

華嚴における佛の光明について（上）

鍵 主 良 敬

—

人類がみずからの生存を自覚し始めて以来、改めて問題になったのは、単に生きていることに満足できず、生きていることの意味を問わねばならぬということであり、そこで明らかになったのは、人間の存在が持つていさままざまな課題であった。人間が単にある存在にすぎないならば、あることの上に生ずる種々雑多な問題を、その都度受け止めていけばそれでよい。しかしみずからの存在を意識せざるを得ない者にとっては、生きていることの上に何らかの問題が生ずるか否かに先立って、あること自身が問題であったといわねばならない。そこでは生きていることが生きる上での種々なる問題を生起するのであり、問題があるときには、それに先立って生きているこ

とがあるのである。したがって人間が生きているとは如何なる意味か、また何ゆえに生きていること自身が必然的に問題を持つのであるかは、人生を考える者にとって避け得べくもない重要な課題となるのである。洋の東西を問わず、人類が歴史の上にその記録をとどめ始めるや否や、人間が生きているということについて、何らかの思索を加えなければならなかったことの上には、以上のごとき人間が人間であるために果たさねばならない必然的課題があったのであるといえよう。

佛教が佛陀釈尊の出現という歴史的事実をふまえつつ、人類の精神史に長い足跡をとどめたことにも、単に佛陀が佛陀として問題になったのではなく、人間が真に人間の持つてくる課題を究極的に尋ねたとき、そこに佛陀があったというべきである。そこでは佛陀が問われているので

はなく、佛陀を問題にせざるを得ない人間が問題になっているのである。人間を人間という枠の中から見るのでなく、人間を越えた佛の立場から見直すことよって、改めて真に人間の問題が根底的に解決する道が示されたのが、佛敎の成り立つ所以であったということができよう。佛陀が明らかになったとは人間が明らかになったことであり、佛陀に照らされてはじめて人間は赤裸々にその眞実の相を現わしたのである。したがって「佛とは何か」との問いが、佛敎の教学上如何に重要な意味を持つものであるか、おのずから推察されることである。大乘佛敎といわれる豊かな精神的土壤を背景にしつつ、歴史的に実在した佛陀とは如何なる意味を持てるものであるかを、その存在の根源に帰って説明した種々なる經典群も、その点で常に佛とは何かを問い続けた人間精神のたゆまざる遍歴の足跡であったということができよう。

それらの大乘經典の中で特に華嚴經は、その正式の經名である「大方広佛華嚴經」が示すとおり、「佛とは何か」との問いに答えたものであるといわれる。旧訳六十卷、新訳八十卷の中に展開される壮大な精神の音楽的・絵画的様相は、単にそれが佛のみを説いたものであるとはいいきれない面を持ち、あらゆる人間精神の形態を、

常識といわれる特定の先入観を打破することによって、ほしいままに天がけさせたものであるともいえる。しかしその種々相をただ一点において押えたとすれば、それはやはり「佛」の一語に尽くされるというべきである。經がみずから

如来所説の一語中に

無辺の契經海を演出したまう^①

という場合、無限に展開して止まない佛説もただ一語を説くのみであると解さなければならぬ。すなわちあらゆる敎説の姿をとりつつ、根本的に現わさるべきものはただ一事であるということであり、如何に多様に展開しても根源なる一事を離れることはないことである。つまり佛はその長い説法敎化の間、ただ一語しか説かれなかったことになるのである。經の「一語中、演出無辺契經海」の語は、海のごとく広大で辺際のない佛説は、本来これが佛説であるという特定のドグマの規定を受けるものではないことを示すとともに、如何に佛説が際限なく発展しても、それは根源の一事を内含した上でのことであることを現わしているのであろう。したがって「無辺契經海」として何が佛説であるか不明なほどに変転する佛説も、それが佛説であるためには何でもよいの

ではなく、根源の一事が明らかでなければならぬ。そしてその一事こそ華嚴經があの歴大な分量を費して顯示しようとした「佛とは何か」との問いに対する解答であり、佛という形ではじめて根源的に明らかになる人間の人間たる所以であるということができるのである。

かくて如来は「佛」なる一語しか説かれなかつた。しかしその一語が果てしなく展開したのである。佛は佛なる一語によって充分に尽くされるものである。しかし一語にして完結せる佛なる語が、無辺の契経海たるべき内容を持つのである。一語で充分なるものこそ無限の意味を内含するというべきである。単に部分的なるものが集まって全体となるのではない。全体を包含し得るような部分こそ真の部分である。われわれの目から見て個々差別の現象界にすぎない部分の内に、全体を包んで止まない生命の躍動を見いだしてこそ、無限に展開する佛の生命を感得することができるのである。

華嚴經はその全体が「佛」を明らかにしたものであるが、その中で特に佛を闡明するのが盧舎那佛品卷第二である。全体としての佛が盧舎那佛として限定されるように見えるこの品も、単に部分的に極限されたのではなく、一見捕えどころのない全体を、盧舎那佛として限定

することに、かえって限定することのできない全体を現わしていると思なければならぬ。したがって盧舎那佛品は、「大方広佛」である佛が、華嚴によって莊嚴されたものであり、佛という特定の枠にはめることのできない佛に、あえて盧舎那佛という規定を与えることによって、その規定を越えるものであることを示すのである。それ故そこでは華嚴經に説かれる佛の内容が、ある意味で圧縮されて叙述されていると見ることもできるであろう。

しかもここに説かれる佛は光輝く佛である。光の莊嚴な様は經中の到る処に闡説されているが、特にこの品で明らかにされるのは、光を放つとともに光に包まれた光そのものの佛である。光に彩られることによって華嚴經は成立し、華嚴經全体が光を説く經典であるといつてもよいが、その光明がひときわ生彩を放つのが盧舎那佛品であるということもできる。その佛の光明とは如何なるものであるか。また、如何なる背景において成り立っているのであるか。それらの問題をこの小論では、特にその品名の性格上光の佛すなわち佛の光明が説かれる盧舎那佛品に留意して述べてみたいのである。そして佛の光明に対する諸種の經論の説中、最も体系的な論述を試み

ているのが、賢首大師法蔵の探玄記であるから、彼の論説を手がかりとし、またその背景となったと思われる大智度論等を参照して、かかる体系化を可能とした佛の光明の根源的意味を探ってみようとするのである。

二

賢首大師法蔵は探玄記卷第三の初めにおいて盧舎那佛品の品名を釈するにあたり、盧舎那佛は詳しくは毘盧舎那佛といわれ、光明遍照の意味であるとし、その光明を詳説して

光明に二種有り。一には智光、二には身光なり。

智光に亦、二義あり。一には法を照すもの、謂く眞俗を雙べ鑿むるなり。二には機を照すもの、謂く普く群品に応ずるなり。

身光にも亦、二種あり。一には是れ常光、謂く円明無礙なるものなり。二には放光、謂く光を以て警悟するものなり。^④

という。

この場合、光明を智光・身光の二種に分けるのは、大智度論卷第四十七の

光明に二種あり。一には色光、二には智慧光なり。^⑤

および、

明に二種あり。一には衆生を度するが故に身に光明を放つ。二には諸法の総相別相を分別するが故に智慧の光明なり。^⑥

の説によるものと思われる。

ここで問題になっているのは佛の光明である。われわれが通常光という場合には、知覚に感ぜられる日月等の光、もしくは光を発する特殊能力を持てる者の光をいうのであるが、そのような光に対して佛の光明が明確に區別されているのである。大智度論卷第七には

光明神力に下中上あり。呪術幻術の能く光明変化を作すは下なり。諸天龍神の光明神力を報得するは中なり。諸の三昧に入り、今世の功德心力を以て大光明を放ち、大神力を現ずるは上なり。^⑦

といわれ、また

諸の天人は能く光を放つと雖も有限有量なり。日月の照す所は唯四天下のみ。佛の放てる光明は三千大千世界に満ち、三千大千世界の中より出でて遍く下方に至る。

余人の光明は唯能く人をして歡喜せしむるのみ。佛の放てる光明は能く一切をして聞法得度せしむ。^⑧

といわれるごとくである。余の光は有限であり、特殊であるのに反して佛の光は無限であり普遍的である。これらの関係を整理して、瑜伽師地論卷第十一では左のようにいう。

光明に三種あり。一に暗を治する光明、二に法光明、三に依身の光明なり。暗を治する光明に復た三種あり、一は夜分に在り、謂はく星月等なり。二は昼分に在り、謂はく日光明なり。三に俱分に在り、謂はく火珠等なり。法光明とは謂はく、もし一あり、其の所受所思所触に随つて諸法を觀察し、或は復た随念佛等を修習す。依身の光明とは、謂はく諸の有情の自然の身光なり。^⑨

この瑜伽師地論の説は、われわれが日常生活上において感受できる光を治暗の光明として三種に分類したところに進歩の跡が見られる。しかし依身の光明を諸の有情の自然の身光であるとするところでは、その中に大智度論のいう幻術等の光や天人の光も含まれると考えられるから、いまだ未整理の部分が残されているといわねばならない。佛の光明は依身の光明を仮りに有限と無限とに差別したうちの無限なる依身の光明に属するわけである。いずれにしても佛の光明は、ある場合もあり、ない場合

もあつて特定の限定を離れることのできない他の光に対して常住不変にして無制限とされているのである。

ところでわれわれには日月の光の中にありつつなお暗闇であるといわざるを得ないものがある。現象としては明るいにもかかわらず、事実としては暗い闇の中に沈淪している場合である。そこでは一切が灰色と化し、あらゆるものが生氣を失つて、みずからの存在自身までもその存立を危うくする。その闇はただの闇ではなくすべてを規定する闇である。光明はその心の闇を晴らすものであるが、この場合の心の闇とは単なる心理的な暗さというのではなく、身心のすべてを規制するような深い意味での心の闇である。その暗黒を照らし出し、暗黒よつて起る一切の繫縛・無明を解決するものが佛の光明である。光に照らされることにより、現象的には暗いにもかかわらず事実としては光に包まれた生き方^⑩がはじめて可能になるのである。

佛の光明は肉眼で見ることにはできない。したがつてその有無は一見不明のようであり、その存在について明確な根拠があるようにも思われぬ。しかしそれは単にそのようなものがあるという推測、もしくは抽象的な論議の上でいわれるのではなく、最も具体的に實在の真相を

現わし出すはたらきについていうのである。つまり通常ものを對象的にしか見ることのできないわれわれに、見る主体の無限に深い虚妄性までも照らし出し明らかならしめるはたらきのことである。それは肉眼では見えないという点で光とはいえないが、それによってものの真相が克明に現出されるという点では光である。すなわち光なき光であり、真の光である。その意味で佛光は見るというより感ずるものというべきである。

しかるにその佛の光明は単一ではなく、身光と智光とに分けられた。先掲した智度論の説^⑤によって明らかなるに衆生を濟度するためのものが身光であり、諸法を分明ならしむるものが智光であるが、法藏は探玄記卷第四光明覺品の釈において兩者の差異を左のごとく記述する。

- 一には身光が事境を照して衆生をして覺見せしむるに、事に限礙無きなり。……
- 二には智光が理境を照して衆生をして覺見せしむるに、理に差別無きなり。^⑥……

すなわち智度論が衆生に対応するものを身光とし法に対応するものを智光とすに対して、法藏は身光も智光もともに衆生を覺見せしめる点で違いはなく、事境を照らすか、理境を照らすかによって差が生ずるとする。こ

れは慈恩大師類基が阿弥陀經通贊疏卷中に

光に二種あり。一には内光は即ち智、内に理を照す。二には外光は即ち身光、外を照すなり。此れ即ち身光なり。^⑦

というのと歸を一にしている。以上の対比から明らかのように智光は、佛智として仏自身の上に諸法の全体を余すところなく如実知見せしめ、一切を貫通する理としての法性を法性のままに知らしめて、内的に普遍的な道理を明らかならしめる自用的智慧のはたらきのことである。その智慧は如何にしても外化することのできない内面的はたらきであり、知るということさえもできないが、知ると表現されるに先立って本来的に知られているものである。それは知るといふ表現を拒否するとき知り方において知られる根源的智慧である。その智慧が仏の説法に觸発されて一瞬に聞く者の内面にはたらき、諸法の実相に肯かせる。そこではまさしくそうであると認めざるを得ないものがはたらき、自身の内に普遍的な道理として首肯せざるを得ないものが見い出される。それは佛の内面に自証として明らかになった真理が、全く同じく聞く者の内面にも明らかになり、法として共通したのである。智光は形で捉えられない普遍的な理の世界を、衆

生に動きそのものとして覚見せしめたものであるということができるところである。

それに対して身光は、形なきものが大悲の故に外的に形を取ったものであり、端的には言葉となつて現われた佛智の具体相である。身光のすべてが佛の言説であるといふことはできないが、少なくともその有力な部分が言説をおして感得されるものであることは疑いない。それはどこまでも衆生済度を目的として他受用的にはたらく具体的な智慧の相でもある。佛の存在自身が言葉以前にももの相を照出し、会衆に説法に先立つて説法の意味を肯かせる場合もある。しかし佛の教説がまさしく法の真相を指摘した場合、それが法の如実相を外から照らし出すはたらきとなり、見聞する者に佛が光を放つたように感じさせ、それを佛の身光と見せしめるのである。われわれは身光によつてものの紙背に徹する真相を知るのである。智慧として知る場合でも、ものを外的に知るのはずべて身光によるというべきである。それは自覚として如実知見が成り立つことであり、知るといふ言葉をおして知られたものである。佛は言説をおして衆生に眞実を覚見せしめながら、その言説には障礙がない。形という限定を持つようには見えながら、常にその限定を言

説自身が否定していることにおいて無限定である。その意味で佛の教説を身光の端的な表現と見ることのできるのである。つまり身光は実相として知られるように具体的にももの本性を現わし出し、外的に個々の事實を事実のままに見せしめるものである。外に見ることによつて初めて内を知ることができる。その知ることが成り立つためには、事象がその全体をあげてそれ自身を顕現する必要がある。すなわちものごも自身の真相をありのままに顯示するのは佛の身光によるのである。そこでは単に日月の光に照らされたのみでは何ら明らかにならない内面的事実がごとごとく解明され、肉眼では見ることのできない眞実相が、あらゆる障害を越えて照らし出される。そこに光の無限のはたらきがあるのである。

以上のごとき身光の個別性に対し一般的普遍性を与えるものが智光である。両者は同じく佛の光明であつて別のものではないが、その間にはおのずから厳密な区別が立てられているのである。

三

一様に佛光とされる佛の衆生へのはたらきかけにも以上のごとき智光・身光の差異のあることが明らかになつ

たが、その背景をふまえつつ改めて法蔵の見解を見ると、智光・身光のそれぞれを再び二義に分けて解釈するところに、諸種の説を組織統合した法蔵の独自性があるといえる。前掲、探玄記卷第三では、智光¹⁶は法を照らす面と機を照らす面の二義に分けられていた。そして第一の法を照らす面は、真俗の二諦を同時に明らかにするとところに特徴があるとされる。盧舎那佛品卷第二に

盧舎那佛の大智海は

光明普ねく照らして量り有ること無く

如実に真諦の法を觀察し

普ねく一切諸の法門を照らす¹⁷

といわれるように、盧舎那佛の大智は普ねく光明となつて無量の事々物々を照らし、実のごとく真諦の法を觀察して、一切の法門を照らし出すのである。この場合盧舎那佛の大智とは盧舎那佛が持てる種々なる徳性、すなわち大悲・大慈等の中の一つとも解されるから、大智はその全体的功徳の一部分を形成するものにすぎないと見ることが可能である。しかし華嚴経が常に強調し、盧舎那佛品においても

一一の微塵の中に 佛国海安住し 佛雲遍ねく護念す。

弥綸して 一切を覆い 一微塵の中に於いて 佛は自在力を現す¹⁸。

と述べるごとき一即一切・一切即一の立場からすれば、盧舎那佛の大智は単に部分的なものではなく、全徳性を内包せる形における大智であるといわねばならない。したがってここでは盧舎那佛には大智もあり、大悲もあり、その他諸々の徳性があるというのではなく、大智が盧舎那佛のすべてであり、大智によって盧舎那佛の全体を表現している¹⁹と見るべきである。いわゆる盧舎那佛即大智であつて盧舎那佛之大智ではない。盧舎那佛は大智のほかにないといふところでごそ、大智が真に盧舎那佛の大智となるのである。しかし盧舎那佛は大智のほかにないといつても、その関係が一即一切・一切即一である限り、単に両者は全く同一であるといふことではない。大智は盧舎那佛の大智として明らかにその部分的意味を持ち差別相にありつつ、同時にその全体を包むと見られるのである。

その大智が具体的なはたらきとなつたのが光明であり、光となつて如実に真諦の法を觀察し、一切諸法門を照らすといわれるのである。この場合の光明は、事実上盧舎那佛のはたらきのことであるから、覚者として永遠の真

理に目ざめたところに見いだされたものである。覺者は人間の分別によつては到底思いも及ばない不変の眞實に気づいた者のことであり、その眞實に触れることによつて一切がそれを離れてはあり得ない事實を認知したところで行われるものである。そこではものごも自身の持つてゐる真相を現わすのであり、一切の分別的見方を否定してものごの真相を語るのである。

如実に眞諦の法を觀察するといわれる意味は、何らかの先入観もなく、したがって何らかの特定の立場を取ることもなく、あるものがあるものごとくに見ることであり、そのように觀察されてこそ、法は法の眞諦を顯示するというべきである。實の如くに法を見ることができるか否か。すなわち一切の立場を否定したところで法を觀察するのでなければ眞諦を見ることにはならない。法の眞諦が見られなければ、法を觀察したことにはならない。法の觀察なしにあるあり方を流転とも輪廻とも無明ともいふのであるから、そこでは見たつもりで實は何ものも見ないあり方、すなわち生きたつもりで何ら生きたことにならぬ生きた方を現出するにすぎないのである。人生を眞に生きたと思つていたものが、實は全く無意味な生でしかなかつたといふことほど驚くべきことはない。持つて

る力のすべてををかけてなした事業が何の意味もないものであつたと知らされるほどの悲劇はあるまい。眞諦の法の觀察が成り立たないとは、以上のごとく存在の存在性を失わしめることであり、人生を空過せしめることである。悲劇的であることが、悲劇的であるとも気づかれない形であることであり、驚くべき陥穽が陥穽とも見えな相でわれわれを落としめるのであるから、その意味は重大である。眞諦の法が最も根源的な意味を持つといわれる所以である。

その眞諦を眞諦の法として觀察せしめるのが光明である。人間がみずからの分別に立つ限り、如実ということはある得ない。その流転せるものの無限に深い分別の迷いを根底より打破して、人法の二執を徹底的に照らし出すところに、底知れぬ闇よりもなお深い光の眞實相があるのである。しかも光がはたらくとは光が直接われわれの目に触れるというのではない。光が光であるのは量りなく照らすところであり、一切諸の法門を照出するところにある。その生命がある。一切諸の法門とは色心のすべて、迷悟のすべてを含むはずであるから、いかに微妙にして些少な動きであろうと、およそあるとされるもの、それは無とされるごときあるものでさえも掛け値なしに照ら

し出すことでなければならぬ。したがって光があるとは、ものがその全体をあげてものの本性を顕現することであり、一切の法が、凡夫の目からは見るに耐えない相までも含めて、その真相をありのままに語るといってもよいであろう。

かくて光はその本性によってはじめてものの真相を知らしめ、知る主体であるわれわれ自身の底知れぬ闇さえも知らしめることができるのである。光に照らされることとが、そのまま知ることである。真相を真相のままに知らしめるという光であるが故に、光は同時に智であると言われるのである。単に明るいというばかりでなく、日の光の中にあつてなおかつ暗黒であるような無明の闇を残るくまなく照らし出し、その真相を知らしめるのであるから大智海といわれるのである。

しかも経が真諦の法を説いたことの裏面には、俗諦の法も含まれているということが重要である。それは光明が一切の法門を照らすということで推察されることではあるが、そこでは法を照らすことよって示される佛智の重点が、表面に現われている真諦にのみ置かれているのではなく、同時に俗諦の法をも明らかにしていることに留意されねばならない。真諦といっても俗諦を離れて

なく、俗諦といっても真諦を離れてはあり得ないのであるから、真諦を明らかにすることよってかえって俗諦が闡明され、俗諦を明らかにすることよって逆に真諦が照明されるのである。真俗の二諦はそれぞれにそのはたらく場所は異なりつつ、内面的に共通するところを持つ故に智光によつて同時に平等に照らされ、そのはたつきを全うするといえるのである。法蔵が「真俗雙鑒」という所以である。(未完)

註① 華嚴經卷第二盧舍那佛品(大正9・四〇五・c)

なお、卷第二淨眼品(大正9・四〇四・b)には、「佛以二言一説一切地一切法相皆悉窮尽」とあつて、同一内容を少しく観点を変えて述べている。

② たとえば華嚴經卷第二盧舍那佛品(大正9・四〇五・b)には

「爾時世尊、知諸菩薩心之所念、即於二面門及一一齒間、各放一佛世界塵數光明、所謂宝幢照光明、法界妙音莊嚴光明、生樂垂雲光明、佛十種力嚴淨道場光明、一切宝焰雲光明、清淨無礙充滿法界光明、能成一切世界光明、淨宝金剛日幢光明、往詣菩薩大衆光明、演出諸佛語輪光明、如是等一一光明、各有二佛世界塵數光明、以爲眷屬、一一光明、照十佛土微塵等刹、彼菩薩見此光已、得親觀蓮華藏莊嚴世界海、佛神力故、於光明中而説偈言

無量劫海修功德 供養十方一切佛

教化無辺衆生海 盧舍那佛成正覺

といわれる。光の中より光が顕現し、その光に包まれてすべてが成りたつ様が巧みに述べられている。

⑧ 佛の光明は華嚴経ばかりでなく諸種の經典に累説されている。無量寿経卷上の光明無量の願、触光柔軟の願（大正12・二六八・a・c）阿弥陀佛の十二光の後の「其有衆生遇斯光者、三垢消滅身意柔軟、歡喜踊躍善心生焉、若在塗塗苦之処、見此光明、皆得休息、無復苦惱」（大正12・二七〇・b）等や觀無量寿経の第九真身觀（大正12・三四三・b）の説等は著名なものである。その他光明については望月辞典（P、一〇八七）佛光大辞彙（P、一二二九）に詳しいが、とりわけ大宝積経卷第三十出現光明会（大正11・一六三・a）は、光明を主題とした經典として興味深いものがある。たとえば「如是出現光者、有八十種善根資糧、云何八十、……此八十法入於五法、云何為五、所謂知生死、知涅槃、知煩惱尽、知増上、知福果、……」（大正11・一七一・a）等。今はそれらを参考にしながら華嚴経に焦点をあてて考察を進めようとするのである。

④ 探玄記卷第三（大正35・一四六・c）

⑤ 大智度論卷第四十七（大正25・三九九・b）

⑥ 同（大正25・三九九・c）

⑦ 大智度論卷第七（大正25・一一二・a）

⑧ 同（大正25・一一三・a）

⑨ 瑜伽師地論卷第十一（大正30・三三〇・a）

⑩ 華嚴経卷第二十五地品（大正9・五五八・c）の有名な「三界虚妄、但是心作、十二緣分、是皆依心」の心は單なる心理的な描写によって捕えられたものでないことは明

らかである。

探玄記卷第八（大正35・二六九・a）には「佛慧照心」の語があるが、第六現前地に説かれる心を對象的に見たものであると思われる。

⑪ 探玄記卷第七（大正35・二四二・a）「本智證、理破、無明等、名為明智、如大乘光明三昧、地論釈、光明者對治無明故」

⑫ 探玄記卷第四十七（大正35・四〇〇・c）には

「善明三昧者、得是三昧於一切法、見光明相、無黑闇相、如昼所見、夜亦如是、如見前見、後亦爾、如見上見、下亦爾、心中無礙、修是三昧、故得天眼通、普見光明、了了無礙、善修是神通、故得成慧眼、普照諸法、所見無礙。」とあるが、光明を見る者には黒闇がないために夜も昼のごとくであり、前を見るごとく後を見ることができると、慧眼を成ずることによって開かれた心の無礙なる相が克明に述べられている。

⑬ 註⑥参照、

なお大智度論卷第七、（大正25・一一三・a）には

「問曰、佛何以故先放身光。答曰、……有人見佛無量身放、大光明、心信清淨恭敬故、知非常人、復次佛欲現智慧、光明神相故、先出身光、衆生知佛身光既現、智慧光明亦應當出、復次一切衆生常著欲樂、五欲中第一者色、見此妙光、心必愛著、捨本所樂、令其心漸離欲、然後為說智慧。」とあって、身光と智光が区別して放たれる理由が述べられている。

⑭ 探玄記卷第四（大正35・一七二・a）

この点に関して澄観は大方広佛華嚴経疏卷第十三（大正

35・五九五・a)に「如来放身光_レ照_二事法界_一、令_二菩薩覺知見_二事無礙_一、文殊演_二智光_一、雙照_二事理_一、令_二眾覺悟法之性相_一と云うが、智光は事理を雙べ照らすとする点で法藏と見解を異にしている。なお大疏鈔では卷第二十九(大正36・二二二・a)がこの簡処に相当する。

⑬ 阿弥陀經通贊疏卷中(大正37・三四二・a)

⑭ 註④参照、

華嚴經卷第四盧舍那佛品(大正9・四一七・a)では有名な普莊嚴童子の物語が説かれるが、童子がそこで得る十種三昧の最後は「智光三昧」といわれ、その偈頌では

觀_二察佛光明_一 如_レ雲難_二思議_一 一切處悉見

如_レ對_二現目前_一 毛孔放_二光明_一 如_レ雲不_レ可_レ尽

隨_二諸衆生音_一 讚_二佛無量德_一 衆生遇_二佛光_一

離_レ苦永寂滅 悉安隱快樂 歡喜遍充滿

と述べて、佛光に遇った衆生の功德を端的に語っている。

またその次下の如来が童子を讚嘆する偈の中には「能發_二智慧光_一、滿_二一切法界_一」(大正9・四一七・c)の語がある。

その他の例では大宝積經卷第十賢護長者會(隋闍那崛多訳)、(大正11・六一七・b)がある。

「佛言、如来法聚常住非断、一切智者知而不為、我經_二無量勤苦_一、積_二集智光_一、今說_二此經_一、此正法日、為_二諸衆生_一作_二大明照_一、德普流_二一切智海_一」。

同經の異訳大乘顯識經卷下(「唐地婆訶羅訳」(大正12・一八六・a)にもこの部分と全同の經文が見られる。

なお、華嚴經大疏鈔卷第二十七(大正36・二〇七・a)には

「智即是体者、智体如_レ日用如_レ日光_一、日体雖_レ一能放_二千光_一、智体不_レ殊能照_二万境_一、又日光無_レ二所照物殊_一、智光無_レ差

隨_レ境分_レ照」とある。

⑮ 華嚴經卷第二盧舍那佛品(大正9・四〇五・c)

⑯ 同卷第三盧舍那佛品(大正9・四一〇・b)

なお、卷第八、十住品(大正9・四四八・b)には「若一即多多即一 義味寂滅悉平等 遠離一異顛倒相」是名_二菩薩不退住_一とあり、

卷第二十八、十忍品(大正9・五八〇・c)には「此菩薩深入_二諸法皆悉如_レ幻_一、觀_二緣起法_一、於_二一法中_一解_二衆多法_一、衆多法中、解_二了一法_一」とある。

⑰ 淨土論註卷下(大正40・八三五・b)には

「如彼如来光明智相者、佛光明是智慧相也、此光明照_二十方世界_一、無_レ有_二障礙_一、能除_二十方衆生無明黑闇_一、非_レ如_二日月珠光_一但破_二空穴中闇_一也」とあるが、大宝積經卷第五十菩薩藏會、般若波羅蜜多品(文奘訳)(大正11・二九六・c)にも

「当_レ知是菩薩摩訶薩、於_二一切法_一獲_二得光明_一、能破_二一切無明黑闇及諸翳膜_一、舍利子、如_レ是光明即為_二智慧_一、何以故、善不善法皆能明了如_レ実知故。」という。

なお、菩薩藏會の異訳である大乘菩薩藏正法經卷第三十三、勝慧波羅蜜多品(法護等訳)(大正11・八六九・c)の

相當部分に

「菩薩摩訶薩、行_二勝慧波羅蜜多行_一時、於_二此菩薩藏正法殊勝義利_一、聞已乃至広為_レ人説、而能獲_二得勝慧光明_一、於_二諸法中_一、無明黑闇言瞶翳障、悉能除滅、於_二勝慧光_一、速獲成就、善不善法如_レ実了知」となっている。

また、大般涅槃經卷第六(大正12・六四二・c)には

「質直者名曰_二光明_一、光明者名不_レ羸劣、不羸劣者名曰_二如来_一、又光明者名為_二智慧_一、質直者名為_二常住_一」とある。