

# 明代地方文獻之傳記書寫探論 ——以桐城方學漸《桐彝》及《桐彝續》為例<sup>\*</sup>

謝玉玲

國立臺灣海洋大學共同教育中心語文教育組教授

## 提 要

中國地方文獻數量龐大，內容豐富，富史料意義與參考價值，也得以認識一時一地社會發展與文化現象特徵。傳記在史書中向來有其重要性，特別是地方文獻中鄉賢人物的行止，是其中不可或缺的有機組成。方學漸（1540-1615）是明中葉桐城一地重要的學者，對心學的反省和實體達用之學的實踐，居承先啟後的位置，為桐城一地振風興教貢獻良多。其所撰寫之《桐彝》及《桐彝續》，一方面承續史傳文學的敘事傳統；而其不拘泥身份，為鄉邦民眾進行之傳記書寫，更可視之為其學思踐履的落實。《桐彝》及《桐彝續》確立桐城傳記文章的書寫特徵，將抽象的道德倫理綱常在地方人物選擇與形塑中具象化與典範化，也揭示作者對道德倫理價值的秉持。此二種文獻為桐城文章的內涵奠基，並以此傳達桐城一地文士對儒家道德倫常矢志不渝的堅持，以及典範人物的品格意義與審美價值。

**關鍵詞：**桐彝 傳記 敘事傳統 桐城 方學漸

---

<sup>\*</sup> 本文為科技部專題研究計畫（MOST 104-2410-H-019-021-）之部份研究成果。初稿宣讀於2020年12月18日淡江大學中國文學系主辦「第十八屆社會與文化國際學術研討會」；承蒙特約討論人賴貴三教授與兩位匿名審查委員惠予修改意見，助成拙稿得以修訂粗疏不足之處，謹此致謝。

# 明代地方文獻之傳記書寫探論

## ——以桐城方學漸《桐彝》及《桐彝續》為例

謝玉玲

國立臺灣海洋大學共同教育中心語文教育組教授

### 一、前言

孔子在《論語·八佾》曾提到「夏禮，吾能言之；杞不足徵也。殷禮，吾能言之；宋不足徵也。文獻不足故也。足，則吾能徵之矣。」<sup>①</sup>由此可見文獻的重要與重視文獻的傳統。地方文獻包括地方志、家乘、地方史料、地方人物資料等，載體的形式也很多樣，其重要性在於能夠反映傳統文化與道德風尚，呈現歷史記憶，並能凸顯區域特徵。李興盛認為「一部書稿，不論是隸屬於經部、史部、子部或集部，只要記述某一地區的歷史人物、歷史事件、歷史遺存或民俗物產等，都可稱為地方文獻。」<sup>②</sup>若能「以當事人記述自己耳聞目睹身歷之事，其作為第一手史料的歷史價值更為珍貴。」<sup>③</sup>故為一地之鄉賢人物進行言行紀錄，必然能對區域之社會實態、風俗民情與該地人物特徵等，提供更多豐富的史料。

傳記體出現由來已久，自《史記》開創史傳的敘事傳統後，傳記寫作至宋代已相當成熟，不僅是官方正史，私人編寫傳記亦所在多有。漢末以來以類相從的

---

① （宋）朱熹集註，蔣伯潛廣解：《語譯廣解四書讀本·論語》（臺北：臺灣啟明書局，1952年），頁32。

② 李興盛：〈地方文獻在流人史與流人文化研究中的應用〉，《第二屆地方文獻國際學術研討會論文集》（北京：國家圖書館出版社，2009年），頁5。

③ 同前註。

人物集紛紛問世，如以地域區分之《襄陽耆舊傳》、《錢塘先賢傳》、《京口耆舊傳》等，大多粗陳梗概，僅可供做資料閱讀；<sup>④</sup>《昭忠錄》寫宋末忠義之士，褒揚民族氣節；《京口耆舊傳》則是傳揚地方先賢，富有區域特徵。元人修《宋史·藝文志》時，已經名為「傳記」，<sup>⑤</sup>後《明史·藝文志》承襲之，遂歷久相沿。《四庫全書總目》在〈史部·傳記類二〉對傳記提出以下之定義：

案傳記者，總名也，類而別之，則敘一人之始末者為傳之屬，敘一事之始末為記之屬。<sup>⑥</sup>

除了官方正史傳記外，尚有屬私人作傳，由文士們書寫具有傳記特徵的「散傳」。徐師曾（1517-1580）在《文體明辨》序「傳」體時云：

自司馬遷作《史記》，創為「列傳」以紀一人之始終，而後世史家卒莫能易。嗣是山林里巷，或有隱德而弗彰，或有細人而可法，則皆為之作傳以傳其事，寓其意，而馳騁文墨者，間以滑稽之術雜焉，皆傳體也。<sup>⑦</sup>

章學誠（1738-1801）說：「至於近代，始以錄人物者，區之為傳；敘事跡者，區之為記。」<sup>⑧</sup>學者柯慶明（1946-2019）認為「在一個以儒家信仰為中心的『神聖』社會裡，所以可『傳』者，自然是屬『忠孝才德之事』，為『可法』的『隱德』。」<sup>⑨</sup>「傳記」是以人物為主體，雖不同於史書，但卻保有史書求真，並重文

---

④ 韓兆琦：《《史記》與傳記文學二十講》（北京：商務印書館，2016年），頁249。

⑤ （元）脫脫等撰：《宋史》第15冊（北京：中華書局，2007年），卷203，頁5085。

⑥ （清）紀昀等編撰：《四庫全書總目》（臺北：藝文印書館，1979年），卷58，頁1265。

⑦ （明）徐師曾編，（明）沈芬、沈騏同箋注：《文體明辨》（臺北：廣文書局，1972年）。

⑧ （清）章學誠著，葉瑛校注：〈內篇三·傳記〉，《文史通義》（北京，中華書局，1985年），頁248。

⑨ 柯慶明：《古典中國實用文類美學》（臺北：臺大出版中心，2016年），頁340。（DOI：10.6327/NTUPRS-9789863501350）

學趣味感興的文類；而書寫的對象則逐漸開闊，到了明代，文士筆下傳主身份出現世俗化傾向，大量關注社會中下階層的人物，「昭示出明代文人勇於突破『區隔』界限，引導文化風標的時代特徵。」<sup>10</sup>

明代為地方人物立傳並集結成冊者，首推宋濂（1310-1381）於入明前私撰之《浦陽人物記》，該書分為忠義、孝友、政事、文學、貞節五類，記載二十九位浦陽先民，此書對明代編寫地方先賢傳的風氣實有推動作用。<sup>11</sup>明人吳訥（1372-1457）在《文章辨體序說》中認為傳記書寫的目的在於「厥後世之學士大夫，或值忠孝才德之事，慮其湮沒弗白；或事跡雖微而卓然可為法戒者，因為立傳，以垂于世。」<sup>12</sup>唯有透過為傳主立傳留名青冊，保留人物生平事迹，彰顯書寫者對傳主的觀察與理解，讓德行典型得永以垂世，是對儒家理想人格與道德精神不朽的追尋。

桐城位處皖中地區，桐城縣之得名設縣始自唐至德二年（757），歷史悠久，<sup>13</sup>馬其昶（1855-1930）認為「山川之氣與人先祖及其子孫之氣有交相通感」，<sup>14</sup>碩學通儒名家輩出，或以詩文傳諸後世，或以志節名垂青史，或以結社各領風騷。根據《桐城耆舊傳》一書所收人物計九百餘位，上起明初，下迄清末，可見明清兩代人才輩出。方學漸（1540-1615），字達卿，號本庵，是桐城方氏家學的開創者，著有《易蠡》十卷，《心學宗》四卷，<sup>15</sup>《桐彝》三卷、<sup>16</sup>《桐彝續》二卷、<sup>17</sup>《性

<sup>10</sup> 郭英德：〈論明人傳狀文的文體特徵與文化內涵〉，《人文雜誌》第5期（2007年），頁119-127。

<sup>11</sup> 謝玉玲：〈宋濂之傳記文探析——以《浦陽人物記》為考察重心〉，《章法論叢（第四輯）：第四屆辭章章法學學術研討會論文集》（臺北：萬卷樓圖書公司，2010年），頁354-382。

<sup>12</sup> （明）吳訥：《文章辨體序說》（臺北：長安出版社，1978年），頁49。

<sup>13</sup> 桐城有史可稽，可上溯至先秦桐國，桐國偃姓，屬皋陶後裔，春秋時為楚國附庸，或時依附吳越，後為楚國所併。

<sup>14</sup> （清）馬其昶撰，彭君華校點：《桐城耆舊傳》（合肥：黃山書社，1990年），頁76。

<sup>15</sup> （明）方學漸輯，（清）方中通續輯：《心學宗四卷續編四卷》（清康熙繼聲堂刻本）。

<sup>16</sup> （明）方學漸撰：《桐彝》（清光緒九年皖垣聚珍鉛版）。

<sup>17</sup> （明）方學漸撰：《桐彝續》（清光緒九年皖垣聚珍鉛版）。

善釋》、《東遊紀》三卷、《邇訓》二十卷、《庸言》、<sup>18</sup>《連理堂集》二十二卷、續二卷等。應試未第，絕意仕進，後潛心理學。年七十五卒，學者私謚明善先生。焦竑（1540-1620）在〈桐川會館記〉中提及桐城一地學術發展，「桐川之學，倡於何公省齋，耿恭簡、張甌山兩公於此益倡明之。方本庵先生爲兩公門人，經明行修，不以漢儒所詣自安，而毅然以倡道作人爲任。」<sup>19</sup>方學漸是明中葉桐城學術發展之重要推手，由焦竑之語可看出方氏在當時所受的推崇。今人吳孟復（1919-1995）認爲，「桐城學者之最著名者爲方以智。然其學術淵源，實起於方學漸。」<sup>20</sup>若能對方學漸進行相關主題的梳理，必能增益吾等對桐城派前期發展的掌握。

方學漸、方大鎮（1560-1629）、方孔炤（1590-1655）、方以智（1611-1671）等祖孫四代家傳《易》學，對《易》研究精深。若從方學漸之名觀之，其命名正隱含長輩對他的期許。「漸」是《易》第五十三風山漸（䷵），女歸吉，利貞。彖曰：漸之進也，女歸吉也。進得位，往有功也。進以正，可以正邦也。象曰：山上有木，漸；君子以居賢德，善俗。無論是彖辭或是象辭可知，「漸」有潛移默化之意，君子居以賢德風氣之地，自然能漸成爲有道之士，並能對家國產生移風易俗之效。

方學漸人如其學，《桐彝》三卷與《桐彝續》二卷皆爲個人采錄以記鄉里人物，爲鄉邦人物作傳。《桐彝》和《桐彝續》分別成書於萬曆二十七年己亥（1599）和萬曆三十年壬寅（1602），「彝」字本義是宗廟祭祀使用的禮器，也是古代宗廟中的祭器，上刻表彰有功有德者之文字。「彝」字有常法、常規之意，是人心所持守的常道，故《詩經·大雅·烝民》記載「天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。」《書·洪範》提到「彝倫攸敘」，「彝倫」實指品德、操守、倫常等，都是天下人所遵守重視者。方學漸特別重視「崇實」與道德踐履，

<sup>18</sup> （明）方學漸撰：《庸言》，收於方昌翰輯：《桐城方氏七代遺書》（北京：國家圖書出版社，2015年），《清代家籍叢刊》127冊）。

<sup>19</sup> （明）焦竑撰，李劍雄點校：《澹園集》下冊（北京：中華書局，1999年），頁829。

<sup>20</sup> 吳孟復：《桐城文派述論》（合肥：安徽教育出版社，1992年），頁22。

其自陳《桐彝》一書為「桐之孝節傳」，「即僻壤氓隸，有耿耿不可磨滅者」<sup>21</sup>；在〈桐彝引〉中，他引《詩·大雅·板》之句「先民有言，詢於芻蕘」，認為「桐蓋不乏芻蕘焉者」（頁574），強調平民百姓的重要。故依傳主特徵，《桐彝》分孝悌、忠義、節烈三類，凡收五十人，為傳二十三篇；《桐彝續》則分孝子、忠臣、悌弟、孝婦、烈婦、節婦等六大類，為傳三十一篇。在版本方面，《桐彝》（含《桐彝續》二卷）為清刊本，由十世孫方昌翰校字、十二世孫方潤庠繕寫，為清光緒九年（1883）皖垣聚珍鉛版。<sup>22</sup>另一版本為《桐彝三卷續二卷》，北京中國國家圖書館藏清鈔本，標注鈔寫者為貴池劉之泗（1900-1937）。故本文研究材料以中國國家圖書館藏清鈔本為主，並與皖垣聚珍鉛版本進行對照。本文係針對《桐彝》和《桐彝續》進行考察，以探究明代中期桐城傳記書寫的樣貌，同時透過梳理二書的書寫策略，剖析探討作者勾勒形塑當時桐城一地對道德人物形象的共識以及其藝術特徵；進而理解明中葉以降桐城傳記書寫對史傳文學傳統的延續與創新，以及地方文獻對區域文化研究的應用與價值。

## 二、《桐彝》和《桐彝續》的成書背景與寫作體例

明代中晚期社會文化發生劇烈變動，尤以王學及其後學形成之挑戰為最。究方學漸的學術主張出於陽明心學，針對王龍谿「四句教」所引發的爭論，他撰寫《心學宗》四卷續編四卷，試圖說明儒家言心本有一致之處。方學漸認為心「無內無外」，這不僅是對王陽明「心外無理」的發揮，他確立心的主體性，實踐儒家主張的忠、孝、廉、節等道德價值，以「崇實」為旨，用以斥釋、道異說，強調儒者經世責任。他觀察當日世風現象之弊在於人倫價值崩壞，認為在人倫日用之間，努力實踐孝悌倫理，是把握聖賢之學心與善重要的歷程。他也以建宗祠、修家乘、訂宗法、置義冢等實際行動，展現對學思主張的實踐。《桐彝》和《桐

<sup>21</sup> （明）方學漸撰：〈桐彝引〉，《桐彝三卷續二卷》（臺南：莊嚴文化事業，1996年，《四庫全書存目叢書》中國國家圖書館藏清鈔本），史部95〈傳記類〉，頁553。以下所引《桐彝三卷續二卷》皆依此本，僅於引文後標明卷名（數）、頁數等，除有註明之必要者，不另作註。

<sup>22</sup> 此版本現藏於安徽省桐城市桐城圖書館。



彝續》的書寫，可說是方學漸有意的寫作規劃，他對桐城一地的風教有其影響力，其所主動書寫的鄉邦傳記，透過社群活動（如講學）凝聚共識，實踐教化理想。

《桐彝》三卷，成書於萬曆二十七年己亥（1599），共二十三篇傳記；《桐彝續》二卷則成書於萬曆三十年壬寅（1602），計傳記三十一篇，間隔三年完成五十四篇鄉賢傳記。他自陳為鄉人作傳，實因「典籍不足，尚友之士，靡得而考鏡焉。」且「孝弟為仁本，名節為道基，本絕基傾，不可與入道。」（〈桐彝引〉，頁574上）他積極地寫作《桐彝》和《桐彝續》，就是為了桐城留下典範。不論傳主社會地位的高低，「匹夫匹婦」猶重視孝弟名節，「德有慧，仁有術，懿行踔絕，不學則蔽。」（〈桐彝引〉，頁574上）典範的建立有其必要性，只有透過學習與表彰，才能在價值觀混沌的時代撥亂反正。

《桐彝》是方學漸獨立完成人物采錄後才進行撰寫；《桐彝續》則是在《桐彝》的基礎上，得到邑侯劉恆甫的認同請其方氏進一步增修，故由劉侯提供資源，「擇文學十二人，給騎從餼糧，歷四境而采風。」（〈桐彝引〉，頁574上）書稿完成前，劉侯即調任吳江，方學漸仍持續完成《桐彝續》。究《桐彝》分類，可大別為孝子與節烈二類，兼含二篇忠義；《桐彝續》除了孝子以外，另增忠臣、悌弟兩類，節烈一類則細分為孝婦、烈婦與節婦。由於《桐彝續》從私人編寫到受地方官員支持，可見其蘊含以人為鑑、教化臣民的鮮明目的，也強調社會穩定移風易俗，傳播忠孝節義之儒家思想，促使民眾的行為符合社會規範。

明代朝廷對方志編修極為重視，永樂十年（1412）頒佈《修志凡例》，永樂十六年（1418）頒佈《修纂志書凡例》，從各方面對方志的編修予以規範。如《修志凡例》中對「人物」的處理原則是「凡郡縣名人、賢士、忠臣、孝子、義夫、節婦、文人、才子、科第、仕宦，隱逸之士，仗義以為保障鄉閭，常有功德於民者，自古至今，皆備錄其始末。其有雖非本處之人，後或徙居其地者，亦附收之。」<sup>23</sup>《修纂志書凡例》則對入志人物有進一步的規定和修正，如「人物，俱自前代至今，本朝賢人、烈士、忠臣、名將、仕宦、孝子、順孫、義夫、節婦、隱

<sup>23</sup> （明）李思閔修，洪一鰲纂，李世芳增修，易文增纂：《壽昌縣志》（中國國家圖書館藏明嘉靖四十年刻，萬曆十四年增刻本），卷首。

逸、儒士、方伎及有能保障鄉閭者，並錄。」<sup>24</sup>在朝廷對各地編修志書的要求下，纂修者多會遵循貫徹規定並做出靈活的處理。<sup>25</sup>方學漸對朝廷入志人物的規範或有一定程度的了解，因此《桐彝》和《桐彝續》中采錄人物與分類，亦可見其依循，如《桐彝》的分類順序是先孝子、忠義，再節婦；《桐彝續》的順序則是孝子、忠臣、悌弟、孝婦、烈婦、節婦。《桐彝》和《桐彝續》在篇幅上，短則約五十字以內，為多人合傳的情況；長則超過一千五百字，篇章普遍集中在五百至一千字上下，篇幅不可謂小。

### 三、鄉邦人物典型的形塑

明清時期，對古聖賢孝行或孝德的論述很多，<sup>26</sup>羅汝芳（1515-1588）曾說：「故善學者，在父母則為孝子，在天地則為仁人。」<sup>27</sup>耿介（1622-1693）主張「欲學作聖人，必先學為孝子。」<sup>28</sup>「孝」是儒家強調的內在德行品格之一，此種道德價值需要透過例證，讓百姓能借鏡前人的實踐歷程與孝行垂範，潛移默化並積極認同效法。《桐彝》和《桐彝續》中傳主被記錄的事蹟多集中在孝節行誼上，透過與他者對映更能清楚顯其重要性，亦展現當時群體關係中的價值意義。

#### （一）孝行範式與推擴

將家庭人倫帶入儒學道德理想的架構內，孝的工夫也是成聖的工夫；理想人格的完成向來是儒者追慕聖賢的自我期許，以「孝」為標準進行的人格形塑則多

<sup>24</sup> 劉緯毅：《中國地方志》（北京：新華出版社，1991年），頁100-103。

<sup>25</sup> 張英聘：〈《杭州府志》人物記述之特點〉，《第二屆地方文獻國際學術研討會論文集》，頁234-240。

<sup>26</sup> 呂妙芬：《成聖與家庭人倫：宗教對話脈絡下的明清之際儒學》（臺北：聯經出版公司，2017年），頁75。

<sup>27</sup> （明）羅汝芳撰，方祖猷、梁一群等編校整理：《羅汝芳集》上冊（南京：鳳凰出版社，2007年），頁15。

<sup>28</sup> （清）耿介：〈孝經首章〉，《敬恕堂文集》（鄭州：中州古籍出版社，2005年），頁342-343。



帶有社會期待的角色性意義。《桐彝》和《桐彝續》「孝子」傳類十六位傳主多為邑諸生，皆家貧少孤，早年失怙，事長上至孝，兄友弟恭。

在〈張思誼〉一文中，張思誼事母無違色，常將好吃的東西留下給母親，在當世眾人即推崇其行，「今之懷甘者，非遺細君，則遺驕穉，而秉德獨惓惓於母。」（頁 575）他的妻子齊氏早死，但事姑至孝，思誼感念在心，終身不再娶。方學漸讚其「賢哉秉德，廩無終歲之糧，室無司餽之婦，垂老而慕不衰。」（頁 575）他自己盡孝，也對盡孝的妻子滿懷感念，行徑足以為讓親族後輩效法，在鄉里廣為傳誦。

〈彭孝子傳〉中彭寶對父母、妻子、兄弟之間態度恭敬，但父母常失和，他往往「跣蜡求解，不得則涕泣叩頭，必得解乃起。」（頁 555）律己甚嚴，對妻子亦嚴格要求，「事姑稍不敬，欲去之，里戚百計留不聽。母曰，『新婦素事我善。今小失即欲處於不可自新之地，不當。』」（頁 555）此處特意書寫母親的寬厚與身教，用以影響新婦。彭寶對於父母所親者，也有許多關懷，比如為弟撫其孤、賣書為世父營塚壙，家雖貧，在能力範圍下，「好施宗族閭里之困者」等諸多善行。方學漸對彭寶的贊論中認為，「愛其親，不忍一物；敬其親，不慢一人。見過自訟，對越在天，戰戰兢兢，此之謂矣。」（頁 555）

孝道的落實並不容易，和顏悅色更是奉事父母最難恆久持續之處。<sup>29</sup>方學漸記胡洪之父與伯因貲產不均而鬩牆，他們要居中作調人，好言勸諫父母，務使親族更加親厚。〈阮廷瓚〉一文記錄阮廷瓚十歲父母雙亡，為兄媵所殘害，然遇事仍代兄長就捕受刑，聞兄病，「遂肩其輿以歸，大雪竟日，百里冰裂，脛血淋漓下。」（頁 578）傳主認為這是對「悌」的表現。這些「孝子」們的行為完全以父母為主，親族為輔，無論辛苦勞累，生計艱難，甚或無理的要求，皆逆來順受，幾乎不見展露個人情緒。潘重規先生（1907-2003）言，「孝貴養其心志。」<sup>30</sup>孝

<sup>29</sup> 《論語》記載子夏問孝於孔子。子曰：「色難，有事，弟子服其勞；有酒食，先生饌；曾是以為孝乎？」見（宋）朱熹集註，蔣伯潛廣註：〈為政·第二〉，《廣解語譯四書讀本·論語》，頁 18。

<sup>30</sup> 潘重規：《論語今注》（臺北：里仁書局，2000 年），頁 23。

的重要係為社會政治秩序規範的基礎，無論真誠發自內心，抑或是禮儀規範，家庭成員彼此間的互動，讓「孝」的行動具備了主動性與客觀性，也影響著人際網絡的建構和運作。以《桐彝》中的傳主觀之，孝養父母，兄友弟恭，業已內化成為個人責任與修養實踐，所表現出的行為在在成為一種社會認同的標誌，也是儒家文化底蘊的一部分。「對於父母養育之恩的感激之情、成年孩子對於年邁而體弱的父母的責任，以及當父母去世之後還在延續的失落感——這些情感可以在所有文化中發現。但是，孔子關注這些氣質傾向（dispositions）的特殊力度，正是在家庭內部，人們才首次發現了此類行為規則的興起，它們出自於精神—道德上的認同，而不是出於身體上的強迫。」<sup>31</sup>在這些篇章中，我們可看到有些傳主因為孝行之故得朝廷旌表，也有人婉拒上奏朝廷被旌表，「不忍以亡親賈名」。（〈夏孝子傳〉，頁 557）方學漸認為孝道本「天性」使然，但一般人並不容易做到，故「孝子」一類所臚列的人物，實是當世桐城孝行典範的理想塑型。

其次，方學漸認為協助收拾遺骸、置義冢之事，一是展現對鄉里群眾的義行，一是社會責任的承擔。明代自太祖立國始，每位皇帝都有「瘞遺骸」之舉，<sup>32</sup>也另有鄉約之制。鄉約的內容大致有四項，其中一項是「患難相恤，同約之人若有水火、盜賊、疾病、死喪、孤弱、誣枉、貧乏等事，需互相救恤。」<sup>33</sup>鄉約的要求帶有互助性與約束性，但方學漸所記錄者多是個人自發性主動為鄉里付出，遠比鄉約更有影響性。〈劉鐸〉一文中，劉鐸對待親族伯兄鄰里鄉親，皆熱心助人，他可以用己田為伯兄代償，無所怨也色不改；為客治棺殮，不求回報；即使貧而無錢可贖驢，仍竭力質衣籌錢與鄰。（頁 576）方學漸選擇劉鐸的事例，「非義不取，非禮不行」，形塑其操守自持的圖像。其次，桐城這些人物或許並未形成一

<sup>31</sup> （美）本杰明·史華茲（Benjamin I. Schwartz）著，程鋼譯：《古代中國的思想世界》（南京：江蘇人民出版社，2003 年），頁 99。

<sup>32</sup> （清）龍文彬撰：《明會要》（北京：中華書局，1956 年），頁 972-973。

<sup>33</sup> 其他三項包括：「一為德業相勸，讓同約之人各自進行，互相勸勉；二為過失相規，同約之人各自省察，互相規戒；三為禮俗相交，在約內行諸如尊幼輩行、造請拜揖、召送迎、慶弔贈送等禮俗。」陳寶良：《中國的社與會》（杭州：浙江人民出版社，1996 年），頁 158。

種實質上的群體，<sup>34</sup>然他們的行為表現確實表現出一地的社會共識，在桐城重教興學的文化氛圍下，不僅成爲一種定型的社會規範，除了約束之功外，也具有正面獨特的群體意識。

〈朱蓬〉中的傳主，表現出正直的態度。

歲饑，其鄰童翁貧且病，田地盡蕪。蓬曰：「童翁何能有秋？」問諸弟若能助之乎？應之者三，是夜使三弟服牛而爲之壅。詰旦，童翁不知其田之爲誰壅也，異之。蓬曰：「吾力有餘，翁力不足，故代之耕耳。」尋大雨，又代而播之。及秋獲穀四十石，童請分穀以酬勞。一無所受。（頁 577）

朱蓬協助濟貧不居功，文中所舉事例，皆善盡己力，不居功不諉過，透過朱蓬言，「純藝黍稷，用孝養其父母，庶人之修身也。」平民百姓藉盡孝以修身，雖身為庶民，其道德品格更能成爲鄉里之榜樣，使之身體力行，典範意義更深遠。

以孝行爲基礎，推擴至忠義的表現，進而形成理想的君臣關係，方學漸亦將此人物典型收錄於《桐彝》和《桐彝續》裡。《桐彝》卷一〈斷事公傳〉中記錄方法（1368-1403）在明成祖即位時，因諸司百官上表祝賀，方法不肯署名，迫於壓力沉江自盡。「作人忠臣，殉國於茲爲烈矣。嗟呼，堂有垂白之母，室有嬌穉之孥，五世之廟，不絕如綫。所取在義，遑恤其他。」（頁 558）展現明初桐城文士的忠義與風骨。《桐彝續》卷一「續忠臣傳」中收錄兩位元末官員；一是蒙古官吏帖謨補化，二是桐城人王勝。帖謨補化是元末桐城達魯花赤，其「愛民如子」，「元帥余闕知其賢，以爲贊畫。補化殫心竭力軍旅之事，裨益良多。及僞漢兵陷安慶，余闕戰死，補化亦死之。」（〈帖謨補化〉，頁 578）方學漸僅用不

<sup>34</sup> 陳寶良認為，「群體或社會群體在最一般的意義上可理解為現在是、曾經是或可望是有某種相互聯繫的一群人。兩個人以上的集體或一個大的民族國家的全部人口都可稱為群體。……所謂群體意識，指的當然不是一個人，而是兩個或者更多的人聚集在一起，一同討論相同的問題，一起為之興奮，為之鼓舞，或者一起幹一件事時的心裡狀態。群體意識是中國人乃至東方人的生活方式的特點，是中國人生活方式的精神動向，無論這種動向是經濟的，還是政治的或文化的。」同前註，頁 455-6。

到一百字的篇幅書寫帖謨補化，掌握補化雖是元末的蒙古官員，猶以民為重，為朝廷盡忠乃至犧牲的大無畏精神。王勝在元明之際位居副元帥，當時朱元璋與陳友諒的勢力正互相抗衡，王勝參與朱元璋行伍，欲火攻陳友諒軍。「（勝）與樞密院同知丁普郎等三十五人詐降友諒，夜縱火，焚其營。我軍乘火奮擊大破之，勝死於火。」（〈王勝〉，頁 578）王勝的義無反顧，視死如歸，是忠臣的作為，也是忠義的展現。

再者，方學漸認為道德表揚之所以能起社會作用，背後當然有一套運作的機制。人秉持道德往往能與天地間產生相感通，特別是諸多「異象」的顯現，如雷鳴、大雪、日蝕等，或是透過與上天「感應」，能有如神助地突破困境。在《桐彝》中的孝子們，因其孝行可風，常在最危急的時刻能有孝感致異之舉。在〈檀孝子傳〉中，檀郁事孤母極孝，母卒，因山多石，無處可葬。郁徬徨悲泣，焚香叩神祈禱。過了四個晚上，鄉人得夢指點安葬處為湧泉穴。果然在山麓得一土穴，僅容棺，母遂得葬。（頁 554）在〈朱孝子傳〉中方學漸記錄幾則朱孝子孝感致異的事迹：其一是母病篤，文林潛禱天地，剖乳下肉一臠，密丸湯以進，母飲少許強。而再飲之，次日病減，越三日愈；其二則是為母親守喪結廬於墓旁，全然無門窗遮蔽。但豺虎或來墓側，不為害也。（頁 554-5）記載這樣超乎常態的事蹟，在於凸顯百姓對「孝」的秉持，透過尋常與非尋常的行動，已內化於日常生活中。

剖肉侍親之舉在《桐彝》的傳主身上屢見不鮮。如〈夏孝子傳〉中，夏恩甫九歲，小小年紀因父寒疾頻危，於是向天地祈禱，「假屠兒刀，潛暗室，剖左股一臠六吋許，躬烹羹以進父，食之，遂愈。」（頁 557）；在〈張祝〉傳中，張祝十歲，母病，「剖其左臂為湯以進母，遂愈。」（頁 577）這些傳主年紀皆極幼，做出此種超齡又極端之舉並不足取，但面對無可遁逃的困境而需做出此等行為很能震懾人心，也因此成為孝子被書寫的另一種行為模式，進而形成大家所認同的行為表徵，越書寫就越有人仿效。

剖肉療疾是一個特殊的文化現象，據邱仲麟的考察，唐代陳藏器《本草拾遺》曾記載「人肉療羸疾」，使得「割股」行為深植於民間文化，逐漸成為一種啓示性話語。但這樣的醫療行為基於「血氣相連」的概念，因之子女之身膚體肉可以用來回奉父母，這是「割股」療親行為的主要邏輯之一，同時這也是一種血緣性

的行爲。「就另一層面而言，人子、人婦的身體雖是自己的，卻也是家族的。」<sup>35</sup> 剗肉侍親之舉，事實上是違背了《孝經》，「剗肉」就是毀傷。方學漸在〈朱孝子傳〉文後的贊論中並不支持此舉，認為已經逾越了經典的規範。

士先謂士，先孝也。記曰：孝不敢傷髮膚。又曰：敬上毀下，惡用剗體，傷哀自殞者乎！夫士知學問重名檢，重名檢則防激，知學問則用中，先王所以戒踰經也。（頁 555）

曾昭旭認為，「孝道同時具備內外兩重的意義：對內是藉以啓發仁心的自覺，對外是藉以象徵對整個人類社會以及歷史文化的關顧。」<sup>36</sup> 我們在《桐彝》和《桐彝續》相關敘述中見孝道的精神足以觸激天地，引發某些不可思議的現象，或是有神人相助度過難關。這些感應事蹟與孝行產生了因果關係，讓原本是偶發的異象事件，成爲一種眾人皆可接受，且爲之感動的必然現象。方學漸對於這些感應事例，他認為「爲人子，篤一念，夫何求哉？而何至神於天，泉於地，譽於鄉，貺錫於朝，聲名垂奕世不斬也。吁是可風矣。」（〈夏孝子傳〉，頁 554）眾人盡孝實出於本心，基於這些故事背後的意義在於傳主盡孝道對當世鄉里所產生的垂訓意義，也爲百姓所津津樂道，是故方學漸仍寫進傳記中，以凸顯道德精神超越鬼神感應的崇高價值。

## （二）女性貞烈與道德英傑

自明太祖開國以來就重視旌表制度，根據《明會要》記載，特別重視對地方百姓的表揚。

<sup>35</sup> 邱仲麟：〈人藥與血氣：「割股」療親現象中的醫療觀念〉，收於林富士主編：《疾病的歷史》（臺北：聯經出版公司，2011 年），頁 433-473。

<sup>36</sup> 曾昭旭：〈骨肉鄉親·志業相承——孝道觀念的發展〉，收於黃俊傑主編：《中國文化新論思想篇二：天道與人道》（臺北：聯經出版公司，1982 年），頁 220。

明初，凡有孝行節義，由各地方申報，風憲官覈實奏聞，即與旌表。其後止許布衣編民，委巷婦女得以名聞，其有官職及科目出生者，不與焉。<sup>37</sup>

洪武二十一年朝廷榜示天下，廣為推行旌表：

（洪武）二十一年。榜示天下：本鄉本里，有孝子、順孫、義夫、節婦，及但有一善可稱者，里老人等，以其所善實跡，一聞朝廷，一申有司，轉聞於朝。若里老人等已奏，有司不奏者，罪及有司。此等善者，每遇監察御史及按察司分巡到來，里老人等亦要報知，以憑覈實入奏。<sup>38</sup>

旌表制度主要內容即針對人倫道德進行表揚，而人倫道德的體現必須持續落實在日常生活人倫關係中，由此可見明初朝廷透過國家權力與官僚系統的作業程序，強調推動旌表制度的重視。

方學漸對節烈女性的表彰不遺餘力，《桐彝》全書節婦、烈婦就佔了兩卷的份量；《桐彝續》卷二則是分成孝婦、節婦與烈婦三類，全書合計約有六十二位之多。回顧文獻上吾等所見的「貞節」一詞，多被視為是「婦德」的通稱，而所謂的「貞節烈女」，則是特定的行為模式，需具備固定的道德實踐方式。董家遵曾指出，「節婦只是犧牲幸福或毀壞身體以維持她的貞操，而烈女則是犧牲生命或遭殺戮以保她底貞潔。前者是『守志』，後者是『殉身』。」<sup>39</sup>這個現象在明朝中期開始形成風氣，因為自十六世紀南宋印刷業的發展，閱讀群體也因此擴大，一般民眾更有機會取得書籍。明代中後期具備讀寫能力的女性人數激增，有些家庭已有能力供家中女性成員接受教育，當時指導女性行為的手冊和女性典範（以貞節、孝順、忠誠為特點）的傳記盛極一時。<sup>40</sup>明清兩朝國家和文士對貞女和節婦

<sup>37</sup> （清）龍文彬撰：《明會要》，頁242。

<sup>38</sup> （明）申時行等：〈旌表〉，《萬曆大明會典》（揚州：廣陵古籍刻印社，1989年），卷79。

<sup>39</sup> 董家遵：〈歷代婦女節烈的統計〉，收於鮑家麟編：《中國婦女史論集》（臺北：稻香出版社，1992年），頁139-164。

<sup>40</sup> （美）孫康宜、宇文所安主編，劉倩等譯：《劍橋中國文學史·下卷1375-1949》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2013年），頁85。



的故事廣泛傳播，朝廷不僅對這些婦女加以旌表，也出資樹立牌坊以示恩遇。《桐彝》和《桐彝續》的女性傳主多位是家中刻意培養，自小接受女教薰陶，如鄭孺人「七歲遵姆教，受孝經、論語、列女傳，津津有所嚮慕。」（〈鄭孺人傳〉，頁 563）；節婦吳氏「幼受列女傳、四書、小學，能習其旨。」（〈節婦吳氏傳〉，頁 564）；張氏「幼受孝經、列女傳，能暗誦，有志操。」（〈十五節傳〉，頁 570）等。在〈嫡庶二節傳〉中，侯氏的父親在侯氏三歲時即「口授孝順節烈故實，撰閨門象教三卷，因事圖勉，因象勤箴，使日夕玩誦之。」（頁 568）從小開始引導，日積月累地灌輸相關的規範，強化使其成為內在自動自覺的認同，並於日後的行動中實踐。故文中對於侯氏未來守節之舉，方學漸認為「節婦故天性哉，亦父訓從來」（頁 568），可見後天教養的深遠影響。呂妙芬即指出《孝經》、《列女傳》在婦女傳記中頻頻並列出現，具有標誌女德的意涵，提供古代賢明婦女的榜樣。<sup>41</sup>

《桐彝》和《桐彝續》中的「節婦」、「烈婦」、「孝婦」們，她們普遍的行為模式多年輕喪夫，或自經殉節，或終身守節，養姑撫幼教子，歷時數十年。其中最關鍵的特徵在於她們帶著驚人的勇氣，勇往直前，無懼無悔的態度，往往令人低迴嘆息。孫康宜指出「貞節能賦予中國傳統婦女一種自我的道德感」，<sup>42</sup>以〈陶氏六節傳〉觀之，自明初以來陶家一門共出六位節婦，二十六年後禮部議定旌表之，理由即為「以勵風化」，同時下詔陶氏三世四節之門其里曰「四節里」，也因此桐城產生極大的輿論功效，「桐人爭為詩歌，鋟梓以傳」。（頁 560）之後八十年，其族又出二節婦胡氏與范氏。一門出六節婦，方學漸以為「考信六經，猶不多見」，「六節萃於一門，豈惟陶氏光？蓋亦宇內之奇。」這裡實可得見一地之風氣形成，可以透過教化以顯其典範，為後人所忻慕仰望。「以維風為首務，以闡幽為善經，孤貞潛耀，名湮沒而不振者，豈少哉？」（頁 560-1）因此他將此特別之事記錄下來，並列為卷二之首，實有深意。

<sup>41</sup> 呂妙芬：《孝治天下：《孝經》與近世中國的政治與文化》（臺北：聯經出版公司，2011年），頁 65 及 67。

<sup>42</sup> （美）孫康宜著，張健等譯：《孫康宜自選集：古典文學的現代觀》（上海：上海譯文出版社，2013 年），頁 68。

方學漸在《桐彝》卷三〈十五節傳〉小序中，對當日桐城一地的崇禮重教風氣特徵，做了以下的敘述：

桐岡巒四塞，楊江帶環，風氣頗鬱茂。無論士崇禮教，即女貞足稱焉。少婦不治飾，重戶不窺，芳春不遊，神祠不賽，非嘉禮嫺嫺不相見。不為鞦韆、雜劇、簫鼓、蹴鞠之戲，以導其媒娼而開淫竇，一不如禮，詬恥隨之。蓋俗若斯淳哉！（頁 570）

桐城人對於禮教和女貞的要求十分嚴謹，女性不重打扮，需謹守分寸，不能隨意外出與見客，沒有任何娛樂活動。只要一違背禮教，地方批評的輿論便會隨之而來，可見當地民風淳樸，也看到對女性規範的嚴格與保守。類似舉止在《桐彝》中是普遍行為，如〈齊母傳〉中蕭氏「取浴屍之水，對眾飲之，明無二志。」（頁 565）實超乎常人行徑。

方學漸在《桐彝》和《桐彝續》中所收錄的節婦，多為丈夫早亡，這些節婦無不第一時間亟欲殉節，其所用之方法或自經或撞樑不一，然多因子幼且尚有舅姑待養，故節婦們不殉忍死守節，秉心堅貞，摒棄娛樂與自身情感，以守家業教子孫為己責，在艱困中自願苦節終生。然而這些節婦也會受到親族或鄉里豪族的侵擾，為了守節，她們必需要有極大的勇氣抵抗。〈齊母傳〉中蕭氏夫喪甫三十歲，「族黨有異圖，遂絕往來。蕭剛明有大略，能以義自衛，人不敢犯。」（頁 565）類似情景在〈吳節婦傳〉中也出現，吳節婦「坐臥與孤俱，挾利刃以防不虞。」（頁 562）在《桐彝》中還有不少節婦也面臨孤兒寡母受到親族欺凌加害，或以財構訟等種種事端。方學漸認為這些節婦「蓋亦有孝謹慈惠之德焉」（〈彭節婦傳〉，頁 567），透過記載最重要的意義就是「風世」作用，而當事人的行止選擇，並非博取高名，而是女德極致表現。

至於「殉節」的烈婦，往往亟欲求死而再三用各種方式尋短，有人是哭奠水漿不入口數日，裂帛自經死；另有周氏「乞容速死以全微節，舅姑知其志不可奪，哭而許之。」（〈七列傳〉，頁 569）在夫已亡的情況下，新寡的婦女選擇自殺殉節，若非被迫改嫁，「相從於地下」的選擇，可視為傳統執守夫妻之義「生同室，

死同穴」理想的具體化行為，也是傳統女教概念中對婚姻關係的忠誠信守，實踐婚姻從一而終的道德承諾，不以死生易其心。對此方學漸深有所感，「捐軀殉志，丈夫且難之，況婦人乎？即有之，巨室易，田家難。」（〈詹烈婦傳〉，頁562）他在文末評論此類表現，認為她們皆「愛身若璧，嗜死若飴」，選用各種方法從容就義，這樣情操勢必不能讓其泯滅，於是透過書寫，將其事蹟留存後世。

費絲言指出，在傳統社會裡，「貞節」是建立女性個人聲譽的重要憑藉，「節烈婦女因於道德上的特出成就，使她們在鄉里中成為特殊的人物、受到特別的對待。」<sup>43</sup>這種道德觀與理學興起關係至深，婦女對於名節不惜以生命體踐之，並當成生命意義之所在，進而形成一種富有宗教性的道德感召，遂成風氣。婦女被喻為烈女、孝女或貞女，可被視為儒家文化的積極參與者，這種參與和男性不同，這種種行為圍繞著一套核心價值而開展，而這些價值不限社會背景，定義了榮辱與尊卑，通過行為使這套價值觀念得到再生產和傳播。<sup>44</sup>顧炎武（1613-1682）的母親也是貞女，朝廷授予她「貞孝」的稱號。顧炎武母親出身書香門第，一心實踐古人德行。十七歲時未婚夫不幸死亡，她幾天不進食，父母才允許她去弔唁。她非常孝順，根據記錄她曾私下切掉一根手指給婆婆做藥，可見在明朝的政治氣氛和文化風氣影響下，上層菁英社會婦女這種極端行為，也推擴了貞女的理念。

涂爾幹認為：「相互模仿在很大程度上是一種社會現象，因為它是一種共同情感的集體擴散。」<sup>45</sup>集體行為包含了強制的性質和特殊的威望，明代寡婦的自經行為，在官方或地方群眾間成了一種榜樣，吾等從方學漸對諸多節烈婦女們自殺殉夫的描寫中，殉夫的選擇幾乎是反射動作，毫不猶豫遲疑，當下或可感受妻子對丈夫的感情力度驚人，然除了單純至情的道德實踐外，面對此一近乎普遍集體的行為，特別多是未受過太多教育的婦女，或許也有一些盲從傾向的可能。法國

<sup>43</sup> 費絲言：《由典範到規範：從明代貞節烈女的辨識與流傳看貞節觀念的嚴格化》（臺北：臺大出版委員會，1998年），頁177。

<sup>44</sup> （美）盧葦菁著，秦立彥譯：《矢志不渝——明清時期的貞女現象》（南京：江蘇人民出版社，2012年），頁46-49。

<sup>45</sup> （法）涂爾幹（Émile Durkheim）著，黃丘隆譯：《自殺論》（臺北：結構群文化事業有限公司，1990年），頁95。

學者布迪厄（Bourdieu, P.）在其實踐理論中提出「在同一類生存條件中和社會制約因素範圍內觀察到的習性的同質性，使實踐活動和作品變得直接可知和可以預見，故被認為確鑿無疑和不言而喻：因習性之故，即使沒有意圖，也可產生並辨識實踐活動和作品。」<sup>46</sup> 婦女的節烈表現可視為道德實踐的行動，藉此鞏固傳統五倫中的「夫婦」關係，亦有助於家庭的延續與穩定。家庭是社會結構的核心單位，即使丈夫早逝，只要節婦願意操持門戶完成撫幼養姑未竟之責，家庭乃至家族在實質意義上都得到了延續。因此節烈不僅是婦德的極致表現，亦是社會秩序穩定的重要力量。相對的，特別是透過節烈故事所形成的風教與讚譽，深化她們的認知，透過有形無形的教育，耳濡目染，徹底內化，形成了一種社會制約；也許是女性也理解成為寡婦的弱勢，沒有丈夫，生存將更加困頓，因此讓她們在面對與過去理解的節烈行為類似的情境中，做出符合社會期待的選擇。在明代，「經由傳記的書寫，節婦雖然故世，她的節行卻能夠得以長存不朽。……具體地落實於『求傳』的努力，將節母節操『不朽化』的追求，成就『孝』的實踐。」<sup>47</sup> 方學漸進行節烈書寫的過程，一方面是對倫理道德的再確認，也是一種為人品進行道德定位的過程。參與書寫者本身需具備一定程度的客觀性，才能將傳主的行誼事蹟妥善安置在倫理道德的譜系中，進而強調其人格精神的高度。故《桐彝》和《桐彝續》中的女性，其行為不單是延續傳統倫理表現，還承載著近乎道德式與宗教式的人性魅力，在時代的氛圍中湧現大量自覺與自願，而這些女性內在氣質傾向的表現軌跡，正是這些地方女性人格精神的表現。當時的女性並未能擁有話語權，但在面對喪夫巨變這樣特殊情境中，可看出在倫理規範裡，女性能決定屬於自我的生活空間與生存方式還是非常有限。

---

<sup>46</sup> （法）布迪厄（Bourdieu, P.）著，蔣梓驊譯：《實踐感》（南京：譯林出版社，2003年），頁89。

<sup>47</sup> 費絲言：《由典範到規範：從明代貞節烈女的辨識與流傳看貞節觀念的嚴格化》，頁134。

## 四、審美與求實兼俱的藝術特色

孝子、節婦、烈婦在《桐彝》和《桐彝續》中，個個形象鮮明，有具體的行動事蹟。透過傳記書寫，這些行為像是有著感染力的儀式，前提是參與者需要高度認同人倫精神與品格，而這樣的人格又與孝節表現融合在一起。方學漸透過《桐彝》和《桐彝續》的撰寫，存留桐城鄉里人物行誼的記憶與傳述，此舉與朝廷旌表或是正史記錄並不同。二書中的諸生孝子們，並非每一位都能受到朝廷的旌表，忠義的官吏亦然，更遑論這些只留下姓氏的節烈婦女。他們潔行高義的事蹟，成為一地的集體記憶，「鄉人稱之」、「賢士大夫爭為詠歌」。成功的傳記書寫，事件內容情節的取舍、篇章結構的規劃，以及人物形象的塑造，都是不可或缺的關鍵。一般而言，傳記多是贊美文字與話語，作者為了凸顯傳主的德行與事蹟，會選擇一個或數個適當的角度進行書寫，也因此多少會產生一些資料上或詮釋上的侷限性。《桐彝》和《桐彝續》是一部私撰的地方人物志，雖然教化作用甚明，然透過寫策略的規劃運用，除講述傳達真實的故事，更對人物進行形塑，實具有文學層次的美感效應。

### （一）敘事策略與書寫傳統

李祥年則認為，「傳記文學是一種真實地且藝術地記敘某個實際人生的寫作樣式。」<sup>48</sup>作者為人物作傳時，通常會選取其一生中最重要的事蹟，或最能顯示其品德與性格的事件；在敘事手法上，除了史傳求實揚善的寫作態度外，對材料的剪裁，以及再現當日情景，亦帶有一些想像與虛構的成分，增進傳記的可讀性，使人物形象栩栩如生。

#### 1. 篇章結構嚴謹

究《桐彝》和《桐彝續》的寫作模式與篇章結構，大抵皆繼承史傳的敘述方式，先點出傳主姓名、家庭背景，再依序臚列撰寫孝友行誼事蹟，記敘孝子事親

<sup>48</sup> 李祥年：《傳記文學概論》（合肥：安徽文藝出版社，1993年），頁39。



形消骨立的哀痛，或是婦女節烈的作為，以顯傳主行為的可貴。在文後「贊論」部分，方學漸積極強調孝道與貞節的意義，桐城一地的孝子與節烈婦女，自此進入了道德譜系中，受到社會輿論的推崇。除了讚揚外，他亦藉由「贊論」，提出對事件的看法、批評或是點出折衷的處理方式，可見其對傳主與事件的反思。

在篇章結構安排上，實帶有程式化之範式。二書大多採用正敘手法，依事件發生的時序書寫，少部分則用倒敘法開篇。如卷一的〈斷事公傳〉，在篇章結構上，可大別為兩部分。第一部分是按時間先後陳述斷事公的生平，第二部分則是表達作者對方法忠義殉國的評價；作者依序選取傳主年少失怙，到母訓立志，科舉入仕，最後忠貞死節等典型事件，以建構傳主行止的高度。

但卷一的〈張僉臬公傳〉則採倒敘法，先寫張澤討賊身亡，受到朝廷冊封，廟額「忠節」；桐城鄉評忠烈者，亦首推張公。<sup>49</sup>進而敘述其出生到戰死的過程，頌揚他的忠貞。全篇內容敘述傳主張澤奉命討伐武定土司鳳繼祖，不幸身亡的事蹟。其謀篇新穎，引人入勝。一開始作者云，「有鄰叟夢大石立其庭，金標古篆，不盡曉，惟記『澤被萬里』。」（頁 559）張澤之名由此而來，也對張澤的人生與未來有準確的預示。

## 2. 語詞使用別出心裁

方學漸在傳記書寫時，常透過語詞、對話與獨白的設計，再現經典場景。如〈張僉臬公傳〉中，其模擬張公當日遇敵去寇場景，生動逼真。

武陵有洞寇，公率兵御之，佯卻，縱賊大掠。翼日，復卻，賊懈。陰使奇兵搗其巢，獲渠魁，遂平。（頁 559）

此小段用了數量甚多的動詞，如「佯」、「陰」等字，展現張公的機智；「御」、「卻」、「搗」、「獲」等字，則突出張公能戰與果斷。整段僅用三十四字就把禦敵事件處理完，足見其用字精鍊；同時每句字數不超過五字，節奏簡短明快，

<sup>49</sup> 「公為人任氣，有文武大略，不畏強勢，而居官所至以循良稱。」見（清）馬其昶撰、彭君華校點：〈張僉事傳第二十三〉，《桐城耆舊傳》，頁 59。



可想見當日用計平寇的緊張場景，宛在目前。

對話的使用常在《桐彝》和《桐彝續》篇章中出現，特別是在情節轉折之際。吾等復以〈斷事公傳〉為例，其中方法意決投江殉國一段，是文中的高潮，最見作者功力。

成祖即位，為永樂元年，諸藩入賀，有表，伯通不肯署名。尋詔逮諸藩不附者，伯通與逮，登舟，謂家人曰：「至安慶告我。」次望江，家人曰：「此安慶境也。」伯通瞻望再拜，慨然曰：「得望吾先人鄉，可矣。」遂沈於江，罟屍不獲。鄭孺人曰：「清江當勝汨羅。」收其餘髮、退甲於巾笥，藏之。鄭孺人守幾四十年卒，遺命以伯通之髮甲納懷中殮而葬。（頁558）

方學漸敘述方法意決沉江一段，其模擬關鍵行動的當下，最是扣人心弦。他用簡潔文字輕描淡寫地描述方法面對生死攸關的時刻，從登舟、望江到沉江，傳主僅要求家人到家鄉安慶時告訴他。到了安慶，方法朝家鄉方向拜別，就從容赴死。方學漸沒有過多的言語鋪陳，用語簡潔，也沒有特意營造悲傷的氛圍，僅透過簡單的對話與大量留白安靜的片段，讓讀者可以用心感知傳主平靜作為背後堅定又悲憤的心境。方學漸揣摩傳主之心理，富有畫面感。柯慶明認為史籍的「敘事」亦是充滿想像與虛構的成分，「尤其在獨白與對話的語言模擬上，也是作者表現其對歷史人物之才識、性格、心理……之體會與詮釋的關鍵。」<sup>50</sup>方學漸並未親眼目睹方法沉江，但精心設計的情節安排，帶有戲劇性的行動表現，無疑更想傳遞出傳主當時的心理。

在〈張僉臬公傳〉中，方學漸以張澤討鳳繼祖結果中計被俘事，使用大量對話進行書寫。

一戰而勝，賊走險，部將哈囉銀曰：「險恐有伏，搜之不得。」追及，戰

<sup>50</sup> 柯慶明：《古典中國實用文類美學》，頁344。

復勝，賊疾走渡河。銀升高，無所見，公曰：「破竹之勢不可失。」分兵為四哨，約並濟，自當一哨，麾其眾前，半渡伏起，截流而鼓，三哨不及援，兵潰，賊以夷語詞熟夷，得公狀，執之。公居賊寨，衣冠危坐，時讓以大義。賊皆俯首，稱：「張爺烈士！」踰半月，督臣調大兵討賊，兵四集。賊置酒獻千金為壽，願得手書移軍門乞赦。公叱之，曰：「天朝大臣奉命討賊，寧為賊作說客耶？」賊曰：「不書則刃之。」公又曰：「死則死耳，刃何慙焉？」賊乃使輕騎送公還，而拘留其侍衛，惟百夫長胡翰，一僮張時用從行。至山谷，有鐵騎草叢中躍出，公遂遇害，翰、時用皆死。三日，賊歸公屍，面色如生。（頁 559）

透過傳主與部將間的對話運用，氣氛營造高潮迭起，先勝後敗被俘，展現當日情勢的緊張。張澤中計被俘後，猶能正氣凜然，對賊以曉大義，令人折服。之後面對賊人以死要脅，仍不減氣節，雖於途中遇害，三日後仍面色如生。方學漸短短數行，聲吻畢肖，展現無懼擊賊的勇氣之外，也刻畫出一位膽識過人，忠勇為國的英雄形象。此段文字將人物敘寫得入木三分，形象鮮明，也避免將英雄人物落入簡單直露的描寫俗套之中。

### 3. 情節衝突安排與細節行動勾勒帶有小說筆法

方學漸將同類的傳主寫出風姿各異的典型，吸引傳誦者目光。除了用語簡潔、文字精鍊之外，尤重情節的安排與行動的模擬，以同中求異，雖所敘無須與歷史相涉，卻反映出人性的心理表現與文學興味交織。

〈續節婦傳〉中的許氏，她當日欲以身殉夫，被家人攔阻。方學漸寫道，「舅姑欲奪之，許遂引刀剝左耳投地，以明無他意。」（〈許氏〉，頁 583）這樣聳動自殘的行動以明志，僅用一句書寫當日情景，即為許氏表明守節不貳的態度。〈齊母傳〉中的蕭氏，不僅守寡撫孤，族黨別有企圖之際，其性格「剛明有大略，能以義自衛，人不敢犯。」（頁 565）這裡的蕭氏除了和其他節婦共同具備的節行之外，更顯其謀略，能保護好家庭與孩子，也展現蕭氏與他人的差異性。在〈吳節婦傳〉中透過傳主與週邊人物的衝突對峙，對細節進行的精心描寫，營造出當下的緊張感。

同室之豪欲以力強之嫁，暮夜數十人，舁輿突至，富度不能支，遂棄孤投井。乳母大喊曰：「婦死矣，奈何以強暴殺貞節人？」強者駭散，乳母從井出之，半餉蘇。（頁 562）

大批人馬蒞臨，氣氛凝重緊繃，情急之下富氏選擇投井，撰寫者特別寫出第三者乳母的反應，以強化情節的真實性與壓力。再以卷二〈詹烈婦傳〉為例，桐城民詹伯之妻儲氏，「十四歸伯，婉孌有志操」，但好景不長，詹伯溺斃於石溪，這樣的打擊宛若晴天霹靂。儲氏之烈展現在三個層次上，與其「志操」相呼應。首先，一聽聞變故，她一定要找到丈夫屍首，「誰為我得夫屍者，田二畝許以半酬，存半為葬具；一日屍不得，則投河。」眾人感其心摯，終於找到詹伯遺體。找到之後，儲氏見詹伯孔竅流血，儲氏舐拭吞之，哭絕復甦四次，此二烈也。後將一半家產葬夫，「葬將窆，頭搶地，欲殉」，此為三烈。其求死之心堅定，先是被家人阻止，復「求毒鼠藥，將自食」，為六弟奪之；後佯改變主意，不再尋死，同時怒斥議婚者；最後以「沐浴奠夫」之言，詒其家人，夜晚著喪服自縊死，終於成全自己的節操。（頁 562）

此外，篇章敘寫時虛實交構，帶有小說筆法，帶領讀者一個場景再一個場景地層層推進，敘述強度亦逐步加深，到決然而死，這種設計扣人心弦，宛再現事件現場於讀者眼前，尤見功力。如〈彭節婦傳〉內容特殊之處在於夾雜一段神奇的情節，吸引讀者的目光。

一日家失火，男子咸他出。劉籲天拜曰：「舅姑老矣，有棺在室。」風遂反，火熄存其家。觀者異之，謂節婦一言回天。（頁 567）

劉氏面對家中突然失火，眼看就要屋毀人亡，劉氏誠心向天祈求平安，果然危機瞬解。方學漸特別在書寫時放入這一小段天意神助的情節，襯托出劉氏守節的堅毅，將人性中堅定信念的巨大力量加以昇華，除了增添文章表現力，更使劉氏節婦的形象更立體鮮明，也更具說服力。類似的情節在〈阮廷瓚〉一文中也曾出現，事件發生在阮廷瓚兄長剛過世時，有賊寇過皖。為了護衛兄長棺柩，正當危難之

際，忽有「緋衣白馬之神，當門而呼賊退」（頁 579），邦器家因而未受掠奪之禍。神異情節的穿插，在《桐彝》和《桐彝續》中屢見不鮮，而這些現象讓原本應為巧合的偶然狀態，成為與道德行為互為因果的必然，與天地的相感證成了道德的價值，因此「道德精神」在敘事過程中，已超越人性層面，被提升至更高的存在。

吳孟復認為桐城派對歸有光的繼承就是將小說筆法用入散文。我們觀察方學漸撰寫《桐彝》和《桐彝續》的傳主時，其多少都運用一些小說筆法進行敘述，方學漸與歸有光在明代生活時間或有交疊，但不可諱言，文士對史傳傳統的繼承與唐宋以後小說的發達，都影響傳記書寫的藝術表現。

雖然傳記敘事本應求實揚善，但就故事的采錄與書寫，往往仍須配合情境。讀者在閱讀的過程中，不免需要一些事蹟營造氣氛的高潮迭起；透過虛實交錯，並夾敘幾件小事，或是神異感應出現孝感動天之舉，撩撥讀者的心緒，能夠讓傳主個性形象精準再現，亦可見明中葉方學漸就已成熟地展現出桐城散文敘事的技巧性。

## （二）立體化的人格審美觀照

宋人吳鎮（？）在《新唐書糾謬序》曾提出，「為史之要有三：一曰事實，二曰褒貶，三曰文采。有是事而如是書，斯謂事實；因事實而寓懲勸，斯謂褒貶。事實褒貶既得矣，必資文采以行之，夫然後成史。」<sup>51</sup>傳記雖然不等於歷史書寫，然而事實、褒貶美刺與文采並重的概念，對我們面對《桐彝》和《桐彝續》這類的地方人物傳記，仍有許多啟發。

方學漸秉承史傳傳統，先敘述傳主的背景，再書寫「行動」，提供閱讀者特定的資訊。在敘事的過程中以第三者角度進行書寫，或可展現敘述者的客觀性，但在書寫事件的過程中，方學漸已展現個人態度的原則傾向，最後在文末更給予論贊評議。如〈張僉臬公傳〉末段的贊論，方學漸給這位同鄉高度的評價。張澤

---

<sup>51</sup> （宋）吳鎮：《新唐書糾謬》（上海：上海書店，1985年，《四部叢刊三編》第6冊），頁4-5。

的英勇讓方學漸爲其作傳不僅筆下情感滿溢，最後以「有義」、「才勝」、「忠節」頌揚他，字裡行間令人動容。

當其片語戢兵，單騎止寇，一別駕見憚督府，不獨才勝，節固攝之矣。剛介之士，往往疏於拊字，而所至以循良稱。今去思碑五，忠節祠一，祠鄉賢者二，沒世不忘。（頁 559）

再以〈舒姬傳〉觀之，通篇僅有四百餘字，篇幅短小，記述舒姬以妾身至天台，僅九個月，天台公就死於任上。這樣突來的不幸，對一位身份卑微，人生地不熟的女子而言，是極大的挑戰。文中如實地寫下當時她鎮定地，「獨舒視含檢主櫬事」，寫出她的勢單力薄，與主事的艱辛。由於她是大戶人家出身的千金，當扶櫬至南京時，面對母親與兄長的憐惜與強留，她全然不動心。

舒扶櫬歸，舟次金陵，其兄舒啟、舒宣憐妹少而無子，將留之，要過家。舒曰：「為謝母大人，我存亡與櫬俱，義不得省私。」兄復同母來，舟次強之，舒攀櫬，大呼若迫：「吾死耳！」命其僕方袁載力急赴司城。母兄知不可奪，乃退。舒出綺服一與母，彩緞一與兄，曰：「吾主清官，吾有止此，今不再御矣，請以此訣。」（頁 566）

作者對於人物傳記的書寫，難免會摻雜了個人的主觀意識。這裡的求實，不僅指材料的可靠，更重要的是掌握傳主的真實性格。舒姬的事件本身真實性無庸置疑，況且方學漸在序中亟言傳主與事蹟都是「據吾耳目輯」。正因為作品內容求實的態度，加上藉由周邊親人勸說改志，但舒姬反而將「綺服」、「彩緞」贈與母兄，報答養育親情，並表訣別之意。作者透過其扶櫬歸里，義無反顧讓丈夫落葉歸根，乃至割捨親情，展現舒姬品格的高貴。女子之美，貴在品德，貴在深明大義的智慧。通篇文字未曾描摹形容舒姬的外貌，然其魅力就在於她的從容與堅真不渝。作者筆下的舒姬，讓後世讀者感知女子的真美，美在擁有純潔無私的心靈。

在《桐彝》和《桐彝續》中，方學漸對每一篇傳主的生命歷程都有所掌握，

在其講求「崇實」的立場上，書寫時所採取的就是務實求真的態度。誠然，這些傳主多半是名不見經傳的庶民婦女，方學漸所要呈現的就是這些一般人真實、堅持，努力面對生命歷程的困境。方學漸對這些庶民百姓有許多同情與認同，在〈七列傳〉中自陳為這些節烈婦女作傳的原因，在於他們殉夫是一種「從容就義」的態度，但她們的行為表現沒有管道可上達朝廷，「遂使汶汶滅沒，埒於蕭艾，豈非世風之陵替哉？」（〈七列傳〉，頁 569）他們不見得都能夠受到旌表和鄉里社會輿論的肯定，然透過方學漸為其書寫的傳記，讓他們的行為得以廣為人知，透過士人所感動之道德實踐，所轉化的文字本身亦讓節操行為得以「不朽」，這是另一種對庶民節婦的「顯揚」。

綜觀《桐彝》和《桐彝續》所記人物，除了記錄他們在鄉里的行誼之外，尚注意到傳主的心理狀態、動作和語言，建構出人物形象與性格，特別是重視細節特徵的描寫，把孝子、節婦、烈婦的形象寫得擲地有聲。在平實求真的敘事中，虛構的情節較少，但穿插的異象或神助之說，無疑地為文章但來更多的可讀性與吸引力。方學漸對《桐彝》的傳主們有相當多的同情與肯定，塑造具有個性化與獨特性的人物形象，屬於藝術層次的審美價值才得以呈現。這些各具風格與聲音的人物，展現了敘事主體的生命情懷，進而關注其生命價值和意義。正因為書寫者擁有基本的話語權，即使《桐彝》和《桐彝續》背後有其高度的功能性與教化作用，但對倫理道德精神的追尋，本身就帶有極強的審美意涵與價值取向。

## 五、結論

通過對《桐彝》和《桐彝續》的梳理，我們可看出明代中晚期桐城一地的人物對倫理道德的實踐，這是傳主生命情懷的展現，亦是風教盛行的結果。司馬遷在〈伯夷列傳〉中發出「悲夫！閭巷之人，欲砥行立名者，非附青雲之士，惡能施於後世哉！」<sup>52</sup>的感慨，對於留名於後世這種「不朽」的追求，是自先秦以

---

<sup>52</sup> （漢）司馬遷撰，（日）瀧川龜太郎考證：《史記會注考證》（臺北：洪氏出版社，1983年），卷 61，頁 849。



來志士仁人激勵自己的心理。方學漸有其使命感，除了為這些鄉里間品德高尚的庶民百姓留下記錄，更重要的是作為地方教化的典範，藉由在日常生活中落實道德倫理的意義，形塑一地優良的文化風尚儒家的倫常道德藉由種種具體的實踐行動，不僅被強化內化為桐城人物的具體特徵，也是桐城人立身處事重要的規範。呂妙芬認為晚明儒士強調日用人倫的平實工夫，把儒家聖賢之學與居家生活的人倫實踐更緊密地結合在一起，需克盡家庭倫職為前提。<sup>③</sup>

究《桐彝》和《桐彝續》的內容主題觀之，弘揚孝悌者有十五篇，彰顯氣節者有四，對於歌頌節烈之行者有三十五篇。在相同類別中，每一位傳主的行為表現，或有同異，然皆各有面貌，都是與眾不同、獨一無二的「我」。二書對女性書寫的篇幅比重約佔一半強，桐城一地對女性的孝親、守節、持家極為重視，特別是面對巨變的女性，無一不展現出堅毅之姿，成為家中最重要的支柱。在節烈婦女身上可感受一些集體的憂患意識與心路歷程，她們極其年輕就必須面對喪夫的淒涼，在傳統女教與道德思維中，堅毅地活著養姑教子終老，或是直接選擇殉夫，幾乎是一條不變的道路。而這些女子都是道德的實踐者，她們在最短暫的時間做出抉擇，積極抵擋外在的壓力，無論是貧困無依，抑或是早年喪夫，中年喪子，面對不可期的未來，這些女子心中自覺的危機感與責任感，反映出傳主的自覺與勇氣。在這些傳主身上，我們看出相較於入仕的官吏或滿腹經綸的文士，這些女性充滿勇氣以承受生命巨大的痛苦和磨難。

從《桐彝》和《桐彝續》的寫作手法已可看出桐城文章帶有小說筆法的敘事方式，對清代桐城派文章多傳記書寫奠下基礎，諸如方苞（1668-1749）、姚鼐（1732-1815）以降傳記文出色的寫作，實桐城文章的特色之一。為人物作傳，總免不了要為傳主的事非功過進行一番述評，一般史傳作品往往將議論置於正文之末。在《桐彝》中，作者雖然承襲傳統傳記書寫模式，但在以記敘為主的前提下，將議論、抒情與敘事相結合，增強人物傳記的文學性。透過方學漸的書寫策略，可初步明瞭明代中後期桐城的傳狀之文，情見於辭，內容層次分明，結構嚴謹，分寸掌握得宜。特別是在描寫庶民事蹟方面，多用白描生色，也以細節取勝，

③ 呂妙芬：《成聖與家庭人倫：宗教對話脈絡下的明清之際儒學》，頁 103。

語言運用得當，人物形象躍然紙上。具體的人物行為與實踐行動對百姓是清楚明瞭堪足倣效的對象，勝過抽象思想概念的敘說。傳記書寫突顯傳主的人格特徵，亦聯繫時代氛圍、社會風氣，方學漸雖不用華麗詞藻，但猶是一種濃墨重彩地勾勒當時一地人與事，對後人欲利用此類地方文獻資料以了解明代桐城一地的風教，提供更豐厚飽滿的展示。

## 徵引書目

### 一、傳統文獻

- （漢）司馬遷撰，（日）瀧川龜太郎考證：《史記會注考證》（臺北：洪氏出版社，1983年）。
- （宋）吳縝：《新唐書糾謬》（上海：上海書店，1985年，《四部叢刊三編》第6冊）。
- （宋）朱熹集註，蔣伯潛廣解：《語譯廣解四書讀本》（臺北：臺灣啓明書局，1952年）。
- （元）脫脫等撰：《宋史》（北京：中華書局，2007年）。
- （明）吳訥：《文章辨體序說》（臺北：長安出版社，1978年）。
- （明）羅汝芳撰，方祖猷、梁一群等編校整理：《羅汝芳集》（南京：鳳凰出版社，2007年）。
- （明）徐師曾編，（明）沈芬、沈騏同箋注：《文體明辨》（臺北：廣文書局，1972年）。
- （明）申時行等：《萬曆大明會典》（揚州：廣陵古籍刻印社，1989年）。
- （明）焦竑撰，李劍雄點校：《澹園集》（北京：中華書局，1999年）。
- （明）方學漸撰：《桐彝》（清光緒九年皖垣聚珍鉛版）。
- （明）方學漸撰：《桐彝續》（清光緒九年皖垣聚珍鉛版）。
- （明）方學漸輯，（清）方中通續輯：《心學宗四卷續編四卷》（清康熙繼聲堂刻本）。
- （明）方學漸撰：《桐彝三卷續二卷》（臺南：莊嚴文化事業，1996年，《四庫全書存目叢書》中國國家圖書館藏清鈔本）。

(明)方昌翰輯：《桐城方氏七代遺書》（北京：國家圖書館，2015年，《清代家籍叢刊》第127冊）。

(明)李思閱修，洪一鰲纂，李世芳增，易文增纂：《壽昌縣志》（中國國家圖書館藏明嘉靖四十年刻，萬曆十四年增刻本）。

(清)耿介：《敬恕堂文集》（鄭州：中州古籍出版社，2005年）。

(清)章學誠著，葉瑛校注：《文史通義》（北京，中華書局，1985年）。

(清)紀昀等編撰：《四庫全書總目》（臺北：藝文印書館，1979年）。

(清)龍文彬撰：《明會要》（北京：中華書局，1956年）。

(清)馬其昶撰，彭君華校點：《桐城耆舊傳》（合肥：黃山書社，1990年）。

## 二、近人論著

### (一)專書

李祥年：《傳記文學概論》（合肥：安徽文藝出版社，1993年）。

呂妙芬：《孝治天下：《孝經》與近世中國的政治與文化》（臺北：聯經出版公司，2011年）。

呂妙芬：《成聖與家庭人倫：宗教對話脈絡下的明清之際儒學》（臺北：聯經出版公司，2017年）。

林富士主編：《疾病的歷史》（臺北：聯經出版公司，2011年）。

吳孟復：《桐城文派述論》（合肥：安徽教育出版社，1992年）。

柯慶明：《古典中國實用文類美學》（臺北：臺大出版中心，2016年）。（DOI：10.6327/NTUPRS-9789863501350）

黃俊傑主編：《中國文化新論思想篇二：天道與人道》（臺北：聯經出版公司，1982年）。

陳寶良：《中國的社與會》（杭州：浙江人民出版社，1996年）。

費絲言：《由典範到規範：從明代貞節烈女的辨識與流傳看貞節觀念的嚴格化》（臺北：臺大出版委員會，1998年）。

鮑家麟編：《中國婦女史論集》（臺北：稻香出版社，1992年）。

劉緯毅：《中國地方志》（北京：新華出版社，1991年）。

潘重規：《論語今注》（臺北：里仁書局，2000年）。

韓兆琦：《《史記》與傳記文學二十講》（北京：商務印書館，2016年）。

（法）涂爾幹（Émile Durkheim）著，黃丘隆譯：《自殺論》（臺北：結構群文化事業有限公司，1990年）。

（法）布迪厄（Bourdieu, P.）著，蔣梓驊譯：《實踐感》（南京：譯林出版社，2003年）。

（美）孫康宜、宇文所安主編，劉倩等譯：《劍橋中國文學史·下卷 1375-1949》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2013年）。

（美）本杰明·史華茲（Benjamin I. Schwartz）著，程鋼譯：《古代中國的思想世界》（南京：江蘇人民出版社，2003年）。

（美）盧葦菁著，秦立彥譯：《矢志不渝——明清時期的貞女現象》（南京：江蘇人民出版社，2012年）。

（美）孫康宜著，張健等譯：《孫康宜自選集：古典文學的現代觀》（上海：上海譯文出版社，2013年）。

## （二）期刊論文

郭英德：〈論明人傳狀文的文體特徵與文化內涵〉，《人文雜誌》第5期（2007年），頁119-127。

## （三）論文集論文

李興盛：〈地方文獻在流人史與流人文化研究中的應用〉，《第二屆地方文獻國際學術研討會論文集》（北京：國家圖書館出版社，2009年），頁4-9。

張英聘：〈《杭州府志》人物記述之特點〉，《第二屆地方文獻國際學術研討會論文集》（北京：國家圖書館出版社，2009年），頁234-240。

謝玉玲：〈宋濂之傳記文探析——以《浦陽人物記》為考察重心〉，《章法論叢（第四輯）：第四屆辭章章法學學術研討會論文集》（臺北：萬卷樓圖書公司，2010年），頁354-382。

# **Exploration on the Biographical Writing in the Local Literature of the Ming Dynasty ——Take Xue-Jian Fang’s “*Tongyi*” and “*Tongyi Expansion*” in Tongcheng Area as an Example**

*Hsieh, Yu-Ling*

Professor, General Education Center, National Taiwan Ocean University

## **Abstract**

China has a large number of local literatures, which are rich in content and with historical reference value, is an important cultural resource. By combing relevant local literature and research, we are able to recognize the characteristics of social development and cultural phenomena in a specific area at one time. Among which, biography is important in both the official history and the local literature. The ethical behavior, meritorious deeds and achievements, as well as thoughts worth pondering of the local prominent personage are all indispensable organic components for the local literature. Xue-Jian Fang is an important scholar in the middle of the Ming Dynasty. His practice of introspection of the mind and the practice of physical learning made him live in a critical place of inheritance. He has contributed a lot to the promotion of moral conduct and revitalization of education in Tongcheng area. The book “*Tongyi*” and “*Tongyi Expansion*” written by Xue-Jian Fang inherits the narrative tradition of historical literature. In addition, Xue-Jian Fang extensively writes biographies for the villagers in Tongcheng area without considering the position of the objects he writes. This can be

regarded as the practice of his academic thought. The book “*Tongyi*” and “*Tongyi Expansion*” described the local people to make the abstract moral and ethical norms concrete, thus established specific features of the biographical writings in Tongcheng. Moreover, the specific and rich biographies written for the villagers also reveal his insistence on moral and ethical values. This book not only lays a foundation for the nature of the articles in the Tongcheng area, but also conveys the unyielding persistence of Confucianism and morality from scholars and even the public at Tongcheng, as well as constructs the significant characters and aesthetic values that have emerged from the book.

**Keywords:** “*Tongyi*”, Biography, Narrative Tradition, Tongcheng Area, Xue-Jian Fang