

インド仏教の中国化における 体用論の出現 —その概要を論ず*

A・チャールズ・ミュラー**

(日本 東京大学)

1. はじめに—体用について

体用パラダイム（日本語では仏教用語としては「たいゆう」、仏教学以外の研究分野では「たいよう」と読む。現代中国語では「ティ・ヨン (tǐ-yòng)」)、韓国語では「チュ・ヨン (체용)」) は、東アジア仏教において早い段階から数世紀にわたり、論者たちに最も幅広く用いられた解釈学的枠組みである。本考察ではこの「本質とはたらき」(essence-function) のパラダイムについて、中国仏教の初期文献における位置づけを考察する。これは同時に、東アジア仏教の中でも最も古くかつ広範に見られるこの解釈学的形式に関する議論を再開させる試みでもある。「再開」というのは、このテーマは今から二十年ほど前、初期中国仏教に対する哲学的関心が最も高まっていた当時に一定の注目を集めながら、十分に議論が尽くされないままにおおかたの関心が薄れてしまったものだからである。

筆者が「本質とはたらき」というテーマと初めて出会ったのは、大学院で指導を仰いだスン・ベイ・パク博士を通じてだった。パク教授は韓国の曹溪宗の禅僧として修行を積んだが、韓国では二十世紀随一の高僧とされることも多いソン Chol 禅師 (性徹・성철, 1912-1993) からこの分析的

* 原題「The Emergence of Essence-Function (ti-yong) 體用 Hermeneutics in the Sinitification of Indic Buddhism: An Overview」。

** 東京大学次世代人文開発センター教授。

ツールを使った指導を受けたという¹。パク教授は仏教、儒教、道教という東アジアの哲学的・宗教的言説を解釈するための最適の方法として、大学の授業でも体用を講じた。しかしそれだけでなく、われわれが自己自身の霊的生活を見直し、評価する方法としても教えた。すなわち世俗的な暮らしの中で数々の複雑な課題に直面する中で、われわれが自己の「内的経験」と「外的現実」との間にこしらえてしまう人為的な壁を取り除き、真の利他的態度と外面的で功利主義的な振る舞いとの違いや、世俗と霊的生活との違いなどを見極める方法としてである。

歴史的に見れば、体用は中国に特有かつ典型的な概念で、東アジアに受け継がれてきた三つの宗教——儒教、道教、仏教——のすべてにおいて、哲学的基礎づけを与える構造的枠組みであり、インドやチベットの仏教に対して東アジア仏教を特徴づける第一のパラダイムである²。このため、この概念はインド、東南アジア、またはチベットの仏教を研究する専門家たちには十分に理解されることが多いと同時に、その一方では、中国の哲学的文献には頻出するため、東アジア思想の専門家たちの間ではしばしば自明のものとされている。一般論で言えば、この概念は何ものかの——あらゆる類の存在、組織、現象、概念、出来事などの——より深く、より根源的で、より内的で、より重要な、さらには目に見えない諸側面を指す。東アジアの主たる思想体系の中では状況によって異なる使われ方がされる。『老子』や『莊子』では、内在的な原理あるいは始原的な形態と、自然物や人工物との間に「本質とはたらき」の関係を見ている。例えば『老子』では、切り出されたままの加工されていない「樸」と木製の「器」、『莊子』では歪んだ木の有用性と非有用性といったように。仏教の注釈学では伝統的に、教理の奥義とその言語的な表現とが体用関係で結ばれている。また、空と形（色）、智慧と方便などの二元性を解消する方法としても使われる。しかし仏教と朱子学のどちらにも見られる最も重要な用法は、特に人間の心の内奥に潜む次元を「体」とするものだ——つまり活動の領域に入る以前の、純粹で、内在的なありのままの心である。この文脈

では「体」は聖人の心、道の心、あるいは仏の心を指し、「用」はその人の振る舞いを指し、この振る舞いは凡夫によるものでも、菩薩のものでも、仏のものでもあり得る。儒教では、この振る舞い、つまりはたらきは、小人と君子のどちらのものでもあり得る。「体用」の典型的な用例が明確に熟語として現れるのは西暦紀元三世紀のことになるが、類似の哲学的パラダイムは『礼記』、『易経』、『老子』、『論語』など早くも紀元前五世紀の文献に見出すことができ、「本末」、「静動」などといった形で表現されている。『礼記』の有名な一節には次のように記されている。

人生而静、天之性也。感於物而动、性之欲也。物至知知、然後好恶形焉。好恶无节於内、知诱於外、不能反躬、天理灭矣。

人は静なるものとして生まれる、それがその生まれながらの性であるから。その心は外物によって動き、それが欲望の性である。物に触れるにつれてさらに多くを知るに至り、しかる後に好恶の別を伴う形が生じる。これらの好恶が内より節制されず、その知覚が外物によって誘惑されると、みずからを省みることができず、その生まれながらの原理は滅する。（『礼記』、樂記七）

静的なるものと動的なるものを対置する東アジア的洞察は、無に対する有、真如に対する有為といった洞察と事実上同一であることが多々あるだけに、右は中国的思惟の起源における極めて重要な一節である。さらにここでは、人間は根源的に静謐なる性質（すなわち「本質」、体）を有しているが、それはそのはたらき（用）において迷走せしめられることがある、と理解されている。善・不善両様の方向へ展開し得る「根源的な善」というこの同じモデルはこれ以降、儒教、道教、そして仏教の東アジア的形態の中で繰り返し言明されることになる。

この内在的なパラダイムは、儒教では仁を「本質」とし、礼、孝、義などをその「はたらき」とするといった形で表れている。道教では道／徳、

樸／器、黒／白などの対概念に見て取れる。仏教では、この体用パラダイムは般若／方便、空／色、理／教、理／事、仏性／衆生などのあたかも二分法的な概念を単一のものの二つの側面として結び合わせ、インド仏教的な教義を再解釈する上で中核的な役割を担っていく。中国特有のさまざまな形の仏教が発展していく中、それらは構造的に体用の枠組みに極めて大きく依存することになる——例えば智顗(538-597)とその弟子たちは、この「本質とはたらき」の枠組みを解釈学的なツールとして広範に活用しているし、『大乘起信論』(悟りと煩惱を水と波の関係で説いた有名な喩えが典型的である)、『六祖壇経』(禪定と智慧を灯火とその光に喩える)、そして『円覚経』(第一章のいわゆる「頓悟」の章が本質を表し、続く「漸修」の各章がはたらきを表す)など、多大な影響を有したテキストの論法も全面的にこの枠組みによって決定づけられている。そしてスン・ベイ・パクが著書『仏教における信と頓悟』(*Buddhist Faith and Sudden Enlightenment*)で極めて詳細に論じたように、この枠組みは東アジア仏教全体において、悟りの頓・漸両側面を説明する基礎となっているのである。この概念は華嚴宗の祖師たちにも利用されており、彼らは「体用」という術語を使って宗教的認識の四つのレベルを説く四法界³という救済論的体系を打ち立てたが、むしろ、より焦点が明確な類似の術語「理事」(すなわち原理と現象)を多用した。宋代に朱子学が興起すると、二程⁴と朱熹(1130-1200)がこの理事の枠組みを採り入れ、「理気」(原理と物理的力)の解釈学となった。そして『中庸』における人間の本性と感情との区別に基づきながら、儒教のあらゆる古典について人間の性と情とを詳説するのに活用された。人間の本性と感情との関係についての最も高度な議論は、「四七論争」という形で李氏朝鮮において展開されたが⁵、この論争の発端となったのはテゲ(退溪・퇴계, 1501-1570)であり、体用という用語に関して東アジア思想史上おそらく最も詳細な考察を行っている。

西洋では、体用を具体的に論じた学術論文は何本かあるが、それらは専ら朱子学に関するものであり、朱熹の解釈に絞られている⁶。このパラダ

イムを最も大々的に適用したのは朱熹の著作であることを考えれば、驚くにあたらない。北米の仏教学者では、ワーレン・ライとスン・ベイ・パクがそれぞれ『大乘起信論』に関する学位論文で体用に大いに注意を払っている。パクは著書『仏教における信と頓悟』(*Buddhist Faith and Sudden Enlightenment*)の中でもこの「本質とはたらき」のパラダイムに依拠して論を展開し、ついにはこのテーマに一卷を費やした(類例のない)英文著作として『ある韓国人による仏教へのアプローチ——身体と身振りのパラダイム』(*One Korean's Approach to Buddhism: The Mom/Momjit Paradigm*)を著した。この著書は「本質とはたらき」のパラダイムの意味と適用に関して充実した議論を提示し、特に自己の内的・霊的感情と外界の「現実」との融和を容易ならしめる手段としての潜在的可能性を論じているが、パクはこのパラダイムの歴史的、哲学的なルーツに関しては詳細には論究していない。したがってこのテーマは、中国における最初期の事例から、『大乘起信論』の唐代の諸注釈書や、華嚴、天台、そして禅関係の著作における本格的な展開に至るまで、さらには朝鮮半島における哲学的・宗教的論争の中でも最も重要なものに属する議論を形作った構造上の役割などについて、さらに論じる余地があることは間違いない。

筆者がこのテーマについてこれまで検討してきたことから、次の一点は極めて明白だ——朱熹の思想的コンテクストのみ、あるいは儒教や朱子学のコンテクストのみを見ていたのでは、体用パラダイムの展開を十全に理解することはできない。同様に、仏教あるいは道教における事例のみを見ても十分に理解することはできない。三教それぞれにおいて採り入れられ、アレンジされ、利用されながら歴史上の各時代を経ていく中で、このパラダイムが持つ意味には重要かつ新たな諸側面が加わっていった。例えば、二程や朱熹、そしてテゲ(退溪)らの朱子学者たちは、本来的には純粋な心とその種々の現れに対して体用関係を(主として「理気」の概念を経由して)適用しているが、これは王弼(226-249)が初めて使用したときの用法とは異なっている。このパラダイムは、『大乘起信論』、『金剛

三昧経』、東アジアにおける仏性に関する註釈の系譜、そして華嚴教学の「理事」の形而上学の発展などを受けて初めて、「純粋な心と種々の現れ」という意味で適用されるようになるのである。朱子学のその他の重要な諸概念と同様に、「理気」の概念や、「体用」の朱子学的な理解などは、それ以前の中国仏教における展開を抜きにしては考えられない。しかし翻って、ソンチョル（性徹）など現代の禅の師家たちの指導方法におけるこのパラダイムの適用のされ方を見ると、朱熹やテゲといった朱子学者たちが人間の振る舞いに対して適用したその仕方に依拠しているように思えるのである。

哲学的な釈義におけるこの用語の最初の使用例は、一般的に、『老子』への注釈書である王弼の『老子注』だとされている⁷。ただ、最初の明確な用例が王弼の注釈書にあることは事実だとしても、儒学における汎用的な解釈学原理としての用例は宋代になるまで現れない。すなわち最初に程兄弟の著作に、続いて朱熹の著作のほぼ全編にわたって見られ、後者はこれを洗練し、説明し、種々様々な方法で適用した。朱熹の場合は個々人の振る舞いを分析するツールとしての使用例もあり、それは再び仏教へ伝わり、いくつかの禅の指導方法に（少なくとも朝鮮半島においては）影響を与えたようである。このパラダイムの最も広範な適用が見られるのは朝鮮半島においてであり、そこでは仏教における頓悟と漸悟をめぐる論争や⁸、高麗時代の仏教者と儒家の論争⁹、三教一致論¹⁰、そして最後にして最大の事例として、心の性質をめぐるテゲ（退溪）とユルゴク（栗谷・율곡）（および彼らの弟子たち）の「四七論争」など¹¹、最もよく知られた論争がすべて完全に「体用」という基盤の枠内で展開された。

この概念は一般的には重要性という点で優劣をつけるために使われ、適用される文脈によって、存在論的、形而上学的、倫理的、あるいは個人的な側面が強調されることが多いが、常に何らかの点で解釈学的である。また、儒教、道教、仏教における様々な適用例には、それぞれわずかに異なる傾向も見出せる。このパラダイムを過不足なく検討するためには、体用

という用語自体だけでなく、本末、本迹、性相、理事、機器、厚薄、その他多くの儒仏道三教における幅広い類似概念についても明らかにする必要がある。仏教では、解釈学的な分析ツールとしてのこのパラダイムの活用は、天台、華嚴、禪など、如来蔵・仏性論に基づく著作やそれらから派生した学派においてことさらに多く見られるが、これらの教義は同じ路線に沿って発展したのであるから、充分合点がいく。しかしまた、この「本質とはたらき」の枠組みは、中観や唯識の著作の注釈書や翻訳に適用されている事例も見られるのである。

2. 体用の定義

この用語の基本的な意味は島田虔次によれば「体とは根本的なもの、第一性的なもの、用とは派生的、従属的、第二性的なもの、を相関的に意味すべく用いられていること、である」¹²。スン・ベイ・パクはこの用語が内包する仏教的意味合いをもう少しばかり活かし、『仏教における信と頓悟』(*Buddhist Faith and Sudden Enlightenment*)の中で、この用語の最も重要かつ幅広い意味を提示している。

体用という対概念の目的は、一見別々に見えるが実は別ならざる二つのものの不可分性を示すことにある。禪文献の最初期の古典的作品である『六祖壇経』は、灯火とその光の類比を通じて体と用との間の関係を描いて見せた。……したがって、中国仏教の諸文献における体用という解釈学的手法の目的は、主客、手段と目的、因果、生滅、そして生死のような二分法に見られるような、二元論的な思考に由来する誤った分別を取り除くことである。(36頁)

ワーレン・ライは次のように記してさらなる含意をより包括的に詳説している。

(1) 体用は存在論的なペアである。本質である体は、変化する現象の恒久的基礎として存続する…… (2) 体用は因果関係のペアではない。本質である体は、はたらきである用を発生させるのではない。体は用へと展開する。水が波になるのである。…… (3) 体用は調和したペアである。『大乘起信論』では、真如（水）と個々の現象（波）は互いに融和し、相入する。(4) 体用は因果関係にはないことから、時間を超えたペアである。…… (5) 体用は中国的な擬似「非二元論的」ペアである。体用は不二 (advaya) というネガティブな非二元論的弁証法を模倣することができる逆説的なペアである。(6) 体用はこのほかにも漢民族に伝統的な「陰陽」に基づく連関性なども有している。通常「体」は消極的で、「用」は積極的である。「体」は「本」（基礎、源）であるのに対して「用」は「末」（終局、端）である。しかしながら、体用のより成熟した用法は、もともとは「体」は静まっていた不動であったが結局は活動が展開したと主張するような、右のごとき組み合わせに見える「順次的」な色合いを突き崩すのである。(The Awakening of Faith, 125-126 頁)

筆者は (1) の点には異議を唱えたい。なぜなら「本質である体は、変化する現象の恒久的基礎として存続する」といった事例を筆者は見たことがないからである。

アントニオ・クアは、主として『莊子』の読解に基づいて記す中、このパラダイムの決定的に重要な倫理的諸次元を明らかにしている。

「体」と「用」の区別は、内的または内向的と外的または外向的の区別と見ることでもある——周知の儒教的用語で言えば、「内」と「外」の区別である。この意味では、「仁」が「体」を表す、つまり倫理的なコミットメントの内的な特質である。その外的または外向的な表現である「用」は、コミットする本人がこの概念を具体化してやろうとする努力に依存する。なぜなら「仁」の道徳的意義は、道徳的伝統を表す「礼」に依存するからであり、「体」または倫理的生活の本性である「義」（道義的正しさ）は、その「用」に、つまり「仁」を追究する努力に、かかっているからである。

これを敷衍すれば、体用パラダイムの視点から行われる霊的訓練は、二種類の力点を伴って行われると行うことができるだろう——「体」志向と「用」志向である。宗教的な努力を誠実かつ賢明に本質に集中させれば、はたらしに変化をもたらすだろうし、外的な振る舞いを改めることの効果は、次第に内的な人格へと浸透するだろう——これは唯識の習気 (vāsanā) と種子 (bīja) の概念で見事に説明されている現象だ。仏教の修行という文脈では、瞑想の強調は「体」志向であり、道徳的規律の強調は「用」志向と行うことができるだろう。瞑想に取り組めば、みずからの持戒の修行も進展するだろうし、その逆も同様である。中国の禅の師家たちの中には、極端な場合、もっぱら本質に焦点を絞って外的なはたらしには無頓着だという特徴が見られる。例えば、修行によって悟りを得ようとした馬祖を懷讓が笑い飛ばしたことなどが挙げられる（『磨埵豈得成鏡』、『景德伝灯録』、T2076.51.240c22）。出版されている韓国禅の高僧ソンチョル（性徹）の説法も強い「体」志向を示している。ただし、直弟子たちの証言によれば、この高僧の一連の教えには方便的な手法も横溢していたことが窺えるのではあるが。これとは反対に孔子は、弟子たちに直接的に仁（すなわち「体」）を涵養せよとは決して言わず、義のはたらしである振る舞い、すなわち礼や孝などに集中することで仁を開発する方法を示そうと努めるのである。

3. 体用—英訳をめぐる問題点

ここまで筆者は「体用」を英語では「本質とはたらし」(essence and function) としてきたが、この翻訳（およびその他の訳例）の問題とすべき側面には触れてこなかった。「用」に英語の「はたらし」(function) を充てることは問題ない。しかし特にポストモダンの言説を経て来た今、「体」に対して「本質」という訳語を使うことには問題がある。この問題とすべき側面は一般的に言って、西洋の宗教的・哲学的言説がより二元論的であ

り続けてきたという事実によ来する。それは精神／物質、主体／客体、プラトンの「イデア」、ギリシャの一般的概念としてのヒュポケイメノン、あるいはアリストテレスの「本質」に関する議論、などにおける二分法に見られ、のちにはヘーゲルなどの西洋の著名な哲学者らによっても取りあげられ、これは消すことのできない、おおかた実体的な存在物として自存的で自明で、明らかにその可視的な姿とは異なるものと理解された。多くの先学たちは「体」を英語で「実体」(substance)と訳したが、これにも問題がある。筆者自身はどちらかといえば「実体」よりはまだ「本質」の方が好ましいと考える。なぜなら substance の「下に立つ」という語源的意味は、体用には決して含意されることのない、存在論的な二元性をより直接的に意味しているように思えるからである。スン・ベイ・パクが「本質とはたらき (essence-function)」という英訳だけでなく、韓国語の「チェ・ヨン (체용)」という用語を使うことさえ放棄し、代わりに韓国のお国ことばであるモム (몸) とモムジット (몸짓) ——それぞれ「身体」と「身振り」を意味する——を選択したのも、その理由の一つは翻訳上の問題を回避するためだった。ただ、パクは体用という用語があまりにも哲学的な抽象語になってしまったとも感じ、韓国特有の言葉を使ったもう一つの理由は、これを人格的なものとするためでもあった¹³。いずれにしろ、「体」は決して自存的・自明的特性と理解されることはないのであり、アートマン (ātman) でもブラフマン (brahman) でもなく、自性 (svabhāva) を指すでもない。実のところ、インド仏教では体用と真に同義の用語は存在しない。「体」は「用」との相互定義的な関連の中にしか存在せず、「用」との相入的な形で存在すると言う論者もいる。このため、専門家による論文の中で体用を「二分法」と呼んでいる事例を目にした場合、その論文は、それを自分の論文の引き立て役に使いたいのでない限り、おそらく読むに値しないと考えてもよいだろう。

これまで、筆者は「本質」(essence) という翻訳を使い続けてきたが、それは西洋哲学の術語的な意味での本質としてではなく、むしろ常識的な

意味で使っていることを常に注記してきた。そうすればわれわれは「最も重要かつ不可欠な要素」という常識的な定義も使うことができる¹⁴。また、「実質の根本的な特性を濃縮された形で有している抽出物」という隠喩もある¹⁵。それは、「体」には（道教において「厚」、「濃」などという中国語でしばしば表現されている）濃さ、厚さという含意が強く含まれているという意味においてである。

4. 体用—初期中国仏教に見られる事例

僧肇(384-414?)は「体用」という術語自体を使うことはなかったが、静と動とが互いに包摂し合う構造を見出しており、それは「本質とはたらしき」という術語を予感させるもので、先に引用した『礼記』が含意しているものに近い。

余則謂之不然。何者。放光云。法無去來 無動轉者、尋夫不動之作。豈釋動以求靜。必求靜於諸動。必求靜於諸動。故雖動而常靜。不釋動以求靜。故雖靜而不離動。然則動靜未始異。

『二万五千頌般若經』にこう言われている——「諸々の法は来たり去ったりせず、動くことがない」。それらの不動の活動は動を捨て去ってその代わりに静を追究することで求められるのだろうか？ 違う。あらゆる動きの中にこそ静は求められるのである。静はあらゆる動きの中に求められるのであるから、動いているとはいえども、諸々の法は常に静まっている。静は動を捨て去ることなくして求められるのであるから、静まっているとはいえども、それらの動きはやむことはない。実に、動と静とはいかなる意味でも異なっていない。（『肇論』、T 1858.45.151a10-13）

相互に包摂し合っているが、概念的には前後があるという静と動との関係性は、体用の基本的な要素である。南北朝時代には、「迹」と「所以迹」

の対などを含め、ほかにも同じような役割を果たす類似の用語が見られる¹⁶。仏教を儒教と道教から区別しようとする——ただし同時に、潜在的な一致も主張しようとする——言説では、「原理と教え」（理／教）の概念がよく使用された（平井、「中国仏教と体用思想」、64-66頁）。

体用が対で使われた最も早い事例の一つは『弘明集』に見られ、そこでは体と用とは同一でもなく、異なっているのでもなく、互いの関係においてのみあり得る、という決定的に重要な点が強調されている。

（臣績曰。既有其體便有其用。語用非體。論體非用。用有興廢。體無生滅）將恐見其用異。便謂心隨境滅（臣績曰惑者迷其體用故不斷猜。何者。夫體之與用不離不即。離體無用故云、不離。用義非體故云、不即。見其不離而迷其不即。迷其不即便謂心隨境滅也）。(T 2102.52.54c2-4)

（私、績は言う——「体のあるところには用がある。しかし用という語は体に非ざるものを指す。体という語は用に非ざるものを指す。用には興廃があるが、体には生じることも滅することも無い」。）人が用を異なるものと見て、心はその対象に随って滅するととらえることを私は恐れる。

（私、績は言う——「惑っている者らは本質とはたらきに関して昏迷している。それゆえ、彼らは煩悩悩む心を取り除けない。なぜか？ 本質とはたらきとは異っているのでもなく、同一なのでもない。本質を離れてはたらきはないのだから、両者は異なってはいない。はたらきの意味は本質の意味とは異なっているのだから、両者は同一ではない。両者が異ならないことを見て、人は両者の同一ならざることに迷う。両者の同一ならざることに迷い、心はその対象とともに滅するのだと人は言いがちである」。)

5. 吉 蔵

「体用」を解釈学的なツールとして最も早くから盛んに用いたのは吉蔵(549-623)であり、彼はその注釈的諸著作全般を通じて広範に活用してい

る。その著作『二諦義』の中では、paramārtha-satya と saṃvṛti-satya とが「本質とはたらき」の関係にあることを明示するために使っている。吉蔵の時代では、まだ「本末」と「理教」といった類似の用語の方が体用に比べてより頻繁に、ただし同様の意味合いで、使われていた。例えば――。

三乗竝解二諦、若是涅槃經、明五百聲聞不知二諦。尙不知世諦、況甚深第一義諦。故從來義不成也。今時得有此義。何者。二乘生滅斷常心、不行中道、不見仏性。中道是本。既不識本、豈能知末。既不見理。豈能識教。

三乗の信奉者すべてがひとしく二諦を理解するのであれば、『涅槃經』が五百人の声聞は二諦を理解しなかったと明らかに記しているのはどういうことか？ 世俗的真理を理解できなかったというのに、どうして究極的真理を理解できるはずがあるのか？ 従来この意味ははっきりさせられずに来たが、今われわれはその意味をとらえることができる。いかにしてか？ 二乗の信奉者たちは「世界を」生成と消滅、虚無主義と永続主義の点から見て、中道を行じず、仏性を見ない。中道が根本である。根本を認識することなくして、どうしてその枝を知ることができるというのか？ 原理を見ることができなくして、どうして教えを知ることができるというのか？ (『二諦義』、T 1854.45.80b1-5)

この場合の教え（教）とは、各宗の見方によって真理（理）を教えるその特定の方法を指す。

下記のように、吉蔵は二諦を論じる中で、「原理と教え」（理教）と「本質とはたらき」（体用）との類似の関係を明確にしている。

次説二諦令離二見者。此二諦竝是失。何者。爲著有衆生説第一義。爲著空衆生説世諦。此有無竝是衆生所著。是故皆失也。次説二悟不二。此二諦竝得。何者。因二悟不二。二卽是理教。不二卽是教理。二卽中假。不二卽假中。二卽體用。不二卽用體。

次に二つの偏見を離れたものとして二つの真理を説明しよう。この場合、どちらの真理も共に失われる。なぜそうなのか？ 存在に執着する衆生のためにわれわれは究極の真理を教える。空に執着する衆生のためにわれわれは世俗的な真理を教える。こうしてどちらの衆生も存在または非存在に執着しているのであり、こうして両者ともに要点を見失う。次に、二つの悟りがなぜ二つではないかを説明しよう——ここではどちらの真理も共に得られる。なぜそうなのか？ 二元性に基づいて、人は非二元性に目覚めるのだ。二元性とは原理の教えのことである。非二元性とは教えの原理のことである。二元性は中〔道〕の仮の名前であり、非二元性は仮の名前の中〔道〕である。二元性は本質のはたらきであり、非二元性ははたらきの本質である。（『二諦義』、T 1854 .45.82c1-6）

最後に、本質が非二元性を表し、はたらきが二元性を表していることは次のように明示される。

今明。卽以非眞非俗爲二諦體。眞俗爲用。亦名理教。亦名中假。中假重名中假。理教重爲理教。亦體用重爲體用故。不二爲體二爲用。

今、明らかにしよう。真も俗もないとき、これが二つの真理の本質である。真と俗があるとき、これはそれらのはたらきであり、また原理と教えとも呼ばれ、そして中〔道〕と仮りのものとも呼ばれる。中〔道〕と仮りのものは重ねて中〔道〕と仮りのものと呼ばれる。原理と教えは重ねて原理と教えとなり、本質とはたらきは重ねて本質とはたらきとなる。非二元性は本質〔の領分にあるの〕であり、二元性ははたらきの〔領分にあるの〕である。（『二諦義』、T 1854.45.108b16-19）

6. 体用—『大乘起信論』

『大乘起信論』における「本質とはたらき」のパラダイムの適用事例を

すべて挙げるのは容易ではない¹⁷。なぜならこの文献のおおかたの研究者がためらいなく同意してくれるはずだが、このテキストの釈義上の構造全体が体用の線に従って組み立てられているからだ。それはまさに冒頭の一節から始まっており、そこで著者は『起信論』は大乗の本質（体）、様相（相）、そしてはたらき（用）の偉大さという点から論じることを宣言している。実際のところ、タイトルを「大乗に対する信を起こすこと」（“Awakening of Faith in the Mahāyāna”）ではなく、「大乗の信を起こすこと」（“Awakening of Mahāyāna Faith”）としていることから、この構造を認めていることがわかる。基本的に、意識とその解脱に対する唯識的な解説の構造全体が「本質とはたらき」の線に従って再構成されているのである。

それらの議論の核心にあるのが有名な水と波の隠喩である。水とは真如たる平穏な心。波とは煩悩、悟りを得ていない心の状態であり、それは無明の風によってもたらされ、思い煩わされる。このように「一心」は真如の側面と生滅の側面を持つと言われている。心は思い煩わされることがあるかもしれないが、それでも同じ心であり、それは異なるはたらきの状態にあるにすぎない。心は静まれば、本来の状態に戻るのである。ところが「本質とはたらき」のパラダイムが採用されるに至った過程という点で興味深いのは、『楞伽經』と『起信論』との関係であり、この「水と波」のパラダイムが有益な事例となる。ワーレン・ライは『楞伽經』が中国化されて『起信論』が派生したのだとし、心の唯識的モデルと如来藏的モデルとの間のきわどい領域に踏み込もうと、第一歩を踏み出したテキストだと言う。『楞伽經』も水と波の隠喩を使うが、興味深い違いがある。ライは「『楞伽經』はアーラヤ識（ālayavijñāna）とその他の意識（other consciousnesses）との間の有機的な関係を説明するのに『水と波の隠喩』を使っている」と書いている。

蔵識の海は恒常的に存続している。それを現象的世界の風がかき回す。さまざまな意識が「蔵識の海に」出現し、[それぞれ感覚境域に一瞬一瞬反応

しながら] 波のように次々と生まれる。海から波が生起するのと同じように、七つの識 (vijñānas) は心 [citta, ālayavijñāna] と不可分に生起するのである。まさに海が激しく揺れ動いて様々な波が盛り上がってくるように、七つの識は心と別ならずして生じるのである。(Lai, 222 頁)

ライはさらに説明する――。

五官、心理的中心、自我を意識する心 (manas) は、第八識と共に有機的なかたちで生起し、感覚境域の魅惑的な現象的世界から受ける刺激によって終わらなき業的な束縛へ陥っていくのだが、「水と波」の隠喩は『楞伽經』において、そんな心理的プロセスを説明するために使われている。この隠喩は、心真如自体から saṃsāra (現象の世界または現実) が存在論的な意味で産出されるという理論を描くために使われているのではない。この食い違いは見逃されることはなく、[慧遠が『起信論』の注釈書で論じている] ように……重大な相違があり、『起信論』の記述は独特である。『楞伽經』では、現象の世界が種々の意識を活動へと誘惑すると言われているが、『起信論』では、心真如が(無明に影響されて) みずからの内から現象の世界を創り出すのである。

これは『起信論』が体用の線に従って仏教の言説に変更を加えたほんの一例にすぎない。こうした構造をしているという事実は朝鮮半島の偉大な注釈学者のウォンヒョ (元暁・원효, 617-686) が大いなる関心を持って着目し、みずからの『起信論』の注釈書では体用構造を第一に強調し、その他の經典の諸注釈書においてもしばしばこの構造に依拠した。この構造は法蔵と引き続く華嚴の大家たちにも深い影響を残し、みずからの救済論的体系を組織するのに『起信論』と体用パラダイムの両方を――おおかた「原理と現象」という用語に組み替えて――活用し、これはさらに禪仏教に多大な影響を与えた。

7. 体用—さらなる用例

さて、ここで東アジア仏教の著名な注釈学者たちによる用例の基本的な例をいくつか挙げることにしよう。

体用パラダイムの初期の使用者たちの中でも、最も多用した一人が智顗であり、大正大藏經所収の彼の著作には 2,000 件を超える用例がある。次の『金剛經』の注釈の中で、彼は「本質とはたらき」の適用について解説し、堅さを本質の、鋭利さをはたらきの例として挙げている。彼はまた、本質ははたらきなしには存在し得ず、逆も真であることも明記している。

今通取堅利爲譬。舊云體堅用利。體堅衆惑不侵。用利能摧萬物。今問。體唯堅不利。用唯利不堅。亦應體則不利用則不堅。此乃不堅不利何謂堅利。百論云眼非知意非見。別既非見合云何見。今依中論通此問即無滯義。今言堅利者不堅不利。假言堅利。如言苦以不苦爲義。無常以常爲義。空以不空爲義。此一例語任運不畏斯難。般若如火聚四邊不可觸。豈可定作體用耶。體用因緣不一、不異。體堅用亦堅、體利用亦利。既其不一假名義辨。若說體堅即說用利。此是假名義一邊之說。離用無體離體無用。用即寂寂即用。無別有無用之體主於用也。亦無別有無體之用主於體也。不一亦不異〔有因〕緣故亦可說一說異。

今、一般に堅さと鋭利さを譬えとしよう。かつて〔智慧の〕の本質は堅さで、そのはたらきは鋭利さだと言われた。その本質が堅さであるから、無数の煩惱によっても侵されることはない。そのはたらきが鋭利であるから、あらゆるものを摧くことができる。今、問いが浮かぶ——本質は堅いだけで鋭利ではないのか？ はたらきは鋭利なだけで堅くはないのか？ また、本質は鋭利ではなく、はたらきは堅くないはずである。これはつまり、堅くなく、鋭利でなくして、どうしてそれらは堅く鋭利であると言えるのか、ということになる。『百論』は言う——「目は認知せず、そして心は見ない。もしすでに別個の非見というものが含まれているとしたら、われわれはど

うして見ることができようか?」。(T 1569.30.172c15 以下参照)。ここで『中論』によって、われわれは意味にとらわれてしまうことなくこれを解決できる。今われわれが堅さや鋭利さと言っているものは、堅くもなく、鋭利でもない。名目上、堅いとか鋭利だと言われているだけである。それはあたかも不苦によって苦を定義づけ、恒常によって無常を定義づけ、不空によって空を定義づけるようなものである。この用語の一例によって、おのずから論難を恐れることはない。般若 prajñā は四方から触れられることのない巨大な火の塊のようである。どうして本質とはたらきを確実に適用することができようか? 本質とはたらきとは、原因と諸条件と同じでもなく、異なっているのでもない。その本質は堅く、はたらきもまた堅い。その本質は鋭利で、そのはたらきも鋭利である。両者はすでに同一ではないが、仮に規定して論じているのである。もしその本質が堅さだと言えば、そのはたらきが鋭利であることを含意する。これは仮の名義という一極端による説明である。はたらきを離れて本質はなく、本質を離れてはたらきはない。はたらきは寂靜であり、寂靜がはたらきである。はたらきに基づいてはたらきを有したり欠いたりする本質が別にあるのではない。本質に基づいて本質を有したり欠いたりするはたらきが別にあるのでもない。一であることなく、異なることなく、原因と条件を有し、したがって一であり、異なっていると言えるのである。(『金剛般若経疏』、T 1698.33.75b4-18)

このように、本質とはたらきは、あたかも現実の性質でもあるかのように、具象化された形で理解されるべきではない。どちらも仮のものであり、相互依存적であり、呼称であって、それ以上のものではない。これはのちに李氏朝鮮時代の儒学者のテゲ(退溪)によって、本質とはたらきに關する彼の論文の中で指摘される点である。

新羅の僧、ウォンヒョ(元曉)が体用パラダイムを最も多用した一人であることはよく知られており、みずからの『起信論』に關する研究に大きく影響されたが、『起信論』は大乗の意味を本質(体)、様相(相)、そしてはたらき(用)の点から詳述している。彼は諸著作の多くの箇所、明

白あるいは暗に、体用構造を適用している。華嚴学者の法蔵 (643–712) も体用パラダイムを多用した一人だが、このパラダイムはおそらく華嚴関係の文献においてもっとも広範に適用されているだけに、驚くにはあたらない。この場合、本質は寂靜なる法界を特徴づけ、はたらきは衆生救済のための方便の適用を特徴づける。しかし、深さと浅さに関連した構造を説明するのにこのパラダイムを使うのは、これら如来蔵志向の学者たちだけではない。法相宗の主要な解釈学者たちもこれを広範に活用した。『成唯識論』の中では、意識のさまざまな側面の間の関係を説明するのに何か所かで使われている。例えば――。

或執諸識用別體同。或執離心無別心所。爲遮此等種種異執。令於唯識深妙理中得如實解故作斯論。

諸々の識は、はたらきは別だが本質は同じだ、との立場にこだわる者もいる。心を離れて別に心理的はたらきはないとの立場にこだわる者もいる。これら種々の執着を払拭し、人びとが唯識の深妙なる原理の中で正確な理解を得られるようにするために、私はこの論を書くのである。(『成唯識論』、T 1585.31.1a16–18)

基 (632–682) もまた、意識の説明にこれを活用しているし¹⁸、円測 (613–696) も同様に、彼はアーラヤ識を本質とし、そこから発生する残りの諸々の意識をはたらきとした¹⁹。

これらわずかな例からだけでも、優先度、重要度などを区別するという体用の基本的な適用法は一樣ではあるが、これが幅広い状況で適用されているという事実に着目することができるだろうし、大蔵經のすべての事例を確認してみれば、これが適用される対象は極めて多様であることがわかるはずである。

8. 朝鮮半島

ウォンヒョ（元暁）

新羅の僧、ウォンヒョが『大乘起信論』——それは本質（体）、様相（相）、そしてはたらき（用）の観点から大乘の意味を詳述する——に対するみずからの研究から大きな影響を受け、「本質とはたらき」のパラダイムを最も多用した一人であることはよく知られている。同書がこれらの用語を明示して導入していることを考えれば、ウォンヒョがその同じモデルをみずからの注釈書で一貫して適用しているのも不思議ではない。例えば、この論書のタイトルの文言の意味を説明する際、ウォンヒョはこう述べる——。

總而言之。大乘是論之宗體、起信是論之勝能。體用合舉、以標題目。故言大乘起信論也。

総括すれば——「大乘」は本論の教義の本質であり、「起信」はその効力ある活動である。こうして、標題は本質とはたらきの統一性を示すように構成されている。だからこそ「大乘の信を起こす論」という文言になるのである。（『起信論疏』、T 1844.44.203b7）

このように、ジョンチェ（종체・宗体）すなわち題名のデスン（대승・大乘）に対応する「教義の本質」と、スンヌン（승능・勝能）すなわち題名のジシン（기신・起信）に対応する「効力ある活動」との関係は、ここではウォンヒョによって単純にチェ（체・体）とヨン（용・用）との関係だと考えられている。したがって、ウォンヒョにとって「大乘」と「起信」は二つの別個のものとして扱われてはならないものであり、同じものの二つの側面であると言うことができる。

同様に、同じ注釈書ですぐ引き続いて、ウォンヒョは議論を本質とはたらきという用語で組み立てている。

寶之内亦有三意。先歎心徳、次歎色徳、第三句者舉人結歎。歎心徳中、敷用及體。

仏宝に言及する文には三つの意味がある——仏の心のすばらしさを讃歎すること、仏の形のすばらしさを讃歎すること、その人物の讃歎で結びとすることである。仏の心を讃歎する中、(人は)はたらきと本質を讃歎しているのである。(T 1844.44.203b20–21)

『起信論』に対する注釈書を著す以前からすでに、ただし特にそれ以降、ウォンヒョには本質とはたらきの枠組みの使用が広範に見られようになるが、必ずしもはっきりと「チェ」(体)と「ヨン」(用)という用語を使っているわけではない。一心の二側面ということと、そしてウォンヒョにおける二諦の関係の「本質とはたらき」的な理解とは、この非二分的でありながら、なおかつ価値によって区別する言説が展開される上で、その主たる様式となってくるのである²⁰。

9. 禅、ジヌル(知訥)、そして体用の枠組みの拡がり

体用パラダイムが最終的に、これ以降の朝鮮禅のあらゆる救済論的言説の枠組みとなっていく様相は、中国仏教において確立されたモデルと齟齬ない形で展開したと言うべきものである。それは中国では吉蔵に始まり、『起信論』を経て、華嚴仏教、『金剛三昧経』のように心の生来の清浄さを強く力説するテキスト、そしてこの本源的な心の実現につながるとされた類の修行などを通じて展開した。最も決定的なのは、二諦が不二であり、体用の関係にある、とする吉蔵の言明である。この基本的な理解は、これ

と相関関係にある「一心」——それは真如の側面と生滅の側面を持つ——と共に、『起信論』の中で提示される水と波のイメージと合体し、これを支えている。このようなアプローチは、認識された現実の形而上学的描写としての原理と現象という華嚴教学の解釈学においてや、『金剛三昧経』と（菩提達磨作とされる）『二つの入り口と四つの行』（『二入四行論』）で言明されて大きな影響力を持った信と行との救済論的モデルなどにおいて、反復されている。

それはすなわち、「一心」が静的で悟っていたり、混乱し無癡であったりするという形而上学的志向の描写が、二諦——第一は不可説で他方は表現可能である——と融合し、さらには華嚴教学で言うところの原理という形で表現されていくということであり、その原理もまた、思考することができず、不可説であって、世俗的で表現可能な概念的世界の現実とは区別されたものである。この両者はすぐさま「原理と現象の間の無礙」（理事無礙）という言明において実は一つであると言い直される。しかし『金剛三昧経』が説く「理行二入」における二つのアクセス方法という枠組みでは、「原理」（理）は非概念的なるものそれ自体だけではなく、「非概念的なるものを通じたアクセス」をも指している。これは単純に悟っていることによって悟りに入ること——それは『大乘起信論』に説かれる「正しい信」（正信）が意味するものである——と、持続的な努力の実践によって悟りを得る、ということの意味する。この原理と行との構造は、禅の修行における第一の救済論的な対、すなわち頓悟と漸修と全くパラレルなものである。こうした文献の文脈では、実際は「体用」という術語はおおかたの事例で別のものに置き換えられていることを指摘しておきたい。「体」はこれ以降「理」に取って代わられる——華嚴や多くの禅の作品、『金剛三昧経』、そしてのちには朱子学において。「用」は前後関係によってさまざまな用語に置き換えられるのだが、例えば華嚴教学では「事」、『金剛三昧経』では「行」、そして宋代の儒学では「気」となるのである。

しかしこれらの関連した構造は、上記のような明らかな相関関係を持ち

ながら、すべて中国仏教において十全に発展するのではあるが、原理と現象、信と行、頓と漸がすべて結び付けられ、本質とはたらきに基づく行の体系に組み込まれていくのは朝鮮禪においてであり、中でも特にジヌル（知訥・지눌, 1158–1210）の（そして彼の作とされる）著作においてなのである。そしてジヌルは時おり例の内在的な体用パラダイムの構造を思い出させてくれる。例えば下記の一節などがそうだが、ここでは彼は本質とはたらきのモデルに基づいて頓悟と漸修の関係について論じており、頓悟のアプローチを優先させているが、体用の寂静と運動との連関において、本論の冒頭に引用した『礼記』からの古き一節にまで遡る描写を提示してくれている。

此中惺惺寂寂之義、或直約離念心體、或約用功門說之。故修性俱圓、理行兼暢、修行徑路、莫斯爲最。但得意修心、脫生死病爲要、何容名義諍論而興見障乎。而今若善得離念心體、卽與仏智相契、何論三賢十聖漸次法門。

ここで、覚醒と寂静との諸側面は、言葉を絶した心の本質（チェ・체, 体）に直接言及することで、あるいは修行（ヨン・용, 用）におけるそれらの誠実なる適用と関連して、説明できるだろう。それゆえに、[相対的な]修行と[絶対的な]性質は共に完全に成就されるのであり、そして原理と行とは相互に広くゆきわたっているのである。修行の道やその支道において、これら[すなわち、覚醒と寂静]よりも重要なものはない。必要なのはただ堪能なる心の修養であり、それは生死の病からの解放をもたらす。どうして言葉とその意味をめぐる諍論を容認して、見解の障害を増強するようなことをしようとするのか？ 今もし善く言語を超えた心の本質を取り戻すことができれば、諸仏の智慧と相互に契合するだろう。とすれば、なぜ賢明なる三つの段階や聖なる十の段階を漸次に進むことを論じる必要があるだろうか？（英訳は Buswell, 149–150 頁）

ジヌルはその著作の全編を通じて本質とはたらきの枠組みを引き合いに出

す。三昧 samādhi と般若 prajñā との間の不二の関係を説明する次の一節でもそうである。

答。若設法義、入理千門、莫非定慧、取其綱要、則自性上體用二義、前所謂空 寂靈知、是也。定是體、慧是用也。卽體之用故、慧不離定、卽用之體故、定不離慧。定則慧故、寂而常知、慧則定故、知而常寂。

知訥——これら〔二つの〕法とその属性を検討するならば、原理に入るための何千もの法門の中で、三昧 samādhi と般若 prajñā とに関わらないものはない。それらの綱要だけを取れば、すなわち自性の立場上から本質とはたらきの二つの側面として特徴づけられる——それは私が先に空と寂、靈的知覚と呼んだものである。三昧が本質であり、般若がはたらきである。〔般若〕は本質のはたらきであるから、般若は三昧と離れてはいない。〔三昧〕ははたらきの本質であるから、三昧は般若から離れてはいない。三昧のあるところ、般若があるから、〔三昧〕は寂靜でありながら常に知覚している。般若があるところ、三昧があるから、〔般若〕は知覚していながら常に寂靜である。（英訳は Buswell, 230 頁）

正しい信こそが悟りへ直接入る法門であるというアプローチは、「祖信」という名称のもとで「教信」の漸進的なアプローチとの対比の中で確立されてくるのだが、それもまた朝鮮禪仏教を母体としてなのである。次に挙げるテキストは古くからジヌルの著述とされているが、ここでは『起信論』の「正しい大乘の信」は一種の絶対的な信としてとらえられており、キリスト教の「信仰の跳躍」の考え方に近い——これには「祖信」との呼称が与えられ、「教信」すなわち『成唯識論』などで明示される世間的 (laukika) な信とは区別されるべきものである。後者は教義の合理的構造に基づいており、善行と瞑想に基づいてやがては仏果へと至る靈的進歩の可能性を仮定している。

このテキストは『真の心の直接的説明』（ジンシム ジクソル・진심직

説、『真心直説』) というもので²¹、これら二種類の信が明確に区別されている。

〔章題〕真なる信の直接の心（真心正信）（HBJ 4.715c1-15; T 2019A.48.999b13）

或曰。祖門之信與教門信有何異耶。曰多種不同。教門令人天信於因果。

ある者が言った——「祖門の教えにおける信と教門の教えにおける信はどのように異なるのか？」

答え——「大きく異なる。教門の教えは人間や天人に因果の法を信じさせる。」

有愛福樂者信十善爲妙因、人天爲樂果。有樂空寂者、信生滅因縁爲正因。苦集滅道爲聖果。有樂仏果者、信三劫六度爲大因。菩提涅槃爲正果。祖門正信非同前也。不信一切有爲因果。只要信自己本來是仏。天真自性人人具足。涅槃妙體箇箇圓成。不假他求從來自備。

功德の果実を楽しみたい者は、妙なる因として十善行を信じ、人間や天人に生まれ変わることが幸福な果だと信じる。空寂を楽しむ者は生滅と因縁とが正しい因であると信じ、苦集滅道が聖なる果だとする。仏果を楽しむ者は三つの計り知れない長時間を通じて六波羅蜜を修行することが大なる因だと信じ、菩提と涅槃とがその直接的な果だと信じる。

祖門の教えの正しい信はこれらと同じではない。あらゆる有爲の因果を信じない。自己は本来仏であるとの信のみを要する。この本性はもとよりあらゆる人に充滿している。涅槃の妙なる本質（体）はすべての個々において円かに成就されている。本来自己に備わっているものを見つけるのに、仮なるものである他者に求める必要はない。（T 2019a.48.999b13-999c7）²²

こうしてここに、信と修行における本質とはたらきのモデルを見ることができ、「祖信」が本質のアプローチ（頓悟のアプローチ、非言語的アプローチ、非概念的アプローチ、原理のアプローチ）であり、「教信」がは

たらきのアプローチ（漸修のアプローチ、言語を通じてアクセス可能であり、世俗的アプローチ）である。

ジヌルの著作におけるこのパラダイムの適用例はまだいくらかでも挙げることができ、影響力のあったギワ（己和・기화）やヒュジョン（休静・휴정）ら高麗禪の伝灯の中でジヌルを継承した人々の著述によっても、さらに補足することができるだろう。

10. 体用パラダイムの朱子学的展開

東アジア思想史における「体用」の使用と研究の歴史の概要の特徴として、このパラダイムは初期の中国の古典から最初に生まれ、続いて仏教における移入と変形の過程で大いに深化されたと言うことができるとすれば、最終的にそれは朱子学の哲学の包括的基盤となり、朱子学的な諸概念は「体用」の海の中で魚のように泳ぎ回った、ということもできるだろう。朱子学的思想の中では、「体用」またはそれより狭い類似概念のどれかによって規定されたり、それについて述べたり、あるいはそれに言及しつつ語られたりすることのないものは皆無である。「体用」というテーマを突き詰めてみると、解釈学的ツールとしてのこのパラダイムの全般的な影響の度合い、つまりその適用の範囲と多様さは、朱熹の著作の中で最も十全に展開されたことは明らかであり、そこには、朱熹はおそらく二程の兄弟の影響によってその方向へ促されたに違いないというお決まりの注釈がつく。前代の禪や華嚴の仏教者たちの場合と同様に、朱子学者たちは時には実際に「体用」という術語を使ったが、彼らの哲学的体系は主として類似の、より焦点を絞り込んだ「原理と物理的力」（理氣）という構造によって明示された²³。

朱子学者たちは「理」（韓国語で「이・리」）を、「道」という用語に包含される深い指針的なパターン化の原理を指すものと受け取ったが、自己中心的な人間関係と適切に人生を切り開いてくれる人間関係とが競合する

ダイナミズムのただ中であって、道徳的言説と、自己修養に関する諸問題とに対して、より大きな関心を抱いていた。朱子学者たちは存在の指針的なパターン化の原理を、具体的、歴史的なダイナミックな変動のプロセスおよび差別化された多様性への常なる断片化から区別した。この後者を彼らは「気」（韓国語で「ギ・기」）として識別し、かつては感情のバイタリティと勢力を指す術語だったが、今や存在の素材として一般化されるに至った。「気」はその具体的かつダイナミックな歴史性において、質的な差異を含むこともあり、それは相対的な清あるいは濁として語られる。

仏教における初期の教義上の疑問や論争がそうであったように——その諸問題はますます「体用」の解釈学によって規定される傾向が強くなっていったわけだが——朝鮮半島における朱子学的諸著作の関心は、朱子学の歴史上、おそらく究極の儒教的体用論の難問に焦点を絞って絞込んでいくことになった。すなわち『中庸』に由来する四つの感覚と七つの感情との関係性の問題で、「道心」と「人心」という本質とはたらきと類似の概念や、さらには「理気」によって再解釈されたものである。これは当然ながら、李朝中期にテゲ（退溪）とそのさまざまな論争相手と支援者たちが参加した「四七論争」に関わるものである。

しかし、儒教内の議論と論争において集中的に使用されたということよりもいっそう重要なのは、この本質とはたらきというものは儒教、道教、あるいは仏教のどの一つの伝統よりも大きく、深かったという事実である。それはこの三つの宗教思想すべての基礎的な知的母体となり（日本、中国、そして朝鮮半島で）、儒家と仏教者たちが——議論し、論争し、あるいは批判する上で——お互いの体系を評価するための媒体の役割も果たした。近作の拙著『朝鮮半島における仏教と儒教の大論争』（*The Great Korean Buddhist-Confucian Debate*）で示したとおり、ジョン・ドジョン（鄭道伝・정도전、1342-1398）とギワ（己和・기화、別名ハムホ・トクトン・함허득통・涵虛得通、1376-1433）——当時のそれぞれ儒教と仏教のリーダー——が、どちらが「真」の宗教かをめぐって論争をした時、彼ら

はもっぱら体用パラダイムを通じて議論を展開したのである。簡単に言えば、「体用」とは「体」と「用」との一貫性が肝要であり、ジョンもギワも相手の体系がこのパラダイムの中で一貫性に欠けていることを批判したのだった。

11. 結 論

ここで提示したのは、体用パラダイムの使用例の、主として東アジア仏教における重要な事例のいくつかに着目したごく簡単な紹介にすぎない。しかしまだまだ研究の余地はある。第一に、儒教の古典——主として『論語』と『孟子』——における体用の類似概念の発展の具体的な特徴に関して明確な見取り図を構築することができるだろう。続いてわれわれは、これを『道德経』と『莊子』の中で発展したモデル——まだ体用的な構造は暗示されているにすぎないが、いくつかの異なる形ではっきりと示すことができる——と比較できるはずだ。ある程度は本論でも示したとおり、吉藏をはじめとする述作者らに見られるように、東アジア仏教における初期の適用の事例は、主として空と色、智慧と方便などの重要な仏教的観念の二元論的な受容を解消することを目的としており、それらは「本質とはたらき」を経由して中国人の頭の中で再統一されるのである。『大乘起信論』と仏性に関する文献の出現とともに、「本質」は巧みにも不器用にもはたらき得る清浄な内在的な人間の心と同一視され、もともと孔子と孟子の「仁」に見られた含意を持つに至る。「道心」と「人心」の対という形で、宋代の朱子学者たちが採用したのはこのモデルであり、それは根本的な心の清らかなはたらきと、七つの感情において起こる混乱とであり、それが「四七論争」へとつながっていくのである。

12. 文献リスト

- Buswell, Robert E. Jr, ed. *Chinul 知訥: Selected Works*. Vol. 2. Collected Works of Korean Buddhism. Seoul: Jogye Order of Korean Buddhism, 2012.
- Cheng, Chung-Ying. "On The Metaphysical Significance Of Ti (Body-Embodiment) In Chinese Philosophy: Benti (Origin-Substance) And Ti-Yong (Substance And Function)." *Journal of Chinese Philosophy* 29 (2) (2002): 145-161.
- Chung, Edward Y. J. *The Korean Neo-Confucianism of Yi T'oegye and Yi Yulgok: A Reappraisal of the "Four-Seven Thesis" and Its Practical Implications for Self-Cultivation*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- Cua, Antonio S. "On The Ethical Significance Of The Ti-Yong Distinction." *Journal of Chinese Philosophy* 29 (2) (2002): 163-170.
- 船山徹。「体用小考」。宇佐美文理編、『六朝隋唐精神史の研究』。125-136。科学研究費補助金研究成果報告書、2004。
- Gedalecia, David. "Excursion in Substance and Function: The Development of the T'i-Yung Paradigm in Chu Hsi." *Philosophy East and West* 24 (4) (1974): 443-451.
- 平井俊栄。「中国仏教と体用思想」。『理想』 549 (1979) : 60-72。
- Kalton, Michael. *The Four-Seven Debate: An Annotated Translation*. Albany: SUNY Press, 1994.
- Kong, Roberta Lion. "Metaphysics and East-West Philosophy: Applying the Chinese T'i-yung Paradigm." *Philosophy East and West* 29 (1) 49-58.
- Lai, Whalen. *The Awakening of Faith in Mahayana (Ta-ch'eng ch'i-hsin lun): A Study of the Unfolding of Sinitic Mahayana Motifs*. Cambridge MA: Harvard University, 1975.
- Lai, Whalen W. "Ch'an Metaphors: Waves, Water, Mirror, Lamp." *Philosophy East and West* 29 (1983): 243-253.
- Lynn, Richard John. *The Classic of the Way and Virtue: A New Translation of the Tao-Te Ching of Laozi as Interpreted by Wang Bi. The classic of the way and virtue*. New York: Columbia University Press, 1999.
- Muller, A. Charles. "The Key Operative Concepts in Korean Buddhist Syncretic Philosophy: Interpenetration and Essence-Function in Wŏnhyo, Chinul and Kihwa." *Bulletin of Toyo Gakuen University* 3 (1995): 33-48.

- . "The Composition of Self-Transformation Thought in Classical East Asian Philosophy and Religion." *Bulletin of Toyo Gakuen University* 4 (1996): 141–152.
- . "Tiyong and Interpenetration in the Analects of Confucius: The Sacred as Secular." *Bulletin of Toyo Gakuen University* 8 (2000): 93–106.
- . *Korea's Great Buddhist-Confucian Debate: The Treatises of Chŏng Tojŏn (Sambong) and Hamhŏ Tŭkt'ong (Kihwa). Korea's Great Buddhist-Confucian Debate.* Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015.
- Park, Sung Bae. *One Korean's Approach to Buddhism: The Mom/Momjit Paradigm.* Albany: SUNY Press, 2009.
- . *Buddhist Faith and Sudden Enlightenment.* Albany: SUNY Press, 1983.
- 島田虔次。『朱子学と陽明学』。岩波書店、東京、1967。
- 「体用の歴史に寄せて」。『仏教史学論集：塚本博士頌寿記念』、416–432。塚本博士頌寿記念会、東京、1991。

【注】

- 1 『モム／モムジット・パラダイム』(*The Mom/Momjit Paradigm*)、6–7 頁。
- 2 これはこのテーマについて論じてきたほとんどあらゆる研究者たちが自明のこととしてきた点である。平井、島田、ライ、パク、そして船山の各氏はみなこの点について明記している。
- 3 宗教的認識の四つのレベルとは——(1) 現象の認識一事、(2) 原理の認識一理、(3) 原理と現象とが妨げ合わないことの認識—理事無礙、(4) 現象と現象とが妨げ合わないことの認識—事事無礙。
- 4 程顥 (1032–1085) と程頤 (1033–1107)。
- 5 Michael Kalton, *The Four-Seven Debate* および Edward Chung, *The Korean Neo-Confucianism of Yi T'oege* で解説されている。
- 6 例えば Cheng, Cua, Gedalecia, Kong らの論文を参照。
- 7 特に『老子』第 38 章に対する王弼の注釈を参照（英訳に Richard Lynn (1999) がある）。船山 (2004) で論じられているとおり、この概念を最初に使ったのが実際に王弼であったかどうか、その証拠はまだ完全に決定的なわけではない。
- 8 Sung Bae Park, *Buddhist Faith and Sudden Enlightenment* 参照。
- 9 拙著 *The Great Korean Buddhist-Confucian Debate* にて考察した。
- 10 最も典型的な事例は休静 (1520–1604) の『三家亀鑑』に見られる。

- 11 Michael Kalton, *The Four-Seven Debate* および Edward Chung, *The Korean Neo-Confucianism of Yi T'oebye* に解説されている。
- 12 「体用の歴史に寄せて」、430 頁。
- 13 バクは著書『モム／モムジット・パラダイム』(*The Mom/Momjit Paradigm*) の中でこう記している——「(中国語の体用には) いささか抽象的、哲学的な響きがあり……日常生活の肝心な個々の事象とややかけ離れてしまっている。しかしながら、私の第一の関心は、人間がみずから非二元性を理解し経験することにある。われわれはいかにしてこの不二の領域にアクセスできるのか? それは修行を通してのみである」(11 頁)。
- 14 *The American Heritage Dictionary*, Second College Edition.
- 15 *The American Heritage Dictionary*, Second College Edition.
- 16 例えば T 1718.34.21a10 を参照。
- 17 『大乘起信論』というタイトルの英訳を、私は羽毛田義人の“Awakening of Faith in Mahāyāna” (大乘に対する信を起こすこと) に対して “Awakening of Mahāyāna Faith” (大乘の信を起こすこと) とするが、それはスン・ベイ・バクが著書『仏教における信と頓悟』(*Buddhist Faith and Sudden Enlightenment*) の第四章で提示している主張に従ってのことである。そこでバクは、東アジア仏教の流れにおける *mahāyāna* (大乘) の意味に関する基本的な理解と同時に、このテキスト自体の内在的言説も、西洋の神学的な「～に対する信」という主体—客体構造に従うものではなく、東アジア固有の「本質とはたらき」のモデルに依っているのだと論じている。したがって、*mahāyāna* (大乘) は名詞—目的語としてではなく、信のタイプを特徴づける修飾語として解釈されるべきなのである。
- 18 例えば『成唯識論述記』(T 1830.43.241a22–28) を参照。
- 19 『般若波羅蜜多心経賛』「意根通用 八識爲體」(T 1711.33.546c16)。
- 20 現存するウォンヒョの著作の中には、「体用」が対で使われている事例は一九件あるが、これらの概念が別個に議論の中で適用されている事例はおそらく四倍か五倍はあるだろう。
- 21 チェ・ヨンシクによる最近の研究は、著者をジヌルとすることの妥当性に疑問を投げかけ、むしろ金朝の禅僧・政言 (1184–1185 頃没) の作とすべきだと主張している。Buswell, *Chinul: Selected Works*, 89 頁を参照。そこではチェの論文「真心直説の著者に関する新たな理解」(“Jinsim jikseol ui jeojeo e dae han saero un ihae”) への参照を求めている。

- 22 このテキスト全文の英訳は Robert Buswell, *Tracing Back the Radiance*, 119 頁以下にある。
- 23 このテキスト全文の英訳は Robert Buswell, *Tracing Back the Radiance*, 119 頁以下にある。
- 23 朱熹やのちの朝鮮半島の思想家たちに散見される記述からは、彼らが極めて自覚的にこの「理気」を「体用」と類似のものと理解していたことがわかり、「体用」はよりいっそう根源的で、幅広く包括的な原型であり、「理気」はそのより具体的な適用と考えられていた。

(翻訳担当 伊藤真)

The Emergence of Essence-Function (*ti-yong*) 體用 Hermeneutics in the Sinification of Indic Buddhism : An Overview

A. Charles MULLER

The essence-function 體用 (Ch. *ti-yong*, K. *che-yong*, J. *tai-yū*; in non-Buddhological studies in Japan, *tai-yō*) paradigm can be seen as the most pervasively-used hermeneutical framework in the interpretation of Chinese, Korean, and Japanese religious and philosophical works ranging from as early as the 5th century BCE up to premodern times. It developed in richness during the course of its application in Confucianism, Daoism, and Buddhism, first in China, where it was applied extensively in the sinification of Indian Buddhist doctrine, and formed the basic framework for the philosophy of the Chinese indigenous schools of Buddhism such as Huayan, Tiantai, and Chan, often in analogous forms such as *li-shi* 理事. It was then further transformed and expanded in its usage in Song Neo-Confucianism, especially in the form yet another analogue *li-qi* 理氣. As both Buddhism and Neo-Confucianism took root in Korea, Korean scholars made extensive use of the *che-yong* paradigm, both in the interpretation of the individual religions of Confucianism and Buddhism, as well as in interreligious dialog and debate. This paper seeks to revive discussion of this vitally important philosophical paradigm, which has been almost fully ignored in Buddhological studies, both East and West, by examining its early appearances in Chinese Buddhist commentary, and then its role in the *Awakening of Mahāyāna Faith*, as well as some examples of its usage in Korean Buddhism, in the writings of Wonhyo and Jinul.

The Emergence of Essence-Function (*ti-yong*) 體用 Hermeneutics in the Sinification of Indic Buddhism : An Overview

A. Charles Muller

1. Essence-function 體用 : Introduction

This examination of the place of the essence-function paradigm 體用 (Ch. *ti-yong*, K. *che-yong*, J. *tai-yū*; in non-Buddhological studies in Japan, *tai-yō*) in early Chinese Buddhist sources marks an attempt at re-opening discussion regarding the earliest and most pervasive form of East Asian Buddhist hermeneutics, with essence-function being the most widely-used hermeneutical framework for East Asian Buddhist commentators for several centuries. I say “re-opening” because it was a topic that received some attention a couple of decades ago when philosophical interest in early Chinese Buddhism was at a peak, but which fell from attention without ever being fully explored.

My first introduction to the topic of essence-function came from my graduate school advisor, Sung Bae Park. Prof. Park was trained as a Seon monk in the Korean Jogye order, and was taught with this analytic tool by his Seon master in Korea, Seongcheol 性徹 Sunim (1912–1993), regarded by many as the greatest Korean monk of the twentieth century.¹ Park introduced *ti-yong* in university classes as the most appropriate way of interpreting East Asian philosophical/religious discourse in Buddhism, Confucianism, and Daoism. But he also taught it as a way of examining and evaluating one’s own personal spiritual life as juxtaposed with the necessities of dealing with the complex problems of the secular world, for removing the artificial barriers we construct between our “inner

experience” and “outer realities,” and as a way of distinguishing genuine altruistic attitudes from utilitarian, external behavior, the secular and spiritual, and so forth.

Historically speaking, *ti-yong* is a distinctive sinitic archetypical concept that serves as the basic philosophical organizing framework for all three major East Asian religious traditions of Confucianism, Daoism, and Buddhism, and is the primary paradigm that distinguishes East Asian Buddhism from its Indic and Tibetan forms.² For this reason, this concept is often not well understood by scholars who specialize in Indian, Southeast Asian, or Tibetan Buddhism, while on the other hand, is often taken for granted by scholars of East Asian thought, due to its ubiquitous presence in Sinitic philosophical literature. Generally speaking, it refers to the deeper, more fundamental, more internal, more important, or invisible aspects of something: any kind of being, organization, phenomenon, concept, event, etc. Its application in the major East Asian thought systems varies according to the circumstance. In the *Daodejing* and *Zhuangzi*, an essence-function relationship is seen between underlying principles, or originary forms, and natural or man-made objects; the “principles” of things, as opposed to their more outwardly manifest, phenomenal aspects, such as, for example, the uncarved block 樸 and the utensils 器 of the *Daodejing*, or the utility and non-utility of the gnarled trees in the *Zhuangzi*. In the Buddhist commentarial tradition, it links the inner meaning of the doctrine with its verbal expressions; it also comes to be used as a way of dissolving the dualism between form 色 and emptiness 空, *prajñā* 智慧 and skillful means 方便, and so forth. But its most important application, seen in both Buddhism and Neo-Confucianism, is that of *che* referring to the human mind, especially the deeper, more hidden dimension of the human mind—the pure, innate mind as it is before entering into the realm of activity. In this context, *che* refers to the sage-mind, Dao-mind, or Buddha-mind, and *yong* to the behavior of the person; and that behavior may be the behavior of an ordinary unenlightened person, a bodhisattva, or a buddha. In Confucianism,

this behavior, or function, could either be that of the petty man 小人, or the noble man 君子. Although the archetype is not specifically designated with the graphemic compound *ti-yong* 體用 until the third century CE, analogous philosophical paradigms can be discerned in texts going back as far as the 5th century BCE, including the *Liji*, *Yijing*, *Daodejing*, *Analects*, and so forth, being expressed in such forms as roots and branches 本末, stillness and movement 靜動 and others. An oft-cited line from the *Liji* reads:

人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。
好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。

A man is born quiescent, as it is his inborn nature. His mind moves when affected by external things, which is the nature of desire. As he encounters things, he knows more and more, subsequently giving rise to the forms that are liked and disliked. When liking and disliking these are not regulated within, and his awareness is enticed to external things, he cannot reflect upon himself, and his inborn principle disappears. (*Liji* 禮記, Leji 樂記7)

This is an extremely important passage in the origins of Sinitic thought, as East Asian intuitions of static vs. active are so often virtually equivalent with those of nonbeing and being 無 / 有, thusness and conditioned phenomena 真如 / 有爲. Additionally, here, the human being is understood to possess a fundamentally serene nature (“essence” 體), which can be led astray in its function (用). This same model of “fundamental goodness” which can evolve in either wholesome or unwholesome directions will later be articulated repeatedly in Confucianism, Daoism, and East Asian forms of Buddhism.

In Confucianism, this underlying paradigm can be seen in such manifestations as humaneness 仁 as “essence,” along with its “functions” of

propriety 禮, filial piety 孝, justice 義, and so forth. In Daoism, it is seen in such pairs as the Way and its power 道 / 德, the uncarved block and utensils 樸 / 器, black and white 黑 / 白 and so forth. In Buddhism, the *ti-yong* paradigm takes a pivotal role in reinterpreting Indian Buddhist doctrine, by taking such seemingly dichotomous notions as wisdom and expedient means 般若 / 方便, emptiness and form 空 / 色, principle and teaching 理 / 教, principle and phenomena 理 / 事, and Buddha-nature and sentient being 佛性 / 衆生, conjoining them as two aspects of a single thing. As distinctive Chinese forms of Buddhism develop, they are deeply structured by *ti-yong*: essence-function is used extensively as an exegetical tool by Zhiyi 智顗 (538–597) and his students; it structures the entire discourse of such influential texts as the *Awakening of Mahāyāna Faith* (as typified by the famous water/waves simile for enlightenment and affliction), the *Platform Sutra* (with lamp and its light as metaphor for meditation and wisdom), and in the *Sutra of Perfect Enlightenment* (with Chapter One, the “sudden” chapter, representing essence, and the ensuing “gradual” chapters, representing function). And as Sung Bae Park has discussed at considerable length in his book *Buddhist Faith and Sudden Enlightenment*, it is the basis for the entire East Asian Buddhist explanation of the sudden and gradual aspects of enlightenment. It is used by the Huayan masters to structure their soteriological system of the four levels of religious awareness 四法界,³ using the *ti-yong* terminology, but even more, the analogous, but more narrowly focused *li-shi* 理事(principle and phenomena) terminology. With the rise of Song Neo-Confucianism, the *li-shi* framework is taken up and adapted by the Cheng brothers 二程⁴ and Zhu Xi 朱熹(1130–1200) into the *li-qi* 理氣(principle and material force) hermeneutic, which is used to explicate the nature and feelings 性 / 情 of human beings throughout the Confucian classics, based on the distinction made between the human nature and feelings in the *Doctrine of the Mean* 中庸. It is in Joseon Korea where the most advanced discussion of the relationship between the original human nature and the emotions

took place in the form of the Four-Seven Debate,⁵ and it is the originator of the Four-Seven Debate, Toegye (1501- 1570), who sets forth what is probably the most detailed examination of the term *ti-yong* in the entire East Asian tradition.

In the West, there are several journal articles that give specific treatment to the topic of *ti- yong*, with these being exclusively works on Neo-Confucianism, focusing on the interpretations of Zhu Xi.⁶ This is not surprising, since it is in the works of Zhu Xi that the paradigm received its most extensive application. In the Buddhist studies of North America, both Whalen Lai and Sung Bae Park paid much attention to *ti-yong* in their respective dissertations on the *Awakening of Mahāyāna Faith*. Park also relied on the essence-function paradigm in the development of his arguments contained in *Buddhist Faith and Sudden Enlightenment*, and finally wrote a (the only) full English-language book on the topic in his *One Korean's Approach to Buddhism: The Mom/Momjit Paradigm*. While this book offers a rich discussion of the meaning and applications of the essence-function paradigm, especially its potential as a means of facilitating the reconciliation of one's inner spiritual feelings with the "reality" of the external world, Park does not provide a detailed inquiry into the historical and philological roots of the paradigm. So, it is a topic on which more can certainly be said, starting from its earliest appearances in China, and its full-blown development in Tang commentaries on the *Awakening of Mahāyāna Faith*, Huayan, Tiantai, and Chan works, and its formal role in framing some of the most important philosophico-religious debates in Korea.

The investigations that I have made on this topic up to now make one thing eminently clear: it is not possible to fully understand the development of the *ti-yong* paradigm only in the context of Zhu Xi, or even only Confucianism or Neo-Confucianism. Nor can it be adequately understood by looking at it only from its Buddhist or Daoist manifestations. As this paradigm passed through periods of history being adopted, adapted, and used by each of these traditions, it gained

important new dimensions to its meaning. For instance, although Neo-Confucians such as the Cheng brothers, Zhu Xi, and Toegye apply *ti-yong* (mainly via *i-gi* 理氣) to refer to the originally pure mind and its variegated manifestations, this was not the way it was first applied by Wang Bi 王弼 (226–249). It takes on the pure mind/varied manifestations application only with the appearance of the *Awakening of Mahāyāna Faith*, **Vajrasamādhi-sūtra*, the East Asian Buddha-nature commentarial tradition, and the development of Huayan *li-shi* metaphysics. As with other seminal Neo-Confucian concepts, it is not possible to envision the emergence of *i-gi* or the Neo-Confucian understanding of *ti-yong* without the intervening development that took place in Sinitic Buddhism. But following in turn, the application of the paradigm as seen in the teaching methods of a modern Zen master like Seongcheol would seem to be reliant on the behavioral applications of the concept seen in such Neo-Confucian thinkers as Zhu Xi and Toegye.

The first philosophical exegetic application of the term is traditionally attributed to the Confucian scholar Wangbi (王弼; 226–249) in his commentary to the *Daode jing*, entitled *Laozi zhu* 老子注.⁷ Although its first overt application is seen in Wangbi’s commentary, its usage as a pervasive hermeneutic principle in Confucian studies does not come about until the Song dynasty, first in the works of the two Cheng brothers and then almost everywhere in the writings of Zhu Xi, who refines it, explains it, and applies it many different ways, including the usage as a tool for analysis of personal behavior, which seems to be transmitted back to Buddhism to influence some forms of Zen instruction, at least in Korea. The most pervasive use of the paradigm is seen in Korea, where the most famous debates, including the Buddhist debate over sudden and gradual enlightenment,⁸ the debate between Buddhists and Confucians during the Goryeo period,⁹ the harmonization of the three teachings,¹⁰ and last, the greatest, the “four-seven” debate between Toegye and Yulgok (and their disciples) regarding the nature of the mind,¹¹ were

all carried out firmly within the matrix of *ti-yong*.

While it is used generally for distinguishing priority in terms of importance, according to the context, its applications tend toward the ontological, the metaphysical, the ethical, or the personal — but always hermeneutical in one way or another. There are also minor differing tendencies to be seen in its various applications in Confucianism, Daoism, and Buddhism. A full treatment of the paradigm entails not only an accounting of the term *ti-yong* 體用 itself, but its broad range of analogs in the three traditions, such as *ben-mo* 本末, *ben-ji* 本迹, *xing-xiang* 性相, *li-shi* 理事, *pu-qi* 樸器, *hou-bo* 厚薄, and many more. In Buddhism, the usage of this paradigm as a tool for hermeneutic analysis is seen considerably greater in Tathāgatagarbha/Buddha-nature-based works and their derived schools such as Tiantai, Huayan, and Chan, which makes sense, as their doctrines were developed along the same lines. But we also find the essence-function framework applied in commentaries on, and translations of Madhyamaka and Yogācāra works.

2. Defining Essence-function 體用

The basic meaning of the term is given by Shimada Kenji as “*Tai* and *yū* have a complementary relationship wherein *tai* is what is fundamental, most essential, while *yū* is derivative, subordinate, secondary.”¹² Sung Bae Park takes it a bit further in its Buddhist connotations, providing its most important and broad meaning in *Buddhist Faith and Sudden Enlightenment*:

The purpose of the *ti-yong* formula is to show the inseparability of two seemingly separate but in reality nondistinct things. One of the earliest classical works of Chan literature, the *Platform Sutra*, illustrated the relation between *ti* and *yong* with the analogy of a lamp and its light...Thus, the purpose of the *ti-yong* hermeneutic

device in Chinese Buddhist texts is to remove false discriminations originating from a dualistic way of thinking, as reflected in such dichotomies as subject-object, means-end, cause-effect, arising-cessation, and birth-death. (36)

Further connotations are elaborated more fully by Whalen Lai, who writes:

(1) *Ti-yong* is an ontological pair. *Ti*, substance, subsists as a permanent basis to changing phenomena. [...] (2) *Ti-yong* is not a causative pair. *Ti*, substance, does not cause *yong*, function, to come into existence. *Ti* evolves into *yong*. Water becomes waves. [...] (3) *Ti-yong* is a harmonious pair. In the *Awakening of Faith*, suchness (water) and phenomenal particulars (waves) fuse with one another and interpenetrate harmoniously. (4) *Ti-yong*, being non-causative, is a timeless pair.[...] (5) *Ti-yong* is a sinic pseudo-“non-dualistic” pair. *Ti-yong* is a paradoxical pair that can imitate the negative nondualistic dialectics of *advaya* (not-two). (6) *Ti-yong* has other associations that draw on the Han *yin-yang* tradition. *Ti* is usually passive; *yong* is active. *Ti* is *ben* 本 (basis, origin) whereas *yong* is *mo* 末 (end, tip). The more mature use of *ti-yong*, however, collapses the “sequential” overtones involved in the above sets which argue that originally the *ti* was quiet and not moving but in the end activity evolved. (*The Awakening of Faith*, 125–126)

But I would take issue with item (1), as I do not know of a case where “*ti*, substance, subsists as a permanent basis to changing phenomena...”

Antonio Cua, writing mainly based on his reading of Zhu Xi, shows the vitally important ethical dimensions of the paradigm:

The distinction of *ti* and *yong* may also be rendered as a distinction between inner or inward and outer or outward—in the familiar Confucian language, the distinction between *nei* 内 and *wai* 外. In this sense, *ren* 仁 represents the *ti*, that is, the inward character of ethical commitment. The *yong*, its outer or outward expression, depends on the committed person’s endeavor to pursue actualization of the idea.

Because the moral significance of *ren* depends on *li* 禮 as representing moral tradition, and *yi* (rightness) 義, the *ti*, or the nature of the ethical life, depends on its *yong*, that is, one's efforts in pursuing *ren*.

By extension, we can also infer that spiritual training carried out from the perspective of the *ti-yong* paradigm can be carried out with two kinds of emphasis: *ti*-oriented and *yong*-oriented. A sincere and wise religious focus on essence will bring about a change in function, and the effects of correction of external behavior will gradually permeate the inner person (a phenomenon seen superbly explained in the Yogâcāra notion of habit energies (*vasana*) and seed (*biṭṭa*). In the context of Buddhist practice, an emphasis on meditation could be seen as *che*-oriented, and an emphasis on moral discipline could be seen as *yong*-oriented. Engagement in meditation is likely to improve one's practice of the precepts, and vice-versa. Some radical Chinese Chan masters are characterized as being totally focused on essence and unconcerned about external function, as seen, for example, in Huairang's laughing at Mazu's efforts at gaining enlightenment by practicing. (「磨磚豈得成鏡」景德傳燈錄T2076.51.240c22). The published sermons of the Korean Seon master Seongcheol also indicate a strong *che*-oriented tendency, although reports from direct disciples also depict a master whose teaching array was replete with expedient devices. Confucius, on the other hand, never tells his students to directly cultivate their *ren* 仁 (*che*), but endeavors to show how to develop it by focusing on the functional behaviors of justice 義, propriety 禮, filial piety 孝, and so forth.

3. Essence-function 體用: Problems with English Translation

Up to now, I have referred to *ti-yong* in English as “essence and function” without mentioning the problematic aspects of this translation (or other

translations) into English. Using the English word “function” for *yong* 用 is not problematic. But especially in the wake of postmodern discourse, the usage of the word “essence” for *ti* 體 is problematic. This problematic character derives generally from the fact that Western religious and philosophical discourse has been more dualistic, as seen in such dichotomies as spirit/matter, subject-object, Platonic “ideas,” the general Greek notion of hypokeimenon, or in Aristotle’s discussion of the notion of “essence,” later taken up by prominent Western philosophers such as Hegel, understanding it to refer to an indelible, and usually hypostatic, entity, self-existent, self-defined, and clearly distinct from its visible representation. Many earlier scholars rendered *ti* in English as “substance,” which also presents problems. I have a slight personal preference for “essence” over “substance,” since the etymology of substance as “standing below” seems to denote more directly an ontological duality that is almost never implied by *ti-yong*. It is in part, to escape from this translation problem, that Sung Bae Park has abandoned the use of terminology of both “essence-function” and the Korean *che-yong*, choosing instead the Korean vernacular terminology *mom* 몸 and *momjit* 몸짓, which mean “body” and “gesture.” But he also felt that the term *ti-yong* had become too much of a philosophical abstraction, and used the Korean vernacular in order to personalize it.¹³ In any case, *ti* is never understood to be a self-existent, self-defining quality; it is not an *ātman* or *brahman*; it does not refer to *svabhāva*; in fact, there is no truly equivalent term in Indian Buddhism for *ti-yong*. *Ti* only exists in its mutually-defining reference to *yong*; some writers say it exists in an interpenetrated form with *yong*. For this reason, if you encounter an article by a scholar who refers to *ti-yong* as a “dichotomy,” you can figure that it is probably not worth reading, unless you want to use it as a foil.

Up to now, I have continued to employ the translation of “essence,” but always with the caveat that I do not mean essence in its technical western philosophical senses, but rather in commonsense usage. We can then work with

the commonsense definition of “the most important, crucial element.”¹⁴ A good metaphor is also provided by the concept of “an extract that has the fundamental properties of a substance in concentrated form,”¹⁵ in the sense that *ti* has strong connotations of density, or thickness (often seen expressed in Daoism with the Chinese terms *hou* 厚, *nong* 濃, etc.).

4. Essence-function 體用 : Appearance in Early Chinese Buddhism

Although he did not use the term *ti-yong* explicitly, Sengzhao saw a structure involving mutual containment of stillness and movement that presages the essence-function terminology, close in connotation to the earlier cite from the *Liji*:

余則謂之不然。何者。放光云。法無去來 無動轉者、尋夫不動之作。豈釋動以求 靜。必求靜於諸動。必求靜於諸動。故雖動而常靜。不釋動以求靜。故雖靜而不離 動。然則動靜未始異。

It is said in the *Pañcaviṃśati-sāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra*: “Dharmas do not come or go, and do not move.” Is their motionless activity to be sought by discarding motion and instead pursuing stillness? No, it is within all movements that stillness is to be sought. Since stillness is to be sought within all movements, though moving, dharmas are always still. Since stillness is to be sought without discarding motion, though still, their motion never ceases. Indeed, motion and stillness are in no way distinct. (肇論 T 1858.45.151a10–13)

The mutual containment, yet conceptually prior/after relationship of stillness and movement is a basic component of *ti-yong*. During the Northern and Southern Court period, other similar structures play a similar role, including the pairs of “trace” 迹 and “that which has a trace” 所以迹.¹⁶ In Buddhist discourse that

attempted to distinguish Buddhism from Confucianism and Daoism—while at the same time asserting underlying agreement, the notion of principle and teaching 理 / 教 was popular (Hirai, *tai-yū*. 64–66)

One of the first actual appearances of the term as a pair is found in the *Hongming ji* 弘明集, which emphasizes the critical point that *ti* and *yong* are neither the same nor different, only possible in relation to each other

(臣績曰。既有其體便有其用。語用非體。論體非用。用有興廢。體無生滅) 將恐見 其用異。便謂心隨境滅 (臣績曰惑者迷其體用故不斷猜。何者。夫體之與用不離不即。離體無用故云、不離。用義非體故云、不即。見其不離而迷其不即。迷其不即 便謂心隨境滅也)。(T 2102.52.54c2–4)

I, Ji, say, “Wherever there is essence, there is function. But the word function refers to that which is not essence. The word essence refers to that which is not function. In function there is flourish and decline, but in essence there is no arising or extinction. I am afraid that if one sees function as being different, he will think that the mind is extinguished, following its objects.”

I, Ji, say, “Deluded people are confused regarding essence and function. Therefore, they cannot remove afflictive emotions. Why? Essence and function are neither different nor the same. Since, apart from essence there is no function, they are not different. Since the meaning of function is different from the meaning of essence, they are not the same.

Seeing their nondifference, one is confused about their non-sameness. Confused about their non-sameness, one is prone to say that the mind disappears along with its objects.”

5. Jizang

One of the earliest prolific users of *ti-yong* as a hermeneutic tool is Jizang 吉藏, who employs it extensively throughout his commentaries. In his Exposition of the Two Truths (*Erduyi* 二諦義) he uses it to articulate an essence-function relationship between the *paramârtha-satya* and *saṃvṛti-satya*. During his time, the analogous terms of *ben-mo* 本末 and *li-jiao* 理教 were still used with greater frequency than *ti-yong*, but to the same effect, as in:

三乘竝解二諦、若是涅槃經、明五百聲聞不知二諦。尙不知世諦、況甚深第一義諦。故從來義不成也。今時得有此義。何者。二乘生滅斷常心、不行中道、不見佛性。中道是本。既不識本、豈能知末。既不見理。豈能識教。

If it is the case that the adherents of the three vehicles equally understand the two truths, how is it that the *Nirvana Sutra* makes it clear that the five hundred *śrāvakas* did not understand the two truths. If they were unable to understand the conventional truth, how could they possibly understand the ultimate truth? Up to now this meaning has not been made clear, but now we are able to apprehend its meaning. How? The adherents of the two vehicles [see the world] in terms of arising and ceasing, nihilism and eternalism, and do not practice the middle way, do not see the Buddha Nature. The middle way is the root. If you don't cognize the root, how can you know the branches? If you can't see the principle, how can you know the teaching? (二諦義 T 1854.45.80b1–5)

Teaching 教 in this case refers to the specific way that the truth 理 is taught according to the perspective of each school.

Below, in the context of the discussion of the two truths, Jizang clarifies the analogous relationship between “principle-teaching” 理教 and essence-function 體用.

次說二諦令離二見者。此二諦竝是失。何者。爲著有衆生說第一義。爲著空衆生說世諦。此有無竝是衆生所著。是故皆失也。次說二悟不二。此二諦竝得。何者。因二悟不二。二卽是理教。不二卽是教理。二卽中假。不二卽假中。二卽體用。不二卽用體。

Next I will explain the two truths as made different from the two views. In this case both of the truths are missed. How so? For sentient beings who are attached to existence we teach the ultimate truth. For sentient beings who are attached to emptiness we teach the conventional truth. Thus both of these sentient beings are attached to existence or nonexistence, and thus they both miss the point. Next I will explain how the two realizations are not two; in this both truths are both apprehended. How so? Based on duality, one awakens to nonduality. Duality is the teaching of the principle; nonduality is principle of the teaching; duality is the nominal of the middle[way]; nonduality is the middle[way] of the nominal; duality is the function of the essence; nonduality is the essence of the function. (二諦義 T 1854.45.82c1–6)

Finally, the clarification essence as representing nonduality, and function representing duality:

今明。卽以非眞非俗爲二諦體。眞俗爲用。亦名理教。亦名中假。中假重名中假。理教重爲理教。亦體用重爲體用故。不二爲體二爲用。

Now I will clarify: When there is neither real nor conventional, this is the essence of the two truths. When there are real and conventional, this is their function, which is also called principle and teaching, and is also called middle[way] and provisional. Middle way and provisional are again designated as middle way and provisional. Principle and teaching again serve as principle and teaching; and essence and function again serve as essence and function. Nonduality is [in the purview of] essence; duality is [in the purview of] function. (二諦義 T 1854.45.108b16–19)

6. Essence-function 體用: The Awakening of Mahāyāna Faith

It would be a rather unwieldy undertaking to provide all the examples the application of the essence-function paradigm in the *Awakening of Mahāyāna Faith*,¹⁷ since, as most scholars of the text would readily agree, the entire expository structure of the text is framed along the lines of *tī-yong*.

This starts with the very opening passage, where the author declares that he will discuss the *AMF* in terms of the greatness of the essence 體, aspects 相, and function 用 of the Mahāyāna. In fact, even the rendering of the title as “Awakening of Mahāyāna Faith” rather than “Awakening of Faith in the Mahāyāna” is a recognition of this structure. Basically, the entire structure of the Yogācāra account of consciousness and liberation is rearranged along essence-function lines.

At the core of these arguments is the famous metaphor of water and waves. The water is quiescent mind as thusness; the waves are the mind in its afflicted, unenlightened state, which are brought about, disturbed, by the wind of ignorance. Thus the One Mind is said to have a suchness aspect and an arising and ceasing aspect. The mind may be disturbed, but it is the same mind, which is merely in a different state of function. When the mind is stilled it returns to its original state. But in terms of process of adapting the essence function paradigm, the relationship between the *Laṅkāvatāra-sūtra* and the *AMF* is interesting, with the water waves paradigm as an instructive case. Whalen Lai describes the *AMF* as a sinified derivation of the *Laṅkāvatāra-sūtra*, a text that took the first step in trying to tread the slippery ground between the Yogācāra and Tathāgatagarbha models of the mind.

The *Laṅkāvatāra-sūtra* also uses the water waves metaphor, but with an interesting difference. Lai writes: “The *Laṅkāvatāra-sūtra* uses the ‘water and wave metaphor’ to explain the organic relationship between the *ālayavijñāna* and

the other consciousnesses.”

The sea of the storehouse consciousness is permanently subsisting. The wind of the phenomenal realm stirs it. Various consciousness spring up [at the sea of the storehouse consciousness,] churning out like waves [responding, moment to moment, each to its own sense-field] The way in which the sea gives rise to the waves, is the way in which the seven *viññānas* arise inseparably with the mind [*citta*, *ālayaviññāna*] Just as the sea agitates and various waves swell out so too the seven *viññānas* come about not different from the mind. (Lai, 222)

Lai explains further:

The metaphor of “water and wave” is used by the *Lañkāvatāra-sūtra* to explain a psychological process in which the five senses, the mental center, the ego-conscious mind (*manas*) arise together with the eighth consciousness in an organic fashion, being stimulated into endless karmic entanglements by the alluring phenomenal realms of the sense-fields. The metaphor is not used to depict a theory of the ontological generation of *samsāra* (the phenomenal realm or reality) from out of the Suchness Mind itself. The discrepancy did not go unnoticed, as [Hui-yuan discusses it in his commentary on the *AMF*]. “...there are crucial differences and the *AMF*’s formulation is unique. In the *Lañkāvatāra-sūtra*, the phenomenal realm is said to lure the various consciousnesses to action, but in the *AMF*, the Suchness Mind (influenced by ignorance) creates the phenomenal realm out of itself.

This just one example of the ways that that the *Awakening of Mahāyāna Faith* shifted Buddhist discourse along essence-function lines, and the fact of this structure was noticed with great interest by the great Korean scholiast Wonhyo 元曉 (617–686), who placed primary emphasis on the essence-function structure in his commentaries on the *AMF*, and often relied on this structure in his

commentaries on other sutras. The structure also made a deep impression on Fazang and the ensuing Huayan masters, who used both the *AMF* and the essence-function paradigm, mostly reworked into the terms principle-phenomena to organize their own soteriological system, which also greatly influenced Chan Buddhism.

7. Essence-function 體用 : Some More Examples

So I would like to move now to offer a few basic examples of its usage by some eminent classical East Asian Buddhist scholiasts.

One of the most prolific early users of the *ti-yong* paradigm is Zhiyi 智顗, with more than 2,000 instances of usage in his works contained in the Taishō corpus. Here, in his commentary on the *Diamond Sutra*, he describes the applications of essence and function, giving the example of hardness as essence as and sharpness as function. He also makes it clear that essence cannot exist without function and vice-versa:

今通取堅利爲譬。舊云體堅用利。體堅衆惑不侵。用利能摧萬物。今問。體唯堅 不利。用唯利不堅。亦應體則不利用則不堅。此乃不堅不利何謂堅利。百論云眼 非知意非見。別既非見合云何見。今依中論通此問即無滯義。今言堅利者不堅不 利。假言堅利。如言苦以不苦爲義。無常以常爲義。空以不空爲義。此一例語任運不 畏斯難。般若如大火聚四邊不可觸。豈可定作體用耶。體用因緣不一、不異。體堅用 亦堅、體利用亦利。既其不一假名義辨。若說體堅即說用利。此是假名義一邊之說。離用無體離體無用。用即寂寂即用。無別有無用之體主於用也。亦無別有無體之用 主於體也。不一亦不異 [有因] 緣故亦可說一說異。

Now we will generally take hardness and sharpness as a metaphor. It was formerly said that the essence [of wisdom] is hardness and its function is sharpness. Its

essence being hard, it cannot be corrupted by myriad afflictions. Its function being sharp, it can destroy anything. Now the question arises: is the essence only hard and not sharp? Is the function only sharp and not hard? Also, it should be the case that its essence is not sharp, and its function is not hard. This would mean that without being hard and without being sharp, how can we say that they are hard and sharp. The *Bai lun* says: “The eyes do not cognize, and the mind does not see. If there is already a separate non vision included, how can one see?” (See T 1569.30.172c15 ff.) Now, relying on the *Madhyamaka-śāstra*, we can resolve this by not getting trapped in the meaning. What we are now calling hardness and sharpness is neither hard nor sharp. They are nominally designated as hard and sharp. It is like defining suffering by means of nonsuffering, or defining impermanence by permanence, emptiness by nonemptiness. By this one example of language there naturally is no fear of this objection. *Prajñā* is like a great ball of fire untouched on four sides. How can one definitely apply essence and function? Essence and function are neither the same as, nor different from causes and conditions. Its essence is hard and the function is also hard. Its essence is sharp and its function is also sharp. They are already not the same but are nominally designated and discussed. If you say that its essence is hardness, this implies that its function is sharpness. This is an explanation based on the one extreme of nominal designation. Apart from function there is no essence, and apart from essence there is no function. Function is tranquil and tranquility is function. There is no separate essence that has or lacks function based on the function. There is also no separate function that has or lacks essence based on essence. Not one, not different, it has cause and condition, and hence it can be said as being the same, and being different. (金剛般若經疏T 1698.33.75b4–18)

Thus, essence and function should not be understood in a reified manner, as if they are real qualities.

They are provisional, interdependent, designations, and nothing more. This is a point that will later be made by the Joseon dynasty Confucian scholar Toegye, in his essay on essence-function.

It is well known that the Silla monk Wonhyo 元曉 was one of the most prolific users of the essence-function paradigm, getting a major influence from his work on the *Awakening of Faith* 起信論, which explicates the meaning of Mahāyāna in terms of essence 體, aspects 相, and function 用. He applies the *ti-yong* structure in many places in his works, both explicitly and implicitly. The Huayan scholar Fazang 法藏 (643–712) was also a prolific user of the *ti-yong* paradigm, not surprisingly, since it is in the Huayan corpus that it is probably most pervasively applied. Here, essence characterizes the quiescent Dharma realm and function characterizes the application of skillful means in saving sentient beings. But it is not only these Tathāgatagarbha-oriented scholars who use it for explication of structures related to depth and shallowness. The leading exponents of the Faxiang 法相 school also employed it extensively. In the *Cheng weishi lun* it is used in a number of places to explain the relationship between various aspects of consciousness. For example:

或執諸識用別體同。或執離心無別心所。爲遮此等種種異執。令於唯識深妙理中得如實解故作斯論。若唯有識。云何世間及

Some hold the position that the consciousnesses differ in function but are the same in essence. Some hold the position that apart from mind there are no separate mental functions. In order to dispel these various attachments, and to have people gain an accurate understanding within this profound principle of consciousness-only, I write this treatise. (成唯識論 T 1585.31.1a16–18)

Kuji 窺基 (632–682) also employs it in the explication of consciousness,¹⁸ as does Woncheuk 圓測 (613–696), who describes the *ālayavijñāna* as essence and the remaining forthcoming consciousnesses as function.¹⁹

Even from these few examples, we can begin to pay attention to the fact that although the basic application *ti-yong* of distinguishing priority, importance, etc.,

is uniform, it is applied in a wide range of situations, and if we go through all cases in the canon, we will see that the objects to which it is applied vary tremendously.

8. Korea

1. Wonhyo

It is well known that the Silla monk Wonhyo was one of the most prolific users of the essence- function paradigm, getting a major influence from his work on the *Awakening of Faith* 起信論, which explicates the meaning of Mahāyāna in terms of essence 體, aspects 相, and function 用. Given that *śāstra*'s explicit introduction of these terms, it is not surprising that Wonhyo applies the same model throughout his exegesis. For example, when explaining the meaning of the words in of the title of the treatise, he says:

In conclusion: "Mahāyāna" is the essence of the doctrine of this treatise; "awakening faith" is its efficacious operation. Thus, the title is composed to show the unity of essence and function. Hence the words, "Treatise on Awakening Mahāyāna Faith." 總而言之 大乘是論之宗體 起信是論之勝能 體用合舉 以標題目 故言大乘起信論也 (T1844.44.203b7)

Thus, the relationship between *jongche* 宗體 or "essence of the doctrine" which corresponds to the 大乘 *daeseung* of the title, and *seungneung* 勝能 or "efficacious operation," which corresponds to the *gisin* 起信 of the title, is here considered by Wonhyo simply to be that of *che* 體 and *yong* 用.

Therefore, we can say that for Wonhyo, "mahāyāna" and "awakening faith" are not to be treated as two separate things, but as two aspects of the same thing.

Again just below, in the same commentary, he frames the discussion in terms of essence and function.

The part of the sentence referring to the Buddha Treasure has three significations: Praising the excellence of Buddha's mind; praising the excellence of Buddha's form; concluding the praises of the person. In praising the excellence of Buddha's mind, (one) is praising function and essence. 寶之內亦有三意 先歎心德 次歎色德 第三句者舉人結歎 歎心 德中 敷用及體 (T1844.44.203b20–21)

Already before his work on the *AMF*, but especially after, Wonhyo's usage of the essence- function framework becomes pervasive, but with it not being necessary to explicitly use the terms *che* and *yong*. The One Mind in Two aspects, and his essence-function understanding of the relationship between the two truths become the main ways in which this non-dichotomizing, yet value- distinguishing discourse unfolds.²⁰

9. Seon, Jinul, and the Pervasive Frame of Essence-Function

The way that the essence-function framework ends up framing all of subsequent Korean Seon soteriological discourse is in a manner that seamlessly evolves out of the models established in Chinese Buddhism, starting from Jizang, through the *AMF*, Huayan Buddhism, and texts such as the **Vajrasamādhi-sūtra*, which articulate with great force the doctrine of innate purity of the mind, and the kinds of practices that are understood as leading to the realization of this original mind. Most critical is Jizang's articulation of the two truths as being in a nondual, essence-function relationship. This basic understanding compounds with and supports the water-waves image provided in the *AMF*, along with its correlative One Mind that has the aspect of thusness, and the aspect of arising and ceasing.

Such an approach is replicated in the Huayan hermeneutics of principle and phenomena as a metaphysical description of cognized reality, and the influential soteriological model of faith and practice articulated in the *Vajrasamādhi-sūtra* and the Two Entrances and Four Practices (*Er ru sixing lun*) 二入四行論 (attributed to Bodhidharma).

That is to say, the metaphysically-oriented description of the One Mind as being still and enlightened, or turbid and ignorant, merged together with the two truths, the first ineffable and the other effable, finds further expression in Huayan's principle, also inconceivable, ineffable, distinguished from the conventional, expressible reality of the conceptual realm. These two are quickly restated as being actually one in the statement “non-obstruction between principle and phenomena” 理事無礙. But in the framework of the two accesses of 理行二入 taught in the **Vajrasamādhi*, “principle” 理 indicates not only the nonconceptual in itself, but “access via the nonconceptual.” This means entering enlightenment by simply being enlightened, which is the meaning of the “correct faith” 正信 taught in the *Awakening of Mahāyāna Faith*, and enlightenment by sustained application of effort. This structure of principle and practice is exactly parallel to that of the principle soteriological pair in Chan practice, sudden awakening 頓悟 and the gradual practice 漸修. In the context of this literature, it must be noted that the use of the actual terminology of *che-yong* is replaced most of the time. *Che* will henceforth be supplanted by *i* 理—in Huayan, many Chan works, the **Vajrasamādhi*, and then later on in Neo-Confucianism. *Yong* is replaced by a variety of terms, according to the situation, for example, *shi* 事 in Huayan, *xing* 行 in the **Vajrasamādhi*, and *qi* 氣 in Song Confucianism.

But although all of these related structures are coming into full development in Chinese Buddhism, with these obvious correlations, it is in Korean Seon, and most importantly in the writings of Jinul 知訥 (1158–1210) (and works attributed to him), where principle and phenomena, faith and practice, sudden and gradual

are all tied together and framed into an essence-function based system of practice. And Jinul occasionally reminds us of the old underlying paradigmatic structure of *che-yong*, as in the passage below, where he is discussing the relationship of sudden enlightenment and gradual practice based on the essence-function model, placing priority on the sudden approach, offering a description that, in its association of *che-yong* with stillness and movement, hails back to the early passage from the *Liji* cited in the beginning of this paper:

此中惺惺寂寂之義、或直約離念心體、或約用功門說之。故修性俱圓、理行兼暢、修 行徑路、莫斯爲最。但得意修心、脫生死病爲要、何容名義諍論而興見障乎。而今若 善得離念心體、卽與佛智相契、何論三賢十聖漸次法門。

At this point, the aspects of alertness and calmness may be explained either in direct reference to the ineffable essence of mind (*che*) or in relation to their earnest application in practice (*yong*). Consequently, [relative] cultivation and [absolute] nature are both fully consummated, and principle and practice are mutually pervasive. On the roads and byways of practice, there are none that are more important than these [viz., alertness and calmness]. The only thing you need is proficient cultivation of the mind, which brings liberation from the malady of birth and death. Why allow disputations over words and meanings and thus strengthen the obstruction of views? If you now skillfully recover the ineffable essence of mind, you will be in mutual concordance with the wisdom of the buddhas; so why talk about a gradual progression through the three stages of worthiness and the ten stages of sanctity? (Translation by Buswell, 149–150)

Jinul invokes the essence-function framework repeatedly throughout his work, as he does here when explaining the nondual relationship between *samādhi* and *prajñā*:

答。若設法義、入理千門、莫非定慧、取其綱要、則自性上體用二義、前所謂空寂靈知、是也。定是體、慧是用也。即體之用故、慧不離定、即用之體故、定不離慧。定則慧故、寂而常知、慧則定故、知而常寂。

Jinul: If we were to consider these [two] dharmas and their attributes, of the thousands of approaches for accessing the principle, there are none that do not involve *samādhi* and *prajñā*. Taking into account only their essentials, from the standpoint of the self-nature they then are characterized as the two aspects of essence and function—this is what I have previously called the void and the calm, numinous awareness. *Samādhi* is the essence; *prajñā* is the function. Because [*prajñā*] is the functioning of the essence, *prajñā* is not separate from *samādhi*. Because [*samādhi*] is the essence of the function, *samādhi* is not separate from *prajñā*. Because where there is *samādhi* there is *prajñā*, [*samādhi*] is calm yet constantly aware. Because where there is *prajñā* there is *samādhi*, [*prajñā*] is aware yet constantly calm. (Buswell 230)

It is also within the matrix of Korean Seon Buddhism that the approach of Correct Faith as a direct entry to enlightenment, under the label of Patriarchal Faith, becomes established in contradistinction to the gradual approach of Doctrinal Faith. In the text introduced below, long attributed to Jinul, the “correct Mahāyāna faith” of the *AMF* is taken to be a kind of absolute faith, similar to the Christian notion of “leap of faith,”—it is given the label of “patriarchal faith,” which is to be distinguished from “doctrinal faith”—the *laukika* type of faith articulated in the *Cheng weishi lun* and so forth, which is based on rational structures of doctrine, which posits the possibility of spiritual improvement based on wholesome activity and meditation, eventually leading to Buddhahood.

The text is the Direct Explanation of the True Mind (*Jinsim jikseol*; 真心直說),²¹ where these two kinds of faith are clearly distinguished:

[Section heading:] The Direct Mind of True Faith 真心正信 (HBJ 4.715c1–15; T

或曰。祖門之信與教門信有何異耶。曰多種不同。教門令人天信於因果。

Someone said: “How does the faith of the patriarchal teaching and the faith of the doctrinal teaching differ?”

Response: “They differ significantly. The doctrinal teaching allows humans and celestials to believe in the law of cause-and-effect.”

有愛福樂者信十善爲妙因、人天爲樂果。有樂空寂者、信生滅因緣爲正因。苦集滅道爲聖果。有樂佛果者、信三劫六度爲大因。菩提涅槃爲正果。祖門正信非同前也。不信一切有爲因果。只要信自己本來是佛。天真自性人人具足。涅槃妙體箇箇圓成。不假他求從來自備。

Those who want to enjoy the fruits of merit believe in the ten kinds of wholesome actions as the marvelous cause, and that rebirth as a human or celestial is the happy result. Those who enjoy empty quiescence believe in arising and ceasing and causes and conditions to be the correct cause, and take suffering, arising, cessation, and the path to be the noble result. Those who enjoy Buddhahood believe that the practice of the six perfections through the three incalculably long eons are the great cause, and that bodhi and nirvāṇa are their direct result.

The correct faith of the patriarchal teaching is not like these. One does not believe in all kinds of conditioned causes and effects. It only demands the faith that one is originally Buddha. This nature is originally replete in every single person. The marvelous essence 體 of nirvāṇa is fully perfected in every case. One does not need to look at the provisional other to find what is originally endowed in oneself. (T 2019a.48.999b13–999c7)²²

Thus we have here an essence-function model of faith and practice, with Patriarch Faith being the approach of essence (the sudden approach, non-linguistic approach, nonconceptual approach, approach of principle), and Doctrinal Faith being the approach by function (the gradual approach, accessible by language, conventional approach).

The examples in Jinul's work of the application of this paradigm can be cited at much further length, and can be further supplemented by examples in the writing of those who followed Jinul in the Korean Seon tradition, such influential monks as Gihwa and Hyujeong.

10. Neo-Confucian Expansion of the Essence-Function Paradigm

If we can characterize the broad history of the usage and study of essence-function in East Asian thought by saying that the paradigm was first born out of the early Chinese classics, then significantly deepened in the process of its incorporation into, and transformation of, Buddhism, we can also say that it finally becomes the comprehensive matrix for Neo-Confucian philosophy, with Neo-Confucian concepts swimming around in the sea of *ti-yong* like fish in water. There is nothing that goes on in Neo-Confucian thought that is not either circumscribed by, or about, or spoke in reference to essence and function, or one of its narrower analogues. When all is said on the topic of *ti-yong* it is clear that the overall degree of influence of the paradigm as a hermeneutic tool, the extent, and variety of its applications, is most fully promoted in the works of Zhu Xi, with the usual caveat that he was probably pushed in this direction based on influence received from the Cheng brothers. As was the case with Chan and Huayan Buddhists before them, the Neo-Confucians sometimes used the actual terminology of *ti-yong*, but their philosophical system was articulated mainly

through the analogous, but more focused structure of principle/material force (*li-qi* 理氣).²³

Neo-Confucians took *li* 理 (K. *i*) to refer to the deep guiding patterning contained in the term *dao*, but with a greater concern toward moral discourse and the problems seen in self-cultivation amidst the competing dynamics of self-centered and appropriately life-enhancing relationships. Neo-Confucians differentiated the guiding patterning dimension of existence from the concrete, historical process of dynamic change and constant fracturing into differentiated multiplicity. The latter they identified as *qi* 氣 (K. *gi*), once the term for vitality and the force of feelings, now generalized as the stuff of existence. *Qi* in its concrete and dynamic historicity could itself include qualitative differences, described in terms of relative clarity or turbidity.

As was the case with early Buddhist doctrinal questions and debates, whose problems showed an even greater tendency to be framed in *ti-yong* hermeneutics, the concentration of Korean Neo-Confucian writings focused on what is perhaps the ultimate Confucian *ti-yong* conundrum in the history of the tradition, that of the relation between the four feelings and seven emotions derived from the *Doctrine of the Mean*, re-evaluated through the essence-function analogs of *dao*-mind and human mind, as well as *li-qi*. This is of course, a reference to the Four-Seven debate engaged in by Toegye and his various disputants and supporters in the mid-Joseon.

But what is more important that its focused usage in intra-Confucian discussion and debate, it is the fact that essence-function was larger and deeper than any of the single traditions of Confucianism, Daoism, or Buddhism. It served as the basic intellectual matrix for all three of these traditions (and in Japan and China, as well as Korea), serving as the medium through which Confucians and Buddhists could evaluate each other's systems: to have discussion, or debate, or to criticize. As I have shown in my recent book *The Great Korean Buddhist-*

Confucian Debate, when Jeong Dojeon 鄭道傳 (1342–1398) and Gihwa 己和 (Hamheo Deuktong, 1376–1433), the respective leaders of Confucianism and Buddhism of their generation, engaged in debate regarding which was the “true” religion, they did so wholly through the *ti-yong* paradigm. Briefly put, *ti-yong* is about consistency between *ti* and *yong*, and both Jeong and Gihwa accused the rival system of falling short of consistency in within this paradigm.

11. Conclusion

What I have provided here is nothing but a brief sampling of some of the usages of the essence-function paradigm, focusing primarily on some important examples of its usage in East Asian Buddhism. But there is far more work that can be done here. First of all, we could build a clear picture of the precise character of the development of *ti-yong* analogs in the Confucian classics, primarily the *Analects* and *Mencius*. We could then compare this with the model that developed in the *Daode jing* and *Zhuangzi*, where the structure is still implicit, but can be clearly demonstrated in a number of different ways. As we have shown to some extent in this paper, its early applications in East Asian Buddhism, in such authors as Jizang, are mainly toward the purpose of resolving dualistic reception of important Buddhist notions such as emptiness and form, wisdom and expedient means, where via essence and function they are reunified in the Chinese mind. With the *Awakening of Mahāyāna Faith* and Buddha-nature texts, essence takes on its connotations originally seen in the *ren* of Confucius and Mencius, being identified with the pure, innate human mind, which functions both skillfully and unskillfully. It is this model that is adopted by Song Neo-Confucianism, in its pairs of “mind of dao” and “human mind,” the pure faculties of the basic mind and the confusion that occurs in the seven emotions, which leads to the Four Seven debate.

12. Bibliography

- Buswell, Robert E. Jr, ed. *Chinul 知訥 : Selected Works* Seoul: Jogye Order of Korean Buddhism, 2012. *Collected Works of Korean Buddhism*.
- Cheng, Chung-Ying. "On The Metaphysical Significance Of Ti (Body-Embodiment) In Chinese Philosophy: Benti (Origin-Substance) And Ti-Yong (Substance And Function)." *Journal of Chinese Philosophy* 29 (2) (2002): 145–161.
- Chung, Edward Y. J. *The Korean Neo-Confucianism of Yi T'oegye and Yi Yulgok: A Reappraisal of the "Four-Seven Thesis" and Its Practical Implications for Self-Cultivation*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- Cua, Antonio S. "On The Ethical Significance Of The Ti-Yong Distinction." *Journal of Chinese Philosophy* 29 (2) (2002): 163–170.
- Funayama, Tōru. "Tai-yū shōkō 體用小考 ." Usami, Bunri 宇佐美文理 , ed. *In Rokuchō Zuitō seishinshi no kenkyū* 六朝隋唐精神史 . 125–136. JSPS Grant-in-aid report, 2004.
- Gedalecia, David. "Excursion in Substance and Function: The Development of the T' i-Yung Paradigm in Chu Hsi." *Philosophy East and West* 24 (4) (1974): 443–451.
- Hirai, Shun'ei 平井俊栄. "Chugoku bukyō to taiyū shisō 中国仏教と体用思想." *Risō 理想* 549 (1979): 60–72.
- Kalton, Michael. *The Four-Seven Debate: An Annotated Translation*. Albany: SUNY Press, 1994.
- Kong, Roberta Lion. "Metaphysics and East-West Philosophy: Applying the Chinese T' i-yung Paradigm." *Philosophy East and West* 29 (1) 49–58.
- Lai, Whalen. *The Awakening of Faith in Mahayana (Ta-ch'eng ch'i-hsin lun): A Study of the Unfolding of Sinitic Mahayana Motifs*. Cambridge MA: Harvard University, 1975.
- Lai, Whalen W. "Ch'an Metaphors: Waves, Water, Mirror, Lamp." *Philosophy East and West* 29 (1983): 243–253.
- Lynn, Richard John. *The Classic of the Way and Virtue: A New Translation of the Tao-Te Ching of Laozi as Interpreted by Wang Bi. The classic of the way and virtue*. New York: Columbia University Press, 1999.
- Muller, A. Charles. "The Key Operative Concepts in Korean Buddhist Syncretic Philosophy: Interpenetration and Essence-Function in Wŏnhyo, Chinul and Kihwa."

- Bulletin of Toyo Gakuen University* 3 (1995): 33–48.
- . “The Composition of Self-Transformation Thought in Classical East Asian Philosophy and Religion.” *Bulletin of Toyo Gakuen University* 4 (1996): 141–152.
- . “Tiyong and Interpenetration in the Analects of Confucius: The Sacred as Secular.” *Bulletin of Toyo Gakuen University* 8 (2000): 93–106.
- . *Korea’s Great Buddhist-Confucian Debate: The Treatises of Chŏng Tojŏn (Sambong) and Hamhŏ Tŭkt’ong (Kihwa). Korea’s Great Buddhist-Confucian Debate.* Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2015.
- Park, Sung Bae. *One Korean’s Approach to Buddhism: The Mom/Momjit Paradigm.* Albany: SUNY Press, 2009.
- . *Buddhist Faith and Sudden Enlightenment.* Albany: SUNY Press, 1983.
- Shimada, Kenji. *Shushigaku to Yōmeigaku* 朱子学と陽明学. Tokyo: Iwanami shoten, 1967.
- . “Taiyū no rekishi ni yosete 體用の歴史に寄せて.” *Tsukamoto Hakase hanju kinen bukkyōshi ronshū* 塚本博士頒壽記念佛教史學論集. 416–432. Tokyo: 1991.

-
- 1 Described in *The Mom/Momjit Paradigm*, pp. 6–7.
 - 2 This is a point that virtually all scholars who have written on the topic take as self-evident. Hirai, Shimada, Lai, Park, and Funayama all state this point straightforwardly.
 - 3 The four levels of religious awareness are: (1) awareness of phenomena 事; (2) awareness of principle 理; (3) awareness of the nonobstruction between principle and phenomena 理事無礙; (4) awareness of non-obstruction among phenomena 事事無礙.
 - 4 Cheng Hao 程顥, 1032–1085; and Cheng Yi 程頤, 1033–1107).
 - 5 Explained in Michael Kalton’s *The Four-Seven Debate* and Edward Chung’s *The Korean Neo-Confucianism of Yi T’oegye*.
 - 6 See, for example, the articles by Cheng, Cua, Gedalecia, and Kong.
 - 7 See especially his commentary to Chapter 38. English translation by Richard Lynn (1999). The evidence that Wangbi was the first to actually make usage of this construction is not fully conclusive, as has been argued by Funayama (2004).
 - 8 See Sung Bae Park, *Buddhist Faith and Sudden Enlightenment*.

- 9 Examined in my book, *The Great Korean Buddhist-Confucian Debate*.
- 10 Best exemplified in Hyujeong's (1520–1604) 休靜 *Samga gwigam* 三家龜鑑 .
- 11 Explained in Michael Kalton's *The Four-Seven Debate* and Edward Chung's *The Korean Neo-Confucianism of Yi T'oegye*
- 12 体とは根本的なもの、第一性的なもの、用とは派生的、従属的、第二性的なもの、を相関的に意味すべく用いられていること、である(“*Tai-yü no reki-shi ni yosete*,” 430)
- 13 In his book, *The Mom/Monjit Paradigm*, Park writes: “[The Chinese term *ti-yong*] has a rather abstract, philosophical tone [...] being somewhat removed from the nitty-gritty details of everyday life. My primary interest, however, is in the human being's personal understanding and experience of nonduality. How are we able to access this nondual realm? It is only through our practice.” (11)
- 14 *The American Heritage Dictionary*, Second College Edition.
- 15 *American Heritage Dictionary*, Second College Edition.
- 16 See, for example, T 1718.34.21a10.
- 17 In rendering the title of the *Dasheng qixin lun* as “Awakening of Mahāyāna Faith,” as opposed to Hakeda's “Awakening of Faith in Mahāyāna” I am following the argument made by Sung Bae Park in Chapter 4 of his *Buddhist Faith and Sudden Enlightenment*. There he argues that the inner discourse of the text itself, along with the basic understanding of the meaning of *mahāyāna* in the East Asian Buddhist tradition, does not work according to a Western theological “faith in . . .” subject-object construction, but according to an indigenous East Asian essence-function model. Thus, *mahāyāna* should not be interpreted as a noun-object, but as a modifier that characterizes the *type* of faith.
- 18 See, for example, 成唯識論述記 T 1830.43.241a22–28.
- 19 般若波羅蜜多心經贊「意根通用八識爲體。」(T 1711.33.546c16)
- 20 In Wonhyo's extant works, the appearance of the term 體用 as a pair occurs nineteen times, but there are probably four or five times as many cases where the ideographs are applied to a discussion separately.
- 21 Recent research by Choe Yeonsik has called into question the accuracy of the attribution of authorship to Jinul, arguing instead that the text should be ascribed to the Jurchen Chan monk Zhengyan 政言 (d. ca. 1184 – 1185). See Buswell, *Chinul: Selected Works*, p. 89, which refers to Choe's article “Jinsim jikseol ui jeojeo e dae

han saero un ihae”, pp. 77–101.

- 22 A full English translation of this text is available in Robert Buswell’s *Tracing Back the Radiance*, starting from page 119.
- 23 Occasional statements by Zhu Xi and later Korean thinkers show that they quite consciously understood it as an analogue of *ti-yong*, with *ti-yong* being the more originary, widely-embracing archetype and *li-qi* being a more specific application.

A・チャールズ・ミュラー氏の 発表論文に対するコメント

菅野 博史*

(日本 創価大学)

本論文は、インド仏教の中国化において大きな役割を果たした体用論の概要を述べたもので、中国の古代思想から朱子学までを視野に入れ、またミュラー氏が主に韓国仏教を研究されてきたので、中国ばかりでなく、韓国哲学、韓国仏教にまで視野を広げて、議論を展開している。大きな問題をととても手際よくまとめておられ、さすがにミュラー氏の長年の研究成果に基づくものであると敬意を表したい。

本論文は12節からなり、議論が多岐にわたっている。評者としては、各節にそって論文の内容を簡潔に整理し、その後、評者のコメント、あるいは質問を提示したい。なお、はじめに指摘しておくが、ミュラー氏は、体用という概念が実際には使用されない場合でも、体用の概念と共通すると、ミュラー氏が考える解釈学形式を「体用パラダイム」と呼び、これについて論じることが多いので、注意されたい。

「1. はじめに—体用について」は総論であり、ここだけでも議論をしなければならぬ重要な指摘が多くなされている。ミュラー氏は、「体用は中国に特有かつ典型的な概念で、東アジアに受け継がれてきた三つの宗教——儒教、道教、仏教——のすべてにおいて、哲学的基礎づけを与える構造的枠組みであり、インドやチベットの仏教に対して東アジア仏教を特徴づける第一のパラダイムである」と指摘し、「『体用』の典型的な用例が明確に熟語として現れるのは西暦紀元三世紀のことになる（菅野注：王弼の

*創価大学文学部教授。

『老子注』を指しているが、まだ確定的ではないと、注に述べられているが、類似の哲学的パラダイムは『礼記』、『易経』、『老子』、『論語』など早くも紀元前五世紀の文献に見出すことができ」と述べている。とくに、『礼記』の「天之性」と「性之欲」を引用し、善・不善両様の方向（用に相当する）へ展開し得る「根源的な善」（体に相当する）というモデルがその後、儒教、仏教、道教の三教に広く、多く採用されていったことを具体的に指摘している。仏教については、智顗、『大乘起信論』、『六祖壇経』、『円覚経』、華嚴宗の「理事」、儒教については朱子学の「理気」、韓国については李退溪の「四七論争」（四端〔惻隱の心。羞惡の心。辞讓の心・是非の心〕七情〔喜・怒・哀・楽・愛・惡・欲〕）をそれぞれ例として取りあげている。ミュラー氏は、体用パラダイムについては、三教がたがいに影響を与えて発展したので、三教における事例を個別に見るだけでは、十分に理解できないとしている。

「2. 体用の定義」では、スン・ベイ・パク、ワーレン・ライの体用の定義を紹介し、後者の定義の第一「体用は存在論的なペアである。本質である体は、変化する現象の恒久的基礎として存続する」については批判している。さらに、アントニオ・クアの、体と用をそれぞれ内向的、外向的と見る倫理的な意義を含む定義を紹介している。

「3. 体用—英訳をめぐる問題点」では、体について *essense* という英訳を用いるうえでの注意点について説明している。

「4. 体用—初期中国仏教に見られる事例」では、僧肇『肇論』における動と静との関係を体用のパラダイムを予想させる事例として紹介し、さらに臣績の『立神明成仏義記』（梁武帝の『立神明成仏義』に対する注）における体と用とを対挙（並べて取りあげる）の明確な最初の例として紹介している。

「5. 吉蔵」では、「体用」を解釈学的なツールとして最も早くから盛んに用いた僧として吉蔵を取りあげ、彼の『二諦義』から、「理教」という体用と類似した用語の使用の例、「理教」と体用との類似の関係を明確にし

ている例、真諦、俗諦をいずれも用とし、非真非俗を体とする例を紹介している。

「6. 体用—『大乘起信論』」では、『大乘起信論』は、「意識とその解脱に対する唯識的な解説の構造全体」を体用パラダイムによって再構成していると指摘して、水と波の譬喩を紹介し、さらにワーレン・ライの指摘する、『楞伽經』と『大乘起信論』とにおける水と波の譬喩の相違を紹介している。また、『大乘起信論』の体用パラダイムは新羅の元暁に注目されて、元暁はこの体用パラダイムを多用したことを指摘し、さらに法蔵とそれ以降の華嚴家に影響を与えと述べている。

「7. 体用—さらなる用例」では、体用パラダイムを用いたものとして、智顗、元暁、法蔵、『成唯識論』、基、円測の例などを紹介している。

「8. 朝鮮半島」では、これまでも何度か言及してきた元暁の体用パラダイムに関する文献を具体的に紹介している。

「9. 禅、ジヌル（知訥）、そして体用の枠組みの拡がり」では、中国で確立した体用パラダイムが朝鮮禅のあらゆる救済論的言説の枠組みとなっていたことを指摘し、朝鮮禅において、原理と現象、信と行、頓と漸、すべて体用パラダイムに基づいて結びつけた代表的人物として知訥を取りあげている。

「10. 体用パラダイムの朱子学的展開」では、体用パラダイムが朱子学の哲学の包括的基盤となったことを指摘し、朝鮮半島では、「四七論争」において、儒教的な体用論の難問に焦点が当てられたと述べている。さらに、体用パラダイムが三教のどの一つの伝統よりも大きく広く影響を与え、三教の基礎的な知的母体となったことを指摘している。

「11. 結論」では、今後の研究課題について述べている。

「12. 文献リスト」は、文字通り参考文献リストであるが、欧米の研究成果が紹介されていて便利である。

本論文はやや長いので、評者の整理もやや長くなってしまった。最後に、評者のコメント、質問を述べたい。

ミュラー氏も十分に意識しているように、体用パラダイムと体用の概念とを区別しなければならない。体用パラダイムは中国古代から存在してきたとミュラー氏によって認められている解釈学的形式であり、体と用という概念を使用しない場合も含んでいる。これに対して、体用という概念を実際に使用し、しかも体と用とを対拳（並べて取りあげる）する事例は、臣績の『立神明成仏義記』頃となる（王弼を最初の例とする者もいるが、これに対する疑問も提起されている）。中国古代から体用パラダイムはあったのに、なぜ具体的な体用の概念化は『立神明成仏義記』頃になったのかは、ミュラー氏の研究にとっても重要なはずである。これについては、船山徹氏は、「神滅・不滅の論争の流れから、『用』ないし『功用』を術語として用いる当時の仏教内外の状況と、『仏性体』『涅槃之体』『神明妙体』等の諸表現を用いながら人が最終的には仏となり得る根拠を究明しようとする仏教教理学の蓄積とが相俟って、中国的思惟のみならず訳語としてもよくなじむ「体」が扱ひ出された結果、体用の対拳表現が発生したのではないか」（ミュラー論文の文献リストを参照）と推定している。また、平井俊榮氏は、「中国固有の思考形式に発想し、南北朝思想界における論争の中心概念であった『理・教』が『体・用』と全く同一の範疇に属するものでありながら、なぜ南北朝時代にはその相即が論理的に完成されることなく、三論学派の登場をまって、このことがはじめて可能となったかについては、一つの理由が考えられる」（ミュラー論文の文献リストを参照）として、差別（相対）の世界と無差別（絶対）の世界の相即相関を示す二諦の議論を取りあげている。このような問題を取りあげること自体と、船山氏の推定や平井氏の推定を、ミュラー氏はどのように評価しているのかについてご教示をお願いしたい。

体用パラダイムには、第一にA=用、B=体とする場合がある。そのうえで、体と用とをやや区別することに重点を置く場合と、あるいは体と用との端的な相即を強調する場合とがあったようである。第二に、A=用、B=用としたうえで、非A非B=体として、AとBの対立を解消する場合

がある。これは、スン・ペイ・パク氏が体用の定義で述べている「体用という対概念の目的は、一見別々に見えるが実は別ならざる二つのものの不可分性を示すことにある」という指摘と共通するものであり、またミュラー氏が引用している吉蔵の『二諦義』に見られる、真諦＝用、俗諦＝用、非真非俗＝体という構造と共通である。吉蔵はとくにこの論理を好んでいると、私は考えている。この第一と第二との区別は、ミュラー氏の体用パラダイムの分析には重要ではないのであろうか。ご意見をお聞かせ願いたい。

最後に、小さな問題であるが、「7. 体用—さらなる用例」において、智顗の体用パラダイムを紹介するために、『金剛般若経疏』を引用しているが、これは、平井俊榮氏の研究（『法華文句の成立に関する研究』11-40頁、春秋社、1985年）によれば、智顗の著作ではなく、後世のものである。また、『成唯識論』を引用しているが、インドの論書を中国の体用パラダイムを示す例として引用するのには問題があると思われる。

菅野博史氏のコメントに対する回答

A・チャールズ・ミュラー

(日本 東京大学)

まず、私の長文の論文を丁寧に読んでいただき、鋭くかつ刺激的なコメントをしてくださった菅野教授に感謝したいと思います。以下、菅野氏のコメントに続いて私の回答を提示します。

〔菅野氏のコメント〕 中国古代から体用パラダイムはあったのに、なぜ具体的な体用の概念化は『立神明成仏義記』頃になったのかは、ミュラー氏の研究にとっても重要なはずである。これについては、船山徹氏は、「神滅・不滅の論争の流れから、『用』ないし『功用』を術語として用いる当時の仏教内外の状況と、『仏性体』『涅槃之体』『神明妙体』等の諸表現を用いながら人が最終的には仏となり得る根拠を究明しようとする仏教教理学の蓄積とが相俟って、中国的思惟のみならず訳語としてもよくなじむ「体」が扱ひ出された結果、体用の対挙表現が発生したのではないか」（ミュラー論文の文献リストを参照）と推定している。また、平井俊榮氏は、「中国固有の思考形式に発想し、南北朝思想界における論争の中心概念であった『理・教』が『体・用』と全く同一の範疇に属するものでありながら、なぜ南北朝時代にはその相即が論理的に完成されることなく、三論学派の登場をまって、このことがはじめて可能となったかについては、一つの理由が考えられる」（ミュラー論文の文献リストを参照）として、差別（相対）の世界と無差別（絶対）の世界の相即相関を示す二諦の議論を取りあげている。このような問題を取りあげること自体と、船山氏の推定や平井氏の推定を、ミュラー氏はどのように評価しているのかについてご教示をお願いしたい。

ここで菅野教授が指摘してくださった点は、いずれも私がまさに今、明らかにしようとしているところで、すべてを明らかにするにはまだまだかなり

の時間と研究が必要です——「パラダイム」としてではなく、「体用」という「用語」自体の最初期の用例について、その全体像を描き出すには、まだまだ多くの文献を読んでいかなければなりません。私の今回の論文は、「体用」の「パラダイム」、そして「術語」の、両方の歴史と用例について概要を紹介するのが目的ですから、この用語が適用された最初期の時代というのは最も興味深い点です。したがって、これからさらに研究を進めてこの点を明らかにしたいと思っていますし、多くの研究者のみなさまからアドバイスもいただければ幸いです。

[菅野氏のコメント] 体用パラダイムには、第一に A = 用、B = 体とする場合がある。そのうえで、体と用とをやや区別することに重点を置く場合と、あるいは体と用との端的な相即を強調する場合とがあったようである。第二に、A = 用、B = 用としたうえで、非 A 非 B = 体として、A の B の対立を解消する場合がある。これは、スン・ベイ・パク氏が体用の定義で述べている「体用という対概念の目的は、一見別々に見えるが実は別ならざる二つのものの不可分性を示すことにある」という指摘と共通するものであり、またミュラー氏が引用している吉蔵の『二諦義』に見られる、真諦 = 用、俗諦 = 用、非真非俗 = 体という構造と共通である。吉蔵はとくにこの論理を好んでいると、私は考えている。この第一と第二との区別は、ミュラー氏の体用パラダイムの分析には重要ではないのであろうか。ご意見をお聞かせ願いたい。

体用パラダイムについて注意しなければならない最も難しい点は、その適用のされかたがとても柔軟であるという点だと、私は思います。ある状況では「体」であると見られる概念あるいは物（もの）が、別の状況では「用」だと見られることがあります。また、吉蔵の例からもわかるように、ふつうは「体」と「用」とに区別される二つのものが、両方合わせて「用」だと解釈され、「体」は何かほかのものだとされる場合があります。そこで「体」とされるものは、かなり多くの場合、何かより抽象的なもの、あ

るいはことばで表現できない何ものとされています。

私の論文は今のままでもかなり長文ですし、この学術会議のテーマは仏教ですから、朱子学の伝統からさらに多くの情報を盛り込むことはひかえました。しかし「本質とはたらき」の適用がきわめて柔軟性に富んでいることを示す最も興味深い事例の一つは、李氏朝鮮の儒学者のテゲ（退溪、イ・フワン・李滉；1501-1570）の『シム・ム・チェヨン・ピョン』（『心無體用辨』＝心は本質とはたらきを持たないという立場に対する批評。出典：テゲ・ジョンセオ／退溪全書、41:16b-19a）という有名な論書の中に見られます。テゲはまず、中国の古典に現れる最も早い事例から、まだ「体用」という術語が発明されていないのに、本質とはたらきはすでにさまざまな異なったとらえかたをされている、と指摘します。『易経』では、無活動の静まりと活発な刺激であると見られていますし、『礼記』では静寂と運動で、『中庸』では、顕在的なものと非顕在的なもの、そして『孟子』では、根源的な人間の本性とその感情だとされるのです。

テゲは本質には少なくとも二つの側面があると指摘します。一つはさまざまな原理に関する議論の中で適用されるもので、例えば（程子の場合）「それは表われることなく、特徴を欠き、それにもかかわらずあらゆる現象がその中で花開いている（冲漠無朕而萬象森然已具）」などとされます。

もう一方は、具体的な事物の議論の中で適用されるもので、たとえば「船は水上を行くことができ、車は陸上を行くことができ、この船と車を乗せる水と陸地がこれ（つまり本質）である」のように適用されます。このため朱子は呂氏からの手紙への返事の中でこう言っています——「形而上学的に言えば、表われていないものこそ間違いなく本質（体）であり、具体的な事物の領域でとらえられるものが、はたらき（用）とされるのだ。だから形而上なるものが本質（体）であって、世界を貫く五つのもの（天下之達五道）ははたらき（用）だと、簡単に一般化して言うことはできないのだ」。（有就事物而言者，如舟可行水，車可行陸，而舟車之行水、行陸是也。故朱子 答呂子約書曰、'自形而上者言之，冲漠者固爲體，而其

發於事物之間者，爲之用；若以形而下者言之，則事物又爲體，而其理之發見者，爲之用。不可概謂形而上者爲道之體，而天下之達道五爲道之用。）

彼の反対者たちはこう言います——「本質（体）は抽象から起きてくるのであり、はたらき（用）は動きから起きてくる」（體起於象，用起於動）と。しかしテゲはこう反論します——「これは物理的な領域の具体的な事物に関してしか該当しない。だから結局は、ことの一側面しか示さないのであり、形而上なるもの、つまり印のないもの、すなわち本質とはたらき（体用）の一なる源の妙なところを、見失ってしまう。そういう人は物理的な形態の表面的な表われにとらわれてしまっているのである」（只說得形而下事物之體用。落在下一邊了，實遺却形而上冲漠無朕、體用一源之妙矣。惟其滯見於形象之末）。

基本的に、テゲの主な主張はこういうことです——われわれは「体用」を単純な存在論的な文脈で見てしまいがちだが、実は、具体的な事物どうしの関係にも適用されれば、非顕在的なものと顕在的なものの間でも使われるし、抽象的なものと具体的なものの間でも用いられるのであって、さまざまなかたちで理解されるべきである、と。

〔菅野氏のコメント〕 最後に、小さな問題であるが、「7. 体用——さらなる用例」において、智顗の体用パラダイムを紹介するために、『金剛般若經疏』を引用しているが、これは、平井俊榮氏の研究（『法華文句の成立に関する研究』11-40 頁、春秋社、1985 年）によれば、智顗の著作ではなく、後世のものである。

その点は知りませんでした。では、真の著者を特定できるようにしたいと思います。いずれにせよ、だれが著者だとしても、これは中国の初期の仏教文献の中で最も興味深い適用例の一つだと思います。

〔菅野氏のコメント〕 また、『成唯識論』を引用しているが、インドの論書

を中国の体用パラダイムを示す例として引用するのには問題があると思われる。

これについては、どういう点で問題なのか、私にはよくわかりません。ここでのポイントは、(中国的な華嚴、天台などよりもむしろ)法相のようなインド起源の思潮における論書類でさえも、インドでは決して(体用パラダイムを)使わないだろうと思われるような場合にも、論者たちが中国人であるため、体用パラダイムを躊躇なく使っていることを示すことです。

(翻訳担当 伊藤真)