

## 熊十力の仏教唯識学批判

武漢大学哲学系 郭 齐勇

吾妻重二訳

一九三二年、熊十力は『新唯識論』文言文本を出版した。これは彼が、師であった欧陽漸（竟無）とその学派に思想的に背くことを意味する出来事であった。その後、欧陽漸（竟無）が劉定権（衡如）に「破新唯識論」を書かせると、熊十力は「破破新唯識論」を著わして、論争が始まった。のちに論争に加わったのは、欧陽漸およびその高弟の呂澂（秋逸）、王恩洋、陳銘枢（真如）たちであり、また釈太虚とその高弟釈印順、および周叔迦、釈巨賛、朱世龍といった人々であった。<sup>1</sup>この論争が中国現代仏学史における一大問題となったのである。ここでは、もっぱら熊十力の仏教唯識学批判をめぐって考察をおこなってみたい。

### 一 性体について——「性覚」と「性寂」の問題

欧陽漸は唯識学の立場から仏教を理解した。欧陽漸によれば、儒教と仏教は人の本来的な心を明らかにするという点で相似もしくは

一致する。本心の体を儒家では「仁」といい、仏家では「寂」といい、これらこそが「凡を転じて聖と成る」ための所依である。ただし、人生の究極的真実という点に関していえば、儒教の実践が十分なのに対して、仏教の実践は実りをもたらずという点で両者は違う、と欧陽漸はいう。<sup>2</sup>ここには、儒教思想の根本はいったい何かというきわめて重要な問題が含まれている。宋明の儒家や熊十力が「寂滅寂靜」の説を聴くとただちに抵抗を感じ、「生生して息まず」「大化流行」の思想によってこれを排斥したのは、いったいなぜなのか。このことは、新旧の唯識学、儒仏の心性論を分かつ重大な分岐点にかかわってくる。

熊十力の仏学思想の重要な内容の一つは、儒教と仏教における心性論の比較である。儒教の「仁」と仏教の「寂」を同等に扱う欧陽漸に対して、熊十力はこの両者を鋭く対立するものと見た。『読経示要』巻二で熊十力は仏教の長所と短所について詳論しているが、そ

の短所の第一条はこうである——「空寂をもって体を言い、生化を知らない。本体は空寂無礙であるとともに、窮まりなく生化するものである。ところが仏教では体を空寂なるものと見るばかりで、生化に留意しない。よって彼らが空寂の妙体を求める場合、一種の超越感のようなものを伴うのは、結局、宗教的性質を脱しきれていないことによる」<sup>3</sup>。熊十力によれば、仏教における人生の理想は「畢竟、衆生を度脱して生死から超脱せしめることを目指す。すなわち出世と寂滅を目的としている」。また、次の語も見られたい。

インド仏教は寂滅に向かうものであったが、大乘に至ってはじめて無住涅槃を説き（生死と涅槃のいずれにも住しないのを無住涅槃という。小乗ではただ生死に住しないで、実は涅槃に住していた。大乘に至って、いずれにも住しないと説くようになり、現世主義に近づいた）、しかも後得智を無視しない立場をとった（彼らのいう後得智は事を縁<sup>とち</sup>える智、すなわち事物を弁別する認識を意味する。これは経験を通じて得られるので、後得智という）。かくして儒家思想にやや接近することになったが、最終的な宗旨そのものを捨てることは結局できなかった。私が『新唯識論』を著わしたのは、ここに理由がある。<sup>4</sup>

欧陽漸は「陳真如に答える書」の中で、熊十力は「無住涅槃」の面だけを見て、仏教の根本思想が「無余涅槃」にあることを知らないと批判したが、熊十力は仏教の帰寂の思想を知らなかったわけではない。彼の批判は、まさにその点に向けられていたのである。

儒教と仏教の心性論について、熊十力は、

儒仏二家の学は、結局のところ、性を見ることに帰する。みずからの本性を見ることができれば、日用の間にあつて、境に随つて転じることがなく、常に主宰が保持される。これこそは儒仏の共通点であつて、疑いを差し挟む余地はない。<sup>5</sup>

といっている。確かに、宋明理学が先秦儒学の心性論を發展させて道德の形而上学ともいふべき思想をうち立てたのは、仏学から受けた刺激、影響に要因がある。中国仏学の天台、華嚴、禪宗は、「心」を絶対的な精神的本体、道德的本体にまで高めた。その「心」の体とは言い換えれば「性」であつて、これは人間が人間たるゆえんの本質的性格であり、人間の究極的根柢を意味する。人間の道德的本体、道德的主体という根源を洞察した点において、儒学と仏学は互いに補いあい、促進しあつてきたのである。

儒学と仏学の違いに関して、熊十力はいくつかの点を強調している。第一に、儒教は哲学であつて宗教ではなく、仏学は宗教であつて哲学ではないこと、儒学は積極的に世間に入るが、仏学は世間を出るのを主旨とすること、である。これは第二世代の新儒家唐君毅、牟宗三、および第三世代の新儒家杜維明、劉述先らと異なる理解であつて、唐君毅らは儒学の宗教性を強調し、なかには儒学を道德的宗教とする見方さえある。<sup>6</sup>だが、熊十力によれば、儒学は現実の人生を離れない。仏学の「根本的誤謬」は「身体を越えた神識の存在を認めて、この生を超えよう」と主張するところにあり、「その論理

は結局、非人生的なものに属する」という。<sup>①</sup>

第二に、熊十力は、儒学は生の理を尽くすが、仏学は生の流れに逆らうと考える。儒学が空寂において生化の源を知るのに対し、仏学は空寂を重んじるあまり生化の創造性を軽んじてしまったというのである。そもそも、仏学・儒学はともに、万物が刹那に生滅すると考えるが、仏学では「滅」の方面に着目し、儒学では「生」の方面に着目する。刹那に生滅するとは、『易』の理論によれば、たえず生滅をくりかえして新旧が入れ替わることをいい、「生生を之れ易と謂う」〔繫辞上伝〕の語で表現される。かくして、儒仏の人生論における優劣が次のように比較される。すなわち、仏教は性体の寂靜面において深い理解を示すが、その寂靜に滞る結果、たえず生生し、尽きることなく変化するはたらきを抑圧してしまふ。しかし儒家は、旧きを捨て新しきを生じ、たえず創造してやまない宇宙の大生命が付与されているところに人間の本質を見る。「生動創化」、「剛健にして自ら強う」、「大用流行す」、「徳、天地に配す」などの語によって人間の「心体」を説明するのである。これを社会と人生に当てはめるならば、たえずみずから励まし、常に前進するあり方であり、かくしてはじめて人類の文化が創新・蓄積され、豊富になって発展していく。熊十力にとっては、儒学こそが現実に立脚した、積極的向上を目指す学問だったわけで、ここにおいて人生のもつ意義と価値も見出されるのである。

熊十力によれば、「仁」は実質的な概念であつて、「空」なのでは

ない。だからこそ生生して息<sup>ま</sup>まず、大用が流行するという顕著なはたらきをもち、人間の文化の豊かな源泉となりうる。「仁」こそ人間の根本的な属性なのである。これに対して、「寂」は世間を捨てて彼岸に渡るためのものであるから、「用」を開示して文化を創造することができない。したがって、儒学こそが「外王の学」たりうるのであつて、仏学は「外王」の作用を発揮することはできないとされる。

これまで述べてきたように、性体〔性の本質〕の問題に関して、熊十力は仏学が寂靜の観点からこれを捉えていると批判した。ところが呂澂はもっと明確に、『新唯識論』と仏教唯識学の違いは「性覚」と「性寂」の違いにあるといっている。そしてこれは、中国の「疑經」「偽論」と法相唯識学の思想的分岐をなすともいう。

一九四三年、熊十力と呂澂は往復書簡十六通をかわし、仏学の根本問題について議論をたたかわせた。ここで呂澂は次のようにいつている。

性寂と性覚の語こそは、西方の仏説と中土の偽説の根本的な違いを端的にあらわしている。一方は自性涅槃（すなわち性寂）に根拠を置き、一方は自性菩提（すなわち性覚）に根拠を置く。前者は所縁の境界の依を重視し、後者は因縁の種子の依を重視するから、能所の局面が違い、修行の向きが異なる。一方は革新、一方は返本であり、よつて「相い反する」という。相い反する中で、ただ性覚の方を偽とするのは、西方の教義からすれば

ば、心性本浄の義が仏学の本源であり、そして性寂こそが心性本浄の正しい理解だからである。……性覚もまた心性本浄から来るものであるが、結局は望文生義であつて、聖教に証左なく、単なる訛伝にすぎない。……『起信論』から『占察経』へ、さらには『金剛三昧経』、『圓覚経』、『楞嚴経』へと続く中土の偽書は、すべてこの訛伝から出てきた。そして、その流毒の至るところ、能と所が混同され、浄に至らんとして入る門が見出せないという状態を来たした。転依ということを知らないために、墮落に安んじる結果となつたのである<sup>(8)</sup>。

呂澂は、熊十力の『新唯識論』がひとえに「性覚」の立場によつていて、中国の偽経・偽論と同工異曲でしかないと批判した。「性寂」と「性覚」とは「心性本浄」についての二つの解釈であるが、一方は真、一方は偽であつて、これらは互いに矛盾する思想だといふのである。呂澂はさらにいふ、

要するに、仏教思想にあつては、染を離れて転依すること、虚妄の実相（いわゆる幻。染位はやはり妄である）を通じて修行をおこなうことが重要である。かくして根本義を「心性本浄」といふ。浄とは、妄法の相は本来、一切の言執によつて乱されることがないという意味である（浄は梵文では明浄の意味であつて、清浄とは違ふ）。これが性寂の説である。……六朝以来、訛訳は人を惑わし、離言法性の自内覚証なるものが唱えられた（概念によらないので「内」といふ）。……かくして心性本浄の

解釈として性覚の説が立てられた。仏教の真意がこうして混乱した。けだし、性寂とは所知の因性の染位についていふのであつたが、性覚の説は能知の果性が浄であると誤解したものである。性寂によつてこそ妄染が妄染であると知られ、染を離れ妄を去る修行が意味あるものとなるのである。ところが性覚の立場にあつては、妄念を真浄と誤解し、これをどこまでも拡充する結果、ますます妄染に沈淪してしまつた。両説の違いは天地どころの差ではないのである<sup>(9)</sup>。

ここでは、インド仏教と中国仏教、唯識宗と天台・華嚴・禪宗それぞれの真如観および仏性論の違いが述べられている。玄奘訳『成唯識論』の真如観は、熊十力が論じたように、真如を不生不滅、不変不化なるものとする。阿頼耶識は真如と直接の関係はなく、それでこそ一切諸法の本源たりうる。一方、呂澂によつて偽論とされた中国仏教の『大乘起信論』は、真如に不変、随縁の二義を付与した。阿頼耶識には覚と不覚の二義があり、真如は阿頼耶識と不一不異である。天台、華嚴、禪宗はこれを発展させて真如を仏性とし、この真如が恒常遍在するがゆえに、一切の衆生が仏性をそなえ、ひとしく仏と成りうるとした。

唯識宗は本有の無漏種子を仏性と考えるとともに、ある種の衆生は理仏性をそなえるだけで、行仏性において本有の無漏種子を發揮しえないから、結局のところ仏性をもたず、仏には成れないと考える。理想と現実の相即、煩惱即菩提、生死即涅槃を主張した天台、

華嚴、禪宗に対して、唯識宗ではこの両者を区別したために、無漏種子をもって有漏種子を断滅させ、識を転じて智を成じ、凡を転じて聖に入るという主張がなされたのである。唯識宗における阿頼耶識は決して「本淨」なるものではなく、染法と淨法の双方を含む。

そして、阿頼耶識が染法と淨法の双方を含むのであれば、問題はいかにして染法を淨法に転じるかにある。かくして唯識宗においては「転依」が重要な課題になった。熏習と修行を通じて、染を捨てて淨となし、凡を転じて聖に入り、煩惱を転じて菩提となし、生死を転じて涅槃とするというわけである。ところが、天台・華嚴・禪宗では仏性を「覺心」と見て「心源の反觀」「心性の反觀」を強調し、おのれの心すなわち衆生心と仏心とが平等に具わっているとす。したがって、仏に成れるか否かの鍵は「自心の体悟」「自心の反觀」あるいは「自己の覺悟」にあり、かくして「自性菩提」「即心即仏」が唱えられることになったのである<sup>(10)</sup>。

呂澂は新旧の唯識学の違いを心性の問題に帰し、熊十力の『新唯識論』には天台・華嚴・禪宗と同じく「返本」を主張するという大きな欠点があると考えた。呂澂にとっては、唯識学の心性論こそが革新進取の論であった。「性寂」と「性覺」は、前者は革新、後者は返本だというわけである。さらに呂澂は、

革新するがゆえに、法界が高く掲げられて無限の追求を生む。一瞬の間にたえざる目標があつて、きわまりなく展開していく。万物がすべて育くまれていくのも空論ではないのである。

この妙諦は、本体上の俗見に拘泥して見失われることがあつてはならない。一方、返本するがゆえに、おのれの心はすべてを具足していると考えてしまう。かくして人生を情に委ねることになるのであつて、たとえさまざまに思慮作為したとしても、それは単なる飾りであり損益であるにすぎない。あまつさえ禅悦飄零に安んじて、暗に怠惰を生じることになれば、仏教の道は無意味なものに墮してしまふ<sup>(11)</sup>だろう。

と説明している。

呂澂は、「性覺」「返本」の論は人性の負の側面を拡張することにつながるというのである。天台・華嚴・禪宗は修持上の体験においてただ本心を保任し、障礙を打破することで本心を顕現させるものであり、聞思修の智慧の無辺の功德をかいま見ているだけで、本有・始起の縁起の意味を誤解している。すべてが本来的に具足され、円満自足しているなら、わざわざ努力して修行する必要もあるまい。よつて「返本」をただ主張するだけでは身を情に委ねる結果をもたらすであらう、という。

ただし、熊十力は「返本」を強調しはしたが、それ以上に強調したのは「性修不二」であり、「思修<sup>ご</sup>交<sup>ご</sup>も<sup>ご</sup>尽<sup>ご</sup>く<sup>ご</sup>す」ことであつた。彼が唯識宗に不満だったのは、唯識学において理想と現実、天国と人間社会、凡愚と聖仏の間を結ぶ階梯があまりにも複雑煩瑣であつて、十分に簡易直截でないことであつた。彼のこうした考え方が、かの心性や返本を空談する者たちと違うことはいうまでもない。

熊十力によれば、「心性」は「実」であって「空」ではなく、「創」であって「寂」ではなく、「動」であって「静」ではない。これこそが心性の本体の特徴である。そして、「体」から「大用」が生み出されることから、「体用不二」「内聖外王」の体系が導き出される。

儒家は、上は天徳に達し、天道と性命を貫く一方で、下は文化を開き、人文主義的な理想と価値を実現して、国家天下にかかわる事業を成就しようとする。仏教と違うのは、儒家が文化の構築を強調することであり、文化的な力が強いことである。熊十力は客観面における「天道」と主観面における「仁と心性」を結合させたわけで、そのような意味の「体」が「寂滅寂靜」でありえないのは当然であった。『大乘起信論』および天台・華嚴・禪宗は出世間をさほど強調せず、しかも「用」に注意を払っていたというのが熊十力の見方であったから、その「寂滅」批判はもっぱらインド仏教と玄奘以来の法相唯識の学に向けられることになったのである。

また、熊十力は、儒家と較べた場合、仏教諸学派がいずれも「空寂」に偏していると考えた。熊十力は宋明儒学から出発したと欧陽漸がいったのは、正しい理解であった。熊十力は宋明の儒者と同じく、心性の本体が豊富で充実し、円満性と創発性を潜在的に備えることを認め、心性がすべての存在の本体であること、それは実在するとともに活動すること、「寂然不動」であるとともに「感じて遂に通じ」、「生化して息まざる」ものであることを主張した。この本体は静態としては本体論的実有であり、動態としては宇宙論的な「生

化の原理」および道德自我の「創造的実体」をなしている。熊十力は宋明の儒者以上に創造性、能動性を強調したのであって、彼らの創造的精神はいまだ十分ではないという批判をしばしば投げかけている。<sup>13)</sup>

もつとも、唯識学でいう「性寂」は、空寂や静止、寂滅の状態を意味するわけではない。唯識学が強調したのは、心性の本浄と離染の転依、とりわけ修行の大切さであった。そうであれば、熊十力の唯識学批判は、一種のあてつけだったことになる。もちろん、熊十力は儒家の立場から本体の大なる作用と文化の建設を重視し、心性の問題と社会实践を結合したのであって、その点で唯識学とは異なるものであったことは見逃されてはならない。

## 二 「心体」について

——自性はあるのか、有機体が集合体か

以上、熊十力と呂澂の論争を通じて、『新唯識論』と唯識学を分かつ重要なポイントが「性体」における「性覚」と「性寂」の問題にあることが知られた。一方、これと密接なかわりをもつのが「心体」に関する問題である。熊十力によれば、心は本質的に性そのものであり、この本来的な心は全体的なものとして実在し、世界を現させる機能をもつていて、これを部分に分割することはできない。

天台・華嚴・禪宗と唯識宗とを比較した場合、熊十力が天台・華

嚴・禪宗の側に傾くのは第一のレベルの問題である。さらに、儒学と仏学を比較した場合、熊十力が儒学の側に傾くのは第二のレベルの問題である。第一のレベルは中国的仏教宗派とインド的仏教宗派の違いをあらわし、第二のレベルは儒学と仏学の違いをあらわす。これらの筋道に沿って、以下、心の本質に関する新旧唯識論の思想を検討してみよう。<sup>14</sup>

仏学によれば、世界は幻像であり、「我」を含む世界のすべてはさまざまな条件、因縁の和合によつて成り立つている。言い換えれば、一切の事物は質的な規定性をもたず、それぞれの条件が相互に制約する諸関係のもとにある。「性空」とか「自性空」とかいわれるのはそのような意味であつて、実在する自体は無いわけである。ところが、中国人はみずからの伝統哲学にもとづき、梵文の「自性」の語義を創造的に読み替えて、「自性」「性体」を中国人のいう人性の意味に解した。或る研究者によれば、仏教でいう「仏性」の「性」は「性質」の意味ではなく、「界」の意味である。「界」は「因」すなわち質因、要素の意味を含む。したがつて、仏性とは、中国の先秦以来の哲学者たちが説いた（人間の性質としての）「人性」と同義ではない。仏性とは衆生が仏と成りうる根拠・条件のことであつて、しかも仏教でいう「衆生」の範囲はきわめて広い。かくして「仏性の本義からいえば、仏性は心性（人間の本心、本性を含む）を指すばかりか、万物を悟解する真実の智慧をも指す。さらにまた境・理と相い通じるところから、事物の本質・本性、および宇宙万物の本体・

本源という意味にもなる。ただし、仏性論においても本性の善悪が論じられることがあり、その意味では中国の伝統的な人生論と似た内容をもっている<sup>15</sup>とされる。中国仏教でいう「衆生」はもつぱら人を指していた。したがつて「仏性論」は人が仏と成りうる根拠と条件を論じるものとなつた。いわば「仏性論」が「人性論」になつたのである。

そもそも中国の哲学者のいう「心」は、『中庸』『五行篇』『孟子』のいう超越的な天道もしくは聖人の境界と連続し通じあつた心、道徳的な惻隱、羞惡、是非、辞讓の心、あるいは『荀子』のいう論理学的、認識論的な認知する心、さらに仏教や道家のいう一種の本来的状态もしくは精神的境地としての虚靈明覺の心、といったものであつた。中国仏教である天台・華嚴・禪宗は、心と性について「心性合一」の説を唱えて、これを本体論のレベルにまで高めたが、これは宋明理学者に刺激を与えた考え方であつて、彼らは形而上学的角度から心性の問題を論じるようになった。仏教の巨大な論理大系を目前にして宋明の理学者のとつた対応は、先秦儒学の精神を改めて発掘しつつ、仏教・道教を儒教の中に取りこむことであつて、かくして宋明の理学者たちはみずからの形而上学、宇宙論、人生論、倫理学、認識論をうち立てるに至つた。この新しい理論体系は勢いを失うどころか、逆に世界と人生に対する伝統的態度を強化させ、その結果、中国人は仏教の世界観と人生観を外在的ではなく、内在的なかたちで批判し、道徳的価値と精神的境地の追求を肯定する

ようになった。また、禅宗でいう「明心見性」の「見性」の原義を換骨奪胎し、人間とその本性の問題として解釈し直した。儒家は仏学の摂取と批判を通じて新しい着想を得、新しい理論を生み出したことになる。

この問題に関して、牟宗三は次のようにいつている。宋明儒学における中心問題は「道德実践を可能ならしめる先験的根拠（もしくは超越的根拠）にあった。これは心性の問題である。ここからさらに、いかに実践に移すかが議論されたが、これは行為の問題である。前者は道德実践を可能ならしめる客観的根拠であり、後者は道德実践を可能ならしめる主観的根拠である。宋明儒学の心性の学のすべでは、この二つの問題を出ない。宋明の儒者の言葉でいえば、前者は「本体」の問題、後者は「工夫」の問題である。前者については「この『道德の形而上学』はカントにおける『道德形而上学』に相当する<sup>16)</sup>」と。熊十力は西洋文化の衝撃のもとで、道德形而上学における本体と工夫の問題を改めて論じたわけだが、その比重は心性本体の解明にあった。

実際のところ、仏学との論争はある意味で熊十力哲学の表層であって、そこには実質的に西洋への対応が意図されていた。そもそも心性本体の面における第一の問題は、道德的本体および道德的主体を肯定しうるか否かにあった。つまり、それは「自体」としては認められないのか、それとも「自体」として具体的に有るのかという問いであり、言い換えればこれは「心」の本体の特性は受動的で静

止したものなのか、それとも能動的で創生するものなのか、という問いでもあった。熊十力によれば、これは儒学と仏学の違いであるとともに、中国と西洋の違いをなすものでもあったのである。このことが表向きは『新唯識論』と旧唯識学の論争として表われたのである。

第二の問題は「心性本体」は総体的で有機的なものなのか、それとも部分に分かれたものの集合なのか、ということであった。これは、道德理性の顕発および道德意識の修養は、簡易直截で<sup>ただち</sup>是なるものなのか、それとも煩瑣複雑で<sup>せ</sup>紆余曲折したものなのか、という問題にも重なる。これは中国と西洋、儒学と仏学の違いを表わすだけでなく、さらに理学と心学の違いをも含意するものでもある。そして、この問題もまた新旧唯識学の論争という外衣を借りて論じられた。ここではひとまず、第二の問題について考えてみたい。それは、唯識学における「集合体を心と名づける」説への反駁であって、熊十力の思想の重要な内容をなしているからである。

批判の一——唯識学では「諸識の独立」が説かれているため、全体的な心が分割されてしまった。

熊十力は唯識学における心の分析と西洋の心理学とを対照させつつ、これらをまとめて排斥する。仏学については、釈迦から小乗仏教まではただ六識のみを立て、しかも六識は一体であって、局面によって名称が異なるにすぎないとされていた。ただし、各識がそれぞれ寄り合ってはたらくと考えた点は、やや問題を残すことに

なった。そして熊十力によれば、大乘有宗が第八識を立ててから唯識の理論は精密となり、二派が形成されたという。一つは「諸識は同体異用」と考える学派であり、インドの「一類菩薩」と「一意識師」、中国に仏法を伝えた真谛、および玄奘門下で非難を受けた円測を代表とする。彼らは「諸識には八つの名称があるが、その局面の違いによってさまざまに名づけられるにすぎない。諸識は渾然たるまとまりをなして、互いに独立しているのではない」と考える。熊十力もこの派に同調する。もう一つは「諸識がそれぞれ独立している」と考える学派である。これはインドの無著・世親兄弟、中国の玄奘と窺基、および南京内学院の歐陽漸によって代表されるもので、彼らは前の学派を異端と見る。熊十力は次のようにいっている。

中土の唯識学は、窺基が玄奘の命を受けて整理、訳出した『成唯識論』に至って、諸識はそれぞれ独立し、一切の心と心所がそれぞれみずからの種子から生じると考えるようになった。また、一切の心と心所はそれぞれみずからが変現させた相を縁<sup>とら</sup>えるだけで、それ以外に対しては認識をはたらかせないという。

この二つの考え方は『成唯識論』の重要な根本義であって、諸識はそれぞれ独立したかたちで寄り合っているとされる。この考え方がうち出されてから、後学はあえて疑いを差し挟まなくなつた。唐代以降、唯識学者がみな玄奘を推奨するのはそのためである。私は玄奘が無著・世親の思想のみを発揚して定説としたことを残念に思う。その結果、中土において唯識学の全体

を窺うことができなくなつたのは、まことに遺憾といふしかない。

批評の二——唯識学は心と心所を分け、心と心所のそれぞれをさらに四分に分けて、心をばらばらに細分化してしまつた。

そもそも、瑜伽行派は、感覚に相当する前五識（眼識、耳識、鼻識、舌識、身識）と、知覚に相当する第六識（意識）とを「了別境識」とし、第七識（末那）を「思量識」とし、さらに第八識（阿頼耶識）を「蔵識」とした。前七識が見聞覚知した印象は第八識に留められるが、これを熏習と称する。そして、熏習の産物が種子である。第八識はすべての種子を蔵していて、前七識の根本的な所依となつている。さて、これらの八つの識はそれぞれ主体的で自在な能力をもっており、それぞれの識が境に対して認識をはたらかせる場合、これを「心」もしくは「心王」と呼ぶ。また、「心王」に属し、「心王」に随つて起こる心理作用、もしくは「心王」が境を受け入れ、形相を取りこむなどの作用を「心所」という。この「心所」には触、作意、受、想、思などの五十一種類がある。そして、それぞれの「心王」とそれに属する心所のすべては、さらに四分すなわち相分、見分、自証分、証自証分に分けられるのである。「相分」とは「所縁」すなわち認識の対象である。「見分」は「能縁」すなわち認識能力自身であつて、主観意識内の相をはつきりとらえるはたらきをもつ。この場合、「相分」は境、「見分」は識である。この二分は、いずれも各自の潜在力（すなわち種子）の中から生じる。また、「見分」は

「相分」を認識するが、自己を認識することはできない。そこで、こうした認識能力を証明し鑑定するはたらきを「自証分」という。したがって、「見分」と「相分」は「自証分」が変現したものとみえる。さらに、この「自証分」を認識し、証知するはたらきが「証自証分」である。かくして、唯識学で説かれる認識過程はおおむね次のようになる——「識」(事物を分別し認識するはたらき)が「相分」を変現させ、さらに「識」の「見分」がこの「相分」を認識し、最後に「自証分」と「証自証分」が以上の主観認識能力の確かさをはつきりとしたかたちで定める、と。

唯識学がおこなった人間の認識作用に関する構造的分析は、大きな価値と深意をもつものである。しかし熊十力はこれに興味をもたなかった。彼はいう、「心理の説明としては、これらの層が複雑なかたちで同時に重なり合っているといえなくもない。だが、これらをおぼらばらの部分に分割するのは適切ではない。したがって、四分の説は柔軟に考える必要がある。護法たちの分析は固定的すぎるといわなければならぬ」。熊十力は「人間の心のはたらきは、本来、外縁と返縁がある」といつている。<sup>18)</sup>「外縁」とは見分が相分を縁とらえることとをいい、「返縁」とは自証分が見分を縁とらえることと、自証分と証自証分が互いに縁とらえあうことをいう。そして、熊十力によれば、外縁は「量智」に属し、内縁は「性智」に属する。返縁のはたらきが極まれば、外縁は背後に退いて、真実が直接に悟られるという。彼は「量智—性智」の理論を用いて煩瑣な「八識四分」の説を改造したの

である。彼は次のようにいつている。

哲学者のいう認識論についてだが、経験派はただ心のはたらきの外縁的方面のみ着眼している。一方、理性派は返縁的方面について理解を示してはいるが、なお量智思弁の域にとどまっているため、儒教・仏教でいう高適な境地とはかなりの距離があると思われる。……およそ知識の外的形式の中に陥って抜け出ることのできない者、および惑障の深い者の場合、その返縁のはたらきは微弱なままである。<sup>19)</sup>

そもそも、熊十力のいう「心」は認識する心でもあるが、第一義的には道德の心であった。整一的な心体は道德主体と認知主体を含みつつはたらくのであり、それで心性本体を分割するのを是認できなかったのである。心体が認識主体の要素を含むというこのようにとらえ方は陸王心学と較べれば大きな進歩であつて、法相唯識学から熊十力が吸収したものと見えるであろうが、しかし根本的にいえば、このような認識する心もやはり道德的なものとされた。したがって次のようにいわれる。

旧唯識学の論師は、心は境をよく分別するものであるといふ。言い換えればこれは、心はただ分別するだけだということである。しかし実際には、心は向上し開發して物化しない剛健な勢用いさおをもつ。だからこそ私は「關」の語によつて心を形容したのである。このような勢用を別にして、いったい心なるものがありえようか。旧師は心を単に分別するものと見たが、それ

は境に対して顕われる了別の相に着目したにすぎない。言い換えれば、これは現象面からの理解であり、心を静止したものと見ているのである。<sup>(20)</sup>

このような、流行して妨げなく、分割しえないかたちで剛健に向上する勢用とは、熊十力によれば「乾元性体」であり、道德的本心にはかならない。熊十力にとって、認識論は実は心性論に属するものでもあった。したがって「修養が成就したとき、<sup>レ</sup>性智<sup>が</sup>が曇りなく顕われ、はじめて認識も完全なものになる」とされるのである。認識の主体だけをとり上げてみても、思考は全体的にはたらくものだから、認識主体の全体的な作用と機能が強調されなければならぬ、というわけである。要するに、認識主体と道德主体は切り離しえないこと、認識主体とその作用をばらばらの部分に分けることはできないこと、それが熊十力の見方であった。

批判の三——唯識学は「衆生同源」であることと「我々は天地万物と同体である」ことを否定してしまった。

熊十力の考えはこうである。すなわち、唯識学は心体を諸識に分けたうえ、それぞれの識における「心王」には独立の自体があり、その「心所」にもそれぞれに独立の自体があると考え、さらにそれぞれの「心王」と「心所」のはたらきを四分、三分もしくは二分に分けてしまった。そうであれば、宇宙は「ただ千条万緒の相分にすぎない」ことになろう。「そうした無量無辺の相見分を宇宙と呼べるはずがない」と。そしていう、

唯識師の阿頼耶識説を吟味してみると、衆生はそれぞれ別々の宇宙を有することになる。甲の人と乙の人は天地を同じくしないのだが（ここでいう天地は宇宙の別名として用いる）、ただ、それぞれの天地が近くにあつて互いに似ているために、あたかも同一のものであるように見えるにすぎない。唯識師は諸識をこまごまとした部分に分けたけれども、根本依としての阿頼耶識を立てたために、宇宙が散砂の集まりのごとくになるとか、人生が破片の堆積で能動的力をもたなくなるといった弊を免れることができた。これは、彼らの精微な観想の見事さを確かにも物語るものであろう。だが、巧妙な穿鑿を重ねたあげく、想像によつて盛んに思い描いたために、真理と食い違う結果をきたした。彼らは外道を戲論として非難したが、彼ら自身、まるで一揃いの機械を図解するかのように宇宙と人生を描写したのは、戲論の誇りを免れがたいのではないか。『新唯識論』はそのような弊を救うために著わされたのであつて、これはまことにやむを得ないことであつた。<sup>(21)</sup>

つまり熊十力によれば、我々が天地万物と同体であることを否定すれば、天道と性命の貫通を妨げることになる。そうであれば、宇宙や人生、あるいは心体や性体は、必ずや生機を失い、創造性を失つてしまふというのである。

宋明儒学および熊十力の理解によれば、我々は「鳶飛び魚躍る」という語で形容されるような、生機に満ちあふれた天地の間に生き

ている。天地は昼も夜も、日々その徳を新たにし、融通無礙なかたちでものを創生していく。心体と性体に賦与されたそのようなはた

らきの性格は、機械的で硬直したもの、狹隘ではばらなものでは決してない。言い換えれば、活発きわまりない宇宙は心体において統一的に発現している。心体は一つなわけだから、これを何かの「集合体」とか「寄せ集め」と見なすことはできないのである。ばらばらに分割された「心体」は、そもそも「心体」たりえないだろうし、また、全体的で無礙な宇宙に滞りなく対応することもできないだろう、というのである。馬一浮は『新唯識論』の序において、熊十力が「心を集合体とする説を論破し、翕闢が変を成すという思想をうち立て」た点をとりわけ顕彰しているが、確かに熊十力はそうした立場をとっていたのである。

批判の四——唯識学は「我々には本来、内在的主宰がある」ということを理解しなかった。

熊十力は養女の仲光のために仏学を講じたとき、唐の澄観の『華嚴経疏鈔』巻四六に見える次の偈を引いたことがある。

我れ今、如来性を解了す

如来は今我が身の中に在り

我れと如来と差別無し

如来は即ち是れ我が真如

熊十力は「この偈はたいへん切実なものだから、初学者はよく玩味すべきだ」といった<sup>22)</sup>。そもそも、この『疏鈔』は天台、華嚴、禪宗

を融合させた産物であつて、彼はこの偈を借りて、「みずからが本体であり主体である」という思想を表明したのである。

このほか、熊十力がしばしば引用し、吟詠していた王陽明の詩に次のものがある。

人人心中に仲尼有り

自ら聞見を將て遮迷に苦しむ

而るに今指与す 真頭面

只だ是れ良知にして 更に疑うこと莫かれ

また、

無声無臭 独り知るの時

此は是れ乾坤万有の基

自家の無尽の蔵を抛却すれば

門に沿い鉢を持して貧兒に効わん

熊十力は、唯識学における「心の分析」が道德的自我——「真我」「主宰」の確立に役だたないと考えた。したがって、

我々には本来、内在的主体がある。陽明のいう良知こそは我が身の乾元であり、『易』にいう「大明」「乾・象伝」にはかならない。……儒者のなすべきことは、ただ流行のなかに主宰を知ることであつて、天地万物などの相を空じ、寂を通してはじめて真宰を証するというものではない。二氏（仏家と道家）は空虚虚静のうちに主宰を求めたために、あまたの弊害を生み出した。……儒者は、自我と天地万物が同体であること、一体とし

ての流通が抑止しえないものであることを知る。これが、内外を合し、物我に通じ、動静が融けあい、すべての局面において主宰があまねく周流することである。自己の内の洞然たる明覺をただ守っていれば主宰を証しうるといっているのではないのである。<sup>23</sup>

すべての人に固有の「仁」の体は、宇宙の流行を離れない。聖賢の人格に至るためには、「真実の自我」を見出し、拡充し、実現しなければならぬのだが、そうした道徳的自我、仁体良知をうち立てるのは、「自我中心」ということではない。そうではなく、まさに天道と人道が流行するその中において主宰を見定めることなのである。だが逆に、自己の「無尽の蔵」を放棄し、良知を亡ぼすならば、道徳的人格も失われ、人は人ですらなくなってしまう。このように、熊十力は、主宰が外にはなく内にあり、唯識学の「心の分析」が「真実の自我」の体認を弱めてしまったと考えるのである。

批判の五——唯識学は、思弁が精巧で煩瑣になればなるほど、逆に現実の人生から遠ざかり、「見性成仏」を不可能なものにしてしまう。

熊十力の学生であった徐復観は、熊十力の教えを引用しつつ次のように述べている——中国文化は多く実際の体験から生まれ、「各思想はみな生活上の体験から生み出された。それゆえに、人生の真実に深く契合している。かくして読者は、ただちにわが身に反求自得し、充実向上のきっかけを得ることができ。……唯識宗は解析

弁論を重んじるが、先生(熊十力のこと)は私に言ったことがある。『思考の訓練としては、たいへん役に立った。だが見識が浅く、修養の至らない者は、きつとその煩瑣浮辭によつてがんじがらめになり、綱領を得る手がかりを見出せなくなるだろう』<sup>24</sup>。こうして熊十力は、方法論の面で、禪宗における「直指人心、見性成仏」の精神体験を評価することになった。

熊十力は「簡易の学」を主張し、「支離の学」に反対した。直接明白な方式を用い、人としての体験を通じて、本質をじかに指し示そうとしたのである。しかも、その理解によれば、自性の顕発はさらに重要で、活き活きとしたものであった。いわゆる心性の学は「内聖」の学でもあり、自己内における「聖賢の工夫」(すなわち道徳的実践)によつて、みずからの徳性を成就しようとするものであった。人は、自覚的に精神生活を送り、道徳的実践をおこなうとき、おのれの心性を正視し反省せざるをえない。つまり、現実の人生を離脱する必要も、煩瑣な修養手段を用いる必要もないわけであつて、ただ或る種の「覚り」を得ようとする自覚的な営為があれば、志を立てることができ、現実生活のただ中において道徳的人格を確立することができる、というのである。

以上、五つの事項をめぐつて、熊十力の『新唯識論』の哲学と唯識学の違いについて検討してきたが、これによつて、彼の仏学思想がいかなるものであつたのかも理解されるであらう。

### 三 余 論

熊十力が唯識学を批判したのは、みずからの哲学体系を構築するためであった。その最重要部分をなす「体用不二」即体即用の思想は、『易』に触発されるかたちで彼自身が把握したものであった<sup>25)</sup>。総じて、熊十力は、『大乘起信論』—天台・華嚴・禪宗—宋明理学と続く思考をたどったといえる。仏教のもつ宗教的雰囲気薄める方面においては、自性の自覚によって誰もが仏と成りうるとし、みずからの心に認取して外部に求めないなどの点を強調した。修養方法を簡易化する方面においては、人生の意味に注意をはらい、齊家・治国・平天下といった社会的営みの意義を認めた。さらに、心性本体を核心とする点においては、「体用不二」の思想を枠組みとして、道徳形而上学としての哲学体系をうち立てた。

このように、いずれの面においても彼独自の貢献が見出されるのであるが、ただし、唯識学批判および唯識学者との論争は、彼の思考方式そのものが唯識学の思考方式と違ふところから、両者がそれぞれ自説を主張して相容れず、議論がかみ合わない隔靴搔痒の感が残るのも事実である。

たとえば、「体用不二」の論を主張するために、熊十力は唯識学者のいう種子と現行とが「二重の世界」をなし、種子と真如が「二重の本体」になつていゝとして、その過ちを批判した<sup>26)</sup>。このような批判にはもちろん全く根拠がないわけではないが、実は唯識学の原義

とは大きな隔たりがある。そもそも仏学によれば、種子は或る種の潜在力であり、種子と現行は互いに因果をなす。そうであればこそ種子から現界を生じるわけで、両者がまったく隔絶しているわけではない。また、唯識学でいう「真如」は本体論の範疇ではなく、認識論の範疇に属するものである。唯識学者は「真如」が一切法を撰し生じるとする見方に反対して、そのはたらきを阿頼耶識に付与したのであった。ところが熊十力は、真如縁起説、および『大乘起信論』、天台・華嚴・禪宗の思考にもとづき、真如を一切法の本源、すなわち一切の事物現象が生じる原因・本体と見なすことによつて、唯識学者が「二重の本体」の過ちを犯していると批判したのである。

王恩洋は熊十力を非難して、「縁生を廃して顕現を談じ、因縁を廃して本体を立て、因果を斥けて体用を論じ、定性たる真常独立の本体を立てて、万象を生化させる根本とした<sup>27)</sup>」といっている。また劉定権は熊十力に対して、「種子説の深意を理解しなかつたために、縁起が見落とされ、縁起の理に明らかでないために、外道の説が生まれてしまった。第一は、現界が種子を体とするという誤解であり、第二は、現界が真如を体とするという誤解である。第二は、並立するこの二つの体がいかなる関係にあるかについての誤解である<sup>28)</sup>」といった。これらの批判は、熊十力の主要な誤解を言い当てている。哲学者としてではなく仏教学者として見るならば、熊十力が仏教の中心問題であつた縁起説を軽視し、因果の縁起の相依・相反を離れたかたちで本体、勢用、転変、生滅を説いたのは、確かに問題が残

るといわなければならない。また、仏教の主題は本体論ではないから、如来藏、真如、円成実性、菩提、涅槃などの諸概念を宇宙の実体ないし本体と見る点についても、具体的な検討が必要となる。

だが、熊十力哲学の立場が、「仁心本体」「体用不二」の説を基礎にして主宰や大用を説き、そのことによって徳性そのものの至上性、唯一性、真实性を確立することにあつた以上、縁起や「依他」を重んじる代わりに本有や「依自」が重視されたのは、当然のなりゆきであつた。もし衆縁の相互関係によつて仮に心が現われているだけならば、心に自体はなく、諸縁を離れて「本心」なるものはないことになるからである。熊十力が縁生説を避け、体用思想をもつて縁起思想に代えざるをえなかつたのは、ここに理由が求められる。

また、熊十力は、護法によつて仏学本来の縁起説が構造論に変えられてしまつたとして、次のように批判している。

衆縁を一つ一つの分子と見なしたため、心は数多くの縁が集合して構成されているとされた。……ちよど物質が数多くの分子が集合して成り立つているように。

このような批判もまた、ためにする議論といふべきである。唯識学の煩瑣な「心の分析」に反対し、「仁心」や「良知」の本体をばらばらに分割することに反対するがゆえに、護法は縁生説を構造論に変えてしまつたといひ、そのうえで護法の説の誤りを批判したことになる。では、体用の哲学を説いて縁起性空を説かず、「依自」を説いて「依他」を説かなかつたのは、なぜであろうか。それは、前述し

たように、縁起性空の論理による限り、道德的本体と道德的主体の真实性、能動性、創造性が否定されるおそれがあるからである。

このほか、熊十力哲学の立場によれば、衆生は同源であり、宇宙は一体であつて、本体、功能、真如、実性はすべて同一のものとなる。こうした考え方から、熊十力は、『新唯識論』の功能章で護法の誤りを二ヶ条にわたつて批判している。その第一条は本体と功能、功能と現象を、因果、隠顕、能所、体相などに二分化する問題についてである。熊十力によれば功能は天・地・人・物に対して差別なく共通にはたらくものであつて、人間や物の本質そのものであつた。熊十力によつて、護法の功能説は、各有情の体性の差異を強調し、種子と功能が有情それぞれに異なつてると主張するものに見えたのである。また、護法批判の第二条は、護法が功能と習気を混同しているというもので、護法は機能を「本有の功能」と「始起の功能」、「無漏」と「有漏」に分けてしまつたという。一方、熊十力によつて功能とは本心そのものだから、無始無終、円満具足の本有であつて分割することができない。「始起」とか「有漏」といわれるものは習気を指すものであつて、熏染の結果でしかないという。

結局のところ、唯識学と護法に対する熊十力の批判は、創造的な誤読といふべきものであつた。護法らの唯識学における種子説、習染説および心の分析は非常に複雑な内容をもつ。種子や功能、習気などは一つの層の体用関係では説明できず、多重の層が重なりあつた複雑な関係のもとにある。これに対して熊十力は、自己の哲学体

系を創りあげるために、独自の方式をもって唯識学を解釈した。唯識学の「境は識を離れず」、「相を撰して性に帰す」、「境を撰して心に帰す」といった理論および概念分析の方法を用いてはいるが、総じて彼の思考方式は唯識学とは同じではなかった。前述したように、それは中国化した仏教および宋明儒学の思考だったのである。

## 注

- (1) 郭齊勇『熊十力と中国伝統文化』(台北、遠流出版公司、一九九〇年)、一九五—二〇五頁参照。また、詳しくは『熊十力全集』(武漢、湖北教育出版社、二〇〇一年)附巻・上を見られたい。
- (2) 歐陽漸「陳真如に答うる書」(『内学雑刊』入蜀之作五、所収)。「熊十力全集」附巻・上、一三八—一四六頁。
- (3) 熊十力『読経示要』巻二。「熊十力全集」第三巻、七九六頁。
- (4) 熊十力『十力語要』巻一。「熊十力全集」第四巻、五七頁および一二三頁。
- (5) 熊十力『十力語要』巻二。「熊十力全集」第四巻、二八七頁。
- (6) 郭齊勇「当代新儒家関于儒学宗教性問題的反思」(『中国哲学史』季刊、一九九九年第一期、北京)を参照されたい。
- (7) 熊十力『十力語要』巻四。「熊十力全集」第四巻、五〇〇頁。
- (8) 呂澂および熊十力「弁仏学根本問題」(『中国哲学』第十一輯、北京、人民出版社)のうちの呂澂・復書二。また『熊十力全集』巻八巻、四二八—四二九頁。
- (9) 「弁仏学根本問題」のうちの呂澂・復書五。また『熊十力全集』巻八巻、四四八頁。
- (10) 頼永海『中国仏性論』(上海人民出版社、一九八八年)を参照。
- (11) 「弁仏学根本問題」のうちの呂澂・復書三。また『熊十力全集』巻八巻、

四三一頁。

- (12) 吳汝鈞「当代中国哲学」(一)(『鵝湖』月刊、一九九〇年第一期、台北)を参照。

- (13) 『十力語要』巻三。「熊十力全集」第四巻、五一—五一三頁。また、『十力語要』巻二。「熊十力全集」第四巻、二二九—二四〇頁。

(14) ことわっておきたいのは、儒学にしても仏学にしても、時期や地域によつて多くの学派が生まれたために、思想的な相違も多く、さらには互いに相い容れない場合すらあるということである。また、儒教および仏教の諸学派は互いに交渉し融合してきたという側面もある。したがつて、ここでいう儒学と仏学の対立、中国仏教とインド仏教の対立、天台・華嚴・禪宗と唯識宗の対立とは、いずれも相対的な意味でいう。我々は、学派が多様であることと同時に、さまざまなレベルでの共通性があることも認めなければならぬのである。呂澂と熊十力によつて論じられた儒仏の心性論が、インド仏教各派の共通項と中国仏教各派の共通項、仏教各派の共通項と儒家各派の共通項、および天台・華嚴・禪宗における共通項と唯識宗の共通項について比較したものであることは、いうまでもない。これらの比較は、あくまで相対的なものである。

- (15) 方立天『中国仏教与伝統文化』(上海人民出版社、一九八八年)、二七六頁。

- (16) 牟宗三「心体与性体」第一冊(台北、正中書局、一九八一年)、八頁。

- (17) 熊十力『十力語要初読』。「熊十力全集」第五巻、二三八頁。

- (18) 熊十力『十力語要初読』。「熊十力全集」第五巻、二四二頁。

- (19) 熊十力『十力語要初読』。「熊十力全集」第五巻、二四三頁。

- (20) 熊十力『新唯識論』語体文本、巻上。「熊十力全集」第三巻、一一〇頁。

- (21) 熊十力『十力語要初読』。「熊十力全集」第五巻、二四九—二五〇頁。

- (22) 熊十力『十力語要初読』。「熊十力全集」第五巻、二〇四頁。

- (23) 熊十力『十力語要初読』。「熊十力全集」第五巻、二二八—二二九頁。

(24) 徐復観「重印名相通釈序」。熊十力『仏家名相通釈』（台北、広文書局、一九六一年）所載。

(25) 印順は、『新唯識論』は「真常唯識論」に接近すると評している。印順「評熊十力的新唯識論」。この論文は一九四八年に発表されたもの。『熊十力全集』附卷・上、二二三―二五五頁。

(26) 詳しくは『十力語要』巻二。『熊十力全集』第四卷、七六一―八〇頁。また、『新唯識論』語体文本、巻上。『熊十力全集』第三卷、八二―八三頁。

(27) 王恩洋「評新唯識論者的思想」（『文教叢刊』一九四五年第一期）。『熊十力全集』附卷・上、一九七頁。

(28) 劉定権「破新唯識論」（『内学』一九三二年第六輯）。『熊十力全集』附卷・上、一六頁。

(29) 『新唯識論』語体文本、巻上。『熊十力全集』第三卷、七三頁。

#### 〔付記〕

一、当論文の原題は「熊十力対仏教唯識学的批評」。著者の郭斉勇氏は武漢大学人文学院院长・哲学系教授で、二〇〇三年四月から三ヶ月間、当研究所の招聘研究員として本学に滞在された。訳出にあたっては、訳者による補いを「」内にいくらかつけ加えた。

二、熊十力『新唯識論』（文言文本）の訳注を本年二月、当研究所の「訳注シリーズ9」として刊行した。あわせて参照されたい。

# Criticisms of Consciousness-Only Buddhism by Xiong shili

Guo Qiyong

Translated by Juji Azuma

The controversy on 'Xin Weishi-lun' 新唯識論 between Xiong shili 熊十力 and the scholars in Consciousness-Only School was a highlight in the modern history of Chinese thought. The first focus of the controversy was the question of 'Xingjue' 性覺 and 'Xingji' 性寂 on Xingtì (the essence of the Buddha-nature). With 'Xingji' as the premise of the Consciousness-Only School, they emphasized on the study of 'zhuanyi' 轉染 to escape from impurity. On the other hand, Xiong shili took the position of 'Xingjue' and thought that Xingtì was not 'empty' but 'substantial' and 'dayong (great function)' directly derived from 'ti (substance)'. Thus he argued that Xingtì could be the principle to create cultures. The second focus was the question of Xinti (the premise of the mind). Xiong Shili argued that Xinti had a total and organic consistence, and criticized that the Consciousness-Only School divided the mind into fragments. This argument was based on the fundamental position of Xiong shili's philosophy that the function of the mind was not a complicated and detailed thing but an active, simple and direct thing.

But, objectively, his criticism of the school was not necessarily to the point. It was rather a creative 'misinterpretation'. His way of thinking remarkably showed the characteristics of Huayan Buddhism and Zen Buddhism, especially of Song-Ming Neo-Confucianism. In other words, he claimed the supremacy and the activeness of the moral character from the perspective of 'tiyong-buer' 体用不二. It was a logical result that he didn't advocate the philosophy of emptiness based on the 'yuanqi' (theory of arisal through causation).