ヒュレーの現象学

——フッサール現象学におけるヒュレーと

初期唯識思想に見られる阿陀那識との比較考察——

阿部 旬

はじめに

フッサールのヒュレーの概念はこれまで本人のみならず、文献の訳者や学者たちを困惑させてきたことで知られている。今回それと比較する瑜伽行唯識派における阿陀那識の概念も全く同様に学者たちから様々な解釈がなされてきた。それは一言で言えば、顕現せざるものであるが故の難儀性であろう。またそれ故に、フッサール現象学、およびその研究においては主題とされることもなかった。今回それらにあえて光を当ててみることもにも意義があるが、時代も背景も異なる思想同士の比較考察によつて、今後の現象学の探求の在り方を改めて問い直すことにもなるであろう。

その比較考察方法は、ヒュレーに関しては、「純粹現象学と

現象学哲学のための諸構想」(以下「イデー」)第一巻におけるヒュレーの概念を導きの糸に、その前後のフッサールの講義および刊行された文献から、さらに遺稿である「生き生きした現在」という標題がつけられているC草稿まで言及して考察するものである。阿陀那識に関しても、「深密解脱経」および「解深密経」から「撰大乘論」、「成唯識論」という思想的流れにおいて考察していくことにする。

一 フッサールにおけるヒュレー

ヒュレーの概念が生まれた背景には、近代の知の前提を掘り返し、その前提である自然主義的態度から脱するという意図があった。その当時すでに心理学などからもイデア的な客観性がリアルな感性的知覚に基づくことは述べられていたが、彼らの

主張では、どうして意識がこの主観的感覚から超越的客観性に向かうことができるのかの説明が足りなかつた。そこで知覚そのものの構造が解体され、無意識も含めた意識における意味構成が探求されることになる。「論理学研究」(以下「論研」)ではまさに範疇的知覚と感覚的知覚を区別し、そして後者を還元していくこととなる。そこにおいて感覚内容とその内容のための素材とは「論研」ではまだ区別されていなかったが、「イデーニー」において、それらがノエマとヒュレー的与件とに区別されることになる。しかしそこに行き着くまでの「内的時間意識の現象学」(以下「時間講義」)においてすでにヒュレーが見られる。そこで考察はまさに感覚的知覚体験を時間的に考察したものであり、それによって時間そのものの流れと、そのうちで生成活動する意識流とが見出されるのである。この区別された二つの流れはヒュレーと共に、フッサール現象学において最後まで困難性を究める問題なのであり、「イデーニー」では、主題のわきに追いやられることになる。このことは、それらの解明が容易でないことと同時に、その解明のために先になさなければならない研究課題があることを示唆しているのである。その先行された研究が「イデーニー」において、超越的客観性の考察を可能にする超越論的還元という方法論を導入して行われた、下記に見られる意識の意味構成の構造の考察である。すなわち、

現象学的区域の全体において：感覚的、ヒュレー的、志向的

モルフ、エーという、注目されるべき二重性と統一性が支配的役割を演じているのである。：志向的体験は、ここでは、意味付与(非常に広義に解したそれ)による統一として、立ち現れてくる。感覚与件というものは、様々な段階の志向的形成化ないし意味付与のための素材、つまり素朴な形成化・意味付与のための素材とか、または独特の仕方ではづけられた形成化・意味付与のための素材として与えられてくるのである。⁽¹⁾

上記引用から言い得ることは、ヒュレー与件は「それ自身のうちに寸分も志向性を持たない感覚的な」単なる体験の素材であるが、それなしでは内在的客観性の構成構造は成立しないということである。こうして前期において客観性の構造が明らかにされると、その構成を可能にしていた根拠である超越論的主観性に目が向けられることになる。それは意識の流れそのものと、その意識流における構成構造の探求へとつながって、それらの連関における超越論的主観性の発生が問われるようになるのである。そうして「イデーニーII」でなされる身体における感覚体験の考察から志向的キネステーズ的作用面と非志向的ヒュレー的領野の生成面とが見出される。それらと身体との関係が次のように述べられている。すなわち「個人の意識全体は、そのヒュレーを基盤にして何らかの仕方では彼の身体と結合されている」ということである。端的に言いかえれば、意識のあらゆる生成活動はヒュレーを的領野基盤に身体と結合していること

によつて可能になつていくということであり、その両者の關係を時間的に考察するならば、ヒュレーの生成の流れを基盤にして、そこにおいて意識の生成活動の連続が可能になつていくということである。このヒュレーを基盤にした原感性による生成活動の形式は、「自我が以前に行つた生き生きした諸活動はすべて沈降して、それが種々の傾向や…以前の…活動の変形や類似物などとして影響を及ぼす」という、自我の歴史的生成の形式と「全く同じ」なのである。つまりヒュレーの原領野は、歴史的生成を可能にする超越論的歴史なのである。

しかしこれらの生成活動は、ヒュレーの原領野が、もしくは流れが持続していることが前提になつていゝのではないだろうか。それを自明のままにせずに明らかにするには、それが基盤となつて行われているすべての活動を一時遮断（エポケー）されなければ露にされ得ない。すなわちそれは純粹自我の能作を停止することである。しかし自我の反復される意味構成は「人間がその内奥からして意志するもの、必然的な目的論」とも言うべき人格的理性運動なのであり、その歴史的運動こそが哲学である、と看做すフッサールにとつて、純粹自我のエポケーは「本質的に完全な人格の変化を引き起こすような…さしあたり宗教的回心とも」言うべき究極的なエポケーである。事実としか言ひようのない、つまり現象学的考察を可能にしてきた超越論的絶対的な主観性からは還元され得ないヒュレーの流れの生動性の考察は、現象学の枠を超えてしまつていゝだけでなく、

フッサールにとつて哲学の遮断を意味すると言つても過言ではないのである。

このことは逆に言えば、ヒュレーがある意味哲学を基礎づけている以上、その領野に対するフッサールの興味は消え失せないであり、その情念が草稿における超越論的主観性の自我能作の遮断下のヒュレーの流れの考察に現れている。それはまさに「時間講義」で残されていた二つの流れの問題を主題的に扱うことに他ならない。そこでは自我の活動の眠りと死の違いを、その後目覚め得るかどうかの相違から考察し、目覚めの瞬間において「人格的—自我」である超越論的自我が構成されることで「主観的現存在の身体と主観的現存在の環境世界を直ちに知覚しうる」のに対して、眠りとは異なる死については次のように述べられている。

すなわち世界内部的統覚を可能ならしめることの条件、いかえればヒュレーの際立ちという条件が解消されることに、わたし (Ich) の死は存すると言つてよいだろう。つまりわたしはの能作も解消されるのである。…この条件は「身体」というタイトルのもとに存する。そうであれば、想像を超えているが、自我能作がなくとも自己存在そのものは残り続けるのだろうか。

超越論的主観性によるあらゆる構成、つまり「わたし」のあらゆる意味構成の歴史的生成活動は、身体とヒュレーとを条件に可能になつていたのである。言いかえれば、それらを失うこ

とは、(わたし)として生きていることの意義を失うのであり、つまり死を意味するのである。しかし逆に言えば、超越論的主観性が死んでも、ヒュレーは流れていることになる。自我能作の停止が問われることで、それまで自明とされていたヒュレーの生動性の持続の事実が、「その活動的エネルギーなどはどうなっているのか？」と初めて疑問視されるのであるが、最終的にはその流れの持続は事実としか言いようのない行為としてフッサール現象学の残余であり続けるのである。

二 解深密経における考察

初期唯識思想において、初めて阿陀那識が一つの概念として登場するのは「解深密経」においてである。その背景には、それまで意識と言えば現出し得る現行する五感覺識と意識を含めた前六識によって現出されるものからしか考察され得なかつたのが、その意識構造だけでは修行における涅槃にも似た滅尽定と言われる無意識の状態を説明し得なくなってきたのである。そこで唯識学では、小乗部派の細心思想や、経部の住持、有部の命根、大衆部の根本識などの先駆思想を吸収し、総合統一して、無意識下の状態から現出する識への意識の構造をそれらの相と性から解き明かすことを試みる。

玄奘訳「解深密経」「心意識相品第三」、即ち菩提流支訳の「深密解脱経」「聖者廣慧菩薩問品第六」において、識は機能的に心意、意識に区別され、それらの特徴的性質を静態的に捉えて、

一切種子心識、阿陀那識、阿梨耶／阿頼耶、心(質多)、そして波や影像に比喩される(無)分別識と五感覺識の六識身の名が挙げられている。そこにおいて阿陀那識は「身」を執持するという役割を担っており、よって「執持」を意味する梵語(ādāna)の音表記で記述されている。阿陀那識そのものは絶えることない流れであり、また変化することのない鏡面のようなのであるが、それが瀑流に見えるのは、六識身がそれを基盤にして、そこにおいてよく波を立たせたり、様々な像を興したりするからである。それを踏まえてこの章は次の一文で締めくくられている。

(善) 諸種阿陀那能生於諸法 我説水鏡喻不爲愚人説⁽¹⁾

(玄) 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

(阿陀那識は甚だ深細なり、一切の種子は瀑流の如し。我れ凡と愚とは開演せず、恐らくは彼れ分別し執して我と爲んことを。)

菩提流支と玄奘との訳の相違は一目瞭然であろう。前者は、これまで述べてきた阿陀那識の特徴を如実に述べている。しかし後続する唯識派の経典において阿頼耶識の教証として用いられているのは玄奘訳である。それは何故だろうか。しかもなぜ阿頼耶識の教証として阿陀那識が述べられているこの一文が引用されるのであろうか。このことは両者における、阿陀那識が凡人には説かれぬ理由の解釈のずれにあると思われる。菩提

流支の解釈は後の「撰大乘論」から窺うことができる。

(真)云何於聲聞乘不說此心相及說阿黎耶。阿陀那名微細境界所攝故。

何以故。聲聞人無有勝位爲得一切智智。…故不爲說。

諸菩薩應有勝位爲得一切智智。故佛爲說。

(玄)復次何故聲聞乘中。不說此心名阿耶耶識。名阿陀那識。由此深細境所攝故。

所以者何。由諸聲聞不於一切境智處轉。…故不爲說。

若諸菩薩定於一切境智處轉。是故爲說。

(何故に声聞たちには、この心を阿頼耶識あるいは阿陀那識と名づくと言わないのか。それは最も深細なものに属するからである。そもそも声聞たちはあらゆる対象を知らねばならぬということを目標としているのではない。それ故彼らに対しては「阿陀那と名づく」ということが「説かれなかつた」としても、声聞乗としての智は完成するのであり、解脱も成立するのであるから、説かれないのである。しかし菩薩たちはあらゆる対象を知らねばならないことを目標としている。それ故、彼らに対しては(阿陀那と名づく)ということが「説かれるのであって、その智がなくては一切智者の智」[すなわち仏陀の智]を獲得することは容易ではない。)

声聞たちとは異なり、菩薩たちはあらゆる対象をまず知らなければ勝義諦を得ることができない。この知らなければならな

いことこそ「心意識相品」において述べられている諸々の識の機能とその現出である。他方、玄奘の解釈は、菩提流支の先を讀んで、凡夫の性向から描写している。つまり勝義諦は分別し執着する傾向を完全に滅した状態であるが、それに気づくことのない凡夫には、身においてその作用が現出する、それ自身は甚だ深細な阿陀那識は、自分だと間違つて判断されてしまうのである。

勝義諦に関する「勝義諦相品第二」においては、真如が虚妄分別を離れた妙理である無分別智のレベルで、その相は遍一切一味であることが、そして「心意識相品第三」があつて、その後の「一切法相品第四」では虚妄分別相、依他起相(因縁相)、円成実相(第一義相)が説かれ、「無自性相品第五」では一切法が本来不生、不滅、寂靜、涅槃であり、それ故に前の章における三相はそれぞれに相無自性性、生無自性性、勝義無自性性という性質であることが説かれている。そして「分別瑜伽品第六」において再び阿陀那識が登場する。その章においては、これまで明かしてきた三相や六識身が起す現象はいずれもただ唯一の識の性質また相にすぎないことを、止観という修行によつて会得していく過程が述べられている。その章において、修行の各段階を経て、法住智を得た時、開示されるものとして一番目に挙げられているのが、阿陀那識である。

(善)所謂不覺不知不動器世間識。譬如阿陀那識

(玄)一者不可覺知堅住器識生。謂阿陀那識。

(一には不可覚知堅住器の識生ず、謂わく阿陀那識なり。)

法住智とは、菩提流支では「住持法」、玄奘に於いて「了別真如」と言われるものである。修行によつて了別真如を得れば、そこでは見るものと見られるものが同一であることを知ることができる。つまり虚妄分別を滅し、勝義諦を超えた時開示されるのは、間主觀的に平等一味の環境世界なのであり、それは第八地以上の阿陀那識の次元において開示されるのである。

「解深密經」を貫く一つのテーマは、凡夫が分別することを滅すれば、真如を得られるということである。それならば六識身さえ滅すればよいのではないか。しかし現行識を滅した時、それが基盤としていた阿陀那識や、その阿陀那に依止している阿頼耶識はどうなるのか？ 深層の主觀性から真なる超越の次元に至る過程が三自性や止觀という修行として記述はされているが、それが行われている実的な現場の考察がここにおいては欠けているのである。

まさにこれら、「解深密經」において残された問題が「撰大乘論」において表されている。それは第一章第五十三節の、滅尽定において「識は身体から離れない」と述べたその識が、阿頼耶識以外にあり得ないことを教証する箇所である。そこでは確かに、滅せられるのは現象的前六識であることが言われている。言説を離れたその境地は元來「身証」と言われるように、身をもつてでしか会得できない境地である。ただし問題は、どうして感覺識も滅しているはずなのにその身体が死んでおらず、

その滅尽から目覚めることができるか、ということである。それには異熟識のように種子を保持、熏習することができ、また阿陀那識のように有根身を執持して失わしめないことが必要である。

こうして「撰大乘論」においては、阿頼耶識を真妄和合の絶対識なるものにするべく「阿頼耶識、用異熟識一切種子、為其自性、能攝三界一切自体一切趣等」とあるように、阿頼耶識にすべての機能を収斂するが、そのことで矛盾が起きる。なぜなら「解深密經」にも見られたように、「執受」はそれが遍計所執性を生み出す素である限り涅槃においては滅せられるべき作用であるからである。

これまでの意識構造の考察における矛盾点や欠落点を克服しつつ、再構成しているのが「成唯識論」である。その第二巻における「唯識三十頌」の第二偈から第五偈までの解釈文謂わく、

初阿頼耶識 異熟一切種

不可知執受處了

(中略)

恒轉如瀑流 阿羅漢位捨

(初めは阿頼耶識なり。異熟なり。一切種なり。不可知の執受。処との了なり。…恒に転ずること瀑流の如し。阿羅漢の位に捨す。)

すなわち後期唯識思想では、阿頼耶識は阿羅漢位では滅せられるべき染分の妄識とされ、他方阿陀那識は「相統執持識」と

して区別されて、第八地以上、仏果以後まで残る地位を獲得することになるのである。阿陀那の名に込められた「執持」とは生命の維持のことであり、よって阿陀那識は生命あらゆる根源なのである。²¹⁾つまり上記引用が示すのは、阿頼耶識が目覚めた瞬間に、阿陀那識によってその生命が維持されている身体と一になった環境世界が開かれるのであり、それは無始爾來の生成の流れに他ならないのである。そのことはすでに「解深密經」の「不覚知堅住器識」という阿陀那識の記述に表れていたのである。

こうしてフッサールにおいて、その可能的根拠が問われることとなかった生成の流れは、唯識思想においては阿陀那識という維持作用によって可能であることがはっきりと定義された。しかし唯識においても、阿陀那識はあくまで阿頼耶識の前提であり、それが主題的に探求されることはないのである。なぜなら阿陀那識においては我法の妄執も起こらないのであるから、唯識を語る必要も観行を行う必要もなくなってしまうからである。²²⁾

まとめ

ヒュレーと阿陀那識は、両思想における主題であるところの超越論的主観性の発生の根拠を問う過程において、その能作の基盤として見出された。さらに身体からの考察によって、ヒュレーと阿陀那識それぞれを基盤にした主観性の目覚めの瞬間に

において「主観的現存在の身体と主観的現存在の環境世界」がすでにそこにあり、また唯識においても「不可知の執受と処」とが認識されることが明らかになった。事実としか言いようのない歴史的意味構成にも似た無始爾來の生成の不断の流れに見られるヒュレーの生動性や、そうした生動性を維持する阿陀那識は、人格的自我すなわち超越論的主観性および阿頼耶識を遮断しなければ開示され得ない、ということが示すのは、認識主観からは認知され、言説をもって説明し得ない故に、ヒュレーも阿陀那識も主題にならないというより、むしろ主題にできないということである。

今回、その身をもってしか証し得ない顕現せざるものにメスを入れることで、それが国境、時代、思想の枠を超えて受け継がれてきた、自明的であるが故の難題中の難題であることが明らかにされた。自明的であるということは、我々がそれを受け入れるしかない基盤であるからである。それを問うことの意味は何か。そのような現象学的還元の世界を超えた領域を現象学において主題的に扱うことはできるのか。それとも断念せねばならないのか。今後の現象学の発展のためにも、「現象学」の意味そのものを見直すだけではなく、我々に与えられている「事実」という現実が何を意味するのか。その意義をもこの機会に是非とも考え直すべきであろう。

(1) Husserlana III, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänom.*

enologische Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Walter Biemel, ed. Hague: Martinus Nijhoff, 1950 (以下 Hua III), § 85, S. 172.

- (2) Husserliana IV, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Marty Biemel, ed. Hague: Martinus Nijhoff, 1952 (以下 Hua IV), S. 153.
- (3) Hua IV, S. 338.

- (4) Husserliana VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Walter Biemel, ed. Hague: Martinus Nijhoff, 1976 (以下 Hua VI), § 73.
- (5) 「ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学」細谷恒夫・木田元訳、中央公論新社、二〇〇二〔一九九五〕年、「解説」参照。

- (6) Hua VI, S. 140.
- (7) Husserliana Materialen VIII, *Späte Texte über Zeitkonstitutionen (1929-1934)*. Die C-Manuscripte. Dieter Lohmar ed. Dordrecht: Springer, 2006 (以下 Mat VIII). 「過去」と未来領野。眠りと目覚め。超越論的われの死の超想像性」と題されたC4草稿。
- (8) Mat VIII, S. 103.

- (9) *ibid.*
- (10) 「解深密経」には唐の玄奘訳(六四七年)、北印菩提流支訳の「深密解脱経」(五一四年)、隋の真諦訳「解脱経」(五五七―六九年)、それに求那跋陀羅訳(四四三―五三年)の四漢訳があるが、原典は発見されていない。

- (11) そうした思想の発展は、地論宗、摂論宗、法相宗への過程に見ることが出来る。なぜならば「解深密経」の現存する四種の漢訳のうち三つがそれぞれの宗派を代表する菩提流支、真諦、玄奘だからで

ある。

- (12) 心、意、意識のいずれにどの作用名を持つ識が相当するかについては活発な議論がなされている。代表的なのは結城令聞「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、一九三五年であるが、袴谷憲昭「Manuśūtrānīyāna における心意識説」「唯識思想論考」大蔵出版、二〇〇一年、長尾雅人「摂大乘論一和訳と注釈」講談社、一九八二年、一〇八頁―他参照。

- (13) 深浦は、「総じて新旧両訳の訳語については、主として字音を表写する時と、字義を翻出する時との二種として論ぜられる」として、「譬えは *Āyāna* を *まろ* に「阿梨耶」と写し「無没」と訳し、新たに「阿頼耶」と写し「蔵」と訳するが如きは、単なる字音・字義の相違のみに留まらない。その影響するところ、前者にあつては真妄和合を以て性とし、後者にあつては唯妄非真を以て性とするというように、全く異なる解釈となる。性を観るか相を観るかの新旧解説の相違はこの *Āyāna* の訳にありといつても過言ではない」と述べている。深浦正文「唯識学研究」上巻、教史論、永田文昌堂、一九六八〔一九五四〕年、二三八―九頁参照。
- (14) 同章における諸々の記述から推測するに、恐らく「諸々の六種識が阿陀那において能く生じる。水鏡の譬えを以て我の説く諸法は、恐人に説くためならず」と訳し得るが、現在ナルタン版などから調査中である。

- (15) 長尾、一一二頁。
- (16) 実際、勝義諦に関する「勝義諦相品第二」の章のあとに、「心意識相品第三」があり、識の性質と相を記述した「一切法相品第四」「無自性相品第五」がくる。

- (17) 「地波羅蜜多品第七」において勝義諦を得るのは第八地以上であることが述べられている。「国譯大蔵経」経部第一〇巻、国民文庫刊行会、一九二七年「第三版」、「勝義諦相品第二」の脚注二五も参照の

こと。

(18) 「阿毘達磨俱舍論」第六賢聖品第三 第八項。

(19) 阿陀那識の名がないが、「三界一切自体一切趣」がそれに相当すると思われる。なぜなら三界（欲界、色界、無色界）に属することのできる身体 (Kaya) であって、統一された「自己存在」であるところの身体 (Atiābha) ではないはずである。それは「執受」が滅せられているはずの無色界には属せないからである。

(20) 深浦正文「唯識学研究」下巻、永田文昌堂、一九六八〔一九五四〕年、二四八―五六頁。そこにおいて「相統執持位」は「從無始佛果盡未來際」とも称されている。

(21) 平川彰「インド仏教史」下巻、春秋社、二〇〇一〔一九七九〕年、一二七頁、結城、七八頁。

(22) 深浦、下巻、五八三頁。

(あべ・じゅん、西洋哲学、大正大学大学院)