

筆者曾任職於臺北榮總醫學教學部「生物物理實驗室」，參與過人體生理訊號的相關研究，如三十三位心臟病患者的生理訊號——「冠狀動脈繞道手術後患者之橈骨動脈搏波的頻譜分析（Power Spectral Analysis of Radial Artery Pulse Waveform in Patients With Coronary Artery Disease and After Coronary Artery Bypass Graft Surgery）」，與八十八位健康者的橈骨動脈脈搏波的頻譜分析等；並曾於醫學會做過與疼痛相關的病例資料整理等工作，認知到：人類對於疾病的檢查方式與治療方法，會依時代演進而不斷改變，醫學理論亦不斷修正，藥物也會不斷地更新。但「病理、病症」在人體中是不變的（例如人體生病時的生理訊號）。

所以可以探究的是：針對人的生理與心理層面，當代的醫學科技與醫學理論，在診斷疾病以及所執行的治療方式，對人類生命存在的意義與價值產生何種影響？於當代科技產物可探知的生理訊號下，可以顯示怎樣的療癒過程？以及當代通用的診療方式如何轉向到生命療癒的行程過程，筆者亟欲做一個全盤性的探究與找到解決問題的方法。

一、核心概念

本文研究主題的重點：以核心概念「華嚴無盡網絡之圓融思想」作為「生命療癒」此主要議題的導向，以「從華嚴的生命科學觀探究現代醫學與人文思維」"The Research of Modern Medicine and Contemporary Humanistic Thinking from The Life Science Perspective of Huayan" 為大前提之下，探討「當代通用的（西方傳統醫學）診療方式轉向到生命療癒的進路」"The Path of Transforming Modern Diagnostic Methods into Life Healing"。亦即本文的研究對象是「當代醫療」，以其診斷與治療的方式如何轉向至「生命療癒」為書寫目的，進一步提出解決方法。以《華嚴經》的經文義理的「教證」(經典中諸佛菩薩所宣說之詞句)與「華嚴宗圓融思想」的「理證」(邏輯推理)；做為解決問題的主要切入點與轉向的路徑，並探究其中的思維模式與語言模式做為交涉病、痛、醫、藥、療、治、癒等之間的核心概念，來闡述醫療結構體是建構健康社會的重要根基，而「生命療癒」是成就健康社會的主要關鍵，特別是本文試圖以圖像思考的方式表達「華嚴無盡網絡之圓融思想」融入現代醫療觀，進而解說當代的醫療行為如何轉向到生命療癒的路徑。

二、本文重點與特色：

一、「四聖諦」與「六根-六識-六塵」醫學模式：指明「四聖諦」為佛陀醫學與當代醫學的共同課題，又依佛陀的醫療觀確立佛教醫學的架構是「六根-六識-六塵」醫學模式，此模式與現代醫學學者提出的「生物-心理-社會」醫學模式，有相互應對的論述，並以此指出當代診療方式有所不足之處。

二、圖像思考：以圖像思考詮釋華嚴無盡網絡之圓融思想，將此詮釋作為融入現代醫療觀之切入點與連結的路徑，進而建構當代診療方式轉向到生命療癒應有的行為模式（身）、語言模式（口）、思維模式（意），作為實踐的基本方案。

三、「教」證與「理」證：1. 以《華嚴經》義理作為生命療癒之導向的「教」證之說，探究〈四聖諦品〉、〈十地品〉、〈入法界品〉等與醫療相關的經文義理。2. 「理」證：依華嚴宗諸論疏中所闡述的華嚴宗圓融思想，作為生命療癒之導向的路徑，提出「六相圓融」與近代「完形心理學」之相互應對之處。

全文論述次第，以佛教醫學的根基「四聖諦」為前導並串聯前後議題，次以《華嚴經》經文作為驗證此理論的依據，接著以華嚴宗的圓融思想「法界緣起（十玄門、六相圓融）」、「一即一切、

2016 如學禪師佛教文化博碩士論文獎學金得獎論文摘述

當代醫療方式轉向生命療癒之進路——以華嚴無盡網絡之圓融思想為導向

范明麗

華梵大學東方人文思想研究所碩士

一切即一」等思維方式，標舉解決問題的關鍵點在於醫療的入手處是「觀察視角的轉向能力」，換言之，直接影響診斷的準確度在於有無能力與勇氣轉向到「一對多、多對一」之間的全方位視角，現代醫療要有各種角度切入才有準確的診斷，進一步才有接下來的統合分析、相關詮釋以及操作執行的意義。總的來說，完整的醫療結構可以用華嚴無盡網絡之圓融思想建構出「醫即一切、一切即醫」的健康社會。

三、本文主要的材料來源：

一、以華嚴宗各祖師杜順、智儼、法藏、澄觀的著作中所論及的華嚴圓融思想。

二、《華嚴經》(六十卷、八十卷、四十卷)提及醫療之相關經文義理。

三、以釋迦牟尼佛於此世間的色身病痛及其對治方法，做為理解佛教醫療的根據，所依經典以四部《阿含經》與《大般涅槃經》為主以及其他醫學相關之佛教經典與論疏。

四、現代「生物醫學模式」與「生物-心理-社會」醫學模式之相關論文，點出當代「生物醫學模式」不足之處，用以探討當代通用的診療方式必須轉向到生命療癒的重要性。

於佛學學術論文探討醫療相關議題時，必須談到「佛教醫學」，而「佛教醫學」源於釋迦牟尼佛的醫療觀，是故本文於討論「當代醫療」時亦同時論及「佛陀醫療觀」，做為「佛教醫學」的前導，再進入大乘佛教思想中的《華嚴經》義理與華嚴宗圓融思想。而當代醫療與佛陀醫療觀之相關議題，則依佛陀醫療觀建立的佛教醫學體系是「六根-六識-六塵」醫學模式。"Six Sense Organs - Six Consciousnesses - Six Realms" Medical Model of Buddhist Medicine)；而1977年美國羅徹斯特大學醫學院精神醫學和內科學教授恩格爾(George L. Engel 1913~)，於其論文"The Need for a New Medical Model: A Challenge for Biomedicine"² (〈新的醫學模式的需求：對生物醫學的挑戰〉)³指出「生物-心理-社會」(醫學)模式⁴的重要性，兩者於本文中作交涉性的論述。再者，經典中提及菩薩們的修行是如何種方式對治眾生的諸多疾苦，於本文《華嚴經》義理作為生命療癒之導向」中做深入探討。

以「生命療癒」做為一個「佛學命題」，必須論述到「生命」可能引發的種種困惑與煩惱，亦即「生、老、病、死」所關連到種種的苦，此「苦」造成的「痛不可言」足以影響人們對生命價值的判斷。是故，筆者欲強調華嚴無盡網絡之圓融思想，可以是當代醫療轉向生命療癒的指標與路徑。希冀本文在探討佛法與現代醫療的相關問題時能找到解決之道，此是論述本文議題的最大目的。

四、建立「教」證與「理」證

本文論述方式先建立「教」證，以三藏中的經典作為佐證；次建立「理」證，以三藏中的論典作為佐證，亦即用華嚴宗各祖師的「論」、「疏」、「鈔」等作為筆者論說的證明。之所以要建立此先後「教」證、「理」證關係，是由於經

文義理有其經典的合理性與客觀的正確性，且趨近於真理的存在，而所謂「真理」適用於任何時代，沒有歷史的差別性；再者，思想是主觀性的思維記錄，有歷史上的脈絡可循。所以當經文義理的真理價值確立之時，任何時代都會因解讀某經典之義理而逐漸形成當時代的教義，所以華嚴宗各祖師依《華嚴經》本文，以「教」證為先，「理」證於後，最後將此「教」與「理」，運用在醫學思維的診斷與治療上。

(一)「教」證

於「教」證方面：凡論及佛教與生命療癒有關的主題，都應先理解到佛陀的生命價值觀與佛陀的醫療觀是相互關聯的，佛陀在其悟道之後提出重要的「四聖諦」，或可說佛陀將「四聖諦」(生命價值中重要的四個義理)運用在醫學理論中，於《阿含經》中明白指出如實知「四聖諦」是成為「大醫王」的必備條件，同時病人亦須如實知「四聖諦」，還要理解「緣起法」、「八正道」才能深知「病根」之所在。以佛陀的醫療觀建立的佛教醫學，是以「四聖諦」為根基，以「六根-六識-六塵」為架構，以四大、五蘊為對象，以「眾緣和合」為網絡，以三法印、四念處、十二因緣、八正道(三十七道品)等為路徑，所以佛教醫學可以稱為生命整體的醫學體系。

換言之，解決病根的源頭在「四聖諦」，而最切確的解決路徑在「八正道」。而此諸多轉法輪的教義就是八十卷《華嚴經》(以下稱《八十華嚴》)(十地品)的各地菩薩所修行的主要科目，分列在十個登地菩薩的位階功課中：三法印、十二因緣、四聖諦、三十七道品、十善業道、四攝法、四無量心、十力、四無所畏、十八不共法、三解脫門、一切菩提分法。(例如第四焰慧地修「三十七道品、第五難勝地修「四聖諦」、第六現前的修「十二因緣法」等)。而且《八十華嚴》在文本結構上，〈四聖諦品〉是編列在「七處九會」中的第二會，在第一會介紹諸佛的「依報、正報」莊嚴，接著在第二會介紹(如來名號品)之後，就立即闡演《華嚴經》「無量四諦義」的〈四聖諦品〉。

基本上佛法所觀察的根本對象是「五蘊」、「十八界(六根、六塵、六識)」；所觀察的方法手段是十二因緣、三法印、三十七道品。此與生命療癒有何關聯？與「病」、「痛」、「醫」、「藥」、「治」、「療」、「癒」如何產生連結？若以華嚴最基本的學理——普遍圓融、無礙自在的互攝性原理，是可以因連結而成立，一如華嚴「十玄門」的學理，環環相扣，穿梭自如，窮窮無盡。既然佛法要處理的是「五蘊」、「十八界」，那麼就「環環相扣」的思維模式而言，便能與身心療癒的種種路徑接軌。

於《華嚴經》的「教」證方面：一部主要講述佛境界的《華嚴經》，同時也是一部具體明列菩薩在成佛果位之前，必須經歷各項修行的位階，從「十信」、「十住」、「十行」、「十迴向」、「十地」、「等覺」、「妙覺」，於說法次第中實有對治世間凡夫諸多痛苦的方法，所以《華嚴經》關於醫療相關的詮釋方法就有論

述的必要，因此筆者選定從《八十華嚴》(十地品)菩薩修行階位中，特別提出第五難勝地菩薩的修行，因其勤習世間「五明」，本文針對其中的「醫方明」加以論述。再者，本文提及四十卷《華嚴經》(以下稱《四十華嚴》)(入法界品)善財童子五十三參中，第十六參「普眼長者」，以表解方式總論其展現般若智慧的醫療觀。

(二)「理」證

於「理」證方面，文中提出華嚴宗「六相圓融」思想與「完形心理學 Gestalt Psychology (或譯為"格式塔心理學")，其後發展出的"完形治療法 Gestalt Therapy")」的相關議題。本議題的關鍵概念在醫療的入手處是「觀察視角的轉向能力」，再加上佛教「六根-六識-六塵」醫學模式」與當代「生物-心理-社會」醫學模式」，筆者認為此醫學模式若以「華嚴圓融思想」與《華嚴經》義理繼續進行再建構(Reconstruction)或再生(Regeneration)；於未來醫學發展史上才有足以成為健康社會穩固基盤的全方位醫療體系。

就思維模式而言，首先著重觀察世間萬象的審視能力，目前的現代醫學仍是以「生物醫學」為根基，以還原式的「化約論(reductionism)」為主的「對抗療法」，把人身視作「生物有機體 Biological organism」，且是「主要的乃至是唯一的研究和治療物件，著重對人體進行單純的物理、化學和生物的檢測與治療」，若確定「病根」是在「生物或物理、化學的原因，則理論上皆能找到專一性的治療方法」。⁵

筆者的提問在於上述所謂「專一性」、「單一性」的視角做出的診斷與治療，欠缺「動態性連結」(Dynamic link)與「互動性觀點」(Interactive aspect)的關鍵概念，無能是「治療疾病」或是「療癒生命」都無法以單一的觀點、直線式的思考與處置方式作為終結，解決方式必須從無數個連結概念開始觀察與著手進行。而華嚴圓融思想有相互支撐的基準點，以及各自發展又彼此依存的網際脈絡(因陀羅網 indra-jāla)，所以從華嚴教義的視角(The Perspective of Huayan Teachings)，特別是華嚴經所開演的思維路徑是「萬事萬物相互依存且彼此穿梭自如又無有窮盡」，此種詮釋萬物事理的方式，用在生命療癒上就有多重的切入角度，因此凡是有關病、痛、醫、藥、治、療、癒的切入方式、行進路徑與聯繫網絡，就可成為重要的研究議題。

最後總的來說，依佛陀醫療觀為原點出發，從《華嚴經》教義的視角與華嚴宗圓融思想的多重角度切入生命醫療，論說一切有關「病」、「痛」、「醫」、「藥」、「治」、「療」、「癒」等的議題，以此研究路徑達到當代醫療轉向生命療癒的終極關懷與目的。

- George L. Engel is professor of psychiatry and medicine at the University of Rochester School of Medicine, Rochester, New York 14642
- George L. Engel. "The Need for a New Medical Model: A Challenge for Biomedicine". Science, New Series, Vol. 196, No. 4286 (Apr. 8, 1977), pp. 129-136. Published by: American Association for the Advancement of Science. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1743658>
- 通常翻譯成「需要新的醫學模式」，本文依英文文法結構翻譯「新的醫學模式」的需求。
- 此名稱該論文原文「Biopsychosocial Model」，而台灣學界有學者寫為「Bio-Psychosocio-Medical Model」。
- 綜合整理自醫學百科資料來源：http://big5.wiki8.com/shengwuyixue_120017/2016.03.15

世出世間

談談受緣愛和愛緣取

林崇宏

眾生流轉於三界內是來自對世間有三愛：對欲界的色、聲、香、味、觸等有「欲愛」，對色、無色界有「有愛」，對反面的憂苦則生起厭惡之心而有「無有愛」。眾生三愛的生起，是源於感受；由於習性，對苦、樂、不苦不樂的感受會生起三愛的心理，這過程稱作「受緣愛」或「緣受有愛」，在《大緣方便經》(長阿含13經)中，佛陀和阿難有如下的對答：

(佛)又告阿難：「緣受有愛，此為何義？若使一切眾生無有樂受、苦受、不苦不樂受者，寧有愛不？」答曰：「無也。」「阿難！我以此緣，知愛由受，緣受有愛，我所說者，義在於此。」

此處佛陀明確指出，受緣愛(緣受有愛)的意義是：若沒有受(樂受、苦受、不苦不樂受)則沒有愛(欲愛、有愛、無有愛)。在邏輯學中：「若沒有a，則沒有b」或「若有b，則有a」時，a稱為b的必要條件，b稱為a的充分條件。所以，此處是說，受是愛的必要條件；有愛必有受，而有受不一定有愛，例如，阿羅漢在日常生活中，雖有受而不會有愛，因為阿羅漢已經將三愛完全滅除了。眾生為了滅除心中的三愛，一個方法便是由觀察感受下手。禪修者以穩定的心，如實觀照感受的生起和滅去，一直到洞見其無常、苦、無我的實相，便能破除我執，進而放下對身心的執取，這是受念住的修法。

眾生的另一習性是，內心的三愛會發展成為執取，稱為「愛緣取」或「緣愛有取」。取分成欲取、見取、戒禁取、我語取等四種，分別是對欲愛的執取、對智論利養恭敬等愛的執取、對定愛的執取，以及對有愛、無有愛的執取。在《大緣方便經》中，佛陀和阿難有如下的對答：

又告阿難：「緣愛有取，此為何義？若使一切眾生無有欲愛、有愛、無有愛者，寧有取不？」答曰：「無有。」「阿難！我以此緣，知取由愛，緣愛有取，我所說者，義在於此。」

此處佛陀明確指出，愛緣取(緣愛有取)的意義是：若沒有三愛，則沒有四取，也就是說，愛是取的必要條件；有取必有愛，有愛不一定有取，因為愛不一定會發展到取。所以，要滅除取只要滅除愛就解決了。眾生為了滅除心中的執取，一個方法便是由觀察三愛下手。禪修者以穩定的心，如實觀照心中生起的三愛，一直到洞見其無常、苦、無我的實相，便能破除我執，進而放下對身心的執取，這是心念住的修法。

由於眾生根器的不同，佛陀教導出身念住、受念住、心念住和法念住的修行方法。一般而言，止觀行者從身念住和受念住下手，純觀行者從心念住和法念住下手。最後，都是在有餘涅槃時，滅除了三愛和四取；在無餘涅槃時，滅除了諸受。

法光

第 332 期 2017 年 5 月出刊

免費贈閱，敬請助印



第 332 期要目

菩提心修習次第「七因果」探源
佛教倫理中善惡的要義
當代醫療方式轉向生命療癒之進路
——以華嚴無盡網絡之圓融思想為導向

2017「如學禪師佛教文化博碩士論文獎學金」 7月1日至9月30日受理申請

【本刊訊】財團法人法光文教基金會為獎勵國內博碩士研究生撰寫優良佛教文化學術論文，舉辦「如學禪師佛教文化博碩士論文獎學金」，預計頒發博士學位論文四名，每名三萬元，碩士學位論文九名，每名二萬元，擇優發給。

凡具中華民國國籍，在國內大學院校或佛教學院修

讀博碩士學位，撰寫有關佛教文化學位論文、考試及格之應屆畢業生(指2016年8月1日至2017年7月31日期間通過學位論文考試者)。請於七月一日起至九月三十日止，檢附下列文件：

1.申請書紙本含電子檔一份。(表格請從法光佛教文化研究所網頁下載或寄E-mail索取)；

2.有考試委員簽名頁之學位論文紙本一份(審後送法光佛教文化研究所圖書館收藏)；

3.學校發給載有學位論文成績之畢業成績單一份；

4.論文摘述(電子檔)一份(4000~4500字，得獎後刊載於《法光雜誌》)。向法光文教基金會申請。不論得獎與否，恕不退回。

主辦單位：財團法人法光文教基金會
地址：台北市松山區光復北路60巷20號
電話：(02)2578-3623 傳真(02)2577-6609
電子郵件：fakuang@ms49.hinet.net
網址：http://fakuang.org.tw/

法光佛教文化研究所 2017 暑期密集課程

	上課時間	課程名稱	授課教師
01	7月17日至7月28日 共二週 每週一至週五 每天09:00~12:00 (共30小時)	初級藏語會話	丹增南卓法師 (甘丹寺拉然巴格西)
02	7月17日至7月28日 共二週 每週一至週五 每天14:00~17:00 (共30小時)	梵文 《善勇猛般若經》研讀	蔡耀明教授 (台灣大學教授、法光佛研所教師)
03	7月17日至8月4日 共三週 每週一至週五 每天14:00~16:00 (共30小時)	藏語入門(一)	葉蕙蘭老師 (法光佛研所教師)
04	8月7日至8月25日 共三週 每週一至週五 每天14:00~16:00 (共30小時)	藏語入門(二)	葉蕙蘭老師 (法光佛研所教師)
05	7月24日至8月04日 共二週 每週一至週五 每天09:00~12:00 (共30小時)	漢譯契經選讀—— 《月燈三昧經》	高明道老師 (法光佛研所教師)
06	7月31日至8月11日 共二週 每週一至週五 每天09:00~12:00 (共30小時)	進階藏語會話	丹增南卓法師 (甘丹寺拉然巴格西)
07	7月31日至8月11日 共二週 每週一至週五 每天14:00~17:00 (共30小時)	巴利語入門(一)	高明道老師 (法光佛研所教師)
08	8月14日至8月25日 共二週 每週一至週五 每天14:00~17:00 (共30小時)	巴利語入門(二)	高明道老師 (法光佛研所教師)
09	8月14日至8月25日 共二週 每週一至週五 每天09:00~12:00 (共30小時)	藏文佛典選讀(中觀)	張福成老師 (資深翻譯、法光佛研所教師)
10	8月14日至8月25日 共二週 每週一至週五 每天14:00~17:00 (共30小時)	世親大乘五蘊論藏文解讀	黃奕彥老師 (政大講師、法光佛研所教師)

2017 年讚念長老內觀禪修指導行程

〔本刊訊〕泰國讚念長老(在《當代南傳佛教大師》一書中，舊譯為阿姜朱連)生於1936年，是今日享名國際的禪修導師，也是具足慈悲心的一位菩薩行者，於世界各地弘法

及教授內觀禪法，一生奇遇很多。長老自2009年起多次來台，於法光佛研所、大溪內觀禪林、中央大學三慧社、圓光佛學院等地指導內觀。

讚念長老強調即學即用，不論行住坐臥，時時觀照身和心，「能觀」的是自輪的識智，「所觀」的是五蘊的無常、苦、無我、性空，使心走在中道，這便是生活中的禪修。

◎法光佛教文化研究所

時間：6月4日(週日)下午2時到4時。
地點：台北市松山區光復北路60巷20號
電話：02-2578-3623

◎台北市德祺書坊

時間：6月5日(週一)晚上7時到9時。
地點：台北市中正區重慶南路一段61號6樓
電話：02-2375-2611

◎台北市中佛青

時間：6月7日(週三)下午2時到4時。
地點：台北市中山區長安東路二段78號2樓
電話：02-2508-2427

◎台北市八蚌講佛法林

時間：6月7日(週三)晚上7時到9時。
地點：台北市大安區復興南路一段253巷8號2樓之3
電話：02-2755-6820

◎內觀禪林

時間：6/12(一)、6/13(二)、6/15(四)、6/16(五)、6/17(六)、6/18(日)六次 一日禪 09:00-16:20。
地點：桃園市大溪區福安里10鄰頭寮路355號
電話：03-485-2962

●報名一日禪：insights.tw@gmail.com
(03-485-2962 王先生)

一、前言

發菩提心是大乘道的入門，其重要性不言而喻。關於修菩提心的次第，《菩提道次第廣論》說有兩套，一套是阿底峽傳來的「七因果教授」；知母、念恩、報恩、慈、大悲、增上意樂及菩提心；其中，前前為引生後後之因，後後為前前引生之果。¹ 修習的最終目的，是發起菩提心；而引生菩提心最關鍵的因素，則是大悲或慈悲。因此，大乘菩提心的引發，與佛教中培育慈悲的「四無量心」應有某種內在的關連。至於有何關連，後來又如何發展成「七因果」的修習次第，就是下文所要探究的主題。

二、略說部派佛教的「四無量」

慈、悲、喜、捨四無量心或四梵住，在四部《阿含》中都見到廣泛的開示，應該是原始佛教相當重視的一種禪法。佛弟子 Sōpāka 長老，曾以「人愛獨生子，愛心真且誠，當以此愛心，普及諸有情」一偈，表明「慈心三昧」的意義。² 而在經論裡，我們往往可以見到「四無量」與四靜慮、四無色並列，而位於二者之間；這似乎暗示，「四無量」是已得四靜慮之後起修的禪觀。不過，「四無量」並非佛教所獨有，在印度教瑜伽派的《瑜伽經》中，也說到了「四無量」的修法；然而，目前多數學者認為《瑜伽經》的成書年代較晚，約在公元五〇〇年左右，所以其中的「四無量」說，可能是受佛教影響的結果。⁴

根據公元五世紀說一切有部《俱舍論》與上座部《清淨道論》的說法，修習四無量心的主要目的，就是分別「對治瞋恚、惱害、不樂、或嫉妒」以及貪、瞋、癡；⁵ 除此之外，有些近現代的學者認為，四無量應該還有維護宗教行人心理健康的功能。對一個終日觀身不淨、觀受是苦的聲聞行者來說，適時反向修習慈悲喜捨等禪法來平衡內心的負面情緒，的確有其必要，否則很可能導致過度沮喪與憂鬱的心情。⁶ 甚至厭世自殺，《雜阿含·八〇九經》說，有些修習不淨觀的比丘，由於極度厭惡自己的身體，竟然持刀自殺，一日之內竟有十位乃至三十位比丘自盡的情形；情況嚴重時，甚至有多達六十位比丘委請他殺身亡的事故發生。⁷ 真是駭人聽聞。當代緬甸上座部的巴奧禪師，在《智慧之光》中把四無量視為「護衛禪」之一，應當有宗教心理面向的考量。

三、從「四無量」提昇至「三因果」發菩提心

當佛經經由部派發展到了大乘，修行的重心逐漸轉移至「發菩提心」。修菩薩行的利他主動上；所謂「發心」，就是為了利濟一切眾生、令眾生離苦得樂，而發願圓滿無上菩提的志願。這種願心顯然已經超越「慈悲無量」的層次，因為「慈悲無量」僅止於提昇、淨化自而已，行者在定中所見眾生得樂與離苦等禪相，不外是主觀心意的投射罷了。⁸ 根本無關眾生的實際利益，更談不上禪悅以及解脫的無漏大樂。因此，若想究竟利樂一切眾生，勢必不能停留在「慈悲」的心理層次，還須進一步圓滿二種資糧而成佛。漢傳龍樹《十住論》所作的《大智度論》便是這麼說的：

慈心欲令眾生得樂，而不能令得樂；悲心欲令眾生離苦，亦不能令得離苦……此但憶想，未有實事；欲令眾生得實事，當發心作佛，行六波羅蜜，具足佛法，令眾生得是實樂。⁹

引文中「發心作佛」的利他志願，就是「願菩提心」；而欲令眾生得樂與離苦的無量慈悲，便成了引發「菩提心」的主因；先由「慈」引生「大悲」，再由「大悲」引生「菩提心」，而形成修習次第的「三因果」關連。這種因果次第，與阿底峽《菩提道燈難處釋》的說法其實是一致的：依上師轉傳傳來的大士教法，「修習四無量心並引發菩提心」。¹⁰

那麼，「三因果」發心又是如何發展成「七因果」的呢？

四、從「三因果」發展成「六因果」

在觀修慈悲無量時，行者通常由較易觀修的親友等對象修起；¹¹ 修到

菩提心修習次第「七因果」探源

釋如石

以怨敵為對象時，由於易生瞋恨，所以願眾生得樂的慈心很難現起，除非先把瞋心平息下來。在這種情況下，《清淨道論》提供了十種息瞋的方法；如果前六種方法無效，那麼就該思惟《雜阿含·九三九經》等有關無始輪迴的開示：「難得有有情不是往昔的母親等（恩深的）親友」。¹² 箇中道理大概是說，一般人想到恩親益友時，特別是恩情最深重的慈母，往往會有一股暖流湧上心頭，而極欲感恩圖報。一旦有了感恩圖報之心，把可惡可恨的仇敵看成和藹可親的恩人，瞋心就容易平息下來，轉而生起願彼得樂的「慈」以及難苦的「悲」。倘若對怨敵都能生得起慈悲，對其他有情當然就更關愛有加。

既然「慈」與「大悲」是引發「菩提心」的主因，而深悉一切有情皆無數次當過自己的母親——「知母」，進而「念恩」、欲「報恩」，又是引發愉快感恩與愛情——「悅意相」¹³，以及止息瞋恚和強化慈悲的有效方法，非常適合用來引發利他的「菩提心」，所以修習菩提心的次第，便由簡略的「三因果」順理成章地發展成更完備的「六因果」。這應該是阿底峽（982-1054）在《道燈難處釋》所謂「對」作為自己的母親（的有情），而生起感恩圖報之心，就是（會引生）慈。然後再從慈心引生悲心，從悲心引生菩提心」的教授，也是阿底峽「由上師轉傳傳承下來的大士教法」¹⁴ 因為月稱（約 600-650）的《四百論釋》、月官（約 650）的《弟子書》，以及蓮花戒（約 740-799）的《修習次第·中篇》，也都有大致相同的開示，如《四百論釋》說：「思惟一切有情從無始來，皆是父母等眷屬，為度彼等故，能入生死」。¹⁵

由知母、念恩而欲報恩所引生的悲沛「愛」心，宗喀巴把它取名為「悅意慈」，也就是一種視眾生猶如獨子，一見到就十分歡喜、十分疼惜與關愛的心態；有了這樣的心態，自然就會引發「大悲」。¹⁶ 這種說法的確頗具巧思，且有助於修慈時心理面向的掌握，不過似乎並非必要。因為，當一個行者對眾生感恩圖報之心發展到「欲報之德，昊天罔極」¹⁷ 的程度，即便未將有情視同唯一愛子，欲予樂拔之苦的慈悲應不至於因此而減少。再者，「知母」中的母親，只不過是恩人的代表而已，實際上未必非觀為母親不可；關鍵在於是否能親對眾生感恩戴德的情懷。因此在親友中，無論哪一種對象能有效引生行者感恩圖報之心，就應選擇以該對象為對象生起感恩戴德的情懷。¹⁸ 否則，曾為孤兒、棄嬰與膝下無子之人，豈不是都無緣修習慈悲與菩提心了。

儘管《廣論》宣稱，一般的欲予樂「慈」與拔苦「悲」，沒有心理上必然的因果關係；¹⁹ 例如，當我們希望他人離苦時，自然也願他獲樂；反之亦然。這兩種心態不見得哪一種優先起，所以沒有絕對的因果關係。雖然在說明時通常先慈後悲，有明顯的先後次第，但這不表示在內心生起時也有前因後果的順序。²⁰ 《廣論》這句話的言下之意似乎是說，既然「慈」與「悲」沒有先因後果的關係，那麼「悅意慈」便可名正言順地取代「慈」，而成為引生「大悲」的主因了。這樣的意旨，在《廣論》後續的論述中，如「此悅意慈是前三果，由此即能引發悲心」，以及「為悅意慈水而潤澤已，下以悲種，則大悲心速疾生起」，也都一再加以強調。²¹ 可見對宗喀巴而言，「七因果」中的「慈」心，確實等同於「悅意慈」；而這樣的主張，大師的後繼門人也勢必會遵奉不渝，繼續

心。……宗喀巴始標明，發菩提心須有超越聲聞之悲心；不僅以一切有情云何離苦得樂為足，必須至誠何有情增上意樂」來加強準菩薩實際利生的責任感，為即將催生的菩提心做更積極的心理建設。

平心而論，宗喀巴的這個創意雖然十分善巧，但在學理上同樣不是必要。因為聲聞獨覺雖有大悲，卻仍缺乏一股「為利眾生願成佛！」的強烈意願與決心；而「願心」的生起，其實就是大悲「增上」的結果。因此，單以有無「願心」一項，就足以判別大小乘了，不必硬在「大悲」的強度上細分，別出任重道遠的「增上意樂」。「增上意樂」的原意，應該是「願心」增強到某種程度以後，為了實際利益眾生，而去受持菩薩戒，實踐六度四攝的「行菩提心」；²² 有此「增上意樂」，六度的菩薩行才能如寂天所說，「層層漸昇進」²⁴，乃至於成就無上菩提。

六、結語

在修菩提心次第「七因果」這個小而重要的議題上，宗喀巴發揮個人高度的創意，一反傳統，善巧提出了兩項新穎的創見：其一，是以「悅意慈」替代「慈」；其二，是在「大悲」與「菩提心」之間添加「增上意樂」，而形成了「七因果教授」。這兩項獨特的說法，雖然在法義上不見得必要，但換個角度來看，它們確實有助於行人對菩提心修習次第更細膩的理解，以及對大乘利他意樂更明確的掌握和更高標的自我期許，不由得令人眼睛為之一亮。

宗喀巴所領導的格魯派，在紅、白、花等教派林立的十五世紀西藏，能夠卓然成宗並且後來居上，在佛教教理方面獨領風騷達半世紀之久，究其原因，除了眾所周知的重視戒律、治學博大精深，以及著作等身等因素外，在教理上獨樹一格的諸多創見，應該也是不容忽視的一項。這一點，單就上文簡短的論述，即可略窺一斑。

- 1 見宗喀巴《菩提道次第廣論》，頁 210（法尊譯，臺北：佛教書局，1978）。以下簡稱《廣論》。
- 2 現代的腦科學對「慈悲」一詞所下的定義：是一種對他人的悲喜，皆能夠感同身受的神經能力；它們由扣帶產生並受其抑制（安德魯與馬克《改變大腦的靈性力量》，頁 267，鄭伯宸譯，臺北：心靈工坊，2010）。
- 3 《長老、長老尼偈》，頁 55（龍藏經譯，宜蘭：中華印經協會，2003）。
- 4 見莊應彬《瑜伽經與佛教思想的比較》（《圓光佛學學報》期 26，頁 56，2015）。
- 5 見覺音《清淨道論》，頁 320（蔡榮譯，高雄：正覺，2000）；世親依經量部意見詳說一切有部的《俱舍論》，參見《大正藏》，29，150 中，《增壹阿含》說：捨（瞋）心所對治的不是「貪、瞋」，而是「憍慢」（《大正藏》，2，581 下）。
- 6 見張澄基《佛學今詮》上冊，頁 369、370（臺北：慧炬，1988）。
- 7 有鑑於此，世尊便接受了阿難的建議，教導弟子修習另外的安那般那念——觀出入息。參見《大正藏》，2，207 中；《相應部》（54），《入出息相應·9 經》。
- 8 根據腦科學的看法，人類的丘腦不會區分內在與外在的真實，因此不論什麼想法，只要觀想得夠久，便彷彿真有其事。《改變大腦的靈性力量》，頁 85）。
- 9 見《大正藏》，25-210 中，根據法蘭 É.Lamotte 的研究，《大智度論》的作者，早先曾在說一切有部出家，後來轉學大乘中觀，而活躍於四世紀的印度西北中部（平觀曰：原始佛教史》，頁 285，莊崑木譯，臺北：商周，2002）。
- 10 見如石《菩提道燈抉微》，頁 107（臺北：法鼓，1997）。
- 11 《清淨道論》所說的「四無量」修法，從自己開始修起，然後再將心比心，推己及人；因為佛說每個人都最愛他自己（頁 296、297）。
- 12 《雜阿含·939 經》，是二十部「無始相經」之一（《大正藏》，2，241 上）；《解脫莊嚴寶論》所引《無始輪迴經》也是其中一部，「通常學者皆由悲心直修菩提

(下轉第 3 版)

感謝

諸位大德發心贊助

敬祝

福慧增長

36000 元
詮晶光電
陳張秀瓊35000 元
張曜璇
張威傑30000 元
袁淑真15000 元
曾耀鋒
郭茹茹12000 元
劉瓦麟
劉瓦炎10000 元
林義誠7200 元
陳章翰
許美鈴5000 元
達和法師
胡慧婷
賴其里3800 元
倪明隆3000 元
紹晟法師
銘劍光電
郭鈺龍2500 元
黃有為
張昌邦
林中樞
鄭文鋒2000 元
賴文隆
李銘彬
高予林500 元
許萬藏
張果為謝玲玲
葉進貴
李元凱蕭坤柱
蕭林烽珠
陳慶隆李御傑
徐雪莉
洪佩英1600 元
黃本元
蔡永泉1300 元
林炯靈1200 元
黃永政1000 元
昭慧法師
林麗雲900 元
張志嘉
蔡振發
李佩香
楊岳亮
許麗美
張火旺
丁堯銘
柯麗華
黃慧真
曹聖發
鄭娟娟
黃上門
倪冬梅
鄭上瑚
施懿修
劉繁偉
姚向榮
吳樑霖
吳青森
蔡高森香
陳素芬
陳俐名3800 元
倪明隆3000 元
紹晟法師
銘劍光電
郭鈺龍2500 元
黃有為
張昌邦
林中樞
鄭文鋒2000 元
賴文隆
李銘彬
高予林500 元
許萬藏
張果為

一、前言

佛陀（釋尊）出世後，就有佛教倫理的教導，歸入三學中的增上戒學，給信眾們知所遵行。由於善和惡是一種價值判斷，不同的宗教師以及國內外的學者有不同的看法，而佛陀對此有明確而一貫的主張，本文依據佛教的經論來釐清佛陀所說的不善法（惡法）和善法的要義以及「善有善報，惡有惡報，為即轉生的菩提心做更積極的心理建設。

平心而論，宗喀巴的這個創意雖然十分善巧，但在學理上同樣不是必要。因為聲聞獨覺雖有大悲，卻仍缺乏一股「為利眾生願成佛！」的強烈意願與決心；而「願心」的生起，其實就是大悲「增上」的結果。因此，單以有無「願心」一項，就足以判別大小乘了，不必硬在「大悲」的強度上細分，別出任重道遠的「增上意樂」。「增上意樂」的原意，應該是「願心」增強到某種程度以後，為了實際利益眾生，而去受持菩薩戒，實踐六度四攝的「行菩提心」；²² 有此「增上意樂」，六度的菩薩行才能如寂天所說，「層層漸昇進」²⁴，乃至於成就無上菩提。

六、結語

在修菩提心次第「七因果」這個小而重要的議題上，宗喀巴發揮個人高度的創意，一反傳統，善巧提出了兩項新穎的創見：其一，是以「悅意慈」替代「慈」；其二，是在「大悲」與「菩提心」之間添加「增上意樂」，而形成了「七因果教授」。這兩項獨特的說法，雖然在法義上不見得必要，但換個角度來看，它們確實有助於行人對菩提心修習次第更細膩的理解，以及對大乘利他意樂更明確的掌握和更高標的自我期許，不由得令人眼睛為之一亮。

宗喀巴所領導的格魯派，在紅、白、花等教派林立的十五世紀西藏，能夠卓然成宗並且後來居上，在佛教教理方面獨領風騷達半世紀之久，究其原因，除了眾所周知的重視戒律、治學博大精深，以及著作等身等因素外，在教理上獨樹一格的諸多創見，應該也是不容忽視的一項。這一點，單就上文簡短的論述，即可略窺一斑。

一、前言
佛陀（釋尊）出世後，就有佛教倫理的教導，歸入三學中的增上戒學，給信眾們知所遵行。由於善和惡是一種價值判斷，不同的宗教師以及國內外的學者有不同的看法，而佛陀對此有明確而一貫的主張，本文依據佛教的經論來釐清佛陀所說的不善法（惡法）和善法的要義以及「善有善報，惡有惡報，為即轉生的菩提心做更積極的心理建設。

二、惡或不善法的經據和分析
《漢譯南傳大藏經·增支部》3.65 的《伽藍經》中，對於不善法這一議題，釋尊和伽藍眾之間有如下的互動：

（1）「伽藍眾！汝等如何思惟耶？起於人內心之貪是為益耶？或為無益耶？」
「大德！為無益。」
「復次，伽藍眾！此有貪心之人是為貪所蔽，心為所捕，殺有命者、取不與者、與他之妻通、語虛誑，亦勸他如是作，此是與彼長夜無益與苦耶？」
「大德！唯然！」
（2）「伽藍眾！汝等如何思惟耶？起於人內心之瞋是為益耶？或為無益耶？」
「大德！為無益。」
「復次，伽藍眾！此有瞋心之人是為瞋所蔽，心為所捕，殺有命者、取不與者、與他之妻通、語虛誑，亦勸他如是作，此是與彼長夜無益與苦耶？」
「大德！唯然！」
（3）「伽藍眾！汝等如何思惟耶？起於人內心之愚癡是為益耶？或為無益耶？」
「大德！為無益。」
「復次，伽藍眾！此有愚癡之人是為愚癡所蔽，心為所捕，殺有命者、取不與者、與他之妻通、語虛誑，亦勸他如是作，此是與彼長夜無益與苦耶？」
「大德！唯然！」
（4）「伽藍眾！汝等何思惟耶？此等之法是善耶？或不善耶？」
「大德！是不善。」
「有罪耶？或無罪耶？」
「大德！是有罪。」
「是智者之所訂毀者耶？或智者之所稱讚者耶？」
「大德！為益。」
「復次，伽藍眾！此無貪人是不為貪所蔽，心不為捕，不殺有命者、不取不與者、不與他之妻通、不語虛誑，亦勸他如是作，此即與彼以長夜之益與樂耶？」
「大德！唯然！」
（5）「若【此等之法】圓滿執取為能引無益與苦耶？或不耶？」
「大德！圓滿之執取即能引無益與苦。對此我等之所說是如是。」

在釋尊和伽藍眾的上述對答中，對惡法或不善法這一倫理議題得出明確的共識：

（a）任何人「內心生起貪、瞋、癡」，以及為貪、瞋、癡所蔽，心為所捕，而「殺有命者、取不與者、與他之妻通、語虛誑，亦勸他如是作」，這些便是不善法。這種不善法是一個人人都可以觀察、體驗到，並可判定確實是不善的。釋尊將不善法的起點，明確定位在「內心貪、瞋、癡的生起」。貪、瞋、癡，是三種根本煩惱，稱作三不善根，這是佛教倫理中判定惡或不善法的基礎。於此也可以看出「善意的語言」不納入此處所說的不善。此經中的「殺有命者、取不與者、與他之妻通、語虛誑」，有時簡譯為「殺生、偷盜、邪淫、妄語」。殺生、偷盜、邪淫是身惡業，妄語是語惡業，這些惡法都是由三不善根開展出來。

（b）此處「內心的內容和」十不善業道」有共通之處。十不善業道

佛教倫理中善惡的要義

林崇安

是：1 殺生 2 不與取（偷盜）3 欲邪行（邪淫）；4 虛誑語（妄語）5 離間語（兩舌）6 粗惡語（惡口）7 雜穢語（綺語）；8 貪 9 瞋 10 邪見。語業中，除了上述經中提到的虛誑語外，還有離間語、粗惡語、雜穢語，一般大眾也會同意這三種是語惡業，是不善法。邪見歸入惡中。《大毘婆沙論》第 113 卷說：「由二因緣建立業道：一、世所訶毀，二、世所稱歎——即是十種不善業道及善業道。」¹ 此處指出，十不善業道是「世所訶毀」，表示這是世間大眾的共識。

（c）任何人「在內心生起貪、瞋、癡」下，進行「殺有命者、取不與者、與他之妻通、語虛誑，亦勸他如是作」。圓滿執取這些不善法後，「能引長夜之無益與苦」，簡言之，任何人「在貪、瞋、癡」下，做了身惡業和語惡業，也愆惡別人如此，則導致長期的痛苦。這是佛教所說的「惡有惡報」的真正意義。這一因果過程是一普遍的自然而道德律。這是大眾經由觀察、體驗而得的共識，所以伽藍眾同意了並說：「對此我等之所說是如是。」

以上可以明顯看出，佛教倫理中所說的「惡」或「不善」，以及所說的「惡有惡報」，是大眾（包含凡聖）經由觀察、體驗而得的共識，不是由權威者單方面制定的。

三、善法的經據和分析

《伽藍經》中，對於善法這一議題，釋尊和伽藍眾之間的互動如下：

（1）「伽藍眾！汝等如何思惟耶？起於人內心之無貪是為益耶？或為無益耶？」
「大德！為益。」
「復次，伽藍眾！此無貪人是不為貪所蔽，心不為捕，不殺有命者、不取不與者、不與他之妻通、不語虛誑，亦勸他如是作，此即與彼以長夜之益與樂耶？」
「大德！唯然！」
（2）「伽藍眾！汝等如何思惟耶？起於人內心之無是為益耶？或為無益耶？」
「大德！為益。」
「復次，伽藍眾！此無瞋人是不為瞋所蔽，心不為捕，不殺有命者……乃至……、不語虛誑，亦勸他如是作，此是與彼長夜之益與樂耶？」
「大德！唯然！」
（3）「伽藍眾！汝等如何思惟耶？起於人內心之無癡是為益耶？或為無益耶？」
「大德！為益。」
「復次，伽藍眾！此無愚癡人是不為愚癡所蔽，心不為捕，不殺有命者、不取不與者、不與他之妻通、不語虛誑，亦勸他如是作，此是與彼長夜之益與樂耶？」
「大德！唯然！」
（4）「伽藍眾！汝等如何思惟耶？此等之法是善耶？或是不善耶？」
「大德！是善。」
「有罪耶？或無罪耶？」
「大德！是有罪。」
「是智者之所稱讚者耶？」
「大德！是智者之所稱讚者耶？」

（a）任何人「內心生起貪、瞋、癡」，以及為貪、瞋、癡所蔽，心為所捕，而「殺有命者、取不與者、與他之妻通、語虛誑，亦勸他如是作」，這些便是不善法。這種不善法是一個人人都可以觀察、體驗到，並可判定確實是不善的。釋尊將不善法的起點，明確定位在「內心貪、瞋、癡的生起」。貪、瞋、癡，是三種根本煩惱，稱作三不善根，這是佛教倫理中判定惡或不善法的基礎。於此也可以看出「善意的語言」不納入此處所說的不善。此經中的「殺有命者、取不與者、與他之妻通、語虛誑」，有時簡譯為「殺生、偷盜、邪淫、妄語」。殺生、偷盜、邪淫是身惡業，妄語是語惡業，這些惡法都是由三不善根開展出來。

（b）此處「內心的內容和」十不善業道」有共通之處。十不善業道

（c）任何人「在內心生起貪、瞋、癡」下，進行「殺有命者、取不與者、與他之妻通、語虛誑，亦勸他如是作」。圓滿執取這些不善法後，「能引長夜之無益與苦」，簡言之，任何人「在貪、瞋、癡」下，做了身惡業和語惡業，也愆惡別人如此，則導致長期的痛苦。這是佛教所說的「惡有惡報」的真正意義。這一因果過程是一普遍的自然而道德律。這是大眾經由觀察、體驗而得的共識，所以伽藍眾同意了並說：「對此我等之所說是如是。」

（d）任何人「內心不起貪、瞋、癡」，不殺有命者、不取不與者、不與他之妻通、不語虛誑，亦勸他如是作」，善法可以攝入八聖道中的「正語、正業、正命」，都是由三善根開展出來。八聖道中其餘的正見等也是立足三善根。

（e）任何人「內心不起貪、瞋、癡」，不殺有命者、不取不與者、不與他之妻通、不語虛誑，亦勸他如是作」，善法可以攝入八聖道中的「正語、正業、正命」，都是由三善根開展出來。八聖道中其餘的正見等也是立足三善根。

益與樂耶？或不耶？」
「大德！圓滿執取即能引益與樂。對此我等之所說是如是。」

以上釋尊和伽藍眾的對答，對善法這一倫理議題有明確的共識：

（a）任何人「內心不起貪、瞋、癡」，以及不為貪、瞋、癡所蔽，心不為所捕，而「不殺有命者、不取不與者、不與他之妻通、不語虛誑，亦勸他如是作」。這些便是善法。這種善法是一個人人都可以觀察、體驗到，並可判定確實是善的。釋尊將善法的起點，明確定位在「內心無貪、無瞋、無癡」，這種作三善根，是佛教倫理中判定善法的基礎。於此也可以看出，若表面行善而內心有貪、瞋、癡的動機，仍不符合此處所說的善。

（b）此處善法的內容和「十善業道」有共通之處。十善業道是：1 不殺有命者（不殺生）、2 不取不與者（不偷盜）、3 不與他之妻通（不邪淫）、4 不語虛誑（不妄語）5 離離間語（不兩舌）6 離粗惡語（不惡口）7 離雜穢語（不綺語）；8 無貪 9 無瞋 10 正見。語業中，除了上述經中提到的不語虛誑外，一般大眾也會同意「離離間語、離粗惡語、離雜穢語」是善法。

《大毘婆沙論》第 113 卷指出，十善業道是「世所稱歎」，表示這是世間大眾的共識。

（c）此處「不殺有命者、不取不與者、不與他之妻通、不語虛誑，亦勸他如是作」等善法可以攝入八聖道中的「正語、正業、正命」，都是由三善根開展出來。八聖道中其餘的正見等也是立足三善根。

（d）任何人「內心不起貪、瞋、癡」，不殺有命者、不取不與者、不與他之妻通、不語虛誑，亦勸他如是作」，善法可以攝入八聖道中的「正語、正業、正命」，都是由三善根開展出來。八聖道中其餘的正見等也是立足三善根。

（e）任何人「內心不起貪、瞋、癡」，不殺有命者、不取不與者、不與他之妻通、不語虛誑，亦勸他如是作」，善法可以攝入八聖道中的「正語、正業、正命」，都是由三善根開展出來。八聖道中其餘的正見等也是立足三善根。

（f）任何人「內心不起貪、瞋、癡」，不殺有命者、不取不與者、不與他之妻通、不語虛誑，亦勸他如是作」，善法可以攝入八聖道中的「正語、正業、正命」，都是由三善根開展出來。八聖道中其餘的正見等也是立足三善根。

（g）任何人「內心不起貪、瞋、癡」，不殺有命者、不取不與者、不與他之妻通、不語虛誑，亦勸他如是作」，善法可以攝入八聖道中的「正語、正業、正命」，都是由三善根開展出來。八聖道中其餘的正見等也是立足三善根。

（h）任何人「內心不起貪、瞋、癡」，不殺有命者、不取不與者、不與他之妻通、不語虛誑，亦勸他如是作」，善法可以攝入八聖道中的「正語、正業、正命」，都是由三善根開展出來。八聖道中其餘的正見等也是立足三善根。

（i）任何人「內心不起貪、瞋、癡」，不殺有命者、不取不與者、不與他之妻通、不語虛誑，亦勸他如是作」，善法可以攝入八聖道中的「正語、正業、正命」，都是由三善根開展出來。八聖道中其餘的正見等也是立足三善根。

（j）任何人「內心不起貪、瞋、癡」，不殺有命者、不取不與者、不與他之妻通、不語虛誑，亦勸他如是作」，善法可以攝入八聖道中的「正語、正業、正命」，都是由三善根開展出來。八聖道中其餘的正見等也是立足三善根。

（k）任何人「內心不起貪、瞋、癡」，不殺有命者、不取不與者、不與他之妻通、不語虛誑，亦勸他如是作」，善法可以攝入八聖道中的「正語、正業、正命」，都是由三善根開展出來。八聖道中其餘的正見等也是立足三善根。

（l）任何人「內心不起貪、瞋、癡」，不殺有命者、不取不與者、不與他之妻通、不語虛誑，亦勸他如是作」，善法可以攝入八聖道中的「正語、正業、正命」，都是由三善根開展出來。八聖道中其餘的正見等也是立足三善根。

（m）任何人「內心不起貪、瞋、癡」，不殺有命者、不取不與者、不與他之妻通、不語虛誑，亦勸他如是作」，善法可以攝入八聖道中的「正語、正業、正命」，都是由三善根開展出來。八聖道中其餘的正見等也是立足三善根。

（n）任何人「內心不起貪、瞋、癡」，不殺有命者、不取不與者、不與他之妻通、不語虛誑，亦勸他如是作」，善法可以攝入八聖道中的「正語、正業、正命」，都是由三善根開展出來。八聖道中其餘的正見等也是立足三善根。

除能引無益與痛苦的不善法；2.應具足能引利益與快樂的善法。這是二種「學處」。此處涉及為佛教倫理的目的論；遵行倫理是為了離苦得樂。為何眾生要追求「離苦得樂」？這是來自眾生無始來的習氣和本能。由於處在輪迴中的眾生都有不善根和善根，所以佛陀安立了「學處」來教誡眾生：想要獲得利益和安樂，就要滅除不善根並增長善根。

四、佛教倫理實踐中不善法和善法的消長