

現象學と唯識論 發想の共通性

Phenomenology and Yuishiki: the Community of Thought

玉置 知彦

TAMAKI Tomohiko

Phenomenology is a modern European philosophy. Yuishiki is the doctrine of one sect of Buddhism derived from ancient India. At a glance one might think there is no relationship between the two, but there is. In this paper this relationship is investigated and confirmed in the fields of cognition and perception. These findings reveal two similar thoughts and could show us ways in which these two ideas harmonize.

1. 始めに

現象學は二十世紀の西洋哲學であり、唯識論は古代インドに發した佛教の一派の教義であつて、一千三百年程まへに中國を経て日本に傳はつた法相宗の根本教義である。一見したところ両者を比べるにはかなり無理があると思はれる。時代も成立した背景も全く異つてゐるからである。

ところで、兩者を讀み比べると良く似てゐるのである。そして發想の共通性についてはすでに、現象學の現在の到達點から論じられ、唯識論が現象學へ寄與できる可能性も示唆されてゐるのである。¹ しかし、それらは現象學が現在當面してゐる先端的な問題意識から唯識論へ接近するという方式を採つてをり、また唯識論をふくむ佛教の幅廣い學識をもとに論じられてゐるため、初學者にはほとんど接近不可能である。

本稿では現象學の基本的な觀點から、兩者が如何に根本的な發想を共有してゐるかを檢證する。具体的には、認識と知覺をめぐる問題に焦點を絞り比較する。そして、それが成功すれば、單に似た考へ方を拾ひ出すのではなく、兩者を系統的に眺めることが可能になり、先端的な問題への接近や、東西哲學の融合への道が開けるのではないかと思はれる。

2. 發想の原點 志向性、地平

讀んでみると現象學と唯識論とは發想が似てみると、誰もが思ふに違ひない。片や嚴密學を目指す哲學であり、片や解脱が目的の宗教であるにもかかわらずである。特に認識についての見解がそつくりだと感じられるのである。發想が似てゐるのであれば、現象學の原點である志向性を共有してゐないだらうか。法相宗の大本山である藥師寺の貫首松久保秀胤氏は次のやうに述べてゐる。

「人は集中することによつて阿頼耶識を活性的に働かせてゐます。この對象に注意向けさせる心作用を、唯識では「作意の心所」といいます。これが能藏でせう。能動的かつ積極的に感受・認識しようとしてゐるわけです。」²

現象學の志向性に相當する概念がありさうである。が、松久保貫首は「作意」を「注意」といふ程に考へてゐて、その重要性はあまり強調してゐない。しかし、「作意」を能動的かつ積極的な感受・認識の働きと考へてゐる事は確かであり、お寺の和尚さんが「志向性」などと言はないのは尤もである。そこで、法相宗の經典である『成唯識論』を調べると、次のやうに書かれてゐる（なほ、『成唯識論』からの引用は全て筆者の現代語譯）

「作意とは、心を立上らせることが本性であり、外界の對象物に心を引きつける働きである。起るはずの心の種を目覺めさせ立上らせ、外界に向はせるので、作意と名付けてゐる。」³

「作意」は、現象學で言ふところの「志向性」ではないかと思はれる。前半の文は、すでに目覺めた意識についての志向性の記述である。後半の文のなかの「心の種」といふ表現は唯識論では正式には「種子」と呼んでをり、阿頼耶識という潜在領域から立ち現れるものを示してゐる。松久保貫首の説明にも阿頼耶識が出てくる。すなわち、「作意」は「注意」と云つた意識の表面的な一機能ではなく、意識の全體的なありかたを意味してゐるのである。

さて、現象學の志向性には「地平」が伴つてゐる。いつたい「地平」に相當する考へ方が唯識論にあるのだらうか、それが次に問はれなければならない。フッサールは「地平」

を次のやうに説明してゐる。

「以上によつて、志向性をもつ、もう一つの根本的な特徴が示唆されてゐる。つまり、體驗はすべて「地平」をもつてをり、これは、その意識の連關が變化し、自分に固有な流れの位相が變化するなかで移り變る。それは志向的な地平であつて、意識の自分自身に屬する潜在性への指示を伴つてゐる。」⁴（下線は筆者）

志向性に伴ふ地平は、潜在性に關係してゐるといふことである。ところで、先程引用した作意の定義の文中の「心の種」すなはち種子が、唯識論では現象學の「意識の自分自身に屬する潜在性への指示」に相當するのである。すなはち、作意（＝志向性）についての極めて簡潔な定義に於て、種子（＝意識の自分自身に屬する潜在性への指示）が伴ふことが述べられてをり、これで唯識論に地平に相當する概念があることが暗示されてゐるのである。

以上で「作意」が、現象學の根本概念である「志向性」と瓜二つともいふべき意味らしきことが判明した。唯識論と現象學の發想が似てゐると感じられるのは、さらに他の基本概念をも共有してゐるからではないかと考へられる。

3. 檢證 知覺の現象學: ノエシス、ノエマ、明證、同一性、運動感覺、外界 構成

志向性を出發點に基本概念を檢證するのであれば、知覺を對象にして系統的に調べて行くのが最良である。何故なら、現象學では知覺が^{オリジナル}本來的であると考へられてゐるからである。以下、知覺の現象學の觀點から基本的概念を比較検討する。

3 - 1 . ノエシス、ノエマ、明證

「ノエシス」と「ノエマ」は、唯識論ではそれぞれ「行相」、「所縁」と呼ばれ、認識を論じる際に必ず使はれる概念である。唯識論で知覺がどのやうに扱はれてゐるか、以下具體的に現象學と比較する。富貴原章信は次のやうに述べてゐる。

「今ここに筆がある。眼をもつてその筆を見る場合にはその筆の^{やうざう}影像が寫しだされるであらう。固より眼識は現量的なものであるから、その筆を他のもの、例へば傍にあ

るインク壺、書籍などと區別することに於て、見るのではないにしても、併し兎に角その筆を現に見てゐる譯であるから、その筆の^{やうざう}影像是眼識の能縁面に、端的に寫し出されてをらねばならない。而して今、若しその筆を見てゐることを、眼識の行相（ノエシス）とすれば、見てゐること、縁じてゐることに於て、寫しだされた筆の^{やうざう}影像と、及び筆そのものとは、總じて所縁（ノエマ）となるであらう。」⁵（ノエシス、ノエマは筆者が挿入）

現象學の志向性分析におけるノエシス、ノエマと同じ發想である。ここで使はれてゐる「現量」は、同書で以下のやうに説明があるから、「現量」とは直接的に體驗されることを意味してゐる。

「現量とは分別一切を、一切の概念作用を離れて、初めて現れるのである」⁶

「阿毘達磨雜集論には、現量とは自ら正しく明らかにして迷亂なきの義なりとも云つてゐる」⁷

フッサールは「現量」に相當する直接的な體驗についてかう述べてゐる。

「これら與へられたものは、端的な明證において純粹「直觀的」に與へられるがままにうけとられ、また、純粹に見られたものを超えるやうな、あらゆる附加的な解釋から自由になつてゐるのでなければならない。」⁸

知覺の構造にかんしては、以下の通りである。

「そのつどの^{コギト}思ふことがその^{コギタートウム}思はれたものを意識するのは、區別のない空虚のなかにではなく、或る記述的な多様性の構造をもつて、つまり、まさにこの同一の^{コギタートウム}思はれたものに本質的に屬する、特定のノエシス ノエマ的な構造をもつて、なのである。」⁹

フッサールのこれらの箇所を読むと、富貴原章信がまるでフッサールの指示にしたがひ、知覺の分析をしてゐるやうに思へてくる。しかし、現量、行相、所縁などの唯識論に特有の用語を使つて知覺に關し述べてゐる富貴原章信は、フッサールに従つてゐるのではない。

3 - 2 . 同一性

次に、知覚がさらに進行してゆく状態に関する富貴原章信の記述を見てみる。

「その筆は見る位置が變ると、その形も亦變る。窓を開いて光線が強くなれば、古さうに見えたものが、急に新しくもなる。かくの如く筆は轉變するのであるが、目前の筆は同一の筆としてその姿を持続するのである。若しその筆が、かくの如くその筆としての像を取るの
のでなければ、その筆はそこにあることはできない。してみるとこの筆は像を取ること(想)に於て、初めてそこにあるのである。」¹⁰ (下線は筆者)

ここでは、心所のなかの偏行(作意、觸、受、想、思)が次々に働く様が述べられてゐる。先づ識によつて志向され(作意) 見られ(觸) 次いで感受され(受) そして対象物は同一の自體存在として見られる(想)。ここまでくれば対象物を直接知覚する場面から離れて、心像を思ひ浮べたり言葉を使ひ対象物について考へること(思)が出来るのである。それでは、フッサールは対象の同一性を、どう説明してゐるのであろうか。

「私は純粹な反省において、このサイコロが、特定の現出の仕方の、さまざまに形成され變化する多様なもののなかにありながら、對象的に一つのものとして與へられてゐることに氣づく。」¹¹ (下線は筆者)

このフッサールからの引用も、富貴原章信への指示を傳へる指令文書であるかのやうである。

3 - 3 . ^{キネステーズ}運動感覺

さて、ところで富貴原章信の先程の知覚の分析では、唯識論でいふ「觸」の分析が省略されてゐるのである。「觸」とは何かは、『成唯識論』に次のやうに書かれてゐる。

「觸とは、感覺器官(根)と対象(境)と主體(識)の三者を統合して、それぞれを元とは違つた状態にし、主體を外界に觸れさせるものであり、受・想・思の源となるものである。(略)そのやうに主體を次々に行爲させる働きに似てゐて、受等の源となる。」¹² (下線は筆者)

一讀しただけでは何が言はれてゐるのか良く分らない。『成唯識論』は、簡潔な定義のやうな表現になつてゐるため、讀む側に理解の準備がない場合、分らないといふ典型的な例である。しかし、この文の感觸を手がかりにして現象學の觀點から眺めると、運動感覺のことでであると推測できるのである。フッサールに説明して貰はう。

「これら器官がもつ運動感覺は、「私はする」といふ仕方で經過し、私の「私はできる」に従ふことになる。さらにわたしは、この運動感覺を働かせることによつて、突き當たる、押しやる、といつたことをすることができ、それによつてまず直接に、ついで間接に身體的に「行爲する」ことができる。さらにまた、知覺することによつてあらゆる自然を活動的に經驗し（あるいは、經驗することができ）そのうちで自分自身に振り返つて關係してゐる自分固有の身體性をも經驗する。」¹³（下線は筆者）

明らかに「觸」は「運動感覺」と見做してよいと考へられる。先程の富貴原章信の知覺の分析では、感覺器官が對象を感受する側面は記述されてゐるのであるが、身體を動かしあるいは首を回し、眼球を對象に同定させ、焦點を合せるといふ主體の働き（志向性）のゆゑに知覺が成立つといふ「觸」の觀點が省略されてゐたのである。しかし、『成唯識論』では、それが世界と我々との接觸の原點であり、行爲が繼續出来る出發點であることが、把握されてゐるやうである。が、「觸」をこのやうに現象學的に解釋することは、唯識論として許されるのであらうか。ところで、運動感覺に繋がる解釋が示されてゐる例がある。廣瀬文豪の『唯識論』である。

「觸とは普通の心理學の解釋から云へば感覺に相當する。しかし心理學的な意味の感覺は外界の刺戟に觸發された主觀の作用であるが、唯識の場合には、前から述べて來た如く、外界と主觀とを相互の關係に於て思惟するのでなく「外界を認識する」その直接經驗の中に於て（即ち體驗を離れずに）外界そのもの、感觸を指すのである。さればこの場合には感覺内容と外界の存在とは不離一體で、「外界なる感觸」が觸の意味となるのである。」¹⁴（下線は筆者）

運動感覺に十分近い理解が示されてゐると思へる。唯識論の解説書等の訓詁的な解説に

比べ、廣瀬文豪のこの説明は説得的である。

以上、知覚についての發想を比較してみたのだが、同様の考へ方である事が示せたのではないかと思ふ。

3 - 4 . 外界、現象學的還元、構成

唯識論に関しては、「唯だ識のみ」とか、「唯識無境」と云はれるやうに、外界無視の觀念論と考へられがちである。ところで唯識論における外界の扱ひは、現象學的還元ではないかと考へられる。そこで、外界に関して『成唯識論』^{じやう}でどのやうに扱はれてゐるかを原典に當つて檢證する。

「外的對象物を直接に体験し、明證的に確認することは原的な體驗である。そのことを否定したり存在しないとは見做せないのではないか、それをどう考へるのか。原的に體驗してゐる時には、外的對象物を自體存在としては考へない。知覚した後、認識の働きとして外部の自體存在を措定してしまふのである。従つて直接經驗された對象物は自分の意識の（志向的）對象物である。この（志向的）對象物は意識の變化によつて生じたものとして存在する。意識は、執着してゐる對象物を、意識の固有の働きによつて外部に存在してゐると見なす故に、唯識論では外的對象物の存在は無だと結論づけるのである。對象物は、對象物ではないのにそのやうに見える。外部は、外部ではないのにそのやうに見える。」¹⁵

唯識論では「志向性」による對象との相關關係といふ發想があることは明らかであるから、論旨を明確にするため、原文にはない「志向的」という言葉を追加した。ここで言はれてゐることは、1：原的な體驗は疑へない、2：認識は自體存在を措定する、3：外部は無である、の三つである。1については、原文では「現量」のことでありすでに確認した。2は、原文では「分別」とか「識の所變」のことであり、これは現象學では「構成」に對應する概念である。『成唯識論』^{じやう}には次のやうに「變」を定義している。

「變とは、識そのものが二分に轉じること似てゐる。見られる事（ノエマ）と見る事（ノエシス）は共に自證によつて起るためである。この二分により自我と世界を構成するのである。」¹⁶（下線は筆者）

この「變」の定義は、ノエシス、ノエマによる志向性分析により、構成を理解しようとする現象學と同じ發想である事を示してゐる。ただ、唯識論では構成による對象への「執着」から解脱するのが目的であり、そのためにこそ構成についての自覺が説かれるのである。現象學では構成を「理解」することが目指され、その爲に現象學的還元が遂行される。フッサールは次のやうに述べてゐる。

「現象學は次のことを理解できるやうにすることができる。(略)そして特に、同一の對象の構成といふこの驚嘆すべき機能が、それぞれの對象の範疇についてどのやうにして生じるのか、要するに、それぞれの對象の範疇^{カテゴリー}に對して構成的に働く、意識の生は、同一の對象についての、相關するノエシス的およびノエマ的な變化に應じてどのやうに見え、またどのやうに見えなければならないか、こられのことである。」¹⁷
(下線は筆者)

残る問題は、3をどう考へるかである。外部の扱に關しここでまたフッサールに登場して貰はう。

「考へられる意味の全て、考へられる存在のすべては、それが内在的であれ超越的であれ、意味と存在を構成するものとしての超越論的主觀性の場に入つてくる。眞なる存在の全體を、可能な意識、可能な認識、可能な明證、これらからなる全體の外部にあるものとして捉へ、兩者をまつたく外的に硬直した法則によつて互に結び付けやうとするのは、まつたく無意味なことだ。兩者は本質的に互ひ連關してをり、本質的に連關してゐるものはまた具體的にも一つであり、超越論的主觀性といふ唯一の絶對的でありながら具體的なものにおひて、一つとなつてゐる。超越論的主觀性が可能な意味からなる全體であるとすれば、その外部といふものはまさに無意味である。」¹⁸(下線は筆者)

超越論的主觀から物事をみた場合、外部は無意味であるといふ言ひ方は、唯識論の阿頼耶識縁起からは「識のみ」といふ言ひ方、あるいは「唯識無境」といふ言ひ方に對應してゐる。即ち、識のみといふ觀點からは外部といふものは無なのであるが、それは外部が存

在してゐないといつてゐるのではなく、實は無意味であるといふことなのである。それは、次の『成唯識論』の記述から明らかである。

「識は唯だ内にのみあり、外界の事物はまた、外部に行き渡つてゐる。外部に没入してしまふことを配慮して、もつぱら唯だ識のみと言ふのである」¹⁹

「あらゆる事物は、それが實在するものであれ、想像上のものであれ、識を離れてはあり得ない。唯識論で「唯」といふ表現を使ふのは、識とは獨立した實體について判断停止するためである。」²⁰

ここから外部は無だといふ唯識論の主張、即ち識のみといふ教義は、現象學的還元を行つた場合の超越論的主觀性からの命題であつたことが分る。すなはち「識のみ」とは、自然的態度から超越論的態度への態度移行を行なふ合圖のことであり、同じ事であるが現象學的還元を行なふ合圖なのである。

さて、現象學の現在の地點からは、唯識無境はどう考へられてゐるのであろうか。司馬春英氏は、次のやうに述べてゐる。

「「唯識無境」とはしたがつて、現出と現出者の區別において、現出者の存在指定をエポケーシ（無境）現出そのもの（識）へ――嚴密に言へば、現出と現出者との差異の生起そのものへ――と向ふ還元の運動（Zu den Sachen selbst）と言へやう。」²¹

現象學の外部の扱ひに關して、クラウス・ヘルトを次に引用する。ここで改めて、志向性の發想といふものが、ノエシス、ノエマ、外部（自體存在）構成、現象學的還元などの他の基本的な發想が共に緊密に織込まれたものであり、一體のものであり、一つだけを獨立に取りだすことなど出来ないものであると氣づく。そして、それは同じく唯識論にも當てはまることである。ただ、インドの地で一千五百年ほど前に佛教思想が同じ發想をしてゐた事、さらに、日本に傳はつたその經典に則り、現在ただ今説教をしてゐる僧侶のことを思ふと、まつたく驚嘆してしまふのである。

「フッサールの志向性といふ構想によつて、意識における内部と外部といふ古典的デカルト的な問題設定は原理的にはすでに解消されていた。」²²

4 . さらなる發想の共通性：發生的現象學 地平、受動的發生

現象學では、志向性に伴ふ「地平」は潜在性に關係するといふことであつた。ここまで検討して來た發想の共通性に鑑みれば、唯識論で潜在性と考へられるものがあれば、それが唯識論での「地平」と言つてもよさそうである。それを次に檢證する。

ここで、もう一方の法相宗の大本山興福寺の貫首^{かんす}多川俊英氏に登場して貰はう。現象學の話をして聞いてゐる錯覺を覺えるくんだりであるが、しかし、妄執に囚はれてゐる人間存在が色濃くあぶりだされる佛教の世界でもある。

「端的にいへば、阿頼耶識^{あらいやしき}とは、私たちの今までして來たことのすべてを記憶にとどめる心的領域であります。そして、そのやうに心底に残存してひそかに蓄積されたわが日常のさまざまな行爲・行動の氣分がおのづからにじみでてくる……。それが私たちの心のメカニズムなのだ、といふのが唯識の言ひ分です。そして、さういふものが、ものごとの認識といふことにおいておのづとにじみでてくるのを、初能變といふのです。過去のあらゆる體驗・經驗の氣分をとどめる阿頼耶識^{あらいやしき}が、まず第一に認識の對象を能變していく----、それが初能變であります。このおのづとにじみでてくるものを、私たちは意識的に操作することは出来ません。」²³

多川貫首^{かんす}のこの一節も、現象學的還元にもとづく發言だと、今では躊躇なく云へさうである。「意識的に操作すること」が出来ない状態で物事を認識してゐるなどとは、自然的態度で生活する分にはあずかり知らないことである。ここでは「阿頼耶識^{あらいやしき}」は潜在意識に類似するものと考へられてゐる。そして、「初能變」といふのは作意(=志向性)の定義の中に出てきた種子^{しゅうじ}(=意識の自分自身に屬する潜在性への指示)が、阿頼耶識から立ち現れることなのである。すなわち、認識する(=志向性をはたらかせる)ということは、單に對象との相關關係に入るのみならず、自らの潜在意識との相關關係にも絡めとられてしまふと言つてゐるのである。フッサールに「地平」を説明してもらはう。

「この地平には、たいていはまつたく暗い自分の過去や、自我に含まれる超越論的な能力や、習慣によつて固有なさまざまなもの、が屬してゐる。」²⁴

「阿頼耶識」は、「地平」とみなせさうである。ここで言はれてゐる「地平」を、「阿頼耶識」と置きかへて讀んでも何の不都合も無いばかりか、「阿頼耶識」についての見方が開けて来るやうな記述である。次に、「阿頼耶識」について、『成唯識論』ではどの様に定義されてゐるか確認する。この定義が、現象學の「地平」と發想が同じか否かが問はれなければならない。

「阿頼耶識は因と縁の力で、内に種子と肉體を生じさせ、外には世界を生じさせる。即ち、阿頼耶識から變化した種子と肉體と世界とをノエマ(所縁)とし、ノエシス(行相)はこれらによつて起るのである。」²⁵ (下線は筆者)

この定義も理解しがたいのであるが、「觸」の意味が現象學の觀點から氷解したのと同じやうに、現象學の觀點から理解出来るのである。フッサールに説明してもらはう。

「この志向的な指示が「歴史」へと導き、(中略) 自分固有の習慣のうちで持續して形成されたものである多様な把握の働きが、受動的に發生してくるということである。かうした把握の働は中心的な自我にとつてはあらかじめ形成されて與へられたもののやうに見え、それが顯在的になれば、自我を觸發し、活動へと動機づけることになる。自我はこのやうな受動的綜合(そこにはそれゆゑまた、能動的綜合の働も入り込んでゐる)のおかげで、「諸對象」から成る周圍を常にもつことになる。」²⁶ (下線は筆者)

一讀して分るやうに、多川貫首が語つてゐるのは受動的發生についてである。また、『成唯識論』の記述の「内に種子と肉體を生じさせ、外には世界を生じさせる」は、現象學の「自我はこのやうな受動的綜合のおかげで、「諸對象」から成る周圍を常にもつことになる。」との説明で理解できるのである。潜在性といふ言葉を手がかりに「阿頼耶識」を「地平」と見做せるのではと考へたのであるが、自我や世界が自覺に先立つて實現してゐるとしてゐる點で両者が共通してゐる。すなはち両者は同じものの別名と考へてよい。

さて、現象學の現在の地點から阿頼耶識はどう考へられてゐるのであらうか。司馬春英氏は次のやうに述べてゐる。

「(略) マナ識が自我統覺とみなされ得るとすれば、アーラヤ識はその自我統覺の背景として、あるいは奥行きとしての地平領域をなしてあると考へられる。それはフッサールの言葉で言へば、「この統覺の意味能作、受當能作が究極的にそこに由来するところの超越論的歴史性」といふ地平である。」²⁷

5 . 結び

志向性といふ現象學の根本概念を手がかりに、唯識論を探つてみたが、志向性と密接に關係してゐる他の基本的な概念も、首尾一貫して共通してゐると言へさうである。全く異質であると思はれる西洋哲學と東洋哲學とが、認識や知覺に関する考へ方の基本において發想を同じくするのであれば、両者は共通の基盤に立つことができる。すなはち、單なる部分的な比較ではなく、全體的な融合への道が開けるのではないか。そして、唯識論は仏教の教義なのであるから、宗教と哲学の融合への手がかりも得られることになるのではないだろうか。

なほ、本稿は第2回フッサール研究會(平成15年3月14日、大學セミナー・ハウス(八王子))で發表したものを基に手を加へたものである。

-
- 1 新田義弘著『現代の問いとしての西田哲学』(岩波書店、1998.)の第六章「現象概念」で、唯識論に
関し發想の共通性の指摘がある。司馬春英著『現象學と比較哲學』(北樹出版、1998.)及び「現象學と
大乘佛教」(『思想 No.916 現象學の100年』岩波書店、2000.10.)は現象學と唯識論とを本格的に論
じてゐる。
 - 2 松久保秀胤『唯識初歩』、p.34、鈴木出版、2001
 - 3 『國譯一切經、瑜伽部七』、p.57、大東出版社、改訂5刷、1996
 - 4 濱渦辰二譯『デカルト的省察』、岩波文庫、p.87、2001
 - 5 『唯識の研究 -三性と四分- (富貴原章信佛教學選集第二卷)』、p.199、國書刊行會、1988
 - 6 同、p.289
 - 7 同、p.291
 - 8 『デカルト的省察』、p.74
 - 9 同、p.81
 - 10 『唯識の研究 -三性と四分- (富貴原章信佛教學選集第二卷)』、p.199、國書刊行會、1988
 - 11 『デカルト的省察』、p.80
 - 12 『國譯一切經、瑜伽部七』、p.56
 - 13 『デカルト的省察』、p.174、175
 - 14 廣瀬文豪『唯識論』、p.127、大阪賣文館、1930
 - 15 『國譯一切經、瑜伽部七』、p.182
 - 16 同、p.12
 - 17 『デカルト的省察』、p.94、95
 - 18 同p.152、153
 - 19 『國譯一切經、瑜伽部七』、p.265
 - 20 同、p.177
 - 21 司馬春英『現象學と比較哲學』、p.102、北樹出版、1998
 - 22 濱渦辰二譯『20世紀の扉を開いた哲學』、p.54、九州大學出版會、2000
 - 23 多川俊英『はじめての唯識』、p.58、春秋社、2001
 - 24 『デカルト的省察』、p.52
 - 25 『國譯一切經、瑜伽部七』、p.50
 - 26 『デカルト的省察』、p.144、145
 - 27 『現象學と比較哲學』、p.103