

『阿毘達磨俱舍論』における ‘*sarvajña*’

室 寺 義 仁

序

‘*sarvajña*,」 「一切智（者）」とは、凡そどのような在り様の智（*jñāna*）を有する人（たるブッダ）と考えられてきたのであろうか。ブッダ世尊（*bhagavān*）が、「一切」（*sarva*）を知る（√ *jñā*）ということについて、ここでは、ヴァスバンドゥ（ca.400）が著した『阿毘達磨俱舍論』（以下、AKBhと略記）¹⁾ の中で言及される「経部」の人たち（*Sautrāntika*）の所説とヴァスバンドゥの見解について分析を試みたいと思う。

さて、‘*sarvajña*’なる用語が確認されるのは、AKBhの第2章「根品」と、附論第9章「破我品」の2箇所においてである。それぞれの箇所で、アビダルマ教義上のそれぞれ別個のテーマに係わる関連トピックとして、一切智者の智の在り様がごく短く取り上げられる。(1)「根品」では、「経部」の人たちの所説の中で、(2)「破我品」では、ヴァスバンドゥの見解の中で、‘*sarvajña*’の語が用いられており、説一切有部／毘婆沙師たち（*Sarvāstivādin/Vaibhāṣika*）の伝統的正統説が祖述される箇所には表れない。なお、当該テーマは、すでに川崎信定博士が『一切智思想の研究』（春秋社1992年、特に、pp.83-84, pp.86-87）の中で、当該2箇所のサンスクリット原文からの和訳を付して論じられている。ただし、当該書では、第3章のむすびの段落冒頭で、「つまるところは、『知自体を含めての《一切》を知ることのできる智慧は一刹那にあるか、二刹那にあるか』という問いに集約される」と述べられている通り、『大毘婆沙』（*Mahāvibhāṣā*. 玄奘の漢訳題名で『阿毘達磨大毘婆沙論』, T. No.1545）における毘婆沙師たちからのこの問い²⁾を巡る大局的立場から「一切智」が考察されており、したがって、AKBhにおける‘*sarvajña*’を巡る経部の所説やヴァスバンドゥの見解が持つ特性は、明らかにされていない。しかしながら、次の指摘は的確である。

ちなみに、この世親が引用した頌は、『仏地經論』卷四（大正 26 卷, 309c）において、如来の大円鏡智に触れて「云何が如来を一切智と名づくるや。鏡智等は恒時に一切法において自相と共相の現証知能わざるは無し。」と述べた後に、これに反対する考え方として「相續（つまり過去から現在への幾刹那かの連続）においてはじめて〔一切を知る〕堪能有るが故に一切智と名づく。」という説の例として引用され、「但、虚言なり。」として斥けられている。この箇所では、「汝宗、一念、但知一分、諸法共相。若爾、如来、応仮名説、為一切智。」と書いて斥けられる汝宗とはまさに『俱舍論』の仏知・一切智の解釈である。（川崎上掲書, p.92 参照）

本稿では、後に『仏地經論』作者によっては「虚言」と断じ斥けられてしまう様な ‘sarvajña’ についてのヴァスバンドゥの見解（上記引用文中、「『俱舍論』の仏知・一切智の解釈」とは、具体的には、「破我品」における「一念において能く頓に遍く知るに〔一切智と名づくるには〕非ず」とのヴァスバンドゥの見解を指す。以下、本論の（2）で言及する。）について、特に、特定の用語（i.e. ‘ābhogamātra’）が用いられている点について、文献資料の制約上、玄奘の漢訳用語を分析上の頼りとせざるを得ないが、その思想的背景を考えてみたいと思う。

なお、AKBh に時代的に先行し、ヴァスバンドゥが AKBh を纏め上げるに当たって、多くの偈頌をそのまま踏襲する『阿毘曇心論』と『雜阿毘曇心論』（両論とも漢訳のみ）においては、例えば、ブツダ固有の特性である「十八大不共法」なる術語を解説することはあっても、「一切智」の語は表れない。

（1）ヴァスバンドゥが挙げる經部の所説

「世尊は、ただ意欲するのみで一切を知るのである。なぜならば、『諸仏の覚知し給う対象領域は、不可思議である』と世尊によって説かれているからである。」

AKBh 99.9-11 ad AK II, 62ab : (*naimittiko hi nāma bhagavān syād eva / sati na punaḥ sākṣātkārī / tasmāt*) *sarvam icchāmātreṇa bhagavān jñānātīti Sautrāntikāḥ / acintyo hi buddhānām buddhaviṣaya* ity uktam bhagavatā / [buddhaviṣaya* の読みは、プラダン版では, buddhiviṣaya* .* なお詳しくは、Bhikkhu Pāsādika, Kanonische Zitate im Abhidharmakośabhāṣya des Vasubandhu, Göttingen 1990, S.46 を参照] ³⁾

真谛訳 (T.29, 194b12-15)	玄奘訳 (T.29, 37a1-4)
(若爾、如来、則是觀相故知。不能更証。是故,)「世尊、一切境界、 <u>隨欲正遍知</u> 」經部説如此。何以故、世尊説、諸仏境界不可思議。	(若爾、諸仏、便於未來占相故知。非為現証。故,)如經部諸師所言「世尊、 <u>拳意遍知諸法</u> 。非比非占 (<i>sic.</i>)」此説為善(!)。如世尊説、諸仏徳用諸仏境界不可思議。

AKBh において、この（1）經部説が提示されるのは、「四縁」説の内、心・心作用 (*citta · caitta*) の流れにのみ係累する「等無間縁」・「所縁縁」の 2 条件中、

(220) 『阿毘達磨俱舍論』における ‘sarvajña’ (室 寺)

前者の「等無間縁」を解説する脈絡である。「等無間縁」とは、心・心作用が相前後する2瞬間、善／悪／無記として、同類の流れを形成している時の直前瞬間条件である。この繋がりで、「それでは一体どのようにして、世尊は、かの未来のものごとの直後には、この未来のものごとが起こるものであると知るのか」(AKBh 99.1-2: *katham tarhi bhagavān jānāti amuṣyānāgatasyānantaram idam anāgataṃ bhāvīti*)との問題が設定され、3つの説が併記される。その第3説が、この経部説である。

さて、第1説は、「過去のものや現に直面しているものによって推理するからである」(*atītasāmpratānumānāt*)という伝統的に伝えられて来た説である。ヴァスバンドゥは、‘*kila*’ (「伝説」)との語を添え、伝えられて来たとは言いが、もしそうならば、世尊は前後の前を見た上でなければ ($\sqrt{dṛś}$)、前後の後を知ることはないであろうと、簡潔に論駁する。また、第2説の他の人たち (*apare*) の説とは、「心とは結びつかない特定のサンスカーラとして、結果の兆しであるサンスカーラが、生き物たちの心流 (*santati*) の中にある。それを見定めて (*vyava√luc*)、世尊は、静慮も神通も引き起こさぬままに、未来のものごとを知るのだ」との所説である。ヴァスバンドゥはまず、「それではブッダは予兆占い師 (*naimittika*) ということになってしまい、であれば、逆に、直感者 (*sākṣātkārin*) ではなくなろう」との論駁理由を添え、この論駁理由もまた経部の所説の括りの中で述べた直後に、「世尊は、ただ意欲するのみで一切を知るのである」という経部説を提示する。しかし、ヴァスバンドゥ自身の言葉で論評を加えることはなく、この段落を締め括る。

以上、第1・第2の両説とも、『俱舍論』国訳一切経の脚注に示される通り、玄奘訳『大毘婆沙』巻11の「問、未来世中に等無間縁有りや、不や。設し爾らば、何の失ありや」との問題設定中、第2番目の問題点、すなわち「八分経の説を、復云何が通ぜん。『是の如き補特伽羅は、此の業を作し已れば、或は十三劫、或は十四劫、或は乃至二十劫も、悪趣に墮せざるなし』と説くが如し」という問いに答えて、或る説に「世尊は、過去現在に依って、未来を比知するなり」、また、或る説に「有情身中に、是の如き相有るは、是れ不相応行蘊の所攝なり。世尊は彼を観ず」と記述される、それぞれの説と対応している⁴⁾。ただし、『大毘婆沙』の「有情身中」という漢訳表現が、AKBhでヴァスバンドゥが用いる “*sattvānām santatai*” とのサンスクリット表現と文字通りに対応しているか否か、定かではない。しかし、この「心流」(*santati*, 「(心) 相続」) との用語は、以下に見るように、「凡夫性」を説明する経部説においても、また、「一切智」を解説するヴァスバン

ドウの見解においても、ともに共通して用いられ、この用語なしには記述不可能な教義解釈上の状況が、少なくともヴァスバンドゥにとっては生じていた様である。

そこでまず注目したいのは、この (1) 経部説に対するヴァスバンドゥの態度である。何ら評価を下していない点である。この態度は、同じく AKBh「根品」の中で、「凡夫性」(*prthagjanatva*) を定義する議論の場合とは異なっており、好対照をなしている。つまり、「経部の人たちのように考えるのが宜しい (*sādhu*)」との明確な文言がない。

比較のために、「凡夫性」を巡る議論を、以下に参照することとする。AKBhにおいて取り上げられる経部説は、アビダルマの重要な教義解釈に係わる 17 種の論題を巡って提示されるものである。この点については、加藤純章博士の『経量部の研究』(春秋社 1989, 特に pp.75-78) の中で、簡潔明瞭に纏め上げられている通りである。その中の経部説②に当たる。(なお、本稿の (1) 経部説は、経部説⑤に当たる。) 次の通りである。

「ある人の心流に未だ『〔一切の〕聖法』が生まれ来ていない時の心流が、凡夫性である」
AKBh 66.17-18 ad AK II .40bc : *anutpannāryadharmasantatiḥ prthagjanatvam iti*.

この所説は、次のような脈絡において表れる。AK II, 40bc の本頌 (*mārgasyāprāptir iṣyate, prthagjanatvam*. 「『道』の『非得』が凡夫性であると容認されている」) に続く注釈 (*bhāṣya*) 冒頭箇所で、まず *śāstrapāṭha* が (*prthagjanatvam katamat / āryadharmāṇām alābha iti śāstrapāṭhaḥ* と) 引用される。その一文に直続して、ヴァスバンドゥは、*“alābhaś ca nāmāprāptiḥ”* との注釈を行い、*śāstrapāṭha* 中の「未獲得 (*alābha*)」との語と、AK 本頌の中の「『非得』(*aprāpti*)」との語の語義が同義であることを示す。

これら二つ、*‘alābha’* と *‘aprāpti’* との両語を漢訳資料に照らせば、前者の用語は、『八鍵度論』(T.26, 783c1-3)、六十卷『毘婆沙』(T.28, 178a11-12)、並びに『大毘婆沙』注解 (*vibhāṣā*) 文中では、術語としては用いられない「不得」の語であり、一方、後者の「非得」の語は、『發智論』(T.26, 928c5-7) と『大毘婆沙』所引の本文 (すなわち『發智論』, T.27, 232b9-10) で用いられる「心不相応行法」中の実在する法 (*dharma*) としての「非得」であり、アビダルマの術語である。しかし、ヴァスバンドゥは「心不相応行法」の実在性を容認しない立場から、続く関連議論として取り上げるのは、*‘alābha’* という術語化される以前の語である。この語義について、六十卷『毘婆沙』と同じ順序で (『大毘婆沙』では順序が逆転する)、同

(222)

『阿毘達磨俱舍論』における ‘sarvajña’ (室 寺)

様の指摘, すなわち, 当該 *sāstrapāṭha* の中では「聖法」を形容する「一切」の語がないことを指摘しながら, 六十卷『毘婆沙』に挙げられる第一説を挙げ, 次に「他の人たち」(*apare*) の解釈として第二説を取り上げる. そして最後に, 「しかしながら, 経部の人たちが次のように説いているように考えれば, 宜しい」(cf. AKBh 66.16-17: *evam tu sādhu yathā Sautrāntikānām*) と前置きして, この経部説②を挙げ, 付随議論を結ぶ. 結論を急ぐことはできないが, 新しい『大毘婆沙』でなく, 六十卷『毘婆沙』の場合の様に, より古い「毘婆沙」から伝承されて来た諸説を受けた形での「経部」の人たちの所説であれば(この場合, 『発智論』や「毘婆沙」における「凡夫性」の定義箇所には表れない ‘*santati*’ という用語が, 従来の複合語 ‘*āryadharma*’ の後分に新たに付加されるなどしているが), 「宜しい」との評価をヴァスバンドゥは下している様に思われる.

では, (1) 経部説に立ち帰ろう. ヲスバンドゥは, 新しい『大毘婆沙』に伝わる二つの会通解釈をともに取り込み, 『大毘婆沙』と同じく両説とも否定する. しかしながら, 『大毘婆沙』において評議決着された説(「仏の未来を知るは, 是れ現[量智]にして, 比[量智]に非ず」)をまったく取り上げることがない. 代わって, 『大毘婆沙』には認められない新たな説として, 経部説を論評なしに挙げる. 恐らくは, 六十卷『毘婆沙』から『大毘婆沙』へと歴史的に展開する過程で登場して来た所説なのであろう. ただ, この点は, なお考察すべき余地が残る. というのも, この経部説の中で用いられる「ただ意欲のみ」(*icchāmātra*) との用語は, 少なくとも, ヲスバンドゥの AKBh における用例に照らす限り, ムニ・仏世尊の諸「徳」(*guṇa*) には, 「加行得」(*prāyogika*) なるものはまったく無い, ということを説明するための決まった一文中の用語である. その一文とは, 「すべての徳の完璧なる現前は, ただ意欲のみと結びついている」(cf. AKBh 70.23, 421.3: *icchāmātrapratibaddhaḥ sarvagūṇasampatsammukhibhāvaḥ*.)⁵⁾ であり, ‘*icchāmātra*’ がアビダルマの用語であることは確かである. ただしかし, 「毘婆沙」の諸本 (T. Nos.1545-1547) の中に, この一文を私は見出し得ないからである⁶⁾.

ここでは, ヲスバンドゥは, 『大毘婆沙』の如くには, 「現量」・「比量」の観点から「一切智」問題を論じようとはしていないこと, 「一切智」についての経部説に対して, 「凡夫性」を定義する場合の様に, 「経部の人たちのように考えるのが宜しい」との明確な文言をもって評価を下していないこと, 少なくとも, この二点を指摘しておきたいと思う. 一方, ヲスバンドゥ自身は, ブッダの「智見」(*jñāna-darśana*) そのものを捉えて理解しようとする. 以下の通りである.

(2) ヴァスバンドゥが「破我品」において提示する自らの見解

「そして一方で、我々は、一切のケースについて現に知が起こっているということをもって、ブッダのことを一切智者であると、あからさまに言ったりはしていない。それではどういうことかと言うと、効能あることをもって、である。というのは、かのブッダと呼称される心流の場合、その心流には、ただ自ずと（心に）享受するだけで、その時には、望んだもの〔一切のケース〕について、顛倒なき〔在り様の〕知が生じる、この〔⁰dā, ⁰tra, ⁰thā すべての観点から〕効能があるからなのである。そして、この繋がり、〔我々は〕次のように言う。『あたかも火は、〔火災〕流を通じて能力あることをもって、一切を呑み尽くすと理解されているように、同様に、瞬時に一切を感受することをもってではなく、〔ブッダは〕一切を知ると是認されねばならない』と。」

AKBh 467.15-19 : *naiva ca vayan sarvatra jñānasammukhībhāvād buddhaṃ sarvajñāṃ ācakṣmahe / kiṃ tarhi / sāmāthyāt / yā hy asau buddhākhyā saṃtatis tasyā idam asti sāmāthyam yadābhogamātreṇāviparītaṃ jñānam utpadyate yatreṣṭam / āha cātra / saṃtānena samarthatvād yathāgniḥ sarvabūṃmataḥ, tathā sarvavideṣṭavyo* ⁽¹⁾ *na sakṛtsarvavedanāt* ⁽⁷⁾

真諦訳 (T.29, 306b18-23)	玄奘訳 (T.29, 155a5-11)
我等不説、於一切境由智一時現前、仏世尊是一切智。若不爾此云何。是相統稱為仏、有如此勝能、於隨所欲知境中、 <u>唯由迴心</u> 、生智無倒故、稱一切智。此中、説偈「由相統有能、稱火食一切、説遍知亦然、不由俱悉解。」	我等不言、仏於一切能頓遍知故名一切智者。但、約相統有堪能故。謂、得仏名諸蘊相統、成就如是殊勝堪能、 <u>纔作意時</u> 、於所欲知境、無倒智起故、名一切智。非於一念能頓遍知。故於此中、有如是頌「由相統有能、如火食一切、如是一切智、非由頓遍知。」

さて、(1) と (2) において特徴的な用語である、*icchāmātreṇa*, *ābhogamātreṇa* それぞれの用語に対する真諦訳、玄奘訳について確認すると、それぞれ、前者には「隨欲」・「拳意」が、後者には「唯由迴心」・「纔作意時」が当てられている。玄奘訳に限ってみれば、少なくとも、『俱舍論』よりも後に翻訳された『大毘婆沙』での玄奘の訳語例を検索する限り、類似した漢訳表現として、「纔拳心時」との語句を確認し得るのみである。しかしながら、この語句は、興味深いことに、特定の脈絡においてのみ表れる。すなわち、『ビンビサーラ（王）経』（玄奘訳『大毘婆沙』では『勝威経』、六十卷『毘婆沙』の訳語では『禅那梨師経』）の教えの中でも、「業果」をテーマとする経典注解箇所においてのみ確認される漢訳表現なのである。以下、両毘婆沙の対応箇所を抜粋し、内容的にまとまりある段落の始まりと終わりを添え、対照して示す。これらの箇所では「（無礙）智見」の働き方の一つとして、「欲有所觀」・「纔舉心時」との説明がなされている。

(224) 『阿毘達磨俱舍論』における ‘sarvajña’ (室 寺)

六十卷『毘婆沙』 T.28, 162c12-163b18	玄奘訳『大毘婆沙』 T.27, 212b27-213b18 (Cf. 国訳一切経毘曇部 8, pp.(378)-(381). なお, 巻 41 での下記テーマが, 巻 113 では「復た説者あり」として「業の甚深」を説明する際に再説される. T.27, 586b19-c24 も参照.)
又世尊言「有化法調伏. 有法修行」乃至廣説. 問曰, 何故作此論. 答曰, 『禪那梨師經』是此論所為根本. (以下略) …… 問曰. 世尊有如是知見, 欲有所觀, 應念即知. 何以故, 敷床座. 乃至廣説. 答曰, 或有説者. 欲説甚深難知難明難見事故. 所以者何. 一切佛經所説義深遠者, 莫若於業. 十二支縁雖是甚深, 莫若二支, 體是業者, 信是甚深. 如來十力 [中], 知業力者最是甚深. 四不可思議法中, 業不可思議最是甚深. 八捷度中, 業捷度最是甚深. 以是事故敷床座. 乃至廣説. (以下略) …… 佛經中説, 是諸輔佐, 有是化法調伏, 有是如法修行, 而不分別佛經. 是此論所為根本. 諸經中所不説者, 今欲説故, 而作此論.	如契經説「摩揭陀國諸輔佐臣, 或是化法調伏, 或是法隨法行」乃至廣説. 問, 何故作此論. 答, 為欲分別契經義故. 謂, 『勝威經』作如是説. (以下略) …… 問, 佛於諸法纔舉心時, 無礙智見自然而轉. 何故, 入房專精思察. 答, 欲顯業果, 極深邃故, 最微細故, 難覺知故, 難顯了故, 難現見故. 由是一切三藏教中, 毘奈耶藏最為甚深. 多明業果差別相故. 諸契經中, 説業果處最為甚深. 十二支中, 行有二種最為甚深. 佛十力中, 自業智力最為甚深. 此八蘊中, 第四業蘊最為甚深. 四難思中, 有情業果最為甚深. 故佛入房專精思察. (以下略) …… 契經雖作是説而不分別其義. 經是此論所依根本. 彼不説者今應説之. 故作斯論.

あくまでも, AKBh「破我品」における玄奘の訳語「纔作意時」と、『大毘婆沙』の「纔拳心時」とに対応する原語が, 同じく *ābhogamātreṇa* であることを前提にすればのことであるが, 次のことが明らかとなってくる.

この『ビンビサーラ (王) 経』とは, DN No.18, *Janavasabha-sutta*, 長阿含 No.4『闍尼沙経』として伝えられている経と同一の内容を伝える経と考えられ, さらに涅槃経類において, ブッダの最後の旅の途上 (マガダ国内のナーディカ村) での物語として取り込まれて行くモチーフを備えている. すなわち, 簡潔に言えば, 「疫病」で亡くなってしまったブッダの数知れぬ篤信者たちについて, それぞれの (カルマの「異熟」結果としての) 死後の生まれ変わり先, 如何, というモチーフである. 当該 (息子のアジャータシャトルに殺害される結果となった王, ビンビサーラなるブッダの信者が治めた) 地に残された住民たちから, この点につき尋ね乞われたアーナンダが, 旅の途上で通過する当該地に入る前に, ブッダに懇請した結果, ブッダは「死後の記別」を行う. この特殊な出来事の伝承が, ‘sarvajña’ についてのヴァスバンドゥの見解の背景にはあるように推察される.

結

ヴァスバンドゥが『阿毘達磨俱舍論』「破我品」の中で、‘ābhogamātra’ との用語を用いる時には、玄奘訳の漢訳資料から知り得る（つまり、我々の手にすることのできる資料による）限りにおいてではあるが、『大毘婆沙』（を代表とする「毘婆沙」）での「一切智」の「智見」の働きを論じる脈絡における当該用語の使用例を踏まえれば、世尊 (bhagavān) は、ただ心に向けるだけで、死没した「一切」(sarva) の人々の死後の生まれ変わり先を知る (√ jñā), という特定の意味付けが与えられた用語として用いられていることが判明する。したがって、「ただ自ずと（心に）享受するだけで」、つまり、ただ心に向けるだけで、何を知るのがブツダなのか、というテーマに係る一事例について、ブツダの伝記、具体的には『ビンビサーラ（王）経』から知り得ることを毘婆沙師たちは共通の理解として共有していた訳であるから、‘sarvajña’ について、アビダルマの用語である ‘icchāmātra’ の語を用いて説明する「経部」の人たちの所説と、アーガマの用語である ‘ābhogamātra’ の語を用いて理解しようとするヴァスバンドゥの見解とは、説明用語が相違する以上、別個の所説として取り扱う必要がある。

- 1) *Abhidharmakośabhāṣya*. 以下, AKBh と略記し, プラダン校訂初版本 (Patna 1967 年) の頁数・行数を挙げる. また, *Abhidharmakośa* を AK と略記して, AK に続くアラビア数字で章を, 算用数字で頌:kārikā の番号を, a ~ d で頌の第 1 句 ~ 第 4 句を示す.
- 2) この点について詳しくは, 東方學第百五輯 (平成 15 年 1 月) 所載の拙論「佛教的『一切』(sarva) と識別 (vijñāna) — 世親の有部批判 —」を参照頂ければ幸いである.
- 3) “*acintyo hi buddhānām buddhaviṣayaḥ*” との経句は, 真谛訳・チベット訳ともに “**acintyo hi buddhānām viṣayaḥ*”, あるいは, “**acintyo hi buddhaviṣayaḥ*” という表現に対応した翻訳となっている. しかし一方, 興味深いのは, 玄奘訳『俱舍論』・『順正理論』ともに, 「諸仏の徳用, 諸仏の境界は, 不可思議なり」との翻訳表現で当該経句 (“*acintyo hi buddhānām buddha-viṣayaḥ*.” ただし, “**buddha-viṣaya*” ではなく, “**guṇa-viṣaya*” か?) を伝えていることである. 玄奘が伝えるところによると, 衆賢は, 「一切智は, 能く測量して其の真実を知るべきに非ず. 世尊の説くが如し, 『諸仏の徳用, 諸仏の境界は, 不可思議なり』と. 故に, 応に責むべからず」と論ずる. 玄奘が, 『俱舍論』と同時進行的に翻訳に従事していた『順正理論』に認められる衆賢の許に伝わった伝承に従って, 『俱舍論』の方の経句表現を書き直したと考えれば, この経句異読の事実は理解し易い. さらに, 玄奘訳『俱舍論』では, 真谛訳にも, もちろん原文にも存在しない一文, 「此の説を善しとなす」との一文が付加されている. これらの点を併せ考えるならば, 『俱舍論』玄奘訳に認められる, 原文からの逸脱性と, 衆賢の視点

(226) 『阿毘達磨俱舍論』における ‘sarvajña’ (室 寺)

からの原文理解性向, この両特徴を指摘することができよう.

- 4) なお, この「八分経」からの経句引用は, 漢訳3本の毘婆沙においては, 『大毘婆沙』においてのみ現れる. 当該経句については, 衆賢が「如契経説, 若能供養吾身馱都(*dhātu*, 遺骨) 八分中一, 当十三劫, 不墮惡趣. 人天往還, 受諸妙樂」(cf. T.29, 444b10-12) という経句を伝える「契経」と同一の経である可能性も推察されるが, 詳しくは不明. なお, 第1・第2の両説については, 玄奘訳『大毘婆沙』T.27, 51a5 以下, 国訳一切経毘曇部7, pp.(200)-(202) を参照.
- 5) 前後の脈絡については, 櫻部建『俱舍論の研究 界・根品』(法蔵館 1969 年) p.320, 櫻部建・小谷信千代・本庄良文『俱舍論の原典研究 智品・定品』(大蔵出版 2004 年) p.163 を, それぞれ参照頂きたい.
- 6) なお, Robert Kritzer, *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya* (Tokyo 2005) の中では, 注意深く, 本稿の(1) 経部説は採録されていない.
- 7) ^(1.....1) Ejima Yasunori, “Textcritical Remarks on the Ninth Chapter of the Abhidharmakośabhāṣya,” 『佛教文化』第17巻通巻20号(1987年) pp.17-18 に指摘される校訂に従う.

(本稿は, 平成17年度～平成19年度, 日本学術振興会科学研究費補助金・基盤研究(C), 「グプタ朝期におけるアビダルマ教学とヴァスバンドゥの教義解釈研究」における研究成果の一部である)

〈キーワード〉 sarvajña, Abhidharma, Vasubandhu, icchāmātra, ābhogamātra

(高野山大学教授, ハンブルク大学 Ph.D.)