

大般涅槃经

Mahaaparibbaana sutta

Digha-nikaya-2-Mahaavagga-16- Mahaaparibbaana sutta

南传.巴利文.大藏经.经藏.长部.第十六经

南传大般涅槃经序

以生存于二十世纪的现代人去研究二千五百年前释尊的生活、教理，当时印度的宗教思想及社会习俗等，因「去圣日远」，实非易事。且佛教之传入中国全赖翻译，因华梵语言的特殊结构，及文章体制的不同，一重繁，一重简，转梵为华是去繁就简。简之太甚则难免陷于晦涩，所以初期的汉译经典颇不易读；若无注疏则了解实难。其最劣者是有失原意，不为无益，反而有害，其较下乘者则为「有似嚼饭与人」¹使人呕吐。那是失其精神，只存糟粕。此可见译之难，几乎至于不可能之境地。

语言隔阂固为了解原始佛教的障碍之一，但初期来中国之译经传教者并非直接来自印度，而是展转从其它地区及其它国家，诸如安世高来自波斯，支谶来自月氏，白法祖来自龟兹，康僧会来自康居，以及其它来自中亚及西域南海各地。为了时间与地域的关系，及本地的宗教与外来的宗教因接触而起的变化作用，故自上列各地传来中国的佛教不能说是没有变质的、纯粹的原始印度佛教。这正如今日的日本佛教是不同于中国或西藏的佛教，甚至八、九世纪密宗盛行的印度佛教是不同于公元前五世纪时释迦佛所传的佛教。如此说来，这是一个历史问题，因佛教是因时因地而有发展与变化。如果我们只限定在某一时间或某一地域去说：「只有此才是佛教，其余皆非。」这颇有抹杀历史事实，难免「盲人摸象」之讥，因为佛教是错综复杂的。欲对之有深刻认识与了解，我们应当从研究佛教史入手。其第一步工作应为研究原始佛教的建立与其社会环境关系，及其开山祖释迦牟尼的生活与教义等。若能如此，则是脚踏实地，不落虚幻。

说到佛陀的史传，中国各期所译的典籍如：佛本行经，佛本行集经，过去现在因果经，十二游经，佛所行赞经 *Buddhacarita*，神通游戏经 *Lalita-Vistara* 或普曜经，方广大庄严经等，多数系译自梵文，其成书日期至少是去佛入灭数百年之后。写成于此时期的作品对事实的真象或已不甚明皙，因而对佛陀的人格一部份已被渲染成「超人化」，「神化」或「神话」——因钦仰佛陀伟大的人格与崇高教理，其信徒们对之致最深敬仰；他们相信佛之地位是超出印度的梵神、帝释、天神等，并拥有如沙门果经所述的各种神通。此种用意并非不佳，但结果是使人们对佛陀的人格有「人神不分」之感。其影响所及，好的方面是一般佛教徒对佛陀有虔诚的信仰，敬之如神明，而坏的方面则是被异教徒斥为「迷信」。其实，历史的佛陀不是神话，佛教也不是迷信。这是治佛教史者所尽知，不待申辩。但今后我人甚希望学佛者多遵循史实途径以认识佛教。且尽量避免涉及「迷信」的嫌疑。若以此为目标，则南传大般涅槃经之翻译为汉文，对历史佛陀的认识应有相当助益。

「大般涅槃经」一名在汉译大藏中曾数次著录如二：一、佛般泥洹经，西晋白法祖译；二、大般涅槃经，东晋释法显译；三、般泥洹经，不载译者附东晋译；四、长阿含经卷二至卷四（游行经），姚秦佛陀耶舍共竺佛念译以及第五大般涅槃经四十卷，北凉昙无讖译。除第五项外，第一至第四似乎是出自同一来源。它们均为佛陀将入涅槃前短期生活的写实，虽然说它们间互有差异，详略不同，将它们与巴利文原本对照，亦有悬殊之处，卒见其非译自巴利文，而是译自梵文。因此，本经从巴利文译成汉文是甚为重要与急需。

此经系巴利长阿舍经 Digha-Nikaya 三十四经之一题三名曰：Maha-Parinibbana-Suttanta，而译文所根据的原本英国巴利圣典会所刊行，其成书年代应在佛陀刚圆寂之后（约公元前四世纪左右），且与王舍城第一次结集有密切关系。本经第六章曾提及于佛陀逝世之日有一弟子名苏跋陀。彼晚年出家，对佛陀之去世不但不表示悲戚，且公开向比丘僧众宣布，其大意为：当佛陀在世时彼等常被其告诫以去恶从善，烦扰不堪；今彼既已圆寂，彼等可以为所欲为而获得大解放！此种趋势若不加以制止，则佛陀之僧团与所建立的教法很有瓦解的可能，而佛陀的教理亦很可能被人误解。依照巴利律藏小品 Maha-Vagga 王舍城之第一次结集即为了纠正此种狂放思想而起。大迦叶认为苏跋陀之狂语会发生不良影响，故召开大会去共同讨论及记录佛之教言与所制的戒条，藉便大家遵守。在会议进行中阿难被询以何者为应舍弃的小小戒，即系根据本经的第六章第三节。准此，如吾人接受第一结集是在纪元前五世纪举行，则本经若干最原始部份亦应在佛陀刚去世之时完成，虽然说巴利圣典之被笔之于书是在纪元前四十三年于锡兰之 4 阿鲁维哈罗 Aluvihara 石窟。但吾人应知古代印度圣典之保存流传方法，于利用纸笔或贝叶书泐之前，人们全凭口授。其遗迹仍明暂可见于佛经者为许多重复申述，不嫌繁赘之词；其作用是便于记忆与转诵。以现代人之立场去看，那颇为滞涩与笨拙，但在彼时、彼地，那是唯一传播文化的工具，实未可厚非。

此经有若干关于佛教史的重要点，如教理、僧团制度、佛陀的生活写实，以及当时的社会环境等，今不妨分别讨论之。

一、教理

在公元前五、六世纪左右，印度的宗教思想认为人生是痛苦的。欲离苦求乐，非舍弃家庭生活而度其离群独居，行乞习定的修道士生活不可，意在获得解脱 Mukti。若我人观察印度教传统的宗教社会生活方式，那是将人生分为五 5 四个阶段如：一、梵行期 Brahmacharya

二、居家期 Garhastya 三、森林期 Vana Prasthya 及第四出家期 Sannyasa，换言之，每一印度人在其晚年必须谢绝尘缘，出家修道。当时的宗教思想与行持对佛陀有甚深影响，故彼于二十九岁时即舍弃其养尊处优的王宫生活而出家以追求真理。他究竟得成正觉。其后四十余年中彼所阐扬的主要教理为：四谛—苦谛，苦因谛，苦灭谛，及道谛。若人对此有深刻了解则「取欲已尽，有因已灭，从此不再受生。」（第二章 1—3）。人们之所以「流转于生死长途」是「因不了解四圣谛之真实性」。基于现实生活如生老病死的苦痛，遂发展为十二因缘如：「无明缘行，行缘识……」业报、因果、来生等的教义。其行持方面是在持戒、修定、发慧。若人获取智慧「则心从漏得解脱—欲漏、有漏、见漏及无明漏」（第二章 4）及第四章 2，再以八正道、四念处、四正勤、四神足、五根、五力、七菩提分等（第三章 50）的修行方法辅佐之，务期能证得圣果（第五章 2 7），即须陀洹至阿罗汉之四果，亦称为沙门果。若人证得四果中之阿罗汉果（Arhatship），则他是「诸漏已尽，万行圆成，所作已作，应办已办，永远不会再投胎转世而遭受生死轮回之苦」。那可说是「佛果」的异名。在纪元前五、六世纪时，「佛」与「阿罗汉」都是对佛常用的形容词，毫无高低分别之处，此可见于佛之十号，如：「应供（Arhat），正遍知（Sammāsambuddha）」的惯例。佛陀对此四果甚为重视，故当其向彼之最后弟子苏跋陀提及佛教之所以优胜于外道六师的理由，即因为「外道诸师之法皆空幻，无沙门果」及无八正道（第五章 2 7）。当然佛陀之「中道」主义，施之于哲学、玄学及宗教行持，亦较外道之极端主义为优。

此外，佛陀对「无常 Anicca」思想亦非常重视。这虽然是因弟子们闻悉彼不久即将入涅槃发出悲戚之感，彼安慰他们而起，但佛陀对宇宙人生有彻底观察与分智，透明其因果关系，及彻照真理，故彼之教理是：

「万物实性如此，其与我们最亲近者将要与我们分别隔离。当一物既生而成形，即具分离必然性，不要其解离，此何可能，且必无此理！」（第三章 4 8）。

世间的万事万物皆由错综复杂的元素组成，如一部大机器，其数百种零件如：轮轴、引擎、车盘、汽油及司机等，须一一具备，始能发挥作用，它不是一成不变。有时机器发生故障，须待修理。如果它的年岁太久，坏到不能修理的时候则只好抛弃之，那也可以说是机器的「寿终正寝」。

人类的生命与机器相比较则殊觉短暂。人寿数十年，实际上是一转瞬间的事；荣华富贵也不过是南柯一梦。因为人类的生命是由四大（地水火风）、五蕴、六根，及不计其数的各种细胞、神经系统、呼吸系统、骨节、皮肤、毛发等所组成，并由经常的饮食、营养、医药、衣着、屋舍等之供给与庇护，才能生存与发出种种活动。但这一部「活机器」的生命是有限的。上寿最多一百年，次焉者八、九十年，那已是「难能可贵」，因为「人生七十古来稀」，早为众所周知。平均以六十年计算，那也不过是一刹那的时间。因此，古昔诗哲如李白、苏东坡等哀叹「人生如梦」及「自其变者而观之，则天地诚不能以一瞬」；虽有秦皇、汉武之服食仙药以求长生，其结果实等于零。他们未能获得预期的效果，是因其违反佛陀所说：「诸行无常，是生灭法」的真理。

此「无常」思想与四谛中的「苦谛」有密切联系，因为「非永恒」即是「苦」。佛教的三法印：苦、无常、无我，本经已论及前二者。其第三项未见提及，或许是因其快将圆寂，无暇及此。又因关于「无我 Anatta」之种种，他已早作详细讨论，且散见于巴利四阿含之若干经典内，那只好被认为「心照不宣」，勿庸赘述。

二、僧团制度与遗教

佛教之成为有组织的僧团，及后来成为世界伟大宗教之一，或许非佛陀本人所预料。据说佛陀于初成正觉之时，颇不欲以所证悟的真理公之于世。但既于鹿野苑转大法轮，以中道、四谛、八正道之教理向五比丘宣说，其后四十五年中他说法度生，席不暇暖；且命其弟子四出传教，远及边鄙，并用本地语言对人宣讲，藉谋普及。于公元前三世纪顷，阿输迦王之派遣使臣或传教士赴印度各处，迦湿弥罗，希腊以及西南亚洲各国传播佛教，未始不是由佛陀传教精神所感化。唯其如此，足见僧伽 Sangha 的重要性及其使命。但既有僧团——那是集合多数来自不同家庭及社会背景而共同生活于一寺院内的僧众，龙蛇混杂，良莠不齐，在所难免，如提婆达多与六群比丘的行为即其先例——不得不建立戒律或宪法来共同遵守。其有违犯者或罚或摈，由全体僧团团员以民主式的精神与方式执行之。大藏经中以「波罗提木叉 Pratimoksha」为首的律藏即为适应此需要而产生，那是僧伽的宪法、法律、以及若干共同生活，如传沙弥戒，授比丘戒，每半月诵戒经，坐夏，及安居后自恣等的礼仪。其在最初或甚简单，例如佛在世时，其「传戒」仪式是「善来比丘，须发自落」。（但笔者不相信那是不假借剃刀之助，而会自动掉下来！）。但为时既久，它们逐渐臻完善，而成为各宗卷帙浩繁的律藏（四分律、五分律等都是）。其实于佛去世之前，7 波罗提木叉的重要戒条如波罗夷 Parajika，僧伽婆斯沙 Sanghavesesa 等应早已完成，而佛陀的最后遗教遂成为使僧团组织与礼仪趋于严密完整的前奏。

从本经所载佛陀的遗教，我们窥见其对僧团前途的关怀，及其待人接物的仁慈态度。其伟大人格甚可钦佩。他虽为佛教创立人，但他不以「教主」身份自居。他说：「若人作如是念：『我将引导僧伽。』或『僧伽以我为依怙。』此人应对僧伽设立教言，但如来不作此想」（第二章 2 5）。他教阿难以法为明灯，以自己为明灯，而不要依靠他人。他且明白表示「如来于法无秘密，吝而不传。」（第二章 2 6）。那即是说凡他所知者皆已传授给弟子。他对恶魔说如果他之四众弟子尚未能精研教义及建立佛教，那他是不入涅槃的（第三章 3 5）。不但此也，他恐怕于其去世之后，有人误解其教义，他特授以「四大教法」以资辨证（第四章 5—1 2）。欲得梵教长住，他授弟子们以各种「兴盛法」（第一章

6—12)。他苦口婆心劝诫彼等应一心一德和平共处及如何修行以进趣圣果。此诸种兴盛法之被提及，起源于彼明告摩竭陀大臣雨舍越祇人 (Vajji) 之不能被征服的理由，因彼等是事事依照越祇人古昔的法规，行为合乎道德标准 (第一章 4—5)。于该大臣离去后，彼即以多种兴盛法教诫其弟子。其内容虽略有变更，但他强调无论在家与出家众均应遵循道德与伦理的轨则，及举止行动合乎法度，如是则他们是只会兴盛，不会毁灭。如果他对佛教的前途是漠不关心，那他很可能不必因说越祇人的兴盛法而详细列陈比丘的兴盛法的。

在佛陀将去世前之数小时，他曾以下列数事告诫其弟子，实际上可说是他的遗嘱：

- (1) 僧伽对于妇女的态度，甚至不应当与她们交谈及宜自警惕。(第五章 9)
- (2) 外道皈依佛教欲出家者应试习四月。(第五章 29)
- (3) 于佛去世后，弟子们应以彼所说之法与戒为导师。(第六章 1)
- (4) 比丘间应有适当的称呼——长幼有序，各得其体。
- (5) 应向强那比丘施行梵罚。
- (6) 有疑当问，免致后悔。
- (7) 「诸因缘法含固有毁坏，应自精勤证取道果。」(第六章 1—7)

上列的第七项是佛陀的「最后遗教」，因其后金口缄默，一代大师遂告圆寂。

三、佛陀的最后生活

如现代人欲彻底明了佛陀的整个生活的真象，从其降生至于圆寂，实际上不是一件容易的事。因若干「佛传」，无论其原文为梵文或其它语言，其成书时代至少是距佛去世有数百年的时间。于此时期佛教已奠下坚实基础，传播既广，皈依者亦多。为了某种原因，作传者非故事夸张以「神话」色彩渲染之，即系传闻失实，或二者兼有之；例如：佛陀是从右肋降生，生后自动行七步，并宣言「天上天下唯吾独尊」等。此种奇迹揆之常情似乎是不可能。若说人性的佛陀已被「神化」，或为一适当的解释。

所幸者，本经所载关于佛陀的最后生活颇能帮助我人研究彼之晚年生活实况，虽然说间亦涉及「神话」。但若以此中历史的部份与神话部份相较，则是前者多而后者少。今略举数事以明之：

一、当佛陀与其最后弟子苏跋陀谈话时，他自述于二十九岁出家，届时已逾五十一年 (第五章 27)，合计约八十年。又在此稍前，他告阿难说：「我今年已老矣，衰老矣，旅程将尽，寿命将满。我行年八十，譬如旧车，方便修理，尚勉强可行。」(第三章 27)。准此，则佛陀享寿八十，似无可疑。

二、关于佛陀得病致死之事，本经有详细记载。最初他在毘舍离附近的白鹿瓦村安居坐夏时，忽罹剧痛痢疾，几乎殒命 (第二章 23)。后来铁匠穷达以旃檀树耳 Sukara-Maddava 设斋供佛；饭后他「忽患严重性血痢，剧痛几濒于死。」(第四章 18 | 21)。结果，佛陀竟因此一病不起，而在拘尸那罗入涅槃。根据此事，吾人很肯定相信佛陀是一历史性的伟人，而不是「神」或一则「神话」。因其遭受病苦，竟至于圆寂，是与常人无异。

达穷所供的食物 Sukara-Maddava 应为一种菌类植物。此种菌类有时或含毒性。穷达所供者或非有毒之一种。但以八十高龄的佛陀，因年岁影响到他的健康；又因所食数量过多，以致致疾，甚有可能。不过，有一事令人不解者为其明白嘱咐穷达以全部旃檀树耳供佛，而不要分奉给比丘僧众。他并令将剩余的部份掘地埋藏之。其理由为除如来外，非梵天、魔众及人类能对该物有良好的消化 (第四章 18—19)，如是，则佛陀在进食之前似已预知该物之特别性质。不幸的事是彼亦因此得病，竟一病不起与世长辞。笔者于一九四二年曾以英文撰八稿题名曰：

Sukara-maddava and the Buddha's Death 详论此事，载于印度班陀尔卡东方研究院廿五周年纪念学报内。对此问题有兴趣的读者参阅之。

三、历史佛陀的另一面则为其待人接物的慈蔼态度。他常是慈悲为怀，循循善诱，例如当阿难想念及佛陀即将入灭，而他自己尚在学地未证道果，遂倚门自泣。佛陀即以善言安慰之，并表彰他的德性（第五章 13 | 16）。

当彼将圆寂之数小时前，游行者苏跋陀亟欲见佛以决其疑。阿难以佛病势严重数次拒绝之。佛陀得悉此事后立即命其进谒，并为之说法决疑，而成为佛陀之最后弟子（第五章 23）。我人试想一垂死之人情况。但他不惜一切以接引发心者。此在常人殊为不可能之事。

佛陀说法度人不择贫富贵贱，上自国王大臣，下至乡曲细民如歌女庵婆婆梨，且接受伊之斋供与所献之园林（第二章 14 | 20）。此在他人或有所顾虑，但佛陀则不如是。又佛陀所收之弟子是来自印度各个阶级，或为婆罗门，或为最低贱阶级。佛陀对他们不分高下，一视同仁，故有「四河入海，不复河名；四姓出家，皆为释种。」⁹之名言。因生长在不良的社会阶级制度裹，佛陀深知其蔽。彼虽未能积极破坏之，但其所施之僧团者则为其反抗之表示，殆无可疑。

如上所述，我人所见历史的佛陀是理智的，且他着重于道德伦理，事事皆合乎法度，其伟大人格与合乎人性的行为是出萃绝伦。若我们以「天神」或「神话」视之，则实际是侮辱及渎冒释迦牟尼佛！

四、佛陀入灭年代

历史佛陀的另一重要点则为彼之入灭年代，中西 10 学者对此问题颇为关怀及多次为文讨论。至于今日，学者们已大致承认下列日期：

佛陀降生：公元前五六三年

佛陀入灭：公元前四八三年

此结论系根据用巴利文所写的岛史 11Dipavamsa 及大史 12Mahavamsa。该两史籍基于古昔印度与锡兰的传承谓阿输迦王 Asoka 之祖旃陀掘多 Chandra Gupta 以公元前三二一年即位为摩竭陀王，在位廿四年；其父宾头沙罗 Bindusaro 在位廿八年，此后四年无国君执政。阿输迦王继承其父于公元前二六五年登位，于其快将即位之前，佛入灭已二一八年，以此推之，其结果为：

二六五+二一八=四八三（佛灭年代）

四八三+八十 =五六三（佛生年代）

此外费长房历代三宝记所载之「众圣点记」亦与此推算相近。笔者于数年前曾以英文写稿 13 名曰 A Study of the Dotted Record 载于一九六五年美国东方学会学报详论此事，并指出高楠顺次郎所定 14 佛入灭为公元前四八六年之错误，请参考之。

五、神话部份

关于历史佛陀的生活，本经所贡献者已如上述，兹且论其涉及「神话」或「预言」部份：

1 佛陀之渡恒河似以神通力而不赖船筏之助（第一章 33）。

2 佛陀之舍寿是因恶魔之敦请（第三章 34—37）。彼曾数次给阿难以暗示谓修道者可以住寿一劫。但阿难不解佛意，未申劝请（第三章 1—6）。故佛陀之舍寿，阿难遭佛谴责，谓咎在于彼（第三章 38—48）。

恶魔 Mara 一词有多种解释。若以心理或伦理立场视之，此或为我人之 Evil Disposition 邪念或邪欲之「人格化」。但一事滋人疑惑者则为为何佛陀必需弟子之启请始欲「住寿一劫」？揆以佛陀之年岁及健康情形（当时彼已届八十高龄）即使阿难会佛旨意恳请「住寿一劫」，佛陀是否即能久远住世，长

生不死？此一问题虽非我人所能回答。但以其教理：「当一物既生而成形，即具分离必然性，不要其解离，此何可能。」观之，长生不死，殆不可能，且非佛陀所重视之事。

3 本经述及佛陀时代之拔塔里村 Pataligama 即系后来阿输迦王之首都华氏城或波咤厘子城 Pataliputra（现时之 Patna）。经过约二百年之时间，荒僻小村变城国都殊无足怪，但经中曾提及佛陀在该村住时以天眼望见数以千计的神祇在该处划封宅地，并谓：「此拔塔里子城 Pataliputta 将成为一大都市与商业中心……」（第一章 26—28）。此颇含有「预言」意味。吾人固不当疑惑佛之先知或「神通」。但另一可能性则是此段暗示本经之某一部份是约在公元前三世纪顷完成而被添入。将该「预言」托之于佛陀之亲口，颇为该「未来」首都增色不少。

4 当佛陀舍寿时有大地震（第三章 10），其圆寂时天雨曼陀罗华，而天神如梵天，因陀罗等曾以歌赞致敬（第六章 10。其后在阇维时神祇等暗示其意向关于佛之遗体应由某方向出城入城（第六章 14—18），以及浊水忽然变为澄清等（第四章 21—25）。

上列诸点似嫌涉及「神话」，但如果编辑此经的弟子们至诚「相信」伟大的佛陀是应受「人天」礼拜恭敬。他是「天人师」，及「天上天下，唯佛独尊」。他们以不可动摇的「信仰」去打破现实与理想的界限，而认为「实有其事」。那虽是无法去证实，但也是无法去证明其非是。此种问题最好保留，不作定论，以待来者。

本经初稿的译出是在廿多年前当笔者尚在印度国际大学留学。后来个人因忙于各大学之执教与研究工作，且展转由印度赴锡兰，从锡兰至美国，此稿遂被储藏篋中，无暇整理。今夏费时数月细心将原稿修正数次，始得全工告毕，并请台北慧炬出版社刊布流通。在刊印与发行方面，若无周宣德与顾世淦两先生之努力与热忱，则此经或不能立即与世人见面，今特向他们表示甚深谢意。

于此，我应向前印度国际大学中国学院院长谭云山教授致最深敬礼，因本经之译出实受彼之提示与指导。彼之化雨春风，令人铭佩不已。彼努力于中印文化复兴及学术交流工作垂四十余年。国际大学中国学院之建立即其伟绩之一。今彼又在印度菩提场—佛初成正觉处创设世界佛学苑中华佛学研究所。虽时殊世易，艰难万状，彼仍以大无畏精神奋力迈进。兹谨馨香祷祝其早日成功。

以现代语译巴利文佛经在今日或许是创举。如有欠妥之处，敬希海内外硕德赐教是幸。

一九七一年九月一日
巴宙叙于美洲爱和华大学

住:

01 此为鸠摩罗什论翻译之语。

02 W.Pachow, Comparative Studies in the Maha-Parinibbana-Sutta, pp. 5—6, Santiniketan: Visva-Bharati Cheena-Bhavana, 1946.

03 See T.W. and C.A.F. Rhys Davida (tr., The Dialogues of the Buddha, Part II pp. 51| 191, London:Luzac and Company, 一九五九) .

04 W.Rahula, History of Buddhism in Ceylon, pp. 81—82, Colombo:M.D.Gunasena and Co., 1956.

05 S. Radhakrishnan, The Hindu View of Life, p. 82, London: Allen and Unwin, 1949.

06 巴宙: 论巴利佛典中的阿罗汉, 海潮音五十一卷五月号, 一九七〇。

07 W. Pachow, A Comparative Study of the Pratimoksha, pp. 73—78 Santiniketan: The Sino-Indian Cultural Society, 一九五五.

08 W. Pachow, "Sukara-maddava and the Buddha's Death" in the Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, Silver Jubilee Volume, India, Poona:1942.

09 见增一阿含经29: 9大正藏卷二, 六五八-六五九页。

10 1 W. Geiger, The Mahavamsa, Introduction P. xxvi.

2 V.A.Smith, Early History of India, P. 49.

3 J.F.Fleet, "The Day on Which Buddha Died," in JRAS 1909, P. 9.

4 Gopala Aiyer, "The Date of the Buddha," in the Indian Antiquary 1908 P. 341 ff.

11 H. Oldenburg, (Ed. and tr. The Dipavamsa, pp. 144—5), London:一八七九

12 W.Geiger, The Mahavamsa, Introduction, P.xxvi, London:一九〇八.

13 W.Pachow, "A Study of the Dotted Record," in the Journal of the American Oriental Society, Vol. 85, No. 3, 一九六五 pp. 342—8.

14 W.Pachow, p. 343._

namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

礼敬世尊、阿罗汉、正等正觉者