

梵

梵汉对勘

唯识论三种

黄宝生 译注

am abhyarhya sugatâtmajam ||
bhyo yatiṣye 'rtha²-vivecane ||

[Sāstra-śarīra]

n vyavasthāpyate |

tvam pratipakṣasya bhāvanā |
prāptir yānānūttaryam eva ca ||

asmim⁴ cchāstre³ upadiśyante | yad uta
tvam pratipakṣasya bhāvanā | tasyām
bhāvanā vyavasthā¹ pūṣa-prāpti² ca yānā⁵ |

論曰此論唯說如是十義一相二障
三真實四修諸對治五即此借分位
六得果七無上乘今於此中先釋其
相頌曰
虛妄分別有於此二都無此中唯有空
於彼亦有此
論曰虛妄分別有者謂有所取能取
分別於此二都無者謂即於此虛妄
分別永無所取能取二性此中唯有
空者謂虛妄分別中但有離所取及
能取空性於彼亦有此者謂即於彼
二空性中亦但有此虛妄分別者於
此非有由彼觀為空所餘非無故如

梵汉佛经对勘丛书

梵汉对勘

唯识论三种

黄宝生 译注



中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

梵汉对勘唯识论三种 / 黄宝生译注. — 北京: 中国社会科学出版社, 2017. 10

(梵汉佛经对勘丛书)

ISBN 978 - 7 - 5203 - 1014 - 7

I. ①梵… II. ①黄… III. ①唯识宗—宗教经典—校勘
IV. ①B946. 3

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 229912 号

出版人 赵剑英
责任编辑 史慕鸿
特约编辑 郑国栋 常 蕾
责任校对 朱妍洁
责任印制 戴 宽

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印刷装订 北京君升印刷有限公司
版 次 2017 年 10 月第 1 版
印 次 2017 年 10 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 20.5
字 数 266 千字
定 价 96.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社营销中心联系调换

电话:010 - 84083683

版权所有 侵权必究

本丛书属于国家社科基金重大项目
——梵文研究及人才队伍建设

《梵汉佛经对勘丛书》总序

印度佛教自两汉之际传入中国，译经活动也随之开始。相传摄摩腾和竺法兰所译《四十二章经》是中国的第一部汉译佛经。这样，汉译佛经活动始于东汉，持续至宋代，历时千余年。同样，印度佛教自七世纪传入中国藏族地区，藏译佛经活动始于松赞干布时期，持续至十七世纪，也历时千余年。据赵朴初先生的说法，汉译佛经共有“一千六百九十余部”，而藏译佛经共有“五千九百余种”。^①中国的佛教译经活动历时之久，译本数量之多，而且以写本和雕版印刷的传承方式保存至今，堪称世界古代文化交流史上的一大奇观。

印度佛教在中国文化土壤中扎下根，长期与中国文化交流融合，已经成为中国传统文化的有机组成部分。就汉文化而言，最终形成的传统文化是以儒家为主干的儒道释文化复合体。汉译佛经和中国古代高僧的佛学著述合称汉文大藏经。它们与儒家典籍和道藏共同成为中华民族的宝贵文化遗产。为了更好地继承和利用文化遗产，我们必须依循时代发展，不断对这些文献资料进行整理和研究。儒家典籍在中国古代文献整理和研究中始终是强项，自不待言。相比之下，佛教典籍自近代以来，学术界重视不够，已经逐渐成为中国古代文献整理和研究中的薄弱环节。

^① 赵朴初：《佛教常识答问》，上海辞书出版社2009年版，第147、150页。另据吕澂著《新编汉文大藏经》目录，汉译佛经有一千五百零四部。关于汉译和藏译佛经的数量迄今未有确切的统计数字。

二十世纪五十至七十年代，中国台湾地区编辑的《中华大藏经》是迄今为止汇集经文数量最多的一部汉文大藏经。其后，八九十年代，中国大陆地区也着手编辑《中华大藏经》，已经出版了“正编”。这部大陆版《中华大藏经》（正编）以《赵城金藏》为基础，以另外八种汉文大藏经为校本，在每卷经文后面列出“校勘记”。可惜，这部《中华大藏经》的编辑只完成了一半，也就是它的“续编”还有待时日。这种收集经文完备又附有“校勘记”的新编汉文大藏经能为汉传佛教文献的整理和研究奠定坚实的基础。在此基础上，可以进一步开展标点和注释工作。

与汉文大藏经的总量相比，出自现代中国学者之手的汉文佛经的标点本和注释本数量十分有限。为何这两种《中华大藏经》都采取影印本，而不同时进行标点工作？就是因为标点工作的前期积累太少，目前还没有条件全面进行。而对于中国现代学术来说，古籍整理中的标点和注释工作也是不可或缺的。因此，有计划地对汉文佛经进行标点和注释的工作应该提到日程上来。唯有这项工作有了相当的成果，并在工作实践中造就了一批人才，《中华大藏经》的标点工作才有希望全面展开。

对于佛经标点和注释的人才，素质要求其实是很高的：既要熟谙古代汉语，又要通晓佛学。同时，我们还应该注意到，在汉文大藏经中，汉译佛经的数量占据一多半。而汉译佛经大多译自梵文，因此，从事佛经标点和注释，具备一些梵文知识也是必要的。此外，有一些佛经还保存有梵文原典，那么，采用梵汉对勘的方法必然对这些汉译佛经的标点和注释大有裨益。这就需要通晓梵文的人才参与其中了。

过去国内有些佛教学者认为留存于世的梵文佛经数量很少，对汉

文大藏经的校勘能起到的作用有限。而实际情况并非这么简单。自十九世纪以来，西方和印度学者发掘和整理梵文佛经抄本的工作持续至今。当代中国学者也开始重视西藏地区的梵文佛经抄本的发掘和整理。由于这些抄本分散收藏在各个国家和地区，目前没有确切的统计数字。虽然不能说所有的汉译佛经都能找到相应的梵文原典，实际上也不可能做到这样，但其数量仍然十分可观，超乎人们以往的想象。例如，在汉译佛经中占据庞大篇幅的《般若经》，其梵文原典《十万颂般若经》、《二万五千颂般若经》和《八千颂般若经》等均有完整的抄本。又如，印度出版的《梵文佛经丛刊》（Buddhist Sanskrit Texts）收有三十多种梵文佛经校刊本。其中与汉译佛经对应的梵文原典有《神通游戏》（《方广大庄严经》）、《三昧王经》（《月灯三昧经》）、《入楞伽经》、《华严经》、《妙法莲华经》、《十地经》、《金光明经》、《菩萨学集》（《大乘集菩萨学论》）、《入菩提行论》、《中论》、《经庄严论》（《大乘庄严经论》）、《根本说一切有部毗奈耶》、《阿弥陀经》、《庄严宝王经》、《护国菩萨经》、《稻秆经》、《悲华经》、《撰集百缘经》、《佛所行赞》、《如来秘密经》（《一切如来金刚三业最上秘密大教王经》）和《文殊师利根本仪轨经》等。此外，诸如《金刚经》、《维摩诘经》、《阿毗达磨俱舍论》、《因明入正理论》和《辩中边论》等这样一些重要的汉译佛经也都已经有梵文校刊本。因此，对于梵汉佛经对勘在汉文佛教文献整理和研究中的学术价值不可低估，相反，应该予以高度重视。

其实，梵汉佛经对勘不仅有助于汉文佛教文献的整理，也有助于梵文佛经抄本的整理。梵文佛经抄本整理的主要成果是编订校刊本。因为梵文佛经抄本在传抄过程中，必定会产生或多或少的文字脱误或变异。这需要依据多种抄本进行校勘，确定正确的或可取的读法，加

以订正。除了利用同一佛经的多种梵文抄本进行校勘外，还可以利用同一佛经的平行译本进行对勘。尤其是在有的梵文佛经只有一个抄本的情况下，利用平行译本进行对勘就显得更为重要。正是这个原因，长期以来，西方、印度和日本学者在编订梵文佛经校刊本时，都十分重视利用梵文佛经的汉译本和藏译本。但对于西方学者来说，掌握古代汉语比较困难，因此，从发展趋势看，他们越来越倚重藏译本。相比之下，日本学者在利用汉译本方面做得更好。

近一百多年来，国际佛教学术界已经出版了不少梵文佛经校刊本，同时也出版了完整的巴利文三藏校刊本。这些校刊本为佛教研究提供了方便。学者们依据这些校刊本从事翻译和各种专题研究。在此基础上，撰写了大量的印度佛教论著和多种印度佛教史。如果没有这些校刊本，这些学术成果的产生是不可设想的。这从这些著作中引用的梵文佛经校刊本及其现代语言（英语、法语或日语）译本资料便可见出。同时，我们也应该注意到，有些重要佛经缺乏梵文原典，西方学者还依据汉译佛经转译成西方文字，如英译《佛所行赞》（梵文原典缺失后半）、《胜鬘师子吼一乘大方便方广经》，德译和英译《维摩诘经》（译于梵文原典发现前），法译《成唯识论》、《大智度论》、《摄大乘论》、《那先比丘经》，等等。又鉴于印度古代缺少历史文献，他们也先后将法显的《佛国记》、玄奘的《大唐西域记》、慧立和彦惊的《大慈恩寺三藏法师传》、义净的《大唐西域求法高僧传》和《南海寄归内法传》译成英文或法文。这些都说明国际佛教学术界对汉文佛教文献的高度重视。只是限于通晓古代汉语的佛教学者终究不多，他们对汉文佛教文献的利用还远不充分。

而中国学术界直至二十世纪上半叶，才注意到国际上利用梵文佛

经原典研究佛教的“新潮流”。引进这种“新潮流”，利用梵文佛经原典研究与佛教相关的中国古代文献的先驱者是陈寅恪、汤用彤、季羨林和吕澂等先生。然而，当时国内缺少梵文人才，后继乏人。时光荏苒，到了近二三十年，才渐渐出现转机。因为国内已有一批青年学子在学习梵文后，有志于利用梵文从事佛教研究。这条研究道路在中国具有开拓性，研究者必定会备尝艰辛，但只要有锲而不舍的精神，前景是充满希望的。

利用梵文从事佛教研究的方法和途径多种多样，研究者完全可以依据自己的学术兴趣和专长选择研究领域。而梵汉佛经对勘研究应该是其中的一个重要选项。这项研究的学术价值至少体现在以下几个方面：

一、有助于读解汉译佛经。现代读者读解汉译佛经的难度既表现在义理上，也表现在语言上。佛教义理体现印度古代思维方式。尤其是大乘佛教的中观和唯识，更是体现印度古代哲学思辨方式。它们有别于中国传统的理论思维形态。而汉译佛经的语言对于现代读者，不仅有古今汉语的隔阂，还有佛经汉译受梵文影响而产生不同程度的变异，更增添一层读解难度。然而，通过梵汉佛经对勘，则可以针对汉译佛经中义理和语言两方面的读解难点，用现代汉语予以疏通和阐释。

二、有助于读解梵文佛经。佛教于十二世纪在印度本土消亡，佛经抄本大量散失，佛教学术也随之中断。近代以来，随着国际印度学的兴起，学者们重视发掘佛经原典，先后在尼泊尔和克什米尔等地，尤其是在中国西藏地区发现了数量可观的梵文佛经抄本。这样，印度佛教文献研究成了一门“新兴学科”。由于佛教学术在印度本土已经

中断数百年之久，对于印度或西方学者来说，梵文佛经的读解也是印度古代文献研究中的一个难点。这与汉文佛教文献在现代中国古代文献研究中的情况类似。仅以梵文词典为例，著名的 M.威廉斯的《梵英词典》和 V. S.阿伯代的《实用梵英词典》基本上没有收入佛教词汇。因此，才会有后来出现的 F.埃杰顿的《佛教混合梵语语法和词典》和荻原云来的《梵和大辞典》。尤其是《梵和大辞典》，充分利用了梵汉佛经对勘的成果。

现存的所有梵文佛经抄本都会存在或多或少的文字错乱或讹误，已经编订出版的校刊本也未必都能彻底予以纠正。校刊本质量的高低既取决于校刊者本人的学术造诣，也取决于所掌握抄本的数量和质量。同时，佛教梵语受方言俗语影响，在词汇、惯用语和句法上与古典梵语存在一些差异，以及经文中对一些义理的深邃思辨，都会形成梵文佛经读解中的难点。而梵汉佛经对勘能为扫除梵文佛经中的种种文字障碍，提供另一条有效途径。毫无疑问，在利用汉译佛经资料方面，中国学者具有得天独厚的优势。如果我们能在梵汉佛经对勘研究方面多做一些工作，也是对国际佛教学术作出应有的贡献。

三、有助于佛教汉语研究。现在国内汉语学界已经基本达成一个共识，即认为佛经汉语是中国古代汉语中的一个特殊类型。有的学者仿照“佛教混合梵语”（Buddhist Hybrid Sanskrit）的称谓，将它命名为“佛教混合汉语”。而时下比较简便的称谓则是“佛教汉语”。梵文佛经使用的语言在总体上属于通俗梵语，这是由佛教的口头传承方式决定的。而这种通俗梵语中含有佛教的种种特定词语，也夹杂有俗语语法成分，尤其是在经文的偈颂部分，因此，明显有别于传统的梵语。同样，汉译佛经受梵文佛经影响，主要采用白话文体，较多采用口语

用词。同时，在构词、词义、语法和句式上也受梵文影响，语言形态发生一些变异，有别于传统的汉语。这些特殊的语言现象需要汉语学者认真研究和诠释。近二三十年中，佛教汉语研究已成为一门“显学”。日本学者辛嶋静志和中国学者朱庆之是这个领域中的代表人物。

尽管国内佛教汉语研究已经取得了不少成绩，但研究队伍中存在一个明显的缺陷，也就是通晓梵语的学者很少。如果通晓梵语，直接运用梵汉佛经对勘研究的方法，就会方便得多，避免一些不必要的暗中摸索和无端臆测。辛嶋静志能在这个领域中取得大家公认的学术成就，是与他具备多方面的语言 and 知识学养分不开的，尤其是直接运用梵汉佛经对勘研究的方法。这是值得国内从事佛教汉语研究的年青一代学者效仿的。希望在不久的将来，中国学者能在大量的梵汉佛经对勘研究的基础上，编出佛教汉语语法和词典。这样，不仅拓展和充实了中国汉语史，也能为现代学者阅读和研究汉文佛经提供方便实用的语言工具书。

四、有助于中国佛经翻译史研究。中国无论在古代或现代，都无愧为世界上“翻译大国”。在浩瀚的汉文大藏经中，不仅保存有大量的汉译佛经，也保存有许多佛经翻译史料。现代学者经常依据这些史料撰写佛经翻译史论。但是，佛经翻译史研究若要进一步深入的话，也有赖于梵汉佛经对勘研究的展开。因为佛经翻译史中的一些重要论题，诸如佛经原文的文体和风格，翻译的方法和技巧，译文的质量，只有通过具体的梵汉佛经对勘研究，才会有比较切实的体认。在这样的基础上撰写佛经翻译史论，就能更加准确地把握和运用古代史料，并提供更多的实例，增添更多的新意。

鉴于上述学术理念，我们决定编辑出版《梵汉佛经对勘丛书》，

由国内有志于从事梵汉佛经对勘的学者分工协作完成。这是一个长期计划，完成一部，出版一部，不追求一时的速度和数量。每部对勘著作的内容主要是提供梵文佛经的现代汉语今译，对梵文佛经和古代汉译进行对勘，作出注释。

其中，梵文佛经原文选用现已出版的校刊本。若有两个或两个以上校刊本，则选定一个校刊本作为底本，其他的校刊本用作参考。若有其他未经校勘的抄本，也可用作参考。而如果对勘者通晓藏文，也可将藏译本用作参考。当然，我们的主要任务是进行梵汉佛经对勘，而不是编订校刊本。因为编订校刊本是一项专门的工作，需要独立进行。编订校刊本的本意是为研究提供方便。前人已经编订出版的校刊本我们不应该“束之高阁”，而应该充分加以利用。在学术研究中，凡事不可能，也无必要从头做起，否则，就可能永远在原地踏步。正因为前人已经编订出版了不少梵文佛经校刊本，我们今天才有可能编辑出版《梵汉佛经对勘丛书》。而且，我们的梵汉佛经对勘研究也能在一定程度上起到改善前人校勘成果的作用。这也是我们对勘成果的一个组成部分。

梵汉佛经对勘的版面格式是将梵文佛经原文按照自然段落排列，依次附上相应段落的现代汉语今译和古代汉译。古代汉译若有多种译本，则选取其中在古代最通行和最接近现存梵本的译本一至两种，其他译本可依据对勘需要用作参考。现代汉语今译指依据梵文佛经原文提供的新译。为何要提供现代汉语今译呢？因为这样便于同行们检验或核实对勘者对原文的读解是否正确。如果读解本身有误或出现偏差，势必会影响对勘的学术价值。另外，国内利用汉译佛经从事相关研究的学者大多不通晓梵文，或者只是掌握一些梵文基础知识，尚未达到

读解原典的程度。那么，我们提供的现代汉语今译可以供他们参考，为他们的研究助一臂之力。

实际上，现代汉语今译本身也是对勘成果的重要体现。因为梵文佛经原文中的一些疑点或难点往往可以通过对勘加以解决。如果有的疑点或难点一时解决不了，我们可以暂不译出，或者提供参考译文，并在注释中注明。确实，如果我们能正确读解梵文佛经原文，并提供比较准确的现代汉语今译，便会对古代汉译佛经中一些文字晦涩或意义难解之处产生豁然开朗的感觉。通过梵汉佛经对勘，帮助读解梵文佛经和汉译佛经，这正是我们的工作目的。

对勘注释主要包括这几个方面：

一、订正梵文佛经校刊本和汉译佛经中的文字讹误或提供可能的合理读法。

二、指出梵文佛经与汉译佛经的文字差异之处。

三、指出汉译佛经中的误译之处。

四、疏通汉译佛经中的文字晦涩之处。

五、诠释梵文佛经和汉译佛经中的一些特殊词语。

由于我们已经提供了现代汉语今译，也就不需要逐句作出对勘说明，而可以依据实际需要，有重点和有选择地进行对勘注释。

同时，利用这次梵汉佛经对勘的机会，我们也对古代汉译佛经进行标点。梵文和古代汉语一样，没有现代形式的标点。但梵文在散文文体中，用符号 | 表示一句结束，|| 表示一个段落结束；在诗体中，用符号 | 表示半颂结束，|| 表示一颂结束。这样，参考梵文佛经，尤其是依靠读通句义，便有助于汉译佛经的标点。但古代汉语的行文毕竟具有自身的特点，不可能完全依据梵文原文进行标点。我们的标点

也只是提供一个初步的样本，留待以后听取批评意见，加以完善。

以上是对《梵汉佛经对勘丛书》的基本学术设想。在实际工作中，对勘者可以根据自己的学术专长，在某些方面有所侧重。我们的共同宗旨是对中国古代佛教文献的整理和研究作出各自的创造性贡献。

千里之行，始于足下。不管前面的道路怎样艰难曲折，让我们现在就起步，登上征途吧！

黄宝生

2010年5月12日

导 言

一

印度原始佛教经由部派佛教发展成大乘佛教，体现佛教义理不断演变的过程。大乘义理主要表现为空论、中观学和唯识学。其中，唯识学是大乘义理的集大成者，或者说，是大乘义理的终结者。

佛教义理的演变自有它的内在逻辑，实际是佛教不断应对各种理论挑战，而适应社会现实需要，因为印度佛教的存在和发展离不开印度宗教文化的大环境。

在印度古代社会，婆罗门教始终占据主流地位。佛教产生于印度吠陀时代末期。当时，吠陀时代的婆罗门教已经不能适应社会发展，故而在婆罗门教内部出现思想革新的奥义书哲学，还有与奥义书哲学并存的瑜伽和数论哲学。同时，在社会上出现强大的沙门思潮。其中的佛教、耆那教和顺世论都是直接抗衡婆罗门教的宗派。

据佛经中的佛陀传记记载，佛陀释迦牟尼最初出家求道，所拜的第一位老师是阿罗逻（巴利语 *Ālāra*，梵语 *Ārāḍa*）。阿罗逻向他传授的就是数论哲学，并教他修习禅定，由初禅、二禅、三禅、四禅而达到“非想非非想处”。而释迦牟尼认为只要有“我”存在，就不能摆

脱生死轮回，真正获得解脱^①。后来，释迦牟尼独自在菩提树下修禅，证得十二缘起而获得解脱之道。

佛陀的基本教义是四圣谛和八正道。其中的重要义理是缘起说和无我说。人世一切皆苦，苦的原因是以无明为起始的十二缘起，故而通过修行八正道，灭除贪瞋痴，灭除十二缘起，便能达到涅槃，获得解脱。同时，依据缘起说，人由色、受、想、行、识五蕴和合而成，并不存在所谓“我”这个实体。因此，应该克服“我执”，摒弃“我和我的”这类观念。

“我”（巴利语 *attan*，梵语 *ātman*）这个词在印度古代通常有三种用法：一、用作第一人称反身代词；二、指称人的个体存在，即由精神和物质构成的个人实体；三、指称超越个人实体的绝对存在，即永恒存在的个体自我（或称“原人”，*puruṣa*）和至高自我（即“梵”，*brahman*，或称“至高原人”）。

佛陀的“无我说”既否定永恒存在的个体自我和主宰宇宙的终极本体梵，也否定五蕴和合而成的个人实体。然而，这里有个理论问题需要解决，即生死轮回的主体是什么？因为生死轮回是印度古代几乎所有宗教哲学派别的共识，也是佛教理论的重要基石之一。婆罗门教六派哲学（数论、瑜伽、正理、胜论、弥曼差和吠檀多）都确认个体自我（或称“灵魂”）永恒存在，是轮回转生的主体。而佛陀虽然否定婆罗门教的“自我”说，例如：“从此世至彼世，从彼世至此世，彼一切非我有，我非彼有，亦非是神。”（《中阿含经》卷五十四《大品阿梨吒经》）有比丘认为五蕴中的识“往生不更异”，佛陀同样予以否定：“识因缘故起，识有缘则生，无缘则灭。”（同上，《大品唵啼经》）

^① 参阅《佛所行赞》阿罗蓝郁头蓝品第十二、《佛本行经》不然阿兰品第十五、《过去现在因果经》卷第三和《佛本行集经》卷第二十二。

但对于轮回转生的主体究竟是什么，佛陀没有作出明确的回答。

这样，佛教内部依然会对这个问题进行思考。虽然佛陀否定识是永恒的实体，但将识视为轮回转生的主体，可能始终是小乘佛教内部的一个重要取向。例如，巴利语三藏注释家觉音（Buddhaghosa）在《清净道论》（Visuddhimagga）中指出：“因为前面的识的死亡故名为死，而后面的识于他有结生故名为结生。”这里所说识有生有灭，符合佛陀的缘起说。但觉音又指出，这里的前识和后识“不一又不异”，类似“牛乳和酪”的关系^①。总之，是认为识在人的轮回转生中起着重要作用。实际上，在佛经中也有直接以识作为轮回转生主体的描写。例如，《药师琉璃光王经》（Bhaiṣajyaguruvaidūryaprabharājasūtram）中描写众生死亡时，阎摩差吏前来捉拿，将众生的识（vijñāna）带到法王阎摩面前^②。

由于佛陀的原始教导中，对“人无我”的论述比较充分，因此，佛教始终坚持“人无我”的学说，绝不认同婆罗门教的“自我”学说。同时，对轮回转生主体问题继续进行思考和探索。

在部派佛教时期，各部派对轮回转生主体提出各自的主张。犍子部认为是“补特伽罗，非即蕴离蕴”，因为“诸法若离补特伽罗，无从前世转至后世。依补特伽罗，可说有移转”^③。而大众部认为是“根

① 参阅觉音《清净道论》（叶均译），中国佛教协会，第517页。

② 参阅《梵语佛经读本》，中国社会科学出版社2014年版，第148页。隋达摩笈多译《佛说药师如来本愿经》、唐玄奘译《药师琉璃光如来本愿功德经》和唐义净译《药师琉璃光七佛本愿功德经》中都将这个 vijñāna（“识”）译为“神识”。这里可以顺便提及，在昙无讖译《佛所行赞》中，也将婆罗门教确认的轮回转生主体 ātman（“自我”）一词译为“神识”。在一定程度上说明这两者之间暗含的相通之处。参阅《梵汉对勘佛所行赞》，中国社会科学出版社2015年版，第252页。

③ 参阅玄奘译《异部宗轮论》。