

# 現象學と唯識論

## — 時間について —

玉置 知彦

### 1. 始めに

『成唯識論』の時間に關する記述を現象學の觀點から解明する。刹那滅が意識流や現出する時間とどのやうに關聯するのか、更には自己意識との關係はどうなのかなどは、『成唯識論』の記述だけから読み取ることは殆ど不可能である。読む者を納得させるやうには書かれてゐないのである。ただ、刹那滅が識體の基本であるため、現象學を用ひて具體的かつ整合的に對應した形での理解が可能であらうことは豫感できる。本稿ではフッサールの『内的時間意識の現象学』及びヘルトの『生き生きした現在』の分析の成果を用ひて、唯識論の時間について理解することを試みる。補助として唯識論の解説書に記載されてゐる二種類の時間圖表を用ひる。この二つの圖の意味するところを適切に読み取り、それに現象學の諸成果を適用することで解讀は可能となる。

### 2. 現象學的還元

『成唯識論』では、方法に關する記述は殆どなく、結論だけが定理のやうに述べられる。過去、未來、現在に關しては次の通りである。

去來世は、現にも非ず常にも非ざるをもつて、應に空華の如く、實有性に非ざるべし。<sup>1</sup>

過去や未來は「空華の如く」であり、「實有」の性格は「非ざるべし」である。この記述は現象學の觀點からすれば、「客觀的時間に關するあらゆる想定、決定、確信は（すなわち実在するものについてのあらゆる超越化的前提は）当然すべて排去されなければならない」<sup>2</sup>と云ふことである。

このやうに過去や未來に關する「超越化的前提」が「排去され」た「刹那」の現在は、次のやうに記述される。謂はゆる「生住異滅」である。

初に有るをば生と名け、後に無からむをば滅と名け、生じ已つて相似て相續するをば住と名け、即ち此の相續が轉變するをば異と名く。<sup>3</sup>

「刹那」は「生」じ「滅」する。そして、「住」と「異」と云ふ契機で成立してゐる「相續」であるとされてゐる。ところで、これは「時間の《根源》の問（内2節16）に對する答へであり、時間意識の「原初的形成」（内2節16）としての「原初的差異」（内2節16）が述べられてゐるのではないだろうか。と云ふのも、「生住異滅」は「現出する時間そのもの、現出する持続そのもの」（内1節11）ではないからである。現象學の「生き生きした現在」の知見によると、これはいきなり「徹底した還元」<sup>4</sup>がなされた「刹那」であり、既に「〈世

<sup>1</sup> 『國譯一切經印度撰述部 瑜伽部 七』大東出版社、1996、(32) 頁。

<sup>2</sup> E・フッサール著、立松弘孝譯『内的時間意識の現象学』みすず書房、1982、第1節、10頁。以下では引用文の後に(内1節10)のやうに示す。附論は附で示す。

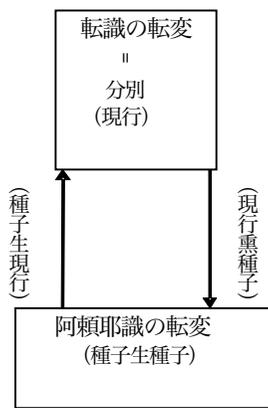
<sup>3</sup> 前出『國譯一切經印度撰述部 瑜伽部 七』(33) 頁。

<sup>4</sup> K・ヘルト著、新田義弘、小川侃、谷徹、斎藤慶典譯『生き生きした現在』北斗出版、1997、93

界を経験する生〉の担う過去地平と未来地平とが現象学的に「括弧」に入れられ(生 89)てしまつてゐるのである。従つて、先づは「この生が「意識流」あるいは「体験流」である」(生 89)と見做す分析が順序であり、その後「住」と「異」の「刹那」を吟味する。

### 3.

#### 3-1. 現在の三項構造 (永続する形式としての「今」 (生 47))



圖一 1

圖一<sup>5</sup>は阿頼耶識と轉識(以下では轉識を現行識と呼ぶ)が對の形で轉變することを示してゐる。これが唯識論の識體の基本構造であり、刹那の構造でもある。ところで、現象學では、現在は「今が印象によって構成され、そしてこの印象に過去把持の尾と未来予持の地平とが結合している」<sup>6</sup>(内附 VI155)と云ふ構造を有する。

この構造を識體の基本構造に對應させれば次のやうになる。阿頼耶識から現行識に種子が生じる「種子生現行」が「予持」である。現行識が何らかの形で「原印象」に係はつてゐる。現行識が阿頼耶識に熏習される「現行熏種子」が「把持」である。この構造が、過去や未来がそこから「構成される」(内 16 節 52)刹那(今)である。<sup>7</sup>

さて、「独特な志向性」(内 12 節 43)としての「把持」に對應するのが、唯識論では「熏習」である。

種子とは、既に是れ習氣の異名なり、習氣は必ず熏習するに由つて有り。麻の香氣は、華をもつて熏ずるか故に生ずるか如し。<sup>8</sup>

匂ひ(香氣)が衣服(麻)に浸み附くと云ふ比喩で熏習が語られてゐる。刹那滅であるにも拘らず、現象學の「把持」と同じく「熏習」があるからこそ、すべてが流れさつてしまふのではない。

以上により「刹那」を現象學から理解すれば、「現行識」が原印象と關係してをり、この「現行識」に「現行熏種子」と云ふ把持と、「種子生現行」と云ふ予持とが結合してゐるこ

頁。以下では引用文の後に(生 93)のやうに示す。

<sup>5</sup> 横山紘一「世親の識轉變」(『講座・大乘仏教 8 唯識思想』春秋社、1990、131 頁)からの引用。但し、上下左右を反轉した。圖に次の解説が有る。「①阿頼耶識の中の已熟位に達したある種子から、分別(=現行)が生じ、②その分別は自己の働き(業)の影響を種子(習氣)として阿頼耶識の中に植えつける(=熏習する)。③その植えつけられた種子は阿頼耶識の中で徐々に成長し、未来において新たな分別を生ずるのである。のちに『成唯識論』『同述記』などにみられる表現によれば、①は「種子生現行」、②は「現行熏種子」、③は「種子生種子」の過程である。」

<sup>6</sup> 以下では印象、過去把持、未来予持はそれぞれ、原印象、把持、予持と呼ぶ。

<sup>7</sup> 同様の指摘がある。司馬春英著『唯識思想と現象學』大正大學出版會、2003、346 頁参照。山口一郎『文化を生きる身体』知泉書館、2004、272 頁参照。

<sup>8</sup> 前出『國譯一切經 印度撰述部 瑜伽部 七』(43) 頁。

とになる。把持の「尾」と予持の「地平」とが「阿頼耶識」である。即ち、現在の三項構造が、現行識と阿頼耶識とで一対をなす識體の刹那の基本構造そのものである。識體の基本構造は、現行識の六識（眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識）と末那識、阿頼耶識を心王として含む。更に識體は心所など五位百法として分類されるものをも含むのであるから、この現在の三項構造が後には「生き生きした現在」として、「あらゆる構成の根源的な場」（生 206）とされることが、唯識論では先取りされてゐることになる。

なほ、圖一 1 では現行識と阿頼耶識の一対の識體の基本構造が、「種子生現行」→「現行熏種子」→「種子生種子」と循環してゐる。しかし、この循環構造では時間が現出することは理解できない。すなはち「種子生種子」が事象に則した形で表はされてゐないのである。別の發想の圖一 2 が必要な所以である。

### 3-2. 原印象

阿頼耶識から種子が生じて「現行識」が具體的に働く場面に原印象がある。知覚モデルから原印象と云ふ表現が由來してゐるのであるから、知覚あるいは感覺到相當するところを探せば現行識の中の何がそれに該當するのか特定できる。識體に伴つて常に働く五遍行と云はれる心所の「觸、作意、受、想、思」が顯在的な働き、即ち現行であり、その中で最も基本的でしかも他の働きの元となるのは「觸」である。これが原印象に相當する。

觸といふは、謂く、三和して變異に分別するなり、心心所をして境に觸れしむるをもつて性と爲し、受・想・思等の所依たるを業と爲す。謂く、根と境と識と更相に隨順するが故に、三和と名く。<sup>9</sup>

「觸」は、「境と根と識」の三要素を「三和」させる。これを現象學的に言ひ替へれば、「根元的意識それ自身とその内部で原的に意識されている与件とが不可分に合一している」（内附 IX164）ことである。或いは「存在（Sein）と内的に意識されてあること（Innerlich-bewußt-sein）とが一致する」（内附 VIII161）と解せる。

ところで「觸」は、「境」と「識」との二項關係ではなく、「根」が加はつた三項關係である。身體は「有根身」と云はれるやうに「根」を有する。それ故「觸」に於いては、「原印象的与件そのものが先行するキネステーゼを前提にしている」<sup>10</sup>のであり、「ヒュレーはまさに、それなしには端的に流れつつある現在が存在し得ないであろうであろうようなキネステーゼ的過程において生起する」<sup>11</sup>。それ故、「變異に分別する」とはヒュレーが生起する事であると見做せる。<sup>12</sup>更に受動的綜合の考へ方では、三和とは「空虚な形態とヒュレー的与件との相互覚起」<sup>13</sup>と云へるであらう。

<sup>9</sup> 前出『國譯一切經 印度撰述部 瑜伽部 七』（56）頁。

<sup>10</sup> 前出『唯識思想と現象学』179 頁。

<sup>11</sup> 同上。

<sup>12</sup> 林克樹は、キネステーゼやヒュレーに關聯させて「三和」はかの「知覚と知覚されたものの嚴密な同時性」、すなわち「原印象」における事柄である。」と指摘してゐる。「仏教における行と業、それらと身體の關係」（『人文學』同志社大學人文學界、第百七十七号、2005、10 頁）

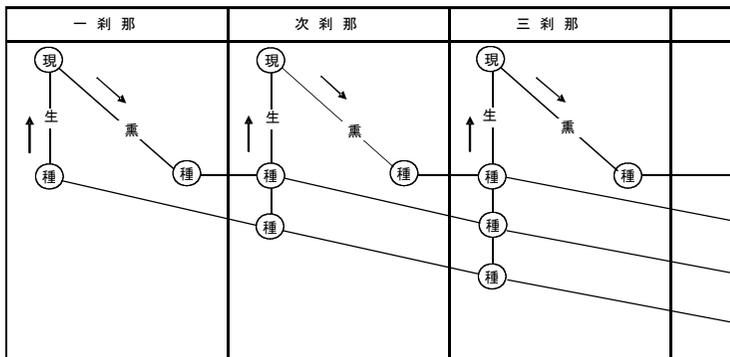
<sup>13</sup> 山口一郎著『人を生かす倫理』知泉書館、2008、200 頁。

三和がこのやうなものであることによつて、「觸」とは「産出の絶対的出发点であり、源泉であつて、それ以外のものはすべて絶えずそこから産出される」(内附 I132)ことや、「觸」とは「自発的発生 (genesis spontanea) によつて生ずる」(内附 I133)のであり、「根源的発生 (Urzeugung) である」(内附 I133)ことが判明する。

以上のことを踏へ、原印象を唯識論から逆に解釋すると、種子が阿頼耶識から現行識に生じ、「觸」によつて「境に觸れしむる」と云ふことである。但し、此の場合の「境」は「識體轉じて二分に似たり」<sup>14</sup>の二分すなはち、見分と相分のうちの相分に對應するものではなく、二分として構成される前の「境」である。

### 3-3. 現在の経過系列 (他のもろもろの時間位置のなかのひとつの移りゆく時間位置としての「今」 (生 47))

現在 (刹那) の三項構造でもある現行識と阿頼耶識の一対の識體が、どのやうに経過するのかを示すものが圖—2<sup>15</sup>である。この圖では一刹那から三刹那までの経過系列が示されてゐる。しかし、刹那滅であるから各刹那が生じてゐる時には、他の刹那は滅してゐる。従つて、この圖を解釋するに當つて刹那間の種子を結ぶ線は不要である。即ち縦の一本の線に注目すべきなのである。と云ふのも「刹那は、對象的時間系列に位置づけられるべきものではない。(中略) 時間構成的に働く」<sup>16</sup>からである。そして、圖では現行識と阿頼耶識の一対の識體が種子で表はされてゐる。



圖—2

刹那内の縦の一本の線では、「現行識」はその「根元的な源泉点と一連の残響の諸契機」(内 36 節 99)である種子を伴ふのであるが、その諸契機の種子は「恒常的な後退の様相を保持し」(内 39 節 109)てゐることが読み取れる。種子と種子は「過去把持の過去把持」(内 39 節 106)の関係にある。そして「現在は常に過去から生まれる」(内附 III142)のでもあるから、「後退の様相」だけではなく上昇の様相も同じ一本の線で示されてゐることになる。その上昇の線の延長線上に「逆立ちした記憶直観である」(内 26 節 74)予持、即ち「種子生現行」が繋がつてゐる。この後退と上昇は「それ以前の絶え間なき諸変様全体の連続的変

<sup>14</sup> 前出『國譯一切經 印度撰述部 瑜伽部 七』(12) 頁。

<sup>15</sup> 花田凌雲著『唯識論講義』誠文堂、1935、195 頁からの引用。但し、圖の具體的な解説はない。原圖の上下左右を反轉させて引用した。

<sup>16</sup> 前出『唯識思想と現象学』346 頁。

様」(内 11 節 41)である。そしてこの「諸変様全体の連続的変様」が「種子生種子」のことである。<sup>17</sup>

以上の通り、現行識と阿頼耶識が一對をなす識體の基本構造が諸位相として、熏習(把持)によつて層構造で連なつてゐるのが意識流である。圖一 1 では「現行識と阿頼耶識」の刹那の基本構造が單獨の循環構造で閉ぢてゐたが、時間が現出するには、「過去把持の過去把持」である「諸変様全体の連続的変様」としての「種子生種子」が必要なのである。

### 3-4. 現在の幅

「原的時間野には、ちょうど知覚の場合と同様、明らかに限界がある。確にごく一般的には、時間野は常に同じ延長を有する、とあえてそう主張することも許されるであろう」(内 11 節 42-43)から、唯識論で最短の「限界」としての「原的時間野」を「刹那」として設定したことは、現象學の觀點からも是認できるであらう。まさに「今」とは常に本質的に時間的拡がりの境界点(Randpunkt)(内 32 節 91-2)であり、「刹那」なのであるから。

ところでヘルトは、「現前野の時間的幅が自我の関心の種類に応じて変化しうののに対して、流れ去る運動のほうは自我の影響をまったく受けない。換言すれば、流れ去る運動は、感覚刺戟によつて最も受動的に触発される在り方よりも、さらにもう一次元「受動的」なのである」(生 43)と言ふ。しかし、「フッサール現象學の意味での〈流れること〉の原受動性も、それでもやはり自我的に「遂行される」」(生 43-4)とも言ふのであるから、時間を徹底的に自我論として論じてゐるのである。「この領野の幅は、自我に、いわば自己自身を明確に反省的に振り返るための活動空間を与えているのである」(生 113)。

それに對比するなら、「刹那」に對し「反省的に振り返るための活動空間を与えて」みない唯識論では、反省ではない別の種類のものが考へられてゐることが豫想される。これは後に「自證分」「證自證分」と云ふことで検討する。

ここで判明したことは、ヘルトの分析を唯識論に適用するに當つては、その分析中に出てくる「自我」を「識體」と讀み換へる必要があると云ふことである。

### 4. 唯一の意識流

圖一 2 のやうな時間圖表を描くことを可能にする意識流とは具體的にどのやうなものであらうか。「唯一の意識流の内に、あたかも同じ一つの事象の両面のように、分かち難く統一され、互いに他を要求しあう二つの志向性が相互にからみ合つてゐるのである」(内 39 節 109)。これで次の記述が理解可能になる。

<sup>17</sup> 和田渡は、「現在とその変様、過去への沈下という沈殿の様態を、時間図表ではお馴染みの下方(過去)への矢印だけで示すのは不十分であり、その向は上方(新たに生起する現在)へと反転させられなければならない。意識流においては、沈殿は浮上と一つになり、融合し合うことをやめない」(『ベルナウ時間意識草稿(1917/18)』の解説『現象學年報 19』2003)と述べてゐる。山口一郎は、「アラヤ識の熟す事と転識の熏習という交互関係が、フッサールの時間論における過去地平の空虚表象と現在の原印象との相互覚起とそれに即した未来予持の生起に対応しうる」(前出『文化を生きる身体』)と述べてゐる。なほ、「種子生種子」は不要であるとする論者もゐるが、ここで示したやうに、それでは時間は現出しない。

識體轉じて二分に似たり。相と見とは、俱に自證に依つて起るが故に。斯の二分に依つて、我法を施設す。<sup>18</sup>

ここで「識體」とは、現行識と阿頼耶識とが對をなす位相が、「一連の残響の諸契機」を伴ひつつ層構造をなして連なつてゐるものである。この「唯一の意識流」は、「絶対的主観性」(内 36 節 99)であり、「比喩的に《流れ》と形容され」(内 36 節 99)、「言い表わす名称をわれわれは持ちあわせていない」(内 36 節 99)のものである。この「唯一の意識流」が自證されつつ、「相分」と「見分」に別れて「我法」すなはち自我と世界が構成されるとされる。

「その一方の志向性によって内在的時間がすなわち持続的存在の持続や変化を包含する真の時間たる客観時間が構成され、他方の志向性の中では、流れの諸位相の……すなわち、流れゆく《今》の時点すなわち顕在性の位相と、一連の<sup>過去・現在・未来</sup>前顕在的および後顕在的(すなわちいまだ顕在的でない)諸位相とを常に必然的に具有する流れの諸位相の……擬似的な時間配列が構成されるのである」(内 39 節 109)。

具體的に對應させれば、「相分」とは、「横の志向性 Quer-Intentionalität」<sup>19</sup>(内 39 節 108)によつて「時間的射映の種々の多様性の流れの中で」(内 43 節 120)「構成された統一體」(内附 IX164)である。「見分」とは、「縦の志向性 Längsintentionalität」(内 39 節 107)によつて「構成する諸位相の系列」(内附 IX164)と云ふことである。<sup>20</sup>この「構成する諸位相の系列」である「根元的意識それ自身までもこのような意味で現象学的時間に内在する内容ないし対象であるのではない」(内 40 節 110-1)のであるが、「自己との合致統一(Deckungseinheit)を保ちつづけ」(内 39 節 107)「流れの自己現出」(内 39 節 110)をもたらす。このやうに構成された意識流の中に「相分」と「見分」とに分かれつつ、自らが構成し自己現出するものが意識流としての「識體」である。

さて、ところで「構成する諸位相の系列」の中の「顕在性の時点、根元的な源泉点たる《今》の時点」である「顕在性の位相」は、「流れの諸位相の……擬似的な時間配列」のなかでは現出しないのである。「意識流の瞬間的・顕在的時点において現出させられるものが、その同じ意識流の過去把持的諸契機の系列の中では、意識流の過去の諸位相なのである」(内 39 節 110)。

唯識論で云へば「体験の最初の位相」(内附 IX164)である識體の基本構造(=「現行識と阿頼耶識」)の位相は現出せず、その現出しない位相に對し現出するのが、圖一 2 では下方に連なつてゐる識體の基本構造(=「現行識と阿頼耶識」)の諸位相、即ち「過去把持的諸契機の系列」である。そして「最初の位相」の「根元的意識」も「意識流の過去の諸位相」の「根元的意識」も、兩者ともに非對象的な意識である。これで次の記述で、なぜ「阿頼耶識」なのかと云ふことが理解できる。

<sup>18</sup> 前出『國譯一切經 印度撰述部 瑜伽部 七』(12) 頁。

<sup>19</sup> 山口一郎は横の志向性、縦の志向性を、それぞれ交差志向性、延長志向性と譯すべきと述べてゐる。前出『人を生かす倫理』154-157 頁参照。これは譯の問題だけではなく、意識流の「自己との合致統一」の解釋の問題である。

<sup>20</sup> 林克樹は「阿頼耶識」の「見分」は「縦の志向性」による「流れ」全体が「於いてある場所」と指摘してゐる。「罪業の束としての身体」(『社会科学』同志社大学人文科学研究所、72 号、2004) 参照。

阿頼耶識は、(中略)、自體の生ずる時に、内には種と及び有根身とを變爲し、外には器を變爲す。<sup>21</sup>

識體の基本構造である「一つの新しい位相が出現」(内附 IX163)すると、「それに先立つ位相」(内附 IX163)即ち識體の基本構造が把持系列として連なる「意識流の過去の諸位相」のその流れ「自體」に相關して、「横の志向性」によつて「構成された統一体」(=相分)として、流れの「内」には「種子」と「身體」(=有根身)が現はれ、「外」には世界(=器)が現はれると云ふことである。ここでの阿頼耶識とは「意識流の過去の諸位相」である「過去把持的諸契機の系列」の中の阿頼耶識である。各位相の中の阿頼耶識と云ふことである。

阿頼耶識は非對象的な識であるが、對象化することもできる。次の引用での「此の意」は末那識のことであり、「藏識」は阿頼耶識のことである。

此の意は但だ藏識の見分のみを縁じて、(中略)彼を執して自の内我とすれども、(中略)彼は此、彼は是れ我の我なりと執するなり。<sup>22</sup>

「末那識」が「阿頼耶識」の「見分」を「縁じて」、「自の内我」として執着すると云ふことは、「縦の志向性」によつて「構成する諸位相の系列」を自我であると見做してゐるのである。「過去把持的な所へ視線を向け」(内 15 節 51)ることが出来るからである。即ち、「末那識」は意識流を「自證」するのではなく、「執する」と云ふ在り方をしてゐる。ここで始めて意識流である「識體」が「自我」の特性を帯びて現はれる。

さて、客觀の構成には想起が必要である。「以前の時間野、すなわち〈現在では過去へ後退してしまったもの das gegenwärtig Zurückgeschobene〉がかつて今として存在していた時間野が再生され、そしてその再生された今が〈新鮮な記憶の中でまだ生き生きとしている時点〉と同一化される」(内 32 節 91)ことが客觀の構成である。

現在の法が、前に酬ゆる相有るを觀じて、假りに曾因を立てて、對して現果を説くなり。假といふは、謂く、現の識が、彼に似たる相を現ずるなり。<sup>23</sup>

因と果と云ふ言葉が出てくるが、勿論客觀的な因果を論じてゐるのではない。現在(刹那)のみが「實有」であり、その現在の「現の識が、彼に似たる相を現ずる」即ち、想起によつて今の「時間野」と「前に酬ゆる相」である過去の「時間野」との「同一化」或いは「重なりあうこと」(内 32 節 91)で、客觀が構成されたと述べられてゐるのである。

<sup>21</sup> 前出『國譯一切經 印度撰述部 瑜伽部 七』(50)頁。

<sup>22</sup> 同上、(103)頁。

<sup>23</sup> 同上、(62-3)頁。

## 5.

### 5-1. 徹底した還元

意識流が「 $\langle$ 第一の $\rangle$ 」そしてこの意味でのみ「内在的な超越性 $\rangle$ として時間化されている」（生123）その様相を見て来たのであるが、「徹底した還元」をほどこし、「一連の前顕在的および後顕在的諸位相」を還元すると、「生き生きした現在」が現はれる。即ち「顕在性の位相」の「根元的意識」に焦点が定まる。そしてその「顕在性の位相」に於いては、「根源的に立ちとどまりつつ、究極的に作動している自我（識體）は、いつもすでに原受動的に滑り去るにまかせつつも、それと同時に「驚嘆すべき」総合において、自らを取り集め保持している」<sup>24</sup>（生199）とされる。

これで初めて、「刹那」が「住」と「異」の「相續」であることが理解可能となる。すなはち「刹那」は、「立ちとどまり」（=住）つつ、「滑り去るにまかせ」（=異）つつ、「総合において、自らを取り集め保持」（=相續）してゐるのである。そして、この総合は「先-反省的」（生227）「先-時間的」（生227）「原受動的」（生227）であり、且つ「自己共同化」（生227）であると云はれる。そして「脆い」（生228）とも云はれる。これが「刹那滅」である。

ところで、これでは自我論としての解釈になつてしまふので、少々修正が必要である。「住」を立ち停まりとするよりも、文字通り「世界のもとに居合せる」<sup>25</sup>或いは「うちに住わっている」<sup>26</sup>と考へた方がよい。さうすると「自然への帰属性」<sup>27</sup>（=住）と「自然に対する距離化の働き」<sup>28</sup>（=異）が見えてくる。そして、「住」こそが「不断に匿名的でありつづけ」<sup>29</sup>「みずからを隠しつづける退去運動」<sup>30</sup>であると考へることが可能になる。又、「自己共同化」を「それ自体で最初の存在は超越論的な間主観性」<sup>31</sup>であると云ふ観点から考へれば、「住異」とは「原初的なものと異なるもの」<sup>32</sup>を含む識體の構造であると解釋できる。又、「觸」が「變異に分別する」とは、キネステーゼの過程においてヒュレーが生起してゐる事であつた。それを踏へれば、「異」とは「原時間化において、自我に疎遠なヒュレー的」<sup>33</sup>契機であるとも云へるであらう。

解釋をすすめれば、「住異」は「本能志向性の覚醒と衝動志向性の形成」<sup>34</sup>とも理解することが可能である。

以上の検討で、唯識論の「刹那」は「徹底的な還元」を経たものであり、「刹那」の「住異」は「生き生きした現在」と同じ事象を示してゐることが明らかとなつた。

<sup>24</sup> 引用文中の「自我」は、3-1で述べた通り「識體」と読み換へる。

<sup>25</sup> G・プラント著『世界・自我・時間』5節、47頁。

<sup>26</sup> 同上、15節、134頁。

<sup>27</sup> 新田義弘著『現代の問いとしての西田哲学』岩波書店、1998、138頁。

<sup>28</sup> 同上。

<sup>29</sup> 新田義弘『生き生きした現在』解説、307頁。

<sup>30</sup> 同上。

<sup>31</sup> フッサール著、浜渦辰二譯『デカルト的省察』岩波書店、2001、64節、278頁。

<sup>32</sup> 同上、61節、260頁。

<sup>33</sup> E.Husserl, C 16V, 15. 山口一郎著『存在から生成へ』知泉書館、2005、197頁。

<sup>34</sup> 前出『存在から生成へ』296頁。

## 5-2. 自證分と證自證分

先に、「識體轉じて二分に似たり。相と見とは、俱に自證に依つて起るが故に」と云ふ記述を検討した。そこにすでに「自證」と云ふ言葉があつたが、これまでの検討を踏へれば、「自證分」「證自證分」とは何であるのか、更にはそれらの関係も考察することができる。

相と見との所依の自體をば事と名く、即ち自證分なり。此が若し無んば、應に自ら心心所法を憶せざるべし、曾更ざりし境をば、必ず憶すること能はざるが如くなるが故なり。<sup>35</sup>

「自證分」は、意識流すなはち「識體」それ「自體」の「事」である。そして、その意識流は「顕在性の位相」と「一連の前顕在的および後顕在的諸位相」とを備へてゐる。顕在性の位相の中の「現行識」を一度は經なければ、そして「前顕在的諸位相」である「過去把持的諸契機の系列」即ちその諸位相の中の「阿頼耶識」の系列に把持されなければ、「曾更ざりし境をば、必ず憶すること」即ち昔の事を思ひ出すことも出来ない。この記憶の事例では、「顕在性の位相」と「前顕在的諸位相」とが意識流の統一體として捉へられてゐて、この統一體が「自證分」である。

ところで、この捉へ方は時間を意識流として扱つてゐるのだが、「現象学的反省の自己修正」(生 94)がなされてゐないのであつた。即ち、「現象学的還元を、『体験流』への還元として遂行してゐるにすぎない」(生 158)のであり、「「内在的な」時間の領野のなかに、すなわち、すでに第一の超越性(という在り方)において構成されたノエシ的な意識流の領野のなかに、まだ徹底的に保たれたままであるような地平意識」(生 152)が残つてゐるのである。「一連の前顕在的および後顕在的諸位相」は還元されてゐないと云ふことである。この諸位相は、「地平的に共に意識されて存在していること」(生 157)或いは「背景現象のごときもの」(生 157)である。「私(識體)は[こうした背景現象という仕方での]觸発に気づく」<sup>36</sup>(生 157)状態である。これを時間論的な表現にすれば、「自分(識體)が自分自身とたつた今 - なおも過去把持的に「触れ合っている」ということであるが、しかし自分自身の、自我的(識體の) - 原印象的な出現に「本来的には」追いつかない」<sup>37</sup>(生 169)状態である。即ち、そこから我法が現はれる諸位相中の「阿頼耶識」の觸発に気づくことが「自證分」である。しかし、このことは現象學的還元を行はない限り「了知す可きこと難し」<sup>38</sup>である。

この「自證分」である意識流に對して「徹底的な還元」を施したものが、「生き生きした現在の先反省的な「綜合」」(生 152)であり、すなはち「住異」であつた。ここでは、「自我(識體)は自己現在化において原印象的にみずからを「感触している」(mich berühren)が、一それにもかかわらず、自我(識體)は他の対象と同じようにはみずからを把握することができない」<sup>39</sup>(生 130)。これが「證自證分」である。即ち、「顕在性の位相」である「現行

<sup>35</sup> 前出『國譯一切經 印度撰述部 瑜伽部 七』(51)頁。

<sup>36</sup> 引用文中の「私」は「識體」と読み換へる。

<sup>37</sup> 引用文中の「自分」「自我」は「識體」と読み換へる。

<sup>38</sup> 前出『國譯一切經 印度撰述部 瑜伽部 七』(54)頁。

<sup>39</sup> 引用文中の「自我」は「識體」と読み換へる。

識」を感觸してゐる状態である。<sup>40</sup>より正確には「現行識」の「觸」(=原印象)を感觸してゐると云ふことである。

以上の自證分、證自證分の解明により、次の記述も氷解する。

復第四の證自證分有るべし。此が若し無くんば、誰か第三を證せむ、(中略)又、自證分に、應に果あること無かるべし<sup>41</sup>

「自證分」である意識流を「證せむ」ために「有るべし」とされるものは、「生き生きした現在」である「證自證分」である。そして、「生き生きした現在」の「證自證分」が「若し無くんば」、意識流である「自證分」に「果あること無かるべし」である。と云ふのも、「生き生きした現在」とは「具体的な根源的現実性」(生 96)であり、「あらゆる構成の根源的な場」(生 206)なのであるから。

以上を纏めると、第一に、「自證分」と「證自證分」とは共に非對象的な意識であると云ふ意味で共通の性格を有する。第二にそれぞれは次元を異にする意識である。そして、第三に「證自證分」は「自證分」を基づけてゐると云ふ関係にある。これが反省論ではない唯識論の意識構造論である。<sup>42</sup>

## 6. 終はりに

『成唯識論』の記述を現象學の觀點から解讀すると、「識體」を意識流と見做すことができ、相互に對應したものとして理解することが可能である。その場合の出發點は「現在の三項構造」を、「現行識と阿頼耶識」の識體の基本構造と同一と見做すことにあつた。と云ふのもこの識體の基本構造そのものが刹那滅の構造を有するからである。この同一視が正當であつたことは、「現在の三項構造」が「生き生きした現在」として分析されることによつて、「あらゆる構成の根源的な場」として現はれることに窺へる。唯識論の識體の基本構造にはあらゆるもの(五位百法)が最初から設定されてゐるのであり、現象學での到達點と唯識論の出發點が同じとも云へる。

意識流としての「識體」は、刹那毎にその流れから「顕在性の位相」を「自己現出」さ

<sup>40</sup> 榊原哲也は「感觸」に關し次のやうに述べてゐる。「初期時間論においては、内的意識としての根元的意識が把持に移行し、それによつて後からの反省が可能になると考えられていたが(X,118-120)、ここでは根元的意識が機能する自我への自己感觸として捉え直され、把持に基づく「ふさわしい反省」がそれに支えられつつ遂行されると考えられている。」(「生き生きした現在への反省」『哲学雑誌』第114巻、第786号、1999、103-104頁)

<sup>41</sup> 前出『國譯一切經 印度撰述部 瑜伽部 七』(51)頁。

<sup>42</sup> 山口一郎は原意識を二つに區分し、「原意識Ⅰ」=生き生きした現在=空虚な形態とヒュレー的與件の相互覺起による感覺内容、「原意識Ⅱ」=意識作用の自覺=空虚な表象とヒュレー的與の相互覺起による知覺のノエシス-ノエマの相關關係としてゐる。前出『人を生かす倫理』200頁參照。對應させれば「自證分」が「原意識Ⅱ」で、「證自證分」が「原意識Ⅰ」である。

谷徹は時間の構成に三つの層(表層;客觀時間、中層;先經驗時間、深層;先時間)を認めそれに自我意識の三つの層を對應させ、「明示的な自我」「暗黙的自我」「歿自我性」を區分してゐる。『意識の自然』勁草書房、2000、390-5頁參照。この區分は本稿で示した「自の内我」「自證分」「證自證分」である。

せ、「自己との合致統一を保ちつづけ」る。この意識流の「一連の前顕在的および後顕在的諸位相」から見分相分が分かれ、我法即ち自我と世界が構成される。阿頼耶識に種子と身體と世界が現はれると云つた記述は、奇異な言明に聞えるのであるが、刹那滅の時間論として讀めば極めて當然な事であると判明する。

刹那の「生住異滅」に関しては、「識體」の構造契機としてそれが何を意味してゐるのかは『成唯識論』には何も述べられてゐない。そのためか解説書などでは「住」と「異」に関しては爲す術はないやうである。しかし、刹那がなぜ「住異」と表はされるのかは、意識流である「識體」に對して「徹底的な還元」がなされたものであると答へることが出来る。

「自證分」と「證自證分」は、解説書などでは理解が難しいことが特に強調されてゐる箇所であり、確によく分からない。しかし、それぞれ「還元」と「徹底的な還元」とか識體に對してなされたものであり、意識流である「識體」を全體として捉へた意識の構造論であることが判明するのである。

以上

#### 〔追記〕

本稿は平成21年3月に『フッサール研究』第七號として、『フッサール研究』のホームページに掲載されたが、第八號が掲載される機会に誤記を訂正した。