小　　引

“狂”“怪”者，乃相对于正统、主流、引导世风者而言，意谓非正统、非主流、非占据主导位置引领世风者，其常常以偏离世俗的精神面貌呈现于世人面前，引发正统派人士、世人对之侧目，激起平静生活的波澜。但正是这些所谓的“狂”“怪”之人，一扫世俗之平庸和循规蹈矩，给社会带来一股清新之风，为其注入无限生机与活力。如果说，社会动荡之际“狂”“怪’者还属‘正常”,并不能引起世人更特别的关注的话，而升平兴隆之时，这些人便显得格外引人注目，其叛逆、任性的性格，超俗、放浪的行为，特立独行的人生态度等等，无不在社会中激起不小的“振荡”，宜乎其不免被目之为“非名教中人”也。“康乾盛世”下的郑板桥，就是这样一个“狂”“怪’之人。

邓拓先生曾作有如下一首诗，言道：

歌吹扬州惹怪名，兰香竹影伴书声。
一枝画兰春秋笔，十首道情天地情。
脱却乌纱真面目，泼干水墨是生平。
板桥不在虹桥在，无数青山分外明。

邓老以其洗练的笔触，生动形象地刻画出郑板桥一生思想、政治和艺术等生涯的人生境遇。按理说，生逢升平盛世之

需要全本请访问 www.ertongbook.com

际，郑板桥应该可以尽情挥洒自己的才智，为盛世增添一道绚烂风景，其何以成为一“狂”“怪”之人？个中原因，还得从其当时所处的社会背景来说。

盛世文化气象开

历览名臣与佞臣，读书同慕古贤人。
乌纱略戴心情变，黄阁旋登面目新。
翻笑腐儒何寂寂，可怜世味太津津。
劝君莫作闲居赋，潘岳终须负老亲。

——《历览三首》之一

板桥生于康熙三十二年（1693年）十月二十五日，卒于乾隆三十年（1765年）十二月十二日。这一时期，正是清王朝政治、经济、文化等各方面处于蒸蒸日上之时，也就是大家耳熟能详的‘康乾盛世”。公元1644年，明王朝在农民起义军和满洲贵族武力的强大冲击下，迅速土崩瓦解，退出历史舞台。代之而起的，是以满洲贵族为主体的“满汉一体”的新政权。同年10月，清世祖（顺治帝）宣布定鼎燕京，从此拉开了清王朝统治的序幕。

清王朝代替明政权，并非一个短暂的政权交接仪式，而是一个长期的历史过程。诚如有的学者所指出的：“从广义上说，明清更迭并不仅仅是指崇祯十七年（1644年）三月十九日朱明王朝统治的结束，以及同年五月清军的入据北京和四个月后清世祖颁诏天下，‘定鼎燕京’。它是一个历史过程，这一过程长达一个世纪的时间。其上限可以一直追溯到明万历十一年

（1583 年）清太祖努尔哈赤以七大恨告天兴兵，其下限则迄于清康熙二十二年（1683 年）清廷最终消除亡明残余，统一台湾。”（陈祖武、汪学群：《清代文化志》，上海人民出版社 1998 年 10 月版，第 3—4 页）也就是说，清王朝的兴起，与明中后叶的颓败之势是紧密相连的。

由于时局的动荡以及社会问题的丛生，当满洲贵族入主中原后，其所面临的首要问题或最大难题，是如何有效地稳定动荡的社会局势，巩固其业已取得的政权。出于缓和民族矛盾，消解民族隔阂，巩固自己统治的需要，清政府对汉族地主官僚采取各种政策，尽可能进行拉拢。当清军进入北京后，旋即为明崇祯皇帝发丧，并打出为汉族地主官僚“报君父之仇”的幌子（明为李自成所灭，故满人有此作为），俨然以汉族地主阶级的代言人自居。在官吏的任用上，清廷采取满、汉兼用的方针（表面上如此，事实上满、汉是有区别的），对中央各部门满、汉官吏的名额都作了规定。圣祖（康熙帝）即位后，又加强了从各方面笼络汉人的工作。在圣祖乃至后来世宗（雍正帝）的上谕中，屡次提到要维护地主富民的利益，把地主当作“国家所爱养保护之人”（光绪朝《浙江通志》卷 100，《风俗》下，雍正七年谕），而此一时期所推行的废止圈地、减免税粮和鼓励垦荒等一系列政策，都是有利于汉族地主的。此外，清政府还采取了其他诸多措施，尽力将大批的汉族知识分子吸收到政权中来。但因满汉民族间因历史原因所造成的风俗、文化传统各异，彼此间的隔阂对新生的清政权带来了很大冲击。高压统治固然可取得一时成效，然从长远来看，则非久系人心之策。有鉴于此，清统治者不得不转换思路，向中原先进文化认同，并及时调整文化统治政策，从而确立起数千年中国传统文化当然继承者的历史地位。进而，在清初诸儒倡复经学、注重礼学的影响之下，以诏举“博学鸿儒”和开设“经学特科”为

标志，统治者通过崇儒重道，确立起维系封建统治的思想准则。

任何一个政权，为维护统治机器的有效运作，施政方针固然是其主导方面，而作为上层建筑中的意识形态，更是其中重要一环。因为它不仅关涉到社会的治乱，而且于政权的能否长期存在大有关系。如此，文化基本政策的抉择就显得非常关键了。对满洲贵族而言，此项任务更属举足轻重。其原因有二：一则如其他政权一样，作为意识形态的文化政策的抉择，关涉到其统治的命运；二则作为少数民族政权入主中原，文化的差异性是满洲贵族需要首先解决的大问题，能否取得广大汉族民众的认同，在很大程度上决定着清政权的成败。从整体上来看，满洲贵族入主中原后，对此问题的解决还是比较成功的。虽然从政权性质上来说，满洲权贵是清政权的核心，但其对中原文化传统的认同抉择，还是有积极意义的。这一抉择，不仅有利于动荡的社会趋向稳定，且适应了文化发展的趋势。

总体来看，清政权对文化基本政策的抉择，主要体现为如下几个方面：崇理学、重经学，治统、道统同体一贯，以实学为依归。这一抉择，既含有思想层面的因素，又含有制度层面的成份。实质上，它是由思想的取向发为政策，两者相互融贯，相辅相成，乃一有机统一体。具体而言，清廷文化政策的抉择体现为：

首先，作为一个少数民族为主的政权，满洲贵族入主中原初期，更多地强调本民族的利益和地位，对众多汉民族和其他少数民族的强制性甚为突出。这一民族意识的局限性，导致了民族高压政策的出台。其表现为剃发易服、圈地令、逃人法以及文字狱等弊政的施行。这些举措，使满汉文化间的冲突一度激化，于原已动荡的社会局势亦大为不利。在一段时期的摸索当中，统治者逐渐意识到这些不太明智举措的危害性，故或革

需要全本请访问 www.ertongbook.com

或缓，对其进行了进一步的调整。康熙中叶以后，虽然整体上满汉文化冲突渐趋缓和，然而其间的波折却时有发生。最为显著者，乃乾隆中期《贰臣传》的编撰。昭梿《国史馆》条载：“特命开国史馆于东华门内，重简儒臣之通掌故者司之。将旧传尽行删改，惟遵照实录、档册诸籍所载，详录其生平功罪。”（《啸亭续录》卷 1）乍看起来，似为平和之论，然细加玩味，所谓“生平功罪”云云，实乃饰语，其主要目的则在于尽揭其罪。清高宗（乾隆帝）对钱谦益的论定实已透露出个中消息，其言曰：“钱谦益本一身有才无行之人。及本朝定鼎之初，率先投顺，洊陟列卿，大节有亏，实不足齿于人类。朕从前序沈德潜所选《国朝诗别裁集》，曾明斥钱谦益等之非，黜其诗不录，实为千古纲常名教之大关。……今阅其所著《初学集》、《有学集》，荒诞悖谬，其中诋谤本朝之处，不一而足。夫钱谦益果终为明朝宁死不变，即以笔墨腾谤，尚在情理之中，而伊为本朝臣仆，岂得复以从前狂吠之语，列入集中，其意不过欲借此以掩其失节之羞，尤为可鄙可耻。”（《清史列传》卷 79，《贰臣传乙·钱谦益》）他还称：“（《贰臣传》）于忠厚之中，仍寓激扬之道，所以垂教于万世者甚大。……以副朕扶植纲常，折衷公当至意。”（《乾隆朝上谕档》第 14 册，五十四年六月六日）至此，清廷之命撰《贰臣传》之真实目的，昭然若揭。

当然，清统治者虽重满洲贵族的利益，然从全局着想，为巩固政权计，他们亦强调满汉一体。清世祖（顺治帝）曾曰：“朕自亲政以来，各衙门奏事，但有满臣，未见汉臣。朕思大小臣工，皆朕腹心手足，凡进奏本章，内院六部都察院通政大理等衙门，满、汉侍郎卿以上会同来奏。……尔等传谕诸臣，务体朕怀，各竭公忠，尽除推诿，以昭一心一德之盛。”（蒋良骐：《东华录》卷 7，顺治十年正月条）又曰：“朕不分满、汉，一体眷遇委任。”（《东华录》卷 7，顺治十年三月条）圣

祖（康熙帝）亦称：“我太祖、太宗、世祖相传以来，上下一心，满汉文武皆为一体。……朕虽凉德，上慕前王之盛事，凛遵祖宗之家法，思与天下贤才共图治理，常以家人父子之谊相待臣僚，罔不兢业以前代为明鉴也。”（《御制文集》卷 26，《杂著》，《讲筵绪论》）然而，话虽如此，“满汉一体”思想的一个前提却不容忽视，即以满人为主。事实上，在具体的政治运作中，汉人的权位是有一定限制的。世宗、高宗大体上即沿此思路而行。尽管如此，在民族高压政策下能做此调整，还是有其积极意义的。

其次，“崇儒重道”思想的确立。这又可细分为四个方面：

一、统治者儒学观的形成。顺治初期，戎马倥偬，于文治多无暇顾及，故对传统文化思想未能加以折衷。然随着政局的稍定，世祖亲政后，遂将文化建设提上立国日程。九年（1652 年）九月，清廷举行“临雍释典”大礼，敕励士子笃守“圣人之道”，“讲究服膺，用资治理”（《清世祖实录》卷 66，顺治九年九月二十二日条）。翌年，在颁谕礼部时，遂将“崇儒重道”定为一项基本国策。这一方针，在两年后再被申明。世祖称：“帝王敷治，文教是先，臣子致君，经术为本。……今天下渐定，朕将兴文教，崇经术，以开太平。”（《清世祖实录》卷 91，顺治十二年三月二十七日条）至此，大政方针既定，虽多未见诸实施，但一片开国气象，规模粗具。嗣后，随着清统治者对汉文化认识的进一步深化，儒学思想渐受统治者关注。圣祖亲政之前，辅政的满洲四大臣因民族思想太浓，故一度欲返回到入关前的文化状态。圣祖亲政后，在清除了以鳌拜为首的顽固守旧势力后，重又对文化建设加以极大关注，使之走向正轨。康熙九年（1670 年）十月，圣祖将世祖所定“文教是先”文化思想加以阐发，使“崇儒重道”国策具体化为“圣谕十六条”，将儒家的学说变成政治、道德的律令。通过政

治的力量加以推广,企图通过儒揭的‘忠’、‘孝’思想灌输来达到束缚人们的思想、涣散民众斗志的目的。以此认识为基怠，在其后的经筵、日讲中，圣祖熏染于儒臣的理学思想，逐渐形成其独具特色的儒学观。其间，熊赐履、牛钮、陈廷敬等日讲官，对圣祖儒学观的形成影响较大。要言之，圣祖儒学观之形成，“是一个从了解理学，熟悉理学，直到将理学归结为伦理道德学说的过程”;也是一个提倡经学,融理学于传统儒学的过程”;还是一个尊崇朱熹,将朱学确认为官方哲学的过程”(陈祖武:《清初学术思辨录》,中国社会科学出版社 1992 年 6 月版,第 41—42 页)。这一思想取向的确立,于当时及后世，皆有深远影响。雍正、乾隆两朝基本上以此取向为准绳，延其风而续有发展。

二、重先师孔子，抬升朱熹地位。清廷十分清楚讲求“三纲五常”的儒家文化对整合社会的重要性，故而竭力加强对儒家思想的宣传。出于这一原因，以中国传统文化的当然继承者自居的清廷，一如前代，亦对儒家思想的开创者及传统文化的象征者——孔子礼遇有加，修孔庙，每年举行祭孔典礼，给予孔子后人以种种特权；又对历代重要的儒家代表人物优礼有加，让他们的后代世袭五经博士。顺治九年（1652 年）的“临雍释典”,揭开了有清一代尊礼孔子的序幕。其实,早在顺治初年推行剃发易服令之时，即已初露端倪。孔子后裔孔闻謤曾就此问题申请道：“臣家宗子衍圣公已遵令剃发，但念先圣为典礼之宗，章甫缝掖，自汉暨明三千年未之有改，今一旦变更，恐于皇上崇儒重道之典有所未备，应否蓄发以复本等衣冠,统惟圣裁。”报曰:“剃发严旨,违者无赦。孔闻謤姑念圣裔免死,著革职,永不叙用。”(《东华录》卷 5,顺治二年八月条）其后，顺治十四年（1657 年）二月，给事中张文光就顺治二年祭酒李若琳所易孔子谥号“大成至圣文宣先师”提出

异议,认为宜改称‘至圣先师’(《东华录》卷 8, 顺治十四年二月条），其议得到世祖的许可。圣祖执政，沿其父风，对孔子亦崇礼有加。其南巡时，路过曲阜，专门拜谒孔庙，向孔子行三跪九叩首之礼。副都统史张可前曾奏请驾幸阙里，并御书“万世师表”匾额，勒令颁给各省府州县学悬挂。此议得到圣祖的认可。世宗继位伊始，即申明其尊崇孔子之意。其谕内阁、礼部曰：“至圣先师孔子，道冠古今，德参天地，树百王之模范,立万世之宗师,其为功于天下者至矣。”又曰:“五伦为百行之本，天地君亲师，人所宜重。而天地君亲之义，又赖师教以明。自古师道无过于孔子，诚首出之圣也。我皇考崇儒重道，超轶千古。凡尊崇孔子典礼，无不备至。朕蒙皇考教育，自幼读书，心切景仰，欲再加尊崇，更无可增之处，故敕部追封孔子先世五代。”(《大清十朝圣训》,《世宗宪皇帝》卷 32, 《崇祀典》）雍正二年(1724 年),阙里文庙被火所毁,世宗先后派陈世倌、塞楞额、留保等人前去营修，至七年（1729 年）告竣。其尊崇孔子之意，于此可见一斑。高宗继其祖父之意，亦对孔子推崇备至。他不仅优礼孔子后裔，还多次亲幸阙里，更谆谆告诫孔裔以承继先人之志以自励。

与尊崇孔子相应，清统治者在思想抉择中，大力提倡讲求“存天理，灭人欲”的程朱理学，更抬升朱熹地位，将其位列孔庙大成殿四配十哲之次，变成十一哲，树为官方思想的范式。清廷还任用李光地、熊赐履、魏裔介、汤斌等一批“理学名臣”，命他们纂修《性理精义》等书，颁行天下；又组织人编纂《朱子全书》,将朱熹集注的‘四书’‘五经’作为科举考试的钦定标准教材。众所周知，宋明以来，随着“道统”说的风行，朱熹的地位渐受统治者的关注。伴随儒学进入理学时代，元、明两朝，崇孔崇儒与表彰理学，两位一体，不可分割。但由于明代王阳明的异军突起，朱、王学术之争势如冰

火。这无疑给清统治者带来一个难题。因此，“对清初封建统治者来说，寻求较之科举取士制度深刻得多的文化凝聚力，便成为必须完成的历史选择。顺应这样一个客观的历史需要，经历较长时间的鉴别、比较，清廷最终摒弃王守仁心学，选择了独尊朱熹学说的道路”(《清初学术思辨录》，第 36—37 页)。然而，这一抉择并非一蹴而就，而是与圣祖长期对理学的思考与体认过程分不开的。初期，圣祖对理学的认识更多地受儒臣的影响，以吸纳为主。其结果，形成如下认识：“明理最是紧要，朕平日读书穷理，总是要讲求治道，见诸措施。故明理之后，又须实行。不行，徒空说耳。”(《康熙起居注》十二年八月二十六日）其后，随着圣祖对理学独立思考的深化，其认识有了较大变化。康熙二十二年（1683 年）十月，他首次提出理学真伪问题，认为“日用常行，无非此理。自有理学名目，彼此辩论，朕见言行不相符者甚多。终日讲理学，而所行之事全与其言悖谬，岂可谓之理学？若口虽不讲，而行事皆与道理吻合，此即真理学也。”(《清圣祖实录》卷 112，康熙二十二年十月二十四日条）翌年（1684 年）闰五月初四，圣祖再以《理学真伪论》为题考试翰林院全体官员，申明自己的看法，即“果系道学之人，惟当以忠诚为本”。清圣祖这一对理学的再认识，其用意有二：一则确立理学的官方地位，二则对不能完全以忠诚为本者加以打击，而不论其是尊程朱理学者抑或出于王学者。崔蔚林、李光地、熊赐履等人即是典型。崔蔚林是一王守仁学说的信奉者，撰有《大学格物诚意辨》讲章一篇。当圣祖以朱子思想与其辩论时，崔蔚林无所顾忌地以王学阐发己说，且对朱熹颇有微词，结果引起圣祖的反感。于是，圣祖先是表示：“朕观其为人不甚优。伊以道学自居，然所谓道学未必是实。闻其居乡亦不甚好。”(《康熙起居注》二十一年六月初二日）后盖棺定论道：“崔蔚林乃直隶极恶之人，在地方

好生事端。……又动辄以道学自居，焉有道学之人而妄行兴讼者乎？此皆虚名耳。又诋先贤所释经传为差讹，自撰讲章，甚属谬戾。彼之引疾乃是托词，此等人不行惩治，则汉官孰知畏惧！”（《康熙起居注》二十三年二月初三日）这无疑宣判了崔蔚林的“死刑”。如果说崔蔚林乃因学术取向与圣祖之见相诋触，尚属情理中事，而作为圣祖思想启蒙的熊赐履及其信得过的理学名臣李光地亦不免遭到指责，则表现出圣祖崇理学的用意。在对熊赐履所作的评价中，圣祖表示：“昔熊赐履在时，自谓得道统之传，其没未久，即有人从而议其后矣。今又有自谓得道统之传者，彼此纷争，与市井之人何异！凡人读书，宜身体力行，空言无益也。”（《康熙起居注》五十四年十一月十七日）这在在彰显出圣祖不仅容不得异己者，亦不容自我标榜者。无独有偶，他的这一思想取向，为其孙高宗所继承。乾隆元年（1736年）二月，总理事务王大臣议复佥都御史李徽奏称：“李徽以人性之善为支派，谓程子颢解继之者善，亦人性之支派。指此为有功性旨，是不独有悖孟子，亦大非程子之意。敷陈舛谬，学术攸关，诚恐无知效尤，或诋毁先贤，或穿凿经义，或托名理学，自便其私，大为世道人心之害。请严申饬。”（《高宗实录》卷12，乾隆元年二月十日条）高宗大为认同。其对谢济世论之曰：“伊所注经书，刊刻传播，多系自逞臆见，肆诋程朱，甚属狂妄。……我圣祖将朱子升配十哲之列，最为尊崇。天下士子莫不奉为准绳，而谢济世将倡为异说，互相标榜。恐无知之人为其所惑，殊非一道同风之义，且足为学术之害。朕不以语言文字罪人，但此事甚有关系，亦不可置之不问也。”（《大清十朝圣训》，《高宗纯皇帝》卷33，《文教》）又其论理学道：“惟是讲学之人，有诚有伪。诚者不可多得，而伪者托于道德性命之说，欺世盗名，渐启标榜门户之害。此朕所深知，亦朕所深恶。然不可以伪托者获罪于名

需要全本请访问 www.ertongbook.com

教,遂置理学于不事。”(《大清十朝圣训》,《高宗纯皇帝》卷 13,《圣学》)即此可见,清初统治者对理学的提倡,是有其特殊用意的。

与上述思想相应,朱熹成为统治者标榜的典范。这一统治思想的择取,完成于清圣祖。早在惩治崔蔚林之时,圣祖即已表达出其思想倾向。其后,他更一再表明其对朱熹的推崇。他曾言:“自汉以来,儒者世出,将圣人经书多般讲解,愈解而愈难解矣。至宋时,朱子辈注《四书》、《五经》,发出一定不易之理,故便于后人。朱子辈有功圣人经书者,可谓大矣。”(《御制文集·庭训格言》)又曰:“朱子洵称大儒,非泛言道学者可比拟。”(《清圣祖实录》卷 216,康熙四十三年六月二十九日条)其《理学论》再度申明:“自宋儒起而有理学之名,至于朱子能扩而充之,方为理明道备。后人虽杂出议论,总不能破万古之正理。所以学者当于致知格物中循序渐进,不可躐等。”(《御制文集第四集》卷 21)此一认识,外化为具体政治行动,即是《朱子全书》的编撰和升朱子从祀孔庙之位次。《朱子全书》系圣祖命熊赐履、李光地汇编朱子著作之书。他尝论编纂此书之旨,曰:“朕又思朱子之道,五百年未有辩论是非,凡有血气皆受其益。”(《御制文集第四集》卷二十一,《朱子全书序》)其意大有维护、承继朱子取向。继之,于五十一年(1712 年)正月,明确宣称:“朱子注释群经,阐发道理,凡所著作及编纂之书,皆明白精确,归于大中至正。经今五百余年,学者无敢疵议。朕以为孔孟之后,有裨斯文者,朱子之功最为弘巨。”(《清圣祖实录》卷 249,康熙五十一年正月丁巳条)随即颁谕升朱熹由东庑先贤至大成殿十哲之次。这一举措,基本确立了一代封建王朝“崇儒重道”的文化格局。然而,需要指出的是,清初统治者之推崇朱熹,虽然达到了凝聚社会的目的,但他们“并没有把朱熹学说作为一个博大的思

想体系去进行系统的研究。相反，却出自维护自身统治的狭隘需要而加以曲解。他们抹煞了理学的哲学思辨，将其归结为僵死的封建伦理道德学说。同时，把经朱熹阐发的丰富思想，也仅仅视为约束人们行为的封建道德教条。正是这种文化上的短视，导致清初统治者否定了王守仁思想中的理性思维光辉。其恶劣后果，经雍正、乾隆两朝的封建文化专制引向极端，终于铸成思想界万马齐暗的历史悲剧。其间的历史教训，又是值得我们认真记取的。（《清初学术思辨录》，第 44—45 页）。

三、治统、道统同体一贯，倡导实学。从理论上来讲，治统系政治权力承继传延的统系，而道统乃学者塑造的关于圣人学问的一脉相承的谱系，两者虽不能说毫无关涉，但至少不应等量齐观，混为一谈。然在封建专制王权社会里，统治者们不仅将政治权力揽为己有，亦试图把文化权力纳入权力系统。这一历史特定性，便孕育出治统、道统同体一贯的思想。就清初统治者而言，他们吸取了前代高压专制权力和思想文化统治的经验，而更旗帜鲜明地将治统、道统揉和在一起。圣祖曾曰："朕惟古昔圣王所以继天立极，而君师万民者，不徒在乎治法之明备，而在乎心法、道法之精微也。"（《御制文集》卷 19，《性理大全序》）又曰："朕惟天生圣贤，作君作师，万世道统之传，即万世治统之所系也。……道统在是，治统亦在是矣。"（《御制文集》卷 19，《日讲四书解义序》）世宗亦指出："朕尝谓帝王之尊圣，尊其道也。尊其道，贵行其道。居行道之位，而能扩充光大，达之政令，修齐治平得其要，纪纲法度合其宜，礼乐文章备其盛。凡圣道之未行于当时者，悉行于后世。虽去圣久远，而心源相接，不啻亲授于一堂之上，默证于千载之前。……且夫圣人之道，一天道也。……然则尊天尊圣，理原合一。"（《大清十朝圣训》，《世宗宪皇帝》卷 4，《圣学》）这一思路，其意亦在于阐发治统、道统一贯。高宗承继其祖、

父的这一思想，亦称：“文以载道，与政治相通。故二帝三王之盛，在廷敷奏及宣谕众庶之言，皆为谟为诰，炳著《六经》。”(《大清十朝圣训》，《高宗纯皇帝》卷 33，《文教》)凡此种种，在在彰显出清初统治者融治统、道统于一体的思想取向。此一取向，无疑为论证其统治合法性提供了思想支柱，同时亦抹煞了思想的独立性。

从治、道同体一贯思想出发，清初统治者对实学的倡导，在很大程度上亦以其统治需要为准衡，不容学者自由阐发，而限制他们墨守其尊崇的朱熹学说。明清更迭，晚明王学空疏不学之弊大为学界所挞伐，崇尚务实学风，返归经典成为大多数人的共识。在此为学致思潮流的影响下，清统治者自然不能不受熏染。从客观上来说，他们对实学的倡导，适合了当时思想发展的趋势，然在主观上，其所倡实学又与知识界的认识有一定的差距。世祖谕礼部曾曰：“今天下渐定，朕将兴文教，崇经术，以开太平。尔部即传谕直省学臣训督士子，凡六经诸史，有关于道德经济者，必务研求通贯，明体达用，处则为真儒，出则为循吏。果有此等实学，朕当不次简拔，重加任用。”(《大清十朝圣训》,《世祖章皇帝》卷 5,《兴文教》)可见,其所谓实学，乃就道德经济而言，期于研求通贯、明体达用。圣祖于实学亦屡屡道及，其要在告诫人们以诚敬为本，身体力行，而不应务为口谈空说。他认为：“从来道德文章，原非二事。能文之士，必须先明理；而学道之人，亦贵能文章”；“作文者无不论理，然徒能言而不能行，亦奚益哉？朕观《性理》一书，大指出一诚字，人可不以诚自勉乎？”又曰：“凡事俱由学习而成，务学必以敬慎为本。”进而指出：“故君子先行后言，果如周、程、张、朱勉行道学之实者，自当见诸议论。若但以空言而讲道学，断乎不可。朱子洵称大儒，非泛言道学者可比拟也。”(《大清十朝圣训》,《圣祖仁皇帝》卷 5，《圣学》)

基于此一认识，圣祖多次告诫经筵讲官务必以有益治理为务，而不应流为空论。又其谕礼部、翰林院曰：“自古经史书籍，所重发明心性，裨益政治，必精览详求，始成内圣外王之学。朕披阅载籍，研究义理，凡厥指归，务期于正。诸子百家，泛滥诡奇，有乖经术。今搜访藏书善本，惟以经学史乘，实有关系修齐治平，助成德化者，乃为有用。其他异端诐说，概不准收录。”(《大清十朝圣训》,《圣祖仁皇帝》卷 12，《文教》)由上可见，圣祖所倡实学，以诚敬为根本，以力行为准衡，而以经术有关治理者为内容。世宗继起，在位虽短，然于实学亦倡之颇力。他曾训导臣工：“尔监臣宜严督诸生，善为诱导。诸生亦宜殚心肄业，实践躬行，秉端方以立身，敦忠孝以兴谊。勿营奔竞，勿事浮华。文必贵于明经，学务期乎济世。俾品成诣进,以副朕教育至意。”其谕礼部“:制科以四书文取士,所以觇士子实学，且和其声以鸣国家之盛也。……文章之道，与政治通，所关巨矣。……近科以来，文风亦觉丕变。但士子逞其才气辞华，不免有冗长浮靡之习，是以特颁谕旨，晓谕考官，所拔之文，务令雅正清真，理法兼备。虽尺幅不拘一律，而支蔓浮夸之言所当屏去。”又其谕内阁曰：“士子读圣贤书，果能讲求明体达用之学，则以平日蕴蓄，发为文章，自然法正理纯，得圣贤语气，可以传世而行远。此则有用之学，有用之文，为国家所重赖者。若不于根柢讲求，而但以华靡相尚，则连篇累牍，皆属浮辞。圣贤经义，既全无发明，圣贤语气，又毫不相当，国家亦安用此浮夸浅薄之士哉？”(《大清十朝圣训》,《世宗宪皇帝》卷 10，《文教》)世宗的上述言论,表明其取向所在：就学问来讲，崇实黜虚；就科举士习来讲，重实恶浮。其要即在于士人以品行为根底，致力于明体达用之实学。高宗承其祖、父之意，对实学亦颇关注。他强调：“士人以品行为先，学问以经义为重。故士之自立也，先道德而后文

章；国家之取士也，黜浮华而崇实学。……至于书艺之外，当令究心经学，以为明道经世之本。”又曰：“圣贤之学，行本也，文末也。而文之中，经术其根柢也，词章其枝叶也。”这就要求士子以“为己”之学为要，因为“为己二字，乃入圣之门。知为己，则所读之书一一有益于身心，而日用事物之间，存养省察，暗然自修；世俗之纷华靡丽，无足动念，何患词章声誉之能夺志哉？况即为科举，亦无碍于圣贤之学。”基于此，他进而指出：“国家设制科取士，首重者在四书文。盖以六经精微尽于四子书，设非读书穷理，笃志潜心，而欲握管挥毫发先圣之义蕴,不大相迳庭耶？”(《大清十朝圣训》,《高宗纯皇帝》卷 34，《文教》）由以上顺、康、雍、乾诸君所论来看，他们之所倡实学，首重士人之品行，学问则以力行为主，经术以圣贤之义蕴、古人之经义为鹄的。由于他们出于统治需要而发，故其所倡实学有很大局限性。较之清初诸儒所倡之经世致用之学，不可同日而语。尽管如此，清初统治者能发为此论，对其时兴起的讲求实学风气，还是有引导、促进作用的。

四、经筵、日讲的举行。经筵，是古代帝王讲求文治的隆重大典，其目的在于向皇帝提供治国平天下的思想依据，使之“讲明正学,涵养德性,预防非几之萌,沉潜道义之奥”(秦蕙田:《五礼通考》卷 172，《嘉礼》 45，《学礼·经筵日讲》)。经筵之成为制度，始于北宋，其标志是讲官常设，讲期固定，及有固定的讲筵所。然寻其根源，经筵萌芽于西汉，东汉续有发展，始有“侍讲”之名。经魏晋南北朝的发展，至唐开元十三年（725年）立集贤院，侍讲之名始正式入衔。但此一时期，经筵尚处于不成文规定状态，亦不规范。至宋形成制度，始渐成规模。与之同时，辽金少数民族政权亦有经筵之举。其后，元明两代续有发展。元之经筵，始开于泰定元年（1324年）二月。与宋不同的是，元代讲筵日期由宋制“岁春二月至端午

日，秋八月至长至日，遇双日入侍迩英阁”（《宋会要辑稿》，《职官六》，引《神宗正史职官志》），改为月讲三次。明代经筵至英宗正统元年（1436 年）始形成制度，此时，在仪节上已大大较前代繁琐。明代经筵之外，又专门开设日讲，日讲之制始于此。史载：“每日止用讲读官四员，学士轮流侍班，不用侍仪执事等官。……（讲官）直说大义，惟在明白易晓。”（《明英宗实录》卷 14，正统元年二月条）可见，较之经筵，日讲不仅在日期上，且在仪式上，都更具常课性，故又有“小经筵”之称。对于两者的关系，明臣刘健则指出：“经筵日讲，所以缉熙圣学。……其细密功夫，必资日讲。”（《明武宗实录》卷 10 正德元年二月条）可见，日讲的重要性是多么的重要了。明清更迭，满洲贵族入居大统，他们既以传统文化的继承者自居，故于经筵大典亦甚为重视。于是，顺治十四年（1657 年）九月初七，清廷重开大典，举行了清代历史上的首次经筵盛典，并于下月以初开日讲，祭告孔子于弘德殿。康熙九年（1670 年）十一月，重开日讲。翌年（1671 年）二月，再度举行中断多年的经筵大典。此后，这一盛典便成为一代定制。方濬师称：“濬师在内阁，恭阅《圣祖仁皇帝实录》，自康熙十年辛亥御经筵始，至六十一年壬寅，共御经筵五十八次。迨后列圣嗣统，监于成宪，缉熙典学，日有孜孜，实从来史册中所未有者也。”（方濬师：《蕉轩随录》卷 12，《经筵》）较之前代，有清经筵大典，一则周期大大延长，由月开三次改为每年春、秋仲月两次举行；二则其一整套仪式亦相当周密考究（详见嘉庆朝《钦定礼部则例》卷 25，《经筵》；《钦定大清会典》卷 70，“乾林院职掌”条）。且就所讲内容而言，宋代所讲还比较广泛，元代有所减少，至明清更加缩小。随着程朱理学的官学化，《四书》位置渐居《五经》之上。以康熙时情况来看，其进讲内容：先《四书》，次《尚书》、次《周易》、次《诗经》、

需要全本请访问 www.ertongbook.com