慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	無我の報恩：日本人を戦争へと誘うもの
Sub Title	Obligation of egolessness : what led the Japanese to fight?
Author	中川, 雅博(Nakagawa, Masahiro)
Publisher	三田哲學會
Publication year	2013
Jtitle	哲學 No.131 (2013. 3) ,p.105- 128
JaLC DOI	
Abstract	"War is wrong." No one denies this. But once a country has becomeinvolved in a war, its views might change. During the Japanesemodern era, wars occurred at various times. Each time, peopleargued about whether it was right to fight and they reached thesame conclusion: "War is wrong." Nevertheless, wars still occur, becauseto the people who are involved in an actual war, the words"war is wrong" are meaningless. However, they typically say, "Ourpresent situation differs from that of other times anyway. We mustfight. "Thus, when they collide with the realities of war, they createtheir own arguments to justify the act of war. The idea of righteousness,such as humanity and justice or a religious cause often becomesa principal pillar of their thinking. Many Japanese Buddhists took a chauvinistic position during theRusso-Japanese War. Although Buddhism teaches that we should notkill any living creature, they have sometimes adopted improper behavior.How about Russian Orthodox Church? The Bible says, "Thou shall not kill." However, it has led Russian people into war for positivereasons. On a superficial level, many religions preach peace, yettheir teachings themselves may contain a logic that advocates war.I would like to clarify Japanese Buddhist logic by examining theviews of Rinzai Zen master Shaku Sōen (Kōgaku Sōen). Section Icriticizes ordinary ideas that are generally related to the ethics ofwar, and Section II presents an overview of the meaning of the Russo-Japanese War in Japanese society. Section III shows Sōen's figurein the Meiji era of Japan, and Section IV discusses his views on theRusso-Japanese War, which were published in the magazine TheSun (Taiyo). Sections V and VI examine the logic that supports hisopinions on war in his other writings. In this study, the special featureof the war logic of Japan—the obligation of egolessness—is

	revealedin considerable detail.
Notes	投稿論文
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000131-0105

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

投稿論文

無我の報恩：日本人を戦争へと誘うもの

中　川　雅　博*

Obligation of Egolessness: what led the Japanese to fight?

Masahiro Nakagawa

"War is wrong." No one denies this. But once a country has become involved in a war, its views might change. During the Japanese modern era, wars occurred at various times. Each time, people argued about whether it was right to fight and they reached the same conclusion: "War is wrong." Nevertheless, wars still occur, because to the people who are involved in an actual war, the words "war is wrong" are meaningless. However, they typically say, "Our present situation differs from that of other times anyway. We must fight." Thus, when they collide with the realities of war, they create their own arguments to justify the act of war. The idea of righteousness, such as humanity and justice or a religious cause often becomes a principal pillar of their thinking.

Many Japanese Buddhists took a chauvinistic position during the Russo-Japanese War. Although Buddhism teaches that we should not kill any living creature, they have sometimes adopted improper behavior. How about Russian Orthodox Church? The Bible says, "Thou shall not kill." However, it has led Russian people into war for positive reasons. On a superficial level, many religions preach peace, yet their teachings themselves may contain a logic that advocates war.

I would like to clarify Japanese Buddhist logic by examining the views of Rinzai Zen master Shaku Sōen (Kōgaku Sōen). Section I

* 慶應義塾大学文学部非常勤講師

criticizes ordinary ideas that are generally related to the ethics of war, and Section II presents an overview of the meaning of the Russo-Japanese War in Japanese society. Section III shows Sōen's figure in the Meiji era of Japan, and Section IV discusses his views on the Russo-Japanese War, which were published in the magazine *The Sun* (*Taiyo*). Sections V and VI examine the logic that supports his opinions on war in his other writings. In this study, the special feature of the war logic of Japan—the obligation of egolessness—is revealed in considerable detail.

はじめに

「戦争は悪である」と誰もが言う．では，なぜ人は悪を行うのか．このことをめぐり，本稿は本格的な近代戦となった日露戦争に注目し，仏教界がいかに関わったかを検討する．具体的には，臨済宗の僧侶である釈宗演を取り上げる．彼は日露戦争期において主戦論を唱えるのみならず，みずからも布教師として従軍した僧侶である．その発言は当時，日本国内のみならず，英訳されて紹介されたため，世界的に当時の日本仏教の意見を代表していると考えられた．彼は20世紀に日本が関わった戦争と宗教の関係を考える際の出発点にいる人物の一人であり，考察に値する人物なのである．

釈宗演の思想を分析する前提として，まずは戦争論にまつわる俗言を批判しておきたい（第一節）．そして，日露戦争の意義について簡単に振り返っておこう（第二節）．なぜなら，俗言を反復するだけの探求は無意味であり，歴史を離れた倫理学の探求は机上の空論に過ぎないからである．日露戦争に際しては多くの仏教徒が主戦論の立場に立ったが，その論理を宗演の主張を追うことで明らかにしたい．そのために宗演の生涯と彼が生きた時代状況について概観し（第三節），総合雑誌『太陽』に掲載された，必ずしも分かりやすいとは言えない主張を再構成する（第四節）．そして，その主張を裏付ける論理を宗演の諸著作の中に求めていく（第五，六節）．

この探求において，次第に日本の戦争論の特質が明らかになるだろう．

一　戦争論にまつわる俗言

【正邪と善悪】戦争をめぐって外在的に語られる正邪（just/unjust）あるいは善悪（good/bad）とは一体何であろうか．理性的に考えれば，戦争行為は本質上，他者の生命を奪う行為なのだから，倫理的に善なる戦争行為はあり得ず，常に悪である．それゆえ，戦争行為をめぐる議論は，理論的には正邪が議論の対象となる．たとえば現代の西欧型正戦論（Just war theory）は，その議論から可能な限り善悪を排除して，各種の戦争規範に照らして開戦の正当性や戦時中の軍事行為の正当性を問題にしようとする．しかし，善悪を考慮せず，正邪を議論することはできない．なぜなら，「規範に適っている」という意味での単純な正でさえ，規範そのものの妥当性を問題にすると，即座に，現実の戦争行為の正邪を判断するのに，戦争行為そのものの善悪や，戦争行為のもたらす結果の善悪を考慮せざるを得なくなるからである．

「戦争行為が正だと判断されるのは，当該の戦争行為の結果，悪よりも多くの善を生み出した時である」という議論がある．この主張が正当であるとしても，人が戦争行為に及ぶその瞬間においては，戦争行為そのものは，善とも悪とも，あるいは正とも邪とも言えない．さらに，「悪よりも多くの善を生み出すから正である」という観点をもってすると，動機において邪なる行為も，悪よりも多くの善を生み出しさえすれば，正と主張できることになり，戦争行為はなくならない．

一方，「善を求める行為が正である」という観点もある．しかし，善の普遍性を立証しない限り，正なる行為は無数に存在することになる．何もかもが正なる行為であると言えるとすれば，それは正なる行為はないということに他ならない．これらのことは，太平洋戦争終結のために原子爆弾を用いたという議論や，目的さえ正しければ，それによって引き起こされ

る二次的被害は道徳的に許されるという，いわゆるダブルエフェクト説に基づいて原子爆弾投下は正当化されるという議論，あるいは正戦論に則って戦争行為を行おうとする昨今の米国の主張を考慮すれば明らかなことであろう．実のところ，「正義の戦争」と呼ばれるものは，強者が遂行した戦争のことでしかない．

【常識のまやかし】「戦争は悪である」と誰もが言う．しかし，そう言うのは，主張する者が戦争に関わっていない限りにおいてである．話を近代日本に限っても，多くの戦争があった．その度に戦争の是非が議論され，「戦争は悪である」と言われた．しかし，戦争はなくならなかった．なぜなら，戦争に直面した者にとって，「戦争は悪である」という言説は無意味だからである．人々は，「今の我々はあの頃とは違う．我々は戦わなければならない」と常に言ってきた．そして，戦争に直面した時，人は何らかの論拠をもち出して自己の決定を正当化するのである．その論拠を与えた一つが，人道や正義といった大義であり，また宗教である．

ユダヤ・キリスト教は「汝殺すなかれ」と教える．しかし，ユダヤ・キリスト教の多くの諸宗派が積極的に戦争を先導し，多くのキリスト教国が戦争に関わった．はたして仏教はどうだろうか．殺生を禁じる仏教もその誹りを免れ得ない．その表面的な主張とは異なり，宗教は戦争を唱道する契機を含んでいるのである．ところが，宗教を必要以上に忌避する――宗教の「胡散臭さ」を嗅ぎ取り，遠ざかっていったと言ってもよい――現代日本において戦争を論じる場合，政治・経済的側面にスポットが当てられるため，戦争と宗教の関係はあまり取り上げられない．

【戦争倫理学の射程】学問の存在意義が真理を明らかにするか，善を促進することにあるとするならば，戦争をめぐる倫理学的な探求は，一つに悪を生み出す戦争行為を規制することを目的としなければならない．しかし，既に行われた戦争行為の正邪を決することにさえ原理的な困難が伴う．なぜなら，我々は「平和」でさえ，いまだに普遍的な概念をもち合わ

せておらず，いまなお行為の正邪を決する究極の原理を手にしていないからである．戦争行為の正邪は常に暫定的なものにとどまる．さらに，西欧型の正戦論のように，「平和」の樹立を旨とし，様々な規範を立てて戦争行為の正邪を決しようとしても，そこには常に文化的なバイアスが入り込む．我々は，いまだ戦争行為の正邪を語ることの本質的な欠陥を排除する方策を見いだしていない[1]．また，戦後に悪とされる戦争行為も，善であるがゆえに遂行された行為である．戦後に常に語られる「戦争は悪である」という言説は反証可能性のない無意味な言説であり，戦争行為に対する通時的な倫理的価値を見いだせない．したがって，倫理学が戦争を規制することに寄与するには，当該の戦争行為そのものが邪であるから，あるいは悪であるからというのではなく，人が戦争行為に及ぶ原因を取り除き，人が生を全うできない悪を生み出さないようにする方策の発端を見いださなければならない．そのためにはまず，人はなぜ戦争行為に及ぶのかを明らかにする必要がある．

本稿においては，政治的，経済的，あるいは外交上の問題から，戦争行為に及ばざるを得ないということを主張することはしない．なぜなら，それらの観点から戦争を見ると，あたかも人が戦争行為に及ぶことを論理的に説明できたような気にはなるが，同じ政治的，経済的，あるいは外交上の立場はあり得ず，歴史は常に一回きりのことだからである．かりに同じような政治的，経済的，あるいは外交上の立場にあっても，戦争行為に至る国家もあれば，至らない国家もある．政治的，経済的，あるいは外交上の立場から，人が戦争行為を行うということを必然的に論証することはできない．

これに対して，他律的であろうとも，自律的であろうとも，人にはみずからの行動を決する心があるということを疑うものはいないだろう．ならば，あらゆる戦争行為に共通するのは，人が生を全うできない悪を生み出すこと，そして人が当該の戦争行為をなすことに決した心があるというこ

と以外にはない．その心の有様を探ることが必要なのである．本稿の目的からすれば，戦争倫理学に求められるのは，形式的な法制度・社会制度的な考察以前に，まずは人々を奈落へと導く戦争行為に潜む隠蔽された心理構造を白日の下にさらすことによって，人が生を全うできない悪を生み出さないようにすることである．

二　日露戦争～奈落への出発点

【日露戦争の概観】では，人が戦争行為へと至る心をどう考えればよいのだろうか．日露戦争をめぐる議論をもとに考えてみよう．近代日本にとって，大きな転換点となるのが日露戦争であった．日露戦争は、その後の日本の運命を決定づけ，その呪縛から逃れられない現代の我々をも拘束する事件なのである．

日露戦争は，その規模においても，陸海軍の共同行動など用兵のレベルにおいても，速射野戦砲や鋼鉄製大型戦艦など，使用された兵器のレベルにおいても，さらに長期戦を支える前線と銃後の関係においても，異質なものであった．普仏戦争以来30年間無かった国家間戦争であり，第一次世界大戦でヨーロッパが学ぶ戦争技術が萌芽の形で現れた戦争であった[2]．この明治維新後わずか40年弱余りで極東の小国がヨーロッパの大国を破った事件は，国際社会に大きな衝撃を与えた．日清戦争とは異なり戦果は賠償金という形にはならなかったものの，日露戦争後の日本は中国大陸の東北部である「満洲」に租借地という植民地をもつようになり，大韓帝国を保護国家化して併合の道を歩みはじめた．いわば，一躍アジアの盟主として躍り出た事件だったのである．

しかし，本来の領土を越えた支配地域の拡大は，他国との接触も多くなり，防衛線が拡大する．結果，以前にも増して「自国」のための戦争を正当化しなければならない必要に迫られることになった．また，当時の陸軍は，日露講和を「やや長期なる休戦」と考え，再度の日露戦争に備えてい

たし，海軍は満洲をめぐる権益の対立から米国を仮想敵国とみなすようになっていた．すなわち，ここに日本国民が太平洋戦争の奈落へと堕ちていく道筋の原点を見いだし得るのである．

【国民の支持と精神論】日露戦争は，日清戦争とは比較にならないほどの多くの犠牲者と戦費（対外債務も含む）を必要とした戦争であった[3]．それゆえ，この戦争を遂行するには，国民の支持が何としても必要であった．そもそも人々が喜んで徴兵に応じるわけではない．実際，明治政府が徴兵制を敷いたのは1873年（明治6年）であるが，これに対しては米価騰貴とあいまって，1873年3月の渡会県牟婁（むろ）郡神内村を嚆矢として西日本を中心に，いわゆる「血税一揆」と呼ばれる新政府反対運動が繰り広げられたのである．しかし，必ずしも全国的な運動とはならなかった[4]．

また，キリスト者の内村鑑三や社会主義者の幸徳秋水をはじめとする非戦論者に見られるように，日露戦争の前後には反戦運動が全国的な広がりをみせたこともあったが，大逆事件で幸徳が処刑されると反戦運動は急速に下火となった．これは，政府による弾圧があったと見るだけでは不十分であろう．たとえば，「小学校令」の改正によって，小学校の教科書が1904年4月から文部省が著作権をもつ国定教科書に変わり，忠君愛国や滅私奉公を軸とした臣民の育成を図った国策の成果だとみなすこともできるだろう．政府は悪者で国民は善人であると考えることは一般人の慰めにはなる．しかし，総力戦を戦うためには国民の支持がなんとしても必要である．国民もまた戦争の責任を受け入れなければならない．必ずしも合理的とは言えないかもしれないが，日露戦争に漂う政府支持あるいは戦争支持の「空気」が見いだされなければならない．

忠君愛国や滅私奉公の方針は，日露戦後も堅持され続けることになる．さらに日露戦争の教訓として，消耗戦に絶えられない国力を痛感した軍部は，火力の不足を精神力によって補うべしという兵士に対する教育方針を強めた．たとえば『改正歩兵操典草案ニ關スル研究』に見られるように，

科学がいかに発達しようとも，戦争の勝敗を決するのは「主トシテ偉大ナル精神力ノ價値ニ歸セサルヲ得ス…（中略）…剛健ナル攻撃精神，旺盛ナル志氣，嚴格ナル軍紀，鞏固（きょうこ）ナル團結力竝斷獨能力等ノ無形教育[5]」と考えるようになる．

【戦時動員体制】また，日露戦争が多くの犠牲者や膨大な戦費を必要とするものであったにもかかわらず，直接的な賠償金が得られなかった不満によって引き起こされた「日比谷焼討事件」に象徴されるように，戦後すぐ，日露戦争の高揚によって成功したかに見えた国民意識の形成に早くもほころびが生じ始めた．それゆえ，次なる戦争に備える政府にとって，国民意識の再構成は急務の課題となった．その手始めに，大逆事件に象徴されるように，政府は反戦を唱える社会主義運動を弾圧した．その一方で，内務省主導によって各地に青年会や青年団が組織化され，陸軍省の指導下に帝国在郷軍人会が創設され，郷土の名誉という観念を拠り所に軍人精神の鍛錬と軍事知識の増進によって戦時動員体制の構築へと突き進んでいった[6]．これらの団体は，国体明徴運動や満洲への武装移民に積極的に関わっていくことになる．

こうした時代風潮に対して，仏教界は，島地黙雷（しまじもくらい）や井上円了らとともに天皇崇拝を中心とする仏教政治運動団体「尊皇奉仏大同団」を結成し，さらには『尊皇奉佛論』や『戰爭と佛教』で知られる大内青巒（おおうちせいらん）や日露戦争に布教師としても参加した釈宗演をはじめとして，無碍なく戦争支持を表明するのである[7]．ここに，明治以来の仏教の占める社会的位相とともに明治政府との調和を図ろうとする当時の仏教界の特質を見いだし得ると思う．そのすべてを言及することは今後の課題として，以下では研究の進んでいない釈宗演に注目し，彼がいかに日露戦争を支持したかを整理し，そこから何が言えるかを考えていこう．

三　釈宗演とその時代[8]

【宗演とは誰か】宗演は，夏目漱石の小説『門』に描かれた老師，鈴木大拙の師，あるいは米国にZENを弘めた人物として紹介されることが多い．宗演は諱で，号を洪嶽といい楞迦窟と称した．1859年若狭国高浜の一瀬五右衛門と安子の間の子供四人（二男，四女）の季子として生まれ，1870年京都妙心寺の越溪守謙について出家し，後に鎌倉円覚寺の今北洪川の下で大事了畢した禅僧である．

宗演自身は明治開化の極端な西洋化の波の中で仏門の内に留まることなく，慶應義塾において洋学を修めた後，セイロンに律僧として滞留した．その後は，数え年34歳で臨済宗円覚寺派管長に就任し，翌1893年にはシカゴで開かれた万国宗教会議に日本代表の一人として出席した．さらに，1904年には，川上貞信や小野島法幢（以上，浄土真宗）らとともに布教師として日露戦争に従軍している．四,五カ月ほど従軍するつもりであったが，健康を害して大陸に渡ってわずか二カ月で帰国した．しかし，帰国後も精力的に布教活動を行い，1906年には，日本では美術研究家として知られるウィリアム・ビゲローを携えた米国セオドア・ルーズベルト大統領に鈴木大拙を通訳としてまみえ，日露戦争の停戦仲介と1905年の東北地方大飢饉への救援に礼を述べている．その時の会話は，日本武士道から世界平和にまで及び，宗演は「仏教が欧米化し，キリスト教が東洋化することによって世界平和が訪れうる」と持論を述べたと伝えられている[9]．その後，ヨーロッパ諸国をめぐり，さらにブッダガヤに詣でた．1914年には京都の臨済宗大学（現・花園大学）の初代学長に就任し，翌年には再び円覚寺派管長に就任した．1917年には朝鮮，満洲，中国行脚に出かけ，日中仏教交流の気運を盛り上げたが，1919年に鎌倉東慶寺にて示寂した．

このように彼は明治から大正にかけて華々しく活躍した禅僧である．彼の下に参禅した者は，夏目漱石や鈴木大拙をはじめ政財界関係者や軍関係

者が多い．とりわけ日清戦争後は多くの若くて意気盛んな軍人が参禅した[10]．

【時代の軛】こうした宗演の活動は時代の要請でもあった．明治維新後，祭政一致を目指す明治政府の宗教政策は，近代天皇制の地歩を固めるために，それまで事実上の国教であった仏教勢力の力を削ぐ必要に迫られていた．しかし，混乱に満ちたものであった．明治政府が1868年4月5日に太政官布告（「神仏判然令」）および翌6日に「五箇条の御誓文」，さらに1870年2月3日に，天皇に神格を与え，神道を国教と定めて，日本を祭政一致の国家とする国家方針を示した「大教宣布」の詔を発した．その結果，常々，寺院から搾取を受けていると感じていた民衆が政府の意図を超えて仏教でさえも外来の宗教として激しく排斥する廃仏毀釈運動を巻き起こしたため，政府の対仏教政策は方針転換を余儀なくされた．また，明治政府は当初，キリスト教を禁止する方針を示していたが，諸外国の要求により1873年に「切支丹禁制の高札」を撤去することになる．それに伴い，キリスト教が，そして付随して西洋諸科学が急速に流入したため，政府も仏教界との融和の道を模索せざるを得なくなった．キリスト教や西洋諸科学の流入によって色褪せた仏教界も，存続のためには理論的にも宗教的にも新時代に相応しい仏教を模索せざるを得なくなる一方で，明治新政府への依存体質を深めていくことになった．

宗演が青年期を過ごした時代は，廃仏毀釈の嵐は過ぎ去っていたものの，その法難の余波に仏教界が苦しんだ時代であった．陋習へ堕ちない，時代に応じた仏教を求め，慶應義塾において英語や洋学を学んだ若き宗演の「外を見て吾帝國の愈々益々人文に赴くを祝し，内に顧みて佛祖の惠命一髪千釣も啻ならざるを悲む．理哲二學の前虎，耶蘇基督の後狼と，同時に入り來りて，各々爪を磨し牙を露す[11]」という言葉にも，仏教界が仏教精神の衰退を憂い，西洋諸科学とその思想およびキリスト教の浸透に危機感を募らせていることが分かる．宗演は洋学を学んだ進歩的な禅僧と紹介

されることが多いが，その理解は一面では正しいものの，その根底には仏教思想が大きく横たわっていることを見誤ってはいけない．その仏教思想こそが，近代日本仏教の支配的な動向であり，人々の間に体制支持の意識を作り出す一つの要因だったのである．

四　主戦論への賛同

戦争を前にした時，人の本性が明らかになる．宗演は，総合雑紙『太陽』の紙面に，この時代の思想界を代表する井上哲次郎の「日本現今の地位と境遇」や井上円了の「對露餘論」とともに，日露戦争に対する主戦論を支持する旨の論考「戰争を何とか觀る[12]」を寄せた．

【トルストイの批判】この宗演の主張は鈴木大拙によって英文に抄訳され（表題は“*Buddhist View of War.*”），「臨済宗の見解ではなく日本の仏教徒の見解であろう[13]」と紹介された．これを読んだトルストイが「日露戦争論」（1904年6月27日号『ロンドンタイムズ』．原題は“*Bethink yourselves*”）において批判している．批判の論旨は，不殺生を旨とする仏教徒が主戦論を支持するのは，自己矛盾であり，仏教の教説をねじ曲げたものであるというものであった．しかし，このトルストイの批判は，宗演の主張を内在的に論破したものではなく，いわば頭ごなしの批判であった．それゆえ，宗演の議論に内在する問題性への批判とはなり得ない．宗演はのちに，ロシアの現実の政治とトルストイの無抵抗主義の乖離を批判しつつも，トルストイの無抵抗主義そのものは認めるかの発言さえしている[14]．

それゆえ，まずはもう一度，無抵抗主義を認める一方で主戦論にも同調するといった矛盾した態度を示す宗演の主張に沈潜して，その理論構成を理解する必要がある．そのために，同じく主戦論を支持する井上哲次郎や井上円了の議論の趣旨を明らかにし，それらと宗演の主張を比較しつつ，その特異性を明らかにしていこう．

【井上哲次郎の主張】井上哲次郎は日本の地理的位置や人種的特性に関して，ヨーロッパにおけるイギリスの位相と比較しながらアジアにおける日本の独自性を説き起こし，戦争を政治経済的な観点，すなわち数字的にのみ戦争を論じるのではなく「社會文明の上より」考察するとして，精神的に戦争を考慮する必要を訴える．しかし，精神的と言っても戦争を宗教的観点から見ることはできないとして，正義や人道の観点から考察すべきだとしている．なぜなら，北清事件（義和団の乱）や日英同盟を例に出して，日本はキリスト教国とも手を結んでおり，井上哲次郎にとって「正義，人道は特殊の宗教以上に在るもの[15]」だからである．そして，社会文明の禍となる不正不義を撲滅するための，正義や人道の為に行う戦争は義戦と認められ，正義や人道を目的とする精神が勝利を導くから，戦争においては数字の問題以上に精神が大切であると論じている．

キリスト教国と仏教国，かつ人種の異なる者同士が手を結んだのは確かだが，それは政治・経済・外交的な利害の一致の上に成立しただけであり，精神的な大同団結が行われたわけではない．また，正義や人道がいかようにも語られ得ることを知っている我々にとって，普遍的な正義や人道とは何か，さらには「正義，人道は特殊の宗教以上に在る」ことが論証されなければ，井上哲治郎の議論は説得力のあるものとはならないであろう．

【井上円了の主張】これに対して，井上円了は，世論が戦争に傾く中で，戦争よりも朝鮮・満洲・蒙古等の人民が日本を景慕し，帰服することが大切であること，この育成に努めなければ一時的な戦争の勝利も「骨折損の草臥まうけ[16]」になるだろうと述べ，そのための大学校の建設を訴えている．井上円了の論考の主眼はここにあるものの，この主張に先行して，戦争は人生に於いて免れ得ないものであり，諸宗教が禁じていないと言う．そして，『大薩遮尼乾子受記経（だいさつしゃにけんしじゅききょう）』の中から「大王當知，若爲護國養活人民，與兵闘戦…（中略）…如是闘者有福無罪」という一文を引用し，慈悲

教であり活人教である仏教の観点からすると，活人の為に戦うのは，その本旨に適い，仏恩に報じるものであると論じている[17]．なぜなら，この行為は国家を護し，同胞を養活するものであることは勿論のこと，日本人と同じモンゴロイドである中国・朝鮮半島における生霊を，死地から救助する菩薩行だからである．また，日露戦争は政治上の戦争であるのみならず，宗教上の戦いであると言う．なぜなら，ロシアは政治的に日本の敵であるばかりではなく，ロシアに政教分離はなく，そのアジアに対する軍事行動は，神の加護の下に敵を神敵とみなし遂行された十字軍とかわらない以上，ロシアは仏敵であると論じている．

しかし，この議論は，仏教が慈悲教であるという前提に矛盾する，十分に説明の尽くされていないものと言わざるを得ない．

【宗演の主張】宗演は，日露戦争に対して宗教の立場から誰も意見を表明していないこと，あったとしても人道を基にした単調な平和論しかないことを嘆いて意見を表明したと述べている．宗演の議論は，『碧巌録』第十則の後に付け加えられた，擬人化された仏陀の教えがこれまた擬人化された八万四千種類の煩悩の魔軍を粉砕したことを奏上する「夾山無碍禅師降魔表」をもち出すなど，一見すると井上哲次郎や井上円了の議論の空想的な折衷案とでも言うべきものに見えるが，その議論に沈潜してみるならば，彼らに比べて日本の精神文化に根付いた，ある種の説得力のある議論を展開する．ここでは必ずしも論理的には書かれていない宗演の主張を再構成してまとめておこう．

宗演は，人間の戦争の特徴や戦争の理想を示すために，おもむろに成道以前，仏陀が無我（もしくは大我）をもってして魔軍と戦ったことを述べている．その際，仏陀は決して魔軍を敵とはみなさなかった．仏陀の戦争は「一切を憐愍して，遍ねく之を濟度せんが爲め」の戦いであり，そこには涙はあっても血はない．なぜなら，仏陀にとって衆生万物は皆，天魔や外道から波旬や阿修羅に及ぶまで憎悪すべきものはなく，大慈大悲の対

象である我が子だからである．憎悪すべきはその手段たる虐殺，陥擠（人を罪におとし入れること），瞋恚（自分の心に逆らうものを怒り恨むこと），貪戾（欲が深く人の道に背くこと）等である．この点において，仏教が慈悲教であると言うにもかかわらず仏敵を想定している井上円了へ向けられる論難を免れている．仏に敵はいない．そして，人道，具体的には世界平和や人類の安寧は，一切の衆生や万物が悉くみずからの場所を得ることを臨む仏願の一端にすぎないとしながらも，儒教もキリスト教も，あるいは政治学者も倫理学者もともに受けいれられる目標であるとする．宗演は世界平和や人類の安寧を抽象的に語っておらず，各国が武装を解除して殺戮残虐がなく，君主は天下をうまく治め，人民はその生業に励むことができるなどの具体的な理想を掲げている．この点において，人道や正義を抽象的に語った井上哲治郎へ向けられる論難も免れている．

ただ宗演は，この理想は「永遠に亘り，無窮に及んで，必ず到達すべき，一の理想」であり，この理想に向かって現実の人間は努力しているが，それゆえに，その途中では，互いが障礙を排そうとして大小幾多の戦争が生じると言う[18]．戦争での惨劇は，常情からすると「寔に痛悼哀惋の極」であり，世にこれ以上の不仁は無いが，これはすべて理想に達そうとするためのものであるという歴史観を明らかにする．そして，三千年来の歴史を振り返れば，戦死者の努力の上に現在があるのだから，今回の戦争で多くの人間が死んだとしても，世界平和や人類の安寧に益するものならば無駄死にはならないと言う．

また，仏法王法両輪論あるいは仏法王法相依論の立場からであろうが，仏陀の戦争と人間の戦争とには類似点と相違点があるとし，仏陀の如く無我（もしくは大我）をもって敵に対峙するならば，それに服しない国家は無いだろうとしながらも現実には不可能であるから，少なくとも無我を心得て武器を取ることが必要であると言う．さらに宗演は，「平等即差別」「差別即平等」こそが仏陀大悟の原理だから，人類の為に無我で事に及ぶ

ことと戦争遂行，あるいは世界平和主義と国家進取主義には矛盾はないと言う．つまり，一足飛びに世界平和を求めるのではなく，国家進取を通じて世界平和がもたらされると主張する．

【論点】すなわち，「獨り我が帝國の前路に横はるの豺狼（さいろう）たるのみならず，又實に世界平和の敵にして，人道正義の仇[19]」，さらには「人類戕害（しょうがい）の大首魁（しゅかい）」たる，悟らぬ敵に涙をもって向かうこの戦争は，敵を憎むゆえのものではなく，敵に手段を放逐させ，仏願の一端である「将来世界の平和」「人類の安寧」を促進するものであるという主張である．ただし，「無我」「平等即差別」「差別即平等」など必ずしも理解しやすいとは言えない考え方も示されているから，以後，宗演の主張の論拠を他の著作を手がかりにして分析し，再構成していこう．その際の論点は二つになる．それは，

(1)　なぜ戦争行為が許されるのか．人が戦争行為を行う場合，それが道徳的に正しい，あるいは善い行為でなくても，少なくとも道徳的責任が免責される必要がある．

(2)　なぜ戦争行為へ向かうのか．免責された行為であっても人は行うとは限らないから，人をして戦争行為へと向かわせる動機づけが必要になる．

という二点である．

五　主張の背景（1）～なぜ戦争行為が許されるのか

新国家の建設に際し，神道理論に沿って明治政府が様々な政策を実施しようとも，その拠り所はあまりに脆弱であった．先に見たように，「上から」の宣伝があろうとも人々が心から受けいれるものとはなりにくかった．天皇崇拝の強要や国家主義への編入は人々の反発を招くことが多かった．情緒面では受けいれられたとしても，政治的意図を顕わにした露骨な天皇崇拝は受け入れにくいものであった．また，神道理論の代わりとしての儒教倫理は徳川時代の封建制を彷彿とさせる可能性があり，そのままの

形では明治の新時代にあまり相応しいものではなかった．この神儒の役不足を補ったのが仏教であったと考えられる．それゆえ，本稿は宗演の議論がいかに人々に受けいれやすいものであったかということを明らかにしたいのである．宗演の思想の仏教理論上の正しさや歴史的実証性を問題にしているのではない．人々に分かりやすいものほど世にはびこり，悪質で危険であることを忘れないためである．

【大殺生・小殺生】もちろん宗演も，文字通り仏教の教えに則ると戦争行為は本来的に認められるものではないとする議論を考慮している[20]．この種の批判に対して，宗演は仏陀の言う「殺生」がただ単に一切衆生から命を奪うことではないとし，殺生には「大殺生」と「小殺生」があるとする．通例では，人間を殺すことを大殺生，一般の動物を故意に殺すことを小殺生と区別するが，いずれも仏教の戒律では最大の罪であることには変わりはない．ところが，宗演は大殺生・小殺生の区別を人間・動物の区別ではなく，別の観点から行っている．すなわち，小殺生とは「良民を苦しめ，婦女を辱かしめ，財寳を掠奪し，人の領地を略し，人の身命を殞（いん）する等」の行為であるとし，一方，大殺生とは「正義の爲め，人道の爲め，平和の爲め，に，已むを得ずして行ずる者」であるとする．そして，不殺生戒は（仏陀の）大慈大悲の本願を成就するためのものであるとして，生きとし生けるものを迷いの中から救済するには，かえって大殺生を行わざるを得ないと言う．つまり，大殺生としての戦争行為は倫理的な咎めを受けないと言うのである．

【折伏と摂受】この議論を正当化するために，仏陀の教えには，折伏と摂受（しょうじゅ）の二方便，あるいは破邪と顕正の両手段があることを指摘して，折伏（破邪）を摂受（顕正）のための手段として捉える[21]．宗演が意図する摂受（顕正）とは，ただ正法を弘めることを意味しているだけではなく，より広く「人道を闡明」にすることと捉えるべきであろう．折伏（破邪）とは，具体的には「倶に一切の天魔外道と戰つて，大殺生を行じ，以て彼

れを降伏せしむるに在り」とする．

折伏は，『勝鬘経』の十大受章における「我得力時．於彼彼處見此衆生．應折伏者而折伏之．應攝受者而攝受之．何以故．以折伏攝受故令法久住」などを出典とする言葉であるが，本来は，相手の間違った思想に迎合することなく，正しいものは正しいと言い切り，説法を通じて正しい仏法を弘通することである．説得あるいは対話を手段とするものであり，武力で制圧することを意味する言葉ではない．最終的には人道に服せしめるための説得を行うとしても，そのために武力を用いてもよいとする考えは，伝統的な教学からは引き出せないはずである．しかし，宗演は，これらの論理の結論として，「戰時は即ち此大殺生を行ずべきの秋（しゅう）也．吾が皇卽に大慈悲の婆心に依りて，其三軍を出し給へり．是れ國民に向つて，大殺生を行ぜよと命ぜられし者也」とするのである．神代より統治権を総覧しているとされる天皇が大慈大悲を抱いていることが無前提に主張され，その統帥権をもつ天皇が大殺生の実行を命じているとする．

六　主張の背景（2）～なぜ戦争行為へ向かうのか

しかし，なぜ人々は天皇の命令に服さなければならないのだろうか．命令であるから，あるいは「教育勅語」や「軍人勅諭」等による洗脳の結果であると言うことは容易いが，それはあまりにも人々の主体的な意思を無視した議論である．前にも述べたように，政府は悪者で国民は善人であると考えることは一般人の慰めにはなる．しかし実際は，多くの人々の心の中で一面では個人的な意思決定を国家の問題と連関させる論理に則って自己了解がなされたと見るべきだろう．

【無我・大我】宗演は，「戰争を何とか觀る」の中で，戦争においては仏陀の如く無我（もしくは大我）が必要だと言う．宗演はしばしば無我と大我を混同するが，整理しておこう．無我が仏教の要であることは疑い得ない．しかし，「戰争を何とか觀る」においては，無我あるいは大我とはい

かなるものか，両者の関係はどのようなものかがはっきりしない．これらの言葉は宗教的な面では様々な解釈があるが，宗演が「假想の我」を「小さき我」あるいは「利己心」と定義していることと合わせて考えると[22]，無我とは寂然とした活気のない様ではなく，少なくとも「利己心なき状態」であると言うことはできる．さらに宗演は，無我とは「假想の我」を忘れて「實想の我」が生じている「大なる活潑潑地の境地」であるとも言う．しかし，これだけでは無我にある人の自発性を見いだすことができない．

宗演にとって仏陀の教えの核心は「無我即大我」にあり，「假想の我」を破ることが無我即大我であると言う．すると，大我とは利己心の克服によって達せられる境地，あるいは「利己心なき状態」とも考えられる．たしかに，狭い見解や執着から離れた「利己心なき状態」なくしては，大慈大悲も博愛・救済も成立しないかもしれない．しかし，先と同様に，これだけでは人々の自発性を見いだすことができない．それゆえ，さらに宗演は，「斯く死生の界を飛越へて，眞の大我の境界に出ることを得たならば，戰争するにも，名譽の爲めでもあらねば，義務の爲めでもなし，何かなしに國家を存置する爲」，いかなる艱難に遭おうとも，「凛乎（りんこ）たる一片の理想は…消滅するものではないと，云ふことを悟るのが，即ち大我である」と言う[23]．すなわち，大我とは「利己心なき状態」のみならず，国家存続のために生きようとする理想に他ならない．このように宗演は，大我や無我という言葉を用いて，利己心を離れ個人的な道徳判断を停止させ，みずからが生まれ落ちた国家存続のために行動することを求めるのであり，この道に生きることに喜びがあると言う．ただし，ここにおいても自発性の有無の問題がまだ解決されてはいない．

【日本魂】宗演は，仏教の教えに照らして主戦論を正当化しようとするが，戦争行為を人間に直接下された仏の命令とは捉えていない．そもそも仏が人々に命令を下すことはない．命令を下したのは天皇である．しかし，な

ぜ天皇が下す国家存続の命令に人々は従うのだろうか．天皇の命令だからと言うだけでは十分な答えとは言えないだろう．なぜなら，人々に自発性を認める近代社会においては，権力が「上から」どれだけ強硬な政策を実施しても成功する見込みは薄いからである．宗教政策に対する反対運動や秩父事件（1884年）などのいわゆる激化事件などを見ても分かるように，明治近代国家の場合も例外ではない．

人々は観念的なものには理解を示さないから，摑みどころのない抽象的で不透明な国家の存続が，無我の対象として具体的な観念となるには，国家を人格として担う存在が見える方が感覚的に受けいれやすい．その存在は専制君主であるよりも，人々の間の道徳的混乱を正し，咎を癒す存在であるのが望ましい．人は自分よりも精神的上位の存在を求めることによって心の安らぎを得る．そして，人々がその存在を通じて国家に何を負っているかが明らかにされればよい．戦争を行うためには，国家の側から見るならば，究極的には戦場に行くという行為がいかにみずからの自発的な行為であるかのように思わせる必要がある．決して一方的に「上から」の強硬な政治によって人々が引きずりまわされるのではなく，必ず「下から」の支持が必要である．そして，そうした思考土壌を形成するのに，恵みとともに禍をたらす神々を敬う神道や乱神怪力を語らぬ儒学よりも，直感的で一般の人々に馴染み深く，慈悲深き仏を扱う仏教は好都合であった[24]．

それゆえ，宗演は，天皇もまた「大慈悲の婆心に依りて」仏願達成を臨んで命令を下したと言うのであり，真の戦争行為は，義務の為でも，名誉の為でもあってはならず，大慈大悲あるいは報恩の赤心ゆえであらねばならないのである．したがって，宗演の主張においては，人々の軍事行為への参加は，命令と言うよりも，あるべきものが本来的にあることを求める仏願達成への共同参画行為であり，そこには我欲は認められない．自分の生命にこだわることも我欲であるから，宗演は，宣長の「敷島の大和心を人問はゞ朝日に匂ふ山櫻花」を引用し，大事の前にあっては身命を鴻毛よ

りも軽く捨てる日本魂（大和心）を高く称讃するのである[25].

【四恩】人々を行動へと誘う積極的な要因について考えてみよう．宗演によれば，東洋の道徳の根源は「恩」であり，仏教は，国王の恩，父母の恩，衆生の恩，三宝の恩の四つを重視する．四恩あるいは恩と言えば，あまりに仏教的な自明の概念のように思われる．しかし，歴史的に四恩には様々な解釈がある[26]．(1) 初期仏教においては例外なく四恩は四摂法（仏や菩薩等が，衆生を導くために心血を注いで化導する布施・愛語・利行・同事）の意で用いられており，(2)『正法念処経』では母，父，如来，説法法師に対する四種の恩が説かれる．(3) 南北朝末から初唐にわたる中国仏教徒の著作に「四恩」という言葉が見えるが内実は明らかではない．(4) 九世紀はじめに訳された『諸仏境界摂真実経』は，国王，父母，施主，法界一切衆生に対する四種の恩を説き，『大乗本生心地観経』は，父母，衆生，国王，三宝に対する四種の恩を説いている．さらに，(5) 宋代の延寿にはじまる四恩説（師長恩，父母恩，国王恩，施主恩）は『釋氏要覧』を介して各種の文献に流れ込み，『大乗本生心地観経』の四恩説と並ぶ伝統となった．これを見ると仏教理論の歴史の中で，父母恩と国王恩の二つは特別に強調されていることが分かる．他の二恩は時々に入れ替わることがあるが，インド的な伝統に立つ『正法念処経』を除いて，父母恩と国王恩は必ず含まれている．これは，中国における「孝」倫理の根強さと中国における王法の仏法に対する優越の影響であると言われている．

【国王恩】すべてを述べる余裕はないので，ここでは国王恩に注目したい．宗演も『大乗本生心地観経』以来の伝統をそのまま受け継ぎ，国王恩とは「國家の主上權をもつて居る所の人に盡さねばならぬ事」あるいは「國王に報答」することであるとし，なぜなら「我々が安穩に，云はば此の生命財產に付いて我々が安心に保護を得て居ると云ふものは，國家が成り立つて居るから安心が出來る」からであると言う[27]．さらに宗演は，日本の国柄（皇道）は，社会契約に拠って立つ欧米諸国とは異なり，人々の土着の

神社信仰の頂点にあり，国父とも言える血筋の違わぬ天皇を中心に神代より栄えていると言う．また，明治天皇の御製「冬深きねやの衾をかさねても思ふは賤が夜さむなりけり」を採り上げ，大御心が慈悲に満ちていることを伝え，国王恩は強制されるものではなく，忠孝一致の国柄からして，おのずと心から湧き出るものだと言わんばかりの主張をくり返す．これは，ほぼそのまま明治政府の忠君愛国イデオロギーの受け売りであるのみならず，歴史的実証性を欠いた太平洋戦争時の愛国思想を彷彿とさせる．加えて，代々の天皇は仏教を擁護し，仏教も皇室に対して功績を立ててきたと説き，王法と仏法の相互補完の関係を強調するが，天皇の倫理的崇高性を主張する以上，『大乗本生心地観経』に見られる状況と同じく，王法の仏法に対する優越を支持していることになる．それゆえ，仏教は何の疑問もなく天皇主義に付き従うのみならず，信徒に対して，あたかも国家権力に従うことが仏教徒の信条であるかのように教宣することになり，信徒もそれを受け入れるのである．

さいごに

【無我の報恩】これまでの議論をまとめると，宗演の主張は，「善悪を離れ，自他を離れ，天地と我れと同根，萬物と自己と一體」，すなわち大我を皇道として具現化している日本こそが，人道を闡明にする任を担うべき国家なのであり，そして，「國家は即ち自己の身體，國家の歴史は，即ち自己の傳記，天皇陛下は即ち自己の元首にして，國民は眞に我が同胞血肉」とする日本魂の神髄をおのずともつ日本人は，大慈大悲の熱誠を抱く天皇とともに，世界におけるみずからの役割を自覚し，みずからの力によって，仏願の一部である人道を闡明にしなければならないのである[28]．つまり，日本人が戦争行為に至るのは，一言で表現すれば，「無我の報恩」という自発性のゆえである．このような宗演の主戦論支持の議論は，大筋において太平洋戦争時に唱道された言説の先駆的な思想であるとも言える

だろう[29].

【倫理と美】最後に，この考察に関して今後の課題として一点加えておきたい．無我をもって遂行される行為に関して，正邪あるいは善悪という観点での道徳判断は成立しない．そこにあるのは，無我であるか否か，純粋であるか否か，すなわち美しいか否かという美的な基準だけである．それゆえ，宗演の時代には，その萌芽しかないが，その後の日本では，兵士を桜花に，戦死を散華にたとえ美化していくことになり，一層，人々から戦争行為を道徳的に判断する契機を奪っていくことになった．「日本人の道徳は美学に根を下ろしている．この民族の道徳律は美に関する彼らの観念と密接に結びついている[30]」という指摘は正しい．それゆえ，戦争倫理学の探求は，さらに民族的な美意識にまで分け入らなければならなくなる．

＊引用に関しては可能な限り旧漢字を用いて原文のままとし，難読漢字についてはルビを付した．

註

[1] 参照　拙論「国際倫理の指針―正戦論と人間の安全保障―」（所収　日本倫理学会編『倫理学年報』第52集，2003年，163–178頁）．

[2] 参照　横手慎二『日露戦争史』，中央公論社，2005年．

[3] 日本長期統計総覧による帝国書院のウエッブサイト（http://www.teikokushoin.co.jp/statistics/history_civics/index04.html）によれば，日本の死没者85,082人（日清戦争の約13.4倍），負傷者153,584人（日清戦争の約38.7倍），戦費は約18億2629万円（当時の税収の約12倍）であった．不足する戦費はポンド建て外債で賄われたが，これを完済したのは1986年である．

[4] 参照　加藤陽子『戦争の論理』，勁草書房，2005年，172–175頁．

[5] 見留喜兵衛（歩兵少佐）『改正歩兵操典草案ニ關スル研究』（『研究部月報』第56號），陸軍歩兵學校將校集會所，1923年，7頁．

[6] 参照　山室信一『日露戦争の世紀―連鎖視点から見る日本と世界―』，岩波書店，2005年，212–215頁．

[7] 他に真宗本願寺派から出版された，眞谷旭川編『日露戰爭と佛教』（興教書院，

1904年）なども日露戦争を支持するものである．

[8] 宗演の生涯と明治政府の宗教政策についての詳細は，拙論「明治思想における戦争倫理　日露戦争に従軍した釈宗演をめぐって」（慶應義塾大学倫理学研究会編『エティカ』第5号，2012年，101-118頁）を参照のこと．くわえて，海外の研究としては以下を参照のこと．Cf. Brian Daizen Victoria, *Zen at war*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2006（2nd edition）（エィミー・ルィーズ・ツジモト訳『禅と戦争―禅仏教は戦争に協力したか』，光人社，2001年），Michel Mohr, "The Use of Traps and Snares: Shaku Sōen Revisited" in Steven Heine & Dale S. Wright eds., *Zen Masters*, Oxford University Press, 2010, p. 183-216.

[9] 釋敬俊編纂『楞迦窟年次傳』，大中寺，1942年，82-83頁．

[10] 参照　釋敬俊『瑞鹿の名山』，關興寺，1921年，42頁．なお，宗演に参禅した者等の一覧については，『楞迦窟年次傳』，189-220頁，および長尾宗軾（そうし）『宗演禪師の面目』，隆文館，1920年，10-11頁を参照のこと．

[11] 長尾大學編『宗演禪師書翰集』，仁松堂，1931年，19-20頁．

[12] 釋宗演「戰争を何とか觀る」（所収　『太陽』第10巻第1号，博文館，1904年，48-53頁）．

[13] Cf. Shaku Soyen（trans. Daisetz Teitaro Suzuki），"Buddhist View of War." in Paul Carus ed., *The Open Court*（*A Monthly Magazine*）: Vol. 1904: Iss. 5, Open Court Publishing Company, p. 276.

[14] 釋宗演『最後の一喝』，帝國出版協會，1920年，238頁．

[15] 井上哲次郎「日本現今の位置と境遇」（所収　『太陽』第10巻第1号，博文館，1904年），68頁．

[16] 井上円了「對露餘論」（所収　『太陽』第10巻第1号，博文館，1904年），71頁．

[17] 『大薩遮尼乾子受記経』に依った同様の主張は，大須賀秀道『戰時傳道大觀』，法蔵館，1905年，4-8頁にも見られる．

[18] 同様の見解は，八戸青年会を興した北村益宛の書簡にも確認できる（『宗演禪師書翰集』，166-167頁）．

[19] 釋宗演『筌蹄錄』，弘道館，1909年，158頁．なお，「豺狼」とは，残酷で欲深い人の意．

[20] 『筌蹄錄』，163-165頁．宗演の従軍日誌である『降魔日史』（金港堂書籍，1904年）の4月25日付記録においても「特不知．無仗義之戰則平和．不可望文明不可期」という同様の見解が見られる．ただし，『降魔日史』にある「非爲戰而戰也．爲不戰而戰也」という観点は，『筌蹄錄』には見られない．

[21]『筌蹄錄』，163–164 頁.

[22] 松田竹の嶋人編『釋宗演全集』第 1 巻，平凡社，1930 年，115–116 頁.

[23]『筌蹄錄』，183–185 頁.

[24] 参照　末木文美士『近代日本の思想・再考 II　近代日本と仏教』，トランスビュー，2004 年，5–17 頁.

[25] 釋宗演述，釋敬俊編『一字不説』，光融館，1909 年，172–173 頁．なお，宣長には，この歌によって愛国心を称揚する意図はないことは指摘しておかねばならない．しかし，第二次世界大戦中の神風特別攻撃隊の最初の四部隊が，この歌から「敷島隊」「大和隊」「朝日隊」「山桜隊」と名付けられた．ここに早くも第二次世界大戦期の「散華の思想」の源泉の一つを見いだすことができる.

[26] 岡部和雄「四恩説の成立」（所収　仏教思想研究会編『仏教思想 4　恩』，平楽寺書店，1979 年），184–185 頁．なお，同書において中村元は初期仏教における「国王恩」は仏教とは異質なもので，バラモン教的な概念であると指摘している（中村元「『恩』の思想」，54 頁）.

[27]『筌蹄錄』，112 頁.

[28]『釋宗演全集』第 1 巻，47 頁（傍点は，中川による）.

[29] 宗演は禅僧であるから，戦争をめぐるいかなる議論においても太平洋戦争時に大きな影響を及ぼした，死後の極楽を説く浄土思想をもち出すことはない.

[30] V. オフチンニコフ『一枝の桜：日本人とはなにか』，早川徹訳，中央公論社，2009 年，38 頁.