

敦煌寫本「S.567 成唯識論釋（擬）」題名再議與思想立場—以《百法決》為線索

劉鐔靖

國立臺灣師範大學國文學系博士候選人

提要

英國國家圖書館藏敦煌寫本 S.567 首斷尾殘，經學者擬名為「成唯識論釋」，迄今未經錄文與考察。經筆者錄文且梳理寫本內容，認為寫本雖未全，仍留存完整的四個部分，載錄隋唐敦煌唯識學注疏義學，具有文獻與義理的價值。

本文認為敦煌寫本 S.567 現存以下四個部分：「一、論八識相應心所」、「二、出三身體者」、「三、三身所見各異門」、「四、五法攝三身門」。另外，敦煌寫本 S.567 引用現今各藏經均未收錄的佚著《百法決（決）》。根據傳世文獻的引用軌跡，後世引用者大多暗示《百法決（決）》的作者為慈恩窺基。本文藉此線索，判斷敦煌 S.567 的引用隱含核心立場。

最後，敦煌寫本 S.567 並非純粹疏解《成唯識論》，舊擬名「成唯識論釋」恐未達意，實際上敦煌寫本 S.567 現存特定的四個論題的相關論述，或有歸宗法相宗論述的意圖。本文除了將敦煌寫本 S.567 載錄的內容提供後續研究者，亦標明敦煌寫本 S.567 的四個部分與思想立場，來日或有與傳世文獻系統脈絡對話或與它件寫本綴合的可能。

關鍵詞：敦煌寫本 S.567、佛身、《百法決（決）》、《成唯識論》、窺基

投稿時間：2021.07.14；**接受刊登：**2022.04.26；**責任編輯：**謝慧敏

壹、前言

根據本文「附錄一：S.567 成唯識論釋（擬）題解」可見敦煌寫本 S.567 於施萍婷《敦煌遺書總目索引新編》標為「S.0567 成唯識論釋（擬）」，於方廣錫、吳芳思《英國國家圖書館藏敦煌遺書》的題解雖未錄文，但略述價值。從施萍婷《敦煌遺書總目索引新編》到方、吳二氏《英國國家圖書館藏敦煌遺書》均認為敦煌寫本 S.567 疑為《成唯識論》的注釋書，殆及此時，依然「詳情待考」。經錄文、考察，發現敦煌寫本 S.567 文獻內容與前述目錄、圖冊的擬名有所出入，應是根據特定議題立論的論議文。

本文認為敦煌寫本 S.567 的「文獻內容」可分為四個部分：一、論八識相應心所；二、出三身體者；三、三身所見各異門；四、五法攝三身門，如下圖所示：

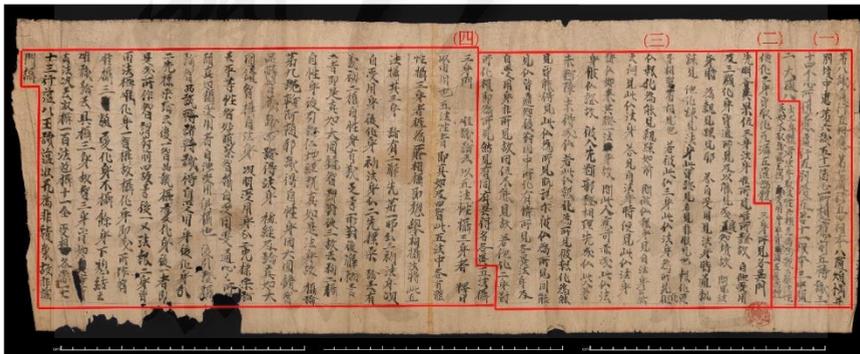


圖 1：S.567 全圖。據《國際敦煌項目》(IDP) 公開提供的寫本圖檔（3 張）後製合成全貌

因此，本文將對敦煌寫本 S.567 進行錄文並梳理論點，藉此標明寫本現存的核心問題與立場。應有助於後續探索敦煌文獻的使用者快速掌握敦煌寫本 S.567 並非《成唯識論》的注釋書之外，並提供來日與其他編號的寫本綴合線索，亦能利於後續觸及相似時代論題的研究者，援引本文獻進入傳世文獻系統的討論脈絡。

除此之外，S.567 亦引用各藏經均未收錄的《百法決（決）》部分內容。因此，透過 S.567 引用《百法決》作為線索，探討《百法決》可能的作者，或能藉此從寫本作者的引用，洞見其隱含的立場。

貳、第一部分：論八識相應心所

第一部分，可見「第八識」、「第七」、「第六識」、「前五轉識」與相應心所的論述。以表格梳理文獻：¹

表 1：S.567 之「論八識相應心所」之筆者義解

S.567		筆者義解
第八識	遍行五相應	1. 第八識為阿賴耶識 2. 「遍行五」可根據《大乘百法明門論》：「一遍行五者，一作意、二觸、三受、四想、五思。」 ²
第七	遍行五、四根本，八隨煩惱并別境中惠	1. 第七識為末那識 3. 「遍行五、四根本」應為「遍行五、四煩惱」即前述「遍行五」與「四煩惱」 ³ 4. 「八隨煩惱」為「大隨煩惱八」：「掉舉、昏沉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知」 5. 「別境中惠」即「別境五」：「欲、勝解、念、定、慧」的「慧」 ⁴
第六識	五十一箇心所相應	1. 第六識為意 2. 「五十一箇心所相應」即「相應『心所有法』」 3. 「心所有法」包含遍行五、別境五、善十一、煩惱六、隨煩惱二十、不定四，共五十一個。 ⁵
前五轉識	三十四個心所相應，遍行五、別境五、善十一、根本三、中隨二，大隨八。	1. 「前五轉識」為眼、耳、鼻、舌、身 2. 「三十四個心所相應」即文獻述及「遍行五、別境五、善十一、根本三、中隨二，大隨八」共計三十四。 3. 「根本三」為「根本惑三：謂貪、瞋、痴」 ⁶

¹ 寫本行數與對應錄文，詳參本文「附錄二：S.567 成唯識論釋（擬）錄文」。

² （世親菩薩造 D，玄奘譯〔唐〕，1988：855b25-26）

³ 或參圓測之《解深密經疏》卷 3：「謂遍行五及四煩惱。四煩惱者：謂我知、我見、我慢、我愛。」（圓測〔唐〕，1975-1989：242a22-23）

⁴ 《大乘百法明門論》：「二別境，五者：一欲、二勝解、三念、四定、五慧。」（世親菩薩造 D，玄奘譯〔唐〕，1988：855b26-27）

⁵ 《大乘百法明門論》：「第二心所有法，略有五十一種，分為六位：一遍行有五、二別境有五、三善有十一、四煩惱有六、五隨煩惱有二十、六不定有四。」（世親菩薩造 D，玄奘譯〔唐〕，1988：855b23-25）

⁶ 或參圓測之《解深密經疏》卷 3：「根本惑三：謂貪、瞋、痴。」（圓測〔唐〕，1975-1989：242a14）

經考察，敦煌寫本 S.567 的第一部分，疑與唐代圓測的《解深密經疏》的內容有密切的關係。依據圓測《解深密經疏》提及「心所相應」自陳根據《成唯識論》的護法正義。⁷據此，再觀看《成唯識論》與圓測《解深密經疏》論及八識與相應心所的位置：

表 2：《成唯識論》與圓測《解深密經疏》之「八識相應心所」文獻對照

《成唯識論》		圓測《解深密經疏》	
前五識	遍行五、別境五、 ⁸ 善十一、 ⁹ 根本煩惱三、 ¹⁰ 中二大八 ¹¹ 、無不定(尋、伺) ¹² 。(案：共三十四心所)	有漏五識	有漏五識，各與三十四心所相應，謂遍行五、別境五、善有十一、根本惑三，謂貪瞋痴、隨惑有十，謂中二、大八。 ¹³
第六識	謂遍行有五，別境亦五，善有十一，煩惱有六，隨煩惱有二十，不定有四，如是六位合五十一。 ¹⁴	有漏意識	有漏意識，與五十一心所相應，諸論共同，亦無異義。 ¹⁵

⁷ 或參圓測之《解深密經疏》卷 3：「言心所相應者。依《唯識論》護法正義，於五十一心所法中……(略)」(圓測〔唐〕，1975-1989：242a12-b1)

⁸ 關於「別境五」，《成唯識論》議論「五識」或有或無的爭議，根據內文決斷，採取第二師意見，認為「五識」有「別境五」。《成唯識論》卷 5：「第七八識此別境五隨位有無，如前已說……有義，五識容有此五……有義，一切五受相應……又五識俱亦有微細印境等四，義如前說。由斯欲等五受相應。此五復依性、界、學等諸門分別，如理應思。」(護法等菩薩造，玄奘譯〔唐〕，1988：29a12-b9)

⁹ 關於「善十一」，《成唯識論》「五識」或有或無「輕安」，據內文決斷，採取有的論點。《成唯識論》卷 6：「此十一種前已具說……有義，五識唯有十種，自性散動無輕安故。有義，五識亦有輕安，定所引善者亦有調暢故，成所作智俱必有輕安故。」(護法等菩薩造，玄奘譯〔唐〕，1988：31b5-10)

¹⁰ 《成唯識論》卷 6：「此十煩惱何識相應？藏識全無，末那有四，意識具十，五識唯三：謂貪、瞋、癡無分別故，由稱量等起慢等故。」(護法等菩薩造，玄奘譯〔唐〕，1988：32b7-10)

¹¹ 《成唯識論》卷 6：「小十麤猛，五識中無；中、大相通，五識容有。」(護法等菩薩造，玄奘譯〔唐〕，1988：35a10-11)

¹² 關於「不定(尋、伺)」《成唯識論》議論「五識」或有或無的爭議，根據內文決斷，定無。《成唯識論》卷 7：「有義，尋、伺亦五識俱，論說五識有尋、伺故……由此五識定無尋、伺。」(護法等菩薩造，玄奘譯〔唐〕，1988：36a25-b11)

¹³ (圓測〔唐〕，1975-1989：242a13-15)

¹⁴ (護法等菩薩造，玄奘譯〔唐〕，1988：26c27-27a1)

¹⁵ (圓測〔唐〕，1975-1989：242a18-19)

第七末那	然此意俱心所十八，謂前九法、八隨煩惱并別境慧。 ¹⁶	有漏末那	有漏末那，護法正義，唯與十八心所相應。故《成唯識》第四云：「然此意俱心所十八，謂九法、八隨煩惱并別境中慧。」解云：前九法者，謂遍行五及四煩惱。四煩惱者，謂我知、我見、我慢、我愛。無別心法，義如論說。 ¹⁷
第八識（有漏位）	此識與幾心所相應？常與觸、作意、受、想、思相應。阿賴耶識無始時來乃至未轉，於一切位恒與此五心所相應，以是遍行心所攝故。 ¹⁸	有漏賴耶	有漏賴耶，唯與五種遍行相應。故論頌云：「觸、作意、受、想、思。」相應無餘心所，具如論說。 ¹⁹
第八識（無漏位）	然第八識總有二位：一 有漏位 ，無記性攝，唯與觸等五法相應，但緣前說執受處境；二 無漏位 ，唯善性攝，與二十一心所相應，謂遍行、別境各五，善十一，與一切心恒相應故，常樂證智所觀境故，於所觀境恒印持故，於曾受境恒明記故。 ²⁰	無漏八識	無漏八識，皆二十一心所相應，謂遍行五、別境五、善有十一。於中別者，妙觀察智，因位亦得尋、伺相應，於藥病等未自在故。若至佛果，尋、伺即無，無思成事故。若廣分別，具如諸論。心意識義，具如別章。 ²¹

關於「前五識」相應的「心所」數目，《成唯識論》提及「前五識」相應心所的論述散見各卷。²²窺基於《瑜伽師地論略纂》曾論述《瑜伽師地論》為「五十三心所」（加上「邪欲」與「邪勝解」兩項）的基礎時，於「五識對應心所

¹⁶（護法等菩薩造，玄奘譯〔唐〕，1988：23b10-11）

¹⁷（圓測〔唐〕，1975-1989：242a19-24）

¹⁸（護法等菩薩造，玄奘譯〔唐〕，1988：11b16-19）

¹⁹（圓測〔唐〕，1975-1989：242a24-b1）

²⁰（護法等菩薩造，玄奘譯〔唐〕，1988：13c28-14a5）

²¹（圓測〔唐〕，1975-1989：242b1-5）

²²表格「前五識」對應心所散見《成唯識論》的位置，根據匿名審查意見提供的線索增補，筆者於此致謝。

相應」²³分為二種論點（一云三十、二云三十六），可知「三十六」²⁴的算法隱含窺基採用《成唯識論》的「五識」相應「三十四心所」的論點進行詮釋。關於心所數量不同的問題，蔡伯郎的研究成果已提出解釋，其認為「三論」的心所數目不同，是「就開合而說，並非真正的別異」²⁵。

根據上述，可見窺基、圓測於「八識相應心所」的論點，均依據《成唯識論》的內容標明結論，敦煌寫本 S.567 則更顯精簡。

另外，從師承窺基、慧沼（652-715）的義忠（661 或 680-732 或 751）收錄於《洪武南藏》且序文為窺基所作²⁶之《大乘百法明門論疏》於《宋高僧傳》

²³ 此處基於匿名審查意見提供的線索增補。窺基於《瑜伽師地論略纂》提及「五識與幾心所相應」的問題，基於《瑜伽師地論》的「五十三心所」的基礎，再根據《成唯識論》的論點除去，推論出兩種論點：一為三十、二為三十六。此為解釋《瑜伽師地論》「五識對應心所」的觀點。窺基之《瑜伽師地論略纂》卷 1：「助伴文有三，一出體、二明所緣行相同異、三種子差別。五識與幾心所相應？此論下文謂五十三。准《成唯識》，略有二說：一云有三十，除二十三（53-23），謂別境五(5)，善中輕安(1)，煩惱中三(3)，隨煩惱十二（12，小十及邪欲、邪勝解）并不定二(2)（筆者案：即是遍行 5、根本煩惱 3、隨煩惱 10（大 2、中 8）、善 10、不定 2）；二云有三十六，除十七（53-17），謂煩惱三(3)，隨惑十(10)，不定四(4)。故此說因位，無漏位與二十一俱，遍行別境，并善十一，同一所緣不同一行相。《唯識》又云：『行相雖異，而時依同，所緣事等，故名相應。』二文不同。如《唯識疏》第三卷解，具四義名相應。如《抉擇》五十五解。」（窺基 A〔唐〕，1988：5c26-6a7）另外，上述「《抉擇》五十五解」，《抉擇》應指《大乘阿毗達磨雜集論》又稱《大乘對法論》，窺基於《瑜伽師地論略纂》卷 1 提及各論著的心所數：「此說（《瑜伽師地論》）五十三諸心所法；《對法》說五十五；《百法》《顯揚》說五十一。」（窺基 A〔唐〕，1988：7b3-4。）或參（林香奈 2009：252-255）。

²⁴ 前述《瑜伽師地論略纂》卷 1 提及之「二云有三十六，除十七（53-17），謂煩惱三(3)，隨惑十(10)，不定四(4)」即是指包含「遍行五(5)、別境五(5)、善十一(11)、根本三(3)、隨煩惱 12（1 邪欲、1 邪勝解，中隨 2，大隨 8）」共 36 心所。但是由於《成唯識論》無「邪欲」與「邪勝解」為 34 心所。

²⁵ 蔡伯郎：「如在《瑜伽師地論》中，心所有五十三種，《大乘阿毗達磨集論》中，心所法有五十五種，其中，《瑜伽師地論》是在《百法名門論》的隨煩惱中多了邪欲與邪勝解兩個心所；而《阿毗達磨集論》則是將煩惱心所中的見分為薩迦耶見、邊執見、見取見、戒禁取見。《成唯識論述記》說明在五十一心所中為何沒有邪欲、邪勝解的理由是，邪欲、邪勝解雖是隨煩惱，但體性乃屬別境欲心所之欲與勝解，通善、惡、無記三性，因此在隨煩惱中略而不說。所以，此三論的心所數目雖有不同，但只是就開合而說，並非真正的別異。」（蔡伯郎，2006：334）。

²⁶ 義忠之《大乘百法明門論疏》卷 1：「大乘百法明門論疏序。法八二。西京大慈恩寺沙門窺基序。」序文內容與本文討論重點稍遠，故不詳引內文。（義忠〔唐〕，1999：231b1-232a9）

的描述呈現討論《大乘百法明門論》的風氣，²⁷似乎亦透顯敦煌寫本 S.567 可能是基於《大乘百法明門論》流行風氣進行的整理。義忠的《大乘百法明門論疏》，經檢擇亦能於其解《大乘百法明門論》的「論一眼識乃至阿賴耶識」的「心法」²⁸發現「八識相應心所」的論述。又，根據更晚出由北宋時人延壽（約 905-976）所集的《宗鏡錄》提及「問：四中何者是能觀心」的回答，亦提及「八識對應心所」可見文獻之間潛在的相似性，以表格呈現如下：

表 3：延壽《宗鏡錄》、S.567、義忠《大乘百法明門論疏》之三件文本提及「八識對應心所」之內容對照

延壽《宗鏡錄》		S.567		義忠《大乘百法明門論疏》	
前五識	各有三十四心所相應，謂遍行五、別境五、善十一、根本煩惱三貪嗔癡、中隨二、大隨八。 ²⁹	前五轉識	三十四心所相應，遍行五、別境五、善十一、根本三、中隨二、大隨八。	前五轉識	前五轉識，與三十四心所相應，謂遍行五、別境五、善十一、煩惱三、中隨二、大隨八。 ³⁰
第六識	第六識三界三性，定散通論，具與五十一心所相應。 ³¹	第六識	五十一箇心所相應	第六意識	故第六意識與五十一心所相應。 ³²

²⁷ 從贊寧（919-1001）《宋高僧傳·唐京兆大慈恩寺義忠傳》的紀錄可知前人對義忠《大乘百法明門論疏》的評價勝過慈恩窺基《大乘百法明門論解》。《宋高僧傳·唐京兆大慈恩寺義忠傳》卷 4：「《百法論疏》最為要當，移解二無我歸後，是以掩慈恩之繁，于今盛行，勿過忠本。」（贊寧等〔宋〕，1988：729c18-20）或參吉村誠：「慧沼活躍於淄州（山東省）的大雲寺，但也參與義淨和菩提流志等人的譯場。弟子有智周、義忠、道邑、道獻等人。其中，義忠著有《成唯識論纂要》、《大乘百法明門論疏》……但都未流傳下來。」（沖本克己等，釋果鏡主編，釋果鏡譯，2016：118）。

²⁸ 義忠之《大乘百法明門論疏》卷 1：「論一眼識乃至阿賴耶識。」（義忠〔唐〕，1999：243a8）與玄奘譯《大乘百法明門論》對應位置詳參後註。（世親菩薩造 D，玄奘譯〔唐〕，1988：855b20-22）

²⁹ （永明延壽集〔宋〕，1988：623c29-624a2）

³⁰ （義忠〔唐〕，1999：249a6-8）

³¹ （永明延壽集〔宋〕，1988：624a2-3）

³² （義忠〔唐〕，1999：249a6）

第七識	與十八心所相應，謂遍行五、根本煩惱四，我癡·我見·我慢·我愛、大隨八、別境中慧。 ³³	第七	遍行五、四根本，八隨煩惱并別境中惠	第七末那	第七末那心所十八，謂遍行五、四根本惑、八隨煩惱并別境惠。 ³⁴
第八識	第八識唯與遍行心所相應。此八種識，（接下）	第八識	遍行五相應	第八	第八心所多少者？阿賴耶識唯與「觸等五數」（五種遍行）相應。 ³⁵
無漏	若成無漏，唯與二十一心所相應。謂遍行、別境、善法。 ³⁶	未論及	未論及	已轉依位	已轉依位，各具二十一心所相應，謂遍行五、別境五、善十一。 ³⁷

表格可見敦煌寫本 S.567 論述八識與相應心所的段落與義忠《大乘百法明門論疏》、延壽《宗鏡錄》論點相似。但是，敦煌寫本 S.567 並無提及《成唯識論》、窺基、圓測、義忠、延壽等人均提及「無漏八識」（已轉依位）的相應心所，這部份的原因並無法得知。

不過，敦煌寫本 S.567 第一部分「八識相應心所」，以「前五識」與「三十四心所相應」為例，原則仍呈現與圓測、窺基乃至義忠《大乘百法明門論疏》解《大乘百法明門論》的「論一眼識乃至阿賴耶識」論點的相似。再參考從西明寺至敦煌發展的曇曠《大乘百法明門論開宗義記》，亦能發現雷同的敘述。³⁸或能推論敦煌寫本 S.567 的第一部分「論八識相應心所」應是運用《大乘百法明門論》基本理論架構「八識相應心所」的樣貌與立場，因而與前述出身慈恩寺、西明寺諸法師論述相近，或為敦煌寫本 S.567 作者所處時代的流行見解。

³³（永明延壽集〔宋〕，1988：624a3-5）

³⁴（義忠〔唐〕，1999：248a8-9）

³⁵（義忠〔唐〕，1999：247b11-12）

³⁶（永明延壽集〔宋〕，1988：624a5-8）

³⁷（義忠〔唐〕，1999：249b9-10）

³⁸ 曇曠之《大乘百法明門論開宗義記》：「眼等五識隨外門轉，亦同意識通其四性。由無計度隨念分別，唯三十四心所相應。謂五遍行及五別境，十一善法、三本煩惱、中二、大八，十隨煩惱。」（曇曠〔唐〕，1988：1052a16-20）

參、第二部分：出三身體者

方廣錫、吳芳思提及敦煌寫本 S.567「有雙行小字注文」，筆者認為「雙行小字」並非注文，而是開啟第二部分：「出三身體者」意即解釋三身的體（體性）。

經考察，與澄觀（737-838，華嚴四祖）、宗密（780-841，華嚴五祖）的《華嚴經行願品疏鈔》論述「別相三寶」的內容相似，以表格呈現兩者內容：

表 4：S.567 之「出三身體者」與《華嚴經行願品疏鈔》之別相三寶提及「三身」之內容對照

S.567：出三身體者	三身	《華嚴經行願品疏鈔》之別相三寶 ³⁹
出三身體者，法身取法性，六種无為為體，不離法性。真如不取識，遍无為。	法身	法身，即以無垢真如為體；
自受用身取實无漏五蘊為體。	（報）自受用身、 （報）他受用身、 化身。	自受用身以實無漏五蘊為體； 他受用身以平等性智所現相分，似無漏五蘊為體。
他、化二身皆取化无漏五蘊為體。		化身有三，若大化身以成所作智中所現微細色心相分，似無漏五蘊為體；小化身以成所作智中所現通蘊及細色心相分，似無漏五蘊為體。若隨類化身，以成所作智中所現。

「別相三寶」曾於《大般涅槃經集解》在「三寶」（或稱三歸）⁴⁰的討論脈絡被提及，至窺基的《大乘法苑義林章·三寶義林》提及「別相三寶」（或稱別體三寶）⁴¹則指出相關論述位於「三身義林」，經考察，窺基於「三身義」舉六文，肯認第 4、6 義，認為「兩理無違」⁴²。第 4 義以「四智」配分「三身」的論

³⁹（澄觀別行疏〔唐〕，宗密隨疏鈔〔唐〕，1975-1989：237a5-11）

⁴⁰解句原為《大般涅槃經集解》卷 8：「迦葉！汝今當善分別三歸，如是三歸性，則是我之性。」（寶亮等集〔梁〕，1988：456a21-22）在彙整解題指為：「廣論三種三歸：一者階梯、二者一體、三者自身未來佛性」（寶亮等集〔梁〕，1988：453a22-23）

⁴¹窺基之《大乘法苑義林章》卷 6：「別體三寶。佛以三身佛為自性。」（窺基 C〔唐〕，1988：344c19-20）

⁴²窺基之《大乘法苑義林章》卷 7：「此六義中，其初三說義理相違，如論自顯。其第四義與第六說，文雖小異，兩理無違。」（窺基 C〔唐〕，1988：360c5-7）

述，指出「法身」的「彼實性故，實非智攝」的「法界為性」⁴³概念以及「自受用身」由「圓鏡智起」；「他受用身」由「平等智現」、「化身」由「成所作智現」。⁴⁴第 6 義則是根據《佛地經論》「四智自性相應共有」為論述基礎。⁴⁵足見議題的轉向至「佛身」脈絡。

考察敦煌寫本 S.567、澄觀與宗密《華嚴經行願品疏鈔》的相似論述，均改以「无漏五蘊」⁴⁶論述窺基以圓鏡智為體解明自受用身。雖然別於窺基的論述，但從澄觀與宗密《華嚴經行願品疏鈔》的論述可見基於「四智」唯識理論的延續，如：他受用身對應平等性智，化身對應成所作智，大抵可看出系統的相似性。

另外，稍晚成書的景霄（生卒年不詳，後唐時人）《四分律行事鈔簡正記》（約開平五年成書，911）⁴⁷，自陳論述大乘三身的論點源自「唯識百法」⁴⁸。關於三寶的論述有「小乘三種」（理體、化相、住持）⁴⁹、「大乘三種」（同一體、真實三寶、別相三寶）⁵⁰共列六種論點，於「列相」的論述與「S.567：出三身體者」相似：

表 5：S.567 之「出三身體者」與景霄《四分律行事鈔簡正記》提及「三身對

⁴³ 窺基之《大乘法苑義林章》卷 7：「諸經論說究竟轉依以為法身，轉依即是清淨真如，故知法身法界為性。然說轉去藏識得者，調由轉滅第八識中二障麤重，證得真如顯法身故。智殊勝中，說法身者是彼依止，彼實性故，實非智攝。」（窺基 C〔唐〕，1988：359c26-360a1）

⁴⁴ 窺基之《大乘法苑義林章》卷 7：「第四說中隨二智（案：平等智、成所作智）增說二身攝，非說二身唯二智現。乍觀文別，義實無異。」（窺基 C〔唐〕，1988：360c7-9）

⁴⁵ （窺基 C〔唐〕，1988：360b24-c5）

⁴⁶ 據印順法師「五分法身」的解明。印順：「眾生的有漏五蘊，是色、受、想、行、識，這是必朽的，終於要無常滅去的。聖者所有的無漏五蘊——戒、定、慧、解脫、解脫知見，並不因涅槃而就消滅了，這是無漏身，也名『五分法身』。」（釋印順 B，2003-2016：161a14-162a1）

⁴⁷ 景霄之《四分律行事鈔簡正記》卷 1：「今所講解者，是後修之本也。從貞觀八載，至今乾寧二年（895，唐昭宗）乙卯。凡二百六十二年矣（景霄注：上來辨製作之由竟，上來二說科云云。惣當三章料簡玄談竟，開平五年（911，後梁太祖朱全忠）辛未，凡二百七十四年矣。」（景霄纂〔後唐〕，1975-1989：22b5-8）

⁴⁸ 景霄之《四分律行事鈔簡正記》卷 1：「從此依大乘略辨者，若依唯識百法等，多以十二門分別。」（景霄纂〔後唐〕，1975-1989：8b1-2）

⁴⁹ （景霄纂〔後唐〕，1975-1989：32c15-20）

⁵⁰ （景霄纂〔後唐〕，1975-1989：32c20-33a4）

照三寶」之內容對照

S.567：出三身體者	景霄《四分律行事鈔簡正記》 ⁵¹	
出三身體者，法身取法性，六種无為為體，不離法性。真如不取識，遍无為。	法身以無垢真如為體。	佛寶
自受用身取實无漏五蘊為體。	自受用報身，以無漏寔智為體。	
他、化二身皆取化无漏五蘊為體。	他化二身，以化五蘊為體。	
無	以教理行果為體	法寶
無	以出家真行人五蘊為體	僧寶

這些相似內容或源於窺基的「三身義林」的論述系統，景霄的著作則明確指出這些論述的觀點原先出自「唯識百法」。

總結上述關於寫本的第二部分。在形式方面，論述緊扣「三身」各別之體，與雙行小字之前的「大隨八」無關，可知此段絕非補述上段的註文，而是開啟新的部分；在內容方面，發現《華嚴經行願品疏鈔》、景霄《四分律行事鈔簡正記》與敦煌寫本 S.567 第二部分的文字的相似性，或能理解為時人歸納窺基的「三身義林」理論（第 4、6 義）的延續。

肆、第三部分：三身所見各異門

（第 5-7 行）三身所見各異門。先明果位三身，法身唯所見、唯所證故。自、他受用及三類化身，皆通所見及以能見成遍知境故。

前述第二部分的「出三身體者」，呈現「體」的討論。第三部分的「三身所見各異門」為開啟新段落的標題，則展示「用」的詮釋面向，故此先說明「果位三身」⁵²。敦煌寫本 S.567 於第二部分論述「三身」之「體」時，指出「法身」

⁵¹（景霄纂〔後唐〕，1975-1989：33a14-17）

⁵²「果位三身」所指應為三身與四智的對應，前述三身果位在澄觀、宗密的《華嚴經行願品疏鈔》則能看見更詳細的論述。另外可參林傳芳：「這四智之體，不出八識，但在果位時，智用殊勝，故名之為智而不為識。又，除此四智之外，加上一切功德所依的涅槃理果為清淨法界，合四智而成五法，以之綜攝三身。」（林傳芳，1990：274）

僅對應「真如」。自受用身、他受用身與三類化身⁵³，不論是「實無漏五蘊」或「化無漏五蘊」亦均通過「轉識成智」的「所見」與「能見」的認識轉換作用，盡知外境。

顯然「三身所見各異門」嘗試藉由前述依據《大乘百法明門論》的「八識相應心所」、「出三身體者」的唯識理論探討「三身」所「見」（認識／用）的差別，並以三組問答解釋立場。

一、第一組「問、答」：如何認識法身與二佛相望

第一組問答為如何認識法身，認識方法是「親見」⁵⁴或是「踈見」⁵⁵的討論：

（第 7-11 行）問：見法身時，為親見、踈見耶？

答：自受用見法身時，通親、踈見；他、化踈見法身，此皆證見名見，非眼見也。報、化更互相望第相見也。

若彼此佛三身，此佛法身為所見，化彼佛報、化為能見，親、踈如前。

根據引文，S.567 的論主分述「自受用身」、「他受用身」、「化身」如何見（認識方法）「法身」，以及「報身」與「化身」的關係。

首先，論主認為「自受用身」認識（見）「法身」，「親見」、「踈見」皆可。若根據寫本前述的「出三身體者」提及的概念，「自受用身」以「取實無漏五蘊為體」，此時「自受用身」具備「無漏五蘊」（或稱五分法身）的「戒、定、慧、解脫、解脫知見」，因此「親見」、「踈見」的認識方法，均可認識法身。

復次，論主認為「他受用身」與「化身」以「踈見」的方法「見法身」（認識法身）。「踈見」的方法是透過讓細微尋、伺均能「證見名見」（名見：名身、

⁵³ 「三類化身」即三種變化身。見於《成唯識論》卷 10：「三變化身，謂諸如來由成事智變現無量隨類化身，居淨穢土為未登地諸菩薩眾、二乘、異生稱彼機宜現通說法，令各獲得諸利樂事。」（護法等菩薩造，玄奘譯〔唐〕，1988：58a2-6）

⁵⁴ 關於此處的「親見」的定義應是「無漏親證見」、「聖惠親所得」。如窺基《成唯識論述記》卷 9：「今言『見』者，非謂眼見、意識比見，但是『無漏親證見』也。『見』者，『聖惠親所得』義。」（窺基 B〔唐〕，1988：547a16-18）此處得匿名審查意見提供的關鍵線索，於此感謝。

⁵⁵ 關於「踈見」的定義，或能理解成「親見」的相反，則是因為有漏，因而不能親證見。

句身、文身，三項不相應法）之「正思惟」⁵⁶的認識方法，因此不是透過「眼見」（或指為「親見」）的方式，認識（見）法身。若根據寫本前述的「出三身體者」提及的概念，「他、化二身皆取化无漏五蘊為體」僅為「化」（或「似」，都有模擬、擬態，但非該對象本身之義）而非如「自受用身」的「實取」，而不具備「无漏五蘊」故此，僅能透過「疎見」認識法身。

再者，論主認為「報身」（自受用身、他受用身）與「化身」彼此的認識關係則是「更互相望第相見」或為可互相認識的意思。此能根據寫本前述，自受用身體為「取實无漏五蘊」；他受用身、化身為「化无漏五蘊為體」，因此「報身」、「化身」乃是隱含基於「體」概念的疊合，而認為二者不具認識的隔閡。

最後，寫本 S.567 亦回答「此佛」與「彼佛」的三身互為認識的情況，乃是「二佛相望」的相互認識問題。論主認為此佛的法身作為被認識的對象（所見），根據報、化不即不離的性質，此佛則以報（他受用身）、化被他佛認識（能見）。至於三身對應的親見或疎見的認識情況則如前述。

二、第二組「問、答」：法身如何互見與共證法身（真如）

（第 11-13 行）問：彼佛報身見自法身可修，云何見此佛法身？

答：見自法身時，便見此佛法身。諸佛、如來共證一法身故。

第二組提問為：那個佛報身（自受用身、他受用身）可藉修行認識「自法身」，那麼如何認識另外的佛法身？即是針對如果只有一法身，法身如何互見的提問。

關於「一法身」可見於無著《攝大乘論》曰：「如是諸佛同一法身而佛有多，何緣可見？」⁵⁷並有頌文：「一界中無二，同時無量圓，次第轉非理，故成

⁵⁶ 「疎見」的方法，則是透過讓尋、伺緣取的「名身、句身、文身」均為正思維。《成唯識論》卷 7：「有義：此二亦正智攝，說正思惟是无漏故，彼能令心尋求等故。又說彼是言說因故，未究竟位於藥、病等未能遍知，後得智中為他說法必假尋、伺，非如《佛地》無功用說，故此二種亦通無漏。雖說尋、伺必是分別，而不定說唯屬第三，後得正智中亦有分別故。餘門准上，如理應思。」（護法等菩薩造，玄奘譯〔唐〕，1988：36c14-21）又可見《成唯識論》：「又說尋、伺以名身等義為所緣，非五識身以名身等義為境故。」（護法等菩薩造，玄奘譯〔唐〕，1988：36b4-6）此於《瑜伽師地論》更見詳述：「尋、伺所緣者，謂依名身、句身、文身義為所緣」（彌勒菩薩說，玄奘譯〔唐〕，1988：302b25-26）可知「疎見」所緣為「名身」（單字、詞語）、「句身」（文章）、「文身」（字母、符號）（竹村牧男，2015：196）

⁵⁷ 可詳參印順法師：「一切『諸佛』既『同一法身』，為什麼『佛』又『有』許『多』呢？這裡說有多佛，不同上說有無量有情現等正覺而名多，是說同一時中有多佛存

有多佛。」⁵⁸玄奘譯之世親《攝大乘論釋》則針對「一法身而佛有多」、「無有次第轉成佛」疏解，以「一法身」論點補述「得佛時亦無次第前後」，並且證成「同時有眾多佛」的概念。⁵⁹至此可知，敦煌寫本 S.567 的見解，合乎無著、世親對於諸佛同一法身的見解。

此題組的回答：見自法身就是看見此佛法身。諸佛、如來都共同證見相同的法身。「一法身」概念即是，當報身見自法身，即是見到佛法身，與諸佛、如來所證見的是相同法身（真如）。

三、第三組（問）：延續「一法身而多佛有」與說明三身認識的差別

（第 13-19 行）問：此人應可界成此佛法身，彼佛證故。彼人先斷障、證相理先成佛。此人若未斷障，未得成佛。

若此佛報、化為所見；彼報、化為能見，皆能得見。此佛為所見，既記爾彼佛為所見，同能見佛皆遍知。後對因中所化有情所見各異。法身及自受用身非所見故，因位不能見故。若他、化二身，對所化相即為所見，然見有同有異，得名各異。

第三組提問未見明確分梳的回答，「問」字疑為衍字。要旨可分前、後二段。前段似延伸前一組問答的「一法身而多佛有」討論，故論及次第先後與成佛與否；後段則論述為何「三身所見各異」收束此門。故筆者分前、後段詮解如下：

前段：此人應該可成就佛法身，因為可藉由他佛為證明。彼人若先斷煩惱、所知二障、證見清淨應當先成佛。若此人尚未斷除煩惱、所知二障，則未能成佛。

後段：若是此佛之報身（據寫本脈絡應指「他受用身」）、化身作為所見（被認識的對象）；他佛的報身、化身則為能見（認識）。此佛作為所見，他佛亦是，二者均能共同證見佛（的報身或化身）。但是佛的化身（三種變化身）因應有情眾生而各有不同，故以不同樣貌出現，作為有情眾生所認識的（所見）化身均非相同。至於法身及自受用身由於不是作為被認識對象，即是處於滅除二障的「因位」⁶⁰，阿賴耶識尚未轉成大圓鏡智故無法認識。若是他受用身、

在。」（釋印順 A，2003-2016：540a3-4）

⁵⁸（世親菩薩造 C，玄奘譯〔唐〕，1988：378a25-26）

⁵⁹（世親菩薩造 C，玄奘譯〔唐〕，1988：378a27-b13）

⁶⁰關於「因位」一詞，或可從真諦翻譯之世親的論點理解，即是「顯清淨因」、「顯清

化身，對於他佛的變化相（化身）則視為所見（以他佛化身作為認識對象），但是認識（見）有相同也有不同，因此才稱「三身所見各異」。

伍、第四部分：五法攝三身門

寫本的第四部份為「五法攝三身門」。「五法攝三身門」可於窺基《成唯識論述記》看見相似的軌跡，針對「三身」以「七門」討論：⁶¹

表 6：窺基《成唯識論述記》之「三身」的「七門」結構

初、三身別相門 ⁶²
第二、五法攝三身門 ⁶³
第三、三身功德各異門 ⁶⁴
第四、三身二利門 ⁶⁵
第五、三身所依土分別門 ⁶⁶
第六、三身諸佛身土所化同異門 ⁶⁷
第七門，於中有二：初、明身、土能（變）所變；二、因解唯識見相同異 ⁶⁸

窺基針對「三身」議題，列出七個面向，或能作為敦煌寫本 S.567 其他部分的擬測。在窺基「第二，五法攝三身門」與敦煌寫本 S.567 的第四部份所論內容

淨位」，稱為「二種清淨」，不過仍與真如、佛果的「果位」有別。真諦翻譯之世親《攝大乘論釋》卷 9：「論曰：『六由清淨無等，謂惑智二障永滅無餘。菩薩所行諸度分分除二障，乃至皆盡故。』釋曰：『此中顯二種清淨，一顯清淨因、二顯清淨位。清淨因者，因滅惑智二障故，施等事清淨。清淨位者，先於地前漸除惑障，後登初地漸除智障。此兩處名分清淨，即是因位。若至佛果，六度圓滿名具分清淨，即是果位。』」（世親菩薩釋 B，真諦譯〔梁陳〕，1988：215c15-22）

⁶¹ 窺基根據《成唯識論》的脈絡為《成唯識論述記》：「《論》：如是法身至所依止故」（窺基 B〔唐〕，1988：603b25）

⁶² （窺基 B〔唐〕，1988：603b25-27）

⁶³ （窺基 B〔唐〕，1988：603c14-15）

⁶⁴ （窺基 B〔唐〕，1988：604b25-26）

⁶⁵ （窺基 B〔唐〕，1988：604c3-4）

⁶⁶ （窺基 B〔唐〕，1988：604c5-6）

⁶⁷ （窺基 B〔唐〕，1988：604c22-23）

⁶⁸ （窺基 B〔唐〕，1988：604c28-605a1）

相似，乃是由於兩者此處均解釋《成唯識論》的相同段落。

前述已完整論述 S.567 第三部分的內容，可知「S.567：三身所見各異門」基於親疏二緣展開的內容與窺基於「三身別相門」簡述三身（法身／自性身；自、他受用身；化身）⁶⁹的內容有別。

因此，不能說敦煌寫本 S.567 諸部分的論述目的為疏解窺基的《成唯識論述記》，僅能視敦煌寫本 S.567 現存能見的兩門「三身所見各異門」、「五法性攝三身門」或為彼時基於唯識理論解釋「佛身觀」相關議題的延伸討論。

綜觀 S.567 「五法攝三身門」，可再劃分三個部分討論：

1. 引用《成唯識論》「以五法性攝三身者」併「釋」
2. 第一師「初法身、次自受用身、後化身」搭配三組「先標宗，《論》云」
3. 「總結」第一師見解

一、引用《成唯識論》「以五法性攝三身者」併「釋」

（第 20-23 行）《唯識論》云：「以五法性攝三身者」⁷⁰

釋曰：以由用也，五法性者，即真如及四智。此五法中，各有體性攝三身者。攝為體相攝，即總舉相攝法，將此五法攝其三身。

可見引用《成唯識論》「以五法性攝三身者」作為此門論述核心。此處的「釋」可視為敦煌寫本 S.567 對《成唯識論》該段落的解釋。寫本的詮解為：藉由作用理解，所謂的「五法性」即是「真如」與「四智」⁷¹。在五法性中，各依據根本性質攝持三身（法身、受用身、化身）。攝持之義為根本性質的樣貌（體相），即是舉出綱要，再論述五法（真如與四智）與三身（法身、受用身、化身）的關係。

二、第一師「初法身、次自受用身、後化身」搭配三組「先標宗，《論》云」

關於第二部分，寫本先引述《成唯識論》的第一師解釋。以《成唯識論》

⁶⁹（窺基 B〔唐〕，1988：603b25-c13）

⁷⁰（護法等菩薩造，玄奘譯〔唐〕，1988：58a6）

⁷¹前五識轉「成所作智」；第六識意識轉「妙觀察智」；第七識末那識轉「平等性智」；第八識阿賴耶識轉「大圓鏡智」。

第一師見解論述三身，以「初」、「次」、「後」三段結構，逐一論述。

（第 24-30 行）

《論》有二解：先第一師，分三，初法身、次自受用身、後化身。

初「法身」分二。

先標宗，《論》云：「有義：初二攝自性身」⁷²；有義云言形對後解，初言二者即是真如、大圓鏡智，謂對後三。故云：「初二攝自性身」後引證《佛地經》說真如是法身故；《攝論》第九說：「輪〔轉〕阿賴耶識得自性身」因大圓鏡智品轉智藏識而證得法身；攝《經》及《論》，真如、大圓鏡智攝自法身。

先論及法身攝持「二種法性」，以下詮解為：「標宗」指出論主的論點，有一師的見解是「初二攝自性身」根據這一師的見解解釋，二者是真如與大圓鏡智攝持自性身（即是法身），對應後續三身（此處應指自受用身、他受用身、化身）。因此《成唯識論》「初二攝自性身」引用《佛地經》說真如是法身。《攝論》第九說「輪〔轉〕阿賴耶識得自性身」⁷³因為轉變阿賴耶識（藏識）成大圓鏡智而能證得法身；萃取經與論的觀點，均認為真如、大圓鏡智攝持法身。

（第 30-33 行）次明「受用身」分二。

先標宗，《論》云：「平等性智、妙觀察智攝自受用，變通心、心所。」

⁷⁴簡真如攝受用者，自、他受用俱攝也，後引證《攝論·智品》說：「轉諸轉識得自受用身」。

論主化用《成唯識論》的論述，考察窺基《成唯識論述記》的相應段落，可見

⁷² 《成唯識論》卷 10：「以五法性攝三身者，有義：初二攝自性身，《經》說真如是法身故，《論》說轉去阿賴耶識得自性身，圓鏡智品轉去藏識而證得故。」（護法等菩薩造，玄奘譯〔唐〕，1988：58a6-9）

⁷³ 此內容為玄奘翻譯的世親釋。《攝大乘論釋》卷 10：「轉阿賴耶識得自性身」（世親菩薩造 C，玄奘譯〔唐〕，1988：378c19）於《成唯識論》則為：「《論》說轉去阿賴耶識得自性身，圓鏡智品轉去藏識而證得故」（護法等菩薩造，玄奘譯〔唐〕，1988：58a7-9）

⁷⁴ 關於此處疑論主化用《成唯識論》的內容，對應位置應如下。《成唯識論》卷 10：「中二智品（案：即指妙觀察智、平等性智）攝『受用身』，說『平等智』於純淨土為諸菩薩現佛身故，說『觀察智』大集會中說法斷疑現自在故，說『轉諸轉識』（案：或指變通心、心所）得受用身故。」（護法等菩薩造，玄奘譯〔唐〕，1988：58a9-12）

其釐清《成唯識論》論述概略出處。⁷⁵論主論述為：平等性智、妙觀察智攝持自受用身，得以心、心所變化互通。除了（簡／簡別）真如（還包含大圓鏡智）之外，自、他受用身為平等性智、妙觀察智攝持。如《論》於後引述《攝論·智品》為文證。

（第 33-37 行）後「化身」分二。

先標宗，《論》云：「後一智品說攝變化身」⁷⁶後一者即是成所作智，謂節前四，故言後一。又法、報二身皆兩法攝，唯化身一智攝，故攝化身即成所作智。難攝三類變化身，不攝餘身下。

最後論述「化身」，亦以《成唯識論》第一師見解為基調，指出「成所作智攝持變化身」再後續的文字則顯然為其論點，詮解為：「後一」就是成所作智，相對於前四（真如、大圓鏡智、妙觀察智、平等性智），則是「後一」。又法身（真如、大圓鏡智）、報身（平等性智、妙觀察智）都由兩法所攝，只有化身由一智攝取，所以攝取化身的即是成所作智。成所作智能攝取隨應「三類變化身」⁷⁷，而不攝取其餘身（法身、受用身）。

三、總結第一師見解

（第 37-38 行）總結云：「《唯識論》云：『具攝三身，故智三身皆如實智。』」⁷⁸

「總結」引用的第一筆文獻直指《唯識論》（《成唯識論》）相應的段落實際上

⁷⁵ 窺基之《成唯識論述記》卷 10：「述曰：第二五法攝三身門。第一師《經》說真如是法身者，《佛地經》說；《論》說轉第八得自性者，《攝論》第九說。轉去藏識得圓鏡智亦智殊勝，說平等智於純淨土為諸菩薩現佛身者，《佛地》論云如餘論說，竟不出何論，《莊嚴論》說，然須勘抄。說觀察智大集會中等者，《佛地》亦言如餘論說，亦在《莊嚴論》，須勘抄諸文。亦有『轉諸轉識得受用身』者，是《攝論·智品》說。說成事智於十方土現難思化故者，《佛地》論說、《莊嚴論》說。又《攝論》智殊勝具攝三身。」（窺基 B〔唐〕，1988：603c14-25）

⁷⁶ 《成唯識論》卷 10：「後一智品攝變化身，說成事智於十方土現無量種難思化故。」（護法等菩薩造，玄奘譯〔唐〕，1988：58a12-13）

⁷⁷ 應指「三類化身／三變化身」。或參吉村誠：「變化身則是隨應地前菩薩、二乘、凡夫機根而顯現的佛身（釋迦佛等），也稱為應身。」（沖本克己等，釋果鏡主編，釋果鏡譯，2016：133）

⁷⁸ （護法等菩薩造，玄奘譯〔唐〕，1988：58a14-15）

應為「又智殊勝具攝三身，故知三身皆有實智」寫本字句與傳世文獻稍別，既然直指根據，或可順其脈絡理解。《成唯識論》該處為總結第一師的見解，認為實智分別攝持三身，因此三身都有實智。寫本改寫字句，意思則為（智）分別攝持三身，因此智形成的三身亦與智的性質相同，故說皆如實智（或說皆有如實智）。

在窺基《大乘法苑義林章》，可見窺基顯然未接受第一師論點，其認為「化身體非實智。然觀佛身，理事有殊，麤細德別。體一用異，別說為三，寧分四智各別成身」⁷⁹可知窺基認為化身之體並非實智；關於佛身各自有對應，亦有粗細與階段差別。體是真如為一，因應作用而分說為三，再根據三身分成四智，各別對應三身。

因此，掌握窺基否定第一師的論點之後。再參看 S.567 最後引用藏經未收的《百法決》殘文：

（第 39-41 行）《百法決》云：「收攝一百法，色攝十一全，受想各當一，七十三行蘊，八王識蘊收，無為非積聚，故非蘊門攝。」

此段文字呈現基於《大乘百法明門論》的理解，似乎意欲藉由引用此段文獻，另闢一段論述的意圖。《百法決》的分梳一百法，包含色法 11、受想 2、73 行蘊⁸⁰、八識 8，總計 94，包含 6 種無為法共計一百法。

寫本的立場，礙於本身的不完整，尚無法澄清。第一筆文獻的引用，呈現根據《成唯識論》論述第一師的脈絡，此處不能斬釘截鐵說寫本 S.567 的立場贊同《成唯識論》的第一師論點，僅能說此處的總結是針對「第一師論點」的論述，展示寫本作者理解《成唯識論》第一師論點的詮釋。不過，引用《百法決》的段落，除了可證明引用的擷取部分應為完整之外，⁸¹或也隱含寫本作者

⁷⁹ 即是前述提及窺基於「三身義林」支持的第 4、6 義的觀點。（窺基 C〔唐〕，1988：359c4-20）

⁸⁰ 73 行蘊包含了 11 種善、6 煩惱、20 隨煩惱、4 種不定法、5 遍行、5 別境，上述共 51 心所有法，再扣除 5 遍行中的受、想等於 49 法。49 法再加上 24 個不相應法即是 73 行蘊。

⁸¹ 例如遇榮（晚唐宋之間人，又稱廣演大師）所集《仁王經疏法衡鈔》可見引用《攝一百法》（實為《百法決（決）》）同樣的引文。《仁王經疏法衡鈔》卷 3：「天親菩薩立一百法攝盡諸法，復以三科攝一百法，令易解故。廣說心所，略說色心，明於五蘊。《攝一百法》頌曰：『色攝十一全，受想各當一，七十三行蘊，八王識蘊收，無為非積聚，故非蘊門攝。』」（遇榮集〔唐〕，1975-1989：467a15-18）

整體的立場偏向。因此《百法決》的作者是誰？釐清《百法決》或能澄清敦煌寫本 S.567 的思想底色。

陸、根據 S.567 引用的《百法決（決）》為線索

一、引用《百法決（決）》的後代文獻認為該作者為慈恩窺基

上山大峻曾論述敦煌寫本「大乘百法明門論疏（擬題）」⁸²提及「如百法決中說」⁸³並有相關論述。根據上山大峻提供的線索，義天（1055-1101）目錄尚存紀錄「窺基述，百法論決頌（一卷）」⁸⁴的條目。上山氏指出的「頌」文，據筆者考察，實為玄奘譯，世親造《唯識三十論頌》的第十五、十六頌，⁸⁵根據引用的範式應是指該頌文義解可參照「百法決」。因此，再從上山氏提及窺基與《大乘百法明門論》相關的著作《大乘百法明門論解》（二卷，經明末魯菴普泰增修）判斷敦煌寫本「大乘百法明門論疏（擬題）」（BD7238）應非窺基的著作。（上山大峻，2012：382）

綜合前述，至少可從敦煌寫本「大乘百法明門論疏（擬題）」（BD7238）提及「百法決」目的，是為了指出偈頌的內容「如百法決中說」的引用範式，認為《百法決》論述的內容或與《大乘百法明門論》、《唯識三十論頌》的部分

⁸² 千字文舊編號：崑六，對應中國國家圖書館藏新編編號為 BD7238。（施萍婷，敦煌研究院編，2000：467）

⁸³ 上山大峻：「『依止根本識 五識隨緣現 或俱或不俱 如濤波依水 意識常現起 除生無想天 及無四二定 睡眠有問訖 更有余門。如百法決中說。……（二三九～二四八行）』右の文中の偈が何に載るものであるかを直接的には同定しえない。もた「百法決」とは何か。現在、失われているが、『新編諸宗教藏總錄』卷三に窺基述『百法論決頌』一卷なるものの名を挙げる。いま右にみる「頌」及び「百法決」は、これに相当するのであるうか。」（上山大峻，2012：382）

⁸⁴ 《新編諸宗教藏總錄》別稱為「義天目錄」、「義天錄」、「海東有本現行錄」。義天之《新編諸宗教藏總錄》卷3：「百法論。決頌一卷、述記二卷。已上、窺基述。」（義天錄〔高麗〕，1988：1175c14-16）

⁸⁵ 玄奘譯之世親《唯識三十論頌》的第十五頌：「依止根本識（mūla-vijñāna），五識隨緣現，或俱或不俱，如濤波依水。」（世親菩薩造 A，玄奘譯〔唐〕，1988：60c5-6）以及十六頌：「意識（manas）常現起，除生無想天（āsamjñika），及無（無想定，asamjñi-samāpatti）心（滅盡定，nirodha-samāpatti）二定，睡眠（acittaka）與悶絕（mūrchā）」（世親菩薩造 A，玄奘譯〔唐〕，1988：60c7-8）

內容有關聯。因此，義天目錄所述或許即是目前佚失的「百法決」⁸⁶。

又如，遇榮（廣演大師，晚唐宋時人）所集《仁王經疏法衡鈔》提及關於「《攝一百法》頌曰」的引述，或可據此判斷《百法決》的別稱又為《攝一百法》，亦可發現《百法決》確實存在其他段落，內容緊密扣合「五位百法」。⁸⁷

再觀看前述提及的師事窺基、慧沼的大慈恩寺義忠之《大乘百法明門論疏》，明顯與前述上山大峻討論的敦煌寫本「大乘百法明門論疏（擬題）」（BD7238）引述了「相似的頌文」（唯識三十論頌）並均見「如百法決說」兩項關鍵。⁸⁸除了證明義忠《大乘百法明門論疏》與上山氏討論的「大乘百法明門論疏（擬題）」（崑六，BD7238）存在的可能關係，亦提供《百法決》與窺基有關的可能性。

因此，義忠的《大乘百法明門論疏》至少展示了三個層面：第一層面，義忠的《大乘百法明門論疏》與窺基《大乘百法明門論解》的成立次序關係；第二層面，義忠於語末引用提及《百法決》則明確區別窺基的《大乘百法明門論解》；第三層面，或自謙、或隱晦，義忠論述完畢，再提出其論點與師說的窺基《百法決》相同，目的或為與師說相互輝映，或自謙以遮鋒芒。

關於第三層面的可能性，或可參照南宋僧人普觀，⁸⁹於《大乘法界無差別論疏領要鈔》提及《百法決》的段落：

若法相宗，依慈恩大師《百法決》頌云：「幾有為幾無為」頌曰：「有為九十四，無為唯六種，若非惑業為隨應，則不定」釋曰：「有為九

⁸⁶ 湯用彤亦載錄窺基知名著作 48 部，現存 28 部，提及「《百法明門論決頌》一卷」應即是此處所述的《百法決》。（湯用彤，2013：229）

⁸⁷ 遇榮之《仁王經疏法衡鈔》卷 3：「天親菩薩立一百法攝盡諸法，復以三科攝一百法，令易解故。……廣說色法，略說心心所法，明十二處。《攝一百法》頌曰：『內外各五處，十色隨自名，八王意處收，八十二皆法。』廣說色心，略說心所，明十八界。《攝一百法》頌曰：『根塵各五界，十色隨自名，八王歸七心，八十二皆法。』」（遇榮集〔唐〕，1975-1989：467a15-18）

⁸⁸ 義忠之《大乘百法明門論疏》卷 1：「又問七八何故常恒，眼等六識寧非相續？答：由七、八生，所藉緣少，易辦常恒；眼等六識，所藉緣多，難辦非續。由此頌言：依止根本識，五識隨緣現，或俱或不俱，如濤波依水，意識常現起，除生無想天，及無心二定，睡眠與悶絕。更有餘義，如《百法決》說」（義忠，1999：253a9-b2）

⁸⁹ 劉因燦：「普觀是南宋華嚴宗人，號『光嚴無際大師』，現存著作有《釋摩訶衍論記》6 卷、《釋摩訶衍論科》1 卷、《大乘法界無差別論疏領要鈔》、《孟蘭盆經會古通今記》。在這些著作中，有『吾祖圭峰禪師』、『吾祖康居賢首國師』等語，說明普觀是典型的華嚴宗人。」（劉因燦，2019：333）

十四，無為唯六種者，虛〔虛〕空等六是無為法，餘是有為……」⁹⁰

可見南宋時僧人普觀於此段文獻明確指出法相宗門人大多依照慈恩大師窺基的《百法決》理解「五位百法」，足見南宋僧人對《百法決》這部著作的可能作者以及內容的理解。或能確定「頌云」、「頌曰」為《百法決》的部分內容，並且未見於前述晚唐宋時僧人遇榮所集《仁王經疏法衡鈔》所引用的《百法決》內容。於「釋曰」的段落中可見「注解說明」應為普觀補述，但是「釋曰」則不能確定是否為《百法決》的內容。因此，第三層面，義忠於《大乘百法明門論疏》議論後引述師說《百法決》或許可能。

總結前述，回顧義天《新編諸宗教藏總錄》的紀錄，或於栖復（唐代鏡水寺，生卒年不詳）所集《法華經玄贊要集》留有「慈恩百法決云」⁹¹的語句及引文，也暗示與慈恩窺基的關聯。筆者認為目前佚失的《百法決》，在後世文獻流傳、引用的脈絡中，被認為是慈恩窺基的著作，並隱含藉由引用，歸宗法相宗論述脈絡的意圖。

二、引用《百法決》範式與 S.567「五法性攝三身門」論述第一師的可能立場

論述者大多於詮解後，引用《百法決》，似乎呈顯「如《百法決》說」的引用範式。若根據後世諸文獻的引用大多認為《百法決》的作者為慈恩窺基，S.567 最後引用《百法決》顯然是展示其基於《大乘百法明門論》的理解，並意欲歸宗慈恩窺基的唯識教法。

例如，元代的雲峯妙高（1219-1293）⁹²的《唯識開蒙問答》論及「三科百法」的其中三段問答，引用「頌曰」並未提及出處，經過比對均為《百法決》的內容，三段引用「頌曰」均與晚唐宋時遇榮《仁王經疏法衡鈔》引用的《百

⁹⁰ 文獻中的括號為普觀的註解。（普觀述〔宋〕，1975-1989：707a22-b7）

⁹¹ 栖復之《法華經玄贊要集》：「云何慈恩百法決云：『一切皆所知、所識、所通達。』（筆者認為《百法決》佚文僅至此）皆世俗境，故是所知；皆分別識所了別，故是所識；皆勝義智所通達，故云通達。」（栖復集〔唐〕，1975-1989：783a10-15）又，根據「所知、所識、所通達」可見於玄奘翻譯的《阿毘達磨法蘊足論》論述「眼根」的脈絡，亦未離《百法明門論》的範疇。（尊者大目乾連造，玄奘譯〔唐〕，1988：498b29-c2）

⁹² 關於雲峯妙高的僧傳可見於宋奎光之《徑山志·第四十三代雲峰妙高禪師》（宋奎光〔明〕，1980-1994：225a5-231a4）或明河之《補續高僧傳·雲峰高禪師傳》（明河〔明〕，1975-1989：495a1-b6）。

法決》內容相同，《唯識開蒙問答》則據《百法決》論述「三科」的五蘊、十二處、十八界。⁹³雲峯妙高《唯識開蒙問答》引用《百法決》卻未標明出處，尚不明原因，根據妙高引用範式，仍見其以「頌曰」作為標宗之用，再接續多組「問、答」陳述已見。

回顧前述敦煌寫本 S.567 於「五法性攝三身門」的「總結」兩段引用。第一段引用《成唯識論》（引用內容稍有改寫）第一師論點收結，經考察已知窺基於《大乘法苑義林章》隱含不認同第一師，認同第二師的論點；第二段引用《百法決》的段落與遇榮、雲峯妙高論述「三科百法」中的「五蘊」段落相同。⁹⁴由此可知，兩段引用前後的文獻的立場，似乎隱含內在衝突。⁹⁵

由於敦煌寫本 S.567 並非完整，因此未能篤定把握 S.567 也是如同窺基反對第一師，認同第二師。但根據前述對於各處引用《百法決》形成的範式，應能推論敦煌寫本 S.567 的引用或有意圖歸宗慈恩窺基一脈。因此，筆者認為 S.567 的作者應是隱含採納、歸宗於窺基見解的可能性，反對「五法攝三身門」提及《成唯識論》第一師的段落。另外，S.567 亦可能藉引用《百法決》部分內容開闢新段落。

⁹³ 第一段問答，雲峯妙高之《唯識開蒙問答》卷 2：「問：如前五位百法。於五蘊中，何蘊攝何？答：頌曰：『色攝十一全，受想各當一，七十三行蘊，八王識蘊收，無為無積聚，不向蘊門攝。』」（雲峯妙高集〔元〕，1975-1989：364a7-9）第二段問答，雲峯妙高《唯識開蒙問答》卷 2：「問：此十二處。如何收攝五位法也？答：頌曰：『根塵各五處，十色隨自名，八王意處收，八十二皆法。』」（雲峯妙高集〔元〕，1975-1989：364a20-22）第三段問答，雲峯妙高《唯識開蒙問答》卷 2：「問：十八界收攝百法。答：頌曰：『根塵各五界，十色隨自名，八王歸七心，八十二皆法。』」（雲峯妙高集〔元〕，1975-1989：364b6-8）

⁹⁴ 雲峯妙高以《百法決》論述「三科」於前述晚唐宋時僧人遇榮所集的《仁王經疏法衡鈔》便有提及「廣說心所，略說色心，明於五蘊」、「廣說色法，略說心心所法，明十二處」、「廣說色心，略說心所，明十八界」相同。

⁹⁵ 宋佩芳於《瑜伽行派的認識作用與真理之實現——以《成唯識論》為中心》引述長谷川岳史〈唯識說における仏身論と五法説〉的論點提及：「第一師是戒賢與安慧所說的，關於第二說《成唯識論》是護法正義，《佛地經論》是親光正義，護法與親光所說大概是推測而已，事實上在印度中有說過但沒有證據。第二師是玄奘獨自的說法，假使護法與親光沒有說也有問題為何呢？玄奘在爛難陀留學中，學習護法與親光的教說，如果沒有學習就沒有任何的根據。玄奘有可能隨他們教說構築他的思想，但是新的建構出的理論，而說是護法與親光作為正說就必須要考慮。」（宋佩芳，2003：138）、（長谷川岳史，1995：99-118）

柒、結論

前述分別證成敦煌寫本 S.567 的四個部分，寫本整體回應關於佛身觀的諸議題：

一、論八識相應心所

二、出三身體者

三、三身所見各異門

（一）第一組「問、答」：如何認識法身與二佛相望

（二）第二組「問、答」：法身如何互見與共證法身（真如）

（三）第三組（問）：延續「一法身而多佛有」與說明三身認識的差別

四、五法攝三身門

（一）引用《成唯識論》「以五法性攝三身者」併「釋」

（二）第一師「初法身、次自受用身、後化身」搭配三組「先標宗，《論》云」

（三）「總結」第一師見解

（四）疑藉引用《百法決》部分內容開闢新段落

第一部分，經由列舉《成唯識論》、圓測《解深密經疏》、義忠《大乘百法明門論疏》、延壽《宗鏡錄》、曇曠《大乘百法明門論開宗義記》為座標，可見寫本或基於《大乘百法明門論》的立場，呈現與法相宗門人、著作相似的論點。

第二部分從澄觀、宗密的《華嚴經行願品疏鈔》探源，以及景霄《四分律行事鈔簡正記》自陳論點源自「唯識百法」，確立寫本立場與《大乘百法明門論》、窺基「三身義林」的潛在關聯。

第三部分「三身所見各異門」其中載錄與佛身觀相關的三組問答，雖未能確定敦煌寫本 S.567 的內容是從他處所抄錄（中原地區佛教）或是敦煌地區僧人所造，仍具有地區、時代的文獻價值，⁹⁶也是此文獻保存獨特義理問答的一

⁹⁶ 佛身觀的問題亦確實曾為彼時熱議的話題，例如上山大峻認為曇曠約 763 年抵達沙洲，晚年約為 783 年完成《大乘二十二問》，其中的第六問「佛有三身，其法身者週（周）遍法界，化身各各在一切佛，而其應身有一有異？」；第十一問「菩薩法身與佛法身，同不同者？」；第十九問「經說聲聞所得涅槃與佛無異，後智三身一切

部分。

第四部分「五法攝三身門」依據《成唯識論》的結構進行論述，敦煌寫本 S.567 現存僅見相應於《成唯識論》「第一師」的論點。值得關注的是此部分之「總結」引用兩筆文獻，第一筆引述《成唯識論》固有的脈絡文字，第二筆則能發現佚失的《百法決》部分內容。

根據「根據 S.567 引用的《百法決》為線索」的考察，藉由與慧沼、窺基同時代的義忠、義天目錄、晚唐宋時遇榮、北宋贊寧、南宋普觀、雲峯妙高等文獻的引用軌跡，可見《百法決》曾於晚唐五代至南宋、元的文獻被引用並作為其他宗派門人對於五位百法的理解，據此也揭示後代引用者大多認為《百法決》的作者為慈恩窺基的現象。雖未能確定敦煌寫本 S.567 第四部份之後的內容，但是根據引用《百法決》的線索，或能說寫本整體立場可能隱含歸宗慈恩窺基的企圖。

總結前述，敦煌寫本 S.567 並非純粹針對《成唯識論》的注疏，看似多主題的寫本，實有主題脈絡，舊擬名「成唯識論釋（擬）」恐未能達意。根據本文逐步梳理四個部分，敦煌寫本 S.567 至少展示三個面向的價值：第一，基於《大乘百法明門論》的理論，針對「佛身觀」進行論述的價值。第二，寫本的立場呈現與法相宗諸師（圓測、窺基、義忠）論點的相似性，並藉由引用《百法決》隱含歸宗慈恩窺基的意圖，為藏經洞保存的寫本 S.567 論主或亦符合芳村修基的觀點，從出身西明寺的曇曠相關寫本推論，認為敦煌地區對於法相宗唯識教法並未排斥圓測。（芳村修基，1958：23-28）第三，寫本現存各部分提供與現存諸論師的傳世文獻比對與發展的可能性。

最後，若以本文的立場進行推論，敦煌寫本 S.567 的其他部分，或也是如寫本中所見以「門」分別，或與窺基於《成唯識論述記》論述的「三身七門」脈絡相似，乃是基於「佛身觀」的論議文。藉由本文的梳理，將此寫本載錄的內容，提供給後續研究者，來日或有導入傳世文獻論述脈絡的可能，亦提供來日與其他編號的敦煌寫本的綴合，判斷思想、內容主題一致性的參考。

並滅，猶如燈焰滅即無餘，此是定說，是不定說？」；均有觸及佛身觀的問題。與稍晚的 S.567 記述的「三身所見各異門」三組問答不同。詳參（上山大峻，2012：33、485-507）或（巴宙，1990：82-119）

附錄一：S.567 成唯識論釋（擬）題解

正題名	成唯識論釋（擬）	
文獻編號	S.567	
根據〈題解〉。 （方廣錫，吳芳 思主編，2011： 4）。	1.3	成唯識論釋（擬）
	1.4	翟 5810
	2.1	70.9×25.2 釐米；2 紙；共 41 行，行約 19 字。
	2.2	01：36.0, 21；02：34.9, 20。
	2.3	卷軸裝。首斷尾殘。卷尾下部有殘缺，卷面多殘洞，有油汙。有雙行小字註文。有烏絲欄。
	3.4	本遺書首脫尾殘。所鈔文獻論述唯識理論。存文主要解釋《成唯識論》的「五法性攝三身」理論。未為歷代大藏經所收。詳情待考。
	8	9~10 世紀。歸義軍時期（848-1035）寫本
	9.1	楷書
	9.2	有墨筆塗抹
	10	卷首下邊鈐有英國博物館 1 號印。
	11	圖版：《寶藏》,004/501B~502A。
	13	《翟林奈目錄》著錄：「唯識三十論（《南條目路》1215）疏。一般寫卷。紙張淡黃色，紙質軟。2.25 英尺。」
	來源	1、〔圖版〕（方廣錫，吳芳思主編，2011：204-205）。 2、〔IDP〕檢索關鍵字「S.567」； http://idp.bl.uk/ 。（最後檢索日期：2021 年 7 月 9 日）
現藏者	英國國家圖書館	
提及目錄	1、（方廣錫，吳芳思主編，2011：4）。 2、（施萍婷，敦煌研究院編，2000：19）。	

附錄二：S.567 成唯識論釋（擬）錄文

- 1(21)第八識遍行五相應 第七遍行五四根本八隨煩惱并
2(20)別境中惠 第六識五十一箇心所相應前五轉識三
3(21)十四個心所相應遍行五別境五善十一根本三中隨
4(X)二 大隨八〔雙行小字〕
〔雙行小字〕4.1 出三身體者法身取法性六種无為為體不離法性
〔雙行小字〕4.2 真如不取識遍无為自受用身取實无漏五蘊為體
5(20)他化二身皆取化无漏五蘊為體 三身所見各異門
6(19)先明果位三身法身唯所見唯所證故 自他受用
7(21)及三類化身皆通所見及以能見成遍知境故 問見法
8(18)身時 為親見踈見耶 答自受用見法身時通親
9(21)踈見 他化踈見法身此皆證見名見非眼見也 報化更
10(22)互相望第相見也 若彼此佛三身此佛法身為所見化⁹⁷彼
11(21)佛報化為能見親踈如前 問彼佛報身見自法身可然
12(19)云何見此佛法身 答見自法身時便見此佛法身
13(20)諸佛如來共證一法身故 問此人應可亦成此佛法
14(19)身彼佛證故 彼人先斷障證相理先成佛 此人若
15(20)未斷障 未得成佛 若此佛報化為所見彼報化為能
16(20)見皆能得見此佛為所見既記尔彼佛為所見同能
17(20)見佛皆遍知後對因中所化有情所見各異法身及
18(20)自受用身非所見故因位不能見故 若他化二身對
19(20)所化相即為所見然見有同有異得名各異五法攝
20(17)三身門 唯識論云以五法性攝三身者 釋曰
21(21)以由用也五法性者即真如及四智此五法中各有體
22(19)性攝三身者攝為體相攝即總舉相攝法將此五
23(19)法攝其三身 論有二解先第一師分三初法身分
24(18)自受用身 後化身 初法身分二先標宗 論云有
25(17)義初二攝自性身有義云言形對後解初言
26(19)二者即是真如大圓鏡智謂對後三故云初二攝

⁹⁷ 「化」字為添加於旁的字。

- 27(18)自性身後引證佛地經說真如是法身故 攝論
28(17)第九說輪⁹⁸阿賴耶識得自性身因大圓鏡智
29(17)品轉智藏識而證得法身 攝經及論真如大
30(18)圓鏡智攝自法身 次明受用身分二先標宗論
31(18)云平等性智妙觀察智攝自受用變通心心所
32(18)簡真如攝受用者自他受用俱攝也 後引證攝
33(17)論智品說轉諸轉識得自受用身後化身分
34(19)二先標宗論云後一智品說攝變化身後一者即
35(19)是成所作智調節前四故言後一又法報二身皆
36(18)兩法攝唯化身一智攝故攝化身即成所作智
37(15)難攝三類變化身不攝餘身下總結云
38(16)唯識論云具攝三身故智三身皆如□□⁹⁹
39(20)百法決云收攝一百法色攝十一全 受相¹⁰⁰各當一七
40(17)十三行蘊八王識蘊收無為非積聚故非蘊
41(2)門攝



圖 2：S.567 全圖，根據《國際敦煌項目》（IDP）公開提供的寫本圖檔（3 張）後製合成全貌

⁹⁸ 應為「轉」字。《攝大乘論釋》卷 10：「轉阿賴耶識得自性身」（世親菩薩造 C，玄奘譯〔唐〕，1988：378c19）

⁹⁹ 寫本此處破損二字，據《成唯識論》應為「實智」。《成唯識論》卷 10：「又智殊勝具攝三身，故知三身皆有實智。」（護法等菩薩造，玄奘譯〔唐〕，1988：58a14）

¹⁰⁰ 應為「想」，但是寫本不知緣故將心部塗銷。

參考文獻

引用佛典資料出自「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA) 的電子佛典系列光碟。

- 1、引用大正新修大藏經刊行會編(1988)。《大正新脩大藏經》(T: Taishō Tripitaka)。東京：大藏出版株式會社。
- 2、引用四川省佛教協會編(1999)。《洪武南藏》(U: Southern Hongwu Edition of the Canon)。成都：四川省佛教協會。
- 3、引用河村照孝編集(1975-1989)。《卍新纂大日本續藏經》(X: Xuzangjing)。東京：國書刊行會。
- 4、引用釋印順(2003-2016)。《印順法師佛學著作集》(Y: Corpus of Venerable Yin Shun's Buddhist Studies)。台北：正聞出版社。
- 5、引用杜潔祥主編(1980-1994)。《中國佛寺史志彙刊》(GA: Zhongguo Fosi Shizhi Huikan)。台北：宗青圖書出版公司。

(一) 引用佛典資料(根據以上順序及經號編排)

尊者大目乾連造，玄奘譯〔唐〕(1988)。《阿毘達磨法蘊足論》CBETA, T26, no. 1537。

彌勒菩薩說，玄奘譯〔唐〕(1988)。《瑜伽師地論》CBETA, T30, no. 1579。

護法等菩薩造，玄奘譯〔唐〕(1988)。《成唯識論》CBETA, T31, no. 1585。

世親菩薩造，玄奘譯〔唐〕(1988a)。《唯識三十論頌》CBETA, T31, no. 1586。

世親菩薩釋，真諦譯〔梁陳〕(1988b)。《攝大乘論釋》CBETA, T31, no. 1595。

世親菩薩造，玄奘譯〔唐〕(1988c)。《攝大乘論釋》CBETA, T31, no. 1597。

世親菩薩造，玄奘譯〔唐〕(1988d)。《大乘百法明門論》CBETA, T31, no. 1614。

寶亮等集〔梁〕(1988)。《大般涅槃經集解》CBETA, T37, no. 1763。

窺基撰〔唐〕(1988a)。《瑜伽師地論略纂》CBETA, T43, no. 1829。

窺基撰〔唐〕(1988b)。《成唯識論述記》CBETA, T43, no. 1830。

窺基撰〔唐〕(1988c)。《大乘法苑義林章》CBETA, T45, no. 1861。

永明延壽集〔宋〕(1988)。《宗鏡錄》CBETA, T48, no. 2016。

贊寧等撰〔宋〕(1988)。《宋高僧傳》CBETA, T50, no. 2061。

義天錄〔高麗〕(1988)。《新編諸宗教藏總錄》CBETA, T55, no. 2184。

曇曠撰〔唐〕(1988)。《大乘百法明門論開宗義記》CBETA, T85, no. 2810。

- 義忠撰〔唐〕（1999）。《大乘百法明門論疏》CBETA, U205, no. 1368。
澄觀別行疏〔唐〕, 宗密隨疏鈔〔唐〕（1975-1989）。《華嚴經行願品疏鈔》CBETA, X5, no. 229。
圓測撰〔唐〕（1975-1989）。《解深密經疏》CBETA, X21, no. 369。
遇禁集〔唐〕（1975-1989）。《仁王經疏法衡鈔》CBETA, X26, no. 519。
栖復集〔唐〕（1975-1989）。《法華經玄贊要集》CBETA, X34, no. 638。
景霄纂〔後唐〕（1975-1989）。《四分律行事鈔簡正記》CBETA, X43, no. 737。
普觀述〔宋〕（1975-1989）。《大乘法界無差別論疏領要鈔》CBETA, X46, no. 787。
雲峯妙高集〔元〕（1975-1989）。《唯識開蒙問答》CBETA, X55, no. 888。
明河撰〔明〕（1975-1989）。《補續高僧傳》CBETA, X77, no. 1524。
釋印順撰〔民國〕（2003-2016a）。《攝大乘論講記》CBETA, Y6, no. 6。
釋印順撰〔民國〕（2003-2016b）。《初期大乘佛教之起源與開展》CBETA, Y37, no. 35。
宋奎光撰〔明〕（1980-1994）。《徑山志》CBETA, GA31, no. 32。

（二）專書

- 上山大峻（2012）。《增補敦煌佛教の研究》。東京：法藏館。
方廣錫、吳芳思主編（Frances Wood）（2011）。《英國國家圖書館藏敦煌遺書》第9冊。桂林：廣西師範大學出版社。
竹村牧男，蔡伯郎譯（2015）。《覺與空——印度佛教的展開》（インド仏教の歴史：「覺り」と「空」）。臺北：東大圖書股份有限公司。（竹村牧男：2004）
沖本克己等編輯，釋果鏡主編，釋果鏡譯（2016）。《興盛開展的佛教——中國 II 隋唐》（興隆・発展する仏教——中國 2 隋唐）。臺北：法鼓文化。（沖本克己編：2010）
林傳芳（1990）。《佛學概論》。高雄：佛光出版社。
施萍婷，敦煌研究院編（2000）。《敦煌遺書總目索引新編》。北京：中華書局。
湯用彤（2013）。《隋唐佛教史稿》（再版）。高雄：佛光出版社。

（三）期刊論文

- 巴宙輯校（1990）。〈曇曠著《大乘二十二問》〉，《中華佛學學報》第3期：頁82-119。

- 林香奈（2009）。〈基撰『大乘阿毘達磨雜集論述記』の成立と思想——仏身に關する記述を中心として〉，《印度学仏教学研究》第 58 卷，第 1 期：頁 252-255。
- 芳村修基（1958）。〈河西僧曇曠の伝歴〉，《印度学仏教学研究》第 7 卷，第 1 期：頁 23-28。
- 長谷川岳史（1995）。〈唯識説における仏身論と五法説〉，《仏教学研究》第 51 期：頁 99-118。
- 劉因燦（2019）。〈《釋摩訶衍論》與 10-13 世紀的中土華嚴學〉，陳一標編，《華嚴專宗國際學術研討會論文集 2017》，頁 329-340。臺北：華嚴蓮社。
- 蔡伯郎（2006）。〈佛教心心所與現代心理學〉，《中華佛學學報》第 19 期：頁 325-349。

（四）學位論文

- 宋佩芳（2003）。《瑜伽行派的認識作用與真理之實現——以《成唯識論》為中心》。新竹：玄奘大學宗教學研究所碩士論文。

（五）網路資料

- International Dunhuang Project（《國際敦煌項目》，簡稱 IDP）。“S.567.”2021.7.9, date. <http://idp.bl.uk/>.

Further Analysis and Ideological Stance on the Title of Dunhuang Manuscript ‘S.0567 Exegesis on *Cheng Weishi Lun* (tentative)’ by Taking *Baifa Jue* as Clue

LIU Tan-Ching

Ph. D. Candidate, Department of Chinese, National Taiwan Normal University

Abstract

The Dunhuang Manuscript S.567 archived in the British Library has long been identified as the ‘Exegesis on *Cheng Weishi Lun*’. This manuscript, however, has yet to be formally transcribed and studied. We have transcribed and conducted an analysis on the manuscript and found that although the manuscript is incomplete, four undamaged chapters were preserved. The manuscript, which documented the doctrinal exegesis and study of Weishi during the Sui and Tang dynasties, shows significant value in literature and doctrine.

This article maintains that Dunhuang Manuscript S.567 consists of four parts: ‘Caitasika-Mental Factors and Cognition’, ‘The Discourse and Clarification of Trikāya’, ‘Assorted Perspectives observed by Trikāya’ and ‘Five Dharmas enlightened Trikāya’. In addition, Dunhuang Manuscript S.567 cites *Baifa Jue* which is not included in any Tibetan scriptures. According to the citation trajectory of *Baifa Jue*, most of the later citers imply that the author of *Baifa Jue* was Kuei-ji. This article takes this clue to derive the implied core purpose of citation of Dunhuang Manuscript S.567. Finally, Dunhuang Manuscript S.567 was not a pure interpretation of *Cheng Weishi Lun*. The original name ‘Exegesis on *Cheng Weishi Lun*’ might not have reflected its purpose. In fact, the discussion related to the four specific topics in Dunhuang manuscript S.567 may be based on the discussion of Dharma-character school of Buddhism.

This article not only provides the contents recorded in Dunhuang Manuscript S.567 for later researchers, but also indicates its four parts and ideological stance. In the future, it may be possible to have a dialogue with the system of handed down documents or to combine with other manuscripts.

Keywords: Dunhuang Manuscript S.567, Buddhakāya, Baifa Jue, Cheng Weishi Lun, Kuei-ji