

# 說一切有部與經量部對眾同分實有性的論辯

釋見暄

法鼓文理學院佛教學系碩士生

## 摘要

眾同分是說一切有部對一切法的具體細分過程所呈現的產物，並定義為「有情同類性」。對於有部的主張，世親引用經量部之說，提出五項的批判。而眾賢以有部的立場於《順正理論》中提出辯駁。根據世親的批判方向主要鎖定有部成立「無差別覺及施設」的論據，即有能緣同分之覺解，以及能詮同分之名言，是以認識論與語言論為立場的批判。眾賢《順正理論》對「同分實有」的辯護，則設置在業論的觀點，也就是依循有部宗義強調眾同分在業果輪迴中發揮其作用的立場而論。即使眾賢並未完全正面回應關於「無差別覺及施設」的論難，但世親則以同樣的業果輪迴的角度破斥有部的實有說，並且主張眾同分不是作為類似性的個別實體，只是名言施設，假立名為「眾同分」。

**關鍵詞：**眾同分、無差別覺及施設、實有、世親、眾賢

## 目次

---

- 一、前言
  - 二、論書中眾同分實有論證
    - (一)《入阿毘達磨論》與《阿毘達磨燈明論釋》的論證
    - (二)《俱舍論》的論證
    - (三)《順正理論》的論證
  - 三、《俱舍論》眾同分實有之批判
    - (一)無異生性難
    - (二)非見無用難
    - (三)非情同分難
    - (四)別有同分難
    - (五)應同勝論難
  - 四、眾賢對經部批判「同分實有」的辯駁
    - (一)「無異生性難」的辯護
    - (二)「非見無用難」的辯護
    - (三)「非情同分難」的辯護
    - (四)「別有同分難」的辯護
    - (五)「應同勝論難」的辯護
  - 五、世親對辯護的破斥與「眾同分」的立場
    - (一)對眾賢辯護理由的破斥
    - (二)世親「眾同分」的立場
  - 六、結論
-

## 一、前言

眾同分是說一切有部（以下簡稱有部）對一切法的具體細分過程所呈現的產物，此法在《品類足論》將一切法劃分為「五位六十七法」的範疇下，判攝為心不相應行法其中之一法，並將其定義為「有情同類性」。不過，「五位六十七法」的實有性的主張，《品類足論》並沒有明確的說明，而是到了《大毘婆沙論》進一步確立一切法「自性」皆是實有存在的「實有論」學說。因此，《大毘婆沙論》指出眾同分與命根相同是有實自體的，雖然此論並無針對「眾同分」實有性的論證，不過，在後期論書中對於同分假實問題受到重視，尤其世親在《俱舍論》中以闡明有部眾同分的宗義說到：如果沒有一實物為無差別相名為同分的話，那麼相互不同而區分的諸有情中，「此也是眾生，彼也是眾生」，像這樣無差別的覺知及名言施設的情況是不應存在的。有部便依此推論：我們既然能生起覺知和名言施設，所以必有「實有」的同分性作為此一認識的「對象」。但世親引用經量部（以下簡稱經部）之說，提出五項的論難，批判有部「同分實有論」的主張。關於這些論難，眾賢於《順正理論》中提出辯駁。因此，本文即試著從論師對「眾同分」實有性的論證，探究有部主張「眾同分」是實有的原由，並且透過站在經部立場的世親《俱舍論》與維護有部宗義的眾賢《順正理論》，如何論爭「同分實有」的成立與否。

## 二、論書中眾同分實有論證

有關眾同分實有的討論出現在後期論書中，其中以《入論》、《燈論釋》、《俱舍論》、《順正理論》等四種文本進行整理與分析有部同分實有的論證觀點。

### （一）《入阿毘達磨論》與《阿毘達磨燈明論釋》的論證

與世親同時代，亦是眾賢之師塞建陀羅<sup>1</sup>（Skandhila，意譯為「悟入」）

\* 收稿日期：2020/09/26，通過審核日期：2020/12/05。

此文為印順文教基金會 109 年度「論文獎學金」得獎論文，在此要感謝印順文教基金會推介此文刊登於《福嚴佛學研究》及《福嚴佛學研究》編審委員接受此文之刊登。此外，亦要感謝兩位評審老師的評論意見，讓論文的品質得以更為提昇。文中若尚有任何錯誤，責任歸屬筆者。

的《入論》卷 2 云：「此〔眾同分〕若無者，聖、非聖等世俗言說應皆雜亂。」（大正 28.987 中）此中強調若沒有眾同分的存在，那麼聖者與非聖者的世俗的語言會產生雜亂的過失。在伊溼伐邏（īśvara，意譯為「自在」）的《燈論釋》<sup>2</sup>也同樣的理證：

tasyām khalvasatyām sarvāryānāryalokavyavahārasamkaradoṣah  
prasajyeta. tasyām tu satyāmeṣa doṣo na bhavatīty asti sabhāgatā nāma  
dharmāḥ ekārtharucihetuḥ iti. (ADV, p. 89, II9–11)

如果沒有（同分）存在，就會墮入一切聖〔者〕和非聖〔者〕的世人語言（lokavyavahāra）混亂的過失之中。但是，如果有（同分）存在，就沒有這個過失。所以，「欲求共同目的的原因」的同分法是存在的。<sup>3</sup>

《入論》與《燈論釋》的論證皆認為如果沒有聖者同分和凡夫同分的存在的話，就無法區別聖者與非聖者（凡夫），那麼世間語言陷入混亂的過失，也就是說，在世俗中，聖者與非聖者的區別是以聖者同分和凡夫同分為依據，因此，同分的實有是不可缺少的。<sup>4</sup>換句話說，就是因為有聖者與非聖者的世間言說，因此證明同分實有存在。

## （二）《俱舍論》的論證

世親在陳述眾同分實有性的前提下，將眾同分劃分為無差別與有差別的同分，所謂「無差別」（a-bhinna），指諸有情的有情同分，是一切有情彼此皆具有的同分性；「有差別」（bhinna），指有情眾生隨著三界、九地、五趣、四生、男女、在家出家、有學無學等之區別，而各成一類，然於自類當中，卻具有共同之性質，此種各別之同分，能令有情依其界、地等不同，就是有差

<sup>1</sup> 《法寶疏》卷 1，CBETA, T41, no. 1822, p. 458a3–7：「時有羅漢，名塞建陀，唐言悟入，即是眾賢之本師也。此阿羅漢，頻被詰問怪其神異，遂入定觀知是世親，密告之曰：『此部眾中，有未離欲者，恐當致害。長老可速還本國耳。』」傳說世親去迦濕彌羅（Kāśmīra）學習毘婆沙時，曾親近悟入。詳見釋印順（1968：719）。

<sup>2</sup> 《阿毘達磨燈明論釋》（*Abhidharmadīpa with Vibhāsāprabhāvṛtti*）是由 Rahul Sankrityayan 於 1937 年在西藏發現梵文寫本。後來 1959 年 P.S.Jaini 對梵文文本進行了校訂出版。作者是《大唐西域記》卷 2，CBETA, T51, no. 2087, p. 881b11–12 所記載：「昔伊溼伐邏論師於此製《阿毘達磨明燈論》。」

<sup>3</sup> 翻譯參考三友健容（2007：384）。

<sup>4</sup> 齋藤滋（2001：36）。

別同分。世親根據有情的此二種同分性，論證眾同分實有性，《俱舍論》卷 5 云：

若無實物，無差別相名同分者，展轉差別諸有情中，有情有情等無差別，覺及施設不應得有。如是蘊等等無差別覺及施設，如理應知。（大正 29.24 上）

世親以「無差別有情同分」為例，論述如果沒有一實物（*dravya*）為無差別相名為同分的話，那麼相互不同而區分的諸有情中（*anyonya-viśeṣa-bhinneṣu sattveṣu*），「此也是眾生，彼也是眾生」，像這樣無差別（*abhedena*）的覺知（*buddhi*）及名言施設（*prajñapti*）的情況是不應存在的。同樣地，在蘊、處、界等法同分中，若沒有蘊同分，那麼「這是蘊，這也是蘊」無差別的覺知及名言施設，如理應知也是不存在的。除此之外，《稱友疏》也說明「有差別有情同分」中，若沒有三界等有情同分的話，「這是欲界所屬的有情，這也是屬於欲界的有情」這樣的認知與名言不會發生。<sup>5</sup>《安慧疏》解釋論文中所謂「實體（*rdzas*）」，是為了否定同分是施設的（*btags pa*），因為同分若是施設的假法是無法成為業果（*'bras bu med pa*）。<sup>6</sup>並且以「沙門性」為例：

De'i phyir sems can phan tshun tha dad pa dag la blo dang sgra dang 'bras bu nyid las dge sbyong gi tshul bzhin du skal ba mnyam pa'i rdzas zhig yod do zhes bya bar nges so //

由於彼此不同的諸有情中具有認知和名言的業果，如沙門性，確定存在一個稱為同分的實體。

《俱舍論》同分實有的論證，主要的理由是有情的共同性能夠被覺知，能夠被施設。如《普光記》云：「以覺慧必緣境故，名言必詮說法故。既起慧、言，明知有體。」（大正 41.93 中）也就是說，有情的共同性是客觀的事實，這個事實所以成為可能，就是因為透過有能緣同分之覺解，以及能詮同分之

<sup>5</sup> *SAKV* p157: *evaṃ dhātvādibuddhiprajñaptayo 'pi yoṣyā ity eke paṭhanti. teṣāṃ evaṃ vaktavyaṃ. yadi sabhāgateti vistareṇa yāvad anyonyaviśeṣabhinneṣu dhātuṣu kāmāvacaraḥ kāmāvacara itī abhedena buddhir na syāt prajñaptiś ceti.*

<sup>6</sup> *AKTA* (D. tho, p217a1): *rdzas zhes bya ba ni rtogs pa bsam par bya ba'i phyir te/ btags pa la 'bras bu med pa'i phyir ro//'*

名言的因果關係所致，如《法寶疏》所言：「舉『同分果』，證有『同因』。」（大正 41.541 中）因此，《俱舍論》從有情的覺知和名言施設為依據，論證眾同分實有的理由。

### （三）《順正理論》的論證

眾賢將同分定義為「有情的共因」，即為諸有情類，其身形、諸根、業用等彼此相似原因的脈絡下，論證同分實有的理由，《順正理論》卷 12 云：

故身形等，非唯因業現見身形，是更相似業所引果，諸根業用及飲食等有差別故。若謂滿業有差別故此差別者，理不應然，或有身形唯由相似引業所起，以眾同分有差別故，業用等別。若身形等唯業果者，隨其所樂業用等事，若捨若行應不得有。此中身形業用樂欲展轉相似，故名為同。分是因義，有別實物是此同因，故名同分。（大正 29.400 上）

《順正理論》根據有情的身形、諸根作用、飲食等是由業決定的情況下，對於諸有情來說，能使彼此諸有情身形等相似性，必須有相似的業為基礎。而且，引相似業的原因是基于眾同分。因此，眾賢敘述有情的身形等和欲望相似的主要原因是眾同分，由此主張眾同分實有。眾賢的理證是以業論為依據說明同分的實有論證。<sup>7</sup>然而眾賢眾同分實有的業論說，在《安慧疏》中提出質疑，若是眾同分是作為有情的身體、諸根、外觀、行動、飲食，以及相互樂想等的（類似性）的原因，在這種情況下，會造成諸業無果的過失。<sup>8</sup>眾賢解釋有情的身形等，不只是業果的原因，眾同分也是原因之一，如《安慧疏》云：

kha dog dang ba'i las rnam par smin pa'i 'byung ba rnam kyī rgyu'i  
dngos po las ris mthun pa'i rgyu can nyid kyis lus la sogs pa ni skal ba  
mnyam pa'o// 'di yang ji ltar rtogs par bya zhe na ris mthun pa'i rgyu  
yang 'dir las kho na yang ma yin te 'di la yang dpe gcig ma yin te ris  
mthun pa'i rgyu ma yin pa nyid dang rgyur gyur pa nyid kyī las 'phen pa

<sup>7</sup> 齋藤滋 (2001 : 37)。

<sup>8</sup> AKTA (D. tho, p217b1): de lta na 'o na las rnam 'bras bu med pa nyid du thal bas rigs mthun pa'i tshogs kyī lus kyī dbang po la sogs pa skal ba mnyam pa'i rgyu nyid kyī phyir ro//

mtshungs pa'i 'bras bu rnam la yang skye ba dang spyod pa dang zas la sogs pa tha dad pa mthong bas de las kyi 'bras bu kho na'o zhes shes bar bya ba min no// (D. tho, p. 217b2–b3)

淨色（kha dog dang ba）的本質是以業異熟的諸大種為原因，而身形等的共性是以眾同分為原因。因此，眾同分的原因不僅僅是業。與此相關的實例不少。關於具有非眾同分的原因的性質和眾同分的原因的性質的類似引業的結果，可以看到〔四〕生、行動、飲食等方面存在差異。因此，此〔差異〕不應該被理解為只是業果。

雖然有情的身形等類似性是〔先〕業所引的結果，不過，諸根和行動和飲食等的差異性也是眾同分所引起。因此，眾賢根據業論中引業的相似性與滿業的差異性論證眾同分的實有性的理由。

如上所述，在諸論書中，關於眾同分實有性的論證觀點各有不同，《入論》與《燈論釋》以修道論的聖者和凡夫的世間言說為依據；而《俱舍論》是從認識論的觀點，藉由眾同分能夠被認識與施設名言的情況下成立眾同分實有；《順正理論》從業論的觀點論述有情的共性是基於眾同分的原因，因此確立眾同分實有性。然而對於有部眾同分實有的教理，世親在《俱舍論》中如何以經部的立場提出眾同分實有的批判，下節接續探討。

### 三、《俱舍論》眾同分實有之批判

世親《俱舍論》反對有部眾同分實有的主張，他所採取的批判方式，是鎖定有部賴以成立的論據「無差別覺及施設」，即有能緣同分之覺解，以及能詮同分之名言。世親根據其論點以經部的立場提出五項的論難，如《普光記》云：「述經部五難：無異生性難、非見無用難、非情同分難、別有同分難、應同勝論難。」<sup>9</sup>本節主旨，即在詳論世親如何透過對有部五項的論難，並參照《稱友疏》與《安慧疏》的觀點，達到證成「同分實有」之錯謬的教義。

#### （一）無異生性難

首先經部以異生同分與異生性的關係，說明眾同分實有的批判，如《俱

<sup>9</sup> 《普光記》卷5，CBETA, T41, no. 1821, p. 93c11–13。

舍論》卷 5 云：

若別有實物名異生同分 (prthagjanasabhāgatā)，何用別立異生性 (prthagjanatva) 耶？非異人同分 (manuṣyasabhāgata)，別有人性 (manuṣyatva) 故。」 (大正 29.24 上)

異生同分是有部對眾同分得捨的四種情況提到：「當有情證入正性離生位時，捨棄異生同分，獲得聖者同分。」<sup>10</sup>也就是說在還未入聖道者之前是異生同分，因此認為如果別有實物，名為異生同分的話，何必別立「異生性」呢？由於有部將異生性定義為「不獲聖法，聖法的非得。」不獲聖法為「非得」異名，<sup>11</sup>列為心不相應法其中之一。同樣是沒有獲得聖法的情況下，又何必成立「異生性」？

關於異生性 (亦稱凡夫性) 的定義，《大毗婆沙論》列舉不同的學說，如《論》云：

阿毘達磨諸論師言，異生分故，異生體故，名異生性。尊者妙音作如是說：異生類故，名異生性。脇尊者言。異生依故障聖性故。名異生性。(大正 27.231 下)

除了異生性是指「聖法的非得」之義，妙音論師指出「異生性是異生之類。」又云：

尊者妙音說：異生性即眾同分，如牛羊等諸眾同分，即說名為牛羊等性。如是異生眾同分體名異生性。(大正 27.235 上)

妙音認為異生性即眾同分，亦即異生同分，如牛具有牛的相似性名為牛性，而凡夫具有異生的相似性，稱為異生性。從妙音的論義中將眾同分的定義導入異生性的解說，因此經部藉此異生性與異生同分的混淆，提出無異生

<sup>10</sup> 《俱舍論》卷 5，CBETA, T29, no. 1558, p. 24a20–21。

<sup>11</sup> 《俱舍論》卷 4，CBETA, T29, no. 1558, p. 23b17–19：「由許聖道非得，說名異生性故。如本論言：云何異生性？謂不獲聖法。不獲即是非得異名。」《發智論》卷 2，CBETA, T26, no. 1544, p. 928c5–7：「云何異生性？答：若於聖法、聖煖、聖見、聖忍、聖欲、聖慧，諸非得、已非得、當非得，是謂異生性。」



性難。<sup>12</sup>

既然有部執意異生同分外別立異生性，為何人同分外不別立人性呢？經部認為若是根據有部所提出的眾同分實有是以「此也是眾生，彼也是眾生」，像這樣無差別的認識及名言施設為理由，那麼應該只根據異生同分被明確認識（*paricchidyeta*）「〔這是〕異生」。如同只根據人同分辨別「〔這是〕人」相同的道理。因此，在《稱友疏》中呈現經部的推理論證，如下所示：

【經部主張】異生性與〔異生〕自身的同分（=異生同分）沒有區別。

【證因】因為根據〔異生〕自身的同分為緣而被解釋、顯現。

【實例】比如人性一樣〔人同分與人性沒有區別〕。<sup>13</sup>

《俱舍論》中經部主張異生性和異生同分是相同的，從認識論的角度只須根據異生同分，即可區別異生與聖者的不同，不需再別立異生性。因此經部的批判除了別立異生性的過失之外，也針對「此也是眾生，彼也是眾生」無差別認識及名言施設是無法論證同分的實有性。

## （二）非見無用難

經部又以現量與比量的認識論批判眾同分實有性，如《俱舍論》第二論難云：

又非世間（*loka*）現見（*paśyati*）同分，以非色（*arūpiṇ*）故。亦非覺慧（*prajñayā*）所能了別（*paricchinati*），無別用故。世雖不了有情同分，而於有情謂無差別（*jātyabheda*），故設有體亦何所用（*vyāpāra*）？」  
（大正 29.24 上）

由於有部進行同分實有的論證理由是有情的共同性能夠被覺知與認識，經部藉由此論證理由提出三種層次的批判，第一「現量不可見」，眾同分自體必須被直接感知，也就是說眾同分必須是直接覺知的對象，而能夠作為直接覺知的對象為色法。但是，眾同分並不具有色法的性質，所以不能透過直接

<sup>12</sup> 參閱福田琢（1990：14–16）。

<sup>13</sup> *SAKV* p. 158.13: *tatra ca sādhanam. na svasabhāgatāyā anyat pṛthagjanatvam. svasabhāgatāpratyaśābhidheyatvāt. manuṣyatvavat.*

知覺來認識，因此，經部指出，眾同分實有性無法藉由直接認識（現量 *pratyakṣa*）而成立。第二「覺慧不了別」，世人也無法透過意識的推理（比量 *anumāna*）了別眾同分自體，因為眾同分無差別作用的緣故，無法作為被世人比較的依據。表示依據推理見證同分實有性也不成立。第三「無作用」，既然眾同分的實有，無論是現量或比量都不成立，然而，世間之人雖沒有認識到眾同分別有實體，但對於互不相同的諸有情也會生起「此也是眾生，彼也是眾生」無差別的認識，所以即使眾同分有體，也是無有作用可言。

### （三）非情同分難

對於有部的宗義而言，眾同分唯有有情所攝，非情之物沒有同分，經部對此提出批判，如《俱舍論》第三論難云：

又何因不許（*neṣyate*）有無情同分（*asattvasabhāgatā*）？諸穀、麥、豆、金、鐵、菴羅、半娜娑等，亦有自類互相似（*svajātisādṛśya*）故。」  
（大正 29.24 上）

有部認為眾同分實有的理由是因為有情之間有彼此共通性的作用，而經部指出一切穀、麥、豆、金、鐵、菴羅（芒果）、半娜娑（波羅蜜果）等無情物，也有自類之間彼此相似的緣故，為何不允許有「非情同分」呢？《稱友疏》闡述經部的見解：

*brūyās tvam. na nirnimittā sāmānyabuddhir bhavitum arhati. tena yan  
nimittam tasyāḥ sāmānyabuddheḥ. tat sabhāgatā nāma dravyam iti. vayam  
api tāṃ sāmānyabuddhiṃ sanimittāṃ brūmaḥ. sādṛśyakṛtā hi sā buddhiḥ.  
tac ca sādṛśyam na dravyāntaram iti brūmaḥ. (SAKV p. 158.21)*

（你〔有部〕說：「普遍的認知（*sāmānyabuddhi*）不可能無因相（*nirnimitta*）。因此，普遍認知的因相是被命名為同分〔個別的〕實體。」我們〔經部〕也說：「其普遍認知是有因相的（*sanimitta*）。」〔但是我們認為〕說：「其〔普遍〕認知是由相似性（*sādṛśya*）引起的（*kṛtā*）。但是，其相似性不是單獨的實體。」）

經部也認同有部所說的普遍認知（*sāmānyabuddhi*）是「有因相

(*sanimitta*)」，但其因相絕對不是個別的實物之眾同分。經部的推理論證，如下所示：

【經部主張】「〔這是〕有情，〔這也是〕有情」的共同覺知，不是有個別實體的同分為因相。

【證因】因為這是伴隨著普遍的行相，而現起的。

【實例】例如米、麥、綠豆、黑豆等無情物有普遍的認知。<sup>14</sup>

《安慧疏》也申述表明經部的見解：

gal te phan tshun tha dad pa'i sems can rnams la skal pa mnyam pa'i rgyu  
mtshan blo dang 'dogs pa tha mi dad pa nyid yin na sems can du bgrang ba  
ma yin pa s'a li la sogs pa rnams la yang skal ba mnyam pa yod par khas  
blang dgos te// (AKTA, D. tho, p. 218b1–b2)

(如果對相互區別的諸有情，以同分為原因作為無差別的覺知和名言的話，在米等非有情數中，也應該承認有眾同分。)

從《稱友疏》與《安慧疏》若是針對有情的相似性，以及同分理解的覺知和表詮的言說，所以知道有情同分的實有性。那麼，草木之類也有相似性，而且吾人亦嘗對草木之類起同分的智解與言詮，照理說無情之物應有同分，但有部宗義卻只立有情同分，不立無情的同種或同類的同分。所以，將「有情的共同性能夠被覺知與認識」作為同分實有論，也不合理。

#### (四) 別有同分難

世親在《俱舍論》依有部的宗義將「眾同分」劃分為無差別同分性與有差別同分性，其中對於諸有情皆具有的同分性的認知而施設「無差別同分性」，對此經部提出第四論難，如《俱舍論》云：

<sup>14</sup> 論證公式的原文如下：

〈主張〉 na dravyāntarasabhāgatānimittā sattvaḥ sattva iti sāmānyabuddhiḥ.

〈證因〉 sāmānyākārapravṛttatvāt.

〈實例〉 śāliyavamudgamāśādisāmānyabuddhivat.

又諸同分展轉差別，如何於彼更無同分，而起無別覺施設耶？（大正 29.24 上）

首先，有部主張「有別實物名為同分。」<sup>15</sup> 意旨同分的法體各異，也就是說諸有情各別有同分體性，<sup>16</sup> 因此，經部認為既然諸同分相互差別，那麼生起同分的普遍認知與名言應該是各別同分性，為何生起無差別能緣覺慧及無差別施設名言呢？如《稱友疏》所言：

anyā sattvasabhāgatānyā dhātusabhāgatānyā gatisabhāgateti  
anyonyabhinnāḥ sabhāgatā iṣyante. tāsāṃ sabhāgateti prajñaptir iyam  
sabhāgatā iyam sabhāgatety abhedena katham bhavadbhiḥ kriyate.  
vyavahāraḥ pratyayaś ca katham jāyate. yady atrāpi sabhāgatāntaram  
pratiñāyeta yena sabhāgatāsāmānyabuddhir bhavet. bhavet so 'yam  
apakṣaḥ prāpakṣavirodhāt.

（〔你們有部〕承認諸同分相互差別的，如有情同分、界同分、趣同分皆是各別的〔同分〕，為什麼諸同分「這是同分，這也是同分」，如何生起無差別同分的施設呢？〔也就是說〕語言表達和覺知如何生起〔同分〕？如果〔你們有部〕在此〔同分〕中，也有對同分的普遍的認知生起各別同分，這與前〔述〕的教義相矛盾，所以此論點無法成立。）

世親聲稱如果有部嘗試使用眾同分作為共通性（*sāmyam*）、普遍的（*sāmānya*）的特徵來解釋相似性（*sādrśya*）的實有概念，<sup>17</sup> 將會導致輾轉無窮之過。<sup>18</sup> 也就是說，由於眾同分不是單一的，而是相互不同，因此，為了使其相互之間保持不同的同分的共同點，還需要另外的眾同分作為彼此之間的共通性，這樣一來，就會導致無限追溯的過失。

### （五）應同勝論難

<sup>15</sup> 《俱舍論》卷 5，CBETA, T29, no. 1558, p. 24a9。

<sup>16</sup> 《普光記》卷 5，CBETA, T41, no. 1821, p. 92c14：「分是別義，雖復類同而體各別。」

<sup>17</sup> *SAKV* p157: *sattvānāṃ sāmyaṃ sāmānyaṃ sādrśyam ity arthaḥ.*

<sup>18</sup> 《普光記》卷 5，CBETA, T41, no. 1821, p. 94b6–7：「若更有同分展轉，即有無窮之過。」  
《本義抄》，CBETA, T63, no. 2249, p. 170a18–23：「能同同分相望，其體各異。若同分上，不立同分者，何可起無別覺施設哉。例如得上立小得，相上立小相如何？答：若同分上，更有同分者，展轉應有無窮過。」

世親再次對於有情同分的無差別與有差別的主張提出第五論難，如《俱舍論》云：

又應顯成勝論（vaiśeṣika）所執，彼宗執有「總同句義（sāmānyapadārtha）」，於一切法總同言智由此發生。彼復執有「同異句義（viśeṣapadārtha）」，於異品類（a-tulya-prakāreṣu）同異言智由此發生。（大正 29.24 中）

由於有部執於有情法上別有同分性，世親責難有部同分實有的觀點與勝論學派成立六句論中的「總同句義」與「同異句義」有相同之處。「無差別同分」如同「總同句義」<sup>19</sup>，勝論師立於一切法上具有共同的性質，因由總同句義（諸法的共性）而生起一切法的共同語言、共通認識；「有差別同分」同於勝論師所立的「同異句義」<sup>20</sup>，認為諸法有差別的性質，是由同異句義（諸法差別性）產生一切不同品類法的差別言說、差別認識。

在《俱舍論》的梵文本中，眾同分的完整梵文為 *nikāya-sabhāgatā*，簡稱為 *sabhāgatā*，<sup>21</sup>而 *sabhāgatā* 的定義即是 *sattvasāmyaṃ*，意指有情普遍性，此中 *sāmya* 一詞的原語是 *sāmānya*<sup>22</sup>，《稱友疏》中亦解釋「有情等」就是普遍（總同 *sāmānya*），是等類之義。<sup>23</sup>依據勝論派著名學者鉢羅奢思波陀（*Praśastapāda*）撰寫《勝論經》的註釋書《攝句義法論》（*Padārthadharmasaṃgraha*）中，也將勝論的普遍（*sāmānya*）進行分類：

*sāmānyaṃ dvividhaṃ param aparāṇ ca. anuvṛttipratyaya-kāraṇam.*

*tatra paraṃ sattā mahāviśayatvāt. sā cānuvṛtter eva hetutvāt sāmānyam*

<sup>19</sup> 《普光記》卷 5，CBETA, T41, no. 1821, p. 95a28–b1：「此論『總同句義』即是十句義中『同句義』，又是六句義中『有句義』，能令諸法有故，與同句義名異義同。」

<sup>20</sup> 《普光記》卷 5，CBETA, T41, no. 1821, p. 95b1–4：「此論『同異句義』即是六句義中第五『同異句義』，如望『實句義』中九法，自類相望名『同』。異類相望名『異』，餘皆準此。又當十句義中第五『異句義』。」

<sup>21</sup> 依據《國譯一切經》的名相釋義，眾同分的完整梵文 *nikāya-sabhāgatā*。（參閱《國譯一切經》，毗曇部 26，頁 207）；在《稱友疏》特別提到，因隨順配合頌本中造偈的限制，因此會簡稱為 *sabhāgatā*。（參閱 *SAKV* p157.16: *iha tu śloka-bandhānugūṇyāt sabhāgateti anyā saṃjñāyety abhiprāyaḥ.*）

<sup>22</sup> 《和譯稱友俱舍論疏》（二）p110，註腳 1：等同的原語是 *sāmānya* 頌文中因有頌法的限制，則使用同義的 *sāmya*。

<sup>23</sup> 同註腳 17。

eva.

dravyatvādy aparam, alpaviśayatvāt tac ca vyāvṛtter api hetuvāt  
sāmānyam sad viśeṣākhyām api labhate. (*PBh* p. 2.6–9)

(普遍有兩種，〔即〕上位〔普遍〕和下位〔普遍〕。〔普遍是〕生起共同認識的原因。

其中，「上位」是存在性，這是因為範圍較廣大的緣故。而且，此只是共同〔認識〕生起的原因，唯有普遍性。

下位是實性〔、德性、業性〕等。這也是由於範圍狹小的緣故。而且這也是排除〔認識〕的原因，所以既普遍，又得到特定的名稱。)

鉢羅奢思波陀將普遍分為存在性 (*sattā*)<sup>24</sup>的上位普遍 (*para-sāmānya*) 和實性、德性、業性等下位普遍 (*apara-sāmānya*)。此分類的標準是共同認識生起。也就是說，「這是存在的，這個也存在」單只生起對普遍性的認識是上位普遍，而「這是實體，不是德性」，讓其產生普遍且排除的認識，是實性、德性、業性等下位普遍性。像這樣將普遍分為上位和下位，而且此分類標準中導入「普遍性認識」的想法，在世親和鉢羅奢思波陀之前的《勝論經》<sup>25</sup>中已出現。<sup>26</sup>如《勝論經》云：

sāmānyam viśeṣa iti buddyapekṣam. (*VS* 1-2-3)

bhāvaḥ sāmānyam eva. (*VS* 1-2-4)

dravyatvaṃ guṇatvaṃ karmatvaṃ ca sāmānyāni viśeṣās ca. (*VS* 1-2-5)

(同與異依賴於覺，  
存在 (=存在性) 只是普遍的。  
實性、德性、業性是普遍且特殊的。)

亦即「總同 (*sāmānya*)」與「同異 (*viśeṣa*)」須依認識而存在，《勝論經》可以看出，在這種觀點下，普遍分為存在性和下位的實性、德性、業性等。根據慧月《十句義論》，「總同」是認識的包含作用 (*anuvṛttatva*)，

<sup>24</sup> 存在性，亦即有性 (*sattā*) 視為同句義之代表。參閱木村泰賢 (2016 : 216)。

<sup>25</sup> 《勝論經》(*Vaiśeṣika-sūtra*，簡稱 *VS*) 為印度六派哲學勝論學派之聖典。相傳為迦那陀 (*Kaṇāda*) 所撰，全書 370 頌，分成十卷，每卷又分成二日課 (*āhnikā*)。約成立於西元前三世紀至二世紀間。參考木村泰賢 (2016 : 192–194)。

<sup>26</sup> 櫻井良彦 (2001 : 131)。

「同異」是認識的排拒作用（vyavṛttatva），勝論師基於實在論的立場，將此二者視為客觀存在的原理，是令認識生起如是作用之因。<sup>27</sup>

《俱舍論》的「無差別同分性」和「有差別同分性」的眾同分之二分類，正如經部所說，有部的同分實有論確實與勝論的上位普遍和下位普遍的二分類非常相似。之所以相似，是因為有部與勝論皆以「同分（普遍）使認識生起的原因」為分類標準。

以上是世親從經部的立場，針對有部眾同分實有的主張，提出五項的論難。世親的觀點整理如下：在「無異生性難」批判中，根據《俱舍論》異生性認為是「不獲得聖法」或「聖法的非得」。因為沒有聖法，所以有情是凡夫。因此，對於凡夫同分而言，「聖法的非得」的異生性是無意義的。但是，說一切有部是承認有異生性，所以批判不應該有異生同分實有。「非見無用難」是基於認識論的批判，世人在沒有同分的情況下，也可以理解有情類的共通性，因此，主張同分不可能是共通認識的原因。「非情同分難」是世親對非有情等大米或麥子不設定同分的疑問，認為大米或麥子等非有情也具有相似性的認識與名言施設。「別有同分難」主要針對「無差別同分性」作為有情彼此之間共同性的存在認識，將會導致無限同分的過失。「應同勝論難」主要批判同分與勝論所言的「普遍」相似，因為都是作為共通認識的原因。

按世親的批判方向主要是有部提出的「這是有情的，這也是有情的」無差別同智同言說為同分實有的論證不是妥當的理由，很明顯這些是以認識論與語言論為基礎的批判。

#### 四、眾賢對經部批判「同分實有」的辯駁

眾賢《順正理論》對「同分實有」論據的辯護，重心主要設置在業論觀點的基礎上，依循有部宗義強調眾同分在業果輪迴過程中發揮其作用。眾賢根據世親《俱舍論》五項同分實有的批判，於《順正理論》中做出辯護。

##### （一）「無異生性難」的辯護

<sup>27</sup> 《十句義論》，CBETA, T54, no. 2138, p. 1263c12-16：「同句義云何？謂有性。何者為有性？謂與一切實、德、業句義和合，一切根所取。於實、德、業有證、智因。是謂有性。異句義云何？謂常於實轉，依一實，是遮彼覺因，及表此覺因，名異句義。」木村泰賢（2016：216）。

對於異生同分與異生性的關係，眾賢提出兩點論述二者的差異：

1、相似因與異生因的差別：眾賢舉出相似因與異生因，說明異生同分與異生性的不同，如《順正理論》云：

豈不異生性即異生同分？此不應然，所作異故。謂彼身形業用樂欲互相似因，名為同分。若與聖道成就相違，是異生因，名異生性。（大正 29.400 中）

眾賢認為所謂異生同分是指有情的身體、行為、欲樂等具有彼此相似之原因，是從「相似因」的面向定義。而異生性僅作為聖道非得之原因為「異生因」，將兩者的關係明顯區分開來。但值得一提的是，在有部文獻中，《俱舍論》之前定義為「有情的共通性」是從性質本身的角度定義之，眾賢雖然也接受此定義，但也以有情的「相似因」做為第二種釋義，避免異生性與異生同分的混淆。

2、異生性無眾同分之得捨：眾賢除了闡明異生同分與異生性本身的作用不同之外，在業果輪迴與修道論的過程中，其功能也不同。如《入論》云：「世尊說：若來人中，得人同分，非異生性，於死生時，有捨得義，故異生性與同分別。」<sup>28</sup>（大正 28.987 中）根據有情業果輪迴時，眾同分作為異熟果而具有獲得與捨棄眾同分的作用；而異生性沒有如同眾同分得捨之情況，即使趣入正性離生位時亦是如此，如《順正理論》云：「入離生時，於眾同分，亦捨亦得，於異生性捨而不得。」（大正 29.400 中）當有情證入聖者位時，捨異生性，但不得其他異生同分。因此，異生性終究只是作為「不獲聖道」的異生因。

眾賢舉出以上兩點的差異性，表明異生同分與異生性是不相同的作用，所以需要另立異生性，而人同分與人性是相同之說，所以不須別立人性。<sup>29</sup>

<sup>28</sup> *ADV* (p90, II7-9): āptavacanenāpi tadanyatvasiddhiḥ. uktaṃ hi bhagavatā- "sa ceditthatvamāgacchati manuṣyāṇāṃ sabhāgatāṃ pratilabhate" iti. na caivam pṛthagjanatvam pratilabhyate vā tyajyate vā.

（根據聖言云：成立彼〔異生性和異生同分〕的差異。由於世尊說：「若還來此，得到人的同分。」但是這個異生性，既不會得到，也不會被棄捨的。）

<sup>29</sup> 《神泰疏》卷 5, CBETA, X53, no. 836, p. 47b22-24:「釋云：既異生同分與異生性所作異故，異生同分外別立異生性，人同分外無別有人性所作故，人同分外不別立人性。」



## (二)「非見無用難」的辯護

關於世間如何知道眾同分的存在，眾賢提出「以果顯同分因」與「以觀行現證知」說明同分實有存在的辯護，如《順正理論》云：

同分非色，如何得知：「有用能生無別事類？」由見彼果，知有彼故。如見現在業所得果，知有前生曾所作業。又觀行者現證知故。」（大正 29.400 中）

1、「以果顯同分因」：同分非色性，無法認識到同分，如何知道同分引生有情無差別性與相似性的作用？「由見彼同分果，知有彼同分因」，有部認為有情的眾同分是由於過去世善惡業之「異熟因」所產生的，因此，以現在所得眾同分之業果，推知有情眾生得同等類似果報之因，此即回答經部「同分無作用」的批判。

2、「以觀行現證知」：眾賢對於經部所提出眾同分「現量不可見」與「覺慧不了別」的批判，也認同經部所說同分的確無法為世人所認識到，但是以修習禪觀者能夠證知同分體。

## (三)「非情同分難」的辯護

經部對於有部主張「非情無同分」的批判，眾賢站在業果輪迴的觀點質疑經部：「你認同有情有五趣與四生，為何不認同非有情類等也有五趣與四生？」<sup>30</sup>強調眾同分是在業果輪迴的過程中產生其作用，而非有情類等無此作用。對此，眾賢舉出有情與非有情的差別，說明眾同分唯有情所攝的原因。

其一，非有情等無法產生如同諸有情彼此類似的行為、樂欲等作用。<sup>31</sup>其二，非有情的相似性，是因為有情的關係而產生，而有情的相似性是由本身業力產生，因此唯說有情同分。<sup>32</sup>其三，由於過去世的異熟因，感得現在「異

<sup>30</sup> 《順正理論》卷 12，CBETA, T29, no. 1562, p. 400b11-13：「何不許有無情同分？不應如是責，有大過失故。汝亦許有人、天等趣，胎、卵等生，何不亦許蒼羅等趣，荼豆等生？」

<sup>31</sup> 《順正理論》卷 12，CBETA, T29, no. 1562, p. 400b16-18：「由彼草等無有展轉業用樂欲互相似故，於彼不說別有同分。」

<sup>32</sup> 《神泰疏》卷 5，CBETA, X53, no. 836, pp. 47c24-48a1：「又必因有情，草木等方生，由

熟同分」如五趣四生等，以及因現在加行用功，得現在「等流同分」如有學、無學等，但於非有情皆無二同分，故非有情無同分。<sup>33</sup>以上三點回答經部「何因不許有無情同分？」的論難。

眾賢又針對經部認為「無情物也有自類之間彼此相似性」的認識，說其應有同分性。對此，眾賢以同分不但具有「相似性」，也須具有「差別性」的作用。如《順正理論》云：

又木素漆彫畫等像及彼真形，雖有色形展轉相似，而言一實。由此非唯見彼相似即言是實，要於相似差別物類方起實言，故知實有此差別法。此實言說，由此法生。又前說故。前說云何？謂見身形是更相似業所引果，諸根業用及飲食等有差別故。（大正 29.400 中）

同分性是諸有情類別之間具有相似因與差別因。也就是說，非有情者之間雖存在相似性，但在相似性之間沒有差別性的存在；而有情同分由於引業與滿業的關係，產生諸有情身形等相似和諸根、行為、樂欲等差異的原因。

#### （四）「別有同分難」的辯護

經部對於一切有情彼此皆具有的「無差別同分」的論點，提出「會導致無窮過失」的批判。雖然在《順正理論》文脈中並未依有部的宗義將「眾同分」劃分為無差別同分性與有差別同分性，但眾賢還是對此作出回應：

由諸同分是同類事等因性故，即為同類展轉相似覺施設因。如眼耳等由大種造方成色性，大種雖無餘大種造，而色性成。（大正 29.400 中）

由於眾同分本身具有共通的性質，所以即使沒有「另外的眾同分作為彼此之間的共通性」，其本身也是相互類似的認識和表達的原因。例如，眼根和耳根等是大種所造，所以稱為「色法」，大種即使沒有成為大種的其他大種所造，其本身也具有色性。因此經量部的批判是不合理的。

---

有情故，令草木相似故，唯有情說有同分。」《大毘婆沙論》卷 98，CBETA, T27, no. 1545, p. 508a18–20：「然諸世間有情數者，各從自業煩惱而生。非情數者，一切有情業增上力共所引起。」

<sup>33</sup> 《順正理論》卷 12，CBETA, T29, no. 1562, p. 400b19–20：「因先業及現勤勇此法得生，於彼草等二事皆無，故無同分。」

### (五)「應同勝論難」的辯護

由於有部「眾同分」的主張與勝論學派「普遍性」的立論，兩者皆是以「令認識生起如是作用之因」作為實有論證的理由，經部因此批判有部「同勝論之普遍說」。此批判隨即引起有部的否定：勝論師所執普遍義與有部所說的同分義並不相同，因為勝論師的普遍論是唯一物而遍在於多物上顯現，<sup>34</sup>而我有部所說的眾同分是於諸法上其體各別，並非同一物。<sup>35</sup>根據《神泰疏》的解釋如表所示：

《神泰疏》有部同分與勝論普遍之不同 (X53.48 中)

勝論普遍之總同與同異	有部同分之無差別與有差別
「有句義」是一常住物，於多物上轉，令一切法成有。	「無差別同分」，一一有情，各各別有，念念生滅，其性無常。
「同異句義」，如牛同異句義，有一法其性是常，於法界多牛上轉，令法界牛同異於馬等。	我立『差別同分』，亦一一牛上，別有其性，念念無常，

有部從同分與普遍的體性說明兩者的差異，同分體雖然無差別，但在一切有情身上其體各別，並非同一物，體性是剎那生滅，即使在有差別的有情身上也是如此。而勝論普遍的體性是唯一，而且常住不變，遍於一切法，為一切法所依。從體性來說，確實同分與普遍是有差別的。眾賢進一步解釋：

若勝論執此二句義，其體非一，剎那無常，無所依止展轉差別。設令同彼，亦無多過。非勝論者執眼等根能行色等，即令釋子捨如是見別作餘解。故彼所難是朋黨言，求正理人不應收採。(大正 29.400 下)

眾賢認為假使勝論的普遍義與有部的同分義皆認為是「其體非一，剎那無常，無所依止展轉差別」等的情形下，我們有部也可以接受勝論的說法。就好比勝論師也說眼等根是色法，佛陀並沒有因此拒絕此義而另作解釋。言

<sup>34</sup> VS (1-2-17): saditilīṅgāviśeṣād viśeṣaliṅgābhāvaccāiko bhāvaḥ. (有相無差別故，換言之，無差別相故，有性唯一。) 此有性(普遍)遍通於萬有無差別，故勝論以有性之本體為唯一。參考木村泰賢(2016: 216-217)。

<sup>35</sup> 《俱舍論》卷 5, CBETA, T29, no. 1558, p. 24b4-6:「毘婆沙師作如是說：彼執與此義類不同，以說一物於多轉故。」

下之意，眾賢也認同有部的眾同分實有與 *vaiśeika* 的普遍存在是相同的理由，<sup>36</sup>只是體性不同。

以上是眾賢對經部批判「同分實有」的辯駁，眾賢辯護的觀點整理如下：「無異生性難」的辯護中，眾賢以重新定義同分是相似因，以及異生性無得捨的作用，反駁有異生同分與異生性無差別說，因此須另立異生性。「非見無用難」眾賢雖也承認同分無法為直接認識到對象，但可透過現世業果與修習觀行，得知有眾同分的存在。對於「非情同分難」眾賢以業果輪迴的觀點反駁非有情有同分的說法，即使非有情具有相似性的認識與言說，但沒有差別性的存在。關於「別有同分難」眾賢舉出大種本生具有色性，與同分具有相似性一樣，不須另一個眾同分作為彼此之間的共通性。「應同勝論難」的辯護中，除了強調眾同分與普遍在體性上的差別之外，也間接得知，眾賢並沒有否認有部的眾同分與勝論的普遍，皆是以「認識生起之因」為實有存在的理由。

## 五、世親對辯護的破斥與「眾同分」的立場

### (一) 對眾賢辯護理由的破斥

1、「同分與異生性有別」的破斥：世親認為異生同分與異生性是相同的情況下，若是入聖道不捨同分，才需要另設立異生性，入聖道既然捨於同分，不須別立異生性。若造眾賢所言因為彼此有別，才須設人同分，人性與其（人同分）也彼此不同，例如自類相似名「人同分」，非人<sup>37</sup>的不獲名為「人性」。<sup>38</sup>

2、「同分生彼同類果」的破斥：萬法因緣生的情況下，若是因緣和合不能生彼同類果，就需要同分為因緣而生彼同類果，因緣本身能生彼果，何須眾同分生？<sup>39</sup>世親認為只要因緣和合，諸法即能生起，能生果的就是因緣，

<sup>36</sup> 《述文記》卷 9，CBETA, X53, no. 843, p. 534b9–11：「若無此別同亦何過，豈以彼言所見是色，令佛弟子言非色耶？」

<sup>37</sup> 對於人而謂天龍八部及夜叉，惡鬼之冥眾，總為非人。

<sup>38</sup> 《普光記》卷 5，CBETA, T41, no. 1821, pp. 93c29–94a4：「俱舍師破云：入聖不捨於同分，可須別立異生性。入聖既捨於同分，何須別立異生性？若言所作各異故，須別立人同分。人性所作亦各異，何不別立自類相似名人同分？違於非人，名為人性。」

<sup>39</sup> 《普光記》卷 5，CBETA, T41, no. 1821, p. 94a15–17：「俱舍師破云：若因緣不能生彼同類果，可須同分生。因緣自能生彼果，何須同分生。」

比如種子能生苗芽，種子就是苗芽的因緣，既然“能生果”這一法相存在，那麼因緣必然成立。<sup>40</sup>

3、「觀行證同分」的破斥：若是以禪觀定心見證同分體，諸外道也修習禪觀，甚至言說證知「有我」<sup>41</sup>，難道要相信外道所言存在實體的「我」，<sup>42</sup>這些概念仍有「本體」、「實體」的見解存在，也就是佛陀說的「我見」。

4、「同分即為覺施設因」的破斥：若說同分是共同的原因，體性就是相似性，同分是作為自身種類相似，沒有別立有能緣同分之覺解，以及能詮同分之名言，也可使自身種類相似。<sup>43</sup>

5、「由大種造，方成色性」的破斥：對於「由大種造，方成色性」的引喻有違有部宗義的過失。眼等的色性在三世中恆常不變，不能說因為大種所造，而具有色性。應言大種為一切眼等所造色的「所依」，即依大種生。<sup>44</sup>儘管所造色依於大種而生，但所造色並不因此就等同於大種，因為所造色與大種都是成就自相的，它們各有自己的性質。<sup>45</sup>

## （二）世親「眾同分」的立場

### 1. 有部教證的批判

有部呈現的同分實有的理證，被世親一一擊破，在《俱舍論》中，有部為了闡明「眾同分」是實法以契經為教證：

然此同分必有實物，契經說故。如世尊言：「若還來此得人同分，乃至

<sup>40</sup> 《俱舍論》卷5，CBETA, T29, no. 1558, p. 28c8-11：「我等（經部）唯見因緣有生功能，無別生相有因緣合。諸法即生無即不生，何勞生相？故知唯有因緣力起。」

<sup>41</sup> 《普光記》卷7，CBETA, (T41, no. 1821, p. 139b9-10：「如勝論外道，執我是實能為作者，生苦、樂等。」

<sup>42</sup> 《普光記》卷5，CBETA, T41, no. 1821, p. 94a17-18：「外道觀行亦言證我，豈得信彼有我實體。」

<sup>43</sup> 《普光記》卷5，CBETA, T41, no. 1821, p. 94b11-14：「俱舍師破云：若言是同因故，體即是同者，同分自類等，無別同分同即為覺、施設因，亦可所同自類等，不須同分同即為覺、施設因。」

<sup>44</sup> 《普光記》卷5，CBETA, T41, no. 1821, p. 94b14-17：「又所引喻有違宗過。眼等色性三世常定，如何乃言由大種造方成色性？但應言由大種造，不應言由大種造方成色性。」

<sup>45</sup> 《俱舍論》卷1，CBETA, T29, no. 1558, p. 2b15-16：「眼謂內處，四大所造，淨色為性。」

廣說。」雖有是說，而不說言別有實物名為同分。（大正 29.24 中）

根據此中的「契經」，在《稱友疏》提到：

saced itthamtvam āgacchatīti. prāṇātipātenāsevitenā bhāvitena  
bahulīkrtena narakeṣūpapdyate. saced itthamtvam āgacchati manuṣyānām  
sabhāgatām prāpnoti prāṇātipātenālpāyur bhavatīti vistaraḥ. (SAKV 159.6)

（直譯：〔論曰〕若還來此〔這樣的經文〕是：當殺生被習行、被修習、被多修習時，〔有的人〕投生地獄〔趣〕。若還來此，得到人的同分，就會因殺生而成為短命者，乃至廣說。）

從經文發現，《稱友疏》引用的內容並沒有如有部所言「同分實有」的含意，而是有情在業果輪迴的文脈中提到做為異熟果的眾同分。因此，如世親所言雖然有提到同分，但沒有說「別有實物名為同分」之意。

## 2. 同分假有說

世親在《俱舍論》中引用經部之說，破斥有部同分實有說。然而，世親對於「眾同分」主張假有的立場：

若爾（經部）所說同分是何？即如是類諸行生時，於中假立人同分等，如諸穀麥豆等同分。（大正 29.24 中）

於此相似種類諸行生時，於中假立人同分等，例如諸穀、麥、豆等同分，都是假立而非實。<sup>46</sup>《安慧疏》闡述世親的解釋：

gang dag mi la sogs par 'dogs pa'i rgyur gyur pa yin mig la sogs pa dbyibs  
log ba'i rnam ba'i dbye bas tha dad pa rnam ni skal pa mnyam pa nyid de  
sā li la sogs pa'i skal ba mnyam pa dang 'dra'o// (AKTA, D. tho, p.  
219a5–a6)

---

<sup>46</sup> 張西鎮（2010：527）。

（某〔同類同種的諸行〕是人等的假立（'dogs pa）的原因，眼睛等錯誤（把握）行相，因行相的不同而差別（dbye bas tha dad pa）的是同分性（skal pa mnyam pa）。對大米等之類同分〔的假立〕一樣。）

也就是說，諸行彼此之間的關係，錯誤理解有一眾同分，使諸行之間彼此相似。世親認為現象世界如如的呈現，這裡面表現出來的共同性就是「同分」，只是名言施設，假立的「同分」，而不是「使諸法具有共同性的作用」為「同分」。同樣在世親《成業論》中也可以看到與此相同的立場：

又不還果生有頂處，為盡餘漏，修對治道。無所有處，無漏起時，於有頂處，有何別物，自體猶存，而不名死？非眾同分或復命根，離色心等別有實物，此二唯於異熟諸蘊相似勢分而假建立。相似勢分無別實體，如稻稗等相似勢分。（大正 31.785 上）

世親特別舉不還果聖者為例，當無所有處的無漏心現在前時，是什麼別有實物作為所依的存在，對此提到所依的眾同分與命根兩者皆不是別有實物，只是作為異熟識的相似性與引發力而施設的假法，而且，也不是類似性、引發力有個別實體。如同非有情的稻等稗的類似性和引發力是一樣的道理。

## 六、結論

此文主要考察眾同分在有部後期論書中實有論證的依據，並且藉由《俱舍論》與《順正理論》為中心，探究有部與經部對眾同分假實的論爭與立場。以下為考察結果：

第一、針對後期論書《入論》、《燈論釋》、《俱舍論》、《順正理論》等四種文本論證同分實有的理由有三種，分別《入論》與《燈論釋》以修道論的立場，聖者和凡夫在世間言說為依據；而《俱舍論》是從認識論的觀點，具有共同覺知與名言施設為依據；《順正理論》從業論的觀點，表明眾同分不只是引業的相似因，也是滿業的差異因。

第二、世親以經部的立場，提出眾同分實有的五項批判的論點，聚焦在《俱舍論》中的有部提出「這是有情的，這也是有情的」無差別同智、同言說，為同分實有的論證，表明以認識論的觀點為同分實有的理由是不妥當的。在批判的過程中，也呈現與有部的宗義有不同的立場，例如經部認為異生性

和異生同分是相同的；有情與非有情皆有同分性等主張。

第三、在《順正理論》的辯護內容中，筆者認為眾賢並未針對世親從覺知和名言施設為論證理由的批判做出回應。反而是從眾賢本身論證同分實有的業論觀點，針對世親舉出五項批判內容做出辯護，也就是說眾賢試圖從有情的業果輪迴的文脈中論證同分實有存在。即便如此，筆者發現眾賢雖然沒有正面回應關於《俱舍論》同分實有的論證，直到「應同勝論難」的辯護中，筆者研判眾賢間接承認有部的眾同分與勝論的普遍有相似處，皆是以「認識生起之因」為實有存在的理由。

第四、雖然眾賢「同分實有」的辯護主要設置在業論觀點的基礎上，甚至以「若還來此得人同分」業果輪迴的教證來證明實有同分，但世親同樣以業果輪迴的角度破斥有部的實有說，並且強調不論是有情或是同類同種諸行的相似性，只是名言施設，假立名為「眾同分」。

## 略符表

入論	《入阿毘達磨論》。
十句義論	《勝宗十句義論》。
大毘婆沙論	《阿毘達磨大毘婆沙論》。
本義抄	《俱舍論本義抄》。
成業論	《大乘成業論》。
法寶疏	《俱舍論疏》。
述文記	《順正理論述文記》。
俱舍論	《阿毘達磨俱舍論》。
神泰疏	《俱舍論疏》。
普光記	《俱舍論記》。
發智論	《阿毘達磨發智論》。
順正理論	《阿毘達磨順正理論》。
ADV	<i>Abhidharmadīpa with Vibhāsāprabhāvr̥tti</i> 梵本《燈論釋》
AKBh	<i>Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu</i> 梵本《俱舍論》



AKTA	<i>Abhidharmakośa-bhāṣya-īkā Tattvārthā nāma</i> 藏本《安慧疏》
PBh	<i>Word index to the Prasastapādabhāṣya</i> 梵本《攝句義法論》
SAKV	<i>Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā</i> 梵本《稱友疏》
VS	<i>Vaiśeṣikasūtra of Kaṇāda</i> 梵本《勝論經》

## 參考文獻

### 佛教藏經或原典文獻

- 《阿毘達磨發智論》，CBETA, T26, no. 1544。  
 《阿毘達磨大毘婆沙論》，CBETA, T27, no. 1545。  
 《入阿毘達磨論》，CBETA, T28, no. 1554。  
 《阿毘達磨俱舍論》，CBETA, T29, no. 1558。  
 《阿毘達磨順正理論》，CBETA, T29, no. 1562。  
 《大乘成業論》，CBETA, T31, no. 1609。  
 《俱舍論記》，CBETA, T41, no. 1821。  
 《俱舍論疏》，CBETA, T41, no. 1822。  
 《勝宗十句義論》，CBETA, T54, no. 2138。  
 《俱舍論本義抄》，CBETA, T63, no. 2249。  
 《俱舍論疏》，CBETA, X53, no. 836。  
 《順正理論述文記》，CBETA, X53, no. 843。

*Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti*, ed. by Jaini, P. S. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1977.

*Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*, ed. by P. Pradhan. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1967.

*Abhidharmakośa-bhāṣya-īkā Tattvārthā nāma. CHosmngon pa mdzod kyi bshad pa'i rgya cher 'grel pa don gyi de kho na nyid*, TC, no. 4422.

*Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*, ed. by Wogihara, Unrai. Tokyo: Anastatic Reproduction, 1971.

*Vaiśeṣikasūtra of Kaṇāda*, ed by Debasish chakrabarty. New Delhi : D.K.

Printworld, 2003.

*Word index to the Praśastapādabhāṣya*, ed. by Johannes Bronkhorst and Yves Ramseier. Delhi : Motilal Banarsidass, 1994.

### 中日文專書、論文或網路資源等

- 三友健容 (2007)。《アビダルマディーパの研究》。京都：平樂寺書店。
- 木村泰賢 (2016)，釋依觀譯。《梵我思辨：木村泰賢之印度六派哲學》。新北市：臺灣商務。
- 西義雄 (1976)。《阿毘達磨俱舍論》。《國譯一切經》毘曇部 25、26 上、26 下。東京：大東。
- 張西鎮 (2010)。《阿毘達磨俱舍論——白話譯解》第I冊、第IV冊。高雄：淨心文教基金會。
- 荻原雲來 (1939)。《和譯稱友俱舍論疏》(一)、(二)。東京：梵文俱舍論疏刊行會。
- 福田琢 (1990)〈十四心不相応行法の確立と得・非得〉，《印度佛教學研究》39：14-16。
- 齋藤滋 (2001)〈心不相応行法の仮実をめぐる問題—同分の存在について〉，《國學院雜誌》102：34-44。
- 櫻井良彦 (2001)〈説一切有部における衆同分の分類〉，《インド学チベツト学研究》5：117-143。
- (2004)〈衆同分の仮実論争〉，《北陸宗教文化》16：1-42。

### 西文專書、論文或網路資源等

Cox, Collett. 1995. *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence: An Annotated Translation of the Section on Factors Dissociated from Thought from Saṅghabhadra's Nyāyānusāra*. (Studia Philologica Buddhica: Monograph Series). Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.

# Debate on the Reality of the Nikāya-sabhāga between the Sarvāstivāda School and the Sautrāntika School

Jian-xuan Shi

Dharma Drum Institute of Liberal Arts,  
Department of Buddhist Studies, Postgraduate

## Abstract

This paper aims to clarify the reason why the Sarvāstivāda and Sautrāntika schools have opposite positions on nikāya-sabhāga in terms of whether it has reality. Both sides' arguments to demonstrate each side's correction can be found in the *Abhidharmakośabhāṣya* by Vasubandhu and the *Nyāyānusāra* by Saṅghabhadra, which represent the Sautrāntika school and Sarvāstivāda school respectively. Analyses of their arguments show that both positions have their rationality. The Sautrāntika school regard nikāya-sabhāga as something designated from the perspective of epistemology while the Sarvāstivāda school proves the reality of nikāya-sabhāga through the theory of cyclic existence.

**Keywords:** nikāya-sabhāga, abhinna, real entity, Vasubandhu, Saṅghabhadra

