

曇曠《開宗義記》之唯識思想淵源再議

メタデータ	言語: zh-tw 出版者: 武蔵野大学仏教文化研究所 公開日: 2024-03-27 キーワード (Ja): 曇曠, 開宗義記, 百法論疏, 唯識 キーワード (En): 作成者: 鄭, 屹君 メールアドレス: 所属:
URL	https://mu.repo.nii.ac.jp/records/2000241

A Reconsideration of the Origin of Consciousness-only Thought in Tan Kuang's *Kai zong yi ji*

ZHENG Yijun

Summary

By comparing the similarities and differences between the views of Tan Kuang's *Kai zong yi ji* and those of the Tang Buddhist commentaries, Japanese scholar Yuki Reimon argues that Tan Kuang has absorbed more of the views of the Yuan Ce and belongs to the Ximing school. Many scholars have followed this statement.

This article first identifies the three arguments of Yuki Reimon and argues that Yuki Reimon's view is barely valid. There are very few points where the interpretation of Tan Kuang is the same as that of Yuan Ce, and Tan Kuang cannot be characterized as belonging to the Ximing school.

This article then goes on to compare some points of similarity in interpretation between the *Kai zong yi ji* and Dacheng Guang's *Bai fa lun shu*, proving that Tan Kuang drew fully on the commentaries of his predecessors when he wrote, and that it is very difficult to analyze his thought by traditional sectarian divisions. The mere fact that some texts are identical does not mean that he is a descendant of someone, but only that someone's commentaries influenced him, that he referred to someone's commentaries, that he agrees with someone's interpretations, etc.

曇曠《開宗義記》之唯識思想淵源再議

鄭 屹 君

曇曠《開宗義記》之唯識思想淵源再議

鄭 屹 君

〈關鍵字〉 曇曠／開宗義記／百法論疏／唯識

前 言

出土於敦煌藏經洞的《大乘百法明門論開宗義記》（下簡稱《開宗義記》），約完成於西元八世紀，由敦煌僧人曇曠所作。至今已有不少研究成果，其中尤其以結城令聞《曇曠の唯識思想と唐代の唯識諸派との關係——敦煌出土「大乘百法明門論開宗義記」に現はれたる》¹⁾一文影響最大。他通過對比《開宗義記》與各種唐賢章疏觀點的異同，認為曇曠更多吸收了西明寺圓測法師一系的觀點，斷定他與西明學派一脈相承。後有上山大峻在其《敦煌佛教の研究》第一章²⁾中將結城一文的觀點提煉總結，後來學者多沿襲此說。但我閱讀《開宗義記》後發現，結城令聞的論據和推理很難成立，本文即就此展開，討論《開宗義記》中的唯識學說來源問題。

一、結城令聞的三點論據

結城令聞通過三點論證曇曠為圓測一系，下面分別作一考察。

1、一意識宗

第一點是在涉及關於心識數量多少的不同觀點時，曇曠提到了無著在《攝大乘論》中所說的“一意識宗”——認為只有“一意識”。曇曠的理解是“不開前六，但總說三”³⁾，意思是說“一意識”主張前六識是一體，眼、耳、鼻、舌、身這前五識並無別體的存在，功用雖有差別，但體是同一，所以“不開前六”，只說阿賴耶識、末那識和意識這三種。圓測也持這

種理解。但大乘基及慧沼等人的理解是，“一意識”不僅認為不開前六，第七末那識和第八阿賴耶識也包括在一意識中，八識為一體，隨用立名，只講一個意識。可以說曇曠的理解確與大乘基不同而與圓測相同。值得注意的是，上山大峻將此概括為“關於八識識體”的問題，有“六識一體”“七識一體”“八識一體”三種說法⁴⁾，實際並非如此，這只是對《攝論》“一意識”的理解有所不同，如果說的是關於八識的識體，唯識學自然是認為八識分別有體，怎麼會有一體的說法呢？

2、“能藏”“所藏”二義

第二點是對阿賴耶識“能藏”“所藏”二義的理解。“阿賴耶”(ālaya)意譯為“藏”，唯識學認為其有能藏、所藏、執藏三義，關於能、所藏，曇曠的《開宗義記》中有言：

謂前七識皆從種生，因果體相不可定異，即攬此種為第八識，七識皆為此識所攝，攝藏諸法於自體中，故名能藏。諸識種子七識所熏，是彼氣分不離七識，既攬種子為第八識，種子是前七識所攝，藏自體於諸法之中，故名所藏⁵⁾。

現行由種子生起，從種生現的角度說名為能藏；種子由現行熏習，從現熏種的角度說名為所藏。而大乘基是從“八識持種子”的角度說能藏，從“七識熏八識”的角度說所藏，能所藏都是指阿賴耶的現行識，曇曠的詮釋角度確實不同於此。圓測是從種現熏生的關係來談能所藏，能所藏指的都是“種子”，種子生七識故是能藏，前七識為所藏；種子由七識熏故是所藏，前七識為能藏，結城令聞認為曇曠與此說相同⁶⁾。

但仔細觀察引文，曇曠與圓測亦稍有不同。曇曠雖然也採用種現熏生的關係來解釋，但他並未和圓測一樣，將能所藏限定為第八識中種子，而無關第八識現行。如其解釋“能藏”時說，前七識被第八識所含攝，攝藏諸法於自體內所以叫能藏，根據漢語習慣，後句“攝藏諸法”的主語應是“第八識”無疑。解釋“所藏”時又再次提到“攬種子為第八識”，說明包含一切種子即是第八阿賴耶識，後面“藏自體於諸法”的主語亦應視為“第八

識”。這也有旁證，如同屬曇曠所撰的《大乘起信論略述》中有言：

阿黎耶者訓翻無沒謂如來藏不生滅心雖隨無明而來生滅如來藏體無滅沒故，性功德相無失沒故，法示妙用無隱沒故。正云阿黎耶，義譯為藏。所成生滅而為所熏，與前七識為因果故。能藏諸法於自體中，藏自體於諸法之中，又為我愛之所執藏，我見所攝，故名為藏⁷⁾。

能藏諸法於自體中，又能藏自體於諸法中，這裡的主語很明顯是“阿黎耶識”，是在說阿黎耶識的特徵。整段解釋沒提到“種子”，是就現行識來說阿黎耶的“藏”義，算是一種很基本的依文解意。這一說法也並非曇曠原創，其依據應為法藏(643-712)《大乘起信論義記》：“又能藏自體於諸法中，又能藏諸法於自體內，故論云能藏、所藏、我愛執藏，此之謂也。”⁸⁾曇曠的起信論注疏多有沿用法藏《起信論義記》文字之處，曇曠在其《開宗義記》中也多次提及自己的起信疏。可以確定，《開宗義記》之說區別於圓測所說的“種子”為能所藏，因為曇曠在《略述》中未提及種子，在《開宗義記》中多加說明了種子與八識的關係，二者只在種現因緣關係的解釋思路上相同，我們姑且將《開宗義記》中的表述看作曇曠對圓測和法藏說法的綜合。另外一提，上山大峻對此問題的轉述又出現了錯誤。在上山的轉述中，曇曠認為種子為能藏，前七識是所藏，而大乘基認為前七識是能藏，所熏的種子是所藏⁹⁾。

3、“阿賴耶”是否以“執藏”得名

第三點是結城令聞認為，曇曠主張“賴耶名依執藏說”，阿賴耶是因能藏、所藏、執藏三義中的執藏得名，大乘基則主張三藏義缺一不可，所以曇曠屬圓測一系。這實際上是誤讀了《成唯識論》和大乘基的《成唯識論述記》。曇曠的主張並不是什麼特見，而是唯識學的基本原理之一，即阿賴耶識“阿羅漢位舍”，意為若證得二乘無學或八地菩薩果位，不再起煩惱現行，第七末那識不再執藏第八識為自我，由此永遠舍掉“阿賴耶”之名，第八識不再稱為“阿賴耶識”。《成唯識論》中有明文¹⁰⁾，阿賴耶識由執藏得名由此可見，可以說這是關於阿賴耶識的基礎設定。再來看《成唯識論述記》：

阿賴耶者，此翻為藏，藏具三義，如論已說。義雖具三，正取唯以執藏為名。不爾，二乘、八地菩薩應有此名。三名缺一即不得名¹¹⁾。

“阿賴耶”之“藏”雖有三義，但正確的見解是“阿賴耶”以“執藏”為名，不然二乘無學和八地菩薩也有“阿賴耶識”之名。關鍵在“三名缺一即不得名”，這並非說“三義”缺一不可，而是說三義若缺少了“執藏”一義就不得名為“阿賴耶”。就像如理在《成唯識論疏義演》中所解釋的那樣：“三名中闕我愛執藏一名即不得名賴耶”¹²⁾。太賢《學記》所說“三藏之中執藏為勝，流轉過重故”¹³⁾也是此義。這說的是第八識的我愛執藏現行位。唯識學中認為，無學位、八地及以上的菩薩階位，其第八識依然有能藏、所藏二義，到了佛果位，圓滿無熏習，故無所藏義，唯有能藏義。所以智周在《成唯識論演祕》中也解釋說：“正以執藏以明賴耶，若以能藏為賴耶者，八地亦有能藏之義（亦應名賴耶）。”¹⁴⁾可見，曇曠所主張的“賴耶名依執藏說”是《成唯識論》後的一貫見解，與大乘基等人並無不同。

二、《開宗義記》與其他文獻的相同之處

不能否認的是，《開宗義記》中有大量觀點是與大乘基一致的，相似點更多，這在結城令聞的論文裡也有說明，如外道十六異論的名稱、內道八宗的名稱、四重二諦的講法、“心”的三義等方面，僅個別用詞上略有差別¹⁵⁾。

此外，如果比對其他文獻的話，也可以發現不少相同之處，比如說大乘光的《大乘百法明門論疏》（下簡稱《光疏》）。《光疏》是最早誕生的百法註疏，在《百法》譯出沒多久後就撰寫完成了，書中所引用的經論都是在《百法》之前譯出的，後來譯出的唯識經論都沒有提及，周叔迦認為它是“諸家鈔記之中最為本源者也”¹⁶⁾。目前來看，也是玄奘門下現存最早的涉及唯識學方面的著作。曇曠的《開宗義記》同樣作為百法註疏，是否也會參考最早的《光疏》呢？將二者粗淺對讀，可以發現《開宗義記》的一些表述

與《光疏》相同，應是源自於《光疏》，茲列舉如下。

1、前五識所緣境

首先是“前五識”的所緣境問題，先看《光疏》中的兩釋：

眼等五識所緣境界，西方諸師有其兩釋。

第一釋云：眼等五識，唯緣實塵，不緣於假。所以者何？眼等五識緣證量塵，不待名言，不待此餘根境，由長短等諸餘假色，要待名言，及待此餘根境，是故不緣長等假色。

……又一釋云：眼等五識，假實並緣。若緣於假，必緣其實，緣實之時，不緣於假。所以者何？假依實有，緣假之時，其必緣實；實不依假，緣實之時，不緣於假。此家所說諸假法等，非法處中遍計性攝。如長等假色，即色處中收，乃至觸塵之中滑等假，觸處中攝¹⁷⁾。

兩種說法的不同之處在於，眼等五識緣不緣假塵。第一種認為眼等五識只緣實塵，因為前五識無分別，唯現量，緣境時不需言語和其餘根境的參與，形色、表色需要言語參與，所以眼識不緣。而第二種認為也緣假塵，因為“假依實有”，前五識可“依實緣假”，比如說眼識可依青、黃、赤、白四顯色緣得長、短等形色。大乘基的《成唯識論述記》《雜集論述記》、慧沼的《成唯識論了義燈》也有對此異說的討論，並且較《光疏》更為深入。

《成唯識論述記》¹⁸⁾中的第一說與《光疏》第一釋基本無異。其第二說“五識也能緣假塵”則更為詳細一些，它界定了“自相”的內涵，說前五識明了緣自相，這個自相是指十二處的“處自相”，青、黃、長、短同是色處，而非青、黃各個不同的“事自相”，也不是青、黃各有多極微的“自相自相”，現量所緣也並非都是實法，無漏識也可緣假法，還將“假”分為“無體假”和“相待假”，長等形色只是相待假，也是依他有體，與經部所說的“識可緣無”是不同的。大乘基認為第一說更好，慧沼的《了義燈》¹⁹⁾轉述自此並有所發揮。

而曇曠的《開宗義記》則是按照《光疏》的行文轉述，未如《述記》那

樣詳細，也沒有對兩說加以分判抉擇：

而五識緣有其二說。

有說：五識但緣實境，由任運起，不待名言，及待此餘根境起故。其長短等諸餘假色，要待名言及餘所起，是故不緣長等假色。

有說：五識亦緣假境。以長短等亦色處收，故眼識緣不違於理。然緣假時，心緣於實，緣實之時，不緣於假。實不依假，假依實故²⁰。

2、五境假實分判

五境即五塵，即色、聲、香、味、觸。假實分判是認為其中有些為實，有些是假，實塵有自己的自相，而假塵是依實塵所安立，沒有自己的自相。色塵之中，青、黃、赤、白為實有；觸塵之中，地、水、火、風為實有，其餘為在此之上的假立，這在《瑜伽》《顯揚》等論書中都有明說，自然不是問題。關鍵在於聲、香、味三塵，論典沒有明確分判，玄奘門下就出現了觀點分歧。

《光疏》的分判假實如下：

問曰：五塵之中，何者是實？何者是假？

解云：色塵之中，青、黃、赤、白四種是實，餘並是假；聲塵之中，因執受大種聲、因不執受大種聲、因執受不執受大種聲，此三是實，餘並是假；香塵之中，好香、惡香、平等香，此三是實，餘並是假；味塵之中，苦、酢、甘、辛、鹹、淡，此六是實，餘並悉假有；觸塵之中，地、水、火、風，四種是實，餘並是假有²¹。

聲、香、味三塵的種類，《光疏》依《雜集論》說²²：聲有十一種，可意、不可意、俱相違、因受大種、因不受大種、因俱大種、世所共成、成所引、遍計所執、聖言所攝、非聖言所攝。香有六種，好香、惡香、平等香、俱生香、和合香、變異香。味有十二種，苦、酢、甘、辛、鹹、淡、可意、不可意、俱相違、俱生、和合、變異。

大乘基在其《雜集論述記》中關於聲塵就列出了三種觀點²³，他本人

認為可意、不可意、俱相違、因不受大種聲的一小部分（指《顯揚論》所說的響聲）是假；香塵和味塵，他認為這幾種皆是實，理由是“無文說假，故皆實有”²⁴⁾，不過他也舉出了異說，在“香塵”處說和合香、俱生香假，在“味塵”處說和合香、和合味以及後五種聲假，是施設而有，分析便無。但他在《瑜伽師地論略纂》的說法卻有不同：“聲中因受大種、不受大種是實，余可意等假。香中可意香是假，餘緣法生和合等實。味中苦、酢等六是實，餘可意味等假。”²⁵⁾認為按感受分類的可意、不可意等是假有，其餘是實。對聲塵、味塵的分判，《瑜伽略纂》與《光疏》基本一致，只是在香塵上，《光疏》認為可意香等三種是實，另外三種是假，與《略纂》正好相反。慧沼的《大乘法苑義林章補闕》又有所差異²⁶⁾。而曇曠的《開宗義記》對五塵假實的分判與《光疏》完全一致：

此聲別名有十一種，一、因執受大種聲，……二、因不執受大種聲，……前三種聲可是實有，依實體聲而建立故，餘八種聲皆假建立，於前三聲分位說故。……由是此香別名有六，一者好香，……二者惡香，……前三是實，香本體故，後三是假，轉變立故。……此味別名有十二種，一、苦，二、酢，三、甘，四、辛，五、鹹，六、淡，此之六味是其實體。……七、可意味，……此六是假，於前六上分位立故²⁷⁾。

3、心所數量諸論不同

在《百法論》中，心所法共有五十一種，但其他論典並不皆是，數量上存在差異，用唐賢的話是“開合不同”，有些心所合併為一個心所，有的心所展開為多個心所，百法注疏在解釋名相時多會涉及這個問題。《光疏》如是說：

……

問曰：何故《瑜伽》隨煩惱中更加邪欲、邪勝解？諸論並無，此有何意？

解云：①《瑜伽論》所以更加邪欲、邪勝解者，為別境五中念、定、慧三入隨煩惱，當知欲與勝解亦入隨煩惱中。又此二數，為障義重，得入隨煩惱中。

問：既如是者，諸論何故不說？

答：②諸論不說者，為念、定、慧三，五根攝故，親為近障，過失重故，所以入隨煩惱中。

問曰：欲與勝解，五根不攝，何故《瑜伽》建立此二入隨煩惱？若爾，何故遍行五數亦不入隨煩惱中？

解云：此之二數，雖望念、定、慧三，非五根攝，為障是稍輕，若望遍行，還是其重。故《瑜伽論》以此二數為障義重，得入隨煩惱中。

問曰：何故《雜集論》煩惱六中，開不正見為五見？諸論並合為一，此有何意？

解云：諸論所以合為一者，③以此五見同是慧性，對法論所以開為五者，④約行解不同開之為五²⁸⁾。

《光疏》採用問答的形式，闡述得很詳細，曇曠《開宗義記》改編得較為簡略：

若《瑜伽論》有五十三，更加邪欲及邪勝解，①如邪念、慧入煩惱中，邪欲、勝解例亦同故。若《雜集論》有五十五，其邪欲等合入別境，④開彼惡見以為五種，雖俱是慧，行相別故。此及《五蘊》《唯識》《顯揚》俱約合義說五十一，③以五見者俱惡慧故，雖行相別，無異體故。②以正念、慧五善根攝，其邪念、慧為障乃親，過失重故，開為煩惱；其正欲等非入善根，邪為障輕，合在別境²⁹⁾。

序號標明了兩者相應的文句。《光疏》序號一是在解答《瑜伽師地論》為什麼在隨煩惱心所中增加了邪欲、邪勝解兩種，因為欲（希求）、勝解（理解）與念（記憶）、定（專注）、慧（判斷）同為五別境心所，後三者的相反狀態——失念（忘失）、散亂（雜亂）、不正知（錯誤的判斷）——都在隨煩惱中；欲、勝解的煩惱狀態——邪欲（錯誤的希求）、邪勝解（錯誤的理解），有障礙善法的作用——也可算在隨煩惱內。既然如此，為什麼其他論典不說邪欲、邪勝解？序號二解答，因為其他論典認為念、定、慧三者屬“善根”，信、精進、念、定、慧能增長無漏清淨法，是五種善根，他們的相反狀態——不信、懈怠、失念、散亂、不正知——障礙善根生起，障礙作用更強，故列為隨煩惱。《開宗義記》把《光疏》的意思補充完整：

欲、勝解不屬於“善根”，其煩惱狀態障礙力較弱，故不入隨煩惱。序號三、四是解釋為什麼諸論都只講“不正見”而《雜集論》將“不正見”開為五種？合而為一是因為五種不正見同屬污染的慧心所，開為五種是因為五種不正見的行相不同。《光疏》與《開宗義記》文句的對應關係一目了然，《開宗義記》的解釋與《光疏》全同。

餘 論

以上是粗略對照後發現的一致之處，如果更加細緻地爬梳文本，我想或許還可以找出更多《開宗義記》與現存唐賢章疏相同的地方。但這能說明什麼問題呢？結城令聞的三點論據只有第一點可成立，但只憑藉曇曠和圓測對“一意識”的理解相同就可以斷定曇曠是圓測的傳人嗎？我找出三項《開宗義記》與《光疏》的相同之處，可以就此斷定曇曠繼承了大乘光的“法脈”嗎？恐怕很難下此斷言。

在我看來，結城令聞判定曇曠為圓測一系的主要思路，大概是圓測（613-696）是西明寺的知名大德，曇曠又在西明寺求過學，自稱“西明道場沙門”³⁰，著作中又有與圓測一致的地方，所以屬西明一系。但這其中的邏輯鏈條是很不穩固的。圓測固然是西明寺知名的大德，但西明寺並非僅此一家，並非一個排他的定於一尊的組織。即使被認為是圓測弟子的道證，其《成唯識論要集》也有不認同圓測解釋之處。就算認為圓測與大乘基對立，在他們的注疏裡也可以找到諸多相同的觀點。唐代佛教的學風本來就是開放的，學無常師，兼容並包，這從曇曠的經歷也可看出。

依曇曠《大乘百法明門論開宗義決》的自序：

初在本鄉切《唯識》《俱舍》，後遊京鎬專《起信》《金剛》。雖不造幽微，而粗知鹵畝，及旋歸河右，方事弘揚。……始在朔方撰《金剛旨贊》，次於涼城造《起信銷文》，後於敦煌撰《入道次第開決》，撰《百法論開宗義記》³¹。

曇曠本身師出多門，在家鄉學習《唯識》《俱舍》，在長安專攻《金剛

經》《起信論》，著疏也是博采眾說。他還專門給大乘基的“孫弟子”智周法師的《大乘入道次第》作過疏，中土撰述不比印度經論，作疏說明他認同智周其說。但從他給《起信》作疏和晚年所作的《大乘二十二問》來看，他更多認同後來所學的《起信》之說，而早年學過的《俱舍》《唯識》算是他的佛學基礎。我列舉那三處《開宗義記》與《光疏》的相同之處是想說明，曇曠作疏是有充分參考前人文獻的，並且恪守著疏通例，重在通過各種徵引來疏通文句，闡釋大義。注《百法》遵循法相章疏，注《起信》依照起信注家，當然這中間會有自己的判斷和抉擇，而非全然照抄。僅憑文句的相同並不能斷定他是某人的傳人，只能說某人的著作對其影響較大，他參考借鑒了某人的章疏，認同某人的解釋，如此而已。過度的推測反而容易讓我們背離歷史的真實，為晦暗不清的歷史迷霧中的探路者又套上一層面紗。

注

- 1) 結城令聞《曇曠の唯識思想と唐代の唯識諸派との關係——敦煌出土「大乘百法明門論開宗義記」に現はれたる》，《宗教研究》新第8卷第1號(59號)，1931年1月1日，第94-116頁。
- 2) 上山大峻《敦煌佛教の研究》，京都：法藏館，1990年3月，第40-41頁。上山大峻認為，曇曠的唯識學繼承的是慈恩系統，見氏著66頁。
- 3) 曇曠《大乘百法明門論開宗義記》，《大正藏》第85冊，第1050頁中。
- 4) 上山大峻《敦煌佛教の研究》，京都：法藏館，1990年3月，第41頁。
- 5) 曇曠《大乘百法明門論開宗義記》，《大正藏》第85冊，第1051頁上。
- 6) 結城令聞《曇曠の唯識思想と唐代の唯識諸派との關係——敦煌出土「大乘百法明門論開宗義記」に現はれたる》，第110-111頁。
- 7) 曇曠《大乘起信論略述》，《大正藏》第85冊，第1095頁中。
- 8) 法藏《大乘起信論義記》，《大正藏》第44冊，第255頁下。
- 9) 上山大峻《敦煌佛教の研究》，京都：法藏館，1990年3月，第41頁。
- 10) 護法等造，玄奘譯《成唯識論》，《大正藏》第31冊，第13頁中下。
- 11) 大乘基《成唯識論述記》，《大正藏》第43冊，第301頁上。
- 12) 如理《成唯識論疏義演》，《卍續藏》第49冊，第537頁上。
- 13) 太賢《成唯識論學記》，《卍續藏》第50冊，第51頁中。
- 14) 智周《成唯識論演祕》，《大正藏》第43冊，第877頁中。
- 15) 結城令聞《曇曠の唯識思想と唐代の唯識諸派との關係——敦煌出土「大乘百法明

(30)

門論開宗義記」に現はれたる》，第 101-104 頁。

- 16) 周叔迦《釋家藝文提要》，北京古籍出版社，2004 年，第 276 頁。
- 17) 大乘光《大乘百法明門論疏》，《大正藏》第 44 冊，第 53 頁下 -54 頁上。
- 18) 大乘基《成唯識論述記》，《大正藏》第 43 冊，第 272 頁中。
- 19) 慧沼《成唯識論了義燈》，《大正藏》第 43 冊，第 692 頁上 - 中。
- 20) 曇曠《大乘百法明門論開宗義記》，《大正藏》第 85 冊，第 1052 頁中。
- 21) 大乘光《大乘百法明門論疏》，《大正藏》第 44 冊，第 54 頁上。
- 22) 大乘光《大乘百法明門論疏》，《大正藏》第 44 冊，第 53 頁下。
- 23) 大乘基《雜集論述記》，《卍續藏》第 48 冊，第 30 頁上 - 下。
- 24) 大乘基《雜集論述記》，《卍續藏》第 48 冊，第 31 頁上。
- 25) 大乘基《瑜伽師地論略纂》，《大正藏》第 43 冊，第 192 頁上。
- 26) 慧沼《大乘法苑義林章補闕》，《卍續藏》第 55 冊，第 149 頁上。
- 27) 曇曠《大乘百法明門論開宗義記》，《大正藏》第 85 冊，第 1060 頁下 -1061 頁中。
- 28) 大乘光《大乘百法明門論疏》，《大正藏》第 44 冊，第 56 頁下 -57 頁上。序號為筆者所加。
- 29) 曇曠《大乘百法明門論開宗義記》，《大正藏》第 85 冊，第 1055 頁中。序號為筆者所加。
- 30) 曇曠在長安時其正式寺籍屬“西明寺”，後或因安史之亂返回河西，輾轉之間未取得寺籍，故在所作章疏中依然稱自己為“西明道場沙門”，或依自己的家鄉稱“建康沙門”。
- 31) 曇曠《大乘百法明門論開宗義決》，《大正藏》第 85 冊，第 1068 頁上。

(中國人民大學佛教與宗教學理論研究所博士研究生)