

# 現象學と唯識論

## —發生的現象學からの他者について—

玉置 知彦

### 1. はじめに

拙稿「現象學と唯識論—他者について」<sup>1</sup>では、唯識論で他者がどのように論じられてゐるかを検討した。そこで明らかになったことは、『デカルト的省察』の第一省察から第五省察に亙り、地平の重要性を縷々説いた上で結論づけられた靜態的現象學としての他者論を踏へれば、『成唯識論』の簡潔でしかも意味もなさそうに見える他者論が、現象學の地平の考へ方で理解できると云ふことであつた。

ここでは検討をさらに推し進め、發生的現象學の他者論の觀點から『成唯識論』の他者論を吟味する。發生的現象學の觀點のもとに『デカルト的省察』を手がかりにすれば、『成唯識論』が充分理解できることを示す。また「不共相の種子」「共相の種子」などの概念は説明のための空疎な理屈づけに過ぎないやうに見えるのであるが、ここでの検討によつて、現象學的な根據を有するものであることが判明する。

### 2. 氷山の一角

『成唯識論』の記述を理解する上で困難なのは、その記述が簡潔であることである。他者に関する發生現象學的な記述を読み取らうとしても、氷山の一角が僅かに露出してゐるやうなものである。例へば、なにげなく書かれゐる下記の記述などである。

他身の處に於て亦彼を變似す<sup>2</sup>

これは『デカルト的省察』の次の記述を連想させないだらうか。

「異なるもの[他者]」は、自分固有のものの類似物としてのみ考えることができる。<sup>3</sup>

他者は、現象学的には私の自己の「変様」として現れるのだ。<sup>4</sup>

他者が「似」て現はれると捉へるところや、特に「變」などの表現は發生的現象學を豫想させる。すなはち聯合や對化の發想である。ところで『成唯識論』では聯合や對化に關聯する議論はこれ以上進展しないのであるから、一體何を意味するかは隔靴搔痒のままである。

また、下記の記述も實のところ何が言はれているのか、これだけではよく分らない。

他身と刹那の前後とは、和合する義無きが故に、<sup>5</sup>

<sup>1</sup> 『フッサール研究』第3號参照

<sup>2</sup> 『國譯一切經、瑜伽部七』大東出版社、改訂5刷、1996(53)頁。

<sup>3</sup> フッサール著、浜渦辰二譯『デカルト的省察』、岩波書店、2001、第五省察、第五二節、206頁。

<sup>4</sup> 同上。

ところで、これを次の記述と照し合せてみると、他者の超越性と内的時間とを類似したものとして捉へてゐる事が窺へる。即ち、唯識論でも他者は「共現前する異なる存在」として考へられてをり、「過去」は「現在」の「変様」と理解されてゐるのではなからうか。二つの事象を、超越することを以て（和合する義なき故に）類似したものと捉へるところに並々ならぬ發想の共通性が窺はれるのである。

想起によつて与えられる私の過去が私の生き生きした現在をその変様として超越しているのと類比的に、共現前する異なる存在は（原初的に固有なものといふいまの純粋な最低の意味において）自分固有の存在を超越している。<sup>6</sup>

他者をこのやうに捉へる發想は、唯識論と現象学のそれぞれの記述が所々似てゐると云ふ指摘だけでは濟ませる訳には行かず、検討に値することだと考へられる。ところで『成唯識論』は論と稱してゐながら詳細な議論がなされてゐないのであるから、氷山の水面下に沈んだ部分を理解するには、現象學の詳細な分析を手がかりとすることが不可欠なのである。

### 3. 現象學と唯識論の現在

本稿は『デカルト的省察』を用ひて『成唯識論』を理解すると云ふ試みであるが、まず現象學の現在からどのやうに唯識論が論じられてゐるかを確認しそれを手引とする。他者を扱つた第五省察の「迷路のようなフッサールの議論」<sup>7</sup>から脱け出すことは容易ではないし、また「さまざまな批判によつて議論されている箇所」<sup>8</sup>に關し見解を表明することが目的ではないからである。そのやうな議論には踏込まず、現在の現象學の研究成果を踏へ、『成唯識論』の記述を現象學の用語に置き換へ、理解可能なものにすることを試みる。

#### 3-1. 現象學からみた唯識論

司馬春英は唯識論と現象學の關係を次のやうに述べてゐる。

阿頼耶識の「不可知」性が不離身識へと導く重要な契機となつてゐるのであり、この点にこそ唯識論における独自の超越論的問いと現象學における匿名的（anonym）な次元に属する事象への追尋とが重なり合つてくるやうな、両者における問いの共通性が窺われるのである。<sup>9</sup>

唯識論の解説書などでは通常、阿頼耶識は深層意識になぞらえて説明されるが、ここでは超越論的な問としてこそ現象學と共通してゐるのだと述べられてゐる。唯識論を理解するには、自然的態度ではなく超越論的態度で臨まなければならないと云ふことである。唯識論は現象學とどのやうに切り結ぶことができるのかは次の通りである。

<sup>5</sup> 前掲『國譯一切經、瑜伽部七』(49)頁。

<sup>6</sup> 前掲『デカルト的省察』第五省察、第五二節、207頁。

<sup>7</sup> 同上、解説、364頁。

<sup>8</sup> 同上、解説、364頁。

<sup>9</sup> 司馬春英『唯識思想と現象學』大正大學出版會、2003、162頁。

このように阿頼耶識が転変した諸法は因縁変であった。阿頼耶識は内外の世界を分別しているのではなく、現に感じているのである。因縁変は実際の (wirklich) な用 (実用) である。この意味で分別変が表象であり、主観的であるのにたいして、因縁変は客観的とも言えよう。<sup>10</sup>

阿頼耶識から現はれる「因縁変」と「分別変」の違いが述べられてゐる。もちろん「匿名的 (anonym) な次元に属する事象への追尋」としての「因縁変」が唯識論で重視されてゐることに注目してゐるのである。

キネステーゼこそが根源的な世界経験の一契機だからであり、思惟はその上に初めて成立つものだからである。さらにまた、フッサールが身体性において自らを告知してゐる「自然の基底」を探り当てていたという事実は、分別変とは区別される阿頼耶識特有の因縁変のレベルにまで、現象学的分析が深められていたことを証拠だてるものである。<sup>11</sup>

唯識論での「因縁変」は、フッサールの「自然の基底」へ向つての現象学的分析と重なつてゐるとの見解である。第4章では、この「因縁変」の現象学的解明を用ひて『成唯識論』の解讀を行ふ。

### 3-2. 發生的現象學からみた唯識論

山口一郎は發生的現象學の觀點から、唯識論を次のやうに捉へてゐる。

アラヤ識という無意識は、フッサールの衝動志向性に対応し、過去把持を通しての空虚表象を担う衝動志向性がヒュレーとの相互覚起を通して初めて、そもそも原質ともいえるヒュレーのヒュレーとしての意味内容を成立させるのですから、それは、アラヤ識が器世間という物理的自然と有身根を所縁とする (先構成する) ことと相応するといえます。<sup>12</sup>

ここでは、「匿名的 (anonym) な次元に属する事象への追尋」としての「因縁変」が、現象學での「衝動志向性」として特定されてゐる。このやうに唯識論を捉へる發生的現象學とはどのやうなものかは下記の通りである。

相互主観性の成り立ちが問題になるとき、フッサールは、気づかない受動的綜合としての対化による受動的相互主観性の次元と、その受動的相互主観性を基盤と前提とすることを通して、まずもって、<自分>と<他者>の身体の区別が生じ、その区別が基盤になって、自我と他我の区別が成立してくる能動的相互主観性の次元とを、段階的に異なっていることとして解明しています。<sup>13</sup>

<sup>10</sup> 前掲『唯識思想と現象学』170頁。

<sup>11</sup> 同上、183頁。

<sup>12</sup> 山口一郎『文化を生きる身体』知泉書館、2004、第六章、277頁。

<sup>13</sup> 同上、第四章、154頁。

このやうな自我と他者を等根源的とみなす發生的現象學の觀點から『デカルト的省察』を見直してみると、自我と他我の發生は對化と脱構築<sup>14</sup>と云ふ方法で靜態的現象學の限界點まで遂行されて次のように記述されてゐる。

他者は、現象学的には私の自己の「変様」として現れるのだ（私の自己が「私の」というこの性格を受け取るのは、ここで對になることが必然的に現れて、對比が行われることによってである）。<sup>15</sup>

「私の」と云ふ意味が現れるのは、「對になることが必然的に現れ」ることによると述べられてゐる。これは自己と他者の發生は等根源的であることを示唆してゐると考へられる。このやうにして發生した自我の活動がどのやうに形成されるかは次の通りである。

本能志向性の覚醒と衝動志向性の形成にともなう、自我極の形成という全体経過をあげねばなりません。時間構成に関していえば、再想起の機能の発現がみられ、能動的キネステーゼによる空間構成などをともないつつ、その自我極形成に相應した対象極の構成という全体的なプロセスがみられるのです。これらを通して初めて、通常述べられる、「ノエシス—ノエマ」の志向性の相関関係が成り立ちます。<sup>16</sup>

この發生的現象學の觀點からは『デカルト的省察』の「迷路のようなフッサールの議論」は、自我極の形成を前提にした上で、再想起による脱現在化との類比で他者の發生を論じてみると批判され、克服が試みられることになる。受動的相互主観性と能動的相互主観性が混在した議論であると云ふことである。第4章では、ここで明らかにされた發生的現象學を用ひて『成唯識論』の解讀を行ふ。

#### 4. 發生的現象學からの『成唯識論』の他者論

第3章で確認した現象學から唯識論への接近法をもとに、『成唯識論』の他者論の解讀、解讀を以下で試みる。

##### 4-1. 世界（環境）の發生

世界の發生に關しては、『成唯識論』卷第二で次のやうに述べられてゐる。各人が有する現出が異なるにもかかわらず、同一の世界が構成されるとされる。

言ふ所の處とは、謂く、異熟識が共相の種を成熟せる力に由るが故に、變じて色等の器世間の相に似たるなり、(中略) 諸々の有情の所變格別なりと雖、而も相は相似たり、處所異なることなし。衆の燈明の、各遍して一に似たるが如し。誰の異熟識か此の相を變爲するや。(中略) 一切の有情の業増上力に共に起されたるが故にと説くが如し。<sup>17</sup>

<sup>14</sup> 同上、160頁。

<sup>15</sup> 前掲『デカルト的省察』第五省察、第五二節、206頁。

<sup>16</sup> 前掲『文化を生きる身体』第四章、154頁。

<sup>17</sup> 前掲『國譯一切經、瑜伽部七』(52)-(53)頁。

「處」とは「器世間つまり環境である。有情がそこにおいてある場所（所依所）である。」<sup>18</sup>「變」とは「現象学における「現出（Erscheinung）」という事象に相当する」<sup>19</sup>。「變」は更には「フッサールが知覚の発生分析において見いだしたヒュレー的契機の自己構造化の機能、つまりキネステーゼ（Kinästhesie）の機能に当たる」<sup>20</sup>意味をも有する。即ち、ここでは單に世界の發生だけではなく、「身体レベルでの世界開示性」<sup>21</sup>が現はれたと云ふことである。「共相の種を成熟せる力」とは、環境あるいは世界が共通のものとして發生する根拠である。従つて、發生的現象學の觀點からは、「變」には「本能志向性の覚醒と衝動志向性の形成にともなう、自我極の形成という全体経過」<sup>22</sup>が含まれてゐると解することが出来る。

「諸の有情の所變格別なりと雖」とは、「異なる主観的な現出の仕方をもちながらも」<sup>23</sup>のことである。「而も相は相似たり、處所異なることなし。衆の燈明<sup>24</sup>の、各遍して一に似たるが如し。」とは、「同じものとして構成される。しかも、同じ客観世界を必然的に自らの内に担ったものとして」<sup>25</sup>である。これは、各人に多様に現はれる世界（燈明）はそれぞれ別（諸現出）であつても、実は一つの世界（現出者）であると云ふことである。しかし、この譬へ方（各遍して一に似たる）は、世界と云ふ対象よりも世界地平のことと考るべきであらう。そして、次のことは明記されてゐないが含意されてゐる。即ち「間主観性に属する個々の主観は、互いに対応し連関している構成的体系を備えている」<sup>26</sup>ことや、また「客観的な世界の構成には、本質からして諸モナド間の「調和」が属しており、まさに個々のモナドにおける個別の構成の調和、それゆえまた、個々に経過する發生における調和的な構成が属している。」<sup>27</sup>ことなどである。「誰の異熟識<sup>28</sup>か此の相を變爲するや」と云ふ問ひは、何故そのやうな世界の「調和」が存するのかを質してゐて、「一切の有情の業増上力に共に起されたる」にその答へが示されてゐる。ここで「業とは行為的經驗である。業という經驗の特徴は、業を造れば必ずそれを牽引するということにある」<sup>29</sup>とすれば、「一切の有情」とは「この世界や文化を歴史的に形成している共同体に属する人間」<sup>30</sup>のことであり、「業増上の力を共に」とは「世界（すなわち、人間の世界と事象の世界）の存在を超越論的に可能にしているような共同性」<sup>31</sup>のことであらう。

<sup>18</sup> 前掲『唯識思想と現象学』163頁。

<sup>19</sup> 同上、164頁。

<sup>20</sup> 同上、170頁。

<sup>21</sup> 同上、171頁。

<sup>22</sup> 註16と同。

<sup>23</sup> 前掲『デカルト的省察』第五省察、第五六節、233頁。

<sup>24</sup> この箇所は、多數の燈明も一列に並べば一つの燈明に見えることに擬へてゐるとの解釋も可能であるが、「多數の燈明」ではなく「各人に現出する燈明」と解した。このやうに理解しなければ現象學的解釋として首尾一貫しなくなるからである。

<sup>25</sup> 同上。

<sup>26</sup> 同上、第五省察、第四九節、194頁。

<sup>27</sup> 同上。

<sup>28</sup> 阿頼耶識の別名である。

<sup>29</sup> 前掲『唯識思想と現象学』208頁。

<sup>30</sup> 前掲『デカルト的省察』第五省察、第五八節、238頁。

<sup>31</sup> 同上、第五六節、231頁。

ここで注目すべきは、この簡潔な一節の中に現出の多様性と世界の唯一性が述べられてゐること、及び世界の共同的な可能性の理由まで挙げられてゐることである。さらに現象學的には、世界の發生とその身體レベルでの開示性は表裏の關係になつてゐて、しかも世界の共同的（間主觀的）な可能性がそれに絡んでゐることである。

#### 4-2. 身體及び他者（他身）の發生

『成唯識論』の卷第二には、引き續いて他者の發生に關し次の記述がある。對化と聯合による他者の發生の記述である。

有根身とは、謂く、異熟識が不共相の種を成熟せる力の故に、變じて色根と及び根依處とに似たるなり。（中略）共相の種を成熟せる力有るが故に、他身の處に於て亦彼を變似す、爾らずんば、應に他を受用する義無かるべし。<sup>32</sup>

ここで「有根身」とは「根を有する身である」<sup>33</sup>ことである。「根（indriya）」とは機能である<sup>34</sup>。即ち「色根と及び根依處」とは、例へば「眼球はみるという機能のための依所」<sup>35</sup>であり、「鼓膜は聞くという機能のための依所」<sup>36</sup>のことである。従つて「有根身」とはそのやうな機能を有して「生きてゐるということ」<sup>37</sup>である。「異熟識」とは阿頼耶識の別名である。「變」とは「現象学における「現出（Erscheinung）」という事象に相当する」<sup>38</sup>。従つて、最初の文は、阿頼耶識が「不共相の種を成熟せる力の故に」、生きてゐる身體の現象として現はれるその發生の根據が述べられてゐる。

「共相の種を成熟せる力の故に」とは、他者の身體の發生の根據が述べられてゐる。「彼を變似す」とは「對になる連合」<sup>39</sup>と言へるであらう。この時「受動的相互主觀性を基盤と前提とすることを通して、まずもつて、＜自分＞と＜他者＞の身體の區別が生じ」<sup>40</sup>。「他身の處に於て」、「その區別が基盤になって、自我と他我的區別が成立してくる能動的相互主觀性の次元」<sup>41</sup>が成立することにより、他身が「私にたいして身体的に對立してゐるものとして」<sup>42</sup>構成される。この時他身は私にたいして「異なる主觀的な現出の仕方」を有し、それ故「共現前する異なる存在」として現はれる。このやうに「本能志向性の覺醒と衝動志向性の形成にともなう、自我極の形成という全体経過」<sup>43</sup>が發生してゐるのである。「爾らずんば、應に他を受用する義無かるべし」とは、「存在するものと存在するものが志向的な共同性のうちにある」<sup>44</sup>ことである。更には「人間の共同体と人間の意味のうちには <相互に互にとつて存在する> ということが含ま

<sup>32</sup> 前掲『國譯一切經、瑜伽部七』(53)頁。

<sup>33</sup> 前掲『唯識思想と現象学』166頁。

<sup>34</sup> 同上、166頁。

<sup>35</sup> 同上、166頁。

<sup>36</sup> 同上、166頁。

<sup>37</sup> 同上、166頁。

<sup>38</sup> 同上、164頁。

<sup>39</sup> 前掲『デカルト的省察』第五省察、第五一節、202頁。

<sup>40</sup> 註12と同。

<sup>41</sup> 同上。

<sup>42</sup> 前掲『デカルト的省察』第五省察、第五六節、232頁。

<sup>43</sup> 註14と同。

<sup>44</sup> 前掲『デカルト的省察』第五省察、第五六節、231頁。

れ」<sup>45</sup>と云ふことに該当する。「受用関係そのものが対象関係に先立っている」<sup>46</sup>からである。

ここで注目すべき点は、『成唯識論』では私の身體を單に身體（「有根身」と稱し、他我の身體を他身と稱し、對の扱ひで發生的な觀點から記述されてゐること、さらにはこの身體が受用關係、即ち志向的な共同性を有することが述べられてゐることである。

以上に示した通り『成唯識論』の記述を現象學から解釋すれば、世界、身體、他者（他身）の發生的な記述がなされてゐる<sup>47</sup>と見做すことが出来る。

#### 4-3. 不共相の種、共相の種

『成唯識論』で世界、身體、他身の發生が記述されるに當つては、「不共相の種」と「共相の種」が對にして使はれてゐる。ここで「相」とは現はれの事である。従つて、これは現象學で云ふ「ノエマ的な二重の層構造」<sup>48</sup>に關聯してゐるのではないかと思はれる。すなはち「不共相」は「自分固有のものゝ領分」<sup>49</sup>とそこでの「現前」であり、「共相」は「自分と異なるものゝ領分」<sup>50</sup>とそこでの「共現前」ではないかと考へられる。そのやうに對應させることで、何が見えてくるかを次に検討する。

「不共相の種」は身體を發生させるのであるが、なぜこの種子を「不共相」と稱するのかと云へば、身體は「その必然的に方向づけられた与えられ方によって、「中心項」となつて」<sup>51</sup>、即ち「自分固有のものゝ領分」で、「異なるものゝ現出する仕方」<sup>52</sup>の「現前」を與へるからである。

他方「共相の種」とは、他者（他身）を發生させるとともに、客觀世界をも發生させる。他身は「共相の種」によつて發生した後、現前と共現前との「ノエマ的な二重の層構造」をもつが、その時「私の」原初的自然と準現在された他者の原初的自然との同一性という意味はすでに必然的に確立されているのである。それゆえ、他者知覚について、さらには客觀的な知覚について、他者は私が見ているのと同じものを見ていると言われるのは、この知覚がもつぱら私に固有なものゝ領分の内部で行われるにもかかわらず、まったく正当である」<sup>53</sup>。即ち、同じものと云ふ意味が他身の發生に基いてゐるため「共相の種」と稱されるのである。同じものと云はれるのは、「間主觀性に属する個々の主觀は、互いに対応し連関している構成的体系を備えている」<sup>54</sup>からでもある。

<sup>45</sup> 同上、232頁。

<sup>46</sup> 前掲『唯識思想と現象學』167頁。

<sup>47</sup> 世界、身體、他者の發生的な先後關係は、身體と他者の等根源性に加へ、「阿頼耶識は、(中略)内には種と及び有根身とを變爲し、外には器を變爲す。」(前掲(50)頁)から世界と身體の同時性が、従つて三者間の同時性が窺へる。『デカルト的省察』では「モノダの共同化のうちには、一つの客觀的な世界を自らのうちで構成し、その世界のうちで自ら自身を一動物存在およびとりわけ人間存在として一空間化し、時間化し、實在化するということが含まれている。」(249頁)とのモノダ論としての記述がこれに對應してゐる。

<sup>48</sup> 前掲『デカルト的省察』第五省察、第五五節、223頁。

<sup>49</sup> 同上、第四十五節、180頁。

<sup>50</sup> 同上。

<sup>51</sup> 同上、第五六節、232頁。

<sup>52</sup> 同上、第四五節、180頁。

<sup>53</sup> 同上、第五五節、222頁。

<sup>54</sup> 同上、第四九節、194頁。

世界自體の發生も「共相の種」による。「下層において私によって経験され、また経験可能な自然客観はすべて、それが、一つの共現前的な（決して明確に直観的になることはない）層を得て、原初的な<sup>オリジナル</sup>原本的性格において私に与えられる層と総合的に同じとして統一される」<sup>55</sup>。即ち、「客観的自然という経験現象は、現象的に構成された自然のうえに、他者経験から由来する、共現前するだけの第二の層をもつ」<sup>56</sup>のである。

他者および世界の發生の根據が「共相の種」とされるのは、現象學の觀點からすれば他者も世界も「共現前」としてしか経験できない「自分と異なるものの領分」であるからであり、まさにそのことの故に共通の同じものと云ふ意味が發生するからではなからうか。

以上の検討により、唯識論での「不共相」「共相」という言葉が、現象學からどのように意味付けできるかが明らかになった。その結果は驚くべき發想の共通性である。それは両者の思想が類似してゐると云ふことではなく、「事象への追尋」が徹底されると同じ所に行き着かざるを得ないことを示してゐるのではなからうか。

#### 4-4. 異他なる世界

これまで検討してきたことから明らかなことは、阿頼耶識から發生する世界とは「他を受用」する關係であつて、「人間の共同体と人間の意味のうちには <相互に互にとつて存在する> ということが含まれ」る世界なのである。が、さうではない世界の存在の可能性、即ち異他なる世界の可能性が世界の發生の記述の直ぐ後に述べられてゐる。

若し別受用ならば、此に准じて應に鬼・人・天等の所見異なることを知るべし。  
<sup>57</sup>

この一節は、「鬼」や「天」があるため、荒唐無稽であるとして讀み過ごして仕舞ふ箇所であるが、『デカルト的省察』と照し合せると充分意味のある記述である。フッサールは、「唯一の客観的世界」、「ただ一つの自然のみが存在することができる」と述べたのち、次のやうに書いてゐる。

この唯一の自然が存在するのでなければならない。ただ、さまざまなモノイド集団と諸世界が、私たちにとって見えない天体の世界にひよつとすると属しているかも知れないモノイド集団が私たち自身に対して立っているのと同じように、それゆえ、私たちといかなる現実的な接触をも欠いているような動物との場合と同じように、互いにそういう關係に立っている、ということはある。<sup>58</sup>

「動物」とは「鬼」のことであり、「天体の世界」の「モノイド集団」とは「天」のことである。世界や他身の發生から、更にはそこから轉じて異他なる世界の見解に及ぶところなど、考へ方の展開が同じである。従つてここは、フッサールが『成唯識論』を讀んでゐたのではなからうかと確信してしまひさうになる箇所である。が、場所も歴史的

<sup>55</sup> 同上、第五五節、224 頁。

<sup>56</sup> 同上、223 頁。

<sup>57</sup> 前掲『國譯一切經、瑜伽部七』(53)頁。

<sup>58</sup> 前掲『デカルト的省察』第五省察、第六〇節、250-251 頁。

な背景も違ふ兩者の發想の一致と云ふものに驚嘆すべきなのであらう。

## 5. 佛教の立場

第4章では現象學から唯識論の解明を行つたが、佛教の立場から唯識論がどのやうに説明されてゐるのかをここで確認しておく。現象學から解明した唯識論と如何に異なつてゐるかが明らかに出来るからである。横山紘一は「共相種子」、「不共相種子」に関し次のやうに述べてゐる。

ここに三人の人間がいて、たとえば、そこに咲いている紫陽花の花を見るとします。この紫陽花は、それぞれの人間の阿頼耶識の中から現出したものです。これを共通な種子から作られたといひます。阿頼耶識の種子は、共通な種子、すなわち「共種子」と、共通でない種子、すなわち「不共種子」とに分れます。このうち、自然界を作り出していく種子は共の種子です。それぞれの人間の中にある共通の種子が、それぞれの心の中に紫陽花を作り出しているのです。それなのに心の外に一本の紫陽花が存在するとわれわれは考えます。しかしそういうものは何もないのだ。みんなが共通の種子を持っているから、それぞれの心の中に紫陽花を現出させ、そして言葉でもって「ここに紫陽花がありますね」と言いあつてお互いに了承しあつてゐるのである、と唯識派はこのやうに主張するのである。<sup>59</sup>

自然（對象）が共通のものとして認識される根據が「共相種子」であるとみなされてゐる。しかし、これは「自然的な基盤のうゑに立つたままの超越論哲学、と云ふ不合理に陥る」<sup>60</sup>ことではないか。と云ふのも「意識の生の内在においてこのやうに演じられること全体が、どのやうにして客觀的な意味を獲得することができるのだろうか」<sup>61</sup>との問ひに對して、共通な種子が共通なものを現出させると云ふ同義反覆の説明になつてゐるからである。ここからは、超越論的態度での原初的還元の方法が採用されてこそ、初めて分別變とは異なる因縁變の次元が開示されると云ふことが見て取れるのではなからうか。

竹村牧男は「共相種子」に関してつぎのやうに述べてゐる。

われわれの人間の身体は、およそ人間に共通の形をしている。と同時に、その住む環境世界もそれぞれの人間にとってほぼ共通のものとして表われる。このことから、人間界なら人間界としての環境世界＝器世間は、そこに住む各個に共通のものと考えられる。そこを唯識は、それが共相種子に拠るものだからという。各人間の阿頼耶識の器世間は、その間で共通の種子、共相種子の發現したものというのである。<sup>62</sup>

これも自然的態度で論じられてゐて、「共通の形」や「共通のもの」は人間界に住む「各箇」に共通であるのは、その根據が共相種子であるからとされてゐる。「私は自分

<sup>59</sup> 横山紘一『わが心の構造』春秋社、1996、119-120頁

<sup>60</sup> 前掲『デカルト的省察』第四省察、第四一節、157頁。

<sup>61</sup> 同上、第四省察、第四〇節、150頁。

<sup>62</sup> 竹村牧男『唯識の探求』春秋社、1992、86頁。

を世界内部の人間として見出し、世界を経験すると同時に、私も含めた世界を学問的に研究する者として見いだす<sup>63</sup>。そして「与へられた世界という基盤のうえにとどまるとともに、問題の進行もあいかわらずそこにとどまっている」<sup>64</sup>のではないだろうか。すなはち、「世界の捉へ方の有効性が、すでに問いの設定のなかで前提され、問いの意味のなかに入り込んでしまっているのではないだろうか」<sup>65</sup>。共通性が議論の元々の出発点であり、同じ共通性の次元で循環してゐるのである。この説明は他者と云ふ意味がすでに前提にされた上での、すなはち「共通の」と云ふことの發生的な意味が問はれずに自明のこととして前提にされた論述なのではなからうか。「共通の種子、共相種子の発現」そのものを問題にする超越論的態度ではないやうである。

二人の唯識研究者の著書を検討したが、超越論的な唯識論を自然的態度のままに理解してゐるのではないかと思へる。ただし、唯識論の内容をそのまま紹介しただけと云ふのであればこの説明の通りである。と云ふのも二種類の種子に関するこれ以上の記述は『成唯識論』に見出されないのであるから。

## 6. 終りに

本稿では、『成唯識論』に發生的現象學の観点からの他者論が読み取れる事を示した。ところで、フッサールの『デカルト的省察』の他者論は、具體的な他者経験を詳細に分析するものではなく、むしろ下記の間ひを追及するためのものであつた。

どのようにして「他者」の他者性が世界全体にその「客観性」として移され、世界にこのような意味を初めて与へることになるのか<sup>66</sup>

即ち萬人にとって共通のと云ふ意味の發生を他者を手がかりにしたのである。本稿で示したやうに、二種類の種子を現象學が有する「ノエマ的な二重の層構造」の考へ方で解釈すると、そのやうな種子がなぜ唯識論にあるのかが明らかになつた。このことは『成唯識論』での他者は『デカルト的省察』が捉へてゐた他者と同じ扱ひのものであつたと云ふ極めて刺戟的かつ當然の結論に至るのである。

さて、『成唯識論』では、「自相」、「共相」に關し次のやうに述べられてゐる。

眞といふは、謂く自相なり。假智と及び詮とにおいて、俱に境に非ざるが故なり。謂く、假智と詮とは自相を得ず、唯諸法の共相に於てのみ轉ず<sup>67</sup>

「假智と及び詮」とは「共相」のことであり、「自分で明証から汲み上げたのではないもの、問題の事象や事態が「そのもの自身」として現前するような「経験」から汲み上げたのではないもの」<sup>68</sup>であり、そのやうな「自相」ではないものに関しては「いかなる判断も下さず、通用させてはならない」<sup>69</sup>こと、すなはち超越論的還元の手法がここで説かれてゐるのではなからうか。更には『デカルト的省察』で云はれてゐる原初的

<sup>63</sup> 前掲『デカルト的省察』第四省察、第四〇節、149頁。

<sup>64</sup> 同上。

<sup>65</sup> 同上、152頁。

<sup>66</sup> 同上、第五省察、第六一節、262頁。

<sup>67</sup> 前掲『國譯一切經、瑜伽部七』(38)頁。

<sup>68</sup> 前掲『デカルト的省察』第一省察、第五節、36頁。

<sup>69</sup> 同上。

還元にもしろ相当するとすれば、その場合は「自相」と「共相」はそれぞれ「原初的な領分」<sup>70</sup>と「間主観的な固有領分」<sup>71</sup>と云ふ形での解明が可能と考えられるが、これは今後の課題としたい。

以上

---

<sup>70</sup> 同上、第五省察、第五〇節、195頁。

<sup>71</sup> 同上、第五省察、第四八節、193頁。