

附錄一：作者回應書

本附錄為本期論文〈《阿含經》對存有之定義〉作者蔡禮政回覆中華佛學研究所之第一封信函：

論文題目：《阿含經》對存有之定義

貴刊之審查意見：「作者對立論的主要根據是以《雜阿含》37 及 296 經作為理證及聖教量。然而沒有對讀南傳相應部 S.22:94 經及 S.12:20 經，因此有許多誤解及錯誤句讀；乃至於許多主張違背大家公認的看法。因此不予推薦。」

本人茲分三點回應：

1、作者對立論的主要根據是以《雜阿含》37 及 296 經作為理證及聖教量。

申辯：

本論文另引有《雜阿含》39 經及《央掘魔羅經》。然而縱觀《阿含經》，除本論文已舉「正住者」有名「如」、「如來藏」、「取陰俱識」之外，另有多名如：「不生法」（《雜阿含》283、296、297、440、808、898、985）、「涅槃」（多不勝舉）、「法性」（《雜阿含》854）等等皆有重要的義涵，因篇幅所限不能盡舉之，已於論文中說明。

2、然而沒有對讀南傳相應部 S.22:94 經及 S.12:20 經，因此有許多誤解及錯誤句讀。

申辯：

（1）依本論文之題目，應可知係以「詮釋學」的方法進行研究。若以「文獻學」的觀點評論本論文沒有對讀南傳相應部，實在猶如以文獻學學者之觀點評論所有詮釋學學者：「為何只詮釋少數的某些經典，為何不詮釋其他相關經典？為何不對讀南傳經典？」一般。如果因此而認為本論文的「資料運用與分析論證」水準「不佳」，等於評斷所有詮釋學學者的「資料運用與分析論證」水準都「不佳」了。

（2）若以文獻學的角度審查要求本論文對讀南傳譯本，是非常不客觀、不專業、

不深入的。南傳譯本多有爭議，如釋達和在《巴利語佛典精選》〈譯序〉中說：「水野老師曾經說：日譯《南傳大藏經》錯誤不少，而英譯則因為西洋人的思維方式，與東方人的思維方式有所不同，所以翻譯時取義上難免有些差異。若要精確了解南傳佛教巴利經典，還是最好從第一手資料巴利語原文著手較為妥當。」（水野弘元著，釋達和譯，法鼓文化，2005，頁7。）

在貴刊這樣的審查要求下，本人不會只是「對讀」一種版本的經文，必然要比較中譯、日譯、英譯的各種譯本的優劣，乃至直接自行翻譯巴利佛典或尋找梵文本來比對，或從其他的論典中找尋可資比對的經文，比對完巴利本的可能經文，才能與《阿含經》對讀。而如果各種巴利文的譯本比對時，或對巴利文的判讀，若有差異或異議時，可以以《阿含經》為驗證的基礎嗎？這樣羅列蒐集之資料、比對分析資料，二萬字就差不多用完了，那麼本論文就成了一篇考證《阿含經》中某些經的論文。請問：讀者讀了這樣的論文，會知道作者對〈《阿含經》對存有之定義〉的立論及看法是什麼嗎？讀者反而會問說：為什麼要大費周章的比對這些經文？它有什麼重要性？從文獻學角度來探討經文可以是本論文的後續可研究的題目，但不應是先研究的題目。貴刊的審查如何能要求本論文在二萬餘字範圍內，同時進行文獻學及詮釋學的研究呢？

(3) 當然，詮釋學上也可對讀不同語系的經典，但卻不必然。這是作者研究的自由考量，主要有二：第一是該語系經典義涵上是否具一致性。而本論文的研究顯示《阿含經》有許許多多經文都證明在義涵上可以互相吻合、相互證成，自成體系，因此可以不必另以不同語系經典對讀。

第二是篇幅上是否足以容納。前面已說明巴利聖典的諸多問題，光是處理文獻學上的這些問題，便已耗盡篇幅。事實上，本人撰寫本論文時，即使單以詮釋學的方法研究，已經割愛許多可以探討的角度，申論亦儘量精簡濃縮，以符合字數的要求。例如：前述申辯第一點中不同經文的引證及解說，或其他相關論點的發揮等等，雖然都很重要但皆忍痛割愛了。本人認為要同時完整的用文獻學及詮釋學的方法，進行此一論題的探討，大概只有書籍的篇幅可以完成吧！

(4) 再者，貴刊審查之要求是假設：「南傳與漢傳的外文原典是同一語言、同一版本」的前提下。但是，這樣的前提假設是事實嗎？如果不是事實，進行比照對讀的意義何在？事實上，漢譯《阿含經》本自梵文，請問貴刊審查是斷定梵語經典有問題，才會作這種無理的要求嗎？

(5) 貴刊的審查要求「對讀」，並認為本論文沒有「對讀」故有「許多誤解及錯誤句讀」。顯然貴刊認為南傳經典為正，若不參考「對讀」則會產生「許多誤解及錯誤句讀」。這等於是說貴刊審查主張：「南傳經典為正，北傳經典為謬」，請問這樣的主張立論何在？如果，不是這樣的主張，那應該可以直接以本人所引證《阿含經》經文指出錯誤才是。可是上述申辯第一點中，貴刊審查並沒有這樣的意見，而是在審查意見的第二句，以南傳的「對讀」才會發生審查意見中的「誤解及句讀錯誤」。

如果貴刊審查認為《雜阿含》37 經與南傳 S.22:94 有重大差異者（如果真有的話，請舉出），如何遽斷《雜阿含》為謬，南傳為正？梵文所譯為謬，巴利文本為正？如前所問：如果各種巴利文的譯本比對時，或對巴利文的判讀，若有差異或異議時，可以以梵文漢譯《阿含經》為驗證的基礎嗎？依貴刊的審查意見而觀，答案似乎是不被允許的。因為，本論文已羅列諸多《阿含經》經文為證，而且互相證成，自成體系，但到了貴刊審查的眼中，似乎皆不足採信。如果是這樣的話，那麼這樣的主張似乎可以將《阿含經》四部全部推翻了。

事實上，《雜阿含》37 經與南傳 S.22:94 經文的詮釋是可以會通的；而 S.12:20 非關鍵經文。可惜的是貴刊審查未能具體指出，本人無法於此代為解答；又本人無法事前預知，貴刊審查會有這樣違於學術常理的主張。況且，貴刊審查所依據南傳的版本為何？是中譯、日譯、英譯、巴利文或梵文原典？或是已經以文獻學的方法綜合論斷本論文引證之《阿含經》經文不足採信？

釋昭慧所著《人間佛教的播種者》說：「自從西方學者重視巴利聖典以來，日本學者受到影響，所以也就不自覺的投入了『非研究巴利語，不足以理解原始佛教』的偏見。」（1997，東大，頁 185）難道貴刊審查認為「非研究巴利語，不足以理解原始佛教」嗎？

就算退一萬步來說，如果南傳巴利與漢譯《阿含經》真有重大歧異，彼此自成體系而互相矛盾（這是專為貴刊審查所作的假設），難道單就《阿含經》的研究便沒有價值，巴利就有價值？或者，凡是只要有人認為某些經文有矛盾，這些經文便都要廢棄，不能研究？還是說，這樣的矛盾的經文只能是文獻學方法的研究範圍，不能是詮釋學方法的研究範圍？請問貴刊審查的立場是哪一個？

單就文獻學的角度，貴刊審查這種非南傳巴利不可的價值判斷，全部否定梵文

漢譯《阿含經》的作為，完全喪失學術上的客觀理性，到達非理性的程度，令人不可思議。

(6) 本論文討論《阿含經》雖然屬聲聞部，但未必然要以南傳大藏為準則，以漢譯《阿含經》作為研究依據亦有其長處。印順法師在〈華譯聖典在世界佛教中的地位〉（收錄於《以佛法研究佛法》中）有相當中肯之說。再者，例如：印順法師對大乘三系的「虛妄唯識系」尚且探源於《阿含經》而寫作了《唯識學探源》。那麼大乘三系之一的「真常唯心系」如何不可探源於《阿含經》。既是大乘法之探究，依據〈華譯聖典在世界佛教中的地位〉的觀點，如何可以捨自成體系的漢譯《阿含經》，而獨尊南傳？

而本論文之學術價值即在於提出「真常唯心系」可探源於《阿含經》者。本人雖不於文中標舉此一價值，然只要稍具文獻學素養專長之學者必能發現之。但本人捨文獻學方法，先以詮釋學方法進行研究者，是勢所必然。若本人不先以詮釋學舉出「真常唯心系」之佛教義理，凸顯其意義，如何引發讀者對後續文獻學研究之閱讀興趣？讀者如何知道「對讀」該經文的價值？

(7) 「真常唯心系」極盛一時是印度及中國歷史上的事實，如果完全沒有根源如何形成「極盛一時」之歷史事實？只有找到其根源，才能夠解釋歷史事實而不會忽略了歷史事實，方能就其根源繼續探究。故本論文探究「真常唯心系」根源於《阿含經》者，是文獻學上一重要的初步發現，正可以解釋「真常唯心系」在印度及中國歷史上極盛一時的事實根源。這樣的研究成果，不是貴刊審查所能片面否定的。

(8) 就學術方法論來說，同一相關論題不同的研究方法，不必然要得到「完全相同的結論」。相信這是學術研究上的 ABC，不必本人再予申論或舉例了。所以，根據貴刊審查的意見顯然是以「文獻學」的某些預設看法（可能是錯誤的看法）來檢視本論文，才會作出這樣無理的要求及意見，是有違學術研究的基本原則。否則，貴刊應於徵文中表明「本刊只接受採用文獻學的學術方法所得到的結論」的立場。

(9) 最後，本論文題為〈《阿含經》對存有之定義〉，「阿含」二字本是漢譯，南傳巴利經典在漢語中為「尼柯耶」，故有「四部阿含」及「五部尼柯耶」之簡別通說。如果貴刊審查要求本論文之《阿含經》一定要涵蓋「尼柯耶」之內容，那麼貴刊審查是認為《阿含經》應是九部，而非是四部了。這是貴刊審查對《阿含經》

的界定嗎？這樣的界定，得到學術界的認同嗎？本論文以《阿含經》為研究範圍，而貴刊審查要求涵蓋「對讀尼柯耶」，這是符合學術標準的要求嗎？

本論文於擬定論題撰寫時，特立《阿含經》，實已表明以漢譯為研究範圍，雖然本人亦研究「尼柯耶」之相關資料，因為研究範圍及研究方法的設定，而只能割愛不用。再者，例如貴刊《中華佛學學報》第四期〈《阿含經》集成與大乘經典源流的研究〉該論文以《阿含經》為限，故該論文全文皆以漢譯《阿含經》之集成為探討，完全不及於「五部尼柯耶」，貴刊審查無有任何混淆之處。若該論文範圍無有混淆之虞，本論文的研究範圍亦不應有混淆之處。又如，貴刊《中華佛學學報》第 11 期〈喬答摩成佛——《尼柯耶》(Nikaaya)成佛之道的重構〉，以《尼柯耶》表示以南傳經典為研究範圍，亦不及於漢譯《阿含經》，貴刊審查亦無有任何混淆之處。所以，本論文立題於《阿含經》已經完整表明研究範圍，難道貴刊審查對不同人有不同的審查標準及要求嗎？

(10) 基於上述種種理由，本人對於貴刊的審查意見，著實難以接受。請貴刊逐一以可供公評的審查標準回覆。

3、乃至於許多主張違背大家公認的看法。

申辯：

(1) 請問「大家公認的看法」中的「大家」是指哪些人？是二~三人的審查委員的看法嗎？還是貴刊的編輯人員的看法？還是貴所的看法？還是某某人的看法？

(2) 假如本論文根據經典內容提出的主張完全符合「大家」（誰？）的看法，那麼本論文就沒有任何的學術主張可說，也沒有任何學術價值可言了。如果，貴刊審查的標準是要符合「大家公認的看法」，那麼貴刊徵文中明文說：「本刊以嚴謹的態度與開放的心胸，兼容並蓄各方論點。」這樣的文字請拿下來，換上「投稿本刊之論文主張不能違背大家公認的看法。」

(3) 印順法師初出道時，其主張也違背當時「大家公認的看法」，太虛大師及各學術界亦接受其發表，只要他符合一定的學術要求。同樣地，天文學界的哥白尼「日心說」亦違背「大家公認的看法」「地心說」。本人申辯時說的盡是這些學術標準的 ABC，讓本人感到極度的無奈，我們的學術訓練水準及精神在那裡？堂堂以第一等的佛學研究機構自居的「中華佛學研究所」，竟然需要本人用學術 ABC 來解說申辯，讓人感覺猶如回到蠻荒之地，回到中古歐洲黑暗的世紀。真要擲筆長嘆了！

(4) 請問學術研究的自由與精神是什麼？如果提出的論文結論皆要符合「大家公認的看法」，這是思想檢查而不是學術研究。

(5) 請貴刊審查列舉「大家公認的看法」是什麼？那麼未來徵文時，也省得大家勞累撰稿投稿一番，只要本人的看法與貴刊審查「大家公認的看法」不一樣，那就省了這一番折騰。

(6) 期待貴刊提出具有可資公評的學術標準來審查，並具體的指出本論文那些主張與所引證《阿含經》經文有「誤解」及「錯誤句讀」的地方，並指導說明，也好讓本人心服口服。最後，祈望貴刊的學術精神及水準不會違背「大家公認的看法」吧！

總結：本人了解辦理刊物的繁雜及時間壓力，所以審查也許也有疏漏之處，這也是人之難免。本人也表達了研究方法的取捨、立題的考量及申辯的論點，希望這一切皆屬貴刊「難免之失」，只要更正之，也就雲過風清了。祈望貴刊能慎重回覆本人申辯之理由。如果本人申辯文中有冒昧之處，萬祈見諒！

蔡禮政 敬啓

〈《阿含經》對存有之定義〉作者

公元 2005 年 11 月 24 日

附錄二：作者回應書（二）

本附錄為本期論文〈《阿含經》對存有之定義〉作者蔡禮政回覆中華佛學研究所之第二封信函：

論文題目：《阿含經》對存有之定義

貴刊之審查委員（以下略稱審委）作成三份文件：〈回覆「『《阿含經》對存有之定義』作者回應書」〉（以下略稱回覆文）、〈審查意見書（一）〉（以下略稱審（一））及〈審查意見書（二）〉（以下略稱審（二）），對於三份文件筆者依據類似意見綜合回應以省篇幅。筆者對於回覆文認同以三量為證驗標準表達感謝，這是彼此溝通的重要基礎，表示彼此願意實事求是的精神。其中回覆文說「對真理的討論，理證即可」，這是筆者文中所不贊同的，因為缺乏實證，故筆者對西方所謂的「真理」，主張應該回到「實證」精神上，這是西方神學的缺失，筆者在文中已申論，故不贅言。再者，審委能夠具體提出看法，顯示學術界彌足珍貴之求真負責的精神，筆者在此表達感謝。筆者將於此提出申辯，對讀《尼柯耶》，以尋得彼此的共識，並建議解決方案。茲回應如下：

1、對於回覆文的第三段：【《雜阿含 37 經》大作立論之關鍵詞「正住者」之「者」，為代詞或助詞用，經文非指「（實詞的）名詞」；「正住」為形容詞用，相當的巴利語為'sassata（常住的 / 永住的）」。】

申辯：筆者文中的關鍵詞「正住者」之「者」，確實為代詞，這是以代表「不生不滅法」。經文中的「者」，如回覆文下說「aviparinama-dhamma（不變易的事物）」，筆者在行文時為了要避免用「事物」來指稱「不生不滅法」，故採用代詞「者」。因為，「不生不滅法」祂不是三界內的「事物」，「事物」皆是「生滅法」。為了不產生誤解，故轉用代詞「者」以指稱之，而恰與經文所用的「者」相同。「常、恆、不變易、正住」皆是「不生不滅法」的屬性（attribute），筆者可採用「常者」、「恆者」、「不變易者」、「正住者」以指稱之，但為有專屬指稱「不生不滅法」而採用「正住者」。

2、回覆文接著針對《雜阿含 37 經》提出論述，由於文長不引。

申辯：對於回覆文針對《雜阿含 37 經》一句一句字面解釋，筆者基本上是同意的。但是，審委顯然忽略了《雜阿含 37 經》整體經文對「存有」命題所凸顯的哲學意義。因此，《雜阿含經 37, 296 經》與《相應部 S.22:94 及 S.12:20 經》基本上不是翻譯對讀的問題，而是經文詮釋的問題。

atthi 是「有」，審（二）第三點說：「na atthi（相當於梵文的 na asti），即是英文的『is not』或『doesn't exist』」因此，atthi 也是「存在」。很明顯的，atthi 是「存在」或「有」是不同地區對「存有」命題的用語的不同而已，故本文在(pp.24-25)緒論中花了 1300 餘字在解釋，中文「有」、「存在」的哲學命題，並以「『存有』（being/existence）」表示，「有」（being），「存在」（existence），其實皆是同一命題，歐洲常用（being），美國常用（existence），德語（sein），而巴利（atthi），梵文（asti），用語不同，皆是同一命題的討論。但是，要特別注意的是「有」、be、atthi、asti 在語言表達中常被省略，這不是這些字不存在，而是這些字的普遍性。

討論「存有」命題，有一個必然要討論的就是語意上「矛盾性」的澄清，本文在 p.43 提到的「分析哲學」（analytic philosophy），這是「存有」命題必然要首先面對處理的。請審委走一趟圖書館看一下「分析哲學」整排的論述書籍，這是西方哲學中重要的一支哲學研究。可貴的，筆者在《阿含經》看到這樣的命題探討，而西方哲學直到 18 世紀康德才開啓而於 20 世紀大大的發展。

對於這種命題語意上的「矛盾性」，釋印順是有敏感度的：

凡物之存在，本性就包含有矛盾在；在「此生故彼生」的時候，早就矛盾的注定了「此滅故彼滅」的命運。這是事物本來的真理，佛陀並非創新，只是把它揭示出來，安立為緣起的第二律罷了。¹

《雜阿含 37 經》對「存有」命題的處理，是極明顯的，它是由整體文字的對比凸顯其意義。

分析哲學的論述是：當你要表達一「某事物不存在」時，事實上，在你的心中必然要先有一個「某事物存在」的概念，才能了知「某事物的不存在」的意涵。如果，一個人連「某事物存在」的概念都沒有的話，是不可能了解「某事物不存在」的意涵的。這是分析哲學的 ABC，如果審委們有依本文 p.8 參考 C. J. F. Williams.

¹ 釋印順，《性空學探源》，正聞出版社（台北），1992，頁 55。此處只證明探討「存有」在語意上矛盾性的重要性，對於釋印順此論述的正確與否，暫不置評。

1992, *Being, Identity, and Truth*, Oxford, O.U.P.應該可以找到讀不完的資料。審委無法從《雜阿含 37 經》或《相應部》XXII.94 經看到「存有」命題，可能是對西方哲學中分析哲學的命題相當陌生。

《雜阿含 37 經》：

- a) 色無常、苦、變易法(非「存有」之屬性)，世間智者言有(atthi/asti/be/exist)，我亦言有；
- b) 受想行識無常、苦、變易法(非「存有」之屬性)，世間智者言有(atthi/asti/be/exist)，我亦言有。
- c) 色是常、恒、不變易、正住者(「存有」之屬性)，世間智者言無(na atthi/na asti/not be/not exist)，我亦言無；
- d) 受想行識常、恒、不變易、正住者(「存有」之屬性)，世間智者言無(na atthi/na asti/not be/not exist)，我亦言無。

經文的對比性以「無常、苦、變易」(非「存有」的屬性)對比「有」(atthi/asti/be/exist)，「常、恒、不變易、正住」(「存有」的屬性)對比「無」(na atthi/na asti/not be/not exist)，這是標準的「存有」命題，故本文在多處提「蘇格拉底存在」，皆是「存有」命題。a、b 二句：不具有「存有」屬性，卻稱為「存」或「有」，已經非常的清楚表達世間智者用語的矛盾性。審委只有注意 c、d 二句的一般語意，忽略 a、b、c、d 四句整體所要凸顯的意義。此四句凸顯世間智者用語的矛盾性，隱喻世間智者對於宇宙生命根源「本原存有」的無知。

真正具備文獻學素養及西方哲學訓練的學者，經筆者在本文中提出，一定可以立即了解此對比性的意義。《雜阿含 37 經》以「常、恒、不變易、正住」等形容詞描述宇宙生命的根源之屬性(attribute)，符合這些屬性者，即是宇宙生命的根源。對於《雜阿含 37 經》能夠早於「分析哲學」2300 餘年就對「存有」命題進行深入的探討，是佛法之可珍貴處，但在審委眼中竟如無物，即使筆者已經在本文中申論之，猶不能令解，令人可惜，亦顯示審委對「存有」命題的陌生。

感謝回覆文提供筆者另一佐證，《雜阿含 264 經》「我不可得，若我可得者，則是常、恒、不變易、正住法。」世尊清楚的說五蘊中(one of five-aggregates)「我」是不可得的，「若我可得者，則是常、恒、不變易、正住法。」表示五蘊法外(not anyone of five-aggregates)找到的「常、恒、不變易、正住法」就叫做「我」，與筆者的主張完全相符。那麼有人可以找到嗎？《雜阿含 293 經》說：「為彼比丘說賢聖出世

空相應，緣起隨順法。」找到（相應）「出世空」的人就是佛教中的賢聖，再一次以至教量證明「常、恆、不變易、正住法」是可以實證的。

（1）《雜阿含 293 經》：此甚深處，所謂緣起；倍復甚深難見，所謂：「一切取離、愛盡、無欲、寂滅，涅槃」如此二法，謂：「有為、無為」，有為者若生、若住、若異、若滅；無為者不生、不住、不異、不滅，是名比丘諸行苦寂滅、涅槃。

經中說「一切法」與「涅槃」是「有為」與「無為」相對應的二法。緣起法是以一切三界「有」為範圍，故名「一切法」，「涅槃」是外於「一切法」的。這是佛法中的集合論，「有為法」的集合與「無為法」的集合，「一切法」的集合與「涅槃」的集合，「有、無」的集合與「正住者」的集合，而且兩個集合的交集是空集合。「一切法」是不能包含「涅槃」的，因為世尊是出世間智者，世尊所證不是世間智者所能輕易見之，故世尊向世間智者說滅「一切法」時，已經隱含有「涅槃」不滅之意涵，這是三乘經典所共同遵守的定義。所以，《雜阿含 37 經》的對比是在描述「一切法」的定義是以「世間智者」所能見到的範圍為範疇，這是與「世間智者」所共許的。那麼，「出世間智者」所見是什麼？什麼是「出世間智者」與「世間智者」所不共許的呢？「出世間智者」所見是「出世空（性）」，與「世間智者」所不共許的是「出世空」——「正住者」的異名。此「一切法」的定義是佛學的 ABC，審（二）之二對於筆者以世間智者所能指稱的所有範疇來定義「有、無」（即「一切法」）表達反對的意見，可以看出審委佛學素養的欠缺，連佛學的 ABC 都不能了解，而能受邀審查論文，這與大眾對中華佛研所學術水準的印象相矛盾，真是到了駭人聽聞與令人錯愕的地步。

回覆文審委主張《雜阿含 37 經》或《相應部》說「世尊與世間智者共許：無有「常、恆、不變易、正住」者。」且僅止於此。審（二）之二說：「但該經接著說：「云何為世間、世間法，我自知我自覺，為人演說……」（大正 2.8bc）從正面說明佛自覺知但世間人不知不見的內容時，也只說色、受、想、行、識是「無常、苦、變易法」，並未說有一個「常、恆、不變易、正住」的「本原存在」，以作為五蘊生起的常住根源。」

《雜阿含 293 經》很清楚的說「涅槃」或名「出世空」是不生不滅法，如何可以說沒有「常、恆、不變易、正住」的至教量。又《雜阿含 37 經》接著說：「諸比丘！云何為世間、世間法？我自知，我自覺，為人演說，分別顯示，盲無目者不知不見。」（CBETA, T02, no. 99, p. 8, b29-c1）這是說：這個宇宙生命為何會這樣生滅變化？我知道，也告訴人，並且詳細的為人說明顯示，令其知見，**只有瞎了眼睛的人才會**

不知不見（我所要告訴他宇宙生命的根源）。如果世尊這樣清楚的說祂與世間智者的不同，審委們偏偏要說「並未說有一個「常、恆、不變易、正住」，正是世尊所要責備的人。色、受、想、行、識五蘊「苦、空、無常」，世間智者誰不能知見；但「佛自覺知但世間人不知不見的內容」等於「世間人知見的內容」，這是什麼樣的推論邏輯？

若世尊與世間智者所共許、共知完全相同，而且僅止於此，意即：審委主張世尊是「世間智者」而非「出世間智者」。如果，審委們真的主張世尊是「世間智者」而非「出世間智者」，那麼應該舉出更多的經證說明主張。這是破天荒而震撼學術界的偉大創見，應公開發表，請勿在審查本文時只告訴筆者。

（2）現代學者楊郁文在貴刊發表的作品〈緣起之「此緣性（idappaccayata）」〉²頁8的表中註明「一切（有為）法緣起」可以佐證筆者的觀點是正確的，「一切法緣起」只是「有為法」，並沒有包括「無為法」，顯示楊郁文是正解佛學中「一切法」的定義。此定義亦符合《雜阿含 293 經》說「有為法」與「無為法」的重要法義。若《雜阿含 37 經》只有說「有、無」之「有為法」，那麼「佛自覺知但世間人不知不見的內容」竟等於「世間人知見的內容」，就是戲論。審委不能從《雜阿含 37 經》明見「無為法」的論述，原因皆在於對哲學界「存有」論述的陌生。

從上述的論述，顯示出審委對《雜阿含 37 經》及《相應部》的錯解，是根源於對「存有」論題的陌生及經文一致性定義的錯解，與對讀巴利語完全無關。

3、審（二）學巴利《相應部》XXII.94 經英譯：「**Form that is permanent, stable, eternal, not subject to change: this the wise in the world agree upon as not existing, and I too say that it dose not exist.**」審（二）接著又說：「也就是說『沒有常、恆、永住、不變易的色法』。明明是單純的否定句，但作者卻說這是表示在五蘊的生滅中有『常、恆、不變易，正住者』存在。作者使用『存有』或『本原存有』，在文獻中完全找不到根據，因為巴利原文 *na atthi* 只是單純的動詞，並未有任何名詞化的形態。」

申辯：「permanent, stable, eternal, not subject to change」是「存有」的屬性，因此，「Form that is permanent, stable, eternal, not subject to change」的命題即是「Form that is being/existence」的命題。當然，將「permanent, stable, eternal, not subject to change」替換成「being/existence」是爲了令審委清楚看到「存有」。難道一定要在經

² 楊郁文，〈緣起之「此緣性（idappaccayata）」〉，《中華佛學學報》，第九期。

文中看到「名詞化」的「名詞」，才算是對「名詞」所代表的意涵進行論述嗎？

當命題中對一「事物」探討它的屬性是否具有與「存有」完全相同的屬性，如果探討的「事物」完整具有「存有」的屬性，此「事物」即是「存有」。這是相當簡單的邏輯證明。如果說一定要用「存有」這樣一字不差或者要有(atthi/asti)的名詞化，才代表是對「存有」命題的探討，那麼審委對於語言表意的豐富性的認識可能是不足的。例如：用「沒腳會走，沒嘴會號，不腳压會翻筋斗」³寫了一篇描寫「海浪」的文章，如果有人說這15個字沒有一個「海」字，沒有一個「浪」字，而且「走、號、翻筋斗」等「只是單純的動詞，並未有任何名詞化的形態」，怎麼可能說是指「名詞」的「海浪」，這是學術界的笑譚。連小孩童都能了解的語意，中華佛研所邀聘審查論文的教授學者竟不能了解，筆者只能擲筆太息。如果中華佛研所邀聘審查論文的學者認知是如此的僵硬，筆者只能說這應該是一個個案，如果這是中華佛研所所認同的主張，筆者認為釋聖嚴創立中華佛研所，希望成為佛學上國際的第一等學術機構並光耀佛法，道路可能是愈來愈遠。

為何對「色」的討論是「存有」命題，在希臘哲學中「地、水、火、風」皆曾被主張成「存有」，印度哲學中的「極微外道」就是將「色」當作宇宙生命的根源，因為「色」一直不停的出現。《相應部》XXII.94 經說「Form that is permanent, stable, eternal, not subject to change」即是「存有」命題，是針對「極微外道」的破斥。世尊以「色」的屬性不符合「存有」的屬性，以推翻「極微外道」的主張，審委如何可以說「在文獻中完全找不到根據」。由此可見審委對古代印度的社會環境背景也是缺乏認識。

4、審(二)審委說：「作者在緒論中曾以相當的篇幅介紹西方哲學「存有」(being)一詞的來源與意義，但在討論《阿含經》對存有的定義時，完全未說明「存有」在原典語文中的用法與來源，難免給人以西洋哲學的概念強加在佛經詮釋的印象。」

申辯：本文緒論即說明「人類面對著共同的宇宙及生命的現象，但是這個現象根源的事實真理應該只有一個。」西方哲學或東方哲學等等分類是人才、師資及個人能力的限制，所以有此研究領域的劃分，而不是哲學的本質有所不同而劃分的。東方人到西方見到的星空與生命，西方人來東方見到的星空與生命，請問就哲學的本質上有什麼差別？這是哲學的ABC，連哲學的第一堂課都還產生錯誤的見解，筆者難以想像這是什麼樣的學術水準。

³ 這是早期台灣兒童的小謎語「海浪」。

本文既然「以相當的篇幅介紹西方哲學「存有」(being)一詞的來源與意義」，又如何「完全未說明「存有」在原典語文中的用法與來源」？難道西方哲學所探討的宇宙生命的根源，完全不同於東方哲學的宇宙生命的根源？如果，東西方「宇宙生命的根源」的定義應該相異，即表示「實相」有二種以上，因果律應該東西方不同，但是現見東西方因果律相同，故「宇宙生命的根源」的定義應該相同，否則違反現量。如果東西方「宇宙生命的根源」的定義應該相同，筆者已經「以相當篇幅介紹西方哲學「存有」，事實上筆者已經盡了「介紹」之責。若審委的學識領域對西方哲學不熟悉，那是貴刊編輯與審委間的問題與責任，不應歸責於筆者。否則貴刊請公開聲明「東方哲學與西方哲學本質是不同的，本研究所僅以東方哲學為研究範圍，故以西方哲學為進路的論文恕不接受」，那麼筆者絕對不會自討沒趣。

指責筆者「以西洋哲學的概念強加在佛經詮釋的印象」，那是審委劃地自限的錯誤認知。請問審委運用的文獻學及語言學等等的研究方法，乃至於學報、論文格式、佛學的學術研究等等，那一樣不是西方哲學的產物，為何審委不會有「以西洋哲學的概念強加在佛經詮釋的印象」？從審委的此番話語可見審委對西方哲學的陌生與對本文的進路所具有的成見。

審委對西方哲學的陌生，雖經筆者「以相當的篇幅介紹西方哲學「存有」(being)一詞的來源與意義」，卻仍要求筆者對「「存有」在原典語文中的用法與來源」作說明，充分表現出對佛學中「存有」命題的陌生，這樣的審查標準及水準實在令人感到可惜。

再者，釋聖嚴努力要與世界對話，宗教界及哲學界的不同領域為了促進彼此的了解，努力於跨領域的研究，以化解彼此的歧見，避免宗教戰爭（事實上美伊戰爭是另種形式的宗教戰爭）。例如，本文引用的尼尼安·斯馬特（Ninian Smart），是國際級的宗教學者，被譽為「宗教研究之父」，致力於跨宗教的研究。正當全世界有多少宗教學者及哲學學者，在進行跨領域的研究及寫作，審委竟然說筆者是「以西洋哲學的概念強加在佛經詮釋的印象」。顯然，這不是筆者要強加給審委或貴所，而是審委或貴所要強加給全世界在作此努力的無數學者身上。如果貴所或審委要故步自封，自外於世界的潮流，請勿強加予他人。

5、審（二）所謂「本原存有」的定義，以及依之成立的三要件，是對經典的錯誤與過度詮釋。而「非蘊」、「非難蘊」的判斷原則，非常類似部派佛教犢子部的「非即蘊非離蘊我」，作者的「正住者」之說可說是犢子部錯解佛說的現代翻版。

申辯：犢子部的論題過大，筆者不予置評，免得沒完沒了。筆者再以說一切有

部的《雜阿含 293 經》（注意：非犢子部），證明「永恒性」、「非蘊」、「非離蘊」的判斷原則是正確的。《雜阿含 293 經》以「一切法」是「有爲」，「出世空」是「無爲」，「出世空」是不生不滅，具「永恒性」；因爲「一切法」滅盡，「出世空」不滅，故「出世空非蘊」；「出世空」具「永恒性」，故「一切法」未滅前，「出世空」存在，且「出世空」隨順緣起（請見後續解說），故不離蘊。顯然的，《雜阿含 293 經》亦可以「永恒性」、「非蘊」、「非離蘊」等判斷原則來判定「本原存有」，這是三乘佛法一致性的操作性定義，非屬一部一派，審委故意窄化此操作性定義爲只是犢子部之主張，是因爲審委無法以三量反駁。

審委無法純就彼此所認同的三量（至教量、現量、比量）說明本文提出三種操作性判斷原則的錯誤，只能用刻板印象（stereotype）的成見說「非常類似部派佛教犢子部」。「非常類似」有可能是，也有可能不是，不能確定的意見，卻推論爲絕對肯定的「錯解佛說的現代翻版」。這種閃爍式推論是貴所審查的標準嗎？那麼審委所認同的三量標準豈不是空言？

審委認爲本文提出三種成立要件，「是對經典的錯誤與過度詮釋。」其實，從筆者前面的舉證及論述，可以發現是審委對西方哲學論述「存有」命題的內涵了解不足，對佛學名相的基本定義及佛世歷史背景素養亦相當欠缺所致，而非筆者的過度詮釋。

6、審（一）：「但問題是：佛教之阿含經到部派，乃至大乘經典都只論「因緣所生法」現象界之存有（existence），諸如《大日經》《法華經》《大乘起信論》雖講體、相、用，都是指此而言。」

申辯：茲以《法華經》舉例即可證審委之論述不正確，餘者不論。《妙法蓮華經》卷 2：「如來已離，三界火宅」（CBETA, T09, no. 262, p. 14, c24-25）、「三界火宅」指的是三界有，即是「一切法」，「如來」是「法身」的代表，是不生不滅法，「如來已離，三界火宅」表示有二法：「如來」與「三界」，滅盡「三界」法，唯餘「如來」，而且此二法的交集是空集合。故《法華經》的立論與筆者所詮釋的內涵完全一致。

7、誠然，在諸佛教經典中都有輪迴說就必須論及輪迴之主體；但絕無「本原存有」之意之說。雖然佛教寺廟縱有詣佛、諸菩薩之供養與崇拜；但在佛教經典中，絕無如基督教、回教乃至民間有神論之神觀思想。

申辯：本文頁 11 及 20，正是在說明「正住者」是輪迴的主體，故說「正住者是一類實體」，可以知道「正住者」與「有神論」的重要差別。每一有情皆具「正

住者」，對於宇宙器世間皆有同等的貢獻；「正住者」數量無量，而且是不增不減的，因為「正住者」是不生不滅，必然得到不增不減的結論。然而，「有神論」之「神」是唯一的，宇宙生命皆由唯一的「神」出生，而且「神」具足五蘊，是蘊而有喜怒哀樂，否認生命的平等性。「正住者」非一切有情共有，非蘊而不離蘊；「神」卻是一切有情共有，是蘊而離蘊；二者大不相同，審委對此似乎完全不知，或全然漠視，令人懷疑其學術水準及「求真」的精神。「有神論」與「正住者」是截然不同的，從數量、對器世間的貢獻、是否為五陰法、是與五陰和合運作等等，已經顯示兩者是截然不同的，如果審委仍然將兩者混為一談，可見審委對佛教之「不生不滅法」的定義仍然陌生。

8、下面就回覆文有關《雜阿含 296 經》的部分提出申辯。

申辯：綜合《雜阿含 296 經》中審委提出《相應部》的論點，其實是來自楊郁文在貴刊發表的作品〈緣起之「此緣性 (idappaccayata)」〉。筆者本無意評論楊郁文之文章，故前引楊文中正確的觀點，但是為了顯示正確的佛法道理，此時只好被迫予以評論。

楊文頁 20 認為「緣生法」是「由緣所生的法」：

有情數緣起系列相鄰兩支之關係是「此緣性」；有情數緣起系列之每一支是「緣生法」，是「由緣所生的法」。

楊文頁 24 又認為「緣緣相生，追溯不停，是沒有意義」：

結成果 (A) 是由這一些因緣 (A1)，這一些因緣 (A1) 水有它生成的因緣 (A2) 在，……；以符號表示則：(A) ← (A1) ← (A2) ← (A3) ←…… (An)。可是這一些因緣，每一個因緣又有它的形成的因緣，追溯個不停，是沒有意義；所以現在對這些因緣不管它怎麼樣次第展轉演變生成，只管這一些面前能直接觀察的因緣，是怎樣形成結果。

顯然楊文主張「緣生法」是「由緣所生的法」是自我矛盾，認為此主張會「追溯不停，是沒有意義」，卻又要主張之。而且面對此種困境只能「不管它怎麼樣次第展轉演變生成」。因此，楊文的論述顯然是逃避關鍵的問題點，所作迂迴曲折的猜想而已；而且將使因緣觀推之無盡，無人能窮究因緣觀，也應無人能成佛及緣覺。

《雜阿含 293 經》說：「為彼比丘說賢聖出世空相應，緣起隨順法。」此句說：世尊為一位比丘解釋說佛教賢聖的定義是要證得「出世空 (性)」，而且確認「出世空」是「緣起隨順法」。筆者前已引證《雜阿含 293 經》說有二法：「一切」與「涅

槃」，或者「有爲」與「無爲」，用此二法說明「爲彼比丘說賢聖出世空相應，緣起隨順法。」因此，可知「一切（有爲）法」是指「緣起及緣生法」，「涅槃（無爲）法」是指「出世空」，而「出世空」是「緣起隨順法」。「出世空是緣起隨順法」是什麼意思呢？答案就在《雜阿含 296 經》：

云何緣生法？謂：無明、行，若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界。彼如來自所覺知，成等正覺，為人演說，開示顯發，謂：「緣無明有行，乃至緣生有老死。」

若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界，彼如來自覺知，成等正覺，為人演說，開示顯發，謂：「緣生故有老病死憂悲惱苦，此等諸法法住、法空、法如、法爾，法不離如，法不異如。」審諦真實，不顛倒，如是隨順緣起，是名緣生法。

第一段：什麼是緣生法？就是無明、行等等，不論佛是否出現世間，「常住法」存在⁴，而使得緣生法住於「常住法之法界」。世尊獨自證得此「常住法」，不由他悟，經修行後終成佛道，為人演說，開示顯發，說：「緣無明有行，乃至緣生有老死。」清楚的說明，因為「常住法」存在，才能說：「憑藉」緣生法無明支，而有緣生法行支。因此，「緣性」（即「憑藉性」）是「常住法」所顯現的功能性，是以「出生」緣生法的方式展現出。因此，「緣生法」較明確的用詞應是「緣已生法」。由何而「出生」緣生法呢？由「常住法」所出生，使得我們可以說：「緣無明有行，乃至緣生有老死。」，故「憑藉性」應歸屬「常住法」之自性。⁵

「緣生法」常令人誤解以爲是「緣出生緣」，其實「緣生法」在巴利或梵文有「緣已生起的法」或「緣所生起的法」二種可能的意義⁶，釋玄奘傳譯經論之「緣生法」皆取「緣已生法」，不取「緣所生法」，可見一斑。

第二段：不論佛是否出現世間，「常住法」存在，而使得緣生法住於「常住法之法界」。世尊獨自證得此「常住法」，不由他悟，經修行後終成佛道，為人演說，開

⁴ 「若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界。」其實「佛」即是「如來」（「法身」的代表），「此法常住」指的其實是「如來常住」，但眾生根器陋劣，故世尊爲護眾生不毀謗，故語密而說。

⁵ 《大正藏》冊 16，《楞伽經》，頁 483，中 11-13。說如來藏具有七種自性。見《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1：「復次大慧！有七種性自性。所謂：集性自性、性自性、相性自性、大種性自性、因性自性、緣性自性、成性自性。」

⁶ 呂凱文，《初期佛教「緣起」概念析論：緣起與《雜阿含》「雜因誦」諸相應概念之交涉》輔仁大學哲學研究所博士論文，2001，頁 46。「緣生法」的巴利解讀貢獻。可惜的是呂文卻矛盾的取「緣所生法」義。

示顯發，說：「（由於常住法存在使得）緣生故有老病死憂悲惱苦，（使得）這些緣生法法住、法空、法如、法爾，法不離如（此處世尊將「常住法」立名為「如」），法不異如。」審慎的觀察確認這個真實的道理，不顛倒，「常住法」是這樣的「隨順緣起法」，就叫做緣生法。「如」就是「隨順」的意思，由於「常住法」完全根據「緣生法」的清淨或染著而「出生」⁷不同的後有緣生法，而沒有任何的違抗，故稱為「如」，這才是緣生法的真實意旨。而且完全符合《雜阿含經 293 經》立生滅的「有為」與不生不滅的「無為」二法的教理。

《雜阿含經 296 經》說：「隨順緣起」已經意謂：有「法」隨順緣起。《雜阿含經 293 經》又說「為彼比丘說賢聖出世空相應，緣起隨順法。」，更清楚的指出「出世空是緣起隨順法」，就是在說緣生法的道理——出世空「隨順」緣起法而「出生」後有緣生法，而成立緣起法。此是《雜阿含經 293、296 經》一致的立論，而且與大小乘經典完全契合。因此，「緣性」是「出世空」的自性，是「無為界」的自性。

《相應部》〈緣經 paccaya〉：

第一段：「諸比丘！我為汝等說緣起及緣生法，汝等諦聽，當善思念，我則為說。……諸比丘！何為緣起法耶？諸比丘！緣生而有老死，如來出世，或如來不出世，彼界確立法住性、法定性、此緣性。如來證於此，知於此。」

第二段：「證於此，知於此，而予以教示宣佈，詳說、開顯，分別以明示。」然而即謂：「汝等且看！諸比丘！緣生而有老死。諸比丘！緣有而有生。諸比丘！緣取而有有。諸比丘！緣六處而有觸。諸比丘！緣名色而有六處。諸比丘！緣識而有名色。諸比丘！緣行而有識。諸比丘！緣無明而有行。」

第三段：「如來出世，或不出世，彼界確立法住性、法定性、此緣性，如來證知。此證知而予以教示宣佈，詳說、開顯、分別以明示。」然而即謂：「汝等且看！諸比丘！緣無明有行。諸比丘！於此有如性、不虛妄性、不異如性、此緣性者。諸比丘！此謂之緣起。」⁸

第一段：緣起法是「緣生而有老死」。緣起法是「有為界」，「彼界」是指「無為

⁷ 「常住法」亦可能「不出生」後有緣生法，但不是破壞其「出生」緣生法的功能，而是缺少了出生後有的「憑藉」（緣）——我見及我執。

⁸ 《漢譯南傳大藏經》冊 14，頁 29-30。譯文採用呂凱文，《初期佛教「緣起」概念析論：緣起與《雜阿含》「雜因誦」諸相應概念之交涉》，輔仁大學哲學研究所博士學位論文，頁 78。原文中轉譯之巴利語與論述無關，皆予省略。

界」，不論如來出世與否，無為界「確立」法住性、法定性、此緣性。如來親證了這個實相，知道了這個實相。如果「彼界」不是「無為界」，則違反《雜阿含 293、296 經》皆立「有為」與「無為」二法，也違反《中阿含經》六十二界：「阿難！見二界知如真，有為界、無為界。」⁹之至教量。

第二段：由於證知「無為界確立法住性、法定性、此緣性。」故說「緣生而有老死。」等等緣起法，清楚的顯示：「此緣性」是依無為界才說的，故「此緣性」是無為界之自性。

第三段：世尊再次強調證知「無為界確立法住性、法定性、此緣性。」為前提，才說：「於此有如性、不虛妄性、不異如性、此緣性者。諸比丘！此謂之緣起。」因為「無為界」才有「如性、不虛妄性、不異如性、此緣性」，這是說明為何緣起得以成立的道理。所以，「如性、不虛妄性、不異如性、此緣性」皆應歸屬為「無為界」之自性。經文以說法的次序清楚的表示「如性、不虛妄性、不異如性、此緣性」等性歸屬於常住的「彼界」，因此「此緣性」是「常住法」的種種自性之一，與《雜阿含 296 經》完全相契相合。

因此，「此緣性」應回歸「緣」字在巴利及梵文中的最基礎意涵，解釋為「憑藉性」¹⁰，而且「此緣性」應歸屬於「常住法」的種種自性之一，才符合四部阿含及五部尼柯耶一致的教理。本文在頁 16 說明：「緣起法」若沒有「緣生法」之支撐，則只能說為「相關關係」，因為只能看到十二支法的前後出現的次序，缺少了解決「追溯不停」的矛盾，以及何以成立此前後關係的教理。這也就是世尊在建立緣起法後，必然要說緣生法的真正意涵。也只有如此，才能符合現象界所顯示的事實，並解決只有緣起法所無法解決的所有問題。

楊郁文忽略了一部經文的次第性，所突顯出世尊說法的意涵，以及與其他各部經典的一致性及連貫性，因此解讀《相應部》〈緣經〉經文時，斷句、分段錯誤¹¹（請自行對照），不知道世尊說法時，前後關係所呈現邏輯推論的意義，喪失整體的詮釋性。同樣，這也是為什麼呂凱文的博士論文知道「緣生法」有「緣已生起的法」或「緣所生起的法」二種可能的意義，並且採用「緣已生法」的用語代替「緣生法」，但結論卻矛盾地採用「緣所生起的法」，皆是斷句、分段錯誤¹²，不能完整合理的解

⁹ 《大正藏》冊 1，頁 723，下 11-12。

¹⁰ 「緣性」尚有更深廣的意涵，恐非審委學識能力之所能理解，因而引起更多的疑問，故簡略言之。

¹¹ 楊郁文，〈緣起之「此緣性 (idappaccayata)」〉，《中華佛學學報》第九期，頁 19。

¹² 呂凱文，《初期佛教「緣起」概念析論：緣起與《雜阿含》「雜因誦」諸相應概念之交涉》，

釋世尊說法次第的邏輯性所致。

筆者提出阿含及尼柯耶的教證以及理證，顯示楊郁文主張〈緣起之「此緣性」〉的矛盾及錯誤，沒有決定性的參考價值。當然，楊郁文〈緣起之「此緣性」〉一文的錯誤不止於此，筆者僅略舉一二作為申辯，建議審委勿以論述錯誤之論文結論作為審查標準。以免筆者為證明以楊文作為審查標準之不當，而對之作更多的評論，實乃筆者所不願見到之情況。

9、回覆文審委舉釋印順在《空之探究》的話以為輔證。

申辯：筆者於此無意評論釋印順，而且不願擴大論題而模糊焦點，故不予評論。但是，筆者認為從釋印順對《雜阿含 293 經》中「為彼比丘說賢聖出世空相應，緣起隨順法。」一句從來不像筆者予以斷句，釋印順不但不斷句而且在不同的書中採用不同的部分，令此句或前或後留下不可解讀之文字¹³，因此，釋印順的意見並無決定性價值。楊郁文對「為彼比丘說賢聖出世空相應，緣起隨順法。」一句亦無法斷句¹⁴，顯示其與釋印順陷入同樣的困境，因此其意見亦無決定性價值。建議審委勿以無法對經文正確斷句之學者學說作為審查標準。

10、回覆文說：『然而（世尊）在四十五年中，說明「空相應緣起隨順法」，後代發展中的佛教說出「空無自性的緣起法」』。

申辯：此處很清楚的看出審委對「為彼比丘說賢聖出世空相應，緣起隨順法。」一句的斷句為：「為彼比丘說賢聖出世，空相應緣起隨順法。」如此令「賢聖出世」成為贅字，無法與整部經典的內涵相呼應。可見得審委只是引用釋印順多種取捨中的一種而已。

對於緣起法的空無自性，審委亦採用楊郁文〈緣起之「此緣性」〉之觀點，認為緣起法在佛教初期是認為有「自性」（即是「此緣性」為緣起法的自性），是後來發展才成為「空無自性」，該文頁 24：

輔仁大學哲學研究所博士學位論文，2001，頁 78。

¹³ 釋印順對「賢聖出世空相應緣起隨順法」一句皆不斷句，但在不同的文章中有不同的取捨，乃至同一書中取捨亦不同。

例如：（1）「出世空（性）相應緣起」，《佛法概論》，正聞出版社（台北），1992，頁 158。

（2）「賢聖出世空相應緣起」，《初期大乘佛教之起源與開展》，正聞出版社（台北），1992，頁 241。

（3）「出世空相應緣起隨順法」，《空之探究》，正聞出版社（台北），1992，頁 8-9。

（4）「空相應緣起」，《佛法概論》，正聞出版社（台北），頁 247；《初期大乘佛教之起源與開展》頁 241、729；等等，此例文多故不盡舉。

¹⁴ 楊郁文，〈緣起之「此緣性（idappaccayata）」〉，《中華佛學學報》第九期，頁 4。

那就會現見：在這一些因緣——種種無自性的因、緣——由於和合、結合、化合、統合好，終於有眼前一個新的事物形成，「結果」生成。

既然緣起法中——一支的緣生法是「種種無自性的因、緣」，那麼諸緣生法如何「和合、結合、化合、統合」呢？若緣生法可以自行「和合、結合、化合、統合」，則「和合、結合、化合、統合」應是緣生法的「功能性」。若如此，所有氫應自行「和合」氧而成水，直至氫用盡，空氣中無有氫存在為止（空氣中氧的存量多於氫），違反現量。因此，緣起法要聚集諸緣生法才能「生起」（注意：不是「出生」¹⁵）下一支緣生法，已經內涵「緣起性空」的意義。而世尊要說明的正是「和合、結合、化合、統合」的發生，即使諸緣生法已經「出生」，但要有「常住法」賦予緣生法作為「憑藉」的功能性，方能「生起」下一支緣生法。由此可知所有緣生法之所以能成為「憑藉」，是由於「常住法」的功能性所顯現，由此「憑藉」令常住法「出生」緣生法，但因眾生不能證見常住法，故只見諸緣生法「生起」緣生法。若無「常住法」之功能性，即成為諸法都無因而生，都是依眾緣而亂緣而生，則一切善惡因果都成為戲論，一切種子及熏習都將以或然率而亂報因果，涅槃也將成斷滅。筆者相信貴所應該同意「常住法」存在的必然性，不會堅持否定「常住法」之存在吧？因此，楊文的論述已經證明，必有非緣起法之「法」存在來成就「和合、結合、化合、統合」等功能性的發生，此「法」絕非緣起法。

楊文頁 15：

如是事理甚深，由如實現觀「此（因緣）」與「彼（結果）」間，之所以有生、滅」或「有、無」之現象存在，可以歸納為「此『故』彼」的形式；「此」「彼」之間，所有的關係，所維持的狀態，是「此緣性」，即是「緣起法」。

楊文將「此緣性」解釋為：因緣與結果間的所有關係，及所維持的狀態。顯然並沒有解決「因與果間的關係如何得以成立」的根本問題。楊文反對日本學者主張「此緣性」是「相依性」或「相關性」是可以理解，但是楊文與日本學者唯一的不同只在於堅持「前後的次第性」，因為從「相依性」或「相關性」的字面上不能顯示出「前後的次第性」。因此，楊文反對「相依性」或「相關性」的用語，而主張採用「此緣性」作專用術語，但是對「此緣性」作解釋仍然不脫「關係」而加上「狀態的維持」（即次第性），本質上與日本學者無異。筆者以「相關關係」包括所有的論述，質疑「關係」及「次第」的基礎為何，此基礎的解說在世尊說緣生法的關鍵理

¹⁵ 「生起」的意涵是「作為引起出生功能的憑藉」，因此就「出生」的功能而言是「間接性」、「輔助性」。而「出生」是「直接性」，「主要性」。

由。「相關關係」(correlation)是統計學用語，定義涵蓋面較廣，包括：有時間次第性的關係(時分)，無時間次第性的關係(非時分)，有因果關係，無因果關係等等皆包括在內。楊郁文及日本學者皆只以「緣起法」之定義為論述，皆不能觸及世尊說緣生法的關鍵理由，故皆不能解決緣起之「關係」及「次第」的基礎為何。但是，經典中世尊解說「緣起法」時，是以「因果關係」作解釋，凸顯「因果關係」成立的基礎，已經隱喻緣生法之教理，而此基礎不是「緣起法」所能詮釋，這就是世尊說「緣生法」的意義及其必要性。

《雜阿含 296》及《相應部》〈緣經〉皆是在解釋「緣起法」能夠賦有「因果關係」的基礎為何，何者為「因果關係」的基礎，故可知「此緣性」絕非指緣起法，必然是有外於緣起法之法，方能解釋緣起法的成立基礎。顯然楊郁文的論述是矛盾且不足的。基於這種矛盾及不足而錯誤的論述，楊郁文只好推論「此緣性是緣起法的自性」是佛教初期的法教，後來才發展成「空無自性」。楊郁文顯然不知，緣起法的定義本身已經內涵「空無自性」的意義，只有闡揚的必要而無發展的必要。

假如「空無自性」是後來發展而成，此種主張有二種可能：a) 緣起法是空無自性；b) 緣起法是有自性(至少有「此緣性」姑不論其詮釋的正確與否)。若 a) 正確，是後期佛教所發展，則意謂世尊提出緣起法並加以定義「諸緣聚集生起下一支法」時，竟然不知道自己所下的定義，其內涵已經具備「空無自性」的意義，那麼世尊的十號應該撤除，因為名不符實。若 b) 正確，那麼楊郁文「種種無自性的因、緣」的論述就是錯誤，所謂後期「空無自性」的意義亦是錯誤，不應採用而刊載其論文。貴所刊載楊郁文〈緣起之「此緣性」〉一文，並採納其觀點審查本文，則意謂貴所認同楊郁文主張「世尊是不了解自己所提出的緣起法定義，其內涵已經具「空無自性」的意義，故應撤除世尊的十號」。若如此，筆者願意免費為貴所宣揚此主張，令大眾週知此創見。而審委所認同之三量，只剩二量，已無至教量可言矣！

11、回覆文引《雜阿含 854 經》、《大般若波羅蜜多經》、《大寶積經》證明「空無自性」是後來發展而成。

申辯：其實《雜阿含 854 經》、《大般若波羅蜜多經》、《大寶積經》皆證明筆者的論述的正確性及一致性：除「緣起法」外，存在「常住法」。因為世間智者尚未實證「常住法」，又不依至教量說有「常住法」，故只能將「常住法」的種種自性歸屬於生滅的「緣起法」。筆者只要引證至教量說有「常住法」，即可反證審委採用「早期的佛教認為緣起法是有自性的(此緣性)，後來才發展成空無自性」的錯誤。茲略述如下：

《雜阿含 854 經》：「佛告諸比丘：汝等隨彼命終，彼命終而問者，徒勞耳，非是如來所樂答者。夫生者有死，何足為奇？如來出世及不出世，法性常住，彼如來自知成等正覺。」(CBETA, T02, no. 99, p. 217, c6-9) 世尊說隨著有人捨壽，就問他捨壽後的去處，是徒勞的，不是世尊所樂說的。凡生就有死，何足為奇？不論如來是否出現於世，「法性」常住，如自證知此常住「法性」，終成佛道。此說證明有常住的「法性」存在，但不是緣起法，緣起法是「夫生者有死」，何足為奇。異於生滅性的緣起法，永恒常住的「法性」，才是世尊之樂說。同證筆者詮釋「生滅法」與「常住法」之立論。

《大般若波羅蜜多經》卷 365：「諸法皆以無性為性，如是無性本性自爾，非佛所作，非獨覺作，非聲聞作，亦非餘作。以一切法皆無作者、離作者故。」爾時具壽善現白佛言：「世尊！豈不諸法離諸法性？」佛言：「善現！如是如是，如汝所說，諸法無不離諸法性。」具壽善現復白佛言：「世尊！若一切法離法性者，云何離法能知離法若有若無，何以故？世尊！無法不應能知無法，有法不應能知有法，無法不應能知有法，有法不應能知無法。世尊！如是一切法皆無知為性。」(CBETA, T06, no. 220, p. 882, c2-13)「諸法、一切法」代表生滅的緣起法，「法性」是永恒的常住法，經文重複說「一切法」離諸「法性」，顯然說明「一切法」是不會有自性的，包含「緣性」，這是「本性自爾」的。「一切法」離諸「法性」的另一個意涵是，「一切法」與「法性」是不同的集合，兩者的交集是空集合。同證筆者詮釋「生滅法」與「常住法」之立論。

《大寶積經》卷 39：「無法可盡故即是無為，以無為故無生無滅，亦無有住。是故說言：如來出世，若不出世，常住法性，常住法界。」(CBETA, T11, no. 310, p. 224, b3-6)「無法可盡故即是無為」已經說明，滅盡一切法而只剩下無法可以再滅之法，就是「無為法」。這樣的說法與本文「永恒性」的判斷原則說：「在五陰消滅時仍然不消滅的正住者」是完全一致的立論。審(二)之二及三反對筆者說「五陰的生滅現象中常恆不變易的「正住者」存在」，然而回覆文所舉證的《大寶積經》「無法可盡故即是無為，以無為故無生無滅」意謂：滅盡一切法後，無法可盡、永恒常住的法，才是真正的「無為法」，「無為法」是永恒的「常住法」。此經文對「無為法」的定義內容與筆者「永恒性」、「非蘊」、「非離蘊」的判斷原則是一致的。(注意：此亦非犢子部經典)同證筆者詮釋「生滅法」與「常住法」之立論及三種判斷原則的正確性。

從審委例舉的經文從阿含部類、般若部類、寶積部類全部可以看到「一切法」與「法性」，「諸法」與「法性」，「有為」與「無為」，「生滅法」與「常住法」等等

一致性的立論，全部顯示本文立論「正住者」存在的命題之正確性，而筆者對《雜阿含 296 經》的詮釋是符合阿含、尼柯耶等等大小經典一致性之教證。

12、回覆文說：如：「S.44,1~11 無記說相應」及「S.33,1~55 婆蹉種相應」「婆蹉種出家相應（《雜阿含 957~964 經》）」所示，學界注意到世尊對「有自性的存有」是存而不論，所謂：「十四無記」。

申辯：審委以「十四無記」為學術界所注意到，做為審查標準，是人云亦云，缺乏思辨能力及證據力。學術界一向對「無記」的意義認知錯誤。什麼叫「十四無記」？是說：尋求解脫道，速求無餘涅槃者，世尊不為說，因為「十四無記」是探求法界實相的菩薩所修證的內容，必須長劫住於世間度眾及研求才能了知。就像說有人下午就要趕到高雄，但是拿一幅世界大地圖來問，請問能夠為此人「記別」說他必然可在下午到達高雄嗎？因為顯然不能，故說「解說世界大地圖」對於「下午要趕到高雄」而言是「無法記別」，故稱「無記」。再如，有人能作精緻的工藝，能夠因此「記別」他的未來世生處嗎？下一世生處是依善惡業而記別，無法由工藝此非善非惡之業「記別」其生處，故工藝是「無記業」。但「無記業」並非無作用，能引等流果，來世為人能速現工藝。所以，「十四無記」的內容是成佛所需知的內涵，非速求入無餘涅槃的聲聞人所應知，故云「無記」，非世尊存而不論。「S.44,1~11 無記說相應」及「S.33,1~55 婆蹉種相應」、「婆蹉種出家相應（《雜阿含 957~964 經》）」都在說明這個道理。

另有一種是世尊對「不善思辨者」亦不為說，例如上舉《相應部》〈緣經〉：「我為汝等說緣起及緣生法，汝等諦聽，當善思念，我則為說。」如果是「善於思惟，能夠勝解而明記者」，世尊才會為說有關宇宙生命根源的第一義，否則不為說。因此，「十四無記」不代表「有自性的存有」是存而不論。例如：十四無記，《雜阿含經》卷 34：

鬱低迦白佛：「云何，瞿曇！世有邊耶？」答言：「無記。」「世無邊耶？世有邊無邊耶？世非有邊非無邊耶？」答言：「無記。」「瞿曇！於何等法而可記說？」佛告鬱低迦：「知者、智者。我為諸弟子而記說道，令正盡苦，究竟苦邊。」（CBETA, T02, no. 99, p. 247, c20-24）

經文中世尊回答鬱低迦說對於十四無記，只對「知者、智者」而說，而且十四無記不為說，是為了諸弟子正確滅盡諸苦，究竟苦邊，能夠為他們記別解脫果。既然如此，那麼十四無記的說法記錄何在呢？阿含部類《梵網六十二見經》：

佛言：諸異道人有言：「有限。」有言：「無限。」有言：「有限、無限。」

有言：「亦不有限、亦不無限。」我及世間者，皆在是四見中，不能復過是四見上。佛皆知是，復過是上，絕妙知是，以不譏不毀得無為。(CBETA, T01, no. 21, p. 267, b22-26)

《梵網六十二見經》明白的記錄世尊探討「十四無記」之「世無邊耶？世有邊無邊耶？世非有邊非無邊耶？」而且，世尊對此四見全部了知，並且超過外道的見解。能夠超越外道，而有絕妙見解，因為如實的了知外道法的種種內容，不譏不毀外道論說而超越之，故能證得不共世間之「無為」。可見得，六十二見的討論就是涵蓋「十四無記」，而且內容超過「十四無記」的範圍。而討論六十二見的許多記錄可以在《阿含部》中看到。審委說：學界注意到世尊對「有自性的存有」是存而不論，是卸責於學界，不負責任的說法。

綜合上述的種種至教量及比量推論的證明，筆者在《雜阿含 296 經》的論述，與《相應部》是一致的，主要的差別在於筆者綜觀整部經文，並參考其他的經本而貫申其義理，具詮釋性，而審委採用的審查標準是錯誤論述的論文結論。由此可見經典的真正意涵是支持本文對《雜阿含 296 經》的詮釋及論述。

13、回覆文提出《雜阿含 39 經》的疑問：「『彼五種子者譬 取陰俱識。』大正 2,9a6 相當於『seyyathapi pabca-bijajatani evam vibbanam saharam datthabbam (五種種子之譬，當知是識俱食也。)]』〈S〉iii.54³ 的意譯。指「識」緣生，離色、受、想、行，也沒有「獨存的、自有的、永住的識」。

申辯：筆者已經用了近二萬字解說諸審委對主要經文《雜阿含 37、296 經》對讀的疑問，對於再要求對《雜阿含 39 經》的詳細對讀，筆者認為是不必要的了。因為，從《雜阿含 37、296 經》及《相應部》詳細的對讀，顯示審委對《阿含經》及《相應部》的許多經典不能連貫及詮釋。筆者於數日間提出的論證觀點，其實已經是好幾篇論文的份量了。所用的文字也已經是一篇論文的份量了，故對於《雜阿含 39 經》有關唯識學更複雜的論題的申辯，只能從略。主要的原因，第一，從審委的提問中，顯示審委對唯識學的陌生，可能更甚於「存有」命題；第二，筆者是申辯的角色，不是教學的角色，對於審委一直擴大疑問的範圍，筆者雖是受審人，但投稿人並無義務要先了解審委的學識能力，在本文及回應文中解決審委學識不足所引起的所有疑問；第三，時間有限，審查可以有一二個月，但申辯者僅有有限的數日。

巴利文的字面上是「識俱食」，「食」的內容在《種子經》上下文本有解釋就是「段食、觸食、意思食及識食」四種。單就「識食」而言，是指對「六識」的貪著，即是對「六識」了別功能性的貪著。四食全部斷盡，則證阿羅漢果。但是「識

俱食」之「食」已包含對「六識」之貪著，若「識俱食」之「識」是「食」之一，不僅是重複累贅，而且在「食」皆滅盡，則「識」成斷滅，則《種子經》便成爲《斷滅經》，違反「五種種子不斷、不壞、不腐、不中風、新熟堅實」之定義前提。因此，「識俱食」之「識」不應屬「食」所攝。南北傳《種子經》皆是以「貪喜」爲說法中心，「貪喜」的對象從《雜阿含 39 經》所說似乎只有「色受想行」四蘊，然從《種子經》「識俱食」之記載可知「食」是對「五蘊」之貪喜，故北傳經典譯經師便以「意譯」的方式補救字面上只對四蘊之貪喜，故以「取陰俱識」之「取陰」以含攝「五蘊」之貪喜，以免誤解「識陰」之貪喜不應斷除，而「取陰俱識」之「識」，與「識俱食」之「識」，皆不應只作「六識」解。故北傳係採「意譯」，南傳係「直譯」，是因爲整部經文結構略有不同的緣故，兩者皆正確的傳達一致的教理，皆是善譯。審委無法洞見此意涵，作出錯誤的推論，殊爲可惜。

此外，由於審委並沒有申論其唯識觀點，只提出其個人對讀的結果，就草率下結論。故筆者只針對其結論「沒有獨存的、自有的、永住的識」，提出經證至教量。《長阿含經》卷 10：

阿難！緣識有名色，此為何義？若識不入母胎者，有名色不？答曰：無也。若識入胎不出者，有名色不？答曰：無也。若識出胎，嬰孩壞敗，名色得增長不？答曰：無也。阿難！若無識者，有名色不？答曰：無也。（CBETA, T1, no. 1, p. 61, b8-13）

母胎中，科學已知受精卵是不具前六識的，那麼「識入母胎」之「識」，明顯的不是指前六識。而且「識不能出胎」，若「識」出胎，胎兒即壞敗。既然如此，顯然嬰孩出生長大後，「識」仍然不能離「名色」，否則「名色」不能增長。「名色」即是五蘊，「色」是「色蘊」，「名」是「受想行識」等四蘊。捨壽後，中陰六識入母胎後，永滅不生，「識」又入母胎，受精卵無六識，又是何「識」住持受精卵乃至三四月之胎兒不敗不壞？請問此「識」何時生滅？若不能指出其生滅之時節，此「識」即是「永住的識」，即是「正住者」。審委如何可以無法互相會通南北傳《種子經》，尚且舉出其相異處，卻即武斷「沒有永住的識」。而對於筆者可以會通南北傳經文，卻排斥筆者的論述，顯然審委過於寬以待己，獨取己意。

其實，《成唯識論》中曾單就「四食」論證有「第八識」，請審委自行閱讀，筆者不再解說。請審委特別注意：《成唯識論》以「四食」證有「第八識」，是四食與第八識並存，不是意謂「第八識」屬於「四食」中，請勿誤解，拜託拜託！《成唯識論》卷 4：「又契經說一切有情皆依食住。若無此識彼識食體不應有故。謂契

經說食有四種。一者段食變壞爲相。謂欲界繫香味觸三於變壞時能爲食事。由此色處非段食攝。以變壞時色無用故。二者觸食觸境爲相。謂有漏觸纔取境時攝受喜等能爲食事。此觸雖與諸識相應。屬六識者食義偏勝。觸麤顯境攝受喜樂及順益捨資養勝故。三意思食希望爲相。謂有漏思與欲俱轉。希可愛境能爲食事。此思雖與諸識相應。屬意識者食義偏勝。意識於境希望勝故。四者識食執持爲相。謂有漏識由段觸思勢力增長能爲食事。此識雖通諸識自體。而**第八識食義偏勝。一類相續執持勝故**。由是集論說此四食三蘊五處十一界攝。此四能持有情身命令不壞斷故名爲食。」(CBETA, T31, no. 1585, p. 17, a11-26)

14、審(二)：「有了許多先入爲主的觀念，再來說「正住者」的其他異名(p.15以下)，說來皆非常牽強。如說「取陰俱識」、「種子識」爲正住者，完全忽略「識」乃是有爲生滅法，種子的譬喻也難脫生滅的形象。引如來藏說來證成「正住者」，也是混淆了原始與大乘如來藏系的教義。引證有問題，論述也不嚴謹。」

申辯：「識」的意思是「了別」，故有「狹義」的了別，如「六識」；也有「廣義」的了別，如「第八識」。《成唯識論》卷 2：「此識行相所緣云何？謂不可知執受、處、了。了謂了別，即是行相。識以了別爲行相故。處謂處所，即器世間，是諸有情所依處故。」(CBETA, T31, no. 1585, p. 10, a11-14)《成唯識論》引證《阿毘達磨經》：「無始時來界，一切法等依」說明「第八識」的定義。

至於審委說：「種子的譬喻也難脫生滅的形象」，這是凡夫所沒有辦法遠離的事情，根據世尊至教量所說，世間智者只能見到生滅的「有爲」法，而自我膨脹認爲我所能見者涵蓋「一切法」，世尊便隨順世間智者口中所說「一切法」定義爲「所有世間智者所能見者爲範疇」。所以，「種子的譬喻也難脫生滅的形象」，是因爲審委是世間智者，您只能見到生滅法，當然世尊只能以您能見到的事物爲譬喻，既是譬喻，則不應將「世間植物種子」真的當成是世尊所說「不斷、不壞、不腐、不中風、新熟堅實」的種子。從審委的這番話，更證明筆者解讀《雜阿含 37 經》對「有、無」（即「一切法」）所做定義，符合佛意的正確性。

大小乘佛教的教理是一致而有深淺，不可因有「深淺」便說不同或不一致。若說「混淆了原始與大乘如來藏系的教義」，是將大小乘的教義切割成兩種完全無關的教義。筆者從《雜阿含 37、39、293、296 經》及《相應部》的對讀，都發現至教量的一致性，是「互相發明，互相詮釋、印證」在在證明本文的論述嚴謹，引證正確。卻反證了審委的不嚴謹及引證不當。

15、回覆文學釋印順學說認爲將《央掘魔羅經》編入阿含部，是很不妥當。

申辯：其實在第一篇的作者回應文中，筆者已經回應：釋印順的主張是極不合理的。

印順法師對大乘三系的「虛妄唯識系」尚且探源於《阿含經》而寫作了《唯識學探源》。那麼大乘三系之一的「真常唯心系」如何不可探源於《阿含經》。

不只「唯識系」，對於「般若中觀」，釋印順尚且著作《空之探究》探源於《阿含經》，為何獨獨「真常唯心系」不可以探源於《阿含經》？而且依據筆者的研究結果，《阿含經》中「真常唯心」的文獻證據多得不可勝數，為何可以獨獨排斥從《阿含經》探尋「真常唯心」的真實意旨而發表論文呢？請審委提出符合三量的學術標準立論說明，否則不應以一人之意見限制學術研究的自由精神！

16、審（二）說：「說『正住者』是『知覺的對象』（p.10），又說『正住者』具有出生五蘊的重要功能性（p.10），既是識生起的根源又是識的認識對象，如何可能？」

申辯：審委以個人的信仰作為審查標準，是有違學術的客觀性原則，亦違反其認同以三量為標準的承諾。審委不應以自己的宗教信仰立場來質疑「如何可能？」否則他人亦可依自己信仰立場的不同，或因為佛學學養的不足，而一味的質疑「如何可能？」如果學術界每位學者，皆如審委一般只以自己的信仰立場，而不論文獻證據，一味的質疑，這是學術界理性論述的正確態度嗎？既然審委認同以三量為學術標準，那麼就應以至教量、現量及比量來論證，不應以信徒的觀點推翻認同的標準。筆者以三量中的至教量，《雜阿含 293 經》：「為彼比丘說賢聖出世空相應，緣起隨順法。」已經具體證明至教量說「賢聖相應於不生不滅的出世空」，而「出世空是緣起隨順法」，至教量已具體說明其可能性。而歷史上也有許多賢聖證悟的記錄，是不能抹煞的現量，而且《雜阿含 293、296 經》及審委自行舉證的經典亦證明筆者詮釋的一致性及正確性，三量皆符合。審委應捨棄個人的教徒觀點及成見，站在學術客觀的立場進行審查，即使別人提出的觀點與您的信仰不同。

17、審（二）：「題名為〈《阿含經》對存有之定義〉，但常將主軸偏離，談東西方哲學的許多問題，過於蕪雜也使主題不顯。」

申辯：從上述筆者的舉證，筆者一直緊扣著「存有」命題最關鍵的核心加以申論，對於「存有」命題不熟悉的審委，當然會覺得「蕪雜」，這是因為不能掌握「存有」命題在歷史上受關心的脈動所致。

筆者於本文用 1300 餘字「介紹西方哲學「存有」(being) 一詞的來源與意義」，歸納出佛教的「存有」命題與其他宗教的「存有」命題，最大差異關鍵在於「實證」

的認知上，並綜合歸納出三種其他宗教認為不可能證得宇宙生命根源的主要原因，並分析之。如此節奏緊扣於論題核心，主題如何不顯？如此的評論只是審委的成見反映而已。筆者相信這種溝通是困難的，因為先入為主的觀念已經根深柢固的束縛著，因此國際上才會有無數的學者投入跨宗教及哲學領域的研究及寫作。所以，本文的觀點衝擊審委的宗教信仰，是筆者請求審委開放心胸，以理性的態度仔細思考之處。然而，這種衝擊的情形會發生在中華佛研所是筆者始料未及，筆者深信，釋聖嚴創立的佛學研究所應該是會尊重《阿含經》的至教量記載，筆者目前仍然如此堅信，希望這只是溝通上的小小火花。本文的觀點若有衝擊到審委個人的信仰，則請原諒。

18、審（二）：「只抓住自己所謂的哲學詮釋，未仔細分析經典，恐怕只是在沙灘上建造城堡而已。」

申辯：筆者並沒有個人的哲學詮釋，筆者只是忠實的依據《阿含經》及《尼柯耶》遵守三量的原則加以詮釋，完全不加入個人猜測的意見。因此，《雜阿含 39 經》說：「五種種子不斷、不壞、不腐、不中風、新熟堅實」，筆者絕不加上個人的意見說：「種子的譬喻也難脫生滅的形象。」《雜阿含 293 經》說：「為彼比丘說賢聖出世空相應，緣起隨順法。」筆者不會說：「如何可能？」由於筆者完全遵守三量的標準，經典間的一致性便躍然紙上。如果，至教量說：「五種種子不斷、不壞、不腐、不中風、新熟堅實」，有人偏偏要說：「種子的譬喻也難脫生滅的形象。」至教量說：「為彼比丘說賢聖出世空相應，緣起隨順法。」，有人堅持說：「如何可能？」如此堅執己見而違反三量的人，才是「只抓住自己所謂的哲學詮釋，未仔細分析經典」，即使此種人握有審查的權柄，其審查的論點「恐怕只是在沙灘上建造城堡而已。」

總結：

- 一、感謝貴所認同筆者以三量證驗道理的基礎，進行溝通。
- 二、本回應文第 1 點澄清「正住者」的使用是為了指稱「不生不滅法」，就如同世尊以相當多的名相指稱之一般，以方便本文中的行文。
- 三、本回應文第 2~7 點，針對《雜阿含 37 經》及其引申有關「存有」命題相關質疑，澄清審委們的誤解。
- 四、本回應文第 8~12 點，針對《雜阿含 296 經》及其引申有關「緣生法」的詮釋，「此緣性」的詮釋，「十四無記」的詮釋及「緣起性空」相關的史觀

問題的質疑，澄清審委們的誤解。

五、本回應文第 13~14 點，針對《雜阿含 39 經》及《種子經》對讀，以及引申有關唯識的相關質疑，提供說明及資料。

六、本回應文第 15~18 點，對於審委其餘質疑提出澄清。

七、綜合上述的回應舉證，發現筆者與審委們見解上產生差距，基本上不是在於漢譯經文與巴利經文上的翻譯有所差別，而是有以下的原因：

- 1、審委對西方哲學的陌生與成見，造成對本文的正確論述不能被正常合理的審查。
- 2、審委對於佛學名相的基本定義及佛教正確史觀似乎陌生。
- 3、審委以尋句覓字的方式猜測經典的意涵，詮釋性不足。
- 4、採用論述錯誤之論文結論或無決定性價值之學說作為審查標準。
- 5、審委可能有其宗教信仰，本文的結論衝擊其宗教信仰，因而無法公平客觀審查。
- 6、審委不能完全服從三量的標準，只從其教徒的觀點審查本文。

基於上述種種原因，筆者對於審查結果難以接受。

八、筆者於上述有限的篇幅內，儘可能提供文獻證據及筆者的詮釋內容，但是這畢竟是回應文。筆者雖然限於時間及篇幅無法提供所有的訊息及文獻證據，但是以筆者提供的文獻證據及詮釋論述，相信應足以令貴所了解，本文的論述是具嚴謹性、一致性及正確性，是嚴格遵守三量的標準所撰寫。

九、基於考慮增進貴刊的讀者對本文的理解，筆者建議在本文中增加說明：1、增加《雜阿含 296 經》經文的白話解釋，2、在註解中增加《相應部》的對讀，3、增加對「存有」命題的解說。以上的提議，將以貴刊視為必要為前提。

十、對於貴所審委的審查意見，筆者是深感彌足珍貴的，雖然在回應中言詞或許較無保留，但這只是一種看法的表達而已，若有冒昧之處，敬請見諒。對於審委嚴苛的指教，筆者將之視為是論述上精益求精的動力，並予感謝，亦是以文會友所不可免者。尤其，筆者特別感謝審（二）審委，雖然筆者對其觀點回應最多，因為審（二）審委提供最多而最具體負責的看法，令筆者能夠藉其質疑而提供證據、觀點澄清之，促進彼此的溝通。筆者再

次表達謝意及敬意。

十一、本文之審查，雖為筆者個人之事，然而貴所之審查，應如千人所觀，千人所指般謹慎採用審查標準。祈望貴所及審委們能夠開放心胸，拋棄成見，不應以筆者與貴所或審委個人的觀點有差距，便予以抹煞。應以筆者是否遵守文獻證據、事實及正確推論等三量客觀審查。縱然彼此有相當多的歧見，但是彼此理性溝通，久之自然化解。當然，筆者深信任何人的學識絕對是有限的，機構的各種資源也是有限的，筆者的學識亦然。實事求是及開放的心胸才是學術界最可貴，而可以令吾人在學術領域更上一層樓的憑藉。

十二、本文雖然第一次的審查只接到「宣判文」而沒有「審判理由」，算是學術界最糟糕的示範。但現在有了「審判理由書」及「上訴」程序，與某些學術機構以必須擔任教職限制投稿者資格，或審查論文只有「宣判文」，連「審判理由書」及「上訴」程序全都闕如，充分顯示出學術之權威與傲慢，與學術界真正可貴的「求真、求實、勇敢、負責」的精神完全違背，這是台灣學術界難以在世界舞台上更上一層樓的根本原因。因此，筆者認為貴所在學術界算是最富學術精神，值得筆者敬佩，並期待貴所真的能成為國際第一等的佛學研究機構。筆者願意耗費相當的時間、體力，在短短數日內撰寫本回應文，字數上已經是一篇論文的份量，提供的觀點及論述是數篇論文的份量，這是目前筆者基於上述的期待，以及對於貴所「以嚴謹的態度與開放的心胸，兼容並蓄各方論點」之真誠性，仍然抱持著一分憧憬。最後，敬祝各位

智慧增上

福德增上

蔡禮政 敬啓

〈《阿含經》對存有之定義〉作者

公元 2006 年 3 月 3 日