

華嚴における佛の光明について（下）

鍵 主 良 敬

四

智光には前節のごとき法を照らすはたらきに対し、同時に機を照らす作用があるとされる。「普応群品」といわれるものである。個々の個別性において種々雑多なあり方をなしているのが機であるが、その個別的なものを個別的なままに照らし出し、その多様性に応同するのである。しかしそれでは、ここに説かれる機の現実、群品の真実相とはいかなるものであるか。この問いに対する答えとも見られる経文が盧舎那佛品巻第二には、左のごとく説かれる。

一一の念中に於いて

無量の佛刹起り

諸佛の所持の故に

国清浄に垢を離る

或は佛刹の起るあり

泥土清浄ならず

明を離れて常に闇冥にして 罪の衆生の所住なり
或は泥土の刹あり 煩惱にて大いに恐怖し
衆少なく憂苦多し 薄福の所処なり
或は鉄の世界あり 或は赤銅の国あり
諸石山は穢惡にして 衆生の業の故に起る
或は泥土の刹あり 衆生常に苦悩し
長に冥く光明を離るるも 光明海は能く照らしたまう。

經典が力をこめて宣揚するように、ここでは一一の念中に無量の佛刹があり、諸佛に所持された清浄なる国が開かれる。そこでは何ものも佛性を離れてはあり得ず、一切は必然的に佛国土を根底に持つのである。したがって、すべてが佛にささえられてあるというのは、釈尊の教えを真にその根源に立ち帰って理解しようとした佛弟

子たちの到り得たゆるぎない一つの確信であつたということが出来る。

しかしこの絶対に思われる確信にもそのままの、みにすることのできない欠陥があり、大きな陥穽がある。それは教えの側の問題ではなく教えを受け取る側の問題である。つまり、いかにわれわれが佛国土にささえられているといつても、現にあるわれわれのあり方は何ら佛国土的でないという矛盾である。教えがそうであることは少しの疑いもないとしても、教えられれば直ちにわれわれの現実が教えのとおりになるものではない。そこには越えることのできない断絶が存在し、いかにしてみようもない壁が横たわっている。

その現実には立ちながら、教えのとおりであるとして無理やりにわれわれのあり方を教えに当てはめてみても、より手ひどい矛盾が露呈するだけである。それによって佛国土が実現するわけのものではないのである。佛国土があり得ないにもかかわらず、その現実を認めるにしのびないがゆえに、あえて佛国土が実現したかのごとくみずからに思いこませることによって、厳しい現実を目をふさいでしまうことは可能である。しかし、それは宗教のアヘンのあり方であり、錯覚の上に成り立った単なる

幻影にすぎないものである。本来、佛国土が人間をささえるという意味は、現実に目をつぶるような安易な受け取り方によって明らかになるものではない。かえって見るにしのびない現実をもあえて凝視し、その透徹した觀察を通して、はじめて佛国土自身が、人間の分別的思惟を絶して顕現してくるものである。そこには何らの残滓をも残さない厳しい現実との闘いがあるはずである。

以上のごとき立場からわれわれの現実を見直せば、それは佛国土を根底に持つといわれながら、事実としては何らの光もないただの泥土にすぎず、しかも、汚れ穢れに充ちあふれたものにほかならない。そこではきたないものを無理に捜す必要はない。あるものをあるがままに見ればそれが「泥土不清浄」になるのである。われわれの肉眼には必ずしもよごれたものばかりが見えるわけではない。ときには美しいと思われるものも確かにある。しかし、その美しさは、美しさだけで成り立っているのではなく、泥土を根に持つことによって、かろうじてそれ自身の存在が許されているにすぎない。泥土不清浄とは、美しいものが何もないというのではなく、いかなる美しいものも、不清浄を背景にすることなしには存在し得ないということである。すなわち、そこではいかに明

るいものも闇を背景とするがゆえに、その明るさは真の明るさではない。いつでも闇に転落し得るような明るさは、明るさということはできない。その意味でわれわれの現実には常に「闇冥」である。闇冥の中にあつて明であると分別しているにすぎないというのである。

常に闇を持つことが罪である。常識的な意味での犯罪を罪というのではない。たとえ罪は犯さなくとも、暗黒の中に流転していることが罪とされるのである。すなわち常なる闇冥こそが「罪之衆生の所住」であり、闇の中に住するがゆえに何が突発してくるか予測することのできないあり方となるのである。そこでは明るさも暗いという意味の明るさであり、善事も悪事と同様な善事にすぎない。つまり何事も悪を離れてはあり得ないあり方しかなされないのであるから、一切が罪となるのである。

また、われわれの立つ場所が汚れに充ちた泥土である場合には、煩惱に悩まされ大いなる恐怖を離れることができないといわれる。泥土にすぎないとは、それが真に安んずることのできる場所ではないとの謂である。その時々条件によって、かろうじて安定を保っているように見えても、その実そこには何らの根拠もない。結局土台がないのと同じである。真の佛土が明らかにならない

限り、土はあっても土にならない。すなわち土台のなさが一切の不安の根となり、闇冥となつて現われる。その暗さを背景にして煩惱がさまざまの形でわれわれに迫り来たり、煩わし悩ますのである。

したがって、煩惱の煩惱性は、いかなる形であっても煩わしめるところにある。善・悪、美・醜を問わず、それが悩みの種であるとき、煩惱の対象となる。美はそれを失わざるために、醜はそれを避けるために、それによつてわれわれが動かされるのは煩惱によるのである。つまり、種々なる対象に対してさまざまに対応し、それが自己にとって好ましいか好ましくないかを決定し、好ましいものの喪失を恐れ、好ましくないものの接近を恐れる心理作用が煩惱である。その煩惱がわれわれ自身の生きていることそのことを構成しているために、意志的な努力及び反省等は無意味にするほどに、強力にわれわれを突き動かす。対象が必ずしも憎むべきものではないにもかかわらず、それを憎むべきものとひとたび決定すれば、それを避けることが唯一の自己の生きる方法であるかのように錯覚して、事実の真相を失わしめるはたらきとなるのである。

つまり、諸法は諸法自身でなりたち、われわれの都合

によって左右されるものではない。しかもそのことがそのこととしてあることには、あるべき必然性があるといわねばならない。しかるに、それが自己に不利益であるとの深い迷妄から来る判断、すなわち煩惱による決定に立つために、そのことがみずからの運命の上ののしかかってくることを極度に恐れ、逃げ隠れようとする。そして、現実人間の分別によってどうにかなるものではないことを知らざるために、時に縁起である現実の冷厳な実相を垣間見て、最も失いたくないものを失わねばならぬみずからの危険極まりない事実に気づき、大いに恐れおののくのである。

その結果、そこで明らかになるのは、楽はその中にあるときには楽と感じられず、楽を失ってはじめて想い出として感じられるものにすぎないということである。楽とは何ものでもないという形でしか感じられないものである。しかるに、われわれは、想い出となった楽こそ人間を満たすものであるという錯覚に立つために、得られず、しかもあり得ない楽を求めて、必要以上に苦しまねばならない。それは楽と思われているものの本性が知られないために、楽である特定の状態があるとする想定の上に立つからである。楽は相対的であるから絶対の楽と

いうものはない。しかも、その楽には永續性がない。分別の上に描かれていた楽と、実際に手に入れたそれとは異なるから、思い描いていた楽を、事実として捕えた場合には、常にその価値を減少している。しかして、手に入れた楽は、楽と感ずるわれわれの感覚の本性上、そのままでは徐々に楽の意味を喪失していく。したがって、得た楽を楽のままで持続させるためには、より大きな楽にするよう常に大きな努力を払わなければならない。そのために楽を目的としながら、楽の持続のための苦が増大し、得られた楽は減少する。「楽少憂苦多、薄福之所処」である。

しかも、衆生の業によって起る世界は、鉄世界・赤銅国・諸石山といわれるように、かたくなな頑迷さに固定された世界である。それは動きのとれない束縛の中に逼塞している状態であり、固陋といわれる不柔軟の世界である。

また、われわれの根底が泥土である場合には、土台のないことが常なる苦悩を現出する。現象的に現実を見れば、人生には少ないにせよ楽があり、また苦もある。もしくは苦でも楽でもない状態もあるといえそうである。しかし、事実はそのようではない。つまり、仮に楽である状

態、もしくは苦でない状態があるとしても、その樂はほんのわずかの条件にささえられて成り立っている樂にすぎず、いつでも苦に転落し得る可能性をはらんだ上での樂でしかない。ただ、われわれはその驚くべく大きな自己の現実を見る目を持たないために、みずからの目に入る些細な、そして大きな目から見ればどちらでもいいことにかかずらい、その些細なできごとをどうにかするところにのみ気を奪われているから、一見無事に見えるというだけである。その平穩無事が、いかに危険な事実、一瞬にして人間のすべてを無に帰し、その存在のすべてを失わしめるような現実の上に成り立っているか計り知れないものがある。したがって、そこでは苦と感ずるか感じないかによって苦が決まるのではなく、その立っている事実そのものが苦である。しかも、苦の上に立ちつつ、苦とは感じられないがゆえに、恐るべき苦である。

その苦は、一にかかつてその恐るべき事実を見ることができないこと、すなわちとこしえの暗冥の中にさまよって、光明を見ることができないことに由来する。苦を苦と感じないのは、事実として苦でないから感じないのではない。苦と感ずる目が失われているからである。つまり光を離れているからである。光を離れつつ明るいと

思いこんでいるところに、真の暗さがあるのである。「長冥」とはその暗さが思量を絶するほどの長さによってつちかわれたものであり、一朝一夕に解決さるべき、簡単なものではないことを示す言葉にほかならない。凡夫であることの暗さが持つ意味は、われわれが推察するよりもはるかに深く底知れぬものを内含しているといふべきである。それゆえにこそ、暗さが暗さであることに気づくのは至難のわざとなるのである。

しかしその底知れぬ暗黒が何ゆえにわれわれに実感としてうなずかれるのであろうか。単に暗黒のみであるならば暗黒ということもあり得ない。それは昼が昼のみでは昼ということも成り立たず、夜があつてはじめて昼といえるのと同様である。したがって、無限に深い迷妄の暗さが知られ、計り知れない疑惑の障りに気づかれるのも、その暗さより深い——深広無涯底な光明に照らされるからにほかならない。すなわち佛の光明海が、光なき凡夫のとこしえの闇を残るくまなく照らし出すからこそ、闇が闇としてその本姿を現わすのである。光あればこそ闇は闇としてその全体を顯示する。それは底知れぬという形で、一步一步その全姿をあらわにするにせよ、闇の闇たる性は光をまっぴら初めて明らかにするということが

できよう。闇に先立って、絶えざる光明海のはたらきがあればこそ、到底不可能な闇の照出が、佛智不思議として可能となるのである。

したがって、果て知れぬ暗闇の中に流転するというのは、光に気づかない凡夫の側からの言葉であって、一切をみそなわす佛の眼よりすれば、すべては光明の中にあるものにほかならない。すなわち、佛はいついかなる場合にも衆生を大悲するとの本性を壊せずして、光となつて清浄の法輪を転じたものであり、衆生がそれに気づくか否かに左右されるのではない。衆生が光を見ないのは、光がないからではなく、煩惱に障礙せられて、みずから堅く己が目を閉じているからということになる。かかる衆生の現実にもかかわらず、佛の光明海は能く衆生を照らして止むことがないといわれる。

(佛) 一切時に壊せず、清浄の法輪を転じたまう。若し衆生器に非ざれば、佛の見ざらしむるに非ずして、煩惱に障礙せられ、如来の意を見たてまつらざるなり。

である。

かくして法蔵が智光は普く群品に応ずるという場合の本質の意味は、群生といわれ、衆生といわれるそれぞれ

の業に生きる存在に対し、佛の智光はそのあり方に応同して、ともにその業を果たしつづけるということだけばならない。そこでは機類がそれぞれに持ついかにすることもできない相違を、相違性において智光が内面からささえるのであり、差別を差別のままに成り立たせるということである。個々の機を、對象的に外側から照らし出すというよりも、応同という形において、機そのものに成りきり、機の果たさねばならない一切の行業を、隔てなく荷負しつづける点で、法を照らす場合には普遍的である光が、全く特殊化され、それ以外にないところに機を照らすといわれることの重要な意味があるといふべきであらう。

以上のごとく、機を照らすというのは、對象の意味ではなく、機の内にあって機に応ずることであるから、機の立場から見れば、個々の機はその機のままでいつでも佛の智光に触れることができるのである。また、みずからが智光に応同されていることを認めるか否かにかかわらず、智光にささえられることにおいて、はじめてその全存在が成り立っているといふべきである。いわゆる「法身五道に流転するを衆生といふ」であり、智光が智光の意味を失うことなく煩惱生死海に流転するといふこ

とである。そこでの衆生は単に迷妄に沈淪せるものではなく、流転を越えるべく流転せるものとなる。智光に照らされるがゆえにあえて流転を恐れず、かえって流転を尽くすことによって佛智の具体的はたらきを証明する機となるといつてもよい。

五

以上の論述において問題にしました機は、本来個別的事であることを本質とし、普遍的性格においては捕えられないことを原則とする^㉔。ところが智光は探玄記巻第四、および阿弥陀經通贊疏巻中で見たとおり、普通の理を対象とするのであり、一般性をその特質とすると考えられる。したがって、智光がその内容として法とともに機に関与するという法蔵の理解には、根本的な矛盾があるといわねばならない。すなわち機が機であるためには、明確に法に対して区別される面を持つのであり、法に区別されることにおいて、機は機たる意味を全うするのであるから、両者は混同さるべきものではない。個別的であるものはどこまでも個別的であることを失ってはならず、その本質を確立することを怠ってはならないはずである。すなわち、機であるものは法ではなく、法であるものは

機でないがゆえに、両者はそれぞれ機であり法であることができるのである。

かかる点から、機に対する光明の關係を見れば、機は機である限り、普遍的な智光に関するよりも、個別的な身光に関する^㉕と見るほうがより妥当な見解であるといわねばならない。この点を明らかにしたのが法蔵の梵網經菩薩戒本疏巻第一の説である。

此に光明遍照と云うは然して二義有り。

一には内に智光を以て真法界を照らす。此れは自受用の義に約すなり。

二には外に身光を以て大機に照応す。此れは他受用の義に約すなり^㉖。

もちろん、この説は、探玄記巻第四に光明覺品の宗趣を明かして、智光は理に応じ、身光は事に応ずとする文^㉗に照応するものであるから、このみに突如として述べられたものではない。しかし、同じく光明遍照の事義を解しながら、一は智光に入れ、一は身光に入れるというのは、明白なる矛盾である。法蔵が何ゆえかかる矛盾した叙述を行なったのか、いまはその根拠を明らかにすることはできないが、考えられることは、次のごとき見解である。すなわち、まず明らかにしておかなければなら

ないのは、この両者の矛盾は必ずしも法蔵が誤りを犯したものと断定すべきではないということである。なぜなら、光明覺品の注釈において知られるように、身光は事に關していわれるものであり、事は機を内容とする点で、梵網經菩薩戒本疏の説は特に目新しいものではないからである。したがって、問題があるとすれば、機は智光に關するという探玄記卷第三の説である。しかし、この点について明らかにしなければならぬのは、法蔵の立場である。

すなわち、華嚴における相即の論理は、一は一でありつつ同時に多であり、多は多であることを失わずして同時に一であるとされる。一は単に一切であるのではなく、一でありつつ一切である。一は一でありつつ一切を内容とする点で、その一は単なる一ではない。その意味で単なる一は存在しないことになる。しかし、それは一は一人でないという意味ではない。一はどこまでも一でありつつ、しかも一ではない。かかる相即の論理に立てば、特殊はどこまでも特殊である。しかし、その特殊は単に特殊なのではなく、普遍を包みつつ特殊でなければならぬ。ここにはじめて普遍的なものの特殊化の問題が成り立ち、特殊であるような普遍こそ、眞の普遍として実

在することが明らかになるのである。つまり、機は機といわれる限りどこまでも機であり、特殊化を失うものではない点を述べたのが梵網經菩薩戒本疏の説であり、その機が單なる機でなく、普遍的なる理法を内包した機であることを明かしたのが、探玄記の説であると見ることが出来る。両者は明らかに矛盾するように見えて、その実かかる矛盾を通して、實在の本質を現わしたものと見なければならぬのである。

以上のごとく、機は普遍的なる法を内容としつつ特殊であるが、矛盾するものの相即を認めた上で、機に照応するのは身光であるというのが、次の問題となるのである。すなわち、智光と身光を同時に媒介するのが機であるが、その機を照らすものとして明らかにされねばならないのが、身光なのである。かくて、法蔵によれば、身光^⑨は常光と放光の二面から考えられている。そもそも身光とは、佛の身体より発する種々なる光明の總稱であり、その一々については、古来よりさまざまな説がなされて^⑩いる。したがって、ここに言う二種の身光も、法蔵の全くの独創ではなく、いろいろに説かれる身光を二種にまとめたところにその特色があるというべきである。

まず第一の常光は円光ともいわれる、常恒不斷の光明^⑪

である。大智度論卷第八には

問うて曰く、云何が常光と為すや。

答えて曰く、佛身の四辺に各一大の光明あり。菩薩生ずれば便ち此れ有り。是れ三十二相の一なり。

名づけて丈光相と為す。…一切諸佛の常光は無量にして常に十方世界を照らす。釈迦牟尼佛の神通身光は無量なり。^④

といわれるが、法蔵は佛の身より発する円明無礙に不斷に輝く光を、特に常光というのである。したがって常光は、いついかなる場合でも光輝いて止まないものであるから、佛の光そのものである。それは佛の身光が、佛の立場から見られたものということもできる。凡夫の立場に立つ限り、常恒不斷ということはあり得ない。それゆえ、常恒不斷は、佛の立場であるといわれねばならないが、それは凡夫にはないのでなく、それに包まれながら、凡夫はその立場では見出しことのできないものであるということができよう。その常恒性は、凡夫が認めるか否かによって左右されることなく、常に闇を照らすものである。その意味では、個々の事象に関係することによって、本来個別的であることを特質とする身光が、その個別性を内面的に否定して、普遍性へのかかわりを

示すものが常光である。

特定の限界の中にある身光が、その限界を破って不變の真理への連繫を見出し、それによって、みずからの特色を否定的に表現したのが、常光であると解される。ここに身光は智光を離れたものではないことが明了になり、その媒介をなすのが常光であることになる。その意味で常光は、智光から身光への関連を機がはたしたごとく、身・智二光の繋がり逆の立場から証明するものとみられるのである。

かくて常光は、差別の世界をその本来の対象とする身光が、個別的あり方をより鮮明に示すために、かえって普遍的である面を現わしたものと考えられる。個別性はその裏に常に法の普遍を内含することにおいて、より個別的であることが示されるのである。差別の事象を、事象たらしめるのが常光なのである。しかもその常光は、光ることをみずから志向することによって成り立つ光ではなく、光を見出し出したものが、光に照らされることによって、逆にその存在自身が光の意味を無言のうちに語り出すものであるとみななければならない。すなわち常恒にへだてなく、その対象のいかにかわらず、光の徳性としてそれ自身からはたらきつつあるものである。意

志のいかによるものの上には常恒という意味は成立しないはずである。常恒である限り、個別的でありつつ常に無礙にはたらく意味が、円妙であるといわれるものでなければならぬ。

ところで、常光が衆生と関係する場合^㉞、凡夫の眼にとつては、そのみでは光であるということも気づかれない。したがって、具体的に佛身の特定の場所より、特定の時を得て、衆生を警覺するために放たれるのが放光である。放光は神通光・現起光ともいわれ、大智度論卷第七には

佛は時ありて大光明を放ち大神力を現ず。生の時、得道の時、初転法輪の時、諸天聖人大集会の時、若しくは外道を破する時皆大光明を放つ。今其の殊特を現ぜんと欲するが故に、大光明を放ちて十方一切の天人衆生及び諸の阿羅漢辟支佛菩薩に皆見知をしむ^㉟。

といわれる。すなわち、放光はある時もあり、ない時もあるものであり、さまざまな限定を持つことにおいて、それが光であることを明らかならしめんとするものである。佛眼にのみ見られる常光が、衆生の上にはたらく、いつにかかつてその迷妄を照出し警悟せしめるところに

作用するのが放光である。それゆえ、放光以外の光は、放光を前提にしていわれるものであるにすぎない。放光によって初めて、われわれは佛ありとの根源的事実に目ざめることができ、己をつつむ無限の闇の本質を垣間見るといえるのである。光によって警悟されるとの法蔵の解釈は、無明を無明と知らしめ、過誤を過誤と知らしめて、みずからの根源的事実に立ち帰らしめるものこそ、放光によることを示すものであろう。すなわち、直観的な裁断によって、凡夫における知的迷妄を単的に照らし出し、瞬時にその欠陥の全貌を覚悟せしめるものということができるのである。それは身光が、最も具体的な形でその個性を表現したものであり、佛の光明が、衆生済度の場において、最も単的な相をとったものということができる。時あって放たれるがゆえに、それが光であることが明了になる。その意味で、佛と衆生の接点は、佛の光明を個別的な相の上で、より個別化した放光をおいてはないといわねばならない。

常に光の中に照らされながら、その常恒性を知り得るのは、放光という時処の限定の上であり、その限定に立って初めて、放光が単に一時的なものでなく、不断の相を持ちつつ放光としてあることに気づかれるのである。

放光が一時的な意味しか持たないならば、それは現象的に有限なる光の意味を持つのみで、佛光となることはできないであろう。放光も佛の光明として衆生を警覺するものである限り、その形は一時的であっても、一時性を超越して不断なるはたらきを持たねばならない。

不断に輝いて止まない光を背景にしてこそ、放光は放光であり得る。しかも、常恒性が真に常恒性として肯ずかれ、常恒の意味を全うし得るのは、一時性においてである。一時性を持たない常恒性は、常恒であり得ないという点で、放光の内含する意味には、非常に深遠なるものがあるといわねばならないのである。

六

以上が法藏の所説を手がかりとして見た、佛の光明の種々相であるが、智光と身光に分けられた佛光が、再び二義によって説明されているところにその特色があった。そこには、主題を単なる主題としてあつかわず、可能な限り分析して組織体系づける經典解釈の典型的な方法論が見られる。もちろん、細分化のみに意を注ぎことには、主題が何であるかを忘れて、枝葉末節に走る危険性がある。それは注釈書が常に陥る欠陥でもある。しかし、そ

の欠陥を認めた上で分析が行なわれるならば、その分析は、主題の意味するものが何であるかをより鮮明に現わし得るに違いない。すなわち注釈における細分化は、あくまでも綜合を前提にしたものであり、分析は統一を予定したものであるということである。

その意味で、これまでに述べきった光明の種々相は、単なる個別的な分析を目的としたものではなく、それぞれの差別を持ちつつ、それらは相互に相即し統一的綜合的に理解されねばならないことを示している。それらの点についてはすでにその都度必要に応じて処々に閑説してきたが、改めて相即の面に焦点をあてて見ると、常光は放光でありつつ、それは同時に智光として機法の全体を照らし、智光もまた佛智として理法を普遍的に明らかにしつつ、同時に身光であるという二重の相即関係が、光明にはあると見なければならぬ。この点を明確に示したのが探玄記卷第三の説である。

此の中には身と智とが無礙なるが故に、身光即智光なるなり。二の遍は無礙なるが故に、平遍即重重なるなり。光と遍とが無礙なるが故に、光明即遍照なるなり。遍く性闇を照して覚るをもって是の故に名けて佛と為すなり。此れは下の文の世界海等の諸事

の二が皆、是れ性に称ひ縁起無礙にして闇を離れて覚照するを光と称し、法界に普周せざること無きを遍と名くることを明すなり。^⑤

すなわち、身を離れた智はなく、智を離れた身もあり得ないから、身と智は無礙であり身光即智光である。智光といわれる透徹した智慧のはたらきも、佛身の上のことであり、また、智を持たない身光であるならば、単なる形骸であつて身ではないという点で、両者は相即において最も具体的にその作用性を全うするのである。相即としてあるものが光の根源的事実である。それぞれの差異を持ちながら、本質的には同一の光であることによつて、種々に分析解明された光が、一つになつて凡夫の凡夫性たる無明——性闇を照らし覺らしめ、佛への道を開くのである。したがつて、佛の光に覺照されたものが佛であり、佛とされることによつて無底の深さを持つ無明がその全姿を顯わすのである。闇が真に闇と知られることが闇を離れたことであり、それは覺照によるのである。その覺照を成り立たしめるのが佛の光明である。

光に照らされて初めて、個々別々なる諸事の一々が、それ自身の性として普遍の真理にかなひ、縁起無礙であることが明らかとなる。縁起の事実が縁起としてあるこ

とが、いかなる差別も縁起において平等であることを示し、無礙であることを現わすのである。縁起が縁起のままに知られることが、事実が事実としてあることである。それが縁起を縁起として見ることでない深い分別の闇を破つて、如実知見が覺照される相である。光明即遍照といわれる所以である。

この点をより布衍して探玄記卷第四では

二に合とは、良に以るに理と事とは俱に融して唯一の境なるが故に、故に一事が即ち無辺に遍することを得、而かも本の相を壊せざるなり。境が無二なるに由るが故に、身光は即ち智光にして、唯一無礙なる光なるなり。……

又亦、則ち事覚が即ち理覚にして、平等唯一の覺なるなり。

又、此の光は覺と境とに異ならずして、三法は円融して唯一の法界なるを以て、平等にして相を絶すと雖も而も一切を具し、恒に雜亂せず。無障礙なるを以ての故なり。^⑥

という。ここでは普遍の理と具体的事とはともに唯一の境であり、差別であるその本相を壊せずして別物ではないとされている。所照の境が唯一であるから、能照の光

も不二である。すなわち、円融無礙が真に円融無礙であるのは、理は理、事は事でありながら互いに融通するからである。それは身光・智光という性格を異にした光が、同時にその差異を持ちつつ、同一光明として、無限に一切のものを照らすはたらきとなることである。そこでは光は単なる光でなく、たゆまざる衆生済度の事業をはたし行く菩薩道の象徴である。しかも、その象徴性は、象徴であるがゆえに単なる形を現わしたものでなく、無辺の衆生とともに、その迷いを尽して佛国土を開かんとする、最も具体的な内容を示すものである。限りなく展開して止まない佛道の実践がそこに具象化され、無尽の法門を極めんとする菩提心の端的な表現が、そこに生きているといえるのである。華嚴經の説く普賢行の本姿が、ここでは佛の光明として、みごとに顕示されているといふべきである。

註²⁰ 華嚴經卷第四、盧舍那佛品(大正9・四一五・c)

②¹ 瑜伽師地論卷第十一(大正30・三三〇・b)には

「当_レ知初明治三種暗。一者夜暗、二者雲暗、三者障暗、謂窟宅等。法明能治三種黑暗、由_レ不_レ如_レ実知_レ諸法二故、於_レ去來今_レ多生_レ疑惑_レ於_レ佛法等_レ亦復如是。此中無明及疑俱名_レ黑暗。又証觀察、能治_レ惛沈睡眠黑暗、以_レ能顯_レ了諸法性二故。」とある。法に照らされることによって明らか

になる無明と疑惑を黑暗とするわけであるが、智光の觀察を待って黑暗のすべてが対治される点に留意しなければならない。

②² 大智度論卷第七(大正25・一四四・b)には

「問曰。有_レ幾許人_レ值_レ佛光明_レ必得_レ阿耨多羅三藐三菩提_レ。若值_レ光明_レ便得_レ道者、佛有_レ大慈_レ、何以不_レ常放_レ光明_レ令_レ一切得_レ道、何須_レ持戒禪定智慧_レ、然後得_レ道。答曰。衆生種々因緣得度不同、有_レ禪定得度者、有_レ持戒說法得度者、有_レ光明觸_レ身而得度者、譬如_レ城有_レ多門_レ、入_レ処各各至_レ処不_レ異、有_レ人光明觸_レ身而得度者、有_レ若見_レ光明_レ、若觸_レ身不_レ得度者。」といわれるが、光に値遇することによって菩提を得る因縁は、衆生の業によって異なるから、衆生の立場からいえば光に値いながら気づかない者も気づく者もあり、それが機の差別となる。衆生の側からいえば光は常にあるものではない。気づかれない限り、光はあってもないに等しいのが凡夫の現実であることを示している。

②³ 華嚴經卷第四、盧舍那佛品(大正9・四一六・c)

②⁴ 不増不減經(大正16・四六七・b)「即此法身過於恒沙、無辺煩惱所纏從_レ無始世_レ來隨_レ順世間_レ波浪漂流往_レ來生死_レ名為_レ衆生_レ」の取意。探玄記卷第六(大正35・二二七・b)では「不増不減經云、衆生界法界無二無別、即此法身以_レ惑汚_レ故流_レ転五道_レ名為_レ衆生_レ。」という。

②⁵ 註⑭⑮参照。

②⁶ 法と機の關係をそのまま普通と特殊という概念で現わすことには必ずしも妥当でない面があるかとも思われるが、最近では「法は普遍、機は特殊」(金子大栄先生)という

表現もなされているところから、今は機・法という語の持つ複雑多岐な内容の中で特殊、普遍なる語で表現し得る面を抽出し、一応便宜的にかかる用語を用いることにした。

②⑦ 梵網經菩薩戒本疏卷第一（大正40・六〇四・c）

註⑩参照。

註④参照。

③⑩ 拙論「大乘における相即の論理の内幕」〔佛教学セミナー第三号所載〕註③参照。なお、五教章卷第四（大正45・五〇五・a）には「二者一多相容不同門、此上諸義、隨一門中即具撰前因果理事一切法門、如彼彼中即撰無尽義者此亦如是。然此一多雖具有多、仍一非即是其多二耳。多中一等準上思之。餘一一門中、皆悉如是重重無尽故也。……三者諸法相即自在門。此上諸義一即一切、一切即一、円融自在無礙成耳。……」とある。

また華嚴經隨疏演義鈔卷第二十九（大正36・二二四・c）には、左のごとくいう。

「此偈了二多平等、謂解多由一一起、解一由多生、無一不成多無多亦無一了彼一多相由生起、一多之念息、一多相平等、此会差別一歸平等性。……言由前平等成此緣起者、謂一有定性不由於多、多有定性不由於一、今由一無定性、仮多而起、多無定性、由一而生、故由無性平等之義、方成緣起、若有二可一此是自性一、若有多可多此是定性多。若是定性多、多不因於一、若是定性一、一不因於多、今由多故一、此一不自一今由一故多、此多不自多、多不自多、此多則無力、此一不自一此一則無力、無力隨有力、一多互相收、故隨一

一佛会即一切佛会、法界一切会即是一法会故、此一法会不動而常遍、不分而常多。……」

③⑪ 華嚴經に見られる佛の身光は註②に挙げた例をはじめとして枚挙にいとまがない。その他の例としては、大宝積經卷第二十不動如来会、「唐菩提流志訳」（大正11・一一〇・a）がある。「不動如来光明、普照三千大千佛之刹土、願於来世当见此光証無上覚、因見光已成大菩提、復以身光遍滿世界。」なお澄観は身光・常光・放光について華嚴經疏卷第九（大正35・五六四・a）において左のごとくいう。

「於身業中開常光為身光、放光為光明故有十句。……然諸經論、說佛常光一尋、準不思議品常妙光明不可說不可說、種種色相以為嚴好、為光明藏、出生無量円満光明、普照十方無有障礙、然放光則有時不放、如諸会面門毫相所放之類、然相海品、其一一相常放光明、斯即放光亦通常光、而分別者、常即湛遍、放則見有去来二故。」なおこの箇所の華嚴經隨疏演義鈔における相当部分は卷第二十三（大正36・一七九・b・c）である。

③⑫ 註②③⑩その他で知られるように、諸種の經典が説く佛光は重に身光である場合が多い。

③⑬ 大智度論卷第八（大正25・一一四・c）には放光に撰んで常光が放たれねばならない理由を左のように述べる。

「問曰、上已舉身微笑及放毛孔光明、今何以復放常光而照十方。」

答曰、有入見異光明謂非佛光、見佛常光轉大、心則歡喜、此実佛光、便畢至阿耨多羅三藐三菩提。」

③④ 大智度論卷第八（大正25・一一四・c）

なお、常光にも一丈と無量の二種がある理由が次下に左のごとく説かれる。

「如_レ諸佛常法、但於_二五濁世_一為_二衆生少德少智_一故、受_二一丈光明_一、若受_二多光_一、今衆生薄福鈍根、目不_レ堪_二其明_一、如_レ人見_二天身_一眼則失_二明_一、以_二光盛眼微_一故、若衆生利根福重、佛則為_レ之現_二無量光明_一。復次有_レ人見_二佛常光_一歡喜得度。譬如_レ國王以_二常食之餘_一、賜_二諸群下_一、得者大喜、佛亦如_レ是有_レ人見_二佛種種餘光_一心不_二歡喜_一、見_二佛常光_一必至_二阿耨多羅三藐三菩提_一。」有限なる常光という概念は、常光が放光への展開を内含しているものであることを示す例証であるように思われる。

③⑤ 大智度論卷第三十四（大正25・三一一・c）には

「諸佛壽命光明各有_二二種_一、一者隱藏二者顯現、一者真實、二者為_二衆生_一故。隱藏、真實者、無量。顯現、為_二衆生_一者、有_レ限有_レ量。」とあって、光が衆生と関係するのは、有限

の相をもって顯現するところにあることが明されている。

③⑥ 大智度論卷第七（大正25・一一二・a）

③⑦ 探玄記卷第三（大正35・一四六・c）

③⑧ 探玄記卷第四（大正35・一七二・a）

なお、これに対する澄觀の説は華嚴經疏卷第十三（大正35・五九五・a）に明らかである。「二合者、良以事理俱融唯一無礙境、故得_二一事即遍_一無辺、而不_レ壞_二本相_一、身智無二、唯一無礙光故、涅槃經瑠璃光菩薩処云、光明者名為_二智慧_一、知悟不_レ殊、唯一平等覺悟之心、知_レ無_二事非_一理故、又此二光不_レ異_二覺境_一、此三円融唯無礙之法界、雖_二平等絶_一相不_レ壞_二光明之覺_一。」また、華嚴經隨疏演義鈔の相当箇所は卷第二十九（大正36・二二二・a）である。

③⑨ 華嚴經卷第三（大正9・四〇七・c）四〇八・a）

「此光遍照一切佛刹、於一念中皆悉普照一切法界、於一切世界二雨一切佛諸大願雲顯現普賢菩薩……」