

国際仏教学大学院大学研究紀要
第 11 号 (平成 19 年)

Journal of the International College
for Postgraduate Buddhist Studies
Vol. XI, 2007

『バガヴァッド・ギーター』(II, 20) 注解

今西 順吉

『バガヴァッド・ギーター』(II, 20) 注解

今西 順吉

I はじめに

『バガヴァッド・ギーター』はヒンドゥー教を基本にしてウパニシャッドを継承しつつ、サーンキヤやヨーガの思想を批判的に吸収している。しかし他方では、『ギーター』が編纂された紀元前後の時代は仏教が成立し発展した時代とも重なり合うために、仏教との関係が問題になる。この点についてこれまでも多くの研究者が関心を寄せてきた。『ギーター』と仏典との間に見られる類似表現を集めて、両者の間に影響関係が存在したとする主張が繰り返されている。しかしながら類似した表現が存在するとしても、それだけから実際の影響関係を確認出来るか否かでは意見が分かれることになる。辻博士は次のように述べておられる。

ギーターに於ける仏教の影響に関しては、明確な証拠を提示するに苦しむ。僅少な語句の類似によって、広汎な結論を抽出することは危険である。共に古代印度思想界の伝統を背景とする以上、仏典とギーターとの間に、多少類似する語句・比喻・思想の散在するのは、敢えて怪しむに足りない。而も必然的に貸借関係を予定せねばならぬほど重要な事例はない¹。

これは非常に厳しい発言のように見えるけれども、『ギーター』と仏教との関係がインド思想史・宗教史の中でも最も重要な問題の一つであり、安易に結論を導くべきではないということは、辻博士の指摘されるとおりである。この問題の重大性を考えたならば、厳密な論証が不可欠であるこ

¹ 辻 (1950)、31-32 頁、辻 (1982)、21 頁。

とは言うまでもない。

そうではあっても、辻博士は『ギーター』の「涅槃」(nirvāṇa) という語は仏教から採用したものと見なしている²。しかし涅槃は仏教史全体を通じて用いられている語であるのに対して、『ギーター』におけるその用法が仏教のどのような涅槃思想と関係を有するものであるかは、未解明の課題である。『ギーター』の研究史を総合的に検討したカレヴェルトとホームラージはその共著の中で、『ギーター』と仏教の先後関係、また仏教が『ギーター』に影響を及ぼしたのか、それともその逆であるかは、なお論議の対象であるにとどまっている、と結論している³。

しかしながら『ギーター』はその思想の極めて本質的な部分において仏教との著しい類似性を示しており、それを単なる偶然性に帰すべきものと見なすべきではない。どちらがどちらに影響したのかという問題も含めて、この問題はあらためて問われなければならない。両者の間に影響関係が存在したことを明らかにすることが出来たならば、『ギーター』はウパニシャッド・サーンキヤ哲学・ヨーガ思想にさらに仏教をも加えた、当時の代表的な諸思想が交叉する坩堝の中で形成されたことになる。その全体像について発表するに先立って、ここにおいては『ギーター』と仏教の関係に関する文献学的考察の一部を提示することとしたい。

II 『ギーター』(II, 20) に関する従来の解釈

BhG II, 20 は難解な偈の一つである。もっとも一般的なテキストは次のごとくである。

na jāyate mriyate vā kadācin
 nā 'yaṃ bhūtvā bhavitā vā na bhūyaḥ/
 ajo nityaḥ śāśvato 'yaṃ purāṇo
 na hanyate hanyamāne śarīre//

² 辻 (1950)、32 頁、辻 (1982)、21 頁。

³ Callewaert and Hemraj (1983), pp. 69-71

ここでは第二句は *bhūtvā bhavitā* となっている。プーナ校訂本、流布本、カシュミール本、大部分の注釈書でもこの読み方に従っている。一般に『ギーター』のテキストと言えはこの読み方を採用している。しかしすべてがそうであるわけではない。これとは異なる読み方を採用するものも存在する。それらについては以下において適宜取り上げることにはしたい。

偈は特に難解な単語を含むわけでもなく、第二句を別にすれば、全体としては平明である。しかし第二句には *bhūtvā* という *gerund* があり、これをどのように理解するかをめぐって様々な意見が出されている。その結果として、第二句の文章構造がさまざまに解釈されることになる。そのような混乱は、この句が成立した背景を無視して、単純にアトマン哲学の通念をこの中に押し込もうとすることの無理に起因するのであるが、この偈が従来どのように訳されてきたかを見ることから始めることとしたい。

(1)

まず最初に Wilkins の訳を取り上げたい。これは『ギーター』の翻訳としては最も早いものであり、その訳は次のごとくである（以下においては構文の理解の仕方を問題にするのにとどめ、動詞 *bhū-* をどう訳しているかについては問わないで置く。第二句の意味内容に関する検討はその後で行う）。

It is not a thing of which a man may say, it hath been, it is about to be, or is to be hereafter; for it is a thing without birth; it is ancient, constant, and eternal, and is not to be destroyed in this its mortal frame.

Wilkins (1785), p. 36.

神智協会から出ている訳はこれと酷似している。

It is not a thing of which a man may say, 'It hath been, it is about to be, or is to be hereafter'; for it is without birth and meeteth not death; it is ancient, constant, and eternal, and is not slain when this its mortal frame is destroyed.

Theosophical Society (1921), p. 12.

ほとんど同文であるが、両者は同本ではなくて、神智協会本は他の点で Wilkins の訳と種々相違している。

Wilkins のこの訳では、過去における生成 (bhūtvā) と未来における生成 (bhavitā) とがともに否定されている (It is not a thing of which man may say) と解している。すなわち第二句にある二つの na はそれぞれ bhūtvā と bhavitā とを否定すると見ているのである。そして bhūtvā を現在完了形で訳すにとどめて、gerund であることには特に注意していない。

以上のように Wilkins は二つの na を文頭でまとめて全文否定として訳しているが、Davies の訳は二つの na を二つの動詞それぞれに配当して次のように訳している。

It is never born, and it never dies: *it has never been brought into being, nor shall it ever be brought hereafter.* Unborn, undying, eternal, primeval, this is not slain when the body is slain. Davies (1893), p. 35.

訳文の構成は Wilkins と相違するが、第二句の趣旨に関する理解は同じと言ってよい。これは第二句を na bhūtvā と na bhavitā という二つの文章から構成されると見なすものであって、その前提からすれば gerund は説明できないことになるので、これを無視するものである。この訳し方がこれまでのところ最も一般的であると言える。

Nicht wird geboren und nicht stirbt einer jemals, *nicht ist er entstanden oder wird zukünftig entstehen;* von ewig her bleibt ewig er der Alte, wird nicht getötet, wenn den Leib man tötet. Deussen (1906)

Niemals wird er geboren, niemals stirbt er,

Nicht ist geworden er, noch wird er werden,

Der Ungeborne, Ewige, Alte—nimmer

Wird er getötet, wenn den Leib man tötet.

Schroeder (1915)

Es wird nie geboren und stirbt nie. *Es entsteht nicht, und wird niemals*

entstehen. Ungeboren, unvergänglich, unendlich, stirbt es nicht, wenn der Körper getötet wird. Hartmann (1919)

Jamais de naissance, jamais de mort; *personne n'a commencé, ni ne cessera d'être*; sans commencement et sans fin, éternel, l'Ancien n'est pas frappé quand le corps est frappé. Senart (1922)

Never is he born or dies; *he came not into being, nor shall come hereafter*; unborn, abiding, eternal, ancient, he is not slain when the body is slain. Hill (1928)

比較宗教学の視点を踏まえて詳細に『ギーター』を研究した Zaehner の訳もこれに準じている。

Never is it born nor dies; *never did it come to be nor will it ever come to be again*: unborn, eternal, everlasting is this [self],—primeval. It is not slain when the body is slain. Zaehner (1969)

Zaehner のこの解釈と同様に訳している例は少なくない。

It is never born nor does it ever die. *It has no past and will have no future*. It is without beginning, timeless, changeless and self-sufficient. It does not cease with the destruction of its embodiments. Bahm (1970), p. 22.

Il ne naît pas ni ne meurt jamais
N'ayant jamais été et n'allant être encore.
 Non-né, éternel, continuuel, antique,
 Il ne meurt pas alors que meurt son corps. Lévi (1976)

You were never born; you will never die.
You have never changed; you can never change.
 Unborn, eternal, immutable, immemorial,

you do not die when the body dies. Easwaran (1985), p. 63.

Nicht wird es geboren oder stirbt jemals; *nicht ist es geworden oder wird in Zukunft nicht (mehr) sein*. (Es ist) ungeboren, ewig, unwandelbar, uranfänglich. Es wird nicht getötet, wenn der Körper getötet wird.

Maldoner (1986)

He is never born and never dies, *he has had no coming-to-be in the past, and will have no coming-to-be in the future*. Unborn, eternal, everlasting, ancient, he is not slain when the body is slain. Gotshalk (1985)

日本語訳では高楠順次郎訳がこの系統に属する。

彼れは生れず、彼れは死せず、曾て出現せず、後更に出現せざるべし、不生にして常住、永遠にして盤古なり、身は殺さるゝも彼れは殺されず。
高楠 (1918)

(2)

初期の訳を代表するものの一つとして Lorinser による訳がある。それは次のごとくである。

Nicht wird geboren er, noch stirbt er jemals; *nicht, einst entstanden, wird er sein auch wieder*.

Ungebor'n, beständig, alt, ewig ist er; wird nicht getödtet, ist der Leib getödtet. Lorinser (1869)

この訳では明瞭に gerund が活かされている。しかし gerund を活かそうとすると文章構造に手を加えざるをえない。第二句の訳文は原文から冒頭の na を除いた “ayaṃ bhūtvā bhavitā vā na bhūyaḥ” に相当する。本来二つある na がこの訳では一つしかないことになる。

Dutt の訳がこの点で Lorinser の訳と共通する。Dutt は『マハーバーラタ』の英訳の中でこの偈を次のように訳している。

It is never born, It never dies; *having existed, It does not exist no more.*
Unborn, everlasting, unchangeable, ancient, It is not killed, Its body being
killed.⁴ Dutt (1897)

第二句の gerund を活かして読もうとするとどうしても冒頭の na が邪魔になる。そこでこの na を第一句に含めて解釈している。第一句そのものはそのような処置をしなくても mriyate の否定も含意されていると読んでさしつかえないのではあるけれども、第二句にある二つの na のうち一つが余分であるとする解釈に立てば、余った冒頭の na を第一句に含めて読む、という解釈が成り立ちえないわけではない。そこで、第一句 “na jāyate mriyate vā kadācit” には na が一つしかないので、na jāyate に続く mriyate を否定するために第二句の冒頭にある na を第一句に含めて、“na jāyate mriyate vā kadācin na” と読んでいるのである。翻訳文からはこのような背景を推察することは難しいけれども、インドの注釈家が採用している一つの解釈法である。例えば Hanumat の注釈書 *Paiśācabhāṣya* は次のように述べている。

(初句にある) vā という語は ca の意味である (vāśabdaś cārthe)。kadācid という語は一切の変化の否定と関係する (kadācicchabdaḥ sarvavikriyāpratiṣedhaiḥ sambadhyate)。(それ故に kadācid は) “na kadācij jāyate na kadācin mriyate” と (いうように、jāyate 及び mriyate の) すべてに結び

⁴ Dutt の英訳を日本語に訳した山際素男編訳『マハーバーラタ』があるので、念のために対応箇所を引用しておく。その第三卷 (三一書房、一九九一年) 227 頁。それは決して死なず、生まれることもない。それは生じるものとして存在することもない。それは生じず、常住不変にして太古より在るものである。たとえ肉体は殺されても魂は殺されることはない。

つけられるべきである (iti sarvatra yojyam.)。 Hanumat (1901)

kadācid は第一句の二つの動詞それぞれに na kadācit としてかかるので、第二句の冒頭にある na は mriyate を否定するものとして na mriyate と読むことになる。そこでこの解釈によれば、第二句の冒頭の na は第一句に含めるから、これを除いて、それ以下が実際の第二句をなすことになる。注釈者 Hanumat が第二句については冒頭の na を除いた形で ayam bhūtvā bhavitā vā na bhūyaḥ として本文を提示しているのはそのためである。その意味は「これは生じてからさらに生ずることはない。」ということになる。つまり、第二句の後方にある na は第二句の全文を否定するものとして解釈しているのである。句の構造をこのように解釈して、次のように述べている。

このアートマンは生じてから、すなわち生起という動作を受けてから、さらに生ずることはない (ayam ātmā bhūtvō 'tpattikriyām anubhūya bhūyo bhavitā na.)。

そして次のように述べている。

(存在の) 一つの状態 (avasthā) を獲得してから他の状態を獲得することがない、転変しない (na vipariṇamate) という意味である。転変を特質とする存在状態の変化 (bhāvakriyā) はアートマンにはないという意味である。

同様の解釈を採用するものに Rājānaka Rāmakaṇṭha の注釈書 Sarva-tobhadra がある。そこでは次のように注解している。(偈の番号は本書では II, 21) 第一句について、

(前偈で) その特質を既述したアートマンは空間・時間・様相・状態などの制約を離れていて、精神 cit のみを自体 svarūpa とするものであ

るから、「生まれることがない」、生ずることがない。常に生じているからである。また「死なない」、消滅しない。*ayam uktalakṣaṇa ātmā deśakālākārāvasthādyavacchedarahitaḥ cinmātrasvarūpatvān na jāyate na utpadyate, nityam utpannarūpatvāt; nāpi mriyate vinaśyati;*

と述べてから、続いて次のように注釈する。

さらにまた（アートマン自身は）、生まれることと死ぬこととの中間にある存続の状態を本質とする存在 (bhāva) の変化を蒙ることがない。生起・存続・消滅を本質とする種々の状態というのは身体など無常なる「存在するもの」(bhāva) を拠り所とするものだからである。「存在するもの」は、以前には存在しなかった性質 dharma が現れ出ると生まれたと言われ、以前に存在した性質が見えなくなると消滅したと言われ、そしてその中間において、あれこれの観念の一連の流れに類似性があると妄想されると（同一のものが）存続していると言われるのである。そしてこれら（「存在するもの」bhāva）にとって存在すること (bhāva) が再び存在することになるということはない (apunar-bhāvin)。常に存在するものには無との結合はない。そして常に一相を保って動揺することがないから、甲という属性が現れ、乙という属性が隠れるということはない。それ故にこ（のアートマン）については生起・存続・消滅という特質を有する三つの状態が否定される、ということがこの偈によって説かれたのである。

nāpi janmamaraṇāntarālavartisthityavasthārūpaṃ bhāvavikāram anubhavati; te hi janmasthitivināśātmakā avasthābhedā dehādyanity-abhāvāśrayāḥ; te hi bhāvā abhūtapūrvadharmāvīrbhāve jātā ity ucyante. bhūtapūrvadharmatirobhāve ca vinaśtā ity ucyante; tadantarāle ca tattatpratrayayapravāhasādṛśyabhramāḥ sthitā ity ucyante. sa ca teṣām apunarbhāvī bhāvaḥ ātmanas tu sadābhūtasya nābhāvasambandhaḥ sadaikalakṣaṇāvyabhicārāc ca na dharmāntarāvīrbhāvatirobhāvāv iti janmasthitivināśalakṣaṇāvasthātrayapratīṣedho 'syā 'nena ślokena prati-

pāditāḥ.

この注釈書は第二句の nā 'yam を第一句の中を含め、bhūtvā bhavitā vā na bhūyaḥ で意味をなすものと見ていることになる。

Nilakaṇṭha の Ṭīkā である *Bhāratabhāvadīpikā* も同様に解している。ニーラカンタは第二句の冒頭にある nā 'yam ままで第一句に属するものであると解する。そこで ayam を第一句の冒頭に、また na を mriyate の前に移して読んでいる。

「この」アートマンは「決して生まれることがない」(ayam ātmā kadācit na jāyate)、新たに生ずることもない (abhinavo no 'tpadyate)。「死ぬこともない」(na vā mriyate)、論理家 (tārkika) の考える瓶 (ghaṭa) のように、あとに続くものを残すことなく滅することはない (niranvayo na naśyati)⁵。

「論理家」とはニヤーヤ・ヴァイシェシカ学派を指している。彼らは原子説を立て、原子は常住であるが、原子から構成されたもの、例えば瓶は作り出される以前はどこにも存在しないが、作り出され存続している間は存在する。しかし破壊されれば破片に分解し、瓶はどこにも存在しなくなる。

ここでニーラカンタは唯識説を持ち出して、次のように述べる。

しからば(「不生不死なるもの」とはアートマンではなくて、むしろ)刹那的な識の流れ (kṣāṇika-vijñāna-dhārā) を本質とするものであるべきだ。何となれば識論者 (vijñānavādin) たちはそれ(刹那的な識の流れ)は不生にして常住であると認めているからである。

⁵ Śrīmanmahābhārata with Nilakaṇṭha's Ṭīkā "Bhāratabhāvadīpikā". vol. 6. Poona, 1933.

ニーラカンタはこのような疑問に対して第二句が説かれているのだと言う。そして第二句の冒頭の *na* も *ayam* も第一句に移して読むが、*ayam* だけは第二句でも重ねて読むべきであると言う。すなわち、

「これは (*ayam*) 生じた後にさらに (*bhūyas*)」すなわち、一度ならず (*asakṛt*) 「生ずることはない。」生じた後にさらに生ずる、と二つの生ずる動作が同じ主体に起こることが *tvā* という接尾辞によって言い表されている。(刹那的な識の) 流れは唯一であるという趣意から、生じた後に直ちに (*eva*) 生ずる。生じてから存続し、その後に滅するのではない。論理家たちの場合は、識は生起・存続・消滅という三刹那にわたるから、三刹那の間存在する。しかし識論者の場合は前の(識)の滅する刹那そのものが後の(識)の生起する刹那にはかならず、同じその(刹那)がこの(識)の存続する刹那でもある故に刹那滅なのである。それ故に、複数の識が(一つの識が生じた後に次の識が生ずるというように、時間的に前後する)二つの生ずる動作によって隔てられるのではないから、「生じた後にさらに生ずる」と説かれたのである。

同様の解釈を Kṛṣṇa Śāstrī もその著書 “*Bhagavadgītā Bhāratīyadarśanāni ca*” の中で述べている。すなわち、*na* の掛かり方を第一句について次のように解する。

na jāyate vipaścīt, na vā mriyate kadācid ayam, yato janmādivikārahita iti.

そして第二句については冒頭の *na* を除いて、

ayam bhūtvā na bhaviteti vṛddhihrāsādiniṣedhaḥ.

Kṛṣṇa Śāstrī (1944), p. 87.

とする。

Telang の訳は SBE, Vol. VIII に収められて広く読まれてきたが、その訳もこれらと同趣旨である。

He is not born, nor does he ever die, *nor, having existed, does he exist no more*. Unborn, everlasting, unchangeable, and very ancient.

Telang (1882), p. 45.

The self is not born nor does it die at any time. *It cannot be spoken as coming into existence in consequence of its birth either*. Verily, it is birthless, constant, eternal and ancient; it is not slain when the body is slain.

Banerjee (1984)

Neither is he born nor doth he die; *and having been once in existence, he is not to be produced again*; he is unborn and indestructible, is eternally of the same character; he is a wanderer through bodies; he is not slain, when the body is slain.

Rau (1988)

Nicht wird sie geboren,
noch wird sie jemals sterben, *wenn sie entstanden ist,*
noch wird sie künftig mehr werden.
Von alters her ist jene ungeboren, ewig und beständig;
sie wird nicht getötet, wenn man den Körper erschlägt.

Schreiner (1991)

It is never born, nor does it ever die; *after coming to be, it does not cease to be*; it is without birth, eternal, imperishable and timeless; it is not destroyed with the destruction of the body.

Majumdar (1991)

次の Patel の訳は構文としては以上と同一と見てよいが、bhū- を to become something と解するので、内容的に踏み込んだ訳になっている。

This uncaused, eternal, timeless, and permanent one is never born and never dies, *nor does it become something to become something else again*. It is not slain with the body which is slain. Patel (1991)

(3)

文章構造をどのように解すべきかによってこのように見解が分かれてくるが、それは以上にとどまるものではない。第三の意見について、初めに注釈家の説を挙げておくことにしたい。ラーマヌジャは第二句の構文を次のように解釈している。

nā 'yaṃ bhūtvā bhavitā vā na bhūyaḥ = *ayaṃ kalpādaḥ bhūtvā bhūyaḥ kalpānte ca na bhavitā iti na*.⁶

すなわち、『彼は劫の初めに有となり、劫の終わりに無となる』ということはない。」と注解する。第一に文章構造については、冒頭の na は第二句の全体を否定する (iti na) 意味をもつと解釈されている。第二に、bhūtvā を劫初 (kalpādi) に当て、na bhavitā を劫末 (kalpānta) に当てるから、na bhavitā は「未来における消滅」を意味する。前述の二種の類の解釈では bhūtvā も bhavitā もともに過去あるいは未来における to be の意味とされていたが、ここで to be (生成) と not to be (消滅) という対立的な意味が読み込まれたことになる。ただし、ラーマヌジャがこれを劫初および劫末に当てるのは、第一句に不生・不死を説いているので、それとの対比において宇宙的な生と死の意味を読み込んで、第一句との差別化をはかったと見ることができる。しかし『ギーター』の偈がそこまでも意味しているかどうかは、取り上げないで置く。偈そのものの検討を通じて自ずから明らかになるからである。

ラーマヌジャの註釈では bhūyaḥ については特に注意されていないが、gerund を活かしたその構文解釈は一応無理の少ないものと見ることができる。そしてこの系列に属する翻訳が少なくない。

⁶ Śrīmadbhagavadgītā, Śrīrāmānuja-bhāṣya

Non nascitur moriturve unquam; *non ille olim ortus est, neque in posterum denuo oriturus*; innatus, immutabilis, aeternus ille, priscus, non occiditur occiso corpore. Schlegel (1846)

神智協会の Annie Besant による訳はこの解釈を採用している。

He is not born, nor doth he die; *nor having been, ceaseth he any more to be*; unborn, perpetual, eternal and ancient, he is not slain when the body is slaughtered. Besant (1905)

これと同じ解釈を採用するものは少なくない。

It was not born; It will never die: *nor once having been, can It ever cease to be*: Unborn, Eternal, Ever-enduring, yet Most Ancient, the Spirit dies not when the body is dead. Purohit Swāmi (1935), p. 22.

He is not born, nor does he at any time die; *nor, having once "been," is he once again not going to "be."* Unborn, eternal, everlasting and primeval is he: he is not destroyed when the body comes to be destroyed.

Belvalkar (1939)

He is not born, nor does he ever die;

Nor, having come to be, will he ever more come not to be.

Unborn, eternal, everlasting, this ancient one

Is not slain when the body is slain.

Edgerton (1944)

He is never born, nor does he dies at any time, *nor having (once) come to be does he again cease to be*. He is unborn, eternal, permanent and primeval.

He is not slain when the body is slain.

Pradhān (1948), p. 35.

こ [の個我] は生ずることなく、あるいはいつか死ぬこともない。一

且存在した後に、あるいはまた存在しなくなることもない。不生、永遠、恒存の、この太古より存するものは、たとえ身体が損われても、損われはしないのである。 島 (2002)、48 頁

He is never born, nor does he die at any time, *nor having (once) come to be will he again cease to be*. He is unborn, eternal, permanent and primeval. He is not slain when the body is slain. Radhakrishnan (1948)

ドイツ語訳: Die Bhagavadgītā Sanskrittext mit Einleitung und Kommentar von S. Radhakrishnan. Übersetzt von Siegfried Lienhard. Wiesbaden, n. d.

Nicht wird er geboren, noch stirbt er jemals. *Ins Sein gelangt, wird er nicht wieder aufhören zu sein*. Er ist ungeboren, ewig, dauerhaft und uralte. Er wird nicht getötet, wenn der Körper getötet wird.

It is never born and never dies,
nor, once it exists, does it cease to be.

Unborn, eternal, abiding and ancient,
it is not slain when the body is slain. Basham (1959), p. 340.

He is never born, nor does he ever die;
nor once having been, does he cease to be. Unborn, eternal, everlasting,
ancient, he is not slain when the body is slain⁷ Mahesh Yogi (1967)

⁷ この日本語訳であるマハリシ総合研究所監訳『超越瞑想と悟り』読売新聞社、一九九四年、103 頁では次のようになっている。

彼は決して生まれることも、死ぬこともない。彼はかつて生じたこともなく、また存在しなくなることもない。彼は、不生、不滅、永遠にして、太古から存在する。

肉体が殺されたとしても、彼が殺されることはない。

これは原文とは異なって、本論文における区分による第四分類に属する訳文になっている。

For the soul there is never birth nor death. *Nor, having once been, does he ever cease to be.* He is unborn, eternal, ever-existing, undying and primeval. He is not slain when the body is slain. Prabhupāda (1972), p. 27.

This is neither born nor does This die, *nor, having once come into being, cease to become any more:* unborn, perpetual, eternal is This Ancient One. It is not killed on the killing of the body. Nataraja Guru (1981)

It is never born nor does it die;
Nor once that it is will it ever not be;
 Unborn, unending, eternal, and ancient
 It is not killed when the body is killed. van Buitenen (1981)

The soul (ātman) has neither birth nor death, is of the same manner always, and ancient. So even if the body is destroyed (killed) the ātman is never slain, never born, never dead, and *does not cease to exist after originating.* Kuppuswami (1983)

Ceci ne naît ni ne meurt, *et ce n'est pas une chose qui un jour commença d'exister,* et qui, s'en allant, ne reviendra jamais plus à l'existence. C'est non-né, ancien, éternel; ce n'est pas tué lorsqu'est tué le corps. Aurobindo (1984)

It is not born,
 it does not die;
having been,
it will never not be;
 unborn, enduring,
 constant, and primordial,
 it is not killed

when the body is killed.

Miller (1986)

Self (Pratyagatma) is never born nor does it die at any time, *nor having once come to be, will never cease to be*. It is unborn, eternal, indestructible, permanent and primeval. *Though body* (Sareera) is subject to many changes Pratyagatma does not change. Lakshmana Sadguru (1987)

For he, the supreme Self, is not born,

nor, having come into phenomenal existence,

will He ever cease to exist.

Unborn, immutable, eternal,

this primordial Spirit (*puruṣa*) is not killed

when the body is killed.

White (1988)

He is not born, nor ever can he die;

Nor, having been, may ever cease to be;

Eternal, changeless, ancient, and unborn,

He is not slain, when is the body slain.

Thadani (1990)

He is never born, nor does he die; *nor having been, he will ever cease to be*.

Unborn, eternal, ever-lasting and ancient, he is not killed when the body is killed.

Yardi (1991), pp. 182; 162.

It is never born nor does it ever die,

and having come to be is never non-existent,

it is unborn, permanent and primordial

and does not die with the body's death.

Bahadur (1993)

日本語訳では服部正明訳および宇野 惇訳がある。

こ〔の個我〕は生ずることなく、あるいはいつか死ぬこともない。
一旦存在した後に、また存在しなくなることもない。
不生、恒存、永遠の、この太古より存するものは、
たとえ身体が毀損されても、毀損されはしないのである。

服部 (1967)

個我は生ずることもなく、死ぬこともない。また生じたあとで、存在しなくなることはない。不生・常住・永遠で太古から存在し、たとえ肉体が殺されても、彼は殺されない。

宇野 (1969)

魂は、いつ生まれるということもなければ、いつ死ぬということもない。魂は一度生じて、再び生じない、というようなものでもない。魂は誕生もない、永久のもの、時を越えてあり、そして常に存在するもの。肉体は滅んでも魂の死滅はない。

ヴィディヤーランカール (2005)、45 頁

(4)

ラーマヌジャの構文解釈によりながら、gerund については特に注意しない訳がある。この場合には過去と未来が単純に並列されることになり、その点では第一分類と似ている。しかし第一分類では na bhūtvā と na bhavitā とが並列されるのに対して、ここでは na bhūtvā と na na bhavitā とが対比されるから、na [bhūtvā, na bhavitā] の構文となり、この点でラーマヌジャの解釈に近い。この解釈を採用するものも少なくない。

Es wird nie geboren und stirbt nie. *Es entsteht nicht, und wird niemals entstehen.* Ungeboren, unvergänglich, unendlich, stirbt es nicht, wenn der Körper getötet wird.

Hartmann (1919)

Er wird nicht geboren noch stirbt er jemals, *er ist nicht geworden, noch wird er in Zukunft nicht mehr sein.* Ungeboren, beständig, ewig,

uranfänglich wird er nicht getötet, wenn der Körper getötet wird.

Garbe (1921), S. 86.

次の Bolle の訳文のスタイルは Wilkins に似るが、動詞の扱いについて Wilkins 等とは異なっている。

He is never born.

He never dies.

You cannot say of him

He came to be

And will be no more.

Primeval, he is

Unborn,

Changeless,

Everlasting.

The body will be slain,

But he will not.

Bolle (1979)

[The self] is never born or dies; *it neither [once] comes into being and again ceases to be.* It is unborn, eternal, undecaying and everlasting. Even when the body is killed, it is not killed. Tattvabhúshan (1987)

日本語訳では辻直四郎訳、上村勝彦訳、鎧淳訳等がこの系統に属する。

彼は曾て生れず、また死せず、彼は〔過去に於て〕生起せることなく、〔未来に於て〕消滅することなし（無死無終の意）。不生、常住、永遠、万古不易、肉体は殺さるるとも、彼は殺されず⁸。

⁸ 『辻直四郎著作集』第三巻では初版本の字句を多少変えている。

彼はかつて生まれず、また死せず。彼は〔過去において〕生起せることなく、〔未来において〕消滅することなし（無死無終の意）。不生、常住、永遠、万古

辻 (1950)、49 頁

彼はかつて生れず、また死せず。こは「過去において」生起せることなく、また「未来において」さらに消滅することなし（無死無終）、不生・常住、永遠、万古不易、肉体は殺さるるとも、彼は殺されず。

辻 (1980)

上村勝彦訳、鎧淳訳も同様である。

彼は決して生まれず、死ぬこともない。彼は生じたこともなく、また存在しなくなることもない。不生、常住、永遠であり、太古より存する。身体が殺されても、彼は殺されることがない⁹。上村 (1992)

こは、いずれのときも生ぜず、死せず。こは生じたることなく、いずれの日にも、消え去ることなし。不生にして、常住、万古不易のこの太古よりのものは、身殺さるるも、殺されず。鎧 (1998)

(5)

以上は構文解釈を中心にして従来の研究の分類整理を試みたものである。しかしこの中には入れにくいものもある。原文の扱いにくさから「趣意」を汲み取って訳そうとしたものであろう。特に啓蒙を意図してなされた翻訳などでは、理解しにくい訳を提示するよりは平明な文章で訳そうとするのはやむをえない。ここではそれらを一括しておくこととする。

Edwin Arnold の訳は次のごとくである。

Never the spirit was born; the spirit shall cease to be never;
Never was time it was not; End and Beginning are dreams!

Arnold (1921)

不易、肉体は殺さるるとも、彼は殺されず。辻 (1982)、31 頁

⁹ 注において第二句の訳は「議論の分かれる箇所である」と記している。上村 (2002) も同じ。

Hartmann によってドイツ語訳されている。

Nie wird's geboren; niemals endet Es.

Anfang und Ende und Verände' rung sind nur Träume,
die das Zeitliche betreffen.

Formen vergehen, doch der GEIST besteht. Hartmann (1924)

Springmann のドイツ語訳は Arnold 訳に近い。

Nie ward geboren das Selbst. Sein Dasein es nimmermehr endet.

Dies allein ist und wird sein. Anfang und Ende sind Traum.

Springmann (1921)

Boxberger 等の訳も取意訳である。

Nicht entsteht er, nicht vergeht er;

Wie er war, so bleibt er immer,

Ungeboren, unvergänglich;

Stirbt der Leib auch, er stirbt nimmer. Boxberger (1955)

He is never born, and he never dies. He is in Eternity: he is for ever more.
never-born and eternal, beyond times gone or to come, he does not die
when the body dies. Mascaró (1962)

III 諸説の検討

以上、決して網羅的ではないが、主な訳例にもとづいて主要な解釈を類型的に示すことができたと思う。第二句はごく短い文章であるにもかかわらず、いかに多様な解釈が提示されてきたかに驚くほどである。多くの翻訳書は翻訳を提示するにとどまるが、コメントを加えている研究者もいるので、次にそのコメントを取り上げ検討することとしたい。

この偈がアートマンの不生・不死を説いていることは明白である。従って第二句もその趣旨に即しているはずである。辻博士は「彼は[過去において] 生起せることなく、[未来において] 消滅することなし(無死無終の

意)」と訳され、アートマンの永遠性、無死無終性を意味するものとされる。思想内容に関するこの解釈自体はアートマン哲学の立場から見て、妥当であろう。

この解釈には gerund を軽視する点に問題は残る。Bhāskara によると bhūtvā を bhūto と読み替える説が存在したという。これならば gerund の問題は解消することになる。もっともこの場合の異読は単に読み替えるだけでなく、そこに宗派的教義が関係しており、バースカラはこれを批判しているが¹⁰、テキストが読みにくいことがこのような異読を生み出していることは疑いない。

これに対して bhūtvā という gerund を活かした訳の場合には問題がある。例えば Telang の訳では having existed は bhūtvā の訳であるが、挿入句的に扱われ、nor does he exist no more が主文である。na が否定するのは bhavitā であって、bhūtvā そのものは na によって否定されているわけではない。それ故、「生起せることなく」とは訳せず、「生起して」の意味でなければならない。そうだとするとアートマンに「生起」を認めていることになってしまう。

この問題についてエジャートンは次のように述べている。「第二句にある二つの na のうち二番目の na は bhavitā と結びつき (will come not to be)、最初の na がこれを否定する。同様の例は II, 12: na...nāsam. にある」。この構文理解は、前述のように実はラーマヌジャの説に他ならないが、その結果として「アートマンは永遠に存在するものであるのに、「生ずる」と言われることになり、その点でこの説明には反対意見が出されうる。しかしこれは些細な表面的な矛盾にすぎず、実際上は単に言葉の上の矛盾にすぎない」と言う¹¹。アートマン哲学における重要な問題を提起しながら、エジャートンはこれを取り下げている。

ところでゴットシャーakhはエジャートンの gerund 解釈を批判して、gerund であるにしても、bhūtvā と bhavitā との disjunction として理解し、

¹⁰ Sharma (1971), pp. 24-25. Aiyengar (1971), p. 58.

¹¹ Edgerton, p. 92, n. 5.

gerund を軽視する。彼は Hill の訳

“he came not into being, nor shall come hereafter”

を引用して、この理解が妥当であるとする¹²。ちなみにゴットシャークの訳文は先に引用したように、

“he has had no coming-to-be in the past, and will have no coming-to-be in the future.”

とする。

これで問題が解決しているわけではない。哲学的矛盾を避けるために gerund を軽視しているのであるが、gerund を軽視する根拠はアートマン哲学の思想との整合性である。エジャートンの指摘は当然であると思えるが、思想優位の立場から文法がそれに従属させられている、と言ってよい。

従来はこの問題が解決されないまま、強いて解決済みとされてきた。第二句の gerund が最初から最後まで難題として残されている。

IV シャンカラの注釈と仏教との関係

以上の紹介と検討においてシャンカラの注釈に特に言及することは避けてきた。その理由は、この注釈が正確には理解されてこなかったからである。Hill はシャンカラ注を次のように紹介し、

the Self, having once existed, does not afterward cease to be any more; neither does the Self come into existence (like the body) having not existed before.

その趣意を

The plain meaning seems to be that no Self at any time, past or future, comes into being; the Self eternally is; the phrase is immediately followed by *aja nityah*. Hill (1928)

と述べている。「趣意」について特に論ずる必要はないが、シャンカラの注釈を吟味しないで、直ちに「趣意」に飛躍することが問題の本質を覆い

¹² Gotshalk, p. 177.

隠す原因になっている。

シャンカラの注釈の原文は次のごとくである。第一句に「不生、不死」が説かれる理由として第二句を注解する。

yasmāt ayaṃ ātmā bhūtvā bhavanakriyāṃ anubhūya paścāt abhavitā abhāvaṃ gantā na bhūyaḥ punaḥ, tasmāt na mriyate. yo hi bhūtvā na bhavitā sa mriyate iti ucyate loke. vāśabdāt naśabdāc ca ayaṃ ātmā abhūtvā vā bhavitā dehavat na bhūyaḥ punaḥ. tasmāt na jāyate. yo hi abhūtvā bhavitā sa jāyate ucyate. naivaṃ ātmā. ato na jāyate. yasmāt evaṃ tasmāt ajaḥ. yasmāt na mriyate tasmāt nityaḥ ca.¹³

一読明瞭のように、シャンカラは gerund を正確に活かして注解している。これはインドの注釈作者に共通に見られる態度である。バースカラが言及する異読 bhūto は例外であるが、gerund を避けて言い換えているのであって、gerund の文法的意義を歪めるような解釈は施していない。以下にこれを翻訳する。

(不生、不死であるのは) 以下の理由にもとづく。「こ」のアートマンは「有となって後に」、有となる働きを受けてその後に「再び」(bhūyaḥ)、すなわち、さらに (punaḥ)、「無となる」(abhavitā)、無に至ることはない。それ故に「死ぬことはない」(na mriyate) のである。何となれば有となって後に無となる (na bhavitā) ものは世間では死ぬと言われる。

(第二句にある) vā という語および na という語にもとづいて、「こ」のアートマンは「無となって後に」(abhūtvā)「再び」、さらに、有となる (bhavitā)、有身者となることはない。それ故に「生まれることがない」(na jāyate) のである。何となれば無であった後に有となった者は生まれると言われる。アートマンはそれごとくではない。それ故に「生まれることがない」のである。

以上のごとくであるから、「不生」(aja) である。「死ぬことがない」から「常住」(nitya) である¹⁴。

¹³ 11 Comm. p. 120. サンディはテキストのままとした。

シャンカラはここで第二句によって第二〇偈の第一句、第三・四句をも説明している。従って第二句に重要な意義を与えていることになる。そして結論的には Hill が説くようにアートマン哲学一般の思想に帰着することになるけれども、シャンカラの注解の方法は極めて特徴的であり、さらに細かく検討する必要がある。

『ギーター』の第二句の原文は

nā 'yaṃ bhūtvā bhavitā vā na bhūyaḥ.

であるが、シャンカラはこれを

nā 'yaṃ bhūtvā 'bhavitā vā na bhūyaḥ.

と読んでいる。bhavitā に替えて abhavitā と読むのである。語頭の a- はサンディの関係で脱落・融合することがあるから、注釈家は時に a- が脱落・融合しているとして a- の回復を試みることがある。しかし『ギーター』のこの箇所をこのように読むのはシャンカラだけである¹⁴。

さて、シャンカラは第二句の本文にこのように手を加えた上で、第二句に二つの意味を読み込んでいる。第一を、注釈文から抜き出すと次のごとくである。

bhūtvā abhavitā na bhūyaḥ.

という文章である。ここでは偈の bhavitā に替えて abhavitā としている。そして第二に、na と vā という語の選言的意味を強調して、次のようにこれと対立的な命題を導いている。

abhūtvā vā bhavitā na bhūyaḥ.

ここでは『ギーター』本文の bhūtvā が abhūtvā に書き換えられ、abhavitā は bhavitā に戻されている。

¹⁴ シャンカラの注釈書の英訳については Warriar (1983), p. 41; Mahadeva (1977), pp. 41f. を、またドイツ語訳については Dünnebier (1989), S. 42 を参照。

¹⁵ Belvalkar は通常形でテキストを出版しているが、注においてシャンカラの注釈書がこの読み方をとっていると指摘している。Belvalkar (1939), vol. 1, p. 15. なお、その他の異読としては

b) nāyam: nāham, v. 1. in the Sarvatobhadra of Rājānaka Rāmakaṇṭha. ed. by T. R. Chintāmani. Madras University Sanskrit Series, No. 14. University of Madras, 1941. p. 38.

シャンカラは何を意図してこのような解釈を施しているのだろうか。この二つの文章から na を除くならば一目瞭然であろう。

bhūtvā abhavitā bhūyaḥ. 「有であった後に、再び無となる。」

abhūtvā bhavitā bhūyaḥ. 「無であった後に、再び有となる。」

これは仏教の「本無今有、已有還無」に相当する。「本無今有、已有還無」は漢訳雜阿含經の中に「第一義空經」として存在するが、パーリ語三藏には含まれない。短い經典であるとともに、この經は重要な問題をはらんでいるので、次にその全文を、段落に区切って、引用する。

『雜阿含經』卷第十三第三三五經 (大正第二卷、九二頁下)

如是我聞。一時。佛住拘留搜調牛聚落。爾時世尊告諸比丘。我今當爲汝等說法。初中後善。善義善味。純一滿淨。梵行清白。所謂第一義空經。諦聽。善思。當爲汝說。

云何爲「第一義空經」。諸比丘。

眼生時無有來處。滅時無有去處。

如是眼不實而生。生已盡滅。

有業報而無作者。

此陰滅已。異陰相續。除俗數法。

耳鼻舌身意亦如是說。除俗數法。

俗數法者。謂此有故彼有。此起故彼起。如無明緣行。行緣識。廣說乃至純大苦聚集起。又復。此無故彼無。此滅故彼滅。無明滅故行滅。行滅故識滅。如是廣說。乃至純大苦聚滅。比丘。是名「第一義空法經」¹⁶。

¹⁶ この經典のサンスクリット断簡が『俱舍論』をはじめ多数の經論に引用されている。É. Lamotte (1956, pp. 212-316) はそれらにもとづいてサンスクリット語に還元した。そのテキストは Lamotte (1976, p. 2136f.) にも収められている。また、全文のチベット語訳が Abhidharmakośa-Upāyikā に引用されていることが本庄良文 (1984, p. 124) によって明らかにされた。松田和信 (1984) はチベット訳をも併せて翻訳紹介している。これらの先行研究を受けて青原令知 (1987, 40130 頁) は『勝義空經』の漢訳三本と梵・藏のテキスト対照表と、『勝義空經』を引用する論書の一覧表を作成している。

次に『ギーター』の当面の問題に関係する箇所をサンスクリット文 *Pa-ramārthaśūnyatāsūtra* ならびに漢訳から引用する。

iti hi cakṣur abhūtvā bhavati bhūtvā ca pratigacchati.

「眼は無であった後に有となり、有であった後に（無に）帰する。」

如_レ是眼不_レ實而生。生已盡滅。

漢訳で「不實」とするのはサンスクリット本 (abhūtvā) と比べると、「不_レ實」と読むべきである¹⁷。このサンスクリット文は一般には「本無今有、已有還無」と訳されている。その用例は極めて多くここでそれについて述べることは今はさしひかえる。

さて、主語が「眼」であるのは六根を主題としているためである。そして六根が主題とされているのは、仏教はアートマンを認めないからである。仏教とウパニシャッド哲学とでは人間の主体に関する考え方が根本的に相違する。ウパニシャッドではアートマンの問題とされるものが仏教では縁起・無我の問題とされる。

シャンカラ注と「勝義空経」を比較するならば、シャンカラがこの經典を知っていたと考えてさしつかえない。シャンカラは『ギーター』の難解な言い回しに仏教の教義を読み取った上で、『ギーター』はそれを否定している、と洞察したのである。

それならば『ギーター』をそのように解釈することに問題はないのであろうか。シャンカラは abhūtvā bhavitā を jāyate と解し、bhūtvā abhavitā を mriyate と解しているが、この解釈は「勝義空経」でもまったく問題がない。そして非常に難解であった gerund の問題が見事に解消する。

しかしシャンカラは『ギーター』の本文に手を加えているが、その点はどう説明出来るであろうか。これはむしろシャンカラが詳しく説明しすぎていると見ることができる。先に述べたようにシャンカラは二つの文章を導いた。すなわち

bhūtvā abhavitā bhūyaḥ.

¹⁷ 武田浩学 (2005)、201 頁参照。

abhūtvā bhavitā bhūyaḥ.

である。今、この文章の順序を入れ替えると、

abhūtvā bhavitā bhūyaḥ.

bhūtvā abhavitā bhūyaḥ.

となる。これは一つの文章にまとめることができる。

abhūtvā bhavitā bhūtvā abhavitā.

ここでは bhūyaḥ は不用であろう。これを『ギーター』に戻すと、『ギーター』の原文

nā 'yaṃ bhūtvā bhavitā vā na bhūyaḥ

は次のように括弧内の語句を補うことができる。

nā 'yaṃ (abhūtvā bhavitā) bhūtvā bhavitā vā na bhūyaḥ.

括弧内を補ってこれを読めば、

こ（のアートマン）は「（無となった後に有となり）、有となった後に再び（bhūyas）無となる」ことはない。

このように読むならば gerund の問題が解消するとともに、『ギーター』に bhūyas という語がここにある理由も説明できることになる。『ギーター』は事柄の半分だけを提示していることになるが、「再び無となる」と「再び」の語を加えることによって、有そのものが元来は無に由来するとする思想を理解させようとしている。無に由来するから、再び無に帰する、

と言うのである。

仏教のこの主張を『ギーター』は第二句冒頭の na によって否定しているのである。従来の翻訳例の中では、第三類が構文を正確に把握していたことになる。しかしそれが仏教教理に対する批判を意図するものであるという点を見落としていた。エジャートンは gerund を活かした読み方では、bhūtvā がアートマンの「生成」を認めることになって、論理的矛盾を含むことになるという疑問を提起していた。厳密に言えばその指摘は『ギーター』を読み直す契機になりえたはずであったが、その重要な問題提起が埋没されたままであったことは前述の通りである。

V 『カータカ・ウパニシャッド』(I. 2. 18) との関係

『ギーター』(II, 20) が仏典を背景とするものであるならば、『ギーター』(II, 20) と深い関係にあることが早くから認められてきた『カータカ・ウパニシャッド』(I. 2. 18) はどうなのであるか。両者の間にどのような類似性があるかを示すために、その周辺を含めて引用することにする。

Kaṭha Upaniṣad, II, 18-19:

na jāyate mriyate vā vipaścin
 nā 'yaṃ kutaścin na babhūva kaścit/
 ajo nityaḥ śāśvato 'yam purāṇo
 na hanyate hanyamāne śarīre//18
 hantā cen manyate hantum hataścen manyate hataṃ/
 ubhau tau na vijānīto nāyaṃ hanti na hanyate//19

Bhagavadgītā, II, 18-20:

antavanta ime dehā nityasyoktāḥ śarīriṇaḥ/
 anāśino 'prameyasya tasmād yudhyasva bhārata//18
 ya enaṃ vetti hantāraṃ yaścainaṃ manyate hataṃ/
 ubhau tau na vijānīto nāyaṃ hanti na hanyate//19
 na jāyate mriyate vā kadācin
 nāyaṃ bhūtvā bhavitā vā na bhūyaḥ/

aḥo nityaḥ śāśvato 'yaṃ purāṇo
na hanyate hanyamāne śarīre//20

両者ともにアートマンと身体との関係を論じて、死ぬのは身体だけであって、人間の本体は永遠に不死・不滅であるから、人を殺しても殺される者も殺す者も存在しない、と述べている。その趣旨が表現とともに非常に近い関係にある。さらに『カータカ・ウパニシャッド』の第十八偈は『ギーター』の第十八偈に酷似している。

第一句は最後が KU. vipaścit/BG. kaścit である以外は一致し、第三・四句は完全に一致する。しかし問題の第二句が相違している。しかしこの相違については特に問題とされたことがなかった¹⁸。

しかし前述のように『ギーター』と関係の深い「勝義空経」には次のような驚くべき句がある。

眼生時無有來處。滅時無有去處。

cakṣur bhikṣava utpadyamānaṃ na kutaścid āgacchati. nirudhyamānaṃ ca na kvacit saṃnicayaṃ gacchati.

比丘らよ、眼が生ずるときにはどこからも来るのではない。滅するときにも何処にも集結するのではない。

これと『カータカ・ウパニシャッド』の第二句とを比較すると、

「勝義空経」 na kutaścid āgacchati.

『カータカ』 nā 'yaṃ kutaścit.

となって、両者は同一趣旨を述べていると見ることが出来る。

「勝義空経」を知っている『ギーター』作者にとって、『カータカ・ウパニシャッド』の文言はそのまま「勝義空経」の、従って仏教の教理である

¹⁸ ゴットシャーは前述のように第二句の gerund の解釈について緩やかな説を立てていたが、同時に、『カータカ・ウパニシャッド』の類似詩句についても “fairly closely paralleled” と評している。Gotshalk (1985), p. 177, note to II. 20.

ことなり、仏教に批判的な立場からは黙過しえないものであったであろう。

『カータカ・ウパニシャッド』をそのまま引用したとしたら、どういうことになるであろうか。「勝義空経」を知っている『ギーター』作者は仏教説をそのまま取り入れることになってしまうであろう。それを拒否して、前述のように「勝義空経」のこれに続く別の文言 (abhūtvā bhavati bhūtvā pratigacchati.) で置き換えた上でそれを否定する (nā 'yaṃ bhūtvā bhavitā vā na bhūyah) という操作を加えているのである。『ギーター』作者は実によく仏教を知っていて批判していた、と言わざるをえない。

それならば『カータカ・ウパニシャッド』の第二句の方にはどのような背景があるのだろうか。これも実は仏教によりつつ、仏教を批判しているのである。すなわち過去の「私」(ahaṃ) について、

私は過去に存在したのか。過去に存在しなかったのか。

過去において何であったのか。過去においてどのようであったのか。

私は過去において何になってから何になったのか。

ahosiṃ nu khvāhaṃ atītam addhānaṃ. nanu kho ahosiṃ atītam addhānaṃ.
kiṃ nu kho ahosiṃ atītam addhānaṃ. kathaṃ nu kho ahosiṃ atītam
addhānaṃ.

kiṃ hutvā kiṃ ahosiṃ nu kho ahaṃ atītam addhānaṃ. SN. vol. II, p. 126.

未来についても同様であるが、現在については次のごとくである。

私は存在するのか。存在しないのか。何であるのか。どのようにあるのか。この衆生は何処から来たのか。彼はどこへ行くのであろうか。

ahaṃ nu kho smi. no nu kho smi. kiṃ nu kho smi. kathaṃ nu kho smi.
ayaṃ nu kho satto *kuto āgato*, so kuhiṃgāmī bhaviṣṣati. Paccayasutta, SN.
vol. II, p. 27. 『雑阿含』 卷第一二「因縁法」(大正第二卷、八四頁中下)
参照。

もっとも、このように考えるのは正しくない考え方であるとされているが、他方では宿命通の対象でもある。『大般涅槃經』において仏陀は弟子達が死後どのような境涯にあるかを、問われるままに答えている。従ってこれが原始仏教教団において重要な問題の一つであったことは確かである。この問題については別に詳論するので、ここでは以上にとどめておくけれども、『カータカ・ウパニシャッド』はこのような時代の仏教と交流をもっていた。そしてアートマンについて生成・変化を認めないアートマン哲学の立場からこれを否定したと考えることができる。

以上のごとくであるから、『ギーター』が『カータカ・ウパニシャッド』を書き換えたと見るべきであろう。そしてまた、『カータカ・ウパニシャッド』と『ギーター』は異なる発展段階の仏教と交流したことになる。これも教理的発達の観点から見て妥当であろう。

VI むすび

『カータカ・ウパニシャッド』は人間の死後の運命を中心課題にしているが、仏教ではその問題が命・身の異同問題などの「無記」という形をとっている。そして『カータカ・ウパニシャッド』に影響したことを中村博士がすでに論じておられる¹⁹。『カータカ・ウパニシャッド』と『ギーター』の先後関係については、Weller は不明としている。そして第二章のアートマンと身体との関係から、肉体は死んでもアートマンは永遠であるという『ギーター』の思想を戦争と結びつけて、『ギーター』の方が古い可能性も示唆している²⁰。

しかし身体問題そのものが仏教と深く関係しているのであるから、戦争論との関係から『ギーター』が古いとすることはできなくなる。また本論で検討したように、『ギーター』は仏教より新しく、また『カータカ・ウパニシャッド』よりも新しい、と結論することができる。

¹⁹ 中村元 (1950)、25 頁以下参照。

²⁰ Weller (1953), S. 100 fg. ラダクリシュナンも『カータカ・ウパニシャッド』が『ギーター』を引用したのだと言う。Radhakrishnan (1929), p. 142.

『ギーター』は『カータカ・ウパニシャッド』とともに仏教思想に言及・批判する最古のインド思想文献であると言える。

参考文献と略号

注釈書

- 11 Comm. Śrīmadbhagavadgītā. Śāṅkarabhāṣyādyekādaśaṭīkopetā. Bombay, 1935.
- Dünnebie (1989) Jürgen Dünnebie: Bhagavadgita. Der vollständige Text mit dem Kommentar Shankaras. Unter Heranziehung der Sanskritquellen ins Deutsche übersetzt von Jürgen Dünnebie. München, 1989.
- Mahadeva (1977) Alladi Mahadeva Sastry: The Bhagavad Gita with the Commentary of Sri Sankaracharya. Translated from the original Sanskrit into English. Madras, 1981 (corrected reprint. 1st ed. 1977)
- Warrier (1983) A. G. Krishna Warrier: Śrīmad Bhagavad Gītā Bhāṣya of Sri Saṃkarācārya. With Text in Devanagari & English Rendering, and Index of First Lines of Verses. Translated by A. G. Krishna Warrier. Madras, 1983.

研究書・翻訳書

- 青原 (1978) 青原令知「勝義空経について」(『龍大大学院仏教学研究室年報』3、1978)
- 宇野 (1969) 宇野 惇「バガヴァッド・ギーター」(『世界の名著 1 バラモン教典・原始仏典』中央公論社、一九六九年)
- ヴィディヤーランカール (2005) A. ヴィディヤーランカール『ギーター・サール バガヴァッドギーターの神髄』長谷川澄夫訳、東方出版、二〇〇五年
- 上村 (1992) 上村勝彦『バガヴァッド・ギーター』(中公文庫、一九九二年)
- 上村 (2002) 『原典訳 マハーバーラタ 6』筑摩書房、二〇〇二年
- 島 (2002) 島 岩「ジュニャーネーシュヴァリー (1-3 章)」金沢大学ア

ジア宗教文化叢書第一巻第一号、金沢大学文学部比較文化研究室、二〇〇二年

高楠 (1918) 高楠順次郎『和訳 聖婆伽梵歌』丙午出版社、大正七年
(再版 昭和四年)

武田 (2005) 武田浩学『大智度論の研究』(山喜房仏書林、2005)

辻 (1950) 辻直四郎『バガヴァッド・ギーター——古代印度宗教詩——』
刀江書院、昭和二五年

辻 (1980) 辻直四郎『バガヴァッド・ギーター』(インド古典叢書) 講談
社、昭和五五年

辻 (1982) 辻直四郎『バガヴァッド・ギーター——古代インド宗教詩——』
(『辻直四郎著作集 第三巻 文学』法蔵館、一九八二年)

中村 (1950) 中村元『初期のヴェーダーンタ哲学』昭和二五年

服部 (1967) 服部正明『バガヴァッド・ギーター』(『世界古典文学全集
第三巻 ヴェーダ・アヴェスター』筑摩書房、一九六七年)

本庄 (1984) 本庄良文『俱舍論所依阿含全表』Part I, Kyoto, 1984.

松田 (1984) 松田和信「縁起にかんする『雑阿含』の三経典」(『仏教研
究』一四、1984)

鎧 (1998) 鎧 淳『バガヴァッド・ギーター』中公文庫、一九九八年

Aiyengar (1971) T. K. Gopalaswamy Aiyengar: 'Bhāskara on the Gītā' in E. R. Sreekrishna Sarma (ed.): *Gītā Samīkṣā* (Tirupati: Sri Ventateswara University, 1971), p. 58.

Ananta (1944) Ananta Kṛṣṇa Śāstrī: *Bhagavadgītā Bhāratīyadarśanāni* ca. Bombay 1944.

Arnold (1921) Edwin Arnold: *The Song Celestial or Bhagavad-gītā*. (From the *Mahābhārata*) Being a discourse between Arjuna, prince of India, and the Supreme Being under the form of Krishna. London, 1972. (1st ed. 1921.

Edwin Arnold の英訳は次の書にも載せられている。

Śrīmadbhagavadgītā. *The Song Celestial*. Text by Belvalkar,

- Translation by Edwin Arnold. Ed. by V. S. Agrawala. Varanasi: Prithivi Prakashan, 1963.
- Aurobindo (1984) Shri Aurobindo: La Bhagavad-Gîtâ. Traduction d'après Shri Aurobindo. Texte français de Amille Rao et Jean Herbert. Quatrième édition. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1984.
- Bahadur (1993) K. P. Bahadur: Śrīmadbhagavadgītā. Translated into English Verse. With Transliterated Text, Word for Word Meaning and Commentary. New Delhi: Sumit Publications, 1993.
- Bahm (1970) Archie J. Bahm: The Bhagavad Gita or The Wisdom of Krishna. Bombay: Somaiya Publications, 1970.
- Banerjee (1984) Nikunja Vihari Banerjee: Śrīmad Bhagavadgītā. Sanskrit Text, English Translation and a Commentary. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1984.
- Basham (1959) A. L. Basham: The Wonder that was India. A survey of the culture of the Indian sub-continent before the coming of the Muslims. New York: Grove Press, 1959.
- Belvalkar (1939) S. K. Belvalkara: Śrīmad Bhagavadgītā. Edited and Translated. Hindu Vishvavidyalaya Sanskrit Publications Board, 1939. (Hindu Vishvavidyālaya Nepāl Rājya Sanskrit Series, vol. 1)
- Besant (1905) Annie Besant and Bhagavān Dās: The Bhagavad-Gîtâ. With Samskr̥it Text, free translation into English, a word-for-word translation, and an Introduction on Samskr̥it Grammar. London and Benares: Theosophical Publishing Society, 1905.
- Bhagavataratna see Tattvabhūshan (1987)
- Bolle (1979) Kees W. Bolle: The Bhagavadgītā. A New Translation, Berkeley: University of California Press, 1979.
- Boxberger (1955) Robert Boxberger: Bhagavadgita. Das Lied der Gottheit. Aus dem Sanskrit übersetzt von Robert Boxberger. Neu bearbeitet und herausgegeben von Helmuth von Glasenapp. Universal-Bibliothek Nr. 7874/75. Stuttgart: Reclam-Verlag, 1955.

- Callewaert and Hemraj (1983) Callewaert, Winand M. and Hemraj, Shilanand: Bhagavadgītānūvāda. A Study in Transcultural Translation. Ranchi: Satya Bharati Publication, 1983
- Davies (1893) John Davies: The Bhagavad Gītā; or, The sacred Lay. A Sanskrit Philosophical Poem. London: Kegan Paul, 1893
- Deussen (1906) Paul Deussen: Vier Philosophische Texte des Mahābhāratam: Sanatsu-jāta-parvan—Bhagavadgītā—Mokshadharma—Anugītā. In Gemeinschaft mit Dr. Otto Strauss aus dem Sanskrit Übersetzt. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1906.
- Dutt (1897) Manmatha Nath Dutt: A Prose English Translation of the Mahabharata. (Translated literally from the Original Sanskrit Text). Bhishma Parva. Calcutta, 1897.
- Easwaran (1985) Eknath Easwaran: The Bhagavad Gita. London, 1985.
- Edgerton (1944) Franklin Edgerton: The Bhagavad Gītā. Translation and interpreted. pt 1: Text and Translation. Harvard University Press, 1944.
- Garbe (1921) Richard Garbe: Die Bhagavadgītā. Darmstadt. 2te verb. Aufl. Leipzig, 1921.
- Gotshalk (1985) Richard Gotshalk: Bhagavad Gītā. Translation and Commentary. Delhi, 1985.
- Hanumat (1901) Śrīmad Bhagavadgītā, with Paiśācabhāṣya of Hanumat. Ānandāśrama Sanskrit Series, no. 44. 1901.
- Hartmann (1919) Franz Hartmann: Die Bhagavad Gita. Das Lied von der Gottheit oder die Lehre vom göttlichen Sein. In verständlicher Form ins Deutsche übertragen und mit erläuternden Anmerkungen und ausgewählten korrespondierenden Zitate hervorragender deutsche Mystiker versehen. 3te und 4te Auflage. Leipzig, 1919.
- Hartmann (1924) Franz Hartmann: Die Bhagavad Gita. Das Hohe Lied enthaltend die Lehre der Unsterblichkeit. In poetischer Form nach Edwin Arnolds Sanskritübersetzung ins Deutsche übertragen. 4te

- Auflage. Leipzig: Theosophisches Verlagshaus, 1924.
- Hill (1928) W. Douglas P. Hill: The Bhagavadgītā. An English translation and commentary. Madras: Oxford University Press, 2nd abridged ed. 1953, 4th impression 1973 (1st ed. 1928)
- Kuppuswami (1983) A. Kuppuswami: Bhagavat Gītā; Chaukhambha Oriental Research Studies No. 11. Varanasi/Delhi, 1983:
- Lakshmana Sadguru (1987) Vedantam Lakshmana Sadguru: Brahmasparsini Bhagavad Geetā. Tr. by Chandragiri S. Subramanyam. Cuddapah, 1987. p. 42.
- Lamotte (1956) É. Lamotte: Trois Sūtra du Saṃyukta sur la vacuité. BSOAS, 36-2
- Lamotte (1976) É. Lamotte: *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse, tome IV, Louvain, 1976*
- Lévi (1976) Sylvain Lévi et J.-T. Stickney: Bhagavad-Gītā. Paris, 1976:
- Lorinser (1869) F. Lorinser: die Bhagavad-Gita. Uebersetzt und erläutert. Breslau, 1869.
- Mahesh Yogi (1967) Maharshi Mahesh Yogi: Bhagavad-Gita. Chapters 1 to 6. Penguin Books. 1967:
- Majumdar (1991) Sachindra Kumar Majumdar: The Bhagavad Gita. A Scripture for the Future. Berkely, 1991:
- Maldoner (1986) Helmuth Maldoner: Bhagavad Gita. Das Hohelied Indiens. Hamburg, 1986.
- Mascaró (1962) Juan Mascaró: The Bhagavad Gita. Penguin Books, 1962.
- Miller (1985) Barbara Stoler Miller: The Bhagavadgita. New York- Tronto-London- Sydney- Auckland: Bantam Books, 1988 (1st ed. 1986)
- Nataraja Guru (1981) Nataraja Guru: The Bhagavad Gita. A Sublime Hymn of Yoga Composed by the Ancient Seer Vyāsa. Translated from the Sanskrit by Nataraja Guru. With Explanatory Dialogue by Nitya Chaitanya Yati. New Delhi: Vikas Publishing House, 1981.
- Patel (1991) Ramesh N. Patel: Philosophy of the *Gita*. New York, 1991:

- Prabhupāda (1972) A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda: Bhagavad-Gītā as it is. With translations and elaborate purports. Abridged edition. New York-Los Angeles. London-Bombay: The Bhaktivedanta Book Trust, 1972.
- Pradhān (1948) V. G. Pradhān: Jñāneshvari [Bhāvārthadīpikā] written by Shri Jñāneshvar. Tr. from Marāthī. Ed. and with an Introduction by H. M. Lambert. State University of New York Press, 1987 (First published by George Allen & Unwin Ltd. in 1948.).
- Purohit Swāmi (1935) Shri Purohit Swāmi: The Geetā. The Gospel of the Lord Shri Krishna. London: Faber and Faber Limited, 1935.
- Radhakrishnan (1929) Radhakrishnan: Indian Philosophy. Vol. I. New York, 1929.
- Radhakrishnan (1948) S. Radhakrishnan: The Bhagavadgītā. With an Introductory Essay, Sanskrit Text, English Translation and Notes. 5th impr. London: George Allen, 1958 (1st ed. 1948):
- Rau (1988) S. Subba Rau: The Bhagavad-Gita. Translation and Commentaries in English according to Sri Madhwacharyas's Bhashyas. New Delhi, 1988.
- Schlegel (1846) Aug. Guit. a Schlegel: Bhagavad-gita: id est Thespiesion Melos sive Almi Crishsnee et Arjunae colloquium de rebus divinis. Textum recensuit, adnotationes criticas et interpretationem Latinam adiecit Aug. Guil. a Schlegel. Editio altera auctor et emendatio cura Christiani Lasseni. Bonnae: Prostat apud Eduardum Weber, 1846.
- Schreiner (1991) Peter Schreiner: Bhagavad-Gita. Wege und Weisungen. Reihe Klassiker der Östlichen Meditation Spiritualität Indiens. Zürich, 1991.
- Schroeder (1915) Leopold von Schroeder: Bhagavad=Gita des Erhabenen Sang. Übertragen und eingeleitet. (Religiöse Stimmen der Völker, herausgegeben v. Walter Otto. Die Religion des Alten Indien, II) Jena: Eugen Diederichs, 1915.

- (本書の新版が 1922 に出ている。また、Heinrich Zimmer の訳注による Ashtavakragita: Offenbarungsworte des Ashtavakra との合本としての出版がある: Leopold von Schoeder: Bhagavadgita des Erhabenen Sang. Übertragen und kommentiert. in: Bhagavadgita; Ashtavakragita. Indiens heilige Gesänge.] 2te Auflage. Düsseldorf-Köln, Eugen Diederichs Verlag, 1980. [1ste Aufl. 1978]
- Senart (1922) Émile Senart: La Bhagavadgītā. Traduite du Sanskrit avec une introduction. Paris, 1922.
- Sharma (1986) Arvind Sharma: The Hindu Gītā. Ancient and Classical Interpretations of the Bhagavadgītā. London: Duckworth, 1986.
- Springmann (1921) Theodor Springmann: Bhagavad=gītā. Der Gesang des Erhabenen. Vom Sanskrit ins Deutsche Übertragen. Elbe: Adolf Saal Verlag, 1921.
- Stickney see Lévi (1976)
- Tattvabhūshan (1987) Sītānāth Tattvabhūshan and Srīschandra Vedāntabhūshan Bhagavataratna: The Bhagavad Gita. New Delhi, 1987.
- Telang (1882) Kāshīnāth Trimbak Telang, tr.: The Bhagavadgītā. With the Sanatsujātīya and the Anugītā. SBE. vol. VIII, Oxford, 1882.
- Theosophical Society (1921) The Bhagavadgītā. The Book of Devotion. Point Loma (California): Aryan Theosophical Press, 1921.
- Thadani (1990) N. V. Thadani: The Bhagavadgita. Translated into English Verse. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1990.
- van Buitenen (1981) J. A. B. van Buitenen: The Bhagavadgītā in the Mahābhārata. Text and Translation. The University of Chicago Press, 1981.
- Yardi (1991) M. R. Yardi: The Bhagavadgita as a Synthesis. Poona: Bhandarkar Oriental Reserch Institute, 1991. (Bhandarkar Oriental Series no. 25).
- Weller (1953) Friedlich Weller: Versuch einer Kritik der Kaṭhopeniṣad. Berlin, 1953.

- Wilkins (1785) Charles Wilkins: The Bhagvat-Geeta. 1785 [Facsimile reproduction. New York: Scholars' Facsimiles & Reprints, 1972]
- White (1988) David White: The Bhagavad Gītā. A New Translation with Commentary. New York, 1988.
- Zaehner (1969) R. C. Zaehner: The Bhagavad-Gītā. With a Commentary based on the Original Sources. Oxford, 1969:

Summary

A Note on *Bhagavadgītā* II.20

Junkichi Imanishi

Bhagavadgītā II.20 reads as follows:

na jāyate na mriyate vā kadācin
nā 'yaṃ bhūtvā bhavitā vā na bhūyaḥ/
aḥ nityaḥ śāśvato 'yaṃ purāṇo
na hanyate hanyamāne śarīre//

The gerund *bhūtvā* in the second *pāda* has been construed and translated in a variety of ways:

(1) It has been rendered as a present perfect, present, or past tense, which is denied by the negation *na* at the beginning of the *pāda*. Translators who have thus construed the verse include scholars such as Wilkins (1785): ‘It is not a thing of which man may say, “It hath been [...]”’; Davies (1893): ‘it has never been brought into being’; Deussen (1906): *nicht ist er entstanden*; Hartmann (1919): *Es entsteht nicht*; Hill (1928): ‘he came not into being’; and Zaehner (1969): ‘never did it come to be’; Gotshalk (1985): ‘He has had no coming-to-be in the past, and will have no coming-to-be in the future’.

(2) The negative particle *na* at the beginning of the second *pāda* is taken as belonging syntactically to the first *pāda*, and the gerund retains its original function. Such an understanding appears in Lorinser (1896): *nicht, einst entstanden, wird er sein auch wieder*; and in Telang (1882): ‘nor, having existed, does he exist no more’.

(3) The first *na* is construed as denying the whole sentence *bhūtvā bhavitā [...] na*. In such an interpretation, *bhavitā na* is understood in the sense of ‘ceas [ing] to be’. For example, Besant (1905): ‘nor having been, ceaseth he any more to be’; Belvalkar (1939): ‘nor, having been once “been”, is

he once again not going to “be””; Edgerton (1944): ‘nor, having come to be, will he ever more come not to be’; Radhakrishnan (1948): ‘nor having (once) come to be, will he again cease to be’. Let me add here Edgerton’s important remark concerning his own translation of *bhūtvā* which is not certain since it would seem to imply that the eternal *Ātman*, the subject of the sentence, has an origination or beginning in time. But Gotshalk actually criticises Edgerton’s hesitation here.

(4) The *na* at the beginning of the *pāda* is taken as negating *bhūtvā* and *bhavitā na* respectively. Furthermore, *bhūtvā* is construed as being the equivalent of a perfect. Thus, Garbe (1921): *er ist nicht geworden, noch wird in Zukunft nicht mehr sein*.

Additionally, we must also mention that there are quite a few translations, not listed here, which choose to render the stanza in a free style.

Now, a brief look at Śaṅkara’s commentary, the *Bhagavadgītābhāṣya*, can solve the problem easily. His interpretation is that the second *pāda* should be read as *nā’yaṃ bhūtvā abhavitā vā na bhūyaḥ*. This is further explained as *ayam ātmā bhūtvā [...] paścād abhavitā [...] na bhūyaḥ punas [...]*. He further adds that *vā* and *na* imply an alternative sentence: *ayam ātmā ’bhūtvā vā bhavitā dehavān na bhūyaḥ punas [...]*. Therefore, according to Śaṅkara, the second *pāda* presupposes two basic sentences, i.e., *bhūtvā abhavitā* and *abhūtvā bhavitā*, both of them being negated.

We actually find a parallel of these two sentences in a Buddhist scripture called the *Paramārthaśūnyatāsūtra* (also extant in Chinese translation, i.e., the *Di yi yi kong jing* 第一義空經), belonging to the *Kṣudrakāgama*. The Buddhist parallel reads: *iti hi cakṣur abhūtvā bhavati, bhūtvā ca pratigacchati*. (In its most common Chinese rendering, the main part of the sentence goes as: 本無今有, 已有還無). This formulation is often cited in Sanskrit Buddhist literature (as well as in the corresponding Chinese translations and commentarial texts).

If we accept Śaṅkara’s commentary, which I find correct, the second *pāda* can be construed as follows: *nā ’yaṃ [abhūtvā bhavitā] bhūtvā bhavitā vā na*

bhūyaḥ. The first *na* would thus deny both [*abhūtā bhavitā*] and *bhūtā bhavitā vā na bhūyaḥ*, while *na* in the latter sentence would negate the preceding *bhavitā*, the sense being ‘to cease to exist in the future’. The author of the *Bhagavadgītā* omitted *abhūtā bhavitā* (which is enclosed within square brackets above) and added *vā [...] bhūyaḥ* instead, without any change in the basic meaning. We can thus conclude that the second *pāda* in this stanza of the *Bhagavadgītā* actually criticises the Buddhist idea expressed in the *Paramārthaśūnyatāsūtra*.

Finally, let us recall the well-known fact that *Bhagavadgītā* II.20 has a parallel in the *Kāṭhaka Upaniṣad* (I.2.18):

na jāyate na mriyate vā vipaścin
nā'yaṃ kutaścin na babhūva kaścit/
ajo nityaḥ śāśvato 'yaṃ purāṇo
na hanyate hanyamāne śarīre//

The second *pāda* differs, but the rest of the stanza is almost identical, with the sole exception of *vipaścin* instead of *kadācin*. Actually, it would seem that the author of the *Bhagavadgītā* intended to criticise the Buddhist standpoint and therefore had no other choice but to modify the second *pāda* because *nā'yaṃ kutaścin* in the *Kāṭhaka Upaniṣad* stanza is too similar to the sentence *na kutaścid āgacchati* in the *Paramārthaśūnyatāsūtra*.

Should we then conclude that the purport of *Kāṭhaka Upaniṣad* I.2.18 is Buddhist? The answer should be ‘no’! The *Kāṭhaka Upaniṣad* itself actually criticises the Buddhist position as it appears in an earlier stage of development. It would seem that the second *pāda* of *Kāṭhaka Upaniṣad* I.2.18 intends to refute an idea as found in, for instance, the *Paccayasutta* (SN II 27,6–8): *ahaṃ nu kho smi. no nu kho smi. kiṃ nu kho smi. kathaṃ nu kho smi. ahaṃ nu kho satto kuto āgatto, so kuhiṃgāmī bhavissati*.

The question of the relation between the *Bhagavadgītā* and Buddhism has long been debated and remained largely unsettled. The findings above will prove that the author of the *Bhagavadgītā* was certainly familiar with the

Paramārthaśūnyatāsūtra, whose doctrines he rejects. This should actually be regarded as the first recorded instance in the history of Classical Indian philosophy in which a Buddhist source is clearly referred to and criticised.

Professor
International College
for Postgraduate Buddhist Studies