

## 論 説

# 小野清一郎における法思想と仏教思想

吉 永 圭

### 1. はじめに

本稿は小野清一郎（1891年～1986年）の法思想に、仏教思想がどのように関わっているかを検討することを目的としている。

小野の思想の特徴を大まかに言えば、大正末期から東洋的・仏教的思想と新カント学派や新ヘーゲル主義などのドイツ哲学から強い影響を受け、「文化主義的正義観」を基礎に議論を展開したことである。更に昭和戦時期には刑法の「国家的道義性」を強調し「日本法理」を論じている。

小野に関する戦後の代表的な研究である中山研一<sup>1)</sup>と出口雄一の研究は、彼の「日本法理」論を中心としたもので、仏教思想への言及は抑制されている。たとえば、出口は次のように述べる。「小野にとって重要な知的装置であった仏教思想自体が、1930年代以降の日本主義的傾向の中で「皇道仏教」へと姿を変えていく過程で、その主体的な「自覚」のプロセスは「肇国の神話」や「国体の精華」といった超歴史的なものへと直結され、小野の法思想は弛緩する<sup>2)</sup>」。

試みに、『大乘起信論』の中に見られる「体相用」の三大<sup>3)</sup>を法思想に応用した小野の文章を見てみよう。「法律の機能的本質」（1931年）には次のような一節がある。「およそ事物は、其の実質（体）と形式（相）とのほかに、其の機能（用）を考えることによって、その全体としての本質が明らかにされるのではないか。体・相・用の思惟範疇は、いうまでもなく、仏教学にある考え方であるが、今その論理を適用すれば、法律を其の機能から観察する

ことは、少なくとも其の實質観及び形式観を補うことによって法律の本質観を完成させる所以ではないかと考える<sup>4)</sup>。「聖徳太子十七条憲法の国法性」(1935年)にも「今日の法理学的立場において之を見るも、法律の形式(相)は其の實質(体)及び機能(用)と関連してのみこれを理解し得べく…<sup>5)</sup>」とある。

小野の「日本法理」に関連した時期のもの内、次のような一節がある。「国体とは国の体である。国家の実体、其の具体的本質である。一切の文化は其の相であり、用である。相・用は体を離れたものではない。しかし又逆に体も相・用を離れてあるのではない<sup>6)</sup>」。このような議論は先の2つの論考が出された当時には見られなかったものである。小野の法思想及び仏教思想は通俗的な「国体論」と結合したように見える<sup>7)</sup>。

では、通俗的な「国体論」と「結合する前」というものが考えられるとしたら、小野の「本来の」仏教思想と法思想との結合はどのような姿だったのか。彼の思想が、若くして身に付けていた東洋思想、特に仏教によって、西洋の刑法学を主体的に受け止め、悪戦苦闘の末に築き上げたものであったと<sup>8)</sup>したら、その姿を「日本法理」論展開期から切り離して検討することは、小野の法思想の正しい理解に資すると思われる<sup>9)</sup>。

そこで本稿では、検討する小野の論考を限定する。まず、小野が日本法理研究会に関与した1940年代以降の論考は、原則として検討の対象外である。次に、1930年代後半であるが、「日本法理」という語こそ使用されていないが、「日本法理」や「大東亜法秩序」への萌芽となる思想があるとして、取り扱いは慎重にならざるを得ない(「移行期」)。以上のことから、1920年代及び1930年代前半の小野の論考が検討の主な対象となる。小野の思想を時期で区切るとすれば、1920年代から1930年代前半を「前期小野」と呼び、1930年代後半を「移行期」、1940年代以降を「後期小野」と呼ぶことが出来るであろう<sup>10)</sup>(戦後になっても小野は自らの思想から「日本法理」「国家的道義」の用語を排除していないので、本稿では敗戦前後を分けなくておく)<sup>12)</sup>。

勿論、このような対象文献の限定は禁欲的過ぎるという批判もあるかもしれない。事実、本稿で議論の対象となる「応報刑論と仏教思想」について、「後期小野」の論考の中に重要な指摘がある。しかしそれが、通俗的な「国体論」に影響された仏教思想なのか、「前期小野」から継承されている「本来の」仏教思想なのか、筆者の現段階の能力では判断出来ない。「本来の」仏教思想を明らかにすることで、「後期小野」の仏教思想の内、歪められた部分とそうでない部分の区別が初めて可能になるのではなからうか。

なお、仏教を戦争加担の道具として利用を許したのは小野のみではないことには注意が必要である。当時の仏教界では、国家に庇護を求めるがために国家追従的態度を採ることが多かったのである。<sup>13)</sup> 宮澤浩一も「敗戦の前後を小学生から中学生として過した筆者の幼い体験から考えて、あの時代の圧倒的な時の勢いを思うならば、一人の人間にいかほどの抵抗が可能であったかと言わねばならない。…多くの者が狂気に走ったのである<sup>14)</sup>と述べている<sup>15)</sup>。

## 2. 小野の「社会」観

まず小野における、仏教思想を通して見た「社会」観を、彼の論考から確認する。小野の仏教思想に特徴的な点は、仏教の厭世的な側面よりも、その積極的な側面を強調することである。<sup>16)</sup>

(1) 「『仏教精神』(1919年)において既に、小野は宗教の社会的意義を説いている。

「然るに従来我が国の仏教徒は、とかく宗教的個人主義に囚はれて居る。自分の信仰と安心との確立に努めて、つひに他人を顧みざるの弊に陥つて居る。これ実に仏教の振はざる所以である。本来仏教の真精神は決してそのようなものではない。自利と利他とを円満せねばならぬ。一切衆生を目当てにして、一切衆生と共に進まんとするところに菩薩行の精神がある<sup>17)</sup>」。

「ウェルスの仏教観と其の批評」(1924年)においても、現実の社会へのアプローチが説かれている。

「仏教は決して人生及び社会を否定するものに非ざることを私は信ずるのであつて、我々が個人々々に無我の精神を發揮することがやがて理想的なる社会、即ち仏土仏国の建設を可能ならしむる所以に外ならぬのである」<sup>18)</sup>

同様のことは、「社会連帯思想について」(1925年)に、「仏性を開顕すれば、世界は即ち浄土であり、仏国土であるべき理は、社会を準契約によつて理解するよりも更に高遠なものがあるといへようか」<sup>19)</sup>と述べられている。<sup>20)</sup>

「現時に於ける仏教青年運動の意義」(1931年)には、社会的運動に関する積極的な記述が見られる。

「我らは現在の社会に於ける一切の不正義、就中経済的生活における不正義に無関心になるものではない。否、社会的不正義の堪へがたき意識こそは我らをして仏教に帰依せしむる最有力なる現実的動機である。我らが社会的理想としての浄土を念ずるは、一切の社会的不正義から解放されたいといふ真率な願望からである。従つて我らは確實なる社会科学的知識を基礎とし、之に対して仏教の社会理想に基づく根本的批判を行ふことによって、之を改革し、理想化することは、仏教を信ずる我が国民の最も重要な政治的任務であると信ずる」<sup>21)</sup>。同論文ではマルキシズム及び革命運動の否定が明示されている。

(2) 小野は国家をどのように捉えていたか。

「真宗の信徒として見たる現代政治」(1922年)には、国家について、以下のような記述がある。

「元来国家といふものは其の性質上決して万能なものではないのである。常に自然的条件に支配され、また歴史的條件に支配されている。国家の生命と活動は時間的にも、空間的にも制限されている。やはり泡沫に等しい一つの社会生活の形態に過ぎぬのである。だから私共は政治に対して過当の要求をしてはならぬ。又余りに多くの期待をしてはならぬのである。〔改行〕殊に社会生活として国家は必ずしも唯一の形式ではなく、また絶対の組織ではない。人類の社会生活は絶えず変遷している。今日の国家生活は人類社会生

活の変遷に於ける一態様にすぎぬのである<sup>22)</sup>。ここでは国家の相対性・有限性が強調されている。

「**仏教と社会正義**」（1925年）においては、法や国家に絡めて、仏教の意義を説いている。

「菩薩の道は、自ら涅槃を得ると共に、一切の衆生をして共に其の自由と安楽とに至らしめんとするのである。所謂下化衆生である。これが仏教の真精神である、未だ自由ならざる人類を自由にしてやらねばならぬ。幸福にしてやらねばならぬ。といふのが真に仏教を信ずる者の心である。浄土と云ふも、仏国といふも、皆一切の人が自由と幸福との境地に在ることをいふのではなからうか。此の精神に於て仏教は**人格的宗教**であると共に**社会的宗教**である<sup>23)</sup>」。

「其の〔法律の〕根本は生きた正義の要求である。…法律は「義」を中心に、正しい理想を求めることに帰する。法典や裁判はその内部より表れて来る生き生きとした正義の観念を表現する試みである<sup>24)</sup>」。

「如何に其の権力が強いとしても、国家は果して絶対的のものであらうか。国家を歴史的に見るとき、それは興亡常なき一つの現象にすぎない。仏教に於て「鎮護国家」といって国家を重視しているが、其の国家観念は決して近代の国家観念の如く絶対的権力を意味するものではない<sup>25)</sup>」。

「今や「鎮護国家」は小なる国家に限らるべき時機ではなく、世界人類に対して鎮護国家を説かねばならなくなっているのである<sup>26)</sup>」。

「貧富の懸隔が頗る著しい…社会主義の主張が現はれてくる所以である。…即ち資本、所有権といふ観念が問題になってくるのである<sup>27)</sup>」。

「我々は社会主義の要求を無視することは出来ない。仏教より之を觀る時、所有権の絶対を認めることは出来ない。仏陀は布施を重んじ、平等を重んじ、階級の差別を認められなかったではないか。…現実の社会問題に対しては、満足の出来るやうに改革するのが仏教の精神である。…我々は革命を以て階級闘争の解決を図ることを除かねばならぬ。其のためには正義の観念に

よって社会の改革に努力しなければならぬ<sup>28)</sup>」。

(3) 「仏教と法律」(1927年)においては以下のような記述が見られる。

「仏教は宗教である。此の本質を忘れた場合、往々にして仏教の經典から直接法律的解決を求めようとする者を生ずる。だが、元来宗教は人生至高の理想を掲ぐるところに生命があるのであって、之を以て直ちに世間、即ち現実の社会を支配せんとするのは誤りである。法律も亦其の根柢に於て宗教的に直観される理想を実現せんとする。しかし、其の理想を直接現実社会に適應せしむる点に特殊の任務を有するのであって、其処に法律独自の理想があるのである。…その間に円融無礙の関係があることを明らかにせねばならぬ。両者はその窮極に於ては決して切り離されたものでなく、寧ろ全一なる人類文化の異なる方面であり、永遠なる浄土建立に対する人類的努力の種々相である。しかも浄土建立は仏教本来の理想なるが故に、論理上仏教は法律に先行する。故に私は法律家として仏教の浄土観、即ち至極の社会理想を現実の法律の中に出来るだけ織り込むことを任務と心得ている<sup>29)</sup>」。

「仏教の法律思想は教権的にあらず、威力的にあらずして、道徳的であり、人道的であり、文化主義的である<sup>30)</sup>」。

「我が国に於ては聖徳太子が仏教の正法治国の理想の実現に努力された。…法律思想に於て、支那の王道的思想と共に仏教の人道的思想は我が邦の法律生活を潤し、三百余年の間死刑を行はなかったといふやうな事実もある<sup>31)</sup>。なお、このような仏教伝来時への言及は、『法律思想史概説』(1929年)の中にも見られる。即ち、「個人の生命及び自覚を重んじ、階級的差別を軽んずる仏教の伝来は、従来の祖先祭祀に基く団体思想に対して人格主義的な、個人主義的な思想をさへ喚び起こした<sup>32)</sup>」。

上記のように仏教と法律の相違と共通性を意識しながら小野は、末尾において「經典の文字に膠着してはならぬ。仏教の精神を法律の上に活かすことである。否国民全体の法律生活を仏教精神に於て統一することである<sup>33)</sup>」と述べ、仏教思想を指導理念と捉えた。

(4) 「社会理想としての「浄土」(1928年)は、小野の仏教思想を知る上で重要な論考である。

「法律は社会生活の「正義」を目的とするものなることを悟り、而して「正義」とは社会の「文化」理想一般に奉仕する事なりと觀じ…」<sup>34)</sup>という部分は、(5)で言及する論考と同じ趣旨であろう。

「其〔浄土〕は欠陥多き、不純なる現実の社会、即ち「穢土」に対立せしめられる。現実の社会に対する理想の社会、不完全なる此の国土に対する清浄純粹なる彼の国土、粗雑なる欲望と煩惱との支配する娑婆世界に対する仏性と菩提との支配する浄仏国土である。其処には自らなる道が支配するが故に、権力による強制を用ひずして、しかも円満なる秩序がある。仏陀を中心とするも其は地上の王者の如きものではない。其処には道徳があり、芸術があり、学問がある。而して其の一切を統括する宗教がある。其の土に於て一切の者の正しき欲望が尽く充足される。斯の如きが「浄土」の概念である」<sup>35)</sup>。

「仏身と仏土とは離れざる存在である。何故なれば人格と社会とは到底之を切離すことが出来ぬものであるからである。仏教は仏陀の人格を基礎とする教である。しかし同時に浄土の建設を理想とする宗教である」<sup>36)</sup>。

「〔浄土〕の思想をもって極めて消極的なあきらめの教であると思ふのは、全く其の本来の意味を解せざる皮相の俗見であると謂はなければならぬ。其は大乗の菩薩の理想社会の建設を目的とする「本願」を出発点とする。寧ろ、極端に積極的な思想である。地上のあらゆる者をして其の苦惱を脱せしめ、正しき道に於て、正しき生活に於て清浄安樂ならしめんとする「本願」こそ、人類に思想ありて以来、恐らくは最も積極的な思想である。其は此の世の物質的安樂への降服にあらざるは勿論、またひとへに涅槃に於て主観的な魂の安樂を求め、自己陶醉をむさぼらんとする消極的な精神主義でもない。精神と物質との差別を超えて真実なる生活のために勇猛精進する菩薩の理想国土こそは「浄土」なのである」<sup>37)</sup>。

この箇所は、伝統的な「厭離穢土」的浄土観の積極的な読み替えと思わ

れ、後述する木村泰賢の「空」理解が参考になる。

「設ひ我れ仏を得んに、十方の衆生至心に信樂して我が国に生れんと欲し乃至十念せんに、若し生れずば正覺を取らじ」(第十八願)とある如く、…<sup>38)</sup>

この引用文中にある「第十八願」は、『無量寿經』中、法藏菩薩(後、阿彌陀仏)の四十八願の1つを指している。親鸞の師・法然は『無量寿經』と同様に『觀無量寿經』も重視しており、特に第十八願を重視していた。親鸞の関心は『無量寿經』に集中しており、四十八願の内の重要なものをいくつかを取り上げて『教行信証』を構成しているが、第十八願が親鸞にとっても重要であることは変わりがない。『教行信証』中、「信卷」は第十八願を論じたもので、たとえばその冒頭に次のような記述がある。「つつしんで往相の廻向を按ずるに、大信心あり。大信心はすなはちこれ長生不死の神方、欣淨厭穢の妙術、選択廻向の直心、利他深廣の信樂、金剛不壞の真心、易往無人の淨信、心光撰護の一心、希有最勝の大信、世間難信の捷徑、証大涅槃の眞因、極速圓融の白道、眞如一実の信海なり。この心すなはちこれ念仏往生の願より出でたり。この大願を選択本願となづく。また本願三心の願となづく。また至心信樂の願となづく。また往相信心の願となづくべきなり」<sup>40)</sup>。

また有名な「三願転入の御文」と呼ばれる箇所は以下の通りである。「ここをもて、愚禿釈の鸞、論主の解義をあふぎ、宗師の勸化によりて、ひさしく萬行諸善の仮門をいでて、ながく雙樹林下の往生をはなる。善本徳本の眞門に廻入して、ひとえに難思往生の心をおこしき。しかるにいまことに方便の眞門をいでて、選択の願海に転入せり。すみやかに難思往生の心をはなれて、難思議往生を遂とんとおもふ。果遂のちかいまことにゆへあるかな。ここにひさしく願海にいりて、ふかく仏恩をしれり。至徳を報謝せんがために、眞宗の簡要をひろふて、つねに不可思議の徳海を称念す。いよいよこれを喜愛し、ことにこれを頂戴するなり」(化身土卷<sup>41)</sup>)。

社会理想としての浄土として小野が掲げるのは次の6つである。

①「物質的生活に於ける一切の福祉」<sup>42)</sup>。



②「あらゆる高尚なる精神的要求に出づる文化の完成」<sup>43)</sup>。

③「浄土の莊嚴は物質的福祉と芸術的純美とを以て尽くるものではない。否其は学的真理の世界である」<sup>44)</sup>。

④「浄土は何よりも道德的完成の世界である」<sup>45)</sup>。

⑤「浄土は道德的完成の世界であると共に法律的完成の世界である」<sup>46)</sup>。

「〔正法治国〕は仏陀の重要な教へである。浄土に於て社会的正義は其の充分なる実現を見なければならぬ。…其の社会は争闘なき平和の世界でなければならぬ」<sup>47)</sup>。

⑥「浄土は宗教的な「さとり」と法悦との社会である」。

「〔宗教とは〕一切の自然と文化とを超越する純粹なる意味の自覚である」<sup>48)</sup>。

③における、「浄土の莊嚴」という語に関する小野の解説がないのだが、『教行信証』『行巻』『無量寿如来会にいはく、ひろくかくのごときの大弘誓願をおこして、みなすでに成就したまえり。世間に希有なり。この願をおこしおはりて、実のごとく種種の功德具足して、威徳廣大清浄の仏土を莊嚴したまへり』<sup>49)</sup>が参考になるうか。

「此の宗教的実践の悩みに答ふるものは彼岸の安養浄土である。所謂「浄土門」の教へは聖道の浄土を求めて得ざる者をして真にその「浄土」を見、その「浄土」に生まれ、而して其の「浄土」を此の土に実現せしめんとするものに外ならぬ。〔改行〕それはただ法蔵菩薩の本願力を信ずることによりてのみ可能である。法蔵菩薩の本願に於て、我らは真実の人格理想を見、其の成就せる安養の浄土の於て、我らは最も完全なる社会理想を観る。しかのみならず我らは阿弥陀仏と其の浄土を信ずることによって自然に完全なる仏果を得（往相廻向）、又此の土の社会を浄土となすの聖業にあづかることを悟るのである（還相廻向）」<sup>50)</sup>。

ここで用いられている「往相廻向」「還相廻向」も、『教行信証』で述べられている重要な概念である。以上のように、小野のこの論考は、自身が帰依している浄土真宗（『教行信証』）の影響がよく確認でき、そこから現実社会

の改良を訴えるものである。<sup>52)</sup>

(5) 『法理学と「文化」の概念』(1928年)は、1925年から1927年に執筆して雑誌に掲載された諸論考をまとめ、改訂したものである。<sup>53)</sup>

「私は「文化」を以て「人類に依る価値実現の過程」なりと考へる。…「価値」は元来直接なる体験に根拠を有するのであって、唯体験に於てのみ如実に之を証すべきものであるが、強ひて之を概念的に言ひ現はすならば、「実現を要求するもの」であるといふの外ないと考へる。其は「実在」と相対し、相互に背反する概念である」<sup>54)</sup>。

「文化の理想は、其の「全」文化を一体として見たる場合に於ける理想として之を観じるとき、即ち一の超越理想的世界観であり、人生観である。此は恐らくは単なる論理的思索のよくするところにあらずして、唯宗教的直観によりて観念せらるるに止まるであらう。かの「浄土の莊嚴」といふが如きは、全文化の理想を宗教的に直観したものに外ならぬのである。之を論理的理念として思惟するときに、恐らく其はただ一如の法Dharma又は理(Logos)といふが如き、価値を実現せんとする自爾の宇宙的要求として考へらるべきであらう。此の意味に於ては、「文化」は実により深き意味に於ける「自然」(法爾自然)なのである」<sup>55)</sup>。

「超歴史的には、唯一如の法又は理という如きものの、一味「平等」なる世界を思惟し得るのみである。しかも此の「平等」なる価値一般の世界が、歴史的実在の世界に於て自らを実現せんとするとき、其の実在の縁に随って極まりなき「差別」の相を現ずるのである」<sup>56)</sup>。

「私共は此の「体験の世界」に就いて直接に知ることも出来ず、行うことも出来ぬ。其は差当りに於ては全然我々の認識を超えたものである。我々はそれについて実は唯沈黙も守るの外ない」<sup>57)</sup>。

「アナーキズムによって国民の文化的使命を完うすることは出来ぬ。是れ「支配的威力」を用ふる「国家」の組織が、一の「文化的必然」なる所以である」<sup>58)</sup>。

上の記述の第1文の脚注に「純粹なる文化理想としては、私は「支配的威力」なき社会を欣求する。しかしそれは「彼岸の浄土」であって、此土の「国家」ではない。」とある。仏教者である小野が国家の「支配的威力」を前提とした刑法を論じることが出来る根拠は、このような見解が基礎にあるからであろう。本文でも「刑罰そのものを滅却するに至ることを期すべきである<sup>59)</sup>」とあるが、これも性急な実現を求められる理想ではなく、現実を批判・改善するための理想の提示として理解すべきである。たとえば「行刑法改正の基本問題」(1931年)においても、刑罰が害悪であるという現実を認めつつ、「私は害悪たる刑罰も現実の社会に於ける政治的統制の手段として到底避くべからざるものなることを認むると同時に、其は害悪なるが故に出来る限り避けられなければならぬとするのである。此は率直に現実を認識しつつ、しかも之を文化的に批判し、改造し、能ふべくんば全く之を超克すべきものと考えざる故である。…我らは偽らざる現実を認識しつつ、其の實踐に於て刑罰の害悪を必要なる最小限度に止むるのみならず、其の具体的内容を出来るだけ倫理的、技術的に形成することに努力すべきである<sup>60)</sup>」と述べている。

「其〔「私」所有権の合理的根拠〕は個人主義的立場に於けるが如く私所有権を絶対化するものではないが、また社会主義的立場に於ける如く絶対に私所有権を排斥するものでもない。凡そ、所有権は、其の文化一般に貢献する限りにおいて正当である<sup>61)</sup>」。ここでも小野の、当時の政治思想との距離の取り方がうかがわれる。

(6)「宗教肯定の論理」(1932年)には、前年の「現時に於ける仏教青年運動の意義」に続き、マルクス主義への踏み込んだ記述が見られる。この論考は同名の著作に収められているが、奇しくも同年10月には、瀧川事件の発端となるトルストイの講演が行われている。

「私は結局マルクス主義の唯物論的世界観を以て世界観として根本的に不十分なものであると断ずる。近時新興仏教徒と称する一派の人々、及び其の

他にも仏教とマルクス主義とを理論的に結合し得るものの如く考えてゐる人が少くないやうであるが、事柄はそれらの人々の考へるやうに無造作な折衷妥協を許すやうな問題でない<sup>62)</sup>。

「私は仏教の根本義によって無階級の社会を理想とする。しかし人類の社会はそれが唯無階級になりさへすればよいといふものではない。文化全体を実質的に高めることが必要であつて、形式的平等は社会構成の一理想たるに止まる<sup>63)</sup>」。

「仏教は人生の純正なる認識（悟り）に依る根本的同情（慈悲）を基調とする有機的な共同社会を理想とする<sup>64)</sup>」。

「私は現代社会に於ける根本問題は無産階級の経済的及び文化的解放にあると考ふるものであり、其の政治的方法としては生産資本の社会化を必要と信じるものであつて、其の限度に於て社会主義に正しき核心あることを認むるものである。…焦燥なる革命手段を以て人為的に政治の基本的組織の変更を試むる如きは徒らに歴史的文化を害ふのみである<sup>65)</sup>」。

以上のように小野は、「現時に於ける仏教青年運動の意義」と同様に革命による社会変革を否定している。

(7) 「現代法学より見たる仏教の法律思想」(1932年)における記述は以下の通りである。

「仏教の根本原理（正法）は国家的法律を通して実現され得る可能性がある<sup>66)</sup>」。

「国家の法律は、其が如何に仏教の原理に立脚すればとて、世諦であり、世法であることを免ることは出来ぬ。否、国家の法律は其の世諦であり、世法であることによって初めて其の第一義諦に於ける意義を完うすることが出来るのである。第一義諦と世諦との差別相に囚われて其の間に於ける相即円融の関係を見ること能はざる者は固より大乘の徒ではない<sup>67)</sup>」。

「榮西には「興禅護国論」がある。最も超越的、来世的である親鸞にして尚且つ「朝家の御ため国民のために念仏をまをし合わせたまひさふらはばめ

でたく候ふべし」(御消息集)とあってゐる。此の真に出世間的にしてしかも世間的であり、純粹宗教の立場を離れずして、しかも国家と其の法律との如実の意義を認むるところに日本仏教の特色がある<sup>68)</sup>。

ここでは、仏教の国家への積極的関わりが論じられており、寛克彦の思想との関係を後に検討する。

(8) 第1節で、1930年代後半は取り扱いに慎重を要する「移行期」としたが、「法理学的普遍主義」(1936年)には、小野の社会観を考える上で見落とせない、次のような一節がある。

「私見は正しく個人主義を排棄して普遍主義・全体主義に立たんとするものである。しかしながら、其は個人の存在、其の人格と其の価値とを無視する意味に於てではない。むしろ一切の個人に於ける無限の個性をそのまま平等に摂取し、それを生かすところの具体的普遍の立場である<sup>69)</sup>」。

古賀勝次郎はこれにつき、「たしかにこの普遍主義には新ヘーゲル主義と仏教の見事な共存・調和がみられるが、しかしそれは、仏教が新ヘーゲル主義の論理に引摺りこまれるような形で共存・調和されてはいないだろうか。同論文に国家主義的色彩がみられるのはそのためであろう。しかしそれはナチス・ドイツの国家主義とはまるで異なる<sup>70)</sup>」と評する。

### 3. 小野の「正義」観

続いて小野の「正義」に関する見解を確認する。

(1) 第2節でも言及した「真宗の信徒として見たる現代政治」には、平和に関する記述がある。

「しかし国際的平和といふことが、単に戦争をやめるといふだけのことであるならば、それは決して人類の絶対的理想ではない。相対的理想である。仏教は固より平和を重んずるが、しかしそれは真の人格的融和を基礎とする精神的平和である。正法正義の平和である<sup>71)</sup>」。

ここでは物理的暴力を伴う対立の解消という意味での平和を超え、精神的

な域にまで及ぶ平和を論じている。

(2) 「刑法に於ける正義」(1925年)は、小野の正義についての記述は以下の通りである。

「正義は、されば、絶対空なるものであつて、其のままでは学問的認識の対象とならず、従てまた法律の体系的構成を成すことが出来ない。之を實際生活に正しく展開せんがためには、是非とも經驗的資料に拠て之を理論的に構成しなければならぬ<sup>72)</sup>」。

当該論考は『法学評論 下』(1939年)に再録される際、上記引用部分を含んだ第3節が大きく書き改められている。どの時期に修正を施したのかかではないが、初出に比べて、「空」に関する記述が豊富になっている。その部分を以下に引用する(下線による強調は筆者による)。

「正義の本質は如何。これは法理学的根本問題であるが、私見によれば其は人倫的・社会的生存における事理であり、即ち倫理・道義そのものである。それ故に其はあらゆる法律制度を超ゆるものであり、而してあらゆる法律的・政治的実践の究極の根拠と為るものである。一切の法律現象は正義觀念によつてのみ理解され得るのであり、一切の法律的規範は正義によつてのみ意味づけられる。しかも純粹なる正義は単なる論理的反省によつて把握され得るものではなく、法律的・政治的実践における体験と直観によつてのみこれを領得し得るといふようなものである。其は応報と同一でないと同時に、共同生活の必要といふやうなものとも同一でない。共同生活の必要といふとき、其の必要はすでに經驗的・功利的な必要であり、合目的性である。正義そのものはもっと内面的な、もっと純粹な倫理的必然性である。あれこれの「必要」と「目的」とは皆この倫理的必然性に意味づけられて初めて法律的・政治的行動の動機と為るのである。〔改行〕正義は永久不易の自然法ではない。其は歴史的な人倫的・社会的生活の状態に依じて其の具体的意味を變ずるのであり、更に法律の各領域に於てそれぞれ特殊の形相をもってそれ自らを表現するものである。これを一定の概念乃至理論によつて把握する

ことは極めて困難であり、殆ど不可能とさへ思はれる。如何なる理論をもって来ても全幅的に正義を示すことは出来ず、必ずこれを否定する契機に遭遇する。その意味において其は概念的に限定しがたきもの、即ち無自性であり、空である。しかし「空」といふは必ずしも「無」を意味しない。其は人類の生存における自爾の要求として確かに有るのであり、其の中には亦自ら或る方向が在り、理がある。其はエトスであると同時にロゴスである。法理学はこれを把握しなければならない<sup>73)</sup>。

(3)「正義及び法律感情について」(1925年)にも「空」の記述が見られる(下線による強調は筆者による)。

「私はまた正義を以て一の価値理念であるとするけれども、しかも之を以て単に「形式的な、抽象的な或るもの」とするのではない。其は寧ろ私共の胸にやどる純一なる直観であり、生き生きとした体験<sup>74)</sup>である」。

「私は「抽象的意味における」法律目的観といふ言葉を用いた。何故なれば、法律の世界は本来目的の世界であって、如何なる法律も何等かの目的観なしに成り立たない。…けれども、斯かる目的を定立するには、更に其の目的を正当たらしむる、より高次の目的がなければならぬ筈である。其の目的を何処までも追窮して行くなれば、結局は経験的(客観的)要素を失った、即ち其の意味に於て空なる、純主観的の一念に帰せぬではあろうか。私は此の意味に於て、第三に、純粋な正義の理念を法律の窮極原理として立てるものである<sup>75)</sup>」。

上の記述と、(2)で引用した、書き改められた「刑法に於ける正義」の「空」を論じた個所には内容的な連続性が見られる(これを以て後者が1925年に近い時期に書き改められたと推測することは出来ない。後者には前節(8)で言及した「法理学的普遍主義」と近い記述も存在するからである(「其は国家的・公法的、即ち全体主義的正義観念に立脚し…<sup>76)</sup>」))。正義を考える上で、「空」が小野において何を意味しているのか理解することが必要である。

(4) 前節でも検討した『法理学と「文化」の概念』の内、正義に関する重要な箇所を見てみよう。

「文化至上主義ともいふべき一種の超人格主義 *transpersonalistisch* 正義観を採ることである。正義の窮極の原理を人格価値に求めず、また国家的価値に求めず、之を文化一般の価値体系に求め、之を現実の社会生活に応じて実現すること、換言すれば、現実の社会生活を文化一般の理想に適應せしむることを以て、正義なりと考へるものである<sup>77)</sup>」。

正義観と国家観の根本的な方向については「個人主義的正義観は、国家を以て個人幸福、個人的自由乃至個人の人格的完成のために存在の理由あるものとする。超個人主義的正義観は、国家の威力、国家の富強乃至は国家そのものの道義的完成を以てやがて国家存在の意義なりとする。此の正義観に於ける二つの根本的方向は、やがて国家理論に於ける三つの根本的方向である。而して、私は、そのいづれにも従はず、「文化」の概念によって両者を止揚し、超克し、総合せんとするものである<sup>78)</sup>」と主張するのである。

刑法の新派が、責任論において社会的責任を主張し道義的責任を排斥していることに対して、「私は、社会の保安を以て「文化」の基礎的必要なりとし、且つまた其の「正義」の一要請なることを信じる。しかのみならず、其は、国家の法律に於ては、道徳的理念の満足よりも先とされなければならぬことを認むるものである。其の意味に於て刑罰は社会的責任でなければならぬ。しかし、今日の刑法に於ける責任は、単なる危険の予防という以外に、個人の道徳的人格を承認し、従って其の道徳的責任を承認する「文化」社会の責任でなければならぬ。而して「道義的」責任とは実に此の道徳・法律的 *sittlich-rechtlich* 責任を謂ふに外ならぬのである<sup>79)</sup>」と述べている。

(5) 実定法である刑法に関連づけて論じられる「正義」につき注目すべきなのは、彼の代表的著作の1つである『刑法講義総論』(1932年)の記述である。

刑罰は「不法にして且つ道義的に責任ある行為に対する法律的制裁であ



り、しかも国家の権力によって個人の法益を剥奪するものである<sup>80)</sup>。

このような前提に立つ応報は「文化一般の理想に奉仕するものとして、その正義的意義を有する。換言すれば、其は其の文化的価値及び目的によって意味づけられなければならないのである。さて、刑罰の応報は何よりも国家的法律秩序を維持せんとするものであるが、国家的法律秩序は本来国民の生活及び文化を維持すべきものである。其は単に社会生活に於ける有形なる物質的利益を保護せんとする目的関係のみを有するものではない。社会生活に内在する精神的理想を維持し、追求せんとする理念関係を有するものである<sup>81)</sup>」。

小野は秩序維持を絶対化する従来の応報刑論や市民社会の保安という目的を計画的に遂行しようとする目的刑論から自己の立場を区別して、「文化のために本質的に結合され、精神的に協力する共同社会を理想とし、其の理想の下に、現実の国民的共同社会に於ける正義を考へようとする、いはば文化主義的正義観<sup>82)</sup>」を主張する。

この立場からして、一般予防は「法律に依る客観的限界を守り、且つその応報が道義的意味を有するもの、即ち人格の道義的責任を条件として科刑し、且つ其の執行が結局道義的意識の覚醒によって国民的共同社会の存在を維持し、完成せんとする目的を有するものなることを明らかにせねばならぬ」。また特別予防は、危険性・悪性のある個人を改善するだけでなく、「受刑者の人格に於て道義観念を覚醒せしめ、其の道徳的性格を完成せしむることを助くるものでなければならぬ<sup>83)</sup>」。

小野の応報の核心は、は単なる報いではなく、「道義」の覚醒にあると言える。これが、此土の「国家」（『法理学と「文化」の概念』）における達成目的であり、「浄土の莊嚴」（『社会理想としての「浄土」』）に連なるものであると言えそうである。

もっとも、小野の応報刑論と、彼の信奉した浄土真宗における「悪人正機」の思想とが、どのように連結され得るのかは、一見して明らかであると

は言えない<sup>84)</sup> (単純に受刑者を親鸞の言う「悪人」と単純に同視して良いわけではないが、「悪人」が煩惱に囚われた凡夫を意味するなら、重なる部分はある)。佐々木聰は本稿の分類における「後期小野」の論考を引用しながら「小野が刑罰の本質を応報とし、応報の内容を苦痛としてもなお、その根底には改善思想への共感があったと思われる。それは、浄土真宗の熱烈な信者であった小野の思想的背景が、悪人正機を唱えた親鸞の教えに強く影響を受けていることに起因する。小野は犯罪者を、親鸞と同じ眼差しで見つめていた<sup>85)</sup>」としている。親鸞の思想に着想を得、受刑者が刑罰によって目覚め、「絶対他力」へ向かうようになることを期待していたとするのが、小野の記述の整合的な解釈であろう。

#### 4. 「空」の思想における、木村泰賢の影響

前節で見た小野の正義に関する記述の内、「無自性であり、空である」の箇所は、縁起・無自性・空の諸概念についての龍樹<sup>86)</sup>の思想に通じるものがある。しかし小野が「空」の思想をより具体的に把握する為には、当時の優れた仏教学者の学説を学んだはずである。

小野は「ウェルスの仏教観と其の批評」(1924年)で木村泰賢の『原始仏教思想論』内の「業と輪廻」に言及しているし、「<sup>87)</sup>仏教における業観と意志の自由」(1968年)において、木村の影響を自ら語っている<sup>88)</sup>。

古賀も「小野をして道義的責任論、自由意志論へと向かわしめたのは、やはり仏教であった。そしてその契機を与えたのが仏教学者の木村泰賢ではなかったかと思われる<sup>89)</sup>」としている<sup>90)</sup>。

小野による書評「生命と自由意志—木村博士の『解脱への道』を読む」(1924年<sup>91)</sup>)が存在しており(前半は同書の要約、後半は自由意志の仏教的解決の紹介)、前節で引用した「刑法に於ける正義」よりも早く公刊されているので、小野が取り上げた木村『解脱への道』(1924年<sup>92)</sup>)の「空」に関する箇所は、小野の「正義=空」理解と助けになるように思われる。

「般若、一貫の主張は、あらゆる差別観を否定して万法即空の理を説く所にある。常識的立場からすれば、この世界は千差万別の相を呈してゐるけれども、第一義諦の立場に立ちて、その真相を達観すれば、凡ては仮現である空であるといふが、その根本的主張である。」<sup>93)</sup>

「所謂、五蘊は空なりと観察せねばならぬ。従て、其等要素の集散、離合に関連する種々の規範や法則も亦、仮名無実体のもので、過現未の三時といひ、因果といひ、生住滅といひ、凡て第一義諦の立場からすれば、矢張、法の真相ではなく、所詮、一種の現象に外ならぬ。…種々の修養的徳目の空なるは勿論、その結果として得られた羅漢位も如来位も、仏国土もその真相を直視すれば同じく空と謂はざるを得ぬ。」<sup>94)</sup>

「般若に従へば、所謂説似一物即不中で、空といふこと自身すらも、已に之に執する限り、法の真相を得て居らぬといふ所から、否定に否定を重ねて、あらゆる方面からその空を説いたものに外ならぬのである。」<sup>95)</sup>

「空」が虚無主義ではない理由は、木村によれば以下のような理由からである。

「この際に於ける空は決して虚無の空ではなくして、否定に否定を重ねて最後に到達した妙有的空であらねばならぬ。而も、この妙有的空たるや、現象の意味を否定して初めて到達せらるゝの原理であるけれども、一度びこゝに到達するに及べば、更に現象の根柢として現象の意味を復活させるの空である。」<sup>97)</sup>

「無執着主義といふは決して単なる消極的隱遁的生活を目標とした無執着の修養ではない。寧ろ一切に捕はるゝことなく、即処即処に無碍自由の精神生活を發揮するの意味であつた。…殊に仏教の特色として、般若経も亦、慈悲救済といふことに重きを置き、世界観に於ける無差別平等の空観は臆て倫理的には一切衆生に対する無縁の慈悲として現すべきもの、否、眞の倫理は一度は眞の空観に達せざれば到底、実現し得られぬものと説いてゐるのである。」<sup>98)</sup>

木村による「空」理解は、決して社会に対する忌避的態度を奨励するものではなく、むしろ積極的な働きかけを要請するものであった。この思想が、小野における仏教の積極的側面と親和的であることは明らかであろう。

## 5. 仏教と国家との結びつきにおける、寛克彦の影響

寛の小野への影響につき、脚注51で示すような直接の言及があるほか、『仏教哲理』（1911年）について『法律思想史概説』に以下のような記述がある。「明治時代を通じて法律学は可成りに発達したけれども、法理学は其の成立さへも疑はれる程度であった。此は一には西洋に於ける実証主義的傾向の支配のためでもあらうが、また一には我が国民が哲学的であるよりは、寧ろ現実的、實際的であるためであるかも知れない。故穂積陳重博士は長く法理学の講座を担当したけれども、法理学者であるよりは法律社会学者であった。明治大正を通じて法理学文献として異彩を放つは寛博士の「仏教哲理」及び「古神道大義」あるのみである<sup>99)</sup>。他方で『大日本帝国憲法の根本義』（1936年）の祭政一致論には批判的であったようだ<sup>100)</sup>。

寛の『仏教哲理』の内、小野の思想に関係しそうな箇所を見てみよう。

「是ノ如ク進ンテ如何ニ否定ニ否定ヲ重ヌルモ、遂ニ其終ルトコロナカルベシ。称シテ百非ヲ絶ストナス。故ニ真空ハ無数ト一体不離ヲナス唯一等ナリ、唯一ト一体不離ヲナス無数等ニシテ、真空ハ即チ真如Tathatāナリ、即チ如来Tathāgata（多陀阿迦度）ナリ」<sup>101)</sup>。

寛の「空」の思想も、虚無主義に陥ることなく、「真如」（あるがままであること、真理）に至ることを明示している。この部分は、先の木村の「空」に関する説明と大きく異なるところはない。むしろ、注目すべきは仏教と国家との結びつきに関する寛の考え方である。

「現象ヲ重ンジ世間ヲ尊ヒ需要自由ヲ是認スルハ、理ノミヲ最高トナサズ、其制限範圍ヲ肯定スルモノナルガ。此原則ヲ原則理屈トシテ説カズ、実行のニ明カニシツツアルモノハ日本ナリ。理論研究ノミノ結果ニ出デズシテ、歴

史生活ノ實際ニ基キ、理屈以外ニ事実ノ存スルコトヲ認メツツアルモノナリ。蓋シ宇宙ニハ真理ノミナラズ之ニ対スル最高ノ第一事实在リ、普遍我ニハ又之ニ特殊ナル普遍的理法在ルノミナラズ、之レニ対スル普遍的第一事实在リ（普遍我ノ法則及ヒ其一事實ハ、他ノ普遍我ニ対シテイヘバ特殊ナレドモ各個人ニ対シテイヘバ普遍ナリ）。…此種ノ国民的第一事實及ビ国民的法ガ他国ヨリ侵犯セラレズ、自由ニ発達ヲ遂ゲ得タル所ヲ日本トナシ。…仏教ノ宇宙論的汎神論ハ日本ニ入りテ、雄大ナル主観觀念論タル日本武士道ヲ発達セシメ、其基礎タル国民固有ノ国民的汎神論ノ精神ト實際トヲ発達セシメタリ<sup>102)</sup>】。

「第二 日本国民ハ皆日本国家ニ帰一シ、国家ノ為メニ存シテ一己ノ為メニ存セズ、国ハ重クシテ身ハ軽シ<sup>103)</sup>】。

「国家ノ不生不滅ハイハズシテ諸般ノ活動ノ前提タリシナリ。…サレバ仏法ガ王法ヲ護ルモノト認メラレ、仏教自ら進デ護国ノ教ナリト唱ヘシコトモ決シテ偶然一時ノ政略トイフベカラザルナリ<sup>104)</sup>】。

「蓋シ自国民ノ特色其第一事實ヲ忘却シ、一般ノ理論ニ執シ、外来ノ思想ニ着スルハ、元ヨリ不当ニシテ、之ヲ覚醒スル復古運動亦必要ナリ。然モ自国民ノ特色ノミニ執着シ普遍ヲ省ミズ、事実ノミニ拘泥シテ理法ヲ軽ズルハ国民ノ自殺ナリ。国民ハ世界ニ於ケル国民ナリ、外界ヲ閉ヅルハ即チ自家ノ窒息ナリ。…然モ歴史的此方面ヨリシテ特ニ日本ノ文明ニ貢献スル所多カリシモノハ仏教ナリ<sup>105)</sup>】。

以上のように筧は、仏教と国家との強い結びつきを主張している。先に示した「現代法学より見たる仏教の法律思想」に見られた小野の仏教と国家との結びつきは、筧の思想に連なるように見える。

ただし、筧の仏教理解には「攻撃的・狂信的・独断的」特色があり仏教本来の穏健性は失われ、国家主義に親和的であったという評価があり、また「後期小野」（特に1940年代の「日本法理」に関する論考）に見られる国家主義的色彩は「前期小野」の段階では感じられないので、「前期小野」に対す

る筈の法理論的影響はそこまで強くないと解すべきかもしれない。

## 6. 「体験」や「直観」における、西田幾多郎の影響

小野の正義は、前述のように「体験」及び「直観」が重要な意味を持っている。これを日常用語として解するよりも、当時の日本の思想史的を考慮し、西田幾多郎からの影響を検討してみることが必要であろう。古賀は「西田の影響は小野の『日本法理の自覚的展開』というタイトルからの歴然であるが、小野が最晩年まで西田の著作に親しんでいたことについては団藤重光の証言がある<sup>107)</sup>」としている。

また、「後期小野」期の記述（「法の美学」）は以下の如くである。「法哲学の任務は、歴史的文化のなかに内在する具体的な世界観又は価値体系の構造と論理とを探求することにある。〔改行〕その方法は、私見によれば、経験的な歴史的文化を素材としつつ、即事的・即物的にその本質を追求し、その核心に迫ることである。それには一応あらゆる現象を超えて、虚心に事物を見る必要がある。東洋的「空」又は「無」の立場、というよりも、むしろ立場なき立場において思惟しなければならない。フッセルのいわゆる「本質諦観」（Wesenserschauung）又は西田幾多郎の「絶対無の自覚的限定」というような思惟方法に学ぶべきものがあるとおもう。人間の社会である限り、個人の生存と幸福とを重視しなければならないことは勿論である。しかし、「個人主義」の名において、民族的・国家的な存在の重要性を否定することはできない。そのうえに人類的な文化の普遍的価値一個々の文化的「作品」の価値ではない。一の存在を認めなければならない。個人的法益の優位を認める者も、少くとも、多数個人の集合としての「社会」価値を考慮しなければならないであろう。〔改行〕前にも引用した道元の「善悪は時なり。時は善悪にあらず」ということばは、宗教的超越の場において、あらゆる価値の相対性を認めると同時に、また端的な現実の世界における善悪の絶

対性を認めるものである<sup>108)</sup>」。

西田の『無の自覚的限定』は1932年に公刊されており、その中の「私の絶対無の自覚的限定といふもの」は1931年に「思想」に掲載されている<sup>109)</sup>。小野がどの段階で「絶対無の自覚的限定」という思想に触れたかは本稿では確言出来ないが、古賀の指摘が正当だとすると、1930年代初頭から『日本法理の自覚的展開』刊行までのどこか、ということになる。

では、1930年代に西田の小野への影響が確認出来るとして、更にそれ以前の小野の論考から、西田から影響を受けていたと言うことは可能であろうか。

『法理学における「文化」の概念』に、上の疑問の答えがある。先に触れたように本書は1925年から1927年に執筆したものをまとめ、改訂したものであるが、最終章である第8章の中の「「経験」といふ語を「直接経験」又は「純粹経験」といふが如き、一切の思惟反省以前の具体的所与の意味に解するときには」の部分の脚注(一)に「西田幾多郎博士、自覚に於ける直観と反省(大正6年)。<sup>110)</sup>」と書かれている。

また、明示的な引用はないのだが、「文化の意義に就ての若干の考察」(1924年)には、西田哲学の影響を推測させるような、次の一節がある。「あらゆる形式的理説を離れた、しかし同時に眼前の生活の囚はれから離れた、純粹なる、空なる、自在なる欣求そのものの体験を基本とするのである。私はこれを如実に体験するがために、宗教的象徴の世界に入ることを捷徑なりと考える<sup>111)</sup>」。

## 7. 結論

「前期小野」においては、国家は絶対主義的に把握されておらず、その下で仏教は暴力を用いない社会改革を目指すべきであるとされている。その理想は浄土真宗の立場から構想されている。もっとも、眼前の現実のためにその理想は直ぐには実現されないのであるが、その改革を牽引するのが、文化

主義的に理解された正義である。この正義は「空」や「体験」「直観」といった概念による説明が試みられている。その正義観は、木村泰賢や西田幾多郎らの思想からの影響を推察出来るもの（少なくとも彼らの思想と親和的に理解可能なもの）であり、穏当な仏教理解の範疇を出ないものである。

以上から、「前期小野」の仏教思想は、理想に傾きつつも（それはおそらく宗教一般においてそうであろう）、歪められることなく法思想に組み込まれていると述べて良からう。この結論により、「後期小野」の仏教思想のうち、通俗的な「国体論」と結合した、いわば歪められた部分と「前期小野」から一貫している部分とを切り分けることが可能となり、前者が「後期小野」の法思想にどのように関与したかを明確にすることが出来るはずであ

<sup>112)</sup>  
る。

- 
- 1) 中山研一『佐伯・小野博士の「日本法理」の研究』（2011年、成文堂）、113頁以下。
  - 2) 出口雄一「『日本法理』における固有と普遍」岩谷十郎編『再帰する法文化』（国際書院、2016年）、163頁。
  - 3) 「体相用」に関する『大乘起信論』の記述は以下の通りである。「所言義者則有三種。云何為三。一者体大、謂一切法真如、平等不増減故。二者相大、謂如来藏、具足無量性功德故。三者用大、能生一切世間出世間善因果故。」（読み下し文）「言う所の義というは則ち三種有り。云何が三と為す。一には体大、一切の法は真如を謂う、平等にして増減せざるが故なり。二には相大、如来藏を謂う、無量の性功德を具足するが故なり。三には用大、能く一切の世間と出世間との善の因果を生ずるが故なり。」『大乘起信論』（岩波書店、1994年）、22-23頁。現代語訳177-178頁も参照。竹村牧男『『大乘起信論』を読む』（春秋社、2017年）、7頁には、以下のように解説されている。「『起信論』は非常に体系的に構成されています、その体系は「一心二門三大一四信五行」と言われています。…その衆生心の中に、「三大」という3つの偉大なる要素があります。その3つとは、体・相・用です。この体大・相大・用大というものが衆生心に具わっていると説きます。体というのは本体のことで、体大とは存在そのものとして偉大であることです。これは真如・法性にもつながっていきます。相というのは性質、属性を意味します。『起信論』の説明では、相大の説明として智慧や光明といったものが語られます。用というのは働き、衆生を救済する働きのことです。あるいは真如薫習<sup>しんじゆ</sup>といって、真如そのものが内から目覚めようと働いてくる、そういう働きを言います。私たちのふだんのつまらない心の中にも、実は体大・相大・用大という3つの大いなる要素が具わっていることを『起信論』は説くわけです。同書、44頁以下も参照。なお「体相用」の語を使用することは、穂積陳重の



「体・用」の語の使用にヒントを得ているかもしれない。穂積重行によれば、陳重の明治10年代の論文において「体」は法の概念・形態の意味で、「用」は法の内容・機能の意味でしばしば基本的な用語をなしている。また、『帝国学士院第一部論文集 邦文第二号』（帝国学士院、1919年）「諱に関する疑」として発表されたものの中でも（201頁）、同書を改訂・改題し、彼の死の2ヵ月後に再刊された『実名敬避俗研究』（刀江書院、1926年）の中でも（233頁）、上記使用法の延長線上において「体・用」の語が用いられている。穂積陳重、穂積重行校訂『忌み名の研究』（講談社、1992年）、6頁及び226-227頁を参照。

- 4) 小野清一郎『刑法と法哲学』（有斐閣、1971年）、338頁。なお、小野のものを含む論考からの引用において、読みやすさを考慮して、漢字を新字体に改めた箇所がある。
- 5) 小野『刑法と法哲学』、396-397頁。
- 6) 小野清一郎『日本法理の自覚的展開』（有斐閣、1942年）、79頁。
- 7) 出口「『日本法理』における固有と普遍」、160頁を参照。
- 8) 古賀勝次郎『近代日本の社会学者たち』（行人社、2001年）、329頁を参照。
- 9) 本稿は「日本法理」によって時期区分が出来るという仮説に基づいているが、団藤重光は「ウェルスの仏教観とその批評」の一節、「私は将来の世界的文化の観望の立場から謙虚な心を以て西洋の文化を研究してゐるものではあるが、しかし同時に東洋の文化、殊に我等が祖先から伝えられた文化的遺産を正当に保存し、發達せしめることを以て我等の任務なりと信ずるものである」を引用し、「日本法理の自覚的展開」という見地は、すでに明確に打ち出されているのである」（団藤重光『わが心の旅路』（有斐閣、1986年）、325頁）と述べる（団藤重光「小野清一郎先生と刑事判例研究会」平野龍一編『小野先生と刑事判例研究会』（有斐閣、1988年）、157頁も参照）。また白羽祐三は否定的な評価の下で「早くも小野は仏教（浄土真宗）と法学（ファシズム法学）との結合の方向を見だしていたのである」（『日本法理研究会』の分析（中央大学出版部、1998年）、343頁）とする。団藤及び白羽の見解は、本稿の議論を素材とした発展的研究によって、もう一度検討されるべきである。
- 10) 出口雄一「小野清一郎—「学派の争い」と「日本法理」』『戦時体制と法学者1931～1952』（国際書院、2016年）、308頁以下を参照。またこの時期、「満州国の刑法」（1937年）など、満州国に関する論考が出されている。「満州国の刑法」において小野は「国家の成立そのものは必ずしも他国の承認を必要とするものではないのみならず、すでに国家として成立している以上は他の諸国はこれを承認する義務があるとさへ考えられる」（『法学評論 上』（弘文堂書房、1938年）、44頁）という論理で満州国を正当化している。白羽『『日本法理研究会』の分析』、312頁以降を参照。
- 11) 小野の宗教的著作でままとったものは『歎異抄講話』であるが、時期が戦後であり、内容的にも法思想につなげるのが困難な信仰論なので、除外する。また古賀『近代日本の社会学者たち』、332頁では、曹洞宗道元への小野の傾倒が述べられているが、その例証が『歎異抄講話』からのものである。また「法的美学」でも道元の名前が挙がるが、これも戦後のものである。「前期小野」の思想に対する道元の影響は、そこまで強くないのではないかと。
- 12) 宮澤浩一「小野清一郎の刑法理論」吉川経夫他編著『刑法理論史の総合的研究』（日本評論社、1994年）、513頁、内藤謙『刑法理論の史的展開』（有斐閣、2007年）、367-368頁、出口雄一「小野清一郎—「学派の争い」と「日本法理」』、312頁を参照。
- 13) 碧海寿広によると、「わずかな例外を除けば、近代日本の仏教者たちがナショナリズムに対して批判的にふるまうことはほとんどなかった。人々が日本という国に奉仕することの意義を、仏教的な観点から説いていくことは、近代の仏教者にとって、いわば当たり前の行動パターン的一种であったと言える」（『超国家主義にみる仏教』大

- 谷・吉永・近藤編『近代仏教スタディーズ』(法蔵館、2016年)、113頁)。ブライアン・アンドレー ヴィクトリア『(新装版) 禪と仏教』(えにし書房、2015年)も参照。
- 14) 宮澤「小野清一郎の刑法理論」、513頁。
  - 15) 団藤は小野の東アジア諸国の解放という意図を評価しつつも、『日本法理の自覚的展開』が公職追放・教職追放の主たる理由になったとし、それを「やむをえないことであつたというべき」(『わが心の旅路』、329頁)としている。
  - 16) 宿谷晃弘「小野清一郎博士の罪刑法定主義論および構成要件論の背景的思考に関する一考察」、早稲田大学大学院法研論集第110号、96頁。
  - 17) 小野清一郎『仏教と現代思想』(大雄閣、1926年)、35-36頁。
  - 18) 同書、12頁。
  - 19) 同書、92-93頁。
  - 20) 「前期小野」における本文のような仏教の社会的意義は、「後期小野」の「宗教と政治・法律」(1962年)においては「宗教は、何ととっても、精神的・内面的問題である」(『刑法と法哲学』、530頁)、「仏教の旗を押し立てて政治運動の渦中に飛び込むことは必要でないし、仏教の本旨に背くものである。それは主観的な理想に囚われる、というよりも我執そのものに囚われていることになる」(533頁)とされ、社会的実践から宗教(仏教)は後退している。平野宗信『憲法的刑法学の展開』(有斐閣、2014年)、58頁脚注(40)を参照。
  - 21) 小野清一郎『宗教肯定の論理』(大雄閣、1932年)、126頁。
  - 22) 小野『仏教と現代思想』、139頁。
  - 23) 小野清一郎『仏教と法律』(愛知学院大学宗教法制研究所、1987年)、251頁。
  - 24) 同上。
  - 25) 同書、252頁。
  - 26) 同書、253頁。
  - 27) 同上。
  - 28) 同書、255頁。
  - 29) 同書、47-48頁。
  - 30) 同書、48頁。
  - 31) 同書、49頁。
  - 32) 小野清一郎『法律思想史概説』(日本評論社、1929年)、51頁。
  - 33) 小野『仏教と法律』、50頁。
  - 34) 同書、257頁。
  - 35) 同書、262頁。
  - 36) 同上。
  - 37) 同書、263頁。
  - 38) 同書、266頁。
  - 39) 小山一行「親鸞の思想と無量寿経一本願の解釈一」、筑紫女学園大学・短期大学部人間文化研究所年報、第23号、3頁を参照。
  - 40) 親鸞『教行信証』(岩波書店、1991年)、128頁。
  - 41) 同書、369-370頁。
  - 42) 小野『仏教と法律』、267頁。
  - 43) 同書、268頁。
  - 44) 同書、268頁。
  - 45) 同書、269頁。
  - 46) 同上。
  - 47) 同書、270頁。

- 48) 同上。
- 49) 親鸞『教行信証』、83頁。
- 50) 小野『仏教と法律』、273-274頁。
- 51) 親鸞『教行信証』、29頁。
- 52) このように、衆生を救うという考え方は、禅宗にも見られる。たとえば『無門関』には「百尺竿頭坐底人、雖然得入未為眞。百尺竿頭、須進步十方世界現全身。」(岩波書店、1994年、171頁)と述べられている。読む下し文は以下の通り。「百尺竿頭に坐する底の人、得入すと雖然も未だ眞と為さず。百尺竿頭、須らく歩を進めて十方世界に全身を現すべし」。
- 53) 小野清一郎『法理学と「文化」の概念』(有斐閣、1928年)、3頁を参照。
- 54) 同書、30-31頁。
- 55) 同書、44頁。
- 56) 同書、45頁。この文の脚注には龍樹「大智度論」「中論」、馬鳴「大乘起信論」の根本的思索を学ぶべきだとされ、寛克彦『仏教哲理』(有斐閣、1911年)、145頁以下及び354頁以下を参照とある。同書145頁以下は龍樹論であり、354頁以下は天台宗論である。
- 57) 同書、356頁。この部分の脚注に『大乘起信論』の「一切法、従本已来、離言説相、離名字相、離心縁相、畢竟平等、無有變異、不可破壊、唯是一心、故名眞如」(岩波書店、24頁)が引かれている。読む下し文は以下の通り。「一切の法は、本より已来、言説の相を離れ、名字の相を離れ、心縁の相を離れ、畢竟平等にして、変異あること無く、破壊すべからず、唯是れ一心なるのみなれば、故らに眞如と名づく」。(25頁)現代語訳180頁も参照。竹村『『大乘起信論』を読む』、53頁以下も参照。
- 58) 小野『法理学と「文化」の概念』、414頁。
- 59) 同書、444頁。
- 60) 小野清一郎「行刑法改正の基本問題」『刑の執行猶予と有罪判決の宣告猶予及びその他 増補版』(有斐閣、1970年)、259-260頁。内藤『刑法理論の史的展開』、330-331頁を参照。
- 61) 小野『法理学と「文化」の概念』、429-430頁。
- 62) 小野『仏教と法律』、276頁。
- 63) 同書、283-284頁。
- 64) 同書、287頁。
- 65) 同書、289頁。
- 66) 同書、8頁。
- 67) 同書、44頁。
- 68) 同書、46頁。
- 69) 小野清一郎『法学評論 下』(弘文堂書房、1939年)、50頁。
- 70) 古賀『近代日本の社会学者たち』、350頁。
- 71) 小野『仏教と現代思想』、142頁。
- 72) 小野清一郎「刑法における正義」、法学志林第27巻第1号、38頁。
- 73) 小野『法学評論 下』、147-148頁。
- 74) 小野清一郎「正義及び法律感情について(一)」、国家学会雑誌39巻5号、7頁。
- 75) 小野清一郎「正義及び法律感情について(二)」、国家学会雑誌39巻6号、33頁。内藤『刑法理論の史的展開』、319-320頁を参照。
- 76) 小野『法学評論 下』、149頁
- 77) 小野『法理学と「文化」の概念』、409-410頁。
- 78) 同書、412頁。

- 79) 同書、443-444頁。内藤『刑法理論の史的展開』、322-329頁を参照。
- 80) 小野清一郎『刑法講義総論』(有斐閣、1932年)、13頁。
- 81) 同書、13-14頁。
- 82) 同書、15-16頁。
- 83) 同書、17頁。
- 84) 佐々木も、より広い仏教思想との関連において、小野の応報刑主義との結びつきが「一見すると矛盾しているように思える」と述べている。佐々木聰「小野刑法理論の思想的・哲学的背景—仏教思想を中心として—」、東洋大学大学院紀要第38集、166頁を参照。
- 85) 佐々木聰「小野清一郎の倫理的刑法観に関する一考察—改正刑法準備草案および改正刑法草案に対する批判とその反論を中心にして—」、東洋大学大学院紀要第40集、160頁。
- 86) 中村元『龍樹』(講談社、2002年)、234頁以下を参照。
- 87) 小野『仏教と現代思想』、13頁。
- 88) 小野『刑法と法哲学』、493頁以下。
- 89) 古賀『近代日本の社会学者たち』、351頁。
- 90) 「社会理想としての「浄土」」においては近角常観、島地大等、金子大栄の名が挙がっており(『仏教と法律』、261-262頁)、また戦後の論考ではあるが、仏教的思惟において影響を受けた人物として、井上哲次郎、高楠順次郎、木村泰賢、西田幾多郎、久松真一、和辻哲郎が、書名と共に挙げられている(『刑法と法哲学』、476頁)。
- 91) 小野『仏教と現代思想』、46頁以下。古賀『近代日本の社会学者たち』、351頁を参照。
- 92) この中に小野が目した「仏教に於ける業観と意志の自由」の章を含め、少なからずの部分が木村の死後出版である全集の一卷『大乘仏教思想論』(1936年)に収録されている。
- 93) 木村泰賢『解脱への道』(甲子社書房、1924年)、290頁。
- 94) 同書、291頁。
- 95) 六祖恵能に対峙した南嶽懷讓の言葉。「言葉では表せない」という意味。
- 96) 木村『解脱への道』、292頁。
- 97) 同書、296頁。
- 98) 同書、297頁。
- 99) 小野『法律思想史概説』、124-125頁。
- 100) 古賀『近代日本の社会学者たち』、335頁を参照。
- 101) 寛『仏教哲理』、157頁。
- 102) 同書、703-705頁。
- 103) 同書、705頁。
- 104) 同書、706頁。
- 105) 同書、708-709頁。
- 106) 頼松瑞生「近代日本法思想に与えたる仏教の影響」、法制史研究第44号、159頁を参照。
- 107) 古賀『近代日本の社会学者たち』、333頁。団藤『わが心の旅路』、327頁。
- 108) 小野『刑法と法哲学』、44頁。
- 109) 「わが道、刑法学」(1969年)には、自ら「絶対無の自覚的展開」(西田幾多郎)他に影響を受けたと書いているが(『刑法と法哲学』、476頁)、この書名は、『無の自覚的限定』か「私の絶対無の自覚的限定といふもの」の誤記だと思われる。
- 110) 小野『法理学と「文化」の概念』、344頁(初出における該当頁は、法学志林第29巻

第5号、58頁脚注(一))。なお、『愛知学院所蔵小野文庫目録』90頁には、小野文庫に収蔵されている西田の文献が掲載されている。1917年に刊行された『自覚に於ける直観と反省』の単行本は掲載されておらず、収蔵されている戦後の全集第2巻に収録されている。

111) 小野『仏教と現代思想』、44頁。

112) 次の課題は、「前期小野」に見られた仏教思想と「後期小野」のそれとの比較検討である。「日本法理の自覚的展開」(1942年)には次のような一節がある(下線による強調は筆者による)。「東洋の道義思想、法理思想においては人格を超ゆる普遍者を見る。しかも其は唯一絶対の神といふ如き超絶的な人格ではなくして、人倫世界であり、宇宙の世界である。人格における価値を軽視しないが、普遍的生命の前には個人の生命とか人格とかは無であり、空である」(『日本法理の自覚的展開』、66頁)。また戦後の「法の美学」(1969年)には以下のような記述がある。「道元は、「善悪は時なり、時は善悪にあらず」といった(正法眼蔵諸悪莫作)。これは宗教的絶対超越(空)の立場における倫理観である。倫理的善悪の歴史的・時間的な相対性を認めつつ、しかも現在において、諸悪をなさず、衆善を行い、自らその意を淨くする倫理実践が、歴史的に永遠の意味をもつものであることを教えているのである」(『刑法と法哲学』、14頁)。上の小野の2つの記述を比べると、前者、即ち「日本法理」に関係した時期の「空」理解が「前期小野」の「空」理解から大きく隔たっていることがわかる。本稿においてこのような比較検討を詳細に行うことを断念せざるを得なかったことは遺憾である。