

# 絶対主体性

大原 莊司  
Soji Ohara

## 要 旨

聖なるものと俗なるものの分け隔て方が、文化や宗教を特徴づけるという観点を背景に、久松慎一のいう「仏の現在性」とは何かを考察した。仏の現在性とは、無明の闇を照らす光明が心に届いている瞬間をいうのである。尽十方界の真実としての光明は、自己しか照らさない。仏の現在性なる絶対主体性は、「具体的なことを通じて絶対性を覚する主体」と規定することができる。絶対主体性の確立が大乘仏教の本旨であることを間主観性に関する諸論や久松真一の諸論文を参考にして論ずる。

## 第1章 はじめに

数年前に、「メリトクラシーと愛」という小論をまとめ、仏教についての自分の身証の前の半偈を文章にしたためた。後の半偈は、大乘仏教の要は何であるかという問いを念頭に置きながら、久松真一全集の参照、間主観性についての考察などを吟味して本論にまとめることとした<sup>1)</sup>。

久松は、「絶対主体道」<sup>2)</sup>の中で、「本来の仏は決して内在的でもなければ超越的でもない。本来の仏はむしろ現在のなものである」と述べている。この時、久松のいう仏の現在性とは何かという考察が本論の主題である。

何物にも束縛されない、束縛されないことにも束縛されない、合目的な自分の自由意志からも自由な、究極の自由な生き方の実物を見た。筆者が十代のころは、宗教者こそ束縛されたる人々であると教えられもし思ってもいたが、やがてそうではないことを知ったのであった。彼らは過去を引きづらない人々であり、結果の出ないことを延々と続けることができる反メリトクラシーの人々であった。魂の解放としての真の自由こそが宗教者の真面目であると確信している。

カルト教団が起こした、むごたらしい事件の記憶がいまだに鮮明であるが、この事件で人々を真の宗教に接する機会から遠ざけてしまった罪は深いと思う。彼らに欠けていたものは何か。自分を徹底して見つめ、自己を掘り起こし、底が抜けるまで掘り下げる「能力とご縁」の欠如である。こんな自分はどうしようもないという卑下慢に立ち止まらず、どれぐらいどうしようもないものなのか、自分を実社会にぶつけてみる冷静な実践精神が必要だ。慢心は超越的な仏を求める心に生まれる。そもそも慢心にとどまっている人間は騙されやすい。多くの理系のエリート達が、その新興宗教の幻想に取り込まれたのは、慢心があったからだ。自分の無知を知り尽くした人は騙せない。どこまでも知ろうとするからである。我々は、自分が真実から遠いと知れば知るほど、何物にも妥協せずどこまでも真実に近づこうとするはずだ。それが機の深信の強さだ。それが真の宗教者の姿であり、独立した生活者の姿だ。カルト的グループに属して、人生の決断のリスクを他人に委ね、人とのつながりとそのぬくもりの中に安心を得ようなどは、信仰心とは似て非なるものである。人間は、自我の一部を捨てて人ま

かせにすることで一定の安楽を味わうことができるが、これは大きな落とし穴だ。そもそも感傷的な懺悔は、自己の絶対否定（後出）とは言い難い。ゆるし合いの人間関係や癒し<sup>3)</sup>、あるいは他との一体感に酔うことは自己の満足である。宗教体験の範疇に入るとしても仏道の真髓とは考えない。ともあれ、仏の遺言である「自燈明、おのれをともしびとせよ」が真の自由への道程においてもっとも重要な教えなのだとあらためて知らされる。

聖徳太子天寿国曼荼羅繡帳の「世間虚仮唯佛是真」はあまりにも有名である。世間虚仮のメッセージの意義は、人口300万人の太子の時代から今日まで変わっていない。この世は唯佛是真の目から見れば虚仮不実のかたまりである。前述の新興宗教の例に見るまでもなく、人間の営みの多くは存在の原理から湧出するような必然性はない。私たちの日常は、有為の世界、相対的な関係性の世界にある。自己の根源に根差すものではなく、相対的な関係の働きによって誘発される心の動きのままに展開される世界である。受け難き人身を受けた人生が、実はすべてコンプレックスの所産であったとしたら、これほど空しいことがあろうか。唯識三性でいうと、依他起性（えたきしょう）、他に依拠して生起しているにすぎない。市場原理主義の幻がそれをさらに助長している。虚仮不実なる一瞬の夢のまた夢の上にさらにかりそめの目標を掲げて、因縁のもつれ合いにすぎないことに心を奪われている。夢の世に懐疑の心を起こさず、無常の風の冷たさに気づかず、名聞、利養、勝他のところに酔いしれている。そういう無邪気な姿がわれわれ衆生の現実であり、ニヒリズムの根源である。

そのように自覚するならばまず、相対的で虚仮不実なるこの世の現実が、実は方便法身<sup>4)</sup>の演出であることに気づかなければならない。映画、演劇も市場原理によって生み出されたものであってみれば虚仮不実であるが、これを鑑賞するわれわれの涙や笑いの現在性からみれば映画、演劇も真実のものであり、方便法身の演出と考えなければならない。ある映画評論家がアメリカ人は嘘モノがうまいと述べていたが、われわれは、嘘モノを嘘と知りながら真実の涙を流すのである。ともあれ、理性主義と合理主義だけでは、この世界はメリトクラシーで埋め尽くされてしまう。それを反メリトクラシーに反転させるものは、ほかならぬ方便法身の発見である。

方便法身は、分別や対象化によって見出されるのではなくむしろ、沢木老師の「世中に仏法なしとのみ知りて、佛中に世法なきことを未だ知らざるなり」<sup>5)</sup>という戒めの及ぶ範囲にあり、我法二執からの解放を前提としている。この戒めの意味は非常に重要で慎重な受け止め方が必要であるが、要は仏教を生かじりすると、他者の失ばかりが目について、他ならない自分が十方仏土中のおかげを被っている張本人であるということが実感できないという意味である。

さて、仏が現在的なものであるとはどういうことをいうのであろうか。久松は、「絶対主体道」<sup>6)</sup>で、「絶対否定されて、そしてそこに絶対肯定されて出てくるものは他者、絶対他者ではなくむしろ絶対自者と呼ぶべきものであります」と述べ、慈悲の主体たり得る本来の面目としての自己、「真の仏が現成する処」を明らかにしている。仏が現在的なるものであるという前述の意味はここに語りつくされているに違いないが、今少し参究してみたい。

## 第2章 無明とその滅尽

「自己のことを究明しようとせぬ人はいないはずであり、われわれは日常みな本当の自己であろうとして生きているのである」<sup>7)</sup>。けれども、無明の闇に沈み、無明から生起する煩惱に苦しむのが我々の現実である。無明とは、根源的無知であり、釈尊十二支縁起において煩惱やすべての苦の原因とされるが、要するに自己の存在のどん底の闇を知らないということであると理解する。この闇の中の魂が救われなければならないということが、人間の根本原理であり、すべての職業、すべての教育、すべての宗教の出発点であるはずだ。

人間の最後の目標は仏となること、それも生きているうちに仏となること（不体失往生）である。仏となるとは

ということであるか。転迷開悟ということである。「悟りを開く」とは、特別な境地に安住するというのではない。この時、仏が内在的なものであるという誘惑に陥りやすい。特別な境地も安住も実は相対的で、常住不変をもとめる人間の弱さの現われだ。仏教の絶対は、絶体絶命の絶対であり、そういう絶対のものであれば、悟っているという覚知もあるはずはない。しかし、目指さないではおれない。この身心は自分のものとして終焉を迎えることができないからだ。悟りを開くというのは、蛹が成虫になる観察事実をいうのではなく、その感動をいったものだろう。開悟については、波羅提木叉<sup>8)</sup>が大乘仏教のとらえ方であり、開悟した自分という思い固めの問題ではなく、「油断のない一瞬」の問題であると思う。

曹洞宗では、「修行と悟りは本来一つ」とされる。無所得、無所悟に「仏のいへになげいれる」（後出）只管打坐の坐禅であれば、それがそのまま仏なのであるとも説かれている。不生不滅ということを身証していることが悟りであるとも云われる。不生不滅の意味は仏教語大辞典<sup>9)</sup>によれば、「本来は、ものの存在が認識を超えている、つまり空であることを表わす概念であったが、自由自在な絶対的主体性を意味するようになった」とある。正法眼蔵生死卷<sup>10)</sup>には、「生より死にうつるところうは、これあやまりなり。生はひとときの位にて、すでにさきありのちあり。かるがゆえに仏法のなかには、生すなわち不生という、滅もひとときの位にて、またさきありのちあり。」とある。西有穆山禪師の啓迪<sup>11)</sup>ではこの段を「妄想が苦しむよりほかに何も死というものはない。ただ寄り合いが離れるばかりである。」と述べる。内山興正老師は、「生死を生きる」<sup>12)</sup>で「人は生まれることによって、生命を生じたのではない。天地一杯の生命が、私という思い固めの中に汲みとられたのである。人は死ぬことによって生命が無くなるのではない。天地一杯の生命が、私という思い固めから天地一杯の中にばら撒かれるのだ。」と、「法句詩」で述べている。燃え滓を残さない完全燃焼の表現だ。

われわれの日常的確信を根底から覆す存在の危機は、人間のあり方の不完全な自己充足性にある。我々が在ること自体から、その日常のあらゆる姿、振る舞い、言動から我々が社会を形成することによって起こる人間関係や社会現象まで、因縁による相対的なものであって絶対性、必然性はない。にもかかわらず、我々は前五識によって外界を観察する機能、第六意識によって自分の内面を観察し強い精神力を発揮する機能、第七末那識によって自我意識をもって第六意識に志向性を与える機能、さらに末那識の土台となりすべての経験が薫重される第八阿頼耶識など、識の構成と機能<sup>13)</sup>はほとんど万全に近いものであり、宇宙やその始まりさえもその識の中に写像として理解できる仕組みを持つのである。ここまでの進化の可能性は限りなくゼロに近いと言われている。唯識仏教は外部実在論を採らないが（唯識無境）、自分の理解するこの世を必然的なものに変換したいという八識のおごりが、根源的不安の原因ではなかろうか。万全に進化した意識の機能だけは与えられているが、その機能を自己充足的に活用するための中身は生得的に与えられていないのが人間の心の現実である。必然性を希求するということは、現在のアリバイを過去によって証明したいという欲望にあたる。むしろ偶然を愛するというのが縁起の理法に生きる仏教者の在り方ではないかと思う。偶然を愛するのは、無限に向かいながら不条理を受け入れる立場だ。野内良三が「偶然を生きる思想」の中で「偶然性においては今ここが問題になる」<sup>14)</sup>と述べていることは、正しい受け止め方だ。偶然性は仏の現在性を予感させる。

今日、虐待や無差別殺人など異常行動がしばしば話題となり、日本人の劣化ということが懸念されている。仏教者は自分の生き方を反省しなければならない。自分のどうにもならない、思い通りにならない偶然的なものに対する許容力は、縁起の理法に立つ仏教<sup>15)</sup>が養うべきものだからだ。ただし、日本人の劣化は今に始まったことではない。太平洋戦争において、日曜のミサを欠かさなかった米英軍の捕虜と、麻雀に明け暮れていた日本軍捕虜の姿に現れている。我執が破れるには絶対他者による絶対否定が必要だが、日本人には元来、絶対否定が足りない。絶

対他者も方便法身であり、この方便化身土の存在だ。

我々の外部世界の実在性については、科学的実在論として一定の信頼を得ている議論が存在するが<sup>16)</sup>、個々の具体的人間においては、第六意識と第七末那識の機能によって創り上げた世界が真実のものであるかどうかは怪しまなければならない。「シックスセンス」という映画の中で、ブルース・ウィルス演ずる精神科医が、幕切れ直前に自分は実はすでに死んでいたのだということを知るその恐怖は、我々の存在の「おそれとおのき」でもある。この相対性の不安から逃れるために、人は歴史に学び論理に頼ろうとするのである。それにしても、無明の滅尽と自己の満足のためでない不染汚の開悟とは、同時に矛盾なく成立し得るのだろうか。

平成 23 年 3 月、福島で勃発した原発事故は未曾有の災害を引き起こした。科学技術あるいは科学技術者への不信や脱原発が叫ばれている。筆者も科学技術に携わってきた人間として、また科学史を講ずる人間として、このことについては多くの人の意見も聴き、自分の考えをまとめたいと思うが、ここではこの事故にまつわる不条理に注目したい。あからさまに言えば、格納容器の構造に地震国に不適合な欠点があることが知らされていながら、なぜ運転し続けるという組織的意思決定がなされてきたのか。このことには、人間の集団が持つ深い共業の闇を感じる。この闇は、指導者のだれもが必敗と知りながら、なぜ太平洋戦争が避けられなかったのか、という不条理ともつながっている。多くの悲惨な事故や戦争に同様の悪魔的なものが感じられる。自分たちの作り上げてきたバベルの塔に圧倒される幻惑なのか、個人に原因を求めるとすれば、やってみなければわからない、あるいは、やってみて学ぼうという経験主義への墮落なのか。集団の魂を救うような新たな宗教理念が必要とされているのではないかと思いたくなる<sup>17)</sup>。

### 第3章 矛盾とその受容

身の回りの事物を対象化し、論理的思考の材料とする場合に生起する矛盾は、思考の次元を上げることによって解決できる。二次元の目では理解できない結び目が、三次元以上の目では解けるのと同様である。しかし、この身自身の問題やシステム化された社会の矛盾の始末は、言語的対象化による認識の転換ですませるものではない。満足で有頂天になっている時や、身の危険で震えあがっている時以外は、我々は認識の対象（相分）を観察しながら（見分）、観察している自分を思い（自証分）、さらにその思いを支える深い自己がある（証自証分）。そのような我々に、倍の回数坐禅をすれば、倍早く悟りに近づくというような直線的、線形の悟りへの道筋はない。我々は、放っておけば、地獄、餓鬼、畜生、修羅、人間、天上の六道を輪廻する。天上界も迷いの世界である<sup>18)</sup>。みんなが車を手に入れて有頂天になっているのはいいが、たちまち渋滞地獄にずるずると引き込まれて身動きが取れない。現在の道路や街並みの風情を眺めると「本当に進歩してきたのか」と疑いたくなる。車社会の軛から脱するためには、社会にも絶対否定の働きが必要なのか。社会の解脱は、一個人の身心脱落よりもっと困難である。六道、いずれの道も他者との葛藤にあふれたメロクラシーの世界である。道に迷うと、迷いがまた迷いを呼ぶ。道に迷うことも衆生の真実の在り方であるが、迷いの鎖を遮断して光明に転換したい。迷いの極限であればあるほど、その時の光明は安心の極限でもあるのだ。

「冬来たりなば春遠からじ」という場合、冬の中に実はすでに春が仕込まれていることを意味している。冬という自己の現実の中に、すでに春という仏性が仕込まれ、すでに救われているということと同じ構造である。すでに救われているということは、本来地上の生命体としてなんら不条理な存在ではなく、我執と法執に迷わなければ地上の他の動植物とおなじように、思いを超絶して存在できるはずであるということの意味すると考えられる。もっとも、四季の区別は人間様が勝手に決めていることで、本来季節は連続である。このことは、世親菩薩の「因中



有果論」の主張につながり、迷いがそのまま悟りに変わってゆくという大乘仏教の思想となる<sup>19)</sup>。空間の論理からは矛盾したことが、時間の流れも含む論理によって受容されるのである。合理主義では見えないことが、経験をも踏まえた道理によって見えてくると同型であると考ええる。ただし、仏教の極意に触れようとする場合には常に我が身に引き当てるということを忘れてはならない。沢木老師の言葉を借りれば、「坐禅に見届けられた自己」、すなわち信仰の実践を前提としない論理はこの場合、無用の長物である。

人間、幼少から長ずるまで様々な知識、情報を入力されながらも頭脳がパニックを起こさないのは、入力情報を既存のニューロネットワークに基づきながら、睡眠中などに整理する生得的能力があるためと考えられるが、その際の道具あるいは副産物として「我という思い固め」が末那識や阿頼耶識の働きで形成されるのではないか。それだけに、我執、法執は強固である。読書や聞法による情報の入力をあまりし慣れていない若い人間ほど、中味がなにもかかわらず「我という思い固め」はかえって強固である。人間の不条理の一つだ。

筆者はかつて、浄土真宗で云われる「機法一体」に悩んだことがある。無有出離之縁なる衆生であるという深信（機の深信）と菩薩の本願によって救われるという深信（法の深信）とが矛盾しながら一体となって成立するというのはどういうことかという疑問である。西田哲学の「絶対矛盾的自己同一」やヘーゲルの精神現象学（精神は絶対的分裂の中にあつてこそ真理を獲得する）の解釈では、我が身に引当てると十分納得できないものがあつた。同様に、「仏ということも、結局自分の思いの中のこしらえものではないのか」という疑問が湧き起こることがあつた。この答えは、浄土門からいえば、「機の深信も他力である」の一語につき、禅門からいえば「身も心をもほとけのいへに投げ入れる」主体の立場に立てば、なんら矛盾はないわけであつた。

人間存在の危機あるいは恐怖は、頭で作った世界（聖なるもの）と身心で経験する世界（俗なるもの）との隔絶にあるともいえる。この隔絶を埋めようとするのが宗教的努力である。維摩経の不二法門<sup>20)</sup>や龍樹菩薩の四句分別<sup>21)</sup>などはこの努力の現れである。中には、カルト的教団のように、神秘主義的合一によって、かえってこの隔絶を助長するものがあるがこれは論外である。

この聖俗の隔絶の埋め方については、久松真一の「絶対主体道」の中で、「色即是空ということも、色を減せずして、しかも色が空である。減せずして空であるようなあり方が、色の本来のあり方である。……しかもその主体はどこまでも色を脱した空としての色である。……かく色と空は決して矛盾し、あるいは隔絶する如き関係ではない。」<sup>22)</sup>と説明されていて要点をつくしている。聖なるものの実在を強調すれば、文化や学問は花開くが、俗なるものとの矛盾があらわになり、時として戦争の修羅道に流転する。蛇足であるが、仏教以外の宗教文化では、聖俗の隔絶を埋める努力が不足したのではなかろうか。

#### 第4章 間主体性と絶対主体性

久松真一は「絶対主体道」のなかで、「哲学するとか宗教するとかいうことは本来、人間が自分自身を主体的に絶対統一すること、すなわち人間が絶対統一的主体を得ることになければならぬ」と述べている<sup>23)</sup>。この表現には大変賛同を覚えるが、「哲学する」の中に、科学技術を含めた、人間のあらゆる継続的で体系的な知的営為を含めたいものだ。

間主観性という概念がフッサールの「デカルト的省察」<sup>24)</sup>の中で提案されている。間主観性とは、客観的実在についての現象学的還元といえるが、哲学事典<sup>25)</sup>によれば、「一個の主観を超えて多数の主観に共通することを示す語」とある。間主観性の概念は、フッサール以降、社会学、哲学、心理学などの分野でさまざまに活用されている。アルフレッド・シュッツは主著「現象学的社会学」<sup>26)</sup>の中で、「私の日常生活の世界は、決して私だけの私的な世

界ではなく、はじめから間主観的世界である。それは、私が仲間の人間と共有している世界、他者によって経験され解釈される世界、つまり、われわれすべてに共通な世界である。」と述べている。間主観性のことを野家啓一は、ハーバーマスを解説する中で「相互理解を目指す解釈学的な理性」と説明している<sup>27)</sup>。片岡寛光は、「公共の哲学」の中で、「公共性は…間主観的真理として現れる。…自他、他我あるいは個人と社会との間に自同性がうまれ自己のうちに他者を取り込み、自己の人格の中に位置づけられるとともに他者の中に自己を反映させ、他者の中に自己の人格を見出すような状態においてひとびとは正しく公共性の判断を行い得る状態となる。」と述べる<sup>28)</sup>。ニック・クロスリーは、「間主観性と公共性」の中で、「社会的世界は、意味と行為からなる間主観的な場である。…思考は、共有された間主観的な社会的資源によってのみ生起する活動であることができるのであり、それゆえその同一性はつねに間主観的でありうるからである。このことが示しているのは、思考とは間主観的な行為であり、社会的共存の世界の背後に思考の私的な心的世界などは存在しない、ということである。」と述べ<sup>29)</sup>、訳者である西原和久はこれを受けて、主観性の基底にある間主観性の観点から権力や制度を含む社会を見直し「自己と社会」をまとめている<sup>30)</sup>。

心理学の関係では、鯨岡峻が「ひとがひとをわかるということ」<sup>31)</sup>の中で、「だから間主観的に『分かる』ことが大事なのだという言い方をしてきました。しかし、それだけでは不十分だったのです。たとえ、『分からない』場合であっても、相手を一個の主体として尊重し受け止めようとするとき、自らも一個の主体である養育者は、『分からない』から関わりを放棄するのではなく、それでもそこで何らかの対応を紡ぎ出してそこに共にあろうとするのです。これはある意味では合理的なものの考え方の対極にあるものでしょう。」と述べ、間主観性を展開して相互主体性の概念を提案している。また木村敏は「からだ・こころ・生命」<sup>32)</sup>の中で、「私的な間主観性は、人間という同じ種に属する複数の個体のあいだでは、特別な共生関係以外の場面でも、個体間の生命的連帯感の根底としていたところで働いているものです。『公共的』な間主観性が純粹に意識の志向性のみに関わるものであったとすれば、これはむしろ複数個体が身体的に生を共有している現実に関わっているといっていいいでしょう。」と述べ、客観性の基礎となっている公共の間主観性と、主体的行動の背後にある私的間主観性の概念の区別を提案している。

哲学の分野では、エドムンド・レヴィナスが「実存の発見」<sup>33)</sup>の中で、「客観性は、唯一の自我の直観的諸作用の整合性を前提にするだけでなく、多数の自我の諸作用の整合性をも前提するからである。客観的真理の本質のうちには、誰にとっても真であるということが存している。それゆえ、理念的に、かかる間主観的世界が真理の本質そのもののうちに前提されているのである。」と述べ、主体を主格ではなく対格でとらえることの提案を行う一方、フッサールの間主観性概念には批判的で、鶴真一の論考<sup>34)</sup>によれば「他者の根本的他性は消滅してしまう。つまり『他者』を他者として考えることができないのである。『絶対的に他なるもの、それが他者である』というのが『他者』に関するレヴィナスの基本的テーゼである。」と述べているような立場に立ち、間主観性というある意味で反理性的、東洋的認識への傾向からの離脱を図っている。このことは、レヴィナスが「外の主体」<sup>35)</sup>の中のメルロポンティの間身体性を論ずる文章の最後に「社会では絆はもはや、諸部分の一個の全体への統合ではない。たぶん、この絆は人間に対して人間が＜無—関心—ならざる＞のうちに宿っているのだろう。愛とも呼ばれる絆であるが、それが異邦性の差異を吸収することはない。このような絆は、人間の顔を介して、世界の外なると高き所から到来する言葉ないし命令を起点とすることでのみ可能なのである。」と結んでいる点で明らかであり、綿密な対応であるといえよう。

上述のレヴィナスの対格を受けて、長谷正當は「浄土とは何か」<sup>36)</sup>の中で、「仏教は『釈尊が説いた教えである』というのではなく、『釈尊を説いた教えである』という規定に変えなければならない。視点を、『主格の釈尊』から

『対格の釈尊』へ移して仏教を見なければならぬ。・・・釈尊を説くということは、釈尊の正覚を説くということである。…仏教学が生きたものであるためには『主格の釈尊』を基本としてはならない。『対格の釈尊』、つまり、『仏となること』を主としなければならないのである。」と述べている。間主観性からの脱却の仏教的表現といえよう。

本論で間主観性を話題にしたのは、仏教の「無我」を理解する道具として注目したためであった。確かに他者思想や間主観性の思想は、仏教の無我説を理解する助けにはなりそうだが、それは哲学の生き方ではあっても大乘仏教の生き方ではない。方便法身から出された信号には、方便法身から答える。いわば電子回路でいう、インピーダンスマッチングのためだ。売り言葉に買い言葉というのも我々の真実の姿の一つである。ただし、その時自我意識の末那識にとどまらず、第八阿頼耶識を働かせたい。総じて間主観性という捉え方は、社会や人間を分析する道具として有効であるが、佛道を深めるということにはつながりそうにない。間主観性の参究の極致に、絶対主体性が開かれるという関係にはないという意味である。

最近、死者も他者の究極として捉えていこうという論調がみられる。ハイデガーなどの実存概念が主体中心主義で他者が不在であるという批判が、レヴィナス<sup>37)</sup>によってなされてきたことが、仏教哲学にも反映しているということであろうし、脳死の問題を背景に田邊元の「死の哲学」が読み直されていることとも関連する。長谷正當は、「死と実存協同」<sup>38)</sup>で、「実存協同の世界が・・・自己の存在の根底に、もっと直接的でリアルな世界として捉えられています。自分が生きている世界が、生者だけでなく死者にも連なり、死者の世界から返照を受けているものとして捉えられてくる。」と述べている。末本文美士は「仏教 VS. 倫理」<sup>39)</sup>で渡辺哲夫の「死と狂気」<sup>40)</sup>を引用し、「死者たちこそがわれわれの世界を支えているのであるが、それがきちんと認識できなくなると、狂気に陥る」と述べ、また「過ぎ去ったはずの過去はじつは過ぎ去ることなく立ち止まり、現在の中に流入し、現在に蘇る」と述べる。死者を究極の他者と呼ぶのはよいが、我々の阿頼耶識の中身からすれば、生者と死者を区別する意味はないのではないか。長谷は「死と実存協同」で、小林秀雄の体験として、酔っ払ってホームに落ちた自分を、死んだ母親が助けてくれたとはっきり自覚したことを引用しているが、これなどは仏の冥加、大智光明によって救われたと感得すべきところであり、死者がこの世に蘇ったかのような表現は信の純化を妨げる。

生者、死者を問わず、尽十方界の存在と阿頼耶識に熏習された記憶が我々を常に助けてくれているのではないかと筆者は認識している。椅子は、その姿で我々に座ることをアフォードしているのだという心理学者 J. ギブソンのアフォードランスの発見は、この認識に近いと理解する。尽十方界のすべてが、われわれに何かをアフォードしているという感じ方である。「土徳」という言葉もこれに近い感慨を意味するものだろう。

要するに、絶対主体性は自己の絶対否定を前提とはするが、さりとて否定された自己を忘却したところに開かれるわけではない。大智光明は自己しか照らさない。仏の現在性とは、尽十方界が真実であるということ、本当の自己についての無知を照らしだす仏の大光明の事実であることが、そのまま心に届いているということである。その届いている事実を絶対主体性という。大乘仏教たるの所以を筆者はこの絶対主体性に求める。

## 第5章 方便法身と光明蔵三昧

この世には、家庭内暴力の地獄道と戦場や災害現場のような修羅道もあれば、ゲームやスポーツ、娯楽のような天道もある。裸で生まれてきて、道標もなく、「終焉のきざみ」の人生をなんとか目的や理想を設定して絶望せずに生きながらえさせてくれる方便化真土がこの世の実相である。方便化真土としては無相の法性法身の自己限定の相を楽しむべきものでもあろうか。その意味でこの世の萬法（ありとあらゆるもの）は、「自分勝手な理想に発散するのではないぞよ。わたしもこのように一定の条件の束縛のもとにあるおかげで形を与えられ、無常の世にあり

ながら存在を楽しめ、お身たちとも出逢えるのだぞよ」と我々を励ましてくれているのである。

そもそも聖なるものと俗なるもの（立川武蔵「中論の論理」で使われている表現）を分け隔てるのは人間の癖である。ギリシャの「形相・アイデアと質料」、ネオプラトニズムの「一者と万物」、中世の「普遍と個」（普遍論争）、朱子学の「理と気」、古代インドの「ブラフマンとアートマン」あるいは「原理主義と経験主義」など洋の東西を問わない。欧米はどちらかというと普遍の一般にウェイトを置く傾向がある。アメリカ人に見られるキリスト教原理主義などそれであり、映画づくりの嘘モノがうまいのは、要するに頭の世界にリアリティを感じる傾向による。東洋人はどちらかというと個別的経験にウェイトを置く傾向があり、原理や法則には無関心なところがあった。日本の多くの大学生はいまでも心の底のこの無関心によって苦しんでいる。仏教あるいは世界宗教は、このような普遍と個の隔たりを埋めようとするはたらきだったのではないか。星野元豊は「親鸞と浄土」<sup>41)</sup>で「法性法身は絶対超絶的な絶対空である。従って、方便法身として対応関係に逆転して、方便法身として凡夫と対応関係にならねば法性法身は現実にはたらくことはできない。」と述べ、水の法性法身、波の方便法身は、不一不異であると加えている。曇鸞大師の「浄土論註」解義分<sup>42)</sup>の「広略相入」の道理は、まさしくこのことを指すのである。（広が方便法身、略が法性法身）

浄土真宗で説かれる、「往相回向」や「機の深信」は方便法身から法性法身へ向かうベクトルを意味し、逆に「還相回向」や「法の深信」は法性法身から方便法身へ向かうベクトルを表わし、いずれも普遍と個の隔たりをうめる努力の現れであり、往還二回向とか機法一体とか表現されて二つのベクトルは同時的なものとされるのである。

曹洞宗では、道元禅師の正法眼蔵生死の巻に「ただし、心をもてはかることなかれ、ことばをもていふことなかれ、ただわが身をも心をもはなちわすれて、仏のいへになげいれて仏のかたよりおこなはれて、これにしたがいもてゆくとき、ちからもいれず、ころをも、ついやさずして、生死をはなれて仏となる、たれの人かころにとどこほるべき。」とあり、「仏のいへになげいれて」が往相回向、機の深信にあたり、「仏のかたよりおこなはれて」が還相回向、法の深信にあたると受け止める。曹洞宗ではどちらかというと方便法身にウェイトがおかれていると感じている。それは、修証一如という捉え方（修行とさとりは本来一つ）や有名な達磨「廓然無聖」<sup>43)</sup>に現れている。

われわれを取り巻く現実化真土の世界である。如来と思うも仏と尊崇するもその対象は真実が自己限定した仮の姿である。テレビのコマーシャルから大学教育まで、みえるものはすべて絶対必然のものではなく真実の化身である。真実の化身であるならばまた、化真土の生き方は、真実土につながるものでなければならない。曹洞宗では、そこを思い切って、「徧界不曾蔵、へんかいかってかくさず」すなわち、化真土こそ真土であると断ずるのではなからうか。仏の現在性を参究する立場からは、その方が理解しやすい。

久松真一は「起信の課題」<sup>44)</sup>の中で、「この覚は、真如を対象的に知るという覚ではなくして真如が自ら発する覚である」と述べ、絶対他者としての普遍を否定しつつさらに「真如が如実に生滅の体となっておらないことを起信論では無明というのである」と述べて、法性法身と方便法身を別世界のものではなく表裏一体のものという理解を誘う。また「絶対主体道」では、「往相には何らか現実の自己の否定ということはある。しかし自己自身を否定しながらそこに連続したものが考えられる。生死的な私と滅度的な私とは、違ったものでありながらやはり私である。還相の主体は仏教においてはどこまでも私でなければならない。利他教化に出ずる主体というものが方便法身であるわけである。」と述べ、「全くなにもでもない、何かでもないところの無相の主体」である「絶対無の主体」のあり様を明らかにしようとする。久松の主体へのこだわりは、レヴィナスの間主観性批判に通ずるところもある。

筆者は長年、故酒井得元老師の講話を聴聞し、著書に親しんできたが、たびたびお話に出る「尽十方界真実身体」<sup>45)</sup>の意味を素直に受け取れないでいた。あるがままの現状がそのままよいという自然主義になるのではないかとい



う思いがぬぐえなかったのである。最近になって酒井老師の「光明蔵三昧講話」<sup>46)</sup>を読み直してみて、理解の手がかりが得られたように思う。光明蔵三昧は、永平寺二祖として道元禪師に生涯を捧げつくされた懷持禪師の作であり、それだけに道元禪師の佛恩を最も深く頂かれ、あふれるような感謝の気持ちが光明蔵三昧となったと推察する。酒井老師の解説の中で、「ここで説かれている仏身とは、仏像などで表象されているものではない。全宇宙の現実が仏身であるということを言ったものである。宇宙一杯、全宇宙のありとあらゆる事実は、仏の大光明であって、他には何もものもあり得ないということである。」とあり、「以上の大光明の事実に徹し得た人は、彼のその現状が、たとえどのように悲惨なものに見えたとしても、その中であって彼は仏の功德、即ち仏の恩寵を深く感じて称揚しないではおられないであろう。故に『處處に称揚す仏功德を』と言われるのであった。」と説かれている。また、「六祖は『真無し、何の処か真ならん』と言われている。これは六祖が真実を否定したものではなく、真実は我々の思考したり、経験したりする次元のことではないことを表明したものである。即ち真実は思想ではないし、また学得し得られることではないことを、いみじくも指摘したものである。つまり、事実とは尽十方界そのものの事実であり、我々にとっては、生きている人体の事実、これが真実だったのである。」とある。

久松真一の「仏の現在性」とは、「仏の大光明の事実」をいうのであるとここで結論づけたい。このような直感的結論を導く際の多少の飛躍は、さまざまにどうする事も出来ない限界状況<sup>47)</sup>の経験から来るものであると感じている。白道は限界状況でこそ示されるのである。これは人間の持つ皮肉な宿命である。進退きわまった場面のあの現在性が、仏の現在性の実際に意味するところであろう。「メリトクラシーと愛」で述べた、ヤスパースの愛の規定「具体的なことを通じて全体性、絶対性に向かう運動」を受けて、仏の現在性を規定すれば「具体的なことを通じて絶対性を覚する主体」ということになるが、それはここでの具体的なことが仏の大光明の事実なるが故である。

酒井老師の解説はそののち「かくては、真実の仏教者であるならば、それがどのような状態であろうとも、いつもその生活には歓喜の奉行がなければならないのである。したがって古人の修道生活には、それが常人の堪えられないような苦難の中にあっても、いつも明るさを喪っていない。」と結んでいる。

## 第6章 おわりに

「尽十方界真実身体」は、正法眼蔵の弁道話や身心学道の巻に出てくる言葉であるが、酒井老師の「光明蔵三昧」では、「無我はある時の特殊な精神状態ではなく、ただ自然に生かされて生きて、そしてその中で、我々はただ自分を意識した生命活動をしているに過ぎなかった。つまりこの本来の姿の実態が、無我であった。つまり無我とは、我々が本来、尽十方界真実人体であるところの事実の実態を言ったものであって、精神の状態をいったものではなかった。この尽十方界真実人体の真実にあつては、個人といったもの、自我といったものは、全く見当たらない。」<sup>48)</sup>とある。つづけて「どのような我儘な振る舞いも、本来は無我性であり、無我に自然の恩寵によって振舞っておったまでのものであった。これは、宗教的に表現すれば、仏の光明以上の何物もあり得なかったということである。」。自分が萬法（ありとあらゆるもの）を証しようというのではなく、萬法に証せられる<sup>49)</sup>ということが光明蔵三昧ということであろうと思う。無情説法（山川草木の無言の説法）を聴くということも同様の意味で言われたものであろう。

それでは、尽十方界の真実とはどこまでをいうのであろうか。昨年東北の地が遭遇した大地震、大津波また福島原発事故はどうか。起こってしまった「今ここ」としては、しかりである。酒井老師の言葉を借りれば、「尽十方界の真実とは我々のお気に召すものを探し求めているところのものではない」わけである。原発事故も、確率の低い偶然の出来事であって想定していなかったことが原因しただけのこととおさめるのではなく、事故を受けて文明や

人間の在り方、自分の在り方の根源から問い直してみようとするのが尽十方界の真実と受け止めるということではなければならない。尽十方界の真実が対象的にまずあるのではなく、尽十方界の真実と絶対主体は同時成立である。すなわち、限界状況の絶対当事者としてこれらの災害に向かうところの絶対主体である<sup>50)</sup>。第八阿頼耶識が智慧に転じて「大円鏡智」となり、前五識が「成所作智」となるような転識得智（悟り）<sup>51)</sup>を伴う光明蔵三昧が、この地上一杯に起こっていれば、原発事故が起こる因縁はなかったに違いないという見方を蛇足ながら附言しておく。

「信とは澄浄の義」と内山老師からうかがったが、絶対主体性も信のあり方のひとつである。東洋の知性は、悠久の歴史に甘えて、自覚的に絶対無限に向かうという根本を忘却しているのではないかと常々思う。

本論は、60歳から佛道修行を始め、80歳から120歳まで伝道に身を投じた、9世紀の真際大師趙州從諗禪師<sup>52)</sup>を景仰しつつまとめたものである。本論が、「剣去って船端を刻む」の自己満足でないことをひたすら願う。

## 注

- 1) 「メリトクラシーと愛」（奈良産業大学紀要第25集）を読んでいただいた花岡永子先生から久松慎一を読むように勧められ、花岡先生の「絶対無の哲学」を参照しながら、久松慎一全集を何度か読むこととなった。花岡永子「絶対無の哲学」、2002、世界思想社第4章「現代における「絶対無」の哲学の意義」で述べられている「絶対無の場所」が「仏が現代的である」ところとみられる。
- 2) 久松真一「絶対主体道」久松真一著作集第2巻所収、1994、法蔵館、84頁
- 3) 小此木啓吾、北山修編「阿闍世コンプレックス」、2003、創元社所収の小此木啓吾「阿闍世コンプレックス論の展開」50頁に自他一体の微妙な相互性を日本的マゾヒズムの特徴として説明している。小此木はこのような相互性を西田哲学の絶対矛盾的自己同一ともつながら、宗教に共通する基本とみているが、筆者は受け取り方を異にする。  
癒しや一体感は、四天王のような仏教の守護神に類比される概念であって、信の純化からは隔たりをもつように思う。「信の純化」は、細川巖先生や松田正典先生の指導を受けたかつての広島大学仏教研究会での主な課題のひとつであったと記憶する。  
物種吉兵衛語録（楠恭著、1974、文一出版）に、吉兵衛さんに隨身した清次郎さんの次の言葉がある。「そのように無常をここに引き寄せてみなくとも、無常はホンマじゃ。思うても思わいでも、ホンマ物はおかまいなしに、ずんずん向こうへ移っている。思う思わぬ、そのような所に用事はない。」信を考えると、いつも呼びさまされる言葉だ。
- 4) 星野元豊「浄土の哲学」1975、法蔵館、48頁には、「方便法身とは、法性法身の迷妄の衆生に対して働いたすがたにはかならない。従ってそれは方便法身として働くけれども法性法身以外のものではない。あたかも水波の喩の如く、水のままだが波なのであり、波のままだが水なのである。」とある。  
星野先生とは、広島大学仏教研究会主催講話会でご縁をいただき、その後文書でたびたびご指導をいただいた。
- 5) 沢木興道「正法眼蔵弁道話」沢木興道全集第18巻所収、186頁、1968、大法輪閣 沢木老師が亡くなられて後、呉神応院の西村正俊老師のご縁を得て、人となりや神応院でのお話の内容について何度もうかがった。
- 6) 久松真一「絶対主体道」前出、318頁
- 7) 久松真一「覚と創造」久松真一著作集第3巻所収、1994、法蔵館、129頁
- 8) 波羅提木叉については、内山老師から初めて伺った。佐伯定胤の「勝鬘經講讀」昭和14年、仏教奉仕会では、

「訳して處處解脱という。・・・それぞれ個々の處において、それぞれ別々に悪を解脱し離れることができる、それを處處解脱と名づけるのである。」と解かれている。解脱を神秘的な自分持ちのものにしない科学的発想が大乗仏教の根本にあることを示している。日本のこれまでの社会で、意外に異端者を疎外する傾向が強い(原子力の安全性を素直に考えようとする態度が疎外されてこなかったとはいえない)のは、日本の仏教者が波羅提木叉を理解していないためだと直感する。

9) 中村元「仏教語大辞典」1975、東京書籍

D. ヒュームの「因果性についての懐疑」は、不生不滅に近い認識であると考ええる。また電子と陽電子の対消滅でガンマ線が発生するという過程をどう因果的に理解するかは興味深い、このような物理学上の発見・認識と仏教の不生不滅と対比し内面世界の根拠を対象世界に求めるのは迷いである。

10) 三井品史偏「昭和新纂国訳大蔵経宗典部曹洞宗聖典」1978、名著普及会 所収

11) 西有穆山「正法眼蔵啓迪下巻」1966、大法輪閣、554頁

蛇足ながら引用文につづく禅師の表現になぞらえると原子炉は、「压力容器だの、燃料集合体だのいろいろ寄せ集めて、経済効果の因縁や研究成果の業からできたものであって一つの形をそろえておるだけで、原子炉という性分が根源的にあるわけではない」となる。日本の原子炉に安全神話があったとすれば、それは原子炉に原子炉としての本性があると思ひこむようなアニミズム的油断もあったというのは的外れの邪推であろうか。

12) 内山興正「生死を生きる」1984、柏樹社、41頁

内山老師とは、呉神応院でご縁をいただき、お住まいの宇治木幡能化院に何度もお邪魔し教えを受けた。

13) 世親菩薩が心の作用を阿頼耶識までの八識で説明されたのが唯識仏教である。理知的分別に対する懐疑を基本とする点で、唯識は大乗仏教であると理解する。唯識については、清水寺の大西良慶元管長や薬師寺唯識学寮での太田久紀先生、高田好胤元管長、松久保秀胤元管長の教えに接した。

「普遍的真理は、人間が外界を正しく理解するところに成り立つのではなく、人間が先見的に持つ形式に適合するように判断して作り上げたものである」というカントの驚くべき発見の今日的な理解については、リチャード・ローティの「超越論的論証・自己関係・プラグマティズム」(竹市明弘編「超越論的哲学と分析哲学」1992年、産業図書所収)に詳しい。唯識もカントも心の世界の広さと深さを教えてくれる。

14) 野内良三「偶然を生きる思想」2008、NHKブックス、76頁

呉神応院西村正俊老師の常の言葉の一つは、「人間万事塞翁が馬」だった。塞翁が馬も物事の因縁を説いたたとえだが、偶然を愛する如くに過去に拘泥しない生き方を言うのだと思う。

15) 周りから縁(条件)を頂くことによって因が生かされ結果が生まれ、それが新たな因となるという受け止め方。

16) 森田邦久「科学哲学」2010、化学同人

小林道夫「科学哲学」1996、産業図書など

カール・ポパーやトーマス・クーンなどの科学の本質についての議論の流れが、科学哲学のベースにあることは心強い。科学的真理もここでは方便法身と位置づけておこう。

17) J. スロウィッキが「みんなの意見は案外正しい」(小高尚子訳、2006、角川書店、28頁)で述べている、集団の正しい意思決定のための4つの条件、多様性、独立性、分散性、集約性(一つの判断に集約するメカニズムの存在)について真剣に考察する必要がある。また集団的推定の正しさについての数学的検証も必要だ。スロウィッキは、チャレンジャー号爆発事故の原因を株式市場がほとんど瞬時に正しく把握していた事実を例に上げている。この事故自体も、技術者から中止の強い要望がありながら、いまさら中止できないとして発

射を強行した結果起こったものだった。

- 18) 松原泰道「わがこころの発見」1979、善本社、141頁

松原泰道老師のすばらしいお話も呉神応院講話会で何度か聴聞の機会を得た。

- 19) 立川武蔵「中論の思想」1994、法蔵館、69頁

- 20) 高橋尚夫、西野翠訳「梵文和訳維摩經」2011、春秋社、156頁、入不二法門品第九

- 21) 立川武蔵「中論の思想」前出、250頁

- 22) 久松真一「絶対主体道」前出、77頁

- 23) 久松真一「絶対主体道」前出、112頁

ここで述べられていることの一面は、知と信の合一ということでもあろう。このことについては、今村仁司「清沢満之の哲学」2004、岩波書店、126頁の「知なしに信はありうる。しかし、知に支えられないと、信はとめどなく呪術に短絡する」の指摘が重要だ。

- 24) E. フッサール「デカルト的省察」2001、岩波文庫、193頁

- 25) 哲学事典、1971、平凡社

- 26) アルフレッド・シュッツ「現象学的社会学」森川真規雄、浜日出夫訳、1980、紀伊国屋文庫、147頁

- 27) 野家啓一編「危機の時代の哲学」2008、中央公論新社

- 28) 片岡寛光「公共の哲学」2002、早稲田大学出版部、141頁

- 29) ニック・クロスリー「間主観性と公共性」西原和久訳、2003、新泉社、83頁

- 30) 西原和久「自己と社会」2003、新泉社、66頁に以下の記述がある。

「主観自体が他者との相互行為的場面での社会的形成物であるとすれば、意味は必ずしも一個の主観に内在しているといい切れるものではない。それは、あえていえば、〈間〉に存在するもの、つまり「間主観的」なものである。」

- 31) 鯨岡峻「ひとがひとをわかるということ」2006、ミネルヴァ書房、37頁

- 32) 木村敏「からだ・こころ・生命」1997、河合文化教育研究所、16頁

また、木村敏著作集7（2001、弘文堂、162頁）では、「わたしはつねに、自己意識の認識的な現在と、相手との相互関係における行為的現在との、つまり個人的主体性と間主観的主体性との間の「ずれ」を生きている。」と述べている。

- 33) E. レヴィナス「実存の発見」1996、法政大学出版局、51頁

- 34) 鶴真一「レヴィナスの他者論」発達人間学論叢、第1号、1998

- 35) E. レヴィナス「外の主体」合田正人訳、1997、みすず書房、168頁

- 36) 長谷正當「浄土とは何か」2010、法蔵館、118頁

- 37) E. レヴィナス「全体性と無限（下）」、熊野純彦訳、2006、岩波文庫

所収の「顔と倫理」にレヴィナスの他者論が展開されている。

- 38) 長谷正當「死と実存協同」1998、哲学研究、565巻

- 39) 末本文美士「仏教 VS. 倫理」2006、ちくま新書、190頁

末本文美士「他者・死者たちの近代」2010、トランスビュー、188頁に「死者と向き合う仏教の可能性」についての論考が述べられている。

また、景德伝燈録 卷第十五、389頁に



「南泉、衆僧に垂問して曰く、来日、馬師に齋を設く。未審し、馬師、還り来るや否やと。衆、皆、対ふること無し。師、すなわち出でて答えて曰く。伴有るを待つて即ち来らんと。」生者が供養で集まるのを待つて、死者も還ってくるのです。という若き日の洞山禅師の答えである。この一節は、生前の武藤義一先生に教えていただいた。いまだ答えの意義がよくわからないが、追善供養によってわれわれが「回向返照の退歩を学ぶ」もっともあからさまな機会を持つことは確かである。

- 40) 渡辺哲夫「死と狂気」1991、筑摩書房
- 41) 星野元豊「親鸞と浄土」1984、三一書房、158頁
- 42) 早島鏡正、大谷光真「浄土論註」1987、大蔵出版、366頁
- 43) 高崎直承校註「従容録」1934、鴻盟社、3頁
- 44) 久松真一「起信の課題」久松真一著作集第9巻所収、1996、法蔵館
- 45) 「尽十方界是箇真実人体」は、正法眼蔵身心学道巻に出てくる言葉である。西有禅師の啓迪では、つぎのように説かれている。「尽十方界が直に真実人体じゃ。この身が直に尽十方じゃ。直に法身じゃ。……ただ凡夫の自己ばかり知って、法身の自己というのはちっとも考えぬ。それゆえ修行が何時までもぐにゃぐにゃになっておる。そうでない、尽十方界是自己の全身、生死去来真実人体じゃ。こう知ったならば、決してこの身を粗末にせぬがよい。」
- 46) 酒井得元「光明蔵三昧講話」1991、大法輪閣、78頁、133頁  
酒井老師とは、筆者20代の初めに、呉神応院講話会ではじめてご縁をいただいた。最初に頂いた言葉は、「お前一人ぐらいどうなってもいいじゃないか」だった。
- 47) 「限界状況」は、カール・ヤスパース「実存開明」草薙正夫、信太正三訳、1964、創文社、第7章にてでてる言葉である。また限界状況については、吉村文男「ヤスパース－人間存在の哲学」2011、春風社の第六章に詳しい。
- 48) 酒井得元「光明蔵三昧講話」前出、68頁
- 49) 「佛道をならふというは、自己をならふなり。自己をならふというは、自己をわするなり。自己をわするるといふは、萬法に証せらるなり。萬法に証せらるるといふは、自己の身心、他己の身心をして脱落せしむるなり。」(正法眼蔵現成公案)
- 50) 太平洋戦争の敗戦や原爆というあり得ない限界状況を経験しながら「社会を営む人間」というレベルでの徹底した分析と統合の姿勢が、従来の日本の知性に乏しかったのではないか。それが現在の日本人の劣化の原因であると感じている。経験を個別の経験のままにとどめる東洋の経験主義と、経験を尊びながらそこから普遍を導こうとするイギリス経験論の違いに注目する必要がある。
- 51) 太田久紀「凡夫が凡夫に呼び掛ける唯識」1985、大法輪閣、197頁に、「私たち凡夫のところが、智慧に開けることを転識得智と唯識ではいう。第八阿頼耶識が智慧に変わったのを大円鏡智といい、第七末那識が変わったのを平等性智、第六意識が変わったのを妙観察智という。前五識が転換すると成所作智となる。」とある。唯識思想と現象学の問いの共有については、司馬春英「現象学と大乘仏教」、思想、2000年、10月号、263頁に詳しく論じられている。
- 52) 趙州從諗禅師(778-897)、従容録第十九則「趙州狗子」などの公案で知られる唐代末の禅僧。趙州禅師語録、1961、春秋社

## Abstract

To live as an innate self is to want to be an innate honor and to attain Buddhahood. To attain Buddhahood is not to become a great person on the holy world apart from the secular world, but to live under 'the presence of Buddha' which was discussed by Shinichi Hisamatsu. To live under the presence of Buddha is that the glory of Buddha which light on the spiritual darkness has arrived to the person's mind. The fact that the glory is arrived to the mind is the absolute subjectivity itself which is discussed comparing with the inter-subjectivity. The presence of Buddha may be prescribed that the subject who awaken the absoluteness through the concrete things. The absolute subjectivity is the fundamental principle of Mahayana Buddhism.

The accident of FUKUSHIMA atomic power plant gives a warning to the meritocracy in contemporary society. The absolute subject would grasp the accident as a truth of the world and try to inquire the path of our society, without losing the brightness in mind.