國學院大學学術情報リポジトリ

「超国家主義」と宗教に関する覚書

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2025-03-27 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 藤田, 大誠 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/0002001498

「超国家主義」と宗教に関する覚書

藤田大誠

一　はじめに―「超国家主義」概念への素朴な疑問―

筆者は以前、島薗進・末木文美士・大谷栄一・西村明編『近代日本宗教史　第四巻　戦争の時代　昭和初期～敗戦』（春秋社、令和三年〔二〇二一〕五月二十日発行）に論考（第七章）を寄せたことがある。

出版社からの執筆依頼を受けたのは、平成三十年（一九一八）五月であつたが、筆者に与へられたお題は「超国家主義と宗教」であつた。正直、筆者なぞが参加すると、筆者とは相当考へ方や学説を異にする編者たちの野心的なシリーズに迷惑がかかるのでは無いかと思つたため、執筆を躊躇したが、編者からも直接依頼の連絡をいただいたこともあり、意を決して受けることとした。ただ、所望されたテーマが、自分では検討しようと思つたことも無い題名であつたため（その理由については、後述する論旨から推察していただけると思ふ）、聊か困惑してしまひ、なかなか本格的に執筆に着手できず、入稿遅延を繰り返して編者や出版社に多大な御迷惑をおかけしてしまつた。

繁忙に感けて書き出すことも出来ないまま徒に時を過ごしてしまつたが、結局、編者が望んでゐた本来の意図とは

異なるかも知れないものの、少なくとも筆者に求められてゐるのは、昭和戦前期における「超国家主義」と「宗教」との関係如何、といふシンプルな問ひに答へよ、といふことであらうと勝手に解釈し（依頼されたお題を一文字も変へなくとも済むし）、「超国家主義」の概念史を軸にしつつ書き進めようと重い腰を上げて執筆を始めた。斯様な消極的姿勢で書き始めたものの、一旦擱筆した元原稿の段階でやや大部なものとなつてしまつたため、最終的に提出した原稿はそこから大幅に縮約した結果、舌足らずな部分を多く残すこととなつた。

掲載された拙稿の『近代日本宗教史　第四巻』第七章「超国家と宗教」は、第三者的俯瞰から見ると、編者との考へ方の相違から、同書の足並みを乱すやうな異質な論考になつてしまつたことは否めないし、逆に拙稿自体の趣旨も理解しにくいものになつたのではないかとの印象を持つてゐた。それ故、公表済み論考と内容は重なることから古証文を持ち出すやうで気が引ける部分もあり、引用や列挙が多いにも拘らず、網目の粗い覚書程度の貧弱な内容でしかないものの、聊か言葉が足りなかつた部分の引用や本文記述を相当増補してゐるため、何かしら既出論考の理解に資する面もあるかと思ひ、別稿として公表することとした。改稿に当たつては、元原稿全体を見直して加筆修正を行つたが、歴史的仮名遣や元号優先の表記に改め、文献註を引用順方式（バンクーバー方式）に変更してゐる。

なほ本稿は、斯様な変則的事情で作成されたため、最新研究動向は相当確認不足であることを申し添へておく。

（一）「超国家主義」概念の前提としてのＧＨＱ／ＳＣＡＰの見方

「超国家主義」と「宗教」、この二つのコトバ自体、一筋縄ではいかないシロモノである。このうち「宗教」なるコトバについては概念史研究が進み、今や「宗教」が時代を越えた普遍的概念といふ前提で行はれる日本宗教史研究は、あまりにナイーブなものといへる。[1] 他方、「超国家主義」なるコトバはどうだらうか。そもそも「超国家主義」とい

ふ日本語は、丸山眞男がその記念碑的論文「超国家主義の論理と心理」の冒頭で記したやうに、GHQ／SCAP（連合国軍最高司令官総司令部）によつて「日本国民を永きにわたつて隷従的境涯に押しつけ、また世界に対して今次の戦争に駆りたてたところのイデオロギー的要因」と見做され、彼らが占領期に漠然と呼んでゐた「ウルトラ・ナショナリズム」（ultra-nationalism）の訳語として登場した（丸山は、「超国家主義」に「ウルトラ・ナショナリズム」、「極端国家主義」に「エクストリーム・ナショナリズム」とルビを振つてゐる）[2]。以後、「超国家主義」を冠した論考は多々あるが、その殆どは「ファシズム＝超国家主義＝ウルトラ・ナショナリズムという図式や、国家主義から超国家主義への歴史的な継承発展過程」[3]といふ通俗的な捉へ方を所与の前提としてこの語を使用してきた。

「超国家主義」の概念規定に取り組んだ安部博純は、当該研究の二大古典である丸山眞男「超国家主義の論理と心理」と橋川文三の「昭和超国家主義の諸相」を批判しつつ、「日本の〈超国家主義〉」を「一九三〇年代および四〇年代前半の国際政治の磁場」において捉へる「ウルトラ・ナショナリズムとしての一般性」とその発現形態としての「日本的特殊性」の両面を踏まへる必要性を主張した[4]。

安部の説く「超国家主義」（ウルトラ・ナショナリズム）概念は「膨張的民族主義のサブ・カテゴリー」として捉へられ、「(1)民族ないしは民族と同一化した国家の神聖視。／(2)自民族至上主義あるいは自民族優越主義。／(3)ファナティックな民族的使命観（「世界史的使命」観）。／(4)「広民族主義」（民族自体の拡大）。／(5)侵略の正当化ないしは武力の聖化（たとえば「神武」の観念）」（／は改行を表す。以下も同様）をイデオロギー的特質とした、エスノセントリズムと膨張主義を結合したものであつた[5]。安部説には、露骨な対外進出を行つた「ファシズムの思想的特性の一つ」として「急進化したナショナリズム」を位置付けた山口定も賛同してゐる[6]。

但し、一般性を重視したはずの安部による「超国家主義」概念は結局、「連合国の超国家主義観」をはじめとする

戦時下や占領期における米国人の見方のみを殆ど追認したものでしかなかつたことは否めない。

安部が紹介した根拠のうち、D・C・ホルトム著（深澤長太郎訳）『日本と天皇と神道』[7]は、近代日本ナショナリズムの特質としての「神道国家主義」(Shinto Nationalism)や「国家宗教」(State Religion)としての「国家神道」(State Shinto, National Shinto)という概念を打ち出し、これらを否定すべきものとして徹底的に批判を加へた書であつた。[8]また安部は、占領期にGHQ／SCAP（連合国軍最高司令官総司令部）が日本政府に発出した昭和二十年（一九四五）十二月十五日の「国家神道（神社神道）ニ対スル政府ノ保証、支援、保全、監督及弘布ノ廃止ニ関スル覚書」(Abolition of Govermmental Sponsorship, Support, Perpetuation, Control, and Dissemination of State Shinto (Kokka Shinto, Jinja Shinto))で用ゐられた「軍国主義的及ビ超国家主義的観念」(Militaristic and ultra-nationalistic ideology)の定義も紹介してゐる。[9]略称「神道指令」として知られるこのGHQ／SCAPの指令においては、「軍国主義的及ビ超国家主義的観念（イデオロギー）」が包含する「日本ガ他ノ諸国家ト諸国民ニ其ノ統治権ヲ及ボサントスル使命ヲ主張又ハ弁護スル教旨、信仰及ビ理論」について、「(1)日本国天皇ハ其ノ古キ祖先、連続セル血統又ハ特殊ナル起原ノ故ニ他ノ諸国元首ニ優ルモノナリトスル教義。／(2)日本国民ハ其ノ古キ祖先、連続セル血統又ハ特殊ナル起原ノ故ニ他国民ニ優ルモノナリトスル教義。／(3)日本諸島ハ其ノ神聖又ハ特殊ナル起原ノ故ニ他ノ国土ニ優ルモノナリトスル教義。／(4)日本国民ヲ欺キテ侵略戦争ニ乗リ出サセ、又ハ他国民トノ紛争解決ノ手段トシテ武力ヲ使用スルコトヲ礼讃セシムル傾キアル一切ノ教義」と記してゐる。[10]

斯様にホルトムや「神道指令」の見方が安部の「超国家主義」概念の基調となつてゐることは明らかである。かかる捉へ方が長い間影響力を持つてきたことは、ナショナリズム研究に取り組んだ社会学者の大澤真幸が、「日本ファシズムである昭和期のウルトラナショナリズムは、日本によるアジア侵攻と、最終的には太平洋戦争の主な原因であっ

た。それは、天皇に対する狂信的な崇拝から成り立っていた」と記してゐることからも分かるであらう。[11]

（二）論理的整合性がない「超国家主義」概念

安部は、「ファシズムはナショナリズムと結びついて超国家主義（ultranationalism）というグロテスクなイデオロギーを生み出した」、或いは「〈超国家主義〉はあくまでナショナリズムの極限状態であって、ファシズム・イデオロギーそのもの、ないしはそのすべてではない」と記しておきながら、他方では「超国家主義（＝ファシズム）」や「超国家主義＝ファシズム的ナショナリズム」とも表現してをり、「ファシズム」と「超国家主義」の相違さへ分明ではない。[12] これに比べると、フランスの学界における「ファシズム」の理念型は「宗教的ではなく政治的な性質」を内包してゐるため、それに照らせば、「祭政一致の原則によって、天皇制国家では政治は宗教に基づいていた」ことから、近代日本の体制は「ファシズム」ではなく「伝統主義」の一般的カテゴリーの中に位置づけられるとしたピエール・ラヴェルの見解の方が分かり易い。[13]

管見では、論理的整合性のある「超国家主義」概念の説明は見出せてゐない。それ故、筆者には、「一般ナショナリズム理論」に基づき、欧米諸国との比較検討や、ナショナリズムから君主制やファシズム、暴力・戦争といふ要素を分離する作業を行つた大熊平城による次の指摘の方が納得できる。

「超国家主義」は日本のナショナリズムを形容するには不適切な用語である。連合国の占領政策に都合よく作られた言葉であることを考えれば合点がゆく。学問的厳密さを求めるのは最初から無理であった。しかしこうしたこの用語の政治性を丸山を初めとする研究者は受け入れてきたのである。どう考えても論理的整合性を確立し得

ないのなら、日本のナショナリズムは超国家主義であるという前提自体を疑わなければならなかったはずである。日本のナショナリズムを否定的に捉えなければならないという強迫によって「超国家主義」論は客観性を奪われてきた。彼らは否定的固着のために十分な比較研究をやっておらず、やはり日本例外主義に陥っている。[14]

これは、昭和五十一年に「ファシズムという用語の学問的定義が困難であること、ファシズム体制が共産主義体制との類似性をもつことなどを指摘し、ファシズムといふミスリードし易い用語から離れる必要性を強調した」伊藤隆の批判と通ずるものがある。[15] 伊藤の提起は「ファシズム論争」を巻き起こすこととなつたが、その真意は「戦前期の日本をファシズムという用語で規定することによって、見えない部分が出てきたり、矛盾が生じてしまうのではないか」[16]という点にあつた。筆者は「ファシズム」の語を「超国家主義」と入れ替へてもある程度同様のことが言へると考へてをり、あへて「超国家主義」概念を使用する必然性を感じてはゐない。

しかし安部が、後進の研究者に絶大な影響を与へた橋川文三の議論（これについては後述する）が、「日本の超国家主義に国家を超える思想をみようとするのは、日本語の〈超〉にこだわりすぎたためではないだろうか。……はっきり言って〈超国家主義〉というのはあまり適当な訳とはいえない」といみじくも指摘してゐるやうに、[17]「ファシズム」とは異なり「超国家主義」は、単なる訳語から逸脱して「超国家」といふ日本語の語感から連想的に独自の発展をしていつた研究史を持つことに大きな特徴がある。

また、ここまで言及してきたやうな占領期に生成された「超国家主義」の概念規定を確認するだけでは、「神道指令」における文言が大きな参照軸とされてゐたとは言へ、「宗教」との関係を持ち出す必要性は無くなつてしまふ。実は、「宗教」と交差する観点は、「超国家主義」研究史の中で明確に浮かび上がつて来るのである。それゆゑ、本稿では、

筆者なりに「超国家主義」研究の整理を試みたいと考へてゐる。

（三）相反する二つの「超国家主義」概念

そもそも、大正期から用ゐられてゐた「ファシズム」といふコトバと同様[18]、「超国家主義」や「超国家」なるコトバも使用事例はあつたが、先述の如き意味では全く無かつたどころか、正反対の事象を指してゐた。

占領期の昭和二十一年八月、内閣官房総務課嘱託・大臣官房文書課兼務であつた国語学者の釘本久春は、「超国家主義」なるコトバは戦争中のみならず敗戦後も「強く否定されている」といふ皮肉から説き起こしたエッセイで、例へば、文学上のシュールレアリスムを「現実からかけ離れた」といふ意味で「超現実主義」と表現してゐた使い方が穏当であり、「超――国家主義と漢字を組み合わせれば、国際主義とか世界主義とかという意味、――とにかく「極端なる国家主義」の反対の立場を意味するように受けとるほうが、自然なのではあるまいか」と指摘した上で、「ウルトラ・ナショナリズムと、英語では意味のはっきりする言葉が、日本語では超――国家主義ということで、国家を越えることを目標とする主義なのか、国家第一、何が何でもわが国が第一とうぬぼれる主義なのか、言葉つきだけでは疑義が生ずるというようでは、日本語のために、はなはだ不面目な話だと思う」と疑問を呈してゐた[19]。

また、昭和三十九年に橋川文三が編んだ『現代日本思想大系三一　超国家主義』の月報に「ウルトラの意味」といふ小文を書いた花田清輝は、「ウルトラ・ナショナリズムというのは、第二次世界大戦後、ドイツや日本のナショナリズムを呼ぶさいに、米英諸国によって発明された言葉でありましょう。それを超国家主義と訳したのは誰だか知りませんが、あんまりうまい訳語だとはおもいません。すくなくともわたしには、超現実主義が、現実主義の上に立ってるように、超国家主義もまた、国家主義をあざ笑っているような気がしてならないのです。とすると、それは、案

外、ウルトラ・インターナショナリズムの訳語として適当なような感じもします」と述べた。[20]

釘本や花田の如き素直な見方が、戦前を生きた者の実感であつたらう。

これまで筆者は、近代日本社会を生きた当事者における「国学」や「神道」などのコトバの具体的な使用法やその概念の内実に関する変遷に着目しつつ、「近代国学」や「国家神道」に関する研究を細々と進めてきた。[21] 斯様な検討方法が〈「超国家主義」と宗教〉といふテーマに有効なアプローチかどうかは分からないが、本稿では、近代日本（特に昭和戦前期）における「超国家主義」乃至「超国家」といふコトバと「宗教」とが交差する使用例を跡付けることによつて細やかな概念史を試み、各言説の〈理想〉と〈現実〉とを明確に区別しつつ、「超国家主義」と「宗教」との関係如何といふ課題に取り組みたい。

二　「超国家主義」研究の展開とその問題点

（一）丸山「超―国家主義」論から橋川「超国家―主義」論へ

丸山眞男は、近代日本の国家主義（超国家主義）と他の近代国家（国民国家）のナショナリズムとを分かつメルクマールとして、GHQ／SCAPのやうに「帝国主義乃至軍国主義的傾向」の強度や発現状態を挙げることはしなかつた。彼は、「超国家主義にとつて権威の中心的実体であり、道徳の泉源体であるところの天皇」について、決して欧州の絶対君主の如き「無よりの価値の創造者」ではなく、「無限の古にさかのぼる伝統の権威」即ち「縦軸の無限性（天壌無窮の皇運）によつて担保されてゐる」が故に、精神的権威と政治的権力とが一体化した絶対的価値を体現する存在（国家主権）と捉へ、そこからの距離が価値の規準となつて万民の翼賛が同心円的に無限に流出する「縦軸（時間性）の延長即円（空間性）の拡大」といふ日本独自の「超国家主義論理」構造として、極めて抽象的に描き出

した。[22]

かかる丸山の図式に対しては、「体系の中心を、現身の天皇からミイラのレーニンに置きかえさえすれば、そのままスターリニズムに適用できる」ため、日本特有のものとは言へないといふ上山春平の指摘[23]をはじめ、多くの批判が呈された。特に後進の研究者たちに大きな影響を与へたのは、橋川文三が昭和三十九年（一九六四）の「昭和超国家主義の諸相[24]」で示した視座である。これに先行して丸山は、「超国家主義の論理と心理」論文について、戦時下の極限的発現形態にあへて着目し、日本の国家主義イデオロギー構造を明治国家体制の中に統一的に位置付けようとした「一個の歴史的抽象」に過ぎないと弁明してゐた。[25]それを承知しつつも橋川は、丸山の如き「日本ファシズム＝超国家主義の無限遡及」といふ捉へ方には飽き足らず、明治以来の日本国家主義一般（玄洋社・黒龍会に始まる右翼が典型）と大正期に萌芽を持つ昭和戦前期の「超国家主義」とを区別する視点から「日本ナショナリズム運動の変化」を検討し、「いわゆる超国家主義の中には、たんに国家主義の極端形態というばかりでなく、むしろなんらかの形で、現実の国家を超越した価値を追及するという形態が含まれている」のであり、「正統な明治国家解釈を否定する含みをもつ思想・運動」や「現状のトータルな変革をめざした革命運動」、さらには信仰形態との関連で「カリスマ的革命の日本的形態」であると捉へたのである。[26]

松本健一は、「橋川の超国家主義論は、北一輝、権藤成卿、橘孝三郎、石原莞爾らの「国家を超えた」世界原理の構想に、はじめて思想史的位置を与えるもの」と評した。[27]また、片山杜秀は、丸山説を「超―国家主義」、その反措定としての橋川説を「超国家―主義」と表現し、「理想と現実を一身に担う双面の化身＝天皇」のもとで両者を往還する運動の中から浮上する煩悶的な「思想域」を見出さうと試みてゐる。[28]ただ、夙に伊藤隆が指摘してゐたやうに、既成秩序や伝統的国家主義に対する対抗ナショナリズムといふ問題提起は、すでに昭和三十一年の時点で竹山道雄『昭

和の精神史』（新潮社）や久野収「日本の超国家主義―昭和維新の思想―」（久野収・鶴見俊輔『現代日本の思想―その五つの渦―』岩波書店）が行つてゐた。[29] さらに、橋川の「昭和超国家主義の諸相」論文の直前には、昭和戦前期において「大衆の「ナショナリズム」が、「実感」性をうしなってひとつの「概念的な一般性」にまで抽象されたという現実的な基盤によって、はじめて知識人による「ナショナリズム」は、ウルトラ＝ナショナリズムとして結晶化する契機をつかんだ」といふ吉本隆明の見取り図も発表されてゐた。[30]

（二）「宗教」的背景に着目した「超国家主義」研究

橋川説で重要なのは、大正から昭和にかけての社会一般における「自我」意識と「絶対」の一元的基軸化状況といふ指摘とともに、福家崇洋も注目してゐる如く、[31]「人間が絶対の意識にとらえられやすい領域」として、主に「宗教」と「政治」を挙げ、「テロリズムは、その二つの領域に同時に相渉る行動様式の一つとみることもできるであろう」と述べてゐることである。[32] 具体的事例として橋川は、彼が「異端的セクト」と類推した血盟団の盟主井上日召による「普遍・絶対・唯一者への宗教的関心の持続」（キリスト教→禅→日蓮宗）をはじめ、北一輝や石原莞爾の法華経信仰を挙げ、彼らの神秘的体験にも触れてゐる。[33] ただ、橋川が信仰上の「自決という異常な行動形態」を示すものとして取り上げた昭和二十年八月二十五日の「大東塾十四烈士自刃」については、「神典・古典・歌学の研修による影響が大きく、より正統な信仰的形態に近いという印象」と述べるに留まつてをり、「編集進行上の都合」から「むすび」での独立した解説となつたとの本人による断りはあるが、[34] 必ずしも井上・北・石原らを論じた文脈には位置付けられてをらず、橋川自身が「咀嚼」しきれてゐないやうな印象も受ける。

かつて木村時夫は、恐らく橋川の提起を念頭において、「超国家主義を国家の次元をこえた、アジア諸民族の解放

ないし統合をめざすものであり、その思想的特色を日蓮宗のような特定の宗教的信念に裏付けされたものとする説」に対し、日蓮宗の信奉といふだけで「超国家主義者」の特色とするには無理があり、「日本の存立を前提」としてゐる以上、決して国家の次元を超えたものではないと反対したが[35]、昭和戦前期における「超国家主義」（さう呼ぶか否かは別として）と各「宗教」との関係を問ふ観点からアプローチすることはあつて然るべきであらう。

さて、橋川の議論に大きな影響を受けた中島岳志は、煩悶や宗教的求道と「超国家主義」との関係に着目し、大正十年（一九二一）に安田善次郎を刺殺した朝日平吾や昭和七年（一九三二）年に井上準之助・団琢磨を暗殺した血盟団といふ、かつて橋川が取り組んだ対象に改めて検討を加へるとともに、日蓮主義者のみならず親鸞主義者にも視野を広げ、その内在的理解に精力的に取り組んでゐる[36]。

また、橋川による「超国家主義」論を下敷きにして立論された他の論考としては、大正期以降の社会における「宗教復興」状況を背景とした「戦前日本の宗教ナショナリズム運動としての超国家主義」との見方を示し、「村の鎮守」の地域社会史的研究を行つてゐる畔上直樹の研究や「超国家主義と仏教（特に日蓮主義）」といふ問題系を設定し、井上日召と血盟団の思想と運動について検討を加へた大谷栄一の研究[37]、さらには橋川が研究対象とはしなかつたものの、彼の議論を前提とする「超国家主義としての大本教」といふ視座から、①ウルトラ・ナショナリズムと②超越的ナショナリズムに加へ、③トランス・ナショナリズムの観点を組み込んで論じた玉置文弥の研究[38]などがある。

日本近代仏教史研究では、専ら「国家主義思想としての日蓮主義」の代表格として国柱会の田中智学や顕本法華宗の本多日生を挙げるとともに、これを基盤とする「超国家主義運動」（或いは西山茂を中心に「急進日蓮主義」といふ語が使用される場合もある）の指導者と位置付けられた井上日召・北一輝・石原莞爾といふ、法華経と日蓮の信奉者が取り上げられることが多かつた[39]。しかし、最新の「近代仏教」研究ガイドブックでは、血盟団の井上日召に焦点

を当てた中島や大谷の研究の如き日蓮主義の系統に加へ、三井甲之はじめ原理日本社の親鸞主義に着目した研究[40]をも踏まへ、仏教を一つの思想的な基礎とした「超国家主義者」の代表格として井上と三井を取り上げ、「自らの属する国家や民族に絶対的な価値を見出し、その絶対的な価値をおとしめる者たちを排撃してやまない超国家主義という危うい思想と運動」と措定して「暴力」や「仏教の超越性」に重点を置いた「超国家主義」観が示されてゐる。[41]

この傾向に棹さすように登場した中島岳志『親鸞と日本主義』は、三井や蓑田胸喜、倉田百三、亀井勝一郎、吉川英治、暁烏敏らにおける親鸞思想と国体論との結び付きや真宗大谷派の戦時教学などを取り上げて検討を加へ、その結論では「昭和初期には親鸞思想が極端な日本主義へと容易に結びついたこと」について、「浄土教の構造が国学を介して国体論へと継承されたという思想構造の問題があった」と問題提起した。[42]

これに加へ、中島も参加して近代の真宗・日蓮宗・禅宗など仏教各宗派に関はる「日本主義」を主題にした大部の論文集『近代の仏教思想と日本主義』も編まれてをり、活発な研究展開を見せてゐる。[43]但し、同書における論考群の主題はあくまで「仏教と日本主義」であるためか、「超国家主義」研究史の文脈とはほぼ関連付けられてゐない（同書所収の栗田英彦「日本主義の主体性と抗争―原理日本社・京都学派・日本神話派―」においてのみ、研究史上の観点から多少触れられてゐる）。因みに同書所収の齋藤公太「本居宣長と日本主義―暁烏敏による思想解釈を通して―」は、中島の結論を導いた論点「宣長における浄土教の影響とその国体論への継承」について、宣長の著作から具に検討してそれが成り立たないことを論じてゐるが、首肯すべき見解と言へよう。

なほ、昭和戦前期や戦時下の神社や宗教団体・結社（教派神道や仏教、キリスト教、新宗教たる「類似宗教」）、その担ひ手に関する研究は、宗教者の「戦争責任論」に発する面が大きく、かつては「戦時教学」などについて国家に対する「従属」（協力）か「抵抗」かといふ二分法の枠組みに囚はれる嫌ひがあつたが、近年はこれに拘らない様々

な問題設定のもとで研究が進められるやうになつた。[44] ただ、これらの研究では、当時のコトバで「皇道仏教」や「日本的基督教」（日本基督教、日本神学）などと表現されることもあつた、「日本主義」や「日本精神」、「国体明徴」、「皇道」、「皇国」、「惟神の大道」、「祭政一致」などのコトバと各「宗教」の在り方が結び付けられたスローガンが踊つた時代の諸相について検討を加へてゐるものの、「超国家主義」との関係といふ主題が据ゑられることはなかつた。

それはやはり、「超国家主義」なる語の曖昧さに原因があらう。仮令この語が使用されてゐる場合でも、重大な内容を含むキーワードとなつてゐることはほぼ無く、論者間で意味の共有もなされてゐない。例へば、「皇国主義から超国家主義への接続」[45]や「天皇制超国家主義」のやうに、その概念の説明もなく定型句として使用されるのみである。[46]

また、日本における憲法や立憲主義の思想史的検討を行つてゐる林尚之は、先述した「近代仏教」研究の文脈では「国家主義思想」と位置付けられてゐた田中智学の「日本国体学」とそれを継承、発展させた里見岸雄（田中智学の三男）の「国体憲法学」を「超国家主義思想のファンダメンタルズ」と見做してゐる。[47] 林にとつては、田中智学や里見岸雄に直接影響を受けた石原莞爾が唱へた「世界最終戦争」の如き急進性が見られなくとも、元来が世界統一を使命とする「日蓮主義」そのものを「超国家主義思想」と捉へることに何ら憚りはなかつたのであらう。しかしながら、これでは同じ語を使用してゐても、「近代仏教」研究と同じ土俵に立つてゐるとは言へない。やはり筆者は、論者によつてこれほど意味を異にする「超国家主義」なるコトバの有効性には、疑問を呈せざるを得ないのである。

（三）ブラッシュアップされなかった「超国家主義」概念

以上で紹介した論考はいづれも示唆に富むが、筆者は、橋川が提起した議論以降、「超国家主義」なる語が、起点となるultra-nationalismの訳語に沿つた説明から大きく逸脱し、日本語の「超国家」から連想的に読み替へた新たな

視座を入り込ませ、現在まで曖昧な概念として使用され続けてゐることに違和感がある。

実は、その原因を齎した張本人の橋川でさへ、「いったい何が超国家主義であるかという概念的規定において、私の分析は徹底することができず、全体的な理論的パースペクチヴが曖昧になったことを懸念する」と述べ、「どういう共通要素が正に超に値いするかという点」が明確ではないことを自ら認めており、また、「いわゆる右翼者において、超国家主義を自認し、自称するものは一つも存在しないという事実はやはり留意さるべきことがら」であって、これらのことが「いわゆる超国家主義の概念規定を困難ならしめている」と吐露してゐる。[48] この反省の弁を決して無視してはならないだらう。

「昭和超国家主義の諸相」論文以後の橋川は、「幾つかの仮説を次々と提起しながら問題の周辺を経歴しただけで、果して「超国家主義」とは何かという本質の剔抉には到達していない。とくに、超国家の「超」に含まれる（と私の考えた）Ultra-とSuper-の二契機のとらえ方が明確ではなかった」[49] と書きながら、「超国家主義」概念のさらなる彫琢を目指すことはせず、この語を積極的に用ゐてはゐない。替はつて橋川は、丸山の「超国家主義の論理と心理」を捩つた「昭和維新の論理と心理」[50] といふ題名を掲げて同様の対象に迫り、また、『昭和維新試論』冒頭で「日本における「超国家主義」（ここでは当面「昭和維新」と同義にとっておく）」と記し、それを広い意味で捉へた場合、「人間的幸福の探求上にあらわれた思想上の一変種であった」と考へたやうに、「昭和維新」といふ語を好んで用ゐた。[51] また、「昭和維新の論理と心理」論文は、「昭和維新」（日本主義、皇道派）と「軍部・官僚の国家改造運動」（国家社会主義、統制派）を概念的に区別し、分節化してゐるが、続けて両者を含めていふ場合には「超国家主義」とか「日本ファシズム」の「名称が用いられるのが普通であろう」と書き、当時の一般的表現に委ねる姿勢をとるのみで、専ら具体的内実の動態に関心がある橋川には、厳密な概念規定といふ作業に魅力が感ぜられなかつたものとみえる。[52]

それ故、後進研究者の採るべき道は、橋川が成し得なかつた「超国家主義」概念をどうにかしてブラッシュアップするか、このコトバに拘泥せず新たな概念や説明の仕方を構築するか、のどちらかになるであらう。これまでの行論からも明らかなやうに、筆者は、斯様に曖昧模糊とした、共通理解があるやうでない「超国家主義」なる語の有効性を全く感じてをらず、今後も生産性が無く混乱を齎すだけのコトバであると考へてゐるため、勿論後者の道を目指すことになる。つまり、精査も無く与へられてきた「超国家主義」なるコトバを「枕詞」の如く無自覚に使用することは避け、出来る限り近代日本（特に今回は昭和戦前期）当時の人々に使用されてゐたコトバの正確な把握を前提とした上で立論していきたいと考へてゐる。

三　明治から大正にかけての「超国家（主義）」概念と宗教

（一）明治後期における「超国家」の語の使用例

中島岳志は、「超国家主義者」を「〈①国家改造→②理想国家の確立→③世界統一→④絶対的救済の成立〉といふ進化論的な構想を共有し、社会変革と一体化した煩悶の超克を追求した」存在と位置づけ、かかる「超国家主義に宗教的レジティマシー（正統性）を付与したのが日蓮主義だった」と述べた上で、その中核であつた国柱会の田中智学の思想に逸早く注目し、彼の影響下で「超国家的大理想」を提唱した人物として、高山樗牛の名を挙げてゐる。[53]

中島がその根拠としてゐるのは、樗牛晩年の日蓮研究のうち、明治三十五年（一九〇二）年六月二十二日に脱稿し、『太陽』第八巻第九号に掲載された評論「日蓮上人と日本国（日蓮上人の真面目。を見よ）」の次の箇所であつた。

一、日蓮は今日の所謂忠君愛国主義に反対せり。

一、日蓮の説を以て国家主義と呼ぶは可也、然れどもそは全く理想上の意味に解すべし。今日所謂国家主義とは相容れず。……

法は其の対境として国と人とを要す。然れども如何なる国も如何なる人も悉く皆法の対境たり得べきに非ず。悪国は膺懲せざるべからず。悪人は戒化せざるべからず。是の如くにして適法の国と人とを造る、毫も怪むべきに非ず。日蓮は真理の為に国家を認む、国家の為に真理を認めたるに非ず。彼れにとりては真理は常に国家よりも大也。是を以て彼れは真理の為には国家の滅亡を是認せり。否是の如くにして滅亡せる国家が滅亡によりて再生すべしとは彼れの動かすべからざる信念なりし也。蒙古襲来に対する彼れの態度の如き、亦実に是の超国家的大理想に本づく(54)

中島は、ここで樗牛が「国家」を超えた法華経の「真理」を実現するためには現実の国家に対する改革者、反逆者となることや国家の滅亡をも厭はなかつた「超国家主義者」としての日蓮像を描いてゐることから、そこに当時の一般的な忠君愛国主義や国家主義とは異なる樗牛の〈超国家主義的な国家主義〉を読み取つてゐるのだが、勿論これは橋川文三の「現実の国家を超越した価値を追及するという形態」としての「超国家主義」理解を前提として、その系譜の原点を遡行的に発見したものに他ならない。また、樗牛はこの論考で実際には用ゐてはゐないが、その原稿文案雑記には、「超国家主義」といふ語を使用してゐること、さらには明治三十五年三月十日の田中智学宛書簡で樗牛は「日蓮上人論」の起稿を宣言し、その大要や題目等を示した中に、「六　日蓮と日本国」も挙げられ、「仏識、仏教に本ける国家主義の真面目を論じ、其遺文によりて是を証し、一閻浮広会流布の一大理想と日本国護持の観念との関係を説き、終に其超国家的大理想を讃嘆す」と伝へてゐることも、かかる中島の認識を後押ししたかもしれない(55)。

しかし、樗牛は同じ論考で、「日蓮の理想は法華経の真理を宇内に光被せしむるにあり」、または「畢竟三界は悉く皆仏土たり、日本亦其国土と神明と万民とを併せて教主釈尊の一領域たるに過ぎず。苟も仏陀の悲願に適はず、真理の栄光に応へざるものは、其の国土と民衆と、共に膺懲し、改造せられざるべからず」とも記してゐる。[56] これらは、超越性を持つ存在や普遍的真理を奉じ、「普遍主義」（universalism）を強調する「世界宗教」（ここでは仏教）の自負を持つ立場からすれば当然の言とも考へられ、「超国家的大理想」といふ文言も強ち特異な表現とは言へない。

「超国家」といふ語は、例へば明治三十三年一月に「今日の作家其現在のみに執着して文学の面目たる無限、深遠、超時代、超国家的境界に目か届かざるに至ては驚かざるを得んや」[57]と記され、ハリストス正教会の石川喜三郎が明治三十五年十一月、「仏教も基督教も充分に世界的といふ訳に参りませぬ」とした東京帝国大学教授の井上哲次郎に対する批判の中で、「世界的といふ事は超国家的といふと同様で、一国一州もしくは郡邑国土の境域に限制（引用者註・制限）せられないといふ意味に用ゆべきである」[58]と反論した如く、樗牛より前や同時期から用ゐられてゐた。即ち、近代日蓮主義史の文脈からすれば、日蓮宗門内の国家主義的言説との対抗関係から生じた、樗牛にとつての新たな論じ方であつたかもしれないが、「超国家」概念史の中で見直すならば、特段画期的な表現とは言へないのである。但し、樗牛の言が、果たして日蓮は「国家的」か「超国家的」か、といふ議論の着火剤となつたことも確かであつた。[59]

樗牛による「超国家」の使用例の後も、人道主義の評論家である正岡藝陽が在米中の明治三十八年、「人道は元来超国家のもの也、然れども人道と国家との目的が合一する場合に於て、吾人は能く国家の命令に服従するものなるが故に、国家の命令が人道に背ける場合にあつては、吾人は断じて其命令に服従するの義務なきもの也」[60]と説き、盛んに婦人の役割を説いてゐた寺内子誠は「藝術は超社会なり、超国家なり、超宗教なり」と記した。[61]

また、ドイツの法学者「エリネツク」（ゲオルグ・イェリネック）の『普通国家学』（一般国家学）を抄訳した南弘

は、「「テオクラチー」（神政）なる語」の「二個の区別」として「即ち統治者は神的権力を代表する者、此統治者の意志は神の意志として認めらるべき場合あり、又は神が其超国家的意志を統治者以外の機関によりて発表し、依つて以て統治者の意志を制限する場合もある也」と訳してゐる。[62]

ただ、樗牛の「超国家」言説後、キリスト者はともかく、日本の仏教者でこの語に最も言及するのは、専ら樗牛の言に影響を受けたと思しき日蓮系仏教者や日蓮主義者であるといふ印象が強い。例へば、「即ち（引用者註・日蓮）上人の国家観なるものは超国家観なり、汗（引用者註・汚）れたる悪土謗国は寧ろ速に滅亡を急げ、霊聖な浄き仏国土はかくて新に建てられむ[63]」、「偉大なる宗教家の言動が国家を超越し人種を酌量せざる事あるは敢て怪むべき事にあらず。……日蓮の超国家的一二言辞を捕へ来て慢に国賊の悪名を冠す……日蓮の超国家的博愛心を慫慂せり[64]」といふものである。ただ、明治末期には、「聖日蓮の眼に観たるもの」である「小日本国ならざる大日本国」は樗牛のいふ「超国家的大理想」といふ「真理界に非ずして、純乎たる国家的史実的の大日本国なり」と断じ、「宗教の天国浄土を以て超国家の理想郷なりと謂ふもの」を厳しく糾弾する清水梁山の如き者もゐた。[65]ともあれ、大正二年（一九一三）の講演で本多日生が「日蓮主義は超国家主義である。此の説の主唱者とも云ふべきは十余年以前に物故されたる高山博士であります[66]」と述べてゐるやうに、日蓮主義系の人々に樗牛の「超国家主義」説は記憶され続けた。

しかし他宗、例へば真宗においても「超国家」に言及する向きはあつた。真宗大谷派（東本願寺）の真宗大学教授和田龍造は、「吾人は、個人の発展する所、国家に進み、国家の発展する処、世界にあるを疑はざるなり。かくて物質の終局的決帰は、心霊なり、心霊の大能は、物質的束縛、物質的方処を超絶す。宗教の職とする処、心霊にあり。宗教の超国家の原因は、此処に存するを疑はず[67]」と述べ、本派本願寺（西本願寺）の仏教大学教授森川智徳は、「固より国家の発達などゝといふ事は、宗教の主要なる目的ではありませぬ、宗教の最も主要なる目的は今少し高い所に

ある可き筈であります、即ち宗教は超国家的のものであります、併し超国家的といふ事は必ずしも反国家的といふ事ではありませぬ、のみならず我等は宗教信者たりつゝ、同時にまた日本国民であります[68]」と主張してゐる。

そして、真宗大谷派出身で、当時は通宗教的運動となつてゐたユニテリアン協会に仏教の立場から参加し、会長も務めてゐた佐治實然は明治四十年、「宗教と超国家」と題する文章で、「予の考へによれば無論宗教は国家に隷属して居ては到底宗教の宗教なる価値はないと思ふ[69]」と述べてゐる。また、京都帝国大学教授の谷本富は、同四十年十二月の講演において、各国家の外もしくは上に別の組織を置く「国際的社会組織」は、「従来の如くインターナシヨナルと呼ぶよりも寧ろシユーペルナシヨナルと云ふ様に呼ぶ方が便であると、斯う云ふ様に論ずる人もある。シユーペルナシヨナルは超国的である、即ち超国組織を別に作つて、而して国家間の衝突紛争を治めて行く様にすると云ふ事は、之れは必ずしも出来ない相談ではないらしいのだ」と述べて、「超国家と云ふ様なものを作るのが自然の発達の順序」であり、この「超国家論」は決して空想ではなく、「耶蘇教で見ても天国の実現と云ふ様な事」、「仏教で言ふ極楽浄土を此の娑婆世界に実現すると云ふ事」も「万国平和」の実行に当たつての色々な方便として位置付けてゐる[70]。

明治四十一年、中外日報社編輯局の和田幽玄が「宗教は無政府主義にあらずして、超政府主義、超国家主義なり。更らに云はゞ宗教は倫理、哲学、階級を超越せるが如く、国家も政府も権力も等しく之を超越せる見地に立てるものなり[71]」と述べ、早稲田大学教授浮田和民は「現今は世界万国多神教の時代なり、而して国家を建設して国民を養成するは多神教に若くものなし。拝物教は未だ国民的思想に達する能はず。一神教は超国家的理想にして実際に効力少なし[72]」と主張し、クリスチャンの史論・評論家の山路愛山は「基督教は超国家的なり[73]」と記した。さらに同四十二年、日本女子大学校教授の村田勤は「国民主義を標榜して、加特力主義、即ち超国家主義の宗教に反対したるプロテスタント教[74]」、同四十三年には井上哲次郎が「超国家的観念が基督教にはある[75]」と表現してゐる。

明治末期においても「超国家」の使用事例は事欠かないが、いくつか列挙しておかう。東京外国語学校教授の村井知至は、「吾人の観察によれば、最も近き将来に於て、我国民の逢着すべき、又逢着せざるを得ざる思想は「ヒューマニチー」即ち総合的人類観にして、彼のマヂニー（引用者註・マッツィーニ）が宣伝したる超個人、超国家の雄大なる大思想である、我日本人は既に自己の観念を自覚し、国家の観念を自覚し、又人類の観念を自覚し得たる如くなれども、未だ此「ヒューマニチー」の観念を自覚し得たる者にあらざるなり」と述べてゐる。[76] 東洋大学教授境野黄洋は、「宗教を以て超国家的なもの」と捉へ、日蓮宗をはじめ「総べての宗教」が「国家的宗教」を志向してゐると批判した。[77] 国際法や外交史に明るい有賀長雄は、「超国家的思想」と「普遍思想」を同義の如く理解してをり、「国民思想」と相反する思想では無いと捉へた。[78] 無教会キリスト者の内村鑑三は「超国家的文学」と題し、「大文學は凡て世界大なり、僅に邦人の愛国心を喚起するに足るが如きの文学は知るべきのみ」と記してゐる。[79]

なほ、明治四十二年、日本社会学研究所の遠藤隆吉は、社会学上の術語の一つとして、「超国家主義　super-nationalism」を挙げてゐる。[80] また、同四十三年三月発行の『哲学大辞書　第二冊』にある「国際主義」(Internationalism)の項は、同三十四年に樗牛と「美的生活論」をめぐつて論戦を交はしたこともある樋口秀雄（龍峡）が執筆してゐるが、「多数の国家または国民間の協同により、一定の目的又は事業を遂行せんとする方針又は傾向を云ふなり。国際主義は国家の対立的立脚地を超越する点に於ては超国家主義（Transnationalism）にして、各国民又たはその民衆を平等視する点に於ては世界主義（Cosmopolitanism）に同じ」と説明した上で、国際法や仲裁裁判所・国際刑事裁判所、赤十字同盟、版権同盟、万国社会党大会、学問上の国際的会議などを実例として挙げてゐる。[81] つまりこの時期、「超国家主義」は、super-nationalismやTransnationalismの訳語として使用されてゐた。[82]

以上の事例から、明治後期までに「超国家」乃至「超国家主義」といふ語は、各国家を超越、越境すると考へられ

た世界宗教や人道主義、文学、藝術、国際主義や世界主義などと関連付けられつつ、一般的に使用されてゐたのである。

（二）第一次世界大戦前後における「超国家」の語の使用

「明治」から「大正」へと元号が改められ、御代替はりした後も引き続き、キリスト者が「国家的なる教育と超国家的なる宗教とを如何なる辺まで吻合せしめ、如何なる処から分離せしめるか、政府当局者ならでも之れは大分に難義（引用者註・儀）なる問題と言はねばならぬ[83]」、或いは仏教者が「宗教は個人的であり、超社会的であり、超国家的であり、超人類的である[84]」と自覚してゐたやうに、宗教者自身、「宗教」を「超国家的」と見做してゐた。

一方、宗教外部の識者からも、「元来宗教は超国家の性質があります[85]」、「宗教、殊に世界的宗教と称するものは、超国家的性質を帯びて居るやうであるけれども、国家は之を無制限に放任して置くことは出来ない[86]」、「仏教の教義の深遠なる哲理は慥に我国民性を涵養するに有効であつた、併し乍ら一面から云ふと其所謂世界主義や超国家主義は決して我国体と相容れない、それでも伝教大師や弘法大師が本地垂迹説を唱道して之を日本化し、日蓮上人の如き最も之を国家主義のものとした[87]」などと述べられてゐる如く、宗教の「超国家」性は自他ともに認められてゐた。とりわけ大正十一年（一九二二）、東京帝国大学文学部助教授として「神道講座」を担当してゐた宗教学者の加藤玄智は、「宗教には一国民単位の国民的宗教と、個人単位の世界的宗教とがあることを知らねばならぬ、是れ又仏基二教の如き世界的宗教なるものが、斯く個人本位であり、世界的普遍的である結果、勢超国家思想をその教理中に胚胎し来らざるを得ざる所以である[88]」と説き、「世界的宗教にして個人単位超国家主義の仏基二教」と端的に表現してゐる。

大正三年、「欧洲戦乱」（第一次世界大戦）が勃発し、宗教家は「国家を超越した態度を取るか、国家の一員として国家に服従する態度を取るか」といふジレンマに立たされるが、同五年には「我々は宗教界に居るも、超国家的の大

信念を有する宗教家では無い—我々は正直に斯く告白する—我々は国家に対しては他人と何の選ぶ所も無い国家の一員である。国家が国家の必要の為に動員令を発するなれば、銃剣を執つて出征せざるを得ない国家の一員である」と苦衷を吐露する者もゐた。[89] これも宗教者と国民の相反性に苦悩した末の極めて現実的な言であつた。

大正六年には、真言宗の専門新聞『六大新報』の「海外思潮」欄に「文学士」濱梧蔭が訳述した「超国家と恒久の価値」（一九一六年三月十五日、英国オックスフォード大学のスペンサー記念講演会における「マークバルトウイン〔マーク・ボールドウィン〕博士」の講演）が掲載された。[90] これは第一次世界大戦が続く中、日英同盟に基づき「協商国」側から参戦してゐた日本にとつて敵国であつた「同盟国」側のドイツを対象として、価値哲学を基礎とする国家論から分析したもので、単なる国際主義や世界主義の観点に留まらない文脈で「超国家主義」の語を使用してゐる。

> 超人主義が超国家主義に移るのは訳のないことである、超人が自主的道徳を行ふことに依つて他人に干渉するやうに神聖なる国家、超国家は其機械として務むる他の国家に干渉することができる、超人は捕へることのできる時に何でも必要なものを捕へる力に依て凡ての反対を抑へる、支配の手段としての外は名誉などいふ語を知らぬ、他人を迷はす限りに於て其主題は善である。それと同様武装したる侵掠的の超国家は平和と否とに拘はらず、他の国民の領土と財産の取得の手段として條約に調印するのである、弱小なる国家は其無勢力の為に好箇の攻撃目標となるのである。独逸が現在超個人的価値の理論に依て実行して居ることは凡てニイチエの倫理説たる超人主義より更に弁護を得て居るのである。[91]

また、「獨逸（超国家）は凡てを超へ（引用者註・え）て、といふことは汎日耳曼的国家の題目の意義である。其

国家の信認すべきは軍隊や制度である、此れ手段に依て超国家的道徳の自主的原理を確かに保持するのである。其制度は軍隊的訓練に依て独逸国民の上に課せられて居る、――家庭、運動場、学校教会等に於て、――此場合軍事上の権威は「汝はかくあつてはならぬといふ」道徳法に代つて居るのである」との文言も見られる。[92]

一九一八年十一月十一日に大戦が終結すると、一九一九年六月二十八日にヴェルサイユ条約が締結され、一九二〇年一月十日に「国際連盟」が成立した。この間、日本の新聞は、「講和会議順序　第一に国際聯盟組織を議し永久の超国家的権力を構成」（『読売新聞』大正八年一月十日朝刊）、「将来の戦争を防止し且国交上一部の事項を管理する上に超国家的権威を設定する必要あることは何人も異存なき所なり」（『東京朝日新聞』大正八年一月二十一日朝刊）などと報じたが、大正半ば以降、国際連盟の性格は「超国家（主義）」或いは「超政府」と言へるのかどうかなどが盛んに論ぜられた。[93] ここで言ふ「超国家主義」は、後の視点から見るならば、「国家」を超えた次元の主体に権限を集めようとする概念である「スープラ・ナショナリズム」（supra-nationalism）に関連するものと言へよう。[94]

さらに当時の複雑な東アジア情勢の中で、「超国家主義の民族」としての「支那民族」[95]や、「今日世界には英米二超国家の外には日本が超国家になりかけて居る」が、「支那は二千年前よりの超国家なり」[96]といふ単なる「超国家」に留まらない「超大国」（superpower）のイメージをも添加する如き言説や、アジアにおける「超国家的聯合」の可能性[97]についての言説も見られた。

このやうに、主にヨーロッパを舞台とした第一次世界大戦といふ経験（特に報道）は、日本において「超国家」なる語がより一層頻繁に用ゐられる契機となつたものの、日露戦争に際して「対露強硬論」を建白した七博士の一人で貴族院勅選議員であつた高橋作衛が、「東西帝国大学の教授中超国家非国家的思想を無遠慮に発表し居れるものあり」との弾劾的質問を行つたやうに（『朝日新聞』大正九年一月二十四日朝刊）、「超国家」思想は「非国家的」思想であ

るとして否定すべきだと見る者や、現代の「超国家的傾向」に対する批判も根強いものがあつた。[98]

ところで、「全体主義的」なる語は、一九二三年のイタリアで使用され始めたとされるが、[99]日本語としての「全体主義」は、これより前から様々な捉へ方で使はれてゐた。それ故、一九五一年のハンナ・アーレント『全体主義の起原』によつて広く認知されるやうになつたファシズム・ナチズム・スターリニズムなどを含む「全体主義」（totalitarianism）概念では有り得ない。ただ、これらで使用された先駆的な「全体主義」の語は、結果的に現在のイメージを先取りする部分もあつた。例へば、倫理学者で東京帝国大学教授の吉田静致は大正六年、「個人を離在的に考へその人格を滅却し本来個人と同円的に合一し居るべき筈の全体を個人より抽離して立つるやうな専制的なる全体主義――之を余は誤りたる全体主義と呼ぶ――は固より宜しくない」と否定的文脈で使用してゐる。[100]

他方、哲学者で慶應義塾大学教授の鹿子木員信は、先駆的に「全体主義」の語を用ゐた人物と評されてきた。[101]彼は、「我等の愛、我等の信仰の対象」である「我等の『国家』」は、「国民全体の国家」、「我等の凡ての者に超越せる国家」である「超越的国家」であり、「我等の一切の『私』を超越せるものなるが故に、我等は之れに無限の崇敬を捧げ、之れに一個の宗教的信仰の対象を見出し得る」として、「我等の万世一系の君」を「我等凡てを超越せる我等の国家の具体的表現、その象徴」に据ゑるとともに、「ルイ第十四世的君主主義、若しくは、貴族主義乃至は民主主義等、一人、一級、一党一派に偏する部分主義」ではなく「国民全体の発達幸福」を主眼とする「全体主義」でなければならず、「かくして、我等より、超越的国家主義、軍国主義を経て帝国主義に至る迄、之れ実に一貫せる歴史的、自然的、論理的必然の一直線である」と積極的意味で用ゐてゐる。[102]

その後も鹿子木は、自身による「世界革命」論の観点から、次の如く述べてゐる。

無論、一国は世界の全体にあらず、一国民は人類の全体では無い。従つて一国家を以て究局（引用者註・極）なりと為すは全体主義の理想に悖るものと言はねばならぬ。併も国家主義に徹底するは、即ち全体主義に徹底する所以である。徹底的国家主義は実に全体主義に徹する鍛錬の思想に外ならぬ。此の意味に於て余は徹底的国家主義を以て、世界主義、インテルナシヨナルに対する矛盾対立の概念とは信じ無い、寧ろ其前提也と為すものである。不徹底な従つて利己主義的国家の同盟に過ぎぬパリの国際聯盟が世界主義を実現し得ざるは、寧ろ言ふだけが野暮である。[103]

その上で、①一般普通教育、②一般普通徴兵、③一般普通選挙は「凡ての健全なる国家、即ち徹底的国家、即ち全体主義的国家を支ふる三大根本支柱」であると主張してゐる。[104] つまり、利己主義を排した徹底的、全体的な平等化によつて、国家を超えた「世界主義」への回路を示したのである。

因みに、ジャーナリストの長谷川萬次郎（如是閑）は、大正十年六月発行の『現代国家批判』において、「超国家の建設も、元より、人間の生活の或る方面の要求には違ひないが、それが現実を、或る目的――然かも少数人の意識した目的――に従つて瞞着し、糊塗することであるならば、その超国家は、現実性への少しばかりの移動によつて、直ちに破壊さるべきものなのである。さういふ理想国は現実の国家を詐らない範囲内に於てのみ観念的にも成り立ち得るのである」と述べ、「超国家」の方向性には懐疑的であつた。[105] 長谷川は、「独逸人の国家観を非難するものは、彼等の所謂絶対国家とか超国家とかいふ観念は、人間的制度に超人間的の能力を付与して、それを絶対価値の体現とし、人間の進化は、一つに国家の作つたプログラムに従ふべきものであるかの如く考へ、文化といふやうなものまで、国家に指導させるその不合理を攻撃するのである」と記してゐるやうに、「絶対国家」「超国家」といふ概念を、超人間

的な力が付与された国家の指導に基づくといふドイツの国家観として捉へてゐた。[106] さらに長谷川は、「国家といふ制度では、その国家の特恵を蒙つてゐる階級が、一番強く、国家を観念化し、それを多数人民の生活事実と引離した広大無辺の超越体たらしめや（引用者註・よ）うとしてゐる」として、「観念化された国家」（観念国）即ち「超国家」の膨張が個人の実生活と没交渉の帝国主義や軍国主義、資本主義となり破滅へと向かつてゐる現代国家に批判を加へるとともに、「自国本位主義」の「国家万能国家神聖主義」についても辛辣な皮肉を述べてゐる。[107]

先述した『六大新報』に訳述された「超国家と恒久の価値」で言ふ「超国家」、鹿子木の言ふ「超越的（徹底的）国家主義」としての「全体主義」、長谷川の言ふ「絶対国家」「観念化された国家」としての「超国家」は、単なる一般的な国際主義や世界主義の意味ではなく、国家主義の徹底化、絶対化、全体化の延長線上に位置付くものであつた。

なほ、大正十年十二月二十六日の『東京朝日新聞』夕刊には、「在郷軍人が建白書　極端な国家主義者」といふ記事が掲載された。二十九歳の在郷軍人（砲兵一等卒）は岡山で桐杉箱製造を生業としてゐるが、「極端な国家主義者で去る八月以来陸軍大臣に十一回摂政宮殿下に数回の上書建白を敢てしたので憲兵隊と県警察部では打捨て置けず取調中」といふ内容であり、「同人の建白の趣意は現代人が我国固有の大和魂から段々遠ざかることから邦家の衰亡を憂ひ政府当局の失政を訴へ政治家の腐敗を歎じ更に貿易の不振を難じ国民教育の誤謬を悲しんだ長文のもの」であつた。

その要路に対する執拗な建白行為と政府・政治家・経済人・教育者に対する全方位的批判によつて、通常一般ではない、〈極端な〉国家主義者と見做されたのである。同年には九月二十八日に朝日平吾による安田善次郎刺殺事件、十一月四日に朝日に影響を受けた十八歳の転轍手中岡艮一による原敬首相刺殺事件が起こつてゐることもあり、治安当局も「打捨て置け」なかつたのであらう。占領期には、ultra-nationalismの訳語として「超国家主義」とともに「極端なる国家主義」といふ表現も多く使用されたが、朝日平吾ら「原初のテロリスト」[108]が登場した年に、日本メディア

は内発的に「極端な国家主義者」といふ表現を用ゐてゐた。但し、両者を結び付ける媒介項がある訳ではない。

「極端」或いは「過激」を冠した「国家主義」といふ表現は、明治時代から普通に使用されてゐた。例へば、明治二十年代には、「教育と宗教の衝突」論争の中で、「勅語を以て極端なる国家主義と解し基督教を以て極端なる無差別の教とせは両者の衝突免れざる可し」[109]と述べられ、陸實（羯南）を主筆とする『日本』を「過激なる国家主義を執れる新聞紙」[110]と評する向きがあつた。明治四十年代には、自然主義作家岩野泡鳴が「わが皇室とわが国民との組織して居る団体は極端な個人主義と極端な国家主義の甘く融合和解したもの」[111]と述べ、高山樗牛を論じた『早稲田文学』主筆の本間久雄が、宗教を排斥した「彼の日本主義は極端な国家主義であつた、極端な現世主義であつた」が、個人主義に転じ、これと連関してニーチェ主義、日蓮主義を奉ずるといふ相反する極端へと至つたと記してゐる。[112]

（三）大正中・後期における「国家」と「超国家」

組合教会指導者の海老名弾正は大正七年（一九一八）、「超国家の権力」において、「此旧約時代宗教は一面より見れば極端なる国家主義であるが、他の一面に於ては、実に其国家の上に超絶して之を指導し、其国家を窮地より救ふべき超国家的権力を示して居る」として、「獨逸民族は欧米に於て最も超国家的権力を尊重せし国民と云ふも過言でない」と述べてゐる。[113]その上で、「彼の神社崇敬の如きは之れ実に国家的宗教の畛域を脱せざるものであつて、国民上下が超国家的権力を認めて居らぬ証左である。之れ我日本は国家の形成には成功したが、更に一歩を進め、世界の経営に参ずる上に於て遺憾なきを得ない点である」、さらに「吾等基督教徒が四十年一日の如く高調力説してやまざりしものは超国家の権力であつた。吾等は之れがために非国民と詈られ、危険人物と憎まれたのであつた。然も今日に於ては此の超国家意識に醒むるにあらざれば、世界の表に堂々濶歩することは出来ない」と主張した。[114]海老名は、

世界標準で言へば、「国家的宗教」でしかない「神社崇敬」では到底太刀打ちできない、それに引き替へ、これまで否定され続けてきたものの、今こそ「超国家権力」たるキリスト教の出番であることを強く訴へたのである。

大正八年当時、井上哲次郎門下の倫理学者である東京帝国大学文科大学教授深作安文が「蓋し基督教は、思切つて其の超国家主義を捨てない間は、十分に日本国民の信仰生活を支配することが出来ないであらう」[115]といふ「超国家主義」としてのキリスト教に対する批判をしたやうに、キリスト教に対して厳しい目を向ける向きもあつた。それ故、海老名を師とし、後に「社会的基督教」を提唱する中島重は同志社大学在職時代、「所詮国家は人間の不完全性から出て居るとするも、人間の不完全性にして去らざる限り兎に角如何なる形に於てか国家を必要とし国家無くしては社会の発達人性の完成は期し得られないと思ふ。此意味に於て私は国家の必要を信じその存在の意義を認むるものである故に私の超国家の主張は決して非国家の主張ではない」と述べてゐる。[116]先述の高橋作衛による糾弾にも見られたやうに、ともすれば「超国家」の主張は「非国家」的思想と見做されがちであつたのである。

一方、日蓮主義者の本多日生に影響を受けた海軍中将の佐藤鐵太郎は、「若しも宗教が精神的に世界を統一すべきものであるならば国家も亦統治の意味に於て世界を統一すべきものであらねばならぬ。少くともそれでなくては世界の大平和を維持することが出来ない」として、「包容同化」の意義が備はる宗教とその意義を発揮し得べき国家との間には、「超国家だの超宗教だのといふ様な、狭隘なる解釈」を容れる余地はなく、「法華経主義は他国はいざ知らず我日本国にては、超国家の議論を振り廻す」必要もないことを主張してゐる。[117]佐藤は、先述した高山樗牛の「超国家的大理想」とは異なつて清水梁山の意見に近く、「国家主義」を徹底して推し進める方向性を示してゐる。

ジャーナリスト・哲学者の三宅雄二郎（雪嶺）は、「国家と超国家との調和」といふエッセイで、「仏教は国家を認めぬ。基督教も国家を認めぬ。儒教さへも、今日の所謂国家を認めて居らぬ。而して広く信ぜられながら、列国競争

は唯愈々猛烈を加へる。これ超国家的教義が、列国競争と並び存在するを示して居るものである」との現状認識を踏まへた上で、「世界で最も普通なことは、国家的と世界的と相反対しつゝ、相和合することである。国家と個人、国家と人道、また共に同一理路を辿つて居る」と結論付けてゐる。[118] かつて『真善美日本人』の「凡例」において、「自国の為に力を尽すは、世界の為に力を尽すなり」と述べてゐた「国粋主義者」三宅雪嶺らしい見方である。[119]

真宗大谷派の出身で既成宗教・宗派を否定した「無我愛運動」の提唱者である伊藤証信も三宅と似た見解であつた。伊藤は、主筆を務めてゐた『中外日報』を辞めた直後に出版した『百問百答　信仰問題』の中で、「国家主義」と宗教との関係について、「即ち国家主義は愛国主義であり、真の愛国主義の中には必ず同胞を愛するといふ要素がなければならず、同胞を愛するのは、大慈悲の仏心の働きであつて、是全く宗教的活動であります。……若し我国我人類を愛する為に他国他生物を疾んだり、他国他生物を愛するが為に我国我人類に尽す事を忘れるやうなものは、何れも本当の愛国者でも無ければ、又本当の宗教者でもありません」と述べてゐる。[120]

また、皇典講究所・國學院大學主事の堀江秀雄も、「世界の幸福を増進するために、超国家の運動を助成するのは、理想的に結構であるけれども、現実の問題としては、なほ国家国民を基礎としたる各種の施設経営を緊要事としなければならぬ。……たゞ注意しなければならぬのは、我が国のみを尊んで、諸外国を侮辱蔑視するが如き偏狭固陋に陥らないことである」と「超国家」を非現実的としつつ、比較的穏当なナショナリズムを示してゐた。[121]

現実的な国民生活に根ざした「国家」意識と理想的・宗教的要素が色濃い「超国家」観念について、両者の折り合ひをどうつけていけば良いかといふ問題が、より実感を持つて迫りつつあつたのが大正期であつたと言へよう。

四　昭和戦前期における「超国家（主義）」概念と宗教

（一）「国家主義」と「超国家主義」

国家社会主義者の高畠素之は、「万国の労働者団結せよ」（共産党宣言）といふ標語を奉じる「超国家的社会主義者」に対し、「資本階級が何れも万国主義となり、国家としての社会結合が弛緩せざる限り、労働階級が何れも異れる権力的社会に属し、異れる搾取非搾取の関係に置かるゝ限り、階級闘争が超国家的に行はれると言ふ事は考へ得られない」として、「階級的結合」とは何ら因果関係がない「人種的感情」を考慮しようとしない「現在に於ける労働階級の超国家的傾向を超時間的の空理空論として嘲笑」し、そこに「超国家主義の迷妄」を見た。[122]

高畠は、「国家主義」を「国家を社会生活の枢軸たらしむべしと説くもの」[123]と捉へたが、一方で「マルクスのインターナショナルなるものは、要するにスーパーナショナル（超国家）の代用語」であり「超国家的万国主義であつたが、社会民主党の所謂第二インターナショナルなるものは字義通りのインターナショナル、即ち国家の存在を前提し、国対国の友誼的接触を代表するものに過ぎなかつた。それはナショナルの否定ではなく、ナショナルの余り物に過ぎない」といふ「超国家的マルクス主義の矛盾」を衝き、インターナショナリズムを放棄して「国家社会主義」に徹底するか「牧歌的無政府主義」に降服するほか望みはないと述べてゐる。[124]

また、里見岸雄は、「国家主義」の本質は「個我主義」であり、個人主義とは「主義の把持が個人の上か国家にあるかといふだけの相違」で「最大の目的は国権の確立、自由、伸暢であつて、自国以外の国権、自由等を公平に承認する思想ではない」とする一方、「国体主義」は「日本国体を以て、人生の指導、統制の原則を為し、全世界の国、人、社会を、この法則によつて統制する最高の人倫世界を物的並に心的に実現せんとする主義」だと説明した。[125]

昭和戦前期において「超国家（主義）」といふ語は、まづ昭和四年（一九二九）の世界恐慌後の通商や管理通貨制度など経済情勢に関連した「超国家主義より見たる貿易の立場」[126]や「超国家的管理」[127]、また、地政学や国際法に関連して「『汎ヨーロッパ』、『汎アメリカ』、『中央ヨーロッパ』（“Paneuropa”, “Panamerika”, “Mitteleuropa”）等の方法による『超国家』（“Überstaaten”）に達せんとするあらゆる試みは悉く空想的なもの」[128]や「国際法の超国家的基礎付け」[129]、「世界を征服する超国家的運動の続くと共に、世界大聯邦の下に世界法を重んずる超国家的運動の続くべし」[130]などの使ひ方がなされることが多くなつた。さらに、「フランス詩壇に於ける集団認識の傾向が、更に世界主義的傾向にまで進展し、そこに超国家的、人道主義的詩歌の発生までをも示すに至つたこと、なほ戦争の惨禍に直面しては反戦的傾向の詩歌をさへ生み出すに至つた事実」[131]といふ「現代文学」の動向に関するもの、「中世期の教育は超国家主義の教育 Übernationalismus」[132]や「ストアの超国家的理論」[133]などの教育や倫理の歴史に関する使用例が見られる。また、上智大学予科教授・聖心女子学院高等専門学校講師の佐藤直助は、来日した宣教師の史的比較を行ひ、「切支丹時代前期の宣教師にその国家を超越する性格を取上げこれを超国家性と呼び、幕末の宣教師がその本国の力に頼つて布教したその特定国家性に対蹠せしめ」てゐる。[134]

そして、欧米列強の「陰謀」により国の内部に巣くつて内側から「皇国」日本を崩壊せしめようとする存在として「超国家的勢力」が挙げられることもあつた。例へば、「皇国を内部的に崩壊せしめんとする、第三インターの赤化運動、フリーメーソン及超国家勢力の自由主義的思想の鼓吹等」[135]や「超国家的勢力の根因を剔抉す―「外教」の胚胎に由る皇国の危機を示し以てその因子自由主義思想の内的性を暴露す―」[136]のやうな記述である。また、調査研究動員本部主事兼内閣情報局嘱託の長野敏一は、欧米における主な「超国家勢力」として、①「王朝的君主制」、②「ローマ教会」、③「フリー・メーソンリー」、④「ユダヤ国際金融資本団」、⑤「国際武器資本団」、⑥「国際共産党」を挙

げ、国際政治単位として捉へることの必要性を訴へてゐる。[137] 斯様に現実と「陰謀論」は混ざり合つてゐた。[138]

なほ、昭和二年には、左傾化による少数者の独裁を含意する語としてUltranationalismが用ゐられてゐる。

> メキシコの左傾思想は、世界を風靡せるUltranationalism の一部であつて、最初露西亜に起り、現に支那がそれに悩んでゐるが、併しメキシコの状態は又聊か露西亜や支那とは異れるものがある。メキシコに於ける左傾思想の特色は、それが社会的でなくして、専ら政治的なることである。以上の三国は孰れも国民の八割前後は無教育である為めに、少数者が多数を支配することに成り、無産者の政治と云ふことが必らず少数者の独裁と成つて現はれる。[139]

この文章では、Ultranationalismに「アルトラナショナリズム」とルビが振つてある。ultra（アルトラ〔ウルトラ〕）は、「極端な、過激な」といふ意味で、日本の占領期にはウルトラ・ナショナリズムについて「極端な（過激な）国家主義」や「超国家主義」などと翻訳されたが、ここではそのやうな訳はなされてゐない。[140]

（二）昭和戦前期のキリスト者による「超国家」言説

「昭和」に入つても、「宗教」の「超国家」性は、本質的な面であるとの認識も強く、当然大いに主張されてゐた。例へば、『読売新聞』の宗教欄を担当した神学者の逢坂元吉郎は昭和四年（一九二九）三月、「宗教といふものはその本来の性質が超国家的であり、超時代的であつて、然も国家の事実に即して国家の伝統や文化を指導してゆくのである。それが宗教の特質である」と述べてゐる。[141] 因みに彼は昭和九年、財団法人神宮奉斎会を紙上で批判したために右

翼から殴打されて瀕死の重傷を負つたことで大患となつたが、劇的な回心体験をして「受肉のキリスト」といふ独特な信仰・思想を結実させてゐる。[142]

また、札幌日本基督教会牧師の小野村林蔵は、昭和五年四月の文章で、「キリスト教の国家化といふことが頻りに要求されつゝある。国家が新来の宗教に対して、国家伝統の風習や制度への調和を要求することは、洵に自然の事である。またそれは或る程度まで正当である。併し若しその要求が、宗教の超国家性までをも蹂躙しつくさうとするものなら、それは断じて誤りであるは勿論、それがために蒙る国家自身の損失の大きいことを知らねばならぬ」と述べ、世界の宗教は今や殆ど「超国家的良心」を喪失しつつあるため（キリスト教はまだましで、仏教は「国家の奴僕たることを無上の光栄と感じつゝあるかの如き有様」である）、「宗教の超国家的生命の恢復運動」としての世界の基督教会に対する「超国家的良心覚醒の十字軍」を起こさなければならないと訴へた。[143]

すでに彼は、大正九年（一九二〇）秋に、「神社対宗教」問題を前提として、自身のキリスト教信仰を高みに置いた観点から「日本今日の神社が宗教学上より見て甚だ幼稚低劣なもの」、また「かの護符」（神宮大麻のこと）を「宗教学上幼稚低劣な呪物崇拝」と断じた上で、「日本国の国体とは万世一系の天皇のしろしめす国といふ義である」が、「神社神道は祖先尊崇の方法の一形式に過ぎない」ため、「神道は、従つてまた神社は、我が日本国の国体にとつて、何等根本的な関係を持つてゐるものでは無いのである。されば神社崇拝を守ると否とは、勿論各人に許された自由である」と主張してゐた。[144] この神社を侮り軽んずるやうな批判は、大正期のキリスト教徒によつて行はれてきた典型的な言説であつたと言へる。[145] 小野村は、昭和十九年四月二十八日に反戦的言辞が問題となつて投獄され、九月二十八日の札幌地裁で懲役八ヶ月（執行猶予なし）の判決を受けたが、瀧川幸辰の弁護を得て上告し、翌年五月二十四日の控訴審では原判決が破棄され、無罪となつてゐる。[146]

なほ、「超国家」言説ではないが、昭和十三年八月に刊行された、プロテスタントの代議士として著名な田川大吉郎の『国家と宗教』も注目される。田川は、当時まだ目新しい語であつた「統制国家若くば全体主義国家」と宗教との関係について、露・独・伊三国はじめ欧米諸国の状況を確認した上で、「日本が、トータリタリアンの国家となりつゝあることは事実」との現状認識を示し、キリスト教防衛史の観点から近代日本国家と宗教との関係を論じてゐるが、「今後の基督者は、個人主義を解し、世界主義を解すると共に、併せて国家主義を解せねばならない。私は、斯の三者は兼ね得らるゝものと思ふ」とも記してゐる。[147] 後年、神道人である葦津珍彦は、「本書は、大著ではないが昭和十二、三年当時の宗教思想混乱情況の分析のための好史料となるであろう」と評してゐる。[148]

一方、ドイツ人の上智大学教授ヨハネス・クラウスは、「天皇―臣民」関係を合理的に解釈すると「全体―肢体」なる社会学的範疇で表現出来（つまり積極的な意味で「全体主義」的理解が可能）、さらに「天祖の御神勅以来三千年日本固有の伝統の下に凝結せる思想財と、他方、太初以来永き人類の伝統の上に築かれた国家並に国家の権威に関するカトリック＝スコラ的見解とは、その観念と精神とに於て殆ど同じものと思はれる程近似してゐる」とその「普遍」性にお墨付きを与へるかのやうな議論を展開してゐた。[149]

その他、「日本の基督教化」を目指す方向性[150]とは正反対に、「基督教の皇道化[151]」を志す「日本的基督教」の立場からの主張は昭和十年代に多数登場したが、例へば「新体制」とも共通する「日本的全体主義」の中で「基督教の主張は、ある意味に於ける全体主義」であり、「個々を結びつける霊的な鎖の役割」則ち「愛の精神、奉仕の精神を以て我々国民は、国家及び民族全体のためにその中心であらるゝ現人神を奉戴し、皇恩に感謝するの念を一層徹底せしめ、それを宗教的にまで高めなければならぬ」といふ言説も見られた。[152]

因みに赤江達也は、矢内原忠雄による独自の「基督教全体主義」の模索に着目してゐる。[153] 矢内原の「基督教全体主

義」は、東京帝国大学を辞職し、無教会主義伝道者として活動してゐた昭和十五、十六年頃、「全体主義の指導者原理」を「無教会主義」の中に見出したものであるが、キリスト教の「日本的把握」として、「上に一天万乗の皇室」、「下には万民協和の臣民」といふ在り方の中に清く流れる「正義と公道」といふ国の姿を夢想してゐた。[154]

（三）昭和戦前期の仏教者における「超国家主義」理解

次いで、昭和戦前期における仏教系の言説を見よう。まづ、元来は日蓮主義者だつたが大正末以降、宗派を離れて自由信仰の立場から大日本覚醒団などを主宰した宮澤英心は、かつて大正九年（一九二〇）の段階では、「宗教は根本に於ては超国家的性質のもの」であるが、現実的には世界的・個人的・国家的の三方面のいづれにも偏らないで国家本位の下に個々の人類を理想世界に導くやうに努めなければならず、「日蓮主義は単なる国家主義でもなく、また漠たる世界主義でもなく、実に理想的の世界主義であつて、又徹底せる国家主義である」と主張してゐた。[155] 十年後の昭和五年（一九三〇）に彼は、既成宗教、特に仏教各宗教団の教へや在り方に対して手厳しい批判を加へて「釈迦教」としての仏教統一を提起し、「世界聖哲並に皇祖皇宗の遺訓」に基づき各自の人格完成と人類一般の心的覚醒、世界平和の理想を目指す「求道園」を大阪に設けてゐたものの、「宗教の超国家性」については、「超国家的な宗教といへども、国家生活を離れて存在するものではない」として、日蓮主義時代の説明と全く変へることはなかつた。[156]

一方、真宗大谷派僧侶の暁烏敏は、大正から昭和にかけて言説を変化させた。彼は大正十四年十一月二十八日の日付のある「超国家的思想の方へ」において、「国家的意識と超国家的意識とが国家の存立上共に欠くべからざるもの」であり、「国家が有する個的国家の生存欲を主義とする思想を国家主義」、これに対し「個的国家を超えた思想を超国家主義或はまた国際主義」と位置づけた上で、「他の国家を常に敵として考へてをる国家主義者が多くなることは、

却つて国家の存在を殆うする場合があると思ひます。これに反して、一見国家を害するかの如く見ゆる非国家主義または超国家主義が内に存在することが国家の大を加へ寿を加へる」と述べてゐる。[157] なほ、この意見に近い考へ方として、昭和七年に「憲政の神様」尾崎行雄が「超国家運動」の観点から「世界的浪人の必要」を説いてゐる。[158]

また、暁烏は、本願寺の「布教師」が米国内地で日本の教育勅語の講義をして「小さな国家主義を鼓吹」してくれるが、「却つて日本の国際的地位を険悪にする虞」がある、「宗教」は「国境を越えたもの」、「超国家的なもの」であるため、「宗教家はその超国家的な思想を宣伝してくれたらば、却つてそれが国家の利益になる」とし、浄土真宗本願寺派（西本願寺）の大谷光瑞は「国家主義者で個的な日本主義者であるために、一般支那人は彼を目して国事探偵のやうに思うてをります」と「国家主義」的宗教者を批判してゐる。[159]

暁烏は、「超国家的思想」の傾向がある赤十字や国際連盟、万国労働会議、社会主義者の「インターナシヨナルの会合」などに意義を見出し、国境を超えて「超国家的」であるべき学者・思想家・芸術家・宗教家が「国家主義的になること」に警鐘を鳴らす一方、自身は「日本の国の土地に日本国の米を食うて生きてをる一人」で「日本の神話の上に現はれたる祖先の思想をなつかしく思うてをる」が、「私の心は、常に吾が日本を思ふやうに、我が支那を思ひ、我が印度を思ひ、我が露西亜を思ひ、我が宇宙を思ふ傾向があるのであります。私の考は常に国境を超えてをります、であるから、国家主義者ではありませぬ」と言ふ。[160] つまり、自身を「超国家的の思想家」を位置づけ、「大日本に育まれた私は、ますますこの日本に局限せられない超日本的な大きな世界を発見し、そこに精神的な呼吸をして行きたいと念じてをるのであります。かうすることが、吾が祖先に報ゆる道でもあり、また、吾が師たる仏陀に対して酬ゆる道でもあると確信してをります」と結論付けてゐる。[161] ここでの暁烏の自意識は、未だ「国際主義」(internationalism)としての「超国家主義」であつた。

しかし暁烏自身、「日本の内地にをる時に世界主義者であつた人が、一たび足を国境外に踏み出した後には、愛国者になるといふことも、常に語られることでありますが、私にもさうした感があります」[162]と述べてゐる如く、大正末から昭和初めにセイロン、インド、欧州などを歴訪し、昭和四年には米国へ講演・視察旅行に赴く中で、「国際主義」や「世界主義」(cosmopolitanism)としての「超国家主義」を訝り、自国の強みを打ち出した言説が前景化していく。

例へば、昭和三年の著作では、日本にゐるときは誰かの為にする陰謀論だと思つてゐたがロシアに行つて実際を知るに及び、「マルクス流の社会思想が正しくユダヤ人の陰謀であることを確め得た」として、「彼等ユダヤ民族は、今日国家を持つてをる民族からひどい圧迫を受けてをるので殆ど復讐的に各国の国民をその国家から誘拐し一つの超国家的国家を建設する方に誘拐しようとしてをるのも無理のないことと思はれる」と述べるとともに、「日本若し列国雌雄を決するとすれば、我々日本国民は何れの点に力を用ゆべきか。私はそれを二千五百年来培ひ来つた大和魂の上であると信ずる」といふ日本回帰の言説を示してゐる[163]。また、「この大日本帝国の中心は、ひとりびとりの国民の上に築かれて行く十界互具の世界であつて、それが形の上に万世一系の天皇と現はれ給ふのであるとも考へられるのであります」と明確に天皇を国家観の中心に据ゑたのである[164]。

暁烏自身の言と彼の秘書であつた野本永久による伝記に拠れば、その思想展開は付け焼刃のものではなく、次の如くであつた[165]。暁烏は、ロシア革命の影響で日本において共産主義思想が興つたことを懸念して大正九、十年頃から「日本の神代以来の歴史」を繙くやうになり、同十二年には『日本書紀』の神鏡奉斎の神勅と出会つてゐる。さらには二度の外遊経験によつて、日本といふ国の民であるといふ強い自覚を得るとともに、自分の内にあつた人種の差や国境などの観念が解消されて十方に眼が開けたが故に、逆に内に還つて母国を深く見つめることに繋がり「日本精神」に目覚めた。暁烏は目を患つてゐたが、昭和五年の冬籠中には「大和魂」の本義を明らかにするために『古事記』『日

本書紀』の神代巻研究に心を向け、翌年の冬から春には本居宣長の『古事記伝』や『直毘霊』などを参考にしつつ『古事記』を精読することによつて、親鸞の信心の根底にも「日本の神代の精神」が流れてゐることや親鸞が慕つた聖徳太子の事績の重要性に「開眼」して行つた。因みに親鸞が「和国の教主」と仰いだ聖徳太子は、仏教宗派を問わず尊崇された。後には「皇道仏教」の「太祖」や「始源」などと位置付けられてゐる。[166]

暁烏にとつて、親鸞の国家観としての西方浄土は、国家の理念が描かれてゐる世界かつそのまま「日本のお国」のことであり、また、「万世一系の天皇陛下」は、唯一の「現人神」（生神）かつ「現人仏」（生仏）であつて、「教育勅語」をはじめ歴代の詔勅や帝国憲法に対する独自の解釈をも盛り込みながら、「神ながらの道」（神道）と「仏道」（仏教）を背景とする「天皇の道」（皇道）を「凡夫」として奉戴する道（承る道、靡いてゆく道、仰ぐ道）である「臣道」（臣民道）を説き、「私に背いて公に向ふ」ことを求めたのである。

ただ暁烏は、天照大神の和魂や八百万神の神議、『十七条憲法』などを根拠に、「日本精神」を「和」と捉へるとともに「民主主義的」な議会精神を見出し、議会政治を否定することはなかつた。ドイツやイタリアのファッショ独裁政治は日本の国体と合はず「日本精神」は独裁政治ではないとし、「全体主義」も否定してゐる。また、統帥権干犯問題など「臣下の分限で皇道を侵す」やうな行為は、「近来の左傾思想右傾思想の錯誤」に過ぎず、指導原理や思想善導、教化事業なども不遜であることから、自分の才略を恃み過ぎるのではなく、天皇を伏し拝む心が溢れて初めて、即ち「勤王の精神」によつて「昭和維新」も成就すると述べてゐる。

その意味では、日本〈精神〉ではあつても日本〈主義〉ではなく、「大東亜戦争」の意義を高調して「世界新秩序建設の　大御心の御達成に翼賛の御奉公を申さねばなりません」とは述べても、あくまで「自力」を拒否し「他力」に徹する暁烏の国体論の方向性は「国家改造」、現状の変革には向いてゐない。

さて、昭和十六年二月十三日から三日間、東本願寺内宮御殿で「真宗教学懇談会」が開催された。[167] あくまで大谷瑩潤（信正院、同年四月から宗務総長）が個人的に主催した非公式座談会で東本願寺教団の方針を決定するものではなかつたが、「目下の緊迫せる国家の状勢」を考へ、「時代相応の真宗教学」を話し合ふため、「宗門の重鎮」が一堂に会した。感極まり泣く者が続出するほど熱を帯びた議論が展開されたが、ここで金子大榮・曽我量深・暁烏敏が「超国家」といふ語を使用してゐる。金子は、「日本の神ながらの道は本来超国家的である。日本は自体が超国家的なものをもつてゐるが故に八紘一宇と云ふことも出来る。本来超国家的なものが天皇を通してのりとして現はれた。……神ながらの道が超国家的のものを内に持つてゐる。従つて仏の御国が神の御国となることは間違ひない」と語り、曽我は「日本は超国家である故に日本の国家の国体は超国家的の国体なり、即ち国家を超越せる国家である。故に他の国家とは異る」と述べ、暁烏は、聖徳太子『十七条憲法』にある「篤敬三宝」（仏・法・僧）の「法」は、「仏法でも王法でもなく全世界の超国家的なもので絶対的」であり、「仏道即臣民道」と断じてゐる。

また、金子は、同年七月中旬の真宗大谷派教学局主催「真宗大谷派布教使中央講習会」における講演記録を「大谷大学教授・広島文理科大学講師」の肩書きのもと、『正法の開顕』と題して出版した。[168] 同書で金子は、「日本臣民の道は純粋の国家的のもの」であるが、仏教は「世界的」もしくは「超国家的」なものであるため許されないといふ人に対し、「場所が変れば物が変るといふのが普通であるのに、場所が変つてもその精神が変らないといふときに、超といふ字を使ふのであつて、したがつて超といふ言葉があるからといつて、もう一つ上のものだといふやうなことではない」ため、「世界的なものは、つまり国家的なものゝ一面的なもの」であると反論してゐる。[169] また、日本では「みことのり」のうち、「みこと」は「陛下の御言葉」で「明らかに国家的なもの」、「のり」は「宣」（のらしめたまふ）で「御言葉」となって現れた「法」は「世界的」であるため、「日本の国には超国家的なものを内に持つてゐる。そ

の内に持つてゐるところの超国家的なものを打ちだして、さうしてそののりに国家・国民が先づ以て従つてゆく、ついで世界万国も従つて行くべきはずのもの」かつ「神ののりと準ずべきもの」でもあつて、「その世界的なるものを本当に具体化しそれを現実に働かせるものは我が国」であり「超国家であるとか世界的であるとかいふことは、決して国体に背かないのみならず、いよ〳〵国家をして国家たらしめる一分の御用に立つもの」と位置付けた。[170] さらに金子は、「個人主義」と「全体主義」との関係について、「個人々々がみな全体の責任を担ふと同時に、全体が個人々々の能力を十分に働かせて、それを引き締めるものでなくてはならない」と説いてゐる。[171] 金子のいふ「日本の国」の内にある「超国家的なもの」とは、「国家的」な天皇の詔勅と「世界的」な仏教の法が一体化した普遍的概念の「のり」のことであつた。「国家的なもの」と「超国家的なもの」、「個人主義」と「全体主義」の統合が図られてゐる。

「真宗教学懇談会」での暁烏・金子・曽我による「超国家」の言を紹介した新野和暢や中島岳志は、「極端な国家主義」が「国家を超えて全世界の論理」になつたと見做し、現在の視点から「超国家主義そのもの」と捉へてゐる。[172] 但し、斯様な「超国家」の語の使用法も、宗教的「普遍主義」、「世界主義」の意味を前提として用ゐられてゐることには注意すべきである。当時の概念で言へば、彼らの感覚は、「それは実に他に類比することを執拗に拒んで、他に類のない優越したものとしてその特殊性を肯定すると、同時に、互に他と並立する全体の多数性をも拒まんとするものである。全体主義の全体概念は一種の超人主義に立つものと云はねばならない」といふ務台理作の「全体主義Universalismus」、に対する説明に近い。[173] 国家主義の延長線上に超人主義的な優越性を単数的に屹立させ、普遍主義的相貌を帯びた「全体主義」概念であつたが、すでに大正期に「超国家と恒久の価値」の翻訳や長谷川萬次郎らによつて紹介されてゐた、第一次世界大戦前後のドイツにおける超人主義に基づく「超国家」概念を髣髴とさせる。

かかる「全体主義」的認識は、仏教界において東本願寺の専売特許では無かつた。西本願寺と関はりの深い仏教学

者の高楠順次郎は、「真実の国家全体主義は、唯日本にのみ行はれて居るのである。これは何人も単一の存在を認めない大和全体主義である」として、「全体主義に適応せる国民性の表現」則ち日本精神の理想となる表現形式は、「普遍性」、「永遠性」、「徹底性」、「滅私性」（無我性）、「堅持性」（保維性）、「優越性」（それ故「包容力」、「選択力」、「消化力」、「超進力」〔進一歩〕として顕現される）の六方面に向かって遺憾なく発現されるべきものと主張した。[174] また、浄土真宗信者の破天荒なジャーナリスト野依秀市も、「実はこの全体主義は日本が本場である。日本は家族主義国家である」、「仏教の中の他力浄土門、釈迦如来以外の者の成仏出来る道はこの他力本願であるが、この御本尊の阿弥陀仏が全体主義の親方」、「「浄土真宗」といふものが、全体主義宗教の見本」、「「浄土真宗」こそ全体主義仏教の典型的なもの」と表現した。[175] さらに真言宗の立場からも「ナチス独逸やファッショ伊太利の如き全体主義」ではなく、「日本的全体主義、別な言葉でいへば、皇道主義若くは一体主義」と捉へてゐた。[176]

仏教者にとつて、仏教の本旨は「超個人的超国家的超人類的の広大なる慈悲を以つて一切衆生を救済せんとするもの」と包括的に捉へられるが、「併し人類は何等かの国家に属する以上、これを個人的に善導すればやがて国家のためとなるは当然」であるとともに、「遂には世界をして神国日本即ち仏教の所謂仏国土と化せしめることは必ずしも空想ではない」のである。[177] また、「宗教――真宗には超国家的なる一面があることは確かであつても、それは決して非国家的と云はるべきものではない」し、日本では「その何れの時代に於いても、国家性と世界性、特殊性と普遍性との統合をもって、国家進展の基としてゐた」と弁明する向きもあつた。[178] 煎じ詰めれば大正大学教授高神覚昇の「宗教に国境はない。だが、宗教を信ずるものには祖国がある」といふ言に尽きよう。[179]

他方、「英霊公葬問題」において、英霊神葬を主張し、真宗はじめ仏教を徹底批判した「日本主義」哲学者の松永材も、「日本は超越内在の合体した国であるから、明らかに日本以外の他の国国を綜合したもの」と捉へ、「キリスト

も釈迦も孔子も聖人もつかへ奉れよ　天皇のもと」と記してをり、「皇国」の拡張性を十分に有してゐた。[180]

なほ、国体論と宗教教義をリンクさせて理念的かつ形而上的に国家を超える事例は、昭和戦前期の新宗教にも見られる。例へば、「教化団体生長の家」を創設した谷口雅春は、「日本の実相の国土といふのは全世界に拡がり、全宇宙に拡がるところの国土であります。この日本の国土が実相の国土であり、その実相の国土の大君でいらせられ給ふのが日本の天皇陛下でありまして、生長の家の国体論はかういふ風にして出来上つてゐる」と述べてゐる。[181]

さらに、米沢出身のある実業家が書いたがすぐに発禁処分となつた冊子にも触れておく。その検閲による線で読みにくい箇所には、「天地開闢人類の創生より「スミラミコト」御二十五代を経て、即ち二十六代は不合皇朝第一代となり、然る後不合皇朝七十三代を以て、神倭皇朝に推移せられた。それで皇紀二千五百九十六年は建国の年代ではありませぬ。今は神倭皇朝の年代といふことである。又宇宙絶対の神神から開闢以来一系の皇室を頂く、我が日の本は全人類の祖国であつて、一般外国の様に我が国に於ては建国などはあり得ないところの超国家である。恐らくこの建国といふことばの発生は、外国思想を以て我が国を律せんとした産物に外ならぬと思ふのであります」と記されてゐた。[182] 偽書『竹内文献』に基づく偽史的記述だが、凄まじい時空の膨張が見られる。著者の嵐田榮助は、昭和十年の「国体明徴運動」前後から、「皇道派」の中心人物である陸軍大将の荒木貞夫に草稿を持ち込み、両者は何度もやりとりを交はして漸く完成させたが、発行時は二・二六事件後で荒木は予備役に編入されてゐた。[183] 藤原明は、このやうな言説が荒木を通して軍人に広められた公算は高く、『竹内文献』に関心を持つた「顕官・名士の多くは超国家主義者」であつたとも指摘するものの、「昭和維新の原動力ではなかった」と結論付けてゐる。[184]

五　むすび―「超国家主義」概念を超えて―

（一）「極端な国家主義」から「超国家主義」へ

大東亜戦争が終戦した直後の昭和二十年（一九四五）九月四日、『朝日新聞』朝刊が掲載した同盟通信社配信記事では、同月二日の連合国に対する降伏文書調印式終了に当たつてバーンズ米国国務長官が述べた、「われ〳〵は日本の学校における極端な国家主義および全体主義的教育を一掃すると共に戦争指導者の軍事哲学を受け入れるに至つた極端な日本国民の国家主義および全体主義的教育を完全に掃蕩するだらう」といふ声明を報じた。また、同年九月二十五日の『朝日新聞』朝刊に掲載されたＡＰ通信配信記事では、「トルーマン大統領は、米政府が日本の軍国主義と超国家主義根絶のため日本の戦争遂行をひきずりまはした責任者の大規模検挙命令を発した旨声明した」とある。

このやうに敗戦直後から「極端な国家主義」と「超国家主義」の二つの訳語が登場してゐたのである。以後、この二つの表現は、新聞各紙では、ほぼ「軍国主義」とセットで出て来る。占領初期のＧＨＱ／ＳＣＡＰ関連文書（特に一連の教育指令）において頻出したフレーズ「militarism and ultra nationalism」（militaristic and ultra-nationalistic）の訳語だからである。ただ、その殆どは「極端な国家主義」と訳され、中には「超国家主義」といふ表現と並存したり（『朝日新聞』昭和二十年十二月十七日朝刊）、「超国家主義教育」（『読売報知』昭和二十年十一月五日）や「超国家主義者」（『読売報知』昭和二十一年五月八日朝刊）と書く場合もあつたが、比較すると「超国家主義」の使用は少ない。他には、「気狂ひじみた国家主義的」（『朝日新聞』昭和二十年十月二十三日朝刊）や「過激な国家主義的」（『読売報知』昭和二十年十二月十七日朝刊）、「極度に国家主義的」（『毎日新聞』昭和二十年十二月十七日朝刊）といふ表現もあつた。

また、国立公文書館所蔵の日本側公文書を見る限り、一連の教育指令に出て来る当該部分の訳語は、「極端ナル国家主義」や「過激ナル国家主義」であり、「超国家主義」の語は見当たらない。[185] 同年十月十五日の「新教育方針中央講習会」における前田多門文部大臣の訓示においても、「狭隘極端なる国家至上主義」或いは「極端偏狭なる国家主義者」と表現してゐる。[186] また、同年十月二十七日に文部次官より地方長官・学校長に発された「教育者中ヨリ本業トシテノ陸海軍人タル経歴ヲ有スル者等ノ整理ニ関スル件」の中でも「極端ナル国家主義」と表記されてゐる。[187]

占領初期の日本語文献における訳語も「極端（過激）なる国家主義」の表記が多い。[188] 中でもＧＨＱ／ＳＣＡＰの意を受けた文部省は、「極端な国家主義は、個人よりも国家全体を重んじ、個人の自由や権利をぎせいにして全体のために奉仕することを要求する。この点から、かやうな国家は「全体主義国家」とも呼ばれる。……日本においては神道の教へる「神国」といふ思想が、このやうな高ぶつた心持をふくんでゐたのであるが、最近に極端な国家主義が勢を得てくるにつれて、この心持がますます強くなり、いはゆる神がかりが国民の間にゆきわたつてきた。……軍ばつ・右翼団体・国すゐ思想家・官りょう・財ばつが最近の日本の指導者となつて、ここに軍国主義及び極端な国家主義が明らかに形づくられた」などと説明した。[189] また、「宗教の圧倒的勢力が極端な国家主義や軍国主義に味方したことは事実」、「明治維新と日本降伏との間の時代に、日本固有の原始宗教である神社神道は、国民の間に軍国主義を鼓吹し、且つ侵略戦争を理由附けるために軍国主義者や極端な国家主義者たちによつて悪用され、所謂「国家神道」と称する民衆の儀礼機関にでつち上げられた」など、ＧＨＱ／ＳＣＡＰ民間情報教育局（ＣＩＥ）の解釈を宣伝した。[190]

国際法学者で東京帝国大学法学部教授の横田喜三郎を代表者とする「日本管理法令研究会」の翻訳（『日本管理法令研究』第一巻第一、四、六号、昭和二十一年）では、「降伏後ニ於ケル米国ノ初期ノ対日方針」（九月二十二日）に始まり、「日本ノ教育制度ノ行政ニ関スル覚書」（十月二十二日）、「信教ノ自由ニ関スル覚書」（十月二十四日）、「教職

員ノ調査、精選及資格決定ニ関スル覚書」（十月三十日）において出て来る当該語は全て「極端ナル国家主義」と訳されてゐたが、何故か「国家神道（神社神道）ニ対スル政府ノ保証、支援、保全、監督及弘布ノ廃止ニ関スル覚書」（神道指令、一二月一五日）のみ、「軍国主義的及ビ超国家主義的観念」（militaristic and ultra-nationalistic ideology）、「国家神道、軍国主義及ビ超国家主義」（State Shinto, militarism, and ultra-nationalism）などと「超国家主義」の語が使用されてゐる（但し、横田の書いた同指令の解説文では「極端な国家主義」と表記されてゐる）。

次第に「極端（過激）な国家主義」と「超国家主義」を併用した文献も見られるやうになる中で[191]、「超国家主義」の語は広まつて行つた[192]。その中で、戦後の「超国家主義」研究史の起点となる『世界』昭和二十一年五月号に掲載された丸山眞男「超国家主義の論理と心理」も登場するのである。先述した如く、この論文で丸山は「ウルトラ・ナショナリズム」を「超国家主義」と訳したが、戦前の昭和十三年には、英書の新刊短評において、「排外的なウルトラナショナリズムに対して仮借なき指弾が浴せられる」と記してゐるが、「排外的」には「ショーヴィニステイツク」とルビを振つてゐるものの、「ウルトラナショナリズム」を「超国家主義」と訳してはゐない[193]。

また、連合国の日本占領最高機関である極東委員会の「日本教育制度改革に関する政策」（昭和二十二年三月二十七日）を翻訳した日本側文書においても「超国家主義、国家神道、天皇崇拝、個人より国家を重しとすること及び民族的優越感は教育組織の中から除去されねばならない」と表記された[194]。この草案段階において「極端な国家主義、神道」から「超国家主義、国家神道」に修正されてゐる[195]。これは意識的な用語変更と言へよう。

なお、「超国家」といふ語については、「個人の自由にたいする干渉の程度、人民にたいする国家の監督の程度が超国家なるや否やの尺度[196]」といふ敗戦後における新たな表現、正確には戦前から一部では使はれてゐた全体主義的な概念理解がある一方、戦前には一般化されてゐた国際主義・世界主義やスープラナショナルな捉へ方も未だ健在であつ

た。例へば、「世界国家論とは、諸国家をとかして唯一の世界的国家をつくる案であり、超国家論とは各国の自治を認めながら、そのうへに世界的政府をつくらうといふ案である」としつつ、「超国家主義」なる言葉は使用せずに「国家主義は、真に人間的な倫理に反す」と批判する見方があり[197]、また、「ギリシア文化の超国家的な発展」[198]、「民主的な超国家的世界政府の提唱」[199]、「単に自国を構成する人類の為にすることのみを目的とするものではなく、人類一般のためにすることをも目的とするものいわば超国家的目的」[200]といふ表現もなされてゐる。

しかし、占領期にその意味が反転した「超国家主義」なる語は人口に膾炙して行つた[201]。それが良く分かるのは、「理想主義的個人主義」を説いた河合榮治郎の遺稿（昭和十九年に死去）を収録した昭和二十二年の書籍である。同書には、日本の「国家社会主義」批判の文脈で書かれた同十二年における河合のドイツ語論文の翻訳（菊地庄次郎訳）「日本における超国家主義の背景」が掲載されたが、「国家絶対主義」の意味であるStaatsabsolutismusに対して「超国家主義」といふ訳語を当ててゐる[202]。戦前に邦訳が発表されてゐたなら、恐らく「超国家主義」ではなく、同書中に「超国家主義（国家至上主義）」[203]との表現もあるやうに「国家至上主義」と訳されてゐたことであらう。

昭和二十三年、玉城肇は、「第一次世界大戦後から昭和へかけて幾度か生じた資本主義恐慌と永久的な不景気の時代を通じて、日本主義は、最も非合理な帝国主義的な超国家主義の理論を形成するに至つた」[204]と記した。また、同二十四年、大阪管区警察学校教官の森本正一は、「極右（超国家主義及び軍国主義者）」と端的に表現してゐる[205]。さらに廣池利三郎は、「超国家主義は国家を過度に尊重し、国家を最高至上なもの、すなわち絶対者とみとめるものであつて、その現実形態としては排他主義、侵略主義をたてまえとする国家を理想とするものである」と述べた[206]。かかる文言は、「超国家主義」の語をマイナスのレッテルとして使用してゐることは明白である。かうして占領期には、「超国家主義」なるコトバが、現在まで続く極めてネガティブな意味合ひで捉へられるやうになつたのである。

（二）「昭和維新」と「右翼在野神道」

近代日本において「超国家（主義）」なるコトバは実に多様な使用法がなされてきたが、その大多数である一般的な捉へ方は、宗教的「普遍主義」や「世界主義」、「国際主義」、「非国家主義」、さらにスープラ・ナショナリズム的な意味で用ゐられてをり、現在連想される意味とは正反対であつた。ただ、使用される数は少なかつたものの、「超越的国家主義」や「徹底的国家主義」、「観念化された国家」など、国家主義の延長線上に超人主義的な優越性を単数的に屹立させ、普遍主義的相貌を帯びた「全体主義」概念の意味で捉へられる「超国家（主義）」の使用事例は、敗戦後、占領期におけるＧＨＱ／ＳＣＡＰや丸山眞男による「極端な国家主義」といふ解釈に引き付けられなくもないし、逆に言へば、その捉へ方の前提であつたと見ても良いかも知れない。また、「宗教」の担ひ手の一部は、長らく「国家主義」とは対置されてきた「普遍主義」や「世界主義」の意味を前提としつつ、両者を止揚して「国家主義」をも包摂した日本的「全体（普遍）主義」の意味合ひに読み替へることもあつたが、これらの事例は橋川文三による「現実の国家を超越した価値を追及するという形態」としての「超国家主義」といふ解釈の呼び水となつたと言へよう。

しかし斯様な見解は、「宗教」外部の者（例へば神道思想を基盤とする論者）から見れば、「仏教や基督教等の超国家思想の伝来によつて秩序を軽視し、統一をよろこばない傾向が潜在するやうになつたことは、争はれない事実であらう。……民族共存共栄の発展原理も、八紘一宇の弥栄の観念から出発する。小我を捨て、大我に生きるといふことは永遠に死蔵しないといふ意味で言葉をかへて云へば滅私奉公即ちこれである。これは仏教の現世利益の幼稚な思想や基督教の利己的未来観とは少しくそのおもむきを異にしてゐる」[207]と受け取られるのが落ちであつた。

ともあれ、立場を異にしてゐても「八紘一宇」など同じ語で説く様は、阪本是丸の「柔構造型ファシズム」論で指摘された〈「国家意思」の表面的統一性と内実的雑居性〉[208]を示すものと言へよう。

「八紘一宇」なる語は、里見岸雄が指摘した如く、「日本書紀神武天皇巻の用ゐた聖語「掩八紘而為宇」に就て、客歳秋物故せる著者の先考、田中智学居士が、明治三十六年、はじめて之を、「一宇」と成語し、最初は、意訳して「天地一宇」と用ゐ、大正二年以後は専ら原語の「八紘」を用ゐて「八紘一宇」と熟語せるもの[209]」とされるが、昭和十年代以降は、他宗教・宗派をはじめ、あらゆる論者の殆どがその出自に触れぬままこの語を流行させた（この語への批判や代替語としての「八紘為宇」の使用をめぐる問題もあるが、ここでは措く）。そして昭和十五年七月二十六日には、第二次近衛文麿内閣が閣議決定した「基本国策要綱」にて「皇国ノ国是ハ八紘ヲ一宇トスル肇国ノ大精神ニ基キ世界平和ノ確立ヲ招来スルコトヲ以テ根本」とすることとされ、九月二十七日の「日独伊三国条約締結ノ詔書」では「大義ヲ八紘ニ宣揚シ坤輿ヲ一宇タラシムルハ実ニ皇祖皇宗ノ大訓」と国策や条約にまで盛り込まれるに至つた[210]。

この「八紘一宇」といふ語は、「神道指令」において公文書使用を禁止された如く、「神道的イデオロギー用語[211]」と目されてゐる。ただ、神職や神道学者らが先駆的かつ積極的に「八紘一宇」や「皇道」などの概念を磨き上げて「国家」を超える意味を付与したといふよりは、その〈外部〉に当たる様々な「宗教」（仏教やキリスト教、新宗教など）の担ひ手や関係者などを中心に対象範囲が国家を超越した「世界」にまで拡張された言説が数多く積み重ねられることによつて「普遍」性を獲得し、一般社会に流布して来た面が大きいと言へよう。

例へば、昭和九年九月十八日に東京地方裁判所で血盟団事件特別弁護人として弁論した神道・国学の権威である今泉定助は、「皇道は皇国本来の大道である。古今に通じて謬らず、中外に施して悖らざる宇宙の真理」であり、「八紘一宇は断じて侵略主義に非ず、四海同胞主義であり、世界一家主義である」と述べてゐるが、この語が田中智学の造語であることにも触れてゐる[212]。今泉は元来、古典研究に従事する考証派国学者であつたが、神道・国学の重鎮となつてゐた大正十年以降、葦津耕次郎を介して出逢つた異色の神道家・鎮魂行法家川面凡児の学説と禊行とに影響を受け

て「宗教」性を深め、川面説を咀嚼、発展させて独自の霊魂観や宇宙観、国家観などを構築して行つた。[213]

また、國學院大學教授の河野省三は、昭和九年三月に発表した文章において、「近来、神ながらの道と皇道といふ言葉がすら〳〵と国民の口から出で、又頻りに筆にも書かれてゐるが、自然に、国体観念の高調した明治維新当時の国民思想が聯想される。あの頃と国家内外の事情が異なり、国民精神緊張の性質が違つてゐるだけに、是等の語と其の信念との背景を為してゐるところの気持が、日本魂から日本精神に、王政維新から、昭和維新といふ語によつて置替へられてゐるが、神国日本としての深い自覚が起つて来た点は、思想的に共通の力として注意すべきことである」と述べてゐる。[214] つまり、神道学者として社会の要請に応へようとする側面が大きかつたことが分かる。

一方、昭和研究会（近衞文麿の私的国策研究機関）にも関はつた慶應義塾大学教授の加田哲二は、軍部の唱導による革新政策を「全体主義の立場」としつつ、「国家主義とは、個人または個人群――例へば社会階級または社会層――の生活は、全体としての国家そのものに奉仕せらるべきであって、個人が単なる個人的価値のためにする生活を許容しないもの」と定義付けた上で、「日本国家主義の場合には、更らにその特殊性が添加される」として、「それは、神国日本の思想である。日本が他の国家と区別せらるゝ最大の特徴は、日本が神国でありこの神国の使命を世界に宣布するといふことである。この大使命のために、すべての者は、国家のために活動しなければならぬ。しかるに、日本内部の状態はかゝる大使命を遂行し得る条件を備へてゐない。軽佻浮華・腐敗堕落の風潮は全国民に侵浸し、今日にして、覚醒するにあらざれば、日本は衰退の外なしとするのである。かゝる国家主義的見地から、個人主義・自由主義・階級主義・国際主義が排撃せられ、国家活動の拡大・国家領域の拡張が主張せらるゝのである」と説明を加へ、「社会生活と人生と国家との複雑な関係に対する認識が不十分なものであって、個人生活と国家との関係を機械化するもので、批判の余地なしとしない」と述べてゐる。[215]

ここで筆者が想起するのは、神道人の葦津珍彦による「大正昭和の右翼在野神道」といふ議論であり、ここでいふ「右翼在野神道」とは、葦津が『国家神道とは何だったのか』で用ゐた表現である。[216] 葦津はまづ、大正時代における国内外の社会状況（国際情勢としては第一次世界大戦、ロシア革命、国内情勢としては、政党政治、「いわゆる大正デモクラシー」、社会主義の大衆化〔左傾〕、右傾右翼の抬頭）を踏まへながら、次のやうに説いた。

……右翼の集団や個人は、いずれも、幕末に国際危機を感じた尊王攘夷派に似ていて「神国思想」を共有していた。それは広義の神道思想と言い得るが、その精神系譜としては、水戸学的神道、平田神道、崎門の垂加神道、それに各流派の教派神道などに源流しており、なかには神仏習合の神国思想もあった。仏教右翼には日蓮系、禅の系統が多い。同じ神国思想と言っても教義は多彩雑多で統一がない。それでその組織も数百千に分れたのが当然であって、それは「神国思想」の精神運動としての統合ある形をとらないで、その時ごとの時局問題に即応しての政治的連合運動として発展して行った。それが右翼史の一特徴である。[217]

その上で葦津は、「戦前において、帝国政府から、もっとも苛烈な弾圧を蒙っていた時代の皇道大本教というものは、国際的にも右翼戦闘者の代表と公認されている内田良平と、もっとも深く心情的に結合した神道思想であった事実は、十分に注目さるべきである。世にいわゆる右翼ファッショの神道思想は、帝国政府の法令に基く神道――内務省神社局の国家神道の思想的敵対者であった、警察権力は、これを犯罪と断定した。この右翼流の神道思想と政府の国家神道との対決とその戦いと交錯とを無視しては政府の「国家神道が何であったか」は分らない」と問題提起をしてゐる。[218] 斯様な「神国思想」を持つ「右翼在野神道」の事例として葦津は、①内田良平の黒龍会・大日本生産党、出口王

仁三郎の皇道大本・昭和神聖会（内田良平と協力して設立）[219]を筆頭に、②血盟団（井上日召ほか）及び五・一五事件の首謀者（三上卓ほか）と今泉定助[220]、③神兵隊事件の首謀者（天野辰夫[221]・前田虎雄）と学生グループ（國學院大學の影山正治・中村武彦・毛呂清輝ほか）、④二・二六事件における青年将校の一部、⑤「二千人や三千人の信徒を集める右翼流の「神国思想」教団」＝教派神道＋他宗教、⑥「この大潮流を見てマスコミの文人も、心にもない「神国論」を書きまくった」＝マスコミ論調などを挙げてゐる。[222]

葦津は、「帝国政府の「国家神道」そのものが変ったのではなくして、当時の帝国政府をもって亡国的であると断定して、反政府の維新運動を展開した右翼の「在野神道」の抬頭の圧力があった。この在野の神道が、いかに帝国政府の体制権力に反抗し、政府によって弾圧されながらも、逆に、帝国政府へ精神的圧力として、社会影響力を示して行ったか――この複雑な思想史の解明なくしては「国家神道とは何だったか」は分らない」と述べてゐる。[223]つまり、当時において（或いはそれ以後現在に至るまで）、所謂「国家神道」研究の中で十分に検討されてゐなかつた「神国思想」的国体論を持つ右翼勢力＝「右翼在野神道」といふ視座を提供してゐるのである。

葦津がなぜ斯様に捉へるのかといふと、「当時の日本人が神道思想をもとめようとすれば、当然に明治十五年の「神社非宗教制度」を立てた国家神道以前の神道にさかのぼるか、宗教的教派神道およびそこから岐れて成長して来た、神秘主義的神道、右翼在野神道――いずれにせよ「国家神道」の圏外に、その源泉をもとめるほかなかった」、さらには「戦時下の行政官僚は、どこの国でも、思想言論の統制を欲するが、日本も勿論例外ではなかった。キリスト教や仏教等の宗教に対しても、地上国家日本国家主義との協力を要求して、ある程度の目的効果をあげた。しかし、神道の雑多な信条諸説を、国家権力で、「帝国政府の法令」によって、統一し統制しようとの試みは、在野の反政府者の抵抗で最後まで成功しなかった」からである。[224]因みに、葦津が挙げた国家権力による統制と反政府者の抵抗の具体

例は、東条英機政権における宮内省掌典・星野輝興の統一的神学説に基づく神道説統制の失敗のことである。[25]

筆者は、この葦津珍彦の議論は、橋川文三が提起した「明治国家の伝統の構造変化と、明治＝大正期において拡大した社会的緊張の構造という要因が、「苦悩と法悦」を求めるカリスマ的形象への敏感さをひきおこしたものという仮設」（正統な明治国家解釈を否定する含みをもつ思想・運動といふ試験的仮設）と共鳴するものと考へる。[26]

それ故今後、戦前と戦後で大きく意味を異にするためどうしても焦点が絞りにくい「超国家主義」といふコトバを前提として論ずるよりも、恐らく橋川が当時の人々のリアリティを求めて「超国家主義」論から移行した「昭和維新」論と葦津のいふ「右翼在野神道」論が交差する地点、即ち昭和戦前期において、日本の「神国思想」を前提として活動した宗教的諸勢力やその信仰・思想圏を対象とした上で、当時における現実の国家の在り方を「改造」する方向性とのダイナミックな絡み合ひを検討する必要性があると思はれる。

註

（1）山口輝臣「アナクロニズムはどこまで否定できるのか―歴史を考えるコトバ―」（東京大学教養学部歴史学部会編『東大連続講義　歴史学の思考法』岩波書店、令和二年）を参照。

（2）丸山眞男「超国家主義の論理と心理」（『世界』昭和二十一年五月号）。

（3）栄沢幸二『日本のファシズム』（教育社、昭和五十六年）二〇五頁。

（4）安部博純『日本ファシズム研究序説』（未來社、昭和五十年）三三〇頁。

（5）前掲安部博純『日本ファシズム研究序説』三三〇頁。

(6)　山口定『ファシズム』（岩波書店、平成十八年）一九六、一九七頁。
(7)　D・C・ホルトム著（深澤長太郎訳）『日本と天皇と神道』（逍遥書院、昭和二十五年、原書はMODERN JAPAN AND SHINTO NATIONALISM, The University of Chicago Press, 1943, second edition 1947.）。D・C・ホルトムについては、菅浩二「D・C・ホルトムの日本研究とその時代―State Shinto 措定の目的を探る―」（國學院大學研究開発推進センター編〔阪本是丸責任編集〕『近代の神道と社会』弘文堂、令和二年）を参照。
(8)　前掲安部博純『日本ファシズム研究序説』三一八頁。
(9)　前掲安部博純『日本ファシズム研究序説』三一六、三一七頁。
(10)　「国家神道（神社神道）ニ対スル政府ノ保証、支援、保全、監督及弘布ノ廃止ニ関スル覚書」（『日本管理法令研究』第一巻第六号、昭和二十一年九月一日）。
(11)　大澤真幸『近代日本のナショナリズム』（講談社、平成二十三年）六二頁。
(12)　前掲安部博純『日本ファシズム研究序説』三一〇、三二四、三三四、三六二頁。
(13)　ピエール・ラヴェル「「ファシズム」という語を日本のウルトラナショナリズムに適用しないことについての簡潔な説明」（『人文研究　大阪市立大学文学部紀要』第四八巻第六分冊、平成九年）。
(14)　大熊平城「超国家主義か?―日本のナショナリズム再考―」（『國學院雑誌』第一〇三巻第五号、平成十四年）。
(15)　安田浩・源川真希編『展望日本歴史一九　明治憲法体制』（東京堂出版、平成十四年）一〇頁。
(16)　伊藤隆『歴史と私―史料と歩んだ歴史家の回想―』中央公論新社、平成二十七年）八六頁。
(17)　前掲安部博純『日本ファシズム研究序説』三二二、三二三頁。
(18)　福家崇洋『日本ファシズム論争―大戦前後の思想家たち―』（河出書房新社、平成二十四年）を参照。
(19)　釘本久春「超国家主義という言葉」（『現代の日本語―その状態と問題―』古今書院、昭和二十七年）五四～五八頁。
(20)　花田清輝「ウルトラの意味」（橋川文三編『現代日本思想大系三一　超国家主義』筑摩書房、昭和三十九年、月報）。
(21)　藤田大誠『近代国学の研究』（弘文堂、平成十九年）、同「「国家神道」概念の近現代史」（山口輝臣編『戦後史のなかの「国家神道」』山川出版社、平成三十年）。

(22) 前掲丸山眞男「超国家主義の論理と心理」。
(23) 上山春平『日本のナショナリズム』（至誠堂、昭和四十年）一二二頁。
(24) 橋川文三「昭和超国家主義の諸相」（前掲橋川文三編『現代日本思想大系三一　超国家主義』）。
(25) 丸山眞男『増補版　現代政治の思想と行動』（未来社、昭和三十九年）四九五頁。
(26) 前掲橋川文三「昭和超国家主義の諸相」七～九、二六、二七、五七、五八頁。
(27) 松本健一「私家版辞典　超国家主義」（『朝日新聞』昭和五十九年十二月七日夕刊）。
(28) 片山杜秀『近代日本の右翼思想』（講談社、平成十九年）一八～四三頁。
(29) 伊藤隆『昭和初期政治史研究―ロンドン海軍軍縮問題をめぐる諸政治集団の対抗と提携―』（東京大学出版会、昭和四十四年）三八九、三九〇頁。
(30) 吉本隆明「日本のナショナリズム」（吉本隆明編『現代日本思想大系四　ナショナリズム』筑摩書房、昭和三十九年）三〇頁。
(31) 福家崇洋『戦間期日本の社会思想―「超国家」へのフロンティア―』（人文書院、平成二十二年）一七頁。
(32) 前掲橋川文三「昭和超国家主義の諸相」一一、三二頁。
(33) 前掲橋川文三「昭和超国家主義の諸相」二五、三〇頁。
(34) 前掲橋川文三「昭和超国家主義の諸相」五五、五六頁。
(35) 木村時夫『日本ナショナリズム史論』（早稲田大学出版部、昭和四十八年）一一九、一二〇頁。
(36) 中島岳志『朝日平吾の鬱屈』（筑摩書房、平成二十一年）、同『血盟団事件』（文藝春秋、平成二十五年）、同「親鸞思想はなぜ超国家主義へと接続したのか」（『浄土真宗総合研究』第九号、平成二十七年）、同『アジア主義―西郷隆盛から石原莞爾へ―』（潮出版社、平成二十九年）、同『超国家主義―煩悶する青年とナショナリズム―』（筑摩書房、平成三十年）、島薗進・中島岳志『愛国と信仰の構造―全体主義はよみがえるのか―』（集英社、平成二十八年）を参照。
(37) 畔上直樹「「村の鎮守」と戦前日本―「国家神道」の地域社会史―」（有志舎、平成二十一年）、同「大正維新における「国家ノ宗祀」神社観―朝日平吾をてがかりに―」（『國學院雑誌』第一二〇巻第一一号、令和元年）、大谷栄一「超国家主義と日蓮主義―カルトとしての血盟団―」（竹沢尚一郎編『宗教とファシズム』水声社、平成二十二年）。

(38)　玉置文弥「時代精神と宗教―超国家主義としての大本教―」（中島岳志・杉田俊介責任編集『橋川文三―社会の矛盾を撃つ思想いま日本を考える―』河出書房新社、令和四年）。なほ、令和六年一月二十七日、独立行政法人日本学術振興会科学研究費助成事業（学術研究助成基金助成金）基盤研究（C）（一般）（令和五～七年度）「日本近代における「異端神道」の成立と展開の諸相」（研究課題／領域番号23K00104、研究代表者：斎藤英喜）第二回研究会（於佛教大学）において、オンライン参加した玉置文弥（東京工業大学大学院環境・社会理工学院博士後期課程）による藤田大誠「超国家主義と宗教」（島薗進・末木文美士・大谷栄一・西村明編『近代日本宗教史　第四巻　戦争の時代　昭和初期～敗戦』春秋社、令和三年）の書評報告があり、同じくオンライン参加した筆者はそれに対するリプライを行つた。

(39)　近江幸正「ファシズムと仏教―国家主義思想としての日蓮主義―」（中濃教篤編『講座日本近代と仏教六　戦時下の仏教』国書刊行会、昭和五十二年）、大西英充「超国家主義と法華経―北一輝を例に―」（『現代宗教研究』第四〇号、平成二十年）、西山茂責任編集『シリーズ日蓮第四巻　近現代の法華運動と在家教団』（春秋社、平成二十六年）、大谷栄一『日蓮主義とはなんだったのか―近代日本の思想水脈―』（講談社、令和元年）などを参照。

(40)　石井公成「親鸞を讃仰した超国家主義者たち（一）―原理日本社の三井甲之の思想―」（『駒澤短期大学仏教論集』第八号、平成十四年）、片山杜秀「写生・随順・拝誦―三井甲之の思想圏」（竹内洋・佐藤卓己編『日本主義的教養の時代―大学批判の古層―』柏書房、平成十八年）などを参照。

(41)　碧海寿広「超国家主義にみる仏教」（大谷栄一・吉永進一・近藤俊太郎編『増補改訂　近代仏教スタディーズ―仏教からみたもうひとつの近代―』法藏館、令和五年）一一三～一一六頁。

(42)　中島岳志『親鸞と日本主義』（新潮社、平成二十九年）二七五、二八二頁。

(43)　石井公成監修、近藤俊太郎・名和達宣編『近代の仏教思想と日本主義』（法藏館、令和二年）。

(44)　原誠『国家を超えられなかった教会―一五年戦争下の日本プロテスタント教会―』（日本キリスト教団出版局、平成十七年）、新野和暢『皇道仏教と大陸布教―十五年戦争期の宗教と国家―』（評論社、平成二十六年）、永岡崇『新宗教と総力戦―教祖以後を生きる―』（名古屋大学出版会、平成二十七年）、大澤広嗣『戦時下の日本仏教と南方地域』（法藏館、平成二十七年）、國學院大學研究開発推進センター編〔責任編集・阪本是丸〕『昭和前期の神道と社会』（弘文堂、平成二十八年）、江島尚俊・三浦周・松野智章編

『戦時日本の大学と宗教』（法藏館、平成二十九年）、藤田大誠編『国家神道と国体論―宗教とナショナリズムの学際的研究―』（弘文堂、令和元年）。

(45) 武田清子『土着と背教―伝統的エトスとプロテスタント―』（新教出版社、昭和四十二年）三一六頁。

(46) 西山俊彦『カトリック教会の戦争責任』（サンパウロ、平成十二年）二五頁。

(47) 林尚之「昭和初期の超国家主義思想における天皇と社会―田中智学と里見岸雄の社会改造思想を中心にして―」（住友陽文・林尚之編『近代のための君主制―立憲主義・国体・「社会」―』大阪公立大学共同出版会、令和元年）。

(48) 前掲橋川文三「昭和超国家主義の諸相」五七、五八頁。

(49) 橋川文三『近代日本政治思想の諸相』（未來社、昭和四十三年）三八六頁。

(50) 橋川文三「昭和維新の論理と心理」（橋川文三・松本三之介編『近代日本思想史大系4　近代日本政治思想史Ⅱ』有斐閣、昭和四十五年）。

(51) 橋川文三『昭和維新試論』（朝日新聞社、昭和五十九年）五、一四頁。

(52) 橋川文三著・筒井清忠編・解説『昭和ナショナリズムの諸相』（名古屋大学出版会、平成六年）六九、七〇、二八二頁。

(53) 中島岳志「超国家主義と日蓮思想―最後の高山樗牛―」（上杉正文・末木文美士責任編集『シリーズ日蓮第五巻　現代世界と日蓮』春秋社、平成二十七年）一五五頁。また、前掲大谷栄一『日蓮主義とはなんだったのか―近代日本の思想水脈―』一〇八～一二三頁も参照。

(54) 高山樗牛「日蓮上人と日本国（日蓮上人の真面目。を見よ）」（『太陽』第八巻第九号、明治三十五年）。なほ、高山林次郎著、齋藤信策編『樗牛全集　第四巻　時勢及思索』（博文館、明治三十八年）には、「日蓮上人と日本国（日蓮上人の真面目を見よ）」として掲載されてゐる。該当部分は九一五、九一七、九一八頁。

(55) 「樗牛雑記」（姉崎正治編『樗牛全集補遺　第壹』樗牛会、明治三十九年）八五頁、「卅五年三月十日（鎌倉長谷より同要山なる田中智学氏へ）」（高山林次郎著、齋藤信策編『樗牛全集　第五巻　想華及消息』博文館、明治三十九年）四四三―四四六頁。なほ、鹽田良平「高山樗牛―浪漫主義私見・第六―」（『明治文学』第二輯、昭和九年）も参照。

(56) 前掲高山樗牛「日蓮上人と日本国（日蓮上人の真面目。を見よ）」。前掲『樗牛全集　第四巻　時勢及思索』九一九、九二二頁。

(57) 山月生「如是観世相、（政治小説と題材の撰択）」（『日米通商大日本』第三巻第三号、明治三十三年）。また、明治三十五年三月十八日発行の書籍で「ソクラテス流の哲学の中心的原則に反対したる超国家的哲学（ストア哲学及ひ江ピクルス哲学の如き）」との表現がある（浮田和民解説『ボサンケー氏国家哲学』東京専門学校出版部、明治三十五年、一一、一二頁）。

(58) 石川喜三郎「井上哲次郎氏の理想教を評す（青年会九月例会の講演概要）」（『正教新報』第五二六号、明治三十五年）。

(59) 日蓮の〈国家的／超国家的〉性格の議論については、例へば、山川智應「日蓮聖人の人格の多方面（一橋日蓮讃仰会発会式講演の一節）」（『法華』第一巻第八号、大正三年）を参照。

(60) 正岡藝陽『人道論』（嵩山房、明治三十八年）九三頁。

(61) 寺内子誠『婦人と文学』（文学同志会、明治三十八年）三五頁。

(62) 南弘編『国家学』（博文館、明治三十九年）一六七、一六八頁。

(63) 小泉要智『聖日蓮の文学観』（須原屋、明治三十九年）一八〇頁。

(64) 大橋敏郎『日蓮主義』（仏教図書、明治四十一年）一二七、一四〇頁。

(65) 清水梁山『日本の国体と日蓮聖人―一名、王仏一乗論―』（慈龍窟、明治四十四年）五、一五頁。清水の見解を継承したものとしては、柴田一能『大正の青年と日蓮主義』（日蓮主義修養叢書刊行会、大正六年）一六九頁、藤原次郎「日蓮主義と日本精神」（雄山閣編輯局編『日本精神の研究』雄山閣、昭和九年）二二九頁などがある。

(66) 本多日生『国民思想講演集』（天晴会豊橋支部、大正二年）一八〇頁。

(67) 和田龍造「世界的宗教と国家（精神界七の一二より）」（『東西南北』第二巻第二号、明治四十一年）。

(68) 森川智徳「予が受けたる最近の教訓」（『信仰界』第二二巻第一号、明治四十二年）。

(69) 佐治實然「宗教と超国家」（『正教新報』第六四七号、明治四十年）。

(70) 谷本富『新教育の主張と生命』（六盟館、明治四十二年）二四三～二四五頁。

(71) 和田幽玄「天理教評論」（『幽玄遺響　前編』信の日本社、昭和十九年）二二七、二二八頁。明治四十一年一月、『中外日報』に掲載された。

(72) 浮田和民『人格と品位』（廣文堂書店、明治四十一年）六〇五頁。

(73) 山路愛山「俗人の信條」(『火柱』第一巻第一号、明治四十一年)。
(74) 村田勤『宗教改革史』(警醒社、明治四十二年) 五四五頁。
(75) 井上哲次郎「我邦宗教の革新」(『東亜の光』第五巻第四号、明治四十三年)。
(76) 村井知至『時代思想』(北文館、明治四十四年) 一一頁。
(77) 境野黄洋「宗教の権威」(『新仏教』第一三巻第四号、明治四十五年)。
(78) 有賀長雄「普遍思想と国民思想」(『時事評論』第七巻第八号、明治四十五年)。
(79) 内村鑑三『独立短言』(警醒社書店、明治四十五年) 五一頁。
(80) 遠藤隆吉編『社会学術語稿本』(社会学研究所、明治四十二年) 二四頁。
(81) 樋口秀雄「国際主義」(大日本百科辞書編輯部編『哲学大辞書　第二冊』(同文館、明治四十三年) 八一三頁。なほ、これより先の事例ではあるが、かかる文脈の訳語としての「超国家」は、「超国家的権能ヲ有スル機関ヲ創設」と記されてゐる「ストクホルム会議ニ提出セル独逸社会民主党ノ覚書(一九一七年六月十六日「フオアウエルツ」紙所載)」(『外事彙報』第八号、大正六年八月)、「超国家的権威」と表記された「協商列国労働党及ヒ社会党会議ノ宣言」(『外事彙報』第五号、大正七年五月) などのやうに使用されてゐる。
(82) 昭和初年においても、例へば、「イエスに於いて超国家主義 (Super-nationalism) は初めて徹底した」(今中次麿『政治思想史上巻』(岩波書店、昭和二年、一八八頁) や「超国家主義 Supernationalism は宇宙主義 Universalism の一種であつて、利己主義と、軍国主義を排斥し、国際社会協調主義を鼓吹せんとするのである」(三上正毅「新独逸 (エルンスト・イエック著) —Ernst Jaeckh：The New Germany. Oxfod University Press. 1927. —」『日本読書協会会報』第八六号、昭和二年) といふ表現が見られる。
(83) 瀧浦文彌「宗教々育の意義」(『開拓者』第八巻第七号、大正二年)。
(84) 桑土虎角「念仏者」(『信仰界』第二七巻第二号、大正三年)。
(85) 池田立基「国民思想の統一」(『明治聖徳記念学会紀要』第二巻、大正三年)。
(86) 亘理章三郎『国民道徳序論』(金港堂書籍、大正四年) 九八頁。
(87) 永田秀次郎『平易なる皇室論』(敬文館、大正十年) 一二三、一二四頁。なほ、昭和戦前期に入つても、殆ど同趣旨の議論はなさ

れてゐる（清原貞雄『日本国民の精神』（明治図書、昭和六年、六六、六七頁）。

(88) 加藤玄智『神道の宗教学的新研究』（大鎧閣、大正十一年）四二、四三頁。

(89) 石川喜三郎「欧洲大戦乱と我が宗教家の態度」（『正教時報』第五巻第六号、大正五年）。

(90) 濱梧蔭訳述「超国家と恒久の価値」（『六大新報』第六九五、六九七、六九八、七〇〇号、大正六年）。

(91) 前掲濱梧蔭訳述「超国家と恒久の価値」。

(92) 前掲濱梧蔭訳述「超国家と恒久の価値」。

(93) 松浪仁一郎「国際聯盟に就て」（『有終』第六九号、大正八年）、シスリーハツドルスン「超国家か、政府聯盟か、人民聯合か」（『国際聯盟』第一巻第五号、大正十年）、島田三郎「国際聯盟雑感―正解平和に必要なる道徳―」・三浦彌五郎「国際会議所感」（『国際聯盟』第一巻第六号、大正十年）、塚本毅「国際聯盟を超国家と観る法理論に就て」（『国際知識』第三巻第四号、大正十二年）、恒藤恭『国際法及び国際問題』（弘文堂書房、大正十一年）二二七頁、国際聯盟協会編『国際聯盟と世界の平和』（社団法人国際聯盟協会、大正十四年）二三八、二三九頁などを参照。

(94) 実際には第二次世界大戦後に登場する表現の「スープラ・ナショナリズム」としての「超国家主義」については、柴田忠作「スープラナショナリズム（Supra-nationalism）の可能性について」（『文明』第二〇号、昭和五十二年）、カール・クリストフ・シュバイツァー「EC統合問題とその国際的影響―将来性ある地域主義―」（『アジア時報』第八巻第一一号、昭和五十二年）、村井吉敬『スラウェシの海辺から―もうひとつのアジア・太平洋―』（同文館書店、昭和六十二年）一七九頁、下平雅人「九六年マーストリヒト条約見直しのポイント―EU政治機構とその改革の論点―」（『富士総研論集』第二〇号、平成七年）、関下稔「二一世紀の透視図―現代世界経済を鳥瞰する―」（『立命館国際研究』第一七巻第三号、平成十七年）などを参照。

(95) 稲葉君山『太平洋会議と支那』（世界思潮研究会、大正十年）三四頁。

(96) 田崎仁義『支那改造論　附日支共栄と文化方策』（同文館、大正十五年）一二三頁。また、昭和戦前期でも、丹羽正義『現代支那の性格』弘文堂書房、昭和十五年）に「超国家的社会及び文化」（四九頁）と表現されてゐる。

(97) 永富守之助「現代の超国家的聯合運動の一支脈としての汎亜細亜運動」（『国際知識』第六巻第一〇号、大正十五年）。

(98) 石坂養平「現代の超国家的傾向に就て」（『日本及日本人』大正十三年二月十五日号）。

(99) エンツォ・トラヴェルソ著、柱本元彦訳『全体主義』（平凡社、平成二十二年）二八頁。
(100) 吉田静致『道徳の根本義（同円異中心主義）』（大日本学術協会、大正六年）五頁。
(101) 宮本盛太郎『宗教的人間の政治思想―軌跡編　安部磯雄と鹿子木員信の場合―』（木鐸社、昭和五十九年）一一九～一二三頁、前掲福家崇洋『日本ファシズム論争―大戦前後の思想家たち―』一七〇～一七三頁。
(102) 鹿子木員信「超越的国家主義―軍国主義＝帝国主義―」（『中外新論』第二巻第二号、大正七年）。
(103) 鹿子木員信『世界革命』（全国青年同志会出版部、大正九年）一〇頁。
(104) 前掲鹿子木員信『世界革命』一五頁。
(105) 長谷川萬次郎『現代国家批判』（弘文堂書房、大正十年）一一頁。
(106) 前掲長谷川萬次郎『現代国家批判』一二六、一二七頁。
(107) 前掲長谷川萬次郎『現代国家批判』五一～八三、二四七～二六九頁。
(108) 前掲橋川文三「昭和超国家主義の諸相」一〇頁。
(109) 土谷忠治「教育と宗教（承前）―《井上博士の説を評す》―」（『宗教』第三巻一八号、明治二十六年）。
(110) 大和田建樹『明治文学史』（博文館、明治二十七年）二〇八頁。
(111) 岩野泡鳴『新自然主義』（日高有倫堂、明治四十一年）二二三、二二四頁。
(112) 本間久雄「高山樗牛論」（『早稲田文学』第五〇号、明治四十三年）。
(113) 海老名弾正「超国家の権力」（『新人』第一九巻第一一号、大正七年）。
(114) 前掲海老名弾正「超国家の権力」。
(115) 深作安文『外来思想批判』（右文館、大正八年）二一、二二頁。ただ、深作は続いて「序に神道家に就いて言はうに、今日、神道家は其の職制上、同胞の実生活には頻と関係しない。只だ静に神社に奉仕するのみである。我国に於て神道のみは純なる国民的信念の上に立つて居るものでありながら、国民の実生活と懸け離れて居るといふのは、如何にも道理のないことである」と述べ、「今日の仏基二教も亦神儒二道も」、即ち日本の「宗教者」は国民思想涵養の能力を欠いてゐると批判してゐる（二二頁）。
(116) 中島重「人格の超国家性」（『新人』第二一巻第四号、大正九年）。

(117) 佐藤鐵太郎述・野畑一男編『剛健主義の日蓮』（小西書店、大正八年）一四〇～一四二頁。
(118) 三宅雄二郎『独言対話』（至誠堂、大正八年）三七三～三八一頁。
(119) 三宅雪嶺「真善美日本人」（『日本現代文学全集2　福澤諭吉・中江兆民・岡倉天心・徳富蘇峰・三宅雪嶺集』講談社、四十四年）三〇九頁。同書原本は明治二十四年発行。
(120) 伊藤証信『百問百答　信仰問題』（丙午出版社、大正八年）二四〇、二四一頁。
(121) 月明（堀江秀雄）「超国家の運動」（『國學院雑誌』第二七巻第六号、大正十年）。
(122) 高畠素之『幻滅者の社会観』（大鎧閣、大正十一年）一三七～一四五頁。
(123) 高畠素之「国家主義」（『大思想　エンサイクロペヂア一九　社会思想』春秋社、昭和二年）二四八頁。
(124) 高畠素之『批判マルクス主義』（日本評論社、昭和四年）六七～七六頁。また、同『人は何故に貧乏するか』（政治批判社、昭和五年）二五、二九頁も参照。
(125) 里見岸雄『国体に関する疑惑』（里見研究所出版部、昭和三年）二一八～二二〇頁。
(126) 柳父悦三『果して救ふ途なきか―唯物的弾性理論より観たる不況の真因及其の匡救策―』（第三書房、昭和七年）一二二頁。
(127) J・M・ケインズ、大山巍訳「通貨の管理」（『日本読書協会会報』第一〇号、昭和六年）、吉田寛『ケーンズ金融理論と管理通貨』（森山書店、昭和九年）三六〇頁。
(128) 阿部市五郎『地政治学入門』（古今書院、昭和八年）二一六頁。
(129) 田中耕太郎『世界法の理論』第三巻（岩波書店、昭和三年）六六三頁。
(130) 三宅雪嶺「超国家的の二大組織」（『東大陸』第一四巻第一一号、昭和十一年）。
(131) 山内義雄『岩波講座　世界文学　現代文学の諸傾向　詩』（岩波書店、昭和八年）二三頁。
(132) 樋口長市『現代教育学大系　原論篇　第二二巻　比較教育制度論』（成美堂書店、昭和十一年）一一頁。
(133) 出隆「コスモポリテースの倫理思想」（『岩波講座倫理学』第九冊、岩波書店、昭和十六年）六四頁。
(134) 佐藤直助「切支丹時代の宣教師と幕末の宣教師―その超国家性と特定国家性に就いて―」（『日本諸学振興委員会研究報告』第一七篇、昭和十七年）。

(135) 陸軍省新聞班編『躍進日本と列強の重圧』（陸軍省新聞班、昭和九年）七六頁。
(136) 長澤九一郎『祭政一致只管なる御親政』（良民意識研究会、昭和十年）七七頁。
(137) 長野敏一『欧米に於ける超国家勢力の研究』（有精堂出版部、昭和十九年）四、五頁。同「国際政治単位としての超国家巨大資本国―国家単位的外交評論の不備を匡す―」『国際評論』第八巻第四号、昭和十八年）も参照。
(138) ルーデンドルフ、鹽津誠作訳「この次ぎの世界大戦（ルーデンドルフ将軍著）」（『日本読書協会会報』第一一号、昭和六年）は、冒頭から「一八七一年ドイツ帝国創造後、特に一八八九年パリに於いて、フランス革命の祝賀された後、ユダア人の最高幹部（Inner Jewish（irecle）フリーメーソン、ローマ教会の領袖、財界に於ける彼等の資本的代表等よりなる超国家勢力は、彼等の目的を達する為め、一九一四―一八年の世界戦争を、齎らすべく準備しつゝあつた」（原文ママ）と記してゐる。
(139) 栗原古城「赤化せるメキシコ（マアコツソン著）―Isaac F. Marcosson：Mexico. The Saturday Evening Post, Feb. 26th―April 16th, 1927.―」（『日本読書協会会報』第八一号、昭和二年）。
(140) 例へば、満鉄経済調査会編『一九三四年版　ソウェート聯邦年鑑』（日露通報社、昭和九年）における「一九三一年頃には、列国の間に反ソウェートブロック結成の運動が観取されたが、最近の資本主義の破局的経済恐慌は、ウルトラナショナリズムを醸成し、反ソブロックの危険は完全に消滅した」（八四頁）などのやうに使用されたのが昭和戦前期における「ウルトラナショナリズム」の用例である。
(141) 逢坂元吉郎「宗教の立場から　誤られたる教会観念」（『読売新聞』昭和四年三月十五日朝刊）。
(142) 鵜沼裕子「サクラメントと修錬――逢坂元吉郎の身体論に即して」（『神学』第五九号、平成九年）を参照。
(143) 小野村林蔵『歩道に立つ』（長崎書店、昭和十一年）二六～二九頁。
(144) 小野村林蔵『神社に対する疑義』（新星社、大正十四年）九、四〇、四一、四九、五〇頁。
(145) 小崎弘道『国家と宗教』（警醒社、大正二年）を参照。
(146) 金田隆一「小野村林蔵の人と思想―特に戦時中におけるキリスト教（プロテスタント）と国家神道の対立をめぐって―」（『苫小牧工業高等専門学校紀要』第二号、昭和四十二年）を参照。
(147) 田川大吉郎『国家と宗教』（教文館、昭和十三年）二一、六五、一九二頁。

(148) 葦津珍彦著、阪本是丸註『新版　国家神道とは何だったのか』(神社新報社、平成十八年)一三四頁。旧版は昭和六十二年に発行してゐるが、本稿では新版より引用する。
(149) ヨハネス・クラウス著(渡邊啓一訳)『教育原理としての皇道』(カトリック思想・科学研究所、昭和十年)三、一八頁。
(150) 田川大吉郎・沖野岩三郎『日本と基督教　神社問題』(教文館、昭和十四年)一四頁。
(151) 佐藤定吉『皇民信仰読本』(実業之日本社、昭和十三年)二〇二頁。
(152) 今井三郎『日本人の基督教』(第一公論社、昭和十五年)二九八頁。
(153) 赤江達也『矢内原忠雄―戦争と知識人の使命―』(岩波書店、平成二十九年)一五九～一六九頁。
(154) 矢内原忠雄「宗教改革論」(『矢内原忠雄全集　第十五巻　基督者の信仰第二』岩波書店、昭和三十九年)一二九～一四七頁、同「社会の理想」(『矢内原忠雄全集　第十八巻　時論Ⅰ』岩波書店、昭和三十九年)六七四～六八五頁。
(155) 宮澤英心『日蓮聖人の愛国心』(日宗唯一会、大正九年)二～四頁。
(156) 宮澤英心『現代人を救ふ宗教』(博文館、昭和五年)四八二、四九六頁。
(157) 暁烏敏「超国家的思想の方へ」(暁烏敏『老境の黎明』香草舎、昭和二年)四〇〇～四〇七頁。
(158) 尾崎行雄『回顧漫録』(岩波書店、昭和二十二年)一四〇～一五三頁。
(159) 前掲暁烏敏「超国家的思想の方へ」四〇七～四一〇頁。
(160) 前掲暁烏敏「超国家的思想の方へ」四一〇～四一九頁。
(161) 前掲暁烏敏「超国家的思想の方へ」四一七～四一九頁。
(162) 暁烏敏『日本精神』(香草舎、昭和五年)三頁。
(163) 暁烏敏『新日本の進路』(香草舎、昭和三年)二九、三〇、三六頁。
(164) 暁烏敏『国土の摂取と荘厳』(香草舎、昭和三年)一五六頁。
(165) 暁烏敏『古事記の世界』(香草舎、昭和六年)、同『聖徳太子奉讃』(香草舎、昭和六年)、同『親鸞聖人の信念の底に流るる神ながらの道』(香草舎、昭和九年)、同『神道と仏道』(香草舎、昭和十年)、同『神道・仏道・皇道・臣道を聖徳太子十七条憲法により語る』(香草舎、昭和十二年)、同『臣民道を行く』(一生堂書店、昭和十七年)、野本永久『暁烏敏傳』(大和書房、昭和四十九

年）など。以下の記述はこれらの文献に拠る。

(166) 椎尾辨匡「皇道仏教」（『日本精神叢説第四集　護国仏教』大倉精神文化研究所、昭和十三年）六二頁、古川英俊『布教資料第三輯　聖徳太子の日本大乗』（天台宗宗務本庁、昭和十七年）「はしがき」、佐々木憲徳『恩一元論—皇道仏教の心髄—』興教書院、昭和十七年）七頁などを参照。

(167) 「真宗教学懇談会記録」（『教化研究』第一四五・一四六号、平成二十一年）二七三～三一一頁。以下の記述は同記録に拠る。

(168) 金子大榮『正法の開顕』（大谷出版協会、昭和十七年）。

(169) 前掲金子大榮『正法の開顕』九〇頁。

(170) 前掲金子大榮『正法の開顕』九一、九二頁。

(171) 前掲金子大榮『正法の開顕』九五頁。

(172) 新野和暢『皇道仏教と大陸布教—十五年戦争期の宗教と国家—』（評論社、平成二十六年）一三五～一四五頁、前掲中島岳志『親鸞と日本主義』二二一～二七二頁。

(173) 務台理作「全体主義概論」（石原純・恒藤恭・三木清編『廿世紀思想　第八巻　全体主義』河出書房、昭和十四年）七頁。

(174) 高楠順次郎『道を求めて』（大東出版社、昭和十四年）一四二～一四七頁。

(175) 野依秀市「全体主義と仏教」（「仏教思想」編輯局編『前進仏教—日本仏教の再出発—』仏教思想普及協会、昭和十五年）。

(176) 高神覚昇『靖國の精神』（第一書房、昭和十七年）三八頁。なほ高神は、これより遡ること九年前の昭和八年五月には、マルキシズムとファシズムも中正にして妥当なイデオロギーではないと批判し、結局真理は両者の止揚にあるとして、「おもふにわが仏教は、超国家主義に立脚して、つねに高次的に国家を指導し、国家をして正法建設の浄土たらしめんとする。地上における真理の王国たらしめんとする。かの鎮護国家といひ、興禅護国といひ、立正安国といひ、王法為本といふ。一見いかにも極端なる国家主義を謳歌するがごとく感ぜられるも、事実けつしてそれは、全人類の福祉を無視せる排他的偏狭なるナショナリズムを高調するものではない。「今此三界皆是我有。其中衆生是吾子」の仏陀の金言をモットーとするものが、どうして自国の繁栄のみを念願して、他国の没落を祈念しよう？　他国の不幸に泣くをみて、どうして安如として対岸の火災視しえようぞ」（高神覚昇「仏教とファッショ運動」、同『真理を歩む』第一書房、昭和九年、一九一、一九二頁）と述べてゐた。

(177) 古川碓悟『躍進日本と新大乗仏教』（中央仏教社、昭和十二年）四八～五一頁。
(178) 普賢大圓『真宗の護国性』（明治書院、昭和十八年）二一六～二二六頁。
(179) 高神覚昇『宗教と青年』（潮文閣、昭和十八年）扉裏。
(180) 松永材『日本主義の哲学』（尚文堂、昭和四年）五四二頁、同「我が国体の本質」（『皇国時報』第五九一号、昭和十一年二月十一日）。藤田大誠「戦時下における英霊公葬運動と神仏抗争―日本主義の哲学者・松永材の神仏観を軸として―」（前掲國學院大學研究開発推進センター編〔責任編集・阪本是丸〕『近代の神道と社会』）、同「松永材の日本主義と英霊公葬運動」（『國學院大學校史・学術資産研究』第一六号、令和六年）を参照。
(181) 谷口雅春「常楽の宗教」（眞溪涙骨編『不惑の信念を語る』モナス、昭和十二年）。
(182) 嵐田榮助『徹底せる思想国防論』（太古史実研究会、昭和十一年）一〇二頁。嵐田榮助については、古山省吾編『両羽之現代人』（両羽研究会、大正八年）二四一～二四七頁にある「嵐田国粋印刷所・中村封筒部経営者、実業家嵐田栄助氏」の記述を参照のこと。
(183) 藤原明『幻影の偽書『竹内文献』と竹内巨磨―超国家主義の妖怪―』（河出書房新社、令和二年）二〇～二七頁。
(184) 前掲藤原明『幻影の偽書『竹内文献』と竹内巨磨―超国家主義の妖怪―』一九、七〇頁。
(185) 国立公文書館所蔵『地方教育行政組織運営法』所収各文書を参照。
(186) 「新教育方針中央講習会に於ける前田文部大臣訓示」（『終戦教育事務処理提要』第一輯、文部大臣官房文書課、昭和二十年）七六頁。
(187) 「教育者中ヨリ本業トシテノ陸海軍人タル経歴ヲ有スル者等ノ整理ニ関スル件」（前掲『終戦教育事務処理提要』第一輯）八四、八五頁。
(188) ニュース社編（終戦連絡中央事務局各省連絡官共同執筆）『聯合国日本管理政策』第一輯（ニュース社、昭和二十一年）、文部省官房宗務課監修、神社新報社編『神道指令の解説（附質疑応答、関係通牒）』（神社新報社、昭和二十四年）を参照。
(189) 『新教育指針　第一部　前ぺん（第一分冊）』（文部省、昭和二十一年）一三、一四、一八頁。
(190) 総司令部民間情報教育部宗教文化資料課編著・文部省宗教研究会翻訳『日本の宗教』（国民教育普及会、昭和二十三年）五八、二一一頁。
(191) 櫻井役『新日本の国民教育』（教学研究社、昭和二十一年）、金久保通雄・嶌信正共著『聯合国の日本管理方策』（ジープ社、昭和

二十一年）を参照。

(192) 中西重思『米国の日本管理政策―米国の輿論はどう主張するか―』（投資経済社、昭和二十一年）、豊澤登編著『戦後教育の動向―コンミュニティ・スクールへの発展―』理想社、昭和二十一年）を参照。

(193) 丸山眞男「新刊短評　J. A. Leighton, Social philosophies in conflict, 1937, 546p.」（『国家学会雑誌』第五二巻一〇号、昭和十三年）。

(194) 国立公文書館所蔵『地方教育行政組織運営法』「日本教育制度改革に関する極東委員会指令」。

(195) 鈴木英一『日本占領と教育改革』（勁草書房、昭和五十八年）二三五頁。

(196) エメリー・リーヴス、稲垣守克訳『平和の解剖』（毎日新聞社、昭和二十四年）一八一頁。

(197) 岳野慶作『基督教倫理叢書(1)　国際倫理　祖国と人類』（中央出版社、昭和二十二年）五三、七五頁。

(198) 和辻哲郎『ポリス的人間の倫理学』（白日書院、昭和二十三年）一五二頁。

(199) 平野義太郎『世界平和運動』（知識社、昭和二十四年）四〇頁。

(200) 中谷敬寿『法学概論』（三和書房、昭和二十五年）八二頁。

(201) 例へば、ロバート・A・フィアリ著、太平洋問題調査会編『日本占領―その成果と展望―』（弘文堂、昭和二十六年）においては、「日本の超国家主義的かつ軍国主義的諸団体、諸組織」（三六頁）の如く、「超国家主義」の表現のみが使用されてゐる。

(202) 河合榮治郎「日本における超国家主義の背景」（同『社会思想と理想主義』実業之日本社、昭和二十二年）三二九～三四四頁、また、同書の土屋清「跋」三四六～三四八頁。

(203) 前掲河合栄治郎「日本における超国家主義の背景」三二一頁。

(204) 玉城肇『やさしい日本社会史』（労働文化社、昭和二十三年）一四六頁。

(205) 森本正一『公安・警備警察原論』（立花書房、昭和二十四年）四〇頁。

(206) 廣池利三郎『哲学論文集　一』（哲学研究会出版部、昭和二十五年）三九頁。

(207) 曾根朝起『神社と国民性』（圖南閣、昭和十八年）一二六～一三一頁。

(208) 阪本是丸「日本ファシズム」と神社・神道に関する素描」（『國學院大學研究開発推進センター研究紀要』第六号、平成二十四年）。

(209) 里見岸雄『八紘一宇――東亜新秩序と日本国体』（錦正社、昭和十五年）三頁。

(210)「八紘一宇」といふ語をめぐる社会的・政治的・思想的展開については、黒岩昭彦『「八紘一宇」の社会思想史的研究』（弘文堂、令和四年）が詳しい。

(211)阪本是丸「昭和戦前期の「神道と社会」に関する素描――神道的イデオロギー用語を軸として」（國學院大學研究開発推進センター編〔責任編集・阪本是丸〕『昭和前期の神道と社会』弘文堂、平成二十八年）を参照。

(212)今泉定助『皇道の本義』（櫻門出版部、昭和十六年）三、一五九、一六三頁。

(213)『今泉定助先生研究全集　第一巻』日本大学今泉研究所、昭和四十四年）に収録された今泉定助に関する各論考や前掲藤田大誠『近代国学の研究』などを参照。

(214)河野省三『皇道の研究』（文学社、昭和十七年）四一、四二頁。

(215)加田哲二『日本国家主義の発展』（慶應書房、昭和十三年）九七、一〇一、一〇二頁。

(216)前掲葦津珍彦『新版　国家神道とは何だったのか』「十五　大正昭和の右翼在野神道」、「十六　戦中非常時の国家神道」一四〇～一五九頁。なほ筆者は、同書所収の藤田大誠「解題Ⅰ　「神道人」葦津珍彦と近現代の神社神道」において、この本が他の「国家神道」論とは一味違ふ点として、「十五　大正昭和の右翼在野神道」を挙げ、その課題提示の重要性に注意を促してゐる。なほ、葦津珍彦については、阪本是丸「神道・政教論解題」（葦津珍彦選集編集委員会編『葦津珍彦選集　第一巻　―天皇・神道・憲法―』神社新報社、平成八年、同論考は、「葦津珍彦と国家神道――『葦津珍彦選集（一）』神道・政教論解題――」と改題し、阪本是丸『近世・近代神道論考』弘文堂、平成十九年に所収）、藤田大誠「葦津珍彦」（井上順孝編『近代日本の宗教家一〇二』新書館、平成十九年）、同「葦津珍彦小論―昭和初期における一神道青年の軌跡―」（國學院大學研究開発推進センター編（阪本是丸責任編集）『昭和前期の神道と社会』弘文堂、平成二十八年）、同「葦津珍彦」（『戦後神道界の群像』神社新報社、平成二十八年）、同「葦津珍彦の政教論（上）（中）（下）」（『神社新報』令和五年九月四、十一、十八日）などを参照。

(217)前掲葦津珍彦『新版　国家神道とは何だったのか』一四〇頁。

(218)前掲葦津珍彦『新版　国家神道とは何だったのか』一四二頁。

(219)大本教（皇道大本）の研究は多いが、昭和神聖会に関する本格的考察は少ない。さしあたり、内田良平研究会編著『国士内田良平―その思想と行動―』（展転社、平成十五年）を参照。昭和神聖会副統管内田良平は、「茲に対外国是を樹立して皇道文明を宣布

するに至らば、国民も亦た之れと相応じて国家の為め信仰上須らく其の宗教を国教によりて綜合統一するの大覚悟を必要すべし。我が宗教家よ、既成宗教を信仰せる純真なる国民諸君よ。目を世界の大局に注ぎ、外国（引用者註・皇国）の大使命を達成する上に於て皇道惟神に帰一せよ。……既成宗教家並に信仰者よ。徹底せる国教の樹立には我が憲法に於て許させられたる信仰の自由を国民より奉還すべし。国民自ら既成宗教の偏心を捨て、皇道に帰一する所、一切の旧文明を浄化し新文明を作興する力を生ずるのである……国教問題の精細なる立論に至つては、出口王仁三郎氏全集皇道篇中の国教樹立論に尽くされて居る。吾輩は全然氏の説に同意なるものなれば、読者の参考として紹介し置くものである」と述べてゐる（「対外国是樹立の急務」『神聖』創刊号、昭和九年十月一日）。統管出口王仁三郎は、「頭山（引用者註・満）翁は竹製の刀を持ち乍ら巨巖を容易に切り割り其刃もこぼさず平然たり／内田良平翁は真剣を以て向ふ悪魔を寸断し、野間（引用者註・清治）氏は竹製の刀を以て豆腐を切り掌を傷けず、鈴木喜三郎氏は正宗を以て大根を切り、久原房之助氏は竹光を以て芋を切り、安達謙蔵氏は村正を以て敵を切り、床次竹二郎氏は切味の悪い鈍刀を所持するのみである。そして下位春吉氏は舌刀を揮つて乱麻を切り、余は愛善刀を以て天下の凶を斬る」との人物評を残す（「随筆」『神聖』第四号、昭和十年一月一日）。『神聖』裏表紙にはある時期、「日本よ生きよ／日本よ目覚めよ／日本の国体を深く認識せよ／日本は日本也／外国の教は無用也」とあつた。

(220) 今泉定助に関する研究としては、阪本是丸「大正期の神社界と今泉定助」（同『近世・近代神道論考』弘文堂、平成十九年）、昆野伸幸「日本主義の系譜―近代神道論の展開を中心に―」（『岩波講座日本の思想』第一巻、平成二十五年）、武田幸也『近代の神宮と教化活動』（弘文堂、平成三十年）第六章「今泉定助の皇道発揚運動」などを参照。

(221) 東郷茂彦『「天皇」永続の研究―近現代における国体観と皇室論―』（弘文堂、令和二年）第六章「上杉愼吉の系譜からみる天野辰夫の皇道・国体論」などを参照。

(222) 前掲葦津珍彦『新版　国家神道とは何だったのか』一四二頁。

(223) 前掲葦津珍彦『新版　国家神道とは何だったのか』一四五頁。

(224) 前掲葦津珍彦『新版　国家神道とは何だったのか』一四九、一五四頁。

(225) 佐野和史「昭和十七年の別天神論争」（『神道学』第一二九号、昭和六十一年）、菅浩二「神権政治と世俗的動員の間に―「国家神道」と総力戦―」（『國學院大學研究開発推進センター研究紀要』第二号、平成二十年）、昆野伸幸「近代日本における祭と政―国民

の主体化をめぐって―」（『日本史研究』第五七一号、平成二十二年）、神杉靖嗣「星野輝興・弘一の神道学説をめぐって」（前掲學院大學研究開発推進センター編（阪本是丸責任編集）『昭和前期の神道と社会』）などを参照。

（226）前掲橋川文三「昭和超国家主義の諸相」二七頁。なほ、橋川文三「日本保守主義の体験と思想」（橋川文三編『戦後日本思想大系七　保守の思想』筑摩書房、昭和四十三年）では、「葦津珍彦もまた保守派中の先鋭なポレミストである。一般の論壇に登場することは少ないが、「思想の科学」「不二」「神社新報」「新勢力」等の誌上にしばしば執筆し、とくにその天皇制論は、伝統的右翼者流の水準をこえたものとして注目される。その特徴は、天皇制の問題を、ヨーロッパ政治思想史の研究を背景とする比較制度論的見地からとらえようとするところにあり、いわば「国体論」の開かれた形態を追求するというものである」（四二頁）と評してゐる。同書には、葦津の「国体問答」（葦津珍彦『日本の君主制』新勢力社、昭和四十一年所収の「国体問答」全十二問より六問を抄録）を収録してゐる。『思想の科学』などを通しての葦津と橋川との実際の交流や関係性については、「国体論」に関はる論争など、別途述べるべき点がいくつもあるが、その詳細は本稿では措く。ただ、本稿の主題に関する点では、葦津珍彦『武士道―戦闘者の精神―』（徳間書店、昭和四十四年）所収論考「昭和維新の思想的諸潮流―橋本欣五郎、井上日召、北一輝―」の重要性とその初出（後者の原題は「昭和初期維新思想の諸流派」）が『新勢力』昭和三十八年七月号に掲載されてゐることを指摘するに留めておく。