《東華漢學》第 4 期；頁 1–38
東華大學中國語文學系　2006 年 9 月

方苞學問的轉折與形成

丁亞傑*

【摘要】

綜觀方苞一生，康熙三十年之前究心詞章，康熙三十年折入朱學，康熙五十年潛研三禮，這是融合文學、理學與經學的過程。對方苞而言，從文學、理學到經學，只是治學對象的選擇，抑或學問的轉折？研究此一系列問題，可從傳記情境探索，每個人終其一生以其獨特的興趣、動機、欲求、期望、宗教、意識型態等觀點，解釋其所接觸的世界，且試圖改變這個世界。方苞以經生自命，但後世少論其經學，所注目者仍是其詞章之學。方苞的經世文論，從作者而論，學習的對象是實用知識，自我的定位是學

*國立中央大學中國文學系助理教授

者；從作品而論，重視文章功能，以日常生活所需為文章的內容；從讀者而論，以實用經驗取代審美經驗。這些都形成了文學主體的消失。方苞選擇朱子之學，是從晚明諸遺老心性之學的內在世界，返回到經世之學的外在世界，這一關鍵就是禮，借禮以重建合理的社會。所以可說方苞學問的規模，其後有一定的邏輯推導而成，僅以文士視之，並不能見方苞治學之全。

關鍵詞：方苞　經世　朱子　禮學

一、緒論

蘇惇元（1801–1857）於《望溪先生年譜．附錄》備引諸家評論方苞（1668–1749），先以經義，次則文章，如韓菼（1637–1704）云：「日以一心貫穿數千年古書，六通四辟，使程、朱並世得斯人往復議論，則諸經之覆，所發必倍增矣。」指出方苞心力所在，在上溯程、朱，歸本經典，發明經義，清楚的說明方苞的學問路向。陳宏謀（1696–1771）云：「望溪經說，不惟經義開明，可以蕩滌人心之邪穢，維持禮俗。」[1]也指出方苞經說義理湛深，而有經世濟民之用，並隱約道出方苞禮學的成就。

但江藩（1761–1831）卻全然不如此，嘗云：「是時，三禮館總裁方侍郎苞，自負其學，見永，即以所疑〈士冠禮〉、〈士昏禮〉數事為問，從容答之。苞負氣不服，永哂之而已。」並引汪中（1744–1794）語：「吾所罵者，皆非不知古今者，惟恐莠亂苗爾；若方苞、袁枚輩，豈屑屑罵之哉。」其子汪喜孫（1786–1847）為《漢學師承記》作跋，

---

[1] 《望溪先生年譜．附錄》（臺北：臺灣商務印書館影印道光二十七年刊本，1981年1月），頁11–12，其餘諸家評論，見頁11–15。

除三禮學外，並攻駁其詞章之學：「方靈皋以時文為古文，三禮之學，等之自檜而下。」江藩在《國朝經師經義目錄》論及三禮時，更云：「方苞輩，更不足道矣。」[2]方苞所長在經學，尤在三禮，而諸氏心目所及，視方苞如無物。

這與四庫館臣評方苞文集互異：「苞於經學研究較深，集中說經之文最多，大抵指事類情，有所闡發。」[3]這一判斷，甚為精確，但是對於

---

2 見徐洪興編校：《漢學師承記（外二種）》（北京：三聯書店，1998年6月），〈江永〉，卷5，頁93；〈汪中〉，卷7，頁133；〈跋〉，頁160；《國朝經師經義目錄．禮》，頁170。方苞向江永問禮事，戴震（1723–1777）〈江慎修先生事略狀〉：「三禮館總裁方侍郎苞素負其學，及聞先生，願得見，見則以〈士冠禮〉、〈士昏禮〉中數事為問，先生從容置答，乃大折服。」錢大昕（1728–1804）〈江先生永傳〉：「桐城方侍郎苞素以三禮自負，聞先生名，願一見。見則以所疑〈士冠禮〉、〈士昏禮〉中數事為問，先生從容置答，乃大折服。」徐復觀（1903–1982）已指出其誣，見《中國思想史論集續編．清代漢學論衡》（臺北：時報文化出版公司，1982年3月），頁511–567，引述見頁536。朱維錚為該書所撰〈導言〉云戴、錢二傳均謂方苞「素負其學」或「素以三禮自負」，聞永至京師，設難相問，「永大折服」，江藩擅改原文，誣詆方苞，見附注36，頁33，誤方苞大折服為江永大折服。戴傳收入余國慶等整理：《東原文集》，卷12，張岱年主編：《戴震全書》之三十二（合肥：黃山書社，1995年8月）。錢傳收入陳文和點校：《潛研堂文集》，卷39，陳文和主編：《嘉定錢大昕全集》第九冊（南京：江蘇古籍出版社，1997年12月）。

3 《四庫全書總目．集部．別集類二十六．望溪集》（北京：中華書局影印乾隆六十年浙江刊本，1995年4月6刷），卷173，頁1528。

方苞研究經典的描述，卻為讀者忽略，以致後世一直以文士視之。四庫館臣評方苞三禮之學云：「苞於三禮之學，《周禮》差深。」至於《儀禮》雖有不詳考之處，但是：「用功既深，發明處亦復不少，……檢其全書，要為瑜多於瑕也。」[4]評價或不甚高，其因是考證不精，但也不至如江藩等苛評。至於《春秋》學則云：「苞乃於二千餘載之後，據文臆斷，孰為原書，孰為聖筆，如親見尼山之操觚，此其說未足為信。惟其掃《公》、《穀》穿鑿之談，滌孫、胡鍥薄之見，息心靜氣，以經求經，多有協於情理之平，則實非俗儒所可及。譬諸前修，其吳澄之流亞歟。」[5]一如評其三禮之學，考證差略，但卻比之吳澄。吳澄（1249–1333）是由宋入元的學者，與許衡（1209–1281）並稱南北二學，於五經均有著述。黃百家（1643–？）曾言：「考朱子門人多習成說，深通經術者甚少。草廬《五經纂言》有功經術，接武建陽，非北溪諸人可及也。」[6]吳

4 《四庫全書總目．經部．禮類二．儀禮析疑》，卷20，頁164。

5 《四庫全書總目．經部．春秋類四．春秋通論》，卷29，頁239。孫復（992–1057）字明復，有《春秋尊王發微》十二卷，四庫館臣云：「後來說《春秋》者，深文鍛鍊之學，大抵用此書焉。」見《四庫全書總目．經部．春秋類一．春秋尊王發微》卷26，頁214；胡安國（1074–1138）字康侯，有《春秋傳》三十卷，四庫館臣云：「其書作於南渡之後，故感激時事，往往借《春秋》以寓意，不必一一合於經旨。」見《四庫全書總目．經部．春秋類二．春秋傳》，卷27，頁219。鍥薄之見，就指深文鍛鍊之學及感激時事之語。

6 《宋元學案》，卷92〈草廬學案〉，頁573，夏瑰奇等校點：《黃宗羲全集》第六冊（杭州：浙江古籍出版社，2005年1月）。吳澄，字幼清，又字伯清，

澄確受朱子（1130–1200）影響，早年也因讀朱子《四書章句集注》而大有感悟，晚年則遍注群經，可說是朱子後學治經之第一人。四庫館臣以吳澄擬諸方苞，可說明方苞的性格可能不止於文士，尚有學者性格，並且接武朱子之學。[7]

綜觀方苞一生，康熙三十年之前究心詞章，康熙三十年折入朱學，康熙五十年潛研三禮，這是融合文學、理學與經學的過程。對方苞而言，從文學、理學到經學，只是治學對象的選擇，抑或學問的轉折？亦即文學、理學與經學之間，僅是學科領域之間的並列結構，還是存在理論結構？如是前者，方苞何以如此選擇？如是後者，這一理論結構的基礎何在？是邏輯推導而成，或是理念之不得不然？

號草廬。陳淳（1159–1223），字安卿，號北溪，為朱子晚年弟子。

7 如劉聲木（1878–1950）指出方苞：「說經則每于空曲交會無文字處，獨得古聖仁賢微意之所在，確有前儒所見不到者。」見氏撰、徐天祥點校：《桐城文學淵源考 / 撰述考》合刊本（合肥：黃山書社，1989 年12月），卷2，頁103。張舜徽（1911–1992）稱美其：「寢饋宋元經說為尤深，故揭櫫大義，每多自得之言。」見《清人文集別錄．望溪先生文集》（臺北：明文書局，1982年2月），卷4，頁106。楊向奎（1910–2000）則有〈論方苞之經學與理學〉，《孔子研究》，1988年第3期（總11期），頁70–75，1988年3月，又有〈望溪學案〉，見《清儒學案新編》（濟南：齊魯書社，1994年3月），第2卷，頁29–82。諸氏均已注意方苞或桐城派的多元面貌。吳孟復綜合指出桐城派除「文派」外，尚有「詩派」與「學派」，參考《桐城文派述論》（合肥：安徽教育出版社，1992年5月）。方苞及桐城派研究，其實可全面重新探討。

研究此一系列問題，可從傳記情境探索，每個人都生活在一常識世界，誕生、工作、死亡等，並視這一世界為理所當然的存在，終其一生以其獨特的興趣、動機、欲求、期望、宗教、意識型態等觀點，解釋其所接觸的世界，且試圖改變這個世界。而在解釋與改變之前，必須先理解這個世界，一旦如此，就進入了這個世界的脈絡。[8]如此，或可說明方苞自我定位、文章經世、尊崇朱子、以禮致用等，何以與其時學風乃至當朝甚為接近的原因。更可以說明，方苞受戴名世（1653–1713）案牽連，獲赦之後，何以仍在朝中任官，且述職極謹，盛道皇恩，未有不滿之詞。這些並不能完全以帝制威權解釋，與戴案之前合觀，就可推知，方苞的價值方向，其實頗為一致，只是在選擇之際，有所衝突。

這也是本題價值所在，重探方苞的生活世界，除了古文家的方苞外，還有理學型態的方苞，更有經學家的方苞。三種不同的樣貌，其間存在的結構關係，就是本文所欲探究的問題，而後兩者更為前賢或時人所忽略。

---

[8] 舒茲（Alfred Schutz，1899–1959）撰、盧嵐蘭譯：《舒茲論文集第一冊》（*Collected Papers Vol.1:The Problem of Social Reality*），第一章〈人類行動的常識詮釋與科學詮釋〉，頁25–70，參考頁30–31及該書〈導論〉頁3–15。

二、身分：自我定位的衝突

方苞的祖父方幟(1615–1687)為歲貢生，先後出任蕪湖縣學訓導、興化縣學教諭，父方仲舒(1638–1707)為國子監生，兄方舟(1661–1701)則為廩貢生。[9]清代考試制度，秀才正式名稱是附生，附生經歲考列入一等者，補增廣生員，稱增生；增生再考列入一等者稱廩生；由府、州、縣學選擇成績最優者至國子監受教，稱貢生；學政任滿選附生未補增生或廩生者報考國子監，經考試合格入學者稱監生。以上均為科舉考試的入學階段，鄉試以上才是科舉性質。[10]以此觀察，方苞祖、父、兄即使未有舉人、進士身分，但已具備這一身分的必要資格，所以仍可認為方苞出身舉業世家。然而方苞對舉業卻不以為然。

方幟的歲貢生，應是貢至國子監，肄業期滿後，經廷試及格，依成績以教職任用。方苞述及方幟這一經歷時云：「大父處境順，無由為卓絕之行，而官甚微，士皆務科舉之學，教之所及亦淺，故不敢漫述，惟自痛咎愆之積而已。」[11]無卓絕之行，與處境有關，是以無所評論；但士務舉業，所學甚淺，則可見出方苞對科舉清晰的態度。其兄方舟，則

9 《望溪先生年譜》，頁1–2；並參孟醒仁：《桐城派三祖年譜》（合肥：安徽大學出版社，2002年12月），頁2。

10 參考沈兼士：《中國考試制度史》（臺北：臺灣商務印書館，1986年2月5版），第九章〈清代的考試制度〉，頁173–206。

11 劉季高校點：《方苞集．大父馬溪府君墓誌銘》（上海：上海古籍出版社，1983年5月），卷17，頁491。

是時文作手，方苞嘗稱方舟「制舉之文名天下」，並引述韓菼之言：「二百年無此也。」[12]這可能非虛美之詞，鄭燮（1693–1765）即云：「愚謂本朝文章，當以方百川制藝為第一，侯朝宗古文次之。」[13]至於方苞本人：「五歲課章句，稍長治經書、古文，吾父口授指畫焉。」[14]並自負的說：「凡《易》之體象，《春秋》之義例，《詩》之諷喻，《尚書》、《周官》、《禮記》之訓詁，先儒所已云者，皆粗能記憶。」[15]這自可說是其對學問的喜好，但也可解釋為是為科舉考試準備。方苞嘗自述少年讀書經歷：「杜公流寓金陵，朝夕至吾家，自為兒童捧盤盂以侍漱滌，即教以屏俗學，專治經書古文，與先生所勖不約而同。爾時雖心慕焉，而未之能篤信也。」[16]俗學，指的正是科舉之學，亦即方苞與其兄少年所致力者，可能仍是時文。

然而日後方苞卻不喜時文，曾云：「余天資蹇拙，尤不好時文，累

12 《方苞集．兄百川墓誌銘》，卷17，頁496。方舟，字百川。

13 見〈濰縣署中與舍弟第五書〉，收入王運熙等編：《清代文論選（下）》（北京：人民文學出版社，1999年），頁489–490。侯方域（1618–1655），字朝宗。

14 《方苞集．台拱岡墓碣》，卷17，頁491。

15 《方苞集．與呂宗華書》，卷6，頁159。呂宗華，名字生平不詳。

16 《方苞集．田間先生墓表》，卷12，頁337。錢澄之，字飲光，號田間，明季諸生。杜公，指杜濬、杜岕，詳下。

日積久以至成帙，皆先生（按：指高裔）督責敦率以為之。」[17]但是方苞對時文的態度是負面之中有正面：「夫時文者，科舉之士所用以牟榮利也，而士之登高科致膴仕者，出其所業，眾或棄擲而不陳，而先兄以諸生之文，一旦橫被於六合，沒世而宗者不衰。」[18]這是說方舟亦不欲以時文揚名，而後人所重者惟其時文，而方苞對時文的鄙視，也於是可見。雖然，方舟對時文有其特殊見解：「余曰：『時文之學，非可以濟用也，何必求其至，而使一世之人不好哉？』先兄曰：『非世之人不能好也，其端倪初見，而習於故者未之察也。且一世之中，而既有一二人為之，則後必有應者，而其道終不晦。』」[19]已隱約指出時文雖蒙世俗之稱，然其中有實有令人傾倒用功處。方苞則明確的指出：

> 自明以《四書》文設科，用此發名者凡數十家。其文之平奇淺深，厚薄強弱，多與其人性行規模相類。或以浮華炫耀一時，而行則污邪者，亦就其文可辨，而久之亦必銷委焉。蓋言本心之聲，而以代聖人賢人之言，必其心志有與之流通者，而後能卓然有立

---

17 《方苞集．集外文．書高素侯先生手札後二則》，卷4，頁629。高裔（1653–1700），字素侯，康熙十五年丙辰（1676）進士，康熙二十八年（1689）視學江南，時方苞歲試第一，補桐城縣學弟子員，受知高裔，方苞從遊十年。

18 《方苞集．儲禮執文稿序》，卷4，頁96，儲禮執，名字生平不詳。

19 同上註，頁95。

也。[20]

時文雖取名之具，但仍與作者心性器度相關，亦即作者心性器度，決定作品的優劣，反之可從作品高下，覘作者人品。時文既是代聖立言，根據前述，作者心志必須與聖賢相通，才能寫出優秀作品。聖賢之言，存在於經典，所以在習作之時，誦經希聖，自會提升作者的生命境界。所謂：「……又以嘆夫為科舉之學者，天地之大，萬物之多，而惟時文之知，至於既死而不能忘，蓋習尚之漸人若此。」[21]這一習尚，詳究其實，何止是名利動人心目，更有形式與內容兼美的寫作技法：「八股之作，較論、策、詩、賦尤難。就其善者，其持之有故，其言之成理，故溺人尤深，有好之老死不倦者焉。」[22]這才是學者用力時文，至死不悔之因。[23]方苞就在此一古文與時文、理想與現實之間，研治經典，傳授

---

20 《方苞集．楊黃在時文序》，卷4，頁100，楊黃在，名字生平不詳。

21 《方苞集．左華露遺文序》，卷4，頁100，左華露，名字生平不詳。

22 《方苞集．集外文．何景桓遺文序》，卷4，頁609，何景桓，名字生平不詳。

23 （清）王懋竑（1668–1741）云：「時文者代聖賢之言，以發揮聖賢之意，顧不得其心，則其意不可得，而於其言亦皆失之。」時文又不僅是利祿之途，正是學聖希賢之路，見〈行狀〉，《白田草堂存稿．卷首》，《四庫全書存目叢書》集部第二六八冊（臺南：莊嚴文化公司影印乾隆刻本，1997年6月），可與方苞之論互參。八股文代聖立言的特色，簡要的說明可參考汪小洋、孔慶茂：《科舉文體研究》（天津：天津古籍出版社，2005年3月），第八章〈八股文的代言〉，頁113–121。商衍鎏（1875–1963）：《清代科舉考試

生徒。

又方苞治學，頗有曲折，早年不喜宋儒之說：

> 僕少所交，多楚、越遺民，重文藻、喜事功，視宋儒為腐爛，用此年二十，目未嘗涉宋儒書。及至京師，交言潔與吾兄，勸以講索，始寓目焉。其淺者，皆吾心所欲言，而深者則吾智力所不能逮也，乃深嗜而力探焉。[24]

方苞少年所交長輩，年輩最長者是錢澄之（1612–1692）：「弱冠時，有御史某，逆閹餘黨也，巡按至皖，盛威儀謁孔子廟，觀者如堵，諸生方出迎，先生忽前扳車而攬其帷，御史大駭，命停車，而溲溺已濺其衣矣。」[25]這件事最後的結果是該御史方自脫於逆案，不敢大事聲張，以錢澄之有癲病而舍之。其次是杜濬（1611–1687），所居之處：「門

述錄及有關著作》（天津：百花文藝出版社，2004年7月），第七章〈八股文、試帖詩概紀及舉例釋義〉，頁244–291有深入的說明；（清）梁章鉅（1775–1849）：《制義叢話》卷一備收清代學者對八股文的意見，正反俱有，而以前者居多，亦可重論八股文的價值，見氏撰、陳居淵校點《制義叢話／試律叢話》合刊本（上海：上海書店出版社，2001年12月）。

[24] 《方苞集．再與劉拙修書》，卷6，頁174–175。劉拙修，劉岩字枝桂，又字大山，家有拙修齋，方苞以拙修稱之，生卒年不詳，見孟醒仁：《桐城派三祖年譜》，頁17，29。

[25] 《方苞集．田間先生墓表》，卷12，頁337。

內為竹關，先生午睡或治事，則外鍵之，關外設坐，約，客至視鍵閉，則坐而待，不得叩關。雖大府至亦然。」[26]杜濬之弟杜岕（1617–1693）：「間過親友，坐有盛衣冠者，即默默去之。行於途常避人，不中道與人語，雖兒童廝輿惟恐有傷也。」[27]與其兄相較，是兩種相反的典型，杜濬是狂，杜岕是狷。但不論何種，也無論是錢澄之、杜濬、杜岕兄弟，均非規行矩步者可比，顯現奇特的生命型態，而這才是方苞所欣賞者。

方苞至京師之年為康熙三十年（1691）時年24，其前所交遊有劉捷（1658–1726）、張自超（1658–1718）、劉齊（1652–1694）、徐念祖（1654–1698），此四人是「志之趨近者」；王源（1648–1710）、朱書（1657–1707）、劉輝祖（1658–1708），此三人是「術業之近者」。[28]

劉捷字古塘：「中歲發憤，究討經史諸子，久之出所為文，眾弗善，以進於有司，則擯焉，而私自喜。」康熙二十九年庚午（1690）江南鄉試第一，時方苞因戴名世案，編至旗籍，有司解送妻子北上，劉捷隨行

---

26 《方苞集．杜茶村先生墓碣》，卷13，頁400。杜濬，字于皇，號茶村，明季諸生。

27 《方苞集．杜蒼略先生墓誌銘》，卷10，頁250。杜岕，字蒼略，號些山，明季諸生。

28 《方苞集．四君子傳》，卷8，頁216。四君子指王源、劉齊、張自超、劉捷。方苞之交遊並參考《望溪先生年譜》「康熙二十二年」、「康熙二十五年」、「康熙三十年」條，頁3，4；許福吉：《義法與經世：方苞及其文學研究》（上海：學林出版社，2001年6月），第三章〈方苞的家世與生平事跡考〉，頁31—55。

至京師，誤會試期。[29]張自超字彝嘆，康熙四十二年癸未（1703）進士：「性明決，所不為，眾莫能奪，所欲為，雖困不以自悔。」[30]劉齊字言潔，康熙二十五年丙寅（1686）以選貢入太學：「性沈毅，與人居，終日溫溫，而退皆嚴憚之，偃臥一室，天下士常想望其風采。」[31]徐念祖字詒孫：「才足以立事，而於仕進泊如也；學足以立言，而於論述頹如也。」[32]後投河自盡。這些與方苞志氣相合的人，除徐詒孫外，都有科舉功名，但不與時俯仰，性情耿介，立身有節。

王源字崑繩，康熙三十二年癸酉（1693）舉人：「所心慕，獨漢諸葛武侯、明王文成。於文章，自謂左丘明、太史公、韓退之外，無肯北面者。……貴人富家多病其不習時文，笑曰：『是尚需學而能乎？』因就有司求試，舉京兆第四人。」[33]朱書字字綠，康熙四十二年癸未（1703）進士：「以時文之學相得，為兄弟交。……余時學古文，文成必以示字綠。」[34]劉輝祖字北固，康熙二十九年庚午（1690）鄉試第一，方苞與之遊：「余疲疴困憊，恆先就寢，而使北固誦詩歌、古文，臥而聽之。

29 《方苞集．四君子傳》，卷8，頁220–221。

30 同上註，頁219。

31 同上註，頁218。

32 《方苞集．徐詒孫哀辭》，卷16，頁453。

33 《方苞集．四君子傳》，卷8，頁217。

34 《方苞集．集外文．朱字綠文稿序》，卷4，頁622。

靜夜聲朗然，率以為常。」[35]這些與方苞術業相近的人，均擅長時文，但又不甚以時文為然，所相與討論者，厥為古文，並以事功為重。

約略與此同時，方苞刪薙《通志堂經解》：

> 僕始從事於斯，以為一家之說未徧，則理或有遺而心弗能饜也，雖至膚庸，甚者支離謬悠，而一語未詳，終不敢決棄焉。及徧一經，然後知三數大儒而外，學有條理者，不過數家，而就此數家之中，實能脫去舊說，而與聖人之心相接者，蓋亦無幾。因復自惜，假而用此日力，以玩索經之本文，其所得必有過此者，然積疑之義，未安之詁，發書終卷，必一二得焉，則又治經者所不可廢也。自惟取道之艱，思竭不肖之心力，以為後學資藉，俾得參伍眾說，而深探其本源，遂不自量而妄刪焉。[36]

《通志堂經解》收錄唐、宋、元、明四朝經說一百四十種一千七百八十八卷，但主要集中在宋、元學者著作。[37]正因卷帙龐大，士子之家，

---

35 《方苞集．劉北固哀辭》，卷16，頁456。劉輝祖，劉捷同產兄。

36 《方苞集．與呂宗華書》，卷6，頁160。

37 《通志堂經解》編輯經過、編校者、學術價值等，可參考高岸：〈納蘭成德與通志堂經解〉、黃志祥：〈通志堂經解輯刻者述辨〉、劉德鴻：〈滿漢學者通力合作的成果──通志堂經解述論〉、林慶彰先生：〈通志堂經解之編纂及其學術價值〉，俱收入林慶彰、蔣秋華編：《通志堂經解研究論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所經學研究叢刊八，2005年8月）

難於人手一編，所以方苞曾經三次節錄。其次，方苞最初認為須保存諸家經說；繼而發現學有條理者，不過數家；而此數家自有創見者又寥寥無幾，所以興起刪錄之意。由此觀之，刪節之因，卷帙龐大，一也；經說未精，二也。然其書不傳，[38]無法窺其全貌，是刪汰經解種類，抑或刪汰繁文複辭，還是兼而有之，已難得其詳。至於刪汰的標準則較為清楚，兼顧訓詁與義理，而以以義理折中。[39]全書歷時二十餘年始初步完稿。從此一歷程亦可得知：方苞並未全盤接受宋儒解經之說，其中自有選擇與判斷；而在閱讀過程中，逐漸看見宋儒解經優點所在，從而轉變對宋學看法；解經以義理為宗，與其後乾嘉專門漢學異途。自是之後，潛心宋學：

> 二十年來，於先儒解經之書，自元以前所見者十之七八。然後知生乎五子之前者，其窮理之學未有如五子者也；生乎五子之後者，推其緒而廣之，乃稍有得焉。其背而馳者，皆妄鑿牆垣而殖

---

38 劉聲木引蕭穆（1835–1904）之言：「當咸豐□年，桐城初陷于粵匪之時，自己竭力收桐城人撰述，曾得見侍郎《通志堂經解》刪節原本數十大冊，約少全書三之一，急購藏桐城間。後屢經粵匪焚掠，所收數萬卷盡為灰燼，深為可惜。」見《萇楚齋四筆．通志堂經解節本》，卷6，收入氏撰、劉篤齡點校：《萇楚齋隨筆》（北京：中華書局，1998年3月），頁794。

39 方苞三次刪薙《通志堂經解》，並以義理折中經義，見《望溪先生年譜．康熙二十六年》，頁3；劉聲木：《桐城文學淵源考》，見氏撰、徐天祥點校：《桐城文學淵源考／撰述考》，卷2，頁103。

蓬蒿，乃學之蠹也。[40]

從視宋儒為腐爛，到背宋儒為學蠹，其間差距彷彿天地。方苞尊朱，此一脈絡或是理解進路之一。

從此以往，方苞沈浸經學，康熙五十年（1711）始潛心三禮，康熙五十一年(1712)即成《禮記析疑》、《喪服或問》，康熙五十二年(1713)成《周官辨》，康熙五十九年(1720)成《周官集注》，康熙六十年(1721)成《周官析疑》，乾隆十四年（1749）成《儀禮析疑》。[41]方苞研治禮學，基本上在康熙朝完成。這則與康熙一朝學風類同。[42]精研經學，也影響其文學主張，或逕云其文論根本次經學而來。

三、經世：文學主體的喪失

方苞云：

---

40 《方苞集．再與劉拙修書》，卷6，頁175。

41 《望溪先生年譜》各年記事。

42 康熙倡導理學，又將理學融入經學，並尊崇朱子，參考陳祖武：〈論康熙的儒學觀〉，《孔子研究》1988年第3期，1988年9月，頁63–69。林存陽擴充陳祖武的觀點，見《清初三禮學》（北京：社會科學文獻出版社，2002年12月），第五章〈清廷決策與三禮學〉，頁271–310，康熙部分見頁272–289。

若古文則本經術而依於事物之理，非中有所得不可以為偽。[43]

亦即古文是經術的呈現，經術則是古文的根柢，經典的重要，在方苞的思想中，由是可見。全祖望（1705–1755）更如此論方苞：「然世稱公之文章，萬口無異辭，而于經術，已不過皮相之，若其惓惓為斯世斯民之故，而不得一遂其志者，則非惟不足以知之，且從而掊擊之，其亦悕矣。」[44] 分其學為文章、經學、治道三部份，世人徒知文章，不知其經學，遑論治道。這又不止是人之知與不知的問題，而是隱約之中已有價值判斷的意味：由文章層遞而上，最終目標在經世濟民。

戴名世如此形容方苞兄弟：「舟與其弟苞皆好學，日閉戶謝絕人事，相與窮天人性命之故，古今治亂之源，義利邪正之辨，用以立身行己，而以其緒餘著之於文，互相質正，有一字之未安，不敢以示世，意度波瀾各有其造極，人以比之眉山蘇氏兄弟云。」[45]性命之故，治亂之源，最終以文字出之，這才是方苞文學理論的全貌。用方苞自己的語言說明這一理論就是：

---

43 《方苞集．答申謙居書》，卷6，頁164。申謙居名字生平不詳。

44 全祖望：《鮚埼亭集．前侍郎桐城方公神道碑銘》，卷17，朱鑄禹集注：《全祖望集彙校集注》（上海：上海古籍出版社，2000年12月），總頁305–311，引文見頁305。

45 王樹民編校：《戴名世集．方舟傳》（北京：中華書局，1986年2月），卷7，頁203。

古人之教且學也，內以事其身心，而外以備天下國家之用，二者皆人道之實也。[46]

學術以備天下國家之用，即是晚明以降經世思想的流衍，方苞用「外」說明其性質。所以文學面對的對象是外在於人心的社會，而且進一步要規畫這一社會。[47]在此理論下，必須分析作者、作品與讀者的結構。作者與作品的關係，是表現理論；作品與世界的關係，是模仿理論；作品本身是客觀理論（審美理論）；作品與讀者的關係是實用理論。[48]

---

46 《方望溪遺集．與某書》（合肥：黃山書社，1990年），頁55。

47 經世義界的問題，可參考林保淳：《經世思想與文學經世──明末清初經世文論研究》（臺北：文津出版社，1991年12月），第一章〈經世思想與文學經世〉，頁25–65，頁25–34分析經世的來源。許福吉：《義法與經世：方苞及其文學研究》，第五章〈方苞文學經世論探研〉，頁97–128，頁100–101備引各家對經世的定義。

48 蔡英俊先生課堂筆記，2001年7月31日元培科學技術學院教師研究方法課程。艾布拉姆斯（M.H.Abrams）以作品、藝術家、世界、欣賞者繪製三角形，說明其間複雜關係，世界即是作品所呈現客觀狀態，由人物與行動，思想與情感，物質與事件所構成，見氏撰、酈稚牛等譯：《鏡與燈──浪漫主義文論及批評傳統》（*The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition*）（北京：北京大學出版社，1989年12月），第一章〈導論：批評理論的總趨向〉，頁1–40，引述見頁5。劉若愚稍加改變，以宇宙、作家、作品、讀者構成循環往復的圓形，作家對宇宙有所感受，展示在作品，傳達予讀者，見氏撰、杜國清譯：《中國文學理論》（臺北：聯經出版公司，

方苞所重者在作品與讀者的關係，亦即實用理論：

詩之用，主于吟詠性情，而其效足以厚人倫、美教化。[49]

這可分兩部分析論：一是詩的本質，一是詩的功能。顯然，作者個人情感的抒發，是詩的本質；而此抒發可以移風易俗，此即詩的功能。然而為什麼個人情性可以改變世風？卻缺少論證過程。要達成此一目標，已有若干預設：作者道德人格須超越常人，作者創作的目的在化民成俗，作品的形式與內容均須符合教化的目標，讀者會自然而然接受這類作品等。此所以中國文論會討論作者修養，指摘華靡文字，批判無用的內容等。

文章經世，涉及作者、作品、讀者三個面向。請先論作者：

夫文章之道，所以與政治相通者，蓋因此可以見士人之心術。[50]

由於作者在作品之前，所以作者的人格是教化的前提。政治社會的良窳，觸動作者內心感受，而作者也可主動感知外在環境，於是發而為作品，作品風格的哀樂，直接與政治良窳有關，是以國君可借以察知國

1985年8月2刷），第一章〈導論〉，頁1–25，引述見頁13–14。

[49] 《方苞集．集外文．徐司空詩集序》，卷4，頁605。徐元夢（1655–1741），字善長，號蝶園。

[50] 《方苞集．集外文．禮闈示貢士》，卷8，頁776。

政興衰，厚人倫、美教化就在此展現。但是作者有感而發，這一感發的對象可以是自然世界、也可以是社會結構、還可以是生命體悟。方苞關注者，僅是社會結構，作者的情性，是針對此抒發；此其一。而作者的感悟，並不能保證作品的優劣，所以方苞講究義法；此其二。作品是作者的延伸，以作品論斷作者人格，易忽略對作品本身的評價；此其三。是國君教化人民，抑或作者教化百姓，在這一理論中並不明顯，而有依賴當國者的可能，此時文學易成為政權的附庸；此其四。

文章目的既在經世，作者僅具備寫作的知識與技能，顯然不足。作者所學應是：

> 古人之教且學也，內以事其身心，而外以備天下國家之用，二者皆人道之實也。自記誦詞章之學興，而二者為之虛矣。自科舉之學興，而記誦詞章亦益陋矣。[51]

方苞之意是科舉之學取代詞章之學，詞章之學又取代實用之學，層級顯然。方苞其實是以時文著稱於世，卻輕視科舉；又以古文為人所重，卻又不願以此傳揚於後；所自重者，概在經世之學，至其學的具體內容，在駁韓愈學生不得代齋郎之說可以見出：

> 夫離道德與事物而二之者，末學之失也。……動作禮義威儀之

[51] 《方苞集．送官庶常覲省序》，卷7，頁200。

> 節，君子所以定 命也，反不得與能文通字書比重；……射御戰陳之不習，而以付於悍卒武夫；理財決獄之不習，而以委之胥吏，皆齋郎薦享之類也。[52]

寫作知識與技能不如射御戰陳與理財決獄。吟詠情性與治國理政，是互異的領域，兩者只能取其一，不能以吟詠情性之法治國理政，反之亦然。所面臨的困境是如何取捨文士與專家。道德可以在日常生活中實踐，文學可能在戰陳理財之中完成？方苞云：

> 漢唐以後，以記誦詞章為學。所號為學者，既徇末而忘其本，而不學者未嘗一遊其樊，質雖美，無所藉以成。[53]

學問是本，詞章是末，其實很清楚的指陳文士與學者的階層，更可理解方苞自我的定位。學者所學何事？方苞云：

> 古之所謂學者，將明諸心以盡在物之理而濟世用，無濟于世用者，則不學也。[54]

---

[52] 《方苞集．書韓退之學生代齋郎議後》，卷5，頁109。

[53] 《方苞集．王大來墓誌銘》，卷10，頁259。王大來（1676–1712），名字不詳。

[54] 《方苞集．集外文．傳信錄序》，卷4，頁603。《傳信錄》為章惺村所撰，章氏名字生平不詳。

其所重視者為「工具價值」，工具是為了完成某一目的而存在，目的完成，工具才能顯現其價值，若不能完成目的，則被詬厲為無用。學在濟用，這一用的層次，顯然是預設在政治、社會、經濟上。這些當然是學，但學不止於此。用還有道德、美感、知識等，我們不能不面對其餘的類別。其次，不同性質的用，也很難相互比擬。第三，無濟於用則不學，從根本上限制了知識的範圍，學問會越走越狹。這些理論的困境與可能的發展及弊端，方苞均未之思。[55]根據此一理論，作者不在表現其情志於作品，而是選擇對政治社會有用的議題，置放在作品中，期望能導引甚或改變作者所處的情境。其作者論推至極端，是以學者取代文士，最後取消文學。以功用定價值，其危險性是自我否定。

再論作品：

> 嗟夫！漢之文學雖非古，猶以多誦為通經也；又其變遂濫於詞章，終沈冥而不返焉。[56]

方苞之意是漢代文學之士，始亂於叔孫通以文學為官，再污於公孫

---

[55] 功能是由目的所限定，功用會隨目的轉移，至於目的也有可能改變，而形成假問題，參考龔鵬程先生：《文學散步》（臺北：臺灣學生書局，2003年9月），第十二章〈文學的功能（上）〉，第十三章〈文學的功能（下）〉。

[56] 《方苞集．書儒林傳後》，卷2，頁53。

弘（B.C.200–121）以士試於太常，文士誘於利祿之途，但仍以通經為要，猶有可取。其後則泛濫於詞章：

> 永城李雨蒼力學治古文，自諸經而外，徧觀周、秦以來之作者而慎取焉。凡無益於世教人心政法者，文雖工而弗列也，言當矣，猶必其人之可。[57]

可見泛濫是指文章求工，但卻無益世教，以文章的社會功能否定了文章的美感。然而方苞並不否認文章的美感：

> 然則在文言文，雖功德之崇，不若情辭之動人心目也，而況職事族姻之繼悉乎？[58]

方苞指出「在文言文」的標準，不同於「經世濟民」的標準。將美感與實用之間，分成兩橛。問題在有用之文，如何有美感？方苞以為撰作古文須有材、有學、有人，即才氣、學問、人品，缺一不可。至於文章義法，猶在其後：[59]

---

57 《方苞集．送李雨蒼序》，卷7，頁192。李雨蒼，名字生平不詳。

58 《方苞集．與程若韓書》，卷6，頁181。程若韓，名字生平不詳。

59 方苞義法說，可參閱張高評：〈方苞義法與春秋書法〉，收入《春秋書法與左傳學史》（臺北：五南圖書出版公司，2002年1月），頁255–287，該文上溯義法的來源。許福吉：《義法與經世：方苞及其文學研究》，第四章〈方

以是觀之，苟志乎古文，必先定其祈嚮，然後所學有以為基，匪是，則勤而無所。若夫《左》、《史》以來相傳之義法，各出之徑塗，則期月之間，可講而明也。[60]

寫作古文最困難的是「中有所得」，這一所得，源本經術，並能以之致用。所以方苞的古文，其實是學者之文，而非文士之文。人品學問，是古文的根本；紀綱世界，是古文的目的。因此方苞才會說義法期月可明。義法賦實用之文以美感，在評《史記．貨殖列傳》最為清晰，但仍以「審則宜類而施政教」為全篇重點，[61]而不外乎衣食、山川、謠俗等。日常生活所需，是作家所應具備的知識，並應載記於文章。

但觀方苞諸奏議：〈請定徵收地丁銀兩之期劄子〉、〈論定燒酒事

苞古文義法說闡釋〉，頁57–96，該文分析義法的內涵。一般而言，義指作品內容，法指作品形式，但戴名世則以為：「夫有所為而為之之謂物，不得已而為之之謂物，近類而切事，發揮而旁通，其間天道具焉，人事備焉，物理昭焉，夫是之謂物也。」就不僅是作品內容，也涵蓋作品形式意義，見《戴名世集．答趙少宰書》，卷1，頁6。程廷祚（1691–1767）則云：「大要以立誠為本，有物即誠也。」轉移至作者的人格立論，不同於一般的見解，見〈與家魚門論古文書〉，收入王運熙等編：《清代文論選（下）》，頁475–476。義法說仍需參酌與方苞同時或前後諸家之解，以論定其義。程晉芳（？–1784），字魚門，一字蕺園。

60 《方苞集．答申謙居書》，卷6，頁164。

61 《方苞集．又書貨殖傳後》，卷2，頁58–59。

宜劄子〉、〈請禁燒酒種煙第三劄子〉等，誠如方苞自述：「臣苞所陳……，皆民間日用細微之事。」[62]這些作品具備古文的美典，足供後學寫作範式？袁枚（1716–1798）即曾譏評：「文之佳惡，實不係乎有用與無用也。……若夫比事之科條，薪米之雜記，其有用更百倍於古文矣，而足下不肄業及之者，何也？」[63]美典與實用的分隔與調和，在方苞文論中，始終未能有一完善處理。

傳統詩教理論的核心，不是政治，而是詩人與作品。詩人的生命與外界交融互攝，情感蓄積既久，勢必噴吐而出，最終產生作品。這一情感的發露，可以感動天地鬼神，國君也受此情感感動，而知所作為——所謂經夫婦、成孝敬等。亦即先有「詩」而後才能厚人倫、美教化，而不是以厚人倫、美教化論定是否是「詩」。所以教化論只是詩歌的連帶作用，而非詩歌的主要價值。後代經學家說詩，往往強調教化而忽略了詩歌的美感。

第三，請論讀者。

作者情志既因政治社會而感發，作品的內容又如何？作品既是作者美感創造物，即藝術品，讀者也由此觀看作品，構成審美經驗的問題。審美經驗有創作與欣賞兩種結構，前者意謂技藝完美的活動，後者則觸

62 《方苞集．集外文．請定經制劄子》，卷1，頁536。

63 袁枚：〈答友人論文第二書〉，收入王運熙等編：《清代文論選（下）》，頁519–522。

及美感的選擇。然而作者在創作時，無論是主題、技法等，又都前有所承，所以即使是創作，也還有欣賞的部分。讀者欣賞作品時，則必須經過再創作的意識過程，才能進入作者所創造的藝術世界，這又涉及創作部分。重點是讀者在欣賞之際，往往全神貫注，不帶有實用目的。[64]名為兩種結構，卻是雙重交叉互為主體的結構。方苞的經世文論，是要從審美經驗導向實用經驗──非審美經驗，亦即此一互為主體的結構必須中斷，以另一目的引領讀者閱讀作品，從而開啟另一種經驗。從美感體會到實用功能，必須要有一論述過程，說明何以能從美感轉向實用，甚或建構一理論處理類似問題，但方苞論述時，卻視為理所當然。

經由語文所學到的世界，可稱為言辭的世界；經由個人經驗知道的世界，可稱為外向的世界。言辭的世界，是作者選擇並組織日常生活的事件，使之成為首尾一貫，具有意義的作品。亦即作者將自己的經驗用適當的符號表達，使之成為一整體，讀者在閱讀時，就生活在其中，並相信這一故事的真實性。從直接的經驗，轉變為間接的經驗，擴大經驗的範圍；或云從外向的世界，轉變成象徵的世界，生活在價值世界中。[65]以這些經驗與價值再觀照現實世界，並賦予現實世界應有的秩序。如

---

64 劉昌元：《西方美學導論》（臺北：聯經出版公司，1987年8月修訂再版），第七章〈杜威的審美經驗論〉，頁113–128，尤其是頁118–119。

65 參考早川（S.I.Hayakawa，1906–1992）撰、柳之元譯：《語言與人生》（*Language in Thought and Action*）（臺北：臺灣時代書局，1975年12月），

果文學經世可以達成，大概也是在這一理論下才有可能。但這些都是迂迴曲折的完成，而非直線的完成。

由於每一個人經驗範域太小，所以不論作者抑或讀者，都必須擴大本身的經驗範域。其方法是在空間上進入群體的感受，在時間上進入歷史的記憶。尤其是後者，可以綜攝古今經驗。作為生活的表達式之一經驗表達式，是精神的對象化，即人類行為可見的產物，諸如宗教、哲學體系、藝術品、紀念物、風俗制度等，揭示了生活的奧秘。[66]而生活與生活經驗是對社會與歷史世界的理解不斷更新變動的根源。[67]但是作者經驗與讀者經驗不同，作者經驗並不能保證即為讀者所需，為了融合不同經驗範域，所以方苞選擇返回聖典，向聖人與經典取材，以保證作品內容的合理性，並為多數讀者接受，這一整個過程，是返回傳統的歷程，傳統與經驗結合，從而獲得作品容內的合法地位。這一過程，即從朱子學開始。

第二章〈符號〉，頁17–27；第八章〈傳達感情的語言〉，頁93–118；第九章〈藝術和激盪的情緒〉，頁119–124。

66 狄爾泰（Wilhelm Dilthey，1833–1911）以為生活表達式有三種類型，一是理性陳述，屬於概念、哲學判斷和邏輯思維的抽象體系；二是公開的行為，朝向一個目的，但並不總向別人傳達意向；三即是經驗表達式。見張汝倫：《意義的探究──當代西方釋義學》（臺北：谷風出版社，1988年5月），第二章〈釋義學之父──狄爾泰〉，頁20–49，引述見頁34–35。

67 《意義的探究──當代西方釋義學》，第二章〈釋義學之父──狄爾泰〉，頁38。

四、朱子：理學形態的選擇

方苞所以推尊朱子，是從批判陽明學而來：

> 自陽明王氏出，天下聰明秀傑之士，無慮皆棄程、朱之說而從之。蓋苦其內之嚴且密，而樂王氏之疏也；苦其外之拘且詳，而樂王氏之簡也。凡世所稱奇節偉行非常之功，皆可勉強奮發，一旦而成之。若夫自事其心，自有生之日以至於死，無一息不依乎天理而無或少便其私，非聖者不能也，而程、朱必以是為宗。[68]

認為陽明（1472–1528）學疏陋，朱子（1130–1200）學嚴謹，學子趨易避難，陽明學因而大盛。所以如此，應是有感於陽明後學的流弊。因為方苞仍尊敬陽明：「嗟呼！貿儒耳食，亦知陽明氏揭良知以為教之本乎？……陽明氏目擊而心傷，以為人苟失其本心，則聰明入於機變，學問助其文深，不若固守其良知，尚不至梏亡而不遠於禽獸。」[69]方苞從明代中期宦官當政，大臣依附，士大夫競相無恥，分析陽明提出良知以挽人心之故。這是從思想史的角度說明良知發生的原因，雖然，方苞究非理學家，所以這一觀察，缺少理論架構的分析。至其堅持朱學，應不是經由學術的對諍與辯難而來，而是當時的學術情境使然，亦即對王

---

68 《方苞集．學案序》，卷4，頁89。

69 《方苞集．重建陽明祠堂記》，卷14，頁411–412。

學末流的認知，可能是當時大部分學者共同的判斷。

追本溯源，仍須略述陽明學究竟。王陽明答徐愛（1488–1518）問：「至善只求諸心。心恐於天下事理，有不能盡。」而云：「心即理也。天下又有心外之事，心外之理乎？」[70]此時理內於心，無論心中所含蘊抑或發出者，自然合乎天理，此一理論，有人心即是道心的傾向。下述答問更能突顯此一現象：「鄭朝朔問：『至善亦有從事物上求者。』先生曰：『至善只是此心純乎天理之極便是。更於事物上怎生求？且試說幾件看。』」[71]鄭朝朔的回答，是在討論知識可以協助道德的實踐。陽明不以為然，無視於知識的存在或規範的限制，將心與知識、規範一分為二，完全回歸到本心。心成為最後的主宰。但是心具存於每一人，而人又存在於生活世界。此時心必須面對聖人與凡人、超越與世俗的差異。陽明雖以良知為人的根源，收攝外在世界，但外在世界仍然存在；以良知判斷六經的是非，而六經也依然有客觀地位。[72]

---

70 陳榮捷（1901–1994）：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1983年12月），卷上，頁30。

71 《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，頁32。

72 島田虔次（1917–2000）撰、甘方萍譯：《中國近代思惟的挫折》（中國における近代思惟の挫折）（南京：江蘇人民出版社，2005年10月），第一章〈王陽明：作為人的自然的聖人〉，頁1–34。另參氏撰、蔣國保譯：《朱子學與陽明學》（朱子學と陽明學）（西安：陝西師範大學出版社，1986年7月），第三章〈陽明學的創立及展開〉，頁76–104。島田氏所稱「近代性思

陽明後學王畿（1498–1583）與王艮（1483–1541）進一步處理此一問題。王畿云：「知者心之本體，所謂是非之心，人皆有之。是非本明，不須假借，隨感而應，莫非自然。聖賢之學，惟自信得及，是是非非不從外來。故自信而是，斷然必行，雖遯世不見而無悶。」[73]聖賢對是非的判斷，是從其自然生命而來，亦即道德的判斷與實踐，內化在自己生命之中，沒有任何隔閡。一如上述，生命是存在於具體世界中，自也要面對這一具體世界。王畿以為論學言性論命，而不言飲食聲色貨利，最終只是俗學：「若能於日用貨色上料理，時時以天則應之，超脫淨盡，乃見定力。」[74]推其原意，性命之學，應在日常生活實踐，初不必求超越的根據，並非肯定世俗生活，更非以世俗生活為神聖生活。王艮的理論有推擴的作用：「聖人之道無異於百姓日用，凡有用者皆謂之異端。」

維」約略如下：一是身分的轉變，從士大夫轉向市民；二是思想的轉變，從禮教轉向合理主義；三是治學的目的，從學聖人轉為學自然人；四是生活方式，從道德生活轉為日常生活。所稱「挫折」，即上述轉變，在明末開展，在清代中斷，有待於民國接續此一精神完成。其預設是近世社會應是市民社會，所以應脫離傳統之拘束，諸如禮教、士大夫精神、日常生活方式，而以具獨立精神之市民為主；其次是傳統士大夫的學問、生活與心態等，全然不適合於近世。

73 黃宗羲（1610–1695）：《明儒學案》，卷12〈浙中王門學案二〉，頁276–277，夏瑰奇等校點：《黃宗羲全集》第七冊。

74 《明儒學案》，卷12〈浙中王門學案二〉，頁271。

[75]這仍然在強調良知具存於本心，且百姓與聖人無異，肯定了每一人存在的價值。但也不表示聖人與百姓處於同等地位：「百姓日用條理處，即是聖人之條理處；聖人知便不失，百姓不知便為失。」[76]聖人知這些日用條理即是道，百姓卻不知，由此推論，百姓仍須聖人的教化方能得道。

理論往往有其缺口，從缺口所產生的疑義，常以流弊稱之，但是會有流弊，豈非此一理論本身使然。[77]聖人之道，既無異於百姓日用，由此推論，自易形成聖人即是百姓，日用即是常道。或云：心即是道，道既明，經無所用，經既明，傳注也無所用；聖人既與凡人同，所以須愛我身，我身且成為國家的根本。[78]是以方苞才會比較朱學與王學之異而云：前者嚴謹，後者簡捷；前者重日常工夫；後者可一旦成功。陽明學諸問題，大致而論，在以欲為理，以凡為聖，以百姓日用為聖人大道，以狂狷為矩矱，以小人為君子。這些對諍，自有一辨證關係。並非真的

---

75 《明儒學案》，卷32〈泰州學案一〉，頁834。

76 《明儒學案》，卷32〈泰州學案一〉，頁835。

77 岡田武彥撰、吳光等譯：《王陽明與明末儒學》（王陽明と明末儒學）（上海：上海古籍出版社，2000年5月），第三章〈王門三派〉，頁103–159。岡田氏分王門為現成派（左派）、以王畿、王艮為代表；歸寂派（右派），以聶豹（1487–1563）、羅洪先（1504–1564）為代表；修證派（正統派），以鄒守益（1491–1562）、歐陽德（1496–1554）為代表。就在處理陽明後學，如何面對理論流弊的問題。

78 《中國近代思惟的挫折》，第二章〈泰州學派：從大丈夫到吾〉，頁35–76。

以欲為理，而是說理如同欲，具存於人心，但是順此而下，確實會誤認人欲即是天理，從而放縱自恣，略無節制。以凡為聖，也非凡人等同於聖人，而是說凡人也有成聖的可能，但理論的推導，卻會成為凡人即聖人，自我作古，規範世人。可以從百姓日用中，察知聖人義理所在，演變為日常生活即是聖賢大道，自會有肯定世俗結論。自我作古，當然以己身的行為為尺度。肯定世俗，自是以小人為君子。[79]能對治這些限制者，正是朱子之學。朱子論禮，略有兩大方向：一是提升至形上層次，此時禮不僅是外在規範，更是理的形式表現，而有思想的根源性格。二是落實在生活世界，所以討論生活禮俗：冠、婚、喪、祭；並綜覈王制典章：井田、封建、田稅、經界、社倉、科舉、禮樂等。[80]就生活禮俗

---

79 焦循（1763–1820）即云：「余謂紫陽之學，所以教天下之君子；陽明之學，所以教天下之小人。紫陽之學，用之於太寬平裕，足以為良相；陽明之學，用之於倉卒苟且，足以成大功。」指出陽明學確實簡易直捷，能感動人心。然而正因可教天下之小人，自易有自以為是之弊，清初朱子學者，強調敬字，即是針對此而來。見《雕菰樓集．良知論》（臺北：鼎文書局，1977年9月），卷8，頁121。

80 本文對朱子禮學的理解，略本龔鵬程先生：〈生活儒學的重建：以朱熹禮學為例〉，《年報：2000龔鵬程年度學思報告》（宜蘭：佛光人文社會學院，2001年11月），頁28–69。指出：「禮既是理，便不能以私意行之，所以制禮者本身就須有克己之工夫，方能顯其仁德。」又云：「王者僅有對民眾的仁心，關懷體恤其處境，仍是不夠的，必須有實際的政策施為。」工夫與經世，具可朱子禮學中見到。

而言，是工夫入手處；就王制典章而言，是經世大法處。顧炎武（1613–1682）云：「禮者，本於人心之節文，以為自治治人之具。」[81]禮既本於人心，如再追問人心又何所本，就會上溯陽明、朱子對禮的意見，即此而論，兩人看法並無大異。禮向內所以自治，向外所以治人，自治即工夫，治人即經世。[82]

方苞批判陽明學，並未從理論結構著手，可能是有感於明末陽明後學引發爭議的風格。但推原論始，陽明以心統攝外在世界，王畿、王艮又擴大此一內在的世界，以內心以己身為判準，看待整個世界，從而有個人絕對化的弊端。[83]此一弊端，方苞思以禮矯正。

---

81 見氏撰、華忱之點校：《亭林詩文集．文集．儀禮鄭注句讀序》（北京：中華書局，1983年5月2版），卷2，頁32。陸寶千指出清初朱學流行，是因朱學具體而有把柄，故為人所重，見《清代思想史》（臺北：廣文書局，1983年9月3版），第三章〈康熙時代之朱學〉，頁119–162，引述見頁142。具體而有把柄，即可從禮學理解。

82 葛兆光指出陽明心學的問題是，心靈既是道德本身，又是道德的監督者，所以不假外求；並分析陽明後學的發展是打通俗人與聖人，肯定日常生活與與世俗情欲的合理性，見《中國思想史》（上海：復旦大學出版社，2003年6月第4次印刷），第二卷，第二編，第五節〈再起波瀾：王學的崛起及其意義〉，頁289–325，引述分見頁304、317。這一論述，幾以成為晚明思想的標準範本。龔鵬程先生則指出晚明思潮的方向正是克己復禮，論者不察，以耳食為學，見《晚明思潮》（臺北：里仁書局，1994年11月），第一章〈克己復禮的路向──晚明思潮的再考察〉，頁1–20。

83 錢穆（1895–1990）即指出宋明心性之學，愈走愈向裡，晚明諸遺老不得不

五、禮學：經世思想的實踐

明代中葉以降，無論士大夫抑或百姓，在日常生活中逾越禮制的現象日漸普遍：服飾則倡優隸卒而著士服，住屋則以高樓相尚，婚姻則男計奩資、女重聘財。[84]此一現象雖歷經政權更迭而無改易，魏裔介（1616–1686）有生動的描述：「隸卒倡優之徒，服色艷麗；資販市儈之伍，輿馬赫奕；庶人之妻，珠玉炫耀，雖經禁約，全不遵行。喪事之家，盡耗資財，以供焚毀，齋僧念懺，婆娑跳神，不厭數四，創寺建塔，聚眾號呼。」[85]一則指出下層民眾違禮犯制，雖經禁止，卻全無效果；二則指出佛教教俗對社會風俗的負面影響。要改變此一普遍的現象，徒恃律

轉身向外重新尋找新天地，見〈前期清儒思想之新天地〉，《中國學術思想史論叢（八）》（臺北：東大圖書公司，1990年4月再版），頁1–11，引述見頁2。

84 可參考陳瑞：〈明代中後期社會生活中越禮逾制現象探析〉，《安徽史學》1996年第2期，頁29–31。該文基本上從方志中擷取文獻，惟論述較簡，此一論題實可更深入討論，以了解從明末至清初禮學研究與日常生活的互動關係。張壽安指出清代知識界關切此一淫奢貪靡的社會風俗，而思以禮矯正，見《以禮代理──淩廷堪與清中葉儒學思想之轉變》（臺北：中央研究院近代史研究所，1994年5月），第一章〈淩廷堪禮學思想之產生背景與淵源〉，頁9–31，引述見頁9–12。

85 〈興教化以正風俗論〉，《皇清奏議》第一函，卷9；原文未見，轉引自林存陽：《清初三禮學》，第一章〈清初三禮學興起的時代、學術因緣〉，頁1–90，引文見頁7。

法，不足以行，必須有正面的「論述」。這這一論述，大約即是禮。

試以孫奇逢（1584–1675）為例說明。孫奇逢以為：「日用飲食之間，可以證聖，世人莫之信也。」又云：「日用飲食之間，可以證聖，行庸德謹庸言，不以饑渴之害為心害，聖人之能事畢矣。」又云：「學問之事，要得趣於日用飲食，而有裨於綱常名教。」[86]日用飲食之間，可以證聖，只是普遍原則，如何能臻此，其實並未指出；在日常生活庸德庸言，才是實踐的方向，更進一步不為困窘所限；果能如此，自有裨於綱常名教。整個過程，是以吾人有限的生命，面對外在的環境，並以本身的行為，建立價值體系。人與環境之間，最易引發人心流動者，首推物質的貧乏，不以此為心害，其實就是克己復禮的路向。原來成聖之路，不假外求，就在吾人本心之中。

學既是以聖人為標的，對不知學的人，有嚴厲的批評：「從來不知學之人，以無人管束，恣意縱情為快。」[87]學即是管制自己的情意，讓追逐外物、日漸流蕩的情意，回到禮的架構中。以孫奇逢的用語即是「性其情」而非「情其性」。[88]前者是以性規範情，性又是理，即是以理、

---

86 分見湯斌（1627–1687）等編：《孫夏峰先生年譜．順治十七年庚子七十七歲條》，卷下，頁51，《叢書集成簡編》本（臺北：臺灣商務印書館，1966年6月）；《孫夏峰先生語錄》（臺北：廣文書局，1970年10月），頁69，43。

87 《孫夏峰先生語錄》，頁21。

88 同上註，頁155。

性、禮，作為限制情的發展。反之則是以情為性，將情視為宇宙間最高的原理。以情為性，即以食色為性，將人類的原始本能與需求，視為理所當然，縱情肆欲，自是必然的結果。晚明雖講究理學，但卻人欲橫流，或即淵源於以情為性。

孫奇逢亦云：「食色為性，今古沉迷，悅而甘之，不問愚知，非道學自修之士，鮮能不以為心害者，認以為性，流弊無窮。……從古帝王聖賢，經世立教，只是令此食色二字，一歸於禮而已矣。」[89]其流弊即在於原始本能與需求既是天理，人人均有此本能與需求，人人即具有天理。此時天命的嚮往、存在的反省、終極的關懷等，俱淹沒在情意之中。無論賢愚不肖，均可在此前提下，獲得普遍的平等：「獨悠悠忽忽，到處視為無罪過之人，破先聖格律，以自適其猖狂恣睢之意，吾不知之矣。」[90]晚明的破處除格律，不僅文學為然，思想也如此。應該是說，破除格律成為普遍的信念，貫穿到文化的各個部門：行為模式、文學創作、思想方法、歷史解釋，都充斥著類似的觀念。然而無罪過之人，畢竟只是立基於破除先聖格律，只有破而未有立，只是不受名教的簡束，這一發展，略有兩種方向：一是繼續不斷的批判名教，日益激烈；一是反省此一觀念，回到名教約束。晚明發展，大致可說是第二種方向。孫奇逢則是極力拉回逐物之心，除了悟本心之外，更重視修持，亦即除「了悟良

89 同上註，頁55。

90 同上註，頁57。

知」，尚須「致此良知」。[91]悟與致，即體會與實踐。其實這是孫奇逢一再強調的隨處體認天理。

《禮記．曲禮》曾云：「鸚鵡能言，不離飛鳥；猩猩能言，不離禽獸；今人而無禮，雖能言，不亦禽獸之心乎？」孫奇逢論學，就在發掘人的本心，提昇人的境界，使人脫離禽獸的世界。綜觀孫奇逢所發展的方向，是在日用倫常之中，達到此一目標。

顧炎武則不同於孫奇逢，顧炎武曾痛陳：「自萬曆季年，搢紳之士不知以禮飭躬，而聲氣及於宵人，詩字頒於輿皁，至於公卿上壽，宰執稱兒，而神州陸沈，中原塗炭，夫有以致之矣。」[92]這是指士大夫不能以禮制情，喪失個人道德規範，終究導致國家淪亡。政權更易，是否能如此推導，可不具論，但以顧炎武向來重視風俗，並以風俗論興亡得失，則可理解顧氏所以如此推導之故。顧炎武又云：「今之學者生于草野之中，當禮壞樂崩之後，于古人之遺文一切不為之討究，而曰禮吾知其敬而已，喪吾知其哀而已，以空學而議朝章，以清談而干王政，是尚不足以闚漢儒之里，而何以升孔子之堂哉？」[93]指出晚明以降禮學不彰，致

---

91 同上註，頁1。

92 顧炎武撰、徐文珊點校：《原抄本日知錄．流品》（臺北：臺灣明倫書局，1979年），頁389–390。陳登原（1899–1975）則云明末士大夫，忽略政事，不知兵食；死守書本，空談義理；不知事勢，不知緩急。見《國史舊聞．明俗儒迂愚》（北京：中華書局，2000年8月），第三分冊，頁234–237。

93 顧炎武：《原抄本日知錄．檀弓》，頁168。

使其時學者荒疏禮學；更重要的是點明朝章王政須待禮而行，不僅是士大夫躬飭之規，更是治國理政之法；而這一規法，又必須上溯往古。顧炎武此一講法，大致奠定清儒治禮的方向、規模與目的。從日用倫常到朝章王政，可見出禮學思想在清初的發展。[94]

至於達到此一目標的方法，則約略朝兩方面進行：一是禮典修纂，一是具體行政措施。前者是源，後者是流，禮的精神，呈現在各種行政措施之中。這一模式，清廷有清楚的自覺：「是禮之用，通乎上下，故自王朝達乎諸侯大夫及士庶人，咸共由之。而議禮、制度、考文，則歸於首出庶物之天子焉。」[95]從理論上而言，惟有天子掌握制禮的權力──雖然實際由大臣執行，於此不難見出禮在中國政治體制的象徵，及由此而來的地位；其次，自天子至庶人的全體生活層面，亦即從日常生活到國家體制，均受禮的規範。是以修纂禮典，有其功能上的考量。

乾隆元年（1736）六月諭開「三禮館」，就有清晰的論述：「朕聞

---

94 張壽安指出明清之際禮學從家禮轉向儀禮，亦即從私家儀注轉向以經典為法式，禮經的校勘、注疏、訓詁、圖表、釋例、正義等步步展開，禮意才得以重現；至於禮學功用在準古禮以革其時禮律，並矯正民間禮俗，見《十八世紀禮學考證的思想活力──禮教論爭與禮秩重省》（臺北：中央研究院近代史研究所，2001年12月），第一章〈明清禮學轉型與清代禮學之特色〉，頁29－128。

95 《清朝文獻通考．王禮考一》（臺北：新興書局，1965年10月），卷125，總頁5937。

三代聖王，緣人情而制禮，依人性而作儀，所以總一海內，整齊萬民，而防其淫侈，救其彫敝也。漢、唐以後，麤備郊廟朝廷之儀，具其名物，藏於有司，時出而用之，雖縉紳學士皆未能通曉，至於閭閻、車服、宮室、飲食、嫁娶、喪祭之紀，皆未嘗辨其等威，議其度數，是以爭為侈恣，而耗敗亦由之，將以化民成俗，其道無由。前代儒者，雖有《書儀》、《家禮》等書，而儀節繁委，時異制殊，士大夫或可遵循，而難施於黎庶。本朝會典所載，卷帙繁重，民間亦未易購藏。應萃歷代禮書，並本朝會典，將冠、昏、喪、祭一切儀制，斟酌損益，彙成一書，務期明白簡易，俾士民易守。著總理事務王大臣，會同該部，從容定議。」[96]禮是緣人情、依人性而制作，是讓原始本具的情性，借著禮制的規範，有一合理的發抒，不使之過與不及，所以能防其淫侈，救其彫敝，因此禮在導引情志，並非壓抑人性。詔書又指出漢、唐以後，縉紳之士固未能盡解禮學，實際禮制也日漸耗敗，隱隱暗示恢復先秦古禮，而時移勢異，禮亦須隨時更定，是以酌古準今，編定禮書。至其目的則是化民成俗，俗必須尊重，但不能完全順俗，有時必須逆俗以成俗，此時禮的效用超過法。禮制在於導引情志、斟酌古今、化民成俗，與其云清廷或清儒所創，毋寧是中國禮學傳統如此。[97]但經過晚明越禮逾制的歷史，提出以

96 王先謙（1842–1917）：《東華續錄．乾隆朝．元年》，《十二朝東華錄》本（臺北：文海出版社，1963年9月），卷1，頁46–47，總頁46–47。

97 有關禮學的傳統意義，參考龔鵬程先生：《飲食男女生活美學》（臺北：立

新禮導時俗，仍有思想史上的特殊意義。就在此一歷史背景下，清廷開設三禮館，方苞充任副總裁。

方苞治禮，前期用功於《周禮》，以為《周禮》是周公所作，周公又是聖人，其所作之書，自可經世濟民，垂範萬代：

> 嗚呼！三王致治之跡，其規模可見者，獨有是書，世變雖殊，其經綸天下之大體，卒不可易也。[98]

聖人凡百作為，均可為後世取法，隱含取消時間或歷史存在的弊端。時移世異，過往的陳跡，何能規範後世？所以方苞強調世變雖殊，大體卒不可易，須借著這一大體以結合古今，才能完成方苞所指陳的理想。所謂的大體，就是方苞所云：

> 學者必探其源，知制可更而道不可異。[99]

亦即不是枝枝節節的規仿《周禮》中的各項政制，而是尋求制度背後的原理，再以此原理應用於當代，間接的實現聖人的理想。方苞追尋聖人之心，又不止於《周禮》，研治《詩經》、《春秋》皆如此。至其晚年，則致力於《儀禮》：「七十以後，晨興必端坐誦經文，設為身履

緒文化公司，1998年9月），第二章〈人文美的面向〉，頁36–66。

[98] 《方苞集．讀周官》，卷1，頁17。

[99] 《方苞集．周官集注序》，卷4，頁83。

其地，即其事而求昔聖人所以制為此禮、設為此儀之意。」[100]理會聖人之意，始終如一。經綸天下既是方苞潛藏的理想，必須從經典注解中──三禮學──探知其具體內涵；也可察知聖人之意與方苞之心，在時空轉移下，有何異同。

三禮開館後，方苞曾擬定纂修三禮條例：

> 一曰正義，乃直詁經義，確然無疑者。二曰辨正，乃後儒駁正舊說，至當不易者。三曰通論，或以本節本句參證他篇，比類以測義；或引他經與此經互相發明。四曰餘論，雖非正解，而依附經義，於事物之理有所推闡，又或已經駁論而持此者多未敢偏廢。五曰存疑，各持一說，義皆可通，不宜偏廢。六曰存異，名物象數，久遠無傳，難得其真。或創立一說，雖未即愜人心，而不得不姑存之，以資考辨。[101]

雖曰六類，卻可大分為三大方向：經義確無疑義者，可以發明經義者，經義有可討論者。由是可見方苞所定體例，不是經典注解格式問題，而是經典意義的認知、判斷與選擇，觸及經典的實質內容。三禮義疏的體例，前六類大體同於方苞所定，只是在最後增設一類總論：「本節之

100 《望溪先生年譜．乾隆十四年》，頁44。

101 《方苞集．集外文．擬定纂修三禮條例劄子》，卷2，頁565。

義已經訓解，又合數節而論之，合一職而論之者也。」[102]欽定三禮義疏於乾隆十三年（1748）完成，方苞於次年完成其最後一部著作《儀禮析疑》，未幾即去世。除《儀禮析疑》外，方苞其餘禮學著作，均成於乾隆元年開三禮館之前。

方苞既指出制可更而道不可異，治禮在由制以求道，並付諸實施。所謂制是指禮儀、典章與國制，含蓋日常生活、行政制度與國家規制。道則是最高的原理或最後的目的，此時已觸及形上思想，只是方苞採取存而不論的立場，不討論道的具體內容。而從「道不可異」分析，方苞已預設有一從傳統而延伸的道，以為各種規範的形上根據。這就須進一步討論制與道的架構，方苞以為制可以更易，道不容變異，然而一旦制度變更，道是依然如故抑或質性已漸變？亦即道自是可以規範制，制卻全然不能影響對道的認知，這一前提是否為真？方苞也未論及。但方苞卻指出：

> 凡義理必載於文字，惟《春秋》、《周官》則文字所不載，而義理寓焉。蓋二書乃聖人一心所營度，故其條理精密如此。[103]

---

102 《四庫全書總目．經部．禮類一．欽定周官義疏》，卷19，頁155。

103 《方苞集．周官析疑序》，卷4，頁82。《周官析疑》未載此序，《續修四庫全書》經部第八十六冊（上海：上海古籍出版社影印抗希堂十六種本，1995年3月）。

要在文字所不載處見出義理，不僅在〈周官析疑序〉強調此一理念，於〈周官集注序〉也再度出現。於是文獻考定有時而窮，勢必著重觀念推論，與四庫館臣大相逕庭：「古聖王經世之道，莫切於禮。然必悉其名物而後可求其制度，得其制度而後可語其精微。」[104]名物、制度與意義是一層遞過程，不可躐等。方苞未必反對此一講法，但在實際治經過程，就出現以己意改經文的現象。《周禮．地官．載師》：「凡任地，國宅無征，園廛二十而一，近郊十一，遠郊二十而三，甸、稍、縣、都，皆無過十二，唯其漆林之征，二十而五。凡宅不毛者有里布；凡田不耕者出屋粟；凡民無職事者，出夫家之征；以時徵其賦。」稅賦之征超過十一，方苞深致不滿，認為這是王莽欲多取於民，於是劉歆增竄經文，以為理論根據。並云：

> 十一者三代之中正也。……反覆參考，蓋惟凡任地，國宅無征，園廛二十而一，唯其漆林之征，二十而五，三句二十三字，為經之本文……。近郊十一，遠郊二十而三，甸、稍、縣、都，皆無過十二，此三句一十九字，則莽、歆所增竄也。[105]

四庫館臣即指出〈載師〉是王畿稅法：「輕近而重遠者，近者勞，

---

104 《四庫全書總目．經部．禮類一．禮說》，卷19，頁156。

105 《周官析疑》，卷11，頁19–20；另參考《方苞集．周官辨偽一》，卷1，頁17。

遠者逸故也。諸侯邦國無遠近之差者，以其國地狹少，役賦事暇。」方苞確實未考慮王畿稅法與諸侯稅法之異，而做出判斷。所以如此，在於方苞認為周公是聖人，《周禮》所載典制是聖人之法，《周禮》一書則是聖人之經，以純乎天理之周公，何能多取於民，此是方苞所未喻。[106]道與制，形成一辯證關係，前者固會影響對後者的判斷；但後者也會影響對前者的認知。方苞其實是在此一結構下，質疑三禮各項儀節制度。最後的根據，又回到聖人之道──方苞所選擇、理解與解釋的聖人之道。[107]

106 《四庫全書總目．經部．禮類存目一．周官析疑》，卷23，頁187。另參考孫詒讓（1848–1908）撰、王文錦點校：《周禮正義．地官．載師》（北京：中華書局，1987年12月），卷24，頁963–966；侯家駒：《周禮研究》（臺北：聯經出版公司，1987年6月），第六章〈周禮中的財經思想及制度〉，頁173–232；楊向奎：〈論方苞的經學與理學〉。方苞對周公的看法見〈周官辨偽一〉、〈周官辨偽二〉、〈書周官大司馬四時田法後〉、〈讀孟子〉、〈辨明堂位〉、〈書考定文王世子後〉、〈成王立在襁褓之中辨〉、〈周公論〉等文，分見《方苞集》卷1、3。

107 此一過程，未必能全以官學說明，如林國標：《清初朱子學研究──對一種經世理學的解讀》（長沙：湖南人民出版社，2004年9月），即持此種看法，林氏指出清初民間學者尊朱，是經由歷史的反思而然；官方尊朱，則是建立統治者的意識態。但何以官方不能經由相同的思考，而有相同的結論？見該書第三章〈清初朱子學的理論旨趣〉，頁123–151。

六、結論

方苞出身舉業世家，青年時代即以古文揚名，卻不願專意時文，而時人仍推重其時文；初不以宋儒為然，刪節《通志堂經解》，以義理解經，終至推崇宋儒；至京之後，輟古文之學，專求經義，以經生自命，但後世少論其經學，所注目者仍是其詞章之學。方苞的自我定位，顯然沒有達到預期目標，後人論方苞，大概也忽略方苞此一自我定位。

方苞的經世文論，從作者而論，學習的對象是實用知識，自我的定位是學者；從作品而論，重視文章功能，以日常生活所需為文章的內容；從讀者而論，以實用經驗取代審美經驗。這些都構成了文學主體的消失，學者與文士，功能與美典，

實用與審美，在在構成了衝突，而方苞顯然有固定的選擇，這些選擇，未必能開啟文學的價值領域。

方苞選擇朱子之學，固可說是其時科舉考試仍以程朱學為標準；但內在原因，則可從思想發展去理解。康熙五十年以後潛研三禮，與其文學經世的關懷，頗符合邏輯發展。更擴大而論，方苞是從晚明諸遺老心性之學的內在世界，返回到經世之學的外在世界，這一關鍵就是禮。

明末清初越禮逾制的現象日趨嚴重，再與陽明後學合流，其弊不可勝言，顧炎武倡導禮制風俗，孫奇逢批評理學思想，均有鑒於此。清廷尊朱崇禮，方苞任三禮館副總裁，究心三禮，均可置此脈絡觀察，未必是官方意識型態的構建。

本文的問題是方苞的學問規模是從文學、理學到經學，這是治學對象的選擇，抑或學問的轉折？方苞強調文學經世，由此推導，作品必須面對政治社會，實用功能重於美感形式，技能知識先於寫作律法。此時作者經驗須與讀者經驗融合，是以方苞返回聖典，尋求聖人與經典，以保證作品內容的合理，朱子即在此一理論下被選擇，以矯正陽明後學之失。既是如此，勢須從晚明以降心性之學的內在世界，轉向到經世之學的外在世界，借禮以重建合理的社會。所以可說方苞學問的規模，其後有一定的邏輯推導而成，僅以文士視之，並不能見方苞治學之全。

Turnoff And Formation Of Fang Bao's Thought

Ya-Chieh Ting

Abstract

In summary of whole life of Fang Bao, he studied literature before Kang Xi thirty year. He changed to Zhu Zi's learning after Kang Xi thirty year. In Kang Xi fifty year, he studied Three Ceremony. This was a process of integrating literature, Ceremony thought and classics thought. From standing point of Fang Bao, what's the nature of changing process? Was it a choice of research topics, or a turnoff of his personal learning? In order to study the topics, we could discover from the situation of biography. Everybody explained the world and changed it with his unique interest, motive, desire, expectation, religion, and ideology in his whole life. Fang Bao devoted himself to classics, and descendant seldom discuss his classics learning but focus on his literature. Fang Bao's writings about managing society, from the dimension of author, learning object was practical knowledge and social position was a scholar. From the dimension of writing, outweighed function of literature, necessity of everyday life was the content of literature. From the dimension of reader, practical experiences replace aesthetic experience. Above of all, ontology of literature disappeared. Fang Bao chose Zhu Zi's learning. The choice was a turnoff from inner world of nature of man in time of later Ming dynasty's several scholars to the outer world of managing society. The key point was Ritual. From inner world of nature of human in time of later Ming dynasty to outer world of managing society, Fang Bao reconstructed reasonable society with Ritual. So we could say that the skeleton of Fang Bao's learning was deduced with reasonable logic. If we treated him as a scholar merely, it would not see the whole entity of Fang Bao's thought.

Keywords: Fang Bao, Manage society, Zhu Zi, Ritual thought

（責任編輯：胡瑋菱 王志中）