

「佛學選講系列」

《大方等大集經》

〈無言菩薩品〉

第一講

佛說法四十五年，對於佛教經典中其經文的體裁和形式有「九分教」和「十二分教」的分類法；說一切有部的論藏（阿毘達磨藏）和大乘佛教通行十二分教。十二分教源起於部派佛教時期，由九分教進一步發展而成，在不同部派的典籍中，其次序有些微不同的差異。

十二分教，又稱為「十二部經」。什麼是三藏十二部經？

「三藏」，是指經藏、律藏、論藏，是佛陀的教法，是佛教的教義，是佛弟子依之修行的指南：

經藏：梵語音譯「修多羅藏」，意譯「契經藏」，凡所有上契諸佛之理，下契眾生根基的佛陀教法，都屬經藏。

律藏：梵語音譯「毗奈耶藏」，意譯「調伏藏」，是佛陀為調伏弟子心性，對治眾生惡習所制定的教團生活規則。

論藏：梵語音譯「阿毘達磨藏」，意譯「對法藏」，是佛弟子將經典教義加以論議、解釋、整理，而成組織化、體系化的典籍。

「十二部經」，是將佛陀教法，依敘述形式與內容分成十二種類，又稱十二分教、十二分聖教。據《阿毘達磨大毘婆沙論》的解釋是：

修多羅（契經）：「謂諸經中散說文句，如說諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜等。」

又稱長行，是以散文方式直接記載佛陀的教法，通大小乘經典，也包含律和雜藏。

祇夜（應頌、重頌）：「謂諸經中依前散說契經文句，後結為頌，而諷誦之，即結集文結集品等。」

和契經相應，而以偈頌重覆闡述契經所說的教法。

和伽羅那（記說、授記）：「謂諸經中諸弟子問如來記說，或如來問弟子記說，或弟子問弟子記說，化諸天等問記亦然。」

本為教義的解說，後來特指佛陀對弟子們的未來修證果位所作的印證。

伽他（諷頌、偈頌）：「謂諸經中結句諷頌彼彼所說。」

全部以偈頌來記載佛陀的教法，因非重述長行，故稱孤起頌。

優陀那（自說）：「謂諸經中因憂喜事世尊自說。」

是佛陀不待他人請法而自行開示的教說，如《阿彌陀經》。

尼陀那（因緣）：「謂諸經中遇諸因緣而有所說。」
是記載佛陀說法教化的因緣。

阿波陀那（本起、譬喻）：「謂諸經中所說種種眾多譬喻。」
以譬喻來宣說法義，如《法華經》中的火宅喻、化城喻等。

伊帝曰多伽（本事、如是語）：「謂諸經中宣說前際所見聞事。」
是敘述佛陀及佛弟子過去世的因緣事跡。

闍多伽（本生）：「謂諸經中宣說過去所經生事。」
記載佛陀過去世種種大悲行。

毘佛略（方廣、方等）：「謂諸經中廣說種種甚深法義。」
宣說廣大深奧的教義。

阿浮達磨（希法、未曾有）：「謂諸經中說三寶等甚希有事。」
記載佛陀及諸弟子等希有殊勝之事。

優婆提舍（論議、廣演）：「謂諸經中決判黑說、大說等教。」
記述佛陀論議、抉擇諸法體性，並分別明了法義，是一切論書的通稱。

《薩婆多部毘尼摩得勒伽》卷六（大正二三·五九八上）：

「何以故名摩訶鉅波提舍？答：大清白說，聖人所說，依法故，不違法相故，弟子無畏故，斷伏非法故，攝受正法故，名摩訶鉅波提舍。與此相違，名迦盧（黑）鉅波提舍。」

摩得勒伽，意譯為母、本母、智母、行母、論母、行境界。乃指於諸經論中反覆研核諸法性相，以闡明佛之真正教義者。故摩得勒伽為十二部經中之優波提舍與三藏中阿毗達磨藏之總稱。

《瑜伽論記》卷五（大正四二·四一四下）：

「言黑說、大說者，即是惡說、善說……泰云：無所稟承所發言說名為黑說，有稟承如從佛菩薩處聞說者名為大說。基云：外道邪說及諸惡說名黑說，內道正說及諸善說名大說。」

由於地域的阻礙，要到中國漢代時期，佛教才逐漸的傳入中國。在佛教經典的批判上，主張從淺而入深，可分為五個階段，稱為「五時教」。我國對於經典之傳譯，並不依其發展之先後，而係以五時教判為準。

「五時教」之分有如下數種：

- 〈一〉涅槃宗之五時教。
- 〈二〉南齊劉虬主張佛教有頓教與漸教二種。
- 〈三〉隋代智顛有五時之說。
- 〈四〉唐代法寶之五時教說。

〈一〉涅槃宗之五時教。

劉宋時代(420-479年，南北朝時期南朝的第一個朝代)之慧觀主張佛教有頓教與漸教二種，前者乃專以菩薩為對象，使其立刻成佛之教，如「華嚴經」。對於聲聞、緣覺二乘之人，次第導入悟境所說之教，稱為漸教，依所說之順序，漸教之內容復分為：

(1) 三乘別教，又稱有相教。

即為三乘之人分別說四諦、十二因緣、六度之個別教，如「阿含經」。

(2) 三乘通教，又稱無相教。

即共通三乘之教，如「般若經」。

(3) 抑揚教，又稱褒貶抑揚教。

即讚揚菩薩，貶抑聲聞之教，如「維摩經」、「思益經」等。

(4) 同歸教，又稱萬善同歸教。

即開會三乘而歸於一佛乘之教，如「法華經」。

(5) 常住教，又稱雙林常住教。

即主張佛性常住之教，如「涅槃經」。

此說為我國判教之嚆矢(響箭。因發射時聲先於箭而到，故常用以比喻事物的開端)，流行於江南，劉虬、僧柔、智藏、法雲等諸師均承襲此說，僧宗、寶亮等復以之配於涅槃經所說五味之譬喻，至天台智顛而集其大成。

〈二〉南齊劉虬主張佛教有頓教與漸教二種。

而漸教復分為五時，即：

(1) 人天教，世間之教。

(2) 有相教，承認有差別事象存在之教，如「阿含經」等。

(3) 無相教，否定有差別事象存在之教，如「般若經」等。

(4) 同歸教，如「法華經」等。

(5) 常住教，如「涅槃經」等。

但《出三藏記集》卷九所載之〈無量義經序〉(劉虬作)中，唯列七階，而未舉五時。

〈三〉隋代智顛有五時之說。

所立五時為：

- (1) 華嚴時。
- (2) 阿含時。
- (3) 方等時。
- (4) 般若時。
- (5) 法華涅槃時。

〈四〉唐代法寶之五時教說。

五時教為：(1) 小乘教，(2) 般若教，(3) 深密教，(4) 法華教，(5) 涅槃教。第二般若教以下，依次又稱大乘教、三乘教、一乘教、佛性教。法寶五時之說，在其所著《一乘佛性究竟論》中詳述之，然該書僅存卷三，缺教判章，故其內容不詳。

天台智者大師將如來之一代聖教，用太陽照物之比喻，分判為五時，稱為天台五時。據《天台四教儀》載，如來於成道最初，為大菩薩說華嚴經；次於鹿苑，為接引二乘而說四阿含等經；次說方等大經，如楞伽經等，令諸二乘迴小向大；次說般若經，遣除二乘執情；後說法華、涅槃二經，以開示眾生，咸得作佛，故稱為五時。即：

(1) 華嚴時，係以經題而立名。

謂如來初為大乘根熟者首談此經，如日照高山之時。此時乃無盡法界，性海圓融，空有齊彰，色心俱入，湛深羅於海印（喻佛智），現刹土於毫端，以此化度大乘菩薩。

(2) 鹿苑時，係就地點而立名。

謂如來次說阿含等經，如日照幽谷之時。此時乃如來因小乘於華嚴大法不見不聞，猶如聾瞽，故隱大化而施小化，遂於鹿苑之中說四諦法，演四阿含等經。

(3) 方等時，係就所說之法而立名。

方，為眾機普被；等，指四教（藏、通、別、圓）並談。謂如來次說方等諸經，如日照平地之時。如來於鹿苑中說小乘法，二乘之人以得少為滿足，如來遂假維摩居士以呵斥之，使其恥小乘而慕大法，故說維摩、楞伽等經。

(4) 般若時，係就經題而立名。

謂如來次說此經，如日照禺中之時（巳時）。小乘既被彈呵，迴心向大，然其執情未能頓泯，如來遂廣談般若空慧之法以滌蕩之。

(5) 法華涅槃時，係就經題而立名。

謂如來正說法華、涅槃經，如日輪當午之時。如來於前四時調機純熟，故於靈山會上稱性而談，令其會權歸實，了妄即真，演長遠之壽量，顯至道之幽微，上中下根咸蒙授記，此乃如來宣說法華經之因；然猶有餘機未盡，故又說涅槃經以收拾遺餘。

第九章 大乘經之序曲

第一節 部派佛教所傳

第一項 本生·甚希有法·譬喻·因緣·方廣

「從佛法到大乘佛法，從聲聞三藏到大乘藏，在演進過程中，有些中介性質的聖典。這些聖典，有的屬於部派佛教，卻流露出大乘的特徵；有的屬於原始大乘。這些聖典，可說是大乘佛教的序曲。部派佛教的聖典，「九分教」或「十二分教」（契經、重頌、記說、諷頌、自說、因緣、譬喻、本事、本生、方廣、希法、論議）中，如「本生」，「甚希有法」，「譬喻」，「因緣」，「方廣」，其中一部分，就是大乘的胎藏萌芽。

「本生」：經中舉印度民族的先賢德業，而說「即是我也」。律中從當前的事緣，說到過去生中早已如此，再歸結說：過去的某某，就是現在的某人。律中所說的「本生」，通於佛及弟子，是或善或惡的〔參閱拙作『原始佛教聖典之集成』（五五九——五六一）〕。早期的「本生」，已編入原始的經律。部派分化以後，「本生」不斷的發展，著重於釋尊的前生，傳出了更多的菩薩因行。敘述的形式，採取律家的三段式（當前事緣，過去情形，歸結到現在）。如銅鑠部所傳，『小部』（一〇）『本生』，共五四七則；吳康僧會譯出的『六度集經』；西晉竺法護所譯的『生經』；傳為支謙所譯，僧伽斯那所集的『菩薩本緣經』等。這些「本生」，多數是部派時代所傳出的。

「甚希有法」：編入『阿含經』的，是讚說三寶的希有勝德。在部派的發展中，重於如來的希有功德。如『大智度論』說：「如佛現種種神力，眾生怪未曾有」〔『大智度論』卷三三（大正二五·三〇八上）〕。『大般涅槃經』舉如來初生，自行七步；獼猴奉蜜等〔『大般涅槃經』卷一五（大正一二·四五二上）〕。『長阿含經』的『遊行經』等，已著重表揚佛的神力希有。釋尊誕生的奇蹟，是各部派所大同的，出於佛傳，約與涅槃時的神力希有等同時。

「譬喻」：梵語阿波陀那，本為光輝的偉大行業。如銅鑠部所傳的『小部』（一三）『譬喻』，全部分『佛譬喻』，『辟支佛譬喻』，『長老譬喻』，『長老尼譬喻』，都是聖者光輝的行為。『佛譬喻』中說：「三十波羅蜜滿」〔『小部』『譬喻』（南傳二六·一）〕。說一切有部有「菩薩阿波陀那」，如『根本說一切有部毘奈耶藥事』卷一二到一五，共四卷，佛說往昔生中，求無上正覺的廣大因行。文有二段：先是長行，從頂生王起，到陶輪師止。次是偈頌，與『小部』的『佛譬喻』相當〔參閱拙作『原始佛教聖典之集成』（六〇四——六〇五）〕。在佛法通俗化中，引阿波陀那為例來證明，所以「譬喻」成為「與世間相似柔軟淺語」〔『大智度論』卷三三（大正二五·三〇七中）〕，而帶有舉例的比喻意味。

「因緣」：是制戒的因緣，說法的因緣，本來也是不限於佛的。但制戒與說法，釋尊是根本，所以在部派佛教中，從釋尊的成佛、說法、制戒，向前敘述到佛的誕生、出家、修行，或更前的敘述佛的發心、修行、授記，成為「因緣」中最重要的部分。

「本生」、「甚希有法」、「譬喻」、「因緣」，都是事跡的傳說。起初都不限於佛，而在部派佛教時代，都著重於佛。在流傳中，這四部的事跡，是可以相通的。如佛的傳記是「因緣」，也稱為「譬喻」——「本起」[『長阿含經』（一）『大本經』，經文自說為「大因緣」。『本起』與「因緣」相通，隨各部派的取意而別。]：如後漢竺大力共康孟詳譯出的『修行本起經』；支謙所譯的『佛說太子瑞應本起經』；西晉聶道真所譯的『異出菩薩本起經』。其中的希奇事，就是「甚希有法」。如追敘過去，歸結到現在，就成為「本生」。關於釋尊這部分事跡，是悠久、廣大而希有的。從原始佛教到部派佛教所傳出來的，無疑是啟發大乘，孕育大乘佛法的重要因素。

「方廣」：「九分教」之一的「方廣」，從「記說」的發展而來。「記說」的體裁，是問答、分別；內容是「所證、所生」，深秘而不顯了的事理。佛法是解脫的宗教，在解脫宗教中，有太多的深秘而不顯了的事理，要有明顯決了的說明。「記說」就是「對於深秘隱密的事理，所作明顯決了（無疑）的說明」。如佛與弟子證得的「記說」，甚深法義（主要是緣起、寂滅）的「記說」，三世業報的「記說」，未來與過去佛的「記說」。這不是「世論」，不是學問、辯論，而是肯定的表達深秘的事理，使聽者當下斷疑，轉迷啟悟的。充滿宗教感化力的「記說」，在信眾心目中，富有神秘感，如適應一般宗教的「諸天記說」，或說了而「一千世界震動」[參閱拙作『原始佛教聖典之集成』（五二四——五三三）]。在文體上，「記說」的問答與分別，還很簡略，等到文段長起來，成為廣問答與廣分別，就別立為「方廣」，而「記說」漸被用於「眾生九道中受記，所謂三乘道、六趣道」[『大智度論』卷三三（大正二五·三〇六下——三〇七上）]，更進而專重於菩薩的授記作佛了。

廣問答與廣分別，體裁與風格略有不同，所以部派佛教中，傳出了「毘陀羅」vedalla，譯為「有明」）與「毘佛略」vaipulya，譯為「方廣」）——二類。廣問答的「毘陀羅」，是法義的問答集，性質是說明的、了解的，學風與阿毘達磨（abhidharma）相近。「毘佛略」是廣分別體，闡述種種甚深的法義，破斥、超越世間的種種妄執，歸結於甚深寂滅的智證。

然廣問答體，在漢譯經中，也歸結於寂滅，如『法樂比丘尼經』說：「君欲問無窮事，然君問事，不能得窮我邊也。涅槃者，無對也」[『中阿含經』卷五八『法樂比丘尼經』（大正一·七九〇上）]。『雜阿含經』也說：「摩訶拘絺羅！汝何為逐！汝終不能究竟諸論，得其邊際。若聖弟子斷除無明而生明，何須更求」[『雜阿含經』卷一四（大正二·九五中）。此經又編為『中阿含經』的『大拘絺羅經』，『中部』的『正見經』]！廣問答也是廣分別那樣的，從分別到無分別，引向深廣無際，超越絕對的

證境。（所以一般但立「方廣」一分）。這是充滿宗教意味，富有感化力的，以智證寂滅為究極的聖典 [參閱拙作【原始佛教聖典之集成】（五七三——五八四）]。這樣的聖典，初期的多被編入『長阿含經』與『中阿含經』。部派佛教所傳出的，如法藏部的『四分律』卷五四（大正二二·九六八中）說：「如是生經，本經，善因緣經，方等經，未曾有經，譬喻經，優婆提舍經，句義經，法句經，波羅延經，雜難經，聖偈經：如是集為雜藏。」

「雜藏」，是「經藏」以外的。法藏部說「雜藏」中有「方等經」，也就是說，在「四阿含經」以外，別有「方等（即「方廣」）經」的存在。『毘尼母經』說：「從修妒路乃至優婆提舍，如是諸經與雜藏相應者，總為雜藏」 [『毘尼母經』卷四（大正二四·八一八上）]。『毘尼母經』所說，與『四分律』相近，「雜藏」中也是別有「方廣」部類的。四阿含經以外的「方廣」，雖不能確切的知道是什麼，但性質與「九分教」中的「方廣」相同，是可以確定的。『四分律』說：「有比丘誦六十種經，如梵動經」 [『四分律』卷三七（大正二二·八三三中）]。說一切有部與之相當的，『十誦律』舉「多識多知諸大經」十八種 [『十誦律』卷二四（大正二三·一七四中）]；『根本說一切有部毘奈耶』卷七（大正二三·六六二上）]。這些都是被稱為「方廣」的，所以『四分律』所說「六十種經」，可能有些是沒有編入「阿含經」的「方廣」。又『增壹阿含經』卷一「序品」（大正二·五五〇上——下）說：「（偈頌）菩薩發意趣大乘，如來說此種種別，人尊說六度無極。……諸法甚深論空理，難明難了不可觀。……彼有牢信不狐疑，集此諸法為一分。……方等大乘義玄邃，及諸契經為雜藏。」『增壹阿含經』「序品」，在說明了結集三藏，經藏分為四部分以後，又作了如上的說明。「集此諸法為一分」——「雜藏」，就是菩薩發心，六度，甚深空義等；「方等大乘」就在這「雜藏」中。經序所說，與『四分律』、『毘尼母經』所說相同。總之，部派佛教中的某些部派，「雜藏」中是有「方等經」的。

『論事』一七·一八·二三章中（《論事》，為《巴利三藏》中論藏的組成部分，南傳上座部佛教典籍。《論事》分為二十三品，為二百一十七論，記載了南傳上座部佛教之外的其他佛教部派的不同學說），提到說大空宗的方廣部 Vetulyaka，應該是屬於大眾部系的。稱為「方廣」、「大空」，正與龍樹論所說：「佛法中方廣道人言：一切法不生不滅，空無所有，譬如兔角龜毛常無」 [『大智度論』卷一（大正二五·六一上——中）] 相合。部派佛教中，有（阿含以外的）稱為「方廣」的聖典，有以「方廣」為名的部派。大乘經興起，多數稱為「方廣」（或譯「方等」）、「大方廣」（或譯「大方等」），與部派佛教的「方廣經」、「方廣部」，有不容懷疑的密切關係。大乘方廣經的傳布，主要是繼承這「決了深秘事理」的「方廣」而來。」

【印順法師佛學著作集一『初期大乘佛教之起源與開展』第九章 P. 533-539】

「佛學選講系列」

《大方等大集經》

〈無言菩薩品〉

第二講

「大藏經」

又作一切經、一代藏經、大藏、藏經、三藏聖教。指包含三藏等之諸藏聖典。亦即以經、律、論三藏為中心之佛教典籍之總集。「大藏經」一詞，不見於印度或我國最早期之記載，於我國南北朝時代僅有「一切眾藏經典」、「一切經藏」等稱呼，直至隋唐之後，始有「大藏經」之稱，當時係指由朝廷敕命（欽定）纂集之一切經。早期之佛教經典，有九部經或十二部經之分類，此外，類編佛所說之四阿含、五部，而稱為「經藏」；纂輯有關諸弟子之戒儀等，稱為「律藏」；諸論師之撰述則稱「論藏」。

原始佛典如阿含及諸律等，皆以口誦相傳，經過結集、訂正、確認後，成為聖典之權威，方以文字記錄下來。大乘經典則反之，多以書寫方式流通，如《佛本行集經》卷五十一載用筆墨陀羅葉，《大方等大集經》卷三十載用紙墨，《持心梵天所問經》卷四、《寶女所問經》卷四、《普曜經》卷八〈歎佛品〉等載用竹帛；亦有於壁上書寫經文者，此為《房山石經》。此外，《正法念處經》卷四十、卷四十六、《大般涅槃經》卷十四、《梵網經》卷上、《大佛頂首楞嚴經》卷七等，亦舉出葉紙、樺皮、貝葉、紙、素白疊等名稱。

大藏經之原典，原本有梵語、巴利語二種，梵語原典今已殘缺不全，巴利語藏經及譯自梵語之漢譯、西藏譯、自西藏譯本轉譯之蒙古語譯、滿洲語譯、西夏語譯等大藏經，大體上仍完整地留存至今。現今流傳之佛典，從語文上可分為：巴利文、梵文、藏文、漢文、日文、蒙古文、滿文、西夏文、西洋文等數種；前二種為原始型佛典，後面數種則由前二種轉譯者。

(一) 巴利文：

巴利文三藏又稱南傳大藏經，為南方佛教所依據之聖典。其成立年代被推定為西元前二至一世紀。另據錫蘭島史記載，西元第一世紀末，錫蘭王婆伽馬尼王於無畏山精舍邀集五百聖者，書寫口傳的巴利三藏，此即今日巴利文大藏經之原型。後經多次變遷，至西元五世紀，佛音（又稱佛陀瞿沙）前往錫蘭，將當時用土語所傳之佛典全部改為印度本土之巴利文，並徹底整理有關之注釋書，巴利文三藏至此乃見完璧。

其後，佛音曾至緬甸等地傳道，巴利文三藏亦隨之傳布於緬甸、泰國、越南、高棉等地，故知巴利文三藏係以錫蘭為重心，漸次流布緬甸等處。今日巴利文系三藏有錫蘭字、緬甸字、暹羅字，及柬埔寨字等之各種版本。十九世紀末期，泰王秋羅隆高五世曾發起彙輯、校勘流傳南方佛典，並以暹羅字官本刊行全部藏經，裨益學界至鉅。此外，西洋佛教學者自十九世紀開始巴利文佛典之研究，故巴利文三藏之出版與傳譯情形頗有與日俱進之勢。

(二) 梵文：

印度貴族本有一種流行之雅語，然佛陀在世時，由於主張四姓平等，故不採用雅語。佛陀入滅後百年頃，文法學家波爾尼將雅語詳為釐訂，便於通行，佛教徒亦採用之，以記錄佛典，此即梵文佛典。梵文佛典與巴利佛典，孰先孰後，已不可考，惟其流布區域有涇渭之別。據傳，於迦膩色迦王時，曾勘定三藏，凡無傳本者皆書寫之，已有傳本者則校勘之，梵文佛典乃稱完備。然現存之梵文佛典大多僅餘片斷，內容亦籠統而雜亂，不若巴利文三藏之完整分明。就教理而言，巴利三藏可說全屬小乘教義，梵文佛典則大部分屬大乘教義，其中多數早已有漢譯本，然亦有不少尚未漢譯之珍貴文獻。近代在尼泊爾、西藏、中亞等地均有梵文佛典之發現，而以尼泊爾發現者為數最多。一八二二年，英人荷吉森於尼泊爾蒐集梵文聖典，共得三八〇部新舊寫本。一八七三年至一八七六年間，英人萊特繼續搜集，共得三百二十餘部。

梵文佛典之所以多存於尼泊爾，據學者研究，佛陀入滅後三世紀初，中印度佛教遭到空前之教難，印度佛教徒多逃入尼泊爾。又於十三世紀，回教徒侵入印度，印度佛教徒再避入尼泊爾。其地氣候苦寒，極適於梵篋之保存。除尼泊爾外，于闐、敦煌、高昌、龜茲等處，均發掘大量梵文佛典，對學界之貢獻及影響極大。現存之梵文三藏原典雖僅吉光片羽，寥寥可數，然在西元一世紀頃即流入西藏、中國，早已翻成部帙浩瀚的藏文及漢文三藏，而於全部佛教經籍中，佔著重要位置。

(三) 漢文：

佛教各系之傳譯經典中，以漢譯大藏經翻傳最早，部帙亦最龐大，起自後漢，迄於元代，係由梵語、巴利語、胡語等譯出。最早期之經典翻譯，以東漢桓帝建和二年（148）至洛陽之安世高為代表，主要翻譯小乘經典。桓帝末年之時，大月氏國之支婁迦讖亦至洛陽，主要翻譯大乘經典。經典翻譯之初，僅是各自書寫傳持，至苻秦道安（314? ~385），始將譯經加以蒐集分類，編成目錄，此即「綜理眾經目錄」一卷，內分：撰出經律論錄、異出經錄、古異經錄、失譯經錄、涼土異經錄、關中異經錄、疑經錄、注經及雜經志錄等八部分，共收經典六三九部八八六卷，為我國第一部之佛典目錄。

其後，僧祐、寶唱等亦撰各經錄以增補之。當時並書寫全部譯出之經安置宮室、諸大寺。迄隋唐，譯經事業更盛，而有單譯、重譯、別生、疑惑、偽妄等之分，我國撰述之抄集、傳記及著述等亦相繼入藏。總計歷代所編藏經目錄，多達六、七十部，現存者有二十餘部，其中以僧祐之《出三藏記集》、法經等之《眾經目錄》、費長房之《歷代三寶紀》、道宣之《大唐內典錄》、智昇之《開元釋教錄》、慶吉祥之《至元法寶勘同總錄》等為最著。又於上舉各種經錄之中，《開元釋教錄》以收錄完備、記述正確、分類合宜，而受到各時代學者之重視，其分類法亦為《開寶藏》以降大多數之藏經所沿用。

齊梁以後，抄集諸經要旨之風亦盛，計有梁朝寶唱等之《經律異相》五十卷、梁朝簡文帝令學士撰之《法寶集》二百卷、後魏曇顯等之《眾經要集》二十卷、梁朝虞孝敬等之《內典博要》三十卷、梁朝賢明之《真言要集》十卷、梁朝僧旻等之《眾經要抄》八十八卷、《義林》八十卷、梁朝淨靄之《三寶集》十一卷、作者不詳之《法苑經》一八九卷、唐代道世之《諸經要集》二十卷、《法苑珠林》百卷、唐代玄則等之《禪林鈔記》三十卷、明代陳實之《大藏一覽集》十卷等。

隋唐以後，就藏經中之梵語及難解字句附以音義之風亦行，有唐代玄應之《一切經音義》二十五卷、唐代慧琳之《一切經音義》百卷、遼·希麟之《一切經音義》十卷、後晉可洪之《新集藏經音義隨函錄》三十卷、宋代處觀之《紹興重雕大藏音》三卷等。此外，解題大藏經亦不少，如唐代玄逸之《大唐開元釋教廣品歷章》三十卷、宋代惟白之《大藏經綱目指要錄》十三卷、宋代王古撰、元代管主八續之《大藏聖教法寶標目》十卷、明代寂曉之《大明釋教彙目義門》四十一卷、《標目》四卷、明代智旭之《閱藏知津》四十四卷、日本淨土宗僧隨天之《緣山三大藏目錄》三卷等均足。

漢文大藏經，在隋唐之世即有纂集，然其時未有印刷術，凡有編集，皆賴書寫，直至宋代，始有刊本。而漢文大藏經之刊印，以宋太祖於蜀之成都雕刻（木版印刷）全部大藏經為嚆矢，此即官版蜀版《開寶藏》。此後，藏經印刻之事業陸續興起。宋朝計有：遼版之《契丹藏》、金版之《金藏》、福州版之《萬壽藏》、《毘盧藏》、湖州版（浙版）之《圓覺藏》、《資福藏》、《磧砂藏》等。元代根據宋本印行藏經，有《普寧藏》與《弘法藏》兩種，然元末天下大亂，藏經燒失殆盡。明太祖洪武年間，集碩德於蔣山，點校藏經，刊刻《南藏》，然校勘不精，時有脫誤。《南藏》之外，另有《北藏》楞嚴寺版、報恩寺版等。清世宗雍正十三年至高宗乾隆三年（1735～1738），以《北藏》為底本，復加新籍，刊刻《龍藏》。此外尚有《頻伽藏》、《百衲藏》，及民國四十五年（1956）開始編行的《中華大藏經》，民國七十二陸續出刊的《佛光大藏經》等。

《高麗藏》亦屬漢文系統，始刻於宋真宗時代（高麗顯宗二年，1011），以宋代《開寶藏》為底本，加入《貞元錄》所收各本，此即《高麗大藏》初雕本。另於高麗宣宗時又開雕《續藏》本。高宗二十三年（1236）開雕《高麗大藏》再雕本，即今所傳之「麗本」藏經。文宗十三年（1059），倣契丹本而刊刻《高麗契丹藏》仿刻本，然今已全部佚失。

(四) 日本：

日本刻印之佛典本屬漢文系統，然因日本藏經刊印事業極盛，且至近世，大藏經之編輯愈趨完整，形成後來居上而一枝獨秀之局面。日本印行大藏經，始於德川初期之《天海藏》，係參照「宋本」與「元本」翻刻成者。其次有德川後期之《黃檗藏》，

為明代楞嚴寺版之翻刻。明治時代，有弘教書院刊行之縮刷藏經，係依照麗、宋、元、明四藏校對，並加入若干的日本撰述。明治三十五年至三十八年（1902~1905），藏經書院刊行《卍字正藏》，係以「黃檗本」與「麗本」為底本，另參照「明本」而成者。明治三十八年至大正元年（1912），日本藏經院蒐羅《卍字藏》中未收之佚本，集成《卍字續藏》。明治四十四年至大正十一年，東京佛書刊行會陸續印行一套以日本撰述為主之佛教全書，即大日本佛教全書。

大正八年至十年，由中野達慧主編，日本大藏經編纂會刊行，稱為《日本大藏經》。大正十三年，高楠順次郎等人發起刊行《大正新修大藏經》，至昭和七年（1932）完成，內容集古來漢文藏經之大成，共收經律論萬餘卷，網羅印度、中國、日本、朝鮮一切佛教名著，為舉世佛學界最完整之一部大藏經。校勘方面，除麗、宋、元、明四藏外，並對照日本「聖語藏本」、「宮本」、「敦煌寫本」及各種古佚本、流通本而成。昭和十三年，影印、校訂弘教本，而有《昭和再訂縮刷藏》之刊行。此外，另有《南傳大藏經》與《國譯一切經》之編譯，兩者均以日文刊行，前者係南傳系統之巴利三藏與藏外佛教典籍之整編，後者則為各種藏經中唯一包含解題、注解之藏經。

（五）西藏：

七世紀頃，西藏國王棄宗弄讚派大臣端美三菩提留學印度，端美留印七年，攜回許多梵文經典，遂以梵字為基礎，創造西藏文字，並開始梵經之翻譯工作。八、九世紀之間，西藏譯經事業極發達。西藏僧伽於翻譯之外，並留下大量有關佛學之注釋、宗義、歷史著作等。至十四世紀，布頓將一切經典分為《甘珠爾》（內含經、律）、《丹珠爾》（內含論典）兩大類。藏文藏經歷代之版本甚多，最早有十三世紀初開雕之《舊奈塘藏》，其後有《里塘藏》、《德格藏》、《新奈塘藏》、《卓尼藏》、《布那克藏》、《傑昆彭藏》、《卻姆陀藏》、《永樂藏》、《萬曆藏》、《北京藏》、《拉薩藏》等十二種，其中以《德格藏》、《新奈塘藏》、《北京藏》等三種最具代表性，尤以《德格藏》為現存藏文大藏經中最完整之一部。

（六）其他：

西藏三藏流行於中亞細亞，至十三世紀頃，元世祖忽必烈侵入西藏，信仰喇嘛教，以八思巴為國師，八思巴受命創製蒙古文字，並從西藏佛典譯成蒙古文。至十四世紀初，薩迦派之喇嘛僧齊喬世魯，至珠泯比丘等，及無數藏、蒙、回鶻、我國學者陸續完成《蒙古大藏經》之傳譯。

《滿洲大藏經》始於十八世紀，先譯出《藏、蒙大藏經》之佛部，最早係清世宗時代之京城黃教領袖土觀呼圖克圖一世奉敕翻譯開版滿、蒙、藏三體對照之《甘珠爾》，而全藏係於乾隆五十五年（1790）完成，其間亦曾嘗試自《漢文大藏經》譯成滿洲文。據聞世界現存之滿文藏經唯一一部，保存於日本。

西夏譯大藏經始自宋仁宗景祐元年（1034），西夏王趙元昊自宋請得《大藏經》，後置蕃漢二字院，創製西夏文字，並請回鶻僧翻譯佛典，至元大德六年（1302）全藏完備，約有三千六百餘卷。後世所發現之西夏文字刻本僅有數百部。

此外，近世西洋學者研究東方學之風氣日盛，佛學亦在歐美學術界漸露曙光，佛典之翻譯愈受重視。早期多譯自巴利文佛典，及至梵文原典被發現後，則漸有取自梵典譯成歐美文字，然迄目前為止，歐美佛典之翻譯多屬一經一典之單行本，於質於量皆遠不如東方各國；但若以現代佛學在歐美一日千里之發展觀之，則歐美文字大藏經之編譯應屬指日可待之事。【佛光大辭典】【維基百科】

T13n0397_001 《大方等大集經》第一卷校正後序

[0008b04] 按此經，國本、宋本皆六十卷，凡十七品。丹藏中，三十卷 十一品。

[漢籍全文. 佛典經錄資料庫](http://www.jinglu.cbeta.org/cgi-bin/jl_detail) (www.jinglu.cbeta.org/cgi-bin/jl_detail)

各版藏經介紹

一、《開寶藏》 Kaibaozang	十六、《嘉興藏》 Jiaxingzang
二、《契丹藏》 Qldanzang	十七、《龍藏》 Longzang
三、《崇寧藏》 Chongningzang	十八、《頻伽藏》 Pinjiazang
四、《毗盧藏》 Piluzang	十九、《普慧藏》 Puhuizang
五、《圓覺藏》 Yuanjuezang	二十、房山石經 Fangshan Shijing
六、《資福藏》 Zifuzang	二十一、《高麗藏》 Gaolizang
七、《趙城藏》 Zhaochengzang	二十二、《弘安藏》 Honganzang
八、《磧砂藏》 Qisgazang	二十三、《天海藏》 Tianhaizang
九、《普寧藏》 Puningzang	二十四、《弘教藏》 Hongjiaozang
十、《弘法藏》 Hongjiaozang	二十五、《黃檗藏》 Huangbozang
十一、《洪武南藏》 Hongwunanzang	二十六、《卍正藏經》 Wanzhengzangjing
十二、《永樂南藏》 Yongle Nanzang	二十七、《卍續藏經》 Wanxuzangjing
十三、《永樂北藏》 Yongle Beizang	二十八、《大正藏》 Dazheng Xinxiu Dazangjing
十四、《武林藏》 Wulinzang	二十九、《中華大藏經》 Zhonghua Dazangjing
十五、《萬曆藏》 Wanlizang	三十、《敦煌大藏經》 Duenhuang Dazangjing

經目詳細資料

漢文大藏經各藏細目	
01	<p>【房山石經】 No.97 《大方等大集經》 (北涼)天竺三藏曇無讖譯 冊數：3 / 頁數：244 / 卷數：30 / 刻經年代：唐</p> <p>【房山石經】 No.382 《大方等大集經》 (北涼)天竺三藏曇無讖於姑臧譯 冊數：9 / 頁數：173 / 卷數：30 / 刻經年代：清寧九年刻石</p>
02	<p>【開寶藏】 No.58 《大方等大集經》 北涼 天竺三藏 曇無讖于姑臧 譯 部別：大乘經 大集部 / 卷數：60</p>
03	<p>【崇寧藏】 No.57 《大方等大集經》 卷數：30</p>
04	<p>【昆盧藏】 No.53 《大方等大集經》 北涼曇無讖譯 參考年代：(宣和六·八)</p>
05	<p>【圓覺藏】 No.54 《大集經》 卷數：30</p>
06	<p>【趙城金藏】 No.56 《大集經》 卷數：60</p>
07	<p>【資福藏】 No.57 《大方等大集經》 卷數：30 (三十卷)</p>
08	<p>【磧砂藏】 No.57 《大方等大集經》 北涼 曇無讖譯 部別：大集部 / 冊數：6 / 頁數：463 / 卷數：30</p>
09	<p>【高麗藏】 No.56 《大方等大集經》 北涼天竺三藏曇無讖譯 部別：大乘經 大集部 / 冊數：7 頁數：1 / 卷數：60</p>
10	<p>【普寧藏】 No.54 《大方等大集經》 卷數：30</p>
11	<p>【至元錄】 No.126 《大方等大集經》 北涼天竺三藏曇無讖譯 卷數：30</p>

12	【洪武南藏】 No.53 《大方等大集經》 北凉 天竺三藏曇無讖 於姑臧譯 冊數：32-33 / 頁數：315 / 卷數：30
13	【永樂南藏】 No.54 《大方等大集經》 部別：大乘經-大集部
14	【永樂北藏】 No.75 《大方等大集經》 北凉曇無讖譯 部別：大乘經大集部 / 冊數：23-24 / 頁數：255 / 卷數：30
15	【嘉興藏】 No.57 《大方等大集經》 北凉曇無讖譯 部別：大乘經-大集部 / 法寶總目錄經號：0057
16	【乾隆藏】 No.57 《大方等大集經》 北凉 曇無讖譯 部別：大乘大集部 / 冊數：20-21 / 頁數：571 / 卷數：30
17	【縮刻藏】 No.88 《大方等大集經》 北凉曇無讖譯 部別：大乘經-方等部 / 卷數：60
18	【卍正藏】 No.61 《大方等大集經》 北凉 曇無讖，〈隋〉那連提耶舍譯 部別：大乘經 大集部 / 冊數：10 / 頁數：1 / 卷數：60
19	【大正藏】 No.397 《大方等大集經》 北凉 曇無讖譯 部別：大集部全 / 冊數：13 / 頁數：1 / 卷數：60
20	【佛教大藏經】 No.86 《大方等大集經》 隋 僧就集 部別：大乘經 方等部三 / 冊數：5 / 頁數：1 / 卷數：60
21	【中華藏】 No.60 《大方等大集經》 北凉天竺三藏曇無讖譯 冊數：10 / 頁數：1 / 卷數：60 / 底本：麗藏本 金藏廣勝寺本

T13n0397_001 《大方等大集經》第一卷校正後序

[0008b04] 按此經，國本、宋本皆六十卷，凡十七品。丹藏中，三十卷 十一品。又經初首，國、宋兩本則有〈瓔珞品〉名，丹藏所無。其〈虛空藏菩薩品〉，兩本在〈不可說菩薩品〉後，丹藏在〈無言菩薩品〉前。又於〈寶髻菩薩品〉後，兩本有〈無盡意菩薩品〉四卷，丹藏即無，而有「日密分」三卷。如是不同者何耶？

[0008b09] 今以《開元釋教錄》前後文括而統之，此經凡有六本。錄云：「按梁沙門僧祐《大集記》（《出三藏記集》）云，有十二段說，共成一經：第一〈瓔珞品〉、二〈陀羅尼自在王品〉、三〈寶女品〉、四〈不眴品〉、五〈海慧品〉、六〈無言品〉、七〈不可說品〉、八〈虛空藏品〉、九〈寶幢品〉、十〈虛空目品〉、十一〈寶髻品〉、十二〈無盡意品〉。」按云：此則第一本也。今以品次驗之，是兩本六十卷中，前分三十卷矣。

[0008b17] 又云：「今檢經本，與祐記不同：第一〈陀羅尼自在王菩薩品〉、二〈寶女品〉、三〈不眴品〉、四〈海慧品〉、五〈虛空藏品〉、六〈無言品〉、七〈不可說品〉、八〈寶幢分〉、九〈虛空目分〉、十〈寶髻品〉、十一〈日密分〉。」按云：此則第二本也。今以品次驗之，則今丹藏經三十卷者是矣。

[0008b22] 又云：「隋朝僧就合《大集經》，乃以《明度五十校計經》題為『十方菩薩品』，編〈月藏〉後，及〈無盡意〉成五十八卷者。」按云：此則第四本也。

[0008b25] 又云：「其合《大集經》，亦有六十卷成者，三十一二兩卷重有〈寶髻品〉，足成六十卷，其〈寶髻品〉在〈日密〉前，二十六七卷是。此復重編，未詳何意？又〈日密〉、〈日藏〉梵本不殊，重重編載，誤之甚矣。」按云：此則第五本也。今以品次驗之，則今兩藏本經六十卷者是矣。但不重載〈寶髻品〉，斯為小異耳。即於前第四本五十八卷經中，分彼〈日藏分〉十卷，為十二卷，足成六十耳。其第三第六兩本，今以諸藏所無，故不煩敘。

[0008c05] 經本如是不同，藏中致斯有異耳。謹按《開元錄》前後文相，今此兩藏本經六十卷者，有六失故不可依行。

[0008c07] 錄云：「亦有經本，分為瓔珞品者，不然，此是一段，不合分二。」按云：此經分之，一失也。

[0008c09] 又云：「僧祐記中無〈日密分〉，有〈無盡意品〉者，不然，今以《無盡意經》雖《大集》別分，非無識譯，又非次第，不合入中。」按云：此經入中，又為無識譯，二失也。

[0008c13] 又云：「其〈虛空藏品〉，祐在〈不可說〉後，未詳所以。」按云：此經在彼，三失也。

[0008c14] 又云：「〈日密〉、〈日藏〉梵本不殊，重重編載，誤之甚矣。」按云：此經重載，四失也。

[0008c16] 又云：「《明度五十校計經》，題為『十方菩薩品』，編〈月藏〉後者，非也。既無憑准，故不依彼。」按云：此經依之，五失也。

[0008c18] 「又《明度經》，安世高譯，而云那連提耶舍譯。」按云：此亦誤人，六失也。不獨如是，其〈十方菩薩品〉即下難函中《明度五十校計經》二卷耳，〈無盡意品〉即下最函中《無盡意經》六卷耳。而於此中並重編之，是亦雜沓難依者也。

[0008c23] 是則理須正之。正之如何？略則如《開元錄》及丹藏經，為三十卷乃正矣；合則如《開元錄》中第六本，為八十卷方備矣。然今不能即正者，以此六十卷本是本朝芬皇宗選行經，行來已久，久則難變耳。

【華雨集第三冊】——印順法師佛學著作集

七、讀「大藏經」雜記

上編 藏經的部類、重出與異譯

「大藏經」，是我國對一切佛典的總稱。佛法本有經——「素咀纜藏」，律——「毘奈耶藏」，論——「阿毘達磨藏」，總稱三藏。在佛法發展中，又有大乘的「般若波羅蜜多藏」，祕密大乘的「陀羅尼藏」，如『大乘理趣六波羅蜜多經』所說（大正八·八六八下）。原始結集的法與律，都是稱為素咀纜（修多羅）的，所以每泛稱一切教典為「一切經」。隋、唐的經錄中，都有「入藏錄」。『開元釋教錄』中，有本而「入藏」的，共五千四十八卷，這個數目，每被稱為「一藏」。稱一切經為「大藏經」，是趙宋初，開始刻印入藏的教典而引起的名詞。華文的「大藏經」，自宋代刻板以來，我國以外，契丹（遼）、高麗、日本，也都有華文「大藏經」的刻、印，版本是相當多的。……

日本的『大正新脩大藏經』，是日本大正時代，高楠順次郎博士與渡邊海旭博士，共同發起編修的。得到小野玄妙博士的努力，經十三年的悠長歲月，才完成八十五卷，及『昭和法寶目錄』三卷；後來加入「圖像」十二卷，成為這部一百卷的大藏經。這部大藏經，質量並重，包含了部分新發現的資料，受到佛學界普遍的尊重。在八十五卷中，可分為三大類：一、初三十二卷，是我國古德，從西方傳譯來的（四十九與五十卷中，還有傳譯的十七部），代表了傳入中國的印度佛教。二、從三十三到五十五卷，是我國古德的撰述——注釋、法義、史傳，代表了中國傳統的佛教。三、五十六卷以下，除八十五卷的「古逸」與「疑偽」外，是日本古德的華文撰述，代表了日本的佛教。這部大藏經的內容，印度的，中國的，日本的佛教，是以中國佛教為中心的：印度部分，是中國人所傳譯的；日本部分，是繼承中國所宏傳，探究而又有所發展的。……

【印順法師佛學著作集一『華雨集第三冊』七、讀「大藏經」雜記 P. 222-255】

大正藏目錄

1.阿含部： 1~2 冊 1~151 號	2.本緣部： 3~4 冊 152~219 號	3.般若部： 5~8 冊 220~261 號	4.法華部： 9 冊 262~277 號	5.華嚴部： 9~10 冊 278~309 號
6.寶積部： 11~12 冊 310~373 號	7.涅槃部： 12 冊 374~396 號	8.大集部： 13 冊 397~424 號	9.經集部： 14~17 冊 425~847 號	10.密教部： 18~21 冊 848~1420 號
11.律部： 22~24 冊 1421~1504 號	12.釋經論部： 25~26 冊 1505~1535 號	13.毘曇部： 26~29 冊 1536~1563 號	14.中觀部： 30 冊 1564~1578 號	15.瑜伽部： 30~31 冊 1579~1627 號

16. 論集部： 32 冊 1628~1692 號	17. 經疏部： 33~39 冊 1693~1803 號	18. 律疏部： 40 冊 1804~1815 號	19. 論疏部： 40~44 冊 1816~1850 號	20. 諸宗部： 44~48 冊 1851~2025 號
21. 史傳部： 49~52 冊 2026~2120 號	22. 事彙部： 53~54 冊 2121~2136 號	23. 外教部： 54 冊 2137~2144 號	24. 目錄部： 55 冊 2145~2184 號	25. 續經疏部： 56~61 冊 2185~2245 號
26. 續律疏部： 62 冊 2246~2248 號	27. 續論疏部： 63~70 冊 2249~2295 號	28. 續諸宗部： 70~84 冊 2296~2700 號	29. 悉曇部： 84 冊 2701~2731 號	30. 古逸部： 85 冊 2732~2864 號
31. 疑似部： 85 冊 2865~2920 號				

《大正藏目錄》，依據大正新修大藏經刊行會編輯《大正新脩大藏經》100 冊之版本，東京大藏出版株式會社 1988 出版，其中正藏 55 冊、續藏 30 冊、圖像 12 冊、總目錄 3 冊。本書包含正藏和續藏目錄，總共 85 冊，蒐錄經號 2920 部，分成 31 章，含括經律論三藏，以其經號順序排列先後，標明經號、經名、冊數、卷數及撰譯者。續藏 30 冊中，最後一冊（第 85 冊）為古逸部及疑似部，其餘 29 冊收錄日本歷代高僧大德的著述。

「佛學選講系列」

《大方等大集經》

〈無言菩薩品〉

第三講

T13n0397_001 《大方等大集經》第一卷校正後序

[0008b04] 按此經，國本、宋本皆六十卷，凡十七品。丹藏中，三十卷 十一品。

漢籍全文. 佛典經錄資料庫 (www.jinglu.cbeta.org/cgi-bin/jl_detail) 各版藏經介紹

漢文大藏經各藏細目

大正藏目錄

《大正藏目錄》，依據大正新修大藏經刊行會編輯《大正新脩大藏經》100 冊之版本，東京大藏出版株式會社 1988 出版，其中正藏 55 冊、續藏 30 冊、圖像 12 冊、總目錄 3 冊。本書包含正藏和續藏目錄，總共 85 冊，蒐錄經號 2920 部，分成 31 章，含括經律論三藏，以其經號順序排列先後，標明經號、經名、冊數、卷數及撰譯者。續藏 30 冊中，最後一冊（第 85 冊）為古逸部及疑似部，其餘 29 冊收錄日本歷代高僧大德的著述。

「大集經」

凡六十卷。北涼曇無讖等譯。全稱《大方等大集經》。乃大集部諸經之匯編。今收於大正藏第十三冊。係佛陀於成道後第十六年，集合十方佛刹諸菩薩及天龍鬼神等，為彼宣說十六大悲、三十二業等甚深法藏；以大乘六波羅蜜法與諸法性空為主要內容，兼含密教說法及陀羅尼與梵天等諸天護法之事。除「空」之思想以外，尚富濃厚之密教色彩。全經計分十七品，其品名與內容概述如下：

（一）〈瓔珞品〉第一

即卷一前半。敘述佛陀成道後第十六年，昇獅子寶座，為諸菩薩等宣說菩薩所行之無礙法門。

（二）〈陀羅尼自在王菩薩品〉第二

即卷一後半至卷四。佛陀為陀羅尼自在王菩薩宣說應修戒定慧三學及陀羅尼之四種瓔珞莊嚴法等。

（三）〈寶女品〉第三

即卷五、卷六。敘述寶女童女所成就之三十二種寶心等。

（四）〈不昫菩薩品〉第四

為卷七。佛陀為不昫菩薩闡說八陀羅尼門、八精進、八法、八莊嚴、八發心等之要旨。

(五)〈海慧菩薩品〉第五

即卷八至卷十一。佛陀對海慧菩薩說示淨印三昧、菩薩之發願、魔業、四天王咒、大乘之意義等。

(六)〈無言菩薩品〉第六

即卷十二。佛陀依無言菩薩所說之無言、無聲、空等，一一解說其法性。

(七)〈不可說菩薩品〉第七

即卷十三。敘述不可說菩薩所說發無上菩提心之十六法、增長菩提心之三十二法等。

(八)〈虛空藏菩薩品〉第八

即卷十四至卷十八。佛陀為虛空藏菩薩說六波羅蜜及菩薩之種種德業。

(九)「寶幢分」第九

即卷十九至卷二十一。分為〈魔苦品〉、〈往古品〉、〈魔調伏品〉、〈三昧神足品〉、〈相品〉、〈陀羅尼品〉、〈護品〉、〈授記品〉、〈悲品〉、〈護法品〉、〈四天王護法品〉、〈曠野鬼品〉、〈還本品〉等十三品。

(十)「虛空目分」第十

即卷二十二至卷二十四。復分為〈聲聞品〉、〈世間目品〉、〈彌勒品〉、〈四無量心品〉、〈淨目品〉、〈聖目品〉、〈辟支佛乘品〉、〈聖無礙智品〉、〈護法品〉、〈大眾還品〉等十品。

(十一)〈寶髻菩薩品〉第十一

即卷二十五、卷二十六。佛陀為寶髻菩薩等宣說菩薩之波羅蜜行、助菩提行、神通行及調眾生行等。

(十二)〈無盡意菩薩品〉第十二

即卷二十七至卷三十。闡說六波羅蜜、四無量心、六通、四攝、四無礙智、四依等之不可盡。

(十三)「日密分」第十三

即卷三十一至卷三十三。包括〈護法品〉、〈四方菩薩集品〉、〈分別說欲品〉、〈分別品〉、〈救龍品〉等六品。

(十四)「日藏分」第十四

即卷三十四至卷四十五。包括〈護持正法品〉、〈陀羅尼品〉、〈菩薩使品〉、〈定品〉、〈惡業集品〉、〈護持品〉、〈佛現神通品〉、〈星宿品〉、〈送使品〉、〈念佛三昧品〉、〈昇須彌山頂品〉、〈三歸濟龍品〉、〈護塔品〉等十三品。

(十五) 「月藏分」第十五

即卷四十六至卷五十六。包括：

〈月幢神咒品〉、〈魔王波旬詣佛所品〉、〈諸阿修羅詣佛所品〉、〈本事品〉、〈第一義諦品〉、〈令魔得信樂品〉、〈一切鬼神集會品〉、〈諸惡鬼神得敬信品〉、〈諸天王護持品〉、〈諸魔得敬信品〉、〈提頭賴吒天王護持品〉、〈毘樓勒叉天王品〉、〈毘樓博叉天王品〉、〈毘沙門天王品〉、〈呪輪護持品〉、〈忍辱品〉、〈分布閻浮提品〉、〈星宿攝受品〉、〈建立塔寺品〉、〈法滅盡品〉等二十品。

(十六) 「須彌藏分」第十六

即卷五十七、卷五十八。包括〈聲聞品〉、〈菩薩禪本業品〉、〈滅非時風雨品〉、〈陀羅尼品〉等四品。

(十七) 「十方菩薩分」第十七

即卷五十九、卷六十。闡說五十種校計罪。

上述十七品中，

(一) 〈瓔珞品〉～(十一) 〈寶髻菩薩品〉係曇無讖譯。

(十二) 〈無盡意菩薩品〉為南朝劉宋之智嚴、寶雲合譯，有別行本「無盡意菩薩經」。

(十三) 「日密分」為曇無讖譯。

(十四) 「日藏分」、(十五) 「月藏分」、(十六) 「須彌藏分」為那連提耶舍譯，其別行本分別為《大乘大方等大集日藏經》、《大乘大方等大集月藏經》、《大乘須彌藏經》。

(十七) 「十方菩薩分」係纂輯東漢安世高所譯之《明度五十校計經》而成。

又，(一) 〈瓔珞品〉、(二) 〈陀羅尼自在王菩薩品〉與西晉竺法護所譯之《大哀經》八卷為同本異譯，

(三) 〈寶女品〉與竺法護之《寶女所問經》四卷為同本異譯，

(五) 〈海慧菩薩品〉與北宋惟淨所譯之《佛說海意菩薩所問淨印法門經》十八卷為同本異譯，

(六) 〈無言菩薩品〉與竺法護之《佛說無言童子經》二卷為同本異譯，

(八) 〈虛空藏菩薩品〉與唐代不空之《大集大虛空藏菩薩所問經》八卷為同本異譯，

(九)「寶幢分」與唐代波羅頗蜜多羅之《寶星陀羅尼經》十卷為同本異譯，

(十一)〈寶髻菩薩品〉與竺法護之《寶髻菩薩所問經》二卷為同本異譯，

(十二)〈無盡意菩薩品〉與竺法護之《阿差末菩薩經》七卷為同本異譯。

西藏藏經中，別無大集部，僅於其他經典中散見上記所舉諸經之內容，然「月藏分」則全缺。近時，自新疆發掘之梵本斷片，內有相當於本經「寶幢分」〈往古品〉之部分，後由英國學者多瑪斯（F. W. Thomas）校訂出版。

本經之注疏本有《大集經疏》十六卷（佚名）、《大集經疏》五卷（憬法師集）、《月藏分依義立名》一卷（信行）等，然今皆不傳。

（《出三藏記集》卷二、《歷代三寶紀》卷十二、《開元釋教錄》卷四、卷七、《貞元新定釋教目錄》卷六）【佛光大辭典】

《大方等大集經》卷第十二

北涼天竺三藏曇無讖譯

曇無讖

（梵文：Dharmakṣema，385年—433年/439年？）^{[1][2]}，又音譯為曇摩讖、曇無讖，意譯竺法豐（據《梵和大辭典》kṣema 意為安穩、安樂），中天竺人（《魏書》說他是罽賓人），南北朝佛教高僧、譯經家，是涅槃宗的始祖。^[3]

曇無讖，中天竺國人。六歲時父死，獨與母居。見沙門（和尚）達摩耶舍。以讖為其弟子。習學小乘。後遇白頭禪師遂業大乘。至年二十，誦大小乘經二百餘萬言。讖從兄善能調象，讖明解呪術，所向皆驗，西域號為「大呪師」。讖後往罽賓，欲演大乘，彼國不合，乃東適龜茲，頃之，復進到姑臧，止於傳舍，慮失經本，枕之而寢。有人牽之在地，讖警覺，謂是盜者。如此三夕。聞空中語曰：「此如來解脫之藏，何以枕之？」讖乃慚悟，別置高處。夜有盜之者，數過提舉，竟不能動。明旦讖持經去，不以為重。盜者見之，謂是聖人，悉來拜謝。^[4]

敦煌此時被河西王沮渠蒙遜攻下，曇無讖受到沮渠蒙遜的保護，開始譯經。沮渠蒙遜尊為國師，並將軍國大計與之商討。^[3]

所譯經典：《大般涅槃經》、《大方等大集經》、《大方等大雲經》、《悲華經》、《菩薩地持經》、《優婆塞戒經》、《金光明經》四卷、《海龍王菩薩戒本》。

[1] 《北史·卷 93·僭偽附庸》

[2] 《魏書·卷 99·盧水胡沮渠蒙遜》

[3] 《魏書·釋老志·卷 114》

[4] 大正新脩大藏經第 50 冊 No. 2064 神僧傳

《大方等大集經》卷第十二

北涼天竺三藏曇無讖譯

〈無言菩薩品〉第六

無言菩薩詣佛

[0074c17] 爾時，世尊故在欲色二界中間大寶坊中，與諸大眾圍繞說法。

[0074c18] 時王舍城師子將軍家產一子。當其生時，虛空之中多有諸天作如是言：「童子！當應念法思惟於法，凡所發言莫說世事，常當頌宣出世之法，常當守口慎言少語，莫於世事起諸覺觀，當依於義莫依文字。」

[0074c23] 爾時，童子聞是語已，不復涕泣無嬰兒相，乃至七日色貌和悅，見人歡喜目未曾眴。是時有人語其父母：「是兒不祥，不應畜養。何以故？瘖無聲故。」父母答言：「是兒雖復瘖不出聲，然其身根具足無缺，當知是兒必有福德，非是不祥薄福之人。」因為立字，字曰無言。

[0074c28] 時無言童子漸漸長大如八歲兒，所遊方面人所樂見，隨有說法轉法輪處，樂往聽受口無所宣。

[0075a02] 爾時，無言童子以佛神力，與其父母眷屬宗親往寶坊所。到已，見佛心生歡喜，禮敬供養右繞三匝，合掌而立，并見十方諸來菩薩生大喜心。

舍利弗問，佛說無言菩薩的因緣

[0075a05] 爾時，舍利弗白佛言：「世尊！師子將軍所生之子，身根具足而不能語，是何惡業因緣所致？」

[0075a07] 佛告舍利弗：「汝今不應作如是語輕是童子。何以故？是人即是大菩薩也，已於無量無邊佛所種諸善根，不退轉於菩提之道。是兒生時，多有諸天來誡勅之：『善哉！童子！當念正法思惟正法，無得宣說世間之事，常當頌宣出世之義，常當守口慎言少語，莫於世事起諸覺觀，當依於義莫依文字。』舍利弗！如是童子從天教誨，是故無語默然思惟獲得四禪。舍利弗！無言菩薩示如是身，則能調伏無量眾生，是故默然無所宣說。舍利弗！我今說是大集經典，無言菩薩當於此中能大利益無量眾生。」

無言菩薩顯示神通，大地六種震動。

[0075a18] 時無言菩薩以己願力、神通道力，令諸天、龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽、比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，各自見其右手之中有大蓮華猶如車輪，色香具足微妙第一人所樂見，一一華臺有一菩薩結加趺坐，三十二相八十種好莊嚴其身。

[0075a24] 爾時，無言菩薩現如是等大神通已，低頭合掌，作如是言：「南無佛陀！南無佛陀！」諸蓮花臺中一切菩薩，亦復如是，同作是言：「南無佛陀！南無佛陀！」發是言已，十恒河沙等世界大地六種震動，虛空諸天以妙香華種種伎樂供養於佛。

無言菩薩正向於佛而說偈言

[0075a29] 爾時，無言以佛神力及己願力，與諸菩薩踊在虛空高七多羅樹，正向於佛而說偈言：

「如來無色示現色，亦復於色無染著，
若有眾生入佛法，云何當知真實色？
非色聚中有如來，亦不離色有如來；
如來已離諸色聚，哀愍眾生故示色。
如來哀愍眾生故，以諸相好莊嚴色，
實無色相為眾說，是故如來難思議。
如來正法無文字，離文字已無有聲，
無有文字無可說，甚深寂靜無有覺。
如佛先在菩提樹，所覺諸法亦如是，
此法無字無音聲，亦無造作無可說。
如是諸法無相貌，亦以遠離一切相，
一切諸法若無相，如來云何而演說？
如來具足大慈悲，是故憐愍為利益，
不可說法而演說，亦知真實不可說。
如來了知不可說，亦知音聲性空寂，
真實了知一切義，是故名佛真實覺。
所說之法名世諦，如來真實覺知之，
世諦不出無有性，不可造作無有期。
真實無有色相貌，為眾故示種種色，
知法無法無上尊，為眾生故而演說。
我初生時受天語，是故默然無所說，
至心念法思惟法，是故不見色與聲。
若得入於深法界，爾時則無色聲等，
若能遠離於心業，即得遠離於口業。
無有言說即是語，雖復言說亦無語，
語亦非作亦非說，言語本性寂靜故。
我今至心念菩提，亦復至心修其道，
我今說是無上語，亦當定得真實道。
我心不得菩提道，口及口行亦不得，
無上菩提即是空，其性本來常寂靜。

如菩提性聲亦爾，
我聲如是不可見，
為菩提故有修行，
是行如是無至處，
六波羅蜜如菩提，
一切語言無語言，
若有惠施妙音聲，
如是等施即菩提，
若是布施可口說，
菩提之性如虛空，
若有心能真實知，
隨知是聲而處滅，
若能遠身口意業，
即是一切波羅蜜，
惠施不在菩提中，
如是二法即音聲，
若有能知如是等，
若於施時不生慢，
護持禁戒即是聲，
諸法不生及不滅，
如是禁戒無能作，
若不出滅不造作，
為流布故出音聲，
如諸禁戒聲亦爾，
口之所說為戒故，
音聲實無諸莊嚴，
身業口業及心業，
禁戒音聲及菩提，
若有能作如是知，
即能得到戒彼岸，
說忍音聲即是空，
忍辱與空是二法，
忍辱之聲非色作，
若有修集平等心，
忍辱雖復念念滅，
一切文字皆無漏，
若有能調身口意，
若有能忍忍辱者，

不見不取法性故，
所求菩提亦如是。
是行亦無所至處，
是故菩提處非處。
一切善法亦如是，
於無語中能說語。
惠施之主及財物，
一切皆悉不可說。
菩提體亦應可說，
一切音聲亦如是。
知己亦能宣說聲，
即是菩提真實相。
一切煩惱亦復然，
如來所說實法性。
菩提不在惠施中，
亦無所住無至處。
即是真實大菩薩，
即是無上大施主。
無有形色無至處，
即是無上持戒相。
亦復無身口意業，
云何可說是禁戒？
眾生立名名禁戒。
如是二法俱無漏。
而設種種諸莊嚴，
真實知之無所有。
能迴此戒向菩提，
如是二法如虛空。
是人即行戒行處，
彼處甚深難得見。
空性無處無造作，
無有差別如虛空。
不可觀見無處所，
即是忍之真實相。
而與色身常共行，
眾生立名名忍辱。
即是無上之忍辱，
是亦即是無上忍。

布施

持戒

忍辱

<p>若有眾生碎其身， 觀身猶如乾草木， 若聞惡口罵詈時， 觀察音聲如虛空， 若能通達煩惱因， 是則名之為心忍， 如忍即是菩提性， 若能迴是向菩提， 若有眾生勤精進， 於無量劫修集之， 若不獲得精進者， 若能不得一切法， 若有如是精進者， 如是即是大菩薩， 一切諸禪無有聚， 若有思惟一切法， 遠離一切諸惡色， 能焦一切諸煩惱， 若能觀心真實性， 若能無心遠離心， 若能觀心及菩提， 若有如是真實見， 若能知見無文字， 若作如是觀見者， 雖復口說於智慧， 若知口聲實無聲， 若法無有此彼住， 一切法性無住處， 無有文字無有行， 無有取捨等二相， 若觀一切波羅蜜， 是即名為無平等， 若能平等一切法， 悉能等觀一切佛， 若諸菩薩有智者， 即得無上菩提果，</p>	<p>節節壞末如胡麻， 是則名之為身忍。 其心不動如法住， 即是無上之口忍。 遠離一切諸煩惱， 不為一切煩惱污。 身口意業亦如是， 是則名為得菩提。 上中下等及麤細， 無所獲得無畢竟。 是故菩提名無得， 即是無上勤精進。 不增不減如虛空， 勤行精進無所畏。 無有造作無至處， 即是真禪波羅蜜。 惡身惡口亦復然， 即是真禪波羅蜜。 一切法中亦不見， 即是真禪波羅蜜。 即是無上真實見， 獲得菩提不為難。 一切諸法無生滅， 是即名為大智慧。 智慧亦不住口聲， 即是智慧之真性。 中間亦復無住處， 即是無上大智慧。 無有相貌無有性， 是名無上大智者。 其性平等如虛空， 能觀一切法平等。 亦能觀於眾生等， 所得智慧無平等。 能觀如是無等法， 猶如先佛之所得。」</p>	<p>忍辱</p>
		<p>精進</p>
		<p>禪定</p>
		<p>般若</p>

[0076b20] 無言菩薩說是偈時，萬二千那由他眾生發阿耨多羅三藐三菩提心，六萬菩薩得無生忍。

[0076b22] 時華臺中諸菩薩等，悉從座起頭面禮佛，以妙蓮華恭敬供養無言菩薩，口宣是言：「我是知恩，我今報恩。」

舍利弗問佛，佛答

[0076b24] 時舍利弗言：「世尊！如是菩薩何因緣故，發如是言：『我是知恩、我今報恩。』」

[0076b26] 佛言：「舍利弗！如是菩薩皆悉因於無言菩薩發菩提心，是故說言：『我是知恩、我今報恩。』今復因於無言菩薩聽受如是大集經典，并來覩見供養於我。」

無言菩薩問佛

[0076b29] 爾時，無言菩薩白佛言：「世尊！我有所疑今欲啟請，唯願如來哀愍聽許。」

[0076c02] 佛言：「善男子！隨意致問當為汝說。」

舍利弗先反問無言菩薩，兩人互相對答關於「空、無相、無願」三解脫門的意義

[0076c02] 時舍利弗語無言菩薩：「仁者！若無言語，云何得問？」

[0076c03] 「大德！一切諸法，皆悉無言、無字、無說。何以故？一切眾生性無言故，以覺觀故而有聲出。若無覺觀，云何有聲？云何可說？云何有字？」

[0076c06] 「大德！夫覺觀中無字無聲，離於覺觀亦無聲字，覺觀之體即非覺觀。我作文字亦不覺觀，我因覺觀有大功德，若能觀於如是深法，是則名為十二因緣。若從緣生即是空寂則無定相，若有如是真實知者，即是真實知於法性。」

[0076c12] 「大德！諸法悉從因緣和合，而和合中實無作者生者出者，是故諸法無主、無音、無聲、無心，無有覺觀、非無覺觀。何以故？顛倒因緣而有出滅。是故若有問者、聽者及解說者，不合不散一相無相。」

[0076c16] 「大德！夫問難者即是大悲，我有大悲是故問佛。如是問者即是悲問，非口問也。夫口問者，是聲聞問，聲聞著聲故名聲聞，菩薩普悲故無口問。」

[0076c19] 舍利弗言：「善男子！若一切法性無定者，一切眾生性亦無定，若無定者，菩薩為誰而修悲心。」

[0076c21] 「大德！若諸眾生有定性者，一切菩薩終不修悲，一切眾生實非眾生，以顛倒故作眾生想，是故菩薩修集悲心，為壞顛倒宣說無我。大德！菩薩摩訶薩不為壞有而說正法，不為壞我壽命士夫而修慈悲宣說正法，為知真實深法界故而宣說法。真法界者，即空三昧無相無願。」

[0076c27] 舍利弗言：「善哉，善哉！善男子！我亦如是真實了知，所以相問試汝智耳，為令佛法增長故問，為欲利益眾生故問。」

三解脫門，指得解脫到涅槃之三種法門。略稱三解脫、三脫門、三門。即：(一)空門，觀一切法皆無自性，由因緣和合而生；若能如此通達，則於諸法而得自在。(二)無相門，又稱無想門。謂既知一切法空，乃觀男女一異等相實不可得；若能如此通達諸法無相，即離差別相而得自在。(三)無願門，又作無作門、無欲門。謂若知一切法無相，則於三界無所願求；若無願求，則不造作生死之業；若無生死之業，則無果報之苦而得自在。

無言菩薩問佛二因緣能生正見

[0077a01] 爾時，無言菩薩白佛言：「世尊！如經中說有二因緣能生正見，所謂聞聲及善思惟。唯願哀愍為諸菩薩廣宣說之，云何聞聲及善思惟生於正見？」

[0077a04] 佛言：「善男子！至心諦聽，吾當為汝分別解說。」

[0077a05] 「善男子！為菩提心而聽法者即是聞聲，至心憶念菩提之心是善思惟，觀菩提心是名正見。」

[0077a07] 「復次，善男子！為菩提道而聽法者是名聞聲。不遠離道是善思惟，如法而住是名正見。為調伏心而聽法者是名聞聲。遠離惡心是善思惟，獲得善心是名正見。為嚴善法而聽法者是名聞聲，修集莊嚴是善思惟，願向菩提是名正見。為聽善法是名聞聲，增長善法名善思惟，願向菩提是名正見。為聽惠施是名聞聲，能捨一切是善思惟，不求果報是名正見。為聽戒聚是名聞聲，至心護戒名善思惟，願向菩提是名正見。為聽法忍是名聞聲，打罵不報是善思惟，願向菩提是名正見。為聽精進是名聞聲，破壞懈怠是善思惟，願向菩提是名正見。為聽三昧是名聞聲，能淨身心是善思惟，願向菩提是名正見。為聽智聚是名聞聲，聞已正觀是善思惟，願向菩提是名正見。聽四攝法是名聞聲，攝取眾生是善思惟，知是攝法無取無作空無所有是名正見。聽五通法是名聞聲，得身心輕名善思惟，願向菩提是名正見。聽四無礙是名聞聲，修集無礙是善思惟，願向菩提是名正見。聽四依法是名聞聲，勤修四依名善思惟，願向菩提是名正見。聽三十七品是名聞聲；若聞演說四念則是念處，說於捨離謂四正勤處、說於定聚謂四如意、說無所畏謂諸根處、說無能壞謂諸力處、說離煩惱謂七覺分、說真知法謂八正道，是善思惟；不著斷常，以如是道願向菩提是名正見。」

[0077b05] 「聽四諦法是名聞聲，知苦離集證滅修道是善思惟，見如是法不生不滅是名正見。聽三解脫是名聞聲；信空三昧，不畏無相，不疑無願，是善思惟；以如是法願向菩提名為正見；修空三昧調心明見，修集無相為除覺觀，修集無願為求諸有，是名正見。聽發心法是名聞聲，修菩提道是善思惟，其心不退是名正見。得善知識是名

聞聲，供養親近名善思惟，受其教誨是名正見。聽於法界是名聞聲，觀於法界是善思惟，如法而住是名正見。見佛、世尊名為聞聲，念諸菩薩名善思惟，得畢竟道是名正見。初聽八萬四千法聚是名聞聲，觀諸眾生如是行處是名思惟，調伏八萬四千諸根是名正見。

[0077b18] 「善男子！隨何因緣能生善法，是名聞聲；聞已不離諸善因緣，名善思惟；以如是法願向菩提，是名正見。

<u>聞聲</u>	<u>善思惟</u>	<u>正見</u>
(1) 為菩提心而聽法	至心憶念菩提之心	觀菩提心
(2) 為菩提道而聽法	不遠離道	如法而住
(3) 為調伏心而聽法	遠離惡心	獲得善心
(4) 為嚴善法而聽法	修集莊嚴	願向菩提
(5) 為聽善法	增長善法	願向菩提
(6) 為聽惠施	能捨一切	不求果報
(7) 為聽戒聚	至心護戒	願向菩提
(8) 為聽法忍	打罵不報	願向菩提
(9) 為聽精進	破壞懈怠	願向菩提
(10) 為聽三昧	能淨身心	願向菩提
(11) 為聽智聚	聞已正觀	願向菩提
(12) 聽四攝法	攝取眾生	知是攝法無取無作空無所有
(13) 聽五通法	得身心輕	願向菩提
(14) 聽四無礙	修集無礙	願向菩提
(15) 聽四依法	勤修四依	願向菩提
(16) 聽三十七品	若聞演說四念則是念處 說於捨離謂四正勤處 說於定聚謂四如意 說無所畏謂諸根處 說無能壞謂諸力處 說離煩惱謂七覺分 說真知法謂八正道	不著斷常， 以如是道願向菩提

(17)聽四諦法	知苦離集證滅修道	見如是法不生不
(18)聽三解脫	信空三昧(修空三昧調心明見) 不疑無願(修集無相為除覺觀) 不畏無相(修集無願為求諸有)	以如是法願向菩提
(19)聽發心法	修菩提道	其心不退
(20)得善知識	供養親近	受其教誨
(21)聽於法界	觀於法界	如法而住
(22)見佛、世尊	念諸菩薩	得畢竟道
(23)初聽八萬四千法聚	觀諸眾生如是行處	調伏八萬四千諸根
(24)隨何因緣能生善法	聞已不離諸善因緣	以如是法願向菩提

[0077b20] 「善男子！如是二法無有差別，謂善思惟及以正見。何以故？一切諸法平等無二，是善思惟能觀平等，是正見故。無增減者，即是正見。無取捨者，即是正見。無作作者，即是正見。無覺觀者，即是正見。無念念處，即是正見。無作無思，即是正見。無一無二，即是正見。」

[0077b26] 「一門、一味、一乘、一行，其性是一。無諸煩惱憍慢等結，無聞無說無垢無淨，法界之性不可分別，如如不動三世平等。無我我所，無有眾生壽命士夫，無字無聲，不可宣說，不知不見，一切法中得知足心，遠離諸相，斷一切喜覺觀屋宅，乃至讚佛不生佛相。若入定時，觀如是等甚深法界，名善思惟。從定起已為諸眾生，宣說如是甚深法界，是名正見。」

[0077c05] 說是法時，十千菩薩得是正見。

舍利弗續問從誰聞法而得正見，無言菩薩答

[0077c07] 爾時，舍利弗語無言菩薩言：「善男子！從誰聞法而得正見？」

[0077c08] 無言菩薩言：「大德！若有不得去、來、現在菩提心者，我從彼聞而得正見。觀三世等一切法等，於一切法不生覺觀，其心不住有為無為。遠離一切眾生之相，而為眾生修諸苦行，亦復遠離二種之相；一、眾生相；二者、心相。遠離二節知實法性，實法性者無有有有，通達一切諸佛深法，不生憍慢自言我知。」

[0077c15] 「大德！我從是人聽受正法，是人亦不宣說一字，亦令一切而樂聞之。知法真實不可宣說，為眾生故而宣說之；出於世間不為世污，畢竟修集無有能知修與不修，我從是人聞受正法。住於法性於眾生性不生分別，觀眾生性法性空性皆悉平等，我於如是人邊聞法。是人坐菩提樹下，不起、不行、不眠、不臥、不睡、不寤而得菩提。得菩提已，終不作相言得菩提，一切眾生亦不知彼獲得菩提，無得乃得故無得相。

[0077c24] 「大德！夫正法者無有光明，無光明者即無處所，無處所者即是無身，無身者即是無畏，無畏者即是不出，不出者即是不生，不生者即是不滅，不滅者即是不著，不著者即是不動，不動者即是不變，不變者即無駛無闇，無駛無闇即無覺觀，無覺觀者即是無世，無世者即是無器，無器者即是無貪，無貪者即是性淨，性淨者不合煩惱，不合煩惱者即不顛倒，不顛倒者即是平等，平等者即是真實，真實者不生不滅，不生不滅者名從因緣，從因緣者即不去來，不去來者即無境界，無境界者即是無句，無句者即是不狂，不狂者即是無聞，無聞者即是無作，無作者即是無住，無住者即是無字，無字者即是無相，無相者即是過於心意識句，過心意識即是寂靜，寂靜者即是無熱，無熱者即是無瞋，無瞋者即畢竟，畢竟者即是無有，無有者即是涅槃，是名為法。大德！即是正法，即是說法，即是聞法，即是正見。

[0078a13] 「大德！夫正見者不見於身，身行病行，不見於見，不生貪著，不覺不觀，是名佛法聖見、正見。

[0078a15] 「復次，大德！觀無明愛與解脫等無有差別，是名正見。如是見已不著不取，是名聖見。

[0078a17] 「復次，大德！觀貪恚癡、空無相願平等無二，不見於相，見無相相，是名聖見。不觀一二，等一切法，名聖正見。

[0078a20] 「復次，大德！若能觀我及眾生等，眾生等故如來平等，如來等故佛法平等，佛法等故聖眾平等，聖眾等故大慈平等，慈平等故虛空平等，以不住住如是平等，名聖正見。

[0078a23] 「大德！如一切法，聲亦如是；如聲，即是聖見、即是正見。大德！聖正見者亦無生出，若無生出從誰聽法？」

[0078a26] 舍利弗言：「如我解仁所說義者，一切諸法無所語言。」

[0078a27] 「大德！如是，如是！一切諸法實無言語。」

[0078a28] 「善男子！若言如來成就功德，如是言中得何等罪？」

[0078a29] 「大德！若如是說，當知是人有大過咎。何以故？如來功德不決定故。所以者何？無福無罪故名如來。若觀如來有功德者，是名為欲。夫有欲者即是大欲，有欲大欲即是過咎。」

[0078b04] 「善男子！云何得名無過咎耶？」

[0078b04] 「大德！如第五大，如第七情，如十九界，無出無入、無生無滅，無有造作、無心意識，乃名無過。若有知見遠離證修，是名罪過。若有諸界是名罪過，若無諸界是名無過。」

佛讚無言菩薩

[0078b09] 爾時，佛讚無言菩薩言：「善哉，善哉！善男子！如汝所說即是善說。」說是法時，萬二千菩薩得無生法忍。

無言菩薩問佛關於菩薩四力（信力、進力、念力、慧力）

[0078b11] 無言菩薩復白佛言：「世尊！如佛所說，菩薩摩訶薩有四種力：所謂信力、進力、念力、慧力。唯願如來廣分別說，云何名為菩薩四力？」

[0078b14] 佛言：「善男子！至心諦聽吾亦當說。(1)若有菩薩於佛正法深信順解，不作疑心，是名信力。若勤精進求於佛法，不休、不息、不生疑悔，是名進力。若有菩薩求於善法，得已不失念菩提心，所作善根願向菩提，是名念力。若有菩薩內自思惟不隨他語，了知法性，是名慧力。

[0078b20] 「復次，善男子！(2)若有信心親近聖人，是名信力。若能供養如是聖人，是名進力。至心聽受聖人之言，是名念力。聞聖法已如法而住，是名慧力。

[0078b23] 「復次，善男子！(3)信業果者，是名信力。既生信已不作諸惡，是名進力。過去善業現世猶增，是名念力。若知諸法有因有果，是名慧力。

[0078b26] 「復次，善男子！(4)若信心法不可說者，是名信力。若因此信能調伏心，是名進力。若能至心，是名念力。觀法如幻，是名慧力。

[0078b28] 「復次，善男子！(5)若見法空，是名信力。若斷邪見，是名進力。若見內外悉皆空寂不生怖畏，是名念力。若能觀見第一義空，是名慧力。

[0078c02] 「復次，善男子！(6)若能觀見無相無願，是名信力。為他演說無相無願，是名進力。至心觀察無相無願，是名念力。了知是法不可宣說，是名慧力。

[0078c05] 「復次，善男子！(7)能一切施不求果報，是名信力。施已不悔亦不休息常行不絕，是名進力。施時至心念於菩提發願迴向，是名念力。不觀財物受者施者及以果報，是名慧力。

[0078c09] 「復次，善男子！(8)若有受持清淨禁戒不求果報，是名信力。不生煩惱毀壞禁戒，是名進力。如是淨戒至心護持願向菩提，是名念力。觀身口意如水中月響幻炎等，是名慧力。

[0078c13] 「復次，善男子！(9)若有修行忍辱之法不求其果，是名信力。若有打罵能忍受之，是名進力。為忍辱故修集慈悲及不放逸願向菩提，是名念力。觀身口意都無所忍，是名慧力。

[0078c17] 「復次，善男子！(10)若有了知勤精進故，得阿耨多羅三藐三菩提，非懈怠得，是名信力。若能調伏一切眾生，護持聽受供養正法，能為眾生趨走給使，能淨佛土，是名進力。能令眾生遠離懈怠，勤修精進願向菩提，是名念力。若修精進不增不減，是名慧力。

[0078c22] 「復次，善男子！(11)若樂寂靜離說世事，是名信力。若住空寂獲得四禪及八解脫，是名進力。若於諸禪無有退失，是名念力。若觀諸禪無常苦無我，是名慧力。

[0078c26] 「復次，善男子！(12)若聞一切諸波羅蜜三十七助菩提之法，信不生疑，是名信力。聞已轉為眾生演說，是名進力。心善思惟，是名念力。如法而住，是名慧力。

[0078c29] 「復次，善男子！(13)為諸眾生修集慈心，是名信力。憐愍眾生令其離苦，是名進力。觀察法已心得大喜，是名念力。於怨親中其心平等，修集大捨，是名慧力。

[0079a03] 「復次，善男子！(14)觀察是身無量眾惡之所成就，誑惑凡夫猶如幻相，是名信力。受死苦時專心繫念佛法僧寶不惜身命，是名進力。亦不生於諸惡之心、聲聞心、辟支佛心、貪心、瞋心、癡心、妬心、慳心、毀戒心，是名念力。若觀法界分別法界觀無礙智，亦知過去、未來、現在，是名慧力。

[0079a10] 「復次，善男子！(15)喜者名信。不退轉者，名為精進。不狂亂者，名為念力。了了知者，名為慧力。

[0079a12] 「復次，善男子！(16)以信力故，能有所作；以進力故，事得畢竟；以念力故，無所漏失；以慧力故，能如法說。

[0079a14] 「復次，善男子！(17)觀疑網故，名為信力。遠離疑故，是名進力。更不生疑，是名念力。說能壞疑，是名慧力。

[0079a16] 「復次，善男子！(18)信佛法者，是名信力。為菩提故而修行之，是名進力。得順忍故，是名念力。得無生忍，是名慧力。

[0079a18] 「善男子！信根信力無有差別，進根進力、念根念力、慧根慧力，亦復如是。」說是法時。百千菩薩得無生忍地，四萬二千眾生發阿耨多羅三藐三菩提心。

蓮華菩薩與無言菩薩互相問難

[0079a23] 是時，會中有一菩薩名曰蓮華，語無言菩薩言：「善男子！汝向問佛，佛即為汝分別解說，汝心喜耶？」

[0079a25] 無言菩薩言：「善男子！我亦不問、不聽一法，云何生喜？」

[0079a26] 蓮華菩薩言：「善男子！汝於佛所不聽法耶？」

[0079a27] 無言菩薩言：「諸佛、如來都無所說。我云何聽？何以故？我非法器故。」

[0079a28] 蓮華菩薩言：「汝今若非是法器者，是何等器？」

[0079a29] 無言菩薩言：「善男子！我身今者尚非法器，況復餘器！」

[0079b02] 蓮華菩薩言：「汝若非是真法器者，云何當得阿耨多羅三藐三菩提？」

[0079b03] 無言菩薩言：「善男子！阿耨多羅三藐三菩提亦非是器。善男子！若離佛法有菩提者，當知有器。一切佛法即是菩提，菩提即是佛法。善男子！是故我若遠離煩惱，不見佛法、不見菩提，煩惱菩提及以佛法無有差別。若煩惱中見菩提者，即是如見；若離煩惱見菩提者，是名倒見。」

[0079b09] 蓮華菩薩言：「善男子！云何名倒見？」

[0079b10] 「見我、壽命、士夫、摩訶，離是之外別有貪欲瞋恚愚癡，是名倒見。一切法性及菩提性無有差別、無作無受，我性眾生、壽命、士夫、摩訶，即是貪欲瞋恚愚癡，如是等法即是菩提，是名如見，即四大中及四大造求於菩提不餘處求。云何名求？求時不見一切諸物，不見者即是無處，無處者即是無住，無住者即是一切諸法之性，一切諸法若無性者即是實相，實相者非常非斷名畢竟節。若有能見如是等節，當知是人不能流不散，不能流不散即無生滅即是涅槃，即是實知一切諸法。若如是等得涅槃者，即是聖句入於涅槃。是故如來於經中說，自不調伏能調伏他，自不解脫能解脫他，自不寂靜能寂靜他，自不涅槃令他涅槃無有是處。若自調伏令他調伏，若自解脫令他解脫，若自寂靜令他寂靜，若自涅槃令他涅槃，斯有是處。」

[0079b26] 「善男子！菩薩摩訶薩修菩提道，解了一切眾生所行。於諸法相及以法界不生分別，修行一切善法之時，亦不見有諸魔徒眾。雖求佛法不見求者，雖調眾生不見我人，雖行諸法煩惱不污，雖順世法世法不染，負五陰擔亦無住處，遠離諸界不動法界，修解脫法門不退善法，明見三界不雜煩惱，行檀波羅蜜不生憍慢，乃至般若波羅蜜亦復如是。隨一切行，實不行於一切諸行，若能修行如是等行，當知即是行菩提道。於菩提道及菩提行不生分別，若行如是菩提道行，於諸法中不見有我，無貪、無瞋、無親、無怨、無有障礙。若無障礙即無為行，若無為行即是真實大菩薩也。」

蓮華菩薩續問何因緣故名為菩薩

[0079c10] 蓮華菩薩言：「善男子！何因緣故名為菩薩？」

[0079c11] 「善男子！(1)能覺眾生所不覺者故名菩薩，能寤無明睡眠眾生故名菩薩，演說隨順菩提之法故名菩薩，能令眾生深樂寂靜是名菩薩。(2)增長佛語豎正法幢護念聖眾，於菩提心無有動轉，不住聲聞辟支佛心，終不捨離至誠之心，發願畢竟能度未度、解未解，為無依者而作歸依，能滅未滅、能調煩惱，不脫煩惱觀生死過亦求諸有。」

(3)修空三昧不捨眾生，修集無想不捨菩提想，修集無願深樂諸有。(4)雖樂佛法於貪無貪，知有為法多諸罪咎，而其內心不捨有為。(5)雖離諸闇不得大明，得大智慧以為器鉀，深樂惠施嚴施瓔珞。(6)淨佛世界具足淨戒，具足誓願具足忍辱，能調一切不忍眾生。(7)勤修精進求無壞身，能壞欲界樂受下身，雖受諸有其心不悔，善知方便常自調伏求於菩提。(8)為諸眾生修習慈心，為壞眾苦修集悲心，為調不調修習喜心，非畢竟捨修集捨心。

[0079c29] 「(9)通達了了解甚深義，非諸聲聞緣覺境界，依於義、法、了義經、智不依世法，亦為眾生而作依止。(10)為諸眾生莊嚴身口，如說而作莊嚴於心，為諸眾生莊嚴神通。(11)利益眾生猶如大地，能淨一切猶如大水，燒諸煩惱猶如熾火，於法無礙猶如猛風，於法平等猶如虛空。(12)得陀羅尼持一切門，樂說無礙令眾喜聞，至心念佛為淨心故，能大法施段食施故。(13)正命自活威儀清淨，修無諍三昧深樂寂靜，樂調眾生離說世語，見樂世者呵嘖教誨，具七種財其心柔軟，樂行惠施堅固不退，眷屬不壞親近善友，知恩報恩觀過去業。(14)隨眾生意能壞疑心，觀察生死多諸過咎，所作至心解一切語，修集大乘不疑三乘，眾生樂見隨問而答，得無礙智諸佛所念。

[0080a14] 「(15)時節語、不多語，光明清涼猶如秋月，善法具足猶如滿月，眾生樂見猶如明月，增長善法猶如初月，一味甘甜如月一味，觀一切法如水中月。(16)清淨無垢如月無翳，易共語言諸根具足。於一切法猶如橋梁，能度眾生於四駛水，為諸眾生營作佛事，其心初不動菩薩界，以如是義故名菩薩。」

蓮華菩薩請佛開示慧燈三昧

[0080a20] 爾時，蓮華菩薩白佛言：「世尊！無言菩薩作如是說，當知不久得阿耨多羅三藐三菩提，轉於無上法寶之輪。若有能信受持如是無言菩薩所說法者，亦復當得如是功德。」

[0080a24] 佛言：「善哉，善哉！善男子！如汝所說，無言菩薩得慧燈三昧，是故若欲於無量劫說一句義不可窮盡。」

[0080a27] 蓮華菩薩言：「世尊！唯願如來垂矜哀愍，增長眾生諸善法故，莊嚴無上大集經故，少為大眾開示如是慧燈三昧。若有智慧菩薩，聞已亦當獲得如是三昧，得已亦當疾得阿耨多羅三藐三菩提。」

[0080b02] 佛言：「善男子！至心諦聽，吾當為汝少分別說。言慧燈者即是智燈，智燈者即是破闇，無闇者即是破疑，破疑者即是慧燈，慧燈者即是諸法無二相也。」

[0080b05] 「善男子！了了智，不疑智，不失智，不挽智，不隨智，無闇智，聖智，猛利智，捷疾智，分別智，廣大智，純一智，種種智，過去智，未來智，現在智，三世平等智，三界智，三解脫門智，三慧智，三寶智，三乘智，三眼智，三垢智，三滓智，三聚智，心意識智，陰入界智，因緣和合智，見畢竟智，如法界智，自相智，第

一義智，方便智，一切聲語智，一切字智，無礙智，不壞智，能說法智，知下中上根智，無作無受智，一切呪智，一切醫智，一切世事智，莊嚴陀羅尼智，日月三昧智，入三昧智，聖智，聖三昧智，金剛三昧智，無諍三昧智，心等三昧智，壞魔三昧智，日光三昧智，無想三昧智，寶幢三昧智，一切法門三昧智，一切法器三昧智，無邊光三昧智，福德三昧智，無住三昧智，樂見三昧智，善見三昧智，無盡器三昧智，畢竟盡智，一切智，無動智，那羅延三昧智，一切見智，如是等六萬三昧門智，我於往昔見燃燈佛，即得如是諸三昧門，如是諸三昧門，一切悉是慧燈三昧之所攝持。

[0080b25] 「善男子！譬如日出能為四事：一者、有大光明；二者、除滅闇冥；三者、示種種色；四者、令諸眾生得造事業。菩薩摩訶薩住是三昧，亦復如是能為四事：一者、破壞一切煩惱闇冥；二者、出大慧光；三者、示諸眾生種種諸行；四者、開示眾生道非道等。

[0080c01] 「善男子！譬如淨寶之珠置之高幢，其明遍照四由延所，施諸眾生所須之物，而珠體相無有增減。慧燈三昧亦復如是，住是三昧菩薩摩訶薩，永斷一切煩惱習氣，淨戒、淨定、淨慧、淨身心、淨於方便、淨陀羅尼，修集大悲，放大光明，遍照無量諸佛世界，隨眾生意而作事業。菩薩雖作如是諸事，而其相性無有增減。

[0080c08] 「善男子！譬如虛空容受佛土無有障礙，亦不障礙一切雨滯風火水災，一切眾生無量無邊。善男子！慧燈三昧亦復如是，住是三昧諸菩薩等，為諸眾生說一切法無有障礙，方便教化一切眾生，為因力者演說方便，令其解脫調伏成熟，為邪定者方便演說令壞邪定，無善子者令種善子，無法器者令作法器，為法器者分別演說阿耨多羅三藐三菩提。求聲聞人，方便說法令其獲得四沙門果。求緣覺人，方便教誨令其獲得辟支佛道。復為方便說法漸進，令其悉發阿耨多羅三藐三菩提心住不退地。通達八萬四千法聚，為壞眾生疑網心故，種種開示分別解說，解說一事於無量劫不可窮盡，雖作如是無量之事，而是三昧亦無增減。

[0080c23] 「善男子！譬如一燈力能顯示種種諸色，慧燈三昧亦復如是，於一心中能於無量諸佛世界示種種色，而是三昧無有傾動。是故四念處中法念為頂，四正勤中未生善法能生善法名之為頂，四如意中身心寂靜名之為頂，五根五力中慧根慧力名之為頂，七覺分中擇法為頂，八正道中正見為頂，一切外道所有舍摩他、毘婆舍那名之為頂，四真諦中滅諦為頂，四依之中依義為頂，四無礙智義無礙智名之為頂，六神通中漏盡為頂。四無量心悲心為頂，修梵行中智慧為頂，諸波羅蜜中般若為頂，一切方便知眾生心名之為頂，一切諸力處非處力名之為頂，諸無畏中初名為頂，不共法中無礙為頂，三十二相無見頂相名之為頂，八十種好不空說法名之為頂，莊嚴口中解一切語名之為頂，莊嚴心中破慢為頂，一切法中智慧為頂，是名慧燈三昧。」

會中眾多菩薩得是慧燈三昧，三千大千世界大地六種震動

[0081a11] 說是經時，蓮華菩薩及萬菩薩得是三昧，三千大千世界大地六種震動，一切大眾以妙華香種種伎樂供養於佛尊重讚歎。

[0081a14] 時會菩薩各作是言：「世尊！我等昔來未曾聞是三昧名字，況得聞其廣說分別！我今皆得如是三昧，是故報恩設此供養。若有聞是三昧名字，即能獲得大利益事，不失無上菩提之心。」

[0081a18] 佛言：「善哉，善哉！善男子！如汝所說，若有眾生，已於無量無邊佛所，殖諸善本親近善友，然後乃得聞是三昧。」

金剛堅根世界金剛臍菩薩詣佛

[0081a20] 爾時，世尊說是法時，於其臍中出一菩薩身真金色，三十二相八十種好放大光明，除佛光明餘無及者。

[0081a23] 是時，菩薩敬禮佛足右繞七匝，長跪合掌，而白佛言：「世尊！慧憍如來致意無量，問訊世尊起居輕利、身無病患、大眾安不？我今此界有六萬億諸菩薩等，欲往聽受大集妙典，并欲覲見無言菩薩，及以十方諸來菩薩，并復欲聞慧燈三昧。善哉，善哉！釋迦牟尼！幸為開示，令諸往者悉得慧燈三昧還來此土。」

舍利弗問佛金剛堅根世界因緣

[0081b01] 時舍利弗言：「世尊！慧憍如來住何方面？去此遠近？世界何名？而是菩薩復名何等？是六萬億諸菩薩等住在何處？」

[0081b03] 「舍利弗！其佛世界去此東方過一恒河沙等恒河沙世界，世界名曰金剛堅根，佛號慧憍。」

[0081b05] 「舍利弗！何因緣故，世界名曰為金剛堅根？舍利弗！彼佛世界地悉金剛，其佛願力故致如是。其佛身體，眾生、菩薩身悉金剛，是故世界得如是名。此菩薩者名金剛臍，是人能於一念之頃，破壞一切金剛諸山，直至無量諸佛世界，示現諸佛臍中而出，以佛神力及已願力，是故名為金剛臍也。」

[0081b12] 「舍利弗！汝向所問如是菩薩住何處者？汝今當問彼金剛臍，自當答汝。」

舍利弗與金剛臍菩薩互相問難

[0081b13] 爾時，舍利弗即問金剛臍言：「善男子！汝言六萬億菩薩者住在何處？」

[0081b15] 金剛臍言：「如來說汝智慧第一，當以聖智觀是菩薩所住之處。」

[0081b16] 時舍利弗即以聖智觀之不見，語金剛臍：「善男子！我盡聖智不見。」

[0081b18] 「大德！汝之同學阿尼樓陀，天眼第一，當令觀之住在何處？」

[0081b19] 爾時，阿尼樓陀以天眼觀三千大千世界亦不能見，語舍利弗：「我以天眼都不能見。」

[0081b21] 金剛臍菩薩言：「大德！汝之同學若不能見，不名天眼應名肉眼。」

[0081b23] 舍利弗言：「善男子！汝之天眼其義云何？」

[0081b23] 「大德！我之天眼，汝諸聲聞所不見色，我能見之。」

[0081b24] 舍利弗言：「善男子！何等色法我不能見，而汝得見？」

[0081b26] 「大德！汝今得見金剛堅根世界慧憍如來及菩薩不？」

[0081b27] 「不也。善男子！我唯聞名不能得見。」

[0081b28] 「大德！如是佛土，如來、菩薩及諸眾生，我之天眼悉能得見，是名菩薩清淨天眼。如是天眼，一切聲聞辟支佛等之所無有。」

[0081c01] 說是法時，求聲聞者六萬眾生捨離本志，發阿耨多羅三藐三菩提心，各作是言：「願我獲得無礙佛眼，不用聲聞辟支佛等障礙之眼。」

金剛臍菩薩為大眾說法

[0081c04] 爾時金剛臍菩薩即入三昧，以佛神通及己力故，令一切眾悉見六萬億諸菩薩等，在佛身內坐蓮華臺，至心專念聽佛所說，然不逼觸如來之身，而如來身無增無減無有障礙。

[0081c08] 時諸大眾見是事已，供養禮敬，歡喜讚歎如來之事不可思議，復作是言：「如來之身智慧三昧，一切悉皆不可思議。何以故？是六萬億諸菩薩等，悉住身內無障礙故。」

[0081c12] 金剛臍菩薩觀諸大眾作如是言：「諸大眾！汝等不知如來之身如虛空也，是無邊身，無障礙身，廣身法身，無相貌身，無量身耶！」

[0081c15] 「諸善男子！如來若欲內一切物，所謂國土、城邑、村屯、聚落、山河、樹木置身中者，亦無障礙，是故如來不可思議。」

[0081c17] 「善男子！十方世界無量淨土、無量菩薩來詣如來，聽大集經成就妙色，具二十八大人之相，如來亦內置其身內。何以故？此土眾生梵釋諸王，若其見者生愧耻故，是故不令得見一人。」

[0081c21] 爾時，世尊功德力故，及金剛臍菩薩力故，悉令大眾見如是等六萬億菩薩，悉從如來一毛孔出。出已，禮佛右遶七匝，却坐一面。

金剛臍菩薩問佛

[0081c24] 爾時，金剛臍菩薩白佛言：「世尊！何因緣故無言菩薩名無言也？」

[0081c26] 佛言：「善男子！汝自諮問無言菩薩，自當答之。」

金剛臍菩薩與無言菩薩互相問難

[0081c27] 金剛臍菩薩即問無言菩薩：「善男子！何因緣故字無言耶？」

[0081c28] 無言菩薩默然而住。二問、三問亦復如是。

[0081c29] 金剛臍言：「善男子！何故不答？」

[0082a01] 無言菩薩言：「我求言辭都不可得，是故默然無所宣說。」

[0082a02] 「善男子！若求言辭不可得者，云何有是不得之言？」

[0082a03] 「善男子！我答一切佛語、世語。」

[0082a04] 「云何名為答佛語耶？」

[0082a04] 「善男子！我以念力受持一切諸佛所說，不忘不失，然都不見音聲字句，為流布故而宣說之，亦為眾生壞是聲字及以文句而宣說法。云何名為答世語耶？解諸眾生種種言音，隨其所言而為說法。」

[0082a09] 「善男子！汝能如是隨順說法為久近耶？」

[0082a10] 「善男子！我從除滅覺觀已來能作是說。」

[0082a10] 「善男子！何因緣故作如是說？」

[0082a11] 「善男子！若無覺觀聲云何出？以是因緣作如是說。」

[0082a12] 「善男子！夫聲出者，為從身出從心出耶？」

[0082a13] 「善男子！夫音聲者不在身心。何以故？身如草木心如幻化，眾因緣故有聲而出。若從緣出即是無常，若無常者即是無定，無常無定即是空無。夫音聲者猶如虛空，不可觀見不可宣說。如虛空，一切諸法亦復如是。若聲無者，聲所了法亦復是無，是聲空故一切法空，聲寂靜故諸法寂靜，聲不可見一切諸法亦不可見，聲不出生一切諸法亦不出生。若不出生即無去來，若無去來即是甚深十二因緣，甚深因緣無作無屬，若無作屬即無生出，無生無出即是無句。若無句者即是不生眼色及識乃至法識，無有生老病死等苦，日月光明親怨之想，斷一切行，難可觀見不近不遠。」

[0082a26] 金剛臍言：「善男子！如是等說是何等說？」

[0082a27] 「善男子！如是即是畢竟不出。」

[0082a28] 「善男子！何等名為畢竟不出？」

[0082a28] 「善男子！不近不遠是畢竟不出。」

[0082a29] 「善男子！何等名為不近不遠？」

[0082b01] 「善男子！即是虛空，若見諸法如虛空者是名平等。」

[0082b02] 「善男子！以何義故，名一切法如虛空耶？」

[0082b03] 「善男子！過去之法無有終竟，未來現在亦無終竟，三世無終即是實相即是無二；二者所謂眼色、耳聲、鼻香、舌味、身觸、心法，是名為二。若有二者即是可說，若無二者即不可說，不可說者即是無識無心無意，以是義故不可宣說。夫可說者即是二法，不可說者即是無二。」

[0082b09] 「善男子！誰作是二？」

[0082b09] 「善男子！夫無二者不可作二，二亦不可作於無二。若堅牢者不可作脆，脆亦不可作於堅固。生死之法不作無二，涅槃之法不得作二，正見之性不作邪見，邪見之性不作正見。」

金剛臍菩薩問佛

[0082b13] 金剛臍菩薩白佛言：「世尊！無言菩薩凡所解脫，似得如是慧燈三昧。」

[0082b15] 佛言：「善哉，善哉！善男子！汝謂無言不得慧燈三昧耶？」

金剛堅根世界慧憍如來諸菩薩問無言菩薩

[0082b16] 爾時，金剛堅根世界慧憍如來諸菩薩等，語無言菩薩言：「善男子！汝住何地能作是答？」

[0082b18] 無言菩薩言：「善男子！如佛所說，菩薩摩訶薩若住戒地能如是答。」

[0082b19] 「善男子！善哉，善哉！唯願解說如是戒地。」

[0082b20] 「善男子！若無身住、心住、意住、內住、外住及內外住，即是住戒。善男子！若無相、無命、無作、無行，即是住戒。若有菩薩住如是戒，即是無住。若無住者終不念，我能出聲有所演說。善男子！如汝所問住在何地？能如是答者，我住法性實相法界能如是答。若如是知法真實者，則無覺觀。若無覺觀，云何有說？」

[0082b27] 諸菩薩言：「善男子！如是說時為何所說？」

[0082b28] 「善男子！如是說時，即說二法：一者、滅盡，二者、不出；一者、過去，二者、未來；現在不住故不可說。善男子！過去之法不可作相，未來現在亦復如是。若使有人於三世法而作相者即是顛倒，是故一切諸法之義不可宣說，一切法義身口意等所不能說。何以故？無業無作，無有色貌，無有口業，無有覺觀，猶如響相，如佛化故。善男子！諸佛菩薩凡所言說皆逆世語，是故一切諸佛菩薩不可思議；諸佛菩薩所有智慧，不可思議、不可窮盡、不動法界。」

[0082c09] 爾時，一切菩薩摩訶薩同聲讚歎無言菩薩：「善哉，善哉！善能分別如是法門，令我等輩得大利益，并得覲見如是無量諸大菩薩。」

金剛臍菩薩再與無言菩薩互相問難

[0082c12] 金剛臍語無言菩薩言：「善男子！我欲與汝俱還金剛堅根世界，覲見供養慧憍如來。」

[0082c14] 無言菩薩言：「善男子！金剛堅根世界，即是此間娑婆世界；慧憍佛者，即是釋迦牟尼如來。我何用往彼佛世界？」

[0082c16] 金剛臍言：「善男子！此佛世界地非金剛，云何而言即彼世界？」

[0082c18] 無言菩薩言：「善男子！汝之神通能壞無量金剛之山直過無礙，汝今試壞此土微塵，如其壞者然後乃知汝名金剛。」

[0082c20] 爾時，無言即便入於金剛三昧，悉變此土一切山林草木微塵皆為金剛。時金剛臍盡其神通，乃至不能破一微塵。

金剛臍菩薩問佛幾法能得金剛三昧

[0082c23] 時金剛臍白佛言：「世尊！我之神力能壞一切世界金剛及諸山壁，以何因緣今於此土，乃至不能壞是一微塵？為是如來神通之力？為是無言道德力耶？」

[0082c26] 佛言：「善男子！是無言菩薩入金剛三昧，三昧力故令此三千大千世界一切所有悉為金剛。若欲復使無量世界為金剛者，其力亦能。」

[0082c29] 金剛臍菩薩言：「世尊！菩薩摩訶薩具足幾法，能得如是金剛三昧。」

[0083a02] 佛言：「善男子！菩薩摩訶薩具足四法，則能獲得如是三昧。何等為四？一者、至心念於菩提；二者、所作善法畢竟；三者、至心莊嚴善法願向菩提；四者、能觀十二因緣；是名為四。」

[0083a06] 「復有四法：一者、成就神通；二者、修三脫門；三者、持戒精進，常觀法界知一切法無有根本，無有覺觀不可宣說；四者、知義知時，知實知一切法皆悉平等；是名為四。」

[0083a09] 「復有四法：一者、從大悲心求大智慧；二者、從善方便求三十七助菩提法；三者、從大慈心觀諸眾生一切平等；四者、從於捨心觀四真諦。」

[0083a13] 「復有四法：所謂身、口、意、業，及菩提心，不可沮壞悉如金剛。」

[0083a14] 「善男子！菩薩摩訶薩具足成就如是等法，則能獲得金剛三昧。」

[0083a15] 說是法時，六萬億菩薩一切悉得金剛三昧。

無言菩薩說莊嚴菩提心

[0083a16] 爾時，無言啟白其父師子將軍：「尊者！佛出世間即是具足無量功德，大功德聚即是如來。佛出世時無量眾生得大利益，大利益者即是涅槃，夫涅槃者常不變易。尊者何故不發阿耨多羅三藐三菩提心？」

[0083a21] 其父答言：「吾初生時，已發阿耨多羅三藐三菩提心。爾時，亦有無量諸天來勸，如汝無異。如是事者唯佛證知。」師子將軍所將眷屬滿五百人，悉發阿耨多羅三藐三菩提心。

[0083a25] 爾時，無言菩薩讚其眷屬：「善哉，善哉！善能莊嚴菩提之心。」

[0083a26] 諸眷屬言：「云何名為莊嚴菩提心？」

[0083a27] 無言菩薩言：「有四十事莊嚴菩提心。何等四十？所謂信佛不疑；不動法界；供養聖眾；親近善友；於諸菩薩作醫王想；於諸眾生其心平等；供養恭敬諸師和上；父母有德順受其語；護法求法；至心聽法；既受持已為人廣說；供養恭敬護法之人；為他說法；不生食想；破壞憍慢；知恩報恩；常善思惟；如法而住；能施難施；至心護戒；精進勤修一切善法；具足成就功德莊嚴；心無嫉妬護諸眾生；防制煩惱；調伏其心及以施心；調諸眾生能斷煩惱；知足寂靜；修淨梵行；不斷聖種；世法不污；供養恭敬說法之人；隨順世間；遠離懈怠；無有放逸；不求下乘；菩提之心初不動轉；處在生死心不厭悔；遠離一切不善之法；具足一切純善妙法；莊嚴梵行。是名四十。」

[0083b13] 爾時，師子將軍言：「汝當時時示現其身，為令我等不退無上菩提之心。」

[0083b14] 無言菩薩言：「尊者！具足十法常得親近諸佛菩薩。何等為十？所謂(1)自捨己樂以施眾生；修集忍辱護無力者；(2)常勸眾生修集善法；化導一切趣向菩提；(3)願諸眾生先得阿耨多羅三藐三菩提；我當供養聽其所說受持擁護，然後我當成無上道；(4)知實法性不惜身命；(5)為護法故聞深法界不生恐怖；(6)觀無菩提無有得者；(7)觀己平等一切眾生亦復平等；(8)以眾生等觀法亦等；以法平等觀虛空等；(9)觀生死苦亦不捨離；(10)見生死過心無悔恨；具足如是諸善法者；常得親近諸佛菩薩。」說是法時，師子將軍及諸眷屬得柔順忍。

佛告阿難受持讀誦書寫如是經典

[0083b26] 爾時，世尊告阿難言：「阿難！汝當受持讀誦書寫如是經典。何以故？是經典中分別演說一切法相，亦令無量無邊眾生發阿耨多羅三藐三菩提心。阿難！若有能於無量佛所植諸善本，是人乃能信受是經，持讀誦寫廣分別義。受是經者有三事：一者、定發阿耨多羅三藐三菩提心；二者、得不退心；三者、能護正法。」

[0083c04] 爾時，大眾聞是語已，有七那由他菩薩，即從座起白佛言：「世尊！我等能於如來滅後，受持是經讀誦書寫。」

[0083c06] 無言菩薩言：「世尊！如來、世尊得何等法，而令是等受持守護？」

[0083c07] 「善男子！若能護是持法之人，即是護法。所謂書寫讀誦解說文字，文字可說法不可說。善男子！有二種人能守護法：一者、如法而住；二者、誦是文字，若無文字法不可說。」

[0083c11] 爾時，一切大眾，及師子將軍所將眷屬，諸天、世人，聞是法已，心大歡喜，信受奉行。

「大集經」

全稱《大方等大集經》。係佛陀於成道後第十六年，集合十方佛刹諸菩薩及天龍鬼神等，為彼宣說十六大悲、三十二業等甚深法藏；以大乘六波羅蜜法與諸法性空為主要內容，兼含密教說法及陀羅尼與梵天等諸天護法之事。除「空」之思想以外，尚富濃厚之密教色彩。第六品〈無言菩薩品〉卷十二，佛陀依無言菩薩所說之無言、無聲、空等，一一解說其法性。

經文中，無言菩薩通過對一切法相的解說，說明離於覺觀諸法平等；不觀一二，等一切法，是名「正見」。如《般若波羅蜜多心經》說：「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。」不知世俗諦，不得第一義；以有空義故，一切法得成。緣起不礙性空，性空不礙緣起，空有無礙，是名「中道」。

「佛學選講系列」

《大方等大集經》

〈無言菩薩品〉

第四講

佛說因緣法，佛法以因緣為立義大本。

T22n1428_033 四分律 第 33 卷

《四分律》卷第三十三

「爾時世尊在羅閱城。時城中有刪若梵志，有二百五十弟子，優波提舍、拘律陀為上首。爾時尊者阿濕卑給侍如來，時到著衣持鉢入城乞食，顏色和悅諸根寂定，衣服齊整行步庠序，不左右顧視，不失威儀。時優波提舍，時已到入園觀看，見阿濕卑威儀如是，便生是念：「今觀此比丘威儀具足，我今寧可往問其義。」復自念言：「此比丘乞食時，非問義時。今且待彼乞食已，當往問義。」時優波提舍尋從其後。時阿濕卑比丘入羅閱城乞食已，置鉢在地，疊僧伽梨。

優波提舍念言：「此比丘乞食已竟，今正是問義時，我今當問。」即往問義：「汝為誰？師字誰？學何法？」即報言：「我師大沙門，是我所尊，我從彼學。」優波提舍即復問言：「汝師大沙門說何法耶？」報言：「我年幼稚出家日淺，未堪廣演其義，今當略說其要。」優波提舍言：「我唯樂聞為要，不在廣略。」阿濕卑言：「汝欲知之，如來說因緣生法，亦說因緣滅法。若法所因生，如來說是因。若法所因滅，大沙門亦說此義。此是我師說。」時優波提舍聞已，即時諸塵垢盡得法眼淨。

時優波提舍念言：「齊入如是法，至無憂處，無數億百千那由他劫本所不見。」優波提舍、拘律陀先有要言：「若先得妙法者，當相告語。」時優波提舍即往至拘律陀所。拘律陀見優波提舍來，便作是語：「汝今顏色和悅諸根寂定，如有所得。將不見法耶？」答曰：「如汝所言。」問言：「得何等法？」報言：「彼如來說因緣生法，亦說因緣滅法。若法所因生，如來說是因。若法所因滅，大沙門亦說此義。」拘律陀聞是語已，即時諸塵垢盡得法眼淨。」

【《大正藏》冊 22, 第 1428 號, 頁 798 下 3-頁 799 上 10】

T25n1509_011 大智度論 第 11 卷

《大智度論·釋初品中舍利弗因緣》第十六

「是時，佛度迦葉兄弟千人，次遊諸國，到王舍城，頓止竹園。二梵志師聞佛出世，俱入王舍城，欲知消息。爾時，有一比丘，名阿說示(五比丘之一)，著衣持鉢，入城乞食。舍利弗見其儀服異容，諸根靜默，就而問言：「汝誰弟子？師是何人？」答言：「釋種太子厭老、病、死苦，出家學道，得阿耨多羅三藐三菩提，是我師也。」

舍利弗言：「汝師教授為我說之！」即答偈曰：

「我年既幼稚，學日又初淺，豈能宣至真，廣說如來義！」

舍利弗言：「略說其要！」爾時，阿說示比丘說此偈言：

「諸法因緣生，是法說因緣，是法因緣盡，大師如是說。」

舍利弗聞此偈已，即得初道，還報目連。目連見其顏色和悅，迎謂之言：「汝得甘露味耶？為我說之！」舍利弗即為其說向所聞偈。目連言：「更為重說！」即復為說，亦得初道。」

【《大正藏》冊 25, 第 1509 號, 頁 136 中 20-下 8】

T02n0099_002 雜阿含經 第 2 卷

《雜阿含經》卷第二

(五三)

「如是我聞：一時，佛在拘薩羅國人間遊行，於薩羅聚落村北申恕林中住。爾時，聚落主大姓婆羅門聞沙門釋種子，於釋迦大姓，剃除鬚髮，著袈裟衣，正信非家，出家學道，成無上等正覺，於此拘薩羅國人間遊行，到婆羅聚落村北申恕林中住。又彼沙門瞿曇如是色貌名稱，真實功德，天、人讚歎，聞于八方，為如來、應、等正覺、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛世尊，於諸世間、諸天、魔、梵沙門、婆羅門中，大智能自證知：「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」為世說法，初、中、後善，善義、善味，純一滿淨，梵行清白，演說妙法。善哉應見！善哉應往！善應敬事！作是念已，即便嚴駕，多將翼從，執持金瓶、杖枝、傘蓋，往詣佛所，恭敬奉事。到於林口，下車步進，至世尊所，問訊安不，却坐一面，白世尊曰：「沙門瞿曇！何論何說？」佛告婆羅門：「我論因、說因。」

又白佛言：「云何論因？云何說因？」佛告婆羅門：「有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅。」

婆羅門白佛言：「世尊！云何為有因有緣集世間，有因有緣世間集？」佛告婆羅門：「愚癡無聞凡夫色集、色滅、色味、色患、色離，不如實知。不如實知故，愛樂於色，讚歎於色，染著心住；彼於色愛樂故取，取緣有，有緣生，生緣老、死、憂、悲、惱、苦，是則大苦聚集。受、想、行、識亦復如是。婆羅門！是名有因有緣集世間，有因有緣世間集。」

婆羅門白佛言：「云何為有因有緣滅世間，有因有緣世間滅？」佛告婆羅門：「多聞聖弟子於色集、色滅、色味、色患、色離如實知。如實知己，於彼色不愛樂、不讚歎、不染著、不留住。不愛樂、不留住故，色愛則滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老、死、憂、悲、惱、苦滅。受、想、行、識亦復如是。婆羅門！是名有因有緣滅世間，是名有因有緣世間滅。婆羅門！是名論因，是名說因。」

婆羅門白佛言：「瞿曇！如是論因，如是說因。世間多事，今請辭還。」佛告婆羅門：「宜知是時！」佛說此經已，諸婆羅門聞佛所說，歡喜隨喜，禮足而去。」

【《大正藏》冊 2, 第 99 號, 頁 12 下 4-頁 13 上 14】

P. 43

「佛論因說因」

因與緣，從相對的差別來說：因約特性說，是主要的；緣約力用說，是指一般的。如總論因緣，即每一法的生起，都必須具備某些條件；即是說，凡是能為生起某法的條件，就稱為此法的因緣。而且，不但是法的生起，就是某一法的壞滅（或不存在），也不是自然的，也是需要具備種種障礙或破壞的條件，這也可說是因緣。佛初轉法輪，開示四諦，四諦即是染淨因果的解說。佛法所說的集，即生與滅，都是依於因緣。從這生滅因緣的把握中，指導人去怎樣實行，達到目的。人生現有的痛苦困難，要追求痛苦的原因，知道了痛苦的原因，即知道沒有此因，困苦即會消滅，但這非求得對治此困苦的方法不可。這是在說明世間是什麼，為什麼生起，怎樣才會滅去。

T02n0099_010《雜阿含經》第10卷

（二六二）

「如是我聞：一時，有眾多上座比丘住波羅[木*奈]國仙人住處鹿野苑中，佛般泥洹未久。時，長老闍陀晨朝著衣持鉢，入波羅[木*奈]城乞食。食已，還攝衣鉢，洗足已，持戶鈎，從林至林，從房至房，從經行處至經行處，處處請諸比丘言：「當教授我，為我說法，令我知法、見法，我當如法知、如法觀。」

時，諸比丘語闍陀言：「色無常，受、想、行、識無常，一切行無常，一切法無我，涅槃寂滅。」闍陀語諸比丘言：「我已知色無常，受、想、行、識無常，一切行無常，一切法無我，涅槃寂滅。」闍陀復言：「然我不喜聞：『一切諸行空寂、不可得、愛盡、離欲、涅槃。』此中云何有我而言：『如是知、如是見，是名見法。』？」第二、第三亦如是說。闍陀復言：「是中誰復有力堪能為我說法，令我知法、見法？」復作是念：「尊者阿難今在拘睺彌國瞿師羅園，曾供養親觀世尊，佛所讚歎，諸梵行者皆悉識知。彼必堪能為我說法，令我知法、見法。」

時，闍陀過此夜已，晨朝著衣持鉢，入波羅[木*奈]城乞食。食已，還攝舉臥具，攝臥具已，持衣鉢詣拘睺彌國，漸漸遊行到拘睺彌國，攝舉衣鉢，洗足已，詣尊者阿難所，共相問訊已，却坐一面。時，闍陀語尊者阿難言：…… …… 善哉！尊者阿難今當為我說法，令我知法、見法。」時，尊者阿難語闍陀言：「善哉！闍陀！我意大喜，我慶仁者能於梵行人前，無所覆藏，破虛偽刺。闍陀！愚癡凡夫所不能解色無常，受、想、行、識無常，一切諸行無常，一切法無我，涅槃寂滅。汝今堪受勝妙法，汝今諦聽，當為汝說。」時，闍陀作是念：「我今歡喜得勝妙心、得踊悅心，我今堪能受勝妙法。」

爾時，阿難語闍陀言：「我親從佛聞，教摩訶迦旃延言：『世人顛倒依於二邊，若有、若無，世人取諸境界，心便計著。迦旃延！若不受、不取、不住、不計於我，此苦生時生、滅時滅。迦旃延！於此不疑、不惑、不由於他而能自知，是名正見，如來所說。』

所以者何？迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見，如實正觀世間滅，則不生世間有見。迦旃延！如來離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦集；所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦滅。』」

尊者阿難說是法時，闍陀比丘遠塵離垢，得法眼淨。爾時，闍陀比丘見法、得法、知法、起法，超越狐疑，不由於他，於大師教法，得無所畏。恭敬合掌白尊者阿難言：「正應如是。如是智慧梵行，善知識教授教誡說法。我今從尊者阿難所，聞如是法，於一切行皆空、皆悉寂、不可得、愛盡、離欲、滅盡、涅槃，心樂正住解脫，不復轉還，不復見我，唯見正法。」時，阿難語闍陀言：「汝今得大善利，於甚深佛法中，得聖慧眼。」時，二正士展轉隨喜，從坐而起，各還本處。」

【《大正藏》冊2, 第99號, 頁66中6-頁67上18】

「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅。」

佛說：「此甚深處，所謂緣起。」（《雜阿含經》卷一二·二九三經）緣起的定義，是「此有故彼有，此生故彼生」。「此」與「彼」，表明因果間的關係，用一「故」字。彼的所以如彼，就因為此，彼此間有著必然的「此故彼」的關係。在這「此故彼」的定義中，沒有一些絕對的東西，一切要在相對的關係下才能存在，這是佛陀觀察宇宙人生所得的結論。

T02n0099_013 雜阿含經 第13卷

（三三五）

「如是我聞：一時，佛住拘留搜調牛聚落。爾時，世尊告諸比丘：「我今當為汝等說法，初、中、後善，善義善味，純一滿淨，梵行清白，所謂第一義空經。諦聽，善思，當為汝說。」

「云何為第一義空經？諸比丘！眼生時無有來處，滅時無有去處。如是眼不實而生，生已盡滅，有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法。耳、鼻、舌、身、意亦如是說，除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起，如無明緣行，行緣識……」廣說乃至「純大苦聚集起。又復，此無故彼無，此滅故彼滅，無明滅故行滅，行滅故識滅……」如是廣說，乃至「純大苦聚滅。比丘！是名第一義空法經。」佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。」

【《大正藏》冊2, 第99號, 頁92下12-25】

緣起，可以從三個層面來說：果從因生，事待理成，有依空立。

果從因生：現實存在的事物，決不會自己如此，必須從因而生，對因名果。「流轉」與「還滅」，為緣起的二大律。

事待理成：世間的一切，都循著這必然的理則而成立。這本然的、必然的、普遍的理則，是事象所依以成立的，也即是因緣。

有依空立：果從因生的事象，及事待理成的必然理則，都是存在的，即是「有」的。凡是存在的，必須依空而立。這是說：不管是存在的事物也好，理則也好，都必依否定實在性的本性而成立。

唯識家說緣起，著重於生起一切現行的潛能（種子），是自性緣起；中觀者所說更深細，「有依空立」的空，更是截斷一切分別、戲論。

【性空學探源】——印順法師佛學著作集

第一章 引論

第一節 泛論空為佛法之宗極

第一項 空為佛法之特質

「性空」，根原於《阿含經》，孕育於部派的（廣義的）阿毘曇論；大乘空相應經，開始發展出雄渾博大的深觀；聖龍樹承受了初期大乘，主要是《般若經》的「大分深義」，直探《阿含經》的本義，抉擇阿毘曇，樹立中道的性空（唯名）論。所以，不讀大乘空相應經與《中論》，難於如實悟解性空的真義；不上尋阿含與毘曇，也就不能知性空的源遠流長，不知性空的緣起中道，確為根本佛教的心髓。「空」為佛法特質的所在：不問大乘與小乘，說有的與說空的，都不能不說到「空」，缺了空就不成究竟的佛教。佛法的目的，主要在轉迷啟悟，轉染還淨。從現實的人生出發，覺悟到人生之所以有重重的痛苦不自由，由於所行的不正；行為的所以不能合乎正道，由於知見的不正，對於人生真相缺乏正確的悟解。佛法是針對此點，勘破虛妄以見真實，遠離邊邪而歸中道；必如此，才能得解脫而自在。

這解脫自在的佛法，可由悟理、修行、證果上去說明。但有一共同要點，即無論為悟理、修行與證果，都要求一番革新，要求對於固有解行的否定。一般人以為如此，以為應該如此，現在一一的給予勘破、否定——並不如此，不應該如此。表示遮妄離邪的否定，可以有種種的名稱，而最適當的就是「空」。從悟解與證入說，「空」不但為虛妄戲論的遮遣，也就是如實寂滅的開顯，遮情與顯理統一。遮情，顯理，不是徒

托於名句的論辨，而是要從篤行中去實踐體驗的。釋尊本教，與大乘空相應經及《中觀論》，都是這樣的。如《雜阿含經》第八〇經（依大正藏經編次）即如此說：「心樂清淨解脫，故名為空。」（《雜阿含經》卷 3(CBETA, T02, no. 99, p. 20, b11)）

總之，佛法提供一種「不主故常」的超世間的大事。實踐此大事，必須透過空，就是對世間固有的來一次突破，否定。空，不是抹煞一切，是淘汰；依現代的術語說，是揚棄。是從思想與行為的革新中，摧破情執中心的人生，轉化為正覺中心的人生。所以，空不是什麼都沒有的「無見」，反而因為空，才能實現覺悟的、自在的、純善的、清淨的。假使行為、見解一切都安於現狀，世人如此，我也如此，那又何需乎佛法？必須面對現實，否定而超越他，才見到佛法的特質，見到性空為佛法唯一的特質。只要是佛法，不論大乘小乘，此宗彼派，都不能不提到空。因此，聖龍樹是特別詳盡而正確發揮空義的大家，但空卻不限於龍樹學。如唯識，必須明無境，明遍計所執無性，就是空義。聲聞學者明無我無我所，空、無相、無願，都無非是空義。就是強調一切有者，也不能不談這些。所以，我們應該知道：空是佛法中最通遍重要的大事，是大小學派所共的，不過有程度上的深淺、偏圓，正確或錯誤吧了！

第二項 空宗

空為佛法共同的特質，但佛法又有不共的空宗，就是與有宗對立的空宗。論到空宗，應該記著：佛教中任何學派，不能不說空，也不能不說有，所以並非說空的就是空宗。更應該承認：空宗與有宗的分流，是佛教史上不可否認的事實。…… 那麼，誰是有宗？誰是空宗？佛法以空為特質，不僅聲聞學者以涅槃空寂為宗極，大乘佛法也立基於此，如說：「阿字本不生」；

（《大毘盧遮那成佛神變加持經》卷 2〈入漫荼羅具緣真言品〉：

「真言教法，謂阿字門一切諸法本不生故。」(CBETA, T18, no. 848, p. 10, a24-25)）

「菩薩不為阿耨多羅三藐三菩提故發菩提心，為一切法本性空故發菩提心」。所以針對世間的戲論實執，創樹佛教，可說佛教就是空宗。佛教初分為四大派，隱然的形成兩大流，可以說：大眾系與分別說系是空宗，犢子系與說一切有系是有宗。此兩大流的發展，引出大乘小乘的分化，小乘是有宗，大乘（經）就是空宗。等到大乘分化，如虛妄唯識者的依他自相有，真常唯心者的真如實不空，就是有宗；而龍樹學系，才是名符其實的空宗（空宗並非不說有）。從世間凡情的實有為宗，到佛法智證的性空為宗，存有種種的層級。所以，空宗與有宗，可說唯上智與下愚不移，而中間的有而兼空、空而不徹底的學派，應隨觀待的對方而判別它。

何為空宗？何為有宗？此義極明白而又極難說。扼要的說，空宗與有宗，在乎方法論的不同。凡主張「他空」——以「此法是空，餘法不空」為立論原則，就是主張空者不有、有者不空的，雖說空而歸結到有，是有宗。凡主張「自空」——以「此法有故，此法即空」為立論原則，就是有而即空，空而即有的，雖說有而歸結到空，是空宗。

依著此項原則，在認識論上，「緣有故知」是有宗，「無實亦知」是空宗。在因果依存的現象論上，「假必依實」是有宗，「以有空義故，一切法得成」是空宗。此等空有分宗的差別，在大乘中充分發揮；而思想的根原，早已在阿含經與毘曇論中顯出他的不同。所以對於空義的研究，雖應以大乘空相應經及《中觀論》為中心，但能從阿含及毘曇中去探求，更能明確地把握空與有的根本歧異，更能理解大乘空義的真相。

第二節 空有之關涉

第一項 依有明空

一提到空，便關連到有；佛法不能不談空，佛法也就不能不說有。……所以要明空，應該依有明空。依佛法，修學的程序，應該先學「有」。這不是什麼「先學唯識，後學中觀」的先學有，是說對於緣起因果法相之「有」，必須先有個認識。從否定虛妄的空義說，絕不能離有去憑空否定，必在具體法（有）上去勘破一般人的錯誤認識。從深入法性的空理說，這空理——空性，也必需在具體法相上去體悟它。聲聞乘經說的「諸行空、常空、我空、我所空」，不都是從具體的「行」（有為法）而顯示空的嗎？就是大乘經，如《般若心經》的「照見五蘊皆空」（《般若波羅蜜多心經》卷 1 (CBETA, T08, no. 251, p. 848, c7-8))，也是從具體的五蘊法上照見空的。行從佛法的修上說，要離邊邪，就必須拿正確的行為來代替，不是什麼都不做就算了事。要解脫生死，必須先有信、戒、聞、施等善行為方便，也不是什麼都不要。所以無論是理解、是行為，從有以達空，是必然的過程。《雜阿含經》三四七經說：「先知法住，後知涅槃。」（《雜阿含經》卷 14 (CBETA, T02, no. 99, p. 97, b6)）先有通達緣起法相的法住智，然後才能證得涅槃智，這是必然不可超越的次第；超越了就有流弊。一般學空的無方便者，每覺得空義的深刻精微，而對因果事理的嚴密、行為的謹嚴，反以為無足輕重，那是大大的錯誤了！

第二項 知空不即能知有

一般以為能理會緣起不礙性空、性空不礙緣起，便算是不忽略有，善於知有了。凡是正確的從空明有，當然能夠體會到性空緣起的無礙不相衝突的。但明理並不能達事，體空也不能知有。如桌上的瓶，如確乎是有，我們觀察它是因緣和合的幻有，是無常、無我、無自性、空的；雖空而緣起假瓶的形色、作用還是有的。這樣的依有明空，是緣起性空無礙；可是，桌子上到底是不是有瓶？是怎樣的有？則須另用世俗智才能了解，不是明白了總相的空理就可明白事相的一切有。……

所以究竟是有沒有，究竟有何作用，究竟對於身心行為、人類社會有否利益，究竟障不障礙出世解脫——這些問題，不是偏於談空所能了解的。根本佛法與後來的一分大

乘學者，有點不同。佛說，必須先得世俗法住智，對緣起法相得到正確認識，然後才能體驗涅槃的空寂。但有些學者，不能事先深切決了世俗，下手就空，每每為空所障，偏滯於總相空義，不能善見緣起，往往流於懷疑或邪正混濫的惡果。應該記著：知空不即能知有，空並不能證明有的正確與否。不過，佛法的知有，不是要知道世間一切的有（能知道當然也好），主要在對無始來的生命緣起有個正確認識。

明白了這樣的有，依以通達空性而證解脫。至於菩薩的無邊廣大智，及世間的一切事物，即使不知道，並不障礙解脫。佛法在因果緣起上所顯發的空理，是一種普遍的必然理則，所以說無常，必普遍的說「諸行無常」（《雜阿含經》卷 10(CBETA, T02, no. 99, p. 66, c21-22)）；說無我，必普遍的說「諸法無我」（《大乘法苑義林章》卷 1：「法印有三：一、諸行無常。二、涅槃寂靜。三、諸法無我。」(CBETA, T45, no. 1861, p. 246, b5-6)）；說空，必普遍的說「一切法空」（《大般若波羅蜜多經》卷 3〈學觀品〉(CBETA, T05, no. 220, p. 13, b25)）。這如哲學上的最基本最一般的原理。它遍於一切法，一切法都不能違反它。能體驗得這個必然理則，就能解脫，所以對其他問題，「不要故不說」。從有情自身出發，直捷地求解脫生死，並不需要知得太廣大。至於菩薩的廣大智，遍學一切法門去化導眾生，則那就要有世俗智的善巧了。空有空的意義，不容許誇大了去包辦一切、解決一切。

第二章 阿含之空

第一節 總說

第一項 阿含為空義之本源

《阿含經》是從佛陀展轉傳來的根本教典，空義當然也是以阿含為根源。……那麼，我們在研究空的時候，是應該怎樣的注意到這根本教典阿含中的空義。聲聞學者或明我空，或明法空，思想都直接出於阿含，這是不用說了。就是大乘學者，如龍樹、無著他們所顯了的空義，也有出於阿含的。如龍樹《中論》裡，引《虛誑妄取經》及《化迦旃延經》以明空；《十二門論》引《裸形迦葉經》以明空；《大智度論》三門中的空門，全引阿含；四悉檀中的第一義悉檀，即根據《小部》的《義品》（《大智度論》譯為《眾義經》）而說明的。無著師資的《瑜伽師地論》，不但〈聞所成地〉、〈思所成地〉都依據阿含，〈菩薩地·真實義品〉所引的三種經，除《轉有經》而外，《義品》與《迦旃延經》，也都是出於阿含的。阿含是古代大小乘學者的共同依據，空義有一切理論的共同本源。源淨而後流淳，研究空義的人，對這根本教源的阿含，應該如何的注意！

第二節 空之抉擇

第四項 我法空有

從阿含看，「我無法有」，是釋尊常常說到的。如《雜阿含》第七三五經說：「有果報而無作者。」（《雜阿含經》卷 13(CBETA, T02, no. 99, p. 92, c18)）第一二〇二經說：「唯有空陰聚，無是眾生者。」（《雜阿含經》卷 45(CBETA, T02, no. 99, p. 327, b8)）作者與眾生，是「我」的異名，釋尊都說它是無。果報、陰聚等「法」，卻說它是有。而第二六二經說須陀洹得法眼淨的時候，謂：「不復見我，唯見正法。」（《雜阿含經》卷 10(CBETA, T02, no. 99, p. 67, a16)）很明顯的，在聖者體驗所得的境界中，是「我無法有」的。釋尊又曾說過：「見苦則不見於我，若見於我則不見苦。」

（《成實論》卷 3〈無我品〉：「若人不見苦。是人則見我。

若如實見苦。則不復見我。」(CBETA, T32, no. 1646, p. 259, a13-14)）

從各方面看來，「我無法有」，可說是釋尊說法的基本方式。問題是在：「我無」，所無的是什麼樣的我？「法有」，是怎樣的有？假有或實有？這在各家各派，雖作了種種的解釋，但「我無法有」，總是可以代表佛法與外道不共的特色。

這，應一說「我」的意義。印度當時一般人，都認為我是一種常恆、自在者。這裡的兩個主要命題，是「命與身一」，「命與身異」。命是生命，就是我；身是以根身為中心的一切能所和合的活動。簡單說，命與身就是我與五蘊（或六處）。有的外道，主張命與身是一，謂我就是法，法就是我，法自我活動的表現，佛教就叫它「即蘊計我」。另有外道，主張命與身異，在五蘊身心之外，別執一個形而上的我，就是所謂「離蘊計我」。自我的基本主張，不外這兩種。因自我而執身命一異，雖是完全虛妄；但有情與身心，為一切中心，在佛法中是要建立的。擴大的觀點，命與身，就是我與世間或我與宇宙的問題。我，不單是自己，而是一一有情。對有情而存在的，就是世間。這「世間」，可以包括根身與境界；我則單是身心相續的生命。如上面引的《雜阿含經》二七三經，問「云何為我」（《雜阿含經》卷 11(CBETA, T02, no. 99, p. 72, b21)），答覆時謂以六處為本的身心活動叫我。這樣，好像我的範圍比世間狹了些。不過《雜阿含經》二三〇經約六處來安立世間；第三七經又謂：「色（五蘊）無常苦變易法，是名世間世間法」（《雜阿含經》卷 2(CBETA, T02, no. 99, p. 8, c2)），另約五蘊來安立世間法。以有情為本的蘊、處出發，以此安立我（有情），同時也以此安立法。這樣，我與世間畢竟是不相離而相等的了。不但如此，即一切法，照《雜阿含經》三二一經「眼及色……是名為一切法」

（《雜阿含經》卷 13：「眼及色、眼識、眼觸、眼觸因緣生受，若苦、

若樂、不苦不樂。耳、鼻、舌、身、意法、意識、意觸、意觸因緣生受，

若苦、若樂、不苦不樂，是名為一切法。」(CBETA, T02, no. 99, p. 91, b18-21)）

的意義看來，也還是安立在（外有所對境界，內有身心活動的）有情中心上的，也是

不能離開有情去談一切法的。總之，命與身，我與世間，我與一切法，都是以有情為中心而說到一切。我們對佛法以有情為中心的意義，必須時時把握住，才能對後代的爭論，徹底了解。

從有情因緣業果相續言，如佛說我以天眼觀見某人生天，某人墮地獄；或說過去頂生王就是我等等。不要以為佛說無我就無個性，須知在因果系統相續不斷的流變中，此彼生命之間，有其相對的獨立性。各個生命的特性，不但有，而且是被堅強的保留下來。這是因果相續，所謂「無常無恆變易之我」（《雜阿含經》卷 11：「無常之我，非恆、非安隱、變易之我。」(CBETA, T02, no. 99, p. 72, c10-11))。有如長江大河，其最後或匯歸到大海而無別，但在中流，確是保留著它的不同。一一有情也是同樣的，在因果相續流中，有其相對獨立的因果系。就在這意義上，安立各各有情的差別；也在這意義上，安立自作業自受報的理論。假使一概抹殺的否認它，則是毀壞世間。所以，這無常相續的假名我，是可以有的（釋尊說的頂生王是我之我，就是這種我）；可是絕不容許在因果相續之外去另加執著。

一切法，有情中心的一切，必須建立緣起的存在，可說假名我，法俱有。而從顛倒妄執去看，這才我無法有，甚至我法皆無。要知道，佛法處處說無我，所無的我，其意義與假名我是不同的。眾生在相續不斷的因果系中，執有一個自在的我；這我，向內執為自體，安立為自在者，就是我。對外，有自在者，必有所自在支配控制的，就是我所。我我所的煩惱根本是薩迦耶見；有薩迦耶見，必然就有內包的我與外延的我所兩方面的計執。所以佛說：薩迦耶見是生死的根本。薩迦耶見使眾生下意識或本能的，自覺到自生命相續中有一常恆不變的自在者，這是我見。它不用分別推理來成立，就在日常生活中有意無意間存在著，總覺得好像應該有這麼一個自在者。有了我見，向外發展，就自然生起了我所見。這種我我所見，是自我見（薩迦耶見）的兩面。佛法無此，而對之建立起「我無法有」說。……

在這裡，我們應該認識，「我無法有」，確是佛法的根本義，釋尊確不曾開口就談一切法空。一切執著（法執當然也在內），都是建立在我執的根本上的；「無我」，就可以無我所，就可以無一切執；不談法空，而一切法的常恆自在的實有性必然是冰消瓦解，不能存餘。那麼，這「法有」當然是別有意義了。釋尊的教授重在無我，在這意義下，只要徹底體證無我，則不一定說法空，豈不同樣可以得到解脫生死的效果嗎？所以，「我無法有」，可說我與法即表示兩種性質：一因緣有，它存在於因緣和合的關係上，合著因果法則的必然性，所以說「法有」。二妄執有，本來沒有，純由認識的妄執而存在；這有，就是我。本來無我，由於薩迦耶見的慣習力，在法上現起常恆實有的錯亂相，主觀地認定它是實有。若把薩迦耶見打破，我就根本沒有，所以說「我無」。佛法中不問大小空有，共同都說有這因緣有與妄執有的兩方面。如唯識家

的依他起與遍計執，中觀家的緣起有與自性有。這，都出自根本佛教「我無法有」的根本命題。我無法有，在根本佛教的立場看，它是正確的指出一切有是緣起的存在；在這緣有上附增的一切妄執，都是建立在我執上，都可以而且必須由無我而否定它。

現在一論我與法的關係。從上面，已可知我法的關涉，一切以有情為中心。但我們每以為：既我是無而法可以有，我與法似乎是兩回事。其實，在佛法上，二者有著密切的關連，是不可分割的。第一、從流轉面說，以我故有法：上文引過《雜阿含經》五七經所說的：「凡夫於色見是我，若見我者是名為行。」（《雜阿含經》卷2(CBETA, T02, no. 99, p. 14, a13-14)）執此色為我，即可由此執而使其流演相續下去；所以一切法都是存在於妄我上的。從還滅面說，我無則法滅：一切法存在於我的妄執上，假使我的妄執遣除了，如聲聞聖者證得「我生已盡，梵行已立，不受後有」的時候，抽去我執而得涅槃，法也是同樣的歸乎寂滅。第二、從流轉面說，因法而計我：必須由身心和合的五蘊、六處法（乃至由蘊、處所演繹的一切法）為計著的對象，我執才能夠生起。上文說過，「我不離於蘊」，離開了蘊、處諸法，無所著境，我我所見當然不會憑空生起（有法不必皆計我，如聖者見法而不計我；計執與否，全以薩迦耶見的有無而決定。但我必定有法，卻是無異議的）。還滅言之，法空我乃息：有學聖者，以智慧觀察我不可得，斷了我見，但我慢還是要生起；必須要體驗到涅槃無相寂滅的境地，才能徹底斷我慢，證無學而不受後有。《成實論》云：「灰炭不盡，樹想還生。」

（《成實論》卷10〈身見品〉：「樹雖剪伐焚燒乃至灰炭，樹想猶隨。」

(CBETA, T32, no. 1646, p. 317, a11)）

即是說：不能真見法不可得，我見還是要現起的。

總之，我與法，一是妄執存在的無，一是因緣和聚的有，無始來就相互交涉：流轉則因我執法，緣法計我；還滅則我斷而後法寂，法空而後我息。約緣起，則我法俱有；約自性妄執，則我法俱無。由於諸見以我為本，所以偏說「我無法有」。若一定在理論上把二者嚴格分開去說有說無，不一定合乎佛的本意！

【印順法師佛學著作集一『妙雲集中篇一性空學探源』第一章「引論」，第二章「阿含之空」】

「佛學選講系列」

《大方等大集經》

〈無言菩薩品〉

第五講

佛說因緣法，佛法以因緣為立義大本。

印順法師『性空學探源』

第一章 引論

第一節 泛論空為佛法之宗極

第一項 空為佛法之特質

第二項 空宗 — 空有之關涉 — 依有明空 / 知空不即能知有

第二章 阿含之空

第一節 總說

第一項 阿含為空義之本源

第二節 空之抉擇

第四項 我法空有

『唯識學探源』——印順法師佛學著作集

上編 原始佛教的唯識思想

第一章 原始佛教思想概說

第二節 原始佛教的根本思想

唯識思想的源泉，應從《阿含經》去探索，因為四阿含是大小乘共信的，公開流行的時期也比較早（《雜阿含經》是更古典的）。要從「四阿含」裡，抉出唯識的先驅思想，這對於阿含思想的中心，有先加認識的必要。

「四阿含」所開示的法門，好像是很多，但自有一貫的核心，這便是緣起。緣起的定義，像經上說：「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅。」

（《雜阿含經》卷 10：「此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦集；所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦滅。」

（CBETA, T02, no. 99, p. 67, a5-8）

意思說：宇宙、人生，要皆為關係的存在，無獨立的個體，因關係的演變分離而消失。佛法雖以「因緣生」總攝一切，說明一切，但主要的是生命緣起。假使離此業果緣起，泛談因緣所生，還是不能理解佛教真相的。整個佛法，可以分為流轉、還滅兩門；還滅、流轉，都建立在業果緣起的基礎上。「此有故彼有」，開示了生死相續的因果法則，不息的在三界五趣裡輪轉，這就是雜染的流轉。「此無故彼無」，是說截斷了生死相續的連繫，不再在三界中受生，這就是清淨的還滅。不但「阿含」以緣起為中心，就是後代龍樹、無著諸大論師的教學，也不外此事，無非解釋發揮這緣起流轉，和怎樣證得這緣起的還滅。……

釋尊自述他發見生死流轉和解脫生死的法則，就是緣起的起滅。不但釋尊如此，過去諸佛，也沒有不經歷這緣起大道的。因此，緣起是法爾如是的，本然而必然的法則，不是釋尊創造，只是釋尊的平等大慧，窺見生命的奧祕而加以說明罷了。《雜阿含經》（卷十二·二九九經），正啟示這個思想：

（「緣起法者，非我所作，亦非餘人作。然彼如來出世及未出世，法界常住。彼如來自覺此法成等正覺，為諸眾生，分別、演說、開發、顯示」。《雜阿含經》卷 12（CBETA, T02, no. 99, p. 85, b24-27）

釋尊體證了法爾如是的緣起法，又給弟子們解說。所以從緣起中心的見地考察起來，可說整個佛法是緣起法門多方面的善巧說明。……

不但《阿含經》如此，大乘經論的精髓，也還是以緣起為宗本的。《法華經》的「無性」，「從緣起」（《妙法蓮華經》卷 1〈方便品〉「知法常無性，佛種從緣起」（CBETA, T09, no. 262, p. 9, b8-9），「是法住法位」（《妙法蓮華經》卷 1〈方便品〉（CBETA, T09, no. 262, p. 9, b10））。《般若經》的「菩薩坐道場時，觀十二因緣如虛空不可盡」（《中論》卷 1〈觀因緣品〉（CBETA, T30, no. 1564, p. 1, b28-29））。《解深密經》的以緣起因果為依他起，作為染淨迷悟的所依。這些大乘經，都是以緣起為宗要的。大乘論方面，也大抵如此。特別是龍樹菩薩的開示性空的緣起，反覆的讚揚緣起，說它是佛法的究竟心要。《中觀論》的八不頌是如此，《六十如理論》也說：「為應以何法，能斷諸生滅？敬禮釋迦尊，宣說諸緣起」！《七十空論》也說：「以諸法性空，故佛說諸法，皆從因緣起，勝義唯如是」。

從三乘聖者的自證方面看，從佛陀的言教方面看，從大乘論典方面看，處處都足以證實緣起是佛法的心要。所以我說原始佛教的核心，是緣起。

第二章 原始佛教所含蓄的唯識思想

第一節 唯識思想的幾個觀念

唯識的定義，「即是識」，「不離識」，論師們有不同的解釋。

究竟唯有什麼識？…… 大乘唯識思想，大概可以歸納為五類：

一、《華嚴經·十地品》第六地說：「三界虛妄，但是一心作」。

（『三界虛妄但是心作；十二緣分是皆依心，所以者何？隨事生欲心，是心即是識，事是行，行誑心故名無明，識所依處名名色，名色增長名六入，三事和合有觸，觸共生名受，貪著所受名為愛，愛不捨名為取，彼和合故名有，有所起名為生，生變名為老，老壞名為死。……』

《大方廣佛華嚴經》卷 25〈十地品〉(CBETA, T09, no. 278, p. 558, c9-p. 559, a27))

一心，瑜伽派是把它解說做阿賴耶識的。但在某一系學者，不承認賴耶唯心論，以為這只是簡別外道的世間由自在天所造；「唯一心作」，還不出業感的範圍。但由心造業而感得三界的果報，雖不就是唯心論，但未嘗不是促成唯識的有力思想。這可以稱為「由心所造」的唯識。

二、《解深密經》（卷三）說：「我說識所緣，唯識所現故，……此中無有少法能見少法，然即此心如是生時，即有如是影像顯現」。（《解深密經》卷 3〈分別瑜伽品〉(CBETA, T16, no. 676, p. 698, b2-5)) 經說凡是我們所認識到的一切，並沒有一種所謂客觀獨立存在的本質。當我們心識現前的時候，心上必然的現起一種境界相。因了錯誤的認識與執著，覺得它是離心存在的外境。實際上，那所認識的境相，只是自心現起的影子。唯是自心所現，所以叫做唯識。這種唯識思想，是立足在認識論上，從能知所知的關係上探發出來，是考慮所知的真相而發現的，這可以稱為「即心所現」的唯識。

三、《解深密經》（卷一）說：「於六趣生死，彼彼有情墮彼彼有情眾中。……於中最初一切種子心識，成熟展轉和合、增長、廣大，依二執受：一者、有色諸根及所依執受，二者、名相分別言說戲論習氣執受。……阿陀那識為依止為建立故，六識身轉」。（《解深密經》卷 1〈心意識相品〉(CBETA, T16, no. 676, p. 692, b8-19)) 本經，說明我們的身體和我們內心的認識活動，都依一切種子心識所含藏的種子而漸漸的開展出來。它是依胎生學的見地，說明眾生的入胎，在胎中漸漸的發達，與現起認識的作用。這些，既是從藏在心識中的種子所生起，也就有唯識的意義。這可以稱為「因心所生」的唯識。

四、《楞伽阿跋多羅寶經》（卷四）說：「如來之藏，是善不善因。……為無始虛偽惡習所熏，名為藏識，生無明住地與七識俱。如海浪身，長生不斷。離無常過，離於我論。自性無垢，畢竟清淨」。

（《楞伽阿跋多羅寶經》卷4〈一切佛語心品〉：「如來之藏，是善不善因，能遍興造一切趣生。譬如伎兒，變現諸趣，離我我所。不覺彼故，三緣和合方便而生。外道不覺，計著作者。為無始虛偽惡習所[*]薰，名為識藏。生無明住地，與七識俱。如海浪身，常生不斷。離無常過、離於我論，自性無垢，畢竟清淨。」（CBETA, T16, no. 670, p. 510, b4-10）

平常講唯識，多以阿賴耶為依止，為說明的出發點。但阿賴耶的產生，一方面是依如來藏心，另一方面是依無始來的虛妄習氣。在這真相的如來藏，與業相的虛妄習氣相互交織之下，才成立其為阿賴耶。因此，從一切法依阿賴耶而生的方面看，是雜染諸法的所依；另一方面看，也就是迷悟關鍵所在。迷、悟、染、淨，都依藏心而有，所以也就是唯識。這雜染的習氣，反映到清淨的如來藏心，因而成為阿賴耶識，現起一切的虛妄相。這可以稱為「映心所顯」的唯識。

五、《阿毘達磨大乘經》說：「菩薩成就四法，能隨悟入一切唯識，都無有義。……四者，成就三種勝解隨轉妙智。何等為三？一、得心自在一切菩薩，得靜慮者，得勝解力，諸義顯現。二、得奢摩他，修法觀者，纔作意時，諸義顯現。三、已得無分別智者，無分別智現在前時，一切諸義皆不顯現」。

（《攝大乘論本》卷2：「菩薩成就四法，能隨悟入一切唯識都無有義。一者、成就相違識相智，如餓鬼傍生及諸天人同於一事，見彼所識有差別故。二者、成就無所緣識現可得智，如過去未來夢影緣中有所得故。三者、成就應離功用無顛倒智，如有義中能緣義識應無顛倒，不由功用智真實故。四者、成就三種勝智隨轉妙智。何等為三？一、得心自在一切菩薩得靜慮者，隨勝解力諸義顯現。二、得奢摩他修法觀者，纔作意時諸義顯現。三、已得無分別智者，無分別智現在前時，一切諸義皆不顯現。」（CBETA, T31, no. 1594, p. 139, a13-24）

菩薩因內心定慧的實踐，一切境界都可以隨心轉變，或者不起一切。境界既可以隨心而轉，就可因此推論到一切境界的沒有自體。如外境有離心獨立的本質，那決不能因心的觀想而改變。這是從佛弟子止觀的體驗而推論到的，可以稱為「隨心所變」的唯識。

這五項思想，起初是逐漸的引發，各別的深入研究；等到思想的反流與綜合，就走上唯識學的階段，也才有真正的唯識學。後代的唯識學派，雖然都在融貫這五項思想，但不無偏重的發揮，因此成為思想不同的學派。

第二節 原始佛教與唯識思想

像後代發揚大成的唯識學，原始佛教裡當然是沒有的。但唯識的傾向，不能說沒有，至少也有點近似。原始佛教的緣起論，確有重心的傾向。處理的問題，又本來與心識有關。後代的佛弟子，順著這種傾向，討論有關心識的問題，這才有意無意的走上唯識論。如上述的五項唯識思想，確乎都是立足在業果緣起的起滅上的，也就是緣起觀的一種解說。……

先從「由心所造」說起：緣起的流轉門，不出惑、業（因）、苦（果）三事。苦，是現實的器世間與有情世間。……從原始佛教看，唯識論是怎麼有點不同的。不過，有情和器世間，都由內心主動通過身口的行為而造作一切，所以佛教的緣起論，古人曾稱之為「由心論」。它雖沒有大乘唯識學的意趣，但重心與以心為主因的傾向，卻確乎容易被人想像為唯識的。……

「隨心所變」，從戒定慧的實證而來。原始佛教的解脫論，確乎不從物質世界的改造起，不從社會的組織求解放，也不作生理機構的改善，主要在內心解脫，不受外境的轉動。戒定慧，本總括一切身心的正行。但後來的一分學者說「五法是道」。除去身、口的行為，偏重內心，佛教這才走上唯心論。[此段文義述說：早期佛教的解脫論，不從外在社會、環境著手，主要是令內心解脫煩惱的繫縛。這即是依「三學」（戒定慧）的修習，以對治、斷盡煩惱，而達內心之清淨（解脫）。但是有一分學者提出「五法是道」（偏重戒、定），企圖以厭惡五欲、壓制煩惱，而以為通達解脫之境。再者，如再輕忽身、語的行為，而偏重內心，佛教自然向唯心論發展。因此，並不是說明「五法是道引起偏重內心的傾向」，而是表達「初期以智慧斷煩惱之解脫道」，之後，有一分學者提出：「以五法（戒、定）作為解脫的法門」。

印順法師，《華雨集（三）》，〈論提婆達多之「破僧」〉，p. 27：提婆達多的修心決要，是壓制物欲。不受五欲（微妙的色聲香味觸）功德，專精苦行，養成厭惡五欲，不再愛好五欲的習性。稱之為離欲，解脫，以為是真解脫了。這樣的修心法，淺些的是戒行，深些的是定行……佛說的中道行，是寬容而多樣性的，不是偏激的兩邊。修心方面，是以智證法性而銷融情欲，而不是專在物欲的壓制上做工夫。而提婆達多的五法，偏於苦行；修心偏於壓制物欲。五法，有兩種說法：1. 出自說一切有部《品類足論》：色、心、心所法、心不相應行、無為法。2. 出自《入楞伽經》第七卷：相、名、分別、正智、真如。相：因緣而生、呈現各種相狀之有為法。名：現象界有為法所立之假名。分別：由上述相、名二法所起虛妄分別心。正智：隨順契合自覺聖趣，不斷不常，妄念不生。真如（如如）：即是一切存在之本體，亦即如實平等之真理。前三者為迷法，後二者為悟法。]

這與釋尊的八支聖道，確乎是不合的。不過，佛教調柔身心的正行，確乎重在定慧的精神修養，其中特別注重智慧。雖沒有明說根身與世界的隨心而變，根身不免變壞，世界繫於共業；而重視內心，也曾宣說識是雜染的主導者，智是清淨的主導者，著實暗示了唯心論。大乘學者，依定慧實證的經驗，強調修持的能力，以為內心的轉變，根身與世界也就跟著轉變，建立唯心的淨土論、意生身論。清淨還滅的由心論，不能說與「隨心所變」無關。

雜染清淨的以心為主，本是學派所共許的。…… 在緣起的雜染流轉和清淨還滅方面，小乘學者雖一致承認「由心所造」、「隨心所變」，但還不能成為真正的唯識學。在唯識學者的眼光看來，染淨由心，就是唯識的思想。像《成唯識論》五教十理證明阿賴耶的時候，便引證到《阿含經》的「心雜染故有情雜染，心清淨故有情清淨」（見論卷四）（《成唯識論》卷4(CBETA, T31, no. 1585, p. 18, c24-25)）；「雜染清淨諸法種子之所集起，故名為心」（見論卷三）（《成唯識論》卷3(CBETA, T31, no. 1585, p. 15, b19-20)）。這樣看來，「由心所造」、「隨心所變」的唯識思想，是啟發於原始佛教的緣起論，極為明白。〔五教十理：大乘主張有第八阿賴耶識，而一切小乘經論則唯說六識，不明八識，故大乘舉出五教十理以證明其存在。五教者，謂於經中有五處說及第八阿賴耶識，即大乘阿毘達磨經二處，解深密經、入楞伽經各一處，及大眾部阿笈摩。十理者，即：（一）契經說雜染清淨諸法種子之所集起，故名為心，若無此識，彼持種心不應有。（二）契經說有異熟心，善惡業感，若無此識，彼異熟心不應有。（三）契經說有情流轉五趣四生，若無此識，彼趣生體不應有。（四）契經說有色根身是有執受，若無此識，彼能執受不應有。（五）契經說壽、煖、識三者更相依持，得相續住，若無此識，能持壽煖令久住識不應有。（六）契經說諸有情類受生命終必住散心，非無心定，若無此識，生死時心不應有。（七）契經說識緣名色，名色緣識，若無此識，彼識自體不應有。（八）契經說一切有情皆依食住，若無此識，彼識食體不應有。（九）契經說住滅定者，身語心行無不皆滅，而壽不滅，亦不離煖，根無變壞，識不離身，若無此識，住滅定者不離身識不應有。（十）契經說心雜染故有情雜染，心清淨故有情清淨，若無此識，彼染淨心不應有。〔成唯識論卷三、卷四〕〕

緣起支中識、名色、六入、觸四支，是立足在認識論上的，上面已經說過。這與「即心所現」的唯識，有密切的關係。「根境和合生識」，在不懂佛法的人，它不但不覺到唯識的意趣，還會誤解佛法是唯物的。但在緣起支的認識論裡，認識的主因是識，緣識才有名色、六入、觸。這就是說：所認識的對象（名色），要因主觀的識，才能存在。反之，名色的消失，也要識滅以後才能徹底的滅盡。《長阿含經》（卷十六）的《堅固經》，就曾討論到這個問題了。經上說：「何由無四大？地、水、火、風滅？何由無粗、細，及長、短、好、醜？何由無名色，永滅無有餘？應盡識無形，無量自有光，此滅大亦滅，粗、細、好、醜滅，於此名色滅，識滅餘亦滅」。（《長阿含經》

卷 16(CBETA, T01, no. 1, p. 102, c14-19)) 從識緣名色，和識滅則名色滅的定律，作認識論的觀察時，那所認識的一切，很容易解說為是自心所現的意象。如不能正解依彼者不離彼而亦不即彼起的緣起論，那末唯識的思想，是會很自然的從我們心裡出現。

唯識學中，以入胎識作前提，因入胎識所藏的種子，漸漸的生起根身，就是「因心所生」的唯識。它是根據十二緣起中的識支，和從識到名色、六入的過程。瑜伽派的唯識學，注重在業感的果報識。不但《成唯識論》引「識緣名色，名色緣識」(《成唯識論》卷 3(CBETA, T31, no. 1585, p. 17, a23))，和「有色根身是有執受」(《成唯識論》卷 3(CBETA, T31, no. 1585, p. 16, b20))，「有異熟心，善惡業感」(《成唯識論》卷 3 (CBETA, T31, no. 1585, p. 16, a16))，證明它的阿賴耶識，是異熟報主和根身的執受者；《顯揚聖教論》，更明白的引識支來證明阿賴耶，像論卷一說：「云何知有此識？如薄伽梵說：無明所覆，愛結所繫，愚夫感得有識之身。此言顯有異熟阿賴耶識。又說：如五種子，此則名為有取之識。此言顯有一切種子阿賴耶識」。(《顯揚聖教論》卷 1〈攝事品〉(CBETA, T31, no. 1602, p. 480, c10-14))「因心所生」的唯識思想，在唯識學者看來，是根據緣起論而建立的。確鑿有據，不消多說的了。

「映心所顯」的唯識，是根據緣起中的無明支。經裡常常說到「無明所覆」，但覆的是什麼呢？因無明的無知，隱覆了真理。同時，經上又說「眾生心長夜為貪瞋癡等所汙」；

((1)《成實論》卷 5〈有相應品〉：「眾生心長夜為貪恚等之所染汙。」

(CBETA, T32, no. 1646, p. 277, b20-21)；

(2)《大乘阿毘達磨集論》卷 4〈諦品〉：「如世尊說。汝等長夜為貪瞋癡隨所惱亂心恒染汙。」(CBETA, T31, no. 1605, p. 677, b7-8))

又說「心性本淨，客塵煩惱之所雜染」。(《成唯識論》卷 2(CBETA, T31, no. 1585, p. 8, c18-19))無明本可以遍攝一切煩惱的；心性與法性，也有密切的連繫。因此，心為雜染所汙的思想，與無明所覆的思想，發生了合流的趨向。心為客塵所染而現起不淨的思想，在後代的唯識學上，也就轉化為雜染習氣隱覆淨心，而現起一切虛妄境界的思想。瑜伽派的唯識學，或者不大同情，但在接近大眾分別說系的經論，卻特別發揮這一點。妄心派，注重業力所感，業感的本識含藏一切種子而生起一切。真心派注重煩惱所覆，煩惱熏染淨心，在淨心上反映出染習的妄相。它們各有它的側重點；才開展了好像對立的理論。

總之，唯識思想，是導源於緣起論的，它是緣起論的一種說明。在說明緣起時，經中大多吐露出重心的傾向。佛教的所以產生唯識學，不能說是無因的。

下編 部派佛教的唯識思想

第三章 種習論探源

第二節 微細潛在的煩惱

第三項 阿賴耶

第八識雖有很多的名稱，阿賴耶要算最主要的了。阿賴耶在初期的佛教界，並沒有被認為細心，它是以「著」的資格出現的。它在唯識學上佔有這樣的地位，當然在它名詞的本身，有被人認為細心的可能。阿賴耶定義的不同，也是後代唯識學分歧的地方，我們需要虛心的去認識它。

無著論師在《攝大乘論》（卷上）說：「聲聞乘中，亦以異門密意已說阿賴耶識，如彼增一阿笈摩說：世間眾生，愛阿賴耶、樂阿賴耶、欣阿賴耶、喜阿賴耶。……於聲聞乘《如來出現四德經》中，由此異門密意，已顯阿賴耶」。

（《攝大乘論本》卷1：「聲聞乘中。亦以異門密意已說阿賴耶識。如彼增壹阿笈摩說。世間眾生愛阿賴耶。樂阿賴耶。欣阿賴耶。喜阿賴耶。為斷如是阿賴耶故。說正法時恭敬攝耳。住求解心法隨法行。如來出世如是甚奇。希有正法出現世間。於聲聞乘如來出現。四德經中由此異門密意已顯阿賴耶識。」（CBETA, T31, no. 1594, p. 134, a17-23）

這裡說的《增一阿含經》，無性說它是一切有部的。現存的漢譯《增一阿含經》，並沒有這《如來出現四德經》；這也可見印度小乘經典彼此的不同了。在律部中，佛起初不想說法，原因就是眾生樂阿賴耶等，銅鑠部經律，作三阿賴耶，阿賴耶為眾生不易解脫的癥結所在。

阿賴耶是什麼？《攝論》提出了「五取蘊」、「貪俱樂部」、「薩迦耶見」三說；梁譯的《世親釋論》卷二，又提出了「壽命」、「道」、「六塵」、「見及塵」四說；《成唯識論》又加上「五欲」、「轉識等」、「色身」。……唯識學裡，阿賴耶有多樣的解釋，比較共同而更適當的，是「家」、「宅」（窟宅）、「依」、「處」，唐玄奘旁翻做「藏」，也還相當的親切。根據各種譯典去領會阿賴耶的含義，可以分為「攝藏」、「隱藏」、「執藏」，但這是同一意義多方面的看法。

這可以舉一個比喻：一張吸水紙，吸飽了墨汁，紙也變成了黑紙。在這紙墨的結合上，可以充分表顯賴耶的含義。像紙能攝取墨汁，紙是能攝藏，也就是墨汁所攝藏的地方。無著論師的賴耶，有能藏、所藏義，就是這攝藏的能（主動）所（被動）兩面的解釋。這攝藏的要義是「依」。

又像紙吸了墨汁，黑色就隱覆了紙的本相，紙的本相也就潛藏在一片黑色的底裡；這就是隱藏的能所兩面觀了。一分唯識學者，忽略了這一點，結果不要說《楞伽阿跋多羅寶經》，就是看為最重要依據的《解深密經》裡的阿賴耶的定義，也被遺棄。這隱藏的要點是「潛」。

又像墨汁固然滲透到紙的全身，紙也有它的吸引力，這就是執藏的能所兩面觀；它的要義是「係著」。一分唯識學者，但取了賴耶的被執著，忽略它本身的執取力，它們好像賴耶是沒有能執著的作用一樣。其實不然，像《俱舍論》（卷十六）引經說：「汝為因此起欲、起貪、起親、起愛、起阿賴耶、起尼延底、起耽著不？」（《阿毘達磨俱舍論》卷 16〈分別業品〉（CBETA, T29, no. 1558, p. 87, c4-6））阿賴耶有能著的意義，經文是何等明顯！…… ……

第四章 無境論探源

唯識，有認識論上的唯識，有本體論上的唯識。我們所認識的一切，即是識的影象，這是認識論上的唯識。至於宇宙人生的本體，是否唯識，卻還有問題。有人雖主張認識中的一切，只是主觀心識的影象，但對認識背後的东西，卻以為是不可知，或者以為是有心有物的。假使說心是萬有的本體，一切從此出，又歸結到這裡，那就是本體論上的唯識了。這本體論的唯識，在認識上，卻不妨成立客觀的世界。佛教的唯識，當然是出發於認識論，又達到本體論的。到了本體的唯識論，又覺得所認識的有它相對的客觀性，這才又轉到認識論上不離識的唯識了。部派佛教裡，沒有本體論上的唯識學，認識上的唯識無境，卻已相當的完成。

唯識思想的成熟，主要是佛弟子們依著止觀實踐，而獲得隨心自在的事實證明。理論上，從非斷非常的業感緣起的探討下，展開了細心、細蘊、真我的思想，能為因性的種習隨逐的思想。因大眾、分別說、譬喻師的建立業因業果在心心所法的關係，心與種習結成非一非異的融合，完成唯識思想的一面。任何學派，沒有不承認我們認識的不正確，沒有見到真理的全面，或者根本沒有認識。佛教的生死輪迴，就是建立在一切錯誤中的根本錯誤上——無明。它障礙了真智的顯現，蒙蔽歪曲了事理的真相，使我們在虛妄的認識下，顛倒造業，流轉生死。所以要解脫生死，就要看透我們的根本妄執。在這點上著力，才能突破生死的胃索，得到解脫。要知道什麼是錯誤的認識，就要研究到我們究竟認識些什麼？這些不是真相，那真相又是什麼？在這樣的要求下，認識論就發達起來，引出了妄識亂現的思想，外境無實的思想，這又完成唯識學的另一面。等到這細心、種子，與無境的思想融合，唯識學也正式完成。…… ……

經部的所緣無實，凡是有漏心所認識的一切，都是假的，不是法的實相；在我們所認識的假相背後，隱著真實的因果法相——十八界。這個見解，初期的瑜伽派，像本地分也還取同樣的見地。它建立了離言自性，假說自性。……一切境界，都不離心識名言的勢力。……在認識論上，達到境不成實的思想；在因果相續的緣起論上，達到了細心持種能生一切的見解。彼此結合起來，這依它離言自性，就是心中種子所變現的，它就是心，這是真實。等到攔入認識界，它就出現了別體能取所取的現象，這是不真實的。「實無外境，唯有內識」（《成唯識論》卷1（CBETA, T31, no. 1585, p. 1, b14））的唯識論，宣告成立。

【印順法師佛學著作集—『妙雲集中篇—唯識學探源』上編 原始佛教的唯識思想 第一章「原始佛教思想概說」第二「章原始佛教所含蓄的唯識思想」下編 部派佛教的唯識思想 第三章「種習論探源」第四章「無境論探源」】

「佛學選講系列」

《大方等大集經》

〈無言菩薩品〉

第六講

《大方等大集經》卷第十二

北涼天竺三藏曇無讖譯

〈無言菩薩品〉第六

無言菩薩詣佛

爾時，世尊故在欲色二界中間大寶坊中，與諸大眾圍繞說法。

時王舍城師子將軍家產一子。當其生時，虛空之中多有諸天作如是言：「童子！當應念法思惟於法，凡所發言莫說世事，常當頌宣出世之法，常當守口慎言少語，莫於世事起諸覺觀，當依於義莫依文字。」

爾時，童子聞是語已，不復涕泣無嬰兒相，乃至七日色貌和悅，見人歡喜目未曾眴。是時有人語其父母：「是兒不祥，不應畜養。何以故？瘖無聲故。」父母答言：「是兒雖復瘖不出聲，然其身根具足無缺，當知是兒必有福德，非是不祥薄福之人。」因為立字，字曰無言。

時無言童子漸漸長大如八歲兒，所遊方面人所樂見，隨有說法轉法輪處，樂往聽受口無所宣。

爾時，無言童子以佛神力，與其父母眷屬宗親往寶坊所。到已，見佛心生歡喜，禮敬供養右繞三匝，合掌而立，并見十方諸來菩薩生大喜心。

欲色二界 大寶坊 說法 念法 思惟 法 世事

出世 覺觀 依於義莫依文字 轉法輪 佛神力

佛 禮敬 供養 右繞三匝 十方 菩薩

爾時，世尊故在欲色二界中間大寶坊中，與諸大眾圍繞說法。

欲色二界

[界]

梵語 dhātu 之意譯。音譯為馱都，含有層、根基、要素、基礎、種族諸義。界為各種分類範疇之稱呼，如：眼、耳、鼻、舌、身、意等六根，對色、聲、香、味、觸、法等六境，而產生眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識等六識，合稱為十八界。又如地、水、火、風、空、識稱為六界。此外，欲界、色界、無色界稱為三界；此「界」有接近於「境界」之意。唯識宗即將一切法之種子稱為「界」，有要素、因之意。

（雜阿含經卷十二、相應部因緣篇第一、六十華嚴經卷五十八、法苑義林章卷五本）

【佛光大辭典】

[三界(欲界、色界、無色界)]

梵語 trayo dhātava，指眾生所居之欲界、色界、無色界。此乃迷妄之有情在生滅變化中流轉，依其境界所分之三階級；係迷於生死輪迴等生存界（即有）之分類，故稱作三有生死，或單稱三有。又三界迷苦之領域如大海之無邊際，故又稱苦界、苦海。

(一)欲界（梵 kāma-dhātu），指有情生存狀態之一種，又指此有情所住之世界。此世界之有情以有姪欲、情欲、色欲、食欲、睡眠欲等，故稱欲界。欲界包含有情世間與器世間。上自第六他化自在天，中包括人界之四大洲，下至無間地獄；即合地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、六欲天，因男女參居，多諸染欲，故稱欲界。欲界六天的天人，依居住的環境，可分為兩類：(1)地居天：(i)四天王天，居於須彌山的山腰。(ii)忉利天（意譯「三十三天」），居於須彌山的山頂，天主為帝釋天。(2)空居天：(i)夜摩天（意譯「善時天」），(ii)兜率天（意譯「喜足天」），(iii)化樂天，(iv)他化自在天。

(二)色界（梵 rūpa-dhātu），色為變礙之義或示現之義，乃遠離欲界姪、食二欲而仍具有清淨色質等有情所居之世界。此界在欲界之上，無有欲染，亦無女形，其眾生皆由化生；其宮殿高大，係由色之化生，一切均殊妙精好。以其尚有色質，故稱色界。此界依禪定之深淺粗妙而分四級，從初禪梵天，終至阿迦膩吒天，凡有十八天。初禪三天：梵輔天、梵眾天、大梵天；二禪三天：少光天、無量光天、光音天；三禪三天：少淨天、無量淨天、遍淨天；四禪九天：小巖飾天、無量巖飾天、巖飾果實天、無想天、無造天、無熱天、善見天、大善見天、阿迦膩吒天。然亦有經論主張色界有二十二天、二十一天、十七天、十六天者。

(三)無色界（梵 arūpya-dhātu），唯有受、想、行、識四心而無物質之有情所住之世界。此界無一物質之物，亦無身體、宮殿、國土，唯以心識住於深妙之禪定，故稱無色界。此界在色界之上，共有四天（空無邊處天、識無邊處天、無所有處天、非想非非想處天），又稱四無色、四空處。

三界之果報雖有優劣、苦樂等差別，但屬迷界，係眾生生死輪迴之趣，故為聖者所厭棄。法華經·譬喻品（大九·一四下）：「三界無安，猶如火宅；眾苦充滿，甚可怖畏。」又化城喻品（大九·二四下）：「能於三界獄，勉出諸眾生。」即勸三界諸有情莫以三界為安，當勤求解脫。

〔南本大般涅槃經卷十三、俱舍論卷八、品類足論卷五、大毘婆沙論卷七十五、瑜伽師地論卷四、大智度論卷二十一、華嚴經孔目章卷二、立世阿毘曇論卷六、雜阿毘曇心論卷二、大乘阿毘達磨雜集論卷六〕【佛光大辭典】

大寶坊

[大寶坊]

（界名）大集經之說處也。在欲色二界之中間。大集經一曰：「以佛功德威神力故，於欲色二界中間出大坊庭，猶如三千大千世界。（中略）爾時世尊至寶坊中昇師子座。」同五曰：「爾時世尊，故在欲色二界中間大寶坊中師子座上，與諸大眾圍繞說法。」【佛學大辭典】

說法

[說法]

即宣說佛法，以化導利益眾生。與說教、說經、演說、法施、法讀、法談、談義、讚歎、勸化、唱導等同義。佛之說法乃應眾生之能力、根機等，各施以適當之教法，以達完全效果。又於一座說法中，佛以一音演說教法，聽者各依其根機而理解之深淺互異。據思益梵天所問經卷二載，佛以五力而有五種說法情況，即：

- (一)言說，指以契合真理之言說，說三世、世間與出世間、有罪無罪、有漏無漏等法。
- (二)隨宜，指隨應眾生之能力、性質而說偏圓、漸頓之教法。
- (三)方便，即善巧方便，說布施能得大富、持戒能升天等，使眾生修之，而得以脫離苦海。
- (四)法門，即宣說殊勝法，顯示菩提之道。
- (五)大悲，指為救度眾生，以大悲心導引之，為執著於「無」者說「有」、執著於瞋恚者說慈悲等。

宣說經論者有五種人，稱為五說或五種說人。據大智度論卷二所舉，五種說人為佛、佛弟子、仙人、諸天、化人（佛、菩薩或羅漢等，隱其本相，示現種種形像而說法者）。善導之觀經疏玄義分則舉出佛、聖弟子、天仙、鬼神、變化等五種。在佛十大弟子中，富樓那尊者即被譽為「說法第一」。

此外，據澄觀之華嚴經疏卷一所舉，佛、菩薩、聲聞、眾生、器界（山河、大地等）五種，宣說華嚴經中之教法，稱為五類說或五類說法。又據一行之大日經疏卷七所舉，

說真言者，有如來、菩薩金剛、二乘、諸天、地居天等五種。說法屬於法施，為出家者應行之布施行為。又據五分律卷二十六載，於自恣（舊翻自恣，新譯隨意。夏安居之竟日即在舊律為七月十六日，在新律為八月十六日，使他清眾恣舉己所犯之罪對他比丘而懺悔之，故曰自恣。又雲隨意，又隨他人之意而恣舉其所犯，故云隨意）之終夜，應行說法、經唄（配合節拍歌詠經文）等教團行事。

有關說法所應注意之事項，據法華經卷四法師品所載，說法者應入如來之室（大慈悲之意）、著如來之衣（柔和忍辱之意）、坐如來之座（諸法空之意）。優婆塞戒經卷二亦舉出時說、至心說、次第說、和合說、隨義說等十六事。有關說法之儀式，詳見佛本行集經卷四十九說法儀式品。（大品般若經卷二十四「四攝品」、法華經卷七觀世音菩薩普門品、四分律卷五十二、五分律卷十八、十住毘婆沙論卷七、瑜伽師地論卷四十五、大智度論卷一、卷二十八、顯揚聖教論卷十七、法華經玄義卷六上、法苑珠林卷二十三）【佛光大辭典】

時王舍城師子將軍家產一子。當其生時，虛空之中多有諸天作如是言：「童子！當應念法，思惟於法，凡所發言莫說世事，常當頌宣出世之法，常當守口慎言少語，莫於世事起諸覺觀，當依於義莫依文字。」

念法

[念法]

梵語 dharmānusmṛti 十念之一，八念之一，六念之一。謂念佛法之勝、利、妙、德。即想念清淨之法，離二邊，滅煩惱，斷愛欲，令無垢無礙，稱為念法。

（方廣大莊嚴經卷一）【佛光大辭典】

思惟

[思惟]

即思考推度。思考真實之道理，稱為正思惟，係八正道之一；反之，則稱邪思惟（不正思惟），乃八邪之一。據長阿含卷八眾集經（大一·四九下）：「復有二法，二因二緣生於瞋恚，一者怨憎，二者不思惟。復有二法，二因二緣生於邪見，一者從他聞，二者邪思惟。復有二法，二因二緣生於正見，一者從他聞，二者正思惟。」又大智度論卷十九載，菩薩於諸法空無所住，如是正見，觀正思惟相，知一切思惟皆是邪思惟，乃至思惟涅槃、思惟佛皆亦如是。而斷一切思惟分別，是名正思惟。又思惟有種種分別，長阿含卷八眾集經舉出少思惟、廣思惟、無量思惟、無所有思惟四種。

顯揚聖教論卷二列舉正思惟有離欲思惟、無恚思惟、無害思惟三種。瑜伽師地論卷十一則舉出不正思惟有我思惟、有情思惟、世間思惟三種。此外，轉識論中，將思惟喻如騎者，作意喻如馬之直行，而明思惟與作意之別。（雜阿含經卷二十八、六十華嚴經卷十一、觀無量壽經、大品般若經卷二十六平等品）【佛光大辭典】

法

[法]

法者梵云達磨 Dharma，為通於一切之語。小者大者，有形者，無形者，真實者，虛妄者，事物其物者，道理其物者，皆悉為法也。唯識論以自體任持與軌生物解二義解法。自體任持者，謂竹有竹之自體，梅有梅之自體，有形者，有形之自體，無形者，有無形之自體，各保任維持其自體也。軌生物解者，謂如是既各有自體，皆為自體任持之狀，然只限於有體，不能容無體，法者，兼攝無體，該盡一切也。

唯識論一曰：「法謂軌持。」同述記一本曰：「法謂軌持。軌謂軌範，可生物解；持謂任持，不捨自相。」俱舍論光記一曰：「釋法名有二：一能持自性，謂一切法各守自性，如色等性常不改變。二軌生勝解，如無常等生人無常等解。」大乘義章十曰：「法者，外國正音名為達磨，亦名曇無。本是一音，傳之別耳。此翻名法，法義不同。汎釋有二：一自體為法，二者軌則名法。」唯識述記二末曰：「法者，道理義也。有般涅槃之義，名般涅槃法。」【佛學大辭典】

《初期大乘佛教之起源與開展》— 第五章〈法之施設與發展趨勢〉

第一節 法與結集

第一項 法與方便施設

「佛法，傳說八萬四千法門，在這無量法門中，到底佛法的心要是什麼？也就是佛法之所以為佛法的是什麼？依原始結集的聖典來說，佛法的心要就是「法」。釋尊自覺自證而解脫的，是法；以悲願方便而為眾生宣說開示的，也稱為「法」。「法」——達磨 dharma 是眾生的歸依處，是佛引導人類趣向的理想與目標。自覺自證的內容，不是一般所能說明的、思辯的，而要從實行中去體現的。為了化導眾生，不能沒有名字，釋尊就用印度固有的術語——達磨來代表。從釋尊的開示安立來看，「法」是以聖道為中心而顯示出來的。聖道是能證能得的道，主要是八正道，所以說：「正見(正見解)是法，乃至…[正思惟、正語(正語言)、正業(正行為)、正命(正生活)、正精進、正念(正意念)]…正定(正禪定)是法」(『雜阿含經』卷二八(大正二·二〇二下)。「增支部」「十集」(南傳二二下·一七三、一七五、一八二)。

八正道為什麼稱為法？法從字根 Dhṛ 而來，有「持」——任持不失的意義。八正道是一切聖者所必由的，解脫的不二聖道，不變不失，所以稱之為法。依聖道的修習成就，一定能體現甚深的解脫。表示這一意義，如『雜阿含經』卷一二舉譬喻(大正二·八〇下——八一上)說：「我時作是念：我得古仙人道，古仙人徑，古仙人道跡。古仙人從此跡去，我今隨去。譬如有人遊於曠野，披荒覓路，忽遇故道，古人行處，彼則隨行。漸漸前進，見故城邑，古王宮殿，園觀浴池，林木清淨。彼作是念：我今當往，

白王令知。……王即往彼，止住其中，豐樂安隱，人民熾盛」。「今我如是得古仙人道，古仙人徑，古仙人跡，古仙人去處，我得隨去，謂八聖道。……我從彼道，見老病死、老病死集、老病死滅、老病死滅道跡；……行、行集、行滅、行滅道跡。我於此法，自知自覺，成等正覺。為……在家出家，彼諸四眾，聞法正向信樂知法善，梵行增廣，多所饒益，開示顯發」（『相應部』「因緣相應」（南傳一三·一五四——一五五））。

依古道而發見古王宮殿的譬喻，足以說明「法」是以聖道為中心而實現（發見）出來的。聖道的先導者，是正見，也就是慧（「慧」，在七菩提分中名「擇法覺支」；八正道中名「正見」、「正思惟」；五根、五力中名「慧根」、「慧力」；四神足中為「觀神足」；四念住中，念住就是「念慧」。），如經上說：「如是五根，慧為其首，以攝持故」（『雜阿含經』卷二六（大正二·一八三中——一八五上）。『相應部』「根相應」（南傳一六下·五六—五七））。「於如是諸覺分中，慧根最勝」（『相應部』「根相應」（南傳一六下·五六））。慧——正見在聖道中，如堂閣的棟柱一樣，是一切道品的支柱。『故王都譬喻經』所說，正見所見的，是四諦與緣起的綜合說。一般說，緣起是先後的，聖諦是並列的，其實意義相通。緣起 *pratītya-samutpāda*，因 *hetu*，緣 *pratyaya*，因緣 *nidāna*，這些術語，無非顯示一項法則，就是有與無，生起與滅，雜染與清淨，都不是自然的、偶然的，而是有所依待的。如生死相續，是有因緣的，如發見其因緣而予以改變，那生死就可以不起了。無論是緣起說，四諦說，都從察果知因中得來。

緣起是「中道」的緣起，經上一再說：「離此二邊，處於中道而說法，所謂此有故彼有，此起故彼起；……此無故彼無，此滅故彼滅」。此有故彼有，此生（起）故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅，是緣起的定律。無明緣行，行緣識，……生緣老病死，是緣起相生的序列。無明滅則行滅，行滅則識滅，……生滅則老死滅，是緣起還滅的次第。在聖道的正見觀察下，發見緣起法；從因生果，又因滅而果滅。因果的起滅是無常的（無常的所以是苦。凡是無常、苦的，就非我、非我所），生起是必歸於滅的。這樣的聖道修習，從有因法必歸於滅，達到諸行不起——寂滅的覺證。緣起法的悟入，有必然的歷程，所以釋尊為須深 *Susīma* 說：「且自先知法住，後知涅槃」（『雜阿含經』卷一四（大正二·九七中）。『相應部』「因緣相應」（南傳一三·一八〇））。知緣起法，有無、生滅的依緣性，觀無常苦非我，是法住智；因滅果滅而證入寂滅，是涅槃智。這二智的悟入，都是甚深的。

釋尊有不願說法的傳說，就因為緣起與寂滅的甚深。『雜阿含經』就這樣說：「此甚深處，所謂緣起。倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。如此二法，謂有為、無為」（『雜阿含經』卷一二（大正二·八三下））。四諦說也應該是這樣的：正見苦果的由集因而來，集能感果；如苦的集因滅而不起了，就能滅一切苦；這是法住智。這是要以慧為根本的聖道修習而實證的；依道的修習，就能知苦，斷集而證入於寂滅，就是知涅槃。聖道所正見的緣起與聖諦，都稱為法。

緣起而被稱為法的，如『雜阿含經』卷一二（大正二·八四中）說：「我今當說因緣（緣起）法及緣生法。……若佛出世，若未出世，此（緣起）法常住、法住、法界，彼如來自覺知，成等正覺，為人演說、開示、顯發。……此等（緣生）諸法，法住、法定（原文作「空」）、法如、法爾、法不離如、法不異如、審諦真實不顛倒」（『相應部』「因緣相應」（南傳一三·三六一三七））。這一經文，非常著名，雖所傳與譯文略有不同，而主要為了說明：緣起法與緣生法，是本來如此的，與佛的出世不出世無關；釋尊也只是以聖道覺證，為眾生宣說而已。

法住、法界等，是形容「法」的意義。『瑜伽師地論』譯作：「法性」、「法住」、「法定」、「法如性」、「如性非不如性」、「實性」、「諦性」、「真性」、「無倒性非顛倒性」（『瑜伽師地論』卷九三（大正三〇·八三三上））。「法」是自然而然的，「性自爾故」，所以叫「法性」。法是安住的，確立而不可改的，所以叫「法住」。法是普遍如此的，所以叫「法界」。法是安定不變動的，所以叫「法定」。法是這樣這樣而沒有變異的，所以叫「法如」。「如」是 tathatā 的義譯，或譯作「真如」。「法不離如、法不異如」，就是「非不如性」avitathatā、「不變異性」anayatathatā 的異譯，是反復說明法的如如不變。「審諦真實不顛倒」，與『瑜伽論』的「實性」、「諦性」、「真性」、「無倒性非顛倒性」相近。法——緣起（與緣生）有這樣的含義，當然是「法」了。聖諦也有這樣的意義，如『雜阿含經』卷一六（大正二·一一〇下）說：「世尊所說四聖諦，……如如，不離如，不異如，真實審諦不顛倒，是聖所諦」（『相應部』「諦相應」（南傳一六下·三五三、三六一））。緣起與聖諦，意義相通，都是聖道所體見的「法」。

由於聖道的現見而證入於寂滅，這是眾生所歸依的（法），也是一切聖者所共同趣入的。這是約「所」——所見所證說；如約「能」——能見能證說，就是八正道等道品，或三增上學，五法蘊。經上說：佛真弟子，「法法成就，戒成就、三昧成就、智慧成就、解脫成就、解脫見慧成就」（『增壹阿含經』卷一二（大正二·六〇三上））。阿羅漢有這樣的五眾——五分法身，佛也有此五法眾（五分法身之次第歷然，由戒而生定，由定而生慧，由慧而得解脫，由解脫而有解脫知見。戒、定、慧三者就因而受名，解脫、解脫知見二者就果而付名，然此五者均為佛之功德。以此五法而成佛身，則稱為五分法身。）。在這無漏法中，慧是根本的，所以初入諦理的，稱為「知法入法」，「得淨法眼」；或廣說為「生眼、智、明、覺」（『雜阿含經』卷一五（大正二·一〇三下））。「相應部」「諦相應」（南傳一六下·三四一—三四五）。這就是「得三菩提」（正覺）；在如來，就是「成阿耨多羅三藐三菩提」（無上正等覺）。「聖諦」與「緣起」，都是從因果關係的觀察中，趣向於寂滅的。其他「蘊」、「處」、「界」等法門，都只是這一根本事實的說明。……」

【印順法師佛學著作集—《初期大乘佛教之起源與開展》—第五章〈法之施設與發展趨勢〉
第一節 法與結集第一項 法與方便施設 P. 233-P. 243】

世事

[世俗]

略稱世或俗，即世間通俗之義，與「勝義」相對。為施設安立虛妄假有之法。又「世」有隱覆真理、可毀壞之義；「俗」有顯現流世、顯現順於人情之義。世事，即俗法；舉凡三界之事法，皆具此二義。顯揚聖教論卷十六（大三一·五五九上）：「宣說我法用，皆名為世俗。」成唯識論卷一（大三一·一中）：「境依內識而假立，故唯世俗有。」此言我法等非真實有，唯隨世情而假設其名，故稱世俗。

顯揚聖教論卷六舉出三種安立之俗，即：（一）世間俗，如田、宅、瓶等物。（二）道理俗，如五蘊、十二處、十八界等。（三）證得俗，如預流果、一來果等四沙門果。成唯識論卷八亦舉出三種世俗：（一）假世俗，屬於遍計所執之妄有。（二）行世俗，屬於依他起性之假有。（三）顯了世俗，屬於圓成實性之實有。此外，諸論中每以有漏之心稱為世俗心；以緣世俗之境而生起之有漏智，稱為世俗智；以世俗智斷除諸染，稱為世俗道。（大毘婆沙論卷七十七、成唯識論卷九、俱舍論卷二十六）【佛光大辭典】

出世

[出世]

- （一）出世間之略稱。即超越世俗、出離世塵之意。又作出塵。
- （二）指諸佛出現於世間成佛，以教化眾生，如謂「諸佛出世之本懷」。

[出世間]

略稱出世。超出世間之意；即出離有漏繫縛之無漏解脫法。為「世間」之對稱。又世間若指世俗之事，則出世間即指佛法；世間若表有漏（煩惱），則出世間即意謂解脫。亦即一切生死之法為世間，涅槃之法為出世間。於苦、集、滅、道四諦中，苦、集二諦為世間法；滅、道二諦為出世間法。又為解脫而修之四諦、六度等，皆稱為出世間法。

據華嚴五教章卷一之說，若以修道之階位而言，初地、二地、三地稱為世間行，以其僅僅斷除煩惱之故；四地至七地稱為出世間行，此四階位之人既已了斷煩惱，又斷除「知障」；八地以上則斷除「體障」或「治想」，稱為出出世間行。（二障：煩惱障，智障也。新譯為煩惱障，所知障。貪瞋痴等諸惑，各有二用：一者發業潤生而縛有情，使在三界五趣之生死中。由此而障涅槃寂靜之理，名為煩惱障。擾惱有情之身心，故名煩惱，煩惱能障涅槃，故名障。此煩惱障由我執而生。二者一切貪瞋痴等諸惑，為

愚痴迷闇，不能了知諸法之事相及實性（真如），蓋其用能障可以了知事相實性之菩提妙智也。名障此妙智之愚痴迷闇，名為智障，亦名為知障，障礙所知之境而不使現，故云所知障。障礙能知之智而不使生，故云智障。此所智障由法執而生。此二障，一體二用，事物之用迷於和合之事邊者，名煩惱障。事物之體迷於如幻之理邊者，名所知障。）

另據楞伽阿跋多羅寶經卷三載，外道、凡夫之智，稱為世間智；聲聞、緣覺之智，稱為出世間智；諸佛、菩薩之智，稱為出世間上上智。（大方等大集經卷十七、成唯識論卷九、往生論註卷上）【佛光大辭典】

覺觀

[覺觀]

新譯作尋伺。羸思名覺，尋求推度之意，即對事理之粗略思考；細思名觀，即細心思惟諸法名義等之精神作用。二者皆為妨礙第二禪以上之定心者，若持續作用，則身心勞損，正念旁落，故又為隨煩惱之一。依此覺觀之有無，能判別定心之淺深。智度論二十三曰：「是覺觀撓亂三昧，以是故說此二事。雖善而是三昧賊，難可捨離。（中略）羸心相名覺，細心相名觀。」往生要集中本曰：「願除滅我羸動覺觀心。」肇註曰：「覺觀羸心，言語之本。」雜阿含經卷二十一（大二·一五〇上）：「有覺、有觀，名為口行。」又覺與觀為發言語之因，離覺觀之心，則無言語。維摩經弟子品（大一·五四〇上）：「法無名字，言語斷故。法無有說，離覺觀故。」【佛光大辭典】

依於義莫依文字

[四依]

指四種依止之項目。依，依止、依憑之義。於經論中約分五類，即（一）法四依、（二）行四依、（三）人四依、（四）說四依、（五）身土四依。

（一）法四依：修道者所依止之四種正法。又稱四依四不依。包含四依與四不依，即：（1）依法不依人，又作隨法不隨人、歸於法而不取人。謂修道者當以教法為依，不可以人為依。若其人雖為凡夫，或外道，而所說之理契合於正法，亦可信受奉行；反之，若其人雖現相好具足之佛身，而所說者不契合於正法，則自當捨離而不可以之為依止。

（2）依了義經不依不了義經，又作隨了義經不隨不了義經、歸於要經不迷惑。謂三藏中有了義經、不了義經，修道者當以明示中道實相義之決定了義經為依，不可以不了義經為依。

(3) 依義不依語，又作隨義不隨字、取義不取語。謂修道者當以中道第一義為依，不可以文字、語言之表現為依。

(4) 依智不依識，又作隨智不隨識、歸慧不取所識。謂修道者當以真智慧為依，不可以人間情識為依。

〔南本大般涅槃經卷六、大方等大集經卷二十九、大方便佛報恩經卷七、大智度論卷九、瑜伽師地論卷四十五、大乘義章卷十一、釋門歸敬儀卷上〕

(二) 行四依：修行者所依止之四種行法。又稱四依法。此四種行法，是入道之緣，為上根利器所依止，故稱行四依。又以能生聖道，為聖道之種子，故稱四聖種。即：

(1) 著糞掃衣。(2) 常行乞食。(3) 依樹下坐。(4) 用陳腐藥。陳腐藥，又作腐尿藥，係指由排泄物製成之藥物，或將牛尿與大黃果埋入土中，待發酵後再食用，為比丘發病時所依用之藥物。或謂陳腐藥乃指人所捨棄不用之各類藥材。若依止此四者而修行，能令人安於不貪愛、無執著之生活。

(三) 人四依：為眾生所信賴而堪於依止之四種人。又稱四依大士、四依菩薩。即：(1) 出世凡夫，指具煩惱性之人（三賢四善根）。(2) 須陀洹（預流果）、斯陀含（一來果）之人。(3) 阿那含（不還果）之人。(4) 阿羅漢之人。此四種人能利益世間、安樂人天，故能為眾生所依止。大乘諸師對四依菩薩與大乘修行階位之配列，有多種說法，如法華玄義卷五上載，五品、十信之人為初依，十住之人為二依，十行、十迴向之人為三依，十地、等覺之人為四依。又據涅槃論載，初歡喜地為初依，六地為二依，八地為三依，第十法雲地為四依。

〔南本大般涅槃經卷六、四分律行事鈔資持記卷上一之一、大乘義章卷十一〕

(四) 說四依：佛說法之四依，即依於令入、相、對治、轉變等四種密意而說法。玄奘譯之攝大乘論本稱之為四秘密。（四種秘密，如來說法之秘密有四種：一、令入秘密，聲聞之人，執著空法謂一切之法皆空。如來為說大乘之法，破其執空之具，便生勝解，入於聖教也。二、相秘密，如來說一切之法，皆無自性，無生無滅，以破外道凡夫執著有相也。三、對治秘密，如來宣說隱密之教，皆是對彼眾生之過失而調治之。如人有病，則應病與藥，治療之使得安適也。四、轉變秘密，轉變者，轉不善為善之義，如來說一切隱密之名言，皆為使眾生之起散亂心者生寂靜，使起顛倒之見者生正見，使起煩惱者生清淨也。阿毘達磨雜集論十二曰：「有四種秘密：由此秘密故，於方廣分中一切如來所有秘密，應隨決了。何等為四？謂令入秘密，相秘密，對治秘密，轉變秘密。如是四種，於大乘中略攝如來一切所說秘密道理云云。」）

(五) 身土四依：佛身之四依，即：(1) 色身依色相土，(2) 色身依法性土，(3) 法身依法性土，(4) 法身依色相土。

〔華嚴經疏卷十〕【佛光大辭典】