

許三禮之家世生平與《聖孝廣義》 的政治意涵

呂妙芬*

摘要

本文主要討論兩個主題：第一、許三禮的生平、家世與家學，主要利用過去未被充分運用的史料《許氏先德紀略》，討論許三禮的家族歷史，其個人的政治生涯及豐富的師友網絡，說明許三禮是一位活躍於清初政壇與學界的士大夫。第二、討論許三禮《聖孝廣義》寫作的背景與目的，以及此書的主要內容。《聖孝廣義》是一本專論天子之孝的政教典籍，為皇太子教育而作，書中主要強調「天」是天子首應盡孝的對象，也主張帝王應以治統合道統，此亦反映康熙皇帝及朝臣們的共同期許與理想。最後，本文也說明包括許三禮在內的朝臣們，如何以頌讚皇帝作為一種政治修辭，為自己爭取參政的空間。

關鍵詞：許三禮、《聖孝廣義》、孝、治統與道統

* 中央研究院近代史研究所研究員

一、前言

許三禮（1625-1691）出身士人之家，活躍於清初學界與政界，他曾任順天府府尹、兵部督捕侍郎，官至正三品，也曾擔任殿試武會試讀卷官，有機會與康熙皇帝（1654-1722，1662-1723 在位）當面對答。他去世時，朝廷派遣官員親至靈前致祭。¹許三禮與許多著名士人均有往來，他的著作也保留在《天中許子政學合一集》、《懷仁堂遺稿》中。不過，學界對於許三禮的認識不多，研究也有限。王汎森〈明末清初儒學的宗教化：以許三禮的告天之學為例〉是較早的重要論著，該文闡述許三禮的告天之學，也由此個案討論明清之際儒學宗教化的現象。²劉耘華〈依「天」立義：許三禮的敬天思想再探〉說明許三禮告天之學以帝天為樞紐，重視天人合一、孝敬天地大父母，其思想不僅來自傳統，也受到天主教的影響。³筆者曾討論許三禮告天誦《孝經》的實踐，以及他以天為本的學問特色如何呼應明末清初的孔教思想。⁴林峻煒則討論許三禮天人關係的論述與治理實踐。⁵上述文章主要研究許三禮的告天之學與宗教實踐，對於其家世與政治參與的描述較少。近期王新惠〈清初兵部督捕侍郎許三禮生平考述〉是少數梳理許三禮

¹ 致祭官員有河道布政使司參政韓俊傑、彰德府署府事懷慶府捕盜通判余三瀛、彰德府清軍同知徐開錫、糧捕通判朱圖光、安陽縣知縣馬國楨。清·許三禮、許協寅等撰，《懷仁堂遺稿》二（收入劉錚雲主編，《傅斯年圖書館藏未刊稿鈔本·集部》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，2014），冊5，〈諭祭〉，頁49。

² 王汎森，〈明末清初儒學的宗教化：以許三禮的告天之學為例〉，《新史學》，9：2（臺北，1998.6），頁89-123。

³ 劉耘華，〈依「天」立義：許三禮的敬天思想再探〉，《漢語基督教學術論評》，8（桃園，2009.12），頁113-145。

⁴ 呂妙芬，《孝治天下：《孝經》與近世中國的政治與文化》（臺北：聯經出版公司，2011），頁188-196；呂妙芬，〈以天為本的經世之學：安世鳳《尊孔錄》與幾個清儒個案〉，《漢學研究》，37：3（臺北，2019.9），頁89-130。

⁵ 林峻煒，〈明末清初儒教之天人觀與治理思想〉，（臺北：國立臺灣大學政治學研究所博士論文，2019）；林峻煒，〈清初儒者許三禮之天人關係論述與治理實踐〉，《政治科學論叢》，95（臺北，2023.3），頁83-116。

的生平與宦績的著作，但未參考《許氏先德紀略》。⁶

本文主要研究許三禮《聖孝廣義》的內容及其政治意涵，試圖引入許三禮的家學、政治參與，以及清初河南學風士習等一併討論。第二節主要利用中研院傅斯年圖書館所藏善本《懷仁堂遺稿》中的《許氏先德紀略》，整理出許氏家族完整的世系表，並說明許三禮的家世、家學、交友與仕宦經歷。第二、三節則集中討論《聖孝廣義》，除了說明此書寫作的背景與目的外，也將分析全書的內容與觀點如何推廣《孝經》之義，如何反映許三禮的思想與家學、清初河南學風，以及康熙朝的政治文化。

二、許三禮的家世與生平

（一）許三禮的家世與家學

《許氏先德紀略》乃許三禮八世孫許協寅（1864-?）據許氏家譜輯鈔而成。據《許氏先德紀略》，許氏先世籍江南歙縣許村，永樂年間遷徙真定，遷居真定的始祖為許源（生卒年不詳）。許源有三子：許福春（生卒年不詳）、許福旺（生卒年不詳）、許福新（生卒年不詳）。許福新的孫子許彪（生卒年不詳）遷居河南彰德府，從此許氏析分為真定、彰德兩支，許三禮屬河南彰德一支。（參見附錄一）

許三禮是許彪的五世孫。許三禮的祖父許登仕（?-1607），字汝學，號念椿，萬曆十九年（1591）舉人、萬曆二十六年（1598）進士，是彰德許氏家族第一位獲功名者，也是許氏家訓的奠基者。許登仕任南直隸霍丘縣知縣時頗有政績，史載其力掃積弊，清里甲、調礦稅、抑強暴，政聲大著。後調華州佐，再遷四川定遠縣知縣，又陞南京刑部江西司主事，未赴任，卒於定遠。祀名宦、鄉賢兩祠。⁷

⁶ 王新惠，〈清初兵部督捕侍郎許三禮生平考述〉，《河南社會科學》，28：9（河南，2020.9），頁100-105。王新惠應未見《許氏先德紀略》一書，除了未見引用此書，其以許三禮祖父之名為「登」，也與《許氏先德紀略》記許三禮祖父名為「登仕」不同。

⁷ 清·許三禮、許協寅等撰，《懷仁堂遺稿》二，〈許氏先德紀略〉，頁95；清·貴

許三禮的父親許純（1590-1670），字存白，號勵齋，郡庠稟生。許純是許登仕的長子，當許登仕歿於定遠時，許純年僅二十歲，他竭力辦理父親歸葬事。許純一生未仕，但致力於家族與地方的建設，他仿朱子禮制建家祠「廕福堂」，每日朝夕在家祠行定省禮，朔望叩、歲時薦、春秋祭，率合家子弟虔敬祭祀行禮，即使避難山居期間，亦未嘗間斷。⁸許純在家門前建了恩榮坊，紀念父親任蜀考滿獲朝廷恩榮；又在宅第後蓋「尊勅樓」，中庭建「務本軒」和「翕順堂」。「翕順堂」兩簷懸掛經傳中有關孝友的文字，「務本軒」兩壁間書寫漢唐宋名賢家教嚴肅的故事。家祠左側設「反求處」，是禁閉管教不肖子孫的地方。以上無論家祠宅第的建設或楹聯屋室的佈置，均反映許氏家訓的精神。

因兒子許三禮的功名，許純獲贈中憲大夫大理寺少卿榮銜，崇祀孝子、鄉賢兩祠，也留下詳細的傳記資料。許純的墓誌銘成於大學士成克鞏（1608-1691）之手，⁹他的傳則由孫奇逢（1585-1675）所撰。傳文說許純完整保留父親許登仕手書，裝裱成卷，作為傳家之家訓。¹⁰許純不僅在父親去世後擔負起奉養祖母和母親的責任，更無時忘記父親。每當子孫為他祝壽時，他總是「請父神主置中堂，躬坐於側，饒饌先供几筵，後依次陳坐席，居然承歡庭闈時也。」¹¹許純對弟弟許綱十分友愛，分家時讓予水田新宅，田產租稅也代為營置。當流寇作難時，許純為保全親族，協助族人眷屬百餘人留養於郡城二年，度過危難。這些都說明許純對於宗族建設的投入，及其以孝弟傳承家業的精神。

許純在思想上認同儒學，他說儒學極中至正，超越二氏：

泰修、武穆淳纂，〔嘉慶〕《安陽縣志》（收入《中國方志叢書》，華北地方河南省第108號，臺北：成文出版社，1968），卷19，〈人物志〉，頁12a。

⁸ 清·許三禮、許協寅等撰，《懷仁堂遺稿》二，〈許氏先德紀略〉，頁65。

⁹ 成克鞏，字子固，號青壇，河北大名縣人，曾任吏部尚書、內翰林秘書院大學士等要職，充太宗實錄，太祖、太宗聖訓總裁，參見清·趙爾巽等撰，楊家洛校對，《清史稿》（臺北：鼎文書局，1981），卷238，頁9497-9499。

¹⁰ 家訓共二十章，後許三禮又為之集註，參見清·許三禮、許協寅等撰，《懷仁堂遺稿》二，頁53-63。

¹¹ 清·許三禮、許協寅等撰，《懷仁堂遺稿》二，頁100。

中庸之道，儒教也；賢智之過，即佛教；愚不肖之不及，即仙教。何言之？若淫、若殺、若貪，君子三戒章，何等平易。彼佛教者俱過一步，不惟不妄淫，並室家好亦絕；不惟不妄殺，並有罪亦赦；不惟不妄貪，並自己身亦捨。矯枉過則決裂，豈得為中？若貧富、若貴賤、若壽夭，吾儒蔬水亦樂，雖有天下而不與，朝聞夕死可，何等安順。彼仙者都退一步，懼此富不永，甯處貧；怕此貴不長，甯居賤；慮此身生不久，先死其心。清淨流為刑名，勢所必至，乃知吾儒極中至正，可大可久之度越二氏也。¹²

許純說儒家戒淫、戒殺、戒貪，但不廢夫婦之倫與正當刑罰，也愛惜己身，他批評佛教戒命矯枉過正，不得中道。他說儒者能安順地面對貧富、貴賤、壽夭，順理而行，存順歿寧；道教則刻意居貧處賤，先死其心。此清楚顯示許純以儒學為中正的立場，雖然他的思想也融攝了道教的元素。¹³

許純在許三禮成進士時，特別勉勵兒子「朝廷養士，聖賢重道，總為斯民斯世憂勤，此心須知天地人關通大道，做出一段真實事業。」¹⁴他告誡許三禮要切忌三種學問：一、不做實事、毀裂名教的「魏晉風流」；二、尋章摘句、不知濟世安民的「假道學」；三、以節烈樹結黨樹門戶的「小氣節」。此三種學問都指向晚明學風之弊，反映清初朝野對晚明學風普遍批判警醒之心，也反映許三禮個人的思想。¹⁵無論許純傳記的內容是否摻入許三禮的想法，許三禮顯然認為自己的學問主要傳承自父親。

康熙四年（1665），許純告訴許三禮，希望他能仿崔銑（1478-1541）家塾的作法，在家中建尊經家塾，奉祀聖賢。¹⁶依照許純的

¹² 清·許三禮、許協寅等撰，《懷仁堂遺稿》二，頁102。

¹³ 許三禮年譜記載他於41歲時，從父親纂刊《文昌帝訓》、《太上感應篇》和《立命篇》，因悟「凡事從天理動者，造化在我。」清·許三禮、許協寅等撰，《懷仁堂遺稿》二，頁161；亦參見本文註17。

¹⁴ 清·許三禮、許協寅等撰，《懷仁堂遺稿》二，頁102。

¹⁵ 清·許三禮、許協寅等撰，《懷仁堂遺稿》二，頁102-103。

¹⁶ 崔銑次子崔汲改舊房而為家塾，始建於嘉靖己丑年（1529）冬，成於壬辰年

構想，許氏家塾中奉祀的聖賢如下：

魯司寇斯道之祖，萬世不祧者也。遠自義農以下其所出之帝，若皋、若箕、若望等佐，則皆夾室諸賢；四配十哲七十子，嫡派昭穆；周程張朱，中興宗子。至春秋以來左邱明等漢、隋、唐、元、明諸儒，中附張留侯、諸葛武侯、關壽亭侯、狄梁公、郭令公、韓魏公、岳忠武公等，皆可稱小宗支子。總列一軸，系若宗譜，共茲俎豆，以誌淵源。¹⁷

和崔銑一樣，許純認為士人之家應祀孔子（551-479BC），配以聖賢，以尊其道。不過他祭祀的對象更廣，從伏羲以降的聖帝（生卒年不詳），臯陶（生卒年不詳）、箕子（生卒年不詳）、呂望（生卒年不詳）等賢臣，到左丘明（生卒年不詳）、張良（c.250-186BC）、諸葛亮（181-234）、關羽（?-220）、狄仁傑（630-704）、郭子儀（697-781）、韓琦（1008-1075）、岳飛（1103-1142）等，即古代立德立言之聖賢與有實際政治作為的文武大臣，都是他奉祀的對象。家塾中所奉尊的經書，除了十三經與宋代理學家之書，也包括《通鑑綱目》、《通紀會典》、本朝典例，以及歷代諸儒定策匡王之略、星曆兵刑禮樂賦役河渠農桑等書。

許三禮在另處記道：家塾修建完畢後，懷仁堂中龕奉祀孔子像，懷仁堂對面是「會極書院」，書院中間上層掛太極圖，下層掛〈河圖〉、〈洛書〉。對聯為「主宰乾坤一太極，裁成民物幾

（1532）春。家塾共三楹，前為燕所，中為堂，後為祠，家塾後又有樓。崔銑說學要有祠，是為要致嚴、修敬、企武；又說士人宜祀孔子，配以先儒，以尊其道。家塾後方之樓應為藏書樓，崔銑認為應典藏《孝經》、《四書》、《易》、《書》、《詩》、《春秋》、《儀禮》、《禮記》、《周禮》、《程氏遺書》、《程氏外書》（原文作程氏三書）、《程氏易傳》、《左傳》、《資治通鑑》、《宋元綱目》、《文章正宗》、《選詩》等書。明·崔銑，《洹詞》（收入清·紀昀主編，《景印文淵閣四庫全書》，冊1267，臺北：臺灣商務印書館，1983），〈數卷樓記〉、〈崔氏家塾議二首〉、〈祀謀〉，卷6，頁21a-23a；卷7，頁18a-19a。

¹⁷ 清·許三禮、許協寅等撰，《懷仁堂遺稿》二，頁75。

函經」。書院左右兩側羅列書籍，左為明體之學，包含《小學》、《四禮儀》、《四禮翼》，以及蒙養、女教、賓禮、鄉飲酒禮、士相見禮等書；右為達用之學，包含《大學衍義》《大學衍義補》、《會典全書》等書。¹⁸從上述許氏家塾祭祀及所陳列的經典，清楚反映了許純所提倡「以道統承治統、政學合一」的全體大用之學，此不僅是許三禮承自父親的思想精髓，也符合康熙朝的政治思想。

許純雖無功名，但致力於提升郡士科考的實力。他在家祠旁築雞壇、立恆社，有四十餘人參加。恆社是制藝的社集，參與恆社的人員在科考上也有優異的表現。許純積極投入地方事務，創立義學、熱心奉獻。他曾製造文廟祭器七百餘件，補供郡邑兩庠中的燈火照明；又在兵荒孔亟、流民四起時，建議邑宰繪流民圖上奏請蠲。當盜賊峰起為亂時，許純獻策當道以解之，也曾為參加科舉的士子們爭取到坐官船渡黃河的福利。另外，因過去官員造冊失誤，導致郡民需繳納過重的稅金，他也出面協助向院部控辨，並與當事者共同出金解決，使百姓得豁免。他又表彰忠烈，力請當事者要祭祀保護村民戰死的忠烈之士，刊刻《文昌帝君陰騭文》、《太上感應篇》、《功過格》等善書，以倡風教。¹⁹

許純有八個兒子，只有許三禮獲得功名。不過，許三禮堂兄弟中，許三接（生卒年不詳）曾任寧陵教諭、許三推（生卒年不詳）曾任光祿寺丞。²⁰許三禮的兒子許迪澍（1657-1697）曾任蘄水同知；孫子許吉樟（生卒年不詳）曾任溫陵教諭；²¹曾孫許凝道（生卒年不詳）為1736年進士，曾任醴陵、衡陽兩縣知縣，為官一本許三禮政學合一的措施。許凝道於乾隆年間出任醴陵知縣時，興建尊經

¹⁸ 清·許三禮、許協寅等撰，《懷仁堂遺稿》二，頁77-79。

¹⁹ 清·許三禮、許協寅等撰，《懷仁堂遺稿》二，頁104-108。

²⁰ 許三接的父親許纘，1652或1655進士，曾任開封府教授。

²¹ 許吉樟乾隆十九年任教諭，參見清·唐侍陞重修，洪亮吉等纂，〔乾隆〕《重修懷慶府志》（臺北：中央研究院傅斯年圖書館藏，清乾隆五十四年重刊本），卷15，頁25b。

閣、明倫堂、近思書院等。²²許凝道之後，許氏家族均未再有出仕者，到了許三禮第五世孫許禧華（生卒年不詳）時，已改以習醫為業。許禧華之子許執簡（生卒年不詳），是一位擅長時疫、痘疹諸科的醫生。²³雖然從事濟世救人的醫業也符合許氏家學的期許，不過許禧華、許執簡仍努力維持書香世家，極力支持子弟學習舉業，可惜未能成功。²⁴

綜上所述，許三禮所屬河南彰德許氏家族，此家族從 1598-1763 年間共出過六位進士，十位官員，其中以許三禮官位最高。十八世紀中葉以降，許氏家族未能持續在科舉中勝出，許禧華、許執簡相繼轉以儒醫身分維生，努力維繫書香家風。

（二）許三禮學仕經歷

許三禮生於明天啟五年（1625）。十歲時，生母傅恭人去世；二十一歲時，明朝亡。據許協寅編撰《安陽許少司馬西山先生年譜》，許三禮曾在順治二年（1645）補博士弟子員，秋試於鄉，中副榜貢生。當時朝廷徵才甚急，地方申文到即補用，許純認為許三禮年紀太輕，不適合任官職，遂要他辭去貢生身分，仍在庠讀書。順治五年（1648），許三禮二十四歲，曾涉觀空坐靜黃老之學，但無所得；這一年，他的元配鈔氏去世，再娶張氏為繼室。

順治十二年（1655），張天植（1628-1658，1649 進士）督學中州，²⁵集八豫士子廩食者於汴選貢，當時許三禮三十一歲，只中副榜。許純遂連絡郡中知名士人共舉恆社，提供一切卷冊饌費等物資需

²² 清·貴泰修，武穆淳纂，〔嘉慶〕《安陽縣志》，卷20，〈人物志〉，頁22b-23a；清·徐淦等續修，江普光等纂，〔同治〕《醴陵縣志》（收入《中國方志叢書》，華中地方湖南省第283號，臺北：成文出版社，1975），卷4，〈學校志〉，頁1b、6a、9b-10a、12a。

²³ 清·許三禮、許協寅等撰，《懷仁堂遺稿》二，頁152-153。

²⁴ 清·許三禮、許協寅等撰，《懷仁堂遺稿》二，頁152-153。

²⁵ 張天植，字次先，號蘧林，浙江嘉興人，順治六年進士，曾任河南提學道、太常寺少卿、兵部右侍郎等職。清·賈漢復原本，徐化成增修，〔康熙〕《河南通志》（收入《上海圖書館藏稀見方志叢刊》，北京：國家圖書館出版社，2011），卷22，頁28b。

用，安陽縣令程一璧（生卒年不詳）董社壇事。²⁶順治十三年（1656），刊刻《恆社初刻集》。順治十四年（1657），恆社社員在科舉上有優異的表現，許三禮與張吉士（生卒年不詳）、李鍾盛（生卒年不詳）、王槐一（生卒年不詳）、²⁷李陞銓（生卒年不詳）同中舉人。²⁸那年安陽縣中式者五人，四人出於恆社。許三禮中舉後，父親勉勵他讀《大清會典》、沈鯉《文雅社約》、呂坤《居官必要》等書。²⁹

許三禮舉順治十八年（1661）進士，先留在京師觀政，同年七月觀政限滿，即回到河南家鄉，直到康熙十二年（1673）才出任浙江海寧知縣。其間，他曾於康熙三年（1664）南遊浙江，結交許多朋友。康熙四年（1665），建尊經家塾與子侄講學，這一年他也悟到「聖希天，為上帝立心，為生民立命，聖學也總要事天。」從此開始，他每天早晚都行告天作聖工夫。³⁰康熙九年（1670），許純去世，許三禮依古禮辦理葬祭之事，他更深體悟到血脈相連不絕的意義，說道：「我身既在，則高曾祖父之魂魄未死，即千聖百王之性根不斷，並天地造化之根柢永綿互不朽。」³¹

康熙十二年，魏一鰲（1613-1692）拜訪許三禮，兩人相談甚歡，在魏一鰲的鼓勵下，許三禮著《讀禮偶見》，並由孫奇逢、魏裔介（1616-1686）作序。³²這一年許三禮赴京謁選，與名公卿講道問業，受知於魏象樞（1617-1687），魏氏勉以名教蒼生為己任，

²⁶ 程一璧為湖廣景陵縣人，字文琰，1652年進士，曾任安陽知縣、長蘆鹽運司、天門知事。清·胡翼修，章鑣、章學誠纂，〔乾隆〕《天門縣志》（收入《中國地方志集成》，湖北府縣志輯第44冊，南京：江蘇古籍出版社，2001），卷15，頁5b。

²⁷ 王槐一，字植初，號菊壇，安陽人，曾任內鄉教諭、唐縣教諭。參見清·貴泰修，武穆淳纂，〔嘉慶〕《安陽縣志》，卷20，〈人物志〉，頁12a-b。

²⁸ 《安陽縣志》與《懷仁堂遺稿》所列中舉人名有異。據《安陽縣志》丁酉科中舉五人應為張吉士、李鍾盛、許三禮、王槐一（植初）、李陞銓。清·貴泰修，武穆淳纂，〔嘉慶〕《安陽縣志》，卷4，頁16b。

²⁹ 清·許三禮、許協寅等撰，《懷仁堂遺稿》二，頁158。

³⁰ 關於許三禮的告天，參見王汎森，〈明末清初儒學的宗教化：以許三禮的告天之學為例〉。

³¹ 清·許三禮、許協寅等撰，《懷仁堂遺稿》二，頁163。

³² 清·許三禮、許協寅等撰，《懷仁堂遺稿》二，頁163。

此年許三禮授海寧知縣，正式開始他的仕宦生涯。

許三禮在海寧知縣期間，為防寇亂，有練鄉勇、嚴保甲、浚城濠、築土城、修築海塘十里、濬河五十里等實政作為。康熙十四年（1675）夏大旱，他為文告神、引咎自責、早暮禱告，竟大雨成災，他又撰〈誓海文〉為民請命，遂不為患。同年冬天，許三禮在衙中建告天樓，告天樓中龕夫子，旁配周、程、程、邵、張、朱、曹、王、薛、劉十先儒，朝夕行告天禮。³³許三禮在海寧的政績除了有海防、團練、保甲外，他在官署建告天樓，每天將所行之事默告上天。遇天災時，則虔敬告天祈求；若有「神蹟靈驗」，則以文字記錄傳誦，此也成為許三禮政績的特點。後來他的弟子談九乾（生卒年不詳，1676進士）在任沙河縣知縣時，也曾仿效在官署後堂蓋告天樓。³⁴

康熙十四年，許三禮邀請黃宗羲（1610-1695）、邵光胤（生卒年不詳，1652進士）及紳士年友講學於安國寺，³⁵講學記錄為《海昌會語》。³⁶次年（1676）海昌講院興建完畢，更多人參與講學，《聖學直指》、《聖學問答》、《丙辰問答》、《北山問答》等均為此時期的講學記錄與著作。黃宗羲等蒞海昌講會，我們從黃宗羲〈海鹽鷹窠頂觀日月並升記〉中可見許多師友共遊的記錄，時間在康熙十五年（1676）十月。《海昌會語》與《許子中天政學集》中也留下黃宗羲在海昌講學的記錄。新田元規研究指出，康熙十四年浙江鄉試中舉者多有參與，黃宗羲共講了「泰卦講義」、「七月流火講義」、「洪範五皇極講義」、「春王正月講義」、「儒行講義」五篇，內容主要與天人關係、農業民生、經世致用有關，都是許

³³ 清·許三禮、許協寅等撰，《懷仁堂遺稿》二，頁165。

³⁴ 清·談九乾，〈告天樓記〉，參見民國·林清揚修，王延升纂，〔民國〕《沙河縣志》（民國二十九年鉛印本）卷3，〈政經志上〉，頁1b-2b。

³⁵ 邵光胤，字旭若，號蓼三，富陽人，1652年進士，曾任息縣知縣，修纂《息縣志》（順治15年刻本）。清·邵光胤修，宣洪猷纂，〔順治〕《息縣志》（收入《哈佛燕京圖書館文獻叢刊》，北京：國家圖書館出版社，2015），第十四種，卷首序，〈姓名〉，頁2b。

³⁶ 許三禮原擬邀應搗謙講學，應氏未能至，後邀黃宗羲，見清·許三禮、許協寅等撰，《懷仁堂遺稿》二，〈西山公事略〉，頁183。

三禮關切的面向。³⁷

黃宗羲長期在甬上主持講學，海昌講會可視為甬上講經會的延續。³⁸黃宗羲為許三禮撰寫墓誌銘也說到兩人深刻的交往：

余自丙辰至庚申五年（1676-1679），皆在海寧奉先生之教，而先生又從余受黃石齋先生《三易洞璣》，及《授時》、《西》、《回》三曆，不可不為知己。³⁹

康熙十八年（1679），許三禮將陳秉直（1625-1700）的《上諭合律註解》與魏象樞的《六諭集解》合刊出版為《上諭合律鄉約全書》，嘗試以順治和康熙兩朝的聖諭，在海寧推廣鄉約。⁴⁰康熙二十年（1681），許三禮赴京考選後返家，他在京師寫作《聖學源流》。康熙二十一（1682）、二十二年（1683），他候補在家，完成《許氏祠堂祭儀》、《聖孝廣義》、《易貫全書》等書，又設置義庄幫助族中貧弱者。康熙二十三年（1684），許三禮再度赴京，開始他在京為官的經歷。該年秋七月，補福建道監察御史巡視北城；康熙二十四年（1685）冬，掌山東道事，疏請祀漢儒董仲舒先賢之次。康熙二十五年（1686）十二月，掌江南道事；隔年六月，掌登聞鼓廳事，隨巡視京通各倉，八月陞通政君右參議。康熙二十七年（1688）三月陞提督四譯館太常寺少卿，七月再陞大理寺少卿，十月充武殿試讀卷官，十二月再陞順天府府君。

康熙二十八年（1689），許三禮陞都察院左副都御史，上疏彈劾刑部尚書徐乾學（1631-1694）曰：

³⁷ 新田元規，〈許三禮の海昌講會と黃宗羲「海昌五經講義」〉，《日本中國學會報》，67（東京，2015.10），頁148-163。

³⁸ 王汎森，〈清初的講經會〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，68：3（臺北，1997.9），頁535-543。

³⁹ 清·黃宗羲，〈兵部督捕右侍郎西山許先生墓誌銘〉，吳光等編，《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，2005），冊10，頁480。

⁴⁰ 陳熙遠，〈聖人之學即眾人之學：從《鄉約鐸書》論明清群眾教化的接續與轉折〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》92：4（2021.12），頁701-778。

乘修史為名，出入禁廷，與高士奇相為表裏。物議沸騰，招搖納賄。其子樹穀不遵成例，朦朧考選御史，明有所恃。獨其弟秉義文行兼優，原任禮部尚書熊賜履理學醇儒，乞立即召用，以佐盛治。乾學當逐出史館，樹穀應調部屬，以遵成例。⁴¹

許三禮指責徐乾學與高士奇（1645-1703）為黨，招搖納賄，又縱容兒子徐樹穀（生卒年不詳）考選御史。之後徐乾學上疏辨解，乞罷歸田，徐樹穀亦免職；而朝廷部議許三禮所劾無實，應降級調用。許三禮再次列舉徐乾學多項罪證，康熙嚴斥之，但免降調，仍留任。⁴²

這事件是康熙朝黨爭的一環。徐乾學、高士奇是以浙江士人為主的南黨領袖，在康熙中期受到重用，康熙二十七年初，明珠（1635-1708）、余國柱（1624-1697）被劾罷職，當時上疏彈劾明珠者雖為郭琇（1638-1715），但多認為主使者為徐乾學，即徐乾學等助康熙削奪大學士明珠的權力。⁴³在李光地（1642-1718）筆下，徐乾學是位老辣的臣子，擅長結黨營私、排徐異己。⁴⁴康熙二十七年暴發湖南巡撫張汧（生卒年不詳，1646進士）賄賂案，供出徐乾學、高士奇等收賄，康熙並未深究此事，雖准徐乾學原官解任，却仍令其在京修書，故徐乾學仍能進出南書房，掌握一定的勢力。⁴⁵此即許三禮上疏中所言「革職之後留戀長安，以修史為名，與高士奇招搖納賄」。在許三禮彈劾之後，康熙二十八年十一月，康熙皇帝

⁴¹ 清·趙爾巽等撰，楊家洛校對，《清史稿》，卷271，頁10009。

⁴² 清·趙爾巽等撰，楊家洛校對，《清史稿》，卷271，頁10009-10010。

⁴³ 清·趙爾巽等撰，楊家洛校對，《清史稿》，卷269，頁9996；清·李光地，《榕村續語錄》（北京：中華書局，1995），卷14，頁741。亦參見劉鳳云，〈昆山三徐與康熙前期政治：兼論文人官僚的經世思想及權力作用〉，《中州學刊》6（2011.11），頁167-174；滝野邦雄，《李光地徐乾學：康熙朝前期における党争》（東京：白桃書房，2004），頁53-68。

⁴⁴ 清·李光地，《榕村續語錄》，卷14，頁741-745。

⁴⁵ 清·李光地：「高淡人、徐健菴、陳說巖三人，戊辰四月已為張汧一案俱革職。但高、徐自落職後，聲燄更熾，納賄更多，雖革職尚留在京修書，日日入南書房直。」《榕村續語錄》，卷14，頁738。

終於下旨准徐乾學回籍，徐之仕途亦畫下句點。李光地記載許三禮上疏前曾將疏稿示許汝霖（1640-1720），又說許三禮此疏後有主使者，故後來許三禮升遷、許汝霖出任江南學政，皆非無因。⁴⁶李光地之說不知是否屬實，聊備一說。許三禮於康熙三十年（1691）正月九日歿於京邸，享年六十七歲。他一生清貧，其棺槨尚賴許汝霖贊助，⁴⁷直到康熙三十六年（1697）兒子許迪澍去世時，葬事尚未能完畢。要到康熙四十六（1707）年，許家才完成許三禮葬事。

許三禮與士人的交往亦留下豐富的資料。劉耘華指出《政學合一集》中提及的問學士人，有籍貫名姓者達82人之多。⁴⁸許三禮曾問學於孫奇逢，可視為孫奇逢學圈的一員，他與湯斌（1627-1687）、耿介（1623-1693）、李顥（1627-1705）、謝文洊（1615-1681）、范鄱鼎（1626-1705）、李塉（1659-1733）等人均有往來。⁴⁹他1664年南遊時，結交毛先舒（1620-1688）和毛奇齡（1623-1716），兩人亦為其《南游詩草》作序。⁵⁰他任海寧知縣時，延請黃宗羲講學，與黃宗羲門人多有往來。另外，許三禮在京城結交了魏象樞、葉方藹（1629-1682）、李光地、崔蔚林（1634-1687）、熊賜履（1637-1709）、

⁴⁶ 清·李光地，《榕村續語錄》，卷14，頁737。

⁴⁷ 許汝霖，浙江海寧人，是許三禮任海寧知縣時所錄之士，官至禮部尚書。參見中華書局編，《清史列傳》（臺北：中華書局，1964），冊2，卷12，頁20-22。

⁴⁸ 劉耘華，〈依「天」立義：許三禮敬天思想再探〉，《漢語基督教學術論評》，8（2009.12），頁113-145。

⁴⁹ 許三禮贈書湯斌，湯斌回信見〈與許典三書〉，《湯斌集》（鄭州：中州古籍出版社，2003），頁723-724。許三禮以書贈李顥，李顥肯定其告天之學，見李顥，《二曲集》（北京：中華書局，1996），頁177。李塉曾拜訪許三禮，聽其講夫婦行禮及家中如何行冠婚喪祭禮事，見馮辰，《李恕谷先生年譜》，收入《叢書集成新編》（臺北：新文豐，1985），冊102，卷2，頁6a。許三禮為范鄱鼎《廣理學備考》、謝文洊《四書反身錄》作序，見許三禮、許協寅等撰，《懷仁堂遺稿》一，頁255-263。耿介認為許三禮仁孝達天之說，與其意若合符節，耿介答許三禮書，見氏著《敬恕堂文集》（鄭州：中州古籍出版社，2005），頁299。

⁵⁰ 毛先舒序，見許三禮、許協寅等撰，《懷仁堂遺稿》一，頁362-363；毛奇齡序，見同書，頁364-366。許三禮南遊及序作於1664年。

蘇宣化（生卒年不詳，1659 進士）⁵¹、喻國人（生卒年不詳，1642 舉人）⁵²、王曰高（生卒年不詳，1658 進士）等，都是當時名士。

綜上所述，許三禮出身河南官宦之家，官至正三品，他不僅在實政上有所表現，也活躍於學界，與南北兩地重要學者均有往來。他的學問受家學影響極深，以希聖達天、經世濟用為學的，標舉政學合一的全體大用之學。他相信天人感應，思想具濃厚宗教氣息。許三禮之學雖有渾淪玄妙之處，其朝夕行告天之禮在士人中亦較罕見，但不能僅以特例視之，更不應將其視為邊緣士人。事實上，許三禮強調敬天經世與尊君望治的思想，相當符合清初帝王的自我期許，這種以天為本的經世思維也反映著明清之際部分士人的理想。⁵³

三、《聖孝廣義》的寫作背景

本節主要討論《聖孝廣義》的寫作背景與內容，以及此書如何反映許三禮的思想與家學，呼應康熙朝的政治氛圍。《聖孝廣義》成於康熙二十一年（1682），當時許三禮候補在家，這一年他除了寫作《聖孝廣義》外，也著作《許氏家祠四時祭儀注》，二書均與「孝」有關。我們從《戊午問答》中可以看到，許三禮於康熙十七年（1678）已經著有《聖孝疏義》一書，又說此書「專為人君者疏之也，與志聖人者疏之也」，強調「唯聖希天，唯帝配天，故凡君人者得稱天之子，而聖人者，率以乾為大父母。」⁵⁴可

⁵¹ 蘇宣化，字亮工，大興人，順治十六年（1659）進士，在朝為官二十年，讀書學道，深究性命之理。參見清·張茂節修，李開泰纂，《大興縣志》（臺北：中央研究院傅斯年圖書館藏，清康熙二十四年修烏絲欄清鈔本），卷5，〈鄉賢考〉，頁54b。

⁵² 喻國人，字大受，號春山，郴州人，1642舉人。國變後，隱居不仕，博覽群書，究天人性命之旨。傳見朱倬修，陳昭謀纂，〔嘉慶〕《郴州總志》（收入《中國地方志集成》，湖南府縣志輯第22冊，南京：江蘇古籍出版社，2002），卷30，〈文苑〉，頁45a-b。

⁵³ 呂妙芬，〈以天為本的經世之學：安世鳳《尊孔錄》與幾個清儒個案〉，頁89-130。

⁵⁴ 清·許三禮，《戊午問答》（收入《天中許子政學合一集》，冊165，臺南：莊嚴文化，1995），頁7b-8b，總頁566。

見《聖孝疏義》是為人君與有志於聖人者而作，與《聖孝廣義》專論天子之孝略有不同，⁵⁵但兩書的論旨仍十分相近，故可說《聖孝廣義》雖完成於康熙二十一年，但開始構想及寫作的時間應該更早。

《聖孝廣義》成於康熙二十一年，當非偶然，這一年朝廷的孝治政策有重大的突破。當年三月，朝廷命葉方藹等修纂的《御定孝經衍義》完成，這是康熙繼承順治推動孝治教化的重要里程碑，也是朝廷繼啟動修纂《明史》後，再次試圖凝聚士大夫完成的文化事業。此事在《孝經》史上也有重要意義，這部由朝廷纂修、由帝王親序並下令頒布天下的官方正本，對清代後續的《孝經》學影響深遠。⁵⁶

《御定孝經衍義》之經文採朱熹《孝經刊誤》所定經一章、傳十四章的規模；體例則仿《大學衍義》，強調《孝經》的政教功能。全書徵引《十三經注疏》、《五經大全》、《性理大全》、《二十一史》、《資治通鑑》、《資治通鑑綱目》、《通典》、《通志》、《通考》、《大學衍義》、《大學衍義補》，以及名臣奏議、名臣言行錄、宋儒語錄等，衍經不衍傳，是一部以孝治天下為理念的政教書籍。⁵⁷

至於《聖孝廣義》的性質與定位，許三禮在〈開宗明義章疏第一〉中說道：

《孝經》，孔聖曾賢授受之書也，先儒謂為《大學》母，但自天子及諸侯、卿大夫，至士、庶人統言之，未有為聖天子專言者。臣尊其章，廣其義，敬疏曰：盤古由混元太極以闢宇宙，神聖統治，人天順化，今昔無異，其道非自

⁵⁵ 關於此，見下文討論。

⁵⁶ 呂妙芬，《孝治天下：《孝經》與近世中國的政治與文化》，頁215-219；247-254。《御定孝經衍義》的序與內容曾被韓國英翻譯，收入其《中國古今之孝道》書中，關於此，參見潘鳳娟，《孝道西遊：孝經翻譯與歐洲漢學的源起》（臺北：聯經出版公司，2022），頁177-263。

⁵⁷ 清·葉方藹、張英監修，韓萇纂，《御定孝經衍義·凡例》（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷首，頁1a-3b，總頁數94-95。

貴者始乎？或人請曰：《大學》，宋臣真德秀衍焉，明臣邱濬補焉。今《孝經廣義》例此，當有之。⁵⁸

許三禮說《孝經》是孔曾授受之書，孝為學之本，故先儒謂《孝經》為《大學》之母。接著，他說《孝經》統言自天子以至庶人之孝，但並未專為天子言孝，因此他尊《孝經》十八章之體例，推廣孝義而作《聖孝廣義》，此書乃專為天子言孝者。許三禮又託「或人」之口請曰：《大學》在宋代有真德秀（1178-1235）作《大學衍義》，明代丘濬（1421-1495）作《大學衍義補》。言下之義，《孝經》在《御定孝經衍義》之後，也可有補作。故又說到：「今《聖孝廣義》例此，當有之。」顯然是以許三禮作《聖孝廣義》，比擬丘濬作《大學衍義補》。這段以《孝經》和《大學》並提的文字，也強調了《聖孝廣義》與《御定孝經衍義》兩書在性質上與《大學衍義》和《大學衍義補》相當，都是有關帝王政教的重要典籍。

我們知道《大學衍義》和《大學衍義補》兩書是推衍《大學》成為帝王之學的重要典籍，奠定了《大學》在儒家政治思想的地位，《大學衍義》也是元明時期重要的經筵典籍。據朱鴻林、李焯然的研究，《大學衍義》是真德秀為剛親政的宋理宗而寫，內容主要推衍《大學》格物、致知、誠意、正心、修身、齊家前六條目，以宋理宗個人道德修養為主。丘濬《大學衍義補》則補治國、平天下兩方面，全書以正朝廷、正百官、固邦本、制國用、明禮樂、秩祭祀、崇教化、備規制、慎刑憲、嚴武備、馭夷狄、成功化為目，鋪衍治國平天下之要務。要言之，與真德秀《大學衍義》相比，丘濬更重視實際政治體制與事務，可謂一主於理、一主於事，兩書合璧，則有兼本末以成全體大用之功。⁵⁹雖

⁵⁸ 清·許三禮，《聖孝廣義》，總頁700。

⁵⁹ 朱鴻林，〈理論型的經世之學—真德秀大學衍義之用意及其著作背景〉，《食貨月刊》，15：3&4（1985.9），頁108-119。朱鴻林，《中國近世儒學實質的思辨與習學》（北京：北京大學出版社，2005），頁1-19。李焯然，《丘濬評傳》（南京：南京大學出版社，2011），頁145-165。

然許三禮以專論天子之孝、增廣孝義的方式寫作《聖孝廣義》，與丘濬以實際政體與事務補充真德秀之專論君王修身的作法不同，不過，《聖孝廣義》作為帝王之學要典之性質，與丘濬之作並無二致。關於此，讓我們再看下面引文。

許三禮完成《聖孝廣義》後，於家塾先師神前焚香祭告曰：

皇太子，國本也，出閣講學，將有盛舉。禮竊惟治與學莫大於孝，王者之孝與士庶不同，憲天法祖其重者。禮日夕告天祝聖，疏成一書，名《聖孝廣義》。乃遵先師授曾子《孝經》十八章，推廣焉者。越廿辰竣，備□職日，繕疏進獻。蓋六經列史，俱先王垂教書，《孝經》，其精髓也。宗廟社稷，俱天地神人望，君儲，其根本也，關最重，相需甚殷。為天地立心，民物立命，夙所講求莫此大。況值昌期適屆，聖道其當興，為往聖繼絕學，萬世開泰平，在今者，是舉。念先師當年，經成，告之天。今疏既竣，應告聖，肅繕茲函，奉詞虔告。⁶⁰

可見《聖孝廣義》是為皇太子出閣講學而作，許三禮也藉此陳述他心目中的帝王孝治之學。許三禮在書成之後，仿效孔子作《孝經》後告天的舉動，⁶¹稟告孔聖之靈。孔子受天命而制作《孝經》，許三禮則是在「日夕告天祝聖」中，即在不斷與天及聖人之靈溝通中，完成《聖孝廣義》。許三禮不是聖人，沒有資格著「經」，《聖孝廣義》是一「疏」作。即使許三禮每天早晚都行告天禮，但他在書成後是告孔聖之靈，而非告天，亦顯示此書的位階低於「經」。儘管如此，此書的內容並不是逐一注釋或疏解《孝經》經文，而是依《孝經》的體例重新撰成十八章疏解，並大大擴展孝

⁶⁰ 清·許三禮，《聖孝廣義·附告聖文》，總頁704-705。

⁶¹ 「孔子作《春秋》，制《孝經》。既成，使七十二弟子向北辰星罄折而立，使曾子抱《河》、《洛》書北向。孔子齋戒，簪縹筆，衣終單衣，向北辰而拜，告備於天曰：《孝經》四卷，《春秋》、《河》、《洛》凡八十一卷，謹已備。天乃洪鬱起，白霧摩地，赤虹自上而下，化為黃玉，長三尺，上有刻文。」梁·沈約，《宋書》（北京：中華書局，1974），卷27，頁368。

的意涵，故某個意義而言，許三禮寫作此書實具有創作經典的意味。《聖孝廣義》寫作時的皇太子為胤礽（1674-1725），胤礽立於康熙十四年（1675）。康熙立太子後以嚴格的禮制尊榮太子的身分，葉高樹指出尊榮皇太子的禮制，具有伸張皇權、鞏固統治的意義。⁶²事實上，禮制是清朝統治的重要工具，克禮（Macabe Keliher）研究清朝禮部的設立，說明清朝廷如何藉著禮儀別尊卑、強化皇權，以達到穩定治理的作用。⁶³

太子為國本，太子出閣是朝廷大事，朝臣們屢次上疏請太子出閣講學。康熙十九年（1680）3月23日，詹事府等衙門議覆，科臣余國柱條奏皇太子出閣讀書事宜，李燾（1625-1684）也以「皇太子出閣講讀，係從來大典」上奏，不過康熙認為皇太子尚年幼，出閣講學未必能達到嚴切教育之功：「與其循典禮虛文有悞為學工夫，不如嚴勵訓習之有益。且觀故明末季，雖遵行此典，無一精通學問之主。這事情著候旨行。」⁶⁴康熙二十年平定三藩之亂，同年11月13日，御史戴王縉（生卒年不詳，1658 進士）再次疏請太子出閣，此次康熙給予正面的回覆：「此事當行，著票該部議奏。」⁶⁵

雖然康熙正面回覆戴王縉的疏請，但太子出閣事並未立即實現。康熙二十一年10月2日，陳廷敬（1638-1712）等在回答康熙有關《治安策》之問時，也再次強調早諭教太子的重要性，⁶⁶但實際上要等到康熙二十五年（1686）閏4月24日太子才正式出閣。⁶⁷關於此，姚念慈有詳細的分析。姚念慈認為康熙遲遲未讓太子出閣，是不願意太早將太子的教育交在漢臣手中，希望先由自己調教，此又與康熙對滿洲文化的認同，及其對漢人的猜忌有關。康熙以滿州家法教育太子，先令其習滿文，再習漢文，並教騎射之學，

⁶² 葉高樹，〈康熙皇帝的焦慮：立儲、開邊和歷史定位〉，《臺灣師大歷史學報》，54（臺北，2015.12），頁45-94。

⁶³ Macabe Keliher, *The Board of Rites and the Making of Qing China* (Oakland: University of California Press, 2019).

⁶⁴ 中國第一檔案館整理，《康熙起居注》冊1（北京：中華書局，1984），頁514。

⁶⁵ 中國第一檔案館整理，《康熙起居注》冊1，頁777-778。

⁶⁶ 中國第一檔案館整理，《康熙起居注》冊2，頁903。

⁶⁷ 中國第一檔案館整理，《康熙起居注》冊2，頁1483。

又令太子背誦四書和《尚書》，康熙親自講解。等到自己對皇太子教育具有信心之後，也是在他明確宣稱自己以治統兼道統後，才讓皇太子出閣接受漢臣的教育。⁶⁸許三禮對朝臣上疏請太子出閣講學之事應不陌生，隨著太子年紀漸增，出閣講學是遲早之事，《聖孝廣義》便是為皇太子教育而作，許三禮也藉此書表述自己對帝王之學的看法。

《聖孝廣義》寫作之另一值得留意的背景，是當時河南的士習與學風，以及河南士人對朝廷治理的期許與參與。河南地區在晚明遭受寇亂天災的嚴重破壞，康熙年間政權逐漸穩固，加上朝廷崇儒重道的舉動，帶給當地士人很大的期望，他們積極投身理學，與孫奇逢的關係密切，又致力於建書院、倡講學、教化鄉里，對於康熙皇帝的治理抱有很深的期望。⁶⁹後來擔任皇太子講官的耿介，是孫奇逢的弟子，河南地方的理學領袖，也是嵩陽書院的創建者。耿介同樣於康熙二十一年著成《孝經易知》一書，這是一本教授童蒙的《孝經》文本，用於推行孝的教化。其他河南士人如湯斌、冉覲祖（1637-1718）、竇克勤（1653-1708）、李來章（1654-17121）等，也均十分重視《孝經》與《小學》教育，並在仕宦生涯中努力推廣。⁷⁰以清初出版及推行《孝經》教育而言，河南地區的表現也十分突出。⁷¹綜言之，清初河南士人的教育與施政理念，不僅具有修正晚明學風、建設鄉里的意義，也明顯呼應朝廷提倡的孝治政策。許三禮身為河南籍重要朝臣以及孫奇逢學圈的

⁶⁸ 清·馬齊、張廷玉、蔣廷錫監修，《大清聖祖仁皇帝實錄》（北京：中華書局，1986），卷124，康熙二十五年二月癸丑條，頁322。

⁶⁹ 何淑宜，〈清初河南理學家與地方秩序的恢復〉，《明代研究》，22（臺北，2014.6），頁77-107。

⁷⁰ 《孝經易知》纂修於康熙21-22年間，見清·耿介，《敬恕堂文集》（鄭州：中州古籍出版社，2005），〈紀事略〉，卷6，頁46a，總頁336。關於耿介等清初河南士人建書院及該地程朱學復興，參見呂妙芬，〈清初河南的理學復興與孝弟禮法教育〉（收入高明士編，《東亞傳統教育與學禮學規》，臺北：臺灣大學出版中心，2005），頁177-223；何淑宜，〈清初河南理學家與地方秩序的恢復〉，頁77-107。

⁷¹ 呂妙芬，《孝治天下：孝經與近世中國的政治與文化》，頁219-231。

一員，他的思想與政治傾向，與其師友及河南地方士習，均有密切關係。

湯斌、耿介後來擔任太子的講官，許三禮於康熙二十三年也赴京任官，加上稍早擔任翰林院侍講學士、詹事府少詹事的崔蔚林也是孫奇逢門人，可以說康熙中期北京官員中隱然有一股北方孫奇逢學派的勢力。⁷²這些人與皇帝談論理學，對於朝廷「孝治天下」的政策也積極回應，因此考慮《聖孝廣義》寫作的背景，清初河南的士習學風是值得留意的面向。

綜上所論，《聖孝廣義》至少在康熙十七年已有初稿，但完成於康熙二十一年，是朝廷完成《御定孝經衍義》的同年，頗有政治深意。《聖孝廣義》主要為皇太子出閣講學而作，許三禮推廣《孝經》之義，專論帝王政孝之學，他也藉此書論述其心目中理想的天子之孝，即以敬天愛民為主的經世之學。《聖孝廣義》不僅反映許三禮的家學與個人思想，也呼應當時河南理學社群之學風與作為，即以上行下效、全力配合朝廷政策的姿態，從地方到中央，共同推動孝治天下的政教理想。

四、《聖孝廣義》的內容

本節主要說明《聖孝廣義》的內容，以及許三章如何闡發天子之孝的意涵。《聖孝廣義》共十八章，下表是《孝經》與《聖孝廣義》的篇名對照：

⁷² 崔蔚林思想近陽明學，康熙十一年補翰林院侍講學士，約康熙二十年擔任詹事府少詹事，康熙二十三年罷官歸家。關於崔蔚林的生平及其與康熙的關係，參見成棣，〈崔蔚林與康熙初年的官方意識形態〉（收入鄧秉元主編，《新經學》第一輯，上海：上海人民出版社，2017），頁176-206。

《孝經》十八章	《聖孝廣義》十八章
開宗明義章第一	開宗明義章疏第一
天子章第二	聖皇章疏第二
諸侯章第三	聖帝章疏第三
卿大夫章第四	聖王章疏第四
士章第五	聖相章疏第五
庶人章第六	聖師章疏第六
三才章第七	三才章疏第七
孝治章第八	孝治章疏第八
聖治章第九	聖治章疏第九
紀孝行章第十	紀孝行章疏第十
五刑章第十一	三風章疏第十一
廣要道章第十二	廣要道章疏第十二
廣至德章疏第十三	廣至德章疏第十三
廣揚名章第十四	廣揚名章第十四
諫諍章第十五	補憾章疏第十五
感應章第十六	感應章疏第十六
事君章第十七	法祖章疏第十七
喪親章第十八	參天章疏第十八

許三禮改動了九章的篇名，《孝經》「天子、諸侯、卿大夫、士、庶人」章，分別改為「聖皇、聖帝、聖王、聖相、聖師」章。〈五刑章〉、〈諫諍章〉、〈事君章〉、〈喪親章〉，則改為〈三風章疏〉、〈補憾章疏〉、〈法祖章疏〉、〈參天章疏〉。

此處先說明後四章的更動：1. 〈五刑章〉改為〈三風章疏〉。〈三風章疏〉以《尚書·伊訓》「三風十愆」為主要內容，然為呼應全書尊天的要旨，許三禮在「三風十愆」的風俗行為之上，更強調「罪莫大於拂天之明命」。⁷³2. 〈事君章〉改為〈法祖章疏〉，此章強調遵從先王彝訓、典章制度與治理法制的重要性。3. 〈喪親章〉改為〈參天章疏〉，主要闡發聖人配天之

⁷³ 三風意指：巫風、淫風、亂風。十愆：恆舞、酣歌、貨、色、遊、畋、侮聖言、逆忠直、遠耆德、比頑童。

意。4.〈諫諍章〉改為〈補憾章疏〉，此章說明人能補天地之憾，頗能反映許三禮家學與個人思想，他後來在與康熙問答時，也特別陳述補憾的觀點。⁷⁴

《孝經》〈諫諍章〉強調子之於父、臣之於君不是一味順從，君父若有不義，臣子必須諫諍。君臣父子身分雖不同，但畢竟都是人，人都有可能昧於義而需要別人諫諍。人之於天當如何？難道天也有昧義之時？許三禮在〈補憾章疏〉中並不是從諫諍的角度立論，他說：

敢問：君有爭臣，父有爭子，經著明訓。事天者取順不取爭乎？臣疏曰：否否。天有心也，天有數也，自生民來，一治一亂，非天數乎？願治莫亂，則天心也。聖人順天心不順天數，故樂天安之命，安土敦仁，是天將順之子；挽天之數，撥亂返治，是天韜蠱之子。天地有憾，惟聖與君補之，是謂達孝。果當闕陷，過者，不裁成，不及者，不輔相，又焉得為化育之贊乎。⁷⁵

所謂「事天者非全然順天」，意指人不應消極認命。許三禮分別天心與天數，說：願治莫亂是天心，一治一亂是天數；聖人順天心，不順天數。雖然民物豐饒、天下昇平，是天與人共同的心願，但現實免不了天災禍亂。聖人面對亂世，不應毫無作為，而應積極作為。簡言之，世亂是天之憾，但聖與君可補此憾。

許三禮另有〈三補憾〉一文，論述人如何補天、地、人之憾。他說人非聖賢，天生氣質有偏，運數亦不能全吉，此是天之憾；但是人可以靠著學習而變化氣質、行功德而挽回運數，此即造命之功。自然環境有土地肥磽不均、地形高下不平之別，故物產與生活條件也有差異，此是地之憾；但人可藉農業水利之建設、賦稅與蠲賑等措拖，彌補地之憾。補人之憾方面，他強調君

⁷⁴ 見下文說明。

⁷⁵ 清·許三禮，《聖孝廣義》，頁7b-8a，總頁703-704。

王治國須君相一心、得聖賢相輔、聯天下萬民為一體。⁷⁶許三禮特別重視君相治理之權，他說：

君相握造化生心，宇宙在手之權，而神聖窮理盡性，實有旋乾轉坤，以我參三才、備萬物之學。故嘗著三補憾之說，以見聖學宏大，不僅聽天由命。⁷⁷

除了重視個人道德修養，許三禮也重視經世濟民之功，強調人的自主性與能動性，唯人能參贊天地化育，尤其寄望政治領袖的作為。此既呼應康熙勵精圖治的自我期許，也符合皇太子教育的基調。

許三禮相信，不僅政治領袖，一般人也可以補天地之憾。他舉自己父祖為例，說他們開義學、施方藥、刻善書，是補天憾之類；賙族黨、急人難，是補地憾之類；收養盲啞者、助寡乏不能葬者、資人買妾、勸人立嗣等，則是補人憾。正如他每日行告天禮，雖不能與天子祭天之禮相提並論，但他相信人人都可以知天事天，經世濟民的儒學也是人人都應當身體力行的。

至於《聖孝廣義》如何推廣天子之孝的意涵，許三禮主要從兩方面立論：一、強調天子盡孝的對象是天，天子應代天治理宇宙萬物，建立皇極；二、帶入歷史文化傳統的向度，強調天子承繼過去聖王之治統與聖賢之道統，合治道於一身。

（一）天子盡孝的對象是天

《孝經》統言自天子以至於庶民皆以孝為本，言「孝始於事親，中於事君，終於立身」。《聖孝廣義》的「開宗明義章疏第一」則說：

聖人，上帝孝子也，君師之所由作也。專疏實以尊其經。六合一家，萬物一體，受之天地，不敢貳，不敢虐，孝之

⁷⁶ 清·許三禮，〈三補憾〉（收入《天中許子政學合一集》，冊165，臺南：莊嚴文化，1995），頁1a-3a，總頁706-707。

⁷⁷ 清·許三禮，《聖孝廣義》，頁1a，總頁706。

始也。體元贊化，撫中泣外，洽德於幽明，以告泰和於天地，孝之終也。夫孝始於事天，中於仁民愛物，終於為萬世建皇極。虞書云：「欽若昊天，敬授人時。」⁷⁸

《聖孝廣義》專言天子之孝，不再從個人孝養父母或修身立德的層次立論，而強調天子必須向天盡孝、敬天愛民，建立帝王統治的典範。許三禮把天子盡孝的對象抬高到「天」，他所構想的天子孝義，就不再只關乎人世間的倫理或對百姓的治理而已，更是關乎天地間所有事物，有「六合一氣，萬物一體」的高度，且帶有濃厚的宗教意味。他強調天子要以天之代理人的身分，來治理宇宙天地萬物，範圍包括幽明兩界與歷史文化，天子之孝乃「始於事天，中於仁民愛物，終於為萬世建皇極。」

「天子當盡孝於天」的強調也展現在《聖孝廣義》其他章中。例如，《孝經》〈三才章〉講孝乃天經地義，人民行為之準則，故先王以孝化民，強調博愛、德義、禮樂為教化之基。⁷⁹而《聖孝廣義》的〈三才章疏〉則從「聖人，天為大父、地為大母，一身偉然而為宗子」說起，說聖人必能體天地之大德，民胞物與，窮神知化。許三禮引張載〈西銘〉「知化則善述其事，窮神則善繼其志」，說明聖人能通天地之理、盡人之性，完成天所交付的使命。⁸⁰又說：

大君見崇效卑法之可治天下也，是故先之郊祀以祖配，而天下皆敬其尊。繼之明堂，祀上帝以父嚴，而天下皆愛其親。存心養性為無忝，而天下道德一。制禮作樂為匪懈，而天下風俗同。以蕃庶物為顧養，以育英才為錫類，而天

⁷⁸ 清·許三禮，《聖孝廣義》，頁1b，總頁700。

⁷⁹ 《孝經》〈三才章〉經文：「先王見教之可以化民也，是故先之以博愛而民莫遺其親，陳之以德義而民興行，先之以敬讓而民不爭，導之以禮樂而民和睦，示之以好惡而民知禁」。參見邢昺等注疏，《孝經注疏》，收入《十三經注疏》（板橋：藝文印書館，1982），卷3，頁4b。

⁸⁰ 清·許三禮，《聖孝廣義》，頁3b-4a，總頁701-702。

下各正其性命。⁸¹

許三禮將天子郊祀祭天以尊天，列為天子治理教化之首務，也因為標舉敬天，而將《孝經》〈聖治章〉「嚴父配天」的內容移至〈三才章疏〉。

再舉〈聖治章〉為例，《孝經》〈聖治章〉主要闡論「聖人之德無以加於孝」。《聖孝廣義》的〈聖治章疏〉則旨在闡論「聖人達孝無以加於敬天地」，亦即以敬天地詮釋孝義。許三禮說一般人僅知對君、親、師之生養與教誨要感恩，惟聖人能知一切皆源於天地，故能敬天地。他說：

惟聖人謂非天地不生，覆載降衷，恩同罔極；非天地教不知，河洛示則，義當北面；非天地食不長，受祿膺命，節宜匪躬。如是聖人之達孝，又何加於敬天地乎？故人受天地之中以生，惟天聰明，惟聖時憲，元后作民父母，以為天下王，莫不克謹天戒，以康兆民。至於敬乃親者不天地若，是謂悖天；儼乃師者一不天地若，是謂侮天；奉乃君者一不天地若，是謂戾天。⁸²

聖人一切以天為準則，能敬天地，故能真正地敬親、嚴師、奉君。反言之，若不能像敬天一般地敬奉君、師、親，便是悖天、侮天與戾天。此處亦不同於《孝經》原文「不愛其親而愛他人者謂之悖德，不敬其親而敬他人者謂之悖禮」，原文強調人倫的層次，《聖孝廣義》則是以「尊天」作為其他人倫與處世的標準。

其他各章也有類似的情形，即將原本人倫與人間治理的層次，提升到事天達天、依天治理的高度，成為全書的基調。例如，〈紀孝行章疏〉曰：

聖人之事天也，與陰陽合其德，與日月合其明，與四時合其錯行，與鬼神合其吉凶，與雷霆風雨合其鼓潤。五者備

⁸¹ 清·許三禮，《聖孝廣義》，頁4a，總頁702。

⁸² 清·許三禮，《聖孝廣義》，頁5-b，總頁702。

矣，然後能事天。⁸³

〈廣要道章疏〉曰：

視事如天事，則敬；視民如天民，則愛；視用如天物，則節；視賢為天英，則不敢棄；視時為天令，則不敢違。⁸⁴

〈廣至德章疏〉曰：

聖人之教以達天德也，非參兩而倚乎數也，德通神明，為上帝立萬世之心也。」〈廣揚名章疏〉論「聖人之全天性也大，故能格遐邇於一心；立天命也永，故能正人物於一身；運天化也神，故能通古今於一息。⁸⁵

以上均標舉天與聖人之孝的關係。《聖孝廣義》最後一章為〈參天章疏〉，闡論聖人配天、參天之義：

聖人之配天也，民生我遂，物性我復，化育我贊，故範圍不過，曲成不遺，此合德之政也。先弗遠（違），後奉若，時乘六龍以御天，此體撰之化也。聖非天何憲，天非聖罔與克相，示道不貳也。若夫口代天言，心代天意，手代天工，身代天事，聖人直以天自處，參也云乎哉。或曰峻命不易，稱克配以永之。或曰不聲色，不夏革，假帝謂以美之。或曰於昭在上，頌陟降在帝左右以實之。旦微洞洞，夕厲屬屬，事天之道備矣，聖人之大孝終矣。⁸⁶

許三禮以《中庸》「至誠可參天地」、⁸⁷《易·繫辭》「範圍天地

⁸³ 清·許三禮，《聖孝廣義》，頁6a，總頁703。

⁸⁴ 清·許三禮，《聖孝廣義》，頁6b，總頁703。

⁸⁵ 清·許三禮，《聖孝廣義》，頁7a，總頁703。

⁸⁶ 清·許三禮，《聖孝廣義》，頁8b-9a，總頁704。

⁸⁷ 《中庸》：「為天下之至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則能贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可以與天地參矣」。參見朱熹，《中庸章句》，收入《四書集注》（板橋：藝文印書館，1980），頁21a-b。

之化而不過，曲成萬物而不遺」，說明聖人合德之政；又引《易傳》乾卦，說明天地陰陽之變化律則。⁸⁸聖人與天同道，是人之至者，正如邵雍所言：「（聖人）能以心代天意，口代天言，手代天工，身代天事者焉；其能以上識天時，下盡地理，中盡物情，通照人事者焉；其能以彌綸天地，出入造化，進退古今，表裡人物者焉。」⁸⁹此即許三禮所言「聖人以天自處、與天地參」之義。

綜上所論，《聖孝廣義》強調天子受天命的特殊身分，所謂「從來帝王一身，承天治人者也」。⁹⁰帝王身為天之子，盡孝的首要對象應當是天；天子之孝當始於敬事天地，仁民愛物，終極目標則是要為萬世建皇極。他所描述天子之孝的範圍，遠超過《孝經》的倫理與政教規模，具有以天為本、敬天愛民、代天治理的面向，不僅強調具體政治經濟，也有濃厚的宗教意涵。

這一套以天為本的經世思想，不僅反映許三禮個人的思想，也符合清代天子祭天禮制的意涵。清朝入關後，承繼明朝祭天之禮，每年冬至祭天，是朝廷的大祀。在祭天大祀中，主祭者皇帝即是以「天之子」的身分行禮，皇帝先在天壇上層的「皇天上帝」神牌前跪拜，再拜列祖列宗，之後再拜大明、夜明、星辰、風、雲、雷、雨等神。⁹¹誠如司徒安（Angela Zito）所論，祭天是一

⁸⁸ 體撰之化，出自《易·繫辭》：「陰陽合德，剛柔有體，以體天地之撰」。《易傳·乾文言》：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時，天且弗違，而況於人乎！況於鬼神乎！」參見朱熹，《周易本義》，收入嚴靈峰輯，《無求備齋易經集成》冊28（臺北：成文出版社，1976）；《繫辭》下傳，頁11a；《周易文言傳》，頁7b-8a。

⁸⁹ 邵雍，《邵雍集》（北京：中華書局，2010），冊1，〈觀物內篇〉，頁7-8。引文中三個或曰，均出自《詩經》。《詩·大雅·文王》：「殷之未喪師，克配上帝，儀監於殷，峻命不易」；《詩·大雅·皇矣》：「帝謂文王，予懷明德，不大聲以色，不長夏以革」；《詩·大雅·文王》：「文王在上，於昭于天。周雖舊邦，其命維新。有周不顯，帝命不時。文王陟降，在帝左右。」。阮元校勘，《十三經注疏》（臺北：藝文，2001），冊2，頁537、573、533。

⁹⁰ 清·許三禮，《讀禮偶見》（收入《天中許子政學合一集》，冊165，臺南：莊嚴文化，1995），頁18b，總頁635。

⁹¹ 清·允禩等奉敕撰，《欽定大清會典》（收入《景印文淵閣四庫全書》，冊619，臺北：臺灣商務印書館，1984），卷37，〈大祀一〉，頁291-304。

種「對天盡孝的禮儀」，主祭的皇帝是天與人的中介，也是歷史與宇宙知識的承載者，皇帝正是透過祭天禮儀的展演，其作為「天之子」的特殊身分才得以全幅展現。⁹²Zito 對於清朝皇帝祭天禮儀的詮釋，與許三禮論述聖孝意涵十分契合。

（二）天子承繼治統與道統

許三禮除了拉高天子盡孝的對象、擴大天子孝治的範圍外，他在《聖孝廣義》中也帶入歷史的向度，強調天子必須承繼歷史文化傳統。他將開天闢地以來的天下與歷史文化，全納入君王孝治的範圍。上下四方、古往今來之事物，均是聖天子孝治的範圍，其中最鮮明的表現在其對第二至第六章的更動與疏解。

《孝經》第二至第六章論天子、諸侯、卿大夫、士、庶人之孝，《聖孝廣義》的主題，則分別改為聖皇、聖帝、聖王、聖相、聖師，並以特定歷史人物進行論述。〈聖皇章疏〉論伏羲、神農、黃帝三皇，「皆代天神化，而錫類加於百族，施及萬代」。〈聖帝章疏〉論唐堯、虞舜二帝，能求賢禪讓、協和萬邦、民安物阜、地平天成。〈聖王章疏〉論夏禹、商湯、周文王、周武王等聖王，行事能順乎天、應乎民，達於上下。〈聖相章疏〉論伊尹、傅說、比干、周公等輔佐聖王的帝臣，均能順乎天而克盡臣道。⁹³許三禮論臣道曰：「父取親，而君取尊，兼之者天也。人臣事君如事天，則忠；事親如事天，則順。忠順不失，臣極彰矣。」⁹⁴許三禮在〈擬太學中崇祀道統譜系圖〉中列出更多夏、周兩朝的名臣，可作為「聖相」章的補充。⁹⁵〈聖師章疏〉則專論孔子，此章總結曰：

故自聖皇、聖帝、聖王、至於聖相、聖師，不事天地如大

⁹² Angela Zito, *Of Body and Brush: Grand Sacrifice as Text/Performance in Eighteenth-Century China* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1997), pp. 185-187.

⁹³ 清·許三禮，《聖孝廣義》，頁3a，總頁701。

⁹⁴ 清·許三禮，《聖孝廣義》，頁3a，總頁701。

⁹⁵ 清·許三禮，〈擬太學中崇祀道統譜系圖〉（收入《天中許子政學合一集》，冊165，臺南：莊嚴文化，1995），頁10a-b，總頁598。

父大母，而為達孝者，未之有也。⁹⁶

《孝經》講論五種社會身分的孝行，並不帶入特定的人物或時間，是論理而無特定歷史人物。相對地，許三禮論述的聖皇、聖帝、聖王、聖相、聖師，並不僅是身分界定與職責說明，而是歷史上具體的人物及其事功。上古聖賢所創建的治理與教化典範都被納入天子之孝的範圍，成為聖天子必須承繼的歷史傳統，可以說許三禮藉《聖孝廣義》表述天子應與相、師共治天下，且天子應統治統與道統，建立皇極。此不僅承繼父親許純「以治統治道統之全體大用之學」的理念，也是康熙朝君臣們熟悉的論調。

關於康熙朝君臣合治統與道統的論述，學界已多有論述。黃進興詳細討論康熙合治統與道統的作為，及其如何受到儒臣們的支持，並指出士人因此失去批判政治權威的理論立足點。⁹⁷康熙朝臣紛紛頌讚康熙是「五百年必有王者興」的聖王、能使道統與治統復歸於一，以及期待歷史昌期再至的例子相當多，此處僅舉數例說明。許三禮說：「況值昌期適屆，聖道其當興，為往聖繼絕學萬世開泰平在今者。」⁹⁸葉方藹說：

今日作君作師之責，全在皇上，庶幾道統治統復歸一。⁹⁹

李光地於康熙十九年奏曰：

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

⁹⁶ 清·許三禮，《聖孝廣義》，頁3b，總頁701。

⁹⁷ 黃進興，〈清初政權意識形態之探究：政治化的「道統觀」〉，《中央研究院歷史語言所集刊》58：1（臺北，1987.3），頁105-131。

⁹⁸ 清·許三禮，《聖孝廣義·附告聖文》，收入《天中許子政學合一集》，頁10a，總頁705。

⁹⁹ 清·葉方藹，《葉文敏公集》（收入《續修四庫全書》，集部冊1410，上海：上海古籍出版社，1995），卷1，〈召對懋勤殿雜記〉，頁416-417。

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。自朱子而來，至我皇上又五百歲，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？¹⁰⁰

耿介也說：

然則以行道而明道之任，以治統而兼道統之責，誠曠千百是世而難邁者也。恭逢聖天子在上，接堯舜精一之統，執中以運天下，海宇底定，萬邦協和。¹⁰¹

康熙的勵精圖治，及其崇儒重道的文化政策，讓許多儒臣頌讚他是應運而生的「聖君」，也期望他能以治統兼道統，再創歷史新局。從聖學觀的歷史變化看，誠如張曉宇研究兩宋聖學論述所言，當皇權高漲時，皇權式的聖學觀亦隨之增長，¹⁰²康熙朝的君臣便是在皇權穩固的政治態勢下，利用道統與治道的論述，將聖學歸予皇權，展現治教合一的盛世氣象。¹⁰³朝臣們望治的心理與宣稱君王身兼治統與道統的論述，其政治意涵值得格外留意，此固然削弱他們對政治權威批判的力道，但未必可視為他們在君王面前全然繳械，至少其政治修辭的方式值得進一步分析。

在他們對於聖治與昌期的論述中，君王必須倚賴聖相、聖師之佐輔，唯有君臣一體共同努力，才可能治平天下。故當群臣頌讚康熙是應時而生的聖王、盼望歷史昌期再至時，在賦予皇帝崇

¹⁰⁰ 清·李光地，《榕村集》（收入《景印文淵閣四庫全書》，冊1324，臺北：臺灣商務印書館，1985），卷10，〈進讀書筆錄及論說序記雜文序〉，頁669。

¹⁰¹ 清·耿介，〈嵩陽書院創建道統祠記〉，《敬恕堂文集》，頁466。

¹⁰² 張曉宇，〈理學與皇權——兩宋之際「聖學」觀念的演變〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，92：4（臺北，2021.12），頁649-698。

¹⁰³ 張曉宇說「理學式的聖學觀」在理學成為官學之後更具影響力，即使皇權亦不能無視之。因此，明清君王若欲以皇權收編道統，便宣稱自己掌握聖賢心法、承繼道統，明成祖如此，康熙亦然。張曉宇，〈理學與皇權——兩宋之際「聖學」觀念的演變〉；明成祖撰《聖學心法》以合治統與道統，參見Benjamin A. Elman, “Where Is King Ch’eng? Civil Examinations and Confucian Ideology during the Early Ming, 1368-1415,” *T’oung Pao*, 79 (January, 1993), pp. 23-68.

高的地位與權柄的同時，其實也試圖賦予自己一定的經世角色，以及參與治理的合法性。當然像康熙這般乾綱獨斷的君主，深諳如何掌握君權、平衡群臣勢力之道，例如他提出真假理學的判準，康熙三十三年（1694）還以「理學真偽論」為題召試翰林官員，這些舉措也有著打壓理學官僚的意味，是欲確立君主掌握道統話語權的行動。¹⁰⁴不過，與其視清初歌頌聖王的儒臣們處於無力評論朝政的失語狀態，毋寧視其在皇權高漲的處境下，運用另一種政治修辭的方式，謀求與君王共治天下，實現自己的政治理想的努力。

讓我們再回到太子出閣講學一事。據太子講官耿介所述，他在講學中有機會向康熙表達其理學思想。例如，康熙召問：「《中庸》一書以何為最要？」耿介便從天之所以為天、文王之所以為文，以及「聖學法天主敬」等面向回應。康熙命寫字時，耿介寫下的內容是：

孔子言仁言孝，蓋仁孝一理。仁者孝之本體，孝者仁之發用。不言仁，無以見孝之廣大；不言孝，無以見仁之切實。¹⁰⁵

耿介向康熙表述的「聖學法天」、「仁孝一理」，均與許三禮的思想相契。¹⁰⁶而康熙在耿介書寫後，也御書「閑來無事不從容」和「存誠」，顯示其對程朱理學的熟悉。然而，在君臣和諧應對的表象下，其實並不平靜。姚念慈指出，康熙並不放心將太子教育全盤交予漢臣，加上湯斌當時又因嘲笑滿人德格勒文章一事引發康熙不滿，甚至稱其為「偽道學」，導致康熙二十六年（1687）湯

¹⁰⁴ 清·馬齊、張廷玉、蔣廷錫監修，《大清聖祖仁皇帝實錄》，卷163，康熙三十三年癸酉條，頁785。

¹⁰⁵ 清·耿介，〈自序〉，《敬恕堂文集》，頁8-9。

¹⁰⁶ 耿介寫信告訴許三禮說自己「自辛酉讀佳集，景慕至今也」，又說：「向見先生仁孝達天四字，佩服至今，所以使人人皆誦習《孝經》，從家庭庸行處做起，亦是此意。」可見兩人思想有相近處。清·耿介，〈與許西山先生〉，《敬恕堂文集》，頁434-435。

斌、耿介辭去講官，太子出閣講學也隨之落幕。¹⁰⁷此事對於孫奇逢學圈士人希望以學問得君行道、輔佐帝王共治天下，無疑是一大打擊。不過，許三禮在康熙二十七年（1688）擔任殿試武會試讀官時，他仍有機會當面向康熙陳述聖人贊天地之化育、補天地之憾的「人參三才」說。康熙聽了他的回答後，詢問熊賜履的意見，熊氏對曰：「許三禮講得渾全」。¹⁰⁸對於許三禮強調天子當事天愛民，康熙應當能認同，他著名的「敬天勤民」御璽，便顯示此理想與胸懷。¹⁰⁹

另外，康熙與許三禮等會試讀官問答，內容主要是關於《河圖》、《洛書》、《易》，以及「建皇極」、「人參三才」等有關道源與治理、天學、天人關係的大問題。天子作為天之代理人，理應比其臣民更深刻地理解天學，康熙也確實表現出這種姿態，他詢問臣子們：「《歷法新書》曾留心否？又《幾何原本》亦看過乎？」¹¹⁰誠如劉溪指出，西學對於康熙的政治治理而言是重要的，康熙利用西學來補中國科技之不足，也利用西學擴增知識、掌握話語權、塑造其仁智與治道合一的聖王形象，達到鞏固皇權的目的。¹¹¹熊賜履等臣子回覆康熙，已經留心看過《歷法新書》等書；許三禮更是藉此機會，大大推崇康熙，也趁機陳述自

¹⁰⁷ 據耿介自述，他於康熙二十六年（丁卯）3月19日入都，7月削去少詹事職，8月7日出都門，在京期間不及五個月。耿介，〈自序〉，《敬恕堂文集》，頁6-9。

¹⁰⁸ 清·許三禮，〈聖訓恭紀〉（收入《天中許子政學合一集》，出版資訊），總頁444-445。

¹⁰⁹ 康熙敬天勤民璽的介紹，參見：〈拍賣史上最具有歷史價值之權力寶璽康熙御制「敬天勤民」印璽〉，《LIFESTYLE JOURNAL》，〈<https://lj.hkej.com/lj2017/artculture/article/id/1276398/%E6%8B%8D%E8%B3%A3%E5%8F%B2%E4%B8%8A%E6%9C%80%E5%85%B7%E6%AD%B7%E5%8F%B2%E5%83%B9%E5%80%BC%E4%B9%8B%E6%AC%8A%E5%8A%9B%E5%AF%B6%E7%92%BD>〉（2022/10/5）。

¹¹⁰ 清·許三禮，〈聖訓恭紀〉，總頁443-445。

¹¹¹ 劉溪討論康熙在經筵中宣講，掌握道統話語權，塑造自己君師合一的形象，又努力學習西學，在各種公開場合向大臣展示西學知識，塑造學術權威的形象，並試圖將西學納入道統等，均有助於其「治道合一」形象之建構。劉溪，〈皇權如何兼并儒家道統：以清康熙帝「道治合一」的努力為中心〉，《河北學刊》，2017：2（河北，2017.4），頁202-207；劉溪，〈西方科學與康熙帝王形象的塑造〉，《學術交流》，2017：3（黑龍江，2017.3），頁196-201。

己對於聖王參天配地的理想：

臣禮雖愚昧，竊詳思皇上頒賜《易》書之義，與提醒曆學之心，固已顯彰諭教道原大指，盡洩天心。即帝堯欽若昊天的第一命，有抽繹表章不盡者，豈但五百年濂洛關閩所未發，雖自羲皇來四千餘年，引而待暢之義，盡教之矣。請直陳之，先師孔子云：「易有太極，是生兩儀」，自來空講，所以人無入首處。今自「帝出乎震」悟來，又觀文王作《易》之聖，「小心翼翼，昭事上帝」，明明上帝好生，即是從太極處用功。有能久在上帝昭事，而慮不能做出參天配地事者耶？天降下民，方作之君作之師，是化生萬物原是上帝之心。離了愛養民物，別有甚麼內聖外王事業耶？¹¹²

許三禮恭唯康熙能曉諭道原大旨，盡洩天心，發千古聖賢所未發，其對天學的理解與教諭，不僅超越宋儒，甚至超越歷史上眾聖王。許三禮在頌讚面前這位不世出的「聖君」之後，便為自己開闢了得以闡述信念的言說場域，他強調天子當體念上帝好生愛民之心，昭事上帝而參天配地，並以愛養民物來成就內聖外王之事業。

綜上所論，《聖孝廣義》是許三禮為皇太子出閣講學而作，是一本專論天子之孝的政教典籍。全書共十八章，仿《孝經》體制，闡述天子之孝「始於事天，中於仁民愛物，終於為萬世建皇極。」許三禮強調天子盡孝的對象是天，又引入歷史上的聖王賢相與聖賢大儒，作為天子學習與承繼的對象，主張天子當兼繼治統與道統於一身。《聖孝廣義》所闡釋的天子孝治，不侷限於倫理教化的層次，而是關乎宇宙萬物、歷史文化、幽明兩界，並以昭事上帝為首務。這套宗教意味濃厚的高論，不僅反映許三禮的家學與個人思想，也符合康熙皇帝的自我期許。從許三禮與康熙的對答，我們既看到康熙皇帝如何展現自己對於理學、天學的掌

¹¹² 清·許三禮，〈聖訓恭紀〉，總頁445。

握，也看到許三禮如何在恭唯聖君的姿態下，努力傳遞著自己的信念與理想。此種言說方式雖不類北宋士大夫與君共議國是的政治文化，卻也反映著清初儒臣欲與君王共治天下的心理與作為。

五、結論

本文主要討論許三禮的家世與家學、學仕經歷，以及《聖孝廣義》的寫作目的與內容。說明《聖孝廣義》如何反映許三禮個人思想與家學，如何呼應清初河南學風與士習，並藉此討論康熙朝的政治文化。

許三禮所屬的河南彰德許氏家族，在十七、十八世紀年期共出過六位進士，十位官員，是典型的士人之家。許三禮祖父許登仕是彰德支派最早獲功名者，也是許氏家學的奠基者；父親許純更是家學與宗族建設的關鍵人物，他雖一生未仕，但許氏家祠與家塾等建置都成於其手。許三禮的思想與生活禮儀實踐，均受到父親深刻的影響。許三禮官至三品，晚年在京為官，他拜孫奇逢為師，屬河南孫奇逢學圈的一員，在浙江、北京為官時，也結交了許多清初著名士人。無論從其家世、生平或交友，許三禮都不是一位地方小儒或邊緣人物，他在清初政壇與學界都佔有一定的地位。

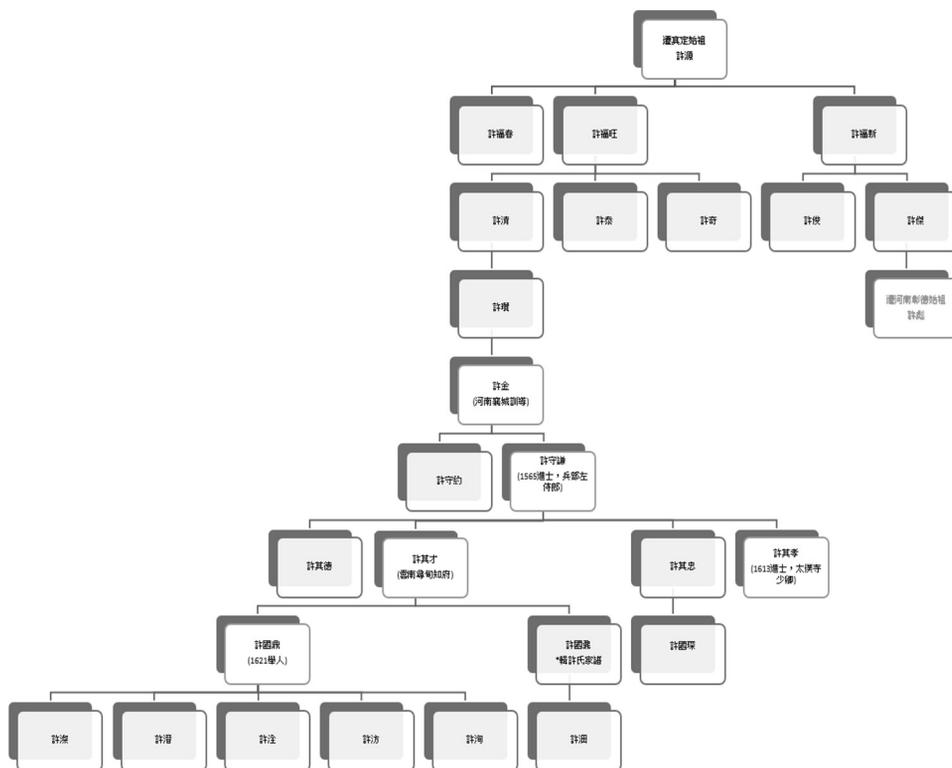
許三禮重視孝弟、支持朝廷孝治的政策，此不僅反映其個人思想與家學影響，也與清初河南學風有密切關係。河南在晚明曾經歷嚴重的寇亂，清初河南士人望治心切，積極重建地方，推行孝弟禮法教育，興起一股理學復興的風潮。河南士人對於清廷所推行的文教政策普遍支持，與江南士人和朝廷的緊張關係十分不同。我們從許三禮的師承與交友、態度與作為，都可見其與清初河南士人及地方學風的密切關係，此也是解讀撰寫《聖孝廣義》的重要背景。

《聖孝廣義》是許三禮為皇太子出閣講學而作，是一本專論天子孝治的政教典籍，此書成於康熙二十一年，即《御定孝經衍義》頒佈的同年，許三禮著作此書可視為以具體行動展現對朝廷

孝治天下政策的支持。《聖孝廣義》仿《孝經》十八章體例，推廣孝義以專論天子之孝。許三禮主要從兩方面推廣天子之孝的意涵：一、強調「天」是天子首應盡孝的對象，天子職責之首務在敬事天地，進而仁民愛物，最終要為萬世建皇極。二、納入歷史文化的向度，將古代聖賢之政教典範（治道合一的理想）均收編於天子治統之中。此不僅反映許純、許三禮父子「以治統合道統之全體大用之學」的思想，也符合康熙皇帝及其朝臣們的期許。而許三禮也強調天子應與臣共治天下，所謂「君相握造化生心，宇宙在手之權。」即在天命之下，君臣各有職責，共同掌握治理之權。本文也討論康熙朝臣們對康熙的頌讚，如何可以被視為一種政治修辭，表達著他們欲與君共治天下的熱望，而許三禮與康熙的對答則鮮活地，展示此政治修辭的應用。

（責任編輯：林煒恩 校對：李菡容）

附錄一：根據《許氏先德紀略》整理



附錄二：許三禮著作繫年

年代	著作地	著作名稱
康熙 12 年 1673	河南	《讀禮偶見》
康熙 15 年 1676	海寧	《聖學問答》、《丙辰問答》、《北山問答》
康熙 16 年 1677	海寧	《希聖達天全書》、《丁巳問答》
康熙 17 年 1678	海寧	〈告天樓告法〉、〈從天定律曆圖說〉、《戊午問答》、 《河洛源流》
康熙 20 年 1681	河南	《聖學源流》
康熙 21 年 1682	河南	《許氏祠堂祭儀》、《聖孝廣義》
康熙 22 年 1683	河南	《易貫全書》、〈三補憾〉
康熙 25 年 1686	江南	《問學篇》、《聖廟崇祀圖記》
康熙 26 年 1687	江南	《憲天聖學》

資料來源：《安陽許少司馬西山先生年譜》，收入許三禮、許協寅等撰，《懷仁堂遺稿》（臺北：中央研究院歷史語言所，2014），頁 155-170。

引用書目

一、文獻史料

- 梁·沈約，《宋書》，北京：中華書局，1974。
- 宋·邵雍，《邵雍集》，北京：中華書局，2010。
- 明·崔銑，《洵詞》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第206冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 清·黃宗羲，《黃宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，2005。
- 清·允禩等奉敕撰，《欽定大清會典》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第619冊，臺北：臺灣商務印書館，1984。
- 清·貴泰修，清·武穆淳纂，《（嘉靖）安陽縣志》，收入《中國方志叢書》，華北地方河南省，第180號，臺北：成文出版社，1968。
- 清·許三禮、許協寅等撰，《懷仁堂遺稿》，收入劉錚雲主編，《中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏未刊稿鈔本》，集部第4-5冊，臺北：中央研究院歷史語言研究所，2014。
- 清·許三禮，《天中許子政學合一集》，收入《四庫全書存目叢書》，子部雜家類，第165冊，臺南：莊嚴文化，1995。
- 清·胡翼修，清·章鑣、章學誠纂，《（乾隆）天門縣志》，收入《中國地方志集成》，湖北府縣志輯，第44冊，南京：江蘇古籍出版社，2001。
- 清·朱偃修，清·陳昭謀纂，《（嘉慶）郴州總志》，收入《中國地方志集成》，湖南府縣志輯，第22冊，南京：江蘇古籍出版社，2002。
- 清·徐淦等續修，清·江普光等纂，《（同治）醴陵縣志》，收入《中國方志叢書》，華中地方湖南省，第283號，臺北：成文出版社，1975。
- 清·張茂節修，清·李開泰纂，《大興縣志》，清康熙二十四年（1685）修烏絲欄清鈔本，臺北：中央研究院傅斯年圖書館藏。
- 清·唐侍陸重修，清·洪亮吉等纂，《（乾隆）重修懷慶府志》，清乾隆五十四年（1789）重刊本，臺北：中央研究院傅斯年圖書館藏。
- 清·馬齊、張廷玉、蔣廷錫監修，《大清聖祖仁皇帝實錄》，北京：中華書局，1986。

- 清·葉方藹、張英、韓菼等奉敕編，《御定孝經衍義·凡例》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第718冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 清·葉方藹，《葉文敏公集》，收入《續修四庫全書》，集部第1410冊，上海：上海古籍出版社，1995。
- 清·李光地，《榕村集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1324冊，臺北：臺灣商務印書館，1985。
- 清·李光地，《榕村續語錄》，北京：中華書局，1995。
- 清·耿介，《敬恕堂文集》，鄭州：中州古籍出版社，2005。
- 清·賈漢復原本，清·徐化成增修，《（康熙）河南通志》，收入《上海圖書館藏稀見方志叢刊》，第161-166冊，北京：國家圖書館出版社，2011。
- 清·邵光胤修，清·宣洪猷纂，《（順治）息縣志》，收入《哈佛燕京圖書館文獻叢刊》，第十四種，北京：國家圖書館出版社，2015。
- 清·阮元校勘，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，2001。
- 中國第一歷史檔案館整理，《康熙起居注》，第1-2冊，北京：中華書局，1984。
- 中華書局編，《清史列傳》，臺北：中華書局，1964。
- 林清揚修，王延升纂，《（民國）沙河縣志》，收入《中國地方志集成》，河北府縣志輯，第70冊，上海：上海書店出版社，2006。
- 趙爾巽等撰，楊家洛校對，《清史稿》，臺北：鼎文，1981。
- ## 二、近人專書
- 呂妙芬，《孝治天下：《孝經》與近世中國的政治與文化》，臺北：中央研究院·聯經出版公司，2011。
- 李焯然，《丘濬評傳》，南京：南京大學出版社，2005。
- 滝野邦雄，《李光地徐乾學：康熙朝前期黨爭》，東京：白桃書房，2004。
- 潘鳳娟，《孝道西遊：孝經翻譯與歐洲漢學的源起》，臺北：聯經出版公司，2022。
- Angela Zito. *Of Body and Brush*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1997.

Macabe Keliher. *The Board of Rites and the Making of Qing China*. Oakland: University of California Press, 2019.

三、近人論文

- 王汎森，〈明末清初儒學的宗教化：以許三禮的告天之學為例〉，《新史學》，9：2，臺北，1998.6，頁89-123。
- 王汎森，〈清初的講經會〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，68：3，臺北，1997.9，頁535-543。
- 王新惠，〈清初兵部督捕侍郎許三禮生平考述〉，《河南社會科學》，28：9，鄭州，2020.9，頁100-105。
- 成棣，〈崔蔚林與康熙初年的官方意識形態〉，收入鄧秉元主編，《新經學》，第1輯，上海：上海人民出版社，2017，頁176-206。
- 朱鴻林，〈理論型的經世之學：真德秀《大學衍義》之用意及其著作背景〉，收入朱鴻林著，《中國近世儒學實質的思辨與習學》，北京：北京大學出版社，2005，頁1-19。
- 何淑宜，〈清初河南理學家與地方秩序的恢復〉，《明代研究》，22，臺北，2014.6，頁77-107。
- 呂妙芬，〈以天為本的經世之學：安世鳳《尊孔錄》與幾個清儒個案〉，《漢學研究》，37：3，臺北，2019.9，頁89-130。
- 呂妙芬，〈清初河南的理學復興與孝弟禮法教育〉，收入高明士編，《東亞傳統教育與學禮學規》，臺北：臺灣大學出版中心，2005，頁177-223。
- 林峻煒，〈明末清初儒教之天人觀與治理思想〉，臺北：國立臺灣大學政治學研究所博士論文，2019。
- 林峻煒，〈清初儒者許三禮之天人關係論述與治理實踐〉，《政治科學論叢》，95，臺北，2023.3，頁83-116。
- 張曉宇，〈理學與皇權——兩宋之際「聖學」觀念的演變〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，92：4，臺北，2021.12，頁649-698。
- 陳熙遠，〈聖人之學即眾人之學：從《鄉約鐸書》論明清群眾教化的接續與轉折〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，92：4，臺北，2021.12，頁701-778。

- 黃進興，〈清初政權意識形態之探究：政治化的「道統觀」〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，58：1，臺北，1987.3，頁105-131。
- 新田元規，〈許三禮の海昌講會と黃宗羲「海昌五經講義」〉，《日本中國學會報》，67，東京，2015.10，頁148-163。
- 葉高樹，〈康熙皇帝的焦慮：立儲、開邊和歷史定位〉，《臺灣師大歷史學報》，54，臺北，2015.12，頁45-94。
- 劉耘華，〈依「天」立義：許三禮敬天思想再探〉，《漢語基督教學術論評》，8，桃園，2009.12，頁113-145。
- 劉溪，〈西方科學與康熙帝王形象的塑造〉，《學術交流》276.3（2017），頁196-201。
- 劉溪，〈皇權如何兼并儒家道統：以清康熙帝「道治合一」的努力為中心〉，《河北學刊》，37：2，石家莊，2017.3，頁202-207。
- 劉鳳云，〈昆山三徐與康熙前期政治：兼論文人官僚的經世思想及權力作用〉，《中州學刊》，186，鄭州，2011.6，頁167-174。
- Benjamin A. Elman, “‘Where Is King Ch’eng?’: Civil Examinations and Confucian Ideology during the Early Ming, 1368-1415”, *T’oung Pao* vol. 79 (1993), pp. 23-68.

四、網路資料

- 〈拍賣史上最具歷史價值之權力寶璽康熙御制「敬天勤民」印璽〉，
<https://lj.hkej.com/lj2017/artculture/article/id/1276398/%E6%8B%8D%E8%B3%A3%E5%8F%B2%E4%B8%8A%E6%9C%80%E5%85%B7%E6%AD%B7%E5%8F%B2%E5%83%B9%E5%80%BC%E4%B9%8B%E6%AC%8A%E5%8A%9B%E5%AF%B6%E7%92%BD>（2022/10/5）。

Xu Sanli's Life, Family, and the Political Significance of the *Shengxiao Guangyi*

Lu, Miaw-fen*

Abstract

This paper explores two key topics. First, it examines the life and familial background of Xu Sanli, tracing the history and intellectual heritage of his family. This section draws primarily from the *Xushi xiande jilue* (A Brief Record of the Ancestors of the Xu Family), a relatively unexplored text. Second, the paper analyzes the *Shengxiao Guangyi* (Extending the Meaning of Emperors' Filial Duty), written by Xu Sanli in 1682. The work was intended as an educational manual for princes, focusing on the concept of imperial filial duty. It argues that the foremost filial duty of an emperor is owed to Heaven, the divine father, and advocates for the unification of Confucian and political orthodoxy under the emperor's leadership. This idea resonated with the ideals of the Kangxi Emperor and many officials within his administration. Finally, the paper discusses the role of eulogies to the emperor as a political rhetorical device, illustrating how this strategy allowed officials, including Xu Sanli, to engage in the political sphere.

Keywords: Sanli, *Shengxiao Guangyi*, filial piety, Political orthodoxy and Confucian orthodoxy

* Research Fellow, in the Institute of Modern History, Academia Sinica

