

# 清朝“文治”政策再研究

杨念群

(中国人民大学清史研究所,北京 100872)

[摘要]清朝是满人以异族身份所建,其文化政策的实施继承了前代的传统,同时拥有自己的特色,兼具“征服王朝”与“中原王朝”的双重特性。清朝帝王特别是康熙、雍正、乾隆时期,一方面大量吸收汉人文化的精华,另一方面又极力掩饰其入关前的落后与野蛮的状况,同时力图抹杀明朝遗民和民间私史的有关记载,其文化政策的执行受制于自身强烈的政治筛选机制。清朝帝王致力于把“政统”与“道统”集于一身,通过修纂大型类书和屡兴文字狱收编士人的思想意识和控制民间舆论。最终形成了一个覆盖士林和民间的意识形态控制大网,进而塑造了清朝的治学风格。

[关键词]清朝;文治;文字狱;政统;道统

[作者简介]杨念群(1964—),男,北京人,中国人民大学清史研究所教授、博士生导师,主要从事中国政治史、社会史、清史研究。

[中图分类号]K249 [文献标识码]A [文章编号]1003-7071(2019)05-0105-13 [收稿日期]2018-10-11

清朝的“文治”政策有异于前代者大致取决于两个历史因素:一是清朝乃为非汉人的满人所建,入关之前其文明程度远逊于明朝,入关之后面对华夏文化的冲击,满人在心理上总感压抑难舒,汉族士人亦不时打着“夷夏之辨”的旗号,讥刺其为蛮夷之邦,不合正统。故清朝帝王在艳羨汉人文明之发达的同时,在推行文教政策时,常受制于强烈的自卑感,往往对汉族士人的某些正常言行过度追究,屡加苛酷镇压,最终造成文化事业凋零暗淡的局面;二是自康熙帝登基以后逐步摆脱了八旗贵族分流主政的格局,权力高度集于一身,这就导致皇帝一己之“私意”经常决定文治政策的终极走向,越来越缺少制衡其任意妄为的外在力量。当然,心理自卑引发的敏感焦虑也可诱导出清朝帝王勤奋好学的品格,急起直追的迫切感或可与刻厉专制的性格相互补充映衬。而清朝皇帝的特殊地位,亦使其复杂的个人性格极易放大衍化为具体的制度安排。所以,探讨清朝文治政策,须充分考虑其作为入主中原的异族政权所具有的以上两个特点。

## 一、对清朝“文治”政策的总体评价

清朝文治政策的实施,首先面临的问题就是如何回应明朝士人对满人缺少文化教养的轻慢与蔑视,这是一个异族融入更高层文明共同体所需要克服自卑感的第一步。尽管满人表面上入承中原大统,并逐步在政治制度的设计上模仿明朝旧制,因鼓励休养生息,经济复兴也大有起色,但在相当漫长的一段时间里,其是否有能力接续明朝正统仍大有疑问,需要持续不断地加以认证。所以,清朝皇帝不但要说服士人群体,更要真正说服自己。民国初年学术界流行的一个说法是,清朝的文治政策起源于猜忌明代遗民志在匡复旧朝的心态,才故意屡兴文字狱以摧折其士气,渐渐导致学风转变,其思考的基点还是落在了满人吸收汉人文化过程中产生的疑惧感。最有名的例子是梁启超提出的“压抑说”。简单地说,“压抑说”是指汉人学者被清朝皇帝的文治政策所威逼,渐渐放弃了入世变革的“经世”志向,纷纷改做枯寂严谨的考据学问。

梁启超在《清代学术概论》里的如下表述可作

代表“吾常言当时‘经世学派’之昌,由于诸大师之志存匡复,诸大师始终不为清廷所用,固已大受猜忌,其后文字狱频兴,学者渐惴惴不自保,凡学术之触时讳者,不敢相讲习,然英拔之士,其聪明才力,终不能无所用也。诠释故训,究索名物,真所谓‘于世无患与人无争’,学者可以自藏焉。”<sup>[1] (P30)</sup> 在另一篇长文《论中国学术思想变迁之大势》中,梁启超表示考据学派的方法从演绎到归纳,已经有了科学精神的意味,之所以被引导到求索文献的道路上去,就是因为“时主之操纵”,那些“论井田封建稍近经世先王之志者,往往获意外谴,乃至述怀感事,偶著之声歌,遂罹文网者,趾相属。又严结社讲学之禁,晚明流风余韵,销匿不敢复出现。学者举手投足,动遇荆棘,怀抱才力智慧,无所复可用,乃骈辘于说经”<sup>[2] (P119)</sup>。

梁启超把清康、雍、乾三朝的学术界划分为程朱“官学”与民间考据“私学”,两派相互对立,民间“私学”以江浙为中心。那么,到底清代考据学是在帝王屡兴文字狱之下被迫催生出来的一种民间独有形态,抑或只不过是帝王意志引导下的一个官学变种呢?在这个问题上,历来争议不断。梁启超认为,编纂《四库全书》的“四库馆”就是汉学家的大本营,《四库提要》乃是汉学思想的结晶体。“康熙中叶以来汉宋之争,到开四库馆而汉学派全胜利,也可以说是朝廷所提倡的学风,被民间自然发展的学风压倒。”<sup>[3] (P21)</sup>

梁启超“官学”压抑和修正“私学”导向的“压抑说”对后世学术界影响甚大,但其考据学纯属民间派别,后来又自基层崛起最终压倒了作为官学的程朱之学的看法却遭到后人的批评。

今人张涛即指出,清乾隆帝保举经学,不过是懵懂感悟而已,并非特意与理学相对待。此时所谓的“经学”即是理学,不过不是奢谈义理之理学,而是研经读史之宋学、经学、理学,在乾隆帝眼里实为一物,曰古圣贤之学而已,非如今人谈论学术范式形态时所区而别之者。帝王高高在上,焉能及时洞观草野学术星火之微?故清乾隆初年庙堂重视经学之举,不宜纳入汉宋之争的视角进行观察<sup>[4] (P284)</sup>。

姜海军则认为,清乾隆时官方意识形态理学日益固化,而江南考据之学却日益盛行。为了消弭南北经学、儒学之差异分立,清廷迫切需要整顿思想,

重新树立中央王朝的权威。为此乾隆敕命编纂《四库全书》,试图以此来整合南北、朝野思想之差异,通过重建统一以经学为核心的学术体系——清学,进而实现对全国尤其是江南地区的有效控制。随着《四库全书》纂修完成并颁行全国,清学成为当时普遍的学术范式,也赢得了江南士大夫对清廷的文化认同。这个看法与梁启超有所不同,梁氏觉得江南汉学纯属与中央官学相对立的民间学派;姜海军则认为,《四库全书》的编纂并非民间学派的胜利,而恰恰是官方学术权威成功进行统合控制的结果,最终弥合了官私、南北思想乃至朝廷民间儒士之间的巨大分歧。实际上,在此之后,江南汉学也融入了清代官学体系成为学术主流。

清廷借助《四库全书》的编纂重新梳理知识资源,并借势整顿江南的思想文化,重建新的价值体系及学术范式,为中央、地方的儒士阶层确立全新的学术思想发展模式,以此来规范强化江南士大夫对清政权的文化认同。编纂《四库全书》是清初以来官学理学、地方经学竞相发展的必然结果,更是清代中期思想文化与政治一统的必然产物,最大限度地实现了南北、朝野思想的基本整合。因此,它不仅仅是一项国家文化工程,也是清廷控制江南地区的国家政治行为。清学融合了汉学、宋学两种范式,是两者的融合体,它的产生在某种程度上实现了清朝思想文化的大一统<sup>[5]</sup>。

与一些只关注清廷某项具体文化举措的研究有所不同,到目前为止,从整体上探讨清代文化政策的作品当属叶高树的著作最为详尽。在为叶高树《清朝前期的文化政策》所写的《序言》中,王家俭概括其研究为政治文化(political culture)的方法,举凡社会伦理、学术思想、政法体制、宗教信仰乃至统治者的世界观及其治国理念,均涵盖在内。叶高树的研究从“征服政权”与“中原政权”二重特征的角度切入,用大历史的眼光,分别就统治意识、汉籍满译、官修史书、思想控制、编修群书及国语骑射等六大主题,对清前期的文化政策作了长时段(the long duration)和总体性(holism)的宏观透视。

叶高树对什么是“文化政策”这个问题有一个定义,他说虽然古今中外对“什么是文化”众说纷纭,莫衷一是,但无论从何种角度作出判断,所谓“文化”,其基线(base line)大体不脱以生活方式的共识为基础,以行为准则的确立为目标,并据以凝

聚而成的具体价值观。当统治者试图以专制的力量塑造符合国家需求的集体价值观,或制定引导集体价值观走向的诸多措施,便构成了所谓的“文化政策”。在清朝官方文献中,并未出现明确的“文化政策”字样,常是以“文教”或“教化”来表示。入主中原之后,满洲统治者选择汉文化作为大清帝国的主流价值,同时亦欲维持其本民族文化于不坠。至于构成文化政策背后的统治意识,当与满洲政权在形成壮大期间不断与周边民族发生频繁文化互动,而统合成以满洲为中心的多元文化特征有关。因此,探讨清朝的文化政策,又必须兼顾民族关系与民族政策,才能对问题本质的厘清有所助益<sup>①</sup>。

此书所指的清朝文化政策,包括以民族关系与文化互动为中心的统治意识;以了解汉文化为目的的译书事业;以教化臣民为取向的官修史书;以确立学术正统、监督宗教信仰、限制政治言论为手段的思想言论控制;以编定群书为途径的文化统制;以维护民族文化特质为使命的“国语骑射”等政策。叶高树借用“结构功能分析”(structural functional analysis)的观点,将文化政策视为促成帝国体系稳定和谐的环节,各个政策在功能上则有相互关联的特质,且有助于帝国的持续运作。其目的是以族际关系理论为基础,在民族文化的生存空间与族群文化的重构趋势两大脉络中来观察清朝前期文化政策的形成及其发展,再延伸到满洲君主统治帝国的策略。

在研究方法方面,长期以来,史学界探讨满洲君主统治中国的切入点,基本上可以概括为“征服王朝”(dynasties of conquest)理论与“汉化”观点两大主流。“征服王朝”理论凸显征服者的自我意识,“汉化”观点则标举突出外族统治下汉文化的价值,这两种观点各有所重,也各有一定道理,可尝试将之视为问题的一体两面。对于以异族身份统治中国的满人而言,保持本民族特色与学习接纳汉文化,并无矛盾之处,因为政策的主导权始终操纵在统治者之手,清朝统治政策实兼具本民族意识的“征服政权”特征,以及汉文化内涵。

如果仔细观察清前期历史发展的趋势就会发

现,时间越往后,“中原政权”的特征似乎越明显;而就清廷统治政策的制定而言,自始至终“征服政权”的特征却未曾稍减。满洲统治者特别注重汲取历史经验与教训,一方面从辽、金、元三朝的征服历史中寻求统治中原的借镜;另一方面,则在汉人王朝的历史传统中,探索长治久安之道。这种两者交互为用的统治意识,则非以单向思考为主轴的“汉化”观点,或是着重二元并立的“征服王朝”理论所能完全涵盖。唯有将“征服王朝”政权与“中原政权”两大特征结合起来,视为两者同时并存,且同时呈现,并因实际需要而作随时调整的策略运用,再用以检视若干政策的拟定与执行,对于清前期文化政策的研究,始能另有一番新的诠释<sup>[6] P14</sup>。

叶高树特别举出清朝的宗教政策予以评析,其看法是,统治者为了寻求其政权的稳定,在拟定宗教政策的过程中,不能过于凸显个人的好恶,以免引发不必要的纷争,而满洲君主即充分掌握此一平衡技巧。满洲政权建立统治的基础乃是基于与蒙古族群的联盟,同时对新疆和西藏地区的多元宗教信仰采取包容及扶持的态度,以维系大清王朝内部各族群之间对清廷统治的向心力。其制定宗教政策的基本底色,又建立在代表“中原政权”特征的崇儒重道的正统观念之上,凡与之相抵触的言行均会被斥为左道异端,最终形成黜邪崇正的施政方针。清康、雍、乾三帝对各类宗教采取了不同的治理态度:对释、道二教以尊崇和限制为主;民间秘密宗教以打击与禁止为先;喇嘛教以怀柔与利用为要;回教以宽容与防范为念;至于天主教则是既不排斥也不鼓励,唯督抚却屡请严查,因而出现了中央与地方在治理态度上的落差。除了以黜邪崇正为基本原则外,清康熙帝采取了“因俗宜民”与“各行其道”的方略;清乾隆帝强调的是“修其政不易其俗,齐其政不易其宜”,又带有因地制宜的特色。由此反映出清前期文化政策灵活与务实的一面。

至于清朝早期以文犯禁案件的频发与清帝的处理策略,表面上是中央政府控制言论的手段,其背后更深一层的意义则在于限定臣民文化活动的

<sup>①</sup>参见叶高树《清朝前期的文化政策》,第2页,稻乡出版社2002年版。另,高翔业已指出,概括清朝的文化政策,比较稳妥的说法应当是“文治”。“文治”是中国政治的常用术语,指的是政府对社会精神生活的建设与引导,具体说来就是文化教育之发展与典章制度的整理。政府对儒家学说的继承和发扬程度,普通臣民对儒家纲常伦理的接受与遵循程度,是传统士大夫衡量一个时代文治状况的重要标准。而就文治之内容,就是以思想控制为核心的文化建设。参见高翔《近代的初曙》,第53—54页,社会科学文献出版社2000年版。

范围。值得注意的是,清朝管制言论的措施,反应虽特别敏锐,手段虽极为残酷,然此苛政却是“征服政权”对“中原政权”传统统治技术的继承,并将其扭曲放大,遂形成恐怖统治的氛围。正因为满洲君主有强烈地维护政权的危机意识,故“文字狱”案的发生频率、株连对象、惩罚程度最为严重。“文字狱”更是传统王朝君主统治技术的展示,臣僚相互排挤的计谋,甚或沦为小民挟怨抱负的途径。

叶高树考察清前期征书、禁书与编书三项政策的演变过程,发现就满洲君主主导书籍政策所扮演的角色而言,又呈现多面性的特征。征书时是文化的保护者,禁书时是文化的专制者,编书时则是文化的赞助者。为了追求“文治”,他们以保护者与赞助者自居,以示其“恩”,为谋巩固政权,另以专制者的姿态出现,以显其“威”,并以极为灵活的角色转换,达到文化统制的目的<sup>[6] P325</sup>。

在清乾隆帝实施的文化政策中,编纂各种大型类书是一项重要内容,其中编纂《四库全书》的手段是“寓禁于征”,即打着征书旗号删选对清王朝有害的书籍予以清除。此举固然有保存古籍之功,却因筛选标准多揣以上意,对凡涉早期满人入关前史事及宋明以来“夷夏之辩”者均采极度严苛的处置态度。故而,后世不少学人断言其毁灭文献之罪恐大于其积累文化之功。如有论者指出“古书之湮没者,固赖此举而复彰,而明人著述之极有关系者,又因此举而销毁焉,高宗于保存文献上虽不无功绩,而于摧残文化之罪,固亦难逭也。”<sup>[7] P5</sup>

清乾隆帝禁书不仅下令毁版烧书,还想禁断私藏和公共流通渠道,据称效果相当明显。但也有人对此提出质疑,卜正民即从印刷文化的角度对明清的国家图书检查与图书贸易的成效再作评估,并提醒世人注意,清初发达的图书印刷业和广阔的图书贸易市场很难使皇帝完全控制及消灭违碍书籍的收藏、流通和扩散。清朝皇帝缺少英国君主在查禁图书时与全国性的出版商联合体合作这一制度优势,只能求助于官僚组织,而官僚机构在从事图书查禁任务时效率低下,说明它或许不是进行文字查禁的合适组织。因此,对那些已经在商业网络里大量印刷或重印并广为传播的大多数违碍书籍而言,“文字狱”这种特殊的政治运动并没有给予其毁灭性打击,图书印刷业依然以它特有的方式作用于历史,皇帝虽然恐惧却无法改变这种现状。这说明,

明清两代帝王或官员个人的所谓图书检查行为并没有构成现代意义上的国家图书检查制度<sup>[8]</sup>。

在一个急速商品化的经济体系里,真正的困难是国家对图书贸易的控制手段相当缺乏,烧毁收缴上来的私人藏书,并不能从根本上解决问题。从传播领域里禁绝这类书籍的唯一途径是在出版和发行环节上加以干预。明朝的国家机器没有职能去执行这样的任务,只有到了清乾隆帝动用被通称为“文字狱”的查禁手段时,图书贸易的能量才完全进入国家视野,尽管后来证明其亦非国家所能掌控<sup>[8]</sup>。

卜正民认为,不应限于从“文字狱”的意识形态禁抑角度进行观察,而应该在书籍生产技术和政府监督能力的关系中审视18世纪的中国图书检查。清乾隆帝意识到,除非刻板被发现和摧毁,否则禁书措施会毫无建树。为此,他三番五次下令四处收缴成书刻板予以销毁,经常告诫臣下不但要注意原刻板,而且也要估计散布其他省份的重刻版。这些刻板可能存放在作者或后代的家里,有时会保留在学生和信徒手中,也有可能流落在书商的手上。

清乾隆帝缺少16、17世纪的英国君主在查禁冒犯性作品时所享有的一项优势,这便是来自一个有组织的出版商联合体的合作。1556年,玛丽女王同意成立几乎所有参与伦敦书籍交易的人必须隶属的书商公司,并为了王室的利益设立执照制度,用来委任以查禁不法与异端图书为职责的相关人员。没有事先从该公司获得许可证的书籍出版,必定受到谴责。而此时的中国不存在类似的组织结构,某些印书商经营连锁型书铺,但也仅限于某个地区,而且他们给予其分支经营者相当大的独立经营权。中国商人确有同业公会之类的组织,但这些组织顶多包括了仅在一个城市从事一种行业的成员,有时成员局限于籍贯属同一地区的人。

清乾隆帝唯一能够左右出版界的是官僚组织系统,官员身上负担着搜寻不轨图书并将之运送到京城的重责,若他们没有达到令人满意的程度就会遭到惩罚。因此之故,“文字狱”的受害者中,那些因懈怠而被治罪的官员往往多于被指控为叛逆的学者,文字狱的灾祸落在那些负责辨认不法书籍之人的头上,说明官僚机器是一个无效率的进行文字检查的组织。所以,应该更多地从图书贸易方面审

视当时的文字检查,而不是一味地将之归咎于满洲统治者的思想警戒和清乾隆帝关于其政治合法性的过度臆想症。

由于缺少现代监督方式及制度,清朝的国家机器只能漫无边际地动用它的官吏来辨别和上缴所谓的违碍书籍。对于这些书籍而言,特别是那些尚未付印的手稿,一旦落入文字检查的虎口,对于书籍本身和作者而言,都是致命的不幸;但对那些已经在18世纪的中国商业网络里大量印刷或重印并广为传播的所谓违碍图书而言,这种特殊的政治运动并没有带来毁灭性打击。图书印刷业依然以它特有的方式作用于历史。清乾隆帝恐惧它,却无力改变它<sup>[8]</sup>。

卜正民的观点代表着新文化史研究对印刷业和出版史的重视趋向,但因其过分强调图书商业市场的发达对官方禁书行为的制约作用,从而忽视了清乾隆帝的个人意志对官场轨范的有效控制能力,也低估了查禁违碍书籍对士大夫阶层心理压抑的严重程度,故不免有剑走偏锋之嫌疑。

## 二、“道统”—“政统”之争： 皇权与士大夫的心理博弈

清朝的“文化政策”或者说“文治”政策的出发点大致蕴含着两层意义：一是要尽快汲取汉人的文化经验，融入文明发展的主流；二是要尽量保留满人的传统文化遗产，避免被完全同化而丧失原初的进取精神。二者实际上是一体两面的关系，却隐含着冲突与张力。汉人文明以儒家文化为基调，历来讲究“道”“政”分离，儒家精英拥有“道统”，素持教化众生的威望；皇权拥有“政统”，是行政治理的领袖。宋代以后，儒家更有“格君心”的责任，即通过提升君王的道德意识获得“师”的尊崇地位，并由皇帝这个至尊原点出发推及众民，形成联贯扩散的统治秩序。虽然宋儒的设计大多仍属理想状态，“政统”的重要性和控制力远高于“道统”，但至少形式上“政”“道”分治的格局仍是宋明王朝的立国基础。入清以来，情况却发生了很大变化，从康熙到乾隆帝，均致力于集“政统”“道统”于一身，“文治”秩序也随之发生改变，上涉君臣关系，下涉基层文教格局。故“道统”与“政统”关系的演变，始终是学术界所关注的焦点之一。

黄进兴对清初帝王促成“道统”与“治统”合一

的过程有细密的梳理，其问题意识基本延伸了余英时在《古代知识阶层的兴起与发展》中的思路，强调古代“士人”对“道统”的拥有，同时在宋代凭恃“道统”对抗“政统”的态势，即所谓以“道”抗“势”，获取自己的尊崇地位。对士人思想力量的强调自然与唐宋以后儒家构造出的“道统”谱系有关，儒家早期传统一直突出孔子的“素王”身份，与具有帝王之位的“政统”一系形成二元并立之结构。因“三代”是“治教合一”，春秋战国“礼崩乐坏”，礼乐失落基层，孔孟以民间教师的身份持守古礼而不坠，且传播于庶民阶层，因孔子无位而与“政统”分离，这种既对立又互渗的二元结构，一直是“士阶层”制衡王权的身份基础。“德”“位”难于两全，只好采取分工合作的策略，皇权掌握驭民之术，士需负起教化之责。统治阶层虽然仍旧是“治教合一”，实际上是帝王与士人各司其职，合而治之。

“治”（政刑）“教”（礼乐）分殊的状况，一直延续至清朝以前。清康、雍、乾三帝刻意打造“圣君”形象，衔接“治统”与“道统”的政治理念，无形中使二者会聚于“皇权”制约之下，清帝不仅是“治统”的拥有者，亦变成了“道统”的守护神。所以说，清帝更加主动地介入文化与思想的传统，致使“皇权”变成“政治”与“文化”运作的核心，而统治者遂成为两项传统最终的权威<sup>[9] [P93]</sup>。在清康熙帝以前，专制政权的发展主要是从制度方面作出调整，以达到独擅政治权力的目的，但专制权力倘欲获得完全的伸张，则必得僭取以“道统”为象征的文化力量，在帝王“治道合一”规划的压力下，先秦以降，以道自任的“士”或活跃在宋明儒学中“道统”继承者的观念顿然失去批判政治权威的作用。

从另一个角度观察，清初几位帝王对儒教的态度是有差异的。总体而言，他们对儒家理念的采用和与士阶层相互为用的表现均属于一种政治策略，并不一定表示他们对儒家学说真诚信服。大致而言，康熙于儒家具有深刻的体验，相反，雍正似乎仅止于权谋的应用，而乾隆则介于二者之间。他们的主观意愿纵然有别，但其客观表现却是颇为一致的。在中国的政治史中，结合“道统”与“治统”是专制政权发展最终的步骤<sup>[9] [P95]</sup>。

为彰显“治道合一”的成功，清初君主对“道统”的具体象征孔庙极为重视。与之相关，孔庙作为制度化的“道统”必须获得统治者的认可与支

持,清初三帝皆善于利用孔庙礼仪来表达“治教合一”的政治手腕,清代帝王还以增加从祀数目以达控制士人思想之目的。清代末叶(从道光二年刘宗周从祀,迄宣统二年刘因从祀为止)在短短不到90年之间,竟连下从祀诏达22次之多,实为中国历史上所仅见。而从祀者,则有31位之众。整个清代从祀制通采“有则加勉”的政策,致无一人遭受贬祀。

另一方面,清廷垄断孔庙礼仪却极为彻底。孔氏后裔孔继汾因整理孔氏家仪,所述礼议与《大清会典》不符,遂惨遭整肃,处境悲凉<sup>[9] P249</sup>。清廷推行“治道合一”的策略,对清朝士人的心态产生了很大的影响。即如李绂这般以敢言、不畏权要著称者,却始终未敢以“道统”代言者的观点批评或规劝皇帝,这和他学术思想上与程朱学派力争“道统”的态度极不相称。事实上,这正反映出以康熙为代表的政权意识形态已将“道统”与“治统”结合在一起。清代统治者变成“政治”与“文化”无上的权威<sup>[9] P81</sup>。

有论者把清朝帝王立“正统”之举仍视为维系满洲利益的重要步骤,因为满人以异族身份入主大统,本身与宋明一系汉人政权的制度与文化根基有别,《公羊》以“王者大一统”、“君子大居正”二语揭橥尊王攘夷之说,逐渐进入中国政治思想核心,扰攘不绝。历来华夷之辨,虽文化意义多胜于种族之别,但二者毕竟各有取义,彼此不能相代。文化虽可由种族融合而存,亦可因种族战争而衰。然而,任何一个王朝,若不能被承认为正统,即无法获得充足之统治信心,驾驭时代舆论走向。有清一代,大一统远迈汉、唐、元、明,而正统之争,反较历代为烈。历代争正统多在士大夫学者之间,清代则不然。清初学者论正统者虽多,终因高压淫威,后继乏人。与此相反,清康、雍、乾三朝帝王皆不惜以天子之尊口诛笔伐,连篇累牍,蔚为奇观,似非如此不足以攘正统为己有。其中,玄烨于清康熙五十六年(1677年)长篇《面谕》,首倡“自古得天下之正莫如我朝”,则直欲居历代正统之最,承前启后,实为有清一代最为重要之政治纲领<sup>[10] P162-163</sup>。

清康熙帝争正统的历史叙述建立在不是取代明朝而是应明朝之邀,平复闯王之乱,打的是为朱家君父报仇的旗号。康熙帝早年接触儒学以来,似一度奉信治统出自道统,承认道统之存又在儒家经

典。但他毕竟于为学伊始,从事的就是“帝王之学”,而自中年至晚年,他的所谓“真理学”不仅彻底沦为帝王之术的缘饰,而且成为反儒学利器。康熙帝最为关切的问题是如何维持祖宗家业不堕,故其政治活动的全部内涵,归结到极致,即保持满洲贵族在政治上的绝对支配地位。有清一代的极端专制、秘密政治,史家多以为始于雍正,实则清初的民族征服即显示出这一特征。然而将专制集权政治与学术专制相糅杂,并得以“宽仁”相标榜,则无疑成于康熙。如果这一结论成立,我们就可以说,康熙晚年大力为清朝争正统,宣扬自古得天下唯大清最正,同样源于政治上的专制独断,而并非基于他“真理学”上的发明<sup>[10] P248-249</sup>。

姚念慈视清朝立“正统”乃是专为满洲贵族利益服务,是康熙帝玩弄权术最根本之目的所在,的看法,不能说没有一定道理,但评价康熙帝过度采用道德评判之方法,且拘守“夷夏之辨”中“种族”含义之一翼,却又把清朝治术的复杂性一面给简单化了。满汉冲突确实是清朝有别于前朝的一个重要特点,但无法就此涵盖清朝统治的所有方面,更不可将维系满人之特性作为其树立正统的唯一理由。其实,清康熙帝以后的乾隆所采之治术就远为复杂多样,如他对杨维桢《正统论》的持平态度已不倾向于从辽金的祖源认同入手维护满洲利益,而是更加关照汉满融合的“大一统”整体格局,这一点似不可忽略。

以往学术界多持一种看法,那就是清朝帝王习学儒家文化时只是汲取借用其内容,并以权术攘夺其“道统”,并未形成自己独特的文化观。邓国光不同意这个简单论断,他提醒说,清代帝王经学一向被学术界所忽视,以为只存在考据文本的士林经学。实际上清朝定鼎之后,对文化采因势利导之策,施政效果远在明代诸帝之上,保种保族的“夷夏”意识除了一些零星呼声外,已难成气候。但清帝乃是以异族身份入主中原,十分敏感于文化上的巨大差距,这种敏感会造成潜在的精神焦虑(Axiety):一方面急于全盘认识或吞噬整体异种的文化,释放潜在的心理威胁;另一方面则疑心重重,不断制造“异己”,然后痛加打击。清初至乾隆时期愈演愈烈的“文字狱”,皆由此焦虑心态而生。康熙吞噬汉族文化的精慎刻勤,为清代之前所有汉族帝王所不及,原因即在于此<sup>[11]</sup>。

邓国光研究的贡献在于区别治统所属的经学取向与汉族儒士的经论之间的差别,而清康、雍、乾三帝对“经学”“道学”的态度也差异很大。康熙正因为有急于吞噬汉文化的野心,故多用“兼采”的态度,不存士人汉宋对立的门户之见。故对“尊朱”的解说自别有一番意境。朱子的皇极义中要求君主德仪天下,为之君,亦为之师,康熙对此亦早有自觉,把治统和道统完全结合,后人称道顾炎武携书远行,若论读书之勤,手头无书则向臣下借书,康熙的读书癖好一点不输顾亭林,这也是他成就君师合一之地位的必要条件。康熙对敢于以“道统”自任者如熊赐履展开激烈批评,因熊赐履作《道统》一书走的仍是士人独自持守道统的老路子,以致如李光地这类人物均不敢再称自己以“道”经世。康熙帝尊朱子而兼重汉朝士人经义,于《洪范》“皇极”义的诠释和践履,同时身履“圣人”之境,则把中华道统的核心精神完全承继过来,一生体现的是最正统的中华汉族文化精神。借此,康熙已把汉族的文化全盘“吞噬”,心理的威胁基本上完全消解了。这是清初顺、康朝帝王经学的指向和内在意义。处于狂噬异种文化的强权形势下,一向依附政权行道济世的士族经学,不可能也没有力量违逆时势,如果仍然辨汉宋,立门户,顺、康二帝当然无法接受。

雍正与康熙的巨大差别在于,康熙帝所悬的是“内圣外王”,尚顾及士人“道统”之一面,而雍正所举的是“宰世经物”,多从实用功利的层面上立说,如果有文化关怀的话,也离不开要即时见效而同时利于政事的要求。

清乾隆帝的作为又有自己的特点,他在登基后的第六个月便下旨修《礼经》,认为康熙已修了《易》《书》《诗》《春秋》,唯独缺《礼》,这透露出乾隆帝要超越其祖父的野心。又一层含义是,康熙行朱子“皇极”义,先在自己身上做功夫,以身作则,政教之原全系帝王的道德,而不是外在的帝势。这多少沿袭了理学“格君心”的思路,“道”“治”的根基尚在于“道”自身的完善,方能推己及人。而乾隆则强调“五经”为原,侧重点完全外移。“五经”被当作政教的象征,皇权的符号,乾隆所以急于修纂《礼经》,其真实目的不是像康熙那样从经筵中寻求治道,而是要建立相对完整的皇权符号,这也是以皇权为自身的考察重点,而不是对学术的真正关

怀。康熙一生多提理学或道学,《圣祖实录》罕见康熙用“经学”表述学问。乾隆登基伊始便多次使用“经学”一词,可以断定是刻意的。讲“经学”自然移离朱子,也移离康熙庞硕影子的笼罩。朱子“皇极”义是康熙的权力符号,而乾隆则以“五经”的“经学”为权力的图腾,这对于士族经学的发展进路影响之大,是可想而知的。汉、宋儒者欲借发挥经义以影响皇权的“经世”思维,至乾隆即被无情遏断<sup>[11]</sup>。

朱子以内外区别义和事,义由内生,礼自外作,义、礼的相对地位,则显示出义重于礼,礼随事生,属末;义由中出,心为主宰,自然是本。朱子这样讲儒道,对乾隆而言,是极为不利的。“礼”是乾隆构筑一个完满而尊威的皇权符号的象征标志,修《三礼义疏》所以体现自身的优越性。对乾隆而言,这象征性的“礼”具有无比重要的意义。朱子的讲法不破,则“礼”的位置便会隐而不彰<sup>[11]</sup>。

对于清乾隆帝舍朱子而趋礼制,必须强调的是,他只是在构造和护持皇权的绝对权威符号上放弃朱子,但对士子仍提倡读朱学,如果深入辨析其反驳朱子的言论,就会发现,他只强调朱子的理解未到位,尚差一间,未尝低贬其人,这“一间”由乾隆帝亲自接上。他驳朱子是表现自己的识见高出朱子,超越朱子,而非否定朱子<sup>[11]</sup>。

帝王经学是清代经学的重要组成部分,士族经学深受帝王经学的影响,顺康汉宋兼采而尊朱子,其时的士族经学亦以辨文本真伪为主,重点不在辨汉、宋而立门户;雍、乾重实效,侧重“经”的政教功能,以自树君威,“经世”之业惟帝王所独行,士族的经学唯剩考据文本一途,所以转入文字训诂的“小学”。把帝王经学纳入清代经学的视野,则清代经学才是完整的,左右时代的康熙乾隆,既是人君也是经师,他们在位时间长,对学术投入了前所未有的关注。在他们身上,经世得以实现。康、乾两朝的学术尤其是经学,都刻烙下他们的精神印记,若撇去帝王经世经学的一系,唯剩下士族经学,只余辨伪与小学,则经学的整体面貌便不能如实的彰显<sup>[11]</sup>。

张涛在“帝王经学”的界定上呼应了邓国光的说法,在他看来,“帝王经学”或称官方经学、殿堂经学首先是一种定位,即指朝廷出面清楚经说,编纂经书,与在野者的私人行为不同,其间虽有纂修人

员起自草野,或有议论同于私说,但因其已代表朝廷,自不便等而观之。帝王经学也是一种定性,即富于意识形态意味。经学本有教化功能,虽在野之士所作,亦关乎世道人心,而官修之书,尤借帝王势力自高声价,其学术水准或有高下,时空影响或有大小,而论其目的与意义,不论是否实现,要与寻常著述有别。强调官私不同,非谓二者毫无联系,完全独立发展,而是强调其前后相接,彼此纠葛,交相辉映。从“帝王之学”概念出发,突出官私分野,才能使之得以显露。经学史上重要议题如今古文与汉宋之争,还可另开生面。如果忽视官私学术分野,纯以线性视野观察学术史,难免错认乾隆帝王之学为乾嘉学术先导。既往清学史研究泰半落在民间私学一边,虽能抓住学术重点,从历史发展观之,终究偏而不全,有碍于全面理解学术整体。此一情形,与近代知识体系对帝王学术评价较低有关,致使官方学术脉络亦遭忽略<sup>[4] (P289)</sup>。

清乾隆帝在以经术为治术上到底投入多少精力,张涛的看法与邓国光有所不同,他觉得古来帝王多欲以经术为治术,然就乾隆帝一人一生而言,于史书编纂用功尤勤,而对官修经书之重视,似远在乃祖之下。乾隆朝纂修经籍,数量约与康熙朝等,而修史频次则大大超过,几占顺治以来官修史籍之3/4。相较而言,《三礼义疏》虽是其即位以来首部官书,乾隆帝于此却重视不够,致使《三礼义疏》仅占帝王经学之名,而无帝王经学之实<sup>[4] (P290)</sup>。这与有些学者认为《四库总目》批判“理学”完全代表了纪昀和士大夫观点的看法有相当大的区别<sup>①</sup>。

关于康熙帝掌控“道”“政”合一之局究竟到了何种程度,历来说法不一。在笔者看来,他对“道统”须依附“政统”的强调有一个渐进的变化过程,即如“经筵”御讲形式的转变就可对此予以说明。康熙帝对儒家经典的痴迷程度,历代帝王难出其右,康熙十二年(1673年)开始,经筵会讲从间日进讲改为每日进讲,居然坚持了15年之久,密度之大,令人惊异。最重要的是,经筵讲法在形式上前后发生了巨大变化。康熙帝不单把经筵日讲当作习学汉人经典的手段,而且最终把它改造成了训示汉人臣子的一个逆向互动仪式,同时使讲官和帝王的教化角色开始发生严重颠倒。清康熙十四年

(1675年)下谕,除讲官进讲外,增加康熙帝“复讲”这一环节,以便相互讨论。这是以往历代经筵讲习中不曾发生过的现象,也昭示着士人开始改变其原初教化帝王的尊贵形象。康熙十六年(1677年),又提出改“复讲”为自己先讲,也就是说,任由康熙或讲全文,或讲其中一节,然后再由讲官进讲。这样一来,帝王和讲官的角色就被彻底颠倒过来了。更大的危险是,经筵讲官不但失去了对儒家经典的权威解释力,而且还极易不知不觉地变成了帝王意识和思想的修正补充者,而不再是思想灌输者<sup>[12] (P103)</sup>。

有学者注意到乾隆后三十年的“文治”政策“蹈虚”多于“务实”,其后期立言至少有三个思想特征:其一,大唱高调的道德理想主义,习惯以“心”、“执中”及理欲、义利等圣贤道德来研判经义与品评人物。其二,强调下位者的道德义务,对臣属、士人始终不敢信任,而防乱民之心远甚山川之险。其三,弃平实而务玄虚,即使面对理学宗师朱子,也敢于说理、说欲、说心、说境、说形上,显示出高度的自信。王法周的研究发现,《清高宗实录》中“养教”二字只在乾隆初政时期出现过一次,而“教养”二字出现的频率却不计其数,还有“化民”“教民”“导民”“孝治”等大量反复宣示教化的谕旨均频繁出现于乾隆后三十年。可见,乾隆帝有着较为明显的以教为治的心理倾向,总是喜欢利用极为强势的意识形态向民间渗透。而《清圣祖实录》中“教养”二字绝大多数针对的是蒙古这个非汉民族。这说明,康熙帝是自任有资格教育驯化汉人的。然而,却没有充分的证据证明他有驯化汉人的自信。或者他认为,汉人文明成熟,已不存在所谓驯化的问题了。据此可以认为,以康熙帝之才略也没有充分的自信来教化汉族士人,而到了乾隆时代,其做天下教主的自信心可谓是相当强大了<sup>[13]</sup>。

道统、文统与政统之冲突矛盾,在清乾隆时同样变得更加明显,沈德潜晚年先遇恩宠又遭贬斥就是一个明显的例子。在乾隆朝的特殊语境下,文学与政治的关系实为文统、道统与政统之纠葛的表现,沈德潜的遭遇又是对乾隆帝理学、道统观的另类注解。沈德潜晚年失宠的原因表面上仅因《国朝诗别裁集》收录了钱谦益、钱名世等人之诗,被乾隆

①参见周积明《文化视野下的〈四库全书总目〉》,第65—70页,中国青年出版社2001年版。



帝下令删改重刻。在《钦定国朝诗别裁集》的序言中,乾隆帝斥沈德潜违反了其素昔主张的“诗教”,收录了在他心目中品行不端之人的诗作。但沈德潜坚信其所编选的诗集,正为其诗学思想之体现。沈德潜论诗主格调,宣扬“温柔敦厚”之诗教,而忠君爱国被认为是儒家诗教之核心。故沈德潜所张扬之“格调”,与明朝前后七子之“格调”名同而实异。沈德潜之“雅正”审美理想,既为对朝廷所倡导的审美风尚之响应,亦为风雅诗教之主动回归。

在沈德潜看来,遗民诗人的家国之思,身世感慨,所体现者正为温柔敦厚之诗教。其《国朝诗别裁集》之编选,亦为其“因诗存人,不因人存诗”原则的体现。沈德潜欲超越社会政治而谈诗,然文学终将无法脱离政治,其所倡者为纯粹之诗教,而诗教实与政教紧密关联。沈德潜诗学中潜在之矛盾,在《国朝诗别裁集》编选中得到充分体现,亦正是此矛盾引起乾隆帝之怒<sup>[14] [P18]</sup>。

沈德潜之所以将这些被朝廷贬斥的诗人收入诗选且置于前列,并非故意违背朝廷之意旨,也并非如乾隆所指斥的违背了素昔所主张的诗教。在沈德潜看来,这些所谓的“贰臣”特别是遗民诗人的家国之思和身世感慨,正是温柔敦厚诗教之体现,恰可教时人忠孝之理于太平之世,对清朝统治之巩固有利而无害。而乾隆出于对汉文人之芥蒂,使他无法揣摩出沈德潜对儒家诗教之深意的理解,终于酿成文字大狱。在笔者看来,乾隆帝并非不解“胜朝遗民”之心思,处置沈德潜乃是其政治权谋的两面性之体现。他一面通过修《四库全书》删削史籍,又通过旌表明朝遗忠,撰《胜朝殉节诸臣录》及编纂《贰臣传》甄别忠伪来确立忠诚标准。

不以人存诗,自然也就不因人而废诗,沈德潜引以自豪的正是《国朝诗别裁集》不涉政治,为一纯粹的诗选,之所以将清朝宗室成员之诗置于卷三十而非卷首,之所以称乾隆帝叔父慎君王之名允禧,亦本此编辑原则。沈德潜本以为乾隆自命风雅,而又与其诗文唱和,当对其所选诗赞赏有加,而实则乾隆写诗作文本为政事之余,甚至即是政事之一部分,于关键之时,当然首先注意其政治效果。沈德潜的遭际,可以视为帝王干涉文事,文学附丽于政治的另一种解读。

自清康熙十八年(1679年)开博学鸿词科后,

戏剧创作和诗文一样发生了微妙变化,开始被用来表彰英烈,扶植人伦,这在乾隆时期尤其突出,当沈德潜在诗词领域宣扬温柔敦厚诗教之时,蒋士铨创作了一系列戏剧,以戏剧倡导儒家之诗教。蒋士铨论诗主性情,而其所谓性情则指忠孝节烈之情,其戏剧与其诗相通,多贯穿道德善恶之冲突,忠孝节烈等道德因素异常明显。康熙帝之文学观对康熙朝文学之影响更为直接,他认为诗词根柢于经史,诗可以抒发涵养性情,而为道德之助。如其《古文渊鉴序》云“夫经纬天地之谓文,文者载道之器,所以弥纶宇宙,统括古今,化裁民物者也。”<sup>[14] [P150]</sup>

又如桐城派方苞之古文理论主要表现在于义法、雅洁,无论是“义法”还是“雅洁”,既为对传统文论之发展,对文统、道统之坚持,亦为对文化政策之响应。“义”更偏于“道统”,具体来说是对“理学”道统的传承,为文章之根源目的意义所在。除“义法”外,方苞强调为文需“清真古雅”,与清雍正十年(1732年)所示制艺须“清真雅正,理法兼备”的规定相合。方苞曾奉旨编选《钦定四书文》,将清真雅正之标准体现于选辑之中,以古文之法论时文制艺之作,认为时文与古文相通。方苞在《进四书文选表》中说明自己选录明清两代制艺之文的标准和目的云“皆以发明义理,清真古雅,言必有物为宗。庶可以宣圣人之教思,正学者之趋向。”<sup>[14] [P226]</sup>李明军认为,方苞之后桐城派古文理论的发展,始终与科举制艺之文有着不间断的联系。古文与时文的关联,实际上是文统向世俗功名的妥协。同时使方苞后半生仕途顺遂,文名亦得以彰显,其桐城派领袖之地位由此而确立<sup>[14] [P227]</sup>。

清朝皇帝一贯给人以崇儒重教的印象,但对儒学的尊崇到底是一种内心的敬畏还是权术的运用,素有争议。如张涛就认为,清廷纂修《三礼义疏》以及纂修其他类书,文治意义大于礼治意义,与晚明清初士人崇尚复兴礼治之美的理想,重新发掘创造汉人礼仪之意并不合拍。乾隆初年的所谓兴起礼治,也只不过是当日政教治理的尝试之一。这一时期,乾隆帝君臣自诩“回向三代”,刻意整顿吏治、文教,讲礼修礼之外,施政甚多。提倡礼学,设馆修书,均从属于此一系列举措,不宜从中割裂开来分别加以看待,似乎要对“礼”字别赋深意<sup>[4] [P227]</sup>。乾隆朝前半期所办书馆,计有实录馆、国史馆、律吕正义馆、藏经馆、文颖馆、玉牒馆、明史纲目馆、会典

馆、方略馆、三通馆、一统志馆等等,其宣扬本朝正统与时王功绩之意味特别浓厚。乾隆帝早年歆羨之圣人教化思想则变得愈发稀薄。圣贤教义被用作粉饰太平、润色鸿业之具,无论是纂修三礼,还是后来编辑《四库全书》,纵然产生扶持儒学之作用,甚至初衷就倾心经籍,但究其本质,也不过是帝王文治之一端。

历代王朝尚文者多,而以文治概括清廷治术,一方面可以凸显满洲从崇尚武功到重视文教的转变;另一方面,清廷政策犹重帝王意志,康熙帝在缘饰汉化、倡导儒学的同时,对其祖宗家法之赓续与立国根基之确定均未尝或忘,并强行兼并道统,占据话语权。所谓礼制、儒术、经学,咸服从此一最高原则,皆为文饰清廷统治而发。

### 三、文化控制与帝王心术

清康、雍、乾统治时期号称“盛世”,“盛世”的含义尽管复杂,高度集权却是其最明显的特征。以往研究多是从制度运行的角度解析“盛世”之局,实际上清朝“盛世”的兴起与帝王心性乃至情感和理性的构造关系密切,只是帝王心术多属心理范畴,表现形式幽微曲折,且史料记载稀缺难寻,即使偶有发现也因书写者刻意隐晦,难称信史,故研史者多回避不言。即如《四库全书》编纂之动机,若多从制度层面辨析其“寓禁于征”的意义,往往也显得似是而非。如果换一个角度,从帝王心态洞悉其中隐情则或许能辟出新境。较早研究《四库全书》的一些学者已经意识到观察帝王深层心理之重要。如郭伯恭在《四库全书纂修考》中就把《四库全书》之作定性为“固高宗一人之私欲,为其子孙万世之业计,緹蔽文化,统制思想,防范汉人之一种政治作用而已。”<sup>[7][P2]</sup>

任松如也继承了郭伯恭的说法,认为编纂《四库全书》“就实际言,则乾隆帝一人之私意而已”。他列举出乾隆“私意”有如下表现:一是清康熙年间坊间流传雍正与海宁陈氏易子,乾隆帝是汉人而非满人的传闻,乾隆帝欲借采集遗书的机会,消灭这类流言记载;二是清除民间对清廷宫闱之乱的谣言;三是清理民间的排满文献;四是通过编书消弭朋党之争,如用属于张廷玉派的于敏中之议开馆修书,制衡鄂尔泰一党,其目的是“抑方正而奖圆通”;五是《四库全书》之编纂“具有迎合当时思想界厌

宋学、厌类书、辑佚书的思想风气作用”;六是通过搜集明代种种失德之记载,使之随古人名著共传于后世,以对比彰显清朝之德;七是出于好胜之心,欲编纂规模超过《古今图书集成》的大型类书;八是出于猜忌之心,开馆著书,以招守道之人,使之耗精敝神于寻行数墨之中,以安其反侧<sup>[15][P9]</sup>。

柳诒徵则对乾隆帝处理王锡侯“《字贯》案”所表现出的帝王心态有精彩评析。王锡侯《字贯》案是清代著名文字狱之一。王锡侯因排列孔子、康熙、乾隆圣讳庙讳,目的是提醒士人在科考及平时著述时一定要遵守避讳规则,却反而因此而获罪。这件事初看起来让人颇感不解,柳诒徵在对比了王泂南与海成的指控文字和乾隆谕旨后发现,两者的区别在于,王泂南指控的是《字贯》序言内有“然而穿贯之难也”一句,意指康熙朝所编《字典》不够贯通,不易查找,编写《字贯》的目的乃是想对此予以补充,可这个说法却有污蔑圣祖《字典》不够完备之嫌。照柳诒徵看来,《字贯》内容“于字典及清帝之讳崇奉至矣,乃竟以之得祸”,看上去让人不可思议,实际上这正是乾隆心机深密之处。海成等地方官欲罗织罪名,自忖从指摘庙讳不当处难以下手,遂专攻《序言》内所言康熙字典“穿贯之难”导致“学者察此遗彼举一漏十,每每苦于终篇掩卷而仍茫然”,他在奏折中说“圣祖御纂字典集字学之大备,为千古不易之书。后人因字考典,原无用其贯穿。且所收之字本诸经史,宁备无疑。其以偏旁点画分部,自可查一得一,查十得十,有何遗漏之患。”王锡侯“乃逞其臆见,转以字典为难以贯穿,且以字典收字太多,辄肆议论。虽无悖逆之词,隐寓轩轻之意,实为狂妄不法”。

乾隆的处理角度则与海成指摘的罪名完全不同,他舍去序文不论,专在排列圣讳庙讳处着眼,其谕旨说“第一本凡例竟有一篇将先师孔子之讳圣祖讳世宗庙讳及朕御名字样全行排列,实属大逆不法。庙讳御名,凡为臣子者皆所敬悉,至先师孔子之讳尤众所共知,何至遍为告语。乃该犯胆敢逐一罗列,笔之于书,实系有心显斥。反明列先师之讳于前以遁其迹,此非大逆不道而何。”

那么,为什么王锡侯反复提醒文人时时要注意避讳,不要轻易书写皇帝尊号庙号,本是为清朝皇帝着想,却反而成了死罪,到底原因何在?经过反复推究,柳诒徵认为,王锡侯并无悖逆之论,这是王

泷南、海成和乾隆皇帝都知道的事实,但要罗织罪名就有高下深浅之别。海成自以为抓住的把柄比王泷南更准,乾隆“以为海成不知古文人入罪之法,仅就序文断章取义,咬文嚼字,实亦不足以坐成王锡侯大逆不道之罪”。柳诒徵敏锐感知到乾隆内心深处的考量,他揭示道“无论是书如何,吾苟欲加之罪,不患无重大名义。但究排列庙讳御名一端而论,即可坐以大逆。何必效王泷南之故智根究序文。故海成欲罪王锡侯,实不解罪之之法。高宗借此昭示天下,使知吾天之宣聪明,任何书籍,可以立定罪名。”海成最后被革职交刑部治罪。孟森说海成是拍皇帝马屁邀宠最为踊跃之人,结果反受其累,结局比其他督抚更为悲惨。柳诒徵却说“天道好还,何其巧值,而于高宗之用心,未能揭穿。甚矣高宗愚弄世人之术之巧也。”<sup>[16]</sup>

郭成康的看法是,文字狱有一个重要特征,那就是仅仅因为文字的缘故而被治罪,而作者并没有相应的行为。文字狱最重要最本质的特征是:不以作者的行为方式作为主要罪证,而仅仅从作品的文字推求作者的思想倾向而置之以法。在中国古代也确有某些案件的当事人不仅写有反对时政的文字,同时又实施了意在推翻政府的宣传煽动行为,这自然不宜归入文字狱。如曾静投书谋反案就不应属于文字狱。又如,清乾隆中期出现的“王中逆书案”,“逆书”系八卦教的一册经卷。王中等宗教首领组织反清秘密结社,又散布举行反清起事的作品,远远超出了“思想方式”的界限,也不好算作文字狱<sup>[17] P9</sup>。

思想言论问题与以推翻政府为目的的煽动罪之间的界限,有时极易混淆。从清朝大量的文字狱来看,皇帝并不承认有哪一件案子是单纯“以文字罪人”的,这中间固然有虚伪的成分,但也确实存在认识上的问题。雍正、乾隆总是指斥犯罪者有“种种叛逆实迹”,所谓“实迹”是否就等于我们今天所讲的“行为”呢?以查嗣庭案为例,雍正帝说其治查嗣庭的罪并不是因为他去江西典试时出的试题有毛病,如果这样做,别人就会说查嗣庭出于无心,“偶因文字获罪”,其之所以杀查嗣庭是因为他有“种种实迹”。这“种种实迹”原来是抄查查家时发现的兩本日记,在那上面查嗣庭记录了对已故康熙帝的诸多不满言论。由此看来,凡是诋毁皇帝或清朝,不管你有没有宣传煽动的行为,都要视为“谋叛

大逆”的“实迹”。清代文字狱特别多与对“实迹”做如此强词夺理的解释实在大有关系。因此,考察清代文字狱时,千万不要根据皇帝如何说,而要看他们如何做。

“文字狱”的准确定义应该是“文字狱就是因文字的缘故而构成的罪案,其形式是以文字作品得罪,与一般的建言获谴不同,其实质是当事人没有危害和推翻政府的行为,当权者或吹毛求疵,有意罗织,或仅仅根据其思想倾向而治罪。”<sup>[17] P9</sup> 清康、雍、乾三朝文字狱打上了清帝的个性烙印,对于康熙帝的宽厚中外论者的意见大体一致,他亲政后宽文网之禁,明末遗民的作品不唯任其刊刻流播,也没有抓顾炎武、黄宗羲、傅山等遗民的文字辫子加以治罪。雍正和乾隆均没有其父其祖宽厚平和的天性,父子二人的性格有极其相似之处,如猜忌、刻峭、高己卑人,过于自信。乾隆稳健、缜密、阴鸷,雍正浮躁、粗率、孟浪,在气质上仍有差异。两人又同具很高的智慧和才具,因此都有彻底解决汉族潜在反清思想的宏愿,也都把文字狱当作完成此项艰巨事业的利器<sup>[17] P42-44</sup>。

郭成康的结论是,文字狱这种历史现象与封建帝王所面临的政治形势息息相关,在很大程度上更决定于封建帝王某些个人的因素,诸如他对思想意识重要性的认识,他的作风如何,以至他对政治形势能否作出正确的判断也会给文字狱带来深刻影响<sup>[17] P33</sup>。

清帝的自卑心态还反映在对《实录》的不断删改之中,孟森称改《实录》一事成为清世日用饮食之恒事,长在推敲之中,欲改即改,并不似前朝修《实录》那般尊重事实,亦毫无存留信史之意<sup>[18] P619,621</sup>。在纂修《实录》过程中,清帝始终介入,《实录》合格与否,最终由其定夺,尤以雍正以前五朝《实录》曲笔最为严重,主要有以下数端:1.隐讳后金与明朝之臣属关系;2.删饰满洲落后的文化习俗,如殉葬、迷信、视妻为奴,视奴仆与俘虏为牲畜,以及子娶后母、弟收寡嫂的收继婚姻旧俗;3.掩盖满洲上层丑闻;4.贬抑政敌,删改统治集团内部的倾轧斗争;5.掩饰满人入关前对汉人实施的残暴行为;6.美化、夸饰皇帝的言行与功绩;7.掩饰皇帝不当或前后矛盾的言行。曲笔手法包括润饰、删减、增补、缺略等等<sup>[19]</sup>。

陈国生则运用社会心理学对自卑情结的分析

解释清帝的“文教”和吏治政策。雍正一生最受指责的是因继承帝位对兄弟、宗室、臣工的残酷处理方式。雍正的大哥、二哥被监禁致死,八弟、九弟被禁锢销籍,百般折磨,秘密处死;三弟、十弟、十四弟遭永远囚禁,五弟、七弟之子均被削去世子宗籍。宗室中或因不肯附从或因其他罪状而被杀被关、抄家流放者不计其数。这种过分做法,似乎出于雍正篡位后因过度恐惧产生的变态嗜杀心理。当时社会上播散着种种流言,说他弑父篡位,逼死生母,屠杀弟兄,淫乱父妃,卑鄙龌龊,大逆不道,给雍正造成极大心理压力,他内心深处隐然存在一股自卑源泉,如何缓解篡位流言造成的心理紧张和自卑感,一直是雍正关注的一个核心问题。

陈国生借助奥地利心理分析学家阿德勒在《自卑与超越》一书中的看法“由于自卑感总是造成紧张,所以争取优越感的补偿动作必然会同时出现。”雍正由于心理上有缺陷,所以必须千方百计神化自己的身份,论证取得皇位是上天有意的安排,于是持续沉溺于“天人感应”和“祥瑞”之说。这种“自卑”心态反映在“文治”政策方面就是对士人态度极其刻薄,雍正一直顾忌即位不合法会成为民间确认的事实,一旦人们议论触及这个禁区,他就会变得十分残暴,采取过激补偿手段来宣泄心中的自卑。

雍正怀疑文人有意揭其短处是其密织文网的直接原因。文人吟诗作文,用字不慎即遭横祸,罪名大多是影射讥讪,触犯圣讳,措辞不当,而实际上并无鲜明反清思想<sup>[20]</sup>。雍正朝的重大文字狱多与其夺嫡传闻有关,著名的曾静案亦卷入了这一敏感的政治风浪之中。从《大义觉迷录》来看,曾静的所谓诬谤之词系指清世宗“谋父”、“逼母”、“杀兄”以及“屠弟”等,并对雍正严惩年羹尧、隆科多表示不满,曾静获罪主因实由于此,而不仅仅在于宣扬吕留良“夷夏之防”思想。吕留良、陆生楠以“宣复封建”作宣传,本质上也是为了影射清世宗即位后杀戮诸王一事。如果让这些流言恣意传播,局面将难以收拾。18世纪初期这个特定环境塑造了雍正的特殊心性,他又以帝王之尊在自卑情结影响下对国家政制、财制、文教政策作了大幅度兴改<sup>[20]</sup>。

当然也有一种意见为清廷的统治策略辩护,断定在18世纪大多数时间中,清朝对知识界的控制还是比较宽松的,学术研究也是比较自由的,那种

认为整个18世纪中国知识分子都生活在恐怖统治中的说法显然失之偏颇。长期以来,学术界将文字狱和清廷对反清言行的镇压,特别是对一些涉及语言文字的非法活动(如诬告某人有反清著述等)的惩处混为一谈,以致一些学者对清朝知识分子政策产生了不少误解。文字狱应该指的是统治者对所辖居民的语言文字,通过捕风捉影的方式,进行不恰当的索隐,以莫须有的罪名,实行恐怖统治,以期达到强化思想控制的目的。也就是说,清廷根据自己的法律规定,对一些涉及语言文字的案件进行处理,是正常的,研究者应予以理解,不能一概以文字狱视之<sup>[21] (P79-80)</sup>。

清廷对知识界的控制究竟严重到何种程度,一直是学术界争议的焦点之一。如果仅从清廷文治政策的发布和实行这个单一视角作出评价,似乎很难得出更为新鲜的论断,故须另辟新的研究角度。

对帝王意志的扩散所造成的涟漪般反应,王汎森的观察是,清代文字狱所导致的政治压力对各方面产生一种无所不到的毛细管作用,尤其是自我禁抑的部分,其影响恐怕还超过公开禁制的部分。历代虽有“文狱”导致的自我压抑和回避现象,但每个时代的自我压抑内容不同,重点不同,规模不同。相较之下,清代文字狱及自我压抑现象,力道特别强,规模特别大<sup>[22] (P394)</sup>。王汎森讨论的是悄悄地主动地在私密空间中进行的禁抑,是一部全民大合唱。作者、读者、书商及有关无关的人都在参与销毁改窜活动。他们有的是帮助藏匿违碍书物,有的是为了避祸,不管青红皂白,先删涂或烧毁再说,使得政府的禁抑政策透过不知名的广大群众之手帮助扩大执行,扩及官方的物理力量所完全到达不了的地方,而且靠着人们的揣测、想象,发展出许多令人始料未及的做法<sup>[22] (P396-397)</sup>。

清代政治对文化领域之压制最大的影响,是因涟漪效应带来各种文化领域的萎缩、公共空间的萎缩、政治批判意识的萎缩、自我心灵的萎缩,形成一种万民退隐的心态,“非政治化”的心态。政治干预文化领域,不只是积极改造人们怎么想,而且要人们朝着其预定方向想,或是要人们什么都不想,也不敢想。由此形成一种结构性的“文化无主体性”,公共意见(public opinion)、民间社会、士大夫文化难以发展成为一种制衡力量。

另外一种现象是私人领域的政治化,巨大的恐

慌感使得人们自觉地将官方政策或对官方政策之想象内化为私人领域的一部分,要小心地看守着自己不要触犯它,官方不必直接管束每个人,而是人们自动管制自己,使得人们自发地使自己的私人领域官方化、政治化<sup>[22] [P487]</sup>。

约略总结以往对清朝文治政策的研究,我们能够得出一个初步印象,从民国初年梁启超的“压抑说”到透视清帝对“政统”、“道统”合一的垄断性规划,从文字狱案件的深度解读到以私人领域政治化的角度观察帝王心术造成的心理后果,均昭示出清史研究开始向着更加多样和深邃的境界发展。

### 【参考文献】

- [1]梁启超.清代学术概论[M].上海:商务印书馆,1930.
- [2]梁启超.论中国学术思想变迁之大势[M].上海:上海古籍出版社,2001.
- [3]梁启超.中国近三百年学术史[M].上海:上海古籍出版社,2014.
- [4]张涛.乾隆三礼馆史论[M].上海:上海人民出版社,2015.
- [5]姜海军.清中期南北学术的分立、一统与《四库全书》的编纂[J].史学史研究,2016(2).
- [6]叶高树.清朝前期的文化政策[M].台北:稻乡出版社,2002.
- [7]郭伯恭.四库全书纂修考[M].国立北平研究院史学研究会,1937.
- [8]卜正民.明清时期的国家图书检查与图书贸易[J].史林,2003(3).
- [9]黄进兴.优入圣域:权力、信仰与正当性[M].北京:中华书局,2010.
- [10]姚念慈.康熙盛世与帝王心术:评“自古得天下之正莫如我朝”[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2015.
- [11]邓国光.康熙与乾隆的“皇极”汉、宋义的抉择及其实践:清代帝王经学初探[A].彭林.清代经学与文化[C].北京:北京大学出版社,2005.
- [12]杨念群.何处是江南?清朝正统观的建立与士林阶层精神世界的变异[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2017.
- [13]王法周.乾隆皇帝及其王朝后三十年的政治文化生态[J].史林,2013(4).
- [14]李明军.文统与正统之间:康雍乾时期的文化政策和文学精神[M].济南:齐鲁书社,2008.
- [15]任松如.四库全书答问[M].上海:上海启智书局,1935.
- [16]柳诒徵.记王锡侯字贯案[J].史学杂志,1929(2).
- [17]郭成康,林铁钧.清代文字狱[M].北京:群众出版社,1990.
- [18]孟森.读清实录商榷[A].明清史论著集刊:下册[C].北京:中华书局,1959.
- [18]杨立红,朱正业.清实录曲笔之考察[J].史学史研究,2008(3).
- [20]陈国生.清世宗的自卑情结及相关问题初论[J].学术月刊,1995(10).
- [21]高翔.近代的初曙:18世纪中国观念变迁与社会发展[M].北京:社会科学文献出版社,2000.
- [22]王汎森.权力的毛细管作用:清代的思想、学术与心态[M].台北:联经出版公司,2013.

## Re-study of the Qing Dynasty's "Rule of Culture" Policy

YANG Nian-qun

(Institute of Qing History, Renmin University of China, Beijing 100872, China)

**Abstract:** The Qing Dynasty was built by Manchu as a different race. The implementation of its cultural policy inherited the traditions of previous generations and had its own characteristics. The Qing emperors, especially in the periods of the Kangxi Yongzheng and Qianlong, absorbed the essence of the Han culture on the one hand, and tried to hide their backwardness and barbarism before they became emperors. The Qing emperors devoted themselves to the integration of “political rule” and “Taoist rule”. By compiling large-scale books and reinvigorating literary prisons, he controlled the ideological consciousness of scholars and the public opinion. Eventually, a large network of ideological control covering scholars and the people came into being, thus shaping the academic style of the Qing Dynasty.

**Key Words:** Qing Dynasty; rule of culture; literary prison; political rule; Taoist rule

[责任编辑、校对:把增强]