

论清代帝王子学

——以《四库全书》《四库全书总目》为中心

何宗美

(西南大学文学院, 重庆, 400715)

摘要: 帝王子学是清代帝王之学在经、史、子、集四维中的一维, 其总体特点和基本性质是以帝王子书标举帝王子学的楷式, 借帝王造神确立帝王子学的权威, 用帝王之学铸造帝王子学的灵魂, 由此形成书、人、学亦即经、圣、道三位一体的帝王学体系。包括帝王子学在内的帝王之学的建构, 是清王朝实现思想统一的重要举措, 而且是一种最严密、最深刻的思想统治。作为中国古代最高政治理念的治、教合一, 它的实现是千古以来的政治难题。在专制统治登峰造极的清代, 帝王在“治”的方面至高无上自不待言, 难以确立的是在“教”的方面同样至高无上的地位, 所以极力神化帝王的正是“教”的一面, 而且清代帝王本身于“教”致力亦最勤, 在中国历史上较高程度地实现了真正意义的治、教合一, 由此堪称超迈历代帝王。究其因, 则帝王之学的建构可以说是清王朝实现治、教合一的重大成果, 而帝王子学在其中发挥了不可忽视的作用。

关键词: 清代帝王子学; 帝王之学; 帝王学体系; 治、教合一

中图分类号: I206.2

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2025)01-0175-18

中国古代知识体系主要分为经、史、子、集四大板块, 至少汉代以后清代以前, 其主流主要由儒者群体所主宰。虽然子部的情况要复杂一些, 但总体上讲, 四部之学基本上可以说是儒者的四部之学或四部不同程度的儒学化, 由此形成儒者经学、儒者史学、儒者子学和儒者集学(文学)。自清代始, 经、史、子、集这个知识体系虽然并没有变, 但其主宰者的身份则通过最高政治权力的直接干预, 由原有的儒者群体置换为最高权力拥有者——清朝帝王。这样, 清代四部之学就在本质上发生了深刻变化, 其表现是儒者四部之学演化为帝王四部之学。尽管不能说清代的四部之学一概沦为帝王的四部之学, 但可以肯定的是, 无论是经、史、子、集的哪一板块, 都受到帝王之学的强力介入和主导。清王朝在建构帝王经学、帝王史学、帝王子学和帝王集学(文学)方面, 不仅做出了前所未有的极大努力, 而且取得了前所未有的显著成效。这是清学的最大特色, 也是清学之得失的关键所在。

帝王子学, 是清代帝王之学的重要一支。以帝王之学统摄子学, 由此形成帝王子学。它是子学官学化的最高体现。从顺治《御定内则衍义》《道德经注》肇其始, 其后康、乾二帝致力尤巨, 到乾隆中后期皇帝亲自主导修纂集官学之大成的《四库全书》《四库全书总目》(以下简称《总目》)而达到空前绝后的地步, 影响所及则直至清末。可以说, 作为清代帝王之学的组成部分, 帝王子学贯穿了清王朝始终。而以《四库全书》及《总目》为立足点, 则不失为研究清代帝王子学的最佳选择。

清代帝王子学的总体特点与基本性质是以帝王子书标举帝王子学的楷式、借帝王造神确立帝王子学的权威、用帝王之学铸造帝王子学的灵魂, 形成书、人、学亦即经、圣、道三位一体的帝王学体系。

收稿日期: 2024-11-10; 修回日期: 2024-12-01

基金项目: 国家哲学社会科学基金重点项目“《四库全书总目》子部提要考辨与学术批评还原研究”(17AZW012)

作者简介: 何宗美, 男, 湖南永兴人, 文学博士, 西南大学文学院教授、博士生导师, 教育部长江学者特聘教授, 主要研究方向: 明代文学与四库学

帝王子学的建构,是清王朝实现思想统一的重要举措,而且是一种最严密、最深刻的思想统治。从这一点看,清代的思想统治正在不断走向深化,由此远超出它的所有前代。加强清代帝王之学的研究对于把握清王朝的历史进程及其思想文化本质具有重要意义,而研究之深入需要就清代帝王经学、帝王史学、帝王子学、帝王集学加以考察,笔者曾撰《帝王之学:〈四库全书〉及〈钦定四库全书总目〉的清代官学建构》^[1]初作综论,本文则拟专论“帝王子学”,余如帝王经学、帝王史学等则留待续论。当然,清代帝王之学在经、史、子、集四大板块中有其共同特点,或者说帝王经学、史学、子学、集学整体性地反映了清代帝王之学,但此所论是体现在子部及子学中的清代帝王之学,探讨的是有关帝王因素和国家意志在子部及子学知识结构体系建构中的具体反映,由此达到对清代帝王子学的确切了解,且通过探讨清代帝王之学四维的一维,对经、史、集另外三维提供研究参考和启示。

一、帝王子书:标举帝王子学的楷式

清代帝王子学由帝王子书作为载体并标举其楷式,这使它区别于通常意义的空洞官学而具有了最切实的内涵,成为清代官学“实学化”的重要表现,而官学实学化又是整个清代实学的重要部分,同时,实学化的官学则使官学得以极大强化而产生更有效的思想统治力。

(一)“帝王子书”及其楷式性

本文把《总目》清代子部著作中凡称“御定”“御制”“御览”“御撰”“钦定”“圣谕”之类者以及皇帝敕撰、敕编之著,如儒家类顺治《御定内则衍义》、雍正《圣谕广训》,道家类顺治御撰《道德经注》,谱录类康熙《御定广群芳谱》,艺术类乾隆敕撰《秘殿珠林》《石渠宝笈》等,统称为“帝王子书”,以区别一般作为士人著述的子部著作。据统计,《总目》清代子部中的帝王子书共有32部之多。这个数目占《总目》清代子部著录书114部的28%,就是在《总目》清代子部总量628部中也占5%。仅从这个比例就足以说明清代帝王之书在清代子部著作中必然占有一席之地。当然,问题绝不是仅在数量上,更重要的是这32部帝王子书形成了清王朝在子部知识体系中的重要思想堡垒,而且这些堡垒被策略性地布置在子部相应的一些重要门类作为“楷式”,并在各自门类发挥着帝王思想的主导、引领和规范作用。

以帝王子书为楷式,首先当从清代官方修书的层面来看。与一般著述行为不同,帝王介入甚或亲自编撰的著作,通常不是出于单纯的思想兴趣,也不是学有专攻、厚积薄发的产物。在此,帝王的出场扮演的是思想的教主,向他所统治的天下建立一种至高无上的思想权力,这种权力并不直接以其政治威严来达到,而是巧妙地以知识本身的手段来实现,但本质上依靠的仍然是他政治上的皇权。这样,凡是那些“御撰”“钦定”的著作,最大的意义就是在于树立帝王的思想轨范,也就是我们所称的所谓“帝王楷式”。

(二)“帝王子书”对“解经”的楷式性作用

“楷式”性,是清代帝王子书的共同特点,也是其成书宗旨的一致体现。这并不需要多举例,拿收入清代子部儒家类著录书的乾隆《御览经史讲义》来说,就能足以证明。从其成书情况看,《御览经史讲义》是一部很特别的书,能充分反映清王朝政治治理和思想一统的作为及其策略、方法。乾隆二年(1737),一位叫毕谊的给事中奏请,让史臣从经史之书和古代奏议中选出一些警策有益的内容,每天由两人各写数幅进呈给乾隆帝。奏议得到了乾隆帝欣赏和采纳,他认为这样做有两大实际意义:“广挹群言,可以因事监观,随时触发,而览诸臣所进,亦可考验其学识,或召见讲论,则性资心术,并因此可觐。”^{[2](1)}他将进呈人员由史臣再扩大到科道官,由此下谕旨曰:“依议每日缮进书折,朕披阅后交南书房收存。其或召见讲论,朕所降旨,令本人于次日缮写呈览,亦交南书房收存。将来行之

日久，不特集思广益，亦可荟萃成书，以资观览。”^{[2](3)}《御览经史讲义》就是这样成书的，论其性质，它可以说是清乾隆时期随编随用的一部“活《资治通鉴》”。当时，还为进呈的内容及具体做法制定了七条凡例：如于“经”曰“《诗》《书》《易》《礼记》《周礼》择有关于天德王道者，《春秋三传》择圣人定是非之难辨以植纲常者，先标经文，下注先儒义疏”；于“史”曰“诸史内择用行政、实有关于治乱安危者，节略史文，下注先儒史断”；于“奏议”曰“奏议必择伉直剴切、寓目警心、济于实用者，或其辞意繁委，亦得芟薙支蔓，独提其要”^{2}。这件事坚持了十多年，到乾隆十四年(1749)因监察御史金相奏称翰詹、科道“分班进书，人数多寡不齐，请均匀轮派”，乾隆由此得知诸臣“以进书为烦苦”，便下旨停止，并授意“翰林择其有裨经义政治者，荟萃成编，用广中秘之藏”。^{[2](3)}书由协办大学士、户部尚书兼署吏部尚书暂管翰林院掌院事务蒋溥，刑部尚书协办陕甘总督刘统勋等奉旨纂辑，编成于乾隆二十年(1755)。“详加校勘，审定去留。解经务取夫谨严，论史尤登其简要。名臣代有奏议附史以传，性理畅于先儒与经为翼”^{[2](5)}，共录为三十一卷，乾隆上谕一卷置于卷首，次则经二十六卷、史三卷(奏议附之)、性理一卷。全书体例极其规范，宗旨尤其明确，“有裨经义政治”的实际作用十分突出。

那么，为什么说《御览经史讲义》体现了帝王子书的“楷式”性问题？这主要体现在作为卷首的上谕一卷。从编排上讲，在全书正文之前戴上一个高大醒目的“御冠”，这本身就标志着该书的身份非同一般。但这个御冠，不仅仅是表示它的“来头”，更重要的是乾隆以帝王身份做出的示范，它为正文的三十卷提供了必须遵循的模本，著述者必须马首是瞻，亦步亦趋。具言之，卷首上谕于经、史、性理三类，各取其例，其中经十二篇、史二篇、性理一篇，共十五篇。这十五篇既可以说是乾隆为《御览经史讲义》一书所立的“楷式”，也可以说是为天下儒者“解经”“论史”给出的轨则。举例来说，监察御史侯嗣达进呈《周易·泰卦·大象》“后以财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民”一则，按本卷统一体例，此则全部内容由四个部分组成：一是《象》辞原文，二是“朱子”解《象》辞之语，三是进呈者侯嗣达的阐释，四是乾隆帝上谕。以下先录“上谕”之文，以便把握问题的核心：

奉上谕：易之为道，泰否相循，此气运之固然。以人事而论，不得谓既泰之后方至于否，既否之后自至于泰也。如人心，一念纵逸，即否之机已伏焉；一念敬畏、兢兢业业、克自修省，即泰之机亦兆焉。此其伏倚甚微，转移亦甚捷。今尔谓正当“泰，小往大来，吉亨”之候，夫以此时为泰，朕则何敢然？兢业增修，持盈保泰，原不必因既泰之后，方怀此念，凡所以防其怠忽、致其钦畏者，我君臣无时而不当存斯意也。钦此。^{[2](80)}

乾隆的谕旨是有明确针对性的，旨在纠正侯嗣达对《泰卦》阐释存在的错误。联系侯嗣达的原话，他在进呈时讲到泰、否之理是这样说的：

我皇上代天子民，时当极治，正所谓“泰，小往大来，吉亨”之候也。大纲小纪，无不毕举；深仁厚泽，普被群生。保泰之方至矣。然易之为道屡迁，阴阳相乘，泰否迭运，循环反覆，间不容发。极泰之时，否常伏焉。^{[2](79)}

对照起来，二人之说殊为不同，一说“不得谓既泰之后方至于否，既否之后自至于泰也”，一说“阴阳相乘，泰否迭运，循环反覆，间不容发。极泰之时，否常伏焉”。其差异在于：泰、否之转化，乾隆认为于人事而言，不是先后转化，并不是“泰极否来”，也不是“否极泰来”，而是否伏于泰中，泰亦伏于否中；而于人心而言，则泰、否之机皆兆伏于一念之间。而侯嗣达所说的“泰否迭运”“极泰之时，否常伏焉”，则是通常的一贯之义，原本没有什么不对。例如程颐就有“泰久而必否”^{[3](66)}“极泰之终，将反于否”^{[3](68)}之说，朱熹亦谓“泰将极而否欲来”“泰极而否”^{[4](75-76)}，成书于康熙五十四年(1715)、由康熙帝诏大学士李光地编纂的《御纂周易折中》就是在折中程、朱基础上再兼取“历代诸儒各有所发明”^{[5](2)}的官修易学著作，主张的也是这个意思。可见，侯嗣达之说有其本原，近则与康熙敕修《御纂周易折中》，远则与程、朱见解，皆相一致。相比之下，倒是乾隆的解释别出新意，

反与程颐《周易程氏传》、朱熹《周易本义》以及康熙敕修《御纂周易折中》的相关说法不相吻合,可以说恰有违于正统易学之常义。但是,乾隆与侯嗣达的分歧显然不在易学原理本身,同样一个泰、否问题,在乾隆那里是从“帝王之学”来讲的,在侯嗣达那里则是从易学本身去理解,尽管他也设想着联系政治希望给皇帝有所建议,但终究不免带有“书生之见”的意味。其实,抛开易之经传及正统注解来说,乾隆的看法自有道理,而且明显体现了身为帝王的他独特的政治体验,所谓泰、否之机“伏倚甚微,转移亦甚捷”,应该说很符合复杂政治的真实情境,尤显真真切切。当然,更具权威的还在于他的帝王身份,就凭这一点,无论是程颐《周易程氏传》、朱熹《周易本义》,还是李光地奉敕所撰《御纂周易折中》,无一不失去其权威性,更不用说原本就是他臣下的监察御史侯嗣达的相关解说。“朕则何敢然?”在臣下面前,乾隆自然不必含糊其词,字里龙威,殊不可犯。而他表达相反意见并阐述自己的见解,并非为了给臣下传授易之学说,而是以帝王身份亲自示范,既为解经举实例,也为士人立规则。“我君臣无时而不当存斯意也”,最终服务于国家治理的目的,即解经统一于政治,归结于“帝王之学”的价值观上。

(三)“帝王子书”对“论史”的楷式性作用

《御览经史讲义》的“帝王楷式”,除“解经”之外,还有“论史”之例,可以作为佐证。“论史”的示范不如“解经”多,仅有两例,现举给事中马宏琦所进呈的一则,先录史文如下:

唐太宗以选人多诈冒资荫,敕令自首。未几,有诈冒事觉者,帝欲杀之。戴胄奏据法应流。帝怒曰:“卿欲守法,而使朕失信乎?”对曰:“敕者,出于一时之喜怒;法者,国家所以布大信于天下也。陛下忿选人之多诈,故欲杀之,既而知其不可复,断之以法,此乃忍小忿而布大信也。”帝曰:“卿能执法,朕复何忧?”^{[2](103)}

所录史事载于《旧唐书·戴胄传》^[6],亦载于《新唐书》^[7]。事情的经典性不仅在于它是历史上唐太宗与大臣戴胄的一次著名争论,而且在于涉及国家治理过程时如何对待“法”与“敕”的重大问题。给事中马宏琦向乾隆帝进呈这一史例的用意也应该是在此。在对这段史事的评价进言中,马宏琦力求把事理阐释得十分周到圆润,一方面肯定戴胄“据法以争,卒能挽回前旨,而不以沽直为嫌”,另一方面更是称赞太宗“虚怀无我,乐其臣之直言守法,而不以拂旨为忤”,由此感叹“使君臣之间而尽若此,即天下亦安得有冤狱哉”。但他也没有停留在就事论事上,而是进一步把问题引向了太宗动辄杀人的讨论,提到瀛州刺史卢祖尚因不愿赴交州任官、大理丞张蕴古以人有癡疾而判不当坐法,二人皆被太宗怒杀,事后太宗又皆悔不该杀。马宏琦以此反衬戴胄不被杀之大幸,同时也说明“一时之小忿每足以累百年之大法”的教训。不过,总体来说他是为唐太宗开脱的,认为问题在于“始善”而未能“克终”,并特别提到太宗后来能有所悟,不仅认识到“法令不可数变,数变则烦”,而且“更敕百司,诏敕未便者皆执奏”,所以最终以“其诚有悔而善于补过者”之语落到了对唐太宗的充分肯定上^{[2](103-104)}。应该说,作为一则史论,马宏琦已经尽其所能,写得也应属出色,至少字字句句似乎并没有什么值得挑剔的地方。但是,这只不过是从读书人之眼看史事而已,加之是写给皇帝看的,不免有书生的谨慎而失于局促,说得面面俱到,希望能滴水不漏,左右逢源。事实上,读书人自我满意的东西,通常未必能入得了皇帝的眼——读书人与皇帝身份殊异,尤其政治体验天差地别。所以,这类史论到了乾隆那里,终究也不是他要的最佳答案。试看乾隆上谕:

朕按戴胄此对,与张释之论犯跸事相似,但释之云“方其时,上使人诛之则已”,未免开人主妄杀之端,不若戴胄所言“敕者,出于一时之喜怒;法者,国家所以布大信于天下”,持论甚正,非释之所及。若唐太宗之为人,殊不可与汉文帝比。文帝天性纯粹,以仁心行仁政,乃自然不嗜杀者;太宗则假之而已。观其推刃同气骨肉之间,尚多遗憾,何论其他。即其纳言从谏,亦不过勉强一时,而非出于中心之诚然,安能有久而不变。此魏徵所以有“陛下欲善之志不及昔时”之论也。夫无始无终

而自然纯一，自古惟性安之，圣能之，一有矫强，则有初者必至于鲜终矣。此则不可不勉。钦此。^{[2](104)}

与前一例稍不同的是，乾隆并没有直接指出马宏琦进呈所论的具体错误，只是从上谕的具体内容看，君臣在这个问题上的认识显然差距极大。这主要表现在两个方面：一是乾隆更欣赏进谏的戴胄而不是纳谏的太宗。对戴胄，他特别联系到西汉一代名臣——廷尉张释之，史载其“论犯蹕事”历来传为佳话^{[8](1769)}，乾隆却认为张释之所说“未免开人主妄杀之端”，而戴胄则“持论甚正”，堪称典范。二是乾隆对唐太宗的看法是直接否定的，问题在于他的“天性”，即骨子里是“嗜杀”的，“纳言从谏”不过是“勉强一时”而已，是一种“假之”，即做出来看的行为。对此，乾隆举了汉文帝作为唐太宗的对比，用汉文帝的“天性纯粹，以仁心行仁政”反衬唐太宗的“假之而已”“不过逸强一时”“非出于中心之诚然”。应该说，这篇简短的上谕，立意、行文皆不失“帝王”的高度。通过臣与臣、君与君两重对比，显示一个最核心的思想，就是“以仁心行仁政”，归根结底则在于“仁心”——“天性纯粹”“无始无终而自然纯一”，才是行“仁政”的人性基础。这一条标准，不仅成为乾隆评价历史上君臣是非的准则，更是他政治思想的集中体现。

应该说，上述两个例子足以让我们对《御览经史讲义》的“帝王楷式”获得一定的了解。而它的“楷式”性，归纳来看则由内、外两个层面得以体现：外在层面是指该书体例上的帝王示范，内在层面是指该书思想上的帝王价值。无论解经还是论史，皇帝亲自出手，既为全书之示范，亦为一切经、史阐释做榜样。这是外在的“楷式”性，显而易见。除此，更重要的在于其内在的“楷式”性，即帝王价值观的确立。从乾隆上谕的具体内容看，关键不在如何解经或如何论史的示范性上，而是乾隆以帝王的身份为价值判断立规则。以此而言，《御览经史讲义》有其特殊价值。虽然全书七百多篇不可能篇篇有上谕，一一做“示范”，但单是卷首的十五篇就有其非凡之意义。

此书产生于乾隆即位早期，是这一时期君臣精心完成的一部特殊著作。它是帝王价值观的突出反映，特别是对了解乾隆的思想逻辑和政治理念及其早期形成有重要作用。所谓“楷式”性，可以理解为不仅仅是对臣下或天下士人而言的“楷式”，也包括乾隆为自己塑造的“楷式”，即表现为对某一事理或某一史实作为帝王应有的认识逻辑和行为准则。这样，“帝王楷式”就有了两个方面的意义：其一是帝王为臣下以及天下士人立规则，其二是帝王为帝王自身立规则。这两个方面当然是具有统一性的，后者为其里，前者为其表，而且只有表里如一时，“楷式”才真正成为“楷式”。而从后一点看，还有一层特殊意义需要一提，那就是从政治角度来说，帝王是特有身份的拥有者，而这种特有身份同时也使他在思想上同样被赋予了相应的特有身份，这便决定在看待世界和判断事物方面，帝王成了一类“特有”的人。如果我们把这种身份放在话语场域来看，作为特有的话语者，帝王堪称是思想考察者遇到的一种“另类”。他拥有至高无上的话语权，使他拥有了无碍表达的最大可能。很显然，从前面的例子看，乾隆既不必受程、朱的约束，也不必担心自己的评价是否冒犯像唐太宗那样的一代圣主，这便使他有真实并无拘无束地理解和表达原本思想的“特权”，他理解世界和判断事物也就可以取得一些因这种“特权”而获得的认识突破。在这一点上，我们过去或许太偏重对帝王身份的负评，由此忽略了对他们思想的精细考察。事实上，帝王作为一个特有的“思想者”，是值得从思想现象本身加以重视的。当然，以此而论，“帝王楷式”的“楷式”则往往是不具有“楷式”性的，因为没有帝王身份，也就失去了话语的前提。所以，“楷式”作为一种统治手段，即思想上的趋同机制是可能的；作为一种思想权力，即认识上的趋同机制则是不可能的。

二、帝王造神：确立帝王子学的权威

清代帝王子书以及《总目》对帝王子书的评价、宣扬，还有一个重要特点，就是刻意把顺、康、

雍、乾诸帝塑造并神化成令人崇拜的帝王形象,从其效果或目的而言也就造成了一种“帝王神话”,从而确立帝王子学乃至整个帝王之学的权威。其中自然不排除对清代诸帝原本所作所为的真实描述,但可以肯定的是,所形成的最终效果与所塑造的帝王形象无疑既借助了帝王子书的媒介,也利用了《四库全书》及《总目》提要的渠道,其间无不通过“塑造”的手段来实现,甚至包括大量的神化。总体来说,可以说是清王朝君臣共同协力完成了一次特殊意义的帝王“造神”活动。

(一) 帝王的自我造神

帝王形象的崇拜或造神,首先的方式是通过清代子书中的帝王自我塑造来达到的。再以上述所举的《御览经史讲义》为例,在开篇的《奏议》里,载录乾隆谕旨谈及:“朕在潜邸,六经诸史,皆尝诵习。自承大统,敕毖万几,少有余闲,未尝不稽经读礼。”^{[2](1)}乾隆借编纂《御览经史讲义》之机,巧妙地把自已的两大优长做了描述:一是作为帝王的他勤奋好学,从太子到皇帝,特别是日理万机的情形下,一直不辍勤读,实有过人之处;二是作为帝王的他淹贯经史及礼,知识广博深厚。再联系此书卷首的上谕,解经说史,高谈阔论,恰又彼此映衬,所谓“权衡独运”“睿鉴高深”^{[9](31)},便有了充分的印证。一个勤奋而又博学的皇帝,在古代中国作为有深厚文治传统的国度中,无疑是能获得臣下的好感的,同时也拉近了与天下士人的距离。作于乾隆元年(1736)的《日知荟说序》更是通篇叙说自己好学的经历和体会:

《日知荟说》者,取予向日课所为文,删择编次,合而录之,爰定之以名也。予禀承庭训,懋学书斋,留连往复于六经四子之书,求其义蕴精微,旁搜诸史通鉴,考定得失,区明法戒,以至儒先绪论,词苑菁华,莫不遍览。虽究心探索,履沃其中,然考之古圣贤躬行实践之学,盖慙焉而未逮。自十有四岁学属文,至于今又一纪矣,其间日课诗论杂文,未尝少辍,积成卷帙,瑕瑜各半。践阼以来,万机待理,岂复得如襄时专志笃学,日与良师友敬业乐群于翰墨之场哉!细绎旧闻,念兹弗释,因取其精,去其疵,录其正,弃其偏,合二百六十则,釐为四卷。而举凡道德、性命之旨,学问、政治之要,经传之渊源,古今之事迹,莫不略见梗概。夫“日知”之说,出自子夏,继以无忘所能,必所知者日新不失,而赅续以极于高明,乃为学问窠要。若予向日所得,尚非空言而无济实用,则今班朝莅政之间,岂不足自考其知行合一与否,以发抒闻见,逊敏敦修乎?^{[10](1-3)}

《日知荟说》是乾隆即位之初编定的第一部自撰著作,《四库全书》将它收录于子部儒家类著录书中,同时它又与《御定资政要览》《御纂性理精义》《御纂朱子全书》《御定小学集注》《钦定执中成宪》被收入《四库全书荟要》,即为《荟要》所收清代子部儒家类六部著作之一,可见它在帝王子书中又属于经典中的经典。此书编撰之缘由,我们可以从清代帝王自顺治以来特别是康熙所形成的一种好学风气来理解,这一点乾隆本人也特别提到“予禀承庭训,懋学书斋”。客观上似乎更需注意的是一个帝王著作效应问题——皇帝自撰著作,而且不是那种发号施令的政治书,按常理应该就得归因于皇帝本身的好学以及具有的学养了。从乾隆自序来看,如果忽略他作为皇帝的身份,字里行间所能看到的俨然就是一个典型的学者,而且乾隆原本的意趣仿佛亦在津津乐道于为学之经历与收获,更是强化了“学者”形象的效果。而序中被描述的乾隆自我,一是笃志好学,二是知识广博,三是鉴识高明,四是儒雅谦逊,五是学重济用。其中哪一点不是一个理想学人所要具有的为学品质,而乾隆集数长于一身,岂不让人心生仰慕?再有书名“日知”,本身就是“好学”的代称。孔门弟子子夏的“日知”说,对后世影响很大。《论语·子张》载其言:“日知其所亡,月无忘其所能,可谓好学也已矣。”朱熹集注引程颐弟子尹焞释曰“好学者日新而不失”^{[11](142)}。顾炎武的扛鼎之作《日知录》即“取子夏之言”^{[12](1)},乾隆是不可能不知道在他之前已有此书的。《日知荟说》之名与顾氏之书雷同,虽不排除乾隆暗含用自己的著述建构帝王范式的“新日知录”,借以消歇作为明遗民丰碑顾炎武之著的影响之意图,但就其显层而言,明确传达的无疑是最让士阶层有共识感的“好学”观念。特别是乾隆将子夏的格言,升华为“继以无忘所能,必所知者日新不失,而赅续以极于高明,乃为学问窠要”,不仅概

括了“好学”精神，而且指明了“进学”阶梯。这是帝王之论学，而一个好学且又知学的帝王形象也由此更加得到巩固。

清代帝王子书几乎都是精心打造的官书，尤重体例的完备，书首通常少不了一篇同样经过精心打造的御序，而御序就是帝王形象自我塑造的重要文本。出自乾隆“御笔”的《日知荟说序》就成功地起到了这样一种媒介作用，康熙的《御制性理精义序》于此则更胜一筹。序撰于康熙五十六年(1717)，是康熙晚年所作，时已六十四岁。全文短小精悍，仅二百三十一字，除涉及《性理精义》的成书缘起、主要特点及其价值外，还借机传递了有关皇帝本人的诸多信息：首先一点便是好学。序的开篇即言：“朕自冲龄至今，六十年来，未尝少辍经书。”任何一位读书人，如能坚持六十年读书不少辍，都是极其难能可贵的，何况是日理万机的古代皇帝？所以，康熙的好学不仅可以引以自豪，而且也确实足以称为楷模。这一点，同样好学的其孙乾隆似乎都有些差距，前引乾隆自序说过“践阼以来”，因“万机待理”而“专志笃学”不如襄时，康熙则未受类似的影响。其次是学能得要。帝王好学已属可贵，好学而能得其要，则更属不易。康熙序曰：“唐虞三代以来，圣贤相传授受，言性而已。宋儒始有性理之名，使人知尽性之学不外循理也。故敦好典籍，于理道之言尤所加意。”自言在“理道之言”方面是下过专门之功的，而之所以这样做缘于他认识到几千年以来“圣贤相传授受”之道的根本在于“言性”，“尽性之学不外循理”是“圣贤”学说的一个要领。再者，其学尤重深切体验。序曰：“临莅日久，玩味愈深。体之身心，验之政事，而确然知其不可易。”这说明康熙于学，不仅勤奋过人，而且用心极深，以帝王身份的深切体验领会性理之学更是其独特的造诣，这是一种与普通士人领会不尽相同的性理之学，意义非同一般。还有一点则是，作为最高统治者的康熙对思想学术的高度重视。康熙鉴于明代《性理大全》“取者太烦，类者居多，凡性理诸书之行世者不下数百”而“病其矛盾”，“命大学士李光地诠释进览，授以意指，省其品目，撮其体要，既使诸儒之阐发不杂于支芜，复使学者之披寻不苦于繁重”，“至于图象律历，性命理气之源，前人所未畅发者”则“朕亦时以己意折中其间”^{[13](5-9)}，这样便有了《御纂性理精义》一书。从“大全”到“精义”，性理之学无疑经历了一次重要的升华，康熙在此间起到的作用是关键性的，而事情所产生的影响极易让康熙在士人中获得普遍好感，因为无论在当时还是后世，一个对思想学术如此重视且又事能亲躬的皇帝，显然是无可指摘的。

在帝王形象的塑造方面，谕旨或御序充当了最有力的媒介。虽然这原本或只是一种帝王自我叙说的方式，并不一定是自我造神，但有一点则是肯定的，它是一种特殊话语——“皇帝话语”或最高权力话语，专门说给臣子或天下士人听的，“皇帝”的身份意识是很突出的，在自我身份的显现之同时体现自我塑造的动机完全在情理之中。另一点也是可以肯定的，放在中国古代的历史语境下，皇帝的自我叙说客观上产生自我造神的效果是必然的，臣下、士人或普通民众从皇帝的自叙中生发崇拜感也是必然的。

(二) 臣下的帝王造神

帝王形象的崇拜或造神的另一种方式则是直接的最露骨的吹捧、赞颂，这便是出于臣下的帝王崇拜或帝王造神。《总目》帝王著作提要在这方面最为典型，其中自然包括帝王子书提要在内。通观《总目》中三十二部帝王子书的提要，或颂其人，或赞其书，或称其世，几无例外。夸赞过甚者，兹摘录数例：

称颂顺治者如：

惟我世祖章皇帝此注，皆即寻常日用，亲切阐明，使读者销争竞而还淳朴，为独超于诸解之上。盖圣人之道大，兼收并蓄，凡一家之书，皆不没所长；圣人之化神，因事制宜，凡一言之善，必旁资其用。固非拘墟之士所能仰窥涯涘矣。^{[9](1937)}

称颂康熙者如：

我圣祖仁皇帝接唐虞之治统，契孔孟之心传，原本《六经》，权衡百氏，凡宋儒论著，于其见道

之浅深,立言之醇驳,并究知微暖,坐照无遗。^{[9](1234)}

称颂雍正者如:

我世宗宪皇帝圣德神功,上超三古,阐明帝学,论定是编,汰驳存精,删繁举要。凡遗文旧籍,一经持择,即作典谟,犹虞帝传心,亲阐执中之理,殷宗典学,自述成宪之监也。虽百篇之裁于洙、泗,何以加兹!家法贻留,以巩万世之丕基者,岂偶然欤!^{[9](1234)}

称颂乾隆者如:

我皇上亶聪首出,念典弥勤,绌绎旧闻,发挥新得,所谓“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”者,具备于斯。迄今太和翔洽,久道化成,《无逸》作“所”之心,与天行同其不息,而百度修明,八紘砥砺,天声赫濯,尤简册之所未闻。岂非内圣外王之道,文经武纬之原,一一早握其枢要欤!^{[9](1233)}

又有两代皇帝一起称颂者如《圣谕广训》提要赞康熙与雍正^{[9](1232)},三代皇帝同赞者如《御定历象考成后编》提要赞康熙、雍正、乾隆^{[9](1395)},等等。

这种歌功颂德的文字,还与清代帝王经书、史书和集部帝王书提要同样的内容彼此照应,互相补充,可谓颂声满纸,无所不闻。例如,史部诏令奏议类开卷连续为清代帝王圣训、上谕八部,诸书提要篇篇同出一辙,从清太祖、太宗,到世祖、圣祖、世宗,几乎成了颂词的排比、赞歌的连唱。如《世祖章皇帝圣训》提要对顺治来了一个总体赞美,比《御注道德经》仅夸其书更全面得多:

洪惟我世祖章皇帝夙龄践阼,定鼎燕京,视帝尧起自唐封,尚先五载。然生而神灵,幼而徇齐,长而敦敏,则比德于黄、轩^①。是以提挈天枢,驱策群力,削平三孽,底定四瀛,大同文轨,建亿载之丕基。加以宵旰之余,始终典学,《御注孝经》,则操至德要道之原;《御纂内则衍义》,则昭笃近举远之本;《御制人臣儆心录》,则振举政典,澄叙官方;《御撰资政要览》,则敦叙纲常,砥砺世教。凡圣贤之理蕴,无不阐明,凡帝王之治法,无不讲贯。固已本心出治,举措咸宜。至于教阐圣谟,言为世则,亦出同经纬,宝并球图。夫天不可测,测以星辰之行,地不可度,度以山川之纪,圣不可知,知以典籍之所传。尧诚汤铭,贻留奕祀,亦庶几稍窥高厚之万一矣。^{[9](764)}

虽然不能否认作为皇帝或不无超出庸常之处,如清帝的好学、勤政等的确并非虚夸,但是像《总目》清代帝王书提要这样的描述则已是纯粹的赞美之词,并且到了无限吹捧的地步,堪称是地道的谀辞。其特点是极度夸张,将清帝抬升到至高无上的神圣地位。例如顺治六岁即位,入主中原,便说他超过了尧帝,形容他“徇齐”“敦敏”,又说他当与黄帝比德。《史记·五帝本纪》描述中华民族之始祖黄帝曰:“生而神灵,弱而能言,幼而徇齐,长而敦敏,成而聪明。”^{[14](1)}《总目》提要竟移其成句以状顺治之神奇;张衡《东京赋》赞光武帝:“登封降禅,则齐德乎黄轩。”^{[15](156)}以顺治“比德于黄轩”,即出此典。不用说五帝之黄帝与尧,就是光武帝也是顺治难以相提并论的,如硬要说顺治超越尧帝,像光武那样比德黄帝,则足见极尽吹嘘之能事。再如,称康熙于“六经”“百氏”“宋儒论著”,无不“究知微暖,坐照无遗”;谓雍正“上超三古”,“阐明帝学,论定是编,汰驳存精,删繁举要”云云,虽于孔圣,无以复加;赞乾隆,言其“亶聪首出”,又以“珍逾球璧,光璨仪璘”,美其“御笔”之奇,以“松云栋牖,穆穆凝神”,誉其观书之态^{[9](1503)}。至于评价帝王之书,称顺治《御注道德经》“独超于诸解之上”,顺治《御定资政要览》“传诸万年,所宜聪听而敬守也”^{[9](1232)},康熙《圣谕》十六条“示亿兆以典型”^{[9](1232)},雍正《庭训格言》“垂诸万世,固当与典谟训诰共昭法守矣”^{[9](1233)},乾隆《御制日知荟说》“内圣外王之道,文经武纬之原,一一早握其枢要”等等,凌厉前贤,比附典谟,道贯内外,经纬文武,枢要典型,奉为法宝,又动辄夸言“万年”“万世”“亿兆”云云,皆不免大言欺世,吹嘘至极。

《总目》美化、神化清代帝王,并不是随意性的,而是集中把帝王形象塑造成“圣人”“大圣人”。这里的“圣”之所指,已不是孔夫子,而是清代诸帝,故《御定历象考成后编》提要有“圣圣相承”

之谓，指康熙、雍正、乾隆以圣人传圣学，代代皆圣。又如《御定资政要览》提要称“圣人之情见乎词”，此之“圣人”即指顺治^{[9](1232)}；《庭训格言》提要言“是编以圣人之笔，记圣人之言”“以圣人亲闻于圣人”，以书为“世宗宪皇帝追述圣祖仁皇帝天语”故云，即直接以“圣人”称康熙、雍正二帝^{[9](1232-1233)}。“圣人”之谓，有时似还不能满足，故而又特别搬用了一个“大圣人”的名目来。如《御定历象考成》提要“洵乎大圣人之制作，万世无出其范围者矣”^{[9](1395)}，《御定星历考原》提要“大圣人之于百姓，事事欲其趋利而远害，诚无微而不至矣”^{[9](1446)}，皆以“大圣人”称康熙。子书之外，如《世宗宪皇帝圣训》提要“大圣人健行不息之心，明作有为之政，昭垂天壤，炳然与日月齐光也”^{[9](764)}，即以“大圣人”称雍正；《钦定补绘离骚全图》提要“仰见大圣人游艺观文，意存深远”之“大圣人”^{[9](1976)}，则指乾隆。“大圣人”，在儒家思想系统是对孔子的称谓，明代心学家陈献章弟子张诤载其师“恒言”即常语曰：“孔子，大圣人也，而欲无言。后儒弗及圣人远矣，而汲汲乎著述，亦独何哉！”^{[16](101)}再往前追溯，则《荀子·哀公》篇已有“大圣”之名，且出自孔子：

孔子曰：“人有五仪，有庸人，有士，有君子，有贤人，有大圣。”……哀公曰：“善。敢问何如斯可谓大圣矣？”孔子对曰：“所谓大圣者，知通乎大道，应变而不穷，辨乎万物之情性者也……是故其事大辨乎天地，明察乎日月，总要万物于风雨。缪缪肫肫，其事不可循，若天之嗣，其事不可识，百姓洊然不识其邻，若此则可谓大圣矣。”^{[17](367-368)}

稍后的秦汉之际，随着帝王体制的兴起，“大圣”之名亦被用来指称帝王。《吕氏春秋·君守》曰：“大圣无事，而千官尽能。”^{[18](382)}《史记·秦始皇本纪》载秦之罾刻石曰：“大圣作始，建定法度，显著纲纪。”^{[14](177)}

综合起来，“大圣”“大圣人”所指为二，分别是就思想角色和政治角色而言的：思想上，是指最高的得道者，甚至可以说是道的化身；政治上，是指一切社会法度的创制者和运作者。《总目》中以“圣人”“大圣人”指称清代帝王，则是思想与政治的合一，即政、教或治、教统一于一身的最高象征。《御览经史讲义》在《奏议》中就专门谈到从“学、政合一”到“治、教分二”的问题：“臣等窃惟皇初之世，学与政本无可分，周秦以还，治与教始岐为二。所以卿士敷陈，恒详官礼之体要；儒生训诂，惟究性命之精微。虽有匡、董最醇，洛、闽极粹，不负所学，独得其宗，第各成一家之言，罕克睹会归之极。”^{[2](4)}这种治、教不一以及“教”之不“醇”不“粹”且“各成一家之言”的矛盾，成为清代高度重视的核心政治问题，同时也是清代才以最大力度实现统一的。作为最高政治理念，治、教合一的实现是千古以来的政治难题。在专制统治登峰造极的清代，“治”的方面至高无上自不待言，需要确立的是在“教”的方面同样至高无上的地位，所以就不难理解其臣下极力神化的正是“教”的一面：“钦惟我皇上，躬上圣之姿，心下学之训。维天不已，体乾健以自强；如日方中，焕离明而继照。兢兢业业，绍执中精一之心传；荡荡巍巍，综成功文章之道统……遂使濂溪传道之心，上融洙泗……”^{[2](4)}《总目》清代帝王书提要着力于把清帝塑造为“圣人”“大圣人”，用意亦即在于确立皇帝为治、教合一的大教主，且重在“教”的地位的抬升和神化，特别是帝王子书涉及的主要是思想领域，体现得也就较为突出。这一点基本上可以从《总目》相关内容得到印证。无论是《御定内则衍义》提要形容的顺治，还是《御纂性理精义》提要描绘的康熙，以及《御定执中成宪》提要叙述的雍正，与《御制日知荟说》提要、《御览经史讲义》提要字里行间的乾隆，无一不是扣住“圣人”“大圣人”这一中心主旨来塑造的，目的在于以此确立清代诸帝在“教”方面的神圣地位，从而为清王朝实行治、教合一的政治目标服务。

清代帝王在《总目》中“圣人”“大圣人”的形象塑造，在表现手法上以臣下卑屈的姿态、俯视的目光得到了有效的烘托。如谓康熙颁布、雍正推绎的《圣谕广训》：“迄今朔望宣读，士民肃听，人人易知易从，而皓首不能罄其蕴，诚所谓‘言而世为天下则’矣。”^{[9](1232)}谓乾隆《御制日知荟说》：“臣等校录鸿编，循环跪诵，钦圣学之高深，益知圣功之有自也。”^{[9](1233)}这既是清代高压政治的真

切反映,也是清代臣下及御用士人顶礼膜拜最高权力的具体写照。

三、帝王之学:铸造帝王子学的灵魂

思想一统往往是通过道、圣、经三位一体结构体系的建构来实现的。三者之中,前文所论“帝王子书”“帝王形象”,对应的是圣和经两个因素,分别是载体和主体,还是一个因素则是“道”,在此即为“帝王之学”,它才是实体——帝王子书所载者即为帝王之学,通过帝王形象神化其人者亦在于神化帝王之学。

(一) 帝王之学的三重含义

“帝王之学”首先是为帝之学,即关于如何做帝王的道理,也可以叫作探究“为君之道”的学说,如《贞观政要·君道》太宗谓:“为君之道,必须先存百姓。若损百姓奉其身,犹割股以啖腹,腹饱而身毙。”^{[19](1)}其中,“为君之道”讨论的就是“帝王之学”的问题。这方面的代表著作,有唐太宗《帝范》、宋范祖禹《帝学》、真德秀《大学衍义》、明丘濬《大学衍义补》、明张居正《帝鉴图说》等。夏福英《“帝王之学”视域下之〈大学衍义〉研究》^[20],李焯然、徐之敏《帝王之学:张居正及其〈帝鉴图说〉》^[21]所讲的“帝王之学”都是这一层意思,另如夏福英《宋代经筵制度化与“帝王之学”的形成》^[22]、姜义华《当代中国史学:从帝王之学走向普遍性的人学》^[23]等也不离此意。此层含义的“帝王之学”又可以分为两类:一类是出于帝王的帝王之学,著作如唐太宗《帝范》、明成祖《圣学心法》、明宣宗《帝训》、明景帝《君鉴》等;另一类是出于士人的帝王之学,著作除前述范祖禹《帝学》外,另如唐吴兢《贞观政要》、宋司马光《资治通鉴》等亦属“帝王之学”的经典之作。从这一层面讲,“帝王之学”用今天的通常说法也就是帝王政治学或帝王统治学,目前有关的研究都集中于这个层面。

此外,“帝王之学”还有另两层含义,既是清代帝王之学最具特色之处,也是清代帝王之学真正得以确立的关键。与“做帝王的学问”不同,此需关注的是“做学问的帝王”,由此形成“帝王的学问”,故为“帝王之学”的又一层含义。此就学术而言,或至少带有学术性质,而非纯属于政治学范围。例如,顺治《御注道德经》、乾隆《御制日知荟要》就是这方面的著作。清代帝王以好学著称,像康熙、乾隆都堪称这方面的典范。对此,今天的研究者甚至包括西方学者也不能不有所肯定或赞赏,如美国著名的中国史研究专家史景迁《康熙:重构一位中国皇帝的内心世界》一书自序中认为,虽然“康熙还称不上是学识渊博的哲学大师”,但是“终其一生,他在不同的阶段对几何学、机械学、天文学、绘图学、光学、医学、音律、代数都表示过兴趣;在这些和其他学术领域,推动工程浩瀚的学术和百科全书计划”^{[24](7)}。可以说,康熙即使算不上“哲学大师”,而说他是中国古代少有的“学识渊博”的帝王则无疑是名副其实的。以这一层含义讲的“帝王之学”,意味着帝王在这里是一种具有特殊身份的思想、学术的接受者和领会者,他所独有的帝王视角和帝王感悟是与一般士人截然不同的。康熙《御制性理精义序》谓“临莅日久,玩味愈深,体之身心,验之政事,而确然知其不可易”^{[13](6-7)},即是基于一种帝王身份的“玩味”及“体”“验”,由此形成的学问便属“帝王之学”。再如乾隆《御览经史讲义》,前文举其释泰、否之变及论唐太宗二例,即已说明其经、史之学实乃“帝王之学”之体现,现另举一例以佐证,摘“上谕”一则示之:

从来天下之事,有形之患易知,而无形之患难见。若待患已有形而后思而防之,则非所谓豫矣。《论语》云:“为君难,为臣不易。”君道之难,其大要惟在防微杜渐,不必师旅、水旱,显然有可患之事也。即如朕日理万几,平心顺应,当宽者宽,可严者严,不过随事制宜,因物付物,原无成见。而观望之徒,便已妄为揣摩,多方迎合,岂知朕心若先设一用宽用严之见,则办理政务,安能事事得

中、毫无偏陂乎？迎合之见，最人心风俗之大患，虽未尝显然有形，而其流弊不可胜言，正所当思则豫防、早为杜绝者。总之，可患之处不在已然，而在将然，其审于几微，而防于未事。朝乾夕惕之意，亦惟朕心自知之耳。钦此。^{[2](85-86)}

谕德嵇璜进呈《周易·既济·象》“水在火上，既济。君子以思患而豫防之”条，认为“一切制治保邦之说，古人论之綦详，然臣以为最切者莫如《既济》之《象》辞”，即“思患而豫防之”所讲的道理，且谓：“人君当‘未济’之世，忧患方剧，虽有侈心，无自而生；若当‘既济’之时，所见所闻，皆太平富庶之象，于此而必欲设一无形之忧患为警惕，岂不甚难！”^{[2](84)}乾隆针对嵇璜的进呈便有了这道“上谕”。应该说，无论是《周易·象》的“思患而豫防之”，还是《论语》的“为君难”，以及嵇璜进呈中有关“‘既济’之时”比“‘未济’之世”防患之难的道理，讲到治国的话都还是缺乏实际经验的“君子”学问，只能算是写在纸上的“深刻”道理，一般人也永远无缘得到一种切身的体会。也就是说，它对一般人来说不过是一直存在于虚空世界的一种伪知识，这是因为这些有关治国的道理只有治国者才有机会体会它和运用它。这一点在中国古代知识世界中是很常见的，许多没有“帝王之学”之名的“帝王之学”存在于我们历代圣贤之著中，它们一直属于“君子的帝王之学”而非“帝王的帝王之学”，虽然一直被认为有着深刻道理，却需要它的主角出场来得以证实。以此而论，乾隆上谕谈到的独特领会事实上完成了我们古代有些知识由“君子的帝王之学”向“帝王的帝王之学”的转化。“即如朕”“岂知朕心”“朕心自知”之语，就明确交代了这种特有身份的特有的文化体验，而所论“有形”与“无形”、“宽”与“严”以及深感于“观望之徒”之“妄为揣摩”、“迎合之见”之“大患”等，无不知契于行，真真切切。这样，乾隆的解《易》或释《论语》，就深切体现了作为帝王的他赋予的意义，由此获得的学问即为身份角色的学问，亦即“帝王之学”。

清代作为帝王学问的“帝王之学”值得高度重视，这不仅是因为它是清代帝王好学的具体体现，更重要的是因为它从古代知识世界来说因获得了一种帝王身份的文化体验而重新获得了阐释的空间，同时知识的经典体系也因帝王的强度介入而产生了性质转换。还有一点则是，它使清代的帝王之学的第三层含义成为可能。这一层含义，既是最高层次的“帝王之学”，也是最高层次的思想体系和知识体系。它是“圣人”之学，甚至是“大圣人”之学——称清帝为“圣人”“大圣人”，其学则为“圣人”“大圣人”之学，简言之亦为“圣学”，而此之谓“圣学”，并非以孔子为圣人的“圣学”。《钦定天禄琳琅书目》提要“益颂圣学高深，超轶乎三古也”^{[9](1134)}，《御定佩文韵府》提要“盖由圣学高深，为千古帝王所未有”^{[9](1796)}，其所谓“圣学”皆指清帝之学。《御制日知荟要》提要，既谓“帝王之学，则必归于传心之要义”，又曰“钦圣学之高深，益知圣功之有自也”^{[9](1233)}，是以“帝王之学”为“圣学”的直接依据。另像《庭训格言》提要“以圣人之笔，记圣人之言”，《御定韵府拾遗》提要“圣人制事精益求精，不留丝毫之欠缺”^{[9](1797)}，虽未直接用到“圣学”或“帝王之学”之称，其实则然。概言之，“帝王之学”此一层含义，是升华到“圣学”高度的帝王之学。它区别于第一层含义的帝王之学，在于并非一种纯粹的统治术或政治学，而是相当于一个超大思想者的超大思想力和超大思想，故而与道同体，全知全能；区别于第二层含义的帝王之学，则在于当理解为帝王的学问时，还是从纯粹的学问或学术来看待的，帝王只标识一种特有的社会身份，其学问有其具体的对应体，即不同的帝王其学问亦不相同，但理解为第三层含义时，帝王是一种共名或抽象的概念，与具体某一帝王并不形成对应关系，只有说到“帝王之学”就意味着它是一种“圣学”，无所不知，无所不能，最宏大而无垠，最高深而无极，最纯粹而无疵。当然，帝王之学的三层含义是有关联性的，第三层与第一层含义是体、用关系，与第二层含义是一般与特殊的关系。三层含义一体化，即构成了清代帝王之学的特殊意义，这与此前通常讲的纯粹政治学或统治学的帝王之学已大不一样，它不是不要政治或统治，而是以教为体，治、教一体，化治为教，以教代治，即圣人或大圣人的不治之治。诚然这是一种理想色彩的东西，但清代帝王之学至少在观念层面达到了这种认识。

(二) 帝王之学与子部官学建构

回到我们要讨论的清代子部问题上来看帝王之学,其重要性在于它是清代官学确立的灵魂所在。无论从帝王子书的编纂,还是帝王形象的构造,都需要以帝王之学为其精神内核。联系起来看,帝王子书、帝王形象皆以帝王之学为灵魂。其中,帝王子书为帝王之学之载体,通过这个载体达到对帝王之学的建构;帝王形象为帝王之学之主体,二者之间彼此神化,即以圣人神其学,又以圣学神其人。

“帝王之学”这个灵魂的确立,借助了一种官学认识论得以可能。这种认识论在帝王子书《庭训格言》《御制日知荟说》《御定执中成宪》等提要中有较明确的阐述,如谓“盖其识不足以知圣人,故所述不尽合本旨也”^{[9](1232-1233)}，“故必以圣人之德，居天子之位，而后吐词为经，足以垂万世之训也”^{[9](1233)}，“盖圣人之道统，惟圣人能传之，圣人之治法，亦惟圣人能述之，非可以强而及也”^{[9](1234)}等，这些论断涉及今天所讲的话语权问题，而话语权又涉及认识论。即认为，一般人不具备“传圣”“述圣”的话语权，这是因为他的认识能力或思想高度“不足以知圣人”，这样也就意味着取消了非“圣”作者“传”“述”的权力，由此将权力赋予“必以圣人之德”且又“居天子之位”的皇帝。这里实也引出了一些值得思考的问题——究竟谁能传“圣人之道统”、述“圣人之治法”？是不是只有“圣人”才能“传”之“述”之？如果说非“圣人”不能“传”“述”，那“圣人”究为何人，是不是只有帝王才是真正的“圣人”？这些问题本来在明代已经做过了探讨，并给出了答案，这些答案是中晚明思潮的最重要成果之一。王阳明、李贽、焦竑、屠隆等人围绕三位一体的道、圣、经的讨论，打破了它们之间牢不可破的“铁三角”关系，由此破除了圣与经的神圣性。其基本主张是，“圣”非唯某人，而人人可圣；“经”并非道之全部，甚至道不在经。道、圣、经三位一体关系的拆分和松动，既是明代心学运动和性灵思潮的产物，又进一步促进了明代思想的自由、平等和开放而成为心学运动、性灵思潮的内在灵魂。正是因为明代产生了这种颠覆性的思想成果，并在“离经叛道”的方向走得太远，使清朝取代明朝之后选择了相反的思想道路，而且由于最高统治者的参与，使清代对明代的思想反拨加入了强大的政治权力而变本加厉地收缩了思想的原有张力。清代思想的基本特征是重新强化了道、圣、经的神圣地位，加固了三位一体的“铁三角”关系，而且将传道著经的主体收归到了最高政治权力执有者——皇帝，因此就让“必以圣人之德，居天子之位，而后吐词为经，足以垂万世之训也”的官学逻辑得以成立并大行其道。而按照这种逻辑，不用说一般士人，就是孔子也失去了所谓“吐词为经”的“圣人”地位，孔子的思想也就自然没有了“垂万世之训”的权威性。有此地位和权威者惟有一人，那就是清代帝王。这样，千百年来所说的“圣人”就被清帝所置换，千百年来建构的道、圣、经体系便在清代被重新建构。

这种认识逻辑，在《总目》中起到十分重要的作用，它不仅成为清代官学建构的基本逻辑，同时也是清代官学批评的基本逻辑。以此既使《总目》清代官学建构与官学批评相统一，又使二者都获得了根本的思想主旨。这一方面在《总目》清代子部有突出的体现，因为子部原本就是思想最散乱多样的载体，明代自由、平等、开放的思想之花在子部尤为得到最恣意的绽放。所以，清代子部的官学建构和官学批评也就更带有了思想反拨的性质和使命。

对《总目》清代子部官学建构来说，它的逻辑表现为：既然只有兼具“圣人之德”与“天子之位”的清代帝王才具有传“圣人之道”、述“圣人之治”的可能性，那么在清之前，这一问题也就意味着从来没有得到解决，一切“传”“述”皆当由清代帝王来重新完成，亦即需要全方位的思想、文化及其价值体系的重构。例如《总目》在康熙、雍正《圣谕广训》提要中指出，《尚书·洪范》所言“皇极之敷言，是彝是训，于帝其训”^{[25](118)}的思想之纲，从来就不曾真正得到落实，原因在于“历代以来，如家训、世范之类，率儒者私教于一家”，也就是被儒家之“私教”所占据，那么，在《总目》或清代官学看来，儒家的“家训”“世范”就不能代表“皇极之敷言”，也并非真正的“彝训”。到了明代，虽然有明太祖所著《资政通训》，但又以“义或不醇，词或不雅”而“世亦无述”^{[9](1232)}，故而

尽管出自帝王，但并不认为明代帝王能像清代帝王那样拥有“圣人之德”与“天子之位”集于一体的身份，因此其“训”仍算不上是“彝训”。前者否定了“私教”性质的儒家“家训”“世范”作为法则的正统性，后者否定了前代帝训作为法则的合理性，总之，二者皆不符合“圣人之道统，惟圣人能传之”的思想逻辑。再有，《庭训格言》提要特别谈到司马迁《史记·五帝本纪》“百家称黄帝，其言不雅驯”^{[14](35)}的问题，把它归结到“盖其识不足以知圣人，故所述不尽合本旨也”，即历来所传述者都“不尽合”圣人“本旨”，等于说千百年来一直误传了圣人之旨的本义，这一问题唯到了清代帝王才得到了解决——“以圣人之笔，记圣人之言，传述既得精微，又以圣人亲闻于圣人，授受尤为亲切，垂诸万世，固当与典谟训诰共昭法守矣”^{[9](1232-1233)}。此在《御定历象考成后编》以及《御定诗义折中》《日讲春秋解义》《御定皇朝文献通考》等帝王之书提要中，被概括为一种专门的说法叫作“圣圣相承”^{[9](1395,205,368,1085)}。可以认为，“圣圣相承”就是《总目》清代官学赋予帝王之学的一条法则，符合这一法则才是正统的、典范的，不符合则是非正统和非典范的。

不用说像《圣谕广训》《庭训格言》这样以今天的话来说体现当时朝廷核心价值观的著作，就是涉及自然科学和方术等领域，同样需要以帝王之学建立一种帝王标准。拿农学来说，乾隆二年(1737)奉敕撰《钦定授时通考》，便是建构清代“帝王农学”的典范之作。《总目》谓之“非徒农家言矣”，将它与历来农家类著作做了性质区分，包括贾思勰、王祯、徐光启等人的农学著作，虽称杰作，但都在“徒农家言”的范围内存在不足，只有乾隆《钦定授时通考》超出此前一切农家类著作。因为作为帝王之学的农学即“农家之帝学”之著才能“深维《尧典》授时之义，虞廷命稷之心”，做到“准今酌古，务期于实用有裨”，且又体现“軫念民依之至意”^{[9](1326)}，所以《钦定授时通考》堪为农学的法典，而它的法理性来源直接上承尧、舜真脉，故能超迈前代，尊为正统。

又如术数之学，同样可以别之以方技之术数与帝王之术数。康熙五十二年(1713)《御定星历考原》、乾隆四年(1739)奉敕撰《钦定协纪辨方书》，无疑体现了建立帝王术数之学以取代方技术数之学的企图和努力，而当视为帝王术数之范本。《总目》谓“历代方技之家，所传不一，辗转附益，其说愈繁”，又曰“术家附会不经、繁碎多碍”，所以方技家的术数是需要以帝王之学来改造和重塑的，使之转化成帝王术数或术数帝学。后者不仅在内容上要求“简汰诸家，删其鄙倍，而括其纲要”“指陈其谬”，尤其要求“于以顺天之道，宜民之民”，“破除拘忌，允足以利用前民”，由此体现“大圣人之于百姓，事事欲其趋利而远害，诚无微而不至矣”，“尤仰见圣人牖民觉世，开示以修吉悖凶之理者，至深切矣”^{[9](1446)}。其“顺天宜民”“趋利远害”“牖民觉世”云，代表的是“圣人”“大圣人”即清帝的意志和情怀。显然，术数之学的重构，就是用这种帝王意志和帝王情怀贯彻到术数及著述之中，由此建立帝王术数学，从而让旧术数学彻底脱胎换骨。清代在建构帝王术数学方面经过了一个不断完善的过程，更能显示清帝对此的谨重态度。对此，《御定星历考原》《钦定协纪辨方书》二书提要皆曾谈及。原来在二书之前，康熙二十二年(1683)曾“命廷臣会议修辑”《选择通书》，不过这次“修辑”后来证明是一次失败的行为，以致《选择通书》在《四库全书总目》中都没有被叙录，可见，并非凡帝王敕撰之书就可以达到帝王之学的要求，《选择通书》就是一个例外。这也说明，帝王之学的建构有其明确的自觉意识和严格要求。《御定星历考原》《钦定协纪辨方书》都是为补救《选择通书》之失而产生的著作，前者做的是“重为考定”^{[9](1446)}即重新修撰，后者则专门针对《选择通书》之误“一一驳正，以祛群疑”^{[9](1446)}。按道理，重著一书，旧书便可以搁置不论，但到乾隆时又将它进行了全面修订。从《选择通书》，到《御定星历考原》，再到《钦定协纪辨方书》，即从康熙二十二年(1683)到五十二年(1713)，再到乾隆四年(1739)以及成书于乾隆七年(1742)，六十年间三成其书，这件事不仅足见清帝重视的程度，而且尤见其精益求精的态度。而其过程则反映了清帝在术数领域建立真正意义的帝王之学所做的努力。故当《钦定协纪辨方书》告成时，乾隆还亲制序文，“特标敬天之纪、敬地之方二义，而以人之祸福，决于敬不敬之间，因习俗而启导之”^{[9](1446)}，一方面将术数学轨范以“敬

天之纪”“敬地之方”，另一方面将世俗之“祸福”，导向“敬天”“敬地”与否的意识形态，从而将术数、宗教与政治统一起来，以建构作为帝王之学的术数学。

(三) 帝王之学与子部官学批评

帝王之学还是《总目》清代子部官学批评的理论逻辑。两个维度显示了《总目》以帝王之学为轴心的清代子部批评结构。维度之一是以帝王之学为轴心的纵向批评坐标，体现在《总目》清代帝王子书批评之中；另一维度是以帝王之学为轴心的横向批评坐标，体现在《总目》清代士人子书批评之中。

《总目》清代帝王子书批评有一个基本的特点，几十部帝王子书的提要大体皆以“史”构篇，并以“比衬”式手法写成，这应该是有其深刻用意的。每一篇提要几乎都勾勒成其相关内容的一则简史，其“史”又指向两个端点：一端标其“始”，指向三皇五帝之古制；一端为其“终”，指向清代帝王之学。这种结构的深意是，以“从……到……”的逻辑建立起了一个基本判断，即清代帝王之学直接上承三代圣学之真脉，渊源有自，堪为正统。有时甚至认为因为古代圣学仅有“佚文遗教散见于周秦诸书，而纪录失真”^{[9](1232)}，清代帝王之学就成了还原圣人“遗教”的唯一载体。同时，在“史”的纵线结构中，运用“比衬”手法，形成双重对照效果，一方面是清代帝王之学与相关内容的代表著作对照，另一方面是相关内容著作与古代圣学的对照——双重对照既否定了相关内容代表性著作的正统性和典范性，证实唯有清代帝王之学才是与古代圣学一脉相承的“圣人”或“大圣人之学”，同时又显示建构清代帝王之学的必要性和重要性。

证之以实例，如《御定资政要览》提要，考以《尧典》《说命》，即是标其始，溯其源；揭“明之季年，三纲沦而九法斁”，乃作对比反衬；论《御定资政要览》“见澄叙官方，敦崇世教，为保邦之切务，圣人之情见乎词矣”，则说明清代帝王之学上承“圣谟”，当“传诸万年”而“所宜聪听而敬守”^{[9](1232)}。《圣谕广训》提要，“粤稽虞代”，引叙《周礼》《尚书》，亦为追溯圣学之渊源；斥“家训、世范”为“率儒者私教于一家”，举明太祖《资治通训》之有失“醇”“雅”，亦为比衬对照之用；谓清帝康熙、雍正“体天牖下民之意，亲挥宸翰，示亿兆以典型”“推绎圣谟，以垂范奕世者也”^{[9](1232)}，则是示圣学之真脉，尊帝学以正统。余则不一一赘述。

这种批评模式的价值主要在于对相关著述史、学术史的勾勒上。如《御制日知荟说》提要，从“散见于诸子百家中”的“三代以前”之“帝王训诫”，到“《汉书》所载黄帝以下诸目”包括汉高祖、文帝著作，再到“梁元帝《金楼子》”，最后到乾隆《御制日知荟说》，初具“帝王御制”^{[9](1233)}之简纲；《御定孝经衍义》提要，从宋真德秀《大学衍义》，到明丘濬《大学衍义补》，再到清顺治奉敕撰、康熙御定并制序颁行《御定孝经衍义》，粗显“衍义”体帝王之学著作的梗概；《御纂性理精义》提要，从宋陈淳《性理字义》、熊节《性理群书》，到明胡广等《性理大全》，再到清康熙敕撰《御定性理精义》，“性理”义学著作已得其要领；《御定执中成宪》提要，从唐太宗《帝范》，到宋仁宗《洪范政鉴》、明景泰帝《君鉴》，再到清雍正敕撰《御定执中成宪》，御制“帝学”之著亦略有了眉目。再如叙农家著述简史的《钦定授时通考》提要，叙医家要著简史的《御定医宗金鉴》提要，叙推步术之简史的《御定历象考成》提要，叙圆周率演算简史的《御定数理精蕴》提要，叙书画论及著述简史的《御定佩文斋书画谱》提要，叙释、道书画著录简史的《秘殿珠林》提要，叙书画鉴赏、辨别简史的《石渠定笈》提要，叙钱布著述简史的《钦定钱录》提要，叙类书简史的《御定渊鉴类函》提要，叙“唐以来隶事之书，以韵为纲”^{[9](1795)}之著述简史的《御定骈字类编》提要，叙“类书全用对句”^{[9](1795)}著述简史的《御定分类字锦》提要，叙“删纂之兴”“摘录之本”^{[9](1796)}简史的《御定子史精华》提要，叙历代韵书简史的《御定佩文韵府》提要等，皆莫能例外。综合起来，《总目》以极其开阔的视野呈现了诸多领域的学术史、著述史之要览，提供了相关的知识谱系，这对我们今天的研究有重要参考价值。

“史”的架构，借助“比衬”的手法，互为表里，彼此支撑，使《总目》清代帝王子书批评特色鲜明，凸显力强。“比衬”的运用，其法有三：一曰溯其渊源，二曰明其异同，三曰显其优劣。但这

种手法往往于过分抬高清帝王之书与帝王之学的同时，极度贬低与之相比衬的对象，如为吹捧顺治《御注道德经》“独超于诸解之上”，而将“诸家旧注”一概贬低^{[9](1937)}；为称颂顺治《御定内则衍义》“永著典型，以视丰、镐开基之治，有过之无不及矣”，而否定“班昭《女诫》以下，区区燭火之明，又何足仰拟日月欤”^{[9](1234)}；为夸言康熙《御定数理精蕴》“实为从古未有之书”，而妄论“专门名家未能窥高深于万一”^{[9](1409)}；为彰显康熙《御定广群芳谱》“昭圣朝之隆轨”“成博物之鸿编”，而不屑于王象晋《群芳谱》“以田居闲适，偶尔著书，不能窥天禄、石渠之秘”^{[9](1544)}；为拔高雍正《御定执中成宪》“上超三古，阐明帝学”，而将唐太宗、宋仁宗、明景泰帝相关帝学著作排除在“圣人”之学之外，又滥言“虽百篇之裁于洙、泗，何以加兹”^{[9](1234)}；为肯定乾隆《御定授时通考》“深维《尧典》授时之义，虞廷命稷之心”，而将贾思勰、王祯、徐光启等农学杰作皆视之以“徒农家言”^{[9](1326)}；等等。这种比衬，虽亦不失有追溯渊源、辨别异同的作用，但由于过分夸颂清帝王之书与帝王之学，而使比衬失度，优劣失实，批评失真而难以置信，适得其反。

再看以帝王之学为轴心的横向坐标的《总目》清代非帝王子书的子部著作批评。帝王之学所起的标尺作用，首先在体例安排上已经显现。子部十四类中，儒家、农家、医家、天文算法、术数、艺术、谱录、类书、道家九类，在清代子部系列中皆以“御”字号帝王著作居其首，作为范本，标为楷式。例外的兵家、法家、杂家、小说家、释家五类，原本就受到清帝王之学的排斥，故帝王之著不屑于与之伍，这其实也是以帝王之学为轴心建构清代子部体系的必然结果。这样，《总目》清代子部体系也就在整体上受到帝王之学的支配和制约。

特别是儒家类，因其传统之深厚，阵营之强大，以及在整个思想文化所居的核心地位，所以首当其冲，受到帝王之学的强势占据。《总目》清代儒家类连续以十部帝王著作排其端，以十篇帝王著作提要反复宣扬帝王之学，造成了以帝王和帝王之学为儒家领域“压阵”的强大政治效力。显然，这既是清代帝王之学为儒学立规矩，也是清代帝王向儒家树权威，关键之关键还在于以帝王之学取代儒学成为清代官学意识形态的核心价值观。

这里需要指出一个值得注意的现象，在十部帝王著作中可以说仅有《御纂性理精蕴》《御纂朱子全书》两部属于严格意义的儒家类著作，其他八部归入该类是有些问题的。例如，与《贞观政要》同属“资政”之书的《御定资政要览》，前者归入史部杂史类，后者入子部儒家类；同属清帝王之书，《太祖高皇帝圣训》《太宗文皇帝圣训》《世祖章皇帝圣训》《圣祖仁皇帝圣训》《世宗宪皇帝圣训》等皆归入史部诏令，《圣谕广训》《庭训格言》却入子部儒家；顾炎武《日知录》归入子部杂家，《御制日知荟说》内容亦杂经史于一体却入子部儒家；《古文孝经孔氏传》《孝经正义》等皆归入经部孝经类，唯独《御定孝经衍义》却例外置于子部儒家；《内则》出入《礼记》，本属经部礼类之书，《御定内则衍义》却列入子部儒家。又如与《帝范》一样，《御定执中成宪》归于子部儒家类，但同类书《君鉴》归入子部杂家类，《洪范政鉴》归入子部术数类，同为“帝学”之著何以归类有如此差异？同为清朝的朱董祥《经史辨疑》归入经部五经总义类，《御览经史讲义》书名、内容皆相类却归入子部儒家类，二者是否当同归一类更合理呢？可见，归于清代儒家类的清帝王之著《御定资政要览》《圣谕广训》《庭训格言》《御制日知荟说》《御定孝经衍义》《御定内则衍义》《御定执中成宪》《御览经史讲义》八部都是有质疑空间的，那么，为什么要把这些并非严格意义的儒家著作放在清代子部儒家类之首呢？合理的解释是：这种安排必然出自清代官方一种重要的思想策略——极大地强化帝王之学对儒学的统领、规范并重新塑造，使清代儒学成为有别于传统儒学的“新儒学”，即帝学化的儒学，甚至真正的用意更在于以帝学取代儒学而不仅仅是儒学的帝学化而已。

这一点并不是我们的主观妄断，前面所论通过清代帝王子书与帝王形象的“封圣”之举足以说明，同时《总目》中也不乏直接的表述：“夫帝王之学与儒者异”^{[9](142,2399)}，即已一言以蔽之；具体一点说，则如：“儒生所论说，高谈性命而已，帝王之学，则必征诸经世之实功。故必以圣人之德，居天子之

位,而后吐词为经,足以垂万世之训也。”^{[9](1233)}“帝王之学与儒者异”这一判断出自清代官方是值得高度重视的,这代表朝廷最高权力中心对儒者及儒学的一个明确立场。根据这个判断或立场,可以生发的基本推论是:既然帝王之学与儒者之学是相异的,那么,显然不可能以儒者之学为尺度来衡量帝王之学而必然是相反,而进一步则又必然是以帝王之学来改造儒者及儒学,也应该不是相反。即“高谈性命”的儒学不可能再大行其道,必然要让位于“征诸经世之实功”的帝王之学;“吐词为经”“以垂万世之训”,也不可能再是儒者或儒家圣人之所能,同样由“必以圣人之德,居天子之位”的帝王所取代。这样,儒者及儒学在清代的处境,第一是处在与强大的帝王之学的不同面甚或相反面,第二是处在了被帝王之学统领、规范和重造的位置和境遇。

帝王之学核心地位的影响所及,还表现在《总目》清代子部著作的取舍和评价方面。因为帝王之学标尺的树立,清代子部入选标准十分苛严,其次是评价也或明或暗受到帝王之学的约束。再以儒家为例,由明入清的儒家阵营原本是十分强大的,著作也异常丰富,但《总目》著录者除帝王之书外,余仅八部,使清代儒家在著录范围内被大大“瘦身”,这种现象显然与帝王之学在背后的无形支配直接相关,否则也就不会用十部帝王书置其首来压阵。即使从存目情况来看,一百二十二部的存目量也远非清代儒家著作的原貌,余则或未收,或禁毁,或斥为杂家、小说,此亦与帝王之学的尺度要求不无关系。观其评价,褒之者如陆世仪,谓:“世仪之学主于敦守礼法,不虚谈诚敬之旨,主于施行实政,不空为心性之功,于近代讲学诸家最为笃实。”稍一对照,这就是拿帝王之学的标准作衡量的:两个“不”,讲的就是没有儒者之学“高谈性命”的毛病;两个“主于”,则又完全是“征诸经世之实功”的帝学价值观之体现。清代儒家类著录书,紧接四位皇帝十部帝王书之后就是陆世仪及其《思辨录辑要》,这个结构不是随意的,而是显示在清代儒者中陆世仪的著作是最接近帝王之学要求的。当然,陆世仪亦不免有一般儒者的“迂阔之失”,这又与帝王之学是有距离的。所以,就有了对陆世仪著作的总体判断和基本态度——“倘撷采英华,汰其枝蔓,则弥为精善矣”^{[9](1235)},而“撷采”者与“汰”之者为何,则受制于作为背后尺度的帝王之学。与陆世仪相反的例子,则如清代另一位大儒、著名思想家颜元。颜元的《存性编》《存学编》《存治编》《存人编》,皆称名著,在《总目》却仅存其目而已。如果纯从学术价值看,颜元诸著列入著录书是毫无疑问的。降为存目书的原因就在于颜元之学的问题。《总目》评价颜元“其学主于励实行,济实用”,“目击明季诸儒崇尚心学,放诞纵恣之失,故力矫其弊,务以实用为宗”,似乎与“征诸经世之实功”的帝王之学恰相吻合,但这只是问题的一方面,观其另一方面则知其仍是与帝王之学相异的儒者之学,这是因为其学“大抵源自姚江”,即承绪阳明心学之脉流,且“多有激之谈,攻驳先儒,未免已甚”,“其视性命亦几类于禅家之恍惚。持论尤为有疵”,“殆于瞽谈黑白。使行其说,又不止王安石之《周礼》矣”^{[9](1274-1275)}。可见,颜元之学的问题不在少,甚至还不无异端性质,与“必以圣人之德”而“吐词为经”的帝王之学是背道而驰的,他的“励实行,济实用”与帝王之学“征诸经世之实功”不可同日而语。所以,用纯学术的标准,颜元的著作是足以列为著录书的,以帝王之学来衡量而不可。这就是帝王之学影响清代儒家及其著作评价的典型例子。

不仅在清代儒家类如此,子部其他诸类皆不例外。如拿“深维《尧典》授时之义,虞廷命稷之心”^{[9](1326)}的帝王农学来观照,清代农家类著作无一能接近其标准,故而无一入著录书。医家类著作《御定医宗金鉴》树立的帝王医学之基本思想是:“仰体圣主仁育之心,根据古义,而能得其变通,参酌时宜,而必求其征验。寒热不执其成见,攻补无所偏施,于以拯济生民,同登寿域。”^{[9](1363)}艺术类如乾隆敕撰《石渠宝笈》体现清代帝王的思想为:“颐养天和,怡情悦性”,“游心翰墨,寄赏丹青”,“与前代帝王务侈纷华靡丽之观者,迥不侔也”^{[9](1503)}。谱录类亦如乾隆敕撰《钦定西清砚谱》确立的帝王文物思想:“古泽斑驳,珍产骈罗,诚为目不给赏,而奎藻璘璘,征名按状,如化工肖物,尤与帝鸿之制,周武之铭,同照映万古。然睿虑深长,不忘咨儆,恒因器以寓道,亦即物以警心。”^{[9](1532)}如此等等,著录、存目之取舍,褒贬、优劣之批评,无不以诸类帝王书所代表的价值

标准为准绳。

四、 结语

与经、史相比，子部的情况最为复杂^[26]。站在清王朝的立场而言，清代子部的“当代性”是区别于其他历朝子部的一个显著特征。“当代性”意味着它是一种“进行时”，或者说是一种现实存在，具有一定的可控性或可干预性；同时，它与本朝政治、思想存在直接关联，可以作为一种思想文化力量对政治发挥反控制、反干预作用。这就决定作为官学著作的《总目》对清代子部必然另眼相待，包括对其取舍、定位、编排体例、评价倾向等，不可避免要体现更强力度的政治干预和官学意图，借助修书渠道顺理成章地实现王朝政治和官学思想的渗透与宣扬。所以，清代子部在《总目》中无疑是官学建构最突出的部分，同时清代帝王子学作为帝王之学四大分支之一也显示了它极其重要的地位。

注释：

① 原文有误，此处应为“则比德于黄轩”。

参考文献：

- [1] 何宗美. 帝王之学：《四库全书》及《钦定四库全书总目》的清代官学建构[J]. 武汉大学学报(哲学社会科学版), 2023(1): 107-116.
- [2] 御览经史讲义[M]. 乾隆, 敕编. 长春: 吉林出版集团有限公司, 2005.
- [3] 程颐. 周易程氏传[M]. 北京: 中华书局, 2011.
- [4] 朱熹. 周易本义[M]. 北京: 中华书局, 2009.
- [5] 李光地. 御纂周易折中[M]. 北京: 中央编译出版社, 2011.
- [6] 刘昉, 等. 旧唐书[M]. 北京: 中华书局, 2000.
- [7] 欧阳修, 宋祁. 新唐书[M]. 北京: 中华书局, 2000.
- [8] 班固. 汉书[M]. 北京: 中华书局, 2000.
- [9] 纪昀, 等. 钦定四库全书总目[M]. 北京: 中华书局, 1997.
- [10] 高宗. 日知荟说[M]. 北京: 中国书店, 2018.
- [11] 朱熹. 四书章句集注[M]. 上海: 上海书店, 2018.
- [12] 顾炎武, 黄汝成. 日知录集释[M]. 长沙: 岳麓书社, 1994.
- [13] 玄烨. 御纂性理精义[M]. 北京: 学苑出版社, 1993.
- [14] 司马迁. 史记[M]. 北京: 中华书局, 2000.
- [15] 张衡. 张衡诗文集校注[M]. 张震泽, 校注. 上海: 上海古籍出版社, 2009.
- [16] 黄宗羲. 明儒学案[M]//黄宗羲全集: 第七册. 杭州: 浙江古籍出版社, 2005.
- [17] 荀况. 荀子[M]. 杨倞, 注. 上海: 上海古籍出版社, 2014.
- [18] 吕不韦. 吕氏春秋[M]. 高诱, 注. 毕沅, 校. 上海: 上海古籍出版社, 2014.
- [19] 吴兢. 贞观政要集校[M]. 谢保成, 集校. 北京: 中华书局, 2003.
- [20] 夏福英. “帝王之学”视域下之《大学衍义》研究[D]. 长沙: 湖南大学, 2015.
- [21] 李焯然, 徐之敏. 帝王之学: 张居正及其《帝鉴图说》[C]//南炳文, 商传. 张居正国际学术研讨会论文集. 武汉: 湖北人民出版社, 2013.
- [22] 夏福英. 宋代经筵制度化与“帝王之学”的形成[J]. 社会科学战线, 2017(10): 29-35.
- [23] 姜义华. 当代中国史学: 从帝王之学走向普遍性的人学[J]. 湖南社会科学, 2008(6): 13-16.
- [24] 史景迁. 康熙: 重构一位中国皇帝的内心世界[M]. 温洽溢, 译. 南宁: 广西师范大学出版社, 2011.

[25] 尚书[M]. 曾运乾, 注. 黄曙辉, 校点. 上海: 上海古籍出版社, 2015.

[26] 何宗美. 《四库全书总目》的文学批评[J]. 中南大学学报(社会科学版), 2020, 26(1): 1-12.

On the study of the emperors' princes in the Qing Dynasty: Taking *The Imperial Collection of the Four* and *The Catalogue* as the centre

HE Zongmei

(College of Liberal Arts, Southwest University, Chongqing 400715, China)

Abstract: The study of imperial princes is one of the four dimensions of learning in the Qing Dynasty, namely, classics, history, philosophy, and literature. Its general characteristics and basic nature lie in that it sets the model of the study of imperial princes by means of imperial philosophical works, establishes the authority of the study of imperial princes by deifying emperors, and forges the soul of the study of imperial princes with imperial learning, hence forming an imperial learning system of unity, which integrates books, individuals, and learning, that is, Classics, Sages, and the Tao. The construction of imperial learning which includes the study of imperial princes, is an important measure for the Qing Dynasty to take to achieve ideological unity, and represents the most rigorous and profound form of ideological control. The integration of governance and education, as the highest political concept in ancient China, had been a political challenge throughout history. During the Qing Dynasty when autocratic rule reached its peak, the emperor's supreme status in governance was self-evident. However, it was difficult to establish an equally supreme position in education. Therefore, it was precisely the aspect of "education" that strongly deified the emperor. Moreover, the Qing emperors themselves were most diligent in their efforts regarding "education", and achieved, to a relatively higher degree in Chinese history, the true integration of governance and education, thus considered to have surpassed the emperors of previous dynasties. Essentially speaking, the construction of imperial learning can be regarded as a significant achievement of the Qing Dynasty in realizing the integration of governance and education, in which the study of imperial princes played a non-negligible role.

Key words: the study of imperial princes in the Qing dynasty; the study of the emperors; imperial system; integration of governance and education

[编辑: 陈一奔]