

論說一切有部佛學思想的「人間性」

妙寬法師

戒幢佛學研究所博士研究生

摘要

說一切有部在佛教歷史上曾形成「一切有宗遍行各地」的盛況，是現存僅有兩個能夠將經典文獻完整流傳下來的部派之一，其文獻相當完整地保留在漢譯經典中，而赤銅鑊部的文獻則以巴利文的形式保留在斯里蘭卡、緬甸等地。這就決定了如果要研究原始佛教的早期思想，乃至追溯大乘佛教的思想來源，則不可能回避「種別最繁，傳譯最備，而與大乘論書亦最相關」的說一切有部思想。說一切有部的思想中，「人間性」的特點尤為突出，主要體現在五個方面：一是成佛唯在人間，二是教法唯在人間，三是佛弟子們唯在人間，四是佛學義理的安立以人間為中心，五是整個修證體系皆以人間為中心。這「五個特點」充分體現了說一切有部以「人間為中心的價值方向」，印順法師在《大乘廣五蘊論講記》中也說道，說一切有部其實就是講人間的佛教。

關鍵字：說一切有部 人間性 中心 人間佛教

一、前言

「人間佛教」思想自太虛大師宣導以來，經過數十年的發展，已獲得了教界、學界乃至民間的廣泛認可，被譽為「二十世紀中國佛教最可寶貴的智慧結晶」。¹然「人間佛教」的思想是否暢佛本懷？佛陀的教法又是否以人間為中心？這還須追根溯源地回到早期佛教的經典之中尋找相應的教理依據。程恭讓教授在〈原始佛教的三大核心價值暨星雲大師人間佛教對佛教社會思想的新貢獻〉一文中，結合《雜阿含經》和《增一阿含經》等原始佛教的經典對此問題進行詳盡論證，並提出原始佛教的一大核心價值就是以人間為中心，²而這種「以人間為中心的價值方向」在部派佛教最具代表的說一切有部經典之中，得到了更加廣泛的印證。

說一切有部在佛教歷史上曾形成「一切有宗遍行各地」³的盛況，是現存僅有的兩個能夠將經典文獻完整流傳下來的部派之一，其文獻相當完整地保留在了漢譯經典中，而另一個赤銅鑠部的文獻則以巴利文的形式保留在錫蘭、緬甸等地。這也就決定了我們今天如果要研究原始佛教的早期思想，乃至追溯大乘佛教的思想來源，不可能回避「種別最繁，傳譯最備，而與大乘論書亦最相關」⁴的說一切有部思想。而在說一切有部的佛學思想中，「人間性」的特點表現得尤為突出，主要體現在五個方面：一是成佛唯在人間，二是教法唯在人間，三是佛弟子們唯在人間，四是佛學義理的安立以

1. 鄧子美：〈二十世紀中國佛教智慧的結晶〉，《法音》1998年第7期，頁21。
2. 程恭讓：〈原始佛教的三大核心價值暨星雲大師人間佛教對佛教社會思想的新貢獻〉，《人間佛教社會學論集》，高雄：佛光文化、財團法人佛光山人間佛教研究院，2018年，頁210。
3. 呂澄：《印度佛學源流略講》，上海人民出版社，2002年，頁340。
4. 同註3，頁332。

人間為中心，五是整個修證體系皆以人間為中心。這「五個特點」實際涵蓋了說一切有部佛學思想的方方面面，充分體現了說一切有部以「人間為中心的價值方向」，所以，印順法師在《大乘廣五蘊論講記》中也說道，說一切有部其實就是講人間的佛教。⁵

二、成佛在人間

根據說一切有部的觀點，世間可分為三界，即欲界、色界和無色界。其中，欲界包含了天道、人道、畜生道、餓鬼道和地獄道；色界包含了第一靜慮處、第二靜慮處、第三靜慮處和第四靜慮處；無色界則包含空無邊處、識無邊處、無所有處和非想非非想處。⁶在此三界之中，最後身菩薩必定於欲界的人間證得阿耨多羅三藐三菩提而成佛。為什麼一定是欲界的人間呢？說一切有部認為，首先，菩薩在證道之時，必然是「一坐起」的，所謂的「一坐起」就是指從順抉擇分的暖位經過 34 個心剎那而直接證得見道位、修道位和最後的佛果。⁷由於在見道生起最初的無漏智時，世第一法必須要緣欲界的苦諦，⁸而根據說一切有部「上不緣下」的原理，生於上界的眾生，因為厭離下界苦集故，必不緣下界的苦諦、集諦與滅諦，⁹

5. 《大乘廣五蘊論講記》：CBETA, Y44, no. 42, pp. 304a13-305a1。

6. 《阿毘達磨俱舍論》卷 8：CBETA, T29, no. 1558, p. 41a2-29。

7. 《阿毘達磨俱舍論》卷 23：「言一坐者，從煖善根乃至菩提，不起於座。」CBETA, T29, no. 1558, p. 121a1-2。《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 182：「以三十四心得阿耨多羅三藐三菩提。」CBETA, T27, no. 1545, p. 913c21-22。

8. 《阿毘達磨順正理論》卷 62：「論曰：從世第一善根無間，即緣欲界苦聖諦境有無漏攝法智忍生，此忍名為苦法智忍。寧知此忍是無漏攝？從世第一無間而生，以契經中言世第一無間入正性決定，或正性離生，爾時名越異生地故。」CBETA, T29, no. 1562, p. 683a16-20。

9. 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 28：「若生上靜慮地，必不緣下靜慮地苦集及滅，以厭彼苦集故。」CBETA, T27, no. 1545, p. 145b2-4。

所以，菩薩若生於色界和無色界則必不能緣欲界的苦諦，即不可能生起最初的無漏智而見道，¹⁰ 故不能證得佛果。

其次，就欲界而言，天道、人道、畜生道、餓鬼道和地獄道，又可概括為天趣、人趣和惡趣。其中，天趣的眾生由於福報太大享樂過多，故耽著於妙欲，不能生起厭離心，所以，對於斷除煩惱、證得果位這些事情並不感興趣，對於證道成佛亦不能增上，故不能證得佛果。畜生道、餓鬼道和地獄道屬於惡趣，惡趣是世間最苦的地方，惡趣的眾生固然能夠生起厭離心，但由於智慧低劣，不足以明了解脫的智慧，¹¹ 即便有心解脫，亦屬於有心而無力，故同樣不能證得佛果。所以，能夠證得佛果位者，唯人間之眾生。故《阿毘達磨大毘婆沙論》云：

問：何不即於 史多天成正等覺，而必來人間耶？答：「隨諸佛法故，謂過殑伽沙數諸佛世尊，皆於人中而取正覺



天趣眾生過於享樂，不能生起厭離心，無法證道成佛。圖為五代彩塑帝釋天像。

10. 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷7：「何故色無色界，不能入正性離生耶？答：非田非器，乃至廣說。復次，若處能起忍智彼處能入正性離生，色無色界雖能起智，而不起忍故不能入正性離生。復次，若處能起法智類智，彼處能入正性離生，色無色界雖起類智，而不起法智，故不能入正性離生。復次，若處有勝依身及有苦受，彼處能入正性離生，色無色界雖有勝依身，而無苦受故，不能入正性離生。」CBETA, T27, no. 1545, p. 33c7-16。
11. 《俱舍論記》卷23：「三惡趣雖有厭離以厭苦故，無勝般若，以慧劣故。」CBETA, T41, no. 1821, p. 350c26-28。

故。復次，天趣身非阿耨多羅三藐三菩提所依止故。復次，唯人智見猛利能得阿耨多羅三藐三菩提故。復次，諸天耽著妙欲，於入正性離生、得果、離染等事非增上故。復次，人趣根性猛利多分能受如來正法，天趣不爾。復次，最後有菩薩必受胎生，天趣唯化生故。復次，有二事處佛出世間，一有厭心，二有猛利智，當知此二唯人趣有。復次，人天並是法器，為欲俱攝故來人間，若在天上則人無由往。又不可令天上成佛，來人間化人當疑佛，是幻所作不受法故，是以菩薩人間成佛。」¹²

意思就是說，既然補處菩薩已經生於兜率天¹³中，為什麼不直接在兜率天中證得佛果，何必一定來人間成佛呢？說一切有部的論師們認為原因有多種：

第一種說法：為了隨順諸佛法的緣故。過去有超過恆河沙數¹⁴的諸佛世尊，都在人間證得了佛果，所以，菩薩也要在人間成佛。

第二種說法：天趣身並非是成佛所需要證得的無上正等正覺¹⁵的依止處，所以依天趣身則不能證得佛果。

第三種說法：唯有人趣的眾生般若智慧才足夠猛利，才能夠證得無上正等正覺，所以，證得佛果非人間不可。

第四種說法：天趣的眾生福報太大享樂太多，故多耽著於妙欲，

12. 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 178，CBETA 2023.Q1, T27, no. 1545, p. 893a18-b3。

13. 《洛陽伽藍記校釋》卷 1：「兜率者，梵天之名，佛書稱一日當地上四百年。西域記稱為 史多天。」CBETA, B12, no. 77, p. 48a8-9。

14. 《藥師經講記》：「殑伽沙，即恆河沙的異譯。」CBETA, Y04, no. 4, p. 46a7。

15. 《金剛經注》卷 1：「阿耨多羅三藐三菩提者，華言無上正等正覺也。」CBETA, X24, no. 461, p. 538b20-21 // Z 1:38, p. 350b17-18 // R38, p. 699b17-18。

對於斷除煩惱、證得果位不感興趣，故而對於證道成佛亦不能增上，因此不能在天趣成佛。

第五種說法：相對天趣而言，人趣的眾生根性更加猛利、更能接受如來的正法，所以，有必要在人間成佛。

第六種說法：最後有菩薩必須是胎生，而天趣眾生皆為化生，故必須於人間成佛。

第七種說法：只有在厭離心和般若智慧兩者具足的情況下，佛陀才會出現於世，而具足這兩種情況的唯有人間，所以，必須要在人間成佛。

最後一種說法：其實人趣與天趣都具備成佛的條件，但由於人趣的眾生不能到天上，天趣的眾生可以來人間，所以，為了統攝天上天下一切眾生，菩薩特意到人間來成佛。而且假如菩薩在天上成佛，佛陀若以天人身示現於人間，人間的眾生就會懷疑佛陀是神通的幻化，難以令人間的眾生信服，故而有必要到人間成佛。

顯然在這裡，說一切有部的論師們對於菩薩為什麼必須於人間證得佛果，並未給出一致的答案，但唯一公認的結果反而是問題的本身：即菩薩必然是在人間成佛的。

三、教法在人間

佛法能令眾生離苦得樂出於生死輪迴，可謂世間之「良藥」，但此「良藥」亦須對機，因為畢竟唯有得到「病患」之認可，願意用此「良藥」，「良藥」方能發揮治病救人的功效。說一切有部認為，三界之中，唯有欲界人趣的眾生方能真正認識到佛法之功效，能夠珍重愛敬受持佛法，並依教奉行，而餘者即便能夠聽聞佛法，但於佛法皆不能受持奉行。



欲界天人沉溺於欲樂，缺乏修行動力。

為什麼這樣說呢？因為受持佛法需要有厭離心和般若智慧這兩個基本條件。首先，色界、無色界的眾生由於常處定中，沒有苦受，¹⁶ 所以不能生起厭離心，故於佛法不能受持。其次，欲界惡趣的眾生固然能夠生起厭離心，但由於智慧低劣，不能明了解脫之智慧，所以，即便能夠聽聞佛法，亦不具備受持奉行的能力。最後，天道的眾生雖然能夠聽聞佛法，亦具般若智慧，但由於天道的妙欲殊勝，諸天根本沒有解脫的迫切需求，更不可能生起厭離心，所以，即便能夠聽聞佛法，也不會對於佛法產生殷重愛敬，受持奉行。如《雜阿含經》中就有一段關於帝釋天主沉溺於享樂而無意修習佛法的描寫：

16. 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷7：「色無色界雖有勝依身。而無苦受故。不能入正性離生。」CBETA, T27, no. 1545, p. 33c14-16。

如是我聞：一時，佛住王舍城。時，尊者大目犍連在耆闍崛山中。爾時，尊者大目犍連獨一靜處禪思，作是念：「昔有時，釋提桓因於界隔山石窟中，問世尊愛盡解脫之義，世尊為說，聞已隨喜，似欲更有所問義，我今當往問其喜意。」作是念已，如力士屈申臂頃，於耆闍崛山沒，至三十三天，去一分陀利池不遠而住。

時，天帝釋與五百婁女遊戲浴池，有諸天女，音聲美妙。爾時，帝釋遙見尊者大目犍連，語諸天女言：「莫歌。莫歌。」時，諸天女即便默然，天帝釋即詣尊者大目犍連所，稽首禮足，退住一面。尊者大目犍連問帝釋言：「汝先於界隔山中問世尊愛盡解脫義，聞已隨喜，汝意云何？為聞說隨喜？為更欲有所問，故隨喜耶？」

天帝釋語尊者大目犍連：「我三十三天多著放逸樂，或憶先事，或時不憶。世尊今在王舍城迦蘭陀竹園，尊者欲知我先界隔山中所問事者，今可往問世尊，如世尊說，汝當受持。然我此處有好堂觀，新成未久，可入觀看。」

時，尊者大目犍連默然受請，即與天帝釋共入堂觀。彼諸天女遙見帝釋來，皆作天樂，或歌或舞。諸天女輩著身瓔珞莊嚴之具，出妙音聲，合於五樂，如善作樂，音聲不異。諸天女輩既見尊者大目犍連，悉皆慚愧，入室藏隱。

時，天帝釋語尊者大目犍連：「觀此堂觀地好平正，其壁、柱、梁、重閣、牕牖、羅網、簾障，悉皆嚴好。」尊者大目犍連語帝釋言：「憍尸迦！先修善法福德因緣，成此妙果。」如是，帝釋三自稱歎，問尊者大目犍連，尊者大目犍連亦再三答。

時，尊者大目犍連作是念：「今此帝釋極自放逸，著界神住，歎此堂觀，我當令彼心生厭離。」即入三昧，以神通力，以一足指擻其堂觀，悉令震動。¹⁷

在這段描寫中，目犍連尊者回憶起帝釋天當初曾向佛陀請教過「愛盡解脫」之義，並在佛陀開示後，向佛陀表示了隨喜。目犍連尊者覺得帝釋天這個「隨喜」可能有進一步探究、學習佛法的意思，所以，滿懷期盼地前往三十三天，向帝釋天請教其「隨喜」背後的真意。但令人尷尬的是，當日犍連尊者來到三十三天後，發現帝釋天並未修習任何佛法，反而與數百婬女戲樂，雖然帝釋天也對尊者的到來表示了敬意，但當日犍連尊者問起之前的那段往事時，帝釋天竟然因為「逸樂」過多，早已忘得一乾二淨了，不僅沒有一絲探究佛學的跡象，反而只是極力地向目犍連尊者展示、炫耀自己的觀堂樓閣。即便目犍連尊者暗示這些所謂的亭台樓閣不過是他往世修習善法所得的福報而已，但仍沒有提起帝釋天一絲一毫對於佛法的興趣。所以目犍連尊者非常失望，得出一個「此帝釋極自放逸，著界神住」的結論。

在這裡，顯然帝釋天並不是不能聽聞佛法，他們只是沉溺於逸樂，對於了脫生死沒有迫切的需要，故而對於修習佛法沒有興趣，不能受持奉行而已。而人道則不同，人道的眾生深知生命之苦難，即便人間的帝王將相，也不能避免生老病死的困擾，故而對於離苦得樂了脫生死就會抱有強烈的願望，對於能夠幫助眾生解脫的佛法，自然也就能夠生起信心，並珍視愛敬受持奉行。所以，《阿毘達磨大毘婆沙論》云：

17. 《雜阿含經》卷 19，CBETA, T02, no. 99, pp. 133b24-134a6。



人道眾生深知生命苦難，對於離苦得樂抱有強烈的願望，對佛法能夠生起信心，受持奉行。（黃婉玲 / 攝）

云何愛敬？答：如有一類於佛法僧親教軌範及餘隨一有智、尊重、同梵行者，愛樂心悅恭敬而住，若於是處有愛及敬，是謂愛敬。此中一類者，謂異生或聖者。異生於佛愛樂心悅恭敬住者彼作是念：佛威力故，我等解脫災橫王役種種苦事，及得世間諸資生具。聖者於佛愛樂心悅恭敬住者，彼作是念：佛威力故我等永捨諸惡趣因，斷二十種薩迦耶見，得正決定見四聖諦，於無邊際生死輪迴諸苦事中，已作分限。……復次彼二於佛俱作是念：佛為法王最初開示無上正法，令諸有情無倒了達，雜染清淨繫縛解脫，流轉還滅生死涅槃，餘無此能，故應愛敬。……而此中說殊勝愛敬唯在欲界人趣非餘，唯佛法中有此愛敬。¹⁸

18. 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 29，CBETA 2023.Q1, T27, no. 1545, p. 151a20-c15。

什麼是愛敬呢？對於佛法僧三寶、親教師、軌範師以及其他任何一位智者、尊長、同修，能夠真心誠意恭敬地對待他們，並保持信任與敬重，¹⁹ 這就是愛敬。在所有愛敬之中，有一類愛敬，是相對於佛法而生起的，其中，凡夫會認識到唯有憑藉佛陀的威神力，才能使自己從各種災難與徭役中解脫出來，並獲得賴以生存的資具。聖者會認識到唯有憑藉了佛陀的威神力，自己才能避免投生於惡趣，斷除二十種身見，並得以證入正性離生²⁰ 現見於四聖諦，使原本應於無盡痛苦中生死輪迴的自己有了可以到達的彼岸……而同時無論是凡夫還是聖者，也都會認識到佛陀是大法王，是無上正法的證悟者，能夠令各類有情明了什麼是雜染，什麼是清淨，什麼是繫縛，什麼是解脫，令流轉於生死的有情證得解脫的涅槃。這一類愛敬就是最為殊勝的愛敬，也是唯於佛法中產生的愛敬，只能在欲界的人趣中生起。

由於只有欲界的人趣方能生起對於佛法的愛敬，才能真正受持奉行佛法，所以，顯然佛陀的教法也就只能存在於人間了。故《阿毘達磨順正理論》云：「人中有教天趣中無。」²¹ 即便欲界的天趣能夠聽聞佛法，但教法還是唯存於能受持奉行的人間。

19. 《阿毘達磨順正理論》卷 11：「愛謂愛樂，體即是信。然愛有二：一有染汙、二無染汙，有染謂貪，無染謂信。信復有二：一忍許相、二願樂相。若緣是處現前忍許，或即於中亦生願樂。此中愛者是第二信，或於因中亦立果稱。前信是愛鄰近因故，名愛無失。敬謂敬重，體即是慚。謂如前釋大善地法中言心自在性說為慚者，應知即是此中敬體。」CBETA, T29, no. 1562, p. 393b25-c3。

20. 《如來藏之研究》：「入『正性離生』，或作『正性決定』。入正性決定，或譯作入正決定，羅什是譯作『入正位』的。」CBETA, Y39, no. 37, p. 32a6-7。

21. 《阿毘達磨順正理論》卷 80, CBETA, T29, no. 1562, p. 774c21-22。

四、佛弟子在人間

佛法的繼承者，當然就是指佛弟子，也就是所謂的七眾：比丘、比丘尼、沙彌、沙彌尼、式叉摩那以及優婆塞、優婆夷。七眾弟子是根據對於佛法的受持奉行，也就是最基本的行為規範——戒律來劃分的。如《阿毘達磨俱舍釋論》云：

云何成優婆塞？云何成優波婆娑？乃至云何成比丘？偈曰：五八十一切，惡處受離故，優婆塞布薩，沙彌及比丘。釋曰：此說應知如次第於五種所應遠離法受持遠離故，是人即住優婆塞護。五所應遠離者，謂殺生、不與取、邪淫行、妄語、飲酒類醉處。於八種所應遠離法受持遠離故，是人即住優波婆娑護。八所應遠離者，謂殺生、不與取、非梵行、妄語、令醉飲、著香花觀聽舞歌等、眠坐高勝臥處、非時食。於十種所應遠離法受持遠離故，是人即住沙彌護。十所應遠離者，是前所說八，又受畜金銀等、著香花觀聽舞歌等，分為二故成十。一切所應遠離身口二業，由受持遠離故，是人即住比丘護。²²

意思就是說，如果要成為優婆塞、優婆夷乃至比丘、比丘尼等佛陀的七眾弟子，則必須要按照次第來受持、奉行相應的戒律。其中，最初的優婆塞和優婆夷所受持的是不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語和不飲酒這五條最基本的戒律。在受持五戒的基礎上再進一步，則可受持一日一夜的八關齋戒，即不殺生、不偷盜、不非梵行、不妄語、不飲酒、不著香花蔓及歌舞觀聽、不坐高廣大床、不非時食，

22. 《阿毘達磨俱舍釋論》卷 10，CBETA, T29, no. 1559, p. 230a21-b6。

就成為優波婆娑。²³ 但由於優波婆娑只有一日一夜的時間，更傾向是一種對於受持更高戒律（十戒）的嘗試，所以不成七眾之一。但之後，如果正式受持了十戒，就會成為沙彌、沙彌尼或式叉摩那尼，²⁴ 其中，男的為沙彌，女的為沙彌尼或式叉摩那尼²⁵，所受持的十戒是在原有八戒的基礎上，將「不著香花蔓及歌舞觀聽」開為兩戒，同時再增加一個「不蓄金銀寶物」。最後，如果再進一步提升，則可受持具足戒，即遠離一切的身口二業，成為比丘、比丘尼。

根據說一切有部的觀點，戒可分為三種，即定共戒、道共戒和別解脫戒。²⁶ 共戒只須證得禪定，就會自然生起戒體（無表色）發揮防非止惡的作用；²⁷ 道共戒是在證得無漏智時，會自然生起戒體發揮防非止惡的作用；²⁸ 而別解脫戒則需要依照特定的儀軌從他

23. 《四分律行事鈔批》卷5：「一日一夜為淨行優婆塞者，其義大應言優波婆娑。」CBETA, X42, no. 736, p. 746a16-17 // Z 1:67, p. 251a6-7 // R67, p. 501a6-7。
24. 《阿毘達磨俱舍釋論》卷10：「式叉摩那戒、沙彌尼戒與沙彌戒不異。」CBETA, T29, no. 1559, p. 229c27-28。《俱舍論記》卷14：「勤策女先受十戒後受六法，雖更得六法，即同十戒中六戒故，所以，勤策女十戒，及正學六法，不異勤策十法。」CBETA, T41, no. 1821, p. 217c10-12。
25. 《式叉摩那尼戒本》：「梵語式叉摩那尼，此云學法女，謂於二年中具學三法：一學根本，謂四重也。二學六法，謂羯磨所得者。三學行法，謂大比丘尼一切諸戒威儀也。」CBETA, X40, no. 725, p. 778b19-21 // Z 1:64, p. 97c3-5 // R64, p. 194a3-5。
26. 《阿毘達磨俱舍論》卷14：「律儀差別，略有三種：一別解脫律儀，謂欲纏戒；二靜慮生律儀，謂色纏戒；三道生律儀，謂無漏戒。」CBETA, T29, no. 1558, p. 72b14-16。《阿毘達磨大毘婆沙論》卷17：「一切律儀總有四種：一別解脫律儀，二靜慮律儀，三無漏律儀，四斷律儀。」CBETA, T27, no. 1545, p. 84a24-25。《阿毘達磨俱舍論》卷14：「靜慮、無漏二種律儀，亦名斷律儀。」CBETA, T29, no. 1558, p. 73b12-13。
27. 《阿毘達磨俱舍論》卷14：「靜慮生者，謂此律儀從靜慮生，或依靜慮。若得靜慮者，定成此律儀。」CBETA, T29, no. 1558, p. 73b5-6。
28. 《阿毘達磨俱舍論》卷14：「道生律儀聖者成就，此復有二：謂學、無學。」CBETA, T29, no. 1558, p. 73b8-9。

教而得，亦即要通過師父的教授，²⁹ 令受戒者發戒產生戒體（無表色），從而通過戒體來發揮防非止惡的作用。³⁰ 由於佛陀的七眾弟子所受持的都是別解脫戒，³¹ 皆須由他教而發戒，而佛陀的教法又唯存於人間，所以，這就決定了佛陀的七眾弟子必然也是唯存於人間的。故《阿毘達磨順正理論》云：

惡趣無能覺耶正理，又非猛利慚愧所依，要此相應及損壞者，方可得有善惡律儀，故惡趣中無善惡戒。……若爾，何故契經中言：有卵生龍，半月八日每從宮出來至人間，求受八支近住齋戒。此得妙行，非得律儀，是故律儀唯人天有。然唯人具三種律儀，謂別解脫、靜慮、無漏。若生欲天及生色界，皆容得有靜慮律儀，然無想天但容成就。生無色界，彼俱非有無漏律儀，亦在無色。謂若生在欲界天中及生色界中，除中定無想，皆容得有無漏律儀。生無

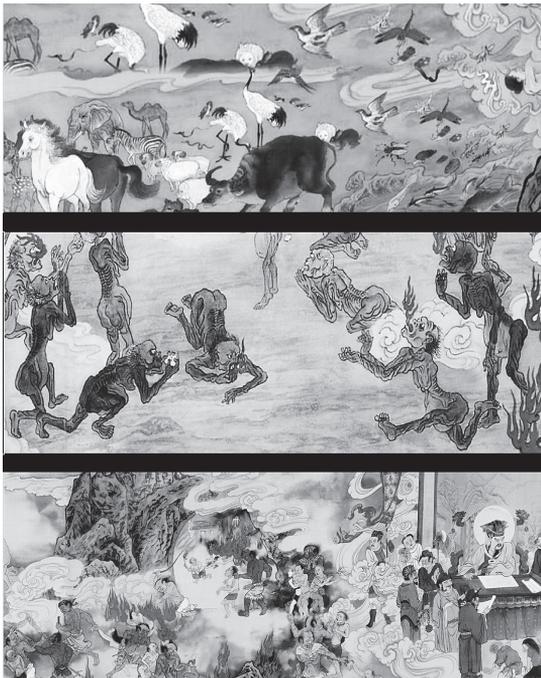
29. 《阿毘達磨俱舍論》卷 14：「別解脫律儀由他教等得，能教他者說名為他，從如是他教力發戒，故說此戒由他教得。」CBETA, T29, no. 1558, p. 74b20-22。《俱舍論疏》卷 14：「論，此復二種至餘五種戒二種他。謂別人及眾，四人已上名曰僧伽。戒八眾中苾芻等三從眾得也。補特伽羅是別人，謂餘五種從此得故。若勤策、勤策女從二人得；若近事、近事女近住從一人得。」CBETA, T41, no. 1822, p. 643c4-8。

30. 《阿毘達磨俱舍論》卷 14：「謂受戒時初表無表，別別棄捨種種惡故。依初別捨義，立別解脫名。」CBETA, T29, no. 1558, p. 73a22-23。《俱舍論頌疏論本》卷 15：「謂別解脫，離根本罪及加行後起罪故，於一切發惡處，得別解脫戒。二從二得者，二離二類：一有情類性罪遮罪，性謂殺生等，遮謂女人同宿等。二非情類性罪遮罪，性謂盜外財，遮謂掘地等。今受善戒，能離性罪及與遮罪。故從二類發罪處，得別解脫戒。三從現得者，論云，謂從現世蘊處界得，非從去來，謂此律儀，有情處轉，去來非是有情處故。」CBETA, T41, no. 1823, p. 900a27-b6。

31. 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 123：「問：何故唯依別解脫律儀，安立七眾差別，不依餘耶？答：以別解脫律儀漸次而得漸次安立故。」CBETA, T27, no. 1545, p. 643c7-11。

色中唯得成就，以無色故必不現起，無漏上生得成下故。³²

在這裡，說一切有部否定了惡趣眾生具有受戒能力。因為無論是受持善戒還是惡戒，都需要兩個基本條件，一是要具備足夠的智慧，有如法思擇的能力，二是要有猛利的慚愧心。惡趣的眾生不具備這兩個條件，所以沒有受持戒律的可能。而對於契經中論及有龍王至人間求受八關齋戒的事例，說一切有部也認為，龍王即便能夠求受八關齋戒，也不可能得到相應的戒體，所得的只不過是妙行而已。



說一切有部認為，三惡趣眾生缺乏思考又無慚愧心，故無法受持戒律。

除了惡趣的眾生不能受持戒律以外，其他三界有情的持戒情況又如何呢？說一切有部認為概括而言有以下三點：

一、生於無色界的眾生，由於無色界沒有色法，不會產生無表色（戒體），所以，必然不會具有定共戒。就道共戒而言，由於聖者可以投生到無色界，無色界雖亦不能起現行的道共戒無表色，但聖者的無漏智必不會退轉，仍能成就聖者過去未

32. 《阿毘達磨順正理論》卷 39，CBETA, T29, no. 1562, p. 567c5-19。

來色界六地的道共戒，得不失故，所以，在無色界可以具有過去、未來的道共戒。

二、生於色界的眾生可具有定共戒，但由於定共戒是隨心轉的，色界的無想天當下無心，所以，無想天不具現行的定共戒，不過無想定是依於第四禪而起的，³³ 仍能成就第四禪過去未來的定共戒，所以，無想天可具過去未來定共戒。就道共戒而言，由於色界的大梵天和無想天都屬於外道的戒禁取見，在這兩處必不可能生起無漏智，所以，在色界的大梵天和無想天中是不具道共戒的，餘處則可具有道共戒。

三、就欲界而言，惡趣的眾生不具有持戒的能力。欲天的眾生可以具有定共戒和道共戒。³⁴ 而人間的眾生則不但可具有定共戒和道共戒，還因為教法唯在人間，所以，人間還是三界之中唯一具有別解脫戒的。

五、佛學義理的安立以人間為中心

以上所說，佛陀的教法與弟子們皆存於人間，那麼，佛學的義理也自然以人間為中心來構建。這種「人間性」的特點，在說一切有部的佛學體系中，體現得尤為突出。

首先，從最基本的理論體系「蘊」「處」「界」的構建中，我們就可以發現，雖然這些概念具有高度的概括性，是從非常宏觀的

33. 《俱舍論頌疏論本》卷5：「修無想定，依第四禪。」CBETA, T41, no. 1823, p. 848c15-16。

34. 《俱舍論頌疏論本》卷15：「別解脫戒，天趣無也。」CBETA, T41, no. 1823, p. 903a1。



十二緣起中的識、名色、六處，唯欲界人間才有完整的生長過程。圖為李自健油畫《天使的黎明》。

角度對於一切法進行的概括與總結，³⁵但整個體系仍然體現出了以欲界為中心的特點。如在「五蘊」所包含的色、受、想、行、識中，色蘊在無色界就是不存在的；在「十二處」所包含的眼、耳、鼻、舌、身、意、色、聲、香、味、觸、法中，眼、耳、鼻、舌、身和色、聲、香、味、觸在無色界中皆不存在，

香與味在色界的二禪以上亦不存在。而在「十八界」所包含的眼界、耳界、鼻界、舌界、身界、眼界、色界、聲界、香界、味界、觸界、法界、眼識界、耳識界、鼻識界、舌識界、身識界和意識界中，無色界僅有意界、法界和意識界，色界中則沒有香界、味界和鼻識界、舌識界。顯然，在「蘊」「處」「界」中，唯有欲界才具足所有的要素。

其次，如果說「蘊」「處」「界」的概括性太強，從宏觀的角度只能體現出以欲界為中心的特點，那麼，在具體討論到有情的流轉與還滅時，「十二緣起」中所討論的「有情」所體現出的就完全是人間的眾生了。「十二緣起」中的「識緣名色」「名色緣六入」，

35. 《阿毘達磨順正理論》卷3：「諸蘊總攝一切有為，取蘊唯攝一切有漏，處界總攝一切法盡。五蘊、無為，名一切法。」CBETA, T29, no. 1562, p. 342b29-c2。

闡述的是由初識而投胎，³⁶由胎而成眼耳等六根的情形。我們知道，在「胎生」、「卵生」、「濕生」和「化生」這四種投生方式中，欲天以上皆為「化生」，能夠「胎生」的唯有欲界的人趣和部分的惡趣，而惡趣眾生由於智慧低劣，不能修習佛法，難以明了流轉與還滅的道理，所以，在「識緣名色」「名色緣六入」實際所體現的就只可能是欲界的人趣，而對於「十二緣起」的理論構建也必然只能圍繞著人趣而展開。印順法師在《佛在人間》中這樣說道：

如佛教根本教義中的十二緣起的識、名色、六處（眼耳鼻等成就），這唯欲界人間才有這完整的生長過程。他界如天與地獄等，都是化身的，頃刻即圓滿六處，哪裡有此階段？又如無色界，既沒有色法，即是有名無色，處中也但有意處而沒有眼等五處了。佛這樣的說明身心漸成的階段，即是約此界人間而說的。³⁷

如果說「十二緣起」中「識緣名色」「名色緣六入」這種「人間性」的特點，僅表現整個體系的某一個環節，到了討論阿羅漢的類別時，這種「人間性」的特點就更加明顯了。說一切有部認為，阿羅漢根據「根性」的「利鈍」可分為六種：即退法阿羅漢、思法阿羅漢、護法阿羅漢、安住法阿羅漢、堪達法阿羅漢和不動法阿羅漢，³⁸其中「不動法阿羅漢」屬於「利根」，必然不會退失果位，

36. 《阿毘達磨順正理論》卷 29：「識入母胎故，與羯刺藍合，成有情身，故識緣名色亦得有前後。」CBETA, T29, no. 1562, p. 503b24-25。《阿毘達磨順正理論》卷 3：「復由此告阿難陀曰：識若無者，不入母胎。」CBETA, T29, no. 1562, p. 345b13-14。

37. 釋印順著：《佛在人間》，北京：中華書局，2010年6月第一版，頁17。

38. 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 62：「阿羅漢有六種：一退法、二思法、三護法、四安住法、五堪達法、六不動法。」CBETA, T27, no. 1545, p. 319c8-9。

其他五種阿羅漢皆為「鈍根」，有退失果位的可能性。而同時，說一切有部又認為，能夠令阿羅漢退失的唯有欲界的人間，餘界餘趣的眾生，皆不存在退失可能。如《阿毗達磨大毗婆沙論》云：

問何處有退？答：欲界有退，非餘界。人趣有退，非餘趣。

問：欲界天中何故無退？答：無退具故。問：豈不彼天有五妙欲勝於人趣，寧說為無？答：諸契經中說，五退具天

中非有，故說為無。……問：三惡趣中何故不退？答：彼

無離染入聖道義，既無勝德，於何說退？問：色無色界既有勝德，何故無退？答：彼無退具，功德堅牢，是故不退。³⁹

為什麼在三界五趣之中，唯有欲界的人趣才存在退失可能呢？其他的界趣如欲界天，它的五妙欲甚至還遠勝於人間，為什麼欲天反而不存在退失呢？說一切有部認為，欲界的三惡趣中沒有斷除煩惱的因緣，色、無色界和欲界天中沒有煩惱退失的因緣，前者煩惱未斷未證果位是不可退，後者因緣不具是不能退，這是由眾同分（界地趣生）的不同所決定的，故而餘界餘趣皆無。那麼，既然在其他的界趣之中都不存在阿羅漢退失的可能性，顯然，這種以退失阿羅漢為主的六種阿羅漢的安立，則必然只能以人間為中心。

事實上，在說一切有部的佛學體系中，類似於「六種阿羅漢」這種帶有明顯「人間性」特點的概念安立非常之多，如共聖功德中的「無諍相智」「願智」和「四無礙解」，這三種共聖功德，唯有

39. 《阿毗達磨大毗婆沙論》卷 62，CBETA, T27, no. 1545, pp. 318c22-319a5。



不論利根或鈍根阿羅漢，皆須在人間修習。

欲界的人間才有，他界他趣皆不存在。⁴⁰ 又比如利根阿羅漢所修習的「超等至」，也唯有欲界人趣的阿羅漢方能修習。⁴¹ 再比如鈍根阿羅漢如要轉根成為利根阿羅漢，則須「練根」，而「練根」也唯存於欲界的人間。如此等等，無不體現了說一切有部的佛學體系中，以欲界人間為中心來構建和安立相關概念的特點。

40. 《阿毘達磨俱舍釋論》卷20：「釋曰：但於不壞法阿羅漢相續中生，非餘阿羅漢。何以故？餘阿羅漢於自相續，有時不能令離餘諍生起。偈曰：人道生。釋曰：此定在人道中修得，唯於三洲。」CBETA, T29, no. 1559, p. 293a5-9。《阿毘達磨俱舍釋論》卷20：「偈曰：願智亦如此。釋曰：此亦世俗智為性，依後定為地，依不壞法相續生，於人道修得。」CBETA, T29, no. 1559, p. 293a13-15。《阿毘達磨俱舍釋論》卷20：「釋曰：無礙解有四種，一法無礙解、二義無礙解、三方言無礙解、四巧辯無礙解。此無礙解，應知如無諍三摩提。云何？如依不壞法相續生，於人道修得。」CBETA, T29, no. 1559, p. 293a22-26。

41. 《阿毘達磨俱舍論》卷28：「修超等至唯人三洲、不時解脫諸阿羅漢，定自在故、無煩惱故。」CBETA, T29, no. 1558, p. 149a11-13。

六、修證體系以人間為中心

如果說說一切有部對於義理概念的安立以人間為中心，還帶有一定的主觀色彩，那麼，修證體系以人間為中心，則是由客觀條件所決定的。

在說一切有部的修證體系中，從開始修行佛法到證得無學位主要包括五個部分：即順解脫分、順抉擇分、見道位、修道位和無學位。這五個部分都分別體現出了不同的「人間性」，概括而言就是：順解脫分唯有在人間，順抉擇分關鍵在人間，見道位主要在人間，修道位不離於人間，無學位殊勝在人間。

為什麼說順解脫唯有在人間呢？根據說一切有部的觀點，由於修習順解脫分，主要是聞思二慧所成，其中思慧唯欲界所有，但欲天不具備厭離心，惡趣不具備般若智慧，所以，唯有同時具足這兩個條件的人間方能修習。如《阿毘達磨順正理論》云：

順解脫分聞思所成，非修所成，諸有未殖順解脫分者彼不能殖故。順解脫分三業為體，最勝唯是意地意業，此思願力攝起身語，亦得名為順解脫分，有由少分施戒聞等，便能殖順解脫分。謂勝意樂至誠相續，厭背生死欣樂涅槃。與此相違，雖多修善，而不能殖順解脫分。由意業勝殖此善根，故唯人中三方能殖厭離般若，餘處劣故。⁴²

在這裡，《順正理論》說明了以下三個問題：一、順解脫分是依聞思二慧修習所成，並非是依定慧修習所成，而思慧唯存於欲界，⁴³

42. 《阿毘達磨順正理論》卷 61，CBETA, T29, no. 1562, p. 682c17-24。

43. 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 42：「思所成慧唯欲界繫。」CBETA, T27, no. 1545, p. 218b19。

所以，順解脫分唯有欲界的眾生方能修習，色界和無色界的眾生不具修習的條件。二、順解脫分是以身語意三業為體，其中又以意業為主導，因為之所以稱之為順解脫分，就是緣於具有解脫的願望，能以解脫的願力來統攝身語二業。所以，只要能夠厭離生死趣向於涅槃解脫，以解脫的願力來統攝身語二業，即便是施一食，持一戒，也能根植順解脫分；反之，如果沒有解脫的願力，即便修習再多的善法，也不能根植順解脫分。三、由於植此善根的關鍵在於解脫的願力，需要厭離生死趣向涅槃，所以，就必須具備厭離心和般若智慧，而在欲界之中，由於欲天的眾生不具厭離心，惡趣的眾生不具般若智慧，故而，唯有人間的眾生才能修習順解脫分。

如果說順解脫分的修習是必須在人間，順抉擇分的修習則是關鍵在人間。說一切有部認為，順抉擇分包含了「暖」、「頂」、「忍」和「世第一法」四個部分，這四個部分之間是次第相生的關係，即由「暖」漸次修習而成「頂」，由「頂」漸次修習而成「忍」，再由「忍」漸次修習而成「世第一法」。⁴⁴其中，前三部分的「暖位」、「頂位」和「忍位」的初起必須要在人間，第四部分「世第一法」雖在欲天和人間都能生起，⁴⁵但卻只有一剎那，所以，顯然順抉擇分修習的關鍵還是在於人間，如果沒有人間對於前三善根的修習，即便第四善根能夠在欲天初起，也不具備生起的條件。如《阿毘達磨大毘婆沙論》云：

44. 《阿毘達磨順正理論》卷 61：「行者修習此暖善根，下中上品漸次增進，於佛所說苦集滅道生隨順信，觀察諸有恆為猛盛焰所焚燒。於三寶中信為上首，有修所成順抉擇分次善根起，名為頂法……此頂善根下中上品漸次增長至成滿時，有修所成順抉擇分勝善根起，名為忍法。」CBETA, T29, no. 1562, p. 678b8-c4。

45. 《阿毘達磨俱舍論》卷 23：「第四善根天處亦起，此無初後，一剎那故。」CBETA, T29, no. 1558, p. 120b6-7。

問：順決擇分何處起耶？答：欲界能起，非色無色界。於欲界中人天能起，非三惡趣，勝善根故。人中三洲能起非北俱盧。天中雖能起，而後起非初。謂先人中起已，後退生欲天中，由先習力續復能起。問：何故天中不能初起？答：彼處無勝厭離等作意故。問：惡趣中有勝厭離等作意，何故不起此善根耶？答：惡趣中無勝依身故。若有勝厭離等作意，亦有勝依身者，則能初起此類善根。欲天中雖有勝依身，而無勝厭離等作意，惡趣中雖有勝厭離等作意，而無勝依身，人中具二，故能初起。問：色無色界，何故不起此善根耶？答：若處能入正性離生彼處能起，色無色界既不能入正性離生，故不能起。⁴⁶

這裡首先說明了順決擇分只能在欲界的人天中生起，其中「暖」、「頂」和「忍」前三善根的初起，一定只能在人間四洲中的南瞻部洲、西牛賀洲或東勝神州，⁴⁷ 只有在人間生起以後，死後投生於欲天，才有可能因為過去世的串習力，⁴⁸ 在欲天中又再生起這三善根。而第四善根「世第一法」的初起雖然既可在欲天也可在人間，但只有一剎那的時間，因為增上忍位是無間入世第一法，世第一法又是無間入見道的。

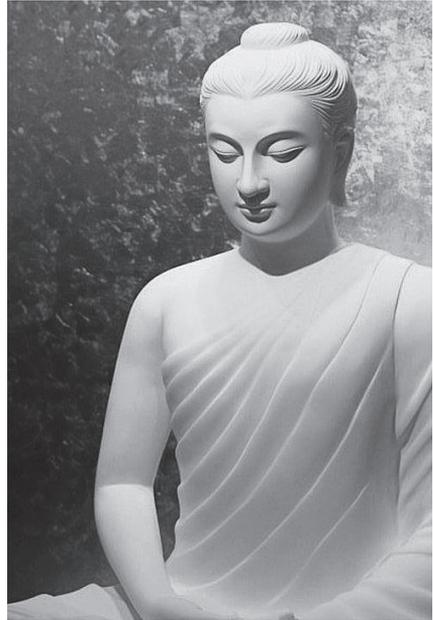
為什麼不能在其他的界趣生起順決擇分？《阿毘達磨大毘婆沙論》也作出了相應的解答：欲天因為不具備厭離心，所以不能初起

46. 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 7，CBETA, T27, no. 1545, p. 33b22-c16。

47. 北俱盧洲因福報較大，類似於欲天苦受輕微，亦難生起厭離心，故不可修習佛法。如《俱舍論記》卷 23：「天趣雖有勝般若，無深厭離，以苦輕故。北洲無深厭離，以苦輕故。」CBETA, T41, no. 1821, p. 350c27-28。

48. 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 7：「後退生欲天中，由先習力續復能起。」CBETA, T27, no. 1545, p. 33b25-26。

順抉擇分。惡趣中因為沒有殊勝的所依身，所以不具備生起順抉擇分的條件。色、無色界則是因為沒有苦受不具備厭離心，同時又不能緣下界的苦集諦而見道，故不能生起順抉擇分。⁴⁹ 在順抉擇分後，世第一法會無間入見道。而根據說一切有部的觀點，能夠證得見道位的聖者，主要還是在人間。為什麼這樣說呢？因為，首先雖然欲天也能夠生起世第一法而見道，但前三善根的初起一定要在人間，也就是說，必須要在人間證得忍位之後，同時又未證得增上忍位之前死去的行者



能夠證得見道位的聖者，主要還是在人間完成。

者（增上忍位會無間入世第一法，世第一法會無間入見道，故若證增上忍位必見道），才有可能投生欲天，並在欲天生起世第一法而見道。其次，即便在證得忍位的行者中，也只有未得根本定者才有可能死後投生欲天，因為已得根本定者，若生起暖等善根，則必於今生見道，不可能再投生欲天。如《阿毘達磨俱舍釋論》云：「若人依根本定生暖等善根，於今生若未見四諦必見四諦，厭惡心極重

49. 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷7：「何故色無色界，不能入正性離生耶？答：非田非器，乃至廣說。復次若處能起忍智彼處能入正性離生，色無色界雖能起智，而不起忍故不能入正性離生。復次若處能起法智類智，彼處能入正性離生，色無色界雖起類智，而不起法智故不能入正性離生。復次若處有勝依身及有苦受，彼處能入正性離生。色無色界雖有勝依身，而無苦受故，不能入正性離生。」CBETA, T27, no. 1545, p. 33c7-16。

故。」⁵⁰ 所以，根據這三個條件，一要證得忍位之後，二要未得根本定，三要證得增上忍位之前，顯然只有極少數行者會投生於欲天而見道。

修道位主要指的是見道以後，證得四果之前，可分為兩種情況：一種是在見道之時僅證得初果、二果並未直接證得三果者，⁵¹ 另一種情況是在見道時以「超越證」直接證得三果者。⁵² 根據說一切有部的觀點，見道時不能直接證得三果，根據其所斷除的欲界修惑，可分為「極七返」、「家家」和「一來」等不同的種類，其中「極七返」是指一品欲界修惑未斷的聖者，最多需要七次往返於欲天和人間投生，才能證得般涅槃；⁵³ 「家家」者是指已經斷除了欲界三品或四品修惑的聖者，已斷三品修惑者最多需三次往返於欲天和人間投生，已斷四品修惑者最多需要二次往返於欲天和人間投生，方可證得般涅槃。⁵⁴ 而「一來」者則是指已經斷除了欲界六品修惑的

50. 《阿毘達磨俱舍釋論》卷 16, CBETA, T29, no. 1559, p. 272b17-19。

51. 《俱舍論頌疏論本》卷 3：「先凡夫位，斷六品貪，名倍離欲。今入見道，至道類智，超越預流，直證第二，名超越證。」CBETA, T41, no. 1823, p. 838a19-21。

52. 《俱舍論頌疏論本》卷 3：「先凡夫位，斷九品惑，名全離欲。今入見道，至道類智，超前二果，直證第三，名超越證。」CBETA, T41, no. 1823, p. 838b11-12。

53. 《阿毘達磨俱舍論》卷 23：「七返言顯七往返生，是人天中各七生義。極言為顯受生最多，非諸預流皆受七返故。契經說極七返生，是彼最多七返生義。」CBETA, T29, no. 1558, p. 123a25-28。

54. 《阿毘達磨順正理論》卷 64：「若三緣具轉名家家。一由斷惑，斷欲修惑三四品故，謂惑於先異生位斷，或今預流進修位斷。二由成根，得能治彼無漏根故，謂已成就彼能治道三品四品無漏諸根。三由受生，更受欲有三二生故，謂斷三品更受三生，若斷四品更受二生。」CBETA, T29, no. 1562, p. 694b16-22。

聖者，僅需要在欲天和人間往返投生一次，即可證得般涅槃。⁵⁵ 顯然，無論是「極七返」的聖人，還是證得「家家」「一來」的聖者，最後如果要證得般涅槃，都必定要往返於欲天和人間之間投生，不可離於人間。

而第二種情況，則是在見道時直接證得第三果，這種聖人若今生未證得無學位，是唯一一種可以死後投生於色無色界，且必然是從人間死後投生於色無色界的聖者。為什麼這樣說呢？因為前一種聖人要在人天之間往返投生方能漸次證得第三果，所以，厭苦之心極強，如果證得了第三果，是決定不會再往色、無色界投生，必定會於現身般涅槃。⁵⁶ 而後一種聖者，由於能夠在見道時以超越證直接證得第三果，必然已得根本定，⁵⁷ 而依根本定生起「暖」「頂」「忍」者決定會於今生見道，⁵⁸ 不會投生於欲天而見道，所以，這種聖者必然是在人間。故而，我們可以這樣說，在整個修道位中，唯有在見道位直接證得第三果，且於當生未證得無學位者方能投生於色、無色界，而即便是這極少數的聖者，也必定是在人間死後，方能投生色無色界的。顯然，在修道位中，無論前一種聖者，還是

55. 《阿毘達磨俱舍論》卷 24：「若斷第六成一來果，彼往天上一來人間而般涅槃名一來果，過此以後更無生故。」CBETA, T29, no. 1558, p. 124a9-11。

56. 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 174：「謂彼或從極七返有，或從家家，或從一來，或從一間得不還果，彼得果已，必於此生得般涅槃。」CBETA, T27, no. 1545, p. 874a4-6。《俱舍論頌疏論本》卷 24：「若在聖位，經欲界生，厭欲界生，厭苦心強，必不往上色無色界，證不還已，定於現身，般涅槃故。」CBETA, T41, no. 1823, p. 950c14-16。

57. 《俱舍論頌疏論本》卷 3：「若超越證者，必無依未至定，從第九解脫道中，得入根本。以超越者，先得根本，更不願求，故不入也。」CBETA, T41, no. 1823, p. 838b1-4。

58. 《阿毘達磨俱舍釋論》卷 16：「若人依根本定生暖等善根，於今生若未見四諦必見四諦，厭惡心極重故。」CBETA, T29, no. 1559, p. 272b17-19。

後一種聖人，無論投不投生於色、無色界，聖者們實際都會與人間發生千絲萬縷的連繫，都是不可離於人間的。

最後是無學位。在聲聞所證得的四種果位中，前三果唯有欲界方能證得，⁵⁹ 阿羅漢果則是三界之中皆能證得。但即便阿羅漢果能通於三界，也唯有人間所證得的阿羅漢是最為殊勝的。為什麼這樣說呢？因為，首先阿羅漢與佛陀所共同具有的三種共聖德「無諍相智」、「願智」和「四無礙解」，唯有人間的利根阿羅漢才能證

得。其次，阿羅漢所能證得的最高禪定「超等至」，也唯有欲界人趣的阿羅漢方能修習。⁶⁰ 最後，利根的阿羅漢能夠證得盡智與無生智，鈍根的阿羅漢僅能證得盡智，⁶¹ 而如果鈍根的阿羅漢想要證得無生智，則需要通過「練根」來將鈍根轉化為利根，即從退法、思法等阿羅漢轉



阿羅漢果雖通於三界，但唯有人間所證得的阿羅漢最為殊勝。

59. 《阿毘達磨俱舍釋論》卷 18：「謂阿羅漢，此果於三界通得。此前二果，未離欲人所得故，於上不得。此義應理。第三果云何於上不應得？偈曰：上界無見道。釋曰：於欲界上無見道。若離此道，已得離欲人至得阿那含果，無有是處。由此義，是故但於欲界有三果。」CBETA, T29, no. 1559, p. 280a27-b3。

60. 《阿毘達磨俱舍論》卷 28：「修超等至唯人三洲、不時解脫諸阿羅漢，定自在故、無煩惱故。」CBETA, T29, no. 1558, p. 149a11-13。

61. 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 102：「復次，通利鈍根者得是盡智，唯利根者得是無生智。」CBETA, T27, no. 1545, p. 527c13-14。

變為不動法阿羅漢，⁶²而能「練根」者必依於欲界的人身。⁶³所以說，雖然人間疾苦不如欲天及色、無色界安樂，但於人間所證之阿羅漢卻是最為殊勝的。

七、結語

綜上所述，我們可以發現，在說一切有部的佛學思想中，佛陀、教法與佛弟子們，也就是佛、法、僧三寶實際皆是唯存於人間的。而佛學義理的安立以及佛法的修證亦是以人間為中心，特別是在整個修證體系中，客觀的修證條件就決定了順解脫分唯有在人間，順抉擇分關鍵在人間，見道位主要在人間，修道位不離於人間，無學位殊勝在人間。這些無不從方方面面體現了說一切有部佛學思想的「人間性」。而說一切有部這種突出的以人間為中心的特點，顯然也為人間佛教思想的基礎研究提供大量教理依據，充分體現了「以人間為中心的價值方向」。



62. 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 62：「不動法者謂彼本得不動種性，或由練根而得不動。」CBETA, T27, no. 1545, p. 319c12-14。

63. 《阿毘達磨俱舍論》卷 25：「論曰：求勝種性修練根者……此所依身唯人三洲，餘無退故。」CBETA, T29, no. 1558, p. 131a27-b6。