

【论 文】

# 清朝对“非汉世界”的“大中华”表达<sup>1</sup>

——从《大义觉迷录》到《清帝逊位诏书》

韩东育<sup>2</sup>

**提要：**作者以《大义觉迷录》和《清帝逊位诏书》为线索，勾勒清朝为实现政治认同与文化认同的合一所付出的艰辛和努力。认为这一过程，既让清人完成了由“夷”到“夏”的身份转变并赢得了汉人的支持，同时以“华夷一家”为核心的“中华大义”还进一步演变为蒙古、新疆、西藏及西南诸民族等“非汉世界”认同“大中华”价值的共同依据，为实现文化和疆域意义上的“中华”最大化，做出了重大贡献。中国在近代西方“民族国家”理念冲击下不但未被肢解，反而引发出“中华民族”的一体性回应等事实，既彰显了清朝内部凝聚之功，亦突出了《清帝逊位诏书》所发挥的历史作用。这两份首尾呼应的历史性文献，构成了嗣后中国政府表达国家主权和领土诉求的主要法理依据。

**关键词：**《大义觉迷录》/《清帝逊位诏书》/非汉世界/中华大义/华夷一家/五族共和

就中原王朝的地理方位言，满族人从肃慎时起，便世居于东北边陲。由于该地区在狭义中华的圈域布列中位处“夷（东）狄（北）”，所以，“明清鼎革”前后，“胡虏”、“奴酋”、“虏夷”等贬斥语汇就成了人们对“满洲”的习惯性蔑称。不仅如此，由于包括南明政权在内的东亚列国多将“崇帝登天，弘光陷虏”等系列历史事件渲染为“中华陆沉”或“中国不再”，因此，“华夷变态”这一制作于日本人的极端式说法，还一度成为圈域内广而告之的流行语<sup>3</sup>。然而，无论是屡称准噶尔部事务为“夷情”的《岳襄勤公行略》（成文于嘉庆年间），还是道光、咸丰、同治三朝对外交涉案的《筹办夷务始末》，清朝并没有自视为“夷狄”，而是“中华”，并且是理直气壮的“中华”。其逻辑可简约地表述为：敢于斥他人为“夷狄”的人或民族，显然不可能也是“夷狄”，至少已不再是“夷狄”。话虽如此，清初通过军事高压所获得的“政治身份认同”，毕竟不等于日常而自然的“文化身份认同”<sup>4</sup>，“武义璜璜，陆慑水粟”的武威也不足以弭平清人自诩和他人评价之间长期形成的沟壑。这意味着，史学家送给清朝的“慕义归化，非以力征也”等事后定评<sup>5</sup>，其实省略了一个曾经发生过的重要环节，即清朝为实现政治认同与文化认同的合一所付出的艰辛和努力。对此，相关的历史记录，无疑为认识该问题提供了重要的文本参照。

## 一、《大义觉迷录》的问题设定

《大义觉迷录》（下简称《觉迷录》），是雍正七年（1729）清世宗宪皇帝胤禛（1678-1735）围绕曾静（1679-1735）反清案件而刊布的政论性著述。全书共四卷，收上谕十道、审讯词若干、

<sup>1</sup> 本文刊载于《中国边疆史地研究》2015年6月刊。

<sup>2</sup> 作者为 东北师范大学 历史文化学院教授、博士生导师。

<sup>3</sup> 参见林春胜、林信笃编：《华夷变态》上册，东洋文库 1958年版，第1页。

<sup>4</sup> 关于“政治身份认同”与“文化身份认同”的关系问题，参见黄俊杰：《中日文化交流史中的“自我”与“他者”的互动：类型及其涵义》，《台湾东亚文明研究学刊》第4卷第2期，台湾大学 2007年12月。

<sup>5</sup> 赵尔巽：《清史稿》卷526《列传·属国一》。



曾静供词四十七篇、张熙等供词两篇以及曾静的《归仁说》一篇等<sup>1</sup>。该书所论者，看似对曾静和吕留良等反清士人而发，可究其实，却是面向汉人全体在诘问两个至关重要的大问题：第一，清朝代替明朝是否拥有正当性或法理依据？第二，雍正皇帝是否具备天子所必需的德行操守？前者反映了持续千百年之久的“华夷”论争，而后一个问题其实是在拷问最高政治领袖的道德自律能力。

《觉迷录》（引文只标注页码）所呈现的独特问题指向，展开于雍正皇帝和曾静截然相反的“大义”理解中。曾静的本初想法，多集中在他本人被抓捕前撰写于《知新录》等责难清朝和雍正皇帝的文论中；而雍正皇帝的正面回答，亦毫无躲闪地一一对应了曾静的各种说辞。毋庸讳言，“华夷之辨”是曾静全部情感取向和价值判断的基点所在。他的部分想法来自远古华夏族系对周围世界的“五服”观察，但他的阐述却比《尚书·禹贡》和《国语·周语上》的规定还要极端（第154页）。在“天生人物，理一分殊，中土得正，而阴阳合德者为人，四塞倾险而邪僻者，为夷狄，夷狄之下为禽兽”（第27页）这段话中，曾静对“中土”以外者“倾险而邪僻”的定性，还在伦常道德上取消了“夷狄”与“中华”比肩的任何可能性。尽管就程度而言，此处介于“中土”与“禽兽”之间的“夷狄”，似乎还没有被径称为“禽兽”，但是，其“中华之外，四面皆是夷狄。与中土稍近者，尚有分毫人气，转远则与禽兽无异”（第55页）等接下来的表述却无异于宣称，除了部分受“中华”感化者外，远离“中华”的“夷狄”已经与“禽兽”不分高下；而“夷狄异类，詈如禽兽”云者（第21页）则不啻在说，“夷狄”其实就是“禽兽”。“夷狄”既为“禽兽”，那么，称清朝代明为“夷狄盗窃天位，染污华夏”（第53-54页），也就等于说是“禽兽”在“盗窃天位”，在“染污华夏”。这样，当经过“华夷”大别上的梳理后，清朝国君配不配做中华皇帝的问题，似乎也就有了天然的答案。

实际上，与雍正皇帝对话前，曾静曾经送给过这位皇帝以无数恶评，诸如谋父、逼母、弑兄、屠弟、贪财、好杀、酗酒、淫色、诛忠、好谏、奸佞等。曾静笔下的雍正皇帝之所以会呈现如此不堪的道德面貌，是因为在他看来，“满洲”原本就不是“中华”，唯其不是“中华”，则“夷狄之有君，不如诸夏之亡也”的圣人箴言，便永远有效。然而，曾静一班人非议清廷时的前提预设，显然缺乏必要的逻辑周延。仿佛是一把双刃剑，上述说法在有助于人们了解雍正皇帝何以要为自己的道德形象曲尽申辩之理由的同时，也为清廷获得“中华”定位和取明朝而代之的法理依据，提供了“反其道而用之”的便利。这意味着，当皇家最高领袖通过正面的个人洗刷使附在他身上的“非道德”讥评大白于天下后，“有德者为君”的命题，反而成为清廷对曾静所谓“中华”价值反唇相讥的利器。面对尖损刻薄的诟骂而雍正皇帝能“坦然于怀，实无丝毫仇怒之意，笑而览之”（第120页）的原因，或许也在这里。而接下来的常识性反问，还进一步凸显了曾静纰漏的低级和直观：其一，“人兽”之别是以天理人伦为标准，还是以“华夷”出身为转移？其二，中华皇位，是“有德者居之”还是相反？其三，“中华”是以“大版图”为舞台，还是以“一隅”为乐处？其四，“华夷”之分是否可与“君臣”之礼相拆分？其五，在“天下一家”的逻辑下，“华夷”畛域是否还有强分之必要？

雍正皇帝的上述反问，显然依托了在他看来属于真正意义上的中华价值标准。首先他认为，“尽人伦则谓人，灭天理则谓禽兽，非可因华夷而区别人禽也”（第8页）。就是说，“人与禽兽同在天地之中，同禀阴阳之气，得其灵秀者为有人，得其偏异者为禽兽，故人心知仁义，而禽兽

<sup>1</sup> 《大义觉迷录》，《清史资料》第4辑，中华书局1983年版，第1-3页。对该问题的讨论，参见冯尔康：《雍正传》，上海三联书店1999年版；孟森：《明清史论著集刊》，中华书局1959年版，《明清史论著集刊续编》，中华书局1986年版；王柯：《民族与国家：中国多民族统一国家思想的系谱》，中国社会科学出版社2001年版；黄裳：《笔祸史谈丛》，北京出版社2004年版；杨念群：《何处是“江南”：清朝正统观的确立与士林精神世界的变异》，生活·读书·新知三联书店2010年版；[日]稻叶君山：《清朝全史》上下卷，早稻田大学出版部1914年版（本文所用者为但焘译订：《清朝全史》上册，上海社会科学院出版社2006年版）；[日]安部健夫：《清代史研究》，创文社1971年版；[日]石桥崇雄：《大清帝国》，讲谈社2000年版，等。

无伦理。岂以地之中外，分人禽之别乎？”（第 27-28 页）既然有无“天理人伦”才是甄别“人兽”的标准，那么，曾静把离明朝领域较远者统统斥为“禽兽”的言说，就显得有些过分了（第 21 页）。雍正皇帝试图辩明，是否“禽兽”，与距离“中土”远近没有关系，却与有无礼乐大有关系。重要的是，那些偏离事实的贬斥，还极易给原本安于边地生活的各方族属造成自尊心的伤害，并由此而引来怨恨：“夷狄之名，本朝所不讳。孟子云：‘舜东夷之人也，文王西夷之人也。’本其所生而言，犹今人之籍贯耳。况满洲人皆耻附于汉人之列，准噶尔呼满洲为蛮子，满洲闻之，莫不忿恨之，而逆贼以夷狄为谥，诚醉生梦死之禽兽矣。”（第 22 页）尤其当中原人对边地居高临下、恃强凌弱时，相关言行，还会结下仇恨。这一点，早在努尔哈赤阶段就有过隐忍不禁后的爆发：“我国素顺，并不曾稍倪不轨，忽遣备御萧伯芝，蟒衣玉带，大作威福，秽言恶语，百般欺辱，文口之间毒不堪受。所谓恼恨者七也。”<sup>1</sup>

第二个问题即中华皇位应该是“有德者居之”还是相反？清对明的反感，从最根本的意义上讲，是因为明朝已失去了来自边地的道德尊敬；而能否获得这份尊敬，乃取决于明廷是不是君子所居或王化所在——这构成了“礼乐征伐自天子出”的道义前提。可当这一前提不复存在时，“夷狄”或“禽兽”，便不但不应是往日所指，有时还会发生霄壤般逆转。雍正皇帝历数了明代的“失德”诸端，认为明清易代并不全是武力征伐的结果，其中更有清朝顺天应人和体道崇德的“大义”在（第 5、21-22 页）。这无疑有过度渲染的成分，但如果看到仇清入骨的明遗民朱舜水也无法不承认清兵入关后的“迎刃破竹”是因为明军“前途倒戈”所致等反省文字时<sup>2</sup>，雍正皇帝的说法又不好被完全视为夸张。尤其当说到明朝君臣狐疑内外、致使华夷离心时，雍正皇帝的分析事实上还不失中肯（第 84 页）。它凸显了清兴而明衰的道德前提和法理依据——“天下一家”和“以德不以地”（第 3-4 页）。在这一文脉下，“以地判物”的陈规便自然要让位给“以德立国”的资格和“以德配天”的逻辑。或许是因为“理直”才能“气壮”，雍正皇帝的表述中遂不免有明显的情绪化倾向，有时使“圣人”的初旨屡遭曲解：“孔子曰：‘夷狄之有君，不如诸夏之亡也。’是夷狄之有君，即为圣贤之流，诸夏之亡君，即为禽兽之类。宁在地之内外国！”（第 21 页）

然而，毕竟“中外一统之规”对“类聚群分”格局和“乡曲疆域”浅见的打破，是符合“普天之下莫非王土”之“中华天下”大义的。如此，则积极参与“中华版图”拓展和建设的任何民族，便理应受到一律的尊重和拥戴，又何必峻别“华夷”和“内外”？在这一文脉下，“‘中华’是以‘大版图’为舞台，还是以‘一隅’为乐处”的雍正皇帝的第三质疑，便无法不令曾静及其言说顿生语塞：“自我朝入主中土，君临天下，并蒙古极边诸部落，俱归版图，是中国之疆土开拓广远，乃中国臣民之大幸，何得尚有华夷中外之分论哉！”（第 5 页）而如此版图远拓，其实已实现了汉唐以来中华政权均不能望其项背的“五族统合”和“烽烟不起”的理想（第 22-23 页）。雍正皇帝强调，清朝的开疆拓土，覆盖了明代的有限幅员，在更大的范围内发扬了“中华一统”之大义，可这又如何能以“封建-戎狄”随意命之呢！（第 62 页）有学者注意到，以下三个地点内藏有重要的暗示意义，即：北京、盛京和热河。具言之，首都北京位于得以控制中国内地的战略位置，坐镇副都盛京则可以把守整个东北，而热河却能有效地掌握蒙古高原乃至更广大地域的大小事务。如此形成的清朝便呈显出如下版图格局，即由“满”（东北部的满洲、蒙古、汉之一部分）、“汉”（中国内地）和“藩”（蒙古、西藏和回疆）所组成的庞大疆域。这一明朝面积远不能及的巨大国家，完成了汉、满、蒙、藏、回（维）的“五族”统合，它的象征意义还被反映在北京乾清宫、雍和宫与热河避暑山庄的正门匾额上：乾清宫还只是汉、满两种文字合璧的匾额，到了雍和宫，已演变为蒙、藏、汉、满四种文字；而到了避暑山庄的“麗正门”，又进一步衍化

<sup>1</sup> 孟森：《清太祖告天七大恨之真本研究》，《明清史论著集刊》，第 210 页。

<sup>2</sup> 朱舜水：《中原阳九述略·致虏之由》，朱谦之辑：《朱舜水集》上册，中华书局 1981 年版，第 1 页。





成蒙、维、汉、藏、满这五种文字的并列组合。这意味着，“五族统合”梦想却在被贱称为“夷”的清朝手里变成了现实<sup>1</sup>。曾静后来的态度变化固有被迫成分在，但下面的发言却未必不合事实：“我朝幅员之广，中外一家，亘古未有。”（第 63 页）

由于曾静在“尊王攘夷”中明显偏执于“攘夷”，因此，当他以“华夷观”非议清朝的理由难以成立时，“尊王”大义，还使其主张更显局促，甚至不通。雍正皇帝的“华夷”之分是否可与“君臣”之礼相拆分的第四问，遂由此而发：“旨意问你所著逆书《知新录》内云：‘如何以人类中君臣之义，移向人与夷狄大分上用。管仲忘君仇，孔子何故恕之？而反许以仁。盖以华夷之分，大于君臣之伦；华之与夷乃人与物之分界，为域中第一义。所以圣人许管仲之功。’又云‘人与夷狄无君臣之分’等语。君臣为五伦之首，断无有身缺一伦，而可以为人之理。曾静当日以人与夷狄无君臣之分，不知从前以何人为君，且到今还是甘心俯首以君臣之义，移于夷狄分用乎？抑是始终以与夷狄无君臣之分乎？”（第 52-53 页）

曾静对“攘夷”意义的偏执显然不尽符合管仲“得君行道”的本意，而雍正皇帝的有意归谬，也不免将“尊王”推到认识上的极端，但雍正皇帝接下来的议论，却在“政治”与“教化”的职能分担上揭破了曾静对“治道”的毫无经验和理论设计上的书生意气与不切实际。而更为重要者在于，曾静的言论，不单否定了异族政权的合理性，历朝汉人的帝王将相亦在他的信口言辞中统统变成了不学无术的“光棍”。如此狂狷的放言，无疑给雍正皇帝找到挫败论敌的切入点提供了进一步的方便。它被归谬为：曾静不但将乱臣篡夺的污水泼在了圣贤身上，也赤裸裸地把自己变成了明清两朝的“叛臣贼子”（第 49 页）。如果连汉人列帝也不过是一群“光棍”，那么，满族人皇帝又如何可得幸免呢？可如此笔触和预设，却极易给历史的公正记录造成无视事实的颠预和歪曲，其终则不啻取消历史（第 7 页）。他深入讨论了能否秉笔直书，对历史叙事和现实政治将会造成的巨大影响（第 7-8 页）。

雍正皇帝深晓“华袞斧钺”的道理，唯此，当几乎是故意为之的不公评价和人身攻击被加于己身时，他的心里委屈，亦每每溢于言表：“朕之俯视万民，实如吾之赤子，朕清夜扪心，自信万无遭谤之理。”（第 26 页）他意识到，在那些无视事实的反对者那里，宵旰图治、朝夕惕厉地勤政为民，不但得不到理解和体恤，更不要说推尊和拥戴了。当曾静一班人说“自崇祯甲申，以至今日，与夫德佑以迄洪武，中间两截世界，百度荒塌，万物消藏，无当世事功足论，无当代人物堪述”的时候，雍正皇帝还十分伤感。可如果是单单对入主中原的外族君主如此诟病倒也罢了，曾静对明朝皇帝又何尝给予过例外对待呢？（第 25 页）

由于曾静的锋镝所指其实是所有的当权者，并试图取代之，而当权者中的外族君主，又是首先需要打倒的对象，因此，倘若“华夷”畛域已不复存在，那么，曾静一班人也就丧失了继续蛊惑汉地民众的全部正当性。于是，在“天下一家”逻辑下，是否还有必要强分“华夷”畛域的最根本问题，就成为雍正皇帝彻底驳倒论敌的杀手锏。事实上，清朝对于中原王朝送给自己的“夷狄”称呼，有时并不在意，所谓“夷狄之名，本朝所不讳”（第 22 页）是也。但这需要一个条件，一如有学者所指出的那样：“雍正乾隆以后的清朝，唤醒了这样一种凛然的气魄——如果‘夷’意味着野蛮，那么我们就是华而非夷；如果‘夷’仅仅意味着异民族，那么说我们是夷而非华也毫无关系。”<sup>2</sup>

清朝能有这样的“凛然气魄”，在于它已经成功地将“夷狄”概念从文化卑下蔑称改造成了单纯的地理指代。而能够实现这一成功的关键，是因为在清朝的广袤疆域中，以往中原王朝所谓“夷蛮戎狄”已悉入“中土”，“华夷”之间亦已无所畛域。雍正皇帝的这种自信，理论上来自对曾静言说乃至儒家哲学的入室操戈（第 55 页），而事实上则根源于“中外一统”、“华夷一

<sup>1</sup> 参见[日]石桥崇雄：《大清帝国》，第 23-59 页。

<sup>2</sup> [日]安部健夫：《清代史研究》，第 43 页；另参见王柯：《民族与国家：中国多民族统一国家思想的系谱》，第 154-155 页。



家”的巨大版图（第4-5、84页）。在如此强大且难以撼动的逻辑与事实面前，曾静“供词”所言，虽不无阿谀成分，但其对疆域的叹服式描述，却未尝游离实情（第89页）。他甚至在《归仁说》中讲：“盖生人之大迷，而至今乃得大觉也，抑厚幸矣。……其名欲正大义，而不知实反拂乎生人之大义；谓以明道，而不知竟大味乎当然之常道。”（第154页）显然，曾静的此番“觉悟”，嗣后还凝结成了《大义觉迷录》的书名。

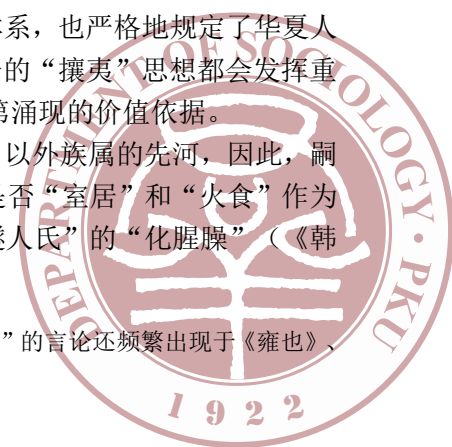
## 二、对《大义觉迷录》的结构分析

察雍正皇帝与曾静之所辩，究其实不过是对孔子和孟子两种“华夷观”的平行式延伸。但正如人们所看到的那样，《觉迷录》中的告辩双方，又均不乏对孔、孟理论的过分解读处，这在曾静的说法中，似尤显极端。孔子所在的春秋时期，夷狄未必尽居于中夏外部，伊洛之戎、陆浑之戎，或者赤狄、白狄这些所谓戎狄，都还在“中国”之内。西周政治中心的隐没，既唤起华夏内部的“下克上”野望，也激发了周边部族对“中国”的觊觎狂潮。这种内忧外患的自然连动，意味着中原王朝不但要忍看“八佾舞于庭”（《论语·八佾》）的礼废乐坏，还要直面“南夷与北狄交，中国不绝若线”（《公羊传》僖公四年）的华夏文明危机。这就使孔子不仅要用“是可忍孰不可忍”的态度来对内“正名”，以捍卫周王权的礼乐秩序，还要以“夷狄之有君，不如诸夏之亡也”的“华夷之辨”观念去抵御外扰（《论语·八佾》）。

与内忧外患的天然关涉相仿佛，孔子的“必也正名”与“华夷之辨”行为的同时登场，刚好突出了一个共同的文化主题，即“周监于二代，郁郁乎文哉，吾从周”的问题。这意味着，“中华”优越意识的文明强化和心理认同行为的切实发生，反而导源于“天子失序”和“夷狄交侵”的双向刺激中。从外在形式上看，被高度强化的“中华”优越意识似乎是被打出来的——它符合了置之死地而后生的文明论原理；而其内在逻辑则表明，以往不敢望华夏项背者的“中原问鼎”行为，从反面凸显了华夏礼乐价值的弥足珍贵与自我毁弃后的恶果和遗恨。在这种情况下，“从周”，似乎也只有“从周”，才能唤回华夏文明的优越感<sup>1</sup>。而这一优越感能否被唤回的首要前提和当务之急，是如何才能做到“尊王攘夷”。由于“尊王”的背后潜藏着“天下一统”逻辑，而“攘夷”本身，又是扩展“天下”时必须设定的文明落差和“礼乐征伐自天子出”的行为根据之一，因此，对华夏文明的捍卫和认同，也就同时被赋予了维护“天下”逻辑的意义。于是，捍卫华夏，不但使“桓公救中国，而攘夷狄”（《公羊传》僖公四年）的行为，受到了道德上的讴歌，甚至在尊、攘行为间必择其一时，后者的重要性总会获得最大限度的凸显。孔子之所以对管仲给予那么高的赞誉，原因亦在于此。这意味着，当政治权力和文明权威同时受到威胁时，孔子最先捍卫的是文明权威，并善于把内在政治矛盾转化为对外的文明之争。在这种转化中，除非你希望自己被称作“夷狄”和“禽兽”，否则就必须服从不需要讨论的“中华大义”。其双向控制逻辑可以被表述为：维护礼乐政治本身，就等于维护华夏文明；而破坏礼乐的内部争斗，则不啻自降为夷狄。进一步讲，在“华夷之辨”的大是大非面前，华夏族属内部的所有争执和龃龉，都必须让位给这一首要矛盾。它有效地维护了“天→天子→天下”体系，也严格地规定了华夏人士的“大义”和“大节”。后来，每逢中原和周边发生争夺时，孔子的“攘夷”思想都会发挥重要作用，这也是岳飞、文天祥、史可法等所谓“民族英雄”得以次第涌现的价值依据。

但是，由于其“披发左衽”说开启了用生活习惯去鄙夷“中华”以外族属的先河，因此，嗣后的继承者，还一步步将这类表述推向极端。中国文化古典常常把是否“室居”和“火食”作为人类与动物界相与揖别的物质表征，“有巢氏”的“避群兽”和“燧人氏”的“化腥臊”（《韩

<sup>1</sup> 朱熹：《四书集注·八佾》引尹氏语：“三代之礼，至周大备”。此外，“从周”的言论还频繁出现于《雍也》、《子张》、《泰伯》等篇章中。



非子·五蠹》），说的就是这一问题。这意味着，以往单纯的生产生活方式差别从此还被进一步附着以文明和野蛮的价值高下色彩。《礼记·王制篇》和《五杂俎》（谢肇淛）显然还把这种差别推向了极端。它从生产方式上分开了农业与游牧的此疆彼界，也在文明程度上区隔了“人类”与“禽兽”的价值畛域。其“中国戎夷，不可推移”和“别”与“殊”的歧视态度，已将“出身”和“出自”意义上的“血缘”、“地缘”观念绝对化。这在朱熹的《资治通鉴纲目》中，曾经有过体系性的表达。

然而，除了以上将孔子“攘夷”思想推向极致的严毅苛刻的“华夷观”（经）外，还有着不乏变通精神和包容气度的另外一种“华夷观”（权）。这一观念的提出和弘扬者，是孟子及其后学。孟子所以会提出与孔子有异的“华夷观”，是因为到了战国，春秋时期的内部夷狄已逐渐消失，人们的意识当中，夷狄已成为七国以外乃至更遥远的存在。这意味着，比起“华夷之分”，早年发生于“天→天子→天下”逻辑下的“一”，反而成为凝聚天下苍生的最重要价值。于是，当梁惠王“卒然”发问“天下恶乎定”时，孟子的“定于一”回答几乎是下意识的（《孟子·梁惠王上》）。这里的“一”，显然不是指对“天下”的全部占领，而是试图给世界赋予一个整体意义。在这个意义当中，所谓“外界”，在逻辑上是不存在的。重要的是，“天下一体”原则，还使孟子超越了以往“严华夷之防”的逼仄视野，为“夷夏融合”的同质化运动，赋予了无限的空间：“舜生于诸冯，迁于负夏，卒于鸣条，东夷之人也。文王生于岐周，卒于毕郢，西夷之人也。地之相距也千余里，世之相后也千有余岁，行志得乎中国，若合符节，先圣后圣，其揆一也。”（《孟子·离娄下》）孟子的这一观点，比东汉何休“至所见之世，著治太平，夷狄进至于爵，天下远近大小若一”的说法，要早四百多年<sup>1</sup>。而唐朝程晏的《内夷檄》和清代皮锡瑞的《春秋》篇，亦显然与此同源<sup>2</sup>。至于唐朝韩愈的《原道》及其所谓“孔子之作《春秋》也，诸侯用夷礼则夷之，夷而进于中国则中国之”云者，虽不乏孔子要素，但更多思想却来自孟子的主张<sup>3</sup>。

于是我们看到，几乎构成雍正皇帝、曾静论辩底色的孔、孟“华夷观”，在《觉迷录》中其实是一贯始终的：曾静在谈及“华夷之辨”时，其核心观点基本来自孔子一系，而且是被偏执了的孔子一系；而雍正皇帝在提出反驳意见时，则多以孟子为据，尽管其中也不乏极端性发挥。曾静在谈到其“华夷观”的理论来源时承认，说自己“终不能去吕留良之说。而紧抱一部《春秋》义旨，在言下不是说坏本朝不是圣人，定会诽谤孔子错作《春秋》”（第144-145页）。“读吕留良文评……不觉为其说所浸淫者实深。至近年以来，兼读其杂文残诗，甚有谓《春秋》华夷之分，大过于君臣之义。而今日有人实若无人，有世实若无世。以此为《纲目》凡例未发之蕴。始闻未尝不疑，迨久而不得不信。盖以其意借口于孔子之《春秋》，而例又窃附于朱子之《纲目》故也”（第163-164页）。而“孔子→朱熹→吕留良”系列一俟成立，“孟子→韩愈→雍正皇帝”系列，便自然与之对垒，冲突也就在所难免。在孔子系列中，“族属”与“文明”往往一体观瞻，“华一夷”之辨即意味着“文一野”之别，于是，“华一夷”便成为甄别优劣的根本性标准；而在孟子系列中，“文明”固属“中华”，但“文明”的承载者和实践者却不定“族属”，甚至可超越“族属”，于是，“道德”和是否拥有“道德”实践的“能力”，乃成为是非判断的真正价值标准。这表明，孟子系列无与伦比的开放度，已超越了被封闭处理后孔子系列的狭隘性限制。它至少给清朝政权的正当性宣示带来了两重便利：其一，孟子不计舜与文王的东、西夷出身并赋予其以“行志得乎中国”的合理性，给清朝入主中原扫清了狭隘“华夷观”下的血缘地域壁垒；其二，“闻诛一夫纣矣未闻弑君也”的“革命”标准，又在“有德者居天下”的意义上给清朝的

<sup>1</sup> 何休：《春秋公羊经传解诂·隐公元年》。

<sup>2</sup> 董诰等编著：《全唐文》（九）卷821《内夷檄》，中华书局1983年版，第8650页；又，皮锡瑞《经学通论·春秋》，中华书局1954年版，第8-9页。

<sup>3</sup> 拙稿：《华夷秩序的发生逻辑与早期展开》，《思想史研究》第11号，东京大学2010年3月。





“边地革命”行动清除了道德障碍。这样才能解释，为什么曾静的著述中会不断援引孔子、朱子和吕留良，而雍正皇帝在审问曾静时却要频繁引用孟子和韩愈观点等各自取舍原因。

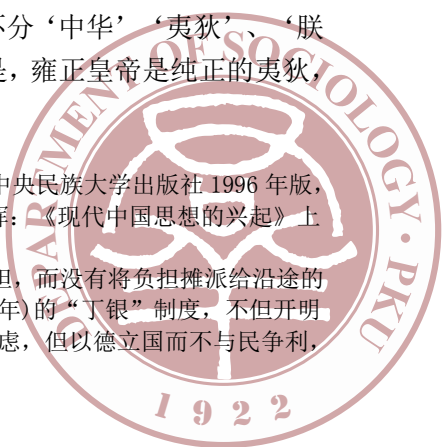
然而，如果我们以为曾静在雍正皇帝审讯下的畏葸面谀态度即意味着他放弃了“中华”立场，那就过于天真了。曾静的绵里藏针，体现在他对中华文化中“天心、孔子、道统”等价值的公开坚守和“用夏变夷”原则的隐蔽坚持（第95、115、162页）。

学者们倾向于认为，皇太极将“女真”改称“满洲”、在国号上易“金”为“清”等行为，有在中华的文脉上与“明”比美之意；而太宗改元“崇德”，亦意在与“崇祯”对举，“因为废除女真和金的称号暗含了重新将自己纳入‘中国’范畴的可能性”<sup>1</sup>。这些说法，大概只想证明，雍正皇帝与曾静的全部辩论，无非是想确认自己的所作所为和清朝的入主中原，都是符合“中华”价值标准的正当举措。但是，雍正皇帝所谓“中华”，是“大中华”而非“小中华”，是“华夷一家”而非“华夷分立”，是“天下一统”而非“内外悬隔”，是“族属平等”而非“华夷高下”。“中华不定所属”的“大义”新规意味着，“中华”早已不再是哪个族属的专有指代，而是超越了单一族属的区域性公共价值；对它的追求也不再是狭隘的“汉化”，而是“同化”，并且是“五族”间相互欣赏和彼此接纳的“同化”。这种与孟子“吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者也”（《孟子·滕文公上》）有着微妙差异的思想和行动意味着，曾静最终没有放弃的“文化”立场，已经是雍正皇帝“大义”倡导下的“大中华”。因为只有“大中华”的世界中，“中原”与“边地”才没有什么差别可以计较；也只有“不知人间有华夷”的一统天下里，“中华大义”才能够得到真正的落实。正由于有这样的前提，雍正皇帝才不允许有谁对他的道德操守进行有违事实的谤议，因为他自认清朝皇帝比前朝帝王更懂得自律的意义，否则就不会有“天命”的移转<sup>2</sup>；也不允许有谁对“明清易代”进行价值上的非议，因为给中华带来如此广袤的疆域并实现历代中原政权都无法实现的“五族统合”行为，又如何不是对“中华大义”的推展和实践？

当然，也是在这一前提下，他不允许有谁来破坏这来之不易的大局，也不允许有谁试图通过狭隘的文化民族主义来分裂政治一统的国家。从这个意义上说，“文字狱”的兴起，除了思想钳制和整肃谤议等目的外，是否也内含反对利用“华夷之辨”来破坏国家统一、维护大一统局面的深谋远虑呢？涉及“华夷之辨”及其相关内容的311册禁毁书，确曾给后人全面把握历史原貌工作造成过相当的障碍，它显示出今天的恢复作业所具有的重要意义。但成书于禁毁过程当中并且集汉文化之大成的巨作《古今图书集成》和《四库全书》，又无疑给中华文史事业的承前启后，带来了前所未有的辉煌。而且，清朝前期的强大与后人在咸丰、光绪时所见，毕竟是两码事。它应该能帮助人们理解以下颇显矛盾的现象，即日后以推翻清朝为职志的孙中山，在高呼“驱逐鞑虏，恢复中华”口号的同时，反而更看重“五族一体”的国民凝聚和空前广袤的疆域遗产。而且下面的问题，也许还需要研究者作出更进一步的思考，即如何解释《论语·子罕》篇“文王既没，文不在兹乎”中的“文”。孔子显然是想以文王的继承者身份来施展其政治抱负的，可如果文王是孟子所说的“西夷之人”，那么，被孔子视为“中华”最高象征的文王之“文”便似乎不应被理解为“华夏”之“文”而是“夷狄”之“文”了，可事实上并非如此。有学者在谈到雍正皇帝的“中外一家”观念时指出：“这种理论勇气，中国历史上大概只有不分‘中华’‘夷狄’、‘朕独爱之如一’的唐太宗可以与之前后相望，引为同调；而饶有趣味的是，雍正皇帝是纯正的夷狄，

<sup>1</sup> 金启宗：《从满洲族名看清太宗文治》，王钟翰主编：《满族历史与文化》，中央民族大学出版社1996年版，第13页；孟森：《满洲名义考》，《明清史论著集刊续编》，第1-3页；汪晖：《现代中国思想的兴起》上卷第二部《帝国与国家》，生活·读书·新知三联书店2004年版，第536页。

<sup>2</sup> 实际上，康熙六下江南所需费用，几乎全由负责皇帝私人开销的“内务府”承担，而没有将负担摊派给沿途的地方财政。其“孳生人丁，永不加赋”（1712年）和雍正帝“摊丁入亩”（1723年）的“丁银”制度，不但开明利民，也使国家财政大为获益。这些措施，固然有减弱明朝汉人反清势力的考虑，但以德立国而不与民争利，或许才是清廷的更根本考虑。



唐太宗的血管里也流淌着夷狄（鲜卑）的血液。从唐太宗到雍正皇帝，从反对‘贵中华，贱夷狄’到‘中外一家’，中国和中华民族逐渐整合成型的历史轨迹清晰可辨。”<sup>1</sup>

在清朝为后人留下的“大中华”遗产面前，对明朝及明以前“小中华主义”的恢复，无论怎样提倡和运作，似乎都显得意义有限。哪怕“华夷变态”舆论曾经被放大利用为异域“民族主义”的催生剂，甚至被“恶用”为东亚地区近代“国家主义”的孵化器。

### 三、《清帝逊位诏书》与“大义”的终局表达

乾隆皇帝登基后月余，即下令逮捕曾静等人，理由是：根据雍正皇帝留下的处死吕留良的先例，攻击“朕”自身犹可谅之，但攻击父皇则决不可饶恕——乾隆皇帝继位后，显然也不会允许攻击其“皇考”的人还活在世上<sup>2</sup>。不过，这一理由也同时带来了一大疑问：既然乾隆皇帝是在效法雍正皇帝，那么又如何要违背雍正皇帝宽大曾静的做法呢？乾隆皇帝在查禁其他书籍时曾说过这样一段话：“闻有应毁之书，必且以为新奇可喜，妄行偷看，甚或私自抄存，辗转传写，皆所不免。”<sup>3</sup>尽管从文面上看乾隆皇帝不喜人如此，但细心者的分析，或许亦触及了问题的另一面，即乾隆杀曾静并废《大义觉迷录》为禁书，恐怕是利用了人们愈禁愈求的好奇心态，故不啻名黜而实兴<sup>4</sup>。如果这种可能性无法彻底排除，那么，乾隆皇帝比雍正时代更加强调“满汉一体”和“华夷无间”的事实，或许才不违逻辑上的通达性：“满、汉均为朕之臣工，则均为朕之股肱耳目，本属一体，休戚相关。至于用人之际，量能授职，唯酌其人、地之相宜，更不宜存满、汉之成见。边方提、镇，亦唯朕所简用耳，无论满、汉也……嗣后若有似此分别满、汉，歧视旗、民者，朕必从重议处之。”<sup>5</sup>

但是，“不别满汉”并不意味着满族应以失去个性为前提，去单向度完成所谓“汉化”，恰恰相反，满族能与其他民族共为国家之“股肱耳目”，只能证明股、肱、耳、目的存在前提不单是相互间的不可分割，还在于彼此间的不可替代。于是，与雍正皇帝动辄“一统”、言必“一家”的无条件“混一”愿望有别，乾隆皇帝反而把凸显甚至张扬各族个性的观念植于超越狭隘民族意识的“大中华”体系中，并走上由“不同”而“大同”的“和而不同”之路。柯娇燕（Pamela Kyle Crossley）在分析乾隆皇帝违逆父命诛戮曾静、禁毁《大义觉迷录》的做法时指出，乾隆皇帝从未认为满族人有什么可耻之处。满族人之所以入主中原，并不是满族人受到汉人的教化使然，而是因为努尔哈赤、皇太极秉持“天心”，才使满族人取明朝而代之。于是人们看到，清朝是透过优宠藏传佛教以治理西藏、绥服蒙古，接纳儒家文化笼络江南文人，但又尊崇萨满教以维系满族人的自我认同。

文化政策虽是“满洲”政权得以维系的关键，但满族人文化政策成功的秘诀不惟在其汉化的程度，更在于清廷能采取弹性因应的文化政策，整合帝国之内各个族群的人民，从而共同构筑了一个多元文化的世界观。离弃了这个多元文化的世界观，也就无法统御这庞大的国家<sup>6</sup>。它有助于我们理解，何以当有人影响了满汉、满蒙、满回等诸民族之间的平等关系时，乾隆皇帝及其后嗣之君，均对之“议处”不贷、力持公平的原因。甘肃巡抚鄂昌，身系满洲，曾作诗《塞上吟》辱称蒙古为“胡儿”。乾隆皇帝闻之大怒，曰：“夫蒙古自我朝先世，即倾心归附，与满洲本属

<sup>1</sup> 郭成康：《清朝皇帝的中国观》，《清史研究》2005年第4期。

<sup>2</sup> 《上谕：高宗圣训严法纪门》，《清代文字狱档》下册，上海书店1986年版，第968页。

<sup>3</sup> 中国第一历史档案馆编：《纂修四库全书档案》上，上海古籍出版社1997年版，第446页。

<sup>4</sup> [日]石桥崇雄：《大清帝国》，第215-216页。

<sup>5</sup> 《清高宗纯皇帝实录》卷8，雍正十三年十二月。

<sup>6</sup> [美]史景迁著，吴宗恒、温洽溢译：《雍正王朝之大义觉迷》译后记，广西师范大学出版社2011年版，第262-263页。





一体，乃目以胡儿，此与自加诋毁者何异，非忘本而何？”遂数罪并罚，赐诏使自尽<sup>1</sup>。同治元年（1862），陕甘地区有回民起义。对此，朝廷的态度是：“第汉回不和，到处皆然，均系国家赤子，必得查明曲直情由，秉公办理，不可稍存汉回之见，致有偏倚，方能折服其心。”<sup>2</sup>

族属意识的淡化，不但给各族带去了平等的尊严，还促成了各族人士的高层合作。成立于雍正七年（1729）的“军机处”，历来被视为清朝的最高决策部门。可当我们带着“满清王朝”的成见去审视其中的人员族属时却发现，雍正时的军机大臣不光有允祥（满），还有张廷玉（汉）和蒋廷锡（汉）；乾隆时则不仅有鄂尔泰、讷亲、海望（以上满），还有张廷玉、徐本（以上汉）和纳延泰、班第（以上蒙古）等。乾隆六年（1741）以后的军机处排名一直是鄂尔泰、张廷玉、徐本、讷亲、海望、班第、纳延泰，几乎雷打不动。而且据《清史稿》记载，乾隆时军机处虽然只有两个汉人，但汉人的地位都很高——张廷玉是太保、大学士、三等伯，徐本是太子太保、大学士，高于除了鄂尔泰之外的所有同僚。至于鄂尔泰的地位之所以稳居军机大臣之首，则与他在“改土归流”、“混一华夷”过程中曾立下的不朽功业恰成正比。即便到了清季，军机处仍不改诸族合作之传统，吴郁生（字蔚若，号钵斋，江苏吴县人）、荣庆（字华卿，鄂卓尔氏，蒙古正黄旗人）和世续（字伯轩，索勒豁金氏，满洲正黄旗人）等军机大臣，在国势陵夷的光绪与宣统时期，依然在默契地合作<sup>3</sup>。至于曾国藩、李鸿章、张之洞、僧格林沁等非满族人士在清朝历史中的崇高地位和巨大影响力，更是不言而喻。

清朝的民族政策和用人襟抱，曾产生过深刻的政治影响和社会影响，以致后来袁世凯在分配国会代表席位时，反而力主增加蒙藏人员的指数<sup>4</sup>。这些正面的反应，还每每体现在汉族士大夫及其所从事的学术工作上。关于今文经学家庄存与（1719-1788）为什么在主张“作新王”的同时不是另立制度仪轨，反而要“宗文王”的问题，汪晖认为，“建五始”与“宗文王”之间有着复杂的关系，而“中国入夷狄则夷狄之”或“夷狄入中国则中国之”的礼仪根据，便正是庄氏的“宗文王”原则。对此，汪氏将其“归结为以孝子之行，行王者之事”。这些富于新意的解读，显示了当代学者对庄存与基本走向的把握水准——“‘宗文王’、‘一乎周’是一种抽象的礼仪原则，而不是附丽于某个特定统治民族的歧视性政策或观点”<sup>5</sup>。不过，当我们进一步观察时或许还会发现，庄存与的“受命于天”原则似乎亦同时暗示了“明清鼎革”行为所内含的古已有之的合法性<sup>6</sup>。这意味着，比起“血统”，“受命”才是最重要的；比起“出身”，“天道”才是政统的根本。尽管“文王生于岐周，卒于毕郢，西夷之人也”这一事实在庄存与的以上论证中并没有被明确提及，但由于这毕竟是历史上曾经发生过的事实，而且嗣后中华世界亦从未有人对文王所具有的中华象征意义表示过丝毫的怀疑，因此，华夷内外之间的区隔已失去了值得继续探讨的价值，遑论冥顽泥守，或许才反映了庄存与的真实想法。

事实是，从乾隆时代后期开始，以沈垚、张穆、龚自珍等为代表的知识人，均纷纷关心边疆事务，并为国家的稳定而殚精竭虑、献计献策。龚自珍大倡“回人皆内地人也”<sup>7</sup>，无所谓“华夷之别”，并上疏安西北策，将新疆等同内地，主张“疆其土，子其民，以遂将千万年而无尺寸可议弃之地，所由中外一家，与前史迥异也”<sup>8</sup>。不宁唯是，魏源也通过《圣武记》的编写，而完全认同了清朝所代表的正统地位。至于地方上的士大夫们，还透过他们编写于乾隆、道光 and 光绪等不同时期的《凤凰厅志》，逐步确证了民间对国家及其民族平等政策的认同。细心的研究者

<sup>1</sup> 《清高宗纯皇帝实录》卷 485，乾隆二十年三月庚子。

<sup>2</sup> 《清穆宗毅皇帝实录》卷 17，同治元年正月丁未。

<sup>3</sup> 赵尔巽：《清史稿》卷 176《表十六·军机大臣年表（一、二）》。

<sup>4</sup> 《宣统政纪》卷 69，宣统三年十二月上，中华书局 1987 年版。

<sup>5</sup> 汪晖：《现代中国思想的兴起》上卷第二部《帝国与国家》第五章第三节《今文经学与清王朝的合法性问题》。

<sup>6</sup> 庄存与：《春秋正辞奉天辞第一》，《皇清经解》卷 375，第 3 页。

<sup>7</sup> 龚自珍：《上镇守吐鲁番领队大臣宝公书》，《龚自珍全集》第 5 辑，上海人民出版社 1975 年版，第 311 页。

<sup>8</sup> 龚自珍：《御试安边绥远书》，《龚自珍全集》第 1 辑，第 112 页。



还注意到,《凤凰厅志》对南方苗人进行描述时,在笔法上已清晰地呈现出从“苗蛮”到“苗人”再到“苗民”的转变<sup>1</sup>。安部健夫指出:“改土归流还是一个借苗族的汉化,证明‘夷性华化’能够实现的活广告。”<sup>2</sup>王柯教授甚至认为,“至迟到道光皇帝在位(1821-1850年)的十九世纪前半,在清的帝国构造中,西南部的非汉民族地区就已经被完全当作‘内地’来对待了。”于是,“属于羁縻对象的‘外夷’,就不再是清朝版图内的非汉民族,而是像沙皇俄国那样的外国了”<sup>3</sup>。

清朝支配领域内部的一体化,见证了清历代国君对“中华大义”的思考历程与实践轨迹;而各个时期域内“五族”尤其是汉人士大夫对上述“大义”的理论配合与行动呼应,还给空前巨大的“中国”的实体化落实,提供了上下偕动的支持。从这个意义上说,雍正皇帝甘冒家丑外扬之虞而敢于打破常规、亲自审理曾静案件的行为,无疑在清朝确立正统地位的过程中发挥了重大的转捩作用。后来的走势表明,雍正皇帝是在最需要做如此工作的时候完成了这项工作。至于曾静和吕留良,在帮助汉人扭转“小中华”眼界并重铸“大中华”意识方面,还被赋予了某种他人所无法替代的反面教谕意义。

但是,指望几千年来同时并存且根深蒂固的两种“华夷观”,只用去一二百年时间即全部统一到囊括夷蛮戎狄的“中华大义”上来,是有困难的。乾隆朝以和坤为代表的上层腐败官员所导致的清朝盛极转衰,还使人们有足够的理由相信,曾经被曾静夸大其词的清廷非德现象,这个时候已演变成枝蔓横生的现实。对于与汉地全无血缘地缘关系而仅凭天命道义来立国立身的清朝而言,这无疑会再度触及其应否存在的理由和根据等大问题。然而,西洋列强的东渐及随之而来的版图觊觎之心,使清廷所面临的内部问题骤然间转向外部,“兄弟阋于墙外御其侮”的逻辑,不但使清王朝的内部认同由此加速,还使以往被使用于汉人与边地族属之间的“华夷之辨”和“内外之别”开始被域内各族一致对外的“新华夷观”所代替。清朝作为整体“国家”,其概念和轮廓,亦因此变得明晰。

清史专家指出,针对意欲传教的英国使臣,乾隆皇帝以“华夷之辨甚严”为由断然拒绝的行为,可能是清朝皇帝第一次以民族意义上的“中华”与中国各民族的潜在敌人——“外夷”相对称。在清朝文献中,“中国”与“外国”,特别是与西洋各国的对称现象,日益频密。乾隆皇帝昧于世界大势,一厢情愿地以“华夷之辨”反制西方国家的行为固然不足称道,但这中间隐含着面临日益迫近的西洋威胁,“中华民族”的自我认同已呼之欲出了<sup>4</sup>。它表明,以版图划民族,并有意把畴昔作为礼仪文化指代的“中华”改换为以“文化+行政版图”为单位的“中华民族”,已成为上述转换的整体基调。而且,来自清朝外部的压力越大,“中华民族”的整体意识就越强<sup>5</sup>,以至英法等欧洲列强打着“民族国家”幌子来插手新疆、西藏事务时,欧洲那一套理念和做法并没能收到其预期的效果。费正清发现了这一点,他说:“由于中国领导人坚持国家的大一统,民族主义则不得其门而入。”<sup>6</sup>

然而毕竟,鸦片战争以来的内忧外患,使清朝的执政能力受到了空前的挑战。中英、中法、中日战争等外部打击和先洋务、次改良、再革命的内部激变,也的确使这个巨大的政治实体不可逆转地衰落了。特别是,当辛亥革命打出“驱逐鞑虏,恢复中华”的旗帜后,王朝本身还必须面对比“明清鼎革”之际浩大得多的反清浪潮。稻叶君山的极端表述显示:“外族人承大统,果为禹域苍生之幸耶?抑李鸿章一流人物果能悉举中国人之思想而代表之耶?此必不然者也。故所谓

<sup>1</sup> 张双志:《清朝皇帝的华夷观》,《历史档案》2008年第3期。

<sup>2</sup> [日]安部健夫:《清代史研究》,第42页。

<sup>3</sup> 王柯:《民族与国家:中国多民族统一国家思想的系谱》,第158-159页。

<sup>4</sup> 郭成康:《清朝皇帝的中国观》,《清史研究》2005年第4期。

<sup>5</sup> 费孝通:《中华民族的多元一体格局》,《北京大学学报》1989年第4期。

<sup>6</sup> [美]费正清(John King Fairbank)著、张沛译:《中国:传统与变迁》,世界知识出版社2002年版,第447页。



汉族本位思想者，遂为中流之一柱，而三百年之间清朝历代之英主贤相，汲汲以融和此思想为急务。卒之满汉齟齬，迹不可掩，演绎而成历史。”<sup>1</sup>

事实是，“排满革命”发生后，清朝很快便陷入了空前的混乱与危笃状态：“方今海宇分崩，叛逆四起，存亡危急，即在目前”<sup>2</sup>；“近则东南纷扰，警报频闻，俄员利此时机，势欲得满洲里而甘心”<sup>3</sup>；“外务部准驻俄使臣陆征祥电告：据俄外部意，不欲中国在蒙古驻兵殖民。并内治事宜归蒙自理”<sup>4</sup>；“现大局震撼，人心动摇，成败利钝，未敢逆睹，世变所极，已陷于水深火热之秋”<sup>5</sup>。在这种情况下，清廷至少有三种可供选择的走向：一是像元朝退至漠北而为“北元”一样，“八旗”的力量亦可退守“满洲”，回归皇太极入关前的“清国”自立状态；二是集结全部可用之武装力量，与汉人国家做殊死一决；三是听由周边国势力渗透并放任蒙、藏、维诸部“独立”，使大清帝国分崩离析。

这些选择之所以有可能变为事实，是因为“法明崇满”逻辑下的“多元一体”格局给清廷赋予的“中国皇帝”（统辖汉地）和“天可汗”（管控满、蒙、藏、维）之双重身份<sup>6</sup>，并没有完全丧失其凝聚力和号召力，于是，返归“满洲”以期再度凝聚，便当然会成为清王室的第一反应。肃亲王善耆之所以和日本人川岛浪速勾结起来，并试图建立依附于日本的傀儡政权，无疑是这一反应的具体表现。而且据称，此前还有过王公考虑将清室迁回东北的传说，诸如驻奉天的日本领事也发现赵尔巽派人加紧修整奉天故宫，铁良、张人骏秘密潜往奉天等不一。重要的是，清室一旦决定撤回东北，袁世凯是无力阻挡的。当时北京警察中满族人居多，数量达1.2万人的禁卫军虽改由冯国璋统领，但多数士兵和中下级军官仍为满族人。而北洋军已开往前线，与革命军对峙。所以倘清室孤注一掷，南北双方想极力避免的国家分裂局面就极有可能发生。

其次，在决定清室命运的御前会议上，亲贵们不但“做出了要拼命的姿态”，还提出了种种对决计划：“内阁代递奉天八旗满蒙汉宗室觉罗内务府总代表德禄电奏‘倘革党仍不反正，东省八旗子弟定必组织决死队，附入北军，定期南征’等语。著赵尔巽查明情形，究竟能编练若干营？何时可以成军开拔？迅速奏闻。”<sup>7</sup>而第三种迹象显示，蒙古王公由于和清王朝关系的深厚已纷纷表态“独立”。1911年底，由喀尔喀亲王那彦图牵头，由24位王公世爵副署，以“蒙古全体代表”的名义致函袁世凯，恫吓他“倘从共和之请，代表等恐蹈库伦之续”，还解释说：“库伦所以宣言独立者，非叛大皇帝”，“实以改为民主之讹传，恐失其统于一尊之效。”<sup>8</sup>与此同时，新疆伊犁等地也在俄国挑唆下屡生事端，清廷还为此着令袁大化严防坚备，不许懈怠；至于西藏，朝廷乃电谕“驻藏办事大臣”，嘱当此“时局艰危”之际，应“力任其难”<sup>9</sup>。清廷深知，英人唆使下的“驱汉”风潮其实已露骨地表达了他们的覬覦之心<sup>10</sup>。

以上种种情况意味着，身兼诸藩可汗和内地皇帝的清廷，为了王朝的递续，应该而且有条件去试行无数个可能的自救方案，但清廷却没有那样做。关于其出人意表的最终决断问题，有学者

<sup>1</sup> [日]稻叶君山著、但焘译订：《清朝全史》上册〈原序〉，第5页。

<sup>2</sup> 《宣统政纪》卷67，宣统三年十一月上。

<sup>3</sup> 《宣统政纪》卷68，宣统三年十一月上。

<sup>4</sup> 《宣统政纪》卷69，宣统三年十二月上。

<sup>5</sup> 《宣统政纪》卷69，宣统三年十二月上。

<sup>6</sup> 拙著：《从“脱儒”到“脱亚”：日本近世以来“去中心化”之思想过程》，台大出版中心2009年版，第154页；又参见刁书仁、刘晓东、田毅鹏：《从“法明崇满”到“五族共和”：清代多民族统一国家建构的思想轨迹[笔谈]》，《学习与探索》2011年第2期。

<sup>7</sup> 《宣统政纪》卷69，宣统三年十二月上。

<sup>8</sup> 喻大华：《〈清室优待条件〉新论：兼探溥仪潜往东北的一个原因》，《近代史研究》1994年第1期。又参见《宣统政纪》卷67，宣统三年十一月上；卷68，宣统三年十一月下。

<sup>9</sup> 《宣统政纪》卷68，宣统三年十一月下。事实上，不少边吏和镇守要津者见国势陵夷，乃纷纷提出“开缺”，试图临阵脱逃。但清廷大多复以“不允”，并责令坚守。参见《宣统政纪》卷68，宣统三年十一月上、下等。

<sup>10</sup> [美]李约翰(John Lea)著、孙瑞芹等译：《清帝逊位与列强：第一次世界大战前的一段外交插曲》，江苏教育出版社2009年版。





指出，作为中国历史内在逻辑与外力影响交互作用的结果，最后展现在我们面前的是，当清朝即将覆亡之时，竟由满族统治者提出“合满、蒙、汉、回、藏五族完全领土为一大中华民国”这一逻辑严谨、内涵明确的“大中华”、“大中国”的概念<sup>1</sup>。更有学者这样评价清帝退位的事件：

“在南北和议、《清帝逊位诏书》颁布之前，清帝国之疆域大有分崩离析的解体之势。正是在此存亡危机之关头，清王室果敢地接受辛亥革命之事实，屈辱而光荣地退位，将一个偌大的帝国疆域连同他们对清王室的忠诚、臣服，和平转让与中华民国，从而为现代中国的构建，为这个未来中国的领土疆域之完整和巩固，做出了不可磨灭的贡献”<sup>2</sup>。而这一所谓对“未来中国做出了不可磨灭贡献”者，便是长期以来被熟视无睹甚至几被忘却的历史性文献——《清帝逊位诏书》（下简称《逊位诏书》）。

《逊位诏书》共计 319 字，1912 年 2 月 12 日由清宣统帝爱新觉罗·溥仪奉隆裕皇太后懿旨颁布于天下。清王朝 268 年的历史，亦随着这纸《逊位诏书》的颁布而宣告结束：

奉旨 朕钦奉隆裕皇太后懿旨：前因民军起事，各省相应，九夏沸腾，生灵涂炭。特命袁世凯遣员与民军代表讨论大局，议开国会，公决政体。两月以来，尚无确当办法，南北睽隔，彼此相持，商辍于途，士露于野。徒以国体一日不决，故民生一日不安。今全国人民心理，多倾向共和。南中各省，既倡议于前；北方诸将，亦主张于后。人心所向，天命可知。予亦何忍以一姓之尊荣，拂兆民之好恶。是用外观大势，内审舆情，特率皇帝将统治权公诸全国，定为共和立宪国体。近慰海内厌乱望治之心，远协古圣天下为公之义。袁世凯前经资政院选举为总理大臣，当兹新旧代谢之际，宜有南北统一之方。即由袁世凯以全权组织临时共和政府，与军民协商统一办法。总期人民安堵，海宇义安，仍合满、汉、蒙、回、藏五族完全领土，为一大中华民国，予与皇帝得以退处宽闲，优游岁月，长受国民之优礼，亲见郅治之告成，岂不懿欤？<sup>3</sup>

《逊位诏书》的延伸部分，包括另外两道“懿旨”及相关的“优待条件”<sup>4</sup>。有关《逊位诏书》的价值和意义问题，历来无所定讫。不过，有两个面向应该还是比较明确的：一是面向未来的分析，二是面向传统的解读。前者主张从以下几个方面论证《逊位诏书》的“宪法”意义<sup>5</sup>；而后者，则更多面向传统，并且是“汤武革命”的传统<sup>6</sup>。应该说，这两种分析，分别给《逊位诏书》赋予了重大的现实意义或传统价值。而且，如果想进一步发掘其“微言大义”，人们还完全可以从中寻找出更多有利于解释者的各类暗示。只是，无论我们怎样从宪政的角度给《逊位诏书》赋予近现代的意义，清帝逊位意味着清无力自主完成近现代转型的基本事实，似乎没有发生过本质性的改变。同时，也不管人们如何希望“辛亥革命”与“汤武革命”叠韵双声，“辛亥革命”毕竟不是“汤武革命”，清帝的“禅让”亦无法等值于传统“革命”的颠覆性政治循环。这就意味着，《逊位诏书》的背后，应该潜藏着既不同于前者，也有别于后者的另外一条线索。重要的是，这条线索应该，也只能形成于与清王朝有关的历史过程中而无法从外面强行植入。

民国二年（1913），时任北洋政府顾问的日本人贺长雄曾提出过一个观点，即“中华民国并非纯因民意而立，实系清帝让与统治权而成”的“国权授受说”<sup>7</sup>。该见解虽引发过诸多争议，但这一“现场报道”，至少排除了后世的“逆推”和“发挥”。尤其当人们发现《清帝逊位诏书》

<sup>1</sup> 郭成康：《清朝皇帝的中国观》，《清史研究》2005年第4期。

<sup>2</sup> 高全喜：《立宪时刻：论〈清帝逊位诏书〉》，广西师范大学出版社2011年版，第136页。

<sup>3</sup> 《宣统政纪》卷70，宣统三年十二月下。此处略去了《诏书》原件中“钦此”二字。

<sup>4</sup> 《宣统政纪》卷70，宣统三年十二月下。

<sup>5</sup> 高全喜：《立宪时刻：论〈清帝逊位诏书〉》封口内容简介。

<sup>6</sup> 凌斌：《从汤武到辛亥：古典革命传统的现代意义》，《新史学》第7卷《20世纪中国革命的再阐释》，中华书局2013年版，第23-25页。

<sup>7</sup> [日]贺长雄：《革命时统治权转移之本末》，王健编：《西法东渐：外国人与中国法的近代变革》，中国政法大学出版社2001年版，第108页。



的主体逻辑几乎与《大义觉迷录》首尾呼应、一贯始终等事实时，其“自省”的勇气、“自尊”的选择和“自裁”的决绝这些清王朝终焉前的全部反应，才能获得近乎真实的解释。

首先，清帝逊位的依据，是“天命人心”决定“国朝运势”的判断标准，而不是现代人所谓“进步”或“倒退”的抽象观念论。这意味着，《逊位诏书》中“人心所向，天命可知”这一“不违天命”的历史取向，不但是清廷“逊位”于民国的价值根据，也曾是清廷“争位”于明朝时的充分理由。换言之，《逊位诏书》与“明清鼎革”后的《大义觉迷录》之间，事实上已形成了传统语境上的首尾呼应。剔除雍正皇帝审问曾静时的倨傲口吻，人们不难发现，两个历史文献之间在国运兴灭的道理上并没有什么差别可以计较（第26-27页）。所不同的，只是强势者的发言与颓势者的布告，在心境上已别若天渊。惟其如此，《逊位诏书》的意义，才非同一般文献可堪比拟。辛亥革命爆发后“全国人民心理，多倾向共和”等响应之势，不但表明“兆民之好恶”真实地反映了“天命”的转移，还意味着面对“九夏沸腾，生灵涂炭”的局面已拿不出“确实办法”的清廷，需要在“天命可知”的价值觉解中断然自决，否则，清朝一贯的“天命人心”论就是欺瞒，就是“丧德”的谎言。当看到“外观大势，内审舆情，特率皇帝将统治权公诸全国，定为共和立宪国体”的清廷宣言信而有征时，《逊位诏书》中“远协古圣天下为公之义”的说法就不应该被简单地研判为清“无力回天”的托辞。其主动放弃原本可供选择的“三种走向”等重大决定意味着，“天命人心”论所反映的，乃是清王朝立国以来一以贯之的政治原则。它形成于对“大中华”价值体系的笃信和实践过程中；而如此首尾一致的政治反应和抉择，才应该引起研究者的足够重视。

其次，“则公去私”的政治站位和“不忍自残”的人伦关切，亦应成为我们思考《逊位诏书》时不可或缺的另一条传承线索。毋庸讳言，来自汉人的“鞑虏”侮蔑和“排满”行动，曾引起过清朝皇室的激愤和怨怼。可是，当清廷意识到非理性的对抗只能导致“南北睽隔”、“生灵涂炭”时，其整体思考方向便迅速从“一姓之尊荣”中脱出，屈辱而光荣地回到“中华一体”的天下大局中<sup>1</sup>。对清廷而言，“古之君天下者”显然不是一个抽象的政治符号，其最真切的内涵应该是对清朝一统天下理念的自我表达。换言之，比起后人植入的臆想和揣测，这种大局意识应根植于由清朝集其大成的中华价值体系中，亦即生长于雍、乾“盛世”的一贯说法中<sup>2</sup>。这意味着，当人们激赏孙中山的座右铭——“天下为公”时，似乎亦应给《觉迷录》和《退位诏书》中几乎一致的说法，赋予历史的尊重和传统的敬意。

第三，“五族统合”的“中华大义”，应该成为我们观察《逊位诏书》的最终底线。如前所述，“华夷一家”逻辑下的“五族统合”，曾经是雍正皇帝摧毁曾静等论敌的杀手锏，也是曾静者流无法否认的最具说服力的巨大事实。实际上，空前广袤的“大一统”局面，是“五族”人民长期合作和共同奋斗的结果。它注入了包括满族在内的“中华民族”的全部心血，惟此也是悠悠万事当中最不能被触碰违论破坏的底线。正因为如此，“排满革命”发生后最令清廷痛彻腑心的，莫过于“南北睽隔”、“满蒙回藏”的分立趋势和外国列强的趁机染指。这既是《逊位诏书》正文中“宜有南北统一之方”、“总期人民安堵，海宇乂安，仍合满、汉、蒙、回、藏五族完全领土，为一大中华民国”等期待所由以发生的根源，也是与民国政府提出所谓“优待条件”之最根本目的：“议定优待皇室八条，待遇皇族四条，待遇满、蒙、回、藏七条。览奏尚为周至。特行宣示皇族暨满、蒙、回、藏人等，此后务当化除畛域，共保治安，重睹世界之升平，胥享共和之幸福，予有厚望焉。”<sup>3</sup>然而需要指出的是，由“五族统合”而成的国家，是中华传统与近代文明相结合的“文化+行政版图”，而不是西方“国际法”前提下的单纯的“民族国家”。这一点，最终还以足够巨大的力量把伊始疾驰于“民族革命”途路上的孙中山扳回到“五族共和”的轨道

<sup>1</sup> 《宣统政纪》卷70，宣统三年十二月下。

<sup>2</sup> 《大义觉迷录》（雍正），第3、5页；《清高宗纯皇帝实录》卷8，雍正十三年十二月。

<sup>3</sup> 《宣统政纪》卷70，宣统三年十二月下。



上来。而且，无论是“中华民国”还是“中华人民共和国”，只要代表的是“全国人民”的利益，最终都必须成为“大中华”的积极捍卫者和世代继承者。一个饶有兴味的现象是，清以后的政权，凡涉及中外疆域纷争问题时，莫不以清朝的“完全领土”为法理依据。人们或许可以忘记“全国人民”、“五族”、“大中华”的提法出自《逊位诏书》等事实，却无法无视一贯于《觉迷录》和《逊位诏书》之始终的“中华大义”及其巨大历史遗产。

然而，除却时代之别和强弱之势等政治背景外，《逊位诏书》复有不同于《觉迷录》者。其中最大的不同，是《逊位诏书》中已全无“华-夷”优劣之观念，而惟余为君者均需正视之民心向背、大公无私、五族一体、中华一家等超越性政治价值。这意味着，清帝逊位，是国体之让渡，而非华夷之让渡；是五族之一统，而非排满之意气；是疆域之大义，而非待遇之丰瘠。《逊位诏书》所体现的从君主到民主、从帝制到共和、从帝国到民国的转变和“天下一家”的高端站位，反而使汉族民族主义者的激进言行，显得有些自我矮化，以致汉人内部亦有为之赧颜甚至鸣不平者<sup>1</sup>。有学者指出：“隆裕太后与宣统皇帝作为当时名义上的天下共主，始终以华夏正统自居，丝毫不以‘异族政权’自命，而且丝毫没有任何意思表明或暗示诏书所谓‘民军’、‘南中各省’与‘北方各将’仅为汉族一支，而辛亥革命与他族无关。相反，正如共和建国论者所强调，纵观诏书全文，皆言事关‘全国人民’、‘兆民’、‘海内’、‘天下’，所谓‘将统治权归诸全国’、‘宜有南北统一之方’、‘协商统一办法’、‘总期人民安堵，海内义安，仍合满、汉、蒙、回、藏五族完全领土，为一大中华民国’诸语，无一不以中国境内各族人民为一整体。”<sup>2</sup>它反映了知识界呼应的现实根据：梁启超、杨度的“大民族主义”构图（中华民族）、黄兴改“中华民国民族大同会”为“中华民族大同会”以及李大钊力倡“新中华民族主义”论等，都是对当时国内大势的真实写照。而且，这些难以摇撼的事实，还被嗣后的历代政府所是认可、继承<sup>3</sup>。有学者在分析《逊位诏书》的意义时指出：“这场以民族革命作为一个内容的革命不但没有导致民族的争斗，反而协调起来，这在中国是史无前例的，它向世界展示了中国各民族的宽广胸襟。”<sup>4</sup>可是，当我们了解到《逊位诏书》所凸显的价值是清朝一直坚守的“中华大义”而非一时冲动时，充满私德色彩和不确定因素的“胸襟”说，似乎已不再具有特别的指标意义。

<sup>1</sup> 康有为：《与同学诸子梁启超等论印度亡国由于各国自立书》，《康有为政论集》上册，中华书局1981年版，第487-489页；梁启超：《南海康先生传》第八章“康南海之中国政策”，《康有为全集》第12集（附录一），中国人民大学出版社2007年版，第437页。

<sup>2</sup> 凌斌：《从汤武到辛亥：古典革命传统的现代意义》，《新史学》第7卷《20世纪中国革命的再阐释》，第25页。

<sup>3</sup> 周恩来：《接见嵯峨浩、溥杰、溥仪等人的谈话》，《周恩来选集》（下卷），人民出版社1984年版，第317-320页。又参见周恩来：《关于我国民族政策的几个问题》，《周恩来选集》（下卷），第247-248、251、262页。

<sup>4</sup> 喻大华：《〈清室优待条件〉新论：兼探溥仪潜往东北的一个原因》，《近代史研究》1994年第1期。

