

士大夫生命的自我投射—— 方苞《朱子詩義補正》的女性認知

丁亞傑*

提 要

方苞在解釋《詩經》前五篇時，建構一完美的女性圖象；而其學術立場較接近朱子學，欲以一形上理則規範現世；至其生活則有家族女性經驗。本文即試圖從經典意義、學術立場、存在感受說明經典的現實意義，重新認知經典的文化功能，以及方苞據此認知女性的內容、偏失。三者滾合，往復循環，構成方苞的思想內容及其對經典意義的理解。但是這些理解，並不僅是徒作復古之資，仍有其現實意涵。

* 元培科學技術學院國文組副教授

關鍵詞

《詩經》、朱子、方苞、女性

士大夫生命的自我投射—— 方苞《朱子詩義補正》的女性認知

一、前言

一文化體系的價值意識從何而來，是人文學科所必須探討的問題，其中經典佔據一主要位置。所謂經典，不止是文本，還有經典解釋時所形成的傳統，尤其是最初的源頭。但是經典文本與解釋傳統是不斷形塑的過程，在這一過程中，會對經典文本與解釋傳統，有進一步的轉化，構成讀者特殊的見解。如果追問何以讀者有此一轉化，可能與讀者的學術立場、生活經驗有關。於是經典的解釋傳統、學術立場與生活經驗往復滾合，形成新的解釋。

方苞（1668-1749）《朱子詩義補正》即接受《詩經》解釋的傳統，並視朱子理學為給定的價值，對女性認知又受其生活經驗影響，從而構成其女性判斷。詳究其實，方苞是借經典發揮自己對女性的見解，所以《詩經》、毛《傳》、鄭《箋》、孔穎達《正義》、朱子《詩集傳》中的女性圖像，在方苞的系統中，主要是參照對象，而非完全是傳承對象。雖有關聯，卻可各自獨立。

本文即以方苞《朱子詩義補正》為範圍，以經典、學術與生活為架構，分析方苞對女性的認知態度，說明其女性認知的價值

來源，並借著此一論題，導出省經典及其所構成的傳統，現實意義何在。

二、增補：方苞詩經學解經方法

方苞認定孔子文曾刪定《詩經》，並預設聖人「以至誠感人心，以王政運天理」，¹亦即有一神聖作者展現某種意圖，文本是此一意圖的完成品，讀者則必須接受此一功能設計，方能成就其在此世價值。²其中蘊含的是聖人崇拜的心理。方苞區別聖凡而云：「眾人之生也滑昏，故其死也，智氣亦隨時而散；若聖賢豪傑，則清明之氣發揚於上，實有在天陟降之理。」³聖人之氣所以清明，是因為：「所稟之氣，純一而不雜，……可為凡為夫婦者之法戒。」⁴教化功能連繫了作品與讀者，形成「聖人-作品-教化-讀者」的線性圖像。《詩經》是因教化功能而存在，讀者則是接受這一教化而提升生命的價值。因此方苞《詩經》解經目的，仍是傳統進路，旨在提供偉大心靈圖象，以備吾人借鏡。準此而言，與乾嘉諸儒類似。

但考察方苞解經方法，則與乾嘉諸儒不同，蘇惇元

¹ 《朱子詩義補正·國風》（影印乾隆32年刻本，《續修四庫全書·經部·詩類》第62冊，上海：上海古籍出版社，1995年3月），卷1，頁1。

² 此涉及作者意圖的問題，作者意圖不可知是新批評派「文本中心主義」重要觀點，認為作者意圖體現在作品之中，不應在傳記文獻中尋求作者意圖，作者意圖更不應與作品評價混淆。根據這一脈絡，並不意謂作者沒有意圖，而是如何尋求作者意圖。至於中國文學傳統觀念，可稱為「作者中心主義」，亦即作品內容是作者人格的延伸，以文本中心主義衡量作者中心主義，兩者適相柄鑿。相關問題可參考趙毅衡編選：《新批評文集》（天津：百花文藝出版社，2001年9月），〈意圖謬見〉，頁232-254，並可參考趙毅衡的分析，見其為該書所作之《引言》，第4節〈文本中心式批評〉，頁57-81。

³ 《朱子詩義補正·文王》，卷6，頁1。

⁴ 《朱子詩義補正·大明》，卷6，頁4。

(1801-1857)引《江寧府志》稱方苞：「論學一以宋儒爲宗，說經之書，大抵推衍宋儒之學而多心得，名物訓詁皆所略。」⁵此一「推衍」自是立基於文本之中，至於所獲「心得」究意是方苞本人的見解，抑或聖人原意？如果是前者，則與聖人原意無關；如果是後者，方苞就難免武斷。劉聲木(1878-1959)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。」⁶顯然劉聲木認爲方苞解經所獲得者是聖人原意。

不論是推衍經義或在空曲交會無文字處說經，必然在解經的過程中有「增補」的現象，或云「增字解經」的現象，亦即意義是經由不斷的填補而完成。⁷如論〈樛木〉：「后夫人之于眾妾，常恐其上陵，而思有以限隔之；眾妾之于后夫人，預料其妒己，而思所以曲避之，此恆情也。樛木下逮，葛藟上附，纏綿固結而不可解如此，非盡乎天理之極，而無一毫人欲之私，不能也。」⁸《詩序》：「〈樛木〉，后妃逮下也。言逮下而無嫉妒之心焉。」⁹以樛木比后妃之意顯然，樛木既能逮下，於是以喻后妃不嫉妒。朱子(1130-1200)云：「后妃能逮下而無嫉妒之心，故眾妾樂其德而稱願之曰：南有樛木，則葛藟纍之矣。樂只君子，則福履綏之矣。」

⁵ 《望溪先生年譜》(臺北：臺灣商務印書館，1981年1月)，頁46。

⁶ 《桐城文學淵源考》，《桐城文學淵源考／撰述考》合刊本(臺北：世界書局，1974年12月再版)，卷2，頁1。

⁷ 「增補」此一概念，借用自德希達(Jacques Derrida)，但德希達指出文本的意義是在不同脈絡下產生，所以文本的意義是經由解釋而成，與解釋者的立場、意識有關，更與權力有關。意義與權力共生，所以德希達要解構這些被視爲正確的意義。參考泰瑞·伊格頓(Terry Eagleton)撰、吳新發譯：《文學理論導讀》(*Literary Theory: An Introduction*) (臺北：書林出版公司，1993年4月)，第4章〈後結構主義〉，頁161-189。中國訓詁學則有「增字解經」此一術語，但卻有負面涵義。增補關心意義的產生，著重在讀者層面；增字解經則限定意義的解釋規範，著重在文本層面。從這一角度分析，或可理解乾嘉漢學家對方苞經學評價不高的原因。

⁸ 《朱子詩義補正》，卷1，頁6。

⁹ 《毛詩正義》(影印嘉慶20年南昌府學刻本，臺北：藝文印書館，1985年12月)，卷1之2，頁11。

¹⁰大體承《詩序》，而以葛藟喻福祿。方苞以樛木喻后妃，同《詩序》、《詩集傳》；以葛藟喻眾妾，自出機杼。樛木逮下，葛藟上附，意謂后妃嬪妾不但能超越一己之私心，且能和樂相處，其樂融融，如樛木葛藟之糾結，用方苞的話語形容：這的確需要有臻至天理之極的境界，才能有如此作為。

上例說明填補者自是方苞，是以與其說是聖人之意，不如說是方苞之意。這似乎否定了作者（聖人）之意，而僅存讀者（方苞）之意，陷入了《詩經》經義解釋史的困境。經義固然多元，而推究所以多元之故，其實與（廣義的）作者-即讀者-有關。¹¹

弔詭之處也正在此：如果沒有經典的啓迪，無論是聯想、替代、扭曲，方苞又如何增補並完成這些意義，於是作者似乎又返回到文本之中，召喚我們理解其意。無論如何切割作者與作品，沒有作者的創造，就無所謂作品的意義。即使切割作者與作品，我們也會發現作品的意義會因（廣義的）作者所處情境而改變。經典的價值就在引發並開啓可以討論的意義，沒有這些由意義形成的「意義範圍」，意義根本不可能存在。就此而論，即可明瞭歷代經學家所以宣稱已得到聖人本心的原故。¹²但是此一意義範圍，

¹⁰ 《詩集傳》（汪中輯補本，臺北：蘭臺書局，1979年1月），卷1，頁4。

¹¹ 如歐陽修（1007-1072）分《詩經》之義有四種：「詩人之意、太師之職、聖人之志、經師之業。」見《詩本義·本末論》，《四部叢刊三編·經部》（臺北：臺灣商務印書館，1971年），卷14，頁6。車行健指出詩人之意是原始意義，經師之業是在經生詮解活動所形成的詩義，太師之職及聖人之志，是藉由保存、編排、刪定等過程及從事宗廟、朝庭、鄉人聚會的禮樂活動，甚至道德修勵等實際運用過程中，所植入的詩義，見《詩本義析論-以歐陽修與龔橙詩義論述為中心》（臺北：里仁書局：2002年2月），第2章〈歐陽修詩本義的詩義觀及其對詩本義的詮釋〉，頁43-82，引述見頁48、49。魏源（1794-1856）則區分為六種：「有作詩者之心，而又有采詩者、編詩者之心焉；有說詩者之心，而又有賦詩者、引詩者之心焉。」見氏撰、何慎怡點校：《詩古微·毛詩明義》（長沙：嶽麓書社，1989年），卷上，頁54。是歐陽修理論的擴大，以此而論，歐陽修具有典範的地位。

¹² 赫施（E.D.Hirsch）提出文本意義有「含義」與「意義」二種，含義

仍須遵守一定的學術規範，方能獲得承認，一旦逾越其所接受的規範，即被視為主流之外。問題就在於，相異的文化世代，有不同的學術規範，方苞處於乾嘉前期，其增補解經已超越乾嘉主流所能接受的範圍，對比之下，可視為特色。

三、致用：從窮究性命到日用倫常

方苞嘗云：「聖人作經，亦望學者實體諸身，循而達之，以與民同患耳。」¹³經典不僅是客觀研究的對象，也是主體實踐的典範。此一實踐過程，是經由內在的省察，向外擴充，導民生於安樂。這一講法，仍是儒家傳統由內及外的思考路向。在經典研讀過程中，「實體諸身」與「與民同患」是兩端，且由前者推及於後者。而此兩者的具體呈現，有不同的內涵，前者在窮究性命，後者在日用倫常。

方苞又云：「古人之教且學也，內以事其身心，而外以備天下

存在於作者用一系列符號系統所要表達的事物中；意義是指含義與某個人、某個系統、某個情境或與某個完全任意的事物之間的關係。含義是作者的原意，意義是從含義延伸而來。見氏撰、王才勇譯：《解釋的有效性》（*Validity in Interpretation*）（北京：三聯書店，1991年12月），第1章〈保衛作者〉，頁9-33，引述見頁17。這一區分似是清晰異常，但問題並未結束，含義與意義的判準何在，才是問題的開始。既然含義存在於符號之中，符號本身即有多義性質，亦即能指有多種所指，不同所指，何者才是最初作者的本意？霍伊（D.C.Hoy）就指出赫施僅在下定義，定義不能取代論證，一旦赫施進入論證程序，即陷入循環論證的困境：如何判斷含義是作者原意，回到文本檢證；文本的原意為何，必須尋出文本的含義。參考氏撰、陳玉蓉譯：《批評的循環》（*The Critical Circle*）（臺北：南方出版社，1988年8月），第1章〈妥當性與作者意圖：對赫希詮釋學的批判〉，頁39-71，尤其是頁47。

¹³ 《方苞集·與某公書》（劉季高點校，上海：上海古籍出版社，1983年5月），卷6，頁170。

國家之用，二者皆人道之實也。」¹⁴最能呈現這一觀念架構。然而方苞早年並不喜宋儒之說：「僕少所交，多楚、越遺民，重文藻、喜事功，視宋儒爲腐爛，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。」¹⁵考察方苞至京師之年爲康熙30年（1691）時年24，李光地（1642-1718）勸告方苞云：「夫治經，特適道之途徑耳。以吾子之性資，不思接程、朱之武，而務與歐、柳爭，不已未乎？」¹⁶李光地之意是應經由鑽研文章技巧至研治經典，最後求得道之所在。可能是這一機緣，方苞才專意治經，並以程朱學問爲規仿的對象。¹⁷

方苞又自述：「君子之爲學也，將以成身而備天下國家之用也，匪是則先王之教不及焉。」¹⁸何能不問事功，只是宋儒性命之學轉能吸引開展其學問。方苞諸奏議：〈請定徵收地丁銀兩之期劄子〉、〈論定燒酒事宜劄子〉、〈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。」¹⁹就呈現與民同患的意向與作爲。²⁰

¹⁴ 《方望溪遺集·與某書》（徐天祥、陳蕃點校，合肥：黃山書社，1990年），頁55。

¹⁵ 《方苞集·再與劉拙修書》，卷6，頁174-175。

¹⁶ 《方望溪遺集·辛酉送鍾勵暇南歸序》，頁84。李光地此語，顯然僅著重於歐陽修的文學面向，忽略了歐陽修經學的成就。

¹⁷ 康熙一朝大力提倡朱學，號稱理學名臣者有湯斌（1627-1687）、陸隴其（1630-1692）、張伯行（1651-1725）學問、政事具有可觀，在野者有陸世儀（1611-1672）、張履祥（1611-1674）、呂留良（1629-1683）等，學行純粹，年輩又多早於方苞，但方苞初竟視宋儒爲腐爛。方苞轉重宋學之因，在方苞集除本篇外，並無其他文獻以資做更深入探討，實可作爲思想史課題考察。又陸寶千指出清初朱學流行，是因朱學具體而有把柄，故爲人所重，見《清代思想史》（臺北：廣文書局，1983年9月3版），第3章〈康熙時代之朱學〉，頁119-162，引述見頁142。

¹⁸ 《方苞集·送鍾勵暇寧親宿遷序》，卷7，頁194。

¹⁹ 《方苞集·集外文·請定經制劄子》，卷1，頁536。

²⁰ 余英時即指出明清儒家在君主專制的格局下，不可能全面安排人生

戴名世（1653-1713）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。」²¹方苞的學術，文章、性命與經世始終並存，無所偏廢。

然而窮究性命與日用倫常之間，又存在階層關係：「故學誦之專且慤，有以爲名與利之階者矣。有思以文采表見於後世者矣。又其上則欲粗有所立，資以稍檢其身，而備世之用焉。又其上則務復其性者，是也。」²²此處雖是指士大夫處世理想，但日用細微就屬於名利範圍。「名利-文采-檢身-復性」從日常生活漸至追尋最高形上原理，此一形上原理也可逆探至日常生活：「然後知先王制禮，乃述天理以制人，而非世俗之淺意所可測也。」²³從理到禮是抽象原則的具體實踐。方苞所重視的是三禮之學，未探討形上之理，預設理是當然存在，毋庸置疑的原則。²⁴

以方苞對《周禮》的認知爲例，方苞以爲《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

秩序，於是轉向民間社會，開闢日用行常化、人倫日用化的新方向，見〈現代儒學的回顧與展望-從明清思想基調的轉換看儒學的現代發展〉，《現代儒學論衡》（臺北：八方文化企業公司，1996年9月），頁1-59，引述見頁33-39。

²¹ 《戴名世集·方舟傳》（王樹民編校，北京：中華書局，1986年2月），卷7，頁203。

²² 《方苞集·壬子七月示道希》，卷17，頁489。

²³ 《方苞集·蔣母七十壽序》，卷7，頁209。

²⁴ 乾隆元年（1736）設三禮館，方苞任三禮館副總裁，並有《周官集註》12卷、《周官析疑》40卷、《儀禮析疑》17卷、《禮記析疑》46卷，但這一部分似未引起後世重視，林存陽《清初三禮學》（北京：社會科學文獻出版社，2002年12月），第4章〈儒臣對三禮學的倡導與撰述〉第3節「方苞的三禮學成就」是少數有關方苞禮學研究成果。

綸天下之大體，卒不可易也。」²⁵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。」²⁶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。

這一「道」的具體內容，方苞並未詳細說明，時或以「天理」稱之：「先王制禮，所以宰制萬物，役使群眾者，皆出於天理之自然，而非人力所強設也。」²⁷這就顯現了方苞解經的特色：在經典中尋求那不可變易的理。理非方苞自鑄，而是前有所承：此即程、朱的義理。²⁸

四、本源：方苞女性認知的意義

（一）經典：方苞女性認知的意義本源之一

方苞云：「孔子刪《詩》，於叢細之事、淫汙之辭，備存而不削，所以使萬世之人君，因此以識治體，而深探其本也。……自非聖人以至誠感人心，以王政運天理，不能有此氣象。」²⁹用識治體，自是傳統經世濟民的理想；而深探其本，則是內向反省的思路。以王政運於天理，更可說明此一思路的發展方向。方苞並不是建構一客觀政治社會制度，施之於所處時代，而是以形上原則

²⁵ 《方苞集·讀周官》，卷1，頁17。

²⁶ 《方苞集·周官集注序》，卷4，頁83。

²⁷ 《方苞集·書禮書序後》，卷2，頁40。

²⁸ 《方苞集·書辨正周官戴記尙書後》，卷1，頁34。

²⁹ 《朱子詩義補正·國風》，卷1，頁1。

判斷整個歷史事件。但正如前述，方苞並未建構形上理論，而是在經典中獲得實際根據。所以方苞續云：「《毛序》、《鄭箋》必強依於時事，曲附以美刺，皆由未明此義。」³⁰美刺說原本《詩序》，其特色是結合詩歌與西周、春秋時事，並以歷史事件詮解詩義，將詩義比附於具體的人事，方苞所說曲附、強依，就是《詩序》解《詩》的基本方向，方苞何以反對？

以〈關雎〉為例：

1、《小序》：「是以〈關雎〉樂得淑女以配君子。愛在進賢，不淫其色。哀窈窕、思賢才，無傷善之心焉，是〈關雎〉之義也。」

³¹

2、孔穎達（574-648）則云：「后妃心之所樂，樂得此賢善之女，以配己之君子。」³²

3、朱子的解釋是：「周之文王生有聖德，又得聖女妣氏以爲之配。」

³³

4、姚際恆（1647-?）云：「大抵善說《詩》者，有可以意會，不可以言傳。如可以意會，文王、太妣是也；不可以言傳，文王、太妣未有實證，則安知非大王大任、武王邑姜乎！如此方可謂善說《詩》矣。」³⁴

《大序》的確明言〈關雎〉是后妃之德，《小序》與《孔疏》則將后妃解爲樂得淑女的主詞，即后妃爲國君招賢女。朱子從觀者的立場贊美文王妣氏之配。姚際恆認爲從字面意義不能證明所指即是文王妣氏。

綜觀上述構成一解釋史，而此一解釋史是經由增補、扭曲、重構所構成。《大序》只是說〈關雎〉呈現后妃之德，但並未指出

³⁰ 《朱子詩義補正·國風》，卷1，頁1。

³¹ 《毛詩正義》，卷1之1，頁18。

³² 《毛詩正義》，卷1之1，頁19。

³³ 《詩集傳》，卷1，頁1。

³⁴ 《詩經通論》（顧頡剛點校，臺北：廣文書局，1993年10月3版），卷1，頁15。

作者是后妃，《小序》與孔穎達則指出作者就是后妃，這顯然是增補。朱子比附是美文王妣氏事，在未有確證之下，這顯然是扭曲。姚際恆則是反駁朱子之說，試圖重構〈關雎〉詩義：「此詩只是當時詩人美世子娶妃初昏之作，以見嘉耦之合初非偶然，為周家發祥之兆，自此可以正邦國、風天下，不必實指太姒、文王，非若〈大明〉、〈思齊〉等篇實有文王、太姒名也。」³⁵姚際恆從「意會」與「言傳」兩個觀念分析朱子說的得失：從興發感受自可說是文王太姒；但從字面證據，則不可以指實而言，也可以是大王大任、武王邑姜。姚際恆雖反駁朱子之說，但仍然可以發現二人同以政教說解《詩》，只是一在比附具體人事，一在建立基本原則。³⁶

從理論上考察《大序》，其實是重在基本原則：「上以風化下，下以風刺上，主文而譎諫，言之者無罪，聞之者足以戒。」³⁷鄭玄（127-200）箋：「風化、風刺皆謂譬喻不斥言也。」依鄭意，風化、風刺既是譬喻，理論上應不涉及具體的人事，即使涉及，也僅是譬喻，而與真實無關。《小序》則不然，例如〈甘棠〉：「美召

³⁵ 《詩經通論》，卷1，頁15。

³⁶ 以政教說詩，源出《大序》：「詩者，志之所之也，在心為志，發言為詩。情動於中而形於言，言之不足，故嗟嘆之，嗟嘆之不足，故永歌之，永歌之不足，不知手之舞之，足之蹈之也。情發於聲，聲成文謂之音。治世之音安以樂，其政和；亂世之音怨以怒，其政乖；亡國之音哀以思，其民困。故正得失、動天地、感鬼神，莫近於詩。先王以是經夫婦、成孝敬、厚人倫、美教化、移風俗。」見《毛詩正義》，卷1之1，頁5-9。詩人有所感而為詩，這一感發的對象或是自然世界、或是社會結構、或是生命體悟。《大序》較偏重政治社會現象，由於政治社會的良窳，觸動詩人內心感受，而詩人也可主動感知外在環境，於是發而為詩，詩歌風格的哀樂，直接與政治良窳有關，是以國君可借以察知國政興衰。整個理論的核心，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，而知所作爲-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。

³⁷ 《毛詩正義》，卷1之1，頁11。

伯也。」³⁸或如〈雄雉〉：「刺衛宣公也。」³⁹類似之例甚多，其共同特徵在於具體指出詩歌所美刺的對象。從譬喻到美刺，正是從「虛指」到「實指」的過程，亦即前者是借喻言理，所借之喻真實度並不重要；後者則否，所指涉的對象，必須確有其事。⁴⁰

方苞尤其著重基本原則，且較之朱子、姚際恆更爲復古，回到《詩序》-詩義的原始點-論述此一問題：「序說之誤，朱子辨之詳矣，若去其支謬，而專取所謂后妃樂得淑女，義自可通。」⁴¹然而從人情之常判斷，后妃樂得淑女以配君子，義本難通，所以姚際恆譏諷：「夫婦人不妒則亦已矣，豈有以己之坤位甘遜他人而後謂之不妒乎？此迂而不近情理之論也。」⁴²詳究其實，又何待姚際恆發此論而世人方能理解。方苞所以贊同《詩序》，其原因是：「所以爲女德之至盛，而可用爲風教也。」⁴³原來方苞解《詩》的目的是建立極端的女性道德規範，這些女性道德規範呈顯在日常生活中，於是乎瑣屑又爲其特色。除前述不妒外，尚有親執婦功、法式禮儀、內和家理、樂事務藏等。

方苞又云：「六經所著女子以節完者，於《詩》則衛共姜，於《春秋》則紀叔姬，外此無有。」⁴⁴共姜事出自〈柏舟〉。《小序》：「〈柏舟〉，共姜自誓也。衛世子共伯蚤死，其妻守義，父母欲奪

³⁸ 《毛詩正義》，卷 1 之 4，頁 54。

³⁹ 《毛詩正義》，卷 2 之 2，頁 86。

⁴⁰ 《詩經》的譬喻，可借用符號學分析，譬喻的符號意義，在於運用能指替代所指，替代的規律有象似性、標示性等，所指不再以明確的形象出現，遂形成能指優勢，詩歌的美感主要由此產生；象徵（廣義的譬喻）則是能指指向不同所指，兩者關係是規約性，由文化傳統形塑而來，詩歌的多義現象主要由此產生。參考趙毅衡：《文學符號學》（北京：中國文聯出版公司，1990 年 9 月），第 4 章〈詩歌語言的符號學研究〉，頁 157-201，引述見頁 163-164、181-183。

⁴¹ 《朱子詩義補正》，卷 1，頁 4。

⁴² 《詩經通論》，卷 1，頁 14。

⁴³ 《朱子詩義補正》，卷 1，頁 4。

⁴⁴ 《方苞集·集外文·康烈女傳》，卷 8，頁 761。

而嫁之，誓而弗許，故作是詩以絕之。」⁴⁵孔穎達、朱子俱無異辭。姚際恆辨析史料，以爲共伯死時已四十五、六歲，不得謂早死，共姜母亦無逼其改嫁之理，反對此詩是共姜自誓之作，但也認爲是：「貞婦有夫蚤死，其母欲嫁之，而誓死不願之作也。」⁴⁶這一出典，與下述節婦事模式全同。

紀叔姬事出自《公羊傳》。魯莊公3年（前691）齊襄公假借復九世仇欲滅紀，紀侯於是分鄆與其弟紀季事齊，以存宗廟，紀侯則留於紀；魯莊公4年（前690）齊滅紀。紀伯姬、紀叔姬均爲魯惠公女，伯姬先於魯隱公2年（前721）歸紀，叔姬至魯隱公7年（前716）歸紀。魯莊公4年紀亡後不久，伯姬先卒。叔姬並未返魯，而歸於鄆，直至其卒。（魯莊公30年，前664）。何休（129-182）評論叔姬：「紀侯爲齊所滅，紀季以鄆入於齊，叔姬歸之，能處隱約，全竟婦道，故重錄之。」⁴⁷叔姬歸於鄆，其事平常，但與方苞家訓合觀，則可見出特別意義：「凡來婦者，父母歿，不得歸寧。」⁴⁸叔姬是所歸之國亡，未返母家；方苞所說是母家父母亡後，不得歸寧。兩者方向相反，但與母家關係斷絕則同。其目的是嚴男女之別：「禮之敗，多由與私親男子時相見。」所以訂定規約：「非遠道，還母家，毋過信宿。其親伯叔父、同父兄弟、兄弟之子至吾家，相見於堂，飲食於外。從兄弟、母之兄弟，相見於外。嫂叔禮見，惟吉凶大節，同室相糾察，有失則者，男婦不得與於祭。」⁴⁹經典加深了方苞對女性的規範。

（二）朱學：方苞女性認知的意義本源之二

⁴⁵ 《方苞集·集外文·康烈女傳》，卷8，頁761。

⁴⁶ 《詩經通論》，卷4，頁70-71。

⁴⁷ 《公羊傳解詁·隱公七年》，卷3，頁5。

⁴⁸ 《方苞集·己亥四月示道希兄弟》，卷17，頁480。

⁴⁹ 《方苞集·己亥四月示道希兄弟》，卷17，頁480。

朱子論理，首先是作為世界形成的根據：「太極只是天地萬物之理。在天地言，則天地中有太極；在萬物言，則萬物中各有太極。未有天地之先，畢竟先有此理。」⁵⁰太極有「能動」的性質，亦即可以生發萬物，此一生發萬物的過程，即是理。可是不論是太極抑或理，都不是具體可見之物，或如同西方上帝觀念，是一神性位格，創生宇宙。太極或理生發萬物，是一抽象理則。從具體事物逆推，萬物何以生、何以死，所以生、所以死，具有此一理的作用在內。換句話說，萬物生滅的總原因在於理，因此理有「終極原因」的意涵，而有「終極關懷」的神貌，宋明理學時有宗教情懷，應與這一關懷相關。⁵¹

其次則是作為道德實踐的根據：理氣生成世界，人自包括其中，人品或人性的問題，即自然而然被提出。朱子學生提問：「人物皆稟天地之理以為性，皆受天地之氣以為形。若人品不同，固是氣有昏明厚薄之異。若在物言之，不知是所稟之理有不全耶？亦是緣氣之昏蔽故如此耶？」朱子回答：「惟其所受之氣只有許多，故其理亦只有許多。如犬馬，他這形氣如此，故只會得如此事。」⁵²朱子認為，理既是生成世界的總原因，不應有所不全。但世界何以總有缺憾，朱子有一生動的比喻，朱子學生問：「氣質有昏濁不同，則天命之性有偏全否？」朱子云：「非有偏全。謂如日月之光，若在露地，則盡見之；若在蔀屋之下，有所蔽塞，有見有不見。昏濁者是氣昏濁了，故自蔽塞，如在蔀屋之下。」⁵³理如日月之光，照耀大地，理論上每一人均可全然接受，但實際上因所處位置不同，所受到的程度即有所差異，所以朱子又云：「人物

⁵⁰ 【宋】黎靖德編：《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986年12月），卷1，頁1。

⁵¹ 理既有終極信仰的性質，自可對理字的內涵作出種種的解釋，形成不同的創生觀，但後世程朱派理學家所維護的似是理的這一性質，而非論究理的內涵。

⁵² 《朱子語類》，卷4，頁57。

⁵³ 《朱子語類》，卷4，頁58。

性本同，只是氣稟異。」⁵⁴此是從人物性情之異，逆推其原因，而有決定論的傾向。性情之異，全由氣所決定。朱子學生對此有詳盡發揮：「……二氣五行，絪縕交感，萬變不齊，則是其所以異者。」⁵⁵二氣五行，相互交感，成分不同，致使人性各異。

朱子的天理，有形上的意涵，涵蓋世界形成與道德實踐的根據，方苞的天理，卻是以德化為內容，方苞即借著解經，完成此一目的。方苞嘗自評其《朱子詩義補正》云：「僕說《詩》雖有與朱子異者，而所承用，皆朱子之意義。」⁵⁶今舉若干例證，以析述方苞《詩經》學與朱子《詩集傳》的關連。

〈葛覃〉：「《禮經》止載后夫人躬桑，觀此詩則知凡百婦功，無不親執，所以內事治而女教章也。」⁵⁷《詩序》：「〈葛覃〉，后妃之本也。后妃在父母家，則志在於女功之事，躬儉節用，服澣濯之衣，尊敬師傅，則可以歸安父母，化天下以婦道也。」⁵⁸朱子說解更為清晰：「此詩后妃所自作，故無贊美之詞，然於此可以見其已貴而能勤、已富而能儉、已長而敬不弛於師傅、已嫁而孝不衰於父母，是皆德之厚而人所難也。《詩序》以為后妃之本，庶幾近之。」⁵⁹志在女功、躬儉節用、貴而能勤、富而能儉、尊敬師傅、孝順父母等，不僅是后妃，更是天下女性所應遵循的規範。這是對女性的價值判斷。方苞解此詩，大體承《詩序》、《詩集傳》而來，但接下而云：「古者夫婦之禮甚謹，婦之于夫，夫之于婦，有不自言而使人將命者，所以養廉恥、禁狎昵也。妻將生子，夫居側室，使人日一問之；女子歸寧，使師氏告于君子。閨門之內，儼若嚴賓，所為起教于微眇者，其意深矣。」⁶⁰夫婦之情，居然涉

⁵⁴ 《朱子語類》，卷4，頁58。

⁵⁵ 《朱子語類》，卷4，頁59。

⁵⁶ 《方苞集·集外文·答劉拙修書》，卷5，頁660。

⁵⁷ 《朱子詩義補正》，卷1，頁5。

⁵⁸ 《毛詩正義》，卷1之2，頁1。

⁵⁹ 《詩集傳》，卷1，頁3。

⁶⁰ 《朱子詩義補正》，卷1，頁5。

及廉恥狎昵，何止是閨門之內，儼若嚴賓，根本是夫婦之道，判若君臣。方苞既已指出《禮經》只載后夫人躬桑，由源及流，歷經《詩序》、《詩集傳》到《詩義補正》，卻日見嚴厲。⁶¹

〈卷耳〉：「《小序》：后妃代使臣自我，誤矣，而亦非后妃自我也。古人于其所尊所親則我之。……況婦人我其夫，于情尤近。……若謂后妃自道，則『云何吁矣』之義不可通，『云何』者，遙意而想像之詞也。」⁶²《詩序》：「〈卷耳〉，后妃之志也，又當輔佐君子，求賢審官，知臣下之勤勞，有進賢之志，而無險詖私謁之心，朝夕思念，至於憂勤也。」⁶³以為是后妃思賢自作，冀君心感悟。朱子云：「后妃以君子不在而思念之，故賦此詩。」⁶⁴《詩序》並未明言是后妃代使臣作，朱子則直指是后妃自作。方苞均反對，但仍以為此詩是代言體，代夫立言，抒發夫之感傷。方苞解此詩立場著重於夫婦之情，亦即以人情之常，說明代夫立言之宜。迥異於前述對女性的嚴格規範。解「云何吁矣」以文學而非以經學立場解之，說明整首詩是作者（后妃）想像之詞，並不是有真實的作者抒情發意。

方苞依違在《詩序》與《詩集傳》之間；方苞書名《朱子詩

⁶¹ 《詩大序》的比興傳統，仍影響朱子解詩，或謂朱子擺脫毛《傳》、鄭《箋》，自成一家，皆屬誇大。詳盡的分析見李家樹：〈漢宋詩說異同比較〉，《詩經的歷史公案》（臺北：大安出版社，1990年11月），頁39-82。李家樹以《國風》為例，比較分析《詩序》與《詩集傳》異同，指出兩者相同比例是29.38%，大同小異比例是38.13%，兩者相加高達67.51%意見約略一致。莫礪鋒則作全面比較，指出《詩集傳》與《小序》全同計82首，與《小序》大同小異89首，與《小序》不同126首，見《朱熹文學研究》（南京：南京大學出版社，2000年5月），第5章〈朱熹的詩經學〉，頁209-261，引述見頁216-217。黃忠慎亦云朱子以詩教說解《詩經》，更指出朱子是漢儒詩教說的強力推廣者，見《朱子詩經學新探》（臺北：五南圖書公司，2002年1月），第1篇〈朱子詩序辨說新論-以二南二十五篇為中心的考察〉，頁3-93，引述見頁13。

⁶² 《朱子詩義補正》，卷1，頁5。

⁶³ 《毛詩正義》，卷1之2，頁7。

⁶⁴ 《詩集傳》，卷1，頁3。

義補正》，補缺正謬，是否得當，自可討論，雖尊朱子，卻不被朱子解經所囿，不負其所定書名。至其解《詩經》風格，與乾嘉漢學大異，何止如張舜徽（1911-1992）所云揭櫫大義：「與後來專事考訂名物訓詁者異趣也。」⁶⁵其中又有相當程度是以文學解經，試圖呈現經典藝術之美。而上舉三詩內容，又均與女性風教有關，方苞有強烈的規範女性意圖。經典，作為文化的根源，提供思考的場域，從而形構傳統，傳統在不斷的解釋中，時而為解釋者重構。方苞即是重構者。《詩經》／《朱子詩義補正》之間的關係，是義理傾向，而非訓詁傾向。

（三）生活：方苞女性認知的意義本源之三

乾隆 45 年（1780）方苞 39 歲，原配蔡氏卒，其時熊賜履、鄭總兵欲妻以女，方苞均婉謝，熊一瀟之子熊本為其妹作媒，方苞拒絕的理由是：「『盛意感甚。惟苞家法，亡妻偕娣姒日夙興，精五飯酒漿，奉卮匱二親左右。令妹能乎？』本咋舌無以應。」⁶⁶這應非虛設，從〈先母行略〉方苞母年逾 50 仍須執役；〈嫂張氏墓誌銘〉方苞嫂持家之餘，竟數被方苞責讓；〈亡妻蔡氏哀辭〉方苞妻為侍奉母病，數與方苞異室等，確實可見出方氏婦女之辛苦。⁶⁷方苞更云：「余自有知識，見族姻裏閭以及四方所傳聞，凡婦人之邪惡而作慝於夫家者，動數十年無止息。甚者名辱家毀，而其身乃康強而考終。其賢者，非貧病無子，則不得於夫；其當於夫必早寡，或中道而隕其身。嗚呼！咄哉！」⁶⁸賢者不必論，也不能論；所要事先為之制者，乃在邪惡之婦，方苞集中自不會記載這

⁶⁵ 《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。

⁶⁶ 《望溪先生年譜》，頁8。

⁶⁷ 《方苞集》，卷17，頁493-494，502-503，503-505。

⁶⁸ 《方苞集·兄子道希婦嶽氏墓誌銘》，卷17，頁507。

些婦人如何作惡，而是從正面表彰可為式法的婦女。

這些婦女類型有两大类：節婦與烈婦。節婦又可再分為夫死守節與未嫁守節二類。前者並不含蓋女性在中晚年丈夫去世，而是婚後二、三年丈夫即去世，為之守節撫孤、奉養高堂、照顧叔伯之子，直至本人去世。未嫁守節是已有婚約，但尚未正式行禮，男方不幸去世，女方也為之守節，方式有二：或奔赴夫家，侍奉翁姑，或閉門在家，不見外客，直至老死。烈婦是指夫死-或病死、或殉國-女子均以身殉。節婦與烈婦又有交叉，即未嫁而夫死，女方也有自殺殉夫的先例，且不在少數。⁶⁹

此一現實意涵即是對女性的評價。在贊美經典中的女性之後，對現實生活中女性所表現的節烈，方苞有如此感嘆：「蓋道教明而人皆知夫義之所止也。後世人道衰薄，天地之性有所壅遏不流，其鬱而鍾於一二人者，往往發於絕特之行，而不必軌於中道，然用以矯枉扶衰，則固不可得而議也。」⁷⁰魏氏割肱療其姑，過度傷身，瀕於死亡，方苞雖認為這是過禮之行，不合於中道，但卻以為矯枉必須過正，不僅如此，還認為這是在道教不彰的時代，天地之性特殊的呈現。天地之性即理，理的具象化呈現在女性身上。這無疑是對女性的極度崇拜。

至於不能臻至此一標準者，對之則極為蔑視：「小功異財，勢不能同也。家之乖，恆起於婦人。米鹽凌雜，子女僕婢往來讒訴，易至勃谿，雖期之兄弟不可保，況小功以下乎。」⁷¹這雖然指親屬關係較遠，易為財產爭執，但方苞也指出即使是兄弟也難免在子女僕婢讒言下失和。所以如此，就是為了米鹽凌雜-方苞所強調之

⁶⁹ 方苞五世祖方法（？-1403）殉明惠帝，其妻鄭氏年 29 歲，守節 40 年；曾祖方象乾繼妻蘇氏，因流寇犯桐城，自縊，妾蘇氏生子周歲，託之老婢，亦自殺。詳見廖素卿：〈方苞之家世及其詩〉（上、下），《臺中商專學報》，第 23 期、24 期，1991 年 6 月、1992 年 6 月，頁 203-246，335-377。

⁷⁰ 《方苞集·書孝婦魏氏詩後》，卷 5，頁 128。

⁷¹ 《方苞集·己亥四月示道希兄弟》，卷 17，頁 479。

日用，而日用影響倫常-此即方苞所嚴的男女之別。人既不可能脫離人倫日用，而日常瑣瑣，確易引發衝突，因此客觀規範有其存在價值。方苞重視禮，可從此處理解。方苞更說：「婦人之性，鮮知大義。」於是將夫婦的關係，比喻成父子的關係，再以男性立場教化女性：「然則子弟有不可教者，父兄其省諸；婦人有不可化者，男子其省諸。」⁷²此時女性成爲男性教化的對象，女範的產生，應與此背景有關。⁷³

五、女範：士大夫生命的自我投射

再回到《朱子詩義補正》，也發現相同現象。方苞云：「觀〈桃夭〉則知女教之修，閭閻皆內和而家理。觀〈采芣苢〉則知蠶織之際，婦人皆樂事而務藏。其事至微，而非禮義彰明、太和翔洽、四民樂業、萬物熙熙之世，無此氣象。所以列於風始，以著其德化之成也。」⁷⁴《小序》云：「〈桃夭〉，后妃之所致也。不妒忌則男女以正、婚姻以時，國無鰥民也。」⁷⁵朱子云：「文王之化，自家而國，男女以正，婚姻以時，故詩人因所見而起興，而嘆其女子之賢，知其必有以宜其室家也。」⁷⁶《小序》之義是后妃風化使然，〈桃夭〉是此一風化的結果。朱子則直指是文王之化所成，而與后妃無關，〈桃夭〉所述，也是此一風化的結果。⁷⁷就風化結果而論，二說相同。方苞則從讀者立場逆反讀詩，從而推論「觀」

⁷² 《方苞集·甲辰示道希兄弟》，卷17，頁487。

⁷³ 然而生活經驗或影響方苞對女性的認知，在未有直接文獻證明下，僅能推論對經典的解釋受此影響，雖不能論證其必有（必無），確是以生活經驗／經典解釋爲方法的困境。

⁷⁴ 《朱子詩義補正》，卷1，頁7。

⁷⁵ 《毛詩正義》，卷1之2，頁14。

⁷⁶ 《詩集傳》，卷1，頁5。

⁷⁷ 又見《詩序辨說》，頁6。

〈桃夭〉可以「知」女教。於是形成一如下結構：「文王之化（或后妃之化）-〈桃夭〉-觀詩知教」。《小序》及朱子從前推後，方苞從後推前，詩作本身均被忽略。至於〈芣苢〉則不然。《小序》：「〈芣苢〉，后妃之美也。和平則婦人樂有子矣。」⁷⁸雖也雖調后妃之美，但婦人樂有子已觸及詩作本身。朱子對此詩更有美感描述：「化行俗美，家室和平，婦人無事，相與采此芣苢，而賦其事以相樂也。」⁷⁹《小序》及朱子已精準的指出作品所呈現的愉悅之美。方苞依然如故，並未觸及詩歌內容的美感問題，其結論與前述《小序》、《詩集傳》同，德化之成而有此詩。方苞或逆推或正推，言之再三，就是禮義彰明的社會，才有這類詩作；而這類詩作，又可供後人推知古典政教理想；這些政教理想正是今人所應規仿學習。

與前舉諸詩相反是〈著〉：「余少讀〈著〉，疑與鄭之〈豐〉、衛之〈桑中〉為類，而非譏不親迎。及少長，見班固〈地理志〉然後得其徵，蓋此女所奔者非一人，〈東方之日〉則奔之者非一女也。齊自襄公鳥獸行，下令國中長女不得嫁，為家主祠，名曰『巫兒』，至東漢之初，俗猶未改，故當時奔者亦若無忤於父兄，受其奔者亦可無憎於裏黨。顯言而公傳道之。是以鄭、衛之詩，按其辭可知為淫奔，而〈著〉與〈東方〉其事其辭，與夫婦之唱隨者，幾無辨也。……齊之立國能強，由其民習其武節，而其後篡弑竊國之變，皆由女寵。其詩十篇，二為遊田，六為男女之亂，而冠以古賢妃之警其君，蓋齊之所以始終者具此矣。孔子刪詩，事有細而不遺，辭有汙而不削，以是乃興廢存亡之所自也。非然，則鄭、衛、齊、陳之淫聲慢聲，胡為而與〈雅〉、〈頌〉並列哉。」⁸⁰《小序》：「〈桑中〉，刺奔也。衛之公室淫亂，男女相奔，至於世

⁷⁸ 《毛詩正義》，卷1之3，頁3。

⁷⁹ 《詩集傳》，卷1，頁6。

⁸⁰ 《朱子詩義補正》，卷3，頁5-6。

族在位，相竊妻妾，期於幽遠，政散民流，而不可止。」⁸¹朱子承之：「衛俗淫亂，世族在位，相竊妻妾。」⁸²《小序》：「〈豐〉，刺亂也。婚姻之道缺，陽倡而陰不和，男行而女不隨。」⁸³朱子云：「婦人所期之男子，已俟乎巷，而婦人以有異志不從，既則悔之，而作是詩也。」⁸⁴二詩一淫一亂，前者是男女淫亂，後者是禮制不足；前者僅限於貴族，後者似乎降及一般平民。方苞巧妙的將二詩並列，於是給予讀者一強烈的印象：亦即風俗的淫亂，是從公室擴及整體社會。其隱藏的文化傾向，不言而喻。⁸⁵

觀乎方苞對〈著〉的批評，可以推知方苞完全接受《小序》、《詩集傳》對〈桑中〉、〈豐〉的解釋。但《小序》云：「〈著〉，刺時也。不親迎也。」⁸⁶朱子則云：「時齊俗不親迎，故女至婿門，始見其俟己也。」⁸⁷《小序》明白指出是刺齊俗不親迎，但朱子僅是指出齊俗不親迎，並未有褒貶。方苞不僅以「淫奔」看待〈著〉，而且以為女所奔者非一人，與〈東方之日〉所奔之女非一人並列。《小序》確實以「男女淫奔」解〈東方之日〉，⁸⁸但朱子僅說「男女相就」。⁸⁹方苞指出〈著〉是淫奔之詩，僅根據《漢書·地理志》：「始桓公兄襄公淫亂，姑姊妹不嫁，於是令國中長女不得嫁，名曰『巫兒』，為家主祠，嫁者不利其家，民至今以為俗。痛乎，道民之道，可不慎哉。」⁹⁰原文並未說女因而奔男，更未說奔者無作，

⁸¹ 《毛詩正義》，卷3之1，頁9。

⁸² 《詩集傳》，卷3，頁30。

⁸³ 《毛詩正義》，卷4之4，頁1。

⁸⁴ 《詩集傳》，卷4，頁53。

⁸⁵ 方苞將此二詩並論，心目所及，亦應是對所處時代全體社會的文化關懷，精於《春秋》、三禮，似可從此處瞭解。

⁸⁶ 《毛詩正義》，卷5之1，頁8。

⁸⁷ 《詩集傳》，卷5，頁59。

⁸⁸ 《毛詩正義》，卷5之1，頁11。

⁸⁹ 《詩集傳》，卷5，頁59。

⁹⁰ 《漢書·地理志》（臺北：鼎文書局，1978年11月），卷28下，頁1661。

受奔者無愧，只是說長女因此終身不得嫁，令人痛惜。但方苞將之與「淫詩」並論，似是國中長女紛紛淫奔，且為國人接納，荒淫至此，孰令致之？〈著〉與《漢書·地理志》兩者幾乎無任何關連，很難有證據證明〈著〉即是《漢書·地理志》所云現象。讀出此一現象，是作為「讀者」的方苞。方苞何以會作此釋讀，涉及其對齊國歷史的「理解」：齊國由強轉衰，皆由女寵；〈齊風〉的選詩，正可為明證；至於孔子何以選此淫詩，目的自是以為興廢存亡之戒。

這些究竟是想像抑或事實？

歸有光（1507-1571）已指出未婚夫死，女未嫁守節，並不合乎禮。首先是：「女未嫁而為其夫死且不改適，是六禮不具，婿不親迎，無父母之命而奔者也，非禮也。」此處的禮是較狹隘的婚禮儀式，未經此一儀式，不能成為正式夫妻；其次，而這一論據可上溯至《禮記·曾子問》：「曾子曰：『女未廟見而死，則如之何？』孔子曰：『不遷於祖，不祔於皇姑，不杖，不菲，不次，歸葬於女子氏之黨，示未成婦也。』未成婦，則不繫於夫也，先王之禮豈為薄哉？」孔子之意是女子未廟見而死，不能正式成為男方媳婦，須歸葬女方塋地。歸有光繼而發揮既不成婦，則不繫於夫，不受男女雙方婚約拘束。其實歸有光之意是廟見在成婚三月之後，已正式行婚禮，尚猶如此，何況並未行禮，女方更不須為男方守節。最後是形上原理：「陰陽配偶，天地之大義也。天下未有生而無偶者，終身不適，是乖陰陽之氣，而傷天地之和也。」⁹¹天地既是兩兩相對，人自也應如此，終身守節，不合乎天地之理。其背後是人與自然相互感通的傳統理論。

方苞對此事的論斷是：「昔震川歸有光著論，以謂未嫁死夫，於禮為非。取曾子、孔子所問答『女未廟見而死』之禮以斷，其

⁹¹ 以上俱見《震川先生集·貞女論》（周本淳點校，上海：上海古籍出版社，1981年9月），卷3，頁58-59。

辭辨矣。雖然，中庸不可能。世之不賊於德者幾何哉？以孔子之道衡之，女其今之狂獯也與！」⁹²方苞不敢指斥《禮記》為非，於是只能說中庸不可能，康氏守節，是狂獯的行為。⁹³究其目的，以之為道德的模範。以女子之行為道德模範，大概是方苞基本概念：「古稱女士，謂女子而有士行也。不為一身之謀，而有天下之慮，今之士實抱此志者幾人哉？」⁹⁴然而士既已難以天下為慮，何況以之要求女性？

不論是《詩經》傳統或方苞解經方式，詩歌中男女兩性絕非如字面意義，只是在談兩性的情意關係，兩性、情意各自有其不同象徵。方苞解〈標有梅〉云：「當為求賢之詩也。」⁹⁵女性象徵國君，男性象徵賢才。如果再與前述之女子而有士行合論，這顯然是以國君或士大夫的行為規範要求女性，女性是士大夫生命的自我投射。而對〈氓〉的說解：「假棄婦自悔之辭，以垂戒于後耳。」⁹⁶更是自我生命與女性合為一體之清楚展現。至於在〈兔置〉的解說：「婦人皆式於禮，則男子可知矣；武人皆明于義，則士君子不

⁹² 《方苞集·集外文·康烈女傳》，卷8，頁761。

⁹³ 陳剩勇從明代方志分析，得出明代江南地區寡婦再嫁其實是平常之事，見〈理學貞節觀、寡婦再嫁與民間社會-明代南方地區寡婦再嫁現象之考察〉，《史林》，2001年第2期，頁22-43。周婉窈則分析清初長江下游寡婦守節的現象甚為普遍，見〈清代桐城學者與婦女的極端道德行為〉，《大陸雜誌》，第87卷，第4期，1993年10月，頁13-38。守節或再嫁，其實是同時存在的現象，除了貞節觀念外，經濟因素也極為重要，且是同一原因引發出兩種可能，即因經濟困難，被迫（選擇）守節或改嫁。反對傳統若干婦德規範，可能要經袁枚（1716-1797）、錢大昕（1728-1804）、汪中（1744-1794）、焦循（1763-1820）、俞正燮（1775-1840）等，才形成普遍的共識，影響及於晚清。參考陳登原：〈清人論婦女問題〉，所引基本文獻，《國史舊聞》（北京：中華書局，2000年8月），第4分冊，頁750-757。最新的研究見林師慶彰：〈清乾嘉考據學者對婦女問題的關懷〉，《清代經學研究論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年8月），頁275-307。

⁹⁴ 《方苞集·尹太夫人李氏墓誌銘》，卷11，頁318。

⁹⁵ 《朱子詩義補正》，卷1，頁12。

⁹⁶ 《朱子詩義補正》卷2，頁13。

待言矣。」⁹⁷則可說明此一展現的大概內容。

方苞對士大夫的自我要求從〈雨無正〉的發揮可以得見：「然爲人臣子者，以君心之回僻，而不自敬其身可乎？凡離居以自逸，聽言而莫訊者，皆忘人臣之義，而不自敬其身者也。雖不畏人言，獨不畏天命乎？」⁹⁸在任何情境下，臣子均應維持應盡的本分，這與頌揚並要求女性節烈，殊無二致。或云女性對丈夫的節烈，即是臣子對國君的忠心。可是並不全然是單向標準，方苞於〈皇矣〉云：「故社稷無常奉，君臣無常位，聖人渾然天理，無一毫人欲之私，故行事皆明白直截，無所回護。」⁹⁹在聖人名義下，隱隱約約指出，即使處於皇帝政體，政權更迭也並非不可能。這大概是方苞對政治最爲直接的表述。君臣架構如此，男女兩性呢？

六、結論

方苞以增補方式解經，形成了聖人之意或方苞之意的困境，但是沒有經典所開啓的意義範圍，根本不會有意義存在。方苞解經目的呈現在實體諸身及與民同患，前者是窮究性命，後者是日用倫常，前者受朱子影響，後者則在禮學。但方苞並未建構形上原理，而是以禮爲當然存在的理則，並用以規範女性。方苞女性認知的來有三：一是經典解釋，經由增補，形塑對女性的規範。二是理學，以理爲女性的德化內容，含蓋貴而能勤、富而能儉、尊敬師傅、孝順父母等。三是現實生活，對節婦烈婦，以爲是天理的呈現，對惡婦妒婦，則以爲須男性教化，教化成男性心目中理想的形象。所以女性又是男性生命的投射，女性對丈夫的節烈，即是臣子對國君的忠心。

⁹⁷ 《朱子詩義補正》，卷 1，頁 6-7。

⁹⁸ 《朱子詩義補正》，卷 5，頁 18。

⁹⁹ 《朱子詩義補正》，卷 6，頁 11。

方苞在《朱子詩義補正》中基本上塑造了完美婦女的形象，並且以之為教化女性的象徵，從此點而論，的確可說方苞借經典解說，意圖「馴化」女性，讓女性生活在其理想的框架內。¹⁰⁰然而這一教化對象所指涉者不限於女性，「女子而有士行」就說明瞭女性行為還可作為男性的規範，這背後的含義是女子尚有如此節烈情操，更何況是男性？但是不論教化或馴化對象的性別，方苞所解釋的女性形象及其對女性的認知，其實都有工具性格，亦即女性的行為內容，是為了完成教化而存在，並非女性之為女性的本身價值。至於女子而有士行，這可以解釋成傳統士大夫的自我期許，投射到女性身上，自我期許愈高，對女性的期待也愈高，對女性的規範也愈嚴格。這是對女性的崇拜，也可說是自我崇拜，這種崇拜形成女性的桎梏，這或是男女不平等的根源之一。

¹⁰⁰ 所謂「馴化」，意指接受給定的價值規範，從當事人的立場而言，是在此一價值規範下，選擇合乎此一規範的行為模式；從旁觀者的立場而言，所選擇的行為模式，合乎價值規範，足為他人法戒。至於行為模式本身，或外現為自主選擇，或型態為剛烈果決，但仍然是被馴化，因為並未後設反省此一價值規範本身。

**Self-projection of the Intellectual's Life about
Female Recognition in Fang Bao's *Zhu Zi Shi Yi Bu
Zheng***

TING Ya-chieh

Abstract

When Fang Bao explained the previous five chapters of *Shi Jing*, he constructed a perfect female image. His intellectual standpoint was similar to Zhu Zi and wanted to use metaphysical norms to regulate secular world. His life contained female experience of family. This paper had three purposes. First, we tried to interpret realistic significance of Classics through meanings of Classics, academic standpoint and feelings of existence. Second, we confirmed the function of culture again. Third, we examine the contents and errors by Fang Bao's methods. The three purposes mixed and cycled. They constituted the whole content and understanding of meaning of Classics. These understanding not only restore ancient history but also provide the meanings of modern world.

Keywords

Shi Jing ; Zhu Zi ; Fang Bao ; Female.