

## 『出三蔵記集序卷訳注』の書評紹介を目にして

中 嶋 隆 藏

一九九七年九月、京都平楽寺書店から発行の『出三蔵記集序卷訳注』が各地専門書店の書棚に姿を現した。本書は、有志相集い一九八八年十月から一九九〇年十二月まで春、夏、冬の長期休暇の期間を除く毎週金曜放課後に開かれた輪読会の成果である。これが、ようやく日の目を見ることになっただけに、感慨ひとしおのものがあつた。

輪読会の参加者は当時いずれも「志は有る」ものの文字通り内外両学に不案内であつた。そのため、不明のまま残したものも多く、誤読や誤訳も少なくない、ことは十分自覚していた。それでも、従来までのものに対して補正するところも少なくはないとの自負があつた。そして、なによりも、当時の中国知識人は先ず中国語として翻訳紹介された諸経典と直に向き合つて仏教の何たるかを理解するに努めたにしても、専門的で煩瑣な教義や用

語を先ず修得した上で仏典その他の文章に向き合つたわけではないはずである、彼らの文章を現代日本語に翻訳する場合に大切なことは、先ずは、当時の中国知識人と同じく、共有の知識であり思惟の枠組みである中国古典を主要な拠り所にして原文を理解する途を提示することが徹底して追求されるべきである、後世の仏学専門家以外にはほとんど理解不可能な専門語彙に置換するだけで能事了れりとするような安易な態度をとつてはならない、との想いがあつた。こうした気持が暴虎馮河にも等しい本書の出版を決意させたのである。

出版後およそ二年が過ぎようとする本年（一九九九）の八月中旬、平楽寺書店の編集担当者の方から、近刊（一九九八年五月発行）の大谷大学仏教学会『仏教学セミナー』第六七号に掲載されているということで、織田頭祐氏の手になる書評紹介の一文を送っていただいた。そ

こには、初期中国仏教の基本資料である『出三蔵記集』の「経序」すべてを現代語訳した本書出版の意義、本書を一覧して整理把握される初期中国仏教の主要問題三点、さらに、本書に認められる少なからざる誤訳や訳語の不統一などの翻訳上の問題点、などが簡潔に指摘されている。好意的かつ学問的なご指摘をいただいたことに心から御礼申し上げます。

さて、言うまでもないことながら、『出三蔵記集』は、『本書撰述の趣旨』、「翻訳経典目録」、「翻訳諸経典の序跋」、「諸翻訳者の伝記」とから成るものであり、わずかに、後漢から梁までに翻訳された三蔵の単なる目録だけから成るものではない。本書の原稿は、そのうちの翻訳諸経典の序跋部分を収めている巻第六から巻第十一までについて、便宜、大正蔵経を底本にしつつ各種版本と対照し、かつ前後の文脈を勘案して、できるだけ妥当な本文を定めた上で、現代語訳を試み、同時に、本文理解に資するかと認められた資料や翻訳の際に問題になった箇所への注記を付載したものに止まるものであった。

ただ、編輯の段階で、各本文末に本書が定めた本文と諸本との相異を明示する校記を加え、本書末尾に本文所見の人名書名索引を加えたのは、書店の編集担当者から

の強いお勧めによるものである。ご配慮に感謝したい。

書物の性質上、本来なら、詳細な語彙索引も必要であるが、朋友書店から既に『出三蔵記集序巻索引』を上梓していること、新たに本書に合わせて索引を作りなおす時間的余裕がないこと、また訳注と語彙索引とを併せて一冊としたのではあまりに大部なものとなり購読者に多大の負担を強いる恐れがあること、などから見送ることにしたのである。『出三蔵記集序巻索引』を一覧していただければお分かり頂けるように、そこに収録されている語彙の多くは、『文選索引』に収録されているものと大きく隔たっており、時代が同じでも儒道仏といった分野の違いにより使用されている語彙に大きな偏りがあることを示唆している。『梁高僧伝』『唐高僧伝』『弘明集』『広弘明集』などの仏教方面の語彙索引、さらには道教諸文献の語彙索引を含めた総合的な見地からの検討なしには当時使用された語彙の状況を云々できないことが明らかになったはずである。

ところで、評者織田氏が、本書には少なからず問題があるが、その幾つかを指摘するとして挙げられているのは次の五点である。

(1) 巻第八「摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序」の「三不

易」訳への注記の問題。

(2) 卷第十一「中論序」の「常等氷消」の翻訳と注記。

(3) 卷第十一「中論序」と「十二門論序」とに見える「二際」の訳語の不統一。

(4) 卷第十一「比丘尼戒本所出本末序」の「拘夷国」にたいするルビの誤り。

(5) 卷第十一「抄成実論序」冒頭の「数論」の現代語訳の不当。

以下、それぞれについて可能な限り釈明申しあげたい。

(1) 卷第八「摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序」の「三不易」訳への注記の問題。

周知のように、当該文章に見える「五失本」「三不易」のうち「三不易」をどのように理解するかは、従来多くの学者を悩ませてきたのである。本書に現代語訳を示すに当たりひとまず「易えてはならない」としたわけであるから、評者が強調するように、本文を読む限り「不易」とは明らかに「易えてはならない」の意味であるから、「容易ではないとするのも捨てがたい」などと根拠無き注記などする必要はない、と胸を張ったので

ある。同時にまた、従来の理解の分岐を前にして大いに躊躇しないわけにはいかなかったのである。

たとえば、宇井伯寿氏は『釈道安研究』(一三四頁)で「不易は、難ともいはれる如く、容易くないの意味」として、この一段を詳しく解説している。

その後、横超慧日氏は、『中国仏教の研究第一』(「中国仏教初期の翻訳論」(二四九、一五〇頁)で「従来は此を難易の意に解して翻訳といふことが容易でないことの理由と見るのが一般的解釈であつたやうである。…望月博士の仏教大辞典を初め多くはそのやうに理解されているやうであつて、…私は此に疑問を懷いてゐる。…不易の文の中に一つもなさねばならぬことは挙げられてゐない。反対になしてはならぬことの三事が挙げられてゐるのである。…元來易には…不難の意…と…改易の意…とがある。…前後の文意と照応して決定さるべきである。…五失本が許容され得る限界であるとするならば、それが…翻訳の精神に立つて云ふ時決して本意でないことを示さねばならなかつた。この意図を以て説かれたのが三不易の説で…さればサンフイと読むべきではなくサンフエキと読むべきである。…」と従来の理解を批判している。

ところが、塚本善隆氏は『中国仏教通史』第一卷「中

国仏教史上の道安」第四節（五五一頁）で「五の本を失うこと、三の易くないこと、三失本、三不易あることに反省し」と言及し横超説を無視している。

また本書の出版に先立って、荒牧典俊氏は中央公論社『大乘仏教』の『出三蔵記集』における該文章の翻訳で（七三頁）、この一段の文脈理解が必ずしも容易ではないことを配慮したものであろうか、「一不易也」「二不易也」「三不易也」それぞれの前にすべて原文にはもともとと見えない『般若経』の根本真理が変易するわけではない」という言葉を補った上で、「不易」に「不易不変の真理」という玄妙なる訳語を宛てている。ただ、それは、横超氏が理解するような「改易してはならない」の意ではなく、「改易することの無い」の意であるらしい。横超氏の指摘によるまでもなく、「不易」には古くから「容易でない」と「変易しない」の二種の用法があることは、『論語』子路篇に「為君難、為臣不易」、『周易』乾卦に「不易乎世、不成乎名」などと見えるとおりである。

だが、この一段の文章を巡って名実兼ね備わった学者達の間でさえ理解が極端に分かれるのは、評者が言うのとは全く異なって、その文脈がなんとも通りが悪いか

らである。荒牧氏が原文にもともと無い言葉を少なからず補いつつ、それぞれの「不易」に連接を試み且つ「不易」を理解がきわめて曖昧な「不易不変」と訳しているところにもそのことは窺われよう。

本書の現代語訳では横超氏の見解を念頭において、「一不易也」「二不易也」「三不易也」のいずれも「易えてはならないことである」と訳したが、それぞれの文脈を素直に辿るとき、実を言って、三者いずれの場合も、すぐ前の文章との連絡が極めて悪く、自然に「一不易也」「二不易也」「三不易也」に結びついていかないものである。また、前二者の場合はどちらかといえば「容易でない」との意味で考えたほうが無理が少ないようなのである。ただ「五失本、三不易」とまとめられるものだとすると、やはり三者同一方向のものであるべきで、前二者と後の一つを違えるわけにもいかないと考え、「易えてはならない」の意味がかなりはつきり読みとれそうな「三不易也」に合わせて、前二者についても同一の訳でひとまず統一したのである。だが、正直のところ三つの何れの場合も「容易でない」と「変易しない」の二種の意味が微妙に交錯しているのではないかとの思いを拭い去り難かった。あれこれ思案のあげく、本文の訳に

「易えてはならない」としつつ、注に「容易ではないとするのも捨てがたい」と記した次第である。

(2) 卷第十一「中論序」の「常等氷消」の翻訳と注記。

評者は、この部分を、現代日本語としてはほとんど理解不可能ではないかと思われる訳やどのような意味での注であるのか意味不明のものの一例として挙げられている。批評に答えるに先立って、恐らくは誤植であろうが、書評所引原文の「不滯於有、即断滅見息」を本書本文にある通り「不滯於無、即断滅見息」に訂正しておこう。

さて、本文の「其立論意也」以下文末に至る一段の現代語訳は本書に示したとおりで、対句を交え且つ尻取りの修辭法を駆使した当時の文章をできるだけ忠実に現代語訳しようとしたものである。原文の作者が展開する論理が現代の我々にはほとんど理解不可能だというのであればともかくも、この訳がどうして、現代の日本語としては理解不可能であるのかが私にはよく分からない。原文に忠実でしかも現代日本語に相応しい訳文を提示していただかないことには、私としては訂正のしようがないというのが実感である。

評者は、「不存於有、即常等氷消」の「常等氷消」を

「常住とか正等とかにかたよった見解も氷解してしまふ」と訳したのでは、日本語としては意味不明であり、「常等」は断滅見に対する常住見と理解すべきであろうとされている。評者の指摘を待つまでもなく、本文は一目して瞭然のように、「不滯於無、即断滅見息」と「不存於有、即常等氷消」とは対になっている。「断滅見息」と「常等氷消」とは対応しているのである。これが断滅見と常住見とを指すことは言うまでもないことである。

だがしかし、ここで問題になるのは、この一段の初めに「統其要帰、則会通二諦、以真諦故無有、俗諦故無無」とあって、この一段の文章が「無有」なる「真」と「無無」なる「俗」という「二諦」の「会通」を論じて「中」を明かすものであることであり、この枠組みの中で対応する「断滅見息」と「常等氷消」とを理解しなければならぬということである。

繰り返され畳み込まれる尻取り式対句の文章の論理展開を辿るとき、「断滅見息」とは、「俗諦」からの束縛を離れることであり、「常等氷消」とは、「真諦」からの束縛を離れることであり、かくして「寂此諸辺、故名曰中」の境涯が開けてくる、と理解されるのである。このような理解に立つとき、「常等氷消」の句を、単に「常

住見が消滅する」と訳したのでは、仏教において先ずは否定される外道の常見と紛らわしくなる恐れがある上、本文に「断滅」に対して「常等」と見えている表現に即しての訳にはならない、と考えられたのである。「常等」とは、外道の常見などでは決してなく「真諦」を踏まえての用語だとすると、これを果たしてどう訳すべきか、注9に挙げた釈道安「合放光讚略解序」の引用箇所について「等道有三義焉、法身也、如也、真際也、…如者爾也、本末等爾、…仏之興滅、綿々常存、悠然無寄、故曰如也、…」とあり、ここに見える「等」「常」が「常等」を理解する手懸かりを提供してくれると考えたわけである。

さて、「真諦」を了得することこそが究極の境地だとする立場からすれば、俗諦を超え真諦を了得して到達し得た境界はまさしく「常」「等」なる「仏」そのものと言ふべきであろうが、しかし、真俗二諦の会通を目差し、真俗二諦のいずれにも束縛されない「中」の境界の実現を図る作者の立場からすれば、真俗二諦のいずれもが「辺」であることに変わりはない。「寂此諸辺」であつてこそ始めて「名曰中」だと言ふのであらう。「辺」である以上、それは「かたよつた見解」に過ぎない。「断

滅」「常等」いずれに対しても敢えて「かたよつた見解」という説明を補つたのは、このような考えに基づいてのことである。

ここで、訳稿作成当時は全く気付かず、「常等氷消」の「氷消」を「氷解してしまふ」と訳してしまったことだが、「断滅の見」に対して「常等の氷」、「息む」に対して「消ゆ」であることからすると、あるいは、「常等が氷消する」と翻訳するのではなく、「常等の氷」が「解ける」という理解にたつての翻訳でなければならなかったかも知れない。また、注9に引用した釈道安「合放光讚略解序」の引用箇所には、以下に続く「法身也、如也、真際也、…如者爾也、本末等爾、…仏之興滅、綿々常存、悠然無寄、故曰如也、…」の部分も含まれるべきであつた。

(3) 卷第十一「中論序」と「十二門論序」とに見える「二際」の訳語の不統一。

同一用語についての現代語訳の混乱が少なくない、と一つの例に、ともに僧叡作の「中論序」と「十二門論序」とに見える「二際」の訳語の不統一が指摘されている。まさしくその通りである。しかし、「中論序」の

「二つの真理」が誤りで、「十二門論序」の「(有無)二つの際」が正しく、前者を訂正して後者に統一せねばならないか否かは即断しかねる。と言うのも、「中論序」の場合、「泯二際」の語が出てくる一段は、「大覺在乎曠照、小智纏乎隘心、照之不曠、則不足以夷有無一道俗、知之不尽、則末可以涉中途泯二際」というものであり、一目瞭然、修辭上の理由から「夷有無一道俗」が「涉中途泯二際」に言い換えられており、「有無を夷にし道俗を一にす」ることが、つまりは「中途に涉り二際を泯ぼす」ことであると断じられているのである。この部分の対応関係が「夷有無」に対して「泯二際」、「一道俗」に対して「涉中途」というようにたすき掛けの關係になっていると考える余地も十分あるが、普通には「夷有無」に対して「涉中途」、「一道俗」に対して「泯二際」が対応しているとして不可はないであろう。こういうわけで、「一道俗」を念頭におきつつ「泯二際」を「二つの真理の區別をなくす」と訳したわけである。他方、「十二門論序」の「則喪我於二際」という句は、「是以竜樹菩薩、開出者之由路、作十二門以正之、正之以十二、則有無兼暢、事無不尽、事尽於有無、則忘功於造化、理極於虛位、則喪我於二際」という文脈中に出るものである。修辭上

「事尽於有無、則忘功於造化」と「理極於虛位、則喪我於二際」とが對の關係を構成しているが、同一次元での対応關係ではなく、相異なる次元でのそれであり、「事」の次元で「有無」が問題にされ、「理」の次元で「二際」が問題にされている。そのため「理」の次元での「喪我於二際」をどう訳すべきか思案したわけである。同一作者の「中論序」に「照之不曠、則不足以夷有無一道俗、知之不尽、則末可以涉中途泯二際」と見えるのを踏まえて、それと同じ訳語を当てることも考えられたわけであるが、しかし又、作者の表現における「事」の次元での「有無」と「理」の次元での「二際」という區別だけを根拠にして、文中に見えない「一道俗」を意識した「二つの真理」という訳語を用いることは躊躇されたのである。「事」と「理」とが區別されている以上「二際」を「有無」にそのまま置き換えるわけにはいかない。文中に「道俗」の文字が見えない以上「二際」を「道俗」だと明言するわけにはいかない。ただ「二際」を「二つの真理」とするだけでは文脈からして曖昧である。「事」の次元での「有無」に「理」の次元で対応するものを「二際」の語で表現しようとしている作者の意識に何とか沿いたいとの思いで、「二つの際」にわざわざカッコ

付きの有無を補って「(有無) 二つの際」と訳したわけである。「二つの際」でもなく「有無二つの際」でもなく、「(有無) 二つの際」と訳したのはそのような配慮があったからである。

現代中国語ではどうか分からないが、少なくとも古代漢語で著された文章の読解に際していつも頭を抱えさせられるのは、たとい同一人物の文章に出てくる同一語でも必ずしも同じ訳語を当てられない場合が少なくないことである。同一文章の中で同一の意味のものを異なる語彙で自在に言い換えている場合が多いことも読者を混乱させる。倫理学の友人から、漢学にも造詣が深かった倫理学の恩師が漢文は非論理的だと言われている、との話を聞いた折り、西欧系の言語の基準からする論理は無いかも知れないが、いかなる言語にもその言語としての論理はあるはずであり、漢文には漢文なりの論理がある、とは答えたものの、理論的文章を作成する際に現代の我々が心がける文章作法からすると、古代漢語で著された文章のほとんどは非論理的の汚名を甘受せざるを得ないかも知れない。このことも訳語の不統一が生ずる要因の一つである。ともあれ、誤訳か否かに関わりなく、本書に同一人の文章の同一用語でありながら訳語が不統一

である例が幾つかあることは、御指摘の通り事実である。

なお、同僚の三浦秀一氏からの指摘で、巻第十一所収「僧観」中論序「訳文傍の注番号に食い違いがあることを知った。注番号の3は「言を完全に表現しつくしているからである。」の末尾にあるべきで、以下、順次一つづつずれて番号7までとなり、訳文注番号7が付いている「二つの真理」の箇所には本来番号7は付いていないのである。全く不注意からする校正ミスである。読者にお詫び申しあげたい、また同様のミスが他にもあるかも知れない。お気づきの方には是非お知らせいただきたい。

(4) 巻第十一「比丘尼戒本所出本末序」の「拘夷国」にたいするルビの誤り。

評者は、釈道安「比丘大戒序」に「丘慈国仏陀舌弥」とあり、竺曇無蘭「大比丘二百六十戒三部合異序」に「龜茲仏陀舌弥」「丘茲高德沙門仏図舌弥」とあるから、「仏図舌弥」は「龜茲国」の人で、従って「比丘尼戒本所出本末序」冒頭の「拘夷国」のルビは、クシナガラではなく、クツチャでなければならないと言う。回答に先立って、事実関係を確認しておく、竺曇無蘭「大比丘二百六十戒三部合異序」には「龜茲仏陀舌弥」「丘茲高



德沙門仏図舌弥」も出てこない。出てくるのは竺曇無蘭「大比丘二百六十戒三部合異序」の後ろに収録されている作者が記されていない「関中近出尼二種壇文夏坐雜十二事并雜事共卷前中後三記」という一文中である。

「仏図舌弥」が「龜茲国」の人であることは、評者が言う通りであろう。釈道安「比丘大戒序」に「丘慈国仏陀舌弥」とあり「関中近出尼二種壇文夏坐雜十二事并雜事共卷前中後三記」にも「龜茲仏陀舌弥」と見えているからである。

だがしかし、これを理由に、評者のように「比丘尼戒本所出本末序」冒頭の「拘夷国」のルビはクシナガラではなく、クツチャでなければならないと言えるものかどうか。「関中近出尼二種壇文夏坐雜十二事并雜事共卷前中後三記」中には「僧純於龜茲仏陀舌弥許戒本」とあり、末乃僧純曇充、拘夷国来、從雲慕藍寺、於高德沙門仏図舌弥許、得比丘大戒及授戒法」とあって、三つの文章をまとめて「関中近出尼二種壇文夏坐雜十二事并雜事共卷前中後三記」とした人物は、明らかに「龜茲」と「拘夷」とが別の国であると考えており、両者を同一と見て「拘夷」にクチャのルビをふるわけにはいかなないのである。

そこで考えられるのは、「比丘尼戒本所出本末序」の作者が、「丘慈国」もしくは「龜茲国」と書くべきところを「拘夷国」と書き誤った可能性である。もし「比丘尼戒本所出本末序」の作者が「関中近出尼二種壇文夏坐雜十二事并雜事共卷前中後三記」に収められる以前の「卷中間尼受大戒法後記」を見、そこに「末乃僧純曇充、拘夷国来、從雲慕藍寺、於高德沙門仏図舌弥許、得比丘大戒及授戒法」とあるのを見誤って、「拘夷国」と「仏図舌弥」とを結びつけるならば、「拘夷国」の四字が、「仏図舌弥」によって統率されている、とするような「比丘尼戒本所出本末序」を書くことは十分に考えられるわけである。因みに三種の文章を収録する「関中近出尼二種壇文夏坐雜十二事并雜事共卷前中後三記」の中で、「卷初記云」には「龜茲仏陀舌弥」、「卷中間尼受大戒法後記云」には「高德沙門仏図舌弥」、「卷後又記云」には「丘茲高德沙門仏図舌弥」とあって、三種文章の作者が別人であることが知られるが、「拘夷国」と「仏図舌弥」とを結びつける誤りを起こさせるものは、三種文章中、第二の「卷中間尼受大戒法後記云」：末乃僧純曇充、拘夷国来、從雲慕藍寺、於高德沙門仏図舌弥許、得比丘大戒及授戒法」という記述だけである。「比丘尼戒本所出本

末序」の作者が、「丘慈国」もしくは「亀茲国」と書くべきところを「拘夷国」と書き誤ったのは、ほぼ確実であろう。

しかしこれは作者の勘違いであり、訳者の勘違いではない。訳者が責められるべきは作者の勘違いを注記できちんと指摘しなかったことである。いずれにしろ訳文において「拘夷国」を「丘慈国」もしくは「亀茲国」と見なして、冒頭に見える「拘夷国」にクチャのルビをふるわけにはいかなかったのである。

(5) 巻第十一「抄成実論序」冒頭の「数論」の現代語訳の不当。

評者は、本書が「数」に対して一貫して「ことわり」と理解し、「ことわり」とルビしていることは問題であり、とりわけ巻第十一「抄成実論序」冒頭「尋夫数論之為作也」の「数論」まで「ことわりに対する論」と現代語訳しているのは、明らかに誤りであり、アビダルマ（阿毘曇）の意味で訳さなければならぬと言ひ、以下に、アビダルマとは如何なる内容のものであるかについて詳しく説明されている。

訳者として、ここでの「数論」がインド六派哲学の一つ

であるサーンキヤ学派のことでもなく、数学に於ける数理哲学的内容のものでもなく、まさしくアビダルマを指して言っていることは了解していたし、アビダルマと称される学問が如何なるものであるかについての概略も不十分ながら承知していた。昭和四十年代角川書店から出た啓蒙書《仏教の思想》シリーズの中に桜部建・上山春平両氏著の『存在の分析（アビダルマ）』があり、当時仏教をかじりたての訳者には暗夜の灯火の一つであった。さて問題は、「数論」を詳しく解説するのではなく、できるだけ簡単な言葉で翻訳するにはどうすればいいのか、ということである。これをアビダルマという原語のカタカナ表記に置き換えるのは確かにズレが全く生ぜず仏教方面の人々にはすぐ納得してもらえることは承知していたが、インドで「アビダルマ」と言われていたものを中国で「数論」の用語で表現しようとしたのに、これをまた原語に戻してカタカナ表記することが、果たして翻訳といえるのかどうか、またアビダルマの何たるかを必ずしも知らない人々に対してアビダルマという原語表記を提示することに如何なる意味があるのか、あれこれ思案したわけである。

当時の中国人が「アビダルマ」を「数論」の語で理解

し表現しようとしたことに思いを致すならば、当時の中国人が「数」を如何なるものとして理解していたのか、ここが肝心なのである。とは言っても、多様な意味で使われる「数」について、その中からここに相応する意味を選び、その意味を適切に伝える訳語を選ぶのは容易ではなく、無理を承知で「数」に「ことわり」、「数論」に「ことわりに対する論」の訳語を与えたわけである。因みに中村元著『仏教語大辞典』の「阿毘達磨」の項に「大法、無比法、対法と漢訳する。∴仏の教えを整理・注釈・研究・要約した聖典、論書。∴対法は知恵の別名で、論書の諸対象の理を問答決択して真の知恵を起こさせ、知恵は真理を対観するものであるから、転じて論書をさして、真理を対観するもの、すなわち阿毘達磨という」とある。文中、「諸対象の理」「真理を対観する」「論書をさして、すなわち阿毘達磨という」とあるのに注目したい。訳語を定めるに当たって先ずは参考したことを付言しておきたい。

以上、仏学專家の織田氏が本書を批評紹介して、問題あり、とされた五点について、編者として回答させていただいた。編者は仏学には全くの素人である。仏学を専

門とする方々や一般の方々に對して果たして真正面から、かつ納得していただけるように答えられたであろうか、甚だおぼつかない。今はただ、評者並びに読者諸賢に編者の意のあるところをご理解いただけることを願うだけである。

最後に、ご多忙の中、拙い出来映えの本書のために批評紹介の筆を執られた評者の織田氏と、小文の掲載をお許しただいた大谷大学仏教学会『仏教セミナー』編集部関係諸先生に對して心から感謝申し上げて結びとしたい。