

善導の人間像

——捨身往生についての一考察——

市 野 智 行

序

親鸞に多大な影響を与えた人物を、真宗学では七高僧と呼ぶ。親鸞教学に如何なる影響を与えたのかという点については、古来より、教相については天親・曇鸞の影響（二種回向）が、また安心については善導・法然の影響（二種深心・三心）が大きいと考えられてきた。

そこで親鸞の七高僧への記述を見ると、その人間像とも言うべき生涯に注目しているのは、曇鸞についてである。しかし本論のテーマである善導の生涯については多くを語られていない。そこで、今回は善導の人間像をテーマに掲げた。

善導伝の研究に目を向けると、今日の研究に大きな示唆を与えるものとして岩井大慧氏の『日支佛教史論攷』や藤田宏達氏の『善導』、牧田諦亮氏の『善導』などが挙げられる^{〔一〕}。

そこで、今回は研究の手法として、善導の生涯の全体を探るのではなく、入滅相として語られる「捨身往生」に考察の対象を絞り論究したい。

この善導の捨身往生説は法然の善導十徳にも数えられる事柄であるが、これまでの先行研究の結果、捨身往生については、事実としては認められていない。単に善導という人物の崇高なることを表すために潤色されたものであるとの見解が一般的となっている。よって、それ以上の追求は史学の上からはなされていない。しかし、真宗学を学ぶ私にとっては、捨身往生説が史実でないとしても、法然が十徳に挙げたように、その実践行が支持される要因に、善導の人間像が反映されていると思われるのである。つまり、韋提希を凡夫として捉えた善導の人間の本質を見抜く洞察力と、その罪悪性の中から念仏に帰していった念仏者善導の人間像が露わになっているように感じる。そこで捨身往生説の是非について再検討しつつ、捨身という実践行そのものを尋ねながら、善導の人間像を考察していきたい。

—

以下四つの史料を中心として論を進めていく。本来ならば、本論に入る前段階として、それらの史料について、その価値を吟味し、検討すべきであるが、紙数に制限もあるので、今回は史料となる諸伝の著者、並びに凡その成立年次を示すに留めたい。尚、善導伝を伝える史料についての検討は、先学において十分に議論されているので、詳細はそちらに譲りたい。^②

善導伝の研究史料は善導と同時期を生きた道宣の『続高僧伝』を始めとし数多く見る事ができる^③。しかしその全てに善導の生涯を裏付ける史料的价值を求める事は出来ない。

① 『続高僧伝』『大正』五十 六八四 道宣（五九六〜六六七）

凡そ六五六年に成立。^④ 以下『続伝』とする。

② 『往生西方浄土瑞應刪伝』^⑤ 『大正』五十一 一〇五 文諲（不明）・少康（〜八〇五）道説（不明）
『続伝』より約一二〇年後に成立。 以下『瑞応伝』とする。

③ 『浄土往生伝』卷中 『大正』五十一 一二九 戒珠（九八七〜一〇七七）

『往生伝』の製作年次は一〇六四年であり、『続伝』の成立からは三百八十年の歳月を経ている。 以下『往生伝』とする。

④ 『新修往生伝』 『大正』八十三 一五八 王古（不明） 楊傑補筆

一〇八四年成立。「善導伝」と「善道伝」の二伝を収録。 以下『新修伝』とする。

以上より、善導に関する「捨身」についての史料の記述を簡単に整理すると、道宣の『続伝』には当然の如く善導の入滅に関して記されていない。しかし善導の教化を受けた念佛者が西方浄土を願求し柳樹より身を投じ自死したと伝えられる。

次に古い『瑞応伝』には捨身についても、善導の入滅についても記載されていない。

そして戒珠の『往生伝』に初めて善導自身の捨身往生について記されているのである。

導は、此の身に諸の苦が逼迫し、情の偽り変易して暫くも休息することなきを厭う。すなはち居所寺の前の柳の樹に登り、西に向かつて願って曰く（中略）願い畢って其の柳の上より身を投じて自絶す。

『大正』五十一 一一九B (原漢文以下同じ)

と善導の「投身自絶」について記されている。先行研究でも指摘される様に、法然の善導十徳の一つに数えられるような善導捨身往生説の原典は、この『往生伝』の一節を根拠とするものである。この是非については後に考察する。この『往生伝』を踏襲する形で王古の『新修伝』『善導伝』には、

其の柳の上において身を投じ自絶す

『真聖全』四 四九一

と同様の善導の捨身往生が伝えられている。しかし「善道伝」では、その寂相について、

忽然として微疾あり、室を居て掩いて、泠然として長逝す。春秋六十九。身体柔軟にして容色は常の如し。

『真聖全』四 四九三

と軽病が原因で入滅したと記述されている。この二種の記述が、善導の一人説・二人説へと展開していく問題を有しているが、本発表では取り上げない⁶⁾。またその他にも『仏祖統紀』(『大正』四十九・二六三B)にも、善導の捨身往生が記されている。

以上を考慮すると、現在の捨身往生説を支える史料は『往生伝』・『新修伝』『善導伝』・『仏祖統紀』などである。しかし、その中で最も古い『往生伝』が善導の入滅後およそ三百八十年後に成立したものであることなど、その信憑性が問われる。現に、多くの先行研究の結果、善導の捨身往生は史実ではないとの見解が一般的である⁷⁾。

では、如何なる点において捨身往生は否定されるのか。

一つに、善導が捨身について否定的であるという見方である。その代表例として挙げられるのが『宋高僧伝』卷六「懷感伝」の記述（『大正』五十・七三八C）である。その内容を簡略に整理すると、善導の弟子である懷感が、師の教えを受け、靈瑞を得るために念仏に励んだ。しかし三七日続けても靈瑞を観ることが出来なかつたのである。そこで、自身の罪障性の深いことを見つめた懷感は、食を断ち、自らの命をも絶とうと試みるのである。しかし善導は、その捨身にも似た行為を「道、許さず^⑧」と許さなかつたのである。

この一説が善導の捨身往生説否定の直接的な根拠となるわけではないが、弟子である懷感の命をかけた行動が記載され、正に自絶行為に反対した善導の姿としては参考にすべきである。

次に、考えられる事柄が『続伝』と『往生伝』との関係である。つまり、『続伝』の内容を戒珠が誤謬して、善導の捨身往生として記載したという見解である。これは『往生伝』そのものが『続伝』の影響を強く受けた伝記であり、捨身に関する記述についても多くの類似点が見られることに起因する。

『続伝』

其の人は礼拝し訖り口に南無阿弥陀仏と誦するに、声声相次いで光明寺の門を出ず。柳樹の表に上り、合掌して西望し、身を下に倒投し地に至りて遂に死せり。

『大正』五十 六八四A

『往生伝』

すなはち居所寺の前の柳の樹に登り、西に向かつて願って曰く、(中略)願い畢つて其の柳の上より身を投じて自絶す。時に京師の士大夫、誠を傾けて帰信し、みな其の骨を収めて葬る。『大正』五十一 一一九B

「西方を願う」や「柳の樹より身を投ず」といった類似点は、戒珠が『統伝』に影響をうけていたことを裏付けている。このような戒珠の誤謬・誤読説とは『往生伝』・『新修伝』・『仏祖統紀』が一つの系統を成し、『統伝』を底本としている事を考慮すると、十分に考えられる⁹⁾。

しかし、善導の入滅という極めて重要な項目について、そのような誤謬・誤読と解して良いのか。『統伝』が善導の生存中に成立した伝記であることは戒珠も十分承知していたであろう。また『統伝』が伝えるところの善導伝とは、曇鸞や道綽のそれとは異なり、独立した伝記ではなく、遺身編の「会通伝」の一部に付記されるという形をとっている。また、その捨身の記述が直接的に善導個人の入滅を指すものでないことは、『統伝』を一読するだけでも十分了解できる。このような点を考慮すると、戒珠の誤読とは考えにくい。寧ろ善導という人物の尊高なることを顕示するために、あえて捨身往生という入滅の姿を記したと考えるほうが自然である。要するに『統伝』・『瑞応伝』において語られなかった善導の入滅について、一つの見解を示す必要があったのである。それが「阿弥陀仏の化身」と讃仰される人物であればなおのことである。

ではなぜ「捨身」という形で記されたのか。これは当時(宋)の中国仏教界で、捨身という仏教実践が高い評価を受けていた事が関係しているのではないか。

そこでまず、「捨身」について検討していきたい。捨身について最も具体的に記載されているものが、梁・唐・

宋の『高僧伝』であろう。亡身あるいは遺身編を設けていることから明らかである。そもそも捨身の行者は、先述の懐感のように真率な求道者に多いと言われている。

その捨身について、名畑應順氏は「供養」と「施与」の二種に分類できる事を指摘している¹⁰。その定義を簡略に押さえておきたい。まず捨身供養とは、自らの求道に対する決意として、その身をもって供養する事を意味し、捨身施与とは、他の救済のために、その身を施与することを指す。供養は自利、施与は利他を指すものと理解できる。

しかしこのような自らの求道を利する供養であっても、また他の救済を目的とする施与であっても、身命を棄捨するという行為自体は、戒律の上から厳しく禁止されている。これについては道宣も、

身を嚴壑に放つこと律に依れば則ち罪は初聚に當る

『大正』五十 六八五B

と示している。つまり、どれほど実直な求道者であっても、その個人的判断で捨身を実践することは波羅夷罪を犯すことになるのである。

ではなぜ捨身という仏教的実践が高い評価を受けたのか。それは時代社会の影響なども加味すべきであるが、捨身について語られる經典が数多く流布したことが要因の一つであると考えられる。今、ここにその全てを挙げるとはしないが、代表的なものとして『大般涅槃經』（聖行品）、『賢愚經』（梵天請法六事品）、『金光明經』（捨身品）などがある。これらの諸經論は布施に重点がおかれていることが特徴である。

しかし最も多大な影響を与えたのが『妙法蓮華經』（以下『法華經』）「葉王菩薩本事品」の教説である。その内

容は、一切衆生喜見菩薩が法華経を聞き、現一切色身三昧を得て、心に大いに歡喜し、自らの身を燃やして仏を供養したと説かれている¹¹⁾。そしてその焼身供養を諸仏が、

第一の施と名づく。諸の施の中に於いて最尊最上なり。

『大正』九 五三A

と讚嘆したと説示されている。この一節が後に、法華の行人に大きな影響を与え、焼身という捨身が広く実践され、定着する要因となったのである。

そこで梁・唐・宋の『高僧伝』に目を向けてみると、梁の慧皎の『高僧伝』（以下『梁伝』）には「亡身」として十一人の伝記が数えられる¹²⁾。また唐の『続伝』には「遺身編」として正伝十二・附見二を伝えている¹³⁾。そして『往生伝』より七十六年ほど先に成立した贊寧の『宋高僧伝』（以下『宋伝』）にも「遺身編」として正伝二十三・附見二を挙げている¹⁴⁾。『梁伝』では半数以上が焼身による捨身供養が伝えられ、『続伝』・『宋伝』も同様に、捨身供養の大多数が『法華経』の影響を受けた焼身によって行われている。

勿論、三伝ともに利他行として行われる施与についても記載されている。その特徴として、華嚴を読誦したものは供養でなく、施与のために捨身しているのである（続伝の普円・普濟・普安、宋伝の息塵など）。また、後に考察するが、西方を願求して捨身するものも希少であるが記載されている（梁伝の曇弘、続伝の善導の教化を受けた行者、宋伝の志通）。

以上の様に、諸経論を所依としながら、捨身を実践するものは三伝に多く記されている。また、本来戒律で認められていない行為が「高僧伝」に亡身・遺身編として確立されているところに、捨身行に対する評価の高さが

窺がえるであろう。そして伝承される高僧の数が梁より隋・唐・宋へと時代が移行するに増加していることにも注目したい。

また道宣は『続伝』の中で、

博く遺身を訪ぬるにその類は甚だ衆し。且く疏に随つて出し、示して一例と為すのみ。余の者は蓋しく闕く
なり
『大正』五十 六八三C

と善導の生きた時代も頻繁に捨身が行われていたことを示している。そして『宋伝』にも正伝二十三人、附見二人を挙げ捨身の状況を伝えていることから、戒珠の生きた時代も同様に多くの僧侶が捨身という実践に励んでいたことが窺える。また宋代の捨身について名畑應順氏は「宋初に於ける捨身の風は勿論天台に限ったわけではなく、やはり世俗一般の好尚であつた¹⁵⁾」と述べている。梁の時代から多く見られる捨身は、その大多数が『法華経』を所依とする天台宗系の学僧であつた。しかし宋代では、「世俗一般の好尚」と言われる様に、捨身という実践行が一つの嗜好・流行となつていたと考えられる。

三

ではこの点を念頭に置いて、次に『往生伝』が成立した宋代の善導観を見ていきたい。宋代の仏教は宋朝による寵遇もあり大きく隆盛した。そんな中で浄土教は浄土宗という宗派への発展は見られないが、浄土教の教え自体は広く伝えられ、学僧の研究対象としても広がった。当然、善導について言及している文言も見ることができる。

そこで、その幾つかを挙げて宋代の善導観を探ってみたい。戒珠より二十三才先輩にあたる遵式（九六四〜一〇三二）は天台宗の僧侶でありながら『往生西方略伝』において、善導を指して、

阿弥陀仏の化身

『大正』四十七 二六七A 『龍舒増広浄土文』卷五所収

と呼び、讃仰している。また擇瑛（一〇四五〜一〇九九）も、

善導深く観行を終する、これ弥陀の化身なり。

『選択決疑抄』『浄全』七 九二三A

と弥陀の化身と位置づけ讃嘆している。そして王古の『新修伝』『善導伝』では、

時に京師の士大夫、誠を傾けて帰信して、咸く其の骨を収めて、以て葬す。高宗皇帝、其の念仏するに口より光明を出るを知りたまへり。又、捨報の時に精至此の如くなるを知りたもう。寺額を賜て光明を為すや。

『真聖全』四 二二二

と善導の捨身入滅後に、念仏申す口から光明が出るといふ奇瑞な逸話をもとに、時の皇帝より光明寺の寺額を授かったことを示し、善導伝の結びとしている。全く同様の文が『往生伝』にも伝えられている。以上のように、宋代における善導観とは「弥陀の化身」として大きな尊敬の念をもって語られている。それが、遵式や擇瑛といった天台学僧に大きな支持を得ていることから十分に推察できる。

こうした高僧と評価された善導であったが、これまでの伝記は、その入滅の姿が示されていない。そこで、戒珠は自らの筆によって善導の生涯の結びに相応しい形で、入滅の相を書き加えなければならなかったのである。それが、高僧として語り継がれてきた善導の寂相であれば、平易な様相で綴ることが許されなかった。したがっ

て、宋代で高い評価を受けていた「捨身」という形が採用されたのであろう。

つまり、『往生伝』や『新修伝』に伝えられる善導の捨身往生は、到底史実として捉える事はできない。しかし、その内容は戒珠による『続伝』の誤謬・誤読として簡単に片付けられるものでもない。戒珠による善導追慕の思いが、それまで語られてこなかった入滅に関して、「捨身往生」として潤色して表されたのである。しかし、善導の捨身往生説は否定されるものの、入滅に関する新たな説は提起されていない。前掲したが『新修伝』『善道伝』では、軽病による入滅と伝えられていた。これについては岩井大慧氏が言及している¹⁶⁾。岩井氏によると、「善導伝」が弥陀の化身としての善導を伝えるのに対し「善道伝」は真の人間善導を伝え、その内容も出生地、出家の師、求道・教化の状況、入滅の時などと整理されていることから「これこそ史的存在としての善導の示寂を記述したものに相違なからうと思ふ。¹⁷⁾」と示している。そして、上記のような寂相を記載する別なる史料の存在があったことを根拠として挙げている。しかし、その史料が提示されているわけではない。また藤田氏は「善道伝」に示される入寂年（永隆二年）が、信頼すべき史料である金石文等によつて傍証される事を挙げ、積極的に「善道伝」の記述をもつて、善導の入滅相であることを推定している¹⁸⁾。

四

以上のように諸伝に批判と検討を加え、善導の捨身往生説に一応の理解を示した。捨身往生とは戒珠の潤色として捉えるべきで、史実と肯定することは出来ない。しかし、ここで更に考察すべき点がある。それは、善導教

学の上からも同様に捨身を否定できるのかという点である。つまり、善導が「捨身」という実践行自体を否定したのかということである。史学的見地から見れば、善導の捨身は否定されるべきであるが、善導の教学・思想を我々が如何に領受するのか。という史観に立つ時「捨身」には未だ考察を要する課題が残されている。

例えば『続伝』には、善導の教化を受けた行者が投身自殺していると伝えられている。これは一見すると自殺幫助とも理解できる。また『梁伝』の「亡身編」第十一曇弘伝では、

無量寿及び観経を誦し、心を安養に誓い、孝建二年を以て、山上に薪を聚め、密に積中に往き、火を以て自らを焼く。

『大正』五十 四〇五C

と焼身供養を伝えている。ここで注目されるのが捨身に至る動機である。記述によると、曇弘が大・観二経を誦し、安養を願ひ捨身を行ったとある。また『宋伝』「遺身編」の第十三志通伝に、

西方浄土の霊瑞伝を覽、行を変じ心を廻し、彼の土に生まれんことを願う。生常、西を背して坐せず。山中に招手石というものあり。(中略)この石、峻時にして下を顧るに地なし。通、ここを登って身を投じ、速やかに浄土に生まれんことを願ひ軀を奮つて、一大樹の中に墮つ。

『大正』五十 八五八C

とある。ここでは更に明確に西方浄土が求められ、捨身の方法も、『続伝』と同様の投身であると記されている。このように三伝に共通して西方浄土を求め捨身往生を遂げんとする行者の伝記が収められているのである。また、戒珠が善導の入滅相を捨身往生として記載したことを鑑みても、浄土教における捨身という実践行は日常的に行われていたと考えられる。

これについて、藤田宏達氏は捨身往生説を否定しつつも「善導が捨身往生について熟知していたことは疑いない。してみると、善導自身の捨身往生を考えてもたしかに不自然ではないかもしれない。」¹⁸⁾と述べている。また、野上俊静氏も善導捨身説を否定する中で「善導の心情からすれば、浄土に速やかに生まれようとする捨身があっても、決して不自然ではない」¹⁹⁾や「悪機の自覚に徹しきつた善導であつてみれば、このような意味の捨身往生があつても、必ずしも奇異の思ひはしない。」²⁰⁾と善導の思想上からすれば、捨身という実践が行われても不思議でない²¹⁾と示している。

つまり、曇弘や志通のように捨身の動機が西方願求であるということは、前述の懐感がそうであつたように、その根底には「悪機の自覚」と言われる自己凝視・自己反省が深く内在しているはずである。そこで、「悪機の自覚」という文言と、「善導」という人物像を想う時、そこに捨身往生説が戒珠や法然によって積極的に伝承される所以に頷くことができよう。捨身という行為の根底に深い凡夫性への洞察があるからこそ、捨身往生説が根強く語られるのである。そこに、善導の人間像が垣間見えるのではないか。

善導の教えに帰順し、西方を願ひ身を投じた行者と同じように、ここで善導の教えに耳を傾けてみたいと思う。「捨身」や「厭捨」をキーワードとして、善導の記述を求めてみると『観経疏』を中心として数多く見受けられる。その中の幾つかを挙げる。

- ①また出家といふは、身を亡じ命を捨て、欲を断じ真に帰す。心金剛のごとく円鏡に等同なり。仏地を帰求してすなはち弘く自他を益す。

② いまたちまちに身命を捨て、仰ぎて弥陀に属す。

③ この疲労長劫の事を憶いて誓願す、捨命して弥陀を見たてまつらんと

④ 娑婆を厭捨して仏国を求むれば^②

以上代表的な用例を挙げたが、この他にも同様の内容を有した記述は散見できる。いずれにせよ「捨身」や「厭捨」といった語句を善導が用いる場合、一つの共通点がある。それは「身を亡じ命を捨て」や「身命を捨て」という「捨身」を意味する時、そこには必ず「仏地を怖求」や「仰ぎて弥陀に属す」など、西方願求という欣浄の意識が表されている点である。

つまり、欣浄厭穢ということが一貫して示されているのである。欣浄とは、浄土を願う意で、厭穢とは穢土・穢身を厭うという意味であるが、ここで善導が言う捨命とは、厭穢の意と解すべきであろう。したがって、一般的に広がった『法華経』の捨身供養と、同義ではないと言える。

では、上記のような善導にとっての捨身とは、一体如何なる意味を持つのだろうか。そこで大きな示唆を受けるのが、善導の自己自身の存在意義を表白した文言である。

我ら愚痴の身、曠劫よりこのかた流転して

『真聖全』一 四四一

決定して深く、自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫よりこのかたつねに没しつねに流転して、出離の縁あることなしと信ず

『真聖全』一 五三四

善導にとつての穢身とは、どこまでも深い自己凝視を意味するのだろう。それは本願という真理に照らされた人

間の罪障性が、自分自身の姿であったというところに開かれるのである。そして、そこに欣浄という願生心もまた開かれるのである。機の深信の文言に見られる善導の表白は、一切の甘えの通用しない厳しい現実との対面である。したがって、その厳しい善導の教化を受けた行者は、厭穢の反面に、切に浄土を願うのである。その欣浄の究極の形が捨身往生として、『統伝』の記述のように実践されたと考えても不自然ではない。これについて名畑應順氏は「浄土に對す欣求の念が切なる余り、往生を急ぐがために捨身命終するのがその本意と考えられる場合が多い²³⁾」と指摘している。しかし、善導が捨身を奨励していたとは考えられない。なぜならば、善導にとつての捨身とは自絶行為でなく、「弥陀に属す」ことを内容とするからである。そこには、自身の価値判断を基準とする求道でなく、弥陀に属す願生者としての精神が見て取れる。善導にとつての最大の課題は「我ら愚痴の身」なる罪惡生死の凡夫が、如何にして救われるのかという一点であったはずである。つまり、凡夫として生きる立脚地を模索し、生死を超える道を求めたのである。その求道は正に二河譬に登場する行者が直面する三定死の情景である。そういった厳しさを持つ求道の中で、自絶行為が善導によって認められるとは考えられない。なぜならば、凡夫として生きる道のほうが更に険しいからである。

「善導独明仏正意²⁴⁾」と讃嘆される背景には、教理的解釈によって仏教を学ぶ人々との離別がある。善導にとつての捨身、すなわち「弥陀に属す」という自己表明は、実践の中にこそ見出されるものである。凡夫が救われる道は、当時の中国仏教では、「方便化土」と虐げられてきた。そんな中での求道は、正しく身命を顧みることのできない厳しさを持つ。法然はそんな善導の人間像を想い十徳の一つとして掲げたのではないだろうか。²⁵⁾

結

『統伝』に始まる善導伝を検討していくと、善導の捨身往生は史実とは言えない。これまでの先行研究の大多数が示すとおりである。しかし、法然の様に捨身往生が善導の一つの徳として後世に伝えられている事も事実である。それは単に誤解された史実が伝承されているのではなく、善導という一人の念仏者の人間像を反映するものとして語り継がれているとも言えよう。つまり、ひたすらに凡夫救済の道を求めた念仏者善導の姿が思い浮かべられるのである。

註

- (1) 善導伝の先行研究を整理したものととして、柴田泰山の『善導教学の研究』四六頁参照。
- (2) 岩井大慧『日支佛教史論攷』・野上俊静『中国浄土三祖伝』・藤田宏達『善導』に詳しい。
- (3) 岩井大慧『日支佛教史論攷』一四一〜一四四 善導伝の史料として中国と日本撰述の二十九種を挙げている。
- (4) 『統伝』の成立時期は、著者である道宣によって、六四五年に完成したと記されているが、善導の伝記が記載されている「会通伝」は、加筆・追加されたものであり、岩井氏の見解によれば、およそ六五六年前後であるとされる。いずれにせよ、その成立時期については最大で六四六年から六六七年までとなる。
- (5) 『大正』には『往生西方浄土瑞應伝』とあり「刪」の字が無いが、『卍統』には「刪」の字あり。
- (6) 善導の一人説・二人説については多くの先学がその了解を示している。現在では一人説が有力である。蘭田宋恵・常盤大定・岩井大慧・野上俊静・藤田宏達は上記の課題に対し、善導は一人であるとしている。以上の先行研究を整理した論文に、佐藤成順氏の『善導研究伝の問題点』（浄土教文化論所収）がある。
- (7) 蘭田宋恵・岩井大慧・野上俊静・藤田宏達は捨身往生を史実ではないとしている。
- (8) 『大正』五十 七三八C

- (9) 岩井大慧『日支佛教史論攷』一七四頁
- (10) 名畑應順「支那中世に於ける捨身に就いて」二二七〜二三三頁 大谷学報第十二卷二号
- (11) 『法華經』「藥王菩薩本事品」『大正』九 五三A〜五三B
- (12) 『大正』五十 四〇三C 四〇九A
- (13) 『大正』五十 六七八A 六八五C
- (14) 『大正』五十 八五五A 八六二A
- (15) 名畑應順「支那中世に於ける捨身に就いて」二〇頁
- (16) 岩井大慧『日支佛教史論攷』二八三〜二九六頁
- 岩井氏は、「善導伝」を弥陀の化身としての善導とし、「善道伝」を人間善導として捉えている。
- (17) 岩井大慧『日支佛教史論攷』二九五頁
- (18) 藤田宏達氏は王古の「善道伝」の記述について「歴史的存在としての善導の入滅については、捨身往生ではなく、おだやかに長逝したとする「善道伝」の伝承を採用すべきことが明らかとなるのである。」と述べている。『善導』四八頁
- しかし、蘭田宋恵氏や野上俊静氏は、善導二人説については言及し、また捨身往生については是非についても述べているが、「善道伝」の内容をもって、善導の入滅とする見解は示していない。
- (19) 藤田宏達『善導』四四頁
- (20) 野上俊静『中国浄土三祖伝』一七二頁
- (21) 野上俊静『中国浄土三祖伝』一七三頁
- (22) ①「序分義」化前序『真聖全』一 四六六 ②「定善義」華座観『真聖全』一 五一六 ③『法事讃』上『真聖全』一 五七〇 ④『般舟讃』「観経讃」『真聖全』一 七二頁
- (23) 名畑應順「支那中世に於ける捨身に就いて」二二二頁
- (24) 「行巻」『真聖全』二 四五頁
- (25) 本来ならば、金石文等の他の史料も考慮し、また、善導の往生観なども交え考察すべきであるが、紙数の制限もあるので、今後課題としたい。