世界の幸せをカタチにする。
Creating Peace & Happiness for the World
Musashino University
武蔵野大学 学術機関リポジトリ
Musashino University Academic Institutional Repository

An Introduction to Research on Buddhist “Law” Based on Shinran’s Ideology : The Two Aspects to understanding Affliction according Shinran

メタデータ	言語: jpn
	出版者:
	公開日: 2021-04-08
	キーワード (Ja):
	キーワード (En):
	作成者: 田中, 無量
	メールアドレス:
	所属:
URL	https://mu.repo.nii.ac.jp/records/1537

An Introduction to Research on Buddhist "Law" Based on Shinran's Ideology: The Two Aspects to understanding Affliction according Shinran

TANAKA Muryo

Summary

There is prior research within the study of Buddhist "law" based on Shinran's ideology, conducted by Seiichirō Ono and Munenobu Hirakawa, in which they focus on Shinran's anthropology and attempt to use it as the foundation for the law. After studying their method of research, I have attempted to research the Buddhist legal theory based on Shinran's ideology through proving Shinran's anthropology by focusing on the two aspects of the afflictions (*bonnō*), or earthly desires, as explained by Shinran, and discussing the law that is based on that anthropology. This paper discusses the two aspects of affliction according to Shinran as the first step in that research.

Shinran says that there are two aspects to the afflictions: the first is *dan bonnō*, which is the endless circle of earthly desires, and the second is *fudan bonnō*, which is salvation, or enlightenment through earthly desires. *Dan-bonnō* is shown as something that we should eliminate. It is a part of the circle of transmigration, and therefore cannot lead to salvation. At this point, Amida Buddha enters the world of affliction, and leads all the afflictions of sentient beings to the *fudan bonnō* aspect. As for the *fudan bonnō*, it is understood that earthly desires are in themselves enlightenment. There, salvation can be found.

An any case, using just the "enlightenment through earthly desires" aspect as a basis, the logic of affliction as justice would justify the convenience, greed, and earthly desires of oneself or one's country, and the world could be filled with this affirmation. If we provisionally formulated a legal theory from only that point of view, it could go in a potentially very dangerous direction. "If the karmic cause so

prompts us, we will commit any kind of act.” It is precisely because we are human that influential people and nations must always be thinking “Do not take a liking to poison just because there is an antidote.”

親鸞思想に基づく仏教「法学」論の研究序説（一）
――親鸞における煩悩理解の二側面――

田　中　無　量

親鸞思想に基づく仏教「法学」論の研究序説（一）

――親鸞における煩悩理解の二側面――

田中無量

〈キーワード〉応用仏教学　仏教法学　無自性仏性説　小野清一郎　村上速水

序論

仏教思想を基盤とする法学の研究、すなわち仏教「法学」[1]の研究は、法学者においてすでに試みられている。その代表が、小野清一郎（一八九一～一九八六。法学博士）、平川宗信である。[2]彼らは日本の法律自体が西欧からの輸入法であり、西洋の人間観に基づいて構築され解釈されることから、日本独自の思想に基づいた「法学」を構築することを目的として、いずれも仏教思想、特に親鸞思想からの「法学」研究を試みている。そのうちの一つ方法論が、「法学」（特に刑事法学）の立場から、日本の「法学」構築の基盤に親鸞の「人間論」を据えて論ずるものである。かかる研究に対し同じく法学者の立場からは研究がなされるものの、真宗学や仏教学の立場からは研究されていない。そこで筆者は、真宗学、仏教学の立場から、親鸞という一人の思想家の人間論を考察し、その人間論に基づいて「法学」全般を研究してみたい。[3]いうまでもなく、日本では政教分離と

して宗教と政治を完全に分離することが憲法に定められており、日本を親鸞、浄土真宗の国家にしようということでは全くない。小野・平川が試みた仏教、特に親鸞の人間論を基盤とする「法学」研究を、真宗学、仏教学の立場から研究せんとするものである。ここにいう「法学」とは、法解釈学、法社会学など、法に関する研究全般を総称するものであり、法哲学のみを示すものではない。[4] 例えば今後、「法学」（法解釈学など）の諸論点に対し、親鸞の仏教（特に人間論）に基づく場合、どう解釈するべきかという「法解釈学」の分野に進むことを視野に入れている。[5]

さて仏教学には「応用仏教学」（Applied Buddhist Studies）という分野がある。これは一九六一年に梶村昇[6]が論じ、西義雄[7]や藤田清[8]などがその研究分野について論考している。梶村は、「応用仏教学」が仏教教義を時代的状況に適応解釈する体系的叙述であること、仏教の本質と独自性を失わない限りにおいて、時代的状況と関連させる方法によって現実に根差した仏教を把握しようとするものであると指摘する。そして「学」としての体系を整えるには応用仏教学の方法論、構造、組織などを必要とすると述べている。[9] また西義雄は、応用仏教学の基礎学とその分野を明かすために三種の立場を立て、その第一の立場に、仏教における文献学的、歴史学的研究を仏教研究の基礎学と見たうえで、倫理学、法律学、経済学、心理学、民俗学、社会学等々の立場からこれに関連する仏教の研究を応用学の分野と見る立場[10]を挙げる。また藤田清は、「応用仏教（諸）学」と呼び、「（諸）学の（諸）は今後広汎な領域にわたって無数の学の成立し得る可能性」[11]があると指摘する。その後様々な研究がなされ、[12] 仏教思想を基盤とする「応用仏教学」は研究分野として確立され、すでに仏教経済学などがある。[13] その一方、仏教研究を基礎学とした「法学」、いわゆる仏教「法学」の研究は仏教学、真宗学（「実践真宗学」）を専門とする研究者の間でほとんど論じられていない。[14] これは、梶村が指摘した「応用仏教学」における仏教「法学」の方法論が確立されていないことが一つの要因と考えられる。

しかし法学者である小野・平川は、「法学」（特に刑事法学）の立場から、日本の「法学」構築の基盤に、日本独自の思想である親鸞思想（特にその「人間論」）を据えて、日本の「法学」を再構築しようと試みている。かかる研究方法は、「応用仏教学」（「実践真宗学」）の分野における仏教「法学」（真宗「法学」）という研究方法の確立に向けても、大いなる可能性を感じる。ただしかかる論考は後に紹介するが、彼らはあくまでも法学者であり、仏教学や真宗学を専門としておらず、特に小野は当時の戦時教学に傾倒し、全体主義に基づく法学を展開したことは、後の法学者から批判されている。[15] また平川は小野の研究に対して批判を加え、鈴木大拙、曽我量深らの理解を通した親鸞教学、あるいは龍樹や聖徳太子などの文献により、親鸞思想に基づく仏教「法学」を再構築しようとするが、親鸞思想のみに基づく研究ではなかろう。仮に、仏教「諸学」の研究として、仏教の一人の思想家のある特定の仏教思想に基づく諸学研究という方法論を提示するならば、ある特定の思想家（例えば親鸞）のある特定の仏教思想（例えば煩悩論）とはいかなるものかを明かした上で、それに基づいてある特定の分野（例えば法学）を研究していくという方法論が考えられよう。[16]

筆者は、先述の法学研究の方法を受け、真宗学、仏教学の立場から文献学的に親鸞思想（特にその人間論）を明かした上で、「法学」（憲法、刑事法学などの実定法を含む法学全般）を研究するという、親鸞思想に基づく仏教「法学」論の研究を試みることで、「応用仏教学」の一分野に位置づけられる仏教「法学」研究の一方法論を提示するとともに、真宗学の「実践真宗学」の分野においては、真宗「法学」（Shinshu law）[17] 論の研究の確立を目指したいと思う。将来的に確立できれば、法学研究の一助にもなり得よう。

右を踏まえ筆者は、親鸞の人間論を親鸞の煩悩理解から論考したい。[18] 親鸞は、「一切善悪凡夫人」[19] と語り、一切の衆生が善悪の凡夫であることを明かしている。そして「煩悩成就の凡夫」[20]、「煩悩具足の凡夫」[21] 等と語り、凡夫を「煩悩」と関連付けて語っている。それゆえに親鸞において「煩悩」はどのように理解されているのか、

親鸞において「煩悩成就」とはいかなるものかを明らかにする必要がある。[22] 当稿は、「親鸞思想に基づく仏教「法学」論の研究序説（一）」とし、まずは親鸞思想に基づく仏教「法学」論の系譜を明かしたうえで、親鸞における煩悩理解の二側面について論考してみたい。

一　親鸞思想に基づく仏教「法学」論の系譜

親鸞思想に基づく仏教「法学」研究の先学として、小野清一郎と平川宗信が挙げられる。彼らの研究を述べる前に、かかる研究がなされた一要因と考えられる、「法学」研究の基礎について簡潔に述べておきたい。[23]

現在日本の法律は、近代の西欧、欧米から輸入された法律であり、西欧から継受された法律である。この西欧法の歴史を概観すると、古代にはローマ法があり、中世にはキリスト教と結びつき、法学、法律学は神の秩序を地上に実現するためのものと考えられた。そして一八世紀頃、近代合理精神に従い、キリスト教的な色彩が除かれていく。こうしてキリスト教とローマ法とが結びついた法制から、キリスト教的色彩を排除し、近代合理精神を軸に組み立て直すことで、近代ヨーロッパ法が完成していく。この近代ヨーロッパ法を継受して、日本の法律学は成立していくことになる。また法学には、「法の支配（rule of law）」という考えがあり、権力者といえども従わなければならない「法」があるとする立憲主義の考えがある。この「法」とは人間の作ったものではなく、もともとある「法」であり、近代法でいえば「理性に基づく法」「人間の本性に由来する法」である。これをヨーロッパでは「自然法」と呼び、その法に基づき、憲法が文章化され実定法となり、その憲法に基づき様々な法律が制定されていく。現在の日本の法律は、西欧からの輸入法学であるため、西洋法の思

想的伝統、西洋的伝統の上で成立し、日本の法律は世界的にも欧米法の亜流と位置付けられることになる。この歴史的事実から、日本の法律の基になるものは西欧の法律学であり、その西欧の法律学は西欧の精神的伝統の上で成立するものであるため、日本の思想に基づく日本の法律学を再構築するという試み（例えば仏教から刑法学を考えるという発想）自体、法学の研究に存在し得ないことになっていく。[24]

右に概観した日本の「法学」の在り方に疑問を持ち、日本独自の思想である仏教、特に親鸞思想に基づく法学論を構築しようとしたのが、小野清一郎と平川宗信である。小野は、明治二四年に生まれ、昭和六一年、九五歳で死去するまでの間、法学、仏教に関係する大変多くの論文を残し、仏教に関しては島地大等を師としている。小野が教授として長年務めた愛知学院大学の小野文庫には小野の寄贈書があり、仏教・刑法学を中心に約一一〇〇〇冊の図書と、約一四〇〇点の書類、原稿関係を収め所蔵されている。ゆえに彼は法学のみならず、仏教学においても功績を残したといえる。しかも親鸞教学に造詣が深く、『歎異抄講話』[25]の著作もある。小野は『仏教と現代思想』[26]を大正一四年にすでに出版しており、仏教、特に親鸞思想から法学を論じる研究にかなり早い段階から着手し、その意味では応用仏教学、実践真宗学の先駆的存在ともいえよう。しかし法学の立場からは多くの研究[27]があるが、真宗学や仏教学の立場からは研究されていない現状がある。[28]従って仏教、真宗に関する著作を数多く残した小野の思想、いわば「小野教学」は、仏教学においてほとんど知られていない。そこでこの「小野教学」について、戦時中に書かれた『日本法理の自覚的展開』[29]と、晩年の著である『歎異抄講話』に語られる小野教学の極一部を紹介したい。

小野は『日本法理の自覚的展開』において、日本法学の樹立を目指し、後に仏教刑法学とも呼ばれる論理を展開していく。冒頭に、日本における法は西洋の法そのままでよいのか、と問い、「私は法を歴史的・民族的なものである」と主張する。そして日本の法には日本歴史的・日本民族的な特徴がなければならず、「日本法」

に内在する「理」（事理）を「日本法理」と名づけていく。この日本法理は、日本法を一の全体的秩序として観た場合、それに内在する生きた「事理」（道理・条理・人倫の理としての倫理）であるとの考えを明かす。そしてそれはやがて日本道義であり、日本精神であるとも示し、かかる意味における日本法理の探究とその現行法への展開は、今後における我が法学の任務であり、立法的・司法的実践の任務でもあると主張する。[30] さらに日本の法学がフランス、イギリス、ドイツといった西洋法学の移植であり、受容であったことを問題視し、真の日本法学を樹立することこそが、日本法学の当然の任務であると強調する。[31] そして日本法には日本法の理があり、歴史的発展に内在してその発展を推進する「理」であり、それを認識し自覚する日本法理の学が即ち日本法理学であるとの理解を示す。さらに具体的・特殊な、しかもそれを通して一如平等の普遍世界でなければならないと述べ、仏教の一如平等をここに語っていく。[32]

また小野はこの日本法の本質について道義的なものであると主張し、「道義」とは人倫生活の道であり、「理」（倫理・道理・条理）であり、やがてそれが「法」であると、[33] 冒頭の箇所に関連付けて語っている。そして、東洋の道義思想、法理思想においては人格を超える普遍者をみるものであり、それは唯一絶対の神ではなく、人倫世界（宇宙的世界、普遍的生命）であるとし、その前では個人の生命や人格は無であり、空であると主張する。しかも個人的人格は宇宙的生命を表現するものであり、その自覚に生きることに意味があり、個人の道徳は現実の人倫的道義においてその完きを期すべきものと述べる。[34] つまり小野は、仏教の「空」を「無」と曲解し、個人の人格や道徳を人倫の世界や道義と一体化させていく。さらに、「日本における法の明確なる現象として」聖徳太子の憲法十七条を挙げ、「明らかに「法」として作られたものであり、また後世においても法として認められたもの」[35] であると述べていく。そして法は道義であることは憲法十七条のみならず、日本歴史のあらゆる段階においてこれを立証し得るとしたうえで、法とは国家の立法、司法、ないし行政によって維持

される道義的規範（国家的道義）であり、日本の法は本来皇法であるとする。そしてそれは道義であると共に宗教的絶対を帯びるものであり、しかも国家的・公的なものであると述べていく。[36] つまり小野は、聖徳太子の憲法十七条の「和」の精神を根拠に据え、「法」＝「道義的規範」＝「皇国・皇法」を明かし、さらには「国体」とも結び付けていく。そして、「日本の国体」は「神ながらの絶対なる道に基く天皇の統治」と、それによって実現される「億兆一心の道義」とに求める他はなく、これこそ日本国家の不動の体であると明かし、[37] 憲法十七条を媒介にして、日本の「法」の本質を、「皇法・皇国・国体」と了解するのである。

さらに小野は、「日本刑法は日本道義の実現をその目的とする」とし、「自業自得は厳粛なる道義・倫理の法則である」として刑法において妥当であるとする。[38] そのうえで「いかなる罪悪の衆生をも摂取して捨てざるのが東洋的慈悲である。日本刑法は何処までも御陵威の下に仁慈の大御心を体して億兆一心の和を実現する道義刑法でなければならない」[39] とし、「日本刑法は日本法理を根柢として、その上に在るべき」[40] と主張している。

また小野は、多くの著作において憲法十七条を親鸞思想と関連付けて解釈している。[41] それは晩年においても同様である。晩年の著書である『歎異抄講話』に、「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」について解説する箇所で、人倫の理または法に順うことが善であり、人倫の法に背くことが悪であると講述する。しかし善悪の判断は人により立場により一致しないと明かし、仏法はそれを我執、自我への執着として斥けると説き、この仏法を現実の政治に生かそうとしたものとして憲法十七条の第十条を引用し、これこそ仏教の「さとり」から来る倫理であり、法であるとしている。[42] そしてこれに続く形で、親鸞における念仏の信は、善悪を超える、まさに超倫理的な信であるが、それは無上の倫理であり、倫理的な悩みをもつからの救いである。悪に悩まない者には弥陀の本願も必要がなく、人間の世界において倫理は必然的であるから、本願を信ずる者もこの世にある限り、倫理の実践に悩まなければならない。その悩みのうちに自己の罪業の深さを慚愧しつつ、本

願のかたじけなさをおもうところに、相対的な倫理、無上の倫理としての念仏があり、念仏者の現実生活がある、[43]と語る。さらに別の箇所[44]では、親鸞の念仏思想が超倫理的、無上の倫理、社会的・全人類的倫理（これが戦時中であれば国体や皇法となる可能性が残ろう）を説くものともしている。

近年、小野の法学は、戦時教学を踏まえたものであり、法学者により多くの批判に晒されている。[45]また彼の思想は、そもそも当時の日本主義の思想に基づくものであり、仏教を法学に応用したものではないという見方も考えられるが、小野自身が日本主義の思想に基づく法論理の根拠に据えたものは、他の日本の宗教ではなく、仏教、特に親鸞教学であったことは事実である。真宗、仏教の教学が、ある種の「応用仏教学」の試みにより時代の思潮にすり合わせられ、歪曲される危険性を考えなければならない。先の小野教学の場合、戦後の著作である『歎異抄講話』においても、親鸞の念仏思想が「国体」や「皇法」と関連付け曲解される可能性があり、戦時教学に基づく法学へと突き進む可能性を排除できないものといえよう。したがって真宗学、仏教学を専門とする学者においても「小野教学」は着目すべきものである。詳細については別稿に論じたい。

続いて平川宗信は、小野の立場を一部継承し、小野が、日本の精神史・精神的伝統の中に普遍なるものを求め、それを現代的に展開して刑事法理論の基礎とすることを主張したことを評価する。しかしその一方で、小野が、「皇国日本の道」、「日本国体」こそが「日本法理」であるとして、天皇制絶対主義のイデオロギーそのものを絶対化したことを問題視する。[46]その上で、

具体的・実体的なものは、相対的な存在であり、普遍的・絶対的ではありえない。普遍的・絶対的なものは、具体的・実体的なものではなく、「無」（絶対無）なる「空」なるものである

当時の日本社会に対する批判精神を失って現状肯定に陥り、「皇道」、「国体」という実体的・相対的なものを普遍・絶対視するという誤りを犯された[47]

と批判している。

また平川は、平川の師である団藤重光の「主体的人間観」「主体性の刑法学」を受容していく。団藤は、「主体的人間観」を法におけるすべての現象に拡大し、立法・司法など、法の制定・運用・解釈についても、その担い手である人間の主体性を中心に考える、「主体性の法律学」を構築する。しかし主体性とは何かの問いに対し、団藤は仏教の「無我」や「空」に言及するものの、明確にはしていないが、平川はこの問題を、親鸞思想に基づいて明らかにするべきと主張する。そして親鸞における主体性は「自我の主体性」ではなく、「無我の主体性」であると述べ、[48] 親鸞の人間論に基づきながらその法学を構築している。[49] 平川説に関する詳細は別に譲りたい。

二　親鸞の煩悩理解における「断煩悩」（生死流転の煩悩）の側面

以上、小野と平川の親鸞思想に基づく仏教「法学」の研究について概観した。これを踏まえ、親鸞の人間論を明かすために、親鸞の煩悩理解について論考したい。

親鸞は、「煩悩」について二側面を語っている。一つは「断煩悩」（生死流転・悪）の側面と、もう一つは「不断煩悩」（即菩提・即涅槃・救済・無自性空・[50] 善悪）の側面である。これらは決して別のものではなく、「煩悩」の二側面、二面性を語るものと考えられる。村上速水（一九一九～二〇〇〇。浄土真宗本願寺派勧学）は、親鸞が『教行信証』「信巻」に『涅槃経』の皆有仏性の義を引用する意について、諸法の空無自性なることを表すものであり、衆生の中に仏性があるという意味ではなく、仏性中に衆生があるという方が適切であろ

うと述べている。また村上は、仏性とは煩悩に対する菩提という概念ではなく、両者に共通する基盤であり、万法が縁によって変化してゆく無自性空であることをいうのである。衆生が一念の迷妄に遇えば迷いとなり、仏の智慧に遇えば悟界となる。仏と衆生とは無自性空を共通の基盤とするから煩悩が転じて菩提となり、生死を全うじて涅槃となり得るのであって、もし煩悩に固定した自性があるならば、煩悩について菩提に転ずることは不可能である[51]と指摘する。筆者もこの村上説に立ち、まずは「断煩悩」（生死流転）の側面について列挙していきたい。

親鸞は主著となる『教行信証』「行巻」に、

もし人、菩提心のなかに念仏三昧を行ずれば、一切の煩悩、一切の諸障、ことごとくみな断滅すと。[52]

自身はこれ煩悩を具足せる凡夫、善根薄少にして三界に流転して火宅を出でずと信知す。[53]

と語り、煩悩が断滅するものであり、三界に流転していくものであると明かす。また「信巻」には、

しかるに微塵界の有情、煩悩海に流転し、生死海に漂没して、真実の回向心なし、清浄の回向心なし。[54]

かの罪を造る人は、みづから妄想の心に依止し、煩悩虚妄の果報の衆生によりて生ず。[55]

と述べ、煩悩は虚妄であり、生死に流転する業因と語っていく。「真仏土巻」には、

一切衆生はことごとく仏性あれども、煩悩覆へるがゆゑに見ることを得ることあたはずと。[56]

惑染の衆生、ここにして性を見ることあたはず、煩悩に覆はるるがゆゑに。[57]

と明かし、一切の衆生が煩悩によって仏性を見ることができないと述べる。さらに「化身土巻」には、

しかるに今の時の衆生、ことごとく煩悩のために繫縛せられて、いまだ悪道生死等の苦を勉れず。[58]

貪瞋諸見の煩悩来り間断するがゆゑに、慚愧・懺悔の心あることなきがゆゑに。[59]

五濁悪時・悪世界・悪衆生・悪煩悩・悪邪・無信（真門釈・四〇二）

黒闇生死海を行じて、解脱を得といへども、煩悩を雑するは、この人還りて悪果報を受く。[60]

かくのごとき漸次に劫尽き、もろもろの天人尽き、一切の善業白法尽滅して、大悪もろもろの煩悩溺を増長せん。[61]

かくのごとき次第に劫尽き、もろもろの天人尽き、白法また尽きて、大悪もろもろの煩悩溺を増長せん。[62]

了知清浄士よ、かくのごとき次第に、いま劫濁・煩悩濁・衆生濁・大悪煩悩濁・闘諍悪世の時、人寿百歳に至りて、一切の白法尽き、一切の諸悪闇翳ならん。[63]

源信、『止観』によりていはく（往生要集・中）、「魔は煩悩によりて菩提を妨ぐるなり。鬼は病悪を起し命根を奪ふ」（意）と。[64]

と諸文を引用する。ここで親鸞は、悪道生死の輪廻に繋縛させるもの、貪欲・瞋恚、悪煩悩、悪果報を齎す因となるもの、煩悩溺、煩悩濁、菩提を妨げるものと示し、煩悩を徹底的に否定するとともに煩悩によって衆生は流転していくという、「断煩悩」（生死流転）の側面を明かしている。

続いて『教行信証』以外の書物についても確認してみたい。列挙すると以下の通りである。

無明煩悩しげくして　塵数のごとく遍満す　愛憎違順することは　高峰岳山にことならず（『正像末和讃』三時讃）[65]

煩悩具足の衆生は、もとより真実の心なし、清浄の心なし、濁悪邪見のゆゑなり。（『尊号真像銘文』）[66]

「凡夫」といふは、無明煩悩われらが身にみちみちて、欲もおほく、いかり、はらだち、そねみ、ねたむこころおほくひまなくして、臨終の一念にいたるまでとどまらず、きえず、たえず（『一念多念文意』）[67]

具縛はよろづの煩悩にしばられたるわれらなり、煩は身をわづらはす、悩はこころをなやますといふ。[68]

「内」はうちといふ、こころのうちに煩悩を具せるゆゑに虚なり、仮なり。（以上、『唯信鈔文意』）[69]

かかる箇所で親鸞は、煩悩を無明であり、真実心、清浄心はなく、身を煩わし、心を悩ますものと語り、あくまで生死流転していくだけであり、どこまでも救済の側面は語られない。救済が語られていくのは、もう一つの不断滅（即菩提・即涅槃・無自性空）の煩悩の側面であろう。その救済の側面の文言をみる前に、親鸞がこの断滅の煩悩は阿弥陀如来（法蔵菩薩）の悲引により、救済（不断滅）に至ることを明かす箇所を示したい。[70]

まず親鸞は、『教行信証』「正信偈」に、

煩悩の林に遊んで神通を現じ、生死の園に入りて応化を示すといへり。[71]

と説き、「信巻・三一問答」には、

如来の至心をもつて、諸有の一切煩悩悪業邪智の群生海に回施したまへり。[72]

『論』（論註・下）にいはく、「〈出第五門とは、大慈悲をもつて一切苦悩の衆生を観察して、応化の身を示して、生死の園、煩悩の林のなかに回入して、神通に遊戯し教化地に至る。[73]

と曇鸞の『論註』の文言を引用し、「証巻・還相回向釈」にも、

生死の園、煩悩の林のなかに回入して、神通に遊戯して教化地に至る。[74]

〈巧方便〉とは、いはく、菩薩願ずらく、〈おのれが智慧の火をもつて一切衆生の煩悩の草木を焼かんと、もし一衆生として成仏せざることあらば、われ仏にならじ〉と。[75]

〈出第五門とは、大慈悲をもつて一切苦悩の衆生を観察して、応化身を示して、生死の園、煩悩の林のなかに回入して、神通に遊戯し、教化地に至る。[76]

と著し、ここでも曇鸞の『論註』を引用する。また『教行信証』以外にも、『文類聚鈔』には、

大慈大悲の弘誓、広大難思の利益、いまし煩悩の稠林に入りて諸有を開導し、すなはち普賢の徳に遵ひて群生を悲引す。[77]

蓮華蔵世界に至ることを得れば、すなはち寂滅平等身を証せしむ。煩悩の林に遊びて神通を現じ、生死の園に入りて応化を示すと。[78]

と説き、『入出二門偈』には、

かの土に生れをはりて、すみやかに疾く奢摩他・毘婆舎那、巧方便力成就することを得をはりて、生死の園・煩悩の林に入りて、応化身を示し、神通に遊ぶ、教化地に至りて群生を利せしむ。[79]

と述べられている。これらにより親鸞は、阿弥陀如来（法蔵菩薩）が、煩悩に繫縛され生死に流転する我々凡夫を救済するために応化身を示し、煩悩の林・稠林（「断煩悩」の側面）に回入し、開導して救済していくことを明かしている。しかしここでも「一切煩悩」はあくまで悪業であり、邪知であり、生死輪廻するものであり、救済（無上大涅槃・不退転）の側面は語られていない。すなわち「断煩悩」（退転・生死流転）の側面が説かれているといえよう。[80]

三　親鸞の煩悩理解における「不断煩悩」（即菩提の煩悩）の側面

親鸞の煩悩理解の二側面のうち、「不断煩悩」（即菩提・即涅槃）の側面を列挙したい。まず『教行信証』行巻には、

『経』に説きて「煩悩の氷解けて功徳の水と成る」とのたまへるがごとし。[81]

よく一念喜愛の心を発すれば、煩悩を断ぜずして涅槃を得るなり。[82]

と述べ、「煩悩」自体が功徳となり、煩悩を断ずることなく涅槃を得るものであることを示す。また「証巻」

（真実証）には、

しかるに煩悩成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即のときに大乗正定聚の数に入るなり。正定聚に住するがゆゑに、かならず滅度に至る。（傍線は引用者による。以下同）[83]

凡夫人の煩悩成就せるありて、またかの浄土に生ずることを得れば、三界の繋業、畢竟じて牽かず。すなはちこれ煩悩を断ぜずして涅槃分を得。いづくんぞ思議すべきやと。[84]

と述べ、凡夫人の「煩悩成就」において、正定聚に入り、三界の業に繋がれることなく、煩悩を断ずることなく涅槃を得ることを明かす。特に「証巻」において「煩悩」は、不断煩悩の側面のみが語られている。さらに「真仏土巻」には、

仏、須菩提に告げたまはく、《一切の法はみなこれ化なり。（中略）煩悩の法の変化あり、業因縁の法の変化あり。この因縁をもつてのゆゑに、須菩提、一切の法みなこれ化なり》とのたまへり。[85]

と善導の『観経疏』「玄義分」を引用し、煩悩自体が変化し化であり、無自性空であることを明かしている。

また『教行信証』以外にも、『文類聚鈔』には、

煩悩成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相の心行を獲ればすなはち大乗正定の聚に住す。正定聚に住すればかならず滅度に至る。[86]

煩悩成就の凡夫人、信心開発すればすなはち忍を獲、生死すなはち涅槃なりと証知す。[87]

無上の信心を獲れば、すなはち大慶喜を得て、不退転地を獲るなり。煩悩を断ぜしめずして、すみやかに大涅槃を証すとなり。[88]

と明かし、『入出二門偈』には、

煩悩成就せる凡夫人、煩悩を断ぜずして涅槃を得、すなはちこれ安楽自然の徳なり。[89]

と語り、凡夫人の「煩悩成就」において、信心を獲れば、不退転地を獲て煩悩を断ずることなく涅槃を得ること、生死即涅槃と証知することになると説く。つまり煩悩の成就（完成）において、煩悩の真実（性・本性）が無自性空であると領解（証知）されるのであり、それは煩悩が断滅するものではなく、無自性として否定されるものであること（煩悩即菩提、生死即涅槃）が示されていると考えられよう。また『尊号真像銘文』には、「「不断煩悩得涅槃」といふは、「不断煩悩」は煩悩をたちすてずしてといふ、「得涅槃」と申すは、無上大涅槃をさとるをうるとしるべし。」[90]といい、「不断煩悩」（即菩提）の側面は、無上大涅槃をさとることを得ると領解する。そして『唯信鈔文意』には、

ひとすぢに具縛の凡愚・屠沽の下類、無碍光仏の不可思議の本願、広大智慧の名号を信楽すれば、煩悩を具足しながら無上大涅槃にいたるなり。[91]

と明かす。ここで親鸞は、煩悩を具足しながら、無上大涅槃に至ると語り、煩悩の「不断煩悩」の側面を明かしている。かかる箇所にも、煩悩自体の即涅槃（無自性）が示されており、無上大涅槃に至るという、まさしく救済が語られていくのである。[92]

ここで注目すべきは、「煩悩成就」と語る場合は、「不断煩悩」の側面のみが語られているのに対し、「煩悩具足」と語る場合は、主に「断煩悩」の側面が示されているが、「不断煩悩」の側面にも一部使用されることがある点である。その理由は、煩悩を具足する身である凡夫は、「煩悩の成就（完成）」（煩悩を成就すること）において煩悩の無自性（即菩提、即涅槃）を証知するが故に、「煩悩成就」においては即菩提、即涅槃が語られていくと考えるが、詳細は別稿に譲りたい。その他『三帖和讃』には、

本願円頓一乗は　逆悪摂すと信知して　煩悩・菩提体無二と　すみやかにとくさとらしむ[93]

無碍光の利益より　威徳広大の信をえて　かならず煩悩のこほりとけ　すなはち菩提のみづとなる[94]

尽十方無碍光の　大悲大願の海水に　煩悩の衆流帰しぬれば　智慧のうしほに一味なり[95]
弥陀の智願海水に　他力の信水いりぬれば　真実報土のならひにて　煩悩菩提一味なり[96]

と詠み、煩悩は菩提と体無二であり、智慧と一味であると語る。さらにまた『御消息』には、

また如来とひとしといふは、煩悩成就の凡夫、仏の心光に照らされまゐらせて信心歓喜す。信心歓喜するゆゑに正定聚の数に住す。[97]

また他力と申すは、仏智不思議にて候ふなるときに、煩悩具足の凡夫の無上覚のさとりを得候ふなることをば、仏と仏のみ御はからひなり、[98]

と述べ、正定聚に住し、無上覚のさとりを得るとする「不断煩悩」の側面が語られる。さらに、

もとは無明の酒に酔ひて、貪欲・瞋恚・愚痴の三毒をのみ好みめしあうて候ひつるに、仏のちかひをききはじめしより、無明の酔ひもやうやうすこしづつさめ、三毒をもすこしづつ好まずして、阿弥陀仏の薬をつねに好みめす身となりておはしましあうて候ふぞかし。（中略）薬あり、毒を好めと候ふらんことは、あるべくも候はずとぞおぼえ候ふ。[99]

と語り、無明による三毒の煩悩が、阿弥陀仏の誓いを聞き始めることによって、三毒の煩悩を好まなくなること、阿弥陀仏の本願という薬があるからといって、三毒の煩悩を好んではならないことが示されている。ここには不断煩悩（阿弥陀仏の薬）という救済があることがわかっていても、なお煩悩は悪であり、抑制すべきものであることが語られている。『歎異抄』には、「「さるべき業縁のもよほさば、いかなるふるまひもすべし」とこそ、聖人（親鸞）は仰せ候ひしに」[100]、「薬あればとて、毒をこのむべからず」[101]とあり、業縁によっていかなる行為をするか分からない、煩悩の無自性が語られるとともに、「毒を好むべからず」[102]という煩悩の滅（抑制・コントロール）が説かれているといえよう。

小　結

親鸞思想に基づく仏教「法学」の研究は、小野清一郎や平川宗信の法学研究に見られる。彼らは親鸞の人間論に注目し、それを法学の基盤とすることを試みている。彼らの研究方法を受け、筆者は親鸞の説示する「煩悩」の二側面に着目することで親鸞の人間論を明かした上で、その人間論に基づいて法学を論ずるという、親鸞思想に基づく仏教「法学」の研究を試みる。当稿はその第一として、親鸞における煩悩理解の二側面について論考した。

親鸞は、煩悩について「断煩悩」（退転・断滅・生死流転・悪）と「不断煩悩」（救済・煩悩即菩提・生死即涅槃・無自性空）の側面を語っている。これらは別のものではなく、煩悩の二側面である。「断煩悩」の煩悩は「断滅」「流転」「悪煩悩」「煩悩濁」などと説かれ、断滅すべきものとして示されている。しかし生死流転する煩悩であるが故に、救済されることはない。ここに、阿弥陀如来（法蔵菩薩）が「断煩悩」の側面（林・稠林）に回入して応化身を示すことにより、衆生の煩悩は「不断煩悩」の側面へと開導されていく。そして「不断煩悩」の側面の煩悩は、煩悩が無自性（煩悩即菩提、生死即涅槃）であると証知されるものであり、煩悩の自性が否定され（「煩悩」の本性）、無自性であると領解（証知）されていくことを明かす。さらに「煩悩具足」は主に「断煩悩」の側面に使用され、「煩悩成就」は「不断煩悩」の側面のみにおいて説かれている。これは、煩悩の成就に関係なく、凡夫自体が煩悩を具足する身であり、その凡夫が、煩悩を成就させるときにおいて、煩悩の本性（煩悩即菩提、生死即涅槃、無自性空）を証知せられるという救済を説くものと考えられ

る。かかる詳細は別稿に論じたい。

いずれにせよ、煩悩即菩提、生死即涅槃を根拠に、煩悩の増大を是としていく論理は、自己あるいは国家の欲望、煩悩を正当化し、全て肯定していく可能性を孕んでおり、仮にその視点からのみで構築される法学論があるとすれば、大変危険な方向に進むであろう。その一例が小野教学と考えられよう。「さるべき業縁のもよほさば、いかなるふるまひもすべし」人間であるからこそ、権力者も国家も例外なく、あらゆる衆生が阿弥陀如来の悲引により煩悩を抑制しコントロールしていくという、「薬あればとて毒をこのむべからず」と常に証知せられる「法学」を構築することが、親鸞思想に基づく仏教「法学」論となると推察できよう。(103)

註

(1) 「仏教法学」という語は、刑法学者である平川宗信が実際に使用している。平川は、曽我量深が「仏教社会学」(還相社会学、本願社会学)と述べたことに基づくと明かしている。(平川宗信「親鸞思想に立脚した憲法的刑法学を求めて—本願法学への歩みと現在—」、『現代と親鸞』第四一号、親鸞仏教センター、六四～一〇五頁、二〇一九年)また平川は、仏教思想、特に親鸞思想を基盤とした憲法および、刑法学の研究を行い、親鸞思想に立脚した憲法学、刑法学の構築を試み、詳細に論考している。(同『憲法的刑法学の展開—仏教思想を基盤として—』有斐閣、二〇一四年)

(2) 近年、高橋文彦は、仏教の無我の思想から、自然法を論じることを試みている。(「無我の正義論は可能か?—仏教的自然法論序説(1)—」『明治学院大学法学研究』一〇六巻、四五～六一頁、二〇一九年)

(3) 山崎龍明は、「憲法九条は仏の願い」であると述べ、憲法前文と仏法の精神を関連付けている。(『平和への道—憲法九条は仏の願い』(樹心社、二〇一七年、九四～九五頁)

(4) 森末伸行は、「法に関する学問研究は、法哲学だけに限定されるわけではない。すなわち法と法現象を研究対象とする点で共通しながらも、それぞれの視座から法と法現象を考察する多くの分科が存在する。たとえば法解釈学、法社会学、法史

学、比較法学、法人類学、法心理学、法情報学……などである。これらの総称が、法哲学もそのもとに組みいれられる「法学」である」と述べている。（『法哲学概説（法哲学体系講義）』中央大学出版社、一九九四年、七頁）

（5）今村仁司は、「親鸞を哲学者（智慧を求める人）として厳密に受け止める必要がある」とし、「彼の著作『教行信証』を学的組織の言説、哲学的テキストとして定義」する。そのうえで『教行信証』の化身土巻に注目し、親鸞思想に基づく法哲学を論考している。（『親鸞と学的精神』岩村書店、二〇〇九年、二一、一四八～一五九頁）

（6）梶村昇「仏教学研究の一分野―応用仏教学成立への試論―」（『亜細亜大学誌諸学紀要』六、一一五～一二七頁、一九六一年）

（7）西義雄「應用佛教學の基盤とその分野―死せる佛陀觀と活ける佛陀觀を視點として―」（『印仏研』一五（二）、六〇二～六一三頁、一九六七年）

（8）藤田清『仏道体系と応用仏教（諸）学（『印仏研』二一（一）、二九～三五頁、一九七二年）

（9）梶村前掲論文。梶村は「仏教と時代的状況との関連の研究は仏教信仰にとっての根本問題である。というのは決してそれが周辺的な問題ではなく、それなくしては信仰が成立しないという信仰の第一義的な問題である」とも述べる。

（10）西義雄前掲論文

（11）藤田清前掲論文

（12）藤田清「応用仏教学の構造」（『印仏研』第二三（二）、六〇九～六一三頁、一九七五年）、村石恵照「唯識史観試論―応用仏教学として」（『東洋学研究』三七、三一～五〇頁、二〇〇〇年）など。

（13）仏教経済学は、エルンスト・フリードリッヒ・シューマッハーによって提唱されたものであり、その研究に対する関心は高く、現代社会との関係も論じられている（辻井清吾「仏教経済思想と現代社会のあり方への一考察」『印仏研』五〇（一）、二四二～二三九頁、二〇〇一年）

（14）山崎龍明前掲書に、憲法と仏教思想の関係が語られている。

（15）中山研一は、「小野博士の「日本法理」は、日本民族の固有法と東洋的特色、外国法の継受方法の柔軟さなど、多くの歴史的事実を明かした点で、積極的な意味を持ったことは事実であるが、そこに一貫する正義や理念が、帰納的な方法ではなく、超国家的な「国体」精神にまで昇華され、さらにそれが当時の現実の国家体制（全体主義と軍国主義）と結合することによって、最終的には大東亜戦争下の法秩序をそっくり肯定し正当化するに至った点に決定的な問題点があったといわなけ

ればならない、と指摘する。（『佐伯・小野博士の「日本法理」の研究』二一三頁、成文堂、二〇一一年）

(16) 池本重臣は、真宗学とは「宗祖の根本的立場を出発点として、宗祖の教義を教理史の立場より考察して本質を見出し、其に現代的価値を与える学問」と定義する。（『親鸞教学の教理史的研究』永田文昌堂、一九六九年、二九三頁）筆者は真宗学において教理史を専門としており、筆者の真宗「法学」研究は、池本の定義する「真宗学」となろう。

(17) ここにいう真宗「法学」論の研究は、ケネス・タナカが提唱するShinshu Theology（真宗テオロジー）という方法論にも属するであろう。ケネス・タナカは、『智慧の潮―親鸞の智慧・主体性・社会性―（Shinshu Theologyから見えてくる新しい水平線）』（ケネス・タナカ共著、武蔵野大学出版会、二〇一七年、一六頁）の中で、Shinshu Theologyを採用することについて三つの視点を示し、そのうちの第一の視点として、伝統宗学や従来の真宗学に限らない方法・視点を挙げる。そして、課題を追求する範疇を超えた視点や方法論を認めることにし、それでもってこそ視野を広めることが可能になると述べている。

(18) 親鸞の人間論を煩悩論に基づいて論じる研究として、山崎龍明「親鸞における人間の研究（三）親鸞の煩悩論」（『武蔵野大学仏教文化研究所紀要』二四号、三七～六四頁、二〇〇八年）が挙げられる。

(19) 『教行信証』「正信偈」『註釈版聖典』二〇四頁

(20) 『教行信証』「証巻」同右三〇七頁

(21) 『御消息』同右七七六頁

(22) 親鸞の著作をみると、成就は仏・菩薩以外の使用は煩悩成就の凡夫以外の使用例はほとんどなく、具足については衆生に使用されることが多い。この成就と具足については紙面の都合上、別稿に論じる。

(23) 筆者は法学部出身であり、以下の説明は法学研究において常識的なことではある。しかし仏教文化研究においては、「法学」自体が一般的ではない為、述べておくことにする。

(24) 平川前掲註一参照

(25) 小野清一郎『歎異抄講話（増補新版）』大法輪閣、一九七三年

(26) 『仏教と現代思想』大雄閣、一九二五年

(27) 中山研一、前掲参照

(28) 小野清一郎の刑法理論の思想的背景を論考したものとしては、佐々木聰「小野刑法学の思想的・哲学的背景―仏教思想を

中心として―」（『東洋大学大学院紀要』第三八集、二〇〇二年）、吉永圭「小野清一郎における法思想と仏教思想」（『大東法学』七三、二〇一九年）がある。

(29) 同『日本法理の自覚的展開』有斐閣、一九四二年。小野に対する法学者の先行研究は、『日本法理の自覚的展開』に関するものが数多くある。（中山研一前掲書、平川宗信前掲書、出口雄一「統制・道義・違法性―小野清一郎の「日本法理」をめぐって」（『桐蔭法学』二〇（二）、一三九～一六九頁、二〇一四年）など。

(30) 小野前掲書、一～二頁

(31) 同右二～三頁

(32) 同右一二～一三頁

(33) 同右六四頁

(34) 同右六六頁

(35) 同右六六頁

(36) 同右六九頁

(37) 同右九七頁

(38) 同右一〇八頁

(39) 同右一〇八頁

(40) 同右一八一頁

(41) 当時、親鸞思想は聖徳太子と関連付けて理解されていた為、当時としては一般的な理解であったといえよう。特に小野が多用する第十五条「私に背き公に向かう、是臣の道なり」は「皇道仏教」に良く用いられ、戦時中、親鸞思想に関連付けられて理解されている。（新野和暢「皇道仏教という思想―十五年戦争期の大陸布教と国家―」『人文学報』一〇八、九七～一一一頁、二〇一五年）

(42) 『歎異抄講話』一〇三～一〇四頁

(43) 同右一〇六～一〇七頁

(44) 同右一四五～一四六頁

(45) 中山前掲。さらに中山は、敗戦後も率直な反省や自己批判が回避されたところに、より大きな問題があったことを改めて

指摘しておく必要があること、国家に対して倫理性を求めるべきであると批判している。（前掲書、二一三～二一四頁）

(46) 平川前掲書、四九～五〇頁。

(47) 同右五〇頁

(48) 同右一五七頁

(49) 同右「憲法的・仏教的刑事法原論」（一三二～一三九頁）、「刑法と人間―親鸞の地平から―」（一四〇～一六五頁）、「憲法と仏教思想」（一六六～一八六頁）など

(50) 江戸宗学においては、本願寺派学僧の道振（一七七三～一八二四）が無自性仏性説を展開している。

(51) 村上速水『親鸞教義の研究』（一九六八年、永田文昌堂、一七四頁）

(52) 「行巻・大行釈」『註釈版聖典』一六一頁

(53) 同右一八八頁、「信巻・大信釈」（同二八八頁）にもある。

(54) 「三一問答」同右二四一頁

(55) 「明所被機」同右三〇〇頁

(56) 「真仏土釈」同右三五五頁

(57) 「真仏土結釈」同右三七一頁

(58) 「観経隠顕」同右三八八頁

(59) 「観経隠顕」同右三八九頁

(60) 「真門釈」同右四〇八頁

(61) 「外教釈」同右四四二頁

(62) 「外教釈」同右四四二頁

(63) 「外教釈」同右四四三頁

(64) 「後序」同右四七一頁

(65) 同右六〇一頁

(66) 同右六四三頁

(67) 同右六九三頁

(68) 同右七〇七～七〇八頁
(69) 同右七一五頁
(70) 村上速水は、「もし衆生に仏性を認めず、煩悩悪業を固定性とするならば、ついに凡夫は仏となることは出来ないであろう。」と述べ、道振によって大成された無自性仏性説「仏性をもって無自性と理解する立場にあっては、衆生をして仏たらしめるも魔たらしめるも、全く縁によるとするのであるから、仏願力に全力を認めることは明らかである。したがって皆有仏性といっても少しも絶対他力の救済を妨げるものではない。」としている。（村上前掲書、一七六～一七七頁）
(71) 同右二〇五頁
(72) 同右二三一頁
(73) 同右二四三頁
(74) 同右三一三頁
(75) 同右三二六頁
(76) 同右三三四頁
(77) 「三法列釈」同右四八三頁
(78) 「念仏正信偈」同右四八七頁
(79) 同右五四八頁
(80) 村上速水は、生仏本来平等であるならばなぜ仏は慈悲心を起こし衆生を憐愍するのかという問いに対し、性と修の面があり、性の側では生仏平等凡聖斉円であるが、修の面では、十界は宛然として差別している。真実の智慧に徹するとき実相が知られるが、同時にまた現実が虚妄であることが知らされ、そうなれば、虚妄なるものに執着することはあり得ず、これを憐愍することは当然であり、真実の智慧は必然的に慈悲を生ずる、と指摘している。（村上前掲書、一七五頁）
(81) 「一乗海釈」同右一九七頁
(82) 「正信偈」同右二〇三頁
(83) 「真実証釈」同右三〇七頁
(84) 同右三一一頁、「真仏土巻」（同三五八頁）にも同様の文がある。また『三経往生文類』にも「凡夫人の煩悩成就せるあつて、またかの浄土に生を得るに、三界の繋業畢竟じて牽かず。すなはちこれ煩悩を断ぜずして涅槃の分を得。」（同六二九）

とある。

(85) 同右三六六～三七七頁

(86) 「三法列釈」同右四八二頁

(87) 「念仏正信偈」同右四八七～四八八頁

(88) 「結嘆」同右四九七頁

(89) 同右五四九頁

(90) 同右六七二頁

(91) 同右七〇七頁

(92) 村上速水は、迷悟差別の宛然たるところに救済の悲願が起る引由があり、生仏ひとしく無自性空であるところに凡夫もついに仏果に至ることを得る理由があるのであって、この両義相俟って他力救済の意義が成ずると述べている。（村上前掲書、一七六頁）

(93) 『高僧和讃』「曇鸞讃」同右五八四頁

(94) 『高僧和讃』「曇鸞讃」同右五八四頁

(95) 『高僧和讃』「曇鸞讃」同右五八五頁

(96) 『正像末和讃』三時讃・六〇四頁。「煩悩と功徳と一つになるなり」と左訓がある。

(97) 同右七六五頁

(98) 同右七七六～七七七頁

(99) 同右七三九頁

(100) 同右八四四頁

(101) 同右八四三頁

(102) 村上速水は、他力廻向が実践され、他力救済が可能となるためには、生仏一如にして無自性である義が許されるべきであって、生仏異質なりとすれば衆生の成仏は不可能といわなければならない、と述べている。（村上前掲書、一七七頁）

(103) 平川宗信は、自分と国家の虚仮不実を自覚しつつ、国家に掛けられた全人類の究極の願い（阿弥陀仏の本願、悲願）に立って、現代社会における法のあり方を批判し続けていくことが、親鸞思想を基盤として法を考えることであると述べてい

る。（平川宗信前掲書、一六八頁）

（武蔵野大学仏教文化研究所客員研究員、武蔵野大学附属千代田高等学院教諭　博士（文学））