

浄土教の用語について

平 川 彰
(早稲田大学)

一 問題の所在

「浄土教」という言葉は、学術用語として現代の学界で広く用いられている。しかしその用例を見ると、その概念内容は必ずしも明らかでない。一般には阿弥陀仏の浄土の教理を「浄土教」と呼ぶことが多いのである。しかし『大品般若経』などにしきりに説かれる「淨仏国土」の思想なども浄土教の中に含め得るし、『法華経』に説く「靈山淨土」の思想も広義の浄土教と見てよいであろう。その他、『維摩経』にも浄土について種々に説いているし、『悲華経』などにも浄土の思想はある。その外にも「浄土」の訳語が見られる漢訳経典は非常に多いのである。しかるにこれに反して、『無量寿経』をはじめとする浄土三部経には「淨土」の語は意外に少い。これらの点については、藤田宏達博士が詳しく研究しておられるので⁽¹⁾、ここには繰り返さない。漢訳に「浄土」とある場合にも、そのサンスリット語は一定しないことが多く、或る場合には漢訳には「淨土」の語があっても、原典やチベット訳にはその対応語を欠く場合が多い。そのために藤田博士も「これは、「浄土」がシナにおいて成語化され、術語化された言葉であることを物語っている⁽²⁾」と言っておられる。

この点に対する藤田博士の説には私も全く讃意を表するものである。しかしそれだけに、浄土教とか浄土思想といわれるものは、中国仏教において成立したものであると考えるのである。もちろん「浄らかな土」とか「浄められた土」という思想は、すでにインド仏教にあったであろう。とくに浄仏国土の思想は、『般若経』において般若波羅蜜の思想で基礎づけられて成立している。しかし狭い意味の浄土教は、阿弥陀仏の教理を中心にして説かれるものである。この狭義の浄土教が、「浄土」の語を欠く『無量寿経』等からどのようにして成立してきたかが問われるべきである。阿弥陀仏の「極楽国土」が清浄な国土であることは『無量寿経』にも現れている。しかしそれだけで直ちに、浄土教や浄土思想が『無量寿経』において成立していたとは見難いように思う。即ち浄土教が成立するためには、極楽が何故に清浄な国土であるかの理由づけ、教理的な基礎づけが必要であると思う。さらに又、この浄土である極楽に、凡夫が何故往生できるか、すなわち「往生の論理」が明らかにされねばならない。これらが整ってはじめて、浄土教・浄土思想と呼びうるのではなからうか。

もともと「極楽」は『阿弥陀経』に説く如く「舍利仏よ、極楽世界には有情に身の苦もなく、心の苦もない、無量の樂の因のみがある。その理由によって、彼の世界は極楽(sukhāvati)といわれるのである」(梵本第二章)と定義されているように、「苦がなく樂因だけがあること」、樂があることが「極楽」と呼ばれた主なる理由である。このことは『無量寿経』においても同一である。『無量寿経』にも極楽の結構を詳述したあとで、「阿難よ、この理由で、彼の世界は略して極楽(sukhāvati)と呼ばれるのである。詳説によつたのではない。阿難よ、極楽世界の樂の因を讚嘆する間に一劫が過ぎてしまふとしても、その間にその樂の因の際限を知ることにはできないのである」(梵本第二章)と説かれている。ここでも、樂があるから極楽と呼ばれたことが明らかである。樂と清浄とは同一でない。

極樂が直ちに浄土であるのではない。

しかしこのような「身心の楽のある世界」は、形相的にも美しい世界であるから、極樂は七宝等で飾られた美しい世界として説かれている。この美しい世界に「清浄な世界」の意味を読みとることは可能である。さらにそれを「浄化された世界」と読みかえて、それが何によって浄化されたかを考えて、浄化の原因として法蔵菩薩の願心を取り上げるところに、浄土教が形成されていく経過があると考えるのである。しかもこのような浄土教の形成は、天親の『浄土論』ではまだ十分に成立していないのであり、曇鸞の『論註』に至って、ほぼ成立したと考えたいのである。しかしその問題を考察する前に、『阿弥陀経』を訳した時には羅什に極樂が浄土であるという認識が無かったことを明らかにしておきたい。これは、彼の訳した『阿弥陀経』と玄奘訳の『称讚浄土仏撰受経』との訳語を比較することによって示しうる。しかも若し羅什に極樂≡浄土の理解が無かったとすれば、「浄土」の觀念が『阿弥陀経』や『無量寿経』に必然的に内含されるものでないことを示すと言えよう。

二 羅什と浄土の觀念

羅什の訳した『阿弥陀経』には「浄土」の訳語が一回も現れないのに、それより二百年以上後に訳された異訳の玄奘訳『称讚浄土仏撰受経』には、経題に「浄土」の語を入れているだけでなく、本文の訳文中にも「極樂世界浄土」の訳語が多用されており、さらに「彼仏浄土」の訳語も現れる⁽³⁾。しかしこれは、玄奘の訳した阿弥陀経の梵本に「浄土」に相当する原語があったのではなく、藤田博士もいわれるように恐らくこれは玄奘が翻訳にさいして附加した言葉であろう⁽⁴⁾。

しからば何故このような訳語の変化が起ったかといえ、羅什の時代にはまだ極楽が「浄土」であるという問題意識が中国仏教で熟していなかったためであろう。若し、極楽は浄土であるという認識が羅什にあったとすれば、『阿弥陀経』の翻訳にさいして「浄土」という訳語を組み入れることは、羅什にとっては容易であったであろう。したがってそれがないのは、羅什には、阿弥陀仏の極楽が浄土であるという認識が無かったためであろうと考える。しかるにその後において、中国に天親の『浄土論』が伝来し、曇鸞以下の浄土教家たちによって、極楽≡浄土の觀念が確立したので、その後には『阿弥陀経』を訳出した玄奘は、この経を『称讚浄土仏撰受経』と、経題からして「浄土の經典」という認識に立って翻訳をしたことが窺われるのである。この点からも、極楽が浄土であるという認識は、中国仏教で成立したことが推知される。

しかも一般に、諸仏の国土が浄土であるという認識は、羅什の訳経に負う点が多いことを注意すべきである。羅什の訳した『大品般若経』には、「浄仏国土」の訳語が多い。しかしこれは、羅什に先行する『放光般若経』や『光讚般若経』にもすでに現れている。そして梵本にも見られる⁽⁵⁾。したがって『般若経』系統では、浄仏国土の思想がインド仏教ですでに確立していたことが確かである。しかし『般若経』に浄仏国土の思想があることが、直ちに『無量寿経』にもあることを示すものではないのである。

羅什は、大品・小品等の『般若経』を訳したのと同時に、『維摩経』をも訳している。羅什の訳した『維摩経』の「仏国品」に「直心は是れ菩薩の浄土」をはじめとして、多くの浄土を説き、最後に「若し菩薩浄土を得んと欲せば、当に其の心を浄むべし。其の心浄きに随いて則ち仏土浄し」⁽⁶⁾の有名な言葉がある。支謙訳・玄奘訳の『維摩経』にも、羅什訳と全同ではないが、浄土の思想が見られる。それは「国土清浄、仏国清浄之行」「嚴淨仏

土、浄仏土」(7)等の訳語で示されている。チベット訳『維摩経』にも、羅什訳ほどに多くはないが、ともかく「浄土」に相当する訳語があることは、藤田博士の示しておられる通りである(8)。

故に維摩経にも、インド仏教時代にすでに浄土の思想はあったのであるが、しかし中国仏教としては、支謙訳『維摩経』には「仏国清浄」の語はあっても、「浄土」の訳語は見当らないから、中国の浄土思想の発展には羅什訳『維摩経』の果たした役割が大きいと考える。さらに『法華経』にも、羅什訳『妙法蓮華経』には「浄土」の訳語があり、それによって有名な「靈山浄土」の思想が起る。この場合にも竺法護訳の『正法華経』には浄土の訳語は見当らない(9)。さらに梵本の『法華経』にも、羅什訳の「浄土」の対応語に「浄」の意味は見当らない(10)。この場合にも、羅什訳の「靈山浄土」の思想がその後の中国仏教の浄土思想に寄与した点は大きいと考える。このように中国仏教の浄土思想の発展には、羅什訳諸経典の果たした役割が大きいのであるが、その羅什の訳した『阿弥陀経』には「浄土」の訳語がないことを注目すべきである。

中国仏教で、仏国土が浄土であるという思想がたかまるにつれて、阿弥陀仏の極楽も浄土であるという思想が強まってきたのであろうと思われる。しかれば羅什や廬山の慧遠の時代から、曇鸞までの約百年間に、どのように極楽浄土の思想が発展したか。この点については諸方面から研究を進める必要があるし、資料も豊富であるとはいえないので、この小論で触れる余裕はない。ともかく羅什は『般若経』や『維摩経』の訳出を通して、インド大乘仏教の浄土の思想を知っており、それを『維摩経』や『般若経』の訳文の上に巧みに生かしている。しかし『阿弥陀経』の訳文には浄土の訳語は見られないのであり、すなわち羅什が、『阿弥陀経』訳出時に、極楽を浄土と理解していなかったことは、これで明らかであろう。むしろ羅什の『維摩経』や『般若経』の浄土の思想が、その後の中

国仏教者の浄土思想を發展せしめ、それが阿弥陀仏を主題とする念仏三昧や般舟三昧等の実践と結合して、極楽浄土の観念を醸成していったのではないかと考えるのである。ともかく曇鸞が『論註』を著す時には、すでにそれ以前に中国仏教に「極楽浄土」の思想が成立していたと考えられるのである。そのことは、『論註』における曇鸞の「浄土」という用語の取扱いによって知りうる。

三 浄土論の浄土の観念

天親の『浄土論』は詳しくは『無量寿経優婆塞舍願生偈』と題されている。これを『浄土論』と呼ぶのは、中国仏教においてであり、恐らく道綽の『安樂集』に「又天親の浄土論に依るに」⁽¹⁾とあるのが最初であろう。曇鸞の『論註』は、大正蔵本では『無量寿経優婆塞舍願生偈婆藪槃頭菩薩造并註』⁽²⁾とある。これを『浄土論註』とか『往生論註』と呼ぶのは、後世の呼称である。ここには便宜上『論註』と呼ぶが、これは本来の題名ではない。さらに『論註』の本文中にも、天親の論を『浄土論』とか『往生論』と呼んでいるところはない。しかし『論註』における曇鸞の註釈の仕方が、天親の論を『浄土論』と呼ぶにふさわしいものならしめる内容を持っているために、曇鸞のあとで、天親の論を『浄土論』、曇鸞の註を『浄土論註』という呼称が行われるようになったのであろう。

このように天親の論は、後世『浄土論』と呼ばれたが、しかし天親の論自身には『浄土論』と呼ばれる理由は必ずしも十分でない。この呼称は曇鸞の『論註』における註釈によるのであり、曇鸞の註釈が天親の論を『浄土論』ならしめているのである。天親の論には、「願生安樂国」といい、さらに「安樂世界」「安樂国土」⁽³⁾等と極楽を呼んでおり、「安樂国」の呼称が多い。「浄土」の用例は「浄土の果報は二種の譏嫌の過を離る」⁽⁴⁾という文に一例あ

るのみである。なお「安楽国土」は「極楽国土」と原語は同じであると見てよい。そして天親の論では、極楽を「清浄な国土」として示きんとする点がつよいのである。

極楽を「清浄国土」と見ることは、『無量寿経』や『観無量寿経』にこのような叙述が見られるから、それに基いているものと見てよい。とくに『観無量寿経』では、極楽を観想するのに「清浄業処観」⁽⁹⁾によっている。清浄業処観によるから、観ぜられた極楽が清浄国土となるのである。それゆえ極楽を清浄な国土として観ずることは、『無量寿経』よりも『観無量寿経』の方が一歩進んでいる。しかしこの点についてここに詳説する余裕はない。天親の論では、安楽国を十七種の器世間清浄と十二種の衆生世間清浄とによって観ずることが主題となっている。これは奢摩他(Samatha 止)と毘婆舍那 vipaśyana 観)とを広略に修行することによって行ずるのである。このように観法によって極楽の清浄性を観ずる点では、天親の論はその立場が『無量寿経』よりも『観無量寿経』に近いと言ってよいであろう。もちろん『無量寿経』が考慮されていることは否定できないが、しかし、安楽国には女人・根欠・二乗種は不生であるとなす点などは、「二乗種不生」の点で現在の『無量寿経』とは合わない。

ここには天親の論について詳しく言及する余裕はないので、その示す「清浄性」について考察し、それがいわゆる「浄土」と、少しく意味が異なる点を明らかにしたい。天親の論の目的は五念門の修行を成就して安楽国土に往生せんとすることである。五念門とは、礼拝門・讚歎門・作願門・觀察門・廻向門である。この中、奢摩他を行ずるのは作願門である。そしてそのあとの觀察門で毘婆舍那を修するのである。そのあとに廻向門がつづくが、中心は觀察門である。ここで十七種の仏国土の功德莊嚴成就と、八種の仏功德莊嚴成就、四種の菩薩功德莊嚴成就とを観するのである。これらの功德莊嚴成就の一一を取り上げる余裕はないが、十七種の仏国土功德莊嚴の第一は清浄

功德成就であり、これは安樂世界の相が、欲界・色界・無色界の三界の相にこえて勝れており、清浄であることをいう。

さらに仏功德莊嚴成就の第五に「衆莊嚴」があるが、これは安樂国土の天人不動衆が（阿弥陀仏の）清浄の智海から生ずることであるという。次に菩薩功德莊嚴成就の第一に、安樂国は清浄にして常に無垢輪を転ずることをいう。これは、安樂国の無量の大菩薩が、本処を動せずして、十方に至って種々に応身化身を現じ、法輪を転じ、煩惱の泥中にある衆生を開導して、正覚の花を開かしめることである。

山口益博士は、この二十九種莊嚴を唯識の四智に配当して解釈される。即ち十七種の阿弥陀仏の国土功德莊嚴成就を大円鏡智に配し、八種の仏功德莊嚴成就を平等性智に配し、四種の菩薩功德莊嚴成就を妙觀察智と成所作智とに配して説明しておられる⁽¹⁶⁾。この配当は理由があると思う。国土功德莊嚴は後に「器世間清浄」と言いかえられているように、極楽の器世間の功德莊嚴の成就をいうのであるから、アーラヤ識の転依した大円鏡智と見るのにふさわしい。次の八種の仏功德莊嚴成就は、阿弥陀仏の自利利他円満の功德莊嚴の成就であり、平等の法身を得ることであるといっているから、これを平等性智と表出することは理由がある。つぎに四種の菩薩功德莊嚴成就は、応化身が十方世界に遊化して、自在に衆生を教化することであるから、妙觀察智と成所作智とに配当することは妥当である。

天親の論では、この国土と仏と菩薩の三種の功德成就は法蔵菩薩の願心の莊嚴したものであるという。その理由は「一法句」すなわち真如の等流であるからであると述べている。これは法蔵菩薩の願心の浄化の力によって成就したものであるから「清浄句」ともいう。この清浄に二種があり、十七種の器世間清浄と、仏の八と菩薩の四を加

えた十二種の衆生世間清淨とであるという。

以上は、極楽の清淨を国土・仏・菩薩衆とに分ち、二十九種によって組織的に示したものである。天親の論にはなおこの外にも、極楽の清淨について述べているが、ともかく極楽の清淨性を説明することが、天親の論の目的の重要な部分であることは否定できない。すなわち、清淨な浄土が前提されているのではなく、極楽の清淨性を論証せんとしているのである。しかもそこではまだ極楽が清淨だといわれているにとどまる。これが一転すれば、「清淨な国土」すなわち浄土が表面に出ることになる。天親の論においては、「是の如く菩薩の智慧心・方便心、無障心・勝真心は、能く清淨の仏国土に生ず」(五)と述べ、唯心論の立場で仏国土の清淨が基礎づけられている。ここにはすでに清淨な仏国土、すなわち浄土が認められているが、しかし天親の論全体が唯心論的基調に立って、極楽が浄土であることを論証する立場にあることは否定できないと思う。すなわち中心は浄土ではなしに安樂国にある。これが『論註』になると、極楽は極楽浄土・安樂浄土として前提されているのである。しかも曇鸞には、唯識の轉識得智の思想はないから、上述の極楽の二十九種莊嚴も、客体的な浄土の莊嚴として理解されている。ここに天親の論と曇鸞の『論註』との立場の違いがあると考ええる。

四 浄土論註の浄土観

『論註』では、極楽が浄土であることは最初から前提されている。例えば最初の難行道と易行道とを示すところに、「易行道とは、謂わく、信仏の因縁を以って浄土に生ぜんと願ず。仏の願力に乗じて便ち彼の清淨土に往生するを得」(8)と述べ、極楽をはじめから浄土と呼んでいる。「浄土」といえば阿弥陀仏の極楽国土を指すことが自明

なこととなっている。そして天親の論で「安楽国、安楽国土」と言われていたものが、『論註』では、すべて「安楽浄土」と呼びかえられている。稀には「安楽世界」の語も用いているが、これは用例が少ない。これはさきにも一言した如く、曇鸞以前の中国仏教で、阿弥陀仏の極楽が浄土であることが定説となっていたためであろう。したがって曇鸞はこの定説に立って、極楽が浄土である理由を、天親の論に拠りつつも、それとは別の仕方でも論証している。(『論註』に中観の思想のつよいことは、学者によって注意されている。)さらにそのような浄土に、凡夫がいかにして往生できるかという往生の論理をも明らかにしている。

天親の論では「五念門を修して成就する者は、畢竟して安楽国土に生じ、彼の阿弥陀仏を見ることを得」(19)と説き、五念門が極楽往生の方法となっていた。しかしながら第一の礼拝門に次いで、第二の讚歎門は如実修行と相応すべきものであり、第三の作願門は如実修行の奢摩他であり、第四の観察門も如実修行の毘婆舍那である。しかし「如実修行」は聖者になってはじめてなし得べきことであり、凡夫のなし得べき行ではない。この点に天親の論の限界があるわけである。しかるに曇鸞は『論註』の最初に『十住毘婆沙論』を引用して、菩薩が「不退」を求めるのに二種の道があるとして、難行道と易行道とを出している。そして易行道は「信仏」に拠って浄土に往生する道であり、仏の本願力に乗じて浄土に往生する道であることを明かし、凡夫往生の道を示している。そして十七種の仏国土功德成就を説明したあとにも、「此の十七種の莊嚴成就を觀ずれば能く真実の淨信を生じて、必定して彼の安楽仏土に生ずることを得るなり」(20)と説き、觀察門の説明においても、「淨信」によって往生が可能であると説いている。ここにも『論註』が天親の論と立場が異なることが示されている。天親には竜樹の『十住毘婆沙論』の引用、易行道への反省はない。信佛によって往生できることも説かない。天親の論にも、五念門を説く前に、「云

何が観じ、云何が信心を生ずるや」(21)と言って、信心に関説しているが、曇鸞の場合の如くに、信心が往生のために重要な役割を果していない。

「浄土教」と呼ぶためには、単に浄土が説かれているだけでなく、凡夫の浄土往生を可能にする論理が必要であると思う。そしてこれは曇鸞に至ってはじめて成立したものと云ってよいのではなからうか。

しかも曇鸞は、天親の論の礼拝門等の五念門を解説したあとに、「五種の業和合すれば、則ち是れ往生浄土の法門に随順して、自在の業成就せるなり」(22)と述べ、「往生浄土の法門」と言っている。法門といえは教えのことであるから、これは浄土教というのと同じである。ここにも曇鸞が浄土教の教理を組織しようと意図していたことが示されていると思う。曇鸞のあとに道綽が『安楽集』に「無量清浄覚経に云う、善男子、善女子、浄土の法門を説くを聞いて、心に悲喜を生じ、身毛ために堅つ。……若し復人有り、浄土の法門を開くを聞きて、都て信を生ぜざる者は、当に知るべし、此の人は始めて三悪道より来れるなりと」(23)等と述べ、「浄土法門」の用語を用いている。その後に善導の『法事讃』や窺基の『西方要決』(24)等に「浄土教」という用語が使われるのである。このように「浄土法門」「浄土教」の用語も中国仏教で成立したものである。

極楽が清浄であることは、天親の論で証明されているが、その清浄性の根拠については天親の論ではまだ十分に示されていないかった。これを明示したのは、『論註』である。すなわち天親の論に極楽の二十九種莊嚴、すなわち十七種の仏土功德成就と、八種の仏功德成就、四種の菩薩功德成就とは「此の三種の成就は願心莊嚴せり、応知」(25)と述べているが、この「願心莊嚴」を説明して、『論註』には「此の三種の莊嚴成就は、もと四十八願等の清浄願心の莊嚴する所なるに由る。因浄なるが故に果浄なり。無因と他の因の有るには非らざると知るべし」(26)と述べて

いる。即ち法蔵菩薩の願心が清浄であったから、極楽が清浄なのである。「因浄なるが故に果も浄である」というのである。

そしてこの「因浄」ということが、華嚴の「性起」の思想で説明せられていることも注目せられる。すなわち天親の論に「正道の大慈悲は出世の善根より生ず」の語があるが、この句は、十七種の仏土功德成就の第三「莊嚴性功德成就」を示したものであり、この「性」を曇鸞は「性とは是れ本の義なり。言うところは、此の浄土は法性に随順して、法本に乖かず。事、花嚴経の宝王如来の性起の義に同じ。又言う、積習して性を成ずとは、法蔵菩薩を指すなり。諸波羅蜜を集めて、積習して成ずる所なり。また性と云うは是れ聖種性なり。はじめ法蔵菩薩、世自在王仏の所において無生法忍を悟れり。その時の位は聖種性と名づく。この性中において四十八の大願を発して此の土を修起せり。即ち安楽浄土と曰う。是れ彼の因の所得なり。果の中に因を説くが故に名ずけて性とす」²⁸と述べている。これで明らかのように、法蔵の願行と浄土の関係を、曇鸞は華嚴の性起の思想で説明しているのである。これは広義の如来蔵思想であると言ってよい。ここでは法蔵菩薩の法蔵を、六波羅蜜を積習して成じた「性」であると理解しているのである。この性は性起の性であり、この法蔵の性から浄土が現れたのである。法蔵菩薩が世自在王仏の許で無生法忍を起した。その時の位は聖種性であった。この性の中から四十八の大願を起し、修行の結果、安楽浄土を修起したのである。浄土は因の力によって得られたものである。極楽が浄土であり、清浄であることは、とりもなおさず因の「性」が清浄である意味である。さきには、「因浄なるが故に果もまた浄なり」と言われた。いずれにしても「性は不改の義なり」²⁸と曇鸞もいう如く、不変の本性であり、これは法性、仏性、自性清浄心というのと別のものではない。私はかつて法蔵菩薩の「法蔵」を如来蔵と解釈したが²⁹、この考えは上記

の曇鸞の考えと別のものではないと考える。仏教で説く「法」には多くの意味があるために、法蔵菩薩の「法」にそれらの中のどの意味を当はめるかは困難な問題である。私はこの「法蔵」(dharma-akara)という合成語において、後分の「アーカラ」によって前分の「法」が規定せられていてと考え、アーカラに界(ダーツ、dhatu)と同じ意味がある点から、法蔵を法界、法性と同じ意味に解したのである。これは曇鸞のいう「性とは本の義、法性に随順し、法本に乖かず」という場合の法性と同じ意味に解されるのである。法性は人格的にいえば、仏においては「法身」であり、聖種性の菩薩にあつては「如来蔵」というべきものである。四十八願を発したときの法蔵菩薩を聖種性の菩薩と曇鸞は見ているのである。したがって法蔵菩薩を如来蔵と解することは曇鸞の解釈と一致すると考える。『論註』にはまた「安楽浄土は是れ無生忍菩薩の浄業の所起なり」⁽³⁰⁾とも言っている。

『論註』には尚多くのことが説かれているが、ここには極楽の清浄性は天親によって示されたが、曇鸞はそのあとを受けて、その浄土の浄土たる根拠を「性起」の思想で基礎づけた。さらにこの浄土に往生する根拠が「信仏の因縁」にあることを示して、浄土の法門を組織したのは曇鸞であることを指摘するにとどめた。

(1) 藤田宏達『原始浄土思想の研究』五〇七頁以下参照。

(2) 藤田宏達、前引書五〇八頁。

(3) 『称讃浄土仏撰受経』大正一二、三四八一―三五一中。

(4) 藤田宏達、前引書五〇八頁。

(5) 『大品般若経』卷六では、十地の説明で、第三地に五法を行ずることを説き、多学問無厭足、浄法施、浄仏国土亦不高、受世間無量勸苦、不以為厭、住慚愧処の五を挙げている。大正八、二五七上。この第三に「浄仏国土」を挙げている。『放光般若経』卷四、大正同、二七中、『光讚経』卷七、大正同、一九六中にも、ほぼ合致する「五法」を挙げ、「浄仏国土

を説いている。梵本『二万五千頌般若経』の相当箇所にも、三地には「五法に住すべきこと」(pañcaśu dharmeṣu sthātavyam)を説き、その第三に「淨仏国土・善根廻向」(Buddhakṣetraparīśodhanakuśalamūlapiṇḍamānātā)を述べ、Pañcaviṃśatisāhasrikā prajñāpāramitā (Calcutta Oriental Series, NO. 28, ed. by N. Dutt, Calcutta, 1938, p. 215) しかし般若経には、これ以外にも「淨仏国土」の用語はしばしば出る。

- (6) 『維摩詰所説経』卷上、大正一四、五三八上中。
- (7) 『維摩詰経』卷上、大正一四、五二〇上中。『説無垢称経』卷一、大正同、五五九上中。
- (8) 藤田宏達、前引書五〇九、五一〇頁。長尾雅人『維摩経』(『大乘仏典』七、一六一—二〇頁)参照。
- (9) 『妙法蓮華経』卷六、大正九、四三下。なお同卷四、大正同、二八上中参照。『正法華経』卷七、大正同、一一五上。なお同卷五、大正同、九六上中参照。但し羅什訳でも、『大智度論』卷三二、大正二五、三〇二下、『十住毘婆沙論』卷八、大正二六、六四下等には、阿弥陀仏の国土が浄土であることを言っている。しかし『阿弥陀経』は羅什の訳経の初期のものであり、これらの論書の翻訳は後であるので、事情が異なる。
- (10) 藤田宏達、前引書五〇八頁。
- (11) 『安樂集』卷上、大正四七、七下。
- (12) 『無量寿経優婆提舍願生偈敷槃頭菩薩造并註』大正四〇、八二六上。
- (13) 『無量寿経優婆提舍願生偈』大正二六、二二〇上中。
- (14) 同上、大正同、二二二上。
- (15) 『観無量寿経』韋提希が「教我觀於清淨業処」と仏陀に請うたのにたいし、仏陀は十方諸仏淨妙国土を韋提希に示し、西方極樂国土を觀する清淨業処觀を説いている。大正一二、三四一中下。なお清淨業処觀については、早島鏡正「淨土教の清淨業処觀について」(『干潟博士古稀記念論文集』二二二—二頁以下)参照。
- (16) 山口益『大乘としての淨土』八六頁、同『世親の淨土論』一〇一頁以下参照。
- (17) 『無量寿経優婆提舍願生偈』大正二六、二二三上。
- (18) 『淨土論註』卷上、大正四〇、八二六中。
- (19) 『無量寿経優婆提舍願生偈』大正二六、二二二中。

- (20) 『浄土論註』卷下、大正四〇、八三九上。
- (21) 『無量寿経優波提舍願生偈』大正二六、二三一中。
- (22) 『浄土論註』卷下、大正四〇、八四三上。
- (23) 『安樂集』卷上、大正四七、四下―五上。なおここに引く『無量清浄正等覚経』卷四の相当箇所には、「浄土法門」の語はない。同上、卷四、大正二二、二九九中。
- (24) 『転経行道願往生浄土法事讚』卷上、大正四七、四二八中。『西方要決釈疑通規』大正四七、一〇四中。
- (25) 『無量寿経優波提舍願生偈』大正二六、二三二中。
- (26) 『浄土論註』卷下、大正四〇、八四一中。
- (27) 同上、卷上、大正同、八二八中下。
- (28) 同上、卷上、大正同、八二八下。
- (29) 拙論『法蔵菩薩と如来蔵』（『恵谷先生古稀記念 浄土教の思想と文化』一二八七頁以下）。
- (30) 『浄土論註』卷上、大正四〇、八二九上。