

## 俱舍学における留寿行の一考察

倉松 崇 忠

### 一、緒言

『俱舍論』の「根品」では二十二根が説かれ、さらにその二十二根の諸門分別において詳しく分析がなされる。その内、二十二根が過去世の業の果である異熟なのか非異熟なのか、を考察する異熟非異熟門において、「命は唯、是れ異熟なり」（大正二九、一五頁中）と述べられている。通常の場合、命根は過去世の業の果として存在するものであるため、この定義は妥当であると言える。しかし、阿羅漢が留寿行を行った場合には問題が生じる。

留寿行とは、「阿羅漢が、自分の生命が絶えた時、仏教と衆生に重大な損害が生じる場合に、僧衆などに布施をし、第四禪定に入ることによって寿命を延ばすこと」を指す。その場合、留寿行によつて得た命根は、現在の阿羅漢の行為の結果であるため、非異熟となり、「命は唯、是れ異熟なり」という説と矛盾する。この問題について論じるのが留寿行論であり、『俱舍論』では二十二根の異熟非異熟門において詳細に論じられている。

これまで、留寿行論において、『俱舍論』までの阿毘達磨論書に基づいて論じたものはあるが、

中国と日本の俱舎学における議論を論じたものはない。よって本稿では、中国と日本の俱舎論の注釈書の記述に焦点をあてたい。

以下では、先行研究、中国における議論、日本における議論の順で考察を行う。最初の先行研究の箇所では、小川宏「留寿行論考」と斎藤滋「初期アビダルマ仏教における「命根」と「寿」という二つの論文の概略を述べることにより、これまでの留寿行研究によって何が明らかにされてきたのか、を明確にする。次に、中国における議論の箇所では、唐代の俱舎学を代表し、後代の日本の俱舎学にも大きな影響を与えた普光の『俱舎論記』と法宝の『俱舎論疏』の記述を確認することにより、唐代の中国において、留寿行論がどのように議論されていたのか、を論じる。最後に、日本における議論の箇所では、特に江戸期の日本の注釈書を用い、留寿行論において普光と法宝の解釈がどのように受容され論じられたか、を確認する。さらに、命根におけ

る留寿の問題点及びその解釈が、日本の俱舎学の流れとどの様に関連しているのか、について論じる。

## 二、先行研究

### (一)小川宏「留寿行論考」

この論文では、留寿行の条件、留寿行における世親の意図、留寿行の思想的背景などが考察されている。

留寿行の条件に関する考察では、まず『俱舎論』や『大毘婆沙論』に引用される『発智論』に留寿行の条件として挙げられる、①人勝（留寿行者は無学の聖者である阿羅漢に限る）②解脱勝（煩惱障と定障を離れた俱解脱の阿羅漢に限る。定障を残す慧解脱阿羅漢を除く）③修習勝（入定自在の不時解脱の阿羅漢に限る。時解脱阿羅漢を除く）④福田勝（留寿行の為に行ずる布施の対象は僧衆と別人に限る。劣田を除く）⑤施物勝（衣鉢等に限る）⑥依止勝（依

止する定を第四禪定に限る) ⑦ 転業勝 (富異熟果を転じて專異熟果を感じる業に限る) の七勝の概略を述べる。さらに、この七勝の内の⑤ 施物勝に着目し、妙音説や経部説が定力のみを要件とするのに対して、有部ではそれに加えて、僧衆等に対する衣鉢の布施が要件として挙げられることから、他部派と異なり、有部の歴史で衣鉢の持つ神秘的な力を想定した上での衣鉢に対する信仰が成立していたことを指摘している。

次に、世親の意図については、「命根一般は異熟であるが、特殊なる例としての留寿行命は非異熟である」とする折衷説が、世親の真意であると述べている。

最後に、留寿行の思想的背景では、四魔説と留寿行との関係が考察される。四魔とは天子魔、煩惱魔、蘊魔、死魔を指す。『大智度論』『瑜伽師地論』『仏地経論』などの大乘の論書は、成道時に四魔の全てを克服したことになっているが、『大毘婆沙論』では、成道時に天子魔、煩惱魔を

克服し、涅槃時に蘊魔、死魔を克服したとされる。この涅槃時に蘊魔、死魔を克服したとされる伝説が留寿行論の思想的背景である、とする。

#### (二) 斎藤滋「初期アビダルマ仏教における

#### 「命根」と「寿」

この論文は、『俱舍論』などの阿毘達磨文献において「寿が命根である」とする定義がどのようにして成立したのかを論じるものである。これは、留寿行を直接の対象とするものではないが、「寿が命根である」とする定義の起源を考察するなかで、『俱舍論』の留寿行についても少し論じられている。

その中では、まず『集異門足論』や『法蘊足論』等の初期の文献においては、命根は有情の生・死・生存を厳密に規定するものであるのに対して、寿は有情の持つ寿命に過ぎず、両者は明らかに異なっていると述べる。そして、「寿が命根である」とする定義が初めて確認できるのは『品

類足論』であるとする。

次に、この定義の成立に留寿行論が影響した、という説の可否が論じられる。その説の根拠として、『俱舍論』の「根品」の二十二根の命根の解説において留捨寿行が議論されていることを挙げる。しかし『大毘婆沙論』では命根の教証として留捨寿行を説く經典が引用されることがないことから、留寿行論が「寿が命根である」とする定義の成立に影響したとは考えられない、と結論づけている。

そして「寿が命根である」と定義づける淵源を『法蘊足論』であるとすると、それによると、『法蘊足論』では二種類の命根が述べられているという。一つ目の命根は、初期阿毘達磨文献に説かれる命根と同じものである。二つ目の命根が「根品」の二十二根で説かれる命根の記述に基づく命根である。二つ目の命根は、それ以前の阿毘達磨文献に説かれていた命根と寿を包括する概念であり、その指示内容が拡大しており、命

根の概念に発展が認められるという。よって『法蘊足論』の二十二根で説かれる命根が、『品類足論』で認められる「命根が寿である」という定義に直接的に影響を及ぼしている、と結論づけている。

### 三、中国の俱舍学における留寿行論

以下では、唐代の俱舍学を代表し、後代の日本の俱舍学にも大きな影響を与えた、普光の『俱舍論記』（大正四一、六一頁中～六三頁下）と法宝の『俱舍論疏』（大正四一、五一七頁上～五一九頁下）の主張を確認することにより、中国の俱舍学において留寿行論がどの様に論じられたかについて考察したい。

#### (一) 普光『俱舍論記』

普光は、まず『俱舍論』の留寿行の構造に関する記述が、『大毘婆沙論』に説かれる四説の内、

どの説に基づくものであるのかを確定する。『大毘婆沙論』の四説とは以下の通りである。

第一師説は、『大毘婆沙論』の記述には、

果の体を転ずること無きも、業力を転ずること有り。謂く、布施と辺際定の力に由りて、富の異熟業を転じて寿の異熟果を招くなり。  
(大正二七、六五六頁中)

とある。この説では、阿羅漢が留寿行を行った場合、富の異熟業（寿命を延ばす結果をもたらす業）が布施と第四禪を修する定力によつて転業して寿の異熟果を招くことにより阿羅漢の寿命が延命されるとされる。ここで、後述の三説がいずれも、富の異熟業の前に「先」や「宿世」という文字を加えることにより、阿羅漢の過去世の業が因であることが明示されているのに対して、第一師説では、因となる業が現在世のものなのか過去世のもののかを明示しないことが注目

される。このことが、後述する普光と法宝の解釈の違いを生じさせている。

第二師説は、『大毘婆沙論』の記述には、

有余師の説く、ある業は先に寿の異熟果を感ずるも、然も災障あるもの有り。今、布施と辺際定の力によりて、彼の災障を滅ずるをもつて寿の異熟起ることあり。(大正二七、六五六頁中)

とある。この説では、阿羅漢には、寿の異熟果を招く業であるが、災障（1）によつて果が生じていない過去世の業があるとされる。留寿行を行った場合、布施と第四禪を修する定力によつて災障が減ることから、過去世の業を因として寿の異熟果を招くことにより阿羅漢の寿命が延命されるとされる。

第三師説は、『大毘婆沙論』の記述には、

有るが是の説を作す。ある業は先に寿異熟果を招くも、然も決定せざるものあり。今、布施と辺際定の力に由りて、寿を招く業をして決定して与果せしむるなり。(大正二七、六五六頁中)

とある。この説では、阿羅漢には、寿の異熟果を招く業であるが決定していないため、果が生じていない過去世の業があるとされる。留寿行を行った場合、布施と第四禪を修する定力によってその業が決定されるため、過去世の業を因として寿の異熟果を招くことにより阿羅漢の寿命が延命される、とされる。

第四師説は、『大毘婆沙論』の記述には、

復た、施と定とに由るが故に、宿世の残れる寿の異熟を引取せしめんと欲するもの有り。謂く、阿羅漢が余生中にて残せる寿の異熟を有するに、今の布施と辺際定の力に由りて、

引いて現前せしむ。(大正二七、六五六頁中)

とある。この説では、阿羅漢には、寿の異熟果を招く業であるが、果が生じていない宿世の残余の業があるとされる。留寿行を行った場合、布施と第四禪を修する定力によってその業が決定されるため、宿世の残余の業を因として寿の異熟果を招くことにより阿羅漢の寿命が延命されるとされる。

以上が『大毘婆沙論』に説かれる四説であるが、『俱舍論』では第一師の説と第四師の説が引かれ、『順正理論』では第二師の説を除く三説が引かれている。普光は、この内、第一師の説が有部の正説であり、世親の意に適う説であるとす。

そして、第一の説に基づき、留寿行の構造を以下のように述べる。

此の宗の意に説く、「布施の時、無貪と相応する思を以て、正しく能く現の異熟の命根を

感じるなり。辺際定等をもって縁と為して、能く富の業を転じて寿の果を感じせしむ。此れ即ち現業が現の命の果を感じるなり」と。(大正四一、六一頁中)

普光は、『大毘婆沙論』の第一説で曖昧となっていた「富の異熟業」を「布施の時に無貪と相應する思業」と解釈する。これは、『順正理論』が、『大毘婆沙論』の第一師の説を述べる箇所で「施思の果の故に」とあるのに基つくと考えられる。そして阿羅漢の留寿行においては、現在の業によつて命根という果が生じるため、この場合の命根は非異熟であると主張する。以上が普光の『俱舍論記』の主張である。

#### (二) 法宝『俱舍論疏』

次に、法宝の主張であるが、『大毘婆沙論』の第一師説が世親の意に適う説であるとする点では、普光の『俱舍論記』と一致している。しか

し、法宝は『大毘婆沙論』の第一説で曖昧となっていた「富の異熟業」を「先の不定の富の異熟業（果がまだ定まっていない、寿命を延ばす可能性のある前世における業）」と解釈する。これは、後の三説が全て「富の異熟業」の前に「先」や「宿世」という文字が加えられていることから、法宝は同様に第一師の説を解釈したものと考えられる。そして法宝は、阿羅漢の留寿行においても過去の業を因として、命根という果が生じるという主張する。よつて阿羅漢の留寿行も含めた全ての命根は異熟である、と主張する。以上が法宝の『俱舍論疏』の主張である。

#### 四、日本の俱舍学における議論

次に、日本の俱舍学において、これまで述べてきた普光と法宝の説がどの様に受容されてきたかについて述べたい。

## (一)鎌倉時代

宗性の『俱舎論本義鈔』は、『俱舎論』に関する一七四八にのぼる問答を収録しているものである。そこでは留寿行論に関する問答を七問収録しているが、いずれも普光と法宝の記述の意図がどの様なものかを議論するもので、普光と法宝の主張のうちどれが正しい説なのかについては言及しない。

## (二)江戸時代

室町時代には、『俱舎論』の研究が衰退するが、江戸時代になると多くの注釈書が著されるようになる。鎌倉時代の『俱舎論本義鈔』がどの説が正しいのかを問題にしないのに対して、江戸時代以降の注釈書では、この点が盛んに議論されるようになる。

まず湛慧(一六七五～一七四七)の『俱舎論指要鈔』は、

宝師、能所の二感及び二転の別を弁白す。  
以て光の解を匡す。甚だ義理有り。(大正  
六三、八五三上)

と述べ、法宝の『俱舎論疏』は、普光の『俱舎論記』の主張を正したものであり、義理のあるものであるとする。「宝師、能所の二感及び二転の別を弁白す」の部分に関して、『俱舎論指要鈔』では詳しく言及されないが、後述する法宣の『俱舎論講義』や佐伯旭雅『俱舎論名所雜記』の記述に基づき考えると、普光は「留寿行の時に、布施の無貪と相応する思業が布施や定力を縁として、現在の富の異熟を感じる業を転じて寿の果を感じる」としていることから、能感を「現在の布施の無貪と相応する思業」、所感を「現在の寿の果」、また、能転を「現在の富の異熟を感じる業」、所転を「寿の果」と解釈している。さらに、普光は、能感である「現在の布施の無貪と相応する思業」と能転である「現在の富の異熟を感

「る業」を同一と見做しているとされる。それに対して、法宝は、能感と能転は別であるとし、「過去世の富の異熟業」が能転であると解釈している。「宝師、能所の二感及び二転の別を弁白す」という文章は、この能感と能転が別である、と解釈している事を指していると考えられる。

また、普寂（二七〇七〜一七八一）は、『俱舍論要解』で、普光の説と法宝の説の概略を述べた後、

光宝の積す所、並びに一理あり。宝の弁ずる所、文に於いて親切なれども、宝、婆沙四説の中に於いて、評量取捨、極めて穩当ならず。（仏全八九卷、一〇八頁下）

と述べる。普寂は、法宝の『俱舍論疏』は、文に関しては親切であるが、婆沙四説の評量取捨は穩当ではない、と評価する。一方の普光の『俱舍論記』に関して、普寂は言及していないが、文脈を考えると、文においては親切ではないが、

婆沙の四説の評量取捨は穩当である、と評価していると考えられる。以上のことから、普寂は、法宝の『俱舍論疏』と普光の『俱舍論記』は共に一理あるとする。

幕末の法宣（一七九〇〜一八六七）の『俱舍論講義』は、以下の三点において、普光の『俱舍論記』の解釈は法宝の『俱舍論疏』の解釈より優れているとする。

①『順正理論』の『大毘婆沙論』の第一師の説を述べる箇所には「施思の果の故に」という文章がある。普光は、これに順じ、『大毘婆沙論』の第一師の説「富の異熟業」を「布施の時に無貪と相応する思業」と解釈する。しかし法宝は『順正理論』のこの記述を曲げて解釈し、「先の不定の富の異熟業」と解釈している。

②『大毘婆沙論』の第一師の説には「富の異熟業」としか述べられていない。法宝は、後の

三説が全て「富の異熟業」の前に「先」や「宿世」という文字が加えられていることから、「先」や「宿世」という文章が存在しないのにも関わらず、『大毘婆沙論』の文を曲げて解釈し、「先の不定の富の異熟業」と解釈している。

③『大毘婆沙論』の「施力、能く定力を引きて決定せしむ」という記述は、「施力は能く現在の寿果を引く」と読むのが自然であり、普光はどのように解釈している。それに対して、法宝は『大毘婆沙論』の文を曲げて、「施力は能く過去の業を引く」と解釈している。

法宣は以上の三点を指摘した後、

上來所弁の如く宝は三失あり。光は三得ありて、婆沙に順じ、正理に順ずる。三藏相伝の玉、爰に於いて連城の値を顯す<sup>2</sup>。

と述べ、普光の『俱舍論記』の解釈は、『大毘婆

沙論』と『順正理論』に順じたものであり、玄奘三藏相伝の説である、と述べる。ここで、法宣は『大毘婆沙論』や『順正理論』に順じた解釈を、正当とする理由に関しては述べていない。

これは推測であるが、普光の『俱舍論記』や法宝の『俱舍論疏』及び日本の注釈書では、『大毘婆沙論』と『順正理論』からの引用や言及が非常に多い<sup>3</sup>。このことから、中国の俱舍学においては、『大毘婆沙論』と『順正理論』に基づき『俱舍論』を解釈することが伝統となっていた、と推測される。法宣は、その伝統に基づき、このような評価を下したと考えられる。

### (三) 明治以降

次に明治以降の文献の中で、佐伯旭雅（一八二八—一八九一）『俱舍論名所雜記』は、留寿行について述べている箇所が次のように述べる。

婆沙四説の第一説正義なること供許なり。然

るに初説は転富業招寿果等と釈述し、所転の業を現在と言わねど婆沙の后三説何れも過去の業転ず。これに対して第一説、過去の起尽がなき故と、正理九の卷十四葉、施思果等と判釈す。現業所感は必定よ。且つ又羅漢に過去の業、無き人あれば留寿行は出来ぬが如何ん宝法師。出来ずば何で六縁に増して七縁を立てぬぞや。<sup>4)</sup>

(筆者注…宝師は) 且つ又、正理現施思の果という文を会釈して、布施の現思を因として過去の旧業が感果すと、奇々妙々の此の会釈、果前因後は何事ぞ、父母より先に子があるか、因前果後は大小乗世間も一同供許すぞや。<sup>5)</sup>

旭雅は、『順正理論』の卷九に「施思果等」という記述があることから、『大毘婆沙論』の第一師説の「富の異熟業」は、現在の業を指すことは必定であるとし、普光の『俱舎論記』と同様の解釈を述べる。さらに旭雅は、法宝の『俱舎

論疏』が「富の異熟業」を過去の業と解釈していることについて、それならば「過去の不定の富の異熟業」が無い阿羅漢では留寿行が出来ぬことになる、と指摘する。さらにそうであるならば、留寿行を行える阿羅漢の条件として「過去の不定の富の異熟業のある阿羅漢」を加えねばならないが、そのような条件は加えられていないため、法宝の『俱舎論疏』は誤りであるとする。また、法宝は『順正理論』の「現施思の果」という文を、「布施の現思を因として過去の業が果となる」と会釈する。旭雅は、この解釈をとるならば果前因後となってしまうと指摘する。そして因前果後は、小乗と大乘だけでなく世間にも通じている規則であるので、これに反する解釈は間違いである、とする。

次に小川宏「留寿行論考」には、

世親は留寿行による命根異熟非異熟論を如何に考えていたのであろうか。世親は俱舎

## 五、結語

論において婆沙論中の定力による留寿行を主張する有説を引用し応如是説の言を附してこの説に賛同している。光記は単に経部説の引用とし周海の俱舍論決択鈔六もこれを支持する。宝疏(大四・五一九b)は世親の自説を示すとし快道の俱舍論法義三(仏全

九〇・一四九a)も同様である。私は世親が婆沙論の妙音説に続けてこの説を引用したことは経部説を支持して自己の立場を明白にし、更に「此命根非是異熟所余一切皆是異熟。」とし命根一般は異熟であるが、特殊なる例としての留寿行命は非異熟とする折衷案を世親は取ったものと見る<sup>6)</sup>。

とある。小川宏は、『俱舍論』の作者である世親の真意は、「留寿行における命根は非異熟」であるとする。ここでは、普光『俱舍論記』に言及されていないが、その内容から普光の解釈と同様の解釈であると考えられる。

以上、日本の俱舍学の文献における留寿行に関する記述を考察してきたが、その傾向をまとめると、以下のようなになる。

江戸中期の注釈書の留寿行に関する部分の記述を読むと、湛慧の『俱舍論指要鈔』では、法宝の解釈を正説とし、普寂の『俱舍論要解』では、普光と法宝の説どちらも一理あるとしている。このことから、江戸中期においては、法宝の説がやや優勢であったと考えられる。

しかし、幕末明治以降になると、法宣の『俱舍論講義』、佐伯旭雅の『俱舍論名所雜記』、小川宏の「留寿行論考」など、普光『俱舍論記』の解釈が優れている、とする文献が多くなることから、幕末明治以降には、普光の説が優勢になったと考えられる。

このように、江戸時代中期では法宝の説が優勢

であったにもかかわらず、幕末明治以降になると、普光の説が優勢となるのは、留寿行論だけではなく、声境における化人の言語論や、択滅における五縛論と二滅論<sup>⑧</sup>など、『俱舍論』の名所の端々で確認できる。その為、江戸時代中期にはあまり重視されていなかった普光の『俱舍論記』が、幕末明治の時代になると徐々に見直されていったと考えられる。日本の俱舍学における留寿行論における記述の変化は、そのような流れに影響されたものと考えられる。

使用文献一覧

- ① 『大毘婆沙論』…『阿毘達磨大毘婆沙論』五百大阿羅漢造、玄奘訳（大正二七）
- ② 『俱舍論』…『阿毘達磨俱舍論』世親造、玄奘訳（大正二九）
- ③ 『順正理論』…『阿毘達磨順正理論』衆賢造、玄奘訳（大正二九）
- ④ 『俱舍論記』…普光述（大正四一）
- ⑤ 『俱舍論疏』…法宝述（大正四一）
- ⑥ 『俱舍論本義鈔』…宗性述（大正六三）
- ⑦ 『俱舍論指要鈔』…湛慧述（大正六三）
- ⑧ 『俱舍論要解』…普寂述（仏全八九）

- ⑩ 『俱舍論講義』…法宣述、桜井宝鈴編、護法館等、一八九八年
- ⑪ 『俱舍論名所雜記』…佐伯旭雅、法蔵館、一八八七年
- ⑫ 「留寿行論考」…小川宏、『印度学仏教学研究』六九号、一九八六年
- ⑬ 「初期アビダルマ仏教における「命根」と「寿」…齋藤滋、『印度学仏教学研究』一〇二号、二〇〇三年

註

- (1) この災障に関して、『大毘婆沙論』『俱舍論』及びその注釈書の記述を見ても言及されていないため、具体的に何を指すのかは不明である。
- (2) 『俱舍論講義』卷之三下、百一頁。片仮名は平仮名に改め、適宜句読点を補った。
- (3) 例えば、筆者の数えによれば、普光の『俱舍論記』での引用箇所は、全部で一四五七箇所あるが、『順正理論』を引用する箇所は七二五箇所（約五〇％）あり、『大毘婆沙論』を引用する箇所は五二二箇所（約三五％）ある。両者を合わせると全引用箇所の八五％に及ぶ。法宝や日本の注釈書に関しては詳しく数えていないが、同様の傾向にある。
- (4) 『俱舍論名所雜記』十七左一八右。片仮名は平仮名に改め、適宜句読点を補った。
- (5) 『俱舍論名所雜記』十九左二〇右。片仮名は平仮名に改め、適宜句読点を補った。
- (6) 『印度学仏教学研究』六九号、五一頁。

(7) 『俱舍論』において、「声は唯、八種なり」（大正二九、二頁下）と述べられるが、声の八種類が具体的に何をさしているのかについて普光と法宝において争いがある。

普光の『俱舍論記』は『大毘婆沙論』の毘婆沙師説に基づいて声境を、

- ① 有執受大種を因とする有情名の可意声
- ② 有執受大種を因とする有情名の不可意声
- ③ 有執受大種を因とする非有情名の可意声
- ④ 有執受大種を因とする非有情名の不可意声
- ⑤ 無執受大種を因とする有情名の可意声
- ⑥ 無執受大種を因とする有情名の不可意声
- ⑦ 無執受大種を因とする非有情名可意声
- ⑧ 無執受大種を因とする非有情名の不可意声

の八種と解釈する。

それに対して法宝の『俱舍論疏』は『大毘婆沙論』の有余師の説に基づき声境を、

- ① 有執受大種を因とする可意声
  - ② 有執受大種を因とする不可意声
  - ③ 無執受大種を因とする可意声
  - ④ 無執受大種を因とする不可意声
  - ⑤ 有情名の可意声
  - ⑥ 有情名の不可意声
  - ⑦ 非有情名の可意声
  - ⑧ 非有情名の不可意声
- の八種と解釈する。

この解釈の相違は、化人の言語（神通力を得た諸天や仏菩薩などが、仮に人間などの姿を生み出し語った言葉）の解釈の違いに基づくものである。普光は化人の言語を「無執受大種を因とする**有情名**の声境」と解釈し、法宝は化人の言語を「無執受大種を因とする、**非有情名**の声境」と解釈する。そして、法宝は無執受大種を因とする有情名の声境は存在しないと解釈し、それによって『大毘婆沙論』の毘婆沙師説は間違いであり、『大毘婆沙論』の有余師の説が正しい、と解釈する。一方の普光は、無執受大種を因とする有情名の声境は化人の言語という形で存在しているため、『大毘婆沙論』の毘婆沙師説は成立するとし、さらにこれこそが『俱舍論』の正説であるとする。

日本の俱舍学では、この普光と法宝の解釈のどちらが正しいのかが議論される。江戸時代においては、湛慧の『俱舍論指要鈔』、普寂の『俱舍論要解』など、法宝の説を正説とする文献が多いため、江戸時代の俱舍学では法宝の説が優勢であったと考えられる。しかし幕末明治以降になると法宣の『俱舍論講義』、佐伯旭雅の『俱舍論名所雜記』、船橋水哉『俱舍論講義』、青原令知『俱舍』など、普光の説が正しいと主張する文献が多くなることから、幕末明治以降には普光の説が優勢となったと考えられる。

(8) 伝統的な俱舍学では、一切法を五位に分類する。五位の内、無為法は、択滅、非択滅、虚空の三種類とされ、三

無為と称される。三無為の内、択滅は涅槃と同義とされ、『俱舎論』では「擇滅は即ち離繫を以て性と為す」（大正二九、一頁上）と述べ、択滅を離繫とする。これについて、①苦智が既に生じて集智が未だ生じていない状態のときは、見苦所断の法は見集所断の遍行の惑に繫されているのに、なぜ択滅を証するのか

②修所断の九品のうち、一品から前半の八品までを断じるときは後の品によって繫されているのに、なぜ択滅を証するのか

という二つの疑問が、普光の『俱舎論記』と法宝の『俱舎論疏』で提起されている。この疑問に関して、普光の『俱舎論記』は五縛（①相応縛、②同部同品の所縁縛、③同部異品の所縁縛、④異部同品の所縁縛、⑤異部異品の所縁縛）の強弱を用いて解決し、法宝の『俱舎論疏』は二断（①自性断、②縁縛断）を用いて解決する。

日本の俱舎学では、この普光と法宝の解釈のどちらが正しいかが議論される。江戸時代においては、湛慧の『俱舎論指要鈔』、普寂の『俱舎論要解』、快道の『俱舎論法義』など、法宝の説を正説とする文献が多いため、江戸時代の俱舎学では法宝の説が優勢であったと考えられる。しかし幕末明治以降になると、法宣の『俱舎論講義』、佐伯旭雅の『俱舎論名所雑記』、斎藤唯信『俱舎論講義』など、普光の説が正しいと主張する文献が多くなることから、幕末明治以降には普光の説が優勢となったと考えられる。

