

カントの先験的統覚 (die transzendentale Apperzeption) と唯識論のアーラヤ識 (alaya-vijnana) について

中橋 健 二

唯識論の三界唯識、影像門・緣起門・三性門唯識等の思想とカント (Immanuel Kant, 1724-1804) の先験的觀念論や認識論的主観主義の思想との比較は、両者が意識の主体的省察の方法において極めて類似的であるために、我々の意識構造を究明してゆく上で重要な手掛りを与えてくれるものと考えられる。世親 (Vasubandhu, ca. 400-480) の『唯識三十頌』(Triṃśika-vijñapti-kārikā) とカントの『純粹理性批判』(Kritik der reinen Vernunft, A. Aufl. 1781) のそれぞれの自覚の構造を比較するために、ハイデガールのカント解釈による意識の超越構造を基軸とすれば、根源的意識の両者の構造を明らかにすることも可能となる。また唯識論の無我説に焦点をあてて以下の論を展開してゆくと比較に好都合である。

「実に種々なる我と法との仮説起るとも、それは識の転変に於いてなり。」(第一頌)

世親の『唯識三十頌』では、「世間と聖教とに於て」実義あるものとして我々の外に我と法とが仮説されるのは、我々の分別に於るのもあって、実は仮説せられる根拠は、「識の転変」vijñāna-pariṇāma であることが述べられている。仮説 upacāra とは、施設と言説と同義異語に属し、思慮・言詮の意味である。安慧によれば、識の所取分に於てのみこれらの仮説が生じるのである。

私の仮説とは、我・命者・生者・意生・儒童等であり、法の仮説は、諸蘊・諸界・諸処・色・受・想・諸行・識等である。識の転変の外には我と諸法とは有ではない。故に、我と法との仮説に

は実義の境はない、と説く。転変とは意識の変異性のことであり、「因の刹那とは相の異なる果が自体を得ること」である。この転変の中で、我等と分別することの習気が増長するために、アーラヤ識 *ataya-vijñāna* より、我等として顕現し、また色等として顕現する分別が生起する。このように顕現せるものを、我々が分別により外にあるものの如く執するために、我等の仮説や色等の法の仮説とが無始事来起るのである。識(=能識)自体に於ても、外に於ても我と法とは無である故に、我と法とは遍計所執にすぎない。——『三十頌』では、このようにして唯識無境が立証せられてゆき、識の転変そのものは有であることのみが認容せられる。識は縁已生起なる故に実物としては有であるとする。そして「三転変」が論ぜられ、一切存在の根拠が根源識であるアーラヤ識に帰せられてゆく。

カントの『批判』の「誤謬推理論」*Paralogismen* も、心(靈 *Seele*)や自我 *Ich* を実体視してしまう我々人間存在の根本的錯誤を論じている。それは、思维的主観の絶対的統一の理念を対象とする合理的心理学の命題の批判である。心についての実体 *Substanz* の定義から推論を始めて、思维する存在者としての我 *Ich, als denkend Wesen* は、私のすべての可能的判断の絶対的主語であるから、我は思维体としての実体である、と推論してしまう。「思维する存在者」と「絶対的主語」とをすり替える媒概念曖昧の虚偽の推論である。この推論は、思考の恒常不易の論理的主体

〔純粹統覚〕を内属の主体的認識と誤謬推理するのである。「自我」というこの表象はすべての思考のさいにくり返しあらわれるといふことは、なるほど知覚されさえするが、しかし、この表象は、思想(変易するものとしての)がそこで転変する不変不動の直観であるといふことは、知覚されえない。(A. 380)「我思维す」*Ich denke*、という命題に私の現存在 *Dasein* が含まれている、というのは、「私は思维しつつ実存する」*Ich, existiere denkend*、と同じ経験的命題である。(B. 420)この実存的命題には未限定の経験的直観、実在的な或るもの、すなわち知覚が含まれている。しかし、「*Ich denke*」が経験的命題であるとしても、自我 *Ich* という表象は純粹に知的であって、何らかの経験的表象なしには、この我思维すという作用は生じない。「自己認識」*Selbsterkenntnis* のためには、何らかの実在的な表象が必要なのである。(B. 423)とカントは述べている。(4)

唯識論の第七末那識は、第八識のアーラヤ識を所依とし、これに依止して、これの見分を所縁として我執を起す。アーラヤ識を常一主宰の自我として有身見を起すのである。恒続不斷に活動する仮我を自己の生命の本質と見ず、実体的にこれを把えてしまうこの思量識の事情も、カントの誤謬推理論の場合と共通するものがあると思われる。けだし、我々人間存在は仮象に偽瞞され易い存在だからである。

「かの転変は三種なり。」と『三十頌』第一頌で述べたあと、第二頌で、この三転変は、「異熟 vipāka と思量 manas と名づけらるるものと、境の丁別 vasyasya-vijñapti となり」と説き、三転変の具体論が展開されてゆく。安慧は、転変の概念を、因転変と果転変とに区別している。因転変とは、「阿頼耶識中に異熟と等流との習気を増長すること」であり、果転変とは、「等流習気が働いて転識と染汚意とが阿頼耶識から現成すること」及び「異熟習気が働いて過去の業の力が円満する時に、他の衆同分中に阿頼耶識が現成すること」である。この果転変のうち、等流習気による諸転識の現成が三転変である。異熟識はアーラヤ識 *alāya-vijñāna*、思量識は未那識 *manas*、了別境識は第六意識 *mano-vijñāna* 及び前五識 *pañca-vijñāna* である。

識の転変が分別 *vikalpa* を生じ、この分別せられたものが、有根身であり、器世間であり、三界や十二処十八界、一切の我法の仮説を形成してゆく。しかし、この虚妄分別 *abhūta-parikalpa* の世界は仮象の世界である。アーラヤ識を根源識として、この初能変にもとづいて、他の識も転変し分別による世界が産出される。諸識は、「かくの如くかくの如く相互の力によりて転変する」(第十八頌)のである。アーラヤ識は異熟識であり、一切種子識と云われる。「阿頼耶識三相説」は明らかに、輪廻の主体であり自我

主体の根源識であるこの第八識に時間的性格を見出ししている。阿頼耶 *alāya* という呼称は、「住処」とか「蔵」を意味する第八識の自相を示す。この識には一切諸法の原因となる種子 *bīja* が潜在余力として貯えられ、未来の原因となる因相の呼称である。異熟識は過去の業によりもたらされた識であるから異相を示す。自我主体、根源的意識、生命的根原体と目されるアーラヤ識は過去・現在・未来の三相に関係し、意識の統一体として過去と未来とを内に二契機として含みながら、恒続転変しつづける。業の気分にして薫習に成ぜられた習気 *āśāna* は、第八識中に名言種子・業種子として所蔵される。名言種子は諸現象を生む親因縁となるものであり、業種子はこの異熟無記の名言種子の増上縁となり、未来の他の異熟を生じる時に働く。

この一切種子識は現行識として、種子から一切諸法を生ずる種子生現行と、名言種子が七識中の善と悪と無記とにより薫習せられ、増長され、業種子は六識中の有漏の善と悪とにより薫習される現行熏種子の二過程の關係が刹那刹那維持され、種子が種子を第八識中に於て自類相統させてゆく種子生種子の過程が同時に行われる。(三法展転因果同時)アーラヤ識はこれらの過程を持統しながら、「而して、彼は流れて起る暴流 *angha* の如し。」(第四頌)と頌にある様に、我々の意識の根底に於て、また輪廻のあらん限り随起するのである。アーラヤ識が、暴流が草や木片や牛糞等を運びつつ去る如く相続不断に流れて生起する、と安慧は説いてい

る。流れ *stromas* とは、「因果が間断なく相続して生起する」とである。安慧は、アラーヤ識が常なるか、無常なるかと問ひ、同一にして異なることなく随起しない、と答えている。⁽⁹⁾『成唯識論』では、これを「恒転如暴流」と訳し、護法が「恒転の故に断にもあらず常にもあらず」と解釈している。⁽¹⁰⁾

三

カントの『批判』第一版の「演繹論」*die transendentale Deduktion* にも、意識の主體的省察の意味で、三転変に類似的な「三様の綜合」*die dreifache Synthesis* がある。『批判』の課題は、いかにして先天的綜合判断は可能であるか、であるが、演繹論は、これに関連して、いかにして範疇 *Kategorie* が対象に適用されるか、認識成立のための制約は何か、を究明している。これらの認識の客観性の根拠は、しかし、かえって主観の主観性の中に求められ、綜合判断の三様相である「三様の綜合」の諸形式に客観的認識の諸制約が求められ、その究極的根拠が先驗的統覚 *die transendentale Apperzeption* に置かれたのである。三様の綜合は、(1) 直観における覚知の綜合 *Synthesis der Apprehension in der Anschauung*、(2) 構想力における再生の綜合 *Synthesis der Reproduktion in der Einbildungskraft*、(3) 概念における再認の綜合 *Synthesis der Recognition in der Begriffe* (A. 98—A. 111) であり、この三綜合から必然的に三つの認識源泉が導かれている。

諸認識源泉は、(1) 感官 Sinn (感性 *Sinnlichkeit*)、(2) 構想力 *Einbildungskraft*、(3) 統覚 *Apperzeption* の三つである。⁽¹¹⁾ この演繹論は、『批判』の第一版と第二版とでは論述の仕方が異なり、主観的演繹と客観的演繹として比較され、これに関連して、先驗的統覚の概念の性格づけが、カント解釈上よく問題とされている。

ハイデッガーは、範疇の演繹の根本的意図は「純粹綜合」*die reine Synthesis* の構造の分析的開示であるとして、第一版の演繹を重視し、存在論的認識の本質統一における存在者の存在の公開性、主観の主観性の本質の先驗の開示がその意図であるとして、三綜合を分析し、いずれの綜合にも時間的性格を見出してゐる。⁽¹²⁾ カントは、「感性と悟性の二つの極は、構想力のこの先驗的機能によつて、必然的に関連づけられねばならぬ」(A. 124) と述べるが、ハイデッガーは、覚知・再生・再認の純粹綜合の三様相がこの様な先驗的構想力の根源的時間により根を一にしている、と解釈する。かくの如く時間の中に、根源的時間として根差すことが、先驗的構想力が一般に超越 *Transzendenz* の根元であること⁽¹³⁾ の理由である。カントの綜合判断の最高原則を示す「経験一般の可能性の制約は同時に経験の対象の可能性の制約である。」(A. 158. B. 197) という命題も、ハイデッガーは、「経験一般の可能性の制約」と「対象の可能性の制約」との間の「同時に」*zugleich* が「超越の全構造の本質統一」を示す、と解釈しつつある。⁽¹⁴⁾ 純粹直観の中において直観されたものの全体性は、形象を与え

る構想の中で予め把握された統一である。純粹な概観 *Synopsis* は先驗的構想力によってのみ可能である。覚知綜合は空間時間の形式において、予め純粹な形象を与え、これを概観する。概観と悟性綜合との根源が先驗的構想力である。覚知綜合には不可分離的に再生綜合が結合する。再生綜合は連合律に従ひ經驗的であるが、これを可能ならしむるものは、産出的構想力である。⁽¹⁵⁾ カントはこのあらゆる認識の根底に先天的に横たわる能力を、「人間の心靈の根本能力」(A.124)と呼んだ。覚知綜合での多様の先天的所与性に関与したのと同じ先驗的構想力の作用である。覚知、再生綜合はまた第三の統覚と必然的連関を持つ。多様が直観され、再生され、「一つの意識」(A.108)に結合されなければならないが、この根源的な先驗的制約は、先驗的統覚(A.107)または純粹統覚 *reine Apperzeption* (A.117)である。いかなる認識も意識の統一なしには成立しえないが、この統一を与える「純粹な不変化的意識」*reine ursprüngliche, unwandelbare Bewußsein* (A.107)が先驗的統覚である。主体の自己活動性の意味で、カントは明らかに統覚と構想力とを同一視しているのである。表象力の自発性の作用である構想力が、「我思惟す」*Ich denke* を伴っているのである。単に常に自由な「我能う」としてのみ「我思う」は統一の対立を対立させる。⁽¹⁶⁾

四

唯識論の第七末那識は、恒に第八識の見分を縁じて我なりと思慮度量をする識であつた。「彼に依りて起り、彼を所縁とするものが意と名づけらるる識にして、思量を自性とす。」(第五頌)とある様に、第八識を所依とする転識であり、無始より恒に間断することなく第八識に我執する恒審思量の識である。また第七識は第六識の所依であり、不共の俱有依となり、第六識に力を与え生縁となる。⁽¹⁷⁾ 能遍計の識体は、安慧では、有漏の八識三性にわたり皆執があるとされ、前五識と第八識は法執、第七識は我執、第六識は我法二執に通じるとされる。しかし、護法では、前五識と第八識とは我法の二執なく、第六識と第七識とが我法二執に通じるとされている。⁽¹⁸⁾ 第七識は、「有覆無記なる四煩惱と常に俱なり」(第六頌)と云われ、第八識と「生まるる処のそこに属するもの」(第七頌)と常に俱なるものであるが、「転依」*āśraya-paravṛttih* (後)の識が存在するか否かが問題とされる。頌で云う「阿羅漢」「滅尽定」「出世間道」に於てなし、(第七頌)とは如何なる意味か。安慧は、この三位では染汚意は起らないが、そこから出た時には、また阿頼耶識から染汚意が起ると説き、護法は、この三位では染汚の意味はなくなるけれども、無染の意はなくなるらない、と説いている。安慧は体無の説と云われる。この識は生執とのみ相応して、法執には相応せず、無漏の未那は存在しない。無漏の未那あ

ることなく、染汚の外に別体は無い、という考え方である。⁽¹⁹⁾ そうとすれば、第七識は第八識と同様に、きわめて形而上学的な自我と云うべきである。この第七・八識についての深層心理的説明が一応成立するが、心理主義に墮しえない所に、やはり唯識論の生命があると思えるべきである。いづれにせよ、第七・八識は俱に常行の識であり、明晰にその作用が覚知しえぬ識である。⁽²⁰⁾ 元来、第七識は第八識から分離して来た概念であり、また第八識中の種子から生じた転識で第八識を因縁依とすることなどから、この第七・八識が深層の意識構造を形成していると唯識論で考えられていることは間違いなく、また転依以後には、第八識のさらに根底に真空妙有の觀念が考えられるのである。⁽²¹⁾ このように見てくると、唯識論のこの第七・八識は、カントの先験的意識構造に相応すると思われる。

「また彼は、不可知なる執受と処の了別とを有す。」(第三頌)と頌にあるが、安慧はこれに註釈をして、「若し、転識より別に阿頼耶識があるとすれば、その所縁或は行相を説くべきであるが、」と述べ、その所縁と行相とは「不可知なもの」であるとする。第八識は内的には執受の了別 upādānavijñapti として、外には行相の明確でない器世間の了別として働く。内の執受は、遍計所執性に執着する習気と有所依の根と色と名とである。我法を妄分別した習気とこの習気から我法の妄分別が果たるものとして執受され、また身と根の色と名とがアーラヤ識の内的執受であり、行相の明

確でない器世間を所縁とする了別そのものも不可知である。⁽²²⁾ 我法等の分別による習気が執受されるが、「明晰に覺受せられる相にては」自覚されないものである。この執受 upādi は現量 pratyakṣa とともに、カントの図式機能を思わせる。

こうした明晰に覺受せられない相は、カントにおいても同様に表現されている。「この(統覚の統一の)意識はしばしば微弱なものでありうる。」(A. 103)と述べ、また「構想力は心靈の欠くべからざる、しかし盲目的な作用である」(B. 103)とも述べられる。「図式論」の章では、我々に対象が与えられるためには、時間の形式に従わねばならず、先天的な純粹概念は、範疇^{カテゴリー}における悟性機能以外に、なお感性の形式的制約に従わねばならない、と演繹論のまとめが述べられた後、範疇が対象に適用される普遍的制約がこの感性的制約であり、これが悟性概念の「図式」Schema と呼ばれるもので、諸図式による悟性の手続きを「純粹悟性の図式機能 Schematismus」(A. 140, B. 179)と名づけている。これらは、構想力の「先験的所産」であり、「先験的時間規定」(A. 139, B. 176)である。カントは、こうした図式機能は、我々の心の奥底における隠された技術であり、「この術の真のこゝ」を我々が明瞭に知るのは稀れ、と述べている。⁽²³⁾

五

「この常住不身の自我 das stehende und bleibende Ich が我々

のあらゆる表象の相関者を構成する。」(A. 123)とカントは述べているが、ハイデッガーは、この自我は自我の不変化についての存在論的陳述ではなく、自我そのものが予め恒常性と持続一般とを保持する限り、その内部で対立的なものが経験される自己性の地平を形成する、という意味での先験的規定である、と述べている。時間は「純粹自己觸発」(vgl. B. 67 f.)として、自己関係の本質を形成する。時間が必然的に表象の概念を觸発する。これは「対立化が純粹に觸発すること」であり、この「純粹な対立化」*den reinen Gegenstehenlassen von……*とは純粹統覚であり、自我そのものである。純粹自己觸発としての時間は自己性の可能性の根拠として、純粹統覚の中にすでに存在する。この時間が根源的時間であり、超越の地平を形成するものは純粹図式、超越の地平の純粹な対立化が純粹統覚である。自己のこの意識は自己の存在から解明され得、遂に自己の意識からは解明され得ない、とハイデッガーは述べている。⁽²⁷⁾

妄分別された我法は実有ではない。第六・七識が虚妄分別により遍く計度して、実我実法と固執するのが遍計所執性 *parikalpita-svabhāva* である。因縁により生起する識であり、これらの妄分別は依他起性 *paratantra-svabhāva* であり、これから前の遍計所執を遠離すれば、円成実性 *parinipanna-svabhāva* と成る。諸法の勝義・真如・如是有・唯識性は円成実性であり、これらの無自性の自覚が唯識観である。「これは無心なり無得なり」「所依の転な

り。」(第二十九頌)識が唯識 *vijñānamātra* たる心法性に住すれば、アーラヤ識中の二種の奩重を断じて止滅する。所得の境が無くなると能取の識も無となる。「転依」*asraya-paravṛtṭih* である。⁽³⁰⁾ 本識中の遍計所執性が転じて、円成実性のみとなり、八識転じて四智を得る。第六識が二執を空し、煩惱所知の二障を伏して見道に入ると、無漏智が起り分別起の二障を断ずると、妙觀察智が起り、この智が第七識を制してもはや二執が起らなくなり、平等性智が生じる。そして有漏の異熟識が転捨されて第八識に大円鏡智が生じ、前五識も成所作智となる。かくて、前六識の根底の主體的能作性としての第七・八識の相即相関的な根源的的自我意識の超越構造が明瞭となる。⁽³¹⁾

これらの識の転変により認識活動が生起する。そして、自己の意識は自己の存在から解明されるのである。アーラヤ識は未那識と俱に二取の習気により認識対象を自ら作り、それらを所縁としてかえって自己の中に不二の智を見る。「時間は流れ去らない」「それ自身不変不易の時間」とカントは云う。この自我が、あらゆる表象の相関者を形成し、純粹自己觸発をしながら、時間のうちにあつて時間を越えて働いている。自然を産出しながら、これを自己の自覚の内容として、自己性を自覚する我、これがカントの先験的統覚であつた。⁽³²⁾

(一) 『唯識三十頌』及び『安慧造唯識三十頌釈』の訳文は、すべて野沢静澄「唯識三十頌の原典解釈」(山口・野沢『世親唯識の原典解

