

《人文學苑》  
第二十五期 (91.6) , pp.37-70  
或查中央大學文學院

# 朱子的經權說探微

林憶芝\*

## 大綱

- 壹、《論語》中的「經」與「權」
- 貳、《孟子》中的「經」與「權」
- 參、《春秋公羊傳》確立「經權說」
- 肆、董仲舒的經權觀點
- 伍、程伊川主張「經權合一」
- 陸、朱熹主張「經權有辨」
- 柒、結語：「經」、「權」、「禮」的關係

---

\*香港公開大學人文社會科學院助理教授

## 摘 要

經權說源於《春秋·公羊傳》桓公十一年：「權者，反於經然後有善者也」，後世的經權說，乃是截取「權者反經」一語而開展的。由於「經」字和「反」字的意思不確定，所以「權」的涵義亦變得含糊不清。

本文首先分析「經」、「權」二字在《論語》和《孟子》二書中涵義，進而闡釋《春秋公羊傳》「權者，反於經」的本源意義，確定「權」必以「善」為目的。董仲舒本其公羊家的立場，在《春秋繁露》提出「前枉後義」觀點，暗示「權」與「經」是相反的，忽略了「反」亦可解作「返回」、「歸返」。董仲舒對「經權說」的演繹，幾成定說。及至宋代，程頤首先反對這種習說，認為「權」必須合「義」，主張「經權合一」。至於朱熹，由於把「禮」視為「經」，認為「經權有辨」，無形中又回到漢儒的舊說中。

其實「經權說」爭論，乃是如何把道德原則付諸實踐的問題，所以必須結孔孟的仁義原則一起討論。本文除綜述歷代學者對經權說的看法，更藉著分析經、權、禮三者與仁義的關係，為爭論不休的經權說提供一個可能的解答。

**關鍵詞：**孔子、孟子、春秋公羊傳、董仲舒、程頤、朱熹、仁、義、道、經、權、禮

經權說源於《春秋·公羊傳》，在桓公十一年記載：「權者，反於經然後有善者也。」這是中國歷史上首次把「權」和「經」對舉合言。後世的經權說，乃是截取「權者反經」一語而成。經權說的討論總是圍繞「權者反經」一語而開展，爭論的焦點在「經」、「權」的關係上。然而，由於「經」、「權」的意義沒有明確的界定，加上「反」字有歧義（同「返」），於是經權說的意思變得含混不清，「經」和「權」的關係，一直是學者討論的熱門課題。因此，如果能夠釐清「經」、「權」二字的意義，「經權說」的爭論將可告一段落。

本文的題目為〈朱子的經權說探微〉，全文共分七個部份：第一和第二部份是分析在《論語》和《孟子》二書中，「經」和「權」的涵意；第三部份闡釋《春秋公羊傳》確立「經權說」的背景，分析「權者，反於經」的意思；第四部份是探討漢代董仲舒《春秋繁露》的經權觀點。董仲舒對經權說的闡釋頗具影響力，後世儒者討論經權關係時，很難跳出董氏的界限。第五部份是宋儒程頤的經權觀點。程氏首先反對漢儒的習說，主張「經權合一」，認為漢儒歪曲了「權」的意義，使作惡犯理者以為憑藉。第六部份是朱熹的觀點。朱熹徘徊在漢儒與程頤之間，一方面接受漢儒的看法，另一方面又認為程頤的主張有道理，企圖調停兩者的分歧，因而提出「經權有辨」的說法。第七部份是總結，歸納「經」、「權」的意義和關係，為歷代爭論不休的經權說提供一個可能的解答。

## 壹、《論語》中的「經」與「權」

《論語》全書只有一個「經」字和三個「權」字，「經」「權」二字並沒有同時出現，其意思亦與後世的經權說有差別。

《論語》中唯一的「經」字，見於〈憲問篇〉「子貢曰管仲非仁者與」章。

子貢懷疑管仲之為人，認為當口齊桓公發兵攻魯，召忽自殺以殉，但管仲卻沒有死，後來更當了齊桓公的宰相。<sup>註1</sup>孔子回答說：「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣。豈若匹夫匹婦之為諒也，自經於溝瀆而莫之知也？」孔子認為管仲輔助齊桓公成霸業，九合諸侯而不以兵車，百姓至今仍受其惠，這是管仲之功德。其中「自經於溝瀆」的「經」字，並非作「天經地義」解，而作「繫」或「縊」解，所以「自經」就是「自縊」的意思<sup>註2</sup>。

至於「權」字，《論語》共有三個，分別見於〈子罕篇〉「可與共學」章，〈微子篇〉「逸民」章和〈堯曰篇〉「堯曰」章。這三個「權」字均單獨出現，沒有一個與「經」字合音。

在〈子罕篇〉「可與共學」章中，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。」這一章的「權」字單出，並未與「經」字合音。

皇侃《論語義疏》引張憑云：「此言學者漸進階級之次耳。始志於學，求發其蒙而未審所適也；既向方矣，而信道未篤，則所立未固也；又既固，又未達變通之權也。」<sup>註3</sup>依張氏之言，本章乃是學者進學之階段，可見「權」乃在「學」、「適道」、「立」之上更高層次。這個「權」字是「行權」、「用權」的

註 1 齊桓公和管仲事見《史記·齊太公世家》和《春秋左傳》莊公八年和九年。

註 2 劉寶楠撰，高流水點校：《論語正義》（北京：中華書局，1990年），頁581：「《晉語》『申生雉經』，《史記·田單傳》『遂經其頸於樹枝』，《索隱》：「經猶繫也。」《荀子·彊國篇》：「救經而引其足也。」楊倞注：「經，縊也。」《論語集釋》（北京：中華書局，1990年），頁993引《論語集解》皇疏：「或云自經，自縊也。」朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），頁153，「經，縊也。」

註 3 程樹德撰，程俊英、蔣見元點校：《論語集釋》（北京：中華書局，1990年），頁627。

意思，是在「學道」、「適道」、「立於道」之後的階段，並非一朝一夕可以達到的境界。

孔子在〈為政篇〉自言其進學修德的階段：「吾十五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」由志於學到立於道，經歷十多年的時間，而由立於道到「不惑」的境界，又需十年的修養工夫。人能有不惑之心志，然後才能行權，因為權是「義精仁熟」的表現。《論語集釋》引李顥《四書反身錄》對「權」字有如何下的解釋：

問權。且先學立，能立而後可以言權也。問立。曰：道明而後能立，然必平日學無他歧，惟道是適，務使心之所存，念之所發，一言一動，必合乎道，造次顛沛不變所守，始也勉強，久則自然，富貴貧賤一視，生死患難如常，便是立。學至於能立，斯意定理明而可與權矣。蓋天下有一定不易之理，而無一定不易之事，惟意定理明之人，始能就事審幾，惟理是從。《孟子》謂「權然後知輕重」，夫輕重靡定，從而權之，則必有極重者，吾從其極重者之謂權，是權之所在，即道之所在也。《易傳序》謂「隨時變易以從道」，《中庸》謂「君子而時中」，皆能權之謂也，則權非義精仁熟者不能。<sup>註 4</sup>

李顥說「權之所在，即道之所在也」，最後歸結說：「權非義精仁熟者不能」，點出「權」與「道」、「仁」、「義」的密切的關係，認為必須對仁義有精純的掌握然後可以行權。然而，此章的「權」字，亦未與「經」字對舉。

《論語》第二個「權」字在〈微子篇〉「逸民」章中，孔子認為逸民有三

---

註 4 程樹德撰，程俊英、蔣見元點校：《論語集釋》，頁 629。

種：其一為「不降其志，不辱其身」者，乃就伯夷、叔齊而言；其二為「降志辱身，言中倫，行中慮」者，乃指柳下惠與少連；其三為「隱居放言，身中清，廢中權」者，乃指虞仲和夷逸。至於孔子，則與上述三者不同，乃是「無可無不可」，顏淵稱孔子「瞻之在前，忽焉在後」，乃是因為孔子無可無不可，沒有一成不變的行為模式，但總是以時為宜，以仁義為原則，選擇最適宜的做法，正如孔子在〈里仁篇〉說：「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比」，無有固定的做法，總以義為根本原則。孟子說：「可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速」，是「聖之時者」（《公孫丑上》）。<sup>註5</sup>然則，「廢中權」之「權」字，當作何解？

孔子說虞仲與夷逸是「身中清，廢中權」，對於這兩句話的意思，歷來有不同的說法。朱彬《經傳考證》謂：「身作行是也。……上言夷齊不降志辱身，惠連降志辱身，此言隱居，似與不降不辱者同科，放言又與中倫中慮者相反，故行則潔清，廢乃通變也。行與廢對，《論語》『道之將行也與，道之將廢也與』，《孟子》『行或使之，止或尼之』皆是。」<sup>註6</sup>如是則「身」解作「行為」，而「廢」乃廢棄不為世用的意思。《論語集解》引馬融曰：「清，純潔也。遭世亂，自廢棄以免患，合於權也。」<sup>註7</sup>此外，朱熹《四書章句集注》中亦作是解：「隱居獨善，合乎道之清。放言自廢，合乎道之權。」<sup>註8</sup>朱彬、馬融和朱熹三人，皆以「廢」為「廢棄」的意思，意思是虞仲與夷逸放肆直言，以求取廢棄不為世用，乃是權宜之策，直把「權」字解作權宜之策。

註 5 關於「聖之時者」的涵義，請參閱拙文〈聖之時者——孟子心目中的孔子〉台北：《鵝湖學誌》第二十四期，頁 1 至 40。

註 6 程樹德撰，程俊英、蔣見元點校：《論語集釋》（北京：中華書局，1990 年），頁 1284。

註 7 程樹德撰，程俊英、蔣見元點校：《論語集釋》，頁 1285。

註 8 朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983 年），頁 186。

然而，根據臧庸《拜經日記》所論，《魯論》本「廢」字作「發」，而《古論》假借作「廢」<sup>註 9</sup>。然則「發中權」又當作何解？劉殿爵英譯《論語》「廢」字下注曰：

「廢」讀為「發」。《淮南子·兵略篇》：「發必中銓，言必合數。」上句蓋用《論語》文，作「銓」，者避孫權諱。（蓋今本許慎注部份源出孫吳時代鈔本）「發」與「言」對舉，「發」亦謂「發言」也。此文「身中清」乃就上文「隱居」而言，而「發中權」則就「放言」而言。<sup>註 10</sup>

照劉先生所說，《淮南子·兵略篇》「發必中銓」乃用《論語》「發中權」之文，只是爲了避吳主孫權之諱而改「權」爲「銓」。此外，「發」當與下句「言必合數」之「言」對舉，所以「發」是「發言」、「放言」的意思。

劉先生在〈「隱居放言，身中清，廢中權」釋〉<sup>註 11</sup>一文中，把孔子對虞仲、夷逸的評語：「隱居放言，身中清，廢中權」作詳細的分析，其結論有三：一、「放言」只能作「放縱言談」解；二、「廢中權」的「廢」應從鄭讀爲「發」；三、「隱居」所以能夠「身中清」，而雖然「放言」卻仍能做到「發必中權」。

筆者同意劉先生的分析，認爲「廢」字應當依《魯論》作「發」字，意思是「發言」。至於「中」字，筆者認爲應讀去聲，讀若「眾」，是合乎、配合的

註 9 程樹德撰，程俊英、蔣見元點校：《論語集釋》，頁 1284。

註 10 D.C.Lau: *Confucius: The Analects (Lun Yu)*, The Chinese University of Hong Kong, 1983. 劉殿爵，〈英譯論語〉，香港中文大學出版社，頁 186。

註 11 劉殿爵〈「隱居放言，身中清，廢中權」釋〉，（香港：香港中文大學《中國文化研究所學報》第 19 卷，1988 年），頁 71-75。

意思<sup>註 12</sup>。因此，「身中清，發中權」的意思是：其行為合乎「清」的標準與要求，而發言合乎「權」的要求。怎樣才算合乎「權」的要求呢？就是經過權衡的，適中而恰當，不慍不火，不卑不亢。由此可見，此章之「權」，字乃專就「放言」而論，是言論合宜適當的意思。

綜合上述的分析，「廢中權」可以解作求取廢棄不為世用，乃是權宜之策；又可以專就放言議論而言，是恰當適中，既不過份，亦無不及之弊。〈微子篇〉「逸民」章這個「權」字單出，並未與「經」字對舉合言。

《論語》最後一個「權」字，在〈堯曰篇〉「堯曰」章。這個「權」字是重量單位的總稱。「權」字的本義是稱錘（或稱砣），用作稱量物件的重量，是斤稱的組件，故可以權代稱衡的器具，後來又引申為衡量比較和權宜的意思。<sup>註 13</sup>傳統以銖、兩、斤、鈞、石合稱「五權」，<sup>註 14</sup>「權」亦是重量單位的總稱。孔子說：「謹權量，審法度，修廢官，四方之政行焉」，意思是說為政者應該為百姓訂定重量（權）、容量（量）和長度（度）的標準，使百姓有公認的度量衡準標以進行買賣，免被奸民所騙。本章的「權」字單出，是指重量的單位，與後世的「經權說」沒有直接的關係。

通觀《論語》全書，所有「經」字和「權」字的意思，均與後世的「經權」觀念沒有直接的關係，而「經」、「權」二字並無對舉並言的情況。

註 12 《辭海》（香港：商務印書館，1984年），頁37：「中：合也，《左傳》定公元年：「未嘗不中吾志也。」按前代科舉稱中式，言合程式也，俗云不中意，不中選，中均有合之意。」

註 13 關於「權」字的本義和引申義的分析，請參閱拙作〈《論語》「可與共學」章試釋〉（香港：香港中文大學《中國文化研究所學報》總41期，2001年），頁463-468。

註 14 許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》（上海：上海古籍出版社，1981年）頁707下，銖，權十黍之重也。段玉裁注：「五權，銖兩斤鈞石也。黍，十黍之重也。……兩，二十四銖為一兩。斤十六兩也。二十斤為鈞，四鈞為石。」



## 貳、《孟子》中的「經」與「權」

在《孟子》中，共有十個「經」字，分別見於〈梁惠王上〉、〈滕文公上〉和〈盡心下〉。至於「權」字，共有三個，分別見於〈梁惠王上〉、〈離婁上〉和〈盡心上〉。然而，所有「經」字和「權」字均是獨出的，並沒有對舉並言。以下先分析「經」字在《孟子》中的意思，然後再分析「權」在《孟子》中的涵意。

《孟子》前三個「經」字見於〈梁惠王上〉。孟子見梁惠王，梁惠王立於沼上，顧鴻鴈麋鹿而問孟子：「賢者亦樂此乎？」孟子答道：「賢者而後樂此，不賢者雖有此，不樂也。」孟子引《詩經》〈大雅·靈臺〉的詩句，以周文王建靈臺與民同樂的事蹟勸勉梁惠王，希望梁惠王能以周文王為榜樣，與民同樂：「文王以民力為臺為沼，而民歡樂之，謂其臺曰靈臺，謂其沼曰靈沼，樂其有麋鹿魚。古之人與民偕樂，故能樂也。」

在〈大雅·靈臺〉的引詩中共有三個「經」字：「經始靈臺，經之營之，庶民攻之，不日成之。經始勿亟，庶民子來。」第一和第三個「經」字是開始的意思<sup>註 15</sup>，第二個「經」字是經營、測量地基的意思<sup>註 16</sup>。因此，這三個「經」字皆與「經權說」的「經」字毫無關係。

註 15 程俊英、蔣見元：《詩經注析》（中華書局，1991年），頁 788：「經，起，與始同義。經始，開始。」

註 16 焦循撰、沈文倬點校：《孟子正義》（北京：中華書局，1987年），頁 45 趙氏注：「《詩》〈大雅靈臺〉之篇也。昔文王始經營規度此臺，眾民並來治作之，而不與之相期日限，自來成之也。」焦疏：「毛傳云：神之精明曰靈，四方而高曰臺。經，度之也。攻，作也。不日有成也。」程俊英、蔣見元《詩經注析》（中華書局，1991年），頁 788：「經，度，測量地基。營，表，建立標記。」

在〈滕文公上〉「滕文公問爲國」章共有四個「經」字。滕文公使畢戰向孟子請教井地的制度，孟子說：「夫仁政，必自經界始。經界不正，井地不鈎，穀祿不平，是故暴君汙吏必慢其經界。經界既正，分田制可坐而定也。」意思是說仁君在位，若要施行仁政，就必定要以公正地劃分田畝的疆界爲首要的工作，因爲田畝的疆界劃分不明確，井田的大小就不均勻，作爲俸祿的田賦也就不公平。因此，暴君與汙吏在位，爲了自己的利益，都必定破壞田畝的界線，以便混水摸魚而從中取利。倘若仁君在位，必先防止汙吏作弊，清楚明確的劃定田畝的界限<sup>註 17</sup>，使百姓能耕種自給與繳納田賦。由此可見，這段文字中的四個「經」字，都是土地、疆域界線、界限的意思，與後來「經權說」的「經」字沒有直接的關連。

「經」字除了作「經始」、「經度」和「經界」的意思外，還可作「直行」解，觀孟子在〈盡心下〉的一段說話可知：

孟子曰：「堯舜，性者也；湯武，反之也。動容周旋中禮者，盛德之至也。哭死而哀，非爲生者也。經德不回，非以干祿也。言語必信，非以正行也。君子行法，以俟命而已矣。」

孟子以堯舜和湯武作比較，認爲前者是順其本性而行善，而後者經過一番反省努力而行善，從方式上言是有區分的，但總的來說，能達聖賢的境界則一。<sup>註 18</sup>聖賢之士必以仁義爲原則，而其動作容貌皆自然合禮<sup>註 19</sup>。聖賢爲死者而

註 17 焦循撰、沈文倬點校：《孟子正義》，頁 348 趙氏注：「經，亦界也。必先正其經界，勿侵鄰國，乃可鈎井田，平穀祿。穀，所以爲祿也。《周禮》〈小司徒〉曰：『乃經土地而井牧其田野』，當正其土地之界，乃定受其井牧之處也。」

註 18 朱熹：《四書章句集注》，頁 373，朱子謂：性者，得全於天，無所汙壞，不假修爲，聖之至也。反之者，修爲以復其性，而至於聖人也。呂氏曰：「無意而安行，性者也，有意利行，而至於無意，復性者也。堯舜不失其性，湯武善反其性，及其成

哭，純粹發自內心而哀其命絕而不能復生，而不是做給生者觀看的。聖人依據道德直道而行，不違背禮制<sup>註 20</sup>，不是爲了謀取官職。聖賢的說話必定借實，並不是因爲要別人認爲他的行爲端正。聖賢依正道行事，結果如何，有待於天命。

在這一章中，「經」是「行」的意思，焦循《孟子正義》引趙岐注謂：「經，行也。體德之人，行其節操，自不回邪，非以求祿位也。」<sup>註 21</sup>依趙氏之言，則此章的「經」字乃一動詞，是行的意思<sup>註 22</sup>，與「經權說」之「經」字並無直接關係。

《孟子》中最後一個「經」字的，亦在〈盡心下〉，萬章問孟子，孔子爲

功則一也。」

- 註 19 朱熹：《四書章句集注》，頁 373，朱子謂：細微曲折，無不中禮，乃其盛德之至。自然而中，而非有意於中也。
- 註 20 楊伯峻：《孟子譯註》，頁 339，「經德不回」；趙岐注云：「經，行也。」「回」同「違」，違是違背禮節的意思。楊伯峻《論語譯注》（香港：中華書局，1984 年）頁 13-14 「無違」；黃式三《論語後案說》：「左傳桓公二年云：『昭德塞違』，『滅德立違』，『君違，不忘諫之以德』；六年傳云：『有嘉德而無違心』，襄公二十六年傳云『正其違而治其煩』……古人凡背禮者謂之違。」因此，我把「違」譯爲「違禮」。王充《論衡·問孔篇》曾經質問孔子，爲甚麼不講「無違禮」，而故意省略講爲「無違」，難道不怕人誤會爲「毋違志」嗎？由此可見「違」字的這一含義在後漢時已經不被人所了解了。
- 註 21 焦循撰、沈文倬點校：《孟子正義》，頁 1012-1013。焦循正義曰：僖公二十五年《左傳》「趙衰以壺飧從徑」，注云：「徑，猶行也。」《釋文》云：「讀徑爲經。」《文選》〈魏都賦〉「延閣允以經營」，劉逵注云：「直行爲經。」《素問》〈欬論〉王冰注引《靈樞經》云：「脈之所行爲經。」是經爲行也。
- 註 22 《漢語大字典》（武漢：湖北辭書出版社，1988 年），頁 3402，「經」字條第三解：直行。《史記·春申君列傳》：「王之地一經兩海。」《文選·左思·〈魏都賦〉》：「馳道周屈於果下，延閣胤字以經營。」李善注：「直行爲經，周行爲營。」唐杜甫《青陽峽》：「岡巒相經，雲水氣參錯。」「經」字第四解：行也。《後漢書·馮衍傳》：「日月經天，河海帶地。」《金史·熙宗本紀》：「七月巳巳，太白經天。」

何以鄉原爲「德之賊」？孟子答道：

非之無舉也，刺之無刺也，同乎流俗，合乎污世，居之似忠信，行之似廉潔，眾皆悅之，自以爲是，而不可與入堯舜之道，故曰：「德之賊」也。孔子曰：「惡似而非者：惡莠，恐其亂苗也；惡佞，恐其亂義也；惡利口，恐其亂信也；惡鄭聲，恐其亂樂也；惡紫，恐其亂朱也；惡鄉原，恐其亂德也。君子反經而已矣。經正，則庶民興；庶民興，斯無邪慝矣。」

孟子認爲孔子之所以討厭鄉原之徒，因爲鄉原的行爲，從表面上看，好像合乎仁義，但實際上只是爲取悅流俗，而從中得利，根本與堯舜之道、仁義之道的本質不同。這種行爲只怕會擾亂仁義，因爲他們假仁義之名以滿足一己的私利，其行似仁義而其實不然，正如莠似苗而不是苗，佞似智而不是智。朱子《四書章句集注》引尹氏曰：「所惡於鄉原，而欲痛絕之者，爲其似是而非，惑人之深也。絕之之術無他焉，亦曰反經而已矣。」<sup>註 23</sup>朱熹認爲杜絕鄉原的禍患，其方法在於「反經」。然則，「反經」是甚麼意思？

孟子說「君子反經而已矣。經正，則庶民興」，這兩個「經」字意思是相同的，都是「經常」、「常道」的意思。趙岐注謂：「經，常也。反，歸也。君子治國家，歸其常經，謂以仁義禮智道化之，則衆民興起而家給人足矣。」<sup>註 24</sup>趙氏以「常」訓「經」，以「歸」訓「反」。朱熹則謂：「反，復也。經，常也，萬世不易之常道也。」<sup>註 25</sup>以「復」訓「反」，以「常」訓「經」，意思

---

註 23 朱熹：《四書章句集注》，頁 376。

註 24 焦循撰、沈文倬點校：《孟子正義》，頁 1033。焦循正義曰：《白虎通》〈五經篇〉云：「經，常也。」說文：「返，還也。」《廣雅》〈釋詁〉云：反，歸也。反與返同，歸即還也。

註 25 朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983 年），頁 376。

與趙岐相近。趙注的意思是統治者應該歸於常道，以「仁義」之道化民，則必能興起百姓行善之心，於是天下富足太平。

趙岐和朱熹都以「反」為「返」<sup>註 26</sup>，解作返回、回復、歸還的意思，就好像《論語》〈顏淵篇〉孔子說「克己復禮為仁」，「復禮」就是返回、歸於禮制，行為合乎禮制的意思。至於「經」字，趙注與朱注相同，都以「常」訓「經」，是常禮、常道的意思。「反經」就是返回常禮、依循常道的意思。為政者能夠把常道、常禮立於正位，則天下萬民皆有常道可守，因而萬民行善而邪惡不存。因此，「經正」是把常禮、常道納回正途，使似是而非正的歪理不能蠱惑人心。  
註 27

此章的「經」解作「常」，是常道、常禮的意思，在個人而言，行為應依循常道、常禮，在為政者而言，應確保常道、常禮置於正途，而不為奸佞鑽營穿鑿，走法律罅以謀利。

總結《孟子》全書十個「經」字，沒有一個「經」字與「權」字對舉而論。以下再分析「權」字在《孟子》書中的意義。

註 26 《論語·微子》「荷蓀丈人」章：「丈人曰：四體不勤，五穀不分，孰為夫子？植其杖而芸。子路拱而立。止子路宿，殺雞為黍而食之，見其二子焉。明日，子路行以告。子曰：鴛者也。使子路反見之。」此章之「反」字，即作「返」，是使子路返回荷蓀丈人處，告以大倫之義。

註 27 焦循撰、沈文倬點校：《孟子正義》（北京：中華書局，1987年），頁1033-1034 焦循正義曰：《呂氏春秋》〈順民篇〉：「湯克夏而王天下」，高誘注云：「正，治也。」《荀子》〈非相篇〉云：「起於上，所以道於下，正命是也。」趙氏以正為政教，故以道化釋之。五常是仁義禮智信，經正是以仁義禮智道化之，謂經正之也。朱熹《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），頁376，朱子謂：「世衰道微，大經不正，故人人得為異說以濟其私，而邪惡并起，不可勝正，君子於此，亦復其常道而已。常道既復，則民興於善，而是非明白，無所互互，雖有邪惡，不足以惑之矣。」

《孟子》全書共有三個「權」字，第一個「權」字在〈梁惠王上〉。齊宣王問孟子「齊桓晉文之事」，但孟子不談春秋之霸道，而趁機會向齊宣王提出仁道，並藉齊宣王不忍殺繫鐘之牛，而指出齊宣王有「三天下」的能力。當宣王知道自己有不忍殺牛之心，這是仁心的呈現，就能夠行仁政於天下，孟子進一步勸勉：「今恩足以及禽獸，而功不至於百姓，獨何與？權，然後知輕重；度，然後知長短。物皆然，心爲基。王請度之！」希望宣王用自己的心去權衡輕重，明白到愛人之心應比愛牛之心爲重。由此可見，這一章的「權」字，乃是稱錘義的引申，名詞作動詞用，是用稱錘來權衡、量度的意思。此「權」字並未與「經」字對舉，故後世的「經權說」，並非直接源於此章。

第二個「權」字在〈離婁上〉，孟子說：「男女授受不親，禮也；嫂溺，援之以手者，權也。」孟子認爲按照禮制，男女不親手授受，可是在極危急的關頭，就應該本乎仁義原則以拯救人命，這就是「權」。倘若在這個時候不懂行權而麻木守禮，見死不救，則是豺狼的行爲。由此可見，孟子這一章的「權」字，是與「禮」相對的，卻沒有提及「經」字。

第三個「權」字在〈盡心上〉，孟子在評論楊朱與墨翟的弊病後說：「子莫執中。執中爲近之。執中無權，猶執一也。」這個「權」亦沒有和「經」字一起出現。楊朱與墨翟各走極端，一爲我一兼愛，子莫取乎兩者之中，孟子認爲單單言「中」是不足夠，必須要有「權」，因爲「權」是在「立」與「不惑」之上，正如李顥所說，是「義精仁熟」然後得，所以「執中」必須有「權」，必須本乎仁義原則而行。這一章的「權」字並未與「經」字並舉合言，是對「中」的補充。

總結以上的分析，《論語》和《孟子》兩書，並有把「經」、「權」二字對舉而論，可見後世的「經權說」，並非直接源自《論》、《孟》二書的。

## 參、《春秋公羊傳》確立「經權說」

以「經」、「權」兩字對舉而言，始見於《春秋公羊傳》。《春秋公羊傳》在魯桓公十一年明確的為「權」下定義：「權者何？權者反於經，然後有善者也。」然則在魯桓公十一年到底發生甚麼事情，而令公羊學者發揮《春秋》之微言大義，而提出創新的「經權說」？

《春秋經》桓公十一年記載：

十有一年春正月，齊人、魯人、鄭人盟於惡曹。夏五月癸未，鄭伯寤生卒。秋七月，葬鄭莊公。九月，宋人執鄭祭仲。突歸于鄭。鄭忽出奔。<sup>註 28</sup>

以上是《春秋》在魯桓公十一年的記載，所記之事情大意是說在正月時齊、魯與鄭三國在惡曹會盟。五月癸未當日鄭莊公寤生去世。秋七月安葬鄭莊公。九月，宋莊公逮住鄭國宰相祭仲，要求祭仲從宋國接公子突（公子忽的弟弟）回國為鄭君，而公子忽則出奔於魯。《春秋公羊傳》根據「宋人執鄭祭仲」而闡發「經權之說」：

祭仲者何？鄭相也。何以不名？賢也。何賢乎祭仲？以為知權也。其為知權奈何？古者鄭國處于留。先鄭伯有善于郕公者，通乎夫人以取其國，而遷鄭焉，而野留。莊公死已葬，祭仲將往省于留，塗出于宋，宋人執之。謂之曰：「為我出忽而立突。」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。少違緩之，則突可故出，而忽可故反，是不可得則

註 28 左丘明撰，杜預集解，《左傳》（上海：上海古籍出版社，1997年），頁104。

病，然後有鄭國。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。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，君子不爲也。<sup>註 29</sup>

《春秋公羊傳》「權者反於經」，這是歷史上首次把「經」「權」二字對舉並言的。公羊學者認爲祭仲賢能，其關鍵在於仲懂得「行權」。祭仲在危急的情況下，不但能保存鄭國，而且亦能保住公子忽之性命，這就是祭仲的「權」。

當鄭莊公死後，宋莊公藉著祭仲往留地的機會，把祭仲逮住，並且要脅祭仲，逼使祭仲改立太子。宋莊公向祭仲說：「把太子忽驅逐出鄭國，改立公子突爲鄭君！」公子突的母親雍姑是宋莊公的宗族<sup>註 30</sup>，故宋莊公威脅祭仲廢掉公子忽而改立公子突爲鄭君。

在這件事情中，公羊學者認爲，祭仲如果不聽從宋莊公的話，鄭君必定死，鄭國必定滅亡。相反，如果順從宋莊公的要求，鄭君就能用生換死，國家就能用存易亡。因此，祭仲是個懂得行權的人。祭仲明白到假以時日，將來必能夠流放公子突而重新策立公子忽爲鄭君。在這樣的前提下，公羊學者認爲「古人之有權者，祭仲之權是也」，並由此而發揮其「經權說」的見解。

公羊學者謂：「權者何？權者反於經，然後有善者也。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，君子不爲也。」從以上一段話得知，公羊學者認爲「權」與「經」和「善」有

---

註 29 雋克注譯：《新譯公羊傳》（台北：三民書局，1998年），頁 77。

註 30 王維堤、唐書文：《春秋公羊傳譯注》（上海：上海古籍出版社，1997年），頁 77  
「突：世子忽的庶弟，字子元，母雍姑爲宋大夫雍氏之女，《左傳》說，雍氏「有寵于宋莊公」，所以宋莊公要強迫祭仲立突。」



密切的關係，重視行「權」必須得「善」：「權者反於經，然後有善者也」。然而，後世有很多人在討論「經權說」的時候，卻忽略了「善」的目的，而只是截取了「權者反於經」一句話，因而亦忽略了公羊學者所重視的價值。其實行權的目的在於「有善」，所以後面再對行權加以限制，認為不能以行權之名而做出損人利己的行爲：「行權有道，自貶損以行權，不害人以行權。」

「權者反於經」是甚麼意思呢？「反」字若解作「返回」、「歸回」的意思，而「經」是經常的意思，即是「常道」、「常理」，則「反於經」就是回到常道、常理的意思。如果「反」字解作「違反」、「相反」，則「反於經」就是與違反常道、常理的意思。然而，不論是返於常道抑或是違反常道，最重要的是爲了行善，「善」是最終的目的，而不以利益、效益爲考慮的因素。然而，若再配合後面的幾句說話，則「權」字的意思更加明確。「權」的應用是有條件，就是關係生死存亡的情況下，然後能用「權」，而且用「權」時必須恪守「自貶損以行權，不害人以行權」的原則，絕不能損人以利己。公羊學者爲了更明確的指出「權」要合乎道德原則，最後再強調說：「殺人以自生，亡人以自存，君子不爲也」。因此，如果「經」是常道、常理、是孔孟所重視的仁義原則，則「反」宜作「返回」之「反」，而絕對不是「違反」之「反」，否則就不能成就善的價值。如果以「經」爲常禮、常規，是根據仁義原則而訂定的行爲規範，則「反」可作「違反」之「反」，是在非常的情況下，爲了實踐仁義而暫時違反常禮的意思。

以上是公羊學者就著祭仲變通之策發揮其「經權說」的觀點，這可說是公羊學者的創造，在他以前未有人把經權二字對舉而論，亦無人對「權」字下明確的定義。然而，後人提及「權」時，只是截取「反於經」之意，並多以「反」爲違反之「反」，因而引起很多爭論。

其實在《春秋》三傳之中，就只有《公羊傳》就鄭祭出忽立突之事而有經

權之說，《左傳》與《穀梁傳》對祭仲之爲人的評價與公羊高迥異，甚至有「惡祭仲」之語，亦不認爲祭仲懂得行權。<sup>註 31</sup>因此，公羊學者所提出的「經權說」，只是公羊學一家之言，並非春秋學者的共通看法。然而，由於公羊學經過董仲舒的大力鼓吹而在漢代大盛，其影響下及於唐、宋。因此，以下即集中分析董仲舒的觀點，以透視董氏對公羊家「經權說」的發揮與演繹。

### 肆、董仲舒的經權觀點

根據《史記》和《漢書》所載，董仲舒所受之公羊學，乃自公羊壽。<sup>註 32</sup>董仲舒作《春秋繁露》，乃是對《春秋》微言的闡釋，是董氏公羊義理的發揮，據《中興館閣書目》引《逸周書王會解》：「天子南面立，纒無繁露。」注云：「繁露，冕之所垂也。有聯貫之象。《春秋》屬辭比事，仲舒立名，或取諸此。」按「繁露」既是「冕之所垂」，就有引申、發揮的意思。<sup>註 33</sup>

董仲舒在〈竹林篇〉藉或人之問，闡釋祭仲知權而逢丑父不知權的理由，

註 31 薛安勤註譯：《春秋穀梁傳今註今譯》（台北：商務印書館，1994年），頁80，《穀梁傳》：「宋人者，宋公也。其曰人何也？貶之也。曰突，賤之也。曰歸，易辭也。祭仲易其事，權在祭仲也。死君難，臣道也。今立惡而黜正，惡祭仲也。鄭忽者，世子忽也。其名，失國也。」《春秋左傳》（李宗侗譯，台北：商務印書館，1993年），頁97-98：「鄭昭公之敗北戎也，齊人將妻之，昭公辭。祭仲曰：『必取之，君多內寵，子無大援，將不立，三公子皆君也。』弗從。夏，鄭公卒，初祭封人仲足有寵於莊公，莊公使爲卿，爲公娶鄧曼，生昭公，故祭仲立之。宋雍氏女於鄭莊公，曰：雍姑，生厲公。雍公宗有寵於宋莊公。故誘祭仲而執之。曰：『不立突，將死。』亦執厲公而求賂焉。祭仲與宋人盟，以厲公歸而立之。」

註 32 陳其泰：《清代公羊學》，頁7-8。

註 33 轉引自陳其泰《清代公羊學》，頁19注3。此外，程大昌《書繁露後》：「牛享問崔豹：『冕旒以繁露者何？』答曰：『綴玉而下垂如繁露也。』則繁露也者，古冕之旒似露而垂。」也是引申之意。

並且提出「前枉而後義者，謂之中權」：

「逢丑父殺其身以生其君，何以不得謂知權？丑父欺晉，祭仲許宋，俱枉正以存其君，然而丑父之所為，難於祭仲，祭仲見賢，而丑父猶見非，何也？」曰：「是非難別者在此，此其嫌疑相似，而不同理者，不可不察。夫去位而避兄弟者，君子之所甚貴；獲虜逃遁者，君子之所甚賤。祭仲措其君於人所甚貴，以生其君，故春秋以為知權而賢之；丑父措其君於人所甚賤，以生其君，春秋以為不知權而簡之。其俱枉正以存君，相似也，其使君榮之，與使君辱，不同理。故凡人之有為也，前枉而後義者，謂之中權，雖不能成，春秋善之，魯隱公、鄭祭仲是也；前正而後有枉者，謂之邪道，雖能成之，春秋不愛，齊頃公、逢丑父是也。……其於義也，非君定矣，若非君，丑父何權矣！故欺三軍，為大罪於晉，其免頃公，為辱宗廟於齊，是以雖難，而春秋不愛。丑父大義，宣言於頃公曰：『君慢侮而怒諸侯，是失禮大矣；今被大辱而弗能死，是無恥也；而復重罪，請俱死，無辱宗廟，無羞社稷。』如此，雖陷其身，尚有廉名，當此之時，死賢於生，故君子生以辱，不如死以榮，正是之謂也。」<sup>註 34</sup>

問難者認為逢丑父與祭正都是「枉正以存其君」，何以祭仲稱賢而知權，而逢丑父卻被受指責？董仲舒指出祭仲置其君公于忽於崇高的位置，而逢丑父則雖然救了齊頃公之命，但齊頃公卻為天下人所笑。一使其君榮，一使其君辱，兩人所為雖甚相似，但結果卻迥然不同：「祭仲措其君於人所甚貴，以生其君，故春秋以為知權而賢之；丑父措其君於人所甚賤，以生其君，春秋以為不知權

註 34 顏炎元註譯：《春秋繁露今註今譯》（台北：臺灣商務，1984年），頁45-46。

而簡之。其俱枉正以存君，相似也，其使君榮之，與使君辱，不同理。」董仲舒是以君之榮與辱來判定臣子是否能「權」，所以結論說：「故凡人之有為也，前枉而後義者，謂之中權，雖不能成，春秋善之」，「前正而後有枉者，謂之邪道，雖能成之，春秋不愛」。

董仲舒認為如果逢丑父能知權，就不應該捨身拯救齊頃公，而應該向頃公進言，勸諫頃公以死謝罪，以免宗廟社稷蒙羞。若逢丑父勸諫齊頃公殉國，則齊頃公便可以留取良好的聲譽，董仲舒認為齊頃公殉國比起保存性命更加有價值，因為「獲虜逃遁者，君子之所甚賤」。然而，逢丑父不但沒有勸戒頃公，反而以自己的性命拯救君主，使君主蒙上不光榮的名聲，「措其君於人所甚賤」之境地，是「前正而後枉」，所以是不知權。董仲舒是以「使君榮」與「使君辱」作為「權」的標準，與《公羊傳》「反於經而後善」的意思頗有出入。

董仲舒的說法，無疑是教人犧牲生命以求取良好的名聲。這種觀點，顯然不為孔孟所認許，因為這種做法是不合仁義原則的。即使以《公羊傳》「反於經」的說法來衡量，也頗有出入，因為這樣做違反了「自貶損以行權，不害人以行權」的限制，亦不能達到「善」的效果。若從後果來衡量事之價值，董氏所言亦未必正確，因為齊頃公幸免於難後，頗為用心施政，使國泰民安，《竹林篇》即云：「自是之後，頃公恐懼，不聽聲樂，不飲酒食肉，內愛百姓，問疾弔喪，外敬諸侯，從會與盟，卒終其身，家國安寧。」這不是「善」的結果嗎？如果逢丑父沒有捨生救主的行為，齊頃公有機會行善嗎？為何董氏只以「君榮」來衡量「權」？

在《玉英篇》中，董仲舒指出《春秋》有「經禮」，有「變禮」。所謂「經禮」為是平常、正常的禮制，而「變禮」就是在特殊的情況下，「經禮」行不通時而稍作變通的禮制。董仲舒舉結婚時對新郎的稱呼、天子稱王與婦人出國境的事為例，指出「經禮」與「變禮」的不同：

是故昏禮不稱主人，經禮也；辭窮無稱，稱主人，變禮也。天子三年然後稱王，經禮也；有故，則未三年而稱王，變禮也。婦人無出境之事，經禮也；母為子娶婦，奔喪父母，變禮也。明乎經變之事，然後知輕重之分，可與適權矣。

在婚禮中，不稱呼新郎的名字，而稱呼他的父親或兄長的名字，這是經禮，但如果新郎的父親已去世，又沒有兄長，就只好稱呼新郎的名字，這是變禮。天子要等父親死後三年才稱王，這是經禮，但遇到特殊事故，不到三年也可以稱王，這是變禮。已婚的婦人不能離開國境，這是經禮，但若是為兒子娶媳婦，或是為父母奔喪，則還是可以離開國境的，這是變禮。董仲舒指出要明乎經禮與變禮的分別，知道事情的輕重，才可以「適權」。在上引之文字中，董仲舒以「經」言「禮」，認為在非常情況下暫時不守「經禮」而行「變禮」就是「適權」。然而，董仲舒之「經」，有時又指「常道」與「經義」的意思，而不是「經禮」，用法並不一致。

既有「經禮」與「變禮」，即是情事有緩急輕重的分別，必須按照實際情況而參酌損益，然而當人不守「經禮」而行「變禮」時，有沒有限度，有沒有限底線？董仲舒進提出「可以然之域」限制：

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。故諸侯父子兄弟，不宜立而立者，春秋視其國，與宜立之君無以異也，公子目夷是也<sup>註 35</sup>，此皆在可以然之域也。至於鄭取乎莒，以之為嗣君<sup>註 36</sup>，目曰莒人滅鄭，此在不可以然之

註 35 蘇輿撰，鍾哲點校：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992年），頁79；「此間似有脫文。目夷是在可以然之域者，此句或當在「無以異也」下。」

註 36 蘇輿撰，鍾哲點校：《春秋繁露義證》，頁80，俞樾《諸子平議六》：「同居，疑是

域也。故諸侯在不可以然之域者，謂之大德，大德無踰閑者，謂正經；諸侯在可以然之域者，謂之小德，小德出入可也；權譎也，尚歸之以奉鉅經耳。

董仲舒說「權雖反經，亦必在可以然之域」，「反經」之「經」，乃是違反「常道」、「經義」的意思，董仲舒認為即使在特殊的情況下要違反「常道」，也有一定的限度，即「在可以然之域」。

董仲舒以公子目夷和莒人滅郕的事來解釋「在可以然之域」與「不在可以然之域」的分別。公子目夷之事見於魯僖公三十一年。是年秋天，楚成王在會盟之後執宋襄公以攻打宋國：

宋公與子期以乘車之會，公子目夷諫曰：「楚，夷國也，強而無義，請君以兵車之會往。」宋公曰：「不可，吾與之約以乘車之會，自我爲之，自我墮之，曰不可。」終以乘車之會往。楚人果伏兵車，執宋公以伐宋。宋公謂公子目夷曰：「子歸守國矣。國，子之國也。吾不從子之言，以至於此。」公子目夷復曰：「君雖不言國，國固臣之國也。」於是歸設守械而守國。楚人謂宋人曰：「子不與我國，吾將殺子君矣。」宋人應之曰：「吾賴社稷之神靈，吾國已有君矣。」楚人知雖殺宋公，猶不得宋國，於是釋宋公。宋公釋乎執，走之。公子目夷復曰：「國爲君守之，曷爲不入？」然後逆襄公歸。<sup>註 37</sup>

---

司君。司君者，嗣君也。《尚書高宗彤日》「王司敬民」《史記殷本紀》「司」作嗣。」  
註 37 王維堤、唐書文撰《春秋公羊傳譯注》（上海：上海古籍出版社，1997年），頁 227-228。

公子目夷爲宋襄公之庶兄<sup>註 38</sup>，曾向宋襄公進言，不應乘車與楚人會面，可惜宋襄公不聽其言，結果一如目夷所料，楚人脅持宋襄公以攻宋。襄公知道是自己的過失，於是要求目夷設械守城。當楚軍以宋君要脅宋人時，宋人應之曰：「吾賴社稷之神靈，吾國已有君矣」，即是以公子目夷爲君，不受楚之威脅而投降。最後，楚人知殺宋襄公亦不能奪得宋國，反而釋放了宋襄公。董仲舒認爲公子目夷雖然不顧國君之性命安全，違反了當臣子應守的常經，但他這樣做正是「權」的表現，他的行爲是「在可以然之域」。

至於莒人滅鄆之事，則見於魯襄公五年和六年。鄆乃晉與魯的附庸，鄆君娶莒國女子爲夫人，莒后只生下一個女兒，這女兒又嫁到莒國去，生了兒子，鄆君欲立此外孫爲世子，《通義》謂：「立外孫者，實莒脅鄆人然」，於是鄆國世子巫到晉國求救。<sup>註 39</sup>董仲舒認爲鄆君立外孫之做法，乃是超出了變經的限度，並不是「在可以然之域」，所以不能稱爲「權」。

董仲舒引用《論語》〈子張篇〉子夏的說話「大德不踰閑，小德出入可也」來解釋「在可以然之域」的意思：「故諸侯在不可以然之域者，謂之大德無踰閑者，謂正經。諸侯在可以然之域者，謂之小德，小德出入可也。權譎也，尙歸之以奉鉅經耳。」董仲舒說「在不可以然之域者」，用現代的說話言之，就是道德的底線，道德最基本的界限，所以引用子夏「大德無踰閑」，指出這界

註 38 據蘇輿撰，鍾哲點校：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992年）頁79蘇輿案語：目夷爲桓公後妻子。桓公欲立爲太子，目夷逃之，襄公從之。襄公立，目夷乃歸。事見《說苑》〈立節篇〉。《史記》〈宋世家〉以目夷爲襄公庶兄。

註 39 襄五年：「叔孫豹，鄆世子巫如晉。」傳：「叔孫豹率而與之俱也。叔孫豹則曷爲率而與之俱？蓋弱出也。莒將滅之，故相與往殆乎晉也。莒將滅之，則何爲相與往殆晉，取後乎莒也。其取後乎莒奈何？莒女有爲鄆夫人者，蓋欲立其出也。」何注：「時莒女嫁爲鄆後夫人，夫人無男有女，還嫁之於莒。有外孫，鄆子愛後夫人而無子，欲立其外孫。」又六年經注云：「晉滅者，以異姓爲後，莒人當坐滅也。不月者，取後乎莒，非兵滅。」

限是不能踰越的，謂之「正經」。至於「在可以然之域者」，是指在道德的範圍內，有些事情可以不守經禮，即所謂「可出可入」，在不得已時可以不守，即子夏所說「小德出入可也」。

「權譎」是權詐、權謀的意思，何以權詐而仍稱之為德？這是董仲舒之所創，是其從後果以言行為之正當性，即〈竹林篇〉中所謂「前枉而後正」，所以仍可稱為「鉅經」。蘇輿《春秋繁露義證》謂：「雖權譎，仍以正歸之，取其不失大經耳。《論語》子夏曰：『大德不踰閑，小德出入可也。』《荀子》〈王制篇〉：『孔子曰：大節是也，小節是也，上君也。大節是也，小節一出焉一入焉，中君也。大節非也，小節雖是也，吾無觀其餘矣。』與此文義同。」<sup>註 40</sup>在董仲舒的心目中，「權譎」大概就是荀子所謂「大節是也，小節一出焉一入焉」，是中君所為。

經過董仲舒《春秋繁露》的發揮，《春秋公羊傳》「權者反於經，然後有善者也」較簡明的意思變得豐富而複雜，就連「權譎」也可以接受。此外，「經」字在漢代已不單只是「常」的意思，更有「經義」的意思，於是「反經」便是違反「經義」，違反「綱紀」<sup>註 41</sup>，而不單單指違反「經禮」與常規。這樣一來，在《論語》和《孟子》中原來以仁義為內容的「權」字，意思變得模糊，更使人誤以為「權」乃在非常的情況下，不顧仁義而求取成功之謀略。

在董仲舒的影響下，原來以仁義為內容的「權」，變成與仁義之道對立，把「權」與「經」對舉。漢以後的人，都認為「權」與「經」相反，「權」是

註 40 蘇輿撰，鍾哲點校：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992年）頁 80。

註 41 班固：《漢書》（藝文志序）「孝經者，孔子為曾子陳孝道也。夫孝，天之經，地之義，民之行也。舉大者謂，故曰孝經。」天經地義的意思是天地間必然之道理，千載不變的定律。



違反綱紀、法道的意思。<sup>註 42</sup>北齊劉晝《劉子》〈明權章〉謂：「循理守常曰道，臨危制變曰權」，「夫有道則無權，道失則權作」，把「權」與「常道」對舉<sup>註 43</sup>，這是受董仲舒《春秋繁露》的影響而有的看法。

## 伍、程伊川主張「經權合一」

自董仲舒發揮《春秋公羊傳》「經權說」之後，一般人都有一種誤解，以為「權」是違反「經」的，是不合乎常道的意思，於是展開「經」、「權」是合是離的爭論<sup>註 44</sup>。可是到了宋代，程伊川提出不同的觀點，認為漢儒根本不明白「權」字的意義，清楚的指出「權只是經」。

程伊川在《二程集》說：「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。」<sup>註 45</sup>程子認為「權」以「義」為原則，「權」絕不是權詐、權譎的意思。在程子的思想中，「權」即是「義」，「權」就是「經」。程子能夠擺脫漢儒所影響，從孔孟的根本精神探討「權」的涵義。

朱熹在注釋《論語》〈子罕篇〉「可與共學章」時，引用老師程頤的說法，清楚看出程頤能上承孔子「權」的觀念，以「義」為「權」的內容：

註 42 何澤恆〈論語孟子中所說的「權」〉，載於《孔孟月刊》（台北：中華民國孔孟學會，第二十四卷第三期，1985年），第十六頁：「總之，以經權兩字對舉，以反經為權，其說自公羊，而漢儒以下，直至唐代，多相習成說，大體言之，未有異議。」

註 43 北齊劉晝著，傅亞庶校釋，《劉子校釋》（北京：中華書局，1998年），頁410。

註 44 何澤恆〈論語孟子中所說的「權」〉（台北：中華民國孔孟學會：《孔孟月刊》第二十四卷第三期，1995年十一月），頁16。

註 45 程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局1981年），頁234。

程子曰：「可與共學，知所以求之也。可與適道，知所往也。可與立者，篤志固執而不變也。權，稱錘也，所以稱物而知輕重者也。可與權，謂能權輕重，使合義也。」程子曰：「漢儒以反經合道爲權，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。」<sup>註 46</sup>

程子的立場很清楚，認爲「權輕重，使合義也」，「權」必須合義，若以「經」爲綱紀、正道，則權就是經，所以說「權只是經」，並且認爲「漢儒以反經合道爲權，故有權變權術之論，皆非也」，「自漢以下，無人識權字」。這是程子一貫的立場，不肯絲毫讓步。

## 陸、朱熹主張「經權有辨」

朱熹的經權觀點，乃是徘徊於漢儒與老師程頤之間，既同意漢儒「權者反經」之說，認爲經與權應有不同，但又認爲程頤「權即是經」之說有其可取之處。縱觀朱子的說話，其目的乃在協調兩者間的分歧，認爲兩者皆有所是，不必對立。

朱熹既認爲程子所說有理，但又傾向讚同漢儒把「權」與「經」分辨，所以說：「以孟子嫂溺援之以手之義推之，則權與經亦當有辨」：

問經、權之別。曰：「經與權，須還他中央有箇界分。如程先生說，則無界分矣。程先生『權即經』之說，其意蓋恐人離了經，

---

註 46 朱熹：《四書章句集注》，頁 116。

然一滾來滾去，則經與權都鶻突沒理會了。」<sup>註 47</sup>

朱子認為經與權必須有個界線，若如程子所說全無界線，則感到「鶻突沒理會」，言下之意是說，程子把「經權」合一，頗有問題。故當蘇宜久問：「可與權」時，朱子曰：「權與經，不可謂是一件事。畢竟權自是權，經自是經。但非漢儒所謂權變、權術之說。聖人之權，雖異於經，其權亦是事體到那時，合恁地做，方好。」<sup>註 48</sup>朱子認為「權自是權，經自是經」，經與權是兩件事情，不能合二為一。

朱子對於程子「權只是經」之說，始終不能接受，因為朱子認為「經」是常行之道，而「權」是不得已而用之，用的時間較少，兩者終當有別：

或問：「『反經合道』之說，程先生不取，乃云『不必說權，權即是經』，如何？」曰：「某常以為程先生不必如此說，是多說了。經者，道之常也；權者，道之變也。道是箇統體，貫乎經與權。如程先生之說，則鶻突了。所謂經，眾人與學者皆能循之；至於權，則非聖賢不能行也。」問：「經、權不同，而程子云：『權即經也。』」曰：「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。」<sup>註 49</sup>

朱子認為「經」是「道之常」，是「萬世常行之道」，千秋萬代皆適用的，從時間上言，可以實踐的時間多；至於「權」，乃是「道之變」，是不得已而用的，並非經常可行，而且只有聖賢然後可用。因此，對於程子「權只是經」之

註 47 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，1994年），頁988。

註 48 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，頁987。

註 49 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，頁989。

說，合經權爲一事，始終未能接受，所以說：「程子說得卻不活絡。如漢儒之說權，卻自曉然。」<sup>註 50</sup>觀朱子所言，乃以「常」釋「經」，以「變」釋「權」，明顯地接受漢儒「反經合道」之說：

用之問：「『權也者，反經而合於道』，此語亦好。」曰：「若淺說，亦不妨。伊川以爲權便是經。某以爲反經而合於道，乃所以爲經。如征伐視揖遜，放廢視臣事，豈得是常事？但終是正也。」<sup>註 51</sup>

漢儒以「反經合道」爲「權」，朱子說「此語亦好」，可見朱子傾向漢儒之說。然而，朱子又不肯說程子不對，模稜兩可：「伊川謂『權只是經』，意亦如此。但說『經』字太重，若偏了。漢儒『反經合道』之說，卻說得『經、權』兩字分曉。但他說權，遂謂反了經，一向流於變詐，則非矣。」<sup>註 52</sup>

朱子認爲經與權應該有分別，因爲就著《孟子》〈離婁上〉「男女授受不親章」所見，「權」非常用，故程子之說頗成問題：

吳伯英問：「伊川言『權即是經』，何也？」曰：「某常謂不必如此說。孟子分明說：『男女授受不親，禮也；嫂溺援之以手者，權也。』權與經豈容無辨！但是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。然經畢竟是常，權畢竟是變。」<sup>註 53</sup>

在〈離婁上〉，淳于髡問：「男女授受不親，禮與？」和「嫂溺，則援之以

---

註 50 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，頁 993。

註 51 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，頁 988-989。

註 52 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，頁 988。

註 53 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，頁 989。

手乎？」這兩個問題，目的在於責難孟子「今天下溺矣，夫子之不援，何也？」孟子回答淳于髡道：「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」，又說：「天下溺，援之以道」。孟子是以「常禮」與「權」對舉，而不是以「經」與「權」對舉。朱子自以為因於孟子的說話而確定「經」與「權」必須有分辨，其實朱子混淆了「經禮」（常行的禮制、規範）與「經義」（仁義原則、道德綱紀）的分別。「嫂溺，援之以手」這是合乎仁義的做法，這個做法是「權」，則「權」當以仁義為內容。然而，朱子卻著眼於常與非常，以常規禮制為「經」，所以始終不明程子的意思：

或有書來問經、權。先生曰：「程子固曰：『權即經也。』人須著子細看，此項大段要子細。經是萬世常行之道，權是不得已而用之，須是合義也。如湯放桀，武伐紂，伊尹放太甲，此是權也。若日日時時用之，則成甚世界了！」<sup>註 54</sup>

朱子沒有分清楚常禮與仁義之道的分別，總是從應用機會的多寡來定「經」與「權」。雖然如此，朱子還是肯定，不論「經」與「權」都要合「義」，所以說：「經是萬世常行之道，權是不得已而用之，須是合義也」。朱子並以湯放桀，武王伐紂，伊尹流放太甲於桐，都是「權」。然而，「權」絕不能日日時時用之，否則「成甚世界了」，著眼點仍然在於時間。其實湯放桀，武王伐紂，伊尹放太甲，都是本於仁義原則而為的，若說不合乎常禮、常規則可，若說不合乎仁義之道，道德之綱紀則不可，所以筆者以為程伊川說「權只是經」，確得孔孟的真意，只是朱子深受漢儒的影響，既認為程子有道理，但又未敢完全贊成：

或問經與權之義。曰：「公羊以『反經合道』為權，伊川以為非。若平看，反經亦未為不是。且如君臣兄弟，是天地之常經，不可

註 54 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，頁 989-990。

易者。湯武之誅桀紂，卻是以臣弑君；周公之誅管蔡，卻是以弟殺兄，豈不是反經！但時節到這裏，道理當恁地做，雖然反經，卻自合道理。但反經而不合道理，則不可。若合道理，亦何害於經乎！」又曰：「合於權，便是經在其中。」註 55

朱子以湯武誅桀紂和周公誅管蔡為論據，認為「反經」未嘗不對：「君臣兄弟，是天地之常經，不可易者。湯武之誅桀紂，卻是以臣弑君；周公之誅管蔡，卻是以弟殺兄，豈不是反經！」朱子乃是就著常規、常禮而言「反經」，認為「反經」亦必須合道理，若不合道理則不可。最後又說「合於權，便是經在其中」，這又似乎同意程子的說法，然而這個態度始終不十分穩當：

「漢儒謂『反經合道』為權；伊川說『權是經所不及者』。權與經固是兩義，然論權而全離乎經，則不是。蓋權是不常用底物事。如人之病，熱病者當服涼藥，冷病當服熱藥，此是常理。然有時有熱病，卻用熱藥去發他病者；亦有冷病，卻用冷藥去發他病者，此皆是不可常論者。然須是下得是方可。若有毫釐之差，便至於殺人，不是則劇。然若用得是，便是少他不得，便是合用這箇物。既是合用，此權也，所以為經也。大抵漢儒說權，是離了箇經說；伊川說權，便道權只在經裏面。且如周公誅管蔡，與唐太宗殺建成元吉，其推刃於同氣者雖同，而所以殺之者則異。蓋管蔡與商之遺民謀危王室，此是得罪於天下，得罪於宗廟，蓋不得不誅之也。若太宗，則分明是爭天下。故周公可以謂之權，而太宗不可謂之權。孟子曰：『有伊尹之志則可，無伊尹之志則篡也。』故在伊尹可以謂之權，而在他人則不可也。權是最難用底物事，故

註 55 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，頁 990。

聖人亦罕言之。自非大賢以上，自見得這道理合是恁地，了不得也。」<sup>註 56</sup>

朱子說：「大抵漢儒說權，是離了箇經說；伊川說權，便道權只在經裏面」，是希望協調漢儒與伊川之間的分歧，認為兩者皆有所是，不必互相排斥。朱子以周公誅管蔡和唐太宗殺建成元吉之事，指出「周公可以謂之權，而太宗不可謂之權」。從表面上看，其事甚相似，但其背後的動機、原則卻是不同的：「且如周公誅管蔡，與唐太宗殺建成元吉，其推刃於同氣者雖同，而所以殺之者則異。蓋管蔡與商之遺民謀危王室，此是得罪於天下，得罪於宗廟，蓋不得不誅之也。若太宗，則分明是爭天下。」周公誅管蔡乃合乎仁義原則的，雖然彼此為兄弟，但管蔡作亂，禍延天下，不得不誅。換句話說，管蔡有罪而周公誅之。至於唐太宗，親手殺害兄弟，並非因為建成元吉犯了甚麼大罪，真正原因只在爭奪帝位。殺害無辜是不合乎仁義原則的，孟子不是說：「行一不義，殺一不辜，而得天下，皆不為也」嗎？因此，唐太宗的做法，絕對不能稱為「權」。

## 柒、結語：「經」、「權」、「禮」的關係

程頤主「經權合一」，朱熹主「經權有辨」，二人對經權的看法雖有不同，但兩者對於「經」字的理解卻是相同的，都把「經」看成是萬古不變的定律。朱熹說：「經是萬世常行之道，權是不得已而用之」，直把「經」看成是永恆不變的原則、定律。程頤說「纔合義，便是經」，以「義」說「經」，而「義」是一切行為的標準，所以亦把「經」視為萬世永恆的原則。其實在「經權」一詞中，對「經」字的理解，一般人與程、朱無異，即使到現代，仍然沒有改變。

---

註 56 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，頁 991。

熊十力在《讀經示要》中即以「經」為不變的「常道」：「經者，常道也。夫常道者，包天地、通古今；無時而不然也，無地而可易也。以其恆常，不可變改，故曰常道。」<sup>註 57</sup>熊氏直把「經」視為超越時空，永恆不變的常道。

若依從約定俗成對「經」字的用法，「經」是超越時空、恆常不變的根本原則，站在孔子和孟子的立場，「經」的內容就是「仁義」，因為只有「仁義」才是貫通古今，恆久不變的原則，雖然在孔孟的用語中，並未直接說「仁義」是「經」。在這個意義之下，《公羊傳》「權者反於經」的「反」字必須是「返回」的「返」，絕對不能解「違反」或「相反」，因為「行權有善」，「權」必須以仁義為原則。

朱熹在解釋〈離婁上〉「男女授受不親」章時說：

孟子分明說：「男女授受不親，禮也；嫂溺援之以手者，權也。」

權與經豈容無辨！

朱熹認為「權」與「經」應該有別，其著眼點在於「權」是不得已而用的，不用的時候較多，而「經」是常行之道，萬世不變的，所以說「經權豈容無辨」。其實孟子只是以「禮」與「權」對舉而談，卻沒有提及「經」，朱子卻把孟子的「禮」視為「經」，所以才產生問題。「禮」（禮儀、禮制）是實踐仁義的一種方式，本身並沒有超越時空的價值，是可以因應需要而變化損益的。<sup>註 58</sup>「禮」

---

註 57 轉引自李新霖：《春秋公羊傳要義》（台北：文津出版社，1989年），頁188。

註 58 在《論語》〈為政篇〉子張問：「十世可知也？」孔子答道：「殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也。其或繼周者，雖百世，可知也。」這裏所言之「殷禮」、「夏禮」和「周禮」，是指禮制規範和典章制度，是本於仁義原則以配合人的生活需要而訂定的。孔子說「損益」，就是增刪修改的意思，「禮」是仁義原則的實踐，而並非仁義原則本身，所以是可以修改變化的。因此，當禮制成規不合時宜，就應該重新訂定新禮以應時勢。至於孔子說「所損益，可知也」，



並不是「經」，朱熹卻把孟子所說的「禮」改爲「經」，於是孟子原本以「禮」和「權」對舉，朱子不自覺地變爲「經」和「權」的對舉，然後才有「權與經豈容無辨」的疑問。

「禮」被誤認爲「經」，大概由於「禮」的形式較固定，以予人恆常不變的錯覺，以爲「禮」就是恆常不變的原則。其實「禮」並非「經」（仁義原則），禮制、禮儀只是實踐仁義原則的方式而已，是因應現實情況而制定的，所以當情況改變時，禮制、禮儀不切實際時，就應另立新禮，或者臨時行權。孟子在「嫂溺，援之以手」的例子，明確的指出，在非常的情況下，男女授受不親的常禮不足以救命，所以不必再遵守。爲了要拯救生命，實踐仁義，人應該棄禮而行權。

總的來說，「禮」和「權」都以仁義爲原則，都是仁義的實踐方式，屬同一層次。所不同者在於：「禮」是在平居無事時所遵守，可以說是較固定的仁義；而「權」是在危急的情況下臨時創立的，可以說是未成定制的仁義。因此，「禮」與「權」都是仁義原則的實踐，只是未成定制時稱爲「權」，已成定制則稱爲「禮」。至此，「禮」和「權」與仁義的關係弄明白，「經權說」的爭論可告一段落。

---

「雖百世，可知也」，所「可知」者在於「仁義」，而不是禮制的具體形式。

## An Exposition of Jing Quan Shuo: from Confucius to Zhu-xi

*Lam Yik Chi* \*

### Abstract

The idea of “Jing Quan Shuo” was first found in “Chun Qiu Gongyang Zhuan”. Though its origin was identified, but the idea was not well defined. The unclear definition made scholars difficult to understand “Jing Quan Shuo”, which led to different interpretations and arguments for more than one thousand years. In the Han dynasty, Dong-Zhongshu considered “Jing” as an opposition of “Quan”. In order to achieve “Quan”, one must abandon “Jing”. However, in the Song dynasty, Cheng-yi believed that “Jing” and “Quan” share the same principle and should be practiced together.

“Jing Quan Shuo” is an issue of application of moral principles. The aim of this paper is to first define the meaning of “Jing”, and then investigate “Quan” in a systematic manner. By analyzing the relationship between “Jing”, “Quan”, “Li” and “Yan Yi”, this paper strives to give a reasonable interpretation of “Jing Quan Shuo”.

**Key words** : Confucius, Mencius, Chun Qiu Gongyang Zhuan, Dong-Zhongshu, Cheng-yi, Zhu-xi, Jing, Quan, Yan, Yi, Li, Jing Quan Shuo, moral principle, moral behavior, moral discretion, benevolence righteousness, rituals.

---

\*Assistant Professor of School of Arts & Social Sciences, The Open University of Hong Kong