

清道咸時期程朱理學的轉化 ——以方宗誠思想為觀察線索

田富美

摘要

程朱理學自宋代發端後，成為儒學義理進程的重要一環，承繼者在其流行的過程中面對各個學派的挑戰、政治社會的衝擊時，重新檢視、估量義理內涵並進行調整或轉化，去肆應不同的議題以延長其生命力。清道咸時期被後世學者稱為「理學復興」時期，即使看來似乎缺少了典範的創新性，但卻產生過積極的社會作用與歷史影響。本文考察理學家方宗誠賡續族兄——反乾嘉漢學大將方東樹尊崇程朱道統之際，面對國勢鉅變、社會動盪等紛擾的衝擊，在當時社會講求致用思潮下對程朱理學的轉化，建構以經世為核心思想的新型態理學。論究的面向有三：首先，方宗誠淡化了超越層面「心性體證」的體用之學，將形上的體用之學轉化為「盡倫盡物」的實存關懷；其次，在體用之學的差異下，對於聖賢圖象的形塑，亦由彰顯先驗而內在本質的「體道人格」轉化為講求落實於經驗世界中的「德性踐履」；再者，相較於方東樹對心學、漢學的嚴厲批判和辯駁以捍衛朱子的道統地位，方宗誠則轉而以實用、濟世的角度予以兼容於自身所建構的理學體系之中。依此，道咸時期的理學已轉化為重視經世價值，強調具體道德踐履以朗現政教秩序之特質，實蘊涵其時代意義。

關鍵詞：方宗誠、方東樹、程朱理學、晚清理學、清代學術

2015/11/16 收稿，2016/2/16 審查通過，2016/4/2 修訂稿收件。

* 感謝兩位匿名審查人之指正與寶貴意見。本文為執行科技部專題研究計畫（MOST103-2410-H-130-034）所獲致部份研究成果。

** 田富美現職為銘傳大學應用中國文學系副教授。

Fang Zong-Cheng and the transformation of the Cheng-Zhu Confucianism during the period of Dao-Xian

Tien Fu-mei

Abstract

Ever since its rise in the Song Dynasty, Neo-Confucianism has continued to face challenges posed by social and political changes. Neo-Confucianism adjusts and transforms to keep its vitality and meet the demands of the time, seeing its renaissance in the period of Dao-Xian. Even though often seen as lack of innovation model, Neo-Confucianism during this period still plays a positive role and exerts influence in the society. This paper aims to examine how Fang Zong-cheng, continuing the thought of Fang Tung-shu, constructs new patterns of Neo-Confucian discourse in the face of social changes and unrest in the late Qing Dynasty. This article includes three parts. First, I will discuss how he emphasizes the practical over the abstract. Second, the focus will be on his fashioning of the saint image—saints convert the ideas of virtue into action. The third part would be the comparison between Fang Zhong-cheng and Fang Tung-shu. Fang Zong-cheng turns to a more practical point, unlike Fang Tung-shu, who is critical of Hang Learning and Xin Learning in order to defend Cheng-Zhu in the main stream Chien-Jia study. To sum up, Fang Xong-cheng transforms Confucianism into a discourse emphasizing more on the moral practice in the period of Dao-Xian.

Keywords: Fang Zong-cheng, Fang Tung-shu, Cheng-Zhu Confucianism, Neo-Confucianism of Late Qing Dynasty, academic history in Qing Dynasty

* Associate Professor, Department of Applied Chinese, Ming Chuan University.

一、前言

現代學者探頤清代儒學，往往以乾嘉漢學為主軸。至於以程朱理學為主脈的宋學，受到的關注相對減少，這是由於多數學者認為此時程朱理學已僵化為官方統治思想而失去生命力，如批評清代理學「竭而無餘華」、「無主峯可指」，¹尤其「道咸同光」階段不僅「不能如晚明諸遺老之潛精抑彩」、「又不能如乾嘉諸儒之優游浸漬」；又譏論此時期的理學家「欲蔑棄乾嘉以復宋明，更將蔑棄陽明以復考亭，所棄愈多，斯所復愈狹」，實不足以「應變而迎新」。²這些觀點，若從思想原創性或促成典範創新的精英學者作為考察視角，則這樣的評價未嘗不符實情。然而，任何學術思想流行的過程，面對其他學派的挑戰、政治社會環境的衝擊，必定對其義理內涵進行調整，甚至轉化，用以肆應各時期的議題。向來被視為反乾嘉漢學大將的方東樹（1772-1851）即是鮮明的例子。堅守程朱之學的方東樹強調格物致知以窮理在尋求孔門聖道中的重要性，同時展現自身在訓詁、考據典籍的工夫，雖突顯了具體的積累漸進工夫以避免心學家向內省察心性而流於玄虛狂肆，且對清考據學家的詰難發揮了一定的抗衡力量，但卻也同時使得朱子探求聖道中講求由分殊之理上升至對先驗天理的體認工夫退居次要；換言之，程朱理學中具超越義的部分遂隱而不彰，這是嘉、道年間方東樹在乾嘉學風熾盛之下所呈顯的程朱理學特點。³至嘉、道後，方東樹的族弟方宗誠（字存之，號柏堂，1818-1888）對程朱理學亦提出了新的理解以因應政治社會變化加劇的時勢。

方宗誠身歷晚清理學興起的嘉道（1796-1850）、盛行的咸同（1851-1874）及影響所及的光緒（1875-1908）等時期，其論學歸本程朱理學，始奠基於早年受業鄉里碩儒許鼎（1782-1842）與族兄方東樹，⁴後曾作《俟命錄》探

¹ [清]章太炎：〈清儒〉，《馮書重訂本》，收於《馮書初刻本重訂本》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998年），頁158；錢穆：〈清儒學案序目·例言〉，《中國學術思想史論叢（八）》（臺北：臺灣商務印書館，2000年），頁484。

² 錢穆：〈清儒學案序目·序〉，《中國學術思想史論叢（八）》，頁480-481。

³ 參見拙著：〈乾嘉學風下的尊朱視域——方東樹儒學思想研究〉，《彰師大國文學誌》第25期（2012年12月），頁205-235；拙著：〈方東樹儒學思想的一個側面——辨陸王以歸程朱〉，《成大中文學報》第40期（2013年3月），頁169-206。

⁴ 方宗誠〈復方魯生先生書〉：「宗誠稟質昏懦，少時得師玉峯許先生，慕其苦志卓行，始奮然有所興發。……近十年來從從兄植之先生遊……故宗誠自惟入學以來，多獲賢師友

究「天時人事致變之由，行己立身弭變之道」，並致書理學名臣吳廷棟（1793-1873），⁵與胡林翼（1812-1861）、曾國藩（1811-1872）交遊論學，倡議政事；擔任嚴樹森（?-1876）幕府，擬〈薦舉賢才疏〉上奏；時任帝師的倭仁（1804-1871）亦曾摘錄方宗誠之言以為經筵，⁶使方宗誠的思想主張得以上達朝政。身處於晚清程朱理學復興的咸同時期，⁷方宗誠所崇奉、呈顯的理學思想已有了顯著的變化。即使方宗誠與方東樹同樣承襲了桐城派尊宋之風，然而方東樹面對的是戴震（1724-1777）「以理殺人」之說、焦循（1763-1820）痛陳以「理」相爭之害、凌廷堪（1755-1809）倡議「聖人不求理而求諸禮」等等企圖從義理思想上否定程朱在儒家傳承正統性的挑戰，⁸因此方東樹抨擊乾嘉學者之罪「在於問鼎」、「名為治經，實足亂經；

之益，而於此理蘊有所見，則實本於二先生。」〔清〕方宗誠：〈復方魯生先生書〉，《柏堂集·前編》，收於《清代詩文集彙編》編纂委員會編：《清代詩文集彙編》第672冊（上海：上海古籍出版社，2010年），卷4，頁81；另可參譚廷獻：〈五品卿銜前棗強知縣方先生墓碑〉，收於〔清〕方宗誠：《柏堂遺書》，收於嚴一萍選輯：《原刻影印叢書集成三編》（臺北：藝文印書館，1971年），卷首，頁1左-1右；〔清〕陳澹然等編：〈方柏堂先生譜系略〉，收於北京圖書館編：《北京圖書館藏珍本年譜叢刊》第163冊（北京：北京圖書館出版社，1999年），頁89。

⁵ 方宗誠於咸豐3年（1853）避亂山中，始作《俟命錄》，並於咸豐9年（1859）透過儒者方潛致書吳廷棟。參見〔清〕陳澹然等編：〈方柏堂先生譜系略〉，頁93-97。

⁶ 參見〔清〕孫葆田：〈桐城方先生墓誌銘〉，收於〔清〕方宗誠：《柏堂遺書》，卷首，頁2左。

⁷ 本論題所言之「理學」，係指程朱理學而言，並不包括陸王心學；至於文後所言「宋學」，則是乾嘉漢學家作為與漢學相對應的宋學而言。學者認為，清代理學先後出現過兩次發展的興盛時期，一次是在康熙朝的振興，一次是在晚清咸、同時期的振興。參見史革新：〈理學與晚清社會〉，收於氏著：《清代以來的學術與思想論集》（北京：社會科學文獻出版社，2011年），頁117-128；張永儒：〈清代朱子學的歷史處境及其發展〉，《哲學與文化》第28卷第7期（2001年7月），頁606-628。按：必須進一步說明的是，晚清所謂的理學復興，應是相較於清中葉之理學與晚清時期的漢學而論的。至於清代理學的分期，可參見龔書鐸主編：《清代理學史·緒論》（廣州：廣東教育出版社，2007年），上冊，頁1-29。另按史革新將晚清理學分成嘉道、咸同、光宣三期，本論題所言的晚清，即指清道光年至宣統時期。參見史革新：《晚清理學研究》（臺北：文津出版社，1994年），頁5-45。

⁸ 〔清〕戴震〈與某書〉：「後儒不知情之至於纖微無憾，是謂理。而其所謂理者，同於酷吏之所謂法。酷吏以法殺人，後儒以理殺人，浸浸乎舍法而論理死矣，更無可救矣！」請參氏著：《戴震集·文集》（臺北：里仁書局，1980年），卷9，頁188。〔清〕焦循〈理說〉：「理足以啟爭，而禮足以止爭也。」又〈群經補疏自序·毛詩鄭箋〉：「自理、道之說起，人各挾其是非，以逞其血氣。激濁揚清，本非謬矣，而言不本於性情，則聽者厭

名為衛道，實則畔道」，⁹歎言「數十年來，此風遍蒸海內如狂飆蕩洪河，不復可望其澄鑑」，¹⁰是以方東樹極力辯駁所有非議程朱的言論，尤其以乾嘉漢儒為首要對象，表達強烈捍衛朱子道統地位的職志，其《漢學商兌》、《書林揚鱗》即是代表作。時至咸同年間，接踵而至的西方軍事入侵與太平天國禍事使得清廷內外混亂之勢更甚於前，以曾國藩為首的理學士人弭亂有功而受到朝廷拔擢，促使講求程朱理學的風氣藉由政治權力而受強化與推動，¹¹加上師友弟子推波助瀾，於是受乾嘉漢學壓抑的宋學重新活躍起來，此時理學家關注的焦點在於將程朱理學與躬行實踐、現實致用的工夫結合，¹²經世價值成為學術價值的標準。因此，方宗誠以「立實心」、「敦實行」、「講實學」、「務實用」勸勉後學諸生；¹³並在諸多著述中，屢稱程朱理學為「明體達用」之學，且以此為終極理想，言：「宗誠幼無他嗜，獨好讀古大儒之書，并秦漢以來文章之學。以為明體達用，非研窮宋儒之書，其道末由。」又言：「夫學問之道非炫多鬪靡之謂也，所以求明體達用而已。」¹⁴在此，方宗誠以「體」、「用」的概念闡述對外王的關懷，看

倦，至於傾軋之不已，而忿毒相尋，……害及其身，禍於其國，全戾乎所以事君父之道。」請參氏著：《雕菰集》（臺北：鼎文書局，1977年），卷10，頁151；卷16，頁272。〔清〕凌廷堪〈復禮下〉：「《論語》記孔子之言備矣，但恆言禮，未嘗一言及理也。……聖人不求諸理而求諸禮，蓋求諸理必至於師心，求諸禮始可以復性也。」請參氏著：《校禮堂文集》（北京：中華書局，1998年），卷4，頁31-32。

⁹ 〔清〕方東樹：〈漢學商兌重序〉、〈漢學商兌序例〉，《漢學商兌》，收於〔清〕江藩、方東樹：《漢學師承記（外二種）》（香港：三聯書店，1998年），總頁411-412、235。

¹⁰ 〔清〕方東樹：《漢學商兌》，卷下，總頁401-402。

¹¹ 有關晚清咸、同年間程朱理學復興與政治的關係，請參史革新：〈程朱理學與晚清「同治中興」〉，收於氏著：《晚清學術文化新論》（北京：北京師範大學出版社，2010年），頁1-30。

¹² 王汎森：《中國近代思想與學術的系譜》（臺北：聯經出版事業公司，2003年），頁23-38；車冬梅：〈析晚清理學學術特徵〉，《西北大學學報（哲學社會科學版）》第39卷第4期（2009年7月），頁48-51；朱淑君：〈系譜重建與經世復歸：咸同時代理學復興的學術特徵考察〉，《文藝評論》2011年第2期，頁158-161。

¹³ 〔清〕方宗誠：〈論書院諸生〉，《柏堂集·續編》，卷22，頁407-408。

¹⁴ 〔清〕方宗誠：〈上吳竹如先生〉，《柏堂集·外編》，卷2，頁679。〔清〕方宗誠：〈讀書說〉、〈記馬命之遺言〉，《柏堂集·次編》，卷4，頁153-154；卷9，頁186。〔清〕方宗誠：〈校訂《歸田自課二錄》敘〉，《柏堂集·續編》，卷2，頁212。按：孫葆田〈方宗誠墓誌銘〉：「學術之正大，近代所未有也。先生為學大旨，在內外交修，體用兼備。」又強汝詢〈方存之先生家傳〉指方宗誠論說大旨「以格物致知為首，以子臣弟友為實學，

似與宋明理學家一致，然而，若從經世致用的要求而言，宋明理學家講超越性質的心性體證畢竟有別於經驗層面的具體實踐；是以，調整理學內涵以因應時代環境的需求，便成了勢在必行的工作了，包括對於形上體用之學的轉化，以及在體用之學的差異下所形塑的聖賢圖象、批判心學、漢學的轉向等，均是值得進一步探究的論題。

故探究方宗誠儒學思想，包括對程朱理學的轉化、建構足以肆應時代轉變的新型態程朱理學，並以此省察道咸時期程朱理學的轉化在清代理學衍變過程中所代表的意義，即本文問題意識。以下本文將從三點進行論述：首先，探究方宗誠將體用之學轉化為「盡倫盡物」實存關懷的內涵，從程朱形上的體用之學到方宗誠經驗世界的體用觀，二者本質上已有明顯的不同。其次，在體用之學的差異下，對於聖賢圖象的形塑，亦由彰顯形而上的「體道人格」轉化為講求落實於社會的「德性踐履」。再者，基於經世致用的準則，相較於方東樹對心學、漢學的嚴厲批判和辯駁以捍衛朱子的道統地位，方宗誠則轉而以實用、濟世的角度予以兼容於自身所建構的理學體系之中。最後，藉由前述的基礎，指出道咸時期的理學復興實已非宋代程朱理學的復歸，而是轉化為重視經世價值，強調具體的道德踐履以朗現政教秩序，呈顯清嘉道後程朱理學短暫興起之特質的時代意義。

二、體用之學的轉化：從「心性體證」到「盡倫盡物」

方宗誠接續方東樹尊崇程朱之學的特點，如言「確守程朱者，即確守孔孟之道者」；強調程朱所注諸經能發揮孔、孟微言要義，傳承「孔、孟之家法」，「由是孔、孟之經始能昭昭若日月之明而無或蔽」且「論道、論學與治之言，折衷於程朱之書」，¹⁵這些主張程朱為儒家道統嫡傳的論述，無一不是方東樹捍衛宋學思想的重申。但在當時種種的時代焦慮之下，使得方宗誠論學轉向經世層面挪移，促使了工夫論的內涵改變，更進而轉化了體用論的內涵。

以明體達用為要歸」。二文俱見於〔清〕方宗誠：《柏堂遺書》，卷首，頁2右、頁1右。
¹⁵ 〔清〕方宗誠：〈再與魯生先生書〉、〈書《拙修書室記》後〉，《柏堂集·續編》，卷7，頁264；卷6，頁255。〔清〕方宗誠：〈校刊《漢學商兌》、《書林揚輝》敘〉，《柏堂集·後編》，卷3，頁426。〔清〕方宗誠：《讀論孟筆記·敘》，收於《柏堂遺書》，頁1左。

(一) 工夫論的轉化：精義入神以致用

宋代理學家常以「體」、「用」概念闡發對經驗世界的關懷，他們是以「體」、「用」來說明心性之學與其他學問的關係：心性之學是「體」，其他學問是「用」，體用不可分，因此，一切學問原則上都是體之展現；換言之，程朱的體用論是一種「超越性本體及其展現」意義的學問，並且「以自我本性的體認作為最高目的」。¹⁶大體而言，理學的工夫論可用「涵養須用敬，進學在致知」作為概括，他們認為人的本質原具本然之理，但在現實世界中人受氣稟之異而導致昧理、悖理，故而學者必須透過即物窮理的積累（下學），藉由「主敬」的工夫，即心的凝聚專一而理解天理境界（上達），在此修養工夫過程中，即使「主敬」工夫是「豁然貫通」的關鍵，其重要性可能更甚於「窮理」，¹⁷但在實踐的程序上，「格物」必然有優先位置；換言之，「下學」向來為程朱理學所看重的工夫。乾嘉時期方東樹刻意突顯「下學」工夫以回應漢學家的抨擊，已相對疏略了「上達」工夫；至道咸時期方宗誠則言：

孔子曰：「下學而上達」，貪高遠而未盡下學之功，則自以為上達者，終屬虛見，非真達也。下學、上達非二事，亦無二候，下學一步即上達一步。故朱子曰：「但知下學而自然上達」，此聖學之真脈也。《中庸》論性道極精微矣，而實不外於喜怒哀樂、子臣弟友之間，達道達德之際，未有舍人事之理而貪言高遠者也。天道、人道雖竝言之，然非二事，天道指其本原而言之也，人道指其用力之實而言之也。¹⁸

從方宗誠的這段敘述，不難發現，即使在「理學」的體系內，但對於超越義的領會已趨淡薄，轉而向經驗世界的實踐領域移動；在此，「下學」與「人事之理」有了密切聯繫且為「上達」之基礎自不待言，至於「上達」境界如何，顯然不屬於論究的範圍。是以，方宗誠對於程朱理學中能夠「豁然貫通」洞見心性本體的「居敬」（或「主敬」）工夫著墨不多，只表示：「實

¹⁶ 參見楊儒賓：〈作為性命之學的經學——理學的經典詮釋〉，《長庚人文社會學報》第2卷第2期（2009年10月），頁201-245，引文見頁210、216。

¹⁷ 相關論述，請參楊儒賓：〈格物與豁然貫通——朱子〈格物補傳〉的詮釋問題〉，收於鍾彩鈞主編：《朱子學的開展——學術篇》（臺北：漢學研究中心，2002年），頁219-246。

¹⁸ 〔清〕方宗誠：〈與張性淵書〉，《柏堂集·續編》，卷7，頁274。

致窮理盡性之功不息，而久自能義精仁熟，以至於命，所謂『但知下學而自然上達』者此也。」¹⁹而將原屬心的專一工夫詮解為窮理力行的敬謹戒懼態度，言曰：

夫敬也者……特常存敬畏，使此心不放，為致知力行之主，庶幾不離乎道耳。……曾子曰戰戰兢兢、子思曰戒慎恐懼、孟子曰必有事焉，千聖相傳，只有此學，此程朱居敬之旨所由來也，惟居敬則不敢不窮理，惟居敬則不敢不力行。²⁰

戒慎不睹，恐懼不聞，謂君子之必常存敬畏，雖事物未交、睹聞未及之時，而戒懼一念，不敢稍忽，所以存天理之本然。²¹

程朱之學原以「窮理」、「居敬」為工夫論兩大主軸，「敬」的工夫是指心的專一涵養，能將所窮得的分殊之理貫通向「全體大用」的必要條件。而方宗誠則釋「敬」為敬畏的態度，以敬畏的態度存養、踐履事理，如此一來，「敬」的工夫由原本「上達」的關鍵轉而成為「下學」的修養態度，這一詮釋實已將理學的實踐由心性體證轉向了經驗世界層面的踐履。方宗誠進一步指出「致用」為問學唯一目標：

夫道之大原出於天，聖人之書無非明天理也；而人之所以希天之功，則全在乎即人事以窮其天理之當然，即天理以見諸人事之實際，所謂精義入神以致用也，利用安身以崇德也。若不能致用崇德，雖使精義入神，見於文字之間者，可以取名於後世，而究無當於身心國家之實用。²²

方宗誠在承繼理學家以心性之學作為政教倫理依據的同時，更強調了經世的必要性，一切以契合「身心國家之實用」為學術價值的標準。所謂「精義入神以致用」，說明其成德的概念中，心性內涵必須於外在政教倫理中呈顯。此一思維路向，乍看之下應是所有理學家共同的終極理想，但事實上已有了差異。在此「致用」原則下，即使同樣強調「格物」、「窮理」，內涵已有顯著的不同，其言：

¹⁹ [清]方宗誠：〈與魯生先生書〉，《柏堂集·續編》，卷7，頁262。

²⁰ [清]方宗誠：〈與潘子昭廣文書〉，《柏堂集·續編》，卷7，頁278-279。

²¹ [清]方宗誠：〈復魯生先生書〉，《柏堂集·續編》，卷7，頁265。

²² [清]方宗誠：〈答莊中白書〉，《柏堂集·續編》，卷7，頁277。

學問之道，莫實於《大學》一書，以明德新民為規模，以格致誠正為根本，以修齊治平為究竟，如此方為有體有用。諸生為學，必真求己德，何以明民德，何以新遇一物，必窮其應物之理，有一知必擴其未知之途。意之誠不誠，心之正不正，身之修不修，皆必自反自克而無苟且以偷安。家之何以不齊，國之何以不治，必皆窮其原委，究其利弊，研之於經，驗之於史，反之於心，審之於當世之故，而思所以補救轉移之道。如是方為實學，而有濟於世也。²³

方宗誠視《大學》為引領士子學習道德政治的範本。在此，「心」、「意」、「知」等皆屬泛論的意識辭彙，而「誠意」、「正心」亦沒有上達、歸本天理的意義，指的是作用於社會國家規範的層面；顯見，方宗誠的理解已有別於宋代理學家的詮釋模式，原本具有超越義的本體心性之學（即成德的依據），已不再是詮釋的核心。再如有關省身、克己，方宗誠言：

人人各反求諸身，此存理遏欲之大關，亦即撥亂反治之大本。是以孔門論傳道之賢，必首推顏、曾。顏子之學在於克己，曾子之學在於省身，克己而後能天下歸仁，省身而後知己之所在與所以克之之道。是省身者，又克己之先務也，且夫省身者，非徒省一己而已，以是身而居於家，則一家之身皆吾身也；以是身而居於國，則一國之身皆吾身也；以是身而居於天下，則天下之人之身皆吾身也。……家國天下，千百世之人之身皆為吾一人之身，一有未盡，必皆引為吾身之責。²⁴

「克己」、「省身」向來是理學家向內省察的修身工夫，尤其「克己」，均是就個人內在做工夫，能夠禁絕自身不符禮儀的視聽言動，使一切外在行為合理，便是「天理之流行」，所以朱子認為「克己復禮」的修養工夫乃「是人心所以為主，而勝私復禮之機也」，²⁵即歸返於人心所本有具足的道德本質（即「本心之全德」）而言。但在方宗誠的詮釋下，跳脫了歸返本心的詮

²³ [清]方宗誠：〈諭書院諸生〉，卷22，頁407。

²⁴ [清]方宗誠：〈校訂《省身錄》敘〉，《柏堂集·續編》，卷2，頁215。

²⁵ [宋]朱熹：〈顏淵〉，《四書章句集注·論語集注》（北京：中華書局，2003年），卷6，頁131-132。

釋進路，「省身」工夫內涵轉向為個己與群體（家、國、天下）間作工夫，賦予了經世新義。

（二）體用論的重構：顯揚「盡倫盡物」

方宗誠在強調「致用」的思維下，促使成德工夫有了變化，致思的主軸由超越層面轉而重視實際事功的表現，其言：

窮理、盡性須各就自己職分上做工夫，方切實。但要推究到底，擴充得大耳；泛用窮理之功，而於日用職分上事放鬆，則雖書理窮得博，性理說得精，而事物上仍是空疏，不可不察也。²⁶

在方宗誠看來，若只是博通事理，卻疏於「日用職分」上實際推究，仍是空疏而不實的，這種重視踐履力行態度的發揚，更進一步促使方宗誠在體用詮釋上的轉化。他指出：

夫心性不得謂為高，即實德實政之及於民而具於中者是也。子思曰「成己，成仁也；成物，知也。性之德也，合外內之道也，故時措之宜也。」政治之利弊，風俗之同異，民生之疾苦、巧詐，以及治亂安危之數，是皆吾心性所具之理，一一講明，是即明吾心性之理也。使實政實德及於民，是即推吾心性之用也；其不能明乎此而無實政實德及於民，正由不知心性為合外內之道也。²⁷

方宗誠認為，程朱之學所論心性之理，是指包括政治、風俗、民生等事理，能夠作用於民，即是「心性之用」，在此，他是將宋代程朱所講求的個人道德自我完善的修養轉化為作用於外在群己的工夫，最終能夠達到群己無憾於政教綱常；換言之，心性之學在方宗誠的詮釋下已經由本體義涵轉化成為經世濟民的致用之學，所謂「實政實德及於民」，才是切合於聖人至道、真諦。是以，方宗誠對於體用的詮解，不僅已與乾嘉時期方東樹的理學思想異趣，更有別於宋代程朱之學。

方宗誠屢稱設學立教的終極準則為「明體達用」，曾自言：「宗誠幼無他嗜，獨好讀古大儒之書，并秦漢以來文章之學。以為明體達用，非研窮

²⁶ [清]方宗誠：〈論居敬致知讀書窮理〉，《柏堂遺書·志學錄》，卷3，頁30左-30右。

²⁷ [清]方宗誠：〈與孫君書〉，《柏堂集·續編》，卷7，頁267。相近之論《柏堂集》中頗多，如[清]方宗誠：〈校訂歸田自課二錄敘〉、〈校訂《省身錄》敘〉、〈跋《二曲集》後〉，《柏堂集·續編》，卷2，頁212-213、215；卷5，頁249。

宋儒之書，其道末由。」又言：「學者窮經，所以明體達用也。」「窮理者當由本及末，由麤入精，然後可以明體達用。」²⁸事實上，「體用」一詞原即是自宋代以來理學家常用的術語，然而，細究方宗誠所用的「體用」，不難發現與程朱所用不同，方宗誠言：

夫學問之道非炫多鬪靡之謂也，所以求明體達用而已。體者何？吾心仁、義、禮、智之性是也；用者何？即吾心仁義禮智之性發而為惻隱、羞惡、辭讓、是非之情，見之於父子、君臣、夫婦、昆弟、朋友之倫與夫日用事物之微而已，非有他也，是其體也、用也，人心之所同然也。聖人先得我心之所同然，故其體無不具，而用無不周，性中情和，盡倫盡物，既修之於身，施之於事，因而坐之於言以示天下後世之人，使皆知所以明其體而達諸用焉。²⁹

方宗誠論惻隱、羞惡、辭讓、是非之情為仁、義、禮、智之性所發的觀點，實是依朱子之詮釋；³⁰然而，方宗誠視仁、義、禮、智為「體」，視惻隱、羞惡、辭讓、是非之情體現於人倫事物為「用」，進而形構出一體用關係的理解。亦即將「體」視為人倫禮樂的層次，「用」則是政教措施領域的展現，講求的是「盡倫盡物」的社會理想。這是在當時社會講求致用思潮下對程朱理學的一種轉化，建構以經世為核心思想的新型態理學。因此，在這個「明體達用」的判準下，方宗誠會推崇二程弟子游酢（1053-1123）所錄二程之語為朱子纂取之餘，更言「其政事絕人又屢見於諸儒之所稱述」，為「體立用行之醇儒」；³¹稱譽講求「輔治之方，究極時弊，而參酌古今以為補救之策」的徐棟（1792-1865）乃「得古人明體達用之遺意」；³²推薦曾上書朝廷陳言治國方針的倭仁（1804-1811）為「體用兼賅」之儒，足以勝任帝師之職。³³這些都是著眼於其新型態的「體用」觀而立論的。

²⁸ [清]方宗誠：〈上吳竹如先生〉，卷2，頁679。[清]方宗誠：〈春秋傳正誼敘〉、〈與汪仲伊書〉，《柏堂集·續編》，卷2，頁211；卷7，頁277。

²⁹ [清]方宗誠：〈讀書說〉，卷4，頁153-154。

³⁰ [宋]朱子：「惻隱、羞惡、辭讓、是非，情也；仁、義、禮、智，性也。心統性情者也。端，緒也。因其情之發，而性之本然可得而見，猶有物在中而緒見於外也。」參見氏著：〈公孫丑章句上〉，《四書章句集注·孟子集注》，卷3，頁238。

³¹ [清]方宗誠：〈校栞游定夫先生集敘〉，《柏堂集·續編》，卷2，頁221。

³² [清]方宗誠：〈校訂歸田自課二錄敘〉，卷2，頁213。

³³ [清]方宗誠：〈應詔陳言疏〉，《柏堂集·續編》，卷21，頁389。

三、聖賢圖象的轉化：從「體道人格」到「德性踐履」

儒家品鑑聖賢圖象的傳統，可追溯自孔子稱頌堯舜、品題弟子，至孟子稱譽伯夷、伊尹、柳下惠，³⁴基本上均是構築於道德的修養；後有魏晉時期《人物志》、再至宋儒發展出「觀聖賢氣象」、尋繹「孔顏樂處」作為修養工夫，強調自覺地成聖成賢為人生終極的目標。³⁵隨者時代環境的變化，即使是同為理學家的方宗誠，由於所重視的義理內涵轉變，因此其所提揭的聖賢人格型態、詮解的孔顏樂處自然有別於宋儒，此一轉換後的標準，具體表現出其時代特質的聖賢人格型態。

（一）聖賢氣象：人文道德世界中的完滿人格特徵

對於儒家而言，氣象指的應是內在德性展現於外在形體的表徵，即如《孟子》所言：「君子所性，仁義禮智根於心，其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。」³⁶聖賢君子的氣象透過文獻記載傳述，供予儒者解讀其思想與生命精神內涵，且亦由於時空及個人思想傾向的差異，而有不同的詮釋與擇取。

³⁴ 如〈泰伯〉：「大哉，堯之為君也！巍巍乎，唯天為大，唯堯則之」、「巍巍乎，舜、禹之有天下也，而不與焉。」〈公冶長〉：「子貢問曰：『賜也何如？』子曰：『女器也。』曰：『何器也？』曰：『瑚璉也！』」「由也，千乘之國，可使治其賦也，……求也，千室之邑，百家之乘，可使為之宰也，……赤也，束帶立於朝，可使與賓客言也，……。」〈萬章下〉：「伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也；孔子，勝之時者也。」〔宋〕朱熹：《四書章句集注·論語集注》，卷4，頁107；卷3，頁76-77。〔宋〕朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，卷9，頁315。

³⁵ 牟宗三勾勒出中國人學發展脈絡，包括「孔孟立德性」、「魏晉開智悟與美趣」、「宋儒以超越領域統一德性、智悟、美趣」三階段，以宋儒能契合孔孟「內在道德性」，故能開拓新的成德之學，正式拈出「觀聖賢氣象」此一自覺工夫為人生的終極目標，因此言「觀聖賢氣象」自宋儒肇始。蔣年豐則援引《論語》、《孟子》為例證，指出觀聖賢氣象應溯於先秦，非如牟氏所論始於北宋諸儒。其後有學者指出，蔣年豐從文獻來檢討牟宗三哲學基礎下的人學架構，顯得單薄無力，但蔣氏論說的更重要意義在於提出西方解釋學開發中國經學精神的新視域及研究方法。參見牟宗三：〈「人物志」之系統的解析〉，收於氏著：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1962年），頁50、64-66；蔣年豐：〈品鑒人格氣象的解釋學〉，收於氏著：《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》（臺北：桂冠圖書，2000年），頁1-23；吳冠宏：〈人物品鑒學之新向度的探索——從蔣年豐〈品鑒人格氣象之解釋學〉一文談起〉，《成大中文學報》第27期（2009年12月），頁1-36。

³⁶ 〔宋〕朱熹：〈盡心章句上〉，《四書章句集注·孟子集注》，卷13，頁355。

理學家善言儒者氣象，其內在所含藏的哲理思想與境界，透過現代學者的研究成果，³⁷已可勾勒出一清晰圖象。在宋代理學語境下，理想的人格型態並不侷限於社會道德層面，而是一種與天地萬物圓融合一的境界，呈現的是超越經驗層面的體證成果；因此，在宋代理學家的著作中，藉由觀鳶飛、魚躍、雞雛、窗前草、驢鳴等天地萬物來體現道體的生生不息；³⁸所謂「言體天地之化，已剩一體字，只此便是天地之化，不可對此個別有天地」，³⁹這是對於人的內在德性與天地同一根源性的逆覺，亦即聖賢氣象與天地氣象相通，其身上展露的氣象也就是天地的氣象，這種天人合德的語言是屬於本體論的語言；此時聖賢人格所指涉的概念是人性回復到本體論意義的先天狀態之體證，也就是一種「體道人格」的顯現。⁴⁰當然，這樣的聖賢雖仍承擔了政教倫理的責任，但更重要的是能夠在具體生活中展現超越的本性，此一「體道人格」的聖賢氣象作為後儒在成德進路上欣慕、倣效的典範，深具理學思想工夫論之意蘊。

方宗誠以經驗世界的人倫政教領域取代了程朱性命之學超越層面之意義，具體表現於理學家傳統命題「觀聖賢氣象」。方宗誠禮讚聖賢曰：

《書》記堯之氣象曰：允恭克讓；舜之氣象曰：溫恭允塞；舜稱禹曰：不矜不伐；子貢形容夫子之氣象，曰：溫、良、恭、儉、讓；顏子願無伐善無施勞；程子，一團和氣，……吾質偏於剛直躁率，須常以聖賢此等氣象存於胸中。⁴¹

³⁷ 如前註所論牟宗三、蔣年豐，另如楊儒賓：〈變化氣質、養氣與觀聖賢氣象〉，《漢學研究》第19卷第1期（2001年6月），頁103-136；楊儒賓：〈孔顏樂處與曾點情趣〉，收於黃俊傑主編：《東亞論語學：中國篇》（上海：上海華東師範大學出版社，2011年），頁21-42；盧其薇：《朱子聖賢氣象研究》（臺南：國立成功大學中國文學系碩士論文，2006年）；林永勝：〈作為樂道者的孔子——論理學家對孔子形象的建構及其思想史意義〉，《清華中文學報》第13期（2015年6月），頁5-48等。

³⁸ 程顥、程頤：《二程遺書》：「『鳶飛戾天，魚躍于淵，言其上下察也。』此一段子思吃緊為人處，與『必有事焉而勿正心』之意同，活活潑潑地。」「觀雞雛，此可觀仁。」「周茂叔窗前草不除去。問之，云：與自家意思一般。子厚觀驢鳴，亦謂如此。」〔宋〕程顥、程頤：《二先生語三》，《二程遺書》（上海：上海古籍出版社，2000年），卷3，頁111、112。

³⁹ 〔宋〕程顥、程頤：《二先生語二上》，《二程遺書》，卷2，頁67-68。

⁴⁰ 參見楊儒賓：〈變化氣質、養氣與觀聖賢氣象〉，頁116-121。按：「體道人格」一語引自楊儒賓：〈孔顏樂處與曾點情趣〉，尤其頁40-42。

⁴¹ 〔清〕方宗誠：〈論存養省察克治〉，《柏堂遺書·志學錄》，卷4，頁6左-6右。

上述聖賢包括上古聖王、孔子（西元前 551-479）、顏淵（西元前 521-481）、程顥（1032-1085）等人，除程顥為宋儒之外，其餘均是宋代理學家常品鑑的對象。方宗誠承襲了此一鑑裁人物的傳統，同樣極度稱美三代、先秦聖賢，然而，其擇取的面向顯然與宋儒有了差異，背後反映方宗誠價值意識。引文中所稱美的「允恭克讓」、「溫恭允塞」、「不矜不伐」、「溫、良、恭、儉、讓」、「無伐善無施勞」均是著眼於德性踐履的形體表徵，是一種具體的溫潤謙和精神，尤其形容孔子「溫、良、恭、儉、讓」一語，是方宗誠再三致意的聖賢氣象，如申述朱子注《論語》「孝弟也者，其為人之本與」章中「與者，疑辭，謙退不敢質言也」，方宗誠言：「『謙退不敢質言』，乃儒者氣象也，學者宜玩味此意，以為涵養德性之助。」⁴²對於《論語》「夫子溫、良、恭、儉、讓以得之」，方宗誠闡曰「子貢第就夫子之氣象能感人者言耳」。⁴³這些聖賢的實質德性表徵雖然沒有超出宋代理學家形構的聖賢氣象之中，但就宋代理學家而言，超越的體證人格應該才是更高、更核心價值的展現。而方宗誠強調的都是生活實踐中的親切下手處：

知孔子者，當日惟顏子喟然一章為得其真，故周子曰：「發聖人之蘊，教萬世無窮者，顏子也。」子貢能知聖，然畢竟不離窺測擬議，如曰「夫子之文章可得而聞，夫子之言性與天道不可得而聞」，終不免離文章、性道為二；「夫子之牆數仞，不得其門而入」、「夫子日月也，無得而踰焉」、「夫子之不可及也，猶天之不可階而升也」，皆晚年學成之語，然愈形容愈高遠、愈不親切，惟「夫子溫、良、恭、儉、讓以得之」一語為善，形容有道者氣象，餘則皆無下手處，不似孔子、顏子之言，令人當下可學。⁴⁴

從方宗誠著重「實踐」、「致用」的學術性格來看，便不難理解他會擇取「溫、良、恭、儉、讓」為孔子氣象作為「當下可學」之處，相較於宋儒在天人性命之學的基礎上以「元氣」、「天地」、「無跡」等抽象高邈境界的描述，⁴⁵

⁴² [清]方宗誠：《柏堂遺書·讀論孟筆記》，卷1，頁3右。按：〔宋〕朱子注文參見氏著：《學而》，《四書章句集注·論語集注》，卷1，頁48。

⁴³ [清]方宗誠：《柏堂遺書·讀論孟筆記》，卷1，頁5右。

⁴⁴ [清]方宗誠：《論立志為學》，《柏堂遺書·志學錄》，卷1，頁17左-18右。

⁴⁵ [宋]程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局，1981年），卷5，頁76。按：原文：「仲尼，元氣也；顏子，春生也；孟子，并秋殺盡見。……仲尼，天地也；顏子，和風慶雲也；孟子，泰山巖巖之氣象也。觀其言，皆可以見之矣。仲尼無跡，顏

方宗誠對超越層面的淡化是十分顯著的；換言之，聖賢圖象已由「體道人格」轉化為經驗層面中道德活動的呈顯。方宗誠將聖賢氣象限縮在一般德性精神，與宋儒以心性本體論為基礎所建構的聖賢氣象，實已是不同的取向了。

此外，考察方宗誠以「聖人氣象」為訓釋經典文義之判準，更可見其將聖賢氣象由形上的自然世界挪移到人文世界的情形。如《論語·為政》：「今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養；不敬，何以別乎？」方宗誠質疑朱子所註解「若能養其親而敬不至，則與養犬馬者何異」，將父母比配為犬馬之說，他認為：

聖人出詞氣斯遠鄙倍，以犬馬配父母，立言雖曰「深警」人子之詞，然與聖人之氣象疑若有不相似者。考舊註包咸云：「犬以守禦，馬以負乘。皆養人者」，是以犬馬比人子而言，此正解也。《集註》用何晏之說，謂人養犬馬，似不可從。⁴⁶

又如《論語·公冶長》「宰予晝寢。子曰『朽木不可雕也……』子曰『始吾於人也……』」章中出現兩次「子曰」，朱子引胡寅（1098-1156）所言「『子曰』疑衍文，不然，則非一日之言也」做為說明。方宗誠則言：

此節胡氏疑「子曰」為衍文，似猶未盡聖人氣象；謂其「非一日之言」，則誠得當日之情事。……聖人責人詞不迫切而反復激厲，一片肫摯之氣流露於言外，記者特加「子曰」二字以別之，此正傳神之妙。⁴⁷

再如《論語·雍也》「子謂仲弓曰犁牛之子騂且角」章中，方宗誠反駁朱子《集註》「仲弓父賤而行惡，故夫子以此譬之」言：

《集註》謂「仲弓父賤而行惡」，雖有所本，恐非確據，且稱人子之而喻其父為犁牛，辭氣輕猥，似不合聖人氣象。⁴⁸

子微有跡，孟子其跡著。」

⁴⁶ [清]方宗誠：《柏堂遺書·讀論孟補記》，卷1，頁1右-2左。按：[宋]朱子注：「言人畜犬馬，皆能有以養之，若能養其親而敬不至，則與養犬馬者何異。甚言不敬之罪，所以深警之也。」參見氏著：〈為政〉，《四書章句集注·論語集注》，卷1，頁56。

⁴⁷ [清]方宗誠：《柏堂遺書·讀論孟補記》，卷1，頁4左-4右。按：[宋]朱子注文參見氏著：〈公冶長〉，《四書章句集注·論語集注》，卷3，頁78。

⁴⁸ [清]方宗誠：《柏堂遺書·讀論孟補記》，卷1，頁5右-6左。按：[宋]朱子注文參見

這三則文字中，方宗誠所述及的「聖人氣象」，全就聖人言語辭氣而論，彰顯的是一種具體生活情境裡的如實氣度氛圍。程朱理學中所形構自性圓滿體證者已被方宗誠改塑成實踐德性而受人感知者，其間的差異，已不言而喻了。

（二）孔顏樂處：由實功實得而來

論及「聖賢氣象」，自然涉及另一理學家們討論修養境界中不可忽視的議題——孔顏樂處。自周敦頤（1017-1073）要求二程「尋顏子、仲尼樂處，所樂何事」，後有程顥引《論語》「吾與點也」的贊悟、⁴⁹程頤（1033-1107）作〈顏子所好何學論〉，對於描述內在體悟的「孔顏樂處」闡述始終不絕，與朗現精神境界表徵的「聖賢氣象」，同是歷來理學家共同關懷的論題。雖然，宋明儒者們的闡發也因著各思想家義理的側重處不同而有差異，然大體而言，宋明理學家所詮釋的孔顏之樂指的是天人合德的沛然自覺體驗，其意蘊實是超越《論語》中所載孔子「飯疏食飲水，曲肱而枕之」、顏子「一簞食，一瓢飲，在陋巷」的「樂亦在其中」、「不改其樂」的安貧生活表徵，⁵⁰正如程顥所言「簞、瓢、陋巷非可樂，蓋自有其樂耳，『其』字當玩味，自有深意」，⁵¹指的即是天人性命理趣況味的境界。

方宗誠對於朱子詮解《論語》「飯疏食飲水」章言「聖人之心，渾然天理，雖處困極，而樂亦無不在焉」，評論言：

《集註》「聖人之心，渾然天理」，是發明所以「疏水曲肱，樂在其中」之故。然則欲尋孔子之樂，須在去欲存理上做工夫。老、莊、列、佛之流，亦能視不義之富貴如浮雲，以其能在去欲上用功，所以亦樂；然去欲而不知存理，連天理亦以為障而去之，所以又落邊見矣。⁵²

類似觀點還有：

氏著：〈雍也〉，《四書章句集注·論語集注》，卷3，頁85。

⁴⁹ [宋]程顥、程頤：〈二先生語二上〉，卷2，頁66。〈二先生語三〉：「某自再見茂叔後，吟風弄月以歸，有『吾與點也』之意。」[宋]程顥、程頤：《二程遺書》，卷3，頁112。

⁵⁰ [宋]朱熹：〈述而〉、〈雍也〉，《四書章句集注·論語集注》，卷4，頁97；卷3，頁85。

⁵¹ [宋]程顥、程頤：〈明道先生語二〉，《二程遺書》，卷12，頁182。

⁵² [清]方宗誠：《柏堂遺書·讀論孟筆記》，卷1，頁36左。按：[宋]朱子注文參見氏著：〈述而〉，卷4，頁97。

疏水曲肱之中有義存焉，盡吾義而無毫髮之憾，何樂如之？世人處貧賤患難，不知在其中盡義，而但思在其外，求樂所以長戚戚也，不然則一味曠達，而於義有歉，亦不顧此。又老、莊之樂，非聖人之樂矣。⁵³

這兩段看似延展程朱理學思想的論述，實有一共同特色，即是對於程朱理學所謂「孔子之樂」的內涵有所擇取。方宗誠指出「孔子之樂」在於「須在存理去欲上做工夫」、「盡吾義而無毫髮之憾」，此說避免了懸空而抽象的渾然化境語言使人混同於老、莊，且明確指出，踏實的踐履工夫才是獲致「樂」的唯一正途；方宗誠的闡述淡化了孔顏之樂的超越義，強調的是體證天理流行之後仍須將此道德動能付諸實踐，這種具體道德意蘊層面的樂，是方宗誠更加重視且追求的，他說道：

周子令二程尋仲尼、顏子樂處，所樂何事，此周子喫緊為人處也。愚思孔子之樂，從發憤忘食得來；顏子之樂，從克己復禮、不遷怒、不貳過得來；孟子之樂從反身而誠、仰不愧、俯不忤得來。學者玩此數章，則知尋樂下手工夫矣。⁵⁴

顏子心不違仁，所以樂。周子懼人走入寬廣放蕩一路，但以游行自在為樂，如莊周逍遙遊之類，而不知求全其仁，如每令程子尋仲尼、顏子樂處，所樂何事。知其所樂何事，然後知孔顏之樂與莊周大有不同矣。程子引而不發，朱子亦不為之說，但謂「學者當從事於博文約禮之誨，以至於欲罷不能，既竭其才，則庶乎有以得之矣」，其意何也？蓋樂是實得後之效驗，實得從實功來，否則雖知所樂何事，仍是孔顏之樂，非己之樂，無實得也。⁵⁵

由於方宗誠思索的「樂」在於「存理去欲上做工夫」、「盡吾義而無毫髮之憾」，因此他從《論語》內容中搜檢出「發憤忘食」、「克己復禮、不遷怒、不貳過」、「博文約禮」等具體的修養臻於極致後的實得效驗代表孔顏之樂；是以，尋繹孔顏之樂的要旨不僅在於體察聖賢樂道者的境界，更重要的透過自身的實踐以獲取此「樂」。依此，更進一步來看，方宗誠所理解的孔顏

⁵³ [清]方宗誠：〈論存心謹言慎行處境〉，《柏堂遺書·志學錄》，卷2，頁10左-10右。

⁵⁴ [清]方宗誠：〈論立志為學〉，卷1，頁14右。

⁵⁵ [清]方宗誠：《柏堂遺書·讀論孟筆記》，卷1，頁28右-29左。

之樂，同時也已經預設了孔顏之學的內涵。按理學傳統來說，孔子是「樂在其中」，臻至「無跡」的至聖；顏子是「不改其樂」僅次於聖人的「微有跡」者，⁵⁶故而理學家常勸勉學者「學顏子之學」。⁵⁷雖方宗誠同樣推崇顏子為孔門中地位最高者，稱顏子是聖門諸子中聞夫子之言「尤能語之不惰」、「直下承當」者，⁵⁸然而，對於顏子之學的內涵，已有別於宋儒所詮解的「體天之學」，⁵⁹轉化成現實生活的德性踐履，在《論語·公冶長》「子謂子貢曰女與回也孰愈」章中，朱子詮解子貢贊顏子「聞一以知十」，言「顏子明睿所照，即始而見終」，方宗誠分析：

顏子明睿，子貢非不有也，惟顏子之學專用心於德行，語之不惰，得一善拳拳服膺，知行並進，則智慧日生，所以能「明睿所照，即始而知終」。子貢之學，始未免聰明，外用不能似顏子之反躬實踐，心體力行。⁶⁰

再看方宗誠論析《論語·衛靈公》「子曰吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也」言曰：

思是懸空悟道，學是腳踏實地去做工夫。學字包知行，如即物窮理，即事盡道，則知一件是一件，行一件是一件，皆是實得。「舜明於庶物，察於人倫，由仁義行」，此千古真正學脈。……顏子仰、鑽、瞻、忽、始亦是在思上用功；後來博文約禮，方是在學上用工夫，與孔子此章一般。⁶¹

方宗誠在此引用了《孟子·離婁下》中屬於踐履層次的「明於庶物，察於人倫」作為「千古真正學脈」，這樣的擇取視角亦與過去理學家從心性主體

⁵⁶ [宋]程顥、程頤：《二程集》，卷5，頁76。

⁵⁷ 如周敦頤曰：「志伊尹之所志，學顏子之所學。」[宋]朱熹：《通書注》，收於朱人傑等編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002年），第13冊，頁107。程子曰：「學者要學得不錯，須是學顏子」、「人當學顏子之學」。[宋]程顥、程頤：《二先生語三》、《明道先生語二》，卷3，頁114；卷12，頁182。

⁵⁸ [清]方宗誠：《柏堂遺書·讀論孟筆記》，卷2，頁11左；[清]方宗誠：《論從祀賢儒學術事迹》，《柏堂遺書·志學錄》，卷8，頁5左。

⁵⁹ 參見楊儒賓：《孔顏樂處與曾點情趣》，頁28-29。

⁶⁰ [清]方宗誠：《柏堂遺書·讀論孟筆記》，卷1，頁21左-21右。按：[宋]朱子注文參見氏著：《公冶長》，卷3，頁77。

⁶¹ [清]方宗誠：《柏堂遺書·讀論孟筆記》，卷2，頁28左。

入手而聚焦於「由仁義行」的詮釋有所不同；所謂「得一善拳拳服膺，知行並進」、「博文約禮，方是在學上用工夫」，強調的是具體的踐履。顯然，方宗誠是將顏子之學置於人文世界的倫理教化場域中看待，經驗層的社會文化責任是其主要的考量，這樣的聖賢之學已經很難看出如宋代理學家以心性論為基礎的理路軌跡，反而是近於乾嘉漢學從克己修身的角度來看待道德實踐的問題，所偏重的是對外王的期許。因此，比較朱子與方宗誠在《論語》著名「子路、曾皙、冉有、公西華侍坐」章裡曾點所言「暮春者，春服既成。冠者五、六人，童子六、七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。夫子喟然歎曰：『吾與點也。』」的詮解路徑，便可輕易看出二者旨趣有頗大差異。朱子言：

曾點之學，蓋有以見夫人欲盡處，天理流行，隨處充滿，無少欠缺。故其動靜之際，從容如此。而其言志，則又不過即其所居之位，樂其日用之常，初無舍己為人之意。而其胸次悠然，直與天地萬物上下同流，各得其所之妙，隱然自見於言外。視三子之規規於事為之末者，其氣象不侔矣，故夫子歎息而深許之。⁶²

朱子視曾點之言展現了心性修養究極的成果，意即「天理流行」的境地，且能悠然於內而從容地顯露於外。至於方宗誠則言：

曾點之胸次超然者，以有見於「天理流行，隨處充滿」，而無分外之想也。使當治賦、足民、相禮樂之時位，則即治賦、足民、相禮樂，亦是春風沂水之樂也，素位而行，何所矜張？若當其時位而有羨於春風沂水，亦為願外，非素位而行之道矣。……曾點是見到素位而行之道……然曰「異乎三子者之撰」、曰「夫三子者之言何如」，則亦似有鄙夷三子意思，在夫子曰「亦各言其志也已矣」，見得都是一般，不必分別。……隨分位而為之，則即治賦、為宰亦即是天理流行，豈有異哉？⁶³

有別於朱子自然渾化境界的詮釋，方宗誠則在淡化心性之學、削減超越面相的思想性格下，將春風沂水的境界轉化成「實然」的經驗世界，因此，春風沂水之樂與治賦、足民、相禮樂都是「天理流行」的呈現，其間的差

⁶² [宋]朱熹：〈先進〉，《四書章句集注·論語集注》，卷6，頁129-131。

⁶³ [清]方宗誠：《柏堂遺書·讀論孟筆記》，卷2，頁8右-9左。

異，乃在於「素位」、「時位」罷了。換言之，在方宗誠看來，孔子認肯曾點之處，在於曾點掌握了聖人胸懷落實於政教場域的原則——「素位而行之道」。方宗誠對「吾與點也」的自得欣趣的理解，與朱子所論有顯著的差異，此一不同，正是義理層面的認知傾向差距所在。

四、學術論辯的轉化：從「捍衛道統」到「體身實用」

朱子承繼北宋理學思想，結合個人心性之學、政治理念與實踐在《中庸章句·序》中確立了具體傳道統緒的道統理論。⁶⁴此後道統觀進入儒學發展史，列入道統系譜的傳承者代表學術正統，⁶⁵除了關係著學術思潮主流地位，更牽涉政治勢力、社會利益的支配，故而在儒者的諸多論述中，往往寄寓著競取正統的意識。自朱子在建構道統論的過程，即曾與當時儒者陸象山（1139-1191）、陳亮（1143-1194）就傳承聖賢之系譜、義理思想等相互辯駁；⁶⁶其後則有陽明學者以良知學為顏子之傳爭取學術正統，對於程朱學偏重曾子為聖學真傳典範的挑戰意味甚為鮮明；⁶⁷明儒於天順、成化後，

⁶⁴ [宋]朱熹：「蓋自上古聖神繼天立極，而道統之傳有自來矣。其見於經，則『允執厥中』者，堯之所以授舜也；『人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中』者，舜之所以授禹也。……自是以來，聖聖相承：若成湯、文、武之為君，皋陶、伊、傅、周、召之為臣，既皆以此而接夫道統之傳，若吾夫子，則雖不得其位，而所以繼往聖、開來學，其功反有賢於堯舜者。然當是時，見而知之者，惟顏氏、曾氏之傳得其宗。及曾氏之再傳，而復得夫子之孫子思，……自是而又再傳以得孟氏……故程夫子兄弟者出，得有所考，以續夫千載不傳之緒。」參見氏著：〈序〉，《四書章句集注·中庸章句》，頁14-15。按：關於朱子建立道統之研究，請參張永儁：〈宋儒之道統觀及其文化意識〉，《臺大文史哲學報》第38期（1990年12月），頁275-312；饒宗頤：《中國史學上之正統論》（上海：上海遠東出版社，1996年）；張亨：〈朱子的志業——建立道統意義之探討〉，收於氏著：《思文之際論集：儒道思想的現代詮釋》（臺北：允晨文化，1997年），頁285-349；陳逢源：〈宋儒聖賢系譜論述分析——朱熹道統觀淵源考察〉，《政大中文學報》第12期（2010年6月），頁75-116。

⁶⁵ 本文所言「系譜」，非指〔法〕傅柯（Michel Foucault，1926-1984）以追溯文化形式和權力關係形構的宗譜學概念，而是較近於漢族中「譜牒」之意，即家族世系、血統關係：一方面追溯光榮的祖先，以明家世顯赫；一方面紀錄值得書寫的光榮歷史。葛兆光言：「這種系譜以及更接近傳統歷史想像的道統，重心在於追認過去的歷史，確立當下的合法性，而不太考慮盡可能恢復哲學或思想的歷史，或者說，它在很大程度上，它以『道統』或者『系譜』代替了歷史。」參見葛兆光：〈道統、系譜與歷史：關於中國思想史脈絡的來源與確立〉，《文史哲》2006年第3期，頁48-60，引文見頁48。

⁶⁶ 參見張亨：〈朱子的志業——建立道統意義之探討〉，頁309-325。

⁶⁷ 參見呂妙芬：〈顏子之傳：一個為陽明學爭取正統的聲音〉，《漢學研究》第15卷第1期

往往藉由著作、⁶⁸私修學術史以彰揚程朱學統或興起的陽明心學；乾嘉時期漢、宋學論爭中，方東樹對漢學的抨擊，實即為道統傳承之爭的呈現。

方宗誠論學雖歸本程朱理學，但在當時外在環境鉅變之下，他所崇奉、呈顯的理學思想已有了顯著的變化，如前所述，此時其關注的焦點不再如方東樹以捍衛朱子道統地位為職志，而是在於將程朱理學與躬行實踐、現實致用的工夫結合起來，在此學術準則下，對於漢學、心學的評述自然有別於清中葉宗奉程朱之儒者。方宗誠對於辨論學術的態度：

竊以謂吾輩為學宜急於辨人品之真偽，無急於辨學術之異同；宜急於辨吾心之理欲，無急於辨他人之是非。……要皆攻邪不攻偏，攻偽不攻正，爭理欲不爭異同。⁶⁹

又言：

學之不講久矣，語及正學、言及先儒，大都笑而不應，甚或疾之如讎。其有才智者，又或耳食一二正言，全不知體之於身，施諸實用。⁷⁰

方宗誠一方面批評當時論辨學術者之失，另一方面也指出學術在致用層面的實踐成效，所謂「體之於身」、「施諸實用」，才是論學的終極目的，這是在重視致用的思考下所彰顯的特色；且提出了「攻邪不攻偏」、「攻偽不攻正」、「爭理欲不爭異同」的辨學原則，依此，對於心學、漢學的辯駁，呈現了道咸時期宋學家之特色。

（一）論心學：各取其長去其偏

方宗誠宗主程朱之學，並分析各家思想差異之因，曰：

古之聖賢求道則同，而用功不一，蓋各就己之氣質上磨礱，各就己之嗜好上克治，各就己之知識上擴充，各就己之地位上處置，大要歸於天理之正而已。……程子主敬，朱子格物窮理，固孔孟之正

（1997年6月），頁73-92。

⁶⁸ 如劉欣怡：〈王圻《續文獻通考·道統考》中的「文獻」與「道統」觀析論〉，《中國文哲研究通訊》第18卷第3期（2008年9月），頁25-38；陳祖武：〈從《聖學宗傳》到《理學宗傳》〉，《中國學案史》（臺北：文津出版社，1994年），頁55-109。

⁶⁹ 〔清〕方宗誠：〈復劉岱卿書〉，《柏堂集·前編》，卷4，頁79。

⁷⁰ 〔清〕方宗誠：〈復方魯生先生書〉，卷4，頁82。

脈也；即象山先立大、陽明致良知、念臺慎獨，其學皆有所偏，不如周、程、張、朱得聖學之全，然亦是各有致力處，各有得力處，其後因各以其致力而得力者以為宗。……所以講說處雖有不合，而大倫大節究無不同，學者於古人之書，當以四子五經及宋大儒程朱之言為主，其餘亦當各取其長去其偏，以為己益而用功。⁷¹

方宗誠從個人嗜好、知識、地位的差異而論各家在求道的不同，雖各有所偏，無法臻於程朱而為「孔孟之正脈」，但畢竟仍各具所長，究極於「大倫大節」之目標是一致的，故而方宗誠主張以「各取其長去其偏」的方式來看待心學。他評論自明代以來考究程朱、陸王關係的諸多主張，言：

夫象山、陽明之學，舍居敬窮理而以立大體、致良知為言，其似是而非之間，誠不免有毫釐千里之判。然其中亦多有心得之妙，務反求而不喜外馳，非盡無善可取也。若宗之者執其非以為是，而辨之者又或立言太過，雖其是者亦屏絕以為不足觀；其為和同之論者，則又不辨是非，而徒為一切籠蓋之說，是皆未能析之精而得其公與平者也。⁷²

方宗誠批評陸、王二人揭舉「立大體」、「致良知」的修養工夫乃似是而非，固然失諸正道，但同時亦認為不能全然否定心學價值；因此，後世無論是推崇者的全盤肯定、否定者的一切摒除、或調和者的籠統概說，恐怕都是有欠公允的，在此他肯定了陸王心學「務求反而不喜外馳」的特點，應是相較於乾嘉漢學專主於訓詁考據工夫而論，且最終極之目標仍在於心體至善完滿，故認為陸王心學雖不及程朱之學，但「亦莫不有孔子之道」。⁷³方宗誠曾述及自身對於陸王心學態度之轉變：

往者宗誠妄論先儒學脈，不喜陸王，深為先生所斥。因取陸王書虛心體玩，乃知其言失者固多，而其得者亦間有合於孔、孟教人之旨，雖解說文字間與程朱不同，而究其修己淑世之心，無非欲以明天理、盡人倫為極則，偏駁誠所不免，直誠為異端亦過也。⁷⁴

⁷¹ [清]方宗誠：〈論立志為學〉，卷1，頁13左-13右。

⁷² [清]方宗誠：〈讀《陽明先生拙語》敘〉，《柏堂集·續編》，卷3，頁233。

⁷³ [清]方宗誠：〈復劉岱卿書〉，卷4，頁79-80。

⁷⁴ [清]方宗誠：〈復方魯生先生書〉，卷4，頁81。

方宗誠由先前拘執學脈之見而「不喜陸王」，至後來部分的認同，以陸王心學有「修己淑世之心」而將之排除於「異端」之列，呈顯的是講求現實生活致用的意旨。相較於方東樹批評「功業在一時，學術在萬世」⁷⁵以回應清初學者湯斌（1627-1687）由陽明外在功業而尊護其學術教法；方宗誠的態度有了極大的轉向，他從陽明、劉宗周（1578-1645）外在事功上回溯其思想價值：

陽明所以折權姦於方熾，定大變於呼吸，羽書旁午，從容自在；讒謗交加，毫不動心，未始非平日致良知之功也？是豈得謂之非好學哉？……念臺之學之得失亦猶是耳，觀其居身、居官、夷險一節，從容就義，亦豈非由平日慎獨誠意之功哉？……是故陸王諸儒之學可以謂之偏，不可謂之為異端；諸儒之學雖偏，而實能力行以至其極，今之宗程朱者，亦必能力行以至其極，而後為賢於諸儒焉；不然，雖所見中正勝於諸儒，究不若諸儒之實有所得也。⁷⁶

是以，方宗誠對於陸王心學的反省，實如現代學者所指具有不爭門戶的融合傾向之晚清儒學特質，⁷⁷更重要的是在思想上呈現了鮮明的致用性傾向。若就致用性傾向加以考察，將不難發現，方宗誠在「力行以至其極」的原則下，對於心學思想內涵的辨述，其焦點不再鎖定於傳統理、氣、心、性等脈絡，其關懷的重點自然轉移至修養工夫的檢視，因此方宗誠屢以「廢格物窮理之功」為陸王心學之「偏」，言：

老、莊、楊、墨、陸、王豈非君子哉？即其立言之意，皆是一片救世之心，惟窮理工夫未到，見識偏著一邊，而自以為合於中正之道，所以為學術之差也。⁷⁸

⁷⁵ [清]方東樹：〈切問齋文鈔書後〉，《攷槃集文錄》，收於《續修四庫全書》編纂委員會編：《續修四庫全書》第1497冊（上海：上海古籍出版社，2002年），卷5，頁335。按：方東樹言：「湯潛菴推陽明功業而竝護其學術，不知功業在一時，學術在萬世。學術誤則心術因之，心術壞則世道因之。陽明率天下以狂而詈朱子為洪水猛獸，其罪大矣。當日宸濠之事，即無陽明，一良將足以辦之，孰輕孰重，以潛菴之賢，猶黨同倒見，況於無真識而託忠厚之名者哉！」

⁷⁶ [清]方宗誠：〈復玉峰先生書〉，《柏堂集·前編》，卷4，頁83。

⁷⁷ 車冬梅：〈析晚清理學學術特徵〉，頁48-51。

⁷⁸ [清]方宗誠：《柏堂遺書·讀論孟筆記》，卷2，頁12右。

辨陽明者多罪其以致良知為宗，不知果不廢格物窮理之功，則雖以致良知為宗，固與朱子無倍也；辨念臺者多罪其以慎獨誠意為宗，不知果不廢格物窮理之功，則雖以慎獨誠意為宗，亦與朱子無倍也。即如象山之先立其大、白沙之主靜、甘泉之體認天理，皆何嘗不有益於學者，惟一廢格物窮理之功，乃生弊耳。⁷⁹

方宗誠此處評論宋明心學家之失，不是在於思想內涵差異，而是從「格物窮理」入手，以此判定於儒門偏、正之別，在他看來，不僅陽明「致良知」、蕺山「慎獨誠意」，甚至象山「先立其大」、陳獻章（1428-1500）「主靜」、湛若水（1466-1560）「體認天理」等諸說，皆只得儒門聖學之一隅，而主要的偏失，即在於思想體系中排除了朱子格物窮理之學。這樣的理解，似乎頗有粗疏之疑，且不免遭未能掌握心學思想之譏，更與清初程朱學者如張烈（1623-1686）作《王學質疑》、嘉道時期方東樹作〈辨道論〉、〈跋《南雷文定》〉、晚清唐鑑（1778-1861）作《國朝學案小識》以強勢的態度鞏固朱子在儒門唯一道統和學統繼承者，有著極大差別，但卻也同時彰顯出在致用的目標下，儒學內部論辨內容的變化。方宗誠論析陸象山之學言：

學之偏全、大小、純駁雖有不齊，而其大本之正則初無二致，豈可排之拒之與釋、老同絕邪？余嘗翫其《遺書》，攷其《年譜》，如謂心即理也、注腳六經……皆不得不謂之偏蔽，前賢論之盡矣。宗陸子者，猶必力主是說，誠可謂不善學者也；然論者因其偏蔽之失，而竝其篤實親切正大精微之論、卓絕之行而棄之，甚或欲屏黜之，使不得與從祀之列，則亦過矣。夫孔子之門，惟顏、曾為傳道大賢，其餘七十子之徒，皆有通有蔽，有得有失。程朱之學，顏、曾正脈也；陸子之學，比於其餘七十子之徒，不亦可乎！⁸⁰

論陽明、蕺山之學言：

竊謂念臺先生之學，以慎獨誠意為宗，其所謂慎獨誠意者，與朱注《大學》之慎獨誠意名同而實異，大旨在存養本原，為萬事之本，故其言曰吾心有獨體焉，是乃天命之性，而率性之道所由出

⁷⁹ [清]方宗誠：〈復玉峰先生書〉，卷4，頁83。

⁸⁰ [清]方宗誠：〈陸象山先生集節要敘〉，《柏堂集·續編》，卷2，頁220。

也。又曰意者心之所存（自注：當云性者心之所存）……陽明氏出，憤末學之支離，以為天下之理即在吾心，而以致良知為教，其所謂致良知者，亦似《大學》明明德，朱子所謂因其所發而遂明之之意也。⁸¹

方宗誠將象山與程朱的地位，比喻為孔門中七十子之徒與「正脈」的顏、曾，在他看來，自宋明以來理學內部學說立場上屢屢針鋒相對的程朱、陸王兩派，似乎並無對峙的必要；至於蕺山的慎獨誠意之說、陽明以致良知為教，方氏同樣認為可與朱子的《大學》詮釋相比附而不悖，這樣的理解，若從二者在本體思想脈絡上來看，當然大有問題，但是在「無急於辨學術之異同」、「攻邪不攻偏」的基本原則下，淡物理學內部間的差異，成為必然的趨向。

（二）論漢學：不切「反諸身心，推之政事」

至於主導清代學術主流的漢學，方宗誠的態度亦不像族兄方東樹作《漢學商兌》嚴辭駁斥漢學家對宋學的訾議，且強烈攻擊漢學家們義理思想，表達護持朱子在儒門正統而展現出十分明確的排他性。基本上，方宗誠仍是在致用的前提下來評述漢、宋學，其言：

乾嘉間號為漢學之徒者，往往有其博而不能有其精，甚且議論偏謬，矜其一得而詆誣程朱，大貽學者心術之害；其宗宋儒之學者，又或但習膚淺之說，硜硜自守而遺其精實博大、明體達用之全規，反授世儒以口實，斯二者皆不足與於真儒之數也。孔子曰「由也升堂矣，未入於室也。」漢儒如伏、毛、許、鄭之於經，譬之則升堂則矣；至宋程、朱，特由其說而精求之，以至於入經之室者耳。今慕升堂者深詆入室為非，而慕入室者謂可不由升堂而至，是皆未得其門而互闕於市者乎？⁸²

方宗誠認為，乾嘉時期無論是尊漢或尊宋的儒者，均不免失之偏頗，皆不足為「真儒之數」。相似的觀點，屢見於方宗誠的論述中，乍看之下，引文的內容似乎頗符晚清學術所具漢宋兼采、漢宋調合者之特質，⁸³然而若細究

⁸¹ [清]方宗誠：〈復玉峰先生書〉，卷4，頁82-83。

⁸² [清]方宗誠：〈編次夏氏三書敘〉，《柏堂集·續編》，卷2，頁219。

⁸³ 相關說法頗多，如朱維錚：〈漢宋調合論——陳澧和他未完成的《東塾讀書記》〉，收於氏著：《求索真文明——晚清學術史論》（上海：上海古籍出版社，1996年），頁44-61；龔

方宗誠將漢儒比擬為孔門升堂者，而宋儒則為入室者，則二者輕重高下便判然可知；再者，所謂入室必然須先由升堂而至，則表示宋儒之成就實仍延續、發展於漢代學術，則漢代學術與宋代學術實為前後相承續的關係，不必然是完全相對立的。由此看來，方宗誠所持宋學立場與方東樹並無二致，但處理漢、宋學之異的方式，則有明顯不同。他只是將漢學納入了自身的宋學，實際上歸本宋學的學術立場並未動搖系統。是故，對於漢學家窮盡精力於訓詁工夫，方宗誠批評言：

近世博學之士，殫精畢力於訓詁名物之末而不求其切要者，以反諸身心、推之政事，專事穿鑿坳會，以為著書立名之資，其於經也，不亦遠乎？……嘗歎漢儒之守章句，宋儒之明義理，其解經雖精麤不同，然皆能實得於心而致之於用。朝廷論大事、決大獄，往往執經以斷，而不徒為空言。故其時學術治道非後世所及。嗟乎！世教之興，豈不賴經學之士無昧其本原也哉？⁸⁴

方宗誠在此強調「反諸身心，推之政事」才是問學的終極目標，學者治經必須著眼於「世教之興」的前提下，才具意義；因此，只要能「致之於用」，訓詁工夫自然不應摒除於學術之外。是以，舉凡專注於訓詁名物卻不切於「反諸身心，推之政事」者，便成為方宗誠批判的對象，其言：

近世學者往往不務讀正經正史以求實德實用，而好觀後人所著穿鑿之註釋、破碎之義理、隱怪之故實、無益之攷證、浮華之詩文，以誇博覽，宜其成就不逮古人遠也。⁸⁵

又批評自乾隆中葉以來，儒者之失：

乾隆中葉，當是時天下承平，儒學甚盛，通經博古之士，探奇索蹟，爭以著述名於時，然多濡染西河毛氏之習，好攻詆程朱，排屏義理之學，雖其攷證名物、象數訓詁、音韻之閒，亦多有補前賢所未逮者，而逐末忘本，探尋微文碎義而昧於道德性命之大原，略於經綸匡濟之實用，號為經學，而於聖人作經明道立教之

書鐸：〈晚清儒學的變化〉，收於氏著：《社會變革與文化趨向：中國近代文化研究》（北京：北京師範大學出版社，2005年），頁121-138。

⁸⁴ 〔清〕方宗誠：〈校訂《養性齋經訓》敘〉，《柏堂集·續編》，卷2，頁219。

⁸⁵ 〔清〕方宗誠：〈論居敬致知讀書窮理〉，卷3，頁3右。

旨反晦焉，細之蒐而遺其巨，華之摘而棄其實，豈非蔽與？且亦未曠觀古今治亂升降之故矣。⁸⁶

這段引文是方宗誠為刊刻方東樹《漢學商兌》、《書林揚鱗》所作敘文，文中不滿乾嘉儒者「攻訛程朱」，此一態度與方東樹如出一轍；然而，細釋方宗誠的論述，即可發現，所謂「略於經綸匡濟之實用」、「未曠觀於古今治亂升降之故」，是悖反了聖人「作經明道立教之旨」，這恐怕才是方宗誠所更加關注的部分；換言之，此時方宗誠論辨的動機，已從「爭正統」所伴隨而來的全面嚴峻抵斥轉化為依「致用性」程度而斥其有所「蔽」了。在方宗誠的著作中，對於訓詁名物的批評均由此而發，如言：

若徒曰窮年佔畢，溺志文藝，非真好學也，必於經書中獨能深體力行，通其全體大用，而後可謂真經學；若徒即訓詁名物、旁搜博攷，非真經學也。⁸⁷

相較於方東樹抨擊漢學家「只向紙上與古人爭訓詁形聲」、「反之身己心行，推之民人家國，了無益處，徒使人狂惑失守」、「虛之至者」的激切辭語，⁸⁸方宗誠所述內容雖與之相近，但由於關注的主軸不同，辭氣亦隨之有所差異而轉趨緩和了。

五、結語

方宗誠在研讀《論語·先進》孔子問眾弟子「如或知爾，則何以哉」一語時，曾曰：「此語最足發人深省。學者莫不欲世用，試內問於心，到底有濟世之實否？予每誦此語，如冷水澆背也。」⁸⁹足見，當時知識分子對於自身的期許，不再是講求個人心性超越的體悟問題，取而代之的是如何於現實世界的實際作為。這樣的思想主軸，不僅不同於宋代程朱理學的究極境地，事實上也已經有別於乾嘉時期的宋學樣貌。如果說方東樹是以辯駁異己的方式來捍衛程朱的道統地位，且在乾嘉學風影響下削弱了心性體證在理學位階的高度；那麼，方宗誠則可說是在道咸時期理學復興之際，從正面來表彰程朱道統，並將程朱的體用之學由心性層面轉化為政教倫理領

⁸⁶ [清]方宗誠：〈校刊《漢學商兌》、《書林揚鱗》敘〉，卷3，頁426。

⁸⁷ [清]方宗誠：〈論立志為學〉，卷1，頁6左-7右。

⁸⁸ [清]方東樹：《漢學商兌》，卷中之上，總頁276。

⁸⁹ [清]方宗誠：《柏堂遺書·讀論孟筆記》，卷2，頁8右。

域。從方東樹的理學論辯到方宗誠倫理教化導向的體用觀，即使他們在論述中運用了不少與宋代程朱理學共同的辭彙，但實已分屬不同類型的體用之學了。

藉由考察方宗誠思想，實可勾勒出晚清理學的轉化情形。首先，超越層面的淡化，導致以「致用」為首出的觀念，成為道咸時期的理學內涵。其次，淡化超越層面的結果，對於聖賢典範的形塑，乃從「體道人格」轉為「德性踐履」的要求，因此，由修身至外王的層次成為論說主軸，心性層面的探求，乃相對隱而不彰。最後，此一致用傾向表現在對心學、漢學的批判上，呈顯出有別於乾嘉時期宋學家的主張，對於理學內部中程朱、陸王之爭，轉而強調心學在社會領域的理想與理學一致；而對漢學的批評，亦不再以爭道統承繼為目標，而是從疏於身心、無助於政事為抨擊。這是在當時社會講求致用思潮下對程朱理學的一種轉化，建構以經世為核心思想的新型態理學，深具其時代意義。

【責任編校：張月芳、黃佳雯】

徵引文獻

專著

- 〔宋〕朱熹 Zhu Xi：《通書注》*Tongshu zhu*，收入朱人傑 Zhu Renjie 等編：《朱子全書》*Zhuzi quanshu*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，2002 年。
- ：《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2003 年。
- 〔宋〕程顥 Cheng Hao、程頤 Cheng Yi 著，王孝魚 Wang Xiaoyu 點校：《二程集》*Er Cheng ji*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1981 年。
- 〔宋〕程顥 Cheng Hao、程頤 Cheng Yi：《二程遺書》*Er Cheng yishu*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，2000 年。
- 〔清〕方東樹 Fang Dongshu：《攷槃集文錄》*Kaopan ji wenlu*，收入《續修四庫全書》編纂委員會 *Xuxiu siku quanshu bianzuan weiyuanhui* 編：《續修四庫全書》*Xuxiu siku quanshu* 第 1497 冊，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，2002 年。

- 〔清〕方宗誠 Fang Zongcheng：《柏堂遺書》*Botang yishu*，收入嚴一萍 Yan Yiping 選輯：《原刻影印叢書集成三編》*Yuanke yingyin congshu jicheng sanbian*，臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，1971 年。
- ：《柏堂集》*Botang ji*，收入《清代詩文集彙編》編纂委員會 *Qingdai shiwen ji huibian bianzuan weiyuanhui* 編：《清代詩文集彙編》*Qingdai shiwen ji huibian* 第 672 冊，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，2010 年。
- 〔清〕江藩 Jiang Fan、方東樹 Fang Dongshu：《漢學師承記（外二種）》*Hanxue shicheng ji (wai erzhong)*，香港 Xianggang：三聯書店 Sanlian shudian，1998 年。
- 〔清〕凌廷堪 Ling Tingkan：《校禮堂文集》*Jiao litang wenji*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1998 年。
- 〔清〕章太炎 Zhang Taiyan：《虬書重訂本》*Qiushu zhongdingben*，收入《虬書初刻本重訂本》*Qiushu chukeben zhongdingben*，北京 Beijing：生活·讀書·新知三聯書店 Shenghuo, dushu, xinzhishi sanlian shudian，1998 年。
- 〔清〕焦循 Jiao Xun：《雕菰集》*Diaogu ji*，臺北 Taipei：鼎文書局 Dingwen shuju，1977 年。
- 〔清〕戴震 Dai Zhen：《戴震集》*Dai Zhen ji*，臺北 Taipei：里仁書局 Liren shuju，1980 年。
- 王汎森 Wang Fansen：《中國近代思想與學術的系譜》*Zhongguo jindai sixiang yu xueshu de xipu*，臺北 Taipei：聯經出版事業公司 Lianjing chuban shiye gongsi，2003 年。
- 北京圖書館 Beijing tushuguan 編：《北京圖書館藏珍本年譜叢刊》*Beijing tushuguan cang zhenben nianpu congkan* 第 163 冊，北京 Beijing：北京圖書館出版社 Beijing tushuguan chubanshe，1999 年。
- 史革新 Shi Gexin：《晚清理學研究》*Wanqing lixue yanjiu*，臺北 Taipei：文津出版社 Wenjin chubanshe，1994 年。
- ：《晚清學術文化新論》*Wanqing xueshu wenhua xinlun*，北京 Beijing：北京師範大學出版社 Beijing shifan daxue chubanshe，2010 年。
- ：《清代以來的學術與思想論集》*Qingdai yilai de xueshu yu sixiang lunji*，北京 Beijing：社會科學文獻出版社 Shehui kexue wenxian chubanshe，2011 年。

朱維錚 Zhu Weizheng:《求索真文明——晚清學術史論》*Qiusuo zhenwenming: wanqing xueshushi lun*, 上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe, 1996 年。

牟宗三 Mou Zongsan:《才性與玄理》*Caixing yu xuanli*, 臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju, 1962 年。

張亨 Zhang Heng:《思文之際論集: 儒道思想的現代詮釋》*Siwen zhi ji lunji: rudao sixiang de xiandai quanshi*, 臺北 Taipei: 允晨文化 Yunchen wenhua, 1997 年。

陳祖武 Chen Zuwu:《中國學案史》*Zhongguo xueanshi*, 臺北 Taipei: 文津出版社 Wenjin chubanshe, 1994 年。

蔣年豐 Jiang Nianfeng:《文本與實踐(一): 儒家思想的當代詮釋》*Wenben yu shijian (1): rujia sixiang de dangdai quanshi*, 臺北 Taipei: 桂冠圖書 Guiguan tushu, 2000 年。

錢穆 Qian Mu:《中國學術思想史論叢(八)》*Zhongguo xueshu sixiangshi luncong (8)*, 臺北 Taipei: 臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan, 2000 年。

鍾彩鈞 Zhong Caijun 主編:《朱子學的開展——學術篇》*Zhuzixue de kaizhan: xueshu pian*, 臺北 Taipei: 漢學研究中心 Hanxue yanjiu zhongxin, 2002 年。

饒宗頤 Rao Zongyi:《中國史學上之正統論》*Zhongguo shixue shang zhi zhengtong lun*, 上海 Shanghai: 上海遠東出版社 Shanghai yuandong chubanshe, 1996 年。

龔書鐸 Gong Shuduo:《社會變革與文化趨向: 中國近代文化研究》*Shehui biange yu wenhua quxiang: zhongguo jindai wenhua yanjiu*, 北京 Beijing: 北京師範大學出版社 Beijing shifan daxue chubanshe, 2005 年。

龔書鐸 Gong Shuduo 主編:《清代理學史》*Qingdai lixue shi*, 廣州 Guangzhou: 廣東教育出版社 Guangdong jiaoyu chubanshe, 2007 年。

期刊與專書論文

田富美 Tian Fumei:〈乾嘉學風下的尊朱視域——方東樹儒學思想研究〉“Qianjia xuefeng xia de zun Zhu shiyu: Fang Dongshu ruxue sixiang yanjiu”, 《彰師大國文學誌》*Zhangshida guowen xuezhi* 第 25 期, 2012 年 12 月。

- 田富美 Tian Fumei :〈方東樹儒學思想的一個側面——辨陸王以歸程朱〉“Fang Dongshu ruxue sixiang de yige cemian: bian Lu Wang yi gui Cheng Zhu”, 《成大中文學報》*Chengda zhongwen xuebao* 第 40 期, 2013 年 3 月。
- 朱淑君 Zhu Shujun :〈系譜重建與經世復歸：咸同時代理學復興的學術特徵考察〉“Xipu chongjian yu jingshi fugui: xian tong shidai lixue fuxing de xueshu tezheng kaocha”, 《文藝評論》*Wenyi pinglun* 2011 年第 2 期。
- 吳冠宏 Wu Guan hong :〈人物品鑒學之新向度的探索——從蔣年豐〈品鑒人格氣象之解釋學〉一文談起〉“Renwu pinjianxue zhi xinxiangdu de tansuo: cong Jiang Nianfeng ‘Pinjian renge qixiang zhi jieshixue’ yiwen tanqi”, 《成大中文學報》*Chengda zhongwen xuebao* 第 27 期, 2009 年 12 月。
- 呂妙芬 Lü Miaofen :〈顏子之傳：一個為陽明學爭取正統的聲音〉“Yanzi zhi chuan: yige wei yangmingxue zhengqu zhengtong de shengyin”, 《漢學研究》*Hanxue yanjiu* 第 15 卷第 1 期, 1997 年 6 月。
- 車冬梅 Che Dongmei :〈析晚清理學學術特徵〉“Xi wanqing lixue xueshu tezheng”, 《西北大學學報(哲學社會科學版)》*Xibei daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)* 第 39 卷第 4 期, 2009 年 7 月。
- 林永勝 Lin Yongsheng :〈作為樂道者的孔子——論理學家對孔子形象的建構及其思想史意義〉“Zuoweiledaozhe de kongzi: lun lixuejia dui kongzi xingxiang de jiangou ji qi sixiangshi yiyi”, 《清華中文學報》*Qinghua zhongwen xuebao* 第 13 期, 2015 年 6 月。
- 張永儁 Zhang Yongjun :〈宋儒之道統觀及其文化意識〉“Songru zhi daotongguan ji qi wenhua yishi”, 《臺大文史哲學報》*Taida wenshizhe xuebao* 第 38 期, 1990 年 12 月。
- :〈清代朱子學的歷史處境及其發展〉“Qingdai zhuzixue de lishi chujing ji qi fazhan”, 《哲學與文化》*Zhexue yu wenhua* 第 28 卷第 7 期, 2001 年 7 月。
- 陳逢源 Chen Fengyuan :〈宋儒聖賢系譜論述分析——朱熹道統觀淵源考察〉“Songru shengxian xipu lunshu fenxi: Zhu Xi daotongguan yuanyuan kaocha”, 《政大中文學報》*Zhengda zhongwen xuebao* 第 12 期, 2010 年 6 月。

楊儒賓 Yang Rubin :〈變化氣質、養氣與觀聖賢氣象〉“Bianhua qizhi, yangqi yu guan shengxian qixiang”,《漢學研究》*Hanxue yanjiu* 第 19 卷第 1 期, 2001 年 6 月。

——:〈作為性命之學的經學——理學的經典詮釋〉“Zuowei xingming zhi xue de jingxue: lixue de jingdian quanshi”,《長庚人文社會學報》*Changgeng renwen shehui xuebao* 第 2 卷第 2 期, 2009 年 10 月。

——:〈孔顏樂處與曾點情趣〉“Kong Yan lechu yu Ceng Dian qingqu”, 收入黃俊傑 Huang Junjie 主編:《東亞論語學:中國篇》*Dongya lunyuxue: zhongguo pian*, 上海 Shanghai: 華東師範大學出版社 Huadong shifan daxue chubanshe, 2011 年。

葛兆光 Ge Zhaoguang :〈道統、系譜與歷史:關於中國思想史脈絡的來源與確立〉“Daotong, xipu yu lishi: guanyu zhongguo sixiangshi mailuo de laiyuan yu queli”,《文史哲》*Wenshizhe* 2006 年第 3 期。

劉欣怡 Liu Xinyi :〈王圻《續文獻通考·道統考》中的「文獻」與「道統」觀析論〉“Wang Qi Xu wenxian tongkao, daotong kao zhong de ‘wenxian’ yu ‘daotong’ guan xilun”,《中國文哲研究通訊》*Zhongguo wenzhe yanjiu tongxun* 第 18 卷第 3 期, 2008 年 9 月。

學位論文

盧其薇 Lu Qiwei :《朱子聖賢氣象研究》*Zhuzi shengxian qixiang yanjiu*, 臺南 Tainan: 國立成功大學中國文學系碩士論文 Guoli chenggong daxue zhongguowenxuexi shuoshi lunwen, 2006 年。