



婆羅米文創製 與

阿育王、佛陀遺骨之關連

哈利 福克 博士 著
中華原始佛教會 譯
葉少勇 博士 校審

原始佛教會

中道僧團 (Sambodhi Saṅgha) 奉守「第一次結集」的經法傳誦，以部派分裂以前的聖弟子僧團為根本依止，承續阿難系與優波離系的古老經法傳承，遵守南傳僧律傳承，復歸「依經依律」的僧團正統。

中道僧團為了宣揚、傳續佛陀的真實教法，依因緣法、四聖諦之「原始佛法」，實現世間、出世間通達無礙的「人間佛教」（一乘菩提道），在臺灣、美國、馬來西亞、澳洲、歐洲成立傳續原始佛法的「原始佛教會Original Buddhism Society」，致力引攝世人回歸佛陀之道。

原始佛教會以回歸佛陀原貌，確立奉守「原始佛法與律戒」之僧團，體現「依經依律、尊僧和俗、性別平權、政教分離」之原始佛教教團為宗旨。

臺灣 內覺禪林
Sambodhi Monastery

中道禪林
Sambodhi World

中華原始佛教會
Original Buddhism Society in Taiwan

美國 原始佛教會
Original Buddhism Society in America

馬來西亞 原始佛教會
Original Buddhism Society in Malaysia

澳洲 原始佛教會
Original Buddhism Society in Australia

歐洲 原始佛教會
Original Buddhism Society in Europe

原始佛教會 www.arahant.org

原始佛教 www.arahant.org.cn



婆羅米文創製與
阿育王、佛陀遺骨之關連

哈利 福克 博士 著
中華原始佛教會 譯
葉少勇 博士 校審

考證 婆羅米文創製與阿育王、佛陀遺骨之關連

目次

7 序

I 古印度文字的創製與傳播

11 摘要

15 阿育王之前的石材使用

20 面臨變革

23 文字即將出現

26 佉盧文的創製

40 婆羅米文的發明

52 書寫的教授

書寫和用具的術語 / 器皿和錢幣上的圖形符號

印章上的婆羅米文 / 斯里蘭卡的婆羅米文

65 總結



II 阿育王的奉贈在藍毗尼的命運

71~101 阿育王的奉贈在藍毗尼的命運

III 發現藍毗尼

105	前言
108	第 1 節
109	第 2 節
111	第 3 節
113	第 4 節
116	第 5 節
123	第 6 節
129	第 7 節
134	第 8 節
145	第 9 節
148	縮略詞表

附錄

- 152 護佛真身 護佛舍利
建佛塔寺 永住台灣
- 157 護持功德
- 158 非營利組織 關懷兒童
compassion for children
- 160 中道僧團簡介
- 161 原始佛教會簡介
- 162 聯絡各地共修處
- 166 提供法寶流通據點
- 167 原始佛教會網路資訊
- 168 參與護持方法

考證 婆羅米文創製與阿育王、佛陀遺骨之關連

序

本書《考證 婆羅米文創製與阿育王、佛陀遺骨之關連》的三大篇章，〈古印度文字的創製與傳播〉、〈發現藍毘尼〉、〈阿育王的奉贈〉原是世界著名的德國古印度文字學家哈利·福克博士（Dr. Harry Falk）的論文。

2018 年 12 月，發現古印度迦毗羅衛城比普羅瓦佛塔內藏之 釋迦佛陀遺骨的英國威廉·克拉斯頓·佩沛（William Claxton Peppé, C.E. 1852~1936）的後人，將家族收藏的阿育王奉贈予 釋迦佛陀遺骨的珠寶，在瑞士蘇黎世的博物館展覽。該家族主動、熱誠的邀請我們前往瞻視阿育王珠寶，哈利·福克博士也受邀前往。

當時，三方皆住在蘇黎世的同一家旅館，並且進行許多討論，彼此相談甚歡！其中，哈利·福克博士

談及發表未久的研究論文，即〈古印度文字的創製與傳播〉一文，我隨即表達由原始佛教會進行論文中譯及印刷傳播的意思，當場隨即獲得哈利·福克博士的首肯與支持。

婆羅米文的創製年代與出處，過去一直存在著不同的說法，但經由出土的石刻銘文來論斷，多數學者是推斷出自阿育王時代。哈利·福克博士對於古印度文字具有深厚的研究經驗與學術造詣，更是比普羅瓦佛塔的考古權威。

由於出土自比普羅瓦佛塔之保存 釋迦佛陀遺骨的石壺上，刻載的文字是婆羅米文。因此，經由考證、探究、證明「婆羅米文的創製出處及年代」，可以確證 1898 年比普羅瓦佛塔出土，銘刻著婆羅米文的舍利壺，是否關係著阿育王？這是在其它文物佐證下，更具有權威的證明。

1898 年發現的比普羅瓦佛塔內保存的舍利壺，

壺內存放的遺骨是否是 釋迦佛陀遺骨，對於全世界的佛教徒而言，有著無可替代的意義。由於這是目前世上唯一具有最古老、最可信證據的 釋迦佛陀遺骨，所以確證其與阿育王有著直接的關連性，對佛教徒或印度文化史都是極其重要的課題。凡是佛教徒都不應當輕忽以對，或排斥！

〈古印度文字的創製與傳播〉是中道尼僧團的菩智尼翻譯，〈發現藍毘尼〉是由李曉楠翻譯，〈阿育王的奉贈〉則是其他人翻譯，三篇文稿皆是由北京大學葉少勇教授完成了最後的校譯工作。在此致上真摯的感謝！

確證比普羅瓦佛塔的 釋迦佛陀遺骨，原是阿育王安置於藍毗尼園的 佛陀真身遺骨，真是佛弟子的莫大安慰！

隨佛

佛正覺後 2453 年 1 月 · 公元 2021 年 2 月



I 古印度

文字的創製與傳播

摘要：

阿育王（約西元前 268-232）同其先輩一樣，與西面的塞琉古王朝（Seleucid dynasty）有聯姻關係。然而不同於其先輩，他是第一位對兩個王國之間的巨大文化差異做出反應的君王。這種差異，一個是沒有磨石製成的公共紀念物，另一個是文字的缺失。印度曾孕育出大量神聖與世俗的文獻，卻僅靠口頭傳誦得存於世。阿育王讓人為其帝國設計了一種文字，綜合了當時流行的兩種文字的優點；即希臘文和佉盧虱底文（Kharoṣṭhī 簡稱佉盧文）。其時佉盧文僅於數年之前才在 1600 公里之外的地方出現，即今巴基斯坦北部，此地之前是阿契美尼德王朝（Achaemenid）統治區域，由阿拉米文員（Aramaic clerks）協助管理。儘管佉盧文並不適合於記寫語言，但是它並未被來自東方的新文字—婆羅米文所取代。本論文從作為法律文書書寫工具這一功能的角度，闡釋了這一西方文字經久不衰的原因。值阿拉米文員和其外國文字開始退場之時，使得舊有的公文不

可解讀而變得毫無價值，如此，對公文的需求促使了一種地方性文字的產生。然而，婆羅米文作為政務管理所用的文字並未獲得很大成功，而是用於向西部地區宣示其發源地的文化和道德標準，及其創造者——阿育王。

拋開西元前 3000 年的哈拉帕文化（Harappan）不談，古代印度的文字晚至西元前 3 世紀早期才出現於世，其發展進程，不像地中海東岸文化的文字那樣由起初的簡單形態而逐漸演化，而是突然出現並呈現出近乎成熟的形態。¹

哈拉帕文化的語言學族屬尚不明確，自其沒落後，大約在西元前 1900 年，因吠陀宗教儀式而產生了所謂的吠陀語（Vedic），幸運的是，大部分吠陀語都主要經由口傳的方式存留至今。即使在伊朗的阿契美尼德王朝（Achaemenids）將佔領區域推進到

1 馬克斯·穆勒（Max Müller）早在 1859 年就對這些事實作了闡述；關於目前所有論點的摘要參看 Falk 1993。

印度河沿岸之後，與之毗鄰的吠陀團體也從未考慮創造一種文字來記錄他們的文化寶藏。那時的口傳機制可與凱撒大帝 (Caes Gall.6.14) 對法國凱爾特文學作品的描述相參照：德魯伊人背誦了數量驚人的詩歌。他們的社會地位及從事營生的基礎就是他們的知識記憶，因此這些專家對書寫不予重視。在伊朗勢力範圍東邊的印度，沒有人對這一態度提出過質疑，因為印度此時位於已知世界的邊緣，與西面和北面的地區鮮有接觸，陶醉於與外隔絕的本土文化的輝煌之中。

亞歷山大大帝征戰到此之時，加之印度本土的孔雀王朝願意與西方的希臘化政權加強聯繫，此一情形有了改變。自美索不達米亞平原 (Mesopotamia) 到印度河流域 (Indus)，亞歷山大大帝留下了一個新建城鎮的網路，部分人群是有希臘語讀寫習慣的退役老兵。這些城市中心藉由商業往來而相互聯繫，對西方物質文化以及政治活動的知識由此得以傳播。這些也促進了一系列文化概念的引入，如財產權、石構建

築、石雕藝術，文字作為一種服務於政務管理和私人目的且是人人可用的工具，也被介紹進來。

早在亞歷山大大帝之前，印度人民及其統治者也一定對波斯波利斯（Persepolis）、巴比倫（Babylon）或孟菲斯（Memphis）的建築有所耳聞，但其影響甚微，因為從美索不達米亞與埃及至印度河之間並沒有經營大宗貿易所需的安全陸路和海路。亞歷山大大帝所帶來的變革使更多的印度人意識到：在物質文化、政務管理，以及其他我們現在稱為「文明」的諸多方面，存在著巨大的文化差異。旃陀羅笈多（Candragupta）（約西元前 321—297 年）和頻頭娑羅（Bindusāra, 譯者按：原文誤作 Bimbisāra，西元前 297—273 年），又名 Amitraghāta，是孔雀王朝最初的兩位統治者，曾與塞琉古王朝（Seleuceia）有往來。但他們似乎一直忙於守衛自己龐大的領土，沒有花太多時間致力於國家現代化建設。

阿育王之前的石材使用

讓我們看一看在亞歷山大大帝打通通往西方的道路之前，考古學家能在印度本土找到什麼。這裏有許多古城和商站，其中許多是由於西元前 400 年之前佛陀數十年的傳教路線而聞名，這意味著在馬其頓人（Macedonians）到達印度河之前，這些城鎮便已經存在。Härtel 已表明它們之中很少有遺跡可追溯至孔雀王朝以前²，而 Erdosy 所簡潔概括的問題依然存在：「迄今為止，在孔雀王朝地層之中，一個住宅基址都沒有發現³」。Arrian 給出了一個理由，並解釋了為什麼這種狀態會持續到孔雀王朝地層：「……這些坐落於河岸或海邊的城市都是木質結構，因為如果是磚構的話，便會因雨水破壞而不耐久；（……）然而，那些位於高地、地勢居高臨下的城市是磚土結構的⁴。」注意是用磚和土，而非石頭。

2 Härtel 1991.

3 Erdosy 1995, 110.

4 Arrian 10 = Majumdar 1981, 223 f.

當事情發生變化之時，似乎是非人在起作用，這是其後數個世紀人們一直在談論的話題，西元 400 年之後不久，中國的朝聖者法顯被告知：「巴連弗邑（Pāṭaliputra）是阿育王所治城，城中王宮殿皆使鬼神作累，石起牆闕，雕文刻鏤非世所造⁵。」

一個到訪者很快便會意識到，許多古老的城市都坐落於小山的狹窄環抱之中，其中最著名的數王舍城（Rājagṛha，今 Rajgir）。類似的地點有犍陀羅（Gandhara）的沙巴茲加希（Shahbazgarhi），或中央邦的科巴爾（Kopbal）舊城，在帕爾基貢杜（Palkigunḍu）和加維馬斯（Gavīmath）的阿育王小摩岩法敕之間。靠近齋浦爾（Jaipur）的白拉德（Bairat），也屬於這一類，還有屬塔克西拉（Taxila）最古部分的海提爾（Hathial）。這種定居點只能容納有限數量的居民，水源來自周圍小山。

5 基於 Deeg 2005, 547.

另一種年代較新的城市類型是在沒有大山的地形上，在方形的巨大土牆之內提供庇護所。著名的例子是在奧裏薩邦（Orissa）巴布內斯瓦爾（Bhubaneswar）附近的西蘇帕爾加（Śiśupālgarh），還有奧裏薩邦的整個約加爾（Jaugarh）遺址，以及皮馬河邊（Bhīmā）的桑納提（Sannati）與恒河邊的喬賞彌（Kauśāmbī），所有地點都因阿育王的遺跡而聞名。還有亞當（Adam）、馬哈拉施特拉邦（Mahāsthāngarh）或孟加拉的錢德拉凱圖加（Candraketugarh），其中沒有發現關於阿育王遺跡的遺存。在所有這些遺跡中，巨大的土牆圍繞，其中留下的居住痕跡卻很少，這讓人想起我們的凱爾特城的建築規模和結構，商人在人數尚不足以組建一個商隊安全出行之時，在這裏得受庇護。

華氏城（Pāṭaliputra）木構時代的房子看起來是什麼樣呢？我們不應該回看向桑奇大門所描繪的樣子。由於那些房子晚了 200 年，且有高大地基，所以

居住部分被提升到二樓。但是在巴拉巴爾 (Barabar) 我們看到阿育王在巨石上開鑿的洞窟，還有一個菩提伽耶 (Bodh Gaya) 附近被群山環繞的舊址。他的最具創意的建築師為正命派 (Ājīvika) 教團把私人豪宅複製到岩石中。一個洞窟的入口外面用石頭複製了木樑、椽以及一個標準房屋的雕飾。最值得一提的是它的內部，所有的洞穴無一例外都有傾斜的長壁牆和直立的端牆。這種傾斜 (約向內 10 釐米，高 180 釐米) 仿照一種房屋結構：周邊有直立柱，頂部加蓋一排緊密的呈半圓形的小椽。在巴拉巴爾的洛馬斯·里希 (Lomas Rishi) 洞窟，這種穩定的桶形屋頂結構與入口處的垂直端牆相接。令人驚歎的是巴拉巴爾以東 1 千米的納加朱 (Nagarjuni) 山上的戈帕利 (Gopālī) 洞窟⁶，在一個圓頂下，窄邊有兩個圓形。還可以參考王舍城附近建造的長排房屋，也採用了類似的設計，不幸的是其文獻非常匱乏，只有一張照片 (IA-R 1954-55, pl.XXIX) 和兩個平面圖 (IA-R 1954-55, fig.4)，但

6 參看 Falk 2006, 257; 可能是在阿育王歿世後，這些洞穴由達沙羅陀 (Daśaratha) 「移交」(niṣiṭha) 給正命派，阿育王總是使用「佈施」(dinna)

足以證明戈帕利（Gopālī）洞窟仿照了這種建築的結構，其 1 米厚、超 1 米高的地基不是用燒磚建成，而是用碎石和泥灰漿製成⁷。在有著兩個半圓形末端的戈帕利（Gopālī）洞窟，和其他多數阿育王時期的洞窟一樣，有一條鋒利平直的線條將傾斜的牆壁和拱頂天花板隔開，讓人想起在普通房屋中，牆壁與屋頂小椽相接的線條。地基用碎石和泥漿建造，但也可能用磚塊，雖然到目前為止，磚塊主要發現於佛塔之內。基於這種原因，我將阿育王之前的印度居住建築文化描述為「木磚文化」，似乎這種材料主宰了公眾世界。我在這裏，用看似過長的篇幅講述了建築技術的簡單性，是為了清晰展示西元前 270 年以前與以後的時代有多麼大的不同。

一詞來指稱他個人的賜贈。

7 根據 IA-R 1954-55, 16, 這些建築結構不久就出現在北部黑色拋光器皿上，並有了銅幣。這看起來像巽迦時代之物，但如果沒有進一步證據，不應排除屬於孔雀王朝時期不使用奢侈陶瓷的僧侶所有。Chakrabarti 1976, 263 f. 認為這個遺址不重要。

面臨變革

在亞歷山大之後，以及沒有留下任何明確遺蹟的最初兩代孔雀君王之後⁸，第三代的阿育王（西元前 268 - 232）革命性地變造了國家。他的疆域從現代的加爾各答（Calcutta）一直延伸到喀布爾（Kabul），從尼泊爾（Nepal）的博卡拉（Pokhara）到馬德拉斯（Madras）。他把印度從一個「木磚」的國家改造成為「石藝」的國家，他的影響無可估量。他命令人民用整塊石頭雕造巨柱和動物形象，石柱高達 14 米⁹，重達 300 噸，動物雕像又增加了 2 到 2.5 米。動物柱頭以非常寫實的手法精心雕刻，石頭的表面拋光至銜亮。人們可以想像當地人第一次面對這些藝術品時的反應。以今天的俗語來判斷，古人也一定相信這些石柱和動物是天神製造和運送的。

8 Jacobs 2016.

9 Falk 2006, 152.

除了介紹石頭和藝術，阿育王還使人設計並推廣了文字，以傳播其敕令。正如許多銘文都立於邊境地界，似乎阿育王不僅意在引導人民，也有意和外國來訪者溝通交流。為什麼呢？從西方國家回來的印度人一定會講述他們見到的奇跡，或是波斯波利斯（Persepolis）的巨柱，或是埃及的方尖碑。在孔雀的王宮中，人們肯定已經意識到，在印度沒有什麼類似的事物能夠給外國人留下印象。最明顯的不同在於，印度沒有石製建築、雕塑藝術和文字。可以肯定那些磚塊、木材和竹子構成的建築品質很高，並且也有自己的審美趣味，但卻沒有任何類似於大夏（Bactria）、波斯波利斯，塞琉西亞（Seleuceia）或埃及的亞歷山大（Alexandria）的神廟或宮殿建築。每個外國訪客遲早都會問起當地的神廟在哪裏。但這裏沒有神廟，也沒有神像。阿育王與塞琉古王朝有聯姻關係，他一定會見過王室的希臘和馬其頓客人，一定聽過他們談論在此國的都城所找不到的東西——石基房屋、石砌城牆、石鋪道路、供奉神像的廟宇、神像，以及很多其它事物。

一旦阿育王置立了石製的建築和造物，這項新技術便會傳播至各地，於是，旃陀羅笈多（Candragupta）時代之後約半個世紀，再訪印度的西方商人和外交人員就有理由帶著敬畏之情來講述這個由阿育王創造的印度。總的來說，印度的孔雀王朝非常富裕，向西方各國出售大象、寶石和香料。而阿育王想要的不僅僅是財富，他想成為一代君主，其國家在文化上可與亞歷山大之後的諸馬其頓國王的國家相比肩。

對西方人而言，一個沒有文字的國家無疑是落後的，阿育王正打算填補這一空白。然而就在他創製自己的新文字之前，其帝國的西部邊境上發生了一件事情。

文字即將出現

約西元前 550 年，伊朗的阿契美尼德王朝將現在的巴基斯坦納為藩屬國。儘管寫手來自西方，而印度本土還沒有出現書寫系統，但是我們可以設想當地存在對書寫的概要知識。約西元前四世紀中葉的波你尼（Pāṇini）語法中就有一個指文字的術語，讀為 *lipi* 或 *libi*，而這部語法本身是由細緻辨別的語音所構成，只能通過口頭傳誦的方式保持不變¹⁰。書寫中難以避免的錯誤會在很短的時間內毀掉作品。這種兩可的讀音差異表明，*lipi* 或 *libi* 是外來詞，而沒有梵語的詞源，所以沒有標準正音。事實上，*libi* 和 *lipi* 這兩種發音方式都複製了源自蘇美爾語（Sumerian）的詞彙，這是西元前 6 世紀至 3 世紀活躍於巴基斯坦北部的阿契美尼德王朝行政官員所使用的語言。波你尼語法來源於巴基斯坦北部印度河沿岸一帶，所以知道書寫文字，但沒有將之用以記錄其所謂的語法，這種語法只

¹⁰ Deshpande 2011。

是關於音聲和意義的一種哲學。原因很明顯：服役於阿契美尼德王朝的文員所使用的阿拉米文字所代表的發音，完全不適於印度語法家所分析的語音範圍。阿拉米字母表加上數字符號共有 22 個字母，而一個梵語學生要辨別出的音聲大約有 50 個，根據理論上可能的發音是否包括在內，確切的數字還會有變化。因此，不可能簡單地採用閃米特（Semitic）文字而不增加字母。即使添加更多的字母來補上其餘的印度發音，這種文字系統仍然缺乏表示雙輔音和不同長度元音的能力。互不兼容的語言（阿拉米語和梵語），不同的語音系統，以及不同的使用目的（行政和祭祀），意識到所有這些之後想必會得出這樣的結論：如此這般的阿拉米文字書寫系統，對於操梵語的祭司和哲學家來說是毫無用處的。

不久之後，亞歷山大的征服使得阿契美尼德王朝潰敗，局勢完全改變。雖然阿拉米文員繼續為馬其頓統治者工作，真正的希臘文字已為公眾所知，這種文

字並非包裹於閃米特語外衣之下，而是所有感興趣的人均可利用，而且這種文字用以書寫的語言，也與當地的印度方言有許多類似的結構。一旦人們對書寫的態度和轉變為積極，便一定會希望把當地的方言記寫下來。我們知道，這些方言顯然是很久以前從梵語生出的分支，但是在西元前三世紀，固守純潔梵語的學者不會參與這一引進書寫的進程。另一方面，那些決心嘗試改造阿拉米書寫體系的人卻缺乏最基本的梵文語法知識。幾乎在同一時間，發生了至少兩個這種改造的嘗試，一個在巴基斯坦北部，另一個在孔雀王朝的首都華氏城，即現代比哈爾邦的巴特那。

佉盧文的創製

第一次這樣的嘗試似乎發生在巴基斯坦北部，很大程度上借鑒了人們日常所看到的阿拉米文字。阿拉米人曾經在美索不達米亞平原建立了一些短暫的王國，這些王國在西元前 8 世紀被亞述人（Assyrians）所摧毀，人民散佈於亞述國土各地。阿拉米語文員操一種與希伯萊語（Hebrew）緊密聯繫的語言，作為一種郵政系統為其美索不達米亞的壓迫者服務，至西元前 539 年伊朗人的阿契美尼德王朝接管了新巴比倫帝國，也仍然如此。隨著阿契美尼德國土面積的擴大，阿拉米文員也被派遣到更東的地區「值勤」，直至印度河流域。亞歷山大攻陷了阿契美尼德王朝，阿拉米文員繼續為當地法院工作。我們有兩份記錄法院審判結果的文本，每一篇都用阿拉米語寫著「法官 Vasu」（w'sw dyn' / w'sw ŠHM dyn'br），可追溯到孔雀王朝第三代君主阿育王治世的第 16 至 17 年間，

顯示出阿契美尼德王朝的行政管理用文字至少在其帝國滅亡後存留了 80 年。

這些以舊文字書寫的文書的性質，有助於我們理解為什麼必須發明一種新的名為怯盧文（kharoṣṭhī）的文字。兩個文本（Laghman I 和 Laghman II）發現於靠近賈拉拉巴德（Jalalabad）的拉格曼山谷（Laghman valley）下游的垂直岩壁上¹¹。這類文書對於捍衛當地法院認可的所有權地位具有很高的價值。編製和解釋這些文書自然需要阿拉米文員在場。沒有他們在場，書面判決是無用的。對比一下現代學者所提供的各種不同的翻譯，就能理解弄懂這樣幾件文書到底有多困難，這些現代學者對阿拉米語可都是相當精通。這些文本中似乎包含了一些法律術語或術語的縮略語，某種程度上很難用語言學來分析。

11 Falk 2006, 247–250.

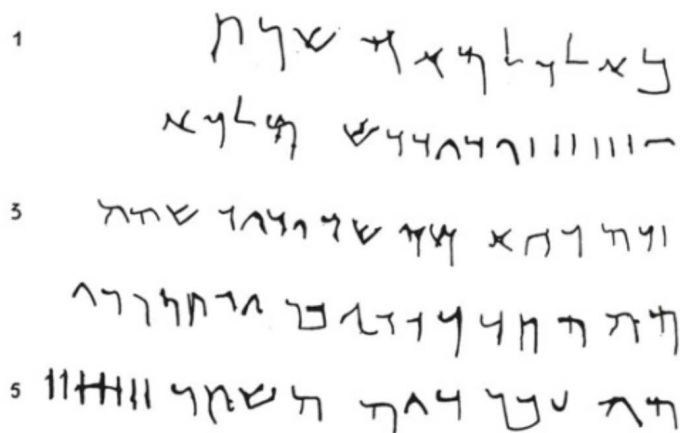


圖 1: 阿拉米文，來自阿富汗東部拉格曼山谷，有關一塊土地的描述，提及阿育王第 16 年，Djelani Davary 的摹寫，cf. Falk 2006, 250。

最近刊佈了一些阿拉米文的羊皮文書，主要是財務契約和行政賬目，寫於亞歷山大征服之後希臘人統治下的阿富汗¹²。在馬其頓家族之中所使用的當然是希臘的習語和文字，但對於當地地主以及他們的法律需求來說，用希臘語書寫的法律檔案，與那些需要通

12 Naveh & Shaked 2012。

曉阿拉米語才能讀懂的文書，面臨著同樣的風險。應該就是在阿拉米文員將要退場的時候，一些依賴法院判決的辦事機構意識到需要一種新的文字，而這次的新文字是用來表寫本地語言。馬其頓的征服使得土地被重新分配，新的土地所有者需要具有法律效力的可識讀的文書，要以當地語言寫成，要可供子孫後代使用，並且相對於偏愛外國語的文員或統治者要保持獨立地位。我們從描述亞歷山大在巴基斯坦征戰的作品得知，許多新的土地所有者是希臘人或馬其頓人，但也有一些與外國軍隊合作的當地人獲得了權益。在犍陀羅地區，最後使用阿拉米文字的材料就是上面提到的法院法令，我認為，對可靠且易懂的法院法令和商業文書的需求，就是創製新文字的理由。如果大量的地主或商人成為足夠強大的社會經濟體，並且他們與當地王權的關係足夠密切，就會促進各種商業活動所需的媒介的傳播和使用。對於統治者甚至不需要太多的勸服——只需要有一個足夠大膽的人開始使用新文字，以及其他有足夠影響力的人推動新文字的普遍使用。

正如上面所解釋的，阿拉米文字無法直接用於當地語言，因此這種外國文字被修改以適應新的需求。首先，新字符被設計了出來，然後，也是最重要的，在阿拉米文字中沒有或不完全表示元音，而在新文字之中，起始位置和字中位置的元音要強制表示，元音被分配了確定的字形，字中位置的元音是在基字上通過添加短筆劃來表示。這樣，當地的方言就可以相當好地以書面形式表達出來，大聲讀誦時所有人都聽得懂¹³。這種方言曾流行於犍陀羅地區（Gandhara），也就是白沙瓦山谷以及週邊地區，現今通常稱其為犍陀羅語（Gāndhārī）。乍一看這種文字像阿拉米文，同樣也是從右至左書寫，甚至有一些相同的符號和字母表示兩種語言之中相同或相近的發音 (yod/ya、waw、va、nun/na、reś/ra、bet/ba、Dalet/da)。因此，毫無疑問，這種後來被稱為佉盧文（Kharoṣṭhī）的新文字是以阿拉米文字為原型，其中道理是：通過

13 在坎達哈發現的阿育王碑銘中有一個過渡狀態，同一內容被呈現兩次：第一次是以阿拉米文字寫的阿拉米語，然後是以阿拉米字母寫成的阿育王自己的語言（參看 Falk 2006,246）。

保留文字的傳統形貌，這些文書看起來和以前純以阿拉米語書寫的文書具有同樣的可信度。

令人驚奇的是，阿拉米文和佉盧文中有一些相似的字形，卻分別代表阿拉米語和犍陀羅語中完全不同的發音 (Peh/a, taw/pa)。更讓人困惑的是，兩種語言中有一些共同的發音，在兩種文字中卻字形迥異 (gimel/ga, he/ha, kap/ka, lamed/la, mem/ma, peh/pa, taw/ta)。19 世紀維也納有一位頗具影響力的印度學家喬治·布勒 (Georg Bühler)，曾試圖解釋佉盧文的起源。為了解釋「同形不同音」和「同音不同形」的情形，他將一些阿拉米字符進行扭曲或鏡像，直到他們看起來跟佉盧文中對應的字符相一致。他認為這種扭曲和鏡像還原了數個世紀之中這些原始字形所經歷的事情。我們知道所有歷時久遠的文字都有漸進式的字形演變，但是同時我們也會見到全部或部分的變化被記錄下來。就佉盧文來說，沒有一個這種類型的過渡字形可供布勒用作證據，所以他試圖從 8 世紀阿契

美尼德時代埃及南部象島的阿拉米文莎草紙文書中尋求幫助。在這裏的確有一些字形不同於地中海東部沿岸諸國所用的腓尼基原始字形，但所有變化都符合字形演變的普遍原則，而沒有一種字形變化可供布勒用以證明佉盧文是從阿拉米文字通過本土化逐步發展而來。由於這一缺陷，在他的時代已經有人提出了更優的模型用以解釋佉盧文的起源，但由於種種原因，這些觀點并未被關注¹⁴。

14 Falk 1996, 127 ff.

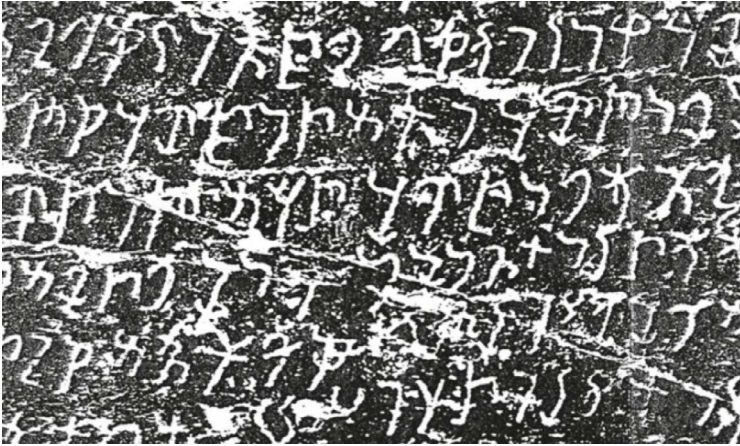


圖 2: 佉盧文拓本，巴基斯坦北部沙巴茲加希（Shahbazgarhi）第 12 號阿育王摩岩法敕。基於 Hultzsch 1925, 64。

布勒的基本假設之一是，所有支持其假說的過渡字形都未留下資料，因為這些字是寫在易腐的材料上。印度白蟻無疑喜歡啃噬樺皮和貝葉，只要有人企圖證明印度的文字比可見證據更為古老，必然會訴諸白蟻這一因素。幸運的是，印度白蟻沒有去到大夏

（Bactria），他們可能也無法蛀噬動物皮革，因此很多文書得以留存下來，這些文書不是出自象島而是出自阿富汗北部，不是出自居魯士（Kyros）時期而是出自西元前 4 世紀末的亞歷山大時期¹⁵。不出所料，這些文書表明大夏的阿拉米文在字形和語音方面並無二致，僅有一些細微變化，沒有一個字形支持布勒式的扭曲和彎折。即使是由西元 2 世紀的阿拉米文發展而來的帕提亞語、中古波斯語和粟特語的文字，仍保留著標準的阿拉米文字形¹⁶，就像犍陀羅地區發現的西元前 3 世紀的拉格曼阿育王碑銘上的文字一樣。

在幾個世紀之前的象島阿拉米文中找「扭曲」的證據，似乎是時代錯亂。雖然在我看來這種「扭曲技術」無可稱道，但它產出了一個至今仍存在的長期演化論，認為一個「阿拉米文變體」「成型於西元前 5 世紀或其前後」¹⁷，也就是阿契美尼德時期，

15 Falk 1996, 127 ff.

16 Frye 2006, 60.

17 Salomon 2012, 175。

而同時阿契美尼德王朝的其他各省卻保留著原有的阿拉米文¹⁸。

排除了扭曲假說之後，我們必須重新考慮，相同字形是如何被賦予了完全不同的音值，以及同一音值是如何以不同字形來表示。在我看來，唯一的解決辦法是從下面這種觀念抽離出來，即認為幾個世紀的漸進式演化產生了一種新文字，這種文字又與阿拉米文併行了幾個世紀。取而代之，我認為更有可能是一個偶發的過程，涉及到一位阿拉米文員，他向一個感興趣的但絕對非阿拉米出身的人展示了這些字母如何作為一個系統來運作，並在某個媒介上寫下部分或整個字母表讓這個人帶走。這位熱心的阿拉米文員並非發明佉盧文的人，因為他[不]會把一些新的發

18 據鮑姆斯（Baums 2014，214）所說，封辛白（O. von Hinüber）和我本人都同意佉盧文是「阿契美尼德帝國政務管理所使用的阿拉米文字的衍生品。」我在封辛白的作品中找不到這樣的說法，而我的觀點則截然相反，並從 1993 開始在出版物中多次重複提及。一種以阿拉米文字為原型（Vorbild）的偶發的、異質的創製，與「衍生品」相距甚遠，「衍生」需要數個世紀的時間才能成型。

音分配給那些他用另外的發音讀了多年的字符。如果發生了與傳統音值的斷絕，就須設想文字的創製者脫離了阿拉米文員的知識體系。我們這位不知名的犍陀羅本地發明家應該正確地記住了一些教給他的發音，但卻忘記了一些音值的分配，因此，他將一部分剩下的發音與他列表中尚未用過的字符結合起來，或者，他自由創造了另外的字符用於犍陀羅語中還未被表示的發音，有時候也通過添加筆劃的方式表示相近的發音¹⁹。這種模型可以解釋兩種文字的相似之處以及所有的背離之處，也使得我們無需設想下面這種近乎精神分裂的情形：在阿育王時代，正確的阿拉米文字與其衍生文字併排使用，而後者卻有著不同的、令人迷惑的語音文字對應關係。

偶發創製的假說須設想與政治背景無關。阿拉米文員和其所有阿契美尼德王朝的同事們一樣，生活在自己的小世界裏。他們，也只有他們，能把所聽到的

19 Strauch 2012, 147。

一種語言（例如犍陀羅語）中的詞語用阿拉米文字和語言記寫下來，再根據接收者的需要翻譯成希臘語、巴比倫語或埃及語。可以設想一下，一個在犍陀羅的文員使用了扭曲或鏡像的字形來記寫文書，其在巴比倫的接受者就會看不懂。只有當這種郵政通行語已經開始被希臘語所取代之時，才會出現流行版本的書寫形式。

大多數書寫團體的字母表，都是按照約定俗成的固定順序來教授，以確保記住所有的字母。希臘語和羅馬語的字母順序繼承自古老的北閃米特語字母表²⁰，因此沒有系統編排²¹。如果佉盧文是從阿拉米文字中發展出來，那麼它的字母順序也應該追隨北閃米特的原型。但它只有部分符合，因為其中毫無邏輯順序，除了起始字母 /a/ 是例外，其餘的發音順序完全不同。比較布勒的漸進演化說及其變體，我的偶發創製說又一次更好的解釋了北閃米特字母表

20 Salomon 2013, 9.

21 Salomon 2013, 12.

和 **arapacana** 字母順序的異同。在文獻作品和書寫板上²² 都發現了同樣的佉盧文字母順序，只有微小的差別，都是 **a, ra, pa, ca, na, la, da, ba, ḍa, ṣa, va, ta** 以及另外 30 多個字母²³，表明早在這裏就沒有內在的語音系統。除了把起始元音 **a** 和後面所有的輔音分開之外，從第 19 個字母往後出現了單輔音和雙輔音的混雜，例如 **tha, ja, śpa, dha, śa, kha, kṣa, sta, ña**，在我看來，如此的雜燴不可能與任何一個受過語音訓練的婆羅門有任何關係。

那麼 **arapacana** 的字母表是如何產生的呢？最終的樣子表明其背後的起源機製是偶發的。它起源於何時呢？不少後來常用的字符，在犍陀羅語的阿育王銘文之中仍然是缺失的。那裏幾乎沒有雙音素，我們僅發現了 **kṣa, sta** 和 **spa**，而這些符號並非是由 **ka** 和 **ṣa, sa** 和 **ta** 或 **pa** 組合而成的輔音連寫，而是與這

22 Salomon 2016.

23 Strauch 2012.

些字符不同的單獨字符。這表明 **kṣa**，**sta** 和 **spa**²⁴ 沒有被進一步分解，這可能是因為無知，而不是因為原來的輔音群已經變為單音素。另一方面，在阿育王之前，對於輔音前的 **r-** 和輔音後的 **-ra**、**-va** 和 **-ya**，這些輔音群已經被正確地分析了出來。

古典的 **arapacana** 四十二字母的發音比用於阿育王法敕的字音要多得多，表明這個完整的字母表並非一開始就存在，而是文字逐漸改進的結果²⁵。經過擴充之後，這個 **arapacana** 字母表擁有很長的生命週期，甚至留存到了佉盧文被婆羅米文取代之後²⁶。

24 關於 **spa**，這一原初的情況後來有了變化，一個真正的輔音連寫被設計了出來，將 **a** 字符置於 **pa** 的鉤形之上。

25 Strauch 2012, 147.

26 Salomon 2016, 20.

婆羅米文的發明

大致來說，隨著馬其頓的征服，阿拉米文失去了對古印度書寫的壟斷。當名為佉盧文的新文字在犍陀羅出現之後，書寫便可為任何人所用。一種文字的傳播自然需要一些時日，我們看到約在西元前 250 年前後，文字已經得到廣泛傳播，這時在東面 1600 公里之外，阿育王從其國都華氏城以另一種新的文字——我們稱之為「婆羅米」，把他的「法敕」送至西邊的犍陀羅。在當地，新近流行起來的佉盧文已經站穩腳跟，以至於可以忽視這種隨法敕而來的新文字。對那些剛剛接受了佉盧文的人來說，並無太大興致在如此短的時間內用另一個新文字來取代佉盧文。在我提出的模型中，佉盧文的興起和傳播發生在馬其頓軍隊進入之後約西元前 330 年前後，這時阿拉米文員逐漸撤出，而當約西元前 250 年阿育王向西送去法敕之時，首次發明的文字和隨後發明的文字相遇了。

健陀羅拒絕用婆羅米文取代佉盧文的做法有些缺乏遠見，因為這種來自東方的文字比其當地的文字先驅有更多的優勢。事實上，其用附加筆劃表示元音的方法與佉盧文基本一致，這表明曾有來自西方的文員參與孔雀王朝首都華氏城（今巴特那）的文字研發團隊。阿育王有一個來自西方的文員，他在南印度用婆羅米文推廣阿育王法敕，追加了一段解釋並帶有一個佉盧文的簽名，「文員 **Capaḍa** 製」。

雖然曾有建立不同理論模型的各種嘗試，阿育王銘文仍是婆羅米文和佉盧文的最早的物證。起初，這位國王的謀劃一定是為了不識字的民眾。法敕規定在某天阿育王的命令「必須使人聽到」，而不是「必須使人讀到」。法敕的分佈從奧裏薩（Orissa）到坎達哈（Kandahar），從尼泊爾的特萊（Terai）到靠近泰米爾納德邦（Tamil Nadu），從中可以窺見其熱忱，不僅要傳送命令，還要傳播知識和書寫技能。在一個沒有書寫傳統的文化之中，無論誰想推動文字的

使用都必須解決這樣一個問題：如何讓人寫和讀？答案很簡單：你只要始用之，常教之，不可爲而爲之，並恒以持之。幸運的是，阿育王成功了。



圖 3: 婆羅米文石刻政令，出自加爾各答北部 Mahasthangarh，古稱 Puṇḍranagara，涉及國家糧庫的糧食使用規定。基於 Sircar 1941, pl. XXI.。

是什麼促使他想嘗試這個看似不可能的事情？
他成長於一個與西方有交流往來的都城。約西元前

300 年，麥加斯梯尼（Megasthenes）²⁷ 曾作為巴比倫的塞琉古王朝（Seleucid）的使節到訪孔雀王朝的首都，他驚訝地看到印度人不帶任何書面文件而上朝²⁸。繼麥加斯梯尼之後數十年中還有其他的塞琉古王朝使臣到訪，在阿育王的父親頻頭娑羅王（Bindusāra, 譯者按：原文誤作 Bimbisāra）的時代，無花果和葡萄汁從美索不達米亞的宮廷運送至華氏城²⁹。阿育王熟悉一些希臘化東方國家的統治者。他知道去到西方有 600 由旬（yojana，第 13 號摩岩法敕），相當於 6000 公里，這是華氏城和亞歷山大港之間的直線距離，或沿陸路到塞琉西亞的距離。自然，他知道塞琉西亞的安條克一世（Antiochos I，西元前 281-261 年在位）或安條克二世（Antiochos II Theos，西元前 262 - 246 年在位），在第 2 號摩岩法

27 Karttunen 1997, 99–100.

28 von Hinuber 1989, 20.

29 出處是瑙克拉提斯（Naukratis）城阿特納奧斯（Athenaios）的《智者之宴》（*Deipnosophistai*, ed. C.D. Yonge, Book 14, 67），在這之前有一章節講薛西斯（Xerxes）是如何被引導將無花果從雅典（Athens）移植到阿契美尼德王朝的土地上，後來塞琉古王朝將之傳到印度。

敕中，他稱之為 *yonarāja* 「希臘人的國王」。此外，在第 13 號摩岩法敕中，他提到了四個單純的「國王」(*rājā*)，重要性相對比較低一些，僅僅是提到名字，第 2 號摩岩法敕統稱他們為「他的相鄰的國王」(*ye ca tasa samaṃtā lājāne*)。在第 13 號摩岩法敕 (Q) 中提到，第一個「相鄰」的國王是埃及的托勒密二世 (Ptolemy II, *tulamaya*；西元前 285-246 年在位)，緊接著是希臘大陸的安提哥諾斯二世 (Antigonos II, *antekina*) 貢那塔斯 (Gonatas, 約西元前 283-239 年在位)。顯然不那麼重要的是馬加斯 (Magas, *maga/maka*) 和他在利比亞 (Libya) 的短命王國 (西元前 276-250 年)，最不重要的是塞琉古王朝在安納托利亞 (Anatolia) 的自治領區統治者，薩迪斯的亞歷山大 (Alexander of Sardis, Merkelbach 2000)³⁰。

30 到目前為止，Merkelbach 的觀點在印度學文獻領域影響不大，儘管他的方案是唯一在繼業者戰爭中提到安那托利亞 (Anatolia) 的。不幸的是，我們只知道薩迪斯的亞歷山大作為代理執政者站在安條克·希拉克斯 (Antiochos Hierax) 一邊，並且在西元前 246 年簽署了法令，這並不影響阿育王的個人年表。這數十年間有四個以安條克 (Antiochos) 命名的人在塞琉古王朝的政治中發揮了作用，這其中有三個難題需要解答。首先是安提哥諾斯

塞琉古行政系統對所有的陸路和水路提供安全保護，人口、貨物和消息以前所未有的速度在這一地區傳播。甚至有一位來自塞琉古王族的女人嫁入孔雀王族，反向也有一位孔雀王族女人嫁入塞琉古王族，所以，原則上這兩個王朝有充分理由保持有聯繫³¹。來自塞琉西亞的女人一定講述了很多她所見到的不同之處。阿育王是如何與他在近東的姻親溝通？他的信使是靠記憶傳送王令，還是他給信使以阿拉米文或希臘文書寫的文本？如果沒有一種能夠表達他自己的文化聲望的文字，所有這些定期往來的通信就無法繼續下去。

為什麼阿育王不冒險嘗試用希臘文字？與阿拉米文一樣，希臘文字不能不加修改地直接用於表示阿育

（Antigonos）的父親對塞琉古領地安那托利亞的徒勞的進攻，然後是安條克二世（Antiochus II Theos）聯合馬加斯（Magas）對馬加斯的繼兄弟托勒密二世（Ptolemy II Philadelphos）的夾擊，然後是一個可以預見的難題，安條克二世（Antiochus II）的繼位涉及到其繼兄弟希拉克斯（Hierax）和叔叔薩迪斯的亞歷山大。阿育王的使者以個人身份到訪埃及、利比亞和安那托利亞，並不需要瞭解正在進行和即將發生的戰爭中誰究竟是誰。

31 Strab.15,2,9 = Majumdar 1981, 98。

王的方言，這種方言以其流行地在摩揭陀（Magadha，今比哈爾邦）而被稱為摩揭陀語（Māgadhī）。就像犍陀羅的文字發明者對「文字」的認識只限於阿拉米字形一樣，阿育王對「文字」的瞭解可能主要是希臘字形，在那時還只是大寫字母，但是他和他的顧問肯定知道佉盧文。婆羅米文出自希臘文和佉盧文的對比結合，說明他們為了創造出自己理想的文字，考慮了兩種文字的優點和缺點。希臘文字舒展平正的視覺形象勝於佉盧文。對所有習慣用右手的人來說，從左到右的書寫方向似乎也是很自然，可以避免筆尖抵觸媒介。從希臘文中得到了區分長短音的靈感，正如希臘文的 E-H，O-Ω。另一方面，繼承自阿拉米文，佉盧文每個輔音都「固有」一個短音 -a，這點優於希臘文。

婆羅米文還複製了佉盧文的元音筆劃。一項新的成就是它發展出了表示複輔音的一致系統，用兩個輔音字符上下連接，這點後來也為佉盧文所用。

從古印度文字的發展史可以看出兩種文字都承自閃米特。其中一種的原型來自西閃族，例如腓尼基文，再到阿拉米文，又憑藉阿契美尼德行政人員傳往巴基斯坦北部，從而啟發了佉盧文的創製者。第二種的線路也是從西閃米特文開始，經由腓尼基移民傳到希臘，經過幾個世紀的標準化發展之後，再隨馬其頓軍隊傳往印度。在阿育王的王宮，佉盧文與希臘文兩相結合形成了一個幾乎能夠完美表達印度方言的文字系統。經過少量的補充之後，這一系統至今仍用於大多數的印度語言，無論這種語言是源於梵語還是達羅毗荼語。

在非常短的時間內，兩種書寫體系出現在即將進入書寫時代的印度。如何使用這些文字呢？雖然我們缺乏文獻資料以掌握其全貌，但似乎文字的書寫是與特定目的相聯繫。在西部，書寫是用於行政管理，佉盧文被發明之後可能只是用於這一目的，即記錄交易和法院判決。在犍陀羅，到目前為止還沒有發現用佉

盧文撰寫的法院判決，但在塔克拉瑪干沙漠，特別是尼雅遺址（Niya）出土的木犢文書之中，法院判決主要是以佉盧文寫成。此外，還發現了一個文字記錄的交易契約³²，可能是作為一個副本保存在寺院之中，表明在佛教寺院也利用文字來處理世俗事務。

在犍陀羅和新疆其他一些地方，最古老的佛經寫本是以這種文字所書寫，證明這一「異端」宗教利用了文字，而未受婆羅門教偏愛口傳方式的阻礙。

對於婆羅米文情況就不同了。立刻，我們便可以看到廣布於印度大陸的刻於石柱和天然岩石之上的阿育王法敕。這些銘文有著明確的宗教背景。阿育王個人更偏向佛教而不是其他宗教團體，他期望人民理解他對佛教團體的態度。他想要向公眾傳播某些道德規範，希望改善家庭內部關係和社會互動。一定是某種重大的使命感促使他支持佛教教團的發展，並且對流

32 Falk & Strauch 2014, 72, § 3.2.4.2.

行的前「印度教」儀式感到不滿並進行干預³³。是什麼激勵著他進行這項新的事業？在近東地區，將公共法令刻寫在磨石或岩石表面有著悠久的歷史，而漢謨拉比 (Hammurapi，西元前 1792-1750 年在位) 法典並不是第一個豎立在公共場所的法令石柱。與阿育王摩岩法敕形式對等的事物，最顯著的就是阿契美尼德國王在納克什·洛斯塔姆 (Naghsh-e Rostam) 和波斯波利斯 (Persepolis) 豎立的石刻銘文，每個來首都的遊客都能看到，但由於處於地面的讀者距離石牆上高高在上的銘文太遠，所以難以識別銘文的內容。阿契美尼德人為自己的語言創設了一種特殊的楔形文字，用以表明他們並不必須使用來自臣服者 (並且更古老的) 文化的文字，而是可以有自己的文字表達方式。同樣的自主文化表達訴求可以視作是阿育王堅持使用自己的文字的原因之一。繼亞歷山大之後，國家之間的聯繫更加密切，作為戰象、黃金和香料的主要出口國，印度有舉足輕重的地位，孔雀王朝需要自己

33 Falk 2006, 56 f.

的文字，以避免被視作文明國家之林中的化外荒漠。

來自國家行政部門的婆羅米公文極為少見，而且似乎僅限於阿育王時代。有兩份這樣的文書，提到用於危困或饑荒的公共物資儲備，都是由稱為 *saṃviciya* 的高級官員 (*mahāmātra*) 所發佈，其梵文形式可能是 *Samvargya* 或 *saṃvargīya*。其中一件是銅牒銘文，出自 *Sohgaura* ³⁴，另一件刻在扁平石頭上，出自加爾各答北部的 *Mahasthangarh* (圖 3) ³⁵，兩處相距 630 公里。這兩份銘文都很小，有釘孔的鑄銅牒尺寸為 6.5×5 釐米，扁平石頭有部分缺失，尺寸約 6×9 釐米，這兩件銘文都是關於危困時期 (*atiyāyika*) 倉庫 (*Koṭhāgāla*) 所儲糧食的管理。銘文的文字與阿育王法敕所用的文字並無不同，馬哈拉施特拉邦 (*Mahasthangarh*) 石板與薩拉姆 (*Sassaram*) ³⁶ 的阿育王銘文一樣，使用豎線表達詞或詞組之間的修辭停頓。馬哈拉施特拉邦

34 在 Gorakhpur 附近，Sircar 1943, 85; Falk 1993, 177.

35 參見 Sircar 1943, 82; Falk 1993, 180.

36 Hultzsch 1925, 228 ff.

（Mahasthangarh）石板向我們展示了政令是如何發佈的：刻在小而平的石頭上。索高拉（Sohgaura）銅板讓我們了解到當時也在使用金屬，字母上方出現的象形符號說明用圖畫「書寫」的時代還沒有過去。這兩件證據表明，在阿育王時代官方政令是以書寫的形式傳達，而阿育王之後證據的中斷表明，他的繼任者沒有繼續這一做法。

有一本關於治國安邦的手冊名為《政事論》（Arthaśāstra），創作於阿育王之前的幾十年裏，在其後的四個世紀中得到了擴充。在這部著作中，至少在其早期的章節中，寫作根本沒有任何地位。即使在新添的段落中，也沒有「登記」、「索引」或「文件」的術語。西元2世紀的耶若婆依法論（Yājñavalkya）首次提到書面文件作為訴訟證據³⁷。口頭交流和語言記憶是實用的，也更符合普通習慣。甚至英國人也使用傭人代替法院登記，以準確地記住某一個案子歸檔於數百捆文件中的哪一個。

37 Falk 1993, 251.

書寫的教授

在我看來，婆羅米文在字形和邏輯上繼佉盧文做了綜合改進。教授字母的方式，我指的是學生背誦婆羅米文中所有字母的順序，並未採用佉盧文 **a-ra-pa-ca-na** 的大雜燴。相反，我們在西元前 1 世紀的陶像上看到孩子們拿著小寫字板³⁸，上面所有元音的後面跟著歸類有序的輔音，按照婆羅門的古典順序從軟顎音開始：**ka, kha, ga, gha, ṇa**。這樣，字母的學習順序便不同於所有更古的原型，既不是佉盧文的 **a-ra-pa-ca-na**，也不是希臘文的 $\alpha\text{-}\beta\text{-}\gamma\text{-}\delta\text{-}\epsilon\text{-}\zeta$ 或阿拉米文的 **’-b-g-d-h-w**。這種新的分類系統使得掌握整個音域變得更為容易，這種分類當然是得益自婆羅門由來已久對元音和輔音分類，以及他們同樣成熟的教授方法。綜合所有現有文字系統的優點，創造出一種近乎完美

38 Salomon 2016, 8, fig. 1.

的文字，這種文字僅需細微改進（複輔音，元音終止符和兩個罕用的元音）便可以為梵語及其今天的所有衍生語言所用。

書寫和用具的術語

所有用於描述書寫技巧的術語都是從外語引入印度語言的。如前所述，「文字 / 文書」最早以 *libi* 和 *lipi* 的形式出現在西元前 4 世紀的波你尼經文 (3.2,21) 之中。阿育王在其摩岩法敕中使用了 *lipi* 一詞，儘管在印度河上游靠近波你尼故鄉的地方，撰文者更喜歡 *dipi* 這一形式，是伊朗語形式的一個變體³⁹。暗含著民族主義色彩，經常有人把印度人用 *lip(i)* 將書寫追溯到「塗抹」這一概念上，該詞有一個印度原有的詞根 *li(m)p*。然而，伊朗語的 *lipi* 也被更靠西方的東伊朗語所採用⁴⁰，如大夏語中該詞讀作 *ḍipi*，後來由此產生了大夏語的 *Libo* 「文書」⁴¹。在白沙瓦山谷的沙巴茲加希 (Shahbazgarhi) 還可以看到受伊朗語影響的另一個例子 (RE 4, J, K)，在這裏撰文者經常

39 Witzel 2006, 460 fn. 7.

40 Henning 1957, 337 fn. 1.

41 Sims-Williams 2002, 227.

使用伊朗語的 *nipista/nipesita* 而不是印度語的 *likhita/likhāpita* 來表示「寫」。 *Nipista / nipesita* 可以直接比較 *nipištā*，即 *paiθ* 詞根的完成分詞，例如，見於屬於波斯波利斯（Persepolis）的薛西斯（Xerxes）的被稱為 *Daiva* 銘文的文句之中。⁴²

然而，在印度河東側的曼瑟拉（Mansehra），印度語的動詞 *likhati* 已經被用來代替外來詞 *nipista*。

伊朗和大夏還帶來了其他借詞，如 *mudrā*，「印章」，*pustaka*，「書本」，*divīra*「寫手」⁴³，印度還從操希臘語的族群中借來了 *melā*，μέλαν「墨水」，*kalama*，κάλαμος「筆」，*melanduka*，*meraṇḍu* 等，*μελανδόχιον*⁴⁴「墨水瓶」。

除了這些最初的外來詞，印度很善於移義和附

42 Falk 2010, 209.

43 Witzel 2006, 461。

44 Falk 2010, 211。似乎阿拉米文員沒有對詞彙留下任何影響，儘管他們的書記工作主導了幾個世紀。

會，最突出的是 likh, 「刻劃」, 用於表示在蠟板或植物葉子上刻寫文字。儘管如此，我們最初的印象仍然有效：現代書寫及其術語的詞源來自外部的 (晚期) 阿契美尼德術語和希臘詞彙。

器皿和錢幣上的圖形符號

儘管阿育王極力推廣書寫，但是有一個在印度之外最常見的文字用途卻被他的官員所忽視：在所發行的錢幣上沒有寫明發行者。相反，官員們繼續使用從西元前四世紀以來就很常見的圖形系統，用五種符號來區分，每一個符號都被分別打印到銀幣坯子上。雖然這些符號的含義尚有爭議，但很明顯它們攜帶著某種意義。有可能是當時的造幣技術不允許使用文字字母，因為，例如在印度 - 希臘人的錢幣上，要表示一個可識別的詞需要使用多個衝壓字模，一個字母用一個。用一個較大的模具一次衝壓多個字母顯然並不受青睞。孔雀王朝之後的巽迦王朝和一些地方統治者們的確偶爾也將文字印於錢幣，這些錢幣主要由銅、鉛或錫製成，在這些較軟的金屬上方便使用較大的衝壓模具。

印章上的婆羅米文

在巴基斯坦北部和印度各地都發現了一些私人印章，上面有一個奇怪的被「誤用」的字母。自阿育王以來，只有普通的 **sa** 被用來表示摩揭陀語中唯一的囁音，而刻印章者卻引入第二個囁音 **śa**，這是表示摩揭陀以外的語言時才需要用到的音。這一誤用似乎僅限於刻印章，好像刻章行業有著自己的文字培訓方式。



圖 4：印章，作了鏡像處理以展示它們印出來的樣子：

- a) 婆羅米文 śidhathaśa，佉盧文 sidhathasa（塔克西拉 Taxila；Amanur Rahman 拍攝）；

- b) 婆羅米文 *aśaḍhaśa* (ḍha 沒有為了印章而鏡像) 即梵語 *āṣaḍhasya* (發現地未知; Derek J. Content 藏品) ;
- c) 婆羅米文 *śaḡhiyaśa* , 即梵語 *saṃghikasya* (泰國 Khao Sek, 西元前 3 -2 世紀; Chumphon 省私人藏品; CNRS-Silpakorn) 。

最著名的例子是塔克西拉 (Taxila) 一個刻有雙語的方形印, 刻著佉盧文 *sidhathasa* (梵文 *siddhārthasya*) 和婆羅米文 *śidhathaśa* , 這不是印度東部方言的形式, 而是一個特殊的字母用法⁴⁵ —— 這又一次證明了, 孔雀王朝時期的書寫傳統不過百年, 於是產生了一些特有的想法、古怪的形式和短暫的誤用。這裏我補充幾個印章和銘文, 其中都包含多個噉音, 卻都寫成了 *śa* , 而應拼讀為 */sa/* : *aśāḍhaśa* , 梵語 *āṣaḍhasya* (Content 藏品) , *śoradvaraśa* , 梵語 *sauradvārasya* (Verma 1983, 26 : 馬圖拉博物館 acc.no. 72.9) , *haśikaśa* , 梵語 *haṃsikasya*

45 Strauch 2012, 156.

(Kumrahar 發掘), śaghiyaśa, 梵語 saṃghikasya (孔雀王朝時代, 泰國 Khao Sek), śunakhataśa, 梵語 sunakṣatrasya, śuviśakhaśa, 梵語 suviśākhasya (Ashmolean 博物館; 商人的標符, 可能是來自 Erich)。只有屬格格尾 -sa 寫作 -śa 而不含另一個噉音的印章, 則要多得多。在這些印章之外, 有這樣銘文的錢幣則極為罕見並且相對較晚, 在 Sonkh 曾發現一枚 Rāmadatta 的銅幣, 上面出現了一個奇怪的「雙重屬格」ramadatasaśa (Baldwin 2007, 670)。考慮到大量有 -śa 屬格的例子只出現在印章上而非其它類型的銘文上, 我們有理由懷疑是印章的刻工發展出自己的正字法, 而不能用發音的差異來解釋⁴⁶。

46 梵文 madhyama, 「中間的」, 是古代錫蘭的一個常用名字。可以設想一個僧伽羅人從印度北部買來的一枚印章, 上面用北方俗語寫著 majhimasa, 「屬於 Madhyama 的」在錫蘭島上卻讀作 /majimasa/。這枚印章會傳達明顯錯誤: jha 讀作 /ja/, śa 讀作 /sa/。ma 的特殊寫法也會出現兩次。[原文恐誤, 該註釋似應歸入下一章節的某處]

斯里蘭卡的婆羅米文

實際上從阿育王時代起，斯里蘭卡就有了婆羅米文銘文。這不足為奇，因為阿育王的兒子摩哂陀（Mahinda，[譯者按：原文誤作 Milinda] 梵語 Mahendra）從華氏城南下到錫蘭島傳播佛教。我們可以假設他或他的一些繼任者帶來了字母表。馬新德勒（Mihintale）是摩哂陀的活動中心，這裏的碑銘更具有阿育王風格，但在其他地方就有其它字形流行，似乎又是基於字母的誤用，其中也包括印章刻工的粗心，因為他們使用了帶點的 śa 來表示 /sa/ 音。

一個類似的誤解影響到斯里蘭卡的軟齶音 ja 和 jha 的寫法。從古僧伽羅人開始就不使用送氣音，正如其現代繼承者一樣，這是由於其語音系統與達羅毗荼方言關係緊密。jha 的字符在當地沒有對應音，可以被當作 ja 來使用，而讀起來不會有任何變化。因

此，國王 *rājā* 會寫作 *rājhā*，增加了並不需要的送氣，同時佛教僧團寫作 *saṃgha*，這一書寫詞形在其他地方可以讀作 *śaga*，在有送氣的地方失去了送氣音。最早的證據是洞窟入口內部或上方雕刻的供養銘文，這種洞窟入口用於分流雨水，由在家信徒捐建。許多銘文給人的印象是，負責雕刻的石匠機械地使用標準套話，出現了很多錯誤，似乎這種「書面」語言是一種外語，而書寫是一門鮮有人知的技藝。

僧侶們攜帶著從家鄉習得的書寫技巧，不斷從印度各地來到錫蘭，因此，異質的當地文字一次又一次地被標準的婆羅米文所補充和糾正。到了西元 1 世紀時，這種舊有的惱人的文字誤用就徹底消失了。除了洞窟供養之外，還有大量刻有擁有者名字的餐飲器具，肯定是主人自己刻上的。這些又一次展示出各種各樣的字體，也證明在佛教寺院服務的女性與她們的男性同事一樣懂得如何書寫⁴⁷。

47 Falk 2014.

當一個不識字的人第一次面對書寫之時，可能會驚訝或激動，他（她）可能會想到文字發明者從來沒有想到過的用法。在 Rahman & Falk⁴⁸ 中，我提出所謂的 *nandivardhana* 標誌（譯者按：即三寶標），實際上可能只是表達 *namo* 「敬禮」這個詞語，由婆羅米文 *na* 和 *mo* 兩個字組成。有些令人失望的是，在印度，即使是在桑奇（Sanchi）和巴哈胡特（Bharhut）的最古老證據中，*mo* 的雙臂很少如我期待那樣向兩外邊展開⁴⁹，而幾乎總是以兩個淺彎月形對稱地坐落在 *ma* 舉起的雙臂上。然而，當我們轉向錫蘭便發現了我心中所想的形式，*ma* 的手臂向外側伸展而不是向中間。證據出自埋在佛塔繞行道之下的鞍形石盤上，位於錫蘭島最南端的最早的佛教中心之一 Tissamaharama⁵⁰，這一標符的理想化的形式通常見於巴哈胡特（Bharhut）浮雕板的禮敬場景之中，人們跪在寶座或舍利容器前。而斯里蘭卡則保留了它

48 Rahman/Falk 2011, 26.

49 Cf. Cunningham 1854, pl. XXXII, 20.

50 Weisshaar 2014, 123, fig. 4g, 4h.

的原型。我理解這是一種相互交換：婆羅米文被帶到錫蘭，在那裏通過字母組合形成了標誌符號，後又重新傳回印度，印度人知道這些符號的大致意思，將之用於禮敬場景的描繪，但造型卻偏離了原始的字母。

總結

綜上所述，與其他古代文化相比，印度的書寫文化有以下幾個獨特之處：

— 印度諸語言對書寫的引入分為兩支，都興起於同樣的政治條件之下，這些政治條件影響了相隔 1600 公里的兩個地方：

— (a) 在被迫與阿契美尼德王朝建立聯繫後，犍陀羅不再受伊朗影響，當塞琉古王朝制定了新的標準，金融交易依然需要書面合同來提供穩定的司法保障。隨著原先講外語的文員逐漸退場，經濟上有影響力的群體需要一種新的文字，於是出現了佉盧文來表達當地方言，以適應未來的各種需求。新文字一定程度上複製了原有的阿拉米文字，但字符的錯置分配顯示出其設計者並非操阿拉米語者。

— (b) 直到塞琉古王朝時期，摩揭陀地區都還沒有任何文字。婆羅米文的出現不像在犍陀羅那樣是基於法律程序的需要，而是一項文化革新，並主要出自於文化目的。阿育王似乎是一系列文字創新背後的主導力量，他扭轉了局面。印度曾是一個自我滿足而沒有文字的社會，以口傳的形式保存下來數量驚人的文獻，阿育王將之轉變成為一個擁有令人驚歎的新文明標誌的社會。阿育王憑一人之力用石刻銘文推動了公眾書寫，他樹立巨型石柱以及其他巨石雕刻，將佛塔和紀念物散佈到廣袤的國土上，以引導他的臣民和他自己趨向高尚的道德。儘管有了這些改觀，後續的商業、行政和鑄幣並沒有大規模使用文字。對於新文字來說，靈感來自於包括佉盧文在內的其所熟悉的文字，而結果卻在美學和實用性方面超過了所有以前的文字體系。

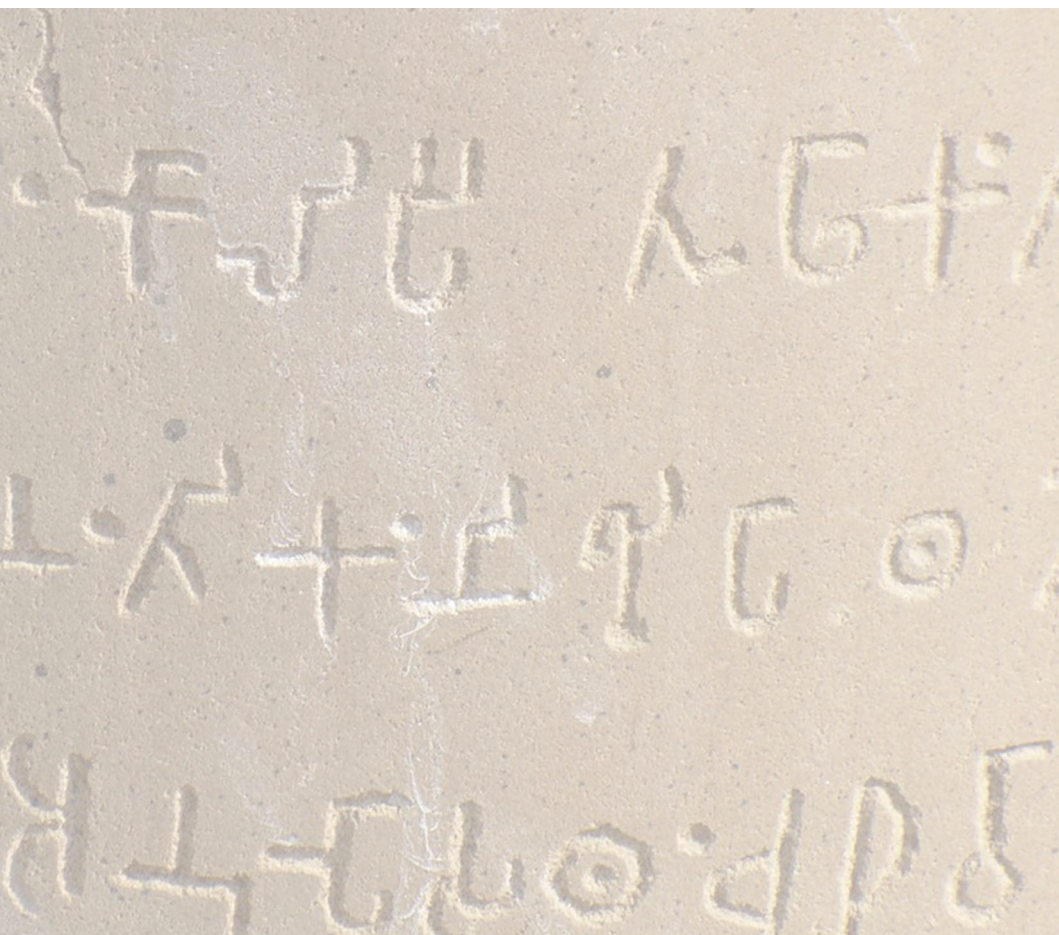
— 這兩種新發明的文字並不限於政治精英、特定種族或性別所使用。然而，有些團體比其他團體更快

地採用了這一項新技術。佛教僧人更願意將這項技術用於書寫聖典，而婆羅門祭司在很長一段時間內持保留態度。佛教的比丘尼和比丘一樣，對書寫感興趣並且精通於此。

一 隨著書寫技藝在整個印度迅速而廣泛地傳播開來，一些特定的群體發展出了獨特的做法：早期的北印度印章刻工將一個「錯誤」的嚙音用作屬格格尾，而斯里蘭卡的石匠似乎引進了這一錯誤並且還增加了一個類似的誤用。一些特定的婆羅米文字樣式只能在印章或錢幣上見到，而一些阿育王樣式的字形歷經兩百多年而不改變。這意味著，長期以來在不同職業的群體中存在不同的文字流派，而這似乎又表明並沒有一個主導機構致力於將社會各階層的書寫做標準化統一。

考證 婆羅米文創製與阿育王、佛陀遺骨之關連

II 阿育王的奉贈 在藍毗尼的命運



考證 婆羅米文創製與阿育王、佛陀遺骨之關連

在藍毗尼，王后摩耶夫人誕下悉達多（Siddhārtha），也就是後來的釋迦牟尼佛陀。根據古代記述，摩耶夫人緊緊抓住一棵娑羅樹的樹枝，站著完成分娩。為了將此過程神聖化，摩耶夫人的分娩方式在相關記述中，被改為與常人不同：她從肋下生出一名男嬰。這名男嬰首先露出頭部，並且保持身體直立。兩位天神用水和毛巾給男嬰沐浴。剛剛出生不久，男嬰便登上寶座，還舉足向前走了七步。在這些幻想的附加之外，有兩處似乎確有史實依據，即地點和樹。

藍毗尼的阿育王石柱上刻有一小段文字，十分著名，其內容是：

天愛喜見王（即阿育王）於登基後第 20 年，親自來到這裏，以表敬仰之情。得知佛陀於此處降生，他在佛陀誕生地搭建起石制 *vigaḍabhī*，立起一根石柱。得知佛陀於此處降生，他特赦藍毗尼的村民免交賦稅，並賜予他們 *aṭṭhabhāgiya*。

在這裏，我想要評述一下以上兩個未翻譯的詞語：*vigaḍabhī* 和 *aṭṭhabhāgiya*。首先，我們需要想像一下，在阿育王於西元前 236 年來到藍毗尼時，該地是什麼樣的景象。是否有什麼標記，是否有人員、客舍和僧人？為了搞清楚這些問題，我們必須與豎立在附近的 *Niglivā* 石柱銘文進行對比：

*devānaṃpiyena piyadasina lājina codasavasā[bhisi]tena
buddhasa konākamanasa thube dutiyaṃ vadhite
[vīsativa]sabbhisitena ca atana āgāca mahīyite
[silāṭṭhabhe ca usa]pāpīte*

天愛喜見王於登基第 14 年，把拘那含佛（*Konāgamana*）之舍利塔擴建到原來的兩倍大；在他即位第 20（？）年時，他親自來到這裏以表敬仰之情，並且豎起了一根石柱。

這說明，在阿育王在位的第十四年，他曾感到應為拘那含佛舍利塔做點什麼。他聽說那裏有一座舍利塔，未親見而出資擴建這座塔，以表達對這位古佛的崇敬之情。

相比之下，藍毗尼石柱上的文字既沒有提到第 14 年，也沒有提到舍利塔。那麼，為什麼阿育王沒有在藍毗尼擴建 釋迦牟尼佛舍利塔？也許是因為那裏本來就沒有塔。

在阿育王即位第 20 年的時候，他親自去了藍毗尼以及拘那含佛舍利塔。在拘那含佛塔處，他命人立起一根石柱。而在藍毗尼，他建造起一座石制的 *vigaḍabhī*，同樣也豎起一根石柱。但該石柱上的文字絲毫沒有記錄舍利塔的資訊。這又是為什麼呢？也許那裏沒有塔。

藍毗尼到底有沒有舍利塔？幾乎沒有文獻提及這個簡單的問題。但是，除寧梵夫（Deeg 2003: 40）之外，大多數學者都想當然地認為那裏有一座塔，或許是因為從 10 世紀以來有各種讚詩歌頌八大舍利塔。這些讚頌列舉出，佛陀一生中的所有重大事件，以及這些事件的發生

地，以藍毗尼或迦毗羅衛國為首，加入一些大城市，雖然據巴利語文獻都是一些小地方（Bagchi 1941）。

如果我們擺脫了先入為主的觀念束縛，就只能說，在阿育王時期的藍毗尼是否真的有一座舍利塔，我們仍然一無所知。那個時代的遺物已經無跡可尋，中國的朝聖者也沒有提及紀念 佛陀誕生的舍利塔（Deeg 2003: 40）。為了搞清楚那裏到底有什麼，我們必須再次回到 *aṭṭhabhāgiya* 這個詞語上。這個詞語被作了很多種解釋。長期以來，它都用於表示對賦稅從 1/6 到 1/8 的減免。本人在 1991 年指出，這種解釋在某種程度上讓阿育王變成了「*bāzārī*」，僅僅是在不完全放棄權利的前提下，稍微放鬆控制。對於德賴（Terai）的一個小村莊，阿育王還能從中徵收多少賦稅？比如，印度國王每年免收大約 20 盧比，就足以讚頌萬人景仰的 佛陀嗎？當然不可以。然而，大部分對這一則佈施銘文的解釋都想當然地選擇了減

稅這種說法。¹

當時，我對這個問題的解釋，是參考了理查·皮舍爾（Richard Pischel）的觀點。他在 1903 年提到過一些權利，通常認為是八項權利。在西元後的數個世紀之中，這八項權利伴隨政府贈予土地而產生，例如，包括免稅使用樹木、水、石頭和地下寶藏的權力。

儘管這一解釋顯得阿育王是更為慷慨的施主，然而，最近來自卡納塔克邦（Karnataka）散那提河（Sannathi）附近的 Kanganhalli 的一則文本面世，還是讓我的解釋分崩瓦解。在這裏，圍繞在娑多婆訶王朝（Sātavāhana）舍利塔周圍曾有兩層大石板。其中一塊石板上雕刻著一系列的望柱，下部區域裝飾以花卉圖案，但是上部已經斷裂缺失。然而，石板上的

1 塚本啟祥 (Tsukamoto 2005) 大規模開展了一項最新調查研究，涉及十種解釋，應再加上寧梵夫 (Deeg 2003, 20f.) 的觀點，他將這個術語等同於 śilā-vigāḍha-abdhi，意思是「石頭浴池」（stone bathing pond）。但是，這種解釋不僅違背了幾條發音規律，而且不符合考古證據。關於我的觀點見 Falk 1991。

一則銘文告訴我們在上面曾經可以看到什麼（見圖 9.1 和圖 9.2）：

rāmagāmilo āṭṭhabhāgathubho upari

在上部（可以看到）包含八分之一 佛陀舍利的羅摩伽國（Rāmagrāma）舍利塔。

該譯文基於 佛陀舍利被分為八份的記載，這和巴利語《長部》（Dīghanikāya, II: 167）中記載的一樣。從中，我們瞭解到，佛陀舍利被分為八份，分別供奉在王舍城（Rājagṛha）、毗舍離國（Vaiśālī）、迦毗羅衛國（Kapilavastu）、遮羅頗國（Allakappa）、羅摩伽國（Ramagrama）、毗留提國（Veṭṭhadīpa）、婆羅國（Pāvā）和拘屍那城（Kūśinagara）。² 需要注意的是，其中不包括藍毗尼。這一段文本之前有一詩頌，聲明此舍利應該是 āṭṭhabhāga，所以才能在上

2 Dīghanikāya, Pali Text Society, II:166. bhagavato sārīrāni āṭṭhadhā samam suvibhattam vibhajitvā.

述八國建造存放舍利的佛塔，³ 八份舍利分別對應於八個方向的八座舍利塔。其中，羅摩伽國舍利塔並不是最小的一個。

3 sabbeva bhonto sahitā samagga sammodamānā karom aṭṭhabhāge. Vītthārikā hontu disāsu thūpā bahū janā cakkhumato pasannā ; 在《舍利史》(Dhātuvamsa) 第二章的 dhātunidhānakathā 中有複述。



圖 9.1 : Kanganhalli 的石板圖

由克裏斯汀·羅紮尼茨 (Christian Luczanits) 提供



圖 9.2：銘文特寫
由哈利·福克提供

阿育王使藍毗尼成為 *aṭṭhabhāgiya*，到底是什麼意思？我認為，對比 Kanganhalli 石板上的文字可以

得知，在阿育王到來之前，藍毗尼還未得到 佛陀的一份舍利，是阿育王首次將 佛陀舍利帶到了這裏。另外，*aṭṭhabhāgiya* 這個術語似乎還有法律或經濟上的意義：允許這個村莊免受皇家的司法管轄，而是由有看護權的教士直接管理。顯然，阿育王是有能力這樣做的。他從佛舍利的八個原始存放地點之中的七個收集到舍利，將這些舍利細分之後重新分奉到印度次大陸各地。在早期，沒有舍利塔（*stūpa*）是不含舍利的，所以我們可以肯定的說，在阿育王拜訪藍毗尼之前，這裏並沒有任何舍利塔來紀念 釋迦牟尼的誕生。因此可以認為，是阿育王將藍毗尼從一個叢林之中不起眼的小村莊變成了具備朝聖地潛質的地方。這樣，*Niglivā* 和藍毗尼之間的差別也就顯而易見了。具體來說，*Niglivā* 的舍利塔保存的是未被分割的骨灰，或說是拘那含佛的全身舍利。⁴ 阿育王在其執政的早期擴建了這座舍利塔，又豎立了一根石柱。起初，藍毗

4 根據玄奘的記述，至少在迦毗羅衛國以南 50 里處（*Dīghanikāya*, Pali Text Society, Vol. II, p. 166, 10 to 20 km）；埋葬有拘留孫佛（*Krakucchanda*）的「遺身舍利」（參照 Deeg 2003: 52）。

尼什麼也沒有，直到後來阿育王為這個地方帶來了舍利，豎立石柱，才使得藍毗尼成為一個重要的朝聖地。

我們可以將這種解釋與《天業譬喻經》（*Divyāvadāna*）裏的描述進行對比（Vaidya 1959: 249，即《阿育王譬喻經》*Aśokāvadāna* [Mukhopadhyaya 1963: 83]）。據《天業譬喻經》所述，優波鞠多（Upagupta）帶領阿育王去過很多佛陀曾經生活過的地方，鼓勵他首先在佛陀的出生地建造一座支提（*caitya*）⁵。如果這座支提是 *śārīrika* 形式，就可以稱作舍利塔（*stūpa*）。但是在更多的情況下，支提是 *pāribhogika* 形式，供奉了佛陀曾經使用的物品。此外，還有一種更為常見的形式，就是 *uddeśika* 形式，用於紀念佛陀在某個地方曾經遊化（Rhi 2005: 169f.）。根據大眾部的律藏，支提一般不同於舍利塔。前者不包含舍利，只是用來

5 師覺月（Bagchi 1941: 225）引用了這一文本，深信它足以證明在佛陀生活過的重要地點都存有古塔，符合各種讚頌之中新列出的「八大舍利塔」。T. N. 米什拉（T.N. Mishra 2004）認為這裏的支提（*caitya*）表示神殿，這一觀點很難成立。

標記有重要意義的地方，比如 佛陀的出生地（Rhi 2005: 169）。如果我們跟隨這一律典的解釋，那麼在藍毗尼原不可能有任何舍利塔。回到《譬喻經》（*Avadāna*）的描述上來，我們可以選擇相信是阿育王建造了支提，不論該支提是否供奉舍利。如果供奉舍利，其形制應該類似於舍利塔，但我們難以想像其形制，因為尚未發現任何可追溯到阿育王時期的舍利塔。而如果阿育王像他自己所宣稱那樣將一份 佛陀舍利贈予了藍毗尼，我們就須另尋他徑。

藍毗尼遺址中的確發現了幾處其它的建築物。首先有阿育王石柱，這一點毋庸置疑。其次，我們有所謂的摩耶夫人廟，最近已經發掘到了底部（NN 2005）。另外，還有一個水塘、一個僧院和許多小塔。通常，這些小塔被稱為，甚至可以說被誤稱為「許願塔」。但是，卻沒有發現類似孔雀王朝（*Mauryan*）舍利塔形狀的大型建構。我們知道，阿育王舍利塔並未被移除，而是被擴建。這一點說明，

我們不可能從摩耶夫人廟曾經矗立的正方形大型地基
以下發掘出阿育王舍利塔。



圖 9.3：靠近摩耶夫人廟北部牆體的正方形基座
來自裏賈爾（未知日期）

在 1976 至 1977 年間的發掘中，裏賈爾在一個正方形結構的建築物裏發現了舍利函中的遺骨。他把這個方形結構稱為「孔雀王朝時期的正方形舍利塔基座」（Rijal 1979: 10；見圖 9.3）。它被從頂到底切斷，而切斷它的人可能就是凱舍·蘇姆謝爾·J. B. 拉納將軍（General Keshar Sumsher J.B. Rana）的團隊。



圖 9.4：破損、坍塌的基座；其中有舍利函的金蓋
來自裏賈爾（未知日期）

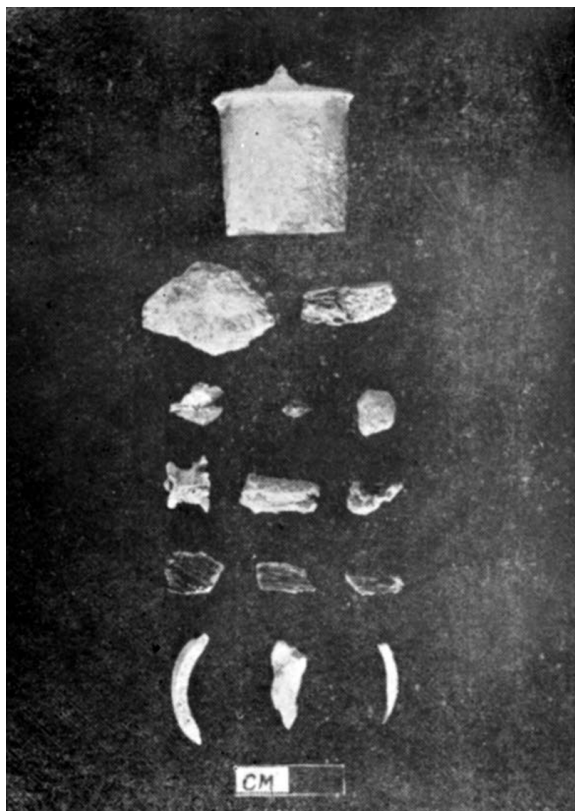


圖 9.5：與舍利函的金蓋一同發現的其它物品
來自裏賈爾（未知日期）

在 1933 至 1939 年間，他們以其所誤解的考古學的名義毀壞了這處遺址。在這個方形建構中發現了一個舍利函，金函被打開，其中物品散落一地（見圖 9.4）。他們甚至還將金函的蓋子遺忘在廢墟之中（見圖 9.5）。看來，如果那裏曾有一個舍利函的話，似乎是被置於方形地基內，而非半球形狀的上部結構中。這樣我們就可以推測，舍利不一定就預示著舍利塔的存在。在某些情況下，基座也可以盛納舍利。

簡而言之，在藍毗尼遺址中發現的任何東西都不能視作阿育王塔。但是，我們需要找出佛塔嗎？藍毗尼石柱僅僅談及一座由石頭建造的 *vigaḍabhi*。迄今，這一表達多被解釋為石柱的柱頭或石柱的圍牆。如果我們相信阿育王的宣稱，我們也可以說藍毗尼文本中出現的 *vigaḍabhi* 等同於其它地方的舍利塔，也就是說它本身就是最顯著的建築物，而非附屬於石柱或舍利塔的擴建。

既然如此，到底什麼才是藍毗尼值得標記的東西呢？所有的朝聖記錄都將重點放在了釋迦牟尼佛誕生於其下的那棵樹上。如果在這棵樹下建造一座舍利塔來標記，是否合適？我認為不合適。由於娑羅樹（Sāl, *Shorea robusta*）成長緩慢，原樹很可能仍然屹立在那裏。那麼，該如何標記這個地點？可以圍起來，或者用基座以示標記，也可以兩者兼用。

對 *silāvigaḍabhīcā* 一詞的詞源學分析是有危險的。根據對末尾 *cā* 的不同理解，可以分析為兩個或是三個詞。就詞基而言，我贊同皮舍爾的觀點（Pischel 1903: 728），他指出了《界讀》（*Dhātupāṭha*）中的 *gaḍ āvaraṇe*，還指出辭書家們（*kośakāra*）認為 *gaḍa* 指 *vyavadhāna* 「障覆」。但是，他將 *vi* 理解為否定首碼，將 *vi-gaḍa-bha* 理解為「離除障礙」，這點我不能認同。我更傾向於這個詞綴表示推離的一面，比如 *vi-nud* 的含義就是「驅逐、驅趕」，這樣 *vigaḍa* 就可以理解為「欄、阻

礙」。我之前曾經將詞尾 *-bhī* 分析為詞根名詞 *-bhṛt* (Falk 2006: 180)。我們也可以考慮表達同一意義的詞根 *bhṛi*，《界讀》(Dhātupāṭha) 將之解釋為「*bhara ity eke*」。這樣，*vigaḍabhi* 的意思就應該是「欄的支撐」(holding bars) 的意思。

有關裏賈爾發掘的圖示為數不多，卻很能說明問題。從中我們可以看到，後期的幾座舍利塔是起於方形基座（見圖 9.6）。至少有一座後期擴建的佛塔穹頂與其下部的方形基座並無結構上的連接。現在，請記住這張圖片。

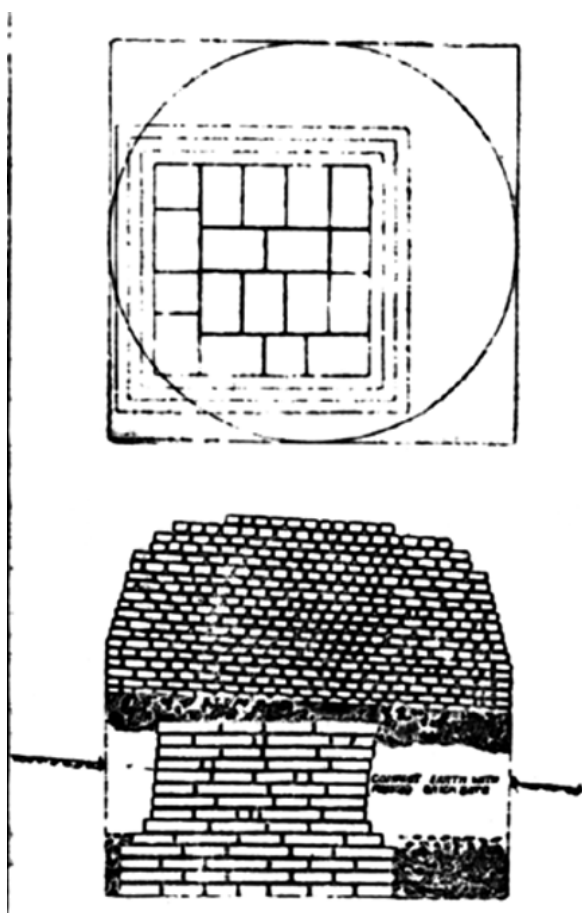


圖 9.6：方形基座；以及後來構築於其上方的偏心舍利塔
來自裏賈爾（未知日期）

在拙作《阿育王遺址與文物》（*Aśokan Sites and Artefacts*, Falk 2006）中已經提出，*vigaḍabhī* 一詞應該對應一個類似於在鹿野苑（*Sārnāth*）發現的圍欄（見圖 9.7）。這裏，我想更進一步提出，在鹿野苑發現的圍欄實際上就是來自藍毗尼的 *vigaḍabhī*。

這一提法乍看起來有些牽強，實則並非如此。鹿野苑的圍欄十分獨特，各邊長 2.5 米，高 1.45 米，是由一整塊石頭製成，體積大約為 10 立方米。砂岩的比重為每立方米 2.2-2.35 噸，所以這種尺寸的石頭至少重 22 噸，大於一些小型阿育王石柱的重量。石頭內側被鑿空，但圍欄仍有數噸重。其工藝精美，拋光細緻，所以阿育王就被猜測為是這項工程的贊助者。不幸的是，圍欄是在所謂的鹿野苑賈加特·辛格（*Jagat Singh*）舍利塔以北的地方被發現，原來推測其為冠飾這種舍利塔的 *vedikā*，是後來從塔上掉落下來時裂開了。與這一推測相反，我們目前仍未發現任何舍利塔的頂部有整石的 *vedikā* 的痕跡。另一方面，約翰·

馬歇爾（John Marshall）在其 1906-1907 年發掘報告（Marshall and Konow 1906-07: 89）中寫到：

事實上，圍欄是一件「天工之作」（tour de force）。毫無疑問，當初的圍欄是樹立在一個非常神聖的地點。目前還不能確定這個地點是否就是圍欄目前所處的位置。很不幸，這個圍欄已經嚴重破損。從北側和西側可以看到大範圍的斷裂，而且遠在其所在的主殿修築之前，就已經用磚塊進行了修復。鑒於此，我們可以推測這些圍欄在很久之前就已經損壞。因此，很有可能這些圍欄是在斷裂之後被從原始地點分成幾塊移到此處，也許就在銘刻那一則晚期銘文的時候。



圖 9.7：鹿野苑的斷裂圍欄，以砌磚補全，內有基座，後來在上面加築了偏心塔。
由哈利·福克提供

這個圍欄不僅獨特，而且雖已斷裂卻還能夠保存下來，因而受到一些古物學家的關注。它被以磚構補全（見圖 9.8），連同修補部分一起被併入了笈多時期的巨大殿宇。



圖 9.8：經過磚砌修復的破裂圍欄（小孔用於插旗杆），與後來笈多王朝時期建造的殿牆相連。

由哈利·福克提供

馬歇爾以單數形式所提及的銘文，其實是兩則。第一則由厄特爾（Oertel）於 1904 至 1905 年的活動中發現，位於「東側底部石頭的前面」（Marshall and Konow 1906-07:96），而第二則由馬歇爾發現於南側圍欄的底部。兩則銘文都有重要意義。



圖 9.9：位於圍欄下部前側的銘文拓片（Oertel, ASI – AR 1904 – 5；XXXII, IX）

厄特爾（Oertel 1904–05: 68）將東側的銘文（見圖 9.9）讀作：āca[ryā*]naṃ sarvvāstivādināṃ ... parigahetāvam，被翻譯為「向說一切有部師致敬」。但是，這一譯文是有問題的，給人的感覺好像是說一切有部建造了這些圍欄一樣。這一譯文似乎是由斯特恩·科諾（Sten Konow）所給出，他在註腳中說，只有最後一個詞比較老，可以追溯到西元前或西元 1 世紀，而開頭的詞是四個世紀之後，磨去了另外一個派別的名稱之後再刻上的。事實上，前後的時間差距應該小很多。

這則銘文現在被沙土覆蓋。銘文所處的極低位置似乎說明，它是在圍欄碎片仍平放在地上的時候所刻寫的。



圖 9.10：位於下部橫欄上的銘文拓片（Marshall and Konow, ASI – AR 1906 – 7, plates XXX, IV）

第二則銘文位於南側圍欄上（見圖 9.10），情況非常相似。它位於「下部橫欄的石頭的上表面上，已經斷成了兩截，分別散落在中央石欄的兩側（Marshall and Konow 1906–07: 96）。這一則銘文的位置同樣很低，應該是在這塊欄石已經被豎立起來的時候刻上去的。科諾注意到，東側的銘文年代要更為古老，而且一部分內容已經被磨去了。所以他的結論是，南側的銘文只不過就是曾被改寫過的東側銘文的改進版本。但是，他誤解了這兩則銘文的意圖，因為他認為這裏有一種「將說一切有部師視作圍欄的捐贈者的渴望」

（Marshall and Konow 1906–07: 96）。現在我們知道，*parigraha* 的意思並非是捐贈者，而是受贈人。因此，是說一切有部師渴望被視作圍欄的所有者或看護者，而非捐贈者。最後，邵瑞琪（Salomon 2009: 118）曾表示，第二條銘文同樣顯現出了被改寫過的痕跡，這說明兩則銘文都是說一切有部師代替了另一個宗派。為了記錄所有權，原看護者的名稱被從圍欄上磨掉，就像後來正量部（*Samṃaitīya*）會反過來將說一切有部的名字從阿育王石柱上磨掉一樣，同樣也稱 *parigraha*（福克；2006: 212）。

鹿野苑的阿育王石柱和圍欄有相同的境遇：同樣被交予某一派僧團看護，而這些僧人則想盡辦法來固化他們的所有權。為什麼會這樣？石柱和圍欄應該能吸引遊客前來參觀。這些物件本身就是某種神聖性的源頭，會誘導朝聖者留下某些東西以示敬意，最好是錢幣。因此，石柱是創造收入的工具，即 *lābha*，圍欄也是如此。

石柱上的銘文改寫清楚地表明，說一切有部和正量部參與了所有權的更替，其中正量部則成功地在石柱上留下了最新的證據。對於圍欄，可能情況恰恰相反：由說一切有部磨去了正量部的名稱。所猜測的這種相互改寫行為表明，兩個相互對立的僧團在同一時期生活在鹿野苑。那麼，到底哪一個在前？我們無從知曉。但是玄奘對迦毗羅衛國的記述告訴我們，正量部有三十位僧侶（Deeg 2003: 50），卻沒有提及其他各部。據此我們可以推測正量部也存在於藍毗尼。

現在，我們再來回看圍欄，它被重新豎立在鹿野苑的磚砌平臺上。雖然對於具體的時間點我們無從知曉，但肯定是在阿育王時期之後。圍欄內部有一個奇怪的結構（見圖 7.7）。在方形基座之上坐落著一個後來加上去的圓形小塔，塔的中心故意不與基座的中心對齊。這意味著什麼？

下面的方形基座被偏移到西北角，在一定程度上

能夠遮掩那些替代丟失了的石樑而砌上磚塊。而放置在基座頂部的塔則標記了圍欄的中心點。就像馬歇爾和庫馬爾（Kumar 1985 – 1986）所認為的那樣，塔是後來加上去的。如果圍欄內部填滿土壤擋住下面的底座，塔的位置看起來就會比較自然。在厄特爾進行發掘工作之初，只有圍欄的頂部和磚塔位於地面以上。

簡而言之，我認為鹿野苑的這個圍欄就是藍毗尼 *vigaḍabhī* 的斷裂部分，而且在藍毗尼，圍欄應該圈住一個平面基座。在藍毗尼的圍欄遭受到破壞之後，正量部的僧人將遺留下來的兩個側面和一個角運送到了鹿野苑，並在磚砌地基上重新豎立起來，還用磚來修補丟失的部分。在西元前 1 世紀，正量部用在圍欄一側刻寫銘文來宣示所有權。到西元 2 世紀，這則銘文被說一切有部改寫，並在面積較大的另一側刻下第二則銘文。在這一重新建構的內部以磚砌成方形基座，很可能是模仿原始位置的基座而建。

原來在藍毗尼的那個基座很可能蓋著一個舍利函，盛有 佛陀舍利，這讓藍毗尼成為 *aṣṭabhāgika*，而獨立於任何的舍利塔。

在藍毗尼，圍欄和基座可能是為了標識 釋迦牟尼的出生地，位於樹枝之下。基座作為一張「桌子」，可以用來擺放鮮花或任何其它供品。

我們再重新讀一下藍毗尼發現的銘文：

天愛喜見王於登基後第 20 年，親自來到這區，以表敬仰之情。得知 佛陀於此處降生，他在 佛陀誕生地搭建起石制圍欄，立起一根石柱。得知 佛陀於此處降生，他特赦藍毗尼的村民免交賦稅，並賜予他們八分舍利〔最初分配的佛陀舍利〕中的一部分。

圍欄一定是在刻寫東側銘文之前就已經遭到了損壞。因為在垂直方向上，銘文的雕刻非常接近地面，這說明了斷裂部分是水平放置的。從古字體學上看，銘文的最古老部分大約處於西元前 2 世紀後半或

西元前 1 世紀。圍欄被破壞於刻寫銘文之前，可能是巽伽王朝時期。圍欄的遺存部分被運送到鹿野苑，應該是幾個世紀之後的事情。

這種保護遺存古物的文物意識應受到讚賞和尊重。後期將之用於收集捐獻，也許更有助於對這一獨特藝術品的保存，同時進一步證明了一代聖君阿育王所擁有的藝術視界和對精工的堅持。

考證 婆羅米文創製與阿育王、佛陀遺骨之關連

III 發現藍毗尼



考證 婆羅米文創製與阿育王、佛陀遺骨之關連

前言

《發現藍毗尼》是由藍毗尼國際研究所發起的「不定期論文」出版專案成果之一，作者為德國柏林的印度學教授哈利·福克（Harry Falk）。因為研究所本身就位於藍毗尼聖園（Sacred Garden）附近，因此以「藍毗尼」為主題開始該出版計畫確實非常恰切。

現在，越來越多人對 佛陀出生地產生興趣，不僅有本地和國外的佛教組織，也包括許多普通民眾。首先要致意福克教授，他在文中介紹了許多與藍毗尼有關的史實。另外，艾斯汀·瓦德爾（Austin Waddell）對藍毗尼發掘工作的貢獻也不應被忽略——雖然在幾乎所有當代著作中，都將這一功勞歸於 A. A. 費洛（A. A. Führer）和尼泊爾西部帕爾帕（Palpa）地區的長官卡德加·沙姆謝爾（Khadga Shamsheer）將軍。

迄今為止，對藍毗尼的研究集中在考古學領域。當藍毗尼被發現時，現場發掘工作就已基本完成：巴布·克裏希那·裏賈爾（Babu Krishna Rijal）發表了發掘早期的各項發現。最近，在上阪悟（Uesaka）教授的帶領下，全日本佛教會（Japanese Buddhist Foundation）開展了進一步發掘工作，摩耶夫人廟（Maya Devi temple）地基得以重見天日。

繼考古學家之後，文獻學家開始破解翻譯阿育王石柱上的銘文。但銘文中還有一兩個詞的含義還不是很清晰，目前學界仍有爭論，還需開展進一步的研究工作。

希望本文能夠推動學界對藍毗尼的各方面的研究，也希望將來會有更多圍繞藍毗尼的論文發表。

克里斯多夫·克裏珀斯（Christoph Cüppers）

1998 年於藍毗尼

我們已經習慣將藍毗尼稱作 佛陀誕生地去參拜，並想當然地以為此地從古至今都一直為人所熟知，而忽略上個世紀學者們為了發掘這塊聖地所做的種種努力。

藍毗尼的發現是一個曲折的故事，這是任何長期科研都必須經歷的過程。但是，這個故事不同尋常之處在於曾存在一系列對事實的蓄意歪曲。這是一場名譽之爭，個人尊嚴在其中扮演了重要角色，正如不久前，國家尊嚴在迦毗羅衛國位置之爭中一樣。¹

* 本文章的德語版本最初發表在《東方學報》(Acta Orientalia 52 [1991]: 70-90)上。此英譯文由菲利普·皮爾斯 (Philip Pierce) 完成。所有對外文著作的引文都被譯為英文。

1 參照 Herbet Härtel, 「Archaeological Research on Ancient Buddhist Sites,」 Bechert, ed., The Dating of the Historical Buddha – Die Datierung des historischen Buddha, Symposien zur Buddhismusforschung, IV 1 = AAWG no. 189 (Göttingen: 1991), 61-89, 尤其是 70ff.

1.

除藍毗尼之外，還沒有其他地點被認定為 佛陀的出生地。巴羅（Bureau）² 近日注意到了原始文獻之間的矛盾。基於此，他開始懷疑藍毗尼作為 佛陀出生地的真實性。他認為一位孕婦如果不是受某種動力驅使，並不會帶著腹中的胎兒遠離家鄉⁽⁷⁷⁾，如果摩耶夫人（Māyā）沒有遠離家鄉的理由，悉達多（Siddhārtha）就不會降生在藍毗尼，而只能是在皇室所在地——迦毗羅衛國。但由於並沒有文獻提到釋迦族（Śākya）的都城是 佛陀的誕生地，所以應將這些傳統文獻當作非歷史的傳奇故事而不予採信。

2 André Bureau, 「Lumbini et la naissance du futur Buddha,」 BEFEO 76 (1987): 69-81.

如果巴羅研究一下印度風俗，他或許便會更謹慎。正如本世紀初史蒂文生（Stevenson）在古吉拉特（Gujarat）寫到的：「在印度很多地方，婦女喜歡回到娘家分娩她的第一個孩子」。³

2.

巴羅進一步解釋了為何人們會將藍毗尼與 佛陀誕生聯繫在一起，但他的論證並不確切。繼布魯赫（Bloch）⁴ 之後，巴羅對阿育王銘文的解讀如下：阿育王曾命人築起一堵石牆（*silāvigaḍabhīcā*）。他推測這堵牆是一寺廟的遺址，為能夠保佑順利分娩的夜叉女（*yakṣinī*）而建造，且此處曾有一座夜叉女神雕像，呈「折娑羅樹枝」（*śālabhañjika*）姿態⁽⁷⁸⁾。當

3 [Margaret] Sinclair Stevenson, *The Rites of the Twice-born* (London: 1920; Delhi: 1971), 1.

4 Jules Bloch, *Les inscriptions d' Asoka* (Paris: 1950), 157. Bloch 在注 3 中提到了語音方面的問題。

然，夜叉女旁並沒有孩童。但是，考慮到當時還未出現佛陀的人形雕像，這種缺失並不會阻礙後來的佛教徒將悉達多的出生附會到那裏（79）。

這個假說的第一個設定就難以成立。至今，我們仍然不知道這段銘文應該讀作 *silā-vigaḍa-bhīcā*，還是 *silā- vigaḍabhī cā(=ca)*，也不確定 *vigaḍabhī(?cā/ca)* 的含義。且無論如何，從純語言學角度講，它與 *bhitti* 「牆」毫無關係。⁵ 在藍毗尼，佛塔及其他建築都是由磚砌成，這是這一地區的傳統。在王舍城（*Rājagṛha*）舊城周圍的確保留著一些所謂的巨型石頭（*cyclopean*），但也僅存於岩石峰頂那些軍事用途的建築。那麼在德賴（*Tarai*）改變建築材料就不合邏輯。因此，最有可能從阿育王銘文中推斷出來的內容就是：在巨大（即，並非碎小）石柱（*silāthabhe*）旁邊，他命人豎立了一個大（*silā*）*vigaḍabhi(cā)*。

5 P. Thieme, 「Lexikalische und grammatische Bemerkungen zu den Aśoka-Inschriften」, in Kl. Bruhn and A. Wezler, eds., *Studien zum Jainismus und Buddhismus: Gedenkschrift für L. Alsdorf*, Alt- und Neu-Indische Studien no. 23 (Wiesbaden: 1981), 297.

無論從語言學角度怎麼分析 *silāvigaḍabhī(cā)*，都找不到能夠支撐「巨石牆」這一解讀的證據。沒有牆，夜叉女神殿存在的理由就更無以立足——沒有夜叉女，也就不可能用另一位女性來取代她。

3.

巴羅不遺餘力地想要證明，關於 佛陀出生地的權威佛教文獻中，許多細節存在衝突，似乎這些文獻的作者從未到過此地。這個地點被阿育王稱作「村莊」(*gāma*)；根據《經集》(*Suttanipāta*) 683 中的記錄，釋迦佛陀出生的村莊(*gāma*)位於藍毗尼所管轄的聚落(*janapada*)；在《因緣論》(*Nidānakathā*)中，藍毗尼僅僅是一片樹林(*vana*, *Ja* I 52:15)。漢譯本稱之為「園」⁽⁷¹⁾。釋迦佛陀出生時，摩耶夫人扶著的那棵樹被稱為藍巴樹(*lumba*) (*Mvu* I 99:6)、畢鉢羅樹(*pippala*)

（Lalitavistara, ed. Lefman, p.79）、娑羅樹（la l 52: 16; Mvu 11 18:9）、無花果樹（plakṣa）（Mvu 11 19: 17），還在遊歷指南中被稱為「無憂樹」（78）。這些都在支持巴羅的提醒：不要誇大這些文獻所記錄的細節之權威性。

如果我們想要尋求一種比較貼近史實的描述，我們就不得不求助於外國人的遊記，也就是漢人和藏人的記述。

德賴並不是一個太平的地區，為了確保安全，只能十一月以後進入。漢地求法僧們在西元後第一個千年所經歷的艱辛，與考古學家在第二個千年之末所遇到的並無二致。這樣我們就能夠理解，為何不熟悉當地狀況的外國人在願心的驅使下到訪藍毗尼，而印度人，即使是第一個千年之初的佛教文獻撰述者，寧願放棄前往德賴的旅程。

4.

即使穆斯林們需要破壞佛教徒經常朝拜的聖地，也不可能到達藍毗尼。在上世紀中葉，甚至連感興趣的英國人也找不到這個地方。對藍毗尼的找尋，只能從外國遊記所描述的路徑開始。

法顯的遊記是完整保存下來最古老的相關文獻。⁶西元 400 年後不久，他來到當時已經是一片荒蕪的迦毗羅衛國（Kapilavastu），之後經過了舍衛城（Śrāvastī）、以及拘留孫佛（Krakucchanda）和拘那含佛（Koṇāgamana）的出生地。從舍衛城向東 50 里（約等於 15 公里），他來到一處名為「論民」的王園（即藍毗尼 Lumbinī）。關於論民，他寫到：

《法顯傳》：夫人入池洗浴出池，北岸二十步舉手攀樹枝，東向生太子。太子墮地行七步。二龍王浴太子，身

6 The Travels of Fa-hsien (399-414 A.D.), or Record of the Buddhistic Kingdoms, translated by H. A. Giles (Cambridge: 1923; Varanasi: 1972), 36-38.

浴處遂作井，及上洗浴池。今眾僧常取飲之。

之後，法顯又簡短描述了一下當時這個被人遺棄的不毛之地，並提醒來此的旅行者注意野獸。

也許法顯找到聖地沒有遇到困難。但是，從他的字裏行間我們可以察覺到，在西元 400 年的時候，在迦毗羅衛國或藍毗尼園並無大批朝聖者。

雖然他確實描寫了 佛陀出生場景，但除了水池，他沒有費任何筆墨來描繪藍毗尼的名勝。

在大約 230 年後玄奘⁷來到印度。同樣，他也提到德賴地區人煙稀少 (II, 1)。從迦毗羅衛國稍微靠南一點的地方出發，向東北行進了八九十里，到達藍毗尼的小樹林。與前人一樣，他首先被水池震驚了：

《大唐西域記》卷 6：有釋種浴池，澄清皎鏡，雜華

7 Thomas Watters. *On Yuan Chwang's Travels in India (A.D. 629-645)*, 2 vols. (London: 1904/05; Delhi: 1961).

彌漫。其北二十四五步，有無憂華樹，今已枯悴，菩薩誕靈之處。……次東窣堵波，無憂王所建，二龍浴太子處也。……二龍踊出，住虛空中，而各吐水，一冷一煖，以浴太子。……浴太子窣堵波東，有二清泉，傍建二窣堵波，是二龍從地踊出之處。……其南窣堵波，是天帝釋捧接菩薩處。菩薩初出胎也，天帝釋以妙天衣，跪接菩薩。次有四窣堵波，是四天王抱持菩薩處也。……四天王捧太子窣堵波側不遠，有大石柱，上作馬像，無憂王之所建也。後為惡龍霹靂，其柱中折僕地。傍有小河，東南流，土俗號曰油河。

1896年，瓦德爾（Waddell）⁸公佈了一部藏文的佛教朝聖指南，成書於「可能…幾個世紀前」（276），其中部分摘自上述的漢僧遊記。這本書中提到了幾個古老的聖地的相對現代的名稱。這表明，即使在伊斯蘭征服之後，來自北方的朝聖者仍在繼續尋找通往藍毗尼的道路。

8 L. A. Waddell, 「A Tibetan Guide-book to the Lost Sites of the Buddha's Birth and Death,」 JASB 65 (1896): 275-279.

5.

到了 19 世紀初，雖然在歐洲 佛陀教義得到了更多的瞭解，德賴的藍毗尼卻被漸漸忘卻。根據其他非印度的資料記載，在 1824 年施密特（Schmidt）⁹ 認為 釋迦佛陀出生在 Magada 「摩揭陀」的 Râdschagricha 「王舍城」。

1830 年，霍奇森（Hodgson）¹⁰ 在一些尼泊爾文獻中發現， 佛陀出生地「迦毗羅衛（Kapālvastú），毗鄰崗迦薩迦爾（Gangáságar）」（240）。他評論到（253）：「這其中 釋迦牟尼的出生地與佛經中的描述不一致；但其中提到的地名都在印度。」

1831 年，柯恒儒（Klaproth）是首個認真嘗試尋

9 Isaac Jacob Schmidt, *Forschungen im Gebiete der (...) Bildungsgeschichte der Völker Mittel-Asiens, vorzüglich der Mongolen und Tibeter* (St. Petersburg: 1824), 171.

10 Brian Houghton Hodgson, 「Sketch of Buddhism, Derived from the Bauddha Scriptures of Nipál.」 *Transactions of the RAS* 2 (1830): 222-257.

找迦毗羅衛國的人。¹¹ 他主要以中文文獻為依據，發現迦毗羅衛國應該更往北，在「奧德（Oudh）……也就是古阿逾陀國（Ayodhyâ）」地區。

1832 年，威爾遜（Wilson）¹² 參考了藏文文獻後，確定迦毗羅衛國位於科薩羅（Kosal）；科薩羅「與喜馬拉雅山脈附近的岡底斯（Kailās）山脈接壤，位於帕吉勒提河（Bhagīrathī）兩岸」（⁵）。由此，威爾遜認為憍薩羅國（Kosala）必定是摩揭陀國（Magadha）的一部分。但他並不確定迦毗羅衛國的具體位置。他期待從岡底斯山（Kailāśa）和帕吉勒提河（Bhagīrathī），「即其它文獻中所提到的」盧呬尼（Rohiṇī）河開始尋找，威爾遜認為迦毗羅衛國應位於「羅醯共德（Rohilkhund）或卡瑪恩（Kamaon），或更東面；考慮到現在所知道的盧呬尼（Rohini）的河流是甘達河（Gandak）的支流，所以它肯定在尼

11 Note 1, pages 103f., signed 「Kl.」 in the article by 「Notice sur trois ouvrages bouddhiques reçus du Népal,」 JA 7 (1831): 97-138.

12 H. H. Wilson, "Abstract of the Contents of the Dul-vá, or first Portion of the Kāhyur, from the Analysis of Mr. Alexander Csoma de Koros, JASB 1 (1832): 1-8.

泊爾的邊境上」⁽⁷⁾。然而，很遺憾，他並未給出所引用的有關盧呬尼河的參考文獻。

1836 年，柯恒儒¹³將中文文獻與威爾遜提供的藏文文獻統合後，認為不應將藏文文獻中的盧呬尼河與甘達河（Gandakī）的分支混淆（201）。根據中文地圖，迦毗羅衛國應位於貝拿勒斯（Benares）以北，那麼都城就應該「位於盧呬尼（Rohini 或 Roheïn）河兩岸，這條河發源於尼泊爾境內的山脈，與摩訶那達河（Mahânâda）交匯，最終從左側匯入位於當今戈勒克布林（Gorak'hpour）上方的拉布蒂（Rapti）河。」柯恒儒從而將迦毗羅衛國的確切位置縮小到了一個非常小的範圍內。

三年後¹⁴，威爾遜認可了這一定位，並將釋迦族的都城確定在摩揭陀國東部：「它位於某座位於尼泊

13 J. H. Klaproth, *Foé Koué Ki ou Relation des royaumes bouddhiques: Voyage dans la Tartarie, dans l'Afghanistan et dans l'Inde, exécuté à la fin du IV^e siècle par Chy Fa Hian, ...* (Paris: 1836).

14 H. H. Wilson, 「Account of the Foe Kúe Ki; or Travels of Fa Hian in India,」
JRAS 5 (1839): 123.

爾與戈勒克布林之間的山丘附近，名為盧呬尼的山溪邊，而這條山溪則是拉布蒂河的支流之一 [……] 在戈勒克布林北部，附近是從山上流下的拉布蒂河的支流。」

根據《天業譬喻經》(Divyāvadāna)，迦毗羅衛國位於帕吉勒提河岸邊，布林奴夫 (Burnouf)¹⁵ 只能將帕吉勒提河與恒河 (Gaṅgā) 聯繫起來，所以他堅持：「迦毗羅衛國應該比中文遊記中記載的地點更偏西或更偏南。」

拉森 (Lassen)¹⁶ 並不同意這一觀點。從 1847 年開始，他採納了柯恒儒的看法。拉森認為古都城「位於拉布蒂河的東部上游的支流盧呬尼河畔，距離南邊戈勒克布林有一段距離」。他和他的前輩錯誤地分別將迦毗羅衛國和藍毗尼的位置東移了四十和二十公里。

15 E. Burnouf, Introduction à l'histoire du Bouddhisme Indien (Paris: 1844), 143, n.2.

16 Christian Lassen, Indische Alterthumskunde, vol. 1 (Bonn: 1847), 138, n. 1; vol. 2 (Bonn: 1852), 904, n. 1; vol. 3 (Berlin/London: 1858), 201f.

1858 年，儒蓮（Julien）¹⁷ 同樣以柯恒儒的觀點為基礎，重新計算了兩位中國朝聖者曾經走過的距離，從而確定都城「很可能位於戈勒克布林西北方 20 法里（約 80 公里）」¹⁸。他還在地圖上¹⁸ 精確地標示出了迦毗羅衛國的位置。但 1809 年前後，法蘭西斯·布查南（Francis Buchanan）沿盧昝尼河進行搜尋後，並未發現任何大規模遺跡。因此，他認為要有所突破，仍急需「新的發現」（357，n.1）。

亞歷山大·康寧漢（Alexander Cunningham）於 1871 年開始展開相關研究。¹⁹ 鑒於兩位中國求法僧都是從舍衛城出發，分別向東南方向行進了 83 英里和 91 英里，作為舍衛城的發現者，康寧漢沿著他們的足跡在地圖上探索，止於巴斯提（Basti）西南 7 英里處，靠近一個名為納迦爾（Nagar）的地方，他認為

17 Stanislas Julien, *Mémoires sur les contrées occidentales*, traduits du Sanscrit en Chinois, en l'an 648 par Hiouen-Thsang, vol. 2 (Paris: 1858), 356.

18 Volume 1 (Paris: 1857), 折疊式插頁。

19 Alexander Cunningham, *The Ancient Geography of India*, vol. 1, *The Buddhist Period* (London: 1871), cited according to the 1963 Varanasi reprint.

這就等於迦毗羅城（Kapilānagara）^{（349）}，但實際上文獻中並未出現過 Kapilānagara 這種形式。

康寧漢深知這一定位的不確定性，尤其是他還並未親臨現場。事實上，他推測的地點差了 80 公里。

從 1875 年，康寧漢的助手卡雷爾（Carlleyle）²⁰ 開始對康寧漢在巴斯提地區確定的位址進行記錄。寒冷的冬季結束後，他有兩個選擇：或是為了康寧漢，回到可能是迦毗羅衛國之所在地的納迦爾；或是去普蘭湖（Bhuila）勘察那裏大量的遺跡^{（82）}。最終他同時完成了這兩件事。他驅車來到位於巴斯提西北 15 英里處的普蘭谷地，並在那裏找到了迦毗羅衛國（Kailavastu）。他驗證了中文遊記中的種種景觀細節，並找到了一些有關釋迦族首都的材料。

在這一發現後不久，康寧漢就親自來到普蘭山

20 A. C. L. Carlleyle, *Tours in the Central Doab and Gorakhpur*, Archaeological Survey of India, Report 12 (Calcutta: 1879; reprint Varanasi: 1970).

谷。他確信這裏就是那個射進去一支箭就開始冒泡的水源，並且還認定地上的洞就是悉達多王子把一頭死去的大象扔過壕溝時所留下。離開時，康寧漢「非常確信卡雷爾先生的推斷是正確的」。²¹

即使沒有閱讀過卡雷爾的報告，我們只需要瀏覽費洛對這個地區的描述，²² 就能夠理解為什麼瓦德爾會在不久後（1878, 275）將卡雷爾稱為「康寧漢最不稱職的助手之一」。費洛針對水源問題，研究了當地的普蘭湖。據說此湖曾沉入大象，而且玄奘還曾在迦毗羅衛國看到過。根據卡雷爾的陳述（159），他找到的那個池塘仍被稱為「Hathi Gadhe」或「Hathi Kund」（大象池）。但根據費洛的說法（222），附近尼俱陀（Nyagrodhâ）村的看守人以及居民說「Hâthikund」這個名字實際上是卡雷爾先生自己取的，之前在村裏

21 Preface to Carlleyle' s Report, iv. 卡雷爾的報告序言，四。

22 A. Führer, The Monumental Antiquities and Inscriptions, in the North-Western Provinces and Oudh, Archreological Survey of India (Allahabad: "1981; reprint Varanasi: 1969).

也沒人聽過這個名字。」²³

費洛其實也認為迦毗羅衛國的確切位置應該在戈勒克布林和舍衛城之間⁽²²³⁾，這是正確的。但他在加格拉（Ghaghra）河與拉布蒂河之間搜尋中國求法僧的道路，所以他至少向南偏離了 40 公里，之前康寧漢和卡雷爾的情況也是如此。

6.

1893 年，一位尼泊爾官員在狩獵途中發現了一個阿育王石柱，位於尼格裏瓦（Nigālīvā）附近的尼格裏薩格爾（Nigālī Sāgar）。當時有一位正在加爾各答服役的軍醫瓦德爾²⁴，他長期致力於尋找 佛陀出生

23 這一情況記錄在 A. 費洛的如下著作中：The Sharqi Architecture of Jaunpur, ASI N.S. 1 (CALCUTTA: 1889), 69. 雖然沒有說「以及居民」。

24 此次發現的許多重要情況都是根據 L. A. 瓦德爾的文章而被人所知。「The Discovery of the Birthplace of the Buddha,」 JRAS 1897: 644-651.

地。在阿育王石柱的銘文被公開之前，瓦德爾就猜想其中或許會提到佛教聖地。他給負責人費洛博士寫了一封信，但並未收到回覆。

不久之後，身在維也納的布勒（Bühler）收到了費洛的報告和石柱的拓片。1895年，布勒開始公開發表銘文材料和相關情況。²⁵ 布勒開始並沒有將費洛稱為石柱的發現者，僅是很謹慎地說他只是某個「看到了石柱」的人。費洛在報告中還提到了石柱附近發現的佛塔遺跡，以及最後一行銘文並不完整的情況。布勒採用了費洛的說法，說這些字母仍被埋在地下，但尼泊爾人阻止他進行挖掘。²⁶ 但現在，我們在尼格裏薩格爾並未發現任何佛塔遺跡，更不用提所謂的埋藏在地下的最後幾個字母了，這一小部分石柱應該很早就斷掉了。所有這些事實說明，費洛在向布勒寄送有

25 G. Bühler, 「The Aśoka Pillar in the Terai,」 *The Academy* 47 (1895): 360; WZKM 9 (1895): 175-177; "The Asoka Edicts of Paderia and Nigliva," *EI* 5 (1898/99): 1-6.

26 缺失的字母所占面積約為 $5 \times 15\text{cm}$ 。尼泊爾人不可能阻止深度只有 5cm 的「挖掘」。

關尼格裏瓦的報告前還未親眼看到阿育王石柱，一定是某人依照他的吩咐獲取了拓片。

瓦德爾只是通過媒體得知了石柱上銘文的具體內容，即阿育王在繼位第 20 年參拜了當地的拘那含佛舍利塔。這位軍醫立即將石柱和中國求法僧的遊記聯繫起來，根據求法僧的說法拘那含佛的出生地位於迦毗羅衛國東南方向約 7 公里處。²⁷ 根據玄奘的記載，在那裏還有一根阿育王石柱²⁸。瓦德爾認為這新發現的阿育王石柱所在地即拘那含佛的出生地，並且將這一觀點寫信告知了費洛。這一次，他同樣未收到任何回信。

27 這些文章之間好像自相矛盾。每次，法顯從拘留孫佛舍利塔遺址向北到達拘那含佛舍利塔遺址所行進的距離不少於一由旬（yojana），從拘留孫佛舍利塔遺址向西到達迦毗羅衛國時同樣如此。但是，他從未提到行進途中的具體方向，所有上述兩個遺址均可定位在迦毗羅衛國東南方。玄奘從迦毗羅衛國南前行了 12 公里，接著向東北方繼續行進了 7 公里，最終達到達拘那含佛舍利塔遺址。如果這裏的「南」換成「東南」，那麼兩篇文章中所述的遺址則相差不遠。

28 阿育王石柱位於戈地哈瓦城（Gotihawa），它位於提羅拉科特（Tilaurakot）即迦毗羅衛國西南方向大約 8 公里處，也恰恰就是達拘那含佛的出生地。
參看 Babu Krishna Rijal, *Archaeological Remains of Kapilavastu, Lumbini and Devadaha* (Kathmandu: 1979), second-last map.

1895 年，費洛發表報告，²⁹ 內容與他寫給布勒的信件一樣，羅列了尼格裏薩格爾的整個遺址群。1897 年，他又詳細描述了上述情況。³⁰ 他同樣以中國求法僧的遊記為基礎，將石柱銘文與拘那含佛舍利塔相聯，並宣稱已經在石柱旁邊發現了這座佛塔，且對其進行了詳細描述。1901 年，文森特·史密斯（Vincent Smith）搞明白了為什麼除了費洛沒人能找到有關佛塔的一絲一毫證據，其實費洛對他所虛構的佛塔的描述，借用了康寧漢在比爾沙佛塔（Bhilsa Topes）的研究，有些地方甚至直接逐字照抄。³¹

29 Progress Report of the Archaeological Survey of India, North-West Provinces Circle, for the year ending June 30, 1895 (Rooke: 1895). 我並未見到此文。

30 A. Führer, Monograph on Buddha Sakyamuni's Birth-Place in the Nepalese Tarai (Allahabad: 1897; reprint Varanasi: 1972 as Antiquities of Buddha ...), 22 and 24.

31 Vincent A. Smith, 「Prefatory Note,」 in Puma Chandra Mukherji, A Report on a Tour of Exploration of the Antiquities of Kapilavastu, Tarai of Nepal (Calcutta: 1901), 3f. and notes 1 and 2. 關於費洛在 1891 年發表作品中的其他造假事件，請參見 H. Lüders, 「On Some Brahmi Inscriptions in the Lucknow Provincial Museum,」 JRAS 1912: 161-179；關於費洛為 Edmund W. Smith, The Moghul Architecture of Fathpur-Sikri (Allahabad: 1898) 所做的前言，參見 Stanley Lane-Poole, 「A Missing Signature,」 The Athenæum 3544 (28 Sept. 1895), 423: 「費洛博士所作的就只是插入幾個段落，這裏加個詞，那裏刪個詞。」

但激發費洛創作的石柱確實存在。瓦德爾在報告中推測考古學家絕對沒有意識到這根石柱對於定位迦毗羅衛國來說有多關鍵。1896 年春，瓦德爾想要在《孟加拉亞洲學會學刊》（*Journal of the Asiatic Society of Bengal*）上發表一篇文章，意圖鼓勵其他學者繼續開展相關發掘工作。但是，起初這篇文章並未被接受。於是在經過修改後，瓦德爾直接在 6 月將文章發表在加爾各答的報紙《英國人報》（*The Englishman*）上。³² 隨即，亞洲學會這才讓步，於同年秋季出版了瓦德爾最初的文章。³³

之後瓦德爾獨立開始了一次尋找 佛陀出生地的旅程。他請求加爾各答政府與尼泊爾進行交涉，允許他進入尼泊爾。好消息接踵而至。1896 年 8 月，孟加拉邦政府承諾負擔他的旅行費用，尼泊爾政府同意讓他進入尼泊爾。但邦政府還需頒發最終許可，並找到可以代班的醫生以替代所計畫的六周工作。雖然邦

32 「Where is the Birthplace of Buddha?」 *The Englishman* of 1 June 1896.

33 「A Tibetan Guide-book」 (see n. 8).

政府頒發了許可，但是卻未能找到代班者。因此，1897年2月5日，瓦德爾接到通知，此次發掘工作將由考古調查員費洛博士帶隊前往。

後來⁽⁶⁵⁰⁾瓦德爾不無挖苦地說：「他在我的理論基礎上，來到我所確定的地點，在那裏發掘已經被破壞的迦毗羅衛國古跡和藍毗尼樹林。」

但還不止這些。在費洛的所有報告和書信中，他都忘記說明是由於誰，在什麼情況下他才能夠領導這次發掘工作。甚至，他還說是自己找到了尼格裏瓦、中國求法僧以及藍毗尼三者間的聯繫。³⁴

34 布勒一直與費洛保持著密切的書信往來，並且在表面上全盤採用了費洛自己對自己的描述。參見 G. Bühler, 「Über eine kürzlich gefundene Asoka-Inschrift aus dem nepalesischen Terai」, Anzeiger der Kaiserl. Akad. der Wissenschaften, Vienna 34 (1897): 1-7; 第2頁尤其重要：「但是，費洛博士在1895年3月……在尼格裏瓦村公開了一個檔……」；第3頁：「費洛博士通過與玄奘的遊記進行對比從而充實了這些成果。他認為，根據遊記中所描述的路線……迦毗羅衛國應該距離尼格裏瓦非常近。」

7.

儘管我們不能磨滅瓦德爾在推進迦毗羅衛國和藍毗尼發掘方面所做出的貢獻，但他其實也犯了兩個重大錯誤。第一，他通過阿育王石柱確定了迦毗羅衛國南邊的拘那含佛出生地之後，他認為古都城的位置應接近尼格裏薩格爾，「在阿育王石柱西北方約 6-8 英里處」；第二，「藍毗尼園應該在靠北一點處。」³⁵ 在《英國人報》中，他寫到：「藍毗尼（Lumbini）或藍部那（Lumbuna）林應該在尼格裏瓦村以北 3-4 英里。」³⁶ 然而，兩位中國求法僧對於藍毗尼的位置記載相同：它位於「城東 50 里（相當於 13 千米）」（Fa-hsien, 38），或者，從城以南 30 里處出發，「東北行八九十里」（Hsüan Tsang II, 14）。換言之，即位於迦毗羅衛國以東不遠處。另外，尼格裏瓦的銘文並未明確說石柱矗立在拘那含佛的出生地點。

35 「A Tibetan Guide-book」(n. 8), 276.

36 筆者未找到文章原版，而是轉引自瓦德爾另外一篇文章。「Birthplace」(n. 24), 647.

雖然可以理解，但這種結論不免有些草率。

由於瓦德爾無法離開加爾各答，於是考古局派遣費洛博士前往尼泊爾。費洛博士打算沿著瓦德爾所建議的錯誤方向，在尼格裏瓦和帕格萬布林（Bhagvānpur）之間進行發掘。³⁷ 尼泊爾當局同意將尼格裏瓦村作為本次任務的集合地和起點。³⁸ 但當費洛到達尼泊爾的時候，有人告訴他卡德加·沙姆謝爾將軍就在巴德里亞（Paḍeriyā）附近。後來，費洛描述 1896 年 12 月 1 日他與這位將軍的會面位於「幸運」之地，字裏行間暗示著他在「將軍的營帳旁，四座佛塔廢墟附近」，發現了「一根略有殘缺的石柱」。³⁹ 在清理了堆積的廢墟後，發現「有一根阿育王石柱」。請注意這裏的措辭，找到的是「一」（a）根石柱，而非「那」（the）根石柱。

37 Führer, Birth-Place (n. 30), 22: 「釋迦族的都城就位於尼格裏薩格爾……西北 5 英里處。」往西北方向，就是瓦德爾所指的那個更大的帕格萬布林村。後來費洛進入了他自己地圖上藍毗尼以南同樣名為帕格萬布林的村落。

38 Führer, Antiquities (n. 22), v.

39 Führer, Antiquities, 27.

但是在史密斯的筆下，對這歷史性的時刻卻有著另一番描述。⁴⁰ 一位叫作鄧肯·裏克茨（Duncan Ricketts）的地產商似乎也曾和尼泊爾人到過洛明達（Rummindei）。他看著那裏的尼泊爾人用鐵鍬鏟去石柱上的泥土，見證了「銘文的出土」，還看到「費洛博士是稍後才來到這裏。」⁴¹ 這意味著，無論是尼泊爾官員還是作為旁觀者的地產商，即使沒有方向指引，他們也能夠輕易在尼格裏瓦廣闊的環境中找到另一根石柱。

其原因顯而易見：那根柱子絕對不是像費洛後來

40 Vincent A. Smith, 「The Birthplace of Gautama Buddha,」 JRAS (1897): 617f.

41 在布勒的著作 *Anzeiger* 中也提到了這些尼泊爾人，(n. 34)4:「因此，他（費洛博士）立刻找到了帕格萬布林村的石柱，於 12 月 1 日發現它就位於巴德里亞（Paḍeriyā）尼泊爾村落附近的尼格裏瓦村約 13 英里處，在帕格萬布林村的尼泊爾城鎮以北 2 英里。到達那裏的時候，他發現只能看見一部分，大約 9 英尺高，而且寫滿了朝聖者們留下的銘文，其中一條可以追溯到西元 800 年。碰巧，帕爾帕（Palpa）地區的尼泊爾人長官卡德加·沙姆謝爾·江·瑞納·巴哈德爾（Khaḍga Shamsher Jang Rāṇā Bahādur）將軍在附近搭建了營地。應費洛博士的請求，他幫忙把石柱完全從地下挖掘出來。」

所說的那樣無人知曉。史密斯在 1880 年前後成為一名當地的官員，他回去後聽說了那根石柱，並下令將石柱上的銘文拓片送給他。但阿育王時期的文本材料當時仍未有出土，他以為得到的只是一些類似塗鴉的東西，並未意識到石柱的重要性。⁴²

尼泊爾人並未完全將石柱挖出，只挖到完全露出銘文的深度。⁴³ 費洛博士製作了拓片，並在當月的《先鋒報》（Pioneer）以及倫敦《泰晤士報》（Times）⁴⁴1897 年 12 月 28 日的電訊中發表了考察報告。當瓦德爾（參見 n. 24）對費洛所宣稱的發現

42 Smith, 「Birthplace」 (n. 40), 617, n. 2. 參看 Führer, Birth-Place (n. 30), 617, n. 2; 以及 T. W. Rhys Davids' s 的文章 「Lumbini」 in ERE 8 (1915): 196f.

43 Bühler, Anzeiger (n. 34), 4: 以費洛的報告為基礎，聲稱石柱已經被「完全」發掘出土，有 25 英尺高。而在穆克吉（Mukherji）的後來的發掘中（參見 n. 31），石柱周圍有幾層看似未遭到破壞的磚塊得以出土。穆克吉本人「並未下探到基底」（34）。他猜測的高度是「約 21 英尺」。

44 一則題為「佛陀的出生地」（The Birthplace of Buddha）的通訊，轉述自費洛博士的話，大意为：最初的發掘工作在「莫紫尼格裏瓦（Mauza Nigilva）西北方向 10 英里」處進行；之後，費洛「幸運地」在巴德里亞遇到卡德加·沙姆謝爾將軍，在那裏「這位考古學家的注意力」馬上被他偶然發現的一塊石柱所吸引。

提出抗議時，費洛試圖挽回顏面。瓦德爾的回應將費洛的錯誤方向坐實，並進一步揭露了這個德國人的行徑。⁴⁵1898年，費洛博士報告中大範圍的造假現象被發現，考古局最終與費洛切斷了一切聯繫⁴⁶，並撤回了他的著作——《釋迦牟尼佛的出生地》。⁴⁷儘管如此，費洛仍然堅持認為是他發掘了尼格裏瓦村的石柱和藍毗尼。⁴⁸時至今日，無論是學術著作⁴⁹還是在普及

-
- 45 A. Führer and L. A. Waddell, 「Who Found Buddha's Birthplace?」 JRAS (1898): 199-203.
- 46 參見 R. Pischel, 「Die Echtheit der Buddhareliquien,」 Beilage zur Allgemeinen Zeitung (Munich), 27 Jan. 1902, 26-28. Pischel (27a) 參考了一篇於 1899 年在 Naini Tal 發表的 1897-1898 年報告 (Annual Progress Report of the Archaeological Survey Circle United Provinces of Agra and Oudh)。
- 47 The National Union Catalogue 中的注釋稱歐洲只有四份印本。
- 48 A. A. 費洛·巴塞爾 (1901 年 11 月 6 日的講話)。「Die Geburtsstätte Buddhas Sakyamunis im Nepalesischen Tarai」, Jahresberichte des Frankfurter Vereins für Geographie und Statistik (1901/2-1902/3): 92-94.
- 49 A. Barth, 「Découvertes récentes de M. le Dr. Führer au Népal,」 Journal des Savants (1897): 65-76, CRAIBL 25 (1897): 258; RHR 37 (1898), 163 ; 後來得知費洛的造假行為之後，Barth 特別失望：RHR 41 (1900): 177f. = Oeuvres II, 311f.; D. R. Bhandarkar in John Cumming, ed., Revealing India's Past (London: 1939), 205; H. Härtel 1991 (see n. 1), 69; John Irwin. 「『Āśoka』 Pillars: A Reassessment of the Evidence-II: Structure.」 The Burlington Magazine 116 (1974). 721, n. 42 : 「A. 費洛博士發現了尼格裏薩格爾的石柱碎片。」

讀物中⁵⁰，他依然被冠以 釋迦佛陀出生地的發掘者這一榮譽。

8.

在維也納，布勒也收到一份銘文，他曾不止一次公開發表過有關此文本的文章，第一次是在 *Anzeiger*。⁵¹ 在阿育王樹立石柱幾百年後，石柱周圍堆滿了廢棄雜物，掩住了石柱上的銘文。也正因為如此，銘文才得以完好無損。銘文中的字元皆清晰可辨，具體如下：

devānapiyena piyadasina lājina vīsativasābhisitena
atana āgāca mahīyite hida budhe jāte sakyamunī ti

50 參見 Pischel, 「Echtheit」 (n. 46), 27a; Perceval Landon, *Nepal*, vol. 1 (London: 1928), 3ff. 其中幾乎完全照搬了費洛的版本；L. F. Rushbrook Williams, *A Handbook for Travellers in India* (...), 22nd ed. (London: 1975), 681.

51 參見 n. 34；同「The Asoka Edicts of Paderia and Nigliva,」EI 5 (1898/99): 1-6.

silāvigaḍabhīcā kālāpita silāthabhe ca usapāpīte
hida bhagavaṃ jāte ti luṃminigāme ubalike kaṭe
aṭṭhabhāgiye ca

這則銘文中只有兩個單詞含義不明。文本包含了三句話，雅納特（Janert）⁵² 正確分析了它們之間的關係。第一句說：「天愛喜見王（Priyadarśin, 即阿育王）於登基後第 20 年，親自來到這裏，以表敬仰之情。」另外兩個句子屬於平行結構，每一句為直接引語：「得知（iti） 佛陀於此處降生，我命人在 佛陀誕生地搭建起石制 vigaḍabhi⁵³，立起一根石柱。得知世尊於此處降生，我特赦藍毗尼的村民免交賦稅，並賜予他們 aṭṭhabhāgiya。」

國王的敬意表現在兩個方面，分別是捐贈和豁免，下文將詳細說明。其中，捐贈的部分包括一個石

52 Klaus Ludwig Janert, Studien zu den Aśoka-Inschriften, I/II, NAWG 1959 (Göttingen: 1959), 76, n. 6.

53 此譯將 cā 讀作 ca，並且將術語分成兩部分，但這種處理方法並非確定無疑。

頭 *vigaḍabhī*，詞性是陰性，以及一根石柱；豁免方面則指稅賦和某個被命名為 *aṭhabhaāiya* 的東西。

直到今天，*vigaḍabhī* 仍未有確切的解釋。⁵⁴ 結合當初中國求法僧前往藍毗尼時留下的資料，我們至少能夠得到一個可能的解釋。

西元 5 世紀初，酈道元（Li Tao-yüan）以至少九份印度遊記為基礎編著了《水經注》⁵⁵。其中時間最晚也是被引用次數最多的是《法顯傳》。所以雖然酈道元所編撰的內容與後期的作家有分歧，但他就藍毗尼的記述一定都是西元 400 年以前的情況。他寫到（35）：

54 蒂梅（Thieme）評價了之前的幾個解釋；參見 n. 5。S. Paranavitana（「Rummindei Pillar Inscription of Asoka,」 JAOS 82 (1962): 163-167（*sil-avi* = 動詞形式）和 D. E. Hettiaratchi [「『*Silā-Vigaḍabhī*』 in Asoka,」 in Paranavitana Felicitation Volume (Colombo: 1965), 223-225（*vika a* 據 PW = 釋迦牟尼之母）] 幾乎沒有得到任何認可。

55 L. Petech, Northern India according to the Shui-Ching-Chu, Serie Orientale Roma no. 2 (Rome: 1950).

《水經注》卷一：太子始生時，妙后所扳樹，樹名須訶（aśoka）。阿育王以青石作后扳生太子像。昔樹無復有，後諸沙門取昔樹栽種之，輾轉相承到今，樹枝如昔，尚蔭石像。

由於 silāvigaḍabhī 為陰性，所以她很可能象徵佛陀的母親。但這一點無法被證明。根據考古發現（見下文），求法僧們親見雕像已經是阿育王後幾個世紀的事情了。

緊接著上文，作者給出了另外一種可能性：「又太子見行七步足跡，今日文理見存。阿育王以青石挾足跡兩邊，復以一長青石覆上。」我們或許可以因此認為 vigaḍabhī 是「經行」（caṅkama）的同義詞。但我們不能按照字面意思去理解中國求法僧們所使用的「青石」一詞⁵⁶，它其實也指阿育王石柱所採用的拋光砂岩。

56 見 John Irwin, 「The Lāṭ Bhairō at Benares (Vārāṇasi): Another Pre-Asokan Monument?」 ZDMG 133 (1983), 326ff.

即使結合已經公開的考古發現來看也沒有明確的答案。幾年前，有 5 塊經過塑造的「孔雀王朝時期拋光朱納爾（chunar）砂岩」碎片出土。⁵⁷ 發掘人裏賈爾（Rijal）認為，根據玄奘的記載，這些碎片應該源自石柱頂部馬的雕像。但在進行全面考察之前，我們很難確切地說它們曾是什麼形狀，也沒有理由認為它們曾是雕像的一部分。

求法僧們筆下的摩耶夫人像或許至今仍然矗立，她被稱為 rummindeī，即 Lumbinī-devī（藍毗尼女神），是在距離阿育王石柱不遠的神殿裏發現的，約 120 釐米高，正抓著無憂樹的枝條進行分娩。分娩過程中，一直有兩位龍王（nāga）和另外一位婦女陪在她身邊。

有人認為這座摩耶夫人像的歷史可以追溯到孔雀

57 Babu Krishna Rijal, *Archaeological Activities in Lumbini 1976-77* (Kathmandu: n.d.), 11 (「reprint from *Ancient Nepal* 30/39 (1975/77)」).

王朝⁵⁸，而對新生兒的形象表現則否定了這一設想。尚沒有發現過阿育王時代的其他童身 佛陀浮雕。

如果藍毗尼女神像就是中國求法僧筆下的摩耶夫人像，那麼在雕像的年代上，求法僧應該是被當地的嚮導給誤導了。

阿育王經文中第二個有爭議的單詞問題並不大。在豁免的部分，阿育王首先使藍毗尼變為 *ubalika*，即梵語 **udbalika* 「免除稅賦的」。這個詞在南印以 *umbali* 或 *vumbali* 的形式從 13 世紀的土地轉讓書開始一直流傳至今。⁵⁹ 此外，阿育王還讓此地變為 *aṭhabhāgiya*。對這個詞可能的解釋有兩種。其中一個解釋是，此詞等同 *aṣṭabhāgika*，對此同樣有兩種解釋，最普遍的觀點是那裏的村民從此之後只需交收入的八分之一（*aṣṭa* 作為序數詞）的稅，

58 Radhakumud Mookerji, *Asoka* (Delhi: 1962), 203.

59 Vasundhara Filliozat, *L'épigraphie de Vijayanagar du début à 1377* (Paris: 1973), p. 9, §14, 1.9; p. 51, §59, 1.6.

而非以前的六分之一。⁶⁰但這讓阿育王表現出一副唯利是圖的樣子⁶¹，但似乎並沒有人對此有疑問。另一方面，史密斯認為這個村莊得到了八份（*aṣṭa* 作為基數詞）土地⁶²。第二種解釋認為這個詞等同梵語 *arthabhāgika*，認為村民分得了一份國王的收入。

一如往常，正確的答案其實是被人們忽略了。皮舍爾⁶³於 1903 年指出，在南印度仍在使用 *ubalika* 一詞於土地轉讓書中。除了常見的使用權，大部分情況下在這些轉讓書中還會添加另外八項權利，以一個術語 *aṣṭabhogateja(s)svāmya* 來表達。它們一般包括與出土寶藏（*nidhi*）、無人認領抵押品（*nikṣepa*）、

60 參看 Hultzsch, *Inscriptions of Asoka* (Oxford: 1925), 165; D. C. Sircar, *Select Inscriptions*, vol. 1 (Calcutta: 1942), 71; Bloch, *Les inscriptions* (n. 4), 157; B. N. Mukherjee, *Studies in Aramaic Edicts of Aśoka*, Indian Museum Reprint Series no. 1 (Calcutta: 1984). 61.

61 Hultzsch, 165, n. 3: 「官僚主義戰勝了佈施」。

62 V. A. Smith, 「The Rummindei Inscription, Hitherto Known as the Paderiya Inscription,」 *IA* 34 (1905): 1-4.

63 R. Pischel, 「Die Inschrift von Paḍeriyā,」 *Sitzungsberichte der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften* (Berlin) 35 (1903): 724-734.

水 (jala) 和石頭 (pāṣāna) 有關的一切權利。皮舍爾注意到，這些權利的數量其實具有象徵意義，因為「數字 2、4、16、20 出現的尤其頻繁，所以數字 4 應該最受歡迎」⁽⁷³⁴⁾。鑒於這些重要的發現，我們很難理解為何皮舍爾會誤讀銘文的內容，他直接將 aṭṭhabhāgika 解釋為「八份」⁽⁷³³⁾，即：「〔他〕授予它〔= 村莊〕（王室土地的）八分之一」⁽⁷³⁴⁾。

1931 年，文卡塔蘇比亞 (Venkatasubbiah)⁶⁴ 在不瞭解皮舍爾文章的情況下，再次撰文說明了阿育王銘文中的 aṭṭhabhāgika 與 aṣṭabhogateja(s)svāmya 之間的聯繫。「八項權利」可以追溯的歷史遠超皮舍爾與文卡塔蘇比亞所提及的，他們的文中最古老的證據只能追溯到 1236 年，而我在西爾加爾 (Sircar)⁶⁵ 的著作中，從 8 世紀的世羅王朝 (Śailas) (Madhya Pradesh 中央邦) 文書 (314: 27+33)，以及 9 世紀的孟加拉地區的波羅王朝 (Pālas) 的銅片銘文 (84: 41f.)

64 A. Venkatasubbiah, 「Aṭṭhabhāgiye,」 IA 60 (1931), 168-170; 204-207.

65 Dines Chandra Sircar, Select Inscriptions, vol. 2 (Delhi: 1983).

中，都發現了有關「八項權力」的內容。

從西爾加爾著作中找到的相關材料⁶⁶的年代大約在西元 800 年到 1528 年之間，跨越了七百多年。比較發現，「八項權力」的內容雖然有變化，但權利的數量卻始終保持一致。如果進一步考慮這些土地轉讓書的出土地，那麼這八項權利產生的年代極有可能更加古老。因此，我同意文卡塔蘇比亞的觀點，藍毗尼銘文最後一句話應譯為：「得知『世尊於此處降生』，我要免除藍毗尼的賦稅，並賦予〔它〕八項權利。」⁶⁷

66 Texts of the Pālas around 950 A.D. p. 98:52-54, Sircar thereon on p. 94; Rajasthan 946 A.D. p. 252: 10-13, 253:24, and also p. 250; Varanasi 1042 A.D. p. 343:37; 1092 A.D. p. 277:23; 1125 A.D. p. 285:17; U.P. 1129 A.D. p. 290:15; Dharwar 1182 A.D. p. 756:63f.; Jaunpur 1196 A.D. p. 302:22; Hoysala 1192 A.D. p. 547:42f., and also p. 541; Orissa 1456 A.D. p. 201:6lf.; Kanchipuram 1528 A.D. p. 599:84f.

67 我將 *aṭhabhāgiya* 解讀為 *aṣṭabhāgya*。胡爾契 (Inscriptions of Asoka [見 n. 60], cxii) 則假定為 **aṣṭabhāgika*，認為是兩個母音之間的插入音 *k* 變為 *y*。但從阿育王時期的銘文材料來看的話，這種變化似乎非常牽強。但起分割作用的母音 (*svarabhakti vowel*) 的假設則可在多個例子中驗證：
PE5 (B) and (c) *avadhiyani* and *avadhyani*, (H) *tisāyam*, *tisiyam* and

再回到阿育王宣佈免除和佈施時說到的兩句話，我們就可以體會到國王的言外之意。這兩句話都以直接引語開頭，幾乎一模一樣：**hida budhe jāte sakyamuni** 和 **hida bhagavaṃ jāte**。但阿育王似乎對兩句話進行了區分：第一句話裏，他將 佛陀看做人，是「釋迦族的聖人（muni of Śākyas）」；而在第二句中，阿育王稱其為「薄伽梵」（**bhagavān**）即 世尊。我認為這種人與神區別在捐贈的部分也有反映。第一句話中，對作為人的釋迦族悉達多，阿育王以石柱紀念其出生。立起的石柱僅僅是石頭，是物質。

但在第二句中，他用到了 **bhagavān** 「薄伽梵」一詞。這是接受 **bali**（賦稅）的更高級的存在，即一個掌握 **bhāga** 的神。我相信，阿育王使藍毗尼成為免交賦稅者（**udbalika**），是為了表示在賦稅上（**bali**），有 世尊存在的時候他就退出；阿育王授予村莊 **aṣṭbhāga** 的權利，也是為了表示發音類似的概

tisyaṃ; PE6 (C) patiy samnesu and patyā°; 另參看 RE9 (H) Err. vataviya, Gir. vatavyam; SEI (C) Dhau. mokhya, (D) Jhau mokhiya.

念，任何形式的「bhāga」都首先是屬於薄伽梵，然後才屬於國王。因此，他宣佈放棄的是權利。

如果我的理解是正確的，那麼阿育王賦予銘文的含義則遠超目前為止所給出的解釋。可以說，阿育王把 佛陀分成了兩部分，一部分是人，另一部分是神，他之所以如此安排自己的佈施和豁免，是為了對應這種二分法。

9.

讓我們從朝聖者留下的文字回到聖地本身。從阿育王石柱的矗立，到石柱上的銘文在印度以外的地方發表，這期間過了兩千多年。

隨著藍毗尼的發現，越來越多的學者來到這裏。烈維（Lévi）⁶⁸ 曾在九十年前發表了遺址外貌的照片，當時他騎著大象與費洛博士一起來到這裏，他們按照計畫首先到了迦毗羅衛國，然後從迦毗羅衛國向東行 30 公里到達藍毗尼。在那裏，烈維還認識了一位「苦行僧，他身上很髒，也很無知」（76）。這位苦行僧在神殿外為自己建了一個小廟，和侍奉他的小孩一起居住。他們每天都會在阿育王石柱前唱頌，祭獻鮮花和水。他的主要職責是看護上文提到的藍毗尼女神像（rummindeī），他將石像稱為 rūpaṃdevī。在烈維

68 「Rapport de M. Sylvain Lévi, professeur au Collège de France, sur sa mission dans l'Inde et au Japon」，Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles lettres 27 (1899): 71-92。

看來，這位苦行僧其實並不在乎這座雕像，他只是在當地人前來朝拜的時候，在雕像前做儀式而已。烈維本人似乎並未親眼見到這尊雕像。

1897 年，W. 霍伊（W. Hoey）和瓦爾特·拉普頓（Walter Lupton）首次合作拍攝了寺廟的內景⁶⁹，並提到：「看守的婆羅門十分不願公開照片，但經過我們勸說以及看在一些錢的面子上，他的顧慮被打消了。」另外，雖然當時這座雕像缺失了頭部，他們二人也立刻意識到，面前的 Rūpaṃ Devī 就是摩耶夫人。

1899 年，P. C. 穆克吉在德賴進行了發掘工作，其中包括藍毗尼。此時，那位巴巴吉（babajī）已經去世，考古學家們可以不受其干擾地挖掘研究。穆克吉在寺廟門廊發現了雕像的頭，並將其復原回寺廟內的雕像上⁽³⁶⁾。穆克吉也提到當地人在婆羅門守護人去世後，還是會繼續禮拜神龕。周邊村莊的帕哈爾人

69 Smith, 「Birthplace」 (no 40), 619.

期望女神使他們心想事成，所以給她帶來了各式素食作為祭品，還會在寺廟前宰殺山羊和家禽。

儘管在此期間聖地的角色發生了根本性的變化，但幾個世紀以來，人們的祭拜從未停歇。雖然從十世紀起，對聖地崇拜的起源就已經被大家逐漸忘卻，但 佛陀誕生地的名稱卻一直在周邊地區的農民和獵人的口中流傳。⁷⁰ 毫無疑問，對 佛陀母親摩耶夫人的崇拜一直是最核心的，但最終，和對印度教女神一樣，人們開始對她進行血祭。⁷¹ 至少曾經有一位苦行僧利用此聖地，將自己包裝成神像的守護人而謀生。

70 Debala Mitra, *Buddhist Monuments* (Calcutta: 1971), 60: 「根據現有文物判斷，藍毗尼的佛教寺院至少維持到了西元 10 世紀。」

71 佛像也被印度教化了，簡單而粗暴，Alexander E. Caddy 提到（「Asoka Inscriptions in India,」 PASB (1895), 160f.），一尊那爛陀寺（Nālanda）的佛像，居然被當作豔光（Rukminī）被人膜拜。這不禁讓人聯想到 J. S. Speyer 對巴利語地名藍毗尼（Lumbinī）派生來源的觀點（「Lumbinī」, WZKM 11 (1897): 22-24） Pāli lumbinī < Aśoka-Māgadī lumminī < Skt. rukmiṇī。

縮略詞表

AAWG	Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-Hist. Klasse
ASI	Archaeological Survey of India
BEFEO	Bulletin de L' Ecole Francaise de L' Extreme Orient
CRAIDL	Comptes rendus de l' Academie des Inscriptions et Belles-Lettres
EI	Epigraphia Indica
ERE	Encyclopaedia of Religion and Ethics

IA	Indian Antiquary
JA	Journal Asiatique
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JASB	Journal of the Asiatic Society of Bengal
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
NAWG	Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen
PASB	Proceedings of the Asiatic Society of Bengal
RAS	Royal Asiatic Society
RHR	Revue de l' Histoire des Religions

考證 婆羅米文創製與阿育王、佛陀遺骨之關連

WZKM Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes

ZDMG Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen

Gesellschaft

附錄

護佛舍利，建佛塔寺

安奉 釋迦佛陀真身舍利 永住臺灣！

長久以來，歷代虔誠的佛弟子，即使必須縱越高山險阻、橫貫滾滾大漠，也不能阻擋想要供奉 佛陀舍利的盼望，歷史上輾轉迎請來到中土的佛骨，確實撫慰了佛弟子的虔敬之情。然而，遺憾的是如此得來不易的珍寶，總是少了份嚴謹史料的可靠度。

佛陀初滅 八國分奉佛舍利

公元前 387 年，釋迦佛陀入滅於拘尸那羅，火化後的佛陀舍利（梵 śarīra，巴 sarīra，指色身火化後的遺骨），由香姓婆羅門平分予八國建塔供養，並另立瓶塔、炭塔，共立有十塔。

釋迦遺族在迦毘羅衛城 建塔供奉佛舍利

佛陀初滅，八國分奉佛舍利時，因為 釋迦佛陀與釋迦族的血緣關係，當時已經很沒落的釋迦族還是分到主要的一份佛舍利。

釋迦遺族為供奉 佛陀舍利，在迦毘羅衛城建了一處佛塔。由於當時釋迦族已沒落，迦毘羅衛城建的佛舍利塔規模可能不大，也較簡單。

阿育王分佛舍利 廣建佛塔

佛滅後約 126~130 年（261~257 B.C.E.），阿育王登位第 11~15 年取出釋迦族供奉的佛舍利，隨後再將其中部份的佛舍利，在釋迦族佛舍利塔的原址建大塔供奉。

在往後長約 2150 年的歲月裏，佛舍利塔經歷婆羅門教、印度教、回教的破壞，以及自然環境的風化、湮沒，逐漸為世人遺忘。

舍利罐

十九世紀末葉，英國考古學家亞歷山大·康寧漢爵士（Sir Alexander Cunningham，因發現鹿野苑、那爛陀寺、桑奇大塔等重要佛教遺址而聞名於世。）和威廉·克拉斯頓·佩沛（William Claxton Peppe）聯手尋找釋迦族建立的佛舍利塔。兩人得到錫蘭舍利·須菩提（Sri Subhuti）長老給予的史獻資料幫助，針對北印比哈省比普羅瓦佛塔（Piprahwa stupa）進行考古挖掘。

1893年，亞歷山大·康寧漢（1814~1893）逝世，威廉·克拉斯頓·佩沛繼續進行比普羅瓦佛塔的挖掘工作。

1898年，威廉·克拉斯頓·佩沛發現封藏在比普羅瓦佛塔內部的石棺、舍利罐，以及多達 1600 件的珠寶飾物。

佛塔裡的佛塔

1971年，印度政府批准了針對比普羅瓦佛塔的第二期勘探考古工作。考古團隊在威廉·克拉斯頓·佩沛發現之裝舍利罐的石棺地下層，另外發現了兩處石室、皂石製的石棺、石罐，以及破碎的紅土陶盆。隨後，考古團隊證明新發現的石室、石棺、石罐、陶盆，皆出自比上層阿育王佛塔更為古老的佛陀時代。

1971年第二期考古，比普羅瓦佛塔內，在供奉釋迦佛陀舍利之石棺的地下層，另外發現建於佛陀時代的佛塔遺跡。



石棺位置的地下層發現建於佛陀時代之遺跡（位置示意圖）。

2013 年美國國家地理雜誌，針對比普羅瓦佛塔前後兩次考古研究，再次的加以探究，證明比普羅瓦佛塔內的舍利，確實是出自釋迦族建立的舍利塔，是阿育王在佛塔的原址上，再加以重建新塔，並供奉、安置 佛陀的舍利。



舍利罐的銘文，用阿育王時代的婆羅米文寫著

Sukitibhatinam sabhaginikanam saputadalanam iyaṃ
salilanidhane budhasa bhagavate 〈saki〉 yaṇaṃ
(音譯) Nidhani Su Kit tim had tin amp Sab ah kin i can nam
sapupujhuj yenan. Ya salsana nidasi buddasa.

舍利罐銘文的意思，是述說著

釋迦族聖人 佛陀 世尊之舍利的安放處
供奉者是有美譽的釋迦族兄弟，攜其姊妹、兒子和妻子



舍利重歸佛教

在比普羅瓦佛塔發現的佛舍利，初期因為受到諮詢的德國考古學家安東·費洛博士（Dr. Anton Fuehrer）的拖累，曾經一度受到考古界的質疑。當時有位泰國王子Prisdang在錫蘭的舍利·須菩提（Sri Subhuti）長老座下出家，其敦請舍利·須菩提長老向威廉·克拉斯頓·佩沛建議，可以將這批受質疑的佛舍利送給泰王拉瑪五世，這樣可以減輕各界的質疑，增加公信力。

因此，當時治印的英國政府即將這批佛舍利送予泰王拉瑪五世，目前這批佛舍利安奉在曼谷金登寺（The Golden Mount Temple）。

此外，發現舍利的威廉·克拉斯頓·佩沛，為了感謝錫蘭舍利·須菩提（Sri Subhuti）長老的幫助，親致書信於泰王，一方面表明舍利·須菩提長老的貢獻；二方面請求泰王將比普羅瓦佛塔出土之釋迦佛舍利其中的21粒交予舍利·須菩提長老。目前該信保留在斯里蘭卡國家檔案庫。



福祐 人間

華人佛教徒迎奉佛舍利

隨佛禪師（Ven. Bhikkhu Vūpasama Thero）是華人，出家於分別說系銅鑠部緬甸僧團，一心致力於還原「第一次經律結集」集成之《七事修多羅》，確立「依止《七事修多羅》，傳承佛世至今之聲聞僧團律戒」的原始佛教中道僧團。

基於發展佛法、僧團與利益世間的共同信念，原始佛教中道僧團與斯里蘭卡（錫蘭）、泰國、緬甸的許多南傳僧團發展為合作團隊。

2017年原始佛教會迎奉古印度迦毘羅衛國釋迦族守護、阿育王建立之比普羅瓦佛塔出土的 釋迦牟尼佛真身舍利進入臺灣（華人世界）。

原始佛教會率先在臺灣建塔安奉，後至其他原始佛教流傳的華人地區建 佛陀真身舍利塔供奉。

供奉

釋迦佛陀 真身舍利塔

凡捐獻新臺幣一千元以上的護持者，
原始佛教會致贈具紀念意義的紀念品，
護塔者姓名將永刻於功德紀念碑上，
令後世永誌護持者護佛、護法之功德。



盛有佛陀舍利的舍利罐
等待舍利塔落成後正式安放

特別
護持

功德主



英文版



中文版

掃碼觀看

NTD 500,000⁺

美國國家地理頻道「佛陀遺骨」

臺灣地區
銀行電匯捐款

*電匯前後請來電通知

銀行帳戶 華南銀行(008)北投分行
戶名 社團法人中華原始佛教會
銀行電匯帳號 178-10-002647-3



護持專線：02-2892-2505 (財務組)

「非營利扶助孤童組織 ——關懷兒童 Compassion for Children」

創立緣起：

「非營利扶助孤童組織——關懷兒童 Compassion for Children」項目於 2010 年由美國原始佛教會信眾聯合發起創立，並用「一元濟貧」援助緬甸孤童餐食的方式，擴大讓更多民眾一同參與這份善緣。該組織旨在扶助緬甸貧困孤童，通過幫助改善幼童的生活、學習條件，以幫助緬甸社會在未來能夠更好的發展。

原始佛教會導師隨佛禪師出家自緬甸，不忘緬甸這片土地的恩情。禪師認為：修行正法的核心在「正念」，當年紐約街頭「一人一元」的募捐，無數人的善念被啟發，參與到緬甸孤童救助。佛法的教育工作有時候看起來並不明顯，但是修行人對所作的正確的事要「與有榮焉」，走入人群，自利利他，這樣的慈心與善舉，需要薪火代代相傳，一直做下去。

自 1994 年起，隨佛禪師開始緬甸濟孤的工作，2010 年創立該組織，迄今二十年間，已成功募集扶貧款項近五十萬美金，先後扶助孤童達近萬人次。

項目背景：

緬甸是佛教國家，89% 人口是佛教徒。由於國家長年封閉，人民貧窮，尤其鄉村兒童多處於缺乏教育和饑餓狀態，需要社會大眾善心救助。「非營利扶助孤童組織——關懷兒童 Compassion for Children」項



2010 年，原始佛教會法工在美國街頭募捐



2017 年，原始佛教會為緬甸一家孤兒院慈善捐助

目援助的對象多由出家人主導行政管理和運作的寺院，法師收留一般或內戰失去雙親流離失所的孤童，他們被安排出家成為沙彌（或八戒女）。這些寺院由民間資助建立，善心義工出力照顧，兼及照護社區、農村及邊窮戰亂地區的貧童、孤童得以受學讀書。

關懷帳戶：Compassion for Children（扶助孤童）

Citibank Savings Account： 9946841178

電話：1-718-666-9540 或 1-718-445-2562 .

中道僧團簡介

中道僧團（Sambodhi Saṅgha）是以南傳《相應部》與北傳《雜阿含》傳誦的『七事修多羅』為修證依止的僧團，『七事修多羅』是初始經典結集所集成的原始法藏。

中道僧團修持，重視因緣法的正見與身心的覺觀，落實離貪的解脫。中道僧團與尼僧團以常年禪觀的方式修行，奉守終生不受取、不積蓄、不使用金錢，也沒有代為收受、管理金錢與供養的「淨人」。

中道僧團常年在臺灣及世界各地，宣揚 佛陀原說教法，傳授中道禪法：修七覺分，次第成就四聖諦三轉、十二行，讓佛法能夠實證與實用於現實人生，利益世人解決現實問題，開展光明燦爛的人生。

原始佛教會簡介

中道僧團（Sambodhi Saṅgha）奉守「第一次結集」的經法傳誦，以部派分裂以前的聖弟子僧團為根本依止，承續阿難系與優波離系的古老經法傳承，遵守南傳僧律傳承，復歸「依經依律」的僧團正統。

中道僧團為了宣揚、傳續 佛陀的真實教法，依因緣法、四聖諦之「原始佛法」，實現世間、出世間通達無礙的「人間佛教」（一乘菩提道），在臺灣、美國、澳洲、馬來西亞成立傳續原始佛法的「原始佛教會」Original Buddhism Society，致力引攝世人回歸 佛陀之道。

原始佛教會以回歸 釋迦佛陀教導之原貌，確立奉守「原始佛法與律戒」之僧團，體現「依經依律、尊僧和俗、性別平權、政教分離」之原始佛教教團為宗旨。

聯絡各地共修處

中華 臺灣教區 (Taiwan)

中華原始佛教會

Original Buddhism Society in Taiwan (O.B.S.T.)

網址：www.arahant.org Tel：886-2-2892-2505

E-mail：original.buddhism@gmail.com

臺北 內覺禪林

Sambodhi Monastery

臺北市北投區登山路 139-3 號

E-mail：arahant.tws@gmail.com

Tel：886-2-2892-1038（代表號）

Fax：886-2-2896-2303

臺北 中道禪院

Sambodhi World – Taipei

臺北市中山區伊通街 58 號 2 樓

Tel：886-2-2515-2505

臺中 中道禪林

Sambodhi World – Taichung

臺中市南屯區文心路一段 378 號 11 樓之 1

Tel：886-4-2320-2288

高雄 中道禪院

Sambodhi World-Kaohsiung

高雄市鼓山區美術館路 261 號 2 樓

Tel : 886-7-5867-198

美國教區 (U.S.A.)

美國 原始佛教會

Original Buddhism Society in America (O.B.S.A.)

網址 : www.arahant.org

E-mail: arahant.usa@gmail.com

紐約 中道禪院

Original Buddhism Society (O.B.S.)

30-20 Parsons Blvd, Flushing, NY 11354

Tel : 1-718-321-3380

馬來西亞教區 (Malaysia)

馬來西亞 原始佛教會

Original Buddhism Society in Malaysia (O.B.S.M.)

網址：www.arahant.org

E-mail：arahant.mas@gmail.com

吉隆坡 中道禪林

Sambodhi World- Kuala Lumpur

28, Jalan 16/5, 46350 Petaling Jaya, Selangor,
Malaysia

Tel：6-03-79318122

檳城 中道禪林

Sambodhi World – Penang

77 , 2nd & 3rd floor, Lorong Selamat,
10400 Pulau Pinang, Malaysia

Tel：6-04-2288100

威省 中道禪林

Sambodhi World-S.Prai

269, 1st & 2nd floor, Jalan Kulim, 14000 Bukit
Mertajam,

Pulau Pinang, Malaysia

Tel：6-04-5400405

怡保 中道禪林

Sambodhi World–Ipoh

61A & 61B, Jalan Chung Ah Ming, 31650 Ipoh, Perak,
Malaysia

Tel : 6-05-2410216

馬六甲 中道禪林

Sambodhi World–Malacca

30, Jalan Kota Laksamana 3, Taman Kota
Laksamana, 75200 Melaka, Malaysia

Tel : 6-06-2818391

新山 中道禪林

Sambodhi World–Johor Bahru

20, Jalan Undan 6, Taman Perling, 81200 Johor
Bahru,

Johor, Malaysia

Tel : 6-07-2325248

雙溪大年 中道禪林

Sambodhi World–Sungai Petani

21, Lorong Emas 2, Taman Emas Suria,
08000 Sungai Petani, Kedah, Malaysia

提供法寶流通據點

如果您願意提供場所或訊息（素食館、店面、公共空間）陳列原始佛教會出版的各類書籍、CD、正法之光月刊，請與我們各地聯絡處聯繫，謝謝您的熱忱！

聯絡電話：

- ◆ 中華原始佛教會：(02) 2892-2505
- ◆ 臺北內覺禪林：(02) 2892-1038
- ◆ 臺北中道禪院：(02) 2515-2505
- ◆ 臺中中道禪林：(04) 2320-2288
- ◆ 高雄中道禪院：(07) 586-7198
- ◆ 吉隆坡中道禪林：(03) 7931-8122

原始佛教會網路資訊

親愛的朋友

歡迎您了解原始佛教中道僧團，以及參與原始佛教會課程活動，讓您得到更多終生學習的機會，相信能幫助您解決生命中的問題，與現實的困境，陪您一同迎向光明，光彩燦爛！

中華原始佛教會網址 www.arahant.org

中華原始佛教會學習資訊網 member.arahant.org

中華原始佛教會 Line: @boo4741u

中華原始佛教會臉書

www.facebook.com/Saddhammadipa

請訂閱 正法之光雜誌

<http://www.arahant.org/zheng-fa-zhi-guang>

中華四聖諦佛教會網址

www.saddhammadipa.org

中華四聖諦佛教會臉書

<https://www.facebook.com/FourNobleTruthsBuddhism>



原始佛教會



正法之光



中華原始佛教會
臉書



中華原始佛教會
Line

參與護法方式

本書若對您有所幫助，敬邀您一同助印流通，及推動各項弘化工作，廣結法緣。

臺灣教區護持帳戶

國內匯入：

戶名：社團法人中華原始佛教會

電話：(02)2892-2505 財務組

劃撥 / 銀行	帳號	護持項目 (請註明在劃撥 / 匯款單)
郵局劃撥	50159965	弘法、助印法寶、道場建置
臺灣銀行 - 天母分行	142-001-006834	弘法、助印法寶、道場建置
華南銀行 - 北投分行	178-10-002647-3	護佛舍利，建佛塔寺

※ 郵局劃撥，請填寫護持者姓名、連絡電話、地址，通訊欄請寫上各項護持項目及各項護持金額、其他要通知的內容。

※ 銀行匯款，請將執據聯或網路、手機匯款成功後的截圖，傳送到原佛會 line 官網：@boo4741u，並提供姓名、連絡電話及地址。

中國大陸、海外匯入：

戶名：Original Buddhism Society

地址：No. 139-3, Dengshan Rd, Beitou Dist, Taipei City 112007, Taiwan(R.O.C)

電話：886-2-2892-2505

Bank of Name	SWIFT Code	Account
Bank of Taiwan-Tienmou Branch	BKTWTWTP142	142-001-006834
ADD : No. 18, Sec. 7, Zhongshan N. Rd., Shilin Dist., Taipei City 111038, Taiwan(R.O.C) TEL : 886-2-2875-5222		
Hua Nan Commercial Bank-Beitou Branch	HNBKTWTP178	178-10-002647-3
ADD : No. 13, Sec., Beitou Rd., Dist., Taipei City 112028, Taiwan(R.O.C) TEL : 886-2-2893-4166		

馬來西亞教區護持帳戶

馬來西亞原始佛教會 Original Buddhism Society in Malaysia

戶名：Sambodhi World Berhad

銀行 / 帳號：HSBC Bank/202-124475-101

美國教區護持帳戶 (Original Buddhism Society in America)

戶名：Original Buddhism Society in America

銀行	帳號	護持項目
Citibank savings account	9930260993	弘法、助印法寶、道場建置
	9946841178	Compassion For Children (扶助孤童)

- * 重現佛、法、僧、戒的光輝，推展原始佛教的目的，是藉由 釋迦佛陀真實教法的重現，使佛教恢復自利、利世的大用，間接的助華人社會的進步、昌盛，可以與西方社會同領先鋒，並得以維護自身的優良傳統文化及社會價值。
- * 中道僧團，終身不受取、積蓄、使用錢財，也無有代管供養的淨人。欲供養中道僧團者，請以「實物」方式護持，請勿用劃撥款項或銀行匯款等方式供養。
- * 原始佛教會立會宗旨：以回歸 釋迦佛陀教導之原始教法，確立奉守「原始佛法與律戒」之僧團，體現「尊僧和俗、性別平權、政教分離」之原始佛教教團。
- * 歡迎十方善信們，發心長期護持，以利法教弘開，利澤蒼生！

長期護持方式：

A：ACH 銀行轉帳授權

B：信用卡授權書

以上授權書，請到原佛會網站 <https://www.arahant.org/hu-chi-taiwan>
下載或來電 (02)2892-2505 財務組索取～

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

考證婆羅米文創製與阿育王、佛陀遺骨之關連 / 哈利福克著 ; 中華原始佛教會譯. - 初版. - 臺北市 : 中華原始佛教會出版 ; 原始佛教內覺禪林發行, 2021.03
封面 : 21×14 公分
ISBN 978-986-96347-5-5(平裝)

1. 佛教史 2. 印度

228.1

110004358

考證婆羅米文創製與阿育王、佛陀遺骨之關連

著 作 者 : 哈利 福克 博士 著

中華原始佛教會 譯

葉少勇 博士 校審

初 版 : 2021 年 3 月

出 版 者 : 中華原始佛教會

發 行 : 原始佛教 內覺禪林 / 原始佛教會各地中道禪林流通

連絡地址 : 臺灣 臺北市北投區登山路 139-3 號

電 話 : 886-2-2892-2505 傳真 : 886-2-2896-2303

網 址 : www.arahant.org

E - m a i l : arahant.tws@gmail.com

美國贈閱 : 紐約中道禪院 Tel: 1-718-321-3380

30-20 Parsons Blvd, Flushing, NY 11354

大馬贈閱 : 吉隆坡中道禪林 Tel: 6-03-79318122

28, Jalan 16/5, 46350 Petaling Jaya, Selangor, Malaysia

法律顧問 : 陳銘釗律師

印 製 : 臺灣 力群印刷 886-2-2599-6288

馬來西亞 東方印務有限公司 6-04-552-2833

《非賣品》佛法之珍貴勝於一切 無法以買賣取得

佛陀正覺後 2453 年 / 公元 2021 年 3 月初版一刷 2000 冊

哈利·福克 博士 著作

Dr. Harry Falk

德國學者，著名考古學家、古代印度語言學家，致力於梵語、犍陀羅語、巴利語等南亞語言的文獻與文化研究。退休于柏林自由大學（Freie Universität Berlin），至今仍活躍於學術界。是美國國家地理頻道播放的紀錄片《佛陀遺骨》（Bones of the Buddha）中的特邀學者代表。

原始佛教會 翻譯

葉少勇 博士 校審

1978年生，北京大學南亞學系副教授，主要研究梵語佛教寫本和中觀哲學。2002年本科畢業於中央美術學院國畫系，同年考入北京大學東語系，於2009年獲博士學位。博士論文《〈中論頌〉與〈佛護釋〉》獲得2011年度全國優秀博士論文獎。

掃碼觀看美國《國家地理》頻道「佛陀遺骨」



中文版



英文版

YouTube 考古發現佛陀遺骨 世尊舍利 🔍

佛陀遺骨 / National Geographic Bones Of The Buddha 🔍

本書的內容，是德國著名古印度語言學教授——哈利·福克博士（Dr. Harry Falk）的三篇論文合集。作者經過多年的考古與研究，探究得知：古印度婆羅米文的創製與傳播，釋迦佛陀誕生地藍毘尼的發現過程，以及阿育王移奉釋迦佛陀遺骨舍至藍毘尼的歷史，乃至再遷移至迦毗羅衛城舊佛塔址的過程及後續演變。

哈利·福克博士藉由三項重要的印度史實，確證1898年考古出土於印度比哈省比普羅瓦佛塔的舍利，確實是藏放在古印度迦毗羅衛城舊佛塔址的釋迦佛陀真身遺骨。

本書的出版，當面取得哈利·福克博士的同意與支持，目的是讓華人依據科學考證的途徑，確知釋迦佛陀是真實不虛的歷史人物，並得知佛陀遺骨（舍利）的存在及保存地，使華人佛弟子的宗教情感得有所慰。



原始佛教會
Original Buddhism Society