

# 名言有自性

## ——宗喀巴对清辨思想的诠释

朱丽霞

---

**提 要：**宗喀巴大师通过对印度中观自续派代表人物清辨作品的解读，认为清辨主张“名言有自性”，但印度的中观学大师们并没有明确指出清辨有这样的主张。宗喀巴的立论依据来自三个方面：一、清辨在批判瑜伽行派“遍计所执”“相无自性”时，暗含着“名言有自性”的主张。二、这一观点潜存于清辨安立世俗法的方式中。三、自续的论证方法也决定了清辨主张“名言有自性”。但宗喀巴在自己的诠释过程中，自有其诠释的前提和特征。

朱丽霞，女，哲学博士，河南大学哲学与公共管理学院副教授。

关键词：宗喀巴 月称 清辨 名言 自性

---

宗喀巴是西藏佛教思想集大成式的人物，他的佛学思想对于其后的西藏佛教界产生了深远影响，这其中包括对印度中期中观学的代表人物之一——清辨思想的解读和批判。

清辨是印度中观自续派的代表人物。在印度，甚至包括在西藏早期佛教传统中，都认为应成派和自续派的主要分歧来自于方法论，但宗喀巴认为二者的分歧主要来自于存有论，也就是自续派在存有论上主张“名言有自性”。他说：“故中观自续师与应成师，非就于所破加不加胜义简别判之为二，然于名言不破自性则有差别。”<sup>①</sup>他认为自续派许名言有自性（有时又称为自相），而应成派则在名言中也破自性。

所谓自续派在存有论上坚持“名言有自性”的观点，清辨本人并没有明确表述过，月称也没有意识到这一问题。这一观点的提出，完全是宗喀巴大师本人在印度中观学阐释上的一个突破，他通过重重论述，指出清辨著述中隐含着这一思想。跟踪宗喀巴的分析，我们可以发现自续派“名言有自性”的观点主要通过以下的几个方面被他发掘或者诠释出来的：

一、清辨在批判瑜伽行派的“遍计所执性”时产生了“名言有自性”的主张。宗喀巴在论证

这个问题时，引用了两条资料：第一条即清辨在《般若灯论》中所说的：“此中若谓无色意言及色名言遍计所执性是谤有事，以谤意言及名言故。”宗喀巴对这条资料的解读是：

此说遍计所执相无自性时，若谓遍计所执是能遍计自性差别之分别与名者，彼二是蕴所摄，则谤依起为相无自性，故许依他起是有自性。<sup>②</sup>

清辨的这个观点是在批驳瑜伽行派（唯识宗）的三性三无性之一的“遍计所执性”的“相无自性”时提出的。在清辨的原文中，“意言”指的是“此是甲，彼是乙”的心中的“分别”，“名言”指的是对这种分别表述出来的语言。清辨的字面意思是：由于遍计所执性，包括了能遍计事物自性差别的意言以及名言（语言）二者，这二者都是五蕴所摄——意言摄在识蕴，名言摄在行蕴。而五蕴是缘生的事物，也就是“依他起”，因此意言和名言既属于遍计所执性也属于依他起性。如果“遍计所执性”由“相无自性”说之为无，那么，意言及语言作为“依他起性”，也可以被理解成“依他起性”也是“相无自性”，这和瑜伽行派对“依他起性”的主张相反，瑜伽行派认为“依他起性”是“生无自性”，而不是

“相无自性”。但宗喀巴紧随其后的解读的逻辑变成“此说遍计所执相无自性时……则谤依起为相无自性，故许依他起是有自性”，也就是说，宗喀巴认为清辨反对瑜伽行派主张的遍计所执相无自性，因为这样会破坏依他起的相无自性，可见清辨主张依他起性为有自性。依他起即缘生法，这就意味着清辨主张名言有自性。

但是，宗喀巴的理解和清辨的原意还是有距离的。清辨的上述引文旨在批判瑜伽行派的遍计所执相无自性。清辨提到意言和语言属于依他起性，如果说遍计所执性相无自性，就是对依他起性相无自性的谤坏（损减），因为瑜伽行派并不认为依他起性是相无自性。这实际上是就瑜伽行派宗理论构架的内在矛盾来说的，在清辨看来，如果瑜伽行派宗强调前者，就会导致他对自己所立的后者的破坏，所以前者是不能成立的。清辨理论的最终落脚点在于否定前者，后者（依他起性相无自性）只是一个否定的工具，他的论证的方式是“以子之矛，攻子之盾”。但宗喀巴由于看到清辨有“谤依他起性相无自性”这样的字句在里面，就认为清辨主张依他起相有自性。其实，综合清辨的其他论著，他不仅反对依他起性于胜义中存在，而且坚持任何生起的事物——如依他起性，都是如幻如梦般世俗谛的存在<sup>④</sup>。吕澂在《印度佛学源流略讲》中也说：从有无看，清辨认为以世俗谛可以说三性有，但在胜义谛则都无，这叫俗有真无。瑜伽行派与此相反，认为世俗谛为无，胜义谛为有，因为胜义谛是圣智所行为无，未免说不过去了<sup>⑤</sup>。所以从严格意义上来说宗喀巴于此处的推理不能成立，由清辨的这条资料来说明他承认依他起有自性，是双方诠释重点的不同造成的。清辨的原意是在一个完整的逻辑系统内，通过前后相照体现出来的，但宗喀巴的诠释则集中在文本的某一点上。这实际上是作者的原意与文本表达所存在的罅隙造成的。

第二条也是清辨在《般若灯论》中所说的：“若谓任谁由彼二法所遍计义，彼即非有，譬如于绳妄起蛇觉。然遍计执非无所有，以现彼相乱觉所计虽无所有，然名言中于盘蛇上彼非无故。”<sup>⑥</sup>

这条资料中清辨的原意依旧是针对瑜伽行派

宗遍计所执性相无自性的，只是更具体、更形象。他认为瑜伽行派所说的遍计所执性实际上存在着两种情况：其一，人们由于妄念等原因，将盘着的绳子执著为蛇，这种执著就是瑜伽行派的遍计所执性，由于它是错乱的感觉的产物，所以这蛇其实并不存在，因而此处的遍计所执性确实是不存在的。其二，在名言中，人于盘蛇的性相之上对蛇相的摄取，并非不存在。基于第二种情况，瑜伽行派关于遍计所执性为无所有的立论不能成立。清辨在这里虽然主要的目的还是在批判瑜伽行派遍计所执性相无自性，但他已经明确地提出基于正确无损根识（与乱觉相对）所显现的色之上的自相，在名言中、世俗中是存在的。这一观点结合清辨《思择炎》，可以得到进一步的澄清，他在《思择炎》中说：

色于一切情形称为空——此不应理，何以故？显现作为非色体性的实事之觉底行境的色体性，彼是有故。彼中称为“非色者”，是别异于色者，如声、香、味、触等。……如是“色是唯言说，于一切种中，色称为空”——此不应理。<sup>⑦</sup>

这里最重要的一句话是：“显现作为非色体性的实事之觉底行境的色体性，彼是有故。”“非色体性”，指的是空性；这句话简而言之，就是在胜义中对色的非真实性存在的认识的原发土壤——由根境识和合所产生的外境的体性，在世俗中是存在的。由于在世俗中，外境是有体性的存在，因而瑜伽行派“色是唯言说，于一切种中，色称为空”的观念就是不合理的。也就是说名称或概念是有对象的，这个对象也就是“知觉”的对象。

清辨这个观点的引发也源自于对瑜伽行派观点的批判，《解深密经》在“胜义谛相品第二”中认为一切法唯名，说有为、无为，皆是假名安立，没有如名所诠自性。无著在《显扬圣教论》中有一个著名的观点就是“唯名无义”，其中，“名”即指名字、概念，“义”即指实体。无著在解决遍计执性是怎样生起时，认为世俗法都是约定俗成的一些概念，这些概念并无与之相对应的实体。但是，凡夫并不能正确地了知这一层，所以因随名字而起实执，这便是瑜伽行派所讲的遍

计所执性。

清辨在反对瑜伽行派的“遍计所执性”为“相无自性”时，其思维展开路向是多方面的，其中包括瑜伽行派所赋予“遍计所执性”的“唯名无义”的观点。“唯名”在《解深密经》中被认为是假名安立的事物，而不是由自相安立的事物，这一点充分反映在《解深密经》对遍计所执的“相无自性性”的定义中：“云何诸法相无自性性？谓诸法遍计所执相，何以故？此由假名安立为相，非由自相安立为相，是故说名相无自性性。”<sup>⑦</sup>这里最重要的一句是“非由自相安立为相”，清辨要反对的实际上是这一点。他认为遍计所执中有一部分确实是“非由自相安立为相”，如将盘绳看作是蛇，但有一部分是“由自相安立为相”的，如将盘蛇看作是蛇，因此，他说“然名言中于盘蛇上彼非无故”。

宗喀巴对清辨第二条资料作了这样的解读：

若他于绳妄执为蛇，义虽非有，然于盘蛇而执为蛇，于名言中彼义实有。如是于色若执为受，其境虽无，然于色上即执是色，彼境可说名言有故。<sup>⑧</sup>

这里最重要的一句话就是“于名言中彼义实有”，“实”字掷地有声，完成了他对清辨观点的根本性诠释，或者说过度诠释。

但是，这个诠释结果还是有分析的必要：其一，清辨阐述自己观点的前提是遍计所执性包括了依他起性，因为遍计所执性是在依他起性上所产生的计度。因此，在他的论述中所涉及的不仅有唯识宗的遍计所执性，而且还有依他起性，当他于绳上执取的蛇性，这是遍计所执性，当他于盘蛇之上现蛇相时，这是依他起相。清辨所提到的“蛇相”以及“显现作为非色体性的实事实之觉底行境的色体性，彼是有”等都指的是依他起是有的。其二，清辨所说的依他起的“有”不是“唯言诠”的，如果比照中观学的说法，就是不是“唯名无义”的，这是从文本中传递出来的基本信息。可是，清辨的“非唯言诠”是和现量对应的，是指有现量内容的，中观学的“唯名无义”指的是事物没有可以自存、实存的、与概念对应的内容，二者并没有实际的冲突，为我们现量所察知的事物，其本质上也可以说是非自

存、实存的。其三，清辨和传统中观学派所使用的“自性”，涵义是不同的。清辨因为批判对象是瑜伽行派，所以他只是就瑜伽行派的“自相”或自性来说的。瑜伽行派的“‘自’以简别它为义；‘性’是体义、质义。谓因缘聚合而成现象，具有相对的体质及简别于他的功能，此自性的含义正好与法的含义相等，这样，有法就有自性”<sup>⑨</sup>。对中观学派而言，自性是自有、自成、永恒存在的意思，这是经部所建立的，也是中观派重点破斥的对象。简而言之，中观派的自性是实性的意思，但清辨所借用的瑜伽行派的自性则还是因缘法，双方使用不同内涵的同一个概念，直接决定了宗喀巴的解读结果。所以当清辨说“然名言中于盘蛇上彼非无故”，宗喀巴就认为清辨主张“名言有自性”。

这样以来，清辨即便是主张“名言有自性”，这个“自性”也是借瑜伽行派的主体在说，因而精确地说他的“自性”指的就是“自相”，有两个特色：一、自性是基于真性之上的，也就是说这个自性是以空性为基础的，是缘起法，这和宗喀巴所使用的概念不同，实际上宗喀巴所说的自性，就是实性。二、这个“自性”是相对于“无”或者“空华”的，实际上还是指缘起法的假有。瑜伽行派在许多经典中将遍计所执性比喻为“空华”，即现于病眼者视觉中的繁花状虚影，是纯粹虚妄的。而清辨则认为三性在世俗为有，胜义为无。这种世俗的存在，还是名言中的，还是中观学传统上所说的幻有、假有，与中观宗的立场并不冲突。

如此以来，清辨并非完全没有“名言有自性”这样的观点，只是它的“名言有自性”和宗喀巴理解的“名言有自性”是不同的，清辨的“自性”准确地说应该表述为“自相”，相当于中观学中的假有，而不是宗喀巴在中观派立场上所认为的实在性。宗喀巴这一阶段的诠释，充分体现了语言的重要性。这也是伽达默尔一个重要的命题，他认为：“一切理解都是语言问题，一切理解都在语言性的媒介中获得成功或者失败。一切理解现象，一切构成所谓诠释学对象的理解和误解现象都表现为语言现象。”<sup>⑩</sup>清辨作为一个中观派大师，他在和瑜伽行派论争的过程中，也吸

收了对方的许多概念、思想，这就使得他的文本对后世的诠释者来说存在着过多的可能性，文本的开放性空前增大。宗喀巴诠释他的思想时，实际上是将他定位为一个纯粹的中观派的大师，清辨所使用的概念，也被宗喀巴放在一个独立的中观学的框架内理解，这很容易有新的诠释结果出现。

二、宗喀巴认为，清辨安立世俗法的方式也可以导出“名言有自性”来，所谓的安立世俗，也就是世俗法在何种意义上成立的问题，这个问题和上一个问题还是相关的。宗喀巴认为清辨安立世俗法的方式为：

中观自续诸师，惟名言心增上之力，不能安立色受等法。要于无损根识等前显现增上，乃可立为名言中有。故由心增上安不安立，其心亦有最大差别。若非由如是心增上而立观察诸法，由其自体增上有无等乃为观察真实有无。惟以前说观察之理，则非所许。故名言中许有自相。<sup>⑪</sup>

也就是说清辨认为世俗有法并不是由迷乱的名言识的分辨作用所产生的，不是妄识发动的结果，而是在“无损”（没有受到损害的根识，包括眼、耳、鼻、舌、身、意六识）前所显现的存在。这里所说的“无损”是指在内没有损害诸根的身体病理，如眩翳、黄目以及误食迷药等，在外则没有引起发生错觉的一系列条件，如镜子、人在空谷中唱歌、春季的日光等。排除了这些，在正常的、没有变形的根识前所显现的事物是存在的，但清辨并没有进一步指出这种存在就是实存。

宗喀巴则继承月称的观点，认为就世俗法本身来说，按照名言识迷乱的程度而言，也可以分出正世俗和倒世俗的不同。但是，世间有漏识都是被无明妄执所迷惑了，任他见到什么境象，都已加了一层“实有”的色彩，都已失去了诸法的本来面目了；所以世间有漏识，对于自相的认识没有不是迷乱的，世间有漏识所见的境相，也没有不颠倒的。但是，清辨认为色法成立的基础是“无损根识”，而不是有漏的“名言识”。清辨成立世间法的方法，就可以开出“名言有自性”这样一个命题。原因是如果站在世俗的角度，认为

世俗法在无损根识前是存在的，接下来的问题是世俗的根识无论是“有损”还是“无损”的，依据月称的观点，它都是有漏识，这种有漏识带有俱生无明，经它所认识而成立的任何事物都是“实有”的。所以，承认世俗法在“无损”根识前的成立，就等于承认由此成立的诸法是实有的、有自性的。

不仅如此，清辨安立世俗还要推查其基础，也就是：

立假名时彼必追求补特伽罗假名之义，为即自蕴是补特伽罗耶，抑离诸蕴别有义耶？若于一异义等，随得一品而为补特伽罗安立之处，乃能安立造业者等。若无所得，即不能立。是故若觉补特伽罗惟假立名，犹不满足，而更观察寻求彼名假施設处，为是何事乃可安立？即是安立补特伽罗为自相有。自部婆沙乃至中观自续诸师，皆如是许。<sup>⑫</sup>

“自部婆沙”指“说一切有部”。这里是说一切有部在安立诸法时，比如安立补特伽罗时，并非随顺世俗假立补特伽罗就满足了，而是要推察所安立的补特伽罗的基础，如补特伽罗与五蕴是合一的呢还是离蕴别存的呢，在补特伽罗与五蕴的一异关系中，必须找到一个（或一或异），方能安立做善恶业受善恶果报的补特伽罗。清辨在无损根识的基础上安立世俗，有着同样的性质。他们的典型特点就是为名言假立的诸法找一个根据，这样，事物的存在就不仅仅是随顺世俗的存在了。问题是清辨这样的安立方式，宗喀巴从来没有拿出清辨的原文来佐证，这可能就是指清辨认为基于盘蛇之上的关于蛇的认识是存在的这样一个观点来讲的。

清辨安立世俗的这种方法受到了宗喀巴的批判。宗喀巴自己关于安立世俗的一个前提是：所言有者，就世名言，彼非如是观察而立，是无观察而立故<sup>⑬</sup>。这是一个完全和清辨相反的原则：即不推察的原则、在相互观待中成立的原则。这一原则来自于月称的《显句论》，其提出的目的是为了反对《对法经》中所说的地水火风所具有的坚、湿、热、动这四种自相的，但是清辨所说的“自相有”也在破除的行列之中。

当然，应成派并不是完全不作推察，但推察的目的和自续派截然不同。宗喀巴认为应成派推察的目的是为了释疑，并非真的有与能别所别这样的言诠对应的独立的能别和所别的物事，自续派的推察则与此相反。

宗喀巴进而认为对事物加以推察，有所得之后方能安立世俗的方法，是在中观师观察胜义有无时所作的工作。例如，我们对补特伽罗与五蕴的各种关系进行详细推察的结果，得出了人于胜义无我这样一个结论。所以，如果在安立世俗法时，要先考证有没有这种安立赖以存在的基础，只有有基础方能安立世俗法，则所考证到的基础已经是一种胜义有，而非世俗有了。所以，清辨于无损根识前安立的世俗法，就变成了胜义有，也就是自性有了。

宗喀巴对清辨思想的这样的解读，使得清辨主张“名言有自性”成为宗喀巴之后西藏佛教界的共识。清辨具有这样的主张，在同时代和稍后印度佛教界都没有被意识到，却在将近一千年后的西藏被诠释出来并确认下来，这不得不说是宗喀巴努力的结果。那么，清辨是如何进入宗喀巴的视野，成为其诠释的对象的呢？除了以上通过文本的重新解读，得出清辨主张“名言有自性”外，宗喀巴是否还有隐性的或显性的路径指向自己的结论呢？

首先，宗喀巴的中观学宗承的是月称的思想，他对月称是极为重视和推崇的。但以佛护、月称为代表的应成中观派和以清辨为代表的自续中观派在方法论上是有分歧的，这一点是毋庸置疑的。但是，自续、应成两种方法从自己的立场来看都是完全成立的，他们为什么会产生分歧？分歧的根本点在哪里呢？这是困扰年轻的宗喀巴大师的一个重要的问题，他曾经以乌玛巴为中介，向“文殊菩萨”请教的问题之一就是“应成自续差别何在？”他也因为中观学和集密胜乐方面存在的疑惑，曾动念想前往印度求法。后经一系列艰难的思索和参悟，宗喀巴终于悟出二者的差别，并以此为基点，开始了对清辨思想的全面解读。

实际上，就在宗喀巴苦苦思索中观应成、自续分歧的同时或稍早时期，应成、自续对他而

言，已经有了明确的取舍向度。在他以乌玛巴为中介，向“文殊菩萨”请教的问题时还有这样的对话：

又问：是否一时或永近均可以月称见作为准绳？

答说：这位大菩萨焉有错误之理？<sup>⑦</sup>

以月称的观点作为学承唯一的“准绳”，无论是来自于“文殊菩萨”、乌玛巴，或者是他自己体悟出来的，总之，它被宗喀巴接受下来。如果月称的应成派没有任何的错谬，那么，有错谬的只能是和月称有分歧的另一方——清辨，这实际上是宗喀巴诠释清辨思想的前提。宗喀巴要维护月称的观点，他就必须指出清辨自续法的问题，给西藏僧人一个宗承月称的理由。这显然已经带有感情的先见或前见在里面，依据这样一个显性的或者隐性的前立场，在这个立场下，很容易发现清辨的问题，因为“每一个命题其缺陷是自身的”<sup>⑧</sup>。由此而决定的清辨在被诠释时，必然的方向已经确定，只是具体的内容是待定的，这实际上也是海德格尔所揭示的理解的前结构。按照伽达默尔的总结，海德格尔认为“谁想理解某个文本，谁总是在完成一种筹划。一当某个最初的意义在文本中出现了，那么解释者就为整个文本预先筹划了某种意义。一种这样的最初的意义之所以又出现，只是因为带着对某种特定意义的期待去读文本”<sup>⑨</sup>。果然，在细研清辨方法论时，宗喀巴发现他的方法论里暗含了“名言有自性”这样的主张：

若许自续，则立自相之量先须立敌极成，次以彼量立敌二家成立三相再成所立。若无比量，则有法等皆不得成。若不许自续，则依事实师他自所许比量而成，于自不许以比量成故。<sup>⑩</sup>

这里最重要的字眼是“立自相之量”。如果要以因明的方式，成立自己独立的论式，那么这个论式，因明学上又称为量，必须是双方认可的，圆满无过的。这里就出现了问题，比如论式中的论题——宗依（宗的组成部分）有一个很重要的特点，就是立论者和敌论者双方必须共许极成（或称极成），也就是立敌双方对宗依必须取得认识上的一致，在同一理解的基础上使用概

念。如果宗依不是立敌双方所共同认可的概念，由此而组成的宗，就要犯“能别不成”和“所别不成”等宗过，宗就不能成立。如在“声是无常”这个宗中，“声”和“无常”这两个宗依必须共许极成<sup>⑧</sup>。同时，按照因明学的规定，论式中的因、喻也必须共许极成。这样，当中观派面对的论敌是认为诸法有自性的派别时，要反对它的观点，自己要用因明论式，在共许极成的原则下，就只好首先承认自己所立的宗依、因、喻是实存的了。宗喀巴在这个角度上所指出的自续派论证方式实际上也可以引出存有论上“名言有自相”的主张。所以，到了宗喀巴这里，“自续”已经不再指因明论式了，而是指自立量，也就是由独立的宗、因、喻所组成的论式，宗喀巴反对的只是后者。更深层地说，宗喀巴反对为正面表述自己的观点，而独立使用自己所立的宗、因、喻完备的论式。中观宗当时强有力的敌手就是反对空性的实有论者，清辨虽然认为自己立宗的前提是“现量共知”，是世俗所摄，在“共许极成”的前提下，这都会变成实有的。

由此可见，应成和自续派由于方法论上的不同，最终会导致存有论的分歧。宗喀巴在此的论述逻辑非常严密，结果就此也是成立的。这个解读的成立，对于整个解读清辨思想非常重要，它成为一个最根本的基调，其他相关部分的诠释都会向这方面发掘。因此，从某种意义上说，宗喀巴对清辨方法论所带出的存有论的“名言有自性”，成为他其他方面进一步诠释的逻辑起点。

其次，宗喀巴在诠释清辨的思想时，忽视或消解了清辨的问题域，也就是清辨言论所针对的对象是瑜伽行派，以及清辨认为以世俗谛可以说三性有，但在胜义谛则都无的俗有真无的整体理念被淡化。例如，他在前面形成的解读“此说遍计所执相无自性时，若谓遍计所执是能遍计自性差别之分别与名者，彼二是蕴所摄，则谤依起为

相无自性，故许依他起是有自性”中，其一，显然没有充分把握清辨的论述的问题域。清辨在这里显然是使用了应成破的方法，旨在指出瑜伽行派成立遍计所执性和依他起性的内在冲突，但宗喀巴看到清辨指出前者的成立破坏后者时，就认为清辨是承认后者的成立的。其二，在整个的诠释过程中，宗喀巴和清辨使用的“自相”一词始终内涵不同，这个词很可能是清辨借用了瑜伽行派的语义，因而和传统中观学的使用方法是不同的。

（责任编辑：又小易）

- ①⑦宗喀巴大师：《菩提道次第广论》，法尊法师译，《宗喀巴大师集》第1卷，北京：民族出版社，2001年，第450、473—474页。
- ②⑤⑧宗喀巴大师：《辨了不了义善说藏论》，法尊法师译，《宗喀巴大师集》第4卷，北京：民族出版社，2001年，第60—61、61—62、61—62页。
- ③详细内容参见曹志成：《清辨对瑜伽行派三性思想之批判的探讨》，《东方宗教研究》1993年第3期。
- ④吕澂：《印度佛学源流略讲》，北京：中华书局，1979年，第254页。
- ⑥转引自曹志成：《清辨〈中观心论〉及其〈思择炎〉对瑜伽行派三性思想之批判》，《东方宗教研究》1996年第5期。
- ⑦《解深密经》卷2，《大正藏》第16册，第694页下。
- ⑨济群法师：《漫谈“自性”》，《内明》第201期。
- ⑩[德]汉斯·格奥尔格·伽达默尔：《真理与方法》（II），洪汉鼎译，北京：商务印书馆，2007年，第364页。
- ⑪⑫⑬《辨了不了义善说藏论》，《宗喀巴大师集》第4卷，第79、76—77、78页。
- ⑭《土观宗派源流》，第141页。
- ⑮T·R·V·Murti：《中观哲学》，郭忠生译，《世界佛学名著译丛》（64），台北：华宇出版社，佛历二五二八年（1984），第213—214页。
- ⑯《真理与方法》（I），第364页。
- ⑰详见沈剑英：《因明学研究》，北京：中国大百科全书出版社，1985年，第34页。