

談談「止觀等持」(中)

／高明道

以上是個別出家作者帶有解說的單筆資料。除了這些個人的文字之外還有一篇重要的文章，作者標示不清——有的地方未提供任何相關訊息，有的說是出自星雲大師之手，有的注明「佛光山宗務委員」執筆¹——即《佛光教科書》第十一冊《佛光學》中第十六課《佛光人的養成教育》。該文開頭一段表示：「我們依佛教『信解行證』的層次，列出佛光人的修身德目，無論是青年子弟或成年人等，都應依此修學。」德目中「三、關於修行方面」首先概說：「『說道一丈，不如行道一尺』，學佛一定要修行，透過修行才能證悟真理。以下列舉三十條有關修行的德目，以幫助修學者實踐佛道。」這些細目裡在「禪淨雙修」與「悲智雙運」之間就有「止觀等持」，排為第十三條。其解說是：「止息一切妄念，心歸於專注一境的狀態為『止』；開啓正智，正確觀照諸法，而斷滅諸結煩惱為『觀』。」²

想像中，佛光會成員眾多。《佛光人的養成教育》中羅列的德目既屬於各會員得學習的內容，可見該文對「止觀等持」四字的推廣有不可忽視的貢獻。問題是：它根據何在？第十二條的「禪淨雙修」最初是在明代的《憨山老人夢遊集》裡看得到³，而十四條的「悲智雙運」為唐清涼山大華嚴寺沙門澄觀所提倡的⁴，二者年代雖然有別，但在古德的重要著作中都有依據。唯獨第十三條的「止觀等持」不具足這個條件。不僅如此，解說的文字並不周延——「等持」的意思未見闡釋——，而用詞與概念都算當今產物。比方說，「止息一切妄念，……開啓正智……」的「止息」跟「開啓」一樣，是及物動詞，但過去祖師若將「止息」、「妄念」一起用的話，基本上都把「止息」當作不及物動詞，諸如隋智顛《修習止觀坐禪法要》「行者善修止、觀故，身心調適，妄念止息」⁵、唐宗密《〈圓覺經大疏〉釋義鈔》「隨心所念諸法，悉知從緣無性，則心不取著，妄念止息」⁶等等。智者大師明說「妄念止息」是「善修止、觀」而不是單獨「善修止」的結果；宗

密講的「妄念止息」基於「悉知從緣無性」，也就是靠了悟空性的智慧，不是「專注一境」的問題。很類似，所謂「觀照諸法」，在古德來看，只是「觀」的初步工夫，跟止、觀雙運尚有相當的一段距離。這可參考法藏在《〈華嚴經〉探玄記》所說：「（初）創修止、觀，謂：止行『順寂』，『觀』照諸『法』。（二）止、觀漸次，謂：『平等正念』者，止行堅固；『不違諸法』者，觀照隨緣。（三）止、觀純熟，謂：『隨順深入』等，止行深玄；『清淨直心』等，觀行深玄。（四）止、觀俱行，謂：即止之觀名『平等觀』，即觀之止名『深入具足』。」⁷

至於非出家人的資料，則有四種。第一、鄭振煌《從佛教傳承談佛教知識體系》在介紹《菩提道次第論》的特點時，列出「一、修菩提心法」、「二、修止除掉沉法」、「三、修空觀的抉擇」和「四、安立世俗諦」等四項，並用「止觀等持」來解釋第三項。⁸在架構跟標題用語方面，實際上極其忠實地參考了法尊法師的《宗喀巴大師的〈菩提道次第論〉》。該文第三項原本頗常。作者開頭說：「修觀，是為引生聖慧，對治煩惱，所以最重要的是修緣空性（或名無我）的觀。正確的修法，要先求通達無我的正見，然後於正修觀時，就緣所通達的無我義而修觀察。到了由觀察力引生輕安，其觀即成。」而結束時又強調：「這說明在修空的時候，止觀必須兼修，使止觀勢力平均，才能明瞭見真實義。若專修觀，不兼修止，先得的止，容易退失，止退失了，觀也不能成就。但若只修止，不修觀，就完全不是修空觀的意義了。」⁹這樣就很清楚，鄭振煌所謂「止觀等持」是法尊法師原著「止觀必須兼修」的改寫。

第二、南懷瑾在《圓覺經略說》針對該經「是諸菩薩所圓妙行，如土長苗，此方便者，名三摩鉢提」句¹⁰解釋說：「這些菩薩所修的如夢如幻觀行，漸次增進，慢慢有所成果這個方法叫作三摩鉢提。三摩鉢提就是止觀等持、定慧等持。」¹¹根據上文的考證知道

「定、慧〔的〕等持」是明代憨山老人《夢遊集》上用來定義「優畢叉」的，古書裡並沒有任何地方把「定慧等持」跟「三摩鉢提」連結在一起，「止觀等持」就更不用說。作者怎麼會有如此的發明？原因應該是跟前例一樣，脫離不了近期臺灣佛教的特殊環境。

第三、有人「恭錄……大卿禪師開示」說：「不管是從生理上的層次、心理上的層次、物理上的層次，世間是沒有別人的。因為我們六根的攝受，我們所看到的世界、聽到的世界，不可能等於外面的世界，不可能的！我們所看到的，跟眾生所看到的世界，是不一樣的。……這個『不一樣』在物理層次來講，在生理層次來講，他就是世間在裡面。那這個『不一樣』怎麼辦呢？我也只能世間沒有別人的對待。這個『世間沒有別人』，只能很將心比心的對待，但是這個將心比心必需是很寂靜的心，不是毛躁的心。我們的心好像是一個天平，是一把尺，我們要去丈量外面的世界，去知道他的長寬高，去度量他的重量、質量。這都需要透過我們的六根清淨，透過我們的信心清淨。……這是從心理層次、精神層次來看，世間沒有別人。即使信心不清淨、六根不清淨，所看到的世界，還是一樣世間沒有別人。你完全用世間沒有別人來看世界，一樣的是看到世間在裡面，這是『伺禪支』。尋禪支從止觀來講，尋禪支就是觀，伺禪支就是止，一開始就是止觀雙運、止觀等持，用伺禪支來加強尋禪支，用尋禪支來加強伺禪支，尋伺禪支反覆的進行。」¹²原本《阿含》及巴利語諸部（Nikāya）的契經裡，尋、伺（或譯作「覺」、「觀」，即 vitakko、vicāro）應該是指同一個心理現象，只是後來的高僧、長老本著嚴謹、認真、無所不分別的精神，把它拆開來，予以不同定義。¹³從此以後，兩個詞在佛教的思想就有著不同的命運，不過，儘管如此，傳統似乎也沒有人像張大卿那樣將之分配到止、觀上去。被弟子尊稱「禪師」的張大卿是「聖脈生命教育協會」的導師。該團體雖然強調它「不是宗教團體」、「不以宗教團體自居」¹⁴，但光是從導師開示裡在「止觀雙運」後補上一句「止觀等持」，就看得出其實跟當今臺灣華文佛教界息息相關。

第四、在大陸的《佛音論壇》有位梵宇發表一篇《聊一聊止觀！（二）》，開頭就說：「帖子才發出去，就有昔日的老佛友打電話來『聲討』老梵，說上一個帖子在說『止』的方法時，不應當將『觀心』列為修正的方法。因為觀心的時候雖然有止，但其著重點卻在『觀』上，認為將其列為修正，不太適當。……佛友說的非常正確，『觀心』法門，確實著力點在『觀』上，將其列在修正的方法內，確實有些不妥。此法門著力點雖然在觀上，但真能觀下去時，一定得有『止』的相應成分，準確的說，真能觀心，一定是止觀等持的。佛友所提，很正確，老梵一介凡夫，思慮不周，實在慚愧！」¹⁵這段文筆流暢的文字引人注意，倒不是因為把「止觀等持」講得透徹，而是由於它在《佛音論壇》的分類上歸到「宗派法門」下的「藏傳佛教」，反映在大陸跟著使用起來的「止觀等持」不再局限於傳統中國佛教或親近「南傳」的人士，進一步滲進探索西藏佛教的圈子裡。

單筆資料大體如此。無論是否有幾句闡述的文字，總地來說，「止觀等持」似乎沒有明確的範圍可言，呈現頗為自由「理所當然」狀。不過，這也許只是零星用例的特殊情況，所以在此進一步瞭解多筆資料的面貌。從某一個角度來看，這些資料較單純，因為據目前的考察，只有兩個作者數次用到「止觀等持」。首先看看賴賢宗的作品。在《三教會通與養生》裡¹⁶，作者前後四處用過「止觀等持」，都集中於《第三節 心齋聽息法與三教會通、容格心理學》之《1. 調息與三教會通》。先是表明「佛教強調的是數息法，由數息進而隨息，修正觀等持」，然後從天臺著手論述：「天台的六妙門『數隨止觀還淨』。在實修上，依於次第止觀和圓頓止觀的教理，六妙門又分為『次第相生六妙門』和『相攝六妙門、旋轉六妙門』。現在從次第止觀的觀點來說，數隨是初修方法，止觀是初修之後的空靈明覺的心靈特徵，還淨是止觀等持之後所證之果。」接著談到「以上儒釋道三家的呼吸修持法的共通性可分下列兩點來論述，由此我們可以由此〔sic〕看出三教合一的修行功法上的落實點以及內丹功法的特色：1. 三家都是先修調息數息觀息

的準備功夫，進而進行修而無修的心性功夫」後，再講「天台六妙門也要從數息，以至於隨息，進而止觀等持，從而現證還淨」。最後談「2. 佛教的數息隨息、止觀與道家調息的陰陽、抽坎填離的會通」時，便發揮：「就丹家的觀點說來，轉昏沉為集中（寂寂和止），轉散亂為覺醒（惺惺、觀），這就是抽坎填離，呼接天根，吸接地根，以真意調息，就是恢復人的性真，這就是丹家調息已經具備了天地人三才之道；而寂寂就是陰，惺惺就是陽，寂寂惺惺至於止觀等持就是一陰一陽之謂道……」

該文末，作者附了篇耐人尋味的後記說：「本文是簡稿，曾經取其一部份發表於 2002 年五月玄奘大學與丹道文化教育基金會合辦的『丹道與養生研討會』。此一簡稿也用較為普及化和丹道內修的語言來說明，而詳稿則也將改寫為較為學院的學術論文。」後記中預告的「較為學院的學術論文」是不是作者的《丹道研究·天台止觀與丹道的跨文化溝通》¹⁷，筆者不得而知，不過該文展轉提「止觀等持」。先是在《提要》裡表明：「復次，探討近代（清康熙）才出現的丹道文本《太乙金華宗旨》，如何融會天台三觀、佛性論於丹道的回光修持法之中，並據此解釋佛教的止觀等持和禪宗的安心法門（第二節）。」接著在《導論》再次預告：「本文第二節探討《太乙金華宗旨》（The Secret of the Golden Flower）回光修持法與丹禪合修。《太乙金華宗旨》在其回光守中的修煉的講解，如何融會天台止觀的三觀和伊字三點的佛性論。《太乙金華宗旨》認為：《楞嚴經》的觀鼻端白其實講的就是回光守中的法門。對於佛教止觀等持和禪宗的安心法門，《太乙金華宗旨》都從回光守中的觀點加以解釋。本文對這些課題都加以討論。」結果，第二節的《四〈太乙金華宗旨〉融攝佛教止觀與禪門觀心的其他討論》中確實出現相關的三句，即「這裡討論的是禪門的觀心法門、佛教顯教的『止觀等持』。……又，《太乙金華宗旨》在此段文也解釋了佛教顯教的『止觀等持』，它批判一般止觀法門都流於『止而不觀，名為有回無光。觀而不止，名為有光無回』，主張修持向內回光之止（天台三止所說的繫緣止、制心止），

進而體證慧觀，由慧觀而安樂於天台所說的『體真止』。此時往往性體朗現，更於此空慧之體而安住，便是禪門之定慧不二、天台三觀之止觀等持。」

作者在《賴賢宗哲學宗教藝術雅集》的《禪修講義》另有篇《持息念與天台小止觀之研究：兼與龍門丹道比較》¹⁸，從標出的頭銜來看，可能是在《丹道研究·天台止觀與丹道的跨文化溝通》之前發表過。該文《第四節「繫緣鼻隔」的「持息念」止觀法門的學理與會通》亦有兩處跟「止觀等持」有關。在《7.「繫緣鼻隔」的修法之中的數息和繫緣地上並不應該過於強調》中說：「關於天台宗的『繫緣鼻隔』的修法，許多現在的修持者認為，這是將眼神輕輕自然放在前下方的地上，而將意念集中在數字之上，例如只數入息而不屬出息，至十而再回到一重複數之，數字數的清楚明白，心便可漸漸去除散亂昏沉，而入於寂靜覺醒，慢慢入於止觀等持。」而《8.天台「持息念」與龍門丹道的會通》裡出現面熟的「此時往往性體朗現，更於此空慧之體而安住，便是禪門之定慧不二、天台之止觀等持」。

賴賢宗重複陳述的這個主題牽涉到許多筆者並不內行的專業知識，以致難以一一品味。¹⁹不過，多次提及卻始終沒有解釋的「止觀等持」，上面已經證明，不是一般傳統華夏佛教用語，也不是天臺宗的行話。質言之，儘管「止觀等持」在賴賢宗這幾篇作品像一個老朋友常出現，實際上作者隨性的用法跟單筆資料一致，恐怕只不過反映佛教圈子語言環境裡的流行現象。至於這現象的可能來源，在此就嘗試探討第二位多筆資料的作者——楊郁文老師——相關的數段文字。其中筆者能考察出來最早的資料，是由楊老師於 1991 年 8 月 11 日在《新雨》台北道場主講、為李冷雪芬和姚玉芝所整理、完稿後又經楊老師過目訂正並登載《新雨月刊》第 49 期（1991 年 9 月）的《阿含道性（下）》。該文中，楊老師很有創意以「相須性」為阿含第九道性，並解釋說²⁰：「『相須』這個名詞本來都說是互為因緣，這樣不太好，相須比較好。為什麼呢？長阿含二三經說：『有戒則有慧，有慧則有戒；戒能淨慧，慧能淨戒。……如人洗手左右相須。』戒能助

慧，慧能助戒。像左右手一樣，兩隻手不管哪一邊比較髒或兩邊都是髒，一開始在水中搓來搓去，互相使對方乾淨，這叫²¹左右相須。」這很有意思，因為乍聽之下，「相須」應該不一定好懂，但經過契經譬喻的引用，楊老師要傳達的概念就變得很清楚——單獨一隻手不能洗自己，一定需要另外一隻手，就像戒自己不會清淨，而靠智慧才能清淨等等。不過可注意的是：巴利語本並沒有與「相須」對等的詞，且無論漢譯本²²抑或巴利語本²³，戒跟慧在別的地方都不是這樣談的，他經也沒有用到洗手的譬喻。

回到楊老師有關「相須性」的剖析，他解釋「左右相須」後，便說：「大家都曉得要止觀等持，由止入觀，由觀入止，最後都要維持止觀等持，或者剛才七覺支的念覺支以外的三個、三個的覺支的調整，這一些都是相須的，不能偏重，也不能不曉得有什麼變動，或者不能不清楚已經維持平衡。」這樣的轉折令人有點錯愕，因為似乎已不談一隻手不能洗自己的問題，而是講「維持平衡」，概念上有所不同。下面的文字延續這樣的矛盾：「中阿含一〇九經說道：修止可以得觀，修觀可以得止，止觀相須。我們信、進、念、定、慧五根的平衡發展也一樣的要求。信跟慧要取得平衡，若太有信仰，而忽略掉智慧就容易流於迷信；若太要求自己理智，而忽略掉因果的信仰，也不好。……而進跟定也一樣要平衡，心太精進會掉舉；定過頭會昏沈、懈怠，這等於拉弦一樣，繃得太緊，容易拉斷，放得太鬆，拉不出聲音，要緊緩適中。這也是下面所要求平等性所說的。」這等於依照第二小段落先講止觀，後論三十七道品裡的一組。五根的均衡無疑是很個重要的課題，不過說「a 可以得 b」跟「必須有 a，才能夠做到 b」感覺上還是不盡相同²⁴。當然，由本文的關懷點來看，特別值得注意的是「大家都曉得要止觀等持」一句。它充分反映楊老師用「止觀等持」用得極熟，甚至讓「大家都曉得」！

楊郁文老師 1991 年的《阿含道性（下）》是整理過的演講稿，但次年，楊老師在《中華佛學學報》發表了一篇較學術性的論文——《初期佛教「空之

法說及義說」（下）》，其中也談到「止觀等持」。該文簡要敘述佛陀在菩提樹下覺悟的經過後，則論及佛法跟外道教授的不同說：²⁵「根據釋尊成道之經驗，外道異學之禪定、苦行不趣智、不趣覺、不趣涅槃；極端之苦行能維持不犯惡行，甚深之四無色定能鎮伏妄心不起；可是，無般若則無正解脫，不趣涅槃。釋尊所開示之戒、定、慧三無漏學則不但使學者不犯惡行、不起妄心，而且能使身心輕安，止觀等持；甚至開發智慧，解脫煩惱漏。」從「不但……，而且……；甚至……」的句子結構來判斷，這邊是講三個層次，且就內容論，「不犯惡行」、「身心輕安」、「開發智慧」等三者明顯跟「戒」、「定」、「慧」三學²⁶相配合。如此，「止觀等持」便屬於定學。

楊老師進一步詳述：「釋尊在般涅槃前，作最後一次遊行教化時，一再說戒、定、慧：『修戒獲定，得大果報；修定獲智，得大果報；修智心淨，得等解脫，盡於三漏—欲漏、有漏、無明漏；已得解脫，生解脫智—生死已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。』²⁷依《a.6,10 Mahanama 經》釋尊對摩訶男指出修戒獲定之理趣：『摩訶男！聖弟子自己隨念戒是無缺、不斷、不污、不雜、自在、智者稱譽、無執取、能導致三昧（samadhi samvattnikani）；聖弟子自己如是隨念戒時，彼心無貪纏、瞋纏、癡纏；爾時，戒發動已，彼心質直。復次，摩訶男！直心之聖弟子得義之信受、法之信受；得法（、義）饒益者，（心）歡悅；歡悅者生喜；（心行）喜者身輕安；身輕安者感受樂；感受樂者其心定（sukhino cittamsamadhiyati）。』²⁸可見佛教之戒無漏學，不但要求行為合乎道德規範，更要求導致三昧（等持）正受（等至）。」這等於根據兩段經文再次肯定「戒」、「定」、「慧」的關連，對屬於定學的「止觀等持」本身倒沒有更多的解說。兩段契經中，古漢譯本論述三項，而由巴利傳本新譯的經文僅涉及前面兩項。針對後者，楊老師先介紹說它「指出修戒獲定之理趣」，然後總結：「可見佛教之戒無漏學，不但要求行為合乎道德規範，更要求導致三昧（等持）正受（等至）。」實際上，從上下文看，編入《增支部》的這部《摩

訶南經》裡並沒有專門講戒跟定的關係，也不表達戒學在要求什麼。原來是摩訶南請教佛陀一位證得果位、了悟教法的聖弟子常常安住在怎麼樣的狀態²⁹，換句話說，問題的內容不在凡夫如何學習佛法，而在聖者的精神狀態如何。世尊的回應自不是答非所問，而以成就初果的人為例闡述：聖者修念佛、念法等六念——念戒是其中第四項——，思惟每個念的傳統、固定內容時，他的心就不被三毒所控制。³⁰這句重要，因為佛陀在此清清楚楚不講一種前後的發展，而陳述一個同時的狀態。同樣，釋尊接著剖析：在那個時候，由於佛、法等六個憶念對象，初果聖者的心就很直³¹，而心直的聖弟子對他的目標以及對法產生熱忱，也感到法喜³²。當他歡喜，便產生喜悅；當心充滿喜悅，他的身也就靜下來；身靜下來的弟子感受大安樂，而當他安樂，他的心就集中。³³六段經文的描述除了憶念的對象外，其他都相同，佛陀接著也一一告訴摩訶南，「針對這樣的聖弟子說……」³⁴，更清楚地表示：敘述的內容純然回答有關聖弟子內心狀態的問題，與戒、定的次第了無關係。

- 1 分別見《佛光人的養成教育》，http://www.buddhistdoor.com/glossary/word.php?word_chi_id=475 (accessed August 2, 2009)、《佛光山之宗風理念及開山大師之宏觀精神》，<http://www.jysls.com/thread-286853-1-1.html> (accessed December 31, 2009)、佛光山宗務委員《佛光人的養成教育》，<http://big5.jiexieyin.org/show.aspx?id=3248&cid=147&page=17> (accessed January 27, 2010)。據高雅信《宗教組織之參與與信仰過程之研究：佛光山普賢寺個案研究》（國立中山大學，2002）第 32 頁，是 1999 年的作品。
- 2 見佛光山宗務委員《佛光人的養成教育》，<http://big5.jiexieyin.org/show.aspx?id=3248&cid=147&page=17> (accessed January 27, 2010)。
- 3 即《憨山老人夢遊集》卷二十七《雲棲蓮池宏大師塔銘》：「更錄古德機緣中喫緊語，編之曰《禪關策進》，併刻之，以示參究之訣，蓋顯禪、淨雙修不出一心。」卷三十《勅建五臺山大護國聖光寺妙峰登禪師傳》：「假能以似師之緣攝歸一際，作助道具，建刹如那蘭陀，性、相並樹，禪、淨雙修，則四十餘年足不離影，而於法門之功當與清涼、東

林比隆矣。」分別見 X 73.1456.656 a 17-18、676 c 7-10。

- 4 見其《〈大方廣佛華嚴經〉疏》卷一「我佛·世尊創躡玄蹤，棲神妙寂，悲、智雙運，行、願齊周」（T 35.1735.504 a 5-6）等等多處。
- 5 見 T 46.1915.469 b 11-12。
- 6 見 X 9.245.713 b 1-2。
- 7 見 T 35.1733.384 a 10-15。
- 8 見鄭振煌（2002）《從佛教傳承談佛教知識體系》，<http://www.gaya.org.tw/journal/m31/31-main4.htm> (accessed October 20, 2009)。
- 9 見法尊法師（1957）《宗喀巴大師的〈菩提道次第論〉》，<http://www.duozihiqin.com/forum/archiver/?tid-27350.html> (accessed January 28, 2010)。
- 10 見 T 17.842.917 c 25-26。
- 11 見南懷瑾《圓覺經略說·第七章 威德自在菩薩》，<http://www.mudi99.com/ReadNews.asp?NewsID=143&BigClassName=%C4%CF%CA%A6%BD%B2%B7%F0%D1%A7&SmallClassName=%C4%CF%CA%A6%BD%B2%BE%AD&SpecialID=0> (accessed December 31, 2009)。
- 12 見張大卿《舉身的微笑》，<http://blog.udn.com/soma7388/3422688> (accessed December 31, 2009)。
- 13 參 Rhys Davids, T. W., and William Steed. *Pali-English Dictionary* (London: Pali Text Society, 1921) 第 620 頁。
- 14 分別見《聖脈生命教育協會》，<http://www.dharmalineage.org/index.asp> (accessed January 3, 2010)、《聖弟子法脈介紹》，http://www.dharmalineage.org/Intro_DhammaLineage.htm (accessed January 3, 2010)。
- 15 見梵宇（2008）《聊一聊止觀！（二）》，<http://74.125.153.132/search?q=cache:QRyKbLZwrQUJ:bbs.foyin.org/viewthread.php%3Ftid%3D48710+%22%E6%AD%A2%E8%A7%80%E7%AD%89%E6%8C%81%22&cd=13&hl=zh-TW&ct=clnk&gl=tw> (accessed October 21, 2009)。
- 16 見賴賢宗（2002）《三教會通與養生》，http://web.ntpu.edu.tw/~shlai/relig_phil/relig_phil_taoism/relig_phil_taoism_health.doc (accessed October 20, 2009)。
- 17 見賴賢宗《丹道研究·天台止觀與丹道的跨文化溝通》，http://web.ntpu.edu.tw/~shlai/relig_phil/relig_phil_taoism/relig_phil_taoism_culture.html (accessed October 20, 2009)。

- 18 見賴賢宗《禪修講義·持息念與天台小止觀之研究：兼與龍門丹道比較》，http://web.ntpu.edu.tw/~shlai/group/group_room/group_room_paper/group_room_paper_zxn.html (accessed October 20, 2009)。
- 19 涉及釋氏的部分倒是有些表達，容易引起疑惑。例如《天台止觀與丹道的跨文化溝通》中的「佛教的止觀等持和禪宗的安心法門」、「佛教止觀等持和禪宗的安心法門」、「佛教止觀與禪門觀心」，幾經重複，足以說服讀者禪宗（或禪門）不屬於佛教。然而從「禪門的觀心法門、佛教顯教的『止觀等持』」一句來看，產生的認知又不一樣：禪門還是佛教，不過是「佛教密教」。或如《三教會通與養生》裡的「現在從次第止觀的觀點來說，數隨是初修方法，止觀是初修之後的空靈明覺的心靈特徵，還淨是止觀等持之後所證之果」，作者他處雖有注解，在此卻沒有。這個現象，不知該怎麼理解，因為天臺傳統的說法似乎並非如此。參天台大師《六妙法門》，T 46.1917.549 c 19-550 b 25。
- 20 以下引文見楊郁文（1991）《阿含道性（下）》，<http://nt.med.ncku.edu.tw/biochem/lsn/newrain/magazine/rain/rain-49.htm> (accessed January 29, 2010)。
- 21 「叩」應該是「叫」的錯字。
- 22 《長阿含經·種德經》較完整的引文是：種德婆羅門對佛陀說：「戒即智慧，智慧即戒。有戒有智，然後所言誠實，無有虛妄，我說名『婆羅門』。」於是「佛言：『善哉，善哉，如汝所說！有戒，則有慧；有慧，則有戒。戒能淨慧，慧能淨戒。種德！如人洗手，左右相須。左能淨右，右能淨左。此亦如是：有慧，則有戒；有戒，則有慧。戒能淨慧，慧能淨戒。婆羅門！戒、慧具者，我說名『比丘』。』」見 T 1.1.96 b 14-21。
- 23 即 “sīlāparidhotā hi bho gotama paññā, paññāparidhotam sīlam. yattha sīlam tattha paññā, yattha paññā tattha sīlam. sīlavato paññā, paññavato sīlam. sīlapaññānaṅca pana lokasmiṃ aggamakkhāyati. seyyathāpi bho gotama hatthena vā hattham dhoveyya, pādena vā pādam dhoveyya, evameva kho bho gotama sīlāparidhotā paññā, paññāparidhotam sīlam. yattha sīlam tattha paññā, yattha paññā tattha sīlam. sīlavato paññā, paññavato sīlam. sīlapaññānaṅca pana lokasmiṃ aggamakkhāyatīti. evametam brāhmaṇa, evametam brāhmaṇa, sīlāparidhotā hi brāhmaṇa paññā, paññāparidhotam sīlam...”。
- 24 楊老師引述的「中阿含一〇九經」其實不是直接用「止」、「觀」兩個字，而是說「內止」與「最上慧觀法」（參見 T 1.26.598 b 10-c4）。這是《中阿含》獨有的用語。至於對等的巴利語詞“ajjhataṃ cetosamatho”及“adhipaññā-dhammavipassanā”，則似乎僅見於《增支部》。
- 25 以下引文均出自楊郁文《初期佛教「空之法說及義說」（下）》（《中華佛學學報》第五期〔1992〕：67-107）第 89 頁。
- 26 楊老師用的「三無漏學」不見於聲聞三藏。「經」上唯一的出處是《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷六：「佛告阿難：『汝常聞我昆奈耶中宣說修行三決定義，所謂：攝心為戒，因戒生定，因定發慧。是則名為「三無漏學」。』」（見 T 19.945.131 c 13-15。）中國祖師的使用則集中在《楞嚴》、《圓覺》、《梵網》三部偽經的注解裡。
- 27 原著第 116 注在此說：「見大正.1-12a, -10f.；參閱《D.16.1,§12；§14；§18》《D.16.2,§4；§10；§20》《D.16.4,§4；§12》」。引文原出自《長阿含經》。
- 28 原著第 117 注在此標：「見 Aiii.286, -13f.」
- 29 參原文 “yo so bhante ariyasāvako āgataphalo viññātasāsano, so katamena vihārena bahulaṃ viharatīti”。
- 30 參原文 “yasmim mahānāma samaye ariyasāvako tathāgataṃ anussarati, nevassa tasmim samaye rāgapariyuṭṭhitam cittam hoti, na dosapariyuṭṭhitam cittam hoti, na mohapariyuṭṭhitam cittam hoti” 等六段。
- 31 參原文 “ujugatamevassa tasmim samaye cittam hoti tathāgataṃ ārabha” 等六段。
- 32 參原文 “ujugatacitto kho pana mahānāma ariyasāvako labhati atthavedaṃ, labhati dhammavedaṃ, labhati dhammūpasamhitam pāmojjaṃ”。
- 33 參原文 “pamuditassa pīti jāyati, pīti-manassa kāyo passambhati, passaddhākāyo sukhaṃ vediyati, sukhino cittam samādhīyati”。
- 34 參原文 “ayaṃ vuccati mahānāma ariyasāvako...”。