

朱熹論「權」*

岳天雷

河南工程學院人文社會科學系

「權」作為權衡輕重利弊的智慧和靈活變通的方法，是中國古代政治哲學、道德哲學和歷史哲學的重要內容。自從孔子將權由秤錘提升為哲學方法論範疇之後，後世思想家作了大量詮釋和發揮，形成中國權說發展史。其中，朱熹的權說是中國權說史上的重要發展階段。¹

朱熹的權說是在繼承孔孟的基礎上，通過消解漢儒「反經合道」說與程頤「權即是經」說的差異，融通漢宋經權之說而形成的。在經權觀上，他全面闡述了經與權的體用關係，提出「經是已定之權，權是未定之經」的新經權觀，由此建構起權衡權變理論框架。在權衡權變觀上，他從權與道、權與中、權與義的關係方面，不僅闡述了權衡權變的原則性、規律性和適度性問題，而且還為其權說奠定了本體論基礎，從而拓展了儒家權說的理論視野，把儒家權說發展到新階段。可以說，在中國權說史上，朱熹佔有非常重要的歷史地位。本文擬就朱熹權說的內涵、特質及其局限等問題加以全面探討和分析，不確之處，祈望方家教正。

* 本文承蒙三位專家匿名評審，並提出諸多寶貴修改意見，使筆者獲益匪淺，拙文亦多有採納。在此，深致謝意。

¹ 目前，學術界對朱熹經權思想的研究成果豐厚，如韋政通：〈朱熹論「經」、「權」〉，《史學評論》第5期（1983年1月），頁99-114；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》第27期（2005年9月），頁185-213；劉增光：〈漢宋經權觀比較析論——兼談朱陳之辯〉，《孔子研究》2011年第3期，頁84-94；張立文：《中國哲學範疇發展史（人道篇）》（北京：中國人民大學出版社，1995年），第二十章〈經權論〉，頁726-29；葛榮晉：《中國哲學範疇史》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，1987年），二十一〈經與權〉，頁360-61。就現有研究成果來看，主要集中在三個方面：一是經權觀研究，探尋其哲學思想活力因素；二是經權關係的探討，闡發經權範疇的哲學內涵；三是經權觀的政治價值、道德價值的發掘，凸顯其現實借鑑意義。儘管這些研究成果明顯，但也有其諸多局限或薄弱之處，如缺乏對朱熹權說的整體把握，沒有揭示其思想全貌；偏重經權觀探討，而對其權道觀、權中觀、權義觀等內容鮮有論及；側重經權觀的義理分析，而對其權說內在邏輯結構缺乏全面疏解；朱熹權說的特徵和局限等問題亦無涉及。

在論述朱熹權說之前，適當地追溯儒家權說的發展歷程是十分必要的。據趙紀彬考證，權的觀念大約起源於氏族社會末期和夏王朝早期，其字形字義發展經歷四個步驟：由「拳力」、「勇力」到「權力」、「能力」又到「標準」最後到「權謀」、「權變」；但把權提升為哲學方法論範疇，則是春秋末葉的孔子。²孔子說：「可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權。」³可見，由學到道，由道到立，由立到權，是一個循序漸進的提升過程，而權衡權度、通權達變則是這個過程的最高境界。這種由學到權的過程裏，雖然沒有明確提出「經」的概念，⁴但卻蘊含著經權相統一的趨向。這是一方面。另一方面，權作為權衡權度的智慧和靈活變通的方法，並不是完全按照由學到權的逐次提升所能達到的，即學未必能適道，適道未必能立，立未必能權。這種由學到權的過程又內含著經權互悖的趨向。權的這兩種意蘊，分別啟發了後儒的兩種經權說：前者發展為宋儒程頤的「權即是經」說，後者發展為漢儒的「反經合道」說。

孟子繼承了孔子的經權互悖思想。他在回答淳于髡提出「嫂溺，則援之以手」的問題時說：「嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不親，禮也；嫂溺，援之以手者，權也。」⁵男女授受不親，是不易的常禮，但在嫂溺時，若不援手去救，便是豺狼之心；而用援之以手的權變方法救助，則符合儒家仁者愛人之道。在他看來，禮與道相比較，道德倫理比禮儀制度更重要，二者發生衝突時，寧可違背常禮，也要實現常道。違背常禮，便是反經，但反經並非不合道理，而是合乎仁者愛人的仁道。權就是違禮反經的變通方法。

漢儒以孟子經權互悖思想為基礎，提出「反經合道」說。據《公羊傳·桓公十一年》記載：「古人之有權者，祭仲之權是也。權者何？權者反於經，然後有善者也。」祭仲是鄭國國卿，輔佐鄭莊公。鄭莊公娶妻鄧曼，生太子忽。宋國國卿雍氏也將女兒雍姑嫁給鄭莊公為妻，生公子突。魯桓公十一年（前701）五月，鄭莊公死，祭仲立太子忽為昭公，但當時宋強鄭弱，宋莊公及其寵信的雍氏想讓祭仲立突為鄭國國君，於是密謀設計，將路經宋國的祭仲扣留，並以死亡威脅說：「為我出忽而立突。」如不立突，必死。如果「祭仲不從其言，則君必死，國必亡；從其言，則君可以生易死，國可以存易亡」。在這君與國生死存亡的關鍵時刻，在這守經還是反經的兩難矛

² 趙紀彬：〈釋權〉，載趙紀彬：《困知二錄》（北京：中華書局，1991年），頁250-62。

³ 楊伯峻：《論語譯注》（北京：中華書局，1980年），〈子罕〉，頁95。

⁴ 而朱熹則明確地將「立」詮解為「經」，如說「『可與立』，便是可與經」；「立便是經。『可與立』，則能守個經」。見朱熹（著）、黎靖德（編）、王星賢（點校）：《朱子語類》（北京：中華書局，1994年），卷三七，頁992。

⁵ 楊伯峻：《孟子譯注》（北京：中華書局，1960年），〈離婁上〉，頁177。

盾中，祭仲深知國重君輕之義，便選擇了反經的非常措施，於同年九月迎突歸鄭，立為厲公。昭公忽只得出走衛國。按照封建宗法制度，立長不立幼是守經，立幼而黜長則是反經。祭仲為使鄭國免遭君死國亡的危險，權衡輕重，不惜黜長立幼，出忽立突，反經行權，確保君生國存。故公羊家稱讚祭仲為「知權」，肯定其反經行為的合理性。在公羊家看來，行權可以反經，但必須合道。所謂「反經」，即是違反封建禮儀制度；所謂「合道」，是指符合宇宙本體之道。因此，經與道的關係是：道在經之上，道為主，經為從；經從屬於道，即一般原則服從於更為普遍的本體之道。據此，公羊家對權作了界定：「權之所設，舍死亡無所設。行權有道，自貶損以行權，不害人以行權。殺人以自生，亡人以自存，君子不為也。」⁶董仲舒把祭仲行權詮解為「前枉而後義者，謂之中權」。「前枉」即是反經，「後義」即是「然後有善者」。他說：「夫權雖反經，亦必在可以然之域。不在可以然之域，故雖死亡，終弗為也。」反經之權有「在可以然之域」和「不在可以然之域」兩種情況。只有「在可以然之域」，才「可與適權矣」。在經與權發生衝突、不能兩全時，就需要權衡輕重利弊，這樣才能夠權相適宜、靈活變通，即「中權」。董仲舒還根據其陰陽理論，進一步論證經權的差異性、互悖性。他說：「天以陰為權，以陽為經。陽出而南，陰出而北。經用於盛，權用於末。以此見天之顯經隱權，前德而後刑也。」以陰陽配經權，既有經南權北、經盛權末、經顯權隱、經順權逆等性質的差別，又有「先經而後權，貴陽而賤陰」的貴賤等級的差異。⁷在他看來，權作為靈活變通的方法，對守經而言是反經；但行權的後果必須是善，否則就不能稱為權。《淮南子》進一步闡述董仲舒「前枉而後義」的觀點：「權者，聖人之所獨見也。故忤而後合者，謂之知權；合而後舛者，謂之不知權。」反經而後合道謂之知權，守經而後背道謂之不知權，「唯聖人為能知權」。⁸總之，漢儒提出權變可以反經，但對權變的後果作了嚴格限制，即必須符合義或善的道德標準。

在漢代道學思想氛圍中，漢儒站在道學的立場上，否認經的神聖性、絕對性和至上性，論證反經的合理性或合法性，其原因就在於漢儒之道汲取了黃老道家「道生天地」⁹的觀念，表現出「援道入儒」的兼容精神或綜合趨向。¹⁰在漢儒那裏，道作為

⁶ 劉尚慈：《春秋公羊傳譯注》（北京：中華書局，2010年），上冊，〈桓公十一年〉，頁81。

⁷ 蘇輿：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992年），〈竹林〉，頁60；〈玉英〉，頁79、75；〈陽尊陰卑〉，頁327。

⁸ 《淮南子》，《諸子集成》本（上海：上海書店影印本，1986年），〈汜論訓〉，頁223、221。

⁹ 如《老子》說：「道沖，而用之或不盈，淵兮似萬物之宗。」「道生之，德畜之，物形之，器成之。是以萬物莫不尊道而貴德」。道生天地萬物的過程是：「道生一。一生二。二生三。三生萬物。」見高亨（著）、華鍾彥（校）：《老子注譯》（鄭州：河南人民出版社，1980年），第四章，頁27；第五十一章，頁113；第四十二章，頁98。

¹⁰ 楊國榮說：「董仲舒既以儒家為本位，同時又以開放的心態對待各家。後者不僅表現在援
〔下轉頁172〕

宇宙本體範疇，是大於或高於經的。道是宇宙的最高法則，而經只是道體現於政治倫理領域中的一般原則，即政治制度、宗法制度、三綱五常、倫理道德。因此，權變可以反經，但必須合道。

與漢儒不同，程頤首先站在理學立場上，將天理視為本體性、普遍性範疇，¹¹而經只是天理在政治倫理中的具體體現。因此，他不能容忍漢儒用儒家之外的原則（道）對經的否定、背反和僭越，否則就會使權流於變詐或權術，從而背離儒家思想的軌道。其次，漢儒將權視為反經的權變或方法，而程頤則更明顯地強調權的權衡、衡量或權量之義。「權只是稱錘，稱量輕重」。¹²在他看來，權衡是權變的更高要求，只有恰當的權衡，才有合格的權變。不然，沒有權衡的恰當判斷，就不會有正確的權變方法。這點從下文可以明顯地看到。可以說，正是由於上述學術立場的不同，對權範疇內涵理解的差別，才使得程頤對漢儒的「反經合道」說力持批判態度，並提出與「反經合道」說相對待的「權即是經」說。

程頤說：「漢儒以反經合道為權，故有權變權術之論，皆非也。權只是經也。自漢以下，無人識權字。」¹³「古今多錯用權字，纔說權，便是變詐或權術。不知權只是經所不及者，權量輕重，使之合義，纔合義，便是經也。今人說權不是經，便是經也」。那麼，「何物為權？義也」。稱量輕重使之合義，是之謂權。權衡須合義，合義即合經。「夫臨事之際，稱輕重而處之以合於義，是之謂權，豈拂經之道哉？」何謂「經」？「經者，百世所不變也」。¹⁴這裏的經，就是天理體現在社會領域中的人倫原則或規範，具體表現為封建的政治制度、宗法制度、綱常名教、倫理道德等。他認為，如果權衡輕重以合於義，權豈有違背經之道？既不背離經之道，怎能以反經

〔上接頁171〕

法入儒，而且體現於對墨、陰陽、五行、黃老等諸家的吐納之上；誠如不少論者所指出的，董仲舒對天道和人道的考察，多方面地吸取了從先秦到漢初的各家之說，從而展現了一種兼容的精神。相對於先秦諸子各樹一幟、彼此相辟而言，漢代思想家更多地表現出綜合的趨向與溝通的胸懷，後者從一個側面反映了天下一致而百慮、殊途而同歸的時代特點。」見楊國榮：《善的歷程：儒家價值體系的歷史衍化及其現代轉換》（上海：上海人民出版社，1994年），頁161。可見，漢代公羊家的權說有援道入儒、吸納黃老道家思想的情況。

¹¹ 如二程說：「萬物皆只是一箇天理。」見王孝魚（點校）：《二程集》（北京：中華書局，2004年），《河南程氏遺書》，卷二上〈二先生語二上〉，頁30。又說：「天下之事歸於一是，是乃理也。」見《二程集·河南程氏外書》，卷一〈朱公掞錄拾遺〉，頁351。

¹² 《二程集·河南程氏遺書》，卷十八〈伊川先生語四〉，頁234。

¹³ 朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），《論語集注·子罕》，頁116。

¹⁴ 《二程集·河南程氏遺書》，卷十八〈伊川先生語四〉，頁234；卷十五〈伊川先生語一〉，頁164；程頤：《河南程氏粹言》，卷一〈論道篇〉，頁1176；《河南程氏經說》，卷八，程頤：〈中庸解〉，頁1157。

合道為權？可見，程頤把義視為連接經與權的紐帶和橋樑，由此得出「權即是經」的結論。¹⁵從學理上看，權作為「經之所不及」，即處於兩難矛盾或不能兩全境遇中的權衡或衡量，當然權即是經的體現，或經的變通。就此而言，「權即是經」說具有合理因素，但也不可否認，從物象上看，權是秤錘，經是秤衡，秤錘在秤衡星子上往復移動，取其適中，才能達到平衡，稱量輕重。如果權即是經，就必然抹煞錘與衡、權與經的確定界限，把權消融在經中，取消權的相對獨立性，那麼還怎樣權衡輕重、靈活變通？顯然，「權即是經」說又有其片面性和局限性。因此，朱熹認為程頤說得「不活」，「說得死了」。實際上，程頤提出「權即是經」說，其政治目的就在於消解漢儒為反經尋找合道的理論根據，消除後世借權以自飾而離經叛道、犯上作亂的異端傾向，以維護經的絕對性、神聖性和至上性，正如朱熹所說：「伊川見漢儒只管言反經是權，恐後世無忌憚者皆得借權以自飾，因有此論耳。」¹⁶

針對漢儒與程頤的緊張和衝突，朱熹站在理學立場試圖消解二者的緊張，打通阻隔，圓融會通。他既不完全同意漢儒的「反經合道」說和程頤的「權即是經」說，但同時又汲取二者的合理因素。他說：「漢儒謂『權者，反經合道』，卻是權與經全然相反；伊川非之，是矣。然卻又曰『其實未嘗反經』，權與經又卻是一箇，略無分別。恐如此又不得。」「大抵漢儒說權，是離了箇經說；伊川說權，便道權只在經裏面」。可以看出，朱熹既否定漢儒「論權而全離乎經」的相離說，又否定程頤「經自是經，權亦是經」的混同說。在他看來，漢儒只見經權差異不見統一，程頤只見統一不見差異，二者各有長短得失。就漢儒而言，「漢儒『反經合道』之說，卻說得『經、權』兩字分曉」，「漢儒反經之說，卻經、權曉然在眼前」，強調經權的差異性，因而「漢儒說『反經合道』，此語亦未甚病」。但漢儒反經言權，強調經權互悖，卻不知「權實不離乎經也」。就程頤來說，他無視權的相對獨立性，強調經權相依；但卻不知經權的差異性，「如程先生說，則無界分矣」，「若如伊川說，便用廢了那『權』字始得」。因此，「若說權自權，經自經，不相干涉，固不可。若說事須用權，經須權而行，權只是經，則權與經又全無分別」。¹⁷在朱熹看來，在經權關係問題上，漢儒和程頤均缺乏圓融會通、相容並包的精神和態度，致使他們各執一端，有失於片面和局限。實際上，漢儒和程頤之所以各執一端，使漢宋權說發展發生斷裂，是由他們分別秉持的道學和理學的不同學術立場所致。

朱熹的學術使命，就在於以理學的理论視野，消解漢儒和程頤權說的緊張，化解其矛盾衝突，既否棄二者之失，又汲取二者之長，打通阻隔，圓融會通，全面地闡發經與權的體用關係。

¹⁵ 岳天雷：〈程頤權說探略〉，《鄭州經濟管理幹部學院學報》2003年第4期，頁50-53。

¹⁶ 《朱子語類》，卷三七，頁989。

¹⁷ 同上注，頁991、991、995、988、993、992、988、994、992。

二

朱熹運用中國傳統的體用思維方式，通過揚棄漢儒「反經合道」說和程頤「權即是經」說，全面闡發經權的差異性和統一性，建構起「經是已定之權，權是未定之經」的新經權觀。

就經與權的差異性而言，首先，從經權的物象上看，經與權有其秤衡與秤錘之分。經是秤衡，權是秤錘。朱熹說：「權，稱錘也，稱物輕重而往來以取中者也。」¹⁸「又問：『權是稱錘也。稱衡是經否？』曰：『這箇以物譬之，難得親切。』」「文蔚曰：『權只是經之用。且如稱衡有許多星兩，一定而不可易。權往來稱物，使輕重恰好，此便是經之用。』曰：『亦不相似。大綱都是，只爭些子。……』」在此，朱熹不同意將經比喻為秤衡，「難得親切」，「亦不相似」，但實質上還是關涉秤衡與秤錘的關係問題。秤衡與秤錘相輔相成，不可分離，但衡自是衡，錘自是錘；衡不是錘，錘不是衡，二者有其差異性。與此同理，「權與經，不可謂是一件物事。畢竟權自是權，經自是經」。「經與權，須還他中央有箇界分」。¹⁹可見，經與權有秤衡與秤錘的差別。

其次，就經權的含義而言，經與權具有原則性與靈活性之別。經具有原則性或常規性，權具有靈活性或變通性。朱熹說：「權與經豈容無辨！……然經畢竟是常，權畢竟是變。」「權得其中，固是與經不異，畢竟權則可暫而不可常」。所謂「經」，在政治哲學上是指一種既定的永恆不變的一般原則，在時代內容上是指政治制度、宗法制度、綱常名教、倫理道德。如說：「經只是一箇大綱，……且如君仁臣忠，父慈子孝，此是經常之道，如何動得！」「且如君臣兄弟，是天地之常經，不可易者」。可見，經具有原則性、永恆性的特點。所謂「權」，是根據經所不及而採取的權衡輕重的思維方法和靈活處置的具體措施，亦即通過權衡輕重和靈活變通以達到對既定原則的衡量和把握。朱熹說：「蓋經者只是存得箇大法，正當底道理而已。蓋精微曲折處，固非經之所能盡也。所謂權者，於精微曲折處曲盡其宜，以濟經之所不及耳。」²⁰經只是大綱大法，而權則是在大綱大法的「精微曲折處」所採取的權衡輕重的方法和靈活變通的措施。因此，權具有靈活性或變通性的特徵。顯然，經與權具有原則性與靈活性的差異。

最後，從經權的形式上說，經與權又有普遍性與特殊性之異。經具有普遍性，權具有特殊性。朱熹認為經與權「固是不同：經是萬世常行之道，權是不得已而用之，大概不可用時多」。「蓋天下有萬世不易之常理，又有權一時之變者。如『君君、臣臣、父父、子子』，此常理也；有不得已處，即是變也」。在這裏，經作為「萬世常行之道」，是在正常時期解決各種矛盾的普遍有效的規範，因此經是超時代、超空域

¹⁸ 《四書章句集注》，《孟子集注·離婁上》，頁284。

¹⁹ 《朱子語類》，卷三七，頁988、992、987、988。

²⁰ 同上注，頁989、990、992、990、992。

的「常行道理」或「可常之理」，有其普遍性或一般性的特徵；權作為「不得已而用之」，是在非常時期解決不能兩全問題時所採取的特殊方法和舉措。朱熹比喻說：「經是經，權是權。且如『冬日則飲湯，夏日則飲水』，此是經也。有時天之氣變，則冬日須著飲水，夏日須著飲湯，此是權也。權是礙著經行不得處，方使用得，然卻依前是常理，只是不可數數用。」因此，「蓋權是不常用底物事」，即不得已的應急措施或權宜之計。顯然，經與權又有普遍性與特殊性的差異。總之，朱熹提出經與權在物象、內涵和形式上的差異雖然在「毫釐之間，亦當有辨」。²¹

在朱熹看來，經與權不僅具有差異性，而且又有統一性。其一，經與權相互依存，不可分離。他認為「權與經須有異處。雖有異，而權實不離乎經也」。「只是雖是權，依舊不離那經，權只是經之變」。「權與經固是兩義，然論權而全離乎經，則不是」。又說：「然事有必不得已處，經所行不得處，也只得反經，依舊不離乎經耳，所以貴乎權也。」經與權作為矛盾的對立面，總是互為存在的條件。一方面，經不離權，離權無經，如說「權者……以濟經之所不及」，「常如風和日暖，固好；變如迅雷烈風。若無迅雷烈風，則都早了，不可以為常」。另一方面，權不離經，離經無權。如說「反經亦須合道也」。「權是時中，不中，則無以為權矣」。²²這就是說，經與權作為典章制度的原則性和具體實施的靈活性，社會存在的穩定性和發展的變動性，都是相互依存而不可分離的。

其二，經與權互滲互含，存在著由此達彼的橋樑。朱熹說：「合於權，便是經在其中。」「經自經，權自權。但經有不可行處，而至於用權，此權所以合經也」。「須是分別經、權自是兩物；到得合於權，便自與經無異」。又說：「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。」這就是說，權衡輕重和靈活變通必須符合道理，而道理又內含著作為原則性或普遍性的經。這種「經合於權」，「權合於經」，顯然具有以經用權，以權行經或經中有權，權中有經的思想意涵。「權者即是經之要妙處也」。²³因此，權「雖異於經」，「自是兩物」，但又總是你中有我，我中有你，互滲互含，存在著由此達彼的中介和橋樑。

其三，經與權在一定條件下又相互過渡。朱熹說：「經是已定之權，權是未定之經。」這一命題可從兩個方面來分辨：就文本本意來看，是說經是「已定之權」，權是「未定之經」，具有「已定」與「未定」之別；但如果經與權合乎道、義，或道、義成為貫通經與權的紐帶，即「道是箇統體，貫乎經與權」，「義可以總括得經、權」，²⁴那麼，經可化而為權，權可變而為經。就邏輯可能性來說，這一命題還內蘊著經與權相互轉化的情況。這裏的權，是指在政治和道德實踐中權衡輕重的智慧和靈活變通

²¹ 同上注，頁989；卷五八，頁1365；卷三七，頁993、991。

²² 同上注，卷三七，頁992、994、991、992、987、988、989。

²³ 同上注，頁990、987、990、988、992。

²⁴ 同上注，頁989、990。

的方法措施，這本來是未定的，具有多變性和靈活性，但在一定條件下，通過概括和總結，把政治和道德的實踐智慧和方法措施物化、提升為一種制度和原則，就成為「已定之經」，使之具有原則性和固定性。這裏的經，是指政治實踐和道德踐履的原則和制度，這本來是已定的，但在具體實施過程中，其權變智慧和方法措施又可加以具體的、靈活的運用，這樣本來已定之經又轉化為未定之權。在朱熹看來，經與權、已定與未定的關係是相對的，二者相互滲透，相互貫通，並在一定實踐條件下相互過渡。未定之權可以過渡到已定之權，即經；已定之經又可以過渡到未定之經，即權。²⁵

總之，朱熹運用體用思維模式重新整合經權關係，建構起「經是已定之權，權是未定之經」的新經權觀。朱熹這種融會貫通的努力，不僅化解了漢宋經權觀的緊張和衝突，而且也大大提升了儒家經權思辯水準。

三

朱熹的理論貢獻不僅在於新經權觀的建構，而且還在於運用體用思維方法，全面地梳理權與道(或理)之間的關係，由此闡明了權衡和權變的原則性和規律性問題，並為其權說奠定了本體論基礎，提供了本體論支撐。

在朱熹哲學中，道屬於本體論範疇，是形而上的最高精神實體。他說：「陰陽是氣，不是道，所以為陰陽者，乃道也。」²⁶道是超越形器的客觀精神或形上之理，也是超時空的、永恆存在的精神實體，「若論道之長存，……自是互古互今，常在不滅之物」。²⁷既然道是宇宙本體，那麼，經與權即是道的體現或表現。他說：「經者，道之常也；權者，道之變也。道是箇統體，貫乎經與權。」²⁸道兼具經與權兩種屬性：經體現出道的常規性，權則表現出道的變通性。經與權相反相成，二者共處於道這個統體之中。就道的具體內涵來看，主要有本體之道、規律之道、倫常之道三種意蘊。與此相應，權衡權變與道的關係也就有三種情況。

其一，權衡權變要合乎本體之道。朱熹說：「經，是常行道理。權，則是那常理行不得處，不得已而有所通變底道理。」這裏的「道理」，雖然存在著「道是統名，理是細目」、「『道』字宏大，『理』字精密」的差別，但作為本體論範疇，二者涵義相似，相通為一，屬於同一層次的最高範疇。「陰陽非道也，一陰又一陽，循環不已，乃道

²⁵ 朱熹提出「經是已定之權，權是未定之經」這一命題，多被後儒所繼承和發揮。如明嘉、隆、萬時期的思想家高拱(1513-1578)在《問辨錄》卷六〈論語〉中提出「經乃有定之權，權乃無定之經」的命題，儘管語言表述與朱熹略有差別，但其意涵則基本相同。參見岳天雷：〈高拱的權變方法論及其實踐價值〉，《孔子研究》2001年第3期，頁94-103、112。

²⁶ 《朱子語類》，卷七四，頁1896。

²⁷ 《朱文公文集》(上海：上海古籍出版社，2002年)，卷三六〈答陳同甫〉，頁1716。

²⁸ 《朱子語類》，卷三七，頁989。

也。只說『一陰一陽』，便見得陰陽往來循環不已之意，此理即道也」。道理同屬無形體、無聲臭、超時空的客觀精神實體。「道本無體。……那『無聲無臭』便是道」。就道理與權的關係來看，道理是本體論，是世界觀；權是能動性和靈活性的方法論。世界觀制約方法論，方法論表現世界觀。道理決定權衡權變，而權衡權變又須合道合理。因此，朱熹說：「權處是道理上面更有一重道理。」這「更有一重道理」，即是「通變底道理」。在他看來，只有對道理有精密、透徹和純熟的認識和把握，才有可能權衡輕重，靈活變通；如果對道理理解不精、不透、不熟，就不可能權衡輕重，靈活變通。「非見道理之精密、透徹、純熟者，不足以語權也」。²⁹

其二，權衡權變要合乎規律之道。在朱熹哲學中，道對天地萬物產生和存在的根據而言，屬於本體論範疇；但對天地萬物的發展變化而言，又是一個特定的規律性範疇。他說：「天地之化，往者過，來者續，無一息之停，乃道體之本然也。」³⁰「凡言道者，皆謂事物當然之理，人之所共由者也」。³¹道是事物運動變化所具有的一定的秩序和法則，即規律性，它是一種穩定的、本質的、鞏固的聯繫，這就是「所共由」的「事物當然之理」。從道理具有規律性的意義上說，權衡權變合乎道理，就是必須要合乎事物運動變化的規律。在這裏，權又是一個特定的主體能動性範疇。主體能動性是認識和把握客觀規律性的必要條件，客觀規律性決定了主體能動性發揮的限度和範圍。可見，「道理」作為事物變化的規律，又成為衡量人們權衡輕重、通權達變即主體能動性的是非準則。朱熹說：「恁地是，恁地不是。事事理會得箇是處，便是道也。」³²「夫學者之求道，……有邪有正，有是有非，是亦皆有道焉，固求道者之所不可不講也。講去其非，以存其是，則道固於此乎在矣」。³³合乎道理的便是「是」，便是合乎規律；反之，便是「非」，便是違背規律。人們存是去非，改邪歸正，便是得道得理，便能正確發揮主體能動性，規範自己的行為。因此，朱熹主張權衡權變要「合道」、「守道」，尊重規律；反對「悖道」、「枉道」，違背規律。這是能否正確權衡權變的根本準則。

其三，權衡權變要合乎倫常之道。作為本體和規律之道，落實在社會或人際關係層面，又是一個以人性和倫常為主要內涵的道德觀念或規範。朱熹說：「道，則人倫日用之間所當行者是也。」³⁴「人之生也，均有是性；均有是性，故均有是倫；均有是倫，故均有是道」。³⁵人有人性，有人性便有人倫。人們共同恪守的倫常，即是

²⁹ 同上注，頁990；卷六，頁99；卷七四，頁1896；卷三六，頁976；卷三七，頁987、992。

³⁰ 同上注，卷三六，頁973。

³¹ 《四書章句集注》，《論語集注·學而》，頁52。

³² 《朱子語類》，卷十三，頁229。

³³ 《朱子文集》（上海：商務印書館，1937年），卷十三，頁470。

³⁴ 《四書章句集注》，《論語集注·述而》，頁94。

³⁵ 朱熹（撰）、黃坤（校點）：《四書或問》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2001年），〈孟子或問〉，卷七，頁869。

道。從道作為人們「所當行者」來說，以人倫日用為最緊要，具體表現為君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友五倫。而行於五倫之間的便是「當然之實理」，亦即道。所謂「實理」，即是指「父當慈，子當孝，君當仁，臣當敬，此義也。所以慈孝，所以仁敬，則道也」。³⁶道就是所以慈、孝、仁、敬的實理。在朱熹看來，道還是一個仁、義、禮、智、信的五常範疇，「所謂道者，五常而已。非此，則其動也邪矣」。³⁷可見，道包含了全部人性倫常的道德觀念或規範，也是人之所以為人的根據或標誌。權衡權變合道，實際上就是要合乎五倫之間仁、義、禮、智、信以及慈、孝、仁、敬等全部倫理道德規範。否則，就會流於權謀變詐之術（邪）。不難看出，朱熹在這裏闡發的是權衡權變的倫理道德標準和價值問題。

在朱熹看來，作為本體之道高於經，作為倫常之道等於經，但在兩難境遇或非常時期，道又反於經而不離乎經。正是在這種意義上，朱熹明確肯定漢儒「反經合道」說的合法性、合理性。他說：「公羊以『反經合道』為權，伊川以為非。若平看，反經亦未為不是。」「『反經合道』一句，細思之亦通。……然雖是反那經，卻不悖於道；雖與經不同，而其道一也」。他又舉例說：「君令臣從，父慈子孝，此經也。若君臣父子皆如此，固好。然事有必不得已處，經所行不得處，也只得反經，依舊不離乎經耳，所以貴乎權也。」不過，朱熹雖然肯定反經行為的合法性、合理性，「但反經而不合道理，則不可」。既反經又悖道，必然流於權術變詐。因此，他又提出：「所謂反經，去其不善，為其善者而已」。³⁸顯然，在反經的後果即「善」的道德價值問題上，朱熹和漢儒具有一致性，均把善作為權衡權變最高的價值取向或追求。

另外，朱熹還把「義」範疇引入權道觀和經權觀，將義視為連接經與權的紐帶。他說：「道、義是簡體、用。道是大綱說，義是就一事上說。義是道中之細分別。」道與義是體用關係：道是本體，是大綱；義是應用，是道的細目（「細分別」）。作為道之用的義，貫通於經與權。吳伯英問：「某欲以『義』字言權，如何？」朱熹回答說：「義者，宜也。權固是宜，經獨不宜乎？」義就是適宜，即符合儒家的政治制度、宗法制度、倫理綱常、道德規範，就此而言，義與經的時代內涵是一致的；從權與義的關係來說，權既然是在不能兩全的境遇中所運用的權衡方法，或不得已的情況下所採取的應急措施，以此達到對時勢的正確判斷和恰當處置，當然這也是適宜。故此，朱熹說：「『義』字大，自包得經與權，自在經與權過接處。……經自是義，權亦是義，『義』字兼經、權而用之。」「義可以總括得經、權，不可將來對權。義當守經，則守經；義當用權，則用權，所以謂義可以總括得經、權」。³⁹在這裏，朱

³⁶ 《朱子語類》，卷五二，頁1255。

³⁷ 周敦頤（著）、陳克明（點校）：《周敦頤集》（北京：中華書局，2009年），《通書·慎動》「朱熹解附」，頁18。

³⁸ 《朱子語類》，卷三七，頁990、995、992、990；卷六一，頁1477。

³⁹ 同上注，卷九五，頁2451；卷三七，頁989、995、990。

熹把經與權視為義的兩種不同特性：經體現出義的倫理綱常和道德規範等永恆不變的特性，而權則表現出義在不同境遇中靈活變通的特性。既然經與權均是義的體現或表現，那麼義當然就成為二者的「過接處」，即連接的紐帶。顯然，這又是朱熹對程頤由「權量輕重，使之合義，才合義，便是經也」而提出「權即是經」觀點的繼承和發展。

總之，朱熹從道兼體用的視角，既闡述權衡權變的規律性問題，也為其權衡權變確立了倫理道德準則，奠定了本體論基礎。誠如趙紀彬所說：「『行權』的方法，從『適道』的原理而來；亦即『道』是『權』的本體，『權』是『道』的應用，『體用一源』，……必須先『明道』而後才能將原理應用於實際；此即古人所說的『精義入神以致用』；亦即今語所說的『方法論從屬於世界觀』。」⁴⁰

四

朱熹不僅闡述了權衡權變的規律性問題，而且還把標示適度性範疇的「中」引入權衡權變觀，由此闡發了權衡權變的適度性即「權度」問題。他說：「權得其中，固是與經不異。」⁴¹「道之所貴者中，中之所貴者權」。⁴²權衡權變必須適中合度，而適中合度的重要方法之一就是權衡權變。如此權衡權變，才能取得最佳效果，實現理想目標。

「中」這一範疇，是中國古典哲學對「度」的表述。所謂「度」，就是事物保持自己質的量的限度、幅度和範圍，是和事物的質相統一的數量界限。何謂「中」？《中庸》云：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。」⁴³據此，朱熹提出「中，一名而函二義」⁴⁴：一是「未發之中」，即「不偏不倚」；一是「已發之中」，即「無過不及」。就不偏不倚而言，「偏」是不正，「倚」是不平，不正不平都是失「中」，即失掉一定限度；只有「不偏不倚」，即正和平，才是「中」，才是適度。就「無過不及」而言，「過則失中，不及則未至」。⁴⁵過頭失掉「中」，不及達不到「中」，其不「中」則同。「中」之二義，朱熹更為注重後者，反覆強調《中庸》之「中」，「是兼已發而中節、無過不及者得名」。在他看來，「偏」與「倚」、「過」與「不及」都是兩端，都是不「中」。只有把「過」與「不及」兩端聯結起來，才能使之歸於「中」。那麼，何謂「中」？「中，只是恰好處」。「中，只是箇恰好底道理」。⁴⁶在朱熹哲學中，「中」這個標示「度」的範

⁴⁰ 趙紀彬：〈《論語》「權」字義疏〉，載《困知二錄》，頁266。

⁴¹ 《朱子語類》，卷三七，頁990。

⁴² 《四書章句集注》，《孟子集注·盡心上》，頁357。

⁴³ 同上注，《中庸章句》第一章，頁18。

⁴⁴ 《朱子語類》，卷六十，頁1448。

⁴⁵ 《四書章句集注》，《中庸章句》第三章，頁19。

⁴⁶ 《朱子語類》，卷六二，頁1480；卷十八，頁411；卷七八，頁2016。

疇，涵蓋了「中庸」、「中和」、「中節」、「中道」、「時中」、「事中」、「致中」、「執中」等諸多大同小異的概念。

關於權衡權變的適度性即「權度」問題，朱熹主要論述了三層涵義：其一，取中合度需權衡權變。他說：「中之為貴者權。」⁴⁷ 權衡權變是取中合度的重要條件。他在詮解《中庸》「執其兩端，用其中於民」時說：「蓋凡物皆有兩端，如小大厚薄之類，於善之中又執其兩端，而量度以取中，然後用之，則其擇之審而行之至矣。然非在我之權度精切不差，何以與此。此知之所以無過不及，而道之所以行也。」⁴⁸ 這裏的「兩端」，是量度事物的兩個關節點。「執其兩端而量度以取中」，就是把握對立的兩個關節點的區間，加以「精切不差」的「權度」，從而達到「中」，使之合「度」。他又舉例說：「將兩端來量度取一箇恰好處。如此人合與之百錢，若與之二百錢則過，與之五十則少，只是百錢便恰好。」這裏的「權度精切不差」至關重要，它是「取中」以達到「恰好處」的重要條件和手段。「人當精審專一，無過不及，則中矣」。據此，朱熹得出結論說：「以執其不同之極處而審度之，然後可以識夫中之所在，而上一端之為過，下一端之為不及。」⁴⁹

那麼，如何才能做到「權度精切」而取中合度？其標準和尺度又是甚麼？對此，朱熹作了一個生動比喻：「以義權之，而後得中。義似稱，權是將這稱去稱量，中是物得其平處。」⁵⁰ 可見，「權度精切」的標準和尺度是「義」，即合乎政治制度、宗法制度、三綱五常、倫理道德等一般原則。以義權之，猶如秤錘在秤衡上往返移動，「得其平處」，這就是「中」，就是「恰好處」。因此，取中需用權，用秤要得平。「蓋權而得中，則不離於正矣」。⁵¹

其二，權衡權變需「時中」。作為「恰好處」的「中」，並非固定不變，而是隨著時間、地點和條件的變化而改變的。因此，朱熹又強調「時中」對權衡權變的重要性。有人問：「權莫是中否？」他回答說：「是此一時之中。不中，則無以為權矣。」「權是時中，不中，則無以為權矣」。在朱熹看來，權衡權變需要隨時之中，趨時之中，亦即需要審時度勢，以時勢為中，趨時則能通變，通變則能用權。如此用權，才能合乎「時中」，做到「恰好處」。這即是「隨時以處中，方是到恰好處」。他認為，權衡權變不僅要隨「時中」而變，而且還要隨「事中」而變，即「權則是隨事以取中」。因為「事有緩急，理有大小，這樣處皆須以權稱之」。⁵² 可見，權衡權變既要隨「時」變而取中，還要隨「事」變而取中，亦即隨時間的變化、空間的位移而取中。朱熹曾引用

⁴⁷ 同上注，卷三七，頁992。

⁴⁸ 《四書章句集注》，《中庸章句》第六章，頁20。

⁴⁹ 《朱子語類》，卷六三，頁1525；卷七八，頁2017；卷六三，頁1526。

⁵⁰ 同上注，卷三七，頁987。

⁵¹ 《四書章句集注》，《孟子集注·離婁上》，頁287。

⁵² 《朱子語類》，卷三七，頁990、989；卷六三，頁1522；卷三七，頁990；卷五六，頁1331。

程頤的觀點說：「且試言一廳，則中央為中；一家，則廳非中而堂為中；一國，則堂非中而國之中為中，推此類可見矣。」⁵³既然「中」隨地點、時間、條件而變化，那麼，權衡權變要時中或事中，也得隨地點、時間、條件而變化。朱熹認為「中」作為權衡權變之「度」，又有靜態與動態之別。他說：「在中者，未動時恰好處；時中者，已動時恰好處。」⁵⁴所謂「在中」，是事物處於靜態時的「恰好處」；所謂「時中」，是事物處於動態時的「恰好處」。通權達變，靈活變通，不僅要符合靜態時的「恰好處」，而且也要符合動態時的「恰好處」。如此權衡權變，才能順應事物的時空變化，從而取得最佳的效果。

其三，權衡權變不能「執中」。朱熹主張通權達變要「時中」，反對固守兩端之間的平均數，即「執中」。他贊同孟子「執中無權」的觀點，認為楊子為我，墨子兼愛，偏執一端，均為失「中」。而子莫卻「度於二者之間而執其中」，即調和折衷，各用一半，取中間平均數，自以為比楊、墨更近於聖人之道。朱熹認為子莫雖能「執其中」，但不知遇事權其輕重，靈活變通，以適應事物的發展變化。這種不知權衡權變的「執中」與固守一端的「執一」無異。他在注解《孟子》「執中無權」時說：「執中而無權，則膠於一定之中而不知變，是亦執一而已矣。」又引證程頤的觀點說：「中不可執也，識得則事事物物皆有自然之中，不待安排，安排著則不中矣。」⁵⁵這裏的「自然之中」，亦即「天地之中，是未發之中；天然自有之中，是時中」。在朱熹看來，萬事萬物本身都有個「中」，即「時中」。這個「自然之中」，並不以人的主觀意志而改變。如果隨意安排事物的「中」，而且「膠於一定之中而不知變」，就是執中或執一。執中或執一，均是固守一定點而不知變通，就不能權衡權變；不能權衡權變，當然也就無權可言了。「執中而無權」的「中」，含有折中之意。朱熹認為：「兩端不專是中間。如輕重，或輕處是中，或重處是中。」並舉例說：人有功當賞，或賞萬金，或賞千金，或賞百金，或賞十金。「萬金者，其至厚也；十金，其至薄也。則把其兩頭自至厚以至至薄，而精權其輕重之中。……不是棄萬金十金至厚至薄之說，而折取其中以賞之也」。這說明，從萬到十的區間是一個數量界限（「度」），都是「中」；而從萬到十「折取其中」的中間平均數，則是「折中」。「執中」則是固守這個「折中」而不知權衡變通，那就是「執中無權」並「害於時中」了。然而，朱熹並沒有把「執中無權」的觀點貫徹到底。他有時又把「折中」等同於「折衷」，訓「衷」為「中」，「衷，只是中也」，把「折中」、「折衷」詮解為「恰好處」。如說「是恰好處。如折衷，是折兩者之半而取中之義」，「蓋是折兩頭而取其中之義」。⁵⁶可見，有時是「執中無權」，有時又是「執中有權」。因此，對朱熹的「折中」或「執中」要作具體分析，不可一概而論。

⁵³ 《四書章句集注》，《孟子集注·盡心上》，頁357。

⁵⁴ 《朱子語類》，卷六二，頁1510。

⁵⁵ 《四書章句集注》，《孟子集注·盡心上》，頁357。

⁵⁶ 《朱子語類》，卷十八，頁411；卷六三，頁1525、1526；卷十八，頁409。

由上可見，朱熹把「中」這一範疇引入權衡權變觀，全面闡述了權衡權變的適度性問題。相對於漢儒和程頤的主要論域而言，朱熹的這一觀點不僅是創新之論，而且也大大強化了權衡權變在政治實踐和道德踐履中的實用性、靈活性。正如張立文所說：「朱熹把義、中範疇援入經權對偶範疇，不僅擴展、活躍了政治生活的原則性的應用和靈活性的調節，而且擴大、豐富了倫理道德生活的原則的實用和靈活的協調，從而使經權範疇發展到一個新的階段。」⁵⁷

五

與漢儒和程頤的權說相比較，可以概括出朱熹權說的三個基本特徵：其一，融通性。由於漢儒和程頤秉持道學與理學不同的學術立場，先後提出互相抵牾甚至衝突的「反經合道」說和「權即是經」說。朱熹的學術使命就在化解緊張，消解衝突，打通阻隔，圓融會通；既汲取二者之長，又摒棄二者之短，並運用體用思維方式，建構起「經是已定之權，權是未定之經」的新經權觀。可以說，這既體現出朱熹權說的融通特質，也是儒家經權思想的新形態。

其二，創新性。朱熹權說的創新性，主要表現在對儒家權說論域的拓展。此前儒家學者只是偏重於經權觀的論述，沒有或鮮有論及權道觀、權中觀、權義觀等問題，而朱熹除了論述傳統的經權觀之外，在權道觀上闡發了權衡權變的本體論基礎、道德準則及其規律性問題，在權中觀上闡述了權衡權變的適度性及其如何取得最佳效果等問題，在權義觀上論證了守經行權的適宜性問題。這些新問題的提出及解決，不僅是朱熹對儒家權說論域的新拓展，而且也體現出朱熹權說的創新性特徵。

其三，系統性。朱熹權說的系統性，主要是把儒家權說諸多範疇加以較為系統的整合，梳理出權說範疇體系。其中，權是核心或中心範疇，其他範疇都是圍繞著權範疇而展開各種邏輯關係，如權與經是靈活性與原則性、特殊性與普遍性的關係，權與道是方法論與世界觀、能動性與規律性的關係，權與義是權衡權變與適宜性的關係，權與中是權衡權變與適度性的關係，道與經是道包含經的關係，道與義是體與用的關係等等。這種較為周延的權說範疇體系，凸顯出朱熹權說的系統性特徵。

當然，也不可否認朱熹的權說存在著理論缺陷或局限。概言之，主要有三：一是割裂經與權的時空效用範圍，如朱熹說：「『可與立』者，能處置得常事；『可與權』者，即能處置得變事。」所謂「立」，就是「經」，「立便是經」。⁵⁸這就是說，「常則守經，變則行權」，亦即經不能通變而只能守常，是「守常之用」；權不能守常而只能通

⁵⁷ 張立文：《中國哲學範疇發展史（人道篇）》（北京：中國人民大學出版社，1995年），頁729。

⁵⁸ 《朱子語類》，卷三七，頁994、992、992。

變，是「通變之用」。無疑，這是割裂時空效用範圍（常與變）的「經權之異用」⁵⁹說，從而否認了權衡權變的普適性問題，如說：「權是礙著經行不得處，方使用得，然卻依前是常理，只是不可數數用。如『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。」⁶⁰

二是「經主權從」的經學獨斷論。朱熹理學儘管容忍了權衡權變觀念和方法，但同時又強調權衡權變乃是不得已而為之，只有在一般原則（「經」）無法正常貫徹的情況，才可以作適當變通。在經與權的關係上，經始終佔據主導地位，而權往往被用作經的補充、完成經的手段。權雖然可以對經有所變通，但這種變通本身必須受經的制約。這種「經主權從」的經學獨斷論，不僅降低了權衡權變在朱熹理學中的政治價值和道德價值，而且也使其理學在後世的發展中漸失理論張力和活力，最終走向僵化、教條乃至消亡。清代思想家戴震所說的「以理殺人」，正是此意。

三是朱熹對《論語》權說文獻的考訂有錯簡和斷章之誤。對此，趙紀彬作了詳盡考述。先看錯簡問題，趙紀彬通過考證《毛詩正義·緜》、《說苑·權謀》、《唐文粹》馮用之《權論》、阮元《〈論語〉校勘記》等文獻，指出朱熹《論語集注》「可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權」文字傳抄倒錯，應為「由『學』而『立』，由『適道』而『行權』，則為孔子的本義」。⁶¹「《集注》經文之為錯簡，確然無

⁵⁹ 如明代思想家高拱在批評朱熹這一觀點時說：「獨謂『處常則守經，遇變則行權』，而其說至今因之。信斯言也，是經權之異用也。彼所謂經也者，非子思『大經』、孟子『反經』之經歟？其為經固也，而乃為之經綸焉。類聚群分，而各得其理焉。反焉而得其正焉，非權孰為之者？而獨謂為處變之物哉？」見岳金西、岳天雷（編校）：《高拱全集》（鄭州：中州古籍出版社，2006年），《問辨錄》，卷六〈論語〉，頁1162。

⁶⁰ 《朱子語類》，卷三七，頁993。按，就中國權說史邏輯進程來看，克服朱熹這一缺陷的是明儒高拱。高拱從時空上明確論證了權衡權變的普適性問題。他說：「無時無處，無非權也，是日用而飲食者也。由是觀之，權之為用，常耶變耶，無不有者耶，固可得而識也。」權就像日常飲水吃飯那樣是須臾不可離開的，無時無處、無事無物不用權，時時處處、事事物物都需用權。從時間上看，不論居常或遇變，也不論得已或不得已，都需用權。他說：「夫權也者，既以輕重言，則是無常變、無巨微，而無不為之低昂者也。非謂不得已始用之，而得已可不用也。」在遇變或不得已之時，固需用權，但即使在居常或得已之時，也必須用權。就空間上說，權又是無處不在，無物不有的，處處物物都需用權。他說：「『異以行權』。夫異，風也。風之為物，至動而不拘，至速而不滯，至徹而不隔，故稱『巽』也。謂其委順而周至也，故可以行權焉。是故以決是非，以定可否，以成變化，以通鬼神，始之乎一心，而放之乎六合，莫之能違也。權之用大矣哉！」風作為自然物，具有恆動不拘、恆變不滯、恆化無阻的性質。與此相似，權作為權衡選擇或靈活方法，無論在何種情況下，都具有變化無窮的「周至性」，從小到一心到大至六合，概莫能外。總之，「一時無權，必不得其正也，……一物無權，必不得其正也。斯權之義也」。參見岳金西、岳天雷（編校）：《高拱全集》（鄭州：中州古籍出版社，2006年），《問辨錄》，卷六〈論語〉，頁1163、1162。

⁶¹ 趙紀彬：〈《論語》「權」字義疏〉，頁266。

疑」。⁶²再看斷章問題，朱熹認為漢儒將「未可與權」與「唐棣之華」合為一章有誤。⁶³趙紀彬則提出「唐棣之華」和「未可與權」兩段經文「在思想上同是言『權』，在邏輯上首尾一貫，理應為一章而不可分」。並指出「未可與權」以上是說權的來源，「唐棣之華」以下是說權的方法論特點。「『偏其反而』的『反』字，正是孔子權說的方法論特點」。⁶⁴顯然，這種錯簡和斷章之誤，也表明朱熹權說賴以立論的文獻基礎存在缺陷。⁶⁵

⁶² 趙紀彬：〈高拱權說辨證〉，載《困知二錄》，頁286。

⁶³ 朱熹說：「夫子大概止是取下面兩句云：『人但不思，思則何遠之有！』初不與上面說權處是一段。『唐棣之華』而下，自是一段。緣漢儒合上文為一章，故誤認『偏其反而』為『反經合道』，所以錯了。」見《朱子語類》，卷三七，頁996。

⁶⁴ 趙紀彬：〈《論語》「權」字義疏〉，頁267。

⁶⁵ 關於趙紀彬對朱熹權說的文獻錯簡和斷章之誤問題的詳細考證，參見岳天雷：〈趙紀彬「權說」研究述評：為紀念趙先生逝世30周年而作〉，《河南大學學報》（社會科學版）2012年第2期，頁8-15。

Zhu Xi's Theory of *Quan*

(Abstract)

Yue Tianlei

In an effort to remove the difference between the Han notion that “deviation from constancy (*jing*) is a return to the Dao” and the Song notion that “flexibility (*quan*) essentially equals constancy,” Zhu Xi (1130–1200) proposed a new theory by claiming that, within the Confucian framework, “constancy is flexibility that has been accepted, and flexibility is constancy that has yet to be established.” Flexibility was subjected not only to a thorough exploration regarding its inter-relationship with the Dao; it was also given an ontological examination in matters pertinent to principles and regularities. The two notions of the Mean and righteousness were also integrated into this framework of discussion, characterizing how actions can be both appropriate and effective. Zhu Xi's theory was innovative, comprehensive, and systematic; it was also successful in opening up new grounds for further investigation of the notion of flexibility. And, yet, due to his ultimate insistency that “flexibility bows to constancy,” Zhu Xi's theory became rigidly dogmatic and suffered a subsequent decline.

關鍵詞：朱熹 權與經 權與道 權與義 權與中 經學獨斷論

Keywords: Zhu Xi, *quan* and *jing*, *quan* and Dao, *quan* and righteousness, *quan* and the Mean, Confucian dogmatism