



法稱的認識論

佛家邏輯作品譯述之二

戶崎宏正著
吳汝鈞譯

日當共首五部而超羣其主體。

論者按語

本譯文原文標題為「後期大乘佛教之認識論」，其所論述的幾全為法稱的認識論，故改為今題。原文載於日本理想社所出版的講座佛教思想第二卷「認識論·論理學」（一九七四年六月第一版）一書中。

印度大乘佛學發展到中、後期，特別是後期，幾乎全是邏輯

與認識論的天下。陳那（Dignāga）與法稱（Dharmakīrti）其中的大師，其成就直逼西方哲學中的亞里斯多德與康德。可惜在漢語佛學界中，關於這方面的研究，絕無僅有。譯者前曾譯過服部正明的「陳那的認識論」，今又譯這篇「法稱的認識論」，兩者合起來，希望關心佛教理論的讀者藉此能看到認識論在佛教思想中的發展。

作者戶崎宏正氏，為日本新派的佛教學者，精研法稱哲學。

明內

115期目錄

譯稿

- 法稱的認識論……戶崎宏正著… 3
吳汝鈞譯

特載

- 論部派佛教時代之業力存在觀（完）
黃俊威… 10
永嘉玄覺的研究初稿（續）……… 17
洪啟嵩

譯稿

- 龍樹的邏輯（續）…梶山雄一著… 22
吳汝鈞譯

特載

- 菩薩巧喻妙慧度衆生…智銘… 26

筆譚

- 胡適筆下的菩提達摩（續完）……… 28
智銘

四衆堂

- 遙悼成元老法師……蕭欣華… 34

入佛之門

- 佛學淺說（續 111期）……… 36
日本佛教傳道協會編

佛教文藝

- 心力與預感是否神通？……… 38
馮馮

- 虛雲和尚（續）………馮馮… 43

佛教消息

- 編輯室… 45

畫頁

- 封面 印光法師法相
封底 印光法師相贊
封面裏 印光大師畫傳之雙溪受戒及圖
封底裏 印光大師畫傳之普陀潛修及圖

在大乘佛教中，集其知識學的大成的，是陳那（Dignāga，

公元五〇〇年前後）。在他以前，佛教作爲一宗教，爲了要向別人有力地宣示自己的教義，故亦有論證學的發展。不過，其中只以寥寥數語來處理作爲知識的泉源的知覺（現量）與推論（比量）的問題。陳那則將這知覺與推論提高到與論證相同的地位，而將之發展成一套有系統的知識學。這知識學爲後來者所繼承，而成一體系。其中以法稱（Dharmakīrti，七世紀中葉）尤爲傑出。所謂「後期大乘的認識論」，即指他以後的知識學，特別是認識論方面而言。「佛教認識論」一名稱，意思是本來非常廣泛，但由於陳那的知識學被作爲一學問體系而繼承下來，而成一大流派，故「佛教認識論」有時又特別指這系統的認識論。以下我們所說佛教認識論，即就這後一意思而言。

這裏我所用的資料，主要是法稱的原典著作，以及這些原典著作的註釋。

首先要弄清楚的是，他們的認識論，是討論覺悟的智慧的呢，抑是討論世間的智識的呢一問題。說起來，作爲佛教的認識論與邏輯學的前身論證學（因論、因明），自古以來，畢竟被視爲世俗的學問（『大毘婆沙論』，大正藏卷二七頁八八五b）。其後論證學發展成知識學，這種想法並沒有變化。故認識論、邏輯學所討論的，並不是深遠的覺悟的智慧（般若），而是以世俗的日常生活中的正確知識爲其主題。

但這並不表示純粹知識的興趣，所謂「爲學問而學問」；這到底是一種宗教內的知的活動，其指向總是覺悟的智慧。即是說，爲了達致覺悟的智慧，便要修行，這修行的初階所表現的知，便是世間的知。倘若世間的知是錯誤的知，則這修行便不能作爲達致覺悟的智慧的原因了。故確立正確的世間的知，是必要的。認識論、邏輯學便是在這種要求下發展開來。（P. Vin, P. 100, II. 20-26) (1)

覺悟的智慧稱爲般若，這不是主觀認識客觀的那種形態。這

是甚深微妙的知，沒有主觀與客觀的區分。這不是世間的人所能計度而知的。認識論所論的知，不是這樣的智慧，而是有主觀客觀的區分的世間的知。

關於這種有主客的區分的知，在佛教內部，亦有不同的看法。一種立場以爲，此中所知的，是個別的外界的存在；另一種立場以爲，所知的是「知自身」中的東西。前者以小乘佛教的有部爲代表，爲外境實在論者；後者則是大乘佛教的有相唯識學派，爲外境非實在論者。這兩者之間有經量部，採中間的立場。經量部以爲，所謂知覺，並不是能動地對外界實在的東西自身有所作用，而只是把某些特定的相狀（ākāra）從對象方面接受過來，映現出來而已。他們與有相唯識學派都以爲，知是對象相（影像）的顯現。但他們以爲，這知的對象相，來自外界；這則與有相唯識學派相對立了。後者以爲，這完全來自知的自身。另外，經量部與有部都承認外境的實在。不過，有部極其素樸地以爲外界的東西完全獨立於知覺而爲實在，知覺可直接地把握外界的東西。這是立足於素樸實在論上的素樸知覺論。經量部則這樣想，外界的實在的東西與知覺無關，我們果真能知覺它們麼？換言之，我們能作爲一體來知覺那些在知覺的經驗圈外的東西麼？經量部以爲，外界的存在，只是推理而得。即是說，我們只能依知的對象相來推理出外界的存在，如同我們由明鏡映現影像，而推想在明鏡外必有外界的存在那樣。

至於前述陳那的系統的人，其認識論又是立於怎樣的立場呢？表面看來，陳那是唯識學派的學僧，應是取外境非實在論的立場了。但問題並不是簡單，我們無寧應該說，他們多方面參照了中間立場的經量部說法，而展開其認識論。

他們本屬於不承認外境的實在性的唯識學派，而又廣泛地參照其他派別的外境實在論的說法，這從表面看來，是矛盾的。但問題並不如是。上面我們說過，他們並不視認識論爲絕對唯一的真理，而只視之爲修行中的一個階段的方便，這修行還是指向覺悟的智慧。即是說，爲了引導凡夫入覺悟的智慧，必須先把凡夫的知的層面正確地處理好。在超越了凡夫的知，而進向較多層次

的知時，否定的事，自是難免的了。法稱說過：

我們可以推理出（外界的對象）作爲（感官知的）原因而別立地存在着。（PV III - 391d）跟着他又說：

（對於這感官知的）決定，若根據在此之前的知（等無間緣），是無從說的。（PV III - 392 cd）

即是說，我們可以推理出作為決定感官知的東西——換句話說，在感官知中使某一特定的影像顯現出來的東西——的外界存在。而容許這外境實在的推論，並不是立足於唯識說上。唯識說以爲，感官知的決定，完全是依內在的要因；這即是心的相續過程中迄此爲止所積蓄而得的內藏的知。故這種說法，在唯識說看來，是要被否定的。法稱又說：

這（唯識）說是你們所持。但我們却要（爲了凡夫）而以外界（實在）爲基礎……來說明……（PV III - 398）

爲了凡夫而確立的認識論，可以說是基於外境實在說而來。這在站在較高層次的立場的唯識說看來，自是要被否定的。

而這立於較高層次的立場的唯識說，亦分有相唯識說與無相唯識說兩說。前者以知依主觀與客觀的區分而顯現；後者的層次更高，它站在無主客對立的覺悟的智慧的立場而否定前者，視之爲錯亂。法稱說：

認識的東西（主觀）是在內面；與此相別的被認識的部份（客觀），則以在外界存在的姿態而顯現。但以本來無區分的知區分（爲主觀部份與客觀部份）而顯現，則是錯亂。（PV III - 213）

在這個場合，當一方（客觀）不存在時，（主觀與客觀）二者亦被否定。由此，在這（知）中的二者都是空，這即是真實。（PV III - 213）^②

由以上可見，認識論的展開，雖屬於唯識學派，但亦可吸收外境實在說，此中並無矛盾。在其他方面，亦有這樣的例子。如屬於中觀學派——這派亦不承認外境的實在性——的清辨（Bhāviveka，六世紀），便立於世俗的立場，作爲方便，而引用經量

部的說法。

陳那的系統的人，即這樣地立於外境實在論，引用經量部的說法，來構成其認識論。這與經量部的做法相同，在理論上承認外界的實在性，來說明認識的成立的構造。關於這點，我們將在下面解說他們的認識論的過程中，一一闡明。

II、正確的知識泉源——知覺與推理

Schluss

在印度，有關正確的知識的泉源有那幾種一問題，是認識論中的重要題材。如上所述，佛教認識論自陳那以來即將之限定爲兩種。這是依於甚麼根據而來的呢？陳那以爲，由於對象（所量）只有兩種，即個別物（自相）與一般概念（共相）兩種，故能帶來知識的認識，亦只有兩種，即對於個別物的直接的知覺，與對於一般概念的間接的推理。其他的一些學派，則以知識的泉源除了知覺、推理之外，還列舉聖者的話語與比喩等多種，都視爲認識手段；有些則只承認直接知覺爲知識的泉源。陳那和他們都不同，他是以對象的種類來限定其認識手段的數目。正理學派則以爲對於同一對象，可有不同的認識手段。陳那則嚴別對象爲二種，以對象來決定認識手段，以正理學派的說法實不能成立。不過，在陳那的這種「二種類對象決定二種類知識的泉源」的主張中，仍遺留下一些問題：何以對象只有這兩種呢？何以一定是知覺對於個別物，推理對於一般概念而爲認識手段呢？陳那對這些問題都未有積極的論證，因而在理論上留下曖昧之點。

法稱承襲了陳那的學說（PV III - 1ab），又獨自開展新的理論體系，消解了上述陳那的未盡善之點。他的論述，可以以下四項來總括之。

（一）首先論述對象實際上只是個體物的問題。法稱學習陳

那的做法，把對象分爲個體與一般概念。不過，他又以爲只有個體物是「具有有效的運作能力的東西」，只有它是對象。何以只有「具有有效的運作能力」的個體物是對象呢？根據他的看法，人要認識某一對象，因爲在該對象方面期待某些利益；只有具有能力，能提供某些利益——有效的運作——的東西，才能是對象。（PV III - 54 ab）所謂「對象有二種」，是指作爲唯一的對象的個體物能在兩種場合中被認識：依「個體物自身之相」而被認識與依「他相」——換言之即依概念化——而被認識。（PV III - 54 cd 並請參照後面第四點）

(二) 這樣，真正能成爲對象的，只有個體物。這是具有有效運作能力的東西。但何以對作爲唯一的對象的個體物有兩種類的認識，而且是限定兩種呢？以下是他的答覆。作爲唯一的對象的個體物（例如火），當成爲對象時，它或是在現前，或是在現前（例如在山的另一邊）。除了這兩者外，沒有其他的情況了。由此可得，「對個體物的認識」，亦限定於對現前的個體物的認識與對非現前的個體物的認識二種。

(三) 「認識現前的個體物」，其實正是知覺，而且只是知覺，由現前的個體物而來的對個體物的認識，即表示直接的知覺的生起；這是不需其他媒介的自立的認識。除此以外，沒有其他的知生起了。另一方面，非現前的個體物，不能生起直接的個體物的認識，即不能生起知覺。在這種情況，對個體物的認識，便要藉其他的媒介。這其他的媒介，只有在具備一定的條件時，才能使個體物被認識。這樣，「在個體物非現前時，對個體物的認識」，必須依待具有一定的條件的媒介。這正是推理，而且只是推理。（PV III - 59, 60, 62.）

(四) 但由推理而來的對個體物的認識，其實並不是對個體物自身的認識。因爲由其他媒介導致出來的東西，是一般概念（共相）。因此，這種「對個體物的認識」，較正確地說，應是通過一般概念而來的對個體物的認識；這一般概念是由其他的媒介而導出。（PV III - 61）這樣，推理依一般概念——這與個體物雖有某種關係，但畢竟不是個體物自身之相——而認識個體物，

這本來是一種錯亂。但我們又不能說這不是正確的知識的泉源。因推理最後使人得到他所追求的個體物——具有有效運作能力的東西。（PV III 55, 56.）

三、知覺的真偽

a. 正確的知的定義

能夠帶來正確知識的知（量），是怎樣的東西呢？法稱在此提出以下兩個定義：

一、不矛盾

二、闡明「未知的實在」的知

b. 知覺的無矛盾性

以上的定義，同時適用於知覺與推論。現在我們這篇文章的主題是知覺論，故先以知覺爲焦點來敘述。

所謂「不矛盾」，是指其知的內容與實在不矛盾。這似乎沒有甚麼了不得的困難，其實是含有極難解的問題在內哩。這問題即是，知與實在不矛盾，所謂知的妥當性的知，如何成立呢？又這妥當性如何被知呢？前者是知的妥當性的根據問題，後者是知的妥當性的判斷問題。

關於這些問題，我們且先介紹一下正理學派與彌曼差學派的見解③。

正理學派以爲，知覺之爲真偽，其原因並不在知覺自身，而在其他方面。即是，使知覺生起的各種因素的殊勝的性質——具體地說即是感官的健全性、對象的接近、足夠的光、感官與對象的足夠結合——能把其妥當性給予知，或各種因素的缺陷——感官的疾患、對象的不接近、光的不充足、感官與對象的不充分的結合——給知覺帶來非妥當性。即是說，知覺的妥當性是「他立的」。

另外，正理學派以為，有關知覺的妥當性與非妥當性的判斷，都是「依待他者」。例如，當看到白色沙狀的物質，而知覺其爲砂糖，關於這知的真偽的判斷，必須等待後來的體驗。例如，後來知覺其爲甜味，便可由此推理出前此的知覺爲眞；若知覺其爲鹹味，便知前此的知覺爲僞。

正理學派即這樣地從其他的因素中尋求知覺的妥當性與非妥當性的根據，其判斷亦在他處尋求。因此，他們的這種想法，被稱爲「他立妥當性說」⁽⁴⁾。不過，這種思考實有如下的重大的弱點。如先前所舉的砂糖的知覺的場合，藉以檢證這知覺的妥當性的後來的體驗——甜的知覺——亦一定要是真的。但這真實性如何被知呢？依正理學派的想法，當然這又是「依待其他的體驗」了。這樣下去，必至於「無窮推溯」而後已。結果，知的妥當性還是無法確證出來。

現在看彌曼差學派的說法。他們以爲知的妥當性本有地具足於知的自身中。所生起的知能以自己的力量來認識對象，其妥當性本有於知的自身中。

又關於其妥當性如何能被知一問題，這學派以爲，這在與知的生起的同時，已清晰地被自覺出來了。例如，當我們知覺到火時，同時即明確地自覺到這知覺是眞的。……故知覺的妥當性對於知覺自身來說，是自明的。他們的這種思考，被稱爲「自立妥當性說」。

在知覺的非妥當性方面，他我與正理學派一樣，視之爲「他立的」。即是，知覺的非妥當性，其基本原因在於使知覺生起的各種因素的缺陷——如感官的疾患等。其次，關於知的非妥當性的判斷，亦可在發現各種因素的缺陷後作出，或可根據與這知覺相異的體驗而作出。譬如，知覺到「蛇」以後，平心靜氣再看，或在足夠明亮的條件下再看，而知爲一條繩時，則可依對這繩的知覺，而否定前此的蛇的知覺的妥當性。

彌曼差的這個說法，並沒有像在正理學派中所見到的「無窮追溯」的難點，但其中却有另外的困難。的而且確，在我們的日常生活中，在多數情況下，我們知覺某些東西時，總是同時相信

這知覺的妥當性的。這是由於我們在日常生活中少遇到障礙少出錯而使然。彌曼差學派的「自立妥當性說」，即依這極其一般性的經驗而來。但此中已顯示出理論的弱點了。例如，他們說，與知覺生起的同時，即自覺到其妥當性，那是由於在知覺的各種因素中見不到其缺陷的緣故。的而且確，倘若見不到缺陷，即此——不須任何的努力——便可排除對知的謬誤性的疑惑。（SV II - 52）不過，所謂「見不到缺陷」，是極其主觀的事。這並不表示「無缺陷」。由於不能在各種因素中確定「無缺陷」，故這知覺的妥當性即成可疑。（Kā ad SV II - 52）

另外，對於彌曼差的說法，我們可作如下的批判。倘若知覺其自身即本有地是妥當的話，則何以會由後來相異的其他的知的生起，而被視爲僞呢？例如，在知覺爲「蛇」以後，其後經驗到這其實是繩的場合，倘若知覺本來是妥當的話，因而蛇的知覺本來亦應是妥當的，則這蛇的知覺便不能因後來的繩的知覺而被視爲僞了。（Kā ad SV II - 57）這是彌曼差學派的「自立妥當性說」的難點。

法稱又如何想呢？他說：「無矛盾即是實現（被期待着的）有效能力。」（PV II - 1bc）例如，假定現在有人看見有火燒着一些東西，則由眼知覺到火時，這火的視覺的妥當性，可以說成立於這人的能夠經驗到「燒」這樣的有效的動作中。根據註解法稱著作的帝釋覺（Devendrabuddhi 六三〇—六九〇左右）、釋迦慧（Sākyamati 六六〇—七二〇左右）、意車喜（Manorathanandin 一〇一一三世紀左右）的說法，法稱的意思是這樣：火的視覺的妥當性在於這些現象，例如把一些東西置於這火上，而能看到它燃燒；又或持觸就上圖來說，視覺 A 的妥當性，成立於視覺 B 乃至觸覺 C 的存在。換句話說，視覺 B 乃至觸覺 C 是視覺 A 的妥當性的決定因素。因此，這是「他立妥當性說」。

這並不是說，在視覺B、觸覺C在現實中生起之前，視覺A的妥當性不能決定。由於某些緣故，視覺B、觸覺C也可以不生起的，即係如此，視覺A也可以說其妥當性、我們應說，視覺B、觸覺C的生起的可能性，可保證視覺A的妥當性。

這裏要問的是，視覺A如何能獲致這可能性呢？即是說，火的視覺A對火來說沒有矛盾，其根據是甚麼呢？這即是這樣的事實：火的視覺基於火的實在而生。即是說，由於火的視覺基於火的實在而生，故火的視覺對於火的實在來說，沒有矛盾。由是，知覺的無矛盾性在知覺的生起的同時，即具足於其自身中，這即是「自立的」之意。

又，如以上所說，知覺的妥當性依待後來的經驗而被知。但在某些場合，知覺的妥當性亦可依待知覺自身而被自覺出來。這是對象不斷被經驗被熟習的場合。最初的經驗的場合是「他立的」。譬如，最初見到煤氣的火的人，並不能明確地知道是火。他懷着疑心，或者把某些東西放到上面吧，或者把手移過去吧。當他見到那東西燃燒時，或他的手感覺到熱時，才能確定，最初的火的視覺是真的。這即表示，對於知覺的妥當性的判斷是「他立的」。但假如人時常經驗到煤氣的火，則在看到煤氣的火的同時，即能明確地就視覺自身而知道這視覺的妥當性、確實性。這種對知覺的妥當性的判斷則是「自立的」。

在另一種情況，譬如人見不到火，都在想着，這是甚麼事故引起的呢？是赤紅的寶石呢？抑是火呢？因而感到迷惘。當人不能消解這迷惘，又不能以其他的知覺——例如觸覺——來確定時，却見到有煙從那裏冒出，因而推理出那是火。這種情況，是透過由煙的推論以確定最初的火的知覺的妥當性。故這種對妥當性的判斷是「他立的」。

釋迦慧即得出這樣的結論：對知覺的妥當性（的判斷），是

「自立的」和「他立的」^⑤。（PVT(S), 91b2）

c. 剎那滅說與無矛盾性

不過，佛教認識論者吸收了經量部的剎那滅說，視對象爲剎

那的存在。這就論究知覺的真偽來說，有一問題是必須解決的。這即是，當我們說依後來的知覺來確定某一知覺的妥當性時，我們是假定這知覺是以同一東西爲對象的。就上圖來說，當以視覺

B來確定視覺A的妥當性時，我們是假定火b與火a是同一的火

的，但剎那滅說却否定了這個假定。由於火只是剎那地存在，故火b與火a是各別的存在。由於對象的相異，故不能以視覺B來決定視覺A的妥當性。

對於這個問題，帝釋覺的想法如下。通常人們並不意識到火a與火b的差別，而視兩者爲同一，故此中並無問題。就真實來說，兩者是有差別的；但若無火a，則亦無火b，故視覺B的對象，還是以火a爲基本。（PVP, 3a 2-5）即是說，此中的問題，可依現實的日常體驗得到解決，其理論則要放棄了。

d. 關於新的知

如上所述，作爲正確的知識的泉源的知，必須是沒有矛盾的妥當性。且這必須帶來新的知識。法稱說這是「闡明『未知的實在』的知」（PV II - 5cd）。我們認識「已經被知的對象」，此種知，即使是没有矛盾的，是正確的，也不能算是知識的泉源（經量）。法稱的注釋者們則以爲，這定義中的「實在」一概念，可以錯亂從知識的泉源中除却開來，例如，人在某些情況之下，會把月亮看成兩重。這樣的錯亂，自不能闡明「實在」，因而亦不能加到知識的泉源方面去。

a. 認識者與認識

四、知覺的要素

(Pramātr)、對象 (Prameya) 與認識 (Pramā) 三要素。或者

再加上認識的原因 (karana) 這一要素^⑥。在印度，很多學派都

把認識的原由加上去，而成四要素。此中我們亦就四要素來考察

佛教認識論的知覺說。

首先看認識者。佛教並不承認有作為獨立主宰者的自我的存

在，當然不視認識者為認識活動的主體。然而在佛教中，是甚麼

東西去認識呢？關於這點，在佛教內部亦有不同的說法，如感官

認識說、知認識說等。感官認識說以感官為認識者，知認識說則

以知為認識者。這兩者的論爭，在『俱舍論』（大正藏卷二九·

頁一〇，C第二〇行以下）中有說明。感官認識說是有部的正面

的理論；『俱舍論』亦有介紹其他經量部的說法（同上，b第一

行以下）。根據此中的記載，經量部並不取以上兩者的說法。他

們以為，由於「認識」作用其自體並不存在，因而對「是甚麼東西去認識」一問題的討論，並無意義。他們的想法是這樣：當感

官、對象與心和合時，便生知覺。但在這種情況的知覺中「把握

對象」的能動的作用，並不是實在。當感官等和合時，其結果只

是知覺的產生。知覺與對象的關係，並不是知覺把握對象這種關

係，這不是以手握物的那種。在對象與知覺之間，只有由對象而

生知的那種因果關係而已。

但知覺總是「對對象的認識」，這是不變的。則知覺的「對對象的認識」，是甚麼一回事呢？經量部的想法是這樣：知對於因對象來說，是完全不起作用的，它只是擬似對象而生。果對於因雖不起任何作用，但在擬似因而起時，可以說「取因之相」。同樣，知亦可在擬似對象而生時，「把握對象」。（同上，頁一五七，b第二〇行以下）例如，子女（果）擬似雙親（因）而生時，可以說，這子女「套取」雙親的容貌。同樣，知覺認識對象，也可以表現為「擬似對象而生」。

（未完待續）

註：

① 我把所依據的資料表示在（）內，其畧號參看最後的畧號欄。

② 此中法稱還說：「此中的真實，非劣知的人所能理解。……因此，

觀察真實義的人（覺者）……是基於世俗知，而顯示對外界的思索。

。」（PV III—218, 219）

詳述方面，請參照 S. Chatterjee, *The Nyāya Theory of Knowledge* (2nd ed.; Calcutta 1950), Chapter V. 又可參照 S. Dasgupta,

A History of Indian Philosophy, vol. I (5th ed.; Cambridge University Press, 1963), pp. 372—375.

④ 但推理的妥當性是自立的。依聖者的詭說而來的知（聲量）的妥當性則是他立的。

⑤ 他以推理的妥當性是自立的。

⑥ karana 多譯為作具因，手段。如下面考察所知，這在佛教，並不限于這個意思。以下我們將就「直接的決定因」的意思來使用這個詞語，而避免譯為作具因，手段。

畧號..

Kā.....Kāśikā, commentary on ŚV (Tribandrum Sanskrit Series no. 90, 1926)

NB.....Nyāyabindu (Dharmottaraprakīpa, Tibetan Sanskrit Works Series vol. 2, Patna 1955)

NBT.....Nyāyabindutīkā of Dharmottara (正上)

NBTT.....Nyāyabindutīkātippaṇī (Bibliotheca Buddhica XI, 1909)

NBh.....Nyāyabhāṣya (Poona Oriental Series no. 58, 1939)

NV.....Nyāyavārttika (Benares 1915)

PV.....Pramāṇavārttika (Appendix to J.B.O.R.S., vol. XXIV, 1938)

PVP.....Pramāṇavārttikapañjikā of Devendrabuddhi (鷲母北京版·西藏大藏經，111〇卷)

PVT(S).....Pramāṇavārttikatīkā of Śākyamati (正上，111 一卷)

PVin.....Pramāṇaviniścaya (T. Vetter, Dharmakīrtiś)

SV.....Ślokavārttika (正上)

TS.....Tattvasaṃgraha (G.O.S. nos. XXX, XXXI, 1926)