政治科學論叢／第 95 期／民國 112 年 3 月／頁 83-116

清初儒者許三禮之天人關係論述與治理實踐*

林峻煒**

摘　要

本文以清初儒者許三禮的儒學思想爲研究對象，探討他如何在與宋代程朱學對話的過程中，構築天人關係論述，並觀察他在擔任海寧知縣時，他對於天人關係的理解如何體現在治理實踐中。本文從許三禮反省宋代程朱學關於「天」與「鬼神」的觀點談起，嘗試爲我們理解許三禮的思想提供一個較爲廣闊的視角。許三禮設想一種以「天」爲本的儒學，他相信此舉能使人們無論是在修養工夫與經世活動上，都能持以戒愼恐懼的態度，他也強調「天人感應」之理能夠作爲檢驗自我是否恪盡職分的客觀標準。此外，在治理實踐上，許三禮以「顧諟天之明命」爲綱領，強調「孝親」、「忠君」、「仁民」、「愛物」等責任，也爲庶民百姓構想出有鬼神在上鑒察的日常生活禮儀，並在面對自然災害時，率領庶民百姓一同向「天」禱祈，強化「天」作爲人們之大父母的觀念。許三禮的思想與實踐反映了他如何在三教交涉之氛圍下，厚實儒學的內涵與教化能力的努力。

關鍵詞：許三禮、天人關係、天、鬼神、事天

* DOI:10.6166/TJPS.202303_(95).0003
** 中央研究院近代史研究所博士後研究人員，E-mail: d01322001@ntu.edu.tw。
收稿日期：111 年 10 月 12 日；通過日期：112 年 3 月 21 日

臺灣人文學術期刊資料庫

壹、前言

本文是關於清初儒者許三禮（1625～1691）之思想的研究，擬描繪其思想所蘊涵的「事天」向度，及其治理實踐的樣貌。在既有關於明清思想史的研究中，我們幾乎看不到許三禮的身影，現有關於他的研究也相當地少，然而，他不僅與我們所熟知的明清之際幾位重要的思想家，如孫奇逢（1585～1675）、黃宗羲（1610～1695）、李顒（1627～1705）、顏元（1635～1704）等人皆有往來，且在擔任海寧知縣期間，常與時人論學，尤其黃宗羲的弟子更與他有許多互動。許三禮亦曾擔任過武殿卷試讀官，與康熙皇帝討論過理數問題。這些紀錄皆可見於許三禮與這幾位儒者之文集。

作爲海寧的地方父母官，許三禮本著一己對於天人關係的理解，帶領海寧地方人士踐行「事天」之儀，其事相當靈驗，如他的學生范光陽（1630～1705）曾爲他作〈海寧紀異詩〉：

> 澤國孤城府大荒，颶風忽欲變滄桑。千層浪影粘天瀾，萬里雷聲撼雪長。坐覺精誠回海若，不須民力創堤防。行人伍相祠前過，沙白山青自渺茫。（范光陽，1997：768）

其中，一語「坐覺精誠回海若，不須民力創堤防」，清楚地彰顯許三禮以精誠感格「天」的形象。除了此詩外，范光陽也另作〈海潮回〉、〈朱露降〉、〈白燕來〉等三首詩，描繪許三禮良善的治績帶來的祥瑞，這在當時被稱爲「海昌三異」（1997：732-733）。海寧人周春（1728～1815）曾以「異績無如許酉山，燕來露降海潮還」描述許三禮的治績，顯示天人感格應是後人認識許三禮的關鍵（2013：124）。

從現有關於許三禮的相關研究來看，雖然研究成果不多，但卻提供我們從「儒學宗教化」的角度來理解明清之際儒學的途徑。許三禮在治理海寧期間，踐行「告天」之儀，企圖恢復「天」的人格特徵，並將感應、象數等觀念融入其思想，從而呈現出與哲理化的宋明理學相當不同的「宗教化」面貌（王汎森，1998：89-123）。此外，許三禮也相信，「天」與「人」、「幽」與「明」之間相互貫通，且一己肩負有「天」所賦予之生活天地民物的職任，因而「奉天治民」、「參天地化育」成爲他的經世實踐的特徵（呂

妙芬，2008：21-29）。再者，許三禮對於「天」的理解也蘊含有「他律性」，在其思想中，此一「他律性」與宋明儒者所強調愼獨工夫結合，凸顯「天」鑒臨於「人」的角色，而值得注意的是，此一「他律性」也使得許三禮相信「人」肩負有「天」所賦予之生活天地民物的職任，從而提出一種側重天象、物候與政令之間「共感」關係的經世觀點，彰顯宇宙創化與天理、人事相互流通的關係（劉耘華，2009：113-146）。現有關於許三禮的研究，將「儒學宗教化」問題納入明清之際儒學的研究議程中，讓我們看到一種不同於在啓蒙式視角下，以「經世」、「實學」爲特徵之明清儒學的面貌。[1]

在以上幾位學者的研究基礎上，筆者擬進一步地探究：許三禮如何構築天人關係論述？他的思想所反映的背景，及其所反省的對象爲何？他的天人關係論述如何落實在他擔任地方官期間所實踐的措施中？蘊含有什麼樣的特徵？筆者之所以將這樣的發問作爲本文的重點，原因是在許三禮的文本中，我們可以看到他對於天人關係的主張，與宋代程朱學關於「天」與「鬼神」的理解截然不同。倘若我們留心這個差異其實與明清之際部分思想家們反省程朱學之「天」與「鬼神」的理解有關，我們將會看到，許三禮構築天人關係論述之舉，恰好是奠定在這樣的思想背景上。此外，在既有研究中，學者們主要以許三禮的「告天」實踐爲討論對象，然而，對於他在海寧擔任知縣期間，如何將他自己對於天人關係的理解融入其治理措施中的問題，則未有著墨。倘若我們考察許三禮之治理措施，不僅能夠看到他對於天人關係的理解體現在其治理措施中，也可發現他將「天」與「鬼神」視爲鞏固倫職實踐的必要角色。

---

[1] 吳震（2016：414-427）指出，學界普遍地重視明清之際儒學向「經世」、「實學」轉向，然而，若從宗教文化的角度來看，我們同樣地可以發現，即便在考證學興盛的風氣下，仍有不少學者高度地關注善惡報應、鬼神實有等議題，而這樣的現象相當程度地反映出自晚明以降儒學世俗化的思想脈動。呂妙芬（2017：359-368）認爲，從宗教對話的角度來看，明清之際儒學對於佛、道二教之批評的回應，是理解儒學的重要語境，而儒學也蘊含濃厚的宗教關懷，並在許多議題上，如生死觀、人倫關係、人性論述等議題上，呈現許多創新性。呂妙芬指出，倘若我們能暫時放下從明清之際儒學中尋找反專制、初步民主的觀念，或是凸顯清代儒學的反理學色彩等，或許更能看到「理學持續存在社會並參與清代的學術發展」的現象。

貳、天人關係論述

在既有關於許三禮的研究中，學者們大抵側重於探討其如何本「天」來構想儒學的內涵，及其思想有別於理學之處。本節基於這方面的研究成果，擬進一步地探討，許三禮之思想如何地反映出他對於理學的反省。若我們仔細地檢視許三禮的文本，他之所以強調「天人感應」之理，以及將「天」與「鬼神」納入對於天人關係的思考中，大抵是在與理學對話的過程中，開展出來的思想面貌。在本節中，筆者擬針對此一尚未被學者所討論的環節，藉以探討許三禮的天人關係論述。

在許三禮的天人關係論述中，「天」與「鬼神」佔有極爲重要的地位，在他看來，倘若不明「天」與「鬼神」之義，儒學終將淪爲無本無終之學：

> 道之大原出天，而希天者唯聖，千餘年儒者槩以天註理，又最喜云心中自有天，竟似諱言蒼蒼者，則貫天人之聖學不先絕耶？既諱言天而重人事，率皆忌談鬼神，又似心外無鬼神，則格幽明之聖德不又絕耶？有此兩絕，則始無所本、終無所歸。《天中許子政學合一集・聖學直指》[2]

許三禮說，千餘年來，儒者不僅以「天」註「理」，又視「天」即在自心之中，諱言蒼蒼之天，遂使貫通「天」、「人」二者之學中絕。此外，儒者又因重人事而忌談「鬼神」，彷彿「鬼神」之有無取決於一己之心，使得儒學之規模不再貫通「幽」、「明」兩界。就許三禮批判「千餘年來之儒者」的內容來看，其矛頭爲程朱學對於「天」與「鬼神」之理解。對此，我們可以從宋代程朱學對於「天」與「鬼神」的觀點來說明，藉以呈現許三禮對其予以批判的目的。

首先，許三禮所謂「千餘年儒者槩以天註理」與儒者「喜云心中自有天」，反映了他對於「天」之概念在儒學傳統中如何變化的整體觀察。許三

---

[2] 本文所徵引許三禮之著作《天中許子政學合一集》，爲《四庫全書存目叢書》所收錄清康熙年間刊本，爲使行文較爲簡潔，下文簡稱《政學合一集》，並直接列出該書中各篇篇名（1995）。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

禮認爲「天」字被解得障蔽，遂使人們不復敬畏「天」，而此風氣更橫亙宋、元、明等三代。[3] 許三禮認爲，「天」字被解得障蔽，始於王弼（226～249），蓋「自王輔嗣闢異端專數稱神，矯正以理，歸重於心，非不有功此道，先儒謂其以虛無註《易》，亦政坐此」（許協寅，2014：244）。王弼援引道家「無」的概念詮解《易》之「天」，凸顯天地萬物運行之所以然的「理」，強調人之德性，雖有功於矯正漢儒的象數、讖緯之學，卻也弱化了「天」的人格義、主宰義，使人們不知天地萬物運行背後實有「上帝」爲之主宰。[4]

雖然許三禮視王弼爲首開「千餘年來」儒者將「天」字解得障蔽的先河，然除王弼外，他並未細數究竟哪些儒者亦有類似的觀點，故對於他所謂「千餘年來」儒者詮解「天」的論述，我們難以掌握更多的內容。不過，許三禮所指儒者「喜云心中自有天」的現象，且專指宋、元、明等三代儒者，大抵表明他著意於反省程朱學以「理」釋「天」之策略及其影響的問題。[5]

程朱學對於「天」的理解，蘊含有弱化「天」之主宰性與人格意涵的特徵。在一段程頤（1033～1107）與他人討論福善禍淫之理的對話中，程頤說，福善禍淫爲自然之「理」，「善則有福，淫則有禍」，此「理」便是「天道」，不應將福善禍淫之所以然想像爲有一主宰者在上震怒的情況（程顥、程頤，1981：290）。依循程頤之說，朱熹在詮解《論語》王孫賈章中孔子所言「獲罪於天」時，明言「天，即理也」，且說「天之所以爲天者，理而已。天非有此道理，不能爲天，故蒼蒼者即此道理之天」，並強調「但非如

---

3 許三禮說：「千餘年來，唯是這個天字解得障蔽，所以聖學不明，前輩著書具在，歷宋、元、明三代儒者，多註此個天非蒼蒼之天，乃吾心自有之天，在在皆然。」《天中許子政學合一集・丁巳問答》

4 許三禮說：「試思天地所以覆載，日月所以代明，四時所以錯行，萬物所以並育並行，非帝孰主宰（許協寅，2014：245）？」現代學者研究王弼之思想時，也指出其援引道家思想以矯正漢代象數、讖緯之學的特點。關於這點，可參考勞思光（2014：170-178）。

5 與許三禮同時代的儒者李塨（1659～1733）曾引述其言：「蓋聖人觀天以設教，彼四時不忒，天之神道運之也，而鬼神之道可以知矣。故聖人制郊禮以祀天神，而民知敬天；制社禮以祀地祇，而民知報地；制禘嘗之禮以祀祖宗，而民知木本水源以衛君父。……許酉山曰：『自程朱學以理訓天，謂心中自有天，則貫天人之學絕；泛指造化之迹爲鬼神，則格幽明之學絕，其所關豈淺鮮哉？』（李塨，1983：57）」從李塨徵引許三禮之說來看，可推知許三禮雖認爲王弼對於「天」的詮解，弱化了「天」的人格義、主宰義，但此一論述背後應當仍是基於檢討程朱學之說爲主要關懷。

道家說，眞有個『三清大帝』著衣服如此坐耳」（黎靖德，2002：900）。

在程頤、朱熹的理解中，以「理」釋「天」是爲表明「天」之根本即是「理」，無論是程頤所說福善禍淫之理，或朱熹對於「獲罪於天」的理解，皆並未預設一擬人化的「天」在上施予賞罰，且弱化了「天」之主宰義與人格意涵，「天」因而被視爲一種客觀的規範。[6] 從程朱學的角度來看，以「理」釋「天」其實凸顯了「天理」與「人欲」之對比的思考方式，如朱熹在說明孔子何以對王孫賈說「獲罪於天，無所禱也」時，以事君爲例，強調「聖人事君盡禮者，天理之公也，一有媚之之心，則流於人欲之私矣，豈聖人之所爲哉（1983：339）？」在他看來，「理」在自心中，爲一己進退行止之法則，人們應當於進退行止時，警惕自己是否流於「人欲之私」。[7] 宋代程朱學以「理」釋「天」的取向，一方面否定有一擬人化的「天」在上主宰禍福，另一方面相信「理」在人們內心，人們若能循「理」而行，即可體現「天理之公」。

隨著程朱學在元代成爲官學，以及《四書章句集注》爲學者們所熟讀，以「理」釋「天」遂成爲儒者詮解「天」的基本立場。如此看來，許三禮所謂「千餘年儒者槩以天註理，又最喜云心中自有天，竟似諱言蒼蒼者」之意，概括了自王弼援引道家觀念詮解「天」，以及宋、元、明等三代儒者以心性言「天」的詮解趨向。[8]

6　在《北溪字義》中，朱熹的門人陳淳（1159～1123）在與人討論「天之所命」所涉及「天」是否有「安排分付」的特徵時，他說「天者，理而已」，並闡述「古人凡言天處，大概皆是以理言之」。他徵引程頤所說「夫天專言之，則道也，天且弗違是也」、「天也者，道也」，以及朱熹在詮解「獲罪於天」時所說「天即理也」等說法，強調「天」即指「理」。此外，他又說自己嘗親炙朱子，聽聞朱子曾說「上帝震怒也，只是其理如此，天下莫尊於理，故以帝名之」。陳淳的紀錄清楚地顯示程頤與朱熹以「理」釋「天」的論述，意在批駁擬人化的「天」觀。見陳淳（1983：6）。

7　朱熹分別引用胡宏（1105～1161）與張栻（1133～1180）之言，「天即理也，理無不在，在人則人心之昭昭者是也」、「胸中所存，一有不直，則爲獲罪於天矣」，強調「理」在一己之內心，若違逆「理」，則「獲罪於天」（1983：339）。

8　關於朱熹「天即理」之說所帶出「天」是否有主宰性的問題，已爲學者們普遍地注意到，如錢穆（1994：417-429）認爲朱熹對於「天」是否有主宰性持以寬緩、存疑的態度，梅謙立（2014）、肖清和（2020）指出程朱學對於「天」的理解不具有人格化特徵，而是道德工夫的終點。桑靖宇（2011）、陳曉傑（2020：45-75）認爲，雖然朱熹以「理」

就許三禮批判以「理」釋「天」的角度來看，他意在凸顯「天」不可以內心之「理」視之，且堅持「天」爲時時刻刻地鑒臨於人的實有者，倘如宋代程朱學那樣地以「理」釋「天」，則人們對於「天」也就不會持以畏敬的態度。在許三禮於日常生活中的儀式性實踐中，我們可以看到，他相當地畏敬「天」，如他依仿孔子著書跪受天文、邵雍每日清晨炷香謝天地三光之舉，每日踐行禮拜星斗之舉。許三禮說，自己之所以這麼做，是要以「日鑒在茲，作戒惧愼獨工夫」。《讀禮偶見・上卷》[9]

雖然許三禮批判以「理」釋「天」之說，反對將「天」視作「理」，但這樣的看法其實與晚明學者檢討程朱學的傾向有關。儒者安世鳳（1583 進士）批評程朱學以「理」釋「天」之說「爲世大害」，人們不知「日與上帝對越」，使聖人辛苦爲後人指迷之路盡被掃棄（1621）。《尊孔錄・天命篇》在思想上蘊含濃厚佛學色彩的學者葛寅亮（1570～1646）說：「理字固寬泛不切，即蒼蒼之天，只是虛氣所結，無有靈覺，何能主宰？說天畢竟指上帝，徵之六經，所載上帝甚多，如湯武之放伐，歷考〈湯誓〉、〈湯誥〉、〈泰誓〉、〈武城〉諸篇，中間俱推本上帝，其語不一，後儒竟將上帝抹過，上帝信不及，豈六經義不可信耶（1995：407）？」安世鳳與葛寅亮雖在思想立場上有別，但就檢討程朱學以「理」釋「天」這點來看，兩人頗爲一致地認爲「天」應作「上帝」解。[10]

許三禮之所以不贊同以「理」釋「天」，認爲「天」時時地鑒臨於「人」，與他對於修養工夫的看法有關。許三禮認爲，倘若不以「天」爲本，則《大

釋「天」，但當朱熹在詮解經典時，則往往依循經文而闡述「天」有主宰性。這方面的成果反映學者們針對朱熹如何理解「天」的問題而有的相關探討。雖然學者們致力於重探朱熹所理解之「天」的複雜內涵，然從本文的角度來看，朱熹「天即理」之說在後來被不少人所檢討，同樣地是思想史上重要的現象。關於這點，後文將會說明。

9 本文所徵引許三禮之著作《讀禮偶見》，爲《四庫全書存目叢書》所收錄清康熙年間之刻本（1997）。

10 值得注意的是，葛寅亮雖然批評以「理」釋「天」之說，並以六經爲據，證明「天」應作「上帝」解，然而，葛寅亮所言之「上帝」，並非儒家的昊天上帝，而是聖人因證脩而成者：「《詩》云『文王陟降，在帝左右』，這上帝正是那證脩已到的聖人，他靈覺就遍滿了世界，則舉世民物無不在其降鑒之中也（1995：75）。」葛寅亮認爲《詩》所言「上帝」，乃包含文王在內，且文王在天上仍能降鑒天地民物。此說毋寧蘊含有濃厚的佛學色彩，呈現出異於儒學的上帝觀。

學》所言「明明德」，乃至於誠意、致知等工夫皆無其實，人們不僅不知爲何要「明明德」，亦不知工夫實踐之至極何在。許三禮說，《中庸》由「天命之謂性」說起，以「上天之載，無聲無臭」收章，中間含括關於「誠」、「明」之工夫，構成了一整套關於修養工夫的教導，人們不僅可從源頭處立定本體，工夫修養也有所歸著。許三禮也認爲，「天」生萬物，「人」爲其靈，肩負有生活天地民物的職任，倘若不能生活天地民物，則將辜負「天」而爲不孝子。基於這樣的理解，許三禮強調，爲正確地理解《大學》之「明明德」，就應當看重傳文中所言「顧諟天之明命」。《讀禮偶見・上卷》許三禮在一封給孫奇逢的論學信札中，即論到這點（許協寅，2014：284-285）：

> 蓋惟聖希天，作聖即爲天之孝子。因顧端文先生言《中庸》天命之謂性章從未有人生前說起，《大學》聖經章從既有人生後說起，及細看釋明明德傳「顧諟天之明命」句，與天命之謂章何常有異？乃嘆夫子、曾子、子思子提出一個天字，直從此道源頭處一眼看透，本體在是，工夫分量總不離是，所謂戒惧慎獨，直刻刻有上帝臨汝之凜，敢不遏欲存理耶？五性即五倫，天所全賦，不躬行實盡，則獲罪于天。天民與天物，我所皆備，不生養知覺，恐大負乎天，倘在上帝前作一不孝子，此身如何容得？《讀禮偶見・卷上》

許三禮認爲，就工夫實踐的源頭來看，《大學》與《中庸》所言相同，《大學》「明明德」之傳文中所言「顧諟天之明命」與《中庸》開篇所言「天命之謂性」，皆在揭示「天」爲本源，因此惟有以「刻刻有上帝臨汝之凜」爲本，方能警惕人們應當恪盡五倫、生養天地民物。

在許三禮看來，「天」是道源，也是本體、工夫之本，他將孟子所言「盡心」、「知性」、「知天」的修養進路倒轉，改以「知天」、「事天」爲存養工夫，「每日晨夕定省家祠前，隨即禮拜上帝」（許協寅，2014：286）。對於此一看法，孫奇逢在給許三禮的回信中，贊同許三禮以「上帝臨汝」之心做存養工夫的實踐，又說孟子之「盡心」、「知性」、「知天」的爲學進路，體現出聖賢垂訓立教於後人的「不得不然」，目的在使學者能循序漸進而臻至深造自得之境（1997：415-416）。[11] 言下之意是，孟子所言「盡心」、「知

[11] 此處文獻引自孫奇逢之《孫徵君日譜錄存》一書，該書被收入《續修四庫全書》第 558、

臺灣大學學術期刊資料庫

性」、「知天」之進程，爲垂訓立教之方，然就其所以然而言，實蘊含著以「天」爲本的理解。許三禮此一倒轉孟子所言之實踐進路，目的在將心性、學術、事功、道德等皆歸本於「天」，[12] 將「顧諟天之明命」作爲修身與經世之本。[13]

「天」之所以被許三禮構想爲儒學之源頭，是因他認爲，若僅言心性修養之虛靈不昧，無由使儒學別異於佛、道二教：「如《大學》明德之說，確是仁、敬、孝、慈、信，即天命之性也，兩氏何由而亂之？如但講虛靈不昧，則竊之矣。」《讀禮偶見・卷上》倘人們不能以事上帝之心以恪盡天地孝子之職，工夫修養將因此而失其實，亦將忽視「天」所賦予一己以生養天地萬物之職任。[14] 換言之，雖然儒學與佛、道二教皆談工夫實踐，但在許三禮看來，「天」才是確保工夫實踐有其實際的基礎，避免其淪於惚兮恍兮的境地。

其次，關於許三禮說宋代程朱學忌談鬼神的問題。程朱學者爲批駁佛教的輪迴觀與道教之修道成仙，乃從天地造化之理來論鬼神。對程頤、張載與朱熹而言，鬼神的本質是「氣」，「氣」之造化、聚散等作用即爲鬼神。程頤說人之「魂氣」在死後將歸於天而消散，[15] 朱熹則明確地論到，基於「氣」之造化、聚散的原理，人們死後其「氣」也終將消散，否則不合於天地造化的生生之理。朱熹引用《易》所言「精氣爲物，游魂爲變」，強調「游魂」指的是人之魂氣於死後「漸漸散」，乃至消散無餘，而妖孽則是不得其死者，其氣未散而鬱結（黎靖德，2002：168）。

---

559 冊，筆者引用的內容見於第 559 冊所收錄的部分，在此略爲說明。

12 許三禮說：「唯今人不知本天而言心性，則心非其心、性非其性矣，孟子曰此天之所與我者，以此言心，乃其心也，以此言性，乃其性也。豈但不本天理無以識本心、無以識本性，蓋不本天理而言學術，不成學術，不本天理而言事功，不成事功，不本天理而言道德，不成道德，唯體認天理，方知聖學之體之所以全，唯體認天理，方知聖學之用之所以大。」《政學合一集・聖學問答》

13 許三禮說：「其實格致誠正工夫磨練此身，只是顧諟天之明命，到得天下國家推廣此身，亦總是顧諟天之明命。」《政學合一集・海昌會語》

14 許三禮說：「虞廷一中，不能舍承天而治人，伊訓一德，亦只在顧天以紹祖，翼翼文王、昭事上帝，外此更何處窮理耶？如或舍此天理，言主敬者，敬個甚麼？言良知者，知個甚麼？於可類推矣。」《政學合一集・聖學問答》

15 程頤說：「魂謂精魂，其死也魂氣歸於天，消散之意（程顥、程頤，1981：64）。」

程朱學以「氣」論鬼神的策略，雖據以批駁佛、道二教之鬼神觀，卻也因此使後人不免疑惑：倘若鬼神僅只爲「氣」之變化、聚散等作用，人死後其氣將消散無餘，則作爲被祭祀對象的眞實性是否不復存在？關於這個問題，朱熹認爲「人死雖終歸於散，然亦未便散盡，故祭祀有感格之理」，祭祀感格能使祖先未散盡之氣暫時地會聚（黎靖德，2002：158），待祭祀完畢則散去（黎靖德，2002：175）。基於此一以子孫感格祖先未散之氣而使之暫時地會聚爲特徵的理解，朱熹強調鬼神之有無乃繫於心之誠否。朱熹在詮解《論語》祭如在章所言「祭如在，祭神如神在。子曰：『吾不與祭，如不祭。』」時，引用范祖禹（1041～1098）所言「有其誠則有其神，無其誠則無其神」，據以強調「神之有無，皆在於此心之誠與不誠，不必求之恍惚之間也」（黎靖德，2002：898）。

不過，朱熹此說不免令人懷疑，鬼神之有無，是否僅繫於一己之誠與否，故其學生曾問，若云「有其誠則有其神，無其誠則無其神」，是否意味著「自家心裏以爲有便有，以爲無便無」？對此，朱熹認爲，若作如是觀，則是以一己私意揣測之，如誠意不達於彼，「便如不曾祭相似」（黎靖德，2002：899）。在朱熹看來，孔子之所以言「祭神如神在」，意在表達祭祀者應本著誠意爲之，若「祭祀有誠意，則幽明便交」，然對於神之有無的問題，他則說「神之有無也不可必」（黎靖德，2002：899-900），未明言其有，亦未明言其無。

雖然朱熹不認爲鬼神之有無乃繫於一己之誠否，但從人死氣散的角度看，惟子孫於祭祀當下本著一己之誠敬而使祖先之氣能夠暫時地會聚，此一觀點令人疑惑，鬼神之存在與否取決於子孫祭祀時之誠否。對於程朱學以「氣」論鬼神，及連帶地衍生出子孫所祭祀之祖先是否實存的問題，後儒明確地意識到其理論上的難解之處。明代朱子學者蔡清（1435～1508）在詮解《論語》祭如在章時，就質疑倘若已散之「氣」能夠重新會聚，如此豈不意味著「既死之氣猶有潛寓於宇宙之間」，故不當全盤地否定佛教之輪迴觀爲非（1504：《論語》卷五 52b-53a）。晚明儒者羅汝芳（1515～1588）認爲，程朱學以「氣」論鬼神，與儒學經典所言有別。他相信，《易》所言「精氣爲物，游魂爲變」，表明人有不隨形軀消散之「魂」，倘若依據人死氣散說，如何解釋經典中存在諸多關於人死後仍存的記載？況且，假使人

臺灣未經授權重製與散布

死後不復有知，那麼，人們所祭之天地鬼神皆爲空理，不僅賢者之誠敬無自而生，愚者亦將無所忌憚，有害世教（1995：184-185）。

對於程朱學以「氣」論鬼神所衍生出弱化祭祀基礎的問題，不僅儒學內部有所反省，佛教方面也對此有所質疑。明初佛教居士沈士榮（生卒不詳）曾說：「先儒釋天曰理，釋鬼神曰氣，則是無所主者矣，雖釋帝曰主宰，又不言實有神聖之靈，則祭天即是祭理，饗鬼神即是饗氣，如此見解，豈能眞起至敬耶（1619：21b）？」這段話明確地批判了宋代程朱學的觀點。其中，關於鬼神，沈士榮又說，《易》所言「精氣爲物，游魂爲變」，「精」即「靈知」，「氣」即「形氣」，「游魂」表明人死後「靈知」離開形軀而去，不可謂其無有（沈士榮，1619：4b-5a）。晚明學者如管志道（1536～1608）、葛寅亮等，也從佛教的角度批評程朱學以「氣」論鬼神，顯示其僅知人有「氣」而不知有「靈」（葛寅亮，1995：90-93）。這幾位學者對於宋代程朱學的批判，不僅直截了當，且凸顯其與儒學經典所言有著明顯的落差。[16]

從以上幾位明代思想家檢討程朱學鬼神觀的論述來看，許三禮相信鬼神存在的說法，也就有清楚的脈絡可循。[17] 許三禮認爲，朱熹引范氏所言「有其誠則有其神，無其誠則無其神」，僅能說明祭祀者內心的狀態，非關乎鬼神之眞情狀，因鬼神「無物不體，無時不然，無地不有」而常在天地間，鬼神之有無非取決於人之「誠」否，而所謂「有其神」或「無其神」，此「有」或「無」應理解爲能否昭格，倘若人未能「誠」，則無法感格鬼神。《政學合一集・丁巳問答》不同於程朱學主張人死氣散說，許三禮說「凡人死是魄朽，而魂終在，時散時聚，在人感格耳」《政學合一集・丁巳問答》、「總之洋洋常在，聚散有時，昭格憑人，鬼神之眞情狀大抵然也」《政學合一集・丁巳問答》，此說法顯示許三禮相信人死僅只是形軀消散，其魂仍常在於天地間，子孫能夠於祭祀當下感格祖先之魂，強調祭祀對象之眞實存在。

---

16 關於佛教人士反省宋代程朱學者之鬼神觀的現象，可另參考吳孟謙（2017）的討論。

17 呂妙芬（2017：39-69）曾就生死觀問題，比較宋代程朱學者與明清之際儒者的不同觀點，發現不少明清之際儒者皆反對宋代程朱學者以「氣」論鬼神、主張人死氣散的觀點，相信人死後其精神仍有可能長存於天地間。劉琳娜（2020）研究晚明儒者的思想，注意到三教交涉的氛圍影響儒者對於生死問題的思考，儒者試圖回應佛教的挑戰，展現出超越生死的思想形態。

稍加比較朱熹與許三禮關於祭祀感格的論述，可以發現兩人所持之理據有別，也蘊含著不同的關懷。朱熹以子孫感格祖先未散盡之氣、使之於祭祀當下暫時地會聚來說明祭祀之理，許三禮則相信人死後「魄朽」而「魂終在」，祖先之「魂」常在天地間，子孫之誠否決定能否感格之。對朱熹而言，人死氣散爲常理，惟子孫能以精誠感格祖先未散盡之氣，從而說明祭祀感格之眞實性。不同於朱熹，許三禮認爲祖先之「魂」常在，並在子孫的日常生活中發揮鑒臨的作用。關於這點，我們可從許三禮在日常生活中的實踐看出來。許三禮每日早、晚皆跪在宗祠前，朗誦《孝經》、焚香擊磬，且「事必卜」，雖在時人看來，頗似「事神、事鬼之事」，但他相信「學貫天人」、「德格幽明」是儒學的本懷，而在日常生活中與祖先之「魂」感格正是其中一環。《政學合一集・丁巳問答》就思想史的角度來看，許三禮所言人死爲「魄朽」而「魂終在」，大抵相應於前文提及儒學內部與佛教立場對於人死後其「魂」仍存的觀點。此外，在許三禮治理海寧期間，他將鬼神納入教化措施之中，可知鬼神不僅在其日常生活中扮演重要的角色，也落實在具體的治理實踐中，這點在後文中將會討論。

在許三禮關於天人關係的論述中，他除了反省程朱學以「理」釋「天」與以「氣」論「鬼神」的策略，藉以凸顯「天」與「鬼神」的重要地位，另一值得注意的面向是他重拾天人感應的觀念。許三禮說：

> 歎自唐、宋以來，道源不明，聖學闃絕，將這生生動動、活活潑潑之「天」，硬以一個理字看視，且似忌諱言天，凡註解天處，定說不是蒼蒼之天，又以一個心字溷過，是以抹卻象數，不言徵應，遂將道理一向講成虛虛泛泛、無根無著。……余是以表彰聖學，斷斷從天道說起，又斷斷不單以理、以心上說，還取漢儒從象數究起、從徵應考起，以見得天象示災示祥，原是示教，寄仁愛之心，必不可以爲適然之數抹之。又見得人事或應或違，確乎可挽，重補救之力，必不可以爲一定之數諉之。《政學合一集・從天定憲候圖說》

在許三禮看來，以「理」言「天」、將「天」理解爲「心」，遂使「天」不再被視爲蒼蒼之「天」，一以心性言「天」，則道理皆無實可徵。他明白地說：

臺灣大學學術期刊資料庫

> 先儒講道率多游移不定之詞，如所謂恰好、所謂當可、所謂無過不及之類，此曰恰好，彼亦曰恰好，終以何爲定？余故每以天、人二者作徵實之據也。《讀禮偶見・上卷》

許三禮認爲，爲使道理可被客觀地判斷，重拾天人感應之學有其必要，其中不僅有象數、徵應可爲人事之檢驗，且能引導人們恪盡人事，如「天」以災祥示教時，乃爲顯其仁愛之心，而「天」對於人事或應或違，人亦有可挽回、補救之處。

首先，關於天人感應中「天」示教於「人」的面向，許三禮說，「天」欲顯其仁愛之心時，亦將會「預布告於星月風雷」、「散漏靈於草木鳥獸」，透過觀察風俗、氣候等，可知「天」之心，此際，人們若能「積善感格」，則可「轉移節宣」，主宰天地之氣。《讀禮偶見・上卷》關於這點，許三禮以邵雍（1012～1077）爲例，他說師曠曾聞楚歌而知楚師不競、邵雍曾聽杜鵑啼聲而知南人將作相之事，表明「天」藉事物爲傳宣之憑藉，從而使人知天命。《政學合一集・戊午問答》另外，就「人」之進退行止而言，亦有符應可考：

> 忠孝之至格乎鬼神，言行之善動及天地，如大舜之烈風雷雨，弗迷；武王之赤烏白魚，兆吉。麟遊郊而素王生，虹化玉而大儒起，其他若囓指以痛心、吹律而知競，枯竹生筍，凍河躍鯉，種種顯應，直若呼吸可通帝座焉。何非乾坤正氣動星雯、格異類、徵氣體以言神通，此得其正。聰明才智之人，不向這道理中考符應而他作用，亦何謂哉？《政學合一集・丁巳問答》

此類包含「動星雯」、「格異類」、「徵氣體」等神通現象，表明進退行止適得其正。反之，人們若看到人妖、物怪時，尤其面對人死後其魂附人而言禍福時，則其人運或家運必衰，若國多此，其國亦必衰。《政學合一集・丁巳問答》這些感應事蹟顯示，道理實有可資檢驗的客觀標準，如恪盡倫職可格乎鬼神，言行之善將動及天地。

其次，關於人有「補救」之能，許三禮以「補憾」的觀念來表達他的看法。許三禮說，聖人藉由仰觀俯察，能知如何「克承天之命，兼補天之憾」。《政學合一集・聖學發明》所謂「天之憾」，指的是在天地萬物生生不已的

氣化過程中，必然地會出現「氣化不齊」的狀況，而聖人所能爲者，則是補其缺陷以生活天地民物。《政學合一集・海昌會語》關於這點，我們可以從一段許三禮與其學生談九乾討論聖人是否有消災之能的問答中，較爲清楚地看出「補憾」的內涵。談九乾曾問許三禮，如何看待陶望齡（1562～1609）認爲聖人僅可備災而無法消災的說法？對此，許三禮答曰：

> 往見書生家每以堯九年水、湯七年旱、孔子不能救衰周之亂爲言；又查得熒惑三舍之退，數適當然，原不因宋公之一言；又宋、衛、陳、鄭四國災祥，裨竈先知而欲禳，卒不克免，此已見之災也，人皆見之。直到地平天成、元圭告成，桑林應禱，六經大道正明萬世，宋、鄭等國後又當災，不禳亦免，胡康侯歸本公孫僑之善政，正動此中挽救亂運、消彌戾氣，政不知幾許，是未見之災，人不得見之也，不然，和氣果終不能致祥，乖氣亦終不致于戾耶？《政學合一集・言農事》

在陶望齡的看法中，即便是在上古聖世，亦非無有災穰，但聖人之治可使災穰不爲害。他論到，災、祥不在天而在民，倘若民以「樂心」感之，即有祥瑞現，至於災穰者，人無從消弭之，僅能不以爲怪而不受其害，而「後世以謂一德可弭逆、一言可亟回，必奪成數而勝之，其不得亦明矣（1995：629）。」在陶望齡看來，堯、舜之世雖分別有水災、旱災，此爲「數之常」，而堯、舜之世所以爲聖世，乃在於他們能有妥善的準備以應對災害，相反地，衰世並非多災，而是因治理者無法妥善地應對之，故爲後人所關注。陶望齡強調，災害之多寡無從取決於人，史書之所以記載聖世多祥瑞而少災害，並非是聖人能夠消弭災害，僅因人們「知其適然而不足異也」，因此，處於堯、舜所治之世的人們，也能因知災害爲「數之常」而「不畏怪異」（1995：629）。

不同於陶望齡的觀點，許三禮引用胡安國（1074～1138）評論鄭國之所以不復有災，乃因善政所致，善政之功效體現出「挽救亂運」、「消彌戾氣」。[18] 對於鄭國不復有災，胡安國評論曰：「裨竈所言，蓋以象推，非妄

[18] 按照《春秋左傳》之「昭公十八年」條的記載，鄭國面臨火災，裨竈言「若我用瓘斝玉瓚，鄭必不火」，鄭國人亦請大夫子產用此策，子產則曰：「天道遠，人道邇，非所

臺灣人文學術期刊資料庫

也，而鄭不復火者，子產當國，方有令政，此以德消變之驗矣，是知吉凶禍福固有可移之理，古人所以必先人事，而後言命也（1983：214）。」胡安國認爲，雖然裨　從天象得知鄭國將火，並非妄言，然而，子產透過修明人事而使鄭國不復火，則顯示「以德消變」的眞實性。

除了以上關於聖人是否有消災之能的討論外，許三禮也以先輩爲例，說明人確實有「補憾」之能。許三禮說，自己的祖父曾在地方上開義學、施藥方，其父親許純（生卒不詳）也曾因地方上水災而開設義館多年，又製藥施方、刊行勸善之書，此皆爲「補天之憾」的作爲。《政學合一集・三補憾》從許三禮所紀錄其父許純的庭訓來看，「補憾」其實就是「與造化相爭」：

> 道理源流要辨，聖賢分量須別，樂天知命四字終是賢人局面，必到格天立命迺大聖人作用，讀大《易》六十四大象、六十四個以字，那一件非大聖人補天地猶憾、爲民物立命之事業，處處與造化相爭，非區區循分補過之爲耳。（許協寅，2014：68-69）

許純強調，「賢人」與「聖人」之別，在於「樂天知命」或「格天立命」，若能「補天地猶憾」、「爲民物立命」而「與造化相爭」，即可生活天地民物，而不爲氣數所限。[19]

許三禮不僅承繼其父許純如上所言，進一步地將朱熹對於《易・乾・象傳》中「天行健，君子以自強不息」之詮解作爲反省的標的，據以表達他認爲程朱學之學不足以盡儒學之精微的觀點。對於《易・乾・象傳》中的這句經文，朱熹說：「但言天行，則見其一日一周，而明日又一周。若重複之象，非至健不能也。君子法之，不以人欲害其天德之剛，則自強而不息矣（2009：34）。」朱熹認爲「天行」有常，君子應當效法其至健，就修養而論，則應警惕不可使「人欲」妨礙「天德」。然而，在許三禮看來，朱

及也，何以知之？」藉由一些應變措施，「書焚室而寬其征，與之材，三日哭，國不市，行人告於諸侯」，鄭國因此「不復火」。

19 許純的說法與他對於袁黃的《省身錄》與《太微仙君功過格》的看法有關，他說：「此《錄》與《格》兩書頗合大聖人心事，積德累功，可立一己之命，即可立天地民物之命，主張造化，檢攝身心，是吾儒愼獨修道大學問，當敬行而廣傳之，莫誤謂惑於禍福之書也（許協寅，2014：68-70）。」

熹此說僅是「作法天地的說話，猶是第二層見解」。一如許純所言，許三禮也說，經文中的「以」字，實蘊含「處處與造化相爭，補天地之猶憾」之意，六十四卦中之象傳亦皆如此，故儒學之最高境界在於以剛健中正之精神做出一番事業，使「天」不復有憾。在許三禮看來，聖人「制器尚象」，如制耒耜乃可以利萬世，制舟楫則可涉大川，成就地久天長、利益百姓之景況，即可見「補憾造化之大端」。《政學合一集・戊午問答》

對比許三禮與朱熹對於「天行健，君子以自強不息」的不同詮解，我們可以看到，許三禮並非反對天理、人欲之辨，僅認爲朱熹之說屬於「第二層見解」，而未能臻至「開物成務」之境界。在許三禮看來，宋代程朱學雖在天理、人欲之辨中著力極多，對於昭示治國所需之正心養性等前提條件極有貢獻，然其「制治之道有餘，戡亂之猷不足；文教之則彌永，武緯之畧不講」，且自程朱學成爲官學後，學者們專注於返求本心，淪於坐靜觀空，忽略經世之學而不講。《政學合一集・戊午問答》

就重新表述儒學這點來看，許三禮從宋代程朱學對於「天」與「鬼神」的理解著眼，反對以「理」釋「天」、以「氣」論「鬼神」的觀點，而將「天」與「鬼神」之角色安置在其天人關係論述中。此外，許三禮重拾天人感應之理，強調「天」藉災祥以顯示其心，「人」則應當善體「天」之心，肩負起「天」所賦予生活天地民物之職任，使「天」不復有憾。筆者認爲，許三禮藉凸顯「天」與「鬼神」之角色與天人感應之理而有的儒學構想，除了有來自於其家學與勸善之書的影響外，也部分地繼承晚明三教交涉之思想互動的成果。晚明時嫻熟地出入三教的思想家們，一方面強調「人」肩負有使天地萬物各得其所的承諾，將「人」之職任擴展至「幽」、「明」兩界，另一方面也相信，天地之化育萬物雖不免有失調，然此際卻是「人」踐行參贊天地化育之職任的時刻。[20] 正如許三禮所言，若能「悟透天地萬物原是

[20] 如王畿（1498～1583）的弟子袁黃（1533～1606）繼承陽明學對於「性」的理解，論到「性」既然「徧滿六合」，則天地之運行、萬物之生育等，皆爲一己「性」中之物，這使得他相信《大學》所言「明明德」，應以「盡萬物之性」爲其至極之境，而「盡萬物之性」的關鍵在於「人」與萬物之間「神感神應」的關係（鄭維嶽，1596：中庸卷85a-b）。除了袁黃，葛寅亮不僅認爲「性」包含天地萬物，更強調「盡人物之性」意味著「人」與天地萬物彼此間相爲感召的關係，且天地化育萬物不免有乖沴，「人」卻

我身一體」，則即可明白古代聖王何以能成就山川、鬼神、草木、魚鱉等無不咸若的境地，此乃至善之極處。《政學合一集・丁巳問答》就此看來，許三禮之天人關係論述，顯然地可呼應晚明思想界對於「人」之職任的思考。

參、治理實踐

從當時人爲許三禮治理海寧期間所成就的治績所輯之《實政錄》來看，概括有「定民心」、「籌邊備」、「剔奸弊」、「防海患」、「設社倉」、「勵士習」、「立講規」、「設義塚」、「濬河渠」、「修庶政」等多項，惟因受限於篇幅，本文無法全面地涵蓋，而就各項之內容來看，「立講規」與「修庶政」這兩項較能體現許三禮之天人關係論述如何落實在具體的治理措施上。[21] 是故，在本節中，筆者將探討許三禮在治理海寧期間，如何教化學者（立講規）與庶民百姓（修庶政）的措施。藉由觀察許三禮如何教化學者與庶民百姓，我們將會看到，許三禮將自己對於天人關係的理解融入到治理實踐中，使人們能夠明白地認識到「天」爲一己之大父母，並傳遞「事天」意識。

康熙十六年（1677），海昌講院建成，許三禮將其中的講堂名爲「願學堂」，額以「仁孝達天」四字，並以「顧諟天之明命」爲宗。許三理說，「仁」者即「天之明命」，即爲「乾元」，而「孝」則爲百行之原、五常之首，若能充其量，則爲「仁」，若能還其元則「達天」。此外，許三禮以「體由極見」、「量由學充」、「施由親始」三個要點，表明以「天之明命」爲本體、由「天地萬物一體」見「仁」、於「親親」處見「孝」的理解。《政學合一集・仁孝達天》

爲使學者體認「仁孝達天」之實，許三禮制定〈聖學規〉，爲有志「聖學」者立定綱領與諸條目，並透過儀式性實踐以強化學者的使命感。首先，就〈聖學規〉所構想之綱領與諸條目來看，許三禮以「顧諟天之明命」爲綱領，將「孝親」、「忠君」、「仁民」、「愛物」列爲四條目，強調學者實踐此四項倫職時，皆應以「顧諟天之明命」爲本。許三禮說「人子事親如事

能本著至誠而爲之變理，參贊天地之不及處（1995：107）。

21 此一《實政錄》被收錄在許三禮的《天中許子政學合一集》中。

臺灣政治學術期刊資料庫

天」、「人臣事君如事天」，又說「民爲天民」、「物爲天物」，舉凡「親」、「君」、「民」、「物」皆本於「天」，如此一來，不僅「孝」、「忠」之價值爲「天」所鞏固，「天民」、「天物」無異於凸顯「民」、「物」與我皆本於「天」而爲同胞、同體，故於對待「民」時，應「厚其生」、「復其性」，而於對待「物」時，須「立其命」、「遂其生」，如此方能慰悅「天心」、擴充「天量」。《政學合一集・聖學直指》

其次，關於許三禮在〈聖學規〉中所構想矢志「聖學」的儀式。有志「聖學」者初入門時，應先選擇吉日，於祖先前祝告，而後贄拜先生。於贄拜先生時，必須「具狀」以行之，表明有志於「聖學」，並希冀與諸同學一同學習，當獲得先生許可後，還需「潔誠投拜」。

在獲得學習「聖學」之許可後，有志「聖學」者仍需齋戒七日，作「盡除宿習狀」，對於過往所惑之聲色貨利、虛無寂滅或雜伯曲學等，誓言盡除而不再犯。此外，要作「立志聖學疏」，表達「誓願希賢、希聖，必至希天；矢心窮理盡性，必至立命」。完成「盡除宿習」與「立志聖學」之舉後，應敬擇當月上旬丁日，將志聖學一事引告於先師孔子之靈前，並要「焚香潔供」、「伐鼓考鐘」、「宣告聖文」、「行釋菜禮」等，藉此向先師孔子之靈表明心跡。此外，有志之學者亦當祝告於「天」，誓言以「顧諟天之明命」爲綱領，以「孝親」、「忠君」、「仁民」、「愛物」爲四條目，終身受持不已。《政學合一集・聖學直指》

值得注意的是，對於有志「聖學」者，許三禮將其區分爲兩大類。許三禮說，自古以來，僅有伏羲、堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子等九人能知行合一、體用兼宏，而自孔子之後，不得中行與之，而有狂、狷二品之別，故依從學者之特質而分入「治事」、「經義」二門。雖然許三禮將從學者分爲兩個門類，但他強調，無論是能肩負救濟生民、撥亂反治而「襄助作君大業」者，或以名教扶正人心、垂教萬年而「力振作師大權」者，皆爲「分具聖人之一體」、「挺受上天之簡在」，共同地肩負有「天」所賦予之任。《政學合一集・聖學直指》

許三禮以「顧諟天之明命」爲綱領，目的在使有志「聖學」者能「日夕恪恭昭格，敬如君，愛如親，嚴如師，奉持如一日」，並在爲學進程中先立其大。至於四條目中，「孝親」、「忠君」分別蘊含「事親如事天」、「事君

臺灣未來學術期刊資料庫

如事天」之意，而「仁民」、「愛物」則表明志「聖學」者當有使民物遂生復性的關懷。《政學合一集・聖學直指》正如許三禮的學生范光陽在爲〈聖學規〉作跋時，就指出許三禮所構想的聖學，一方面是爲糾正理學家對於《大學》之詮解「分鑣並出、各立宗旨」，忽視「明德」與「天命」之聯繫，另一方面藉此展示「有體有用之學」。《政學合一集・聖學直指》

事實上，許三禮所制定之〈聖學規〉的內容與其家學實有密切的關聯，〈聖學規〉毋寧體現許三禮與其父許純對於儒學爲「全體大用之學」的看法。據許三禮所錄其復許純之訓，許純曾指示，仿崔銑（1478～1541）於家塾祀先師孔子，配以周、程、張、朱、邵等人之例，建一尊經家塾，以孔子爲「斯道之祖，萬世不祧者也」，並佐以伏羲、神農以降諸帝，且列諸賢、四配、十哲、七十子等孔門嫡派與周、程、張、朱等人爲「中興宗子」，而於春秋以降而至漢、隋、唐、元、明等歷代諸儒中，附以張良、諸葛亮、關羽、狄仁傑、郭子儀、韓琦、岳飛等人爲「小宗支子」，如此「列一軸系若宗譜，共茲俎豆，以誌淵源」（許協寅，2014：74-75）。許純認爲，儒學本即蘊含有「參天地、配帝王、澤蒼生、懷河嶽」之關懷，如此方能彰顯「吾黨全體大用無不具，世治世亂，不可一日離吾道，興治撥亂，不可一日少吾儒」之義（許協寅，2014：75-76）。[22]

延續許純主張儒學應當涵蓋「文」、「武」二者，並以孔子爲「斯道之祖」的看法，在許三禮看來，「道統」之要義在於「爲上帝立心」、「爲生民立命」，而孔子正是後儒之典範。許三禮認爲，孔子雖有承擔此任之德，卻無承擔此任之位，故透過刪定贊修，以俟後聖，此體現孔子在現實情勢下，不得不承擔「作之師之權」，然其本懷實無異於「作之君之學」。許三禮說「因三代而後，氣化分，君師之統一路承擔不住，合兩路同做一件事」，《讀禮偶見・上卷》言下之意是，即便孔子有「師」之象徵，但孔子仍然期待

---

[22] 從孔廟祭祀制度演變來看，許純此一構想亦有特別意義，自唐玄宗設太公尚父廟崇祀姜太公而爲武廟始，「太公專武」、「孔子專文」之象徵即因此呈現，然而，正如熊禾（1247～1312）主張「道統」應溯自伏羲、二帝、三王及稷、契、皐、尹等人，而使「道統」益尊。許三禮援引熊禾之說，認爲應廢去武成王廟，將「道統」上溯自伏羲及列聖，方可凸顯「道統」兼有「文」、「武」兩重性質與經世之意味。《讀禮偶見・卷上》關於孔廟與武廟的關係及其在歷史上的制度演變，可參考黃進興（2005）。

能夠實現「君」、「師」統一。從許三禮後來所撰之〈河洛源流〉來看，他將自己的看法進一步地表述爲：「治統在是，道統在是。」許三禮論到，人們雖知孔子作《春秋》是爲發明尊周天子之事，使禮樂征伐之權還歸天子，卻不知治理天下的關鍵，在於「使人人知尊王、王知法天，名分彰、倫紀明，而後物得阜、民得安、天得清、地得寧」，孔子藉此得上繼伏羲、神農、黃帝、堯、舜、禹、湯、文、武、周公之道統。換言之，孔子之重要地位在於「以作師扶君之統」、「以道統救治統之窮」。《政學合一集・河洛源流》不同於宋代理學家強調「道統」與「治統」之間的緊張關係，以「道統」賦予「治統」合法性（余英時，2003：32-67），許純與許三禮皆認爲，「道統」與「治統」之分雖爲歷史的現實，但「道統」仍應扶翼「治統」，實現「爲上帝立心」、「爲生民立命」，而孔子應被視爲此一典範。

倘若我們將許三禮透過〈聖學規〉所傳遞之以「顧諟天之明命」爲綱領、以「孝親」、「忠君」、「仁民」、「愛物」等四條目的構想，理解爲在他作爲地方治理者所構想擴展國家教化之力度的努力，那麼，他所制定的〈聖學規〉，不僅是爲發明「仁孝達天」之內涵，他也構想出相關的儀式，讓有志「聖學」者在入門之始即明確地體認到，若不能除盡宿習、誓言志此「聖學」，則必難學習此一以生活天地民物的「仁孝達天」之學。在此「聖學」的引導下，學者當有志實現「天地位」、「萬物育」的境界，倘若未能臻至於此，則爲不孝不仁之人。「顧諟天之明命」的終極處在於使天地民物皆得其所，而在許三禮看來，此即檢驗倫職實踐是否完滿的客觀標準。《政學合一集・聖學問答》

對許三禮而言，〈聖學規〉不僅是爲督促有志「聖學」者能以「天地位」、「萬物育」自期，他也以此自我要求，在他每日所做「告天」功課中，就有「若天地不位，君父有憾，民物失育，某之責當何嚴也」、「若聖道不行，陰陽失調，人天扞格，某之學當何治也」等祝禱詞，顯示他嚴格地惕勵自己應當「德贊聖帝」、「道茂人天」。《政學合一集・告天樓告法》

在許三禮看來，儒學雖不講求福利與禍福報應，一以道德實踐爲要，但如此將使得人們認爲儒學難以企及，尤其在教化庶民百姓時，更難以合乎其需求，相反地，佛、道二教以罪福悚人，反而頗有成效。許三禮認爲，基於現實治理需求，借用佛、道二教官於福利、懺罪等說法來輔助儒學教

化，是可被接受的，不應視其爲異端而排擯之。《讀禮偶見・上卷》

在治理海寧期間，他構想出類似佛、道二教以罪福悚人的方式來強化庶民百姓在日常生活中的倫理實踐。先就倫理實踐來看，具體儀節共有三項：其一，於每月朔、望叩拜祖先父母，若已亡者則置木主禮拜之，目的在使百姓明白一己與父母、祖父母之間「同氣連枝」；其二，在與人交往時，基於尊長有別的原則，行步坐立不敢爲先，亦不可直呼其字號；其三，於日常起居中，父子、婆媳、夫妻等，作息之先後次序不可紊亂。其中，關於第三項，許三禮教導晚輩應於每日早晚問安完畢後，各「禮拜上天」一次，向「天」祈求「聖王有道」、「國泰年豐」、「父母康甯」、「民安物阜」（許協寅，2014：200-202）。許三禮之所以制定此日常生活儀節，目的在將天地鬼神之角色納入其中：

> 萬物本乎天，人本乎祖，孝敬二字，實爲萬善之源，能令百神護衛、諸災潛消。我勸吉人隨分自盡，勿論貧富貴賤，每日行得三件，不出自家門，不費一文錢，已證孝敬大義，已知最上聖果，勝強東頂、南頂朝山進香也，如昏昏蒙蒙空過日子，不知仰報高厚大德，簡慢父母，欺犯尊長，甚至違理干法，天地鬼神紀過懲罪，遲蚤豈恕！（許協寅，2014：200）

天地鬼神在庶民百姓的日常生活中，時時地鑒察其進退行止並有所紀錄，倘能恪盡孝敬之任，則可得鬼神護衛、潛消諸災。許三禮也說，庶民百姓若能恪盡倫職，則可「善氣充周」而使「吉神欽敬」、「災煞消弭」，而得種種善果、無量福報（許協寅，2014：204）。[23] 在此一舉措中，我們可以清楚地看到，許三禮藉由鬼神鑒察以教化百姓。

就具體的治理措施來看，許三禮不僅將鬼神的角色納入庶民百姓的日常生活中，他也帶領庶民百姓一同祈雨，以傳遞「天」爲人之大父母的觀念。康熙乙卯年，海寧遭遇乾旱，面對此一狀況，許三禮率僚屬士民等虔禱，爲文告神，引咎自責。是年六月望日，許三禮作〈禱雨自咎辭〉，他相

---

[23] 王汎森說：「雖然我們看不出許三禮的告天之學是專門爲了下層民眾而設，不過如果他有這方面的用心，也不是件奇怪的事（1998：120）。」許三禮將「事天」的觀念納入到庶民百姓之生活儀節中的舉措，毋寧是一個有趣的教化事例。

臺灣政治學相關期刊資料庫

信一己是否善盡教化庶民百姓之責，深爲治理海寧之首長，肩負使庶民百姓皆知忠、孝、敬、順之職任，而「天」是否降災，是據以檢驗善盡此任與否的客觀標準（許協寅，2014：183）。是年七月，海寧面臨海患，擔憂堤防將會坍塌，許三禮亦率僚屬士民一同虔禱，結果是「沙且漸漲，潮不爲患」。依據當時地方人士的記載，許三禮告訴眾人「天」之於「人」即爲父母，子若有疾而呼告父母，父母未有不應，同樣地，「人」有憂患而呼「天」，「天」豈有不應（1683：51a）。

除了康熙乙卯年時，海寧遭遇乾旱、海患，許三禮率眾虔禱外，在康熙戊午年秋時，海寧又遭亢旱，河乾井涸，米價騰貴，民生大受影響。在關於這一年的虔禱紀錄中，許三禮不僅透過帶領庶民百姓一同向「天」禱雨，更展現人能藉由精誠以「挽救氣數」。對於此次亢旱，時有占者言「今歲火司天，甘霖其難望矣」，無如之何，許三禮對此不以爲然，他相信是牧民者不德，進而上干天和而致民之戾，遂集結父老與僧、道等人，諭以「誠不至，不能動物，德不大，不能格天」，並偕眾人晨夕拜禱誦咒不下千遍。數日後，天即降雨。許三禮鑒於當時河流仍未通、米價亦未平，故帶領眾人繼續拜禱，遂連日下雨，米船也能航行運糧。對於此次禱雨，許三禮說：「上蒼果仁愛，呼應有神明，未有不可挽之氣數，未有不可懺之災眚（許協寅，2014：196）。」許三禮強調，此正彰顯「天人一理」、「萬物一氣」，不應將「上蒼仁愛示警之心」認作「難挽之數」（許協寅，2014：194）。

許三禮在應對災害時，親自帶領庶民百姓一同地向「天」虔禱，使「天」展現某些正面的作爲，此大抵表明「人」能以精誠感格「天」的能力。許三禮也相信，「人」在遭遇「天」之變時，也應當關愛之，正如子女遇到父母有疾時，皆知呼天搶地。正如許三禮相信，「天變」絕非尋常，既然人君在遭遇日、月蝕時，皆當自我脩省，那麼，臣子又有什麼理由不如此行之呢？是故，許三禮在海寧各邑推行日、月蝕之救護禮儀，教導庶民百姓不將「天變」視爲尋常，並藉此表達「報答天地父母之恩」的心意。《政學合一集・丁巳問答》值得注意的是，許三禮強調，在日、月蝕發生時，踐行救護禮儀不應考慮「救之有益與否」，因爲倘若坐視不救，則「不但心理難安，恐深罪累不貸」（許協寅，2014：302）。亦即，踐行救護禮儀的基礎在

臺灣大學學術期刊資料庫

於「天」爲人們的大父母，依理自當行之，而非是否能獲致有益的結果。[24]

許三禮帶領庶民百姓一同禱雨、禦海患，實踐日、月蝕之救護禮儀，清楚地將「事天」之價值融入於治理實踐中，且以之作爲應對危機的方式。然而，許三禮雖帶領庶民百姓雖參與「事天」，也相信匹夫匹婦之精誠能夠感格「天」，但並不意味著許三禮認爲所有人皆可直接地「事天」。就「天」作爲「人」之本源而言，所有人皆與「天」有所聯繫，因而皆有「事天」之義務，但許三禮強調「學者」與「庶民百姓」之「事天」仍有先後次序上的區別：

> 人受天之氣以成形，而天之理即全賦于人。特爲學者言，則當事天地爲大父母，能爲天之孝子，而後可爲親之孝子。爲常人言，則當事父母如天地，既知孝于親，而後亦可知敬乎天。明此而天人之際、幽明之故如指諸掌，凡厥庶民皆將循所當然，而不爲矯誣瀆亂也已。（許三禮，1683：51b）

「學者」應將「事天地爲大父母」視爲首務，惟其能先爲「天之孝子」，而後可爲「親之孝子」。不同於「學者」，「庶民百姓」應先作「親之孝子」，而後知敬乎「天」。筆者認爲，許三禮此說應有兩個意涵：其一，「先事天而後事親」專屬「學者」，意味著治理地方之父母官應當本著「事天」之念來恪盡生活民物之職任，而庶民百姓則應謹守其分，恪盡「孝親」之倫職，惟應知「天」爲所有人之大父母，故依此理可參與「事天」；[25] 其二，「庶民百姓」之所以不能直接地「事天」，大抵與群體生活中不同角色之職分有關，如天子、諸侯、大夫、士、庶等，皆有所當祭者，其中，惟天子得祭

---

[24] 許三禮自言：「余家三世行焚叩救護之禮，雖三更五鼓，全家必待復元焚叩過方寢。」由此可知他帶領百姓於日、月蝕時踐行救護之禮，有來自家學的影響（許協寅，2014：302）。關於日、月蝕現象之詮解，陳侃理指出，當天體運行無法被曆數之常所解釋時，即會引入天人感應、災異天譴等政教觀念，以解釋「變」何以會發生（陳侃理，2012：389-443）。

[25] 清初學者李光地（1642～1718）也曾論到，治理者在應對日、月蝕時，應當脩省以召天變，而「士庶雖至卑賤，似不足以召天變，然據理亦當脩省」，即便不是每個人皆能感格「天」，然皆當有所脩省，這樣的說法也呼應於許三禮的實踐（1995：473）。

臺灣人文與醫療期刊資料庫

天地。[26] 然而，許三禮認爲，當「庶民百姓」遇烈風雷雨、水旱時，往往呼「天」救之，依此而論，即便「庶民百姓」不能直接地祭「天」，也應當允許他們能以簡單的「淨几」、「焚香」、「名花」、「潔水」等方式，如此不僅可厭其「報本」之心，亦可闢異端而正人心。《讀禮偶見・卷下》

就以上關於許三禮的治理實踐來看，他透過制定〈聖學規〉，以「顧諟天之明命」爲綱領，「孝親」、「忠君」、「仁民」、「愛物」爲四條目，以此教導有志「聖學」者，期使他們能夠善盡「天」所賦予之職任，生活天地民物，終身受持不已。此外，許三禮不僅將「事天」融入到庶民百姓的日常生活中，教導他們每日早、晚應當禮拜上天，也輔以鬼神之力以鞏固倫職實踐，並在面對災害時，帶領庶民百姓一同虔禱於「天」。這些做法不僅體現許三禮對於天人關係的理解，也使「天」能夠貼近庶民百姓的日常生活，強化其對於「天」之畏敬。關於後者，我們可以看到，許三禮不僅接受類似於佛、道二教以禍福悚人之舉，將鬼神納入對於庶民百姓之生活的治理中，也藉由禱雨、行救護禮儀的方式，使庶民百姓習於「事天」。面對佛、道二教在社會上的影響力，相較於單純的批判或坐視不理，許三禮在治理實踐中納入「鬼神」、「天」等角色，將儒學宗教化，顯然地是相當務實的做法。[27]

肆、結語

從許三禮的天人關係論述來看，他反省宋代程朱學對於「天」與「鬼神」的論述，反對以「理」釋「天」、以「氣」論「鬼神」的觀點，重拾漢儒的天人感應之學，相信「人」能不爲氣數所限，也能補「天」之憾。許三禮也將他對於天人關係的理解，融入到治理實踐中，對於有志「聖學」者，

---

[26] 朱熹就說，天子、諸侯、大夫、士、庶所祭祀的對象不同，如「天子祭天地，諸侯祭山川，大夫祭五祀」，是因「氣類」有別（黎靖德，2002：171）。

[27] 現代學者研究明清時期統治階層對於宗教的態度，注意到官方難以禁絕佛、道人士在某些禮儀實踐上 ── 如禱雨 ── 滲入儒學的狀況，故某些士大夫轉而使佛、道二教爲儒學所涵括。相較於單純的批判或坐視不理，士大夫「用一套自己的宗教語言來對抗一套通行的宗教語言」，體現出儒學宗教化的色彩（李孝悌，2019：132-139）。

他以「顧諟天之明命」爲綱領，以「孝親」、「忠君」、「仁民」、「愛物」爲四條目，期許他們能夠終身受持而不已。對於庶民百姓，許三禮構想一套含括「天」與「鬼神」之鑒臨於人的角色在內的日常生活實踐，傳遞「事天」的價值，並在面臨災害時，親身帶領庶民百姓一同禱祈於「天」，使人人皆知「天」爲所有人的大父母。

就許三禮重新表述儒學的努力而言，雖然他對理學有些批評，但我們不應將其思想視爲全盤地反對理學，而應看作是在承繼理學所達到的成就上，進一步地深化儒學的內涵。許三禮說，程朱學講究實行，但隨著程朱學成爲官學後，人們忽略簡束身心的修養，因而陽明學即作爲救正此弊端而出現的學問。許三禮認爲，身處於程朱學與陽明學之後，人們雖已知實行與認知自己本心，然若未能進一步地知悉心之源、未達心之用，則難免落於「有體無用」或「有用無體」之弊，因而提倡以「天」爲本之學，即有其必要。《政學合一集・戊午問答》就此看來，許三禮將「天」與「鬼神」納入到其思想中，即爲表明若僅著眼於工夫修養而忽視儒學無徵實的標準，將使佛、道二教與儒學混淆，儒學也將失去經世的承諾。《政學合一集・戊午問答》

從許三禮之天人關係論述來看，重拾天人感應之理的舉動，其意義頗值得稍加細究。除了許三禮自言，惟有講究天人感應之理，才能矯正理學家講道率多游移不定、缺乏徵實的問題外，許三禮此說不僅反映他個人的觀點，曾參與許三禮在海寧所主持之講會的黃宗羲，也相信天人感應之理爲儒學所當有。黃宗羲說，《尚書・洪範》也表明天人感應之理爲實，天子能爲生人立命、爲萬世開太平，使庶民百姓得享五福（壽、富、康寧、攸好德、考終命），而庶民百姓若能恪盡倫職，自能增益天地間之和氣，否則，如稍有乖戾，禍福即隨之而來。黃宗羲又說，雖然陸九淵（1139～1193）曾透過講說《尚書・洪範》之義，藉以取代祈神佛以求福的齋醮之事，強調禍福與否實取決於人心之正邪，即便身處富貴，若滅絕本心，無異於身處囹圄糞穢之中；若能俯仰無愧，則雖處貧賤患難之中，亦是福德。然而，黃宗羲認爲，陸九淵之說雖對於教化君子如何立心有益，卻未及於天人感應之理，倘若禍福錯出而無關乎人心之善惡，則人們將「以俄頃之見、躁妄之心窺測天人」，論辯「天」、「人」之間合與不合，卻不知天人感應其實

臺灣博碩士學位論文加值系統

毫髮不爽。黃宗羲明言自己的說法是爲「補象山之闕文」。《政學合一集・海昌會語》[28] 就此看來，黃宗羲顯然地相信《尚書・洪範》已清楚地揭示天人感應之理，五福所指亦相當地具體且明確，若僅止於將禍福與否視爲人心之正邪與如何看待的問題，那麼，確保人們恪盡倫職的保證又何在呢？黃宗羲此舉或能顯示，他與許三禮相應，對於以「理」釋「天」的觀點亦有所反省。

宋代程朱學爲闢佛、道二教誘人邀福於鬼神，遂以理氣論來詮解「天」與「鬼神」，試圖去除其中擬人化的特徵，使人們能夠專注於道理之正。然而，在許三禮看來，這樣的教化即便能夠避免人們專注於禍福，卻也弱化儒學的教化能量，不僅學者可能淪於與佛、道二教在內在修養問題上有過多的糾纏，忽略經世的職任，而對於教化庶民百姓而言，也缺乏足夠的教化力道。許三禮爲教化學者而構想出之以「顧諟天之明命」爲綱領，以「孝親」、「忠君」、「仁民」、「愛物」爲四條目的學規，清楚地凸顯他期待學者能夠終身恪盡經世之責。此外，就許三禮對於庶民百姓的教化方式來看，「天」與「鬼神」在日常生活中發揮鞏固人們恪盡倫職的角色，他甚至相信「天」、「鬼神」也具有「紀過懲罪」之能，同時，他也藉由虔禱於「天」，教導庶民百姓認識到「天」爲人們之大父母。

許三禮對於宋代程朱學以「理」釋「天」、以「氣」論鬼神的反省，提醒了我們：在現實的治理實踐中，「神道設教」其實關乎如何促進有效的治理的問題。明清之際的儒者陸世儀（1611～1672）說「古人言敬，多兼天說」，舉凡「天」或「上帝」，皆爲使人「不敢不敬」，而後來的朱熹言「天即理」，反而使「天」被「說得平常」，其說對於「上等人」尚且有效，但對於「中下人」而言，將使之淪於「無忌憚」（1983：25）。[29] 同爲清初儒者的王心敬（1658～1738）也說「程朱學論理最精」，然而「於說天、說鬼神不中情實」，他強調，倘若不知「文王陟降、在帝左右，天作之合、天降之殃這些處」所顯示「昭昭不爽之實理實事」，那麼，人們行事將會怠肆，

[28] 關於陸九淵之說，可參考陸九淵（1980：283-285）。日本學者新田元規（2015）曾分析黃宗羲參與許三禮所主持之海昌講會的幾份講義，他指出黃宗羲表達一種以「氣」爲核心的天人感應之說，並融合陸九淵強調道德實踐爲本的思想樣貌。

[29] 關於陸世儀反省朱熹「天即理」之說的問題，可參考吳震（2016：308-313）。

甚至危害國家禮儀的純正性（1995：72）。這幾位儒者的說法顯示，就促進治理成效而言，「天」與「鬼神」是否能使人產生畏敬之情，是治理實踐中應當被認眞地看待的問題。

許三禮以「天」來鞏固人們恪盡倫職的想法，無疑地鼓舞群體生活中的每個成員皆能善盡其分，也使群體生活得被維繫。除了身爲地方父母官帶領庶民百姓踐行「事天」之舉外，庶民百姓在日常生活中，每日早、晚禮拜上天，就維繫群體生活秩序而言，這樣的治理舉措毋寧強化了「天」與群體生活每個成員恪盡倫職的意識。許三禮的學友耿介（1622～1693）在一封回覆給許三禮的信中，也贊同這樣的觀點他說：「吾身至大，人自小之，吾性至尊，人自卑之，只爲人心自私，遂令天地有憾，雖然時位不同，隨時隨處皆有當盡職分（2010：437）。」[30]

對於群體生活中每個成員之職分與「天」之聯繫的關注，大抵反映了一種期待每個成員共同地參與群體生活秩序之維繫的關懷。若就禱雨實踐來看，羅汝芳不僅認爲人們向「天」禱雨而「天」有所應，是儒學本有之理，且說「精微霄壤，而崇卑不足以爲限」，相信人人皆可參與感格「天」之舉（1995：387）。孫奇逢在與時人討論向「天」禱雨時，明言「士庶之禱雨，千人萬人，各爲性命，無不有誠」，肯定禱雨不僅爲天子或地方官員之職任，士庶百姓亦可參與其中（2004：303-304）。這類的說法使我們看到，許三禮率領庶民百姓向「天」禱雨的實踐，不僅呈現了明清之際部分儒者對於禱雨實踐的理解，也反映出他構築天人關係論述的重要背景。

從明清之際不少學者對於程朱學以「理」釋「天」、以「氣」論「鬼神」之說的反省來看，許三禮的思想不僅關乎如何詮解儒學經典之義，更彰顯

---

30 在部分晚明儒者的論述中，我們也可以看到相類的說法，如文翔鳳（1577～1642）說：「父母，生身者也，故其恩至；君，統身者也，故其義至。天，則命我之性靈，恩不啻父母，統我之性靈，義不啻君王，而君親皆其生而統之者也，故爲仁人以事天，而忠孝皆括於其間，事吾親以尊天，事吾君以尊天，以天事親則克孝，以天事君則克忠（2000：361）。」安世鳳不僅認爲「孝親」、「忠君」是「人」所肩負的倫職，更強調群體生活中的成員應當輔君而治，以成就大孝：「人之所謂孝，事親之始事耳，不思親之生子寧爲一身之養，恐天之大父無人以參贊之，則以空虛而已，恐君之共主無人以輔理之，則以危亂而已。天命一已，而天失所以爲天，更何論君之世界、祖之氣脉矣。」《尊孔錄・聖經篇二》

臺灣大學學術典藏

出他在試圖構築以「天」爲本的儒學時，如何在三教交涉之氛圍下，厚實儒學的內涵及其教化能力的努力。

參考書目

一、中文部分

文翔鳳，2000，《皇極篇》，北京：北京出版社（據天津圖書館藏明萬曆刻本影印）。Wen, Xiang-feng. 2000. *Huangji Pian* [*Collected Works Named the Ultimate Ruling Standard*]. Beijing: Beijing Publishing House (Ju Tianjin tushu guancang Ming Wanli keben yingyin).

王心敬，1995，《豐川續集》，臺南：莊嚴文化（據遼寧省圖書館藏清乾隆十五年刻本影印）。Wang, Xin-jing. 1995. *Fengchuan Xuji* [*The Collections*]. Tainan: Zhuangyan Culture (Ju Liaoning sheng tushu guancang Qing Qianlong 15 nian keben yingyin).

王汎森，1998，〈明末清初儒學的宗教化——以許三禮的告天之學爲例〉，《新史學》，9(2): 89-123。Wang, Fan-shen. “Mingmo-Qingchu ruxue de zongjiaohua—yi Xu Sanli de gaotianzhixue weili” [The Religious Transformation of Confucianism in Late Ming and Early Ch’ing Thought]. *New History* 9(2): 89-123.

安世鳳，1621，《尊孔錄》，國家圖書館藏明天啓元年四父書院刊本。An, Shi-feng. 1621. *Zun Kong Lu* [*Notes on Honoring Confucius*]. Guojia tushu guancang Ming Tianqi yuan nian sifushuyuan kanben.

朱　熹，1983，《四書或問》，臺北：臺灣商務印書館（據國立故宮博物院藏本影印）。Zhu, Xi. 1983. *Sishu Huowen* [*Answers to Questions on the Four Books*]. Taipei: Taiwan Commercial Press (Ju Guoli Gugong bowuyuan cangben yingyin).

朱　熹，2009，《周易本義》，北京：中華書局。Zhu, Xi. 2009. *Zhouyi Benyi* [*The Original Meaning of* the Yijing]. Beijing: Zhonghua Book Company.

余英時，2003，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究（上）》，臺北：允晨文化。Yu, Ying-shih. 2003. *Zhu xi de lishi shijie: Song dai shidafu zhengzhi wenhua de yanjiu* (shang) [*Zhu Xi’s Historical World: A Study on the Political Culture of the Scholar-Officials in the Song (I)*]. Taipei: Asian Culture.

臺灣大學哲學系期刊委託開

吳　震，2016，《明末清初勸善運動思想研究（修訂版）》，上海：復旦大學出版社。Wu, Zhen. 2016. *Mingmo-Qingchu quanshan yundong sixiang yanjiu (xiuding ban)* [*Thoughts on the Persuasion of the Morality Movement (revised edition)*]. Shanghai: Fudan University Press.

吳孟謙，2017，〈震旦弘法，扶事爲急：曾大奇《通翼》初探〉，《法鼓佛學學報》，20: 87-128。Wu, Meng-chien. 2017. “Zhendan hongfa. fushi we ji: Zeng Dayi ‘Tongyi’ chutan” [Re-establishing the Importance of Dharmic Phenomena: A Preliminary Study of Zeng Dayi’s Tongyi]. *Dharma Drum Journal of Buddhist Studies* 20: 87-128.

呂妙芬，2008，〈做爲儀式性文本的《孝經》：明清士人《孝經》實踐的個案研究〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，60: 21-29。Lu, Miaw-fen. 2008. “Zuowei yishixing wenti de “Xiaojing”: Ming-Qing shiren “Xiaojing” shijian de ge’an yanjiu” [The Classic of Filial Piety as a Ritual Text: Case Studies on the Pratice of Ming-Qing Confucian Scholars]. *Bulletin of the Institute of Modern History Academia Sinica* 60: 1-42.

呂妙芬，2017，《成聖與家庭人倫：宗教對話脈絡下的明清之際儒學》，臺北：聯經出版事業股份有限公司。Lu, Miaw-fen. 2017. *Chengsheng yu jiating renlun: Zongjiao duihua mailuoxia de Ming Qing zhiji Ruxue* [*Becoming a Sage and Family Ethics: Ming Qing Confucianism in the Tradition of Religious Dialogue*]. Taipei: Lingking Publishing Company.

李　塨，1983，《周易傳註》，臺北：臺灣商務印書館（據國立故宮博物院藏本影印）。Li, Gong. 1983. *Zhouyi zhuanzhu* [*Annotations of* Zhouyi]. Taipei: Taiwan Commercial Press (Ju Guoli Gugong bowuyuan cangben yingyin).

李光地，1995，《榕村語錄》，北京：中華書局。Li, Guang-di. 1995. *Rongcun Yulu* [*Quotations of Sir Rongcun*]. Beijing: Zhonghua Book Company.

李孝悌，2019，《明清以降的宗教城市與啓蒙》，臺北：聯經出版事業股份有限公司。Li, Xiao-ti. 2019. *Ming qing yi lang de zongjiao chengshi yu qimeng* [*Religious Cities and Enlightenment after the Ming and Qing Dynasties*]. Taipei: Lingking Publishing Company.

沈士榮，1619，《續原教論》，美國哈佛大學圖書館藏明萬曆四十七年方如騏校刊本。Shen, Shi-rong. 1619. *Xu Yuan Jiaolun* [*The Treatise in Defence of Buddhism*]. U. S. Hafo daxue tushu guancang Ming Wanli 47 nian Fang Ruqi jiankan ben.

臺灣大學學術期刊資料庫

肖清和，2020，〈「一天各表」：儒家宗教性與儒耶對話〉，《北京行政學院學報》，2020(5): 118-128。Xiao, Qing-he. 2020. “Yitian ge biao: Rujia zongjiaoxing yu Ruyepairui duihua” [“One Tian and Respective Interpretations”: The Religiosity of Confucianism and the Dialogue Between Confucianism and Christianity]. *Journal of Beijing Administrative College* 2020(5): 118-128.

周　春，2013，《海昌勝覽》，北京：方志出版社。Zhou, Chun. 2013. *Haichang shenglan* [*Attraction Navigation of Haichang*]. Beijing: Local Chronicle Press.

胡安國，1983，《春秋傳》，臺北：臺灣商務印書館（據國立故宮博物院藏本影印）。Hu, An-guo. 1983. *Chunqiu Zhuan* [*Spring and Autumn Annals*]. Taipei: Taiwan Commercial Press (Ju Guoli Gugong Bowuyuan cangben yingyin).

范光陽，1997，《雙雲堂文稿》，臺南：莊嚴文化（據天津圖書館藏康熙四十六年鄭風刻本影印）。Fan, Guang-yang. 1997. *Shuangyuntang Wengao* [*Collected Works of Fan Guangyang*]. Tainan: Zhuangyan Culture (Ju Tianjin tushu guancang Kangxi 46 nien Zhengfeng keban yingyin).

孫奇逢，1997，《孫徵君日譜錄存》，上海：上海古籍出版社（據湖北省圖書館藏清光緒十一年刻本影印）。Sun, Qi-feng. 1997. *Sun Zhengjun ripu lucun* [*The Diary of Sun Qi-feng*]. Shanghai: Shanghai guji chubanshe (Ju Hubei Sheng Tushuguan cang Qing Guangxu 11 nian ke ben yingyin).

孫奇逢，2004，《夏峰先生集》，北京：中華書局。Sun, Qi-feng. 2004. *Xiafeng xiansheng ji* [*Collected Works of Sun Qi-feng*]. Beijing: Zhonghua Book Company.

桑靖宇，2011，〈朱熹哲學中的天與上帝 —— 兼評利瑪竇的以耶解儒〉，《武漢大學學報（人文科學版）》，64(2): 21-26。Sang, Jing-yu. “Zhuxi zhexue zhong de tian yu shangdi - jianping Li Madou de yi Ye jie Ru” [Heaven and God in Zhu Xi’s Philosophy - With Comments on Matteo Ricci’s Interpretation of Confucianism in the Jesuit Mission]. *Wuhan University Journal (Humanity and Sciences)* 64(2): 21-26.

耿　介，2010，《敬恕堂文集紀年》，上海：上海古籍出版社（據清康熙四十八年柘城竇氏刻本影印）。Geng, Jie. 2010. *Jingshu Tang Wenji Jinian* [*Collected Works of Geng Jie*]. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House (Ju Qing Kangxi 48 nian Zhoucheng Doushi keban yingyin).

梅謙立，2014，〈耶穌會士與儒家經典：翻譯者，抑或叛逆者？〉，《現代哲學》，

臺灣大學學術期刊資料庫

2014(6): 67-78。Mei, Qian-li. 2014. “Yesuhuishi yu rujia jingdian: danyi zhe yi huo pannize?” [The Jesuits and Confucian Classics: Translation or Subversion?]. *Modern Philosophy* 2014(6): 67-78.

許三禮，1683，《（康熙）海寧縣志》，美國哈佛大學圖書館藏清康熙二十二年刻本。Xu, Sanli. 1683. *(Kangxi) Haining xianzhi* [*(Kangxi) the Grazetteeer of Haining County*]. U. S. Hafo daxue tushu guancang Qing Kangxi 22 nien keban.

許三禮，1995，《天中許子政學合一集》，臺南：莊嚴文化（據清華大學圖書館藏清康熙刻本影印）。Xu, Sanli. 1995. *Tianzhong Xuzi zhengxueheyiji* [*Collected Works of Xu Sanli*]. Tainan: Zhuangyan Culture (Ju Qinghua daxue tushu guancang Qing Kangxi keban yingyin).

許三禮，1997，《讀禮偶見》，臺南：莊嚴文化（據北京圖書館藏清康熙刻本影印）。Xu, Sanli. 1997. *Duli oujian* [*Some Commentaries about Rituals*]. Tainan: Zhuangyan Culture (Ju Beijing tushu guancang Qing Kangxi keben yingyin).

許協寅，2014，《懷仁堂遺稿》，臺北：中央研究院歷史語言研究所（據中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏未刊稿鈔本影印）。Xu, Xie-yin. 2014. *Huairentang yigao* [*Collected Works of Xu Sanli's Family Named Huairentang yigao*]. Taipei: Institute of History and Philology, Academia Sinica (Ju Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo Fu Sinian tushu guancang weikangao chaoben yingyin).

陳　淳，1983，《北溪字義》，北京：中華書局。Chen, Chun. 1983. *Beixi ziyi* [*The Meaning of Neo-Confucianism Terms*]. Beijing: Zhonghua Book Company.

陳侃理，2012，〈天行有常與休咎之變——中國古代關於日食災異的學術、禮儀與制度〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，83(3): 389-443。Chen, Kan-li. 2012. “Tian xing you chang yu xiu jiu zhi bian - zhongguo gudai guan yu rishi zaiyi de xuexhu liii yu zhidu” [Scholarly Discourses, Rituals and Institutions Related to Solar Eclipses in Ancient China]. *Bulletin of the Institute of History and Philology* 83(3): 389-443.

陳曉傑，2020，《朱熹思想詮釋的多重可能性及其展開》，北京：商務印書館。Chen, Xiao-jie. 2020. *Zhu xi sixiang quanshi de duochong kenengxing ji qi zhankai* [*The Probabilities and Its Development of Interpretations of Zhuxi's Thoughts*]. Baijing: The Commercial Press.

臺灣博碩學位論文資料庫

陸九淵，1980，《陸九淵集》，北京：中華書局。Lu, Jiu-yuan. 1980. *Lu Jiuyuan ji* [*Collected Works of Lu Jiuyuan*]. Beijing: Zhonghua Book Company.

陸世儀，1983，《思辨錄輯要》，臺北：臺灣商務印書館（據國立故宮博物院藏本影印）。Lu, Shi-yi. 1983. *Sibianlu jiyao* [*A Summary of the Record of Intellectual Enquiries*]. Taipei: Taiwan Commercial Press (Ju Guoli Gugong Bowuyuan cangben yingyin).

陶望齡，1995，《歇庵集》，上海：上海古籍出版社（據華東師範大學圖書館藏萬曆喬時敏等刻本影印）。Tao, Wang-ling. 1995. *Xie'an ji* [*Collected Works named Xie'an ji*]. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House (Ju Huadong shifan daxue tushu guancang Ming Wanli Qiao Shimin deng keban yingyin).

勞思光，2014，《新編中國哲學史 (二)》，臺北：三民書局，2014。Lao, Si-guang. 2014. *Xin bian zhongguo zhexue shi* (*II*) [*The New History of Chinese Philosophy* (*II*)]. Taipei: Sam Min Book Company.

程　顥、程　頤，1981，《二程集》，北京：中華書局。Cheng, Hao & Yi Cheng. 2004. *Er cheng ji* [*Collected Works of the Cheng Brothers*]. Beijing: Zhunghua Book Company.

黃進興，2005，《聖賢與聖徒》，北京：北京大學出版社。Huang, Chin-shing. 2005. *Shengxian yu shengtu* [*Sages and Saints*]. Beijing: Beijing University Press.

葛寅亮，1995，《四書湖南講》，臺南：莊嚴文化（據湖北省圖書館藏明萬曆刻本影印）。Ge, Yin-liang. 1997. *Sishu hunan jiang* [*Ge Yinliang's Explanations of the Four Books*]. Tainan: Zhuangyan Culture (Ju Hubei sheng tushu guancang Ming Chongzhen keben yingyin).

劉耘華，2009，〈依「天」立義：許三禮的敬天思想再探〉，《漢語基督教學術論評》，8: 113-146。Liu, Yun-hua. 2009. "Yi 'tian' li yi: Xu San-li de jingtian sixiang zaitan" [Meaning-Formation by Virtue of "Tian": A Re-Exploration of the Tian-worship of Xu Sanli]. *Sino-Christian Studies* 8: 113-146.

劉琳娜，2020，《道德與解脫：中晚明士人對儒家生死問題的辯論與詮釋》，成都：巴蜀書社。Liou, Lin-na. 2020. *Daode yu jietuo: zhong wan ming shiren dui rujia shengsi wenti de bianlun yu quanshi* [*Morality and Liberation: Debates and Interpretations on the Confucian Philosophy of Life and Death among Mid-late Ming Scholars*]. Chengdu: Bashu Book Club.

蔡　清，1504，《四書蒙引》，日本國立公文書館藏明敖鯤校訂本。Cai, Qing.

臺灣大學哲學系

1504. *Sishu mengyin* [*The Four Books for Beginners*]. Riben guoli gongwenshu guancang Ming Aokun jiaodingben.

鄭維嶽，1596，《溫陵鄭孩如觀靜窩四書知新日錄》，日本國立公文書館藏明刊本。Zheng, Wei-yue. 1596. *Wenling zheng is hu guan jing wo is hu zhi xin ri lu* [*Zheng Wei-yue's Commentary on the Four Books*]. Riben guoli gongwenshu guancang Ming kanben.

黎靖德，2002，《朱子語類》，上海：上海古籍出版社。Li, Jing-de. 2002. *Zhuzi yulei* [*the Classified Conversations of Master Zhu*]. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House.

錢　穆，1994，《朱子新學案 (一)》，臺北：聯經出版事業股份有限公司。Qian, Mu. 1994. *Zhuzi xin xuean* [*A New Academic Case of Zhu Xi (I)*]. Taipei: Lingking Publishing Company.

羅汝芳，1995，《近溪羅先生一貫編》，臺南：莊嚴文化（據中國科學院圖書館藏明長松館刻本影印）。Luo, Ru-fang. 1995. *Jinxichi luo xiansheng yiguan bian* [*Collected Works of Luo Rufang Named Yiguan Bian*]. Tainan: Zhuangyan Culture (Ju Zhongguo kexueyuan tushu guancang Ming Changsongguan keban yingyin).

二、日文部分

新田元規，2015，〈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: 148-163。

臺灣大學學術期刊資料庫

The Confucian Perspective of Xu Sanli on Heaven-Man Relations and Governance in the Early Qing Dynasty*

*Chun-wei Lin***

Abstract

This paper attempts to offer a broad-minded perspective on the philosophy of statecraft during the Ming-Qing transition. By investigating Xu Sanli's thoughts on Confucianism in detail, it is found that he emphasizes the connection between Heaven-Man relations and governance. Particularly, his Heaven-Man discourse is further discussed to indicate that he advocates the dynamic role of Man in assisting with the nourishing activities of Heaven. Not only can his discourses become techniques for governance, but he also reflects on the content of Song-Ming Neo-Confucianism (理學), owing to their uniqueness. Xu San-li, therefore, can nowadays be classified as a thinker in the Ming-Qing history of thought.

Keywords: Xu, Sanli, Heaven-Man Relation, the Heaven, Ghost and Deity, Serving the Heaven

* DOI:10.6166/TJPS.202303_(95).0003
** Postdoctoral Fellow, Institute of Modern History, Academia Sinica.
E-mail: d01322001@ntu.edu.tw

臺灣大學學術期刊資料庫