

清世宗《大義覺迷錄》重要觀念 之探討

邵 東 方*

摘要

滿清統治者入關後，逐漸認識到單憑軍事和政治的高壓是不可能長久地統治中國，必須通過有效的意識形態政策，來馴服漢人，尤其是漢族知識分子。祇有如此，滿清政權才能在思想層次上為漢族士人所接受。清世宗因曾靜反清案而刊布的《大義覺迷錄》，就是體現滿清統治者從武力征服轉向思想統治的通盤政策，以及反映滿人政治意識自覺的典型事例。針對漢族士人否定異族統治的觀念，雍正皇帝一方面主張天命觀以緩和士人的復明思想，另一方面宣揚清朝的「得統之正」。同時他通過鼓吹儒家的忠義倫理，把君臣之義置於華夷之辨的觀念之上。本文旨在論證：清朝的武力壓制和政治強權等外緣的因素不足以解釋，為什麼明亡之後大多數漢族知識分子轉而接受滿清王朝統治的合法性；清朝的統治能夠獲得成功是有其內在的思想理論動機的。雍正在《大義覺迷錄》中的種種辯說，不僅有其政治意義，更具有一種文化的意義。

關鍵詞：《大義覺迷錄》、清世宗（雍正）、華夷之辨、正統、君臣之義

一、前 言

雍正6年(1728)，湖南永興儒生曾靜(1679-1735)派遣其弟子張熙投書川陝總督岳鍾琪(1686-1754)，勸其舉兵反清。投書指責清朝借討伐李自成

* 作者係新加坡國立大學中文系助理教授。

(1606-1645)軍而非法取代明朝，和清世宗雍正帝(1678-1735，在位1723-1735)篡奪皇位。事發之後，曾靜師生先後被捕，隨後又查出其所著《知新錄》、《知幾錄》及所藏呂留良(1629-1683)著作中的大量反清言論。雍正對於曾靜反清事件這一大案，卻「出奇料理」，對曾靜等人優待開導，使其心甘情願地充當清朝政府的「思想囚犯」。在案件審理結束後，又命匯集曾靜投書案和呂留良文字獄案的記錄，以《大義覺迷錄》題名刊布。¹

《大義覺迷錄》全書四卷，收有雍正本人的上諭10道、清廷官員審訊詞及結案的處理意見、曾靜的口供47篇（包括曾靜《知新錄》和《知幾錄》的部分內容）、曾氏弟子張熙的口供二篇，並附曾靜認罪後所著《歸仁說》一篇。雍正以其獨特的政治謀略，別出心裁地下令將《大義覺迷錄》「通行頒布天下各府州縣遠鄉僻壤，俾讀書士子及鄉曲小民共知之。並令各貯一冊於學宮之中，使將來後學新近之士，人人觀覽知悉。」²此書因此遍及天下，一時成了家喻戶曉的「正面」教材。雍正這一不同尋常的處理方式，也顯示了他統治策略的一大特色。然而清高宗乾隆帝(1711-1799)即位後，為了掩蓋人們對其父聲辯皇位繼承的上諭之懷疑，下令收回《大義覺迷錄》，嚴禁流傳，凡有私藏者處以刑，所以此書在清朝覆滅前一直被視為禁書。當然，乾隆所收禁乃皇室子弟爭奪皇位、彼此戕害之內幕，而雍正在書中所宣揚的思想觀念卻為以後清代歷朝皇帝所承襲和推行，成為滿清統治階層處理滿漢關係的基本國策，故此書在清代歷史的長遠影響還是不容低估的。

至清末，當時的革命黨人開始秘密重印《大義覺迷錄》一書，然而用意已迥然不同。清末民初以來，對此書的負面反響尤為強烈，充分體現在當時的許多出版物上。出於反對滿清統治和揭露文字獄的需要，閱讀《大義覺迷錄》者的目光所注，大多集中在書中保留的曾靜、呂留良等人的強烈反清言論，和暴露清皇室內部爾我詐虞的爭鬥事實，故將之視為清代統治者施行文化專制和民族壓迫的佐證。而《大義覺迷錄》所載雍正之若干重要見解及其

1 關於曾靜反清案的資料，主要載於《大義覺迷錄》，見中國社會科學院歷史研究所清史研究室編，《清史資料》第4輯（北京：中華書局，1983），頁1-169；又見故宮博物院文獻館編，《清代文字獄檔》第9輯（上海：上海書店，1986）。

2 《大義覺迷錄》，卷1，頁9。

關心的議題，則為上述意向所掩，以致其論說未能獲得人們的重視。本文便是為了辨正這一偏向而作，因為批判清王朝的專制主義是一回事，了解清代統治階層的政治思想又是另一回事。《大義覺迷錄》所載反清志士的指斥確是事實，不過雍正要想達到其維護統治之目的，就必須使自己的立論符合儒家學說之傳統，祇有如此才能服當時人之心。那麼雍正是否作到了這一點呢？這是本文所要分析的問題之一。另外，雍正之說，即使完全符合儒家傳統學說，那也未必完全正確或錯誤。以今人的標準來看，又如何確定雍正之說的是非呢？這是本文所要分析的問題之二。

二、關於華夷之辨的標準

所謂「華夷之辨」，是中國早期儒學傳統中的一個重要觀念，而這一觀念的來源與三代時期部族關係的形成有著密切的關係。遠古時代，在中原大地散布眾多的部落，當時無所謂夷夏問題。當夏、商兩代王朝和一些方國進入了文明階段，尚有若干部落仍處未開化時期，因此處於中原地區的華夏集團在文化和經濟的程度上高於周邊所謂「四夷」部族。在春秋時期，諸夏又稱為諸華，或華夏，少數民族則泛稱為夷或夷狄。《左傳》〈定公十年〉云：「裔不謀夏，夷不亂華。」這是以夷與夏相舉的。這樣的區分逐漸為人們接受，所以，所謂華夷關係就是中國古代中原和邊裔民族之間的關係。

追溯溯源，中國傳統夷夏觀的一個重要的來源，就是早期儒家的思想，這主要見於孔孟的論述。《論語》中有涉及華夷問題的章句，孔子主張以文化來區分華夷。如孔子當時看到中原很亂，所以一度想到「九夷」去居住。有人認為那裡太落後了，說：「陋，如之何？」孔子卻回答道：「君子居之，何陋之有？」³對孔子而言，夷狄之地雖簡陋，但祇要有文明人去了，還有什麼簡陋的問題呢？可見孔子的夷夏觀念是文化的觀念，而不是地域的區隔問題。孟子繼承和發展了孔子以文化道德區分華夷的思想。孟子所處的時代雖不存在夷狄對華夏的嚴重威脅，但是他也是從文化上重視華夷之辨。據《孟子》記載，楚人陳相兄弟原從陳良學儒家之學，陳良死後，他們又改從

³ 《論語》〈子罕〉，清·阮元校刻，《十三經注疏》（北京：中華書局，1980），頁2491。

楚人許行學君臣並耕之學。孟子批評陳相兄弟說：

吾聞用夏變夷者，未聞變於夷者也。陳良，楚產也，悅周公仲尼之道，北學於中國。北方之學者，未能或之先也。彼所謂豪傑之士也。⁴

孟子這樣講，不僅說明像陳良這樣的「夷」可以在文化上轉變為「夏」，更重要的是，說明了祇有高層次文明才能同化落後的文化，而絕無相反之理。可見早期儒家華夷之辨思想的核心是以文化的高下，而非血統的不同，來區分夷與夏，而且主張華與夷之間是可以互相轉化的。孔、孟之間的說法不僅有聯繫，而且有發展。孔子講夷夏的文化有分別，孟子則說既然是文化的區別，就可以轉換。因此「諸夏用夷禮則夷之，夷狄用諸夏禮則諸夏之」，即文化的不同，成為確定是夷還是夏的一項重要標準。這種觀念至少是宋以前的儒家思想的一個特色。從北宋以前的古書記載看，中原漢族統治者並無在種族上歧視夷狄的傳統。《漢書》〈霍光金日磾傳〉記漢武帝（前156—前87）臨終前曾託霍光（?-前68）輔政，霍光謙讓而力薦出身匈奴的金日磾（前134-前86）。金氏卻說：「臣外國人，不如光。」⁵但是漢武帝仍然以金日磾為車騎將軍，遺詔輔少主。於此可見，漢武帝和霍光都沒有因金氏是匈奴人而在政治上歧視他。後來到魏晉南北朝時代，進入中原的五胡都自稱是夏之後代。所以陳寅恪先生在討論北朝種族與文化的問題時，說道：

漢人與胡人之別，在北朝時代文化較血統尤為重要。凡漢化之人即目為漢人，胡化之人即目為胡人，其血統如何，在所不論。⁶

在歷史上，強調夷夏之防的觀點，主要在中國國勢較弱或在落後民族入侵的情況下被儒家知識分子所強調，因而漢、唐兩代就不大注意夷夏之防。唐太宗李世民(599-649)曾說：

夷狄亦人耳，其情與中夏不殊。人主患德澤不加，不必猜忌異類。蓋德澤洽，則四夷可使如一家；猜忌多，則骨肉不免為仇敵。⁷

而到了宋代和明代，因有外族入侵威脅的存在，廣大中原土人都具有極為強烈的夷夏之防傾向。如在宋元之際，胡三省(1230-1302)以畢生精力寄託在《資治通鑑注》，往往因解說史事而申訴元朝蒙古統治者的橫暴。明代學

4 《孟子》〈滕文公上〉，同註3，頁2706。

5 漢·班固，《漢書》（北京：中華書局，1962），卷68，頁2932。

6 陳寅恪，《唐代政治史述論稿》（上海：上海古籍出版社，1981），頁17。

7 宋·司馬光，《資治通鑑》（北京：中華書局，1956），卷197，頁6215-6216。

者丘濬(1420-1495)也鑑於韃靼之勢漸熾，邊患日棘，在《世史正綱》中十分強調「華必統夫夷，夷決不可干中國之統。」⁸這也體現了宋明以來的後期儒學的一項重要內容。

在17世紀中葉，中國社會發生了劇烈的變動，這種變動主要是起於滿清征服了中國。滿清作為異族入主中土後，激起了廣大漢族士人的強烈反抗。他們反清民族意識的理論基礎之一，便是強調後期儒學中的夷夏之防觀念。儘管在康熙年間，清廷開博學鴻詞科，詔開明史館，力圖爭取和拉攏漢族士人，使部分遺民對異族政權的認識發生改觀，其中一些人開始歸順清政權，至少在形式上承認清朝統治的合法性，因此漢人公開的政治反抗已不再構成清政權的主要威脅。但是這種以強調夷夏之防為中心的思想潮流，到了雍正朝時也未完全消歇。雍正6年發生的曾靜反清案表明，在清朝入主中原八十多年後，一部分漢族知識分子在思想感情上還是無法接受異族的統治，嚴樹「夷夏之防」的觀點在他們的思想中依然是根深蒂固的。

若從時代著眼，我們未嘗不能找到曾靜反清活動的思想線索。在清初，反滿的漢族士人親歷亡國之慘，開始重新認識文化與國家的關係。顧炎武(1613-1680)在《日知錄》中曾有亡國與亡天下之辨：

有亡國，有亡天下，亡國與亡天下奚辨？曰：易姓改號謂之亡國。仁義充塞，而至於率獸食人，人將相食，謂之亡天下。……是故保國者，其君其臣，肉食者謀之；保天下者，匹夫之賤與有責焉耳矣。⁹

亡國指王朝之亡，肉食者謀之；亡天下指中國文化之遭摧毀，則匹夫與有責焉。顧氏雖並未明言亡於夷狄就是亡天下，不過亡於夷狄時，中國文化往往深受其害，因此也可以說就是亡天下了。所以顧氏耿耿於懷者，實為亡天下之痛耳。

正是在上述這種思想的支配下，清初的明遺民大談夷夏之防的界限。曾靜的思想深受清初理學大儒呂留良政治立場的影響，對於呂氏充滿反清言論的詩文，曾靜「悔當身之大義不能早聞」。¹⁰他尤其服膺呂氏著作中「華夷

8 明·丘濬，《世史正綱》（臺北：丘海學會，1963），頁5。

9 明·顧炎武著，黃汝成集釋，《日知錄集釋》（長沙：岳麓書社，1994），卷13〈正始〉，頁471。

10 同註2，卷1，頁37。

之分，大於君臣之倫」的評語。¹¹曾靜在《知新錄》中，借孔子稱讚管仲為保存中原先進文化的歷史功績，以申明夷夏大防的主張。他說：

如何以人類中君臣之義，移向人與夷狄大分上用？管仲忘君事仇，孔子何故恕之，而反許以仁？蓋以華夷之分，大於君臣之倫。華之與夷，乃人與物之分界，為域中第一義，所以聖人許管仲之功。¹²

在《大義覺迷錄》所載的第一道上諭中，雍正針對曾靜的上述論點進行了辯駁。他首先對滿清被稱為「夷狄」毫不隱諱，他說：「且夷狄之名，本朝所不諱。」¹³為什麼呢？他說：

在逆賊等之意，徒謂本朝以滿洲之君，入為中國之主，……不知本朝之為滿洲，猶中國之有籍貫。舜為東夷之人，文王為西夷之人，曾何損於聖德乎！¹⁴

雍正這樣的比喻很引人注目，也相當重要，因為孟子曾講過：

舜生於諸馮，遷於負夏，卒於鳴條，東夷之人也。文王生於岐周，卒於畢郢，西夷之人也。地之相去也，千有餘里；世之相後也，千有餘歲得志行乎中國，若合符節。先聖後聖，其揆一也。¹⁵

舜是東夷之人，文王是西夷之人，兩地相隔千餘里，時間相差千餘年，可是因他們在「中國」（指華夏地區）得志行其道，都能實行王道，成為諸夏聖人。雍正反借孟子之口表明，夷狄之人不僅可以變為華夏之人，而且可以成為代表華夏文明最高品位的聖人。

在「內中國而外夷狄」的思想指導下，曾靜在《知新錄》裡甚至還主張說：

夷狄侵陵中國，在聖人所必誅而不宥者，祇有殺而已矣，砍而已矣，更有何說可以寬解得。¹⁶

雍正則引孔子之語：「夷狄之有君，不如諸夏之亡也。」¹⁷在他看來：

且聖人之在諸夏，猶謂夷狄為有君，況為我朝之人，親被教澤，食德服疇，而可為無父無君之論乎！¹⁸

11 同註2，卷2，頁53。

12 同註2，卷2，頁52-53。

13 同註2，卷1，頁22。

14 同註2，卷1，頁4。

15 《孟子》〈離婁下〉，同註3，頁2725。

16 同註2，卷2，頁65。

17 《論語》〈八佾〉，同註3，頁2466。

18 同註2，卷1，頁7。

在這裡，雍正是根據其政治實踐來發揮孔子此語的涵義。他說：「是夷狄之有君，即為聖賢之流；諸夏之亡君，即為禽獸之類，寧在地之內外哉！」¹⁹ 雍正又引《尚書》「撫我則后，虐我則仇」語，然後說：「此民心向背之至情，未聞億兆之歸心，有不論德而但擇地之理。」²⁰ 由此可見，雍正一反後期儒家之見，公開主張華夷之別不在於地域之同異：歷史上由居住地域而產生的華夷之界限，雖然是一種防線，卻不是一種絕對不變的界限，而是可以隨著禮義道德的變化而轉移的。在中國古代，既有夷狄有德進而為中國者，也有中國無德退而為夷狄者。這方面的例子多不勝舉，如孔子就未把地域遠近視為文化傳播的一種障礙。脫胎於孔子的看法，雍正主張任何一個民族究竟是夷還是夏，從來都不該以種族和地域加以區分。他引《尚書》「順天者昌，逆天者亡」語後云：「惟有德者乃能順天，天之所與又豈因何地之人而有所區別乎！」²¹ 所以，雍正對華夷之辨的理解，強調的是文化道德方面。

出於反對滿清統治的意識，曾靜站在華夏本位的立場上說：

中國人之詭譎反復、無恥無狀者，其行習原類夷狄。祇是惡亦是人之惡，天經地義究竟不致掃滅。若是夷狄，他就無許多顧慮了，不管父子之親，君臣之義，長幼之序，夫婦之別，朋友之信。²²

我們不難發現，這種看法的出發點是，禮義之有無是判斷夷夏性質的標準；中國人乃禮義之人，不同於無禮義的夷狄。因此不能由未開化的夷狄來統治文明的中國。如持《春秋》公羊家的思想以衡之，頗有相合之處。《春秋》〈隱公七年〉記：「天王使凡伯來聘。戎伐凡伯於楚丘，以歸。」《公羊傳》曰：

此聘也，其言伐之何？執之也。執之，則其言伐之何？大之也。曷為大之？不與夷狄之執中國也。²³

這是明確地反對夷狄治理中國。《公羊傳》中「不與夷狄」之例甚多，可見公羊家對夷狄與中國之分甚嚴。不過公羊家強調夷夏之分，是因為「夷狄

19 同註2，卷1，頁21。

20 同註2，卷1，頁4。

21 同註2，卷1，頁4。

22 同註2，卷2，頁64。

23 《公羊傳》〈隱公七年〉，同註3，頁2209。

也，而亟病中國，南夷與北狄交，中國不絕若線。」²⁴即在南夷北狄夾擊下，中國的情形非常危險。所以《公羊傳》說：「桓公救中國，而攘夷狄，卒帖荊，以此為王者之事也。」²⁵由此觀之，《公羊傳》的觀點是在反對外來侵略、保存中國文化的條件下提出來的，並不表示公羊家主張將夷夏兩者的關係凝固化而否認兩者可以相互轉化。在這一點上，曾靜可謂僅知其一，不知其二了。

但是孔子、孟子為什麼以文化道德而非血統種族為標準來區分夷夏呢？劉家和先生對此產生的背景作過深刻的分析。他說：

中國古代的夷夏關係史上有兩個明顯的特點。其一是，夷變夏和夏變夷的事例太多。例如，相傳周人的先祖棄是堯舜禹的后稷（負責農業的官），原來屬夏；後來子孫遷居戎狄之中，一變為戎；到公劉時期又逐漸向文明過渡，再變為夏。又如，周族一支在殷末南遷入吳，一變為蠻夷；到春秋後期，吳又再變為夏，等等。其二是，夷夏之間的交往和婚姻很多。例如，著名的霸主晉文公本是大戎狐姬之子。按母系，他是夷狄，可是不妨礙成為尊王攘夷的諸夏首領。晉文公的母親無疑是夷狄，可是又姓姬，與周王和晉君都同姓，所以這一支戎在歷史上可能與周有血緣關係。由於這兩種情況，人們很難以種族或血統來確指誰為夷誰為夏。於是文化上的先進與落後自然地就成了區分夷夏的標準了。²⁶

這段論述對我們了解中國古代夷夏之所以互變的原因，具有關鍵的作用。可以說夷夏互變在中國已有悠久的歷史傳統。

不可否認，古代中國人有重華夏而輕夷狄的思想，這就如同古代印度的雅利安人稱異族為「蔑戾車」和古希臘人稱異族為「蠻族」一樣。同時我們必須進一步認識到，儘管中國文化傳統中有「非我族類」的觀念，但由於文化體系的不同，中外對待外族的態度絕不是程度輕重不同的問題，而是確有性質上的區別。劉家和先生對這一問題曾有相當透明的論述，他說：

古代各個文明都有民族的區別和矛盾的問題。古代希臘人把非希臘人稱為「蠻族」(Barbaroi)，古代印度的雅利安人(Aryans)把非雅利安稱為「蔑戾車」(Mlecchas)，中國先秦時代的華夏族稱非華夏族為夷狄。這些稱呼裡都含有重己輕人的意思。在對待不同民族的態度上，中國與其他古國有所不同。古代希臘人認

24 《公羊傳》〈僖公四年〉，同註3，頁2249。

25 《公羊傳》〈僖公四年〉，同註3，頁2249。

26 劉家和，《世界史》〈古代部分上編〉（北京：高等教育出版社，1994），頁120。

為，蠻族是天生的奴隸；古代印度雅利安人也認為，「蔑戾車」的子女被賣為奴隸是合法的。他們對於民族差異看得比較絕對，態度也很嚴厲。中國先秦時期也講夷夏之防，不過其界限主要不在自然的血統上，因而也不很絕對化。²⁷

這也可說明，由於夷夏可以互相轉換的傳統對中國的影響，使得中國人不存在像西方人那樣對民族矛盾採取絕對排斥的態度。這種觀念是中國實現一統天下的思想保證。所以曾靜視滿清為夷狄的看法，顯然忽視了早期儒家對夷夏的區分是有其特點，即在長期過程中形成的一種重文化而非重種族的標準。也就是說，夷夏之辨的根本是在文化或禮的差異上。

雍正非常清楚地意識到這一點，他還特別舉例來說明孔子從未強調夷夏之防。他爭辯道：

若以戎狄而言，則孔子周游，不當至楚應昭王之聘；而秦穆之霸西戎，孔子刪定之時，不應以其誓列於《周書》之後矣。²⁸

雍正還舉出了史實，來說明華夷之辨說是陷於分裂狀態的南北朝人之謬見。他說：

蓋從來華夷之說，乃在晉宋六朝偏安之時，彼此地丑德齊莫能相尚。是以北人詆南為島夷，南人指北為索虜。在當時之人，不務修德行仁，而徒事口舌相譏，已為至卑至陋之見。²⁹

不難看出，雍正講這番話自有其用意，主要是偏重於政治觀點的，故絕不能簡單看成是對歷史的解說。

在清初現實政治的刺激下，主張嚴樹夷夏之防的漢族士人所持的一個重要觀點是，華與夷乃人與物之別。用明末遺民代表人物王夫之(1619-1692)的語言來說：

天下之大防二：中國、夷狄也，君子、小人也。非本末有別，而先王強為之防也。夷狄之於華夏，所生異地，其地異，其氣異矣；氣異則習異，習異而所知所行蔑不異焉。³⁰

王氏又說：「王朝可禪可繼可革而不可使夷類間之。」³¹一般認為，王夫之

27 劉家和，《古代中國與世界》（武漢：武漢出版社，1995），頁493。

28 同註2，卷1，頁4。

29 同註2，卷1，頁4。

30 明·王夫之，《讀通鑑論》（北京：中華書局，1975），卷14，頁372。

31 明·王夫之，〈黃書·原極第一〉，《船山全書》第12冊（長沙：岳麓書社，1992），頁503。

以夷狄比於禽獸的說法，具有濃厚的種族主義傾向。這樣的思想在曾靜身上發生了強烈的異代共鳴。曾靜《知新錄》有云：

天生人物，理一分殊。中土得正，而陰陽合德者為人；四塞傾險而邪僻者為夷狄。
夷狄之下為禽獸。³²

他甚至比喻說：「夷狄異類，譬如禽獸。」³³其理由是：「中華之外，四面皆是夷狄。與中土稍近者尚有分毫人氣，轉遠轉與禽獸無異。」³⁴

在這一問題上，雍正卻提出人與獸之分別在於是否具有倫理道德。在他看來：「蓋識尊親之大義，明上下之定分，則謂之人；若淪喪天常絕滅人紀，則謂之禽獸。」³⁵依雍正這樣的觀點，違綱背紀者形同禽獸，所以他說：「夫人之所以為人而異於禽獸者，以有此倫常之理也。」³⁶因而他反詰曾靜道：

禽獸之名，蓋以居處荒遠，語言文字不與中土相通，故謂之夷狄，非生於中國者為人，生於外地者不可為人也。人與禽獸同在天地之中，同稟陰陽之氣，得其靈秀者為人，得其偏異者為禽獸。故人心知仁義，而禽獸無倫理。豈以地之中外分人禽乎！³⁷

雍正還引《中庸》「致中和，天地位焉，萬物育焉」，並說：

九州四海之廣，中華處百分之一，其外東西南朔，同在天覆地載之中，即是一理一氣。豈中華與夷狄有兩個天地乎！³⁸

更何況清朝「自入中國已八十餘年敷猷布教，禮樂昌明，政事文學之盛，燦然備舉，而猶得謂為異類禽獸乎！」³⁹

從不以地之遠近區分夷夏的觀點，雍正進而提出了「中外一家」的觀點。由此出發，雍正論曰：

自古中國一統之世，幅員不能廣遠，其中有向化者，則斥之為夷狄。如三代以上之有苗、荊楚、獮狁，即今湖南、湖北、山西之地也。在今日而目為夷狄可乎？⁴⁰

32 同註2，卷1，頁27。

33 同註2，卷1，頁21。

34 同註2，卷2，頁55。

35 同註2，卷1，頁22。

36 同註2，卷1，頁8。

37 同註2，卷1，頁27-28。

38 同註2，卷2，頁55。

39 同註2，卷1，頁21。

40 同註2，卷1，頁5。

對雍正而言，所謂華夷的內外分別，實際上是一種歷史性的相對標準：滿族的東土對於漢族的中原來說是外，但對蒙古、西藏來說則是內，而蒙古、西藏對於外國而言又是內了。這樣的看法頗近乎公羊家所言，祇要「夷狄進至於爵」，就可以「天下遠近大小若一」，從而實現一種無內外之別的境地。雍正專門援引韓愈《原道》中的話說：「中國而夷狄也，則夷狄之；夷狄而中國也，則中國之。」⁴¹按照曾靜在認罪後對這一句話的解釋：「華夷之辨固不可以地言，即以地言，亦無定限。」⁴²可見此中關鍵不在於統治集團在種族上之為夷為夏，因為華夷之分取決於是否重視儒家文化。相比之下，曾靜雖反清而頗為夷狄非人之說辯護，但從中國歷史的整體發展而言，他以及呂留良的看法不免失去了現實的意義。從文化史的觀點說，雍正強調「不分地域，天下一同，華夷一家」，反對曾靜等人「分別華夷中外之見」，這在當時是符合中國民族融合歷史發展的實際情形的。從中國傳統的觀點說，亦是早期儒家夷夏觀的核心所在。

通過以上的討論，我們不難看出，雍正對華夷之辨說的理論詮釋，就其政治客觀功能而言，發生了不可低估的影響。以文化而非種族為界限區分夷夏的早期儒家觀念，到了雍正那裡，起了一種特殊而顯著的作用，即在客觀上給予滿清王朝在中國的統治提供了理論的基礎。李元度(1821-1887)在招降太平天國軍將領石達開(1830-1863)書信中寫道：「爾等偽示，每以夷夏界之。毋論舜生東夷，文王西夷，古有明訓。」⁴³這與雍正所言如出一口，顯然秉承了清朝統治階層對於夷夏問題的觀點。這樣的看法也可以說是雍正對早期儒家的華夷之辨思想的一個發揮。

當然，我們也無須諱言，華夷之辨問題在有清一代仍然是多觸禁忌的政治問題。例如《欽定春秋傳說匯纂》，祇強調《春秋》尊王的一面，而對其中「攘夷」的內容，無論見於《公羊傳》或他傳者，皆一律刪除。清朝統治者的政治目的在此昭然若揭，那就是不許漢族士人從讀經中萌發反清的民族

41 韓愈原文為：「孔子之作《春秋》也，諸侯用夷禮，則夷之；進於中國，則中國之。」雍正此處所引稍有出入。

42 同註2，卷1，頁29。

43 清·李元度，〈致石達開書〉，轉引自簡又文，《太平天國全史》中冊（香港：簡氏猛進書屋，1962），頁1437。

意識。

三、清朝得統之正與大一統的問題

以上分析祇是就雍正對華夷之辨的詮釋有所說明，但是華夷之辨問題在清代初年的特殊背景下，卻又與正統問題有著重要的關聯。所以，我們必須通過釐清雍正對滿清政權繼明得統的解說，方能對雍正的思想獲得比較深入的理解。日本學者安部健夫曾指出，清朝為了克服漢族知識分子的「華夷之辨」觀念，採取宣揚儒家的天命觀，以樹立清朝為正統的思想。⁴⁴這裡涉及中國歷史思想中的一個重要觀念——正統問題。

「正統」之說因編年史的關係正式起於《春秋》之作，但這個觀念則淵源於三代。《尚書》〈多士〉云：

惟時天罔念聞，厥惟廢元命，降致罰，乃命爾先祖成湯革夏。……惟殷先人，有冊有典，殷革夏命。⁴⁵

夏商周雖是同時並列的邦國，而其中祇有一國受天命為天子，為一統。三代之間相革相代，但所相傳的天命卻是同一的。這是因為祇存在一個天，天命也祇有一個。「正統」在歷史上本來有廣狹不同的種種涵義，由於人們所處的背景和立場不同，故對「正統」的理解也各不相同。從現代學術的觀點來看，正統論之「統」含有時間之連續性與空間之一元性二義：自時間維度觀之，可有「正」與「閏」之分；自空間維度觀之，可有天子與諸侯、中央與地方、華夏與夷狄之別。故論時論空，統紀皆有正與不正之別，兩者的內在關聯是顯而易見的。在儒家看來，如天下統一，那麼統紀的轉移即以有德無德為標準。不過在歷史上，正統問題在漢族內部的不同政權之間時常出現，而在分裂割據時期就顯得更為突出。何為正統的主要標準可以表現為實力的強弱、地域的遠近、種族的不同、是否為先王之後等方面，但「地丑德齊」，有德無德仍為根本的原則。這對中國傳統史學觀念有莫大的影響。正統問題可以與民族問題無關，如三國時期的魏、蜀、吳；它又可以與民族問題有關，如宋、遼、金、元、清等朝。

44 安部健夫，〈清朝と華夷思想〉，《清代史の研究》（東京：創文社，1971），頁54。

45 《尚書》〈多士〉，《十三經注疏》，頁219-220。

明清易代，明季遺民痛感「天崩地裂」，因而反對滿清作為異族政權統治中國，遂將正統問題與民族問題相聯繫，主張清朝得統非正。曾靜在《知新錄》中稱：

慨自先明，君喪其德，臣失其守，中原陸沉。夷狄乘虛，竊據神器，乾坤反復，地塌天荒。八十餘年，天運衰歇，天震地怒，鬼哭神號。⁴⁶

他指責清朝入主中原是竊據正統。其實這一說法反映了清初相當一部分漢族知識分子的普遍看法。如上面所指陳，儒家學說認為，得統之正在於德而非種族。因此對於曾靜的說法，雍正指斥道：「蓋生民之道，唯有德者可為天下君。……蓋德足以君天下，則天錫佑之以為天下君。」⁴⁷就這一層面來說，雍正所言是直接從儒家天命論的基本觀念發展而來的。

依照中國儒家傳統的一般觀念，得統是否名正言順的關鍵在於：以仁義之心，行仁義之政。換句話說，就是以君主是否有德為標準的。雍正參用了儒家的傳統觀念來論證清朝得統之正，他主要是從史實和理論兩個方面入手的。第一是說，明祚之終已在李自成攻陷北京、明朝崇禎帝自縊於煤山之際；明亡並非滿清所致，而且清朝與明朝並無君臣之義。針對曾靜所嘆「明亡之恨」，雍正回答說：「前明之亡國，亡於流寇李自成之手，與我朝毫無干涉。」⁴⁸又云：「至於我朝之於明，則鄰國耳。且明之天下喪於流寇之手。」⁴⁹

曾靜在《知新錄》裡還以強盜逐主為比喻，號召漢人奪回華夏故園。他說：

夷狄盜竊天位，染污華夏，如強盜竊取家財復將我主人趕出在外，占踞我家。今家人在外者，探得消息，可以追逐得他。⁵⁰

雍正則以史實針鋒相對地辯駁說：

是本朝之於明，論報復之義，則為敵國；論交往之禮，則為與國。本朝之得天下，較之成湯之放桀、周武之伐紂，更為名正而言順。況本朝並非取天下於明也，崇禎殉國，明祚已終。李自成僭偽號於北京，中原塗炭，咸思得真主為民除殘去虐。太

46 同註2，卷1，頁29。

47 同註2，卷1，頁3。

48 同註2，卷1，頁34。

49 同註2，卷1，頁6。

50 同註2，卷2，頁53-54。

宗文皇帝不忍萬姓沉溺於水火之中，命將興師，以定禍亂。干戈所指，流賊望風而遁。李自成為追兵所殺，餘黨解散。世祖章皇帝駕入京師，安輯畿輔，億萬蒼生咸或再生之幸，而崇禎帝始得以禮殯葬。此本朝之為明報怨雪恥，大有造於明者也。⁵¹從以上文字，我們可以看出雍正力圖說明當清朝入主中國時，明之天下早已失於李自成之手。不但如此，雍正還更進一步地通過這一事實，來強調清朝與明朝在歷史上並無君臣之義，所以清軍入關勘定李自成部，不僅是為明朝報仇雪恥，而且還拯救漢族百姓於水火之中。所以雍正稱：「我朝得國較之湯武征誅，更為名正言順，何明亡之有恨乎！」⁵²可見雍正是在歷史的層面上，運用事實來論證清朝的得統之正。

在第二方面，雍正重申早期儒家的主張：受天命取決於是否君主慎修己德。他反覆地強調，滿清取代明朝不同於元朝取代宋朝，種種證據都顯示明廷已不復能維持其原有的統治。他指出，明朝滅亡的主要原因是明朝失德，故明清之嬗代完全體現了儒家政治傳統中的天與人歸的天命思想。雍正在《大義覺迷錄》的上諭裡，一再說明亡之根本在於明朝本身的內憂外患。他說：

自有明之季，政教不修，綱紀廢弛，內則盜賊紛起，李自成等擾亂殘虐，淪陷京師；外則邊警時聞，各處蒙古外藩，皆為勁敵。是蹂躪中國，消耗明之元氣，非獨本朝也。⁵³

他又在另一處說：

且以天地之氣數言之，明代自嘉靖以後，君臣失德，盜賊四起，生民塗炭，疆圉靡寧。其時天地，可不謂閉塞乎。⁵⁴

以下這段話還為我們透露了這樣的一個消息，即清朝得天下是天命人心所歸：「夫以十萬之眾，而服十五省之天下，豈人力所能強哉！」⁵⁵因此，雍正指出：

向使明代之君果能以至誠之道，統御萬方，使我朝傾心歸往，則我朝入中國代之，亦無解於篡竊之名矣。⁵⁶

51 同註2，卷1，頁21。

52 同註2，卷1，頁35。

53 同註2，卷1，頁34。

54 同註2，卷1，頁5。

55 同註2，卷1，頁21。

56 同註2，卷2，頁84。

雍正根據儒家的天命思想來批評曾靜等人的說法，他引《尚書》中的「皇天無親，惟德是輔」，以說明所謂「天命」（實際上即皇權）的得失，根本在於統治者本身的有德與否。他說：

蓋德足以君天下，則天錫佑之以為天下君。未聞不以德為感孚，而第擇其為何地之人而輔之之理。⁵⁷

因此，王朝的更替或政權的成敗之終極原因決不在於種族或地域。雍正振振有辭地說：

且逆賊呂留良等以夷狄比於禽獸，未知上天厭棄內地無有德者，方眷命我外夷為內地主。⁵⁸

這一說法儘管有其顯著的政治目的，卻也表明滿清統治者在公開或正式的場合，已從滿人「上天輔助大君」的北方游牧民族的文化傳統，轉而接受了漢人「天助有德之君」的儒家天命說。⁵⁹雍正還說：

乃我朝自太祖、太宗以來，浸昌浸熾；明代自萬曆、天啟而後，浸微浸熄。明代久已非我朝之敵，彼自失天下於流民，上天眷佑我朝為中國主。⁶⁰

可見他在此鄭重表明，清朝得統於明朝完全是因為明朝本身失德，因而失去了天命。

總結地說，雍正採納儒家以「德」為核心的天命說的背後思想動機，是為了克服漢人的夷夏之防觀念，樹立清朝統治中國的合法性。我們必須認識到，雍正對清朝得統之正的說法在當時的實際影響力是不容忽視的。上面所引李元度致石達開書中，就有這樣一段宣揚清朝得統之正的話：

自古得天下者，三代以下，漢明為正。然亭長寺僧，於前朝究有君臣之義。國朝則龍興東土，與明為敵國。迨明運告終，中原無主。吳三桂苦請入關定鼎。葬明帝以殊禮，褒忠節諸臣。唐虞以來，未有若斯之盛。得統之正，此其一也。⁶¹

這說明了在這場思想「交鋒」的百餘年後，雍正的思想已為清朝的漢族官員全盤接受，曾靜的「滿清篡明」說顯然已喪失了說服力。這是因為，從思想史的觀點看，雍正的觀點與儒家傳統的正統說是相通的，並為清朝統治的合

57 同註2，卷1，頁3。

58 同註2，卷1，頁5。

59 關於這一問題，日本學者有很好的討論，見註44，頁33-57。

60 同註2，卷2，頁85。

61 同註43，頁1439。

法性提供了有利的理論根據。

我們還必須指出，縱觀中國歷史，歷代王朝都是以武力取天下的，即所謂「成者為王侯，敗者為流寇」。換言之，君權的取得以至保持主要都依賴於武力。因而所謂得統之「正」或「邪」的說法，歸根結底，乃是帶有主觀性的政治道德判斷而已，不足以充分地體現歷史之真相。

今天看來，也許正因為清朝「得統之正」，所以在一統上能夠有充分的發展，這方面具體地就體現於一統在空間的擴大之上。大一統的觀念在維護和開拓中國的疆域方面產生了極大的影響，雖然歷史上時常出現政治上的分裂和邊裔民族進入中原的情形，可是中國最終在大一統思想的制約下，不斷走向更高層次的民族統一。清朝入主中原以後，康熙、雍正兩朝重視對邊疆的開拓和治理，統一天山南北，打擊西藏的分裂勢力，平定西南的叛亂，建立了一個幅員廣闊的大帝國，奠定了中國近代歷史的版圖。到了雍正時期，清朝初年那種士民思亂、義軍四起的情形已不復存在了。儘管出現了如此判若滄桑的變遷，曾靜於此卻視若無睹，還力主取消秦漢以來的郡縣制，恢復到秦以前的封建制。他竟說：「封建是聖人治天下之大道，亦即是御戎狄之大法。」⁶²他不僅對封建制深信不疑，而且對古代的井田制也津津樂道。他讀呂留良對《孟子》之〈滕文公問為國〉章句評語後說：

竟以為行得，且說天下必要井田、封建，井田、封建復了，然後方可望治平，遂不覺心賞意合。⁶³

他這樣的話固然來自呂留良反對滿清的民族主義意識，但從時代發展的角度看，卻可以說是不知世變。雍正以下的話對此駁斥得十分透徹：

封建之變為郡縣者，其勢不得不然也。自是以後，遂為定制豈有去三代二千餘年，而可復行封建之理乎！⁶⁴

在《大義覺迷錄》中，雍正斥責呂留良、曾靜等人「不知大一統之義」，一再重申「我朝之幅員廣大，中外一家，為千古所莫倫」。⁶⁵他理直氣壯地說：且自古中國一統之世，幅員不能廣遠，其中有不向化者，則斥之為夷狄。如三代以

62 同註2，卷2，頁61。

63 同註2，卷2，頁61。

64 同註2，卷2，頁62。

65 同註2，卷2，頁62。

上之有苗、荊楚、獮狁，即今湖南、湖北、山西之地也。在今日而目為夷狄可乎！至於漢、唐、宋全盛之時，北狄、西戎世為邊患，從未能臣服而有其地，是以有此疆彼界之分。自我朝入主中土，君臨天下，並蒙古極邊諸部落俱歸版圖，是中國之疆土開拓廣遠，乃中國臣民之大幸，何得尚有華夷中外之分論哉！⁶⁶

在這裡，雍正能從歷史變遷的角度看待華與夷內涵的歷史相對性，具有某種歷史意識。他在《大義覺迷錄》中歷數順治、康熙開拓邊疆，一統天下的功績：

世祖君臨萬邦，聖祖重熙累洽，合蒙古、中國成一統之盛，並東南極邊番彝諸部俱歸版圖，是從古中國之疆宇，至今日而開廓。凡屬生民皆當慶幸者，尚何中外、華夷之可言哉！⁶⁷

雍正的這番話不能簡單地看作是粉飾太平的言論，就整個中國歷史進程而言，其中包含著有利於中華民族融合的統一思想。自董仲舒（前176-前104）以來，所謂「春秋大一統」都是指政治文化的統一而言，而雍正在此則進一步將「大一統」的內涵發展為政治疆域的擴展和統一，以此來消弭中外華夷之界限。

雍正又承襲中國歷朝注重「事勝前代」的傳統，以為清朝「超越明代，三尺之童亦皆洞曉」。他尤以清朝的疆域廣闊與歷史上各朝邊亂不斷的現象相比較，說道：

且漢、唐、宋、明之世，幅員未廣，西北諸處皆為勁敵，邊警時聞，烽火不息。中原之民，悉索敝賦，疲於奔命，亦危且苦矣！今本朝幅員弘廣，中外臣服，是以日月照臨之下，凡有血氣，莫不額手稱慶，歌詠太平。⁶⁸

從清兵入關到雍正6年，中國的社會生活和歷史條件都已發生了滄海桑田式的巨大變化，已不再是清初時那種民心未附、動亂時作的局面。雍正在《大義覺迷錄》的上諭中一再宣揚「海內承平，萬民樂業」，甚至自誇清朝的「文德武功，超越三代，歷數綿長，亘古未有。」⁷⁰他進而指出：

至曾靜蠱惑於華夷之辨，此蓋因昔之歷代人君，不能使中外一統，而自作此疆彼界

66 同註2，卷1，頁5。

67 同註2，卷2，頁85。

68 同註2，卷1，頁5。

69 同註2，卷1，頁22。

70 同註2，卷1，頁25。

之見耳。……明代之君，先有畏懼蒙古之意，而不能視為一家，又何以成中外一統之規！⁷¹

在這個問題上，雍正不僅繼承了儒家的大一統思想，更重要的是，又加入了新的成分——強調「華夷不分」和「中外一統」的觀念。這不能簡單地看作是雍正的自我吹擂，因為他所說的情況大體上符合歷史的實際，至少在當時的社會，這樣的認識已經被普遍接受。

當然，從基本方向上看，雍正顯然是要為清朝作為異族入主中土尋求理論基礎。而他反覆強調大一統，顯然是受到了《春秋》「大一統」之義的啟發。他力倡大一統思想，雖有維護清朝統治專制集權的一面，但從積極的方面看，其在中國民族關係史上的貢獻是無可否認的。對於清朝在大一統方面的成就，曾靜在供詞中也不得不承認：

蓋我朝龍興，不由中土而起於滿洲，由滿洲而至中國，地之相去數千餘里，而德化之盛，及於中土，薄海內外，無不傾心愛戴。由是天與人歸，使大統一朝而成，不勞而得，並非湯武之居中漸化，而後民心樂從，始有天下者可比。其規模更大更遠，所以為亘古莫及。⁷²

我們不否認曾靜在供詞中不乏阿諛奉承之詞，但其所言也畢竟反映了清代疆域展延廣闊的事實。

從大一統的思想出發，雍正有感於少數民族的政權在中國史書受到輕視的現象，在列舉漢唐以來的「聖君哲后」時，特別將金太祖、元太祖、元世祖與漢高祖、唐太祖、宋太祖並列。⁷³他非常不滿意明代史家對元朝的評價，他認為「元代混一之初，……政治清明，天下乂安。」⁷⁴他說：

歷代以來如有元之混一區宇，有國百年，幅員極廣。其政治規模，頗多美德，而後世稱述者寥寥。……此特懷險惡私心、識見卑鄙之人，不欲歸美於外來之君，欲貶抑淹沒之耳。⁷⁵

又云：「且元一代之制作及忠孝節義之人物，亦史不勝書。」⁷⁶考諸史實，

71 同註2，卷2，頁84。

72 同註2，卷3，頁118。

73 同註2，卷2，頁49。

74 同註2，卷2，頁68。

75 同註2，卷1，頁7。

76 同註2，卷1，頁25。

確如雍正所言，有元一代之政治，尤其是在疆域的開拓上，不乏可稱道者。《元史》〈地理志〉曰：「自封建變為郡縣，有天下者，漢、隋、唐、宋為盛，然幅員之廣，咸不逮元。」⁷⁷元朝行省制度，對後代政體影響亦甚大。以我們今天的理解來說，元朝的政治決不是一無是處，它在中國整體歷史發展中占有不可忽視的地位。可以說，元朝不僅是中國歷史上最為開放的時代之一，更是中華多民族統一國家形成的重要時期。不過細繹之，雍正提出這一看法還有一層深意，他說：

於外國入承大統之君，其善惡尤當秉公書錄，細大不遺。……倘故為貶抑淹沒，略其善而不傳，誣其惡而妄載，將使中國之君，以為既生中國，自享令名，不必修德行仁，以臻郅隆之治；而外國入承大統之君，以為縱能夙夜勵精，勤求治理，究無望於載籍之褒揚，而為善之心因而自怠，則內地蒼生，其苦無有底止矣。其為人心世道之害可勝言哉！⁷⁸

熟悉元代歷史的人不難看出：雍正稱頌元朝統治的功業，主張對外國入統之君一視同仁，意在消除漢族士人對邊裔民族入主中土的偏見。當然，我們不能否認，雍正強調大一統說的根本目的，在於解決清政權作為異族入主中土這一敏感而現實的問題。不過，由於大一統思想已久為中國人廣泛接受而成為中國思想的主流，因此雍正之言重申了早期儒家「四海之內，皆兄弟也」的思想，⁷⁹而這種廣泛的兄弟觀念對中國的統一所產生的深遠而積極的歷史影響是不可低估的。

四、關於君臣之義的觀念

依照秦漢以後儒家的「三綱五常」之說，君臣之義為首，君臣之倫被看作全部政治秩序的基礎。忠君思想在清代深入人心，不但統治者大力提倡，而且儒家士大夫也多身體力行。為了克服夷夏之防的思想，雍正在其上諭中曾反覆強調君臣大義。針對曾靜「人與夷狄無君臣之分」的說法，⁸⁰雍正強

77 明·宋濂等，《元史》（北京：中華書局，1976），卷 58，頁 1345。

78 同註 2，卷 1，頁 7-8。

79 《論語》〈顏淵〉，同註 3，頁 2503。

80 同註 2，卷 2，頁 53。

調說：「君臣為五倫之首，斷無有身缺倫而可以為人之理。」⁸¹他又稱：「人生天地間，最重者莫如倫常，君臣為五倫之首，較父子尤重。」⁸²我們知道，在儒家學說中，君臣與父子兩倫被視為全部人倫秩序的基礎，而從上述雍正的話，我們不難看出，他對儒家倫常觀的理解，主要是偏重於政治方面，即君臣之倫所代表的政治秩序尤其超乎代表家族秩序的父子之倫。

下面這段話表明了雍正在君臣之義與華夷之辨這一問題上的立場，這也是上延漢代以來儒家君臣之綱的正統觀念。他說：

夫我朝既仰承天命，為中外臣民之主，則所以蒙撫綏愛育者，何得以華夷而有殊視！而中外臣民既共奉我朝為君，則所以歸誠孝順，盡臣民之道者，尤不得以華夷而有異心。⁸³

在這裡，雍正巧妙地結合了早期與後期儒家的理論，其政治意義就更清楚地顯示出來了。在早期儒家眼裡，華夷之辨是以文化而非種族為標準的，華與夷兩者之間是可以轉化的；同時君與臣的關係也是可以轉化的。但是在宋明以來的儒家看來，夷與夏兩者間是不可能轉化的，而儒家的綱常倫紀，特別是君與臣的關係更是永恆的，不能相互轉變。這就給了我們一個非常清晰的印象，即《大義覺迷錄》題目中的「大義」乃指「君臣之大義」。在傳統的政治格局內，合於君臣大義者，則為仁義，即為華；違於君臣大義者，則非仁義，即為夷。對於儒家士人來說，不知君臣之大義，則為萬古之罪人。這也就是雍正所宣揚的：「君臣居五倫之首，天下有無君之人而尚可謂之人乎。」⁸⁴從這點來說，雍正主張君臣大義重於華夷之辨，雖有專制主義的成分在內，卻也符合正統儒家的綱常名分的基本精神。曾靜的弟子張熙「改過自新」後也說：「犯師曾靜，初以錯會華夷之分，而誤聽謠言之蠱惑，既以誤聽謠言蠱惑，而大昧夫君臣之倫。」⁸⁵他們都不得不承認君臣之倫重於夷夏之防。這是特別足以發人深省的。

儒家知識分子的一個重要傳統，就是講求以道自重、忠貞不二的道德氣

81 同註2，卷2，頁53。

82 同註2，卷1，頁26。

83 同註2，卷1，頁4。

84 同註2，卷1，頁8。

85 同註2，卷3，頁110。

節。《史記》〈伯夷列傳〉記伯夷、叔齊不食周粟而死的事例，就是借此表明這一性格。⁸⁶《公羊傳》〈莊公四年〉云：「國、君，一體也。」雖然忠於前朝之君的觀念對今天的人來說，也許已經毫無意義了，但在傳統中國的思想觀念中，這種不仕異朝的精神已成為儒家士大夫安身立命的重要價值標準。所以在明清興亡這場歷史嬗代中，對於明末遺臣來說，忠於明朝、不仕清朝，就是發揚了這種忠義的志節。史可法在著名的《答多爾袞書》中就明確地寫到：

法北望陵廟，無泣可揮，身蹈大戮，罪該萬死，所以不即從先帝者實為社稷故。傳曰：「竭股肱之力，繼之以忠貞。」法處今日，鞠躬致命，克盡臣節所以報。⁸⁷史可法這番大節凜然的話，曾激勵了一代儒家知識分子的理想和豪情。所謂忠臣殉國，即在國家危機的時刻，與國家共存亡。所以在清初，明代遺民從不事二主的道德標準出發，採取種種抗拒方式，不認同滿清的統治，拒絕與清政權合作。

由是雍正深知，儒家的基本價值觀在歷史上並不因朝代的更迭或制度的變遷而發生變化。他站在儒家正統的立場，提出了一個極具影響力的說法：

《詩》言「戎狄是膺，荊楚是懲」者，以其僭王猾華夏，不知君臣之大義，故聲其罪而懲艾之，非以其為戎狄而外之也。⁸⁸

這一段話透露了雍正的思想動態，他借此將所謂君臣之義置於華夷之辨、中外之分之上。不過他的這一看法並不是直接從早期儒家思想得來的，而是從漢代以後的儒學系統，特別是宋代理學中發展出來的，故不可等閒視之。如朱子就說：「君臣父子，定位不易，事之常也；君令臣行，父傳子繼，道之經也。」⁸⁹雍正大力鼓吹宋明儒家的忠義思想，目的在於以此論證：曾靜所崇拜的呂留良並非像明末遺民拒不仕清那樣為明朝盡忠守節。在雍正眼裡，按照儒家忠民義士的標準，呂留良、曾靜、嚴鴻達非但不是狹義的政治遺民，甚至連廣義的文化遺民也談不上。雍正在《大義覺迷錄》中有一段話說道：

86 漢·司馬遷，《史記》〈伯夷列傳〉（北京：中華書局，1959），卷61，頁2123。

87 清·蔣良騏，《東華錄》，載鄭天挺主編，《明清史資料》（天津：天津人民出版社，1981），卷4，頁9-10。

88 同註2，卷1，頁4。

89 宋·朱熹，〈甲寅行宮便殿奏札一〉，《朱熹集》第2冊（成都：四川教育出版社，1996），頁543。

且生於明之末季，當流寇陷北京時，呂留良年方孩童，本朝定鼎之後，伊親被教澤，始獲讀書成立。於順治年間應試，得為諸生，嗣經歲科屢試，以其浮薄之才，每居高等，盜竊虛名，夸榮鄉里。是呂留良於明，毫無痛癢之關，其本心何曾有高尚之節也！乃於康熙六年，因考校失利，妄為大言，棄去青衿，忽追思明代，深怨本朝。後以博學宏詞薦，則詭云必死；以山林隱逸薦，則剃發為僧。按其歲月，呂留良身為本朝諸生十餘年之久矣，乃幡然易慮，忽號為明之遺民。⁹⁰

這一論點所蘊含的前提是，呂留良、曾靜既已參加過清廷舉辦的科舉考試，那就是對明朝改節易行，若想重新樹立忠於明朝的遺民形象，便是利用雙重道德標準而左右逢源。換言之，他們在任何意義上也就不可能是真正的明朝遺民。當然，這並不表明清朝統治者真的重視明季遺民的氣節。後來清廷撰修《貳臣傳》的目的，主要不是為了褒揚守志不屈的明遺民，而是利用忠臣不事二朝的道德觀念，以前明的失節貳臣作為反面教材來警告臣下，讓他們為清朝盡忠。當然由於此事複雜，所謂的貳臣中有若干人是對清朝有大功之臣，有些人甚至進了鄉賢祠，所以《貳臣傳》後來並未公開流行。

雍正還指出了呂留良自詡為明末遺民說法所遇到的一個難解的困境：

夫呂留良食本朝之粟，履本朝之土，且身列膠庠，深被本朝之恩，何得視如仇敵而毫無顧忌，曾蜂蟻之不若乎！⁹¹

既然他已經名列膠庠，食毛踐土多年，又有何資格自命遺民呢？《左傳》〈昭公七年〉記：

天子經略，諸侯正封，古之制也。封略之內，何非君土？食土之毛，誰非君臣？故《詩》曰：「普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣。」⁹²

雍正正是根據這樣的傳統說法，特別對呂留良、曾靜以明代遺民自居這一點加以駁斥。他們不僅食清朝之毛、踐清朝之土，更重要的是，他們都曾參加清政權的科舉考試，表示他們要晉身於朝廷。對雍正來說，在儒家的價值系統之內，他們截然不同於明末遺民，並無忠於前朝的「氣節」可言，因此祇能被清朝視作「亂臣賊子」。在這裡，雍正運用了這樣的一個邏輯：自明亡至今已有八十多年，漢人事實上是「履大清之土，食大清之粟」，那麼漢族士人再以明遺民的身分而不認同清政權，在實際生活中已變得很不現實了。

90 同註2，卷4，頁136。

91 同註2，卷4，頁137。

92 楊伯峻，《春秋左傳注》第4冊（北京：中華書局，1981），頁1283-1284。

在反駁曾靜「如今八十餘年沒有君」之語時，雍正有云：

本朝君天下八十餘年，曾靜之祖、父，皆是大清之子民。……曾靜現在食毛踐土，而云沒有君，且加祖、父以無君之罪，此實《孟子》所謂無父無君之禽獸。⁹³既然他們是清朝的臣民，那麼在傳統的觀念中，臣事本朝乃天經地義。所以一旦曾靜等人不以「臣道」為本，雍正自然也就不能容忍他們的反清言論了。

從今天的眼光看，雍正以「食毛踐土」立論，斥呂曾輩違背君臣大義，顯然多有強詞奪理之處。文化信念和政治信念，都是可以傳承的，陳寅恪先生論明末遺民錢謙益(1852-1664)的一段話揭示了這一點：「夫牧齋所踐之土，乃禹貢九相承之土，所茹之毛，非女真八部所種之毛。」⁹⁴而雍正對於生長於清朝而具有反清復明思想者，以「食毛踐土」說論其罪，體現出一種不容分說的霸道之氣。

中國傳統知識分子長期所面臨的問題是政治秩序的重建，因此在歷史上他們從不甘心屈就於政治權威，即帝王的「勢」。曾靜在《知新錄》裡有一段話，就是批評那些建立在赤裸裸武力上的政權。他說：

皇帝合該是吾學中儒者做，不該把世路上英雄做。周末局變，在位多不知學，盡是世路中英雄，甚者老奸巨滑，即諺所謂光棍也。若論正位，春秋時皇帝該孔子做；戰國時皇帝該孟子做；秦以後皇帝該程朱做；明末皇帝該呂子做。今都被豪強占據去了。吾儒最會做皇帝，世路上英雄他那曉得做甚皇帝。⁹⁵

而雍正的回駁很值得注意。他強調：

孔孟之所以為大聖大賢者，以其明倫立教，正萬世之人心，明千古之大義。豈有孔子、孟子要做皇帝之理乎！……使孔孟當日得位行道，惟自盡其臣子之常經，豈有韋布儒生，要自做皇帝之理！⁹⁶

這是在中國傳統政治中，「道統」必須讓位於「政統」的最好說明。由於帝王處於政治社會秩序的絕對權威地位，曾靜等儒生所以為自重的「道」，在清代的地位已完全不足以與帝王的「勢」相颉颃了。曾靜等人可以不認同清政權，但絕不可違背儒家的君臣大義之說。在雍正心目中，孔子、孟子和程

93 同註 2，卷 1，頁 56。

94 陳寅恪，《柳如是別傳》下冊（上海：上海古籍出版社，1980），頁 1024。

95 同註 2，卷 2，頁 48。

96 同註 2，卷 2，頁 48-49。

朱等的地位僅是盡臣子之道，即使他們在名義上還是明倫立教的聖賢。他在《大義覺迷錄》裡把自己打扮成施行儒家王道的模範，有意而巧妙地將儒家學說變成一種為其統治服務的意識形態，建立「勢」尊於「道」的觀念，使儒家知識分子不得不在人君的「勢」前俯首，從而達到有效地控制漢族士人的目的。從本文所研究的時代著眼，漢族知識分子中有的人震於清廷之威而心服，有的人懾於清廷之勢而屈身。無論如何，我們可以斷定，雍正這種以文化認同掩蓋種族認同的手段所產生的思想影響力，並不亞於清政權在政治或武力控制方面取得的成就。

五、結 語

從上面的討論，我們清楚地看到：清朝統治者對漢人的統治，除了武力的鎮壓這一公認事實外，同時也建立在思想的控制這一憑藉上面的。在這層意義上，確如黃裳所說，雍正的思想標誌著清朝統治者的「通盤政策由武力鎮壓轉向思想統制的契機」。⁹⁷《大義覺迷錄》正是反映滿清統治者這一政治意識自覺的典型事例。清朝統治者入關後逐漸認識到，單憑武力鎮壓是不可能長久統治中國的。滿清之所以成功維持了長達二百六十多年的統治，表明政權的穩固不能單單訴諸於政治強力，更重要的是通過長期而有效的思想統治才可望有成，使漢族知識分子在意識形態的層次上接受滿清政權的統治。

雍正刊行《大義覺迷錄》這樣一部「千古奇書」，是中國歷史上的其他皇帝絕無如此膽識而敢為和能為的。我們不能像有的研究者所認為的那樣，僅僅把這種做法說成雍正是在「標榜斯文，給自己增添文治的榮光。」⁹⁸在閱讀《大義覺迷錄》的過程中，人們會看到，曾靜等人從盟神設誓、拒不認同滿清政權，轉而譴責自己「彌天重罪」，死心塌地承認清朝統治的合法性，並不惜以「現身說法」的懺悔方式作踐自己先前的反清思想學說。這種

97 黃裳，〈雍正與呂留良〉，《榆下雜說》（上海：上海古籍出版社，1992），頁181。

98 馮天瑜，〈明清文字獄述略〉，《明清文化史散論》（武漢：華中工學院出版社，1984），頁336。

現象決不能單純地理解為在雍正的高壓下的「豁然醒悟，悔過感恩。」⁹⁹對於曾靜這樣的漢族士人作出這樣大幅度的思想轉變，過去的論者一般出於「反滿」的意識，都認定這一轉變應歸之於清代統治者軍事、政治上的高壓政策。這可以說是近人解釋清初漢族士人為什麼接受清朝統治的一個中心理論。這樣的說法自然不是全無根據的。

本文的討論雖然不是對這一問題的傳統解釋加以否定，卻是想在傳統的外緣說之外，增添我們理解這一問題的重要思想層面。我們在考察清代思想史時發現，曾靜等人這樣的轉變是一個十分複雜的現象，決非任何單一因素所能充分說明的。因為清朝的武力壓制和政治強權這些外緣因素並不足以解釋，為什麼多數漢族知識分子接受滿清王朝統治的合法性，以及為什麼清廷的思想統治能夠獲得成功的全過程。事實上，這一現象的出現是有其深刻的思想理論根源的。大體言之，雍正對以上諸觀念的詮釋有兩個思想源頭：一是早期儒家的夷夏觀和大一統思想，一是自漢宋以下的忠君觀念。反之，曾靜等人所言之思想來源，則是後期儒家的夷夏觀和忠君思想。從《大義覺迷錄》所載可以看出，針對漢族士人否定異族統治的觀念，雍正皇帝如何一方面以正統天命觀來緩和漢族士人的復明思想，借此宣揚清朝的「得統之正」，另一方面，他通過鼓吹後期儒家的忠君思想，把君臣之義置於華夷之辨的觀念之上。隨著雍正與曾靜之間這場「辯論」的結束，雍正對上述諸觀念的論證，不但在當時發揮了實際的政治效果，而且從長遠來說，也極大地緩和了漢族士人的反滿情緒。從歷史的影響來說，下逮清朝中期，即清朝進入其政治統治的高峰時期，反清思想的一流終於衰歇。

我們也注意到，清代的漢族知識分子之所以接受滿清王朝統治的合理性和合法性，是根據以忠為臣道的漢以後的儒家思想。由於「君臣大義」重於「華夷之辨」已成為廣大儒家士大夫共同接受的一種認識，因此後一分別便不復為清朝統治階層在政治思想方面的中心問題。正如有的日本學者指出的那樣：

至於這種思想政策，特別是它的核心思想即忠義觀念的普及效果如何，根據清末動盪時期的許多事例來看，若以知識階層及受其直接影響的一般官民為標準，則決不

99 同註2，卷3，頁120。

能說沒有得到成功。¹⁰⁰

這個說法是有根據的。這裡所說的清末動盪時期的事例，主要指的是太平天國運動。在對付洪秀全(1814-1864)所領導的反對滿清的起事上，以曾國藩(1811-1872)為首的漢族士大夫官僚毫不猶豫地完全站在滿清政權一邊，乃近代史上人盡皆知的事實。這正是由於上述的這一轉變逐漸深入漢族士大夫心中，而發揮其潛移默化的作用。雍正在《大義覺迷錄》中舉出漢族官員為清朝殉國的事例：

及吳三桂反叛之時，地方督撫提鎮，以致縣令武弁，攻城破敵，轉餉挽糧，多半漢人也。且多臨陣捐軀，守土殉節者，國史不勝其載，歷歷可數。¹⁰¹

在他們的觀念中，效忠朝廷遠重於華夷之別。這種微妙的變化恰好說明，漢族士人這種思想上的轉變，是和清朝統治者在思想意識形態上的成功息息相關的。這樣的思想政策，在清代歷史上，不僅有現實的政治意義，更具有嶄新的文化意義——那就是隨著清朝統治者在思想上逐漸放棄滿漢對立的意識，「夷夏互變」的觀念在儒家文化一統的學說中重新占據了中心的位置。這也為我們打開了清代思想史上難以索解的一環。

最後，我們還要澄清一個可能發生問題的疑問：既然《大義覺迷錄》為乾隆帝所禁，那麼雍正的觀點後來又是如何傳播給漢族知識分子的。其原因當然是很複雜的，本文無法詳論。但毋庸置疑，雍正所宣揚的思想觀點，在書禁之後繼續由清朝統治者以其它途徑（如乾隆在明陵碑文的題詩）得以傳播，並被清朝漢族官員所接受。上面所引李元度對石達開的勸降書即是一例，說明漢族士人仍奉行雍正的解說為最高準則。當然，有清一代，滿清政權始終未放棄對反滿思想的鎮壓，別的不說，清朝統治者推行控制言路、禁詭異端的文化政策，就充分體現了他們專制殘暴的一面。足見雍正對早期儒家夷夏觀的復歸和發揮，對清朝得統之正的論證，以及強調所謂君臣大義，終極目的是為了鞏固滿清在中國的政治統治。儘管如此，我們必須承認，在理論層次上，《大義覺迷錄》中雍正的種種辯駁確實比呂留良、曾靜的言論敷陳得高明而完備多了，即使我們在感情上同情後者的反清思想。從兩者之

100 日本東亞研究所編著，韓潤棠等譯，《異民族統治中國史》（北京：商務印書館，1964），頁235。

101 同註2，卷1，頁22。

間的思想差異可以看出，雍正的觀點不僅符合中國儒家思想的主流，而且在中國政治思想史上的影響也是深刻而持久的。

An Examination of Certain Key Concepts in Emperor Yung-cheng's *Ta-yi-chüeh-mi-lu*

Shao Dongfang

Abstract

This article addresses certain key concepts promoted by Emperor Yung-cheng in the *Ta-yi-chüeh-mi-lu* in his ideological justification of the Manchu rule over China. Aside from helping with military suppression and political control, ideology played an important role in the Ch'ing success. By employing orthodox Confucian theories and related concepts, Yung-cheng aimed to justify his political ideas by means of his symbolic discourse with Ming loyalists like Tseng Ching. To protect and expand the Manchu's political rule in China, Yung-cheng fostered an image of political legitimacy for himself as a legitimate successor of the Ming Dynasty. Yung-cheng also played an active role in the reconstruction of the relationship between the Han Chinese and the Manchu race, revealing his awareness of the problem of locating the meaning of "Manchu" itself. The article examines the theoretical implications of such notions as "Sinicization," "political legitimacy" and the "loyalty of the subject to the ruler" in understanding the Manchu's claims for political legitimacy, and relates these concepts to the political despotism expressed during his rule. Yung-cheng's articulation of these notions in the process of consolidating political order was written in order to challenge the popular Ming loyalists' arguments against Manchu rule. By situating his notions in their contemporary social and political context,

it can be seen how Yung-cheng successfully presented the Ch'ing dynasty as the legitimate occupant of the imperial throne. Through his ability to "capitalize" on the intellectual favor of Ming loyalists, Yung-cheng demonstrated the importance placed on honoring Confucian doctrines during the Manchu's rule over China. A special attempt to reconcile the differences between the Han Chinese and the Manchus may be seen in Yung-cheng's interpretation of Sinicization. The great significance of the *Ta-yi-chüeh-mi-lu* lies in the fact that the "winner" helped to set the ideological agenda concerning the orthodoxy of the Manchu state over the next two centuries.

Key Words: *Ta-yi-chüeh-mi-lu*, Emperor Yung-cheng, Sinicization, political legitimacy, loyalty

