

## 《 研究会 報告 》

2007（平成 19）年度宗教倫理学会研究会は、次のようなプロジェクト・テーマ及び趣旨のもと、6 回の研究会（東京での特別研究会を含む）が開催され、大きな成果を得た。ここに、それぞれの研究発表担当者によるレジメ稿を掲載して報告とする。

**〔テーマ〕：「祈りとモダニティ——宗教から現代を考える——」**

**〔趣 旨〕**

昨年（2006）までの研究プロジェクトでは、「変化する世界における宗教——相克と調和」というテーマのもと、宗教間対話の可能性などをめぐり、現代の宗教の諸問題について幅広く論議を重ねてきた。本年（2007）からは、問題連関をもう少し絞って「祈りとモダニティ」というテーマで、宗教が現代社会においてどのような可能性をもちうるのか、という観点から研究を進めていくことにする。本テーマでは、「祈り」が宗教の原点であるという基本認識に立ち、「祈り」の概念を、神仏への祈りのみならず、瞑想やあらゆる宗教的情感をも包括するという、できるだけ広い意味で使用している。

ところで、宗教とモダニティは古くて新しいテーマである。いわゆる近代は宗教批判としての啓蒙主義・科学主義によって推進され、宗教はその存亡の淵に立たされている、という意味での宗教とモダニティの対立はむしろ古典的なテーマになった。しかし、今日の近代は、近代化の外部にあってその与件と考えられて来た宗教や家族といったあらゆる伝統や自然を自らの内部に取り込み、自らの依って立つ根拠それ自体を近代化する再帰的近代化、すなわちハイ・モダニティの時代に突入しているといえよう。この点で、宗教とモダニティの関係は、従来とは次元を異にする全く新たなテーマとなる。このような現代において宗教は何処へ行くのか、あるいは宗教の視点から現代はどのように見えるのか。これらが今後二年にわたって「祈りとモダニティ」というテーマのもとで探究されるべき問題である。

---

第 1 回：2007 年 3 月 23 日（金）〔キャンパスプラザ京都〕その 1

### 「祈りとモダニティ」についての一考察

棚 次 正 和（京都府立医科大学）

本年度（2007）の研究プロジェクトのテーマには、「祈り」と「モダニティ」という二つの焦点が含まれている。テーマの趣旨説明では「祈り」に関して、『祈り』が宗教の原点であるという基本認識に立ち、『祈り』の概念を、神仏への祈りのみならず、瞑想やあらゆる宗教的情感をも包括するという、できるだけ広い意味で使用している」と述べている。ここでは、「祈り」を「宗教の原点」と捉えるテーマの趣旨説明に則って、「祈り」の意味を過度に拡張させ

ることなく、しかも過度に縮小させることもないような仕方で、「祈り」理解を検討したいが、最終的には「祈り」の概念を二重に拡張することを提案することになる。

### 1. 二つの導きの糸

「祈り」理解の典型は、ハイラーの「祈り (Gebet)」理解に見られる。ハイラーが着眼するのは、プリミティブな人間や民衆宗教などの中に見いだされる「素朴な祈り」(祈りの源泉) や、神秘主義や預言者宗教の中に典型的形態が見られる「宗教的天才の祈り」(祈りの頂点) であり、祈りの本質を「人格的なものと考えられ、現前するものとして体験される神との信仰者の生きた交わり」、つまり「神と人間の生ける交わり」と捉えている。prayer, prière, Gebet など、願いや頼みの意味を中核に持つ西欧語の訳語として、「祈り」が使われてきたという歴史的経緯もあってか、こうした「祈り」理解は一般に流布しているのであるが、どうも日本語の「いのり」概念に対応していないように思われてならない。そこで、われわれに要求されているのは、まずこの「祈り」概念そのものを検討し直すことである。この再検討の作業に際して、われわれが導きの糸と見なしたいのは、次の二つの認識である。すなわち、「祈りは人間の自然本性に由来する行為・状態である」ということ、そして「祈りは宗教経験の原点をなす」ということである。

#### (1) 第一の導きの糸：「祈りは人間の自然本性に由来する行為・状態である」

「人間の自然本性」とは、人間をして人間たらしめているものであり、人間の本質規定、人間の定義とほぼ重なるものである。人間の自然本性は、「絶対的なもの(究極的なもの)を志向すること」に求められる。この場合、「絶対的なもの」とは、存在論的には人間の実存を成立せしめる存在根拠、生命論的には人間の生命が究極的にはそこに由来するような生命の根源を指している。人間の実存(ここでいま生きていること)は、それ単独ではけっして自己完結せず、たえず不安と恐怖に怯えながら、その存在様態(身体的限定、言語媒介的認識、歴史的制約、疎遠な他者との関係など)に起因する有限性や断片性や未完結性を免れることはない。しかし他方、この実存に固有な存在様態はそのまま残りながら、なお人間には「絶対的なもの」との関係を求めざるをえない自然本性がある。実存は実存それ自身ではけっして落着かないのである。

祈りが人間の「自然本性」であるとは、自然本性として鳥が大空に舞い、魚が水中を泳ぐように、人間は自然本性として祈るということ、つまり絶対を志向するということである。自然本性に関する考察には、「生きること」や「息をすること」が重要な示唆を与えてくれる。というのも、人間の自然本性は、人間をして人間たらしめるものとして、人間が生きていることの本質に直結しているからである。祈ることは、自然に呼吸するように、生きることと結びついている。この絶対への志向は、自然呼吸のように無意識化されているため、通常は改めて自覚されることもなく、その働きの絶対性ゆえに、意識の表面には現れず、しかも寸分の狂いもなく厳然と働いている。自然本性はなぜなしに働いているのである。「なぜ息をすることか」という問いが遂には自壊せざるをえないように、「なぜ祈ることか」という問いも、その問いを発する人間自身が現に生きている(祈っている)という事実それ自体によって、問いとしては失効してしまうのである。こうした「祈ること」と「生きること」の親密な結びつきが、第一の

導きの糸から垣間見られる祈りの風光である。それは人間の自然本性である限り、一人の例外もなく全ての人間に普遍的に妥当する事柄である。「絶対を志向する」ことにおいて、およそ全ての人間は、homo religiosus (宗教的人間)なのであり、絶対への志向性を否定する人でさえ、別の形で絶対への志向性を模索している人である。この意味で、無神(仏)論者は、裏返しになつた homo religiosus である。

## (2) 第二の導きの糸：「祈りは宗教経験の原点をなす」

第一の導きの糸が人間の普遍的な本質規定に関わるとすれば、第二の導きの糸は、特殊な経験としての宗教経験に関するものである。宗教現象には、宗教経験、神話、儀礼、象徴、教祖、教義、実践・行法、宗教集団(信仰共同体)、宗教法規(戒律)など、さまざまな構成要素が含まれており、なかでも宗教経験は宗教現象の核心部を構成するものと考えられる。宗教経験は、救済(救い)や覚醒(目覚め)の経験として語られることが多いが、古来さまざまな用語で説明されてきた。死と再生、脱自や超越の経験、神秘的合一、天地(神我)一体、生仏一如、即身成仏、みたまのふゆ(魂の賦活)、宇宙の直観と感情、ヌミノーズ(靈威)の感情、ヒエロファニー(聖なるものの顕現)等々である。以下、参考までに『宗教学入門』の解説を引用しておきたい。

宗教経験は日常経験の根底を照らし出すような次元の異なる異質な経験であり、その基本性格の一つは、日常的な現実認識の枠組みを失効させる非日常性にある。日常の流れを絶って日常から出る経験が向かうのは、自我の彼方であるから、そこには本質的に脱自や超越や死という契機が含まれている。したがって、日常の側からは存在の根底を脅かす危機的状況と見られることもある。日常から出る行法に関しては、宗教伝統で様々な修行階梯が用意されており、自我に纏わる感情や想念を徹底的に払拭し濾過するための工夫が凝らされている。日常を出ることは、逆説的だが、日常に返ることでもある。日常から出ること(現実の否定)と日常に返ること(現実の肯定)が同時に成立するような宗教経験の振幅の大きさを、十分に認識しておく必要がある。宗教経験は一方で現実の拡大と深化にかかわる運動と見られるが、他方では究極的現実との接触や参与によって人間の実存や生活の行為規範・法秩序を積極的に根拠づける運動とも結びついている。「現実の拡大と深化」が宗教経験の超越性や脱自性にかかわるとすれば、「生活規範や実存の根拠づけ」は宗教経験の絶対性や究極性に淵源があると言えるだろう。

実際には、宗教経験は、非日常的なものから日常化されたものまで、つまり深遠な神秘主義から日常生活のなかで慣習化された宗教的行為(挨拶、拍手、食事作法など)に至るまで、様々な振幅と境位において変奏されている。最も卑近な例では、「ここでいま」息をしていることが自覚的に深められる時、それはすでに宗教経験の端緒となっていると言える。

棚次正和・山中弘編『宗教学入門』、ミネルヴァ書房、2005年、157-158頁)

宗教経験は多種多様でその振幅や境位も一様ではないが、その根底にあるものに着目すれば、相対(自我)と「絶対との統一」の経験であると言える。相対(the relative)とは、他に対してあるもの、他との関係においてあるものを指す。或る相対は他の相対との対立や依存の関係においてある。絶対(the absolute)とは、他との対立を絶している、つまり相対を絶しているものを指し、

それ自身で独立自存する実在である。こうした相対と絶対とが統一する経験は、一種の矛盾として実現される。というのも、本来、相対と絶対との接点はないからである。にもかかわらず、相対が相対であることの自覚が開かれるのは、絶対との関わりに目覚めたり、それを再認識することによってのみ可能であるという逆説がある。

相対と「絶対との統一」に関しては、その境位の段階を幾つか識別することが可能である。

たとえば、①絶対の光の下で相対が相対であることを自覚する境位、②相対が絶対と対向する関係にある境位（いまだ統一していないという意識を踏み台にして、統一へ向かう境位）、③相対と絶対との統一の境位（すでに統一していたことを事実上再確認する境位、つまりいまここで統一していることを覚知する境位）などである。こうした境位の深化に伴って、「相対と絶対の関係」として存在することの自覚が開かれることが予想される。

ところで、祈りが宗教経験の「原点」であるという意味は、三重の意味でそのように言えよう。第一にそれを起点として宗教経験が始まるという意味、第二にそれを土台・基盤として宗教経験が成立するという意味、第三に多様な宗教経験の位相のみならず、非宗教的経験（日常経験）との距離や落差をもはかる基準点・基点という意味である。つまり、祈りによって宗教経験が始まり（祈りのつど宗教経験は更新され）、祈りによって宗教経験の基盤がよりいっそう堅固になり、祈りによって宗教経験と他の経験との距離や落差がよりいっそう鮮明になるのである。

## 2. 「祈り」概念の再鑄造

### (1) 語源探索からのデッサン

「祈り」や祈り関連の言葉の語源を探索しておきたい。英語 prayer、フランス語 prière は中世ラテン語の動詞 precari（懇願する、頼む）に由来し、ドイツ語 Gebet も類似の意味の動詞 bitten に由来する。「祈り」と訳されている西欧語の原義は、請願や懇願を基調としており、請願や懇願に応答しうる人格的超越者が前提されている。一方、東洋の瞑想関連の語では、yoga(語根 yuj)は馬を軛に「結びつける」こと、八支則の最後の三つは凝念(dhāraṇā)、静慮 (dhyāna)、三昧 (samādhi) で、順に concentration(中心へ一緒に集まること)、meditation(語根 med は権威を以て適切な手段を講じること)、contemplation(前兆を占う場所で十分に観察すること)と英訳されることがある。

一方、中国語の「祈」(斤は斧の形)は、福を求め悪を除く祭祀を表わす。また、「念」(酒器に栓蓋をする形)は常に思うことを表わし、「禱」(田疇の間に祝禱の器の形)は農穀のことを祈る意である。「求」(獣皮を剥いだ形)は呪霊をもつ獣を殴ってその災禍を救うとする共感呪術的方法を示す。漢字の「祈」が当てられた日本語の「いのり」の語源は諸説あるが、語構成を「い」+「のり」とする点では各説一致している。「い」は「息・斎＝神聖(生命力・霊力)」を表し、「のり」は「宣り」のことで、祝詞や<sup>のりと</sup>詔<sup>みことのり</sup>のように生活原理・規範を宣言することを意味する。つまり、霊威ある神言や呪言を宣ること、生命力ある言葉の宣言が、「いのり」の原義と推察される。「神仏にいのる」よりも、「神仏をいのる」方が、用法としては古いと言われている。請願や懇願の意味合いは、元々「いのり」にはないのである。

以上の語源探索から言えることは、「祈り」や祈り関連の言葉には、自我意識を転換させたり、変調させるための工夫に関する意味を原義として持つものが多いということである。とりわけ、特定の対象へ意識を方向付けること、そのための適切な手段の行使、意識を特定の対象に集中・

念住させること、祭祀における非日常的靈威との接触や交感やそこからの発現・顕現などの諸契機が含まれていることは、注目に値する。いま触れたような諸契機を一語の中に内蔵する概念は、おそらく存在しまい。しかし、それら諸契機を内蔵する概念を、新たな「祈り」概念として再鑄造することは可能であるはずである。それゆえ、われわれが目指すべきは、従来の「祈り」の語の用法を吟味することよりは、むしろ新たな「祈り」概念を造り直すことである。上述した考察から明らかなように、新たな「祈り」概念には、瞑想関連の語も含まれることになる。prayer と meditation を区別する分類法は、その prayer 概念の理解に既に暗黙の先行理解（人格神の前提など）が含まれているに違いないのである。

## (2) 祈りの三局面～有の祈り・無の祈り・いのり（生宣り）～

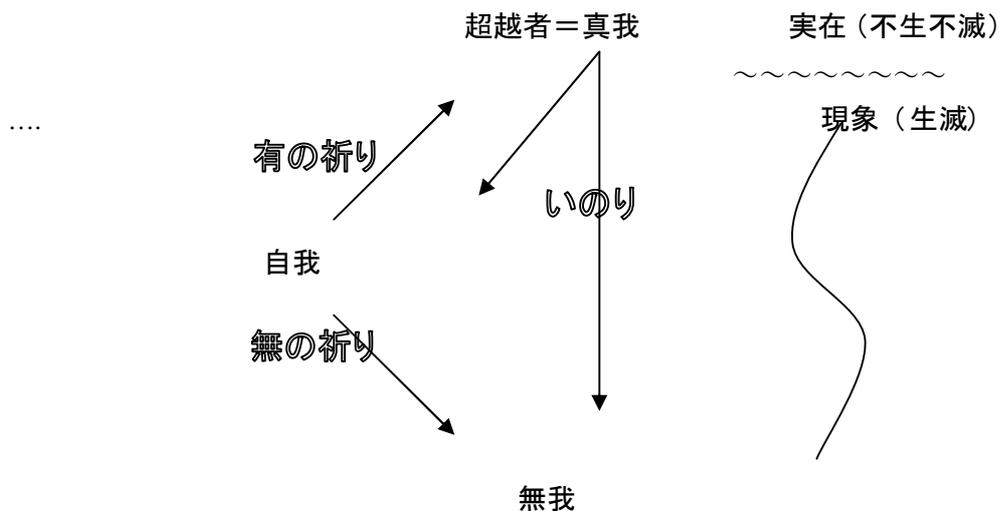
さて、包括的な「祈り」概念の鑄造に際しては、「ここでも生きていく」という、誰も否定しえない実存的な事実から出発するのが賢明と思われる。さしあたり、この実存に不可避的に関わっている「自我」と「言葉」を目印にして、祈りの現象を追跡し追体験してみよう。

考察の出発点にあるのは、日常の「自我」とその自我が使う日常の「言葉」である。祈りの現象の中で、「自我」は逆向きの二つの方向に分岐していくと思われる。一つは自我が浄化・照明され、人格の陶冶や錬成やその完成が目指される上昇（高み）の方向であり、いま一つは自我やそれに纏わる欲望・執着が放棄され捨離される下降（深み）の方向である。前者では、自己肯定的に人格完成が目指され、人格的な超越者と「我と汝」の関係に入っていくのに対して、後者では、自己否定的に我執を放下していき、自我が解体・解消される過程で「無我・無心」が開かれる。「言葉」も、内言（想念）であれ、外言（発声）であれ、一方で人格的超越者との対話の中で饒舌と沈黙を交差させ、話の種が尽きて遂には対話の内容全体が特定の語句に凝縮されることがある。他方、自我の欲望や執着が絡みついた言葉は捨てられ、沈黙・無言の極みに向かって打ち捨てられていく。捨てても捨てても最後まで残る言葉、それが祈りの定型句だと考えられる。

人格的自我が人格的超越者との対話の中で人格の錬成や完成に向かう実践を「有の祈り」と呼ぶならば、逆に人格的自我がその欲望・想念や言葉を捨てていく実践は「無の祈り」と呼ぶだろう。前者は啓示宗教に典型的な形で看取されるものであり、後者は修行や行法を重視する東洋の宗教伝統に顕著に窺われるものだが、禪定・止観・鎮魂などと祈り以外の名称で呼ばれることが多い。両者は表裏をなしており、互いに切り離すことはできない。「有の祈り」も旧来の自我や言葉を捨てることなしには成立しえず、また「無の祈り」も超越的なもの（宇宙法則・生命原理）の存在や働きを予想せずにはいられない。さらに、従来ほとんど顧慮されてこなかった祈りの局面が存在する。それは生命の本源から湧出する祈り、生命本然のひびきとしての祈りであり、「生宣り」と表記できるものである。どの祈りにも、これら三重の局面は含まれている。ただ、宗教伝統に特殊な実存態勢や人間理解の中で、三者関係にさまざまな力学が生じて、異なった祈りの現象の如くに見えるのである。こうして、「祈り」概念は、一方で「無の祈り」を含むと同時に、他方で「生宣り」をも含む仕方で二重に拡張されるべきであると考えられるのである。

上述したような「祈り」概念を再鑄造して二重に拡張する提案に対しては、いくつかの批判

が予想される。たとえば、特殊な「祈り」理解を普遍化する企てではないか、通常の「祈り」理解とは異なる、「祈り」概念の過度の拡張である、全く別の「祈り」概念にはどう対応するか、「祈る」ことを「生きる」ことに還元した、等々の批判である。それらの批判に対しては、問われているのは、正にわれわれの通常の「祈り」理解の妥当性であって、日本語の「いのり」の原義に即する限り、拡張というよりも、本来の意味を回復する試みであると応えたい。ここでの提案は、「いのり」の個人的な実践を通して垣間見られた風光の一端を表現したにすぎない。とはいえ、「祈り」概念を二重に拡張するならば、それは祈りの問題だけに止まらず、人間観や神仏（超越者）観、あるいは自然観や生命観などにおいても認識の根本的な転換を促すことになるかと予想されるのである。



### 3. 「モダニティ」について思うこと

ところで、もう一つの鍵概念「モダニティ」については、いくつか疑問点を列挙するに止めておきたい。

- (1) 500 万年以上に及ぶ人類史を俯瞰した上での歴史認識は可能であるか。従来の議論は、近代西欧発の認識に依拠しすぎている嫌いがある。
- (2) なぜ近代西欧を「近代化論」のモデルにせねばならないのか。近代は本当に「西歐的」な企てであると言えるのか。
- (3) 現代日本をどのように世界史の中に位置づけるべきか。現代日本は、近代西欧の亜流ではけっしてない。
- (4) A・ギデンズの「再帰性」論よりもインド思想の「カルマ」論の方が、行為論としての射程が深いと思われる。再帰的近代論では、近代の呪縛から逃れることは可能なのか。
- (5) 現代を近代（モダニティ）との連続性において捉えることは妥当か。ニューエイジの到来を考慮に入れなくてよいのか。\*

#### \*補注

モダニティに関する議論において、現代をモダニティとの連続性において（たとえば、再帰的近代として）捉えるのか、それとも非連続性において（たとえば、ポストモダンとして）捉えるのか、とい

う二者択一の論法は、そのままの形では現代日本に適用できないように思われる。この種の議論に加わる際に留意すべきは、そこで使用されているいくつかの鍵概念を当然の事として受け入れることを控えることである。というのも、問うべきは、正にそれら諸概念自体の出自と妥当性だからである。カルマ論はカルマの因果的連鎖からの解脱を目指すためにこそ存在したのであるが、再帰的近代論は近代の呪縛から解放されるための展望と論理を持っているのだろうか。それが疑問なのである。だとすれば、現代を捉える眼差しは、たかだかここ四・五百年のスパンに限定される必要はないのではないか。また、モダニティの語源は、生活の新様式「モード」と関連があると察せられるが、そのモデル(原型)を過去の時代に遡って求める場合には、別のモダニティ論にシフトすることになるだろう。

## 第1回：2007年3月23日（金）〔キャンパスプラザ京都〕 その2

### 近代性に対する宗教性の三つの位相

落合 仁 司 (同志社大学)

近代という時代、社会あるいは文化を特徴付ける性質、それを近代性 *modernity* と呼ぶことにすれば、近代性とは、まず何よりも、物理学を筆頭とする自然あるいは社会科学が、人間の知と呼ばれる活動の中心に位置する事態を指し示す。知が物理学を範型とする科学として営まれること、それが近代性の最も本質的な特徴なのである。

宗教はこの科学知と対立する活動として言及されることがしばしばある。しかしたとえばキリスト教自然神学が、社会を含む自然を神の創造した作品と理解する立場から、自然の中に作者である神の痕跡を見出す営為であることは、それが自然の中に美しい秩序を発見する営為である物理学とほとんど同一の営みであることを含意しよう。物理学はキリスト教の視点から見れば自然神学それ自体なのである。この場合、宗教は科学と対立するどころか、科学それ自体の他ではない。

もっとも宗教の全てが科学と同一であるわけではない。科学は知の営みであるが、宗教は愛の営みでもある。たとえばキリスト教は、神が人間の苦しみを共に苦しみ、人間の死を共に死ぬことによって、人間を救うと宣べ伝える宗教である。人の苦しみを共に苦しむ、それが神の愛である。言うまでもなく科学という知だけでは人間の全ては覆えない。人間は愛なくしては生きられないからである。この意味において宗教は、科学の知のみではついに覆い尽くせない近代、未完の近代を、宗教の愛で補完し、完成しようとする試みであると言えよう。すなわち宗教は科学のみでは未完の近代を完備化する営みなのである。

これに対して、近代を完結させるのではなく、近代を超克せんとする、あるいは近代を回避せんとする宗教性があることも否定できない。宗教に近代の科学知とは異なる神秘的あるいは靈的な知を期待し、それによって近代科学知を超克しうる、あるいは回避しうるとする宗教性である。西洋近代科学知に対して「東洋的無」の優越を誇る(逆)オリエンタリズムや、科学知に対して「靈知」をオルタナティブとする靈性主義などこの種の宗教性は枚挙に暇が無い。

この種の反近代主義的な宗教性は、近代の完成を目指す宗教性と平和的に共存している限り問題は無い。それが信仰の自由ということである。しかし反近代主義的な宗教性はその反近代主義が政治的に亢進する危険を常に有している。何故なら私たちは近代社会に生きているのであって、反近代主義は多かれ少なかれ反社会的な性格を持たざるをえないからである。反近代主義が政治的に亢進した時、それが政教分離を否定し国家を篡奪することによって、たとえば近代を超越せんとする戦争に打って出る場合もありえたり、あるいは社会の少数派に留まることによって反社会性を募らせテロリズムに走る場合もありえた。

第2回：2007年4月20日（金）〔キャンパスプラザ京都〕

### 「真宗から見たいのりの諸相」

井上 善幸（龍谷大学）

#### 0. 「祈り“公認”」…？

様々な宗教に見られる「祈り」は包括的な概念であって、現世祈祷はその一面にすぎない。しかし、「祈らない宗教」とされる真宗では、「祈り」の内実を“神仏に対して願い求める”という祈祷的意味に限定する傾向が強い。

真宗における祈りについては、すでに多くの論考があるため、ここでは新たな見解を提示するのではなく、先行研究に依りながら、真宗において祈りが否定的に捉えられる背景と問題点について述べたい。

《参考；祈り“公認”問題の経緯》

- 02.10 本願寺派の第269回定期宗会（祈りという言葉の使用に関する質問）
- 02.11.6 文化時報「教界展望」
- 02.11.12 中外日報「本願寺派 宗門が駄目になる」
- 02.12.10 毎日新聞朝刊「祈り“公認” 浄土真宗本願寺派」
- 02.12.10 毎日新聞夕刊「近事片々」
- 02.12.11 本願寺派、毎日新聞社に対し、総長名で抗議文送付
- 02.12.12 第270回定期宗会（祈りについての宗派見解）
- 02.12.14 文化時報「本願寺派“祈り公認報道”「答弁と違う記事」と全面否定」
- 02.12.17 中外日報「伝統は変えませんが「請求の『祈り』は明確に否定」
- 02.12.20 本願寺新報「「いのり」について 毎日新聞記事を受け」（教学研究所）
- 03.2.20 本願寺新報「「いのり」について 浄土真宗は「祈りなき宗教」（勸学普賢晃壽）
- 04.9.17 日本仏教学会大会「仏教における祈り」（龍谷大学）

## 05.12 日本仏教学会編『仏教における祈りの問題』

## 1. 親鸞における「いのり」の用例

親鸞における「いのり」の語の使用に関する考察は数多く、近年では2004年に日本仏教学会の大会テーマに即して、様々な観点から論考が発表されている。ここでは、2005年に普賢保之氏がまとめた「真宗から見た祈り」をもとに、親鸞の用例を確認しておく。

親鸞が直接、「いのり」に言及した箇所は、唐時代の浄土教の祖師、善導(613-681)を讃える和讃(『高僧和讃』『善導讃])と、門弟の性信に宛てた消息2通のみである。このうち、「善導讃」はいのりが否定的に用いられているもので、性信宛の消息は肯定的な文脈で使用されるものである。

## 1-1. 否定的用例

まず、「善導讃」第六七首には、

仏号むねと修すれども 現世をいのる行者をば  
これも雑修となづけてぞ 千中無一ときらはるる

(親鸞『高僧和讃』『善導讃』第六七首 『浄土真宗聖典(註釈版)』、590頁)

とあり、いのりに対する否定的表現が見られる。これは直前の第六六首の、

助正ならべて修するをば すなはち雑修となづけたり  
一心をえざるひとなれば 仏恩報ずるころなし

(親鸞『高僧和讃』『善導讃』第六六首 『浄土真宗聖典(註釈版)』、590頁)

に続くものである。阿弥陀仏の名を称える称名念仏こそが正定業(浄土往生のための正しき行業)と定めて、それ以外を助業(扶助する行業)と区別する。六六首は、善導の説示に従って、正定業と助業を区別することなくあわせて行うことを雑修として戒めたものとなっている。

その和讃に続くのが、「いのり」に言及する第六七首で、ここでは、称名だけを修めるとしても、「現世をいのる」ような念仏であれば、それも雑修であり、千中無一、つまり千人に一人も往生できない、と戒められている。この和讃は、現世のいのりを厳しく否定するものである。

ところで、「現世をいのる」のではなく、純粹に真心を込めたいのりについても、親鸞の説示では、否定的に捉えられる。この点については、2003年に本願寺派の勸学である普賢晃壽氏が、本願寺新報に寄稿された「浄土真宗は『祈りなき宗教』』という記事で、指摘されている。親鸞の『正像末和讃』第九四首には、

浄土真宗に帰すれども 真実の心はありがたし  
虚仮不実のわが身にて 清浄の心もさらになし

(親鸞『正像末和讃』『愚禿悲歎述懐』第九四首 『浄土真宗聖典(註釈版)』、617頁)

とある。これは悲歎述懐讃と呼ばれる和讃のはじめにあたるが、ここでは、真実、清浄な心

を持つことができない親鸞の嘆きが示されている。人間には純粹なまことの心はありえない、というのが、阿弥陀仏の真実の願いによる救いを信じた親鸞の見方である。この理解は親鸞の信心理解に基づくものであり、その教学を一貫するものである。したがって、現世をいのるということはもちろん、純粹にまことの心をもっているということも、親鸞においては、ともに否定されることになる。

## 1-2. 考慮すべき用例

つぎに消息の用例を確認してみたい。門弟宛の消息には、「いのり」が肯定的文脈で用いられる例がある。この点についても普賢保之氏の論考をもとに確認したい。

念仏の訴へのこと、しづまりて候ふよし、かたがたよりうけたまはり候へば、うれしうこそ候へ。いまはよくよく念仏もひろまり候はんずらんとよろこびいりて候ふ。

これにつけても御身の料はいま定まらせたまひたり。念仏を御ころにいれてつねに申して、念仏そしらんひとびと、この世・のちの世までのことを、いのりあはせたまふべく候ふ。御身どもの料は、御念仏はいまはなにかはせさせたまふべき。ただひがうたる世のひとびとをいのり、弥陀の御ちかひにいれとおぼしめしあはば、仏の御恩を報じまゐらせたまふになり候ふべし。よくよく御ころにいれて申しあはせたまふべく候ふ。聖人（源空）の二十五日の御念仏も、詮ずるところは、かやうの邪見のものをたすけん料にこそ、申しあはせたまへと申すことにて候へば、よくよく念仏そしらんひとをたすかれとおぼしめして、念仏しあはせたまふべく候ふ。

（『親鸞聖人御消息』第四三 『浄土真宗聖典（註釈版）』、807-808 頁）

まず、この消息では、念仏を誹謗する人、邪見の人に対して念仏する、ということが示される。ここでの念仏は、自らの浄土往生が定まった人の念仏であり、それ故、念仏の目的は、自己の往生ではなく、念仏を弾圧する人々、他者のためであるとされる。そのような他者への念仏とともに語られるのが、「いのり」であり、その内容は、「この世・のちの世までのことを」、「弥陀の御ちかひにいれと」、「念仏そしらんひとをたすかれと」願うものである。ここでの用例においては、「いのり」は往生が定まった後の念仏者の心持ちとして表現されており、「おぼしめしあはば」、「おぼしめして」と同義である。

このように、親鸞における「いのり」の肯定的用例は限定的であり、それは、自らの往生が定まった念仏者の行為として語られるものである。その場合、「いのり」とは、他の者に対して“弥陀の誓いに入れ”と「思し召す」ということを意味するのであって、超越的人格者に対して特定の願望の実現を要請するものではないことが知られる。

## 2. 宗学における論点

### 2-1. 祈願請求の否定

「祈り」の内実を、“神仏に対して願い求める”という意味に限定する理解は、江戸時代に西本願寺系の教学において発生した三業惑乱と呼ばれる論争において典型的である。18 世紀後半、阿弥陀仏の本願をただ知的に理解することで救いが実現するとする無帰命安心が説かれると、

当時の西本願寺学頭であった功存は『願生帰命弁』を著して、身口意の三業をもって阿弥陀仏への帰依を勧める三業帰命説を示し、無帰命安心説を邪義として斥けた。功存の説は、彼の跡を継いだ智洞によっても唱えられたが、やがて在野の学僧から、三業帰命説は親鸞の教学には見られなかった祈願請求の信心を説くものとして厳しく批判されていく。

三業帰命説をめぐるは数多くの書が刊行され、一大宗論に発展していくが、三業帰命説に決定的な打撃を与えた大瀛の『横超直道金剛鉾』では、その序で三業帰命説について「徒ニ仏像ニ対シテ身口祈願スルヲ以テ要務トス」とし、「相承ニ聖訓何ノ処ニカ三業祈願ノ行ヲ以テ真因トスルモノアランヤ」と述べて、祈願としての信心理解の誤りを指摘している。

以下、『横超直道金剛鉾』では、祈願という信心理解が批判対象となり、論が展開される。これを受けるかたちで、特に西本願寺の教学では、他力の信心は「祈願」とは異なることが強調されることになる。これが、真宗は「祈らない宗教」とされる第二の背景である。

ところで、三業惑乱は、無帰命安心説を論駁すべく提示された三業帰命説と、その三業帰命説がはらむ三業による祈願請求という信心理解の批判を中心に展開され、三業帰命説を斥けるかたちで、教学上の解決を見たが、惑乱の端緒となった無帰命安心をどう評価するかという問題については十分に答えられていない。この点に関して、石田慶和氏が既に的確な指摘をされているので、以下に抜粋する。

功存の立場は無帰命安心の論破の為に成立した。無帰命の意味する信の単純化に対するプロテストとしてあるところに欲生帰命説の積極的意義が存したのである。従って功存も又、真宗に於ける「信」の意義の解明に一瞥の労を寄せたと言うべきである。先の大瀛の例を借りるならば、大悲の願船に乗ずることが、唯「ああと信ずる」ということによるのではなく、そこに極めて決定的なものがあると見るところに、功存の着眼がある。唯それを、衆生の自発性をゆるす欲生心として把える故に疑義が生ずるのである。大瀛は本来かかる問題連関の上に於て信樂の解明を果す使命を課せられていたと言える。即ち功存に於て把握された「信」の在り方の解明の問題を承けて、それを教学の場に於て深く追求し、その真義を一層明かにしてゆくところに、大瀛の教学展望上の本来の位置があったのである。しかし彼は、欲生帰命説を破するのに急で、このような問題自身の展開には必ずしも理解が及ばず、又時の勢は、彼をしてかかる問題史的展開に思いを馳せる余裕を与えなかった。かくして教学の場に於て展開を遂げる可能性を含んでいた問題は、十分な意味づけを得ないままに直ちに安心の正邪の問題となり、更に次の時期には教権の関与する全く別な場に移され、局面は急激な転回を遂げるのである。

(石田慶和「近世真宗学の成立と展開をめぐる一考察」、  
『近世仏教 史料と研究』3、1961)

祈りには、祈祷の意味だけでなく、超越的人格者との内面的対話という側面がある。広義の祈りの問題は、信における「極めて決定的なもの」という観点から掘り下げられるべきであると考えるが、それはまだ課題として残されているといえるだろう。

### 3. 明治期以降

### 3-1. 現世祈祷の否定

江戸期の宗学上の議論を受けて、他力の信心と祈祷の峻別は近代以降の教学でも強調されるが、現在（2007.4.20）、浄土真宗本願寺派の宗風として、現世祈祷の否定が挙げられている。

宗門は同信の喜びに結ばれた人びとの同朋教団であって、信者はつねに言行をつつしみ、人道世法を守り、力を合わせてひろく世の中にまことのみ法をひろめるように努める。また深く因果の道理をわきまえて、現世祈祷やまじないを行わず、占いなどの迷信にたよらない。

（浄土真宗の教章 宗風 1967）

ここには、現世祈祷、まじない、占いといった迷信を斥けることが真宗の宗風として示されている。この理解自体は、親鸞の教学や著述から導かれるものであるが、「迷信」の否定という文脈は、近代の合理主義的思考、とりわけ、非科学的なものを排除するかたちで、近代仏教の歩みが始まっていった、という文脈で捉えることが出来る。

### 3-2. 仏教近代改革運動と迷信の排除

迷信の否定という文脈における祈祷などの排除は、島岩氏が指摘しているように、近代における仏教改革運動の一環として理解されうる。

日本における以上の動きはすべて、いわゆる既成宗教側から生まれた仏教近代改革運動であり、知識人を中心とする啓蒙主義的な仏教近代改革運動であった、という共通点を持っているということに注目しておきたい。すなわちこれらの近代主義的な仏教改革運動は、逆に言えば、現実の生活の中で、貧・病・争などの問題をかかえて、そこからの現世利益的な形での救済を願う民衆が持つ宗教生や、霊の世界などの目には見えない生命に対する土着的な信仰を、プロテスタント的な近代主義の影響をも受けながら、前近代的な迷信として切り捨てることで成り立っていたのだ、と考えることもできるのである。

（島岩「西欧近代との出会いと仏教の変容—仏教の未来に関する一考察—」、  
『北陸宗教文化』第10号、2002）

島氏は、日本を含むアジア諸国の仏教近代改革運動を紹介し、それらが「いわゆる既成宗教側から生まれた仏教近代改革運動であり、知識人を中心とする啓蒙主義的な仏教近代改革運動であった、という共通点を持っているということに注目しておきたい」と述べる。

先に見た、「因果の道理をわきまえて、現世祈祷を行わない」という宗風は、三業惑乱という宗義・安心上の大論争を経験したことのみによるのではなく、近代的啓蒙主義に対して仏教側がとった姿勢の一つとしての非科学的要素の排除という文脈でも捉えることが出来るだろう。

## 4. むすびにかえて

これまで見てきたように、現世祈祷の批判自体は親鸞の教学から直接導き出される。しかし、祈りを現世祈祷に限定して、“祈らないのが真宗だ”、ということを経験し、「現実の生活のなかで、貧・病・争などの問題をかかえて、そこからの現世利益的な形での救済を願う民衆が持つ宗教性や、霊の世界などの目には見えない生命に対する土着的な信仰」を切り捨てるのみでは、

かえって、宗教としての真宗の幅を狭めることにもなる。

例えば、「親が子供の冥福を祈る」という表現には、「先立った子が今も幸せであることを念じ願っている」という内容が含まれる。したがって、「冥福を祈る」という表現について真宗の立場から述べる際には、単に「祈る」という語句表現の問題ではなく、「祈る」という言葉でしか表現できないこと、「祈る」という言葉で語られようとしている事柄についても考慮すべきである。

「祈り」には超越的人格との内面的な対話など、重層的、多層的な意味が含まれる。「祈り」を現世祈祷に限定して論じることは、親鸞の信心理解の特徴を明確にする上で有効な面もあるが、より包括的な意味での「祈り」との関連において、親鸞の教学を明らかにすることは、なお残された課題であるといえよう。

---

### 第3回：2007年5月18日（金）〔キャンパスプラザ京都〕

## 「祈りとモダニティ」とはいかなる問題か？

芦名 定道（京都大学）

### 1 問題

今年度（2007年度）の研究プロジェクトのテーマ「祈りとモダニティ—宗教から現代を考える—」<sup>①</sup>は、その意味内容をめぐって様々な理解が可能であり、まさにここに考察すべき問題が存在している。それは、「祈り」と「モダニティ」という二つの事柄がかなり異質な特質を含んでいるように見えることと無関係ではない。

たとえば、祈りが古今東西のほぼすべての宗教で問題にできる点で、「普遍性」を有しているのに対して——「祈り」は狭義の宗教の範囲をも超えている——、モダニティは、特定の歴史的状況の「特殊性」に関わっているように思われる<sup>②</sup>。また、祈りには共同の祈りという形態があるものの、基本的に、そこでは祈る「個人」が焦点となるのに対して、モダニティは「社会」「共同体」を主要な舞台としている。このように見ると、「祈り」と「モダニティ」とが一つの問いとなりうるか自体が、問題的事実であることがわかる。

---

① 研究プロジェクトのテーマ「祈りとモダニティ—宗教から現代を考える—」の概要については、宗教倫理学会ホームページ (<http://www.jare.jp/>) を参照（本報告の冒頭にも掲載）。

② この対比はきわめて大まかなものであり、実際の議論ではより精密な考察が必要となる。たとえば、モダニティは歴史的特殊性の問題として捉えられるのみならず、伝統の批判的解体という点では、より普遍的な仕方でも理解することも可能である——モダニティは一つの原理として歴史の中に遍在する——。また、注8の文献で、ギデンズが論じているように、モダニティは社会システムの問題だけでなく、個人の心理的事柄にも密接な関わりを有している。ここで示した祈りとモダニティの対比は、いわば議論のための第一次近似とも言うべきものである。

今回のわたくしの発表では、第1回研究会(2007年3月23日)での二つの発表を念頭に置きながら、自分の関心に基づいて、この問題に次の二つの方向からアプローチすることにした<sup>③</sup>。つまり、祈りからモダニティへと、モダニティから祈りへとという二つの方向である(本発表では、後者の方向に多くの議論が割かれる)。その上で、宗教はモダニティにいかに対処するのか、モダニティの状況下での宗教の可能性とは何か、という問題に考察を進めることにしたい。なお、本発表は、問題の整理あるいは提起を目指すものであり、「祈りとモダニティ」の内実に踏み込むものではない点を、ご了解いただきたい。

## 2 祈りからモダニティへ

3月に行われた2007年度研究プロジェクトの第1回研究会で、棚次正和は、祈りの現象が次の三つの相を含むことを指摘した<sup>④</sup>。

自我が人格の陶冶・錬成やその完成を目指して人格的超越者と「我—汝」の関係に入る「有の祈り」、自我やそれに纏わる欲望や執着を放棄し、言葉も放棄して「無我・無心」の極みに開かれていく「無の祈り」、そして生命の本源から響きわたる「いのり(生宣り)」である。

こうした三相から成る祈りは、「人間の自然本性に由来する行為であり、状態」であり、「宗教経験の原点をなす」と考えられる。つまり、祈りに関して問われているのは、「絶対的なものを志向する」という人間の自然本性であり、宗教経験とはこの絶対への志向性の現実化、その意味で、「絶対との統一」の経験と理解することができる。祈りは、宗教経験—相対(実存的自我)と絶対との関係に対する認識が覚醒や救済の経験—の核心に位置づけられねばならない。

祈り、あるいは宗教が、人間の本質的な可能性に属していることについては、多くの論者が指摘する通りであるが<sup>⑤</sup>、もし、真に祈りが人間的可能性であるとするならば、祈りは、人間が人間である限り、常に可能性として存在し、その現実化を求めると考えられねばならない。

③ わたくしの問題意識については、拙書からの次の引用文を参照いただきたい。

「キリスト教思想は現在大きな変動の中にある。パラダイム・チェンジ、「……中心主義」批判、脱構築、文脈化、小さな物語といったポストモダン的な現代思想の流行語はそのままキリスト教思想の流行語でもある。しかし、そこで真に問われているものはいったい何なのか。実を言えば、それはポストモダン神学の提唱者たちにおいても必ずしも明確ではなく、それだけ現代キリスト教思想は混沌としていると言うべきかもしれない。本書では、こうした問題状況自体を論じるのではなく、むしろそれに先だって、そもそもこうした状況が生み出され形成されるにいたった前史、つまり近代の形成期に焦点を当てることにしたい。なぜなら、ポストモダンが叫ばれるのは近代的システムの行き詰まりが意識されるからであるとしても、しかし近代というシステムを根本から問い直すことなしにその後に来るべきものについての有意味な議論は始まりようもないからである。」(芦名定道『自然神学再考—近代世界とキリスト教』晃洋書房、2007年、5頁)

④ これは、棚次正和氏(京都府立医科大学)の「祈りとモダニティ」についての一考察」題された発表であるが、その要旨については、宗教倫理学会ホームページの「研究プロジェクト」の頁(また、本報告:前掲)を参照いただきたい。本論での引用はこの頁からのものである。

⑤ たとえば、日本における最初の宗教学の研究文献とも言える、植村正久『真理一斑』(1884年)において、すでに、「人間は本性的に宗教的である」(『植村正久著作集4』新教出版社、10頁)、「人間は祈るところの動物なり」(115頁)との議論が見られる。植村正久の宗教論については、次の拙論を参照いただきたい。

芦名定道「植村正久とキリスト教弁証論の課題」、『アジア・キリスト教・多元性』(現代キリスト教思想研究会)、第5号、2008年、1-22頁。

また、同様の問題に関わるより広範な議論に関しては、芦名定道『ティリッヒと現代 宗教論』北樹出版、1994年、も参照。

したがって、モダニティのもとで、いかに人間を取り巻く状況が変化しようとも、「祈り」は決して消滅することはないはずである。問題は、モダニティのもとで、祈りという人間本来の可能性がいかなる仕方で現実化するのかということであり、その際に、個人と社会あるいは共同体との関わりの変動が留意されねばならないであろう。

### 3 モダニティから祈りへ

モダニティについてはこれまで多くの議論がなされてきたが、モダニティをめぐる問題状況はきわめて錯綜しており、単純な要約は困難である。しかし、モダニティを論じようとするならば、さしあたり次の二つの問題に答える必要がある<sup>⑥</sup>。

第一は、「近代はいつから始まったのか、また近代はどのような諸段階を経て展開してきたか」という問題である。より一般的に言えば、ここで問われねばならないのは、「古代／中世／近代」といった時代区分を行うことの根拠である。もちろん、「古代／中世／近代」といった時代区分は歴史理解にとって便利なものである。しかし、この時代区分それ自体はルネサンス期の思想的産物であり、決して揺らぐことのない確実な基盤の上に基礎づけられているわけではない。解明されるべきは、時代区分を遂行する側の視点、問題意識である。本発表では、宗教（キリスト教）との関連性という視点から、近代・モダン内部に、17世紀中葉以前と以降という二つの段階を設定することにしたい（トレルチの言う、古プロテスタンティズムと新プロテスタンティズムの区分）。

モダニティの原型が17世紀中葉から18世紀にかけてイギリスで成立したこと、またモダニティが現在もグローバル化によって世界規模で進展しつつある社会のシステム変動であることについては、おそらくおおまかな合意が可能と思われるが、第二の問題は、モダニティ自体に伴う多様性に関わっている。たとえば、モダニティという社会変動の有する地域的な多様性をどのように理解するのか、あるいはモダニティを理解する際に、社会システムを構成するどのサブシステム（科学・啓蒙的な実証主義的科学／資本主義・市場経済／民主主義・議会制・立憲制・信教の自由と政教分離）に注目するのか、といった問いである。先に「近代・モダン内部に、17世紀中葉以前と以降という二つの段階を設定」と述べたが、これは、厳密に言えば、西欧世界について述べたものであって、たとえば、日本ならば、むしろ、19世紀の末以前と以降との区分に注目すべきであろう。また、社会システムの変動は諸サブシステム間においてその進展の速度が異なっているため、モダニティの普及にはサブシステム間で時差が生じることになる。第1回研究会で、落合仁司は、「近代物理学をその推進力とする近代性」という議論を行っているが<sup>⑦</sup>、これは、モダニティという社会変動を科学というサブシステムを基準として捉えたものと解釈できるであろう。

以上を念頭におきつつ、本発表では、時代区分としての近代・モダンを、モダニティを推進

<sup>⑥</sup> この二つの問題を含む、モダニティのより包括的な諸問題については、次の拙論を参照いただきたい。

芦名定道「近代/ポスト近代とキリスト教——グローバル化と多元化」、『キリスト教と近代化の諸相』（現代キリスト教思想研究会）、創刊号、2008年、3-18頁。

<sup>⑦</sup> これは、落合仁司氏（同志社大学）による「近代性に対する宗教性の三つの位相」と題された研究発表であり、その要旨についても、宗教倫理学会ホームページの「研究プロジェクト」の頁（また、本報告：前掲）を参照いただきたい。

力として、伝統的・封建的な社会システムのシステム変動によって生成した社会システムの全体構成と理解することにしたい。

では、このようなモダニティとは、いかなるものなのであろうか。モダニティの基本性格については、第1回研究会で、すでに落合が指摘しているように、制度的再帰性（ギデنز）を取り上げるのが適当であろう。ここでは、「再帰性」に関して、人間存在（精神、自己）の基本構造としての再帰性一般とモダニティの特徴としての制度的再帰性との相違が重要であるという点についてのみ、若干の補足を行っておきたい。

人間存在は、再帰性（自己言及性・自己参照性）を特徴としているが、それについては、いわばその古典的な議論として、次のキルケゴールからの引用（『死に至る病』斎藤信治訳、岩波文庫）を示せば十分であろう。

人間とは精神である。精神とは何であるか？ 精神とは自己である。自己とは何であるか？ 自己とは自己自身に関係するところの関係である、すなわち関係ということには関係が自己自身に関係するものになることが含まれている、—それで自己とは単なる関係ではなしに、関係が自己自身に関係するというそのことである。……関係がそれ自身に対して関係するということになれば、この関係こそは積極的な第三者なのであり、そしてこれが自己なのである。自己自身に関係するところのそのような関係、すなわち自己、は自分で措定したものであるか、それとも他者によって措定されたものであるかいずれかでなければならない、「かかる派生的に措定された関係がすなわち人間の自己なのである。（20-21頁）

人間存在は、「自己自身に関係するところの関係」としての「自己」あるいは「精神」なのであって、ここから、『死に至る病』前半で詳述される絶望の諸現象が発生する。その意味で、絶望とはまさに人間固有の現象と言わねばならない。

しかし、モダニティは、こうした人間存在の再帰性に基きつつも、近代的な社会システム独自の制度的再帰性を生み出すことになる。モダニティの特性は、再帰性を社会システムの中で制度化した点に見ることが可能であって、それはそれに先行する再帰性の諸形態から一線を画している。ここでは、宗教との関わりで問題となる制度的再帰性の特徴について、アンソニー・ギデنز（『モダニティと自己アイデンティティ——後期近代における自己と社会』）の議論の一端を紹介することにしたい<sup>⑧</sup>。

まず、モダニティは懐疑という再帰的営みを制度化することにより（懐疑の制度化）、既存の「確実な知」を解体するように作用する。懐疑は一過的あるいは個人的なものではなく、それは知自体の方法論であり、さらにはこの方法論的懐疑は制度化されることによって、知識全般に適応されることになる。伝統的な宗教的な権威（聖書や伝統、そして啓示）も例外ではない。近代聖書学の成立は、この懐疑の制度化を象徴する出来事であり、近代のキリスト教神学では、方法論や知の基盤をめぐる議論（体系のプロレゴメナ）に多くの努力が傾けられることになる。

また、制度的再帰性としてのモダニティは、再帰的に自らのシステムに関わることによってその欠陥や不十分さを修正しつつ、無限に自らを拡張してゆく（システムの自己修正と内部準拠性

<sup>⑧</sup> アンソニー・ギデنز『モダニティと自己アイデンティティ——後期近代における自己と社会』秋吉美都・安藤太郎・筒井淳他訳、ハーベスト社、2005年（Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford University Press, 1991）。

によるシステムへの繰り込み——近代・モダニティは再帰的な未完のプロセスであり、モダニティから、それ以降は生じない。ポスト・モダンという逆説——)。その結果、社会システムの外部の問いは内部へと繰り込まれ、「外部」という仕方では存立し得ないことになる。実際、近代的な知の営みにおいては、「神」でさえも、たとえば、人間の類的本性の投影として、社会システム内部で処理される。以上の制度的再帰性から帰結するのは、一切の伝統や権威の解体であり、伝統的宗教はモダニティのもとで根本的な危機を迎えざるを得ない。これは、リクールが、近代化・世俗化のもとで、信仰はイデオロギー（欺瞞・隠蔽、アヘン）かユートピア（幻想・幻滅、幼児性）かの二者択一にさらされると指摘した事態にほかならない<sup>⑨</sup>。

しかし、ここで注目すべきは、モダニティは伝統的宗教を解体するとしても、人間存在の可能性としての宗教性までも排除することはできないという点である——モダニティも宗教・祈りも再帰性を共有している——。これは、ギデンズの言う「抑圧されたものの回帰」という問題である。ギデンズも指摘するように、再帰性によって成立するシステムも、そのシステムの根拠づけ・正当化の問いを免れることができない。内部に繰り込まれ抑圧されたかに見える外部の問いは、システムのコントロール不可能な変動（いわゆる限界状況、戦争や革命、そして死）において、繰り返し舞い戻ってくる。したがって、制度的再帰性を特性とするモダニティも、システムの外部の問いにさらされるという危険（可能性）を除去することはできない。安心・予測（＝未来の植民地化）を目ざし進展してきた再帰的なコントロール自体が、さらに大きな不安定要因となるのであって、コントロールできないリスクの存在はモダニティへの正当性への問いを繰り返し提起し続ける<sup>⑩</sup>。モダニティにおいて抑圧されていたものは再び回帰し、人間存在の可能性としての宗教も舞い戻って来ざるを得ない。おそらく、モダニティ自体が生み出す不安な世界という予想外の事態に直面し、人間は再度「祈り」へと導かれると言うべきではないだろうか。

#### 4 「祈りとモダニティ」とはいかなる問いか

以上のモダニティについての議論から問題化するのには、伝統的宗教は、モダニティから派生する不安に対して、人間に再度、安心と実存的な確信を与えうるのか、ということであろう。伝統的宗教が根本的な懐疑にさらされているとするならば、そこから帰結するのは、次の三つの可能性であろう。伝統的宗教の解体と共に、少なくとも暫定的には、可能性としての宗教自体も抑圧された状態に止まるのか（神の沈黙・蝕）、あるいは、モダニティの状況下で伝統的宗教は自己変革を行い、その宗教的機能を再度果たすことができるのか、さらには、別の新しい形態の宗教が伝統的宗教に代わるものとして登場するのか<sup>⑪</sup>。

<sup>⑨</sup> この点については、リクール「世俗化の解釈学——信仰、イデオロギー、ユートピア」（『解釈の革新』久米博他訳、白水社）を参照いただきたい。また、本リクール議論については、次の拙論も参照。芦名定道「ティリッヒのユートピア論」、『ティリッヒ研究』（現代キリスト教思想研究会）、第3号 73-82頁。同「2 意味世界とユートピア」「3 現代の宗教的状況と終末思想」、『キリスト教と現代——終末思想の歴史的展開』（小原克博共著）、世界思想社、14-35頁。

<sup>⑩</sup> リスクという観点から現代社会を論じたものとして、次のベックの議論も参照。

ウルリッヒ・ベック『世界リスク社会論——テロ、戦争、自然破壊』（島村賢一訳）、平凡社、2003年（Ulrich Beck, *Das Schweigen der Wörter. Über Terror und Krieg*, Suhrkamp, 2002）。

<sup>⑪</sup> 制度的再帰性としてのモダニティ自体は一つの再帰性であり、それゆえ自己参照的な構造を有している。こ

これらの可能性は、伝統宗教にとってモダニティはどのように評価できるのかという問題に関わっている。第一回研究会で落合は、宗教がモダニティに対して取り得る位相として、「近代の完成」、「近代の超克」、「近代の回避」を論じているが、「祈りとモダニティ」とは、モダニティに対する宗教の位相の問題であるとともに、モダニティのもとでの宗教の可能性の問題と云うべきであろう。したがって、たとえば、次のようなテーマがさらに問われねばならない。

- (1) モダニティが伝統的な宗教（祈り）にいかなる変化をもたらしたかについて、実証的な分析がなされねばならない。その出発点に置かれるのは、「モダニティのもとでの祈りの現実化」の現象学とでも云うべき議論であろう。
- (2) モダニティ自体がいかなる宗教的な可能性を秘めているのかについて、理論的な解明がなされねばならない。現代のスピリチュアリティをめぐる問題は、この点に関わっていると云うべきかも知れない。

---

第6回：2007年9月21日（金）〔キャンパスプラザ京都〕

### 「祈りとモダニティ」の問いは、仏教にとっていかなる問題か？

高田 信良（龍谷大学）

（注）以下は、研究報告に際して、配布した資料メモにすぎません。

**（要 旨）** これまでの研究会で、「キリスト教にとって近代とは何だったのか」「近代の完成、超克、回避」「近代への対応とその対応への反動」などが論じられてきた。仏教にとって、はたして、同じような問い方ができるのだろうか。それは個々の宗教religions にとっての問いなのだろうか。それとも、宗教religion にとっての問いなのだろうか。

「祈りとモダニティ」との課題に際し、a religion としての仏教だけの問いとするのではなく、〈仏教（13宗56派）・教派神道（14教）・（非宗教）国家神道〉が形成されていくプロセス（それらを形成していく力）を問う観点から考えてみたい。

#### ○ 仮説的定義

「祈り／宗教」：祭祀をおこなう崇敬のこころ、人々の宗教的関心にもとづく活動態

---

こから、そこにある種の宗教性（広義の宗教、再帰的な社会システムの脱パラドックス化・根拠付けとしての宗教）を見いだすことも不可能ではない。伝統的宗教に対しては、モダニティに呼応する形で自らを変革しようと試みるか否かが問われることになるが、たとえば、近代の自然主義（内部準拠性における宗教性）に対するプロセス神学の対応はその実例と言えよう。この点については、芦名定道『自然神学再考——近代世界とキリスト教』晃洋書房、2007年、参照。

「モダニティ／近代」：明治期日本が出会ったもの、新たなシステム化を促す力／文化

日本での宗教（神道・仏教・天理教等々の信仰活動態）が「近代」と出会う。そこでの「近代化」（を求める、が迫られる）という関心が、「宗教」としての自己指定化のプロセスとして展開していく、と理解できるのではないだろうか。

明治初期、神仏分離・廃仏毀釈運動の状況から大教院が設置される。大教院が廃止される過程で、仏教の「13 宗56 派」が、また、教派神道（14 教）と、（非宗教としての）国家神道が形成されていった。これらは、いずれも、日本社会での〈人々の宗教的関心にもとづく運動態〉に一定の形が与えられ、「宗教religion」化したものと言えるだろう。浄土真宗では、「真俗二諦」が語られ、「近代教学」が志向されていくが、それらも、〈近代化／宗教化〉の一形態であろう。仏教・神道が互いに他とは異なるのものとして論じられるようになること自体が、〈近代化〉のプロセスといえるだろう。

教学的レベルの問題として、真宗界で生じた〈僧籍剥奪、大学追放〉（野々村直太郎・金子大栄・曾我量深の著作が問題とされた）出来事にも留意したい。

-----

I. 「宗教化」の形成過程：明治初期、神仏分離／廃仏毀釈・大教院の設置／廃止の後、仏教（13 宗56 派）・教派神道（14 教）・（非宗教としての）国家神道が形成された。

〈宗教的関心にもとづく運動態〉（の集合体）が、一定の形（教／宗／派）となる過程（「宗教」 religion 概念が定着するのと重なり合っている）

II. 仏教／真宗界におけるA「宗／派」・B「真俗二諦一論」の事態

真宗：親鸞（の本願理解）に連なる人々の集合体

-----

I. 大教院の設置／廃止の前後：明治新政府の宗教政策,国民教化政策 \*神道国教化

1868(M1) 「神仏分離」（判然令）――廃仏毀釈運動,M4 頃まで \*基督教浸入防御

1870(M3) 「大教宣布の詔」（教導職）、島地：寺院寮設置建議、民部省寺院寮設置

1871(M4) <神社は国家の宗祀>、神祇官、神祇省に改組。島地：教部省設置を建議

1872(M5).1 島地黙雷：渡欧。神祇省廃止、教部省設置。

4. 仏教各宗大教院設置請願の会合。 大教院の設置へ

4.28. 「三条教則」・敬神愛国ノ旨ヲ体スベキコト （神道・仏教などの一元化）

（教部省達）・天理人道ヲ明ニスベキコト・皇上ヲ奉戴シ朝旨ヲ遵守スベキコト

1873(M6).2 増上寺内に大教院・各府県に中教院・全国の神社／寺院を小教院

(M6).2.24. <キリスト教禁制の高札撤去>（黙認）

(M6).6 島地黙雷：三条教則批判建白書、大教院分離建白書：信教の自由・政教分離を主張

1875(M8) 真宗四派（五派／各派）が大教院離脱、大教院廃止

1875(M8).5 大教院解体11「信教の自由保障の口達」（教部省）、神仏各管長宛

1877(M10) 教部省廃止、内務省社寺局発足

1878(M11) 真宗出雲路派(毫撰寺)、真宗誠照寺派(誠照寺)、真宗山元派(証誠寺)、真宗三門徒派(專照寺)

1884(M17) 教導職全廃

★祭祀と宗教の分離：教派神道・国家神道の形成(村上重良)

1875(M8) 神道事務局：神官教導職、黒住講社、習合神道系、修験道系など参加

76(M9).10. 黒住教・神道修成派、神道事務局から別派独立、教派神道最初の教団

80(M13) 神道事務局に神宮遙拝所を設ける：祭神論争 → 祭祀と宗教の分離へ

○参考文献

ア) 小川原正道『大教院の研究:明治初期宗教行政の展開と挫折』(慶応義塾大学出版会2004)

イ) 鈴木範久『明治宗教思潮の研究:宗教学事始』(東京大学出版会、1979)

ウ) 井上順孝『教派神道の形成』(弘文堂'91)

エ) 村上重良『国家神道』(岩波新書、青版770、1970)

オ) 安丸良夫『神々の明治維新』(岩波新書、黄版103、1979)

カ) 福嶋寛隆編『神社問題と真宗』(永田文昌堂、1977)

キ) 福嶋監修『戦時教学と真宗』(永田文昌堂、1988)

ク) 宮家準『修験道と日本宗教』(春秋社、1996)

ケ) 金子大栄『浄土の観念』(文栄堂、1925:大正14年)

コ) 曾我量深『如来表現の範疇としての三心観』(眞宗學研究所、1930:昭和2年)

カ) 野々村直太郎『浄土教批判』(中外出版、1923:大正12年;復刻版、1980:昭和55年)

II. 仏教/真宗界における「宗/派」の事態

☆A. 「宗/派」の形成/事態 (単位)寺院/神社：崇敬者が集う

宗/派：単位寺院の連合体/組織化された集合体

\* 凝念『八宗綱要』1268： 俱舎・成実・律・法相・三論・天台・華嚴・真言(付：禪と浄土)

(八宗の祖 龍樹)

\* 明治期「大教院」の後、<13 宗56 派>：華嚴宗・法相宗・律宗・真言宗・天台宗・臨濟宗・

曹洞宗・黄檗宗・日蓮宗・融通念仏宗・浄土宗・浄土真宗・時宗

\* 宗教法人法(1951)後、多数

○<現在の「宗派体制」(本末関係)は、近代の産物でもある>

(参照)安丸「V 宗教生活の改編」：廃藩置県をさかいに、天皇制国家が“分割”線を現実の宗教生活のなかへ持ちこんでいった：修験は、神仏分離政策の影響をもっともつよくうけたものの一つである。

- ・ 神仏分離 → 仏教運動態、神道的(民俗的)宗教運動態が、  
各々の独自性により「宗教」(宗派、教派)化していく
- ・ 神社/社の統合/合祀 <鎮守の森>が統廃合されていく → 南方熊楠の反対運動
- ・ 仏教界での本末体制(本山、中本山、末寺、下寺、等々)が「近代化」される

★《近代》（力、文化、志向発想力；再帰性、自己内組織化、絶えざる修正力）とは何か？

- 例：てがかりとして「真宗十派」（そのひとつ）「真宗木辺派」：木部本山錦織寺  
「真宗十派」の登場（成立）は、「大教院」解体プロセスにおいて。

「十派」とは——「十派」たらしめる力（権威）とは何か？

「本山」たらしめる力（権威）とは何か？ 真宗・本山：両堂形式(御影堂、阿弥陀堂)

→ 「真宗」とは何か：信仰者の主体的理解+ <伝統>を踏まえての経験的判断

（『宗教年鑑』）<真宗系>と判断する：宗教学(者)の立ち位置から

<朝廷・武家・公家・寺家、イエ社会・家督相続の論理>

<公権力(権威) 朝廷／幕府／政府など>

☆ 参考：金刀比羅宮（ことひらぐう）：<神社、八十八カ所霊場には入っていない>

☆「大教院」設立の

前：真宗各派（本山：東西本願寺・専修寺・佛光寺・錦織寺）

<真宗四派／各派へ、神仏判然令(神仏分離)は廃仏毀釈にあらず>との通達

後：十派：浄土真宗本願寺派・真宗大谷派・真宗高田派・真宗佛光寺派・真宗木辺派・

真宗興正派（興正寺）・真宗出雲路派（毫撰寺）・真宗誠照寺派（誠照寺）・

真宗三門徒派（専照寺）・真宗山元派（證誠寺）

- 「宗教団体法」1939(昭和14) 公布15 施行：この時点で現存・公認の神道13 教、仏56 派  
Chr. 日本天主教・日本基督教団「教団」として公認された

- （第二次大戦後）「宗教法人法」：宗教運動態が各々<宗派/教派>となる（単立も可）

(1) 文部科学大臣所轄包括宗教法人：『宗教年鑑』（文化庁、ぎょうせい）による

神道系：(A) 神社神道系 (B) 教派神道系 (C) 新教派系

仏教系：(A) 天台系 (B) 真言系 (C) 浄土系★表 (D) 禅系

(E) 日蓮系 (F) 奈良仏教系 (G) その他

★〈浄土門〉法然門下：弁長・証空・親鸞・一遍

キリスト教系：(A) 旧教 (B) 新教

諸 教：天理教・生長の家、など

- (2) 都道府県知事所轄包括宗教法人（仏教系）東京本願寺、西念寺（茨城県）など

<お東>独立寺院の連合体：登場時コメント（『中外日報』記事）

- (3) その他（それ自身は宗教法人になっていないが、それに包括される団体のうちに宗教法人がある

包括宗教団体\*）★表：真宗木辺派等

- 「真宗教団連合」1970(S45) <http://www.shin.gr.jp/>

1923(大正12).8.5：真宗各派協和会発足

- 真宗二十二派（福原亮巖『真宗二十二派七十五学者述真実の宗教』永田文昌堂、1986）

「十派」と次の十二派

仏眼宗・真宗浄興寺派・真宗長生派・真宗北本願寺派・浄土真宗同朋教団・仏教真

宗・浄土真信宗浄光寺派《まことのじょうどしんしゅう》・門徒宗一味派・ハニベ岩窟

院念仏会・原始真宗（願入寺：如信茨城県）・大法輪台意光妙教会・和の教会

- 「錦織寺」：滋賀県野洲市木部の地に「天安堂」（天安2[858]年に毘沙門堂創建）  
親鸞が関東から京都への途上、天安堂に滞在。後、横曾根門徒の流れにある慈空が（天安堂／寺院）住持。娘が本願寺の覚如の長男存覚の妻。存覚の息子綱敵が寺を継いだ。  
自身を〔親鸞-如信-**覚如**-存覚-〕第5代慈観となれる（*マブ*慈空頃が実質上錦織寺の始まり）。  
1493 勝慧が本願寺(蓮如)に帰参。 『存覚一期記』：慈空を「本部開山大徳」  
1494 慈澄（大納言広橋兼秀の子）入寺、第十世。  
1726 良慈（内大臣広橋豊忠の末男、式部卿京極宮家仁の猶子）第十四世。（幕府援助復興）  
1895 孝慈（西本願寺21世大谷光尊2男）第二十世。

○エピソード（takada 口頭）

- \* 滋賀県東近江市のある寺：東西本願寺双方に<属していた>（上納していた）のだが、宗教法人法施行後<いずれかを選ばねばならないー大谷大学で学んだ縁で東に>その住職は自身で調べた：そのような寺院が50ほどあった。  
史学専門家によれば、そのような寺院は、かなりあったとのこと。
- \* 錦織寺前御門主・宣慈上人の葬儀の時、十派の御門主に続いて……。

☆ B. 浄土真宗において「真俗二諦」が論じられる事態：「政教分離」「信教の自由」

☆ 教えに集う者の行動——教え理解の表現の仕方、その時代のなかでの生き方  
仏教の伝統のなかにある概念として、

勝義諦と世俗諦（真諦と俗諦）、王法と仏法

→（覚如／存覚／蓮如など）両翼論として：「王法為本、仁義為先」

仏法（親鸞聖人の理解の流れ）と世俗権力／道徳規範

王法：幕府や諸藩、その法令など

仁義：儒教・五倫五常（君臣の義、父子の親、夫婦の別、長幼の序、朋友の信）

五常：仁・義・礼・智・信

（明治期）俗諦：政府による法、（非宗教）<国家神道>（天皇崇敬/神社神道/靖国神社）

真諦：仏教／真宗、狭義の「宗教」（教え、仏教13宗56派、教派神道、等）

「政教分離」の理念とも並行する

● 『広辞苑』にある語句説明

- ①神仏分離：維新直後の明治政府の宗教政策の一。慶応4年(1868)3月の神仏判然令など  
神道国教化をめざして行われた一連の政策により、神仏習合を否定し、神道を仏教から独立させたこと。
- ②廃仏毀釈(排仏棄釈)：明治初年の仏教排撃運動。1868年（慶応4）に神仏分離令が出されたのをきっかけに、神道家などを中心に各地で寺院・仏像の破壊や僧侶の還俗強制などがおきた。
- ③大教院：明治初期、大教宣布のために設置された中央機関。地方には中教院・小教院が置かれた。仏教側の反対で1875年（明治8）廃止。
- ④国家神道：明治維新後、神道国教化政策により、神社神道を皇室神道の下に再編成してつく

られた国家宗教。軍国主義・国家主義と結びついて推進され、天皇を現人神あらひとがみとし、天皇制支配の思想的支柱となった。第二次大戦後、神道指令によって解体された。

⑤教派神道：戦前に国家の祭祀とされた神社神道（国家神道）に対し、宗教としての神道の教派の総称で、14 教（のち13 教）あり、教派神道十三派と呼ばれた。すなわち神道大教・黒住教・神道修成派・大社教・扶桑教・実行教・神道大成教・神習教・御岳教・禊教・神理教・金光教・天理教・神宮教で、神宮教は1899 年（明治32）解散し、神宮奉斎会となった。

⑥神社神道：全国の神社や神の祭祀組織の信仰を中心とする宗教。明治以後、殊に教派神道と区別するために用いられた語。

⑦皇室神道：宮中の祭祀を中心とする神道。古代以来天皇は新嘗祭などの祭祀を主宰。1908 年（明治41）の皇室祭祀令等で規定。第二次大戦後はすべて天皇の私事。

⑧靖国神社：東京都千代田区九段北にある元別格官幣社。明治維新およびそれ以後に戦争など国事に殉じた者250 余万の霊を合祀。1879 年（明治12）招魂社を改称。

⑨招魂社：明治維新前後から、国家のために殉難した人の霊を祀った神社。1868 年（明治1）各地の招魂場を改称。1939 年さらに護国神社と改称。靖国神社も招魂社の一であるが護国神社と改称しなかった。

⑩真俗二諦：〔仏教〕真諦（絶対的真理）と俗諦（相対的真理）。浄土真宗では仏法を真諦、王法を俗諦とする。

⑪王法：仏教で国王の法令を称する語。また、仏法に対して政治をいう語。

⑫信教の自由：どんな宗教を信じるのも信じないのも自由であること。日本では憲法第20 条によって保障。

⑬政教分離：信教の自由を保障するために、政治と宗教が相互に介入し合うことを禁止すること。日本国憲法は厳格な政教分離の原則を採用し、国や地方公共団体が特定の宗教に特権を与えたり、財政的援助を供与したり、自ら宗教的活動を行なったりすることを禁止（20 条・89 条）。

（「政教一致」項なし）

⑭国 教：国家が認めて、国民の信奉すべき宗教と定め、国務の一部としてその教務を取り扱い、これを保護する宗教。日本では、憲法で信教の自由を認めているから、この制度はない。

⑮大乘非仏説論：大乘経典は仏説ではないとする論。古くインドにあり、日本では江戸中期の富永仲基が「出定後語」を著して非仏説を唱えた。明治期には原典研究が盛んになるに従い、村上専精らが歴史的立場からとの限定付きで主張。

⑯清沢満之（1863 ～1903）：真宗大谷派の僧。名古屋の人。真宗大学学監。教団の革新運動を起したが挫折。浩々洞を開き、精神主義を唱えて雑誌「精神界」を発刊

（『広辞苑』には、曾我量深、金子大栄、野々村直太郎の項なし）

### ○仏教（真宗）の教理/教義（学）を巡る危機

<「奪度牒」（僧籍剥奪）、大谷大学／龍谷大学の教授を辞任>

- ① 金子大栄『浄土の観念』（文栄堂、1925 大正14 年）
  - ② 曾我量深『如来表現の範疇としての三心観』（眞宗學研究所、1930 昭和2 年）
  - ③ 野々村直太郎『浄土教批判』（中外出版、1923 大正12；復刻版、昭和55 年1980）
- ☆ 大乘非仏説：村上専精(1851--1929) 『仏教統一論』1901 年

仏教思想研究の成果に客観的方法論を導入、大乘非仏説を提起

- ◎ 野々村直太郎『浄土教批判』（中外出版、1923 大正12；復刻版、昭和55 年1980）
  - 第一章封建時代と浄土教                      第二章現代とヒューマニズム
  - 第三章往生思想は宗教に非ず                      第四章浄土教は何故に宗教なるか(上)
  - 第五章浄土教は何故に宗教なるか(下)                      第六章過去の宗学と将来の宗学
- 『中外日報』「封建時代と浄土教---浄土教革新論の一」T12.1.25~21 回
  - 明治4 年生、鳥取藩士の子、17、8 才頃、博多万行寺へ。一高・東大哲学科卒、本願寺派僧籍
  - 5 月に『浄土教批判』として出版、大反響。当時、龍谷大学教授(宗教学)
  - 2.16 本願寺派宗会にて緊急質問。 ☆ 龍谷大学を辞任し、立命館大学教授に。
  - 1639 本願寺派学寮 → 学林 → 1876 大教校 1888 大学林
  - 1900 仏教大学 1922(T11) 龍谷大学。

- ◎ 金子大栄『浄土の観念』（文栄堂、1925 大正14 年）

- 第一 自覚に現はるる浄土
- 第二 大乘経に於ける浄土の観念
  - 第一項 観念界として第二項実現の理想として
  - 第三項 願生すべき実在界として
  - 第四項 観念と実在第五項実現か願生か

- ★ 金子大栄『眞宗の教義と其の歴史』1914 年、著作集別巻三、25 頁

「然るに宗教心開展の順序は、又宗教史の開展の順序である、抑々眞宗の教法は、其の初、釈尊によって開説せられた。即ち釈尊は一代教の中に於て、殊に『大無量寿経』（『大経』）と『観無量寿経』（『観経』）と『阿弥陀経』（『小経』）との三経に、眞宗を宣説せられた。……而して此の三経は自から釈尊の一代仏教を代表し、八万四千の法門は、眞宗の教義を注釈するものと見らるゝを以て、此の三経に説かれたる事は、やがて釈尊の全精神を開顕せるものといふことが能きる。

二千余年の仏教史を以て、五十年の仏説を再現せるものとせば、幾多の高僧碩徳の中、殊に三経を色読体解せられたる人を以て、眞宗の祖師とせねばならぬ。此の資格を以て現はれ給へるは、即ち三国の七高僧である」。

- ◎ 曾我量深『如来表現の範疇としての三心観』（眞宗學研究所、1930 昭和2 年）選集5 所収

- 第一講 阿頼耶識と法蔵菩薩——阿頼耶の三相と本願の三心——阿頼耶の三相に就て——至心と果相

第二講 阿頼耶の自覚相——信樂と自相——欲生と因相——三心は名号の体験

157頁： 一体、法蔵菩薩といふにはどうして吾々が意識するのであるか。吾々の現に直接に作用する意識を離れて、吾々の意識はない。吾々の現在事行する意識を超えて法蔵菩薩のあるべきやうはないのである。一切の判断に先行して総合原理たる根本判断命題は「一切万法唯識」である。斯う定めて置いて、さうして法蔵菩薩といふのは何であるか。法蔵菩薩といふのは即ち第八阿頼耶識の内容であると同時に、阿頼耶意識が詰まり法蔵菩薩の内容である。だからして阿頼耶識として法蔵菩薩を吾々は意識するものである。即ち法蔵菩薩は自分を意識するのである。かういふ場合にちゃんと法蔵菩薩は吾々の日夜に求めて止まぬ所の最上の、而して直接のいしきであるといふことを、恰も説き現はさんとしつゝあるのが、『唯識論』の中に書いてある所の第八阿頼耶識であると、私は見る。

(曾我量深選集第5 卷、所収：後記) その「序」には、当時の真宗学研究所々長足利瑞義氏によって、「本書は、本所の第二回秋季公開講座(大正十五年秋)に於いて講述された講義の速記録である」という旨が記されている。金子大栄先生は「法蔵菩薩は阿頼耶識であるという先生の己証には、先生独自の唯識教学がある」と言われる。『成唯識論』に於ける阿頼耶の三相に対応しつつ『教行信証』の三心観を解明されていくところには、先生に依って開かれた真宗学の新面目が語られている。

★曾我量深「法蔵菩薩」論[米寿記念講話](『選集』第12 卷「法蔵菩薩」彌生書房、昭和47)

その主旨は<阿頼耶識が法蔵菩薩である> <大乘仏教は釈尊以前の仏教である>  
<大乘仏教は釈尊以前の仏教である>

「大乘仏教といい、『大無量寿経』の阿弥陀仏の本願といい、『法華経』というのは釈尊以前の仏教です。法華と念仏とが争っているけれども、釈尊以前の仏法であるということについては、共通です。……もろもろの経典は釈尊以後にできたものにちがいないが、その経典は釈尊以前の仏法を念じている。釈尊以前の仏法を念じたもうのが、大乘仏教である。大乘仏教の経典は釈尊以後に完成したものであるが、大乘仏教そのものは、釈尊以前の仏法である。釈尊を超越せる仏法である。……こういうことが、聞思ということです。」

★梶山雄一「空と慈悲」(京都哲学会編『哲学研究』554 号、1987)

「曾我量深氏はその晩年に、法蔵菩薩とはアーラヤ識である、と云った。氏はその趣意を十分に尽くすことなく逝ったのであるが、筆者のこの論考は氏の見解の一展開であるといつてよい」