

一、乾隆與華嚴字母

清帝的文殊菩薩身份，在清廷的西藏和蒙古事務上扮演了極為特殊和重要的角色。在清代以前，忽必烈和明成祖亦曾被稱為文殊菩薩化身，但這些稱呼均在統治者逝世多年之後才出現，西藏和蒙古也並未以文殊稱呼當代帝王。¹ 順治十年（1653），五世達賴投書順治，抬頭稱順治為「文殊大皇帝」，達賴這一舉動的旨在於以宗教領袖的身份承認清主在蒙藏的政教地位，此後「文殊大皇帝」成為西藏信函中稱呼清帝的慣例。² 早在十五世紀，西藏已有以漢地之王為智慧之主文殊菩薩，西藏達賴為觀音化身，後來西藏更以蒙古哲布尊丹巴呼圖克圖為密跡金剛菩薩，呈現清、藏、蒙三主皆為菩薩的局面，³ 統治者的菩薩身份帶有濃厚的政治意涵。

自此以後，作為文殊道場的五台山與清帝關係愈見微妙。早在「六十華嚴」中已描繪了「東北方有菩薩住處，名清涼山，過去諸菩薩常於中住；彼現有菩薩，名文殊師利，有一萬菩薩眷屬，常為說法」，⁴ 而五台山的氣候與方位，正與清涼山相符，因此五台山便成為了文殊化跡的聖山，文殊在華嚴信仰的地位也日益鞏固。唐代密教借助皇權，在五台山建金閣、玉華二寺，不空又親自往五台山巡禮，並以文殊菩薩為護國佛教，使文殊信仰在唐末從五台山迅速推廣至全國。⁵ 元明以來，青廟（漢傳佛教）和黃廟（藏傳佛教）並存於五台山，清

1 王俊中：〈文殊菩薩與滿州源流及其與西藏政教關係〉，《東亞漢藏佛教史研究》（台北：東大圖書股份有限公司，2003年），頁113。David M. Farquhar, "Emperor as Bodhisattva in The Governance of The Ch'ing Empire." In *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 38, No. 1 (1978), p. 19.

2 文殊菩薩與滿州源流及其與西藏政教關係〉，《東亞漢藏佛教史研究》，頁89。Farquhar 將稱呼清帝為文殊菩薩的用例追溯至1640年，見 "Emperor as Bodhisattva in The Governance of The Ch'ing Empire." p. 19.

3 文殊菩薩與滿州源流及其與西藏政教關係〉，《東亞漢藏佛教史研究》，頁109-110，123-125。

4 T09, no. 278, p. 590a3-5。

5 呂建福：〈五台山文殊信仰與密宗〉，《五台山研究》第2期（1989年），頁12，29-32。岩崎日出男進一步指出不空宣揚五台山文殊信仰，可能與其個人主張關係不大，唐代宗希望藉文殊實踐普賢行願信仰才是關鍵。岩崎日出男：〈不空三藏の五臺山文殊信仰の宣布について〉，《密教文化》第181號（1993年），頁40-57。

廷亦以五台山為藏傳佛教道場，清帝以文殊化身巡幸五台，其政教象徵不言而喻。順治、康熙和乾隆分別兩次、四次及六次巡幸五台，清帝一方面藉此表達滿蒙藏聯盟中的權威地位，並嘗試藉此解決藏蒙事務，嘉慶甚至將五台山視為邊境以內的「中華衛藏」；⁶ 另一方面面向中國子民和漢傳佛教，顯現其聖主和文殊化身的形象。⁷

乾隆巡幸五台山也與聖母皇太后（即孝聖憲皇后，1692-1777）有關，⁸ 其中第二次（1750）及第三次（1761）均奉母巡遊。第二次巡幸返京後，即模仿供養文殊乘獅利像的五台山菩薩頂，「將菩薩頂文殊都剛殿地盤尺寸、佛像、[法]器等項俱畫樣」，在香山建立寶諦寺（1751落成）。第三次巡幸適為聖母皇太后七十壽辰及乾隆五十壽辰，乾隆又仿五台山殊像寺，於香山建寶相寺（1767年落成），並默記殊像寺的文殊菩薩像，命畫師丁觀鵬設色重繪。丁觀鵬所繪的兩幅文殊菩薩像現藏台北故宮博物院，論者以為丁觀鵬在第二幅中通過將文殊菩薩描繪得更為人性化與密教化，以表現乾隆的神性及權威，背後糅合了印度、中國、西藏與蒙古的信仰傳統。⁹ 後來乾隆更複製了五台山殊像寺，在承德另建殊像寺；四十六年（1781）第四次巡幸五台山，乾隆途中曾聽《文殊菩薩本咒》「阿喇巴咱那底」（*arapacanadhīh*），¹⁰ 又抄寫《文殊師利讚》（即不

6 林士炫：〈中華衛藏：清仁宗西巡五臺山研究〉，《故宮學術季刊》第28卷第2期（2010年），頁147-212。

7 傳統觀點（如周齊）認為康熙本人則對藏傳佛教沒有特別的喜愛，巡幸五台不過為了藏蒙事務；但新近觀點（如Köhle）認為康熙同時也面向中國子民和漢傳佛教。周齊：〈清代佛教與政治文化〉（北京：人民出版社，2015年），頁126-129。Natalie Köhle, "Why did the Kangxi Emperor go to Wutai Shan? Patronage, pilgrimage, and the Place of Tibetan Buddhism at the Early Qing Court." In *Late Imperial China*, Vol. 29 No.1 (2008), pp. 73-119.

8 有關聖母皇太后篤信佛教，可參閱 Elisabeth Benard, "The Qianlong Emperor and Tibetan Buddhism," In James A. Millward et al. (ed.), *New Qing Imperial History: The Making of Inner Asian Empire at Qing Chengde*, London, Routledge Curzon, 2004, pp. 129-130.

9 Wen-Shing Chou, "Imperial Apparitions: Manchu Buddhism and the Cult of Mañjuśrī," In *Archives of Asian Art*, Vol. 65, Issue 1-2 (2015), pp. 153-160.

10 乾隆〈題恒春堂〉：「六字真言聽梵唄」，注云：「文殊本咒曰『阿喇巴咱那底』，亦六字，與『南無阿彌陀佛』亦無異也。」董誥等編：《御製詩四集》，《景印文淵閣四庫全書》，冊1308，頁591a。

空譯《大聖文殊師利菩薩讚佛法身禮》)並將之譯為滿、蒙、藏文等。¹¹ 繼康熙四十年(1701)刊刻滿、蒙、漢、藏四體《清涼山新志》，乾隆五十年(1785)又下令重輯《清涼山志》為《欽定清涼山志》，可見清帝尤其是乾隆對五台山以至文殊信仰及文殊身份的重視。

文殊不但與清帝有關，當時更有「滿洲」即「文殊」音轉的說法。乾隆四十年(1775)承德殊像寺落成，乾隆有〈殊像寺落成瞻禮即事成什〉詩，自注「曼殊師利，梵帙讀作平聲，其音近『滿珠』。故西藏達賴喇嘛等借(?)丹書，借稱曼殊師利大皇帝。今俗訛『滿珠』為『滿洲』，非也。」詩中更稱「雖然名實期相稱，師利應嗤謂是乎」，¹² 明顯地否認文殊與滿州的關係。翌年(1776)乾隆又有〈殊像寺〉詩，並自注云「西藏每於新歲獻丹書，稱曼殊師利大皇帝云云，蓋以『曼殊』音近『滿珠』也。」詩中對西藏稱其為文殊菩薩的態度為「丹書過情頌，笑豈是真吾」，顯然並未完全信納這一說法。¹³ 然而一年以後(1777)，乾隆卻命阿桂等撰《滿洲源流考》，卷一即附會「滿洲」為「曼殊(師利)」，乃部族之名。¹⁴ 誠如王俊中所指出，滿洲國號的出現，早在西藏遣使來清之前，因此以滿洲與文殊有關肯定不正確，不過是臣下「揣測上意」之舉。¹⁵ 然而沒有乾隆的默許，這一說法不可能在《滿洲源流考》出現，畢竟乾

11 《秘殿珠林續編》卷一：「因詣五臺瞻禮，欲書《文殊師利經》，以為香林供奉。章嘉國師於全藏中查得此函，皆佛祖心傳，不落空有，與《心經》同一指南。既書一部，供奉五臺，復書此部，為《秘殿珠林》清玩也。」又乾隆〈寶相寺瞻禮〉詩注：「《大聖文殊師利菩薩讚佛法身禮經》載漢經中，而番藏中乃無。去歲巡幸五臺，道中因以國語譯出，並令經館譯出西番、蒙古，以金書四體經供奉臺頂及此寺。」《御製詩四集》，《景印文淵閣四庫全書》，冊1308，頁730a。林士鉉：〈四譯而為滿州——五臺山與清乾隆年間的滿文佛經翻譯〉，釋妙江主編：《一山而五頂：多學科、跨方域、超文化視野下的五臺信仰研究》(台北：新文豐出版股份有限公司，2017年)，頁213-247。

12 《御製詩四集》，《景印文淵閣四庫全書》，冊1307，頁788b。

13 同上注，冊1307，頁931a。

14 「以國書考之，『滿洲』本作『滿珠』，二字皆平讀。我朝光啟東土，每歲西藏獻丹書，皆稱曼殊師利大皇帝。《翻譯名義》曰『曼珠』，華言『妙吉祥』也，又作『曼殊室利』。《大教王經》云，釋迦牟尼師毘盧遮那如來，而大聖曼殊室利為毘盧遮那本師。『殊』、『珠』音同，『室』、『師』一音也。當時鴻號肇稱，實本諸此。今漢字作『滿洲』，蓋因『洲』字義近地名，假借用之，遂相沿耳。實則部族而非地名，固章章可考也。」阿桂、于敏中等撰：《欽定滿洲源流考》，《景印文淵閣四庫全書》，冊499，頁470a。

15 〈文殊菩薩與滿洲源流及其與西藏政教關係〉，《東亞漢藏佛教史研究》，頁81-88，96-98。

隆本人是否相信其文殊身份，與乾隆是否將文殊身份化為政治工具善加利用，是兩個截然不同的問題。到了乾隆第五次遊幸五台(1786)，〈至靈鷲峰文殊寺即事成句〉詩有「曼殊師利壽無量，寶號貞符我國家」二句，自注「今衛藏呈進丹書，均稱曼殊師利大皇帝」、「竺蘭寶號與我朝國號相符」，將發現五台山為文殊住處的竺法蘭與滿清的國號相提並論，¹⁶ 文殊的「壽無量」也明顯指涉乾隆本人，文殊信仰成為了清廷正統性的證據，以至盛世的祥兆。

丁觀鵬所繪的文殊菩薩像並未明言文殊與乾隆的關係，但現存至少八幅以乾隆肖像為藍本的唐卡，¹⁷ 乾隆其中一幅作文殊打扮的肖像，更由郎世寧(Giuseppe Castiglione, 1688-1766)負責繪製面部，¹⁸ 可見乾隆十分關注其文殊菩薩的身份。事實上乾隆對藏傳佛教有濃厚的興趣，除了與三世章嘉呼圖克圖(章嘉·若必多吉, lchang skya rol pa'i rdo rje, 1717-1786)感情深厚，並借助章嘉處理藏蒙的政教事務，以至編撰及翻譯佛教文獻；¹⁹ 乾隆裕陵中的隆恩殿專供喇嘛念經，地宮和棺槨也刻滿了喇嘛經文。²⁰ 傳統觀點只根據乾隆〈喇嘛說〉(1793)，片面地認為乾隆並非真心崇奉藏傳佛教，²¹ 忽略了〈喇嘛說〉的政治語言，未能完全反映乾隆的真實想法。

16 王杰等編：《御製詩五集》，《景印文淵閣四庫全書》，冊1309，頁611a。案《清涼山志》：「漢明帝時，摩騰、法蘭者，四果聖人也。始至此土，以天眼觀，即知此山乃文殊住處，兼有育王所置佛舍利塔。」竺法蘭(dharmaratna)名字中的ratna即珠，與「滿珠」之「珠」對應；dharma(法)與「滿」並無關係，疑以-ma附會讀音相近的「滿」。《清涼山志》，《故宮珍本叢刊》，冊248，頁7a。

17 "Imperial Apparitions: Manchu Buddhism and the Cult of Mañjuśrī," pp. 153-160.

18 《清代帝后像》收錄了兩副畫作，分別稱為〈清高宗文殊化身圖〉及〈清高宗佛裝像〉，後者面部即由郎世寧所繪，現藏美國佛利爾美術館(Freer Gallery of Art)。北平故宮博物院編：《清代帝后像》(北京：北平故宮博物院，1931年)，無頁碼。"The Qianlong Emperor as Manjushri, the Bodhisattva of Wisdom", <https://asia.si.edu/object/F2000.4/>. Accessed 9 Dec 2020.

19 參閱 Wang Xiangyun, "The Qing Court's Tibet Connection: Lchang skya Rol pa'i rdo rje and the Qianlong Emperor," In *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 60, No. 1 (2000), pp. 125-163.

20 張羽新：《清政府與喇嘛教》(拉薩：西藏人民出版社，1988年)，頁192-193。"The Qianlong Emperor and Tibetan Buddhism," *New Qing Imperial History: The Making of Inner Asian Empire at Qing Chengde*, p. 132.

21 如孫昌武：〈清王朝佛教政策——與黃教以安天下〉，《北方民族與佛教：文化交流與民族融合》(北京：中華書局，2015年)，頁461-507。

上文提及乾隆曾聽《文殊菩薩本咒》及抄寫《文殊師利讚》，文殊菩薩即以華嚴字母首五字門 a ra pa ca na 為真言，²² 元代釋智譯《聖妙吉祥真實名經》（妙吉祥即文殊）也附有「文殊菩薩五字心呪」（啊囉鉢拶捺）。²³《真實名經》除梵文外，又有藏、漢、西夏、維吾爾、蒙、滿等譯，此經在清代的流行情況雖然不明，但北京國家圖書館所藏《梵藏漢三體合璧聖妙吉祥真實名經》磁青紙泥金寫本（約 18 世紀）每葉均以梵、藏、漢三體對照，說明此經在清代仍受到一定程度的關注。²⁴ 至於與華嚴字母關係更為密切的《華嚴經》，現存文獻沒有清廷特別崇奉《華嚴經》的證據，但清廷對華嚴字母的態度，仍可從若干材料中窺見。先看乾隆十五年（1750）完成的《同文韻統》，此書為便於翻譯咒語，統一了滿、漢、藏、蒙四語的拼音寫法及梵字的對音，當中卷五〈大藏經字母同異譜〉比較了十二種經典中的字母，這些字母可簡單分為兩類：

僧伽婆羅譯《文殊師利問經》	50	竺曇摩羅察譯《光讚經》	41
不空譯《文殊問經》	50	無羅叉譯《放光般若經》	42
不空譯《瑜伽金剛頂經》	50	鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》	42
		玄奘譯《大般若波羅蜜多經》	43
		佛馱跋陀羅譯六十華嚴	42
		實叉難陀譯八十華嚴	42
		地婆訶羅譯《大方廣佛華嚴經入法界品》	42
		不空譯《大方廣佛華嚴經入法界品四十二字觀門》	42
		般若譯四十華嚴	42

當中四十二字門（包括大致相同的四十一和四十三字門系統）佔了九種，《華嚴經》系統又佔當中五種。然而《同文韻統》從語音系統的角度出發，以

22 如《金剛頂經瑜伽文殊師利菩薩法》：「爾時文殊師利即說，明曰：阿囉跛者曩。」T20, no. 1171, p.705a15-16。

23 T20, no. 1190, p. 834a9-11。

24 Ester Bianchi, "Chinese Chantings of the names of Mañjuśrī: The *Zhenshi Ming Jing* 真實名經 in Late Imperial and Modern China," In V. Durand-Dastès (ed.), *Empreintes du Tantrisme en Chine et en Asie Orientale. Imaginaires, rituals, influences*, Leuven: Peeters, 2015, pp. 117-138.

五十字門為對音的標準，認為「天竺字母五十字，綜括宏遠，奧旨遐深，實持誦之津梁，繙譯之肩輿也」。²⁵ 至於這九種四十二字門之間的差異，編者認為「蓋緣後諸禪宿，生非一時，居非一地，其翻譯諸經，亦各以師資傳授，為之譯定。間或字體本同而音呼稍別，或音呼相合而譯寫迥殊」。²⁶〈大藏經字母同異譜〉比較兩類字門時，並沒有按讀音一一對照五十字門和四十二字門的差異，似乎並沒有真正分析四十二字門的意圖。然而面對這些紛雜的四十二字門，編者並未完全予以否定，反而認為：

然即其義蘊精微，包括深廣，以之唱演功德，實為秘密要用；以之考定字音，亦為韻切源流所云。佛音首被，萬品同歸，未可執一端以輕議其短長也。²⁷

對四十二字門採取未可輕議的迴護態度，但所謂「考定字音」、「韻切源流」具體何指，書中並沒有說明。對於華嚴字母韻表，更以不在經文為由，不收入書中：

實又難陀所譯《華嚴經》字母四十二字，後世沙門每字各唱演十二字，仍歸本字收聲，共十三字成句。每誦經一段畢，唱演三、四句。非經本文，茲不具述云。²⁸

《同文韻統》對四十二字門的曖昧態度，一方面是要從語音角度維持五十字門「韻切之指歸，梵唄之矩矱」的立場，另一方面很可能是無力處理，但仍然不願意完全揚棄。乾隆三十八年（1773），《滿漢蒙古西番合璧大藏全咒》編成，

25 《同文韻統》，頁 259。

26 同上注，頁 318-319。

27 同上注，頁 319-320。

28 同上注，頁 321。

象徵清廷統一咒語拼寫及語音規範的工程已完成完成。²⁹ 錢維喬《鄞縣志》卷二十五提到天童寺獲乾隆御賜華嚴字母：

敕賜天童弘法禪寺，在縣東六十里太白山之東，[……] 國朝順治十六年 [1659] 圓悟弟子道忞應召，賜今額 [引案：即指敕賜天童之名]。[……] 雍正十一年 [1733]，賜御書「慈雲密布」四大字及金字《心經》一卷，又賜御書「名香清梵」四大字。乾隆三十年 [1765] 賜陀羅尼經一函，三十四年 [1769] 賜《華嚴字母》一卷，四十年 [1775] 賜御製《滿漢蒙古西番合璧大藏全咒經》八函、《四體合璧翻譯名義攷證》一部、《西域同文》一函 [引案：即《西域同文志》]、目錄一函、《維摩詰經》三卷、《救護日蝕經》一卷，五十年 [1785] 賜儀軌經一函。³⁰

這條材料非常值得重視，首先是所賜的單行《華嚴字母》一卷，說明清廷承認並實際使用單行本的華嚴字母韻表。其次是天童寺，佛教文獻中未見關於天童寺精於音韻或儀軌的記載，但天童寺的藏經閣和法堂分別於康熙三十四年（1695）及乾隆二十一年（1756）燒燬，³¹ 其後乾隆多次敕賜陀羅尼及對音類的文獻，反映天童寺僧人當與此相關。天童寺道忞的圈子，與皇室聲韻均有密切關係，道忞本人與順治有交遊，而其弟子真樸曾助刊《大藏字母文字陀羅尼經》，天童寺亦曾刊印《禪門日誦》系列的書籍。³²《大藏字母文字陀羅尼經》的另一助刊者靜默寺住持海寬，與和碩莊親王允祿（1695-1767）關係密切，海寬不但助刊《三教經書文字根本》，又參與允祿主持的《同文韻統》校譯工作，

29 李柏翰提出《同文韻統》即編纂《滿漢蒙古西番合璧大藏全咒》的半完成品。《明清悉曇文獻及其對等韻學的影響》，頁 120。

30 錢維喬修，錢大昕纂：《[乾隆] 鄞縣志》，《續修四庫全書》影印華東師範大學藏乾隆五十三年本，冊 706，頁 568a-569a。

31 天童寺大事年表，可參閱吉田道興：〈天童寺世代考（一）〉，《禪研究所紀要》第 12 號（1984 年），頁 75-126。

32 〈『禪門日誦』の諸本について〉，《印度學佛教研究》第 51 卷第 1 號（2002 年），橫排頁 311。〈『禪門日誦』再考〉，《印度學佛教研究》第 53 卷第 2 號（2005 年），橫排頁 796。

海寬所注的《日課便蒙旁注略解》更由允祿撰序。³³ 由此推論，天童寺應有韻主和尚，並有研讀等韻的傳統。

乾隆更曾下令整理華嚴字母韻表。乾隆三十六年（1771）聖母皇太后八旬大慶，乾隆即命令群臣抄寫八十華嚴，由此再次看到聖母皇太后與華嚴和文殊信仰的關係。據《秘殿珠林續編》卷八載「《大方廣佛華嚴經》八十一冊」，經冊以內府舊藏宣德年間金字《華嚴經》為底本，與《乾隆大藏經》（《龍藏》）對勘，並刪去「於經義並無發明」的宣德原序，及「尤玷清淨」的武則天序文，以乾隆〈御製金書大方廣佛華嚴經序〉代替。序中以「佛說大乘梵言，浩若淵海，而惟《華嚴》得稱龍藏」，凸顯《華嚴經》的重要性，又稱「諮之章嘉國師 [引案：即章嘉活佛]，以八十者為正。[……] 且簡詞臣有楷則者，出秘閣磁箋，於戊子元正 [1768]，供奉謄寫，問 [問?] 有與四十二字母未叶者，復一一指出印可，總字六十萬而贏。」³⁴ 此套《華嚴經》製作非常認真，卷首還附有乾隆親製的〈御製翻譯名義集正訛〉，考證翻譯八十華嚴的于闐國實叉難陀的出身及姓名寫法，對經後的音釋更是「逐卷校擬改正」。對於華嚴字母韻表，凡例則謂：

一華嚴字母，音韻正宗，雖舊本具有翻切，而於梵音多未符合，今謹遵《欽定同文韻統》悉加改正，並附辨證於本卷之末。³⁵

在敘述四十二字門的第七十六卷後，附有「華嚴字母切字辨證」、「重字分別說」、「兩合、三合及切音合讀說」，「俱冠國書，間梵書」，³⁶ 足以證明乾隆對華嚴字母的重視程度，以及編者已能完全掌握四十二字門的拼寫。可惜的是，此經現藏北京故宮博物院，未能詳細考察當中的韻表及其辨證內容。

33 〈康熙字典字母切韻要法考證〉，《等韻源流》，頁 281，287-288。

34 王杰等輯：《欽定秘殿珠林續編》，《續修四庫全書》影印清內府抄本，冊 1069，頁 320b。

35 同上注，冊 1069，頁 323a。

36 同上注，冊 1069，頁 324b。

二、括宇宙之大文：清廷對聲韻起源的官方說法

有清一代，「華夷」始終是非常重要的關鍵詞。然而在音韻學的著作中，並沒有華夷對比的蹤影，而只有所謂「華梵」，而且「梵」在佛教的脈絡底下不含任何的貶義。乾隆論及華梵優劣的時候，往往將之與西域和滿文相提並論，這一點頗不尋常。首先西域一詞歷代均無定指，狹義當指玉門以西、蔥嶺（帕米爾高原）以東一帶，但後代往往兼指蔥嶺以西即中原王朝版圖以西的地區，包括南亞、西亞甚至北非、歐洲地區。³⁷ 清代如《西域同文志》所提及的地名，包含天山北路（包含準噶爾部）、天山南路（包含回部）、青海和西番（西藏），並未包括印度。至於滿洲位於東北，即使以最寬的定義來看，仍不可能在西域之列。

誠然，早在宋代鄭樵《通志·七音略》中，已提出「七音之韻，起自西域，流入諸夏」的說法，³⁸ 然而鄭樵所謂「西域」，仍然泛指印度及中亞；清廷對華梵優劣及西域的特殊看法則與清廷的佛教史觀關係密切。乾隆朝的官方文獻多次提及梵文文字及經典通過西藏傳入中土，如《同文韻統》仍在草創之際，乾隆已下旨論及「中華字母原本西番，而字不備音」，³⁹ 允祿隨即上奏「臣等伏查大藏經典原出天竺，流布西番，自晉唐以來譯入中土」。⁴⁰ 到了《同文韻統》卷一，又說「天竺字母，經咒諸字之淵源也；西番（即唐古特字母），經咒諸字之脈絡也」，因此神珙「製為華音等韻，[……]終亦華梵殊歸」，要到「吐蕃相阿努」「身至中印度國」，「譯以唐古特之字，以為西域傳布經咒之用」，於是「振鐸持鈴，遠傳蔥嶺」，成為日後傳入中國的契機。⁴¹ 後來在〈清文繙譯全

37 榮新江：〈西域史研究的回顧與展望〉，《歷史研究》第2期（1998年），頁132。榮新江、文欣：〈「西域」概念的變化與唐朝「邊境」的西移——兼談安西都護府在唐政治體系中的地位〉，《北京大學學報（哲學社會科學版）》第49卷第4期（2012年），頁113-119。

38 《七音略》，《等韻五種》，頁2。

39 乾隆十三年十二月二十八日（1749年2月15日）。《同文韻統》，頁19。

40 乾隆十四年四月二十七日（1749年6月11日）。《同文韻統》，頁29。

41 案一般以阿努之子吞彌·桑布扎（thu-mi sam-bho-ta）為藏文的創製者。《同文韻統》，頁55-57。又《四庫全書提要》中《同文韻統》的提要，對梵語和藏文字母的描述大致相同，提及阿努之子創製藏文後，復有「自沙門神珙作《四聲五音九弄反紐圖》，收於《大廣益會玉篇》之末，始流入儒書。自鄭樵得西域僧《七音韻鑑》，始大行於中國」數句，明顯將中土音韻傳入的時間置於藏文創製以後。

藏經序〉中，乾隆更堂而皇之地說「蓋梵經一譯而為番，再譯而為漢，三譯而為蒙古」，⁴² 完全罔顧漢譯佛經早於藏文創製的事實。王俊中早已指出這一觀念似乎得自藏傳僧侶，⁴³ 而《同文韻統》多有得力於章嘉呼圖克圖之處，書中凸顯藏文的重要性，亦在情理之中。無論如何，西藏在清代既屬於西域的一部分，音韻「起自西域」的說法也就有了不同前代的詮釋。

當然並非所有的文獻材料都清楚說明「起自西域」與西藏的關係，不少材料中的「西域」所指依舊模糊，似乎與鄭樵所說分別不大。然而從這些材料中仍可看到清廷對西域語言的優越性有一套完整的官方論述，當中多次通過論證韻學的源頭，試圖辯證西域優於中土。以下隨舉康雍乾御製序各一：

江左之儒，識四聲而不識七音。七音之傳，肇自西域，以三十六字為母，從為四聲，橫為七音，而後天下之聲總於是焉。⁴⁴

自西域梵僧定字母為三十六，分五音以總天下之聲，而翻切之學興。儒者若司馬光、鄭樵皆宗之，其法有音和、類隔、互用、借聲，類例不一。⁴⁵

粵自切韻字母之學，興於西域，流傳中土，遂轉梵為華。中華之字，不特與西域音韻攸殊，即用切韻之法比類呼之，音亦不備。於是有反切，有轉注，甚至有音無字，則為之空圈，影附其言，浩若河漢，而其緒紛如亂絲。我國朝以十二字頭，括宇宙之大文，用合聲切字，而字無遁音；華言之所未備者，合聲無不悉具。⁴⁶

這可以說是清代對於字母起源的標準答案：字母、反切之學源於西域，中土之

42 沈初等編：《御製文三集》，《景印文淵閣四庫全書》，冊1301，頁629b。

43 〈文殊菩薩與滿州源流及其與西藏政教關係〉，《東亞漢藏佛教史研究》，頁90。

44 《康熙字典》，御製序，頁2b-3b。

45 《欽定音韻闡微》，《景印文淵閣四庫全書》，冊240，頁1b。

46 《欽定同文韻統》，頁3-4。