

—清初政權意識形態之探究— ：政治化的「道統觀」

黃 進 興

拙文試圖指出：(一)「治教合一」雖為儒家長遠以來的政治理想，但這個理想落實到制度結構上，却是分而為二，各由「統治者」和「士人階層」所承擔；宋代以降，「道統觀」逐漸發展成形，更賦予「士人」意理的基礎，倚之與政權抗衡。但在康熙皇帝的統理期間，由於「道統」和「治統」的結合，使得「治教合一」在象徵意義和結構上（皇權）真正化而為一，致使士人失去批判政治權威的理論立足點。(二)在認同滿清政權的前提之下，這項獨特的意識形態是超越程朱與陸王學者之間的哲學歧見的。

前 言

本文試圖探討清朝初期政權的意識形態。

孔子以降，中國知識分子——「士」有了嶄新的意義，從此他們成為以道自任的羣體。⁽¹⁾雖然儒者咸認春秋、戰國以下為「禮崩樂壞」的時代，但「治教合一」却是他們長遠以來共同的政治理想。《禮記·中庸》足以代表如此的概念，它明白表示：

雖有其位，苟無其德，不敢作禮樂焉；雖有其德，苟無其位，亦不敢作禮樂焉。⁽²⁾

但在「德」、「位」難以兩全的情況之下，只好採取分工合治的原則：統治者掌理治民之要，士却需負責教化事宜。所以在象徵意義上，統治階層雖仍舊是「治教合一」；但結構上，却是「統治者」與「士」各司其職，合而治之。這種對「治」（政刑）

1 有關先秦以孔子為代表「士」的自覺，請參閱余英時教授：〈古代知識階層的興起與發展〉，見氏著《中國知識階層史論》（臺北，聯經出版事業公司，1980），第一章。宋、明儒將此一精神發揚光大，並賦予「道統」的歷史意義，則請參閱拙著，Chin-shing Huang, *The Lu-Wang School in the Ch'ing Dynasty*, unpublished dissertation, Harvard University, 1983, Chapter 3。

2 《禮記》（十三經注疏，阮刻本），卷五十三〈中庸〉，頁9下。

、「教」（禮樂）分殊的認識可舉《新唐書·禮樂志》為證，它清楚地反映二者的區別：

由三代而上，治出於一，而禮樂達於天下；由三代而下，治出於二，而禮樂為虛名。⁽³⁾

由於「禮崩樂壞」的緣故，使「士」或「儒者」得以道自任；他們不僅義不容辭地擔負教化事宜，並據之以批評政治權要。宋儒闡發「道統」一義，更使儒生自高自重，倚之與權要抗衡。王夫之說得好：

天下所極重而不可竊者二：天子之位也，是謂「治統」；聖人之教也，是謂「道統」。⁽⁴⁾

然而在清代，尤其是康熙皇帝，由於各種思想與歷史條件的湊合，使得「治統」與「道統」不祇象徵上，同時實質裏合而為一。這即是本文所欲討論的對象。

為了達成上述的目標，我們以分析李紱對清朝政權的觀感為起點。李紱生於康熙十四年（1675），卒於乾隆十五年（1750）。李紱的仕途固然坎坷，但在康、雍、乾三朝却都當過不小的官，尤以雍正三年（1725）擢升為直隸總督最為顯赫，但不久即因事去職。後雖有起復，但多為閒差，無大作為。終其身，以敢言、拔擢後進最為著名；思想上，被認為有清一代陸王學派的健將。⁽⁴⁾此處必要申述的是，李紱只是本文討論的起始點，並非孤例，這在全文論證的過程中將獲得進一步的佐證。文末並將涉及此一政治意識形態深遠的涵蘊。

（ I ）李紱對清朝政權的觀感

康熙皇帝六十大壽時，李紱曾替祝賀的詞章題跋。李紱特別注意到皇上無視已身的豐功偉業，謙德冲懷，再三堅持「封禪」、「封號」、「立碑」之請。他寫到：

（皇上）則又却之。謙冲之德，久而彌光，蓋自有書傳以來，未有若斯之盛隆者也。⁽⁵⁾

3 《新唐書》（臺北鼎文書局，新校標點本），卷十一〈禮樂志〉，頁307。

4 王夫之：《讀通鑑論》（北京，中華書局，1975），卷十三，頁408。

5 李紱：《穆堂別稿》（1831），卷四十，頁4上。李紱的小傳可參閱全祖望：《鮚埼亭集》（臺北，華世出版社，1977），卷十七，頁207—211。與袁枚，《小倉山房續文集》，收入《隨

接著，李紱解釋康熙帝謙冲之德的原由，他說：

仰惟我皇上于堯舜事功之外，探天性之秘奧，挾聖道之淵微；于十六字心傳默契無間，故能不事虛文，不蹈故轍。無論唐、宋空名屏而不居，卽七十二君登封告成之典，視之泊如也。臣等生隆盛世，幸際昌期，不克仰贊高深于萬一…
…。(6)

此段文字有略加疏解的必要，以便於往後的討論。「十六字心傳」卽《尚書·大禹謨》中的「人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允執厥中。」此「十六字」素爲理學家推尊爲「帝王心法」。南宋眞德秀（1178~1235）卽言：「人心惟危以下十六字，乃堯舜禹傳授心法，萬世聖學之淵源，人主欲學堯舜，亦學此而已矣。」⁽⁷⁾

「唐、宋空名」指的是像唐玄宗、宋眞宗之流喜好臣工上尊號的人主。例如：天寶元年（742），玄宗上尊號「開元天寶聖文神武皇帝」；⁽⁸⁾天禧三年（1019），眞宗上尊號「體元御極感天尊道應眞寶運文德武功上聖欽明仁孝皇帝」；⁽⁹⁾這些人主都不免遭後世不實之譏。

「七十二君登封告成之典」中的「七十二」顯爲虛數，意爲「多數」。「登封告成之典」卽「封禪」之典。例如，漢武帝、漢光武帝、宋眞宗等皆曾登封泰山，禪于梁父。⁽¹⁰⁾ 李紱以爲康熙「執德弘，信道篤，超越古帝王實倍倫等」，却辭却「封禪」之典，更足以顯示謙冲之德。又他認爲「唐宋之君，功德不逮皇上（康熙）至遠」，却不若康熙堅辭不許臣下上尊號。因此李紱讚歎道：

我皇上功德至隆，咸五帝，登三王，告宗廟而名正，質臣民而言順，用垂鴻號，向多讓焉！⁽¹¹⁾

園全集》（上海，文明書局，1918），卷二十七，頁1上—2下。《清史列傳》（中華書局，卷十五，頁1—8上。

6 李紱：《穆堂別稿》（1831），卷四十，頁4上—4下。

7 眞德秀：《大學衍義補》（臺灣商務印書館，文淵閣四庫全書），卷一，頁2下。

8 《舊唐書》（臺北，鼎文書局，新校標點本），卷九，頁215。

9 《宋史》（臺北，鼎文書局，新校標點本），卷八，頁167。

10 各見《史記》（臺北，泰順書局，新校標點本），卷十二，頁484；《後漢書》（臺北，鼎文書局，新校標點本），卷一下，頁82；《宋史》卷七，頁137。

11 李紱：《穆堂別稿》（1831），卷四十，頁3下。例如：羣臣以萬壽六旬，請上尊號。康熙卽

於此，李紱讚美康熙「功德至隆，咸五帝，登三王」之辭值得我們注意。因為「三王五帝」之業，向為儒家最高政治理想，據說只在上古堯舜黃金時代實現過。所以傳統上，儒臣勉勵皇帝成就「三王五帝」之業的奏章雖屢見不鮮；但若說皇上「已」成就「三王五帝」功業，則較罕見。⁽¹²⁾ 所以李紱稱許康熙事功「咸五帝，登三王」究為溢美之詞或竟是由衷之言，實有深究的必要。

的確，李紱對康熙的文治武功欽佩之至。⁽¹³⁾ 事實上，在治績方面極少中國君主能與康熙相頡頏。康熙的功業素為古今中外史家所稱道。即使以意識形態掛帥的左派史學家也不得不承認康熙治理的「進步」成份，遑論其他。⁽¹⁴⁾ 是故，李紱對康熙帝的景仰之情確有客觀根據，此點殆無疑問。

正因為康熙傑出的治績使得李紱認為今上賢聖如堯舜，而「治統、道統萃於一人」。⁽¹⁵⁾ 換言之，李紱意謂著為「治統」所出的「皇權」(emperorship) 在康熙的統理中，同時又代表了文化傳承的「道統」。在李紱的時代，許多儒生對康熙有著同樣的評價。當時程朱學派的代表者——李光地(1642~1718)即持有相同的看法。事

諭曰：「朕臨蒞日久，每於讀書鑒古之餘，念君臨天下之道，惟以實心為本，以實政為務。若侈陳功德，加上尊號，以取虛名，無益治道，朕所不喜。前諸王大臣等屢有奏請，朕曾手書批示，諭以斷不允行。前旨甚明，所奏知道了。」轉引自章棫：《康熙政要》（臺北，華文書局），卷十三，頁18上。又余金的《熙朝新語》載有康熙「見章奏有德邁二帝，功過三王等語。謂二帝三王豈朕所能過，戒羣臣以後不許如此。」余金：《熙朝新語》（上海古籍出版社，1983），卷二，頁1上。

- 12 李斯即曾稱許秦始皇之功為「五帝所不及」，《史記》，卷六，頁236；另「琅邪臺」石刻亦有「功蓋五帝」之語。見《史記》，卷六，頁245。
- 13 見《穆堂別稿》（1831），卷四十，頁1上—16下；卷四十一，頁1上—12下。
- 14 典型馬克斯史學對康熙的評價，見《中國古代史常識：明清部分》（北京，1979），頁215—225。傳統史學對康熙的描述可參閱《清史稿》與章棫在宣統三年（1910）仿《貞觀政要》所編纂的《康熙政要》。既使帶有民族主義色彩的史著，如蕭一山的《清代通史》亦予康熙極高的評價。見蕭一山：《清代通史》（上海，商務印書館，1927），卷一，第六章。晚近西方史學則有 Jonathan D. Spence, *Emperor of China: Self-Portrait of K'ang-hsi* (New York, 1975) 和 Lawrence D. Kessler, *K'ang-hsi and the Consolidation of Ch'ing Rule, 1661-1684* (Chicago, The University of Chicago Press, 1976)。
- 15 李紱：《穆堂初稿》（1831），卷四十六，頁33上。吳澄復祀孔廟時，李紱亦稱乾隆「躬承道統」。見《穆堂別稿》（1831），卷二十五，頁十一下。李紱亦稱雍正「躬備道統之全」，見《雍正硃批諭旨》，頁867。

實上，早在康熙十九年（1680），李光地即在奏章上表達了如是的期許。李光地說：

道統之與治統古者出於一，後世出於二。孟子序堯舜以來至於文王，率五百年而統一續，此道與治之出於一者也。自孔子後五百年而至建武，建武五百年而至貞觀，貞觀五百年而至南渡。夫東漢風俗一變至道，貞觀治效幾於成康，然律以純王不能無愧。孔子之生東遷，朱子之在南渡，天蓋付以斯道而時不逢。此道與治之出於二者也。自朱子而來，至皇上又五百歲，應王者之期，躬聖賢之學，天其殆將復啓堯舜之運而道與治之統復合乎？⁽¹⁶⁾

康熙與其儒生臣子之間的關係誠然值得深入地探討。但揆諸日後康熙的功業，當時康熙的確接受了李光地的建議，而以結合「治統」與「道統」爲己任。由於統治者滙聚「治統」與「道統」於一身，以往二者在意識形態上的區分，也就變得模糊不清了。所以這些儒生固然獲得皇帝鼎力的支持，藉以實現文化的理想，無意中却付出昂貴的代價而犧牲了「道統」的自主性。換句話說，傳統裏「道統」批判政治權威的超越立足點被解消了。

上述的推論適足以說明李紱與其君主的關係。終其身，李紱以敢言、不畏權要著名；却始終未以「道統」代言者的觀點來批評或規勸皇帝。這和他在學術、思想上與程朱學派力爭「道統」極不相稱。事實上，這反映了以康熙爲代表的政權意識形態已將「道統」與「治統」結合一起。統治者變成「政治」與「文化」無上的權威。就此一觀點，作爲以道自任的「士」頓時失去與政治權威抗衡的思想憑據。

清初另一位著名的陸王學者——毛西河（1623～1716），向以抨擊朱子聞名。曾謂「（朱註）《四書》無一不錯」，原欲刊刻《四書改錯》以邀聖眷。後聞朱子升祀殿上，遂懼而毀板。⁽¹⁷⁾ 另位學者謝濟世撰《古本大學注》，被劾毀謗程、朱，議死罪。⁽¹⁸⁾ 作爲陸王學者而言，李紱維護陸、王學說不遺餘力，並時時攻訐官方所支持的朱子學。《清儒學案》之中，〈穆堂學案〉的按語即云：「康熙中葉以後，爲程朱

16 李光地：《榕村全書》（1829），卷十，頁3上—3下。又見《穆堂初稿》（1831），卷三十三，頁1下。

17 全祖望：《鮚埼亭集》，〈外編〉，卷十二，頁828。

18 徐世昌：《清儒學案》（1938），卷五十五，頁1上。謝濟世案見《清史稿》，卷二九三，頁10328—10329；《清代文字獄檔》（臺北，華文書局，1969），第一輯頁1上—2下。

極盛之時。朝廷之意指，士大夫之趨嚮，皆定於一尊。穆堂（李紱）獨尋陸王之遺緒，持論無所絀。雖其說較偏，信從者少；要亦申其所見，不害其為偉岸自喜也。」是故，李紱信道之堅，是無庸置疑的。⁽¹⁸⁾ 然而李紱從未跨過此一界限，進而從思想上或文化上批評支持朱學的統治者。由是得知清主對朱學的推崇絲毫不影響及李紱認同清朝政權。

李紱之接受滿清政權可以溯至早年的詩作。他有首詩作於未入仕之前，題為「龔露」，附記中明言「咏明季事因念 本朝之功德」。他將明亡的原因歸之於明朝自身的腐敗，以致寇讎四起，最後幸賴「聖人（清主）起東方，滅寇奠周京」，終克底定中原。⁽¹⁹⁾ 以李紱之見，清人雖是異族，並不影響他們統治的合法性。在〈吳文正公從祀論〉中，他為吳澄（1249~1333）辯解入仕元朝的理由，即表示：

《春秋傳》所謂「內諸夏而外四裔」者，謂居中撫外，不得不有親疏遠邇之殊。若既為中國之共主，即中國矣。舜，東夷之人；文王，西夷之人；得志行乎中國，不聞以此貶聖。元既撫有中國，踐其土，食其毛者必推其從出之地，絀而外之，去將焉往？聖人素位之學豈如是哉？⁽²⁰⁾

李紱為元朝的說詞同樣可適用於清朝。「舜，東夷之人；文王，西夷之人；得志行乎中國」的說法，事實上與當時雍正頒布《大義覺迷錄》以使清人政權合法化是上下呼應的。⁽²¹⁾

此外，李紱並藉著闡釋歷史事例，來暗示「明清之際」政權轉移的微妙關係。李紱認為殷之亡，實咎由自取。武王伐紂，志原不在滅商。⁽²²⁾ 藉此，李紱將「殷周之際」做為「明清之際」的張本，與清人官方的解釋頗為契合。⁽²³⁾

在另處，李紱又以「方遜志十族之誅」來說明明代君主之酷。比較起來，康熙、

19 李紱：《穆堂初稿》（1831），卷二，頁3下—4上。

20 同上，卷二十四，頁11下。

21 參較雍正：《大義覺迷錄》（臺北，文海出版社），卷一。

22 李紱：《穆堂初稿》（1740），卷二十四，頁2下—3下。

23 清聖祖的〈遺詔〉即有云：「自古得天下之正，莫如我朝。太祖、太宗初無取天下之心，嘗兵及京城，諸大臣咸云當取。太宗皇帝曰：『明與我國素非和好，今欲取之甚易。但念係中國之主，不忍取也。』後流賊李自成攻破京城，崇禎自縊；臣民相率來迎，乃剪滅閹寇，入承大統。」見康熙：《御製文集第四集》（臺北，學生書局，1966），卷二十，頁14下—15上。

雍正等清主待逆臣或遺民便顯得深德仁厚。李紱在結語中不禁嘆道：

載觀十族之禍，乃知生逢聖世者，其爲慶幸，固千載而一時也。⁽²⁴⁾

「生逢聖世」不時出現在李紱對清主的讚語之中，乃李紱真切的感受。李紱生在明亡後二十九年，而且他的家鄉（江西臨川）受兵禍波及較少；這些原因都有助於他對清人政權的接受。但更重要的是，當時康熙皇帝企圖結合「道統」與「治統」的努力，使得儒生覺得期盼已久的「治世」終將來臨。袁枚（1716～1798）對李紱坎坷的生涯雖感慨系之，竟不得不感嘆李紱終能榮名考終，除了個人廉儉過之，乃「遭逢盛世之幸」。⁽²⁵⁾ 甚至連名重一時的反清大儒——黃宗羲（1610～1695）在他晚年亦只能同意「五百年名世，于今見之」。⁽²⁶⁾

細究之，使得李紱等人覺得「生逢盛世」乃是康熙客觀治績與康熙政治理念互相強化的結果。是故，除了檢討康熙的治績，對他的政治理念亦不應忽視。在下節，我將探討康熙政治理念的獨特之處。

（Ⅱ）「聖君」的形象：康熙與道統的關係

康熙皇帝是個時常反躬自省，而且自許甚高的人。他以「非先王之法不可用，非先王之道不可爲」來自我期許。⁽²⁷⁾ 在他統治期間，文治武功都有卓越的建樹，在開闢疆土方面，他不僅鞏固了中原與滿洲，同時將清朝的勢力拓展至蒙古、新疆和西藏。另方面，他深曉歷史上對那些窮兵黷武、好大喜功君主的批評（例如：秦始皇、漢武帝），使他不敢忽視內政的建樹。⁽²⁸⁾

24 《穆堂初稿》（1740），卷二十四，頁12下。

25 袁枚：《隨園全集》，卷二十七，頁2下。既生於盛世，則己身之不遇只能責己。趙翼亦有同樣的感慨，見趙翼：《甌北詩抄》（商務印書館，國學基本叢書），頁368，424—425。

26 黃宗羲，〈與徐乾學書〉，見《黃宗羲南雷雜著稿真跡》（浙江古籍出版社，1987），頁278。並比較吳光：〈黃宗羲反清思想的轉化〉，《文星》，一〇六期（1987），頁160—162。

27 康熙，《御製文集第四集》，卷二十一，頁9下。

28 康熙自云：「自康熙三十五年，天山告警，朕親擐甲冑，統數萬子弟，深入不毛沙磧，乏水瀚海。指揮如意，破敵無存；未十旬而凱旋，可謂勝矣。後有所悟而自問兵可窮乎？武可驕乎？秦皇、漢武，英君也。因必欲勝而無令聞，或至不保者，豈非好大喜功與亂同道之故耶？」語見《御製文集第四集》，卷二十一，頁9上—9下。史家對秦皇、漢武的批評各見《史記》，卷六，頁276—277；《漢書》，卷六，頁212。

事實上，康熙對民生的貢獻絲毫不比他的武功遜色。他常以百姓生計為懷，曾經六次南巡查訪民實，並圖治河。他十分關心賦政，康熙五十一年（1711）「盛世滋生人丁，永不加賦」之論更傳為史上美談。康熙平時居處，自律甚嚴，撙節儉約，不類人主。⁽²⁹⁾ 任官無論大小，皆慎重其選，而且賞罰分明，吏治因而清明。在他有力的統治之下，天下漸趨太平，民生日益富庶，人口大幅增加。⁽³⁰⁾

康熙雖曾與文字獄以對付反清份子，但較諸他的子孫顯得寬容許多。以「戴名世案」來說，他五次駁回議處，寬宥牽連者三百餘人，唯獨處決了戴氏本人。⁽³¹⁾ 另一方面，他於康熙十七年（1678）召開「博學鴻詞科」藉以攏絡積學之士。次年，召修《明史》，一則表明清繼明入繼正統；二則，藉修勝朝遺事，以安撫明遺民。⁽³²⁾

在思想上更具特色的是，康熙企圖結合「道統」與「治統」。這是康熙在文化與政治政策上最有意義的成就。康熙之成功見諸當時士人普遍視之為「道統」與「治統」的具體象徵。前文提及的李紱只不過是其中例證之一而已。

康熙在「治統」方面的成就極為顯著，前人多曾論及，此處不再贅述。以下我們將專注康熙與「道統」的關係，此一層面較為人所忽略，值得細加探究。

康熙對文化濃厚的興趣可溯及童年時代。他自謂從五歲起，即性喜讀書，八齡即位，輒以《大學》、《中庸》的訓詁問題，詢之左右，求得大意而後愉快。⁽³³⁾ 及至十七、八，更勤於學，五更即起誦讀，理事稍暇，復講論琢磨，雖因過勞而致痰中帶血，亦未稍輟。⁽³⁴⁾ 康熙博聞彊記，舉凡天文、地理、算法、聲律無不旁通，遑論經史典籍。他的好學博得中、外人士的讚許，致有稱「聖祖勤學，前古所無」。⁽³⁵⁾ 諒

29 李紱：《穆堂別稿》（1831），卷四十一，頁1上—2下；《康熙政要》，卷十三，頁1—11下。

30 Ho Ping-ti, *Studies on the Population of China, 1368—1953* (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1959), pp. 266—270.

31 李紱：《穆堂別稿》（1831），卷四十一，頁1上—2下；蔣良騏：《東華錄》（北京，中華書局，無出版時間），卷二十二，頁361；蕭一山，〈清代通史〉，卷一，頁651。

32 《清史稿》（臺北，鼎文書局，1981），卷六，頁199—200；卷一〇九，頁3175—3177。

33 康熙：《御製文集第四集》，卷一，頁1上；章梈：《康熙政要》，卷七，頁6上。

34 章梈：《康熙政要》，卷十，頁11上。

35 見余金：《熙朝新語》，卷二，頁1上。又李紱：《穆堂別稿》（1831），卷四十，頁2上；昭槤：《嘯亭雜錄》（北京，中華書局，1959），卷一，頁7；西洋傳教士的看法，則參見

非虛譽。

又康熙十分重視「經筵」講讀。「經筵」(意指儒臣奉詔入禁中爲皇帝或太子講授經典)向爲歷代帝王教育極爲重要的一環。「經筵」的重要性可舉明代董傑的話爲代表,他說:「帝王大節莫先於講學,講學莫要於經筵。」⁽³⁶⁾又說:

(夫)經筵一日不廢,則聖學聖德加一日之進;一月不廢,則聖學聖德加一月之進。蓋人之心思精神有所繫屬,則自然強敏。經筵講學,正人主開廣心思,聳勵精神之所也。⁽³⁷⁾

但「經筵」既經制度化,往往淪於形式,人主難免以敷衍,規避爲能事。⁽³⁸⁾但康熙截然有異。

康熙十二年(1673),康熙改隔日進講爲日日進講。⁽³⁹⁾又惜陰如金,每旦未明,未啓奏前卽要講官進講;日暮理事稍暇,復講論琢磨。⁽⁴⁰⁾他以爲「經筵」之設,皆帝王留心學問,勤求治理之意,但當期有實益,不可只飾虛文。若明萬曆、天啓之時,「經筵」特存其名,無裨實用。他鑑於前代講筵,人主惟端拱而聽,默無一言,則人主雖不諳文義,臣下亦無由知之。因此他總是自己先講解一過,遇有可疑之處,卽與諸臣反覆討論,期於義理貫通而後已。⁽⁴¹⁾

Lawrence D. Kessler, *K'ang-hsi and the Consolidation of Ch'ing Rule*, pp. 146—154 和 Jonathan Spence, *To Change China* (Boston and Toronto, 1969), pp. 4—33.

36 《明孝宗實錄》(中央研究院歷史語言研究所校印,1964),卷十四,頁356。

37 同上,卷十四,頁356。

38 明朝皇帝之中,竟有如景帝以羞辱講官爲快之事。儀銘傳載有:「帝每臨講幄,輒命中官擲金錢於地,任講官遍拾之,號恩典。」見《明史》(臺北,鼎文書局,1979),卷一五二,頁1124。明朝「經筵」制度的形成則請參閱閻野潛龍:《明代文化史研究》(京都,同朋舍,1979),頁162—182。

39 李紱:《穆堂初稿》(1831),卷四十,頁1下;章棻:《康熙政要》卷七,頁1下。

40 章棻:《康熙政要》卷七,頁5下。康熙之好學無形中成爲皇室家規;趙翼對雍正時「皇子讀書」有一段生動的記載:「本朝家法之嚴,卽皇子讀書一事,已迥絕千古。余內直時,屈早班之期,率以五鼓入,時部院百官未有至者,惟內府蘇喇數人往來。黑暗中殘睡未醒,時復倚柱假寐,然已隱隱望見有白紗灯一點入隆宗門,則皇子進書房也。吾輩窮措大專恃讀書爲衣食者,尙不能早起,而天家金玉之體乃日日如是。……然則我朝諭教之法,豈惟歷代所無,卽三代以上,亦所不及矣。」見趙翼:《簞曝雜記》(北京,中華書局,1982)卷一,頁8—9。

41 同上,卷七,頁8上—8下。

康熙並要求寒暑照常進講，即使在生辰或戎馬倥傯之際亦不例外。⁽⁴²⁾ 康熙之重視「經筵」顯然與他認為「學問爲百事根本」的信念有著密切的關聯。⁽⁴³⁾ 他再三諄勸諸子必須勤於向學，⁽⁴⁴⁾ 並以宋理宗不能讀書明理，洞察萬幾，以致大權旁落，朝政日非爲戒。⁽⁴⁵⁾

康熙讀書最重經史，他認為「治天下之道莫詳於經，治天下之事莫備於史」，而人主總攬萬幾，考證得失則「經以明道，史以徵事，二者相爲表裏而後郅隆可期」。⁽⁴⁶⁾ 身爲帝國的統治者，康熙必得留心學問的實用價值。在實務層面，學問可幫他處理國家大事，因此他要求文武臣工儘可能多讀書；另一方面，學問能讓他明斷是非，掌握治理實權，這從他對宋理宗的批評即可窺見一二。

除了這些實際的考慮，康熙之所以強調「讀書」與他的政治理念息息相關，而他的政治理念又轉受他的學術思想所影響。他相信「道統」與「治統」之基本來源應該是一致的。論到《四書》之重要性，他即明言：「道統在是，治統亦在是。」⁽⁴⁷⁾ 在他心目中，賢哲之君莫不尊崇、表章、講明斯理。統治者希冀「進於唐虞三代文明之盛」，則不能徒享權利而不盡化民成俗的義務。康熙一再申明：「天生民而立之君，非特予以崇高富貴之具而已，固將副教養之責，使四海九州無一夫不獲其所。」⁽⁴⁸⁾ 所謂「教養之責」便是「化民成俗」。而讀聖賢書却是「化民成俗」的工作所不可或缺的。康熙相信「凡人養生之道，無過於聖人所留之經書」⁽⁴⁹⁾，舉凡天子以至庶人並無兩樣。

康熙認為，自古以來，賢聖之君無過於堯舜，而堯舜之治實源自其所學。所以他說：「自古治道盛於唐虞，而其所以爲治之道，即其所以爲學之功。」⁽⁵⁰⁾ 基於以上

42 同上，卷七，頁6下

43 康熙：《御製文集第二集》，卷四十，頁2上—2下。

44 同上，卷四十，頁4上—5上。

45 章梈：《康熙政要》，卷十，頁9下。

46 康熙：《御製文集第一集》，卷十九，頁3下。

47 同上，卷十九，頁7上。

48 同上，卷十九，頁8上。

49 章梈：《康熙政要》，卷十六，頁20下。

50 康熙：《御製文集第一集》，卷二十八，頁2上—2下。

的認識，康熙在〈日講四書解義序〉闡述了他獨特的政治理念：

朕惟天生聖賢作君作師。萬世道統之傳，即萬世治統之所繫也。自堯舜禹湯文武之後而有孔子曾子子思孟子……，蓋有四子而後二帝三王之道傳，有四子之書而後五經之道備。⁽⁵¹⁾

經過如此的安排，「治統」與「道統」的銜接不出問題。「道統」因需延續二帝三王之道，也就成為「治統」之依歸。帝王為了尋求「治道」，則必得研讀代表「道統」的四書五經。

除了經書以外，帝王之學另有「帝王心法」可習。「心法」本為儒者精要之傳，狹義「心法」即指「十六字心傳」，廣義則謂「心性之學」，尤以宋儒為代表。⁽⁵²⁾康熙認為除了學習有形的事例外，「心法」之學更為喫緊，他曾說：

古昔聖王所以繼天立極而君師萬民者，不徒在乎治法之明備，而在乎心法、道法之精微也。⁽⁵³⁾

又說：

每思二帝三王之治本於道，二帝三王之道本於心。⁽⁵⁴⁾

所以康熙極力主張「心法以為治法之本」並不突然。⁽⁵⁵⁾康熙又肯定心法之存亡關鍵乎治道之升降與天命之去留。⁽⁵⁶⁾「心法」之學對康熙的意義由此可不言而喻。

依康熙的瞭解，「心法」之中以「居敬」最為核心，自謂「自幼喜讀性理書，千言萬語不外一敬字。」⁽⁵⁷⁾他將朱子作為個人修身之法的「居敬」拓展到治道的領域，故說：「人君治天下，但能居敬，終身行之足矣。」⁽⁵⁸⁾又說：「君子之學，大居

51 同上，卷十九，頁5下—6上。

52 同上，卷十九，頁1上—2下。

53 同上，卷十九，頁1上—1下。

54 同上，卷十九，頁2上。

55 同上，卷十九，頁8下—9上。

56 同上，卷十九，頁9下。

57 章梈：《康熙政要》，卷一，頁11下。

58 同上，卷一，頁11下。朱子即曾云：「『敬』字工夫，乃聖門第一義，徹頭徹尾，不可頃刻間斷。」又說：「『敬』之一字，真聖門之綱領，存養之要法。」黎靖德編：《朱子語類》（北京，中華書局，1986），卷十二，頁210。

敬。」⁽⁵⁹⁾ 嘗出〈理學眞僞論〉以試詞林，⁽⁶⁰⁾ 又屢次抨擊那些言行不符，以道自鳴的儒臣。⁽⁶¹⁾ 康熙深信「居敬」是爲政的指導原則，如果對「敬」的功夫有所疏忽，便極易導致德性的缺失。

宋儒，尤其是朱熹，對康熙的影響是十分明顯的，上述的「心法」卽爲例證。他曾說「辨析心性之理而羽翼六經發揮聖道者，莫詳於宋諸儒」，⁽⁶²⁾ 因而刊行《性理大全》，並親自參與裁定《性理精義》。⁽⁶³⁾ 在〈理學論〉一文中，他推崇朱子道：

自宋儒起而有理學之名，至於朱子能擴而充之，方爲理明道備，後人雖雜出議論，總不能破萬古之正理。⁽⁶⁴⁾

在〈朱子全書序〉中，他更確認朱熹「集大成而繼千百年絕傳之學，開愚蒙而立億萬世一定之規」。⁽⁶⁵⁾ 他欲刊行《朱子全書》，却恐遭後世沽名釣譽之譏，故自加解說：一生所學者爲治天下，非書生坐觀立論，所以敬述而不作。⁽⁶⁶⁾ 並自承讀書五十載，只認得朱子一生居心行事，受益良多，不敢自秘，故亟欲公諸天下。⁽⁶⁷⁾ 在〈全書序文〉中，康熙有一段感人的結尾，總結朱子對他個人生命的啓示：

凡讀是書者，諒吾志不在虛辭，而在至理；不在責人，而在責己。求之天道，而盡人事。存，吾之順；歿，吾之寧。未知何如也？⁽⁶⁸⁾

康熙五十一年（1712），康熙下詔朱熹既爲孔孟正傳，宣躋孔廟「四配」之次。後因李光地勸阻才使朱子退居「十哲」之末。⁽⁶⁹⁾ 縱使如此，朱熹已躋身孔廟正殿，凌駕漢唐以下諸儒。朱熹在孔廟位次的躍進代表程朱學派的再次勝利，而其官學地位

59 章梲：《康熙政要》，卷一，頁12上。

60 昭槤：《嘯亭雜錄》，卷一，頁6。

61 章梲：《康熙政要》，卷十六，頁23下—25下。

62 康熙：《御製文集第一集》，卷十九，頁2上。

63 同上，卷十九，頁1上—3上；《御製文集第四集》，卷二十一，頁7上—8上。

64 康熙：《御製文集第四集》，卷二十一，頁1下—2上。

65 同上，卷二十一，頁10下。

66 同上，卷二十一，頁12下—13上。

67 同上，卷二十一，頁12上。

68 同上，卷二十一，頁13下。

69 李清植：《文貞公年譜》（臺北，廣文書局，1671），卷下，頁50上—50下。

亦再次受到肯定。

康熙自幼性喜讀書，無疑鋪下日後接受朱學的道路。程朱學者，如李光地、熊賜履（1635～1709）、魏裔介（1616～1686）等深為康熙所倚重，他們對康熙思想必起一定的作用。身為異族統治者，他却對儒家文化格外敏銳。譬如他能領略儒家禮儀複雜的象徵意義，並妥善予以運用。康熙二十三年（1684），他晉謁孔廟，並適時提昇孔廟禮儀即是最好的證明。

孔尚任（1648～1718）的《出山異數紀》對康熙親詣孔廟，提供了極佳的紀錄。他描述道：皇帝步行升殿，跪讀祝文，行三獻禮。對孔子行三跪九叩之禮實為歷代帝王所不曾有。⁽⁷⁰⁾ 康熙頻頻垂詢孔廟聖跡，令身為陪侍官的孔尚任，倍感榮幸。康熙又親賦〈過闕里詩〉以示對孔子景仰之意，他寫道：

鑾輅來東魯，先登夫子堂；
兩楹陳俎豆，萬仞見宮牆。
道統唐虞接，儒宗洙泗長；
入門撫松柏，瞻拜肅冠裳。⁽⁷¹⁾

此詩由孔尚任跪讀，衍聖公孔毓圻等叩頭謝恩。事後孔尚任追記此詩，有以下的按語：「從古帝王過闕里，惟唐明皇有五言律詩一章，止歎聖生衰周，有德無位，而全無悅慕贊美之辭。伏覩御製新篇超今軼古，景仰聖道不啻羹牆。臣家何幸膺茲寵錫，謹世世守之，奉為典謨焉。」⁽⁷²⁾

康熙立意異於歷代帝王，特將御前常用的曲柄黃蓋留置廟中，以示尊聖之意。這是歷代帝王致祀闕里未曾有的舉動。他又特書「萬世師表」，以頌揚孔子之教，誠如

70 孔尚任：《出山異數紀》（昭代叢書乙集），卷十八，頁4下。

71 同上，卷十八，頁15下。

72 同上，卷十八，頁16上。唐玄宗（685—762）的〈經魯祭孔子而嘆之〉如下：

夫子何為者？栖栖一代中。
地猶鄴氏邑，宅即魯王宮。
嘆鳳嗟身否，傷麟泣道窮。
今看兩楹奠，當與夢時同。

見孔祥林：《曲阜歷代詩文選注》（山東人民出版社，1985），頁25。迄康熙之時，僅此兩首帝王謁闕里孔廟之詩。康熙之後，則有乾隆，同書，頁57—58。

他所說：「朕今親詣行禮，尊崇至聖，異于前代。」⁽⁷³⁾

依康熙之見，聖人有兩類：一類為「行道之聖」，得位以綏猷（治世）；另類為「明道之聖」，立言以垂憲。堯、舜、禹、湯、文、武達而在上，兼君師之寄是為「行道之聖人」；孔子不得位，窮而在下，秉刪述之權則為「明道之聖人」。⁽⁷⁴⁾ 但「明道之聖」遠勝「行道之聖」，即因行道者勲業僅炳於一朝，明道者却教思周於百世。⁽⁷⁵⁾ 堯舜文武之後，斯道失傳，後人欲探二帝三王之心法，以為治國平天下，只有以孔子之教為準則。是故，康熙亟稱孔子為「萬古一人」。⁽⁷⁶⁾ 而他對孔子的評價亦與朱熹相符合，朱熹在〈中庸章句序〉即說：「若吾夫子則雖不得其位，而所以繼往開來，其功反有賢於堯舜者。」⁽⁷⁷⁾

在他登位的第二十四年（1685），康熙規建「傳心殿」，位「文華殿」之東。正中祀「皇師」伏羲、神農、軒轅，「帝師」堯、舜，「王師」禹、湯、文、武，皆南嚮。周公，孔子則一東，一西。祭器視帝王廟。孔子伴隨其他九位聖君，與周公共十一「聖師」。⁽⁷⁸⁾ 從此「治統」的承接必得倚「道統」之傳，不僅在意理上，同時在祭祀制度上確立。

康熙銜接「治統」與「道統」的政治理念，無形中使二者會聚於「皇權」之中。照理說，唯有統治者才能代表「治統」；現在加上康熙皇帝積極地支持儒家文化，使他變成「道統」的守護神。所以他能够同時體現此二傳統，使它們最終都得歸之「皇權」的擁有者——統治者自身。

康熙獨特的政治理念，促使他在文化上必須有所建樹，大規模編書即是其中的要目。著名的《康熙字典》、《佩文韻府》、《性理精義》等等皆是在他統治期間內完成。⁽⁷⁹⁾ 康熙不止敦促官員大規模編纂書籍，己身還參預其事，並做最後裁定。

73 孔尚任，《出山異數紀》，卷十八，頁11上—11下。

74 康熙：《御製文集第一集》，卷二十五，頁1上—1下。

75 同上，卷二十五，頁1下。

76 同上，卷二十五，頁2上。

77 朱熹：《朱子大全》（臺灣中華書局，四部備要），卷七十六，頁22上。

78 龐鍾璐：《文廟祀典考》（臺北，中國禮樂學會，1977），卷一，頁4下；《穆堂別稿》（1831），卷十二，頁7下；《清史稿》，卷八十四，頁2532。

79 康熙所編纂的書籍可略見蕭一山：《清代通史》，第一冊，頁781—784。

(80) 由於他的文化工作既深且鉅，使得他的皇位繼承者——雍正（1678~1734）和乾隆（1711~1799）不得不繼續他所樹立的文化形象。雍正時期所完成的《古今圖書集成》與乾隆所完成的《四庫全書》皆是此一意象的體現。而在〈古今圖書集成序〉之中，雍正透露了內心的癥結，他記道：

我皇考金聲玉振，集五帝三王孔子之大成。是書亦海涵地負，集經史諸子百家之大成。前乎此者，有所未備；後有作者，又何以加焉。……以彰皇考好學之聖德，右文之盛治。並紀朕繼志述事，兢兢業業，罔敢不欽若於丕訓。(81)

由此可知，雍正之稽古右文正是爲了「繼志述事」，以彰「皇考好學之聖德，右文之盛治」罷了。

雍正在他即位的第一年（1723），即下詔追封孔子五代王爵。(82) 此舉與明世宗在嘉靖九年（1530）褫奪孔子王號的措施，形成極大的對比；(83) 尤其嘉靖九年孔廟的改制一般視爲儒者之恥。(84) 雍正二年（1724），孔廟復祀林放等六人；增祀黃幹等二十人。在孔廟發展史裏，此次入祀孔廟的儒者，人數僅次於唐太宗和唐玄宗的時代。而雍正二年入祀者，程朱學者居十三位，却獨無一位爲陸王學者。(85) 雍正三年（1725），下令避先師的名諱。雍正五年（1727），復定八月二十七日爲先師誕辰，官民軍士逢此，致齋一日，以爲常。(86)

在思想上，雍正當仁不讓，以正統自居。他主動介入佛門僧派的爭執，自許爲教義最終的裁決者，還要主宰禪宗傳授中的「印可」（同意權）。(87) 又不惜帝王之尊

80 例如《性理精義》、《資治通鑑綱目》等編纂的意見。康熙：《御製文集第三集》，卷二十一，頁1上—3上；《御製文集第四集》，卷二十一，頁7上—8上。

81 雍正：《世宗憲皇帝御製文集》（臺灣商務印書館，文淵閣四庫全書），卷七，頁6上。

82 龐鍾璐：《文廟祀典考》，卷一，頁8上。

83 《明史》，卷五十，頁1289—1299。

84 例如：沈德符：《萬曆野獲編》（北京，中華書局，1980），頁361—362；焦竑：《玉堂叢語》（北京，中華書局，1981），頁92—93。

85 龐鍾璐：《文廟祀典考》，卷一，頁9上—10上；卷二，頁11下—13下。

86 同上，卷一，頁10下—12上。又見陸以湜：《冷廬雜識》（北京，中華書局，1984），「尊師重道」條，卷一，頁1。

87 雍正：《揀魔辨異錄》（1733），〈序〉。

，與一介草民——曾靜（1679～1736）進行口舌之辯，力爭滿人政權的合法性。⁽⁸⁸⁾ 這些舉措在在都顯示出他不但視己身為政治的統治者，並且自命為思想上的指導者。

雍正的繼承者——乾隆，也顯現了同樣的特質。乾隆曾九次晉謁闕里孔廟，次數之多為歷代帝王之冠。⁽⁸⁹⁾ 並下令孔廟「大成殿」、「大成門」著用黃瓦，「崇聖祠」著用綠瓦，以示敬意。⁽⁹⁰⁾ 有趣的是，乾隆首次蒞臨孔府時，就約定將他鍾愛的女兒下嫁第七十二代衍聖公孔憲培。⁽⁹¹⁾ 此舉頗具深意。乾隆晚年（乾隆五十五年後）不復親行「中祀」之禮，獨於退位前一年（乾隆六十年），仍堅持親詣文廟，行釋奠禮。⁽⁹²⁾ 可見孔廟行禮對他必有特殊的意義。

清初君主大肆擴張孔廟禮儀的種種舉動，意義殊堪玩味。此中奧意却由雍正之「上諭」宣洩無遺，他說：

使非孔子立教垂訓，則上下何以辨？禮制何以達？此孔子所以治萬世之天下，而為生民以來所未有也。使為君者不知尊崇孔子，亦何以建極於上而表正萬邦乎？人第知孔子之教在明倫紀、辨名分、正人心、端風俗，亦知倫紀既明，名分既辨，人心既正，風俗既端，而受其益者之尤在君上也哉？朕故表而出之，以見孔子之道之大，而孔子之功之隆也。⁽⁹³⁾

孔子之教本為傳統中國社會的凝聚力。雍正點出「在君上尤受其益」，不啻供出了清初君主密集而廣泛地使用儒家文化象徵的理由。然而雍正與乾隆仍需「額外地」繼承（或負擔）康熙所塑造的一套政治意識形態：「道統」為「治統」之所繫，使得他們在文化與思想領域必須有所作為。

總之，清初君主在政治意識形態所努力的是，將「政治勢力」延伸到「文化領域」。確切地說，是因統治者主動介入文化與思想的傳統，致使「皇權」變成「政治」與「文化」運作的核心，而統治者遂成為兩項傳統最終的權威。在康熙皇帝之前，專

88 雍正：《大義覺迷錄》（臺北，文海出版社），卷一，頁2上—13上。

89 龐鍾璐：《文廟祀典考》，卷一，頁17下—24上。

90 同上，卷一，頁14下。

91 孔德懋：《孔府內宅軼事》（天津人民出版社，1982），頁24。

92 龐鍾璐：《文廟祀典考》，卷一，頁24下—25下。

93 同上，卷一，頁12下。

制政權的發展主要是從制度方面作調整，以達到獲擅政治權力的目的。但專制政權倘欲獲得完全的伸張，則必得僭取以「道統」為象徵的文化力量。這是康熙政治意識形態在客觀上所呈現的意涵，同時也反映了宋代以來「君權」的高漲。⁽⁹⁴⁾

(Ⅲ)「治教合一」的意涵

康熙聯繫「道統」與「治統」的努力，成為其皇位繼承者的典範，居中仍以康熙和他的兩位繼承者——雍正與乾隆——最具成效。本來各自獨立的政治權威與文化權威至此合而為一，清代的統治者於是變成兩項傳統最終的代表者。從先秦以降，以道自任的「士」或活躍在宋明儒學中「道統繼承者」的概念頓然失去批判政治權威的作用。

除了上述官方政權的意識形態之外，尚有一股民間思潮與之不謀而合。費氏家學即其代表。費經虞（1599～1671）、費密（1625～1701）父子不滿宋明理學每以道統自高，談空說玄，無補民生實際，因此立意推翻以儒生為中心的道統觀。他們批評道：

後世言道統……不特孔子未言，七十子亦未言。百餘歲後，孟軻、荀卿諸儒亦未言也。……流傳至南宋，遂私立道統。自道統之說行，於是義農以來，堯舜禹湯文武裁成天地，周萬物而濟天下之道，忽焉不屬之君上而屬之儒生，致使後之論道者，草野重於朝廷，空言高於實事。⁽⁹⁵⁾

費氏父子感歎「世不以帝王繫道統者五六百年」，⁽⁹⁶⁾謂上古「君師本於一人」，其民淳質，以下從上無所異趨；而孔子以下，「君師分為二人」，異說叢出，道乃大亂。⁽⁹⁷⁾因此倡言「帝王然後可言道統」。⁽⁹⁸⁾

94 宋代以降，「君權」的高漲，參見錢穆：《國史大綱》（臺灣商務印書館，1956），《下冊》，第三十六、第三十七章；又見是氏，《中國歷代政治得失》（臺北，1974）頁65—67；又見其《論宋代相權》，《中國文化研究彙刊》（1942），145—150。

95 費密：《弘道書》，收入《孝義家塾叢書》，頁1上—1下。

96 同上，頁1下。

97 同上，頁1下—2上。

98 同上，頁8上。章學誠可能受此一觀念的啟示，而後發展「治教合一」的思想。費氏父子的生平與思想的簡介，可參閱胡適：《胡適文存二集》（臺北，遠東圖書公司，1953），頁48—90。

費氏立論的動機誠然與清朝的統治者截然異趣，却無意中應合了官方的意識形態。二者的思想皆有共通的意涵：認為一旦捨棄政治威權，則「道統」不僅徒為空言，且無所依傍。因此「道統」必得藉著或倚附政治權威才得以延續，而政權的擁有者自然就變成「道統」最佳的執行者與代言人。

以清初而言，滿清政權思想的形成當然是清代君主與儒生相互為用的產物。因此清代統治者採取上述的政治理念，並不一定表示他們對儒家學說真誠的信服。如果我們把信服當作主觀的意願來看，大致而言，康熙於儒家具有深刻的體驗；相反的，雍正似乎僅止於權謀的應用，而乾隆則介於二者之間。⁽⁹⁹⁾ 他們的主觀的意願縱然有別，但其客觀訊息却是頗為一致的：在中國的政治史中，結合「道統」與「治統」是專制政權發展最終的步驟。一個充分發展的專制政治，至少在意識形態上意謂著，統治者擁有絲毫不受牽制的絕對權力。然而在過去的歷史裏，由儒生為代表而象徵文化力量的「道統」，却扮演了裁定統治合法性的角色。正由於「道統」在意理上能夠獨立於現實的政權，使它對專制政權的擴充起了制衡作用。沒有人比明末的呂坤（1536～1618）將此中的關係表達得更透徹，當他論及「理」跟「勢」的關係時，他說：

公卿爭議于朝，曰：「天子有命。」則屏然不敢屈直矣。師儒相辯于學，曰：「孔子有言。」則寂然不敢異同矣。故天地間，惟理與勢為最尊。雖然，理又尊之尊也。廟堂之上言理，則天子不得以勢相奪，即相奪焉，而理則常伸于天下萬世。故勢者，帝王之權也；理者，聖人之權也。帝王無聖人之理，則其權有時而屈。然則理也者，又勢之所恃以為存亡者也。以莫大之權，無僭竊之禁，此儒者之所不辭而敢于任斯道之南面也。⁽¹⁰⁰⁾

然而我們必須注意，結合「道統」並非統治者伸張絕對權力唯一的途徑。「絕對權力」並不一定來自政治權威與文化權威的合一。有時統治者會採取斷然的措施摧毀「道統」或其文化象徵，以達到政治權力絕對化的目的。明太祖即是一個最好的例子。洪武二年（1369），明太祖即位的第二年詔孔廟春秋釋奠，只行於曲阜，天下不必

99 參較 Huang Pei, *Autocracy at Work* (Bloomington & London: Indiana University Press, 1974), pp. 44—48。

100 呂坤：《呻吟語》（臺北，漢京文化事業公司，1981），卷一之四，頁11下—12上。

通祀。雖經儒生抗疏，明太祖仍獨行其是。⁽¹⁰¹⁾ 孔廟素為「道統」制度化的表徵，身後從祀孔廟本為儒生嚮往的至高榮耀。試以明神宗萬曆十二年（1584）對王陽明應否入祀孔廟的爭議為例，當辯論激烈化的時候，浙人陶大臨勸陸宗伯說：「朝廷不難以伯爵予之，何況廟祀？」陸宗伯回答：「伯爵一代之典，從祀萬代之典。」⁽¹⁰²⁾ 比起統治者封侯封爵的「一代之典」，從祀孔廟却被目為「萬代之典」，可見孔廟在儒者心目中的象徵意義。

由此可推知明太祖洪武二年的詔令志在打擊孔廟在文化象徵上的普遍意義，令其無法與政治威權頡頏。洪武五年（1372），明太祖因覽《孟子》，至「君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎」語，謂非臣子所宜言，乃罷孟子配享，並令衛士射之。且詔有諫者以大不敬論。⁽¹⁰³⁾ 可是仍有儒臣錢唐抗疏入諫曰：「臣為孟軻死，死有餘榮。」⁽¹⁰⁴⁾ 錢唐所體現的殉道行為代表了政治權力與文化信仰正面的衝突，而其代價正是一個專制統治者無法估量的。於是明太祖只好馬上恢復孟子配享。洪武十五年（1382），又詔天下通祀孔子。⁽¹⁰⁵⁾

其實，明太祖並非不知孔子一系對他政權合法化的重要性；洪武元年（1368）三月初四日，他即曾筆諭孔氏子孫，孔克堅，說：

吾聞爾有風疾在身，未知實否？然爾孔氏非常人也，彼祖宗垂教于世，經數十代，每每賓職王家，非胡君運去獨為今日之異也。吾率中土之士，奉天逐胡，以安中夏。雖曰庶民，古人由民而稱帝者，漢之高宗也。爾若無疾稱疾，以慢吾國不可也。⁽¹⁰⁶⁾

所以只要情況許可的話，統治者必然要以削弱「道統」的自主性作為強化專制政體的步驟；但策略容或有異，一為明太祖的「對抗」政策，另一則為康熙的「結合」

101 《明史》，卷一三九，頁3981。

102 孫承澤：《春明夢餘錄》（香港，1965），卷二十一，頁36下；又見其《天府廣記》（北京出版社，1962），卷九，頁89。

103 《明史》，卷一三九，頁3981；又《文廟祀典考》，卷四，頁3下。

104 《明史》，卷一三九，頁3982；又《文廟祀典考》，卷四，頁3下。

105 《明史》，卷一三九，頁3982；《文廟祀典考》，卷四，頁4上一4下。

106 《孔府檔案選編》（北京，中華書局，1982），《上册》，頁17。又《明實錄》措詞略為雅馴，顯經修飾。參較《明太祖實錄》（中央研究院歷史語言研究所校本），卷三十一，頁8。

政策。

康熙雖是異族統治者，但自幼浸淫於儒家文化，反而使他較明太祖易於覺察至儒家文化對中國政治與社會廣泛而微妙的影響。康熙所塑造的「結合」政策自然契合儒家潛存的象徵符號，而為一般士人所樂於接受。康熙極力提昇孔廟儀式只是此一認識的諸多例證之一。⁽¹⁰⁷⁾ 由於清初君主善於運用漢文化來強化他們的統治，經由他們創意外地安排「道統」與「治統」的關係，使得他們在意識形態上變成兩項傳統最終的領袖。

身為明末遺民的王夫之（1619～1692）對於清初君主的文化政策不無疑慮。王氏是位激烈的種族論者，絲毫不與滿清政權妥協。他藉著嘲諷歷史上的異族王朝，以怒罵「敗類之儒，嚮道統於夷狄盜賊」，他詛咒異族王朝道：

治統之亂，〔小人〕竊之，〔盜賊〕竊之，〔夷狄〕竊之，不可以永世而全身；其幸而數傳者，則必有日月失軌、五星逆行、冬雷夏雪、山崩地坼、雹飛水溢、草木為妖、禽虫為璧之異，天地不能保其清寧，人民不能全其壽命，以應之不爽。道統之竊，沐猴而冠，教獠而升木，尸名以徼利，為〔夷狄盜賊〕之羽翼，以文致之為聖賢，而恣為妖妄，方且施施然謂守先王之道以化成天下；而受罰於天，不旋踵而亡。⁽¹⁰⁸⁾

王夫之認為外族統治者，雖有陋儒之助，對中原文化却只能求其「形似」，不能得其「精髓」，終不免自絕於天。他說：

雖然，敗類之儒，嚮道統於〔夷狄〕盜賊而使竊者，豈其能竊先王之至教乎？昧其精意，遺其大綱，但於宮室器物登降進止之容，造作纖曲之法，以為先王治定功成之大美在是，私心穿鑿，矜異而不成章，財可用，民可勞，則擬之一旦而為已成。故〔夷狄〕盜賊易於竊而樂竊之以自大，則明堂、辟雍、靈臺是

107 據《闕里文獻考》，孔廟有十三個碑亭，九個為清主所立。見孔昭煥：《闕里文獻考》（1762），卷十二，頁1下。錢穆於民初訪遊曲阜孔廟，亦注意及孔廟碑亭多為異族王朝所建。錢穆：〈師友雜憶〉，《中國文化月刊》，2卷，4期（1980），59。《闕里文獻考》的作者亦說：「（孔廟）歷代嗣加恢擴，日就宏麗，至我朝而無可復加矣。」見《闕里文獻考》，卷十一，頁1上。

108 王夫之：《讀通鑑論》（北京，中華書局，1975），卷十三，頁408—409。

已。(109)

在另一段文字，王氏又大肆抨擊扶助異族王朝的文人，透露了他指桑（歷史上的異族王朝）罵槐（清朝）的意旨，他說：

乃至女直、蒙古之吞噬中華，皆衣冠無賴之士投幕求榮者窺測事機而勸成之。廉希憲、姚樞、許衡之流，又變其局而以理學為揜闔，使之自躋於堯、舜、湯、文之列，而益無忌憚。游士之禍，至於此而極矣。(110)

在這段文字中，王氏的弦外之音是十分清楚的。王氏去世於康熙三十一年，《讀通鑑論》完成於他辭世前一年。他對康熙運用儒家文化來支撐他的統治必定有所知悉。所以王氏對歷史上征服王朝的謾罵，在現實上是有所指的。至於說「以理學為揜闔，使之自躋於堯、舜、湯、文之列，而益無忌憚」，更是把他對清初政權的諷刺，表現得露骨無遺，謂之「圖窮匕現」似不為過。

可預期的，清初君主結合「道統」與「治統」必將對他政權的性質產生影響。這類深遠的作用可見諸君臣關係的變化，以及政治權威概念之改變。以下的幾個例子將有助於我們掌握這類變化及其原由。

首先，以漢代與清代帝王詣曲阜孔廟為例：

元和二年（85A.D），漢章帝幸闕里，與孔僖有這麼一段對話。章帝以太牢祠孔子及七十二弟子，作六代之樂，大會孔氏子孫，命儒者講《論語》。孔氏後裔孔僖因自陳謝。帝曰：「今日之會，寧於卿宗有光榮乎？」孔僖對曰：「臣聞明王聖主，莫不尊師貴道。今陛下親屈萬乘，辱臨敝里，此乃崇禮先師，增輝聖德。至於光榮，非所敢承。」章帝大笑曰：「非聖者子孫，焉有斯言乎！」(111)

孔僖的對話十足表現了聖裔的超越精神，孔門並不因聖駕光臨而增添光彩。反之，章帝却需借蒞臨孔門以增輝聖德。孔門這種自尊自貴的精神至明末仍舊相當活躍。明末的散文家，張岱（1597—1679）即是很好的見證者。崇禎二年（1629），張岱謁孔廟。孔家人告訴他說：

109 同上，卷十三，頁409。

110 同上，卷十四，頁467。

111 《後漢書》，卷七十九，頁262。

天下只三家人家，我家與江西張，鳳陽朱而已。江西張，道士氣；鳳陽朱，暴發人家，小家氣。⁽¹¹²⁾

這一段話充份彰顯了孔門自豪之氣，即使擬諸帝王之家（鳳陽朱，明皇室），仍睥睨之，不稍卑屈。

相對的，在康熙二十三年（1684），清聖祖詣闕里孔廟，孔家却瀟灑了臣服氣息。在答覆聖祖垂詢孔廟古蹟時，孔尚任說：

先聖遺蹟湮沒已多，不足當皇上御覽，但經聖恩一顧，從此祖廟增輝，書之史冊，天下萬世想望皇上尊師重道之芳躅，匪直臣一家之流傳。⁽¹¹³⁾

在旁的侍從之臣，大學士王熙、翰林院學士孫在豐、侍講學士高士奇咸附和跪奏曰：

孔尚任所奏甚是。⁽¹¹⁴⁾

最後當然是「上微笑頷之」了。⁽¹¹⁵⁾

上述漢代、清代君主臨幸孔廟時雙方對答的差異頗為明顯。在第一項問答中，孔億認為漢章帝詣孔廟是希冀「增輝聖德」，為他的統治帶來益處；但在第二項答話中，孔尚任却借重康熙的眷顧，令孔門生輝；孰輕孰重，情勢已甚了然。

孔廟本為「道統」的具體象徵。清初君主對孔廟禮儀的重視顯示出他們嫻熟孔廟在中國社會的文化涵義。另方面，他們再三提昇孔廟禮儀也透露了「趙孟能貴之」的心態。換言之，孔廟作為制度化的「道統」必須獲得統治者的認可與支持。清初三位君主皆善於利用孔廟禮儀來表達「治教合一」的統治手腕。乾隆於「闕里孔廟碑文」中明言：

益以知道德政治，體用一源，顯微無間。慕聖人之德而不克見之躬行者，非切慕也；習聖人之教而不克施之實政者，非善學也。⁽¹¹⁶⁾

在稱贊康熙與雍正對孔廟的貢獻之餘，乾隆下一結語：「惟『聖人』（雍正）能知『

112 張岱：《陶菴夢憶》（上海，古籍出版社，1982），頁10。

113 孔尚任：《出山異數紀》，卷十八，頁15上—15下。

114 同上，卷十八，頁15下。

115 同上，卷十八，頁15下。

116 乾隆：《御製文集初集》（臺灣商務印書館，文淵閣四庫全書），卷十七，頁4下。

聖人』(康熙)所由躋海宇於蕩平仁壽之域也。」⁽¹¹⁷⁾ 但是，正如前面說到的，清廷對孔廟既能貴之，也能賤之，當孔氏後裔——孔繼汾欲理孔氏家儀時，即因所述禮儀與《大清會典》不符，遭到朝廷嚴厲的整肅。⁽¹¹⁸⁾

總之，清代君主結合「道統」與「治統」的工作可視為專制政權在意識形態方面的躍進。由於此一意識形態的指引，使清代君主在政治理念上更突顯出權威的性格。這在雍正處理曾靜案件時表露無遺。曾靜本為一介天真而又食古不化的讀書人，主張「皇帝合該是吾學中儒者做」(哲王政治)；他說：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(呂留良)做」。⁽¹¹⁹⁾ 在審訊時，雍正嚴加駁斥道：

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，豈有以韋布儒生要自做皇帝之理！若依曾靜所說，將亂臣賊子篡奪無君之事，強派在孔孟身上。污蔑聖賢。是何肺腸？⁽¹²⁰⁾

對雍正來說，孔孟雖尊為聖賢，依舊需受「君臣」關係的約制。雍正將「君臣」關係絕對化，成為所有人倫的準則。在他心目中，聖賢只有聽命於君上，絕無容他們「做皇帝之理」。

乾隆更是把傳統政治理想中輔佐「聖君」的「賢相」貶抑為皇帝純粹的僚屬而已。在「書程頤論經筵筓子後」，他表示無法苟同程頤的看法，乾隆說：

獨其(程頤)貼黃所云：「天下治亂繫宰相，君德成就責經筵。」二語，吾以為未盡善焉。……夫用宰相者，非人君其誰為之？使為人君者，但深居高處自修其德，惟以天下之治亂付之宰相，已不過問。幸而所用若韓、范，猶不免有上殿之相爭；設不幸而所用若王、呂，天下豈有不亂者，此不可也。⁽¹²¹⁾

接著，乾隆所下的轉語才真正透露了他內心真正的忌憚，他說：

117 同下，卷十七，頁3下。

118 孔德懋：《孔宅內府軼事》，頁30—32。

119 雍正：《大義覺迷錄》，卷二，頁5上—6下。

120 同上，卷二，5下—6下。

121 乾隆：《御製文集二集》，卷十九，頁7下—8上。

且使爲宰相者，居然以天下之治亂爲己任而目無其君，此尤大不可也。⁽¹²²⁾

「宰相」一職原是儒生實踐經世濟民的「權位」，但在乾隆的概念中却淪爲奉命唯謹的忠誠僚屬。更嘲諷的是，在清代官制之中，並無「宰相」一職。乾隆四十六年四月十八日的「上諭」即明言：

宰相之名，自洪武時已廢而不設；其後置大學士，我朝亦相沿不改。然其職僅票擬承旨，非如古所謂秉鈞執政的宰相也。⁽¹²³⁾

所以乾隆的評語實際是反映了專制君主心目中「宰相」所應居的地位：既無實權，又乏政治承當。

李紱的好友——全祖望（1705—1755）來自反抗清人入侵相當激烈的江浙地區，素對滿清政權有著極複雜的情結。雖說如此，在他理解「統治者」的權位時，專制思想仍然留下難以意識的痕跡。在《宋元學案》之中，全氏曾從《陸象山集》擷取一段文字以陳述陸梭山的政治見解，他摘錄道：

松年嘗問梭山（陸九韶，象山之兄）：「孟子說諸侯以王道，行王道以崇周室乎？行王道以得天位乎？」梭山曰：「得天位。」松年曰：「豈教之篡奪乎？」梭山曰：「民爲貴，社稷次之，君爲輕。」象山歎曰：「家兄平日無此議論，曠古以來無此議論。」松年曰：「伯夷不見此理，武周見得此理。」⁽¹²⁴⁾

值得注意的是，全祖望的摘錄與《象山文集》的原意不符。在《象山文集》原來的文字是這樣記載著：

松嘗向梭山云：「有問松：『孟子說諸侯以王道，是行王道以尊周室？行王道以得天位？』當如何對？」梭山云：「得天位。」松曰：「却如何解後世疑孟子教諸侯篡奪之罪？」梭山云：「民爲貴，社稷次之，君爲輕。」先生再三稱嘆：「家兄平日無此議論。」良久曰：「曠古以來無此議論。」松曰：「伯夷不見此理。」先生亦云。松又云：「武王見得此理。」先生曰：「伏羲以來皆見此理。」⁽¹²⁵⁾

122 同上，卷十九，頁8上。

123 轉引自《清代文字獄檔》，頁628。

124 全祖望：《宋元學案》（臺北，河洛圖書出版社，1975），卷五十七，頁130。

125 陸九淵：《陸九淵集》（臺北，里仁書局，1981），卷三十四，頁424。

本來在《象山文集》中，陸象山再三稱嘆梭山「得天位」、「民為貴」的見解；在《宋元學案》的摘錄裏，象山却變成持否定的語氣。全氏又略去「伏羲以來皆見此理」一句，使得象山的態度更加模稜兩可。在全祖望的時代，以文字罹禍的恐懼固然存在，却不適於解釋上述文字的偏差，因為陸象山早已入祠孔廟多年，全祖望並不必為他負任何言語的責任。全氏對象山原意的曲解有可能受到當時專制思想的暗示，無意中形成一個可能被接納的政治觀點。⁽¹²⁶⁾

清中葉一位著名的訓詁學家——焦循（1763—1820）曾對稍前呂坤論及「理」與「勢」的引言作了一番評論，更直接反映出專制思想深遠的影響。焦循評說：

明人呂坤有《語錄》一書，論理云：「天地間惟理與勢最尊，理又尊之尊也。廟堂之上言理，則天子不得以勢相奪。即相奪，而理則常伸於天下萬世。」此真邪說也。孔子自言事君盡禮，未聞持理以要君者。呂氏此言，亂臣賊子之萌也。⁽¹²⁷⁾

對「理」與「勢」的關係而言，焦循顯然與呂坤持有相反的意見。「道統」之延續端視「理」之長存，而「治統」之維持則端賴「勢」之支撐。明末的呂坤仍可意識到「理」原具有批判政治權威的功能，但至焦循，「理」的批判層面却變得含混不清了。其根由是焦氏處在一個專制政權「理論」與「實踐」合一的時代。

另外，我們還可從《四庫全書總目提要》來舉證當時政治氣候的情況。《提要》的總纂官——紀昀對惲日初的《劉子節要》有如下的評斷：首先，他讚美該書「排纂頗為不苟」，但不免略感遺憾，因是書「亦有一時騁辨之詞，不及詳檢而收之者」；⁽¹²⁸⁾ 他說：

如曰天命一日未絕則為君臣，一日既絕則為獨夫。故武王以甲子日興，若先一日癸亥便是篡，後一日乙丑便是失時違天云云。此語非為臣子者所宜言。……如斯之類，其去取尚未當也。⁽¹²⁹⁾

126 冒懷辛首先發張此一文字差異。但他以全祖望懼羅文字獄，遂將陸象山的言詞略作調整，却非適切之解。參較冒懷辛：〈讀書札記三則〉，《中國哲學》（1980），第二期，152—154。

127 焦循：《雕菰集》（商務印書館，國學基本叢書），卷十，頁151。

128 紀昀：《四庫全書總目提要》（臺灣商務印書館，1971），頁1991。

129 同上，頁1991。

紀昀顯然否認儒者有任何超越的憑據，足以評估政權的合法性。他很明顯地將「以道自任」的「士」化約為思想上為「絕對忠誠」所束縛的子民。

儒家批判意識的消失亦可見諸當時一些有關思想的論述。以章學誠（1738—1801）為例，章氏主張必得名實俱符始之為「道」，然而「儒家者流乃尊堯舜周孔之道以為吾道」，宋儒更是「舍器而言道」，此皆是以空名言道的弊病。⁽¹³⁰⁾以章氏之見，「道」乃實存於歷史之中。自先王之道立，則政教典章人倫日用之外，別無他道可言。從此一觀點衍生下來，「道」只能見諸「形」或「器」，而批評現存「政教典章」的「道」（超越性）則難以想像。無怪乎章氏偏愛「治教無二，官師合一」的理想社會（三代），對三代以下「君師分而治教不能合於一」，則深感遺憾。⁽¹³¹⁾

又章氏置周公的成就於孔子之上，⁽¹³²⁾此點不祇與絕大多數儒者大異其趣，⁽¹³³⁾而且與清初君主的評價亦不符。章學誠說「有德無位，即無制作之權；空言不可以教人，正是所謂『無徵不信』」，而孔子「有德無位，即無從得制作之權，不得列於一成，安有大成可集」；反之，周公德位俱全，乃可謂真正的「集大成者」。⁽¹³⁴⁾他雖解釋到此「非孔子之聖遜於周公，時會使然也。」⁽¹³⁵⁾但不可否認的，章氏的評估標準却是取自「時代精神」（Zeitgeist）：「理」與「勢」的合一。⁽¹³⁶⁾

康熙二十五年（1686），反清大儒黃宗羲竟稱其時「古今儒者遭遇之隆，蓋未有

130 章學誠：《文史通義》（臺北，華世出版社，1980），頁42。

131 同上，頁38。

132 同上，頁37。

133 明代王陽明的「成色分兩說」，曾將堯、舜喻為萬鎰金，孔子九千鎰金。即遭受衆多儒者的抨擊。章學誠置周公於孔子之上，則更形突出。但王、章各所依據理由，誠然有異。王陽明的看法見葉紹鈞點注：《傳習錄》（臺灣商務印書館，1967），頁72—74。評陽明此說則有馮柯：《求是編》（中文出版社，和刻本），卷三，頁8下—10下；陳建：《學蔀通辨》（中文出版社，和刻本），卷十二，頁10上；卷九，頁10上—10下；陸隴其：《三魚堂文集》（臺灣商務印書館，文淵閣四庫全書），卷五，頁27下。

134 章學誠：《文史通義》，頁37。

135 同上，頁37。

136 胡適於《章實齋先生年譜》中云：「他（章氏）過崇周公，說他『經綸制作，集千古之大成，』雖然很可笑；但他認道在制作典章，故寧可認周公而不認孔子為集大成，也不能不算是一種獨見；我們可以原諒他的謬誤。」於此胡適並沒有把握章學誠思想的時代意義。見胡適：《章實齋先生年譜》（臺灣商務印書館，1968），頁69。

兩；五百年名世，于今見之」。⁽¹³⁷⁾ 黃氏的話實發人深省。蓋上述之言顯示黃氏在心理上絕非只效忠於一朝一姓而全然受縛君臣之義（明皇室）；而終其身，黃氏却未嘗背離其明遺民的身份。究其實，黃氏的話毋寧反映了兩千多年來縈繞於儒生內心的「懷鄉病」（nostalgia）：期待「聖君」的來臨。但「聖君」的來臨却使得他們付出昂貴的代價，因為儒者得以批判政治威權的立足點亦隨之風消雲散。這豈非儒家思想內在真正的糾結？

※本文承蒙黃彰健、張以仁、邢義田、王汎森諸位先生評閱，並提出寶貴的意見，謹此致謝。在史語所講論會中，蒙獲毛漢光、柳立言兩先生評論，於此一併致謝。

137 黃宗羲：〈與徐乾學書〉，頁278。

