

## 《施設足論》業報思想研究

釋悟殷\*

### 摘要：

說一切有部傳有「一身六足」論。在一身六足中，唐代玄奘大師譯出《發智論》與《法蘊足論》等六論，獨缺《施設足論》未翻。趙宋時代，施護等譯出該論，但只是「因施設」而已。藏傳佛教亦有《施設足論》，然對照漢譯及《大毘婆沙論》的引文，可知藏譯本也不全。因此，要探究《施設足論》的思想全貌，並不容易，且存有「不可能」的遺憾。

尚幸，漢譯《大毘婆沙論》保留有非常豐富的《施設足論》資料，可以彌補一些遺落的思想。職此之故，筆者在印順導師研究成果的基礎上，從《大毘婆沙論》蒐羅有關《施設足論》的記載，將之梳理歸納為業與業報、禪定與神通、世間安立等等，共五大類，以呈現《施設足論》的風貌。本文，只探討「業與業報」部分。

本文寫作方式，分為二大主軸：首先羅列《施設足論》原文，然後再說明其思想特色及與《婆沙論》之異同。這樣，既可呈現《施設足論》之原始資料，又可發掘阿毘達磨師在自由思考論究下形成的思想差異。

**關鍵詞：**施設論、婆沙論、業、業報

---

\* 玄奘大學宗教與文化學系兼任助理教授暨佛教弘誓學院研究部教師

## A Study on the Principle of Karma-vipāka in *Abhidharma prajñāpti-pāda*

Shih, Wu-yin \*

### ABSTRACT:

It is said that Sarvastivada consists of a major metaphysical book and six minor ones. Of these religious classics, Great Master Hsuan Chuang of the Tang Dynasty had translated six monographs, including *Abhidharma-jñāna-prasthāna-śāstra* and *Abhidharma-dharmaskandha pāda śāstra*, with *Abhidharma prajñāpti-pāda* the only exception remains to be translated. In the Song Dynasty, Dānapāla led a group of talented monks translating a part of *Abhidharma prajñāpti-pāda*, a.k.a. “Kāraṇa-prajñāpti.” Tibetan Buddhism has also owned a version of *Abhidharma prajñāpti-pāda*, but it seems like an abridged version after a careful examination of its Chinese translation and some citations from *Abhidharma-mahā-vibhāṣā-śāstra*. Hence, it would be a daunting challenge to explore the thoughts presented by *Abhidharma prajñāpti-pāda*, and can be regrettably impossible no matter how much effort was made.

Fortunately, a large bulk of information regarding *Abhidharma prajñāpti-pāda* could be found in the Chinese translation of *Abhidharma-mahā-vibhāṣā-śāstra*, which serves as very important clues to revealing the content of *Abhidharma prajñāpti-pāda*. Thereupon, the author drew inspiration from the research findings of Dharma Master Yin Shun, and

---

\* An adjunct associate professor at the Department of Religion and Culture, Hsuan Chuang University, and teacher at the Hongshi Buddhist Cultural and Educational Foundation.

then collected every account of *Abhidharma prajñāpti-pāda* mentioned in *Abhidharma-mahā-vibhāṣā-śāstra*. Lastly it was categorized into five types of literature: karma and karma-vipāka, Dhyāna-samādhi and Abhijñā, and how *Abhidharma prajñāpti-pāda* interpreted the world (loka). This paper deals mainly with “karma and karma-vipāka.”

This paper can be divided up into two parts: the first part presents the original of *Abhidharma prajñāpti-pāda*, whilst the second part is devoted to an introduction to the characteristics of its theoretical thinking and a comparison of *Abhidharma prajñāpti-pāda* and *Abhidharma-mahā-vibhāṣā-śāstra*. This helps to present *Abhidharma prajñāpti-pāda* in a more complete way while exploring how free thoughts proffered by Vaibhāṣika have diverged into various Buddhism doctrines.

**Keywords:** *Abhidharma prajñāpti-pāda*, *Abhidharma-mahā-vibhāṣā-śāstra*,  
*karma*, *karma-vipāka*

## 壹、前言

《施設足論》，簡稱《施設論》，1是說一切有部的「一身六足」論之一。唐代玄奘大師譯出《發智論》（身）與《法蘊足論》、《集異門足論》、《品類足論》、《界身足論》、《識身足論》（足）等六論，獨《施設足論》缺譯。迨北宋時代法護、惟淨等譯出（七卷），也只是「因施設」而已。<sup>2</sup>

另外，藏傳佛教亦有《施設論》譯本，南傳佛教則有標名「施設」的《人施設論》，然將二者之品目與內容，對照於宋譯本及《大毘婆沙論》引用的《施設論》文，可知：藏譯本之內容不夠完整，南傳《人施設論》則雖同名「施設」，但與說一切有部所傳之內容不同。<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> 《大毘婆沙論》中，譯名為《施設論》，全名《施設足論》，只出現二次，見《大正藏》冊 27，頁 86 下、頁 87 上。按：《大毘婆沙論》，筆者於行文中皆簡稱為《婆沙論》。唐玄奘大師翻譯，共有二百卷，收錄於「大正藏第 27 冊」，行文亦省略冊數「《大正藏》冊 27」，只寫頁碼、欄數。《施設足論》，簡稱為《施設論》。

<sup>2</sup> 趙宋譯本品目不全，如此論初說：「對法大論中世間施設門第一」，夾註云：「按：釋論有此門，梵本元闕。」本論雖然有七卷，但只是「因施設門」而已。（《大正藏》冊 26，頁 514 上）

<sup>3</sup> a. 有關《施設論》的漢譯與藏譯的相關資料，皆參考印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 136。

b. 按：西藏譯本的品目有：世間施設、因施設、業施設三種。南傳有《人施設論》，分為六施設：蘊施設、處施設、界施設、諦施設、根施設、人施設。前五，只舉出五蘊、十二處、十八界、四諦、二十二根等之名目。從《人施設論》的內容來看，主要探討人我之施設，說明「人」的各種類，如凡夫人、聖人、因人、果人等等。據此，對照於宋譯《施設論》及《婆沙論》所引之《施設論》文，可見彼此不同。（參見《南傳大藏經》冊 50，郭哲彰譯，《人施設論》1 卷，頁 329-421，CBETA 漢文大藏經，<http://tripitaka.cbeta.org/>；水野弘元著，釋達和譯，《巴利論書研究》，頁 293-306，台北：法鼓文化，2000

《施設論》譯本品目有缺，要探究他的思想全貌，並不容易，且帶有「不可能」的元素。尚幸，漢譯《大毘婆沙論》保留有非常豐富的資料。雖然經由其他論著引介，不算是最初的原始文獻，但它提供了後人補遺的空間。筆者相信，藉由這些文獻資料，也可以拼湊《施設論》缺失的部分思想。

《施設論》的研究，印順導師在《說一切有部為主的論書與論師之研究》一書中，首先釐清一個問題：說一切有部的《施設論》——「分別世處品」，並非依《長阿含·世紀經》造的。世間施設，為當時佛教界的共同論題，共同要求。說一切有部的《施設論》，依經（或引經）而作問答，明白表示了佛弟子的撰述——論書的立場。

接著，印順導師依據經律的記載，推定：世間施設，因施設，業施設，結使施設，定施設，慧施設，為《施設論》的部分品目。若以《大毘婆沙論》的引文來看，《施設論》所重視的問題，著墨最多的是，有關世間安立、死生、神通變化、定慧，及業與業報。在論義方面，則綜集「空」為十種空，也發揮「重三三摩地」，其思想每每與毘婆沙師不合，故有的勉強給予會通，有的就說「彼不應作是說」。而且，連犢子部、分別論者等，也信受引之作為「教量」。因此，本論不專屬於說一切有部。

印順導師更認為：《施設論》的根本，是「世間施設」，對有關超越一般常識的事象，綜集一切古傳與新說而成。然則，關於天象，地理——山、海、陸、島、物理、生理、動物、植物等物質科學處理的問題，或是天宮，龍宮，地獄，餓鬼，神通，變化等信仰傳說的問題，憑傳說與推理而作成的答案，就無法避免的，容易陷於謬誤的推理，不僅增加了

佛法中的神奇成分，更增強了唯心論的氣息。<sup>4</sup>

綜觀印順導師研究的資料來源，是蒐羅了《婆沙論》裡的引文而來。因此，筆者在導師研究成果的基點上，將《婆沙論》裡有關《施設論》的記載，<sup>5</sup>概分為五大類：一、業與業報；二、禪定智慧與神通變化；三、世間安立；四、煩惱類集；五、雜類彙集。本文，只探討有關「業與業報」類的相關問題。

《婆沙論》中述及的《施設論》思想，與「業與業報」相關的記載，筆者歸納為二十一條目，分十項說明。寫作方式，分為二方面：一、羅列《施設論》原文；二、說明其思想特色及與《婆沙論》之異同。這樣，既可重現《施設論》論文，又可發現阿毘達磨師在自由思考論辯下的思想差異。

## 貳、《施設論》之「業與業報」本文

業感輪迴是佛教重要思想，也是部派佛教關心的焦點之一。在阿毘達磨論書中，論主每每類集契經中有關業的記載，立為「業品」(業蘊)，以業為論題，詳細分析，深入論究。《施設論》的品目中，也有「業施設」品。以下，先將《婆沙論》引述的《施設論》，有關「業與業報」的論文列出，以重現論文原貌。

---

<sup>4</sup> 參見《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第四章之第四節、「阿毘達磨施設足論」，印順導師以「品目與撰述的推論」，「施設論與說一切有部」兩項，推論此論的品目，所重視的問題，其思想與傾向，精簡的標顯婆沙師與《施設論》二者思想之異同等。(見該書，頁 135-147)

<sup>5</sup> 筆者參考木村泰賢著，《阿毘達磨論の研究》，有關《施設足論の考証》的部分，見《木村泰賢全集》(四)，頁 143-174，日本：大法輪閣，昭和 57(1982)年 2 月 20 日，第 5 刷。

## A 一、仗勢損生、強取豪奪之業報

- 1.有諸眾生曾在人中，或作國王，或作大臣，具大勢力，非理損害無量眾生，稅奪資財，供給自身及諸眷屬。由是惡業，死墮地獄，經無量時，受大苦惱。從彼捨命，復由殘業，生大海中，受惡獸身，其形長大，噉食無量水陸眾生，亦為無量眾生啖食，遍著其體，如拘執毛。既受苦痛，不能堪忍，以身揩突頗胝迦山，在彼身蟲俱被殘害，遂令海水縱廣百千踰繕那量皆變成血。」  
(卷 20，頁 99 上-中)
- 2.有諸眾生曾在人中，乃至廣說。(頁 99 下)

## A 二、業和諸趣

- 1.由業種種差別勢力，施設諸趣種種差別；由趣種種差別勢力，施設諸生種種差別；由生種種差別勢力，施設異熟種種差別；由異熟種種差別勢力，施設諸根種種差別；由根種種差別勢力，施設補特伽羅種種差別。(卷 20，頁 99 中)
- 2.由業種種差別勢力，施設諸趣種種差別，乃至由根種種差別勢力，施設補特伽羅種種差別。」<sup>6</sup>(卷 20，頁 102 下)

## A 三、造十惡業之各品業報

- 1.造作增長上殺生業，身壞命終墮無間獄；中生餘處；下復生餘。乃至廣說。(卷 20，頁 99 中)
- 2.若作殺生罪上上者，生無間地獄，上中者生大熱地獄，乃至下下者生傍生鬼趣，乃至廣說。(卷 35，頁 182 中)

---

<sup>6</sup> 此則，《婆沙論》只標「有說」，未指明是《施設論》，然而對照前面（頁 99 中），得知出自於《施設論》。

3.殺生業道，若習、若修、若多所作，最上品者墮無間地獄，次微劣者墮大炎熱地獄，次微劣者墮炎熱地獄，次微劣者墮大號叫地獄，次微劣者墮號叫地獄，次微劣者墮眾合地獄，次微劣者墮黑繩地獄，次微劣者墮等活地獄，次微劣者墮傍生趣，最微劣者墮餓鬼界。廣說乃至、邪見亦爾。<sup>7</sup>（卷47，頁243上）

#### A 四、三時業和異熟果

頗有不受順現法受業異熟，而受順次生受業及順後次受業異熟耶？答：有。謂順現法受業異熟不現在前，順次生受業及順後次受業異熟現前。頗有不受順次生受業異熟，而受順現法受業及順後次受業異熟耶？答：有。謂順次生受業異熟不現在前，順現法受業及順後次受業異熟現前。頗有不受順後次受業異熟，而受順現法受業及順次生受業異熟耶。答：有。謂順後次受業異熟不現在前，順現法受業及順次生受業異熟現前。此要證得阿羅漢果方有是事，非不得者。（卷20，頁103中）

#### A 五、男子造業勝非女人

男子造業勝非女人，男子練根勝非女人，男子意樂勝非女人。<sup>8</sup>（卷35，頁182下）

#### A 六、極猛利貪、瞋、癡類斷善根

如《施設論》說：「諸斷善根云何所斷？以何行相斷？謂如有一是極猛利貪、瞋、癡類〔能斷善根〕，乃至廣說。」（卷47，頁242上）

<sup>7</sup> 參見宋譯《施設論》卷5，《大正藏》冊26，頁524下。

<sup>8</sup> 參見宋譯《施設論》卷3，《大正藏》冊26，頁521上。

## A 七、斷善根已，決定在地獄中生時、或死時方能續善

且依《施設論》說：彼於現法中不能續善，決定於地獄中生時，或死時方能續善。如彼論說：「若害蟻卵無少悔心，應說是人斷三界善。」<sup>9</sup>（卷 35，頁 184 上）

## A 八、煩惱等，其罪亦等

且依《施設論》說：若住等纏，其罪正等，所受異熟無差別故；若纏不等，罪隨有異。（卷 35，頁 184 下）

## A 九、離麤惡語，得梵音聲

何緣菩薩感得梵音大士夫相？菩薩昔餘生中離麤惡語，此業究竟，得梵音聲。（卷 118，頁 612 下）

## A 十、感三十二相之業

如是類業能感足下平滿善住相，乃至如是類業能感頂上烏瑟膩沙相。（卷 177，頁 887 下）

---

<sup>9</sup> a. 按：「如彼論說：若害蟻卵無少悔心，應說是人斷三界善。」此文出自《識身足論》，見《婆沙論》引文（卷 35，《大正藏》冊 27，頁 183 上）。果真如此，那麼，「且依《施設論》說：……或死時方能續善」，則要改為：「依《識身足論》說」。

b. 《識身足論》：「當知如是補特伽羅〔指「已斷三界所有善根」者〕，於現法中，不能更續所有善根，決定當於地獄死時、或於生時，續諸善根。問：若殺如是補特伽羅，若殺蟻卵折腳蟻子，何者罪大？答：若以等纏，異熟亦等。復有說者：若殺蟻卵折腳蟻子，所得罪大，非殺如是補特伽羅。何以故？以諸蟻卵折腳蟻子不斷善根，如是色類補特伽羅斷善根故。」（卷 12，《大正藏》冊 26，頁 588 上）

## A 十一、四種死——有橫死

有四種死：一、壽盡故死，非財盡故。如有一類有短壽業及多財業，彼於後時壽盡故死，非財盡故。二、財盡故死，非壽盡故。如有一類有少財業及長壽業，彼於後時財盡故死，非壽盡故。三、壽盡故死及財盡故。如有一類有短壽業及少財業，彼於後時壽盡故死及財盡故。四、非壽盡故死亦非財盡故。如有一類有長壽業及多財業，彼於後時雖財與壽二俱未盡而遇惡緣，非時而死。(卷 20，頁 103 中)

## A 十二、業和入胎

若彼父、母福業增上，子福業劣不得入胎；若彼父、母福業劣薄，子福業勝不得入胎；要父、母、子三福業等，方得入胎。(卷 70，頁 363 下-364 上)

## A 十三、三不善根是十惡業道生長因本

三不善根，是十惡業道生長因本。<sup>10</sup> (卷 47，頁 243 上)

## A 十四、斷生命乃至邪見皆有三種

斷生命乃至邪見，皆有三種：一、從貪生；二、從瞋生；三、從癡生。(卷 116，頁 605 下)

## A 十五、身三惡行和一切身惡業之攝屬

---

<sup>10</sup> 按：此文，及下一條文：「斷生命乃至邪見皆有三種」，本可放在「煩惱」類（結使施設），筆者為了要配合「造十惡業之各品業報」，「身三惡行和一切身惡業之攝屬」（語四、意三亦同），因此，把它放在「業與業報」（A 十三、A 十四）項，以方便說明。

1. 問：為身三惡行攝一切身惡行？為一切身惡行攝身三惡行耶？  
答：一切攝三，非三攝一切。不攝者何？謂非斷命，以手杖等捶擊有情；及非邪行，於所應行作不淨行；起飲酒等諸放逸業，由不正知失念，受用諸飲食等；及不能避諸犯戒者。諸如是等所起身業，非三所攝。問：諸犯戒者無量，云何能避？雖復捨此還近彼故。答：所在皆有，欲離實難，能不隨染，是為真避。故有說言：身雖在遠，而隨彼習，即名親近；身雖在近，不隨彼習，即名遠離。（卷 112，頁 578 下-579 上）
2. 問：為語四惡行攝一切語惡行，為一切語惡行攝語四惡行耶？  
答：一切攝四，非四攝一切。不攝者何？謂如有一獨處空閑作如是說：「無有惠施，無有親愛，無有祠祀。」如是等語惡行，世間有情不生領解，非四所攝。（卷 112，頁 579 上）
3. 問：為意三惡行攝一切意惡行，為一切意惡行攝意三惡行耶？  
答：一切攝三，非三攝一切。不攝者何？謂貪欲、瞋恚、邪見俱生受、想、行、識，非三所攝。」（卷 112，頁 579 上）
4. 《施設論》所說諸業。<sup>11</sup>（卷 113，頁 583 中、頁 585 下）

## A 十六、身三妙行和一切身妙行之攝屬

1. 問：為身三妙行攝一切身妙行，為一切身妙行攝身三妙行耶？  
答：一切攝三，非三攝一切。不攝者何？謂離前說：以手杖等捶擊有情，及所應行諸不淨行，并飲酒等諸放逸業，而能安住正知正念，受用食等，復能正避諸犯戒者。諸如是等所起身業，

---

<sup>11</sup> 按：此指「非斷命，以手杖等捶擊有情；及非邪行，於所應行作不淨行；起飲酒等諸放逸業，由不正知失念，受用諸飲食等；及不能避諸犯戒者。」（《婆沙論》112 卷，《大正藏》冊 27，頁 578 下；頁 581 下）

非三所攝〔所餘問答，如前應知〕。<sup>12</sup>

2.問：為語四妙行攝一切語妙行，為一切語妙行攝語四妙行耶？

答：一切攝四，非四攝一切。不攝者何？謂如有一獨處空閑，作如是說：「有惠施，有親愛，有祠祀。」如是等語妙行，於世有情不生領解，非四所攝。

3.問：為意三妙行攝一切意妙行，為一切意妙行攝意三妙行耶？

答：一切攝三，非三攝一切。不攝者何？謂無貪、無瞋、正見俱生受、想、行、識，非三所攝。（卷 112，頁 581 下）

## A 十七、十業道之業用

諸斷生命，是業是作用，與能發起斷生命思，為因，為道，為跡，為路，廣說乃至、諸雜穢語，是業是作用，與能發起雜穢語思，為因，為道，為跡，為路。所有不善、貪恚、邪見，非業非作用，唯與即彼俱生品思，為因，為道，為跡，為路；離斷生命是業是作用，與能發起離斷生命思，為因，為道，為跡，為路，廣說乃至、離雜穢語，是業是作用，與能發起離雜穢語思，為因、為道、為跡、為路。所有無貪、無瞋、正見，非業非作用，唯與即彼俱生品思，為因、為道、為跡、為路。（卷 114，頁 589 中-下）

## A 十八、非黑非白業

《集異門論》、《施設論》皆說：此業不同不善染污黑、及感不可意異熟黑，故說非黑；又亦不同善有漏白、及感可意異熟白，故說非白。（卷 114，頁 591 中）

---

<sup>12</sup> 問答，見《婆沙論》卷 112，《大正藏》冊 27，頁 578 下-579 上。

## A 十九、法輪僧壞

提婆達多自為第五，皆共受籌，齊此當言法輪僧壞。(卷 116，頁 602 下)

## A 二十、前後律儀彼俱成就

前後律儀彼俱成就。<sup>13</sup> (卷 124，頁 646 下)

## A 二十一、一切如來應正等覺皆悉平等

一切如來應正等覺皆悉平等。(卷 17，頁 85 上；卷 25，頁 131 中；卷 120，頁 624 上)

## 參、《施設論》業與業報之特色及與《婆沙論》之異同

有關業與業報的論述，《婆沙論》主引用的《施設論》文，筆者歸納為二十一條目，以下略分十個項目，說明其特色及與《婆沙論》之異同。

### 一、各種業報：A 一～三

《施設論》論述造業感果的相關思想，《婆沙論》的記載如下：

一、在討論「一剎那業，唯能引一眾同分，<sup>14</sup>或亦能引多眾同分」時，《婆沙論》主設一問題：若一剎那業但能引一眾同分者：

《施設論》說當云何通？如說：「有諸眾生曾在人中，或作國王，

---

<sup>13</sup> 前後律儀彼俱成就：意思是說，近事受勤策律儀，及勤策受苾芻律儀，彼前後所受律儀，彼俱皆成就。

<sup>14</sup> 有情的人與人，天與天，凡夫與凡夫，也有成為人相，成為天相的通性，名為「眾同分」。簡單的說，天有天的共同類性，人有人的共同類性，即是眾同分。有部主張「眾同分」為有實體的不相應行法。

或作大臣，具大勢力，非理損害無量眾生，稅奪資財，供給自身及諸眷屬。由是惡業死墮地獄，經無量時受大苦惱。從彼捨命，復由殘業，生大海中，……遂令海水縱廣百千踰繕那量皆變成血。」

（詳見A一之1）

若一剎那業亦能引多眾同分者：

《施設論》說當云何通？如說：「由業種種差別勢力，施設諸趣種種差別；……由根種種差別勢力，施設補特伽羅種種差別。」

（詳見A二之1）

又若爾者，《施設論》說復云何通？如說：「造作增長上殺生業，身壞命終，墮無間獄；中生餘處；下復生餘。乃至廣說。」（A三之1）

一剎那業，是只能引一眾同分，或者亦能引多眾同分？《婆沙論》主論定（本宗義）：「一剎那業唯能引一眾同分」。這與《施設論》「有諸眾生曾在人中」之論（A一之1）不合。因此，他把《施設論》的「復由殘業，生大海中」，解說為：「由殘業者，由別趣業。謂彼人中造作增長地獄、傍生二惡趣業，地獄中受地獄業已，殘傍生業，生大海中。故此殘業非望一業」。<sup>15</sup>

《施設論》認為：有人生前，曾是國王，或是大臣，擁有威權勢力，卻非理損害有情，或稅奪對方資財，供給自身及諸眷屬受用。彼人由此不善業力，死後墮地獄中受苦。從地獄死後，復由「殘業」之力牽引，生在大海中，受惡獸身等。《婆沙論》主則認為：彼人生前係造作增長地獄與傍生等二種惡趣業，生在地獄中受地獄業之後，復由（殘餘）傍

---

<sup>15</sup> 《婆沙論》卷20，《大正藏》冊27，頁99下。

生趣業，生在大海中受惡獸身。因此，「由殘業者」，是指「由別趣業」。

何以《婆沙論》要這樣解釋呢？且先看有餘師的主張。有餘師說：「一剎那業亦能引多眾同分」。那如何會通《施設論》「由業種種差別勢力，施設諸趣種種差別」（A二之1），及「造作增長上殺生業，身壞命終墮無間獄」（A三之1）呢？他會通說：「有情造業品類不定，有所造業雜亂可轉，有所造業不雜亂不可轉。若雜亂可轉者，如前所引；若不雜亂不可轉者，如後所引。如是前後二難俱通。」然此不為《婆沙論》主所認可，批評他說：「不應作是說，勿有業壞、趣壞過故。應作是說：一剎那業唯能引一眾同分。」<sup>16</sup>

值得注意的是，有餘師之「一剎那業亦能引多眾同分」論，被論主批評將有「業壞、趣壞」之過失；而這也是《婆沙論》主一定得將《施設論》文（A一之1），解說為「由殘業者，由別趣業」的關鍵所在。否則，他會落入「有餘師」的後果，犯下業壞、趣壞的過失。

二、契經說：「業是眼因。」阿毘達磨說：「大種是眼因。」復說：「眼是眼因。」於是《婆沙論》主設一問題：契經與阿毘達磨（二則）等三說，「豈不相違？」論主答：無相違失。謂依異熟因故，契經中說「業是眼因」。依生因、依因、住因、持因、養因故，阿毘達磨說「大種是眼因」。依同類因故，即彼阿毘達磨復說「眼是眼因」。

論主的意思是，契經說「業是眼因」，是依「異熟因」而說的。阿毘達磨說「大種是眼因」，是「大種」的特殊定義，是依生因、依因、住因、持因、養因而說的。至於阿毘達磨又說「眼是眼因」，是以「同類因」的立場而言。<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> 《婆沙論》卷20，《大正藏》冊27，頁100上-中。

<sup>17</sup> 按：異熟因，是因有善惡性，果唯無記性。如生前慳貪而感招貧窮報，貧窮本身是非善非惡的無記性。由耐不住貧窮，而行偷盜或搶劫，才是惡事。有

不過，若大種及眼亦是眼因，何故契經唯說「業是眼因」呢？論主提出九種理由。<sup>18</sup>其中，論主亦引《施設論》為教量，證成契經之所以說業是眼因的原因。雖然論主沒有標明出自該論，但從內容以觀之，可以得知是出自《施設論》，如說：

業是本故。如〔施設論〕說：「由業種種差別勢力，施設諸趣種種差別，乃至由根種種差別勢力，施設補特伽羅種種差別。」（A二之2，詳細內容，見A二之1）

文中的「由業種種差別勢力，施設諸趣種種差別」，顯然是出自於《施設論》。論文主要是說明，有情造作的業，是招感未來果報的根本。造什麼業，就招感什麼果報，有情的前途是光明或黑暗，決定權在於有情本身的造作（業）。

三、《婆沙論》在討論「三不善根」時，有三則與《施設論》有關：

《施設論》說：「諸斷善根，云何而斷？以何行相斷？謂如有一是極猛利貪、瞋、癡類〔能斷善根〕，乃至廣說。」<sup>19</sup>（A六）

---

部認為，有情之色、心、心所、不相應行，皆是異熟因，都能招感異熟果報。大種因，大種，是地、水、火、風等四大種。四大種是能造色，眼等五根、色等五塵是所造色。大種能造，是因，是約依生因、依因、住因、持因、養因而說。同類因，生等流果，是自類生自類，以自類為因。故眼界生眼，是約同類因說。

<sup>18</sup> 見《婆沙論》卷20，《大正藏》冊27，頁102下。其餘理由是，業是有情差別因故，業是七眾差別因故，業能分別愛非愛果有差別故，業是愚智能表相故，業印眾生令差別故，諸根差別由業別故，諸有情類壽量增減、進退、興衰皆由業故，諸界、諸趣、諸生差別皆由業故。由如是等種種因緣，契經但說：「業是眼因。」

<sup>19</sup> 問：何故名不善根，不善根是何義？有說：「以此三法具五義，故立不善根，

《施設論》亦說：「三不善根，是十惡業道生長因本。」<sup>20</sup>（A十三）

《施設論》亦說：「殺生業道，若習、若修、若多所作，最上品者墮無間地獄，……最微劣者墮餓鬼界，廣說乃至邪見亦爾。」<sup>21</sup>（A三之3）

三則《施設論》文，《婆沙論》主皆作為論義的教證。單就論文本義，它說明了「三不善根」與「十惡業道」是息息相關的（容後再作說明）。

以上，是《施設論》有關業與業報的記載。在「業和諸趣」（A二之1）中，《施設論》說：「由業種種差別勢力，施設諸趣種種差別」，乃至「由根種種差別勢力，施設補特伽羅種種差別」，說明了有情所造的業有種種差別，招感而來的果報，轉世投生的趣所等等，自然也是種種差別。

在「仗勢損生、強取豪奪之業報」（A一之1）方面，則特別提示國王或大臣：如果藉著自己的權勢，無理傷害眾生，或強徵暴斂稅賦，或巧取豪奪資財，以供自身及眷屬享受。由此惡業，死墮地獄受苦，未來復由殘業為惡獸等。

---

餘法不爾。謂此三法，通五部，遍六識，是隨眠性，能發羸惡身語業，斷善根時為強加行。」接著，論師一一解釋「通五部，……斷善根時為強加行」。在解說「斷善根時為強加行」之句義時，引《施設論》為教量。（卷47，《大正藏》冊27，頁242上）

<sup>20</sup> 云何三不善根起十惡業道？論主先引契經，再引《施設論》為教量。（卷47，《大正藏》冊27，頁243上）

<sup>21</sup> 云何由彼墮十惡處？論主先引契經，再引《施設論》為教量。（卷47，《大正藏》冊27，頁243上）

這裡，透露了《施設論》主對社會的關懷。如妙音尊者說：「若受上命，訊問獄囚，肆情暴虐，加諸苦楚；或非理斷事；或毒心賦稅，如是一切名住不律儀者。」<sup>22</sup>印順導師的解說是：所謂「住不律儀者」，「舊說有十六種，是以殺（屠者、獵者等）、盜、淫等為職業的。妙音引申了佛的意趣，擴充到嚴刑、重稅、不公平的宣判——以從政為職業，而非法虐害人民的，都是住不律儀者（要墮落惡趣的）。」<sup>23</sup>依妙音之論，以觀《施設論》文，很顯然的，《施設論》主與妙音尊者，都同樣呼籲從政人員（有權有勢），要懷著仁民愛物的德行治理政事。否則，就是「住不律儀者」，將來必遭惡趣果報。

而且，《施設論》還分門別類的說明「造十惡業之各品業報」（A三之3）：造殺生、偷盜、邪淫、妄語、兩舌、惡口、綺語、貪欲、瞋恚、邪見等十不善業，各有九品地獄報；若再微劣些者，墮傍生趣；更次微劣者，則墮餓鬼界。由此可見，《施設論》主以擅於分別、辨析的專長，闡明佛陀因果報應的教誨，勸諸世人要行善遠惡。

## 二、三時業和異熟果：A四

有情造業以後，將來會得果報，其受果的時序有：現法受業異熟（當生），順次生受業（次生）及順後次受業（次來生）。在「三時業和異熟果」（A四）中，論師認為：雖然名為順現法受業、順次生受業、順後次受業，但「順現法受業」，並不一定就現生（當生）受業；「順次生受業」，不一定就次生受業；「順後次受業」，也不定是次來生受業。因為：一、有不受順現法受業異熟，而受順次生受業及順後次受業異熟；二、有不受順次生受業異熟，而受順現法受業及順後次受業異熟；三、有不受順

<sup>22</sup> 妙音尊者說，見《婆沙論》卷117，《大正藏》冊27，頁607中。

<sup>23</sup> 印順導師的解說，見《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁289-290。

後次受業異熟，而受順現法受業及順次生受業異熟。

值得注意的是，第三種情形：「順後次受業異熟不現在前，順現法受業及順次生受業異熟現前。此要證得阿羅漢果方有是事，非不得者」。何以故？《婆沙論》主設有問答：

問：有學、異生亦應有如是事，何故彼〔施設〕論但說阿羅漢呢？

答：唯阿羅漢有勝定慧薰修身，故有如是能；有學、異生無如是事。復次，唯阿羅漢能善知自業有近、有遠，有可轉、有不可轉。諸可轉者，以修力轉之；若不可轉者，引現前受，無後有故。譬如有人欲適他國，所有債主悉來現前，彼人即便迴轉酬償。此說滿業可有是事，眾同分業不並受故，又一相續無斷續故。有餘師說：有業前生雖受異熟而有餘殘，今時證得阿羅漢果，以勝修力及決擇力引現前受。唯阿羅漢有如是能，故彼偏說。（卷 20，頁 103 中-下）

《婆沙論》主設的問題點，在於：有情造業感果的時序，會因異熟業是否現前而變動。如「順後次受業」，理應在次來生受報。若他的「順後次受業」（次來生）異熟不現在前，而順現法受業（當生）及順次生（來生）受業異熟現前，則原本該在次來生受異熟報的，會出現變動；若當生異熟現前，即當生受報；若次生異熟現前，則次生受報。這種業報時序變動現象，有學（初二三果）與異生都有，何故《施設論》但說阿羅漢呢？

論主回答：唯阿羅漢有勝定慧薰修身，唯阿羅漢能善知自業有近、有遠，有可轉、有不可轉；有學與異生無此能力。故《施設論》但說阿羅漢。不過，這是單指「滿業」而言。另外，有餘師則說：有業前生雖受了異熟報，但有餘殘業，在證得阿羅漢之後，以「勝修力及決擇力」，

引「餘殘業」異熟現前來受報。唯有阿羅漢有此能力，以偏勝故，《施設論》但說阿羅漢。

在《婆沙論》時代，有關「業力是否可轉」的問題，為當時爭議的焦點。雖然，有部論師不像譬喻師高聲宣唱「業力可轉，乃至五無間業皆可令轉」，<sup>24</sup>但是，「有不受順現法受業異熟，而受順次生受業及順後次受業異熟」等，其實也是業力可轉的另一種說明。

至於《婆沙論》說：唯阿羅漢有「勝定慧薰修身」，能善知自業，「可轉者，以修力轉之；若不可轉者，引現前受，無後有故」等，則是強化了唯有阿羅漢才可轉業。實際上，業力是可轉的，行者透過持戒，勤修梵行，斷除煩惱，得到解脫，或乃至臨命終時，正念現前，皆可令轉。<sup>25</sup>如此，才符合緣起教法及修道解脫的真義。

### 三、斷善根：A 五～八

有情造業輕重，是否因男女性別不同而有差異？《施設論》認為，「男子造業勝，非女人；男子練根勝，<sup>26</sup>非女人；男子意樂勝，非女人。」

<sup>24</sup> 「問：中有可轉不可轉耶？譬喻者說：中有可轉，以一切業皆可轉故。彼說：所造五無間業，尚可移轉，況中有業！若無間業不可轉者，應無有能出過有頂，有頂善業最為勝故。既許有能過有頂者，故無間業亦可移轉。」（《婆沙論》卷 69，《大正藏》冊 27，頁 359 中）

<sup>25</sup> 如《婆沙論》卷 126 說：「無轉果體，有轉業力。謂由布施、邊際定力，轉富異熟業，招壽異熟果。雖俱可轉，而彼今時不顧富果，祈壽果故。」（《大正藏》冊 27，頁 656 中；壽異熟業轉招富異熟果，亦同，頁 657 上）又關於「中有業」是否可轉的問題，有部論師說：「中有於界、於趣、於處，都不可轉」，但是「本有」業是可以轉：「住本有時，有此移轉」，乃至臨命終時的心念，都能轉業。（卷 69，《大正藏》冊 27，頁 359 中-360 下）

<sup>26</sup> 練根：修增勝根道，陶練根性。如阿羅漢有退法、思法、護法、安住法、堪達法、不動法等六種性。退法種性修練根，可轉成思等種性。（《俱舍論》卷

(A五) 此議題，還涉及到女人是否能斷善根？如《婆沙論》記載：

問：何等補特伽羅能斷善根？答：1. 唯見行者能斷善根，非愛行者。以見行者意樂堅固，於善惡業，所作猛利；愛行輕動，於染淨品，俱不猛故。於見行中，男子、女人，俱能斷善。

2. 尊者瞿沙伐摩說曰：唯男子能斷善根，以志性強故。如《施設論》說：「男子造業勝，非女人；男子練根勝，非女人；男子意樂勝，非女人。」故知女人不能斷善。問：若爾，〈根蘊〉所說，復云何通？如說：「若成就女根，定成就八根；男根亦爾。」<sup>27</sup> 答：彼文應說：若成就女根，定成就十三根；若成就男根定，成就八根。而不作是說者，應知是誦者錯謬。

3. [論主] 評曰：彼不應作是說，一切所誦皆無異故，男女所作皆猛利故，如梅酌迦婆羅門女，惡心謗佛過諸丈夫。然《施設論》說男勝者，依多分說，非謂一切。由此應知：前說為善。(卷 35，頁 182 下-183 上；文中 1.2.3. 數字為筆者所加，以下引文皆同)

瞿沙伐摩主張「唯男子能斷善根，以志性強故」，且引《施設論》作為教證，而《婆沙論》主則認為，「男女所作皆猛利」，故評取：「唯見行者能斷善根，……於見行中，男子、女人俱能斷善」為善說，且巧妙地以「《施設論》說男勝者，依多分說，非謂一切」，加以會通。

---

25, 《大正藏》冊 29, 頁 129 中)

<sup>27</sup> a. 《發智論》卷 16：「若成就眼根，彼於二十二根，幾成就，幾不成就？乃至具知根，問亦爾。答：若成就眼根，彼定成就五，餘不定；耳鼻舌根亦爾。……若成就女根，彼定成就八，餘不定。男根亦爾。……若成就具知根，彼定成就十一，定不成就三，餘不定。」(《大正藏》冊 26, 頁 1000 中-下)

b. 《婆沙論》卷 156：「若成就女根，彼定成就八，餘不定。成就八者，謂女、身、命、意、樂、苦、喜、捨根。餘不定者，餘十四根，或成就、或不成就，如前應知。如女根，男根亦爾。」(《大正藏》冊 27, 頁 793 上)

然則，筆者認為，《施設論》說：男人造業勝，練根勝，意樂勝，其實也隱含著另一思想，如宋譯《施設論》卷三記載：

問：何因女人不作轉輪聖王、不成帝釋、不成梵王、不成魔王、不證緣覺菩提、不證無上正等菩提？答：謂諸女人善力劣弱，男子勝善樂欲根力之所建立，以其極生善欲心故，女無勢力，皆是男子善業因作。又復女人，無其利根，唯彼男子善力成故。又彼男子善力增極，乃能獲得利根勝業。以如是因故，女人不作轉輪聖王、不成帝釋、不成梵王、不成魔王、不證緣覺菩提、不證無上正等菩提。（大正 26，頁 521 上）

《施設論》認為，女人之所以不能作轉輪聖王、不成帝釋、梵王、魔王，乃至不證緣覺、成佛等六種，係因女人「善力劣弱」，及「無其利根」故。論主強調女人的六種障礙（六種不可能），顯示了他心目中女人的地位。

因此，《施設論》主張「女人不能斷善」，男人造業勝，練根勝，意樂勝，唯有男人能斷善根。此主張之背後，與他認為「女人有六礙」<sup>28</sup>的思想有關。

同時，《施設論》亦說：「極猛利貪、瞋、癡類」，能斷善根（A六）。亦即是，「極猛利貪、瞋、癡類」的男人，能斷善根。不過，即便他斷了善根，還是有解脫機會——續善根。什麼時候續善根呢？該論主張：

---

<sup>28</sup> 《施設論》說：「女人不作轉輪聖王、不成帝釋、不成梵王、不成魔王、不證緣覺菩提、不證無上正等菩提。」如此，則是女人有六種不能。若說「五人有五礙」，則是未有「不證緣覺」項。如《中阿含·瞿曇彌經》說：「當知女人不得行五事。若女人作如來、無所著、等正覺，及轉輪王、帝釋、魔王、大梵天者，終無是處。」反之，男人可行此五事。（卷 28，《大正藏》冊 1，頁 607 中）

「決定在地獄中生時、或死時，方能續善」(A七)。如《婆沙論》記載：

問：斷善根已於現法中還能續不？答：1.且依《施設論》說：彼於現法中不能續善，決定於地獄中生時，或死時方能續善。如彼論說：「若害蟻卵無少悔心，應說是人斷三界善。」<sup>29</sup>彼於現法不能續善根，定於地獄中生時，或死時方能續善。2.若依理說：斷善根者，於現法中亦有能續。謂彼若遇多聞善友，具戒辯才，言詞威肅，能為說法，引發其心，告言：汝於因果正理，應生信解，勿起邪謗。如於我所以淳淨心恭敬供養，於餘尊重同梵行邊亦應如是，由此令汝長夜獲安。彼聞其言，歡喜領受，當知即是已續善根。是故，善根有現法續，有轉身續。<sup>30</sup>(卷35，頁184上-中)

斷善根者，當生能否續善根？有正反不同意見。最主要的差異，在於：《施設論》主張，現法（當生）中不能續善，決定於地獄中生時，或死時方能續善；《婆沙論》則主張，現法（當生）能續善根，有現法續善根的，也有轉身續的。因此，《婆沙論》會通說：「彼〔施設論〕說現法不能續者，即是所說有斷善根，亦造無間，或由因力斷善根等。」

值得注意的是，此處《婆沙論》引的《施設論》文：「若害蟻卵無少悔心，應說是人斷三界善」(頁184上)，它是《識身足論》的主張(頁183上)。果真如此，那麼，「依《施設論》說：彼於現法中不能續善，決定於地獄中生時，或死時方能續善」，則要改為：「依《識身足論》說」了。且看下一則《婆沙論》文：

---

<sup>29</sup> 見註9。

<sup>30</sup> 《婆沙論》在「地獄中生時、或死時方能續善」之後，有進一步分析：誰於地獄生時、誰於地獄死時能續善根。在「善根有於現法續，有轉身續」之後，亦有分析：誰現法續、誰轉身續。詳細情形，請檢閱(卷35，頁184上-中)。

問：殺斷善人與害蟻卵何者罪重？答：1.且依《施設論》說：若住等纏，其罪正等，所受異熟無差別故；若纏不等，罪隨有異。2.有作是說：害蟻卵重，非斷善人。所以者何？蟻卵成就諸善根故。3.復有說者：殺斷善人，得罪為重。所以者何？人是善趣，害之重故。4.〔論主〕評曰：應作是說：若依罰罪，殺斷善人得罪為重，得邊罪故；若依業道，害蟻卵重，以彼成就諸善法故。（卷35，頁184下）

《施設論》主張：「若住等纏，其罪正等，所受異熟無差別故」（A八）；《婆沙論》主則認為：「若依罰罪，殺斷善人得罪為重，得邊罪故；<sup>31</sup>若依業道，害蟻卵重，以彼成就諸善法故」。此類說法，《識身足論》亦有記載：

問：若殺如是補特伽羅〔指斷善根者〕，若殺蟻卵、折脚蟻子，何者罪大？答：若以等纏，異熟亦等。復有說者：若殺蟻卵、折脚蟻子，所得罪大，非殺如是補特伽羅。何以故？以諸蟻卵、折脚蟻子不斷善根，如是色類補特伽羅斷善根故。（卷12，大正26，頁588上）

玄奘大師沒有翻譯《施設論》，趙宋譯本的《施設論》品目不全。因此，二則《施設論》文（「若害蟻卵無少悔心，應說是人斷三界善」，「若住等纏，其罪正等」），是否為筆誤呢？若單就《婆沙論》之前後段文來看（183上、頁184上），這是有可能的。不過，論師皆有追根究底層

---

<sup>31</sup> 等纏，纏指煩惱。等纏，即煩惱相等。邊罪，指「波羅夷」，是比丘、比丘尼的根本大戒。違犯此戒，要擯出僧團，不復為僧，飄離於佛法大海，故說「邊罪」。

層辨析問題的特性，何況此類問題，連《大般涅槃經》亦有記載，<sup>32</sup>那麼，《施設論》、《識身足論》都有論究，也不足怪。因此，筆者也不便妄作評論。

#### 四、相異熟業：A九、十

有部的根本論——《發智論》說：「齊何名菩薩？答：應能造作增長相異熟業。得何名菩薩？答：得相異熟業。」<sup>33</sup>意思是說，有情若能「造作增長相異熟業」，「得相異熟業」，成就三十二相，即可稱為菩薩。

菩薩有三十二丈夫相，其第三十二相，《婆沙論》說是「得梵音聲」：「佛於喉藏中有妙大種，能發悅意和雅梵音，如羯羅頻迦鳥，及發深遠雷震之聲，如帝釋鼓。如是音聲具八功德：一者、深遠；二者、和雅；三者、分明；四者、悅耳；五者、入心；六者、發喜；七者、易了；八者、無厭。」<sup>34</sup>

菩薩的「梵音聲相」是怎麼修得的？《施設論》說：離麤惡語，得梵音聲（A九）。這是有關「聲音」是否異熟果的問題。如《婆沙論》記載：

問：何故作此論？<sup>35</sup>答：為止他宗，顯己義故。謂犢子部、分別論者，欲令音聲是異熟果。問：彼由何量作如是說？答：由聖言

---

<sup>32</sup> 《大般涅槃經》：「眾生悉有信等五根，而一闍提輩永斷滅故。以是義故，殺害蟻子猶得殺罪，殺一闍提無有殺罪。」（卷 33，《大正藏》冊 12，頁 562 中）

<sup>33</sup> 《發智論》卷 18，《大正藏》冊 26，頁 1018 上。

<sup>34</sup> 《婆沙論》卷 177，《大正藏》冊 27，頁 888 上。

<sup>35</sup> 《發智論》：「諸法由業得，彼法當言是善、不善、無記耶？答：依異熟果，諸法由業得，彼法是無記。定作是說：依異熟果，諸法由業得，彼法是無記耶？答：如是。」（卷 11，《大正藏》冊 26，頁 974 上）

故，如《施設論》說：「何緣菩薩感得梵音大士夫相？菩薩昔餘生中離麤惡語，此業究竟，得梵音聲。」(A九)由此說故，彼便計聲是異熟果。〔論主〕為遮此意，顯一切聲非異熟果，故作斯論。(卷 118，頁 612 下)

犢子部、分別論者主張，「音聲是異熟果」，且以《施設論》「菩薩昔餘生中離麤惡語，此業究竟，得梵音聲」，為聖言量。《婆沙論》主則認為，「菩薩昔餘生中，造作增長感異熟果大宗葉業，由是因緣，展轉出生如來咽喉微妙大種，從此能生妙語音聲，而聲非異熟」。若說「離麤惡語，此業究竟，得梵音聲」，是「依展轉因，作如是說」，實則一切聲音非異熟果。

異熟果的定義，是「諸不善、有漏善法所招異熟；因是善惡，果唯無記，異類而熟」。<sup>36</sup>因此，犢子部、分別論者與有部論師，他們的差異點，在於：犢子部、分別論者認為，菩薩的微妙音聲，是由遠離麤惡語而感得的異熟果報；有部論師則以為，由異熟業，生咽喉微妙大種（異熟果）；由此大種，才發出微妙音聲。

此外，足下平滿善住相，頂上烏瑟膩沙相，<sup>37</sup>也是三十二丈夫相。《婆沙論》討論三十二相「為一思所引，為多思所引」時，設一問答：

問：三十二大丈夫相為一思所引？為多思耶？若爾，何失？若一思所引者，云何少業能引多果？《施設論》說，復云何通？如說：

<sup>36</sup> 《婆沙論》卷 121，《大正藏》冊 27，頁 629 下。

<sup>37</sup> 《婆沙論》：「一者、足下善住相。謂佛足下平滿，不凹不凸，於踐躡時，等接觸地。是故唯佛跡相分明，惡心欲去終不能滅。諸在家者若有此相，必為人王賓伏率土；諸出家者若有此相，必為法王化導一切。……三十者、烏瑟膩沙相，謂佛頂髻骨肉合成，量如覆拳，青圓殊妙。」(卷 177，《大正藏》冊 27，頁 888 上-889 上)

「如是類業能感足下平滿善住相，乃至如是類業能感頂上烏瑟膩沙相。」(A十)若多思所引者，云何一眾同分不分分別引耶？(卷177，頁887下)

答：1.有說：「一思所引。」問：云何少業能感多果？答：先以一思牽引，後以多思圓滿，是故無過。譬如畫師先以一色作摸，後填眾彩。問：《施設論》說，復云何通？答：彼論說圓滿業，不說牽引業，故無過。然三十二大丈夫相，是眾同分圓滿業果，非眾同分牽引業果。2.有說：「多思所引。」問：云何一眾同分不分分別引耶？答：爾時菩薩能一注心於一所依、所緣、行相，有多思轉。於中，有思能感足下平滿善住相，乃至有思能感頂上烏瑟膩沙相。3.〔論主〕如是說者，「三十二思，引三十二大丈夫相，一一復以多業圓滿。」(卷177，頁887下)

佛陀的三十二丈夫相，是一思所引，還是多思所引？主張是由「一思所引」者，面臨二個問題：一、云何少業能引多果；二、云何會通《施設論》(A十)。主張是由「多思所引」者，有一個問題：云何一眾同分不分分別引？主張「一思所引」者，就以彼《施設論》「說圓滿業，不說牽引業」，加以巧妙會通。<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> 《成佛之道》：「在種種業中，有一類特強的業力，『能引我們感到五趣中的一趣報體，或生天上，或墮地獄，或墮傍生。其中又有種種類別，如傍生中或虎或魚等。凡由強業而感得一趣的總報體（『得蘊，得處，得界』），成為某趣的眾生，叫引業。還有一類業，並不能引我們感得生死的總報體，卻『能』使我們對於這一報身的種種方面，得到圓『滿』的決定，叫滿業。如生而為人，儘管萬別千差，而同樣是人，人是引業所感的總報。餘如六根有具足與不具足，相貌有莊嚴與醜陋，容色有黑白，目睛有威光或無威光，音聲有優美或粗俗，嘹亮或低滯……這種人各不同的差別，都由不同

以上兩則《施設論》文（A九、A十），前一則，犢子部、分別論者舉《施設論》為教量，據此主張「音聲是異熟果」。有部論師認為「聲非異熟」，於是將《施設論》之「離麁惡語，此業究竟，得梵音聲」論，解說它是「依展轉因，作如是說」，實際上，一切聲音不是異熟果。後一則，主張三十二相為「一思所引」者，亦以彼「說圓滿業，不說牽引業」，會通《施設論》。

由此可見，《施設論》不僅屬於有部之論書，連犢子部、分別論者亦將它奉為教量依據。至於佛陀的「得梵音聲」相，以及「三十二相」是「為一思所引，為多思所引」等議題：前者，《施設論》主張「離麁惡語，此業究竟，得梵音聲」，聲音是「異熟果」。後者，《施設論》主張「如是類業能感足下平滿善住相，乃至如是類業能感頂上烏瑟膩沙相。」顯然是主張三十二相是由各業所招感。二個議題，《婆沙論》主皆不認同，於是以自宗義解說，善巧地給予會通。

## 五、死和入胎：A十一、十二

《施設論》說：有四種死（A十一）。第四種死，是「如有一類，有長壽業及多財業，彼於後時，雖財與壽二俱未盡，而遇惡緣非時而死。」如此顯示，有橫死類的有情。因此，有人問道：世尊亦有長壽業及多財業，八十歲時，財、壽未盡，豈不是橫死？

《婆沙論》說：「作彼論者，顯有橫死，故作是說。佛雖財、壽俱未盡故而般涅槃，然非橫死，邊際定力所成辦故，功德威勢未窮盡故。」

---

的滿業而感得。不過，其中還有業報與現生功力（長養）的差別：如人類的目光望遠，有一定的限度（也是人各不同的），這是業力。經藥物，營養，保護，訓練，使達到限度中的極限，或老年而目力很好，這就有賴現生功力的長養了！」（增註本，頁71）

諸餘有情於命終位威勢窮盡，佛不如是。」<sup>39</sup>

有部論師的意思是，釋尊行大行難行之菩薩道，歷劫不殺生而多所濟拔，廣積無量福慧資糧而成佛，今八十歲入滅，並不是橫死，那是釋尊的捨壽行與留壽行。在有部的意趣中，釋尊八十入滅是歷史上的事實，他與一般人不同的，在於：捨（二十或四十）壽與留（三月）壽。釋尊雖然財、壽未盡，但不是橫死，是自由意志下的捨壽行。

又契經說：三事和合，得入母胎：父母俱有染心和合，母身調適無病、是時，及健達縛正現在前。健達縛，爾時二心展轉現前入母胎藏。<sup>40</sup>《施設論》說：「若彼父、母福業增上，子福業劣，不得入胎；若彼父、母福業劣薄，子福業勝，不得入胎；要父、母、子三福業等，方得入胎。」（A十二）

那麼，若富貴丈夫與貧賤女媾合，或富貴女人與貧賤男媾合，如何中有亦得入胎呢？《婆沙論》說：富貴男子與貧賤女人合時，必於自身起下劣想，於彼女人生尊勝想。富貴女人與貧賤男子合時，必於自身生下劣想，於彼男子起尊勝想。貧賤男子與富貴女人合時，必於自身生尊勝想，於彼女人起下劣想。貧賤女人與富貴男子合時，必於自身起尊勝想，於彼男子生下劣想。如父、母之原理，子於父母，將入胎位，應知亦然，故入胎時皆有等義。即父親、母親、兒子，彼此之福業，勝劣相等，才會入胎。<sup>41</sup>

## 六、三不善根與十善惡業道：A十三～十七

《施設論》說：「三不善根，是十惡業道生長因本。」貪、瞋、癡

<sup>39</sup> 《婆沙論》卷 20，《大正藏》冊 27，頁 103 中。

<sup>40</sup> 《婆沙論》卷 70，《大正藏》冊 27，363 上。

<sup>41</sup> 《婆沙論》卷 70，《大正藏》冊 27，頁 364 上。

等三不善根，是身三（殺、盜、邪淫）、語四（妄語、兩舌、惡口、綺語）、意三（貪、瞋、邪見）等十惡業之「生長因本」。反之，三善根，即是十善業之「生長因本」了。<sup>42</sup>由此可見，三不善根與十不善業、三善根與十善業是息息相關的。因此，《施設論》解明十不善業道與十善業道的論題很多，不僅闡明十善業是德行的根本，同時，也詳明十不善業道的果報。

《施設論》提示：「三不善根，是十惡業道生長因本」，由彼會墮諸惡趣，如前面說過，「殺生業道，若習、若修、若多所作，最上品者墮無間地獄，……廣說乃至、邪見亦爾」（A三之3）。又說：「斷生命乃至邪見，皆有三種：一、從貪生；二、從瞋生；三、從癡生。」<sup>43</sup>（A十四）如此，在在顯示了：三不善根，是十惡業道生長因本的理由。而且，《施設論》更一一分別：「身三惡行和一切身惡行的攝屬」，以及「身三妙行和一切身妙行的攝屬」關係。

一、有關「身三惡行和一切身惡行的攝屬」（A十五）方面：

三惡行，指身惡行，語惡行，意惡行。<sup>44</sup>《婆沙論》主解說分辨《契

<sup>42</sup> 十善是：身，不殺生、不偷盜、不邪淫；口，不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語；意，不貪、不瞋、不邪見。

<sup>43</sup> a. 「殺生有三種，謂從貪生故，從恚生故，從癡生，乃至邪見亦三種，從貪生，從恚生，從癡生。離殺生亦有三種，不貪生，不恚生，不癡生，乃至離邪見亦三種，不貪生、不恚生、不癡生。」（《雜阿含》卷37，《大正藏》冊2，頁274中）

b. 云何是斷生命從貪、瞋、癡生，乃至邪見從貪、瞋、癡生的情形，《婆沙論》有詳細分別，請檢閱該論（卷116，《大正藏》冊27，頁605下-607上）。

<sup>44</sup> 《發智論》說：「三惡行、三不善根，為前攝後，後攝前耶？答：應作四句：有惡行非不善根，謂身、語惡行、邪見不善思。有不善根非惡行，謂癡不善根。有惡行亦不善根，謂貪欲、瞋恚。有非惡行非不善根，謂除前相。」（卷11，《大正藏》冊26，頁972上）按：行，是動作，內心的動作名意行，身

經》、《發智論》、《集異門足論》的三惡行，<sup>45</sup>然後說：

如《發智論》，《集異門論》攝身惡行及語惡行，《施設論》中所說亦爾，唯除意惡行別有所攝。故彼論言：「問：為身三惡行攝一切身惡行？為一切身惡行攝身三惡行耶？」（語四惡行與一切語惡行，意三惡行與一切意惡行，亦同，詳見A十五）

彼《〔施設〕論》中，意惡行攝四蘊自性。如是施設五蘊自性為諸惡行。（頁579上）

接著，《婆沙論》問：《發智論》、《集異門論》，與《契經》及《施設論》之攝諸惡行，何故不同？

答：1.依二種門，說諸惡行：一、依世俗；二、依勝義。謂佛《契經》及《施設論》，依世俗門，說諸惡行；此《發智論》、《集異門論》，依勝義門，說諸惡行。如依世俗、勝義分別，如是依不了義、了義，有別意趣、無別意趣，有別因緣、無別因緣，世俗諦現觀、勝義諦現觀等，應知亦爾。2.復有說者：由三緣故，所攝不同。謂自性故，相雜故，世譏嫌故。此《發智論》、《集異門論》，說其自性；《施設論》中，說其相雜，若法雖非惡行自性，而與惡行相和雜故，亦得其名；於《契經》中，說世譏嫌，以諸世間於根本業道多生譏嫌，非於業道加行、後起。由此緣故，攝

---

體的動作名身行，語言的動作名語行。此都有善與不善，故說善行、不善行。

<sup>45</sup> a.三惡行，《婆沙論》首先解釋《契經》；次解釋《發智論》；後引《集異門足論》文，中間插入論主之評論，見（卷112，《大正藏》冊27，頁578上-下）。  
b.《集異門足論》：「三惡行者，謂身惡行、語惡行、意惡行。身惡行云何？答：斷生命、不與取、欲邪行。……如世尊說：若造身惡行、語、意惡行已，不修對治者，當墮於地獄。」（卷3，《大正藏》冊26，頁378上-中）

諸惡行經、論不同。(卷 112, 頁 579 上)

何故《發智論》、《集異門論》與《契經》、《施設論》揭示「身三惡行和一切身惡行的攝屬」出現異見？《婆沙論》主依世俗與勝義二門分別：佛《契經》、《施設論》，依世俗門，說諸惡行，而《發智論》、《集異門論》，依勝義門，說諸惡行（以下，依不了義、有別意趣、有別因緣、世俗諦現觀等，皆同）。

另外，有說：由自性故、相雜故、世譏嫌故等三緣，故所攝不同。如《發智論》、《集異門論》，說其自性；《施設論》中，說其相雜；《契經》中，說世譏嫌。故經論所說不同。

二、有關「身三妙行和一切身妙行的攝屬」(A十六)方面，《婆沙論》的論列方式，亦同於前「身三惡行」，先解說分辨《契經》、《發智論》、《集異門論》之攝諸妙行，<sup>46</sup>然後說到：

如《發智論》、《集異門論》，攝身、語妙行，《施設論》中所說亦爾，唯除意妙行，別有所攝故。彼論言：「問：為身三妙行攝一切身妙行，為一切身妙行攝身三妙行耶？」(語四妙行與一切語妙行，意三妙行與一切意妙行，亦同，詳見A十六)

彼《〔施設〕論》中，意妙行攝四蘊自性。如是施設五蘊自性為諸妙行。(卷 112, 頁 581 下；按：意妙行攝四蘊自性者，缺色蘊故)

接著，《婆沙論》問：《發智論》、《集異門論》與《契經》、《施設論》

---

<sup>46</sup> a. 三妙行，《婆沙論》引《集異門足論》文，中間插入論主之評論，見(卷 112,《大正藏》冊 27, 頁 581 上-下)。

b. 《集異門足論》：「三妙行者，謂身妙行、語妙行、意妙行。身妙行云何？答：離斷生命、離不與取、離欲邪行。……如世尊說：若修身妙行、語、意妙行已，無餘緣礙者，當生天受樂。」(卷 3,《大正藏》冊 26, 頁 378 中)

之攝諸妙行，何故不同？論師回答之內容，亦同於前「身三惡行」，只要改為「妙行」即可。<sup>47</sup>

以上，有關「身三惡行和一切身惡行的攝屬」（語四、意三亦同），以及「身三妙行和一切身妙行的攝屬」（語四、意三亦同），《婆沙論》主廣引《發智論》、《集異門論》、《契經》、《施設論》等意見，然後尋問：彼等攝諸惡行（妙行亦同），何故不同？《婆沙論》主會通而論定，他們皆依世俗與依勝義二種門，說諸惡行：《契經》及《施設論》，依世俗門，說諸惡行；《發智論》、《集異門論》，依勝義門，說諸惡行。

《婆沙論》主的解釋會通，其實透露了有部論師的意趣——「佛所說經非皆了義，佛自說有不了義經」。也就因此，才有阿毘達磨出現，「一切阿毘達磨，皆為解釋契經」故；而諸論師亦本於阿毘達磨理性、思考的精神，對諸經論施以抉擇分別：「諸論皆隨作者意樂，不違法相，欲造便造。」<sup>48</sup>

## 七、十業道之業用：A十七

《發智論》說：「三業、十業道，為三攝十、十攝三耶？答：應作四句：有業非業道，謂意業及業道所不攝身語業。有業道非業，謂後三業道。有業亦業道，謂前七業道。有非業非業道，謂除前相。」<sup>49</sup>三業者，身業、語業、意業。十業道者，身三業道、語四業道、意三業道。有部論師認為，業和業道不同。在十業道中，身三、語四，是業也是業

---

<sup>47</sup> 《婆沙論》卷 112，《大正藏》冊 27，頁 581 下-582 上。

<sup>48</sup> 《異部宗輪論》，《大正藏》冊 49，頁 16 下；「一切阿毘達磨，皆為解釋契經」；「諸論皆隨作者意樂，不違法相，欲造便造。」見《婆沙論》卷 46，《大正藏》冊 27，頁 236 中-下。

<sup>49</sup> 《發智論》卷 11，《大正藏》冊 26，頁 972 中。

道；意三是業道非業。<sup>50</sup>於是《婆沙論》主設問：十業道中，何故前七建立業及業道，後三唯業道非業？

答：如《施設論》說：「諸斷生命，是業，是作用，與能發起斷生命思，為因，為道，為跡，為路。……所有無貪、無瞋、正見，非業，非作用，唯與即彼俱生品思，為因，為道，為跡，為路。」  
(詳見A十七)

〔論主〕由此證知：彼義應爾。(卷114，頁589中-下)

業與業道不同。十業道中，「前七建立業及業道，後三唯業道非業」，因為，思名為業，思所遊履究竟而轉名業道。<sup>51</sup>易言之，心之所思，即是意業（思即是業）；思之所作（思所作業），故名業道。心所思，即是意業；思所作業分為身、語二業，是思所等起故。

由此，正透露了有部的業力觀——業力是無表色。有部把有情身語的行為造作（表），歸結為由意思推動而起，<sup>52</sup>卻把因思心所發動引生的動作、言語（叫做身表業和語表業），歸結為色法。把身表業與語表業剎那引起的另一種潛在功能（無表業），也歸結為色法，叫作無表色，是法處所攝，沒有對礙，不可觀見，但有實在自體的色法。<sup>53</sup>將能感招果報的潛在功能（無表業）視為色法，這是有部業力說的特色。

---

<sup>50</sup> 《婆沙論》之分別「業」與「業道」，其立名的原因及定義，請檢閱卷113，《大正藏》冊27，頁587中-589中。

<sup>51</sup> 何故不說思為業道？見《婆沙論》卷113，《大正藏》冊27，頁589上-中。

<sup>52</sup> 《婆沙論》說：「身口意三業，皆是意等起，」（卷113，《大正藏》冊27，頁587中）。這即是說：由思意推動，由思意造作，而起身語業。

<sup>53</sup> 有部主張「表業」、「無表業」，皆有實在自體。請檢閱《婆沙論》卷122，《大正藏》冊27，頁634上-635上。

## 八、非黑非白業，法輪僧壞：A十八、十九

《發智論》說：有黑黑異熟業，白白異熟業，黑白黑白異熟業，非黑非白無異熟業，能盡諸業。<sup>54</sup>《婆沙論》設問：「云何非黑非白無異熟業，能盡諸業」？答：謂能永斷諸業學思故。續問：諸無漏業是勝義白，何故乃名非黑非白？

答：1、《集異門論》、<sup>55</sup>《施設論》皆說：此業不同不善染污黑，及感不可意異熟黑，故說非黑；又亦不同善有漏白，及感可意異熟白，故說非白。2、復有說者：此依果白，故說非白。白有二種：一、因白；二、果白。善有漏業具二白，故名白；諸無漏業唯有因白、而無果白，故不名白。3、復有說者：依異熟白，故名非白；白有二種：一、自體白；二、異熟白。善有漏業具二白，故名白；無漏業唯有自體白、無異熟白，故不名白。4、復有說者：此無漏業，能斷世間所愛異熟，非世所愛，無有白相，故不名白。以是義故，名非黑白。（卷114，頁591中）

「非黑非白」得名之原因，《婆沙論》主平列諸說，即便列舉《集異門論》、《施設論》等聖教的說法，也未加評論。顯示「非黑非白」得名，論師們意見分歧。

法輪僧壞方面，佛陀晚年，提婆達多破僧。《婆沙論》設一問題：

---

<sup>54</sup> 《發智論》：「三業，謂身、語、意業。四業，謂黑黑異熟業，白白異熟業，黑白黑白異熟業，非黑非白無異熟業，能盡諸業。為三攝四、四攝三耶？答：三攝四，非四攝三。不攝者何？謂除能斷諸業學思餘無漏業，無色界繫善業，一切無記業。」（卷11，《大正藏》冊26，頁972中）

<sup>55</sup> 「非黑非白無異熟業，能盡諸業」，見《集異門足論》卷八，《大正藏》冊26，頁398中-下。

齊何當言法輪僧壞？論中共有六說，第六是論主的論定，如說：

答：1、《施設論》說：提婆達多自為第五，皆共受籌，齊此當言法輪僧壞。2、復有說者：作表白已。3、復有說者：離所聞處。4、復有說者：離所見處。5、復有說者：離見、聞處。6、〔論主〕如是說者，若由意樂誓受餘師，謂彼愚癡諸苾芻眾，定意樂發如是心，作如是語：「提婆達多是我大師，非佛世尊。」齊此當言法輪僧壞。（卷 116，頁 602 下）

破僧，分為破法輪僧與破羯磨僧。破法輪僧，最少要九人，是有部的共識。<sup>56</sup>至於當提婆達多破僧時，什麼情形下，才稱為「法輪僧壞」？論師意見分歧。

《施設論》與《婆沙論》的相異點，在於：《施設論》認為，提婆達多自為第五，皆共受籌，齊此當言法輪僧壞。亦即是，雙方各有四人，提婆達多自為第五人，共同受籌，齊此即是破法輪僧。《婆沙論》主則主張：諸比丘眾，意樂發心，且唱說：「提婆達多是我大師，非佛世尊。」齊此就是法輪僧壞。亦即是，附和提婆達多的比丘，要宣說「提婆達多是我大師，非佛世尊。」齊此，就是壞法輪僧。

---

<sup>56</sup> 《婆沙論》：「問：於破僧時，極少幾人成破僧事？答：破羯磨僧，極少八人。四人已上方名為僧，三人不爾。於一界內，有二部僧，各各別住，作布灑陀，羯磨說戒，乃得名為羯磨壞故。破法輪僧，極少九人。以一界內，有二部僧，各各別住。於無慚愧部中，定別有一眾所尊重能教誨者，當知則是提婆達多。於正眾中，極少四人；於邪眾中，極少五人。如是極少下至九人，則法輪僧壞。」（卷 116，《大正藏》冊 27，頁 602 下）

## 九、前後所受律儀俱皆成就：A二十

《施設論》說「前後律儀彼俱成就」(A二十)。這是與受戒有關的問題。如《婆沙論》設問：諸近事受勤策律儀，及勤策受苾芻律儀，彼為捨前律儀、得後律儀不？若捨前得後者，何故《施設論》說：「前後律儀彼俱成就。」又，若捨者，後捨勤策為近事時，及捨苾芻為勤策時，更未受戒，云何得彼近事、勤策二律儀耶？若不捨者，彼既成就二種律儀、或復三種，何故得名唯依後戒？又既有二親教師，何故佛說後是前非？

行者前後接受不同的律儀（如優婆塞五戒、沙彌十戒、比丘二百五十戒），其所受律儀是否皆成就？論師有異見，如論說：

- 1.受後律儀，不捨前戒。謂近事受勤策律儀，不捨近事五，更得勤策十，爾時成就十五律儀。若勤策受苾芻律儀，不捨前十五，更得苾芻過二百五十，爾時成就過二百六十五律儀。
- 2.有餘師說：若近事受勤策律儀，不捨近事五，更得勤策五，爾時成就十種律儀。若勤策受苾芻律儀，不捨前十，更得苾芻過二百四十，爾時成就過二百五十律儀。問：彼既成就二種律儀或復三種，何故得名唯依後戒？答：就勝立名，不應為難。如得勝位，捨本劣名。問：彼親教師既有二種，何故佛說後是前非？答：以勝律儀依後師得，不依前故。如不依彼律儀得名，彼師亦爾。
- 3.復有說者：捨前律儀。問：若爾，何故《施設論》說「前後律儀彼俱成就」？答：彼論意說：「由前律儀資後令勝，前戒勢力今時猶轉，故說成就，而先律儀實不成就。」問：後捨苾芻為

勤策時及捨勤策為近事時，復云何得彼二戒耶？答：即由語表自誓：「我今還為勤策或近事。」故得二律儀，非成舊戒。

- 4.〔論主〕如是說者：不捨前戒而得後戒。彼後所受，非前所受，相違法故，又前後戒因緣各別，不應相合成十數等。（卷 124，頁 646 下-647 上）

優婆塞進受沙彌戒、沙彌進受比丘戒，是否捨前沙彌戒、得後比丘戒，《施設論》主張「前後律儀彼俱成就」；《婆沙論》則主張「不捨前戒而得後戒」，「彼後所受，非前所受，相違法故，又前後戒因緣各別，不應相合成十數等」。由於《施設論》只是片言隻語，「前後律儀彼俱成就」，是否前後律儀相加，就不得而知。有部的《薩婆多毘尼毘婆沙》說：

若先受優婆塞五戒，後出家受十戒，捨五戒不？答曰：不捨，但失名、失次第，不失戒也。失優婆塞名，得沙彌名；失白衣次第，得出家次第。若沙彌受具足戒時，失十戒、五戒不？答曰：不失，但失名、失次第，不失戒也。失沙彌名，得比丘名。失沙彌次第，得比丘次第。始終常是一戒，而隨時受名。譬如樹葉，春夏則青，秋時則黃，冬時則白，隨時異故，樹葉則異，而始終故是一葉。戒亦如是，常是一戒，隨時有異。有如乳、酪、酥、醍醐，四時差別，雖隨時有異，而故是一乳也。戒亦如是，雖三時有異，戒無異也。（卷 1，大正 23，頁 508 中）

律師以「隨時異故，樹葉則異，而始終故是一葉」之「樹葉喻」，作為說明「始終常是一戒」的理論，雖然值得商榷。<sup>57</sup>不過，《薩婆多毘

<sup>57</sup> 樹葉會掉落腐化，再重新長出新葉等等，如何可證「始終常是一戒」呢？此有喻不與理合之過。而且，有部論師常批評以「譬喻」證成學理者，說是「凡

尼毘婆沙》的主張，大抵同於《婆沙論》，也是贊同：當優婆塞進受沙彌戒、沙彌進受比丘戒，是不捨前戒而得後戒。

## 十、一切如來應正等覺皆悉平等：A 二十一

《施設論》之「一切如來應正等覺皆悉平等」論，《婆沙論》有三處說到。第一則，如問：諸佛世尊有百年位證得無上正等菩提，有乃至於八萬歲位，若百年位得菩提者，亦得八萬身中戒不？若得者，云何此身得異身戒？若不得者，《施設論》說當云何通？如說：「一切如來應正等覺皆悉平等。」論主認為：

1. 應言：亦得。問：若爾，云何此身得異身戒？答：若依此身得異身戒，亦無有失，相續一故。然百年位得菩提者，於百年位隨心轉戒：亦得，亦在身，亦成就，亦現在前；於八萬歲位隨心轉戒：得而不在身，成就，不現在前。八萬歲位得菩提者，於八萬歲位隨心轉戒：亦得，亦在身，亦成就，亦現在前；於百年位隨心轉戒：得而不在身，成就，不現在前。
2. 有說：不得。問：若爾，《施設論》說，當云何通？答：由三事等，故名平等：一、修行等，謂如一佛於三無數劫修六波羅蜜多得圓滿，故證得無上正等菩提，餘佛亦爾，故名平等。二、利益等，謂如一佛出現於世，度無量百千那庾多眾生，令般涅槃，餘佛亦爾，故名平等。三、法身等。謂如一佛成就十力、四無所畏、大悲、三念住、十八不共法等無邊功德，餘佛亦爾，

---

聖法異」，例如：「譬喻尊者作如是說：生待因緣，滅則不爾。如人射時，發箭須力，墮則不然。如陶家輪，轉時須力，止則不爾。阿毘達磨諸論師言：諸法生滅俱待因緣，以滅與生皆是用故。問：前所說喻，當云何通？答：不必須通，非三藏故。然凡聖法異，不可例同。」（《婆沙論》卷 21，《大正藏》冊 27，頁 105 上-中）

故名平等。復次，根等故名平等，諸佛皆住上品根故。復次，戒等故名平等，諸佛皆得上品戒故。復次，地等故名平等，謂如一佛依第四靜慮證得無上正等菩提，餘佛亦爾，故名平等。(卷 17，頁 85 上-中)

其餘二則，亦同前說，皆引《施設論》「諸佛功德一切平等」論，尋問對手云何會通？而論師也都用修行等、法身等、利益等三事平等，以及根等、戒等、地等巧為會通。<sup>58</sup>

值得注意的是，論主主張「百年位得菩提者，亦得八萬身中戒」，之所以可以「此身得異身戒」，且不犯過失，係「相續一故」。如百年位成佛證得菩提者，於八萬歲位隨心轉戒：「得而不在身，成就，不現在前。」這說法，隱含著有部非常重要的學理：成就的可以不現前。

成就，是有部重要論門之一。<sup>59</sup>成就，是不相應法。有部認為，成

<sup>58</sup> a. 《婆沙論》卷 25：「如是無上正等菩提，依瞻部洲百年位身，乃至依此八萬歲身。說一道者言：依百年位身無上菩提，即是乃至依八萬歲身無上菩提。說多道者言：依百年位身無上菩提，乃至依八萬歲身無上菩提，其體各別。說多道者，復有二種：……若爾，何故《施設論》說『諸佛功德一切平等』？」（《大正藏》冊 27，頁 131 中）

b. 《婆沙論》卷 120：別解脫律儀，唯於現在有情處得。然則，若別解脫律儀唯於現在有情處得，非於去、來蘊界處者，則諸如來應正等覺律儀不等。因為，過去諸佛出現世時，無量有情為律儀境，彼有情類已入涅槃，釋迦牟尼於彼境上不得律儀。今釋迦佛出現世時，無量有情為律儀境，彼有情類已入涅槃，慈氏如來於彼境上不得律儀。境有寬狹，律儀亦爾，豈非諸佛律儀不等？此中，主張「三世如來律儀不等，亦無有失」者，亦以「由三事等，故名平等」，會通《施設論》。（《大正藏》冊 27，頁 624 上）

<sup>59</sup> 如《說一切有部為主的論書與論師之研究》說：「成就，是已得而沒有失去的意思。與成就不成就相關的，有『得』，『捨』，『退』。『得』，是初得。所以凡是成就的，一定是得的；但有是得的而不成就，那是已得而又失去了。」

就的可以不現前，如有學聖者現起纏心，而還是成就信進念定慧等五根。現人滅盡定的，還是成就少欲，羞慚，觸，意思，識食。不現前而是成就的，那一定是過去、未來有了。<sup>60</sup>因此，論主說「得而不在身，成就，不現在前。」這是三世實有論的思想。

## 肆、結語

總上十項，是《施設論》有關「業與業報」記載，雖然它雜散在《婆沙論》的各卷中，甚至只是片言隻語。不過，把這些資料彙整於一處，也多少透露了《施設論》對於「業與業報」的看法，及與《婆沙論》的異同。

《施設論》師強調：有情之業種種差別勢力，施設諸趣種種差別，乃至由根種種差別勢力，施設補特伽羅種種差別。行善得生善趣，作惡必墮惡趣，論師以其擅長分辨的特性，層層地分析造業的各品業報，受報的時序等等，勸誡有情行善積福，慎勿為非作歹。

誠然，造惡業得惡報，可以提撕世人止惡行善，但是，業力過重，也會令人因失望而失去向上修道的勇氣；論師為彰顯佛教不捨眾生的悲心，也宣說斷善根者，能續善根（地獄中生時，或死時），將來仍有解脫的機會，給予有情無限希望。

再者，論師亦關懷社會正義，他提示為政者，不可仗勢強取豪奪、強爭暴斂人民資產。然《施設論》畢竟是聲聞部派的論書，他主張「女

---

『捨』，是得而又失去了。有捨此而得彼的，也有捨此而不得彼的。『退』，專用於功德法的退失。可能得，由於因緣的乖違而沒有得，也可以名為退。」（頁 191）

<sup>60</sup> 有部主張成就的可以不現前，參見《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 168；《識身足論》卷 1，《大正藏》冊 26，頁 535 中-536 上。

人不能斷善」，男人造業勝，練根勝，意樂勝；相對的，他也認為女人不作轉輪聖王，乃至不得成佛，含有「女人有六礙」的思想。不過，在分別「殺斷善人與害蟻卵何者罪重」時，說到「若住等纏，其罪正等，所受異熟無差別故；若纏不等，罪隨有異」。這點上，則顯然與聲聞律典的精神有了距離！

古傳《施設論》是有部「一身六足」之「足」。實際上，《施設論》不單屬於有部，連犢子部、分別論者也視它為教量依據。如佛陀的「得梵音聲」相，以及「三十二相」是「為一思所引，為多思所引」等議題：前者，《施設論》主張「離麁惡語，此業究竟，得梵音聲。」據此，犢子部、分別論者認定聲音是「異熟果」。後者，《施設論》主張「如是類業能感足下平滿善住相，乃至如是類業能感頂上烏瑟膩沙相。」如此，三十二相顯然是由各業所招感。二個議題的答案，《婆沙論》主皆不認同，於是以自宗義解說，善巧地給予會通。

又如探討「殺斷善人與害蟻卵何者罪重」時，《施設論》主認為：「若住等纏，其罪正等，所受異熟無差別故；若纏不等，罪隨有異。」《婆沙論》主則主張：「應作是說：若依罰罪，殺斷善人得罪為重，得邊罪故；若依業道，害蟻卵重，以彼成就諸善法故。」《婆沙論》主之評定：「應作是說。」透露了論主極為反對《施設論》的主張。

另外，值得注意的是，面對《施設論》的異義，《婆沙論》主的採取的態度，不是巧妙會通，就是強勢論定「應作是說」。如此，顯示了在重理性與自由思考的氛圍裡，論書或論師間，出現思想差異，是極其自然的事。

本文的撰寫，由於資料全部出自於《婆沙論》，為忠實於原文的呈現，筆者一一錄出。於行文中，筆者之所以先列《施設論》原文，其意趣在於：玄奘大師幾乎翻遍了有部阿毘達磨論書，如「一身六足」論，

獨缺《施設論》，宋譯《施設論》又品目不全。那麼，《婆沙論》引用的《施設論》文，即是珍貴的歷史資料。如果從中把它抽錄出來，彙集於一處，作為《施設論》的部分篇章，也可以彌補一些遺憾。結果，唐譯《施設論》文，與宋譯《施設論》重疊的不多，確實值得重視。

## 參考書目

### 一、藏經

唐譯，《發智論》，《大正藏》第 26 冊。

唐譯，《品類足論》，《大正藏》第 26 冊。

唐譯，《識身足論》，《大正藏》第 26 冊。

宋·法護、惟淨等譯，《施設足論》，《大正藏》第 26 冊。

唐·玄奘譯，《大毘婆沙論》，《大正藏》第 27 冊。

北涼譯，《阿毘曇毘婆沙論》，《大正藏》第 28 冊。

苻秦譯，《鞞婆沙論》，《大正藏》第 28 冊。

東晉譯，《中阿含經》，《大正藏》第 1 冊。

北涼譯，《大般涅槃經》，《大正藏》第 12 冊。

唐譯，《異部宗輪論》，《大正藏》第 49 冊。

郭哲彰譯，《人施設論》，《南傳大藏經》第 50 冊（CBETA 漢文大藏經，  
<http://tripitaka.cbeta.org/>）。

## 二、專書

印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，臺北：正聞出版社，1981年12月，3版。

印順法師《成佛之道》增注本，臺北：正聞出版社，1993年9月初版。

木村泰賢，《阿毘達磨論の研究》，《木村泰賢全集》（四），日本：大法輪閣，昭和57（1982）年2月20日，第5刷。

水野弘元著，釋達和譯，《巴利論書研究》，頁293-306，台北：法鼓文化，2000年8月初版。