成大中文學報　第三十期
2010 年 10 月　頁 71-100
國立成功大學中文系

# 從「理一分殊」論朱子的經權思想

姜龍翔*

## 摘　要

經權思想是儒學為解決義理衝突所提出的應對原則，歷代儒者對經權觀念的闡述各有偏重，而朱子的經權思想由於缺少專門文章討論，一直未有系統性的建立。此文則透過朱子「理一分殊」的哲學架構，分析朱子經權思維，指出理一之道與分殊之理在朱子經權思想中的地位，並藉由仁義禮智作為分殊之理，建構朱子處理經權爭議的原則，再以散見於語錄及文集中的資料，分析歸納各種衝突關係的處理，最後並透過朱子對於聖人及常人用權的限制，釐清朱子提出聖人行權的內在意涵及由此啟示常人行權的修養方法。

關鍵詞：經、權、朱熹、仁義禮智、理一分殊

* 國立高雄師範大學國文學系博士候選人暨兼任講師。

# Discussion of Zhu Zi's Constancy-expediency Thought Based on "One Principle; Many Manifestations"

Jiang Long-Xiang
Ph.D. Candidate & Adjunct Lecturer, Department of Chinese,
National Kaohsiung Normal University

## Abstract

Constancy-expediency thought is the correspondent principle that suggested by Confucianism to solve the conflicts of justice and meaning. Scholars of different generations have different focuses on the explanations of the constancy-expediency concept. Zhu Zi's Constancy-expediency thought is spread in articles and quotations, hence there is no systemic establishment of Zhu Zi's Constancy-expediency system. This article analyzes Zhu Zi's Constancy-expediency thought via the "one Principle; many manifestations" architecture, and indicates the positions of "one principle" and "many manifestations" in Zhu Zi's Constancy-expediency though. It also establishes Zhu Zi's principle of handling the constancy-expediency arguments by using virtue, morality, propriety and wisdom as the scattered meaning formats. In addition, it analyzes and concludes various ways of handling the conflicts through information that appear in articles and quotations. Finally it analyzes the meaning of the sages executing power through Zhu Zi's limitations of the sages and common people executing power, and analyzes the meaning of Zhu Zi introducing the sages executing power, and concludes the training of common people executing power.

**Keywords: constancy, expediency, Zhu Zi, Virtue, Morality, Propriety and Wisdom, One Principle; Many Manifestations**

# 從「理一分殊」論朱子的經權思想

姜龍翔

## 一、前言

經權原則的提出主要濫觴自《論語》、《孟子》中對權的闡述，至《公羊傳》則明確以經權並論，建立具體的架構。然而從經權理論的發展來看，一直存在著經權孰輕孰重的爭議。南宋時，朱熹（1130-1200）在歸納批判前人的經權之說後，提倡經權皆須統一於道的原則，使經權理論趨於完備，更適於因應社會的各種變動，也讓儒學更充滿鮮活之氣。目前學界較早探討朱子經權思想的是韋政通先生〈朱熹論「經」、「權」〉[1]一文，認爲經權的討論可以爲朱子複雜的思想體系補入重要的一章，他並指出朱子經權思想的重要原則：「道貫乎經與權」，爲後來研究朱子經權思想指引一條明路。然而在韋先生論文之後，繼續著力於此問題的學者卻紛紛別起爐灶，如林憶芝〈朱子的經權說探微〉[2]主要在述明朱子經權思想的繼承流變，林維杰〈知行與經權——朱熹哲學的詮釋學模式分析〉[3]則藉由詮釋學方法探討朱子經權的思維方式，柯玫妃〈理念與境遇——以朱熹《四書集註》爲討論範圍〉[4]則從倫理學觀點闡述朱子對仕宦問題的抉擇，這些論文分別說明朱子經權思想的不同面向，但對於朱子經權價值的主要體系並未再深入分析。其實韋政通先生之論文已預示道與經權的關係其中仍有文章可作，尤其可直接關連到朱子「理一分殊」的哲學

1 韋政通，〈朱熹論「經」、「權」〉，收於氏著，《儒家與現代中國》（臺北：東大圖書公司，1991），頁75-93。

2 林憶芝，〈朱子的經權說探微〉，《國立中央大學文學院人文學報》25（2002），頁37-70。

3 林維杰，〈知行與經權——兼朱熹哲學的詮釋學模式分析〉，《中國文哲研究集刊》27（2005），頁185-213。

4 柯玫妃，〈理念與境遇——以朱熹《四書集註》爲討論範圍〉，《美和技術學院學報》26:2（2007），頁267-284。

架構。

經權原則所欲解決的困難是當現實情境發生道德衝突時，究竟該如何安排取捨的問題。就朱子而言，這種問題在其「理一分殊」的理論基礎中是屬於分散後萬理之間的衝突矛盾。在「理一分殊」的思想中，作爲最高指導原則的天理是一，分散於具體事實之中的理是分殊，普遍的同一性及具體的多樣性概括了倫理學上的規範關係，但具體的多樣性彼此之間並非總是處在協調的狀況，當應用於實際情境時，理式之間可能產生矛盾衝突，此即經權爭議產生的背景，可以說，「理一分殊」作爲形上與形下之間理式形成的原因，亦是經權思想的主要架構，透過理一分殊的視野闡述朱子的經權思想，對於理解道貫經權的體系當能有更深入掌握，因此本文即擬由此視野著手分析，以期建立朱子經權思想的完整架構。

## 二、理一分殊下的經權思維

關於經權條目的性質，朱子解釋云：「經者，道之常也；權者，道之變也。」[5]「經是萬世常行之道，權是不得已而用之。」（37／989-990）朱子的話語指示出經權爭議須包含三種範疇：經、權、道。經是道，權亦是道，但經是道之常，權則爲道之變，經是常行之道，權則是不得已而用之道。從行爲而言，權有違常道，然就動機來看，權則是道的另一種表現，因此行權之違反常道並非背離於道，「然雖是反那經，卻不悖於道；雖與經不同，而其道一也。」（37／995）因此，朱子在討論經權爭議時，其立論基礎是以道作行使經權的原則，無論是常與變，其實都預設經權必須合於道的前提，如此看來，這種經權及道的關係其實正是朱子哲學體系理一分殊概念的開展。

朱子的理一是整全的一，分殊之萬理雖是多，但仍有大致規範，〈答鄭子上〉

[5] 黎靖德編，《朱子語類》（北京：中華書局，2004），卷 37，頁 989。以下凡《語類》所引，皆於引文後直接以括號註明卷數及頁數，不再另外註出。

云：「理一也，以其實有，故謂之誠。以其體言，則有仁、義、禮、智之實；以其用言，則有惻隱、羞惡、恭敬、是非之實。」[6]〈答方賓王〉云：「仁義禮智同具於性，而其體渾然莫得而見，至於感物而動，然後見其惻隱、羞惡、辭遜、是非之用，而仁義禮智之端於此形焉，乃所謂情。」[7]作爲最高指導原則的是理一，也就是道，代表人倫秩序的總體意涵。分散之理雖亦爲理一的呈現，但在實際情境中則表現爲各種理式及作用，朱子以仁義禮智概括其體用，故可爲理一的「部分」。而這些理式在運用中不免會有衝突的情形發生，此時需要另一種原則來排解，這便屬於經權的運用範圍。〈甲寅行宮便殿奏劄一〉云：「天下之事有常有變，而其所以處事之術有經有權。」[8]作爲處事原則的經權，其目的是爲因應天下事務的常變問題，經體現常時的道，權則體現變時的道，然而由於經權選擇所展現的原則都是理一下落在現實世界的理式呈現，因此分析朱子經權思想，必須在其「理一」整體論的思維下，再依其分解之理路模式就具體情境探討之。

《語類》云：「理只是這一箇，道理則同，其分不同。君臣有君臣之理，父子有父子之理。」（6／99）又云：「所居之位不同，則其理之用不一。如爲君須仁，爲臣須敬，爲子須孝，爲父須慈。」（18／398）在社會關係脈絡中，每個人各有不同的相對地位，所面對的義務各自不同，故體現爲不同的行爲規範，這是從倫理學所推展出的分殊之理。而經權的本質即是在處理倫理關係中理序衝突時所應該採行的方法，其中，經是此關係本應具有的規範，乃固定的程式，也是分殊之理的根本原則，《語類》載朱子與弟子問答云：

> 經便是大經，君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友五者，若便集義，且先復此大經。天下事未有出此五者，其間卻煞有曲折，如《大學》亦先指此五者為言，使大綱既正，則其他節目皆可舉。若不先此大綱，則其他細碎工夫如何做？（61／1478）

---

6 朱熹著，朱傑人編，《朱子全書．晦庵先生朱文公文集》（上海：上海古籍出版社，2002），卷 56，頁 2691。

7 同前註，頁 2659。

8 同前註，卷 14，頁 665。

朱子認爲經主要是指五倫關係的規範，但亦只是個大綱，在五倫之外更有數不盡的人際網絡，然這些關係都可以由五倫延伸而出，因此這些人際關係仍須以五倫的規範爲準，如叔嫂是夫婦所引申出來的關係，故叔嫂不通問之禮則是由夫婦有別擴展而來。因此，人之行爲皆不出五倫關係，不過，五倫是就具體規範的關係而言，其存在必須再溯源出本質上的道德德目，此即「仁義禮智」四元德，〈答何叔京〉云：

> 天理既渾然，然既謂之理，則便是個有條理底名字。故其中所謂仁、義、禮、智四者，合下便各有一個道理，不相混雜。以其未發，莫見端緒，不可以一理名，是以謂之渾然。非是渾然裡面都無分別，而仁、義、禮、智卻是後來旋次生出四件有形有狀之物也。須知天理只是仁、義、禮、智之總名，仁、義、禮、智便是天理之件數。[9]

《語類》亦載：

> 嘗言仁義禮智，而以手指畫扇中心，曰：「只是一箇道理，分為兩箇。」又橫畫一畫，曰：「兩箇分為四箇。」又以手指逐一指所分為四箇處，曰：「一箇是仁，一箇是義，一箇是禮，一箇是智，這四箇便是箇種子。惻隱、羞惡、恭敬、是非便是種子所生底苗。」（6／105）

朱子認爲仁義禮智既是天理的條理，亦是性之德目，〈答楊子順〉云：「仁義禮智是性之四德。」[10]作爲性之德目的仁義禮智，又可再細分爲處理世間關係的各種準則，《語類》云：「性只是有箇仁義禮智，都無許多般樣，凡於事，自有許多般樣。」（20／475）理是一，又可爲仁義禮智，見於事則有各種規範，這便是正經。但隨著萬物質性或人物氣性的差異，作爲正經的仁義禮智，在現實情境中的實行並不能常處於和諧的狀態，亦會因價值衝突而出現差異性，而這種差異會導致抉擇的困難，這時便須以權來進行衡量。

經既是仁義禮智，那麼權又具備什麼樣的性質，可以成爲取代經的暫時性措施？朱子認爲權是道理之上另一層道理，《語類》云：「權處是道理的上面更有一重道理。」（37／987）以行權之意所合乎的道作爲更高一層價值標準，因此當用權之時，

[9] 同前註，卷 40，頁 1838。
[10] 同前註，卷 59，頁 2829。

其立足點是在於超越另一經所具備的價值，但必須注意的是，權雖然可以完成更高層次的道理，但卻會破壞附屬於其下常道之經，故權的選擇是受到狀態的影響，亦即在正常模式下，價值規範是由經所主導，然而若正常狀態發生衝突，這時才需要運用權來取代經。也由於權具有這種既超越又破壞的特性，故而權終究只能成爲一暫時變通的處置，並不能取代經。至於對於經權的使用，朱子於《語類》中提出「道是箇統體，貫乎經與權。」（37／989）的原則，這意味著朱子在談論經權性質之時，其心中是存有一整體性的思維方式。格式塔（Gestalt）心理學派強調整體並不等於部分的相加，整體具有整體的意義，能夠決定部分的特徵，整體的行爲不是由個體的元素所決定，相反地，部分過程本身倒是由整體的固有本質所決定。而朱子經權之分別乃是此整全之理分殊後的「部分」，理一具有統一性，故而分殊之多不能成爲某種無限制的恣意表現，必須收攝在一之下而有所節制與規範，牟宗三（1909-1995）曾指出朱子的理一觀念是一種整全的一，而非綜體的一。[11]朱子便是預設整體性的「理一」之道作爲細目之理的統攝，「道是統名，理是細目。」（6／99）「理是道字裡面許多理脈。」（6／99）而經與權所處理的情形即是在面對分殊之理衝突時該如何進行正確的抉擇，因此經與權所處理的正是理的選擇問題，同樣亦屬道的一部分，是故若欲探討經權原則的施行，必須置於整體之道中方能顯現出其價值所在，林維杰亦云：

> 從倫理向度切入，理可以為多，多理並非虛言。不過，對多理之職分終究必須考慮：不同的倫理規範與要求之間，是否存在著統一的、最高的與最終的原則？如果倫理學應照形上學標準來釐訂，則倫理的諸多職分或義務也可以

11 牟宗三云：「朱子之意是一爲真一（真地是一），多只是權說之假象。所謂權說之假象者，就存在之然而爲其所以然之理，是因「存在之然」之多而權說爲多，而實無多理，只是此整全之一理也。又因存在之然有相（有彼此之差別）而權說爲彼理此理，而實則整全之一之理無相，不可分割爲定多而謂實有此理彼理之別也。就每物皆有其所以然之理以爲性（本然之性）言，是皆得一同一之理，又是得一整全之理。……既無不同，即不能有定多之理，亦不能有彼理此理之差別，即只有事之差別，而無理之差別。就得一整全之理言，則其所得以爲性者不是一綜體之全，乃是得一整一之全。」見牟宗三，《心體與性體》（臺北：臺灣學生書局，1995），冊3，頁505。牟宗三以爲朱熹之一爲整一之全，而非綜體之一，但朱熹修養工夫預設一日格一物件，進而達到豁然貫通之境界，就其進程而言，應是由綜體之一跳躍至整全之一的過程。

> 收攝到最高的一理，由朱子所言「理只是這一箇。道理則同，其分不同」以及「合天地萬物而言，只是一箇理」來看，這個打通兩進路的最終原則是存在的。因而多理雖非虛說（就職分義務而言），但仍是權表，因為所有的「多」最終在倫理與存有意涵上仍提煉收縮於「一」。[12]

所有的多必須提煉收縮於一，意即所有的分殊之理必須統攝於理一的整體觀照之下進行掌握，由整體性思路來分析，才能理解經、權的真正價值所在。因此無論是常之經或變之權，其本質必須合於道，是故若想作出經權抉擇時，必須把經權項目置於整體之道的思維之中衡量，將部分與整體聯繫起來，如此始能對經權問題有更全面的理解。

## 三、經權的處理原則

現實生活中的分殊之理，其中有合於常道之經，亦有處於變道之權。常道之經作爲分殊之理的大綱，主要指五倫關係中的仁義禮智四元德，這是百世不變的常道。然而常道之經雖不變，由於本身性質是理一之分殊，故不能以某經作爲終極之理，亦即經的使用並不能適用於任何情況，在某些特殊場合中，經亦有行不通之時。當此常行之經在實踐中遭到困難，必須進行抉擇時，則可以有另一體現某種更高價值的行爲之理作爲解決困境時的選擇。此處以行爲之理稱之，表示權的重點不在於行爲本身，而在於行權作爲其背後所蘊藏的道理，亦即行爲是違反常道，但其理卻更能彰顯常道之價值，此即是權，「權者，乃是到這地頭，道理合當恁地做，故雖異於經，而實亦經也。」（37／988）權是暫時用來代替常理之經，朱子喜用自然界的現象譬喻經權之抉擇，《語類》載：「冬日則飲湯，夏日則飲水，此是經也。有時行不得處，冬日須飲水，夏日則飲湯，此是權也。」（37／993）又云：「冬月便合著綿向火，此是經。忽然一日煖，則亦須使扇，當風坐，此便是權。」（37／988）

12 林維杰，《朱熹與經典詮釋》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2008），頁10。

自然狀態若發生改變，須衡量情況，採取最適合的方式作爲行權之變通，如冬日與夏日本有不同的生活方式，但若冬日時天氣突變，則便須以夏日的經作爲冬日突熱的權。然而嚴格來說，朱子這種以自然比擬的方式，其實並不適合作爲經權爭議的例子，這種比喻不足以說明情境衝突下的兩難抉擇，而是在於捨棄某種常態之經，進而回復到另一常態下的經，這種比喻較適合說明《易傳》「窮則變，變則通，通則久」的變易思想。《易》學的變易原則可包含經權原則，但經權原則並不完全等於變易原則。變易思想包含較廣，但經權爭議則主要發生於道德衝突的情境之中。也就是說，冬日飲湯著棉，夏日飲水使扇本爲經，但冬日突熱，夏日突寒時並非衝突情境，而是時勢的改變。時勢變，則變應之道亦隨之而變，但變化是爲了順應改變後的時勢，而不是要扭轉時勢；但經權並非單純順應時勢的變化而已，它是爲了解決情境中的衝突，以使狀況回歸正常。因此，朱子以自然作比喻並不能突顯其經權思想的特殊處，反而將與伊川「經只是權」毫無分別。

非義理衝突的經權差異畢竟不是討論重點，因此朱子論述的主要範圍乃在於倫理關係下分殊之理的衝突，而朱子既簡化理一之道爲仁義禮智四元德，此四元德依其道德價值可以作出次序排列。但朱子在討論經權原則時是以義作爲最高範疇，《語類》云：「權是用那義底」（37／987），如此便導致疑問，就仁義禮智四元德來看，仁的優先性似應優於義，但爲何朱子卻認爲權是用義，而非用仁？此則須就仁義的內涵作一區別，《語類》載：

> 仁是此心之德，才存得心，即無不仁。如說「克己復禮」，亦只是要私欲去後，此心常存耳，未說到行處也。纔說合於心行之，便侵過義人路底界分。然義之所以能行，卻是仁之用處。學者須是此心常存，方能審度事理，而行其所當行也。此孔門之學所以必以求仁為先。蓋此是萬理之原，萬事之本，且先要識認得，先存養得，方有下手立腳處耳。（6／114）

朱子認爲仁是內在於心中的德性，當向外顯發於行爲之時，則表現爲義，很明顯這是繼承孟子「仁，人心也；義，人路也」的思維，因此，朱子雖說權是用義，但此處的義，其實以仁爲內涵，「仁在事，若不於事上看，如何見仁。」（6／116）「居仁，便自能由義；由義，便是居仁。」（15／287）故經權所講究的義實即以仁爲內

涵的義。然則如此問題又繞回來，既然義是以仁爲內涵，那麼朱子何不直接挑明經權是用仁；既說用義，便表示仁義在朱子心中仍有差異。對於這一個問題，必須再回歸經權的本質來看，經權所處理的是道德衝突的情境問題，以權代替經實即表示必須犧牲部分正經，雖須以仁爲本，但這時所面臨的主要是行爲上的措置，而義者，宜也，「天理之所宜」[13]，宜便是著重於行爲層面而言，行爲合宜即是義，但朱子又云：「以義爲見於所行，便是告子義外矣。義在內，不在外。義所以度事，亦是心度之。」（51／1227）可見義雖是表現在行爲層面，但其本質仍內在於心，如此便與仁同源。朱子論《孟子．梁惠王》「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘」云：「賊仁便是將三綱五常，天敘之典，天秩之理，一齊壞了。義隨事制宜。賊義，只是於此一事不是，更有他事在。」（51／1227）又云：「賊義是就一事上說，賊仁是就心上說。其實賊義，便是那賊仁底，但分而言之則如此。」（51／1228）仁所包甚廣，一切人倫道理皆爲仁所蘊涵，而義則專就事而言，故義可爲仁，仁包得義。不過，義相較於仁，更有一種剛斷之意，「義是箇斷制底氣象，有凜然不可犯處。」（22／520）「蓋義有剛決意思。」（45／1159）經權既是衝突，在處理上必須有斷然行之的嚴制氣象。而仁所顯示出的氣象與此不同，這正是朱子特別強調權需用義的思維。不過，權義之實行，畢竟仍須以仁爲當然之內涵。至於禮，則可分爲內涵及形式兩種，禮之內涵著重於禮儀背後所代表的價值，較儀式更爲重要，然而朱子討論之禮多限定於禮儀形式，「蓋禮是箇限定裁節，粲然有文底物事。」（17／374）故其優先順序是義大於禮，不過，以義行之仍必須限制在禮的範圍內，亦即以義爲準則而行爲規範仍須合乎禮的內涵。至於智則著重於道德層次的知，屬於輔佐用權的元德，《語類》云：

> 智更是截然，更是收斂。如知得是，知得非，知得便了，更無作用，不似仁義禮三者有作用。智只是知得了，便交付惻隱、羞惡、辭遜三者，他那箇更收斂得快。（6／106-107）
>
> 智一知便了，愈是束斂。孟子曰：「是非之心，智也。」纔知得是而愛，非

[13] 朱熹著，朱傑人編，《朱子全書．論語集注》（上海：上海古籍出版社，2002），卷 2，頁 96。

而惡，便交過仁義去了。（17／374）

在面對經權抉擇之時，智的作用在於提供思慮的選擇，而朱子用智的基礎和漢儒權術不同處乃在於：朱子強調智慮思爲之後仍須交由以惻隱、羞惡、辭讓爲端緒的仁義元德作爲是非標準的判斷，「思之審，處之當，斯得之矣。」（14／277）思便是用智，面對情境衝突，須細心審酌時勢，目的是要能處之得當。因此，智之元德並不具備現實情境的衝突模式，而是作爲解決衝突的思維要件。

明白仁義禮智在經權衝突中個別的性質作用後，如此便能建構出朱子對經權衝突的處理原則。朱子瑣碎的經權言論，是分殊之理的表現，但在朱子的思維中，分殊之理必須統攝在道的原則下，亦即經權原則的實行必須有最高的理一之道作爲指導，然而由於理一之道是形上的價值根源，而經權所處理的都是現實情境的道德衝突，因此僅以道爲名未免過於籠統，是否有具體的德目可以概括？於此朱子特別提出「仁」以概括諸德而爲道之具體而微，《語類》云：「仁未能盡得道體，道則平鋪地散在裡，仁固未能盡得，然仁卻是足以該道之體。」（6／122）仁雖是理一下的分殊之理，不能盡得道體，但卻是最足以體現、概括整體之道的元德。也就是說，在仁義禮智四元德中，仁是具有整體性的意涵，是指導義、禮、智的最主要元德，〈答汪元適〉云：

熹嘗謂天命之性流行發用，見於日用之間，無一息之不然，無一物之不體，其大端全體，即所謂仁。[14]

《語類》亦云：

當來得於天者只是箇仁，所以為心之全體。卻自仁中分四界子：一界子上是仁之仁，一界子是仁之義，一界子是仁之禮，一界子是仁之智。一箇物事，四腳撑在裡面，唯仁兼統之。心裡只有此四物，萬事萬物皆自此出。（6／115）

「仁」字須兼義禮智看，方看得出。仁者，仁之本體；禮者，仁之節文；義者，仁之斷制；知者，仁之分別。……自四而兩，兩而一，則統之有宗，會

[14] 同註 6，卷 38，頁 1703。

之有元。（6／109）

朱子認爲仁之爲德，足以賅含義禮智而爲其本體，他並喜歡舉春夏秋冬來說明仁義禮智的性質，《語類》載：

仁是箇生底意思，如四時之有春。彼其長於夏，遂於秋，成於冬，雖各具氣候，然春生之氣皆通貫於其中。仁便有箇動而善之意。如動而有禮，凡其辭遜皆禮也；然動而禮之善者，則仁也。曰義，曰智，莫不皆然。（20／474）

義禮智的實行必須以仁爲準，反映在處理經權爭議的原則上，便是要求以仁作爲行權的依據，在義理衝突中，那一種解決方式能夠符合更高一層的仁之要求，便可以成爲跨越正經的行權。如朱子評齊宣王欲以羊易牛時便云：

這處正如齊宣王愛牛處一般，見牛之觳觫，則不忍之心已形於此。若其以釁鍾為不可廢而復殺之，則自家不忍之心又只是空。所以以羊易之，則已形之良心不至於窒塞，而未見之羊，殺之亦無害，是乃仁術也。（16／362）

不忍殺牛與釁鐘之禮將導致衝突，故屬經權處理問題。齊宣王不忍心殺牛，卻忍心殺羊，就見識上而言是狹隘的，但朱子不從此點批評，反而稱許齊宣王當下是以仁心作爲考量，以羊易牛只是智慮上未思及羊之觳觫，是思慮之不周，但單就換牛的動作而言，這是不忍之心的發揮，是以仁心作爲選擇的依據。當然，齊宣王的行爲稱不上行權，因爲他於智之層面發揮不夠，不過畢竟能顯出仁心之端，故爲「仁術」，由此可見朱子特別注重「仁」的價值意涵，「義禮知無仁，則死矣，何處更討義禮知來？」（25／606）不過經權的處理並非單憑仁心即可，經權具有衝突的兩難問題，單憑仁心尚不足以突顯經權爭議的難行之處，要解決困難，必須經過一番思慮方可，正如齊宣王雖有仁心，但在用智方面內涵不足，故亦不得稱之爲行權。又如《論語．陽貨》載佛肸召孔子事，孔子本欲赴召，朱子引張栻之語認爲這是「聖人體道之大權也」[15]，但孔子終未成行，朱子認爲原因在於：

聖人欲往之時，是當他召聖人之時，有這些好意來接聖人。聖人當時也接他這些好意思，所以欲往。然他這箇人終是不好底人，聖人待得重新理會過一

[15] 同註 13，卷 9，頁 221。

番，他許多不好又只在，所以終於不可去。（47／1184）

可去不可去即是透過智慮衡量之後的結果，故朱子在強調仁義的整體價值外，亦不忽略智，智的作用在於能深入事理，提供解決之道，《語類》云：「要制事，須將心入那事裡面去，順他道理方能制事，方能行權。若心麤，只從事皮膚上綽過，如此行權，便就錯了。」（76／1952）仁與智須相輔相成，方可成就行爲的價值，《語類》又云：「智所以近乎仁者，便是四端循環處。若無這智，便起這仁不得。」（20／477）「仁爲四端之首，而智則能成始而成終。」（6／109）就行權的完成而言，必須仁與智互爲搭配。智是透過思慮提供安頓衝突情境的解決方式，就這方面而言，智亦具有整體性的意義，「智亦可以包四者，知之在先故也。」（20／474）而仁、知搭配之後，其尋得的解決方式必須是合宜之法，也就是表現爲義，《語類》云：「仁知具，內外合，然後有箇時措之宜。」（64／1581）如此一來，朱子處理經權爭議的原則便可歸納爲如下程式：首先必須以「智」思考解決衝突情境的方法，之後再交付以「仁」爲整體意義的惻隱、羞惡、是非、辭讓等條目判斷，並表現出行爲處置上具嚴制氣象的「義」，再以禮行之。

# 四、經權的衝突模式

前文既已釐出朱子對於經權問題的處理原則，接著須再進一步探討經權的衝突模式。朱子對於兩難情境的討論頗多，大致上可概括爲下列四種類型：禮與禮的衝突，義與禮的衝突、義與義的衝突以及義與生命的衝突。這四種模式雖未必能涵蓋朱子全部的討論，但作爲理解朱子經權衝突的基本類型則已足夠，以下試分別述之：

## （一）禮與禮的衝突

禮與禮的衝突主要表現爲經禮與變禮的差異，《語類》載：「禮有經，有變。經者，常也；變者，常之變也。」（85／2194）經禮是常行之禮，變禮則是作爲特

殊情況變通之用。關於經禮與變禮的衝突，朱子論述甚多，如〈答曾光祖〉云：

> 所詢喪祭之禮，程、張二先生所論自不同。論正禮則當從橫渠，論人情則伊川之說亦權宜之不能已者。但家間頃年居喪，於四時正祭則不敢舉，而俗節薦享則以墨衰行之。蓋正祭，三獻受胙，非居喪所可行。而俗節則唯普同一獻，不讀祝，不受胙也。遷主禮經所說不一，亦無端的儀制，竊意恐當以大祥前一日祭當遷之主，告而遷之，然後次日撤几筵，奉新主入廟，似亦稍合人情。[16]

正禮雖爲常道規範，但由於屬於制式的儀節，很難能夠面面俱到，有時爲了順應人情，不得不以變禮行之，故朱子指出符合人情是變禮存在的最大原因，《語類》又載：

> 孔子令伯魚喪出母，而子上不喪者，蓋猶子繼祖，與祖為體；出母既得罪於祖，則不得入祖廟，不喪出母，禮也。孔子時人喪之，故亦令伯魚、子思喪之；子上時人不喪之，故子上守法，亦不喪之。其實子上是正禮，孔子卻是變禮也。故曰：「道隆則從而隆，道汙則從而汙。」（87／2231）

孔子之時，眾人皆喪出母，故孔子亦令伯魚、子思喪其出母；然而子上之時，已無喪出母之習，子上亦不違俗喪之，可見人情不但指個人情感而言，亦指世俗之潮流，故此種禮與禮的衝突，解決之道並非食古不化，定要遵從古禮，而須考量人情原則，可有變通之道，如此便超越禮儀形式，而具有仁之意涵。不過此種衝突模式對於道德要求的層次較低，即使因用權而廢棄正禮，亦不致於造成道德危機，充其量只是順應時勢的改變，尚不足以突顯經權在使用上的高價值標準。

## （二）義與禮的衝突

此種衝突最典型的例子便是《孟子》所提到嫂溺援手及舜不告而娶的行權，關於嫂溺行權之說，朱子認爲「『男女授受不親』，是常經合恁地。『嫂溺，援之以手』，亦是道理合恁地，但不是每常底道理了。」（37／989）朱子以爲當義與禮發生衝突之時，必須以合乎道理的義作爲行權的原則，但亦不可過份執著，因爲行權

[16] 同註 6，卷 61，頁 2972。

之義雖可解決困境，但畢竟違反常經，故不能成爲「常底道理」。正如援手救嫂乃爲義高於禮之行權，但回歸正常之後，便不可再對兄嫂有任何越禮行爲。

對於舜不告而娶的經權處理，朱子云：「舜告焉則不得娶，而終於無後矣。告者禮也，不告者權也。猶告，言與告同也。蓋權而得中，則不離於正矣。」[17]告與不告，一則合禮，一則違禮，但違禮的結果卻是無後，所謂「不孝有三，無後爲大」，無後則是不孝，便是違反了仁義，因此基於更高層次義的原則，必須選擇違禮的不告。但朱子又特別指出：「舜不告而娶，豈不是怪差事？以孟子觀之，那時合如此處。然使人人不告而娶，豈不亂大倫？所以不可常用。」（37／993）與對嫂溺援手的結論相同，朱子再次強調行權只是一時的措施，千萬不可將權作經，當使用完權之後，必須回歸於常經，不可再執著於用權，〈答何叔京〉云：

> 聖人顧事有不能必得如其志者，則輕重緩急之間於是乎有權矣。故緣人之情以制法，使人人得以企而八議之說生焉。然其所謂權者，是亦不離乎親親貴貴之大經，而未始出於天理人心之外也。今必以正理為空言而唯權之為徇，不幸而有毫釐之差，則不失於正者鮮矣。[18]

若執著於依循權而不顧正理，最後必將失去行權之正，如此則有流於權謀的弊病。

## （三）義與義的衝突

當義理衝突的層次提高到義與義之間的矛盾，形成一種難以依憑常理抉擇的特殊情況時，權衡之變通便相當棘手，也是不易窺測之處。而朱子強調權衡行義需要有崇高的道德價值作爲標準，並非透過一般衡量利害的智慮思維所獲得，如朱子〈答范伯崇〉論「衛君待子而爲政」有云：

> 竊謂蒯聵父子之事，其進退可否只看輒之心如何爾？若輒有拒父之心，則固無可論；若有避父之心，則衛之臣子以君臣之義當拒蒯聵而輔之。若其必辭，則請命而更立君可矣。設或輒賢而國人不聽其去，則為輒者又當權輕重而處之，使君臣父子之間道並行而不相悖，亦必有道。苟不能然，則逃之而已矣。

[17] 朱熹著，朱傑人編，《朱子全書．孟子集注》（上海：上海古籍出版社，2002），卷 7，頁 350。
[18] 同註 6，卷 40，頁 1815。

義至於此，已極精微，但不可有毫髮私意於其間耳。[19]

蒯聵爲衛出公姬輒之父，出公在位十二年後，父親蒯聵奪位，面對這樣的衝突情境，儒者討論焦點便在於衛出公該如何處理？而朱子認爲在君臣父子兩種關係的衝突下，是不能再以常道之經作爲解決方式，「義至於此，已極精微」，因此朱子要求首先須以智慮仔細考察各種情況之後再作行權的選擇，若出公有拒父之心，則便不配論權。然若出公欲避父，則又有兩種情況必須考慮：一是出公並非賢君，則國人可考慮重新置君；若出公爲賢君，且國人不聽其去，則出公便須權輕重而處之。不過朱子最後還是指出「愚竊謂輒之心但當只見父子之親爲大，而不可一日立乎其位，自始至終，自表至裡，只是一箇逃而去之，便無一事，都不見其他，方是直截。」[20]由此可見，朱子蓋認爲父子慈孝之情究竟爲天地間之大倫，而孝乃行仁之本，更有崇高的仁之內涵，故而可優於君臣之義的選擇。但這也並非絕對，總之還需要考慮到各種環節，如此行權始能較爲全面。

然而有時候父子之情在現實衝突之中仍有被犧牲的可能，這時經權的作法又突顯出另一種特質。南宋紹熙五年，光宗（1147-1200）內禪，寧宗（1168-1224）即位，召朱子爲侍講，入奏〈甲寅行宮便殿奏劄〉，首論即爲經權常變之道，朱子云：

乃者天運艱難，國有大咎，天變為之見於上，地變為之作於下，人情為之哀恫怫鬱，而皆有離叛散亂之心。方此之時，宗廟社稷危於綴旒，是則所謂天下之大變而不可以常理處焉者也。是以太皇太后躬定大策，皇帝陛下寅紹丕圖，未及號令之間，不越須臾之頃，而鄉之危者安、離者合，天下之勢翕然而大定。此亦可謂處之以權而庶幾乎有以不失其正者矣。[21]

相傳光宗得心疾之病，且與孝宗（1127-1194）關係不佳，故當宋孝宗駕崩後，光宗竟不願爲之舉喪，造成輿論動盪，國情不安，朱子云：「自頃至今，亦既三月，而天變未盡消，地變未盡弭，君親之心未盡懽，學士大夫、群黎百姓或反不能無疑於

[19] 同前註，卷 39，頁 1770。
[20] 同前註，卷 39，頁 1771。
[21] 同前註，卷 14，頁 666。

逆順名實之際。至於禍亂之本，又已伏於冥冥之中，特待時而發耳。」[22]面對這樣的變局，趙汝愚（1140-1196）及憲聖太后策畫奪位，執意以禪位名義欲寧宗繼位，然而寧宗初意不肯行之，幾乎是被強逼繼承大統。[23]因此寧宗所面臨的困境是其父光宗仍在世，禪位非出光宗本意，繼承帝位可能會有奪位的嫌疑，日後禍福難測；另一方面，光宗實已無擔任帝王的能力，若不繼位，則可能導致國內政局的動盪不安。事實上，光宗未爲孝宗舉喪，便已幾乎激起兵變，雖然寧宗不見得顧慮到這些問題，但在朱子的眼中，寧宗的道德困境便在於國家與親情之間的矛盾。朱子於此時上奏寧宗，首論經權，強調寧宗繼位乃出自行權之不得已，然已行權，局勢亦無法挽回，因此所能做得便是繼續善用經權原則，收拾殘局，一方面恭敬孝親，「充吾未嘗求位之心，則可以盡吾負罪引慝之誠；充吾未嘗忘親之心，則可以致吾溫清定省之禮。」[24]一方面安頓政局，「日與大臣講求政理，可否相濟，惟是之從，必使號施令無一不出乎朝廷，進退人材無一不合乎公論，不爲偏聽以啓私門。」[25]朱子的用意是希望寧宗能安於帝位，並進而講德修政，建立清明政治。至於處理光宗與寧宗親子之間的問題時，仍須秉存孝敬之心，持續奉養，以求得父親的諒解。因此就寧宗的情況而言，繼位乃行權，所取得的更高的價值是爲穩定國內政治，然而所犧牲的常經則爲父子之情，但對於被犧牲的父子之倫，也不能因行權之無奈便就此放棄，而是必須繼續回頭兼顧正經，以期能夠顧全兩方面，達到既行權又不失正經的目標，〈答呂伯恭〉云：「事須如此，必用權然後得中，故雖變而不失其正也。」[26]既應變又能不失其正，經權兼得，這也是處理經權爭議最崇高卻也最困難的理想。

---

22 同前註。

23 葉紹翁《四朝聞見錄》〈憲聖擁立〉載：「嘉王聞命，驚惶欲走。憲聖已令知閤門事韓侂胄掖持，使不得出。嘉王連稱：『告大媽媽，臣做不得，做不得。』憲聖命侂胄：『取黃袍來，我自與他著。』王遂掣侂胄肘環殿柱。憲聖叱王立侍，因責王以『我見你公公，又見你大爹爹，見你爺，今又卻見你。』言訖，泣數行下。侂胄從旁力以天命爲勸。王知憲聖聖意堅且怒，遂衣黃袍，亟拜不知數，口中猶道『做不得』。」見葉紹翁，《四朝聞見錄》（臺北：臺灣商務印書館，1983，《景印文淵閣四庫全書》），卷 1，頁 15 上-15 下。

24 同註 6，卷 14，頁 667。

25 同前註。

26 同前註，卷 35，頁 1524。

## （四）義與生命的衝突

義理衝突的困境尚有可能因爲守義而危及生命的情況，這時究竟要捨生取義？還是捨義取生？謝良佐（1050-1103）云：「義重於生，則舍生取義；生重於義，則當舍義取生。最要臨時權輕重，以取中。」[27]萬正淳與朱子討論此條時曾說：

> 愚謂：「舍義取生」之說未當。所謂「生重於義」者，義之所當生也；義當生則生，豈謂義與生相對而為輕重哉！且義而可舍，則雖生無益矣。如此，則所為臨時權輕重者，將反變而為計較利害之私矣，尚安能取乎中乎？

朱子引程顥「義無對」贊同萬正淳之言。就正經而言，義的價值高於生命，面對到義與生的取捨時，應當要捨生取義，若有捨義取生之說，則恐會流入計較利害矣。從這段文字來看，朱子是採取義爲最高價值的思維，但在實際情況上，朱子卻有不同的運用，《語類》載：

> 如君子小人，君子固當用，小人固當去。然方當小人進用時，猝乍要用君子，也未得。當其深根固蒂時，便要去他，即為所害。這裡須斟酌時宜，便知箇緩急深淺，始得。（37／988）

當滿朝都是小人爲患時，君子立身其中，按照常理之經，君子必須去除小人，但若一意孤行，恐怕自己反而會被小人所害。朱子對此也提出相當開明的行權方式，認爲必須斟酌時宜，懂得事情的輕重緩急，亦即行義之前，必須衡量時勢，不可貿然行之。如慶元黨禁時，韓侂胄（1152-1207）當道，趙汝愚受冤貶放永州，朱子本欲上書陳言，但在弟子勸說及占筮的結果之下，朱子選擇退讓，《宋名臣言行錄外集》載此事首尾云：

> 慶元元年，侂胄誣趙相以不軌，竄置永州，中外震駭，具創為偽學之名，以斥善類。先生草封事數萬言，極陳奸邪蔽主之禍，因以明丞相之冤。諸生力諫，遂筮之，遇〈遯〉之〈同人〉，先生默然，焚其稿，更號遯翁。朝廷治黨人方急，趙謫死於道。[28]

---

[27] 謝良佐，《上蔡語錄》（臺北：臺灣商務印書館，1983，《景印文淵閣四庫全書》），卷 2，頁 13 上。

[28] 李幼武著，趙鐵寒編，《宋名臣言行錄五集》（臺北：文海出版社，1976，影印同治七年顧廣圻校洪

此時朱子的內心必是經歷極大的衝突，究竟該奮不顧身，還是隱讓待時？朱子起初執意上書，便是展現直道而往的氣概，而最後的退讓表面上是占筮及弟子勸說的結果，但在朱子自己內心深處必也明白無濟於事，故而最終仍應是在智慮的考量下，做出如此決定。

然而，朱子〈答萬正淳〉時贊成其不可捨義之說，但爲什麼在面對實際變故時，故出現以生命爲優先的考量？前此分析經權原則時，提出智慮是行權的第一道關卡，之後必須交付以仁義禮作判定，但慶元黨禁時的情況卻在於即使執意上書，可能既無法行義，又平白損失生命，朱子便云：「古人臨事所以要回互時，是一般國家大事，係死生存亡之際，有不可直情徑行處，便要權其輕重而行之。」（13／237）行權的用意在於以更高的價值取代之，但在這種情況之下，執意上書只會導致兩者皆落空的局面，因此不得不仔細考慮。《語類》云：「不可執定，隨他理去如此，自家行之便是義。」（6／120）在面臨經權的選擇之時，若過度執著於正經而忽視行權的運用，便是執定。故而當無法完成仁義之價值時，便須退一步以智慮作爲指導，不過此時智慮之施行亦不可有爲一己之私的嫌疑，必須純粹作爲衡量義理的媒介，意即朱子心中若有一毫貪生畏死之意而放棄上書，便不得稱爲行權；然而若上書的目的是爲求取聲名，亦不謂行權，朱子云：「殺身成仁，亦只是義當殺身，即是成仁。若爲成仁而殺身，便只是利心。」（16／883）行權的要點便在於此心須純爲義理之正，即使經過思慮，明白採取作爲無益於事，故而選擇韜光養晦，待時而發，如此仍得用權之實。由此可見，朱子的經權思想並非只是紙上談兵，而是能確實落實在親身的行事之中。然而另外必須指出的是，在某些情況下，若選擇直道而死，可以求仁得仁，則此時便必須捨棄生命，成就仁義的最高價值，《語類》載：「夏亞夫問：『殺身成仁，求生害仁。』曰：『求生，畢竟是心不安。理當死，即得殺身，身雖死，而理即在。』」（20／468）不過直道而死，便非行權，而是行經，與隱讓待時的行權不同，由此，經權之差異也突顯出來。

---

瑩仿宋本），卷 12，頁 15 上。

# 五、聖凡行權的啟示

前文藉「理一分殊」之分野建構朱子經權思想的處理原則及衝突模式，接下來試再分析朱子對經權修養的要求及其意涵。朱子認爲只有聖人才能行權，一般人所行者只是經，〈甲寅行宮便殿奏劄一〉云：「至於遭事之變而處之以權，則唯大聖大賢爲能不失其正，而非眾人之所及也。」[29]〈答何叔京〉云：「聖人顧事有不能必得如其志者，則輕重緩急之間於是乎有權矣。」[30]《語類》亦載：「然須是聖人，方可與權。若以顏子之賢，恐也不敢議此。」（73／1848）「所謂經，眾人與學者皆能循之；至於權，則非聖賢不能行也。」（37／989）朱子反復申論行權之運用須達致聖人境界始得作爲，雖然在儒學體系中，聖人並非遙不可及的典範，但是要成爲真正的聖人卻不是那麼簡單，如此一來，豈不又限制了普通人行權的可能，因此，有必要考察朱子關於聖人行權的主張及其內涵。

## （一）聖人行權的典範引導

朱子雖將行權的權力讓予聖人，聖人是德性修養完備的人格典範，聖人之所以能夠行權，是由於聖人在行權之時，其心中所存者純是天理，就理一分殊而言，這是達致理一後的圓滿人格，性質上具有完全的道德整體性，可以涵蓋一切分殊之別，作爲指導原則。因此，聖人之行權，並非是限制常人行權的可能，其主要用意在於引導修養工夫的施行，否則經權便失去應用的價值，在〈安人王氏墓表〉中朱子便曾稱讚美王氏懂得行權，其云：

> 夫人之所以相其夫而成其子者，盧君狀之詳矣，然猶事之常也。至其出少子以後仲父，既又使之服其所後嫁母之喪，則處變事而不失其權，有當世士大夫之所甚難而深愧焉者。[31]

朱子既言唯聖人始可行權，但此處卻又贊王氏能夠「處其事而不失其權」，甚至連

[29] 同註 6，卷 14，頁 666。
[30] 同前註，卷 40，頁 1815。
[31] 同前註，卷 90，頁 4190。

當世士大夫皆有不如。雖然墓誌銘的寫作主以褒揚爲主，由此也可以看出，朱子並非真的將行權的資格全推到聖人身上，韋政通即云：

> 看朱子「權是不得已而用之」「終非常行之理」等言，可以揣想他真正的意思，不是權不可用，而是他對行權這種行為有著高度的戒心，擔心一般人為了自己的方便而任意為之，還自以為是行權。[32]

朱子聖人行權之說，其深刻用意在於強調行權必須以道德修養爲後盾，行權不能夠僅是出於一時的智謀選擇，〈用前韻答方直甫〉云：「小儒談大方，任意略權度，未行要疾走，踉蹌不成步。」[33]《語類》亦載：「『磨而不磷，涅而不緇。』而今人才磨便磷，才涅便緇，如何更與說權變？所謂『未學行，先學走』也。」（73／1848）常人在行權之時，很可能只停留在智慮思考的第一步，而忽略了智慮之後作爲衡量的仁義原則，如此便有可能導致以私心作主，錯用經權，〈答何叔京〉云：「度量權衡，天理至公之器，但操之者有私心耳。以其操之者私而疾夫天理之公，是私意彼此展轉相生，而卒歸於大不公也。」[34]操之者若有私心，如此便是動機不純，即使造成好的結果，仍不得算是懂得行權，朱子於〈答魏元履〉書論及劉備之經權得失時便云：

> 愚意則以謂先主見幾不明，經權俱失。當劉琮迎降之際，不能取荊州，烏在其知權耶？至於狼狽失據，乃不得已而出於盜竊之計。善用權者，正不如此。若聲罪致討，以義取之，乃是用權之善。蓋權不離正，正自有權，二者初非二物也。[35]

朱子認爲當劉琮欲投降曹操之際，取荊州是合乎天理之正，但劉備不能把握；而入蜀時卻出於盜竊之謀，雖成功取得四川作爲根據地，但卻是經權俱失。因此，動機的純正與否，顯示出聖人之權與常人之權的主要差別乃在於此心對於天理領悟之不同，陳來云：

---

32 同註 1，頁 85。
33 同註 6，卷 8，頁 511。
34 同前註，卷 40，頁 1821。
35 同前註，卷 39，頁 1766。

> 朱熹哲學以心指人的現實知覺活動，他認為常人之心與聖人之心不同，必須通過學習先聖的思想，又經由聖人思想了解天理，由淺入深，普通人才能逐步做到心與理一，與聖人之心相同。[36]

常人之心與聖人之心不同，常人必須透過學習才能使其心提昇至聖人境界。陳來還特別指出一點，此心的學習必須先建立一典範，此典範即爲聖人之心，常人要以聖人爲效法的榜樣，朱子自己也說：「今緊要且看聖人是如何，常人是如何，自家因甚便不似聖人，因甚便只似常人。就此理會得，自是超凡入聖。」（29／758）因此朱子之所以特別將行權的權力歸給聖人的用意，即在於要求常人效法聖人，不可任意行權。

朱子除直指聖人作爲行權的典範外，他亦點出聖人行權的理想境界，此即「時中」的標準。朱子以爲單獨言「中」是有疑慮的，所執之中有可能只是如子莫執中般不曉變通，〈養生主說〉云：「子莫執中，但無權耳。蓋猶擇於義理，而誤執此一定之中也。」[37]子莫所執之中是無權之稱，因此其所謂中只是兩端之中，事物之中，而非隨時制宜之中。孟子以執一稱之，意即雖爲執中，其實只是執中這一端，與執於兩端並無大分別。朱子繼承孟子的觀念，認爲僅說「中」，不足以表現其符合時宜的價值，「執中而無權，則膠於一定之中而不知變，是亦執一而已矣。」[38]既要執中，又要表現出權，就必須加上時的概念。朱子注《中庸》「君子而時中」云：「隨時以處中。」可見時中最重要的特質在於能因時制宜，朱子曾舉泰伯爲例，〈答黃直翁〉書載黃寅以爲泰伯讓文王有三權，一是不奔父喪，非其本心，若奔喪則王季必辭立；一是逃而之他國；一是斷髮文身乃示其必讓之意，以定王季不安之心。朱子同意其說，又指出：「泰伯三讓，權而不失其正，是乃所以爲時中也。」[39]泰伯爲讓文王，做出三項看似違經不道之事：不奔父喪、逃離故國、斷髮文身。但朱子認爲「蓋逃父非正，但事須如此，必用權然後得中，故雖變而不失其正也。」（〈答

36 陳來，《朱子哲學研究》（上海：華東師範大學出版社，2008），頁 347。
37 同註 6，卷 67，頁 3284-3285。
38 同註 17，卷 13，頁 434。
39 同註 6，卷 44，頁 2053。

呂伯恭〉）[40]因此泰伯的作爲正是符合時中的原則。由此可見，時中並非死守某些義理，在一般情況之下，執中已足夠；但在特別的情況中，時中才是最足以解決問題的方法。時中就如稱錘一樣，中並非僅限於稱之中央，必須隨著權量物件的不同而有不同的平衡點，「中無定體，隨時而在。」[41]這便是時中的真意，亦是行權的理想，〈答宋深之〉云：

> 三聖相授，允執厥中，與孟子所論子莫執中者，文同而意異。蓋精一於道心之微，則無適而非中者，其曰允執，則非徒然而執之矣。子莫之為執中，則其為我不敢為楊朱之深，兼愛不敢為墨翟之過，而於二者之間執其一節以為中耳。故由三聖以為中，則其中活；由子莫以為中，則其中死。中之活者不待權而無不中；中之死者，則非學乎聖人之學不能有以權之而常適於中也。權者，權衡之權，言其可以稱物之輕重而游移前卻以適於平，蓋所以節量仁義之輕重而時措之，非如近世所謂將以濟乎仁義之窮者也。[42]

中若無權配合，則爲中死，中死即是固執於中，不肯隨時轉移。而所謂時中即是中活，中活便是做得恰到好處，要能節量仁義之輕重而舉措之，因此，權須以「中」爲原則，再與「時」搭配，有原則亦有變通，如此則「時中」便可成爲用權的最高境界，修養達致此一境界時，便可靈活運用經權原則。

然而隨時的時中與暫時的行權，兩者的關係亦曾導致弟子產生疑問，《語類》載沈僩之提問言：

> 僩問：「『子莫執中。』程子之解經便是權，則權字又似海說。如云『時措之宜』，事事皆有自然之中，則似事事皆用權。以《孟子》『嫂溺援之以手』言之，則『權』字須有別。」（37／993）

沈僩的疑問在於「權」應該是在某些衝突情境下的運用，而時中應是日常生活處事之原則，事事皆有「中」，若以時中作爲行權的要點，則將事事皆變成行權。從這個角度來看，行權的本質雖需合乎時中，但時中所包含的範圍更廣，無論是否屬於

---

40 同前註，卷 35，頁 1524。

41 朱熹著，朱傑人編，《朱子全書．中庸章句》（上海：上海古籍出版社，2002），頁 34。

42 同註 6，卷 58，頁 2770。

衝突模式時，一切行爲皆需以時中爲理想，故時中應包括一切經與權，可作爲一切行爲的整體指導原則，不單單僅指行權而言。不過朱子以時中作爲行權的理想，其用意該有二：一是正如預設聖人行權一樣，皆是從理一的最高境界向下開示出典範價值，一則是避開常人專意於單獨談論行權，而從完全的整體理想啓示常人修養進程的目標及途徑。也就是說，聖人是作爲常人效法的典範形象，而時中則是提供常人學習的方法及目標，透過聖人形象及時中理想的典範作用，常人的行權才有標準可參考，如此便可導入修養論。

## （二）常人行權的修養方法

朱子既指出聖人行權作爲常人學習的典範，那麼常人又該如何透過自我的修養以達致行權的隨心所欲呢？首先，朱子指出行權的能力並非是一蹴可得的，常人在效法之際若無法體悟聖人行權的意旨，可以暫時擱置勿論，〈詩集傳補脫〉云：「聖人之權，亦有未易以常情窺測者。」[43]〈答楊子順〉云：「正名一義，乃可與權者之事。今以常情論之，決不能合，不若且置勿論。」[44]聖人之行權其背後皆有精深意涵，然朱子的且置勿論，只是在無法窺測聖人行權意旨時的暫時變通，「蓋於此處理會不得，若專一守在這裡，卻轉昏了。須著別窮一事，又或可以因此而明彼。」（18／397）暫時不論並非就此略過，而是不執守一處，須更專意於修養工夫的次序之上，不可躐等，循序漸進，待工夫修養至一定境界之時便可明白行權之旨，〈答項平甫〉云：「此心固是聖賢本領，然學未講，理未明，亦有錯認人欲作天理處，不可不察。」[45]講學不明，恐有將人欲誤作天理的可能，這也是朱子要求勿執著於探求聖人行權用意的意圖，因爲常人之心若未經過相當程度的修養，很容易誤將人欲作爲行權的藉口，如此則以合乎天理爲本質的行權將變質爲以私欲爲主宰，此即漢儒談權變的不良後果。那麼，行權工夫的修養該如何進行，朱子云：

理有正，有權。今學者且須理會正。如娶妻必告父母，學者所當守。至於不

[43] 同前註，卷 52，頁 2427。
[44] 同前註，卷 59，頁 2829。
[45] 同前註，卷 54，頁 2541。

告而娶，自是不是，到此處別理會。如事君匡救其惡，是正理。伊川說「納約自牖」，又是一等。今於此一段未分明，卻先為彼引走。如孔子說「危行言孫」，當春秋時亦自如此。今不理會正當處，纔見聖人書中有此語，便要守定不移，駸駸必至於行孫矣。（15／290）

問：「齊家、治國之道，斷然『是父子兄弟足法，而後人法之』。然堯舜不能化其子，而周公則上見疑於君，下不能和其兄弟，是如何？」曰：「聖人是論其常，堯舜是處其變。看他『烝烝乂，不格姦』，至於『瞽瞍底豫』，便是他有以處那變處。且如他當時被那兒子恁地，他處得好，不將天下與兒子，卻傳與賢，便是他處得那兒子好。若堯當時把天下與丹朱，舜把天下與商均，則天下如何解安！他那兒子如何解寧貼！如周公被管蔡恁地，他若不去致辟於商，則周如何不擾亂！他後來盡死做這一著時，也是不得已著恁地。但是而今且去理會常倫。而今如何便解有箇父如瞽瞍，有箇兄弟如管蔡。未論到那變處。」（16／359）

朱子指出，行權的修養必須由正經、常倫著手，權雖是高於經的暫時手段，但亦有違反正經之處，若一意鑽研前人行權的功夫，執著於如何行權，反而可能只吸取到那背反常道之弊病。〈答黃商伯〉云：「學者當於正理上立得見識，然後理之變者可次第而通。若將理之變者先入於心，立爲定見，則正理終不能曉矣。」[46]《語類》亦云：「聖賢做事，只說箇『正其誼不謀其利，明其道不計其功』。凡事只如此做，何嘗先要安排扭捏，須要著些權變機械，方喚做做事。」（73／1848）正經才是學習處理經權爭議該著手之處，正經熟悉之後自然能夠行權，《語類》又載：「聖人平日只是理會一箇大經大法，又卻有時而應變達權；才去應變達權處看他，又不曾離了大經大法。」（24／569）權之所以不曾離了大經大法，正由於權是由對經的修養中培養出來的。行權的修養既須以正經爲主，那麼該如何下手？這便不外乎格物、讀書，「格物便要閒時理會，不要臨時理會。閒時看得道理分曉，則事來時斷置自易。」（18／393）「如今下手，且須從近處做去。若幽奧紛拏，却留向後面做。所以先要讀書，理會道理。蓋先學得在這裡，到臨事應事接物，撞著便有用處。」（18／397）藉由讀書窮理之後，必須再接回朱子平日所常言的修養之道，朱子云：

[46] 同前註，卷 46，頁 2132-2133。

> 於君臣父子大倫之正深致察焉，則亦不待他求而其輕重取舍之間當自知所處矣。（〈答楊子順〉）[47]

> 夫子說「可與立，未可與權。」程子說「《春秋》大義易見而時措從宜者為難知。」此等處更宜致思，思而得之，則所示數條皆可類推矣。然此不可以強通，卻須反求諸心，向性分上講究存養，始當有以自得耳。（〈答汪義直〉）[48]

朱子提出的幾點方法主要有「深致察焉」、「致思」、「反求諸心」、「向性分上存養」，很明顯，這些修養工夫與朱子承襲自伊川「涵養須用敬，進學則在致知」的「靜養動察」工夫是同一條思路，分別要求從已發及未發處著手，未發涵養和已發察識是朱子工夫論的重點，未發是思慮未萌的狀態，這時應該用主敬的方法涵養之，故「反求諸心」、「向性分上存養」指得正是未發時的工夫修養；而已發則是思慮已萌的狀態，此時應用省察致知的方式，故「深致察焉」、「致思」正是已發的存養工夫。而反求諸心的最後結果便是使此心純然合於天理，達到「道心微妙之全體、天理發用之本然」，如此方能實現時中的靈活運用，自然對於突變的狀況可以以理處之，《語類》又云：

> 今以十事言之，若理會得七八件，則那兩三件觸類可通。若四旁都理會得，則中間所未通者，其道理亦是如此。蓋長短大小，自有準則。如忽然遇一件事來時，必知某事合如此，某事如合彼，則此方來之事亦有可見者矣。聖賢於難處之事，只以數語盡其曲折，後人皆不能易者，以其於此理素明故也。（18／407）

因此，論權並非就各別特殊情況來研究，而是依循正常的修養方式，由正經入手，當天理充滿吾心之時，自能應付得理，如此方能談權而不失其根本之道。

分析朱子對經權修養的要求之後，可以明白朱子的整體思維表現於理想的最高境界，亦即吾人之心必須完全合乎天理之後，才能以整全之一的道來觀照經與權的選擇。就修養工夫而言，主張從正經著手，透過不斷的修養精進，以達致隨時而中

[47] 同前註，卷 59，頁 2829。
[48] 同前註，卷 60，頁 2882。

的自由境界。因此，朱子的經權思想是跨越了牟宗三所謂綜體之一到整全之一的發展過程，故可分爲兩個階段：綜體逐漸形成之一是修養工夫的階段，此時朱子對於經權的論述仍傾向於採取分解的思路，探討「部分」之理在衝突之下的選擇；而整全之一則是此心完滿充實，達於實踐的階段，此時經權之運用隨時受整全之道的照應，故經與權並非相加的關係。當熟悉經的意義後，自然能夠體悟權的處理原則，然而經與權是存在衝突性質的，且權是用來處理經行不通時的暫時法門，是一時而非長久，故不必著意於權的認識修養。但欲使「部分」之權發揮作用，必須再從理一的角度全面觀照，如此才能顯現出行權的價值，此即朱子道貫經、權的整體思維。

## 六、結語

經權思想作爲儒學處理常變問題的原則，其方式是可以相當靈活的，但若不能掌握行權合乎常道的本質，有可能失去行權的美意，從而陷於私欲權謀的衡量，但另一方面，經權所面臨的是道德衝突的問題，因此權只能是暫時的處置，不可與經等同常存，必須區別其分際。朱子基本上便是立足於這兩點之上思考經權關係。而經由本文的論述，共可歸納下列三項結論：

第一、朱子的經權範疇雖有分別，但受到其哲學思想「理一分殊」架構的影響，就分殊而論，朱子以爲仁義禮智可爲道分殊後之經，而權則是作爲這些道德條目衝突時的處理原則；就理一而言，朱子的經權體系呈現出一種整體性的思維方式，經權雖有別，但必須統攝於整全之道的觀念下。

第二、朱子經權統攝於道的說法過於模糊，因此本文透過對朱子對仁義禮智四種德目的論述分析，提出以仁作爲體現形上之道的主要道目，並歸納經權實施的處理原則：以智爲考量，以仁爲內在價值，表現爲剛斷之義，再以禮行之。並以此原則分析朱子論述經權爭衝突的四種模式：禮與禮的衝突，禮與義的衝突，義與義的衝突，義與生命的衝突。

第三、朱子預設聖人行權，並指出時中之理想標準，這些都是從理一的原則向下開示常人對於經權取捨的修養進程，朱子強調修養方式須就正經該行之處予以涵養，不須特別講究權的使用。透過未發已發的存養工夫，將常人之心提昇至聖人之心，如此在面對經權處理之時，自然能隨時合宜，得其時中之意。

雖然傳統將經權思想多數運用在解決道德兩難的情境，但朱子在其「理一分殊」哲學思想的基礎之上，提出經、權、道的三種範疇，經權表現爲分殊之理的理序衝突，而道則爲統攝並解決經權衝突的指導原則，最後朱子又透過預設唯有聖人始能行權之說，限制經權的隨意運用，並刻意排除漢儒權謀之弊的影響，對經權價值作正面的提昇。透過朱子的解釋，經權的運用既一方面納入理學家以德性修養爲主的道德體系之中，又成爲處理倫理困境的權衡標準，如此一來，經權思想正式擺脫漢代以來的不良習氣，重新建立新的詮釋及價值體系。

## 引用書目

謝良佐，《上蔡語錄》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1967

朱熹著，朱傑人編，《朱子全書．晦庵先生朱文公文集》，上海：上海古籍出版社，2002

朱熹著，朱傑人編，《朱子全書．論語集注》，上海：上海古籍出版社，2002

朱熹著，朱傑人編，《朱子全書．孟子集注》，上海：上海古籍出版社，2002

朱熹著，朱傑人編，《朱子全書．中庸章句》，上海：上海古籍出版社，2002

黎靖德編，《朱子語類》，北京：中華書局，2004

葉紹翁，《四朝聞見錄》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983

李幼武著，趙鐵寒編，《宋名臣言行錄五集》，影印同治七年顧廣圻校洪瑩仿宋本，臺北：文海出版社，1976

牟宗三，《心體與性體》，臺北：臺灣學生書局，1995

韋政通，〈朱熹論「經」、「權」〉，收於氏著，《儒家與現代中國》，臺北：東大圖書公司，1991

陳來，《朱子哲學研究》，上海：華東師範大學出版社，2008

林憶芝，〈朱子的經權說探微〉，《國立中央大學文學院人文學報》25 期，2002 年 6 月

林維杰，〈知行與經權——朱熹哲學的詮釋學模式分析〉，《中國文哲研究集刊》27 期，2005 年 9 月

林維杰，《朱熹與經典詮釋》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2008

柯玫妃，〈理念與境遇——以朱熹《四書集註》爲討論範圍〉，《美和技術學院學報》26 卷 2 期，2007 年 9 月