^(注8)。

(注1) 藤井日達「薬田日記」(『毒鼓』 わせだ書房 昭和36年)。のちに『わが西天開教』121~158ページに再録された。

(注2) 「楞伽国古倫母(セイロン国コロンボ) 依足山開堂供養・普告」日本山妙法寺 昭和8年2月16日。

(注3) 昭和9年1月17日付山村行善宛書簡(『月報』[妙法寺の機関誌] 昭和9年6月号所収)。

(注4) 前掲「開堂供養・普告」。

(注5) 岡部牧夫「笠木良明とその思想的影響—植民地のファシズム運動の一系論」(『歴史評論』昭和49年11月号)を参照。

(注6) 妙法寺三郎「興亜塾の思い出」(『天鼓』昭和15年8月号)。

(注7) たとえば昭和12年元月付太田桜州(在遼陽)宛書簡(『法の流』 昭和12年4月号所収)、「満州国建国において外に日本山は是れなく候」。昭和11年11月28日付富高行雄宛書簡(『法の流』 昭和12年2月号所収)、「法皇軍の作戦図案は已に完成致候、大連細亜・東方亜細亜の通一仏土の経文は今日実現せられずして何時の日にか実現せらるべき、此辺の消息は笠木先生に御相談なきで……」。

岡部 前掲論文によれば、笠木良明は、仏教学者渡辺海旭の薫陶によって「仏教的理想主義」と「観音の大慈悲」を教えられ、また大川周明の影響下に、ロマン・ロラン、ガンディー、孫文さらには釈迦、キリスト、マホメットなどの思想家に関心を示し、なかでもガンディーへの傾倒が著しかったという。また笠木

は、おそらく法華経信仰に基づくものと思われるが、「地涌菩薩」のごとき有為の人物（すなわち当時の満州国参事官）を各地に配置し、治安確保、宣撫、情報収集などの任務にあたらせることをもって「法陣布地」と称していた、という。とするならば、このような笠木にとって藤井日達は、まさにインドの「法陣」に配置された「地涌の菩薩」と映っていたであろうし、藤井自身そのことの使命感を深く自覚していたと思われる。

（注8）昭和11年8月17日付降旗宇一郎宛書簡（『法の流』昭和12年4月号所収）。

IV インドへの転身

インドに渡ってからの藤井は、ガンディーの運動を通して国民会議派の実態とその政治行動の意味を知るようになった。そして同時に、在インドの有力な弟子であった丸山行遠や天崎行昇を介して、ヒンドゥー・マハサバ党とも親密な接触を保つようになっている。国民会議派は、超党派・超宗派の立場を堅持する民族政党であることを標榜していたが、ヒンドゥー・マハサバ党は、ヒンドゥー教の理念を高く掲げる宗派政党で、イスラーム教を立党の基本原理にしていた、同じ宗派政党のムスリム連盟とはげしく対立していた。したがって国民会議派が近代的な感覚と自由主義的な雰囲気をもつ政党であったのにたいして、ヒンドゥー・マハサバ党は、どちらかという右翼的な心情と国粋主義的な政策をあわせもっていた。

藤井は、ニューデリーで行なわれたヒンドゥー教大寺院の開堂供養などにはしばしば積極的に参加して、撃鼓唱題をした。ところがこれにたいし、国民会議派にたいするかれの認識には、微妙な屈折があった。当時会議派においては、その政策にかんして中道一穏健派を代表するガンディーにたいして、左派路線を指導するネルーやボースの政治活動が知られていたが、藤井は、とりわけ

ネルーの方針を「共産主義を唱導」するものとして批判し、インドの将来に暗雲をもたらす亡国の徴であると断じていた。これにたいしてかれは、ガンディーのハリジャン運動と、外国製品をボイコットするスワデーシ運動を高く評価し、その反英非服従運動の「平和的」な形態を支持していた。たとえば藤井は次のようにいっている。

現代印度も、摩訶臣巖治翁（マハートマ・ガンディー翁）の平和的独立運動を英国政府が飽く迄弾圧手段をとりて、その希望を梗塞致候間、印度の青年は遂に権道に走って、英国の統治機構を破壊せんが為に蕩々として共産主義に走り候。蛇原弥留氏（ジャワハルラール・ネルー氏）もこの勢に乗じて、共産主義を唱導致し候。拙子嘗って藁田日記に憂ひし事は今や深刻なる事実となつて、印度の風雲変調来し候^(注1)。

昭和11年10月23日から25日までの3日間にわたって、ヒンドゥー・マハサバ党の大会が北インド・パンジャブ州のラホールで開催されることになった。日本山妙法寺もこの会議に招待され、藤井は、前記の丸山行遠と天崎行昇の両師を引きつけてこれに参加し、その両師はヒンディー語で法話を行なった^(注2)。

藤井が当時ヒンドゥー・マハサバ党に親しく歩み寄って、ネルーに反感を抱いたのは、ネルーが宗教にたいして冷淡な態度をとって、容共路線を主張していたためであったと思われる。またネルーは、日本の「満州国」政策にたいして手厳しい批判を加え、日本の大陸侵略への野心に容赦ない警告を発していた。ところが藤井は、このようなネルーの見解こそが日印関係をますます悪化させる原因になっているとし、また印英関係は真の意味で搾取と被搾取の関係にあるのにたいして、本来の日印関係はそれとは質を異にするものである

と主張していた。日印の国際関係を悪化させているのは一部資本家による「搾取機構」であって、「満州国」問題そのものではありえないという信念をもっていたのである(注3)。

藤井は、ガンディーやヒンドゥー・マハサバ党に好意を示したことからわかるように、ヒンドゥー教にたいして宗教家としての親愛感情をもったが、イスラーム教にたいしてはあまり心を動かされなかった。そしてこのことは、かれが一神教的宗教思想について終生多くを語らなかつたこと、何らかの関係があるように思われる。一神教的世界観とアジア主義とがどのような心理的葛藤の構造を示すかという問題は、きわめて興味ある論題であるが、いまはこの問題に深入りすることはできない。

それはともかくとして、そもそも藤井にはキリスト教にたいするかなり根強い不信感があった。かれは満州や朝鮮での伝道活動のなかで、キリスト教の牧師や信者による非難中傷をしばしば受けた、といっている。また中国の排日運動は、キリスト教の一定の影響下にあったともいっている。もっとも原則的にいって、キリスト教思想が日連流の立正安国の世界観と背馳するものであったことはいままでもないが、そのほかに藤井には、キリスト教がつねに、アジアにたいする侵略と戦争の誘発者であったとする、牢固として抜きがたい認識があったようである(注4)。

以上みてきたように、昭和10年前後にインドに滞在していた藤井日達は、一方で満州国建国に西天開教の吉兆をみとめ、他方インドのガンディー主義のなかに、「還来帰家」の精神(インドにおける仏教復興運動)を受け入れる契機のあることを直覚していた。そしてこの時期にかれの行動と情熱を支えていたものが、ほかならぬ反西欧、反共

産主義の原理だったのである。満州国の「独立」とインドの独立とは、かくしてかれにとってはほとんど同一の課題と映っていたのである。事実この頃ラージギル(王舎城)にいた日達は、満州に巡錫していた弟子の石山行満にあてて手紙を書き、「満州国」において出家した年少有為の人材を選んで、インドに派遣するよう依頼している。すなわち、仏教使節を満州国からインドに送ることは、とりも直さず全アジアを仏教によって統一する運動の出発点である、というのである(注5)。

しかし当時のインドの政治情勢は、このような藤井日達の「構想」を、現実的にはもちろん観念的にも許容するような方向には動いていなかった。むしろその後の会議派を中心とする政治過程は、かれの構想の空想的な非現実性をしだいに暴露していったといえることができるであろう。ガンディーは1934年に、会議派の指導部から実質的に引退していたし、以後かれが没頭していくハリジャン運動は、もはやインド政局に主導的な役割りををはたしうるものではなかった。1936年(昭和11年)に会議派は左派の領袖ネルーを新議長に迎え、4月のラクナウ大会でネルーは社会主義と国際連帯を強調し、世界的なファシズムの勃興にたいし正面から挑戦する姿勢を示していた。そして1937年7月7日、蘆溝橋の爆破で「日華事変」が始まるや、その年の暮、会議派は中国に医療班を派遣して、抗日運動を支持する挙に出たのである。

さすがの藤井日達も事態の急激な進展に直面し、かつインドにおける指導的政治家たちの反日感情を前にして、自己の進退を深刻に考えざるをえない立場に追いこまれたのであった。こうしてかれは、「日華事変」が勃発した年の秋になって、ついに帰国することを決意するにいたる。インドからの出国は、その翌年の13年春のことであった。

(注1) 昭和11年10月22日付松谷盤宛書簡(『法の流』昭和12年4月号)。

(注2) 昭和11年8月13日付および17日付天崎行舟宛書簡(『法の流』昭和12年1月号所収)。

(注3) 昭和9年2月24日付書簡(『月報』昭和9年6月号所収)。

(注4) 前掲「楞伽国古倫母仏足山開堂供養・普告」。たとえば、「……こんな現象は基督教が、真実の平和の福音で無く、耶蘇教徒は平和の仮面を被った猛獣であることを立証するものであります。マヒンダがミヒンターに仏教を伝えても、菩提達磨が支那に禪宗を伝えても、朝鮮から日本に仏法が伝わっても、仏教に因って禍された何れの國もありません」。

(注5) 昭和12年立春付書簡(『御消息』昭和12年5月1日所収)。

V 「アジア」からの退行

インドに別れを告げる決意を固めた藤井は、昭和12年11月13日付でガンディーにたいする親書をしたためた。そしてその冒頭に、「呈摩訶臣巖治翁書 大日本帝国仏教沙門藤井行勝」と記した。「摩訶臣巖治」とはマハートマ・ガンディーの漢音写であり、「行勝」は日達を名乗る以前の法号である。かれはこの書簡を、信者の石橋鎮雄に英訳させ、それを丸山行遠に託して、当時ワルダに止住していたガンディーのもとにとどけさせた。丸山は藤井の指示によって、この年の12月1日から8日までの臘八接心の時期に、ワルダのガンディーのそばで撃鼓唱題の修行をする予定にしていたからである。

藤井が、このガンディー宛書簡で第1にのべようとしていることは、「支那事変」の発生とともにインドに拡がった日本への非難が、かならずしも日本の真意を理解したうえでのものではないということである。そして第2に、あたかもソ連の共産主義者がわが国にたいして行なっている非難と同じ口調でインドが日本を攻撃していることに

たいして、深い遺憾の意を表明することであった。そこには反共、反西欧の感情が優越し、したがって論理的な説得性に欠けるうらみがあったが、しかし同時に、インドの西欧からの独立によって日本とアジアの安定を実現しようという構想が、簡潔な形でのべられていた。

かれは、こんどの「支那事変」が立正安国の理想を地上にもたらすための「聖戦」であるといい、また日本民族の信仰心と愛国心が「純潔透明」であることを主張している。そこに「宗教者」として禁欲すべき一線を超えるような見解がなかったわけではないが、このときかれは、ひとりガンディーのみは日本の「真情」——そして藤井自身のそれ——を理解してくれるはずだ、と信じ切っていた。かれが不本意にもインドを去らざるをえないときにあたって、ガンディーに書を呈したのはそのためであったと思われる。しかも藤井はその書簡のなかで、ふたたびインドに帰ってくる日のあることを誓い、「それは印度の荒廃せる仏蹟の中に、息絶えたるのちの私の遺骸を埋めおかんがためであります。日本に生れた私も印度に死にたいと念うております」とのべているのである(註1)。

当時藤井がガンディーにたいして示した尊敬と親愛の情の深さには格別のものがあつた。インドの最底辺の人々と生活を同じくしながらイギリスに抵抗しているガンディーを、かれは日蓮の晩年における凄絶な生活と比較している(註2)。ガンディーのハリジャン運動をもって、インドにおける仏法興隆のしるしであるとかれが考えたのも、そのためであつた(註3)。法(ダルマ)によって統治せられた日本軍、すなわち「法皇軍」が、いつの日にかニューデリーに入城して、インド独立の暁に立ち合うであろうというかれの夢想も、実はイ

ンドにおけるガンディーの存在を前提にして、はじめて可能となった「夢想」であると思われる(注4)。

さて、この年の12月29日から3日間にわたって、アーメダバードでヒンドゥー・マハサバ党の全国大会が開かれることになっていたが、藤井日達は、この大会に丸山行遠を出席させ、ついで、翌年の2月10日からハリプラで行なわれた国民会議派の年次大会にも参加させた。その間、藤井自身は王舎域にとどまって撃鼓唱題の修行に励んでいた。3月には帰国する予定にしていたかれは、インドにおける後事を丸山行遠に託すつもりでいたのである。

丸山は、昭和12年12月28日にセイロン僧2人とともにボンベイからアーメダバードに入り、大会にのぞんだ。午後2時の入場にあたっては大会総裁のサバルカールのあとに従い、玄題旗を押し立て、撃鼓唱題した。開会式では、国歌バンデーマターラムの斉唱につづいて、丸山が日蓮の「諫暁八幡鈔」を誦した。そしてアーメダバード市長の歓迎演説のあと、丸山が日本代表としての演説を求められ、それに応えて挨拶を行なった。このあと大会では、大陸における日本の軍事行動を支持して、中国の蔣介石を非難する意見が出され、日印親善の方針が確認されたのである。それは丸山の眼にも、あきらかにインド全土にひろがる民族運動の基本路線と背馳する動きと映っていた(注5)。

これにたいし、その翌年にハリプラで行なわれた国民会議派の大会は、スバース・チャンドラ・ボースを新総裁に選んで開かれたが、そこでは日本品ボイコットの演説がはげしい口調で行なわれ、中国を支援して日本帝国主義に反対する決議案が採択されたのである。丸山はこの大会に天崎

行昇とともに参加し、ガンディーのそば近くいて撃鼓唱題して、祈念の行に専念したが、このような日本山流儀の修行方式にたいして大会の準備委員はさまざまな制限を加え、大会場での演説などはむろん思いもよらないことであった。大会は、そのアトラクショナル行事として手織村落手工業博覧会と牛の品評会を併設したが、政治的課題としては、「連邦」問題とヒンドゥー・ムスリムの宗派對立、および政治犯釈放の問題について討議し、決議することが予定されていた。政治路線としてはネルー、ボースの左派の方針が有力であったが、ガンディーはネルーとボースの仲を分断して、ボースを追放する意図を胸中ひそかにかためていたときである。そしてこの年の秋にトリプリで行なわれた会議派の年次大会で、ボースはついに失脚し、以後ボース一派は「前進連盟」を結成して、ガンディー・ネルーの会議派主流と政治的に対立するにいたるのである。したがって丸山、天崎両師が参加したハリプラ大会は、いわばその政治史的転換の前奏をかなでる運命的な舞台であったといえるのであろう(注6)。のち第二次世界大戦が勃発するや、ボースはインドを去って自由インド臨時政府を樹立し、日独伊の枢軸側と同盟する。このとき以後、ビルマ戦線を中心としてボースはふたたび日本山妙法寺の出家集団と接触をもつにいたるが、この問題については割愛する(注7)。

以上、藤井日達が昭和6年から13年にかけてインドにおいて経験したところの、いわば日印関係の「衝突」の問題は、昭和12年の暮から翌年の2月にかけて丸山行遠がヒンドゥー教徒大会と国民会議派の大会において遭遇した体験内容に、集約的かつ悲劇的な形であらわれていたということが

できるであろう。藤井は、ガンディーの非暴力思想に自己の宗教的信念と通い合うものを確認することができたが、しかしその反面で、仏法の還来帰家によるインド解放という課題が、現実の政治情勢によっていまや危機にさらされていることをかみしめなければならなかったのである。

たえずインドへと還流せずにはおかない藤井日達のアジア主義的心情は、信頼するに足る丸山行遠に一縷の望みを託すことによって、一時的に撤退もしくは後退するほかにはなかったのである。

(注1) 『薬田消息』 昭和13年8月付書簡(前掲『わが西天開教』121~158ページに再録)。

(注2) 昭和12年臘月初6日付丸山行遠宛書簡(同上『薬田消息』所収): ——「高祖大聖人の身延の隠棲三間四面の御草庵、風通り星入るの中に九ヶ年の御生活の折々につけての御消息を拝む度に、いかにあわれの御有様がしのばれることであつたか。今日薬田の翁の晩年も印度民族最底級の生活者にが同して牛糞土塊の中に、其晩年老病の身を臥して臨終の夕を待たせ給う有様を想い浮べて涙も止らない。生前の受難は忍んで忍ばれない事もない。晩年の此生活は誰れも忍ぶことは出来得ない。是をしも忍び得て満足なる心地に住する者は、ひとり聖者のみなし得る処であろう。嗚々、拙子には及ばぬ事ながら此のあとを追って晩年を終り度い、余所事ならず悲しみの情が湧く……」

薬田の臘は寒い。先日、大慈林(ダージリン)で求めた毛肌着と肩掛とを石橋信士に託して貴師に送るから、寒くないようにして御修行しなさい。当分薬田で御修行して翁の晩年を日本山の法鼓の妙音で法樂せしめねばならない。天帝釈の般遮は今正に貴師の負う所のつとめである。老翁の情を慰めるより外に何の外交も必要は無い。話題はどんなことであっても、それは方便にしか過ぎ無い。翁が金鼓の妙音を喜んで下されば、それ以上は何の望も無いことである。

(注3) 昭和8年1月付丸山行遠宛書簡(『月報』昭和8年5月号所収)。

(注4) 昭和11年11月5日付天崎行昇宛書簡(『月報』昭和12年2月号所収)。

(注5) 昭和13年1月5日付丸山行遠より藤井日達宛書簡(『薬田消息』所収): ——「……午後の大会にムンジェ博士及びパドマラジヤインは日本軍隊の強

きを交々論じて、印度も将来日本に習うべきものだと説き候。これは又国民運動方針とは全く正反対にて候。パアインの如きは蒋介石の愚劣を論じて日本の行動を是となし候。……」

(注6) 昭和13年2月13日付丸山行遠より藤井日達宛書簡(『薬田消息』所収)。またこのとき、丸山が印象にとどめた大会総裁のスペース・チャンドラ・ボースの姿は、次のように描かれている。「……天崎師等の撃った大太鼓は滔々と響き渡って居ります。馳て行列は静かに進んで参りました。先頭に国民運動の大旗を翻へし、音楽隊に次いで少女組の揃ひの衣類を着飾って四列縦隊に足並宜しく行進して参ります。次に、青年団のカーキ服の一隊であります。次に牛五十頭紅白の衣裝に飾って所謂印度大總統の鳳輦を牽いて居ります。これは市街に於ける自動車行列と異って、古代印度の王様の行列に名ぞらへたものだそうであります。鳳輦は孔雀の型に莊嚴して一段高く、スペース氏は花環で一杯になって座って居りました。スペース氏は私の法鼓に注目して合掌して通り過ぎました。私は又引返して翁の所に帰りました。間もなくスペース氏は翁(ガンディー)の所に御挨拶にやって参りました。翁は既に休まれたまゝ御苦勞だったと云って我子をいたわるが如く、スペース氏は子供の慈父に親しむが如く懐しんで居ります。何と和やかな笑いに満ちた会合でありましょうか。まことに翁のお側に参りますと誰でも子供のように喜んで喜びに溢れるのであります。スペース氏は今日の牛の行列を大層喜んで居りました」。

(注7) 今井行順「アラカンに轟く太鼓」(1)~(15)(『サルボダヤ』昭和46年7月号~昭和48年1月号)を参照。また今井氏によると、丸山行遠が日本山妙法寺に入門したのは、笠木良明の推薦によるものだったという(同上論文(7)『サルボダヤ』昭和47年1月号)。

(駒沢大学助教授)