

二つの手法

相待妙そして絶待妙

潘 哲 毅

〔抄録〕

相待妙も絶待妙も相待の妙・絶待の妙ではなく、唯一妙を顕す二つの手法である。相待妙の相待は物事が互いによって存立することを意味するだけでなく、相手をよく観察して待遇していくのである。これによって顕された妙は庵に待する妙ではなく、不

思議妙である。絶待妙の絶待はそれ自体が妙であるので、一つの手法に留まらずそのまま自ら妙である。

キーワード：相待妙、絶待妙、手法、待遇

一、はじめに

天台智顛は、『法華玄義』において、『法華経』の妙の通釈として相待妙と絶待妙との二妙があり、且つこの二妙あるのみという¹⁾。しかし、これは相待の妙と絶待の妙との二つの妙があるというわけではない。²⁾「若破庵顯妙、即用上相待妙。若開庵顯妙、即用上絶待妙」とあるように相待妙は庵を破して妙を論ずる相待論妙であり、絶待妙は庵をそのまま開いて妙として顯す絶待論妙である。したがって、相待妙・絶待妙の両方共に『法華経』の妙を語る二つの手法である。二つの手法というものの、その問題の対象は、物事の全体 存在の庵妙であるた

めに、その語義は豊かなものであり、捉えにくいものである。そして二妙に纏わる解釈が近代の主流と伝統とでは対立するといってもよいほど異なるものである。近代では、相待妙を相對妙に通釈して、それを超えたもの（絶待妙）を『法華経』の妙とする傾向が強い。言い換えると、一般的な思惟方法である「相待」或いは「相對」に立ち、『法華経』の「妙」である「絶待妙」に至るプロセスとして「相待妙」を考えたのである。しかしそうすると、法華のただ二つのみある「妙」の一つの絶待妙（相待妙ではなく）の語られる意味が失われてしまう。それに対し天台伝統の注釈では詳細な議論を重ねた上で、特に『法華玄義』の相待の語義と『摩訶止観』の相待の語義との違いを注意しな

から相待妙の解釈を施した。しかし、円融なる「妙」の立場に立ち過ぎたので、「相待妙」と「絶待妙」との文意上の区別がほとんどなくなるばかりではなく、智顛が一般的な思惟方法である「相待」を用いて妙を語る意味が失われてしまう。本論では、こうした伝統と近代の研究をできるだけ精細に検討し、言葉の表面的な意味ではなく、文意をなるべく深く深く分析しながら、「相待妙」そして「絶待妙」を考察したいと思つ。

二、相待妙

智顛は何故彼自身が批判の対象としている一般的な思惟方法の相待を用いて、『法華経』の妙の通説を語つたのか。それは智顛の用いる相待の語義と用法にその答えを見出すことができる。相待妙は相待論妙とも言い、その狙いは如何にして麁を破して妙を顯すのかという点にある。いわゆる「破麁顯妙」である。麁を破して妙を顯すことの前提として相待による麁・妙の存立がある。というのも、麁と妙との区別があつて初めて一方の妙に立ち、他方の麁を破することができるからである。実際には智顛はこの点を意識しながら相待妙を語り始めたのである。

今待麁妙者・待半字爲麁 明滿字爲妙 亦是常・無常 大・小相待爲麁妙也。

この文は相待妙段の最初の文で、「亦是」という副詞によって「待半字爲麁、明滿字爲妙」と「常・無常、大・小相待爲麁妙」とを区切

られ、その前文と後文とは同意であるとしている。前文の麁・妙は、「待」という動詞によって麁（半）と妙（滿）とを判別するので、その「待」は「判別する」の意であると理解することができる。後文は常・無常、大・小の互いの相待による存立は麁妙の存立であることを言っている。つまり、前文は麁・妙の判別をいつのに対し、後文は麁と妙の存立を論じ、そして前後文が同じであるのは、判別＝存立であるということが出来る。麁妙でいうと、麁妙の判別と麁妙の存立とは同義である。

しかし、相待妙の「破麁顯妙」で相待を考えると、麁妙の相待とは麁と妙との間の関係を意味するが、それに対し上の相待妙の分析では、麁妙の相待は麁妙の存立或いは判別（区別）を意味する。つまり、同じ相待妙の解釈には、相待の語義が二重あるということである。この二重の語義の関係については、麁妙の存立があつて初めて麁妙の関係が成り立つという理由に加え、この相待妙は相待妙段の最初に配置されている点からも、存立を意味する相待は関係を意味する相待の前提であるということが出来る。したがつて、麁妙の存立を意味する相待と麁・妙の間の関係を意味する相待との二重の語義があり、そして存立を意味する相待の方はより前提であるということが出来る。しかし、前提である以上、相待存立の麁妙の麁或いは妙のどちらかの一方が存立するならば、他方が必ず存立する、その逆ではどちらかの一方が存立しなくなれば、他方も存在しなくなる。ここでは、これを麁妙存立の必然性といつておこう。

麁妙存立の必然性の問題は、「破麁顯妙」において考えると、麁が

破されると同時に妙も破されることになる。その結果、相待妙は『法華経』の妙を顕すことができないということになる。これは後の天台注釈家達を悩ました問題であった。近代の天台研究では、相待妙が法華の妙を語る可能性を諦め、相対に置き換え、法華の妙の語れる絶待妙（絶対妙）の前段階或いは比較の対象としたのである。しかし、一方では伝統の注釈家は、相待妙が法華の妙の通説として法華の妙を顕すことができるとし、麁妙存立の必然性を克服しようとして、麁妙の存立を意味する相待を無視して、単方向性の関係としての相待のみを相待妙の相待としたのである。湛然の相待釈と共に相待妙釈について検討してみると。

初相待者…彼此互形曰相、以他望己爲待。如長短大小互受其名。莊子云…人長七尺不以爲大、螻蟻七寸而得大名。俱舍疏云…待謂觀待、前觀於後名過後觀於前名未、父子兄弟更互得名。例此可見。判今法華唯具二妙、所謂待絶。所言待者…唯有待麁成妙、更無待妙成麁。⁽¹⁰⁾若以迹望本亦可互形、若以部望部一向唯妙。今約法華迹理復置互形。湛然の相待の釈義は、「相」と「待」とを分けて解釈している。「相」は単に一つの言葉ではなく、「彼此は互いによって形となる」という一つの文において理解したのである。この文を解析すると、相には互いと形との二つの意味があり、その二つの意味が一つの言葉（相）として表現できるのは、二つの意味がともに存立そのものを意味するからである。したがって互いは互いの関係を示すものではなく、彼・此の区別を意味するのである。この相の解釈の理解に注意を要するのは、「相」の「互い」としての意味の使用範疇である。つまり、「互い」は

一般的な二つ或いはそれ以上の物事の間にある関係を表す「互い」ではなく、物事の存立を意味する「形」においての「互い」であって、二者間の関係はむしろ「待」に委ねられている。つまり、「待」は他・己の関係において「互い」の関係である。湛然はこの解釈では、相待には存立を意味する相待と関係を意味する相待との二重の意味があることを意識したといえるが、相待妙の解釈には生かされていない。それは湛然がこの文で相待釈の後に「ただ麁を待して妙になることがあるのみ、妙を待して麁になることはありえない」といって、相待妙の相待は関係としての単方向性の相待のみを取ったのである。実際には湛然がこの一般的な物事の存立を意味する判別は、『摩訶止観』の相待意として『法華玄義』の相待義とを分けて理解している。

初釋妙者…但舉一不思議、則已簡於可思議也。彼止觀爲成觀故、乃以相待爲可思議麁、唯一絶待爲不思議妙。今則不爾、圓中約時待絶俱妙、餘味約部或妙或麁。若前三教時之與部一向爲麁、至法華被開、方稱爲妙。止觀相待義似於別、故判爲麁。今此妙名兼於本迹、彼文妙觀獨在於圓、雖異而同、細尋可了。⁽¹¹⁾

湛然はこの文で「止観」の相待が、観を成り立たせる或いは物事の区別を意味するものであって、それ自体は麁である。それに対して『玄義』の相待は、妙が本迹を兼ねるので、相待は妙であるとしている。「止観」の相待と『玄義』の相待とは意味の異なるものであるという認識は、確かだと言える。しかし、湛然が明らかにしていないのは、この「止観」の相待は上で述べたように『玄義』の相待妙段の初めの文で述べられている相待の語義であって、相待妙の相待とは無関

係ではなく、相待妙の相待の前提である。

湛然の相待の釈義については、大宝守脱の『講述』では更に次のように解釈されている。

輔行三之一云：「初相待者…彼此互形曰相、以他望己爲待。如長短大小互受其名。」此是泛釋相待名義、未必今經相待之意、若今意者無互相義。彼次文云：「所言待者…唯有待麤成妙、更無待妙成麤、以部望部一向唯妙。」⁽¹²⁾

証真は上に挙げた湛然の相待の定義は一般的な意味であつて、相待妙の相待ではないとしている。その理由として湛然のいう「麤を待して妙に成ることはあるが、妙を待して麤に成ることはない」を挙げ、相待妙の相待は一般的な相待とは異なり、麤妙が互いという双方向性ではなく、単方向性であるとしている（無互相義）。残念なことに証真も、湛然の下したこの相待を相と待とを分けて解釈定義に、相待の二重語義の可能性を見抜かなかつた。その上、更なる相待妙の解釈を施さなかつた。それにしても、湛然の下した相待の語義は、証真が一般的な語義であると評したことに意味がある。というのも、智顛の用いる相待の語義は我々の一般の思维方式であるからである。

上で述べた相待妙段の相待の語義の二重性を今一度振り返つて見ると、一方では、『大智度論』にその語源を求められる物事の存立（有）⁽¹³⁾ 或いは区別としての相待がある。もう一方では動詞として、相手をよく観察して待遇していくとしての相待がある。前者は上に述べた通りで、後者は区別された二者の一方に立ちもう一方を如何に待遇していくのかということであり、この場合の相は相手をよく観察するという

ことで、相待は相手をよく観察し待遇していくのである。湛然が相待を相と待との二つに分けて解釈する方法は、既にその意味の二重性を意識したと言えるが、二つの意味が二つの文字に分けて解釈するのは、成功した解釈とは言えない。というのは、実際にはこの二重の意味はそれぞれの相と待の意味また異なるものであるからである。前者は相互い或いは形・待 判別で、後者は相 相手をよく観察する・待遇である。二つの意味は何れも智顛の独自のものではなく、むしろ古典漢文に見られる一般的な相待の用法であり、我々凡人の一般的な思维方法である。⁽¹⁴⁾ 逆にこれこそは「一色一香、無非中道」といった智顛の世俗においての現にここに妙を顕すのに相応しい語り方である。確かに相待妙においてより重要な意味はこの後者の相手をよく観察し待遇していく相待であるが、前者はその隠れた前提だといふことができる。

この相待の二重の意味に沿つて相待妙、すなわち「麤を破して妙を顕す」を理解してみると、「麤を破して妙を顕す」で顕される妙は、相待によつて分別された麤・妙の妙ではない。なぜならば、もし麤によつて存立する妙であるならば、麤が破されると同時に妙も破されることになる。つまり、相待妙の妙は、麤妙の妙とは同じだと理解することができない。その妙は唯一の妙でなければならぬのである。しかし、これは唯一の妙と麤妙の妙とは無関係ではなく、麤妙の存立にはやはり唯一の妙が関わつて初めて成り立つのである。そして表向きでは、相待妙の相待は物事の存立を意味する相待とは無関係で、相手をよく観察して待遇していくとしての相待である。智顛が相待妙の初

めの文でその麁妙の存立を述べているので、存立を意味する相待が相待妙の相待より前提であるということが出来る。従って相待妙の妙とは不完全な麁（方便）を取り除くと同時に、麁の存立に関わる妙も消え、後に顕れた唯一なる法華の妙である。ここで注意を要するのは、相待妙の狙いは麁を破して妙を顕すことにあるが、それは麁が誤り或いは否定の対象ではない。

問・齊方等來滿理無殊者、悉應稱妙？答・今亦不剋教定時、那忍云齊方等耶。縱令爾者別有所以。何者？利根菩薩、於彼入妙與法華不異。鈍根菩薩及二乘人、猶帶方便諸味調伏。方等帶生蘇、論妙以待麁。般若帶熟蘇、論妙以待麁。今經無二味方便純眞醍醐、論妙以待麁。此妙彼妙妙義無殊、但以帶方便不帶方便爲異耳。復次三藏但半字生滅門、不能通滿理、故名爲麁。滿字是不生不滅門、能通滿理故名妙。能通滿理、復有二種。一帶方便通滿理、二直顯滿理。方等般若帶方便通滿理、今經直顯滿理。⁽¹⁵⁾

とあるように、この文では麁であるかどうかの判断基準は、方便を帯びているかどうか（帯方便不帶方便）にあるとしている。そして麁・妙は半・滿に置き換えられ、方便を帯びれば麁或いは半で、帯びていなければ妙或いは滿である。方便を除くことは、麁を破して妙を顕すことである。この半滿において上の結論に対して反論する可能性がある。つまり、麁妙の問題は半滿の問題で、半の中の麁（方便）を除けば、自ら滿であり妙である。そうなれば相待妙の妙は麁妙の妙であり、方便を除いた麁にある妙である。この反論に対して、まず「論妙以待麁」の妙を注目して見ると、その妙は麁を待するために論じら

れた妙であつて、麁を破して顕された妙ではない。そして半滿の場合は大・小、長・短、麁・妙と同様、互いによつて存立する概念である。⁽¹⁶⁾つまり、対象として認識される有であり、唯一不可思議の妙ではない。

最後に、上にも挙げた天台の伝統に、『玄義』の相待妙の相待と區別された『止観』の相待について考えてみたいと思つ。

略有四…一相待、二絶待、三會異、四通三徳。一相待者、止観各三義…息義、停義、對不止止義。……二絶待明止観者、即破前三相待止観也。……譬如虚空不因小空名爲大也。止観亦爾、不因愚亂名爲止観、無可待對獨一法界、故名絶待止観也。⁽¹⁷⁾

『止観』の相待は湛然の読みに従えば、止観の意味は分別することであり、そしてその次の絶待止観は分別された止観を破して、独一法界の止観を顕すのである。破する対象が存するならば、絶待という用語があるにしてもその手法は相待妙に類するものだといふことができる。

三、絶待妙

相待的な見方は、世人の物事を認識する一般的な思惟方法である。世間墳典とされる漢籍にもその用例が随所に見られる。⁽¹⁸⁾智顛はこの世人の相待的な見方を「名はあるが実はない」⁽¹⁹⁾「説法は相待しない、それは一念も住しないからである」⁽²⁰⁾といつて、相待的な思惟方法を批判している。しかし、絶待妙はこうした物事を分別する相待的な見方に對

する否定によって妙を顕すではなく、物事そのまま（即事而真）妙として開くのである。その開く手法として三つある。

一つは、唯一であるために、相形比の対象が存在しない、また相形比自体が無意味である。それは、言葉や概念といった「ある」ではないからである。いわゆる、絶という言葉ですら無理矢理に名付けたものである。

無復有法可相形比、待誰爲麤形誰得妙。無所可待亦無所絶、不知何名強言爲絶。⁽²²⁾

二つは、虚空の喩えを通して、妙の大・不可思議・他に依らないひとり（独絶）の特徴を示す。

大經云：「大名不可稱量不可思議故名爲大。譬如虚空不因小空。名爲大也。」涅槃亦爾、不因小相名大涅槃。妙亦如是、妙名不可思議、不因於麤而名爲妙。若謂定有法界廣大獨絶者、此則大有所有何謂爲絶？⁽²³⁾

三つは、言語や思惟自体は無意味である。その理由として無限退行がある。

今法界清淨、非見聞覺知不可説示。文云：「止止不須説、我法妙難思。」止止不須説、即是絶言。我法妙難思、即是絶思。又云：「是法不可示言辭相寂滅」。亦是絶歎之文、不可以待示、不可以絶示、滅待滅絶故言寂滅。又云：「一切諸法常寂滅相、終歸於空。」此空亦空、則無復待絶。中論云：「若法爲待成、是法還成待。今則無因待、亦無所成。」法華首云：「既得無生忍、亦不生無生。」無生即無生是名絶待。降此已外若更作者、絶何物顯何理、流浪無窮則墮戲

論。乃是迷情分別、絶待不絶・非絶非待・待於亦待亦絶、言語相逐永無絶矣。何者？言語從覺觀生、心慮不息、語何由絶。如癡犬逐塊、徒自疲勞、塊終不絶。若能妙悟寰中、息覺觀風、心水澄清、言思皆絶。如點師子放塊逐人、塊本既除、塊則絶矣。妙悟之時、洞知法界外無法、而論絶者、約有門明絶也。是絶亦絶、約空門明絶也。如快馬見鞭影無不得入。是名絶待妙也。⁽²³⁾

この三つの麤を開いて妙を顕す手法はいずれも「速く走れる馬が鞭の影を見るだけで速く走る」という喩えの鞭の影にすぎないのである。妙はいうまでもなく不可説であり、論理的探求はここまでにして置きたいのである。

四、相待妙そして絶待妙

相待には物事の判別或いは存立としての相待と、相手をよく観察して待遇していくという二つの意味がある。相待妙は相待のこの二重の語義を積極的に運用した妙の語り方であるということが出来る。そして絶待妙は、否定も肯定もなしに、相待そのものを開くことによつて物事の妙をそのまま語るのである。つまり、相待妙と絶待妙とは互いに比較の出来る対象ではない。相待妙と絶待妙との違いは、「破する」と「開する」との妙を顕す手法だからである。しかし、この二つの手法は、二つの動詞を区別するほど簡単なものではない。というのは、二つの手法の問題にするところがまったたく異なるものばかりではなく、全く共存しないからである。共存しないというのは互いに矛盾す

るから共存しないという意味ではなく、同時に二つの心念を起こすことができないと同様共存しないのである。そもそも、世人である我々が何かの比較対象によって物事を理解するので、その我々の思维方式において理解される絶待は、絶待とは言え相待によって理解された絶待であり、唯一絶待妙の絶待ではない。

世人約種種語釋絶待義、終不得絶。何以故？凡情馳想種種推畫、分別悟與不悟・心與不心・凡聖差別・絶則待於不絶・不思議待思議・輪轉相待絶無所寄。若得意亡言心行亦斷、隨智妙悟無復分別、亦不言悟不悟・聖不聖・心不心・思議不思議等種種妄想・緣理分別皆名爲待。眞慧開發絶此諸待、絶即復絶、如前火木名爲絶待。故淨名云：「諸法不相待、乃至一念不住故」即此意也。

この文で絶待・悟・不思議などは如何にも『法華』の妙意を語る言葉ではあるが、それが相待に対して絶待、不思議に対して思議、悟に對して不悟といったように、われわれの一般的な物事を比較して認識する（相形比）において、これらの言葉を理解することになれば、實際世俗の凡情において理解されるものである。智顛の言う「麤・妙の麤ですらないのであつて、否定すべきものでもある。この問題に關連して田村芳郎の相待妙・絶待妙の理解を考えてみたいと思つ。

ただし天台智顛は、絶対といふことについて、相對的絶対（相待妙）と絶對的絶対（絶待妙）の二種あることを注意している。つまり、相對的存在に對して立てられる絶對的存在は、相對的存在にたいするものとして、眞の絶對とはいえず、いわば相對的絶對として、それ自身相對的存在におちいるといふこと、したがつて、眞の絶對的存在は、

相對的存在と絶對的存在との相對・對立をもう一步、突破・超絶した、いわば絶對的絶對として存するといふことである。

まず問題となるのは、相待妙は相對的絶對と解釈し、眞の妙を顯すことができないとしていることにある。それは相待妙が『法華經』の妙の通説である以上やはり眞の妙を顯すことができる。實際智顛は「法華破意即相待妙」といつているし、麤妙の問題は世俗法の麤妙ではなく、仏法の中の麤妙であり、方便を帯びていれば麤、そうではなければ妙である。上に挙げた天台伝統の代表である湛然も眞真もこの考えを賛成し兼ねないであろう。次に問題となるのは、相待妙を「相對的絶對」とすることである。相待は相待的といふ形容動詞ではなく、物事の存立を意味する動詞であり名詞である。相待妙の相は互いではなく、相手をよく觀察して待遇していくのである。つまり、相待妙の相待を相對に置き換えられない。「相對的絶對」はまさに凡情によつて理解される絶對であつて、相待妙とは直接の關係はない。最後に上の誤りをすべて讓つて、この文は絶待妙を論じているように見えるが、「突破・超絶」といふ用語を用いる以上「破麤顯妙」であつて、「開麤顯妙」ではない。つまり、絶待妙を論じるつもりであつたが、實際には相待妙を論ずることになつてゐる。

五、結び

本論では、相待妙の妙は円融なる『法華經』の妙であることを再確認しながら、相待妙の前提となる相待と妙を顯す相待とを分別して考

えてきた。そして相待妙の妙は麁を破する妙ではなく、麁を破して顯された妙である。こうして理解できるのは、麁妙の分別には麁を破する狙いが含まれるからである。また相待妙は明確な破する対象があるので主体的な手法であるということが出来るが、絶待妙の方はそのまま物事の妙を顯すので、絶待を単なる一手法として理解することができない、絶待妙その語り方自体は妙である。

【注】

- (1) 『法華玄義』、「大正大藏經」第33卷696頁中段。
- (2) 近代の天台研究者として田村芳郎の『絶対の真理』、「仏教の思想」5、角川文庫平成八年73頁。伝統の流れを汲んだのが石津照璽氏の『天台実相論の研究』弘文堂書房 昭和四十二年 79頁などがある。
- (3) 「相對」の語義においては、近代と智顛の文献に見られる「相對」の語義とは全く異なるものである。その検討は本論の最後で行う。
- (4) 智顛の用いる相待の語義については既の検討したことがあり、『印度学佛教学研究』第五十一巻に掲載予定、本論では妙との関係において考察したいと思ふ。
- (5) 『法華玄義』、「大正大藏經」第33卷696頁中段。
- (6) 相待を相待判と言ひ換えることもある。「法華…但有一圓二諦無六方便、唯妙不麁、題標爲妙意在於此。是爲相待判麁妙也。」『法華玄義』、「大正大藏經」第33卷704頁上段。湛然にも同様な用法が見られる。「展轉輕重、雖作此解未可定用、但依前釋寂光土究竟清淨、豈有因果細微之疾相待判其輕重者乎。」『維摩略疏』、「大正大藏經」第38卷651頁上段。
- (7) 相そのまま分別を意味する例もある。「教者聖人被下之言也。相者分

- 別同異也。」『法華玄義』、「大正大藏經」第33卷683頁中段。
- (8) 「破麁顯妙」の妙は、実際には関係として理解することができない。もし関係として理解できるならば、互いに比較のできる対象であり、判別される麁妙の妙と何の変わりもないのである。これが下の文で詳述するが、ここでは、論の便宜上関係としている。
- (9) 1を参照。
- (10) 「止觀弘決」、「大正大藏經」第46卷217頁中段。
- (11) 『玄義釋籤』第33卷816頁中段。
- (12) 『法華玄義』一、「天台大師全集」630頁。
- (13) 「相待者…如長短彼此等。實無長短亦無彼此、以相待故有名。長因短有短亦因長、彼亦因此此亦因彼。若在物東則以爲西在西則以爲東、一物未異而有東西之別、此皆有名而無實也。如是等名爲相待有。」『大智度論』、「大正大藏經」第25卷147頁下段。この外に、「故有無相生、難易相成、長短相形、高下相傾、音聲相和、前後相隨。」『老子道德經』第二章や、「君子之謂吉、小人之謂凶。故長短小大、善惡形相、非吉凶也。」『荀子』「非相篇」第五がある。
- (14) 「贊曰…古之制名必繇象類、遠取諸物近取諸身、故經謂君爲元首、臣爲股肱、明其一體相待而成也。是故君臣相配、古今常道自然之執也。」『後漢書』卷七十四。「又兵家之術、以功役相疲、勞逸相待、得失之間、所覺輒多。」『三國志』「吳志」卷十一。
- (15) 『法華玄義』、「大正大藏經」第33卷696頁中段。
- (16) 『法華玄義』、「大正大藏經」第33卷696頁中段。
- (17) 「摩訶止觀」、「大正大藏經」第46卷21頁中段。
- (18) 例えば、「故有無相生、難易相成、長短相形、高下相傾、音聲相和、前後相隨。」『老子道德經』第二章。
- (19) 「摩訶止觀」、「大正大藏經」第46卷63頁中段。

- (20) 『摩訶止観』「大正大蔵経」第46卷22頁中段。
- (21) 『法華玄義』「大正大蔵経」第33卷697頁上段。
- (22) 『法華玄義』「大正大蔵経」第33卷697頁上段。
- (23) 『法華玄義』「大正大蔵経」第33卷697頁上段。
- (24) 『摩訶止観』大正大蔵経卷第46卷22頁中段。
- (25) 田村芳郎上掲書 73頁参照。

(バン ツエー イー 文学研究科仏教学専攻博士後期課程)

(指導教授…福原 隆善教授)

二〇〇二年十月十六日受理