大覺國師義天の燒身供養

――孝を目的とした捨身――

中村　愼之介

はじめに

インドで誕生した佛敎は、紀元前後に中國に傳來すると、長い時間をかけて中國化し、中國の文化や思想の重要な支柱の一つとなるのみならず、中國周邊の漢字文化圈にまで波及した。その傳播と受容の過程において、中國在來の文化や信仰との摩擦を經驗したことで、漢字文化圈の佛敎には特有の變容が認められる。そして、儒敎で重視される孝の思想を佛敎が受容し、獨自の孝倫理を謳うようになることは、中國化した佛敎に顯著な特徵の一つと見做せよう。[1]とりわけ、佛敎こそが孝の實踐であるとする主張は、時として身體的毀損を伴う佛敎の實踐行爲である捨身を、孝の實踐と結びつけるに至った。

本稿は、捨身の一例として、高麗（九一八～一三九二）の華嚴僧侶の大覺國師義天[2]（一〇五五～一一〇一）が行なった燒身供養を取り上げ、孝の思想、北宋佛敎界の潮流、さらには彼自身が屬する高麗王室の動向が、どのように

彼の焼身供養に影響していたのかを検討する。朝鮮半島において焼身供養を實踐したことが確實視される文獻上の初例が、義天の焼身供養である。

義天は高麗に居ながら、海商を媒介として北宋の華嚴宗僧侶淨源（一〇一一～一〇八八）と文通による交流を重ね、しかもそれに飽き足らず、實際に北宋に渡って數多の善知識と直接交流し、佛道を探求した。そして、入宋前には求法のために、北宋留學以降には孝の實踐のために、焼身供養を行なった。義天の焼身供養の目的が入宋を前後して變化した要因として、義天と北宋佛教界との人的思想的交流と、高麗における政治的變動が齎した義天周邊の環境の變化という二點に着目し、一一世紀後半から一二世紀前半における高麗の歴史的展開に即して義天の焼身供養を素描する。

孝の實踐を目的とした捨身の實例として、これまでに刺血寫經が知られているが、焼身供養について論じた研究は管見に入らなかった。そして、從來の焼身供養研究は、中國及び日本の事例研究を中心としており(3)、朝鮮半島の事例は検討されていない。研究史上の空白地帯であった朝鮮半島の焼身供養を検討することは、漢字文化圏における焼身供養の傳播や受容を考究するうえで必要不可欠な基礎作業となろう。

第一章、燒身供養について

一、燒身供養の目的と動機

周知のように、燒身供養とは自利利他の大乘思想に基づき行なわれる捨身の一種であり、自身の肉體に火を放つことで佛・法・僧の三寶に供養し、衆生救濟や佛道成就、あるいは往生が求められた。

燒身供養を實踐するうえで根據となった佛典としては、『法華經』藥王菩薩品、『梵網經』、『華嚴經』、『首楞嚴經』等が著名である。[4] 記錄上では『法華經』藥王菩薩品に基づく燒身供養の事例が大多數を占め、『華嚴經』等に基づく燒身供養は『法華經』に基づく事例に比べて數的に壓倒されている（名畑應順一九三一：二三〇）。

『法華經』を最高經典と信仰する中國天台宗においては、教行雙修の立場から、燒身供養に關して理論的解釋を深めるだけでなく、實踐する者が跡を絶たなかった。殊に宋代の天台教團においては、中興の祖である四明知禮（九六〇〜一〇二八）が燒身供養を實踐し、知禮一門のみならず知禮の同門である慈雲遵式（九六四？〜一〇三二）及び遵式一門においても燒身供養が行なわれたように、[5] 燒身供養が盛んに行なわれた。よく知られるように、義天は入宋後に天台山を訪れ、國淸寺にある天台智顗の浮屠を拜して、高麗で傳習が途絶えて久しい天台の教えを宣揚することを誓っている（義天「大宋天台塔下親參發願疏」『大覺國師文集』卷一四）。この時、燒身供養を行なった經驗のある天台僧侶を義天が實見したことは想像に難くない。

ところで、燒身供養は捨身の一種であり、捨身行としての性格を帯びている點に注意を要する。そこで、燒身供養

を含む捨身の性質について、先學が明かしたことを整理して示したい。

中國史上の捨身に關する先驅的研究である名畑應順（一九三一）は、史上に行なわれた捨身の種類について、捨身供養・捨身施與・捨身往生・捨身護法という區分を提示している。

船山徹（二〇一九）は文獻に現れる捨身の語法に着目し、①原義的捨身：身命を布施（主に出家者）、②象徴的捨身：財物を布施（主に在家者）、③死と同義語としての捨身、④瞑想法としての捨身、の四種類に捨身を分類する。名畑の四分類はいずれも船山の分類では「①原義的捨身」あるいは「②象徴的捨身」に相當する。そして「①原義的捨身」と「②象徴的捨身」は複合的に見られる。

隋唐以前の「①原義的捨身」の目的と動機については、船山徹（二〇一九：四〇八）の表3「原義的捨身の目的と動機」において、次に列擧するように、更に五種類に類型化される。

（a）他者を救濟するための捨身（飢餓や病氣等からの救濟）、捨身としての屍陀林葬（死後の身を鳥獸に施す）。
（b）三寶を供養するための捨身（燒身・燒臂・燒指、刺血寫經、自賣身等）。
（c）求法のための捨身、または、求法の決意を示す捨身。
（d）肉體の束縛からの解放（厭身厭世と捨身往生）。
（e）a～dの複合タイプ。

この分類によると、燒身供養は語法としては「①原義的捨身」の範疇であり、目的・動機としては「(b）三寶を供養するための捨身」に相當する。しかしながら、燒身供養は單に「(b）三寶を供養する」ことを目的・動機とするのみならず、「(b）三寶を供養する」ことを通じて（a）（c）（d）を目的・動機とする捨身の一手段であった。[6]

言い換えるならば、焼身供養は（a）～（d）が複合的に結びついた宗教行爲であったのである。

本稿では「（a）他者を救濟するための捨身」の目的・動機の一つとして、孝の實踐を想定する。手始めに、孝という中國傳統思想と捨身という佛教の思想が如何にして結びついたのか、次節で検討しよう。

二、佛教と孝

先述のように、佛教は中國に傳來して以來、中國在來の文化・信仰との摩擦を經驗し、長い時間をかけて中國化し、漢字文化圏に定着した。佛教が中國化する過程で、佛教を批判する様々の排佛論が展開されたが、なかでも中國に根付いた孝の立場からの批判は根強いものであった。『孝經』開宗明義章に「身體髪膚、之を父母に受く、敢えて毀傷せざるは孝の始めなり。（身體髪膚、受之父母、不敢毀傷、孝之始也。）」とあるように、親から受け繼いだ肉體を損なわないことが、中國在來の傳統思想である儒教における孝の概念の重要な一面である。この點をめぐって佛教は儒教の攻撃を受けてきたが（吉川忠夫二〇〇二：五～六）、對して佛教界は孝を積極的に佛教自身の教えとして宣揚していく過程を辿った。

木村清孝（二〇〇一：一三二）は中國佛教における孝の受容過程を①儒佛一致型、②僞經作成型、③佛典活用型の三つに分類して考察した。そして北宋の契嵩の「孝論」（『輔教編』所收）に至るまでに、東アジアの人々は次第に佛教の孝倫理への背反性を見失い、佛教を儒教倫理に矛盾しない思想として捉える方へと流されたと結論付ける。時が經つにつれて佛教界が孝を標榜するようになる、という理解の方向性は正しかろうが、北宋の契嵩を待つまでもなく、唐代半ばまでに中國佛教界は孝倫理を取り込んでいた。

麥谷邦夫（二〇一八：一五八〜一五九）が指摘するように、すでに『弘明集』巻三所收の東晉・孫綽「喩道論」（大正五二・一七下）において、孝を推奬する佛典があることが強調されている。「喩道論」が想定するような孝の德を説く佛教經典としては、盲目の父母に孝養を盡くした睒子童子を主人公とする『睒子經』、ゴータマが不孝者であるとの六師外道の非難に應えるべく説かれている傳・失譯『大方便佛報恩經』[7]、さらに中國傳統社會の孝倫理を肯定する僞經（代表的なものは僞經『父母恩重經』）があり、吉川忠夫（二〇〇二：一二）は、こうした思想潮流における一つの到達點として、孝倫理の肯定を佛教教義の側面で進めた唐・宗密『盂蘭盆經疏』を擧げる。宗密の『盂蘭盆經疏』は孝と佛教を結びつけた重要著作として、北宋に至ると盛んに注疏が施されるようになった。

このように、佛教は中國化に伴い、佛教獨自の孝倫理を謳うようになった。この理論の行き着く先は、捨身こそが孝であるとする極端な主張であり、孝のために自身の身體を燒く僧侶の出現であった。この點に關して、佛教の理論と實際に燒身供養した人物の傳記との二方面から檢討を加える。

佛教の理論としては、船山が孝と捨身の關係を考察した結果として、孝と捨身が相反する文獻、反對に兩者が一致する文獻の二種類があると指摘していることに關わる。

捨身が孝そのものの實踐だと主張する文獻として、船山徹（二〇一九：四三二）は傳・失譯『大方便佛報恩經』巻一、孝養品（大正三・一二七下）を擧げている。これは燒身供養の事例ではないが、「世界を現世のみに限るならば捨身は時に孝と矛盾することがあるけれども、一方、無始以來の無限の輪廻轉生のすべてを議論の對象とするならば、一切の他者存在は何らかの形で一度はわが父母となるから、捨身とは、父母の恩に報いるためにわが身體や命を布施する行爲にほかならない。だから捨身は孝に反するどころか、孝の實踐そのもの」だと論ずる（船山徹二

〇一九：四三三）。さらに船山は續けて、捨身が過去世における親への孝行であるとしたところで、現世の親を悲しませる不孝である事實は變わらず、捨身が孝の實踐そのものだとする論理は詭弁に過ぎない、と一刀兩斷するのであるが、例え詭弁にしろ、傳・失譯『大方便佛報恩經』卷一、孝養品は捨身と孝とを積極的に結びつける佛教理論の一つの型として注目に値しよう。

孝の實踐を目的とした捨身の實行を可能とする佛教教理を前提に、實際に孝の實踐を目的として行なわれた捨身としては、血液により寫經する刺血寫經が知られる。キーシュニック（二〇〇一）は、祖先や亡き父母の追善を目的として刺血寫經が行なわれたことを指摘し、中國の傳統思想である孝と佛教の實踐行爲である捨身とが結合した事例として、刺血寫經を論じた先驅的研究成果である。村田みお（二〇一三：一九八～二〇二）は儒教の哀悼表現である哀毀[8]と、誠意や忠誠の象徵としての心臟の血（心血）に注目し、服喪時の追善行爲である刺血寫經を、中國傳統思想と佛教的價値觀との融合の產物として位置付けた。追善を目的とした刺血寫經は、①通常の書寫の功德の上に、出血による苦行と捨身の功德とを上積みし、②哀毀という傳統的孝の觀念が背景となっている、という二つの思想的文脈に位置付けられる（村田みお二〇一三：二〇〇）、とする村田の觀點は孝のための燒身供養を考究するうえで示唆に富む。

孝の實踐として燒身供養を行なった事例として、定蘭（？～八五二）は注目に値しよう。定蘭は屠殺を生業としていたことを悔いて佛道に入り、三蜀を教化した。父母は以前に亡くなっていたが、供養するだけの費用を工面できず、命日が訪れる度に慟哭した。そうしたわけで、裸で青城山に入ると、蚊等に好きなだけ己の血を吸わせる捨身によって亡き父母の恩に報いることとした。[9] その後に彼の捨身行爲は過激化の一途を辿るのであるが、「次に則ち刺血寫經

す。後に則ち臂を煉き、耳を抜らき目を剜り、鷙鳥猛獸を餧飼するに至る」とあるように、往生のために焼身して死に至るまでの定蘭の一連の捨身行爲の中に、刺血寫經に續いて「煉臂（＝腕を焼く）」が確認される。(10)これは文脈からして亡き父母への供養を目的とした焼身供養と認められる。

捨身と孝倫理の矛盾を解消するために『父母恩重經』等の僞經が作成されるほどに、中國の佛教界では孝をめぐる葛藤があった。孝の實踐として行なわれた定蘭の焼身供養は、佛教が中國に定着する過程で發生し、孝と佛教とが矛盾しないことを目指した唐中期以降の中國佛教界を象徴する出來事であった。こうした孝の實踐としての焼身供養が、朝鮮半島においても認められる。次節では、高麗の義天が行なった焼身供養について概觀する。

三、義天の焼身供養

義天はその生涯のうちに度々焼身供養を行なっており、それらは「㋑盂蘭盆の日に行なった焼身供養」、「㋺父母の命日に行なった焼身供養」の二種類に大別することができる。兩者を概觀するならば、以下の通りである。

㋑盂蘭盆の日に行なった焼身供養

義天「蘭盆日焼臂發願疏」（『大覺國師文集』巻一五、疏文二）には、盂蘭盆の日に義天が求法のために自身の臂を焼く焼身供養をしたことが記されている。

右伏して以らく、『梵網』は重法の規を垂れ、先に焼臂を教え、『楞嚴』は酬債の範を談じ、曲に爇身（ぜっしん）を示す。矧んや父母の劬勞を惟うに、盍んぞ精神の哀懇を罄（つ）くさざる。某、運は千載に逢い、業は一乘を擅（ほしいまま）にす。妙道

は人に在り、心を刳して斯に久しと雖も、玄言は朕を絶し、奈んぞ墻に面きて以て多きに居る。屢しば遊參せんと欲して、毎に障导を看、罪愆の深く結ぶを嘆き、教法の下衰するを悲しむ。若し冥加に匪ざれば、豈に素願に諧わんや。敢て功を內施に效し、竊かに應を克誠に扣ぬ。伏して乞うらくは本師世尊を首と爲し、多諸聖衆等、慈悲を捨てず、哀憐して納受せられんことを。願わくは臂は一炷を燒き、今日の良因を賴り、躬は百城を歷し、他年の奇遇を遂げしめよ。眞風息みて而も復た扇ぎ、法雨收まりて而も更に霶り、永に圓宗を播き、終に全教を成せば、某、歸命激切の至りなり。

右伏以、『梵網』垂重法之規、先教燒臂、『楞嚴』談酬債之範、曲示爇身。矧惟父母之劬勞、盍罄精神之哀懇。某運逢千載、業擅一乘。妙道在人、雖刳心而斯久、玄言絶朕、奈墻面以居多。屢欲遊參、毎看障导、嘆罪愆之深結、悲教法之下衰。若匪冥加、豈諧素願。敢效功於內施、竊扣應於克誠。伏乞本師世尊爲首、多諸聖衆等、不捨慈悲、哀憐納受。願使臂燒一炷、賴今日之良因、躬歷百城、遂他年之奇遇。眞風息而復扇、法雨收而更霶、永播圓宗、終成全教、某歸命激切之至。

右の史料中に見える「躬歷百城」は、善財童子が數多の善知識を訪ねた『華嚴經』入法界品を踏まえている。周知のように、善財童子は東晉・佛陀跋陀羅譯『華嚴經』入法界品の求道の旅において、婆羅門の方便命の教えに從って刀山に登り、火の海に投身している。「躬歷百城」以下は善財童子に義天自身を重ね合わせ、善知識を訪ねることを誓願していると讀み取れる。燒身供養は、本來は目に見えないはずの求法への強い想いを、火傷という形で可視化する行爲である。義天が出國前に燒身供養を實行したのは、北宋で出會うことになる善知識たちに自身の覺悟を文字通り見せる意圖があったのだろう。(11)

「他年之奇遇」は具體的には入宋求法を指す。義天にとって入宋求法は長年に亘る宿願であった。義天は父・文宗(在位一〇四六～一〇八三)の生前に入宋求法を願ったが許しを得られなかった、そして文宗が亡くなり、ついで即位した兄の順宗(在位一〇八三)が在位數ヶ月で病死し、もう一人の兄が卽位して宣宗(在位一〇八三～一〇九四)となると、王弟の義天は宣宗に宿願である入宋を幾度も要請したが、群臣の反對に遭い許可が下りなかった(『高麗史節要』卷六、宣宗二年夏四月條)。「屢欲遊參、每看障㝵」はこれらのことを指す。

宣宗元年(一〇八四)七月に燒身供養をした義天は、翌宣宗二年(一〇八五)四月に密航という強硬手段によって高麗を出國し、入宋するに至った。(12) 義天は宋の數多くの善知識と交流し、宣宗三年六月(一〇八六)に佛典・經書約一〇〇〇卷を携えて歸國すると、高麗の首都・開京の興王寺に敎藏都監を設置し、遼・宋・日本より收集した佛典類を刊行した。(13)

右の「蘭盆日燒臂發願疏」からは、義天の燒身供養の思想的根據が『梵網經』、『首楞嚴經』、『華嚴經』入法界品であったと、一先ず認めることができよう。先述のように、これらはいずれも燒身供養の根據となった典型的な佛典である。

㈢父母の命日に行なった燒身供養

仁宗三年(一一二五)七月に、肅宗(在位一〇九五～一一〇五)の第四子であり義天の弟子である華嚴僧の澄儼(一〇九〇～一一四一)等の上奏を受け、義天の行狀をもとに金富軾が作成した「高麗國五冠山大華嚴靈通寺贈謚大覺國師碑銘幷序」(以下「靈通寺碑」と略す)は、義天が亡き父母の命日に自身の腕を燒いて供養としていたことを記す。

又た天性至孝、善く父母を養いて怠らず。其の亡に及べば則ち思いを窮め情を畢くし、以て功德を營み、自ら臂を燒くに至る。後諱日に値たるも亦た之の如し。

又天性至孝、善養父母不怠。及其亡則窮思畢情、以營功德、至自燒臂。後値諱日亦如之。

義天の父の文宗は文宗三七年（一〇八三）七月一八日に、母の仁睿太后は宣宗九年（一〇九二）九月二日にそれぞれ亡くなっている。[14] 先に見たように、文宗の一周忌に當たる宣宗元年七月に義天が行なった燒身供養は求法を目的としていた（㋑盂蘭盆の日に行なった燒身供養）。一方で、翌年四月から義天は入宋留學し、宣宗三年六月に歸國していることから、「㋺父母の命日に行なった燒身供養」は義天の留學後に行なわれていることが分かる。

「㋺父母の命日に行なった燒身供養」が「天性至孝」、つまりは義天の生まれ持った孝に起因するものとして評價されていることに注目したい。生前に父母を養って死後に追善を行なうことは、『禮記』祭統篇「孝子の親に事うるや三道有り。生けるときは則ち養い、沒するときは則ち喪し、喪畢るときは則ち祭る。（孝子之事親也、有三道焉。生則養、沒則喪、喪畢則祭）」、あるいは『孝經』喪親章「之が宗廟を爲り、鬼を以て之を享す。春秋に祭祀し、時を以て之を思う。（爲之宗廟、以鬼享之、春秋祭祀、以時思之）」、また同「生きては愛敬を事とし、死しては哀慼を事とす。（生事愛敬、死事哀慼）」等に通ずるものであり、「靈通寺碑」の撰者であり儒者である金富軾の立場からして孝と稱することに疑問を差し挾む余地はなかろう。すなわち、この記事からは、義天が父母の命日に燒身供養を行なっていたという歷史的事實のみならず、後世の高麗の人々により、それが孝の實踐として肯定的に受け止められていたことを讀み取ることができるのである。

ここで、義天の二種類の燒身供養を前述した船山徹の分類に當てはめるならば、いずれも語義的には「①原義的捨

身」に相當する。そして、その目的・動機に着目すると、「㋑盂蘭盆の日に行なった焼身供養」は（b）（c）の複合型であり、「㋺父母の命日に行なった焼身供養」は（a）（b）の複合型である。

一見すると北宋留學前に實施された「㋑盂蘭盆の日に行なった焼身供養」に孝を認めることは難しい。先祖の追福を願う盂蘭盆の日に焼身供養を行なうことは、佛に對してのみならず、生前入宋に反對していた父・文宗に對して入宋求法の決意の程を示すことができる反面、むしろ亡き父の意向に逆らってまでして北宋へ渡ることを決心したことへの後ろめたさを感じさせたであろう。一方で、北宋留學以降に實施された「㋺父母の命日に行なった焼身供養」は孝の實踐を目的としていることが明確である。

そもそも、求法という目的を果たして歸國した以上、義天は二度と焼身供養を營む必要がなかったはずである。義天の焼身供養の目的・動機に轉換を齎した要因が如何なるものであったか、なぜ歸國後も焼身供養を行なったのか、次章以降に検討したい。

筆者はその要因として、孝と結びついて佛典を解釋する北宋佛敎界の潮流の受容と、義天自身を取り巻く環境の變化を想定する。以下、第二章では前者を論じ、第三章では後者を論ずる。

第二章、北宋佛教界の潮流と義天

一、靈芝元照の燒身供養に對する態度

義天の燒身供養の目的が入宋を前後して變化したことについて、燒身供養への關心を抱いていた宋人僧侶との交流が注目されるであろう。本節では、孝倫理に引き付けて『盂蘭盆經』を解釋した『盂蘭盆經疏新記』を著し、また南山律中興の祖として著名な學僧である靈芝元照（一〇四八～一一一六）の燒身供養觀に注目し、義天と北宋佛教界との思想的交流の一端を示す。(15)

北宋へ渡った義天が直接交流した數多の僧侶のなかでも、元照は義天へ與えた影響が大きい人物の一人である。義天が歸國直前に作成した「至本國境上乞罪表」において、義天は入宋後に法相宗・華嚴宗・天台宗・南山律を學んだことを朝廷に報告しており(16)、そのうえ歸國後の義天は「傳賢首教觀兼講天台教觀・南山律鈔・因明等論」を稱號の一部としている（『圓宗文類』巻二）。中國佛教史上に南山律中興の祖と評される元照のもとで學んだことは、義天の誇りとするところであった。

吉水岳彦（二〇一五：五七）は、元照が義天の華嚴の師である淨源と同時期に祥符寺に居住していたことを推定し、さらに、義天が元照のもとで律の講義を受けることになった要因の一つに淨源と元照との深い關係性を想定しているが、傾聽すべき見解であろう。そして何より、元照は義天が交流した僧侶のなかでも燒身供養への見解を殘しているだけでなく、中國天台宗の燒身供養觀を尊重する人物であった點で重要である。高麗に天台宗を創設した義天にとっ

て、天台の立場を尊重する元照の焼身供養観が受容しやすいものであったことは、想像に難くないのである。

元照の焼身供養に對する見解は、彼の主著『四分律行事鈔資持記』（以下『資持記』と略す）巻中一下、殺戒（大正四〇・二八五上）に示されている。元照はまず唐の義淨（六三五～七一三）の焼身否定論に對して批判的検討を加え、續けて義淨説を否定した天台第六祖荊溪湛然（七一一～七八二）の見解を示す(17)。そして元照の結論は以下の通りである。

今義を以て判じ、且に三例を爲すべし。

一、若し本より白衣ならば、言限に在らず。或いは全く受戒せざるもの、此れ經中に依るに、足指供養は、國城を施すに勝る。もし梵網に依らば、直ちに大戒を受け、體に順い持を奉ず。之を然（や）くは彌（いよい）よ善し。

二、若し單に小戒を受けば、位は比丘に局る。焼かざれば則ち本に順い持を成す。焼けば則ち篇に依って犯を結ぶ。

三、若し兼ねて大戒を受くれば、出家菩薩と名づく。焼けば則ち持を成し、焼かざれば犯を成す。或るひとは小を先とし大を後とし、或るひとは大を先とし小を後とするも、竝びに大判に從えば、律儀を犯さず。此くの若く以て明らかなれば、粗ぼ進否を分かつ。豈に雷同して一概に頓に斥けて非と爲すを得んや。然るに勇暴の夫有り。情は矯誑に存し、人の利養を邀（もと）めて、世の聲名を規（はか）り、故らに法門を壞（こぼ）つは、乃ち佛教の大賊にして、自ら形體を殘す。實（げ）に儒宗の逆人にして、直ちに是れ惡因ならん。終に善報無きも、今時頗る盛ん。聾俗豈に知らんや。則ち義淨の誡も、亦た取る有るかな。

今以義判、且爲三例。一、若本白衣、不在言限。或全不受戒、此依經中、足指供養、勝施國城。若依梵網、直受

大戒、順體奉持。然之彌善。二、若單受小戒、位局比丘。不燒則順本成持。燒則依篇結犯。三、若兼受大戒、名出家菩薩。燒則成持、不燒成犯。或先小後大、或先大後小、竝從大判、不犯律儀。若此以明、粗分進否。豈得雷同一槪頓斥爲非。然有勇暴之夫。情存矯誑、邀人利養、規世聲名、故壞法門、乃佛敎之大賊、自殘形體。實儒宗之逆人、直是惡因。終無善報、今時頗盛。聾俗豈知。則義淨之誠、亦有取矣。

右の引用史料中に見える「篇」は波羅提木叉の五篇（ごひん）（波羅夷、僧殘、波逸提、波羅提提舍尼、突吉羅）を指す。つまるところ元照は、『梵網經』の菩薩戒を受けた者が燒身供養を行なった場合は『梵網經』の教えと一致したものとして認める立場を取る一方で、利益や名譽のために燒身供養して法門を毀損する者が絶えない現狀を踏まえると、義淨の意見にも一理ありとするのである。

宋代の燒身供養を論じた林鳴宇（二〇〇五：三三五～三三六）が指摘するように、後世に天台宗山外派と目される學匠の神智從義（一〇四二～一〇九一）は、『三大部補注』において義淨『南海寄歸内法傳』やそれを支持する道誠『釋氏要覽』の燒身否定論を批判した。當時の天台僧侶が批判していた義淨の見解に對して元照が一定程度の理解を示している點は留意する必要があるが、元照の燒身供養觀は槪ね天台の立場を尊重するものといえる。

二、『梵網經』と『盂蘭盆經』とを有機的に結びつける孝

元照『芝苑遺編』卷之下に收錄される「爲義天僧統開講要義」は、元照自身の思想を明らかにするため、あるいは義天への影響を考察するために着目されてきた史料である。この講義は、元豐八年（一〇八五）一二月二八日、義天とその弟子の壽介、そして館伴の楊傑に對して行なわれた。「講に曰わく、現に講じたる『四分律刪補羯磨疏』正に

第三巻に當たり、無作戒體を明らかにすべきも、今日更に文を進めず。律宗の綱要を略敍せん。（講曰、現講『四分律刪補羯磨疏』正當第三卷、明無作戒體、今日更不進文。略敍律宗綱要。）」と道宣『四分律刪補隨機羯磨疏』を講じた後、南山律の神髓と淨土信仰の勸めとを滔滔と講義している。

この講義において、燒身供養の根據とされた『梵網經』と『首楞嚴經』について元照が言及している。このうち『梵網經』については元照「爲義天僧統開講要義」に、

是の故に如來始めて摩竭提國菩提樹下に於いて、無上正覺を成し、初めて菩薩波羅提木叉を結ぶ。卽ち十重四十八輕、心念を禁防し、心地法門の圓頓妙戒と爲す。此れ大乘に卽せば戒を以て先と爲すなり。大教の門中に、廣大にして包攝し、以て比丘・比丘尼・國王・太子・天人・鬼畜に至るまで、但だ法師語を解する者は、皆戒を受くるを得。是の故に西天國王は位に登り、大臣は職を受くれば、皆先に受を求む。故に『戒經』に云はく「欲するに國王位を受くる時、轉輪王位を受くる時、百官位を受くる時、應に先に菩薩戒を受くべし。一切鬼神　王身百官の身を救護し、諸佛歡喜す。」等、是れ知る、凡そ佛を學ぶ者は、道俗を論ずる無く、皆須く戒を受くべきなり。

是故如來始於摩竭提國菩提樹下、成無上正覺、初結菩薩波羅提木叉。卽十重四十八輕、禁防心念、爲心地法門圓頓妙戒。此卽大乘以戒爲先也。大敎門中、廣大包攝、以至比丘・比丘尼・國王・太子・天人・鬼畜、但解法師語者、皆得受戒。是故西天國王登位、大臣受職、皆先求受。故『戒經』云「欲受國王位時、受轉輪王位時、百官受位時、應先受菩薩戒。一切鬼神救護王身百官之身、諸佛歡喜。」等、是知、凡學佛者、無論道俗、皆須受戒也。

と述べている。義天は『梵網經』を重視しており、それは義天が歸國後、『盂蘭盆經』を講義した際に作成した「講

『蘭盆經』發辭」において、『梵網經』は大乗戒であり孝の極致である、もし適切な手段によって恩徳を後世に傳えようとするならば、『盂蘭盆經』に説かれることは肝心である」[18]と大いに謳うことから明らかであろう。「講『蘭盆經』發辭」は、義天の思想において『梵網經』と『盂蘭盆經』とが孝を媒介として有機的に結びついていることをありありと物語っている。[19]

さらに義天「『遺教經』罷講辭」(『大覺國師文集』巻三・辭)に「又た『涅槃經』に云はく、「壯色 停まらざること、猶お奔馬の如し。人命 常無きこと、山水に過ぐ。今日存すと雖も、明亦た〔保ち難し〕。」」(又『涅槃經』云、「壯色不停、猶如奔馬。人命無常、過於山水。今日雖存、明亦〔難保〕。」)と『涅槃經』の引用として示しているのは實のところ『梵網經』梵網菩薩戒序「壯色不停、猶如奔馬。人命無常、過於山水。今日雖存、明亦難保。」(大正二四・一〇〇三上)であることからも、義天が『梵網經』に親しんでいたことが窺い知られよう。この箇所に對應する曇無讖譯『涅槃經』の箇所は、巻二三「人命不停、過於山水。今日雖存、明亦難保。云何縱心令住惡法。壯色不停、猶如奔馬。」(大正一二・四九八下)であり、語順は異なるが同内容である。

『涅槃經』を念頭に置きながら『梵網經』の同内容の文を引用してしまうというミスは、義天が典據を一々確認したのではほとんど起こり得ない。義天は「壯色不停、猶如奔馬。人命無常、過於山水。今日雖存、明亦難保」を暗唱しており、且つ意味内容と經典名を紐づけて理解していたからこそ、如上の過ちを犯すことができた。つまり、義天が『梵網經』に親しんでいたことが、その誤りの仕方から裏付けられるのである。

元照が義天に行なった講義において、燒身供養への見解が示されているわけではないが、『梵網經』重視の姿勢が義天に認められる以上、義天に對する元照の影響力は無視できない。なお、『梵網經』と『盂蘭盆經』とを有機的に

關連付けた著作として『新編諸宗敎藏總錄』に收錄されている元照『盂蘭盆經疏新記』があることは前述の通りである。このことを踏まえると、義天の思考において『梵網經』と『盂蘭盆經』とが孝を軸として結びつくのは、元照の影響をその一因として想定することができる。すなわち、燒身供養を推奬するとされる經典の『梵網經』が孝を媒介として『盂蘭盆經』と結びつく中國佛敎界の思想潮流を受容したことは、義天の行なった燒身供養の動機が求法から孝の實踐へと質的に變化する要因の一つとなったと考えるのである。

三、『盂蘭盆經』と燒身供養

本節では、『盂蘭盆經』と燒身供養の關係について考察する。[20] 一一世紀の北宋佛教界において、『盂蘭盆經』の解釋をめぐり議論が深められていた（吉水岳彦二〇一五：九八）。なかでも唐・宗密『盂蘭盆經疏』の影響は強く、北宋では遇榮『盂蘭盆經疏孝衡鈔』や元照『盂蘭盆經疏新記』等の宗密疏に對する研究が確認される。これらはいずれも義天編『新編諸宗敎藏總錄』に收錄されている。このように、『盂蘭盆經』を孝の立場から解釋することはすでに北宋で行なわれており、それは具體的には元照の理解であった。

『盂蘭盆經』から燒身供養に繫がる箇所を探すならば、以下の箇所であろう。

佛　目蓮に告ぐらく、「十方の衆僧よ、七月十五日、僧自恣の時に於いて、當に七世父母、及び現在の父母の厄難中の者の爲に、飯・百味・五果、汲灌・盆器、香油・錠燭、床敷・臥具を具え、世の甘美を盡くし、以て盆中に著し、十方の大德衆僧を供養すべし。」

佛告目蓮、「十方衆僧、於七月十五日、僧自恣時、當爲七世父母、及現在父母厄難中者、具飯百味五果、汲灌盆

器、香油錠燭、床敷臥具、盡世甘美、以著盆中、供養十方大德衆僧。」（大正一六・七七九下）

餓鬼道に墜ちた母の救濟を訴えた目連に佛陀が告げたのは、七世父母と現在の父母で厄難に陥る者を救濟するために飲食や香油・錠燭や臥具等を盆に載せて全ての僧侶を供養する布施の奬勵であった。

先述の如く、村田みお（二〇一三：一九八～二〇二）が論ずるように、「（b）三寶を供養するための捨身」の一種である刺血寫經は、通常の寫經の功德に、苦行と捨身の功德を追加することで、より手厚い追善とし、さらには儒教の哀毀とも重なる孝の實踐とすることが可能となった。

刺血寫經と同じく「（b）三寶を供養するための捨身」の一種である燒身供養においても、同様の效果が期待されたと解するのは自然であろう。すなわち義天は、父母を照らすことを目的とした香油・錠燭等の布施（②象徴的捨身）に滿足できず、より上等の供養を行なおうと、自身の肉體に火を燈して香油・錠燭の代わりとすること（①原義的捨身）で、苦行と捨身の功德を追加し、より手厚い追善としたのである。

第三章、義天自身を取り巻く環境の變化―義天の親孝行實踐の「場」の出現

これまでの檢討は、中國における燒身供養を概觀するとともに、燒身供養が盛んに行なわれた北宋時代の中國佛教界と義天の思想的交流について、その一端を示したものである。

本章では、先に第二の要因として提示した、義天自身を取り巻く環境の變化について論ずる。

宣宗二年四月に念願であった北宋留學へ向かった義天は、翌年六月に歸國すると、仁睿太后の支援を受けて高麗における天台宗創設を目指した。ところが、宣宗九年に仁睿太后が亡くなると天台宗創設は難航した（崔柄憲一九八六参照）。義天の天台宗創設が軌道に乗ったのは、實兄の鷄林公煕がクーデター（李資義の亂）により獻宗（在位一〇九四～一〇九五）を廢位し、即位して肅宗となってからであった。

クーデターにより即位した肅宗は、王位の正統性に問題を抱えていた。そのため肅宗は在世中に王位の正統性を示すために様々の政策を實施したが[21]、なかでも先祖の追善追福を祈り、祭祀を司ることは、王位の正統性を示すうえで欠かせない營みであった。そこで本稿では、肅宗が兩親の追悼行事に欠かさず臨席したことに着目する。

文宗と仁睿太后に對して行なわれた追悼行事を『高麗史』上に求めて示すならば、表一の通りである。

年	文宗の追悼行事記事	年	仁睿太后の追悼行事記事
宣宗二年	七月。壬子。以文宗大祥、幸興王寺行香。	肅宗元年	九月。庚寅。王以仁睿太后忌辰道場、如國清寺行香、兼祭眞殿、以爲恒式。
宣宗四年	七月。己巳。王如興王寺。	肅宗二年	九月。甲寅。王如國清寺。
肅宗元年	七月。丁未。以文宗忌辰道場、如興王寺行香。	肅宗三年	九月。己酉。王如國清寺。
肅宗二年	七月。辛未。王如興王寺。	肅宗四年	九月。癸卯。王如國清寺。
肅宗三年	七月。丙寅。王如興王寺。	肅宗五年	九月。丁卯王如國清寺。

肅宗四年	七月。辛酉。王如興王寺。	肅宗六年	九月。壬戌。王如國清寺。
肅宗五年	七月。乙酉。王如興王寺。	肅宗七年	九月。丙戌。王以仁睿太后忌辰道場、幸長慶寺行香。
肅宗六年	七月。己卯。王如興王寺。	肅宗八年	九月。庚辰。王如國清寺。
肅宗七年	七月。王如興王寺。	肅宗九年	九月。甲戌。遂幸國清寺。
肅宗八年	七月。丁酉。王如興王寺。	肅宗一〇年	三月。癸卯。王如國清寺、置仁睿太后願成金塔。
肅宗九年	七月。辛卯。王如興王寺。	肅宗一〇年	九月。戊戌。以仁睿太后諱辰道場、幸長慶寺。
肅宗一〇年	七月。乙卯。王如興王寺。		
肅宗一六年	七月。壬午。王如興王寺。		

（表一）以上の出典は全て『高麗史』世家。なお、義天は肅宗六年一〇月に亡くなる。

一見すると無味乾燥な記事の羅列であるが、『高麗史』の編纂方針に着目することで浮き彫りになる事實がある。國王の參加しない行事は煩を避けて最初のものだけ記錄に載せ、その後は省き、國王在席のものは煩を避けずに收錄するのが、朝鮮王朝時代に編纂された『高麗史』の體例である（『高麗史』纂修高麗史凡例）。すなわち、記錄が散逸した可能性は排除できないが、『高麗史』の性格を踏まえると、宣宗は宣宗二年七月と宣宗四年七月の二回しか興王寺で行なわれた文宗の追悼行事に臨席しておらず、また仁睿太后の追悼行事に關しては一度も實施されていないこと

となる。一方で、肅宗は即位すると文宗の命日である七月一八日と仁睿太后の命日である九月二日の前後に忌辰道場を營むとともに、肅宗自身は亡くなるまで繼續して兩親の忌辰道場に臨席していたことが判明する。

兩忌辰道場は、義天の在世時には義天が住持する興王寺と國淸寺（いずれも首都の開城に所在）で行なわれたことから、義天が主管したと解するのが自然である。そして「靈通寺碑」に依據するならば、この忌辰道場において義天の燒身供養が行なわれていることとなる。

つまり、これまでの記述を踏まえるならば、肅宗の治世において義天が父母の命日に行なった燒身供養は、國家的行事の一環として肅宗臨席のもと決行されたと考えられる。

義天の「㋑盂蘭盆の日に行なった燒身供養」は宣宗元年七月、文宗の命日付近に行なわれた。これは入宋求法の誓いを主眼とするものであった。目的を果たして歸國した以上、本來であれば義天は二度と燒身供養を營む必要がなかったはずであるが、宣宗九年九月に母が鬼籍に入り、父母の忌辰道場は肅宗代一代にかけて國王が臨席する國家的行事となった。こうした周邊環境の變化をうけて「思いを窮め情を畢くし」た（前出「靈通寺碑」）義天は、餓鬼道に迷う父母を照らし救濟するために、自身の肉體に火を燈すようになったのであろう。そしてこのことは、孝概念と結びついた義天の燒身供養が、肅宗の王位の正統性を國民に示す國家的行事の一部となったことを意味するのである。

おわりに

本稿では、從來論じられてこなかった義天の燒身供養について檢討し、義天の思想における北宋佛教界との類似性と斷絶の樣相の一端を示した。義天は周圍の反對を押し切って北宋へ留學し、現地の數多の善知識と直接交流することで北宋佛教界の潮流を受容した。一方で、義天は中國と地理的に隔絶した高麗で生涯の多くの時間を過ごし、さらには王族の血をひくために高麗の政治變動の影響から自由でいられなかった。こうした義天に特有の事情は、彼の燒身供養に如實に反映されているのである。

管見の限り、孝の實踐を目的とした燒身供養の在り方を檢討した研究はこれまでなかった。義天の燒身供養を一つのモデルケースとして、今後更なる事例の發見と檢討が行なわれることで、漢字文化圈における燒身供養の傳播や受容の樣相が明らかとなるであろう。

ところで、捨身の歷史において、盂蘭盆の日に燒身供養した僧侶として北周の僧崖（?～五六二）が著名である。ベン（二〇〇七）は、僧崖の燒身供養は人前で燒身することで佛教への信仰心を觀衆に惹起させようと目論んだある種のパフォーマンスであり、僧崖が盂蘭盆の日を燒身供養の決行日に選定したのは、大勢の人が集まる日であったためだと指摘している。國家行事の一環に組み込まれた義天の燒身供養にも、觀衆を集めるパフォーマンスとしての一面があったことが類推されるであろう。

ただし、唐・宗密の登場以前に盂蘭盆の日に決行された僧崖の燒身供養は、孝と結びついていなかったようである。

齋藤智寛（二〇二一）は僧崖の燒身供養の目的として①佛道への決意を示すため（「(c)求法の決意をしめす捨身」と對應）、②贖罪と代受苦（「(a)他者を救助するための捨身」と對應）、の二點を提示している。

一方、義天とほぼ同時期の日本に目を向けると、『左經記』と『小記目錄』には萬壽三年（一〇二六）の盂蘭盆の日に藥王品尼と稱される人物が鳥邊野（京都）において燒身供養をしたことが、『百錬抄』には承安四年（一一七四）の盂蘭盆の日に船岡野（京都）において燒身供養を行なった僧侶がいたことが、それぞれ記されている（時田榮子氏の御敎示による）。盂蘭盆の日に決行されたこの二例の燒身供養の動機がいかなるものであったか、あるいは孝概念と關係があるのか、現時點で筆者は詳らかにしないが、燒身供養の傳播と受容を考究するうえで留意すべき事例であろう。後考を俟つ。

注

（1）孝と佛敎の問題を論じた古典研究として道端良秀（一九八五）があり、その後、木村清孝（二〇〇一）、吉川忠夫（二〇〇二）、船山徹（二〇一九）等が議論を深化させた。

（2）義天の生涯を包括的に扱った研究としては内藤雋輔（一九六一）、大屋德城（一九八八）參照のこと。

（3）捨身や燒身供養の研究史については林鳴宇（二〇〇五）と船山徹（二〇一九：三九二〜三九三）にまとめられている。

（4）同じ『華嚴經』に基づく燒身供養でも、本稿で扱う義天の燒身供養は、入法界品に基づく求法のためのもので

あるのに對し、六朝時代における普圓一門と僧崖の焼身供養は、徹底した布施行と殺生の禁止を説く『華嚴經』十廻向品に基づいた代受苦のための焼身供養の事例である。『華嚴經』十廻向品と焼身供養の關係に關しては齋藤智寛（二〇二一：七二～七五）參照のこと。

（5）四明知禮の焼身供養に關しては、池田魯參（一九八六：一九八～一九九、二二〇～二二三）參照のこと。知禮一門や遵式及び遵式一門の焼身供養に關しては、林鳴宇（二〇〇五：三三九～三四一）參照のこと。

（6）複合型捨身としての焼身供養の一例として、宋代に行なわれた祈雨のための焼身供養が擧げられよう。これは「（b）三寶を供養する」ことで「（a）他者を救濟する」という、隋唐までの目的・動機の延長として理解することが可能であろう。

（7）傳統的に漢譯佛典と信じられていた『大方便佛報恩經』ではあるが、實のところ失譯でなく中國編纂佛典（僞經）であったことが船山徹（二〇一六）により論證された。

（8）儒教において、嚴密には規範から外れつつも、一般的には孝行の鑑として稱賛されたのが、身體を弱らせ損なうことで父母を亡くした哀しみを表現する「哀毀」や「毀瘠」といった行爲である（村田みお二〇一三：二〇一）。

（9）贊寧『宋高僧傳』巻二三、定蘭傳（大正五〇・八五六中）「定蘭、姓楊氏、成都人也。本闤闠閒兇惡屠沽類。天與厥性、悔往前非、誓預六和、化行三蜀。…（中略）…而父母早亡、無資可以追往、每遇諱辰、蘭悲哭咽絶。輒裸露入青城山、縱蚊蚋蝖蠅唼咋膚體、且云「捨内財也、用答劬勞。」」

（10）贊寧『宋高僧傳』巻二三、定蘭傳（大正五〇・八五六中）「蜀中有黑白蟆、形如粟、呫人口及肉、而少見者。

次則刺血寫經。後則煉臂、至于拔耳剜目、餧飼鷙鳥猛獸。既而行歩非扶導而觸物顚躓。…（中略）…常謂人曰「吾聞『善戒經』中名爲無上施、吾願勤行、速要上果矣。」大中三年、宣宗詔入内供養。仰其感應之故以優禮奉之。弟子有緣、恆執事左右。（大中）六年二月中、又願焚然肩髆。帝累觀勉、年耆且務久長修煉。蘭不奉詔、遂焚焉而絶。」

(11)「靈通寺碑」には義天が北宋において交流した高僧は五〇人余りであったという（原文：「所遇高僧五十餘人、亦皆咨問法要。」）が、この數字は史實を正確に記していると理解するよりは、『華嚴經』入法界品において善財童子が五三人の善知識を訪ねたことを意識したものであると理解した方がよかろう。

(12) 義天の渡宋については崔柄憲（一九九一）が古典的研究である。

(13)『高麗史節要』卷六、宣宗三年六月條「釋煦還自宋。初、煦至宋、帝引見于垂拱殿、待以客禮、寵數渥縟。煦請遊方問法、詔以主客員外郎楊傑爲館伴、至吳中諸寺、皆迎餞如王臣禮。王上表乞令還國、詔許東還。煦至禮成江、王奉太后、出奉恩寺以待。其迎迓導儀之盛、前古無比。煦獻釋典及經書一千卷、又於興王寺奏置敎藏都監、購書於遼・宋・日本、多至四千卷、悉皆刊行。」

(14) 文宗は文宗三七年七月辛酉（58）に亡くなる。文宗三七年七月は甲辰（41）が朔なので、七月辛酉は一八日に當たる。また仁睿太后は宣宗九年九月壬午（19）に亡くなる。宣宗九年九月は辛巳（18）が朔なので、九月壬午は二日に當たる。

(15) 元照は南山律の復興者としてだけでなく、天台敎觀を傳持し、北宋を代表する淨土敎者として知られる。天台敎學については慧才・處謙から學んでいる。元照に關しては佐藤成順（二〇〇一）、佐藤成順（二〇一九）、吉

水岳彦（二〇一五）參照のこと。

(16) 義天「至本國境上乞罪表」（『大覺國師文集』卷八、表四）「涉萬里之洪波、參百城之善友、備尋眞敎、全賴聖威、以至慈恩・賢首之宗、台嶺・南山之旨。」

(17)『資持記』卷中一下、殺戒（大正四〇・二八五上）參照。また、湛然の見解は『法華文句記』卷一〇下（大正三四・三五四下）參照のこと。

(18) 義天「講『蘭盆經』發辭」（『大覺國師文集』卷三、辭）「便說『梵綱菩薩大戒』云「孝順父母・師僧・三寶、孝順至道之法。孝名爲戒。」乃至廣說十重四十八輕者。此是稱性大戒、孝之極也。若乃曲順機宜、流光末葉者、今此蘭盆、實爲其要。」

(19) なお、義天の『梵網經』理解は原典から乖離している。義天の引用した『梵網經』の前後の箇所は「爾時釋迦牟尼佛初坐菩提樹下、成無上覺、初結菩薩波羅提木叉、孝順父母・師僧・三寶、孝順至道之法。孝名爲戒、亦名制止。」（大正二四・一〇〇四中）である。「制止」（悪業の抑止）は通常の戒律用語として理解できるが、通常「戒」と「孝」とを同じものとは見なさない。『梵網經』は別の箇所で「孝」を「孝順」とも表現するので、「孝を名づけて戒と爲す（孝名爲戒）」は「孝順を戒と名づける」と理解せねばならない。通常「戒」と譯す原語「シーラ」（習慣的行爲、道德的行爲の意）を「孝順」と譯す文獻に、失譯『那先比丘經』（大正三二・六九七上、七七七中）がある。『那先比丘經』の譯例は、「孝を名づけて戒と爲す」の背景にある語例である（以上、船山徹二〇一七：四八五）。

(20)『盂蘭盆經』の特徴については小南一郎（二〇〇三）參照のこと。

(21) 肅宗が王位の正統性を示すために實施した政策としては、詹事府の創設、南京建設、道詵への王師號追贈、海東通寶の鑄造、對女眞戰爭の實施等を擧げることができる。

【主要參考文獻一覽】

（日本語）

池田魯參（一九八六）「四明知禮の生涯と著述」『東洋文化研究所紀要』一〇〇

大屋徳城（一九八八）『大屋徳城著作選集7　高麗續藏雕造攷』國書刊行會（原載『高麗續藏雕造攷』便利堂、一九三七年）

木村清孝（二〇〇一）「中國佛教における「孝」の倫理の受容」『東アジア佛教思想の基礎構造』春秋社

小南一郎（二〇〇三）「「盂蘭盆經」から「目連變文」へ―講經と語り物文藝とのあいだ―（上）」『東方學報』京都、七五

小南一郎（二〇〇四）「「盂蘭盆經」から「目連變文」へ―講經と語り物文藝とのあいだ―（下）」『東方學報』京都、七六

齋藤智寛（二〇二一）「釋僧崖の生涯―菩薩行としての捨身行」『集刊東洋學』一二五

佐藤成順（二〇〇一）『宋代佛教の研究―元照の淨土教』山喜房佛書林

佐藤成順（二〇一九）『續宋代佛教史の研究』山喜房佛書林

崔柄憲（一九八六）　崔柄憲著、平木實譯「大覺國師義天の天台宗創立と佛教界の改編」『朝鮮學報』一一八
内藤雋輔（一九六一）「高麗の大覺國師に關する研究」『朝鮮史研究』東洋史研究會
名畑應順（一九三一）「支那中世に於ける捨身に就いて」『大谷學報』一二（二）
船山徹（二〇一七）『東アジア佛教の生活規則梵網經—最古の形と發展の歷史—』臨川書店
船山徹（二〇一九）「捨身の思想—極端な佛教行爲」『六朝隋唐佛教展開史』法藏館（論文初出二〇〇二年）
道端良秀（一九八五）『中國佛教史全集第九卷　中國佛教と儒教倫理孝との交渉 』書苑（原載『佛教と儒教倫理』平樂寺書店、一九六八年）
麥谷邦夫（二〇一八）「道教における眞父母の概念と孝」『六朝隋唐道教思想研究』岩波書店（論文初出二〇〇二年）
村田みお（二〇一三）「血字經の淵源と意義」『中國思想史研究』三四
吉川忠夫（二〇〇二）「孝と佛教」『中國中世社會と宗教』道氣社
吉川忠夫・船山徹（二〇一〇）『高僧傳』（四）岩波文庫
吉水岳彦（二〇一五）『靈芝元照の研究—宋代律僧の淨土教』法藏館
林鳴宇（二〇〇五）「燒身供養略攷（特集：古代東アジアの佛教）」『東洋文化研究』七

（英語）

ベン（二〇〇七）James A. Benn, *Burning for the Buddha: Self-immolation in Chinese Buddhism,* Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007.

キーシュニック（二〇〇一）John Kieschnick, *Blood Writing in Chinese Buddhism*, Journal of the International Association of Buddhist Studies, 23/2, 2001, pp.177-194.

（中國語）

船山徹（二〇一六）　船山徹著、王招國（定源）譯「《大方便佛報恩經》編纂所用的漢譯經典」『佛教文獻研究』二

（朝鮮語）

崔柄憲（一九九一）「大覺國師義天의 渡宋活動과 高麗・宋의 佛教交流—晉水淨源・慧因寺와의 관계를 중심으로」『震檀學報』七一、七二