

## 『阿毘達磨俱舍論』における ‘*utsūtra*’

室 寺 義 仁

序 ヴァスバンドゥ作『阿毘達磨俱舍論』（以下、『俱舍論』と略記。プラダン校訂サンスクリット初版本を AKBh と略記する）では、‘*utsūtra*’（スートラからの逸脱）なる用語が、他説を排斥する根拠として、以下に指摘する(1)-(5)の 5ヶ所に表れる<sup>1)</sup>。

まず、私がこの用語に着目する所以は、(2)の箇所、ヴァスバンドゥがこの‘*utsūtra*’なる用語を、「経部師」たち (*Sautrāntikās*) の見解として、「毘婆沙師」たち (*Vaibhāṣikās*) にとっての正統教義である「分位縁起」説はスートラからの逸脱である、と論断する脈絡で用いている事実にある。私は、拙論「経部—初期 *Sautrāntika*」(『高野山大学論叢』39 卷 2004 年, pp.1-24) において、初期の *Sautrāntika*、即ち「経部」(真諦・玄奘が共に一貫して用いる漢訳語) の研究では、*sūtrānta* という語の意味を考え直すことが重要であると提起した。*Sautrāntika* なる語が成立するためには、通例、この派生語が形成される元の語形である *sūtrānta* の語が、少なくとも当時の仏教において、術語的価値をもって特定の語義で既に用いられ、知られていなければならないはずである。古典サンスクリット文献において、‘*sūtra*’ なる用語が初めて現れるのは、非仏教文献である *Baudhāyanaśrautasūtra* と思われるが、*sūtrānta* の語は仏教に特有の術語であるらしい。しかしながら、この術語については、その由来さえ——ディーガ・ニカーヤの中に、*suttanta* をタイトル末尾に持つ「経」があることは確かであるが——未だ解明されていない。

本論考においては、残念ながら *sūtrānta* 自体に直接迫ることはできないが、ヴァスバンドゥが『俱舍論』において ‘*utsūtra*’ との言明を、どのような脈絡においてなすのか、またその際典拠として挙げる ‘*sūtra*’ とは、今に伝わる如何なる「経」であり、どのような共通する特徴があるのかを明らかにすることを通じて、今後、初期の *Sautrāntika* に対する研究を続行する上での一助したいと思います。

1. ‘*utsūtra*’ の用語例 さて、(1)-(5)の 5ヶ所とは、順を追って次の通りである。また、所引の経句・経文については、AKBh 所引の経論を従前の諸研究成果に従って列挙する、Bikkhu Pāsādika, *Kanonische Zitate im Abhidharmakośabhāṣya des*

*Vasubandhu*, Göttingen 1990 の整理番号を付記し、続いて具体的な経を挙げる。

- (1) AKBh 13.25 ad AK I, 20ab: Pāsādika No.14 = 『雑阿含』第 55 経 (大正 2, 13b13-23) 櫻部訳「〔しかし〕これら〔の解釈〕は経を逸脱している (*id etad utsūtram.*). 経には (*sūtram hi rāśyarhtam eva bravīti.*) 「凡そあらゆる色, 過去・未来・現在の」云々と述べて (skandha の語を) ただ集積の意味にだけ用いているのである (から).」<sup>2)</sup>
- (2) AKBh 136.17 ad AK III, 25a-28a: Pāsādika No.190 = 『雑阿含』第 298 経 (大正 2, 85a11-b20)  
山口・舟橋訳「且らく、この分位に約する縁起は、十二を具する五蘊の分位が十二支なり、と言われたることが、経と相違す (*etad utsūtram.*). 〈続く一文 “*sūtre ’nyathā nirdeśāt.*” が、チベット訳 (Cf. P. Gu 149a2) では脱落。チベット訳に準じる和訳でもこの理由文が欠落。経句の冒頭引用が直接次のように続く。〉経中には『無明とは何ぞ、とならば曰く、凡そ前際に対する無智なるものなり云々』と説かれたり。」<sup>3)</sup>
- (3) AKBh 215.17, 18 ad AK IV, 31a-c: Pāsādika No.288 = 『雑阿含』第 927 経 (大正 2, 236b12-cl0)  
舟橋訳「〔他曰く〕このことは経に違越する (*idam utsūtram vartate.*). 〔自曰く〕この場合何が経に違越するか (*kim atrotsūtram.*). 〔他曰く、〔汝は〕優婆塞であることを〔自ら〕誓言するまさにそのことによって律儀を獲る。『殺生を〔離れる〕』と言ったのであるから〕というが、経の文句はそのように説かれたのではないからである。〔経の文句はどのようであるか〕。『摩訶男経』(*Mahānāma-sūtram*) の文句の通りである。」<sup>4)</sup>
- (4) AKBh 333.3 ad AK VI, 3a-d: 所引の経句は未だ特定の経中に確認されていない。  
櫻部・小谷訳「〔反論〕ところで、集諦なるものはすなわち〔苦諦である〕と言われるが、それは経を逸脱している (*idam utsūtram.*). 経中には渴愛のみが〔集諦である〕と説かれているから (*sūtre hi tṛṣṇāvoktā.*).」<sup>5)</sup>
- (5) AKBh 464.10: Pāsādika No.500 = 『雑阿含』第 238 経 (大正 2, 57c14-23)  
村上訳「もし人格主体に縁って、或いは両方 (人格主体と色) に〔縁って、眼識が〕生じる〔という〕ならば、このことは、経説に反する (*idam utsūtram.*). なぜなら、経には、『〔感官と対象との〕両者に縁って認識の発生がある』(『雑阿含』巻八 (二一四), S. 35.93) と決定されている (*sūtre hi nirdhāritam dvayam pratītya vijñānasyotpādo bhavātīti.*). 同様に、『比丘よ。眼識が生ずるためには、眼は因であり、諸の色は縁である。それは何故か。比丘よ。およそどんな眼識でも全て、眼と諸の色とに縁っている』(『雑阿含』巻九 (二三八) と.)」<sup>6)</sup>

以上、これらの箇所では引用される経句・経文の伝承表現に共通して認められる特徴は、ブッダによって説示された意味領域を限定する語句を必ず伴っているこ

とである。具体的には、(1)・(5)の場合、“*yat kimcit ... tat sarvam ...*” (漢訳の「彼一切」) という表現を伴って、説示対象の一切切を説く経である。また、(3)は ‘*iyatā*’, (4)は ‘*eva*’ との限定詞をそれぞれに伴って、あるいは限定詞が無い場合でも、(5)の “*dvayam pratītya vijñāsyotpādo bhavati.*” との一句中にある ‘*dvayam*’ との確定表現を伴って、説示内容をはっきりと限定して説く経である。これらに対して、(2)の場合は、縁起の各支分 (*aṅga*) について、それぞれの語義要素を残らず列挙するという仕方限定的に説く経である。

2. ‘*utsūtra*’ の用語例からの検証 従来の諸研究成果から明らかなことは、(1)(2)(3)(5) (恐らく現在のところ未比定の(4)も含め) に引用される経句・経文は、すべて漢訳『雜阿含』に伝わるアーガマ伝承である、という点である。パーリ・ニカーヤの中に相当するスッタはあるものの、いずれの場合も一致する文言が存在しない。

次に、これらの経句・経文の引用が行われる時には、通常の経句引用の際に用いられる表現、‘*sūtra uktam*’ という表現を伴わない。特に、(2)の場合に顕著なのであるが、「経の中では、[アビダルマの論書 (*prakaraṇa*) 中の規定 (*lakṣaṇa*) とは] 全く別様に詳説 (漢訳語「釈」) されているから」(*sūtre 'nyathā nirdeśū.* AKBh 136.17; 他に例えば、*sūtre hi ...*) などという様に、引用理由を説明するための表現方式が必ず取られている。加えて、(2)と(4)の ‘*utsūtra*’ の語が表れる脈絡で、対論者たる毘婆沙師たちの正統な立場から、スートラとアビダルマを対比する決まり文句 “*abhiprāyikāḥ sūtre, lākṣaṇiko 'bhidharmaḥ.*” (AKBh 133.15 ad AK III, 25b), あるいは “*ābhiprāyikāḥ sūtresu nirdeśo, lākṣaṇikas tv abhidharme.*” (AKBh 333.7-8 ad AK VI, 3), すなわち「諸経における詳説は〔ブツダによってそれぞれの〕意図が込められているが、アビダルマにおける詳説は〔一切ダルマを〕規定するものである」との見解が表明されている。しかもこの2箇所が、『俱舍論』において、この毘婆沙師たちの見解がただ2回のみ表明される箇所当たる。この事実から、経中の *nirdeśa* を優位とするヴァスバンドウが、アビダルマの *lakṣaṇa* を優位とする毘婆沙師たちへの対決姿勢を籠めた文脈において ‘*utsūtra*’ なる用語を用いたことが知られる。そして、このヴァスバンドウの姿勢には、『順正理論』の「上座」が「標」と「釈」を備えた経を「了義経」と価値付ける態度と相通ずるところがある。

3. 『縁起経』を巡る、サンガバドラによる「上座」批判 ところで、(2)の箇所についてであるが、サンガバドラは、『俱舍論』において経名が挙げられることなく、経部師たちによって冒頭の経句が引用される経を、『縁起経』と呼ぶ。そし

て、そのサンガバドドラが著した『順正理論』に拠る限り、当該『縁起經』を典拠として、毘婆沙師たちの中で正統説とされる「分位縁起」説を批判するのは、『俱舍論』では經部師たちとされているのに対して、「上座」である。

『順正理論』が伝える「上座」の説によれば、所謂「分位縁起」説に対して6つの批判理由が挙げられるが(国訳一切經毘曇部 28, (202) 頁参照)、その第6番目が、

「又、『縁起經』は、是れ了義なるが故に、謂く、此の經の義、佛は自ら決了せり。前際の無智などを名づけて無明となし、福・非福・不動を説いて名づけて行となす。六識身などを名づけて識などとなす。世尊は、恒に、了義經に依ることを勧む。是の故に、中に於いて応に異積すべからず。」(大正 29, 494c6-10)

との教証である。『縁起經』を「了義」なる經と見做す。一方、サンガバドドラは、

「又、『縁起經』は、是れ了義なりとは、理最も不可なり。」(大正 29, 495a23-24)

と断言する。サンガバドドラはすでに、「悲しき哉、東土には聖教に依なし。是の如く、了・不了の義を知らず、仍に自の樂に隨いて、衆經を決判して、己が宗を立つることをなすなり」(488a12-14) などとも述べており、彼にとって上座は「東方の人」(他に、482c13, 495b18 参照) に当たること、しかも「了義」の理解がまったく異なっていることを強調する。その上座の「了義」についての見解は、

「彼の上座の言わく、『諸有の聖教の佛の自ら標積せるを了義經を名づけ、所余の契經を不了義と名づく』」(大正 29, 495b21-22)

と伝えるが、実に、まさにこの『縁起經』こそが「標積」、すなわち「標」(*ud√dis*) と「積」(*nir√dis*) とで構成される典型的な經なのである。『縁起經』並びに『象跡喩經』が、「標積の二文を具す」ことをサンガバドドラは指摘した上で、その『縁起經』を了義とは認めない。なぜならば、「別意ある經」や「種々の門をもって縁起を広説する多く」の經は了義に非ずとして、「而も我、經を用いて定んで量と為すと称するは、甚だ非理と為す」との立場を取るからである(495c17-21)。

こうして、「了義」「不了義」の定義などについて論述した後に、サンガバドドラは初めて『俱舍論』(2)の箇所<sup>1)</sup>に言及する。

「經主(俱舍論頌作者—筆者注)は此に於いて、仮に(下線は筆者)是の言を作す。經部の諸師は、是の如きの白を作さく、『(『俱舍論』の上掲(2)の直前で引用される經部説の孫引きであるので省略。末文は『故に、前の所説の分位縁起は、經の義と相違す。』)』と。此の上座宗の如きは、応に広く遮遣すべし。又、但、標挙して解釈するが如きの故に。」(大正 29, 495c22-28)

『順正理論』は、『俱舍論』をたたき台として、「上座」「經主」「經部」を論難し

た書、と理解されている。そしてこの箇所だけを素直に読むならば、サンガバドラは「上座」と「経部」を明らかに区別している。すなわち、ヴァスバンドゥが『俱舍論』で「経部」説として提示した、『縁起経』を教証とした分位縁起否定説と、その元にある、「佛の自ら標釈せるを了義経」とするという了義経理解は、本当は（サンガバドラ自身の理解では）「上座」のものであるのに、『俱舍論』(2)の箇所では、ヴァスバンドゥが（それを知ってか知らずか）、仮に「経部」の説として挙げているのであり、このような上座宗の如き説は、広く遮遣せねばならない、と言っているのである。

実際のところ、ヴァスバンドゥが「上座」を知っていたのかどうか、「経部」が『縁起経』を了義として毘婆沙師たちの分位縁起説を否定した事実があったのかどうか、少なくともヴァスバンドゥ自身は、本当にそれを「経部」説と理解していたのかどうか、それとも「上座」説と知りながら、何らかの理由で、仮にそう言うただけなのか、謎は深まるばかりである。そうした問題を脇に置いて、『俱舍論』(2)を巡るそれぞれのテキストを文字通りに読んで判ることは、『俱舍論』の経部師、『順正理論』の「上座」は、「標」と「釈」を備えた『縁起経』を了義として、毘婆沙師の縁起説を批判しているということである。

---

注記 1) 『阿毘達磨俱舍論索引』 Part One, ‘utsūtra’ の項目下に示された事例による。なお、ヴァスバンドゥの他の著作中、*Vyākhyāyukti* において当該用語の使用が確認されるが、チベット訳でしか伝わらないため本論考では言及しない。また、仏教文献以外では、*Yuktidīpikā* で用いられる。Wezler & Motegi 校訂版 (Stuttgart 1998) 4 頁を参照。この点、信州大学の茂木秀淳教授にご指摘いただいたことをここに記し、謝意を表します。2) 櫻部建『俱舍論の研究—界・根品—』法蔵館 1969 年、175 頁参照。以下同様に、‘utsūtra’ なる用語を伴うサンスクリット文を補足して、その和訳を付記する。ただし、〈 〉内は筆者による補記。3) 山口益・舟橋一哉『俱舍論の原典解明—世間品—』法蔵館 1955 年、195 頁参照。4) 舟橋一哉『俱舍論の原典解明—業品—』法蔵館 1987 年、173 頁参照。5) 櫻部建・小谷信千代『俱舍論の原典解明—賢聖品—』法蔵館 1999 年、52 頁参照。この箇所では、パーサーディカは特定経句の引用を想定しておらず—玄奘訳『阿毘達磨俱舍論』を仏訳したラ・ヴァレ・プサンの理解を踏襲しており—、引用文として抽出していない。しかしながら、本庄良文（「シャマタデーヴァの伝える阿含資料—賢聖品（一）—」、『三康文化研究所年報』21 号 1988 年、16-17 頁）は、「ごくありふれた内容のものであるが、漢訳雑阿含の欠落のためか、対応資料確認できず」云々との補足説明を加える。6) 村上真完「人格主体論（靈魂論）—俱舍論破我品訳註（一）—」『塚本啓祥教授還暦記念論文集 知の邂逅—仏教と科学』校成出版社 1993 年、279 頁参照。〈キーワード〉 utsūtra, pratītyasamutpāda, Vasubandhu (高野山大学教授)

*samuppāda*: that [heretical view] is conditioned by contact [between organs of sense and the object] (*Dīgha-Nikāya Brahmajāla-sutta*; *Samyutta-Nikāya*, XII 24 *Aññatitthiyā*, 25 *Bhūmija*).

This Buddhist attitude to heretical views is also seen in the *Sutta-nipāta*, the *Kalahavivāda-sutta*, one of the earliest works of Buddhist literature, which expounds that a man makes his decisions in the world after seeing becoming and not-becoming in forms, and that the idea of becoming and not-becoming is produced through contact.

### 171. Instances of *utsūtra* in the *Abhidharmakośabhāṣya*

Yoshihito MUROI

The term *utsūtra*, referring to a deviation from *sūtra*, is used only five times in the *Abhidharmakośabhāṣya* (hereafter AKBh) in the following order: (1) AKBh 13.25 ad AK I, 20ab, (2) AKBh 136.17 ad AK III, 25a-28a, (3) AKBh 215.17, 18 ad AK IV, 31a-c, (4) AKBh 333.3 ad AK VI, 3a-d, (5) AKBh 464.10 (cf. s.v. *utsūtra* in the Index to the AKBh). In cases (1), (3), (4), and (5), Vasubandhu himself points out that the opponent's arguments deviate from *sūtra*, while in case (2) the Sautrāntikas do so. The *sūtra* referenced in the latter case (2) is given the title of the *Pratītyasamutpādasūtra* by Saṅghabhadra. Vasubandhu makes no mention of a *sūtra*-title except the *Mahānāmasūtra* in case (3).

All *sūtra*-phrases quoted in cases (1)(2)(3)(5), including the still unidentified case (4), are transmitted *āgama*-phrases from the Chinese *Samyukta-Āgama*. Furthermore, the method of *Pratīkapāṭha* in case (2) is not accompanied with the ordinary expression for a *sūtra*-quotation — *sūtra uktam* —, and takes the tactic of explaining the reason as being that the full explanation is given in the *sūtra* [in itself] in another way (*sūtra nyathā nirdeśāt*). We find such stock phrases representing the standpoint of the Vaibhāṣikas only in the context of cases (2) and (4), i.e. *abhiprāyikaḥ sūtre, lākṣaṇiko 'bhidharmah* and/or *ābhiprāyikaḥ sūtresu nirdeśo, lākṣaṇikas tv abhidharme*. In this paper, I would like to elucidate the specific nature of the *sūtra* here, esp.

in the case of (2).

172. The Thirty-two Marks of Physical Excellence of a Buddha in the \**Saḍpāramitā-saṃgraha-sūtra* and the *Prajñāpāramitā-sūtras*

Chikako ITO

The \**Saḍpāramitā-saṃgraha-sūtra* (*Sp*) which is one of the stories of past lives of the Buddha distributes 91 stories to the Six Pāramitās. *The Saḍāprarudita bodhisattva* story (No. 81) in it is placed in the chapter of meditation. The *Prajñāpāramitā-sūtras* (*Pp*) have the same kind of stories. In this paper I concentrate on the *Sp*. I investigate whether *Sp* is older than *Pp* with regard to the bodily features of a buddha.

In *Sp*, buddha was purplish gold, the back of his head emitted rays of light, and his face looked like a full moon.

But in *Pp*, buddha had the 32 physical characteristics and the 80 minor physical marks. They were the vocabulary which everyone had already understood.

The 32 physical characteristics and the 80 minor physical marks are variously listed. For example, 'full moon face' was added to the 32 physical characteristics in a later period.

Therefore, the *Saḍāprarudita story* in *Sp* was written earlier than that in the *Prajñāpāramitā-sūtras*.

173. Why do Discriminatory and Exclusive Expressions Appear in the Lotus Sutra?

Tsugunari KUBO

The charm and power of the Lotus Sutra is found in the fact that it entrusts the task of personal and societal benefit to human beings themselves. Yet, why would the Sutra propose to do this if these same human beings are people who are not buddhas, and who are constantly misled by their own intentions and desires?