

麥谷邦夫編

中國中世社會と宗教

道氣社

目次

はしがき

孝と佛教

眞父母考——道教における眞父母の概念と孝をめぐる——

五六世紀の佛教における破戒と異端

道観における戒律の成立——『洞玄靈寶千眞科』と『四分律刪繁補闕行事鈔』——

六朝靈寶經に見える本生譚

中世通儒考

都講の再検討

則天武后乃至玄宗朝における唐詩・山水畫の成立と六祖慧能の禪

中世の數學と術數學——科學と宗教の習合點をめぐる——

一般語彙索引

固有名詞索引

吉川忠夫 1

麥谷邦夫 19

船山 徹 39

都築晶子 59

神塚淑子 83

木島史雄 107

古勝隆一 141

荒牧典俊 163

武田時昌 203

道観における戒律の成立

——『洞玄靈寶千真科』と『四分律刪繁補闕行事鈔』——

都 築 晶 子

はじめに

六朝時代後半には、道教の教義が體系化され、それと同時に先ず山中に、ついで都市にも道館が営まれるようになった。道館は出家した道士が神々への祭祀を司り、修行を積んで救済を祈求する宗教空間であるが、一方、道士が共同して生活を営む日常空間でもあった。血縁・地縁といった関係ではなく、信仰をもとにする師弟関係で結ばれた人々が集團を作り、共同生活を営むには、新たな規範を必要としたことは想像に難くない¹。

それでは、この共同生活の規範はどのように形成されていったのだろうか。すでに後漢から人里離れた山中で儒教の私塾が営まれ、後漢末から三國にかけて同じく山中で神仙術を修行する集團も存在していた。六朝後半に

江南社會に登場した道館は、一つにはこうした私塾や神仙修行の集團に淵源をもっていたと思われる。ここでは、師弟關係を基軸とした一定の規範が存在していたであろう。

しかしその一方、道館・道觀における日常——衣食住・經濟・師弟關係など——の戒律には、佛教の壓倒的な影響をみいだすことができる。たとえば、楊聯陞氏や秋月觀暎氏によって指摘されているように、道觀の生活規範を細々と規定した敦煌出土の『神人所說三元威儀觀行經』³は、佛典の『大比丘三千威儀經』(大二四、九二二)をほぼそのままの形で翻案したものである。

唐代に入って高宗の頃から道教には新しい動きがみられ、王朝によって多くの道士の出家が認可され、各地に道觀が建立された。そのためであろう、七世紀末から八世紀初めにかけて道教では南北朝時代に作成された經典をふまえた科儀戒律書が編纂された。首都長安では當時の帝室から信望の厚かった太清觀の大徳・張萬福が儀禮を整備し、同時に道觀生活の戒律を述べた『三洞衆戒文』(道藏七七册)などを撰述した。また、おそらくは江南にあった玉清觀、ついで杭州餘杭縣の天柱觀にいた朱法滿が『要修科儀戒律鈔』(道藏二〇四—二〇七册。以下、『戒律鈔』と略す)を編纂している。

こうした道教の動きにやや先行して、佛教でも戒律の再解釋が進められた。佛教の主要な律藏は五世紀前半までにすべて翻譯され、その後も營々として戒律研究が積み重ねられてきた。唐代の七世紀前半には、南山律宗の祖とされる道宣によって『四分律刪繁補闕行事鈔』(大四〇、一。以下、『行事鈔』と略す)が、道宣とともに智首に師事した道世によって『毘尼討要』(續藏四四、三〇八)が編纂される⁴。とりわけ『行事鈔』は廣汎に用いられて、大きな影響を及ぼした。つまり、七世紀前半から八世紀初めにかけて、道教・佛教とも道觀・寺院における日常の戒律を再編し、體系化したといつてよいだろう。

ところで、『戒律鈔』の師弟関係の戒律を述べた無題の卷三、道観生活の戒律を述べた卷一三「雜科」などには、『洞玄靈寶千眞科』（道藏一〇五二冊。以下『千眞科』と略す）が多く引用されている。とくに「雜科」はすべて『千眞科』の引用から構成され、朱法滿が道観生活の戒律をまとめる上で、『千眞科』をかなり重視していたことが推測される。興味深いことに、この『千眞科』と道宣の『行事鈔』の間には密接な對應関係をみいだすことができる。この小論では、この兩者の關係についておおよその見通しを述べておきたい。それはまた、道観における共同生活の戒律がどのような経緯を辿って成立したのか、という問題を考察してゆくための基礎作業となろう。

一 『洞玄靈寶千眞科』と『四分律刪繁補闕行事鈔』

『千眞科』は次のように始まる。吳の赤烏三年（二四〇）正月一日、太極左仙公（葛玄）が勞盛山で「精思念道」していた「日中」^⑤に、「地仙道士三十三人」が左仙公のもとに集った。そこに太上道君が「聖衆・天眞・皇人、扶乗の千眞、仙童・玉女」を率いて姿を現す。左仙公は「人間の居處、道俗の軌儀、進退の誠」を問い、太上は「千眞に命じて爲に科戒を説かしめ」たという（一表一裏）。『千眞科』という經典名の由来はそこにあると思われる。このような構成は、劉宋の頃に成立した『太上洞玄靈寶本行因緣經』（道藏七五八冊）にもみいだせる——同じく吳の赤烏三年正月一日、仙公が勞盛山に登って「靜齋念道」していた「日中」に「地仙道士三十三人」が集まり、仙公との間で問答が行われる。『千眞科』は、早い時期に江南で作成されたこの靈寶經典をふまえたものである。この『千眞科』が成立したのは、七〇〇年前後に編纂された『戒律鈔』より前であることは確かである。それでは、上限はいつ頃まで遡るのだろうか。後に述べる『行事鈔』との對應關係が成立年代にも関わってくることはいう

までもないが、この問題はひとまず措くとして、『千真科』そのものには年代を確定できる手がかりはない。ただ憶測がゆるされるならば、内容からみて南北朝末期もしくは隋代を遡るものではないと思われる。^⑦

道藏本『千真科』には佚文もあり、また錯簡もあるようだが、とりあえず「科に曰く」で始まる文言を一條とみなすならば、全一〇九條から成る。一見すれば、この一〇九條は道觀の共同生活の戒律を何の脈絡もなく羅列しているかのようにみえる。しかしながら、『千真科』の條文は、『行事鈔』の記述の順序にほぼ沿ったものである。紙幅に限りがあるため、ここでは兩者の對應關係を簡略に示しておく。

『千真科』

一、二七條

二八、二九條

三〇、三一條

三二條

三三―六五條

*四五條

六六、六七條

六八條

六九、七〇條

七一條

七二、七三條

『行事鈔』

卷上二・僧網大綱篇第七

卷上三・師資相攝篇第九

不明

卷中一・篇聚名報篇第一三

卷中一・隨戒釋相篇第一四

不明

卷下四・尼衆別行篇第二九（六七條の一部は沙彌別行篇）

卷下四・沙彌別行篇第二八

卷下四・諸雜要行篇第二七

卷下四・瞻病送終篇第二六

卷下三・主客相待篇第二五

七四、七五條

卷下三・導俗化方篇第二四

七六條

卷下三・導俗化方篇第二四、計請設則篇第三三、卷四下・諸雜要行篇第二七

七七條

不明

七八條

卷下三・諸雜要行篇第二七、僧像致敬篇第二二

七九、八〇條

卷下三・僧像致敬篇第二二

*八一〜九八條、一〇五〜一〇九條は『行事鈔』とは別系統の師弟關係の戒律と思われる。また九九〜一〇四條は日常生活・儀式のとき咒文である。

以上のように、一〜六五條は『行事鈔』の篇目の順序におおむね沿っており、六六條以降はその逆になっている。また、それぞれの篇目に述べられた記事の順序ともほぼ一致している。もっとも、『行事鈔』は全三〇篇から成っており、『千眞科』はそのすべての篇に對應しているわけではない。「僧網大綱篇」は寺院の共同生活の戒律、「師資相攝篇」は師弟間の戒律、「隨戒釋相篇」は膨大な戒律の簡略な説明、「沙彌別行篇」は出家見習いの戒律、「尼衆別行篇」は僧とは別に尼僧だけに課せられた戒律、「瞻病送終篇」は寺院で死去する僧の看病や葬儀をめぐる戒律、「主客相待篇」は外部から訪れる僧や賓客の接待法、「導俗化方篇」は家族を含む世俗の教化法、「諸雜要行篇」は寺院から外出して世俗と關わるべきの戒律、「僧像致敬篇」は僧・佛像・塔をめぐる戒律等々、いずれも寺院で日々生ずるさまざまな場面の戒律を述べたものである。つまり『千眞科』と對應するのは、佛教の教義や儀式——羯磨・結界・受戒・說戒・安居・自恣等々——ではなく、寺院における日常のあらゆる局面の戒律を述べた篇目である。

ただし、嚴密な意味において『千眞科』の條文と『行事鈔』の文言が對應しているわけではない。『千眞科』の大半の條文は、『行事鈔』が述べる戒律の趣旨だけを取り、ときとして『行事鈔』と共通する一、二の佛教の語彙をまじえながら、簡潔な文に換えている。たとえば、『千眞科』七六條は父母と師への孝養を説いたもの。父母が貧老・疾病であれば衣食・湯藥・茶餅を與え、死去すれば葬儀を營み、信仰を勧めよという(二一裏―二三表)。『行事鈔』もまた父母の貧賤・疾病に對して衣服・藥・食事を與え、葬儀を營み、信仰に誘うことをいうが、さまざまな律藏や經典を引き、事例を擧げて細々と説いている(導俗化方篇第二四、一四〇中―下。合藥は諸雜要行篇第二七、一四八中)。要するに『千眞科』『行事鈔』とも、出家であつても父母に衣食と藥を與え、葬儀を營み、信仰に導くという趣旨は一致するが、表現は全くといってよいほど異なっている。

しかし趣旨だけでなく、表現もまた『行事鈔』と類似している條文がいくつかみえる。いま二、三の例を取り上げてみたい。

『千眞科』一一條

科曰、亂衆之人、不依正法、飲酒醉亂、輕欺上下者、罰錢及米、或餘貨財。當時同和、後便違拒、不肯輸送、因茲杖罰、或奪財帛、以用供養。或苦役治地、斬伐草木、鋤禾刈刈。如一衆不能治罰、捨集道衆、又不能治、可送與國王、以依俗律(四表

一裏)。

『行事鈔』卷上二・僧網大綱篇第七

飲酒醉亂、輕欺上下者、罰錢及米、或餘貨財。當時同和、後便違拒、不肯輸送、因茲犯重、或行杖罰、枷禁鉗鎖、或奪財帛、以用供衆。或苦役治地、斬伐草木、鉏禾刈刈、或周年苦役、或因遇失奪、便令倍償。或作破戒之制、季別依次、鉏禾刈穀(大

四〇、二一中)。

いずれも、飲酒や目上や目下の者を蔑ろにして集團内の秩序を紊亂する者に對する罰則をいうが、表現もほぼ一致する。この『行事鈔』の文は「寺は別に制を立て、多く教えに依らず」という言葉から始まっており、佐藤達玄氏によればこの罰金・體罰・勞働罰などはインド傳來の戒律とは別に中國佛教界で行われていた僧制であるという。^⑩『千眞科』は、さらに道観内部で處罰できない場合は、國王つまり公權力に送付して世俗の法律によって治めると規定する。もともと佛教の戒律では、寺院から追放して解決し、世俗の法とは關わらない^⑪というが、『行事鈔』において世俗の法との關わりをどう解釋しているかは別の機會に譲りたい。

また、師が弟子を叱責するときの方法、及び弟子が師を非難してもよい事例について。

『千眞科』二八條

①科曰、所養子弟彌加呵責、有大罪過、引五事責之。一我今呵責汝、汝須出去。二則出離之後、莫入我房。三從使無人、誓不用汝。四我之生前、莫至我所。五則所寧引化三塗五道、終不與汝共語。此之呵責折伏爲之甚矣。不用分外非法、拷打枷棒、懸首反縛、晝夜打罵。律無此條、傷大慈種（八表一裏）。

『行事鈔』卷上三・師資相攝篇第九

四分云、弟子不承事和尚、佛令五事訶責。一我今訶責汝、汝去（由過極重、遣遠出去）。二莫入我房（得在寺住、在外供給）。三莫爲我作使（容得參承入房）。四莫至我所（外事經營、不得來師左右。依止師訶、改云汝莫依止我）。五不與汝語（過最輕小、隨得侍奉）。自三世佛教每諸治罰、但有折伏訶責、本無杖打人法。比見大德衆主、內無道分可承、不思無德攝他、專行考楚、或對大衆、或復房中、縛束懸首、非分治打（三三中）。

②若師主使令弟子酤酒買肉、坐行販賣、牧牛養馬、并爲邪淫、驅使弟子、弟子可言曰、以此所作非天尊之行、某不敢爲師。弟子若有嗔責、可須捨去(八裏)。

若師令作非法事、喚汝來取酒來、應更語云、我聞佛言、如是非法事不應作。……五百問事、若弟子、師命令販賣作諸非法、得捨遠去(三四上)。

『千眞科』は、①②で一箇條の文。『千眞科』『行事鈔』のいずれも、追放處分にはじまり、入室、身の回りの世話、そばに近寄ること、話しかけることを師が弟子に禁ずる。『千眞科』はこの五ヶ條を羅列するが、『行事鈔』は道宣の注記で五ヶ條が罰則の重さの順序であることを示している^②。また『千眞科』も『行事鈔』も弟子が師を批判することを認めており、その場合の師の非法もほぼ同じである。もちろん、『千眞科』の弟子の言葉に「此の作す所は天尊の行いに非ざるを以て、某敢えて師の爲にせず」とあり、『行事鈔』に「我れ佛の言を聞くに、是の如き非法の事は應に作すべからず」とあるように、「佛」は「天尊」と置き換えられている。

一方、表現は類似していても、全く趣旨の異なる條文もある。

『千眞科』九條

科曰、上清法師不應授人大戒、不應受人依止、不得畜弟子、不應爲人教授、不預評論衆事、不得闇夜自行、不得親近邪見、當須動止在法(三裏)。

『行事鈔』卷上二・僧網大綱篇第七

今奪三十五事、盡形不得作、必能隨順、無有違逆者、僧當量處。何者三十五、有七種不同。初、五奪其眷屬。一不應授人大戒、二不應受人依止、三不應畜沙彌、四不應受僧差教授比丘尼、五若僧差不應往。二、五奪其智能。一不應說戒、二若僧中問答毘尼義、不應答。三若僧差作羯磨、不應作。

『千真科』のこの條は道観の秩序というより、道士の修行に關わる戒律である。「上清法師」は、隋末の頃に成立した『三洞奉道科戒營始』卷四、卷五（道藏七六〇—六二）によれば、修行の階梯を順次に上り、最後に上清の符籙・經典等を傳授された最高位の道士をいう。¹³ 上清法師は弟子をとらず、教授したり評論したりせず、暗夜に外出せず、「邪見」——佛教で因果の道理を無視することをいうが、ここでは道教の教義を無視するといった意味であらう——に親しまず、厳しく戒律を守り、修行に専念する。一方、『行事鈔』にいう「三十五事」とは、僧院からの追放處分に相當する波羅夷の重罪を犯して出家としての資格を剝奪されながら、なお僧院に止まることを容認された僧の順うべき戒律であるという。¹⁴ 先ず「五奪眷屬」、弟子をもち（授戒、依止）、出家見習いを置き、僧や尼僧に教授する資格の剝奪。第二に「五奪其智能」、説教、問答、羯磨、評論、信命を自ら行う資格の剝奪。第三に「五奪其順從」、世俗との往來を日中に制限し、世間や異教の人々との交際を禁じ、他の僧の教えに従順であり、異議をとなえることを禁ずる。「三十五事」はさらに第七の「五奪其證正他事」まで續くわけであるが、『千真科』は『行事鈔』の文脈とは全く關わりなく、最初の十五事にみえる表現だけを借用して上清法師として遵守すべき戒律を述べている。

『千真科』と『行事鈔』の間にみられるこのような對應關係についてはさらに詳細に分析を加える必要がある

四若僧中簡集智慧者、共評論衆事、不在其例。五若僧差作信命、不應作。三、五奪其順從。一不得早入聚落。二不得偈暮還。三親近比丘。四不應近白衣外道。五應順從諸比丘教、不應作異語（一九下）。

が、兩者の間に何らかの形でつながりがあることは確かであろう。それでは、直ちに『千眞科』は『行事鈔』を参照して作成されたものといえるだろうか。問題はさほど容易ではない。先述したように『行事鈔』とほぼ同時期に作成された『毘尼討要』は、『行事鈔』と一致する箇所が少なくない。この兩者の關係についてもなお判然としていないようだが、道宣、道世はともに師の智首による『四分律』の注釋をはじめ南北朝から唐初にかけて撰述された、そして今日ではその大半が失われた先行するいくつかの戒律の注釋書に依據したようである。とすれば、『千眞科』も道宣、道世が共通して依據したテキストを直接參照した可能性も充分に考えられる。

ただ『千眞科』と『行事鈔』『毘尼討要』の關係をいえば、『千眞科』は『行事鈔』の表現と對應していることは確かである。たとえば先述した寺院の秩序の紊亂者に對する罰則について、『毘尼討要』卷中末・綱維匡衆章第二一ではこう述べている。

比見僧尼、不依聖教、立非法制、公行賞罰。或飲酒相打、令輸財物。當時同和、冒制已後、便自違、藏匿不還、由負財故。因茲犯重、雖知非法立制、由共同和故爾。此豈不由非法之制、能令正法不行、致有斯謬。或小之過、楚毒治擯、求懺不受、綿歷歲月、益罪尤深、退道流俗。或令諸比丘收穀麥、斬伐草木、種種耕犁、或行醫針灸、順方治病、求貪俗利（續藏四四、三六二中）。

『行事鈔』『毘尼討要』のいずれも當時の中國の僧制について述べるが、『毘尼討要』の方がやや詳しい。いうまでもなく、『千眞科』は『行事鈔』の表現と對應している。また、「訶責法」について『毘尼討要』は卷上末・師徒相攝章第一五の第一四條と第一五條の二條に分けて次のようにいう。

・弟子呵責有四種。一上品惡者、莫住此處。中品惡者、云莫入我房。下品惡者、莫來我有處。下下惡者、莫爲我事之、不得杖也（第一四條、三三四下）。

・諸經律中、無有杖打人法。比見僧尼每加杖楚、痛徹前人(第一五條、三三五上)。

『千眞科』は『行事鈔』と同じく五種の訶責法をいい、表現もまた『行事鈔』に近い。ただ繰り返しいえば、『千眞科』の條目の大半は『行事鈔』の趣旨だけを取っており、表現の類似性からだけでは『千眞科』が直ちに『行事鈔』に近いとは斷言できず、一條ずつを検討してゆくしかないように思われる。ここではその試みとして、『千眞科』『行事鈔』『毘尼討要』に共通する臨終儀禮について検討しておきたい。

二 遷化堂と無常院——臨終の空間——

道観にせよ僧院にせよ、出家者はそこで生涯を過ごし、やがて死を迎えることになる。不死を説く道教においても、避けられない死を看取らねばならず、朱法滿が『戒律鈔』卷一五、一六「道士吉凶儀」において、儒教の葬禮を援用しながら疾病・初死小殮・入棺大殮・成服・葬送・安靈・弟子歸本觀・除服と臨終から服喪までの儀禮を、南朝以降に撰述された道教の送終儀禮の書を勘案して自らまとめたものためであろう。この『戒律鈔』は、疾病儀で『千眞科』の「遷化堂」の條文を引用している¹⁶。この遷化堂は、明らかに『行事鈔』『毘尼討要』にみえる無常院をモデルにしている。

『千眞科』七一條

『行事鈔』卷下四

『毘尼討要』卷下末

科曰(略)量命無機、可移入遷化

若依中國本傳云、祇桓西北角、日光沒處、爲無常院。若有病者、安

如祇桓圖云、寺西北角、日光沒

堂。其堂可於觀西北角、別立爲

光沒處、爲無常院。若有病者、安

處、爲無常院。若有病者、安置

院堂三間五架、堂面看西北。其堂中高座上、造鼻虛像、身坐蓮花、如人大舉左手、以指天門、左右二眞俠侍。病人恐命將絕、移入堂中像座後安置、用黃紋全幅爲幡、長二丈四尺、尖繫左眞腰、幡頭與病人手投、令病人直心正念、願隨二眞登天門、詣金闕。若未應化、隨建福田、男向左眞、女向右眞、一人入此堂、難得平然歸者。臨命將絕、咸稱未困、特是貪生有此計耳。達命君子豈去住爲心。(二〇表一裏)

置在中、以凡生貪染、見本房內衣鉢·衆具、多生戀著、無心厭背故、制令至別處。堂號無常、來者極多、還反一二、卽事而求專心念法。其堂中置一立像、金薄塗之、面向西方。其像右手舉、左手執一五綵幡、腳垂曳地、當安病者在像之後、左手執幡腳、作從佛往淨刹之意。瞻病者燒香散華莊嚴。病者乃至若有屎尿吐唾、隨有除之、亦無有罪。傳云、原佛垂忍土、爲接群生、意在拔除煩惱、不唯冀除爲惡。如諸天見人間臭穢、猶人之見屏廁、臭氣難言、尙不以爲惡、恆來衛護。何況佛德而有愛憎、但有歸投者、無不拔濟。(瞻病送終篇第二六、一四四上)

在中。堂號無常、多生厭背、去者極多、還唯一二。其堂內安一立像金色塗者、面向西方、當置病人在像前臥。像手中繫一五色綵幡、令病人手執幡腳、作往生淨土之意。雖有便利、世尊不以爲惡。原其此土、本是雜惡之處、猶降靈府接下類群生、令度苦海。況今信心、將命投佛、而相棄捨。祇桓圖云、隨病者所緣何境、或彌陀·彌勒·阿閼等形、如前安置、燒香散華、種種莊嚴、生病者善心。(瞻病送終章第三三、三九〇下)

*『千真科』の「一人入此堂」は、『戒律鈔』卷一五・疾病儀第三に引く『千真科』では「一人入此堂」とある。『千真科』の「人」は衍字であろう。

「無常院」の記事は、道宣、道世の著書の中に散見する。道宣が貞觀一九年（六四五）に撰述した『四分律比丘尼鈔』には、「西國祇桓圖」としてほぼ同じ記事がみえる。道宣はこの他にも、晩年の乾封二年（六六七）に撰述した『關中創立戒壇圖經』（大四五、八〇七）、『中天竺舍衛國祇洹寺圖經』（大四五、八八二）でそれぞれ無常院の方位、建物の様相に言及している。一方の道世もまた、『法苑珠林』（大五三、二六九）、『諸經要集』（大五四、一）に『毘尼鈔』とほぼ同じ記事を載せている。唐代の七世紀前半に道宣と道世によって「無常院」が浮上し、後代にも大きな影響を与えたようである。¹⁹ 北宋の元照は『行事鈔』を解釋した『四分律行事鈔資持記』卷下四・釋瞻病篇で無常院にこう注記する。「今まの寺にも亦た有り……今ま延壽と號するは豈に相反するに非ざらんや」（大四〇、四二一中）——今日、無常院を延壽とよぶのは本來の趣旨に反しているのではないだろうか、と。また同じく北宋の『釋氏要覽』卷下・瞻病にも無常院を解説し、その注に「今ま延壽堂・涅槃堂と稱するは、皆な後人の情愛に隨いてこれに名づくなり」（大五四、三〇六中）という。唐代以降の主に禪宗の寺院の中には、無常院・涅槃堂が付設されていた例もみえる。²⁰

遷化堂も無常院も臨終の空間であり、死を迎える瞬間の慰藉の工夫が凝らされているが、死後の世界観によってそこに付與された意味は異なってくる。

まず、遷化堂と無常院が建立される境内の西北角という位置。遷化堂の西北は、堂内の昇虚像が指さしている仙界の門、「天門」の方位である。²¹ 道宣・道世は無常院の西北を「日光沒處」と説明する。後代の『四分律行事鈔資持記』卷下四・釋僧像篇は「戒壇の東に居るは發生の義を表し、無常院の西に在るは傾没の久しきに非ざるを

表す」（大四〇、三九八中）と解釋しており、出家の儀式を行う戒壇が東にあるのは出家としての新たな生のはじまりを表象し、無常院が西にあるのはその生が日没までのわずかな時間しかないことを表象するというのであろう。また卷下・釋瞻病篇では、無常院と佛像が西方を向いていることをこうも解釋する。「然るに十方淨土にして西方を偏指する者は、心を一境に繋がば想念の成り易きが故なり」（大四〇、四二一中）。つまり、西方はまた淨土のある方位の一つでもあった。

遷化堂には、昇虚像とそれをはさんで侍るかのように左右に眞人像を置く。この昇虚像は、たとえば『抱朴子内篇』論仙に「上土は形を擧げて昇虚す。これを天仙と謂う」とあるように、人が身體ごと仙界に昇る姿を表象したものであったかも知れない。道教でも南北朝の五世紀頃になると、天尊像と左右の眞人像の三體の道像を祀っていた。²³ 遷化堂の三體の像は、そのバリエーションでもあろう。『行事鈔』の無常院には金箔を塗った佛像一體を西向きに置く。『毘尼討要』も佛像を西向きに置くというが、同じく道世の『法苑珠林』『諸經要集』では佛像を東向きに置くとある。また道宣は佛像が右手を擧げ、左手に幡を繋ぐというが、道世は佛像の手に幡を繋ぐことのみをいう。『千眞科』の遷化堂の昇虚像が左手を擧げ、『行事鈔』の無常院の佛像が右手を擧げるのは、左右の別はあるものの對應するといつてよいだろう。

病人と像との位置關係は、臨終の慰藉において重要な意味を付與されていたようである。遷化堂の昇虚像が仙界に昇る人の姿を表象するものであるとするならば、病人は昇虚像に自らを假託し、左右の眞人像にはさまれて護られることになるのだろう。病人はその手を左眞の腰と幡で繋ぎ、左右の眞人に導かれて天上の仙界の天門をくぐり、金闕に赴くのである。かくて病人は垂直に上昇し、仙界へと赴くことになる。一方、道宣の『行事鈔』は佛像の後方、道世の『毘尼討要』は佛像の前方に、病人を安置するようにいう。『千眞科』が病人を像座の後方に

安置するようになるのは、『千真科』が『毘尼討要』より『行事鈔』に對應することを示唆するものであっても、道教の死後の世界観からすればさほど意味はなかったように思われる。

それでは一體、道宣と道世がそれぞれ説く病人と佛像の位置関係の違いはどのような意味をもつのだろうか。道世の『法苑珠林』巻九五・安置部に引く「西域祇桓寺圖」にはこう述べる。

其の堂内に一立像の金色に塗る者を安んじ、面は東方に向かしむ。當に病人を置きて像前に在りて坐せしむべし。若し力無き者は、病人をして臥して面は西方に向け佛の相好を觀せしむ(大五三、九八七上)。

佛像を東方に向け、その前方に病人を置くのは、臨終のときに病人が佛の顔を觀ながらさらに淨土のある西方を向くためではないだろうか。道宣は『四分律比丘尼鈔』では佛像を西向きとするものの病人の位置は明示しておらず、佛像と病人との位置関係にはさほどこだわっていないようである。だが、元照は『四分律行事鈔資持記』巻下四・釋瞻病篇で次のように解釋する。「像の面の西に向かい病者の後に在るは、謂もえらく將に終らんとするの時より已前は、常に須らく像を瞻、其れをして心を繋がりしむべしと」(大四〇、四二一中)。先述したように、元照は像が西方を向くことを「繫心一境(西方淨土)、想念易成故」という。像を西方に向け、病人をその後方に置くのは、西に向く像の背後からその姿をみつめ、そうすることでさらに西方の淨土に心を注いで淨土に赴くことを意味しよう。かくして道宣もしくは後代の元照と道世とは、いずれも病人は幡で結ばれた佛に導かれて西方淨土に赴くが、佛像の向かう方位と病人の位置関係は異なり、そこに付與された意味も微妙に違っている。ただし『千真科』の遷化堂の装置は、そこに託された意味は異なるにせよ、道宣の描いた無常院に近いといつてよいだろう。ところで、道宣が依據した「中國本傳」「西域祇桓圖」、道世が依據した「祇桓圖」「西域祇桓寺圖」とは、どのようなものだろうか。周知のように、當時の佛教では「中國」「西域」はしばしばインドを指す。道宣もまた『釋迦

方志』において「中國」という言葉が「西域」「中天竺國」、つまりインドを意味する理由を縷々説明している。²³つまり「中國本傳」の「中國」は「西國」「西域」と同義であり、「中國本傳」「西國祇桓圖」「祇桓圖」「西域祇桓寺圖」は同一の書物であろう。それはまた、道宣の『四分律比丘尼鈔』所引「西國祇桓圖」と、道世の『毘尼討要』所引「祇桓圖」が、佛像の手の記述などを除いて、ほぼ同文であることにも窺えよう。²⁴ただし、『行事鈔』も『毘尼討要』も文中で改めて、しかも別個の文言を「中國本傳」「祇桓圖」からの引用として述べており、表に掲げた文がはたしてすべて「中國本傳」「祇桓圖」のものであるかどうか判然としないことを付け加えておきたい。

隋から唐にかけては、中天竺國の舍衛城郊外にあった祇園精舎を描いたいくつかの書物が存在したようである。道宣がその著書でしばしば引用している北齊・隋初の靈祐撰『寺誥』に、「祇桓圖經」を述べるという。²⁵道宣は『行事鈔』卷下三・僧像致敬篇第二二で「造寺法」についてこう説明する。『寺誥』十篇には「具さに造寺の方法を明らかにす。祇桓圖様は、隨いて造る所あれば、必ず正教に準ず云々」、「祇桓圖中に、凡そ木石土宇を立つるは、並びに表す所あり云々」(大四〇、一三四下)。「寺誥」には具體的な祇桓圖が付されていたようである。道宣自身も冥感を得て『中天竺舍衛國祇洹寺圖經』を撰述した。『四分律行事鈔資持記』卷下四・釋瞻病篇は、『行事鈔』の「中國本傳」について「中國本傳は壇經の所謂『別傳』是れなり」(大四〇、四一上)と解釋している。「壇經」は道宣の『關中創立戒壇圖經』。そこには靈裕の『寺誥』とともに「別傳」が散見する。²⁶ただし元照の指摘が妥當であるとしても、「別傳」としか記されておらず、どのような書物か不明。北宋では「中國本傳」はすでに散佚していた可能性が高い。

また、道宣・道世からやや遅れて、義淨が景龍四年(七二〇)に翻譯した『根本說一切有部毘奈耶雜事』卷一七に、祇園精舎にあった病人を看護するための「瞻病堂」を述べる。この瞻病堂には「如來像の躬自ら看病する」を

書き、廁には「死屍と作るの形容の畏るべき」を書き、房内には「白骨髑髏」を畫いたという。道宣が乾封二年（六六七）に撰述した『中天竺舍衛國祇洹寺圖經』の無常院にも、院中の一堂に一面に「白骨の狀」を描いて「諸欲無常、皆な擧げて此れに至る。白骨の諸もろの非常の相を見せしむ」とある。²⁵ おそらく、インドの祇園精舎で瞻病堂、無常院に相當する施設が營まれ、遅くとも七世紀前半までに何らかの形で中國に傳わっていたのであろう。

かくして、遷化堂のモデルになった無常院を記述した「祇桓圖」がどのようなものか判然とせず、ひいては『千眞科』の成立年代も殘念ながら釋然としないままである。道宣も道世も、おそらくは直接あるいは間接に同じ「祇桓圖」を参照したのだろうが、その解釋は微妙に異なっていた。ここでは『千眞科』の遷化堂は道宣の解釋に通ずるものがあることを指摘するにとどめたい。

繰り返すならば、不死を説く道教が避けがたい死をどう迎えるのか、そのモデルになったのが佛教の戒律であった。遷化堂では、昇虚像の指す天門に向かって眞人に導かれて仙擧することが構想された。『千眞科』の遷化堂の記述には、『行事鈔』『毘尼討要』とはやや趣旨を異にする次のような文言が付されている。「命の將に絶えんとするに臨み、咸な未だ困しまずと稱するは、特だ是れ生を貪りて此の計あるのみ。達命の君子は豈に去住を心と爲さん」（二〇表裏）。遷化を約束された道士にとって、遷化堂はなじまなかったのかも知れない。寺院には先述したように實際に無常院、延壽堂、涅槃堂が付設されたが、道観に遷化堂が付設されたかどうかは、わずかな管見の限りではあるが、不明である。

むすび

道観における共同生活の戒律がいつ頃から編纂されたのか、なお不明な点が多い。ただし、敦煌出土の『神人所説三元威儀觀行經』は佛典の『三千威儀經』をそのまま翻案したものであり、同じく道観の共同生活を前提とする『千真科』もまた佛教の戒律を参照して作成されたものであった。

南北朝時代に道館・道観が整備されるにつれて、何らかの規範が必要となったことは想像に難くない。佛教では、すでにインドにおいて僧迦を營んで共同生活を送り、そこで生じたであろう日常のあらゆる局面について細々とした戒律が定められていた。このインドの戒律が中國で翻譯されると、中國にみあった形で再編されていたという。道教がその共同生活の戒律を體系化しようとするとき、こうした佛教から壓倒的な影響をうけたことは確かであろう。『千真科』もまた翻譯された戒律書そのものではなく、『行事鈔』『毘尼討要』が依據した中國で改めて編纂された戒律書、あるいは『行事鈔』そのものをモデルにして作成されたのであろう。

もともと『千真科』の最後の二十數條は、『行事鈔』とは別の系譜のものであったようである。たとえば『千真科』の第九二條——「科曰、若於道路逢見師主及師主知故、皆以下風避影、不隔越道路而與共言、當以曲腰磬折、有言則對、無言則退」(二八表)。この條文は道路で師や師の知人に出會ったときの作法を述べたものだが、『禮記』曲禮上に類似した文言がみえる。「從於先生、不越路而與人言。遭先生於路、趨而進、正立拱手、先生與之言則對、不與之言則趨而退」。『千真科』第九二條が『禮記』のこの文をふまえていることは間違いないだろう。『行事鈔』には對應する文言はみあたらないが、『沙彌威儀』の「是爲威儀法當教行五事」のうち第四事に「行與大比丘相逢、當止住下道避之」(大二四、九三二下)とあり、一部共通する作法が述べられている。『沙彌威儀』は中國撰述の偽經

であるともされ、『禮記』などを利用した可能性もある。すでに指摘されるように、佛教では中國に根づく過程で禮を取り入れた。『千真科』のこの禮をふまえた條文が道教側で作成されたのか、佛教の戒律を参照したのかは別の問題として、道教の戒律にも佛教と禮教の兩側面がみられることに注意しておきたい。こうした問題も含めた『千真科』の條文全體のより詳細な分析は、別の機會に譲りたい。

(1) 拙稿「唐代中期の道觀——空閑・經濟・戒律——」（吉川忠夫編『唐代の宗教』朋友書店、二〇〇〇年）参照。ここでは、道教の戒律に對する佛教の壓倒的な影響を豫想しながらも、具體的に論議することができなかった。小稿はその問題の絲口を探る試みでもある。なお、以下の記述はとくに斷らない限り、上記の拙稿による。

(2) 楊聯陞「老君音誦誡經校釋——略論南北朝時代的道教清整運動——」（『中央研究院歷史語言研究所集刊』二八上、一九五六年）一九二〇頁。秋月觀暎「敦煌發見神人所說三元威儀觀行經斷簡と大比丘三千威儀」（『弘前大學人文社會』一九、史學篇Ⅲ、一九六〇年）、同上「敦煌發見神人所說三元威儀觀行經斷簡校勘」（『福井博士頌壽記念 東洋思想論集』福井博士頌壽記念論集刊行會、一九六〇年）、同上「敦煌出土道經と佛典」（『講座敦煌』4 敦煌と中國道教）大東出版社、一九八三年）。

(3) ペリオ二四一〇、二八二八、スタイン三二四〇、五三〇八。大淵忍爾『敦煌道經 目錄篇』（福武書店、一九七八年）一一一～一二二頁参照。

(4) 道宣は『行事鈔』をいったん脱稿した後も重修を加えたといい、完成した年代については諸説がある。たとえば藤善眞澄「道宣の遊方と二・三の著作について（二）」（『國譯一切經和漢撰述部史傳部第六卷月報』『三藏』一九〇、一九七九年）では、武徳九年（六二六）に着手し、貞觀二乃至三年（六二八、九）に脱稿、貞觀一〇年（六三六）に重修したという。

(5) 「日中」の意味については、吉川忠夫「日中無影——尸解仙考——」（吉川忠夫編『中國古道教史研究』同朋舎出版、一

九九二年）参照。

- (6) 敦煌出土『太上洞玄靈寶仙人請問本行因緣衆聖難經』（ペリオ二四五四）は、この道藏本『因緣經』にはほぼ同じ。また『無上秘要』卷四七（二裏）にも「洞玄衆聖難經」からの引用として冒頭の同文がみえる。

- (7) 『千眞科』の成立年代について、『道藏提要』（中國社會科學出版社、一九九一年）は唐代以前と推定している。ここでは、『千眞科』に次のような記述があることに注目したい。『千眞科』六七條に「男女童子」の出家の手順と、出家後の父母の禮についての問答がある。「男女の入道するは、揀えらびて端正慈敏にして道心有る者を取る。師は先ず十行の軌るべきを試練し、講習を聽許す。王の敕して度を與うるは王法の制に依る」（一八表）。この「度」に合格した後（「應合度已」）、道觀の女壇で出家の儀式を執り行い、儀式が終わると「第一に國王・帝王の德澤無盡なるに禮し、第二に州縣の官長の度脫の恩に禮し、第三に存没の父母の與に出家離俗するを得るに禮」する（一八裏）。また、父母は出家した子弟に對して「弟子」と稱するという（一九表）。つまり國家による出家承認の手續き、出家の父母に對する禮が出家の儀式に組み込まれているのである。とすれば、この條文は國家によるいわゆる公度制が實施され、父母に對する禮が議論された時期を背景に作成されたのであろう。諸戸立雄氏によれば、佛教の公度制は北朝では北魏から、南朝では梁から實施されたが、どの程度徹底したかは不明であり、公度制が確立するのは唐初以降であるという（『中國佛教制度史の研究』第二章、平河出版社、一九九〇年）。道教の公度制も唐の七世紀前半に確立したと思われるが、それ以前については判然としない。ただし、出家の儀式の後に「州縣の官長」に禮することに注意したい。州縣制が施行されるのは隋初以降であり、この條文は隋もしくは唐初以降のものとして推測される。しかし、この一條から『千眞科』全體の成立をこの時期と斷定するのは早急であり、道教の公度制の検討とともに今後の課題としておきたい。

- (8) 『要修科儀戒律鈔』に引用される『千眞科』のうち、二條は道藏本にはない。大淵忍爾・石井昌子・尾崎正治『六朝唐宋の古文獻所引道教典籍目錄・索引』（國書刊行會、一九九九年改訂版）一九六〜七頁参照。

- (9) 『千眞科』と『行事鈔』尼衆別行篇との關係については拙稿「六朝隋唐時代における女性と道教」（『名古屋大學東洋史研究報告』二五、二〇〇一年）で少し觸れた。

- (10) 佐藤達玄『中國佛教における戒律の研究』（木耳社、一九八六年）一五〇頁参照。

- (11) 平川彰『平川彰著作集 11 原始佛教の教團組織Ⅰ』（春秋社、二〇〇〇年、初出一九六四年）二二〜四五頁。

〔12〕『四分律』卷三四には「佛言、聽以五事呵責、和尚當作如是語。我今呵責汝、汝去。汝莫入我房。汝莫爲我作使。汝亦莫至我所。不與汝語」(大二、八〇四上)とある。また「阿闍梨訶責弟子」のときには、和尚の「汝亦莫至我所」が「汝莫依止我住」と變わる。

〔13〕注〔9〕拙稿参照。『太眞玉帝四極明科經』(道藏七七七八)には「太玄都四極明科曰、凡學上清之道、常佩科帶符、當以齋戒靜念爲務。不得遊遨集會、住止凡家、數與常侶交關口舌、爭計意氣、更相忿恨、指引天地、觸神犯禁」(卷五、一一表)とあり、『千眞科』の上清法師の戒律とも一部共通する。

〔14〕注〔10〕佐藤達玄書、一四七〜一四九頁。

〔15〕先行する『四分律』の注釋書の多くが傳わっていないため、さまざまな議論がある。たとえば、土橋秀高「毘尼討要と四分律行事鈔」(『龍谷大學論集』四〇〇、一九六〇年)は兩書を對比して、道世、道宣は師であった智首の『四分律』の講義を中心に行する注釋書を参照しながらそれぞれまとめたという。また、佐藤達玄注〔10〕書八八〜八九頁など参照。

〔16〕『戒律鈔』卷一五「道士吉凶儀」疾病儀第三は、遷化堂に續けて道士の死後の財産處分について述べた『千眞科』の條文を引用している(一一裏)。この條文は道藏本『千眞科』にはないが、この佚文もまた『行事鈔』下一・二衣總別篇第一七にみえる、亡僧の衣物などの處分についての戒律と對應する。

〔17〕『四分律比丘尼鈔』卷下之下・送終篇第二八「如西國祇桓圖云、寺西北角、日光沒處、爲無常院。若有病者、安置在中。堂號無常、多生厭背、去者極多、還唯一二。其堂內安一立形像、金色塗之、面向西方。其像右手舉、左手中繫一五色絲幡、令病人手執幡脚、作往生淨土之意。雖有便利、世尊不以爲惡。原其此土、本是雜惡之處、猶降靈俯接下類羣生、令度苦海。況今信心、將命投佛、而棄捨之。隨病者所緣何境、或作彌勒・阿閼等形、如前安置、燒香散華、種種莊嚴、生病者善心」(續藏六四、一七八上)。また、『四分律比丘尼鈔』については、藤善眞澄「晩年の道宣」(『關西大學文學論集』四一一二、一九九二年)参照。

〔18〕『法苑珠林』卷九五・安置部第五「依西域祇桓寺圖云、寺西北角、日光沒處、爲無常院。若有病者、安置在中。堂號無常、多生厭背、去者極衆、還唯一二。其堂內安一立像金色塗者、面向東方、當置病人在像前坐。若無力者、令病人臥、面向西方、觀佛相好。其像手中繫一五色絲幡、令病人手執幡脚、作往生淨土之意。坐處雖有便利、世尊不以爲惡。原其此土、本是雜穢之處、猶降靈俯接下類羣生。況今將命投佛、寧相棄捨。隨病人所樂何境、或作彌陀・彌勒・阿閼觀音等形、

如前安置、燒香散華、供養不絶、生病者善心」(大五三、九八七上)。

- (19) 無常院の影響については、宮林昭彦「中國の臨終行儀―傳義淨『臨終方訣』と道宣・善導―」(『戸松教授古稀記念』淨土教論集)大東出版社、一九八七年)など参照。宮林氏は義淨、善導、道宣らの臨終儀禮を比較しており、『臨終方訣』と『觀念法門』の選者がそれぞれ義淨、善導とすれば、七世紀には佛教界において臨終儀禮が大きな問題となっていたと考えられる。善導(六一三―六八一)の『觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門』(『觀念法門』)では、念佛三昧法について「欲入三昧道場時、一依佛教方法。先須料理道場、安置尊像、香湯掃灑。若無佛堂、有淨房亦得、掃灑如法、取一佛像西壁安置」(大四七、二四上)と述べ、さらに臨終のときには「一依上念佛三昧法、正當身心、迴面向西、心亦專注、觀想阿彌陀佛」(同上、二四中)という。また義淨の『佛說無常經』に付された『臨終方訣』には、「若見有人將欲命終、身心苦痛、應起慈心、拔濟饒益。教使香湯澡浴清淨、著新淨衣、安詳而坐、正念思惟。若病之人、自無力者、餘人扶坐。又不能坐、但令病者、右脅著地、合掌至心、面向西方。當病者前取一淨處、唯用牛糞香泥塗地、隨心大小、方角爲壇、以華布地、燒衆名香、四角燃證。於其壇內、懸一綵像。令彼病人、心心相續、觀其相好……唯佛菩提、是真歸仗、以歸依故。必生十方諸佛刹土、與菩薩居、受微妙樂」(大一一七、七四六中)とある。いずれも無常院の裝置に共通する側面があることを指摘しておきたい。

- (20) たとえば、『景德傳燈錄』卷一一・泉州莆田縣國歡崇福院慧日大師傳(大五一、二八七上)に、唐末の頃、福州長樂縣の西院にあった「涅槃堂」に傳染病に罹った五百人ばかりの僧がいたとある。

- (21) 注(一) 拙稿参照。

- (22) 神塚淑子「南北朝時代の道教造像——宗教思想史的考察を中心に——」(『瀛波護編』中國中世の文物)京都大學人文科學研究所、一九九三年)参照。北齊の天統元年(五六五)造の「姜纂造老君像碑」には、「敬造老君像壹軀左右二侍」とある。『釋迦方志』中邊篇第三に、名・里・時・水・人の五事にわたって論じている。たとえば「名」については、「所言名者、咸謂西域以爲中國。又亦名爲中天竺國。此土名賢談邦之次、復指西宇而爲中國、若非中者、凡聖兩說、不應名中」(大五一、九四八)。

- (24) 注(17) 参照。なお、常磐大定氏は『法苑珠林』に引く「西域祇桓寺圖」を道宣の『中天竺舍衛國祇洹寺圖經』に比定している。『後漢より宋齊に至る譯經總錄』(國書刊行會、一九七三年、初出一九三八年)三一―一頁参照。川口義照氏は同じ

く「西域祇桓寺圖」が道宣の書にみえないことを指摘し、「道世、道宣共通の引用原典ともいうべき資料を持っていた」と推測する。「道世と道宣の撰述書」(『印度學佛教學研究』五二、一九七八年)参照。道宣、道世が引用する一連の「祇桓圖」は、川口氏の推測するように道宣の『祇桓寺圖經』とは別のものであるう。

(25) 『關中創立戒壇圖經』「案北齊靈裕法師誥述祇桓圖經、具明諸院、大有準的。又案別傳、祇桓一寺頓結三壇」(大四五、八二二下)。『續高僧傳』卷九・釋靈裕傳によれば、靈裕は隋の大業元年(六〇五)に八八歳で没したという(大五〇、四九七上)。

(26) たとえば注(25)の『關中創立戒壇圖經』の記事参照。

(27) 原文「給孤長者施園之後、作如是念。若不彩畫、便不端嚴。佛若許者、我欲莊飾。即往白佛、佛言、隨意當畫。……於瞻病堂、畫如來像躬自看病。大小行處、畫作死屍形容可畏。若於房內、應畫白骨髑髏」(大二四、二八三中)。また義淨が久視元年(七〇〇)に翻譯した『根本薩婆多部律攝』卷七・廻衆物入已學處第二九にも「瞻病堂」の名がみえる(大二四、五六八下)。

(28) 原文「西塞名無常院。中有一堂、但以白銀、四面白廊、白華充滿、畫白骨狀、無處不有。諸欲無常、皆學至此、令見白骨諸非常相、既命終已」(大四五、八九三下)。

(29) 原文「科曰、若於道路逢見得主及師知故」。『要修科儀戒律鈔』卷一三・雜科第一に引く『千真科』には「科曰、若道路逢見師主及師主知故」(一〇裏)とあり、ここでは「戒律鈔」に従う。

(30) 『沙彌威儀』については、『平川彰著作集』律藏の研究Ⅰ(春秋社、一九九九年、初出一九六〇年)二八九〜二九〇頁参照。

CONTENTS

Preface

- Filial Piety and Buddhism in China. YOSHIKAWA Tadao 1
- The Authentic Parent in Daoism in Relation to the Virtue of Filial Piety.
MUGITANI Kunio 19
- Breaking the Precepts and Committing Heresy in Buddhism of the 5th and
6th Centuries. FUNAYAMA Toru 39
- The Formation of Daoist Monastic Discipline as Seen in the *Dongxuan ling-
bao qianzhen ke* and the *Sifenlü shanfan buque xingshi chao*.
TSUZUKI Akiko 59
- Daoist Jātaka in the Lingbao Scriptures of the Six Dynasties.
KAMITSUKA Yoshiko 83
- A Historical Study of *Tongru* in Medieval China. KISHIMA Fumio 107
- Reexamining the Role and Position of the *Dujiang*.
KOGACHI Ryuichi 141
- Wang wei's* Landscape Poetry and Painting under the Influence of the Sixth
Patriarch *Hui neng*. ARAMAKI Noritoshi 163
- Mathematics and Numerology: The Merging of Science and Religion in
Medieval China. TAKEDA Tokimasa 203

Religion in Medieval Chinese Society

edited by
MUGITANI KUNIO

DOKISHA
2002

執筆者紹介

吉川忠夫（よしかわ ただお）	龍谷大學文學部教授
麥谷邦夫（むぎたに くにお）	京都大學人文科學研究所教授
船山 徹（ふなやま とおる）	京都大學人文科學研究所助教授
都築晶子（つづき あきこ）	龍谷大學文學部教授
神塚淑子（かみつか よしこ）	名古屋大學情報文化學部教授
木島史雄（きしま ふみお）	愛知大學現代中國學部助教授
古勝隆一（こがち りゅういち）	京都大學人文科學研究所助手
荒牧典俊（あらまき のりとし）	大谷大學文學部教授
武田時昌（たけだ ときまさ）	京都大學人文科學研究所教授

中國中世社會と宗教

2002年4月12日 第1刷發行 非賣品

編者 麥谷 邦夫

發行者 麥谷 邦夫

發行所 道氣社

京都市左京區北白川東小倉町47

京都大學人文科學研究所麥谷研究室內

印刷所 中西印刷株式會社

ISBN4-9901215-0-3 C3022