

身体性の現象学

——初期唯識思想との比較を通して——

阿 部 旬

はじめに

少なくとも西洋においては、エドモンド・フッサールこそが現象学の発展に多大なる貢献をしたといっても過言ではないであろう。彼は客観性から主観性の構造の分析において「事象そのものへ」と意識を向けることで、生き生きとした世界の事象、例えばヒュレー、身体、時間などが物質・対象化されてしまうことから防御すべく、当時優勢であった科学や哲学の中に蔓延っていたプラトン、アリストテレスの概念に挑戦してきたように思われる。しかしフッサールがその研究人生において固執し続けた現象学的超越論的還元と呼ばれる方法論では生きる主体自身は事象を認識するときの反省作用から隠れてしまうために、主体が事象そのものを体験する場面は捕えることはできないのである。結果的に彼は現象学における生き生きとしたものの問題をその客体化から救済するどころか、自分自身を現象学において行き詰まらせてしまうのである。ではそのような反省意識には追いつけない領野に、どのようにすれば降り立つことのできるのか、その新たな方法論が問われている。

そこで筆者はこの論文において、古代ギリシヤと同様に世界を「生成の営み」と捉えてきたアジア的な思考を西洋の現象学の抱える問題点を解決する方法論として用いる試みを行う。それが仏教思想であり、その中においても人間の認識を体系的に論じている唯識論を参照するものである。後期の唯識思想が人間の内面の探求であるのに比べ、初期においては人間という存在そのものに焦点が当てられ、「阿陀那識」と呼ばれる身体を維持する意識と、それが住まう世界との関りについて述べられている経典が見受けられる。つまり唯識思想が確立された過程を歴史的に遡って行くことで、人間の通常の主客を立ててしまう認識作用から、生きる主体が事象に出会っている場面にまで辿ることが可能になるかもしれないのである。またそれが還元が変わる新たな方法論として、生成する命の営みであるヒュレーを我々に示す可能性を十分に備えているであろう。

1. フッサールにおける現象学的残余としてのヒュレー

現象学は、簡潔に言えば現象についての学問である。反してその定義は複雑である。『現象学の理念』においてフッサールは次のように定義している。

「現象」には二重の意味がある。それは現出と現出者の間の必須の関連のせいである。普通は「現象」とは現出者という意味だが、しかしここでは優勢的に現出そのもののために使われるのである。（間違った方向に導きかねない心理学的表現を使うのならば）つまり「主観的」な現象を指すのである¹⁾。

「現出者」としての現象とは一般的に、フッサールが「自然的態度」と呼ぶところの我々が当たり前の

様に使用している科学的知識を通した世界で得られる現象であり、故に科学の主題となるものである。一方「現出」は、現象学のテーマとなる経験しうる生活世界の現象そのもののことであり、それは身体感覚を通して自覚的、主観的に与えられるものである。フッサールはこの両者の差異、つまり超越的、形而学的、理想的に構築された現象と、我々の主観を通して得た現象との差異の研究に取り組むにあたって、まず我々の当たり前とされる概念を一時停止して「事象そのものへ」と目を向けることから始める。この一時停止の態度はエポケーと呼ばれ、それと還元を通して意識活動が顕わになる。即ちこの方法論によって我々の基礎的意識構造が明らかにされるのである。フッサールはこの構造の叙述にあえてギリシヤ語のヒュレー、モルフェー（たった1回ではあるが）、ノエシス、ノエマという言葉を使用する。ノエシスとは意識が何かに向かう志向的作用のことであり、ノエマは「何かの意識」として意識内において構成されるものである。厳密に言うとノエマには二種あり、一つは実的な成素であるヒュレー的与件と同じく実的なノエシスによって構成されたノエマであり、他方は実際の体験なしに構築される非実的なノエマである。フッサールはこの両者の関係を「〈物質的なもの〉と物質的なものの知覚」と表現しているが²⁾、彼がわざわざ前者のノエマに括弧をつけている理由は、物質的性質を持つ生き生きとしたものを、実際に物質的であるものと混同されるのを回避するためだと思われる。しかしこの段階ではヒュレーの概念はまだ〈素材〉、または何か物質的なものとしてしか言いようがなかったのである。ちなみにモルフェーはその志向的に構成する働きがノエシスに、そして素材なき形態として上記の二番目に上げたノエマとなったと考えられ得る。これらのギリシヤ語を登用したのはその当時の科学、とりわけ心理学における意識作用や精神構造を表す用語と区別するためである³⁾。このような確固たる理由にも関わらず、ヒュレーは学者間の論議を呼ぶ。それは哲学において優勢的に使用されてきたヒュレー・モルフェーを一對にした概念のせいであり⁴⁾、またフッサールによるヒュレーに関するとりとめもなく、また曖昧な表現のためである⁵⁾。

初期においてフッサールの視点はノエシス・ノエマの関係に完全に注がれており、現象学的残余と呼ばれ、実はヒュレーに深く関与している純粹意識は取り残されたままだった。『イデーンI』後、彼の焦点は徐々に下層へと向けられる。つまり主観性の構成の領域であり、その内在的構成を研究するための研究方法は静的現象学から形相的現象学的へと移行する。そして『イデーンII』での身体と意識についての探求により、キネステーゼ（運動感覚）という意識の志向性に左右されない、身体感覚体験を司る意識作用が発見され、更に主観の構造が顕わになるのである。触る手・触られる手の例示に頻繁に見られるように⁶⁾、自己自身の身体の知覚は直ちに内省へと転換される。そこにおいては純粹自我による非反省的意識が前提とされているが⁷⁾、それは繰り返し知覚されるキネステーゼ的感覚を通した、身体がいつも常に「ここ」にあることへの認識から生まれる。つまりキネステーゼはその前提を可能にしているのである。『危機書』になって「身体執持性」(Körperliches Walten)⁸⁾、と呼ばれるようになるキネステーゼは、全ての自我活動、例えば何かに執着したり、関与したり、また論理的に物事を進めたり、価値判断したりすることに先立って与えられている⁹⁾。換言すれば、自己知覚による内省は知識や慣習の概念、また科学的因果関係によって得られるものではなく、実的身体運動感覚を通して得られるのである。しかしながらその物的身体を保持しているという認識が間違った自我意識を生む。それは純粹自我の影像であるはずの自我意識が、自分こそがこの身を最初の所有物として支配しているのだと思込んでしまうためである¹⁰⁾。

身体に関する意義深い研究により、フッサールは自我主観性の構成の領野に行きつく。しかしそれは客観化された主観性であり、故に「純粹な活動する主観性」ではない¹¹⁾。一方、この研究のおかげで意識の先客観的、先反省的、先言語思考的領野が開かれるのである。結果的にフッサールは彼自身が置き去り

にした謎、つまり純粹意識へとヒュレーに関することも含めて結局戻らなければならなくなるのである。フッサールは実際『イデーⅠ』より早い段階において、すでにヒュレーにまつわることが謎めいた性格を持つことに気づいている。事実1907年、『現象学の理念』の中でヒュレーが留まることない意識の流れとそれによって構成されたものの狭間に住していることを述べている¹²⁾。にも拘らずポール・リクールが指摘するように、フッサールは『イデーⅠ』においてヒュレーの件を置き去りにしている¹³⁾。それは下記の引用に見られるようにヒュレーに関する件には深遠なる主観性の構成の探求が必要であることがわかっており、当時客観性の構成に興味のあったフッサールはその謎の解明を後回しにする他なかったからである。

実際、相対的に、ヒュレー的データは結局、それ自体が統一であり、しかし確かに、内在的で、主観的に真に生来的なものである。一方で、その背後には、何か高次のレベルにおける主観的な何か、その統一を構成する何か主観的なものがある¹⁴⁾。

1912年に書かれた『付録』においてフッサールは、このヒュレー的データの統一を構成する「何か」を「意識流」として述べている¹⁵⁾。そして『イデーⅡ』に移行し、身体と意識に関する研究を通してヒュレーに関する環境がさらに明らかになってくると、フッサールは「人間の意識の全体は、ある意味、そのヒュレーの基盤によって身体に結び付けられている」と明記している¹⁶⁾。更に『受動的総合の分析』では、意識流とされたこの「何か」とは統一を構成するヒュレーの流れである、とはっきり主張しているのである¹⁷⁾。同書において彼は、意識とは絶え間なき段階的生成の中で客観性の構成が常に行われるその過程として、「何か」へと向かう絶え間なき課程であり、それは終わりなき歴史である、とも述べている¹⁸⁾。ということは次のことが言えるであろう：身体の基盤としてのヒュレーは意識流であり、それは無始爾来の生成の留まることない過程である。ヒュレーが「何か」になる途上であるところの客観性の絶え間ない構成であるということは、ヒュレーは決して意識における物質的素材などではなく、むしろ身体の意識の流れを司っているのであり、その身体とはいかなる還元を施そうとも既に常にそこにあるものなのである。フッサールはこの隠れた意識の層に還って研究するためには他や自分自身だけでなく生活世界の妥当性さえにも先立つ究極的な還元を施す必要がでてくることに気づくのだが、『危機書』において告白しているように、同時に還元の限界を認識していたし、彼自身は哲学者としてそれがいかなる還元であろうとも常に上からの視線であったことも認識していたのである¹⁹⁾。

ここまでは超越論的現象学的還元によって垣間見ることはできた。しかし更にヒュレーの非反省的自己生成の領野を探るには、フッサール自身が「まず見ることを学ばなければならなかった」のであり、「練習を積むべきであった²⁰⁾」。また彼は絶対的主観性の探求の過程で、新しい考察と還元によって得た新しい対象を研究し続けるよりも、ヒュレーに関する問題を垂直方向に研究すべきであった。なぜならヒュレー自身は決して現象的意識の上には現れ出ないからである。ではどうすればそれが可能になるのか？それが瑜伽派仏教であり、人間の本性とその意識構造を研究するものであるが故にフッサールと主題を共有するだけでなく、更に深い領野を確固たる方法論をもって掘り下げしており、ヒュレーの領域へと垂直方向に研究することを可能にすると思われるのである。

2. ヒュレーに関する問題の解決のための瑜伽派仏教

瑜伽派はインド仏教の発展においては約5世紀頃と、比較的遅く出てきた学派で、通常「唯識」派であるとか「唯心」仏教と訳される。つまり心のみが真実で、あらゆるものはその心が創造したものにすぎないと解釈されるために、その教義は形而学的理想主義的であるなどと誤解されることも少なくない。しかし実際の「唯識」の意味は、すべての世界の現象は我々の意識が投影しているものに他ならないということであり、それ故、瑜伽派仏教はとりわけ意識の志向性に際する認識及び心的活動とそれらを生み出す人間の真の本性に焦点を当てているのである。つまりフッサールと課題をほぼ共有しているのであり、意識の分析という意味でたとえその順番が、瑜伽派仏教の場合は仏の立場から衆生の汚染した意識のレベルへと変化していくのに対して、逆にフッサールがそうした我々衆生のレベルから純粹意識のレベルへと還元していくものであるにせよ、両者は同じ過程を経過しているのである。由って瑜伽派仏教がどのように同じ主題に迫り、更にその先を行くのかを見ることで、フッサールが取り残し最後まで克服できなかったヒュレーに関する問題を解決できると思われるのである。

瑜伽派仏教における唯識の教義はその経典や解釈本など様々な形式の叙述本が、しかも様々な言語で解釈されていく過程で確立していった。それは大まかに『解深密経』、『楞伽経』、『阿毘達磨の俱舍論』、『大乘成業論』、『摂大乘論』、『唯識三十頌』、そして『成唯識論』へと至る道である。とりわけ『解深密経』は上記に挙げた瑜伽派の様々な文献がその原典また教証として実際にそれらの本の中で直接引用しているほどである²¹⁾。経典が後になればなるほど、その焦点は衆生の意識構造へと向かっている。一方初期経典などは悟りの境地にある弥勒菩薩や仏陀の立場、つまりある意味超越した見地から書かれている。しかし西洋における何か存在論的に超越しているのとは違い、それら最極の境地に達した菩薩達は現実と一致しており²²⁾、むしろ我々衆生の方が自分の意識が顕現させた現象の世界に生きているのである。

瑜伽派において、意識は主に八つの相に分けられる²³⁾。第八識は根本識であり、阿頼耶識とも呼ばれる。阿頼耶の原語の意味が蔵であることから蔵識と呼ばれることもある。阿頼耶識の持つ本性は、依他起性と呼ばれる何か客体を立ててそれに依る性質であり、ノエシスがノエマを対象として立てるのに似ている。ノエシスが何か指し示すもの、向かうものがなければ機能しないように、阿頼耶も依る対象がなければ機能せず、故に無の状態から何かを生み出すことはない。阿頼耶識は根本的に物的身体を拠り所としているので、阿頼耶識はたとえそれが匿名であっても常に「誰か」個人の識である。よって阿頼耶識が起きると同時にその個人の身体が背負っている業の種子、つまり無始爾来の歴史性といった内面性、身体が持つ器官といった物質性、さらにそれら個人が生きる生活世界らがまとめて映し出され、付随して志向的思考性も現れる。なぜそれらがまず現出されるのか？ それは身体、歴史性、生活世界は阿頼耶識が起きる以前にすでにそこにあるからである：科学的因果関係によってそれらが顕現するのではなく、生まれたときにはすでにある、換言すれば持って生まれた縁生なのである²⁴⁾。結果として、物質性と精神性の両面を持ついわゆる Leib としての身体に依ることで、そこから自我意識が引き出され、思考は慣習的に概念を言語化し、言語化されたものは実態的に存在するかのように、区別判断されるようになる。こうした性向は遍計所執性と呼ばれ、フッサールで言うところの自然的態度と比較できるであろう。第八識以外の識は阿頼耶識が立てた対象に執着した時に起こり、それらは遍計所執相を構築するのである²⁵⁾。一方それらの執着が阿頼耶識から取り払われると、円成実と呼ばれるレベルに達する。このレベルでは、識は対象を自ら立てて依ることはせず、元からある身体にのみ依っているのもはや阿頼耶識とは呼ばれない。代わって阿

陀那識と呼ばれ、その機能はフッサールの言うならば、身体執持である。ヒュレーと同様、それは我々衆生の地平的現象世界からは隠れており、ただ純粹に意識の流れを維持しているのである。故に、次のように言われる：

阿陀那識甚深細
 一切種子如暴流
 我於凡愚不開演
 恐彼分別執為我²⁶⁾

大意は「意識の根本である阿陀那識は衆生にはわかりにくいものである。そしれそれは常に留まることなく流れている。それを説明すると〈そうしたものがある〉、と執着するので敢えて教えない」、である。この層は阿頼耶識の本性が見えて初めて顕わになるもので、故に言うまでもなく通常の反省ではその層には到達しない。エポケーを施した超越論的現象学的還元を以て、遍計所執性による心の曇りを取り除く必要がある。しかし、科学的因果関係ではなく因縁によって生じた二つの執着を取り除くことは容易ではない。世の現象は識に他ならないと気づき、自我意識を取り除いた後でさえ、前に何か置かれると、それに執着してしまう性質はなかなか拭いきれないのである。その執着が自身の意識をそれ自体として見ることを妨げてしまっているのである。こうした我々衆生の性質を『解深密経』が鋭く、鏡の例をもって描写している。

然即此心如生時。即有如是影像顯現。
 善男子。如依善瑩清淨鏡面。
 以質爲緣還見本質。而謂我今見於影像。
 及謂離質別有所行影像顯現。
 如是此心生時相似有異。三摩地所行影像顯現²⁷⁾。

フッサールの場合も彼が見ていたのはヒュレーの影像であって、自分自身を超越論的意識の中に閉じ込め、様々な還元によって得てきたものに執着したために真の経験可能な生活世界におけるヒュレーを見ることができなかったのではないか。つまりは阿頼耶識のレベルで行き詰まってしまったのである。ならばそこから抜け出す方法は何か？ 瑜伽派ではある一定の方法論を修行し、それを頭で理解するのではなく証得つまり体を以てマスターすることで、執着を取り除いた阿頼耶識以深のレベルに達することができる。それが奢摩他・毘鉢舍那と呼ばれる修行法である：前者はある意味エポケーと還元を併せ持ったようなもので、ノエマ化されていない対象、つまり純粹にヒュレー的データそのものと向きあうものであり、一方後者はノエマを観察する。意識の分析には三通りの方法があり、聞くこと、反省すること、そして最後は省察することである。奢摩他・毘鉢舍那により智と見を修し証得すると、この世におけるすべてのものが平等となり、主客同一にて身心一体となる²⁸⁾。この状態は先言語思考レベルであるが、あえて叙述するならば、その文章には「誰が」といった主語も「何を」といった目的語もない：いかなる主観・客観、内在・超越、といった区別がない平等の領野ゆえ、ただ「それが知覚する」としか言いようがないのである。ここにおいては、物質身体は完全に生活世界と溶け合い、法身として単に意識の流れのまとまりとなってい

るのである。その溶け合った世界は生成の営みが行われる自然としか言いようのないソクラテス以前のギリシヤにおける自然、フィシスなのである。それはもはや背景などではなく事実であり、普遍に開かれた領野である²⁹⁾。ここで誤解してはならないのは、この状態は物的身体を喪失している訳ではないということである。なぜなら身体は阿陀那識によってどのような状況下でも保持されているからである³⁰⁾。驚いたことにフッサールも身と生活世界とが一体となっている領野をすでに「ヒュレーの流れ」について言及した1912年に予期するが如くに述べている³¹⁾。つまりヒュレーが意識流を統一している層においてはもはや主客一体となっていることはフッサール、瑜伽派仏教両者の会見から明らかになるのである。

3. フッサールと瑜伽派仏との比較結果と更なる提案

ここまできて、瑜伽派仏教における人間の意識に対する概念がフッサールのそれと対応することが判明した。しかし重要な相違点は、まずフッサールは「事象そのもの」ではなく、現象学的還元を施すことで意識が投影した自身の意識活動を観察するに過ぎなかったこと。次に、一人の現象学者であり衆生であるところの彼は自身の研究対象に無意識のうちに執着してしまっていたこと、が挙げられる。故にフッサールは自分自身の意識のみならず研究で得たものすべてを意識の内に閉じ込めてしまったのであった。一方瑜伽派においては意識分析の究極の方法論は省察である。二種の執着が壁のように自然、他者、身体などと自分自身を分けていたのを取り除いたとき、身は透明化されるが如く生活世界の中に溶け込んでしまうのである。身に住まう意識はただ純粋に生の流れとして生活世界の流れでもあるのだ。フィシスとしての自然は、その中においてすべての生けるものが絶え間ない生成の営みを行っているのであり、決して創造されたものではない。由ってヒュレーもまた生けるものであり、物的素材などではないのである。

だからといってフッサールの方法論が完全に間違っていたかと言うと、そうではない。彼の純粋な探求は我々に生活世界、時間性、自然、また歴史性などを展開した。それらは哲学において問われ続けている難題である。しかしメルロ・ポンティが述べるように、「フッサールに足りなかったのは、反省以前の存在と接触することだったのである。その接触こそが反省それ自体を可能にするからである³²⁾」もう一つフッサールの方法論を擁護する理由がある。それは元来現象というものが「誰か」の意識に顕現するという意味ならば、現象学とは個々人の意識の構造の研究ということになり、現象学的超越論的還元はそうした研究には避けられない、むしろ妥当な方法論である。しかしこの還元がもはやヒュレーや自然のように生き生きと普遍に開かれているものの研究に有効でないならば、我々は今まさに生成されつつある生きるものを現象学の主題にするのを断念すべきなのだろうか？ 今こそ、現象学の還元で代わる方法論を見つけるのではなく、むしろ西洋哲学において現象学それ自体または現象の意味が見直される時なのである。

おわりに

この論文において、フッサール現象学と瑜伽派仏教による我々衆生の意識の分析の比較を試みた。フッサールがその当時の科学のみならず哲学にも挑戦的に取り組み、現象学の発展に貢献したことは事実であり、その貢献によってソクラテス以前のヒュレーを含む自然の概念が再び見直されることにもなった。一方、瑜伽派仏教はその奢摩他・毘鉢舍那という方法でフッサールが還元だけでは行き着けなかった深い領域にまで達しているのも明らかになったのである。現象学における方法論の問題に加え、今後ヒュレーな

ど生き生きとした生成の営みの問題を現象学の残余にしないためにも、我々は現象学だけでなく現象自体の定義を見直すべきなのである。

註

- 1) Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie* (Husserliana II, Martinus Nijhoff: Haag, 1950), S.14.
- 2) Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, First Book, General Introduction to a Pure Phenomenology, trans. by F. Kersten (Kluwer Academic Press, Dordrecht, 1983), p.94 (以下 *Ideas I*). Italic is original.
- 3) *Ideas I*, § 85.
- 4) ソクラテス以前のヒュロゾイズムにおいて、フィシスとサイキ、アンテケイメノンとヒュボケイメノン、等は単に方法論的区別であって、実態的な区別ではなかった。故に、ヒュレーはフィシスとその当時同義語であった、がソクラテス後、とりわけプラトンによって二元論的概念が発展によって、元来絶え間ない生成の営みであったフィシスは創造物となってしまった。そのような概念の下では、ヒュレーはフィシスのための単なる実体的素材に過ぎない。
 参照：Franz J. T. Lee, “Ancient Greek Philosophy” in *History of Wisdom Book One* (Merida, Venezuela: Pandemonium Books and Publications, 2002). フッサールのヒュレーを、ヒュレー・モルフェーの二元構造に当てはめて批判しているのはアーロン・グルウィッチである。
 参照：Duquesne Studies Psychological Series 2: *The Field of Consciousness*, Second impression (PA.: Duquesne University Press, 1964), pp.266-267.
- 5) Dan Lusthaus, *Buddhist Phenomenology. A philosophical investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun* (London, Routledge, 2003), Chapter 2 “Husserl and Merleau-Ponty” 参照。
- 6) Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, Second Book, *Studies in the Phenomenology of Constitution*, trans. by R. Rojcewicz and A. Schuwer (Dordrecht, Kluwer Academic Press, 1989) (以下 *Ideas II*), cf., p.73.
- 7) *Ideas II*, p.259.
- 8) Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy*, trans. by David Carr (Evanston, Northern University Press, 1970) (以下 *Crisis*), p.107, note 3: *Walten* がドイツ語において神の啓示やその力など、超越的なものがその動詞の動作主として使われる語であり、直訳では「支配」となる。つまりは自分ではどうにもならない力が及んでいることを示唆しているのではないだろうか
- 9) *Ideas II*, p.112.
- 10) *Ibid.*, p.225.
- 11) *Crisis*, p.262.
- 12) 『現象学の理念』は時間性や自我主観性に関して既に論じている『内的時間意識(1904-1910)』と同年代に書かれている。ポール・リクールに因れば、ヒュレーはそうした時間性や自我主観性とは切り離せない問題なのである。参照：Paul Ricoeur, *Husserl. An Analysis of His Phenomenology*, trans. by E.G. Ballard & L.E. Embree (Evanston: Northwestern University, 1967), p.22; Husserl, *The Idea of Phenomenology: A translation of Die Idee der Phänomenologie*, Husserliana II, trans and introduction

by Lee Hardy (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999); *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time* (1983-1917), trans. by John B. Brough (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991).

- 13) Ricoeur, p.22.
- 14) *Ideas I.*, p.238, note 4.
- 15) Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* Erstes Buch Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, 2.Halbband Ergänzende Texte (1912-1929), neu herausgegeben von Karl Schuhmann (Haag, Martinus Nijhoff, 1976)(以下 *Beilage*), S.546.
- 16) *Ideas II.*, p.160.
- 17) Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Transcendental Logic*, trans. by Anthony J. Steinbock (Dordrecht, Kluwer Academic Press, 2001) (以下 *Analyses*), p. 208.
- 18) *Ibid.*, p.270.
- 19) *Crisis*, p.351.
- 20) *Ibid.*, p.248.
- 21) 実際、瑜伽派仏教の学者は『解深密経』を直接引用している。参照：結城令聞『結城令聞著作選集』第1巻(春秋社,1999),18頁；上田義文『撰大乘論講読』(春秋社,2004),73頁。
- 22) 『解深密経』(『国訳大蔵経経典部』巻八,東方書院,1930),「分別瑜伽品第六」参照。
- 23) 識と一言で言っても,言語には vijñāna と vijñpti があり,前者は意識の作用主を,後者は意識内容を示している。
- 24) 上田,255-56頁。
- 25) ここであえて相と性と分けているには理由が有る。相はあくまでも顕現する姿であり,一方性は性質のことでそれ自身が現れることはないからである。この相と性のついて触れているものは有っても,残念ながら深い議論は殆ど無い。
- 26) 『解深密経』,「心意識相第三」参照。
- 27) 『解深密経』,「分別瑜伽品第六」。質がヒュレーか否かに関する議論はルストハウスを始めなされているが,紙面の制限によりここでは触れない。しかし,少なくとも言明しておきたいのは,ヒュレーは物質という意味での「質」ではなく,「本質」の質であるということである。議論に関しては以下参照。Dan Lusthaus, *Buddhist Phenomenology*; Lambert Schmithausen, “On the Problem of the External World in the Ch’eng wei shih lun,” in *Studia Philologica Buddhica XIII* (Tokyo: The International Institute for Buddhism Studies, 2005).
- 28) 『解深密経』,「分別瑜伽品第六」及び *Wisdom of Buddha –The Saṃdhinirmocana Sūtra-*, trans. by John Powers (Berkeley, CA., Dharma Publishing, 1995), 参照。
- 29) 『解深密経』,分別瑜伽品第六における「堅住識」参照。
- 30) 『成唯識論』(『国訳大蔵論部』第10巻,国民文庫刊行社,1921),巻10;『撰大乘論釈』勝呂信静,下川邊季由 校注(『新国訳大蔵経』,瑜伽・唯識部 第11巻,大蔵出版,2007),436頁。身が亡くなるわけではないことは *Abhidharma Kośa* (43 c-d) 参照。
- 31) Maurice Merleau-Ponty, *Signs*, trans. by Richard C. McCleary (Northwestern University Press, 1964), p.176: Marly Biemel mentions the year in Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*

und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch, *Husserliana*, Bd IV, herausgegeben von Marly Biemel (Haag, Martinus Nijhoff, 1952), p.xvii. The original text by Husserl is in *Ibid*, Drittes Buch, *Husserliana*, Bd V, p.124.

- 32) Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, Lefort, C (ed.), trans. by A. Lingis (Evanston, Northwestern University Press, 1968), p.65.