

講演Ⅱ 神

八木 誠 一

一 客観的觀察の立場で

神とは要するに神秘、世界と歴史、生と実存の根本にかかわるミステリーのことである。しかしミステリーといってもいささかの限定が必要であろう。

中世くらい今日までさまざま「神の存在証明」がなされてきたが、どれもあまり成功したとはいえない。それに反して神不在の徴は少なくないようにみえる。キリスト教は—実はユダヤ教が既にそうなのだが—神は世界を創造し歴史を支配すると信じてきた。しかし近代人は人間を人間から、世界を世界から、歴史を歴史から理解し説明するのが常であった（世俗化）、科学的理論のなかに「神」は出てこない。全知全能、正義で愛なる神が歴史を支配しているという信仰は、近代の歴史をみると維持しがたくさえ思われる。多くの人々が全く無差別に自然的災害、大量虐殺や政治的肅清の犠牲になつたのである。さらに近代以降、人間は自覚的に歴史、社

会、文化を作る主体となつた。我々の将来は我々の責任なのである。現代人は歴史を作つてゆくについて神の介入を予期も期待もしていない。

しかしいまなおひとつだけ—あるいは、すくなくともひとつ—我々を神秘に直面させ、我々の心をおのずから畏敬の念で満たすものがある。それは生命の不可思議である。

生命に関する研究が大きく進歩して、いまや生命は実験室で合成できるという人がいる。しかし専門研究者のいうことはいささか違う。ある蛋白質研究の専門家が語ったところによると、いまだき生命が合成できると考えているのは人文科学者やジャーナリストなど、専門的知識を欠いているひとだけだそうだ。自分で自分の故障を修理したり自分と同じものを複製したりする自己制御システムは、作られたとしても「生きている」といえるのだろうか。また、実際に細胞から成る「生体」とみなされるものが実験室で作られたとしたら、それはかえって、知的・意志的な存在がいれば地球上

での生命の合成は可能だということを証明するにすぎない。生命合成への道はまだまだ遠そうである。そもそも地球のような天体は、いくらでもあると考える人があるようだが、これほど生命に適した天体がそうざらにあるとは思えない。熱すぎず寒すぎず、海に囲まれた陸があり、大きすぎず小さすぎず―大きすぎたら重力が強すぎて生物は陸に上がれなかつただろうし、小さすぎたら大気が失われるだろう。では地球の上ならば生命は自然に発生しえたのか。

たしかに自然界で、もちろん工業的に、アミノ酸が合成できることはよく知られている。しかし、自然界でアミノ酸（要するに生体の材料）が作られるから生体が自然に出現しえたというのは、それがたとえ一個の細胞であっても、自然界には石があるから万里の長城やピラミッドがひとりでに出来るというよりずっと不思議なことだろう。たった三個の天体が重力だけで連動している場合でさえ、その運動を完全に数学的に記述することは不可能、近似解を出すのに大型コンピュータで数十分かかるという。ところで人体には兆単位の細胞があり各々の細胞には数十億対の遺伝子があり、それらが連動して一個の身体のみとまりを維持している。遺伝子というものには我々にはまだ知られていない仕方での情報を交換しながら連動しているようにさえ見える。これは途方もないことだ。そもそもこのような生体の仕組みの全体を細胞レベルですら正確に記述しうるのか、それができなくて生命が「合成」で

きるのか。まして「ひとりでに」発生しうるのか。

いかにも不思議だが、とにかく単細胞生物が現れ、そして多細胞生物のある細胞が光を感じるようになった。といっても光はあらゆる方向から来るのだから初めは明るいか暗いかかわかっただけだろう。ところが生物にはかなり早い時期にレンズを備えた目が出来ている。しかし凸レンズを使うと外から入る光が整序されるという事実には動物はいろいろして気づいたのか。凸レンズが網膜に結ぶ像がほかならぬ外界の事物の映像だということが、それまで外界を見たこともない動物にどうしてわかったのか。他方ではその映像を感覚にまで仕上げる神経と脳の部分が同時に出来上がっているのがある。さらに視覚的情報と筋肉が連動する仕組み―敵を見たら逃げるといふような―がどうしてできたのか。さらに生物はその装置全体をどのようにして遺伝情報に組み込んだのか。強い毒を持っているので他の生物に襲われない昆虫―蜂の一種―がいる。するとほかの種類で毒もないのに、その蜂そっくりの姿の昆虫がいる。我々が考えるところ、まるでその昆虫は蜂が他の生物に襲われないことに「気がついて」自分の姿かたちを絶えずその蜂と比べながら、細部までその蜂に似せて作り変えたようにみえる。そんなことがすべてありそうもないとしたら、いったいこのような昆虫はどうして現れたのか。

緑の木立でかっこうが鳴く。かっこうは変わった習性の鳥で託卵ということをやする。つまり自分の卵をたとえば鶯のようなほかの鳥の巣に産みつける。するとかっこうの雛は鶯の雛より先にかえって、狭い巣のなかで伸縮運動を繰り返して、鶯の卵やあとから生まれた雛を巣の外に放り出してしまふ。

そして自分だけで親鶯が運んでくれる餌にありついて育ち、巣立つのである。ところでかっこうの親は鶯の留守を狙って卵を産むとき、まず鶯の卵を一個飲みこんで、自分の卵を産みつける。さらに面白いことに、かっこうの雛の背中にはへこみがあって、宿主の卵や雛を背中に乗せて放り出すのに都合よくできているのである。いったいこのような企ての全体がどうして成功しえたのだろうか。かっこうは宿主の鳥の卵がいつかえるか知って、自分の卵がそれ以前にかえるように仕組まねばならないし、さらに、かえった雛が誰も教えないのに屈伸運動をしてほかの卵や雛を巣のそばに放り出すように、その際雛の背中にへこみができるように、遺伝的に仕組まなければならぬのである。このような例をあげれば全くきりがない。生物の営みのどの部分をとってもどうしてそれが成り立ったのか不可思議だし、その全体が連動するにいたっては、それが偶然に成り立つ確率はほとんど無限小である。しかし私はこれらが神の仕組んだことであって、逆にこれらの事実から神の存在が論証できるとは思っていない。山口実

は『生命のメタフィジックス』(TBSブリタニカ、一九九三年)

という大変興味深い本で生命の神秘から神の存在を論証しようとしているが、私には神の存在の示唆は可能でも、論証が可能だとは思えない。そもそもこのような経験的な事実にかかわる事柄は、実は論証だけでは不十分で、実証が伴わなければならぬのだが、神の存在と働きは論証もできず、観察によって実証することもできないのである。

それは我々の個々人の生についても同様で、誰もが神も仏もあるとは思われないこの不条理な世の中で、にもかかわらず、偶然というにはあまりによくできすぎた事態が自分を助け導いてきたという感想をもっているだろう。しかしそこから神仏の存在を「証明」することはやはりできない。換言すれば神は自分の足跡を消すようにみえる。神が来て、仕事をして立ち去った。しかしその痕跡はどこにもない……ただ以上のような事実から言えることは、生物の営み(生の営み一般)の了解にはやはり「目的論」が適合しているということである。これは何も新しい知見ではなく、アリストテレスの哲学が既に洞察していたことだが。ところで「目的論」は知性の働きを暗示する。さらにもし人間全体また個人の歴史が先天的なプログラムの必然的展開ではなく、人間の自由な行為に対して「神」がそのつど新しく反応するというモデルを選ぶなら、人生の解釈にはそのほうがより適合的であるようにみえる。「神」については知的・意志的な人格という隠喩が当たるだろう。

もしそうなら、我々は生命と人間の歴史をどのようにに了解すべきなのか。生命が―できたの、高度の進化以前の生命すら―恐るべき知性を内蔵して、かつ生物には自分自身の体を作り変える能力があると考えるか、あるいは、やはり神が外から生物の進化と人間の歴史の歩みに介入したと考えるか。いずれにせよ、ここにはミステリーがある。我々の小さな知性は神祕の前に立って恐れ戦くのみだ。とはいえ、それらは解読を待つ暗号ではある。生の神祕は暗号なのである。宗教者はそれを「神」の存在と働きを意味する記号として解読してきたのである。神を信じているから、その信仰の立場から暗号解読をするのであって、逆ではない。というのが言い過ぎなら、暗号解読とそれに先行する信仰とは相互の条件となっている。神の存在は事実、だから論証も実証もされない。我々は、神とはこれこれのものという先入見を抱いて「神」を捜し、しかる後その定義と一致する何かに出会うのではない。出会ったミステリーを先人にならって神と呼ぶのである。つまり信仰を持つ人間は、生のミステリーに接したとき、信仰の立場から暗号解読をおこなうのである。ヤスパースが哲学の立場で経験から超越へと暗号解読をおこなうように。ではその信仰の立場とはなにか。それが次節の問題である。

二 主体的自覚の面から

キリスト教について、相手がキリスト教徒であろうとあるまいと誰にでも説明できる面がある。それはキリスト教の歴史であり、キリスト教的文書の歴史学的・文献学的研究である。たとえば、新約聖書のギリシヤ語はギリシヤ語の歴史のなかでどのように位置づけられるかというようなことは、研究者がキリスト教徒であろうとあるまいと、同様に研究できることであり、結論も必ずしも信仰の有無によって左右されるものではない。イエスに関する純粋に実証的・史学的事柄も同様であろう。

キリスト教の内容については、必ずしも誰にでも理解されないものがある。そもそもキリスト教徒なら誰でもイエスの言行が理解できるというものではないであろう。仏教徒との対話において、経験上理解されやすいのは、イエスにおける「神の支配」、パウロにおける「わがうちに生きるキリスト」であり、直接ここに関係する事柄である。ここに中心をおいて話をするとは信徒には共感が得られやすい。それは「私のなかに生きるキリスト」と臨済の「一無位の真人」、あるいは浄土教における「阿弥陀仏の願力の回向」、さらには大乘仏教一般に通じる「仏性」の現成には共通点があり、それはまた、主体的自覚という面で確認可能な事柄だからであろう。この面は仏教のみならず、キリスト教の根幹部分だともいえ

る。それは、自我（考え、語り、感じ、人や事物を客観化する自我、具体的な目標を立ててそれを実現するために、出会う人やものを管理、操作、支配する主体）は人間の究極の主体ではない。

人間は自我を越えてこれを基礎付ける「深み」に目覚めることができる。この「覚」は自我主義また自我中心主義と分別的知性（人や事物を客観化し物化して管理、操作する知性）との結合を破り、身体性とのつながりを回復するのだが、身体性は人間同士、また人間と世界との連帯性をあらわにするから、この覚において人はいきとしいけるものとの共生をこころから願うようになるのである。言い換えると、この覚は自我の事柄ではなく、自我の絶対化を滅ぼして立て直す深みの次元（キリスト、報身）の事柄である。宗教者はこの次元については自分の直接の覚に基づいて語ることができる。

神については必ずしも同様ではない。第一に仏教には創造神がないし、第二にキリスト教徒の間でも神に関する共通の理解は必ずしも存在しない。そもそも新旧約聖書全体を通じて神理解はどこでも全く同じだ、というわけではない。二世紀のマルキオンの例は極端だが、彼は旧約の神と新約の神は同じ神ではない、前者は後者に劣るものだと主張して、アンチ・セミティズムの嚆矢ともなった。

神とキリストの関係はいうまでもなく古代教会における古典的教義の形成以来、三位一体的に規定されている。父なる神、子なる神（キリスト）、聖霊なる神は三にして一だという。

三位一体についてはさまざまな考え方があがるが「実質上は同一で、あらわれ方としては三だ」ということと了解してよからうと思う。神の人の対する働きの面を考えると、いわゆる経綸的三位一体論（働きには主体と内容と伝達の三つの面があり、それぞれが働きの全体をあらわすから、それぞれが父、子、聖霊にあたる。しかし神とキリストの関係はなお主体的自覚の面からみることもできると思うので、それを以下で略述したい。以下の論述は、イエスにおける「神の支配」人の子」と、パウロにおける「私のなかに生きるキリスト」とは事柄上同一であるという私見を暗黙の前提としているが、そう考えない方には、そう考えないまま読んでいただきたい。

前世紀の終わり頃から、イエスの言葉は後期ユダヤ教の終末論から理解されなければならないことが明らかとなった（ヨハネス・ヴァイス、アルバート・シュヴァイツァー）。イエスの終末論についてはそれ以来の研究の結果、イエスは終末の到来を近い将来に待望しながら、しかし終末の働きはすでに現在に及んでいる、特にイエスを通して現在に働いていると自覚していたということが、ほぼ通説となっている。しかしこの点についてはイエス研究の古典となっているルドルフ・ブルトマンの『イエス』（一九二六年）がいまなお注目に値する洞察を語っている。それによるとイエスには預言者の面と律法教師の面との両面があった。ひとりの人間がこの両面を併せ持つことは稀なのだが。さて預言者としてのイエスはや

がてこの世に終末が到来して審判がとり行われ、神の国が現出することを預言した。つまりここでは歴史には終わりがあるとされている。他方、律法解釈者としてのイエスは、この世の終末に言及することもなく、また「倫理」を終末時にとりおこなわれる審判から基礎付けることもしないで、この世が今までと同様に続いてゆくかのように語っている。つまりイエスの時間理解には矛盾があるので、ブルトマンはイエスの終末論と倫理に共通する「実存理解」を取り出して、それぞれをこの実存理解の表出として理解しようとした―その共通の実存理解とは、人間はあらゆる今・ここで、頼るべき物も人も教えもなく、むしろそれから自由となって、決断することを要請されている、というものである。

ブルトマンのイエス理解を言い直すと、イエスの言語は歴史について客観的情報を与える記述言語ではなく、また一意的な行為規範を与える倫理の言語でもない。むしろ主体的自覚から出てそれを表出する言語（私の考えではほかならぬ宗教的言語）だ、ということになる。しかしここでは言語の問題において、イエスにおける「神」を考えてみる。ユダヤ教的文学の歴史には三つのジャンルがあり、それは律法、預言、知恵文学である。そしてイエスの律法論は第一の、終末論は第二の、ジャンルに属する。さらにイエスは神については知恵文学的に語るのである。したがってイエスの言葉を文学史的に分析することもできるのだが、そのような通時的分析と

同時に、三つのジャンルの言葉の内的共時的相互関係を問うことが必要である。

さて上記のようにイエスの終末論はユダヤ教的黙示文学の枠内にある。そして預言者としてのイエスと、律法教師としてのイエスの間には前述のように時間理解に関して違いがあるのだが、このような矛盾は終末論と神論との間にも存在するのである。すなわち、確かにイエスの言葉は「神の支配」について語っているときは終末論的のだけれど、神自身について語るときはそうではないのだ。さらに以下で指摘するように、イエスが神について語るころには死や不条理への暗示がある。いったい終末論と神論との関係はどういうことなのか、それが問題となる。ここには現代の我々が「神」について語るのはいかにしてかという問題へのヒントがあろう。そのまゝにイエスの終末論的言句の例をあげておく。

天国は良い種を自分の畑にまいておいた人のようなものである。人々が眠っている間に敵がきて、麦のなかに毒麦をまいて立ち去った。芽がはえて実を結ぶと、同時に毒麦もあらわれてきた。しもべたちが来て、家の主人に言った。「ご主人様、畑におまきになったのは、良い種ではありませんでしたか。どうして毒麦がはえてきたのですか」。主人は言った。「それは敵のしわざだ」。するとしもべたちが言った。「では行って、それを抜き集めましょうか」。彼は言った。

「いや、毒麦を集めようとして、麦も一緒に抜くかもしれない。収穫まで、両方とも育つままにしておけ。収穫の時になったら、刈る者に、まず毒麦を集めて束にして焼き、麦の方は集めて倉にいれてくれ、と言いつけよう。」(マタイ十三・二十四―三十。同三十六節以下にこの譬え話の解釈があり、畑とは世界、収穫とは終末時の審判と解されている。しかしあまりに細部にわたるアレゴリー的解釈には原始教団の見解が加わっている可能性も大きい。)

ここに立っている人たちのうち何人かは、死ぬ前に、神の国の力強い到来をみるだろう。(マルコ九・一)

人の子は、彼のために定められた日に、ちょうど稲妻がひらめいて天の下を一方の端から他の端まで照らすように、現れるだろう。(ルカ十七・二十四。人の子は終末時に現れると期待される神の子で、救済者＝審判者。マルコ八・三十八参照)

ノアの時もそうであった。人の子の日にもそうであろう。あの時ひとびとはノアが方舟に入る日まで、食べたり、飲んだり、嫁にやったり、めとったりしていた。そうしたら洪水が来て皆殺しにしまった。(ルカ十七・二十六―二十九)

だから目をさましておれ。(マルコ十三・三十五)

他方、イエスが「神の支配」ではなく、神について語るときは以下のようなものである。

隣人を愛し、敵を憎めと言われていたことはあなたがたの聞いているところである。しかし私はあなたがたに言う。敵を愛しなさい。君たちの天の父の子となるためである。父は悪人にも善人にも太陽を昇らせ、正しいものにも正しくない者にも雨を降らせる。(マタイ五・四十四―四十五。四十四節の「迫害するもののために祈れ」は、マタイ教団がユダヤ教徒と対立するにいたった第一世紀後半の状況を反映しているので、直接イエスからでた言葉ではないであろう)

ここでは律法も終末論も超えられている。神は律法を守った義人を祝福し律法を破った悪人を罰する、というのではないからだ。また、もともと終末論は、この世には善の勢力と悪の勢力があり、現在は両者が戦っていて、悪が勝利しているようにすら見えるけれども、やがて到来するこの世の終わりには必ず善の勢力が勝って悪を滅ぼす、という構造を持っている。実際この構造は新約聖書においても、たとえば一コリント十五、二十一―二十八に明瞭に現れている。ここではキリストがすべての悪の勢力(ここでは悪霊の支配力が考えられているように)と死の支配力とを滅ぼし、そののちに神の国が到

来する。そして神が「すべてにあってすべてとなる」のである。イエスにおいては「神の支配」の貫徹、パウロ（一般に原始キリスト教に主流）においてはキリストの働きは終末論的に把握されている。神の支配キリストの働きの貫徹は古い世の終わり神の国の到来をもたらすのである。（このような世界史的展望は仏教には欠けている。それは仏教が個の実存に集中して共同体とその歴史「神の民共同体の成立と危機、神との和解、神の国共同体の完成」への展望を持たないからであろう。実際原始キリスト教内部でも、ヨハネ文書、ルカ文書の場合のように個人的実存への集中が見られる領域では終末論は後退する。また、主として個人の存在が問題となっているところでは、「キリスト神の支配」は生の根底なのであって、ここでは宇宙的終末ではなく、個人としての死の克服と永生とが語られるのである（一コリント五、八、ピリピ一、二十三参照）。

ところでイエスが神について語るとき、そこでは終末論と倫理とが超えられ、さらに歴史の終わりではなく、個人の死への暗示がある。以下ではこれらの点を問題としてみたい。

まず第一に、上述のように、今の世で善と悪の対立が超えられたら、終末論は成り立ちようがないのだ。実際、上に引用したイエスの言葉には終末への暗示は存在しない。さらにいえば、一般にこの言葉は人に対する神の無差別無条件の受容と愛を語るものとされていて、まさしくそれに違いはないけれど、なおいささか注意を要することがある。というのは、

太陽や雨は人間生活に不可欠な恵みでありながら、同時にある破壊的な作用を持つもの——不条理——と捉えられうるからである。「石だらけで土のすくない所に落ちた種は」すぐ芽を出したが、日が昇ると焼けて、根がないために枯れてしまった」（マタイ十三・六）。「私の言葉を聞くだけで行わない人は皆、砂の上に家を建てた愚かな人のようだ。雨が降り、川が溢れ、風が吹いてその家に襲いかかると、倒れてその倒れ方はひどかった」（マタイ七・二十六—二十七）とある通りである。この言葉は直接イエスから出たものではなくても、イエスも共有した時代的常識を語っていよう。だからイエスの場合、神の働きは生と死の両方に見られているのである。つまり、イエスが神について語るとき、そこには宇宙的終末論はないが、不条理や個人の死への暗示があり、ここで生は確かに前面に出ているが、究極的には生が死に勝利するという終末論的見通し（一コリント十五・二十六）はない。

野の花を見てそれがどのように育つかを悟れ。働きも紡ぎもしない。私は君たちに告げるが、栄華を極めたソロモンすら、その装いはこの花のひとつにも及ばなかった。今日は野にあって明日は炉に投げこまれる草でさえ、神はこのように装ってくださる。まして君たちにはなおさらのことだ（ルカ十二・二十七）。

二羽の雀は一アサリオンで売られるではないか。しかしその一羽さえ、君たちの父なしに地に落ちることはない。(マタイ十・二十九。現行諸訳には「君たちの父の許しなしに地に落ちることはない」とあるが、「許し」という言葉は原文にはない。雀の死は父の「許し」を得た何ものかの所業ではなく、父の働きの範囲内の事柄である。現代人なら、死は生体にプログラムされている、というように語るだろう。)

生と死の両面に神の働きの見られていることは、「生也全機現 死也全機現」(生にも死にも仏の働きの全体が現成している)という道元の言葉を想起させる。いずれにせよイエスの神とは何なのか。それは単に人間を生かし、愛し、保護する神ではないのだ。イエスの神は生と死、善と悪、意味と無意味の対立の突破である。ここで意味と無意味というのは、終末の到来と神の国の成就是歴史に究極の意味を保証する原理だからである。だから終末論の相対化は、意味と無意味の対立の突破なのである。

言い換えれば、神の働きのなかに置かれた現実とは、そこには何か究極的に「なくてはならないもの」(善、生、意味)も、「あってはならないもの」(悪、死、無意味)もないような世界なのである。いわばそれは無限の開けなのだ。もしこのような理解があまりにも禅的だと思ふひとは、どうか従来のイエス理解の方が一面的に生や意味を立てる方向(神の国

中心主義、換言すればキリスト中心主義)に偏していたのではないかと、問い直していただきたい。こう考えてもよい。意味の次元の絶対化は、意味の実現を求めて焦り、それを妨げる敵を滅ぼそうと努め、ついには意味の実現に絶望するニヒルをもたらし得るのである。ここに意味の次元はおおすべてをつつむ立場ではないことが現れている。

従来のキリスト教神学は、その終末的構造が示すように、「なくてはならないもの」が「あってはならないもの」に究極的に打ち勝つことを説いてきた。それが救済史の意味であり、すなわち神の歴史支配の意味である。それが「希望」であり「信仰」の内容であった。しかしそれは我々の生および歴史に関する現実的認識とは矛盾する。この世の実際はそうはなっていない。それゆえ「神義論」(神がありながら何故この世に悪や死や不条理が存在するか)が問われもするし、非キリスト者からは「信仰」とは要するに幻想の別名ではないかと言われることになるのだ。もちろん私は、生、意味、条理、善といったものがなくてもいい、と言うつもりはない。いうまでもなく、これらは絶えず求められ、守られ、実現されなければならない。私が言いたいのは、これらといえども絶対ではない、ということである。というよりむしろ、イエスが神の働きに包まれた現実のなかに見たような「無限の開け」に立ったとき、はじめて「神の支配」が、換言すれば我々がいま・ここでそのつどなすべき「善」が見えてくる、という

ことである。

というのは、生や意味や条理をいきなり絶対化するとき、その主張のなかにはいつのまにかエゴが忍びこみ、善や意味の仮面をつけて、ひとびとを、また、なによりも本人自身を欺くからである。どうしてもこうでなければならぬとか、絶対にこうであってはならないとか主張しているのは、実にしばしば大義名分の陰にかくれ大義名分の仮面をつけたエゴなのである。善も意味も条理も「世界や歴史はこうこうでなくてはならない」とか「それ以外であってはならない」とか主張するものである。それはそれで当然なのだが、エゴもまた自分を立てるためには「この世はこうこうでなくてはならない、それ以外であってはならない」とかいう要求を持つているもので、だから、たまたま大義名分とエゴの要求とが一致するときには、エゴは自分自身を立てるために大義名分を利用するのだ。法や倫理や宗教がイデオロギーとして体制側の利益に奉仕している社会的事実をよく知られている。このような「正義の仮面」をはがす仕事も現在一たしかに有意味になされてはいる。しかし人間が大義名分を利用してエゴを押し通すのはなにも体制側だけのことではない。反体制側についても、また、あらゆる個人についても、妥当することなのである。

エゴである限りのエゴには、エゴの自己主張があり、エゴの立場でプログラムを設定してそれを実現しようという指向

がある。しかし、このようなエゴを滅ぼし、あらためて立てる「深み」の次元があり、ここで目覚めるとき、生きとし生けるものすべての共生を願う、いわばいのちの「願」が成り立ってくる。倫理も終末論（善の究極的勝利）もここに座を持っていくといえるだろう。しかしながら、人間のエゴイズムはなおこの願の中にひそかに忍びこみ、この人類共通の願という仮面をつけて自分を自分たちの仲間との絶対化、中心化、一方的優越性の主張をなしうるのである。しかし、深みの次元には、この深みを突破したもうひとつ「深い」次元がある。そこではもはや「こうでなくてはならない、こうであってはならない」という絶対的な規定はなにもない。ではここはニヒルと等しいのだろうか。確かにニヒルと背中合わせではありながら、単なるニヒルとは違うところがある。それは、この「絶対の開け」のなかで「共生の願」が「人為ではない自然」として成り立ってくるからだ。それは論理的必然でもなく、事柄上の必然性を証示することもできないが、しかしそれは事実なのである。

神の支配はある人が地に種をまくようなものである。夜昼、寝起きしている間に、種は芽を出して育ってゆくが、どうしてそうなるのか。その人は知らない。地はおのずから（アウトマター、人為によらず、自動的に、自然に）実を結ばせるもので、初めに芽、次に穂、つぎに穂の中に豊かな実ができる。

実かいると、すぐにかまを入れる。刈り入れ時が来たからである。(マルコ四、二十六―二十九)

つまり深みの次元にはなお二つのものが区別される、ということである。それは神の支配―キリストの働きの次元(共生、救済、意味、などをたてる)と、神の次元である。後者は前者を超えてこれを成り立たせるのである。言い換えれば、我々は共生の願の次元の奥、すなわち生死をはなれた次元に目覚めることができるのである。そこから意味実現を求める行が自然に成り立つのであって、こうして大義名分を仮面とするエゴ、意味実現に絶望するニヒルが断たれるのである。なおひとつ注意を引く点は、「ひとりでに」そうなるなら、それは神の働きとは見えないはずだ、ということである。この見解は「無神論」と解りあえるものだ。神がきて、仕事をして、足跡を消して立ち去ってしまった、というのはこのことなのである。

三 まとめ

第一節で客観的な世界と歴史におけるミステリーの代表として生命の神秘に触れた。第二節では主体的自覚の三つのレベルに触れた。両者を併せるとどういうことになるだろうか。生命はたしかに多様に進化して共生のシステムを作っているようにみえるし、実際そういう面がある。動物と植物と微生物

物は全体として共生のシステムをなしている。弱肉強食といふことがあるが、たとえばライオンが縞馬を捕食するのは、縞馬が種として存続することを可能にしているのである。異なった種同士の生物がお互いに利益となり合いながら共生している例はなほだ多い。他方、生命の世界には調和と秩序だけが支配しているとは思えない。進化の途上で多くの種が滅びた。億年の単位で栄えた恐竜が突然滅びたことはよく知られている。おかげで哺乳類が爬虫類にとって代わったのだが、我々の立場から見れば、それは生物のより高度な進化をもたらしたと思われるけれども、人間より高度に進化しうる動物が進化の途上で滅びたことが全くなかったとは誰にも断言できないだろう。生物同士は必ずしも互いのためにばかりなっていないし、エイズをもたらすHIVウイルスというような途方もなく悪質なウイルスの出現には目的論的な意味があるかどうか。歴史は進歩するといっても、その進歩の恩恵に与かることなく不条理にも惨めな苦難の生を送って死んだ無数の人々がいる。いったい目的論的なプログラムには一般に、めでたく目的の実現を享受しえた人はともかく、目的達成の単なる手段に終わった人間(や生物)のことはどうしてくれるのだという批判がつきまとう。生の神秘は「神」の存在と働きを暗示する。しかしその「神」は単に生命の多様な共存を基礎付けるものでは必ずしもないように見える。

人間を中心として、しかし生きとし生けるものすべてを

含む、平和で秩序ある全人類共生の場を実現しようという願いは個人を超えて個人の中に働くもの、「我々の中に生きるキリスト」、「無位の真人」、「阿弥陀仏の回向」などと呼ばれる「救いの力」に担われて成り立ってくる。その確認は客観的世界の観察のことからではなく、主体の自覚にあらわれる事柄である。そしてそれに客観的世界・歴史で対応するものが、人間を含む生命の進化と共生の事実的なシステムである。地球の歴史という空間と時間には実際、「不条理」を度外視して全体としてみると、共生の実現というプログラムがア・プリーオリに内蔵されているように見える。

しかしそれを解説し実現に導くという行為は事実上、やはり人間のひとつの選択であり、決断であるだろう。その限りそれは、直ちに究極の深みのレベルでの現実ではないことになる。プログラムが存在するという立場からは解説不能な、偶然や不条理としかみえないものがあり、それは事柄の本質に属するとさえいえる。解説されたプログラムが実現する保証はないし、さらにナチがー日本も同様だがー自分たち中心の世界を作りあげようとして世界中に多大な迷惑をかけた事實は、神学的であれ、哲学的であれ、「科学的」であれ、特定のプログラム（主義）の実現を絶対化する立場に疑問符を投げかける。

見通しの利かない空間と時間のなかで、なお共生を求めて生きていく、すくなくとも生きようとして努力している、と

というのが宗教者の実態であろう。宗教はそれが「キリスト」、「報身」の働きに担われていることを知っている。換言すればそれはなお究極ではない。「御国を来たらせたまえ。されど我らのこころにあらず、みこころをなさせたまえ」という祈りが「神」に向けられるのである（マタイ六・十参照）。こう祈るとき、我々は「神の子」であり、神の働きの場に立っている（マタイ五・四十五参照）。我々が「みこころ」の何たるかを知りつくすことはない。この祈りは一切の現実へのラディカルな否定であり、受容である。換言すれば、我々は意味の次元を突破した無限の開けに立つとき、生と意味だけではなく、死と不条理と無意味とを受容するのである。そのとき逆説的に万物共生の願が成り立ってくる。この立場は、客観的事実の方向へと伸びる線と、主体的自覚の方向へと内収まる線との延長線が逆説的に交わる点である。この意味で神は世界と歴史、生命と実存の根底にあるミステリーというよりほかはないのだ。

討議者 小野寺 功

私はこの発表を聞いて、非常に共感するところがありました。私は聖書学者ではないので、読者としてレポートを読んで、触発された点に関してコメントをしてみたいと思います。

それは三点で、一つは最初、客観的な観察の立場で述べられた、この世における神の足跡について。第二点は、信仰の主体的立場で述べられました終末論と倫理といえますか。さっき言われたイエスの言われる神ですか、終末論と神自体、そういう問題。第三点は、キリスト教の独自性というものがどこにあるかということ。やはりこれは問われなければいけないと思います。

最初の客観的観察の立場ですが、八木さんのこの論旨を読みまして思い出したのは、加賀乙彦という作家がおりますが、受洗の動機ということに関して自分の心を言い尽せるものではないかと言いながら、こういうことを言われたのです。第一に、少年時代から天体に興味をもっていただけです。第二に、彼は精神科医ですので医学生となって人間の臓器の細胞を顕微鏡でのぞいて、ミクロの無限というものに驚嘆した

という経験。第三に、生物の発生と進化。それから人間の発生の不思議さということを言われました。第四に、無限に流れる時の経過の中で出会う人と人との出会いの神秘というか、出会いの偶然ということ。そういうことを考え合わせているうちに神の存在を意識するようになったと言われました。

しかし、八木さんが言われるように、そういう事柄は生物学的な様々な現象を含めて、神の存在に関心を持たせるといいますか、示唆することは可能であっても、論証は不可能だといえますか、そういうふうに言われてますけれど、それは正しいと思います。ただ予感させることはできるのではないか。結局、私は人間として根本的な宗教心を持ってますので、それはある程度可能であると思われれます。

例えば歴史に関しては、歴史の背後に何があるかと、先程おっしゃったのですけれども、私はやはり神を予感します。しかし、それで信者になることにはないと思っております。ただ、八木さんのものを読んでいて、この人生におけるところか、世界における犠牲ということの意味ですね。私は田舎の出身なのでやはり動物を飼ったり、それは自給自足です。い、いのちというものを犠牲にしなければいけない。やはりそういうことの意義、犠牲というものの持っている積極的意義というものを考えると、キリスト教ですと十字架がもっている意味というものは予感されます。

第二に入りまして、やはり根本問題は主体的自覚の面から、

或いは信仰の立場で考えるべきであって、八木先生のご提案の中で特に重要だと思ひましたのは、神とキリストの關係を信仰の立場から、しかもそれを主体的自覚の面から掘り下げられていくということだと思ひます。従来のキリスト教の伝統的理解における信仰と理性という図式を超えて覚という立場からそれを見直すことによって両者の間に新たな次元といひますか、新しい解決の糸口を付け加えようとしておられるのではないかと思ひます。そして、キリスト教の信仰は覚による深みの次元の実現を通してキリスト性と言ひますか、仏教で言へば報身性が現成してくるというふうに言っておられます。この言ひ方には今回、私注目しました。

この基本的な立場から、そういう覚の観点も加えて、イエスにおいて神はどう考えられているのかという、そういう問いかけをしておられるわけです。八木先生の解釈では、イエスの言葉は神の支配と言ひますか、神の国を語っている時は終末論的だ。しかし、イエスが神自身、それ自体を語る時はそうでない。究極的に終末論を超えると言ひますか、神の働きは生と死の両方にかかってくる。結論として、イエスの神は結局何なのかという、それは単に人間を生かし、愛し、保護するという神ではなくて、イエスの神は生と死、善と悪と言ひますか、意味と無意味ということの突破だというふうに言われているわけです。

そして、最後の方で、これまでのキリスト教はあまりにも

神の国中心主義と言ひますか、クリスト中心主義だったのではないか。そこは問い直して欲しいと言葉がありました。これはキリストの教えの否定ではなくて、二千年の歴史の中で示される歴史的偏向と言ひますか、それに対する反省だと思ひますけれども。

そういう批判を通して、イエスが神の働きに包まれた現実の中に見た無限の開けに立った時にそのつど、いま・ここで出すべき点が見えてくるのではないかと。そして無限の開けという、その場に立つということが言われて、その時に共生の願ひが人為的でなくて、自ずから言ひますか、成り立ってくる。ひとりでにそうなってくる。そういう論旨になつていと思ひます。この論旨の意図の根本に覚という、さっきの説明では自我・自己・神というこの三つの次元の捉え方が根底にあると思ひます。

最後に、三番目のキリスト教の独自性という観点ですけれども、キリストのもたらされた救ひが絶対的であると言ひますか、この根拠は道德の教えの中にはなくて、私はやはり三位一体である神を生けると言ひますか、神ご自身が三位一体の中に再びあずからせる可能性を我々にもたらしたということにあると私は思っているのです。

仏教だと成仏というのか知らんですけれども、テオシスということがキリスト教の根本、究極のものではないか、そこにキリスト教の独自性があるというふうには私は考えます。

そういうふうを考えますと、八木さんが終始一貫強調しておられる信というものを根底においた覚の宗教の性格というものは、必然的にテオシスというところに結びついてくる、そして主体的自覚と言われるその狙いは、このところにも収斂してくるのではないかと、私は思いました。

そうした自覚を最も深く遂行したのはアウグスチヌスだと思えます。何故彼が長い期間をかけて三位一体論というものに取り組んだかといえますと、三位一体は根本的に神の自覚だと思えますね。父と子の関係が聖霊で、神の自覚ということとは神の全体というものを示しているわけで、八木先生の追求される覚の宗教というものは三位一体というものに繋がってくるはずで。

私の場合は、三位一体の一という問題を深く考えていきますと、それが西田哲学の場所の自覚と繋がってくるわけです。三位一体の場所ということを私うまく説明できませんが、自覚である以上、どの場で自覚されるかという、場という問題というものが三位一体論の根本問題であると思います。ただ、これは別の問題ですので置いておきます。

最後に、八木さんの懸念される聖書解釈学の問題で、やはり今までの傾向を見ますと、キリスト教の神学の論理が無の論理に徹底していませんので、無の世界の経験も有の世界の論理で解釈するということがよく行なわれます。聖書解釈学というものも、イエスの教えの奥義に迫るためには、有の論理

と無の論理の関連というものを深く追求して、場所的論理的に追求される必要があるのじゃないかと私は思いました。

司会者（大塚頭） 小野寺先生がおっしゃった考え方は、八木先生の立場からしたらなお生の原理になるのか、そういうところを少し聞いてみたいという気がしたわけですが。そういう面をめぐって、いろいろディスカッションをして頂いたらと思います。

長谷川 八ページの真ん中からちょっと。「言い換えれば神の働きのなかに置かれた現実とは、そこに何か究極的にへなくてはならないもの」も、へあつてはならないもの」もないような世界なのである。いわばそれは無限の開けなのだ」。だいたい共感を覚えますが、これをおっしゃる時、先生の心の中に「父母未生以前の本来の面目」というようなこと意識があたりだったのでしょうか。

八木誠一 全体を通して多かれ少なかれ問題にしていることは事実です。

長谷川 ここを読んだ時、それ私は強烈に感じましたもので。それからあと、神様、神様とばかり言っていないで、神をも超えたところへ突破していくかのように、超えることすら開けであるかのように感じて、私は大変共感を覚えたのです。

『新約聖書』の神様は天地創造の神様であるというよりはむしろ、仏教で言えば大日如来が覚性であられる、悟りの精

神であられることを考えますと、何か『新約聖書』の神様はどこかキリストという言葉からしましても覚性というイメージが強いのです。私には。

八木誠一 自我の立場で個を立てますと、別の個が立って喧嘩するわけです。自我中心な次元で喧嘩が始まるのですけれども、その奥に二つを結び合わせる次元があるわけです。それを自己と言ったのですけれども、そこがまさに教会の立場であり、全人類の教会の立場なので、それは歴史と意味です。そうすると、それに対して歴史の方の不条理、無意味ということが必ず対立してくるわけですね。

しかもこっちの教会中心のな、つまりキリスト中心のな立場で語られる神というのはいや、教会の神であって、そういう神の立場から考えますと、どうしても対立として意味と無意味だけでなく、正統と異端とか、正しい宗教と間違った宗教という、対立が出てくるのです。だけどそれが究極じゃないだろうと思うのです。もうひとつ底に両方を打ち破ったような次元がある。それがイエスが言っている神という、そういうところだろうと私思っています。それは多分おっしゃるように、父母未生以前の本来の面目というようなこと、確かに触れ合っていくようなところがあるのだらうと思っております。

阿部 先程の八木さんのお話ですね。神と神の支配ということをはっきりと一応区別なさって、神の支配についてイエス

が語っておられる時には、それは終末論的であり、神そのものについて語っておられるイエスの言葉は、終末論的とか、倫理とかいうことを超えたような立場。

ただその場合、もう一面が随伴してゐるんじゃないかと思いますが。つまり神の支配について語るイエスの言葉は世界ということ、或いは共同体ということ、それから歴史ということを非常に明確に自覚した言葉じゃないかと思えます。

それで、仏教の場合には必ずしもそれほどに歴史ということ、世界ということですね、明確に自覚してない面もあるのではないか。その点、神の支配について語られたイエスの言葉というものは仏教の方でもっと噛みしめて味わう必要があるのではないか。

もう一步踏み込んで言うと、これは私の理解に基づくのですが、イエスが神そのものについて語られる時も、非常に厳しく言うならば、なお神を何らかの意味で対象化しておられるところがあるのではないか、つまりそれはやっぱり種族の神であって無の神とは言えないのではないか。

そのことをもう少し別の方面から申しますと、『新約聖書』のピリピの中に「神は神の子をして、おのれを空しくさせて、人間の形をとって、どこまでも神に従順にして、十字架の上の死に至るまで従順にせしめられた」という。ギリシャ語ではケノーシスという言葉が使われているそうですけれども。疑問はじゃあ、子なる神が己れを空しくされ、ケノーシスとい

うことが言われる時に、父なる神もまた己れを空しくされたのかどうか。私の勝手なキリスト教解釈からすれば、父なる神ご自身も己れを空しくされたというのでなければ、神が愛の神であるということは言えないのじゃないかと思うのですね。その点、八木さんはどういうふうにお考えなのか、うかがいたいと思います。

八木誠一 最初の問題ですけれども、仏教には歴史的世界に関する明確な自覚がないんじゃないかとおっしゃっている点。それは確かに歴史的に言えば、仏教は私が知っている限りでも、実存とか主体的自覚の方面に深まっています。キリスト教が神の民に歴史について語るというような意味で、仏と仏の民について語るというようなことはないと思うのですね。少なくともはっきりしていない。

歴史としてそうなのですけれども、内実としてはどうかということ、ちょっと違うと思うのですね。というのは、こういうことがあるのです。自覚というのは私の根底をいわば後ろの方へ、自分の根底の方へと目覚めていくわけで、そこで自我を超えたものに目覚める、私いま、これを自我と言いましたけど。つまり自覚という場合に、自己ですね。自己といってもこれ、コレクティヴなんですよ。インディヴィジュアルでなくて、自己というのは必ずコレクティヴだと思うのです。ということは人間というのは自覚、つまり自分自身の自覚の根本で、自分を超えた社会性に出会うということだと

思うのですね。だから、コレクティヴな自覚という点を突き詰めれば必ず共同体性は出てくるはずだと思うのですね。仏教にないのではないと思うのです。あるはずなのですよ。ただ歴史的にそれが出てきていないということであってですね。それが第一ですね。

イエスの神はなお対象性を残しているのではないかと。あの意味ではまさしくそうなので。私、最初申しましたように、神という時には主体的な自覚を突き詰めたところに現われてくるだけではない。歴史の出来事、或いは自然の出来事が例えば人間に語りかけてくるという場合に、客観的な歴史の出来事や自然の出来事を通して私に語りかけてくる神、或いは人間に対して行為する神というのはやはり対象が向こう側にいて、こっちに語りかけてくるわけだから、そういうような対象性というのは最初からあるわけですね。なくしてはいけないのだと思うのです。

第三の一番大きな問題で、阿部先生の年来のご主張なのですけど。ここで一言だけ気になっていることを申し上げますと、神の自己否定というのはもちろんあると思うのですね。つまり従来の伝統的なキリスト教の言い方にしましても、自分ではない自由意志を持った人間を創ったこと自体が自己否定ですよ。それから自分が創った歴史をまた断絶して神の国を創るということもやはり、自己否定といえれば自己否定なので。そういう点は十分にあると思うのですね。

ただ、この問題をはっきりさせるためには、出来事としての自己否定（私はいま申しましたのはどちらかというと、それに近かったのですが）と、もうひとつ、神の構造面で論理的な構造としての自己否定。両者を区別して考えないと。つまり、どうして神が自己否定しなければならぬのか。自己否定をする以前の神はいったい何なのだという、そういう疑問が出てくる余地があると思います。

ハイジック 私のは非常に簡単な、単純な質問でございます。自己の存在ということなのですが、それは自我のように存在すると思いますか。それとも神のように存在すると前提していらっしゃるのですか。神の信仰があつて自己を語る事ができるのですか。それとも、自己というのは本当に人間の体験の中から仮説できるのですが。或いは、もしかしたら倫理的な概念である。つまり、私の中にただ日常の自我だけではなくもうひとつの自己があるかのように生きると生き甲斐ができるか、何かそういうような倫理的な概念ですか。どういうでしょう。

八木誠一 はい。第一に私はここで自己というふうに言っているのは、私よく書いてますように、C・G・ユングと非常によく似ているのです。概念自体が。

自我と自己の区別と関係というのは、非常によく見られるので、問題は中身だと思つたのです。それで、中身の問題と関連して、いったいどういう性質のものだというふうに言わ

れますと、これはまずはポテンシャルだと私は考えてます。自己実現の力を備えたものとしてあるわけです。つまり重力か何かみたいに、人間がそれについて知つていようと知つてまいと、否応無しに働くものがあるし。無意識の働きみたいに、それに気がつくとなくなっちゃうようなものがあります。第三に、気がつくことで初めて働き出すというようなものがあると思うのです。自己というのはそうであつて、目覚めるといふか、覚ですよ。自我が自己に目覚めるといふか、自己が自我に自分自身を示すといふか。目覚めることによつて初めて自己として、或いは自己を通して働き出すようなもので、そこで初めてアクチュアルになつてくるわけですから、それ以前はポテンシャルだとしか言いようがない。

ただアクチュアルになつたそこで、では自己は何か、といふふうと言つと、いまちよつと申しましたように、単なる個人的なものではなくて、個人を超えたコレクティヴな面があるし、そういう点からパウロが言つてる「私の内に生きているキリスト」といふようなことに非常によく通じる点があるから、従つて自己というものはやはり、ある意味で人間の経験として確認できることですね。確認できることとしてそれがヒューマン・ディヴァインだといふことが言えるといふ面があるのです。一方で、しかし単にそれだけじゃなくて、逆の面もあるのですから、私は神といふことを言う時に、外への面と内に向かう面との両方の接点を考える必要がある、

というふうに申したわけなのですけれども。そういう自我が自己に目覚めるということが可能なのですね。自己というのは、おそらくある意味では、人間に創造以来プログラムされたものの言い方とか考え方とか振る舞い方ということかもしれないのです。

長谷川 自我と自己の違いというのは、唯識論で言いますと、アーラヤ識が自我であり、大円鏡智が自己であるというふうには私は解釈していいと思うのです。いかがでしょうか。

八木誠一 私は唯識をよく知りませんが、マナ識が自我であって、遍計所執性としてのアーラヤ識というのは、これは単なる自我としての自我と連なっちゃってるわけだけども、私の考えでは転じて円成実性というのになっっているそれは自己なのです。これ、仏教のご専門の方にお聞きしたいのですが。

梶山 アーラヤ識にしてもマナ識にしてもこれ、自我という言葉はアートマンという意味で言うなら、ちよつとアーラヤ識に対してもマナ識に対しても自我という言葉は使えない。

八木誠一 私が言っている自我というのは、それ自身が識をつくってくるというものでなくて。反対にアーラヤ識というのは、それ自身であらゆる識を造り出してくるものだと思うのですね。そうすると自我とはずいぶん違ふのです。

梶山 ふつう例えば、エゴ・コンシヤスネスというような言い方をすると、マナ識ということですけれど。

八木誠一 ええ、私はその意味なのです。

梶山 それなら、だいたいそういうことでしょうか。セルフをアーラヤ識にしてね。

八木 ええ、転じたアーラヤ識がセルフなので。

梶山 そういふふうに決めとったら、それはよく解ります。

八木洋一 今回のテーマを見ますと、空、神、死という三つのキーワードが出ていますが。先生の神、その場合は非常にはっきりした形で限定された父なる神を神というふうに規定されておられるわけですね。そうでもないですか。三一の神全体を神と。

八木誠一 簡単に申しますと、自己と言った時に「わが内に生きるキリスト」を自己と言ったわけだけれど、それはヒューマン・ディヴァインだと言いましたよね。僕はそれがもう受肉だといふふうに見えるわけなのですよ。

そうしますと、イエスとして受肉したというロゴスは自己として受肉するというふうに見えるのですよ。もちろん、自我がそれで自我と自己と一体である限り、そこに及んできませんけれども。そうしますと、それは受肉というふうに見える、キリストとロゴスとを分けなければいけないわけなのです。ロゴスと言った場合は三一の神の第二格ですから、神と言った場合にはどうしても父なる神と子なる神と聖霊なる神の三位一体で考えなければならぬのです。ただし、第二格が初めから最後まで「まことの神にしてまことの神」とい

うのじゃなくて、やはり神ですよ、第二格は。

八木洋一 わかりました。もしそういうふうで捉えますと、例えば仏教が空だとか絶対無だとかいう言い方で概念化した場合ですね、空の中に、キリスト教が神全体を構造として分節してやるような面というのは出てくるわけですか。

八木誠一 キリスト論に似た分節としては法性法身と報身と応身と出てきてるわけだけど、三位一体論と全く同じような構造でというのは僕は知らないのです。

八木洋一 そうするとやはり重ならない部分がある。

八木誠一 じゃないでしょうかね。つまり例えば、浄土仏教で阿弥陀様を願と回向というふうに分けました場合に、阿弥陀様と願と回向は三位一体的になっているのですよ。だけどそれは阿弥陀様の構造で、それは報身での構造だから、法身のところでそういう似たような構造があるかどうか、僕は知らないのです。

八木洋一 すると、もちろんいきなり例えばキリスト教が構造化している神を、例えば空というようなことで言い換えたとしますね。それにはやはり、いろんな無理が出てくると。八木誠一 いや、一つの事態をいろんな面から言うことは可能ですから、同じ面から言ってるのじゃないと思いますけれども。違った面から言ってるという意味では延長線上で重なるということは十分にあり得ると思っています。

司会者 時間ですので、このへんで終わらせて頂きます。

秋月 龍珉 著

『まっさきに読む「禅」の本』

(内容)

- 序 章 今、なぜ「禅」なのか
 - 第一章 「禅」を読むとは
 - 第二章 「不立文字」から何を読むか
 - 第三章 禅者の行動をどう読むか
 - 第四章 「禅語」をどう読むか
 - 第五章 禅の思想をどう読むか
 - 第六章 禅の本は、何をどう読むか
 - 第七章 「新大乘」仏法にどう禅を読むか
——「在家禅」の具体的なすすめ
- 好評発売中・定価二、八八四円

発行所 勉 誠 社

〒160 東京都新宿区西新宿
四一四一―七―一〇四
電話〇三―五三五―一三二四一