

論方苞禮學與禮樂美學

李忠超 安慶師範大學人文學院

李忠超：
論方苞禮學與禮樂美學

方苞(1668-1749)，字靈皋，號望溪，清江南安慶桐城人，被譽為清代古文大家，標舉「義法」是文論界之巨擘。方苞其實還有三禮注疏之作，然相對其古文成就而言，方苞禮經學是長期不被重視。這是因為清代經學、理學、禮學研究本身在當時被認為是「空疏無學，假程朱為獻媚之具，品格殊無足言。」^[1]宋明理學談性理，好議論，在清代高度中央集權的氛圍下，難以有所發展。方苞學兼經術、文章，但重其文章輕經學的傾向早已產生。

現今的方苞研究大都集中其文學，較少關注其禮經學，對於其三禮學及其禮樂美學思想研究就更少了。

桐城派一直都是被看作一個文學流派，學界較多關注其文論思想，儘管很早就有學者注意到了桐城派與程朱理學關係密切，但是在研究方向上，對於桐城派學者的禮學思想研究依舊存在些許不盡人意之處，將桐城經學、禮學與文章學聯繫起來的研究成果較少。^[2]目前為止，關於方苞禮學研究的專著只有兩本，專門且系統性的桐城派禮學研究更是稀缺。^[3]這既是因為作為一個文學流派，桐城派的歷史地位和價值極為重要，故其文學研究始終是重鎮。尤其是從清代

文學史、文學理論、文學批評發展的角度看，桐城派的確是一個標杆。「清代文論以古文家為中堅，而古文家之文論，又以桐城派為中堅。有清一代的古文，前前後後無不與桐城派發生關係。……由清代的文學史言，由清代的文學批評言，都不能不以桐城派為中心。」^[4]也正基於此，對於桐城派的理學、禮學研究的關注也就顯得有些單薄。桐城派興起的理學、禮學背景，主要是承接程朱理學。然晚清以來，程朱理學以「餓死事小」的吃人禮教戕害生命，已經被徹底否定。自五四

新文化運動以來，被冠以「桐城謬種，選學妖孽」的桐城派，似乎已經公然宣告它的理學、禮學研究並無多少可取之處，桐城派學者的理學、禮學都只是諂媚政治的工具，毫無品格可言。^[5]姜書閣曾用「空疏無學，假程朱為獻媚之具，品格殊無足言。」^[6]來評價桐城派的禮學。學行繼程朱之後，文章介韓歐之間方苞作為桐城派代表人物之一，其三禮學成就也在桐城派與五四新文學知識話語的交鋒中被低估了。

一、方苞禮學研究的現狀

從目前研究現狀看，自五四以來對於桐城

摘要：方苞與桐城派的禮學研究並未受到足夠的重視，這是因為桐城派學者以程朱理學為宗，在思想上嚴守儒家之道，並不被認可。方苞與桐城派的禮學應該被重新認識並重新給予評定，方苞禮樂美學思想主要體現在其禮學實踐與文學創作觀念中。在禮學實踐上方苞注重解經、詮經，在文學創作上則強調「義法」，注重文章之美與禮樂之美的結合，並沒有從抽象的道德立場出發圖解文學創作。方苞的禮學與禮樂美學應該一分為二，包括方苞在內的桐城派學者在宣揚禮樂緣乎性情作道德文章同時，卻又在日常生活中鼓吹極端的道德主義。

關鍵詞：方苞；禮學；禮樂美學

派的經學、理學、禮學的評價基本是否定的。姜書閣稱：「空疏無學，假程朱為獻媚之具，品格殊無足言。」對桐城派的批評極有代表性，建國之後關於桐城派評價有過兩次高潮，第一次是在六十年代圍繞「桐城派在社會主義社會有無作用」發表的文章大致分為否定和肯定兩種。^[7]第二次是在八十年代，由《江淮論壇》發起，其中涉及程朱理學的主要有吳孟復、王鎮遠、萬陸等。^[8]但整體而言八十年代桐城派研究呈現出的特點是重文學研究，較少關注其理學、經學、禮學成就。任訪秋《桐城派與程朱理學》對桐城派的理學基本上是持否定態度的，他認為在思想上的程朱、文學上的桐城都是維護封建統治階級的利益的，儒家禮樂道德倫理綱常都是不變的天理。^[9]審慎而言，桐城派的成就不只是在文學，其理學成就亦有可取之處。故呂美生《桐城派與程朱理學》指出需要辯證看待桐城派的成就，桐城派文論的理論基礎就是程朱理學，詩文創作是「文以載道」的工具，以程朱理學為理論基礎的桐城派先天帶有落後和進步兩種性質，一是，以禮樂制度為專制主義封建倫常秩序服務，維護專制等級秩序、主張禁欲和極端道德主義扼殺人心，這是將禮樂思想塑造成為禦民之轡，牧民之鞭。二是，從美善相樂角度而言，桐城派又有配合程朱理學為建立內在倫理自由的人性理想的一面。^[10]九十年代桐城派研究逐漸從文學領域拓展至理學方面。比如，馬積高《理學與桐城派》、陳居淵《論曾國藩的學術思想》、周中明《呼籲重新評價桐城派》，其中周中明提出需要重新評價桐城派的，對五四以來學術界對桐城派的全面否定態度進行了反思。^[11]2002年以來，劉相雨、王達敏、曾光光、張成權、盧佑誠、吳微、武道房、吳寶成、褚宏霞、陳國安、吳建民、查金萍、趙潤金、任雪山等分別從清代政治與文化、清代理學與學術崇尚轉移、漢宋之爭等角度對桐城派與程朱理學關係進入深入探究。從整體看學界對桐城派與程朱理學的關係進行了重新評價，取得了矚目的成就，然就目前而言還尚未看到就桐城派禮樂思想的系統研究。比如，方苞禮經學著述繁多，包含了《周官》、《春秋》、《禮記》、《儀禮》等，目前

方苞經學研究專著只有劉康威、丁亞傑兩種。

正是因為對桐城派程朱理學思想的否定，也造成了方苞經學研究的不被重視。較早關注方苞經學的是顧頤剛，他在《方苞考辨〈周官〉的評價——〈周官辨序〉》一文中分析了《周官辨》，其後楊向奎《論方苞經學與理學》進一步完善。張高評《方苞義法與〈春秋〉書法》、丁亞傑《方苞〈詩經〉學解經方法》探討了一系列方苞《詩經》學與《春秋》學問題。在此基礎上丁亞傑於2004年以「方苞經學研究(III)：《三禮》學——禮儀、行政與國制」進行方苞三禮學研究。丁亞傑的系列研究形成了一個初步框架，此後關於《三禮》研究的還有程克雅《探源與析疑——清代乾嘉學者釋禮成果析論》、林存陽《方苞的三禮學論析》、劉康威《方苞的〈周禮〉學研究》等。馮峰《方苞禮學的形成及其特點》認為，方苞禮學與同時期清代臣將理學「緣飾」不同，他還能在言行中體現道學精神，章太炎批評桐城派還不忘讚賞肯定方苞「孝友嚴整躬行足多矣」的程朱理學精神。^[12]中國禮樂美學對君權態度有兩種，一種是以道、禮約束君主，主張用心性修養限制君主行為，由此徑實現修齊治平，孔孟以及宋明理學中的實踐一派多持此論。另一種則是主張術、法來迎合附和君主，完全匍匐在君權之下，禮樂刑政是牧民之轡，禮樂教化淪為粉飾皇權的手段。方苞三禮學中的體現了他對於禮制的渴望，他希望建構的禮樂秩序是以王道為核心，以禮、道約束君主，儘管這是他遭受道專制壓迫後的學術見解，在具體制度實踐不免流於空疏。然而從禮樂美學制度履踐而言，方苞已經表明了他的禮樂觀是繼承程朱，「合民本，正人心」的。王云云《方苞禮學研究回顧與展望》全面詳細總結了方苞禮學、經學、禮治思想研究與實踐成果，系統說明了方苞禮學形成時代因緣、豐富內涵及其關聯與其他史子學的研究的關係。^[13]

方苞禮學是在晚明至清初《周禮》詮釋學「尚變」之風興起的背景下展開的。明代王應龍《周禮傳》十卷、《圖說》二卷、《刪翼》二卷。四庫館臣評：「雖略於考證，而義理多所發明。」^[14]王志長《周禮注疏刪翼》三十卷，四庫館臣評：「志



長此書亦多採宋以後說，浮文妨要，蓋所不免，而能以注疏為根柢，尚變而不離其宗。」^[15] 明清之際的禮學轉變，一是禮學的內在化、本體化，禮不是外在的規範，而是內在於生命之中，生命與德合一，呈現「心即禮」的模式；二是從家禮轉向儀禮，即從私家注儀轉向以經典為法式，以禮經的校勘、注疏、訓詁、圖表、注釋、正義為路徑展開經典詮釋。除以校勘之法發明禮義之外晚明禮學尤為重視事功，講求功利和實用，一準古禮以革時律，移風易俗，影響民間日常禮俗生活。^[16] 清初康熙朝禮學注重禮制節儀，雍正乾隆時期禮學重心轉向經學詮釋研究。乾隆元年(1736)下詔開三禮館，至乾隆十九年(1754)三禮義疏定本刊刻。方苞的三禮學就是在晚明至清初經學詮釋「尚變」之風下展開的，康熙五十一年(1712)完成《禮記析疑》四十八卷，康熙五十九年(1720)方苞完成《周官集注》十二卷，康熙六十年(1721)完成《周官析疑》三十六卷附《考工記析疑》四卷，康熙六十一年(1722)又完成了《周官辨》一卷，乾隆十四年(1749)完成《儀禮析疑》十七卷。

綜上，方苞禮經學著述繁多，包含了《周官》、《春秋》、《禮記》、《儀禮》等，以方苞的三禮學為中心考察方苞禮樂美學及其實踐，可以在一定程度充實方苞禮經學研究。方苞的禮樂美學思想主要體現在其三禮學及其文學創作觀念上。

二、方苞的禮樂美學思想

方苞禮學思想沒能引起足夠重視，是因為桐城派以程朱理學為主。從顧炎武開始，至乾隆時清代漢學家惠棟、戴震對程朱理學的批判不絕如縷。其中尤其以戴震的批評最為深刻。方苞不僅僅是清代散文家，也是經學家，但其經學研究重在經典大義，並不在文字訓詁，與後來乾嘉漢學大異。方苞說：「若古文則本經術而依於事物之理，非中有所得，而不可以為偽。」^[17] 在禮樂美學上，戴震致力於兩個方面，第一是以禮、禮義為面向的禮樂美學的義理學，第二是對禮樂制度之中名器制度、輿服制度或各種禮器禮數的考據學。戴震一反宋儒理學存天理、滅人欲的禮樂靜修的心性禮樂美學之偏執，倡言體情遂

欲的情欲禮樂美學，尤其是通過義理學與訓詁學的完善結合，與宋儒爭奪「理」字的含義，致力於以禮樂制度的別異之理、時中之理、規則之理、時位構成的固定時序之理，來替代宋儒理學的無時間性之理的含義。戴震的這一反理學的禮樂美學，反對理學家的理欲對立、絕情去欲之說，重新探討基於身體感官愉悅感的性、欲、情，標誌著清代禮樂美學情欲化的重大轉向。以戴震為代表的乾嘉漢學和桐城派的宋學可謂水火不容，錢大昕《與晦之論〈爾雅〉書》曰：「解經、廢訓詁而談名理，日記誦為俗生，呵多聞為喪志，持論甚高，實便於束書不觀，遊談無根。」^[18] 江藩《漢學師承記》曰：「濂洛關閩之學，不究禮樂之源，獨標性命之旨。義疏諸書，束置高閣，棄等棄髦，視如糟粕，率履則有餘，考鏡則不足。」^[19]

方苞禮樂美學思想的理論基礎也就是程朱理學。程朱理學開闢了新的美學路徑。宋代新儒家以理代禮，一方面是將日常生活的倫理行為轉化成為形而上的超越倫理的存在。另一方面也是認識到人類自身作為個體存在是極為有限的，有限的感性存在諸多不確定性的面向，人心並不能自我實現內在的自律，以約束感性欲望的擴張。在這種情況下，感性存在的個體需要適當的倫理規範介入，這既是滿足在有限生命意識中充滿享受感性認識的完善，同時也達成了對過度、放縱、無法被控制的情欲的理性節制。也就說，程朱理學美學體系中禮樂審美生活包含了至少兩個層面：一是世俗的感性生活，二是受到禮樂節制的感性生活。世俗的感性生活必須經過禮樂調節，上升至理性化的階段，即被天理節制的人欲才是屬於人的生活。程朱理學美學既要滿足倫理生活的個體感性自然欲求，同時又要在個體感性生活之上構建超倫理、超感性的存在。桐城派對程朱理學的理解也是奠基於此，姚鼐說：「夫文者，藝也。道與藝合，天與人一，則為文之重。」^[20] 他提出「陰陽剛柔」美學觀念至少可以說明宋明理學家在文學創作上並未將陰柔與陽剛，優美與崇高完全割裂。崇高的陽剛之美表現在人的精神氣節上，孟子的浩然之氣，文天祥的一片丹心。在崇高之外，還有優美的、活潑的、生

動的自然之美，「等閑識得春風面，萬紫千紅總是春」「萬物靜觀皆自得，四時佳興與人同」，這種生意盎然的自然之美所展現出來的審美情趣與前者相得益彰，卻在理學家藝術精神世界中實現了完美統一。程朱理學與桐城派關係密切，理解桐城派不能局限在文學創作、審美鑒賞上，還應該看到它在傳統理學、經學、禮學背景下的實踐意義。

明清禮樂教化思想在賡續唐宋的基礎上，繼續發展變化，在對待禮樂制度、禮樂傳統的態度上，強化了禮樂作為控制思想、鉗制社會的重要工具。清代封建專制統治進一步強化，乾隆閱至王安石向神宗抗表批注曰：「安石抗章、神宗遜謝，成何政體？！即安石果正人，猶尚不可，而況不正乎！」^[21] 根據核心驅力、運行機理的演化、變化狀況，中國禮樂思想史的發展脈絡可以分為先秦至漢代的初創奠基期、魏晉南北朝的劇烈變化期、唐宋的成熟期、元明清的繼續發展變化期。在專制社會，大體而言，禮樂制度、禮樂美學皆服務於皇權，但是儒家士大夫在對待皇權的態度卻可以分為，以道、禮去約束限制君主和以術、法去迎合君主兩種。前者認為理想的治世之君是聖賢式的，聖人君子治國先修心，以身作則，以道德涵養修養心性作為治國平天下的基礎。君主雖然是人間秩序的最高統治者，但卻要遵循天道、天理，順乎禮樂之治。後者認為君權至上，君主是最高的統治者，禮樂刑政只是禦民之轡，日常生活中的秩序建構也只是鞏固統治的工具和手段。自古以來，中國就被譽為禮義之邦，但是在近代以來經過西方話語的塑造中國是禮義之邦逐漸淪為形式上打躬作揖的禮儀之邦。固然，中國有禮儀之大，有章服之美，但禮儀、制度服飾文化只是禮之文，禮之所尊尊其義也。中國禮樂美學的核心價值就是把人類自然而樸素的審美情感，毫無滯澀的自由展現出來。

方苞禮學著述正是其禮樂美學思想的實踐。方苞《禮記析疑》說：「眾不可以遍告，俗不可以相通。先王制禮，事舉其中，物之為節，惟是為能備。」^[22] 禮對於推行道德倫理、移風易俗具有持續、普遍的作用。禮樂教化之功的實現還是借

助於具體形態的制度、禮儀，禮樂制度、儀軌本就順乎人情、合乎天性、天理之而興作。方苞認為，制禮作樂的原則是「事舉其中，物之為節」，從美學角度而言，所謂「事」就是指日常生活世界中的一切審美活動，「物」則是審美活動的對象。禮制、儀軌是規定日常生活世界人類行為的重要方式，禮樂制度、儀式作為審美活動，是以禮、樂規範人類的審美行為，使得人的活動符合社會道德倫理秩序的建構。在美感財富分配上，物之有節，按照禮樂社會等級秩序進行分配，賢與不肖皆可在符合禮制規範的前提下，盡性達禮，由此禮樂教化才能順利推行。

三、文章之美與禮樂之美

程朱理學思想是方苞思想的底色，禮樂道德教化不僅體現在方苞的經學、禮學著作中，也體現在文學創作理念上。方苞文論思想也受到程朱理學的影響。方苞禮樂思想在其文論中以傳統的文道關係方式呈現，尤為重視禮樂道德與文學創作的關係，即內容與形式的完美契合，實現文章之美與禮樂美學諧和。方苞文論以「義法」為特徵，他以「言有物」釋「義」，「言有序」釋「法」，注重文章形式與內容的統一，形成了完整的閉環。方苞「義法」中「法」是文章布局之先後、層次，「義」則是倫理道德在價值蘊藉。義法明確指向了倫理道德，方苞認為，覺義理充足於中，悉能闡明聖賢立身經世之道，足以垂範來學。方苞推崇的「義法」其實就是在行文時以明道，宣傳倫理道德、弘揚禮樂教化。方苞認為，文章本源自儒家經典，因此行文當以倫理道德為圭臬。禮樂仁義、道德倫理的審美話語是順乎人之自然性情的情感流露，桐城派古文家方苞深耕蘊藉於日常審美生活中的仁義道德倫理話語，建構起了一套系統完整的文章學理論。

方苞提出的「義法」、「言有物」、「言有序」，旨在追求以文見道，注重程朱理學的倫理道德宣講與文章形式之美的結合。所謂「義法」就是文章的內容與形式的統一，就其內容而言，方苞認為的「言有物」即是程朱理學宣揚的基本道德倫理觀念，文章的內容一定要表現禮樂審美及其



政治教化功能。從文與道關係而言，方苞提出文章要有禮樂教化功能，並未脫離中國傳統文論思想。方苞提出的文學創作觀並未止步於此，他們的文學創作不僅是傳道，而且還要持續發揮文學本身文體功能，換言之他們並沒有以禮樂道德削弱或者圖解文學審美的形式表達，文學創作不是對程朱理學的形象化圖解，藝術不是道德的注腳。劉大櫆說：「文章者，人之心氣也。」^[23]「文章者，古人之精神所蘊結也。」^[24]這裡的「心氣」、「精神」是指個體感性審美意識中應該包蘊並沉澱著程朱理學所倡導的那種人性整體性中的倫理意志結構及其功能。^[25]因而，從文學創作論角度而言，方苞「言有序」是結合程朱理學倫理精神，即將儒家仁義道德禮樂審美教化與藝術性表達技巧相結合，從而生成有序的創作理念。

在處理文章之美與禮樂之美的關係時，方苞沒有過度濫用禮樂道德進行圖示化的文學創作，文以載道，以文行事，從創作理念上看，文章之美與道德實踐並非生硬的結合而是要盡可能協調，在整體上呈現出一致性。然後在方苞所處的時代禮樂教化儼然成為等級森嚴，科律嚴明的教條，冠以禮教之名的儒家禮樂美學，帶有強烈的宗教意味，夫死守節，殉夫明志的貞潔烈女，無可辯駁昭示了禮樂美學已然成為專制統治的工具，成為維護政治穩定，愚民統治的重要手段。

從文論史角度而言，方苞以程朱理學作為其文論思想的內核或許傳統使然。然而這一傳統似乎不僅僅在體現在方苞一人身上，清代禮樂傳統的整體情況呈現出一個狀態即在民間流行極端的道德主義，以虹吸效應的方式影響到了上層，桐城一代的學者以及民間道德實踐表明，程朱理學或者禮樂教化已經完全滲透進社會肌理。周竊窺《清代桐城學者與婦女的極端道德行為》一文指出，桐城學者在提倡褒揚極端婦德的同時，也積極地從形而上的觀點解釋婦女的節烈行為並為之提供哲學理論上的根據。桐城地區對於禮教的重視是清代社會的一個縮影，這裡風氣保守，許多婦女以極端的貞孝行為作為人生的高標，其中乏身體力行，誓死捍衛的貞潔典範。這種刮骨、割肝、殉夫的極端婦德不是簡單的一句

被封建禮教戕害所能概括的，我們可以看到在桐城學者在極端婦德的態度問題上是不遺餘力的。作為「幫閑」的文人，它們似乎無法洗脫幫凶的嫌疑，桐城學者對極端婦德行為不僅是支持，而且極力為之辯護，這已經違背了儒家的「中庸」思想。我們不能否定的事實是專制社會下女性成為禮教的犧牲品，而男性社會的被壓迫者的事實。然而一度強調女性被壓迫一面容易忽略歷史的複雜性，即在建構理想審美政治的主觀意圖與現實生活中禮教吃人之間的矛盾、衝突與分裂。儒家美學、儒家哲學或者說是儒教在被宗教化的同時，以極端形態展現出它至暗的一面，而如何從現代意義上重新發掘其思想價值就成為一個問題。這既涉及到對桐城派理學、禮學研究的重新評價問題，也是觀察時代精神面貌的一個契機。即在一個時代都被籠罩在宗教化的道德氛圍內，女子經過禮樂傳統教育，或者耳濡目染，業已將禮教信條完全內化，生死以之，在踐行中追尋生命之意義，這也是人類精神世界的一個面向。^[26]桐城派學者在文學和日常生活中的禮樂道德實踐上呈現出了兩種狀態表明，他們在對於禮樂傳統的理解和繼承是有選擇的，禮樂制度，禮樂精神，禮樂傳統本應該與人的情感共振，而不是成為禁絕個人情感的工具。

以方苞為代表的桐城派學者，在禮樂美學實踐上呈現出兩種面貌：一是在學術理念上繼續尊奉儒家禮樂之道，以程朱理學為主臬，並將禮樂道德、禮樂精神貫徹到其經學詮釋、文學創作中。而在另一方面，在日常生活中，包括方苞在內的桐城派學者已經偏離儒家禮樂美學精神的「時中」原則，過猶不及，對日常生活中女性極端道德主義的泛濫，表現出了支持的態度。禮別異，樂合同。禮樂美學對社會生活的建構不僅確立身份等級秩序，規範社會生活，而且注重情感價值的關懷。樂統性情，樂感人心，就是從人的情感出發，注重人的情感訴求，而不是禁絕甚至扼殺人的正常情感。

本文系 2022 年度安徽省科研編制計劃重點項目「方苞三禮學美學思想研究」（編號：2022AH051013）階段性研究成果之一。

- [1] 姜書閣：《桐城文派評述》（上海：商務印書館，1930年），第17頁。
- [2] 任訪秋：〈桐城派與程朱理學〉，載《中州學刊》1983年第5期。呂美生：〈桐城派與程朱理學〉，載《理論建設》1987年第2期。楊向奎：〈論方苞的經學與理學〉1988年第2期。馬積高：〈理學與桐城派〉，載《中國文學研究》1993年第2期。暴鴻昌：〈論方苞與康雍時期的理學〉，載《中國史研究》1997年第2期。吳微：〈桐城文章與孔孟之道〉，載《東方叢刊》2009年第4期。吳建民：〈經學與桐城派散文理論〉，載《江蘇師範大學學報》2014年第2期。〈經學與清代文論之建構〉，載《江蘇師範大學學報》2015年第4期。
- [3] 方苞經學研究專著目前只有丁亞傑：《生活世界與經典解釋：方苞經學研究》（台北：學生書局，2010年版）。劉康威：《方苞的周禮學研究》（台北：花木蘭文化出版社，2011年版）。碩士論文則有李曉琳：《方苞〈禮記析疑〉研究》（曲阜師範大學，2020年）。
- [4] 郭紹虞：《中國文學批評史》（下冊）（天津：百花文藝出版社，1999年），第310頁。
- [5] 參考關愛和：《古典主義的終結：桐城派與「五四」新文學》（上海：上海譯文出版社，1998年版）。潘務正：〈「桐城謬種」考辨〉，載《安徽師範大學學報》2008年第1期。郭寶軍：〈「選學妖孽」口號的生成及其文化史意義〉，載《河南大學學報》2018年第5期。張器友：〈桐城派與「五四」文學革命的認識論和價值理想〉，載《西部學刊》2016年第12期。任雪山，劉柯：〈五四學人對桐城派的態度歸因〉，載《合肥學院學報》2017年第6期。
- [6] 同注[1]。
- [7] 安徽人民出版社編：安徽大學《桐城派研究論文集》（安徽人民出版社，1963年）。
- [8] 方銘：〈桐城派評價新論〉，載《安徽大學學報》1986年第1期。
- [9] 任訪秋：〈桐城派與程朱理學〉，載《中州學刊》1983年第5期。
- [10] 呂美生：〈桐城派與程朱理學〉，載《理論建設》1987年第2期。
- [11] 馬積高：〈理學與桐城派〉，載《中國文學研究》1993年第2期。陳居淵：〈論曾國藩的學術思想〉，載《求索》1994年第6期。周中明：〈呼籲重新評價桐城派〉，載《安徽史學》1995年第2期。
- [12] 馮峰：〈方苞禮學的形成及其特點〉，載《歷史檔案》2010年第3期。
- [13] 王云云：〈方苞禮學研究回顧與展望〉，載《池州學院學報》2022年第1期。
- [14] 丁亞傑：《生活世界與經典解釋：方苞經學研究》（台

北：學生書局，2010年），第234頁。

[15] 同上。

[16] 同注[14]。

[17]（清）方苞，劉季高點校：《方苞集》（上海：上海古籍出版社，2008年），第164頁。

[18]（清）錢大昕，陳文和主編：《錢大昕全集》（南京：江蘇古籍出版社，1997年），第574頁。

[19]（清）江藩：《漢學師承記》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998年），第6頁。

[20]（清）姚鼐：《惜抱軒文集》（濟南：山東畫報出版社，2004年），第34頁。

[21]（清）劉統勛：《評鑒闡要》，文淵閣四庫全書本。

[22]（清）方苞：《方苞全集》（上海：復旦大學出版社，2018年），第19頁。

[23]（清）劉大櫟，吳孟復標點：《劉大櫟集》（上海：上海古籍出版社），第59頁。

[24] 同上，第79頁。

[25] 呂美生：〈桐城派與程朱理學〉，載《理論建設》1987年第2期。

[26] 周窈窕：〈清代桐城學者與婦女的極端道德行為〉，自鮑家麟主編：《中國婦女史論四集》（台北：稻香出版社，2005年），第185-252頁。

On Fangbao's Ritual Study and the Aesthetics of Ritual Music

Li Zhongchao (College of Humanities, Anqing Normal University)

Abstract: The study of Fangbao and Tongcheng School has not received enough attention, because the scholars of Tongcheng School take the Neo-Confucianism as their school, and adhere to the Confucian way in thought, which is not recognized. The proprieties of Fangbao and Tongcheng School should be re-recognized and re-evaluated. Fangbao's aesthetics of proprieties and music are mainly embodied in his practice of proprieties and his ideas of literary creation. In the practice of ritual study, it pays attention to interpretation and interpretation of the scriptures, while in the literary creation, it emphasizes "yifa", pays attention to the combination of the beauty of articles and the beauty of rites and music, and does not start from the abstract moral standpoint. Fang Bao's study of rites and aesthetics of rites and music should be divided into two parts. The scholars of Tongcheng School, including Fang Bao, advocate the extreme moralism in daily life while advocating the moral article of rites and music depending on temperament.

Key Words: Fangbao, Ritual study, Aesthetics of rites and music