

塑造「許衡」—— 元代儒學困境下的崇儒敘事

張慧清*

本文探討元代儒士如何通過重塑許衡形象，應對儒學在蒙古統治下遭遇的挑戰。傳統觀點認為，元世祖重用許衡是儒學在元代地位回升的標誌性事件之一。然而，這段蒙古君主與理學鉅儒之間的遇合佳話，實為元代士人層累建構的結果。在早期有關許衡的記載中，他的形象多元，理學成就並非其主要的身份標識。隨著理學在朝野士人之間逐漸取得主導地位，仁宗時期，許衡方被納入道統系譜，其作為理學儒宗的形象遂廣為流傳。順帝初年，在伯顏反漢化政策的壓力下，儒士將漢蒙雙方陣營均極力推崇的元世祖引入許衡所在的道統脈絡中，藉由隱去君臣交往中的齟齬，塑造出元世祖尊儒重道、許衡得君行道的理想圖景。圍繞許衡這一核心符號而展開的一系列元代崇儒敘事，實質上是元儒為應對儒學邊緣化危機所採取的表達策略，並隨著理學影響力的消長與南北之間的競合互動而不斷調整與演化。因此，面對元代漢文史料中大量充斥的崇儒記載，有必要將其置於具體語境中加以審慎分析。

關鍵詞：許衡、元世祖、崇儒書寫、理學、道統

*上海圖書館、復旦大學中華古籍保護研究院聯合招收博士後

一、引言：從〈許衡神道碑〉的兩種記載說起

許衡(1209-1281)歷來被視為元代最重要的理學家。他輔佐元世祖忽必烈(1260-1294 在位)推行漢法、崇尚儒學，在通行的歷史敘述中，此舉常被視作理學在元代地位上升的轉折點。然而，許衡及其奉行的理學，是否真正獲得了元世祖的青睞，仍值得商榷。

一個耐人尋味的線索是，歐陽玄(1283-1357)〈許衡神道碑〉中對於許衡與元世祖的關係出現了自相矛盾的描述。該碑開篇即盛讚「君臣遇合之契」¹，並以此為基調展開了許衡得君行道的敘述；但在後文評述卻寫道「君召輒往，進輒思退，方世祖急於親賢，而先生篤於信己，以是終無枉尺直尋之意」²，君臣二人似乎並不合拍，許衡不願委曲求全，常有隱退之意。這條記載可追溯至〈考歲略〉³，一篇由許衡門人耶律有尚(1236-1320)在其去世不久後撰寫的年譜，文中處處流露出君臣之間的摩擦與隔閡。作於許衡去世 54 年後的〈神道碑〉，一邊抹去二人的齟齬，講述君臣遇合的佳話；一邊留下了文本的縫隙，透露出前後看法的矛盾。

為何相隔半個世紀的兩篇傳記，會出現近乎相反的敘述？其實，有關理學在元代的處境，一直存在兩種論調。一種認為，元代是抵禦漢文化最力、漢化程度最淺的「征服王朝」，包括理學在內的儒學在這一時期遭遇了前所未有的挑戰。而另一種看法則認為，理學征服了

1 歐陽玄，《圭齋文集》(北京：中國國家圖書館藏，明成化七年[1471]劉鈞刻本)，卷 9，〈元中書左丞集賢大學士國子祭酒贈正學垂憲佐理功臣大傅開府儀同三司上柱國追封魏國公謚文正許先生神道碑〉(以下簡稱〈許衡神道碑〉)，頁 1a。

2 歐陽玄，《圭齋文集》，卷 9，〈許衡神道碑〉，頁 5b。

3 〈考歲略〉載：「(許衡)十被召旨，未嘗不起，然卒不肯枉尺直尋而去」，見蘇天爵輯撰，姚景安點校，《元朝名臣事略》(北京：中華書局，1996)，卷 8，〈左丞許文正公〉引〈考歲略〉，頁 178。

蒙古統治者，在元代正式確立為科舉考試的標準、取得了獨尊地位，從而奠定其在明清時期上升為國家意識形態的基礎。面對這兩種相互衝突的論調，一些前輩學者指出，儒學在元代長期處於邊緣地位，所謂理學大行其道的印象，很大程度上來自元代士人筆下崇儒敘述的誤導。⁴上述看法很有啟發。顯然，正如張帆教授指出的那樣，許衡生前未獲元世祖重用，⁵〈考歲略〉的記述更符合歷史事實，而〈神道碑〉著力講述的君臣契合是一種虛構。

不過，揭示出崇儒敘述下所掩蓋的歷史事實之後，問題還沒有結束，隨之而來的是同樣重要的問題：元代儒士究竟如何建構起這一崇儒敘事？在這背後，又寄寓著元人怎樣的心態與訴求？在眾多的崇儒故事中，許衡是元人筆下著墨最多、影響最廣的核心人物。而以往關於許衡的研究大多圍繞其生平展開，⁶相對忽視了他在身後被書寫、加

4 關於崇儒敘事的真實性問題，牟復禮(Frederick W. Mote)指出，為了維護漢文化，元代漢族儒士往往在寫作中誇大他們所熟悉的漢化成分，將元代描述成一個與前代無異的崇儒時代。見傅海波(Herbert Franke)、崔瑞德(Denis Twitchett)編，《劍橋中國遼西夏金元史：907-1368年》(北京：中國社會科學院出版社，1998)，第9章，〈蒙古統治下的中國社會(1215-1368)〉，頁628、631。陳高華則發現，歷來被視為理學名臣的竇默，其實是因其高超的針灸技術而獲得元世祖的青睞，但經由元代士人「儒家的觀念」的過濾，這段歷史遂被掩蓋。見陳高華，〈論竇默〉，《中國史研究》，1995：2(北京，1995)，頁116-125。張佳進而發現，在儒家文獻中以傾慕儒術著稱的元世祖，卻在同時期的佛教文獻中留下了否定儒學、貶抑孔子的記載。見張佳，〈元世祖貶抑孔子考——元初三教關係之一面〉，《國際儒學》，2024：4(北京，2024)，頁149-169。

5 張帆，〈《退齋記》與許衡劉因的出處進退——元代儒士境遇心態之一斑〉，《歷史研究》，2005：3(北京，2005)，頁75-80。

6 關於許衡專題研究，已經相當豐富。就專書而言，有許衡傳記三種：袁翼，《元許魯齋評述》(臺北：臺灣商務印書館，1972)；王民信，《許衡》(臺北：臺灣商務印書館，1978)；陳正夫、何植靖，《許衡評傳》(南京：南

工與利用的歷史。因此，本文將以元儒對許衡形象的塑造為中心，探究元代儒學困境下的崇儒書寫。

二、許衡進入理學道統的歷程

終元一朝，士人對書寫許衡表現出巨大的熱忱，不僅創作了大量有關許衡的傳記與紀念文章；在各類廟學記文、書序、送序，以及其他人物的碑誌傳記中，也極為頻繁地提及許衡。通過對這些文本進行繫年，會發現許衡書寫歷程有兩個重要節點：分別是元仁宗(1311-1320 在位)時期，作為當代儒宗進入理學道統脈絡；與元順帝前期，作為得君行道的儒臣典範寫入治統敘述。後者是在前者的基礎上衍生出來的。

本節將首先討論許衡進入道統的歷程。許衡進入道統的標誌，一般認為是在皇慶二年(1313)，許衡獲准與包括二程、朱熹(1130-1200)在內的宋代九儒同時從祀孔廟。這一年，距離許衡去世僅過去了 32 年，⁷是元儒中最快入祀孔廟者。⁸這似乎說明，許衡作為儒宗被納入道統，是世所公認之事。但事實上，在從祀之前，許衡在士人筆下的形象相當多元，「道統傳人」的形象並非主調；直到從祀之後，許衡作為元代理學道統的象徵才逐漸成為主流敘述，卻也引發了一些異議和調整。

京大學出版社，1995)。此外，焦作市地方史志辦公室編《許衡與許衡文化》(鄭州：中州古籍出版社，2007)下卷為許衡研究的論文集，收錄了有關許衡的理學、政治、教育等方面的近五十篇專題論文。

⁷ 宋濂等編，《元史》(北京：中華書局，1976 點校本)，卷 24，〈仁宗紀一〉，頁 557；卷 76，〈祭祀志五·宣聖〉，頁 1893。

⁸ 朱鴻林，〈元儒吳澄從祀孔廟的歷程與時代意涵〉，收入朱鴻林，《孔廟從祀與鄉約》(北京：三聯書店，2015)，頁 85-86。

(一) 早期書寫中的多元形象

有關許衡的早期書寫與後世最大的差異，在於理學話語尚不明顯。在這一時期，他一度被貼上過「高士」、「諍臣」、「元老」等標籤，其生平記述亦多聚焦於政績表現。直到從祀孔廟前夕，「真儒」之說才逐漸流行，有關其學術活動的描述比重也隨之上升，但與後來作為道統傳人的形象仍有不小距離。

我們先從許衡生前說起。許衡在世時，最具爭議之處在於其出處進退。他曾五次出仕，又五次辭官，屢進屢退的反復引發了廣泛的輿論，對此張帆已有了深入的研究。當時的爭議主要有兩種意見：一種持批評態度，如劉因(1249-1293)〈退齋記〉即影射許衡貪戀權位，意圖以退為進，而王旭〈上許魯齋先生書〉則規勸許衡應徹底歸隱；⁹另一種持正面評價，稱贊許衡能夠在身居高位時激流勇退，如王磐(1202-1294)在畫像贊中，就將許衡刻畫為「隨時屈伸，與道翱翔」的高士形象，並將之比作管寧(158-241)等歷史上以隱逸見稱之士。¹⁰

在共事的同僚看來，許衡在朝堂上的重要性，主要體現在兩個方面。一是他的直言敢諫。世祖即位初年，曾「欲求如唐魏徵者」，竇默(1196-1280)即薦言：「犯顏諫諍，剛毅不屈，則許衡其人也。」¹¹後來，許衡在中書左丞任上因不得志而請辭，監察御史王恂(1227-1304)上書挽留，稱「前後相臣，如衡竭盡者多矣，未若許之切直敢言，不以

⁹ 張帆，〈《退齋記》與許衡劉因的出處進退〉，頁 69-74。據該文考證，王旭〈上許魯齋先生書〉作於至元八年(1271)，劉因〈退齋記〉作於至元十三年(1276)。

¹⁰ 王磐，〈魯齋先生畫像贊〉，收入蘇天爵編，張金鈞點校，《元文類》(北京：北京師範大學出版社，2020)，卷 18，頁 343。

¹¹ 宋濂等編，《元史》，卷 158，〈竇默傳〉，頁 3731。

榮貴為心者」。¹²另一方面，時人亦屢次表達對許衡從事教學的期許。其被任命為懷孟教官時，楊果(1197-1271)撰制書曰：「再令董子帷前，有傳授之弟子；重使王通門下，皆經濟之名臣。」¹³董子即漢儒董仲舒(179-104 BCE)，王通(584-617)則是隋代大儒，據稱其門人多為唐代名臣，但在理學家眼中卻並不是一個完美的人物。¹⁴當時類似將許衡比擬為董仲舒、王通者屢見不鮮，¹⁵而後來與許衡相提並論的程朱諸儒，尚未進入論述視野。由此可見，朝廷對許衡的任用，主要基於其直諫風骨與培育經世之才的能力，與其理學修養關聯不深。

許衡去世之後，他的門生開始主導相關的紀念活動，書寫重心多圍繞其政績展開。現存的紀念文章主要有三篇，分別是耶律有尚的〈考歲略〉、呂端善(1237-1314)的〈祭魯齋先生文〉，¹⁶以及姚燧(1238-1313)的〈三賢堂記〉。三人皆為許衡倚重的弟子，曾在其主持國學期間協助教學，但這些文章對許衡理學教育的關注卻相當有限。作為許衡最早的年譜，耶律有尚的〈考歲略〉的主體部分以許衡的政治進退為主線，而末尾評論亦側重其在屢進屢退之間堅守道義，似意在回應許衡生前

12 王惲撰，楊亮、鍾彥飛點校，《王惲全集匯校》(北京：中華書局，2013)，卷 86，〈論左丞許公退位奏狀〉，頁 3514。

13 楊果，〈許衡為懷孟教官制〉，收入蘇天爵編，《元文類》，卷 11，頁 199。

14 朱熹曾批評王通「氣象局促」，「不曾子細讀書」，「於大體處有所欠闕」，見黎靖德編，《朱子語類》(北京：中華書局，1986 點校本)，卷 137，頁 3255-3257。

15 比作董仲舒的例子，又見於許衡被改授國子祭酒時，王惲寫道：「所在滿禦寇之屨，疇非趨董子之帷」(《王惲全集匯校》，卷 82，〈中堂事記下〉，頁 3425)。比作王通的說法，還出現在許衡去世後，其門人王楫前往祭拜時說：「吾將以愧夫王通之門人耳。」(《元朝名臣事略》，卷 8，頁 177)。

16 呂端善，《元史》、《宋元學案》作「呂墜」，生平亦見蘇天爵撰，陳高華、孟繁清點校，《滋溪文稿》(北京：中華書局，1997)，卷 7，〈元故翰林侍讀學士贈陝西行省參知政事呂文穆公神道碑銘〉，頁 92-97。

所受爭議。¹⁷相比之下，呂端善的〈祭魯齋先生文〉雖更著眼於許衡任教國學期間的表現，卻未提及其講授內容是否與理學相關，而是強調他傾力教導蒙古貴族子弟，「可以鞏國家無疆之祚惟寧」。¹⁸

姚燧的〈三賢堂記〉(作於元貞二年[1296])，則是為合祀許衡、姚樞(1203-1280)、王磐的祠堂而作。文中指出，三人乃因政治聲望而得以共同見祀，「三賢者，比股肱元首，為今聞臣」。¹⁹這一興建於至元三十年(1293)的祠堂，與後來對許衡的祠祀，在並祀人物的選擇及理由的闡述上，都有著極大的差別。比如，在延祐年間修建的關中魯齋書院，合祀許衡、張載(1020-1077)與楊恭懿(1225-1294)，原因是三人「克繼道統」、「正學不雜」。²⁰至正二年(1342)位於慶元的三先生祠堂，合祀許衡、姚樞與趙復(生卒年不詳，1235年被俘北上)，原因是三人有功於理學的北傳，使「四方學者咸知宗朱氏之學」。²¹反觀早期，門人主要致力於將許衡作為名臣來加以推崇。

成宗大德元年(1297)，許衡被贈謚「文正」。「文正」可謂是相當尊崇的謚號：宋代得謚「文正」者，如范仲淹(989-1052)、司馬光(1019-1086)，都是一代名相；到了元代，在許衡前後得謚「文正」者，如耶律楚材(1190-1244)、竇默、劉秉忠(1216-1274)等，都是因政績而獲謚，與學術無關。

¹⁷ 蘇天爵，《元朝名臣事略》，卷8，〈左丞許文正公〉引〈考歲略〉，頁178。按：耶律有尚另撰〈國學事跡〉，專門記載〈考歲略〉中從略的國學經歷。從《元朝名臣事略》所抄殘篇來看，該文亦不以理學為重點，僅一處簡略提及(《元朝名臣事略》，卷8，頁167)。

¹⁸ 呂端善，〈祭魯齋先生文〉，收入蘇天爵編，《元文類》，卷48，頁978。

¹⁹ 姚燧撰，查洪德點校，《姚燧集》(北京：人民文學出版社，2011)，卷7，〈三賢堂記〉，頁113。

²⁰ 張養浩撰，李鳴、馬振奎校點，《張養浩集》(長春：吉林文史出版社，2008)，卷14，〈奉元路魯齋書院三先生祠堂記〉，頁126。

²¹ 朱德潤，《存復齋文集》(上海：上海圖書館藏，明成化十一年[1475]刻本)，卷2，〈魯齋書院三先生祠堂記〉，頁5a。

而在與贈謚相關的兩篇制書中，對許衡形象的理解開始出現分化與轉向。一篇是王惲所寫的〈中書左丞許公制〉。作為曾經的同僚，王惲延續了對許衡直臣形象的刻畫，並連帶描寫了忽必烈對許衡的信任：「既逢堯舜之明，用安社稷為悅。君聖臣直，理明道尊。」²²由此，將忽必烈統治的至元年間，比作由唐太宗與魏徵共同締造的貞觀之治。而二十多年前王惲的〈論左丞許公退位奏狀〉中，還曾遺憾地寫道「然自(許衡)輔政已來，雖中間有所建明，未聞以次施行者」。²³從奏狀到制書，儘管許衡作為「直臣」的標籤沒有發生變化，但隨著對世祖之於許衡態度的改寫，許衡作為名臣的代表性開始上升，從眾臣中逐步脫穎出來，這為後來君臣佳話的編織埋下了伏筆。

不過，另一篇收錄於《天下同文集》的贈謚制文中，在許衡的政績之外，開始關注起他的學術。該文開篇即稱許衡「惟昔聖祖圖任相臣，思與真儒共成治效」。²⁴除了延續許衡作為「相臣」的政治形象

22 王惲，《王惲全集匯校》，卷 68，〈中書左丞許公制〉，頁 2914。按，這篇制書並未明言是就那次封贈而作，但其在王惲文集中與〈中書左丞姚公制〉、〈翰林學士承旨王公制〉前後相連，又據姚燧〈三賢堂記〉文末補記稱許衡與姚樞、王磐於大德元年一同獲得贈謚，故可推知〈中書左丞許公制〉即作於此次贈謚時。另外，戴彼得(Peter Ditmanson)注意到，〈中書左丞許公制〉通篇沒有提及理學，見“Contesting Authority: Intellectual Lineages and the Chinese Imperial Court from the Twelfth to the Fifteenth Centuries,” (Ph.D. dissertation, Harvard University, 1999), 113. 事實上，王惲本人對理學頗為親近，在其為許衡所寫的挽詩中，便有「經綸根極自朱程，小學從容到大行」之語(《王惲全集匯校》，卷 23，〈挽中書左丞魯齋許公〉，頁 1142)。在制書中不提及理學的原因，或與彼時理學尚未得到官方承認有關。

23 王惲，《王惲全集匯校》，卷 86，〈論左丞許公退位奏狀〉，頁 3514。

24 周南瑞編，《天下同文集》(收入《雪堂叢刻》，第 2 冊，北京：北京圖書館出版社，2000，據民國四年[1915]上虞羅氏排印本影印)，卷 1，〈資善大夫中書左丞集賢殿大學士兼國子祭酒教領大使院事許衡贈榮祿大夫司徒謚文正公制〉，頁 103。

之外，「真儒」之稱亦首次出現。「真儒」一詞，常見於從祀與道統的討論之中，但值得注意的是，這裡對真儒內涵的闡釋是：「聖學方湮，惟洙泗之源是沂。」「洙泗」即孔子之學，並未特指「伊洛」程朱理學。在贈謚的次年，許衡家鄉的學官續執中為響應朝廷封贈，特立碑紀念。碑文仍以「元老」為許衡的首要標籤，但對許衡的學術則給出「源洙派洛」的描述，²⁵明確指向了程朱理學。可見這一時期對許衡的書寫正處於變動轉型的開端。

至武宗朝(1307-1311 在位)前後，學術成就在許衡書寫中的佔比逐漸增大，不過與理學相關的描述仍時隱時顯。至大二年(1309)，許衡被追封為魏國公，封贈制文開篇即言「天非繼聖學之墜緒，則不生命世之大才；國欲與王道以比隆，肆用為烝民之先覺」，²⁶首次將「聖學」置於「王道」之前。然而，文中亦未進一步說明「聖學」的含義，全篇仍以頌揚許衡的品德與政績為主。同年，許衡門人鄭沖霄在許衡家鄉為之建祠，所撰〈祠堂記〉不僅明確提及「伊洛之學」，對許衡學習與教授理學的記述，也超過了對其政治經歷的鋪陳，並將之定位為「盛朝元老，當代真儒」，²⁷可見在從祀孔廟前夕，「真儒」的評價

²⁵ 續執中，〈贈謚碑記〉，收入許衡撰，許紅霞點校，《許衡集》(北京：中華書局，2019)，卷末，〈附錄後〉，頁 524。原題大德十二年，當作大德二年(1298)，據文中所述此時距許衡去世「十有七年」可知。參《許衡與許衡文化》(上卷)，〈碑刻墓誌〉，頁 179-180。

²⁶ 姚燧，《姚燧集》，卷 1，〈左丞許衡贈官制〉，頁 9。

²⁷ 鄭沖霄，〈新鄭祠堂記〉，收入《許衡集》，卷末，〈附錄後〉，頁 530。該文明顯沿襲自〈考歲略〉，但剪裁過程產生了一些訛誤：如「幾冠，講誦《大》、《小學》二書」(頁 528)。按：許衡是在三十多歲時才接觸到朱熹及《小學》，這裡將許衡學習理學的時間提前，或是有意為之。此外，這一時期的碑文，傳世者還有〈元贈魏國文正公許魯□□□有陵里碑〉，收入袁通修，方履篋、吳育纂，《(道光)河內縣志》(北京：中國國家圖書館藏，清道光五年[1825]刻本)，卷 21，頁 45，原題為至元三年(1266)，誤，當為至大

已反復出現，但「真儒」與理學道統之間的聯繫，仍未完全穩固。

縱觀這一時期的書寫，理學元素之所以不彰，主要原因在於當時理學在北方的影響力尚屬有限。至元八年(1271)，王旭在〈上許魯齋先生書〉中指出，彼時「間有一二留心於伊洛之學，立志於高遠之地者，眾且群咻而聚笑之，以為狂為怪為妄，而且以為背時枯槁無能之人」，²⁸可見信奉理學者在當時尚屬少數異類。而即便是接受理學的北方儒士，也多注重《四書》相關的注疏文本，對理學思想中的道統觀念知之甚少。²⁹在這樣的語境下，朝野推崇許衡時，側重其「名臣」身分，而非「理學儒宗」，亦屬合理。不過，在熟稔理學的南方學者筆下，許衡的理學形象則更為鮮明。南宋使臣家鉉翁(1213-?)曾在河間(今屬河北)滯留 17 年(1278-1295)。在他的記述中，許衡具有了「中州道脈所託」的意義：「余始北來，從搢紳諸公問：『河洛道學之傳，今有人乎？』皆曰：『魯齋許公，師道之所存也。其學宗二程先生，務內而近實，北方學者莫或先也。』」³⁰這段話與後來視許衡為理學道統繼承者的說法已相當接近。然而，這究竟是北地士子的共識，還是加入了家鉉翁南士的濾鏡，已難確考。總之，隨著理學在朝廷中的影響逐漸擴大、

三年。該碑主要記載許衡在忽必烈伐宋時的諫言，亦不涉及思想成就。

²⁸ 蘇天爵編，《元文類》，卷 37，頁 724。該信中王旭雖表達過對許衡傳承理學的期許，但其主旨仍在於對許衡背離理學的委婉批評。

²⁹ 陳榮捷曾注意到道統思想在許衡著述中的缺失，見〈元代之朱子學〉，收入陳榮捷，《朱學論集》(上海：華東師範大學出版社，2007)，頁 199。戴彼得對此有進一步的闡述，見“Contesting Authority: Intellectual Lineages and the Chinese Imperial Court from the Twelfth to the Fifteenth Centuries,” 102。

³⁰ 家鉉翁，《則堂集》(收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1189 冊，臺北：臺灣商務印書館，1986，據國立故宮博物院藏本影印)，卷 2，〈拙齋記〉，頁 296；卷 3，〈約齋說〉，頁 317。不過，同樣是南士的楊學文，在大德九年(1305)為許衡文集作序時，仍著重刻畫了一位以布衣佐君的名臣形象(《許衡集》，〈舊序〉，頁 13)。

於北地士林間逐步普及，許衡書寫中的理學印跡亦日趨明顯，最終經由從祀孔廟的官方儀式而趨於定型，確立了其作為理學道統傳人的地位。

(二) 從祀孔廟：道統敘述的形成與異議

《元史·仁宗紀》載：皇慶二年(1313)六月，「以宋儒周敦頤、程顥、顥弟頤、張載、邵雍、司馬光、朱熹、張栻、呂祖謙及故中書左丞許衡從祀孔子廟廷」。³¹至於請祀許衡的經過，史書付之闕如。不過，透過元人文集的零星記載，仍可以找出幕後推舉之人。

早在成宗年間，姚燧就曾多次作出請祀的示意。元貞二年(1296)的〈三賢堂記〉中，他便給出了許衡「從祀有時」的預言。³²武宗至大三年(1310)的〈祠堂記〉「猶以未升從祀」為言。³³姚燧是翰苑名臣、一代文宗，這些文章很可能為許衡的從祀製造了一定的輿論基礎。

正式發起請祀者，可考者有楊朵兒只(1279-1320)與趙世延(1260-1336)。前者的事蹟已由馬曉林考明。³⁴至於後者，可據趙世延女婿許有壬(1287-1364)所記：「皇慶癸丑(1313)，始從西臺侍御史趙世延請，(許衡)暨宋九儒

³¹ 宋濂等編，《元史》，卷 24，〈仁宗紀一〉，頁 557。

³² 姚燧，《姚燧集》，卷 7，〈三賢堂記〉，頁 115。

³³ 該文已佚，許有壬〈魯齋書院記〉曾轉引該部分文段，載《至正集》(收入《元人文集珍本叢刊》，第 7 冊，臺北：新文豐出版公司，1985，據石印本影印)，卷 43，頁 215 下。

³⁴ 馬曉林，《混一禮俗：元代國家祭祀研究》(北京：中華書局，2024)，頁 409。值得注意的是，楊朵兒只是西夏人、趙世延是雍古人，身為色目人的他們卻成為請祀許衡的發起人，仁宗時期不同族群與漢文化之間的互動由此可見一斑。趙世延還曾多次主持與理學有關的祭祀禮典，在北地推行經過南方理學家改造後的孔廟祭祀制度，以至於被時人誤認為是「漢人」。參陳高華、張帆、劉曉，《元代文化史》(廣州：廣東教育出版社，2009)，頁 393-394；宋濂等編，《元史》，卷 180，〈趙世延傳〉，頁 4164。

升從祀。」³⁵其實，這並非趙世延首次推舉許衡，早在成宗大德十年(1306)，時任安西路總管的趙氏，就建言在長安(今西安)設立魯齋書院，但未獲批准。直到七年後，他「以西臺侍御史復來，因請以先生從祀夫子，且申前議」。³⁶此次提案得以通過，³⁷一方面與許師敬直接相關。許師敬是許衡第四子，自皇慶元年(1312)起出任參知政事，位居宰輔。就在許衡獲祀的前十餘日，許師敬以參知政事「綱領國子學」，³⁸而國子學正是元廷議定從祀事宜的主導機構之一。³⁹歐陽玄曾述：「時相尋定濂洛以下九儒，及衡十人祀孔子廟庭，天子從之。」⁴⁰其中「時相」很可能即指許師敬。另一方面，從成宗、武宗到仁宗，元廷的風向已悄然發生轉變。仁宗深受儒學熏陶，登基後積極推行興儒舉措。就在許衡從祀孔廟的半年之後，停廢已久的科舉考試便宣告恢復，並以程朱理學作為考試的標準。可見許衡獲祀，是仁宗朝眾多興儒舉措的一環。

除了上述可考的參與者之外，許衡獲祀離不開眾門人的托舉。事實上，在元中期的朝堂之上，許氏門人已儼然成為一股強大的力量，時人甚至發出「至今為國名臣者，皆文正之徒」的感慨。⁴¹這些門人在仕宦

35 許有壬，《至正集》，卷43，〈魯齋書院記〉，頁215下。

36 程鉅夫，《楚國文憲公雪樓程先生文集》(東京：日本公文書館內閣文庫藏，明洪武二十八年[1395]與耕書堂刻本)，卷13，〈魯齋書院記〉，頁15b。

37 在時間因素之外，發起請祀的地點「關中」也值得注意，詳見本文第三節。

38 宋濂等編，《元史》，卷24，〈仁宗紀一〉，頁553；卷112，〈宰相年表〉，頁2818。

39 另一位元儒劉因被請祀孔廟的過程中，就是在「事下國子監」的環節中遭到擱置否決，見張樞，〈元故禮部郎中吳君墓表〉，載吳師道，《吳禮部文集》(收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》，第93冊，北京：書目文獻出版社，1988，據清抄本影印)，附錄，頁524下。

40 歐陽玄，《圭齋文集》，卷5，〈趙忠簡公祠堂記〉，頁9b。

41 劉岳申，《申齋劉先生文集》(北京：中國國家圖書館藏，清陸香園三間草堂抄本)，卷4，〈與吳草廬書〉，頁1b。許衡門人的仕宦情況可參見趙

上的成功，與許衡曾創立並執掌國學有關。其中有兩點值得注意。其一，國學草創之際，因師資匱乏，許衡從各地招徠了 12 位早先受業的弟子，令他們擔任國子伴讀、輔助教學。在科舉尚未恢復、士人無規範入仕通道的元前期，這些弟子得以以此為入仕的起點。他們後來或進入翰苑，掌握文柄，如呂端善、姚燧；或接任國子祭酒，繼續執掌國學，如耶律有尚。通過這些門人的影響力，許衡的身影也持續籠罩著元廷的文教領域。其二，當時的國學學生，雖然數量相當有限，但他們大都是出自蒙古、色目的貴族子弟。這批學生「常因其族」，「特起驟為大官」，儘管他們無需憑藉國學學生的身分而入仕升遷，但「嘗受教國學」對其來說仍是值得標榜之事，⁴²也使他們熱心於儒學事業與文教制度。正是這些門人所形成的強大力量，使得許衡而非同時期的其他儒者(如姚樞、竇默、楊恭懿等人)升格為當代儒宗，獲得了從祀孔廟這一儒者的最高榮譽。⁴³

許衡獲祀之際，門人許約寫下了〈魯齋先生陞從祀祭文〉，明明白白地將他放進了理學道統的系譜之中：

宇所作的表格(〈金元時期北方漢地理學接受史研究〉[北京：北京大學博士論文，2018]，頁 99-105)，該表匯總前人研究統計得到 62 人，筆者發現尚有 2 人未收，即鄭沖霄(前引鄭沖霄〈新鄭祠堂記〉)、靳士約(士約為其字，見家鉉翁，《則堂集》，卷 3，〈約齋說〉，頁 318)。

⁴² 虞集，《道園類稿》(收入《元人文集珍本叢刊》，第 5-6 冊，1985，據明初覆刊本影印)，卷 20，〈送廉充赴浙西憲司照磨序〉，頁 16a。

⁴³ 許衡的聲望與其門人的地位之間，也是一個相互成就的過程。不僅在仕途中，「及門者猶藉其門得美仕」(虞集，〈送廉充赴浙西憲司照磨序〉，頁 530 下)的例子長期存在；而且在評價人物時，也常常出現因許氏門人的出身而獲得認可的情況。如李善甫是一位不太知名的許衡門人，程鉅夫在初次遇見他時，便根據許衡門下「人人皆自愛重為賢士」的印象，對之頗為青睞。在後來的接觸中，程鉅夫逐漸瞭解李善甫的人品與學問，於是發出「信學之有源也」的感慨，這又強化了他對許氏一門的良好印象(《楚國文憲公雪樓程先生文集》，卷 15，〈送李善甫知沁州序〉，頁 10b-11a)。

自太極判而人文開，包羲作而卦畫始……迄於周衰，篤生聖人……顏、曾再傳而得子思，至孟子，獨不迷其津。泯泯莽莽，歷歲時之既久；承承繼繼，乃寥廓而無聞。迨乎有宋，實生周子。畫無極之大原，為萬物之根柢。扶泰山已摧之巔，發千古不傳之秘。淵淵河洛，大暢斯旨。天理之微，人事之著，鬼神之幽，至於子朱子而大備。天眷皇元，我文正公實有得於此也。⁴⁴

我們知道，道統系譜在朱熹之後逐漸定型，包括堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子、顏回、曾子、子思、孟子、周敦頤(1017-1073)、二程、張載與朱熹。許約回溯了這一脈絡，將許衡置於朱熹之後。與採用道統敘述相呼應的是，該文改變了此前講述許衡生平的模式，將重心從政事轉向了學術，有關許衡傳道的篇幅，遠遠超過了對其政績的描述。值得注意的是，許約基本省略了道統前段的「堯、舜、禹、湯、文、武」的聖王系譜。⁴⁵而晚出的〈許衡神道碑〉正是在此基礎上，補上了缺失的聖王序列，並添入了虛構的元世祖與許衡的君臣佳話，從而貫通了道統與治統。這一點將在下節展開。

皇慶二年之後，⁴⁶各地廟學陸續將許衡納入從祀之列，⁴⁷其身著冕

⁴⁴ 許約，〈魯齋先生陞從祀祭文〉，收入蘇天爵編，張金銑點校，《元文類》，卷 48，頁 977。

⁴⁵ 不過，許約在道統脈絡的開頭加上了伏羲。這一於道統敘述中加入伏羲以及神農、黃帝，是元代以來逐漸形成的習慣，參陳佳臻，〈三皇廟、儒醫合流與元代儒家道統建構〉，《中國史研究》，2022：1(北京，2022)，頁 122-125。

⁴⁶ 在此之前的至大初年，許州(今河南許昌)官員在依據「道學流派」建立道學祠堂時，只設立了包括周敦頤、二程、邵雍、張載、司馬光、朱熹在內的七人像，並沒有列入許衡。見何文淵，〈許州創建七先生祠堂記〉，收入陳璉纂修，《(永樂)潁川郡志》(收入《原國立北平圖書館甲庫善本叢書》，第 346 冊，北京：中國國家圖書館出版社，2013，據永樂十一年[1413]刻本影印)，卷 15，頁 195。

⁴⁷ 不僅大都的國學在皇慶二年當年便響應從祀(程鉅夫，《楚國文憲公雪樓程

服的塑像或畫像出現在宋九儒之後，⁴⁸並在春秋釋奠中與孔子諸聖一同接受祭拜。⁴⁹這不僅以直觀的形象說明了許衡在道統中的位置，還通過儀式的展演予以強化。同時，地方上亦開始出現專門紀念許衡的書院。最早成立者為關中的魯齋書院，趙世延在請立書院的奏書中即稱「故中書左丞許衡，首明理學，尊為儒師」，⁵⁰將「儒師」作為許衡的首要身分，將「首明理學」作為其主要貢獻。書院落成後，程鉅夫(1249-1318)撰寫〈魯齋書院記〉，不僅將許衡納入道統，還進一步明確了許衡在系譜中的獨特意義：「若昔儒先自伊洛關輔以來，相望百年，不絕而續。若朱子之立言，使聖人之道復明於簡籍。許先生之立事，使聖人之道得見於設施。」⁵¹在此敘述中，許衡被視為完成了朱熹未盡的「外王」事業。

先生文集》，卷 6，〈大元國學先聖廟碑〉，頁 1b)，地方的廟學也很快將許衡加入到從祀序列中，如延祐元年(1314)的膠州廟學、延祐五年(1318)的登州黃縣縣學，以及在南方的建昌路新城縣廟學等等。上述記載分別出自劉賡〈膠州重修廟學之記〉，收入張同聲修，李圖等纂，《(道光)重修膠州志》(北京：中國國家圖書館藏，清道光二十五年[1845]刻本)，卷 39，頁 6；曹元嵩〈加封先聖配享先賢記〉，收入李蕃修，范廷鳳纂，《(康熙)黃縣志》(北京：中國國家圖書館藏，清康熙十二年[1673]刻本)，卷 8，頁 28；虞集，《道園類稿》，卷 23，〈建昌路新城縣重修宣聖廟學記〉，頁 22b。

48 陳剛〈魯齋許先生心法序〉：「延祐中，內外學宮皆用上公冕服圖像從祀，與洙泗弟子及漢唐大儒以次而列。」(《許衡集》附錄，頁 639)。

49 宋濂等編，《元史》，卷 76，〈祭祀五·宣聖〉，頁 1892-1893。

50 程鉅夫，《楚國文憲公雪樓程先生文集》，卷 1，〈諭立魯齋書院〉，頁 3a。

51 程鉅夫，《楚國文憲公雪樓程先生文集》，卷 13，〈魯齋書院記〉，頁 16a。

有趣的是，趙世延又延請了張養浩為魯齋書院寫作記文，張養浩雖然也用了「克繼道統」的說法，但卻只是籠統地談及聖人之學，而並未明確指向理學(《張養浩集》，卷 14，〈奉元路魯齋書院三先生祠堂記〉，頁 126)。這可能與程鉅夫和張養浩二人的南北立場有關：程鉅夫是具有正宗朱學師承的南士，自幼受學於朱熹再傳程若庸門下；而張養浩則是致力於維護北方學統的北方學者，對理學系譜表現出一定程度的疏離，參劉成群，〈張養浩與元代北方學統的建構〉，《中原文化研究》，2020：2(鄭州，2020)，頁

到了至正五年(1345)，許有壬在為覃懷地區的魯齋書院作文時，將許衡納入道統的表達模式已相當純熟：「孟子後千四百年，始得二程夫子。天佑我元，俾道統之傳，亟有所屬，朱子卒才八年而先生生。際興王之昌運，得正學之真傳，接道統以淑來世。」⁵²隨著這一書寫模式的不斷重複，許衡在道統脈絡中的位置也愈發穩固。

不過，在許衡接續道統的敘事成為主流模式的同時，也隱約傳出質疑之聲。一個有趣的例子是，洛陽人張順中為響應官方的號召，自己出資在當地修建了十賢祠堂，祠祀宋九儒與許衡，為此專程到京師請大儒吳澄(1249-1333)作文。吳澄藉記文提出了他對後學的期許：「夫果能遵許文正之教而上達於司馬，以行天下之達道；循朱、張、呂之言而上達於程、張、周、邵，以立天下之大本，此實學也。」⁵³在此，吳澄將官方新定的從祀人員一分為二，一邊是常見的理學道統脈絡，另一邊則只有司馬光與許衡。而司馬光入祀孔廟，恰恰遭到了許多元儒的質疑。熊禾(1247-1312)在討論孔廟配享時，就特意排除了司馬光，認為其「欠卻致知一段，如尊楊雄而疑孟子，黜漢統而帝曹魏，正自有不可掩者，又不待辨而定也」，⁵⁴指出司馬光在若干核心理念上與程朱思想相悖。吳澄繪製的「道統圖」便未列入司馬光。⁵⁵在此背景下，

119-121。關於南北士人對許衡的不同書寫，詳見本文第四節。

⁵² 許有壬，《至正集》，卷43，〈魯齋書院記〉，頁215上。

⁵³ 吳澄，《臨川吳文正公集》(收入《元人文集珍本叢刊》，第3-4冊，據明成化二十年[1484]刊本影印)，卷22，〈十賢祠堂記〉，頁25a。

⁵⁴ 熊禾，《熊勿軒先生文集》(上海：上海圖書館藏，清抄本，索書號：線善831611-12)，卷2，〈三山郡泮五賢祀記〉，頁12。

⁵⁵ 吳澄，《臨川吳文正公集》，外集卷2，〈雜識十·道統〉，頁15-16。吳澄〈尊德性道問學齋記〉中也表達過對司馬光的微詞：「假而行如司馬文正公，才如諸葛忠武侯，亦不免為習不著、行不察，亦不過為資器之超於人，而謂有得於聖學，則未也。」(《臨川吳文正公集》，卷22，頁1b-2a)同樣在元代一些民間祠堂，也常出現十儒中只祀九儒、獨缺司馬光的

吳澄將司馬光與許衡單獨列出，表面上是出自二人皆曾為宰輔的考慮，實則是在隱晦地表達許衡不應列入道統的意見。⁵⁶

這些官方廟學之外的民間祠堂，排除許衡的情況並不少見。至正年間，慶元的甬東書院為明「道統所系」，⁵⁷祭祀了董仲舒、韓愈、司馬光、周敦頤、二程、張載、朱熹等人，卻未納入許衡。元末韶州祠堂奉「尊道統」之名，⁵⁸合祀周敦頤、二程、朱熹與朱子門人廖德明，也同樣不包括許衡。可見官方祀典之下，在地方社會，尤其是南方地區，士人對於道統的認識呈現多元面貌。然而，儘管存在這些複調，自官方確認許衡的從祀地位之後，主流觀點仍普遍尊奉許衡為程朱道統的傳人。如吳澄的學生虞集(1272-1348)，儘管多次含蓄地表露出對許衡學術淺近的不滿，⁵⁹但在更多的場合中仍高度肯定其地位：「微朱子，聖賢之言不明於後世；微許公，朱子書不著於天下。」⁶⁰吳師

情況。如虞集〈建昌路新城縣重修宣聖廟學記〉中的新城廟學(《道園類稿》，卷 23，頁 22b)、〈朱環溪墓誌銘〉中朱用中所自建的祠堂(《道園類稿》，卷 48，頁 17a)等。

⁵⁶ 吳澄之所以質疑許衡，還牽涉到國子學內的權力競爭以及南北儒士之間的矛盾，可參考劉成群，〈吳澄國子監改革與元代的儒學生態〉，《朱子學刊》，2011：1(合肥，2011)，頁 195-209。

⁵⁷ 郭嘉，〈甬東書院記〉，收入戴枚修，張恕、董沛等纂，《(同治)鄞縣志》(北京：中國國家圖書館藏，清光緒三年[1877]刻本)，卷 62，頁 38a。

⁵⁸ 陳謨，《陳聘君海桑先生集》(上海：上海圖書館藏，清康熙十九年[1680]刻本)，卷 6，〈二月仲丁祭先賢詩序〉，頁 34a。

⁵⁹ 虞集曾言，許衡門人在主持國學時「踵襲文正之成跡」，僅知「傳以近者小者，而不教以遠者大者」，並說「使文正復生於今日，必有以發理義道德之蘊」，「未必止如前日之法也」，見虞集，《道園類稿》，卷 20，〈送李擴序〉，頁 22-23。

⁶⁰ 虞集，《道園類稿》，卷 45，〈張氏先塋碑〉，頁 6b。類似的說法又見於〈澧州路慈利州重修宣聖廟學記〉(《道園類稿》卷 23，頁 3a)、〈跋濟寧李璋所刻九經四書〉(《道園類稿》卷 34，頁 2b)。

道(1283-1344)也有過類似的說法：「聖人之道，至朱子而大明；朱子之學，至我朝許文正公而論定。」⁶¹在這些相近模式的表達中，許衡作為傳承道統的象徵，成為元儒所共享的書寫素材。

三、元世祖與許衡「君臣佳話」的建構

在許衡獲准從祀後的 22 年，也就是元順帝元統三年(1335，同年改元至元元年)，歐陽玄奉命為許衡撰寫〈神道碑〉。這篇碑文擴展了原有的書寫模式，在「道統一許衡」脈絡的基礎上，又加入了「治統一元世祖」的線索，從而描繪出道統與治統相合一的理想圖景。這一誇張的敘述，曾被朱鴻林先生視為言過其實的詞臣弄墨之辭。⁶²但若將之置於當時的書寫語境中，便可察覺其誇張修辭背後的深層動因；而納入道統敘事的演進脈絡中，亦可見其對既有書寫模式的延續與突破。

(一) 兩種「至元之治」：伯顏反漢化與歐陽玄〈許衡神道碑〉

死後不立碑，是許衡的遺志。許衡曾對他的長子許師可說：「死後慎勿請謚、立碑……賢耶不賢耶，碑於人何有。」許師可遵從其遺願，「葬而無碑」。⁶³後來，許衡逐步被贈謚、獲祀，早已超出他原本的設想，唯獨碑誌的撰寫卻遲遲未見提出。歐陽玄寫作〈神道碑〉之時，距離許衡去世已經過去了 54 年，距離許衡從祀也已有 22 年，為何在此時啟動此事呢？

61 杜本，〈墓誌銘〉，收入吳師道，《吳禮部文集》，附錄，頁 527 下。

62 朱鴻林，〈元儒吳澄從祀孔廟的歷程與時代意涵〉，頁 88-89。

63 蘇天爵，《元朝名臣事略》，卷 8，頁 177。

〈許衡神道碑〉的撰寫與立石，實際上是在元統三年蒙漢法鬥爭的背景下進行的。這一年，後來以反漢法、廢科舉著稱的權臣伯顏(1280-1340)完成了對燕鐵木兒餘黨的清掃，逐步把持朝政大權。此時其權勢尚未到達頂峰，中書中仍有許有壬等儒臣，能夠為維護漢法發聲。該年的十一月二日，伯顏下令廢除科舉，許有壬曾「廷爭甚苦不能奪」。⁶⁴同日，又令「以所在儒學貢士莊田租給宿衛衣糧」，⁶⁵亦旨在限制儒學。此後又有「禁漢人、南人勿學蒙古、畏吾兒字書」等政令，「有壬皆爭止之」。⁶⁶

在這場交鋒中，雙方陣營都打出了恢復元世祖「至元之治」的旗號。一則因世祖在元朝立國中的重要地位，二則因其施政具有蒙古法與漢法並行的特點。然而，正因如此，雙方對「至元之治」的具體內涵給出了截然不同的詮釋。同月二十三日，元廷重新啟用世祖的年號，改元「至元」。洪麗珠指出，此舉乃伯顏以「祖述之志」、「率遵舊章」之名，試圖恢復忽必烈時期以蒙古法為施政主軸的局面。⁶⁷

就在改元的三日之後，許衡神道碑即告立石。⁶⁸這篇碑文同樣採取

⁶⁴ 宋濂等編，《元史》，卷 182，〈許有壬傳〉，頁 4201。

⁶⁵ 宋濂等編，《元史》，卷 38，〈順帝紀一〉，頁 829。

⁶⁶ 宋濂等編，《元史》，卷 182，〈許有壬傳〉，頁 4202。

⁶⁷ 洪麗珠，《肝膽楚越——蒙元晚期的政爭(1333-1368)》(新北：花木蘭文化出版社，2011)，頁 25-26。又參見傅海波、崔瑞德編，《劍橋中國遼西夏金元史》，頁 573-575。

⁶⁸ 《圭齋文集》收錄的〈許衡神道碑〉未注明立石時間。但《許衡集》附錄所收該篇，記有「至元元年歲次乙亥冬十一月己卯朔二十六日甲辰……(許)師敬立石」(《許衡集》，頁 494)。另可參見《許衡與許衡文化》影印的原碑殘石拓片(《許衡與許衡文化》(上卷)，〈碑刻墓誌〉，頁 161)。按，歐陽玄集的文本與許衡文集附錄的文本略有不同，但多不影響文義。鑒於前者流傳更廣、影響更大，故引用多據前者。

了傾慕「中統至元之治」的基調，⁶⁹講述的卻是世祖對許衡的重用、對漢法儒學的尊崇。值得注意的是，碑文並未止於記述許衡生前的事功，還特意將仁宗時期的延祐開科歸功於其子許師敬的推動，並稱之為許氏「家學之效」。許師敬既是延祐開科的重要推手，亦為神道碑的立石人；而神道碑的撰寫者歐陽玄、書丹者張起巖(1285-1353)，⁷⁰以及當時的儒臣領袖許有壬，則同為延祐首榜的進士。⁷¹在許有壬為科舉辯護的過程中，面對伯顏舉子不堪任用的質疑，就以「歐陽元功之文章」、張起巖之「可任大事」進行反駁。⁷²可見神道碑的製作，很可能出自這些科舉出身的儒臣的共同策劃。⁷³

可以作為佐證的，是許有壬與歐陽玄在伯顏倒台後的回顧。後至元六年(1340)伯顏被黜，當年十二月科舉復行，歐陽玄為復科出力尤多。⁷⁴

69 歐陽玄，《圭齋文集》，卷9，〈許衡神道碑〉，頁6b。以下所引〈許衡神道碑〉，在出處明確的情況下，不再逐一注出頁碼。

70 據原碑拓片，見《許衡與許衡文化》(上卷)，〈碑刻墓誌〉，頁156。

71 「首科進士」為許有壬等人反復標舉的身分認同(如《至正集》，卷73，〈跋千尚書封二代碑〉，頁332)；而延祐首榜得人之盛，亦為元人反復稱道，如虞集即有「首科最為得人」之語。參虞集，《道園學古錄》(北京：中國國家圖書館藏，明景泰七年[1456]刻本)，卷33，〈楊賢可詩序〉，頁8b。

72 宋濂等編，《元史》，卷142，〈徹里帖木兒傳〉，頁3405。

73 《至正直記》曾記載，〈許衡神道碑〉的撰寫是當時備受士林矚目之事。經過朝野上下對撰者人選的提名，最終才選定由歐陽玄執筆。碑文寫成之後，還以單行本形式刊行傳播。見孔克齊，《靜齋至正直記》(收入《續修四庫全書》，第1166冊，上海：上海古籍出版社，1997，據清毛氏抄本影印)，卷1，〈歐陽寵遇〉，頁254-255。按：原題作「孔齊」，誤，參丁國範，〈《靜齋至正直記》三議〉，《元史及北方民族史研究集刊》，11(南京，1987)，頁64-66。

74 危素〈大元故翰林學士承旨光祿大夫知制誥兼修國史圭齋先生歐陽公行狀〉記載：「科目之復，沮者尤眾，公力爭之。」(《圭齋文集》，卷16，頁10b-11a)。

科舉重開時，歐陽玄與許有壬作詩相慶，在「喜見文場閉復開」與「素志已酬歸欲早」的欣悅之餘，⁷⁵亦不免「追惟往事之堪驚」，並痛斥伯顏廢科之舉：「此挾奸回之秘策，欲摧俊乂之前茅。」⁷⁶許有壬在回信中，仍對當年無力制止廢科感到內疚：「憾無一字以解圍，愈重同年之浩歎。」⁷⁷可見二人曾是抵制廢科的同盟。復科五年後，許有壬在〈魯齋書院記〉中述及歐陽玄撰寫〈許衡神道碑〉一事，稱其「推明道統之所在者至矣」，並著重就「辨別邪正」闡明道統之義，⁷⁸語意間似仍指向當年的蒙漢法之爭。二人的回憶，反映出伯顏秉政對儒臣傾軋之劇，尤以廢除科舉的衝擊最大，而〈許衡神道碑〉就誕生於這一緊張的政治氛圍中。

（二） 綜合治統：〈神道碑〉對道統說的突破

正是在這一背景下，世祖成為了〈許衡神道碑〉中當仁不讓的主角，出現在全篇的開頭：

洪惟聖元，度越千古。世祖皇帝以天縱之資，得帝王不傳之學，上接伏羲、神農、黃帝、堯、舜不傳之統，而為不世之君。若魯齋許先生以純正之學，下接周公、孔子、曾、思、孟軻以來不傳之道，而為不世之臣。君臣遇合之契，堂陛都俞之言，所以建皇極，立民命，繼絕學，開太平者，萬世猶一日也。

上文提到，朱熹以來基本確立的道統系譜，包括從堯到周文王、周武王的「聖王序列」，以及從孔子到朱熹的「聖學序列」。許約〈陸從

⁷⁵ 歐陽玄，《圭齋文集》，卷2，〈寄有壬許參政〉，頁7a。

⁷⁶ 歐陽玄，《圭齋文集》，卷15，〈回有壬許參政啟〉，頁13a。

⁷⁷ 許有壬，《至正集》，卷20，〈復科呈原功〉，頁118。

⁷⁸ 許有壬，《至正集》，卷43，〈魯齋書院記〉，頁215。

祀祭文〉旨在將許衡放入從孔子至朱熹的聖學脈絡中，並未提及聖王序列。到了〈神道碑〉，歐陽玄不僅將聖王系譜補全，而且將元世祖作為聖王的傳人，添入到道統系譜之中。這不僅改變了許衡的書寫模式，同時也是對原有道統說的突破。⁷⁹

〈神道碑〉以前，主流的道統敘述通常不包括三代以後的帝王。道統系譜中聖王與聖學兩部分的分野，便是以三代前後作為區分。對此，金末元初的郝經(1223-1275)說道：「三代而上，聖王在位，則道以位傳，堯、舜、禹、湯、文、武、周公是已。三代而下，聖人無位，則道以心傳，孔子、顏、曾、子思、孟子是已。」⁸⁰元儒陳櫟(1252-1334)則表述為：三代以上「治統與道統合」，三代以下「治統與道統分」。⁸¹而三代以下分離出的「治統」，形成了一個獨立的討論範疇，即正統論。在朱熹的思想中，道統論與正統論的敘述是分開進行的：在道統說中，周敦頤上接孟子以來的「千載不傳之緒」，⁸²這意味著二人之間的千餘年裡，道統失落不傳；而在正統說中，三代以後的秦、漢、晉、隋、

⁷⁹ 需要說明的是，在〈神道碑〉之前有關許衡的道統敘述中，有時也會提及世祖，但通常是一筆帶過，也無意於涉足治統之討論。如作於至順三年(1332)的〈真定路宣聖廟碑〉，在列出從堯舜到程朱的脈絡後，寫道「先正許文正公見其(按：朱熹)書神感明會，相我世皇，同符堯舜」(李術魯琳，〈真定路宣聖廟碑〉，收入蘇天爵編，張金鈞點校，《元文類》，卷19，頁368)。雖已頗為接近三年後〈神道碑〉中的系譜，但此文的語境圍繞真定為堯之舊封而展開，主角在堯而非世祖，其本質上是論證地方文統，而非朝代正統。

⁸⁰ 郝經，《郝文忠公陵川文集》(收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》，第91冊，北京：書目文獻出版社，1988，據明正德二年[1507]李瀚刻本影印)，卷34，〈周子祠堂碑〉，頁782下。周公因其身分的特殊性，有時歸入聖王序列，有時則下屬聖人序列。

⁸¹ 陳櫟，《陳定宇先生文集》(北京：中國國家圖書館藏，清汪氏裘杼樓抄本)，卷7，〈答胡雙湖書〉，頁12b。

⁸² 朱熹，《四書章句集注》(北京：中華書局，1983點校本)，〈中庸章句序〉，頁15。

唐等朝代均可得正統。⁸³

不過，在這種主流的道統論之外，也曾出現過將宋代君主納入道統的嘗試，但並未能真正縮合聖王與聖學兩條系譜。南宋初年，⁸⁴秦檜(1090–1155)一度宣稱宋高宗(1127–1162 在位)復興了周代以後就失傳的「道統」，在政治上繼承周文王，在文化上接續孔子。⁸⁵這一說法幾乎取消了聖學系譜的存在，本質上是與理學流派搶奪對「道統」一詞的使用，而非對理學道統說的拓展。到了南宋末年，文及翁曾看到過一份〈道統圖〉：「以藝祖皇帝續伏羲、堯、舜、禹、湯、文、武之傳，以濂溪周元公續周、孔、顏、曾、思、孟之傳。」⁸⁶儘管這一敘述兼顧了兩條系譜，但由於宋太祖(960–976 在位)與周敦頤二人之間並無聯繫，使得聖王與聖學序列各自獨立，未能合二為一。

〈神道碑〉的特殊性在於，它並非簡單地將元世祖插入道統敘述，而是在世祖接續聖王、許衡繼承聖學的基礎上，進一步以世祖與許衡的「契合關係」為紐帶，打造了聖王與聖學相統合的敘事：

⁸³ 朱熹正統論的爭議焦點在於漢晉之間當以蜀漢為正統，參饒宗頤，《中國史學上之正統論》(北京：中華書局，2015)，頁 50。

⁸⁴ 在此之前，即道統說還未流行的北宋時期，「道統」一詞曾被用於形容從三代到漢、唐、宋的聖王政治系譜。這一用法不涉及思想文化系譜，更接近「治統」一詞的含義。參蘇費翔(Christian Soffel)、田浩(Hoyt Tillman)撰，肖永明譯，《文化權力與政治文化——宋金元時期的〈中庸〉與道統問題》(北京：中華書局，2018)，頁 84–85。

⁸⁵ Cho-ying Li (李卓穎) and Charles Hartman, "A Newly Discovered Inscription by Qin Gui: Its Implications for the History of Song *Daoxue*," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 70:2 (December 2010): 387–448. 中文版見蔡涵墨(Charles Hartman), 《歷史的嚴妝：解讀道學陰影下的南宋史學》(北京：中華書局，2016)，頁 98–159。

⁸⁶ 文及翁，〈道統圖後跋〉，收入傅增湘編，《宋代蜀文輯存》(北京：北京圖書館出版社，2005)，第 7 冊，頁 447–448。參饒宗頤，《中國史學上之正統論》，頁 84–85。

臣觀三代而下，漢唐君臣，未聞以道統係之者。當時儒宗，或知足與知仁，未足與居也。宋濂洛數公克續斯道，然未嘗有得君者。世祖龍潛，諸儒請尚其號曰「儒教大宗師」。嗚呼！漢、唐、宋創業之主，烏得而有是號哉？此天以道統而屬之世祖也。先生出際斯運，一時君臣，心以堯舜為心，學以孔孟為學，中外如一喙，號公「魯齋先生」。嗚呼！魯者，曾子傳道之器，歷代佐命之臣，雖欲為此號，豈可得也？非天以道統屬之先生乎？

在世祖與許衡的相遇相知中，聖王與聖學兩條原本分立的線索合二為一。在此基礎上，歐陽玄進一步在道統論的敘述中，引入通常只出現在正統論範疇中的漢唐君主，意在論證元代發生了道統與治統的合一。通過比較元世祖與漢唐君主、許衡與前宋諸儒，這場「君臣遇合」的意義被極致地放大：元世祖不僅繼承了政權之治統，更作為崇儒重道的聖王，超越漢唐之主；許衡則不僅承續理學之道統，更以得君行道的儒宗典範，卓然高於宋儒諸賢。據此，元代實現了三代以下不曾復現的政教合一理想圖景，使之成為遠邁漢唐、比隆三代的朝代。歐陽玄因此高呼：「我元之宏規，有非三代以下有家國者之所可及矣。」⁸⁷

歐陽玄在道統論中綜合治統的做法，⁸⁸進一步催生出楊維禎在正

⁸⁷ 歐陽玄，《圭齋文集》，卷9，〈許衡神道碑〉，頁6b。按，《許衡集》附錄，「有家國者」作「有國家者」（《許衡集》，頁490）。值得一提的是，魏偉森(Thomas A. Wilson)是較早討論元代道統論與正統論的學者，並且注意到這些論述與元代理學真實處境之間的差距。不過，對於建構這些敘述的主體，魏氏主要歸結為蒙古統治者的自我打造，而未留意到這背後實際上是元代儒士的努力，見Thomas A. Wilson, *Genealogy of the Way: The Construction and Uses of the Confucian Tradition in Late Imperial China* (Stanford: Stanford University Press, 1995), 47–51。

⁸⁸ 歐陽玄之所以建構起道統與治統相結合的敘述，除了應對伯顏反漢的壓力外，還與其身分及思想背景有關：一方面，歐陽玄長期執筆制誥文書與官修典冊，這一官方書寫代言人的身分使之熟悉治統的話語；另一方面，以

統論中兼顧道統的論述。元人楊維禎(1296-1370)曾在他的名篇〈正統辨〉中提出：「道統者，治統之所在也……朱子沒，而其傳及於我朝許文正公。此歷代道統之源委也。然則道統不在遼金而在宋，在宋而後及於我朝，君子可以觀治統之所在矣。」⁸⁹楊維禎依據朱熹得道統，論證宋為正統；又根據許衡傳道統，說明元代繼承宋的正統。學界多關注前半段有關宋為正統的論述，卻忽略了後半段可能正是前者的背景與出發點所在。如果說，〈許衡神道碑〉以世祖與許衡的君臣遇合為樞紐，在道統系譜中加入治統，從而拓展了道統說；〈正統辨〉則同樣以許衡為關節，在正統脈絡中添入道統，從而發展了正統說。在這個意義上，〈正統辨〉有可能受到過〈神道碑〉的啟發。〈正統辨〉寫於〈神道碑〉的八年之後，據說在〈正統辨〉寫成後，歐陽玄「讀且歎曰：『百年後，公論定於此矣。』將薦之而不果」，⁹⁰可見二人在道統、治統之說上的契合。

綜上，道統與治統合一的敘述，看似是陳陳相因的套話，實則歷代文人更多將之視為僅發生在上古三代的理想，而罕用二統合一來形

文章著稱的他亦有著深厚的理學淵源，習知道統脈絡，於「伊、洛諸儒源委，尤為淹貫」(宋濂等編，《元史》，卷 182，〈歐陽玄傳〉，頁 4196)。這一結合道統與治統的表達模式，也出現在其主修的《宋史》中。對於該書首設〈道學傳〉的用意，傳前的小敘解釋道：道學興廢與「世代之污隆，氣化之榮悴」相聯，而「道學盛於宋，宋弗究於用，甚至有厲禁焉。後之時君世主，欲復天德王道之治，必來此取法矣」，見脫脫等編，《宋史》(北京：中華書局，1985 點校本)，卷 427，頁 12710。正可與〈許衡神道碑〉所描繪的元代之政教合一相對照。

⁸⁹ 陶宗儀撰，徐永明、楊光輝整理，《南村輟耕錄》(杭州：浙江古籍出版社，2014)，卷 3，頁 228。又見貝瓊撰，楊葉點校，《貝瓊集》(杭州：浙江古籍出版社，2019)，卷 2，〈鐵崖先生傳〉，頁 24。

⁹⁰ 張廷玉等，《明史》(北京：中華書局，1974 點校本)，卷 285，〈楊維禎傳〉，頁 7308。

容當代。⁹¹在蒙漢法交鋒的壓力下，〈許衡神道碑〉以君臣二人的遇合為樞紐，搭建起聖王與聖學、治統與道統合一的敘述，這是元儒對宋代道統說的繼承與突破。

(三) 〈神道碑〉對君臣關係的改寫

為支持治統與道統合一的結構，〈神道碑〉對許衡傳記中元世祖與許衡的關係進行大量改編，從而虛構出許衡得君行道的佳話。前輩學者已經注意到〈神道碑〉對二人契合關係的誇大，⁹²但對於〈神道碑〉具體是如何改寫了二人的交往，如何構建了這齣君臣佳話，尚未有深入的研究。本節將對包括〈神道碑〉在內的前後傳記進行比較，探究〈神道碑〉對此前傳記的改動，以及對此後傳記的影響。

許衡傳記先後有三個主要版本。一即〈考歲略〉，原本現已失傳，所幸蘇天爵(1294-1352)的《國朝名臣事略》大段節錄了該篇的文字，保留了它的基本面貌。二為歐陽玄的〈許衡神道碑〉，此碑雖說是根據「先生家乘及嘗私淑父師者，序而銘之」，但實際上對〈考歲略〉進行了大量的刪改。三是明初官修的《元史·許衡傳》，該傳以〈考歲略〉、〈神道碑〉二文為藍本，加以改寫而成，並在後來成為流傳最廣的傳記版本。⁹³上述三傳即是本節的比勘對象。有必要一提的是，

91 除了本文所討論的世祖與許衡的個案，在清初康熙皇帝統治期間，也出現了大量形容道統與治統在清代合而為一的論述，參黃進興，〈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)，頁105-131。

92 張帆，〈《退齋記》與許衡劉因的出處進退〉，頁77；陳得芝，〈從五進五退看許衡的角色定位〉，收入陳得芝，《蒙元史與中華多元文化論集》(上海：上海古籍出版社，2013)，頁76。

93 《元史》本傳修纂於明初，本不應放入本文的討論。但鑒於編纂者均為元

王禕(1322-1373)〈擬元列傳二首〉中的〈許衡傳〉也屬於比較早期的傳記，⁹⁴不過由於其基本節抄自《國朝名臣事略》中的〈考歲略〉，故不作專門討論。

上文提到，許衡的仕途可以用「五進五退」進行概括。對這五次在朝的遭遇與辭官原因的記述，三傳有較為明顯的差異，以下將逐一分析。許衡第一次應召入朝，是從中統元年(1260)五月至次年九月，這期間為王文統(?-1262)主政時期。王文統注重財利，與許衡及其友人竇默、姚樞的政見相左，兩方的矛盾成為本次在朝的主要事件。關於王文統對許衡的態度，諸傳記載有所差異：

〈考歲略〉：時王文統秉政，深忌雪齋(按：姚樞)諸公，以先生素無因緣而弗憚也。及竇公(按：竇默)力排其學術之非，必至誤國，文統始疑先生唱和其說。⁹⁵

〈神道碑〉：時相王文統用事，而先生及姚樞、竇默日被顧問。默在上前屢斥其學術不正，樞以才見嫉。蓋竇言本出於先生，文統亦頗疑之。

明之際的儒士，此傳可以視作易代之際對於元人敘述的總結。同時，考慮到該傳的影響力(如《宋元學案》中的許衡小傳即從此出，見黃宗羲原撰，全祖望補修，陳金生、梁運華點校，《宋元學案》[北京：中華書局，1986]，卷90，〈魯齋學案〉，頁2995-2996)，有必要放入比較。

⁹⁴ 需要說明的是，王禕雖係《元史》總裁，但該傳並非《元史·許衡傳》的初稿，而是其《國朝名臣列傳》的篇目。該書作於元末，現已失傳，據尚存的序文可知其以蘇天爵《國朝名臣事略》為基礎擴編而成。參陳高華，〈《元史》纂修考〉，《歷史研究》，1990：4(北京，1990)，頁120。

⁹⁵ 蘇天爵，《元朝名臣事略》，卷8，〈左丞許文正公〉引〈考歲略〉，頁168。以下所引〈考歲略〉，在出處明確的情況下，不再逐一注出頁碼。

《元史·許衡傳》：時王文統以言利進為平章政事，衡、樞輩入侍，言治亂休戚，必以義為本。文統患之。且竇默日於帝前排其學術，疑衡與之為表裏。⁹⁶

在〈考歲略〉中，王文統對許衡的態度可分為兩個階段：起初因許衡未受重視，故對其並無忌憚；後來則懷疑他與竇默互相「唱和」，視其為黨附竇默之人。⁹⁷〈神道碑〉對此作出兩處調整。其一，刪去了許衡與世祖「素無因緣」之語，改稱許衡與竇、姚二人同樣「日被顧問」，皆為世祖所器重。其二，在對王文統的批評上，將許衡從原本與竇默配合的從屬角色，轉為「竇言本出於先生」的主導地位。《元史》本傳的記載與〈神道碑〉相近，都突出了許衡在初登政治舞臺之際，受到器重與敢於進諫的形象。⁹⁸

而第三次入朝時，⁹⁹元世祖召見許衡時所說的話，恰恰證明晚出傳

⁹⁶ 宋濂等編，《元史》，卷 158，〈許衡傳〉，頁 3717。以下所引《元史》本傳，在出處明確的情況下，不再逐一注出頁碼。

⁹⁷ 王禕對此句的理解即是「文統乃始疑衡陰黨之」，參王禕，《王忠文公文集》（收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》，第 98 冊，北京：書目文獻出版社，1988，據明嘉靖元年[1522]張齊刻本影印），卷 14，〈擬元列傳二首〉，頁 246 上。王文統之所以會產生這一懷疑，或因：「（竇默）面詆文統曰：『此人學術不正，必禍天下，不可處以相位。』世祖曰：『若是，則誰可為者？』默以許衡對，世祖不懌而罷。」（《元史》，卷 206，〈王文統傳〉，頁 4595）。

⁹⁸ 後續王文統令三人調任東宮，意在將其排擠出朝廷核心。面對這一安排，三傳均記載了許衡以東宮難以踐行尊師之禮為由，勸說竇默、姚樞請辭，但在細節上略有出入：〈考歲略〉中許衡的勸說語氣較為通達；而〈神道碑〉所述則採用了頗為嚴厲的道德論調，塑造出「獨毅然辭」的衛道者形象。耐人尋味的是，竇默與姚樞的傳記中並未提及許衡的影響，而是以太子未立，不應先有老師為由請辭。參蘇天爵輯撰，姚景安點校，《元朝名臣事略》，卷 8，〈內翰竇文正公〉，頁 152；姚燧，《姚燧集》，卷 15，〈中書左丞姚文獻公神道碑〉，頁 220。

⁹⁹ 第二次入朝，為中統三年九月到至元元年正月，期間許衡似乎未曾見到世

記關於許衡在王文統事件中所起作用的記載，顯然偏離了實情。這次入朝在至元二年(1265)十月，此前的中統三年(1262)王文統因牽涉李壇叛亂而被殺。事發後世祖憶及「曩言王文統可罷者，惟竇漢卿一人」，¹⁰⁰旋即起用了竇默，但直到三年後才因丞相安童(1248-1293)的舉薦召見了許衡。這次君臣會面中，世祖對許衡說出了以下這番話：

〈考歲略〉：竇漢卿(按：竇默)獨言王以道(按：王文統)，當時汝何為不言？豈孔子教法使汝若是耶？汝不遵孔子教法自若是耶？往者不咎，今後勿爾也。是云是，非云非，可者行，不可者勿行。我今召汝無他，省中事前雖命汝，汝意猶未悉，今面命汝。人皆譽汝，想有其實。汝之名分，其斟酌在我；國事所以無失，百姓所以得安，其謀謨在汝。謂汝年老未為老，謂汝年小不為小，正當罷勉從事，毋負汝平生所學。安童尚幼，苦未更事，汝謹輔導。汝有嘉謨，先告安童，以達於我，我將擇焉。

〈神道碑〉：安童少不更事，卿無負所學，悉以傳之。有嘉謀嘉猷，語使入告。

〈考歲略〉的這段記載，清晰地體現了元世祖對許衡的態度。一方面，世祖對許衡過去表現很是不滿，斥責他未在王文統一事上有所勸諫，甚至由此上升到對孔子之教的懷疑。可見所謂許衡對王文統的抵制，並未為元世祖所注意。另一方面，世祖此番對許衡的任用，也並非出自本意。正如張帆所言，「此時忽必烈對許衡仍然不甚瞭解，只是從其他人那裡聽到對許衡的稱譽之詞，處於將信將疑之中」。¹⁰¹而從「謂汝年老未為老，謂汝年小不為小」這句話，也完全不見世祖對

祖，故〈考歲略〉僅記述了這一時期許衡與中書左丞張仲謙的交往，體現許衡在士大夫中的聲望。〈神道碑〉對此一筆帶過，《元史》則乾脆不提。
¹⁰⁰ 蘇天爵，《元朝名臣事略》，卷8，〈內翰竇文正公〉，頁153。
¹⁰¹ 張帆，〈《退齋記》與許衡劉因的出處進退〉，頁77。

許衡的尊重，這些話被〈神道碑〉、《元史》盡數刪去，掩蓋了二人之間隔閡的事實。

這次會面之後，許衡進呈了著名的「時務五事」。這份以推行漢法為核心的奏疏，一直被視為許衡在政治上最卓著的貢獻，也是許衡得君行道的重要佐證。但忽必烈對此的反應究竟如何？〈考歲略〉記載「聖旨俞允，令『善寫以進，朕當詳之』」，並未說明是否採納。而從上奏之後許衡仍未被授予實際職位，不久後便請辭回鄉來看，忽必烈顯然無意施行許衡的建言，許衡亦對此感到失望。〈神道碑〉則給出了世祖反應的更多細節：「上久聽，微有倦色，先生即斂衽求退，上肅然正襟危坐，先生乃再讀。讀訖，上嘉納之。」在這一先抑後揚的曲折中，許衡頗有以師道自居之態，而元世祖則表現出對此的敬重，並且最終「嘉納」了這份奏疏。《元史》本傳同樣也以「嘉納之」概括陳奏的結果。另外值得一提的是，在這一部分的記事中，〈考歲略〉還提到許衡上奏時，元世祖每「自擇善譯者，然後見之」。〈神道碑〉、《元史》均刪去這一條，或許是想抹除二人之間的語言障礙。¹⁰²

第四次在朝，為至元四年十一月到十年七月，這是許衡在朝最久的一次，並先後擔任了中書左丞與國子祭酒等要職。在被授予中書左丞時，許衡請辭道：¹⁰³

¹⁰² 關於元代皇帝的漢語能力，從趙翼起就有許多討論。趙翼的「元諸帝多不習漢文」說流傳甚廣，李則芬曾修正此說。參趙翼撰，王樹民校證，《廿二史劄記校證》（北京：中華書局，2013），卷30，頁686-687；李則芬，〈元代諸帝的漢學修養〉，收入李則芬，《宋遼金元史論文集》（臺北：黎明文化事業股份有限公司，1991），頁743-748。

¹⁰³ 忽必烈不同意許衡的請辭，令其離開，許衡追問道：「陛下令臣出，當出省去耶？」忽必烈回覆道：「出殿門爾。」對於這一有趣的情節，〈考歲略〉僅在「出殿門爾」前冠以「上曰」，而〈神道碑〉改作「上改容曰」，《元史》本傳則作「帝笑曰」（《元史》，卷158，頁3727），意在營造

〈考歲略〉：臣之所以不敢承受者有三，一則臣一介書生，遽當大任，非勳非舊，不足以服內外之人；二則無德無才，不能辦陛下責任之事；三則臣之所學迂遠，與陛下聖謨神算未盡吻合。陛下知臣未盡，信臣未至，直以虛名誤蒙採擢。臣若不自度，冒當聖眷，其旋致悔咎必矣。

〈神道碑〉：臣有三宜辭：一非舊勳，二蔑文德，三所學迂，恐於聖模神算，¹⁰⁴未能盡合。

〈神道碑〉刪去了〈考歲略〉中最为關鍵的「陛下知臣未盡，信臣未至」一句，意圖消弭君臣之間信任不足的痕跡。有必要說明的是，中書左丞一職位居宰輔，雖可謂重用，但就在任命許衡的同一天，忽必烈另增設尚書省主管政務，並委任擅長理財的阿合馬(?-1282)擔任「平章尚書省事」。¹⁰⁵可以說，許衡進入中書省之際，正是中書省權力被極大削弱之時。

在擔任左丞一年多之後，許衡被調任國子祭酒，負責國學的創設與教學的開展，這本是極其符合許衡志趣的職位，¹⁰⁶但到了至元十年，他再次提出辭職。這次請辭的原因，三傳記載如下：

〈考歲略〉：諸生廩餼不繼，稍稍引去。又權臣屢毀漢法，四月，召赴上都議事，面請還鄉里。

〈神道碑〉：越三歲，以改葬親喪謁歸。屬召赴行在，遂請朝辭以行。

出君臣間輕鬆融洽的氛圍。

¹⁰⁴ 按，《許衡集》附錄，「聖模」作「聖謀」（頁487），《許衡集》為是。

¹⁰⁵ 宋濂等編，《元史》，卷7，〈世祖紀四〉，頁127。

¹⁰⁶ 關於國學的這段經歷，耶律有尚另撰〈國學事跡〉；〈神道碑〉則對教學內容記載從略，但特意加上世祖的反應：「上喜其業成，時自程之」；《元史》本傳進一步添入「帝久欲開太學，會衡請罷益力，乃從其請」，強調了國學之設出於君臣共謀的基調。

《元史·許衡傳》：權臣屢毀漢法，諸生廩食或不繼，衡請還懷。〈考歲略〉指出，許衡告歸的真正原因是國學經費不足，以及權臣對漢法的阻撓，可見元世祖對國學的支持非常有限。〈神道碑〉則掩去這一深層原因，改採許衡辭職時所提的表面理由——返鄉改葬先人，藉此淡化其鬱鬱不得志的心境。與此前《元史》多據〈神道碑〉記述不同，此處卻節錄了〈考歲略〉的說法，可見《元史》雖以君臣契合為主調，但仍保留了若干揭示其間齟齬的片段。

第五次在朝，是至元十三年七月到十七年八月，許衡因修訂曆法而再度被起用，與郭守敬合作，經歷一系列測量與計算，最終修成新曆《授時曆》。〈考歲略〉記載：「自先生入院，恩眷愈隆」。「院」即主管曆法修訂與頒行的太史院，透露出世祖對許衡的恩寵，主要發生在許衡發揮技術才幹之後。結合此前許衡被授中書左丞之時，也是在他考訂官制朝儀之後，¹⁰⁷可見元世祖任用許衡，更多是出於實用主義的需求，而不在於對儒學思想的認同。¹⁰⁸曆法修成後，〈考歲略〉中逐漸出現了元世祖賜藥、賜坐、問安等記載。而〈神道碑〉則將這些恩寵前移，稱早在第三次入朝之際，元世祖便在許衡生病時，令其「聽五日一詣省，賜西域名藥善酒」的記述。至第五次入朝，〈神道碑〉還額外加上太子真金(1242-1286)對許衡的尊崇，並在他請辭之際特意囑託道：「先生幸醫藥自輔，無以道不行為憂。」《元史》本傳沿用了〈神道碑〉的記載，儼然將許衡視為道統傳承的寄託所在。

對於許衡歷次進退，〈考歲略〉總結道：「十被召旨，未嘗不起，

107 許衡奉旨議定官制朝儀在至元六年，任命為中書左丞在至元七年(1270)正月。

108 姚大力已指出忽必烈對儒士的任用「建立在功利主義基礎上」，見姚大力，〈金末元初理學在北方的傳播〉，《元史論叢》，2(北京，1983)，頁222。忽必烈對許衡的興趣點，正好可與其青睞竇默的針灸技術相呼應，見陳高華，〈論竇默〉，頁116-125。

然卒不肯枉尺直尋而去。」〈神道碑〉改寫為：「雖時尚柄鑿，不少變其規矩也，故君召輒往，進輒思退，方世祖急於親賢，而先生篤於信己，以是終無枉尺直尋之意。」後者的語義頗為含混：一方面沿襲了〈考歲略〉中許衡不肯委曲求全的主旨，另一方面又藉「世祖急於親賢」的修辭，將許衡難以施展其志的原因，從君主本人轉移至更模糊的時勢背景。同時，此句在全篇強調君臣契合的基調下，又顯得自相矛盾。正是在這一文本間的縫隙，透露出在事實與建構之間、在前後文本層之中所潛藏的複雜張力。

總體而言，〈考歲略〉保留了許衡與世祖之間齟齬隔閡的諸多細節，而〈神道碑〉則對它們進行了系統性的刪抹和改寫，從而扭轉了〈考歲略〉中士不遇的敘述主旨，並奠定《元史》本傳中得君行道的基調，由此對後世關於許衡政治成就的認識產生了深遠影響。

四、元代儒士的困境與表達：「許衡」作為文化符號的意義

在元人的筆下，許衡逐步成為了理學道統的符號、得君行道的象徵。那麼，在這一過程中，參與其中的書寫者是出於何種原因，為許衡賦予了這樣的形象？這些形象又如何具體的語境中被加以運用與調整？這要從元代儒士的處境說起。

（一）儒學的邊緣化與許衡的升格

元朝是中國歷史上一個極其特殊的朝代，儒學在這一時期面臨著邊緣化的嚴峻考驗。一方面，正如開頭所言，元代歷來被視作是抵禦漢文化最力、漢化程度最淺的「征服王朝」，以儒學為中心的漢文化

遲遲難以得到蒙古統治者真正的重視；另一方面，元朝同時也是蒙古世界帝國的一部分，其所控制的廣闊區域提供了多元的思想文化資源，元廷對各文化採取一視同仁的態度，使得儒學不得不與其他思想相競逐。¹⁰⁹

正是這種多元思想競逐的場域，催生出對代言領袖的迫切需求，許衡由此被加速推上了當代儒宗、道統繼承者的位置。在當時活躍的思想中，全真教與藏傳佛教對儒家的傾軋最大，二者之崛起，與獲得蒙古統治者的青睞密切相關。正是丘處機(1148-1227)與成吉思汗(1206-1227在位)的會面、八思巴(1235-1280)與忽必烈的合作，直接促成了全真教與藏傳佛教的發展壯大。與此同時，二人作為教派領袖，也是教內凝聚力量的象征符號。¹¹⁰相比這些組織嚴密的宗教團體，儒家只是聯繫鬆散的學術同盟，很難有儒者能夠迅速成為受到普遍認可的代言領袖，也就不易集中力量，去爭取統治者的支持，並與其他思想進行抗衡。¹¹¹在這種當代代言人缺失的情況下，出現了直接將八思巴與孔子相提並論的說法。如在以崇儒見稱的仁宗一朝，八思巴的立祠規格卻被要求比同孔子，¹¹²英宗(1320-1323在位)時期更出現了帝師殿「其制視

109 關於元代的特殊性，可參見蕭啟慶，〈蒙元支配對中國歷史文化的影響〉，收入蕭啟慶，《內北國而外中國》(北京：中華書局，2007)，頁39-61；蕭啟慶，〈蒙元統治與中國文化發展〉，收入蕭啟慶，《元代的族群文化與科舉》(臺北：聯經出版事業公司，2008)，頁23-54。

110 佛道兩家的教派書寫中，還一度出現了挪用儒家「道統」一詞來形容八思巴與丘處機等人的表達，前者如釋法洪〈敕建帝師殿碑〉(收入釋念常，《佛祖歷代通載》，北京：中國國家圖書館藏，元至正七年[1347]刻本，卷22，頁56a)；後者如王惲〈大元故清和妙道廣化真人玄門掌教大宗師尹公道行碑銘〉(《王惲全集匯校》，卷56，頁2534)。

111 張佳，〈元世祖貶抑孔子考〉，頁151-152。

112 李齊賢，《益齋亂稿》(北京：中國國家圖書館藏，清藝海樓抄本)，卷9上，〈有元贈敦信明義保節貞亮濟美翊順功臣太師開府儀同三司尚書右丞相上

孔子廟有加」的規定。¹¹³也是在仁宗朝前後，許衡開始成為世所公認為當世儒宗，由此在元人心中形成了一組新的類比：「魯齋許公獨倡儒宗，丘神仙、馬丹陽復獻不嗜殺人之說，繼而八思八師父來自西域，伸演佛法」，「許公封謚得從祀，丘神仙、馬丹陽咸封真人，八思八師父錫號帝師」。¹¹⁴將許衡與丘處機、八思巴並列，看似委屈了向來獨尊的儒家，但從當時的語境來看，實則避免了八思巴與孔子並論，無形中維護了儒學的地位。而作為儒學的旗幟，對許衡的集中書寫，也成為了聚合原本分散的儒士團體的一種方式。

在元代，儒學不僅需與藏傳佛教、全真教等宗教思想競爭，更作為漢法的意識形態，與蒙古法及其背後的政治文化反復交鋒。在這一過程中，書寫許衡成為伸張漢法的重要途徑。竇德士(John Dardess)指出，自文宗以來，元廷逐漸呈現出儒家化的趨勢，但在伯顏當政期間，儒學與漢法遭受了巨大的挫折。¹¹⁵於是便有了前揭元統三年〈許衡神道碑〉的撰寫。而在後至元六年伯顏下臺之後，儒家真正成為了元廷主導的意識形

柱國忠憲王世家〉，頁 23a。帝師殿的設立過程，參見馬曉林《混一禮俗》，頁 443-449。書中指出，這一記載出自高麗文人筆下，而漢文史料對仁宗此舉不著一詞，應是出於維護仁宗崇儒形象的考慮(頁 447)。可見關於仁宗崇儒的記載，也並非沒有加工與渲染的成分。

¹¹³ 宋濂等編，《元史》，卷 27，〈英宗紀一〉，頁 607。

¹¹⁴ 劉鶚，《惟實集》(收入楊訥編，《元史研究資料彙編》，第 41 冊，北京：中華書局，2014，據清咸豐五年[1855]宸章樓刻本影印)，卷 2，〈重修帝師殿記〉，頁 161-162。另有張昱〈輦下曲〉將八思巴、劉秉忠、許衡、丘處機、文天祥並列為本朝風雲人物，參陳學霖，〈張昱《輦下曲》與大都史料〉，收入蕭啟慶編，《蒙元的歷史與文化：蒙元史學術研討會論文集》，上冊(臺北：學生書局，2001)，頁 86。這類記載在漢文材料中相當稀見。

¹¹⁵ John Dardess, *Conquerors and Confucians: Aspects of Political Change in Late Yuan China* (New York: Columbia University Press, 1973), 31-74.

態，對許衡的褒獎又開始大量湧現。¹¹⁶一方面，許衡被塑造為對抗反漢權臣的領袖人物。至正四年(1344)，蘇天爵主持編纂《正學編》，專收關於許衡的「褒封之制、奏對之書及其哀誄之文」。在序文中，他藉由許衡對王文統、阿合馬等「權謀功利」之徒的批評，影射伯顏；又通過追憶許衡所獲的種種殊榮，論證「儒者有用之學」，「終不可誣」，以回應伯顏對漢法儒學的打壓必然失敗。¹¹⁷另一方面，許衡也逐漸被視作元代各類文教制度的源頭所在，如學校、科舉、經筵等，以至於出現了一部分與事實不符的追溯。如蘇天爵在記述科舉早期淵源時，稱至元十一年許衡曾與竇默、姚樞等人共議貢舉條例，¹¹⁸而實際上該年許衡退居鄉里，並未參與這次討論。¹¹⁹將這些原本與許衡無涉的文教事跡歸功於他，正是許衡成為文化符號，不斷聚合意義的過程。¹²⁰

隨著許衡成為儒學與漢法的象征，元世祖與許衡君臣佳話的推出，便不僅意味著許衡個人的得君行道，而且還暗含了儒學與漢法獲得元廷認可、在思想競爭中獲得勝利的涵義。以世祖與許衡為起點，元儒進一步串聯起元廷崇儒的系列敘事：武宗加封孔子為「大成至聖文宣王」；¹²¹仁宗開設科舉，以程朱理學為考試標準；泰定帝(1323-1328

116 除了許衡書寫之外，追謚杜甫等帶有崇儒意味的舉措，也在至正年間成為時人關心的話題，參翟墨，〈蒙元時代的杜甫記憶——以至元三年追謚杜甫為中心〉，《中華文史論叢》，2017：2(上海，2017)，頁248-251。

117 蘇天爵，《滋溪文稿》，卷6，〈《正學編》序〉，頁78-79。

118 蘇天爵，《滋溪文稿》，卷3，〈陝西鄉貢進士題名記〉，頁28。

119 據姚燧〈領太史院事楊公神道碑〉(《姚燧集》，卷18，頁279)可知，當時參加討論的是姚樞、竇默與楊恭懿，不包括許衡。又，〈楊恭懿神道碑〉將此事繫於至元十二年，該年許衡仍居鄉里。

120 作為符號的許衡也由此成為推動儒學活動開展的重要依據。如許約就以許衡曾經向世祖進講為據，建言開設經筵(許約，〈建言五事〉，收入蘇天爵編，《元文類》，卷15，頁286)。

121 張佳〈元世祖貶抑孔子考〉指出，這一歷來被視作元代崇儒標誌之一的加

在位開設經筵；文宗(1328-1329、1329-1332 在位)設立奎章閣……這一系列的事蹟成為格套，在元人的文章中反復出現。¹²²以這套崇儒敘事為基礎，儒生們進一步推導出元代政權在文化上的合法性。如前揭〈許衡神道碑〉便以治統與道統的合一，將元朝視為超越前代、比隆三代的時代。這種誇張的表達，在元人文章中並不罕見。陳旅(1288-1343)就說過，在元代之前，儒者「每不遇於世」，即便是在號稱儒學興盛的宋代「元祐之朝」，程頤也只能「懇懇忠藎，卒無所售而去」，而許衡卻在「中統至元之盛」時能夠得君行道，可見元代比前朝更加優待士人。¹²³又如，施禮稱元代「黜百家之學術」，「返淳風於三代」。¹²⁴其實，所謂許衡得君行道、元代黜百家尊儒學的說法，均與事實不符，但元人卻在這些虛構的想像中，獲得了對自己身處時代的文化認同，甚至說出：「士生今日者，可不自知其幸歟？」¹²⁵「實千百載奇遇幸會也，又安得不歡欣鼓舞，而形諸詠歌也哉？」¹²⁶在這個意義上，元代崇儒故事的建構與書寫，或許在一定程度上給予了儒生些許慰藉。

(二) 南北競合與許衡的地方書寫

在書寫許衡的眾多參與者中，南北士人的態度異同尤其值得關

封事件，並不意味著武宗對儒學的尊崇(頁 162-167)。

¹²² 如蘇天爵，《滋溪文稿》，卷 5，〈伊洛淵源錄序〉，頁 73-74。

¹²³ 陳旅，《陳衆仲文集》(北京：中國國家圖書館藏，元至正刻明修本)，卷 4，〈經筵唱和詩序〉，頁 3-4。

¹²⁴ 施禮，〈釋奠儀賦〉，收入佚名編，《青雲梯》(收入《選印宛委別藏》，第 141 冊，上海：商務印書館，1935，據元人寫本影鈔)，卷中，頁 20b。

¹²⁵ 程端禮，《畏齋集》(收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1199 冊)，卷 6，〈儒吏說〉，頁 695 下。

¹²⁶ 陳旅，《陳衆仲文集》，卷 4，〈經筵唱和詩序〉，頁 4a。

注。如前所述，南方士人如吳澄、虞集等，對許衡的理學思想多有微詞；然而在中多數情境下，他們仍一致推崇許衡為元代儒宗。這一方面反映出，在儒學整體式微的局面下，對許衡的推舉是南北士人合力的結果。另一方面也顯示出，在這種表面共識之下，南北對許衡的理解實則存在分歧。這一分歧須結合元代南人的處境來理解。在蒙元混一中國之前，南北已經歷百餘年分裂，雙方隔閡很深。南人往往抱有一種文化優越心理，甚至出現了「淮以北便不識字」的印象。¹²⁷而與此同時，由於南方最晚進入元朝的版圖，南士出仕難度大，政治地位普遍低於北人。¹²⁸這種文化優越感與政治地位劣勢的落差，使得南士的處境尤為尷尬。

為了維持南方文化的優越感，或者說是應對北人的輕視，南人對許衡這一來自北方的儒宗進行了新的詮釋。在他們的筆下，許衡對儒學的貢獻被更加明確地限定在對朱熹的推崇上。因為尊崇朱熹、敬信《四書》如神明的許衡形象，正好有力地證明了南方文化的吸引力。是故早期前往北地的南士，並不憚於讚美「北方人物之美，趣尚之正」，因為這些以許衡為代表的北方士人，將「發於武夷之下」的朱子理學推向了更廣大的區域，「踰江、淮、黃河，越行、華，出居庸、雁門、玉門，以極於日月之所照」。¹²⁹而當南士遭遇排擠，面對北人「曰南士淺薄不足取，又曰其文學論議與中原大異」時，也可以理直氣壯地回應道：「考成均之法，惟文公（引者按：朱熹）是師，而南士獨有背，何

127 張之翰，《西巖集》（收入《景印文淵閣四庫全書》，第1204冊），卷18，〈書吳帝弼錢行詩冊後〉，頁506下。

128 關於元初北方士人所取得的政治優勢，可參見求芝蓉，《元初「中州士大夫」與南北文化統合》（北京：社會科學出版社，2020），頁114-121。

129 陳普，《石堂先生遺集》（北京：中國國家圖書館藏，明萬曆三年[1575]刻本），卷13，〈大學要略序〉，頁3a。

耶？」¹³⁰南北之人學有同源、共宗朱熹，因此南人自然也不低於北人。而楊維禎的〈正統辨〉，更是依據許衡繼承朱熹的道統，倒推出在遼金宋三朝中，應以南為正統。

不僅如此，南士亦常藉許衡之名，抬升南方理學學派與人物的地位。例如，作為金華學派成員的吳師道在北上國學任教期間，便有意將金華學派的開創者何基(1188-1269)、王柏(1197-1274)與許衡相對應，藉此表明：朱子之學在北方由許衡承繼，在南方則由金華學派承其正統。¹³¹殷奎(1331-1376)或受此觀念啟發，進一步提出了一套新的道統系譜：「若夫子朱子以來，則勉齋黃氏(黃榦)、北山何氏(何基)、魯齋王氏(王柏)、仁山金氏(金履祥)、白雲許氏(許謙)，其緒之引於南者也；魯齋許氏(許衡)、導江張氏(張璪)，其緒之派於北者也。」¹³²此外，理學家個人地位的提升，也常通過關聯許衡來加以實現。如朱鴻林所論，揭傒斯(1274-1344)便透過「北有許衡，南有吳澄」的並論，為吳澄入祀製造輿論。¹³³此類例證甚多：建安人張復在建言真德秀(1178-1235)理應從祀時，即以許衡對真氏《大學衍義》、《讀書記》諸書「深所尊敬」為據；¹³⁴金華

¹³⁰ 袁桷撰，楊亮校注，《袁桷集校注》(北京：中華書局，2012)，卷 24，〈送朱君美序〉，頁 1218-1219。

¹³¹ 吳師道，《吳禮部文集》，卷 13，〈靜思齋記〉，頁 383-384。有關吳師道在國學中藉尊奉許衡之名、行推廣金華道統之實的做法，參見朱冶，《元明朱子學的遞嬗：《四書五經性理大全》研究》(北京：人民出版社，2019)，頁 32-34；Peter Bol, *Localizing Learning, the Literati Enterprise in Wuzhou, 1100-1600* (Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2022), 192-193.

¹³² 殷奎，《殷強齋先生文集》(南京：南京圖書館藏，明正統十三年[1448]王叔政刻本)，卷 6，〈道統論〉，頁 17a；陳雲怡，〈「吾婺文獻之懿」——元代一個鄉里傳統的建構及其意義〉，《新史學》，20：2(臺北，2009)，頁 62。

¹³³ 朱鴻林，〈元儒吳澄從祀孔廟的歷程與時代意涵〉，頁 90。

¹³⁴ 張復，〈奉題言行錄後〉，收入徐東編，《運使復齋郭公言行錄》(收入《續

人吳萊(1297-1340)推崇趙復之際，亦援引趙氏對許衡的影響為由。¹³⁵許衡被頻繁作為參考，再次說明了他在元代文化中的代表意義。

在南人藉許衡論述南方文化之優勝的同時，北人也運用同一符號來突出北方對於程朱理學的獨特貢獻。蘇天爵曾說，朱熹去世之後，「大江之南儒者講明其說固不乏人，然而真知實踐者亦不多見也」。¹³⁶不同於流於書冊的南儒，許衡在「南北未一」之際，便率領北方學子躬行踐履，可謂獨得朱子學之真傳，明顯流露出與南儒爭勝的心態。¹³⁷

在北人有關許衡的書寫中，關中地區尤其值得注意。王昌偉指出：儘管關中地區有過張載這樣一位重要的理學大儒，但元代的關中士人並未據此建立一個地方理學傳統，而是通過與許衡的關聯，將自身納入到一個全國承認的理學傳統之中。¹³⁸這是因為，相比於可以依靠地

修四庫全書》，第 550 冊，據元至順刻本影印），卷 1，頁 653 下。至正年間，真德秀還多次與其他四位南宋理學家被南儒提議從祀孔廟，但這種伸張南方道統的做法，因遭到北方士大夫的抵制而未能成功，參馬曉林，《混一禮俗》，頁 410-413。

¹³⁵ 吳萊，《淵穎吳先生集》（北京：中國國家圖書館藏，明嘉靖元年[1522]刻本），卷 12，〈春秋通旨後題〉，頁 20。當然，這種藉許衡來評定人物的做法，並不限於南方士人，在抬升姚樞、劉因等北方儒士的地位時，許衡也反復出場。分別見許有壬，《圭塘小稿》（北京：中國國家圖書館藏，明成化五年[1469]許顯刻本），卷 6，〈雪齋書院記〉，頁 8a；楊俊民，〈靜修先生祠堂記〉，收入劉因，《劉文靖公文集》（收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》，第 93 冊，據成化十五年[1479]蜀藩刻本影印），卷 27，〈附錄〉，頁 176 下。

¹³⁶ 蘇天爵，《滋溪文稿》，卷 30，〈題晦庵先生行狀後〉，頁 509。

¹³⁷ 此外，張養浩在記述許衡時，則對源自南方的理學道統避而不談，轉而著力建構以北方為中心的學術脈絡，可參考前註 51。

¹³⁸ Chang Woei Ong (王昌偉), *Men of Letters within the Passes: Guanzhong Literati in Chinese History, 907-1911* (Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2008), 119.

方資源的南方，北方理學家更需要仰仗國家的資源。¹³⁹事實上，關中不僅積極運用許衡這一全國性的儒學符號，為自身造勢；而且在許衡成為全國性符號的過程中，該地也發揮了重要的推舉作用。前文提到，趙世延便是在皇慶二年(1313)任職西臺侍御史之時，發起為許衡請祀與設立魯齋書院的提議。在這之後，蘇天爵於至正四年(1344)就任西臺侍御史，也推動了一系列紀念許衡的活動，¹⁴⁰並留下大量與許衡有關的書寫，正與趙世延之舉遙相呼應。這些文章中，蘇天爵反復重申以許衡為源頭，並由楊恭懿、蕭輅(1241-1318)、同恕(1254-1331)三位關中士人所組成的關中理學系譜：「維關輔自許文正公、楊文康公倡鳴理學，以淑多士，公(蕭輅)與同公(同恕)接其步武，學者賴焉」，¹⁴¹又如「(世祖)首徵許文正公典司教載，所以作新斯文，表帥多士。郡人楊文康公以奧學篤行，模範鄉邦……其後集賢蕭公輅、贊善同公恕，皆能敦守名檢，崇尚經術，迄今海內慕其風采」。¹⁴²當這一敘事模式產生影響後，來自關中的學子也被認為是「師友淵源，實有所自」。¹⁴³由此可見不同地域基於各自的需求，對許衡作為文化符號的靈活運用。

¹³⁹ Peter Bol, *Neo-Confucianism in History* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008), 92.

¹⁴⁰ 如前往魯齋祠拜謁、編纂《正學編》等。與此同時，蘇天爵還著意蒐求陝西儒學文獻，「考求諸老言行而表章之」(《滋溪文稿》，卷5，〈太子贊善同公文集序〉，頁75)，這都與「至正更化」時期儒學復興的背景有關。

¹⁴¹ 蘇天爵，《滋溪文稿》，卷8，〈元故集賢學士國子祭酒太子右諭德蕭貞敏公墓誌銘〉，頁117。

¹⁴² 蘇天爵，《滋溪文稿》，卷3，〈陝西鄉貢進士題名記〉，頁29。

¹⁴³ 蘇天爵，《滋溪文稿》，卷6，〈正學編序〉，頁79。

五、結語

回到文章開頭所提到的關於理學在元代處境的兩種論調，二者看似相互矛盾，但在一定程度上卻是元代儒學的兩個層面：虛構出來的崇儒敘事，正是對元代儒學困境的回應。在現存的元人文章中，直接反映儒學邊緣化處境的史料寥若晨星，而充斥於史料中的崇儒記載卻不可勝數。面對海量的尊儒文本，我們既不能不加辨析地徑直徵引，也不應僅將其視作言過其實的敘述而棄之不用。而應該將它們放回到元代儒學的特殊背景，在看似誇張的表述中，留意事實與虛構之間的張力。在此基礎上，進一步深化有元一代理學處境的時空變遷，在看似模式化的文本中仔細分析其中的層次與前後的變化。

作為元代崇儒書寫的核心符號，元人對許衡形象的建構先後經歷了三個階段：(一)在早期記述中，許衡的形象相當多元，主要圍繞著他在不同方面的政績展開描寫。由於這一時期理學在北方的影響力尚屬有限，許衡的理學成就鮮少受到關注。(二)至仁宗時期，隨著理學在朝野學術圈中逐漸佔據上風，許衡作為理學儒宗的形象才流行開來，並以從祀孔子廟廷的方式，被欽定加入到理學道統系譜之中。(三)順帝初年，在伯顏反漢舉措的傾軋之下，儒士將蒙漢陣營都極力推舉的元世祖援引進許衡所在的道統敘述中，通過隱去君臣交往中的種種齟齬，打造出世祖尊儒重道、許衡得君行道的遇合佳話，二人也由此成為了元廷崇儒序列的開端。這三個階段的層累建構，根源於儒學在元代喪失獨尊地位所引發的認同危機，並隨著理學影響力的消長、南北理學的互動而不斷調整與重塑。

元代之後，隨著明清時期社會議題的變化，許衡這一符號也出現了新的意涵。元明易代之際，許衡之於道統的貢獻被著重披上了漢法

的外衣，明太祖朱元璋(1368-1398 在位)曾言：「元得一士而立綱紀，明彝倫，半去胡俗，半用華儀，中國得生全者，我漢儒許衡是也。」¹⁴⁴然而至明中葉，在土木堡戰敗的緊張氛圍中，元朝被黜落為「胡元」，世祖被移出歷代帝王廟，與之深度綁定的許衡亦一度被要求從道統系譜中剔除。¹⁴⁵清代以降，康熙(166-1722 在位)、乾隆(1735-1796 在位)兩帝在申明清廷正統性的背景下，出面駁斥此說，重新肯定了許衡在道統中的位置。¹⁴⁶在時移世易中，許衡這一文化符號因應著新的困境與挑戰，具有了更為豐富多樣的內涵。

(本文於 2025 年 10 月 5 日收稿；2026 年 1 月 16 日通過刊登)

*本文寫作過程中，幸獲王錦萍、張佳、劉晨、王昌偉、許齊雄、黃彥傑、皮慶生等多位師長的指導。復蒙匿名審查人與編委會諸位老師惠賜寶貴意見，謹此一併致謝。惟文中疏漏之處，概由筆者自負。

¹⁴⁴ 朱元璋撰，胡士萇點校，《明太祖集》(合肥：黃山書社，1991)，卷 16，〈辯答祿異名洛上翁及謬贊〉，頁 347。

¹⁴⁵ 丘濬，《瓊臺會稿》(收入《中國古籍珍本叢刊·浙江圖書館卷》，第 1 輯第 67 冊，北京：國家圖書館出版社，2021，據明萬曆八年[1580]刻本影印)，卷 7，〈許文正公論〉，頁 251-261。

¹⁴⁶ 許衡，《許衡集》，卷首，〈御論理學源流〉、〈御製批鑑關要〉，頁 3、頁 9。

徵引書目

一、史料文獻

孔克齊，《靜齋至正直記》，收入《續修四庫全書》，第 1166 冊，上海：上海古籍出版社，1997，據清毛氏抄本影印。

王惲撰，楊亮、鍾彥飛點校，《王惲全集匯校》，北京：中華書局，2013。

王禕，《王忠文公文集》，收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》，第 98 冊，北京：書目文獻出版社，1988，據明嘉靖元年(1522)張齊刻本影印。

丘濬，《瓊臺會稿》，收入《中國古籍珍本叢刊·浙江圖書館卷》，第 1 輯第 66-68 冊，北京：中國國家圖書館出版社，2021，據明萬曆八年(1580)刻本影印。

朱元璋撰，胡士萼點校，《明太祖集》，合肥：黃山書社，1991。

朱德潤，《存復齋文集》，上海：上海圖書館藏，明成化十一年(1475)刻本。

朱熹，《四書章句集注》，北京：中華書局，1983 點校本。

佚名編，《青雲梯》，收入《選印宛委別藏》，第 141 冊，上海：商務印書館，1935，據元人寫本影鈔。

吳師道，《吳禮部文集》，收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》，第 93 冊，北京：書目文獻出版社，1988，據清抄本影印。

吳萊，《淵穎吳先生集》，北京：中國國家圖書館藏，明嘉靖元年(1522)刻本。

吳澄，《臨川吳文正公集》，收入《元人文集珍本叢刊》，第 3-4 冊，臺北：新文豐出版公司，1985，據明成化二十年(1484)刊本影印。

宋濂等編，《元史》，北京：中華書局，1976 點校本。

李齊賢，《益齋亂稿》，北京：中國國家圖書館藏，清藝海樓抄本。

李蕃修，范廷鳳纂，《(康熙)黃縣志》，北京：中國國家圖書館藏，清康熙十二年(1673)刻本。

貝瓊撰，楊葉點校，《貝瓊集》，杭州：浙江古籍出版社，2019。

周南瑞編，《天下同文集》，收入《雪堂叢刻》，第 2 冊，北京：北京圖書館出版社，2000，據民國四年(1915)上虞羅氏排印本影印。

姚燧撰，查洪德點校，《姚燧集》，北京：人民文學出版社，2011。

家鉉翁，《則堂集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1189 冊，臺北：臺灣商務印

- 書館，1986，據國立故宮博物院藏本影印。
- 徐東編，《運使復齋郭公言行錄》，收入《續修四庫全書》，第550冊，上海：上海古籍出版社，1997，據元至順刻本影印。
- 殷奎，《殷強齋先生文集》，南京：南京圖書館藏，明正統十三年(1438)王叔政刻本。
- 袁桷撰，楊亮校注，《袁桷集校注》，北京：中華書局，2012。
- 袁通修，方履錢、吳育纂，《(道光)河內縣志》，北京：中國國家圖書館藏，清道光五年(1825)刻本。
- 郝經，《郝文忠公陵川文集》，收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》，第91冊，北京：書目文獻出版社，1988，據明正德二年(1507)李瀚刻本影印。
- 張之翰，《西巖集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1204冊，臺北：臺灣商務印書館，1986，據國立故宮博物院藏本影印。
- 張同聲修，李圖等纂，《(道光)重修膠州志》，北京：中國國家圖書館藏，清道光二十五年(1845)刻本。
- 張廷玉等，《明史》，北京：中華書局，1974點校本。
- 張養浩撰，李鳴、馬振奎校點，《張養浩集》，長春：吉林文史出版社，2008。
- 脫脫等編，《宋史》，北京：中華書局，1985點校本。
- 許有壬，《圭塘小稿》，北京：中國國家圖書館藏，明成化五年(1469)許顯刻本。
- 許有壬，《至正集》，收入《元人文集珍本叢刊》，第7冊，臺北：新文豐出版公司，1985，據石印本影印。
- 許衡撰，許紅霞點校，《許衡集》，北京：中華書局，2019。
- 陳旅，《陳衆仲文集》，北京：中國國家圖書館藏，元至正刻明修本。
- 陳普，《石堂先生遺集》，北京：中國國家圖書館藏，明萬曆三年(1575)刻本。
- 陳璉纂修，《(永樂)潁川郡志》，收入《原國立北平圖書館甲庫善本叢書》，第346冊，北京：中國國家圖書館出版社，2013，據永樂十一年(1413)刻本影印。
- 陳謨，《陳聘君海桑先生集》，上海：上海圖書館藏，清康熙十九年(1680)刻本。
- 陳櫟，《陳定宇先生文集》，北京：中國國家圖書館藏，清汪氏裘杼樓抄本。
- 陶宗儀撰，徐永明、楊光輝整理，《南村輟耕錄》，杭州：浙江古籍出版社，2014。
- 程鉅夫，《楚國文憲公雪樓程先生文集》，東京：日本公文書館內閣文庫藏，明洪武二十八年(1395)與耕書堂刻本。
- 程端禮，《畏齋集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1199冊，臺北：臺灣商務印書館，1986，據國立故宮博物院藏本影印。

- 黃宗義原撰，全祖望補修，陳金生、梁運華點校，《宋元學案》，北京：中華書局，1986。
- 傅增湘編，《宋代蜀文輯存》，北京：北京圖書館出版社，2005。
- 虞集，《道園學古錄》，北京：中國國家圖書館藏，明景泰七年(1456)刻本。
- 虞集，《道園類稿》，收入《元人文集珍本叢刊》，第5-6冊，臺北：新文豐出版公司，1985，據明初覆刊本影印。
- 熊禾，《熊勿軒先生文集》，上海：上海圖書館藏，清抄本，索書號：線善831611-12。
- 趙翼撰，王樹民校證，《廿二史劄記校證》，北京：中華書局，2013。
- 劉因，《劉文靖公文集》，收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》，第93冊，北京：書目文獻出版社，1988，據成化十五年(1479)蜀藩刻本影印。
- 劉岳申，《申齋劉先生文集》，北京：中國國家圖書館藏，清陸香圃三間草堂抄本。
- 劉鶚，《惟實集》，收入楊訥編，《元史研究資料彙編》，第41冊，北京：中華書局，2014，據清咸豐五年(1855)宸章樓刻本影印。
- 歐陽玄，《圭齋文集》，北京：中國國家圖書館藏，明成化七年(1471)劉鈺刻本。
- 黎靖德編，《朱子語類》，北京：中華書局，1986點校本。
- 戴枚修，張恕、董沛等纂，《(同治)鄞縣志》，北京：中國國家圖書館藏，清光緒三年(1877)刻本。
- 蘇天爵撰，陳高華、孟繁清點校，《滋溪文稿》，北京：中華書局，1997。
- 蘇天爵編，張金銑點校，《元文類》，北京：北京師範大學出版社，2020。
- 蘇天爵輯撰，姚景安點校，《元朝名臣事略》，北京：中華書局，1996。
- 釋念常，《佛祖歷代通載》，北京：中國國家圖書館藏，元至正七年(1347)刻本。

二、近人論著

- 丁國範，〈《靜齋至正直記》三議〉，《元史及北方民族史研究集刊》，11(南京，1987)，頁64-67。
- 王民信，《許衡》，臺北：臺灣商務印書館，1978。
- 朱冶，《元明朱子學的遞嬗：《四書五經性理大全》研究》，北京：人民出版社，2019。
- 朱鴻林，〈元儒吳澄從祀孔廟的歷程與時代意涵〉，收入朱鴻林，《孔廟從祀與鄉約》，北京：三聯書店，2015，頁84-124。
- 李則芬，〈元代諸帝的漢學修養〉，收入李則芬，《宋遼金元史論文集》，臺北：黎明文化事業股份有限公司，1991，頁743-748。

- 求芝蓉，《元初「中州士大夫」與南北文化統合》，北京：社會科學出版社，2020。
- 姚大力，〈金末元初理學在北方的傳播〉，《元史論叢》，2(北京，1983)，頁 217-224。
- 洪麗珠，《肝膽楚越——蒙元晚期的政爭(1333-1368)》，新北：花木蘭文化出版社，2011。
- 袁翼，《元許魯齋評述》，臺北：臺灣商務印書館，1972。
- 馬曉林，《混一禮俗：元代國家祭祀研究》，北京：中華書局，2024。
- 張帆，〈《退齋記》與許衡劉因的出處進退——元代儒士境遇心態之一斑〉，《歷史研究》，2005：3(北京，2005)，頁 69-84。
- 張佳，〈元世祖貶抑孔子考——元初三教關係之一面〉，《國際儒學》，2024：4(北京，2024)，頁 149-169。
- 陳正夫、何植靖，《許衡評傳》，南京：南京大學出版社，1995。
- 陳佳臻，〈三皇廟、儒醫合流與元代儒家道統建構〉，《中國史研究》，2022：1(北京，2022)，頁 116-131。
- 陳高華，〈《元史》纂修考〉，《歷史研究》，1990：4(北京，1990)，頁 115-129。
- 陳高華，〈論竇默〉，《中國史研究》，1995：2(北京，1995)，頁 116-125。
- 陳高華、張帆、劉曉，《元代文化史》，廣州：廣東教育出版社，2009。
- 陳得芝，〈從五進五退看許衡的角色定位〉，收入陳得芝，《蒙元史與中華多元文化論集》，上海：上海古籍出版社，2013，頁 75-79。
- 陳雯怡，〈「吾婺文獻之懿」——元代一個鄉里傳統的建構及其意義〉，《新史學》，20：2(臺北，2009)，頁 43-114。
- 陳榮捷，《朱學論集》，上海：華東師範大學出版社，2007。
- 陳學霖，〈張昱《輦下曲》與大都史料〉，收入蕭啟慶編，《蒙元的歷史與文化：蒙元史學術研討會論文集》，臺北：學生書局，2001，頁 69-108。
- 傅海波(Herbert Franke)、崔瑞德(Denis Twitchett)編，《劍橋中國遼西夏金元史：907-1368年》，北京：中國社會科學院出版社，1998。
- 焦作市地方志辦公室編，《許衡與許衡文化》，鄭州：中州古籍出版社，2007。
- 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)，頁 105-131。
- 翟墨，〈蒙元時代的杜甫記憶——以至元三年追謚杜甫為中心〉，《中華文史論叢》，2017：2(上海，2017)，頁 223-260。
- 趙宇，〈金元時期北方漢地理學接受史研究〉，北京：北京大學博士論文，2018。
- 劉成群，〈吳澄國子監改革與元代的儒學生態〉，《朱子學刊》，2011：1(合肥，2011)，

頁 195–209。

劉成群，〈張養浩與元代北方學統的建構〉，《中原文化研究》，2020：2(鄭州，2020)，頁 116–121。

蔡涵墨(Charles Hartman)，《歷史的嚴妝：解讀道學陰影下的南宋史學》，北京：中華書局，2016。

蕭啟慶，〈蒙元支配對中國歷史文化的影響〉，收入蕭啟慶，《內北國而外中國》，北京：中華書局，2007，頁 39–61。

蕭啟慶，〈蒙元統治與中國文化發展〉，收入蕭啟慶，《元代的族群文化與科舉》，臺北：聯經出版事業公司，2008，頁 23–54。

蘇費翔(Christian Soffel)、田浩(Hoyt Tillman)撰，尚永明譯，《文化權力與政治文化——宋金元時期的〈中庸〉與道統問題》，北京：中華書局，2018。

饒宗頤，《中國史學上之正統論》，北京：中華書局，2015。

Bol, Peter. *Localizing Learning, the Literati Enterprise in Wuzhou, 1100–1600*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2022.

Bol, Peter. *Neo-Confucianism in History*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.

Dardess, John. *Conquerors and Confucians: Aspects of Political Change in Late Yuan China*. New York: Columbia University Press, 1973.

Ditmanson, Peter. “Contesting Authority: Intellectual Lineages and the Chinese Imperial Court from the Twelfth to the Fifteenth Centuries.” Ph.D. dissertation, Harvard University, 1999.

Li, Cho-ying (李卓穎) and Charles Hartman. “A Newly Discovered Inscription by Qin Gui: Its Implications for the History of Song *Daoxue*.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 70:2 (December 2010): 387–448.

Ong, Chang Woei (王昌偉). *Men of Letters within the Passes: Guanzhong Literati in Chinese History, 907–1911*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2008.

Wilson, Thomas A. *Genealogy of the Way: The Construction and Uses of the Confucian Tradition in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press, 1995.

Constructing “Xu Heng”: Confucian Narratives under Mongol Rule

Huiqing Zhang

Postdoctoral Fellow, Shanghai Library

Postdoctoral Fellow, Institute for Preservation and Conservation of Chinese Ancient Books,
Fudan University

This article examines how Yuan Confucians reshaped the image of Xu Heng as a response to the challenges that Confucianism faced under Mongol rule. Conventional accounts regard Kublai Khan’s employment of Xu Heng as signaling a revival of Confucianism in the Yuan dynasty. However, as this article argues, the celebrated story of mutual appreciation between the Mongol emperor and a leading Neo-Confucian scholar was the product of a cumulative construction by Yuan literati. Early records present a far more heterogeneous image of Xu Heng, in which his Neo-Confucian achievements were not yet foregrounded. As Neo-Confucianism gradually gained dominance among scholars, Xu Heng was incorporated into the Confucian genealogy during the reign of Emperor Renzong, and his status as a Confucian master became widely established. In the early years of Emperor Shundi’s reign, amid the pressures of Bayan’s anti-Sinicization policies, literati further inserted Kublai Khan—revered by both Han and Mongol elites—into Xu Heng’s Confucian lineage, selectively omitting the frictions in their interactions to construct an idealized vision of an emperor who revered Confucianism and a scholar who realized the Way through imperial patronage. These pro-Confucian narratives surrounding Xu Heng

thus functioned as adaptive strategies through which Yuan Confucians negotiated the marginalization of their tradition. Continually reshaped in response to shifts in Neo-Confucian influence and the evolving dynamics between North and South, such narratives caution against reading the profusion of pro-Confucian accounts in Yuan historical sources at face value. Instead, they must be carefully situated within the specific political and intellectual contexts in which they were produced.

Keywords: Xu Heng, Kublai Khan, Neo-Confucianism, pro-Confucian narratives, genealogy of the Way