

# Japanese New Religions and the Lotus Sutra

Katsuaki Ohnishi

In this paper, I discuss how Japanese New Religions (JNR) accept the Lotus Sutra. Generally, JNR are classified into Shintoism and Buddhism. In practice, however, it is difficult to divide them because many of JNR have elements of the syncretic faith [shinbutsu shugo]. In fact, there are several Shintoism-affiliated New Religions that emphasize the significance of the Lotus Sutra.

I compare three New Religions; REUYUKAI, Rissho Kosei-kai and SEICHO-NO-IE. As a result, the following was clarified.

JNR presents practices to believers based on ethics, altruism and humility in order to work through problems in life. Through these practices, believers engage in self-reformation.

The Lotus Sutra is accepted as the Buddhist scriptures through which to interpret these religious practices. In particular, the Lotus Sutra justifies equality, eternity, inclusiveness and altruism.

The Lotus Sutra has been adopted to sanctify the practice of human transformation.

# 日本新宗教と法華經

## — その受容の特性について —

大西克明

### 1. はじめに

19世紀半ば以降の日本社会に叢生した新宗教は、その教説の特徴から、広く神道系新宗教及び仏教系新宗教に類別されてきた<sup>1)</sup>。また、「民衆宗教」研究では、教説の倫理性が着目され、その脱呪術性と「心の哲学」の形成側面に、民衆の主体化を見出す試みがなされてきた<sup>2)</sup>。さらに、「新宗教」研究の場合、新宗教の特徴として、合理的な教説の形成と自律的な教団形成を認めながらも、呪術との連続性が観察されることが指摘されてきた。その延長線上に、諸宗教に通底する救済観の特徴として、生命主義（生命主義的救済観）を析出する研究もみられた<sup>3)</sup>。

このように、時期としては19世紀半ば以降に教団形態を採った宗教現象の解明は、幾つかの系譜に分けられるが、教理の差異を「神」、「仏」、もしくは「儒」に類別した上で記述をなしている点に共通性がある。

通底する救済観の析出は、神道系や仏教系といった「教理の差異」への還元を回避している点で注目されるが、その後の研究状況を俯瞰すれば、未だ、神道系新宗教や仏教系新宗教という類別概念が、自明に使用されているように思われる。

「神道」や「仏教」というカテゴリーそのものが、近代主義的な宗教研究の産物であるとの指摘<sup>4)</sup>があるにもかかわらず、新宗教研究において、それへの批判的考察が不十分であるように筆者には思われる。新宗教が近代以降の現

象として措定されてきたことで、「神仏分離」後の宗教現象分析のパースペクティブが踏襲され、未だ、その影響下にあることがその背景として考えられよう。

本稿は、日本の新宗教を、神道系や仏教系といった系統図に安易に収斂させるのではなく、「神仏分離」という視角に囚われない方向で、いかにして新宗教を把握するかという視点を前提に、日本新宗教における『法華経』の受容の特性を吟味していきたい。

しかしながら、これらの研究目的のためには、数多くの論点を検討しなければならないだろう。そのための準備として、小稿は、焦点を「法華系新宗教」に絞り、上述した問題関心に迫っていきたい。

## 2. 神仏分離と神仏習合

「神仏分離」と「神仏習合」の概念批判を行った鈴木正崇は、「神仏習合」は近代的概念であるとしている。つまり、1868（明治元）年の太政官布告「神仏判然令」によって、「神仏分離」が進んだと、近代日本宗教史では読解されるが、そもそも、「神仏分離」と「神仏習合」という対概念は、明治40年代に登場したとするのである。鈴木は、「神仏混淆」から「神仏判然」へという実態が、「神仏習合」から「神仏分離」へという理念や説明に切り替わり、神道の仏教に対する優越や、混交や習合を負の表象とする意味合いが含み込まれた<sup>5)</sup>と述べている。

「神仏判然」という行政命令を端緒とした、廃仏毀釈運動は周知のことであるが、その影響下に、「学知」としての神仏分離・神仏習合概念が形成され、さらに、神道優位や仏教墮落といった史観が生成したとするならば、実態と乖離した「神仏分離」概念が誕生した経緯は、慎重に考察されるべきだろう。

いずれにせよ、明治期以降に神仏が分離したのは行政的側面においてであり、実態としての庶民生活において、厳格な神仏分離がなされたという解釈は、新宗教の教理実態から考えても、肯首できるものではないだろう。

民衆宗教研究を包摂する形で立ち上がってきた新宗教研究は、アジア・太平

洋戦争後に進展した。その研究は、戦前における宗教行政による分類枠組から、自由になっていた。しかし、それ故に、教理の特性を詳細に分類するところから研究が展開していった。つまり、戦後の多彩な宗教運動を、それが影響を受けた教理の特質から分類しようとする試みなのであった。その分類の一つとしてあげられるのが「仏教系新宗教」であり、下位分類としての「法華系新宗教」である。

### 3. 法華系新宗教と『法華経』

日本の新宗教は、その歴史的経緯や教理特性により一般的に、神道系、仏教系、キリスト教系、諸教などに大別される。この分類は、分派などの歴史的経緯を主たる参照軸としている。下位分類として神道系は、国家神道系、教派神道系、大本系、天理教系、その他の神道系などとされる。仏教系は、法華系、日蓮宗系、霊友会系、日蓮正宗系、天台宗系、浄土系、浄土真宗系、真言密教系、禅系、その他の仏教系などとされる。

このような類型は、当該新宗教が、先行する宗教伝統から過分に影響を受けてきたとする想定に基づいている。その意味で、理念型として一定の有効性はあるだろうが、教えの内実まで踏み込んで考察するならば、歴史的影響関係のみによって、単純に分類できるものではないだろう。

そもそも、神道系及び仏教系という、最上位の分類においても、その根拠は脆弱であるように思われる。というのも、教理上、神仏は容易に区別できないからである。神道系で観音信仰や弥勒信仰が説かれ、仏教系においても、勧請された守護神が、神道系の神々と容易に区別できない場合もある。

日本中世における「神仏習合」「神仏混淆」概念を安易に適応することには慎重であるべきだが、新宗教の教理を観察する場合、神仏が連関し合って民衆に尊崇されている実態は考慮せねばならない。つまり、民衆レベルで展開する新宗教において、その信者は、「神道」や「仏教」を理解しているわけではない。むしろ、神と仏の多元的な関係の網の目のなかで、救済を志向しているように思われる。

仏教系新宗教の下位分類として措定される法華系新宗教については、どうであろうか。管見の限り、法華系新宗教を厳密に定義した研究は皆無である。

実態として参照される場合は、本門佛立講を先駆としつつ、その分派教団や、靈友会系諸教団、日蓮正宗系の諸教団が参照される。また、所与の經典を大乘仏典、特に『法華經』とした場合、その多くは、日蓮の法華經解釈を媒介にしたものが多いが、天台宗系（念法眞教など）を含めることも可能といえよう。また、現在の立正佼成会は、教理的には初期仏教（原始仏教）を根本としていることから、果たして法華系に分類することが妥当かどうか、検討に値しよう。このように、厳密な意味での法華系新宗教の定義は、実態が多様であることから、困難な状況にあるといえる。

見方を変えて、教理上、『法華經』に言及する諸教団を、法華系新宗教として広義に採った場合はどうであろうか。しかし、その場合においても、観音信仰（法華經「觀世音菩薩普門品」）に言及する教団は、法華系新宗教に分類すべきであろうか。神道における本地仏である観音菩薩を想定した場合、それはもはや仏教系ではあるまい。「教理分類学」には一定の効能があるにせよ、それを以ってして、実体を作り出すわけにはいかない。

そこで、本稿では、特定の教団を事例として、『法華經』が「教え」の局面において、どのように解釈されているのかを検討してみたい。最初に、靈友会系諸教団（靈友会と立正佼成会）を取り上げる。次に、神道系（大本系）に分類される「生長の家」を事例とする。上記の三教団は、研究論文も比較的多い。先行研究の検討は必要であろうが、本稿では、教団史に関する説明等は概ね省き、当該教団において『法華經』がどのように解釈され、「教え」の現場でいかに説かれているかについての比較検討を試みる。

生長の家を取り上げるのは、大本から分派したにも関わらず、法華經もまた重視しているからである。法華經専一ではないところに、生長の家の特徴が現れるのであるが、その独自の法華經受容の特性は、これまでに明らかにされていない。

新宗教研究における法華經受容を考える場合、「法華系新宗教」の研究のみで

は不十分である。そのため、従来、仏教系にカテゴライズされない「生長の家」を採りあげ、比較検討に資するようになりたい。

#### 4. 霊友会系新宗教と『法華経』

##### 4-1 西田無学と『法華経』

貧苦の中で佛立講に入信したとされる西田無学（1850-1918）は、のちに法華行者として、無縁の諸霊を独自に供養し始め、それを以って人生における不幸の因縁（悪因縁）を断つ、と確信したとされる。彼は、1905（明治39）年に先祖供養道を唱導し、無縁仏の戒名を書写して在家の身において自宅で供養した<sup>6)</sup>。

西田における先祖供養の行法の核には、法華経「常不輕菩薩品」の影響（特に「但行礼拜行」）がみられる。供養の際、読誦するのは、「無量義経」の抜粋、『法華経』の要文抜粋、「観普賢菩薩行法経」の抜粋であり、これは後の霊友会の「青経巻」の原型となった。そして、西田の独創性は、法華経「序品」や「譬喩品」の「平等大慧 教菩薩法 仏所護念」の「仏所」を、「祖霊が宿る所」と解釈したところにあった。

『餓鬼事経』などにみられるように、仏教は廻向思想と無縁ではないが、『法華経』と先祖供養は必ずしも直接的に結びつかない。西田は、その独自の「読み」から『法華経』と先祖供養を結合させ、さらには、それを父系のみではなく、母系の先祖を含むかたちで展開させ、民衆が在家の身のままで主体的に先祖供養を実修できる行法として確立させた。ここには、女性も含めた広範囲な民衆に、主体的に自らの人生にかかわる契機を提供していく萌芽がみられる。これら先祖供養を通した主体化契機は、霊友会において大きく展開することになる。

##### 4-2 小谷喜美と『法華経』

霊友会を个性的なリーダーシップで大教団に育て上げた人物として、小谷喜美（1901-1971）がいる。彼女の言説は『法華経』の教理解釈に重きを置かず、

体験主義的な把握に特徴がある。自己鍛錬の書として『法華経』が把握されているといえよう。そこには、西田無学から継承した先祖供養の行法が重要な契機となっているが、それを徹底して実行する中で、人間変革をなさしめようとする志向が前景化している。以下、小谷の言説を取り上げてみたい。

「〈目に見えない所の教えを目に見えて修行しなければならない。自分というものが本当に行って、霊界のあること — あの世界の仏の生きておられることを自分が体験して、自分というものに本当の自信があって初めて、肉体を持ち、生きている皆様、社会の人に呼びかけることができるのだ〉と（久保角太郎先生は）言われました。」<sup>7)</sup>

「〈まずもって仏道に縁があって入会したんだから、拜んでみれば、お題目を唱え、お経をあげるに従って、自然に自分の身体は六根清浄に必ず清められてきて、なるほど霊界はそういうものであるのかと、自分にわかることができる、それまで自分がお経をあげ、修行をするんだ。それが在家信仰なんだよ〉というふうに教えられたんでございます。」<sup>8)</sup>

小谷は、霊界（目に見えない世界）の実在を実感するには、我欲に囚われた自己を、修行（題目行や読経）によって転換させ、六根清浄に至らなければならないことを指摘している。小谷は法華経の逐次解説は行わず、先祖供養を契機に、我欲を排し、霊界との交歓の中で自己を昇華させる側面を重視した。

「霊友会の趣旨は、法華経を以って御先祖の御供養をすることで、各自が御先祖の御供養を人頼みではなく自分でやること。」<sup>9)</sup>

「どんな貧乏でも、どんな馬鹿でも、どんな知恵がなくても、合掌し、このご先祖のご供養を行なったら、必ず三世の諸仏のご守護がいただけて、ご先祖のお守りをいただくことができる。」<sup>10)</sup>

小谷の『法華経』の解釈は、先祖供養の実践によって感得される境位から示

されるものであり、先祖供養の結果として、三世の諸仏に守護されていく世界観が語られる。このような小谷の言説は、徹底して自己を反省し、そこから霊界の世界へ自己を投入させることで開かれる境位へと信者を導くものである。さらに、自己反省の実践は懺悔滅罪の語彙をもって展開される。

「悪を消滅していくということは、先祖供養をしなければ懺悔滅罪の解決ができない。億億万劫不可議にわたって、懺悔滅罪を指導する時代がなかった。懺悔滅罪を修行する時代がなかったんだ。ここに、明治・大正・昭和という年代を、この日本の国に迎えて、お互いが字が読めるようになった。お経を自分で読めるようになったんだから、ここに私は億億万劫から在家、出家ということを教えられておるんだから、在家がめざめて、在家より正法をもって国を治めなければならない。出家が正法をもって国を治めるとは、釈尊は教えておられない。」<sup>11)</sup>

小谷は、民衆が自らの手で懺悔滅罪をすることができることを、在家の目覚めとしている。「正法」は小谷にとって、在家による行法そのものであったといえよう。このように、小谷時代の霊友会において、体験的な宗教言語が発達したが、信仰世界を合理的に説明しようとする教理的な宗教言語の発達は、不十分であった。むしろ小谷は、合理的な説明自体を、我欲の表れとして排除しようとしていた節がある。

また、小谷時代は、『法華経』に教理の源泉としての権威は与えられていたが（そこにはまた、皇室における法華経尊重も加わるのであるが）、『法華経』の解釈は前景化していない。事実、「『法華経』の講義なんか時代おくれた、そんなことをするのは悪魔だ」<sup>12)</sup>と、小谷喜美は言い放ったとされている。霊友会の新井助信支部長（庭野日敬が師事した人物）による法華経講義への批判は、その典型であったろう。

小谷時代の霊友会は、日常生活の諸問題を克服する過程（「根性直し」や「下がる教え」）が最重要視され、『法華経』はあくまで、権威の源泉として定置されていたといえるだろう。

#### 4-3 久保継成の「いんなーとりっぶ運動」と『法華経』

小谷喜美の逝去の翌年から、久保継成（1936-）は、「いんなーとりっぶ運動」と称して、合理化された教理で内心倫理を説明し、青年層に受容されやすい教理体系を構築しようとした。そこで、強調されたのは「菩薩行」である。

「六根清浄が菩薩行の功德、つまり結果として得られるものであり、一方、清浄を得るためには業障の懺悔が必要だということになると、懺悔は菩薩行に欠かせないことになる。」<sup>13)</sup>

久保は、小谷時代から継承された「懺悔の教え」を、菩薩行の一環として定置し、現代における「菩薩の教え」を説いているものが、『法華経』であると捉えている。

「法華経は在家仏教を示唆しているのだ。ただし法華経の内容から、法華経ができた時代には在家菩薩は存在しなかったと考えられる。それにもかかわらず、法華経は在家の人々に菩薩行を行うように呼びかけているのである。」<sup>14)</sup>

「法華経法師品では、〈在家・出家の菩薩の道を行ぜんに〉と、はっきりと在家の菩薩行を謳っている」<sup>15)</sup>

このように、小谷時代にはみられなかった菩薩行を、久保は前面に押し出す。ただし、その内実は、小谷時代に形成された「懺悔の教え」を継承したものであり、菩薩行は、小谷が説いた人間変革の流れのうちにあるといってもよい。だが、久保は、戦後世代に即した形で、先祖供養、懺悔道を展開する。

「本当に個人が主体的意志的に生きようと思うなら、他に生かされているのだということを見失わない態度が必要だ。しかも、その態度を生活の中に定着させなければならない。“恩”を忘れない生活、“感謝”の心が保てる精神状態でなければならないと思うのだ。（中略）われわれは他に生かされているのだという事実を見

失わないために、日常生活の中で具体的な手立てが必要なのである。われわれが在家主義の仏教実践をすべての人に呼びかけるのは、このためだ。」<sup>16)</sup>

久保時代には、教団機構の合理化や合議制の導入に示されるように、意思決定の民主化が実施された。それはまた、会内での世代間ギャップに伴う諸問題を生じさせる契機ともなったが、小谷時代における救済への道程を、法華經に説かれる菩薩行を介して、より合理的に解釈しようとする指向性を前景化させるところに久保の特徴があった。

「生かされているという実感」や「恩」、「感謝」といった表現は、小谷時代と比して、洗練された言辞のように思われる。いずれにせよ、久保による『法華經』解釈の特徴として、先祖供養による宗教実践を懺悔の教えと接続させ、それを菩薩行として把握していることが挙げられよう。つまり、在家の菩薩行を示した経典として『法華經』を捉える視点が、強く出ているのである。

#### 4-4 長沼妙佼と『法華經』

長沼妙佼(1889-1957)は、1936(昭和11)年、庭野日敬から靈友会の信仰を勧められ、47歳で靈友会に入信した。布教の名人として注目されたが、1938(昭和13)年、会内での対立をめぐり庭野日敬とともに靈友会を離れ、大日本立正交成会を創立する(当時の会員は約30名)。庭野を会長とし、長沼は副会長の地位となったが、晩年には、信者から絶大な崇敬を受け、とりわけ婦人信者への指導力が抜群であったといわれる。死去後は、「脇祖」と位置付けられるに至った。彼女は、理屈理論ではなく、宗教実践によって得た生きた体験の積み重ねが、人々に伝わることを重視し、「才覚では救われない」「信じて、念じて、行ずる」などとよく述べていた。以下、長沼の言説を示しておこう。

「私が因縁をとる時には、一週間水をかぶり毎日々々お経やお題目を唱えるんです。それも誰もいない部屋に、然も他人の声も聞こえないような部屋で唯一人で修行をするんですが、一人の修行というものは中々辛いものですヨ。人の声が聞

こえると、その声につれて妄念が湧くから人の声の聞こえないところで修行するわけです。夜は電気を消し、ローソク一本立てて、一時間も二時間もブツ続けて拜むんです。お経やお題目を唱えていると後で赤ん坊の泣声聞こえたり、一緒に誰か唱えているような声が聞こえたり、色々な声が聞えたりするうちは駄目です。毎日々々これが続けているうちに、自分の躰の何処だか判らないようになります。そうなっても、まだお経やお題目を唱えていると本当の神様が下って来られる。そして側でそのお言葉を書き取ってもらうんです。』<sup>17)</sup>

長沼は、読経や題目行に徹する中で感得された体験を赤裸々に語り、修行者のモデルとなっていく。そして、修行の結果として生じる人間変革に言及していく。それは、小谷喜美と同じように「懺悔」や「下がる教え」として言説化される。

「泣く程の修行、悲しい思いをしなくてはならない。嘔んで吐き出すように文句を言われても、辛抱して本当の懺悔が出来なければだめなんだヨ。」<sup>18)</sup>

「目蓮尊者のお母さんは慳貪の罪にかかっていたから、地獄に落ちたので、私達も慾の深い慳貪の罪にかからないようにしなければなりませんヨ。女は特に嫉妬心、煩悩心が強いんだから、是等の罪を懺悔して正しい立派な人間にならなければ駄目でヨ。」<sup>19)</sup>

「下がるだけ下がって精進して行ったなら、必ず良い結果が出るから法華經は有難いですヨ。」<sup>20)</sup>

長沼の「教え」には、下がる教え、懺悔、清貧、忍耐などの言辞が頻出する。いずれも我欲を克服する過程を重視しており、日常生活に寄添った修養的な指導となっていることが注目される。

長沼時代、会長の庭野日敬の役割は、『法華經』講義にあった。長沼の宗教実践を正統化し、靈友会時代に軽視された『法華經』解釈の継続でもあったといえる。しかし、庭野が『法華經』講義を本格化させるのは、長沼の死去後で

あり、両者健在の時期は、『法華経』は仏教としての権威を示すものに留まっていたといえるだろう。「下がるだけ下がって精進して行ったなら、必ず良い結果が出るから法華経は有難いですヨ。」<sup>21)</sup>との長沼の言葉は、それを端的に示している。

#### 4-5 庭野日敬と『法華経』

長沼の死去の翌年、庭野日敬(1906-1999)は、「真実顕現」を宣言し、本尊を「久遠実成大恩教主釈迦牟尼世尊」とし、会名を「立正佼成会」と改めた。その後、1964(昭和39)年に、庭野は、『新釈法華三部経』(全10巻)の刊行を開始し、1965(昭和40)年には宗教協力の一環として、教皇パウロ6世との会見を果たす。1969(昭和44)年から「明るい社会づくり運動」を開始した。

本尊の制定から明らかのように、初期仏教の三法印を核とした教理体系を構築したところに、庭野の特徴がみられる。しかし、通仏教的志向の中で、庭野は『法華経』を捨てることはなかった。『法華経』に仏教の本旨(仏教の本質的な活現)が含まれるとの立場から、『法華経』を重要視していくのである。

「現代人の常識から考えても、釈尊の説かれた尊い教えの内容を学び、それに従ってよりよい生活に進もうとつとめること、ただその経典の題号だけを唱えることと、どちらが価値があるのか、これはもう議論するのがおかしくらい明白なことだと思います。」<sup>22)</sup>

庭野は、釈尊の立場を最重要視することを確認し、題目行の意義を初期仏教の視点から合理化しようとしている。『法華経』及び唱題行は、仏教の本旨が端的に示されているものとして把握されているのである。さらに日蓮もまた、同様に位置付けられていく。それは、釈尊と日蓮の関係を明確化するものであった。

「第二の誤りは、日蓮聖人が、当時の世相をかんがみて、信仰による社会・国家の

安泰を緊急事として強調されたことに、後世の人びとが無定見にひきずられてしまったことです。そのため〈人間〉の救いをどこかへ置き忘れて、一足飛びに社会・国家の救いへと飛躍する考えかたが一般的となり、それが国家主義や軍国主義と結びついて、お釈迦さまの真意から遠く離れてしまいました。』<sup>23)</sup>

さらに、庭野は法華経「如来寿量品」に説かれる「永遠性」について、以下のように語る。

「〈本門〉の《如来寿量品第十六》にはいりますと、釈尊は、— わたしはかぎりない過去から、ずっとこの宇宙のいたるところにいて、説法をし、衆生を教化してきた— と、お説きになります。すなわち、本来仏というのは、宇宙のありとあらゆるものを生かしている宇宙の大真理（生命）であるということを明らかにされるわけです。この意味の〈仏〉を〈本仏〉というわけです。— 自分は宇宙の大真理である本仏に生かされているのだという大事実にめざめよ— というのが、〈本門〉の教えです。』<sup>24)</sup>

「〈真如〉というのは、この宇宙における究極的な至上の真理であり、決して変化することのない、ギリギリの真実であります。それは仏の境地に到らないと完全に悟ることのできないものであり、それによって、宇宙のすべてのものごとが生かされているものです。（中略）真如とは、この〈縁起〉という真理そのものともいえますし、さらに縁起に支配されないという意味で、究極的真実である〈根源の法〉ともいえるのです。（中略）では、どんな形を心に描くべきかといえば、われわれが人間であるかぎり、やはり人間のような形をした対象をおもい浮かべるのが自然であります。（中略）そうしたときに、はじめて真如とか根源の法というような冷徹な真理に、血がかよってくるのです。温かみが出てくるのです。生きた、血のかよった、大きななものか抱かれているという実感が、しみじみと湧いてくるのです。』<sup>25)</sup>

これは、時間と空間の永遠性を、宇宙的な本仏と連関させて、さらに、自ら

がその一部でもあったとする、生命主義的な仏教解釈である。そこには、大いなるものとの一体感が指摘されている。形而上レベルの認識ではなく、実感として体得される、包まれるが如き温かみのある感覚レベルのものとして語られる。

しかし、庭野は形而上学に固執するのではなく、その世界観を体感し感得できる実践形式をも語る。それは、大宇宙（本仏）と感応するための条件としての日常修行実践であった。

「精神的な意味における不惜身命とはどんなことかといいますと、小我を捨てることです。楽をしたい、いい生活をしたい、出世したい、名誉を得たいといったような、小さな我れの欲望を犠牲にすることです。（中略）このような犠牲と奉仕の精神が深まっていきますと、たんに小さな我れの欲望だけでなく、ついには、文字どおりの自分の生命さえ惜しくないという徹底した境地にまでたつするのです。」<sup>26)</sup>

「ちっぽけな自我（小我）ではなく、宇宙の大生命ともいえる本仏と一体であるほんとうの我（仏性）であります。（中略）法のためには身命をも惜しまぬというのは、迷いのかたまりである小我を捨てて、仏性をあらわすことであり、すなわちほんとうに生きるということです。現世の生命という一時的なものでなく、永遠のいのちをつかむということであります。」<sup>27)</sup>

大我（宇宙生命）と一体化するという境位に進む道程に、我欲に囚われた小我の克服が必須とされる。その結果、「永遠のいのち」がつかめると庭野はいう。霊友会時代からの、我欲を排する日常的宗教実践は、法華経によって、「永遠のいのち」をつかむためのものであることが明確に示され、「本当の生き方」が呈示されたのであった。そして、小我を捨て去るところに、身を惜しまない菩薩精神をみてとるのである。法華経には、種々の迫害に耐え忍ぶ菩薩の行動原理が提示されるが、庭野は、我欲を捨て去るところに、忍辱の修行をみたといえよう。法華経「勸持品」の解釈にそれは強調されていたが、常不輕菩

薩も同様に理解されるのである。

「常不輕菩薩はそんなちっぽけなみえや外聞などはなげうって、自分の信念をつらぬくために逃げまわったのです。すなわち小我を捨てて大我に生きたのです。」<sup>28)</sup>

我欲を排する実践をさらに推進させるものとして、懺悔の実修が挙げられる。この懺悔道は、小谷時代の靈友会から強調されていたものである。

「《観普賢經》で説かれる懺悔は、(中略) 仏にたいする懺悔であります。目に見えぬ仏さまにたいして罪を告白し、悔い、あらためることを誓うことによって、われわれの本質である仏性を洗いだし、磨き上げる行法であります。」<sup>29)</sup>

「観普賢菩薩行法經」は一般的に、「懺悔經」と呼称される。例えば、佛立講系において「懺悔經」は、謗法の罪を内省・反省するところに力点が置かれるが、庭野の場合には、小我に囚われ、真の自己を見失った状態を自己反省する意味として把握されている。

このように庭野は、『法華經』を、初期仏教の精神が活現されたものとみなし、長沼が実践した「下がる教え」を、菩薩行や忍辱行、懺悔という法華經に説かれた教説で補強し、人格完成を目的とする教団へと洗練化させていった。先祖供養もまた、人格完成という目的への手段的価値へと適確に定位されたといえるだろう。

## 5. 生長の家と『法華經』

谷口雅春(1893-1985)は、出口王仁三郎のもとに馳せ参じ大本の信者となったが、大本から離脱した。そのことから、谷口が創設した生長の家は神道系(大本系)と一般的に類別される。だが、彼の遍歴を追うと、様々な思想が流入していることがわかる<sup>30)</sup>。仏教もまたその一つであり、『般若經(般若心經)』や『法華經』の影響を無視して、生長の家を語ることはできないだろう。

出口王仁三郎も、「法華経普門品と観音経の解説を滔々とやってのけ、参会者を感じさせた。この話を伝え聞いて、京都に本部を置く法華系の新宗教・本門仏立講から、布教師になるようにと誘いが来たという」<sup>31)</sup>くらいに、『法華経』の知識はあったようだが、谷口が出口から仏教を学んだ確証は得られない。

1922（大正11）年の「第一次大本事件」をきっかけに、大本から離脱した谷口は、その後、一登園やニューソートの影響を受け、特にアーネスト・ホルムスの「神は人間が思考するとおりのものをわれらに与える」との思想に強く共鳴した。その数年後の瞑想中に、「物質はない。実相がある。実相とは神である」との「ことば」を谷口はきく（1929年）。さらに、『般若心経』を思念している最中に、「三界はただ心の所現であるが、その心自体も一切空無である。唯一、真理である実相とは、久遠不滅の大生命である神（=仏）であり、それは自分自身である」との悟りに達したとされる。

1930（昭和5）年、雑誌『生長の家』を自費出版し、「雑誌を購入したら病が治った」との体験談が寄せられ始める。その後、その内容は『生命の實相』として出版されることになる。本章では『生命の實相』から仏教、特に『法華経』がいかに受容されているのかを見ていきたい。

「本書を読んで佛教の真髓が会得されたと云われる人もあれば難解難信の法華経が本書を鍵としてはじめて釈然としたと云はれる人もいる。」<sup>32)</sup>

生長の家の教えは「万教一致」であり、あらゆる宗教宗派を活かす教えとして示されている。生長の家の教えを学ぶことで、法華経がより深く理解できるとの宣言である。

「実相界は、法華経の自我偈に『衆生劫つきて此世（唯心所現の現象界）の焼くると見る時も、我が浄土（実在界）は安穩にして天人常に充滿せり』と書かれている場合の実在界なのである。神は実在界の創造者であり、現象界は『衆生を見る世界』

即ち唯心所現の世界である。だから、キリスト教や神道の宇宙創造説と、佛教の無明縁起説とは決して衝突するものではないのである。キリスト教のサタンは結局、佛教における『無明』の人格的表現にすぎない。」<sup>33)</sup>

谷口は、『法華經』に「空」の思想を読み取り、唯識的立場から実相をみる。生長の家では「唯心所現（現象世界は人間の心によって作り出されているとする教え）」と呼ぶ。そこに中観・唯識に基づく論理的解釈は直接的には見いだせないが、ニューソートの「心の在り方」を重視する思想と共に、間接的な影響を受けていることは確かであろう。

谷口は、『法華經』に彼自身の思想である「唯心所現」との共鳴を感じ取り、『法華經』を読み込んでいったといえるだろう。ところが、『法華經』には如来（仏）の永遠性が説かれている。谷口はそれを以下のように読み解く。

「法華經も『如来寿量品』に來まして初めて生き通しの如来と云ふものが説かれているのであって、（中略）悟れば其儘今直ぐに自分が多宝佛と判り、然燈佛と判り、生き通しの大生命であると云ふことが判るのであります。」<sup>34)</sup>「法華經が何故尊いか、何故有難いかと言えば、人々は初めから佛である、宇宙の絶対大生命大智慧として、生死のない絶対實在であるといふことが、疑いない理に依って確立されています。そして、それをその通りに確信して、其の教の通りに生活すれば、その生活が浄土生活になるから、尊く有難いのである。」<sup>35)</sup>

「心の在り方」を強調する思想において、永遠の實在はどのように解釈されるのか。「如来寿量品」の読解はそれをみるための好資料といえる。つまり、生死を超越した絶対的實在が大生命（宇宙）として把握され、自らもまた、大生命の一部であるゆえに、永遠なる存在として定位されていくのである。

生長の家では「唯神実相（唯一にして絶対の神がつくられた世界）」というが、それが、『法華經』における永遠性の指摘と共鳴し合っているのがわかるであろう。では、なぜ生長の家は、『法華經』を基盤とした教団として自己規定しな

いのであろうか。生長の家では「万教一致（一つの教えがあらゆる教えに多様に展開する）」を基本テーゼとしている。そのため、特定の教義經典に固執することはない。諸宗教の活現の差異として諸現象が把握されているからである。また、谷口は『法華經』に説かれる様々な比喻を使い、自らの言説を彩っていく。生長の家にとって『法華經』は、自教団の教理が正確に表現された經典として位置づけられる。ゆえに、『法華經』は、尊く有難い教えなのである。

## 6. 結 語

これまで、小谷喜美、久保継成、長沼妙俊、庭野日敬、谷口雅春の『法華經』受容の特徴をみてきた。それぞれに差異があるが、共通しているのは、①生活上の困難克服、生活改善、病解消など、日常生活における苦悩克服のための実践が先に存在し、②その後、『法華經』による教えの合理化と正統化がなされている点である。

①に関し、小谷喜美や長沼妙俊においては、我欲を排することに力点が置かれていた。我欲こそが貧病争の根源であり、先祖供養や懺悔の実践でそれが克服される。実践の形態は、読經であり題目行であった。久保継成は、『法華經』の菩薩行を強調し、先祖供養や懺悔を、六波羅蜜行（特に忍辱）と連関させ、六根清浄の境位に達することで、靈の实在を体感しながら生きて行く信行体系を構築した。これは、庭野日敬と同様に、『法華經』による従前の信行体系の合理化であった。庭野は、我欲克服を「小我から大我」の過程であるとし、大我こそ宇宙大生命のそのものであり、本仏との融合（温かく包まれるが如き感覚）とし、仏の世界に参入することに、人間変革の根柢を置いた。こうすることで、先祖供養や懺悔の意味は、『法華經』の世界観と接続されていった。

谷口雅春は、『法華經』に、空、唯識、永遠性などの現れを看取り、「心の哲学（心の在り方が変わればすべてが変わる）」を補強していった。『法華經』は、生長の家の教えが正しく現れていることを示す「証文」のような位置付けであった。

『法華經』で示されている、平等性、包括性、永遠性、菩薩行、懺悔は、人

間変革のために培われてきた種々の行法（下がる教え、心の変革）を説明する言語として使用されていたといえるだろう。よって、法華経専一の立場を強く採る日蓮像は、法華経解釈において参照されていない。

本稿では、限られた教団の事例を示し、『法華経』受容の特徴を示してきた。一部の新宗教の比較であるため、課題析出の域を出ない。来たるべき本格的な比較に向けての取組みの第一歩であるが、少なくとも、本稿では、日本の新宗教にける苦悩克服の実践体系を説明・合理化する枠組みとして、『法華経』が親和性を持ち、『法華経』によって、従前の諸実践の内的連関が担保され、合理的な説明が付されていく、いわば正統的な「説明書」の如き位置付けとして、受容されていたことが判明した。

#### 注

- 1) 村上重良は、神道系と仏教系に加え、山岳信仰・修験道系を挙げ系統図として示している。村上重良『近代民衆宗教史の研究』法蔵館、1957年。
- 2) 安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』平凡社ライブラリー、1999年。
- 3) 対馬路人・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. 92-115頁、1979年。
- 4) ここではさしあたり、島蘭進・鶴岡賀雄編『〈宗教〉再考』ペリかん社、2004年、の諸論考をあげておきたい。
- 5) 鈴木正崇「明治維新と修験道」『宗教研究』No.392、2018年、151頁。
- 6) 西田無学については、由木義文『西学無学研究ノート』山喜房仏書林、1985年。島蘭進「新宗教の体験主義」村上重良編『大系 仏教と日本人10』春秋社、1988年、を参照。
- 7) 小谷喜美口述、松本武一・大竹勇編『私の修行生活三十五年』霊友会教団、1958年、75頁（カッコ内は筆者による注記）。なお、表記の便宜のため、引用文中における「」表記は、〈〉表記に改めた。本稿の以下の引用もこれに準じる。
- 8) 久保継成編『小谷喜美抄 天の音楽』佛乃世界社、1972年、122頁。
- 9) 小谷喜美口述、松本武一・大竹勇編『私の修行生活三十五年』霊友会教団、1958年、162頁。
- 10) 久保継成編『小谷喜美抄 天の音楽』佛乃世界社、1972年、246頁。
- 11) 同上、250頁。
- 12) 庭野日敬『庭野日敬自伝 ― 道を求めて七十年』俊成出版社、1979年、67頁。

- 13) 久保継成『在家仏教のすすめ』いんなーとりっぶ社、1978年、174頁。
- 14) 同上、180頁。
- 15) 同上、181頁。
- 16) 同上、225-226頁。引用文内の中略は筆者による。
- 17) 鴨宮成介編『妙佼先生法話集』立正交成会宗学研究所、1951年、101頁。
- 18) 同上、66頁。
- 19) 同上、224頁。
- 20) 同上、241頁。
- 21) 同上、241頁。
- 22) 庭野日敬『新釈法華三部経1』[無量義経] 佼成出版社、73頁。以下、『新釈法華三部経』からの引用は、1996年刊行の同出版社による文庫版を用いた。
- 23) 同上、73-74頁。
- 24) 同上、85-87頁。
- 25) 庭野日敬『新釈法華三部経7』[如来寿量品] 佼成出版社、62-63頁、引用内の中略は筆者による（以下同様）。
- 26) 庭野日敬『新釈法華三部経6』[勸持品] 佼成出版社、163頁。
- 27) 同上、165頁。
- 28) 同上、167頁。
- 29) 『新釈法華三部経10』[仏説観普賢菩薩行法経] 佼成出版社、27頁。
- 30) 谷口雅春については、小野泰博『谷口雅春とその時代』東京堂出版、1995年、を特に参照した。
- 31) 村上重良『出口王仁三郎』新人物往来社、1973年、32頁。
- 32) 谷口雅春『生命の実相』（愛蔵版）第6巻、日本教文社、1971年、1頁。
- 33) 同上、1-2頁。
- 34) 同上、143-144頁。
- 35) 同上、251頁。