

《雜阿含》「無我相經」勘正：

「文獻學」vs.「教義學」的解決方案

Philology Versus Dogmatics:

A Comparative Study of the *Anattalakkhaṇa Sutta* of the *Saṃyutta
Nikāya*

蔡奇林

Tsai Chin

南華大學宗教學研究所

Institute of Religious Studies, Nanhua University

【提要】

「無我相經」是佛成道以後，繼初次說法(轉法輪經)之後，對五比丘所作的開示。據記載，五比丘聽聞此經之後，便證得了聲聞弟子的最高成就——阿羅漢果。因此，此經不管是在佛教的歷史上，或是佛法的修學上，都有著甚為殊勝的地位。

但是這部重要經典，在巴利本與漢譯《雜阿含》二個傳本中，對於「無我」這個關鍵論題的論述，卻出現了「完全相反」的二個說法。究竟哪一個才是佛的原說？目前學界仍無定論。本文的目的就是要解決這個問題，以還原「無我相經」的原貌與原意。

本文首先說明這個文本差異的情形，接著介紹兩位日本學者(水野弘元與平川彰)對此問題的看法。二人同樣認為，「哪個才是佛陀原說？」的問題，目前無法驟然判斷，因而擱置文獻爭議，遂行教義層面的詮解。

本文則認為，在進行教義解釋之前，應先進行更加審密的文獻處理。因此，第三節以下，採用「文獻學」方法，對於「無我相經」的種種相關文本，進行比較細緻的考察與分析。

其中總共檢核了三個層次的13項文證，包括「無我相經」諸傳本、《瑜伽師地論》對「無我相經」的解釋文、以及與「無我相經」論述結構一致的「薩遮尼犍子經」諸傳本。通過層層的考辯分析，結果顯示，巴利本所傳才是佛的原說，而現行《雜阿含》「陰相應」的「無我相經」則是個「誤傳」。最後並嘗試辨明這個誤傳產生的原因和年代。

【關鍵詞】初期佛教、無我相經、薩遮尼犍子經、無我、文獻學、教義學

Philology Versus Dogmatics:
A Comparative Study of the *Anattalakkhaṇa Sutta* of the *Saṃyutta Nikāya*

Tsai Chilin

Abstract

The first discourse the Buddha gave following his enlightenment was the *Dhammacakkappavattana Sutta*, which was addressed to his first five monk disciples. It is said that when the Buddha preached his second sermon, the *Anattalakkhaṇa Sutta*, to these same five monks they all attained arahantship, the highest goal of Buddhist practice. Thus the *Anattalakkhaṇa Sutta* occupies a key position in both the history and doctrine of Buddhism.

Yet the Pali and Chinese versions of the *Anattalakkhaṇa Sutta* give completely opposite interpretations of the key term of this sutta: *anatta*. There is still no conclusion amongst scholars as to which one was the original teaching of the Buddha. This paper proposes to solve this problem by recovering the original form and meaning of the *Anattalakkhaṇa Sutta*.

This paper begins with an explanation of the differences between the versions, followed by a summary of the views put forth by the Japanese scholars Mizuno Kōgen and Hirakawa Akira. Believing that at present is not possible to conclusively determine the Buddha's original teaching on *anatta*, these two scholars have decided the best approach is to put aside the textual controversy and try to solve the problem from the standpoint of doctrinal exegesis.

It is the premise of this paper, however, that a more thoroughgoing textual investigation should be carried out before resorting to doctrinal exegesis. Thus the third section of this paper makes a detailed philological investigation and analysis of the various versions of the *Anattalakkhaṇa Sutta*.

A total of 13 documents are examined on three levels, including 9 versions of the *Anattalakkhaṇa Sutta*, the explanatory passages on the *Anattalakkhaṇa Sutta* found in the *Yogācāra-bhūmi-śāstra*, as well as 3 versions of the *Cūḷasaccaka Sutta*, since their narrative structure closely resembles that of the *Anattalakkhaṇa Sutta*. The results of this multi-level analysis shows that the Pali version is in fact the original teaching of the Buddha, and that the Chinese version of the *Anattalakkhaṇa Sutta* in the *Khandhavagga* of the *Saṃyutta Nikāya* is corrupt. The final section is an attempt to determine when and how this corruption came about.

Key words: early Buddhism; *Anattalakkhaṇa Sutta*; *Cūḷasaccaka Sutta*; *anatta*; philology; dogmatics.

【目次】

- 一、問題的提出
- 二、教義學取向的解決方案：水野弘元與平川彰的看法
 - （一）水野弘元的看法
 - （二）平川彰的看法
- 三、文獻學取向的解決方案：多語言多版本的考校與勘正
 - （一）第一層證據：「無我相經」諸傳本
 - 1. 律藏中的資料
 - 2. 經藏中的資料
 - 3. 佛傳文學的資料
 - 4. 第一層證據的檢討
 - （二）第二層證據：《瑜伽師地論》解釋「無我相經」的論文
 - （三）第三層證據：與「無我相經」論述結構類同的經文
 - 1. 「薩遮尼犍子經」諸傳本
 - 2. 「薩遮尼犍子經」文證分析
 - （四）「無我相經」諸文證結說
 - 1. 關於「何者才是佛陀原說」的問題
 - 2. 誤傳產生的原因與年代
 - （五）《雜阿含》「無我相經」勘正
- 四、結語：「文獻學」與「教義學」之間的拉扯與平衡

《雜阿含》「無我相經」勘正： 「文獻學」vs.「教義學」的解決方案

蔡奇林

一、問題的提出¹

「無我論」是佛教的核心教理，而談論「無我」的一部重要經典就是「無我相經」。據傳，佛陀在波羅奈國鹿野苑初轉法輪，講說捨離苦樂二邊的「中道」之教以及佛法的總綱「四諦」之理(即「轉法輪經」)以後，五比丘就陸續「遠塵離垢」，開悟見法，但這時尚未斷盡所有煩惱。佛陀接著開示更為深刻的「五蘊無我」的道理(就是「無我相經」)，五比丘聽完之後，終於解脫所有煩惱，而證得佛弟子的最高成就「阿羅漢果」。由此可見，「無我相經」的內涵與義理，對於佛法的修學，有著極為關鍵的重要性。

可是，這部重要經典，在歷經千年的輾轉流傳之後，在不同傳本之間，卻出現了文句歧異、意思倒反的情形。而不同學者之間，對於這個文本的違異，也出現了看法不同、解讀不一的情況。本文的目的，就是試圖解決這個懸之千年的疑案。

這個文本違異，主要出現在漢譯《雜阿含 86,87,33,34 經》與巴利等其他傳本之間。以下先以巴利本 S.22.59, “Pañca”(相應部，22 相應，第 59 經，五比丘)(以下簡稱甲說)與對應的《雜阿含 34 經》(以下簡稱乙說)說明問題。

首先，巴利本是這樣說的：²

【甲】 Bhagavā etadavoca--

“Rūpaṃ, bhikkhave, anattā. Rūpañca hi daṃ, bhikkhave, attā abhavissa, ① nayidaṃ rūpaṃ ābādhāya saṃvatteyya, ② labbhettha ca

¹ 在 2004 年 12 月，內政部與南華大學共同舉辦的「宗教教育與宗教研究研討會」中，筆者曾有一份專題座談文稿，題為：〈「原典語言」與「原典研究」的重要——從「不見水白鶴」的公案談起；兼行「無我相經」勘正〉。文中舉出 4 個例子，用以觀察佛典在輾轉傳持過程中，所衍生的各種問題。2006 年，筆者以該稿當中的一個例子(「無我相經」的問題)為基礎，補充更多新資料，並重新進行比較完整而系統的論述，題為「《雜阿含》『無我相經』勘正：『文獻學』vs.『教義學』的解決方案」，發表於該年 9 月南華大學所舉辦的「第一屆巴利學與佛教學術研討會」。今稿基本內容及觀點不變，但在校勘及論述上又作了一些補充與加強。

² S.22.59, “Pañca”; III 66,26-67,21.

rūpe--‘evaṃ me rūpaṃ hotu, evaṃ me rūpaṃ mā ahoṣī’”ti. Yasmā ca kho, bhikkhave, rūpaṃ anattā, tasmā ① rūpaṃ ābādhāya saṃvattati, ② na ca labbhati rūpe-- ‘evaṃ me rūpaṃ hotu, evaṃ me rūpaṃ mā ahoṣī’”ti.

“Vedanā anattā ...pe... Saññā anattā ...pe... saṅkhārā anattā ...pe...
“Viññāṇaṃ anattā ...pe...”

意思是：

世尊(對五比丘)這樣說：

「比丘們！色不是『我』(attā)。若色是『我』的話，那麼①色就不會產生病苦；②並且於色可以(遂行這樣的意願)：『讓我的(me)色這樣！讓我的色不要這樣！』

比丘們！因為色不是『我』(attā)，所以①色會產生病苦；②並且於色不能(遂行這樣的意願)：『讓我的色這樣！讓我的色不要這樣！』受、想、行、識也是一樣。」

它的意思可以這樣理解：世尊對五比丘說，色不是「我」。為什麼呢？因為：如果色是「我」的話，那麼，第一，色不應該會有病苦產生(即具有「恆常性」、「不變性」)；其次，對於色，可以隨心所欲，想讓它這樣，或不讓它這樣(即具有「主宰力」)。可是實際上，色是沒有「我」的，因此，色才会有病苦產生(即沒有「不變性」)；並且對於色，不能隨心所欲，想讓它這樣，或不讓它這樣(即不具「主宰力」)。

可是，對應的《雜阿含 34 經》³(即無我相經)卻這樣說：

【乙】 爾時，世尊告餘五比丘：「色非有我。若色有我者，①於色不應病、苦生；②亦不得於色：『欲令如是！不令如是！』以色無我故，①於色有病、有苦生；②亦得於色：『欲令如是！不令如是！』受、想、行、識亦復如是。」(南朝宋·求那跋陀羅譯)

它的意思可以這樣理解：世尊告訴五比丘，色是沒有「我」的。為什麼呢？因為：如果色有「我」的話，那麼，第一，色不應該會有病苦產生；其次，對於色，無法做任何改變，想讓它這樣，不讓它這樣。(以上兩點隱含「我」有「恆常性」、「不變性」、「實體性」之義)可是實際上，色是沒有「我」的(也就是沒有「不變性」、「實體性」)，因此，色才会有病苦產生；並且對於色，可以進行改變，讓它這樣，或不讓它這樣。

上面巴、漢二本的經文，對於「無我」的論述有異有同。相同的是標號①的部分：二本都說，因為色「無我」，所以色會有病苦產生。這一點沒有問題。問

³ T2,7c14-18.《中》(金)，冊 32，頁 625 下。《石》，冊 23，頁 10 下~頁 11 上。

題出在標號②的部分：巴利本說，因為色「無我」(非我)，所以對於色，無法遂行意願，讓它這樣，或讓它不這樣；《雜阿含》卻說，對於色，可以(進行改變)讓它這樣，或不讓它這樣。這是完全相反的論述模式，而這種相反的論述，更牽動著「我」的意義與「無我」的內涵如何理解的問題。

對於這個異文異說，該當如何去判定或解決？兩個傳本果有一是一非？那麼孰是孰非？造成錯誤的原因又為何？還是兩個版本同為世尊所說，只是不同部派依自身立場而各傳其一？或是當時受法的比丘記憶不同或理解有異，而造成了不同的傳持？以上種種問題看來頗為棘手，目前學界對此尚未得到確論。就筆者所知，日本學者水野弘元與平川彰曾先後提出看法。面對這個文本違異，兩人同樣採取教義詮釋的方法，對於不同經文，進行不同詮解。以下先談談兩人的意見。

二、教義學取向的解決方案：水野弘元與平川彰的看法

(一) 水野弘元的看法

日本學者水野弘元曾先後在 1954 年的〈無我與空〉⁴一文，以及 1986 年的《佛教的真髓》⁵一書當中，對上述巴、漢二本差異的問題做過討論。

他檢閱過「無我相經」的許多傳本，同時也了解到幾乎所有傳本與巴利所傳都極為一致，而唯有《雜阿含 86,87,33,34 經》所傳有所不同。但他似乎對「文獻本身」是非對錯的問題較為保留，而傾向「接受」眼前所見不同傳本各自不同的「現狀」，並進行「教義層次」的詮釋與判攝。他的主要意見如下：

(A) 在「無我相經」中，關於「我」與「無我」的意涵，由於不同部派的傳承，而有第一義諦與世俗諦的說法，其中哪個才是釋尊的真義，至今仍無法下定論。但第一義諦的「無我」與龍樹《中論》等大乘的「無我」(空)說法是一致的，而世俗諦則大概是順應當時民眾的通俗說法吧！⁶

⁴ 〈無我と空〉原出於《宮本正尊教授還曆記念・印度学仏教学論集》，頁 109-120。後來又收在《水野弘元著作選集・第二卷：仏教教理研究》，頁 235-246。中譯為，釋惠敏譯，《佛教教理研究——水野弘元著作選集(二)》，頁 297-310。

⁵ 參水野弘元著，《仏教の真髓》，第九章，第二節「原始仏教の無我說」，頁 176-180。中譯本為，香光編譯組譯，《佛教的真髓》，頁 277-282。

⁶ 對於所謂第一義諦與世俗諦的無我說，水野弘元的解釋是：「第一義諦的『無我』意謂：正因『色』是無我，無固定性，所以『色』會產生病、苦，也可以加入各種因緣，將『色』變成這樣，或使不變成這樣，而能夠隨意志自由地予以變動。世俗諦的『無我』，則將『我』當作世俗上的最高神祇，亦即取其萬能自在者之意，若『色』是自在者，則『色』不會產生病、苦，且能隨心所欲地運用。」

(B) 只有漢譯《雜阿含》第 34 等經所傳為第一義諦「無我說」；其他現存阿含經(如巴利本)與佛傳中(如《律藏》、《大事》等)對五比丘說法之「無我相經」，多採世俗諦錯謬的無我說。

(C) 但是，同在漢譯《雜阿含經》中，介紹眼等六根無我相的經典，卻述說世俗諦的無我說。應該如何去判斷、理解這些解說，是非常棘手的。現存各部派傳承下來的「無我相經」，大部分採用世俗的無我說，這或許是從最初就被誤解，或者是佛滅後到阿毘達磨研究時，轉變為通俗化的說明。

歸納以上意見，首先，對於「哪個版本才是佛陀原說？」的問題，他認為目前不易論斷，因此並陳異文異說。其次，對於「無我二說的義理內涵」，他認為有高有低，並判釋《雜阿含》陰相應諸經的無我說為「第一義諦」，而其他傳本則為「世俗諦的錯謬說法」。第三，對於「造成異文異說的原因」，他傾向認為原初版本應如《雜阿含》陰相應的「第一義說」，而那些巴利等其他傳本的「世俗的無我說」，很可能最初(佛世時)就被弟子「誤解」，或是在佛滅之後，到部派佛教時代被改變了文義。⁷

顯然，這是更注重教義的抉擇與判攝，再回頭解釋「文獻差異」的一種做法。也就是，把所認為的「教義高的」判為原說，「教義低的」判為「誤解」或「改變」。接著，我們再看看另一個同樣從教義詮釋下手的處理方式。

(二) 平川彰的看法

繼水野弘元之後，日本學者平川彰在 1963 年的〈無我與主體〉一文中，⁸也談到「無我相經」中，巴、漢二本文意相反的問題。他和水野弘元一樣，傾向「接受」目前不同傳本的「現狀」，而進行教義層面的詮釋。但是，他並不做教義淺深高下(世俗、勝義)的判攝，而是以「我」的「多義性」來進行詮解。他的主要意見如下：⁹

(A) 在阿含經典中，ātman(我)含有「不變的實體」以及「(自在的)主體」二個意義，此點在「無我相經」中，尤為明顯。

⁷ 在 1954 年的〈無我と空〉一文中，水野弘元也曾懷疑過：「或許此『無我相經』(指《雜阿含》陰相應諸經)本來也是世俗說，但在翻譯或筆寫傳承時，有所修改或誤寫所致。或者可能作為原始佛教佛說的本意，與第一義的無我說並沒有什麼不同吧！」可見其最初的意見或立場是有所猶疑的，但後來(1986 年)卻又傾向認為「第一義說」才是佛的原說(但仍未做定論)。

⁸ 平川彰，〈無我と主体—自我の緣起的理解、原始仏教を中心として〉，收在中村元編，《自我と無我—インド思想と仏教の根本問題》，頁 383-421。

⁹ 見該文頁 408-410。

- (B) 由於巴利與漢譯二本(無我相經)文意不同，因此為了讓二本都能獲得合理的解釋，就必須改變「我」的(內含)意義。在巴利本中，「我」的意義是：作為「人格主體」的「自在之我」。在漢譯本，「我」指的則是「常住不變的實體」。
- (C) 水野弘元認為，如巴利本那樣將「我」作為「人格主體」的「自在之我」並不合適；只有像漢譯本「常住實體」意義的「我」，才是最恰當的。可是，(反過來說，)若「我」只是「常住」之意，那麼就不能充分顯示「我」的「活動性」，如此，在文意上並不恰當，所以(有些傳承)認為巴利之說是可行的。因此，在大眾部的 Mahāvastu (大事)、法藏部的《四分律》，或者是《佛本行集經》、《根本有部毘奈耶》的相當教說，其文意都同於巴利所說。
- (D) 對於漢、巴教說的不同，尚無法驟然決定哪個才是(世尊的)原意。可是，之所以造成此種(文本的)混亂，恐怕是因為「我」包含有「(不變)實體」與「人格主體」的二個意義吧！

歸納以上意見，首先，對於「哪個版本才是佛陀原說？」的問題，他也認為無法驟然判斷，而並陳二說。其次，對於二說的義理內涵，他認為「我」含有多個意義，因此二說都可以在「我」的不同意義之下，得到合理的理解。第三，對於「文本混亂的成因」，他認為這是肇因於「我」的「多義性」。

這裡，可以清楚看到，對於「抉擇佛陀原說」的問題，二位日本學者都同樣採取比較保留(保守)的態度，認為「無法驟然判斷」。於是擱置文獻的問題，而跳到教義層面進行抉擇詮釋。

但是這個看來頗為棘手的問題，果真那樣難於處理，而無法究明判斷嗎？以下我們將從文獻學角度，重新審視「無我相經」的相關文本，並進行比較細部的推敲與檢證，期能還原經典的原貌，與佛陀的原說。

三、文獻學取向的解決方案：多語言多版本的考校與勘正

語言文獻學的基本手法，是藉由現存多種版本或傳本的文獻資料，通過詳密的比對、考察與論證，試圖重建或釐清文獻可能的本貌及本意。當然，重建或釐清的工作能否成功，其關鍵主要取決於現存資料是否足夠充分，以及吾人是否能在紛雜的資料中，簡擇洞悉不同資料的不同作用與價值，並善巧運用，從而得出關鍵而有力的證據，以支持整個重建或釐清之工作的完成。它的過程就像現代警方辦案所最倚重的「鑑識科學」，通過盡可能周全的「證據採集」，運用科學方法，鑑別並解讀證據的客觀意義，進而推尋種種證據之間的關聯，從而試圖還原事件

的真相或重建事件的現場。

以下我們就嘗試運用這樣的「鑑識」方法，從「無我相經」諸多傳本的「證據」中，釐清「哪個才是佛陀原說」的「疑案」，進而重建及澄清該經「無我說」的本貌及本意。在鑑別及重建的過程中，最重要的一個原則是「讓證據說話」，因此，以下就臚列各種相關的經證文據，然後再進行分析。

（一）第一層證據：「無我相經」諸傳本

除了第一節所舉示的巴、漢(甲、乙)二本之外，「無我相經」的教說還保留在各種語言的佛教文獻中。這些文獻，第一類是，《律藏》中對佛覺悟、初轉法輪、度五比丘等事緣的記載；第二類是，《經藏》中所集錄的有關「無我」的教說；第三類是，「佛傳文學」中對佛成道、度五比丘等事蹟的記述。以下先分別舉列文證，再進行檢討。

1. 律藏中的資料

【1】《根本說一切有部毘奈耶破僧事》：¹⁰爾時，世尊復告四人曰：「汝等當知！色無我。若色有我，不應生諸疾苦；能於色中：『作如是色！不作如是色！』是故汝等，知色無我故，生諸疾苦；不能：『作如是色！不作如是色！』受、想、行、識亦復如是應知。」(唐·義淨譯)

【2】*《根本說一切有部毘奈耶雜事》：¹¹如是我聞。一時薄伽梵在婆羅[病-丙+尼]斯仙人墮處施鹿林中。爾時，世尊告五苾芻曰：「汝等當知！色不是我。若是我者，色不應病及受苦惱；『我欲如是色！我不欲如是色！』既不如是隨情所欲，是故當知，色不是我。受、想、行、識亦復如是。」(唐·義淨譯)

【3】《四分律》：¹²時，世尊食後告五比丘：「比丘！色無我。若色是我者，色不增益，而我受苦；若色是我者，應得自在：『欲得如是色！不用如是色！』以色無我故，而色增長，故受諸苦；亦復不能得隨意，『欲得如是色，便得；不用如是色，便不得。』受、想、行、識亦復如是。」(姚秦·佛陀耶舍共竺佛念譯)

¹⁰ T24, 128 b16-20.

¹¹ T24, 407a26-b1. 編號【2】* 當中的“*”，表示此項資料是筆者補充的新證據，在上述水野弘元與平川彰的論文中尚未提過。下例。

¹² T22, 789a12-b4.

【4】巴利《律藏·小品》，內容同第一節【甲】。¹³

2. 經藏中的資料

【5】*《佛說五蘊皆空經》：¹⁴內容同【2】(唐·義淨譯)

【6】《雜阿含·入處相應·316-318 經》¹⁵

- (316) 一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「眼無常。若眼是常者，則不應受逼迫苦；亦應說¹⁶於眼：『欲令如是！不令如是！』以眼無常故，是故眼受逼迫苦生；是故不得於眼：『欲令如是！不令如是！』耳、鼻、舌、身、意，亦如是說。」
- (317) 爾時，世尊告諸比丘：「眼苦。若眼是樂者，不應受逼迫苦；應得於眼：『欲令如是！不令如是！』以眼是苦故，受逼迫苦；不得於眼：『欲令如是！不令如是！』耳、鼻、舌、身、意，亦如是說。」
- (318) 爾時，世尊告諸比丘：「眼非我。若眼是我者，不應受逼迫苦；應得於眼：『欲令如是！不令如是！』以眼非我故，受逼迫苦；不得於眼：『欲令如是！不令如是！』耳、鼻、舌、身、意，亦如是說。」(劉宋·求那跋陀羅譯)

【7】* Catuspariṣatsūtra (「四部眾經」梵本)¹⁷

“Rūpaṃ bhikṣavo ’nātmā. Rūpaṃ ced ātmā syān, na va rūpaṃ ābādhāya duḥkhāya saṃvart(t)eta¹⁸, labhyeta ca rūpasyai : ‘vaṃ me rūpaṃ bhavatv ! Evaṃ mā bhūd !’iti.

Yasmāt tarhi bhikṣavo rūpaṃ anātmā, tasmād rūpaṃ ābādhāya duḥkhāya saṃvartate, na ca labhyate rūpasyai : ‘vaṃ me rūpaṃ bhavatv ! Evaṃ mā bhūd !’iti.”

意思是：

¹³ Vin I 13ff.

¹⁴ T2, 499c8-13.

¹⁵ T2, 91a2-7; a10-14; a17-21.

¹⁶ 「應說」應為「應得」之抄誤，參下二經(317、318 經)。《石》，冊 23，頁 134 上。誤植同。

¹⁷ E. Waldschmidt, *Das Catuspariṣatsūtra*, Eine kanonische Lehrschrift über die Begründung der buddhistischen Gemeinde, Teil III, Berlin 1960, S. 448. 此書筆者手邊並沒有，這段梵文是轉引自日本學者今西順吉的〈無我說における私の概念(一)〉(頁 44-45)，收在《印度哲学仏教学》，第 5 号，頁 39-66。

¹⁸ saṃvart(t)eta 表示，原讀作 saṃvartteta，疑為 saṃvarteta 之誤。

「比丘們！色不是我。若色是我的話，則色不會產生病、苦；並且於色可以(作這樣的願求)：『讓我的色這樣！讓我的色不要這樣！』」
比丘們！因為色不是我，所以色會產生病、苦；並且於色不能(作這樣的願求)：『讓我的色這樣！讓我的色不要這樣！』」

3. 佛傳文學的資料

【8】《佛本行集經》：¹⁹爾時，世尊復更重告五比丘言：「汝等比丘！若知諸色是無我者，是色則不作惱壞相，當不受苦；『應如是見！應如是知！』²⁰如是有色。以色無我，是故一切色能生惱，色能生苦。雖生苦惱，亦不可得色之定性。色既不定，亦不可願色：『如是有！』，亦不可道願：『如是無！』其色既然，受想、行、識亦復如是。」(隋·闍那崛多譯)

【9】Mahāvastu (「大事」梵本)：²¹

Tatra khalu Bhagavān āyusmantān pañcakān bhadravargīyān-
āmantrayasi :

“Rūpaṁ bhikṣavo anātmā, vedanā anātmā, saṁjñā anātmā, saṁskārā
anātmā, vijñānaṁ anātmā. Idaṁ rūpaṁ ce bhikṣavaḥ ātmā abhaviṣyat, na
va rūpaṁ ābādhāya duḥkhāya saṁvarteta, rdhyācca rūpe kāmakārikatā :
‘Evaṁ me rūpaṁ bhavatu ! Evaṁ mā bhavatu !’

Yasmācca bhikṣavo rūpaṁ anātmā, tasmādrūpaṁ [ā]bādhāya²²
duḥkhāya saṁvartati, na cātra rdhyati kāmakārikatā : ‘Evaṁ me rūpaṁ
bhavatu ! Evaṁ mā bhavatu !’ ”

意思是：

在那裡(鹿野苑)，世尊告訴五人一群的賢善尊者：

「比丘們！色不是我，受、想、行、識不是我。比丘們！若此色是我的話，則色不會產生病、苦；並且於色可以作(這樣的)願求：『讓我的色這樣！讓我的色不要這樣！』」

比丘們！因為色不是我，所以色會產生病、苦；並且於彼不能作(這樣的)願求：『讓我的色這樣！讓我的色不要這樣！』」

¹⁹ T3, 813a29-b6.

²⁰ 『應如是見！應如是知！』一句，應為『應如是有！應如是無！』之抄誤。參後文「……『如是有！』……『如是無！』」之句。《中》(金)，冊35，頁871中。抄誤同。

²¹ Émile Senart, *Mahāvastu-Avadāna*, vol. III, Paris 1897, p.335. 筆者此處是根據另一部印度天城體版：Radhagovind Basak, *Mahāvastu-Avadāna*, vol. III, Calcutta 1968, p.445. 加以轉寫。

²² [ā]bādhāya 表示，原拼作 bādhāya，應是 ābādhāya 之誤。

4. 第一層證據的檢討

上列 9 項資料對於「無我說」的論述，都同於巴利本所說(即甲說)。因此，從證據的「量」的角度，甲說：乙說 = 10：1，我們似乎可以推斷，「甲說」極可能就是佛的原說。但是，單單著眼於證據表面「量」的多寡，並不是最為保險可靠的。證據力的強弱，更重要的決定因素，在於「質」的高低。以下略作分析。

上述 9 項資料，有幾項重要性質。首先是，資料「分布的跨度」極廣，從而「代表性」也就增加。這種分布跨度可從幾方面來看：一、就「文獻性質」而言，有律藏、經藏、佛傳文學；二、就「記載語言」而言，有漢語(譯)本、巴利語本、梵語本；三、就「所屬部派」而言，有說一切有部(如第 1,2,5,6,7 項)、²³上座部(第 4 項)、法藏部(第 3 項)、²⁴大眾-說出世部(第 9 項)等，²⁵這些資料跨越了上座部系與與大眾部系兩大傳統，可說極具代表性。²⁶這樣，由於不同性質、不同語言、不同部派所傳的文獻，都不約而同地支持甲說，因此甲說的證據力就大大的提高。

其次，9 項資料中，有 5 項(第 1,2,5,6,7 項)與乙說(雜阿含)同屬說一切有部的系統(並且橫跨經、律、佛傳，及漢、梵資料)，這表示甲、乙二說並非不同部派所傳的不同說法。相反的，即使在一切有部的傳承中，也是甲說居於絕對的優勢。此點更不利於乙說。

第三，更重要的是第【6】項資料，《雜阿含·入處相應·316-318 經》，這幾經不只是與乙說同一部派(說一切有部)，更是同一部經(雜阿含)，同一譯者(求那跋陀羅)所傳。這一點讓乙說顯得更加可疑，因為連同一部經、同一譯者筆下都出現甲說了。

至此，不管從證據的「量」或「質」而言，我們幾乎可以推斷，甲說應是最初所傳的佛說。但是為了更加保險起見，我們再看看下面的資料。

(二) 第二層證據：《瑜伽師地論》解釋「無我相經」的論文

²³ 漢譯《雜阿含經》為說一切有系誦本。參印順，《雜阿含經論會編》(上)，「雜阿含經部類之整編」，頁 3。Catuspariṣatsūtra (四部眾經)為說一切有部所傳之《長阿含經》(Dīrghāgama)當中一經。參 K. R. Norman, *Pāli Literature*, p.44.

²⁴ 《四分律》為曇無德部(Dharmaguptaka, 即法藏部)的廣律。參印順，《原始佛教聖典之集成》，頁 69。

²⁵ Mahāvastu (大事)是根據大眾-說出世部(Mahāsāṅghika-Lokottaravādin)所傳廣律(Vinaya)修訂本所編成。參 K. R. Norman, *Pāli Literature*, p.24.

²⁶ 屬大眾部系的，除此處第 9 項(大事)之外，還有後文第 13 項(《增壹阿含·薩遮尼健子經》)。

《瑜伽師地論》「攝事分」的「行擇攝」(「行」就是「五陰」或「五蘊」的另稱)，是抉擇《雜阿含》「五陰誦」的經義的。其中，解釋《雜阿含 86,87,33,34 經》(無我相經)的論文如下：

【10】* 「樂等行轉變」：²⁷復次、①隨順樂受諸行(按，即五蘊)，與無常相共相應故，若至苦位，爾時說名損惱迫迍；若至不苦不樂位，爾時方於行苦名苦迫迍；若不至彼位，便應畢竟唯順樂受，勿至餘位。又生、老等法所隨諸行，皆悉是苦，彼若至疾病位，說名損惱迫迍；若至生等苦位，名苦迫迍；若不至彼位，於諸行中生等苦因之所隨逐，勿至果位。

②又本性諸行(按，即五蘊)，眾緣生故，不得自在，亦無宰主。若有宰主，彼一切行雖性無常，應隨所樂流轉不絕，或不令生，廣說乃至於死。(唐·玄奘譯)

我們將它與《雜阿含 34 經》(乙說)作對照：

【乙】爾時，世尊告餘五比丘：「色非有我。若色有我者，①於色不應病、苦生；②亦不得於色：『欲令如是！不令如是！』以色無我故，①於色有病、有苦生；②亦得於色：『欲令如是！不令如是！』受、想、行、識亦復如是。」(南朝宋·求那跋陀羅譯)

從經、論對照可知，論文的第①段，主要是解釋經文第①段，也就是「無常故苦」的道理。²⁸這裡沒有問題。但是仔細比對第②段，就會發覺，此段論文對「無我」內涵意義的解釋，與經文恰恰「相反」。論文的意思非常清楚：五蘊諸行由於眾緣和合所生(因此就會隨著因緣的改變而改變)，於中「無法」強作「主宰」(非我)；倘若「真能主宰」(是我)的話，那麼諸行儘管無常，吾人應可「隨心所欲」，任令諸行「依著自己的好樂而轉」(就不會有病、有苦生)，或者也可以不讓生、老、病、死出現，可是事實卻又不然。

顯然，論文第②段解釋「無我」的內涵意義是「不能主宰」，不能任令諸行這樣、任令諸行那樣。這樣，我們可以說，《瑜伽師地論》所依的《雜阿含經》經本，這一段文句應該是：不得於色：『欲令如是！不令如是！』的。這跟眼前《雜阿含經》：得於色：『欲令如是！不令如是！』恰恰相反！

這段文證是重要的，因為一般認為《瑜伽師地論》所依的《雜阿含經》經本，

²⁷ T30, 793a21-b2. 另參，印順，《雜阿含經論會編》(上)，頁 140。

²⁸ 在「無我相經」①②兩段論述之後，還有另外一段關於「無常故苦」的論述。

與求那跋陀羅所傳的《雜阿含經》經本是極其一致的。²⁹因此可以說，求那跋陀羅所依(或所傳)的經文原來應該是：不得於色：『欲令如是！不令如是！』的。這樣，乙說就更沒有立足之地了。

到此可以說，就「無我相經」本身的文獻而言，「甲說」才是諸傳承中佛陀的原說。接下來，我們還要擴大到「無我相經」之外的文獻，去觀察甲說對「無我」的論述方式，是否只是「無我相經」個別的特色？還是在「早期佛教」中，佛陀所慣用的論述方式？如果是後者，那麼顯然就更能支持甲說作為這個論述結構的「原說」或「本貌」的地位了。

(三) 第三層證據：與「無我相經」論述結構類同的經文

在阿含經典中，有一部經特別值得注意，就是「薩遮尼犍子經」。這部經記載執持「我見」的尼犍派之徒薩遮(Saccaka)，聽說佛以「無我」之教教導弟子，於是率眾前往論難。雙方對於「我」與「無我」之論，展開了一場極其精采的攻防論辯。其中佛陀除了運用如前述「無我相經」的「論理結構」之外，更運用「譬喻」方式，解說無我之義，這樣就讓這個論述結構的義意，更加地形象、清晰而明確。以下先看看此經的各個傳本，再進行檢討分析。

1. 「薩遮尼犍子經」諸傳本

「薩遮尼犍子經」目前有幾個傳本：一個是巴利《中部》第 35 經 Cūḷasaccakasuttam，一個是《雜阿含 110 經》，另一個則是《增壹阿含》37 品第 10 經。以下分別舉出其中論述「無我」的段落。

【11】* 巴利《中部·35 經·Cūḷasaccakasuttam》³⁰

“Nanu tvaṃ, Aggivessana, evaṃ vadesi— ‘rūpaṃ me attā, vedanā me attā, saññā me attā, saṅkhārā me attā, viññāṇaṃ me attā’”ti?

“Ahañhi, bho Gotama evaṃ vadāmi— ‘rūpaṃ me attā, vedanā me attā, saññā me attā, saṅkhārā me attā, viññāṇaṃ me attā’”ti, ...”ti. ...

“Tena hi, Aggivessana, taññevettha paṭipucchissāmi, yathā te khameyya tathā naṃ byākareyyāsi. Taṃ kiṃ maññasi, Aggivessana,

²⁹ 印順法師曾對《雜阿含經》與《瑜伽師地論》「攝事分」進行地毯式的全面比對，確認：「依論文去對讀經文，可以確信(瑜伽師地論)『攝事分』所依的經本，與漢譯『雜阿含經』是一致的。」見《雜阿含經論會編》(上)，「雜阿含經部類之整編」，頁 12。

³⁰ M I 230,26-232,7.

vatteyya rañño khattiyassa muddhāvasittassa sakasmim vijjite vaso-
ghātetāyaṃ vā ghātetum, jāpetāyaṃ vā jāpetum, pabbājetāyaṃ vā
pabbājetum, seyyathāpi rañño Pasenadissa Kosalassa, seyyathāpi vā pana
rañño Māgadhasa Ajātasattussa Vedehiputtassā”ti?

“... Vatteyya, bho Gotama, vattituñca-m-arahatī”ti. ...

“Taṃ kiṃ maññasi, aggivessana, yaṃ tvaṃ evaṃ vadesi- ‘rūpaṃ me
attā’ti, vattati te tasmim rūpe vaso- evaṃ me rūpaṃ hotu, evaṃ me rūpaṃ
mā ahosi”ti?

“No hidaṃ, bho Gotama”.

意思是：

（世尊問道：）「阿耆吠舍！你確實這樣說：『色是我的(me)自我
(attā)，受、想、行、識是我的自我』？」

「尊敬的喬答摩！我的確這樣說：『色是我的自我，受、想、行、
識是我的自我。』……」……

「那麼，阿耆吠舍！就這一點，我倒要問問你，你就照著自己的意
思回答吧！阿耆吠舍！你認為如何？一個經過灌頂的剎帝利王，在自己的
領土上，是否能行使這樣的權力(主宰力)：『對該殺的殺，該沒收的
沒收，該驅逐的驅逐』，就像拘薩羅國的波斯匿王，或摩揭陀國的韋提
希子阿闍世王那樣？」

「…… 尊敬的喬答摩！可以行使！他可以行使(這樣的權力)！」

「阿耆吠舍！你既然說：『色是我的自我』，那麼，你認為如何？於
色上面，你能夠行使這樣的權力(主宰力)：『讓我的色這樣！讓我的色
不要這樣！』嗎？」

「不能的！尊敬的喬答摩！」

【12】*《雜阿含·110經·薩遮尼犍子經》³¹

佛告火種居士：「汝言色是我人，受、想、行、識是我人耶？」

答言：「如是，瞿曇！色是我人，受、想、行、識是我人。……」

……

佛告火種居士：「我今問汝，隨意答我。譬如國王，於自國土有罪
過者，若殺、若縛、若擯、若鞭、斷絕手足。若有功者，賜其象、馬、
車乘、城邑、財寶。悉能爾不？」

答言：「能爾，瞿曇！」

佛告火種居士：「凡是主者，悉得自在不？」

答言：「如是，瞿曇！」

佛告火種居士：「汝言色是我，受、想、行、識即是我，得隨意自

³¹ T2, 35c29-36a23.

在：『令彼如是！不令如是！』耶？」

時，薩遮尼犍子默然而住。

佛告火種居士：「速說！速說！何故默然？」如是再三……

薩遮尼犍子……白佛言：「不爾，瞿曇！」(劉宋·求那跋陀羅譯)

【13】*《增壹阿含·37.10·薩遮尼犍子經》³²

世尊告曰：「我今說色者無常，亦復無我。……汝今方說色者是常。我還問汝，隨意報我。云何，尼犍子！轉輪聖王還於己國得自在在乎？又彼大王不應脫者而脫之，不應繫者而繫之，可得爾乎？」

尼犍子報曰：「此聖王有此自在之力，……」

世尊告曰：「云何，尼犍子！轉輪聖王當復老乎？——頭白、面皺、衣裳垢圯？」

是時，尼犍子默然不報。世尊再三問之……

尼犍子報曰：「轉輪聖王許使老！」

世尊告曰：「轉輪聖王常能於己國得自由，何以故不能却老、却病、却死？我不用老、病、死，我是常之，應欲使然者，其義可乎？」

是時，尼犍子默然不對，愁憂不樂，寂然不語。(苻秦·曇摩難提譯)

2. 「薩遮尼犍子經」文證分析

從上面的經文可以看出，「薩遮尼犍子經」對於甲、乙二說說法相反的難題，有著關鍵而重要的澄清作用。三個經本中，前二本是完全一致的，第三本則稍有不同。以下先以前二本為主，作一分析。

在巴利與《雜阿含》二本的經文中，包含兩段重要的內容：前段是有關「我」的「國王喻」，後段則是有關「無我」的論述。在「無我」的論述中，二本都說：對於色，無法隨意自在，令它如是，或不令如是。這個說法與甲說完全一致，因此甲說又得到了兩個力證的支持。並且其中有一個與乙說還是同一部派(說一切有部)、同一部經(雜阿含經)、同一譯者(求那跋陀羅)所傳，這又更增添乙說的可疑了。

但「薩遮尼犍子經」真正的重要性不在於此，因為如果只是後段與甲說相合，那麼這不過就是多了一個甲說版本的「無我相經」的證據罷了。它真正的價值在於前段的「國王喻」。因為甲、乙二說對於「無我」的異論，關鍵點在於：在該

³² T2, 715c24-716a24.

脈絡中(即第②段)「我」的意義究竟為何？如果「我」是「實體」義，則「無我」(無實體)就可以令色如是，或不令如是(如乙說)。如果「我」是「主宰」義，則「無我」(不能主宰)就不能令色如是，或不令如是(如甲說)。這個關鍵的問題，在「國王喻」中，解說得非常地形象而清楚，那就是：「我」(atta)在於五蘊中的角色，就如同「國王」在自己的領土上一樣，擁有「主宰力」，可以遂行意志，讓某甲這樣、讓某甲那樣。這個譬喻所呈顯的意涵與甲說第②段完全相合。³³

(四)「無我相經」諸文證結說

1. 關於「何者才是佛陀原說」的問題

上來我們總共舉出了分屬三個層次的 13 項文獻證據。這些文證的意義，如前所說，有屬於「量」的一面，有屬於「質」的一面。從「量」而言，很顯然的，13 項資料全數支持甲說。從「質」來說，這些文證橫跨不同性質、不同語言、不同部派所傳的資料，因此具有明確的代表性。並且與乙說同屬一個部派，甚至同一部經、同一譯者所傳的所有資料，都一致支持甲說。

三層證據就是「三道保險」，層層把關。從「無我相經」本身的資料(第一層)，到直接解釋這個經本的釋論(第二層)，再到其他經典對這個論述結構(指第②段)關鍵詞義的形象說明(第三層)，都一致支持甲說。到此，「無我相經」甲、乙二說，「何者才是佛陀原說？」的問題，算是真相大白了！

我們斷定，現行《雜阿含 86,87,33,34 經》(乙說)是個「誤傳」，而巴利等其他諸本(甲說)才是佛的原說。

2. 誤傳產生的原因與年代

接下來的問題是：到底這個「誤傳」是發生在哪個環節？哪個年代？是傳譯者(求那跋陀羅)所據的梵本之誤？或是傳譯者本身的翻譯之誤？或是翻譯之後輾轉傳抄之間造成的錯誤？亦或是後代大藏經刊刻時造成的錯誤？

筆者認為第三項「傳抄之誤」可能性最高。原因是，第一，從上面羅列的資料可知，「無我相經」流通頗廣，在各種文獻中廣被引用，那個有關「無我」的

³³ 《增一阿含》版「薩遮尼犍子經」對「國王喻」的運用，與巴利及《雜阿含》略有不同，但內涵並無二致。此經以「轉輪聖王」儘管對於自己廣大領土中的事事物物，擁有「自在之力」(主宰力)，但是對於自己身體上的老、病、死等生命現象，卻無力主宰。這是通過文學的對比手法，更深刻彰顯「無我」之「不能主宰」的義涵。

論述結構(經第②段)在早期應是大家所熟知的；而現存的其他梵本以及說一切有部的其他傳本(譯本)也都無誤；更重要的，《瑜伽師地論》「攝事分」的論主所目睹的《雜阿含》經本原文(梵文)也沒有錯誤，因此梵文底本錯誤的機會極小。第二，既然《雜阿含》「入處相應」保留了甲說的經文，並且「薩遮尼犍子經」更是甲說的具體說明，那麼求那跋陀羅本人對於這個論述結構應該不會有所猶疑，甚或誤譯的情形；當然，依著個人的教義理解，強行改動原文的可能性就更低了。第三，經比對現存刊印(或刻造)本大藏經，包括較早的《金藏》、《房山石經》，³⁴這段文句都是一致的，顯見這個錯誤在刊刻之前就已經形成。這樣，剩下最可能出錯的環節和原因，就是譯出之後到刊刻之前的「傳抄錯誤」了。³⁵

如果上面的推斷沒有錯，那麼，接下來的問題是：這個「傳抄錯誤」又是發生在什麼時代？我們就可以就《雜阿含 86,87,33,34 經》(乙說)四經的「內容」和「卷次分布」來做個觀察。這四經的內容完全一致(錯得一樣)，但正好又分屬兩卷，(86,87)經在卷三之末，(33,34)經則在卷二之首，但這兩卷順序是顛倒的，³⁶也就是原來順序應是：【卷二(今卷三)：…… 86,87】緊接著【卷三(今卷二)：33,34 ……】。這表示「抄誤」時四經應該還是連貫的(才會正好錯得一模一樣)。所以，這個傳抄錯誤產生的時間，應該是在譯出之後，而卷次倒亂之前。³⁷年代應該很早，可能就在南朝的宋代與梁代之間，也就是紀元 5 世紀中，到 6 世紀初。

(五)《雜阿含》「無我相經」勘正

既然乙說的經文是個「誤傳」，那麼我們需要做的，不是依著錯誤的經文，去大加詮釋發揮，而是將它改正過來，回復原貌，再依著原貌的文句去解讀，把握其原意。以下我們就根據甲說，將《雜阿含 86,87,33,34 經》「誤傳」的文句改正過來。

(1) 雜阿含 86 經³⁸

³⁴ 漢文大藏經的刊刻，始於宋太祖開寶年間起刻的《開寶藏》(A.D. 971-983)。現存較早的刊印本大藏經，如 12 世紀金世宗時(A.D. 1161-1189)的《金藏》，13 世紀的《高麗國新雕大藏經》(高麗藏)。《房山石經》當中，「阿含經」刻造的年代，大約在金·皇統 9 年(A.D. 1149)之後的 50 年間，也就是 12 世紀中後期。

³⁵ 由於四經錯得一樣，並且意義脈絡也可以貫通，因此「傳抄錯誤」的背後原因，很可能如同平川彰所說，是由於「我」的「多義性」，而造成了抄寫者的猶疑和混淆。

³⁶ 《雜阿含經》從南北朝時譯出之後(435-445 年)，到宋代刻版(971-983 年)之間，歷經長達 500 多年的輾轉傳寫。在此之間，造成了非常嚴重的「卷次倒亂」的情形。印順法師根據《瑜伽師地論·攝事分》、《別譯雜阿含經》、以及《雜阿含經》本身的攝頌，將倒亂的次第重新復原。參《雜阿含經論會編》(上)，「雜阿含經部類之整編」，頁 1-5。

³⁷ 印順法師曾推估，《雜阿含經》大抵在梁代(僧祐)以前，次第已經倒亂。見《雜阿含經論會編》，(上)，「雜阿含經部類之整編」，頁 1。

³⁸ T2,22a7-11。《中》(金)，冊 32，頁 648 下。《石》，冊 23，頁 31 下。

爾時，世尊告諸比丘：「若無常色有常者，彼色不應有病、有苦；亦應（原作「不應」）於色有所求：『欲令如是！不令如是！』以色無常故，於色有病，有苦生，亦不得（原作「得不」）：『欲令如是！不令如是！』受、想、行、識，亦復如是。

(2) 雜阿含 87 經³⁹

爾時，世尊告諸比丘：「色是苦。若色非是苦者，不應於色有病、有苦生；亦得（原作「不」）：『欲令如是！不令（原作：亦不令不）如是！』以色是苦，以色是苦故，於色病生；亦不得（原作「得」）於色：『欲令如是！不令如是！』受、想、行、識，亦復如是。

(3) 雜阿含 33 經⁴⁰

爾時，世尊告諸比丘：「色非是我。若色是我者，不應於色病、苦生；亦應（原作「不應」）於色：『欲令如是！不令如是！』以色無我故，於色有病、有苦生；亦不得（原作「得」）於色：『欲令如是！不令如是！』受、想、行、識，亦復如是。

(4) 雜阿含 34 經⁴¹

爾時，世尊告餘五比丘：「色非有我。若色有我者，於色不應病、苦生；亦得（原作「不得」）於色：『欲令如是！不令如是！』以色無我故，於色有病、有苦生；亦不得（原作「得」）於色：『欲令如是！不令如是！』受、想、行、識，亦復如是。

而這四經當中，這段文句的意思，就如同第一節甲說的說明那樣。

四、結語：「文獻學」與「教義學」之間的拉扯與平衡

本文顯示了對於「無我相經」文本問題的兩種取向的解決方案——文獻學的和教義學的。就研究方法而言，一般上，「語言文獻」的處理應是先期工作，在此基礎上才進行後續的「教義」等諸方面的研究和詮釋。然而「文」與「義」乃

³⁹ T2,22a26-b1。《中》（金），冊 32，頁 649 上。《石》，冊 23，頁 32 上。

⁴⁰ T2,7b23-27。《中》（金），冊 32，頁 625 中。《石》，冊 23，頁 10 下。

⁴¹ T2,7c14-18。《中》（金），冊 32，頁 62 下。《石》，冊 23，頁 10 下~頁 11 上。

一體的兩面，如何善巧地交叉運用，相互為證——「依文證義」並「依義證文」，是一門須加琢磨的功夫。若操作不熟或拿捏不當，很可能反倒「因文害義」甚或「執義害文」。

上述水野弘元與平川彰的解決方案中，前者稍有「執義害文」的傾向。水野弘元或許先抱持本身所理解的「第一義諦」說，再反過來解釋文獻，將與該說不符的其他傳本，判為「世俗諦」「錯謬的通俗說法」，這使得縱使眾多文證歷歷在前，也不能得到比較合理、確當的理解，反倒疑障叢生。平川彰儘管也擱置文獻是非的問題，但他對於甲、乙二說內涵意義的解讀，基本是正確的。並且也能巧妙地洞察造成文本混亂背後的可能原因(「我」的「多義性」)。

「佛法」傳持至今，已經超過 2500 年了。其間歷經口說、憶持、結集、傳誦、轉譯、筆錄、翻譯、傳抄、刊刻等諸多過程，由於所經的時空極為廣遠，在「輾轉傳持」的過程中，難免發生訛誤。今日吾人正可利用現代資料流通、取用之快速便捷的殊勝因緣，將古來散布諸方而不易合勘對校的各部派、各語言的不同傳本、譯本，通過「語言」、「文獻」、「教義」等諸多層面的種種方法，進行比對研究，如此將可大量減少經中的訛誤，盡可能地復原或趨近「佛法」的本貌，讓佛法能夠更「正確」地傳持與傳播。

【縮略語】

M = Majjhima Nikāya (中部)
PTS = Pali Text Society (巴利聖典學會)
S = Samyutta Nikāya (相應部)
T = 《大正新脩大藏經》(大正藏)
Vin = Vinayaṭṭakam (律藏)
《中》(金) = 《中華大藏經》(金藏廣勝寺本)
《石》 = 《房山石經》

【參考書目】

一、原典與原典翻譯

- 《中華大藏經》(金藏廣勝寺本)，第 32 冊。中華大藏經編輯局編，上海：中華書局，1992 年。
- 《房山石經》(遼金刻經)，第 23 冊。中國佛教協會、中國佛教圖書文物館編，華夏出版社。
- 《四分律》(姚秦·佛陀耶舍共竺佛念譯)，T22，No.1428。
- 《佛本行集經》(隋·闍那崛多譯)，T3，No.190。
- 《佛說五蘊皆空經》(唐·義淨譯)，T2，No.102。
- 《根本說一切有部毘奈耶破僧事》(唐·義淨譯)，T24，No.1450。
- 《根本說一切有部毘奈耶雜事》(唐·義淨譯)，T24，No.1451。
- 《瑜伽師地論》(唐·玄奘譯)，T30，No.1579。
- 《增壹阿含經》(苻秦·曇摩難提譯)，T2，No.125。
- 《雜阿含經》(劉宋·求那跋陀羅譯)，T2，No.99。
- 《雜阿含經論會編》(上)，印順編，台北：正聞出版社，1983，1989，五版。
- Das Catuṣpariṣatsūtra*, edited by E. Waldschmidt, Eine kanonische Lehrschrift über die Begründung der buddhistischen Gemeinde, Teil III, Berlin, 1960.
- Mahāvastu-Avadāna*, vol. III, edited by Radhagovind Basak, Calcutta, 1968.
- Mahāvastu-Avadāna*, vol. III, edited by Émile Senart, Paris, 1897.
- The Majjhima Nikāya*, vol. I, edited by V. Trenckner, London : PTS, 1888, 1979.
- The Samyutta Nikāya*, vol. III, edited by M. Léon Feer, London : PTS, 1890, 1975.
- The Vinayaṭṭaka*, vol. I, Mahāvagga, edited by H. Oldenberg, London : PTS, 1879, 1969.

二、專書與論文

- 今西順吉，1990，〈無我說における我の概念（一）〉，收在《印度哲学仏教学》，第5号，1990年，10月，北海道印度哲学仏教学会，頁39-66。
- 水野弘元，1954，〈無我と空〉，《宮本正尊教授還暦記念・印度学仏教学論集》，頁109-120，東京：三省堂。又收錄於《水野弘元著作選集・第二卷：仏教教理研究》，東京：春秋社，1997年，頁235-246。中文翻譯為〈無我與空〉，釋惠敏譯，《佛教教理研究——水野弘元著作選集(二)》，台北：法鼓文化，2000年，頁297-310。
- 水野弘元，1986，《仏教の真髓》，東京：春秋社。中譯本為香光編譯組譯，《佛教的真髓》，嘉義：香光書鄉，2002年。
- 平川彰，1963，〈無我と主体—自我の緣起的理解、原始仏教を中心として〉，收在中村元編，《自我と無我—インド思想と仏教の根本問題》，京都：平樂寺書店，頁383-421。
- 印順，1971，《原始佛教聖典之集成》，台北：正聞出版社，1991，修訂二版。
- 蔡奇林，2004，〈「原典語言」與「原典研究」的重要——從「不見水白鶴」的公案談起；兼行「無我相經」勘正〉，「宗教教育與宗教研究研討會」專題座談講稿，內政部暨南華大學宗教學研究所主辦，12月3-4日，台灣嘉義。
- 蔡奇林，2006，〈《雜阿含》「無我相經」勘正——「文獻學」vs.「教義學」的解決方案〉，發表於「第一屆巴利學與佛教學術研討會」，南華大學巴利學研究中心暨宗教學研究所主辦，9月29日，台灣嘉義。
- Norman, K. R., 1983, *Pāli Literature : Including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of All the Hīnayāna Schools of Buddhism*, Otto Harrassowitz • Wiesbaden.