

# 「如是我聞」か「如是我聞一時」か

——六朝隋唐の「如是我聞」解釋史への新視角——\*

船山 徹

日本・京都大學人文科學研究所准教授

## 摘要

經典冒頭の定型句「如是我聞一時佛在」云々は、中國佛教史においては伝統的に「如是我聞」の四字を一句とし、「一時」は「佛在」以下に繋がると理解されてきた。一方、近年のインド佛教研究においては「一時」は前句と後句の兩方と連關し、全體として「ある時、私はこう聞いた。(その時)世尊は……に住していた」という意味に理解する傾向が強まっている。かかるインド佛教をめぐる近年の議論では、インドと類似の説は中國には皆無であったことが暗黙の前提とされている。しかし今回の考察により、六朝時代には「如是我聞」を一句とする理解も確かに存在していたが、極めて興味深いことに、同時に「如是我聞一時」の六字を一句とする解釋も相當の影響力を有する形で普及していたことが明らかになった。前者の例は僧祐や鳩摩羅什の自説であり、後者の例は鳩摩羅什譯『大智度論』や梁代成立の『大般涅槃經集解』に見える南朝涅槃學の説であった。就中、五世紀前半から六世紀前半頃の建康では「如是我聞一時」を一句とする解釋が廣く普及していた蓋然性が大きい。

「一時」を「我聞」と繋げる解釋の場合、「一時」とは「聽經時」であ

---

\* 收稿日期：2007.08.30，通過審核日期：2007.09.23。  
本稿は、2007年4月26日に上海師範大學で行った講演の日本語版原稿に大幅な加筆修正を施したものである。

ると注釋される。他方、「一時」を「佛在」と繋げる解釋においては「一時」は「説經時」と注釋される。そして「一時」がその前後の兩方に繋がることを示す説明方法としては、「一時」とは「説聽時」である——すなわち佛の説經時であり、同時にかつ佛弟子（阿難等）の聽經時である——と説明された。この解釋法は唐代の重要な幾つかの注釋に明記されている。このような「一時」を「説聽時」と説明し、前後の句に係るとする解釋法は、インドの8世紀の注釋書に見られる説と内容において基本的共通性を有する。

## 【目次】

- |                      |
|----------------------|
| 一、問題の所在              |
| 二、「如是我聞」の四字を一句とする傳統説 |
| 三、翻譯文獻における「如是我聞一時」の例 |
| 四、鳩摩羅什の譯と自説          |
| 五、『大般涅槃經集解』          |
| 六、『金剛仙論』             |
| 七、「一時」を前後に繋げるインドの諸注釋 |
| 八、中國における對應説          |
| 結論                   |

關鍵詞：如是我聞、一時、聞如是、鳩摩羅什、通序

## 一、問題の所在

萬人周知の通り、佛經は非常に多くの場合において “*evaṃ mayā śrutam ekasmin samaye buddhaḥ (/bhagavān)...*” から始まる。この定型句は、六朝時代のある時期から「如是我聞一時佛（/世尊）在……」と梵語の語順のままに逐語的に譯されるようになったことも廣く知られている。「在」のかわりに「住」や「遊」を用いる譯もあり、全體として、以下のような對應關係が成り立つ。

*evaṃ mayā śrutam ekasmin samaye buddhaḥ/bhagavān... (viharati sma)*  
如是我聞一時佛/世尊（在/住/遊）……

ところで「如是我聞」という語順は中國語本來の語順からすれば不自然である。古い時代には「聞如是」と譯され、後秦の鳩摩羅什の頃に「如是我聞」になったことがわかっている。「如是我聞」と「聞如是」とを較べると、「聞如是」という古い譯の方がむしろ語順の違和感は少なく、「如是我聞」は漢語としてはより不自然な直譯體であることがわかるであろう。なお、用例は少ないが、「我聞如是」という語順の表現や、あるいはそれ以外の表現をとる譯例もある。<sup>1</sup>

「如是我聞」という譯を最初に考案したのは誰であったか。鳩摩羅什であった可能性が高いのであるが、しかしこの點は必ずしも十分に確定しているわけではない。特に問題となるのは鳩摩羅什譯と竺佛念譯との先後關係である。竺佛念は譯經者としての活躍期間が長く、譯經中には「如是我聞」「聞如是」の兩例があり、<sup>2</sup> そして正確な譯出年代の不明なものが少なくな

<sup>1</sup> 「我聞如是」は東晉・僧伽提婆等譯『中阿含經』（T1, no. 26）所収の各經や魏・康僧鎧譯と傳えられる『無量壽經』（T12, no. 360）に用いられる。また別の形式としては、「阿難曰：吾從佛聞如是一時佛在……」という表現もある（西晉・法炬譯と傳えられる『羅云忍辱經』（T14, no. 500），後漢・安世高譯と傳えられる『温室洗浴衆僧經』（T16, no. 701）など）。

<sup>2</sup> 竺佛念譯のうち、たとえば『菩薩十住除垢斷結經』（T10, no. 309）『菩薩瓔珞經』（T16, no. 656）は「聞如是」を、『菩薩從兜術天降神母胎說廣普經（菩薩處胎

いため、鳩摩羅什譯との先後関係が必ずしも明らかでないものがある。しかし概して従来の研究では、「如是我聞」という譯語を創出したのは竺佛念ではなく鳩摩羅什であったと理解しようとする傾向が強いといえる。<sup>3</sup>

さて周知の通り、經典冒頭の定型句は「如是我聞。一時佛在……」と句切るのが正しいと東アジアでは伝統的に考えられている。つまり、「一時」は「佛在」に係るとする長い歴史があるのである。

これについて、かつて英國のジョン・ブラフ（John Brough）氏は“Thus Have I Heard...”という極めて興味深い論文を發表した。<sup>4</sup> それによれば、漢譯「一時」に当たる *ekasmin samaye* は、インドでは本来、「佛在」以下に係るのではなく、直前の「我聞」に係る語句であったと考えるべきであるという。研究史的補足を加えておこなえば、實はこの主張を行ったのはブラフ氏が最初ではない。1933年にシュテール・ホルシュタイン（von Staël-Holstein 鋼和泰）氏が『大寶積經迦葉品』の文獻學的研究をした際に同様の見解を表明していた。<sup>5</sup> ブラフ氏はこの主張を支持する複数の論據を提出することによってこれを補強したのであった。

---

經』(T12, no. 384)『中陰經』(T12, no. 385)は「如是我聞」を冒頭に有する。また竺佛念譯『出曜經』(T4, no. 212)における對應譯語については本稿第三節を参照。

3 丘山新・神塚淑子・辛嶋靜志・菅野博史・末木文美士・引田弘道・松村巧『現代語譯「阿含經典」第3卷』の「釋提桓因問經」の注(p. 271 n. 1)において、丘山新氏は次のようにいう。「竺佛念は羅什來華以前より佛典の漢譯者として活躍していたが、はっきりと羅什來華以前に譯出された經典には「聞如是」を用いながら、恐らくは羅什來華後に譯出したと考えられる經典には「如是我聞」を用いるようになる」。また、『岩波佛教辭典』は「如是我聞」の項(p. 640右)において、「なお、〈如是我聞〉は鳩摩羅什以後の訳で、それ以前は〈聞如是〉と言った」という。以上は「如是我聞」という譯を創出した人物を羅什とする見解であり、これが正しい可能性も確かに大きいのであるが、但しそれが疑いの餘地なき確論となるためには、竺佛念譯『菩薩處胎經』『中陰經』が羅什の活躍以後に成ったことを論證する必要がある。管見の限り、この點は未だ十分に議論が盡くされているわけではない。

4 John Brough, “Thus Have I Heard...?” pp. 416-426.

5 A. von Staël-Holstein, *A Commentary to the Kācyaapaṇḍarivarta*, esp. pp. xii-xiv.

ブラフ説は、漢文に即して言えば、「如是我聞一時。佛在……」と句切って理解すべきであるという説である。この見解はその後の研究者にも影響を與えつづけ今に至る。<sup>6</sup> ブラフ説には幾つかの根拠があった。たとえば、「如是我聞」で句切れることを裏付ける梵語寫本の存在が確かめられないこと、チベット譯が「如是我聞一時」までを一つの連続として、「一時」の次に句の切れ目を示す棒線 (shad) を入れるのを通例とすること (但し例外もある)、後代のインド人注釋家が「一時」は「我聞」と結びつくと解説していること等が主たる根拠であった。

ブラフ説に對しては、概ねそれに賛意を表明する研究が多い。但し全面的に受け入れられたわけではなく、パーリ語傳承の場合には妥當しないというドイツのオスカー・フォン・ヒンユーバー (Oskar von Hinüber) 氏の説もある。<sup>7</sup> 同氏は、パーリ語佛典には *ekaṃ samayaṃ* (サンスクリット語の *ekasmin samaye* に對應) から開始する例もあることを指摘し、「一時」が「我聞」に繋がるという解釋はパーリ佛典には認めがたいことを主張した。さらに、「一時」は「我聞」と「佛在」の兩方に繋がるという點を重視しようとする研究もあり、「ある時、私はこのように聞いた。(その時に) 佛は……にいらっしやった」という意味に理解する傾向が近年は強まっている。<sup>8</sup>

<sup>6</sup> ブラフ説以後、同説に支持を表明し、あるいはさらに議論を展開させた主要な研究として次を参照。中村元・紀野一義『般若心經、金剛般若經』、特に解題 pp.182-183. 梶山雄一「「かく世尊は語られた……」」, pp. 81-88. Yuichi Kajiyama, “Thus Spoke the Blessed One...,” pp. 93-99. 中村元『ブツダ最後の旅——大パリニツバーナ經』、特に 譯注 pp. 183-185. Jonathan A. Silk, “A Note on the Opening Formula of Buddhist *Sūtras*,” pp. 158-163. Mark Tatz, “Brief Communication: ‘Thus Have I Heard: at One Time...’,” pp. 335-336. さらに後注 7-8 に掲げる諸研究もあわせて参照。

<sup>7</sup> Oskar von Hinüber, *Studien zur Kasussyntax des Pāli, Besonders des Vinaya-Pitaka*, esp. pp. 84-87. 同説は中村『ブツダ最後の旅——大パリニツバーナ經』上掲箇所に要約されている。なお、ブラフ説に反對する立場の論文としてさらに次も参照。Brian Galloway, “Thus Have I Heard: at One Time...,” pp. 87-104. 岡本嘉之「佛典冒頭の慣用句再考」, pp. 164-171.

<sup>8</sup> ブラフ説を支持する立場の上に、「一時」がその前後に等しく關係する點を重視する研究として次がある。Paul Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the*

そのように理解する理由は、インド人注釋が「一時」を「我聞」と「佛在」の兩方に繋がると解説するからである。この點はブラフ氏も十分氣付いていたが、同氏の論文は「一時」に對する東アジアの傳統説が必ずしも正しくないという面を強調する餘り、専ら「一時」と「我聞」との關係が論じられ、「一時」と「佛在」以下との繋がりはいちり明確に論じられていなかった。インド人注釋の例としていかなる文獻があるかは後に具體的に取り上げる。

ここで一つ注意を喚起したいことがある。それは、従來の研究がいずれも共通して、中國においては傳統的に「如是我聞。一時佛在……」と句切るということを前提として議論してきた點である。意外に思われるかもしれないが、中國傳統説の形成の實態を論じた研究はほとんどないのである。はたして中國人はいつの時代も變わることなく一貫して「如是我聞。一時佛在……」と讀んでいたのであろうか。六朝隋唐の中國佛教教理學史に異説はなかったのであろうか。私は本稿においてこの點を問題として取り上げ、考察してみたいと思う。

「如是我聞」を主題とする場合、検討しなければならない事柄は、人が漠然と豫想するよりも實は遙かに多い。まず第一に、「如是」とはいかなる意味か、「我」とは誰か等々の個々の事項を一つ一つ検討する必要がある。また、「如是我聞」云々の定型句全體をいくつの項目から成ると解釋すべきかという全體構造の問題もある。さらには、この定型句がほとんどすべての經典に付されているためにそれぞれの検討事項に即して對象とすべき經典と注釋文獻は厖大な數に上り、それ故、「如是我聞」と關連するあらゆる問題を總合的かつ網羅的に論ずることには非常な困難が伴う。そこで本稿では、専ら「一時」は前に繋がるか後ろに繋がるかという點に焦點を絞って検討を試みてみたい。

---

*Buddhas of the Present*, esp. p. 5 n. 3. 下田正弘『藏文和譯『大乘涅槃經』(I)』, 特に p. 23 n. 1b. Jeffrey D. Schoening, *The Śālistamba Sūtra and Its Indian Commentaries*, Vol. 1, esp. p. 200 n. 2.

## 二、「如是我聞」の四字を一句とする傳統説

中國および日本において「如是我聞」と「一時佛在……」を切り離すことは、確かに通説の通り、一般的である。その實例は夥しい數に上るが、いまその二三の端的明瞭な事例を隋唐時代の文獻中に求めるならば、たとえば唐・慈恩大師窺基『説無垢稱經疏』がある。そこには「經：如是我聞。贊曰：……」，「經：一時薄伽梵。贊曰：……」という形式が認められるから、窺基が「如是我聞。一時佛在……」と句切って理解していたことが分かるのである。同様に、隋・吉藏『仁王般若經疏』にも「如是我聞」<sup>9</sup>「一時佛住王舍城」<sup>10</sup>という句切りが明白であり、さらに「一時」は「即説經之時」と説明されている。<sup>11</sup> このように「一時」を「佛在」以下と連續させる場合、「一時」は佛が經を説いた時のことであると解釋されるのである。

かかる傳統説の來歴を遡るとき、隋・淨影寺慧遠の注釋は注目に價する。これについては菅野博史氏による興味深い研究があるので、本稿と直接的な關わりのある事柄について以下にその紹介を試みたい。<sup>12</sup> 菅野氏は慧遠『維摩經義記』卷一本の次の一節に着目する。

云何得知“一時”從後，非是屬前。準依『地經』，所以得知。『華嚴大本』十地品初言“爾時佛在天中”。龍樹別傳，改“爾”為“一”。“爾時”之言不可成上，改“爾”作“一”，寧不屬下。<sup>13</sup>

<sup>9</sup> T33, no. 1707, p. 316a.

<sup>10</sup> T33, no. 1707, p. 316c.

<sup>11</sup> T33, no. 1707, p. 316c.

<sup>12</sup> 菅野博史「淨影寺慧遠『維摩經義記』の研究——注釋の一特徴と分科」，pp. 232-233.

<sup>13</sup> T38, no. 1776, p. 425b.

「一時」が後部と繋がり、前の句に属さないことはどのようにして分かるかといえば、『十地經』にしたがって知ることができるのである。『華嚴經』の中の「十地品」は冒頭に「爾の時、佛は天にいました」とある。龍樹による別な傳承では「爾（時）」を「一（時）」に改めている。「爾の時」という語句は前句の一部を構成することができないから、「爾」を「一」に改めた（「一時」という表現も同様に、前句にではなく）後續部分に繋がるのである。

鳩摩羅什譯『十住經』の冒頭に、「如是我聞。一時佛在他化自在天王宮摩尼寶殿上，與大菩薩衆俱」<sup>14</sup>とあり、この羅什譯を編輯して『華嚴經』に取り込んだ「十地品」（佛馱跋陀羅譯）には、冒頭に、「爾時世尊在他化自在天王宮摩尼寶殿上，與大菩薩衆俱」<sup>15</sup>とある。恐らく慧遠はこの相違を意圖して論述しているのであろう。但し、上の一節における「龍樹別傳」が何を指すかは不明であり、問題が残る。<sup>16</sup> 羅什譯『十住經』そのものを指すのか、それとも別本があったと考えるべきかが判然としない。その點はひとまず措くが、冒頭句は傳承によって「一時」とも「爾時」とも表記され、後者は必ず文頭・句頭に置かれるべきであるから、「一時」もまた前句の末とはなり得ず、それ故、「如是我聞一時。佛在……」ではなく、「如是我聞。一時佛在……」と理解しなければいけない——これが慧遠の主張なのである。

また、菅野氏は同じ論文中で次の一節にも注目する。

<sup>14</sup> T10, no. 286, p. 497c.

<sup>15</sup> T9, no. 278, p. 542a.

<sup>16</sup> ほぼ同様の説は慧遠『大般涅槃經義記』卷一にもある（T37, no. 1764, p. 617a）。但しそこでは「龍樹別傳」を「及其別傳」に作る。筆者の私見によれば、あるいはこれが正しいのではあるまいか。因みに、十地説と龍樹が直結する文獻として連想されるのは龍樹『十住毘婆沙論』であるが、そこには「如是我聞」に直接関連する注釋は何も見出せない。

……『温室經』初言：阿難曰：吾從佛聞於如是。故知名佛所說為如，導佛所說，以之為是。但方言不同，彼『温室經』順此方語，是故先導吾從佛聞，後出所聞如是之法。餘經多順外國人語，先舉如是，却云我聞。<sup>17</sup>

……『温室經』の冒頭に「阿難は言った、私は佛からこのまゝのことを聞きました」とある<sup>18</sup>。それ故、佛の説いたことを如（そのまま）といい、佛の説いたことそのものが是（これ）である。ただ地方によって言葉は違うのであり、彼の『温室經』は中國語（の語順）に随っているから、それ故にまず最初に「私が佛から聞いた」と言い、その後聞いた内容を「如是」の法として掲げる。他の經は多くの場合、外国（インド）の言葉に随って先に「如是」を表示し、その後で「我聞」と言う。<sup>19</sup>

以上の一節について、菅野氏は次の二点を指摘している。第一に、「如是我聞」という語順が中國語ではなく梵語の語順に従うものであると慧遠が解釋していることであり、第二に、「如是」は「このように」という意味の副詞ではなく、「このようなこと」という意味の體言であると慧遠は解釋していることである。この指摘は適切妥當であろう。慧遠は「如是我聞」を梵語表現にあわせた語順の不自然な表現であると感じており、その意味内容は「我聞如是」や「我聞於如是」と同じであると解釋したのであった。

なお、ここで少々傍論になるが、「如是」をいかなる意味に解釋するかについては、注釋によって相違がある。複数の説を列挙する文献もある。一般的な意味に従って「このように」(thus) という方向で解釋する場合は多

---

<sup>17</sup> T38, no. 1776, p. 424a.

<sup>18</sup> 『佛說温室洗浴衆僧經』の原文は「阿難曰：吾從佛聞如是。一時佛在……」(T16, no. 701, p. 802c) とあり、「於」字がない。

<sup>19</sup> ほゞ同様の説は慧遠『大般涅槃經義記』卷一にもある (T37, no. 1764, p. 616a)。

いが、慧遠説と同様に「このようなこと」と名詞的に解釋し、「如是」とは「所聞之法」を指すとする注釋も少なくない。十分な確證は得られていないのであるが、「聞如是」という古譯もあるいは「如是」を名詞的に解釋した結果ではあるまいか。因みにサンスクリット語 *evam* は、直接的な意味では名詞的價值をもたない。しかし「聞く√ *śru-*」や「言う√ *vac-*」などの動詞の直前に *evam* が置かれる場合は、その直後に示す事柄を豫め指示するという意味において、「このようなこと」を意味し得るのである。すなわち「以下のように」は「以下の事柄」を實質的に含意すると言えるのであり、それ故 *evam mayā śrutam* も同様に、實質的には名詞的價值をもち得ると判断できる。つまり、「如是」の名詞的解釋は中國語のみに独自の解釋というわけではない。インド的解釋としてもあり得ない説ではないのである。

さて以上は「如是我聞。一時」と句切る例である。従來の定説によれば、漢文佛典にはそれ以外の解釋はない如くである。しかし文獻を丁寧に検討するならば、隋以前の經典解釋においてはいつも必ずこのように理解したわけではなく、むしろ「如是我聞一時、佛在……」という理解も無視できぬ程に有力であったことが分かる。この點を以下に第三節と第四節において檢證しよう。

### 三、翻譯文獻における「如是我聞一時」の例

中國人の解釋を檢討する前に、翻譯において「一時」が「我聞」と連攜する例を指摘しておきたい。その第一は竺佛念譯『出曜經』である。本經の譯出年代は 398-399 の頃と考えられる。<sup>20</sup> 卷一に、第一次佛典結集の狀況を以下のように語る（現代語譯は省略）。

佛臨欲般泥洹時，告大迦葉及阿那律：汝等比丘，當承受我教，敬事佛語。汝等二人莫取滅度。先集契經戒律阿毘曇及寶雜藏，然後

---

<sup>20</sup> 丘山新「竺佛念」，p. 28, p. 36 n. 23.

當取滅度，……五百羅漢皆得此解脫，捷疾利根衆德備具，普集一處，便與阿難敷師子高座，勸請阿難使昇高座。已昇高座，便問阿難：如來最初何處說法。時阿難便說：聞如是一時<sup>[1]</sup>。說此語已，時五百羅漢皆從繩床起地長跪，我等躬自見如來說法，今日乃稱聞如是一時<sup>[2]</sup>，普皆舉聲相對悲泣。時大迦葉，即告阿難曰：從今日始出法深藏，皆稱聞如是，勿言見也。佛在波羅捺仙人鹿野苑中，爾時世尊告五比丘：此苦原本，本所未聞，本所未見，廣說如經本。是時衆人已集契經。是時尊者迦葉復問阿難：如來最初何處說戒律。時阿難報大迦葉：吾從佛聞如是一時<sup>[3]</sup>佛在羅閱城伽蘭陀竹園，……是時迦葉復問阿難：如來最初何處說阿毘曇。阿難曰：吾從佛聞如是一時<sup>[4]</sup>佛在毘舍離……廣說如阿毘曇。<sup>21</sup>

以上，便宜的に原文に[1]から[4]の番号を付したが，このうち，[1][2]の「一時」は直後の句と無関係であるから，「聞如是一時」が一句を構成することは確實である。そしてこれを認めるとき，[3][4]についても同様のことが妥当する可能性が出てくる。もちろん[3][4]の「一時」は直後の「佛在」と結合すると解釋することも不可能ではない（[3][4]の句切りはそれぞれ「吾從佛聞如是，一時佛在……」「阿難曰：吾從佛聞如是，一時佛在……」<sup>22</sup>であったと理解する可能性も無ではない）。<sup>23</sup> しかし[1][2]との一貫性を考慮に入れるならば，上記原文の様に[3][4]も同じ句切りであったと解釋すべきであろう。

佛典結集をめぐる状況は鳩摩羅什譯『十誦律』にも記述されている。卷六十にいう。

<sup>21</sup> T4, no. 212, p. 610c.

<sup>22</sup> 「阿難曰：吾從佛聞如是一時佛在……」という表現については注 2 もあわせて参照。

<sup>23</sup> 因みに大正藏の句讀は，[1][2]は「……聞如是一時。……」，[3][4]は「吾從佛聞如是。一時……」である。しかし内容の一貫性を考慮するならば，四例すべて一様に「……聞如是一時。……」と句切るべきであろう。なお『出曜經』における「佛在某某」の句は，「昔」を直前に付した「昔佛在某某」を定型表現とする。

摩訶迦葉問阿難：佛修妬路，初從何處說。阿難答：如是我聞一時佛在波羅柰仙人住處鹿林中。阿難說此語時，五百比丘皆下地胡跪，涕零而言：我從佛所面受見法，而今已聞。摩訶迦葉語阿難：從今日一切修妬路，一切毘尼，一切阿毘曇，初皆稱如是我聞一時。阿難言：爾。<sup>24</sup>

ここでも「一時」はその直後の語と関係しないから、「如是我聞一時」が一句であることが明白である。

#### 四、鳩摩羅什の譯と自說

鳩摩羅什譯の場合，同様のことは『大智度論』にも確認される。<sup>25</sup> 『大智度論』卷一には、「摩訶般若波羅蜜初品如是我聞一時釋論第二」と題する章があり，そこでは，

經：如是我聞一時。論：……<sup>26</sup>

という形式で，經（小品般若經）と論（大智度論）が排列されている。このことから，「如是我聞一時」が一つのまとまりを構成するのは疑いが無い。さらにまた，卷二の次の一節も同様に解釋できる。

---

<sup>24</sup> T23, no. 1435, p. 448b.

<sup>25</sup> 漢譯の中でも例外的に『大智度論』および後述『十誦律』の一節が「如是我聞」の四字でなく「如是我聞一時」の六字を句切りとする点については，ごく簡単にではあるが，次の研究に既に明確な指摘がある。藤田宏達『梵文和譯無量壽經・阿彌陀經』，pp. 177-178. なお，これ以外にも「如是我聞一時」の六字を句切りとする重要な文獻があることは小論において検討する通りである。

<sup>26</sup> T25, no. 1509, p. 62c.

是藏初應作是説。如是我聞一時佛在某方某國土某處樹林中。何以故。過去諸佛經初皆稱是語，未來諸佛經初亦稱是語，現在諸佛末後般涅槃時，亦教稱是語。今我般涅槃後，經初亦應稱如是我聞一時。是故當知是佛所教，非佛自言如是我聞。……<sup>27</sup>

そして一連の議論は次の句で締めくくられている。

略説如是我聞一時總義竟。<sup>28</sup>

以上により、『大智度論』が一貫して「一時」を「我聞」にかける解釋を提示していることが判明するのであるが、では、本文獻を中國に知らしめた鳩摩羅什自身の見解も同様であったか。これは極めて興味深い問いである。というのも、現在、『大智度論』には鳩摩羅什自身の考えが濃厚に入っていると考える研究者もいるからである。これに関する卑見を述べるならば、「如是我聞」云々に關する限り、羅什の自説と『大智度論』の説は異なるように思われる。その根據は『注維摩詰經』卷一における次の鳩摩羅什説である。

“一時。” 什曰：説經時也。肇曰：法王啓運，嘉集之時也。<sup>29</sup>

「一時」（ある時）について。鳩摩羅什は言う，（ある時とは，佛が）經を説いた時のことである。僧肇は言う，法王が（人々のために）運命を啓き，めでたき集會が成った時のことである。

鳩摩羅什が「一時」を「説經時」と理解したことが分かる。注意したいのは「説」であって、「聽」という文字を用いていないことである（この點はさ

---

<sup>27</sup> T25, no. 1509, pp. 66c-67a.

<sup>28</sup> T25, no. 1509, p. 70b.

<sup>29</sup> T38, no. 1775, p. 328a.

らに後述する)。經を「説」くのは佛にほかならない。もし假に羅什が「如是我聞一時」と理解していたならば、彼は「説經時」ではなく「聽經時」あるいは「聽聞時」と説明した筈である。したがって、この短い一節から、鳩摩羅什が「如是我聞。一時佛在……」と「一時」を「佛」に繋げて理解した可能性が知られる。「一時」の解釋に關する限り、羅什の自説と『大智度論』の説とは異なることがわかるのである。

『注維摩』と關連する後代の文獻として、ここで少し時代が飛ぶが、『淨名經集解關中疏』にも簡潔に言及しておこう。この注釋文獻は道液が撰集したものであり（七六〇年述，七六五年再治），そこには僧肇撰『注維摩詰經』の文言が利用されている。『淨名經集解關中疏』卷上に次の如くある。

初文又六。一信經辭，二傳經旨，三聞經時，四説經者，五聽經處，六聞經衆。……

“一時”。此三，聞經時也。衆生信重為感，如來悲願為應。感應道交，故曰“一時”。肇曰：法王啓運，嘉集之時也。<sup>30</sup>

(如是我聞以下の)最初の文に、また六要素がある。一は經を信ずる言辭、二は經を伝える主旨、三は經を聞いた時、四は經を説いた者、五は經を聽聞した場所、六は經を聽聞した者たちである。……

「一時」について。これは第三の要素であり、經を聞いた時のことである。衆生に重く信ずる心があると、感（佛菩薩に對するはたらきかけ）を行い、如來は大悲にもとづく誓願心でそれに應對し、感と應とが交渉しあうので、かくして「一時」（ある時/同

---

<sup>30</sup> 黎明（整理）「淨名經集解關中疏」，方廣錫（主編），『藏外佛教文獻第二輯』。北京：宗教文化出版社，1996，p. 181. T85, no. 2777, p. 441b.

じ一つの時) というのである。僧肇は言う、法王が(人々のために) 運命を啓き、めでたき集會が成った時のことである。

ここで撰者の道液が「如是我聞一時佛在……」の所謂「通序」を六項目に分類し、その第三「一時」を聞經時と規定しているのは興味深い。「一時」の注釋末尾に僧肇注を出しているが、鳩摩羅什譯は削除されている。その理由は、羅什が「一時」を「說經時」と解釋したのに對して、道液は「聞經時」と解釋しているため、齟齬を來たす羅什譯は削除されたのであろう。しかしこの處理も實はあまり一貫性をもたない。何故なら、子細に検討するならば僧肇注の内容もまた、佛陀が經典を述べた時であるという意味であるからである。羅什の注ほど明白ではないが、實のところは僧肇注は羅什注と對立するものではなく、「一時」を我(阿難)ではなく佛を觀點として注釋する點で同じであり、僧肇も「如是我聞。一時佛在……」と「一時」を「佛」に繋げて理解していた可能性が高い。

羅什とその門下において「如是我聞。一時佛在……」という理解が「如是我聞一時。佛在……」(『大智度論』)と同時に存在したことは、「如是我聞」の四字を一句とする所謂「中國傳統說」が五世紀初頭には確かに成立していたことの明證である。但しその起源は依然として不明である。少なくとも鳩摩羅什自身の發案と考えるべきではあるまい。言い換えれば、「如是我聞一時。佛在……」と「如是我聞。一時佛在……」とでは、いずれがより古い傳統に屬する解釋であるのか、また、兩方の解釋が併存する時代は嚴密にはいつ頃から始まったと考えるべきかといった點について、我々は目下明確な結論を下すことはできないのである。

前節において我々は竺佛念譯『出曜經』の中に「吾從佛聞如是一時」の八字が一句を構成する例を確認した。ここから、後に置かれた「一時」が先行する「聞如是」に意味的に係ることが判明するのであるが、一方で我々は、「聞如是」を用いる經典の場合には一般に「聞如是。一時佛在……」と句切る傳統に慣らされている。しかし虚心に文獻を眺めるとき、四世紀末までに成立した文獻において、「聞如是」の三字で句切る理解が原譯者の意圖

であったと断定するに足る證據は實は何もない。つまり、數多の經典の冒頭に置かれる「聞如是一時」については、それを「聞如是。一時佛在……」と句切る可能性とともに、「聞如是一時。佛在……」と句切る可能性も我々に残されているのである。以上の問題については今後の研究を待ちたい。

## 五、『大般涅槃經集解』

次に『大般涅槃經集解』（梁代成立）の説を見る。卷二に次のような題記がある。

釋“如是我聞一時”。釋“拘夷城”。釋“力士生地”。……<sup>31</sup>

これによれば、本注釋の撰者（未詳）が「如是我聞一時」を一つのまとまりと見なしていたことが明白である。同じことは次の注釋にも確かめられる。

“一時”。案，僧宗曰：佛加威神，又得佛覺三昧，能一受領受，無所遺失也，為成“我聞”句也。<sup>32</sup>

「一時」について。案ずるに、僧宗は言う。（阿難は）素晴らしい力を佛より與えられ、また佛陀の覺りに等しい三昧を得て、一度教えを受けたらそれをしっかり心に保持して、忘失することがなかった。「我聞」という句はこのような意味であると。

僧宗（438-496）は南齊を代表する義解僧であった。『高僧傳』卷八に立傳される。上の一説は、阿難が佛陀の不可思議な力に加護されて佛覺三昧を得て、一たび佛説を聞けば決して忘れない力を身につけたことを述べている。

---

<sup>31</sup> T37, no. 1763, p. 383b.

<sup>32</sup> T37, no. 1763, p. 384a.

最後の句からも「一時」が「我聞」と繋がる事が分かる。因みに佛覺三昧とは佛と同様の優れた記憶力を得る三昧のことであり、失譯『舍利弗問經』に語例がある。<sup>33</sup>

因みに「如是我聞」以下の定型句は後代「通序」と呼ばれるようになるが、その最も初期の語例として『大般涅槃經集解』卷二の南齊・僧宗説がある。<sup>34</sup>「通序」という語はその後、梁・法雲『法華義記』卷一<sup>35</sup>にも用いられ、更に以後の諸注釋で多用されるようになる。なお一般に、僧宗の經典解釋が直後の南齊梁初の寶亮（444-509）に影響を及ぼしたことは廣く知られるが、僧宗説は直後の時代の北地の地論宗にも強い影響力を與えた。<sup>36</sup>

『大般涅槃經集解』は宋・齊・梁と續く南朝涅槃學の真髓を伝える重要資料である。曇無讖譯『大般涅槃經』と法顯譯『大般泥洹經』とを校合した南本『大般涅槃經』は、鳩摩羅什譯『成實論』と並んで南朝教理學の重要な骨格を形成した<sup>37</sup>。根本典籍『涅槃經』の注釋スタイルは他の諸經を解釋する上でも一つの基準となったであろう。それ故、本文獻において確認される「如是我聞一時。佛在……」という句切り方は、この定型句が他の諸經と共通する以上、唯一『涅槃經』に適用される特殊な解釋であったとは考えられない。むしろ他の諸經典も同様に解釋された可能性を想定すべきである。そしてもしそうであるならば、五世紀末から六世紀初頭の建康において、あるいは南朝全體において、「如是我聞一時。佛在……」という句切りはかなり廣く普及していたことになる。

しかしここで一つ但し書きを付けておきたい。いま述べたように「如是

<sup>33</sup> T24, no. 1465, p. 902c.

<sup>34</sup> 『大般涅槃經集解』卷二「僧宗曰：序者由致也，將說正宗，若不序述由致，無以證信也。有二序。一曰現序，亦曰別序。二曰未來序，亦曰通序。……如是我聞五證，是阿難所請，名未來序。經皆有此，故名通序也」（T37, no. 1763, p. 383b）。

<sup>35</sup> T33, no. 1715, p. 576c.

<sup>36</sup> 拙稿「地論宗と南朝教學」，pp. 135-140.

<sup>37</sup> 拙稿「梁の開善寺智藏『成實論大義記』と南朝教理學」，pp. 111-113.

我聞一時。佛在……」と句切る傳承が南朝に存在したことは確實なのであるが、しかし一方、「如是我聞。一時……」という解釋も同時に並行して行われていた可能性が高いのである。詳論は控えるが、そのことは例えば僧祐『出三藏記集』卷九に収める僧祐撰「菩薩善戒菩薩地持二經記」より窺い知ることができる。僧祐は齊梁を代表する佛教史家であり律學の權威であった。彼は當該經記において、求那跋摩譯『菩薩善戒經』と曇無讖譯『菩薩地持經』との異同關係を精査する文脈で、『菩薩善戒經』には第二卷の冒頭に初めて「如是我聞」が有ることと、『菩薩地持經』の冒頭には「如是我聞」が無いことと等を指摘している<sup>38</sup>。僧祐が「如是我聞」の語を用い、「如是我聞一時」とは言っていないことは、彼が「如是我聞」の四字を一句とみなしたことを示唆する状況證據と見ることが可能であろう。

以上を勘案するならば、六朝時代には「如是我聞一時。佛在……」という解釋——『大般涅槃經集解』をその例とする——と「如是我聞。一時佛在……」という解釋——僧祐や鳩摩羅什がその例である——とが同時に、しかも同じ學派の中で併存していたと推察される。兩者のうち、いずれがより影響力を有したかは興味深いが、安易な速斷を許さない問題であることが判明するのである。

## 六、『金剛仙論』

『金剛仙論』は北魏の菩提流支譯として傳わる。しかし實際は翻譯ではなく、菩提流支（527年没）の講義録、あるいは更に後年に、その講義録を基に弟子が編輯したものと考えるべきである<sup>39</sup>。その卷一に次のような一説がある。

---

<sup>38</sup> T55, no. 2145, pp. 62c-63a.

<sup>39</sup> 竹村牧男・大竹晋『金剛仙論，上』，pp. 23-25. Funayama Toru, "Masquerading as Translation: Examples of Chinese Lectures by Indian Scholar-Monks in the Six Dynasties Period," pp. 48-50.

“一時”者、既曰“我聞”，說必有時，故次云“一時”。……須菩提直道“我聞一時”，不云幾年。是故但言“一時”也。上雖如是般若理教，我聞一時，未知從誰邊聞。若餘人邊聞，則不可信。今言我從佛聞，明知是如來所說。<sup>40</sup>

「一時」について。「我聞」（私は聞いた）とある以上、（佛の）説法には具體的な日時がある。それ故に次に「一時」と言う。……（『金剛經』を聽聞傳承した）須菩提は「我聞一時（私はある時に聞いた）」とのみ言ったのであり、どの年（に聞いた）か言っていない。それ故に「一時」（ある時に）とだけ言うのである。上にこのような般若の理法と教説を私はある時に聞いたとするが、しかしいったい誰から聞いたかは（それだけでは）分からない。もし誰か別人から聞いたなら信ずることはできない。（しかし）今は私は佛から聞いたと言っているので、如來の所説であることがはっきり分かるのだ。

ここで「我」は須菩提であると理解されている<sup>41</sup>。そして「如是我聞一時。佛在……」という句切り方が明確に知られる<sup>42</sup>。地論宗の創立に寄與した菩提流支がこのように解釋し、講義録として残されたということは、これが北魏における或る種規範的な解釋であったことを告げる。但し別な解釋方法が當時なかったと歸結されないことは言うまでもない。

---

<sup>40</sup> T25, no. 1512, p. 801a-b.

<sup>41</sup> 『金剛仙論』卷一「故知今言“我聞”者，是須菩提也」（T25, no. 1512, p. 801a）。

<sup>42</sup> この點については竹村・大竹前掲書 p. 60 n. 1 に既に指摘がある。

## 七、「一時」を前後に繋げるインドの諸注釋

後代のインド人注釋家が、「一時」は「我聞」と連關するとする一方で、直後の「佛在」とも繋がると考えていたことは既に述べた。本節では、この點を更に要約的に検討することにより中國佛教説との接點を探ってみたい。本稿は中國六朝隋唐佛教を主題とし、インド佛教を主題とするものではないが、六朝隋唐の佛教教理學における「如是我聞一時」の意義を深く考察しようとする際に、インドにおける後代の發展と中國佛教説を比較することには少なからぬ意義があると私は考える。そこで中國における解釋の展開を多角的に理解するために敢えて少し回り道となる考察をしておきたい。

インド人の注釋の中で、「一時」は「我聞」と「佛在……」の兩方に關係すると解説するインド人の注釋として、まず、カマラシーラ（Kamalaśīla 蓮華戒；約 740-795 頃）の『Śālistambatikā（稻苳經釋）』がある。サンスクリット原典は存在せず、チベット語譯のみが現存する。校訂版と英譯が 1995 年に Jeffery D. Schoening 氏によって出版された。「一時」に關わる箇所を示すと次の通りである。

*dus gcig na zhes bya ba ni thos pa zhes bya ba gang ma dang sbyar te / dus ni dus sam / 'khor 'dus pa ste / thams cad du / thams cad na / mdo sde dkon mchog 'di lta bu dag shin du thos par dka' ba'i phyir ro // yang na dus gcig na bcom ldan 'das bzugs so zhes 'og du sbyar te / 'dis ni 'dul ba'i bya ba mtha' yas pa'i phyir gzhan kyi tshe na ni / bcom ldan 'das gzhan na bzugs so zhes stong to //*<sup>43</sup>

「一時に」は「聞いた」と前に繋がる。時（samaya, 機會）とは時間（\*kāla）あるいは集會（\*pariṣad, 'khor 'dus pa）のことである。

---

<sup>43</sup> Jeffery D. Schoening, *The Śālistamba Sūtra and Its Indian Commentaries*, Vol. 2, Tibetan Editions, p. 455, ll. 10-13.

る。いかなる所でもいかなる時でもかくの如き經典という寶をし  
 っかりと聽聞することは困難(得難い機會)であるからである。  
 或いは又は、「一時(ある時)に」「世尊は住した」と後ろに繋がる。  
 これにより、調御されるべき(聽衆)は無数にいるから、別  
 な時には世尊は別な所に住したということを示す。

このように、カマラシーラは「一時」は「我聞」に繋がると解説した後に、  
 「或いは又は」(Skt. *atha vā*, Tib. *yang na*) という語によって別の解釋を擧げ  
 て、「佛在」に繋がるという説を補足するのである。

「或いは又は」(*atha vā*) は注釋文獻にしばしば用いられ、ある語を解  
 釋する際に別の解釋が可能であることを示す。今の場合、第一解釋と第二  
 解釋とを二者擇一的、二律背反的に理解する必要は全くあるまい。二つのい  
 ずれか一方ではなく、兩方の解釋が可能であるという意味において、「一  
 時」はその先行要素とも繋がるし、同時にまた後續要素とも繋がるというこ  
 とが注釋において示されていると理解すべきである。

次に、カマラシーラの直後の頃に活躍したハリバドラ (Haribhadra) の  
 説を見る。彼の『現觀莊嚴光明論 (Abhisamayālaṃkāralokā)』は、『八千頌般  
 若經』に對する注釋である。本書には、カマラシーラ説、特にカマラシーラ  
 『攝真實論釋 (Tattvasaṃgrahaḥpañjikā)』に展開された説を一部繼承する形で  
 著作された部分がある<sup>44</sup>。ハリバドラの同論に次のような一節がある。

*ekasmin samaya* iti. śrutam ekasmin kāla iti pūrveṇa saṃbandhaḥ....  
*atha vaikasmin kṣaṇe sarvaṃ śrutam ity arthaḥ....atha vā ...*

<sup>44</sup> 天野宏英「現觀莊嚴論の著作目的について——ハリバドラの解釋方法」, pp. 905-895.

parahitapraṇāmatitvenaikasmin samāye grdbrakūṭe viharati smey  
uttareṇa padena saṃbadhyate, anyadānyatra viharanāt.<sup>45</sup>

「一時」は、ある時間に聞いたと前と結びつく。……或いは又は、ある一つの瞬間に全てを聞いたという意味である。……或いは又は……利他に専心することによって「一時（ある時）に靈鷲山に住した」と後ろの句と結びつく。それ以外の機會には（世尊は）別の所に住したからである。

ここでも、「一時」が第一義的には「我聞」と繋がり、別解として「佛在…」とも繋がることも解釋し得ることが、後者の説明を導入するために「或いは又は」（*atha vā*）という接續詞を用いて説明されている。

次に、ヴィーリヤシュリーダッタ（*Viryaśrīdatta*）によって著作された『決定義經注（*Arthaviniścaya-sūtranibandhana*）』における解説を見る。當該箇所の要點は次の通りである。

*ekasmin samāye ekasmin kāle. śramaṇakālasya  
prabandhenāvicchedād ekaḥ kālaḥ. anena ca bāhuśrutyam ātmanaḥ  
kathayati. idaṃ tāvad ekasmin samāye śrutam, anyad apy anyadā  
śrutam iti saṃsūcanāt(!). ekasmin samāye bhagavān viharatāy  
uttareṇa vā saṃbandhaniyam.*<sup>46</sup>

<sup>45</sup> Unrai Wogihara ed., *Abhisamayālaṃkāra'ālokā Prajñāpāramitāvyākhyā: The Work of Haribhadra*, Tokyo: Toyo Bunko, 1932, p. 6, ll. 23-24; p. 7, l. 1; p. 7, l. 18; p. 7, l. 23.

<sup>46</sup> N. H. Samtani ed., *The Arthaviniścaya-sūtra & Its Commentary (Nibandhana)*, Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1971, pp. 75, l. 9-76, l. 3. なお、Samtani 氏には如是我聞に関する次の專論があることを知ったが、本稿執筆時點で筆者未見。N. H. Samtani, "The Opening of the Buddhist Sūtras," pp. 47-63.

「一時」とはある時間に、である。聽聞の時間は連続していることによって断絶がないから一つの時間なのである。そしてこれによって、自分自身（阿難）が多聞であることを述べる。まず、一時（ある機會）にはこれを聞いた。また別の時には別の事柄を聞いたということを示しているからである。或いは又は、「一時（ある時）に世尊は住していた」と後ろと結びつけるべきである。<sup>47</sup>

この注釋も基本的には上記二書と同内容である。著者は、本書の末尾に付された跋偈によれば、パーラ朝ダルマパーラ（Dharmapāla）王の時代のナーランダールの比丘であった。<sup>48</sup> ダルマパーラ王の治世はインドの歴史学者マジュムダール（R. C. Majumdar）によれば 770-810 A.D., シルカル（D. C. Sircar）によれば 775-812 A.D. であり、またこれら以外の説もあり、各々多少の相違はあるが、年代に関する極端な異説はない。従って大凡の年代はほぼ確定的である。<sup>49</sup> すなわち本注釋作者はカマラシーラやハリバドラにおおよそ重なる時期の學匠と考えられる。但しカマラシーラとハリバドラについて、前者が先に、後者が後に活躍したことが確定している點を除けば、三者間の正確な先後關係は未定である。

以上の三注釋は玄奘以降に成立したものであり、漢譯されることはなかったが、中國佛教と全く無關係だったわけではない。まず間接的關係として、カマラシーラはラサにおける所謂「サムイェの宗論」において中國の禪佛教を代表する摩訶衍和尚と頓悟と漸悟をめぐって對論した人物として傳説

<sup>47</sup> 先行する和譯研究として次を参照した。本庄良文『梵文和譯，決定義經・註』，p. 42. 石川美恵『『決定義經釋(don nam par gdon mi za ba'i 'grel pa)』第一章研究——「如是我聞一時」と「世尊」の解釋』、『東洋學研究』35, pp. 65-75. 本文に掲げた梵語原文中，saṃsūcanāt は本庄同書 p. 160 の訂正案に基づく（Samtani 版は saṃstavanāt に作る）。

<sup>48</sup> Samtani 前掲書，pp. 133-136.

<sup>49</sup> R. C. Majumdar, "The Pālas," p. 45. D. C. Sircar, "The Pāla Chronology Reconsidered," p. 967.

化されている。そしてより直接的には、カマラシーラの經典解釋法は、九世紀前半の敦煌の佛教學者、法成に影響を與えたということがある。法成『大乘稻苳經隨聽疏（大乘稻苳經隨聽手鏡記）』には次のような興味深い注釋の一節がある。

經：如是我聞一時。……言“一時”者，即聞經時也。此有二釋。一與聞相合，二與住相合。與聞相合者，顯此經寶，難得聞故。與住相合者，此顯如來，即於餘時為度衆生住餘處故。<sup>50</sup>

經「如是我聞一時」。……「一時」と言うのは經を聽聞した時にほかならない。これには二つの解釋が可能である。一は聽聞との呼應關係であり，二は住處との呼應關係である。聽聞との呼應關係（すなわちある時に聞いたという呼應關係）は，この經典という寶を明らかにしている。聽聞する機會は得難いからである。<sup>51</sup> 住處との呼應關係（すなわちある時に佛は某所にいたという呼應關係）は，これは如來を明らかにしている。別な時には（如來は）衆生を濟度する為に別な所に住したからである。

「一時」は經典を聞いた時という意味であるが，それは「我聞」と繋がることも「佛住……」とも繋がるというのである。二つの解釋を擧げる點において上述のカマラシーラ説と共通するが，さらに下線部や破線部はカマラシーラ説とハリバドラ説と並行關係にある。一般に法成説がカマラシーラ説に基づくことについては既に上山大峻氏による指摘があり，<sup>52</sup> 詳論もそれに従う。カマラシーラ説は，長安その他の中國本土の要地で知られることは無か

<sup>50</sup> T85, no. 2782, p. 546c.

<sup>51</sup> 原文「顯此經寶，難得聞故」は本文上掲のカマラシーラ『稻苳經釋』の一節（破線部）と並行する表現。

<sup>52</sup> 上山大峻『敦煌佛教の研究』，p. 212.

ったであろうが、吐蕃期の敦煌佛教にある一定の影響を與えたと言いうことができる。

## 八、中國における對應説

「一時」が「我聞」「佛在（住）」の兩方に接続すると解釋する場合、それは、「我」——傳統的には阿難を代表とする經典傳持者——が佛の説法の現場に參與していたことを含意する。つまり「我聞」の時と佛が説經した時とは同じ時である。このように「我聞一時」という連關を認めるならば、その當然の歸結として「佛在」とも必然的に連關してくるのである。もし逆に、聽聞時と説法時は異なると假定するならば、「我聞」は間接的傳聞の意味となり、佛説の信憑性を保證するという「如是我聞」が擔う本來の意義を失ってしまう。

以上は私が論理的整合性という觀點から導いた推測にすぎないが、前節に見たインド諸注釋に先行する時代において、既に六朝隋唐の佛教徒もある程度似たような考え方を持っていた可能性がある。というのは、聽經時と説經時は符合するという説が複数の漢語文獻に確認されるからである。たとえば玄奘譯『佛地經論』卷一は次のようにいう。

言“一時”者，謂說聽時。此就刹那相續無斷，說聽究竟，總名“一時”。……或相會遇，時分無別，故名“一時”。即是說聽共相會遇，同一時義。<sup>53</sup>

「一時」と言うのは、（佛が）説法し（聽衆がそれを）聽聞する時のことをいう。これは瞬間が連続して斷絶することがないこと<sup>54</sup>

<sup>53</sup> T26, no. 1530, p. 292a.

<sup>54</sup> 原文「相續無斷」は本文上掲『決定義經注』の *prabandhenāvicchedāt*（連続していることによって斷絶がないから）に對應。

に即して、説法と聽聞とがその様を極めることを總じて「一時」（同じ一つの時に）と呼ぶ。……或いは（説者と聽者が）出會って一緒になり、その時間に相違がないから、それ故に「一時」（同じ一つの時）と呼ぶのである。すなわち説者と聽者とがともに出會って一緒になるのであって、同じ一つの時を共有するという意味である。

『佛地經論』は「親光菩薩等造」と傳えられるが、一般的に言って、果たして本當に原典の忠實で逐語的な翻譯がどうかという点において問題は残る。しかし上の一節に關しては、玄奘らが恣意的に挿入した可能性を考慮する必要は特になく思われる。玄奘が留學した當時のインドのナーランダール系解釋學を反映するものとみて大過あるまい。<sup>55</sup>

特に注目したいのは「説聽時」という語である。これは佛の説時と佛弟子の聽時が同時であって異なることを意味する。さらに、そのことを示す特徴的な語として「時分無別」と「共相會遇」にも注目したい。これらの語句は玄奘以後の諸注釋に影響を及ぼした。例えば窺基『大般若波羅蜜多經般若理趣分述讚』卷一にいう。

但是説聽二徒，共相會遇，説聽究竟，總名“一時”。<sup>56</sup>

もっぱらこれら説者と聽者とは、ともに出會って一緒になり、説法と聽聞とがその様を極めることを總じて「一時」（同じ一つの時に）と呼ぶ。

以上のうち、「(共) 相會遇」と「説聽究竟，總名“一時”」が『佛地經論』

<sup>55</sup> 玄奘譯『佛地經論』と密接な關係にある戒賢『佛地經解説』チベット語譯に關する先行研究として、西尾京雄『佛地經論之研究第二卷』、特に p. 184 參照。

<sup>56</sup> T33, no. 1695, p. 29a.

の文言に基づくのは疑いない。また、窺基『妙法蓮華經玄贊』卷一末にいう。

經：一時。贊曰：第二説教時分也。此有二義。一法王啓化，機器成集，説聽事訖，總名“一時”。二説者聽者共相會遇，時分無別，故言“一時”。<sup>57</sup>

經：一時。『贊』の注釋：（一時とは）第二の教説を説く時のことである。これには二つの意味がある。第一に，法王が教化の場を啓き，しかるべき時機と法の受け手とがすべて集合し，説法と聽法に關する事態が完成したさまを總じて「一時」と呼ぶ。第二に，説者と聽者とがともに出會って一緒になり，その時間に相違がないから，「一時」と言うのである。

以上によって，慈恩大師が『佛地經論』の説に基づいて「一時」を理解したことが分かる。

さらに，圓測『仁王經疏』卷上本には次のような興味深い記述がある。

共相會遇，名為“一時”。故彼論云：或相會遇，時分無別，故名“一時”，即是説聽共相會遇，同一時義。〈感聖赴機，更相會遇，名“一時”也。……〉。<sup>58</sup>

（説者と聽者とが）ともに出會って一緒になることを「一時」と呼ぶ。したがってかの論（『佛地經論』）に，或いは（説者と聽者が）出會って一緒になり，その時間に相違がないから，それ故に「一時（同じ一つの時に）」と呼ぶのである。すなわち説者と聽者

---

<sup>57</sup> T34, no. 1723, p. 664a.

<sup>58</sup> T33, no. 1708, p. 364a.

とがともに出會って一緒になるのであって、一時（同じ一つの時）を共有するという意味である、と言う。〈（衆生が）聖人にはたらきかけ、機會に乘じ、（衆生が聖人と）出會って一緒になったさまを「一時」と呼ぶのである。……〉

ここで圓測が小字の夾注において「感」「機」という中國傳統の感應理論の語句を用いて同内容の事柄を言い換えていることは注目すべきである。インド佛教と中國思想の絶妙な融合の一例をここに見ることができる。聖人たる佛陀が經説を開示したのは衆生濟度の為であり、どのような時期にどのような教えを人々が求め、そして釋尊がそれを説いたかということはいわば啐啄同時の事象であるという考え方が背景にあると思われる。

興味深いことに、これと基本的に同じ考え方は玄奘以前の段階において既に存在していた。鳩摩羅什の高弟であった竺道生は『法華經疏』卷上の冒頭で次のようにいう。

“一時”。言雖當理，若不會時，亦為虛唱，故次明“一時”。時者，物機感聖，聖能垂應，凡聖道交，不失良機，謂之“一時”。

59

「一時」について。言葉は理と合致していても、もし時期が合わなかったらやはり無駄に説法するばかりである。それ故、次に「一時」ということを明らかにする。時というのは、衆生の機根が聖人にはたらきかけ、聖人は應現して來ることができ、凡夫と聖人とが交渉しあい、良き機會を失わぬこと、それを「一時」という。

竺道生のこの言は感應理論に基づく點において中國적である。しかし一方、

---

59 Z1.2 乙.4, 397 葉裏下段。

その意圖するところは何かといえ、上掲の窺基や圓測の説と共通すると解釋することは十分に可能である。

「一時」を感應思想と関連させる注釋方法は、梁の三大法師の一人である光宅寺法雲（467-529）の説にも見て取れる。法雲『法華義記』はいう。

“一時”者、此是通序中第三，明阿難佛語可傳之意不虛。此經既是如來應機適會之教，云何秘而不傳。……今言“一時”，正明此教與機同會無差。……<sup>60</sup>

「一時」とは、これは通序中の第三の要素であり、阿難が佛陀の語を伝えることができるという意趣が虚妄でないことを明らかにしている。本經（『法華經』）は、如來が時機や機會に適合順應した教えであるのだから、どうして秘密にしたまま弘めずしてよいものか。……今、「一時」と言うのは、この教説が時機にぴたりと適い全く逸脱のないさまを明らかにしている。

釋尊は衆生の欲求と機根に應じて時宜に適った教説を宣示し、それを阿難が正しく傳えているということが、上の一節では「應機」「機」という感應思想の語を用いて解説されているのである。

## 結論

經典冒頭の定型句「如是我聞一時佛在……」を「如是我聞。一時佛在……」と句切るべきか、それとも「如是我聞一時。佛在……」と句切るべきか、この點について、從來の定説では、中國佛教はその全歴史を通じて例外なく専ら前者の立場をとり、「如是我聞」の四字を一句とすると考えてきた。しかし今回の考察により、六朝時代には前者と同時に後者の解釋法も相

---

<sup>60</sup> T33, no. 1715, p. 577a.

當の影響力を有する形で普及していたことが明らかになった。前者の例は僧祐や、鳩摩羅什の自説であり、後者の例は鳩摩羅什譯『大智度論』や、『大般涅槃經集解』に見える南朝涅槃學の説であった。特に五世紀前半から六世紀前半頃の建康では「如是我聞一時」を一句とする解釋が廣く行われていた蓋然性が高い。

このような二解釋併存の状況は、恐らくは、六朝時代の佛教が中國独自の展開を遂げたことを示すというよりも、インドにおいて二つの解釋が存在したことを何らかの形で反映するものであると理解すべきであろう。二説のうち、とりわけ「如是我聞一時」の六字を一句とする解釋は、古典中国語の一般的語順から見れば極めて異例の、語法的にかなり強引な解釋であり、中國語による思考の傳統から自然に發生したものとは到底考えられない。もっとも漢文本來の語順としては「如是我聞」も十分に奇異な表現といわざるを得ないが、それにも増して「如是我聞一時」の場合は尚更のこと、そこにインドにおける經典解釋の傳統が與えた影響を無視することができない。

いずれの句讀に従うにせよ、佛の對機説法という觀點から、佛は衆生を應接教化する為に最も適切な時節に最も適切な法を説きたもうたという信仰に立つ場合、阿難等の經典傳持者が個々の佛説を聽聞したということは、佛の對機説法を直接體驗したということにほかならない。このことを示すのが、「一時」はその前後に係るとする解釋である。すなわち佛が本經を説法した「ある時」に、まさにその時に「我」は佛説を聞いたという意味である。この解釋は八世紀後半から末頃のインドの注釋に明白であるが、ほぼ同内容の考えは先行する六朝隋唐の中國にも存在したと考えることができる。中國とインドの相違は表現方法に存する。すなわち中國佛教の場合は中國の傳統説であるところの感應思想の用語や概念を用いて解説した點にインドとは異なる一つの特徴が認められる。

「一時」がその前後と關連する以上、「如是我聞一時佛在……」は、「如是我聞一時。佛在……」と句切ることも可能であり、また「如是我聞。一時佛在……」と句切ることもできる。更には、二つの解釋が等しく可能であることを示すために、白文の原文に敢えて句讀を入れなくておくという方法す

ら不可能ではないかもしれない。

「如是我聞」云々の定型句については基本的な事柄においてまだまだ不明な点が多い。むしろ不明な点の方が多いと言うべきであろう。今回の小考に、経典解釋學という巨大な氷山の一角を僅かでも新たに解明し得た点があるならば幸いである。

## 引用文獻

### 中日文專書、論文

- 上山大峻（1990）『敦煌佛教の研究』。京都：法藏館。
- 下田正弘（1993）『藏文和譯『大乘涅槃經』（I）』。東京：山喜房佛書林。
- 中村元等編（1989）『岩波佛教辭典』。東京：岩波書店。
- 中村元（1980）『ブツダ最後の旅——大パリニッバーナ經』。東京：岩波書店。
- 中村元・紀野一義（1960）『般若心經，金剛般若經』。東京：岩波書店。
- 天野宏英（1969）「現觀莊嚴論の著作目的について——ハリバドラの解釋方法」。『印度學佛教學研究』17-2, pp. 905-895.
- 丘山新（1984）「竺佛念」。『佛教文化』14, pp. 23-40.
- 丘山新・神塚淑子・辛嶋靜志・菅野博史・末木文美士・引田弘道・松村巧（2000）『現代語譯「阿含經典」第3卷』。東京：平河出版社。
- 本庄良文（1989）『梵文和譯，決定義經・註』。京都，私家版。
- 石川美惠（1998）「『決定義經釋（don rnam par gdon mi za ba'i 'grel pa）』第一章研究——「如是我聞一時」と「世尊」の解釋」。『東洋學研究』35, pp. 65-75.
- 西尾京雄（1940）『佛地經論之研究第二卷』。名古屋：破塵閣書房。
- 竹村牧男・大竹晋（2003）『金剛仙論，上』，新國譯一切經釋經論部11上。東京：大藏出版。
- 岡本嘉之（1997）「佛典冒頭の慣用句再考」。『印度學佛教學研究』46-1, pp. 164-171.
- 船山徹（2000）「地論宗と南朝教學」。荒牧典俊（編）『北朝隋唐中國佛教思想史』，京都：法藏館，pp. 123-153.
- 船山徹（2007）「梁の開善寺智藏『成實論大義記』と南朝教理學」。麥谷邦夫（編）『江南道教の研究』，科學研究費補助金研究成果報告書，2007, pp. 111-135.
- 菅野博史（1984）「淨影寺慧遠『維摩經義記』の研究——注釋の一特徴と分科」。『東洋學術研究』23-2, pp. 231-246.
- 梶山雄一（1977）「「かく世尊は語られた……」」。『三藏』130，國譯一切經印度撰述部釋經論部第四卷月報。（國譯一切經印度撰述部，三藏集第四輯，東京：大東出版社，1978年轉載，pp. 81-88）。

藤田宏達 (1975) 『梵文和譯無量壽經・阿彌陀經』。京都：法藏館。

## 西文專書、論文

- Brough, John. 1950. "Thus Have I Heard..." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 13-2, pp. 416-426.
- Funayama, Toru. 2006. "Masquerading as Translation: Examples of Chinese Lectures by Indian Scholar-Monks in the Six Dynasties Period." *Asia Major, Third Series* 19. 1-2, pp. 39-55.
- Galloway, Brian. 1991. "Thus Have I Heard: at One Time..." *Indo-Iranian Journal* 34, pp. 87-104.
- Harrison, Paul. 1990. *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies.
- Kajiyama, Yuichi. 1977. "Thus Spoke the Blessed One..." In *Prajñāpāramitā and Related Systems, Studies in Honor of Edward Conze*. Berkeley Buddhist Studies Series. Edited by Lewis Lancaster. Berkeley : Center for South & Southeast Asian Studies, the University of California, pp. 93-99.
- Majumdar, R. C. 1993. "The Pālas." In *The History and Culture of the Indian People. The Age of Imperial Kanauj*. Edited by R. C. Majumdar et al. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, pp. 44-57.
- Samtani, N. H., ed. 1971. *The Arthaviniścaya-sūtra & Its Commentary (Nibandhana)*. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute.
- Schoening, Jeffrey D. 1995. *The Śālistamba Sūtra and Its Indian Commentaries. Vol. 1. Translation with Annotation*. Wien: Arbeitskreis für Tibetologie und buddhistische Studien Universität Wien.
- Silk, Jonathan A. 1989. "A Note on the Opening Formula of Buddhist Sūtras." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 12-1, pp. 158-163.
- Sircar, D. C. 1977. "The Pāla Chronology Reconsidered." In *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Supplementa III, 2* (ed. W. Voigt), pp. 964-969.
- Staël-Holstein, A. von 1933. *A Commentary to the Kācyaṇaparivarta*. Peking: The National Library of Peking and the National Tshinghua University.
- Tatz, Mark. 1993. "Brief Communication: 'Thus Have I Heard: at One Time...'" *Indo-Iranian Journal* 36, pp. 335-336.
- von Hinüber, Oskar. 1968. *Studien zur Kasussyntax des Pāli, Besonders des Vinaya-Piṭaka*, München: J. Kitzinger.

## “Thus Have I Heard” or “Thus Have I Heard at One Time”?

New Perspectives on the Exegetical History of  
“Thus Have I Heard” in the Six Dynasties, Sui and Tang Periods

Funayama Toru

Associate Professor, Institute for Research in Humanities  
Kyoto University

### Abstract

The set passage “如是我聞一時佛在 . . .” occurring at the opening of Buddhist sūtras has traditionally been understood in Chinese Buddhism as, “Thus have I heard. One time, when the Buddha was staying at . . .” In this interpretation, “one time” is associated with the phrase following it, rather than with the four-character phrase, “thus have I heard.” In recent years, there has been an increasingly dominant trend in Indian Buddhist studies to interpret the expression “one time” as being associated with both the phrase preceding it and the phrase following it. In this interpretation, it is understood as “Thus have I heard at one time when the World-honored One was staying at . . .” These discussions of Indian Buddhism implicitly assume that there has never been a similar theory in China. In the current study, it is shown that the interpretation of “thus have I heard,” as a phrase independent of “one time,” does indeed exist in the Six Dynasties period (222–589), but it is of great interest to note that during the same period, the interpretation “thus have I heard at one time” was becoming increasingly common and influential. Instances of the former are found in works by Sengyou and in the views of Kumārajīva as his own. Instances of the latter are seen in the *Da zhidu lun* 大智度論 translated by Kumārajīva and in texts relating to the *Nirvāṇa sūtra* exegetics of the Southern dynasties as found in the *Daban niepan jing jijie* 大般涅槃經集解 composed in the Liang (502–557). Particularly, there is a high probability that the interpretation of “thus have I heard at one time” as a single phrase was widespread in Jiankang (present day Nanjing) from the first half of the fifth century to the first half of the sixth century.

When “one time” is associated with “I heard,” it is explained as referring to “the time when the sūtra was heard.” On the other hand, when “one time” is associated with “the Buddha resided at,” it is explained as referring to “the time when the sūtra

was spoken.” In several important Tang dynasty commentaries, “one time” is understood to refer to the time in which the sūtra was both spoken by the Buddha and heard by his disciples such as Ānanda. This interpretation, in which “one time” is taken to modify both the time of hearing and the time of speaking, shares basic commonalities with ideas found in eighth century Indian commentarial literature.

**Key words:** thus have I heard; one time; Kumārajīva; *tongxu*