

近代における在家知識人の法華経解釈

—法華会・小林一郎の事例—

大西克明

1. はじめに

明治初期における維新政府の神道国教化政策は仏教界に多様な影響を与えた。廃仏毀釈を契機とした仏教界の危機意識は、幕末期までの仏教の在り方に深い内省を与えることとなった。さらに、同時期に発生した「神仏分離」という観念は、神の領域と区別された「仏教」の内実を措定しなければならないという、近代に特有の思惟を生み出したといつてよいだろう。周知のように、強引とも受け止められた神道国教化政策は挫折し、その後の教導職体制（1872年）を経て、廃止（1884年）に至るまでの過程で、仏教界は自らの立場を探りながら、明治国家と共存する様式を手に入れていった。しかし、それは単に国家に寄生するものでなく、旧来の宗風を改善し、近代社会に相応しい組織原理や思想の在り方を独自に探究するものでもあった。例えば、出家者に強く依存する仏教から、在家者主体の運動（在家仏教運動）を創始する試みは、その特徴（本山末寺制に基づかない在家講としての組織原理）を典型的に示していたといえるだろう。

ところで、在家者主体の運動には二つの方向性がある。一つには在家講の宗教運動化である。在家講には祈祷を核としたものから、一定の社会的ネットワークを構成し、同志的結合に基づき、組織的永続性の強いものまで特徴に幅があるが、後者ものが大規模化したものに法華系新宗教の先駆とされる本門佛立講がある。これは民衆を組織の担い手として認め、従来には見られなかった在家主義教学を生み出したものとして注目される。

二つ目の方向は、在家講の組織的拡大に基づくものではなく、在俗の知識人を中心として仏教の近代的で新しい在り方を追求しようとする思想運動である。これもまた、宗派の枠組でなされるものから、通仏教的なものまで幅があるが、共通しているのは新しい時代に適合する「仏教」とは何かを巡る思想的格闘が存在したところだろう。国家・社会にどのように関わるのか、貢献するのかといった思惟の典型は、田中智学（1861-1939）を嚆矢とする国体論的日蓮主義にみられる。

しかし、それと密接に関係しながらも、国体論的解釈とは位相を異にし、「仏教」とは何かを巡る思想解釈が在家知識人にみられる。本稿で取り上げる法華会は、日蓮主義の影響下の中で創始された在家（在俗）知識人の思想運動である。しかし、その内実をみれ

ば、国体論的解釈とは異なる側面があることに気づかされる。それは神仏分離以降の「仏教」の在り方を、西洋哲学との出会いの中で解釈し、「仏教」の独自性を明らかにしながらも、西洋哲学との共振性を意識し、従来とは一線を画した「生命論的な仏教解釈」（後述）が提示されたものであった。

本稿は、法華会の思想を検討し、上述した「仏教」の独自の理解の仕方を明らかにしようとする試みである。法華会は雑誌『法華』（1913年創刊）を中心とした思想運動である。雑誌に寄稿した人々は日蓮主義者が中心であったが、当時の知識人にも門戸を広げ、法華経や日蓮思想を当該社会にいかんにかに活現させるかを会の目的としていた。その法華会を担った中心人物として小林一郎（1876-1944）がいる。法華会の思想を小林に代表させることは必ずしもできないが、法華会における小林の影響は質量ともに重要で看過できるものではない。

さらに、『法華』に寄せられた小林の書論文は複数の単著として後に刊行され、広く読まれることになった。つまり、当時の知識人あるいは日蓮主義者の法華経解釈に重要な影響を与えていたと考えられる。よって、近代における法華経解釈の独自性について探求しようとする本稿の試みにおいて、小林一郎の言説を取り上げることは重要な意義があると思われる。以下、在家知識人の法華経及び日蓮理解に関する先行研究と法華会の概要を示し、その後、当該社会を理解する上で必要となる生命主義に関して論点を定めた上で、法華会の創始者の一人である小林一郎の言説を検討したい。

2. 先行研究と法華会の概要

2-1. 知識人と法華経に関する研究

近代日本における在俗（在家）知識人の法華経に対する解釈は、日蓮を媒介にしたものが質量ともに圧倒している。これは明治末から大正期にかけての日蓮主義の勃興と関連する。当時の知識人（論壇人や研究者）の法華経受容は、日蓮主義の枠の中でまずは評価されるべきであろう。しかし一方、法華シャーマニズムの影響を受けた民俗宗教（それは法華神道の伝統を受けたもの）も存在する。それらは神仏習合的な救済体系のなかで民衆に受容された側面が強い¹。近代法華思想の全体像を把持するには、民俗宗教的な側面は無視できない。これら全体像の把握を本稿は主題化しないが、知識人も何らかの形で民俗宗教の影響を受けていたのではないかと、とする仮説は維持しておきたい。

さて、知識人の法華経理解や日蓮受容に関する研究で嚆矢となったものとして、戸頃重基の研究がある²。さらに、大谷栄一は戸頃の研究を実証的に押し進め日蓮主義の全体像を俯瞰する中で、知識人の日蓮評価を検討している³。また近年では、磯岡哲也がキリス

1 蓮門教や霊友会系諸教団はその典型である。

2 戸頃重基『近代社会と日蓮主義』評論社（1971年）。

ト者や社会主義者の日蓮評価を論じ⁴、寺田喜朗は先行研究を整理しつつ高山樗牛と姉崎正治の日蓮論を検討している⁵。このように、知識人の日蓮受容や法華経解釈についての研究は、近年において進展しているといつてよい。だが、本稿で扱う法華会に関しては、戸頃重基と浜島典彦の研究を除き、殆ど見ることができない⁶。くわえて、戸頃の研究では法華会（そのなかでも小林一郎）は国粹的日蓮主義者と評価されており、小林一郎の言説を丁寧に分析したものとはいえない。他方、浜島は法華会の歴史を素描するなかで運動の特質を、在家主導であることと、知的に法華信仰を育んだことにあるとまとめている⁷。しかし、そこで法華信仰の特質について論究されることはなかった。よって本稿は、浜島の法華会の運動展開の研究を踏まえた上で、小林一郎の法華経解釈の特質について分析していきたい。

2-2. 法華会の概要

日蓮諸教団は伝統的に統一教団が形成され難く、統合の契機があったにせよ教理的差異（一致・勝劣）によって統一が妨げられる状態にあった。このような状態に対し、強力な団結のもとに日蓮門下の統一を企図しようと、顕本法華宗（かつての日蓮宗妙満寺派）の本多日生（1867-1931）は、1909（明治42）年に「天晴会」という団体を設立した。天晴会設立に先立ち本多は、1896（明治29）年に「統一団」を結成し、僧俗を問わない統一運動を開始していたが、妙満寺派中心の活動に限界が生じていた。そこで、日蓮宗（当時）に呼びかけて結成されたのが天晴会であった。会の幹事には、顕本法華宗僧侶に加え日蓮宗僧侶も含まれている。さらに、姉崎正治（東京帝国大学教授）や高島平三郎（東洋大学講師、後に同大学学長）といった在俗の研究者も幹事に含まれていた。

天晴会の主たる活動は雑誌の刊行（編集人は小林一郎）と講演会であった。しかし、浜島典彦によれば、天晴会は十年足らずで実質的活動が終焉したとされる。その理由は、会員に在家者が多く含まれていたにもかかわらず、運営主体が僧侶であり、かつ顕本法華宗が主導権を握っており、会内の団結が担保できなかったことが挙げられる⁸。このような状態下において、「法華会」が誕生したのである。その設立は1914（大正3）年であった

3 大谷栄一『近代日本の日蓮主義運動』法蔵館（2001年）、大谷栄一『日蓮主義とは何だったのか—近代日本の思想水脈』講談社（2019年）。

4 磯岡哲也「知識人の日蓮評価」西山茂編『シリーズ日蓮4 近現代の法華運動と在家教団』春秋社（2014年）139-163頁。

5 寺田喜朗「高山樗牛と姉崎嘲風—明治期アカデミシヤンの日蓮理解」西山茂編『シリーズ日蓮4 近現代の法華運動と在家教団』春秋社（2014年）164-195頁。

6 筆者はかつて創価学会の戸田城聖と小林一郎の関係を論じたことがある。拙著「日蓮系新宗教における生命主義的救済観の生成・展開・変容—創価学会における救済観の変遷」『東洋学研究』第47号（2010年）229-247頁、を参照。

7 浜島典彦「近代日蓮主義研究—法華会草創期の動向」『大崎学報』139号（1985年）74-89頁。浜島典彦「門下統合と日蓮宗—天晴会と法華会」日蓮宗現代宗教研究所編『日蓮宗の近現代—他教団対応のあゆみ』日蓮宗宗務院（1996年）143-164頁。

8 浜島典彦（1996年）151-152頁。

(なお1928年に財団法人化している)⁹。

法華会は天晴会の僧侶主導の運営を許容できないものと考え、在家主導による日蓮主義の宣揚を目的として開始されたものであった。設立時の幹事は天晴会の会員(在家)であった山田三良(東京帝国大学法学部教授)、矢野繁(元大審院判事)、小林一郎(日蓮宗大学林講師)の三名で、発起人19人は全て在家信者であった。主な活動は、月刊雑誌『法華』の刊行と講演会であった。雑誌には、編集主任の小林一郎を含め、田中智学、本多日生、山川智応、姉崎正治、妹尾義郎などが寄稿文や講演録を寄せている。雑誌『法華』は当時の日蓮主義者たちの思想発表の場であった。浜島は法華会及び『法華』の特質について、「大正的認識に立った日蓮主義による国民精神の作興」であり、在家主導による日蓮遺文、法華経講義への研鑽・活動を奨励する「知的信仰グループ」であったと評し、法華経を基盤とした国民精神作興という目的を基底に据えながらも、会員には拘束的なものを課さず、『法華』における論説は多様であったと述べている¹⁰。このように比較的自由的な言論空間において小林一郎は、『法華』創刊号(1914[大正3]年)から第31巻(1944[昭和19]年)までの約30年間に、約400本の寄稿文を掲載している。第31巻は彼の死去直前の刊行であった。その内容は、日蓮遺文講義や講演会記録、時局、信仰論、科学論、宗教と哲学の関連などであった。

2-3. 小林一郎の来歴¹¹

小林一郎は1876(明治9)年に、神奈川県横浜にて出生し、幼少期に和漢を学んだのち、1899(明治32)年、東京帝国大学文学部哲学科に入学し西洋哲学を専攻した。同学科を首席卒業後、東京帝国大学文学部講師、哲学館(現・東洋大学)講師を歴任し、1904(明治37)年に日蓮宗大学林(現・立正大学)教授に就任した。そして、就任を契機として学林長の小林日董の影響を受け、日蓮研究を開始した。このように、小林の研究基盤には西洋哲学があったことは注目される。事実、小林は1906(明治39)年に、処女作の『プラトーン』を富山房から出版している。小林は生涯に渡り約130冊の書籍を著している。だがその多くは日蓮思想や法華経思想に関するものであった¹²。

小林は日蓮宗大学林への奉職を契機に在俗の日蓮主義者の道を歩み始め、天晴会会員となった。その後、法華会の創設に加わったことは先述した。小林は法華会で論陣を張ったことから、日本主義的な日蓮主義者であったと評されることもある。しかし、西洋哲学を

9 なお、法華会発足から6年後には約4000名の会友が存在したとされている。小林一郎「無常の世か常住の世か」『法華』第7巻第2号(1920年)13頁。

10 浜島典彦(1985年)を参照。

11 小林一郎の略歴は、小林一郎『法華経大講座12』日新出版(1965年)237-238頁、を参照。

12 日蓮思想、法華経思想以外に、倫理学や心理学の書籍を四冊、芭蕉研究の書籍を四冊ほど著している。書籍の割合から考えても、小林のライフワークは日蓮思想、法華経思想にあったと考えてよい。

活用した彼独自の法華経解釈は、単に国粹的な読解に留まるものではなかった。

小林一郎の文献を解題した春日部伸昌が、「先生（小林一郎：引用者注）の西洋哲学殊にギリシア哲学的素養は数多くの著作の中に看取されるのであって、（中略）先生の法華経へのアプローチがいかにギリシア哲学的であるかを感じ取った人達も多いことであろう¹³」と述べているように、小林の仏教理解には、西洋哲学との関連性が濃厚に窺える。そのような読解は、西洋思想と法華経思想を結びつけたという点で、他の日蓮主義者とは異なるものであった。

法華会の幹事となった小林は、国内各地での講話や講演が多くなり、1922（大正11）年に中央大学教授（哲学担当）となってからも、その活動は続いていた。そして、1935（昭和10）年には、平凡社から『法華経大講座』（全13巻）が出版される（以後3年をかけて順次出版）。この講座本は当時のベストセラーとなり、小林の書物のなかで最も読了されたものとなった。もちろん、彼独自の法華経解釈がなされたものであった。では、小林の法華経理解の特質とは何であったか。結論を先取りすれば、それは生命主義的な解釈であったといえる。本稿では以下においてその特色を検討するが、単に「生命」という用語を使用しているかどうかではなく、生命主義なる思想が言説に含まれているか否かを検討していく。そのために、まずは生命主義について論究しておかねばならない。

3. 生命主義とは何か

3-1. 雑誌『法華』の目的

生命主義について論じる前に、法華会の目的について確認しておくことは重要であろう。というものの、以下に示す『法華』の「発刊の辞」に掲載された目的には、生命主義的要素が含まれていると思われるからである。

「西欧文明の輸入に力を用ゐ、専ら物質的方面の発展に腐心せる我が同胞は、其の多く自覚せざる間に、極めて不健全なる国風民俗を作り以て今日に及べるなり。¹⁴」

「最近西欧の大思想家として知らるゝ人々が、従来の哲学及び宗教に満足せずして、新たなる研鑽の上に打建てたる新学説なるもの（例えば独のオイッケンの如きもしくは佛のベルクソンの如き）も、要するに自然界の研究に専らなしり従来の学風を脱し、東洋流の思想に近づき来れるものに外ならず。¹⁵」

13 春日部伸昌「小林一郎先生著作目録および解題」小林一郎『法華経大講座12』日新出版（1965年）213-214頁。

14 『法華』第1巻第1号（1914年）、2頁。

15 同上、6頁。

「発刊の辞」をみると、科学へのアンビバレントな態度が確認できる。すなわち、西洋科学に起因した物質文明による日本民族の精神性の危機が謳われていると同時に、ドイツ観念論の流れを汲むオイケン（Rudolf Christoph Eucken.1846-1926）や、生命の流動性を重視する生の哲学者・ベルクソン（Henri Bergson.1859-1941）の動向にも着目しているのである。なお、オイケンもベルクソンも明治末に日本に輸入されていた。

ここから、法華会の特質の一つとして、科学万能主義を批判しつつも、最新の科学的知（ここでは「生の哲学」など）に積極的に応答し、法華信仰を基盤とした精神作興を図ろうとした点が挙げられる。換言すれば、「仏教」を解釈する際に、最新の科学知と何らかの応答をせねばならないとする態度が、法華会発足当初からみられたのである。西洋思想を批判しつつも、東洋思想（仏教）との親和性をみつけ、西洋思想は東洋思想に包摂されるものであるとの考えは、具体的には生命思想によって整合性が保たれるようになるのである。

3-2. 「生命」の文脈

「生命」（「いのち」や「せいめい」と呼ばれていた）という用語は、明治初期に "Life" の訳語として定着したといわれ、初出は1870（明治3）年、中村正直による『西国立志論』の訳出であったとされる¹⁶。当初は天賦人權論の文脈で語られ、「人生」という語感に近かった。明治初期に誕生していた保険会社が「生命保険」という名称に変更されたのが1881（明治14）年であり、これも「人生」や「寿命」という文脈で語られるものであった。

ところが、明治中期より、進化論、生体エネルギー還元論、神秘性を礼賛する象徴主義などと結びつき、物質と宇宙を貫く流れる実在として「生命」が言説化され、自然及び宇宙の実在にまで「生命」の意味範囲が拡充された。1893（明治26）年における北村透谷（1868-1894）の「内部生命論」では、「宇宙の生命」は人間の心の内奥で感じ取れるものと論じられている。つまり、宇宙と我の相即融合性を生命の用語で捉えようとする言説が、明治中期から後期に渡り、流布していったのである。

ここで確認すべきなのは、このような生命思想（北村透谷にみられる思想）は近世の自然形而上学（神性を内在的に把握する汎神論）とは異なり、近代人としての自我を定位する試みのなかで発生していることである。近代人としての自我（内面を持った個人）を希求すると同時に、自我を超越したところに顕現する宇宙生命との融合なのであって、基底には近代人としての自我欲求が潜伏していたとみてよい。ゆえに、生命主義は近代的な思惟の一形態であるといえよう。

16 鈴木貞美『生命観の探究—重層する危機のなかで』作品社（2007年）57-59頁。

鈴木貞美によれば、明治末から大正期にかけての生命言説（「大正生命主義」）は以下の特徴を持つという。①誰にでも実感できる「生命」を存在の根源・普遍的原理とする。②勇気と決断と運動を促し強い実行力をもたらす。③「生命」の自由な表現を求め創造性を重視する。④要素還元主義を取らず全体主義（ホーリズム）に向かう。⑤生命以外の原理を立てず、生命主義の内部で思想的課題を解決する、である¹⁷。鈴木は当時における文芸人（宗教者も含まれる）の言説を分析し、生命主義思想を定位した。彼は高山樗牛（1871-1902）や宮沢賢治（1896-1933）といった日蓮主義者の言説も検討し、そこに生命主義が見出されるとしている。このように、生命という用語は、明治末以降の思想界を理解する重要な概念とってよい。

その上で、本稿が焦点化したいのは、西洋思想との角逐のなかで法華経を理解しようとする小林一郎において、それがどのように現れているかである。その際、注意すべきは、「生命」の文脈である。「生命」の文脈は複数あり、時には「人生」「生活」という文脈で用いられることもあれば、物質や自然を貫く全体的なエネルギーとして「生命」を語る場合もある。事実、小林一郎の言説にもその混在が観察される¹⁸。よって、言説分析においては用語の出現率ではなく、文脈の読解が重要となろう。

3-3. 霊魂と生命

仏教者（在家仏教者を含む）が語る「生命」には、上述した文脈に加え、仏教に特徴的な課題が付きまとう。それは、霊魂の有無に関する事柄である。森章司によれば¹⁹、現代日本の仏教学者たちのなかには、仏教の説く輪廻や死後は単なる俗説で、真の仏教ではないとする者が多いという。このような立場は、近代になって受容された原始仏教研究の成果としての「無記」説に基づくと森は指摘している。そして、一部の例外を除き、仏教学者が輪廻・死後を否定する方向をとったのは1920年代であったとしている²⁰。無我説を前提とした輪廻の主体は何かという問いは、不可知論（無記説）を媒介に霊魂否定の見解を生み出す力学を持っていたといえよう。一方、輪廻する主体をどのように定位するかという課題も生み出される。つまり、無我の意味内容を、我執に囚われた自己を超えた何ものかとして措定し、それが、輪廻するという思惟である。これは単純な霊魂肯定説ではないが、輪廻を前提にしている点で、何らかの主体を想定せざるを得ない。このように考える

17 鈴木貞美による生命主義の特徴は、鈴木前掲書と共に、鈴木貞美編『大正生命主義と現代』河出書房新社（1995年）、鈴木貞美『「生命」で読む日本近代』日本放送出版協会（1996年）を参照。

18 例えば、「…の生命をこれに託す」という文脈で使用される「生命」は、「人生」や「寿命」という意味で用いられている（『信に入る道（下ノ一）』『法華』第3巻第4号、大正5[1916]年、14頁）。

19 森章司「死後はあるか—「無記」「十二縁起」「無我」の再考』『東洋学論叢』第30号（2005年）、180-158頁。

20 この点に関し、堀江宗正は輪廻・死後を認めない立場を「霊魂否定説」として捉え、生命主義は霊魂否定論をも包摂する指向性を持っていたと指摘している。堀江宗正「霊といのち—現代日本仏教における霊魂観と生命主義』『死生学・応用倫理研究』第20巻（2015年）195-235頁。

と、「靈魂否定説」と「靈魂肯定説」を同時に満たし、整合性を保たせた思想として「生命」言説があったと捉えることも可能である。

生命主義という思惟を背景に語られる「生命」は、自我でもあり同時に無我でもあるような何ものかを示す言質であったと仮説的に述べることは可能であろう。仏教者にとって「生命」というタームは、「靈魂」の有無を止揚させる効果があったと思われる。宇宙生命と相即融合することで、個性ある自我は溶解するが、機縁があれば宇宙生命との溶解が溶け、輪廻する主体として現象するといった思想は、その特徴を示しているといえるだろう。そして鈴木貞美が定位したように、宇宙生命それ自身は所与であり、創造性や活力の源泉であるとする生命主義の言説は、仏教における主体の在り方を問う試みと、親和性を有していたと考えられる。

『法華』創刊号は1913（大正2）年であった。この時期は、明治末からの生命主義の流行と、仏教学における無我と輪廻をいかに整合的に捉えるかという課題が生成してくる時期と重なる。さらに、国民精神作興の要請を背景に、西洋思想に基づく物質文明を乗り越え、東洋思想（法華仏教）を宣揚する方針を法華会は採用していた。このような要請に強く応答したのが、西洋哲学を修めた小林一郎であった。以下では、小林の言説を分析しながら、その特質について検討していきたい。

4. 小林一郎の法華経解釈

4-1. 科学観

まず、小林一郎における科学観を検討しよう。以下は、法華会創設の3年前に『大崎学報』に掲載された論文からの引用である。

「科学は充分尊敬しなければならないが、科学を以て覆いきれぬ大きな人生の全体を托すべき、聖者の教の貴さは決して真の光を減すべきもので無い。その光は今の科学的知識を十分に採り入れて新たに広宣布の道を開くことに依って、更に光彩を増すべきものを僕等は信ずる。兎にも角にも科学の力で自然界の種々の現象が研究せられた結果、そこに美しく整った法則の備わっていることも、廣大無辺の力が働いていて之を応用すれば人生に非常なる公益を与えるもの出ることも明瞭²¹」である。

科学で解明される自然界の諸法則は、廣大無辺の力を有しており、それを何らかの形で応用することが可能であると述べられている。小林の立場からすれば、法華信仰によって科学は応用されるとの指摘である。そして、物質文明偏重の西洋科学に対し、一定の危機

21 小林一郎「旧思想と新思想」『大崎学報』15号、1910年、55頁。なお、引用文に関しては旧字体を新字体に改めた（以下、同様）。

意識を共有しながらも、法華信仰を基盤とした科学的知識の活用は公益を与えると論じている。ここに小林の科学と宗教（法華信仰）の在り方が特徴的に示され、科学の領域と宗教の領域を峻別していることがわかる。ここには、科学一辺倒（西洋科学の礼賛）から宗教の領域（法華信仰）を固守しようとする立場が現れている²²。ところが、小林が自身の自然観に言及する際、西洋哲学が頻繁に参照されている。このあたりに、西洋哲学やそれに基づく科学的世界観へのアンビバレントな彼自身の態度が滲み出ている。

4-2. 自然観と万物法則観

小林は、西行や芭蕉の歌が好みで、しばしば論説に用いている。そこでは、自然の調和的美への賛嘆がみられる。それらは小林の直観による自然把握であったといつてよい。彼は以下の詩を発表している。

自然の歌の調べあり / これ小なる物の美 / これ小なる調の妙 /
宇宙の調和を我に示す²³

ここでいう「宇宙の調和」とは、科学的知識による自然界の諸法則を示すものではなく、彼の直観に根ざした自然把握であると思われる。しかし、小林は「宇宙の調和」について西洋哲学を用いて論証しようとする。自然観は以下のような万物法則観によっても示されている。

「万物に流転変化があることは事実であるけれども、その変化たるや勝手次第に変化するのではなくて、定まつたる経路により定まつたる法則によって変化していくので、変化を一貫したる不変の原理が厳存することを考えねばならぬ。²⁴」

「独逸のライプニッツが我がこの身を「小宇宙」と名けたのも道理のあることで、深く自らを省みる時には、大宇宙の存在し発展する所の理法と、我が一身の存在し活動する所の法則とが一致して居ることに気付かねばならぬことである。²⁵」

22 小林は、法華経を仏教の中核的思想であると捉えている。よって、彼のいう宗教（仏教）とは「法華経」のことを指している。小林の法華経観は以下の引用に明瞭に示されている。「大乘仏教、ことに法華経を中心とした教へは、此の世界の凡ての物、一粒の砂にも一葉の草にも佛性の具はつて居ることを認め、吾々の努力次第で此の現世に寂光の浄土を実現することの出来るという教えでありますから、真に現代の思想を指導し、科学をも哲学をも包含して人々の身心の活動に根底を与へるものは、此より外に無いのであります。」（小林一郎「日蓮主義より観たる露西亞」『法華』第4巻第12号[1917年]30頁）。

23 小林一郎「心の力」『法華』第1巻第2号（1914年）55頁。なお、「/」は改行を示す。

24 小林一郎「我が観たる日蓮主義」『法華』第1巻第2号（1914年）20頁。

25 小林一郎「信に入る道（下ノ一）」『法華』第3巻第4号（1916年）28頁。

前者の引用では、諸行無常を前提としつつ、変化を成り立たせる不変の原理の厳在を主張し、後者の引用では、ライプニッツを援用し、大宇宙と小宇宙の連関性について述べている。小林が宇宙（大宇宙）の法則性を語る際、しばしば引用するのは、プラトンやアリストテレス、ライプニッツである。また、その法則をエネルギーとして捉える際には、しばしばスペンサーが援用される。変化を成り立たせる不変の原理に対する説明では、縁起論が後景化し、究極的実在への言及が前景化してくる。その際、活用されたのがプラトンを嚆矢とするギリシア思想（イデア論）であった。ギリシア思想を援用しつつ、究極的実在（一切の根本）は法華仏教における「本仏」に収斂していくのである。彼にとって、ギリシア思想は本仏思想における永遠性と親和性を持つものであった。法華経講義（1935年）では、以下のように述べられている。

「いっさいの存在の源であるところの一つの根本的の大きなもの（中略）、これを仏教では『本仏』というのであります。（中略）シナの孔子が『天』といったのもこのことである。キリストが『神』といったのもこのことである。あるいは今科学者が『エネルギー』というのもこのことである。²⁶」

法華経の本仏思想は、小林のギリシア思想理解と共振し、永遠の理法として理解されていく。だが、仏教とギリシア思想とは一線を画する側面も存在する。以下、本仏観についてみていきたい。

4.3. 本仏観

小林一郎は、本仏の超越性について次のように述べている。

「天地万有の根本である所の唯一絶対の力が本佛である。此の本佛の廣大無辺の力は現れて凡ての事となり、凡ての物となるのであるから、たとへ如何に微細の物といえども其の中に本佛の貴い性質が宿って居るのである。²⁷」

「何物にも、本佛の力が宿り、又それと共に本佛の慈悲が宿ってゐるのであるから、自ら此の大いなる力に頼り、その救ひを得たいと望む心さへ起これば、如何なる小さい事を縁としてでも直ちに此の大いなる力に接することが出来るのである。²⁸」

26 小林一郎『法華経大講座 第2巻』日新出版（1964年、原著1935年）79頁

27 小林一郎「信に入る道（下ノ一）」『法華』第3巻第4号（1916年）24頁。

28 同上、26頁。

前者の引用は、超越的な本仏が万物に内在していることを示す。後者の引用では、本仏が大いなる我とされ、自己（小さい我）との相即性が認識され、さらに本仏は慈悲の力を有していると指摘される。自己は本仏を感得することで、大いなる力（慈悲の力用）を相即的に感じ取ることができるとする論理である。ここには、ギリシア思想とは一線を画する理法の把握が認められる。

「専心一意に此の七字を唱へる時には、之によって吾が心の戸が開けて、本佛の慈悲の力と吾が心と直ちに相接するのが功德である。²⁹」

「我より大いなる力を認め得るものは、即ちその大いなる力に同化することの出来るものである。³⁰」

では、本仏（大我）と自己（小我）の相即性はいかなる論理で結ばれているのか。前者の引用のように、本仏への接近は、妙法へ帰命する（七字の題目を唱える）ことで可能となる。後者の引用では、大我（大いなる力）への接近は本仏との同化を帰結することを示し、実践（信行体系）として提示されるに至っている。

4.4. 「生命」で語る法華経

さて、ここまでの引用は、1914（大正3）年から1916（大正5）年にかけての論考（注25の引用は除く）であり、「生命」という語彙は用いられていない。だが「生命」という用語を用いずとも、文脈を考慮すれば明治末から流行した生命言説と酷似していることがわかる。特に、本仏の超越性を大我と捉え、自己との相即的連続性を認めながら、本仏との融合、つまり小我が大我へと向かい、本来の自己が回復的に顕現するとする思惟は、伝統的な日蓮思想とは距離がみられる。例えば、当時の本門法華宗の公式教義の水準では、本尊護念の力と仏種成長の信力が和合することで、此土凡身が即身成仏することが説かれるが、本仏に対しての實在論的な説明にまでは至っていない。ましてや、本仏を生命の領域として言説化することはなかった³¹。

その後、生命主義の文脈で使用される「生命」という用語は、1935（昭和10）年以降に順次刊行された『法華経大講座』において頻繁に使用されるようになってくる。つまり、本仏思想を生命主義の枠で明確に論じているのである。以下の引用は、本仏思想に焦点が定まる法華経如来寿量品の講義の一部である。

29 同上、27頁。

30 小林一郎「大なる我、小き我」『法華』第3巻第3号（1916年）12頁。

31 本門法華宗の『本門法華宗概論』での教説を念頭に置いている。『本門法華宗概論』道善寺学舎（1940年）を執筆した泉日恒の言説を参照した（『泉日恒先生著作集第8巻』本門佛立宗〔1991年〕238頁）。

「その色々な仏様が現はれて来るといふのには、その一番根本に唯一の、永遠の生命を有つた仏様がなければならぬ。³²」

「仏といふものを今申したやふに絶対の大きな生命と考へますと、その仏といふ大きな生命の中に含まれて存在するのが、自然といふものであり、人生といふものであると、こういふ風に考へられて来る。³³」

前者の引用では、本仏を「永遠の生命」と記述し、後者の引用では「大きな生命」と言い換えられている。そして大いなる生命は永遠的であるが為に、死後の語られ方も生命主義的な方向へと向かう。

「死んで生命が消えるのではない。生命はズツと後の後まで続いて行く。さうすると前の世も長いし、後の世も長い。その間の現在の短い生命といふものは、この長い生命の一部分である。³⁴」

小林は靈魂に対して不可知論の立場を取らず、生命の永遠性と融合する自己の生命を提示する。にもかかわらず、個性ある靈魂が輪廻する靈魂肯定説に強く関わっているわけでもない。このような言説は、生命言説と靈魂観の特徴的な関わり合いを示している。自己(小我)が永遠の生命(大我)に融合することで、靈魂の個性はいかなる特性を有するかについては提示されていない。しかし、永遠の生命との融合を説くことで、靈魂否定論にもなっていない。この辺りに、生命主義的な靈魂観の特徴が現れているとあってよいだろう。さらに、小林の生命主義的な言説は、西洋哲学を包摂する論理でもあった。

「(カントやヘーゲルの「理性哲学」を述べた後：引用者注) 唯だ冷たい理ではない、温か味のある、生命のあるものであると、こういう風に考へて来る。そこでこの理という考へが更に一転しまして、これが大いなる『生命』であるといふ考へになる。一つの大なる生命である。その大きな生命の中に含まれて、吾々各自も生きて居るのだと考える。天地万有の総てが生きて居るのだから、その生きて居る中の一つの生き方として吾々も生きて居るのである。大生命の中に含まれたる吾々の生命である。(中略) そこで真の宗教といふものが、成立つのです。唯だこれを冷たい原理と思わない。³⁵」 [80-81]

32 小林一郎『法華経大講座第7巻』日新出版(1964年、原著1936年)、63頁。

33 同上、84頁。

34 同上、85頁。

35 同上、80-81頁。

法華経の本仏思想と西洋哲学の親和性を感じ取っていた小林にとって、両者の差異はどのように把握されていたのか。上記の引用はそれを示している。西洋哲学における理法は「冷たい理」であり、本仏思想における理法は「温かい生命」として理解され、さらに、両者の違いに即して哲学と宗教の差異を認めるのである。超越的な生命観は、温かみのある生命に包まれる感覚として小林には理解されていた。よって、法華経における本仏理解において、哲学（西洋哲学）は包摂される構造となるのである。生命は、宗教の領域に哲学を組み込ませるコンセプトとして用いられていたのである。

4-5. 国家観

ここまで、小林一郎の基本的思惟を検討してきたが、その応用として彼の国家間を一瞥しておきたい。法華会は日蓮主義に基づく国民精神作興を目的としていたため、国家との関係は避けて通れないものであった。

「国家危急の際に於いて、仏法を奉ずる者が如何なる決心を有するかを考へて見なければならぬ。既に縷々いった通り、仏法を奉ずる者は仏の心を以て其心をすべきである。されば、慈悲心を以て一切の人に対しなければならぬのである。たとへ自分の国がいかに大切であつても、他国に対して横暴の事をしかけて自分の国を盛にしようと望む筈は万々無い。(中略) 国は正法を基礎として治めらるべきものである。³⁶⁾」

このように、「正法」を基盤とした国家への献身を小林は説く。これは広義の日蓮主義に共通のものであるが、小林に国体論的な解釈は希薄である（道徳的な皇室尊崇はある）。むしろ、仏教の精神（正法）に則った国民道徳の向上に主眼があり、慈悲心の顕れをもって他国への対応を勧める穏便なものであった。もちろん、仏教の精神は、法華経における本仏思想を軸とするものであった。

5. 結語

以下、これまでの検討から小林一郎の思想の特徴をまとめておきたい。

従来、法華会の研究は、日蓮主義運動の枠の中で言及され、国粹主義的であるか否かを評する点に収斂されてきた。しかし、中核的論者である小林一郎の言説を分析することで、西洋物質文明を乗り越えんとする思想的営みであったことや、西洋哲学との対比から仏教を措定する試みであったこと、さらに、明治中期に生成し、大正期に定着した生命主義の思想を用いて、西洋哲学と伝統的な仏教解釈の両者を統合的に理解しようとする営み

36 小林一郎『佛陀の教』大雄閣（1928年）342頁。

であったことが判明した。そこには、小林一郎の個人的な来歴の要因が大きかった。そのため、他の日蓮主義者とは異なり国体論的な解釈は希薄となり、哲学的思索に重きが置かれる様相となっていた。

西洋哲学から出発した小林は、のちに日蓮主義者へと変貌していく。しかし、彼の仏教理解の仕方は、西洋哲学を媒介にしたものでもあった。彼の科学へのアンビバレントな態度は、仏教理解のために活用した西洋哲学を否定しきれなかったところに求められよう。そこで、小林が用いたのが生命思想であった。生命思想は、超越的な全体性（宇宙生命）と特殊な個人（小宇宙）の相即性を特徴とする。それは、西洋哲学における超越性の理法と仏教における本仏の永遠性との相性が良かった。むしろ生命思想の存在が、両者（西洋哲学と仏教）を矛盾なく接合させる機縁となった可能性すらある。おそらく小林一郎がとった論理展開は、西洋哲学と仏教を調停させる際の一つの典型であり、当時の法華信者以外の仏教理解にも通底する側面があるだろうが、この点は今後の研究に任せたい。

最後に、小林一郎の法華経理解が与えた影響について述べておきたい。彼の書物で最も読まれたものは、『法華経大講座』であった。その内容は、平易な文章で庶民がわかりやすい比喻が多用されるなど、一般読者を念頭に置いた内容であった。例えば、仏教系新宗教である創価学会の戸田城聖（1900-1958）は中央大学（夜間）で小林一郎の講義を受講していたし、戸田の法華経理解は小林のものを酷似している。また、立正佼成会の庭野日敬（1906-1999）は法華経を重視するが、その解釈は小林のものと強い相同性が観察される³⁷。

近代日本の新宗教には神道系・仏教系の区別にかかわらず一貫して生命主義的救済観³⁸が観察されるが、知識人の法華経理解にも生命主義的な指向性が濃厚にみられる事例として小林一郎は定位されるであろう。近代法華仏教史を概観する場合、小林一郎の法華経解釈は、知識人と新宗教つなぐ環でもあったのである。

キーワード

法華経、法華会、生命主義、在家知識人、小林一郎

37 管見では、庭野日敬と小林一郎の関係性は不明だが、間接的な影響は否定できないように思われる。

38 對馬路人・西山茂・島蘭進・白水寛子「新宗教における生命主義的救済観」『思想』No.665（1979年）92-115頁を参照。