

覺音論師注釋書略述

—以《中部·注釋書》為例—

莊國彬

法鼓佛教研修學院

摘要

本篇主要是以覺音論師注釋書為研究對象。在了解巴利文獻的角度上，注釋書的重要性是不可忽略的。傳統認為覺音論師寫了許多的注釋書，本文主要針對確定為覺音論師所著的四部契經的注釋書，特別以《中部》為例，討論其注解的形式與特色。

文中首先解釋 *aṭṭhakathā* 的字義。然後討論注釋書中的古層與新層。接著對於 O. H. Pind 的文章 *Buddhaghosa— His works and scholarly background* 中，討論錫蘭語注釋書的問題。說明覺音論師所參考的，除了錫蘭語注釋書外，應該也有巴利語注釋書。然後就《中部·注釋書》的格式，主要從其前言的歸敬偈和最後的跋中，做一簡單的說明。文章的最後，以幾點說明中部注釋書的注解特色。

關鍵詞：巴利文獻、注釋書、*aṭṭhakathā*、覺音論師、*Buddhaghosa*、中部、*Majjhima Nikāya*

一、Aṭṭhakathā 釋義¹

我們知道目前在漢譯的《阿含經》文獻中，除了極少數的例外，並沒有注釋的文獻保留下來。² 但是對於巴利語文獻而言，注釋書的重要性與數量往往不亞於經典本身。這裏所指的注釋書，巴利語是 *aṭṭhakathā* (或 *atthakathā*)。 *Pāli English Dictionary* (以下簡稱 PED) 解釋這個詞是：「exposition of the sense, explanation, commentary」³ (解釋意義、說明、注解)。明顯地，PED 只是很簡潔的說明這個字的意義，並沒有提供更多的訊息。在 M. Coze 所編纂的 *A Dictionary of Pāli* (以下簡稱 DOP)，除了承續 PED 的解釋外，還加了標上括號的一小段文字。她提到 *aṭṭhakathā* 這個詞是相對於經文 (*pāli*)，為覺音論師等所引用的早期注釋，和為覺音論師所編寫的注釋書。⁴ 對應於 *aṭṭhakathā* 的梵文，M. Coze 建議為 *arthavāda*。這個詞我們發現是用在對《梵書》(*Brahmaṇa*) 的注釋。⁵ 若是這假設沒錯的話，那麼在傳統印度文化的影響下，佛教注釋書的出現是有它的脈絡可尋的。

再看看在哥本哈根編纂的 *A Critical Pāli Dictionary* (以下簡稱 CPD)，對這個詞提供了有半頁多的資訊。它分為 A、B 兩種說明：

A、對巴利經典最早注釋書的通稱，傳說是在第一次結集就編輯了，而且在第二次和第三次結集時也有集誦。由 Mahinda 法師傳到斯里蘭卡，且翻譯成古錫蘭語，形成覺音

¹ 感謝匿名評審委員的諸多寶貴意見，對於文中所修改之處，則不一一說明。

² 在《大正藏》中，可以算是《阿含經》的注釋，只有 T25, no.1505 的《四阿含暮抄解》、T25, no.1508 《阿含口解十二因緣經》和《瑜珈師地論攝事分》。另外，《大毗婆沙論》、《集異門論》等，雖也引用許多《阿含經》的經文，但嚴格來說，不算是《阿含經》的注釋文獻。

³ PED, p.24a.

⁴ DOP, Vol. I, p.50b: as opposed to the text, *pāli*; the early commentaries used by Buddhaghosa etc and the commentaries compiled by Buddhaghosa etc.

⁵ Maurice Winternitz, *A History of Indian Literature*. vol. I, p.187.

論師和他的學派，[對後來]有重要的影響力。⁶

B、較早的注釋（為覺音論師等所著，代表著大寺派的傳承），不止包括對經典的字句解釋，也有其他的注解和說明。對注釋書的注解，是以巴利語寫成，稱為 *ṭīkā*（疏），如有 *mūla-ṭīkā*, *purāṇa-ṭīkā* (*mahā-ṭīkā*), *anuṭīkā*, *navatīkā*, or *abhinava-ṭīkā*。⁷

CPD 對 A)的說明，其資料主要來自於《長部·注釋書》的序。這也是傳統說法⁸ 的根據。提到在第五世紀左右，覺音論師來到斯里蘭卡，除了寫《清淨道論》外，也將從巴利語翻譯成錫蘭語的注釋書，再翻回巴利語，整理成注解的注釋書— *aṭṭhakathā*。⁹ 而 B)的解釋則是說明注釋書除了注解經典上的字句外，有時也會對經典的意義加以說明。而後半句是提到對注釋書的注解稱為 *ṭīkā*，有多種不同名稱的 *ṭīkā*。而其中的 *anuṭīkā* 是對 *ṭīkā* 的再注解。¹⁰

根據傳統的說法，三藏中大部份的注釋書都是覺音論師寫，或者是說編纂的。¹¹ M. Winternitz 在他的《印度文獻史》中則接受三藏中大部份的注釋書的確是覺音論師所做的，但他認為《小部》中的一些經典，如《本生經》和《法句經》的注釋則不太可能是覺音論師所著。¹² 森祖道

⁶ CPD vol.I, p.64: the general name for the oldest Ct.s on the Pāli Canon, said to have been composed at the first Council, and to have been rehearsed at the 2d and 3d Council, brought to Ceylon by Mahinda, and done into old Sinhalese (*Sīhaḷabhāsā*), and forming the chief authority of Buddhaghosa and his school.

⁷ CPD vol.I, p.64: the antique Pāli commentaries (from Buddhaghosa, etc., representing the Mahāvihāra tradition), containing not only verbal-commentary on the holy text (*pāli*), but also other explanations and expositions; the running commentaries on these *Aṭṭhakathā*, in pure Pāli are styled *ṭīkā*: *mūla-ṭīkā*, *purāṇa-ṭīkā*(*mahā-ṭīkā*), *anuṭīkā*, *navatīkā*, or *abhinava-ṭīkā*.

⁸ 除了《長部·注釋書》外，傳統的史書，如 *Mahāvamsa*(第 38 章)也提到類似的說法。

⁹ 對於傳統說法的整理，可參 B.C. Law, *The Life and Work of Buddhaghosa*.

¹⁰ CPD vol.I, P.186.

¹¹ *Gandha-vamsa*, JPTS, Vol. II, p.59.

¹² Maurice Winternitz, *A History of Indian Literature*, Vol.II, p.186-7.

也認為《律藏·注釋書》(*Samantapāsādikā*)、《別解脫戒·注釋書》(*Kaṅkhāvitarāṇī*)、契經中的《長部·注釋書》(*Sumaṅgalavilāsinī*)、《中部·注釋書》(*Papañcasūdanī*)、《相應部·注釋書》(*Sāratthappakāsinī*)、和《增支部·注釋書》(*Manorathapūraṇī*)，再加上《清淨道論》，這些應確定是覺音論師所做。¹³ 經藏的《小部》基本上不認為是屬於覺音論師的。至於論藏的三部注釋書(*Dhammasaṅgaṇi-aṭṭhakathā*, *Vibhaṅga-aṭṭhakathā*, *pañcappakaraṇa-aṭṭhaka-thā*)則持懷疑的態度，不確定是否真正屬於覺音論師。¹⁴

跟森祖道的看法大同小異，CPD 的主編者之一，O. H. Pind 也認為《清淨道論》、《律藏·注釋書》、和四部契經注釋書應出自同一人之手。至於論藏的注釋書，如論藏的第一本《法集論》(*Dhammasaṅgaṇī*) 的注釋書—*Atthasālinī*，傳統是說覺音論師在印度學習佛法時所寫的。但是根據 Pind 的研究，則認為不太可能是覺音論師所做的，而且也不可能早於四部契經的注釋書。因為在 *Atthasālinī* 一書中，發現到有一詞是在其他四部契經注釋書找不到的—*āgamaṭṭhakathā*。這一詞乍看之下，似乎是像在四部契經注釋書中，當談到所根據的較早的注釋書時，所用的 *Mahāṭṭhakathā* 一詞。但是若以 *āgamaṭṭhakathā* 一詞中所引的，跟在契經注釋書中，竟然是相同的。因此 Pind 就認為說 *āgamaṭṭhakathā* 的用法並不像四部契經中所指的較早的注釋書，而應是專指四部契經注釋書。若是這說法成立的話，那 *Atthasālinī* 明顯要晚於契經注釋書，也就是說並不是覺音論師所做的。同樣的，論藏其他六部論的注釋書跟 *Atthasālinī* 的關係相當密切，極有可能來自相同的作者。所以，論藏的注釋書應不是為覺音論師所做。以同樣的理由，小部中的 *Khuddakapāṭha-aṭṭhakathā* (*Paramatthajotikā* I) 和 *Suttanipāta-aṭṭhakathā* (*Paramatthajotikā* II) 也不會

¹³ 森祖道，《パーリ仏教註釈文献の研究》，頁 93。

¹⁴ 巴利論藏有七部論，*Dhammasaṅgaṇī* 的注釋書稱為 *Aṭṭhasālinī*，*Vibhaṅga* 的注釋書稱為 *Sammohavinodanī*，而其他五部論的注釋書則合併在一起，稱為 *pañcappakaraṇa-aṭṭhakathā*。P. V. Bapat、佐佐木現順(1990)、和 O. H. Pind(1992) 都認為 *Dhammasaṅgaṇī* 的注釋書 *Aṭṭhasālinī* 的作者並不是覺音論師，但林隆嗣(1997) 則持相反的意見。

是覺音論師所做。另外，以風格來說，別解脫戒的注釋書 *Khankhāvitaraṇī* 也不是覺音論師的。¹⁵

總之，學界比較確定是覺音論師的作品，除了《清淨道論》外，就是《律藏·注釋書》和四部契經注釋書。以下就以契經注釋書為主，做一簡單的說明。

二、注釋書的古層與新層

若是我們接受現存的經典是經過編輯的話，那麼我們就沒有理由認為注釋書從一開始就沒被改變過。對於注釋書較早成形的部份，我們可以稱為古層(old layer)，而對於較晚更動的文字，則叫做新層(new layer)。對於注釋書的古層，K. R. Norman 曾有專文說明這問題。¹⁶ 他從佛教中的文獻，如 *Mahāvastu*，或犍陀羅語的《法句經》，來證明有些《法句經·注釋書》的解釋方式是來自於相當早的說法。溫宗堃在〈巴利註釋書的古層〉一文中，進一步從漢譯的《雜阿含經》和覺音論師的《相應部·注釋書》中，提供「有語句相合或詮釋相符的情況」¹⁷。因為漢譯《雜阿含經》和《相應部·注釋書》分屬不同的部派，若巴利經典中語義不清楚的部份，而《雜阿含經》和《相應部·注釋書》的詮釋卻是一致的話，就可以證明《相應部·注釋書》中的解釋應是來自於部派分裂之前。¹⁸

在這裏，我補上一個中部相當明顯的例子。巴利語《中部》No.135 《業分別小經》(*Cūḷakammavibhaṅga Sutta*)和漢譯的《中阿含·鸚鵡經》。

¹⁵ O. H. Pind, "Buddhaghosa— His works and scholarly background", p.135-136.

¹⁶ K. R. Norman, "Buddhism and the commentarial tradition", p.149-166.

¹⁷ 溫宗堃，〈巴利註釋書的古層〉，頁 12。

¹⁸ 對於這樣的概念，我完全同意，只是在文中所討論的十多個例子中，有些論證的理由稍嫌薄弱。如第一個例子提到「寒林」(*sītavana*)這個地方。巴利語契經中並沒有明說這是什麼樣的地方。覺音論師的注釋書說「寒林」(*sītavana*)是墳場。而《雜阿含經》中則說「寒林中塚間」。其實《相應部注釋書》和《雜阿含經》的解釋一致，除了認為是來自共同的說法之外，由於是北印度的地名，也可以視為當時住在北印度的僧團所共享的知識，倒不一定是來自較早的說法。

我們發現《中阿含·鸚鵡經》一開始有個故事，提到有位婆羅門很疼愛自家的狗，經佛陀的點醒，向狗詢問父親生前的藏寶處，才知道這狗真的是自己吝嗇父親來投胎的。由於有這樣的因緣，這婆羅門就前去請教佛陀有關投生、業的問題。在巴利語《業分別小經》中，只提到這位婆羅門請教佛陀有關業的問題，並沒提到前面的因緣。這因緣故事是出現在注釋書中。覺音論師在注解 *Todeyyaputto* 這個字的時候，便把整個故事和盤托出。¹⁹ 比較巴利語注釋書和幾個漢譯本的記載，便會發現雖然故事大致相同，但是在說法上多少有些出入。²⁰ 在漢譯契經中的因緣故事，並不存在於巴利語經典中，卻出現在注釋書裏。這說明了不同部派的傳承中，對經典的編輯情形有不同的安排。

既然覺音論師的注釋書有相當早期的部份，相對地，應該也有它較新的成員。這裏新層的定義指的是覺音論師之後的編輯。如森祖道在他的鉅著—《パーリ仏教註釈文献の研究》中，就以「印度早期佛教的古層」和「斯里蘭卡上座部佛教的新層」來做為他其中的一個章節。²¹ 就方法來說，除了明顯的說明斯里蘭卡的歷史事件外，只想用一種方法想要完全分析出後來增加的部份，恐怕是不可能，且不合理的事。以下所用的只是舉一個例子說明。

在四部契經的注釋書中，我們常發現有重複引用、相互參照的情形。若只是一、兩個句子，往往不會有什麼差異。例如在中部注釋書第四冊第一百七十二頁倒數第四行提到 *puratthimāya disāya Kajaṅgalaṃ nāma nigamo* 一句跟長部注釋書第一冊第一百七十三頁第十行是一模一樣。若是一段文字，那多多少少就會有些差異。例如同樣注解 *antaraghara*·No.77《優陀夷大經》(*Mahasakuludayi Sutta*) 和 No.124.《薄拘羅經》(*Bakkula Sutta*)注釋書雖然大同小異，但字句前後多少有些不

¹⁹ MNA V, p.8-10. 在第 8 頁下，有個注腳，提到在 DNA II, 25 也有提到，只是較短。

²⁰ 漢譯本有 T01, no.78《兜調經》、T01, no.79《鸚鵡經》、T01, no.80《佛為首迦長者說業報差別經》、和 T01, no.81《分別善惡報應經》等異譯本。其中《佛為首迦長者說業報差別經》跟巴利本較為接近，也是沒有前面的因緣故事。

²¹ 森祖道，《パーリ仏教註釈文献の研究》，頁 52。

同。²² 但是若是長達近十頁的兩段文字幾乎一模一樣，就讓人不得不懷疑是後來編輯者的努力。例如 No.115 《多界經》(*Bahudhātuka Sutta*)注釋書中，第四冊第一百一十七頁倒數第八行，從 *Kasmā pana apubbam acarimam* 開始，到第一百二十六頁第四頁，*kāyaduccaritasamangīti ādi vuttam* 為止，有近十頁的文字跟《增支部·注釋書》第二冊第十頁倒數第十行起，到第十八頁第十四行為止，中間的文字幾乎一模一樣。對於這種篇幅過長的重複情形，一般覺音論師的作法是會用參照的方式，不會重複再提。因此，我想有相當的理由可以懷疑目前所見到的注釋書，多多少少是經過後來的一些更動。²³

三、錫蘭語注釋書(*sīhaḷaṭṭhakathā*)

在 O. H. Pind 的文章 “Buddhaghosa— His works and scholarly background” 中提出一個疑問：當時覺音論師在錫蘭所看到的注釋書真的全都是錫蘭語嗎？根據傳統的說法，我們知道覺音論師對巴利語文獻的最大貢獻是將當時現存的錫蘭語注釋書再翻回巴利語。這一說法也明顯地出現在四部契經注釋書一開始的歸敬偈中，似乎應沒有什麼問題。²⁴ 但是 Pind 卻認為這樣的說法是需要再斟酌的。他先提到有位德國學者 R. O. Franke 在研究《島史》(*Dīpavaṃsa*)時，就認為《島史》不可能根據錫蘭語文獻，而應是後期的巴利語文獻。但是這樣的說法並沒有被大多數學者接受。

在四部契經注釋書跋中的偈頌中，第三頌說到這注釋書是粹取 *Mahā-aṭṭhakathā* 中的精華而完成的(*sā hi Mahā-aṭṭhakathāya sāram ādāya*

²² MNA III, p.240: antaragharanti Brahmāyusutte ummārato paṭṭhāya antaragharam idha indakhīlato paṭṭhāya adhippetam. MNA IV, p.194: Antaraghare ti Mahāsakuludāyisutte indakhīlato paṭṭhāya antargharam nāma; idha nimbodakapatanatṭhānato paṭṭhāya adhippetam.

²³ 至於變動的部份到底佔有多少比例，以及會不會影響到意義的不同，那就需再進一步的研究。

²⁴ MNA I, p.1: apanetvāna tatoham sīhaḷabhāsaṃ manoramam bhāsaṃ tantinayānucchavikaṃ āropento vigatadosam.(將此錫蘭美妙語，轉成無垢經典語)

niṭṭhitā)。在第七頌提到從 Mūlaṭṭhakathā 的精華，而做了這注釋書 (mūlaṭṭhakathāsāraṃ ādāya mayā imaṃ karontena)。從上下文來看，Mahā-aṭṭhakathā 與 Mūlaṭṭhakathā 應是一致的，指的就是錫蘭語的注釋書 (sihaḷaṭṭhakathā)。但是 Pind 有不同的看法。首先他認為在同一首偈頌中前後出現不同的詞，所指的不一定是同樣的東西。接著他也認為 tīka 的作者法護(Dhammapāla)對這問題也不清楚，不然他也不會在他的疏中說 Mūlaṭṭhakathā 就是「古老的注釋書 (porāṇaṭṭhakathā)」 (mūlakatṭhakathāsāranti porāṇaṭṭhakathāsu atthasāraṃ)。因為「古老」到底指的是什麼？是巴利語，還是錫蘭語？另外，在《律藏·注釋書》的跋中，覺音論師提到跟 Buddhāmitta 學習 Mahā-aṭṭhakathā、mahāpaccaṛī、kurundī 等三種錫蘭注釋文獻。²⁵ 所以所謂的錫蘭文獻，在覺音論師時代，就至少有三種以上。²⁶

由於有這種問題，所以 Pind 便進一步討論。他舉出在《清淨道論》第 184 頁中，有句 “Ugghāṭitāpi hi itthī purisassa cittaṃ pariyādāya tiṭṭhatī”ti majjhimaṭṭhakathāyaṃ vuttaṃ. 覺音論師明白地說到這是引自《中部·注釋書》。Pind 認為這句話所根據的資料就是巴利語，而不太可能是翻譯自錫蘭語。首先這句話在目前的中部注釋書是找不到的。但是在增支部的注釋書卻出現了相似的一句 itthī bhikkhave ugghāṭitā pi hi itthī purisassa cittaṃ pariyādāya tiṭṭhati。²⁷ Pind 認為或許他所引的是來自一份較古老的注釋文獻，而這注釋文獻應是巴利語寫成的。他認為其中 ugghāṭitā(或 ugghātītā)這個字是相當罕見的。其次，這句話並不容易理解。若這句話是翻譯的話，覺音論師照理說應會選擇較常用的字來取代 ugghāṭitā。第二點是重點，若真的是翻譯的話，為什麼覺音論師要翻的這麼難懂？接著 Pind 再補充一點，從權威性的角度來看，為何覺音論師

²⁵ VA V, p.300: Mahā-aṭṭhakathāñceva mahāpaccaṛimevaca; kurundiñcāti tissopi, sihaḷaṭṭhakathā imā; Buddhāmittoti nāmena, vissutassa yasassino.

²⁶ 根據森祖道的研究，他舉出五種，除所述的三種外，再加上 Andhakaṭṭhakathā 和 Sankhepaṭṭhakathā 兩種。見森祖道，《パーリ仏教註釈文献の研究》，頁 174。

²⁷ ANA III, p.68.

不引巴利經文，而要引經過自己翻譯過的注釋書？還是說他所引的就是巴利語，是巴利語的注釋書？除了上述的例子外，他又舉了幾個例子來支持他的說法。因篇幅關係，在此就不再贅述。

的確，Pind 所討論的是個複雜的問題。即使 Pind 的論證是合理，我們還是無法確定到底目前四部契經注釋書有多少是翻譯自錫蘭語，有多少是從巴利語編輯的，更不用說從梵語來的可能性。再加上曾提過多種錫蘭語文獻的問題，這都有待再進一步的研究。Pind 似乎傾向於應有相當份量的巴利語注釋書在覺音論師的時代還保留著。所以在文章的最後，他嘗試回答一個很自然會產生的疑問。若是覺音論師所見到一定份量的注釋書是巴利語的話，為何在四部契經注釋書的歸敬偈中他要提到從錫蘭語翻譯的事？Pind 他自己的解釋是有可能是宗教和政治上的因素，爲了感謝大寺派提供他這麼豐富的資料與環境，除了肯定大寺派清淨的傳承外，也特別強調錫蘭語注釋書在保留巴利語文獻的重要性。

總之，不論 Pind 的推論與結論合理與否，在他文章論證過程所提到的問題，的確值得我們在研究注釋書所要去注意與思考的。

四、《中部·注釋書》的格式

關於《中部·注釋書》的翻譯，目前尚未有完整的英譯本。²⁸ 而日本學者片山一良的新譯本中，幾乎把注釋書的解釋都翻譯成日文。不過他並沒有把《中部·注釋書》的前言全部翻譯出來。倒是及川真介的一篇文章中，把《中部·注釋書》的前言翻成日文。同樣地，對於《中部·注釋書》的前言，也有 Jayawickrama 的英譯。²⁹

²⁸ 在 I.B. Honer 和 Bhikkhu Bodhi 的中部英譯本中，可以發現到他們也會引用到注釋書的資料，只是並不是全部的注釋書。另外有一些單經的翻譯，如 Bhikkhu Bodhi 翻譯中部第一部經 *The Discourse on the Root of Existence—The Mūlapariyāya Sutta and Its Commentaries*，還有 Soma Thera 翻譯《念處經》時 *The Way of Mindfulness*，就會較詳細地說明注釋書的資料。

²⁹ N. A. Jayawickrama, “Papañcasūdanī”.

從四部契經注釋書的格式來看，其共同點是一開始都有十多個偈頌。《長部》與《中部》是十六個偈頌，《相應部》和《增支部》則在中間多了三個偈頌，有十九個偈頌。除了多出的偈頌，和第五、十六偈，提到四部各自的名稱(*Dīgha*, *Majjhima*, *Samyutta*, *Anguttara*)和份量外，其餘的偈頌在這四部注釋書中則完全相同。以《中部·注釋書》為例，前四頌是歸敬佛、法、僧三寶。第五、六頌說到這中部注釋書也是由五百阿羅漢(*vasisatehi pañcahi*)所集誦(*saṅgītā*)和再集誦(*anusāṅgītā*)而成。第七頌是提到由 *Mahinda* 法師將注釋書帶到錫蘭島，並以錫蘭語(*sīhalabhāsa*)保留了下來以利益島上眾生。第八頌覺音論師自己提到將這美妙(*manorama*)的錫蘭語轉換成與經典相應的語言，也就是巴利語。第九、十頌是稱讚錫蘭大寺派(*Mahāvihāra*)清淨地傳承自上座部。第十一到十五頌談到在《清淨道論》中所曾討論的，如戒律的問題、頭陀行、禪定方面的問題、智與慧的問題等等，在這注釋書中則不會再詳述。最後一頌則說明就是以這樣的方式來受持、編輯中部注釋書。³⁰

在這十六個偈頌之後，則是簡單地說明中部可分為三分：初分(*mūlapaṇṇāsā*)、中分(*majjhimaṇṇāsā*)、後分(*uparipaṇṇāsā*)。每分又各有五品(*vagga*)，每品中各有十部經。以經數而言，有一百五十二部經。³¹ 以字數(*pada*)³² 而言，有八萬零五百二十三個字。以音節(*akkhara*)³³ 而言，有七十四萬零五十三個。以誦分(*bhāṇavāra*)而言，有八十個誦分和加上多二十三個字的半誦分。³⁴ 以結詞(*anusandhi*)³⁵ 而言，簡略地說有三種結

³⁰ MNA I, p.1-2.

³¹ 照三分十五品，一品有十部經，理應是一百五十部經。但最後一品有十二部經，所以中部共一百五十二部經。

³² PED 解釋 *pada* (p.408b) 為 *a word, verse, stanze, line, sentence* 等的意思。*Jayawickrama* 翻譯為 *word* (*Jayawickrama*, “*Papañcasūdanī*”, p.75), 及川真介譯為‘語’，所以此處譯為‘字’。

³³ *akkhara* (梵文 *akṣara*)，PED 解釋為 *sounds, tones, words*。SED 解釋說可以是音節 (*syllable*)，也可以是字母 (*letter*)，或者是 *a vowel, a sound, a word*。(SED .8b)，因考量到印度和錫蘭文字的書寫方式，所以這裏不翻字母，而翻譯為音節。

³⁴ 若以八萬零五百二十三個字來看，一個誦分應是一千個字。而多出來的五百二十三字，就是半誦分再加二十三個字。

詞：問題的結詞(pucchānusandhi)³⁶、意向的結詞(ajjhāsayānusandhi)³⁷、如是的結詞(yathānusandhi)。若詳細分析的話，共有三千九百個結詞。

接著注釋書談到在中部中，以品而言，根本法門品(Mūlapariyāyavagga)是第一品。以經而言，《根本法門經》(Mūlapariyāya Sutta)是第一部經。其中，經的第一句是「如是我聞」(evam me sutam)，是阿難尊者在第一次結集所誦出的。關於第一次結集的情形，在《長部·注釋書》(Samañgalavilāsinī)已有詳細的說明。

除了有前言，中部注釋書也有結語。在結語中，覺音論師說到中部契經具備了初善、中善、後善等三種善。初善是在第一經《根本法門經》中，世尊說「諸比丘！我將說一切法根本法門。」；中善是在第二十二經《蛇喻經》中，提到有「契經、應頌、授記、偈、自說、如是語、本生、未曾有法」等；後善是在最後一經《根修習經》中說到「根修習的聖者」。由於具備了這三種善，所以中部可稱為「摩訶觀」(mahāvīpassanā)。最後提到這中部注釋書是稱為《對治猶疑》(Papañcasūdanī)。

除了第一部經外，其餘一百五十一經注釋書，都是以 *evam me sutanti* 後面接經名作為開始。³⁸ 在一部經注釋完了時，有時會以某某經 *vaṇṇanā niṭṭhitā* 做為結尾，而有時則以經名加經號做為結束。就篇幅來說，一百五十二部經的注釋書長短不一，短的如 No.132 《阿難善時經》(*Anandabhaddekaratta Sutta*)，一頁都不到，只有五條注解。³⁹ 長的注釋，如 No.10 《念處經》(*Satipaṭṭhāna Sutta*)，就長達七十七頁，比經文本身

³⁵ DOP 解釋 *anusandhi* 為 *sequence (of meaning), (logical) connection* (DOP 140a)。就是說接續上文所延伸下來，具有前、後的合理性，因此在此譯為「結詞」。

³⁶ 這是指針對問題而有合理的回答，稱為「問題的結詞」。

³⁷ DOP 解釋 *ajjhāsaya-anusandhi* 為 *because of, according to, disposition* (DOP 38a) 指的就是意向、傾向。(感謝匿名評審委員的寶貴意見)

³⁸ 第一部經因為接著前言之後，花了些篇幅在解釋 *evam me sutam* 所代表的各種意義。因此不像後面的經典注釋方式，以 *evam me sutanti* 為開頭。

³⁹ MNA V, P.4.

還長。⁴⁰ 大體而言，PTS 出版的《中部》經文共有四冊。第四冊為索引，前三冊為經文，大約一千頁左右。而注釋書分為五部份，裝訂成四冊，約一千五百頁左右。但注釋書的校勘注比經文多，佔掉不少篇幅，所以實際內容可能大約只有一千二、三百頁左右。換句話說，注釋書的份量是比經文稍微多了一些。

五、《中部·注釋書》的注解方式

由於注釋書的注釋方式相當多樣性，很難以幾種分類來概括所有的注解方式。以下的分類只就筆者目前所讀過，能想到的做一粗略的分類，並舉幾個例子，來說明《中部·注釋書》的注解方式與特色：

(一)、專有名詞解釋：

有時注釋書中會對專有名詞，如人名，或城市名等加以解釋，而這些訊息都成為後來工具書的基本資料之一。⁴¹ 如在 No.24 《傳車經》(*Rathavinīta Sutta*)，在注釋書中解釋 *rājagaha*(王舍城)時，提到這城曾為古代的大王如 *Mandhātu*、*Mahāgovinda* 等所居住過，所以稱為王舍城。⁴² 接著又說在佛陀在世時，及轉輪聖王出世時，這城市是有人居住的。但之後就變成空城，為夜叉(鬼)所佔據，成為他們出沒的地方。⁴³ 在談到 *veḷuvane kalandakanivāpe*(竹林精舍餵食松鼠處)時，提到了一個故事。傳說從前有位國王來到這園林遊玩，因為飲酒而喝醉，便在白天睡著了。而僕人們因為國王睡著了，為了摘取水果、香花等紛紛走開，只剩國王一人。這時，有一條黑蛇(*kaṅhasappa*)，從附近空的樹幹中爬了出來，因聞到酒香，然後就往國王的臉靠過去。就在這個時候，樹神(*rukkhadeva*)看到了這情形，心想：「國王生命危險了！」於是樹神就化作一隻松鼠，

⁴⁰ MNA I, p.225-302.

⁴¹ 例如 G. P. Malalasekera 所編輯的 *Dictionary of Pāli Proper Names* 。

⁴² MNA II, p.134. *tañhi mandhātumahāgovindādīhi pariggahitattā rājagahanti vuccati.*

⁴³ MNA II, p.134. *taṃ panetaṃ buddhakāle ca cakkavattikāle ca nagaraṃ hoti, sesakāle suññaṃ hoti yakkhapariggahitaṃ, tesam vasantavanam hutvā tiṭṭhati.*

在國王耳朵旁邊吱吱作響。國王被吵醒後，這黑蛇也就退回樹洞了。當國王看到黑蛇離開後，爲了感謝松鼠的救命之恩，就餵食了松鼠食物，以報答它那無畏的出聲。後來，這地方就被稱爲「餵食松鼠處」。⁴⁴

另外，在《中部》第一部經《根本法門經》(Mūlapariyāya Sutta)，注釋書說到 vana(林園)可分爲兩種，一種是人爲種植，另一種是自然生長的。如 Veļuvana(竹林)⁴⁵、Jetavana(勝林)⁴⁶ 等是人爲種植的；而 Andhavana(安陀林)⁴⁷、Mahāvana(大林)⁴⁸、Añjanavana(安闍那林)⁴⁹ 等是自然生長的。⁵⁰

由於注釋書保留了一些傳說，讓我們對於北印度的地名來源有進一步的了解。

(二)、語詞釋義：

對於經典中的語詞，注釋書往往會提供相當有用的解釋，這是注釋書的最大作用之一。如 No.43《有明大經》(Mahāvedalla Sutta)中，經文中有 *duppañño* 一詞。注釋書說明並不是指邪惡(*duṭṭha*)的智慧，而是說沒有智慧(*appañña*)，或者是缺乏智慧(*nippañña*)的意思。⁵¹ 另外在 No. 117

⁴⁴ MNA II, p.135: *pubbe kira aññataro rājā tattha uyyānakīlanattham āgato surāmadena matto divāseyyam upagato supi. parijanopissa, “sutto rājā”ti pupphaphalādīhi palobhiyamāno ito cito ca pakkāmi, atha surāgandhena aññatarasmā susirarukkā kaṇhasappo nikkhamitvā raññābhimukho āgacchati. taṃ disvā rukkhadavatā, “rañño jīvitam dammī”ti kālakavesena āgantvā kaṇnamūle saddamakāsi. rājā paṭibujjhi, kaṇhasappo nivatto. so taṃ disvā, “imāya mama jīvitam dinnan”ti kālakānam tattha nivāpaṃ paṭṭhapesi, abhayaghosanañca ghosāpesi.*

⁴⁵ 在王舍城，也譯做竹林精舍、竹園。

⁴⁶ 在舍衛城，也譯做祇園、祇園精舍、祇陀林等。

⁴⁷ 在舍衛城郊外。

⁴⁸ 在毗舍離郊外，內有重閣講堂(Kūṭāgārasāla)。

⁴⁹ 在娑枳城。

⁵⁰ MNA I, p.11: *vanañca nāma ropimaṃ, sayamjātanti duvidhaṃ. tattha veļuvanaJetavanādīni ropimāni. andhavanamahāvanaañjanavanādīni sayam jātāni.*

⁵¹ MNA II, p.334: *duppañño duppaññoti ettha paññāya duṭṭham nāma natthi, appañño*

《大四十經》(*Mahācattārīsaka Sutta*)中，提到 ‘sammāsamādhim desessāmi saupanisam saparikkhāram’ (我將說正定是 saupanisam, saparikkhāram)。⁵² 這兩個字在經典中出現的次數並不多。所以注釋書就用較常見的字，如解釋 saupanisam 的意思是 sapaccayam(具有緣的)。而對 saparikkhāram 的解釋是 saparivāram(具有跟隨的)。⁵³ 所以這句話是世尊將要宣說有緣、有跟隨的正定。又在 No.110《滿月小經》(*Cūḷapunnama Sutta*)中，有 ‘tyāssa mitta honti te sahāyā’這一句。⁵⁴ Tyāssa 這個詞是有些奇怪，若理解做 ti āssa，從上下文看也不太合理。注釋書告訴我們說 Tyāssa mittā ti te assa mittā。⁵⁵ 原來 tyāssa 就是 te assa 的連音。這種不常見的連音，多虧了注釋書的說明。

語詞釋義的最後一個例子，我想舉 No.113《善人經》(*Sappurisa Sutta*)中，提到 paṭhamajjhānasamāpattiyāpi kho atammayatā vuttā bhagavatā(世尊說獲得初禪，也是 atammayatā)。其中 atammayatā 這個詞不容易理解。在覺音論師的注釋書則解釋是 a 加 tammayatā。而 tammayatā 的意思就是 taṇhā(渴愛)。所以 atammayatā 的意思就是沒有渴愛。⁵⁶ 由於有注釋書的解釋，讓我們能清楚了解這個詞的意義。

類似的例子在注釋書中相當多，這裏只是簡單地舉兩個例子。在大部份的例子中，覺音論師都會說明。但是有少數的字，如上述的 atammayatā，注釋書並沒有做語言分析，也沒有說明它所根據的資料來源，這是較可惜的地方。

(三)、輔助性的說明

有時注釋書會提供額外資訊，以增加我們閱讀經典的趣味。例如在

nippaṇṇoti attho.

⁵² 這兩個詞除了在中部外，還有在相應部，也出現同樣的句子。參 SN V, p.21.

⁵³ MNA IV, p.130.

⁵⁴ MN III, p.20.

⁵⁵ MNA IV, p.80.

⁵⁶ MNA IV, p.99. Atammayatāti tammayatā vuccati taṇhā, nittañhāti attho.

No.136《業分別大經》(*Mahākammavibhaṅga Sutta*)中，提到有位外道遊行者哺羅陀子(*Potaliputta*)跟佛弟子三彌提(*Samiddhi*)比丘說他曾親自從世尊那裏聽到有些教法。這話傳到世尊耳中，世尊說他根本沒見過哺羅陀子，更不用說曾教導他什麼。在這裏，注釋書就進一步說明其實世尊的肉眼，即使在黑暗中，在一由旬內(約七英哩)的範圍像芝麻那麼小的東西都看得見。而哺羅陀子住的地方不過在四分之一由旬的距離遠，世尊一定見過他。而這裏說沒見過，是指沒有面對面見過而言。⁵⁷

同樣在這一部經中，當世尊責罵三彌提比丘時，優陀夷(*Uḍāyī*)比丘突然插嘴幫他圓場。這時世尊就說他知道這時優陀夷比丘會在這時提出不恰當的話語。而注釋書說世尊知道優陀夷會提問，不是由天眼，也不是由他心通，更不是由一切智，是由他的意圖(*adhippāya*)而知道。因為他想說話，伸長了脖子，動了下巴，嘴巴開開的，坐也坐不安穩。這一切世尊都看在眼裏，所以知道他坐不安定，要開口說話了。⁵⁸

這些解釋或許對了解經文並沒有直接的幫助，但總是提供了在經文之外的一些輔助性的說明，讓我們從另一層面來體會、了解契經。

(四) 以後起的教義解釋經典

在注釋書中，有時會發現以毗曇，或類似毗曇的術語和教義來解釋經文。例如在前言中，覺音論師用了許多定義來說明 *evam me sutam*，其中有一個定義是說 *evam* 可以解釋為對於種種所緣，某人通過耳門而

⁵⁷ MNA V, p.16: *dassanam pi kho ahan ti bhagavā caturāṅge pi andhakāre samantā yojanattḥāne tilamattam pi saṅkhāraṃ mamsacakkhunā va passati. ayañ ca paribbājako na dūre gāvutamattabbhantare vasati. kasmābhagavā evam āhā ti? samāgamadassanam sandhāy' evam āha.*

⁵⁸ MNA V, p.16-17: *ayoniso ummujjisatīti anupāyena sīsam nīlharissati. idañ ca pana bhagavā jānanto: n' eva dibbacakkhunā na ctopariyaññena na sabbaññutaññena jāni, adhippāyen' eva pana aññāsi. kathentassa hi adhippāyo nāmam sujāno hoti. kathetukāmo gīvam paggañhāti hanukañ cālet mukham assa phandati sannisīditum na sakkoti. bhagavā tassa tam ākāram disvā: ayam uḍāyī sannisīditum na sakkoti. Yam abhūtam tad eva kathessatī ti oloketvā va aññāsi.*

轉的心的作用 (識路 *viññāṇa-vīthi*)的狀態。⁵⁹ 以 *vīthi*(路、途徑)來解釋心識的活動作用，並不見於契經之中，這只出現在毗曇的教義裏。而且，若是以後期的上座部毗曇教義，所用的術語是 *citta-vīthi*(心路)，並不是 *viññāṇa-vīthi*(識路)。似乎注釋書所採用的並不是發展成熟的毗曇教義，而是從契經過渡到毗曇的發展中的早期毗曇。或者也可以有另一種解釋，注釋書所解釋的是相對於毗曇的另一種發展的釋經系統，所以跟毗曇教義相似，卻又不盡相同。

在 No.5《無垢經》(*Anaṅga Sutta*)中，主要是舍利弗對比丘說法。其中注釋書提到佛世尊的教法有兩種：世俗的教法和勝義的教法。世俗的教法是提到關於人、眾生、女人、男人、剎帝利、婆羅門、天神、和魔。勝義的教法是關於無常、苦、無我、蘊、處、界、念處。⁶⁰ 這裏所提到世俗和勝義，明顯是後起的教義。而注釋書在這裏做區分，可能是要說明因為談論無常等，所以此經的教法是殊勝的。

在 No.43《有明大經》(*Mahāvedalla Sutta*)中，提到「慧」(*paññā*)和「識」(*viññāṇam*)這二法是相結合的，不可分離的。⁶¹ 這段經文原本看來應是相當清楚易懂，不過注釋書在此處也有解釋。它提到這些是世間道的剎那和出世間道的剎那，這二法是從一[心]所產生出來的。⁶² 以世間道的剎那和出世間道的剎那來解釋「慧」和「識」的關係，可能有點離題，特別是剎那並不見於契經之中。我的猜想或許是要說明「慧」

⁵⁹ MNA I, p.5: *evanti tassā sotadvārānusāreṇa pavattāya viññāṇavīthiyā nānappakāreṇa ārammaṇe pavattibhāvappakāsaṇam.*

⁶⁰ MNA I, p.137: *buddhassa bhagavato duvidhā desanā sammutidesanā, paramatthadesanā cāti. tattha puggalo satto itthī puriso khattiyo brāhmaṇo devo māroti evarūpāsammutesanā. aniccaṃ dukkhaṃ anattā, khandhā dhātū āyatanāni satipaṭṭhānāni evarūpā paramatthadesanā.*

⁶¹ MN II, p.339: *yā cāvuso, paññā yañca viññāṇam -- ime dhammā saṃsaṭṭhā, no visaṃsaṭṭhā. na ca labbhā imesaṃ dhammānaṃ vinibbhujitvā vinibbhujitvā nānākaraṇaṃ paññāpetuṃ.*

⁶² MNA II, p.292: *na ca labbhā imesaṃ dhammānanti imesaṃ lokiyamaggakkhaṇepi lokuttaramaggakkhaṇepi ekato uppanānaṃ dvinnānaṃ dhammānaṃ.*

和「識」的關係，雖然像世間道與出世道的不同，但也像剎那與剎那間的不可分割吧！

(五) 有爭議性的解釋

在 No.69《瞿尼師經》(*Gulissani Sutta*)中，提到森林比丘應研習「勝上法」(abhidhamma)和「勝上律」(abhivinaya)。⁶³ 注釋書解釋說對於論藏和律藏，不論是經文也好，注釋書也好，都要研習。⁶⁴ 也就是說注釋書解釋 abhidhamma 為論藏(Abhidhamma-piṭaka)，而 abhivinaya 為律藏(Vinaya-piṭaka)。這樣的理解似乎不是那麼合理，因為若把此處的 abhidhamma 解釋為文獻的話，那 abhivinaya 也應是文獻，但問題律藏是 Vinaya-piṭaka，並不是 abhivinaya piṭaka。把 abhivinaya 理解為律藏是勉強了些。這裏應照 Bhikkhu Bodhi 的解釋，abhivinaya 中的 abhi 指的是有系統的、分析的方式來研習律典。⁶⁵ 同樣地，此處的 abhidhamma 也是一樣，是指有系統的、分析的方式來研習法。

當然注釋書的解釋不能完全說是錯的，只是看起來似乎不是那麼圓滿。其實像這樣有爭議的注解並不多見，我想小疵不掩大瑜，注解書還是有它的參考價值的。

六、結語

雖然注釋書對於我們在閱讀契經時有幫助，但若只是把覺音論師的注釋書當做是閱讀契經的輔助文獻的話，那恐怕免不了對注釋書有些負面印象。因為就像大部份的注釋書一樣，往往對於我們想要理解的地方，不會有太多的助益；而對於我們不怎麼感興趣的，卻又大書特書。

⁶³ MN I, p.472: Āraññikenāvuso, bhikkhunā abhidhamme abhivinaye yogo karaṇīyo.

⁶⁴ MNA III, p.183: Abhidhamme abhivinaye ti abhidhammapiṭake ceva vinayapiṭake ca pāḷivasena ceva aṭṭhakathāvasena ca yogo karaṇīyo.

⁶⁵ Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi, *The Middle Length Discourses of the Buddha*, p.1270, footnote 693.

更不說還有用毗曇的教義解釋和具有爭議性的詮釋。但是我們只能用這樣的方式去看待這四部契經注釋書嗎？我的想法是，從研究巴利文獻的角度，特別是在錫蘭的發展，契經注釋書不應只看做是閱讀契經時的附傭而已。我們可以從注釋書的研究中去了解和比較毗曇教義的發展；也可以考查注釋書是否也像契經一樣，有口傳的歷史，還是經典開始書寫之後，才有注釋書的成立。就像契經有誦法師(bhāṇaka)⁶⁶，注釋書是否也有 aṭṭhakathika 一類的法師？⁶⁷ 從思惟注釋書在巴利文獻中的意義，我們才可以對巴利語佛教的傳承與文化有更清楚的理解。

而對待注釋書比較正確的態度，應像是 Rupert Gethin 在討論四正勤(梵 samyak-pradhāna/巴 samma-ppadhāna)與四正斷(梵 samyak-prahāṇa)的孰是孰非問題。他提到雖然從語源學的角度，四正勤應是較正確的語詞，但是從整個佛教傳統來看，四正斷的詮釋方式也同時保留在不算晚的論書當中，形成了佛教在解釋四正勤的說法之一。⁶⁸ 因此，我們不應冒然就認定四正斷的說法是錯誤的，因為這樣的態度本質上是在否定佛教的部份傳統。同樣地，對於契經注釋書的看法也應一樣，那些有爭議性的說法若是已形成傳統一致的意見，那麼從學術的觀點來看，應予以保留，或是進一步探討為何有這樣詮釋方式，以及這樣的詮釋方式是否造成什麼樣的影響。或許這樣，才是較客觀的看待注釋書本身吧！

(收稿日期：民國 96 年 10 月 31 日；結審日期：民國 97 年 1 月 3 日)

⁶⁶ 關於誦法師(bhāṇaka)的探討，可參 K. R. Norman, “Buddhism and oral tradition”.

⁶⁷ 森祖道在他的書中提到 Aṭṭhakathācariya 和 Aṭṭhakathikā 這兩個詞。他認為這兩個詞是同義詞，指的都是注釋書的專家。(森祖道，《パーリ仏教註釈文献の研究》，頁 286-291)

⁶⁸ 如覺音論師的《清淨道論》和稱友《俱舍論注》都同時保留了兩種說法。參 Rupert Gethin, *The Buddhist Path to Awakening*, p.69-72.

略符表

AN	<i>Aṅguttara Nikāya</i>
ANA	<i>Aṅguttara Nikāya aṭṭhakathā (Manorathapūraṇī)</i>
CPD	<i>A Critical Pali Dictionary, Copenhagen</i>
DN	<i>Dīgha Nikāya</i>
DNA	<i>Dīgha Nikāya aṭṭhakathā (Sumaṅgalavilāsinī)</i>
DOP	<i>A Dictionary of Pāli, part I, Margaret Cone, PTS, 2001</i>
JBS	<i>Journal of Buddhist Studies, Sri Lanka</i>
JPTS	<i>Journal of Pali Text Society</i>
MN	<i>Majjhima Nikāya</i>
MNA	<i>Majjhima Nikāya aṭṭhakathā (Papañcasūdanī)</i>
PED	<i>Pāli-English Dictionary, T.W. Rhys Davids and W. Stede, PTS, London</i>
PTS	<i>Pali Text Society</i>
SED	<i>Sanskrit-English Dictionary, by Sir M. Monier-Williams</i>
SN	<i>Saṃyutta Nikāya</i>
SNA	<i>Saṃyutta Nikāya aṭṭhakathā (Sāratthappakāsinī)</i>

參考書目

1. 及川真介,〈『中部經典』の註釈『パパンチャ・スーダニー』の和訳〉,法華文化研究第 21 號,1995 年,頁 19-57。
2. 片山一良,《中部根本五十經》I,II,東京:大藏出版社,1997 年。
3. 片山一良,《中部中分五十經》I,II,東京:大藏出版社,2000 年。
4. 片山一良,《中部後分五十經》I,II,東京:大藏出版社,2002 年。
5. 赤沼智善,《印度佛教固有名詞辭典》,京都:法藏館,1979 年。
6. 佐佐木現順,《仏教心理学の研究》,京都:法藏館,1990 年。
7. 林隆嗣,〈アッタサーリニーの著書について-Suttantaṭṭhakathā と Āgamaṭṭhakathā〉,《印度学仏教学研究》91(46-1),1997 年, p. 102-106(L)。
8. 林隆嗣,“On the Authorship of the Aṭṭhasālinī”,《仏教研究》第 28 號,東京:国際仏教徒協会,1999 年,頁 31-71。
9. 溫宗堃,〈巴利註釋書的古層〉,《福嚴佛學研究》第一期,新竹:福嚴佛學院,2006 年,頁 1-32。
10. 森祖道,《パーリ仏教註釈文献の研究》,東京:山喜房佛書林,1984 年。
11. 森祖道,“Friedgard Lottemoser:Quoted Verse Passages in The Works of Buddhaghosa”,《仏教研究》第 15 號,東京:国際仏教徒協会,1985 年,頁 125-143。
12. 森祖道,“Chronology of the ‘Sihala Sources’ for the Pāli Commentaries(I)”,《仏教研究》第 16 號,東京:国際仏教徒協会,1987 年,頁 151-182。
13. 森祖道,“Chronology of the ‘Sihala Sources’ for the Pāli Commentaries (II)”,《仏教研究》第 17 號,東京,国際仏教徒協会,1988 年,頁 119-167。
14. 森祖道,“Some Authorities as Sources for the Pāli Aṭṭhakathās”,《前田尊学先生還暦記念:私の思想》,1991 年,頁 735-750(L)。
15. 森祖道,〈ブッダゴーサ著作の問題点—ピン論文をめくって〉《印

度学仏教学研究》81(41-1)，1992年，頁1-11。

16. Bapat, P.V. edited.. *Aṭṭhasālinī*. Poona. 1942.
17. Bhikkhu Bodhi. *The Discourse on the Root of Existence—The Mūlapariyāya Sutta and Its Commentaries*. Sri Lanka: Buddhist Publication Society. 1992.
18. Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi. *The Middle Length Discourses of the Buddha—A Translation of the Majjhima Nikāya*. Oxford: PTS. 2002.
19. Gethin, Rupert M. L.. *The Buddhist Path to Awakening*. Oxford: One world. 2001.
20. von Hinüber, Oskar. *A Handbook of Pāli Literature*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers. 1997.
21. Jayawickrama, N.A.. “Papañcasūdanī”. *JBS*, vol. I, 2003. p.73-119.
22. Pind, Ole Holten. “Buddhaghosa-His work and scholarly background”. 《仏教研究》第21號。東京：國際仏教徒協會，1992. p.135-155.
23. Pind, Ole Holten. “Pali Grammar and Grammarians from Buddhaghosa to Vajirabuddhi”. 《仏教研究》第26號。東京：國際仏教徒協會，1997. p.135-155.
24. Law, Bimala Churn. *The Life and Work of Buddhaghosa*. Calcutta. 1923.
25. Law, Bimala Churn. *A History of Pāli Literature*. Delhi: Gajendra Singh. 1983.
26. Malalasekera, Gunapala. *The Pali Literature of Ceylon*. Kandy: Buddhist Publication Society. 1994.
27. Norman, Kenneth Roy. “The dialects in which the Buddha preached” in *Collected Papers*, Vol. II, Oxford: PTS, 1980. p.128-147.
28. Norman, Kenneth Roy. “Buddhism and oral tradition” in *A Philological Approach to Buddhism*, London: School of Oriental and African Studies, 1997a. p.41-57.
29. Norman, Kenneth Roy. “Buddhism and the commentarial tradition” in

A Philological Approach to Buddhism, London: School of Oriental and African Studies, 1997b. p.149-166.

30. Thera, Soma. *The Way of Mindfulness*. Sri Lanka: Buddhist Publication Society. 1981.
31. Winternitz, Maurice. *A History of Indian Literature*. Delhi: Motilal Banarsidass. 1993.

