

談談「止觀等持」(下)

／高明道

再看《初期佛教「空之法說及義說」(下)》，就發現楊郁文老師此處另起一段，補了一句牽涉到「止觀等持」的話說：「佛教之『心無漏學』¹，在修習之過程上有四道，如《雜560經；a.4,170經》所述；可先由止導引止觀等持，或先由觀導致止觀等持；目標在調伏心止觀，並得止觀和合俱行（`samathavipassanam yuganadham bhavayato`）；究竟之目的則是斷諸使。」²心學（或者「增上心學」，即巴利語 *adhicittasikkhā*）指三學裡的第二項，也就是一般所謂的「定學」。楊老師在此把「止觀等持」明文歸到心學的範疇裡，可見，上面據語境推斷出來的結論沒錯，並未誤解或扭曲作者的意思。但這樣的歸類本身是否恰當撇開暫且不談，先看另外一個核心問題：不但《雜阿含》第 560 經跟巴利傳本對等經文（即《增支部》的 *Yuganaddhasuttam*）³彼此之間出入甚大，且兩部經更和楊老師所謂「可先由止導引止觀等持」等等的定學修習過程都不相應。

當然，古漢譯本《雜阿含》第 560 經很不容易解讀。這個事實可以從各家新式標點的混亂窺出一斑。舉例來說，阿難跟比丘們講的第一段，印順導師《雜阿含經論會編（下）》作：「若比丘、比丘尼，於我前自記說，我當善哉慰勞問訊，或求以四道。何等為四？若比丘、比丘尼坐，作如是住心，善住心，局住心，調伏心，止觀一心，等受分別，於法量度，修習、多修習已，得斷諸使。若有比丘、比丘尼，於我前自記說，我則如是善哉慰喻，或求是名說初道。」⁴《佛光大藏經·阿含藏》版則作：「若比丘、比丘尼於我前自記說，我當善哉慰勞問訊，或求以四道。何等為四？若比丘、比丘尼坐作如是住心——善住心、局住心，調伏心止觀，一心等受分別，於法量度，修習多修習已，得斷諸使；若有比丘、比丘尼於我前自記說，我則如是善哉慰喻，或求是，名說初道。」⁵楊老師自己的《阿含要略：阿

含學與阿含道》作：「若比丘、比丘尼於我前自記說 一我當 善哉！慰勞、問訊，或求以四道：何等為四？若比丘、比丘尼坐 作如是住心、善住心、局住心，調伏心 止觀，一心等受，分別、於法量度，修習、多修習已，得斷諸使：一 若有比丘、比丘尼於我前自記說，我則如是善哉！慰喻 或求是，名說初道。」⁶《財團法人內觀教育基金會討論區》的《林崇安教授答問專欄》裡作：「若比丘、比丘尼，於我前自記說，我當善哉慰勞問訊，或求以四道。何等為四？若比丘、比丘尼坐，作如是住心、善住心、局住心、調伏心、止、觀、一心、等受分別，於法量度，修、習、多修習已，得斷諸使。若有比丘、比丘尼，於我前自記說，我則如是善哉慰喻，或求是名說初道。」⁷這是林老師 2007 年的標點方式。到了 2009 年，就改為：「若比丘、比丘尼，於我前自記說，我當善哉慰勞問訊或求以四道。何等為四？若比丘、比丘尼坐，作如是住心、善住心、局住心、調伏心、止、觀、一心、等受，分別於法量度，修、習、多修習已，得斷諸使。若有比丘、比丘尼，於我前自記說，我則如是善哉慰喻，或求（以四道），是名說初道。」⁸至於 CBETA 電子佛典最新的（2009 年）版本，則作：「若比丘！比丘尼於我前自記說，我當善哉慰勞問訊，或求以四道。何等為四？若比丘、比丘尼坐，作如是住心、善住心、局住心、調伏心、止、觀、一心、等受，分別於法量度，修習多修習已，得斷諸使。若有比丘、比丘尼於我前自記說，我則如是善哉慰喻，或求是，名說初道。」⁹

仔細對讀，可以發現：這幾個版本，彼此沒有一模一樣的，而且相異的地方往往牽涉到法義的理解。儘管如此，漢譯本的問題，茲不多談，因為拙文關心的「止觀等持」一來在《雜阿含》本來就不出現，再者楊老師《初期佛教「空之法說及義說」(下)》此處在括

弧中熱心列出巴利語，足以推論這邊談的「止觀等持」是以大寺派傳本為依據，所以當然應該把重點放在巴利的《增支部》上。不過，無論是漢譯本還巴利語本，首先還有一個旁的問題得注意：本經說法主是阿難，而不是釋尊。這馬上引發第二個問題：阿難是在佛陀涅槃之前講的，還是如來入滅後說的？如果是之前，他僅證得初果，跟佛身邊眾多阿羅漢有段距離，怎麼會輪到他說法呢？其實，阿難講經的場合甚少。像《雜阿含》第 560 經出現「時尊者阿難告諸比丘」句的其他修多羅，也只不過兩個——《雜阿含》中第 261 經和第 1271 經——，而其中唯有前者在巴利語《相應部》有對等的契經。兩個傳本內容都共同記載阿難轉述尊者富留那彌多羅尼子一番讓他獲得預流果的開示¹⁰，宗旨在讚歎、憶念這位學長的功德。因為阿難只提到他證初果，可能是講尚未圓滿阿羅漢果之前的事情。至於《雜阿含》第 1271 經，阿難特別隆重地向其他比丘宣佈：「我今當說四句法經。諦聽，善思！當為汝說」等等。結果，有個婆羅門聽到阿難講的偈頌，心想：「太微妙了！這不可能是人說的……」於是就跑到釋尊面前求證，而佛陀也確定他的想法沒錯，因為這首偈原本是位天女在佛前唱的。¹¹既然那位敏銳的婆羅門可以找佛陀請教，事情當然是如來般涅槃前發生的。

《雜阿含》裡三部「時尊者阿難告諸比丘」的經，一部確定是佛在世的故事，一部則可能是，第三部——楊老師提出的第 560 經——目前還不知道，所以先看看能否從巴利傳本找到線索。《增支部》的 *Yuganaddhasuttam* 中，阿難的陳述非常傳統，先總後別。他總的表示 “yo hi koci āvuso bhikkhu vā bhikkhunī vā mama santike arahattappattim byākaroti, sabbo so catūhi maggehi etesaṃ vā aññatarena”，《佛光大藏經·阿含藏》的注釋裡譯作：「諸（位）友！任何比丘、比丘尼，凡是在我面前明說獲得阿羅漢果者，必由所有四支或其中之一支〔而獲得〕。」¹²然而這樣的解讀，不管從語法、用詞或情景來說，都有問題。哪裡會有比丘、比丘尼如此無聊，沒別的事情作，竟跑到阿

難面前聲稱自己是阿羅漢？依筆者初步的考查，巴利語經、律、論三藏裡，“arahattappattim byākaroti” 是孤例，單單在此出現，而其中的 “arahattappatti” 雖然在藏經的注（*atthakathā*）跟疏（*ṭīkā*）不少地方看得到，但經中卻只有另外一個出處——也是阿難在說法的 *Uṇṇābhabrāhmaṇasuttam*¹³。所以由語詞分布來判斷，這兩部阿難為說法主的修多羅在語詞使用方面跟契經或調伏藏的語言不太一樣，而接近注、疏年代較晚的語言。

至於 “arahattappatti” 的詞義，應該是分析成 “arahattassa patti”，字面上即「阿羅漢果的獲得」，並非指人，而指成就第四果的過程。在 *Uṇṇābhabrāhmaṇasuttam* 裡，阿難提到：比丘在證得阿羅漢果之前，有 “chando arahattappattiyā”、“vīriyam arahattappattiyā”、“cittam arahattappattiyā” 和 “vīmaṃsā arahattappattiyā”，亦即對獲得阿羅漢果的決心、勇猛心、意願及深入考察的心。茲所謂「深入考察的心」（巴利語 “vīmaṃsā”、梵語 “mīmāṃsā”），是指深入的思索、觀照、研究、考察或討論¹⁴，漢譯佛典有翻作「思惟」、「觀察」、「思量」、「諮問」、「思惟諮問」等例¹⁵。這就跟 *Yuganaddhasuttam* 的 “arahattappattim byākaroti” 有重大關係，因為動詞 “byākaroti” 指「回答」、「解釋」。這樣一來，阿難總說的疑難便迎刃而解。原來，阿難告訴他師兄弟（āvuso）的是：不管他向哪一個比丘或哪一個比丘尼訊問如何獲得阿羅漢果，他們都是用四個道或其中某一個道來回答、解釋！一個人既然還有必要問別人究竟的第四果怎麼成就，照理來說反映自己應該還沒有這種體證。因此，就其內容論，*Yuganaddhasuttam* 與《雜阿含》第 560 經所講的是阿難尚未成羅漢時的事，然而從語言現象來看，*Yuganaddhasuttam* 卻具有比經、律二藏語言為晚的特色。

阿難的總說是以如何成就阿羅漢果為內容，質言之，絕非局限於定學，而阿難從其他僧尼獲得的解答也確實有四個途徑。以第一個道為例：某比丘修習前有止的觀¹⁶，而當他修這個前有

止的觀，道就產生¹⁷；那比丘行持、修習、認真投入這個道¹⁸，而當他行持、修習、認真投入這個道時，眾繫縛消失，眾習氣結束¹⁹。其餘三道頗為類似，所以怎麼看，都找不到《初期佛教「空之法說及義說」(下)》重複提的「止觀等持」。

《初期佛教「空之法說及義說」(下)》是楊老師 1992 年的作品。1994 年 9 月，楊老師完成了《〈學佛三要〉的啓示》，並於第二年將之編入《佛教思想的傳承與發展——印順導師九秩華誕祝壽文集》。該文討論「增上心學」時說：「修習四念住，鍛練正念、正知，包括能得念念分明現前，能隨憶念『業處』；如是進行『念覺支』的學習。」「業處」下第 26 注補充說明：「業處 (kammattana) 指修心之對象、目標、方法。有四十種主要的『止的業處』——修正為主，導致止觀等持的方法；有十種主要的『觀業處』——修觀為主，導致止觀等持的方法。參閱《雜阿含 741~747 經》大正〈2〉197aff；《清淨道論》〈VM〉pp. 110~117。」²⁰這邊的立場跟《初期佛教「空之法說及義說」(下)》一樣，討論定學時提出「止觀等持」，只可惜，即使按照注裡的出處查《雜阿含》與《清淨道論》，都尋覓不得「止觀等持」這句話。

到了 1997 年，就有楊老師另外兩分相關資料。一分是他的《〈當代南傳佛教大師〉推薦序》。其中有段話談到：「馬哈希導師之禪風特點在於：沒有一定的對象(止觀之業處)做為開發定力的前方便；一起步，即對剎那變化的身心現象覺照觀察，對每一身心生起的現象『命名稱念』。這種命名稱念的技巧(其他當代南傳大師有贊同者亦有反對者在)，康菲爾德先生認為有助於把想蘊的內容，導向做為禪修的觀察的目標，它幫助瑜伽行者從『各種體驗內容認同或介入』跳離。筆者認為在業力弱、業障輕時，此一招式『命名稱念』有助於『隨緣消業』，而又能繼續止觀等持；在業力強、業障重時，此招是否管用，筆者尚待此後實習、驗證，而後肯定。」²¹第二分是刊登在《中華佛學學報》的《佛法的人間性及現實性》。該文中《法是實用》小標題下，楊老師

有番重要的分析，表示作者對修行的一些看法：「前面提到如來說法，首要為法饒益、義饒益、梵行饒益；從聞法、思法、修法，得到證實佛法應用於日常生活、宗教生活，如法者即此身、心與環境互動中斷除渴愛、轉去諸結、正慢無間等、究竟苦邊。²²『六念法門』之念法，雖然為『增上心學』，修心、修定之主要方法；²³對初學凡夫者之『增上善學』，建立善根之端正法；²⁴由內凡轉為聖者之『增上信學』，確立信根不壞，更需要如法念佛、念法、念僧、念聖所施設戒之功德，成就清淨信。²⁵唯有『四不壞淨』成就者，纔能真正、確實地修習『三無漏學』，逮得 (1) 戒清淨(日常生活具足善行而無惡業)、(2) 心清淨(宗教生活具足止觀等持)、(3) 見清淨(生活過程中，現觀緣起性、相，現觀諸行無常性、有漏皆苦性、諸法無我性、涅槃無生性)、(4) 解脫清淨(由於成為須陀洹而斷三結，成為斯陀含而貪、瞋、癡薄，成為阿那含而五下分結斷，成就阿羅漢而五上分結斷乃至諸漏盡、究竟苦邊)。²⁶」²⁷

在筆者來看，這段話裡部分句子不容易剖析，但有兩個地方無論如何值得注意。一個是所謂「增上善學」和「增上信學」。此二詞，楊老師常用，甚至括弧中還補上巴利語“adhikusalatāsikkhā”和“adhisaddhāsikkhā”²⁸，以致產生不可忽視的影響。他人開始接受²⁹、沿用，有時固然表明是楊老師或《阿含要略》的說法，例如臺灣的釋聖嚴《中國佛教以〈法華經〉為基礎的修行方法》、觀淨《復歸佛陀的教導(二)》和杜正民、周邦信、釋法源《資訊時代的阿含研究——以〈阿含辭典〉數位化研究為例》³⁰，或如大陸濟群法師的《佛法概論 3》³¹，但也有直接以陳述事實的姿態而宣說的例子，如呂凱文的《〈阿含經〉介紹(大綱)》或如滿昇法師在國際佛光會香港協會演說《「見道」的修行次第》³²。實際上，不僅華文三藏及中土古德著作從不用「增上善學」或「增上信學」，遍尋巴利律、經、論三藏及其注、疏等，也找不到“adhikusalatāsikkhā”和“adhisaddhāsikkhā”。漢巴二詞恐全屬楊

老師創作。第二個該注意的地方在引文最後一段，也就是跟拙文主題關係最為密切的一段。作者在此提《雜阿含》第558 經當參考資料，但查閱結果，竟是不相干的內容。³³不過「宗教生活具足止觀等持」的「心清淨」，依《雜阿含》第565 經「聖弟子離欲、惡不善法，乃至第四禪具足住；定身未滿者令滿，已滿者隨順執受，欲精進乃至常執受，是名心淨斷」³⁴推斷，還是講定學，換句話說，楊老師的主張仍然一致。

2000 年，楊老師在印順導師九秩晉五壽慶論文研討會上發表了《三十七菩提分法及其次第開展與整體運用》，在第八章《實踐阿含道跡，完成三菩提作證涅槃》第四節《以發育【五根】、成長【五力】，依【三無漏學】次第開展；依出世【五根】次第增上成長五分法身，【五力】確立五分法身相續不斷、不滅》中說：「依『四預流支』完成『四不壞淨』成就『信根』，對佛、法、僧、戒的功德具有『信忍、信樂、信求』所謂『內信歡悅』而信心清淨，不壞、不動、不變。已能分別是法、非法，是處、非處，由菩提心、慚愧心、慈悲心而策勵改過遷善，此時有『精進根』的生起。由信根及精進根的推動，去惡行善，內心無所後悔，有所成就而內心正念易提起，此時『念根』強大有力。正念、正知提供內心安定的力量，『定根』產生，維持止、觀等持。心三昧力，使五蓋不動，隨順慧學的因緣條件具足而開發『慧根』。由慧根、慧力完滿三十七菩提分法，成就『三菩提（正覺）』，作證諸漏盡，心解脫、慧解脫。」³⁵這是以五根、五力為主軸。首次以頓號分開的「止、觀等持」仍屬定根。不過，雖然接著說「《S.48,50 Saddha(信經) cf. 雜.659經》有如是說明……」，但有關定根的講解卻只有：「大德！於有信、發勤、具念現前的聖弟子，可期待彼以捨為所緣，得心一境性。其定，此謂彼之定根也。」³⁶亦即讀者渴望能終於見面的「止、觀等持」還是沒有出現。

再過兩年另一場會議——那一次是第四屆中華國際佛學會議——，楊老師勇猛精進又提了論文，題目為《生活中的七覺支》。此文對這邊的主題似乎格外有份量，因為「止觀等持」第一次

躍上標題，也就是第六章《生活即是修行（修行不離生活）》第四節《生活中適時調整七覺支，隨所欲覺支等至》下第二細目。其細目內文是³⁷：「宗教生活中，主要在鍛鍊止觀等持——集中精神的力量與觀察事物的力量相當。因為，過分集中精神時，會減弱觀察事物的能力；過度廣泛觀察事物時，會減弱對目標專注的能力。所以要求止觀等持，於止力和觀力相等時，則平等捨，放任不加干涉；但也不能過分專注於捨。如《雜阿含1247經》所說：『應當專心方便隨時思惟三相！云何為三？隨時思惟止相，隨時思惟舉相，隨時思惟捨相。若比丘一向思惟止相，則於是處，其心下劣；若復一向思惟舉相，則於是處，掉亂心起；若復一向思惟捨相，則於是處不得正定，盡諸有漏。』」³⁸

依筆者的初步判斷，《生活中的七覺支》反映楊老師「止觀等持」說的一個大轉變。這可以從三個角度談。首先，由章節的安排來看，這邊要講的似乎不再專屬定學。其次，原本已經開始用頓號分開的「止、觀」又寫在一起，恐怕反映一個矛盾：依華語的語法習慣，「止、觀等持」是倒裝句，因為「止」跟「觀」算「等持」的兩個對象，照理應說「等持止、觀」。但現在楊老師參考的經文偏偏講三相，貫徹的話，應該猶如上面談過的《憨山老人夢遊集》「其實修心工夫條目不出止、觀、等持三門而已……」，清清楚楚加兩個頓號。問題是：這樣一來，「止觀等持」就不能再冒充句子，所以只好回到起初的模糊狀態，乾脆不加以標點。最後，這邊當經證的《雜阿含1247經》，楊老師早在《阿含要略》裡引用過，不過那裡並不是要說明「止觀等持」，而是拿來解釋《阿含》所謂的「隨時性」。³⁹這也可以回到本文首先參考的楊老師的資料——1991 年在《新雨》台北道場講的《阿含道性》。那次作者闡述他提出的「隨時性」，援引該經說：「雜阿含一二四七經就用另外一個例子，用鍊鐵來比喻，鍊鐵就是鍊鋼，鍊鐵要鐵如火，然後急速的冷卻，然後，敲敲打打，雜質才會跳開，鐵才變成鋼。記得加火的時候，隨時要加火，不能加火不夠，不能過度，過度的話，就變成鐵水了，

如火到恰到好处的时候，就不能再加火；拿起来浸水一下，也不能浸水太久，浸水太久等於沒有加火一樣，所以，好的鐵匠會曉得加火加到什麼時候不再加火，拿起來，浸水浸到什麼時候就要離開水，該敲打的時候，又曉得該敲打。止就是用水來冷卻，捨就是什麼時候加火、浸水、敲打，而捨棄雜質是隨時的。所謂隨時就是有最好的時機，這個時機不前不後，太早沒有用，過頭也沒有用。同樣的，我們修行的過程一直在開始用精神來集中，這時候加火，你又思索過度，就掉舉了。所以，要冷卻下來，冷卻過度了，心不活動起來，又昏沈睡眠。所以，在修行的過程，一直在加火、冷卻、加火、冷卻，敲敲打打而有時間性把握，也就是把握因緣，把握時機。」⁴⁰

同一段經文隨著兩個不同的場合，就用來詮釋兩個相異的概念。不過有意思的是，儘管有這些差別，但經文止、舉、捨這三相中的捨相似乎都講得較為模糊。先是以「捨就是什麼時候加火、浸水、敲打，而捨棄雜質是隨時的」帶過，後用「於止力和觀力相等時，則平等捨，放任不加干涉」來說。後來的第二種講解倒是比較接近印順導師曾在《華雨集》為這段經文提出的解說：「要心得正定，對心要隨時的處理得宜。如心下劣，也就是昏沈了，就應該提起正念，策發精進。如心掉舉散亂了，就應該制心、持心（止）。如心不下沈，不上舉，那就應該捨，保持平衡心態，一直延續下去。在修心得定中，這三者要隨時調整的，才能漸漸的修得正定。」⁴¹針對印順導師《雜阿含1247經》的運用，溫金柯曾提出不同看法，認為：「一二四七經所說的修定時隨時思惟三相，並沒有用到『淨心』這個字眼，只有一二四六經講的三學次第深入，煩惱執著次第斷除，才以『淨心』來說明它。因此我們可以說，以鍊金來譬喻：『心離染污而得清淨』的，非唯不是單就修定而言，恰恰相反，它還包括般若的深入。」⁴²溫氏指出不能片面講定，一定要把智慧一併照顧，這一點是正確的，因為「觀」的持行本來就屬於修慧，但老實說，有關《雜阿含》這段經文，有不少細節應該澄清，例如漢

譯所謂「隨時」，上面引述的學者都把它理解成現代口語裡的「隨時」，也就是「任何時刻」，殊不知對等巴利經文中的“*kālena kālam*”是指“*from time to time*”，亦即「偶而」、「有時」。諸如此類的問題為數不少，不過在此無暇多談，且實際上也沒有必要進一步著墨，因為《雜阿含1247經》仍然不足以當「止觀等持」的經證。

那麼，相傳在中國道場常聽到的「止觀等持」到底該如何看待？總結以上考證，筆者不得不提出這樣的一個初步的結論：既非傳統華夏釋氏用語，也不見於漢譯三藏的「止觀等持」能夠在臺灣興起，甚至逐漸流行到大陸，應該跟「增上善學」、「增上信學」一樣，歸功於楊郁文老師長久以來的提倡。只是在一個平時不大注意語言現象的大環境裡，似乎沒有人覺得有必要探索相關課題，因而慢慢傳開的「止觀等持」局限性不高，反而頗具生命力，要怎麼用，都自由自在。當然，這樣的現象跟在乎文、義的傳統佛教已經相當有一段距離。

- 1 「心無漏學」為什麼特別要用引號來標誌，筆者不清楚，因為前段的「戒無漏學」並沒有這樣處理，而且這兩個詞從不見於三藏或古德著作，所以也不算引文。
- 2 原著第 118 注在此注明：「參閱大正 .2-146c,-8f. ~ 147a,9; Aii.157,1f. ~ 157,-8」。
- 3 即 *Āṅguttaranikāyo* 4. *Catukkanipāto* 4. *Catutthapaṇṇāsakaṃ* 2. *Paṭipadāvaggo* 中第十部經。
- 4 見《雜阿含經論會編（下）》，<http://www.yinshun.org.tw/books/38/yinshun38-17.html> (accessed February 24, 2010)。
- 5 見《佛光大藏經·阿含藏·雜阿含經二》（高雄，佛光出版社，1983年8月初版）第903頁。
- 6 見楊郁文《阿含要略》（《智慧海系列29》）（臺北，法鼓文化事業股份有限公司，1993）第136頁。
- 7 見（2007）《林崇安教授答問專欄》，http://www.insights.org.tw/xoops/modules/newbb/viewtopic.php?viewmode=flat&order=DESC&topic_id=120&forum=10 (accessed February 24, 2010)。
- 8 見《2009年淨心佛學課程（一）林崇安教授：佛法源流和阿含止觀要義》，<http://www.edupro.org/modules/newbb/m>

- akepdf.php?type=post&pageid=0&scale=0.66&post_id=26246 (accessed February 24, 2010)。
- 9 對等的《大正藏》出處為 T 2.99.146 c 22-28。
- 10 漢譯本見 T 2.99.66 a 5-b5。
- 11 參 T 2.99.348 c 25-349 b 23。這部有意思的小經在《別譯雜阿含經》裡有同本異譯，參 T 2.100.468 c 14-469 a 2。
- 12 見上引《佛光大藏經·阿含藏·雜阿含經二》第 903 頁第 6 注。
- 13 就是 *Samyuttanikāyo 5. Mahāvaggo 7. Iddhipādasaṃyuttaṃ 2. Pāsādakampanavaggo* 裡第五經。
- 14 參 Monier-Williams, Monier. *A Sanskrit-English Dictionary* (edited by E. Leumann and C. Cappeller, Oxford: Clarendon Press, 1899) 第 181c 頁。
- 15 見荻原雲來編纂《漢譯對照梵和大辭典》(台北，新文豐出版公司，1979) 第 1044a 頁。
- 16 參原文 “idha āvuso bhikkhu samathapubbaṅgamaṃ vipassanaṃ bhāveti”。
- 17 參原文 “tassa samathapubbaṅgamaṃ vipassanaṃ bhāvayato maggo sañjāyati”。
- 18 參原文 “so taṃ maggaṃ āsevati bhāveti bahulīkaroti”。
- 19 參原文 “tassa taṃ maggaṃ āsevato bhāvayato bahulīkaroto saṃyojanāni pahīyanti, anusayā byantīhonti”。
- 20 分別見楊郁文《〈學佛三要〉的啓示》(收於釋恆清主編《佛教思想的傳承與發展——印順導師九秩華誕祝壽文集》，台北，東大，1995) 第 22、29 頁。
- 21 見楊郁文 (1997) 《〈當代南傳佛教大師〉推薦序》，<http://nt.med.ncku.edu.tw/biochem/lsn/Theravadian-Masters/Yang-rcommend.htm> (accessed October 21, 2009)。
- 22 原著第 32 注在此標：「參閱《雜 23 經》〈大 2〉p.5a；參閱《雜 119 經》〈大 2〉p.50cf；參閱《雜 465 經》〈大 2〉p.118cg。」
- 23 原著第 33 注在此標：「參閱〈阿含要略〉pp.4-15ff。」
- 24 原著第 34 注在此標：「參閱〈阿含要略〉pp.1-19f。」
- 25 原著第 35 注在此標：「參閱〈阿含要略〉pp.2-53f。」
- 26 原著第 36 注在此標：「參閱《雜 558 經》〈大 2〉p.148c；〈阿含要略〉p.2-80」
- 27 見楊郁文《佛法的人間性及現實性踐》(《中華佛學學報》第十期〔1997〕147~172) 第 156 頁。
- 28 如上引《阿含要略》第 18 頁。
- 29 最起碼筆者還沒有看到援引而反駁的文字。
- 30 分別見釋聖嚴《中國佛教以〈法華經〉為基礎的修行方法》(《中華佛學學報》第 7 期〔1994〕) 第 3 頁、觀淨《復歸佛陀的教導(二)》(彰化，正法律學團，2006) 第 66 頁及杜正民、周邦信、釋法源《資訊時代的阿含研究——以〈阿含辭典〉數位化研究為例》(《中華佛學學報》第 19 期〔2006〕) 第 83 頁。
- 31 見 濟群法師《佛法概論 3》，<http://hi.baidu.com/shijiguang04/blog/item/f194d12613266f0b908f9dec.html> (accessed February 24, 2010)。
- 32 分別見呂凱文《〈阿含經〉介紹(大綱)》(《法光雜誌》第 159 期〔2002〕) 第五節《阿含學的內容與今解》及林婉兒、梅小青 (2009) 《「見道」的修行次第——解脫之路》，http://www.blia.org.hk/t/p9_details.asp?Newsid=N000489 (accessed February 24, 2010)。
- 33 經文見 T 2.99.146 b 1-18。
- 34 見 T 2.99.148 c 24-26。
- 35 見楊郁文 (2000) 《三十七菩提分法及其次第開展與整體運用》，<http://www.yinshun.org.tw/thesis/04.htm> (accessed October 21, 2009)。
- 36 其原文作：“saddhassa hi bhante ariyasāvakaṃ āradhāvīriyassa upaṭṭhitassatino etaṃ pāṭikankhaṃ yaṃ vossaggāramaṇaṃ karitvā labhissati samādhim, labhissati cittassa ekaggataṃ. yo hissa bhante samādhi tadassa samādhindriyaṃ.” 足見，譯文漏了“labhissati samādhim”。
- 37 以下引文出自楊郁文 (2002)，《生活中的七覺支》，<http://www.chibs.edu.tw/exchange/CONFERENCE/4cicob/fulltext/ylu-wen.htm> (accessed October 21, 2009)。
- 38 原著第 60 注在此標：「大正 2,342 上 4-10 參閱《A3,100 金匠經》AN i. 256~257」。
- 39 見上引《阿含要略》第 24 頁。
- 40 見楊郁文 (1991) 《阿含道性(上)》，<http://nt.med.ncku.edu.tw/biochem/lsn/newrain/magazine/rain/rain-48.htm> (accessed February 24, 2010)。
- 41 見印順《修定——修心與唯心·秘密乘》，<http://www.yinshun.org.tw/books/27/yinshun27-06.html> (accessed February 24, 2010)。
- 42 見 溫金柯 (1994) 《印順法師〈修定——修心與心性本淨〉之商榷》，http://homepage19.seed.net.tw/web/@3/unjinkr/b_1_4.htm (accessed February 24, 2010)。