

# 元照の菩薩戒体思想<sup>(1)</sup>

山 本 元 隆

## 一 はじめに

中国仏教における戒律研究は『四分律』と並んで大乘菩薩戒への研究も隋唐期から広くおこなわれてきた。特に『梵網経』に対する注釈書は智顛（五三八―五九七）の『菩薩戒義疏』をはじめ、法蔵（六三七―七一四）『梵網経菩薩戒本疏』や太賢（生没年不詳）『梵網経古迹記』など多く著され、後の大乘菩薩戒重視の風潮を形成していった。宋代の天台教学においては智顛『菩薩戒義疏』を注釈した与咸（？―一六三）の『梵網菩薩戒経疏註』だけでなく、可観（一〇九二―一一八二）『山家義苑』巻二「受戒普説」や法照（一一八五―一二七三）『法華経三大部説教記』などでも、その菩薩戒体への考究が盛んにおこなわれた。

南山律宗においては、唐の道宣（五九六―六六七）が大乘唯識の種子を所宗の戒体とし、『四分律』の戒行に三聚淨戒を取り込み、南山律宗の大乗化がはかられたのは周知のとおりである。北宋代に至っては、元照（一〇四八―一一一六）により種子戒体に法華開顕の円意が取り込まれ、それにより南山の種子戒体と大乘の菩薩戒体の関連を議論せざるを得なくなつたのは想像に難くない。

元照の菩薩戒に関する見解は、主として『芝苑遺編』巻中「授大乘菩薩戒儀」（以下「菩薩戒儀」と略称）に見られる。「菩薩戒儀」は『梵網經』を用いた受戒行儀の次第を略説した「規範書」であるが、その内容を大別すれば、前半部の菩薩戒略説と後半部の受戒行儀に二分される。「菩薩戒儀」はこれまでの研究でも取り上げられるものの、考究の対象となるのは、受戒行儀の変遷が窺い知れる「菩薩戒儀」の後半部である。したがって、元照の菩薩戒体思想が示された前半部分についてはほとんど触れられず、元照が大乘の菩薩戒体を如何に理解していたのか、その思想的な問題はほとんど明らかにされていない。<sup>(2)</sup> 南山律宗における種子戒体と菩薩戒体の問題は、南宋の守一（一一二〇—一一四二）と妙蓮（一一八二—一二六二）により議論される所謂「増受」「不増受」の問題へと発展していく。この問題を解決するにはその議論の中心となる元照の菩薩戒体思想を説明することがどうしても必要となる。

筆者はこれまで北宋代南山律宗に関連する諸問題について、元照を中心にその解明に取り組んできた。<sup>(3)</sup> 本稿では南宋の「増受」「不増受」の問題は取り上げないが、その前段階として元照の著作に示された菩薩戒体への記述を中心に検討し、その特徴を明らかにすることを当面の課題とする。また、宋代天台教学の菩薩戒体思想との比較を通して、元照の菩薩戒体思想の位置づけについても探ってゆきたい。

## 二 元照「授大乘菩薩戒儀」に見られる菩薩戒体

元照は道宣の三大部（『行事鈔』『羯磨疏』『戒本疏』）を注釈した『資持記』『濟緣記』『行宗記』をはじめ多くの戒律に関する著作を残しているが、その中で菩薩の戒体を専門に論じたのは『芝苑遺編』所収「授大乘菩薩戒儀」である。内容としては、菩薩戒に対して「戒法」<sup>(4)</sup>「戒体」<sup>(5)</sup>「戒行」<sup>(5)</sup>「戒相」<sup>(6)</sup>の四方面から解説がなされ、その見解を

体系的に窺い知ることができる。

本節では戒体の基本的内容を確認する前に、まずは元照の菩薩戒に対する認識と位置づけについて、冒頭の文章をまずは引いておきたい（傍線、傍点は筆者により、原文引用後に筆者の訳文を付する）。

〔一〕元照『芝苑遺編』巻中「授大乘菩薩戒儀」（『新纂統蔵』第五九卷六三一頁上）

大覺世尊一代時教、大小両乗戒有五種。一者五戒、二者八戒、三者十戒、四者具戒、五者菩薩戒。前二即被在家士女、次二即撰出家五衆。上之四戒、隨心広狭、通大小乗、皆為方便。五菩薩戒、純一大乗成仏之法。

大覺世尊、一代の時教、大小両乗の戒に五種有り。一に五戒、二に八戒、三に十戒、四に具戒、五に菩薩戒なり。前の二つは即ち在家の士女を被い、次の二つは即ち出家の五衆を撰む。上の四戒は心の広狭に隨い、大小乗に通じるも、皆な方便と為す。五の菩薩戒は純一大乗の成仏の法なり。

元照によれば、五戒、八斎戒、十戒、具足戒など各種不同の戒法は、衆生の機根に相應させて説かれた「方便」であり、菩薩戒こそ「純一大乗の成仏の法」であるという（『濟縁記』では「一乗円極妙戒」とも称す）。つまり、如来所製の戒律の根本は菩薩戒にあり、すべては菩薩戒に帰一されるというのが、元照の戒律に対する基本的な考えである。それは、具象的な行為の<sup>(8)</sup>一々を制するより、むしろ妄業の根源たる「心」を制することに重きを置いた種子戒体にも通じる。ただ、『四分律』を所宗としながらも、それを一方便と捉えていたのは、具足戒の上に菩薩戒を重受する当時の戒律観によるものと考えられる。

さて、元照の戒体思想を窺い知る上で、重要なのは、「能受の心」「所縁の境」「所発の業」の三つに分けて説明さ

れた「戒体」の項である。以下に順を追って概観してゆきたい。

〔2〕元照『芝苑遺編』巻中「授大乘菩薩戒儀」（『新纂統蔵』第五九卷六三一頁下）

初能受心者、即大菩提心。慈悲誓願、所謂断悪・修善・度生三誓。撰一切願、無不具足。如普賢十大願・勝鬘十大受・葉師十二願・弥陀四十八願、皆即本時戒体矣。「行願經」云、「諸仏如来以大悲心為体故」。『觀經』云、「仏心者、大慈悲是」。若無誓願、即不發戒。則無体也。

初めに能受の心とは、即ち大菩提心なり。慈悲の誓願とは、所謂ゆる断悪・修善・度生の三誓なり。一切の願を撰めて具足せざること無し。普賢の十大願・勝鬘の十大受・葉師の十二願・弥陀の四十八願の如きは、皆な即ち本時の戒体なり。「行願經」〔「華嚴經」普賢行願品〕に云く、「諸仏如来、大悲心を以つて体と為すが故なり」。『觀經〕〔「觀無量壽經」〕に云く、「仏心とは大慈悲、是れなり」。若し誓願せざれば、即ち戒を發せず、則ち無体なり。

この一段では「能受の心」、すなわち、得戒の本基となる菩提心が論じられる。具体的には「断悪・修善・度生」からなる三誓であり、それはただちに「戒行」としての三聚淨戒に連なるのだが、これはことに菩薩戒体に限ったことではない。というのは、元照はすでに『濟縁記』のなかで、『四分律』の受戒に際し、さきの三誓のほか「四弘誓願」「四無量心」「四撰事」、さらには阿弥陀淨土への往生も期して受戒せよとし、それにより「三戒（撰律義・撰善法・撰衆生）」「三行（離染行・方便行・慈悲行）」「三解脱（無作解脱・空解脱・無相解脱）」「三仏（法身・報身・応身）」「三徳（断徳・智徳・恩徳）」の諸事が円成すると説く。それゆえ、ここにいう菩薩戒と『四分律』の受戒時における双方の誓願には差異は認められない。それは、元照が『四分律』を受戒して得られる種子戒体に大

乘的要素を過分に取り入れた結果であろう。

次に「所縁の境」については、以下のようにある。

〔3〕元照『芝苑遺編』巻中「授大乘菩薩戒儀」（『新纂統載』第五九卷六三一頁下）

二所縁境、即法界衆生依正等法。戒依境制、体從境發。境既無量、体亦無辺。「行願經」云、「因於衆生、得成阿耨菩提」。是故菩提屬於衆生。若無衆生、一切菩薩終不能成無上正覺。「淨行品」云、「若諸菩薩善用其心、即獲一切勝妙功德」。經中自問「云何用心」、乃列一百四十一種「當願衆生」、即知一切衆生是諸菩薩因行果德所出生處。若非生境、戒則不發。何有体邪？

二に所縁の境とは、即ち法界衆生の依正等の法なり。戒は境に依り制し、体は境に従り發す。境は既に無量なれば、体も亦た無辺なり。「行願經」〔「華嚴經」「普賢行願品」〕に云く、「衆生に因つて阿耨菩提を得成す。是の故に菩提は衆生に屬す。若し衆生無ければ、一切の菩薩、終には無上正覺を成ずること能わす。「淨行品」〔「華嚴經」「淨行品」〕に云く、「若し諸菩薩、善く其の心を用うれば、即ち一切の勝妙功德を獲る」。經中に自ら云何んが心を用いんと問うに、乃ち一百四十一種の「當願衆生」を列するは、即ち一切衆生は是れ諸菩薩の因行果德の所出生の處なるを知る。若し境より生ずるに非ざれば、戒は則ち發せず。何ぞ体有るをや？

この一段では「所縁の境」として「發戒の處」となる「衆生」が主題となる。菩提心の發起から戒体の生起、さらには菩提の成就に至るまで、衆生なくしてすべて成し得ないとするが、そもそも元照のいう「衆生」とは、一体いかなる存在なのか。この一段には特に述べられていないが、それはおそらく『芝苑遺編』にいう「一切衆生は本より常住真精の妙性を具う」存在であろう<sup>(10)</sup>。その妙性を具足する衆生の体を離れて戒体は生起し得ないし、戒体生

起に必要な菩提心も衆生なくして発せられない。つまり、「能発の心」たる菩提心と、「所縁の境」たる衆生、そして「所発の業」たる菩薩の戒体は、互いに不即不離の關係にあると見て取れよう。

さて、清浄たる衆生（所縁の境）が菩提心（能発の心）を起し菩薩戒を受けて得られる戒体については、続く一段「所発の業」に以下のように述べられている。

〔4〕元照『芝苑遺編』卷中「授大乘菩薩戒儀」（『新纂統感』第五九卷六三一頁下）

三所發業、由菩提心、緣衆生境、起大誓願、剋志要期、攬法歸心、心与法合、發生無作、成善功德、為仏種子。由種薰心、有大力用、能起後習、直至成仏、究竟果滿。百福莊嚴、威神妙用、由茲為始。經云、「知法常無性。仏種從緣起」。論云、「三十二相、無差別因」。皆由持戒而得、即斯謂也。故南山云、「以此要期之心、与彼妙法相應、於彼法上、有緣起之義、領納有心、名為戒体」是也。

三に所発の業とは、菩提心に由つて、衆生の境を縁とし、大誓願を起し、要期を剋志し、法を攬りて心に歸し、心は法と合し、無作を發生し、善功德を成じ、仏種子と為す。種に由つて心を薰するに、大力用あり、能く後習を起し、直に成仏に至る。究竟の果滿、百福の莊嚴、威神の妙用、茲に由るを始と為す。經「法華經」に云く、「法は常に無性に於て、仏種は縁より起るを知るしむ」。論「菩薩持地經」に云く、「三十二相、無差別の因は、皆な持戒に由つて得る」。即ち斯の謂うなり。故に南山の「此の要期の心を以つて、彼の妙法と相應し、彼の法上に於いて、縁起の義有りて、領納して心に有るを名づけて戒体と為す」と云うは、是れなり。

元照によれば、菩薩の戒体は、菩提心が衆生を縁として、要期の誓願と菩薩の戒法が相應して、無作の戒体を發して「仏種子」となるという。『羯磨疏』で「善種子を成ず」となる部分が「菩薩戒儀」では「仏種子と為す」と

なる以外は、引用された『羯磨疏』の教説に基づいており、この菩薩戒体の生起および後の作用は種子戒体のそれとほぼ合致する。この点から見るに、南山の種子戒体と菩薩の戒体には明確な区別はなく、敢えて挙げるならその戒体を「善種子」と称すか、あるいは「仏種子」と称すかの違いしか認められない。

以上、「菩薩戒儀」の菩薩戒体に関する記述を概観してきたが、その内容を『濟縁記』をはじめとする種子戒体の解説と比べてみるに、表現の面で多少の相違は見られるものの、内容的には際立った相違は認められなかった。結局のところ、菩薩戒により得られる戒体と、『四分律』により得られるそれは、完全に同一なのであろうか。この点については、次節で改めて検討することにした。

### 三 南山の種子戒体と菩薩戒体の同異について

元照の著作には先の「菩薩戒儀」のほかに、南山所説の種子戒体と菩薩戒体に関する議論がしばしば見られる。本節では元照の菩薩戒体に関する理解をさらに探るために、それらの議論を以下に引用しながら考察を加えることにしたい。

まずは南山の種子戒体と菩薩戒体に関する以下の問答を引用しておきたい。

〔5〕元照『芝苑遺編』卷上「戒体章」（『新纂統蔵』第五九卷六二二頁中）

問、此与菩薩戒体、為同為異？

答、体同縁異。言「縁異」者、大則三帰、四弘、請師、問遮、三番羯磨、諸余法式、与今小宗両途迥別。言「体同」者、以縁為旁助、心是正因。縁疎因親。体従因発。前既心発上品。故知今体即大乘。故涅槃中、白四所受持、

「息世譏嫌、与性重無別」、即同此意。

問う、此れ「南山種子戒体」は菩薩戒体と為た異なるや為た異なるや？

答う、体は同ぜるも縁は異なる。「縁異」と言うは、大は則ち三帰、四弘、請師、問遮、三番羯磨の諸余の法式は、今の小宗と両途迥別なり。「体同」と言うは、縁を以て旁助と為すも、心は是れ正因なり。縁は疎なるも因は親し。体は因より発す。前に既に心は上品を發す。故に知るべし、今の体は即ち大乘なり。故に『涅槃』中、白四の受持する所の「息世譏嫌は性重と別すること無し」とは、即ち此の意と同じなり。

『四分律』の受戒により得られる種子戒体と、菩薩戒体の同異を問われ、元照は、(戒) 体は同一であるが、(受戒の) 縁は異なると答えた。<sup>1)</sup> つまり、戒体生起の機縁となる受戒作法は大小乗で異なるが、受戒作法はあくまでも戒体生起を補助するものであり、その生起の起因となる菩提心には双方に区別はないのである。それゆえ、記述〔2〕や『濟緣記』などで重ねて説かれる三誓(断悪・修善・度衆生)を期し、菩提心を發して受戒すれば、たとえ『四分律』を受戒したとしても、得られる戒体は大乘のそれとなり得るのだ。

ただ、注意しなければならないのは、「菩薩戒体」といつても、それが一体いかなる戒体であるのかが問題となる。たとえば、天台の菩薩戒体にしても、『摩訶止観』や『次第禪門』『法華玄義』では心法戒体説が、『菩薩戒義疏』では「性無作仮色」の色法戒体説が示される。<sup>2)</sup> つまり、記述〔5〕の「菩薩戒体」がいずれの戒体を指して「体同」としたかは、さらに検討を要す。

ここで取り上げたいのは、「仏性」を菩薩戒体と見做すことへの元照の言及、さきの記述〔4〕に続く以下の一段である。



〔6〕元照『芝苑遺編』卷中「授大乘菩薩戒儀」（『新纂統載』第五九卷六三一頁下）

或云、衆生本有仏性、即菩薩戒体。今謂不然。本有之性、蠕動翾飛、一切皆具。菩薩戒体、受者方有、不受則無。此則因縁構造、修起之法。性雖本有、非修不発。如摩尼珠、具足衆宝。不仮縁求、終不出現。

或ひと云く、「衆生に本より仏性有り、即ち菩薩戒体なり」。今、謂らく、然らず。本有の性は、蠕動翾飛にして、一切に皆な具す。菩薩の戒体は、受者、方めて有るも、受けざれば則ち無し。此れ則ち因縁の構造、修起の法なり。性は本有なりと雖も修すること非ざれば発せず。摩尼珠に衆宝を具足するが如し。縁を仮りて求めざれば、終に出現せず。

「仏性」を菩薩の戒体とすることへの言及は、二つの内容からなっていると思われる。一つは、仏性の働きがそのまま菩薩戒体とすることへの批判であり、もう一つは受戒と戒体との関連性である。前者について、「仏性」とは「本有の性」なる、衆生が本来的に具足する本性を指すが、元照によれば、それがそのまま菩薩戒体とはなり得ないとする。もちろん、戒体は衆生本来のはたらきの上に生起するものである。しかし、元照の菩薩戒に対する基本的な見解は、善種子あるいは仏種子と称される戒の「体」は、「本有の性」たる「仏性」とは明確に区別されるのである。

それゆえ、第二に戒体生起における受戒の必要性が論じられる。仏性そのまま戒体となるのなら、受戒の必要性などなくなる。しかし、戒体は、仏性を具足する衆生が、受戒という作法を通して、はじめて生起する。それゆえ、仏性を戒体と捉え、受戒やその後の戒行を怠っては、戒体を生起せしめる仏性自体も現れ出ないのである。

すでに仏性を菩薩戒体と見做すことを明確に斥けた元照であるが、この記述〔6〕を受けて論じられるのが、『菩薩戒義疏』所説の色法戒体説、すなわち「性無作仮色」に関する記述である。

〔7〕元照『芝苑遺編』卷中「授大乘菩薩戒儀」（『新纂統藏』第五九卷六三二頁上）

天台疏云、「不起而已。起則性無作仮色」。南山云、「薰本藏識、成善種子、此為戒体」。①天台「性」之一字即能起因、「無作仮色」即所發体。南山藏識即所依处、善種子即能依体。②能起所依是本有之性、所發能依即今受之体。若此出体、文拠極明。能所歴然、体性不濫。則受納無疑、修持有託。此謂戒体也。

天台疏に云く、「起きざれば而して已む。起れば則ち性なる無作の仮色なり」。南山、云く、「本藏識を薰じて、善種子を成す。此れ戒体と為す」。①天台の「性」の一字は即ち能起の因、「無作仮色」は即ち所發の体なり。南山の藏識は即ち所依の処、善種子は即ち能依の体なり。②能起と所依は是れ本有の性、所發と能依は即ち今受の体なり。此の若く体を出だすに、文拠、極めて明らかなり。能と所は歴然にし、体と性は濫れざれば、則ち受納に疑うこと無く、修持に託すること有り。此れを戒体と謂うなり。

この一段では、天台の「性無作仮色」と南山の種子戒体の融合が試みられる。元照は、はじめに天台の「性無作仮色」を「性」と「無作仮色」とに二分し、「性」を戒体が生起する「能發の因」、「無作仮色」を「性」より發せられた「所發の体」と解し、次に南山の種子戒体については「藏識」を「所依の処」、「種子」を「能依の体」と解する（傍線①）。その上で、「能起」の「性」と「所依」の「藏識」は「本有の性」（記述〔6〕）では「仏性」を「本有の性」とする）に、一方、「所發」の「無作仮色」と「能依」の「種子」は「今受の体」すなわち「戒体」に当たるとした（傍線②）。このような解釈はこの「菩薩戒儀」だけに見られるものでなく、たとえば、『済縁記』では、種子と藏識の関係を波と海のそれに譬え、その論証として「性無作仮色」の語を挙げ、戒体（種子、無作仮色）の所依としての「藏識」が「性」と同義としている。<sup>13</sup>

上記の南山（藏識―種子）と天台（性―無作仮色）の関係を理解する上で、次の『芝苑遺編』「戒体章」の記述

が重要な手がかりを与えていると思う。種子戒体と菩薩戒体の同異を問われ「体同縁異」と答えた記述〔5〕に続く一段である。

〔8〕元照『芝苑遺編』卷上「戒体章」（『新纂統載』第五九卷六二二頁中）

若爾、經論所說菩薩戒心性為體。此則善種。何言体同？

答、彼經論中自分二體。一当体體、即是戒體。与今善種不殊。二所依體、如上所引、心性是也。然則心性但是戒體所依、実非戒體。故今不立也。

若し爾らば、經論所說の菩薩戒は心性を体と為す。此れ則ち善種と何ぞ体同と言う？

答う、彼の經論中、自ら二體を分つ。一は当体なり。体は即ち是れ戒體なり。今の善種と殊ならず。二は所依の体なり。上の所引の如し、心性が是れなり。然らば則ち心性は但だ是れ戒體の所依なるのみにして、實に戒體に非ず。故に今は立てざるなり。

記述〔5〕の「菩薩戒體」がここにいう「心性戒體」を意味していたことが分かるが、その論拠となる「彼の經論」が具体的に何を指すのかは不明である。ただ、從義の『法華經三大部補注』の記述によれば、心性戒體が『次第禪門』『摩訶止觀』所說の心法戒體であると分かる。<sup>(4)</sup> その心性戒體と種子戒體の同異について、元照は、戒體を「当体の體」と「所依の體」の二つに分ち、前者を種子、後者を心性と解した。これまでの検討をまとめれば、「仏性」（記述〔6〕）「本有の性」（記述〔7〕）は「心性」と同じ「所依の體」であり、「種子」「無作仮色」（記述〔7〕）が「当体の體」となる。それゆえ、「仏性」をそのまま戒體と見做す見解が記述〔6〕で斥けられたように、ここでも「所依の體」と位置づけられた「心性」を戒の当体と見做すことは完全に否定されたのである（傍線部参照）。

以上、「仏性」「心性」および「性無作仮色」と、南山の種子戒体の関連を見てきた。元照によれば、衆生本有の性である「仏性」「心性」「性（無作仮色）」と、受戒してはじめて生起する「善種子」「仏種子」「（性）無作仮色」とは明確に区別され、前者は戒体の「所依」、後者は戒体の「当体」と位置づけられていた。それにより、「仏性」「心性」といった「本有の性」を安易に菩薩の戒体と見做す見解を斥け、戒体と受戒の関連を改めて強調したところに、元照の菩薩戒体思想の特徴があると認められよう。

#### 四 宋代天台教学における菩薩戒体の諸相

智顛の戒体思想については、『摩訶止観』や『次第禪門』『法華玄義』に説く心法戒体説と、『菩薩戒義疏』に説く色法戒体説の二種が挙げられる。この一見異なる二種の戒体説を宋代の天台諸師は如何に解釈したのであろうか。たとえば、与咸は『天台菩薩戒義疏註』の中で「『止観』『輔行』は心を以つて体と為し、『瓔珞』に心無尽なるが故に戒も亦た無尽なりと云うを引く。今疏は乃ち無作の仮色と云う。心に於いて、色に於いて、何者をかのと為さん？」<sup>(15)</sup>というように、菩薩の戒体を心法とするか色法とするか、その解釈に苦心したことが知られる。

既述したように、元照は『菩薩戒義疏』の色法戒体説について「性」を「所依の体」、「無作仮色」を「当体の体」と位置づけ、南山の種子戒体説との融合を説いた。このような解釈は宋代天台教学の注釈と比べた場合、それぞれに如何なる同異があるのだろうか。本節では与咸『天台菩薩戒義疏註』における「性無作仮色」への注釈を中心として、宋代天台教学における菩薩戒体思想の特徴を確認し、同時に元照の理解との比較を通して、宋代仏教における元照の位置づけを探ることにしたい。

与咸は戒体を論じるに当たり、戒体を「当体」と「所依」の二種に分け、さらに戒の「当体」を「心法」と「色

「法」の二つに分けて解説するが、戒体を「当体」と「所依」に分ける点は元照と同様である。しかし、色法と心法に通じるとする戒体の「当体」については、次の記述を参照しながら確認することにした。

〔9〕与咸『梵網菩薩戒經疏註』卷一（『新纂統載』第三八卷六一頁上）

若從納義、戒為能納、心為所納。若從發義、心為能發、戒為所發。所發之戒、即是一種聖法善業。此善業者、即無表色。「中略」從能發屬心、從所發屬色。①『止觀』『輔行』以心為體、從能發而言。『戒疏』論文、以色為體、從所發而說。故知非心、則無以發、非色則無以彰、是故諸文、或從心說、或從色說、有茲所以、文方不虛。②此色此心、皆屬當體、皆屬於事。

若し納の義に従えば、戒を能納と為し、心を所納と為す。若し發の義に従えば、心を能發と為し、戒を所發と為す。所發の戒とは即ち是れ一種の聖法の善業なり。此の善業とは即ち無表色なり。「中略」能發に従えば心に屬し、所發に従えば色に屬す。①『止觀』『輔行』の心を以つて體と為すとは、能發に従いて言う。『戒疏』の論文の色を以つて體と為すとは、所發に従いて説く。故に知りぬ、非心なれば則ち以つて發すること無く、非色なれば則ち以つて彰すること無し。是れ故に諸文には、或いは心より説き、或いは色より説くは、茲の所以ん有り、文方は不虛なり。②此の色と此の心は、皆な當體に屬し、皆な事に屬す。

まず、傍線①の記述から「色」が『菩薩戒義疏』にいう「無作仮色」の色法戒体、「心」が『摩訶止觀』にいう心法戒体を指していることが分かる。与咸は前者の「色」を「所發の體」、後者の「心」を「能發の體」にした上で、傍線②で述べられるように、「色」「心」はともに戒の「當體」であるとした。注目すべきは、この色心の戒体は「當體」ではあるが、それは「皆な事に屬す」と述べられるように、後に「理性」として説かれる「所依の體」に対して、色心の當體が「事（用）」と位置づけられていることである。つまり、智顛が示した色心二種の菩薩戒体は、

与咸によればあくまでも具象的な作用でしかないのだ。

では、与咸のいう「所依」とは如何なるものであるのか。焦点となる『菩薩戒義疏』の「性無作仮色」の一句に對する与咸の解釈を検討してみたい。

〔10〕与咸『梵網菩薩戒經疏註』卷一（『新纂統藏』第三八卷六一頁中）

戒之当体、義有定准、然後方可論其所依。「所依」者、即理性也。故此事行、大乘詮之、並由理具、方有事用、若無理体、而為所依行、未免邪事、皆成妄。「中略」此大乘戒、乃全理之事、全性之修、方為妙戒。是故今疏特云、

「不起而已。起即性無作仮色」者、「性」之一字、全提理性之所依、「起」一字「色」字、乃語發戒之当体。当体有二。

「起」字、是能發之心、「色」字是所發之色、由依於性、而發此戒、故云「起即性無作仮色」也。

戒の当体、義に定准すること有りて、然る後に<sup>性</sup>方めて其の所依を論ずべし。「所依」とは即ち理性なり。故に此の事行、大乘は之を詮くに並びに理具に由りて方めて事用有り。若し理体無ければ、所依の行と為すに、未だ邪事を免れざれば、皆な妄を成す。「中略」此の大乘戒は、乃ち全理の事、全性の修にして、方めて妙戒と為す。是れ故に、今疏、特に「不起而已。起即性無作仮色」と云うは、「性」の一字は理性の所依を全提し、「起」の字と「色」の字は乃ち發戒の当体を語う。当体に二有り。「起」の字は是れ能發の心、「色」の字は是れ所發の色なり。「性」に依るに由り、而して此の戒を發す。故に「起即性無作仮色」と云うなり。

与咸は、「色」「心」がともに戒体の当体であると知った上で戒体の所依を論じ得るとし、当体が依拠すべき「所依」とは「理性」であるとした。つまり、「事用」たる色心二法の戒体の根底には、真理としての「理性」が存在し、「所發の色」と「能發の心」は「理性」（理具）に依拠してはじめて「妙戒」となるのである。与咸は続けて『菩薩

戒義疏』の「不起而已。起即性無作仮色」の十一字を解釈し、「性」とは理性としての「所依の体」、「起」と「色」は事用として顕現した「戒の当体」とし（傍線）、さらに「当体」とした「起」を「能発の心」、すなわち『摩訶止観』所説の心法戒体に、「色」を「所発の色」、すなわち『菩薩戒義疏』の「無作仮色」にそれぞれ配した。

「性無作仮色」の「性」を戒体の「所依」とし、「無作仮色」を戒の「当体」とした点は元照と同様であるが、「当体」を色法と心法に二分して「事用」と位置づけ、その根底に「理性」たる「所依」の体を置いたところに、与咸の菩薩戒体思想の特徴を見て取ることができよう。

さて、与咸の『梵網菩薩戒經疏註』には彼の正義論とは別に、同時期の誤謬説が収録されている。特に注目されるのが仁岳（九九二—一〇六四）の菩薩戒体への理解である。仁岳の戒体思想は元照の著作でもその批判対象として取り上げられるが、ここでは与咸により誤謬説の一つとされた仁岳の菩薩戒体思想について若干の検討を試みたい。与咸は仁岳の学説を要約して次のように述べる。

〔11〕与咸『梵網菩薩戒經疏註』卷一（『新纂統蔵』第三八卷六〇頁下）

淨覺『雜編』云、「夫言体者、有当体体、有所依体、当体属色、所依属心」。「中略」且如淨覺、雖分当体所依、乃指心為所依、殊不知今之戒体。且弁当体無作法、不可以理体濫之。如前所弁、此最失旨。

淨覺「仁岳」『雜編』に云く、「夫れ体と言うに、当体の体有り、所依の体有り。当体は色に属し、所依は心に属す」。「中略」且く淨覺の如きは、当体と所依とに分つと雖も、乃ち心を指して所依と為すは、殊に今の戒体を知らず。且く当体の無作法を弁するに、理体を以つて之を濫すべからず。前の所弁の如し、此れ最も旨を失す。

仁岳の見解は、与威や元照と同様に、戒体を「当体」と「所依」の体の二つに分けるのだが、仁岳の場合、「色」を「当体の体」、「心」を「所依の体」とする。この見解は、可観の解説によれば、仁岳は『摩訶止観』の心法戒体を「所依の体」、『菩薩戒義疏』の色法戒体を「当体の体」としたとされる<sup>19)</sup>。この仁岳の見解は、「心性」を「所依」、「無作仮色」を「当体」とした元照のそれと酷似しているといえよう。しかし、「所依」を「理性」とする与威は、仁岳の理解に対して、「心を指して所依と為すは、殊に今の戒体を知らず」として斥け、同じく誤謬説の一つとされる清弁蘊斉（一〇五四—一一三〇）『頂山記』などと比して「最も旨を失す」と厳しい評価を下した。ということとは、元照の理解もまた、仁岳同様に与威により排斥される誤謬説となるであろう。

仁岳の菩薩戒体思想は、与威だけでなく可観の著作にも見られ、一様に批判されていることを考えると、仁岳の戒体理解は宋代天台教学の主流から外れたものであったと考えられる。しかし、与威や可観の記述を見るに、天台の菩薩戒体を「当体」と「所依」の二体に分けて解釈したのは、あるいは仁岳がはじめてであったかもしれない。この点はさらに検討を加えなければならないが、少なくとも元照や与威が仁岳と同じ分析方法を用いて菩薩の戒体を解釈していたことは注目すべき点であろう。

## 五 むすびに

以上の諸検討を表にまとめ、元照の菩薩戒体思想の特徴を論じることにした。

第一に、「菩薩戒儀」における「戒体」の解説を見るに、元照の菩薩戒体の思想的論拠は、『羯磨疏』所説の種子戒体説に基づくものであり、表現的には、『済縁記』で「善種子」と称された南山の種子戒体が、「菩薩戒儀」では「仏種子」と称されてはいたが、思想的に際立った発展は見られない。しかし、『済縁記』では『法華経』『方便品』



の「仏種は縁に従って起る」という一節を介して「善種子」を「一体三仏の種」とも称しており、これは、元照が南山の種子戒体を解釈する上で、菩薩戒体の「仏種子」を想定していたと考えられる。道宣には斯様な解釈は見受けられず、南山の戒体「善種子」を「仏種子」と称して菩薩の戒体に踏み込んで解釈したところに、その特徴を見ることができよう。

図一：元照の著作における戒体の当体と所依

	戒(体)の当体	戒(体)の所依
『済縁記』	善種子 一体三仏種	本蔵識
「菩薩戒儀」	仏種子(記述(4))	仏性(記述(6)) 本有の性(記述(7))
「戒体章」	善種(記述(8))	心性(記述(8))

第二に、元照は「仏性」や「心性」といった「本有の性」をそのまま菩薩戒体とする見解を斥けるために、戒体をその生起の作用に応じて「当体」と「所依」に二分し、前者を「種子」「仏種子」「(性)無作仮色」、後者を「蔵識」「仏性」「心性」「性(無作仮色)」として、明確に分けたこともその特徴といえる。菩薩の戒体が「本有の性」として衆生に具足するなら、受戒はおろか戒律の存在意義すら失いかねない。南山律を宗とする元照にしてみれば、斯様な戒体思想は看過できない理解であったと推測される(以上、図一参照)。

第三に、戒体を当体と所依に二分したことにより、南山の「蔵識」と「種子」は、天台の「性」「無作仮色」と

の融合が容易になり、南山律宗の戒体が思想的により大乘的に解されることとなった。その先駆となったのが、元照に先行して天台菩薩戒体を当体と所依に二分して解釈した仁岳であろう。仁岳は天台の学僧でありながら南山の祖承説を著わし、また、南山の戒体説を積極的に解釈するなど、南山律宗との接点は少なくない。彼の解釈は、南宋の与咸や可観などにより誤謬説と斥けられるも、彼らの戒体解釈にも仁岳の解釈が基調となっており、その存在を見落とすことはできない(図二参照)。

図二…元照による天台菩薩戒体の位置づけ

			性	無作仮色	心(性)
	元照	所依	当体	所依	
	与咸	所依(理性)	当体(所発の体)	当体(能発の体)	
	仁岳	—	当体	所依	

このように、元照は南山の種子戒体説に限らず、菩薩戒体説についても、天台の思想を強く意識していたように思われる。それは、元照が律学研鑽時代に天台の神悟処謙(一〇一一—一七五)に参学し、「当に法華を明かし、以って四分「律」を弘むべし」と託されたこと<sup>20</sup>も、その一因と考えられるが、それにも増して重要なのは、菩薩戒を「純一大乗の成仏の法」あるいは「一乗円極妙戒」と位置づけ、所宗の『四分律』ですらそこから派生した「方便」に過ぎないとした言である。『四分律』が菩薩戒から派生したものであるからこそ、その根源は決まって菩薩

戒に求めなければならない。元照がしばしば智顛所説の「性無作仮色」の菩薩戒体を引き、南山の種子戒体との会通をはかったのはそのためであり、結果として菩薩の戒体思想への考究を通して、南山律宗のさらなる大乘化を強く推し進めるに至ったといえる。

註

- (1) 本稿は、博士学位請求論文『宋代南山律学の研究』（駒澤大学、二〇一〇年）所収「元照の菩薩戒体思想」（学術誌未投稿）を加筆修正し、二〇一八年十一月十三日の当研究所定例研究会で発表したものである。
- (2) 元照「菩薩戒儀」に関しては、土橋秀高「元照戒観の展望」（『印度学仏教学研究』第五九号、一九八一年）や、平川彰「日本仏教と中国仏教」（平川彰著作集第八卷、春秋社、二〇〇〇年）四一—四四頁で「菩薩戒儀」が取り上げられ、その受戒作法の次第や特徴が専ら論じられる。
- (3) 本稿と関連する研究として、拙稿「元照の戒体思想」（『駒澤大学仏教学部論集』第四十号、二〇〇九年）、「元照による仁岳の戒体説批判」（『仏教学』第五一号、二〇〇九年）がある。また、菩薩戒体思想と関連する在家信者への説示として、「在家信者に対する戒律講義——靈芝元照「為判府蔣枢密開講要義」を中心として——」（『仏光大学仏教研究中心』『仏光学報』新三巻第一期、二〇一七年）があるのであわせて参照されたい。
- (4) 「戒法」とは、釈尊所制の戒、ここでは梵網戒を指す。「菩薩戒儀」冒頭では、五戒、八戒戒、十戒、具足戒、菩薩戒の諸相を上げるが、「純一大乗の成仏の法」たる菩薩戒は、そもそも具象的な一々の行為を制したものでなく、その根底にある「心」を制したものである。それゆえ、菩薩戒には一々の条文はあるが、心あるいは衆生の機縁に応じて戒も「無量無辺」であるとする。

元照『芝園遺編』巻中「授大乘菩薩戒儀」（『新纂統感』第五九卷六三一頁中）

初戒法者、天台疏云、「最初妙海王子從盧舍那仏受菩薩戒、即為法身大士。制十重四十八輕、乃是心地一品耳。拋梵網大本、一百十二卷六十一品戒文下、指八万威儀品等、即知制法量等塵沙。由制心地、動心違理、徧衆生界。心無量故、制亦無量。衆生無尽、戒亦無尽。除十重已外、一切皆結輕垢罪、即知輕垢不可限量。遠古諸仏、同一楷模、仏仏相承、伝至今日。非独寂場舍那始制。

初めに「戒法」とは、天台疏に「最初に妙海王子、盧舍那仏より菩薩戒を受く」と云うは、即ち法身大士と為す。十重四十八輕を制するは、乃ち是れ心地一品のみ。梵網大本に抛らば、一百十二卷六十一品戒文の下に八万威儀品等を指すは、即ち制法の量等は塵沙なるを知る。心地を制するに由るも、心を動じて理に違ひ、衆生界に徧し。心は無量なるが故に、制も亦た無量なり。衆生は無尽なれば、戒も亦た无尽なり。十重を除く已外に、一切は皆な輕垢罪を結するは、即ち輕垢は不可限量なるを知る。遠古の諸仏、同一に楷模し、仏相承して、伝えて今日に至る。独り寂場舍那の始めて制するのみに非ず。

(5) 「戒行」とは、三仏(法身・報身・応身)の果報を具現せしめる三聚淨戒の円修を指す。戒体を生起せしめる三つの誓願と、戒体生起後の三聚淨戒の実行は不離の關係にあり、それが「車の二輪」あるいは「鳥の両翅」の如く相応せよと、元照は示す。

元照『芝園遺編』卷中「授大乘菩薩戒儀」(『新纂統藏』第五九卷六三二頁上)

三明戒行、既発此体、当起隨行。專精保守、如護明珠。一切時中不令忘失。恒憶、恒持、恒防、一心三用、念念円修。遠離諸惡、撰律儀戒也。修習諸善、撰善法戒也。將護衆生、饒益有情戒也。始發三誓、次行三戒、終獲三果。即法・報・応三仏身也。願行相副、目足更資、如車二輪、如鳥両翅。此謂戒行也。

三に戒行を明かす。既に此の体を發せば、當に隨行を起すべし。專精に保守すること、明珠を護るが如し。一切時中に忘失せしめず。恒に憶え、恒に持ち、恒に防ぎ、一心に三用して、念念に円修す。諸惡を遠離するは、撰律儀戒なり。將に衆生を護らんとするは、饒益有情戒なり。諸善を修習するは、撰善法戒なり。始めに三誓を發し、次に三戒を行じて、終に三果を獲る。即ち法・報・応の三仏身なり。願行は相い副い、目足は更資すること、車の二輪の如く、鳥の両翅の如し。此れを「戒行」と謂うなり。

(6) 「戒相」は「行」と「法」の二相に分けて解される。「行」に対する「戒相」とは、三聚淨戒(円戒)の奉持により衆生教化が円成する持戒の徳をいう。一方、「法」に対する戒相とは、「無量無辺」なる菩薩戒に対する考究であり、受戒後はおのずから師に參求して戒法の持犯につとめるといふ。

元照『芝園遺編』卷中「授大乘菩薩戒儀」(『新纂統藏』第五九卷六三二頁上)

四者戒相。此有二種。①既奉円戒、三業動止、莫非利物、自行化他、美德彰顯、香聞十方。衆生喜見、隨所化導、如風偃艸、無不伏從。經云、「行於世間、無有障礙、如空中月出於雲翳」。此即約行為相也。②梵網戒本十重四十八輕、各種差別、

一一条中復有多相。皆須誦持、依師求學、体究持犯、方名清淨。故戒本中囑令善學。此即以法為相也。二皆可別。故総名相。此謂戒相也。

四は戒相なり。此れに二種有り。①既に円戒を奉ずれば、三業の動止、利物に非ざること莫く、自ら化他を行じ、美德は彰顯し、香は十方に聞く。衆生、喜見して、化導する所に隨うこと、風の艸を偃すに、伏從せざること無きが如し。經に云く、「世間に行ずるに、障礙有ること無きこと、空中の月、雲翳に出ずるが如し」。此れ即ち行に約して相と為すなり。②梵網戒本の十重四十八輕は名種条別なるも、一一の条中に復た多相有り。皆な須らく誦持して、師に依つて求學し、持犯を体究して、方めて清淨と名づく。故に戒本中に囑みて善學せしむ。此れ即ち法を以つて相と為すなり。二つは皆な別とすべし。故に総て「相」と名づく。此れ「戒相」と謂うなり。

(7) 菩薩戒を諸々の戒律の本源とする見解は、元照『濟緣記』(『新纂統藏』第四一巻二五六頁下)にも明確に示されている。それによれば、如来は菩提樹下で「心戒」(菩薩戒・一乘円極妙戒)を制し、後に鹿野苑において、衆生の機根に応じて種々の戒条を選び出し、五戒・八齋戒・十戒・具足戒といった種々の戒律が説かれたとする。

(8) 「菩薩戒儀」では記述(1)に統いて、「純一大乗の成仏の法」たる大乘菩薩戒には、華嚴系統の『梵網經』と法華系統の『善戒經』があると説く。前者は道俗を問わず一切の衆生を対象とし、法師の説戒さえ理解すれば、直ちに受戒は完成するという「頓戒」を説き、後者は在家の五戒から比丘の具足戒まで一つ一つを受けた後に菩薩戒を受けるという「漸戒」の立場を取る。元照が何れの菩薩戒を重視していたかと言えば、恐らく後者であろう。それは『濟緣記』に『梵網經』と『善戒經』を比較した上で「法華『涅槃』の二經を引き証と為す(『新纂統藏』第四一巻二五七頁中)」と述べていることから知られる。

さらに注目すべきは、『濟緣記』に見られる『梵網經』と『善戒經』の小乗律に対する扱いである。元照によれば、華嚴系の『梵網經』では小乗律を学ぶこと自体が犯戒と見做されるのに対し、法華系の『善戒經』では、小乗律は方便ではあるが学ばなければ犯戒となると指摘する。この点から見ても声聞戒たる『四分律』の持律を肯定する法華部系の『善戒經』を重視していたことが窺えよう。

これらの点から考えるに、元照が段階的な受戒を説き、声聞戒の持律を肯定する『善戒經』を重視したことは、後の南宋でなされる菩薩戒の「増受」「不増受」の議論を考える上で、一つの手掛かりになると思われる。

(9) 拙稿「元照の戒体思想」(『駒澤大学仏教学部論集』第四十号、二〇〇九年)七七頁参照。

(10) 元照『芝苑遺編』卷下「為義天僧統開講要義」(『新纂統藏』第五九卷六四三頁下)

(11) 法照『説教記』には記述(5)と同様の質問が見られるが、そこでも種子戒体と菩薩戒体の同一を認めている。法照は、

道宣が有宗（色法戒体）と空宗（非色非心戒体）の戒体説を法華と涅槃の意をもって大乘円教の種子戒体に融合せしめた点を述べ、次のような問答を取り上げている。

法照『法華經三大部読教記』卷一七（『新纂統蔵』第二八卷九八頁下）

此円宗不分作無作、並以藏識善種爲體。蓋約法華開權顯実、涅槃扶律談常、以立円宗。窃詳南山之意、特以大乘引接小教、皆入仏乘也。

或問、此与菩薩戒体、同異云何？

曰、既約開顯、則業体是同。其持犯有異也。

此の円宗「南山円教宗、南山律宗を指す」、作と無作とを分けず。並びに藏識の善種を以つて体と爲す。蓋し法華の開權顯実、涅槃の扶律談常に約し、以つて円宗を立つ。窃かに南山の意を詳らかにするに、特に大乘を以つて小乗を引接し、皆な仏乘に入るなり。

或ひと問う、「此れ「種子戒体」は菩薩戒体との同異、云何？」

曰く、「既に開顯に約せば、則ち業体は是れ同なり。其の持犯に異なる有るなり」。

(12) 天台の菩薩戒体については、特に平川彰『日本仏教と中国仏教』（平川彰著作集第八卷、春秋社、二〇〇〇年）一一一—

一三六頁「智顛の戒体論について」を参照した。

(13) 元照『四分律刪補隨機羯磨疏濟縁記』卷三（『新纂統蔵』第四卷二五八頁下）

今明唯識、則發起有從、依持得所。如上楞伽海浪之喻、浪從海起還復海中。又如天台『菩薩戒疏』云「戒体者、不起而已。起即性無作仮色」。全性而起、還依性住、經生不滅、良由於此。

今、唯識を明かせば則ち發起に従う有り、依持に所を得る。上の楞伽の海浪の喩の如し。浪は海より起き、還た海中に復る。又天台『菩薩戒疏』に「戒体とは起きずんば而して已む。起さは即ち性なる無作の仮色なり」と云うが如し。性を全うせば而して起き、還た性に依りて住し、生を經るも滅せず。良に此れに由る。

(14) 從義『法華經三大部補注』卷二（『新纂統蔵』第二八卷一五九頁上）

『戒疏』云「性無作仮色」、輔行』云「心性爲戒体」、是以色心咸皆云性。性之色心爲大乘戒体。小乗之中、皆無斯説。

『戒疏』に「性なる無作仮色」と云い、『輔行』に「心性を戒体と爲す」と云うは、是れ色心を以つて咸く皆な「性」と云い、性の色心もて大乘の戒体と爲す。小乗の中に、皆な斯の説無し。

(15) 与威『梵網菩薩戒經疏註』卷一（『新纂統蔵』第三八卷六〇頁下）

(16) 与咸によれば、戒体は「当体」と「所依」に二分され(傍線①)、身口意の三業による受戒行事を経て生じた戒体は、色と心の二法に通じるという(傍線②)。一見、「心法」が戒体の「所依」と思われるが、記述(9)により、「菩薩戒義疏」の「無作仮色」も「摩訶止観」所説の「心法」もともに戒の当体と位置づけられていることが分かる。

与咸『梵網菩薩戒經疏註』卷一(『新纂統蔵』第三八卷六一頁上)

①夫言体者、当論二種、一者当体、二者所依。今明所發「無作体」者、乃是宗中所明因行、從因克果、有修有發、附事而明、故須且於当体而弁、未涉所依也。②当知戒体、通色通心、蓋由稟戒、從三業受、精持無犯、虔重恪誠、方乃發起無作戒体。此体發時、必有能發、必有所發、心為能發、色為所發。

①夫れ体と言は、當に二種を論ずべし。一は当体、二は所依なり。今、所發の無作の体を明かさば、乃ち是れ宗中に明かす所の因行なり。因より果を克くす。修すこと有れば發すること有り。事に附して明かす。故に須らく且く当体に於いて弁ずべし。未だ所依に涉らざるなり。②當に知るべし、戒体は色に通じ心にも通ず。蓋し稟戒の三業より受くるに由り、精持して無犯、虔重恪誠なれば、方めて乃ち無作の戒体を發起す。此の体、發せし時、必ず能發有り、必ず所發有り。心を能發と爲し、色を所發と爲す。

(17) 与咸『梵網菩薩戒經疏註』の原文では、「然後方可論其所依者即理性也」とあり、「其所依」が前節「可論」の目的語となるのか、或いは後節「者即理性也」の主語となるのか、判断し難い。この点について、当該部分を引用した法照『法華三大部説教記』には「然後方可論其所依。所依者即理性也」とあり、後節の主語として「所依」を補っていることが分かる。本稿ではこの事例にならない、後節に「所依」の一句を補って読解した。

(18) 「元照による仁岳の戒体説批判」(『仏教学』第五一号、二〇〇九年)では、「成実論」にいう非色非心の戒体をめぐり、有部の論書をもってそれを「細色」と判じた仁岳に対する元照の反論を考察したものである。

(19) 可觀『山家義苑』卷二「受戒普説」(『新纂統蔵』第五七卷三七二頁下)

然則大師、既以所發仮色為体、何故「瓔珞經」云「一切聖凡戒、尽以心為体、心無尽故、戒亦无尽」? 此義若拋淨覺法師和会意、謂凡論体者、有当体、有所依体。若「止観」中依「法鼓經」以心為体、此乃所依之体。不即心性、何異小乘? 若云仮色此乃当体之体。「戒疏」既云「性無作仮色」、当体所依二体具矣。然則此説於「戒疏」中、有「性無作仮色」之可言云二体具矣。且「法鼓」「瓔珞」及以「止観」、都不言仮色、但言心性。所依之体者、其義如何? 未明厥旨、直以当体所依二体、和会而説者、恐未可也。

然らば則ち、大師、既に所發の仮色を以て体と爲すに、何故に「瓔珞經」に「一切聖凡の戒、尽く心を以て体と爲す。

心無尽なるが故に戒も亦た無尽」と云うや？此の義、若し淨覺法師「仁岳」の和会の意に抛れば、凡そ体を論ずるに、当体の体有り、所依の体有りと謂う。若し『止観』中の『法鼓経』の心を以て体と為すに依れば、此れ乃ち所依の体なり。心性に即ざれば何ぞ小乗と異ならん？若し仮色は此れ乃ち当体の体と云わば、『戒疏』は既に「性無作仮色」と云い、当体と所依の二体、具するなり。然らば則ち此の説、『戒疏』中に於いて「性無作仮色」の言有るを可つて二体、具すと云うなり。且く『法鼓』『瓔珞』及び『止観』は都て仮色と言わず、但だ心性と言うのみ。所依の体とは其の義、如何？未だ厥の旨を明かさずして、直に当体と所依の二体を以て両説を和会するも、恐くは未だ可しとせざるなり。

(20) 『釈門正統』卷八（『新纂統藏』第七五卷三六二頁下）。『人天寶鑑』卷一（『新纂統藏』第八七卷十六頁上）もこの言を載せる。