

佛教目錄學 1：漢傳佛教目錄特色（三藏結集與大小乘）

前 言

佛教目錄學是一個獨特的學科，一般人都把它看作是文獻資料的蒐集與考證；殊不知它是涵蓋面很廣的專業學科：從佛經的結集史、翻譯史，到中國與印度的佛教史，都是佛教目錄學要處理的內容。其中包含佛經的整理、安排、編次、彙整等文獻處理工作，也涉及佛教思想、內容的演變及判教等義學的研究工作，可說是一集大成的學科。尤其漢傳佛教與中華學術文化相結合，將我們傳統「目錄學」的觀念深植其中。佛統目錄學，如所謂經、史、子、集的分類，一般認為只視為文獻的資料的分類，實未嘗注意，它與學術流變有著密切的關係---包括思想的演變與認知---如以儒家為正統（主），其它思想，而名、法、老、莊、佛等屬子學（從）。

佛教傳入的來源除了印度之外，也涵蓋廣大的西域，即今新疆、阿富汗、尼泊爾、中亞、伊朗等地區。歷史上翻譯佛經的知名高僧例如竺法蘭，「竺」姓表示來自天竺，即印度；安世高的「安」姓表示來自安息國，即中東、伊朗一帶；支婁迦讖的「支」姓，就是河西走廊、新疆的大月支、小月支等。康僧會，即康居國。相當於「中亞」。因此佛教傳入中國相當豐富且複雜，不僅在編目上自具獨特的體系，也將佛法更加發揚光大，為佛教留下無盡的寶藏。歷史上從來沒有任何一個地方可以持續上千年，以國家的力量集合全國第一流的人才，投入佛經的翻譯工作。因此漢傳佛教是現存佛教經典最豐富、品質優異的佛教系統。佛教從印度到中國，以至日、韓等國，經過兩千多年的輾轉流傳，經歷許多時空變化，以至歷代中、印（包括廣義的西域）祖師大德護持與弘揚。若沒有漢傳佛教的發展（包括開宗立派、判教以至目錄學等）中，加以梳理、比較、整合佛經各種經典。甚至可以說，佛教在地球上早就消失了。因為在印度本土，佛教早已在十三世紀時幾乎已被摧毀殆盡了。佛教經典龐大浩瀚，理論博大精深；但體系複雜。故自來就有經、律、論之分。大乘、小乘，或聲聞乘、菩薩乘之分。這些名詞的來源，不僅涉及佛經的結集，且關係佛教的義理的淺、深，甚且有關其教義之發展，乃至何者係屬根本教義？以目前學界的看法：

就印度佛教史論之，從原始佛教、部派佛教、大乘佛教到密教。從歷史的角度來看大乘是後起的佛教，乃是從小乘演進而來。如此之思維乃以佛教為「進化論」者，非緣起論者。然從漢傳之五時、三時，以五教，乃係從教陀一代時教之根本要義，作為判教相的思考，乃是緣起論的宗旨與精神。

有謂漢系佛教屬佛教老莊化的「格義佛教」---脫離佛陀之本質了。殊不知，無論南北傳佛教的本土化，所謂「隨緣不變，不變隨緣。」理有固然，勢所必至。佛教不外小乘的「三法印」---無常印、無我印及涅槃印；與大乘的「一實相印」。以小乘為根基，以大乘教義為歸趣之了義佛教。據「四依法」---依法不依人、依義不依語、依了義不依不了依、依智不依識。以發揮各各宗派的特色，這也是趨勢之必然。譬如：印度洋水（印度佛教）、太平洋水（漢系佛教），同樣是水（三法印與一實相印），本質無有不同。

漢傳無論天台、華嚴、禪宗、淨土等的本土化實時勢所趨的。而漢系宗派早從帶有玄學思想的「格義佛教」時代，經過慧遠、道安、鳩摩羅什、佛陀耶舍、玄奘、佛陀跋馱羅、實叉難陀、日照三藏，以至智者、杜順、法藏、澄觀等智慧超人、秀異千古的中外祖師的萃煉，已由

續》18，頁259)

特標「正脉」者，疏之別號也。良以此經滿數萬言，文雖長廣，而聖言辭義雙妙、首尾照應、脉絡貫通，無有不相照應、不相通貫之處。舊解多惟就文輒解，更不首尾顧盼；或未見本意，冒昧推原，以致前後不相照應、語脉互成乖反。今疏非敢意外穿鑿，但惟曲順聖經本來語脉而疏導之，務令前後照應、語脉貫通而已。緣此名「正脉」云。（《卍續》18，頁310）

真鑑認為《楞嚴經》雖長有數萬言，但前後無有不相照應、不相通貫之處。而真鑑強調《正脈疏》是依照佛經原意來註解，不敢多加穿鑿附會，所以整部疏前後亦是首尾照應、脉絡貫通的。真鑑批評《會解》輒望文生義，強以天台止觀解釋經文，而導致經意前後不相照應、語脉紊亂與文義不合等種種過失。

因此，從上述二段說明真鑑為何要將《正脈疏》命名「正脈」的文脈中，可看出新疏《正脈疏》與舊註《會解》的主要差異在於「是否有符合經文本意」？依此意義，所延申出的重點在於「經文前後語脉是否貫通，首尾是否照應」？因此，筆者就《正脈疏》首尾照應、脉絡貫通的特色，說明真鑑如何詮釋此觀點：

是斯經也，前半全談藏性，所以開發圓通；後半全說圓通，所以修證藏性。
（《卍續》18，頁306）

又當知見聞等性，但是藏心之偏名，而實無偏體。如祖師直指人心，亦曰在眼曰見，在耳曰聞，確然是斯旨也。故佛答請修，教其旋倒聞根，所聞根性，即是三如來藏性，豈有異體耶？（《卍續》18，頁269）

故此顯示根性，非但只為經初要義，而全經始終皆以此為要義。故開示時從眼根而開，修入時從耳根而入。諸佛異口同說：生死輪轉，解脫涅槃，同是六根，更非他物。（《卍續》18，頁279）

真鑑認為此經前四卷半全談三如來藏性之理，此亦為楞嚴大定之體。此理從經初六根中眼根之見性來契悟，而三如來藏性(簡稱藏性)與見性只有名稱的不同，體性無別。而後半修耳根圓通法門，也是依耳根中之聞性來證得自性本定，所以此經是「前半從根悟入，後半從根修證而已」（《卍續》18，頁308）。真鑑主張此經是以六根中不生滅性為本修因，耳根圓通才是最適合此方娑婆世界眾生之根機的法門。以「根性」之說來貫通經文前後，因此，首尾無有不照應與貫通之處。

真鑑批評《會解》前後首尾不照應、脉絡不貫通的觀點，主要就在於《正脈疏》對楞嚴大定的定義與修持方法，與「奢摩他、三摩、禪那」三別名的判釋與《會解》不同，而形成二者在「科判」與「釋意」上有極大的不同¹。故此段以下，分別擷取真鑑與傳燈二者的重要觀點，以方便相互參看比較。

¹ 《楞嚴經正[月*永]疏懸示》卷1：「解中判科、釋意，大異舊說。」（《卍續》18，頁259）

第二節 雙方對「楞嚴大定」總名與「奢摩他、三摩、禪那」三別名的辯證

壹、 雙方對「楞嚴大定」總名的辯證

一、 真鑑對「楞嚴大定」總名的定義

真鑑是如何定義「楞嚴大定」與「奢摩他、三摩、禪那」三名？先從「楞嚴大定」談起。佛說楞嚴大定的緣起，乃因於某日阿難乞食時，遭摩登伽女以梵天咒術攝入姪席，差點毀其戒體，阿難因而痛恨自己一向多聞卻沒有大禪定力，才向佛求十方如來所成就之楞嚴大定。阿難云：「殷勤啟請：十方如來，得成菩提、妙奢摩他、三摩、禪那，最初方便」（《大正》19，頁106）。真鑑認為，因阿難不知大定之名，所以舉平時佛所開示的「奢摩他、三摩、禪那」等定之共名，並於三名之前加一「妙」字，並請佛開示不共之楞嚴大定。此妙字須貫三名而成妙奢摩他、妙三摩、妙禪那，此揀別此定，非作意修習之定，乃天然本具之定，所以加「妙」稱之²。

對於「楞嚴大定」，真鑑認為此大定非同於依識心所修之止觀定？他說：

「首楞嚴」者，大定之總名也，圓含上三別目而為一定全體。當知此定迥不同於常途止觀。蓋常途止觀全屬功夫，而自性立為諦境，與止觀相對，其體各別，不取自性即為定體。故其為定，初心與境為二，必至純熟，方得一如。是則止觀全屬功夫，不即自性。的實論之，但是引起定耳，非自性定也。此則不爾，《涅槃經》佛自釋「首楞嚴」云：「一切事究竟堅固」。而古德即明其徹法底源，不動不壞。細詳其旨，是皆分明取自心本具圓定為首楞嚴，何嘗取起心對境止觀為定哉。（《卮續》18，頁313）

真鑑認為楞嚴大定是總名，圓含「奢摩他、三摩、禪那」三別名而成一大定之體。而天台「空、假、中」三諦亦是性具不生滅之理體，乃智者大師為行人所立，體會須用三觀三止。而天台三止三觀，初心須依生滅識心而入，生滅之初心為因，不同於不生滅之常住佛果，故體性各別；以能觀之識心與所觀之三諦境來看，生滅初心不即於不生滅之自性，此亦為二。真鑑認為，止觀經久久想像思修，必至純熟後，方得境觀一如，達不思議境。故止觀乃依性所修之定，全屬功夫之「引起定」，並非修證初心就不離自性之「自性定」。而此大定不落動、靜與成、壞等二邊生滅境界，乃超然絕對之體，為一切法之根源，不可摧破，畢竟堅固，故號

²《楞嚴經正[月*永]疏》卷1：「妙之一字，仍簡不妙，而簡意更深。即題中首楞嚴內所解性意、圓意、大意，缺一即不為妙也。良以奢摩等三，是定之共名，諸乘皆有。不簡，則濫彼諸定故也。然更是阿難不達應修之定是何不共之名，故舉共名，而加以簡別，求佛剋定開示，故佛下文依彼所簡剋取首楞嚴王以示之。」（《卮續》18，頁325）

「首楞嚴³」。所以，依「體性各別」與「初心不即自性」來看，止觀法門是不符「一切事究竟堅固」之定義。所以，真鑑認為，自性定與引起定這二者之差異，主要在於修證法門之「初心」有沒有與「自性相應」故。

真鑑強調「根性」為此經之修證初心，立「三如來藏⁴」為自性本定⁵，舉一譬喻來說明「自性定」之修證：

譬如金獅子，被泥所塗，金體全隱。忽有智者，欲以金體顯示於人。將其眼睛擦透，露出金色，則人莫不喜躍，更求擦之，由是漸次大開，全體光明，熾然照耀，然終與初擦眼金無有異色，亦無異體。由斯喻以詳經旨，炳然可見。則知三如來藏雖極開顯圓融全體大用。其與初顯根中見性安有二體？特以言不頓彰，取次發揮，從微至著，亦如擦金然也。又當知見聞等性，但是藏心之偏名，而實無偏體。如祖師直指人心，亦曰在眼曰見，在耳曰聞，確然是斯旨也。故佛答請修，教其旋倒聞根，所聞根性，即是三如來藏性，豈有異體耶？（《卍續》18，頁269）

金獅子喻佛果，人人皆可證得，成佛後大作獅子吼，廣度眾生，但現為泥所覆。「泥」代表眾生的妄想執著，故本具如來智慧德相被泥覆蓋，不能證得。有智者指示從眼部將去泥去之，即可見到金獅之色。說明此經從先眼根中指出不生滅之見性，亦即見到本性之意；同樣地，耳根圓通法門初心從耳根中之聞性契入，亦是不離自體。然後漸漸將全體擦拭乾淨，所見金獅全體之金色，代表見到三如來藏圓融無礙之性體，完全無異於初時擦眼所見之金色。所以，金獅之眼睛與全體，只是局部與全體大小之別，皆同一體；此喻說明，雖有見性、聞性與三如來藏性之名稱不同，所指的都是自性本體。因此，以「根性」為本修因的法門，初心即不離自性，而且體用一如，才符合真鑑所謂的自性定之義。

從楞嚴大定的修證中，真鑑對《正脈疏》與《會解》的解行宗旨作出一個對

³《大般涅槃經》卷27〈11 師子吼菩薩品〉：「善男子，「首楞」者，名「一切畢竟」。「嚴」者名「堅」。一切畢竟而得堅固名首楞嚴。以是故言首楞嚴定名為佛性。」（《大正》12，頁525）

⁴「三如來藏」即真鑑所判之「空如來藏、不空如來藏、空不空如來藏」。空如來藏表「一切皆非」；不空如來藏表「一切皆即」；空不空藏表「即、非圓融」之意。如真鑑云：「此方答慶喜會妄歸真，顯空藏不變之體；下乃酬滿慈從真起妄，顯不空隨緣之用；又復雙明性相，見空與不空二俱無礙，而圓彰三藏之全體大用。然後知一切事究竟堅固之定體，本自圓成，徹法源不動不壞之楞嚴，非由造作，所謂奢摩他微密觀照，發盡無餘。」（《卍續》18，頁258）圓瑛法師亦以「實相」來解釋「三如來藏」：「實相有三，即三如來藏：一、無相之實相：無一切妄法差別之相，祇有一真平等實相，即空如來藏，空諸一切，虛妄染法之相，并非本體而全無也，乃藏性不變之體。二、無不相之實相：並非無相，而能隨緣現一切相，即不空如來藏，具足十界諸法，非無諸相也，乃藏性隨緣之用。三、無相無不相之實相：若言其無，則不捨一法；若言其有，則不立一塵，即空不空如來藏，真空不礙妙有，妙有不礙真空，乃藏性體用雙彰。」詳見圓瑛《大佛頂首楞嚴經講義》（台南：和裕出版社，1997年8月），頁459

⁵《楞嚴經正[月*永]疏》卷1：「以此三如來藏性，即是自性本定。而頓悟了達于茲者，即微密觀照故也。」（《卍續》18，頁312）

比：「經以三藏開解，而從一門起修；天台以三諦開解，而從止觀起修」（《卍續》18，頁307）。「經」是指《正脈疏》，以「三如來藏」來說明自性本定之理，以「耳根圓通法門」為主要修證法門，而三如來藏性與根性並無異體，所以解與行都不離根性；「天台」是指《會解》，三諦為本具理體，而以「天台止觀」來契悟，解與行皆不離六識。真鑑雖認為三藏與三諦之理相近⁶，但有以「根性」為本修因與以「識心」為本修因之差別，而有所謂自性定與引起定之差異。

二、傳燈反駁真鑑認為天台止觀非自性定：

汝但不隨分別世間三種相續，三緣斷故，三因不生。狂心自歇，歇即菩提，不從人得。是則首破妄心，皆奢摩他之前陣。破此妄心竟，然後與之論真論俗論中，故繼此以明真見去，皆約菩提妙淨明體而論。故知所明見性，即八識也。在諸佛，方是真常淨識；在阿難，猶在八識。以其同凡夫未曾脫出。若曰吾不見時與見見之時，方是脫出工夫，方是九識淨體。然此妙識，由首破妄心脫出而後明，同天台三諦，由照破六識而後現。故知楞嚴雖曰論見，其實論心，由先約盲人矚暗，是心而不是眼故也。今問破識而後之定，是性定耶？非性定耶？離識已，性顯耶？未顯耶？（《卍續》89，頁507）

傳燈認為一般眾生的第八識是真妄和合識，仍有無明，只有佛破除了第八識中的無明，才能稱為清淨的第九識。而第二月之見精亦為真妄和合識，亦為真鑑所強調之「根性」。見精中的無明亦要破除，才是真見，才是「二種根本」中的無始菩提涅槃，元清淨體。所以「狂性自歇，歇即菩提」，就是傳燈所說之首破妄心，乃破除無明之意。而傳燈強調天台三諦是照破六識而後現，此理亦同佛破除妄心而顯的清淨第九識，故天台止觀所修之定，亦為性定。

對於真鑑批評天台宗初心以識心而修⁷，是不即自性之引起定，傳燈也予以反駁：

不知天台十乘初觀不思議境，見道也。徹見六識諸法實相，悟佛知見。即初心在眼曰見，在耳曰聞，所謂彼眼根於諸如來常，了了分明見，具足無減修。交光豈識此旨哉？（《卍續》89，頁508）

所謂「觀不思議境⁸」，是天台宗圓教「十乘觀法」中之第一乘，亦即觀一念識心

⁶《楞嚴經正[月*永]疏懸示》卷1：「則台宗與經旨，元不多同。但惟所立三諦，略彷彿於三藏。」（《卍續》18，頁308）

《楞嚴經正[月*永]疏懸示》卷1：「然則三如來藏，作天台之三諦可乎？答：諦者，理也、境也。若謂為三諦，則猶近之而不甚遠。」（《卍續》18，頁268）

⁷《楞嚴經正[月*永]疏懸示》卷1：「是其初門，若離六識覺觀思惟，莫可措心也。」（《卍續》18，頁269）

中，即具足三千性相、百界千如，即空、即假、即中，無有前後，亦不一時，廣大圓滿，橫豎自在。當下即徹見諸法實相，所觀皆不思議之境，於六根當中本具真常之性，了了分明，皆不假修成而後具，與佛無異。此不思議境並非真鑑所說不即自性之六識生滅心，所觀境是可思可議之生滅境。

貳、 雙方對「奢摩他、三摩、禪那」三別名的辯證

一、 真鑑對「奢摩他、三摩、禪那」三別名的定義

關於「奢摩他、三摩、禪那」三別名的定義，真鑑認為須以依楞嚴大定的特質，亦即「自性定」來解釋，並列出以下三個原則：

第一不取天台止觀會釋：以彼雖依性諦，全取修成為定故。此則全取性定，略兼修成為義故。第二不取三名齊具為圓：惟依佛經，三名順序而答，以圓義別取三如來藏故。第三不盡局於常途譯釋：以須順佛下之答文，局則不盡相應故。了此三義，則知下解雖異舊聞，不成過咎也。（《正續》18，頁 326）

真鑑認為天台止觀是修成之定，非自性之定，所以不以天台止觀來注解奢摩他等三名。另外，天台所注解的奢摩他、三摩、禪那三名，須是舉一即三，言三即一，方為圓意；而真鑑不同於天台的注解方式，以初、中、後三時的順序立奢摩他、三摩、禪那三名，另立「三如來藏」代表自性圓理。並且，應順著經文中答問的語脈來判釋三名，才能真正了解三名的真正意涵，而不以當時皆採用天台三止的方式來解釋。真鑑認為，雖然這三原則都是他的創見，勢必也會造成「科判」與「釋意」上都與《會解》不同，但他強調《正脈疏》是順著經文的原意來解經，所以應該不會有解釋錯誤的地方。

真鑑以經文前後問答的語脈，分初、中、後三時來解釋「奢摩他、三摩、禪那」三名：

客曰：的據佛心，約何義而立三名乎？答：麤據問處三名，似乎無異眾典。剋求答處三義，自見宛爾迥殊。當知如來約取大定者初、中、後三時，而立此三名耳。謂約最初開解本具性定為奢摩他，約中間入此性定為三摩提，約最後住持修證性定為禪那。……諸家之解，前後不相通者，正同子之所惑。將謂後之所談，全非前之所示。不知奢摩中，是教悟此本有三如來藏；

⁸ 《天台四教儀》卷 1：「今且明圓教，餘教例此。一、觀不思議境：謂觀一念心，具足無減三千性相，百界千如。即此之境，即空、即假、即中，更不前後，廣大圓滿，橫豎自在。」（《大正》46，頁 780）

三摩提中，是教入此本有三如來藏；禪那中，是教住持修證此本有三如來藏。始終通一藏性，豈前有而後無耶？（《卍續》18，頁270）

真鑑認為，從經文中以阿難問佛三名來看，三名的意義看似與一般的經典並沒有什麼不同的地方。但細讀經文中佛陀回答的部分，就可以知道三名意義是完全不同其他經典的詮釋。如第一卷妄識七處被破之後，阿難即求世尊開示奢摩他路，如經文云：「惟願世尊，大悲哀愍，開示我等，奢摩他路」（《大正》19，頁108），佛欲示妙奢摩他路，必須先破此識心以開其路。令其先悟此識非心，方知別尋真性，然後指以真心。然後知此定體乃畢竟堅固，非由造作，本自圓成。因此，真鑑根據經文前後問答的語脈，立「初時」為「奢摩他」。此時強調對於性具圓融之三如來藏性、亦為本具定體之悟解，並還沒有談到修證。

而「中時」稱「三摩提」，強調以耳根一門深入以契悟三如來藏性。如經文云：「我今雖承如是法音，知如來藏，妙覺明心，遍十方界，含育如來，十方國土，清淨寶嚴，妙覺王剎；如來復責多聞無功，不逮修習。我今猶如，旅泊之人，忽蒙天王賜與華屋；雖獲大宅，要因門入，惟願如來，不捨大悲，示我在會諸蒙暗者，捐捨小乘，畢獲如來無餘涅槃，本發心路，令有學者，從何攝伏，疇昔攀緣，得陀羅尼，入佛知見」（《大正》19，頁122）。此段表示阿難於初時圓悟三如來藏圓融無礙之理後，如同獲得一座華麗的高廣大廈，但不得其門而入，所以再請佛陀慈悲開示入門之理。真鑑認為，此即是悟後請修，故佛先以「二決定義」答之：「汝等決定發菩提心，於佛如來，妙三摩提，不生疲倦，應當先明發覺初心，二決定義」（《大正》19，頁122）。又，二決定義中，諸佛證明六根同為生死與涅槃之因後，偈中所云：「如幻三摩提，彈指超無學」（《大正》19，頁124），亦要大家依根而修之意。佛又於二十五圓通法門中，敕文殊菩薩指出耳根圓通法門為此方世界之真教體，是最適合此方眾生的根機：「佛出娑婆界，此方真教體，清淨在音聞，欲取三摩提，實以聞中入。……於此門無惑，方便易成就。堪以教阿難，及末劫沈淪，但以此根修，圓通超餘者，真實心如是」（《大正》19，頁130）。故欲取證三摩提，即楞嚴大定，實在要以耳根聞性得入。所以，以上三說三摩提，皆在說明修證之意，並強調修證法門以耳根圓通為主，以聞性反聞自性而成無上道。

「後時」即「禪那」證位，此時強調令住圓定，直趣菩提。阿難前蒙佛開示三如來藏之圓理，及耳根圓通法門之圓修後，身心快然，獲大饒益，再向佛請問修證聖位的次第：「世尊！如是修證，佛三摩提，未到涅槃。云何名為乾慧之地？四十四心，至何漸次，得修行目？詣何方所，名入地中？云何名為等覺菩薩？」（《大正》19，頁138）。此即再請示佛陀，十方諸佛最初所修三摩提的種種階次：何謂三漸次、乾慧地、四十四心、十地與等覺菩薩？佛開示以契入圓定之心，不偏空有二邊，深入藏性本定，歷經五十五位，始終不離性定，如經文云：「頓悟禪那，修證聖位，增上妙理，心慮虛凝」（《大正》19，頁143）。故修證聖位，是住持自性本定，入於如來妙莊嚴海，圓滿菩提，歸無所得。

佛典之結集：

佛陀在世時，佛陀為弟子所依止，至佛陀入滅後，為防止佛陀遺教散失，且為教義之確立正知解，故佛弟子集會於一處，將口口相傳之教法整理編集，稱為結集。茲列舉如下：

- 一、第一次結集：於佛陀入滅後，五百阿羅漢在摩揭陀國王舍城郊外耆闍崛山之七葉窟中，以摩訶迦葉為上首，舉行第一次結集，故稱為「五百結集」，或「窟內結集」。係由阿難誦經、優婆離誦律（毘尼藏），富樓那誦論，編輯而成小乘三藏。此一說法，為史學界所普遍認為較可信者。
- 二、第二次結集：於佛陀入滅後一百年左右，七百比丘會於毘舍離城，以耶舍為上首，舉行第二次結集，討論所謂「十非法事」之戒律問題。稱為「七百結集」。此次結集以律藏為主。
- 三、第三次結集：於佛陀入滅後二百餘年，阿育王因見惡性比丘、外道偽裝沙門，竄改佛經，以精通三藏之比丘一千會於中印度摩揭陀國華氏城，以目犍連子帝須為上首，舉行第三次結集。此次結集以經、律、論三藏為主。汰除偽劣沙門，整頓佛教，修訂教典，三藏咸備。結集後，內則遍布五天竺，外則廣傳鄰近諸國。今南、北傳佛教之得以普傳，阿育王之功不可沒也。第一、二次結集之說，北方與南方佛教皆有流傳，第三次結集之說則只流傳於南方。
- 四、第四次結集：有北傳、南傳二說。

(一)北傳佛教有二種記載：

- (1)據婆藪槃豆（世親）法師傳載，佛陀入滅後五百年，說一切有部僧迦旃延子往印度西北之罽賓國（喀什米爾），召集五百阿羅漢及五百菩薩進行結集，馬鳴菩薩筆之為文，撰成說一切有部阿毘達磨毘婆沙（即大毘婆沙論）百萬頌。
 - (2)依大唐西域記卷三所載，佛陀入滅後四百年，健馱羅國迦膩色迦王日請一僧人入宮說法，諸僧議論不一。以問協尊者。告曰：「去佛日遠，眾說紛紜，莫如聚賢考訂，匡復聖教。」王納其言，遂以協尊者、世友為上首，聚集迦濕彌羅國（即罽賓）之比丘五百人，將三藏教各造十萬頌，刻於銅片，納入石函，建塔保藏。此二說以後者較為可信。但在南傳佛教中被認為值得懷疑。
- 五、大乘經結集：據菩薩處胎經卷七出經品所載，迦葉命阿難誦出菩薩、聲聞、戒律諸藏，共集出八藏，即：胎化藏、中陰藏、摩訶衍方等藏、戒律藏、十住菩薩藏、雜藏、金剛藏、佛藏。此外，據大智度論卷一〇〇、金剛仙論卷一等載，摩訶迦葉於耆闍崛山結集小乘三藏之同時，文殊、彌勒等於鐵圍山，與阿難共同結集大乘經典，此稱「鐵圍山大乘結集」。(然此說今人以為係大乘佛教興起後之傳說。但確有經典作根據)

以上諸次結集，除第三次結集，有巴利文及梵文之文字記錄，餘皆無文字記錄。