

『大乘起信論義記』研究

神 秘 主 義 研 究 班

(幹事) 井上 克人 蘭田 香融 川崎 幸夫
丹治 昭義 吾妻 重二 木村 宣彰

は し が き

神秘主義研究班では、研究員は『大乘起信論』について各自が各々の分担課題を定めて研究を行なってきた。その研究を通して、『起信論』を理解するためには、唐・法蔵の『大乘起信論義記』を精読する必要があると痛感した。特にこれまでの研究には、ややもすると『義記』の解釈をそのまま『起信論』の思想とする傾向が見られるからである。『起信論』を真に理解するためには、むしろ『起信論』の思想と『義記』の解釈との異同を明確にすることが必須である。そこで、毎月研究会を開いて『義記』の会説が続けてきた。会説し終えた部分はかなり量の量になるが、『義記』の重要な語句・術語や引用経文についてはまだ調査、説明を済ませていない事項が若干あり、全体をまとめるまでに至っていない。しかし、その中で最初の一部分だけは、ほぼ作業を終えたので、いまだ充分解明できていない項目もないではないが、ここに試訳注として公表することにした。

『大乘起信論義記』研究

本稿は研究者が検討しやすいように、テキスト、書き下し文、注を見開き二頁の中に納めた。右頁の upper 段に頭注を掲げ、中段に漢文テキスト、下段にその書き下し文を、左頁に補注を割りふった。

右頁中段に掲げた漢文テキストは大正新修大藏經所収のもの(No. 一八四六、大正四四、二四〇下、二八七中)を底本【底】として用い、以下の諸本と対校した。【一】内は略号。

【統】『正統藏經』第七一冊、新文豐出版公司、一九八三年(藏經書院『大日本統藏經』第七一套の部。)

【版】法蔵『大乘起信論義記』沢田文栄堂、一六九九年(元禄二二) 笠間龍跳『冠註起信論義記』森江書店、一八八九年(明治二二)

【旭】佐伯旭雅『冠註増補大乘起信論義記』法蔵館、一八九三年(明治二六)

【儼】山本儼識『冠導傍註大乘起信論義記』沢田文栄堂、一八九四

年(明治二七)

【宗】 宗密『大乘起信論疏』一六四二年(寛永一九)の版本

【筆】 子璿『起信論疏筆削記』大正四四(注釈中に引用している場合は、同義語と思われるものを含み、明らかに省略と思われる箇所もあつて、必ずしも忠実な引用ではないが、参考のためにそれらを注記したところもある)

【聴】 順高『起信論本疏聴集記』仏全九二・九三

【大】 湛睿『起信論義記教理抄』仏全九三

【目】 〃 日藏四二

底本とこれら諸本における字句の異同はすべて頭注に注記した。なお敦煌出土の『大乘起信論義記』及び『大乘起信論義略述』は前半部を欠くので、今回は参照できなかった。句読点も諸本と対校して改めたところがあるが、その場合は一々の注記は省略した。ただそれら以外に意味内容によつて改めた場合もあるので、その場合だけは頭注に記載した。また、主題に応じて適宜改行した。

テキストの漢字は正字体を用いたが、書き下し文では常用漢字にし、現代仮名遣いを用いた。読者のために、なるべく漢字にはルビを振ったが、原文を忠実に書き下すことに努めたので、書き下し文中には補訳を加えなかった。そのために若干の箇所では文意の解説を頭注ないし補注に加えた。ただし内容と構成を明確にするために、原文がない見出しを加え、引用文は括弧に入れた。また最初に科文をあげ、頁を与え目次にかえた。

頭注では主として語句の意味を簡単に説明したが、上記のように字句の異同、簡単な文意の解説をも取りあげた。頭註で取りあげた項目にはテキストの文字の右肩にアステリスク(*)を付して示した。

検討を加え解説を要すると思われる事項、あるいは引用経論には、

番号を付し、補註で取り扱った。引用経論は原典のそれを載せ、サンスクリット本やチベット訳本のあるものは、引用箇所の漢文と対比させて和訳を付した。正確に理解するために必要と思われる場合にのみ、サンスクリット原語を付し、また時に引用経論のチベット訳の対応語やチベット訳から推定されるサンスクリット語を併記した。また引用経論や補注などで参照した書名には略称を用いた。一回しか引用されていない文献などにも略称を用いたのは、研究者が略称表を見ることによって、法蔵が引用した経論や依拠したであろう経論の全体を把握するのに便利と考えたからである。

中国関係の項目については吾妻が、仏教関係の項目については丹治が注の原案を作成し、研究会で検討した。しかし最終的には丹治がさらに改めた項目もないではない。なお本稿の作成には、旧版『国訳一切経』所収の玉城康四郎氏の訳を参照させていただいた。

また本学で法蔵の研究を行なってきた大井和也君の協力を得た。同君は研究会に最初から積極的に参加し、書き下し文の下訳から訂正原稿の入力作業や法蔵の文献の調査といった労をとってくれた。また、大学院生の川口輝夫君にも引用文献の調査や訂正原稿の清書を分担してもらった。記して謝意を表する。

引用経論・参照経論及び略称表

- AKb : P. Pradhan, ed., *Abhidharmakosabhāṣya of Vasubandhu*, K. P. Jayasval Research Institute, Patna, 1967.
- DBh : R. Kondo, ed., *Dasabhiṃśvaro nāma Mahāyānasūtram*.
- MS : S. Lévi, *Asunga, Mahāyāna-Sūtrāntakāra. Exposé de la Doctrine du Grand Véhicule selon le Système Yogācāra*, Tome I, repr., Tokyo, Rinsen Book Co., 1983.

- RGV : E.H.Johnston, ed, *Ratnagotravibhāga Mahāyānotratratrasāstra*, Patna, 1950.
- TG : *Hībhags-pa de bshin-gs'egs-pahi sñin-po shes-bya-ba theg-pa chen-poi mdo (Ārya-tathāgata-garpha-nāma-mahāyāna-sūtra)*, P., No.924, Shu 259b⁴-274a¹.
- YBh : *Rnal-hbyor spyod-pahi sa (Yogacāra-bhūmi)*, P., No.553b-43, Dsi 1 - Yi 82a⁶, D., No.4035-42, Tshi 1b¹-Hi 68b⁷
- P. 西蔵大蔵經研究会編『影印北京版西蔵大蔵經—大谷大学図書館蔵—』
D. 東京大学文学部印度哲学印度文学研究室編『デルゲ版チベット大蔵經論疏部—東京大学文学部所蔵—』
- 十地經 大正No二八七
涅槃經 大正No三七四
摩耶經 大正No三八三
三昧經 文殊支利普超三昧經 大正No六二七
如来蔵經 大方等如来蔵經 大正No六六六
毘尼母經 大正No一四六三
功德論 分別功德論 大正No一五〇七
毘婆沙論 十住毘婆沙論 大正No一五二二
十地經論 大正No一五二二
仏地經論 大正No一五三〇
發智論 阿毘達磨發智論 大正No一五四四
大毘婆沙論 阿毘達磨大毘婆沙論 大正No一五四五
瑜伽論 瑜伽師地論 大正No一五七九
撰論 撰大乘論釈 大正No一五九五
顯揚論 顯揚聖教論 大正No一六〇二
莊嚴經論 大乘莊嚴經論 大正No一六〇四
雜集論 大乘阿毘達磨雜集論 大正No一六〇六
宝性論 究竟一乘宝性論 大正No一六一一
入大乘論 大正No一六三四

- 起信論 大乘起信論 大正No一六六六
釈論 釈摩訶衍論 大正No一六六八
捜玄記 大方広仏華嚴經捜玄分齊通智方軌 大正No一七三三
探玄記 華嚴經探玄記 大正No一七三三
義記 大乘起信論義記 大正No一八四六
筆削記 起信論疏筆削記 大正No一八四八
大乘義章 大正No一八五一
大乘大義章 大正No一八五六
肇論 大正No一八五八
五教章 華嚴一乘教義分齊章 大正No一八六六
六妙法門 大正No一九一七
法師伝 婆藪槃豆法師伝 大正No二〇四九
因縁伝 付法蔵因縁伝 大正No二〇五八
二教論 弁顯密二教論 大正No二四二七
統疏 大乘起信論統疏 統疏七二
會問 大乘起信論疏筆削記會問 統疏七二
聽集記 順高『起信論本疏聽集記』仏全九二、九三
教理抄 湛睿『起信論義記教理抄』仏全九三、日蔵四二
- 大正 大正新修大蔵經
統蔵 已統蔵經
仏全 大日本仏教全書
日蔵 増補改訂日本大蔵經
- 冠導本 山本儼識著『冠導傍註大乘起信論義記』沢田文栄堂、一八九四年。
- 肇論研究 塚本善隆編『肇論研究』法蔵館、一九五五年。
慧遠研究 木村英一編『慧遠研究 遺文篇』創文社、一九六〇年。
俱舍論の研究 桜部建著『俱舍論の研究 界・根・品』法蔵館、一九六九年。
仏教語大辞典 中村元著『仏教語大辞典』東京書籍、一九七五年

『義記』の科文

序文	2 頁
本文――十門	
一 教起所因(教起の所因)	十 頁
二 諸藏所攝(諸藏の所攝)	20 頁
三 顯教分齊	
四 教所被機	
五 能詮教體	
六 所詮宗趣	
七 釋論題目	
八 造論時節	
九 翻譯年代	
十 隨文解釋	
初約所詮三(所詮の三に約す)	14 頁
後約所爲二(所爲の二に約す)	16 頁
一 修多羅藏	14 頁
二 毘奈耶藏	16 頁
三 阿毘達磨藏	16 頁
一 依何智(何の智にか依る)	6 頁
二 示何法(何の法をか示す)	8 頁
三 云何示(云何が示す)	8 頁
四 以何顯(何を以てか顯らかにす)	8 頁
五 依何本(何の本にか依る)	8 頁
六 藉何力(何の力をか藉る)	8 頁
七 爲何義(何の義をか爲す)	8 頁
八 以何緣(何の縁をか以てす)	10 頁
九 由何起(何に由りてか起る)	8 頁
十 幾何益(幾何の益がある)	8 頁

『大乘起信論義記』

国訳及び注

大乘起信論義記卷上*

大乘起信論義記 卷の上

寥廓 がらんとしたさま。
筌蹄 筌は魚を捕らえる道具、蹄は兎を捕らえる器。

沖漠希夷 空漠でとらえがたく(沖漠)、見たり聞いたりできないこと(希夷)。「沖漠、沖虚恬漠也」(張協「七命」の句「沖漠公子」の李善注、「文選」卷三五)。「視之不見、名曰夷、聽之不聞、名曰希」(「老子」第四章)。
四相 生住異滅の有為法の四相。生滅は存在の様相。

三際 過去世(前際)、現在世(中際)、未來世(後際)の三世。去來は時の様相。

心源 衆生心の本源。「以覺心源、故名究竟覺、不覺心源、故非究竟覺」(「起信論」大正三三、五七六中)。

靜謐虚凝 寂靜で空性が不變であること。津 津潤。湿っている状態のことで、水の本性をいう。

真俗 真諦と俗諦。
夷斉 夷は平らか、斉は等しい。

上二一【統】

(唐)十京【統】

蹄二第【宗筆】

亡二忘【宗筆】

(非)【筆】

(無)【筆】

升二昇【聽】

雖二往【大】

水二濕【宗筆】

津二濕【宗筆】

則二以【宗筆】

同二一【筆】

在二枉(才と土からなる在の誤記)【底、版、龍、僊】

*京兆府魏國西寺沙門釋法藏撰

京兆府・魏國西寺の沙門、釈法藏撰す。

序文

夫真心寥廓。絶言象於筌蹄。沖漠希夷。亡境智於能所。非生非滅。四相之所不遷。無去無來。三際莫之能易。但以無住爲性。隨派分岐。逐迷悟而升沈。任因緣而起滅。雖復繁興鼓躍。未始動於心源。靜謐虚凝。未嘗乖於業果。故使不變性而緣起。染淨恒殊。不捨緣而即眞。凡聖致一。其猶波無異水之動故。即水以辨於波。水無異動之津故。即波以明於水。是則動靜交徹。眞俗雙融。生死涅槃。夷齊同貫。

但以如來在世。根熟易調。一稟

但だ如來の在世、根熟し調い易きを以て、一たび尊言

(一)『起信論』では、「真心はあらゆる妄念から離れた無分別な衆生心の法体(眞如)である。」「所言不空者、已顯法體空無妄故、即是真心(起信論大正三三、五七六中)。したがって「真心は、妄念がないという点で空であり、無漏の性功德を備えているという点で不空である。」「唯一真心、無所不遍、此謂如來廣大性智究竟之義(同、五八〇上)」「又是菩薩發心相者。有三種心微細之相。云何爲三。一者真心。無分別故(同、五八一中)。ちなみに「眞」の概念は中国の道家系文獻で多用されるが、「真心」の用例は『老子』及び王弼注、『莊子』及び郭象注、『列子』及び張湛注に多く、また『呂氏春秋』『淮南子』にも見当たらない。仏教文獻では、廬山の慧遠は『大乘大義章』巻中に、「真心微於神骨(大正四五、一三三上)、『慧遠研究』遺文篇、三一頁と述べて、『肇論』で僧肇は真心を三回、「乘莫二之真心(大正四五、一五二下)、『肇論研究』一一頁、「是以聖人乘真心而理順(同、一五二上)、『肇論研究』一四頁、「夫聖人真心独朗(同、一五三中)、『肇論研究』二六頁用いている。これらによれば、「真心」は聖人、如來の無二の心であり、如來はその「真心」に乘じて理に従って法を説くということになる。廬山の慧遠も僧肇も自性清浄心や法界を説く唯識・如來藏思想に親しむ機会がなかったからであろうが、「真心は彼等の思想体系の中心概念になってはいない。淨影寺慧遠は、『大乘義章』の「仏性義」や「八識義」において「真心」を妄心と相対的な概念として用いている(次注参照)。「起信論」では「解積分」の始めに、心眞如が「法界である」という根本的な立場を説いているが、法蔵はこの「法界に「即無」真心爲「法界(大正四四、二五二上)と注釈し、法界を「真心」とする。彼がここ、「義記」の冒頭で真心を論じていることも、中心概念が衆生心でも法界でもなく真心であることを示すであろう。法蔵の著作のなかでこの冒頭の「一節ほど詳しく真心を論じたものは他になく、『探玄記』や『五教章』などに闡説される真心も、この節の真心観に基づくものと言える。ただこの一節は理解しにくい部分を含むので、以下この一節に限り、試みに訳を与えてみた。

「そもそも真心は空寂で限りなく広がって(寥廓)いるので、(中観派が主張するように)単なる手段(筌蹄)にすぎない言葉やかたち(言象)から隔絶している。また茫漠として見ることも聞かない(沖漠希夷)ので、(唯識派が否定するように)執着された主客(能取所取)にすぎない智の対象(境)や智自体はありはしない。不生不滅であるから有為の存在(法のそなえる生住異滅という四相の遷移はなく、不去不来であるから過去現在未来三際)という時の推移によって変わることがない。真心はただ、執着のないこと(無住)を本性としているので、様々な様相に分か

れ、迷いから悟りへと(逐迷悟)浮き沈みし、縁起のままに現れたり隠れたりする。さらに、真心は盛んに活躍するけれども、いまだ始めから心の本源を揺るがせたことはないし、寂靜で虚凝であるけれども、いまだかつて業の因果の道理に反したことはない。それ故に本性を変えることなく縁起するから、染と浄の区別は常に成り立っているものの、縁起したままで直ちに眞(如)であるから、凡夫も聖人も実相として同一なのである。それはあたかも波といつても水の(波)動に他ならないから、水の動きに即して波を論じようがないのであり、他方、水といつても波動する水とは別に、水の本性があるのではないから、波(動く水)に即して水を明らかにしようがないのである。こういうわけで、動と靜が互いに通じ合い、眞諦と俗諦がともにとけあい、生死と涅槃が一つに貫かれているのである。」

(二)「疑」は眞如が随縁しつつ、しかもその性を保つこと。ちなみに『五教章』(大正四五、四八五上)では、

問眞如既言常法。云何得說隨重起滅。既許起滅。如何復說爲凝然常。答既言眞如常故。非如言所謂常也。何者聖說眞如爲凝然者。此是隨緣作諸法時。不失自體。故說爲常。是即不異無常之常名不思議常。非謂不作諸法如情所謂之凝然也。

という。また、大正四五、五〇〇上にも同様の議論がある。

(三)「水波の喩え」は『起信論』に説かれ、中国や日本などではしばしば眞如や仏性の比喩として用いられている。『起信論』では二箇所で述べられている(大正三三、五七六下、五七八上)。風(無明)によって水(眞如)に波(生滅)が生ずるが、その波動は水にとつて本具の性でなく客塵に過ぎない。風がやめば、波もしずまる。したがって水、即ち眞如は、波のごとき生滅のなかにあつても本性清浄であり、風、即ち無明がやめば、波動、即ち生滅という垢はない。これが離垢清浄である。『大乘義章』で、淨影寺慧遠はこの喩えを真心と妄心の場合に分けて用いている。例えば「凡夫五陰。眞妄所集。唯眞不生。單妄不成。眞妄和合。方有陰生。攝陰從妄。唯妄心作。(中略)如波風作。攝陰從眞。皆眞心作。(中略)如波水作(大正四四、四七三中)と言っているからである。法蔵は(こ)では「波は水の作」という真心の比喩の面だけを採用して、波・生滅は水(真心)の動(縁起)に他ならないことを示し、さらに縁起する真心以外に、別に真心があるのではないことを強調して、水(真心)は動(縁起)の津(真心の本性)以外にないことを例示している。

大師 ここでは釈尊を指す。
異執 誤った見解への執着。
邪途 仏教以外の諸宗教を指す。
小徑 小乗のこと。

貝葉 棕櫚の葉に文字を刻んだもの。こ
こでは仏典の意。貝は貝多羅(Bala)の略で
葉を意味する。

群有 諸々の生存、境遇、七有、二十五有
などを広く指す。
昏衢 暗い路。

當時 馬鳴の時代を指す。時期についての
法蔵の見解は、以下の「八造論の時節」を参
照。ちなみに「法師伝」によれば仏滅後五〇
〇年頃か。

群品 衆生と同義。

末葉の迷論 末世の迷える人々。
中下の流 「広論を理解できない、宗教的
資質が中位と低位の者のこと。

境 所信の境で、「大乘」を指す。
往復折微 問答体で正しい理法を説明する
こと。ちなみに「聲論序」で慧達は、「問答析
微、所以稱論」(大正四五、一五〇上、「聲論
研究」四頁)という。

巨ニ匿ニ 【統、宗、筆、聴、大、目】

備ニ庸ニ 【聴】

返ニ變ニ 【宗】

|| 反 || 筆 ||

返ニ變ニ 【宗】

遊ニ遊ニ 【版、聴】

聞ニ聞ニ 【宗、聴】

【則】 【聴】

辨ニ辨ニ 【聴】

尊言。無不懸契。大師沒後。異執
紛綸。或趣邪途。或奔小徑。遂使
宅中寶藏二巨濟乏於孤窮。衣内明珠
弗解貧於傭作。加以大乘深旨。沈
貝葉而不尋。群有盲徒。馳異路而
莫返。
爰有大士。厥號馬鳴。慨此類
網。悼斯淪溺。將欲啓深經之妙
旨。再曜昏衢斥邪見之顛眸令歸
正趣。使還源者可即返本非遙。
造廣論於當時。還益群品。既文
多義邈。非淺識所闕。悲末葉之
迷倫。又造斯論。可謂義豐文
約。解行俱兼。中下之流。因茲
悟入者矣。

然則大以包含爲義。乘以運載爲
功。起乃對境興心。信則於緣決
定。往復折微。故稱爲論。故云大
乘起信論。餘義下當別辨。

を稟はらくれば懸へんかに契くわわざる無し。大師の沒後、異執二紛
綸一、或いは邪途に趣き、或いは小徑に奔り、遂に宅中の
寶藏二をして乏しきを孤窮に濟うべからず、衣内の明珠三を
して貧しきを傭作に解かざらしむ。加えて以て大乘の深
旨は、貝葉に沈みて而も尋ねず。群有の盲徒は、異路に
馳せて而も返る莫し。

爰こゝに大士四有り、厥それ馬鳴めみうと号す。此の類網を慨かなき、斯
の淪溺を悼む。將に深經の妙旨を啓き、再び昏衢かがやを曜あか
し、邪見の顛眸を斥けて、正趣に帰せしめんと欲し、還
源者げんじやをして即ち本に返るべきこと遙かなるに非ざらし
む。広論くわろんを當時に造りて、還はかに群品を益す。既に文多
く義邈はるかなれば、淺識うしかの闕かう所に非ず。末葉の迷倫を悲
しみて、又た斯の論を造る。謂いつべし、義豊かにして
文約なり、解行俱に兼ね、中下の流も、茲こゝに因りて悟入
する者あらんと。

然らば則ち大は包含を以て義と爲し、乗は運載を以て功
と爲し、起は乃ち境に対して心を興し、信は則ち縁に於て
決定し、往復折微するが故に稱して論と爲す。故に大乘起
信論と云う。余の義は下に當に別に弁ずべし。

(二) 「懸契」について『筆削記』は二通りの解釈を提示している。「一、稟下明根行勝相不須再聞。故言一承順聖旨。故云稟尊旨者。八音四辨金口親宣。聞而獲益遠無生忍。故云懸契。又懸者。遠也。不必親從金口。但展轉傳聞。如身子聞馬勝因緣。目犍連承舍利傳教。此之根性尚不藉結集之經」(大正四四、三〇一上)と註しているからである。第一の解釈は、釈尊在世當時の人々は機根が勝れているので、一度仏から教えを拝聴するだけで、悟りに到るというものである。第二は、直接教えを聞くまでもなく、間接的に教えを聞くことで仏に帰依するようになるという解釈。例えば舍利弗は馬勝から因縁偈を聞くだけで仏法への眼が開かれ、さらに目犍連は舍利弗から聞き、同様に眼が開かれたという。

(三) 『如来藏經』二卷(大正二六、四五八中、TG, P. Shu 242a-b)に説かれる如来藏の九喻のなかの第五喻。なお同様の喩例は、『涅槃經』にも見られる(大正二二、五二三頁下)。貧しい人の家の地下に大きな宝蔵があるのに、その人はその宝蔵について何も知らずにその宝蔵の上で貧乏暮しをしている。この比喩は、衆生の身(チベット訳では *manaskara*・作意)の中に徳(法)の宝蔵があるのに、それがあることを聞いておらず知らないで、五欲に耽つて生死の苦しみの中で生を送っている。如来が出現するのは、この宝蔵があることを教示するためである。『宝性論』(RGV, pp. 59-73, chap. 9)でもこの九喻を採用し、解釈を加えている。

(三) 『法華經』の七喻の一つで、「衣裏の宝珠の喩」、「繫珠の喩」などと呼ぶ。『五百弟子受記品』第八(大正九、一九上)。ある男がいて、親友がひそかに無価の宝珠を衣服の裏に縫いつけていることを知らずに他国へ行き、人に雇われて働き貧しい生活を送っていたが、その暮しに満足していた。そんな彼に親友は衣服の裏の宝珠を売って豊かな暮しをせよと告げる。ここでは、声聞たちにも本来宝珠(仏性)が備わっているのに、彼等はそのことを知らずに、仏でない阿羅漢になることで満足している。『法華經』とはそのような声聞たちに仏になれる者であることをしらせる仏の教えである。このことを比喩で示したものが「衣裏の宝珠の喩」である。

(四) 大士は菩薩の意味。法蔵はこの論の中でしばしば『起信論』の著者の意味で馬鳴を菩薩と呼んでいる。ただし大士という訳語は、*mahāsattva*(摩訶薩埵)の異訳。ここで大士を用いたのは、「一、大士有り、名づけて馬鳴と曰う」(因縁伝)大正五〇、三二四下)に依るのである。

(五) 天台智顗は「返本還源」という一句を止観のなかの証還を示す術語として用いている。「心恵開發して効力を加えず、任運に自ら能く破析して返本還源する、是れを証還と名づく」(『六妙法門』大正四六、五五〇中)。法蔵はこの『義記』で、「還源」という語を二回用いている。「相統心の体を滅せざるが故に隨染本覺の心をして遂に即ち源に還り、淳淨の円智を成ぜしむ」(大正四四、二六〇上)。「本覺の智体の不滅と還源とは無二無別なり」(同、二七〇上)。このように彼は「源に還る」ことを『起信論』の説く心源や本覺に還ることと考えていたようである。還源者とは要するに、隨染本覺が本覺に還ること、覺りの智を實現する者のことであり、そのことが本に返ることである。ちなみに「返本還源」は十牛図の第九図の題名として広く知られている。

(六) 『筆削記』では「広論」を「甘蔗論」とする。「初廣論。謂甘蔗論。釋中本楞伽經義味豐美。故立斯稱」(大正四四、三〇二中)。この『甘蔗論』がどのようなものであったかは明らかでない。『筆削記』では又造一心遍滿論。融俗歸真論。真如三昧論等一百餘部(同上)というが、これは『釈論』巻第一(大正三三、五九二下)によるものと思われる。『法師伝』では迦旃延子(Kaśyapa)の請いに応じて馬鳴が百万偈からなる『毘婆沙』を造つたという(大正五〇、一八九上)が、『大毘婆沙論』が大乗思想を説く「広論」とは思えない。明代の『統疏』巻頭の「大乘起信論主馬鳴菩薩略伝」や、清代の『会閱』巻首の「論主馬鳴菩薩略録」においても「広論」についての言及が見られるが、これらは後代の編纂に過ぎない。

(七) ここで論じている包含、運載などを含めて、「大乘起信論」という題名については、後の「七釈論題名」に詳しい。詳細はそこにゆずる。

教起の所因 十門の第一。【起信論】の教えを著述する広義の意味での原因として十因を説く。

心源に洞契するの智 心源は心の本源。洞契は奥深く心源に契うこと。心源については二頁の頭注参照。

無漏智 煩悩のない智。

字義成就 言葉も意味も完全であること。

果としての弁才を讀える。

滑利勝上 字義の形容詞。言葉はなめらかで鋭く、意味は最高の真実を示すということ。

根本智 根本無分別智(mūlavikalpajñāna)のこと。

後得智 後得清淨世間智(cāpṛsthaladāṭṭhikaññāna)のこと。サンسكريットを直訳すれば、「その後で得られた世間的智」。

釋解【宗、筆】

所因因縁【筆】

諸明【筆】

教十義【筆】

節代【筆】

代月【筆】

初一【宗、筆】

(辨)十教【宗、目】

因十縁【宗、大、目】

(者)【宗】

辯辯【宗、筆、聽】

辨辯【聽】

辨辯【聽、大、目】

(者)【聽】

將釋此論。略開十門。一辨教起

所因。二諸藏所攝。三顯教分齊。

四教所被機。五能詮教體。六所詮

宗趣。七釋論題目。八造論時節。

九翻譯年代。十隨文解釋。

初教起因者。略有十因。一依何

智。二示何法。三云何示。四以何

顯。五依何本。六藉何力。七爲何

義。八以何縁。九由何起。十幾何

益。

初依何智者。謂依論主洞契心源

之智。隨機巧妙之辯。十地論云。

歎辨才有三種。一眞實智。謂無漏

智故。二體性。成就無量義辨才

故。三者果。字義成就。復是滑利

勝上字義成就故。解云。此初是根

本智爲依。二是後得智爲因。三是

教起の所因

將に此の論を釈せんとするに、略ぼ十門を開く。一には教起の所因を弁じ、二には諸藏の所攝、三には教の分齊を顯らかにし、四には教の所被の機、五には能詮の教體、六には所詮の宗趣、七には論の題目を釈し、八には造論の時節、九には翻譯の年代、十には文に隨いて解釈す。

初めに教起の因とは、略ぼ十因有り。一には何の智にか依る。二には何の法をか示す。三には云何が示す。四には何を以てか顯らかにす。五には何の本にか依る。六には何の力を藉る。七には何の義をか爲す。八には何の縁をか以てす。九には何に由りてか起る。十には幾何の益がある。

初めに何の智にか依るとは、論主の、心源に洞契するの智、隨機巧妙の弁に依るを謂う。十地論に云く、「弁才を歎ずるに三種有り。一には眞實智、無漏智を謂うが故に。二には體性、無量の義の弁才を成就するが故に。三には果にして字義成就なり。復た是れ滑利勝上の字義成就するが故に」と。解して云く、此れ初めは是れ根本智を依と爲し、二は是れ後得智を因と爲し、三は是れ言

(二) 『十地經論』卷第一(大正二六、一三〇七)。

歎辨才有三種。一眞實智二體性三者果。眞實智者是無漏智。勝聲聞緣覺智等。偈言妙無垢智故。體性者成就無量義辨才。偈言堪無量義辨故。果者字義成就。復是滑利勝上字義成就。偈言演說美妙言眞實義相應故。

の取意。『十地經論』のこの文は、『十地經』の「因緣品」のなかにある偈

上妙無垢智(a) 堪無量義辨(b)

演說美妙言(c) 眞實義相應(d)

pravaravaiṃśabuddhe svabhānānāgatiapratibha /
pravyāhara madhuraṃ vācāṃ paramārthasamyuktām // 1 // (Dh., p.11)

「(a)すぐれた上にもすぐれた無垢の悟り具备了た方よ、(b)よき言葉の限りなくおこる弁才を具备了た方よ、(d)勝義にかなった(c)甘美ですぐれた言葉を、お説き下さる」
に対する注釈である。

この偈は金剛藏菩薩を讃え、彼に説法を懇請する偈である。天親(Yasbandhu・世親)はこの偈を、眞実智、体性、果という弁才の三様相を説くと解釈し、順に偈の(a)「無垢のさとり」を眞実智、すなわち無漏智とし、(b)「限りなく起る説法へのひらめき(pratibha)」を弁才そのもの、すなわち体性ととり、無量の義の弁才を成就することとし、(c)(d)「勝義にかなった言葉」を弁才の果としている。法蔵は眞実智と弁才の体性を、ここで根本無分別智と後得清浄世間智という智の法相によって捉え直している。この教起の所因の第一に智の問題を取りあげているのは、このように彼が智を重視し、弁才を智に置き換えているからであろう。要するに法蔵は、「起信論」の字義が成就しているのは無分別智を拠り所とした後得智から生じた結果であるからだ、と主張していることになる。

一心：五行等の法 大乘における起信のあり方を説く「起信論」の教理。一心、心真如と心生滅の二門、体相用の三大は「立義分」（大正三一、五七五下）、四信、五行は「修行信心分」（同、五八一下）に説かれる。示す所 この論が開示するところの教理。巧便 善巧方便のこと。妙音善字 妙音は法を説くのにかなった音声をいう。善字は方言や外国語にかなない、道理にかなった字句。譬喩宗因 適切な喩例や正しい論証。宗は論証式の命題、因はその理由。力 威神力。神力、勝力ともいう。addishanaの訳。加持のこと。加持もaddishanaの訳。能く論を造る 馬鳴が論を著述できるのは仏の力によるということ。義目的 教化。

〔著〕〔宗〕……以下の「著」については皆同
乘レ垂〔起〕
析レ折〔宗〕
四レ曰〔大〕
方レ能〔宗〕
謂レ十〔依〕〔宗〕
〔命〕〔筆〕
承力請加レ請加承力〔宗、筆〕
佛レ如來〔宗、筆〕
〔故〕〔宗〕

言説教爲果。是故教起内依智也。

二示何法者。謂一心。二門。三

大。四信。五行等法。此即是大乘

之中起信之法。是所示也。

三云何示者。謂以巧便開。一味

大乘。作法義二種。分一心法。復

作二門。析一義理。復爲三大。由

此善巧而得開示。

四以何顯者。謂妙音善字。譬喩

宗因。方令義理明了顯現。

五依何本者。謂佛聖言。及正道

理。定量爲本。

六藉何力者。謂歸命三寶。承力

請加。賴彼勝力。有所分別。故能

造論。

七爲何義者。謂助佛揚化。摧邪

顯正。護持遺法。令久住世。報佛

恩故。

説教を果と爲す。是の故に教起は、内、智に依るなり。

二に何の法をか示すとは、一心、二門、三大、四信、

五行等の法を謂う。此れ即ち是れ大乘の中の起信の法に

して、是れ示す所なり。

三に云何が示すとは、巧便を以て一味の大乘を開き

て、法と義の二種と作し、一心の法を分かちて復た二門

と作し、一義理を析わかちて復た三大と爲すを謂う。此の善

巧に由りて開示することを得。

四に何を以てか顯らかにすとは、妙音善字、譬喩宗

因を謂う。方に義理をして明了に顯現せしむればなり。

五に何の本にか依るとは、仏の聖言及び正道理の定

量三を本と爲すを謂う。

六に何の力をか藉かるとは、三宝に歸命して力を承け加を

請い、彼の勝力を頼みて分別する所有るを謂う。故に能

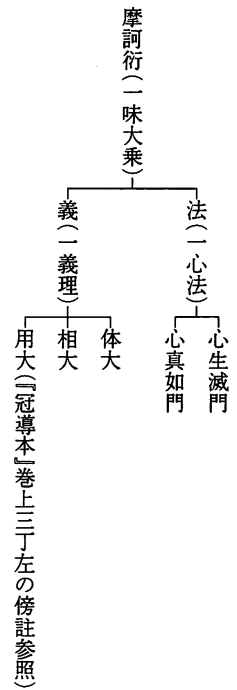
く論を造る。

七に何の義をか爲すとは、仏を助けて化を揚げ、邪を摧

きて正を顯らかにし、遺法を護持して、久しく世に住せ

しむるを謂う。仏恩に報ずるが故なり。

(一)



(二) 『十地経』では金剛藏菩薩が、仏の神力をうけて仏の勝れた教えを、

udīrayiṣye varadharmaghoṣaṁ dīśāntayuktam sahitaṁ samakṣaram / (DBh, p.15)

「私はすばらしい法を言うにふさわしい妙音で、比喩を用い、筋道の通った論理にしたがい、びったり適合した字句によって述べることにしよう」

という。これを漢訳本では、「我承佛力説 勝法微妙音 譬諭字相應」(大正一〇、一八一上)と訳しているが、『十地経論』ではその詩頌を「説上法妙音、喩相應善字」(大正一〇、一七六頁)と訳している。法蔵がここで「妙音善字、比喩宗因」と言ったのは、恐らくこの『十地経論』によったものと思われる。相應は yukta の訳であるが、この場合 yukta は yukti 即ち「道理」の意味で用いられていると思われる。その「相應」を法蔵は、やや論理的に「宗因」と言い替えたのであろう。ちなみに『十地経論』では善字に、「善字とは二種の相あり。一には方に随つて音音善く随順するが故に、二に字句圓滿にして、増せず減せず、理と相應するが故に善字と云う」と注釈している。

(三) 聖言は聖言量(āgama)・正道理は論証(yukti)・定量は正しい認識手段(pramāṇa)を意味する。これは yukti-āgaman-pramāṇam という慣用句の漢訳であろう。ちなみに『筆削記』は二説をあげている。まず第一に仏聖言を聖言量、正道理を推理(anumāna 比量)、定量を知覚(pratyakṣa 現量)とする。

する(大正四四、三〇四下)。第二説は正道理を現比二量とし、定量を聖言量及び現量比量の三量とするので、ここにあげたものと同じことになる。

縁 所縁の意味。論は、衆生を対象として著述される。

菩薩 【起信論】の著者、馬鳴を指す。

大悲内融 仏の大悲が馬鳴の内に融け満ちること。

物 衆生のこと。

聞慧 以下、聞、思、修の三慧。

有情 衆生。satvaの異訳語。

隨一 「各々に」という意味。補注(一)参照。

八以何縁者。^{*}謂縁於衆生。欲令離一切苦。得究竟樂。故造斯論。

八に何の縁^{*}をか以てすとは、衆生を縁じて、一切の苦を離れて究竟の樂を得しめんと欲するを謂う。故に斯の論を造る。

九由何起者。^{*}謂由菩薩大悲内融。愍物長迷。由此造論。法施群品。

九に何に由りてか起こるとは、菩薩^{*}、大悲内融して物の長迷を愍^{あは}れむに由るを謂う。此れに由りて論を造りて群品に法施す。

十幾何益者。^{*}略有六種。一未信者。令生信故。^{*}二已信者。令得聞慧故。^{*}三已聞者。令得思慧故。^{*}四已思解者。令得修慧故。^{*}五已修行者。令證入故。^{*}六已證入者。令圓滿故。

十に幾何の益かあるとは、略は六種有り。一には未だ信ぜざる者に信を生ぜしむるが故なり。二には已に信ずる者に聞慧を得しむるが故なり。三には已に聞く者に思慧を得しむるが故なり。四には已に思解する者に修慧を得しむるが故なり。五には已に修行する者に証入せしむるが故なり。六には已に證入する者に圓滿せしむるが故なり。

略有如是十因縁故。令此教興。

略は是の如き十因縁有るが故に、此の教をして興らしむ。

【者】【宗】……以下の「者」については皆同
【縁於衆生欲】 【宗、筆】
令十(衆生) 【宗、筆】
【内融】 【宗、筆】
長迷迷謬 【宗、筆】
機機 【筆】
【生】 【大、目】
慧惠 【聽】……以下の「慧」については皆同
圓因 【筆】
更交 【大】

更有六因。如瑜伽六十四云。欲造論者。要具六因。一欲令法義當廣流布故。二欲令種種信解有情。由此因縁。隨一當能入正

更に六因有り。瑜伽六十四に云うが如し、「論を造らんと欲する者は、要^{かなら}ず六因を具う。一には法義をして當に広く流布せしめんと欲するが故なり。二には種種の信解の有情をして、此の因縁に由りて、隨一に當に能く正法に入ら

(一)『瑜伽論』卷第六十四(大正三〇、六五八上)

欲造論者。要具六因乃應造論。一欲令法義當廣流布。二欲令種種信解有情。由此因緣隨一當能入正法故。三爲令失沒種種義門重開顯故。四爲欲略攝廣散義故。五爲欲顯發甚深義故。六欲以種種美妙言辭莊嚴法義生淨信故。

bsian bcos ñe bar sbyor bar hdod pas rgyu mam pa drug gis bsian bcos ñe bar sbyar bar hos pa yin te / chos kyi don man du byas par hgyur ro sñam pa dan / sems can mams la mos pa sna tshogs yod bahi phyir de dag kha cig hdis hñug par hgyur ro sñam pa dan / don ñams pa dan rab tu ñams pa rab tu mam par dbye bar bya bahi phyir ro sñam pa dan / don ñhor ba mams bsdu bar bya bahi phyir ro sñam pa dan / don zab mo mams gsal bar bya bahi phyir ro sñam pa dan / tshig ñbru mdes pas mdes pa bskyed par bya bahi phyir ro sñam paho // (YBh, P. Zi 205b)

「論書(śāstra)を論述(ūpasamhāra)しようとする者は六種の理由によって論書を論述すべきである。①法の義(dharmatā)が流布するために、②衆生たちには種々異なる信解(nānādhimukhi)があるので、彼らの一部(de dag kha cig, tadekatya?)が③「論書」によって「正法」に入るために、④亡び滅した義(nasītaprasārtā)を探索する(pravīcīnoti)ために、⑤甚深の義を明らかにするために、⑥美妙な語句によって美妙さを生ずるために、という六種の理由から論を造るのである」

チベット訳と漢訳では第二の理由が異なっているように思われる。漢訳の「随」にあたるチベット訳は de dag kha cig であるから、ここでは「彼らのある人」を意味する。漢訳の「随」にも「多くのうちのいずれか一つ」という意味はある。法蔵も「五教章」では「多くのうちのいずれか一つ」という意味(大正四五、四八六中)と「各々に」という意味(同、五〇二下)で「随」を用いている。『瑜伽論』でも卷第三の(大正三〇、二八八上)の「随一」は明らかに「いずれか一つ」という意味である。しかしこの箇所では「種種の信解の有情をして」であるから、語法上、「種種の信解の有情に」という意味で「各々に」ではないかと考えられる。『瑜伽論』は声聞道も菩薩道も網羅して説いているようであるし、唯識派の論書は三乗の解脱を

すべて含むから、すべての機根のものを正法に入れるということを造論の理由としてあげたとも考えられないではない。しかし、論は経や他の論では救えない機根のものを救うために著述される、という一般の解釈からすれば、ここは彼らの一部に「正しいとも思われる。法蔵は、たしかに馬鳴が『起信論』を著したのは「末葉の迷論」(本稿4頁)を救うためだというのが、その場合、経や他の「広論」などで救える衆生も「起信論」で救えることは言うまでもないであろうから、そうであれば、「各々に」という意味で理解すべきとなる。

しめんと欲するが故なり。三には失没せる種種の義門をしめんと欲するが故なり。四には広散の義を略て重ねて開顯せしめんが為の故なり。五には甚深の義を顯らかに撰せんと欲するが為の故なり。六には種種の美妙の言辞を以て法せしめんが為の故なり。六には種種の美妙の言辞を以て法義を莊嚴し、淨信を生ぜしめんと欲するが故なり」と。此の論の下_(二)の八因縁等、及び十住毘婆沙論_(三)、並びに大毘婆沙等_(三)、各の因縁有り。彼を尋ねて之を知るべし。

(二) 『起信論』「因緣分」(大正三、五七五中)の八因緣。

初説因緣分。問曰。有何因緣而造此論。答曰。是因緣有八種。云何爲八。一者因緣總相。所謂爲令衆生離一切苦。得究竟樂。非求世間名利恭敬故。二者爲欲解釋如來根本之義。令諸衆生正解不謬故。三者爲令善根成熟衆生。於摩訶衍法堪任不退信故。四者爲令善根微少衆生。修習信心故。五者爲示方便消惡業障。善護其心。遠離癡慢。出邪網故。六者爲示修習止觀。對治凡夫二乘心過故。七者爲示專念方便。生於佛前必定不退信心故。八者爲示利觀修行故。有如是等因緣。所以造論。

(二) 『毘婆沙論』卷第一(大正二六、一二上)

問曰。若不爾者。何以造此論。

答曰。我爲欲慈悲。饒益於衆生。不以餘因緣。而造於此論。見衆生於六道受苦無有救護。爲欲度此等故。以智慧力而造此論。

(三) 『大毘婆沙論』卷第一(大正二七、一二上)

問何故尊者造此論耶。答爲饒益他故。謂彼尊者作是思惟。云何當令諸有情類於佛聖教無倒受持。精進思惟籌量觀察。由此無量煩惱惡行不現在前。便得悟入甚深法性。故造此論。

以下、尊者迦多衍尼子(Katyāyana)が『発智論』を著した理由を、いくつか挙げているが、実際に「因縁」という語を用いているものだけを次に挙げる。

復次尊者以三因縁制造此論。一爲增益智。二爲開覺意故。三爲遮計我故。增益智者。謂於内外諸經論中。令智增益無有能如阿毘達磨。開覺意者。謂諸有情無明所昏。如睡未覺不能了知。何者是遍行。何者非遍行。何者自界縁。何者他界縁。何者有漏縁。何者無漏縁。何者有津爲縁。何者無爲縁。云何爲攝。云何相應。云何因。云何縁。誰成就。誰不成就。何者順前句。何者順後句。何者四句。何者如是句。何者不如是句。於如是等所知境中。令諸有情開發覺意。無有能如阿毘達磨。遮計我者。尊者所造阿毘達磨。未曾說有補特伽羅。恒頭諸行空無有我。以如是等種々因縁。故彼尊者制造此論。

諸藏の所撰

蔵撰の分齊 諸藏各々の所撰の区分。こゝでいう諸藏とは、三藏(經・律・論及び二藏(声聞・菩薩)を指す。所詮の三 戒・定・慧の三学。所詮とは言詮によつて表される内容をいう。三藏が各々三学を詮すという見解は『大毘婆沙論』卷一(大正二七、一)のもの。

所為の二 根の利鈍。補注(一)参照。

修多羅藏 三藏のうちの經藏。修多羅は「經」の原語 *sūtra* の音写。

曲 委曲・委細。 *śūdra* の音写語では、その意味が詳らかにならないということ。所詮説の義 言詮せらるべき事柄。(*adhi-dhātā* であらう)。

定 三学の一、定学。

毘奈耶藏 三藏のうちの律藏。毘奈耶は「律」の原語 *vinaya* の音写。

身語意 身・口・意の三業のこと。

明藏攝 約諸藏所攝【宗】

|| 諸藏所攝【筆】

【分齊】【宗、筆】

恒藍|| 咄纒【筆】

竝|| 置【大】

攝持|| 持攝【筆】

機|| 樹【筆】

即|| 則【聽】

者|| 人【筆】

二明藏攝分齊者有二。初約所詮三故。教則爲三。後約所爲二故。教則爲二。

前中爲詮三學。故立三藏。

一修多羅藏。或云素怛藍。或云

修妬路等。竝以應語梵名。難得曲耳。

此翻名契經。謂契理合機。故名爲契。貫穿縫綴。目以爲經。佛地論云。貫穿攝持所應說義及所被機故。名素怛藍。即詮定之教。契經即藏。持業釋。

二名毘奈耶藏。或云毘那耶。或云毘尼。古翻名滅。謂身語意惡。焚燒行者。義同火然。戒能止滅。

二に蔵撰の分齊を明らかにするに二有り。初めに所詮の三に約するが故に、教を則ち三と爲す。後に所爲の二に約するが故に、教を則ち二と爲す。

前の中に三学を詮わさんが爲に、故に三藏を立つ。

一に修多羅藏。或いは素怛藍と云い、或いは修妬路等と云う。並びに應語の梵名なるを以て、曲を得難きのみ。

此に翻じて契經と名づく。謂く、理に契い機に合す、故に名づけて契と爲す。貫穿縫綴するを、目して以て經と爲す。仏地論に云く、「所詮説の義及び所被の機を貫穿し撰持するが故に、素怛藍と名づく」と。即ち定を詮わすの教なり。契經、即ち藏なれば持業釈なり。

二に毘奈耶藏と名づく。或いは毘那耶と云い、或いは毘尼と云う。古翻じて滅と名づく。謂うところは、身語意の惡、行者を焚燒するは、義、火の然ゆるに同じ。

(一) 法藏は三蔵と二蔵を各々所詮と所為によって分けられると解釈しているが、彼はこの分類を智儼に負っている『捜玄記』大正三三、一四上参照。所為はこの『義記』の「序分」や「修行信心分」の注釈で「所為の人」と言っているから、「所為の二」とは「所為の二種の人」即ち利根と鈍根の二種の人を指す。所為は実質上は教化の対象を意味する所化や所被と同義語であろう。要するに、声聞蔵と菩薩蔵は声聞のための蔵、菩薩のための蔵という意味になる。

(二) 經・律・論の三蔵に關して、法藏は『探玄記』卷第一(大正三五、一〇九)で、より詳細な解説を加えている。

(三) 「貫穿縫綴」という用語は『瑜伽論』卷第二十五(大正三〇、四一八下)に見える。

以諸美妙名句文身。如其所應次第安布次第結集。謂能貫穿縫綴種種能引義利。能引梵行。眞善妙義。是名契經。

hāi lla ste / dge ba don dan ldan pa / shāns par shyod pa dan ldan pa de dan de dag bstan par bya bāhi phir / min gi tshogs dan / tshig gi tshogs dan / yi ge hi tshogs min pa dag gi ci rigs par rim gyis good cin / rim gyis shyar ba gan yin pa de ni ndo hi ste ses bya ho // (YBh. P. VI 66a⁵⁹)

「即ちあれこれの善い義を見え、清淨行を具えたものが教示されるために、適切な名身(namakaya)句身(padā)文身(vyāṇāna)によって道理の通りに順に裁断し(chid)順に結合された(yu)もの、それが經である」

この一節は「契經」の解説の一部であるが、「貫穿縫綴」が見える後半の一節に相当するチベット訳には「貫穿縫綴」と「眞善妙義」を欠いている。「貫穿」は『漢書』司馬遷伝などで「貫穿經傳」というように熟語として用いられているが、「經」の語源を解釈するものではない。中国で「經」は「縦糸を意味するし、サンスクリットでも sra(経)は「縫う」を意味する語根 srin に手段を表す接尾辞日がついて「縫う手段・糸」を表す。そこで玄奘は「縫綴」を「經」の語源解釈として用いたのではなかろうか(綴はチベット訳中の bstan par bya ba (śāna, prakāśya etc.)即ち「教示される」を示すとも考えられる)。同じく玄奘の翻訳とされる『顯揚論』卷第六(大正二二、五〇八下)には、ことごとく同じ「以諸善(美)妙名句字(文)身。如其所應次第結集。次第安置。以能綴緝引諸義理引諸梵行種種善義。故名契經」という節が見られる。そこには「貫穿」はなく「縫綴」に替わっただけである。しかし、サンスクリットの sra(縫う)や次にくる dā(裁断)には「貫穿」の意味がないわけではない。そもそも玄奘は「貫穿」と「縫綴」の相違をあまり意識しないで恣意的に用いていたのではないかと考えられる。

「契經者。謂貫穿義長行直說。多分攝受意趣體性」(『瑜伽論』卷第八一、大正七五、七五三下)

「契經者。謂縫綴義多分行直說攝諸法體」(『顯揚論』卷第二二、大正三一、五二八中)

前者のチベット訳は mdo ste ni smos pa hi don gyis re khyad par bśad pa yin paho / de ya'i phai chet dgeons pa gzun bar bya ba yin no // (YBh. P. VI 66a⁶⁰) である。「貫穿」は smos pa・説示(『瑜伽論』の「貫穿」は多く smos par bśad pa・説示する)である。玄奘は『瑜伽論』で smos pa とチベット訳されたサンスクリット原語を、「顯揚論」では「縫綴」と訳したのではなからうか。なお大毘婆沙論『卷第二十六(大正二七、六五九下)では「契經」には「一結集、二判定の二義があるというが、一は瑜伽論の安布・裁断、二は結集・結合に相当するので、このことも「貫穿縫綴」がインドの解釈ではないことを示すといえるよう。『探玄記』卷第一で法藏は、「貫穿」と「縫綴」を分けて解釈し、「貫穿」は是れ契入の義にして、縫綴は是れ契合の義なり。謂く、聖言を以て義理を貫穿して、散失せざらしめ隱没せざらしめ、縫綴連合して、詮表を成ぜしめ久住することを得せしむるなり」(大正三五、一〇九上)という。

(四) 『仏地經論』卷第二(大正二六、二九一中)

能貫能攝故名爲經。以佛聖教貫穿攝持。所應說義所化生故。法藏の引用文では「仏地經論」の「所化生」が十門科文参照の第四「所被機」となっている。『探玄記』卷第一(大正三五、一〇九上)で法藏は、「經」に亦た二義あり。謂く法相を貫穿するが故に。所化を攝持するが故なり」と敷衍している。

(五)

持業釈はサンスクリット文法学で複合詞の一部類を示す用語である kamadhāra の訳。近代の文法では同格限定複合詞などと意識する。複合詞の前半と後半が同じ対象を指し、前半が後半を限定するか、同格関係にあるものをいう。「修多羅・蔵」という複合詞は、法藏の解釈によると、前半の「修多羅」は所詮の定字を指すのではなく、定字を説示する能詮の言教である契經やそれを記録した經典を意味し、後半の「蔵」も言教や經典を包摂する蔵を意味する。そこで「契經即ち蔵」というように、前半と後半は同じ対象を指し、前半の契經が後半の蔵を限定する。こう解釈することによって、この複合詞は特定の契經という言教やその部類の經典だけの蔵を意味する。

(六) vinaya を「滅」と翻訳した例には『毘尼母經』(大正二四、八〇一上)

毘尼者。名滅諸惡法。故名毘尼。また卷七(同、八四二上)では

毘尼者。凡有五義。一懺悔一隨順三滅四斷五捨。……云何名滅。能滅七諍。名滅毘尼。と「律」に「滅」を含めて五義を挙げる。ちなみに法藏は『探玄記』(大正三五、一〇九上)において、ここに論ずる「滅」や「調伏」を含む、vinaya の意識語である調伏、滅、尸羅、性善、守信、波羅提木叉などを挙げて、各々に説明を加えている。

戒 ^{sa}の訳語。sa には「滅」の意味はないが、ここで法蔵は戒と律 (vinaya) を混用している。15頁の補注(六)を参照。

今翻じて 玄奘の新訳を指すのであろう。10行目の「今訳して」も同じ。

阿毘達磨蔵 三蔵の内の論蔵。阿毘達磨は「論」の原語、abhidharmaの音写。旧訳では無比法、新訳では対法と意訳される。

阿毘 abhidharmaの接頭辞 abhi(阿毘は「上方」「優越性」の意味を付加することがある。

対法の蔵 毘奈耶が律の經典の所詮である調伏・戒学を意味するので、「毘奈耶・蔵」は「調伏の蔵」と解釈された(次頁補注一参照)ように、阿毘達磨も所詮である対法・慧学を意味するので、「阿毘達磨・蔵」も「阿毘達磨対法・慧」の蔵」という依主釈で解釈される。

義に従うの名 意訳語ということ。

稱翻〔筆〕
今古〔筆〕
和録〔筆〕……次の「和」も同
或故〔聴〕
妙妙〔版・龍・優〕
法理〔筆〕
源原〔聴〕
簡揀〔筆〕
面見目目前〔筆〕
故云名爲〔筆〕
〔亦〕〔筆〕

故稱爲滅。或云清涼。以能息惡炎熾相故。

今翻爲調伏。謂調是調和^{*}。伏是折伏。則調和^{*}制御身語意業。制伏除滅諸惡行故。調伏是行。即所詮戒行。調伏之藏。依主釋。以從所詮爲名故。

三阿毘達磨蔵。或云阿毘曇。古譯爲無比法。謂阿毘云無比。達磨云法。即無分別智分別法相。更無有法能比於此故。云無比法。

今譯爲對法。謂阿毘是能對智。達磨是所對境法。謂以正智。妙盡^{*}法源。簡擇法相。分明指掌。如對面見。故云對法。對法是所詮之慧。即對法之藏。亦依主釋。從所詮爲目。又或名伏法擇法數法通法大法等。竝隨義之名。如餘說。

戒、能く止滅す。故に稱して滅と爲し、或いは清涼^(二)と云う。能く惡の炎熾の相を息むを以ての故なり。

今翻じて調伏と爲す。謂うところは、調は是れ調和、伏は是れ折伏なれば、則ち身語意の業を調和制御し、諸^{もろもろ}の惡行を制伏除滅するが故に。調伏は是れ行、即ち所詮の戒行なり。調伏の蔵なれば、依主釈^(三)なり。所詮に従いて名と爲すを以ての故に。

三に阿毘達磨蔵。或いは阿毘曇^{いしん}と云い、古訳して無比法^(三)と爲す。謂うところは、阿毘^{*}を無比と云い、達磨を法と云う。即ち無分別智もて法相を分別し、更に法の能く此に比するもの有ること無きが故に、無比法と云う。

今訳して対法と爲す。謂うところは、阿毘は是れ能對の智、達磨は是れ所對の境法^(四)なり。正智を以て妙に法源を尽くし、法相を簡択し、分明に掌を指して、面に對して見るが如きを謂う。故に對法と云う。對法は是れ所詮の慧、即ち對法の蔵も亦た依主釈なり。所詮に従いて目と爲す。又た或いは伏法、折法、數法、通法、大法等と名づく。並びに義に隨うの名にして、余に説くが如し^(五)。

(二) 清涼はśīṭaではなく、śīṭaの訳であり、『大毘婆沙論』卷第四十四(大正二七・二二九下～二三〇上)には次のようにある。

言尸羅者是清涼義。謂惡能令身心熱惱。戒能安適故曰清涼。

(二) 依主釈もサンスクリット文法用語の sandhi の訳語。複合詞の前分と後分が格関係にあると理解されるもので、格限定複合詞などと意識されている。「毘奈耶・藏」という複合詞の場合、前分の毘奈耶は修多羅のように能詮の言教ではなく、所詮の戒学(戒行・調伏)を意味するので、「毘奈耶・調伏の藏」というように前分と後分が格関係で理解される。こうしてこの複合詞は「所詮である毘奈耶(即ち戒学・調伏)を説示する能詮の言教やそれを記録した經典を包摂した藏」を意味することになる。

(三) 『功德論』卷第一(大正二五・三三上)

阿毘曇者。大法也。……亦名無比法。八智十慧無漏正見。越三界礙無與等者。故曰無比法也。

(四) 「対法」は abhidharma の接頭辞 abhi- を「に對して、に關して」という前置詞の意味にとった訳語である。このように語義を解釈する世親は『俱舍論』(AKBh, p.2)で abhidharma を涅槃という勝義の法や法相「に對向(對面)するもの (pratyabhimukha)」即ち慧と解釈する。彼は慧を第一義的には「無垢の慧 (amalaprāñā)」とするが、世俗としてはその無垢の慧を得るための聞思修の三慧や論書をも含めるといふ。法藏もこの立場に立つが、彼はこの慧を三藏の所詮である三学の中の慧学とし、阿毘達磨の達磨・法を慧学の慧によって對向(對面)される所對とし、法を知る慧を法に對する能對とする。おそらく法藏も『俱舍論』が説くように、対法の慧に無垢・無漏の慧と世俗的な三慧を含め、「法源を尽くし、法相を簡括す」というように、勝義の法と法相を対象とする慧と考えていたものと思われる。その点、abhidharma を「無比法」と解釈する立場では、無分別智と無比法だけとなり、世俗の慧・後得智と法相を含むことができなくなろう。この点で法藏は阿毘達磨を無比法と訳す古訳を適當ではないと考えていたのではなからうか。なお『無比法』と「対法」という語義に関しては『俱舍論の研究』二三頁以下参照。

(五)

『探玄記』卷第一(大正三五・一〇九中)参照。

三名阿毘達磨藏。達磨名法。阿毘有七義。一名對法。此有二義。一對向。謂因智趣向涅槃果故。二對觀。謂果智觀證涅槃滅故。雖因智亦有對觀。然以仰進修故但名對向。……一名數法。……三名伏法者。……四名通法。此能通釋契經義故。契經稱法。此法能通彼。即法之通。……五名無比法。六名大法。七名擇法。此三唯約所詮。……或云摩得勒伽。此云本母。以教與義。爲本爲母。亦名分別解脫。或云優波提舍。此云論義。雜集中名解釋也。此契經等上三種。皆含攝所詮出生義理。俱名爲藏。

此の論「起信論」のこと。
循環研覈 空海の「教論」をあげて「仏教語大辞典」では、「問答を繰り返して研究すること」の意味とするが、チベット訳では *hes par drans pain ma no* (決定に導かれたペトリカー) である。 *hes pa* (*nīyāta, niśāya*) は決定を意味するが、了義の了 (*nīla*) の訳でもあり、 *drans pa* は未了義の未了 (*neya, dran pa*) と同じ語根であろうから、「了義に導かれた」という意味ではないかとも考えられる。

摩怛理迦 *mitthā* の音写、母を意味する。インド選述の論書では *mitthā* は所々でアビダルマと同義語とされている。中国ではそれが定説となっており、摩怛理迦は理や智や行を生ずるものとなるので「母」というと理解されている。法蔵も摩怛理迦をアビダルマの同義語とするが、「本母」という意識を採用して、「教と義とを本となし、母となす」という。この法蔵の語義解釈では、阿毘達磨の摩怛理迦が智や行を生ずる原因(母)ではなく、むしろ逆に教や義が阿毘達磨を生ずる原因(本母)となる。前注で触れたチベット訳経から決定・了義に導かれたマトリカー」は教や義を本母とするという法蔵の解釈を支持しよう。
了義 未了義・不了義の対。
菩薩 馬鳴を指す。
達磨蔵 阿毘達磨蔵・対法蔵のこと。

〔大〕十答
問同〔筆〕
如同〔大〕
諸十〔切了義〕〔筆〕
毘婆沙〔版龍、旭、優聴〕
恒理〔理〕〔筆〕
〔且如〕〔統〕
且旦〔旭〕
縱則〔筆〕
作造〔筆〕
達磨對法〔筆〕
收耶〔筆〕

問。若此三藏於彼三學各詮一學。何故雜集論第十一云。復次開示三學立素怛藍。開示戒定名毘奈耶。開示慧學名阿毘達磨。

答。若依剋性門。如前各詮一。若依兼正門。則如集論說。以經寬故具三。律次具一。論狹唯一。亦是本末門。謂經是本。餘二次第末也。

此論於彼三藏之中。對法藏攝。問。如瑜伽八十一云。謂諸經典。循環研覈。摩怛理迦。且如一切了義經。皆名摩怛理迦。謂於是處世尊自廣分別法相。准此文證。縱對法藏。亦是佛說。此論既是如來滅後菩薩所作。何得亦入達摩藏收。

答。有二義。一准瑜伽。是彼

問う。若し此の三藏、彼の三學に於て各の一學を詮せば、何の故に雜集論第十一に、「復た次に三學を開示して素怛藍を立て、戒定を開示して毘奈耶と名づけ、慧學を開示して阿毘達磨と名づく」と云うや。

答う。若し剋性門に依らば、前の如く各の一を詮し、若し兼正門に依らば、則ち集論の説の如し。經は寬きを以ての故に三を具え、律は次に二を具え、論は狭くして唯だ一なり。亦た是れ本末門なり。經は是れ本、余の二は次第の末なるを謂う。

此の論は、彼の三藏の中に於ては對法蔵の攝なり。問う。瑜伽の八十一に云うが如し。「謂く、諸の經典の循環研覈せるは摩怛理迦なり。且らく一切の了義經の如きは皆な摩怛理迦と名づく。謂く、是の処に於て世尊自ら広く法相を分別す」と。此の文証に准ずるに、縦い對法蔵なるも亦た是れ佛説なり。此の論は、既に是れ如來滅後の菩薩の作る所なり。何ぞ亦た達摩蔵に入りて収むるを得んや。

答う。二義有り。一に瑜伽に准ず。是れ彼の種類な

(二) 『雜集論』卷第十一(大正三一、七四四中)

復次爲欲開示三種學故。建立素恒纒藏。所以者何。要依此藏所化有情解了三學。由此藏中廣開三種所修學故。

爲欲成立增上戒學增上心學故。建立毘奈耶藏。要依此藏二增上學方得成立。所以者何。廣釋別解脫律儀學道聖教爲所依止。方能修治淨尸羅故。依淨尸羅生無悔等。漸次修學心得定故。

爲欲成立增上慧學故。建立阿毘達磨藏。要依此藏增上慧學方得成立。所以者何。由此藏中能廣開示簡擇諸法巧方便故。

(二) 「剋性門」とは三藏を各々の固有の「性」である定・戒・慧という所詮の学に限定して取り扱うことであろう。剋性門や次にくる兼正門などの分類は智儼の『搜玄記』(大正三五、一四上)に見える。

有二義。一剋性門。二兼正門。剋性如前說。兼正門有二義。一本末義。經爲本教。余二次第末也。二者兼正門。經中定爲正。戒慧兼也。

「兼正」は智儼の言うように、修多羅藏の場合でいえば、「正」である定学とは別の「正」である戒学や慧学をも兼ねそなえていることを意味する。智儼は兼正門に本末義と兼正門の二義あるというが、法藏はそれによりながらも、實際は『雜集論』の説くような藏撰の分齊が「寛狭」と「本末」によって成立することによって説いている。

(三) 『瑜伽論』卷第八十一(大正三〇、七五三中)

論議者。謂諸經典循環研覈摩咀理迦。且如一切了義經皆名摩咀理迦。謂於是處世尊自廣分別諸法體相。

de la gran la bab par bstan pa dag ni mdo sde las tses par draṅs paṇi ma mo gan dag yin ste / de la tses par ri don gyi mdo ste rham cad ni ma mo sēs byaṅ // gan du bcom ldan ḥlas kyis chos kyi mshan tñid bstan pa dan gan du ḥan thos gñi mñon ba s(D)as rñogs pa la gnas pas chos kyi mshan tñid ma nor bar bstan pa de yañ ma mo yin te chos mñon pa yañ yin no / (YBh, P, VI 64b⁵⁷, D, Hi 54b⁴)

「そのうち論議(upadeśa)とは經(sūtrānta)から決定に導かれたマートリカーなるものであって、そこですべての了義經(nīrtaśāstra)はマートリ

リカー(mātrikā)といわれる。あるところにおいて世尊が法の相 dharmalakṣaṇa を説かれ、またあるところにおいて根源を見て証悟した境地にいる声聞が法の相を不顛倒に説くところ、それら(のころ)は nīrta であり、 abhidharma である」

『瑜伽論』では十二部教の中の論議(upadeśa)について説いている。法藏は「論議者」を省いている。かれは『探玄記』の「論議」を述べる項(大正三五、一一〇下)でもことごとく同じく「論議者」を省いているので、この省略は意図的なものではないだろうが、この箇所では「論議の教証として引用しているのではないから「論議者」は不要である。ここでは対論者が経蔵や律蔵だけでなく、対法蔵も仏説であることの文証としているのであるから、この一節を引用した意図は仏自身が法相を分別するすべての了義経が、アビダルマ即ちマートリカーであると説いている点にある。問いの中でチベット訳の後半に見える声聞に関する最後の二節(次注参照)を引用していないのは、対論者にとって都合が悪いからであろう。なおマートリカーについては『俱舍論の研究』三二―二八頁参照。

(四)

『瑜伽論』では前注で取りあげたチベット訳で明らかのように、仏が説かれたもの(法相)も、仏弟子が説かれたものと同じくマートリカーであり、アビダルマだという。漢訳でも「又於是處諸聖弟子已見諦迹依自所證無倒分別諸法體相此亦名爲摩咀理迦。即此摩咀理迦亦名阿毘達磨」と続く。法藏が「瑜伽に準ず。是れ彼の種類なり」と答えているのは、むしろこの一節を念頭に置いていたからではなからうか。馬鳴は菩薩であって、聖弟子(sāṅgha・声聞)ではないし、『起信論』は大乘の論書であって、声聞の著述である、いわゆる三藏の中の阿毘達磨(論)ではないが、『起信論』も循環研覈せる論書であり、法の体相の不顛倒な分別である点で、仏や聖弟子の分別チベット訳では bstan pa・教示と実質的には同じだというのである。要するに法藏はここでは大乘経典はもとより、『起信論』などの大乘の論書も仏説であると主張していることになる。

印す
る 印可すること。ここでは仏が懸かに予言の形で馬鳴の所説を認めること。
智 教起の十因の第一にあげられた智。本稿6頁及び7頁補注(一)参照。
理行位果 菩薩の場合に理行果の他に「位」が加えられているのは、菩薩乗では階位が重要な意味をもっているからであろう。

説記【筆】
(然正法炬滅邪見幢)十善【筆】
如來佛所【筆】
【其】【聽】
許記【筆】
攝抄【聽】
聲聞小乘【筆】
等故【筆】
菩薩大乘【筆】
位果果故【筆】

種類。故入彼攝。二准摩訶摩耶經。佛說馬鳴善說法要。既言善說。即是如來懸印所說。故知亦得入此藏收。因此通論。如來說法有其三種。一佛自說。二加他說。三懸許說。此論即當懸許說也。

種り、故に彼に入りて撰む。二に摩訶摩耶經に准ず。仏、「馬鳴は善く法要を説く」と説けり。既に善く説くと言え、即ち是れ如來、懸かに所説を印するなり。故に亦た此の蔵に入れて収むるを得るを知る。此に因りて通論するに、如來の説法に其れ三種有り。一に仏自ら説く。二に他に加して説く。三に懸かに説くを許す。此の論は即ち懸かに説くを許すに當るなり。

二約所爲二故。教即爲二者。但根有利鈍。法有淺深。故合三藏。分爲二種。故莊嚴論第四云。此藏由上下乘差別故。復説爲聲聞藏及菩薩藏。問。彼三及二云何名藏。答。由攝故。謂攝一切所應知義。解云。是故爲彼聲聞鈍根下乘。依法執分別。施設三藏。詮示聲聞理行果等。名聲聞藏。爲諸菩薩利根上乘。依三無性二無我智。施設三藏。詮示菩薩理行位

は、但だ根に利鈍有りて、法に淺深有り。故に三藏を合し、分ちて二種と爲す。故に莊嚴論第四に云く、「此の蔵は上下乗の差別に由るが故に、復た説きて聲聞藏及び菩薩藏と爲す。問う。彼の三及び二は云何が蔵と名づく。答う。撰むるに由るが故なり。謂うところは、一切の所應知の義を撰む」と。解して云く、是の故に彼の聲聞の鈍根下乗の爲に法執の分別に依りて、三藏を施設し、聲聞の理行果等を詮示するを聲聞藏と名づけ、諸の菩薩の利根上乘の爲に三無性、二無我の智に依りて、三藏を施設し、菩薩の理行位果を詮示するを菩薩藏と名

(一) 『摩耶經』卷下(大正二一、一〇一三)

六百歳已。九十六種諸外道等。邪見競興破滅佛法。有一比丘名曰馬鳴。善說法要降伏一切諸外道輩。
七百歳已。有一比丘名曰龍樹。善說法要滅邪見幢然正法炬。

(二) 『莊嚴經論』卷第四(大正三一、六〇九下)

三藏或二攝 成三有九因
熏覺寂通故 解脫生死事

釋曰。三藏或二攝者。三藏謂修多羅藏毘尼藏阿毘曇藏。或二謂此三由下上乘差別故。復次爲聲聞藏及菩薩藏。問彼三及二。云何名藏。答由攝故。謂攝一切所應知義。

このように引用箇所は「述求品」第十二(サンスクリット本第十一)の第一偈の冒頭部分、「三藏或二攝」(piakaratayam dvayan va sangrahata)の註釈である。

piakaratayam sūtravinyābhidharmā / tad eva trayam hinayānagrayāna-
bhedena dvayan bhavati / śrāvakapiakam bodhisattvapikam ca / tat
punas trayam dvayan vā kenārthena piakam ity āha / sangrahataḥ
sarvajñeyārthasangrahād vedīayam / (MS, p.53, 117-19)

「三藏は經、律、論であり、その同じ三が小乗と大乘の区別によって、二であり、[それは即ち]声聞乗と菩薩乗である。さらにその三或いは二はという意味で蔵と呼ばれるのか。[それは]包摂しているから、つまり、あらゆる所知の義を包摂しているからであると理解されるべきである」

(三) 三無性は唯識派の根本的教理である三性の真実相を示す。三性説は覺りが唯識という存在の三様相として成立することを説く。換言すれば、輪廻から涅槃へという転換を存在構造として示したものである。

一、遍計所執性 輪廻・迷界の主・客を構成する諸事物は分別によって「分別された(parikalpita)」存在であること。

二、依他起性 分別された事物の成立の根柢となる分別は縁起した唯識のみであること。

三、円成実性 涅槃・悟りは、すべてが分別・唯識のみで、分別された主・客の諸事物が実在しないことを実際にさとり、実現した(円成実)存在の様相として成立すること。

三無性はこれら三性、三様相の存在が各々皆空性であるという三性の本性・実相を示す。

一、相無性 遍計所執され、分別された様相の存在は実相としては無相であるので実在しないこと。

二、生無性 依他起・縁起する様相の存在は、実相としてはその縁起が不生起であるので実在しないこと。

三、勝義無性 円成実した、完成された様相の存在も最高の真実在が空であるので実在しないこと。

このように法蔵が、如来蔵思想を説く『起信論』を注釈しながら、菩薩蔵の教起の原因として唯識派の根本的実在観を示す三無性の智をあげている点は注目に値するであろう。

二無我は人無我と法無我であり、大乘は皆人の空だけでなく法の空を説くが、二無我という術語 pudgalanairātmya, dharmanairātmyaを用いて、二無我を意識的に説き始めたのは唯識派である。

莊嚴論 本稿20頁及び次頁の補注(一)参照。

教行 教法と修行。

三乘藏 声聞藏、独覺藏、菩薩藏。

理果 緣起の理法と人無我の悟り。

生空 衆生が空であるという人無我

(pudgalanairmya)のこと。

經論の開合 經典や論書によって、声聞藏

と独覺藏を分け(開)て三乘藏説を採るか、

独覺を声聞に含めて声聞藏と菩薩藏の二藏

説を採るかということ。

果。名菩薩藏。

問。經中爲諸緣覺説因緣法。何

故獨覺不立藏名。

答。若依普超三昧經及入大乘

論。即約三乘而立三藏。今依攝論

及莊嚴論。約上下乘分爲二藏。故

不立也。

問。何故二教廢立不同。

答。但彼獨覺與此聲聞有同有

異。謂約教行少分不同。分三乘

藏。約彼理果全體不殊故。合爲一

藏。謂同斷我執。同證生空。果同

羅漢。故不別立。是故經論開合不

同。

如是此論二藏之中菩薩藏攝。

づく。

問う。經中に諸の緣覺^(二)の爲に因緣法を説く。何の故に

独覺に藏の名を立てざるや。

答う。若し普超三昧經^(三)及び入大乘論^(四)に依らば、即ち三

乘に約して三藏を立つ。今は、撰論^(五)及び莊嚴論^(六)に依り、

上下乘に約して分かちて二藏と爲す。故に立てざるな

り。

問う。何の故に二教の廢立同じからざるや。

答う。但だ彼の独覺と此の聲聞とは同有り異有り。謂

うところは、教行^(七)の少分同じからざるに約して三乘藏を

分かち、彼の理果^(八)の全体殊ならざるに約するが故に合し

て一藏と爲す。謂うところは、同じく我執を斷じ、同じ

く生空^(九)を証すれば、果は羅漢に同じ。故に別に立てず。

是の故に經論^(一〇)の開合同じからず。

是の如く、此の論は二藏の中の菩薩藏に攝む。

(一) 独覺 *pratyekabuddha* (各別に覺つた者) のこと。独覺は仏の教によらないで自ら覺り、一人の覺りに安住するので、独覺とよばれるというが、大乘仏教ではこの間いが示すように、仏の教えである「緣起」を觀察して覺るといふ見解が一般的となる。緣覺 *pratyabuddha* (緣によつて覺つた者) という名称は、この緣起を覺るといふ独覺觀を反映した命名である。法藏はそのことを意識して、この箇所では独覺ではなく緣覺を用いたのであらう。

(二) 『三昧經』卷中(大正一五、四一八上)

又族姓子。菩薩有斯三篋要藏。何謂三。一曰聲聞。二曰緣覺。三曰菩薩藏。聲聞藏者。承他音響而得解脫。緣覺藏者。曉了緣起十二所因。分別報應因起所盡。菩薩藏者。綜理無量諸法正誼自分別覺。

(三) 『入大乘論』卷上(大正三一、三六中)

此大乘中。亦說三乘。即名三藏。如菩薩藏經中說。
佛告阿闍世王。族姓子。藏有三種。何等爲三。謂聲聞藏。辟支佛藏。菩薩藏。

(四) 『撰論』卷第一(大正三一、一五四中)

此菩薩藏凡有幾種。亦有三種。謂修多羅。阿毘達磨。毘那耶。此三由上下乘差別。故成二種。謂聲聞藏。菩薩藏。