

〈無住〉の概念の形成と展開

平 井 俊 榮

一

『壇経』の「慧能伝」によると、禪宗六祖の慧能（六三八―七二三）は『金剛経』を聞いて開悟したと伝えられ、¹⁾とくに五祖弘忍（六〇一―六七四）が慧能に『金剛経』を説いたとき、「応無所住而生其心」の一句にいたって慧能が言下に大悟した²⁾という逸話は後世人口に膾炙したものである。もっとも『金剛経』と慧能の関係は数多い『壇経』の異本に共通して見られる現象であるが、この「応無所住而生其心」と慧能との関係は、敦煌本の『壇経』のように早い時期に成立したものには見られず、専ら流布本にいたってはじめて現われたものであることも、つとに学者の指摘するところである。³⁾したがってこの「応無所住」の一句は、明らかに後世の附加であって、『曹溪大師別伝』をはじめ『宋高僧伝』第八や『景德伝灯録』第五等の各種の「慧能伝」にも見られないものである。

ところで、流布本『壇経』の「慧能伝」が、慧能と『金剛経』との関係にからめて同経の中からとくに「応無所住」の一句を撰んでこれを附加挿入したということは、〈無所住〉乃至〈無住〉ということばが、慧能禪の宗旨を端的に表わすものとしてすでに概念化されていた形跡を示すものである。すなわち、流布本のみならず敦煌本などの比較的古形と目される『壇経』の一節にも、これもつとに有名な一句として、

善知識よ、我自の法門は、上より已来、無念を立てて宗と為し、
無相を体と為し、無住を本と為す。⁴⁾

とあって、すでに〈無住〉ということばが見られるからである。さらにまた『曹溪大師別伝』によれば、伝衣による弘忍の付嘱として、弘忍が般若と仏性に言及して、

般若の空寂無住を知れば、即ち法身を了す。仏性の空寂無住を見れば、是れ真の解脱なり。⁵⁾

と慧能を論じたと伝えられている。この『別伝』の伝える弘

忍の付嘱には、明らかに『般若経』の思想と『涅槃経』の思想との合揉が看取されるのであるが、『別伝』の持つこうした性格については、別な機会に改めてこれを論ずることとして、今ここで注目されることは、両者の思想的統合の媒体として〈無住〉ということばが使われていることである。

そこで考えられることは、「慧能伝」における慧能と『金剛経』の「応無所住」の一句との関係は、〈無住〉という概念の禅思想における定着化が先にあって、後世改めてこれを慧能の大悟の契機とする伝説が構成されたのであって、その逆、つまり慧能と『金剛経』の「応無所住」の一句との関わりが史実として存在し、この事実に基づいて、慧能禅の宗旨を〈無住〉という概念で表わすことが試みられたのではないということである。

では、一体この無住という術語はどのようにして形成され、いかにして慧能禅の枢軸とも目されるような重要な概念としてこれが定着するにいたったかを次に考えてみたいと思う。

二

〈無住〉乃至〈無所住〉ということばが、『般若経』の中心的な思想を示すものであることは容易に予測されるところである。しかし、無住ということばそのものは、漢訳の般若経

〈無住〉の概念の形成と展開(平井)

典においては必ずしも明確な形で提示されることが少ないのである。これは、同じく『般若経』に説かれる空(sūnya)の実践的側面を示す同義語ともいうべき無所得(aprāptiva)ということばが、かなり明瞭に概念化されて多用されているのとは際立った違いである。たとえば、比較的術語(term)に近い形で用いられている例として、羅什訳『小品般若』に「無住心を名づけて如来となす」という一句が見られる。『八千頌般若 Asyaśāhastika Prajñāpāramitā』によれば、これはおよそ次のように説かれるものである。すなわち、

シャーリプトラ長老が言った「スプーティ長老よ、如来・阿羅漢・正等覚者は、いかなるものにも住しない。それはなぜか、如来・阿羅漢・正等覚者は、無住をころとしてゐるからである。彼は実に、有為界にも住せず、また無為界にも住せず、またそこから出ることもない。」

と説かれたものである。したがって無住心(aprāpītiha-māna)とは、いかなるものにも住しない、つまり執著を持たない心であり、それは有為界にも住せず、無為界にも住しないといわれるように、生死にも住せず、涅槃にも住しない菩薩の無住処涅槃(aprāpīṭhanirvāna)と全く同義的に用いられたものである。また『大品般若』では、百八三昧の一つとして「無住三昧」が説かれているが、これは「是の三昧中に住して、一切法の住するを見ず。是れを無住三昧と名づ

く」と定義されるもので、これを註釈した『大智度論』は、「是の三昧中に住して諸法を觀するに、念念無常にして住時有ることなし」と説いている。したがって「無住三昧」とは、一切の事象が無常にして少しもとどまることのないすがたを觀する三昧である。そこで、改めていうまでもないが、〈無住〉とはいかなるところにもとどまることがないという意味であり、これを主体的実践的に表現すれば何ものにもとらわれることのない在り方をいい、無所得・無執著と内容的には全く同じように空(sūnya)の実践的側面を表わすことばである。

ところで、漢訳般若經典に見る限り、このことばは常に「不住……」(na……tisthati)と表わされる場合が多い。たとえば、前述の「無住心」についていえば、さらに次のように説示される内容の結語としていわれたものである。

憍尸迦よ、菩薩は大莊嚴乘を發して、大乘に於て空法を以て般若波羅蜜に住す。応に色に住すべからず。応に受想行識に住すべからず。應に色の若しくは常、若しくは無常に住すべからず。應に受想行識の若しくは常、若しくは無常に住すべからず。(中略) 應に色の若しくは空、若しくは不空に住すべからず。應に受想行識の若しくは空、若しくは不空に住すべからず。(後略)¹⁰⁾

また『大品般若』の「問住品」においても、同様に次のように説かれている。

憍尸迦よ、菩薩摩訶薩は應に色中に住すべからず、有所得を以ての故に。應に受想行識中に住すべからず、有所得を以ての故に。(中略)

復次に憍尸迦よ、菩薩摩訶薩は初地中に應に住すべからず、有所得を以ての故に。乃至十地中に應に住すべからず、有所得を以ての故に。(中略)

何を以ての故に。諸仏は阿耨多羅三藐三菩提を得る時、一切諸法無所得なるが故なり。是の如く憍尸迦よ、菩薩は般若波羅蜜中に於て應に住すべからず、有所得を以ての故に。¹¹⁾

このように、何ものにも住著すべきではないという無著・無執の実践は、常に「不(應)住……」という表現形式で説かれる場合がほとんどで、これが〈無住〉という術語で表現されることはほとんどないのである。

しかし、『大品』には、このように何ものにも住することがないという菩薩の般若波羅蜜の実践を、「不住法」という概念でもって統攝しようとする傾向の存することもまた指摘される。すなわち前述した引用の連文に、これを総括して、菩薩摩訶薩は般若波羅蜜中に應に是の如く住すべし。諸仏の住するが如く、諸法中に於て住するにもあらず、住せざるにもあらず。舍利弗よ、菩薩摩訶薩は般若波羅蜜中應に是の如く学すべし。我は当に不住法に住すべきが故に、と。¹²⁾

と述べているのはその一例である。こうした傾向はすでに

『大品』の「序品」において「菩薩摩訶薩は不住法を以て般若波羅蜜中に住す¹³」とあって、般若波羅蜜の基本的な意味を示すものとして『般若経』の冒頭から拈提されているものである。当然のことながらこの「不住法」は「無住法」と言い換えることができる。これをすなわち前引の『大品』「方便品」には次のようにいつている。すなわち、

復次に須菩提よ、菩薩摩訶薩は応に是の念を作すべし。我は当に色中に住せず、受想行識中に住せず、乃至一切種智中に住せざるべし、と。是の如く応に六波羅蜜を習行すべし。何を以ての故に。是の色は無所住、乃至薩婆若は無所住なればなり。是の如く須菩提よ、菩薩摩訶薩は無住法を以て六波羅蜜を習行し、応に當に阿耨多羅三藐三菩提を得すべし。¹⁴

といて、菩薩は「無住法」によって六波羅蜜を習行すべきことが説かれている。これは一見表現形式としてみた場合、前述の「不住法」と同一の意味内容を有することばであると考えられなくもない。しかし、ここでいう「無住法」とは、「色の無所住」乃至「薩婆若の無所住」等を内容としていつているものである。したがって、厳密に言えば「不住法」と「無住法」とは基本的立場は同じであっても、同一内容を有する概念の単なる言い換えではないことが知れるのである。すなわち、「色にも住せず、乃至薩婆若にも住しない」という主体的な無執無著の実践的在り方が「不住法」であ

〈無住〉の概念の形成と展開(平井)

り、「色の無所住、乃至薩婆若の無所住」という、色乃至薩婆若の一切法には自性・実体がなく、一法として住著するところのない状態が「無住法」である。¹⁵ すなわち、後者はより空性(sunyata)に近い概念内容を持つていことばであると解される。したがって、これはまた次のようにも説かれている。すなわち『大品般若』「等空品」に、

須菩提よ、虚空の無生・無滅・無住・無異なるが如く、摩訶衍も亦是の如く、無生・無滅・無住・無異なり。¹⁶

と説かれているものである。

そこでもう一度前出の「無住心を名づけて如来となす」という場合の「無住心」を吟味してみると、『八千頌般若』によっても知られるように、如来・阿羅漢・等正覚が「無住を心としていこと」であった。無住を心としていから彼は何ものにも住著することがない、したがって〈不住〉なのである。同様に「無住三昧」とは、「一切諸法の無住(空寂)なるすがたを觀する三昧」であった。したがってこの二者における〈無住〉の用法は、明らかに〈虚空〉に喩えられる〈無住〉と同じ意味内容の用例である。羅什訳の『般若経』が「不住(法)」「無住(法)」としてこれを別出したのは、単なることばの言い換えではなくて、それぞれにこのような両義を含むものとして厳密にはこれを区別した用例であると考えられるのである。そこで前に見た『別伝』の「般若の空

寂無住」と「仏性の空寂無住」という〈無住〉とは、この『般若経』で〈虚空〉に喩えられるような空性乃至諸法実相の義としての〈無住〉である。これに対して『壇経』のいう〈無住〉は、どちらかといえば『般若経』に「不(応)住……」(na……tisthanti)と説かれる無著無執の〈無住〉であるといえよう。両者は基本的には同一の理念に基づくものでありながら、一方は般若空の主体的実践の在り方を示すものであり、他方は空理・空性としての諸法の実相を示すことばである。

後世、禅の宗旨を示す概念として定着化された〈無住〉は、このような『般若経』の説く両義の統合としての〈無住〉にほかならないが、このような禅思想における無住の概念は、これが直接禅者によって『般若経』の説相自体を典拠として形成されたと考えるのは早計である。なぜならば『般若経』自体にはほとんど〈無住〉ということばによる直接的な表現が見られないからである。当然そこには、『般若経』が本質的潜在的に有した〈無住〉の理念を理論的に基礎づけ、これを『般若経』の宗旨として顕在化した思想的な媒介者の存在というものを予測せざるを得ないのである。

三

『般若経』の思想の本質を〈無住〉に見出した中国仏教思

想家の一人が嘉祥大師吉蔵である。すなわち吉蔵は、経の「問住品」に註した『大品経義疏』の中で、

般若は無住を以て宗となす。故は、倒は住著を以て本と為せばなり。今、顛倒の住著を破せんと欲す。是の故に発音に無住を明かすなり。⁽¹⁷⁾

と述べている。つまり、顛倒の住著を破する無著無執の精神を、ここで吉蔵は明らかに〈無住〉ということばで示し、これをもって般若の宗旨であるといっているのである。『般若経』ではこうした無著無執の実践はいたるところで強調されてあったにもかかわらず、必ずしもこれが〈無住〉ということばで提示されることはなかったのである。それが明らかにここでは、『般若経』の宗旨として示されているのである。この〈無住〉が「無所住・無執著」の意味であることは、別に、

無依無得、一として住する所なし(一無所住)、即ち是れ般若の玄宗なり。依住する所あるは、皆波若の宗にあらざるなり。⁽¹⁸⁾

と経の宗旨を説いているのを見ても明らかである。もちろん全く同様の意味で、吉蔵は〈不住〉ということばも多用している。吉蔵においては両者は明らかに一体のものとして使われている。しかし、むしろ吉蔵における〈不住〉とは、〈無住〉という命題の概念内容として、無住の〈住〉の具体的在り方を示すものである。すなわち、先の「問住品疏」におい

て吉蔵は、「正住般若」の意味を次のように説いている。すなわち、

云何が是れ正住般若なるや。一として住する所なきは是れ般若に住するなり。般若に住すれば則ち無所住なり。住と言ふは不住を以て住となす。従する所なく、真俗有無に住せず、一切は皆不住なり。生死涅槃も亦皆不住なり。是の住が住般若なり。般若は何れの所住なりや。一切は皆応に住すべからず。不住を以て住となせばなり。¹⁹⁾

と説いている。ここで「正住般若」とは、一として住する所のないのが般若に住することであるといっているが、この般若に住するのが〈無所住〉つまり〈無住〉である。そしてまさに無住の住とは「不住を以て住することである」といっているからである。つまり、ここで吉蔵のいう「正住般若」が〈無住〉であるが、これは「不住を以て住する」ことだといっているのである。

吉蔵におけるこの両者の関係をさらに敷衍すれば、さきに『大品経義疏』で吉蔵は「無住が般若の宗旨である」と定義し、あるいはまた「無依無得、無所住が般若の玄宗である」とも述べていた(註(17)(18))。つまり、簡単にいえば、『般若経』の宗旨は〈無住〉と〈無所得〉であるといっているかの如くである。ところで吉蔵の『大品遊意』は、ごく小部の論疏であるが『大品般若』の宗旨を簡潔にまとめたものとし

〈無住〉の概念の形成と展開(平井)

て勝れた作品である。この『遊意』の中で吉蔵は、『大品般若』の宗旨に始終を開いて次のようにいつている。すなわち。

經宗の始めを開けば、不住法を以て住し、其の義の終りを弁せば無得を以て得となす。²⁰⁾

というのである。これを先にみた『義疏』における経の宗旨の表白に比べたとき、この『遊意』の意味するものは自ら明らかである。すなわち「不住法を以て住する」のが〈無住〉であり、「無得を以て得する」のが〈無所得〉である。もちろん、この文脈からだけでは〈不住〉は直ちに〈無住〉と同義語であり、〈無得〉は〈無所得〉と全同であると解されないうことはない。しかし先にも見たように「不住を以て住する」という表現は吉蔵においてはしばしば見られても「無住を以て住す」とは決していつていない。同様に「無所得を以て得す」ということもない。それだけ〈無所得〉乃至〈無住〉ということばは、吉蔵にあっては明確な意味内容を含んだ概念として確立されてあったと考えざるを得ないのである。²¹⁾

しかし、本来何ものにも住著することがないという意味では、〈不住〉も〈無住〉も基本的には同じである。したがって『般若経』の直接的な解釈を離れて、専ら破執の概念としてこれを用いるときは、その用法は決して固定的なものではなく、きわめて流動的に用いられている。たとえば「三論」

の中でもとくに破邪的傾向の強い『百論』に対して僧肇（三七四—四一四）が著わした「序文」の一節に、

其の論たるや、言いて而も当なく（言而無当）、破して而も執なし。儼然として扱るところなく、而も事は真を失わず。蕭焉として寄なく（蕭焉無寄）、而も理自ら玄会す。本に返るの道茲に著れる。⁽²²⁾

と、簡潔に『百論』の宗旨が示されている。これに註疏した吉蔵は、「言而無当」の〈無当〉とは「是れ無住・無著の異名なり。無依・無得の別稱なり」と解している。また「蕭焉無寄」に注して「猶し是れ不住の名なり。無所住を以て理と玄会す」と⁽²⁴⁾いっている。明らかにここにいう〈無住〉と〈不住〉は無所著・無所住の意味で、全く同義語として用いられたものである。

ところで、吉蔵の教学思想は彼の師である興皇寺法朗（五一〇—五八一）を継承したものであるが、法朗においては、無所著・無所執を表わす場合つねに〈不住〉ということばを多用していた形跡がある。たとえば『勝鬘宝窟』には、

家師朗和上は、高座に登る毎に、彼の門人に誨えて常に云えり。言は不住を以て端となし、心は無得を以て主となす。故に深経高匠、群生を啓悟して心をして所著なからしむ。然る所以は、著は是れ累の根なるを以て、衆苦の本は執著なるを以ての故なり。三世の諸仏、経を敷べ論を演ぶるは、皆衆生をして心に所著なから

しむるなり。（中略）経を弘め、人を利し、及び道を行せしめんと欲せば、自ら行じて著心を起こすこと勿れ、と。此れ説教の大意を叙ぶるなり。⁽²⁵⁾

と法朗のことばを伝えている。吉蔵はこれを法朗の「説教の大意」と称しているが、その大意は「著心を起こすこと勿れ」という無著無執の強調である。法朗はこれを〈不住〉と〈無得〉で代表せしめているのである。『中観論疏』では「師の云く、方等の大意は、言は不住を以て端となし、心は無得を以て主となす」と⁽²⁶⁾いって、ここでは「方等の大意」となっているが、いずれにしても、これらは吉蔵が『般若経』の宗旨を〈無住〉と〈無所得〉とみなした趣旨と全く同じものである。つまり、法朗においては『般若経』の原表現により近い〈不住〉ということばでもって「無得の正観」を強調することが多かったのに対して、吉蔵にあっては、単に「住著しない」「とどまることがない」という意味の概念内容しか持たない〈不住〉に限らず、これと同義の破執の意味を有すると同時に、さらに、空理・空性に近い意味をも含む、より上位の概念である〈無住〉によってこれを統攝しようとする傾向にあったということが指摘できるのである。『百論序疏』にみられるような両概念の混用は、あるいは意識的、無意識な法朗の影響として、そのことばを引き合いに出して無所得の精神を強調したものとみられるが、むしろ、吉蔵におけ

るその概念化の徹底していく過程を示すものであると解するのが妥当であろう。

四

そこで、こうした〈無住〉の概念化のよりすすんだものとして、たとえば次のような『三論玄義』の例があげられる。すなわち、

義本は、無住を以て体の中となす。此れは是れ合門なり。体の中を開いて両用となす。謂く真俗なり。此れは是れ用の中なり。即ち是れ開門なり。⁽²⁷⁾

という一文である。これは「釈中不同」として他学派のいう「中道」の義を列記した後で三論の正義を示したものである。「義本」すなわち諸義の根本としての正義は「無住が中道の体である」というもので、これを開いて真俗二諦を説くのが用としての中道であるというのである。したがって、ここでいう〈無住〉は〈真如〉もしくは〈実相〉に近い意味内容をもつ概念である。⁽²⁸⁾ また『大乘玄論』「二諦義」には、真俗二諦に名を立つるとすれば、体の立場からは無名であるといつて、

名を立つるとは、不真不俗は、亦是れ中道、亦是無所有と名づけ、亦是正法と名づけ、亦是無住と名づくるも、此の非真不俗は無名なり。⁽²⁹⁾

〈無住〉の概念の形成と展開（平井）

といっている。そして、さらに、

般若と正法と無住と、此の三は眼目の異名なり。⁽³⁰⁾とも称している。

かくて〈無住〉は中道の体であり、〈般若〉と〈正法〉と同義語であるとされて、それは無名相の諸法の実相を示すのに極めて適切な概念として、吉蔵の教学において一層の定着化をみるにいたったのである。これをたとえば吉蔵は、『中観論疏』の「観法品疏」に、

此の実相に迷えば、便ち六道生死の紛然するあり。故に浄名経に云く、無住の本より一切法を立つ、と。然も実相の体は衆徳を含んで法性の外に出づる有ることなく、用は善巧を窮めて一切の門を備う。⁽³¹⁾

というような展開をみせて、種々に説いているのである。

ところで、この引用に見るように、明らかに実相を示す概念として〈無住〉が用いられるときには、例外なくその典拠として羅什訳『維摩詰所説経』「観衆生品」の「從無住本立一切法」（大正藏一四・五四七下）という章句を挙げている。前述の『大乘玄論』「二諦義」でも、

浄名経云、從無住本立一切法、法住即無本、故に云く、若しくは能、若しくは所、皆無住を以て本となす。⁽³²⁾

と、やはり『維摩経』を典拠にしている。吉蔵は、殊の外この『維摩経』の一句を好んで、彼の章疏のいたるところでこ

れを引いている。³⁴ 本来この経の原文は、「顛倒の想が執れを本となして生ずるのか」という問に対する答として「無住を本となす」といわれたもので、「無住は則ち無本なり」ともあるように、³⁵ 顛倒の想が煩惱という本性によって生ずるのではないことをいっただものである。羅什はこれを、

法に自性なく、縁に感じて起る。其の未だ起らざるに当って
は、寄る所を知るなし。寄る所を知ることなきが故に所住なし。

所住なきが故に則ち有無にあらず、有無にあらずして有無の本となる。無住なれば則ち其の原を窮めて更に出づる所なし。故に無本という。無本にして物の本となる。故に立一切法と³⁶言う。

と註釈している。したがって、煩惱という性は「無自性空」であるのに、それに執著心を起こすことより顛倒の想乃至一切法の生起を見るのであるとして、次に有名な天女の散華に対する菩薩と声聞の無執著と執著の違いを比喩的に説いているのである。³⁷ ここではむしろ、煩惱を實體視してこれを対治しようとする声聞の宗教的な努力を逆説的に「執著」とみなしているのであるが、その根拠が煩惱の無自性空にあることを説いたのが、この経の〈無住〉と〈無本〉の意味である。

したがって、前述の羅什の註解でも、縁起の理法としての性空の意味を説明することを主眼にしているし、後世はさらに、これを「真如」もしくは「実相の理」として、これが概念的に固定化される傾向にあったことは前引の『檢幽集』の

註釈からも明らかである（註28）。吉蔵は『中観論疏』巻六本で、「山中旧云、於性空立一切法」（大正蔵四二・九一中）と止観寺僧詮のことばを紹介しているが、これはおそらく今の『維摩経』の一句の改作（arrange）であることは自明である。すなわち僧詮は『維摩経』の〈無住〉を〈性空〉と言い換えていたのである。道生（三五五―四三四）も「無住即是無本之理也」（大正蔵三八・三八六下）と註釈している。当然、吉蔵においても、これが諸法実相の理として、より原理的な概念によって象徴されることが予想されるのであるが、吉蔵はむしろ、従来見て来たように〈無住〉という表現自体を重んじ、これをより強調していったということは、このことばが、無本・性空という無執著の理論的根拠であると同時に、具体的に表にあらわれたものとして、一切を空じ、何ものにも執著しないという『般若経』以来の主體的な空の実践をも如実に示すことばであったからである。後世禅者が〈無住〉をもって自らの宗旨とみなした理由もまたそこにあった、と考えられるのである。

五

たとえば、南宗禅の確立者であった神会（六七〇―七六二）が、その主張の一つとして〈無住〉を強調したのは、北宗の禅法が〈自性清浄心〉を説き、「住心看浄」をその特色とな

したことに對する反駁であつたとせられている。⁽³⁸⁾ すなわち、『菩提達摩南宗定是非論』に、

心は内に住せず、亦外に在らず。是を宴坐となす。此の如く坐する者は、仏即ち印可したまう。上六代従り已來、皆一人として、凝心入定、住心看淨、起信外照、攝心内証、有ることなし。⁽³⁹⁾

といつて、「凝心入定」「住心看淨」等の北宗の禪法を批難している。こうした北宗の禪法の特色は、仮りに神会のいう通りではなかつたとしても、自性清淨なるものとしての心を実体視する傾向にあつたことは否めないであろう。吉藏は「般若と正法（実相）と無住との此の三は眼目の異名である」と称していたが、般若＝無住という概念設定は、こうした「看心」の坐禪に對して最も効果的なスローガンではなかつたであらうか。北宗の禪法に對する南宗の般若主義というものは、こうして心の「無住」を説くことからはじまつたといつても過言ではない。すなわち神会は、「心に住処有りや、不や。答う、心は無住処なり」「心既に無住なれば、心の無住を知るや、不や」と発問して「無住」の概念を導入し、

無住は是れ寂靜なり。寂靜の体は即ち名づけて定となす。体上從り自然に智あり。能く本の寂靜の体を知るを名づけて慧となす。⁽⁴⁰⁾

といつて、「定慧」を無住なる心の寂靜によつて定義している。別に「無住の体上に自ら本智有り。本智を以て能く常に念じて本智をして其の心を生ぜしむるを知る」といっている⁽⁴¹⁾

のも同工異曲であるが、後者において「本智」と稱しているのは「般若」の謂であるから、ここには般若と無住の相関がよく示されているといえよう。また「觀」についても、『維摩經』の「如自觀身実相、觀仏亦然、我觀如来、前際不來、後際不去、今則不住」（大正藏一四・五五四下―五五五上）の一節を論拠に、「心の無住を知るのが、是れが觀である」といっている。⁽⁴²⁾

前に『壇經』を引いて、無念と無相と無住の三が、代表的な慧能禪の宗旨の主張を示すものであつたと述べたが、これらはいずれも「般若波羅蜜」の代弁であることは言を俟たない。たとえば「無念」について神会は、

無念とは即ち是れ一念、一念とは即ち是れ一切智、一切智とは即ち是れ甚深波若波羅蜜、波若波羅蜜は即ち如来禪なり。⁽⁴³⁾

といっている。如来禪は達摩禪の別称であるが、こうした「無念」という概念思想も、結局は心の無住を根拠として展開したものであるといふことができよう。すなわち、

但、自ら本体は寂靜にして、空無所有、亦住著なく、虚空と等同にして、処として遍せざることをなしと知れば、即ち是れ諸仏の真如身なり。真如は是れ無念の体なり。是の義を以ての故に無念を立てて宗となすなり。⁽⁴⁴⁾

といっているからである。また別に、「但、不作意にして心に起有ることなければ、是れ真の無念なり」といふように、⁽⁴⁵⁾

〈不作意〉が〈無念〉であるが、不作意の反対の〈作意〉が〈住心〉であるともいっている。すなわち、

法身の体性は看を勞せず。看なれば則ち住心、便ち作意なり。作意は還つて妄想団に同じきなり。⁴⁶

と説いている。作意—住心、不作意—（無住心）—無念という図式は、その中心に〈無住〉が据えられているとみることができよう。

同様に〈無相〉についても、

本体は空寂にして一物の得すべき有ることなし。是れを阿耨菩提と名づく。維摩經に云く、無住の本より一切法を立つ、と。菩薩の光、戒の光も亦復是の如し。自性空寂にして形相有ることなし。⁴⁷

といっている。ここでは直ちに〈無相〉を説いているのではない。しかし「自性空寂、無有形相」は、容易に〈無相〉の概念によって表わされる内容を含んだものである。また、神会は「与拓拔開府書」において次のように説いたという。

一切衆生の心は本無相なり。言う所の相とは並びに是れ妄心なり。何者か是れ妄なるや、作意する所の住心なり。取空、取淨、乃至心を起こして菩提涅槃を証せんと求むれば並びに虚妄に属す。但、作意することなければ、心自ら無物なり。即ち無物の心は自性空寂なり。空寂の体上に自ら本智有り。能く知るを以て照用となす。故に般若經に云く、応無所住而生其心と。応無所住と

は本寂の体なり。而生其心とは本智の用なり。但、作意なければ、自ら當に悟入すべし。⁴⁸

と説いたという。ここで、〈無相〉とは、一切衆生の心が本来無相であることをいうが、これは不作意の無物心にして自性空寂であるといっている。この自性空寂の体が〈無住〉なのであるから、ここでは直ちに無相—無住である。このように〈無住〉は直ちに〈無念〉—〈無相〉へと発展し、彼の禅思想の中核を形成しているのである。また前文の後段で、神会は「空寂の体上に自ら本智あり」と称していた。〈本智〉が〈般若〉であることはすでに述べたし、この文脈はしばしば説かれたものである。したがって神会にあっては、〈無住〉は空寂の本体であり、〈般若〉は空寂の体上に任運に働く本智としての用である。すなわち〈無住〉と〈般若〉は「体用相関」の関係において説かれているが、これは「中道」の体を〈無住〉と説いた吉蔵の概念構成と酷似している。前に引いた『中觀論疏』（註(32)）にも「從無住本立一切法」と説いて、これを、「実相の体は衆徳を含んで法性の外に出づることと有るなし。用は善巧を窮めて一切の門を備う」と説いていた。こうした「体用相関」の論理は、しばしば指摘したように吉蔵のお家芸であった。

ここに見る〈無住〉と〈般若〉の相関は、まさにその展開であり変奏である。ただ強いて、両者の違いをいえば、これ

を〈心〉という局面においてとらえ、これを徹底して説いていったという一事につきるのであって、その象徴的なものが、「応無所住」「而生其心」であったといえよう。禪の思想に説かれる〈無住〉が、極めて高度に概念化され、抽象化されて原理的なものとして映るにもかかわらず、これが通常の概念の固定化や癒着化という陥穽を免れているとすれば、それは専ら〈無住〉ということが、〈心〉という一点に集約されて用いられているからである。

このように、〈無住〉という概念の形成過程や、その種々なる展開を通して見た限りでも、禪者と、吉蔵に代表される三論学派という両者の間には、極めて密接な思想的親縁関係を見出すことができるのである。それは必ずしも神会の思想が直接吉蔵の思想を継承したというのではないが、これを思想史の連続としてみた場合、そこには一貫した思想の展開というものが看取されるのである。その意味では、吉蔵において、『般若経』や『維摩経』の思想の意のあるところを扱みとって培養されてあったものが、禪者においてその開花と結実をみた一つの事例として〈無住〉の概念の展開を挙げることができるのである。

- (1) 宗宝編『六祖大師法宝壇経』(前略) 見一客誦経、慧能一聞経語、心即開悟、遂問客誦何経、客曰、金剛経」(大正蔵四八・三四八上)

〈無住〉の概念の形成と展開(平井)

(2) 同、「(前略) 為説金剛経、至応無所住而生其心、慧能言下大悟」(三四九上)

(3) 鈴木大拙『禅思想史研究第二』(鈴木大拙『全集』第二巻、昭和四三年五月、岩波書店) 三二五—三二七頁。宇井伯寿『第二禅宗史研究』(昭和十六年十一月、岩波書店) 三一頁、等参照。なお大正蔵経所収の唐法海集『南宗頓教最上乘摩訶般若波羅蜜経六祖慧能大師収韶州大梵寺施法壇経』を、前の宗宝本の同一箇所と照合してみると、註(1)では「忽見一客誦金剛経、惠能一聞心明便悟」(大正蔵四八・三三七上)と同一内容を示しているが、註(2)では「喚惠能堂内、説金剛経、惠能一聞言下便悟」(三三八上)とあるのみである。

(4) 宇井前掲書一一七—一二二頁に、敦煌本『壇経』の写本を基に『壇経』の古形を推定し、その全文と国訳が掲載せられている。この和訳は同書一二七頁をそのまま引いたものである。前引の法海集『壇経』には「善知識、我自法門、從上已來、頓漸皆立無念無宗、無相無体、無住無為本」(大正蔵四八・三三三八下)とある。

(5) 『曹溪大師別伝』「法是如来甚深般若、知般若空寂無住、即而了法身、見仏性空寂無住、是真解脱」(大日本統蔵二・乙・一九・五・四八四右下)

(6) 『小品般若波羅蜜経』巻第一「舍利弗言、如来無所住、無住心名為如来」(大正蔵八・五四〇中)

(7) *Aśaśashtika Prajñāpāramitā* ed. by P. L. Vaidya, (Darbhanga, 1960), p. 19. 112-15 *Lāyusmān Śāriputra āha na kvacid āyusman Subhūte tathāgato' rhan samyaksaṃ-*

〔無住〕の概念の形成と展開(平井)

buddhoh sthitaḥ/ tat kasya hetoh? apratiṣṭhita-mānaso hi
tathāgato'rhan samyaksaṃbuddhaḥ/ sa nāiva saṃskṛte
dhātau sthito nāpy asaṃskṛte dhātau sthito no ca tato
vyuthitaḥ//」(本文の訳は袴谷憲昭氏のご教示によるもので
ある。)

(8) 『摩訶般若波羅蜜經』卷第五問乘品(摩訶衍品)第十八「云
何名無住三昧、住是三昧中、不見一切法住、是名無住三昧」
(大正藏八・二五一下)

(9) 『大智度論』卷第四十七積摩訶衍品第十八之余「無住三昧
者、是三昧名無住三昧、住是三昧中觀諸法、念念無常無有住
時」(大正藏二五・三九九下)

(10) 『小品般若波羅蜜經』卷第一「橋尸迦、菩薩發大莊嚴乘、
於大乘以空法住般若波羅蜜、不応住色、不応住受想行識、不応
住色若常若無常、不応住受想行識若常若無常、(中略)不応住色
若空若不空、不応住受想行識若空若不空(後略)」(大正藏八・
五四〇中)

(11) 『摩訶般若波羅蜜經』卷第七問住品第二十七「須菩提言、
橋尸迦、菩薩摩訶薩不応色中住、以有所得故、不応受想行識中
住、以有所得故、(中略)復次橋尸迦、菩薩摩訶薩初地中不応
住、以有所得故、乃至十地中不応住、以有所得故、(中略)何以
故、諸仏得阿耨多羅三藐三菩提時、一切諸法無所得故、如是橋
尸迦、菩薩於般若波羅蜜中不応住、以有所得故」(大正藏八・
二七五中)

(12) 同「舍利弗、菩薩摩訶薩般若波羅蜜中、応如是住、如諸仏
住、於諸法中非住非不住、舍利弗、菩薩摩訶薩般若波羅蜜中応

如是学、我当不住法故」(大正藏八・二七五中)

(13) 同、卷第一序品「菩薩摩訶薩以不住法住般若波羅蜜中」
(大正藏八・二一八下)

(14) 同、卷第二十一方便品第六十九「復次須菩提、菩薩摩訶薩
応作是念、我当不住色中、不住受想行識中、乃至不住一切種智
中、如是応習行六波羅蜜、何以故、是色無所住、乃至薩婆若無
所住、如是須菩提、菩薩摩訶薩以無住法、習行六波羅蜜、応当
得阿耨多羅三藐三菩提」(大正藏八・三七一上)

(15) 前引の「方便品」には「無住法」の説示に先立って「不住
法」について次のように説かれている。「世尊、菩薩摩訶薩如
是行般若波羅蜜、当住何処、仏言、菩薩摩訶薩如是行、不住色
乃至不住一切種智、世尊、何因縁故色中不住乃至一切種智中不
住、仏言、不著故不住、何以故、是菩薩不見有法可著可住、如
是須菩提、菩薩摩訶薩以不著不住法、行般若波羅蜜」(大正藏
八・三七〇上)すなわち一切法に住著しないという般若波羅蜜
の實踐が「不住法」として示されている。これに対して、この
後段にその理由として提示されるのが、一切法は「無住法」で
あるという註(14)の文章である。

(16) 『摩訶般若波羅蜜經』卷第六等空品第二十二須菩提、如虚
空無生無滅無住無異、摩訶衍亦如是、無生無滅無住無異」(大
正藏八・二六二下)

(17) 吉藏『大品経義疏』卷第六「深入究竟住者、二義、一者般
若以無住為宗、故倒以住著為本、今欲破顛倒住著、是故發音明
無住也」(大日本統藏一・一・三八・一・七三左下)

(18) 同、卷第一「無依無得、一無所住、即是波若之玄宗、有所

依住皆非波若宗也」(大日本統藏一・一・三八・一・二二右)

(19) 同、卷第六「云何是正住般若、一無所住是住般若、住般若則無所住、言住者不住以為住、無所從不住真俗有無、一切皆不住、生死涅槃亦皆不住、是住住般若、般若何所住、一切皆不慮住、以不住為住也」(大日本統藏一・一・三八・一・七四左下—七五右上)

(20) 吉藏『大品遊意』「故開經宗之始、以不住法住、弁其義之終、以無得為得」(大日本統藏一・一・三八・一・三三右)

(21) 吉藏が『大品般若』の宗旨を因果始終に開いて因を「無(所)住」果を「無所得」とする考え方は、すでに初期の作品である『法華玄論』の中にも明瞭にうかがわれるところである。すなわち同疏の卷第二に「大品直明無所住因、無所得果、破衆生有所得心即便了悟、不須別開緣正因果也」(大正藏三四・三八八上—中)とあるを参照。

(22) 僧肇『百論序』「其為論、言而無當、破而無執、儼然無捩、而事不失真、蕭焉無寄、而理自玄会、返本之道著乎茲矣」(大正藏三〇・一六七下—一六八上)。なお僧祐『出三藏記集』卷第十一論序第三(大正藏五五・七七中)参照。

(23) 吉藏『百論序疏』「無當者是無住、無著之異名、無依無得之別稱也」(大正藏四二・二三四下)

(24) 同、「蕭然無寄猶是不住之名、以無不住与理玄会」(大正藏四二・二三五中)。なお国訳者の註記(椎尾弁匡訳『百論疏』国訳一切経和漢撰述28、論疏部八、一三頁註二一)にあるように、統藏・正藏本とも「無不住」とあるが、昭和本に訂正された「無所住」の方が正しいであろう。

〈無住〉の概念の形成と展開(平井)

(25) 吉藏『勝鬘宝窟』卷上本「家師朗和上、每登高座、誨彼門人、常云、言以不住為端、心以無得為主、故深經高匠、啓悟群生、令心無所著、所以然者、以著是累根、衆苦之本以執著故、三世諸仏、敷經演論、皆令衆生心無所著、(中略)欲令弘經利人、及行道自行、勿起著心、此叙說教之大意也」(大正藏三七・五下)

(26) 吉藏『中觀論疏』卷第一本「師云、方等大意、言以不住為端、心以無得為主」(大正藏四二・二二上)

(27) 吉藏『三論玄義』「義本者、以無住為体中、此是合門、於体中、開為兩用、謂真俗、此是用中、即是開門也」(大正藏四二・一四下)

(28) 澄禪『三論玄義檢幽集』卷第七の裏書に「言無住者真異名也」(大正藏七〇・四九六下)とあり、また別に「私云、無住者実相也、曇叡中論疏出」(四九七上)ともいっている。

(29) 吉藏『大乘玄論』卷第一「立名者、不真不俗、亦是中道、亦名無所有、亦名正法、亦名無住、此非真非俗無名」(大正藏四五・一六下)

(30) 同、「波若正法無住、此三眼目之異名也」(大正藏四五・一七上)

(31) 吉藏にあっては〈正法〉ということばは、単に仏の教法の意味ではなくて、諸法実相を示す概念として多用されている。『中觀論疏』卷第八末「觀法品疏」に「問、法是何義、答以理言之、只是一正法、如云正法性遠離等、又云、一切無礙人一道出生死等」(大正藏四二・二二四上)とあるなど、吉藏章疏にその用例は多い。詳しくは拙論「実相と正法—吉藏における法の

〈無住〉の概念の形成と展開（平井）

六二

観念と体系」(『仏教における法の研究』平川彰博士還暦記念論集、昭和五十年十月、東京春秋社) 参照。

(32) 『中観論疏』卷第八末「迷此実相便有六道生死紛然、故淨名経云、從無住本立一切法、然実相体含衆徳、無有法性外、用窮善巧、備一切門」(大正蔵四二・一二四上)

(33) 『大乘玄論』卷第一「淨名経云、(中略) 故云、若能若所、皆以無住為本」(大正蔵四五・一六下—一七上)

(34) たとえば『中観論疏』だけでも、卷第三本(大正蔵四二・三八中)、卷第六本(大正蔵四二・九二上)、卷第八末(大正蔵四二・一二四上)にこの句の引用が見られる。

(35) 『維摩詰所説経』卷中衆生品第七「又問、顛倒想孰為本、答曰、無住為本、又問、無住孰為本、答曰、無住則無本」(大正蔵一四・五七四下)

(36) 『注維摩詰経』卷第六「法無自性、縁感而起、当其未起、莫知所寄、莫知所寄、故無所住、無所住故、則非有無、非有無而為有無之本、無住則窮其原、更無所出、故曰無本、無本而為物之本、故言立一切法」(大正蔵三八・三八六下)

(37) 『維摩詰所説経』卷中「時維摩詰室有一天女、見諸大人聞所説法便現其身、即以天草散諸菩薩大弟子上、華至諸菩薩即皆墮落、至大弟子便著大堕、一切弟子神力法華不能令法(後略)」(大正蔵一四・五四七下)

(38) 鈴木哲雄「荷沢神会論」(『仏教史学』第一四卷第四号、昭和四四年十月) 参照。

(39) 神会『南宗定是非論』「心不住内、亦不在外、是為宴坐、如此坐者、仏即印可、從上六代已來、皆無一人凝心入定、住

心看淨起心外照、攝心内証、是以不同」(『歴史語言研究所集刊』新校定の敦煌写本神会和尚遺著兩種) 八四六頁。

(40) 同、『南陽和上頓教解脱禪門直了性壇語』「心有住処不、答、心無住処、和上言、心既無住、知心無住不、答、知、(中略) 無住是寂靜、寂靜体即名為定、從体上有自然智、能知本寂靜体、名為慧」(『歴史語言研究所集刊本』八三二頁。(以下『壇語』と略称)

(41) 『神会録』「無住体上自有本智、以本智、能知常念、令本智而生其心」(石井本『神会録』) 一七頁。

(42) 『壇語』「知心無住是觀」八三三—八三四頁。

(43) 『神会録』「無念即是一念、一念即是一切智、一切智即是甚深波若波羅蜜、波若波羅蜜即是如来禪」(石井本『神会録』) 四三—四四頁。

(44) 『壇語』「但自知本体寂靜、空無所有、亦無住著、等同虚空、無処不遍、即是諸仏真如身、真如是無念之体、以是義故、立無念為宗」八三二頁。

(45) 同、「但不作意、心無有起是真無念」八五七頁。(胡適の『壇語』の「校写後記」の指摘による)

(46) 『南宗定邪正「五更転」』「法身体性不勞看、看則住心便作意、作意還同妄想团」八三七頁。

(47) 『壇語』「本体空寂、無有一物可得、是名阿耨菩提、維摩経云、從無住本立一切法、菩薩光戒光、亦復如是、自性空寂、無有形相」八三五頁。

(48) 『与拓拔開府書』「一切衆生心本無相、所言相者、並是妄心、何者是妄、所作意住心、取空、取淨、乃至起心求証菩提涅

槃、並屬虛妄、但莫作意、心自無物、即無物心、自性空寂、空寂体上、自有本智、^(能)謂知以為照用、故般若經云、心無所住而生其心、心無所住、本寂之体、而生其心、本智用、但真作意、自當悟入」(胡適校『神会和尚遺集』卷一、一〇二頁)(歴史語言研究所集刊本)八五八頁参照。