

自相と共相について

——『成唯識論』を中心として——

田 嶋 光 寿

はじめに

唯識説において「相」という語は重要である。『成唯識論』（以下『成論』と略称）でもこの「相」は頻出する。玄奘三蔵は *lakṣaṇa* を相と訳出し、*nimitta* も同様に相と訳出した。*nimitta* の相は、たとえば、五事が相・名・分別・正智・真如であるように、明確に言葉で区別して認識する分別という言葉と連関していることが明らかである。この *nimitta* の相は、分別によって言葉を引き出す原因と考えられ、因相ともいわれるが、先の五事

説の相・名・分別・正智・真如のように、多くの場合に因相の因は省略されて「相」となっている。

一方、*lakṣaṇa* に由来する訳語としての相はどうであろうか。やはり、法の自相と共相というように、こちらの相もまた、*nimitta* の相と同様に、言葉で説かれた法との関連から、言葉との関わりがあるようである。しかし、その用例から五法にみられるような分別との連なりで使用されることは少ない。*lakṣaṇa* に由来する相で、言葉によって認識することが行なわれ、言葉でもって表現するという意味の「詮」が使用される。玄奘三蔵の

言語使用にしばしばみられるのだが、この詮の主体としての側面を能詮とし、客体の側を所詮として使用する。

すでに、『成論』の五事の *nimitta* 相は、三性説との関わりで言及されている^①。

本研究では、*lakṣaṇa* 相と言葉の関わりを、個有の特質である自相と、共通の特質である共相がいかに関わり合っているかを『成論』を中心とした典籍をたどりながら考察する。

一 識との関連における自相と共相

『成唯識論』では、八識のかかわりで世界が現れるが、その八識とは、眼識・耳識・鼻識・舌識・身識の前五識と、第六識の意識と、第七識の末那識、そして第八識の阿頼耶識である。

これら八識と自相・共相の関わりを、『成唯識論述記』（以下『述記』と略称^②）をもとに整理した『新導成唯識論』の記述がある^③。それによると

第八識は二の自相を得るとする。阿頼耶識としての第八識が変異するのは器世間・種子・有根塵（色根と扶根塵）である^④。この三つの所縁のうち種子を除いた器世間と有根塵が、それぞれ五塵と五根に対応し、八識が得る二の自相となる。このような考え方は現量が自相を、比量が共相を対象としているという因明の理論の影響である。

また、前五識の所縁は第八識に託するので、第八識の二の自相の五根と五塵のうち、五識はただ五塵の自相を得る。

また、意識は前五識と同一の境を縁とすると共に、五塵の自相を得る。このような意識は、五俱意識と言い習わしている^⑤。

また、定中の意識は五根も得ることができる^⑥。以上が識が自相と関わることを述べている。第八識は五根と五塵（境）、前五識は五塵（境）、第六識は五俱意識と、定中の意識、これらの識が自相と関わるのである。

残るのは、五識と俱起する五俱意識と呼ばれる

意識以外の不俱意識とよばれる意識である。不俱意識には、五識の後に起こる五後意識と、五識と関わらずに起こる独頭意識である。⁸⁾この前五識の後の意識である不俱意識と末那識のはたらきが共相と結びつく。

これら第八識・前五識・第六識の五俱意識によつて現れるありかたを、『成論』では、因縁変とする。それは自相による世界であり、因縁所生の在り方である。その因縁所生の在り方に、第六意識と第七末那識の分別によつて共相と結びつき、ことばによつて区分けされた世界が現れるが、それを分別変とする。因縁変と分別変という我々の世界と認識は、厳密には、上記の八識以外にも、六位の心所である遍行・別境・善・煩惱・随煩惱・不定や、相分・見分なども考慮にいれなければならないが、ここでは煩瑣になるため識の分類のみにとどめた。

八識のうち無分別の識が自相とむすびつき、有分別の識が共相を認識することで、有漏の八識に

よつて生起する世界を説明しているのである。このような認識の在り方は、存在を一切法として分類したときの、その法の認識において、自相と共相を関連づけて把握しようとする試みと同一のものである。以下に、法と自相・共相の関係をみていく。

二 科文名句文における自相と共相

法と自相・共相の関係は、ものごとの名称・名前に関連して論述される。『成論』では、心不相応行法の「名・句・文身」に關係している。

「名句文」は、科文「名句文」として『成論』の第二巻に記述される。心外に実法有りとする諸宗・余乗への批判を展開する箇所である。有部では名・句・文などのことばは実在するものと考えられたが、『成論』では、識に離れた存在を認めないから、心外実法として批判されるのである。

そこでは、「名は自性を詮し、句は差別を詮す」

と記述する。名は名称を、句は他からの区別を、字は名と句を構成する文字を示している。名称は自性を言詮し、句は差別を言詮することである。この『成論』の名詮自性について、さらに『述記』では、

名は諸法を詮するには、但だ共相のみを得て、自相は得ず。

何故にか、今、名は自性を詮すと言うや。^⑩

名称でもって諸法を色等と言詮すときに、ただ共相のみを得て、自相は得ないということである。ある事象を捉えて名称を付して言語化するときに、事象を自相として、その言語表現によって顕在化した名称と結びつく特徴のことを共相としている。この見解を提示したうえで、『成論』の名詮自性と整合性をとろうとする。「名は自性を詮す」ということは、

答えて曰く。此れに密意有り。謂く諸法の中の自相共相は、體是れ遍に非ず。有るは是れ自相にして共相に非ず。色は青色等の相の如し。有るは是れ共相にして自相に非ず。空・無我等の如し。其の自性と差別は、體是れ遍通せり。自相にも共相にも皆な自性有り。自相にも共相にも皆な差別有り。何を以て知るとならば、因明に云うが如し。有法を自性と言ひ、法を差別と云う。五蘊の中の思數の體の如し。

有漏・無漏・我・無我は是れ差別なり。

數論師の「我は是れ思なるべし」と立てるときは、

即ち我を以て自性と爲す。是れ有法なるを以ての故に。思を差別と爲す、是れ法なるが故に。是の我・非我の共相にも自性有り。思の自相にも亦た差別有り。

今此の中の言は、彼には同じからず。

諸法の自相は名等を以て詮するに非ず。唯だ

現量のみ證し、名は唯だ共相のみを詮す。

今自性を詮すと言うは、即ち是れ共相の自性なり。自性とは體の義なり。差別とは體の上の差別の義なり。即ち自相・共相に皆な體性と・及び差別との義有る故なり^①。

『述記』の論述をたどると、諸法の自相と共相は、法体において遍在しているのではない。青等の実色の場合には、その法体の總体として青等という一つの特徴となり、他の特徴が交ざらない個有の特徴であり、眼識の所縁の自相があるのみである。また、五蘊を一つの法としてみるとき、空・無我というのは五蘊という法のうえに共相があるのである。

しかし、個有の本質としての自性と、その個有の本質としての自性と区別性としての差別もまた法体に遍在している。自相にも自性と差別があり、共相にも自性と差別があるとするのである。

因明では、有法を自性と言い、法を差別と言う。

この場合の有法―法の関係は『新導成唯識論』の割りに注にしばしば記されるように、主語と述語の関係と理解しておおむね妥当である。しかしその場合に主語が述語をもつとインド文法では考えるので、持つ主体の主語を有法 *dharmin*（法を持つもの）というのである。このような主語に設定されるものを自性とするのである。因明では、あの山に火ありという場合に、あの山が火という法を有すると論理化する。火という法を保有する山を有法といい、火を法とした。それを「あの山」以外の山には火がないので、その他の山と区別して、「あの山」には特有の特徴である「火」があることを判断する形式を差別と言うことができる。五蘊の各々についてみると、「色には我がない」などと表現できるのであるから、「色」は有法であり、「無我」が法になる。そこで「色には我がない」と自性を差別する判断形式が成り立っていると考えられる。

また教論師の場合に、「我は思なるべし（我に

思あり)」と論証式において宗（主張）をたてる
とき、我は自性となり、思は差別となる。この我
にも非我にも共相をたてることができる、思の自相
にも差別をたてることができる、つまり因明
で、有法の位置にあるものを、法の位置にするこ
とができ、法の位置にあるものを有法の位置にす
ることができるということである。

五蘊の事を以て自相と為し、空・無我等の理
を共相と為す。蘊を分ちて成ずるときは、處
と色の十と成る。處は自相と名づけ、蘊を共
相と名く。一の色蘊に十を該するが故に。

一處の中に於いて青・黄等の類、別なり。類
を自相と名づけ、處を共相と名く。一の青等
の類の中に、多の事體有り。菓青きは華に非
ざる等きなり。類を以ては共相と為し、事を
名づけて自相と為す。

一の事の中に多の極微有り。事を以ては共相
と為し、極微を以て自相と為す。是の如く展

轉して不可説に到るを自相と為す。説くべし、
極微等を共相と為す・・ 故に理を以て推す
るとき自相の體無し。且らく、不可言法體を
自相と名づけ、可説を共相と名く。理を以て
論ぜば、共に既に共に非ず、自もまた自に非
ず。互いに遮する為に。但し各別に説いて空
無我等は是れ共相と説くは、此れ但だ能縁の
行解のみに有り。都て所縁の眞實の共の體は
無し。⁽¹²⁾⁽¹³⁾

五蘊は空であり・無我であるという教説からは
じまり、五蘊、色處、類、事、極微と展転してい
き、極微を共相にたてたところで、自相が設定で
きなくなり、不可言法体となる。また、五蘊は空
であり・無我であるという教説を、心・心所のは
たらきによって対象である空・無我を認識する能
縁の行解としてたてることができるが、その体は
無体であり、不可言説となる。

ここで『成論』の名詮自性については、自相と

共相が、ある場合には自性となり、ある場合には差別となっていた。そのように自相が共相になり、共相が自相となるような、言い換えれば、名称によって言詮することができるようなものを自相とはしないのである。『述記』の見解は、名称と結びつき言詮することができない特徴のことであり、ただ現量のみが自相を証することができ、名称と結びつき言詮することができないものは共相のみとする。したがって、基『述記』は『成論』の名詮自性を、名は法の「共相の」自性を詮す、と解釈するとする。

このような考え方には、唯識説の言語観をみることができる。すなわち、事象と、それを指し示すことばとの結びつきに、必然性を認めない点にある。教説を整理し、あらゆる存在を諸法として範疇化して、その規範としての諸法にたいして観察し思惟して知悉することは必須のことである。しかし、同時に、諸法をことばでもって設定するとき、そこには法執をとまなうことをも念頭に

おかなければならないからである。
さらに、『述記』の問答は続く。

何が故に自相・共相と名く。

答えて曰く、法の自體の唯だ證智のみ知て、言説の及ばざるは是れ自相なり。若し法の體性に言説の及ぶ所、假智の縁する所、是れを共相と爲す。¹⁵

ここでは、假智・詮↓共相、証智↓自相という『成論』も言及する自相と共相の理解を出している。¹⁵ 上記の法と名称に関して、法の自體は証智のみが証することができ、言説の及ばないのが自相であり、法の体性に言説の及ぶ所と假智の縁とする所が共相というのである。証智とは、真如の理を証した智のことであり、法の自體はその証智のみの知るところなのである。そして、假智と詮とが言語化による名称によって共相と結びつくのである。

仮智・詮↓共相、証智↓自相という作意の相違が明らかとなった。これよりは、この区分に沿って『述記』の論述をたどり考察をすすめる。『述記』では

一切の法の如き皆な言の及ばず。而るに、復た乃ち言説の及ぶとは是れを共相と為す。一つに何ぞ垂返せる

答えて曰く、

共相と云うは是れ法の自體が上の義なり。更に別體無し。

且らく名の火等の法を詮する時、火等に非ざるを遮する如し。此の義は即ち一切の火の上に通ずるが如し。故に共相と言うことは其の義を得たり。苦・空等の共相の理には非ず。若し爾らば即ち一切の法は不可言なり。不可言の言も亦た理に称はざるべし。可言を遮するが故に。不可言と言うに 不可言即ち法體に称うに非ず。法體亦不可言に非ざるが故に。

而も今乃ち名は自性を得るとは、共相を自性と爲す。

故に今解すべし。此れ法體に非ず。其の義然るべし。名等共相を詮すと言うは、即ち共相體を得ると謂うには非ず。但だ自相を得ることを遮する故に。名は共相を詮すと言う¹⁶。

ここでは、共相と詮についてのべている。共相について、五蘊は苦であり・空であると言うときの共相ではないとする。すなわち先に述べた主語―述語関係で述語部分に相当する苦や空といった法（述語に置かれた形容詞）についての共相をいうのではない。論理形式（言語表現）の中で問題にするのではなく、どのような智に対応して言語化されるかという問題において自相・共相が考察されているのである。

法の自体は証智のみによって知ることができ、一切の法に言説は及ばないにもかかわらず、言説の及ぶを共相とすると、どうして共相についてだ

け繰り返すのか、という問いに、共相とは「法の自体の上」に言語が附されたものという意味で、さらに別の体があるのであるのではない。たとえば、名称を付して火などと言詮するときに、火ではない水などを排除している。そして此処に火という名称を付することもできるし、彼処に火という名称を付すこともできる。火として認識するすべてのものに「火」という特徴として共通に名称を付することができる。したがって、目の前の火を、火という名称で言詮することは、すべての火に通じるという共通の相としての共相である。そのことを『述記』の別の場所では、貫通諸法・諸法通在などと記述する¹¹。

法の自体の上にあり、他のものと共通する特徴である共相が、ここでの共相であり、五蘊は苦であり・無我であるというときの共相ではない。

また、一切法は不可言という場合を例にだし、一切法は不可言ではないのかという問題がおこってしまいが、一切法が不可言と言詮するのは、す

べての法が不可言であるという共通の特徴をもち、可言を排除している一切法は可言であるということとを排除して共通の相として認識される意味での不可言である。一切法は不可言ということも、法体と不可言という名言は、一対一で結びつかないから、法体は不可言ではないのである。

整理すると、『成論』の、名は自性を詮すは、法の自体に言詮のおよばないものを自相、言詮と仮智によつて捉えることのできるものを共相とした。そのことを『成論』の名詮自性にもどすならば、「名は共相の自性を詮する」と基『述記』は解釈していることになる。ただし、名によつて共相の自性を言詮するといっても、共相の体を得ることできないのである。このような自相と共相による言語把握の仕方は、唯識の加行位によつて把握される事象とことばの関係である。次節にては、その加行位について考察する。

三 加行位における自相と共相

前節であつた法とことばについての考え方は、加行位におけるものである。『成論』の修行は五位である。それらを示せば、資量位・加行位・通達位・修習位・究竟位である。これらの五位は唯識に悟入する位だが、大乘の種姓の人が入るとする。その種姓とは、無始より来た異熟識に無漏の法の種子を保持する本性住種姓の人か、法界より等流する法を聞いて聞所成の慧と思所成の慧と修所成の慧に熏習して無漏の法を起す習所成種姓の人である。この二つの種姓が、五位において唯識の相と性に悟入する。

資量位において途方もなく長い期間をかけて福德と智慧の資糧を集め、六彼岸・菩提分などの自利行と四種の摂事・四無量などの利他行を行なう。⁽¹⁸⁾次に加行位においてその福德と智慧のをもとにして、通達位の見道に到るために四尋思・四如實智という観法が行なわれる。

四尋思とは名・義・自性・差別の仮有と実無を尋思することなり。

如実に此の四も識を離れて、及び識も有に非ずと遍知するを如実智と名づく。

名と・義とは相に（能詮と所詮の）異あり。故に別に尋求す。

二（名と義）の二（自性と差別）は相、同なり。故に合して思察す⁽¹⁹⁾

四尋思観とは、所取の境に対して仮有実無と尋思する観である。尋思とは、ただ觀察・思惟するのみで、決定的な理解（印可）には至らない。所取の境には無数の差異があるが、これを名・義・自性・差別の四法に集約する。

名は能詮の名言・名称、義は所詮の体義で、『述記』では、名称によって言語化される蘊・処・界など、つまり、名称であらわされるその対象のことである。⁽²⁰⁾自性とは名・義の体性（色心等のおのおの法体の自相）を主語として設定するこ

と実体化することであり、差別とは名義の差別（無常・苦等の差別）で、主語として設定したものにさらに述語として設定することで実体化することである。

義については、深浦正文は、「體義」とするが、『述記』の「若しは體若しは義、総じて名づけて義と為す。義の寛きを以ての故に」に依ている。認識している対象と、その意味としての対象を考えている。『述記』で、義は、「自体を説かず」、会本では「自体のみを説かず」と言及する。⁽²²⁾

前節からみてきた、諸法に共通する名称を附する分別という言語化は、仮有実無と觀察するものの、仮有とみる段階にある。

名称と認識対象の結合することではなく、とくに、妄情によって執着されたときの、これら名称と認識対象は、唯だ意識のことば（意言）があるの⁽²³⁾みと觀察し、また、『述記』が引く無性『撰大乘論⁽²⁴⁾』では、先ず名称に表される「外事」、心外に実法を構想すること⁽²⁵⁾にたいして、唯だ意言の性と

觀察し、依他起の内の文義は仮のは有ると觀察し、内法のみ有って、仮りに文義の外法は有り、唯仮と説くと解釈する。

このような諸法に仮有を觀察する尋思觀と、続いて修する諸法に空を觀する如実智觀の四善根位では、煖位（明得定、下品尋思）と頂位（明増定、上品尋思）で所取（名・義・自性・差別）の空の觀、忍位（印順定、下品如實智）で所取空を印し・能取空を樂し・能取空を印し、世第一法（無間定、上品如實智）で二取の空を印して通達位である見道、そして初地にいたる。大乘の見道は、二心あり、真見道では唯識の性を証し、後の相見道では唯識の相を証する。この二つの見道と、見道の觀察の總称である現觀との関係でみるならば、現觀を六現觀とわけたなかの、思現觀を解釈する箇所⁽²⁶⁾に、四尋思と四如實智に解釈する箇所⁽²⁷⁾でふれられなかった自相と共相についての言及がある。以下は『述記』である。

思現観とは謂く、最上品の喜受と相応する思所成の慧、此れは能く諸法の共相を觀察して煖等を引する。加行道の中にして諸法を觀察するに此れが用、最も猛けし。偏に現観と立つ。煖等は廣く法を分・別すること能わす。又た未だ理を証せず。故に現観に非ず。²⁴⁾

思現観は現観という名は立てているが、まだこの段階では真如の理を証していないために、正確には現観ではない。ただ、思所成の慧としての思惟・觀察が最も勝れているために、これによって大乘の四善根位のうちの、初めの段階で、客觀の対象である所取（認識されるもの）の非存在を觀察する煖位を引くことになる。『述記』では

煖等は色界繫なり。此れ共相を觀ず。能く煖等を引く。思よく修を生ずる故に。是れ一行は無常等なり、一切法は真如等と觀するが故に。是れ最勝なれば共相を觀すと名く。自

相を觀すと言はずは、自相は下・中に摂する故に。未だ廣く縁ぜざるが故に。如も亦た是れ諸法の自相なりと雖ども、未だ證せざる時には、但だ共相なるが故に。²⁵⁾

この記述では、加行位における認識対象としての自相と共相の關係を具体的に区別している。

法界から流出する法（十二分教）を聞くことで、聞・思・修の所成の慧に熏習される。そして思所成の慧によって一切の行は無常等なりと、あるいは、一切の法は真如なりと觀察するときに、この觀察は最勝の觀察であり共相である。

この觀察が共相においてであり、自相ではないのは、自相の觀は、「自相は下・中に摂する」となる。下・中とは、煖位・頂位・忍位・世第一法位の四善根位で、忍位がすすむ過程である下品・中品・上品の、下品と中品を示していると思われる。煖位で下の尋思を起こし所取の無を觀じ、さらに、頂位で上の尋思を起こして所取の無を觀じ

る。この位では所取の名・義・自性・差別は仮有実無を観察することで、明の相が転じて盛んになるために、法を思惟・観察する尋思が極限に達する。ゆえに頂である。

そして、忍位の下品では、決定的に認識対象の非存在（所取の無）とする如実智を起こす。煖位と頂位での非存在の観察（所取無と観）は、まだ観察の対象が存在し、仮に存在するが本来は非存在と観察していたが、忍位においては、それが非存在となるのである。これが下の忍である。さらに、この下忍に順じて仮有とみていた能取も無とする段階が中の忍である。四尋思・四如実智の如実遍智（証智）によって、諸法の自相を証する段階になる。

自相と共相については、『成論』・『述記』ともに、四尋思・四如実智の当該個所で言及されることなく、わずかに六現観の思現観を解釈するところで述べられるのみである。

この四尋思・四如実智観は、三性・三無性説に

において自己と世界の真実は唯識との洞察をうけて、それを定において実修し体認する。それ故、三性説の綱要が援用される。三性説で、繩蛇の繩は依他起性、蛇は遍計所執性、遠くにある机（木）を人と見誤ることは遍計所執性の喩えである。因明では、遠くにある机を人と見誤ること・陽炎を見て水となすこと・瓶衣等は、現量に似ていて、しかし誤って認識する似現量のはたらきである。²⁶ 瓶は土できて・衣は糸を編んでできていて、こわれたりほどけたりすれば土や糸にかえる仮有のものである。蛇繩の繩も糸でできた仮有（依他起性）の喩えである。三性説で遍計所執性と依他起性で次元が違うものを因明では同列扱っている。このようなことから三性説や四尋思観において因明で解釈されなかった理由かもしれない。

しかしながら、わずかにある言及によって、仮智の尋思↓共相、証智の下忍・中忍↓自相という区分を知ることができるのではないか。

四 真如と自相・共相

先の加行位における四如実智は、頌に「現前に少物をたてて」とあるように、有と空の相を帶ずることとで有所得であり、未だ真如の理を完全に証してない識変に依る無為である。

見道においては、有と空の相を帶びることがなく、無所得となり、諸法の真理に通達することで真如の理を証する。こちらは法性の真如となる。²⁷⁾この法性の真如と自相・共相の関係は、『成論』では、

二空に顕わされて圓滿せり・成就せり・諸法の實性なり。圓成實と名く。

此（真如）は遍せり・常なり・體、虚謬に非ず。自・共の相と虚空と我との等きを簡う。²⁸⁾

諸法の実性である円成実が真如でもあるので、上の文言の通り、「自・共の相を簡う」と真如は

自相と共相の領分の外である。さらに基『述記』は同箇所を、「自相は法体に局る」と自ら解釈している。²⁹⁾しかし、前節引用の『述記』では、「如も亦た是れ諸法の自相なりと雖ども、未だ證せざる時には、但だ共相なるが故に」と、「如も亦た」は真如と明示こそしていないが、『成論』の「自・共の相を簡う」という規定にふれそうな表現である。³⁰⁾またこのような表現になるほどに、真如と自相・共相とは、近接しているといえるだろう。

基本的な理解は、このようであるが、『述記』では、真見道において「惑を断ずる智が、「総縁の智」か「別縁の智」なのかということに関連して自相と共相を論じている。³¹⁾

『述記』の問答はわかりづらいが、その要点のみを示すと、総縁智能断が別縁智能断か、総縁智は自相智ではない。よって「総縁智共相比量の智」となる。この「総縁智」について、『対法』（『大乘阿毘達磨集論』）では「一切法無我性を觀する總

縁作意は能断煩惱」である⁽³²⁾。また「共相比量」について獅子覚（『大乘阿毘達磨雜集論』）によると、「共相作意は、合して一切法を縁する（総）共相作意」である⁽³³⁾。

このような総縁の「共相作意」について、『佛地』第六は、「云何が佛は能く共相を知るのか、共相を知るは既に比量に依て立つ」と問うのである。

これに三説ある。概要のみを示すと

有義は、現量と比量は、散位の位に自相と共相によつて立て、定心をたてない。よつて、もし定にある一切相を縁するときには、すべて現量であるから、総縁の智も現量として惑を断する。よつて過失はない。別縁を共相の「自体」を照らすと考へ、その一つの体となる対象を現量とみなす。定心なのだから現量ということである⁽³⁴⁾。したがつて総縁智を現量とみなし、能断惑に過失はない。

第二説の有義では、定心に自相のみを縁する。共相の方便に引かれて、五蘊は無常であり・無我

であるなどの共通の特徴によつて顕わされる（真如の）理を対象とするならば、対象が真如の理であつても、無常・無我などの共相によつて知ることができるから、共相となる。

このような場合以外には、自相を知るとする。

「二空所顕の真如」というとき、真如は我の空と法の空によつて顕わされるが、この場合は、「我の空と法の空」は共相ではない。このような例によつて、対法論の「共相を縁する智が、よく惑を断じる」ということは、方便によつて言う特殊な場合であり、実際には、定心では「二空所顕の理」を自相とみて、自相と観することによつて、惑を能く断じるのである⁽³⁵⁾。

第三説では、如実義是因明論の自相と共相とは異なる、『述記』が如実義とする説が示される。

それによると、一切法の上の真の対象（義）を自相とし、諸法の上の自相と共相はそれぞれ法体であり、他の法と共通のものとはならない。因明を参考に本研究で扱ってきた『述記』の法と自・

共相の関係である。これは散位においてのことであつた。

一方、定心では、散位での諸法に通在し、縷（糸）の花を貫くことに例えられるような分別を離れることで、現量とみなし、各法に自相をそなえたとみるのである。

この定心の自相・共相の捉え方によつて、以下のようになる

真如は共相に顕わされると雖ども、諸法の自の実性の故に、自の相有る故に。亦た共相に非ず。其れ一切法と不一不異を以て、共相と名くべからず。

自相も亦た一切共相と不一不異の故に。³⁶⁾

真如は無常・無我の共相として顕わされるけれども、諸法の実性である点から、自の相有る点から、共相ではない。一切法と不一不異であるから共相ではなく、自相もまた共相と不一不異の故に

と、自相と共相の不一不異が導かれ、これが因明論とは少し異なる自相と共相の考え方である。

この自相と共相が不一不異ということから、『対法』等の共相を縁とする智が能く惑を断じるとは、

① 分別心に依る一の種類の真如の上に、諸法に通在するときの共相

② 真如の体が諸法に皆な有る義の共相

①は、散位では、対象にたいして、ことばと種類を結びつける因明の分別によつて、諸法に通在することが、法の真実を証することを妨げていたが、この場合は、定心においての分別心は現量となるために、通在する真如を分別する（証する）共相となるのである。よつて『対法』の共相を縁する智は、真如を証しているので、能く惑を断じるとなる。

②は個有の特質を有し顕われている諸法は、その一法一法に真如が体として共通に存在するといふことを共相となす。

この二つの場合に惑を能く断じる智が共相の智となる。

また、諸法の実性という点から、共相ではないので、実に依るなら、別相（自相）の智が能く惑を断じる。

これによって『述記』によれば、総縁の智である共相の智と、別縁の智である自相の智は、それぞれ惑を能く断じる智であると示された。

しかしながら、今節冒頭の『成論』の規定では、「真如は常の故に共相を簡う」となっていることから、真如が共相であるということは、なにか腑に落ちないが、定心において、あるいは仏の無分別智をもって可能となるのだろうか。

おわりに

『成唯識論』と『成唯識論述記』を中心にして、自相と共相の展開をみてきた。自相と共相を同じ法体の上で、共相を詮と仮智に、自相を証智にと

いう因明による解釈がどこされたものだった。さらに、基『成唯識論述記』によれば、仮智としての尋思が極まる頂位までが共相を認識し、証智としての下忍と中忍で自相を証することが明らかとなった。さらに、その上の上忍と世第一法位ではとくに言及されていない。

そして『成唯識論』において自相共相をみることは、因明の知見でもって『成唯識論』を解釈しようという基『成唯識論述記』における試みであるが、特に仮智と智に関してその解釈があらわれる箇所は、当該箇所とやや離れて記述されているということがわかった。『成唯識論』の唯識の思想は多く、『華嚴経』・『解深密経』や『瑜伽師地論』・『摂大乘論釋』（世親・無性）等に依っている。それらに基づいての解釈が主となることに配慮して、もしくは因明で解釈すると不都合が生じることを勘案したのかもしれない。

- (1) 多田修「唯識三性説における五事との関係考」 龍谷大学大学院文学研究科紀要、第二十二集、二〇〇〇年度
- (2) 『成唯識論述記』大正四三、三二六中、会本二卷一六二頁
- (3) 『成唯識論』卷二、大正三一、一一頁上、新導八四頁
- (4) 『成唯識論』卷二、大正三一、一〇頁上、新導七七頁
- (5) 『成唯識論』卷八、大正三一、四二頁下、新導三四九頁
五識は第八の相に託す
- (6) 深浦正文『唯識学研究』下巻 三二二頁
- (7) 『因明入正理論疏』巻下末、大正四四、一三九頁中国訳一切経、和漢撰述部、論疏部第二三巻、二〇四頁
分別を離れるに略して四類有り。一に五識身、二に五俱の意、三に諸の自証、四に修定者「定心」なり
- (8) 深浦正文『唯識学研究』下巻 三一〇—三一二頁参照
- (9) 『成唯識論』巻七、大正三一、三十九頁下、新導三二〇頁
識と云う言は総じて一切の有情に各々八識と・六位の心所と・所変の相・見と分位の差別と・及び彼の空理に顕わされる真如と有ると云う
- (10) 『成唯識論述記』大正四三、二八八上、会本四九四頁
- (11) 『成唯識論述記』大正四三、二八八上、会本一卷四九四頁
- (12) 『成唯識論述記』大正四三、二九六下、会本一卷、五五五頁
- (13) 竹村牧男『唯識三性説の研究』、二二七頁参照
- (14) 『成唯識論述記』大正四三、二八八下、会本一卷四九四頁
- (15) 同前
- (16) 『成唯識論述記』大正四三、二八八頁上、会本一卷四九五頁
- (17) 『成唯識論述記』大正四三、二九六頁下
一切色法皆在所言。乃至言青遮非青。一切青皆在所言。貫通諸法。不唯在一中。
- (18) 『成唯識論』巻七、大正三一、三九頁中、新導第三二二頁
若し是の如く唯識の教の意を知る人、便ち能く無倒に善く資糧を備へ、速やかに法空に入し、無上覺を證し、含識の生死に輪廻するを救拔す。全に無と撥する惡取空の者の教・理に違背するは、能く是の事を成すべきには非ず。故に定めて一切唯識と信ずべし。
- (19) 『成唯識論』巻二、大正三一、四九頁中、新導四〇〇頁
- (20) 『成唯識論述記』大正四三、五六五頁中、会本四巻、四二二頁
義とは名身等の詮表する所の蘊處界を得る如し。若しは體若しは義、総じて名づけて義と為す。
- (21) 深浦正文『唯識学研究』下巻 六八八頁参照
- (22) 『成唯識論述記』大正四三、五六五頁中、会本四巻、四一三頁
- (23) 同前

(24) 『成唯識論』卷九、大正三一、五〇頁下、新導四〇八頁

(25) 『成唯識論述記』大正四三、五七二頁中、会本一卷、四六一頁

(26) 『因明入正理論疏』卷下末、大正四四、一四〇頁下 国

訳一切経、和漢撰述部、論疏部第三三卷、二一頁

(27) 『成唯識論』卷二、大正三一、六下、新導五六頁

(28) 『成唯識論』卷二、大正三一、四六中、新導三七一頁

(29) 『成唯識論述記』大正四三、五四五下、会本四卷、三〇

一頁

遍は自相を簡う、諸法の自相は法体に局る故に。餘に通ぜず。餘に通ぜば便ち自相に非ず。

(30) 『成唯識論述記』大正四三、五七二頁中、会本一卷、四

六一頁

(31) 『成唯識論述記』大正四三、五八四頁上、会本四卷、五

二八頁

総縁智能断と為すや、別縁智能断と為すや。此れに何の失有る。総縁の智は自相の智に非ず。如何が共相比量の智能く惑を断ぜん耶。若し別相智能断とするは、即ち對法・五十九等の文に違ず。對法七等に説く。問う、何等を作意能断耶。答う、総縁作意は一切法無我性を觀し能く煩惱を断ず。獅子覺の云く、総縁作意は合して一切法を縁する共相行作意なり。答う、佛地第六に説く。云何が佛能く共相を知る。共相は既に比量に依て立而も立つ。豈に佛の共相を知るは、是れ比量なる耶。

(32) 『大乘阿毘達磨集論』大正三十一、六七八下

(33) 『大乘阿毘達磨雜集論』大正三十一、七二七中

(34) 『成唯識論述記』大正四三、五八四頁中、会本四卷、五二九頁

(35) 『成唯識論述記』大正四三、五八四頁中、会本四卷、五二九頁

(36) 同前

(大正大学綜合仏教研究所研究生)