

生動性の現象学

—— フッサールにおける〈ヒュレー〉と初期唯識思想における〈阿陀那識〉との比較から ——

阿 部 旬

フッサール現象学における〈ヒュレー〉は『イデー
ン I』において探求されたノエシス、ノエマ等と共に、
純粹意識の構成構造を記述するために導入された術語
である。それは意識によって構成されたものの実的成
素であることから、現象学的還元の残余である。しか
し純粹意識がその絶対必然性に於いて現象学的残余で
あるのとは異なり、ヒュレーの残余性には、むしろ意
識の志向性による構成が十全的に為されることを妨げ
るものとして、そこに取り残される何か不透明なもの
という意味が含蓄されているであろう。その意味にお
いてヒュレーは当初決して主題には登らなかったが、
フッサール現象学の後期にかけて、それはあらゆる意
識作用の基盤であることが見出され、さらに遺稿とな
った『C 草稿』に至ると、身体を基盤に我々の生活
世界における原事実である生命活動として記述される
ことになる。しかし皮肉にもヒュレーが原事実であっ
たということは、フッサール現象学がその方法論の限
界点に直面した時に見出されるのである。

他方〈阿陀那識〉は阿頼耶識の概念が未発達であっ
た初期唯識思想に於いて、無意識下でも身体生命が維
持されていることを証明するために新たに導入された
概念である。阿陀那識が初めて定義された『解深密経』
では、フッサール現象学におけるヒュレー概念の一連
の変遷に匹敵する阿陀那識の概念がすでに見られる。
本論文に於いて特に『解深密経』を重視するのはその
ためである。つまり一つの経典の中で、その前半には
フッサール初期のヒュレー概念に相当するものが、そ
して後半には最晩年のそれに相当するものが述べられ
ているのである。

さて両者の関係を考察するに当たっては、阿陀那識
およびヒュレーがそれぞれの文脈の中で主題化される
場面に注目する必要がある。〈ヒュレー〉という術
語は超越論的自我作用の探求に主題が置かれるととも
に、フッサールの著作に殆ど登場しなくなるのである
が、後期から最晩年にかけて再び注目されてくるので
ある。それと同様に、阿陀那識は自我作用の根源であ
る阿頼耶識の概念が唯識思想においてより発展し、主

題化されると同時に、一度は唯識思想の経典からその
姿を消すが、その完成期に至って阿頼耶識が滅しても
あり続けている最も原初的かつ必然的識として、再び
登場することになるのである。ヒュレーの概念に行き
着く方法論と、阿陀那識が見出される方法論も類似し
ている。つまり両概念とも自然主義的な態度を滅した
上で徹底した自己省察をすることによって、より深層
心理的で複雑な意識作用の考察を経た結果、最終的に
見出されるものなのである。

ここまで述べただけでも、ヒュレーと阿陀那識とに
は多くの共通点が見出されるが、だからと言ってすぐ
に二つの概念を同一視するような比較考察をすること
が本論文の目的ではない。むしろ類似する二つの概念
の中の異なる点を見逃さず、そこからフッサール現象
学が最晩年に直面した問題の解決の導きの糸を模索し
ようとするのが本論文の主旨の一つである。鍵とな
る両概念に共通する点と、それら概念の考察過程で見
出される異なる点とが、我々をどのような帰結に導く
ことになるのか。全く異なるとも言える二つの思想に
おける二つの概念が交わることはあるのか。あるとす
ればどこに於いて交わり、そして一つの概念に収斂さ
れていくことになるのか。もしくはどの点に於いて異
なり、どうして異なる結果を生むのか。そしてそこで
見出されるもの、意義は何か。これこそが本論文の主
旨である。論文のタイトルにもあるように〈生動性〉
も両者に共通するキーワードになっている。生動性と
は、通常フッサール現象学では作動する主観性の状態
を意味し、初期唯識思想においては有情の生命活動の
あり様に相当するであろう。しかし本論文に於いて両
思想における生動性の概念を探求するその目的は、む
しろその概念の影に隠された非主題的なもの、本来的
な生動性から見れば、〈非本来的〉な〈生動性〉を引
き出すためでもある。

ヒュレーの概念は、端的に言えば、既存の「感覚」
という術語では収まりきれない概念を示すものとして
『イデー N I』において導入されたのであった。そも

そもなぜ〈ヒュレー〉という言葉が選ばれたのか。それは意識の「構成する」という形式化作用に対して素材を提供するからである。すなわち 1900 年前後の静態的現象学的考察期のヒュレー的与件は、それ自身がすでに内在的な主観的実的統一でありながら¹⁾、意識に統握されて意味という規定を受けなければ、空虚なままの感覚的な素材である。感覚の範囲も一般的に言われる感覚器官による直接的な感性的感覚与件だけではない。それに付随して起こる、例えば火傷等による痛みなどの感情や衝動も、それらが志向的に構成されたものでない限りにおいてヒュレー的感覚与件に含まれる。このようにヒュレーが心身を包含する広狭二義となった内実は、『イデーⅡ』のノエシス・ノエマによる高次の段階の志向性をエポケーして行われる、身体における感覚体験の場の考察によって明らかにされることになる。まず、「個人の意識全体は、そのヒュレーを基盤にして」キネステーゼと呼ばれる運動感覚によって「彼の身体と結合されている。」²⁾ その結合された身体は「自由に動く感覚器官としての、あるいはそのような感覚諸器官の全体としての身体」(IV 56) として、物的身体 (Körper) とは区別されてキネステーゼ的身体、あるいは〈身体 (Leib)〉と呼ばれる。その〈身体〉において、ヒュレーの受動的能動性である原初的志向性がキネステーゼを触発し、感覚的な対象性が自我の諸作用なしに統一体として生じると同時に、そこに自己保存という形式で自我が住み着き、そこから絶えず動機づけられているのである。この様にヒュレーの用きが心身広狭二義に渡っていることが理由なのである³⁾。しかし『イデー』においては、なぜヒュレーが原初的に統一されているのかは言明されていない。その解明には時間的探求が不可欠なのである。実は『イデーⅠ』以前の『時間講義』における考察において、ヒュレー的与件それ自身が《自発的発生》(“genesis spontanea”) であるところの根源的発生 (Urzeugung) であり⁴⁾、そのような「顕在性の時点である根源的な源泉点たる〈今〉」であるヒュレーは、過去把持と未来把持とも連鎖的に結合するという「絶対的特性を具えている」(以上 X 75) ことが見出される。それはその継続的關係から比喩的に〈流れ〉と形容される。このヒュレーの〈流れ〉は「アプリオリな現象学的生成の主要事項の一つ」⁵⁾ であり、「その恒存的な形式を担っている絶え間無き変移の意識であり、この意識は一つの原事実 (Urtatsache) である」(X 114) ことが明らかになる。しかしながらこの時点では「こういったことのすべてを言い表す名称をわ

れわれは持ち合わせていない」(X 75) ののであった。こうして多くの困難が予想されるヒュレーや時間の研究は、「純粋なヒュレー研究」として研究するに値する一つの全く完結した問題領域にも拘らず⁶⁾、目下の課題である意識の志向性による構成の問題、つまりノエシス的研究が優先されることになる⁷⁾。なぜならばフッサールはヒュレー研究を「混乱なく獲得しようと意図したから」(III 198) である。

ヒュレー研究が再び着手されたのは、ようやく『受動的総合の分析』に至ってからである。それまでは、その持続的生成からヒュレーがすでに統一されているように考察されていたのが、そこでは、このアプリオリな生成形式は連合と呼ばれ、その形式の中でヒュレーが「構成されつつ生成しており」(XI 122)、「途絶えることのない生成 (ein unaufhörliches Werden)」(XI 218) であることが見出される。つまり意識の構成作用が「決して中断することのない歴史」(XI 219) として継続され、その作用によって「目覚めて眼を開けるだけで、一目ですぐに分節化された印象の《世界》が見えるようになる」(XI 413) のも、「ヒュレー的融合が、根源的な持続性による時間的構成の厳密な必然性に於いて、継続的融合として遂行されている」(XI XI 160) からなのである。こうして世界構成は「まさに流れるヒュレーという事態に関わっているのでなければならぬ」⁸⁾ ことが明らかにされる。しかし何がヒュレーの流れることの持続を維持しているかを解明することは、再び断念されてしまうのである⁹⁾。

この問いへの断念こそ、実はフッサールが超越論的還元の臨界点に来ていることを意味している。従って「いま問題は……生成全体に必然的にその継続的な真理としての意味を与えることのできた、また与えるはずであった歴史的起源の意味を発見する」(VI 385) ことなのである。しかしそのようなアプリオリな形式を問うことは、「アプリオリ」という言葉がすでに暗示しているように、あらゆる歴史的事実性を超え出る、全く無条件で、必自然的な明証を要求するような領域を理解することに他ならない。そこで『C草稿』に見られる最晩年の研究では、超越論主観性がそこから発生してくるところ根源的源泉へと還元し、ヒュレー的〈流れることを〉浮かび上がらせることが試みられる。こうした晩年のヒュレーの考察は、これまでに明らかにされてきたことをヒュレーと共に、やはり後回しにしてきた時間性から考察、記述しようとするものである。そこから導き出されるのはこれまでの結果を裏付けるように、ヒュレー的流れこそが自我能作の発

生の根拠、つまりその生成活動の基盤となっているということである。すなわちヒュレーは「世界内部的統覚を可能ならしめること」の条件である。従って、《身体》というタイトルのもとに条件は存し、逆にヒュレーを失うことは、「超越論的な私が《身体性》を失い、世界意識を失い、世界規定性から超え出てしまうこと」なのである¹⁰⁾。このことは異なる草稿における考察で次のように記述されている。

まさに、(最も広い意味での) ヒュレーという原事実に向かうように促される。それ[ヒュレーという原事実]なしには、いかなる世界も可能ではないであろうし、またいかなる超越論的なすべての主観性も可能ではないであろう。……絶対的なものは自ら自身の内にその根拠を持ち、その根拠なき存在において、その絶対的必然性を、ある《絶対的実体》のごときものとして持っている¹¹⁾。

こうしてフッサール現象学は最終的に絶対的な無前提性へと還元し、そこに於いて超越論的主観性の根源的源泉であるヒュレーの流れを見出したのであるが、そのアプリオリ性を問うことができないのは、現象学的反省が目覚めている意識からのみ可能であるという、ある意味当たり前のように思える必然的条件に他ならない。ヒュレーを対象化して、まるで死んだような事象として扱うのもいいのであれば、目覚めている超越論的意識からの考察も可能かもしれない。しかしフッサールがヒュレー研究を現象学の主題の外にあると述べているのは¹²⁾、生き生きとした事象のままに捉えたくとも、それが現象学的主観性から「比較的容易に接近できる」(IV 42) 範囲を超えてしまっているからである。ではヒュレーを生き生きとした事象のままに記述するにはどのようにしたらいいのか。もしそれが可能で無いのならば、ヒュレー研究はやはり現象学の主題としては扱うことはできないのであろうか。そこでわれわれはヒュレー的研究がなされる新たな道として瑜伽派唯識思想の『解深密経』に、特にその中に於いて〈阿陀那識〉の概念が導き出されたその思想に求めたのである。

『解深密経』は大乗仏教瑜伽行派の依拠する重要な経典であり、『瑜伽師地論』巻五十一、『顕揚聖教論』巻一、『摂大乘論』巻上、『成唯識論』巻三など、少なくとも唯識系の論書において阿頼耶識の存在論証をする場合には必ず教証として引用されている。それは、

『解深密経』の「分別瑜伽品第六」において唯識派(Vijñapti-vādin)が瑜伽行派(Yogācāra-vādin)の名称で呼ばれる所以となった、瑜伽行の実践を通じた唯識思想が記述されていることだけでなく、そこにおいて初めて「唯識」が体系的に記述されているからである。

『解深密経』の唯識思想における位置づけは、その独立時代にある。まだ小乗部派中の一思想として唯識学派の思想への発展過程中的思想が源流時代だとすると、独立時代は『解深密経』の原形の成立を出発点とし、『大乘阿毘達磨経』から『金剛般若波羅蜜経論』、『弁中辺論』、『瑜伽論』など弥勒論書¹³⁾の成立までの小乗部派の細心思想より飛躍して大乘の本識思想を提唱し、その確立に努めている時代である。しかしまだ末那識思想などを産出せしむべき余裕もなく、ひたすら本識思想の確立に忙殺せられて経過した経典時代の思想で、それが大成するのは、小乗部派の思想を完全に止揚し、阿頼耶識の存在に関する論証を試み、阿頼耶識の性質を明確に規定するに至る、弥勒・無著の論書に見られる第一期論書時代である。その結果、末那識なるものの存在が発見せられ、唯識学史上所謂八識思想が大成されるのである。そしてこの第一期論書時代に現れた八識思想が、第二期論書時代において整理完成されることになる。世親の論書、特に『唯識三十頌』では阿頼耶識に付随するというよりも、本来末那識を説かんがためのものであると見られるほどに末那識がより着目されることになる。そして『唯識三十頌』の解釈本とも言える護法による『成唯識論』において、さらに論理化、整備化された唯識思想は、ついに完成に至るのである。

そもそも瑜伽行派(Yogācāra、瑜伽師)とはその名称のとおりヨーガ(yoga)の実践(ācāra)に基盤を築きながら、理論的には〈唯識(vijñaptimātra、識別のみ)〉という独自の教義を確立していった仏教学派の名称であり¹⁴⁾、その意味において「唯識論は……実践論を伴わなくては、仏教的な意味を生じない」のである¹⁵⁾。『解深密経』は実践を重んじる思想と、教義を重んじる思想との融合であり、仏教経典としては阿毘達磨的でありながらも、唯識思想を代表する六経典として数えられ、唯識論書への影響を大にするのである。

論文においてフッサールのヒュレーと比較される阿陀那識は、『解深密経』の「心意識相品第三」と「分別瑜伽品第六」において記述されている。阿陀那識は、そもそも仏教における修行に於いて涅槃にも似た状態に至りながら、再び意識作用が働く状態に還ってくるということが可能であることを説明するために見出された概

念である。つまり意識の認識作用が働いていない無意識下に於いても働いている身体生命の生動性を維持する機能であり、あらゆる意識の生成活動を可能にする基盤となる識である。「心意識相品第三」と「分別瑜伽品第六」とは、後者において詳述される瑜伽行であるところの唯識観法の実践によって前者で記述された心意識の義が唯識学にまで深められたという点において、関わりの深い章である。

現象学的見地から述べれば、「心意識相品第三」は超越論的に純粹意識一般の構成構造の考察である。奢摩他・毘鉢舍那と呼ばれる止観行の修行で超越的なものの認識が可能であるところの菩薩によって識の総称であるところの一切種子心識が、その潜在的な機能別に、阿陀那識、阿頼耶識、心（質多）と名づけられ、その次に顕在的な第六意識と前五識の働きが波や鏡面を喩に語られているのである¹⁶⁾。

〈ādāna〉とは〈執持〉を意味するが、「心意識相品第三」においてその名は、二種の執受、「有色諸根及所依の執受」、すなわち「器官や神経とその集まりの拠り所となる身体を維持する」ものと、他方「相名分別言説戲論習氣の執受」、すなわち「現象を生み出す言語や概念と言った慣習的思考を生み出す種子を維持すること」のうち、前者を執持することからつけられた。

阿頼耶識は、ここでは身体（lus, kāya）と阿陀那識との不可離な結合関係を表している。つまり「安危を同じにする」両者のあり様を示す識として、その言語学的意味から阿頼耶（ālaya）識と名付けられている。ちなみにここでの阿頼耶識は、完成された唯識思想における蔵識としての阿頼耶の意味はまだ与えられておらず、自我意識の概念も確立されてはいない。むしろそれが、阿陀那識と身体とが運命共同体であることを示しているところが意義深いと思われる。

心（質多）と名付けられる識は、色声香味触等のデータを蓄積して次の経験のための可能態としての種子を培養し、次第に成長してゆく働きを示すものである。心（質多）の用きが、阿陀那識によって執持された身体を基盤にして働いている第六意識と五感覚識に次々と様々な現象を現出させることを可能にしているのである。

四 原始仏教に於いては第六識と前五識を合わせた前六識が全てであった。しかし熟睡時等において、そのような身体運動を含めた識の活きが表面的には起こっていないからと言って、それは死を意味しないはずである。そこで、では一体何がその身体生命を維持しているのか、また目覚めて再び意識活動が眠り以前の状態に継続するように開始されるのはなぜか、と言った

問いが出てくるのである。こうして阿陀那識は、無意識という状況下でも生命的身体が維持されていることを可能にする識として初めて定義されることになったのである。その性質故に通常は表層識とも呼ばれる前六識の活動の影に隠れて現出することは無い。つまりその非顕在性故に、阿陀那識は凡夫の反省的認識作用からは不可知である。換言すれば、それらが働いていない状態に無ければ見出すことができないのである。しかしながら凡夫は活動する身体を見てそれを自分であると認識し、そこに自我が生まれてしまうのである¹⁷⁾。

そのような識を露わにすることを可能にした方法論が、「分別瑜伽品」に詳述される奢摩他・毘鉢舍那と呼ばれる止観行である。奢摩他は「止」を、毘鉢舍那は「観」を意味し、内観においてこれらの双運、つまり止と観両方を持って如実に心に現れるがままを考察する。止観には四段階あるが、第三段階目の「事辺際」と呼ばれる境地に於いて、フッサール現象学の究極の還元における自己省察とまさに同様の自己省察が行われ、見る作用は見ている内容そのものなのであり、何らかの対象があるのではない、そこには心のみである、という「唯心」もしくは「唯識」の義が見出される。それが会得されることで、さらに無分別智を得たときの最上段階の「所作成辯」の境地が仏の領域であるとされる。無分別智においては心がおのれに対して何も対象化することが無い。そのような境地はまさに涅槃に似た状態なのである。では最上段階の「所作成辯」の境地に達し、その成就された心が静寂から再び還って生起する時、言いかえれば元の目覚めた意識活動を再開する時、そこには何が現前しているのだろうか。そのことが十六通りの現出として述べられている。その中に於いて一番初めに現れるのが「不可覺知堅住器識生。謂阿陀那識」¹⁸⁾なのである。「器」とは一切平等の領域、つまり広く万人に共通の山河大地の世界を意味している。「堅住」とは基盤という意味である¹⁹⁾。そしてその「器」が身体という「器」に感覚機能があるのとは異なって、それが無いと言う意味で不可覺知である²⁰⁾。つまり心が生起して一番初めに認識するのは、生きるものすべての基盤であるところの《自然》であり、そのような認識が可能なのは、阿陀那識が身体の生命活動を維持し続けているからなのである。

語源学的見地からも阿陀那識の生命の生動性を証明しうる。阿陀那識の名の由来は、それが「色根」と呼ばれる感覚器官の〈集まり〉を意味する〈身（kāya）〉を執持することから、〈執持〉を意味する〈ādāna〉であることはすでに述べたが、〈執持（ādāna）〉はそ

の用きである〈取 (upādāna)〉に由来するものである。ちなみにこの阿陀那の〈取 (upādāna)〉によって〈身 (kāya)〉に〈有 (bhāva)〉がもたらされた時、身体は漢訳では「體」であり、サンスクリット語では「ātmabhāva (自己存在、人格的身体)」と表わされる。〈upādāna〉を「取」と漢訳するのは、事実、菩提流支訳の『深密解脱經』においてよく見られる。そこでは玄奘が「執持」または「執受」と訳しているところが、全て「取」で表わされている。高崎直道は、阿陀那識が十二支縁起の第三識支、つまり〈愛・取・有〉をモデルとしていることを『中論』の頌 (*Madhyamaka-Kārikā*) および月称の註釈 (*Prasannapadā*) を用例にして述べている²¹⁾。すなわちこの〈取 (upādāna)〉によりて五蘊を〈素材 (upādāna)〉として取り (upādāya)、それが人間存在の五つの執着の素因となって〈有 (bhāva)〉がもたらされるのである。もしそれらの素因を取らなければ解脱があり、涅槃があるのだが、このことは裏を返せば、〈執持 (upādāya)〉の状態、あるいは有依 (*sopādāna*)、つまり身が執持されている限りは、生死輪廻の業を背負った世俗界である現世にあるということであり、従って〈執持 (upādāya)〉は現生に生きることを可能にする根拠、もしくは条件であると言えるのである。そして高崎は、「識は過去の無明から行を習気とすると同時に、俱生の名色を〈upādāna〉とし、燃料として燃え続ける〈upādātṛ〉であること、そして両者が素材であるのは、識がそれを『取る』からに他ならない」、と結論付けている²²⁾。〈upādāna〉を燃料や素材と解釈するのは、パーリ辞典においてそれが「燃料、資源、それによって何か造り出されるところの素材」とあり、さらには「生き続けていくための能動的過程の基盤となるもの」²³⁾と定義されていることにおいて妥当である²⁴⁾。W. ヴァルドロンも語源的に〈阿陀那 (ādāna)〉を分析して、〈ādāna〉にしても〈upādāna〉にしても、能動的作用と受動的に作用されたものの両義を指すことから、阿陀那識 (もしくは阿頼耶識) が能動的作用としての執持と、執持されたところの受動態としての執受という二通りにおいて、輪廻の基盤 (もしくは主体) となることを説いている²⁵⁾。

さらに有情を生命あらしめる根源としての阿陀那識の先駆思想は部派仏教の思想にも見られる²⁶⁾。有部が生命を有する存在、すなわち有情の意識活動を事実として事実ならしめる有るものの存在としての積極的な実有の命根を立てるのに対し、経部では、住持という事実を持って生命現象を識と暖と寿 (命) により相続

し得るものとして説明している。また大衆部の「心遍於身」²⁷⁾に表される細心思想は、元來滅定においてもなお有情の肉体は壊せず、暖も去らず、寿も滅せざる生命現象が事実として相続している、その事実を解決するために必要な概念である。結城令聞はこの大衆部の、能動的執受の法としてたてられた身体を生き生きした身体あらしめる根源としての根本識が、阿陀那の先駆であるとする。

阿陀那識は唯識思想の独立時代にある『解深密經』で初めて概念化されたものであるが、こうしてその働きは語源的にもすでに先駆思想に見出しえるのである。そして唯識思想の大成期以降、阿陀那識の概念は仏教思想の発達とともにより広がりを見せるのである。

『摂大乘論』では阿陀那識の執持 (*ādāna, upādāna*) 作用が、(1) 現在の一期の生における阿陀那の在りかたである〈現在の色根の執受〉と、(2) 今生から次の生への結生相続の場合の阿陀那の在り方である〈自己存在の執受〉の二通りで記述されている。つまり阿陀那識が生命身体を維持しているので、生命が続いている限り五感とその器官は失われないのであり、さらに全ての自己存在は身体を執持する阿陀那識を基盤としているので、次の生においても身体と一になった自己存在が維持される、ということである。

『成唯識論』において阿陀那識は、「能執持諸法種子」、「能執受色根依處」、「能執取結生相續」の三義をもって説明されている。つまりここにおいて『解深密經』「心意識相品第三」と『摂大乘論』の阿陀那識の作用に〈結生相續〉という働きが融合されることになる。さらに『唯識三十頌』第五頌の初めに「阿頼耶識を阿羅漢の位において捨す」²⁸⁾とあり、阿羅漢という修行の段階で一切の我執、そこから生み出される煩惱が捨てられることが述べられている。その位は有余涅槃とも言われ、真如ではあるが、まだ有色根を伴っているので無余涅槃とは区別されている。そのような境地において残された識が阿陀那識である。そのことが『成唯識論』巻七においては、阿頼耶識ではなく阿陀那識こそが「染淨諸識生根本」としての根本識と記述されている²⁹⁾。更に『成唯識論述記』巻第二で阿頼耶識は「我愛執藏現行位」とよばれ、識の自己覚覚によって生み出された自我、つまり第七末那識が逆にその自己を見て「我」であると執着する、言いかえれば自我に我愛される識の次元を表わすようになる。他方阿陀那識は「相続執持位」と呼ばれ、色心一切の種子および五根を執受持して失壊せず相続せしめる位となる。つまり安田理深が述べているように、「相続執持位は生命の

持続である。……無限の可能性を持ったものが生命である。」³⁰⁾ 従って菩薩の第八地以後、無垢識として仏果のレベルに達する時、そこに残されているのは阿陀那の名のみなのである。

こうしてここにおいてわれわれは最終的に『解深密経』「分別瑜伽品第六」における阿陀那識に行き着くこととなる。それは自己存在の一期の生に留まらず、より広範囲に、つまり無始爾来の《自然》を貫くように輪廻転生に於いて歴史的に相続される生の流れを維持する識としての阿陀那識なのである。

フッサール晩年の探求に於いて見出されたヒュレーは、あらゆる識作用—つまり顕在的、非顕在的両方を含め—を可能にする条件であって、相互主観的世界現出を可能にしていた。それと同様に阿陀那識は識の活動源であって、その発生とともに〈器〉と呼ばれた万人に共通な世界が展開されていたのである。ではフッサール現象学におけるヒュレーの概念と、唯識思想における阿陀那識の概念はいかなる点が異なるのか。それはヒュレーが身体を条件にしていた、つまりヒュレーが身体を基盤にしていたのに対して、阿陀那識においては身体のほうが阿陀那識を条件にしていたことであろう。さらなる違いは普遍的時間性という概念の具体的な解明の違いである。唯識思想にはすでに一期の生に留まらない〈相続〉という概念が、例えば『成唯識論述記』において、阿陀那識が「相続執持識」と定義されていたように、具体的に示されていた。しかしフッサール現象学でその概念は探求途上に留まってしまったのである。その理由は、『C草稿』に見られる。

わたしがあつた原現在とともに始まり、そのような規定性の中でのヒュレーの際立ちにおいてわたしが生起することができ、そしてそのような活動的エネルギーとともにわたしが生起する。連合的作用構成的発生の活動が開始することができ、そして先に進んでいくことが可能である³¹⁾。

すなわち、一期の生を超え出た普遍的時間は、そもそも考察者である〈わたし〉の生起に先立っているために、現世を生きる現象学的われからは記述し得えず、探求は留まってしまふのである。他方唯識思想においては、無分別智を得た、フッサールの言葉を借りれば「世界意識を失い、世界規定性から超え出たしま」った境地に至った者のみが体験しうる立場から考察されているのであり、よって阿陀那識の維持作用の普遍的

相続性が記述され得るのである。しかもこの記述は観念論的な考察ではない。あくまでも純粹に現象学的還元にも似た意識の純化を究極まで突き詰めたときに、阿陀那識の生命の生動性の維持作用が、前世から引き継がれた次の世の身体に於いても、また誰の身体に於いても妥当していることを、身を持って認識したものである。つまり識の能動的作用が発生する時にはすでに受動的に身体がその〈業〉とも言い得る事実を引き受けているのであるが、現実により一期の生を生きているわれわれの目覚めている意識はそれに気づいていないのである。

生命の生動性の領域への問いは、何もフッサール現象学から始まったわけではない。すでに近代哲学における「生の哲学」があった。それはわれわれの現実世界における具体的な経験に即して、意識の本質的機能的側面を見出そうとするものであった。そこではこれまで自我の本質とされてきた自己意識を、自己知覚のために自己に向かう知、あるいは生命の自己知としてとらえ直そうとしていた³²⁾。しかし一方で「生の哲学」と称しながらも、そこにおいては哲学としての生命の問題へは踏み込まれなかったのである。何故ならば自己知の〈発生〉そのものが問われない限り、つまり生に根ざす自己知の可能根拠を問わない限りは、哲学としての生命の問題へは踏み込めないからである。そうしてフッサールは実際にその取り残された問題に着手し、最終的に見出されたのが意識の生成活動の発生の基盤としてのヒュレー的領野であり、時間的に見れば〈構成されつつ生成する〉ヒュレーの流れなのである。この根源的な生命における構成しつつ生成する差異化活動を、新田義弘は「生の自己差異化 (Selbstdifferenzierung des Lebens)」³³⁾ と呼んでいる。この生の自己差異化が常に絶えず行われていることによって、自己覚知を含め、われわれの意識活動は可能になっているのである。ちなみに唯識思想に於いては、そのような顕現されない無意識下の生の自己差異化を、それまでの目覚めている意識の作用を可能にしている六識では説明し得ないことから、そうした無意識下の意識を表すために「心意識相品第三」に於いて阿陀那識、阿頼耶識、そして心 (質多) をまさに導入したのである。

ヒュレーを主題的に研究することが主旨である本論文に於いて重要な帰結は、次の二点である。第一点目は、ヒュレーの探求には時間性的問題が密接に関係しており、ヒュレー研究をするには、『時間講義』にお

ける時間性の研究をさらに進めた普遍的時間性の探求が必要不可欠であったということであろう。しかしそれは一つの学問として確立しなければならないほど難解な問いである故に、最後の最後までフッサール現象学に於いて後回しにされてきた研究テーマであった。その探求の発展途上の過程は、フッサールの死後いまだに編集作業が続けられている草稿においてようやく見ることが可能なのである。このことに付随して、帰結の第二点目は、今回唯識思想における識の考察を現象学的見地から再考察したことで、フッサールが是非とも解明したかったにも拘らず、出版された彼の著作においては言及されることのなかった概念を見出すことが出来たことである。それはヒュレーのアプリオリな流れそのものの持続を維持する志向的働きである。すなわち過去、現在、未来の三世が、因果によって始まりも終わりも無い流れを構成し、その中に於いて結生相続される自己存在が、歴史的生成を繰り返す原理である。そしてヒュレーの流れはそのような結生相続される生動性を備えた身体を基盤に、意識の構成活動を可能ならしめているのである。そのヒュレーの流れの本来的志向性が流れることの原動力であり、その原動力が意識の志向的働きを促しているわけである。

こうしてフッサール現象学におけるヒュレーの流れることの持続性は、唯識思想における阿陀那識に該当することが明らかになった。〈相続〉される普遍的な時間の次元は確かに目覚めて活動している現象学的われには記述し得ない領域であり、もしそれを記述するとすれば観念論的であると非難される可能性や、探求の過程で神秘主義に陥る可能性が無いとは言えない。なぜならば、観念的には輪廻転生することが理解できても、通常理解に於いては、われわれが次の世に生まれた後のことを今世のわれわれには知ることができないからである。しかしヒュレーの流れることをわれわれは身を持って体験している。この阿陀那識に執持された身の事実こそがヒュレーの流れることを証明しているのである。そしてヒュレーも阿陀那識も、時間的には過去、現在、未来を結び付け、空間的には主客の分別を超えた《自然》において万人の生との出会いを結び付けているのである。

ヒュレー研究の領野は、時間性の問題と共に現象学によって見出された事象でありつつも、当初の現象学的方法論に根本的な変革を迫るような事象でもあった。しかし逆に見れば、そこにこそ容易に主題化し得ない事象そのものに迫る事象回帰的な現象学の特徴が如実に示されているとも言い得よう。この意味でヒュ

レーは現象学における残余であるが、現象学における可能態でもあるのである。

ヒュレーも阿陀那識も、容易に明示的には解明し得ないにも拘らず、否、それ故にこそ、人間経験の根柢に横たわる根源事象なのである。現象学と唯識思想がその思想的文脈を異にしながらも、この根源事象に至り得たということは、特出すべき事柄である。本論は、両思想の差異をも明確にしつつ、それらを通底する事象回帰的思惟の特質を些かなりとも示し得たことを確認することを以て、結びとしたい。

註

- 1) *Husserliana* (以下 Hua) III/2, S.509.
Randbemerkungen aus den Handexemplar D 17ff zu 227 d.
- 2) Hua IV, S. 153.
- 3) Hua IV, S.253 参照。
- 4) Hua X, S.100.
- 5) “ein Grundstück apriorisch-phänomnologischer Genese”. Hua X, S.54.
- 6) Hua III, S.215.
- 7) そのことが『イデー I』の原文注(198)で「1905年に、本質的な点において、完結に至り、こうしてその成果は、ゲッティンゲン大学での講義において伝達された」と記されている。
- 8) Hua XI, S. 160.
- 9) 「問題系を明確に浮き彫りにしたこと、……で満足しなければならない」(XI 220)として断念される。
- 10) 以上すべて *Hus Materialien* VIII, S.102.
- 11) Hua XV, S. 385.
- 12) Hua XXXIV, S.183.
- 13) 弥勒論書に関して、弥勒造なのか、弥勒作なのか、弥勒と無著の関係等、弥勒論書に関しては所説がある。勝呂信静(1989)、『初期唯識思想の研究』、春秋社、「第一章 弥勒諸論の成立とその歴史的な位置づけの問題」参照。
- 14) 袴谷憲昭『唯識思想論考』、大蔵出版、2001、72頁。
- 15) 長尾雅人『中観と唯識』、岩波書店、1978、238頁。
- 16) 「此識亦名阿陀那識。何以故。由此識於身隨逐執持故。亦名阿頼耶識。何以故。由此識於身攝受藏隱同安危義故。亦名爲心。何以故。由此識色聲香味觸等積集滋長故。廣慧。阿陀那識爲依止。爲建立故。六識身轉。謂眼識耳鼻舌身意識。」
『大正新脩大蔵経』(大正新脩大蔵経刊行会、1924-1932.) (以下、大正蔵) 第16巻、692頁中。
- 17) 同書、692頁下。「阿陀那識甚深細 我於凡愚不

- 開演 一切種子如瀑流 恐彼分別執爲我。」
- 18) 同書、702 頁中。
- 19) *Samdhinirmocana Sūtra, L'Explication des Mysteres, Texte Tibétain Edité*. E. Lamotte (Trans.) . Paris: Adrien Maisonneuve, 1935, p.116; *The Samdhinirmocana Sūtra, Wisdom of Buddha*. J. Powers (Trans.) . Berkeley, CA: Dharma Publishing, 1995, p.207. 後者はラモットのチベット語訳を英訳したものである。それによるとこの一文は「that is a foundation and a receptacle, that is the appropriating consciousness.」と訳されている。
- 20) 「不可覚知」が指し示すものも唯識思想が完成へ向かうとともに、変様されることになる。長沢実導『瑜伽行思想と密教の研究』、文麗社、1978、257 頁; 長尾雅人『撰大乘論——和訳と注解——』(上巻)、講談社、1982、86 頁、他参照。
- 21) 高崎直道「仏教教理の研究」『田村芳朗博士還暦記念論集』、春秋社、1982、49 頁。
- 22) 同書、49 頁。
- 23) 以上拙者日本語訳 *Pāli-English Dictionary*, p.149; *A Dictionary of Pāli, Part I a-kh*, p.435, p.481 も参照。
- 24) 「hyle」とはギリシヤ語で、第一次的な意味としては、当初「森」を意味していたのが、「(木の) 木部」や「木材」になり、「材料」そして「質料」へと変化を遂げていった。ヒュレーと阿陀那の語源学的意味の一致が偶然か否かは、綿密な語源学的研究が必要であろう。
- 25) Waldron, W. S. *The Buddhist Unconscious: The ālaya-vijñāna in the context of Indian Buddhist thought*. NY: RoutledgeCurzon, 2003, p.15, 23, 32, 33, 197.
- 26) 結城令聞『心意識論依り見たる唯識思想史』、東方文化学院東京研究所、1935、80~84 頁参照。
- 27) 「述曰、即細心意識遍依身住、触手刺足俱能覺受、故知細意識遍住於身、非一刹那能次第覺、定知細意識遍住身中」『異部宗輪論述記発軀』卷下(『国譯一切經』論疏部 20)、3 頁上。
- 28) 『唯識三十頌』の最初の五頌は『成唯識論』巻二の中に見られる。大正蔵第 31 巻、7 頁下。
- 29) 同書、37 頁上。
- 30) 安田理深『安田理深選集』、相応学舎、1988、第六巻、317 頁。
- 31) *Hua Materialien VIII*, S.102.
- 32) 新田はその点、つまり自己知として自己意識を捉えようとしていた点は案外見落とされがちである、と述べている。新田義弘『思惟の道としての現象学：超越論的媒体性と哲学の新たな方向』、

以文社、2009、43 頁参照。

- 33) 新田は「生の自己差異化」は古風の言い方であるとして、新たに「生きられた差異化」と名付けている。同書)、123 頁。

阿部 旬氏 学位請求論文要旨（課程博士）

「生動性の現象学—フッサールにおける〈ヒュレー〉と初期唯識思想における〈阿陀那識〉との比較から—」

本論文の主旨は、主題的な意識の生動性を支える、非主題的な生命の〈生動性〉を引き出すことである。それが見出されるのは、フッサール現象学では、そこからあらゆる意識作用が生成されるところの、身体に基づいた根源的な時間性を担う原事実としてのヒュレーにおいてであり、他方初期唯識思想では、あらゆる意識活動を可能ならしめる生き生きした身体の生命を維持する阿陀那識においてである。しかしながら両思想の先行研究では、ヒュレーも阿陀那識もこれまで主題的に扱われることは無く、もしくは二次的なものとしてしか取り上げられることが無かった。それは、それらが反省的意識には登ることの無いアプリアリな事実であるが故の考察の難解さに起因する。そこで第一部においてフッサール現象学初期から晩年に至る諸論考におけるヒュレーの概念を考察し、第二部で瑜伽行唯識派の阿陀那識に着目し、第三部において両者を主として身体性および時間性という観点から比較考察することで、初期唯識思想における阿陀那識が、身体に基づいた根源的な時間性を担う原事実の解明に向けていかなる知見を与え得るものであるのかを探究する。

第一部の内容は以下の通りである。フッサール初期の形相的現象学の静態的考察で素材と形式との対比の中に位置づけられていた「感覚的ヒュレー」が、中期の発生的現象学で、志向性の原領野としての身体を基盤に、《感覚的な対象性》が自我の触発の関与なしに統一体として生じる〈構成しつつ生成する〉流れとして解明される。この問いは「生成的現象学」で解明される歴史的な時間構成を意味する超越論的歴史性、つまり誕生や死、世界の構成の探求へと発展するのである。そこにおいて歴史的な生成活動の基盤となる無始無終の原初的生としてのヒュレーの生動性が見出されるが、同時にその次元は現象学的還元の臨界点でもあることが判明するのである。そこで筆者は更なるヒュレー探求のために、臨界点を越える導きの糸を唯識思想に見出さんとするのである。そこで第二部は『解深密経』を中心とした探究になる。まず本経典が一方で部派仏教の阿毘達磨を継承しつつ、他方で般若教学および華嚴教学に基づいて識論を大乘の立場で再構築する唯識思想確立期に成立したもので、完成され体系化された論書には見られない生動性に満ちており、ヒュレー研究には最適な典拠であることを示す。その「心意識相

品」において、阿陀那識が「身」(kāya, lus) 及び「体」(ātma bhāva) の発生を縁起的に基礎付ける十二支の第九支「取」(upādāna) に由来し、一切種子心識の異名として「身体が取られ、執受される」と定義され、更に「分別瑜伽品」において「不可覚知堅住器識生、謂阿陀那識」となることを踏まえる。筆者はそれを世界意識に先立つ根源的生成の維持までも意味すると捉えるが、その解釈を明確にするために本経典以前の阿毘達磨経典から阿陀那識の源流ないし先駆思想を掘り起こすだけでなく、その後の唯識思想大成期の『摂大乘論』や、そこにおいて阿陀那識が「相続執持識」と定義されるところの完成期の『成唯識論』を考察する。そうすることで、意識の深層次元における構成作用と時間性の解明において初期唯識文献のみではなお不明であった点を補填するものである。第三部は第一部と第二部の比較考察である。それぞれの思索の超越論的還元から、ヒュレーが生き生きした身体を基盤としたアプリアリな歴史的な生成を支える原事実であり、阿陀那識はまさにこのヒュレーのアプリアリな流れの持続を可能としている生命の生動性の維持力であることが再確認される。

ヒュレーは時間性の問題と共に現象学によって見出された事象でありつつ、当初の現象学的方法論に根本的な変革を迫る様な容易に明示的には解明し得ない事象であった。同様に唯識思想の阿陀那識も凡夫には計り知ることのできない人間経験の根柢に横たわる根源事象であった。現象学と唯識思想がその思想的文脈を異にしながらもこの根源事象に至り得たということは、特出すべき事柄である。原典を踏まえて両思想の差異を明確にしつつ、それらを通底する事象回帰的思惟の特質を明示し、更なる比較研究の課題を呈示し得た事に本論の意義があることを確認し、結語となす。