三世間，即過去、現在及未來，故應以三倍之而得三千之數。

談到這裏，讀者或許會問：「一界千界，百界又各含十界，其故安在？」筆者不妨以人界爲例，加以補充說明：

人之不同，有如其面，在八識田中十界種性，樣樣俱全，諸如善、惡、邪曲、貪、嗔、癡、慢、靈芽、慧根，應有盡有。舉例而言，一個人生前本爲異類，因修十善，報生人間。但是他在當生不知人身難得，應求上進，反與惡人爲伍，走入邪途，爲非作歹，罪孽深重，來生受報，應入惡趣。但是他在垂老之年，善根成熟，宿慧顯發，勘破世緣，厭凡希聖，深信淨土，發願往生，持齋念佛，信願堅強，忘情無我，諸惡不作，衆善奉行，臨命終時，得佛接引，帶業往生，這是十界種性顯現於三世因果的一例。

由此可知，十界種性應念而發，通澈十方，貫穿古今。一念善即種天堂業因，一念惡即與地獄相應。一切有情，衆生上天入地，捨身受身，十界種性，從不消失。因緣成熟應念而起，是故報生一界，十界種性宛然俱在。十界百界亦復如此。在因果律的支配之下，十界種性又通澈時間三際，即過去、現在、未來，故得三千之數。

善導大師

——唐代淨土宗的奠定者

•本文榮獲釋惟定獎學金

●王美惠

一、序言

隋唐時代，繼南北朝分裂的局面，建立統一的帝國。隨著政治的統一，佛教漸漸地擺脫外來宗教的色彩，與本土文化融合，各個宗派的興起，對於教義與理論的闡釋，形成以漢民族文化爲特色的大乘佛教體系。

在各個宗派的發展中，分別以二種方式來表現其特質。一種是忠實地傳達印度佛教的教義，漸漸形成中國佛教，如三論、法相、密宗等；另一種則是建立在本土文化的系統上，賦予印度佛教新的詮釋，較完整地表現中國佛教的特色，如天台、華嚴、淨土、禪宗等，都是中國佛教史的精華所在。（註一）在各宗興起的過程中，均有其依據的經典與判教的方式，來顯示其教義的優越性。惟獨淨土宗並沒有建立高深的哲學系統，

僅以簡便的教義，強調信、願、行修行的法門，即博得廣大民衆的信仰，這在中國佛教發展史上，是值得探討的問題。

本文依循歷史發展的軌跡，以唐代淨土宗教義集大成者——善導大師，爲個案的研究，試圖從其生平事蹟、學說思想與社會教化，探討淨土宗建立初期的特質，以及善導大師在淨土宗發展史上所居的地位。

二、生平事蹟

關於善導的生平事蹟，已有許多學者作過研究（註二），本文除了參考前人的論述外，還多方面求證史料，以全面掌握善導生平的概況。

有關善導的資料，見於唐人、宋人所記載者有：

1. 續高僧傳卷第二十七、唐終南豹林谷沙門釋會通傳、附大唐西明寺沙門釋道宣撰。（註三）
2. 往生西方淨土瑞應刪傳第十二、唐沙門文諗、少康撰。（註四）
3. 求生西方淨土念佛鏡　唐道鏡、善道撰。（註五）
4. 淨土往生傳卷中　北宋福唐飛山沙門戒珠撰。（註六）
5. 新修往生傳卷中　北宋敏仲侍郎王古撰。（註七）

其中新修往生傳有二善導說，可視爲同一人，這在後面史料的探討中，將作進一步解釋。

以下，就上面所羅列的史料分成四個單元來討論。

第一、生卒的年代及籍貫

據新修往生傳載，善導卒於唐高宗永隆二年（六八一），享年六十九歲，其出生年代即隋煬帝大業九年（六一三），活動時期相當於隋末、唐初。

出生地有二種說法，瑞應刪傳記爲泗州人（現安徽）、新修往生傳載爲臨淄人（山東）。對於這兩種說法，日本學者岩井大慧考證，應是臨淄人較爲合理。（註八）其理由據唐李吉甫元和郡縣圖志、樂史太平寰宇記記載（註九），泗州郡即是臨淮郡，而臨淮與臨淄只有一字之差，傳抄時的錯誤有可能發生；再者，善導幼時從密州（山東青州）明勝法師出家（註十），以古代交通運輸不便來說，幼時出家大半選擇離故鄉近的道場，況且山東爲一人文薈萃、名僧衆出的地區。由以上的推論，可以得知，善導的出生地以山東臨淄較爲合理。

第二、受業師父及觀經的信仰

善導受業於道綽門下，承其教誨，宏揚淨土的思想，這在文獻上都有明確的記載。問題是善導何時皈依於道綽？在這之前，其受業師父又是何人？從其學習過程中是否可看出思想信仰的轉變？

前面已經提到善導幼從密州明勝法師出家，明勝法師是何許人也，在中國的文獻上，找不到線索，而日本文獻卻有記載其師承。良忠傳通記「二藏名目順三論宗，又彼宗血脈云：法朗大師有二弟子——嘉祥大師、明勝法師也。」（註十一）據道宣續高僧傳載，法朗於梁大通二年（五二八）山東青州入道。（註十二）這與密州明勝關係極爲密切。由此得知，善導早年出家，是跟從三論學習。

三論以慧學理論爲窮究的途徑，善導在學習的過程中逐漸產生疑惑。新修往生傳載「誦法華、維摩，忽自思教門非入一道一途，若不契機功即徒設。」（註十三）於此期間，見西方淨土變相，大爲感動，讚嘆曰：「何當託質蓮臺，棲神淨土。」（註十四）於是，善導與僚僧妙開共閱觀無量壽佛經，頗有心得，欣喜得解脫出離的法門，百感交集乃曰：「修餘行迂僻難成，唯此觀門速超生死。」（註十五）這是善導學習過程中的轉捩點，此後他開始注意淨土法門的哲理。

善導受到觀經的啓示，周遊寰宇，求訪道律，行至西河（

山西太原），遇見道綽禪師。（註十六）此時，大約是貞觀三年（六二九）至十年（六三六）之間，兩人年齡懸殊，道綽是年過半百的老翁，善導剛受具戒，這一老一少的相見，瑞應刪傳記載得頗富戲劇性：「遂至綽禪師所，問曰：念佛實得往生否？師答曰：各辨一蓮花，行道七日不萎者，即得往生。」（註十七）善導遂皈依道綽門下，專修念佛彌陀淨業。貞觀十九年（六四五），道綽示寂後，善導始前往京師（長安）宏揚淨土法門。

第三、佈教的場所

善導在京師佈教的情況，文獻記載頗爲生動詳細，這留待第四章社會教化活動，再來討論，現先介紹他所居住的寺院。

目前從文獻資料及石碑史料，可確定善導居住過四個寺院：終南悟眞寺、京師光明寺、實際寺及慈恩寺。

終南悟眞寺出於新修往生傳記載，爲善導親近道綽之前所居住的寺院，此時他正潛修觀經法門。（註十八）續高僧傳載「近有山僧善導者」（註十九），善導與道宣同一時期，其傳僅附在終南山會通下，可見事後增補上去，那麼「山僧」是否意味終南山，頗值得深思，日本學者岩井大慧考證出終南悟眞寺爲善導籠居修觀之處。（註二十）

光明寺在諸傳記載中，比較詳細，後來種種附會傳說，更是增加戲劇性。其源由續高僧傳載善導在長安光明寺說法時，有人問導曰：「今念佛名，定生淨土不？導曰：念佛定生。其人禮拜訖，口誦南無阿彌陀佛，聲聲相次出光明寺門，上柳樹表，合掌西望倒投身下，至地遂死。」（註廿一）宋人的往生傳中，如戒珠和王古的著作中，演變成善導在柳樹上投身自絕，當時唐高宗知其念佛口出光明，於是賜其寺名光明。（註廿二）關於善導示寂的問題將在第四單元討論，現就其他史料記載，檢討光明寺寺名的由來。

據宋宋敏求長安志載：「遠懷坊，東南隅大雲經寺，本名光明寺，隋開皇四年文帝爲沙門法經所立，時有延興寺僧曇延，因隋文帝賜以蠟燭，自然發焰，隋文帝奇之，將改所住寺爲光明寺，曇延請更立寺，以廣其教，時此寺未制名因以名焉。」（註廿三）唐段成式撰酉陽雜俎續集寺塔記，記載長安長樂坊安國寺云：「佛殿開元初，玄宗析寢室施之，當場彌勒像，法空自光明寺移來，未建都時，此像在村蘭若中往往放光，因號光明寺，在懷遠坊，後爲延火所燒，唯像獨存。」（註廿四）如上史料記載，無論是蠟燭自燃或佛像放光，光明寺寺名的由來，與高宗賜寺額沒有什麼關係，由此得證，善導在光明寺說法，演變成柳樹自絕，爲宋人所杜撰。

至於實際寺、慈恩寺，則是從石碑史料得知。善導與實際寺的關係，見於龍門奉先寺像龕記。（註廿五）慈恩寺則見於宋陳思寶刻叢編著錄碑目中。（註廿六）

從善導住持的寺院場所，可以進一步了解他的社會教化活動。

第四、示寂的問題

關於善導示寂，宋以後有二種說法：一爲捨身往生，一爲掩室長逝。前者的說法，最早見於戒珠淨土往生傳。王古新修往生傳二善導說，除了跟從戒珠說法外，另一種說法即是掩室長逝。南宋志磐佛祖統記，則抄襲王古的說法，使得善導的身份變得撲朔迷離。

對於善導捨身往生的說法，在唐人的文集中幾乎找不到證據支持，而且以善導修持的地位來說，敢破戒律自殺，令人懷疑。善導的弟子懷感，最初謁見善導，即以念佛往生請教，導曰：「子若信之，至心念佛，當有證驗。乃入道場，三七日不覩靈瑞，感自恨罪障深，欲絕食畢命，導不許，遂令精虔三年念佛三昧。」（註廿七）善導堅拒弟子自絕，自己卻捨身往生，似違背常理。

其次，就戒珠記載來說，係根據續高僧傳所記「捨身往生」進一步推演而成。（在前面第三單元光明寺部分中，已經討論過。）其用意無非是誇張善導教化的偉大，至南宋志磐撰佛祖統記，已經認爲善導即是阿彌陀佛的化身。（註廿八）這一過程的轉變，反映在宋代淨土宗信仰的盛況下，對於唐代淨土宗祖師的敬仰與崇拜。

至於王古新修往生傳中的二善導說，從內容來看，應視爲同一人，只是局部有些差異，正如善導示寂的問題有二種說法，揣測王古的用意，除了順應當時一般人的看法外，同時記錄下歷史上善導的實際情況。了解史家撰史的動機，對於文獻上記載的矛盾，即可釋然理解。

小結：

以上針對史料，對於善導一生的事蹟，作合理的解釋。其他關於善導、善道的問題，據唐人記載，如念佛鏡及石碑銘文，「導」、「道」字混合使用（註廿九），至宋人文集中才一分爲二，成爲兩個人。尤其從志磐佛祖統記以下，有二善導的說法，這是我們在使用史料時，所應該特別注意的地方。

三、學說思想的奠定

善導大師爲淨土宗教義的集大成者，其學說思想奠定了宗派立教的規模，在淨土宗發展史上，有不可抹滅的地位。本節除討論其思想內容外，更說明善導立教的基礎，在歷史發展中的地位。

現存善導的著述，共有六部十卷，其內容概要如左：

1. 觀無量壽佛經疏四卷（又稱四帖疏），分玄義分、序分義、定善義、散善義等。玄義是解釋觀經經題，並明教相，序分以下則是解釋經文。（註三十）
2. 往生禮讚偈一卷（略稱往生禮讚），說明晝夜六時禮讚的儀則。（註卅一）
3. 轉經行道願往生淨土法事讚二卷（略稱法事讚），說明阿彌陀經之轉讀行道方法。（註卅二）
4. 依觀經等明般舟三昧行道往生讚一卷（略稱般舟讚），依觀經等修般舟三昧之法則。（註卅三）
5. 觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門一卷（略稱觀念法門），解釋觀佛、念佛兩種三昧行相，即依觀經說明觀佛三昧法；依般舟三昧經說明念佛三昧修法。（註卅四）
6. 依經明五種增上緣義一卷，依無量壽經等六經，說明五種增上緣義。（註卅五）

以上六部著作，前一部觀經疏敍述淨土教義，又稱解義分；後五部是用來說明行事的儀則，故稱行儀分。

善導對淨土教義的詮釋，主要在觀經疏上，卷首標題「先勸大衆，發願歸三寶」，然後以五字句偈文，表示撰述的意旨。如偈文：「道俗時衆等，各發無上心，生死甚難厭，佛法復難欣……我等愚癡身，曠劫來流轉，今逢釋迦佛，末法之遺跡，彌陀本誓願，極樂之要門，定散等迴向，速證無生身。」（註卅六）從偈文中流露出淨土法門的殊勝處。

第一、淨土法門是爲末法凡夫所開設的方便法門

自隋代以來，末法思想普遍成爲佛教界危機的意識。（註卅七）善導受到時代思潮的啓發，主張時教相應，認爲末法時代，衆生具縛障重，證悟不易，唯有依淨土法門修持，才可獲得解脫。道綽早已提倡這個說法，只是當時教門諸家，認爲淨土是衆生自業所感，不承認凡夫能往生報土，善導爲了使淨土教義度世利人的大用顯現，極力主張凡夫能生報土說，此爲仰伏彌陀願力所成。觀經疏第一云：「問：彼佛及土，既言報者，報法高妙，小聖難階，垢障凡夫云何得入？答：若論衆生垢階，實難欣趣，正由托佛願，以作強緣，致使五乘齊入。」（

註卅八）

此外，善導打破淨影慧遠以來，判九品往生之階位，認爲觀經九品，是爲了凡夫往生而說，因爲得證的菩薩，已經不爲生死所染，佛豈爲這些聖人立本願拔濟？惟有流轉生死凡夫，溺於生死苦海，急須拔濟，故阿彌陀佛悲愍衆生，發大誓願，設立淨土法門，方便接迎末法衆生。（註卅九）

第二、往生極樂之要門

極樂淨土爲彌陀本願所成，衆生欲往生其國，必須與其本願相應，才能乘願往生。關於往生淨土的生因，北魏曇鸞的往生論註，已經詳細解說修五念門爲往生淨土的方法。善導進一步加以發揮，認爲往生之行有正行、雜行。正行又分五種，除了五念門中的禮拜、讚歎、觀察外，加上讀誦、稱名二種。所謂讀誦，即誦讀觀經、彌陀經、無量壽經；所謂稱名，即是口念阿彌陀佛名號。在這五種正行中，善導認爲稱名才是正業，其餘四種爲助業。觀經疏第四云：「一心專念彌陀名號，行住坐臥不問時節久近，念念不捨者，是名正定之業，順彼佛願故。若依禮誦等，即名爲助業。」（註四十）有關稱名之行，出自無量壽經第十八願文中（註四十一），曇鸞以來的註解，著重憶念佛名；至善導，解說成十聲稱佛之義，此爲善導創見，進一步發揮願文的意旨。往生禮讚，釋彼願文曰：「若我成佛，十方衆生稱我名號，下至十聲，若不生者，不取正覺。」（註四十二）觀經疏第四：「上來雖說定散兩門之益，望佛本願意，在衆生一向專稱彌陀佛名。」（註四十三）自善導提倡口稱念佛以來，使得淨土修行的法門，更爲簡便易行，對於淨土信仰的傳播，幫助很大。

往生淨土的方法，除了上述起行外，還有安心、作業等實踐法門。所謂安心，指的是至誠心、深心、迴向發願心。作業，則是依恭敬、無餘、無間、長時四種修法，來策進日常的實踐。

最後，善導在觀經疏中，以二河白道譬喻，來說明修行淨土者必須一心專修，深信彌陀弘願，才能解脫生死苦海。

善導立教的基礎，是承續曇鸞、道綽的意旨，進一步闡揚淨土教義，使應乎廣大衆生的根器。他勸誡道俗修行淨土的熱切，溢於言表。比起隋後諸家對淨土教理的評論，尤能體悟教義的內涵，並且使之適用於時代需要，在佛教大衆化的運動上，具有極大的意義。

四、社會教化活動

善導一生以長安爲弘法的重點。長安不僅是大唐帝國的首府之區，同時具備國際都會的色彩。唐太宗、高宗時代，國勢鼎盛，周邊民族文化，都納入大一統帝國的體系中，包容兼蓄。

長安城規模，在隋代已奠下基礎，全市規劃井然如棋盤。皇城以南，有一條通往南北中央的朱雀大街，右街靠近宮城與皇城，多爲王公貴族所居住；左街由於西市商業活動的興盛，爲商戶、一般庶民所居住。城內伽藍林立，西市還有波斯胡寺、大秦寺等，充滿多元文化的色彩。（註四十四）

太宗、高宗期間，活躍長安的名僧，以玄奘（六〇二～六六四）最受注目。武后時代，法藏（六四三～七一二）、神秀（六〇五～七〇六）備受尊崇。善導介於玄奘、法藏之間，並沒有受到宮廷的支持（善導示寂後二年，武后正式登位）。他佈教的對象，以新興地主、豪族及一般民衆爲主，不過他的信徒中，以新興的士大夫階級最多。（註四十五）

善導在長安佈教的情況，以光明寺的說法，較爲人所熟知。續高僧傳「近有山僧善導者，……既入京師，廣行此化，……士女奉者數無量，時在光明寺說法。」（註四十六）光明寺位於西市以南的懷遠坊，善導的民衆信徒中，先不論西市內商

人、顧客；位於西市東鄰的光德坊，即懷遠坊的東北角，爲京兆府廨辦事處；懷遠坊南鄰長壽坊爲長安縣廨辦事處，這兩個地區聚集了許多官府人員。續高僧傳中提到的「士女奉者數無量」，想必與這一區域的士大夫階級有極密切的關係。

此外，西市北鄰醴泉坊有波斯胡寺、胡秋寺；醴泉坊的東鄰布政坊有秋祠，西北方義寧坊有波斯寺（註四十七），附近多爲西域人居處，可見善導所居光明寺地域，具有濃厚的國際文化色彩。

善導爲了推廣佛教大衆信仰，置身於長安最繁華的區域；本身修持嚴峻，不貪染世俗一般名聞利養。往生西方淨土瑞應刪傳云：「禪師平生常樂乞食，每自責曰：『釋迦尚乃分衛，善導何人？端居索供。』乃至沙彌並不受禮。」（註四十八）新修往生傳云：「所行之處申供養，飲食衣服四事豐饒，不自入，並將迴施好食送大厨，供養徒衆，唯食麤惡，纔得支身，乳酪醍醐皆不飲噉。」（註四十九）善導過著刻苦、簡樸的生活，無非是一種自我約束，以上求佛道、下化衆生的精神，作爲弘法利生的事業。新修往生傳載：「護持戒品，纖毫不犯，曾舉目不視女人，一切名利無心起念，綺詞戲笑亦未之有。……三衣瓶鉢，不使人持洗。……每自獨行，不共衆去，恐與人行談論世事，妨修行業。」（註五十）善導持戒的嚴謹，無怪乎念佛鏡中稱呼爲「律師西京善導闍梨」，懷惲碑文中「親證三昧大德善導闍梨」，在在表示對善導最崇高的尊稱。

善導在長安所行社會教化的活動，除了一般講經說法、宗教儀式、讚偈外，並且以寫彌陀經、畫淨土變相爲大衆宣傳的工具。

首先，就寫阿彌陀經來論，諸傳記載並不一致。續傳裡記「數萬卷」，刪傳載「十萬卷」，淨往傳增加了「數十萬餘卷」，至新修傳「十萬餘卷」。總之，無論諸家記載差異多少，善導是以寫彌陀經，作爲一種社會教化的工具。淨往傳云：「嘗寫阿彌陀經數十萬餘卷，散施受持，以故京師于左右列郡，念經佛者踵迹。」（註五十一）善導寫經的功績，以京師長安城爲重心，附近的諸如萬年、長安、咸陽、藍田、興平、武功、醴泉等諸郡，也都蒙其教化。

二十世紀初期，西方各國興起對中國西域考古的探險，發掘了許多經文卷軸、絹畫彩繪。日本人也繼西方的脚步，到西域作考古調查，結果在新疆吐峪溝（高昌故址附近），發現諸種古寫經文，其中在阿彌陀經斷片裡，發現善導發願文的眞蹟。其內容札錄如左：

「願往生比丘善導願寫彌陀經□□□
者罪病消除福命長遠佛言若□□□
此經願生淨土者無數化佛恒沙菩薩
人不令諸惡橫得其便終時見佛上品
得上品生專心者□□□□□□□□
皆同此輩往生」（註五十二）

從西域殘卷遺經的發現中，可以理解當時善導寫經教化之功，已經遍及邊境之區了。

其次，就畫淨土變相來說，不僅迎合世俗佛教信仰的需求，同時也是宗教修持思維的工具。依經明五種增上緣義云：「又若有人，依觀經等畫造淨土莊嚴變，日夜觀想寶地者，現生念念除滅八十億劫生死之罪。又依經畫變，觀想寶樹寶池寶樓莊嚴者，現生除滅無量億阿僧祇劫生死之罪。」（註五十三）瑞應刪傳記載，善導畫西方變相三百舖。

關於西方淨土變相，北齊以來就流行阿彌陀五十菩薩像，善導少年出家，見西方淨土變相大爲感動，當時他所看到的淨土變相，是屬於那一種形式，不得而知，不過可以推測與早期所流行的淨土變相有關。然而，善導所提倡的淨土變相，又是

那一種形式，值得探討。

現存敦煌石窟壁畫，西方淨土變相發展的趨勢是，初唐時期（六一八～六八〇）阿彌陀淨土變相、觀經變相同時並存。（兩者的差別，主要是所依據的經典不同。阿彌陀淨土變相根據阿彌陀經、無量壽經；觀經變相根據觀無量壽佛經。）盛唐以後，這兩種圖形結合，產生構圖繁複，大型巨幅的淨土變相。（註五十四）

善導對淨土教義的詮解，主要表現在觀經疏上，進而提高觀經在淨土宗經典上的地位，盛唐以後所流行的西方淨土變相，中央是主尊佛在極樂世界說法，左右兩邊是以觀經爲題材的序分圖及十六觀相圖。觀經的內容是韋提希夫人在五濁惡世所遭受的現實苦難，反映了一般凡夫衆生的通病，唯有欣淨土，才能出離閻浮提濁惡之世。善導順應末法時代的來臨，鼓勵依觀經等繪製淨土變相，除了便利宣揚教法外，同時以娑婆苦警惕世人，唯有往生極樂淨土，才能得到解脫。

善導參與社會教化的工作，不僅局限在長安城，現存河南洛陽龍門的奉先寺像龕記，碑文明載「勅撿校僧西京實際寺善道禪師」（註五十五），可見善導曾參與奉先寺的營建。奉先寺始於高宗咸亨三年（六七二），皇后武氏助脂粉錢二萬貫興建，此時善導正活躍於長安城的佈教活動，皇室借助其淨土美術的造詣，表現在奉先寺雄偉壯觀的佛龕上。同一時期，龍門石窟佛像的營造，阿彌陀佛像數量高居第一。（註五十六）從民衆造像數目的顯示，善導所提倡的彌陀信仰，已經普遍深入民衆一般信仰中，這是研究善導社會教化活動，所值得特別重視的地方。

五、結論

善導大師在淨土宗發展史上的地位，不僅是學說教義的集大成者，同時也是推動社會教化的實踐家。中國淨土宗的初祖曇鸞、二祖道綽，以山西太原玄中寺爲教化的重心。至善導，毅然決然進入長安弘揚淨土法門，使得淨土成爲一般民衆信仰，這是善導的功績所在。

其次，就教理的宣傳來說，善導並沒有建立一套深奧的哲學理論，僅以簡易的修行法門，配合現實生活的情況，寫阿彌陀經、畫淨土變相，作爲宣揚教理的手段，其方式適合於廣大羣衆的需要。

唐朝佛教是中國宗派興起發達的階段，淨土宗與其他各宗如法相宗、華嚴宗、密宗等，都受到宮廷的支持。但，淨土的信仰卻深入民間，且雜及士大夫階層，蓋淨土宗所強調的往生思想，解決了一般人對生死的恐懼，爲了使來生免於生死的苦惱，求生淨土爲根本解決之道。

善導爲唐代淨土宗發展的奠定者，其學說思想、社會教化，影響後世的發展，如慧日、法照唱般舟三昧法門，大行、道鏡鼓吹口稱念佛，都得自於善導教理的啓示，尤其口稱念佛流行最廣。其他，阿彌陀佛像及西方淨土變相的製作，據目前唐朝所遺留下來石窟造像銘的統計（註五十七），爲數最多。善導大師對於淨土法門弘揚的功績，瑞應刪傳評爲「佛法東行以來，未有如禪師之盛德」。實爲最中肯的評論。

註釋

一、參見中村元等著　中國佛教發展史（上）　天華出版社　頁二七九～二八〇。

二、關於善導生平事蹟，日本學者作過很詳細的考證：

1. 常盤大定　唐の善導大師に關する問題　支那佛教の研究　東京　春秋社　昭和一三年（一九三八）。
2. 小笠原宣秀　善導大師傳に關する史料二三とその品騭

中國淨土教家の研究　京都平樂寺書店　昭和二十六年（一九五一）。

3.岩井大慧　善導傳の一考察　日支佛教史論考　東京東洋文庫　昭和三十二年（一九五七）。

4.山崎宏　善導大師　中國佛教文化史の研究　京都法藏館　昭和五十六年（一九八一）。

三、大正藏五十册　頁六八四上。

四、大正藏五一册　頁一〇五中。

五、大正藏四七册　頁一二五下。

六、大正藏五一册　頁一一九上。

七、新修往生傳有二善導傳，本文區分爲(甲)、(乙)，爲日本籍書「類聚淨土五祖傳」所收　昭法全八五一。

八、善導傳の一考察　岩井大慧　頁一八八至一九九。

九、唐李吉甫「元和郡縣圖志」卷九泗州：

『禹貢徐州之域，春秋時屬魯，又爲徐子之國，後爲楚所滅，秦爲泗水郡地，漢興改泗水爲沛郡，武帝分置臨淮郡，後漢下邳太守理此，自晉迄後魏並爲宿豫縣，後魏於此置東徐州，周宣帝大象二年改爲泗州，隋大業三年改爲下邳，武德四年復爲泗州，開元二十三年自宿遷縣移於今理。』

樂史撰太平寰宇記第一十六卷　河南道一六泗州：

『大象二年改爲泗州，隋改爲下邳，唐武德四年平王世充又爲泗州領宿預，徐城、淮陽三縣，貞觀元年省淮陽縣入宿預以廢邳州之下邳……咸亨四年以沐陽還海州，長安四年置臨淮縣，開元二十一年河南道採訪處置使嗣魯王道堅奏，移州就臨淮即今理也，天寶元年改爲臨淮郡，乾元元年復爲泗州。』

十、王古　新修往生傳(乙)　類聚淨土五祖傳。

十一、良忠述　觀經疏傳通記　玄義分記第一　淨土宗全書第二　震旦祖釋部　九七頁。

十二、道宣續高僧傳卷七　大正藏五十卷　史傳部二　頁四七七至四七八。

十三、同註七(乙)。

十四、同註四。

十五、同註四。

十六、同註三。

十七、同註四。

十八、同註七(乙)。

十九、同註三。

二十、同註八　頁二二六至二三三。

廿一、同註三。

廿二、同註六、註七(甲)。

廿三、宋敏求撰長安志卷十唐京城四。畢沅編經訓堂本。

廿四、段成式撰酉陽雜俎續集卷五、寺塔記、明毛晉編津逮秘書本。

廿五、金石萃編七三，石刻史料叢書　藝文印書館印行　嚴耕望編。

廿六、宋陳思　寶刻叢編　四庫全書總目提要八六　史部　目錄類二　河南巡撫採進本。

唐慈恩寺善導禪師塔碑　僧義成撰　李振方正書　永隆二年　（京兆金石錄）。

唐慈恩寺善導和尚塔碑　僧志遇撰幷書　大中五年。

廿七、贊寧撰宋高僧傳卷六，大正藏五十册　七三八頁。

廿八、志磐撰佛祖統記卷二十八，淨土立教志第十二之三　大正藏第四十九册。

廿九、同註五、註廿五。

三十、大正藏三七册，頁二四五～二七八。
卅一、大正藏四七册，頁四三八～四四八。
卅二、大正藏四七册，頁四二四～四三八。
卅三、大正藏四七册，頁四四八～四五六。
卅四、大正藏四七册，頁二二～二四。
卅五、大正藏四七册，頁二四～三〇。
卅六、同註三十，頁二四五～六。
卅七、參見高雄義堅　末法思想と諸家の態度　支那佛教史學第一卷第一號、第三號　昭和十二年。
卅八、同註三十，頁二五一。
卅九、同註三十，頁二四八。
四十、同註三十，頁二七二。
四一、曹魏康僧鎧譯　佛說無量壽經中第十八願：「設我得佛，十方衆生，至心信樂，欲生我國，乃至十念，若不生者，不取正覺，唯除五逆，誹謗正法。」
四二、同註卅一，頁四四七。
四三、同註三十，頁二七八。
四四、參見徐萍芳　唐代兩京的政治、經濟和文化生活　考古一九八二、六期。
四五、山崎宏　善導大師　頁二一五。
四六、同註三。
四七、同註廿三。
四八、同註四。
四九、同註七(甲)。
五十、同註七(甲)。
五一、同註十(甲)。
五二、大谷探險隊報告「西域考古圖譜」第二卷，圖版第六七。
五三、同註三五，頁二五。
五四、參見河原由雄　敦煌淨土變相の成立と展開　佛教藝術史六八　昭和四三(一九六八)。
五五、同註二五。
五六、參見水野清一、長廣敏雄著龍門石窟の研究(二)　唐代造像編年表　京都同朋舍　昭和五五年。
五七、大村西崖　中國美術史彫塑篇　統計唐代尊像數目：阿彌陀佛　二百八十餘。觀音　六十餘。彌勒　六十餘。釋迦　四十餘。地藏　約二十。優塡王　十餘。盧舍那十軀等。

東京　國書刊行會　昭和五五年第二刷。

參考書目

1. 中村元等著　中國佛教發展史　天華出版社　台北。
2. 湯用彤著　隋唐佛教史稿　木鐸　台北。
3. 望月信亨著　釋印海譯　中國淨土教理史　慧日講堂。
4. 塚本善隆著　中國淨土教史研究　大東出版社　東京。
5. 常盤大定　唐の善導大師に關する問題　支那佛教の研究　東京　春秋社。
6. 小笠原宣秀　善導大師傳に關する史料二三とその品騭中國淨土教家の研究　京都平樂寺書店。
7. 岩井大慧　善導傳の一考察　日支佛教史論考　東京　東洋文庫。
8. 山崎宏　善導大師　中國佛教文化史の研究　京都法藏館。
9. 河原由雄　敦煌淨土變相の成立と展開　佛教藝術六八昭和四三(一九六八)。
10. 大村西崖　中國美術史彫塑篇　東京國書刊行會。
11. 徐萍芳　唐代兩京的政治、經濟和文化生活　考古一九八二、六期。