

風俗與法律

——以清朝之「安科禮」為討論中心*

鹿智鈞**

乾隆五十二年（1787）十一月間，清高宗下令將「風俗」一詞之滿文，自 an kooli（安科禮）改為 geren i tacin（格掄尼塔親），從此「風俗」概念之滿文意涵，可說是自「恆常之例」轉變為「眾人之習」。由於與之相關的史料記載甚少，清高宗何以於此時決定調整「風俗」概念之滿文對譯詞，對於研究者而言確實不易釐清。此舉一方面應與乾隆朝之滿、漢文對譯日益「規範化」有關，另一方面似乎亦反映 an kooli 於清帝國「法律」體系中的特殊定位。本文主要運用官方檔案與官書典籍，分析不同時期 an kooli 之意義，並且進一步探討「風俗」概念滿文翻譯之演變。本文旨在說明「風俗」的主要滿文對譯詞曾歷經幾階段變化，藉此或許不僅能體會清朝皇帝如何看待與理解「風俗」，亦有助於反思清帝國中「風俗」、「禮教」與「法律」三者間的微妙關係。

關鍵詞：風俗、法律、滿文、清帝國、法律多元論

* 本文初稿曾宣讀於「第三屆中國法律與歷史國際學術研討會」（2019年5月31日-6月1日，國立臺北大學），感謝會議主持人陳惠馨老師、評論人尤陳俊老師，以及與會之李典蓉、李玉璽兩位老師惠賜諸多寶貴意見。研究寫作期間承蒙邱澎生、莊吉發、葉高樹、林士鉉等師長的提點指正，本刊匿名審查專家與吳景傑學長、杜祐寧學姐、蔡松穎、劉世珣、陳重方等學友亦惠賜重要修改建議，謹此致謝。

** 國立臺灣大學歷史學系博士候選人

壹、前言

綜觀諸多法律史研究成果，由於研究者大多認為「習慣」（custom）為法律重要淵源之一，「習慣」或是「習慣法」（customary law）等概念因而常被提及。¹然而近年隨著研究成果的推陳出新，「習慣」一詞之運用恰當與否亦面臨許多深刻反省，其中最關鍵處即「習慣」究竟應如何界定。若以中國法律史為例，已有學者指出「習慣」概念不僅具有高度複雜性，其背後之「西方」文化脈絡亦不容忽視，故在探討傳統中國文化的「習慣」時須避免望文生義。²上述觀點對於研究者而言可說是至關重要，³不過該提醒似乎亦呈現在中、西法律文化間選擇強調雙方「共同性」還是「相對性」之兩難。⁴部分研究者面對這個困境，建議採取一種兼容並蓄之視角，而該策略確實頗有借

-
- 1 西方學界相關研究之綜評，詳可參見林端，〈法律人類學簡介〉，收錄於氏著，《儒家倫理與法律文化：社會學觀點的探索》（北京，中國政法大學出版社，2002），頁31-41。這種法律乃自道德、習慣演變而來的見解，在清末亦有類似論述，例如勞乃宣曾指出：「法律何自生乎？生於政體。政體何自生乎？生於禮教。禮教何自生乎？生於風俗。風俗何自生乎？生於生計。」參見（清）勞乃宣，〈新刑律修正案彙錄序〉，收錄於沈雲龍主編，《近代中國史料叢刊（第36輯）·桐鄉勞（乃宣）先生遺稿》（臺北，文海出版社，1969），卷2，頁235。日後中文學界亦不乏透過這種法律「發展模式」反思傳統中國法律史之研究成果，例如王伯琦，〈習慣在法律上地位的演變〉，收錄於梅仲協主編，《二十世紀之社會科學·法律學》（臺北，正中書局，1961），頁331-363。最後需補充說明的是，custom 除了「習慣」一詞外，有時亦會被譯為「習俗」或是「風俗」。本文接下來的內容若想特別強調所言者為 custom，會特別加以標註。
 - 2 相關討論詳可參見鞏濤（Jérôme Bourgon）著，鄧建鵬譯，〈失禮的對話：清代的法律和習慣並未融匯成民法〉，《北大法律評論》10：1（北京，2009），頁89-120。鞏濤著，黃世杰譯，〈地毯上的圖案：試論清代法律文化中的「習慣」與「契約」〉，收錄於邱澎生等編，《明清法律運作中的權力與文化》（臺北，中央研究院、聯經出版事業公司，2009），頁215-253。鞏濤在〈地毯上的圖案：試論清代法律文化中的「習慣」與「契約」〉一文中（頁221-222），特別指出「西方」的「習慣」概念，於不同歷史脈絡下大致可歸納為7種意涵，而大部分與「習慣」相關之討論，常在這些不同的定義間遊走。
 - 3 除了前述內容外，其他關於「習慣」之反思亦值得重視，例如許多研究者已指出部分「習慣」並非靜態存於「傳統」中，而是被「現代」的「國家」體系所界定與重組，相關討論詳可參見 Sally Engle Merry, "Legal Pluralism," *Law & Society Review*, 22:5 (1988), p. 875-876、容邵武，〈觀看法律，尋找文化：解構與重構法律人類學〉，《思與言：人文與社會科學雜誌》47：4（臺北，2009），頁241-245。
 - 4 詳可參見岸本美緒，〈導言〉，收錄於邱澎生等編，《明清法律運作中的權力與文化》，頁1、5。

鑑價值。⁵研究者若想在此問題上有所突破，或許僅能時常自我提醒不少看似相同的概念間常存有關鍵差異，並嘗試在此警覺下展開細緻的個案研究。

在傳統中國文化脈絡中，較常與上述「習慣」（custom）概念相提並論者當屬「風俗」一詞。所謂「風俗」的定義相當複雜，⁶但研究者大多不會否認其主要特質可從下述脈絡來理解。傳統中國的皇帝與士人群體，長期以來基於「天下之治亂，繫乎風俗」⁷、「治道之要，在正風俗」⁸等立場，多會努力維護地方「風俗」之良善；不過這些屢被推行之「移風易俗」、「厚風俗」舉措，亦反映民間社會終究常存自身活力，其發展形勢未必會盡如官方之意，而面對這些不符期待之「失序」，統治階層大多只能不斷提出因應對策加以化解。由此可知，探討傳統中國的「風俗」時，大多難以忽略官方、士紳與民間之微妙互動，⁹這也使得相關研究常涉及政治、社會、法律、經濟

5 例如邱澎生曾指出：「在分析清代中國的習慣與國家法互動關係時，我們一方面應當記得鞏濤的建議，要留意歐洲近代法學對『習慣法』一詞的特殊定義，不要隨便將之套用到中國的法律系統上；但另一方面也要留意梁治平所凸顯的社會民眾『思慮、欲望、理性和情感』對國家法所發生的主導性作用，並且同時關注歐中坦提及的那種隨著商業貿易發展而在若干清代地方法庭內發生的由『習慣性實踐』轉化為『習慣性規則』的歷程。」參見邱澎生，〈法學專家、蘇州商人團體與清代中國的「習慣法」問題〉，《北大法律評論》，10：1（北京，2009），頁88。

6 專門針對「風俗」定義與意涵之討論，詳可參見陳槃，〈春秋列國風俗考論〉，收錄於氏著，《舊學舊史說叢（下）》（上海，上海古籍出版社，2010），頁457-462、嚴昌洪，〈關於社會風俗史的研究〉，《江漢論壇》1984：2（武漢，1984），頁68-72、岸本美緒，〈「風俗」與歷史觀〉，《新史學》13：3（臺北，2002），頁1-20。其中岸本美緒的討論特別值得重視，該文指出「風俗」其實同時具有「多樣性」與「普遍性」之面向，前者當指「風俗」為一種因自然條件不同而出現的生活慣習，後者則是相信「風俗」應有朝著某個目標好轉之可能。

7 （清）沈垚，《落帆樓文集》（民國戊午年劉氏嘉業堂校刊本）卷4，〈史論風俗篇〉，頁2b-3a。

8 （清）徐松，《宋會要輯稿》（北京，中華書局，1957）卷19392，〈刑法二·禁約三·寧宗·嘉泰三年〉，頁133a。

9 關於這方面的細緻討論，詳可參見林麗月，〈衣裳與風教——晚明的服飾風尚與「服妖」議論〉，《新史學》10：3（臺北，1999），頁111-157、葛兆光，《中國思想史（第2卷）·七世紀至十九世紀中國的知識、思想與信仰》（上海，復旦大學出版社，2000），〈第三節·國家與士紳雙重支持下的文明擴張：宋代中國生活倫理同一性的確立〉，頁365-376、何淑宜，〈以禮化俗：晚明士紳的喪俗改革思想及其實踐〉，《新史學》11：3（臺北，2000），頁49-100、張佳，《新天下之化——明初禮俗改革研究》，上海，復旦大學出版社，2014。

與思想等層面，令「風俗」成爲一內容豐富之研究課題。¹⁰

若從意涵相近與涉及面向甚廣這些特點來看，「習慣」（*custom*）與「風俗」間確實具有不少可類比性，然而研究者應如何反覆權衡以精準掌握兩者之異同，無疑具有一定難度。目前部分研究者嘗試探討傳統中國「俗」、「禮」、「法」三者關係之取徑，¹¹似乎不失爲一種理解「風俗」特質的有效策略。值得注意的是，該研究關懷某方面來說，或能從法律人類學重視的「法律多元論」（*legal pluralism*）進一步理解。所謂「法律多元論」，簡單來說是指兩種以上之法律體系，共存於一個社會場域（*social field*）的狀態。¹²「法律多元論」起初爲探討殖民與後殖民社會的重要視角，故與法律人類學關係密切，不過自1970年代晚期開始，許多研究亦將此觀點用於探討非殖民社會之歐美國家，從此「法律多元論」可說是進入新的階段。¹³

「法律多元論」強調應突破過往窠臼，細心留意社會中各類「規範」以擴大「法律」定義之洞見，¹⁴確實有助於研究者重新探討傳統

10 例如林麗月曾指出：「從整體的角度來看，社會風尚的變異更意味著社會關係與社會秩序的變動，因此，所涉層面及於經濟、社會、思想、心態諸問題，值得學者注意。」參見林麗月，〈世變與秩序：明代社會風尚相關研究評述〉，《明代研究通訊》4（臺北，2001），頁9。

11 例如劉增貴，〈中國禮俗史研究的一些問題〉，收錄於劉增貴編，《法制與禮俗》（臺北，中央研究院歷史語言研究所，2002），頁157-203、黃源盛，〈民國初期的民事審判與民間習慣：以大理院裁判史料為中心的考察〉，收錄於劉增貴編，《法制與禮俗》，頁109-156、高明士，〈法文化的定型：禮主刑輔原理的確立〉，收錄於柳立言編，《中國史新論——法律史分冊》（臺北，聯經出版事業公司，2008），頁51-57、林端，〈儒家倫理與傳統法律：一個社會學的試探〉，收錄於氏著，《儒家倫理與法律文化：社會學觀點的探索》，頁3-18、梁治平，〈「禮法」探原〉，《清華法學》2015：1（北京，2015），頁81-116。

12 Sally Engle Merry, "Legal Pluralism," p. 870.

13 Sally Engle Merry 將這兩者分別稱爲 *classic legal pluralism* 與 *new legal pluralism*，參見 Sally Engle Merry, "Legal Pluralism," p. 872. 關於「法律多元論」之討論，亦可參見林端，〈法律人類學簡介〉，頁19-47、容邵武，〈觀看法律，尋找文化：解構與重構法律人類學〉，頁237-259。此外由於「法律多元論」之內涵日益「多元化」，其定義逐漸模糊不清的問題也隨之出現，故有研究者建議以「複規範性」（*multinormativity*）取而代之，相關討論詳可參見托瑪斯·杜斐（Thomas Duve）著，李富鵬譯，〈「複規範性」從何談起：法律全球化的知識挑戰〉，《中外法學》31：1（北京，2019），頁21-36。

14 值得注意的是，近年除了法律人類學外，法社會學與法律史研究其實亦有相關反思，惟不同學科視角下的論述方式可能仍有些許差異，詳可參見王曉丹，〈從法社會的觀點論女性主義立法行動——女性主義法學在台灣的實踐及其法律多元主義的面貌〉，《東吳法律學

中國的「風俗」。筆者在一偶然機緣留意到一則與「風俗」相關之皇帝上諭，¹⁵其內容雖然看似主要涉及「風俗」概念的滿、漢文對譯問題，但可能亦存有反思何謂「風俗」甚至清朝「法律多元」之重要線索。這則上諭出現於乾隆五十二年（1787）十一月間，清高宗因在進呈御覽的旗人翻譯試卷中，發覺有個漢文詞彙的滿文翻譯有誤，於是下令要求改正：

據喀寧阿等奏，考試八旗各處滿洲教習人等進呈試卷內，所繙風俗字樣，俱繙「安科禮」。此雖照舊定成語，但初定時已失字意矣。蓋久行不易者，謂之「科禮」，隨時成習者，謂之風俗，理應繙作「格掄尼塔親」。除現將進呈試卷改正外，著交繙書房，將清文鑑亦照依改正，宣示各處遵行。¹⁶

若比對實錄之滿文本，即能理解上諭中的「安科禮」為 *an kooli*，「格掄尼塔親」則是指 *geren i tacin*。從字面意思來看，*an* 的主要意思為「常」、「恆久」，*kooli* 則具有「法」、「定例」、「制度」、「規矩」等意思，*an* 與 *kooli* 組合在一起或許可直譯為「恆常之例」。 *geren* 的意思則為「大家」、「眾人」，*tacin* 一詞來自於動詞 *tacimbi*，意思為「學習」、「習慣」，所以 *geren i tacin* 或可直譯為「眾人之習」。¹⁷

報》19:1（臺北，2007），頁51-78、梁治平，〈中國法律史上的民間法——兼論中國古代法律的多元格局〉，《中國文化》15/16（臺北，1997），頁87-97。

15 莊吉發老師曾在課堂上提及清高宗選擇以 *geren i tacin* 而非 *an kooli* 翻譯「風俗」，此事令筆者頗有啟發，謹申謝忱。

16 《清高宗純皇帝實錄》（北京，中華書局，1985）卷1292，頁337，乾隆五十二年十一月庚午條。

17 《大清高宗純皇帝滿文實錄》（臺北，國立故宮博物院藏），文獻編號：113000663，卷1292，頁29a，乾隆五十二年十一月庚午條。這則上諭之滿文本亦出現於《黑圖檔》中，詳可參見遼寧省檔案館編，《黑圖檔·乾隆朝·第10冊》（北京，線裝書局，2016），卷377，〈乾隆五十三年京來檔〉，頁88-89，「二月初八日到」。經筆者比對後發現在這兩則史料間實存些許差異，其一為實錄滿文本有載：「*erin*（時）*be dahame*（跟著、隨著）*banjinaha*（自然生成的）*tacin*（習）*be*（將）風俗 *sembi*（稱為）」，《黑圖檔》中的相關內容則為：「*erin be dahame niyalma*（人）*i*（的）*an*（常）*tacin be* 風俗 *sembi*」；其二為「格掄尼塔親」一詞於實錄滿文本中寫作 *geren i tacin*，於《黑圖檔》中則寫為 *geren tacin*。上述差異之成因尚待考證，惟其對於這段史料之意義分析應影響不大。《黑圖檔》之相關資料為林士鉉老師所惠賜，謹此致謝。

清高宗在上諭中指出：「蓋久行不易者，謂之『科禮』，隨時成習者，謂之『風俗』」，似乎覺得 kooli 一詞並不適合用來表述「風俗」之意涵。¹⁸清高宗的見解確實有些道理，因為即使 kooli 一詞意思豐富，但「例」、「法規」等概念可能已逐漸成為 kooli 的主要漢文對譯內容，下列清聖祖之上諭即為一個很好的例子：

古帝王撫馭天下，莫不以禮制為先務。然釐定章程，必文質適中，方可昭垂永久。前見風俗近奢，恐漸流於僭濫，故令更定條例，一切服飾，力崇儉樸，冀返淳龐。¹⁹

根據實錄的滿文本，可知 kooli 在上述一小段引文中便出現了四次：禮制（dorolon kooli）、章程（durun kooli）、風俗（an kooli）與條例（kooli hacin），kooli 意義之複雜可見一斑。²⁰清高宗之所以決定於乾隆五十二年間，著手調整「風俗」的滿文對譯詞，或許是希望藉此令 kooli 的意義更為精準，故強調惟有「久行不易者」才能使用之，而風俗因屬「隨時成習」，自然不宜再將其譯為 an kooli。

18 不過若以《聖諭廣訓》為例，當能理解「風俗」與 an kooli 間的對譯關係，於盛清時期可能早已深入人心。所謂《聖諭廣訓》，乃清世宗針對清聖祖頒布之「聖諭十六條」，加以深化闡釋與詳細申解之作。無論「聖諭十六條」還是《聖諭廣訓》之頒行，目的均在於教化臣民，而旗人群體亦不例外。為了促使旗人有效學習《聖諭廣訓》之內容，該書之滿文本或是滿漢合璧本因而問世。「聖諭十六條」與《聖諭廣訓》之第九條為「明禮讓以厚風俗」，其於《聖諭廣訓》之滿文翻譯為「dorolon（禮）anahūnjan（讓）be（將）getukelefi（察明），an kooli be（將）jiramilarange（加厚）」，足見「風俗」一詞在當時重要的官方教材中主要被譯為 an kooli。上述內容詳可參見《聖諭廣訓》，收錄於故宮博物院編，《故宮珍本叢刊（726）》（海口，海南出版社，2000），未分卷，〈第九條·明禮讓以厚風俗〉，頁41a。此外關於「聖諭十六條」與《聖諭廣訓》之介紹，詳可參見王爾敏，〈清廷《聖諭廣訓》之頒行及民間之宣講拾遺〉，《近代史研究所集刊》22下（臺北，1993），頁255-276。尤陳俊老師曾提點筆者應留意《聖諭廣訓》滿文本或滿漢合璧本之相關內容，謹此致謝。

19 《清聖祖仁皇帝實錄》（北京，中華書局，1985）卷51，頁667，康熙十三年十二月壬寅條。

20 《大清聖祖仁皇帝滿文實錄》（臺北，國立故宮博物院藏），文獻編號：113000077，卷51，頁19a-19b，康熙十三年十二月壬寅條。值得一提的是，清太祖時期用以表達「法律」概念之滿文詞彙並不固定，kooli、šajin、fafun 等詞常會混用，惟自清太宗朝以降，šajin、fafun 之「法律位階」日益高於 kooli。清朝入關後，傳統中國法律體系中「律」與「例」的滿文對譯詞，則逐漸確立為 fafun 與 kooli。相關討論詳可參見李典蓉，〈清入關前法、例問題初探——以滿文文獻為中心〉，收錄於蘇亦工等編，《舊律新詮：《大清律例》國際研討會論文集（第1卷）》（北京，清華大學出版社，2016），頁22-34。

乾隆朝為清朝滿文發展的重要階段，許多學者已指出清高宗在推行與滿文相關的各類事務上可說是不遺餘力，²¹促使滿文在經歷百餘年發展後，無論詞彙還是文法結構均逐漸走向「規範化」。²²不過即使清高宗在此背景下調整「風俗」的滿文翻譯似乎不足為奇，有些問題仍值得進一步思考。例如「風俗」與 an kooli 之對譯何以「初定時已失字意」，並且直到乾隆五十二年才被皇帝發覺不妥進而下令修改？除了清高宗指出的原因外，an kooli 與 geren i tacin 間究竟還有何異同？

本文試圖透過清朝關外與盛清時期的滿文資料，梳理前述乾隆五十二年上諭所反映的一些問題。²³本文主要分為三部分，其一為分析關外時期 an kooli 之意義，其二為探討關外時期其他與「風俗」相關之滿文詞彙，最後一部分則會聚焦於入關後的清朝，討論當時與「風俗」相關之各種詞彙的滿、漢文對譯內容。自清朝留存至今的滿文資料浩如煙海，目前亦無完整電子資料庫可供全面檢索，筆者因自身學識與能力有限，僅能儘量搜集一些較有代表性之例證進行分析。²⁴本文希望最終能藉由滿、漢文本相互比較之研究策略，重新檢視「風俗」之複雜意涵。²⁵

21 相關討論詳可參見葉高樹，《清朝前期的文化政策》（臺北，稻鄉出版社，2002），頁65-99、歐立德（Mark C. Elliott）著，青石譯，《乾隆帝》（Emperor Qianlong: Son of Heaven, Man of the World）（北京，社會科學文獻出版社，2014），頁80-83。

22 詳可參見莊吉發，〈清高宗敕譯《四書》的探討〉，收錄於氏著，《清史論集（4）》（臺北，文史哲出版社，2000），頁61-76、莊吉發，〈滿洲語文在清朝歷史舞臺上所扮演的角色〉，收錄於氏著，《清史論集（23）》（臺北，文史哲出版社，2013），頁252-266。

23 關於滿文資料對清朝法律史研究之重要價值，詳可參見李典蓉，〈清入關前法、例問題初探——以滿文文獻為中心〉，頁13-35。

24 本文運用的史料，主要為官方檔案與官書資料。筆者深知在其他類型的史料中，亦存有許多與本文旨趣相關之例證，前述註釋提及的《聖諭廣訓》即為一例。為避免討論難以聚焦，筆者日後擬另立專文分析其他類型滿文史料中與「風俗」相關之內容。

25 筆者針對這個主題已有初步討論，詳可參見鹿智鈞，〈「格掄尼塔親」：以清朝旗人喪葬嫁娶規範為中心〉，收錄於旗人與國家制度工作坊編，《「參漢酌金」的再思考：清朝旗人與國家制度》（臺北，文史哲出版社，2016），頁277-326。

貳、關外時期之「安科禮」釋義

若想探討 an kooli 與「風俗」間的對應關係，分析關外時期滿文檔案中的 an kooli 應屬首要之務。根據目前初步查閱之結果，發現 an kooli 一詞在關外時期的滿文檔案中似乎並不多見，以下將逐一探討滿文老檔中的幾則例子。²⁶

首先第一個例子出現於太祖朝乙卯年（1615）十二月間，其內容為：「sunja inenggi dubede emgeri beise ambasa be yamun de isabufi gisun gisurebume, weile i uru waka be tondoi beidebume, an kooli be araha.」²⁷，其漢文意思是「每五日集諸貝勒大臣入衙門一次會議，公斷是非，著為常例。」²⁸。這則史料除了存於滿文老檔外，在幾個不同版本的實錄中亦有類似內容，²⁹惟記載時間與文字內容多有出入。³⁰

26 關於「滿文老檔」的諸多版本與史料價值，詳可參見莊吉發，〈《滿文原檔》·《內閣藏本滿文老檔》與清朝前史的研究〉，收錄於氏著，《清史論集（23）》，頁7-94。

27 中國第一歷史檔案館編譯，《內閣藏本滿文老檔·第17冊》（瀋陽，遼寧民族出版社，2010），頁22，乙卯年12月條。此外亦可參見馮明珠主編，《滿文原檔·第1冊》（臺北，沉香亭企業社，2005-2006），頁60，乙卯年12月條。雖然根據史料性質而言，《滿文原檔》較《滿文老檔》更為「原始」，不過為了方便讀者閱讀，相關史料之標註仍以滿文老檔為主。此處《滿文原檔》與《滿文老檔》之記載略有出入，《滿文原檔》之內容為：「sunja inenggi dubede emgeli beise ambasa yamunde isabi hiyan dabubi abka de hengkileme gisun gisurebume, uile be tondoi beidebume an kooli be araha.」比較兩者之內容可知文義差異不大，不同處主要在於《滿文原檔》多了「hiyan（香）dabubi（點燃）abka（天）de（於）hengkileme（叩拜）」一句話，其內容或可直譯為「焚香向天叩拜」，而這段話在檔案中實存筆墨將其圈起來之標記。關於上述內容之羅馬拼音轉寫與分析，詳可參見李典蓉，〈清入關前法、例問題初探——以滿文文獻為中心〉，頁16-17。

28 《內閣藏本滿文老檔·第19冊》，頁12，乙卯年12月條。關於滿文老檔的漢文翻譯，筆者主要參考中國第一歷史檔案館之成果，若有應補充處則會於正文或註釋中進一步說明。此外這段史料之翻譯亦可參見廣祿等編譯，《清太祖朝老滿文原檔（第2冊昞字老滿文檔冊）》（臺北，中央研究院歷史語言研究所，1971），頁13：「每五天一次，集合貝勒大臣們於衙門，使他們相議。將事情公正的審斷，定為常規。」

29 關於清太祖實錄諸多版本的介紹，詳可參見薛虹，〈清太祖實錄的史料學研究〉，《東北師大學報（哲學社會科學版）》1988：2（長春，1988），頁33-44。

30 詳可參見《大清太祖武皇帝實錄》（臺北，國立故宮博物院藏，小紅綾本（初纂本）），文獻編號：103000016，卷2，頁26b-27a，乙卯年十一月條、《清太祖高皇帝實錄》（北京，中華書局，1986），卷4，頁62，乙卯歲十一月條、《滿洲實錄》（北京，中華書局，1986），卷4，頁184-185，天命元年正月條。

回到史料本身，上述引文中的 *an kooli* 應如何理解？從史料的前後文來看，清太祖每五日會召集諸貝勒、大臣審擬司法案件，並將其討論結果寫（作）為 *an kooli*。因此，由於這些 *an kooli* 可能是日後審判案件之依據，將其譯為「常例」應無太大問題。然而此處的 *an kooli* 是否也能被理解為「風俗」？關鍵可能在於「風俗」概念之定義究竟為何。若較強調「風俗」自然「約定俗成」的一面，則將此處的 *an kooli* 直接視為「風俗」可能不甚恰當；不過如果清太祖與諸臣討論而成的 *an kooli* 具有較多「習慣法」色彩，此處的 *an kooli* 即使不宜直譯為「風俗」，仍帶有些許「風俗」之精神。

另一個例子為天聰六年（1632）七月間的記載，其內容為：「dade manju gurun julgei kooli doro jurgan be umai sarkū, fukjin mujilen i yabumbihe, dahai baksi julgei jalan jalan i banjihā nikan bithei kooli be, manju gisun i ubaliyambume arafi, gurun de selgiyefi, manju gurun julgei an kooli doro jurgan donjihakū sahakū gisun be tereci ulhime deribuhe.」³¹其漢文意思是「昔滿洲國並不諳典故，凡事皆草創而行。達海巴克什始用滿文譯歷代漢籍頒行國中，滿洲人不曾聞知之典故文義由此而知也。」³²《清太宗實錄》初纂本之相關記載為：「初，滿洲未諳古法，凡事皆揣摩而行。大海榜式，始以滿語，番〔翻〕譯歷代史書頒行，國中從前未經聞見者，今始知之。」³³達海精通滿、漢文，乃清太祖身旁的重要大臣，這段史料如實反映達海對

31 《內閣藏本滿文老檔·第18冊》，頁930，天聰六年七月十四日條。此外亦可參見《滿文原檔·第8冊》，頁223，天聰六年七月十四日條。

32 《內閣藏本滿文老檔·第20冊》，頁653，天聰六年七月十四日條。「fukjin（最初的、開始的）mujilen（心、想法）i（以）yabumbihe（做、行事）」這句話，或可直譯為「以初心而行」。

33 《大清太宗文皇帝實錄》（臺北，國立故宮博物院所藏，小紅綾本（初纂本）），文獻編號：103000146，卷10，頁13a，天聰六年七月十四日條。〔〕內之文字為筆者所加，以下將不再特別說明。《清太宗實錄》初纂本成書於順治十二年，其內容應是根據關外時期之滿文檔冊逐條漢譯而來，故部分文句雖然較乾隆朝之定本來得俚俗與不通順，但在史實記載上可能反而比較豐富。相關討論詳可參見莊吉發，〈清太宗漢文實錄初纂本與重修本的比較〉，收錄於氏著，《清史論集（14）》（臺北，文史哲出版社，2004），頁167-188。本文若想分析關外時期「風俗」之滿、漢文對譯內容，《清太宗實錄》初纂本當是重要參考資料。蔡松穎博士曾分享許多查閱《清太宗實錄》初纂本之寶貴經驗，謹此致謝。

於滿洲政權的關鍵貢獻。在《清太宗實錄》初纂本中僅將前者 *julgei kooli doro jurgan* 譯為「古法」，後者 *julgei an kooli doro jurgan* 則無相關對譯內容；今人則將前者譯為「典故」，後者譯為「典故文義」，此舉推測應是受到《清太宗實錄》定本用語之影響。³⁴所謂 *julge* 有古代、從前、昔日之意，*i* 則為所有格，實錄初纂本將 *julgei (an) kooli doro jurgan* 合稱為「古法」，似乎是將 *(an) kooli doro (道) jurgan (義)* 視為某種「法」或是「規範」。*an kooli* 在此脈絡下能否理解為「風俗」，或許僅能暫時存疑。

第三個例子紀錄於天聰六年八月間，其內容為：「*juwe gurun i acaha weile be mini cisui bodoci, nikan gurun i han, ba na onco, hūsun ai jaka ambula, an kooli cira de ertufi urunakū weihukeleme acarakū.*」³⁵，其漢文意思是「其兩國議和之事，以臣之私見，明帝恃其地廣物博，人眾勢強，制度嚴謹，必不輕易議和。」³⁶《清太宗實錄》初纂本之相關記載為：「臣竊思明朝皇帝，恃其土廣人眾，生物繁盛，制度嚴謹，必不輕於講和。」³⁷這段話出於清太宗詢問眾臣是否應與明朝議和時孫應時所回覆之建議，孫應時推測明朝基於 *an kooli cira* 等原因不會輕易議和。*cira* 有嚴密、嚴緊、嚴格之意，此處的 *an kooli* 被譯為「制度」或是「常例」，可能會較「風俗」一詞來得適合。

筆者在滿文老檔中，找到最後一個與 *an kooli* 有關的例證發生於崇德元年（1636）十月間，其內容為：「*ere jergi weile gemu mini*

34 《清太宗文皇帝實錄》（北京，中華書局，1985）卷12，頁168，天聰六年七月庚戌條：「初我國未深諳典故，諸事皆以意創行。達海始用滿文，譯歷代史書，頒行國中，人盡通曉。」

35 《內閣藏本滿文老檔·第18冊》，頁934，天聰六年八月初二日條。此外亦可參見《滿文原檔·第8冊》，頁231，天聰六年八月初二日條。

36 《內閣藏本滿文老檔·第20冊》，頁655，天聰六年八月初二日條。「*nikan (漢) gurun (國、朝) i (的) han (汗、君、王)*」或可直譯為「漢國之汗」。此外 *ai* 為表示疑問詞，具有「何」、「什麼」之意，*jaka* 則有「物、事物」之意，如何解釋此處之 *ai jaka* 頗值得思索。筆者推測 *ai jaka* 或能理解為 *ai ai jaka*，*ai ai* 有「各式各樣」之意，故 *ai ai jaka* 當指「各式各樣之物」。

37 《大清太宗文皇帝實錄》，文獻編號：103000146，卷10，頁16b，天聰六年八月初二日條。《清太宗實錄》定本之相關內容則可參見《清太宗文皇帝實錄》，卷12，頁169，天聰六年八月丁卯條：「臣思明國之主，恃其土廣人眾，生物繁盛，制度嚴謹，必不輕於議和。」

sarangge, mujilen de tebufi sini han tere be aliyahabi, abkai fejergi an kooli muduri etuku tugi sabu etumbi.」³⁸，其漢文意思是「此等之事，我皆知之，存之於心，候爾稱帝。依天下當規，服龍衣，登雲履。」³⁹《清太宗實錄》初纂本之相關記載為：「只些事吾都知到〔道〕，懷在心久等為君，說乾坤禮儀穿龍袍腳登雲履。」⁴⁰這段史料的背景，為當時多爾袞與多鐸兩人奉命出征，至錦州時城內有位名曰崔應時之道人，與多人合謀意圖充當清軍內應，上述引文即出自崔應時寫給多爾袞、多鐸表達合作意願之千言書中。透過這段史料可知，崔應時認為清太宗統一天下後，將能依照 abkai fejergi an kooli 著龍袍與穿雲鞋。abkai fejergi 即「天下」之意，此處的 an kooli 雖然與某種服飾「慣習」有關，但因涉及國家禮儀制度，能否將其譯為「風俗」可能還需斟酌。

值得注意的是，上述史料之後文其實亦有討論空間，其內容為：「dade nikan be bahara onggolo, sini aisin i kooli funiyehe fusifi banjimbihe, te nikan be bahaci, daiming hūwangdi hafasai etuku mahala i an be dahame icemleme halafi emu adali obu.」⁴¹，其漢文意思是「初得明之前，汝依爾金例，皆行剃髮。今若得明，當仿明國皇帝、官員衣冠之制，更新劃一。」⁴²《清太宗實錄》初纂本之相關記載為：「想當初不得我天朝，照依你金兵削髮度日，今得天朝，照依大明皇帝、官員衣巾，大小頭領從新改立，一樣相同。」⁴³雖然檔案與實錄之內容無法完全對譯，仍可理解崔應時當時建議清太宗統一天下後，應放

38 《內閣藏本滿文老檔·第18冊》，頁1124，崇德元年十月十五日條。此外亦可參見《滿文原檔·第10冊》，頁501，崇德元年十月十五日條。

39 《內閣藏本滿文老檔·第20冊》，頁764，崇德元年十月十五日條。

40 《大清太宗文皇帝實錄》，文獻編號：103000159，卷23，頁33a，崇德元年十月十五日條。《清太宗實錄》定本中未有該信之詳細內容，僅簡單提及崔應時等人力倡「明國當滅，我朝當興」等語，參見《清太宗文皇帝實錄》，卷31，頁398，崇德元年十月丙戌條。

41 《內閣藏本滿文老檔·第18冊》，頁1124，崇德元年十月十五日條。此外亦可參見《滿文原檔·第10冊》，頁501，崇德元年十月十五日條。

42 《內閣藏本滿文老檔·第20冊》，頁764-765，崇德元年十月十五日條。nikan 具有漢、漢人、漢族之意，而 daiming hūwangdi 則為「大明皇帝」之音譯。

43 《大清太宗文皇帝實錄》，文獻編號：103000159，卷23，頁33a，崇德元年十月十五日條。

棄滿洲傳統之髮型、服飾習慣改採明制為佳。在上述一系列崔應時關於服儀形式的建議中，不難發現 *abkai fejergi an kooli*、*aisin i kooli*、*daiming hūwangdi hafasai etuku mahala i an* 等幾組滿文關鍵詞彙似乎存有些許差異。*an kooli*、*kooli*、*an* 三者於這段話的前後文脈絡中其實意思相近，即表示某種與服儀相關之「制度」，但滿文的表達形式卻不盡相同，由此可知該問題之複雜。⁴⁴

除了滿文老檔外，內國史院檔中亦存有與 *an kooli* 相關之資料。例如朝鮮國王於崇德二年（1637）正月間曾致書清太宗輸誠，而在清太宗的回應中出現了這段話：「*te sini nenehe weile be gemu waliyafi icemleme juse omosi jalan halame han, amban i banjire akdun jurgan an kooli be enteheme toktobuha.*」⁴⁵，相關內容於《清太宗實錄》初纂本的記載為：「既盡釋前罪，將永定規則，以為君臣世守之信義。」⁴⁶此外，朝鮮王朝實錄中亦有載：「今盡釋前罪，詳定規例，以為君臣世守之信義也。」⁴⁷透過不同史料間的相互比較可知，此處 *an kooli* 的漢文對譯詞為意思類似之「規則」或是「規例」。從史料前後文來看，*an kooli* 於此當指兩國間的一種「外交」規制，以及清太宗針對朝鮮國王的特別命令，將其譯為「規則」、「規例」可能確實較「風俗」一詞來得合適。

內國史院檔中的另一則相關例證亦值得注意。崇德三年（1638）七月初一日，清太宗因諸王、貝勒等人多不遵守已頒布之服儀禮制而諭曰：「*te hošoi cin wang, doroi jiyūn wang, doroi beile..... gūsai efu seme jergi jergi gebu an kooli be gemu toktobuha bikai. tere toktobuha*

44 關於 *kooli* 複雜意義的探討，詳可參見李典蓉，〈清入關前法、例問題初探——以滿文文獻為中心〉，頁19-22、31-34。

45 河內良弘譯著，《內國史院滿文檔案詁註——崇德二、三年分》（京都，松香堂書店，2010），頁79，崇德二年正月二十八日條。

46 《大清太宗文皇帝實錄》，文獻編號：103000160，卷24，頁25b，崇德二年正月二十八日條。《清太宗實錄》定本之相關內容則可參見《清太宗文皇帝實錄》，卷33，頁430，崇德二年正月戊辰條：「既盡釋前罪，將永定規則，以為子子孫孫，君臣世守之信義。」

47 《朝鮮王朝實錄·仁祖實錄》（中央研究院歷史語言研究所漢籍電子文獻資料庫），卷34，頁20，十五年正月戊辰條。

gebu jergi, an kooli wasimbuha fafun be umai yaburakū。」⁴⁸，《清太宗實錄》初纂本的相關記載為：「先時冊封和碩親王、多羅郡王、多羅貝勒……固山額夫等名號，及所立制度，竟不遵行。」⁴⁹實錄定本中亦有載：「今和碩親王、多羅郡王、多羅貝勒……固山額駙等，等級名號，皆有定制，昭然不紊，乃竟不遵成憲，僭忒妄行。」⁵⁰雖然一般而言實錄初纂本的內容常比定本來得詳盡，但在這個例子中顯然實錄定本的記載，較能與內國史院檔的滿文相對應。不過必須說明的是，此處應將 an kooli 與後面的詞彙連在一起看，才會與實錄的漢文內容吻合。實錄定本之所以使用「定制」一詞，推測是考量到 an kooli 後面的 toktobuha（使規定、使確定），而透過「成憲」一詞表達「an kooli wasimbuha（使頒布的）fafun（法律）」之意亦屬恰當。無論漢文對譯內容為何，此處的 an kooli 當指滿洲政權之禮制，其內容某方面來說雖然與「風俗」有些關係，但若仍從「風俗」多是自然「約定俗成」的角度來看，此處被制定或是頒布之 an kooli 可能也不宜被直譯為「風俗」。

綜上所論，an kooli 一詞在清朝關外時期的滿文資料中確實存在，但透過前述初步考察，能否將這些 an kooli 直接理解甚至翻譯為「風俗」，或許還需要反覆思量。上述所舉例證中 an kooli 的指稱對象，就字面意思來看多為某種特殊制度，不過由於其中不少例證反映 an kooli 與服飾、髮型等生活習慣常有關聯，故仍不可輕忽 an kooli 有時可能亦具有「風俗」之特質。

48 河內良弘譯著，《內國史院滿文檔案記註——崇德二、三年分》，頁409，崇德三年七月初一日條。

49 《大清太宗文皇帝實錄》，文獻編號：103000164，卷28，頁6a-6b，崇德三年七月初一日條。

50 《清太宗文皇帝實錄》，卷42，頁550，崇德三年七月壬戌條。

參、關外時期與「風俗」相關之其他詞彙

如果說在關外時期的滿文資料中，*an kooli* 未必能與「風俗」概念完全畫上等號，那是否還有其他滿文詞彙亦屬「風俗」的對譯詞呢？面對這個問題，《大清太祖武皇帝實錄》一書無疑存有重要線索。《大清太祖武皇帝實錄》最早成書於關外時期，應是清朝首部運用漢文書寫的官書，⁵¹不過其最初版本根據考證可能已無留存，現藏於臺北故宮者當屬順治年間的重繕本。⁵²筆者目前掌握的《大清太祖武皇帝實錄》，雖然並非成書於崇德朝的最初版本，但透過比較其順治朝重繕本與滿文檔案之內容，相信仍是理解清朝關外時期滿、漢文對譯情形的重要關鍵。

滿文老檔中記載天命七年（1622）二月十六日，清太祖在接見前來歸附之蒙古王公時曾諭曰：

meni gurun i banjire doru, tondo akdun, šajin i jurgan be jafafi, erdemungge sain niyalma be gidarakū, ehe facuhūn niyalma be dere banirakū, šajin i gamame ofi, hūlha holo ehe facuhūn akū, ai ai jaka tuheke be bahaci, ejen de bumbi, tuttu ofi, abka gosime, gurun i banjirengge ere inu.⁵³

51 參見《大清太宗文皇帝實錄》，文獻編號：103000159，卷23，頁44a-44b，崇德元年十一月十五日條：「鴻臚寺唱禮，大學士希福、剛林、羅繡錦捧表，率眾筆帖式，跪於殿前。禮部滿洲、蒙古、漢官各接表，御前跪讀，表云：『國史院臣希福、剛林等，稽首頓首，謹奏寬溫仁聖皇帝陛下。臣等欽奉明旨，纂修太祖承天廣運，聖德神功，肇紀立極，仁孝武皇帝、孝慈昭憲，純德貞順，承天育聖，武皇后實錄。今以滿洲、蒙古、漢語，編譯成書，功德光華，永垂奕世，理宜恭進。』」

52 關於《大清太祖武皇帝實錄》之介紹與史料價值，詳可參見莊吉發，〈清太祖武皇帝實錄鈹錄〉，收錄於氏著，《清代史料論述（1）》（臺北，文史哲出版社，1979），頁211-216。

53 《內閣藏本滿文老檔·第17冊》，頁205，天命七年二月十六日條。此外亦可參見《滿文原檔·第2冊》，頁448-449，天命七年二月十六日條。

這段滿文的漢文意思為：「我國習俗，守忠信，奉法度，不欺壓賢良，不徇縱悖亂，以法治之，故無盜偽凶亂之事，凡有拾遺，必還其主，故蒙天佑，國之存是也。」⁵⁴而在《大清太祖武皇帝實錄》中的相關記載則是：

吾國之風俗，主忠信，持法度，賢能者，舉之不遺，橫逆者，懲之不貸，無盜賊詐偽，無兇頑暴亂，是以道不拾遺，拾物必還其主。皇天所以眷顧，吾國之風俗蓋如此。⁵⁵

上述事件在滿文老檔與《大清太祖武皇帝實錄》中雖有部分差異，仍可判斷「風俗」之滿文對譯詞應為 *banjire doro* 與 *banjirengge*。⁵⁶這兩個詞彙皆與 *banjimbi* 一詞有關，具有「生活」、「生存」、「謀生」之意；*banjirengge* 為 *banjimbi* 之動詞名詞化型態，而 *banjire doro* 則可直譯為「生活之道」、「生存之道」等意思。⁵⁷由於「風俗」與一地之民情、生活習慣密切相關，將 *banjire doro*、*banjirengge* 譯為「風俗」某方面來說亦屬合理。

另一方面，在該引文中出現的 *šajin* 一詞，或許亦有助於思考關外時期「風俗」與「法律」之關係。*šajin* 一詞根據學者考證應來自蒙文，其於清初常被用以指稱「法」，惟自清太宗於崇德元年下令以 *fafun* 取代 *šajin* 後，所謂「世間法」之滿文對譯詞始以 *fafun* 為主，

54 《內閣藏本滿文老檔·第19冊》，頁123，天命七年二月十六日條。*dere banirakū* 為 *dere banimbi* 之否定型，而 *dere banimbi* 與 *dere banjimbi* 意思相同，具有看情面、徇私之意，故「*ehe* (凶惡) *facuhūn* (騷亂) *niyalma* (人) *be* (將) *dere banirakū*」這句話，或可直譯為「對於凶惡擾亂之人不徇私」。

55 《大清太祖武皇帝實錄》，文獻編號：103000018，卷4，頁4a，天命七年二月十六日條。

56 《清太祖高皇帝實錄》與《滿洲實錄》中的相關內容亦值得一併參看，詳可參見《清太祖高皇帝實錄》，卷8，頁116，天命七年二月壬午條：「我國習俗所尚，守忠信，奉法度。賢而善者，舉之不遺；悖且亂者，治之不貸。以致盜竊潛消，暴亂不作，拾遺於道，必還其主。習俗如此，所以獲膺天眷。」、《滿洲實錄》，卷7，頁347，天命七年二月十一日：「吾國之風俗，主忠信，持法度。賢能者，舉之不遺；橫逆者，懲之不貸。無盜賊詐偽，無兇頑暴亂，是以道不拾遺，拾物必還其主。皇天所以眷顧，蓋因吾國風俗如此。」

57 *doro* 具有道理、方法、禮儀、規矩、業等意思。值得注意的是，*doro* 一詞對清朝皇帝而言應是意義非凡，畢竟所謂「滿洲之道」(the Manchu way)的「道」即為 *doro*。相關討論詳可參見 Mark C. Elliott, *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China* (Stanford: Stanford University Press, 2001), pp. 8-13.

僅有具宗教性質之法仍透過 *šajin* 來表達。⁵⁸透過上述說明，應能理解《大清太祖武皇帝實錄》於此為何會將 *šajin* 對譯為「法度」。如果說重視與確實執行「法律」，已被清太祖視為滿洲「風俗」之重要面向，足見滿洲統治者當時似乎認為「風俗」之指涉範疇較「法律」來得大。

比較可惜的是，在《大清太祖武皇帝實錄》中與前述內容類似的例證並不多見。不過即使如此，以下兩個例子仍值得進一步探討。在本文第二部分提及的乙卯年十二月例中，於 *an kooli be araha* 這段話結束後其實亦有與 *banjire doro* 相關之內容：

*gurun i banjire doro de, uksun geren etuhun niyalma be enggelceburakū, budun yadalinggū emteli niyalma be bungnaburakū, eiten doro be akdulame ilibufi, tuheke jaka be baha niyalma tukiye fi ejen de bufi, baha jaka be ilan ubu sindafi, ejen juwe ubu, baha niyalma emu ubu icihiyame gaibume, ehe sain niyalma gemu necin neigen taifin jirgame banjija, kooli akū kooli be ini mujilen i araha. sure genggiyen han i ilibuha eiten hacin i sain doro be, erdeni baksi ejeme bitheleme gaiha.*⁵⁹

上述這段滿文的漢文意思為：

為國之道，在於族眾勢盛者不得越分，懦弱孤寡者不受欺侮。確立各項道統，拾遺物者奉還其主，其拾得之物分為三份，失主二份，拾者一份。善惡之人，各須平允，共享太平。史無前例之法，均由其心定。聰睿恭敬汗所立一切善政，俱由額爾德

58 相關討論詳可參見李典蓉，〈清入關前法、例問題初探——以滿文文獻為中心〉，頁22-29。

59 《內閣藏本滿文老檔·第17冊》，頁22，乙卯年12月條。此外亦可參見《滿文原檔·第1冊》，頁61-62，乙卯年12月條。此處《滿文原檔》與《滿文老檔》之記載略有出入，在《滿文原檔》中的「*erdeni baksi ejeme bitheleme gaiha*」這句話之後，多了「*an i bithe ere inu*」幾個字，其意義將於後文進行分析。

尼巴克什輯錄成書。⁶⁰

今人雖然未將此處的 *banjire doro* 譯為「風俗」，但若將此例與前例相比較，由於文中均提及路不拾遺、懲惡護弱等事，或能推測這兩處之 *banjire doro* 意義相近。因此，乙卯年十二月例中的 *banjire doro*，似乎也可以被解釋為「風俗」。

然而若進一步細究上述引文，又能發現其中尚存許多討論空間。首先，文中曾出現「*eiten*（一切）*doro*（道）*be*（將）*akdulame*（確保）*ilibufi*（訂立）」與「*sure*（聰敏）*genggiyen*（明智）*han*（汗）*i*（的）*ilibuha*（訂立的）*eiten hacin*（各種）*i*（的）*sain*（好的）*doro*（道）」兩句話。這兩處之 *doro* 均與 *ilibumbi*（訂立）一詞相連結，或能反映其曾經過某種制定程序而具有「規範性」。其次，文中亦有「*kooli*（例）*akū*（無）*kooli*（例）*be*（將）*ini*（他的）*mujilen*（心、想法）*i*（以）*araha*（制作）」這句話，從前後文來看此處之 *kooli*，應是用來指稱與部分 *banjire doro* 或 *doro* 相關之某種「規範」。最後，在《滿文原檔》中這段話之末多了「*an i bithe*（書）*ere*（此）*inu*（是）」幾個字，當是補充說明額爾德尼巴克什最終將清太祖之「善政」編為「*an i bithe*」。筆者之所以未特別標註 *an* 一詞之漢文解釋，乃因其意思實有必要特別解釋。*an* 一般來說具有「平常」、「普通」之意，不過如前所述，*an kooli*、*kooli*、*an* 三者有時意思相近，故「*an i bithe*」或可理解為某種「規範集」。⁶¹

清太祖朝乙卯年十二月間的這則例證，無疑可供探討滿洲「風俗」意涵及其與「法律」之關係。從中不難發現 *an kooli*、*kooli*、*an*、*banjire doro*、*doro* 等詞彙的交錯運用，而這些詞彙之意涵又應如

60 《內閣藏本滿文老檔·第19冊》，頁12，乙卯年12月條。相關翻譯亦可參見廣祿等編譯，《清太祖朝老滿文原檔（第2冊）》（第2冊）（北京：中華書局，2013年），頁14-15：「國家生存的道理，是使族眾強者不至越分，懦弱孤獨者不被欺負，一切辦法規則確切訂立。凡遺失的物品，拾得的人必須奉還原主，將拾得的物品分為三份，失主得二份，拾得者得一份。使善者惡者皆可公平的過著太平生活。沒有的法規，均由他的意思製定了。將淑勒按巴庚寅汗所建立的一切善政，額爾德尼巴克什加以收取記錄，以為規制的書。」

61 關於此處「*an i bithe*」之相關討論，亦可參見李典蓉，〈清入關前法、例問題初探——以滿文文獻為中心〉，頁21-22。

何準確漢譯則須仔細思索。由於此時尙處滿洲政權自「部落」轉型為「國家」之初，滿洲統治者對於如何透過制定「法律」維護「風俗」以統治部屬，可能也正處於不斷摸索之狀態，故研究者不宜採取嚴格「語文標準化」立場來理解上述滿文諸詞彙。此例雖然看似沒有直接解決本文意圖探究之問題，但其呈現某些概念意義的不確定性與複雜性，或許已如實反映「道德」、「風俗」與「法律」間的微妙錯綜關係。⁶²

回到 *banjire doro* 一詞本身，另有一例發生於天命七年正月間，當時清太祖對於歸順的漢人諭曰：「*meni gurun i banjire doro šajin, weile i waka uru be tondoi beidembi.*」⁶³，其漢文意思為：「我國維生之道法，乃事之曲直，秉公聽斷。」⁶⁴若從比較廣泛的角度來看，此例與前述兩例均強調滿洲統治者重視「公平正義」並將其視為立國精神的一面，所以這個例子中的 *banjire doro* 應該也能被理解為「風俗」。值得注意的是，此例的 *banjire doro* 是和 *šajin* 相提並論，與前述天命七年二月十六日例有些不同。不過由於 *šajin* 與 *banjire doro* 或許常有一定關聯性，即前者可能是後者部分內容的「制度化」成果，故天命七年這兩例對於 *banjire doro* 與 *šajin* 之界定，似乎亦無太大本質上之差異。

不過 *banjire doro* 雖曾被譯為「風俗」，卻也未必盡是如此。例如清太祖於天命六年（1621）閏二月間曾指出：「*abkai sindaha han, fejergi ambasa be gosime ujifi, ambasa, han be gungneme banjire doro*

62 林端曾根據法律人類學家包漢勒（Bohanan）主張初民社會法律制度的演變，可簡單歸納為由相互性（reciprocity）關係到「初級社會制度」（例如風俗傳統）再至「次級社會制度」（例如法律）之觀點，指出傳統中國的「禮」一方面是初級社會制度與「風俗」無異，另一方面又與「法」難分亦屬次級社會制度。林端進一步說明上述各階段之區分因具有流動性，或可將其視為一種「連續體」。相關討論詳可參見林端，〈儒家倫理與傳統法律：一個社會學的試探〉，頁15-16。

63 《內閣藏本滿文老檔·第17冊》，頁191，天命七年正月二十六日條。此外亦可參見《滿文原檔·第2冊》，頁388，天命七年正月二十六日條。

64 《內閣藏本滿文老檔·第19冊》，頁114，天命七年正月二十六日條。這則史料在《大清太祖武皇帝實錄》、《清太祖高皇帝實錄》、《滿洲實錄》中，似乎均沒有相關記載。

kai.」⁶⁵，其漢文意思為：「天命之汗，恩養臣子，臣子侍汗，乃禮也。」⁶⁶在《大清太祖武皇帝實錄》中亦有相關內容：「天作之君，君恩臣，臣敬君，禮也。」⁶⁷此例中的 *banjire doro* 顯然是被譯為「禮」，而非「風俗」或是「生存之道」。清太祖這一席話，主要涉及他心中君臣關係之理想型態，其內涵某方面來說確實為一種「禮」。

此外清太宗於天聰元年（1627）四月間與明將袁崇煥議和時曾表示：

doro acame wajija manggi, juwe gurun ishunde sain banjire doroi aniyadari suwe aisin emu tumen yan, menggun juwan tumen yan, suje juwan tumen, mocin samsu gūsin tumen benju, be, tana juwan, orhoda emu minggan gin, seke sunja tanggū benere.⁶⁸

其漢文意思為：

既和之後，兩國以相好之禮，每歲爾國送我金一萬兩、銀十萬兩、緞十萬匹及毛青細藍布三十萬匹；我國送爾東珠十顆、人參千斤、貂皮五百張。⁶⁹

《清太宗實錄》初纂本之相關記載為：

以後兩國通往之禮，每年金一萬兩，銀十萬兩，紬緞十萬疋，梭布三十萬疋，送來。我國東珠十顆，貂鼠五百張，人參一千

65 《內閣藏本滿文老檔·第17冊》，頁105，天命六年閏二月十六日條。此外亦可參見《滿文原檔·第2冊》，頁14，天命六年閏二月十六日條。

66 《內閣藏本滿文老檔·第19冊》，頁58，天命六年閏二月十六日條。

67 《大清太祖武皇帝實錄》，文獻編號：103000017，卷3，頁32a，天命六年閏二月十一日條。

68 《內閣藏本滿文老檔·第18冊》，頁615，天聰元年四月初八日條。此外亦可參見《滿文原檔·第6冊》，頁43-44，天聰元年四月初八日條。

69 《內閣藏本滿文老檔·第20冊》，頁459，天聰元年四月初八日條。

觴，送去。⁷⁰

滿文老檔與實錄之內容雖未完全相同，仍可確認此處的 *banjire doro* 也被譯為「禮」，惟其所指稱者應屬一種「外交」禮數，與前述天命六年閏二月例之 *banjire doro* 意義不盡相同。

除了漢文對譯詞彙有別外，關於 *banjire doro* 還有一事值得留意。有時 *doro* 這個字本身，似乎亦具備「風俗」意涵。例如在清太宗於翔鳳樓訓勉臣民勿忘滿洲本色的一席話中即有相關例證：

taidzu aguda, taidzung ukimai yabuha fe doro be hidzung hola han, wan yan liyang han de isinjiha manggi, umesi waliyafi, nure boco jirgacun sebjen de dosifi, nikan i doro be dahahabi, šidzung ulu han de isinjiha manggi, dade olhome doigon ci juse omosi be nikan i doro de dosirahū seme, dahūn dahūn i mafari fe doro be ume onggoro, nioi jy etuku be etu, nioi jy gisun be taci, gabtara niyamniyara be erindari urebu seme jing henduhebi.⁷¹

其漢文意思為：

太祖阿骨打、太宗吳乞買所行治國之道，至熙宗合喇汗及完顏亮汗時盡廢之，耽於酒色，盤樂無度，盡染漢習。世宗繼位，恐子孫習染漢俗，屢諭毋忘祖宗舊制，衣女直衣，習女直語，時時練習騎射。⁷²

此事於《清太宗實錄》初纂本中則有載：

70 《大清太宗文皇帝實錄》，文獻編號：103000138，卷2，頁13a，天聰元年四月初八日條。《清太宗實錄》定本之相關內容則可參見《清太宗文皇帝實錄》，卷3，頁42，天聰元年四月甲辰條：「既和以後，兩國往來之禮，則仍如前議。若如此定約，以修和好，永息兵爭，兩國之福也。」

71 《內閣藏本滿文老檔·第18冊》，頁1166，崇德元年十一月十三日條。此外亦可參見《滿文原檔·第10冊》，頁647-648，崇德元年十一月十三日條。

72 《內閣藏本滿文老檔·第20冊》，頁792，崇德元年十一月十三日條。

太祖阿骨打、太宗吳乞買，所行皆合法度。熙宗合喇完顏亮為君，盡廢祖宗之法，耽於酒色，盤樂無度，效漢人之所為。及世宗即位，惟恐子孫效法漢人，屢諭勿忘國俗，服本國之服，言本國之言，時時練習弓馬。⁷³

對比檔案與實錄之內容，可以發現兩者的文字敘述略有出入，其中尤以「fe (舊的、最初的) doro」、「nikan (漢人) i (的) doro」應如何翻譯格外值得深思。《清太宗實錄》初纂本將 fe doro 譯為「祖宗之法」或是「國俗」，關於 nikan i doro 則僅以「漢人之所為」或是「漢人」等方式加以對譯。⁷⁴由於這段話旨在提醒滿洲臣民應記取過往金朝「漢化」之教訓，故此處 fe doro 與 nikan i doro 兩詞中的 doro 當為同一概念，即某種語言、生活方式及其衍生之「族群特質」。由此觀之，若將這段史料中的 doro 理解為「風俗」可能也無太大疑義，惟實錄初纂本亦曾將其譯為「法」，似乎反映「俗」與「法」有時會被視為一體之兩面。

除了 banjire doro 或是 doro 外，關外時期的「風俗」概念似乎還有其他滿文對譯詞。例如內國史院檔中記載崇德二年正月間，朝鮮國王曾向清太宗上書表達歸順之意，其中有兩句話這樣寫道：「meni dergi ergi niyalma i demun hafirahūn hakcin ofi, dorolorongge dalhi bime micihyan,aikabade demun be dahame dasarakū ohode, dubentele gurun be ilibuci ojirakū.»⁷⁵。清太宗實錄初纂本對此的記載為：「東

73 《大清太宗文皇帝實錄》，文獻編號：103000159，卷23，頁43a，崇德元年十一月十三日條。

74 不過值得注意的是，《清太宗實錄》定本則是將 nikan i doro 譯為「漢人之陋習」或是「漢俗」，參見《清太宗文皇帝實錄》，卷32，頁404，崇德元年十一月癸丑條：「朕思金太祖、太宗，法度詳明，可垂久遠。至熙宗合喇，及完顏亮之世，盡廢之，耽於酒色，盤樂無度，效漢人之陋習。世宗即位，奮圖法祖，勤求治理，惟恐子孫仍效漢俗，預為禁約，屢以無忘祖宗為訓，衣服語言，悉遵舊制，時時練習騎射，以備武功。」

75 河內良弘譯著，《內國史院滿文檔案訳註——崇德二、三年分》，頁55，崇德二年正月二十日條。ojirakū 應與 ojorakū 同義，即 ombi (可以) 之否定型，故「aikabade (設若) demun (風俗) be (將) dahame (順從) dasarakū (不治理) ohode (設若)，dubentele (最終) gurun (國) be (將) ilibuci ojirakū (不可以創立)」這句話，或可直譯為「若不順從風俗而治，最終不可以立國」。

方風俗迫隘，禮節瑣陋。……若不因俗為治，終無以立國。」⁷⁶此外，在朝鮮王朝實錄中亦有載：「東方風俗迫隘，禮節細苛。……若不因俗為治，終無以立國。」⁷⁷綜觀上述幾則史料可知，*demun* 一詞亦被譯為「風俗」或是「俗」。*demun* 除了詭計、狡詐、異端等意思外，確實也有「風俗」之意，惟其較常被用來指稱不好之「風俗」。⁷⁸

透過上述一系列分析可知，清朝關外時期除了 *an kooli* 外，*banjire doro*、*doro*、*demun* 等詞彙有時似乎也會被理解為「風俗」。不過實際狀況或許比想像中來得複雜，例如 *banjire doro* 亦曾譯作「禮」而非「風俗」，以及 *banjire doro*、*doro* 與 *an kooli*、*kooli*、*šajin* 等詞彙之關係有些曖昧不清難以一概而論。無論如何，*an kooli* 正式被確立為「風俗」對譯詞一事，有可能未發生於關外時期。至於清朝入關後之相關情形，則為本文接下來的討論重點。

肆、入關後與「風俗」相關詞彙之 滿、漢文對譯

藉由清朝官書滿、漢文本之初步比對，清朝入關後「風俗」的滿文對譯詞確實很常為 *an kooli*。康熙十年（1671）十月間，清聖祖召見寧古塔將軍巴海詢問其轄地之風俗狀況，此處「風俗」的滿文即寫作 *an kooli*。⁷⁹康熙二十二年（1683）四月間，清聖祖在與臣工討論是否應針對服飾制度施以嚴禁時表示：「衣服制度，有關風俗，惟在人能恪遵耳，不在強制之使不得服用。……如果移風易俗，人心各安

76 《大清太宗文皇帝實錄》，文獻編號：103000160，卷24，頁17b，崇德二年正月二十日條。《清太宗實錄》定本之相關內容則可參見《清太宗文皇帝實錄》，卷33，頁425-426，崇德二年正月庚申條：「東方風俗迫隘，禮節瑣陋。……若不因俗為治，終無以立國。」

77 《朝鮮王朝實錄·仁祖實錄》，卷34，頁11，十五年正月辛酉條。

78 （清）沈啟亮，《大清全書》（瀋陽，遼寧民族出版社，2008）卷8，頁42a，「*demun*」條：「另起頭、異端、惡風俗、民偽之偽、風俗。」

79 中國第一歷史檔案館編，《清代起居注冊·康熙朝（北京所藏）·第1冊》（北京，中華書局，2009），頁24，康熙十年十月初三日條、《滿文起居注冊》（臺北，國立故宮博物院藏），文獻編號：114000001，頁15a，康熙十年十月初三日條。

其分，則尊卑大小，自有辨別，不須法令，皆遵行定制矣。」該例中的「風俗」滿文寫作 an kooli，而「移風易俗」一詞的滿文則是 an kooli dasabufi。dasabufi 之動詞原型為 dasambi，有治理、修改之意。⁸⁰康熙二十三年（1684）九月間，即將前往江蘇出任巡撫一職之湯斌，臨行前特別向皇帝陛辭，清聖祖對其諭曰：「朕以爾久侍講筵，老成端謹，江蘇為東南重地，故特簡用。居官以正風俗為先，江蘇風俗，奢侈浮華，爾當加意化導，移風易俗，非旦夕之事。」上述引文中的「風俗」滿文皆寫作 an kooli，而「移風易俗」一詞則寫作 an kooli be halame dasarange。halame dasarange 之動詞原型為 halame dasambi，其意思亦為改正、更正。⁸¹

除了康熙朝以外，雍正朝也有一些相關例證。雍正八年（1730）四月間，清世宗在論及清查旗地一事時指出：「查國家定制，旗人地畝，不許民人典買，例禁甚嚴。乃無藉之人，不遵禁約，彼此私相授受，以致諸弊叢生，奸偽百出，爭訟告訐，大為人心風俗之害，實有不得不清查釐正者。」上述引文中的「風俗」滿文寫作 an kooli。⁸²雍正十二年（1734）五月間，宣化總兵鎮標右營馬兵閻兆龍，在朝元觀門西側拾獲張家口民人楊友之白銀5兩與制錢220文，閻兆龍並未將這些財物佔為己有而是立即報官處理。清世宗得知此事後表示：「朕以草野愚民，知崇廉讓，實風俗轉移之機，深用慰悅。今邊地營兵閻兆龍，輕利重義，不取遺金，甚屬可嘉。」該例「風俗」之滿文對譯詞亦為 an kooli。⁸³

80 《清代起居注冊·康熙朝（北京所藏）·第14冊》，頁6787-6788，康熙二十二年四月二十三日條、《滿文起居注冊》，文獻編號：114000126，頁67a-67b，康熙十年十月初三日條。

81 《清代起居注冊·康熙朝（北京所藏）·第17冊》，頁8265-8266，康熙二十三年九月初七日條、《滿文起居注冊》，文獻編號：114000144，頁19a，康熙二十三年九月初七日條。

82 中國第一歷史檔案館編，《雍正朝起居注冊·第5冊》（北京，中華書局，1993），頁3583，雍正八年四月十一日條、《滿文起居注冊》，文獻編號：114000427，頁58a，雍正八年四月十一日條。

83 《雍正朝起居注冊·第5冊》，頁3893，雍正十二年五月二十八日條、《滿文起居注冊》，文獻編號：114000528，頁51a，雍正十二年五月二十八日條。

或許在某種歷史機緣下，*an kooli* 入關後逐漸成爲「風俗」概念之主要對譯詞，不過康熙、雍正兩朝官書中的「風俗」滿文對譯詞即使常爲 *an kooli*，有些問題可能尙待釐清。例如康熙朝起居注冊載有清聖祖御製之日講四書解義序，其中有段內容如下：「每念厚風俗，必先正人心，正人心，必先明學術。誠因此編之大義，究先聖之微言，則以此爲化民成俗之方，用期夫一道同風之治，庶幾進于唐虞三代文明之盛也夫。」這段引文有三個地方值得注意，其中「風俗」的滿文雖寫作 *an kooli*，但「化民成俗」之「俗」的滿文卻寫爲 *kooli*，而「一道同風」之「風」的滿文則寫爲 *an*。⁸⁴此外在康熙十二年（1673）十月間，清聖祖有感於民間喪事似乎常因「延集僧道」而違背朱熹所著之《家禮》，特別詢問熊賜履對此有何看法。熊賜履回覆道：「總因習俗相沿，莫知其非。近見民間喪家，一面修齋誦經，一面演劇歌舞，甚至孝子痛飲，舉家若狂，令人不忍見聞。諸如火葬焚化，跳神禳賽之類，傷財敗俗，不可殫述。皇上既以堯舜爲法，一切陋習，力行禁革，轉移風教，嘉興維新，化民成俗，未必不由此也。」該例中「習俗」的滿文對譯詞爲 *fe tacin*，「俗」的滿文對譯詞爲 *an*，「陋習」的滿文對譯詞爲 *ehe tacin*，「風教」的滿文對譯詞爲 *kooli tacihiyan*。⁸⁵

回顧上述兩則例證，可以發現若漢文單獨使用「風」、「俗」兩字，其滿文對譯詞未必如同前述「移風易俗」之例般仍爲 *an kooli*。該情形似乎不難理解，因爲漢文中的「風」、「俗」、「習」、「風俗」、「習俗」等字之意涵，其實也很類似不易區分，滿文中 *an*、*kooli*、*tacin*、*an kooli* 等詞彙之混用，可能亦基於相同原因。另一方面，上述兩例無疑提醒研究者應留意 *tacin* 與「俗」之關係，畢竟其中或存理解清高宗調整「風俗」滿文對譯詞原委的重要關鍵。

84 《清代起居注冊·康熙朝（北京所藏）·第5冊》，頁2430-2431，康熙十六年十二月初八日條、《滿文起居注冊》，文獻編號：114000065，頁6a，康熙十六年十二月初八日條。

85 《清代起居注冊·康熙朝（北京所藏）·第2冊》，頁894-895，康熙十二年十月初九日條、《滿文起居注冊》，文獻編號：114000025，頁12a-12b，康熙十二年十月初九日條。*ehe* 有壞的、惡劣的之意，*tacihiyan* 則有訓、教、風化、風氣之意。

在史料中確實還能找到一些 *tacin* 為「俗」對譯詞之例證。康熙二十二年八月間，清聖祖曾指出：「近見西安、江南、杭州駐防兵丁，惟西安官兵，仍有滿洲舊制，杭州駐防滿兵，漸習漢俗。」該例中「漢俗」之滿文對譯詞為 *nikan i tacin*。⁸⁶康熙二十三年八月間，清聖祖再次針對旗人風氣發表看法：「漢軍人等相聚會時，多談無益之事，在滿漢之間，恣肆行事，習俗甚壞。」該例中「習俗」之滿文對譯詞為 *tacin*。⁸⁷康熙二十三年十月間，清聖祖親登泰山時有一侍臣建議皇帝觀看捨身崖，清聖祖回應道：「愚民無知，惑於妄誕之說，以捨身為孝，不知身體髮膚，受之父母，不敢毀傷。故曾子有臨深履薄之懼，且父母愛子，惟疾之憂，子既捨身，不能奉養父母，是不孝也。此等事處處有之，正宜曉諭嚴禁，使百姓不為習俗所誤，觀之何為？」該例中「習俗」之滿文對譯詞為 *tacin*。⁸⁸康熙二十六年（1687）六月間，清聖祖在與臣工談到皇太子的教育狀況時，忽然有感而發：「文臣中願朕習漢俗者頗多，漢俗有何難學，一入漢習即大背祖父明訓，朕誓不為此。」該例中無論「漢俗」還是「漢習」之滿文對譯詞均為 *nikan i tacin*。⁸⁹

此外還有兩個例子值得一提。康熙二十七年（1688）三月間，清聖祖曾對臣工諭曰：「凡為臣者，懷挾私意，互相陷害，自古有之。不但漢官蹈此習俗，為陷害之事，雖滿洲大臣，亦行此陷害之事。」該例中「習俗」之滿文對譯詞為 *tacin*。⁹⁰康熙二十七年五月間，清聖祖再對臣工諭曰：「吏部陞補官員，俱有一定之例，或有不肖之徒，

86 《清代起居注冊·康熙朝（北京所藏）·第15冊》，頁7155，康熙二十二年八月二十日條、《滿文起居注冊》，文獻編號：114000131，頁61b，康熙二十二年八月二十日條。

87 《清代起居注冊·康熙朝（北京所藏）·第17冊》，頁8197，康熙二十三年八月二十一日條、《滿文起居注冊》，文獻編號：114000143，頁25a，康熙二十三年八月二十一日條。

88 《清代起居注冊·康熙朝（北京所藏）·第17冊》，頁8365-8366，康熙二十三年十月十一日條、《滿文起居注冊》，文獻編號：114000145，頁11b，康熙二十三年十月十一日條。

89 《清代起居注冊·康熙朝（北京所藏）·第22冊》，頁10981-10982，康熙二十六年六月初七日條、《滿文起居注冊》，文獻編號：114000178，頁18b，康熙二十六年六月初七日條。

90 《清代起居注冊·康熙朝（北京所藏）·第23冊》，頁11764，康熙二十七年三月二十四日條、《滿文起居注冊》，文獻編號：114000187，頁92b，康熙二十七年三月二十四日條。

賄求不已，此皆不良習俗，今當痛改前轍，秉公而行。」該例中「習俗」之滿文對譯詞也為 *tacin*。⁹¹清聖祖於這兩個例子談論的「習俗」應為一種「官場風氣」，與前述幾例中的「俗」意義不大一樣，由此當能理解多種「俗」的滿文對譯詞皆為 *tacin*。

綜觀前述眾多例證，可以發現 *an kooli* 與 *tacin* 的漢文對譯詞，常與「俗」這個概念有關。若進一步嘗試區分 *an kooli* 與 *tacin* 之差異，其一可能是 *an kooli* 的漢文對譯詞以「風俗」居多，而 *tacin* 的漢文對譯詞則較常為「習俗」；⁹²其二則是根據史料的前後文來看，*tacin* 相對於 *an kooli* 常帶有較多負面意涵。上述兩點初步推論相信還有進一步商榷之空間，以下將再透過幾個例子繼續深究。康熙三十五年（1696）八月間，清聖祖在考量寧古塔副都統的適合人選時，曾指出：「寧古塔人皆粗鄙，氣習不好，須用曾任文職之人，使之整頓風俗。」該例中「氣習」之滿文對譯詞為 *tacin*，「風俗」之滿文對譯詞則為 *an kooli*。⁹³雖然說「氣習」與「習俗」的意思未必完全相同，但這個例子應該仍能與前述關於 *an kooli* 與 *tacin* 差異的推論相呼應。

91 《清代起居注冊·康熙朝（北京所藏）·第23冊》，頁11886，康熙二十七年五月初二日條、《滿文起居注冊》，文獻編號：114000189，頁11b，康熙二十七年五月初二日條。

92 在《清文鑑》中亦有此一區別之例證，例如在成書於乾隆四十五年之《御製滿珠蒙古漢字三合切音清文鑑》中，「風俗」之滿文對譯詞為 *an kooli*，「習俗」之滿文對譯詞則為 *tacin*，參見《御製滿珠蒙古漢字三合切音清文鑑》，收錄於臺灣商務印書館編審委員會主編，《景印文淵閣四庫全書·第234冊》（臺北，臺灣商務印書館，1983）卷5，頁7b。另在成書於乾隆三十六年之《御製增訂清文鑑》中，「風俗」一詞有以下註解內容：「ba na（地方）i（的）*tacin niyalmai*（人的）*buyenin*（情感）*an*（常）*baha*（得）*kooli*（例）*banjinaha*（自然生成）*be*（將），*an kooli seme holbofi gisurembi*（連稱為）」；「習俗」一詞則有以下註解內容：「*meni meni*（各自）*an kooli de*（於）*gocimbuha*（習染），*be*（將）*tacin sembi*（稱為）」，參見《御製增訂清文鑑》，《景印文淵閣四庫全書·第232冊》，卷5，頁7a。透過《御製增訂清文鑑》不僅可知「風俗」與「習俗」之滿文對譯詞分別為 *an kooli* 與 *tacin*，亦能發現這兩個詞彙實有互相解釋之情形，足見其彼此間的關係有些複雜。此外值得一提的是，筆者所見之《御製增訂清文鑑》，應有受到乾隆五十二年上諭中「著交繕書房，將清文鑑亦照依改正，宣示各處遵行」命令之影響，故「風俗」一詞之滿文對譯詞於此書中已改為 *geren i tacin*，但不知為何該條目底下之滿文註解中的 *an kooli* 卻未一併修正。這個問題在不同版本的《御製增訂清文鑑》中是否都存在，其成因是否僅為單純編寫校對之疏漏，尚待日後進一步探究。

93 國立故宮博物院編，《清代起居注冊·康熙朝（臺北所藏）·第8冊》（臺北，聯經出版公司，2009），頁4440，康熙三十五年八月初十日條、《滿文起居注冊》，文獻編號：114000292，頁14b-15a，康熙三十五年八月初十日條。

雍正朝特別增設的觀風整俗使，或許也是探討該問題的重要視角。觀風整俗使並非常設官職，其自雍正四年（1726）始設於浙江省後，僅又依序設置於福建、湖南、廣東三省。⁹⁴雍正七年（1729）六月間，廣西學政衛昌績奏請中央亦於廣西省增設觀風整俗使，其具奏內容為：「粵省風俗澆漓，而紳士實為倡首，即該省鄉紳之在京居官候補者，亦稱本地紳士庶民，湔洗積習，未能驟除，應設觀風整俗使，以司化導。」該例中「風俗」之滿文對譯詞為 *an kooli*，「積習」之滿文對譯詞為 *silkabuha tacin*，*silkabuha* 有根深蒂固、長久積存之意；至於「觀風整俗使」的滿文對譯詞，則為 *an kooli be cincilara, tacin be tuwancihiyara hafan*，*cincilara* 之動詞原型為 *cincilambi*，具有觀察、審視之意，*tuwancihiyara* 之動詞原型為 *tuwancihiyambi*，具有矯正、端正之意。⁹⁵這個例子透露了兩個訊息：其一為「風俗」的滿文對譯詞仍是 *an kooli*，而「習（俗）」的滿文對譯詞亦為 *tacin*；其二，「觀風整俗使」一詞將「風」、「俗」二字拆開之舉，看似與前述「移風易俗」之例相仿，惟兩者的滿文對譯形式並不相同。「觀風整俗使」的滿文直譯意思應為「審視『風俗』（*an kooli*）端正『習俗』（*tacin*）之官員」，其中 *an kooli* 與 *tacin* 間的微妙差異頗令人玩味。

an kooli 與 *tacin* 兩者間，是否確實如同上述推論般分別代表「風俗」與「習俗」，並且後者又比前者較常指稱帶有負面色彩之「俗」？以下例證或許反映這個問題暫時難有明確解答。康熙二十四年（1685）三月間，清聖祖曾針對御史陳廷敬條奏服飾等項之事諭曰：「此服飾等項，久經定例禁止，近見習俗奢靡，服用僭濫者，皆

94 關於觀風整俗使之介紹，詳可參見鄒建達等，〈清代觀風整俗使設置研究〉，《清史研究》2008：3（北京，2008），頁101-108。透過該文可知觀風整俗使有兩大特點值得留意：其一為存在時間均不長，大約皆維持四年左右便被裁撤。其二為觀風整俗使似乎未有明確固定職責，不過皇帝在其赴任前夕，多會交代一些與該省相關之特別事務令其前往辦理。

95 《清世宗憲皇帝實錄》（北京，中華書局，1985）卷82，頁96，雍正七年六月壬寅條、《大清世宗憲皇帝滿文實錄》（臺北，國立故宮博物院藏），文獻編號：113000177，頁61a-61b，雍正七年六月壬寅條。衛昌績奏請增設觀風整俗使之建議，最終並未得到皇帝首肯。

因該管各官視為具文，並未實行稽察，以致不遵定例。」該例中「習俗」之滿文對譯詞為 *tacin kooli*，足見「習俗」之滿文未必都寫作 *tacin*。⁹⁶又清聖祖曾於康熙四十二年（1703）十二月間表示：「朕巡幸已經七省，風俗民情，靡弗周知。如畿輔、秦、晉，民俗豐裕，江、浙則較三十八年更勝，山東近因水旱，大異疇昔，河南百姓，生計甚艱。」該例中「風俗」之滿文對譯詞為 *an kooli*，「民俗」之滿文對譯詞則為 *irgen i banjirengge*，由此可知除了 *an kooli*、*tacin* 等詞彙外，*banjirengge* 之翻譯於清朝入關後有時亦與「俗」有所關連。⁹⁷

此外在康熙三十七年（1698）十一月間，清聖祖於處理完秋審勾決後有感而發：「朕初親政時，見滿洲無有鬪毆、持刀殺人之事，以後漸有犯者，及今而此風日甚，可見滿洲習俗寢〔寢〕薄矣。即今各案中，亦有犯此者，必復從前淳厚之俗為善也。先時滿洲，往往輕斃其家人，朕以此風不可長，立為差等之罰，自後少息。」該例中「風」與「俗」之滿文對譯詞均為 *tacin*，「習俗」之滿文對譯詞則為 *sain kooli*。⁹⁸最後一例為雍正八年正月間清世宗之上諭：「從來左道妖言，如讖緯圖記禍祥禍福之屬，皆足以惑世誣民，為人心風俗之大患。自古帝王，皆深惡而嚴禁之，苟有犯者，必置之重典，雖赦不宥，所以為世道民風計者至深遠也。」該例中「風俗」之滿文對譯詞為 *an kooli*，「民風」之滿文對譯詞則為 *irgen i tacin*。⁹⁹上述兩例除了再次證明「習俗」之滿文對譯詞未必都是 *tacin* 外，亦反映有時「風（俗）」之滿文也有可能寫作 *tacin*；除此之外，*tacin* 似乎也不盡然只與所謂的「劣俗」相關。

96 《清代起居注冊·康熙朝（北京所藏）·第18冊》，頁8770，康熙二十四年三月初十日條、《滿文起居注冊》，文獻編號：114000150，頁27b-28a，康熙二十四年三月初十日條。

97 《清代起居注冊·康熙朝（臺北所藏）·第18冊》，頁10424，康熙四十二年十二月十九日條、《滿文起居注冊》，文獻編號：114000383，頁34a，康熙四十二年十二月十九日條。

98 《清代起居注冊·康熙朝（臺北所藏）·第12冊》，頁6674-6675，康熙三十七年十一月十四日條、《滿文起居注冊》，文獻編號：114000320，頁14b-15a，康熙三十七年十一月十四日條。

99 《雍正朝起居注冊·第5冊》，頁3419，雍正八年正月十三日條、《滿文起居注冊》，文獻編號：114000421，29b-30a，雍正八年正月十三日條。

總而言之，「風俗」這個概念於康熙、雍正兩朝的滿文對譯詞，確實以 *an kooli* 為多，不過如果進一步檢視「風」、「俗」、「習俗」、「氣息」、「民俗」等詞彙之滿文翻譯，即可發現其對譯內容有時亦是變化多端。值得注意的是，*tacin* 一詞於清朝入關後似乎日益在「俗」的滿文對譯上佔有一席之地，常被用以描述某些較為負面之「俗」，該現象或許也能說明為何當清高宗意圖修改「風俗」之滿文翻譯時，會選擇以 *geren i tacin* 取代 *an kooli*。

伍、結語

關於所謂「法律」概念之研究，曾有學者建議應留意法律與文化傳統、社會環境間之「辯證關係」。此觀點強調研究者須重視文化與社會乃法律形成之重要背景，故法律與政治、經濟、宗教、道德等領域實存一種非單向式的互動關係，彼此間多有交流進而相互影響。¹⁰⁰或許是受到這類見解之影響，如何在理解西方「習慣」（*custom*）、「法律」等概念有其特殊發展脈絡之前提下，探尋傳統中國是否亦有類似概念，以及思考「中華法系」中的「風俗」定位，一直備受學界矚目。然而歷經許多研究者的不斷努力，目前大致上或許僅取得該問題相當複雜之共識。所謂「中西比較」對於研究者而言，可能始終無法迴避卻又不易得出定論，¹⁰¹故與「習慣」、「風俗」相關之研究勢必尚存許多發展空間。研究者日後似乎應在既有研究成果的基礎上，正視不同「文化」內部發展的複雜性，進一步展開各類型之個案研究，此舉相信對日後宏觀的跨「文化」比較分析將大有裨益。本文運用滿文資料探討清帝國的「風俗」與「法律」，即屬上述關懷下的一種嘗試。

100 詳可參見林端，〈儒家倫理與傳統法律：一個社會學的試探〉，頁4。

101 關於該議題之反思詳可參見邱澎生，〈當經濟遇上法律：明清中國的市場演化〉（臺北，聯經出版事業公司，2018），頁407-410。

乾隆五十二年十一月間，清高宗下令修改「風俗」之滿文對譯詞，這則上諭雖然看似平凡無奇，其中蘊藏之深意卻頗耐人尋味。清高宗於上諭中曾指出將「風俗」譯為 an kooli 一事「雖照舊定成語」，「但初定時已失字意矣」，這個想法無疑是清高宗決定調整「風俗」滿文翻譯的重要原因。透過本文的分析可知，「風俗」的滿文對譯詞於關外時期未必盡是 an kooli，banjire doro 某方面來說更常被理解為「風俗」。清高宗是否基於這個原因而有「初定時已失字意」之觀點？然若真是如此，清高宗為何不多做說明並且重新以 banjire doro 或是 doro 做為「風俗」之滿文對譯詞？清高宗以前的皇帝又為何皆未發覺這個問題？受限於現存相關史料的缺乏，筆者暫時無法針對上述問題提出明確解答。

根據目前掌握的有限資料，「風俗」的滿文對譯詞似乎經歷了自 (banjire) doro 至 an kooli，再從 an kooli 轉變為 geren i tacin 之過程。如何精準解釋該演變歷程具有一定難度，不過若從「風俗」概念本身的複雜性著手，應有助於我們思考這個問題。關於「風俗」概念的特質，已有學者指出其同時具有「多樣性」與「普遍性」之面向，前者當指「風俗」為一種因自然條件不同而出現的生活慣習，後者則是相信「風俗」應有朝著某個目標好轉之可能。¹⁰²值得注意的是，在歷史機緣的巧妙作用下，自宋至明的許多士人甚至是中央統治階層，均熱衷將儒家文化之精髓「制度化」、「世俗化」和「常識化」，試圖重建一個井然有序的社會。¹⁰³此舉某方面來說不僅強化了「風俗」之「普遍性」特質，亦促使法、禮、俗三者間的界線變得更為模糊不清。

102 詳可參見岸本美緒，〈「風俗」與歷史觀〉，頁4-9。值得注意的是，林端曾指出：「儒家倫理具體建構了一個普遍主義與特殊主義的綜合。更確切地說，就是一種『脈絡化的普遍主義』。」參見林端，〈儒家倫理的脈絡化的普遍主義——以仁為例作說明〉，《江南大學學報（人文社會科學版）》8：4（無錫，2009），頁8。關於此課題更為詳盡的討論，可以參見林端，〈依違於普遍主義與特殊主義之間〉，收錄於氏著，《儒家倫理與法律文化：社會學觀點的探索》，頁88-127。因此，傳統中國「風俗」概念兼具「多樣性」與「普遍性」面向之特色，或可視為儒家倫理「脈絡化普遍主義」之一種反映。

103 相關討論詳可參見葛兆光，〈「唐宋」抑或「宋明」——文化史和思想史研究視域變化的意義〉，《歷史研究》2004：1（北京，2004），頁18-32、張佳，〈新天下之化——明初禮俗改革研究〉，頁294-306。

回顧清朝「風俗」滿文對譯詞之發展脈絡，「風俗」先是自某種生活中的「道理」、「道德」（doro），逐漸轉變為一種「法例」（kooli），然而無論 doro 還是 kooli 所指稱之「風俗」，似乎均較著重其「普遍性」特質。乾隆五十二年十一月間，清高宗基於「隨時成習者謂之風俗」的立場，主導「風俗」之滿文翻譯自「法例」走向「習氣」、「慣習」（tacin）。此後相較於前兩階段，皇帝心目中的「風俗」可能已變得較強調其「多樣性」面向。因此，「風俗」滿文對譯詞的多種形式，或許僅反映不同時代的滿洲統治者如何看待「風俗」而無對錯高下之分。

如果說上述分析有其道理，另一個值得推敲的問題為清高宗何以有此轉變？除了清高宗只是突發奇想一切純屬偶然之解釋外，以下推論或能提供另一思考方向。筆者為求證清高宗調整「風俗」滿文對譯詞之命令是否確實發揮作用，曾查對乾隆朝實錄之滿、漢文本，而在此過程中恰巧發現一個微妙待解之現象。乾隆朝實錄中的「風俗」一詞，確實多改譯為 *geren i tacin*，但若提到「滿洲舊俗」或是相關概念時，其滿文對譯詞除了 *fe tacin* 外有時則為 *fe doro*。¹⁰⁴關於所謂「滿洲舊俗」，已有不少研究指出清朝皇帝常將其與傳統中國之儒家古禮

104 茲舉以下兩例進行說明。《清高宗純皇帝實錄》，卷202，頁595，乾隆八年十月庚戌條：「今觀滿洲舊例（*fe doro*），漸至廢弛，且如怡親王弘曉，不佩小刀，是何道理？朕敬閱實錄內載皇祖太宗諭曰：『今宗室之子弟，食肉不能自割，行走不佩箭袋，有失滿洲舊俗（*fe doro*）。後之子孫，何所底止。』是太宗當時教訓諸子，早念及後之子孫，遺棄舊俗（*fe doro*）矣。況怡賢親王，昔時恪守制度（*fe doro*），爾等之所共知。弘曉縱不顧祖宗成憲（*fe doro*），獨不念及乃父乎。」滿文內容詳可參見《大清高宗純皇帝滿文實錄》，文獻編號：113000246，卷202，頁2a-2b，乾隆八年十月庚戌條、《清高宗純皇帝實錄》，卷202，頁595，乾隆八年十二月辛亥條：「盛京為我朝豐沛之地，人心風俗（*geren i tacin*），最為淳樸。……著交該將軍大臣等，公同悉心籌酌，務期均霑實惠，妥議具奏，並令飭禁浮華，務使人心風俗（*geren i tacin*），不致漸染，崇尚淳樸，生計饒裕，勤加訓練，技藝精強，不失滿洲本色（*fe doro*），以副朕敦重根本，崇尚素風（*fe doro*）至意。」滿文內容詳可參見《大清高宗純皇帝滿文實錄》，文獻編號：113000249，卷206，頁1b-3b，乾隆八年十二月辛亥條。值得一提的是，乾隆五十二年十一月間那則涉及調整「風俗」滿文對譯詞之關鍵上諭後文，亦曾出現 *manju i fe doro* 與 *manju i fe doro da*（本）*gūnin*（意）之內容，惟根據其漢文對譯詞均為「滿文本義」可知，*fe doro* 之意思可能並未完全表現於漢譯中，其原因尚待考證。詳可參見《清高宗純皇帝實錄》，卷1292，頁337，乾隆五十二年十一月庚午條、《大清高宗純皇帝滿文實錄》，文獻編號：113000663，卷1292，頁29b-30a，乾隆五十二年十一月庚午條。

相連結，藉以強化滿洲政權之統治正當性。¹⁰⁵清高宗調整「風俗」的滿文對譯詞，看似轉而重視「風俗」實際上可能富有變化的一面，但在他心中或許認定某些具有「普遍性」之良善「風俗」依然存在，與儒家古禮密切相關之「滿洲舊俗」即為一例，故有時才會使用 *doro* 加以指稱。因此，清高宗調整「風俗」滿文對譯詞之舉，推測具有將傳統中國「風俗」概念的「普遍性」與「多樣性」特質，分別以不同滿文詞彙來表達之意圖。¹⁰⁶

受限於目前掌握資料之不足，上述討論尚處假設階段，不少問題相信仍存其中。例如清高宗是否真有此意？其主要考量是否為希望藉此區分帝國中不同族群之「風俗」？乾隆五十二年間又究竟發生何事，促使皇帝於此時展開相關改革？若 *an kooli* 確實與「俗」之對譯漸行漸遠，是否與 *kooli* 的「法例」意涵日益深入人心有關？這些問題無疑都很複雜，本文暫時難以完整釐清，如何進一步將此課題論述得更為周全，當是筆者日後努力的重要目標。¹⁰⁷

雖然這起發生於乾隆五十二年間的滿、漢文對譯調整事件尚有諸多疑點，但應該仍能為「風俗」與「法律」兩者關係之議題提供些許反思。若從一長時期角度來看，*an kooli* 之意涵自關外時期以來，似

105 相關研究詳可參見蔡名哲，〈滿洲人的淳樸從何談起：一個研究概念的探討〉，《成大歷史學報》49（臺南，2015），頁213-256、鹿智鈞，〈「格掄尼塔親」：以清朝旗人喪葬嫁娶規範為中心〉，頁312-325、葉高樹，〈乾隆皇帝與滿洲傳統的重建——以薩滿祭祀儀式為例〉，《國立政治大學歷史學報》48（臺北，2017），頁43-94。值得注意的是，探討該議題時似乎應嘗試釐清「儒家文化」與「漢文化」兩者之異同。岸本美緒曾指出若從比較宏觀的角度來看，「華夷論」與政權正當性間的關係，可說是十七世紀以降東亞近世國家共同面臨的重要問題。不過此時的「華夷論」已有多元性，所謂的「華」不再是漢人或是中國專屬，判斷華夷之別的標準亦不再單一。清朝皇帝對於該問題之應對，可說是有其獨到之處，他們不僅未放棄強調自身族群特質，亦會利用儒家文化的「普遍主義」理論，向漢人知識分子宣揚清朝政權的正當性。上述觀點頗值得留意，其完整討論詳可參見岸本美緒，〈「後十六世紀問題」與清朝〉，《清史研究》2005：2（北京，2005），頁81-92。

106 需要補充說明的是，筆者並未將此舉完全視為皇帝個人意志之展現，或是僅強調某種「滿洲文化」因素的主導性。清高宗調整「風俗」滿文對譯詞一事，亦有可能受到當時士人學風之影響。已有學者指出清朝中期的乾嘉學派並非僅專注於考據學，當時許多士人因目睹社會秩序的日益混亂，提出許多與「風俗」相關之見解，其特點主要可歸納為重視「風俗」的時代性、相對穩定性、地域性和民族性。相關討論詳可參見劉開軍，〈歷史批判與現實關懷：清代中期史學家的風俗論〉，《史學史研究》2012：1（北京，2012），頁32-39。

107 綜上所論，此課題似乎能從「滿洲之道」的角度持續檢視，由於該分析面向與本文主軸不盡相符，故擬日後另撰專文加以討論。

乎擺盪於某種「制度」（或是「法例」、「法律」）與「風俗」間；另一方面，透過「風俗」概念的滿文對譯詞歷經（*banjire*）*doro*、*an kooli*、*geren i tacin* 等詞彙這一現象，亦能得知所謂「風俗」可能同時具有「道德」、「法律」與「習慣」等面向。筆者深知如何界定傳統中國之「法律」、「習慣」等概念仍多有爭議，若再將滿文一併納入討論似乎更添紛擾。然而本文所考察之繁複滿、漢文對譯情形，恰巧反映滿洲政權自部落走向帝國時，「俗」、「法」甚至是「禮」等概念之糾結狀況何以進展演變，此例或許對於理解傳統中國甚至世界其他文化之「法律」概念，均有一定參考價值。

最後必須特別補充說明的是，當來自不同文化背景的族群相遇時，如何理解進而掌握彼此文化中的複雜概念本非易事。「風俗」概念滿、漢文對譯詞的變化，其實不僅反映「風俗」概念的博大精深，亦同時展現 *an kooli* 等詞彙之意義複雜。可能對於滿洲人而言，在漢文中也很難找到恰當的詞彙來翻譯 *banjire doro* 與 *an kooli*。因此，研究者在思考相關議題時，理應對於以下問題保持警覺。滿洲人對於「風俗」與「法律」的理解，是否為認識傳統中國法律體系的重要途徑，即透過滿文相關詞彙之分析，將有助於我們更深刻地重新體會傳統中國之「法律」概念？抑或是滿洲人因屬非漢族群，其對於傳統中國法律體系的理解，終究會受到滿洲自身文化之影響，故不宜將滿洲人對於傳統中國「法律」概念之領略，貿然視為時人的普遍想法？如何在此研究兩難中斟酌損益，日後實有必要繼續深思。研究者目前大多認為清朝入關後，繼承了宋、明以來的「以禮化俗」與「禮制世俗化」等官方舉措，甚至將其發揚光大。然而藉由本文之分析，或能察覺清朝皇帝面對「風俗」的部分深層想法，似乎隱藏於滿文中難以輕易明瞭。如何透過多元研究視角，詳述清帝國的「風俗」政策及其與「禮教」、「法律」之關係，¹⁰⁸並再嘗試進一步將「風俗」與所謂

108 由於清帝國領土廣大與轄下族群甚眾，再加上留存至今的史料相當豐富，目前已有許多研究透過關注不同地域以深入探討清帝國之「法律多元」，以下茲舉數項近年之研究成果：Par Kristoffer Cassel, *Grounds of Judgment: Extraterritoriality and Imperial Power in Nineteenth-Century China and Japan*. (Oxford: Oxford University Press, 2012)、邱澎生，〈18世紀清代蘇

「西方」的「習慣」(custom)概念相比較，或許仍值得學界長期關注。

州商業訴訟中的法律多元》，收錄於陸康等編，《罪與罰：中歐法制史研究的對話》（北京，中華書局，2014），頁34-66、孔令偉，〈國法與教法之間：清朝前期對蒙古僧人的禁限與懲處——以《理藩院滿蒙文題本》中蒙古僧人坐罪案例為核心〉，《歷史人類學學刊》15：2（香港，2017），頁187-219、賈建飛，〈犯罪與懲罰：乾嘉時期新疆的盜馬案與司法審判中的法律多元〉，收錄於邢廣程主編，《中國邊疆學（第7輯）》（北京，社會科學文獻出版社，2018），頁53-74、謝曉輝，〈當直接統治遭遇邊疆風俗：十八到十九世紀湖南苗疆的令典、苗俗與「亂苗」〉，《近代史研究所集刊》104（臺北，2019），頁1-36。

參考文獻

一、檔案資料

- 馮明珠主編，《滿文原檔》，臺北，沉香亭企業社，2005-2006。
- 中國第一歷史檔案館編譯，《內閣藏本滿文老檔》，瀋陽，遼寧民族出版社，2010。
- 廣祿等編譯，《清太祖朝老滿文原檔（第2冊昃字老滿文檔冊）》，臺北，中央研究院歷史語言研究所，1971。
- 河內良弘譯著，《內國史院滿文檔案訳註——崇德二、三年分》，京都，松香堂書店，2010。
- 遼寧省檔案館編，《黑圖檔·乾隆朝》，北京，線裝書局，2016。

二、官書典籍

- 《滿文起居注冊》，臺北，國立故宮博物院藏。
- 國立故宮博物院編，《清代起居注冊·康熙朝（臺北所藏）》，臺北，聯經出版公司，2009。
- 中國第一歷史檔案館編，《清代起居注冊·康熙朝（北京所藏）》，北京，中華書局，2009。
- 中國第一歷史檔案館編，《雍正朝起居注冊》，北京，中華書局，1993。
- 《滿洲實錄》，北京，中華書局，1986。
- 《大清太祖武皇帝實錄》，臺北，國立故宮博物院藏，小紅綾本（初纂本）。
- 《清太祖高皇帝實錄》，北京，中華書局，1986。

- 《大清太宗文皇帝實錄》，臺北，國立故宮博物院藏，小紅綾本（初纂本）。
- 《清太宗文皇帝實錄》，北京，中華書局，1985。
- 《清聖祖仁皇帝實錄》，北京，中華書局，1985。
- 《大清聖祖仁皇帝滿文實錄》，臺北，國立故宮博物院藏。
- 《清世宗憲皇帝實錄》，北京，中華書局，1985。
- 《大清世宗憲皇帝滿文實錄》，臺北，國立故宮博物院藏。
- 《清高宗純皇帝實錄》，北京，中華書局，1985。
- 《大清高宗純皇帝滿文實錄》，臺北，國立故宮博物院藏。
- 《朝鮮王朝實錄·仁祖實錄》，中央研究院歷史語言研究所漢籍電子文獻資料庫。
- 《聖諭廣訓》，收錄於故宮博物院編，《故宮珍本叢刊（726）》，海口，海南出版社，2000。
- 《御製增訂清文鑑》，收錄於臺灣商務印書館編審委員會主編，《景印文淵閣四庫全書·第232-233冊》，臺北，臺灣商務印書館，1983。
- 《御製滿珠蒙古漢字三合切音清文鑑》，收錄於臺灣商務印書館編審委員會主編，《景印文淵閣四庫全書·第234冊》，臺北，臺灣商務印書館，1983。
- （清）沈垚，《落帆樓文集》，民國戊午年劉氏嘉業堂校刊本。
- （清）沈啓亮，《大清全書》，瀋陽，遼寧民族出版社，2008。
- （清）徐松，《宋會要輯稿》，北京，中華書局，1957。
- （清）勞乃宣，《桐鄉勞（乃宣）先生遺稿》，收錄於沈雲龍主編，《近代中國史料叢刊（第36輯）》，臺北，文海出版社，1969。

三、近人論著

- 孔令偉，〈國法與教法之間：清朝前期對蒙古僧人的禁限與懲處——以《理藩院滿蒙文題本》中蒙古僧人坐罪案例為核心〉，《歷史

- 人類學學刊》15：2（香港，2017），頁187-219。
- 王伯琦，〈習慣在法律上地位的演變〉，收錄於梅仲協主編，《二十世紀之社會科學·法律學》（臺北，正中書局，1961），頁331-363。
- 王爾敏，〈清廷《聖諭廣訓》之頒行及民間之宣講拾遺〉，《近代史研究所集刊》22下（臺北，1993），頁255-276。
- 王曉丹，〈從法社會的觀點論女性主義立法行動——女性主義法學在台灣的實踐及其法律多元主義的面貌〉，《東吳法律學報》19：1（臺北，2007），頁51-78。
- 托瑪斯·杜斐（Thomas Duve）著，李富鵬譯，〈「複規範性」從何談起：法律全球化的知識挑戰〉，《中外法學》31：1（北京，2019），頁21-36。
- 何淑宜，〈以禮化俗：晚明士紳的喪俗改革思想及其實踐〉，《新史學》11：3（臺北，2000），頁49-100。
- 李典蓉，〈清入關前法、例問題初探——以滿文文獻為中心〉，收錄於蘇亦工等編，《舊律新詮：《大清律例》國際研討會論文集（第1卷）》（北京，清華大學出版社，2016），頁13-35。
- 岸本美緒，〈「風俗」與歷史觀〉，《新史學》13：3（臺北，2002），頁1-20。
- 岸本美緒，〈「後十六世紀問題」與清朝〉，《清史研究》2005：2（北京，2005），頁81-92。
- 岸本美緒，〈導言〉，收錄於邱澎生等編，《明清法律運作中的權力與文化》（臺北，中央研究院、聯經出版事業公司，2009），頁1-6。
- 林端，〈儒家倫理與傳統法律：一個社會學的試探〉，收錄於氏著，《儒家倫理與法律文化：社會學觀點的探索》（北京，中國政法大學出版社，2002），頁3-18。
- 林端，〈法律人類學簡介〉，收錄於氏著，《儒家倫理與法律文化：社會學觀點的探索》（北京，中國政法大學出版社，2002），頁

19-47。

林端，〈依違於普遍主義與特殊主義之間〉，收錄於氏著，《儒家倫理與法律文化：社會學觀點的探索》（北京，中國政法大學出版社，2002），頁88-127。

林端，〈儒家倫理的脈絡化的普遍主義——以仁為例作說明〉，《江南大學學報（人文社會科學版）》8：4（無錫，2009），頁5-8。

林麗月，〈衣裳與風教——晚明的服飾風尚與「服妖」議論〉，《新史學》10：3（臺北，1999），頁111-157。

林麗月，〈世變與秩序：明代社會風尚相關研究評述〉，《明代研究通訊》4（臺北，2001），頁9-19。

邱澎生，〈法學專家、蘇州商人團體與清代中國的「習慣法」問題〉，《北大法律評論》10：1（北京，2009），頁68-88。

邱澎生，〈18世紀清代蘇州商業訴訟中的法律多元〉，收錄於陸康等編，《罪與罰：中歐法制史研究的對話》（北京，中華書局，2014），頁34-66。

邱澎生，《當經濟遇上法律：明清中國的市場演化》，臺北，聯經出版事業公司，2018。

容邵武，〈觀看法律，尋找文化：解構與重構法律人類學〉，《思與言：人文與社會科學雜誌》47：4（臺北，2009），頁237-259。

高明士，〈法文化的定型：禮主刑輔原理的確立〉，收錄於柳立言編，《中國史新論——法律史分冊》（臺北，聯經出版事業公司，2008），頁51-101。

張佳，《新天下之化——明初禮俗改革研究》，上海，復旦大學出版社，2014。

梁治平，〈中國法律史上的民間法——兼論中國古代法律的多元格局〉，《中國文化》15/16（臺北，1997），頁87-97。

梁治平，〈「禮法」探原〉，《清華法學》2015：1（北京，2015），頁81-116。

- 莊吉發，〈清太祖武皇帝實錄敍錄〉，收錄於氏著，《清代史料論述（1）》（臺北，文史哲出版社，1979），頁211-216。
- 莊吉發，〈清高宗敕譯《四書》的探討〉，收錄於氏著，《清史論集（4）》（臺北，文史哲出版社，2000），頁61-76。
- 莊吉發，〈清太宗漢文實錄初纂本與重修本的比較〉，收錄於氏著，《清史論集（14）》（臺北，文史哲出版社，2004），頁167-188。
- 莊吉發，〈《滿文原檔》·《內閣藏本滿文老檔》與清朝前史的研究〉，收錄於氏著，《清史論集（23）》（臺北，文史哲出版社，2013），頁7-94。
- 莊吉發，〈滿洲語文在清朝歷史舞臺上所扮演的角色〉，收錄於氏著，《清史論集（23）》（臺北，文史哲出版社，2013），頁214-302。
- 陳槃，〈春秋列國風俗考論〉，收錄於氏著，《舊學舊史說叢（下）》（上海，上海古籍出版社，2010），頁457-533。
- 鹿智鈞，〈「格掄尼塔親」：以清朝旗人喪葬嫁娶規範為中心〉，收錄於旗人與國家制度工作坊編，《「參漢酌金」的再思考：清朝旗人與國家制度》（臺北，文史哲出版社，2016），頁277-326。
- 黃源盛，〈民國初期的民事審判與民間習慣：以大理院裁判史料為中心的考察〉，收錄於劉增貴編，《法制與禮俗》（臺北，中央研究院歷史語言研究所，2002），頁109-156。
- 葉高樹，《清朝前期的文化政策》，臺北，稻鄉出版社，2002。
- 葉高樹，〈乾隆皇帝與滿洲傳統的重建——以薩滿祭祀儀式為例〉，《國立政治大學歷史學報》48（臺北，2017），頁43-94。
- 葛兆光，《中國思想史（第2卷）·七世紀至十九世紀中國的知識、思想與信仰》，上海，復旦大學出版社，2000。
- 葛兆光，〈「唐宋」抑或「宋明」——文化史和思想史研究視域變化的意義〉，《歷史研究》2004：1（北京，2004），頁18-32。

- 賈建飛，〈犯罪與懲罰：乾嘉時期新疆的盜馬案與司法審判中的法律多元〉，收錄於邢廣程主編，《中國邊疆學（第7輯）》（北京，社會科學文獻出版社，2018），頁53-74。
- 鄒建達等，〈清代觀風整俗使設置研究〉，《清史研究》2008：3（北京，2008），頁101-108。
- 劉增貴，〈中國禮俗史研究的一些問題〉，收錄於劉增貴編，《法制與禮俗》（臺北，中央研究院歷史語言研究所，2002），頁157-203。
- 劉開軍，〈歷史批判與現實關懷：清代中期史學家的風俗論〉，《史學史研究》2012：1（北京，2012），頁32-39。
- 歐立德（Mark C. Elliott）著，青石譯，《乾隆帝》（Emperor Qianlong: Son of Heaven, Man of the World），北京，社會科學文獻出版社，2014。
- 鞏濤（Jérôme Bourgon）著，鄧建鵬譯，〈失禮的對話：清代的法律和習慣並未融匯成民法〉，《北大法律評論》10：1（北京，2009），頁89-120。
- 鞏濤著，黃世杰譯，〈地毯上的圖案：試論清代法律文化中的「習慣」與「契約」〉，收錄於邱澎生等編，《明清法律運作中的權力與文化》（臺北，中央研究院、聯經出版事業公司，2009），頁215-253。
- 蔡名哲，〈滿洲人的淳樸從何談起：一個研究概念的探討〉，《成大歷史學報》49（臺南，2015），頁213-256。
- 薛虹，〈清太祖實錄的史料學研究〉，《東北師大學報（哲學社會科學版）》1988：2（長春，1988），頁33-44。
- 謝曉輝，〈當直接統治遭遇邊疆風俗：十八到十九世紀湖南苗疆的令典、苗俗與「亂苗」〉，《近代史研究所集刊》104（臺北，2019），頁1-36。
- 嚴昌洪，〈關於社會風俗史的研究〉，《江漢論壇》1984：2（武漢，1984），頁68-72。

Cassel, Par Kristoffer, *Grounds of Judgment: Extraterritoriality and Imperial Power in Nineteenth-Century China and Japan*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

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

Merry, Sally Engle, “Legal Pluralism,” *Law & Society Review*, 22:5 (1988), p. 869-896.

Custom and Law: A Study of “An Kooli” in the Qing Empire

LU Chih-Chun^{*}

In November 1787, the Qianlong emperor announced an edict on changing the word for “custom” in the Manchu language from “an kooli” to “geren i tacin.” The replacement of the word also altered the concept of custom in Manchu from an “ordinary norm” to the “practice of a large group of people.” However, since records relating to this event are rare, it is hard for researchers to demonstrate why the Qianlong emperor decided to do this. This event was probably related to the standardization of translation between the Manchu and Chinese languages during the Qianlong period; additionally, it also reflected the relationship between “law” and “custom” in the Qing empire. This article principally examines the official archives and publications of the Qing dynasty in order to analyze the meaning of “an kooli” at different times, and discusses further the changing translation of “custom” in the Manchu language. As will be shown, the translation of “custom” in the Manchu language went through different phases of change. Comprehending this process of change not only helps researchers understand better how the Qing emperors interpreted “custom”, but also to reflect on the subtle interactions among “custom,” “Confucian rites,” and “law” in the Qing empire.

Keywords: Custom, law, Manchu language, Qing empire, legal pluralism

* Ph.D. candidate, Department of History, National Taiwan University