

佛經裡的多語世界——
從《金剛經》看《龍藏經》與元明清漢滿蒙藏文化交流

孔令偉

《金剛般若波羅蜜經》（〔梵〕*Vajracchedikā Prajñāpāramitā Sūtra*，以下簡稱《金剛經》）是東亞文化圈中流傳最廣的佛教經典之一。在鳩摩羅什（344-413）、玄奘（602-664）、義淨（635-713）等大德的漢譯本之外，亦在藏文、蒙古文、滿文乃至西夏文的譯寫傳統中，不斷廣泛地被重譯、再刊、複寫，[1] 並深刻地滲入寫經、書法、器物與圖像等物質與視覺文化的層面。國立故宮博物院所藏康熙八年（1669）泥金寫本藏文《龍藏經》（圖 1），其經部般若類即收有藏文《金剛經》一種（圖 2）；而清代宮廷另有泥金蒙古文寫本、內府朱印滿文本等多種譯寫傳世。透過《金剛經》這一具體文本在元、明、清三代的流傳，不僅可以觀察漢、滿、蒙、藏之間的佛教文化交流，亦得以重新思考多語佛典在清朝國家建構中的位置。

多語流傳與文獻學基礎

一部《金剛經》，某種意義上折射出一部世界史。歷史上現存最早有明確紀年的印刷品，正是唐懿宗咸通九年（868）敦煌藏經洞所出的漢文《金剛經》（圖 3）；[2] 一件一千餘年前的紙本能留存至今，固然有其保存環境的偶然性，卻也反映《金剛經》在當時印刷流通量之大。敦煌位處歐亞大陸東西輻輳處，形成跨族群交流的多元社會，粟特、回鶻、吐蕃、突厥等人群皆曾在此交會，漢文《金剛經》在此地的流通連同各種語文譯本的出土，恰構成佛教跨族群交流的最佳例證。《金剛經》的譯本系統極爲龐大，除梵文原典與漢譯諸本外，尚有藏文、回鶻文、西夏文、蒙古文與滿文諸語譯本。《金剛經》在不同語種之間的轉譯，不僅體現佛教在跨族群文化交流過程中所發揮的關鍵意義，同時亦揭示國家權力與宗教信仰之間微妙的互動關係。如在清代，滿文作爲中國當時具有全國效力的官方語言，滿文《金剛經》譯本遂成爲體現清朝文化政策的關鍵文本。[3]

進入具體討論前，須先交代若干佛教文獻學的基本概念。佛典分經（〔梵〕*sūtra*）、律（〔梵〕*vinaya*）、論（〔梵〕*śāstra*）三藏：經指佛陀所說，論爲後世高僧對佛說的闡釋，律則規範僧俗二衆的行止。藏文佛典分《甘珠爾》（〔藏〕*bka' 'gyur*）與《丹珠爾》（〔藏〕*bstan 'gyur*），前者大體對應經部並兼收部分律典，後者大體對應論部，二者合稱藏文《大藏經》。與此相應者尚有顯宗經乘與密宗咒乘之別（〔藏〕*mdo sngags*；〔蒙〕*nom tarni*；〔滿〕



圖 1　《內府泥金寫本藏文龍藏經》　「般若部」La 函　上內護經板　清康熙 8 年寫本　國立故宮博物院藏　故藏 000039　康熙 6 至 8 年宮中泥金抄寫的藏文《甘珠爾》，即世稱《龍藏經》，為本次特展主軸。全帙 108 函今藏國立故宮博物院，故藏 000001 ～ 000024、故藏 000026 ～ 000090、故藏 000092 ～ 000110。

nomun tarni）。《金剛經》在漢文《大藏經》與藏文《甘珠爾》中同樣歸入經部般若類（〔藏〕*sher phyin*），可見漢藏文獻傳統於此有其共通性。然而二者並非全然一致：藏傳佛教的若干《金剛經》傳承在經文結尾附有密宗咒語，而此部分爲漢譯諸本所無。此一分殊，正是理解後文諸多文化議題的關鍵。

以《金剛經》爲切入點探討佛教史，在中國近代學術史上並非新事。中央研究院歷史語言研究所創所元老、首任歷史組主任陳寅恪（1890-1969）即是顯例。1923 年，其〈與妹書〉刊布後於中國學界聲名鵲起，信中自陳所注意者有二，一爲歷史，尤重唐蕃關係，故藏文之關係不待言；一爲佛教，尤重大乘經典的翻譯問題，並謂：「我偶取《金剛經》對勘一過，其注解自晉唐起至俞曲園止，其間數十百家，誤解不知其數。」1929 年〈陳寅恪致傅斯年書〉更明確揭示其取徑：「蓋現在佛經之研究爲比較校刊學，以藏文校梵文，而藏文有誤，更進一步以蒙文校之，又核以中文或稍參以中央亞細亞出土之零篇斷簡，始成爲完全方法。」此處所謂「比較校刊學」實即比較語文學（comparative philology）。[4] 在寫本時代，佛典多賴口耳傳誦與手抄流傳，訛誤在所難免，

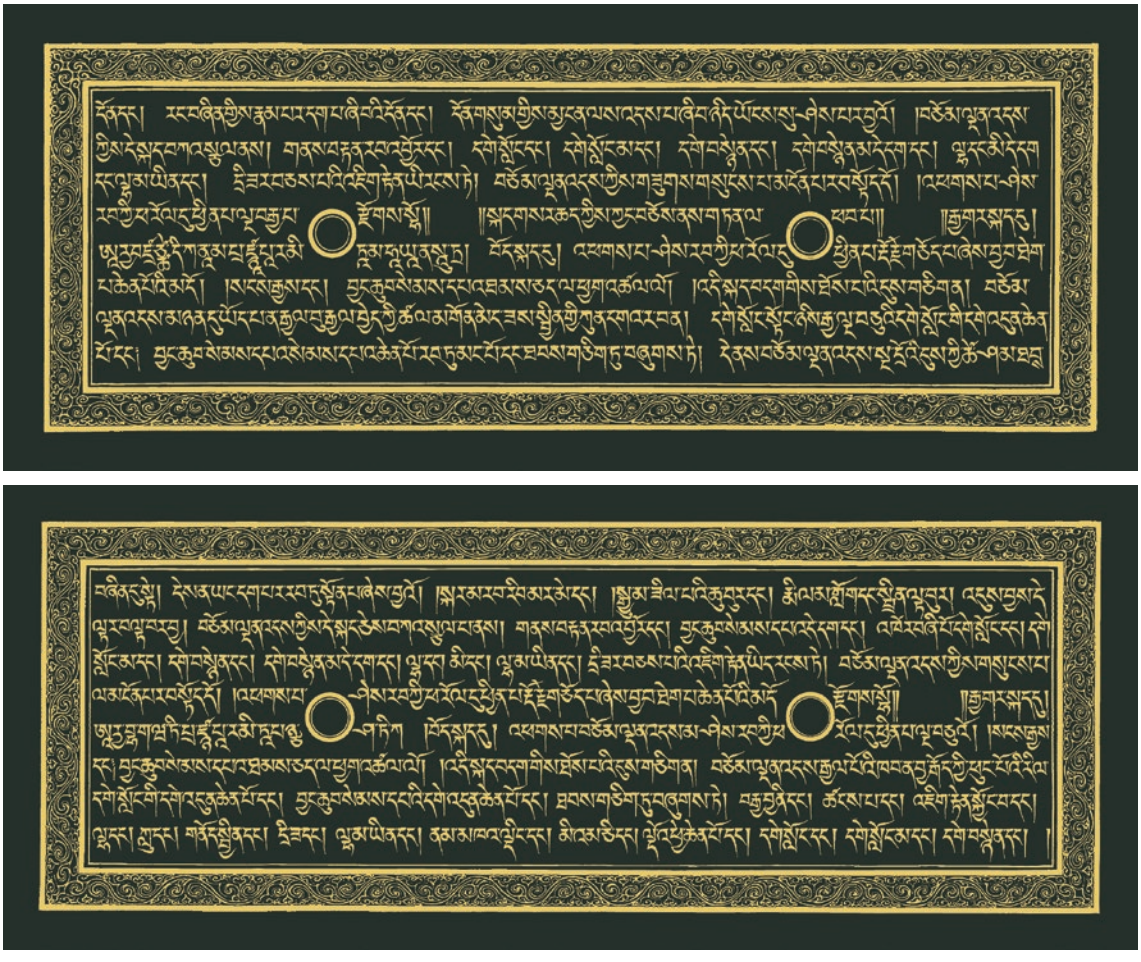


圖 2 《內府泥金寫本藏文龍藏經》 「般若部」Tshi 函 《金剛經》 首、尾頁 《金剛經》在藏文《甘珠爾》中歸入經部般若類



圖 3　唐咸通 9 年　敦煌藏經洞本《金剛般若波羅蜜經》刊本篇首　大英圖書館藏　Or.8210/P.2　© British Library Board　取自 Frances Wood and Mark Barnard, *The Diamond Sutra: The Story of the World's Earliest Dated Printed Book*. London: British Library, 2010, 53.

藉多語文本互校以逼近原貌遂成爲必要的方法；傅斯年（1896-1950）將研究機構定名爲「歷史語言研究所」，其中的「語言」實近於歷史文獻學的語文學（philology）而非現代語言學（linguistics），正與此一學術脈絡相承。

明清宮廷中的漢傳《金剛經》

在明清宮廷之中，抄寫《金剛經》的風氣蔚爲興盛，甚至不乏皇帝本人親自注經的事例，如明永樂帝（1360-1424，1402-1424 在位）曾纂《金剛經集注》，清雍正帝（1678-1735，1722-1735 在位）則有《御注金剛經》。皇帝的佛教信仰亦可與近年海外所謂「新清史」（New Qing History）的論述形成對話：[5] 新清史強調清朝統治者與藏傳佛教的深厚淵源，此說誠然有據，但雍正帝對漢傳佛教的濃厚興趣同樣不容忽視──清代漢傳與藏傳佛教的密切交流乃至交融，未必能截然二分。

抄寫佛經與抄錄檔案在書寫動機上有著根本不同：後者重在內容之保存與傳遞，書寫僅是手段；前者則視書寫爲供養與修持，故不僅須齋戒沐浴、正心誠意，書法與材質亦力求精美莊嚴。清宮寫經於此尤爲講究：康熙帝（1654-1722，1661-1722 在位）本人曾多次親抄《金剛經》，雍正帝對《金剛經》亦情有獨鍾。皇帝除親自抄經外，有時亦命臣下代筆，如雍正七年（1729）張照（1691-1745）寫《金剛經》，即其爲雍正帝代筆之例。寫經的意義既繫於功

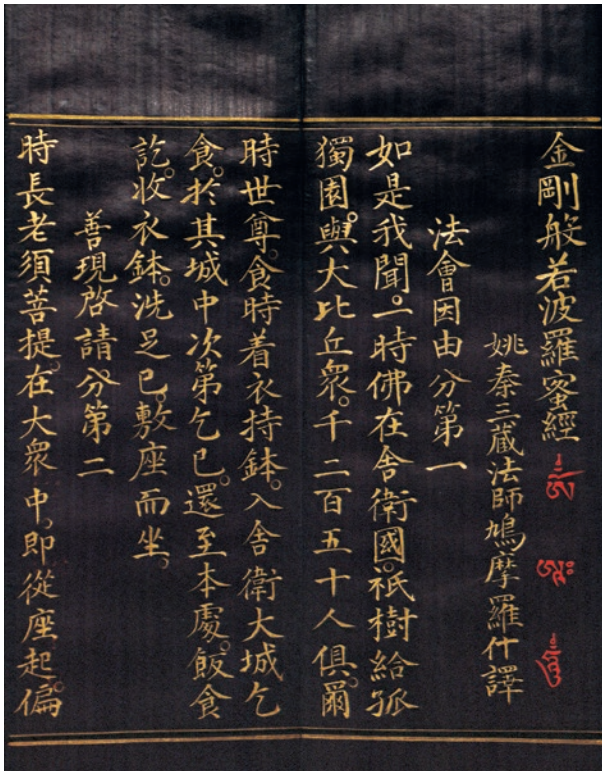

金剛般若波羅蜜經
姚秦三藏法師鳩摩羅什譯
法會因由分第一
如是我聞。一時佛在舍衛國。祇樹給孤
獨園。與大比丘衆。千二百五十人俱。爾
時世尊。食時。著衣持鉢。入舍衛大城乞
食。於其城中次第乞已。還至本處。飯食
訖。收衣鉢。洗足已。敷座而坐。
善現啓請分第二
時長老須菩提。在大衆中。即從座起。偏

圖 4　明崇禎 2 年　楊悟明寫泥金《金剛般若波羅蜜經》　局部　美國國會圖書館（Library of Congress）藏　LCCN 2014514461　取自該館官網：https://www.loc.gov/item/2014514461/，檢索日期：2026 年 10 月 8 日。以泥金書於藏式磁青紙上，經末並以硃筆抄錄藏文密咒。

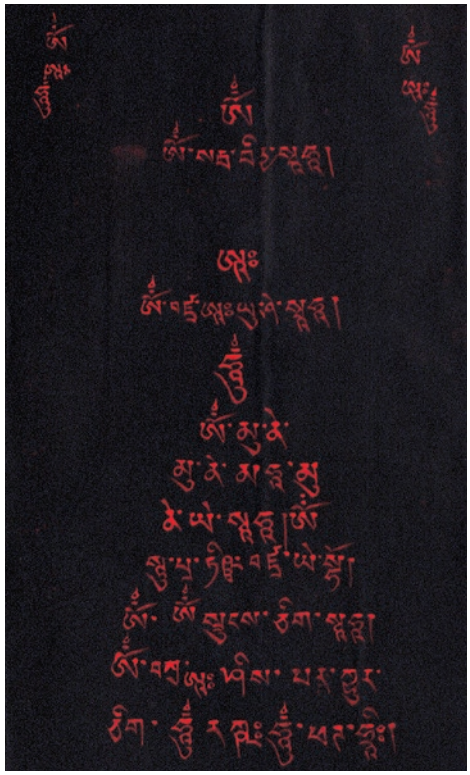


圖 5　明崇禎 2 年　楊悟明寫泥金《金剛般若波羅蜜經》卷末藏文密咒（寶塔形）
咒文排布成塔形，顯示誦持者兼承藏傳密法。


普回向真言
唵　娑摩囉　娑摩囉　弭摩
囉　薩婆訶摩訶斫迦囉嚩吽
夫此經者前後十一處較量功德最後阿僧祇世界七寶盈滿
持用布施其福不可思議也若比量發菩提心持經功德者不
能窮為喻誦經坐禪持戒布施之福當來受福之處凡夫之人名
亦不可得聞豈能得見若人受持四句之偈讀誦為他不及何況書
寫印施全部也若有發明經中之義深造幽旨得解脫者身心
一如穿聲透色不被眼礙如金剛不壞為人敷揚開發宗風續
佛慧命稟吹毛利訣深奧妙明明不隱佛之使也雖末法中亦
有能信者敲空作響喚醒在家出家四衆之流向道佛子故以
宣明釋開法爾者悟天魔不被所惑辯鑑邪正勿被濁謬後學
般若菩薩持堅固志具擇法眼等諸佛心同諸佛願者。
伏願上　祝
皇圖鞏固帝道遐昌
佛日增輝法輪常轉
四恩總報三有齊資法界寃親同圓種智者

圖 6　元至正元年　釋思聰註解　《金剛般若波羅蜜經》　此一注本為明清內府寫經反覆採用的底本　© 國家圖書館藏並提供　書號 08838



圖 7　清雍正 10 年　內府造玉片《金剛經》　局部　愛爾蘭切斯特．比替圖書館（Chester Beatty Library）藏　C1006　取自該館官網：https://viewer.cbl.ie/viewer/image/C_1006/1/LOG_0000/（CC BY 4.0），檢索日期：2026 年 10 月 8 日。　雍正帝為悼念怡賢親王允祥所製，《活計檔》載工價估銀八九百兩。

德，而非文本本身的傳遞，發願者與書寫者便得以分離；皇帝或因各種考量，請善書之臣代筆抄經，以更高的書寫品質成就屬於自己的功德，可說是宮廷寫經中的一種特色。

宮廷中的佛教風尚並非單向的上行下效，其間存在辯證關係。明代宦官權勢煊赫，同時亦多爲虔誠的佛教信徒，對佛教的供養具有重要的政治與經濟意義。明崇禎二年（1629）中官楊悟明（生卒年不詳）所寫《金剛經》即爲顯例。[6] 此本寫於北京青塔寺，該寺即元代大永福寺，爲皇家敕建寺院。全經以泥金書於藏式青黑紙（*mthing shog*，即磁青紙）之上，經文用金字漢文書寫，並附硃筆藏文咒語（圖 4、5），其底本則取元代無聞思聰禪師（即釋思聰，生卒年不詳）的注釋本（圖 6）。就形制、材質而言，此本與明永樂十二年（1414）鄭和（1371-1433）所寫《金剛經》頗有相似之處，[7] 而鄭和同樣出身中官。由此可見，宮廷中官供養漢藏交融之寫經傳統，自明初至明末延續達兩百餘年。

楊本的價值在於同時揭示了兩重延續性。其一是漢藏顯密傳承的交融：《金剛經》本屬顯宗經典，然此本卷末以硃筆抄錄寶塔形藏文密咒，顯示誦持者另有藏傳密法的傳承。其二是元明之間的延續：元至正元年（1341）所刻無聞思聰注本並未因改朝換代而遭棄置，[8] 反而在明代宮廷中被繼續傳抄，並取得近乎權威版本的地位。可見改朝換代並不代表全盤推翻前朝文化。

同樣的延續性亦見於明清鼎革之際。明清易代，內府佛典的傳承仍有延續，並在形制、材質上進一步發展。延續元、明宮廷傳統，雍正十年（1732）內府以元代無聞思聰注本爲底本所造玉片《金剛經》（圖 7），即是明證。此件作品的緣起見於其題稱：「雍正十年，歲次壬子九月吉旦，爲吾弟怡賢親王虔誠鐫製，以資冥福。」（見圖 7 左）[9] 怡賢親王即皇十三子允祥（1686-1730），薨於雍正八年，翌年雍正帝即命內務府鐫刻此經。《內務府造辦處各作成做活計清檔》記其議價，謂「約合用工價

銀八九百兩」，並奉旨「著用銀庫玉，其工飯銀兩，動用造辦處銀兩造辦」；[10] 玉片經不僅是寫經傳統在材質上的升級，更將經典、工藝與兄弟之情熔於一爐。

《龍藏經》與清代多語種《金剛經》之形成

清朝統治具有顯著的多元性，兼有中原與內亞兩重面向。前述無聞思聰注本系統代表的是與漢地共享文化話語的一面，而清朝同時統轄廣大的蒙古、新疆與西藏地區，如何與滿、蒙、藏人群建立共同認同遂成爲另一項課題，佛教便在此扮演了關鍵角色。此一思路在蒙元時期已具雛形。忽必烈（1215-1294，1260-1294在位）帝師八思巴（1235-1280）爲皇太子眞金（1243-1286）所撰《彰所知論》，係以《阿毘達磨俱舍論》爲底本的教科書式著作，其中最具影響力者是印藏蒙王統同源論：人類文明肇端於印度，其後王族輾轉遷徙至西藏，再及於蒙古。[11] 透過佛教的話語，語言與習俗互異的人群被整合爲具有共同源流的整體。清代承續此一資源，《金剛經》遂在漢地之外，另行成爲聯繫滿洲與內亞佛教世界的紐帶。

此並非推測之詞。順治十七年（1660），清廷首次下令大規模以泥金抄寫蒙古文、藏文《金剛經》共一〇八函。[12] 翌年順治帝（1638-1661，1643-1661在位）駕崩，此一國家級的寫經工程尚未告竣，遂在孝莊皇太后（1613-1688）主持下持續進行，直至康熙元年（1662）方始完成。此時距清軍入關不過十餘年，中央財力尚屬有限，卻仍投入鉅資完成如此規制的寫本，其象徵意義不言而喻；而在諸多佛典中獨取《金剛經》，亦可推知此經當時在蒙藏佛教世界中流通之廣、接受度之高。

蒙、藏文《金剛經》既爲清朝入關後首批大規模系統抄寫的佛典，其後續發展亦循一定次第。康熙六至八年（1667-1669），清廷抄寫藏文金字《甘珠爾》，此即世稱之《龍藏經》。此後康熙二十二年（1683）於北京嵩祝寺刊刻藏文《甘珠爾》，由泥金寫本進而有木刻版本；雍正二年（1724）續刻藏文《丹珠爾》，清代官方分別稱之爲正藏與續藏。蒙古文方面，康熙四十四年（1705）編成《甘珠爾》目錄，《甘珠爾》與《丹珠爾》則分別遲至康熙五十九年（1720）與乾隆十四年（1749）方告刊刻。可見清廷處理佛典刊刻時，原則上秉持著先經後論、先《甘珠爾》後《丹珠爾》的次第，其過程嚴謹，間隔動輒數十年；而抄寫者不僅須書法精工，尚須通曉蒙、藏文字，抄經過程復伴隨相應儀軌，絕非機械性的謄錄。

就《龍藏經》所收《金剛經》而言，其形制模仿源自南亞次大陸的貝葉經，中間留有二孔固定而能逐頁翻閱；惟磁青紙泥金寫本實已無穿繩之必要，卻仍保留此一形式，可見其對經典原初形制的尊重。經筆者與乾隆年間官刻藏文本比對，二者並非全然一致，官刻本文字應曾經潤色。更值得注意的是，《龍藏經》本《金剛經》結尾並無密咒，換言之其所承者仍屬顯宗傳承，與前述楊悟明寫本附加藏傳密咒的情形適成對照。

滿文《金剛經》的文化特徵

漢、藏、蒙文《金剛經》在清代的流通，爲滿文譯本提供了直接的翻譯根據。就目前所知，滿文《金剛經》大致可分四種系統：乾隆帝（1711-1799，1735-1796在位）與章嘉．若必多吉（Lcang skya rol pa'i rdo rje, 1717-1786）合校的滿蒙藏漢四體本、《清文繙譯全藏經》內府



圖 8　清乾隆年間　《御製重譯金剛經》　滿蒙藏漢四體本御製序　美國哈佛燕京圖書館（Harvard-Yenching Library）藏　990096060880203941　取自哈佛圖書館 HOLLIS 目錄：https://id.lib.harvard.edu/alma/990096060880203941/catalog（Public Domain），檢索日期：2026 年 10 月 8 日。乾隆帝自述其法為「詳加釐正，句商字榷」。

朱印本、佚名《金剛經注疏》，以及道光十六年（1836）宗室綿榜（生卒年不詳）譯本。[13] 其形成原因，可歸結爲國家建構、族群認同與個人信仰三者的交互作用。

四體本的形成過程最堪玩味。乾隆帝隨章嘉國師學法時曾同時披閱漢、藏、蒙諸本，發現藏文本與其所熟悉的鳩摩羅什漢譯本頗有出入，遂萌生重譯之念，主張以藏文補漢文之闕，復以漢文參校藏文。其成果即《御製重譯金剛經》（圖 8），序中自述其法爲：「詳加釐正，句商字榷，爲國書，爲漢文，爲蒙古文，爲番字。」[14] 此一四體本並非單純的語文對照，而是一次帶有整合意圖的重譯工程；其漢文部分又另外形成單行寫本，如乾隆年間倪承寬（1712-1783）寫本，[15] 可見乾隆帝曾試圖藉文臣傳抄，展現其經多語對勘所新譯漢文《金剛經》的文本權威。

在此基礎上，乾隆三十七年（1772）至五十九年（1794）刊刻的《清文繙譯全藏經》收入了《金剛經》，且據筆者考證，係直接採用四體本譯文而未再另請他人重譯。此點頗值得注意，因爲《清文繙譯全藏經》整體的翻譯品質參差不齊：此類大型文化工程往往以議敘、遇缺優先錄用等仕途誘因招募人手，參與者既有佛學造詣深厚的蒙、藏喇嘛，亦不乏僅通翻譯考課而缺乏佛學素養者。《金剛經》一篇之

所以譯筆精審，正因其直承御定四體本而來。相對地，佚名《金剛經注疏》與綿榜譯本在句法、用詞上與《清文繙譯全藏經》差異顯著，並無同源關係；綿榜既無從得見乾隆朝譯本，又缺乏藏、蒙語文知識，其譯文乃大量以滿文音寫漢文名相。

《清文繙譯全藏經》本身的性質亦須辨明。其漢文題名原作《清文繙譯全藏經》，俗稱滿文大藏經（圖 9）；滿文題名作 *Manju hergen i ubaliyambuha amba g'anjur nomun*，直譯即「清文繙譯大甘珠爾經」。名實對照可知，此書雖號稱「全藏」，實則主要據《甘珠爾》部分譯出，並非《大藏經》經、律、論三藏全譯。其內容以般若、寶積、大集、華嚴、涅槃五大部爲主，兼收密部經、陀羅尼與儀軌，而大乘律與大、小乘論則未收入；單就此部分滿文翻譯即耗時二十餘年，可見工程之鉅。

至於文獻特徵，《清文繙譯全藏經》本《金剛經》即乾隆欽定四體本，其滿文部分主要參考藏文譯出，因而具備幾項鮮明特色。其一，滿文譯文包含許多漢譯諸本所無的內容，而更接近藏文與梵文本。以卷首爲例，滿文本可直譯爲：「有一次，世尊在舍衛城祇陀王子的花園，在給孤獨園裡，和一千兩百五十名大比丘，與眾菩薩、摩訶薩們坐在一起。」[16] 義淨本作「與大苾芻眾千二百五十人俱，及大菩薩眾」，並無「摩訶薩」字樣；其餘漢譯諸本則僅言與大比丘千二百五十人同坐，未及菩薩、摩訶薩。而梵、藏文本均明言「眾菩薩、摩訶薩」，四體本滿文作 *bodisado mahasado*，正對應藏文 *byang chub sems dpa' sems dpa' chen po*。此等異文足以推斷版本間的源流關係，而欲從事此類比勘研究，滿、蒙、藏、漢四種語文缺一不可。

其二，佛教名相多用梵文對音，鮮少採用漢文借詞，此爲乾隆帝的刻意主張。其立論在於：漢字爲方塊字，字音隨時代與方言而變，唐人所讀與清人所讀已然不同，以之對譯梵文名相並持誦眞言難免失準；滿文既爲拼音文字，又屬後出，正可直接對音梵文而更爲精確。因此四體本中的佛教名相多直接以滿文拼寫梵文，如優婆塞作 *ubasi*（〔梵〕*upāsaka*）、須陀洹作 *surtaban*（〔梵〕*srotaāpanna*）、三昧作 *samadi*（〔梵〕*samādhi*）、金剛作 *wacir*（〔梵〕*vajra*）、涅槃作 *nirwan*（〔梵〕*nirvāṇa*）、波羅蜜作 *baramit*（〔梵〕*pāramitā*）、補特伽羅作 *butg'ali*（〔梵〕*pudgala*）、劫作 *g'alab*（〔梵〕

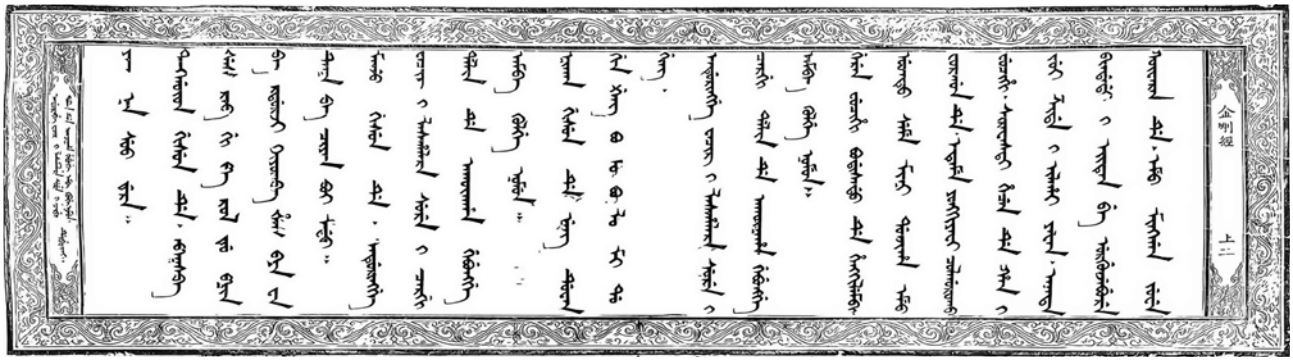


圖 9　清乾隆 37 至 59 年　《清文繙譯全藏經》內府朱印本首頁　取自《滿文大藏經》第 13 冊，北京：紫禁城出版社重印本，2002，卷 1，頁 2a。原本全帙 108 函，國立故宮博物院藏 32 函，北京故宮博物院存有 76 函；文中所提之《金剛經》（第 52 函）現藏北京故宮博物院。

kalpa）。在乾隆時期漢文化已深刻影響滿洲日常語彙的背景下，這一取向格外具有文化政治的意味。

其三，譯文中夾雜大量蒙古文與藏文借詞，若干詞彙的來源頗費推求。如滿文 *gelung*（格隆）源自藏文 *dge slong*，*šamtabs*（下衣，即僧袍下擺）源自藏文 *sham thabs*，*hūbarak*（僧人）源自蒙古文 *qubaraγ*，*binwat*（食）則經蒙古文 *binwat* 而上溯梵文 *piṇḍa*。這些借詞的音變往往遵循蒙古語的規律，例如詞尾元音脫落並前移，正說明滿文譯本並非直承梵文，其間存在蒙古文的中介。

其四，也是最具意義的一點：《清文繙譯全藏經》本《金剛經》文末，承襲自乾隆《御製重譯金剛經》四體本（圖 10）的滿文部分，附有阿禮嘎禮字拼寫的〈金剛經心咒〉，爲漢譯諸本所無。此一密咒既不見於當時通行的漢文文獻，乾隆帝自無從得之於「西藏舊本」以外的途徑，合理的推斷是出自章嘉國師的口傳教法。



圖 10　清乾隆年間　《御製重譯金剛經》　滿蒙藏漢四體本　文末〈金剛經心咒〉藏傳密宗心咒為漢譯諸本所無，應出自章嘉國師口傳。

四句偈的重譯與藏傳密咒

四體本的翻譯策略，在著名的四句偈中表現得最爲清楚。鳩摩羅什譯作：「一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」玄奘譯作：「諸和合所爲，如星翳燈幻，露泡夢電雲，應作如是觀。」乾隆本則作：「如星翳燈幻，露泡夢電雲，諸和合所爲，應作如是觀。」乾隆本雖以玄奘譯本爲基礎，卻將「諸和合所爲」一句自句首移至第三句，其滿、漢重譯文的語序實係依循藏文。

此一調整並非文字趣味的問題，而牽涉教理層面的九喻科判。羅什本作「如夢幻泡影，如露亦如電」，僅列六喻，其中「影」更不見於梵、藏文本；菩提流支（生卒年不詳）、玄奘、義淨諸譯則同以五言譯出九喻，作「如星翳燈幻，露泡夢電雲」。就梵、藏文本而言，此偈實爲九喻，且三三成組，每句各含三喻：星（*tārakā*）、翳（*timiraṃ*）、燈（*dīpo*）喻見、相、識；幻（*māyā*）、露（*avaśyāya*）、泡（*budbudam*）喻器世間、身、受用；夢（*supinaṃ*）、電（*vidyud*）、雲（*abhraṃ*）喻過去、現在、未來。此一配屬，即世親（Vasubandhu）《金剛般若波羅蜜經論》所引彌勒偈頌「見相及於識，器身受用事，過去現在法，亦觀未來世」之義。[17] 乾隆本將「諸和合所爲」後置，正是爲忠實於《金剛經》九喻科判這一組思想結構的完整性。

滿文《金剛經》中的藏密傳承，其影響亦延伸至近現代。晚清民初，西康寧瑪派高僧諾那活佛（Nor lha ho thog thu, 1865-1936）曾將此咒傳予漢地上師吳潤江居士（1906-1979），稱〈金剛般若無盡藏眞言〉。[18] 此一傳承脈絡與章

嘉國師傳予乾隆帝者若合符節，適足說明《金剛經》密咒作爲漢藏佛教交流具體例證的意義。

清代旗人對此段歷史亦有記憶。震鈞（1857-1920）《天咫偶聞》載：「乾隆中，以舊譯佛經，多失本眞。詔開清字經館，以唐古特文譯西番文，又以蒙古文譯唐古特文，再以清文譯蒙古文，於是經之眞面目始出。又仿譯經潤文之例，董以親王，總以章嘉國師，置翻譯生若干員。」[19] 其所述層層對勘之法，與前引陳寅恪所倡「比較校刊學」如出一轍，可見乾嘉學術脈動與晚清民初語文學方法之間的內在聯繫。震鈞復謂四句偈「原本甚長冗，凡十數句，唐人譯本節之耳」，惟其非教界中人，所記多得自旗人口耳相傳，此說實有誤解，所指恐係經末密咒一段。至於其嘆《清文繙譯全藏經》「世無傳本」，則因庋藏深宮、流通極隘所致；今日尚存兩套完帙，一套藏於拉薩布達拉宮，另一套須合臺北國立故宮博物院與北京故宮博物院所藏方能足成。

結論

以《金剛經》爲線索，元、明、清時期佛教傳統的延續與發展於焉可見。就漢文脈絡而言，元代無聞思聰注本在明、清宮廷中持續流通並取得近乎正統的權威地位，說明佛教文化的傳承往往超越王朝更迭；就多語脈絡而言，滿文佛典的翻譯與清代漢、藏、蒙佛教的交流密不可分，佛教因而成爲跨族群文化交流的重

註釋：

1. 各語種《金剛經》校刊本，參 F. Max Müller, trans., “The Vagrakkhedikâ,” in *Buddhist Mahâyâna Texts, Sacred Books of the East*, vol.49 (Oxford: Clarendon Press, 1894); Charles de Harlez, “Vajracchedikā (Prajñāpāramitā): Traduite du texte sanscrit, avec comparaison des versions chinoise et mandchoue,” *Journal Asiatique* ser.8, vol.18 (1891.6): 440-509；長尾雅人譯，《金剛般若經》（東京：中央公論社，1973）；橋本光寶、清水亮昇，《蒙藏梵漢和合璧金剛般若波羅蜜經》（東京：蒙藏典籍刊行會，1941）；林光明編，《金剛經譯本集成》（臺北：迦陵出版社，1995）；《金剛經》文本流傳與經典詮釋，參楊白衣，〈《金剛經》之研究〉，《華岡佛學學報》，5 期（1981.12），頁 57-111；楊惠南，〈《金剛經》的詮釋與流傳〉，《中華佛學學報》，14 期（2001.9），頁 185-230；清代滿蒙文佛典研究，詳參孔令偉，〈《金剛經》滿文譯本初探：論滿洲本位政策與清代譯經事業〉，收入沈衛榮編，《文本中的歷史：藏傳佛教在西域和中原的傳播》（北京：中國藏學出版社，2012），頁 455-496；春花，〈論昭聖皇太后下令譯寫的蒙古文佛經〉，《中國藏學》，145 期（2020.12），頁 78-88。
2. 敦煌本《金剛般若波羅蜜經》，唐咸通九年刊本，大英圖書館（British Library）藏，編號 Or.8210/P.2。
3. 孔令偉，〈《金剛經》滿文譯本初探：論滿洲本位政策與清代譯經事業〉，頁 455-496。
4. 陳寅恪，〈與妹書〉，原刊《學衡》，20 期（1923.8），頁 18-20；〈陳寅恪致傅斯年書〉（1929），收入《陳寅恪集．書信集》（北京：三聯書店，2001），頁 2。相關討論參孔令偉，〈陳寅恪與東方語文學──兼論內亞史及語文學的未來展望〉，《新史學》，31 卷 1 期（2020.3），頁 53-102。
5. 關於「新清史」的學術思想淵源，參自孔令偉，〈近百年來清史研究與內亞學之發展〉，《新史學》，35 卷 4 期（2024.12），頁 183-221。
6. 明崇禎二年楊悟明寫泥金《金剛般若波羅蜜經》，美國國會圖書館（Library of Congress）藏，編號 LCCN2014514461。
7. 邵磊，〈鄭和永樂十二年泥金書經卷淺析〉，《元史及民族與邊疆研究集刊》，2 輯（2016.8），頁 170-187。
8. 元至正元年刻無聞思聰禪師注《金剛經》，中興路資福寺刊朱墨套印本，國家圖書館藏，書號 311.108838。
9. 清雍正十年內府造玉片《金剛經》，愛爾蘭切斯特．比替圖書館（Chester Beatty Library）藏，編號 C1006。
10. 中國第一歷史檔案館、香港中文大學文物館合編，《清宮內務府造辦處檔案總匯》（北京：人民出版社，2005），冊 5，雍正九年五月初四日〈內務府總管海望將做得燙胎合牌玉石金剛經樣一件呈覽〉，頁 4。
11. （元）八思巴造，沙羅巴譯，《彰所知論》，收入《大正新脩大藏經》（東京：大正一切經刊行會，1924-1934），冊 32，No. 1645。

要機制。而《金剛經》譯本的形成，與滿洲人自身的文化、政治乃至宗教認同亦密切相關。

在前述基礎上，或可進一步對清代思想史之發展，提出新的觀察。過往論者多視乾嘉考據等清代學術之發展，爲對宋明心學末流之反動；余英時（1930-2021）則將其詮釋爲儒家思想內部從「尊德性」到「道問學」的自然演變，此說具相當啓發。惟若將乾嘉學術置於多語佛典比勘的脈絡中觀察，則「以藏校梵、以蒙校藏」的比較校勘方法與同時期西北史地之學的發展，實與清朝在內亞的政治經營相互呼應。[20] 值得注意的是，乾隆帝與章嘉國師逐字商榷四體本的工作耗時費力而未必具有直接的政治效益──此一譯本並非爲蒙古王公而作，而係君臣二人私下研讀的成果；單以政治權術解釋清帝的佛教信仰，恐失之簡略。至於滿、蒙、藏佛教世界觀與王統同源論的建構，涉及清代國家認同形塑的深層結構，其意義有待另文詳論。

多語種《金剛經》的研究爲世人揭示，漢學從來不是單一語文或特定族群的學問。此次「《龍藏經》：皇權．信仰．藝術的盛世交響」特展（展期：2026.05.09 ～ 11.08），將《龍藏經》置於清代多語種佛典的長時段脈絡中呈現，正提供了一個從《金剛經》出發、重新理解故宮藏品與清代國家文化政策的絕佳契機。

作者為中央研究院歷史語言研究所副研究員

12. 順治十七年泥金蒙、藏文《金剛經》寫經原委，見於清順治泥金藏文寫本《聖能斷金剛般若波羅蜜多經》序文：「順治十七年，欲以金粉寫經書一百零八函，挑選內外藏、蒙筆帖式。先帝駕崩，此後聖母皇太后繼續，完成了一百零八函經書。順治十八年秋月中十五日開始，康熙元年春月中十五日完成。」參自馬晟楠，〈是異非一：清代宮廷視野中的兩部藏文《金剛經》〉，《故宮博物院院刊》，257 期（2023.9），頁 113-114；國立故宮博物院編，《殊勝因緣：內府泥金寫本藏文龍藏經探索》（臺北：國立故宮博物院，2015），頁 3-4、347。

13.（清）乾隆《御製重譯金剛經》滿蒙藏漢四體本，美國哈佛燕京圖書館藏，編號 990096060880203941；《清文繙譯全藏經》（*Manju hergen i ubaliyambuha amba g'anjur nomun*），清乾隆三十七年至五十九年內府朱印本，國立故宮博物院藏，故藏 000123-000154；佚名，滿、漢文《金剛經注疏》，美國國會圖書館藏，編號 LCCN2019412208；（清）道光十六年宗室綿榜譯滿文《金剛經》，錄文見 Harlez, “Vajracchedikā (Prajñāpāramitā): Traduite *du* texte sanscrit, avec comparaison *des versions chinoise et* mandchoue”。

14.（清）乾隆《御製重譯金剛經》，序號 6、7。

15.（清）倪承寬寫本，《御製重譯能斷金剛般若波羅蜜多經》（蠟箋紙墨書，經摺裝），北京故宮博物院藏，取自該院官網：https://www.dpm.org.cn/ancient/special/180527.html，檢索日期：2026 年 10 月 8 日。

16.《金剛經》中的「給孤獨園」，梵文作 *Anāthapiṇḍadasyārāma*，其中「給孤獨」為 *anāthapiṇḍada*、「園」為 *ārāma*；藏文譯作 *mgon med zas sbyin gyi kun dga' ra ba*，其中 *mgon med zas sbyin* 對譯「給孤獨」，*kun dga'*（歡喜、悅意）與 *ra ba*（園）合譯梵文 *ārāma*。此處滿文本 anatabindadi i eiten be urgunjebure kūwaran 係依蒙古文本翻譯而來，其中「給孤獨」的部分受蒙古文對音梵文影響作 anatabindadi，至於「園」的部分則因為蒙譯受藏譯傳統影響，以 (i) eiten be urgunjebure kūwaran 對譯，故直譯作「令孤獨者喜悅的園子」，與漢譯習稱之「給孤獨園」措辭有明顯區別，實指則為同一處所。此處梵、藏文對譯關係，感謝匿名審查人提示。

17. 世親造，（元魏）菩提流支譯，《金剛般若波羅蜜經論》，收入《大正新脩大藏經》，冊 25，No. 1511，頁 797a6-7；電子版見 CBETA 2026.R2, T25, no. 1511, p. 797a6-7。

18.〈金剛般若無盡藏真言〉之傳承，參自吳潤江，《金剛般若波羅蜜經講義》（臺北：金剛贈經會，2012），頁 4。

19.（清）震鈞，《天咫偶聞》（北京：北京古籍出版社，1982），卷 1，頁 20。

20. 余英時，〈清代思想史的一個新解釋〉，收入《歷史與思想》（臺北：聯經出版事業公司，1976），頁 121-156；孔令偉，〈《楞嚴咒》與《大白傘蓋陀羅尼經》在乾隆《大藏全咒》中的交會：兼論乾嘉漢學之風的「虜學」背景〉，收入沈衛榮編，《漢藏佛學研究：文本、圖像、人物和歷史》（北京：中國藏學出版社，2013），頁 640-650。