

國法與教法之間： 清朝前期對蒙古僧人的禁限及懲處

——以《理藩院滿蒙文題本》中蒙古僧人坐罪案例為核心

孔令偉

哥倫比亞大學東亞系暨歷史系

提要

清朝於蒙古的統治策略中，尊崇藏傳佛教之格魯派，為其關鍵的文化政策。然而考量藏傳佛教政教合一之特殊思想，往往成為藏傳佛寺佔取人丁牲口、大肆擴張勢力之依據。滿清為避免藏傳佛教勢力在蒙古過度擴張，進而干預其政治權力，是以對特定蒙古高僧雖加以尊崇，但亦嚴加控制蒙古藏傳佛寺勢力的發展。與此同時，清朝中央所支持的官方格魯派勢力，與蒙古自身的佛教傳統之間，亦有着微妙的權力競逐。新出《理藩院滿蒙文題本》中關於蒙古僧人的坐罪案例，深刻反映出蒙古宗教勢力與清朝皇權之間的衝突。而當蒙古佛教傳統挑戰清朝官方的宗教話語時，核心與邊緣之間的衝突便體現在司法審判之中。通過梳理作為遺留性史料的《理藩院滿蒙文題本》，可以補充過去漢文編纂史料之不足，進而考察清朝政府與蒙古佛寺之間的權力關係，重新檢視清朝政治權力與蒙古宗教勢力之間的微妙互動。與此同時，對於多語種原始檔案的梳理與運用，不僅有助於進行深入的語文學研究，更有助於史學研究者重

孔令偉，哥倫比亞大學東亞系暨歷史系，美國紐約，電郵：lk2627@columbia.edu。

本文的寫作，主要受到滕華瑞(Gray Tuttle)與曾小萍(Madeleine Zelin)教授的鼓勵與啟發，謹此向二位師長致謝。然而文中一切疏漏，均由筆者承擔。

新檢視清代的法律多元性以及實踐面向，進而跳脫出以漢文官書中帶有偏見的大一統表述。

關鍵詞：蒙古、僧人、《理藩院滿蒙文題本》、《理藩院則例》、法律多元主義

一、前言：對「大一統」史觀的反思

近年來隨中國所藏多語種檔案的出版與開放，學者在遺留性史料的基礎上，逐漸認識到清朝統治的多元性與複雜性，遠非傳統漢文編纂性史料所能概括。長期以來，學界對於清朝的統治型態與政治運作有所爭論。清朝是否為具有現代性的「帝國」(empire)？清朝是否擁有法律(law)？這些看似基本的問題，長期縈繞在東西方清史學界之間，卻每每給人徘徊不前之感。其根本原因在於，囿於一手檔案材料的限制，學者在討論清朝的統治型態及政治運作時，往往只能參照官書中經過史官刪節的片段訊息。然而眾所周知，中國傳統史官的筆削獨斷，往往是為皇朝的政治意識形態服務，而非為了保存或還原歷史事實。即便在中國曲折的現代化過程中，史學仍不免淪為政治鬥爭的附庸，^① 是以在特殊意識形態主導下的官方編纂物，並不能被視為嚴格意義上的一手材料。與之相對的，在歷史事件中所形成的檔案與公文書，由於具有一定的保密性，其中所承載的資訊往往僅在特定的政府機構內部流通，而不作為對外政治宣傳的工具，因此通過拼湊檔案中的吉光片羽，史家相對能夠更加謹慎而批判地逼近歷史事實。而本文的主要寫作目的，正是希望藉由爬梳清朝理藩院在處理蒙古僧人司法問題的過程中所形成的原始檔案，試圖重構清代法律體系的多重面貌。換句話說，本文的目的並非企圖以個案論斷清朝的帝國性質與司法體系；反之，筆者更加希望能藉由複雜化清朝的法律面向，並通過強調清代文獻中表述(discourse)與實踐(practice)層次的區分，重新檢視清朝統治下的法律多元主義(Legal pluralism)。

那麼我們不禁要問，何謂清朝治下的法律多元主義？而這個概念對於我們理解清代歷史究竟又有什麼樣的意義？作為「中國」歷史上最後一個王朝，後人對清朝的詮釋中，不禁添入許多現代國族主義的想像。在有意無意中，作為現代民族國家的「中國」被不斷投射、放大到清史的視野中，而生活在其中的各個族群也就自然而然地被概括為「中華民族」，清朝也就理所當然的成為想像中的「中華帝國」，成為論述「中國」歷史正統性不可或缺的一個環節。然而強調「大一統」的「中華帝國」觀念是如何形成的？這個

^① Jonathan Unger ed., *Using the Past to Serve the Present: Historiography and Politics in Contemporary China* (Armonk, N. Y.: M. E. Sharpe, 1993), 1-8. 於2015年1月蒙耶魯大學白彬菊教授(Beatrice Bartlett)慷慨相贈此書，特此致謝。

概念與清史研究又有什麼樣的錯綜關係？今天的歷史敘事在追溯「中華帝國」的起源時，多半會以秦朝作為開端，因其首先提出「一法度，衡石丈尺，車同軌，書同文字」^②的大一統構想，而其中統一法律正是建構「中華」乃至現代民族國家的先決條件。是以《史記》中強調「海內為郡縣，法令由一統」^③的秦朝，成為了近代中國知識份子建構國族的根本依據。章太炎在〈秦政記〉中，有這樣關於秦朝統一法律的表述：「古先民平其政者，莫遂於秦。……要其用意，使君民不相愛，塊然循於法律之中。」^④柳詒徵在《中國文化史》中說到：「始皇時代之法制，實具偉大之精神，以一政府而轄制方數千里之中國，是固國家形式之進化，抑亦其時思想之進化也。」^⑤錢穆在《國史大綱》中也認為：「秦併六國，中國史第一次走上全國大一統的路」^⑥，而建立統一的法律制度是其關鍵之一。從章、柳、錢對於秦統一法律的論述中，不難體現「一法度」是近代中國思想界建構國族重要的思想依據。然而長期以來被視為「中華帝國」的清朝，其法律制度及實踐是否能被簡單地概括為「大一統」框架下的單一法律結構？更深入的來說，學者們是否應該繼續因襲近代中國國族建構的話語，將清朝法律置於「上下兩千年」的「國史」架構中？除此之外，學者們是否應當繼續追隨西方啟蒙時代以降的東方專制論(Oriental despotism)的足跡，如同黑格爾(Georg Hegel)、馬克思(Karl Marx)、韋伯(Max Weber)甚至是福柯(Michel Foucault)一般，將中國視為停滯(static)而去歷史化(ahistorical)的存在^⑦，亦即以「兩千年以來」的大一統框架，抹煞清朝法律的異質性與特殊性，以自我東方化(Self-Orientalization)^⑧的有色眼鏡來看待清史研究？從最近東西方學界對於「新清史」(New Qing History)問題的爭辯與回應看來，上述問題仍值得清史學人持

② 司馬遷，《史記》（臺北：鼎文書局，1981），卷6，〈秦始皇本紀〉，頁240。

③ 司馬遷，《史記》，卷6，〈秦始皇本紀〉，頁236。

④ 中山大學中文系編，《王夫之〈秦始皇〉章太炎〈秦政記〉〈秦獻記〉譯注》（廣州：廣東人民出版社，1974），頁12、18-19。

⑤ 柳詒徵，《中國文化史》（上海：上海古籍出版社，2001），頁330。

⑥ 錢穆，《國史大綱》（臺北：商務印書館，1999），頁120。

⑦ Teemu Ruskola, *Legal Orientalism: China, the United States, and Modern Law* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2013), 43.

⑧ 關於近代中國學術界自我東方化的問題，Teemu Ruskola 與德里克(Arif Dirlik)曾就中國法律的現代化，以及馬列史學中的「封建」觀念，進行過相關討論。參 Teemu Ruskola, *Legal Orientalism: China, the United States, and Modern Law*, 198-235; Arif Dirlik, "Social Formations in Representations of the Past: The Case of 'Feudalism' in Twentieth-Century Chinese Historiography," *Review* 19:3 (1996): 227-267。

續思考。

二、清代的法律多元性與多語種檔案

歸結上述的問題，要釐清清朝的統治型態與政治運作模式是否為傳統認知下的「大一統」，需要回歸到法律史的具體脈絡中。研究清代法制史的學者，過去多半將目光投向《大清律例》這類漢文官書。一般認為，清朝於1644年入關以後，為了統治中原的現實因素並繼承明朝的合法性，於順治三年（1646）在《大明律》的基礎上以「詳譯明律，參以國制」^⑨為原則，草創了《大清律例》。這也就是說，順治初年《大清律例》的創制並非單純容受《大明律》，而是同時揉雜了所謂的「國制」，也就是滿洲人入關以前固有的法律制度。眾所咸知，滿人在入關以前雖然對漢地文化有所接觸與學習，但蒙古文化對滿洲的影響無疑最為深刻，而這也正體現在清律對蒙古法的繼承與轉化之中。例如經過康熙、雍正兩朝對於甘肅、青海地區藏人寺院與宗族勢力的權力改組，^⑩清政府於雍正十二年（1734）從蒙古律例中選取了相關的條例，在此基礎編纂而成《西寧青海番夷成例》，並進一步翻譯為藏文頒行，^⑪以此作為管理青海蒙藏族群的法律依據。又如乾隆二十四年（1759）清朝消滅準噶爾汗國並正式入主回疆後，於嘉慶十六年（1811）開館編修《理藩院則例》的同時，以蒙古法律傳統作為參考基礎，編訂《回疆則例》以作為適用於統治新疆地區穆斯林的法源依據。由此可見，清朝在青海乃至新疆等廣袤的西北地區所採用的法律體系，基本是建立在蒙古法傳統之上。這個現象一方面固然與和碩特與準噶爾等衛拉特蒙古諸部的傳統實力有關，同時也反映出清朝以蒙古法架構管理內亞藩部的一貫政策。

至於衛藏、外藩蒙古地區與清朝之間的司法關係，情況則更為複雜。

⑨ 徐本、三泰等奉敕纂，劉統勛等續纂，《大清律例》（《文淵閣欽定四庫全書》本），〈世祖章皇帝御製大清律原序〉，頁1。

⑩ 孔令偉，〈洮岷藏傳佛寺入清之興衰及其背後的蒙古因素——以《內閣大庫檔》與《理藩院滿蒙文題本》為核心〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第86本，第4分（2015年12月），頁855-910。

⑪ 嘉慶《衛藏通志》：「（西寧所管四十族內……）雍正十二年，頒給唐古忒字律例，係西寧衙門從蒙古律例內摘出翻譯者。」袁昶，嘉慶《衛藏通志》（清光緒漸西村舍刻本），卷15，頁4。

滿人雖早在入關以前，就與西藏有所交涉，但在18世紀以前，並沒有實際控制西藏的能力，而是仿照蒙藏傳統與格魯派領袖結成施供關係(mchod yon)，以滿洲皇帝為檀越(yon bdag)，達賴喇嘛為福田(chos gnas)，二者則分別被視作文殊與觀音菩薩化身。自1642年顧實汗(Güshi Khan, 1582-1654)助格魯派掃平藏巴汗與噶舉派聯盟，到1705年拉薩事變之間，西藏所施行的基本是其固有的宗教法，與清律並沒有直接關係。比較具有權威性的法律規範，主要是五世達賴喇嘛阿旺羅桑嘉措(Ngag dbang blo bzang rgya mtsho, 1617-1682)時期所制訂的《十三條法規》(*tA la'i bla ma sku phreng lnga pa'i dus su gtan la phab pa'i khrims yig zhal lce bcu gsum*)以及攝政桑杰嘉措(Sangs rgyas rgya mtso, 1653-1705)的《法律解惑問答》(*'bras ljongs bstan srung mam rgyal gyis sde srid sangs rgyas rgya mtshor khrims skor dogs sel zhus pa'i dri ba dris lan*)。^⑫

另一方面，西藏政權主要的軍事支持，主要源自青海和碩特顧實汗及其子孫。自順治十年(1653)以後，清朝名義上將和碩特諸部納入外藩體系，然而實際上清朝仍沒有對其施加司法管轄權，絕大多數的衝突與糾紛並不經由清廷審判，而是依照地方習慣進行調解。1705年拉薩爆發政變，西藏政權的實際掌權者攝政桑杰嘉措為和碩特拉藏汗(Lazang Khan, ?-1717)所執殺，而桑杰嘉措所扶植之六世達賴喇嘛倉央嘉措(Tshangs dbyangs rgya mtsho, 1683-1706)的政教地位遭到清廷否決，隨即被解送至北京的途中在青海湖一帶離奇謝世。由於拉藏汗與衛藏傳統勢力之間的矛盾，清朝終究得以逐步介入西藏政務，^⑬然而清朝方面仍沒有形成一套管理西藏事務的系統性規章。直到雍正二年(1724)青海羅布藏丹津之亂被平定後，清廷方才草擬《青海善後事宜十三

⑫ Chab spel tse brtan phun tshogs ed., *Bod kyi rabs khrims srol yig cha bdams bsgrigs* (《西藏歷代法規選編》)(Lhasa: bod yig dpe skrun khang, 1989), 146-184, 185-197. 除了上述甘丹頗章中央所頒佈的法律規範(khrims yig)外，個別藏傳佛教寺院尚有獨特的寺規(bca' yig)，用人類學家 Robert Redfield 的話語來說，khrims yig 和 bca' yig 或可被理解為西藏宗教法的大傳統與小傳統(Great tradition and little tradition)。關於 bca' yig 的法律性質，參 Ter Ellingson, "Tibetan Monastic Constitutions: the bca'-yig," in *Reflections on Tibetan Culture: Essays in Memory of Turrell V. Wylie Lewiston* (New York: E. Mellen Press, 1990), 205-230。近年來隨着寺院史及地方史的興盛，藏學界對於 bca' yig 頗為關注，關於 khrims yig 的研究則尚不多見，關於西藏自身的中央法規，筆者將另文專論。

⑬ 烏雲畢力格，〈1705年西藏事變的真相〉，《中國藏學》，2008年，第3期，頁82-91。

條》及《禁約青海十二事》^⑭，其中部份內容也成為雍正十二年《西寧青海番夷成例》的編纂依據。而衛藏方面，則要遲至乾隆十六年（1751）平定珠爾默特那木札勒（Gyur med nam rgyal, ? -1750）之亂後，清朝方頒佈《西藏善後章程十三條》。乾隆五十七年（1792）廓爾喀戰爭結束後，清朝又逐步擘畫《藏內善後章程》^⑮。然而除去這些應付突發事變的善後章程以及《大清會典》中所輯案例，清朝對於西藏全面性的法律規範，則首先體現在嘉慶二十二年（1819）刊行《理藩院則例》中所收錄的《西藏通制》。

在檢視清代衛藏、安多以及回疆地區的法律規範後，我們不難得出一個簡單的結論：清朝政府對非漢族群的管理，所使用的法律系統並非源自明律，而是大量立基於蒙古法的一種創造。換句話說，「詳譯明律，參以國制」的《大清律例》，並不適用於非漢族群中的司法審判。除了蒙古、西藏與回疆等廣袤的內亞地區外，《大清律例》同樣不適用於西南苗疆內部的多數案件。苗人犯事，除了死罪必須依照《大清律例》審判外，軍流徒罪折枷俱為外結，至於「其一切苗人與苗人自相爭訟之事，俱照苗例歸結，不必繩以官法，以滋擾累」。^⑯這也就是說，蒙古、回疆、西藏乃至苗疆等西南非漢族群，即分佈在超過盛清六成版圖中的臣民，在面對司法審判與法律糾紛的情況下，並不適用於《大清律例》中的法律規範。不僅如此，即便是適用於原本土（China proper）的《大清律例》，其中亦或多或少揉雜了滿人入關以前所接納的蒙古法傳統。而清朝統治下豐富而複雜的法律元素，正體現了清朝內部的法律多元主義。即便清朝官書中再三強調「一法度」與「書同文」等大一統的表述，然而正是因為在法律實踐層面上的多元與分歧，才使得清朝統治者不斷積極通過官書宣傳在現實中並不存在的大一統概念。而正因為如此，有識者不應將清朝法律史輕易地放置在「中華帝國」的一元框架中，否則清朝史的書寫，很可能將陷入所謂的停滯論，進而引發自我東方主義化的危機。

⑭ 岩田啟介近年在臺北故宮藏宮中檔中，發現了《禁約青海十二事》的滿文原文。見岩田啟介，〈禁約青海十二事の成立〉，《滿族史研究》，2014年，第13期，頁13-28。

⑮ 馮明珠，〈關鍵時期的關鍵人物——論「欽定藏內善後章程」形成與確立〉，載《覆案的歷史：檔案考掘與清史研究》（下冊）（臺北：中研院，2013），頁469-542。

⑯ 徐本、三泰等奉敕纂，劉統勛等續纂，《大清律例》，卷37，〈刑律·斷獄下·斷罪不當〉，頁166。這條定例的形成，與雍正、乾隆兩朝在西南的經營有關。乾隆元年（1736），湖廣總督張廣泗（?-1749）平貴州苗亂後，乾隆帝旋即下令：「苗民風俗與內地百姓迥別，嗣後苗眾一切自相爭訟之事，俱照苗例完結，不必繩以官法。」鄂爾泰等修，靖道謨、杜詮纂，乾隆《貴州通志》（《中國地方志集成》本），卷33，〈藝文·論〉，頁62。

三、「內亞視角」與「華南研究」的交匯：超越一元表述的多元實踐

然而強調有清的法律多元主義，並不意味歷史研究的碎片化；反之，筆者想要強調的是清朝法律體系中極為關鍵，卻因當代國族主義而掩蓋的重要元素。如果我們真的要試圖概括清朝法律系統中的主要構成，蒙古法無疑是其中的關鍵。然而時至今日，清代法制史中的蒙古法研究，並不能說是一門顯學，而相關先行研究的質量與數量，仍不足以讓我們窺得清朝法律體系之全豹。其中最為關鍵的原因在於，由於受到客觀環境的限制，過去的學者多半未能直接利用關於蒙古法律判決的一手檔案；另一方面，由於蒙古法在實踐層面中，多半以滿文與蒙古文檔案為載體，受到語言工具與原始材料的限縮，多數學者仍停留在《大清會典》、《理藩院則例》等官書所傳達的表述層面。然而在客觀條件的限制下，仍有學者進行了開創性的先行研究，其中又以梁贊諾夫斯基(Valentin Aleksandrovich Riazanovskii)、田山茂、島田正郎、魏彌賢(Michael Weiers)、Dorothea Heuschert-Laage、梅凌寒(Frédéric Constant)、賈寧(Ning Jia)與胡穎(Ying Hu)等人的著作最具代表性。隨近年來中國所藏相關滿蒙文檔案的開放，諸如達力扎布、烏雲畢力格與宋瞳等中國學者，利用滿蒙文檔案取得了突破性的成果。而在近年來出版的清代檔案中，尤以《清朝前期理藩院滿蒙文題本》^{①⑦}為蒙古法律史提供了珍貴而詳實的案例，其不啻為研究清代蒙古法實踐的第一手材料，尤其有助於學者了解清廷中央與蒙古地方之間的司法交涉。

清代蒙古法研究的奠基者，首推俄羅斯學者。早在18世紀，由於沙俄與衛拉特人的交往，俄羅斯學者當時已對蒙古法有所關注。直到19世紀末20世紀初，俄國學者對於清代蒙古法已經有很深入的研究，其中V. A. Riazanovskii (1884-1968)關於蒙古習慣法的專著，至今仍有極高的參考價值。^{①⑧}此外在日本學者方面，田山茂(1912-1971)的《清代蒙古社會制度》^{①⑨}，

^{①⑦} 烏雲畢力格，《清朝前期理藩院滿蒙文題本》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，2010），全24冊。

^{①⑧} V. A. Riazanovskii, *Customary Law of the Mongol Tribes: Mongols, Buriats, Kalmucks* (Westport, Conn.: Hyperion Press, 1979), v. 1-3; *Fundamental Principles of Mongol Law* (Tientsin, China, 1937).

^{①⑨} 田山茂，《清代に於ける蒙古の社會制度》（東京：文京書院，1954）。

以及島田正郎（1915-2009）關於清朝蒙古例的三本專著²⁰，已成治清代蒙古法史學者必讀之作。作為蒙古學傳統重鎮的德國，其學者在清代蒙古法研究上，同樣也取得了傲人的成果。如魏彌賢（Michael Weiers）²¹與Dorothea Heuschert-Laage²²。至於近年法國學人當中，則以梅凌寒（Frédéric Constant）論蒙古法與清代法律多元性的論文，較具重要意義。²³美國方面與清代蒙古法有關的著作，則首推賈寧²⁴與胡穎²⁵的博士論文，兩人分別疏理了理藩院的司法職能，以及清前期內蒙古的司法系統。其中胡穎的博士論文充份利用滿蒙文司法檔案，具有很高的參考價值。另一方面，在近年「新清史」思潮的帶動下，越來越多新銳學者開始關注清代內亞族群與法律多元性，如田歡²⁶與歐麥高（Max Oidtmann）²⁷便分別以清朝在新疆與安多地區的法律實踐為題撰寫博士論文。除了以上海外學人外，中國學者近年來的在清代蒙古法

²⁰ 島田正郎，《清朝蒙古例の研究》（東京：創文社，1982）；《明末清初モンゴル法の研究》（東京：創文社，1986）；《清朝蒙古例の実効性の研究》（東京：創文社，1992）。

²¹ Michael Weiers, "Mandschu-Mongolische Strafgesetze aus dem Jahre 1631 und deren Stellung in der Gesetzgebung der Mongolen," *Zentralasiatische Studien* 13 (1979): 137-190; "Der Mandschu-Khorstin Bund von 1626," *Documenta Barbarorum: Festschrift für Walther Heissig zum 70. Geburtstag* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1983), 412-435; "Die Mandschu-Mongolischen Strafgesetze vom 16. November 1632," *Zentralasiatische Studien* 19 (1986): 88-126. Weiers 著述甚勤，其餘相關作品請參其著作目錄：<http://www.zentralasienforschung.de/bibliographie.PDF>（2015年11月15日）。

²² Dorothea Heuschert-Laage, *Die Gesetzgebung der Qing für die Mongolen im 17. Jahrhundert anhand des Mongolischen Gesetzbuches aus der Kangxi-Zeit, 1662-1722* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1998). 除此之外，另有相關論文數篇，其著作目錄參：<http://www.relwi.unibe.ch/pdf/PublilisteHeuschert.pdf>（2015年11月15日）。

²³ 康斯坦（Frédéric Constant），〈從蒙古法看清代法律多元性〉，《清史研究》，2008年，第4期，頁127-143。

²⁴ Ning Chia, *The Li-Fan Yuan in the Early Ch'ing Dynasty*, unpublished Ph. D. Dissertation, The Johns Hopkins University, 1992.

²⁵ Ying Hu, *Justice on the Steppe: Legal Institutions and Practice in Qing Mongolia*, unpublished Ph. D. Dissertation, Stanford University, 2014.

²⁶ Huan Tian, *Governing Imperial Borders: Insights from the Study of the Implementation of Law in Qing Xinjiang*, unpublished Ph. D. Dissertation, Columbia University, 2012.

²⁷ Max Oidtmann, *Between Patron and Priest: Amdo Tibet under Qing Rule, 1792-1911*, unpublished Ph. D. Dissertation, Harvard University, 2014.

方面取得的重大成果，同樣值得關注，如達力扎布（Darijab）²⁸、烏雲畢力格（Oyunbilig）²⁹與宋瞳³⁰等人針對《理藩院則例》與新近出版之《理藩院滿蒙文題本》進行了開創性的研究。

綜合上述具有代表性的先行研究，可以簡單歸結出清代蒙古法研究的兩大趨勢：第一，前沿研究更加強調檔案中的法律實踐，而不僅僅是簡單地取信於官書中的話語表述，而這點也反映在越來越多的學者開始關注原始檔案，而非將目光侷限於帶有濃厚意識形態的官方編纂物。其二，學者們逐漸關注清代的法律多元性（Legal plurality），而非侷限在強調「大一統」的一元論框架，這點也反映在越來越多的學者，開始重視多語種檔案的運用，而非將研究材料限縮在漢文官書。

本文的思路，基本立基於以上兩點；然而在此之外，筆者想要進一步提出第三點，即清代中央政治與地方宗教之間的多元交錯，以及游移於核心與邊緣之間的權力互動。而要進一步探討這個議題，多語種文書與地方史脈絡的重要性，顯然不可忽視。以蒙、藏等內亞民族文字所書寫的「遺留性史料」，不僅提供了漢文官書中所忽略的線索，更反映出蒙、藏族群的自身認同，為史學研究者提供了「大清史學」以外的嶄新視野。³¹而在另一方面，「自下而上」的區域社會史視野，也有助於學者更深入地認識地方社會的特殊脈絡，進而探討「地方」與「核心」之間複雜的權力運作機制。³²換句話說，結合內亞史與社會史研究視野的特長，應當是未來學界深化衛拉特學與蒙藏關係史，值得重視的一種發展趨向，而這也正為「新清史」與「華南學派」在研究視角與方法上的對話，提供了積極的可能性。

嚴格地來說，近20年所興起的「新清史」與「華南研究」，並非具有高度同質性的傳統學派，研究者的學術背景與關注課題也相當多元，因此不少

²⁸ 達力扎布，〈清代蒙古律的適用範圍及其文本〉，《中國邊疆民族研究》，2015年，第8期，頁96-102；〈《蒙古律例》及其與《理藩院則例》的關係〉，《清史研究》，2003年，第4期，頁1-10。達力扎布所撰相關論文甚多，在此僅略舉一二。

²⁹ 烏雲畢力格，〈關於內齊托音喇嘛的順治朝滿文題本〉，載氏著，《十七世紀蒙古史論考》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，2009），頁337-368。

³⁰ 宋瞳，《清初理藩院研究：以順治朝理藩院滿文題本為中心》（上海：上海古籍出版社，2015）。

³¹ 烏雲畢力格，〈史料的二分法及其意義——以所謂的「趙城之戰」的相關史料為例〉，《清史研究》，2002年，第1期，頁79-85。

³² 趙世瑜，《小歷史與大歷史：區域社會史的理念、方法與實踐》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006），頁3-37。

被歸為「新清史」或「華南研究」的學者，並不完全認同自身有意識地參與了該學派的建構。³³ 也就是說，與其將「新清史」與「華南研究」視為成員具有高度同質性的學術實體，不如將其視為研究者在學術交流的過程中，所共同形成的問題意識與歷史詮釋。總體而言，「新清史」的核心關懷，主要緣起於對清帝國性質的討論，一般將何炳棣與羅友枝(Evelyn S. Rawski)關於清朝是否「漢化」(Sinicization)的辯論，視為其濫觴。³⁴ 學者關於清帝國性質的認知差異，促成了越來越多學者開始重新檢視清朝的「內亞性」，而其中尤以族群認同(ethnic identities)與族群性(ethnicity)的討論最為集中。關於族群議題方面的研究，又可以大致區分為兩大類，部份學者較為重視政治制度對身份認同的關聯，而另一部份學者則關注宗教文化與族群意識的互動，而這兩個趨向也具體反應在研究中心上的差異與問題意識的多元化。如前者的關注點集中在八旗制度與旗人身份認同，如歐立德(Mark C. Elliott)³⁵、柯嬌燕(Pamela K. Crossley)³⁶與路康樂(Edward J. M. Rhoads)³⁷等學人的著作；後者則強調藏傳佛教與伊斯蘭對清朝內亞性的形塑，而其中又以白瑞霞(Patricia A. Berger)³⁸、艾宏展(Johan Elverskog)³⁹與李普曼(Jonathan

³³ 如經常被視為「新清史」代表學者之一的柯嬌燕(Pamela K. Crossley)，曾說：「在美國，很少有人用『新清史』一詞來形容自己的作品，我自己一次也沒有用過。」柯嬌燕口述，侯德仁採訪，〈柯嬌燕：我對「新清史」研究的保留意見〉，《中國社會科學報》，2014年9月1日。趙世瑜也曾對「華南學派」的說法表達立場：「我從未聽到過這個學術群體的核心成員自稱『華南學派』，也很少聽到對他們的研究非常熟悉的國外學者在學術場合這樣講。」趙世瑜，〈我與「華南學派」〉，《文化學刊》，2015年，第10期，頁43-53。

³⁴ Evelyn S. Rawski, "Presidential Address: Reenvisioning the Qing: The Significance of the Qing Period in Chinese History," *The Journal of Asian Studies* 55:4 (1996): 829-850; Ping-ti Ho, "In Defense of Sinicization: A Rebuttal of Evelyn Rawski's 'Reenvisioning the Qing,'" *The Journal of Asian Studies* 57:1 (1998): 123-155.

³⁵ Mark C. Elliott, *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China* (Stanford: Stanford University Press, 2001).

³⁶ Pamela K. Crossley, *Orphan Warriors: Three Manchu Generations and the End of the Qing World* (Princeton: Princeton University Press, 1990).

³⁷ Edward J. M. Rhoads, *Manchus and Han Ethnic Relations and Political Power in Late Qing and Early Republican China, 1861-1928* (Seattle: University of Washington Press, 2000).

³⁸ Patricia A. Berger, *Empire of Emptiness: Buddhist Art and Political Authority in Qing China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2003).

³⁹ Johan Elverskog, *Our Great Qing: The Mongols, Buddhism and the State in Late Imperial China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2006).

Lipman)^④等人的著作更具代表性。這兩種分別從八旗制度與宗教文化的角度對族群認同的詮釋，也正體現出「新清史」內部發展的多樣性。

另一方面，本文也試圖借鑑「華南研究」所採用的歷史人類學視野，關注基層社會與政治核心的互動關係。近年來，許多被外界歸類為「華南學派」的核心成員，已經有意識的超越傳統地方史研究的範疇，進而嘗試將歷史人類學方法，運用在華南地域以外的區域研究。換句話說，過去所謂的「華南研究」實質上是一種社會史與歷史人類學跨學科的整合實踐，而不僅限於特定地域的研究。^④因此更準確的來說，「華南研究」如何通過跨地域實踐，走出華南，進而開拓其他地方社會研究，以此成功轉型為「歷史人類學派」，應該是一個值得思考的議題。而「新清史」所強調的內亞視角，或可為「歷史人類學派」的發展提供更為廣闊的研究基礎。作為清帝國統治下的「邊陲」，華南與西藏、蒙古及新疆等地區域發展的比較研究，似乎是一個值得開拓的議題；而蒙古、西藏與新疆等內亞文化的特殊的地域性與族群性，也能為「華南研究」提供多元的參照。另一方面，「歷史人類學派」對於諸如碑銘、譜牒與契約等地方文書的細緻處理，以及對諸如寺觀、宗族與市場等基層社會組織的深入考察，這對過去側重於中央官方檔案的「新清史」學者而言，也能提供「自下而上」的社會史視角與地方史脈絡。

過去研究清代蒙古法的學人，多半側重清朝中央是如何在蒙古地區建立法律系統，又是如何維繫並運作其審判機制，的確鮮少有人關注蒙古自身的文化體系與思想脈絡，是如何通過衝突、協商與轉化等過程，重新形塑清朝的法律規範。自16世紀末藏傳佛教再次傳入蒙古，進而形成在地化的蒙古佛教後，佛教思想廣泛而又深刻地影響蒙古社會與文化的各個層面，不僅重塑了蒙古人的族群認同，更改變了清朝整體的立國方針。換句話說，17世紀初滿洲與蒙古之間的關係，並不是征服者與被征服者的簡單對立，而更像是一種建立在相互妥協與信任的政治聯盟。美國學者艾宏展(Johan Elverskog)曾精闢的指出，蒙古傳統中「國家」(蒙 Törö；英譯 state)與「共同體」

^④ Jonathan N. Lipman, *Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China* (Seattle: University of Washington Press, 1997).

^④ 程美寶、蔡志祥，〈華南研究：歷史學與人類學的實踐〉，《華南研究資料中心通訊》，第22期（2001年1月），頁1-3。

(Ulus; 英譯 community)^{④②} 的政治觀念，使得作為個別共同體的蒙古各部，得以加入大清國而免於受到其他蒙古部落的武力威脅，同時又得以依循蒙古傳統保持「共同體」的自治與獨立。另一方面，Elverskog 又援引英國史家 David Cannadine 所提出的殖民理論「裝飾主義」(Ornamentalism)，認為清朝在「國家／共同體」的架構下，經由分封爵位與名號消解了滿蒙之間的族群差異，凝聚了蒙古人對大清國的認同。而清朝在問鼎中原之後，於順治九年(1652)順治帝與五世達賴喇嘛在北京會晤，正式結成施供關係，訂立了藏傳佛教格魯派的獨尊地位。通過格魯派在蒙古的傳教活動與勢力擴張，一方面將成吉思汗從民族英雄神格化為金剛手菩薩，另一方面又促使蒙古人相信滿洲皇帝是文殊菩薩化身，將蒙元與滿清塑造成相互連結的佛教政權，終於形成滿蒙族群對作為佛教政權的「我大清」(蒙 Manu Yeke Cing) 形成集體認同。^{④③}

然而筆者想要進一步強調的是，雖然自17世紀中以降，清朝試圖藉由獨尊藏傳佛教格魯派來鞏固其統治蒙古的合法性，但蒙古佛教作為「執拗的低音」，在地方上仍保持高度的多元性與自主性。例如在東部蒙古享有盛名的一世內齊托音(Neyici Toyin, 1557-1653)及其再傳弟子三世莫爾根葛根羅卜桑丹必賈拉森(Mergen gegen Lubsangdambijalsan, 1717-1766)，便不斷強調蒙語在佛教儀式中的適用性，試圖藉由蒙古語言的本土化(vernacularization)將藏傳佛教在地化，進而挑戰作為清朝皇權話語的藏文的地位。^{④④} 更精確的說，佛教儀式中的咒語與唱誦，並不僅僅是一種宗教展演，同時也是一種權力運

④② 此處引號內的漢譯係依據 Elverskog 的原文英譯而來，藍美華曾指出作者將蒙古文 Ulus 英譯為 community，似乎欠妥，不若札奇斯欽譯作 nation。藍美華，〈評《我們的大清：帝制中國晚期的蒙古人、佛教與國家》〉，《漢學研究》，第26卷，第4期(2008年12月)，頁325-331。而筆者則更加傾向將 Törö 譯為「朝」，將 Ulus 譯為「國」。換句話說，清代漢文語境中的蒙古的各「部」，其實在當時蒙古人的自我認知中，指涉的是彼此互不統屬的前近代國家。因此將 Ulus 英譯為具有現代民族國家含義的 nation，似乎也不夠圓滿。在《蒙古秘史》與《華夷譯語》14世紀末的漢文旁譯中，Törö 一般作「道理」、「體例」；Ulus 的含義則較為複雜，可以對應作「國」、「國土」、「百姓」、「民」等。由於 Ulus 的具體含義隨文本的語境有所變化，許多學者只得照搬元代音寫「兀魯思」，這種模稜兩可的作法固然無可厚非，但似乎容易使得不熟悉蒙古學的讀者倍感困惑。

④③ Johan Elverskog, *Our Great Qing: The Mongols, Buddhism and the State in Late Imperial China*.

④④ Caroline Humphrey and Ujeed Hürelbaatar, *A Monastery in Time: The Making of Mongolian Buddhism* (Chicago: The University of Chicago Press, 2013), 65-90.

作的機制(dispositive)，而以藏文或者蒙語來進行這種權力機制的運作，反映了清朝中央與蒙古地方對如何詮釋族群界線，進行了權力的競爭、拉扯與衝突。而也正是在這樣的歷史背景之下，蒙古僧人觸碰了清朝的法律底線，進入到「規訓與懲罰」的範疇中，最終通過司法審判的過程，被記錄在《理藩院滿蒙文題本》中，成為史家窺探過去的依據。換句話說，本文希望能在藉由運用清代多語檔案，強調法律性多元性的同時，通過蒙古法律史的角度來重新檢視權力主體、刑罰技術以及社會變遷之間的連動關係。只不過本文試圖將題材從大家所熟悉的現代監獄，拉回到作為司法機構的清朝理藩院，以及久為東方主義面紗所籠罩的清代蒙古佛教，進而討論清代的蒙古僧人是如何身處在國法與教法的權力競爭之間。

四、國法與教法之間：表述與實踐之間的權力交錯

17世紀前期，滿洲人在人數、經濟與文化上，得以後進之姿入主中原，滿蒙之間的緊密交通無疑是其關鍵因素。從現存「明朝題行檔」中，可以見到晚明朝廷不斷通過派出通曉蒙古語的探子，通過情報作戰企圖挑撥分化滿蒙之間的關係。^{④⑤}然而滿人通過對蒙古諸部持續地分化與收編，蒙古人最終成為大清國最堅固的武力後盾，同時蒙古文化也在文字、法律與宗教等方面為滿洲人提供了豐富的思想泉源。基於蒙古因素對於清朝的重要性，如何妥善管理蒙古諸部成為了清朝政治中最為重要的一項工作。而在清朝的蒙古政策中，宗教問題向來是學者所關切的問題，而清人對此亦多有議論。^{④⑥}今天

④⑤ 例見崇禎二年（1629）三月初二的由方孔炤（1590-1655）所擬的兵部咨文，詳細抄錄了兵部尚書督師袁崇煥（1584-1630）與遼薊總督喻安性（1574-1654）呈給明廷的報告。這份報告顯示明廷不斷施加壓力給遼東要員，要求截斷哈喇慎人與努爾哈赤之間的貿易往來，並以接濟米糧的方式籠絡哈喇慎人。中國第一歷史檔案館，《明檔蒙古滿洲史料》縮微膠卷，第1盤，第19張。此類例證在明檔中為數甚夥，關於明朝對滿蒙地區的情報蒐集，筆者當另文考述。

④⑥ 如趙翼《簞曝雜記》：「蒙古俗最重喇嘛，非特近邊諸部落也，凡喀爾喀、準噶爾及土魯番、青海、西番、西藏等處，無不虔奉恐後……即凡為喇嘛者，諸番亦無不尊奉之，所至讓穹廬與居，宰羊馬，奉餽酪，夜則妻妾子女惟所欲，謂之供養，惟恐不得當，其俗然也。雖愚而可憫，然千百年來習尚如是，故國家於西北諸部，亦因其俗而加禮於胡土克圖，有時竟得其用。」趙翼，《簞曝雜記》（北京：中華書局，1997），頁16-17；又見徐珂《清稗類鈔》：「喇嘛教為釋教別支，有紅教、黃教二大派。又有黑教，其教徒狡悍陰鷲，飲酒食肉，被服鮮麗，娶婦女，無戒律……而長年承應內廷者至

不少學者提到有清一代的蒙古宗教政策，便會不假思索的援引乾隆帝《喇嘛說》中的著名表述：「興黃教，即所以安眾蒙古。所繫非小，故不可不保護之，而非若若元朝之曲庇諂敬番僧也……（以下小字）我朝雖護黃教，正合於王制所謂修其教，不易其俗；齊其政，不易其宜。而惑眾亂法者，仍以王法治之，與內地齊民無異。」⁴⁷ 然而乾隆帝這種充滿儒家色彩的強烈言論，很明顯是為了滿足廣大漢人聽眾的期待。若我們將歷史場景轉移到漢人無法涉足之處，清朝的歷史圖像則將更加複雜化。例如北京紫禁城、雍和宮以及西藏扎什倫布寺內，藏有多幅乾隆帝被畫作文殊菩薩轉世的唐卡。其中一幅提有藏文偈文，其云：「敏捷文殊化人主，遊戲大聖為教王；金剛寶座上長駐，隨意自成有分識。」⁴⁸ 這段偈文中將乾隆帝比做敏捷文殊化身，而所謂的「遊戲大聖」(rol pa'i bdag chen) 應該就是乾隆帝的依止上師三世章嘉若比多吉(Lcang skya rol pa'i rdo rje, 1717-1786)，而這幅唐卡所反映的施供關係，無疑與《喇嘛說》的表述大異其趣。不僅如此，如果我們進一步以物質文化與心態史的角度，重新檢索乾隆帝的內心世界，可以發現其個人的日常生活中，藏傳佛教佔了相當重要的份量。⁴⁹ 乾隆五十五年（1790）和嘉慶十一年（1806）這兩年，林爽文與蔡牽分別在臺灣起事對抗清朝之時，乾隆與嘉慶帝特意將同一個鑲有七寶、刻有藏文密咒的定風珠（右旋白海螺，藏文dung dkar g. yas 'khyil）⁵⁰ 借予清軍臨行將領，以便其作為渡過臺灣海峽的法

數十百人之多，出則橫行街市，莫敢誰何，糜帑惑民，於義無取。蓋國初喇嘛效順最早，而其術盛行東土，又夙為蒙古諸部落所崇信，故優禮之，藉以羈縻外藩也。」徐珂，《清稗類鈔》（北京：中華書局，1984），頁1942。清代文人對於藏傳佛教多有誤解，然而這些妖魔化的。然而漢地文人將藏傳佛教妖魔化、情色化的傳統，早在元、明兩代就已經出現，見沈衛榮，〈神通、妖術和賊髯：論元代文人筆下的番僧形象〉，《漢學研究》，第21卷，第2期（2003年6月），頁219-247。

⁴⁷ 《喇嘛說》，臺灣中研院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏拓片，索書號：T614.81 4877。英譯註釋及原文照片見：Ferdinand Lessing, *Yung-Ho-Kung, an Iconography of the Lamaist Cathedral in Peking, with Notes on Lamaist Mythology and Cult* (Göteborg: Elanders boktryckeri aktiebolag, 1942), 58-62。

⁴⁸ 藏文原文：'jam dpal mnon po mi'i rje bo/ rol pa'i bdag chen chos kyi rgyal/ rdo rje'i khri la zhabs brtan cing/ bzhed don lhun grub skal ba bzang// 見故宮博物院編，《清宮藏傳佛教文物》（北京：紫禁城出版社，1998），頁88-89。

⁴⁹ Ling-wei Kung, "Stillness and Fluidity: Tibetan Buddhist Material Culture and Ethnic Mentalities of Qing Emperors," unpublished paper.

⁵⁰ 此珍寶今藏臺北故宮，見 National Palace Museum ed., *Monarchy and Its Buddhist Way: Tibetan Buddhist Ritual Implements in the National Palace Museum* (Taipei: National Palace Museum, 1999), 150-151。

寶。此外，在章嘉國師的建議下，乾隆帝特意將順治九年（1652）五世達賴喇嘛會見順治帝時所贈之黃金壇城，慎重迎請至養心殿。^① 這些行為很顯然是出自宗教信仰，和籠絡蒙古的策略並沒有直接的聯繫。更值得關注的是，今日臺北故宮藏有乾隆帝所使用的人骨嘎巴拉碗(ka pa la)以及相關供養物，結合乾隆帝為其所題寫的四體《古噶巴喇供碗贊》^② 來看，乾隆帝本人極有可能在章嘉國師的指導下，修習大威德金剛密法。需要注意的是，藏傳佛教所使用人骨法器，以及密法修習中的女性意象，一直為漢地文人抨擊、妖魔化西藏宗教的主要母題。^③ 由此看來，乾隆帝的精神皈依，與《喇嘛說》中的犀利文字，無疑形成一種強烈對比。

若我們將視角從大內切換到域外，清廷的宗教政策則更為令人費解。乾隆四十五年（1780），乾隆帝將在熱河避暑山莊慶祝七十大壽，這一事件促成相隔千里的兩位人物——六世班禪喇嘛(Blo bzang gpal ldan ye shes, 1738-1780)和朝鮮使臣樸趾源(Park Ji-won, 1737-1805)，在承德所形成的文化碰撞。作為一位儒家禮法堅定的跟隨者，樸趾源在其成書於乾隆四十九年（1784）的《熱河日記》中，記錄了清朝對於班禪喇嘛的大力尊崇，以及漢人大臣的壓抑心態。樸趾源對於清廷於班禪來訪之際，為其修成僭越帝制的「黃金屋」（即須彌福壽之廟），頗不能理解。不僅如此，即便是位極人臣的軍機大臣，其班位亦只在班禪的侍僧之下，而軍機大臣在覲見班禪時，還

① 金嵌松石珊瑚壇城，臺北故宮博物院藏。由其皮盒內四體籤條，可知其殊勝來歷：「利益金造曼達(mandala)，乃世祖皇帝時五輩達賴喇嘛來京供於西黃寺，章嘉胡土克圖以其吉祥萬年、寰宇康寧、眾生利益，故奏聞皇上，請於內庭供奉。」圖見〈藏傳佛教法器特展〉，2015年11月15日，http://www.npm.gov.tw/exhibition/ctib0003/tib_c2.htm。

② 《古噶巴喇供碗贊》：「我聞在昔，佛月光明，以頭施檀，普度眾生。左施檀塗，右利刀割，於此二人，不分別撥。五印三藏，古德多有，用是義例，自施其首。十方十色，一以化之，同凡悲仰，共聖慈悲，是真供養。無供養者，作贊饒舌，波羅般若。乾隆歲次壬子嘉平月（1792年農曆12月）御贊。」National Palace Museum ed., *Monarchy and Its Buddhist Way: Tibetan Buddhist Ritual Implements in the National Palace Museum*, 138-143.

③ 至元二十二年（1285），番僧楊璉真珈(Rin chen skyabs)掘南宋諸帝陵寢，並將宋理宗頭蓋骨製成嘎巴拉碗。明太祖朱元璋推翻元朝後，即刻下令追尋宋理宗頭骨下落，最終以帝制將其安葬。明、清漢地文人對楊璉真珈一事頗為忿恨，例見田汝成《西湖遊覽志餘》、張京元《西湖小記》以及張岱《峒巖山房小記》。另外元、明文人所撰小說中，盛傳西藏喇嘛在元朝宮內，行「演撲兒」、「十六天魔舞」等男女淫邪之法，例見權衡《庚申外史》、唐寅《僧尼孽海》。

須換上喇嘛袍。⁵⁴ 在樸趾源的記述中，清廷甚至要求朝鮮使臣跪拜班禪，從而引發了禮儀之爭。清朝方面，無論是軍機大臣或是禮部尚書，都堅持朝鮮使臣必需跪拜班禪，原因是乾隆帝本人也以師禮對班禪行叩拜。⁵⁵ 在這種壓抑的情緒下，樸趾源敏銳地觀察到在「滿漢用舍、皇明故實」之外，藏傳佛教同樣是清朝政治文化中的禁忌話題。如樸趾源一日同友人在酒樓談天，同桌有人語及班禪之事，便引來他人側目，其後樸趾源聽到關於乾隆帝下令凌遲批評班禪者的駭人消息。⁵⁶

樸趾源筆下的乾隆帝形象，大內收藏的密教法器，以及乾隆帝為其題寫的御製詩文，真的能用《喇嘛說》中「以安眾蒙古」的表述，一以概之嗎？答案顯然是否定的。與其說佛教是控制蒙古的政治工具，不如說乾隆帝本人違反儒家傳統的佛教實踐，與「興黃教以安眾蒙古」的儒家論述，共同構築了清代政治的二元性。筆者之所以在此不避冗贅，描寫乾隆帝的宗教面向，主要的目的在於凸顯清代政治與宗教間複雜的權力交錯。換句話說，宗教絕不僅僅是被動的政治工具，而是具有能動性的權力本體。由這個觀點出發，我們可以進一步結合法律史的脈絡，提出一連串的問題，進一步質問過去漢文化本位的論述：蒙古佛教真的只是作為清朝統治工具的存在嗎？乾隆帝與漢地文人充滿儒家色彩的表述，真的能體現在蒙古法的實踐層面上嗎？當蒙古地區的僧人觸犯法律規範時，清朝官方真的能夠貫徹以「王法治之，與內地齊民無異」的表述嗎？而在法律實踐中，國法真的是簡單地凌駕在教法之上嗎？抑或其中有更為複雜的權力關係？而通過爬梳作為遺留性史料的《理藩院滿蒙文題本》，同時結合清代蒙古法中的相關條例，無疑能有助於我們進一步深化理解這些問題。

⁵⁴ 〈熱河日記·札什倫布〉：「二喇嘛立侍於右，軍機大臣立喇嘛下。軍機大臣侍皇帝則衣黃，侍班禪則易喇嘛服。」樸趾源，《熱河日記》（臺北：國立編譯館中華叢書編審委員會，1982），卷11，〈札什倫布〉，頁424-425。

⁵⁵ 樸趾源，《熱河日記》，卷11，〈札什倫布〉，頁425：「軍機大臣初言：『皇上也叩頭，黃六子也叩頭，和碩額附〔駙〕也叩頭，今使臣當行拜叩。』使臣朝既爭之禮部曰：『拜叩之禮，行之天子之庭，今奈何以敬天子之禮施之番僧乎？』爭言不已。禮部曰：『皇上遇之以師禮，使臣奉皇詔，禮宜如之。』使臣不肯去，堅立爭甚力，尚書德保怒脫帽擲地，投身仰臥炕上，高聲曰：『亟去、亟去。』手麾使臣出。」

⁵⁶ 樸趾源，《熱河日記》，卷10，〈班禪始末〉，頁420：「一日余與高太史械生飲酒段家樓。高太史言班禪事方發，端座有馮生者，目止之，余甚怪之。久之，聞山西布衣，有以七條上疏者，其一盛論班禪，帝大怒命劓之。」友人紐約大學博士生尹成午(Yoon Sungoh)曾提醒我注意《燕行錄》中關於藏地僧人的記載，謹此致謝。

五、〈喇嘛例〉與清代蒙古法

綜合上述所言，通過清朝與蒙古僧人的法律互動，或能為我們了解清代國法與教法之間的權力交錯，以及核心與邊緣之間的法律互動，提供更加深刻的視野。在現今留存並已出版的《理藩院滿蒙文題本》中，筆者蒐集了47份關於蒙古僧人坐罪的司法檔案，並依據年代順序排列目次，作為附錄列於文末（見附表），聊備參考。從筆者整理的列表中可以看出，47份關於蒙古僧人犯罪的題本中，順治朝僅佔六份，康熙朝只有兩份，而目前出版之《理藩院題本》中，並沒有包含任何雍正朝的檔案。這也就是說，乾隆朝的相關題本共有39份，在現存檔案中佔八成強。這固然可能是檔案湮滅等偶然因素，但也有可能反映出乾隆時期理藩院職能的增強，造成檔案數量的上升。⁵⁷另一方面，隨案例的積累與實踐，清代蒙古法也明顯有逐步完善與複雜化的趨勢。法律條例的複雜化，也很有可能是造成司法檔案數量上升的潛在因素。

滿洲針對屬下蒙古人的法律規範甚早，可追溯至天聰年間，如天聰七年（1633）先後對科爾沁與外藩蒙古頒佈所謂的「欽定法律」（後人改稱《盛京定例》）。⁵⁸而清朝建立後，針對蒙古地區所制訂的最早的法律規範，目前學界一般認為是清太宗崇德八年（1643）《蒙古律書》。⁵⁹崇德八年《蒙

⁵⁷ 如乾隆八年（1743）後，理藩院接管了過去禮部聯繫岷洮番僧的任務，因此在乾隆八年以後的《理藩院題本》中，保存了大量關於岷洮藏傳寺院的信息。孔令偉，〈岷洮藏傳佛寺入清之興衰及其背後的蒙古因素——以《內閣大庫檔》與《理藩院滿蒙文題本》為核心〉，頁855-910。

⁵⁸ 《清太宗實錄》：「（天聰七年八月十四日）遣國舅阿什達爾漢等，頒欽定法律於科爾沁國土謝圖濟農。」《清太宗實錄》（北京：中華書局，1986年影印《清實錄》本），卷15，天聰七年八月癸酉條，頁204。所謂的「欽定法律」可能只是當時的一種泛稱，而不是法律文本的正式名稱；《清史稿》名之為《盛京定例》，然盛京之名始得於天聰八年（1634），在頒佈「欽定法律」之後，識者宜當詳查。〈清史稿·刑法志〉：「清太祖嗣服之初，始定國政，禁悖亂，戢盜賊，法制以立。太宗繼武，於天聰七年，遣國舅阿什達爾漢等往外藩蒙古諸國宣佈欽定法令，時所謂《盛京定例》是也。」《清史稿》（臺北：鼎文書局，1981），卷142，頁4182。

⁵⁹ 《清聖祖實錄》：「（康熙六年九月二日）理藩院題：『崇德八年頒給蒙古律書，與順治十四年定例增減不一。應行文外藩王且貝勒等，將從前所頒律書撤回，增入見（現）在增減條例頒發。』從之。」《清聖祖實錄》（北京：中華書局，1986年影印《清實錄》本），卷24，康熙六年癸卯條，頁327。按：此處所謂「順治十四年定例」，學界迄今仍未有定論，筆者認為所指有可能為順治十五年（1658）八月所修之《理藩院大辟條例》。《清世祖實錄》載：「（順治十五年九月十六）議政王、貝勒、大臣遵旨議定

古律書》的具體內容，因材料闕如，學界暫時無法得知。但可以確定的是，在崇德八年律文的基礎之上，清廷分別又於康熙六年（1667）^⑩與康熙三十五年（1696）^⑪較大幅度地增訂形成了《蒙古律例》，其律文總數分別增至113與152條。然而在康熙年間的《蒙古律例》中，並沒有太多針對蒙古僧人的規範。如康熙六年（1667）的《蒙古律例》中，僅有第79條〈禁止喇嘛巫覡妄行〉^⑫明確限制蒙古僧人不得擅自遷徙與收留婦女，然而並沒給出具體的量刑方式。直到康熙三十五年（1696）的《蒙古律例》中，才通過第修正76條（原79條），增加第130條的方式，在減輕罰責的同時，確立了具體量刑。^⑬除了限制蒙古喇嘛的遷徙移動外，康熙三十五年（1696）的《蒙古律例》第130條，還進一步規範了喇嘛的服裝顏色，僧尼犯姦，擅自出家以及收容擅自出家者的具體刑責。^⑭而到乾隆六年（1741），清廷又再次增修

《理藩院大辟條例》：『平人與外藩蒙古王貝勒福金通姦，福金處斬；姦夫凌遲處死，其兄弟處絞。凡發外藩蒙古貝子等塚者；截殺來降人眾為首者；劫奪死罪人犯為首者；公行搶奪人財物者；與逃人通謀給馬遣行者；挾仇行害、放火燒死人畜者；臨陣敗走者；故殺人者；以上八項死罪犯人，俱處斬。夫私殺其妻者；盜人口及駝馬牛羊者；誤傷人命，擇本旗人令其發誓，如不發誓，應坐故殺償命者，此三項死罪犯人，俱處絞。又鬥毆傷重五十日內死者，行毆之人處絞。』議上，得旨，永著為例。」又《清朝通典》載：「八月，定《理藩院大辟條例》。凡發貝子塚者；截殺降人為首者；劫奪死罪人犯為首者；公行搶奪財物者；與逃人通謀給馬匹遣行者；挾仇行害放火燒死人畜者；臨陣敗走者；故殺人者；俱處斬。夫私殺其妻者；盜人口及駝馬牛羊者；誤傷人命無中證可據；有應坐故殺償命者，俱處絞。又鬪毆傷重五十日內死者，行毆之人處斬。」又《清史稿》：「（順治十五年九月）庚戌，更定《理藩院大辟條例》。」《清世祖實錄》（北京：中華書局，1986年影印《清實錄》本），卷120，順治十五年八月庚戌條，頁932；《清朝通典》（臺北：商務印書館，1987），卷80，頁2613；《清史稿》，卷5，頁153。從康熙六年（1667）《蒙古律書》的部份條例中，如第77條〈平人與哈吞通姦〉、第103條〈毆傷重五十日內斃命者〉等，可以見得康熙六年《蒙古律例》對順治十五年《理藩院大辟條例》的繼受。

- ⑩ 蒙古文原件今藏中國第一歷史檔案館，現有李保文氏漢譯。李保文，〈康熙六年《蒙古律書》〉，《歷史檔案》，2002年，第4期，頁3-11。
- ⑪ 蒙古文刻本現藏蒙古國中央圖書館，相關介紹、蒙文轉寫及漢譯參達力扎布，〈康熙三十五年《蒙古律例》研究〉，《民族史研究》，2004年，第5期，頁95-221。
- ⑫ 「喇嘛等博（böge，巫師）、伊杜乾（iduqan，女巫），違禁妄行，蒙騙他人，及以給人念經為由留宿人家；以給幼兒起名、治病為由，與其母同行；或於寺廟無故容留婦女等類肆意行事，仍視其情節輕重，分別判以處決、鞭笞。」筆者尚未見得康熙六年《蒙古律書》原文照片，此據李保文〈康熙六年《蒙古律書》〉譯文，並對照康熙三十五年《蒙古律例》中蒙古文重合部份略作修正。
- ⑬ 達力扎布，〈康熙三十五年《蒙古律例》研究〉，頁101-102。
- ⑭ 條文漢譯及蒙古文轉寫見達力扎布，〈康熙三十五年《蒙古律例》研究〉，頁151-153、207-211。

《蒙古律例》，⁶⁵而乾隆年間所增修的《蒙古律例》，隨後也首次從蒙文譯為滿、漢文本。另外值得注意的是，乾隆六年《蒙古律例》首次對法條進行了系統化的分類，從而以康熙三十五年（1696）《蒙古律例》中第76與130條為基礎，增修而成〈喇嘛例〉共六條，並將其獨立劃分為第11卷。因此筆者認為，清朝對於蒙古僧人的法律規範，其發展可以乾隆六年，即1741年作為分水嶺。這也就是說在乾隆六年（1741）以後，〈喇嘛例〉正式發展為《蒙古律例》中的一個獨立分類。而乾隆六年〈喇嘛例〉的確立及其條文內容的複雜化，很有可能是造成蒙古僧人司法案件增加的諸多因素之一。

然而事實上，〈喇嘛例〉與清代蒙古法問題的複雜性，遠不止於此。第一，關於清朝前期對蒙古法所進行的增修，除康熙六年、康熙三十五年與乾隆六年這三次較大的修正之外，期間還有數次較小幅度的修改。然而因為每次律文更新後，舊版須要繳回朝廷銷毀，這也造成《蒙古律例》諸版本的零散與整理不易。然而能夠確定的是，自康熙三十五年《蒙古律例》第130條的編纂，以及乾隆六年《蒙古律例》中〈喇嘛例〉的確立後，清代〈喇嘛例〉的發展一直呈現複雜化的趨勢。自嘉慶十六年（1811）開館編修《理藩院則例》（清人亦有襲稱為《蒙古律例》），又歷經道光與光緒朝的增纂，乾隆初年的六條〈喇嘛例〉，最終也發展為超過百條〈喇嘛事例〉。第二，除了律文本身之外，由於案例在清代法律中的特殊地位，過往案件的不斷增加，也促成了定例數量的增長。換言之，〈喇嘛例〉條文的複雜化，固然有可能造成蒙古僧人坐罪案例的增加；但反過來說，僧人坐罪案件數量的增長，本身也促成了清代法律條文的複雜化。因此法律條文的複雜化與案件數量的增長本身是一個雙向互動的過程。第三，關於蒙古僧人的司法問題，〈喇嘛例〉是審判主要的依據但並不是唯一的法律規範。《蒙古律例》中的其他條文，如乾隆〈蒙古律例·斷獄〉之「抄沒賊人產畜不給喇嘛」⁶⁶、以及道光〈理藩院則例·留養〉之「喇嘛犯罪分別留養」⁶⁷，都證明在〈喇嘛

⁶⁵ 《清高宗實錄》：「（乾隆六年十二月十五）理藩院奏：『蒙古律例告竣，除大員無庸議敘外，請將在館辦理各官及供事人等，交部議敘。』得旨，大臣等亦交部議敘。」《清高宗實錄》（北京：中華書局，1986年影印《清實錄》本），卷156，乾隆六年十二月丙午條，頁1241。

⁶⁶ 《蒙古律例》（揚州：廣陵古籍刻印社，1991年影印乾隆內府刊本），卷12，〈斷獄〉，亥9。

⁶⁷ 故宮博物院編，《欽定理藩院則例》（海口：海南出版社，2000），第2冊，頁243。

例〉之外，蒙古僧人的司法審判仍有其他相關輔助條文。第四，《蒙古律例》及其繼承者《理藩院則例》，並不是唯一關於清代蒙古僧人規範的編纂紀錄，例如乾隆朝《大清會典》以及《大清會典則例》中，亦包含對蒙古僧人的相關規範。須要注意的是，關於清初蒙古僧人的禁限，理藩院亦非唯一的執事機構，禮部也曾發揮過一定的作用。這也就是為何康熙六年（1667）以前關於蒙古僧人的禁例，散見於禮部與理藩院的條文之下，而其中不少條文又與《蒙古律例》有所重合。然而就蒙古僧侶的規範而言，《大清會典》在某種程度上羅列了相關定例的先後順序，而不像《蒙古律例》多半僅舉出總結化的條文，因此《會典》與《蒙古律例》兩者的編纂體例並不相同，並沒有直接的承襲關係。因此對於了解例文形成的過程，《會典》與《會典則例》仍具有特殊的重要性。

總結以上所述，乾隆六年（1741）《蒙古律例》中〈喇嘛例〉的獨立劃分，正式確立了清朝對蒙古僧人建立了獨特的法律規範，從而促成相關法律條文的複雜化。而法條的複雜化與案例數量的累積，極有可能使得理藩院的職能擴張，從而較前代形成更多的司法檔案。檔案湮滅等偶然因素，固然有可能使得乾隆朝題本，佔相關檔案的八成之強，但除此之外，似乎也不可忽視清代自身制度演變所造成的影響。而《理藩院題本》中不同時期的蒙古僧人坐罪案例，也在某種程度上反映了清朝相關法律制度的發展。

六、順治朝對蒙古僧人的策略性管理

如前所述，現存並已出版之《理藩院滿蒙文題本》中，蒙古僧人坐罪的相關案例，就數量而言，主要分佈在乾隆朝，其次依序為順治、康熙朝，而雍正朝的檔案則付之闕如。儘管作為遺留性史料的《理藩院滿蒙文題本》，為研究者在官書等編纂性史料之外，提供了不可多得的一手材料，但在使用《理藩院滿蒙文題本》進行清代蒙古法研究的同時，首先必須認識其侷限性。第一，檔案本身固然較官書更為貼近歷史事實，然而檔案的留存與出版，則有很大的偶然性與特殊性。其次，《理藩院題本》、《刑科題本》這類中央檔案，並不能完全反映地方社會的常態。因為往往只有發生嚴重違反社會常態的衝突，已經無法通過地方習慣進行調解時，才會轉呈到上級的中央司法機構。然而也正因為如此，與其說《理藩院題本》所反映的是清代蒙古地區的社會現實，不如說是國家機構與地方社會之間的權力互動，而蒙古僧人的坐罪案例，尤其象徵了清朝中央政府對蒙

古佛教社群的懲罰與規訓。而這也就回到本文的核心命題，亦即國法與教法之間的權力交錯。

順治朝《理藩院題本》現存六份蒙古僧人相關的司法案件中，其中有四份滿文題本與清初漠南蒙古高僧內齊托音一世（蒙 Neyici Toyin, 1587-1653）及其弟子有關。⁶⁸ 根據這四份題本，可知1650年代初，內齊托音在東蒙古的遊方弘法已經相當成功，並且招收了超過百名的弟子，其族群來源不只有蒙古人，甚至有近半數為漢人（滿 nikan）與朝鮮人（滿 solho）⁶⁹。內齊托音弟子人數不斷成長，及其多元的族群背景，不可能不招來清朝官方的顧忌。更重要的是，清朝自崇德年間，便在蒙古地區扶植與清朝友好的藏地喇嘛，而內齊托音所象徵的蒙古佛教勢力，不僅不為清朝政府所支持，甚至持續遭到限制與打壓，這很有可能與清朝顧忌蒙古僧人干預蒙古地方政治有關。內齊托音本人雖曾在西藏扎什倫布寺跟隨班禪喇嘛求學，通曉藏語文，然而其所宣揚的藏傳佛教在儀式層面上，具有很強烈的在地化傾向。⁷⁰ 根據內齊托音傳記《如意寶數珠》記載，內齊托音曾拒絕為順治帝灌頂，反倒為出身卑微的弟子傳授密法，因此引來藏地喇嘛的誹謗，成為控告內齊托音行為不端的藉口。⁷¹ 而清朝一方面限制內齊托音的弟子人數，強迫拆散其弟子，同時也利用官方所扶植的藏地喇嘛監視其行蹤。內齊托音的弘法事業之所以快速傳播，與其教團的遊方僧（蒙 badircin，即「托鉢者」）性質有關。根據題本22號中的內容，內齊托音的弟子配有大量馬匹，清朝在順治十年（1653）七月將這些馬匹沒收以限制其行動能力。而在順治十一年（1654）初，內齊托音年老圓寂之後，清廷隨即強迫將內齊托音的多數弟子分配給清朝在錫勒圖庫倫旗（今內蒙古通遼市東）所扶植的藏地喇嘛管轄，並將內齊托音及其最初的三十餘名弟子遣送到歸化城且限制其活動。⁷²

另一方面，筆者則更進一步發現，清政府對待與朝廷親善的格魯派人士，則明顯採取相對寬容的態度。如題本第1卷第135號中，提到順治八年

⁶⁸ 這四份題本分別為第1卷編號14、22、42與98。烏雲畢力格已將這四份滿文題本轉寫漢譯，並詳加註釋，然而這四份文書在蒙古法制史中的意義，則仍有待探討。烏雲畢力格，〈關於內齊托音喇嘛的順治朝滿文題本〉，頁337-368。

⁶⁹ 烏雲畢力格編，《清朝前期理藩院滿蒙文題本》，卷1，第22號，頁24。

⁷⁰ Caroline Humphrey and Ujeed Hürelbaatar, *A Monastery in Time: The Making of Mongolian Buddhism*, 81-82.

⁷¹ 烏雲畢力格，〈關於內齊托音喇嘛的順治朝滿文題本〉，頁343。

⁷² 烏雲畢力格編，《清朝前期理藩院滿蒙文題本》，卷1，第42號，頁62。

(1651) 錫勒圖庫倫旗的班第達諾門汗 (滿 bandida nomon han; 蒙 bandida nom-un qan) 及錫勒圖綽爾吉 (滿 siretu corji; 蒙 siregetü corji) 違法私補六名過世班第, 並且沒有依例上告理藩院裁撤僧眾名額, 反倒照舊支領錢糧。⁷³ 而這件事要遲至順治十六年 (1659), 錫勒圖綽爾吉因畏罪自首, 才為清朝所知。而這位班第達諾門汗與錫勒圖綽爾吉, 便是曾經打壓內齊托音的親朝廷格魯派人士。雖然班第達諾門汗等人的行為明顯違例,⁷⁴ 然理藩院方面卻找藉口赦免了他們的刑責。此外, 在題本第1卷第133號中, 又提到順治十六年 (1659) 時, 札薩克達喇嘛察罕達爾汗綽爾吉 (滿 Cagan darhan corji, 題本中又自稱薩克達察罕喇嘛 Sakda cagan lama) 據稱私建廟宇一座, 並題請理藩院, 希望順治帝能夠賜名立碑。而這位察罕達爾汗綽爾吉, 即為日後主持多羅綽爾匯宗寺並任駐京呼圖克圖的察罕達爾汗呼圖克圖的前輩。⁷⁵ 由於察罕達爾汗綽爾吉自清太宗以來便與清廷交好, 所以其私建廟宇的行為雖不合定例,⁷⁶ 但清廷並沒有追究, 僅僅是拒絕賜名立碑之請, 再次重申嗣後一律嚴禁私建廟宇。

值得關注的是, 根據題本第1卷133號, 察罕達爾汗綽爾吉題請賜名後, 順治帝並沒有令理藩院議決, 而是命禮部商議。而禮部商議此事的法源依據, 並非根據蒙古法, 而是援引了〈大明會典·禮部〉中的條文: 「正統六年令, 新剏寺觀曾有賜額者, 聽其居住。今後再不許私自剏建」⁷⁷, 以及正

⁷³ 烏雲畢力格編, 《清朝前期理藩院滿蒙文題本》, 卷1, 第135號, 頁218-220。

⁷⁴ 〈大清會典則例·理藩院〉: 「(順治)十五年題准: 『喇嘛徒眾, 除院冊有名外, 不准增設。』」蔣溥、孫嘉淦等, 《大清會典則例》(《文淵閣欽定四庫全書》本), 卷143, 頁85。

⁷⁵ 關於清初察罕達爾汗與清廷中央的交往, 《日下舊聞考》中有所記述: 「察罕喇嘛廟與慈度寺先後同建, 俗呼後黑寺。順治二年, 察罕喇嘛自盛京來, 於正黃旗教場北地址募化創建, 未有寺名, 即以其名稱之。」于敏中, 《日下舊聞考》(《文淵閣欽定四庫全書》本), 卷107, 頁10。

⁷⁶ 〈大清會典則例·禮部〉: 「(天聰七年)又定喇嘛班第有容留婦女, 及不呈請到部私為番僧、私蓋寺廟者治罪。」蔣溥、孫嘉淦等, 《大清會典則例》, 卷92, 頁26。

⁷⁷ 滿文題本中對應的部份為「dorolon i jurgan i hūi diyan be baicaci jeng tung ni ninggui aniya, sy, guwan be icemleme arafi, hesei gebu buhengge bici, meni meni ejen i cihai tekini. ereci amasi jai ume cisui arara sehebi」。烏雲畢力格編, 《清朝前期理藩院滿蒙文題本》, 卷1, 第133號, 頁215。此處漢譯參《大明會典》原文。《大明會典》, 卷140, 頁1577。宋瞳此前已對此份檔案進行漢譯, 並對《明會典》對清初法律影響進行了深刻的分析。宋瞳, 《清初理藩院研究: 以順治朝理藩院題本為中心》, 頁190-193、211-213。

統十一年（1446）明朝禮部所留下的舊檔。這裡反映出順治年間，理藩院對於蒙古僧人的規範尚不完善，關於蒙古僧人違例出家、建寺、遊方作法等事，仍是承襲明制，由禮部負責議處。而事實上，早在入關以前，滿人就是由禮部統管蒙古喇嘛與漢人和尚。中研院藏「內閣大庫檔案」中，藏有一份天聰七年（1633）閏十一月初八〈敕諭禮部稿〉⁷⁸，其中載明：

自今以後不奉上命，擅自作喇嘛、伴弟、和尚及私立寺廟，則問應得之罪……金、漢、蒙古、土蠻(Tümen)、哈刺勤(Qaracin)等人多有作師巫造妖術蠱惑婦女，多取財物者，此等人豈有無主之理？緣何本管牛泉並本主不行稽查禁革，任為妖妄？自今以後如訪提此等妖人，本犯處死外，其該管牛泉並本主問應得之罪，決不輕貸。特諭。

而「內閣大庫檔案」中這份稿本的內容，正是禮部對蒙古僧人制定法律規範的濫觴，從而也成為〈大清會典則例·禮部·番僧禁例〉的編纂依據。⁷⁹這反映出順治以前，清廷統治下的蒙古喇嘛、漢地和尚及其相關的司法案件，在特定的情況下，同樣適用於《明會典》，歸禮部議決。這個現象另一方面也暗示了順治時期理藩院對蒙古地區的宗教管理，就整體而言仍沒有形成制度化的審判依據，而是更傾向於支持親近朝廷的宗教人士，打壓本土化的蒙古佛教。如上述班第達諾門汗與察罕達爾汗綽爾吉雖然明確違反順治十五年及天聰七年的兩條定例，理應治罪，但理藩院官員也能無視成例，為其找藉口開脫。這與乾隆《喇嘛說》中，對喇嘛犯罪一概以「王法治之，與內地齊民無異」的表述，明顯不符。關於王法和教法的權力關係，從檔案中可以發現更為微妙的互動。

根據第一歷史檔案館藏的一份順治十一年（1654）的理藩院滿文題本記載，當五世達賴喇嘛自北京返回西藏時，清廷所派遣的護送人員中，有一名來自歸化城的蒙古僧人剛親嘎布楚，在達賴喇嘛款待蒙古王公的宴會中，身穿五爪圓黃八絲補緞服，清廷隨從官員發現該喇嘛私自使用御用綢緞製成衣

⁷⁸ 中研院歷史語言研究所藏，「內閣大庫檔案」，登錄號：038134-001。原文無書年份，據筆者考證為天聰七年（1633）檔。

⁷⁹ 《大清會典則例》：「天聰七年，定喇嘛、班第出居城外清淨之所，有請念梵經治病者，家主治罪；又定喇嘛、班第有容留婦女，及不呈請到部私為番僧、私蓋寺廟者治罪。」蔣溥、孫嘉淦等，《大清會典則例》，卷92，頁26。

裳，隨即當場將其衣服脫下，並向上呈報。然而根據禮部議定，過去並沒有明文禁止喇嘛穿黃衣，因此判決無罪。理藩院從而依照禮部決議，題請免其罪過。⁸⁰ 剛親嘎布楚的案例，再次驗證了順治朝理藩院對蒙古僧人缺乏制度性規範的事實；其使用御用綢緞卻獲判無罪的事實，更顯示出當時蒙古僧人並不完全受制於國法與禮制。然而剛親嘎布楚與清廷官員之間的矛盾，卻刺激了理藩院制度的完備化。諸如康熙三十五年（1696）《蒙古律例》⁸¹ 以及《大清會典則例》中的相關條例，明顯是清廷對此案的亡羊補牢，藉此試圖將喇嘛服色規範化。然而清廷對於蒙古喇嘛的制度性管理，仍要到康熙初年理藩院職能的提升以及《蒙古律例》的創制之後，才走上常軌。

七、康熙朝對喇嘛犯罪的態度轉變

《理藩院題本》中的康熙朝文書，即第1卷246與250號，儘管就數量上來說所存無多，然而其中所提供的豐富資訊不僅為官書所失載，同時更深刻地反映了康熙初年理藩院職能的上升，以及對喇嘛規範的制度化。246號為一份康熙五年（1666）的滿文題本⁸²，其中記述了一位朱拉齊格隆（滿 Juraci gelung；蒙 julaci gelüng），為住持悉怛多廟之札薩克喇嘛（滿 Sidada miyoo de tehe jasak i lama；滿 Sidada，梵 Sitātapatrā，即白傘蓋佛母），曾代表清廷出使訪問達賴喇嘛。據朱拉齊格隆聲稱，由於唏坦坦廟連同其本人在內僅有八名僧人，由於人數不足，於念經、防盜諸事多有不便。因此在其謁見達賴喇嘛時，朱拉齊格隆私自向達賴喇嘛請求攜回一位名叫羅卜藏強木瓦噶布楚（滿 lubzang jamwa g'abcu；藏 blo bzang 'jam dpal bka' bcu）的格隆，以及兩

⁸⁰ 中國第一歷史檔案館、中國藏學研究中心合編，《清初五世達賴喇嘛檔案史料選編》（北京：中國藏學出版社，1998），頁50。

⁸¹ 《蒙古律例》第130條：「喇嘛、格隆等服紫、紅袍，班第服紅袍，喇嘛、班第等之帽為純色。烏巴什（蒙 ubasi，居士）、烏巴三查（蒙 ubasanca，女居士）禁服紫、黃、紅色，喇嘛受上賜之服不限。大喇嘛違禁穿戴者，罰一九牲畜；班第、烏巴什、烏巴三查等鞭一百。」〈大清會典則例·理藩院〉：「（順治）十二年題准：『喇嘛、格隆服用黃、紅色，非奉上賜，不許用五爪團龍。班第用黃帽、黃衣。』」又〈大清會典則例·禮部〉：「（順治）十二年題准：『喇嘛、格隆服用黃、紅色，非奉上賜，不得用五爪龍團花。班第用黃帽、紅衣；伍巴什、伍巴三察服用灰色。』」達力扎布，〈康熙三十五年《蒙古律例》研究〉，頁152；蔣溥、孫嘉淦等，《大清會典則例》，頁23、84。

⁸² 烏雲畢力格編，《清朝前期理藩院滿蒙文題本》，卷1，第246號，頁405。

名分別稱作索諾木仁欽（滿 *sonom rincen*；藏 *bsod nams rin chen*）及羅卜藏仁欽（滿 *lubzang rincen*；藏 *blo bzang rin chen*）的班第。朱拉齊格隆聲稱據聞先前烏斯尼哈白塔（即今北京北海白塔）的喇木占巴喇嘛（*usniha šanggiyan subarhan i ramjamba lama*；滿 *usniha*，梵 *usnīsa*，即頂髻）也曾從達賴喇嘛處，請來三位西藏僧人，希望能比照辦理。由於朱拉齊格隆並未事先請示理藩院，擅自帶回西藏僧人，明顯違例，⁸³ 因此理藩院不僅題請將朱拉齊格隆革職查辦，更奉旨追查是否有其他喇嘛也私自從西藏帶回僧人。

這份題本中，提到了兩位關鍵的僧人，即分別住持悉怛多廟與烏斯尼哈白塔的朱拉齊格隆及喇木占巴喇嘛。從題本內容看來，這兩位僧人與五世達賴喇嘛均有所聯繫，其中朱拉齊格隆不僅住持皇家寺院（*ejen i miyoo*），甚至曾是清廷派為進謁達賴喇嘛的欽差正使（*hesei dalai lama de takūraha dalaha elcin*），地位非同一般。鈎稽《清實錄》與《朔漠方略》等史料中的相關記載，⁸⁴ 我們更加能夠確信朱拉齊格隆在康熙初年，曾經是溝通清廷與西藏關係的重要角色。然而相較於順治年間理藩院對班第達諾門汗私補僧眾等案的寬縱，到了康熙初年，理藩院對於藏傳僧人的控管明顯更為積極。即便是朱拉齊格隆這樣溝通滿藏政權的上層僧人，理藩院也試圖將其置於國法之下。最終康熙帝雖然赦免了朱拉齊格隆的過失，然而康熙五年（1666）這個案件，卻直接促成了理藩院法規的完善化，並具體反映在〈大清會典則例·理藩院〉中的一條定例上：「（康熙）五年題准：『在京喇嘛等奉使達賴喇嘛地方，擅帶彼處班第等回來者，罪之。』」⁸⁵ 至於另外一位事主，喇木占巴喇嘛雖然沒有受到直接懲處，但這次的案件似乎嚴重地影響了康熙帝對其個人的態度。康熙二十八年（1689），喇木占巴喇嘛圓寂之後，其弟子請求尋找其

⁸³ 《大清會典則例》：「（順治）十五年題准：『喇嘛徒眾，除院冊有名外，不准增設。』」蔣溥、孫嘉淦等，《大清會典則例》，卷143，〈理藩院〉，頁85。

⁸⁴ 《清聖祖實錄》：「（康熙十三年七月二十一日）理藩院會同吏部遵諭議覆：『奉使達賴喇嘛朱拉齊格隆，中途病故，應追贈班第達爾漢卓禮克圖名號，賞銀二百兩。』」又康熙四十年（1701），清廷追查隱匿五世達賴圓寂一事之罪責，清廷方面訊問了歷年代表朝廷出使西藏的僧人，《欽征朔漠方略》對此有所節錄：「垂音扎木素格隆供曰：『我十五年，副已故喇嘛朱喇齊格隆朝見達賴喇嘛，其時達賴喇嘛鬚髮皆黑。』」《清聖祖實錄》，卷48，康熙十三年六月癸未條，頁636；《欽征朔漠方略》（《文淵閣欽定四庫全書》本），卷45，頁17。垂音扎木素格隆口供中的出使年份與《實錄》不符，應是記憶有誤。

⁸⁵ 蔣溥、孫嘉淦等，《大清會典則例》，卷142，頁85。

轉世，康熙帝不僅斷然拒絕，並宣稱喇木占巴喇嘛為「詐稱胡土克圖者」⁸⁶。

相較於順治年間理藩院對親近朝廷的犯事喇嘛多有寬容，康熙朝理藩院的態度則逐漸發生轉變。即便對於朱拉齊格隆這樣具有欽差身份並與西藏聯繫密切的高級喇嘛，理藩院官員也敢於題請懲處；至於普通僧人，理藩院則更積極將其編入國法的網羅之下。根據第1卷第250號滿文題本⁸⁷，在朱拉齊格隆案的同年底，京城黃寺（滿 *suwayan miyoo*，此處當指北京東黃寺）發生火災，燒毀經堂三座。起因於上午誦經之時，佛像前懸掛的哈達被風吹落，為香油燈火所點燃引發大火。其中負責看守的敦珠格隆（滿 *dunjub gelung*；藏 *don grub*）以及桑丹津巴（滿 *samtan jimba*；藏 *bsam gtan 'jam dpal*）、札克巴西喇卜（滿 *jakba sirab*；藏 *grags pa shes rab*）兩位班第有失職之過。理藩院查康熙三年（1664）黃寺失火舊案，並根據三人口供，判處敦珠格隆等人鞭一百。而根據批紅，敦珠格隆免受笞杖，准其收贖；而另外兩位班第則依議鞭一百。由此可見，相較於順治年間，康熙初年理藩院對於犯事喇嘛的態度有所轉變，即便是皇家寺院的僧人，亦不能自外於王法。而隨理藩院法制的逐漸完善，尤其是康熙六年《蒙古律例》的制訂，清朝對於蒙古僧人的控管，則愈趨嚴格。

八、乾隆朝〈喇嘛例〉的確立及其對僧人的禁限

通過比較檔案中的具體判例，可以發現康熙初年理藩院對於喇嘛的控管，相較於順治朝更為嚴格。而經過康熙六年（1667）、康熙三十五年（1696）兩次編修，《蒙古律例》中關於僧人犯罪的條文也愈趨嚴密。乾隆六年（1741）再次增修《蒙古律例》時，終於將關於喇嘛犯罪的罰則完善化，獨立而成〈喇嘛例〉。而乾隆《蒙古律例》中〈喇嘛例〉的創制，也進而為嘉慶十六年（1811）《理藩院則例》中〈喇嘛事例〉的基礎。自此以

⁸⁶ 《清聖祖實錄》：（康熙二十八年十一月）理藩院題：「烏斯尼哈白塔住持喇嘛羅卜臧宜寧等稱，伊師喇木占巴喇嘛，復轉生於世，祈請往聚，議不准行。上曰：『蒙古之性，深信詭言，但聞喇嘛、胡土克圖、胡必爾汗，不詳其真偽，便極誠叩頭，送牲畜等物，以為可以獲福長生。至破蕩家產，不以為意。而奸宄營利之徒，詐謂能知前生事，惑眾欺人，網取財帛牲畜，敗壞佛教。諸蒙古篤信喇嘛，久已惑溺。家家供養，聽其言而行者甚眾。應將此等詐稱胡土克圖者，嚴行禁止。』」《清聖祖實錄》，卷143，康熙二十八年十一月庚申條，頁574。

⁸⁷ 烏雲畢力格編，《清朝前期理藩院滿蒙文題本》，頁413-414。

後，清朝對於蒙古僧人的控管，可以說是逐步走向規章化。而這也正是《理藩院題本》中喇嘛犯罪案例的制度背景。

在現存並業已出版的《理藩院滿蒙文題本》中，筆者找到乾隆朝39份與蒙古僧人有關的犯罪案例。除去其中個別幾件案例的犯罪當事人為班第，即作為寺院衣服人口的廟丁，其餘的犯罪當事人多為具有正式身份的僧人。從乾隆朝案件的犯罪類型來看，主要分為殺人與竊盜牲畜這兩項，這主要是因為上呈理藩院的案件多半為命盜重罪，至於單純的財產糾紛等細事，多半在地方層級便已歸結。然而值得注意的是，現存順治、康熙年間的理藩院題本，多半與喇嘛違法擴張寺院和僧人數量有關，其中並沒有見到關於喇嘛殺人與竊盜牲畜的案例。相反地，乾隆朝39份案件中，也沒有任何一件與僧人違法擴建寺廟和招收僧眾相關的案例。就現存檔案看來，順治、康熙與乾隆時期的喇嘛犯罪案件，不僅有數量上的區別，同樣也有性質上的根本差異。對此我們不禁要問，難道造成這種差異的原因，真的僅僅是理藩院檔案佚失等偶然因素嗎？通過爬梳「內閣大庫檔案」，不難發現乾隆時期關於內屬蒙古之喇嘛所犯之命盜重罪，除理藩院外，刑部也是重要的會審機構。然而在現存「內閣大庫檔案」順康年間的檔案中，卻找不到一件審理喇嘛的相關案件。也就是說，現存理藩院與內閣檔案中，同時缺乏順治康熙年間關於喇嘛所犯命盜案件的檔案；相反地，乾隆朝理藩院與內閣檔案中，則相對保存大量與蒙古僧人命盜案件有關的檔案。相較於順治、康熙年間，乾隆朝蒙古僧人命盜案件數量的增加趨勢，似乎很難單純用檔案散失等偶然因素來理解。事實上此現象背後，應有制度性的決定因素。

筆者認為，乾隆年間喇嘛所犯命盜案件在檔案數量上的增長，實際上反映了乾隆六年（1741）〈蒙古律例·喇嘛例〉的完善化。乾隆六年在獨立劃分「喇嘛例」的同時，增修了其中第五條條文：「凡喇嘛等因事拘審，先革退喇嘛再審，俟訊明無罪復其喇嘛。」⁸⁸ 這條條文，也正是乾隆以後清朝對犯罪僧人處以「剝黃」的依據。⁸⁹ 所謂的剝黃，也正如同革除犯罪儒生的功名，正式將蒙古僧人置於國法的權威之下。因此在《理藩院題本》與「內閣大庫檔案」中，可以發現乾隆朝多數蒙古僧人的犯罪案例，整體而言並不像

⁸⁸ 《蒙古律例》，卷11，〈喇嘛例〉，戌4。

⁸⁹ 如乾隆十八年（1753）在察哈爾正黃旗以及烏拉特中旗發生兩起蒙古喇嘛竊盜牲畜的案例，均先將犯事喇嘛「褫黃」、「革退」。中研院歷史語言研究所藏，「內閣大庫檔案」，登錄號：073861、073857。

順康時期時常有法外開恩的情況。從量刑上來看，蒙古地區僧人在剝黃之後，其量刑與一般牧民並無顯著區別。就《理藩院題本》中的僧人犯罪案例而言，僧人盜竊牲口的案例，視情節嚴重性，分別判處絞監候⁹⁰，或者發配山東與河南等地驛站役使⁹¹；如在盜竊牲口過程中傷人，則可判處斬監候⁹²。至於命案方面，持械故殺⁹³與毆斃人命⁹⁴則分別判斬監候與絞監候；若命案被害人係甥姪等晚輩親戚，則量刑減為笞杖、枷號⁹⁵與徒流⁹⁶。而「內閣大庫檔案」刑部題本中的蒙古僧人犯罪案例，量刑也大體如此。但需要注意的是，在現實的法律實踐中，罪犯往往享有秋審減等的待遇，如乾隆十八（1763）年竊盜牲口被判處絞監候的革退喇嘛，秋審之後則改為發給鄰近王公為奴。⁹⁷然而犯人減等的情況，普遍存在於蒙古地區，並非僧人階層所享有的特殊待遇。整體而言，自乾隆朝〈喇嘛例〉的確立，進而對犯罪僧人實施剝黃處分後，普通喇嘛並未享有司法特權，而相較於順康時期，此後對喇嘛法外開恩的情形也不復多見。

九、結語

通過結合《理藩院題本》中所收錄之喇嘛犯罪案例，以及清代《蒙古律例》的演進，本文試圖勾勒清朝對蒙古地區僧人的管制，以及背後所反映的歷史意義。滿人雖然早在入關以前，便曾試圖控管蒙古寺院的擴張與僧人的行動，但考量到滿蒙內部現實的社會基礎，以及蒙古喇嘛作為溝通西藏政治與宗教界的重要渠道，直到順治年間清廷仍未建立針對蒙古僧人的獨立制度性規範。這點反映在順治朝理藩院缺乏獨立的審判機制，對於蒙古僧人違法建寺收徒，其判決仍是參考禮部依據《明會典》所做出的決議。於此同時，順治朝理藩院對於蒙古僧人的管理，具有很強的策略性。對於親近朝廷的格魯派人士，理藩院並不積極追究其過失，反而藉機為其開脫。這點與外藩蒙

⁹⁰ 烏雲畢力格編，《清朝前期理藩院滿蒙文題本》，卷7，頁426。

⁹¹ 烏雲畢力格編，《清朝前期理藩院滿蒙文題本》，卷10，頁378。

⁹² 烏雲畢力格編，《清朝前期理藩院滿蒙文題本》，卷15，頁496。

⁹³ 烏雲畢力格編，《清朝前期理藩院滿蒙文題本》，卷14，頁524；卷20，頁256。

⁹⁴ 烏雲畢力格編，《清朝前期理藩院滿蒙文題本》，卷14，頁175。

⁹⁵ 烏雲畢力格編，《清朝前期理藩院滿蒙文題本》，卷11，頁454。

⁹⁶ 烏雲畢力格編，《清朝前期理藩院滿蒙文題本》，卷16，頁250。

⁹⁷ 中研院歷史語言研究所藏，「內閣大庫檔案」，登錄號：073857。

古局勢未定，不無關係。而進入康熙年間，理藩院的職能有一定的提升。隨清朝逐步掌握蒙、藏地區政情，理藩院對於熟悉西藏上層的高級喇嘛，亦能題請懲處。與此同時，通過康熙六年（1667）與康熙三十五年（1696）兩次對《蒙古律例》所進行的大幅增修，理藩院也逐漸完善了對蒙古地區僧人的制度性規範。然而值得注意的是，即便理藩院依照律例題請議處，康熙帝本人對於犯事蒙古喇嘛仍多次法外開恩。除了上述所列舉康熙朝《理藩院題本》中的案例之外，諸如曾代表清廷出使西藏，卻協助第巴隱瞞五世達賴喇嘛圓寂真相的丹巴色爾濟與阿齊圖格隆等人，康熙三十六年（1697）理藩院原議絞監候⁹⁸；以及參與廢太子胤礽鎮壓案中的喇嘛明佳噶卜楚，康熙四十七年（1708）議凌遲處死，⁹⁹最終都在康熙帝的法外開恩下保全性命。而到了乾隆六年《蒙古律例》中〈喇嘛例〉的確立，終於確立了理藩院審判蒙古僧人的法源依據，而這也有可能是造成現存乾隆年間理藩院與內閣大庫檔中，蒙古僧人相關命盜案件數量較前代增加的原因之一。而自乾隆朝開始對犯罪喇嘛進行剝黃之後，蒙古僧人的司法特權便一落千丈；與此同時，國法與教法的權力天平也正一步步向朝廷傾斜。然而通過對清代蒙古法的知識考掘，便能清楚認知到乾隆帝在《喇嘛說》中對於犯罪喇嘛「以王法治之，與內地齊民無異」的權力表述，並不適用於乾隆朝以前。不僅如此，理藩院與內閣等中央機構所留存的檔案，所反映的主要仍是命盜重案中國法與教法的權力關係。除去相對罕見而必須上呈的命盜重案，蒙古地方衙門又是如何介入財產糾紛等細事，進而與作為地方主要經濟勢力的蒙古寺院發生互動？利用蒙古地方檔案乃至寺院文書，重新檢視國法與教法在地方日常生活中所發生的毛細管作用，將是筆者下一步的寫作目標。

（責任編輯：唐金英）

⁹⁸ 《清聖祖實錄》，卷184，康熙三十六年六月辛巳條，頁969。

⁹⁹ 《清聖祖實錄》，卷255，康熙五十二年五月己卯條，頁520。

附表：順治至乾隆年間《理藩院滿蒙文題本》蒙古僧人相關司法案件（共計47份）

年號	日期	卷次	編號	頁碼
順治	10/5/4	1	14	14
	10/7/22	1	22	24
	11/3/16	1	42	62
	12/12/18	1	98	152
	16/3/17	1	133	215
	16/4/7	1	135	218
康熙	5/11/11	1	246	405
	5/12/9	1	250	413
乾隆	23/12/13	7	55	426
	32/7/6	10	35	378
	32/7/21	10	41	552
	33/9/2	11	39	454
	35/10/14	12	28	240
	35/11/21	12	29	253
	37/2/5	12	50	499
	37/6/13 ^⑩	13	11	137
	38/4/27	13	27	362
	38/5/20	13	31	415
	39/9/3	14	1	1
	40/2/12	14	20	175
	40/5/6	14	27	250
	40/9/9	14	46	524
40/11/16 ^⑩	15	2	13	
40/12/4	15	4	37	

⑩ 此為喇嘛家奴班第犯罪。

⑩ 此為班第犯罪。

(續表)

年號	日期	卷次	編號	頁碼
乾隆	41/2/7 ¹⁰²	15	13	154
	41/3/5	15	19	251
	41/6/23	15	30	442
	42/3/5	15	37	496
	42/4/20	15	42	537
	43/8/2	16	14	96
	43/12/16	16	28	250
	45/1/30	16	50	450
	45/3/12	16	58	578
	54/3/7	19	8	119
	54/3/23	19	12	204
	57/4/6	20	23	239
	57/4/6	20	24	256
	57/4/12	20	25	283
	57/8/2	20	48	587
	57/9/17	21	3	18
	58/5/9	21	27	454
	58/6/7	22	2	16
	58/12/14	22	44	519
	60/7/19	23	21	220
60/7/25	23	23	260	
60/9/6	23	27	312	
60/10/24	23	35	422	

說明：檔案卷次、編號與頁碼，一應《清朝前期理藩院滿蒙文題本》總目。年代部份，依「年/月/日」進行排序，如9/4/12即乾隆九年四月十二日。

¹⁰² 此為班第犯罪。

Between Statutes and Dharma: The Regulation and the Punishment of Mongolian Monks in the Early Qing Period

Ling-Wei KUNG

Department of East Asian Languages and Cultures/History
Columbia University

Abstract

Support for the Gelug School was a key element of Qing cultural policy in Mongolia. Some Buddhist monasteries took advantage of the patron-priest relationship to legitimize their subordination of dependent populations, acquisition of livestock and the expansion of their social and economic influence. Even as it patronized specific religious leaders, the Qing dynasty developed methods to regulate Mongolian monks in order to limit monastic aggrandizement. The indigenous traditions of Mongolian Buddhism actively competed with the court-supported Gelug School. The recently-published *Manchu and Mongolian Routine Memorials of Lifanyuan* include legal cases involving Mongolian monks that reflect this tension between Mongolian Buddhism and Qing authority. These cases thus illustrate the interaction between imperial metropole and periphery. This paper uses these cases to discuss the interaction between Qing imperial discourse and Mongolian religious traditions from the perspective of legal pluralism and legal practice.

Keywords: Buddhist monks; Qing dynasty; Mongolia; Routine Memorials of Lifanyuan (The Board of Frontier Affairs); *The Regulations of Lifanyuan*; Legal Pluralism

Ling-WeiKUNG, Department of East Asian Languages and Cultures/History, Columbia University, New York, USA. E-mail: lk2627@columbia.edu.