

## 焦循以易入道的新義理觀析論

張麗珠\*

### 摘 要

在學界所熟悉並盛稱的焦循以易名家之外，他同時也是清儒中最能繼承、發揚戴震新義理學的學者。過去學界對於清學思想性以及由戴震領軍的「乾嘉新義理學」，多未持肯定態度與深入認識；實則清代新義理學具有銜接傳統與現代的突破傳統思想意義，而焦循則堪稱戴震的知音。焦循繼戴震之集成乾嘉新義理學後，又結合易道之變通思想，使易學和新義理學相貫通——他發揮易之變動精神成為道德學之「變通」強調，運用卦爻旁通變動之「旁通、相錯、時行」原則，建構成為道德實踐之「趨時行權」、「變通得利」主張，故而提出仁義由「能變通」而來，以及凸顯義利合一的「求利而不害義」、「趨利變通」等諸多主張。本論文即立足在焦循結合易學與義理學的理論新說上，依序論述他凸顯智性的「能知故善」說、「以情論性」的自然人性論、「趨利變通」的實踐觀，希望呈現他重現實精神與經驗實踐、突出「非形上學」但強調道德創造性的義理學內容。

關鍵詞：《雕菰樓易學三書》、能知故善、趨時行權、變通得利、義利合一

---

\* 國立彰化師範大學國文系教授

# Discourses on Chiao Hsun's New Philosophy of Principle by Yi (Change)

Zhang Li-Zhu \*

## Abstract

Chiao Hsun not only was a master good at Yi (Change) but also inherited Dai Chen's new philosophy of principle. Amidst so many new philosophy of principle scholars in Ching Dynasty, Dai Chen was the most significant representative to modern researchers in terms of traditional Confucian thoughts.

Besides inheriting the new philosophy of principle stated by Dai Chen, Chiao also integrated ideas of Yi and new philosophy of principle and therefore stressed contingency for both benevolence and righteousness. His assertion is a novel idea that integrates righteousness and profits with no hindrance to the former. Also, through Yi, he stated the authority in terms of trends and contingency. Thus, this paper discusses the contingency of Yi and new philosophy of principle and discourses his generalization on intelligence, disposition on natural humanity and contingency on praxis; moreover, his focus on practicality and experience is presented to stress his ideas on non-metaphysic mode and moral productivity.

**Key words:** Diaogulo Yi Books I-III, generalization, authority in terms of trends, contingency, integrity of righteousness and profits

---

\* Professor, Department of Chinese, National Changhua University of Education

# 焦循以易入道的新義理觀析論

張麗珠

## 一、前言

學界對焦循（1763-1820）的研究，主要多集中在易學方面，兩岸著名學者如賴貴三《焦循雕菰樓易學研究》、陳居淵《焦循儒學思想與易學研究》、<sup>1</sup>何澤恆《焦循研究》、程石泉《雕菰樓易義》……等，皆有精湛研究；在思想方面，則學界雖亦間有論及者，但多未能揭出焦循新義理學與易學以及戴震間的密切關係，拙著《清代義理學新貌》、《清代新義理學——傳統與現代的交會》曾涉及之，但亦僅限於思想層面，並未結合焦循易學和義理學的關聯性。是以本論文之作，意欲立足在焦循發揚「乾嘉新義理學」之理論基礎上，考察其義理思想與易學的聯繫，即其義理學如何運用易學精神以易入道，而提出深具易學色彩，又能繼承且深化戴震新義理學的義理新論？

焦循在清代乃以易名家者，其《雕菰樓易學三書》——《易圖略》8卷、《易通釋》20卷、《易章句》12卷，阮元（1764-1849）稱為「石破天驚」、王引之（1766-1834）稱以「鑿破混沌」，皆譽之極高。梁啟超（1873-1929）評價清代易學，也說「可以代表清儒易學者不過三家，曰惠定宇，曰張皋文，曰焦里堂。」並在稱述焦循易學後，便說「此外說易之書雖然還有許多，依我看，沒有什麼價值，一概不論了。」<sup>2</sup>在研易上，焦循悟

<sup>1</sup> 賴貴三教授是台灣地區知名的焦循易學專家，其所著作，除《焦循雕菰樓易學研究》，尚有《焦循年譜新編》、《昭代經師手簡箋釋》、《焦循手批十三經註疏研究》等，共四本系列專著；此外，還有《台海兩岸焦循文獻考察與學術研究》以及多篇論文，如：〈焦循里堂先生見存著述考錄〉、〈清代揚州通儒——焦循《雕菰樓易學》述評〉、〈焦循理堂先生手批《周易兼義》鈔讀記（一）〉、〈焦循《尚書》學及其研究述評〉、〈焦循《毛詩》學綜述〉、〈孟子的《易》教（一）——清儒焦循《孟子正義》與《易》學詮釋觀點的綜合說明〉、〈孟子的《易》教（二）——清儒焦循《孟子正義》中《易》理詮釋〉、〈清儒焦循《論語》、《孟子》與《易》學會通簡述〉、〈焦循《孟子》學及其「以《易》注《孟》說」〉、〈焦循《孟子正義》易學思想析論〉、〈焦循手批《柳宗元文》彙評〉……等。

陳居淵教授則是大陸方面焦循研究的專家，其所著作，除《焦循儒學思想與易學研究》，尚有：《焦循、阮元評傳》、〈從《易》學的通變理論看焦循對《孟子》的理解〉、〈論焦循易學〉、〈論焦循易學的通變與數理思想〉、〈實證與實測——從方法論角度看焦循的易學研究〉、〈焦循道德理想的易學詮釋〉、〈焦循易學方法論的哲學意義〉……等；此外，學界他作仍多，茲不縷述。

<sup>2</sup> 梁啟超：《中國近三百年學術史·清代學者整理舊學之總成績（1）》（台北：中華書局，1978），頁178、180。

出易之「旁通」、「相錯」與「時行」等理則；復由強調因時變通的易理，進悟出人生哲學亦在於「情之旁通」與「趨時行權」。所以焦循的義理思想，凸顯人之智性而強調主體能動性，他要求道德實踐要能「行權」，是一種強調「變通」的實踐觀。變通實踐觀並非相對主義，也不是對道德採取游移標準；而是對「理」的內涵、「善」的定義，反對以「天理」之尊的高度，放諸四海地凌駕於客觀現實上。他認為未能正視道德實踐客觀條件而「執一無權」的絕對標準，以其不能切合現實而不能在現實中得利。故焦循之立足於易道「變通」觀，並由易理進論人生哲學，不但以其結合了考據學與義理學，而成為光大乾嘉學術的揚州通儒，他和同持「通權達變」新義理觀的戴震（1724-1777），並皆為18世紀略具人道思想、人本精神的新義理學家。

焦循之學博大精深，除聞名於世的《雕菰樓易學三書》外，他還長於《三禮》，又推步數算，其《論語通釋》、《孟子正義》以闡發孔孟之旨；《六經補疏》則在《周易》王注、《尚書》孔傳、《毛詩》鄭箋、《禮記》鄭注、《左傳》杜預集解及《論語》何晏集解外各有補疏；集部作品有《雕菰集》，集中並散見其論學之見。焦循之所爬梳抉摘，訓詁名物之外亦兼重義理，嘗曰「訓故明，乃能識義文周孔之義理。」<sup>3</sup>錢穆稱其思想「可與東原、實齋鼎足矣。」阮元亦稱以「一大家！」且盛推為「通儒」。<sup>4</sup>焦循曾在嘉慶間中舉人試，但一試禮部不第後，從此即不干仕、不入城，終身唯著書為事，以江南名士聞名大江南北。

焦循所處的十八世紀中國社會，正在觀念的轉型期，倫理道德的價值轉換是該時期最重要的觀念轉型；戴震是十八世紀理論轉型的代表，他的義理新說標示著儒學在歷經理學長期標榜價值的「形上面」後，轉進重視經驗視域暨發揚道德價值「經驗面」的新階段。焦循整體學術亦一如戴震、凌廷堪（1755-1809），在考據之外更進言義理，其〈與朱椒堂兵部書〉有言「易之道，大抵教人改過，即以寡天下之過。改過全在變通，能變通即能行權。……窮則變，變則通，通則久，聖人格致誠正、修齊治平，全於此一以貫之。」<sup>5</sup>故他不但以易學成果具體體現了乾嘉學術高峰發展的考據學成就，提出貫通全易的易學通則；他更立足在清人重視經驗界、強調現實效用的義理新趨上，發揮此易理於現實人生，而提出「能知故善」、「趨時行權」等重智道德觀暨變通實踐觀。是以焦循和戴震，都是乾嘉學術結合經學考據與道德哲學新動向的代表性學者，在儒學思想史上具有劃時代意義。

不過乾嘉儒者繼宋明理學之儒學義理高峰發展後，戴震、焦循、凌廷堪、阮元等人意欲建構新義理學，需要有開關榛莽的睿智、銳氣與勇氣，才能頡頏主盟學界已經五六百年、且仍是清廷維繫功令的理學思想。雖然當時在經學考據上，「尊漢」的考據典範已

<sup>3</sup> 焦循：《雕菰集·寄朱休承學士書》（台北：鼎文書局，1977），頁203。

<sup>4</sup> 錢穆：《中國近三百年學術史》（台北：台灣商務印書館，1987），頁455；阮元：《學經室二集·通儒揚州焦君傳》（北京：中華書局，1993），頁481。

<sup>5</sup> 焦循：《雕菰集·與朱椒堂兵部書》，頁201。

經凌駕宋儒經說了；但在思想典範上，則理學仍是主導思想，即便考據學領袖的朱筠（1729-1781），也不改尊朱立場地說「其（程朱）所立說，不得復有異同。」反對在理學之外猶有異說，這同時也就是清廷「尊朱」的官方哲學立場。無怪乎程晉芳（1718-1784）說詆毀宋儒就是「獲罪於天」，姚鼐（1731-1815）更言「欲與程朱爭名，安得不為天所惡？」<sup>6</sup>這使得胡適（1891-1962）不禁慨嘆「程朱的權威真可怕呵！」<sup>7</sup>故戴震新義理所面對的反對勢力之大，其個人所遭到紛至沓來的詬毀訛謗、毀多於譽，皆不難理解。當時最能體會並繼承戴震苦心孤詣的學者，便是焦循；焦循除在義理學上有諸多理論建樹，其所言「宋之義理，仍當以孔之義理衡之；未容以宋之義理，即定為孔子之義理也。」<sup>8</sup>「東原自得之義理，非講學家〈西銘〉、〈太極〉之義理。」<sup>8</sup>已經略具詮釋學概念了，誠為當時之真知卓見暨戴震義理知音。

針對戴震深受非議的新義理觀，當時少數能夠理解者，除焦循外，還有程瑤田（1725-1814），他在戴震哲學遭到猛烈攻擊及學友冷淡非議時，旗幟鮮明地與戴震一脈相承、同聲相應。另外，洪榜（1744-1832）也極力表出戴震義理，所撰〈戴先生行狀〉收錄了戴震逝世前一月所作、表述其基本義理觀的〈答彭進士書〉；雖然即連戴震之子都未解父親苦心地順從朱筠而刪去，洪榜爭之不得，但仍意氣不屈地致書朱筠，曰「戴氏之學其有功於《六經》、孔孟之言甚大，使後之學者無馳心於高妙，而明察於人倫庶物之間，必自戴氏始也。」<sup>9</sup>他也能理解戴震講求經驗、要求「無馳心於高妙，明察於人倫庶物」的義理旨趣，惜因早逝而未能光大戴學。另外自稱私淑弟子的凌廷堪，所撰〈戴東原先生事略狀〉亦稱美戴震，「以古人之義釋古人之書，……然後古聖賢之心，不為異學曲說所汨亂，蓋孟荀以還所未有也。」再者，揚州學派另一重鎮：阮元，也是胡適口中「戴學的一個最有力的護法。」胡適說阮元繼承了戴震「以《六經》、孔孟之旨，還之《六經》、孔孟；以程朱之旨，還之程朱」的「剝皮主義」，「都只是要剝去後代塗抹上去的色彩，顯出古代的本色。」<sup>10</sup>故揚州學者焦循、阮元、凌廷堪等，是清儒中能夠繼承戴震義理、接續發揚「乾嘉新義理學」之主軸。

焦循援易理以說人生，其說與戴震思想同聲呼應。戴震站在認同孟子「性善」說大前提上，但他亟不滿理學的形上學形態，尤其是理學工夫論突出逆覺體證的「內向存養」路徑。戴震的義理重心在於建立儒學的客觀化途徑、即「性善→善」的客觀實踐，所以他所建構的義理學理論，主要在於突出道德價值的「經驗面」以及形下經驗進路，主張「以學養智」和「以情絜情」的工夫論；其所講論人禽之別，也從理學凸顯的德性轉移到智性，曰「德性資於學問」；他並將理學的「滅欲」要求，轉成毋以私害義的「無私」

<sup>6</sup> 姚鼐：《惜抱軒文集·再復簡齋書》（光緒校刊本，台北：文海出版社），卷6，頁19。

<sup>7</sup> 胡適：《戴東原的哲學·戴學的反響》（台北：台灣商務印書館，1996），頁101。

<sup>8</sup> 焦循：〈寄朱休承學士書〉、〈申戴〉，《雕菰集》，頁203、95。

<sup>9</sup> 江藩：《國朝漢學師承記·洪榜》（台北：中華書局，1980），卷6，頁7。

<sup>10</sup> 胡適：《戴東原的哲學·戴學的反響》，頁138、163-164。

要求，且以傳統儒學不看重的「我情」為基礎，要求「以我之情，絜人之情」之恕道推擴。如此一來，理學長期的「道德形上學」模式，遂被戴震下拉到強調經驗現實的實在界了。至於焦循所繼承發揚的戴震義理旨趣，主要為「能知故善」說對理學「德性之知，不假見聞」之理論修正，以此凸顯清儒結合德、智的重智道德觀，而此亦由他發揮易之變動思想而來，故他的義理重心主要就在突出智性的「趨時行權」變通實踐觀。

## 二、「比例為義」的易學方法論暨易例建立

焦循是清代易學中極負盛名的專家，一生研易所得薈萃在《雕菰樓易學三書》；其易學宗漢、言數，主要乃以「數之比例」求「易之比例」，其曰「義在變通，而辭為比例，以此求易，庶乎近焉！」<sup>11</sup>強調「變通」的「比例」法，正是焦循研易的心得旨要暨門徑方法。焦循極其難得地建立了易學方法論；而探求通則、條例及強調「釋例」的經學方法論，正是清儒在儒學史上的重要成就。故焦循「比例為義」的易學方法論、戴震的訓詁學系統方法論、凌廷堪的禮例研究法等，並皆為乾嘉學術突破二千年沉寂而建立起儒學方法論的重要功臣。

焦循易學立足在精湛的算學上，其「由數至易」的易學門徑開啟，溯自早年其父示之以〈小畜〉彖辭「所謂『密雲不雨，自我西郊』者，何以復見於〈小過〉之六五？童子宜有會心。」爾後焦循又推及「〈同人〉、〈旅人〉之號咷；〈蠱〉、〈巽〉之先甲後甲、先庚後庚；〈明夷〉、〈渙〉之用拯馬壯，吉」，<sup>12</sup>皆有複見情形，但他反復其故，不得其解。此一深藏的問題意識，遂成為開啟焦循日後研易門徑的契機；而旁通、相錯、時行以及貫串起焦循整體易學的「比例」法提出，則是他幾越三十年後對此一提問之解答。其〈易圖略自序〉曰：

余初不知其何為「相錯」？實測其經文、傳文，而後知「比例」之義出於相錯；不知相錯，則比例之義不明。余初不知其何為「旁通」？實測其經文、傳文，而後知升降之妙出於旁通；不知旁通，則升降之妙不著。余初不知其何為「時行」？實測其經文、傳文，而後知變化之道出於時行；不知時行，則變化之道不神。<sup>13</sup>

除標舉「比例」法以及易例外，焦循《易圖略》卷五之首並有〈六十四卦比例圖〉，他在每卦之下條舉其相錯、時行之可以為「比例」者——凡旁通、相錯與時行之義，皆可以包入「比例」之義中。故「比例」法之建立，是為焦循建立系統易論，而將全易視為具內在聯繫關係的動態系統之聚焦所在。

<sup>11</sup> 焦循：《易圖略·比例圖第五》（收在《焦循之易學》，台北：鼎文書局，1975），卷5，頁13。

<sup>12</sup> 焦循：《雕菰集·易通釋自序》，頁263。

<sup>13</sup> 焦循：《雕菰集·易圖略自序》，頁262。

焦循「比例」之說深受算學「數」的概念影響；他在習算學、明《九章》後，又讀李冶《測圓海鏡》，悟得「其所謂正負寄左、如積相消者，……聖人作易，所倚之數，正與此同。夫九數之要，不外齊同、比例。……數之『齊同』如此，易之『齊同』亦如是。以此推之得此數，以彼推之亦得此數；數之『比例』如是，易之『比例』亦如是。」<sup>14</sup>他從算學之「比例」其數，得到聖人作易的背後原理亦出「比例」其義的啟示，其曰「卦畫之所之，其比例、齊同，有似九數。」<sup>15</sup>「非明九數之齊同、比例，不足以知卦畫之行。」<sup>15</sup>蓋中國古代數學早有所謂「天元術」——「天元」或「天元一」者猶今日代數之未知數，其「立天元為某某」亦猶今日之「設x為某某」；則據問題之已知條件分別為左（即「寄左」）右兩式等值之多項方程式（即「齊同」），然後相消而列出方程式（即「同數相消」、或「如積相消」），據此可以推知答案。於此，左右兩式為「齊同」之等值，則彼此互為「比例」，即「比而例之」之意；焦循推諸易理，即「以此類推，可得引申觸類之義矣。」他並舉例：「〈泰〉、〈否〉為〈乾〉、〈坤〉之比例；〈既濟〉、〈未濟〉為〈坎〉、〈離〉之比例。」<sup>16</sup>「〈乾〉二之〈坤〉五，〈乾〉成〈同人〉、〈坤〉成〈比〉，為〈師〉二之五之比例，亦為〈大有〉二之五之比例。〈巽〉二之〈震〉五，〈巽〉成〈漸〉、〈震〉成〈隨〉，為〈蠱〉二之五之比例，亦為〈歸妹〉二之五之比例。」<sup>16</sup>故凡相為比例之各卦，即可以據其變化之迹而推知相通之義，是以焦循〈八卦相錯圖〉又云「比例之用，相錯其義，最為微妙。」<sup>17</sup>是故對「比例」法之運用，即焦循解易之門徑。

焦循專精算學，嘗著有《加減乘除釋》與《天元一釋》，他認為作易者亦深知數理，且正是通過寄左、如積相消、齊同、比例等數的概念，進而掌握了易理之或由某卦升降交易、或由某二卦旁通交易、或由某二卦相錯，皆有所之而成另一卦，苟其所之之卦相同，則以其「齊同」而可以相為「比例」，亦阮元所言，「因其末之同而遯其本如此。」故焦循批判歷來之說易者，「多據一爻一卦而不理會全書也。」其易學則以「比例」之義，說易之旁通、相錯、時行等「變通」之道；進言之，焦循乃因易之「旁通」而說易之「相錯」；惟「相錯」有「當位」與「失道」，要如何使「當位」者變通不窮，避免吉變成凶？以及如何以「變通」救正「失道」之凶，使凶化為吉？則焦循又說之以「時行」，以說易之趨時變通。此即焦循整體易學之端緒。故焦循嘗謂「易之義不必博采遠證，第通前徹後，提起一頭緒，處處貫入，便明其義。有一處說不通，則仍不是，仍須別求解說。」<sup>18</sup>他將全易視為一個內具連動關係的互動網絡，殆如蛛網般，只要通過旁通、相錯、時行等易例闡釋，便能將全易旨要及其變通之理，皆展現於讀者眼前。述略如下：

<sup>14</sup> 焦循：《易圖略·比例圖第五》，卷5，頁11。

<sup>15</sup> 焦循：《雕菰集·與朱椒堂兵部書》，頁201、202。

<sup>16</sup> 焦循：《易圖略·比例圖第五》，卷5，頁12-14。

<sup>17</sup> 焦循：《易圖略·八卦相錯圖第五》，卷4，頁9。

<sup>18</sup> 焦循：《易話·學易叢言》（《續四庫全書》冊27，上海：上海古籍出版社，1995），頁557。

### (一) 旁通

所謂旁通，簡言之，即陰、陽爻互易，包括本卦互易以及兩卦互易等情形。焦循在《易圖略·旁通圖第一》曾加以說明，其曰：

凡爻之已定者不動，其未定者，在本卦，初與四易、二與五易、三與上易；本卦無可易則旁通於他卦，亦初通於四、二通於五、三通於上。

凡旁通之卦，一陰一陽，兩兩相孚；共十二爻，有六爻靜必有六爻動，〈既濟〉六爻皆定，則〈未濟〉六爻皆不定。<sup>19</sup>

凡旁通者，其未定之爻，或在本卦、或旁通他卦，循著初四、二五、三上陰陽爻互易之原則，旁通而成另一新卦。凡易六十四卦皆能兩兩旁通，如下摘錄焦循《易圖略·旁通圖第一》之數例：

☰	乾	二之坤五，四之坤初，上之坤三
☷	坤	五之乾二，初之乾四，三之乾上
☳	震	五之巽二，四之巽初，上之巽三
☴	巽	二之震五，初之震四，三之震上
☵	坎	二之離五，初之離四，三之離上
☲	離	五之坎二，四之坎初，上之坎三
☶	艮	五之兌二，初之兌四，上之兌三
☱	兌	二之艮五，四之艮初，上之艮三

焦循任一易例之提出，皆貫全經而為說，以上數例僅能見其一斑。焦循說易，凡兩兩旁通之六十四卦皆陰爻與陽爻相孚、陽爻與陰爻相孚；而為了證明「旁通」確為作易者之本意，他在《易圖略》中復就全經舉出 30 例以為證，譬如：〈艮〉六二爻辭曰「不拯其隨，其心不快。」焦循認為其中所言「隨」即自〈隨〉卦來；此蓋由於「〈兌〉二之〈艮〉五，〈兌〉成〈隨〉。」當〈兌〉☱二之〈艮〉☶五，即〈兌〉二和〈艮〉五進行陰陽爻互易之旁通後，〈兌〉於是變成〈隨〉☱，故焦循曰「〈兌〉二之拯，正是〈隨〉之拯；若非〈艮〉、〈兌〉旁通，則『不拯其隨』之義不可得而明。」此例之外，焦循又舉〈小畜〉卦辭「〈小畜〉，亨。密雲不雨，自我西郊。」和〈小過〉六五爻辭「密雲不雨，自我西郊，公弋取彼在穴。」以說明「密雲不雨，自我西郊」之所以複見於〈小畜〉和〈小過〉，

<sup>19</sup> 焦循：《易圖略·旁通圖第一》，卷 1，頁 4。

係由於「〈小畜〉上之〈豫〉三，則〈豫〉成〈小過〉。」即〈小畜〉☱上爻與〈豫〉☱三爻旁通互易後，〈豫〉變成了〈小過〉☱，故其曰「〈小過〉為〈豫〉之比例。」凡互為比例者，則其義可以旁通，故解易者苟不知旁通之義，將遂不知「密雲不雨之象，何以〈小畜〉與〈小過〉同辭？」<sup>20</sup>而此亦是焦循對其父早年所提問，在歷經數十年之長期研易後，以易之「旁通」做出的回應。

旁通之說嘗見於虞翻(164-233)，虞翻曾言〈比〉與〈大有〉旁通、〈小畜〉與〈豫〉旁通、〈履〉與〈謙〉旁通，但焦循說他「以旁通解易而不詳升降之義。」荀爽(128-190)則雖曾以升降之義說〈乾〉、〈坤〉二卦，但「荀氏明升降於〈乾〉、〈坤〉二卦，而諸卦不詳。」<sup>21</sup>是其所涉有所侷限，未能貫通全易為言；焦循則會合虞、荀二家之說，而貫之以全經，是以其所成就非二家所能囿限。

## (二) 相錯

所謂相錯者，係指一組四卦之上下卦旁通互易關係。由於焦循將全易視為內具聯繫關係的整體動態系統，強調六十四卦皆天地山澤雷風水火的相錯關係，反對孤立、靜止地研究一卦一爻，所以凡是相關的兩卦組，皆可以此卦之上卦與彼卦之下卦，相錯合為一卦；亦可以先經過爻之變動交易，如相關兩卦之二五或初四、三上的陰陽爻互易形成另一新卦後，再旁通相錯而合為新卦，是為焦循對〈說卦傳〉言「八卦相錯」之進一步理論發揮。是故「相錯」乃是卦與卦旁通互易的關係；而其相錯形成的卦組，其義皆可相通，故旁通相錯之卦組，皆互為「比例」。

焦循發明其義的「相錯」，共分「未經行動」與「既行動」二類。<sup>22</sup>其行動與否？則根據卦爻之有無變動交易而言。〈八卦相錯圖〉之第一類是未有爻動者，只依旁通之卦相錯，譬如以下所示例：

乾 ☰	坤 ☷	坎 ☵	離 ☲	震 ☳	巽 ☴	艮 ☶	兌 ☱
否 ☷	泰 ☶	既濟 ☵☲	未濟 ☲☵	恆 ☱☳	益 ☱☲	損 ☶☱	咸 ☶☱

上例中凡上列兩卦組相錯即成為下列的兩卦組，如上列〈乾〉、〈坤〉相錯，上天下地成〈否〉卦、上地下天成〈泰〉卦；〈坎〉、〈離〉相錯，上水下火成〈既濟〉、上火下水成〈未濟〉；〈震〉、〈巽〉相錯，上雷下風成〈恆〉卦、上風下雷成〈益〉卦；〈艮〉、〈兌〉相錯，上山下澤成〈損〉卦、上澤下山成〈咸〉卦。此類相錯，由於其爻皆定，故為其爻「未經行動」的第一類相錯。

<sup>20</sup> 以上皆詳焦循：《易圖略·旁通圖第一》，卷1，頁5、6。

<sup>21</sup> 焦循：《易圖略·旁通圖第一》，卷1，頁4-5。

<sup>22</sup> 焦循：《易圖略·八卦相錯圖第四》，卷4，頁7。

除上述爻未有行動者外，「相錯」還包括其爻已行動的一爻動與兩爻動情形。凡爻之當位已定者不動；其未定者始有本卦或與旁通卦之二五、初四、三上等陰陽爻互易；其動亦有「當位」與「失道」之別——「何為當位？先二五，後初四、三上是也；何為失道？不俟二五而初四、三上先行是也。」<sup>23</sup>所以爻之變動互易，先二五，再繼之以初四、三上者便是「當位」；「失道」則兼有「初四先行」與「三上先行」兩種情形。因此焦循將「既行動」之一爻動者，又分成「二五先行當位」與「初四先行不當位」、「三上先行不當位」。其中「二五先行當位」者，指兩旁通卦係由他卦先經二、五爻互易形成兩新卦後的相錯，譬如〈乾〉二爻先和〈坤〉五爻互易，於是〈乾〉成為〈同人〉、〈坤〉成為〈比〉；然後〈同人〉的上卦再與〈比〉的下卦相錯成為〈否〉，〈同人〉的下卦則與〈比〉的上卦相錯成為〈既濟〉。如下圖所示：

同人	☰	比	☷
否	☷	既濟	☵

例中，進行相錯的〈同人〉和〈比〉兩旁通卦，係先由〈乾〉二和〈坤〉五旁通交易而來，所以是「既行動」之一爻動、而「二五先行當位」者。不過一爻動者在「當位」之外，還另有「初四先行不當位」和「三上先行不當位」者，此指兩旁通卦係先以初爻和四爻互易、或三爻和上爻互易後形成的兩新卦間之相錯。譬如〈乾〉四先與〈坤〉初互易，於是〈乾〉變成〈小畜〉、〈坤〉變成〈復〉；然後〈小畜〉上卦再與〈復〉下卦相錯而成為〈益〉，〈小畜〉下卦則與〈復〉上卦相錯成為〈泰〉。如下圖所示：

小畜	☰	復	☷
益	☱	泰	☰

圖中進行相錯的〈小畜〉和〈復〉，係先由〈乾〉四和〈坤〉初旁通交易而來；惟「初四先行」非如「二五先行」之有上、下應，所以是屬於「失道」的「不當位」者。另外「三上先行」者亦類此。

此外，先之以爻動的「相錯」，還另有兩爻動者。此指兩旁通卦先經二爻與五爻互易，再繼之以四爻與初爻互易、或上爻與三爻互易後，其所形成的兩新卦間之相錯。譬如〈乾〉二爻先與〈坤〉五爻互易，〈乾〉變成〈同人〉、〈坤〉變成〈比〉，已如前例圖示，之後〈同人〉四爻又與〈比〉初爻互易，於是〈同人〉又變成〈家人〉、〈比〉則變成〈屯〉，然後〈家人〉的上卦始與〈屯〉的下卦相錯成為〈益〉，〈家人〉的下卦則與〈屯〉的上卦相錯而成為〈既濟〉。如下圖所示：

<sup>23</sup> 焦循：《易圖略·當位失道圖第二》，卷2，頁13。

家人 ䷤      屯 ䷂  
 益 ䷩      既濟 ䷾

故相錯者，必涉一組四卦之上下卦旁通互易關係；其爻則有既行動、未行動之別，又有一爻動、二爻動，以及爻動之「當位」與「失道」之別。於此可見旁通、相錯等易之變動，極盡變化而錯綜參伍，此焦循之所以強調唯能會通全易者，始為知易。

### （三）時行

焦循「時行」之說，主要說明在易動有「當位」與「失道」情形下，必須及時變通以應之，吉始能免於變成凶，凶亦能化成吉。故「時行」也者，主要即強調易之「趨時變通」。

焦循說易之變動不外乎兩種情形，「非當位、即失道，兩者而已。」<sup>24</sup>爻之變動，當位則吉、失道則凶，故「吉凶利害，視乎爻之所至。」<sup>25</sup>凡爻之動，二五先行而上、下應之，此為「當位」而變通不窮者；此蓋由於「凡二五先行，初四應之為下應、三上應之為上應；二五得中而上下應之，乃為元亨。」<sup>26</sup>至於爻動之初四先行、或三上先行者，以其上下不能應，故為「失道」；但此時如果能夠變而通之，則可以「仍大中而上下應。」是故吉可以變凶，凶亦可以化吉，易道唯在「變通」而已——「惟凶可以變吉，則示人以失道變通之法；惟吉可以變凶，則示人以當位變通之法。易之大旨，不外此二者而已。」<sup>27</sup>若此，皆焦循之謂「時行」。

焦循說明易主「變通」的「時行」之道，所謂「吉可變凶」者，他舉例道：

〈乾〉二先之〈坤〉五、四之〈坤〉初應之，〈乾〉成〈家人〉、〈坤〉成〈屯〉，是當位而吉者也；若不知變通而以〈家人〉上之〈屯〉三，成兩〈既濟〉，其道窮矣！此亢龍所以為窮之災也。此吉變凶也。<sup>28</sup>

其言本來是二五先行、初四應之的「當位」之吉，如果不能及時變通而又繼之以三上之爻動，則〈屯〉䷂和〈家人〉䷤就都變成了〈既濟〉䷾；〈既濟〉以其六爻皆定，不具旁通互易條件，爻動遂止，悖於「生生之謂易」原則，是為吉變凶。

至於如何使凶化成吉？焦循舉例「〈乾〉二不之〈坤〉五，而四先之〈坤〉初，〈乾〉成〈小畜〉、〈坤〉成〈復〉，是失道而凶者也。」於此〈乾〉失道而動，其先以四爻與〈坤〉

<sup>24</sup> 焦循：《易圖略·當位失道圖第二》，卷2，頁13。

<sup>25</sup> 焦循：《雕菰集·與朱椒堂兵部書》，頁201。

<sup>26</sup> 焦循：《易圖略·時行圖第三》，卷3，頁12。

<sup>27</sup> 焦循：《易圖略·當位失道圖第二》，卷2，頁14。

<sup>28</sup> 焦循：《易圖略·當位失道圖第二》，卷2，頁14。

初爻互易，〈乾〉變〈小畜〉☱、〈坤〉變〈復〉☱，接著〈小畜〉二爻與〈復〉五爻互易以應之，〈小畜〉變成〈家人〉☱、〈復〉變成〈屯〉☱，然後〈屯〉又繼之以三爻與〈家人〉上爻互易以應之，於是〈屯〉和〈家人〉如前所述、就都變成了爻動終止的〈既濟〉，是失道而凶者；但其實此時仍然可以「變通」而加以補救。其曰：

若能變通，以〈小畜〉通〈豫〉，以〈復〉通〈姤〉；〈小畜〉、〈復〉初四雖先行，而〈豫〉、〈姤〉初四則未行，以〈豫〉、〈姤〉補救〈小畜〉、〈復〉之非，此「不遠復」所以修身也。此凶變吉也。<sup>29</sup>

〈小畜〉之失在四，通於〈豫〉以補之；〈復〉之失在初，通於〈姤〉以補之。……〈姤〉二之〈復〉五，〈復〉初不能應，〈姤〉初則能應也；〈小畜〉二之〈豫〉五，〈小畜〉四不能應，〈豫〉四則能應也。<sup>30</sup>

例中，當〈乾〉變為〈小畜〉☱，〈小畜〉又旁通於〈豫〉☱，〈小畜〉二爻與〈豫〉五爻互易（二五先行）後，本應繼以四爻與初爻互易，但〈小畜〉四爻與〈豫〉初爻皆陰爻，不具互易條件，故〈豫〉四爻與其初爻互易以補救之，爻動便可以繼續了，故為凶化成吉。是以苟能變而通之，則不僅「當位」可以變通無窮，「失道」亦可以仍大中而上下應。由是，焦循《易圖略》之〈時行圖〉，包括「二五先行當位，變通不窮」與「初四先行不當位，變而通之仍大中而上下應」、「三上先行不當位，變而通之仍大中而上下應」等類別。要之，他強調只要能變通，便皆能在現實中得利。

在焦循通貫全易而說以「變通」之旨後，他體悟到「《易》之一書，聖人教人改過之書也。」是以他釋「時行」之義，即藉《傳》云變通為「趣時」，以說「能變通即為時行。時行者，元亨利貞也。」能時行便能在現實中得利，故他認為此即孔子之所以云「假我數年，五十以學易，可以無大過矣！」焦循並由此總結道「能變通則可久，可久則無大過。……變通者，改過之謂也。」<sup>31</sup>唯能變通，為能長久；而變通之道，在於改過，是以他又推此理及於人生，強調凡欲求「無大過」而「可久」者，其要皆在於「變通」、「改過」之應世大法，所以在道德實踐上，他主張趨利變通。可見焦循也如戴震之「由詞通道」，「從考據進求理義」，其好易並非徒為紙墨講誦而已，而是要將數十年研易所得心法，切實落實在現實人生上。故焦循在心服戴震《疏證》之作，稱為戴震「生平所得力，而精魄所屬」之餘，<sup>32</sup>其《論語通釋》亦仿《疏證》而作，並且還提出了諸多義理學上重要的理論建設，像是「能知故善」、「趨時行權」、「趨利故義」等。而焦循之發揚戴震義

<sup>29</sup> 同前註。

<sup>30</sup> 焦循：《易圖略·時行圖第三》，卷3，頁12。

<sup>31</sup> 同前註，頁13。

<sup>32</sup> 焦循：《雕菰集·申戴》，頁95。

理，也被認為是歷數洪榜、程瑤田、段玉裁（1735-1815）以及以「釋戴」自許的黃式三（1789-1862）等清儒中，最能讀懂戴氏書之第一人；他與戴震並皆為「乾嘉新義理學」之代表人物。

### 三、結合易理的道德學理論建樹

焦循雖然在經學考據上得到了高度成就，但他與戴震同皆不願為考據學所囿限，他立足在易道之變通思想上，借易理以闡發人生哲學；他以易理最重要的核心概念——變通觀，結合義理學上突出人之主體能動性的「重智」思想，提出「乾嘉新義理學」重要理論建設的「能知故善」說以及「趨時行權」的變通實踐觀，其工夫論亦強調「情之旁通」與「變而之乎宜」，要求道德實踐須能變通得利，並由此形成他整體思想的指導理論。

#### （一）「以情論性」的自然人性論

焦循論性，深受易學影響而強調現實，同時他也與戴震同調，皆屬自然人性論立場，看重情氣在道德學中的作用，他說「性無他，食色而已，飲食男女，人與物同之。」<sup>33</sup>他從人、物所「同之」的一面切入論性，進路迥別於理學凸顯人、物所「別之」的立場。如此論性，很自然地會落到重視情性之主張上，故其性論範疇亦與荀子有若干近似處——不過清儒從戴震、凌廷堪、焦循、阮元、劉寶楠（1791-1855）到晚清康有為（1858-1927）等人之性論思想，另與荀子有關鍵殊別處，即他們都持價值內在的「善性固有」說，以此別於荀子「性惡」說之善為外在——焦循論性亦同於戴、凌等人以「情」論性，戴震嘗曰「理者，存乎欲者也。」「理義之悅心，猶味之悅口、聲之悅耳、色之悅目之為性。」「其好是懿德也，心知之自然。……心知之自然，未有不悅理義者。」<sup>34</sup>戴震以人情自然好悅理義，說明情、欲、理同趨；凌廷堪亦突出「理原諸情」，有曰「性者，好惡二端而已。」「好惡者，先王制禮之大原。」「好惡生於聲色與味，為先王制禮節性之大原。」<sup>35</sup>焦循則謂「禮義之悅心，猶芻豢之悅口。悅心悅口，皆性之善。」<sup>36</sup>所論皆突出人情好悅理義，這是一種「情、理同趨」的義理主張。於此亦可見清代新義理學家論性，多由發揮《孟子》「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」而來，亦皆自詡為知孟；故清代思想之突破傳統義理窠臼，只能針對宋明理學而言；清儒「以情論性」的自然人性論，迥別於理學強調性理之凸顯價值形上面以及超越意義。是故不論理學或清代新義理學，都是立

<sup>33</sup> 焦循：《雕菰集·性善解一》，頁127。

<sup>34</sup> 戴震：〈理十〉、〈理六〉、〈理十五〉《孟子字義疏證》（台北：廣文書局，1978），卷上，頁5、3、12。

<sup>35</sup> 凌廷堪：《校禮堂文集·好惡說上》（北京：中華書局，1998），頁140-141。

<sup>36</sup> 焦循：《雕菰集·性善解五》，頁129。

足在傳統思想上，只是部分清儒對於「性／情／欲」具有截然不同於理學模式的義理主張，並成為清學在儒學史上的思想特色。

在「以情論性」原則下，焦循對性、情、才的看法自是別出宋明理學「尊性黜情」之獨尊性理外，其《易通釋》言，標舉性理只能用於「成己」；如欲進至「成物」，必須倚重人我相感通的自然情氣，發揮「以己之情，度人之情」的「情之旁通」精神，始能在現實中得利，也才能達到己立立人、己達達人的道德境界。所以他又說「平天下之道，不過絜矩。」其論曰：

以血氣心知之性，為喜怒哀樂之情，則有欲；欲本乎性，則欲立立人、欲達達人，己所不欲勿施於人，有以通神明之德、類萬物之情。類猶似也，以己之情度人之情，人己之情通，而人欲不窮、天理不滅，所為善矣。

性為「人生而靜」，其與人通者則情也、欲也。《傳》云「六爻發揮，旁通情也。」成己在性之各正，成物在情之旁通，非通乎情，無以正乎性。情屬利，性屬貞，故利貞兼言性情，而旁通則專言情。旁通以利言也。<sup>37</sup>

焦循言唯有以「人己之情通」為基礎，才能兼顧「人欲不窮」與「天理不滅」，所以「人己之情通」正是「人、我」以及「天理、人欲」皆獲俱全的依據，是實現善的必要條件。所論亦同於戴震論「理」之謂「以我之情，絜人之情，而無不得其平。」「未有情不得而理得者也。」<sup>38</sup>是以對焦循而言，在道德實踐中具有積極性作用的是情、不是性；焦循根據「性靜情動」原則，認為情正是以其能動、能「旁通」於人，所以能實現「利貞」的現實之「利」。他說「伏羲作八卦以類萬物之情，所以窮則變、變則通、通則久者，唯此旁通情而已矣！」易之為道，正因以萬物之情為基礎，故能「旁通情」地變通不已，是以能夠生生無窮；否則，如果只知有己之性、不知有人之欲，則「情不通而欲窮矣」，又如何得善？因此唯能以己之情通乎人之情，始能「因有以正人之情，即有以正人之性。」故道德實踐要從「成己」進至「成物」之理性社會實現，須有賴於「情之旁通」的必要條件。以此，焦循認為成就理性社會的關鍵因素，在情也、欲也，不在性也；而清代新義理學家如戴震、焦循、劉寶楠……等，也就是在強調現實得利的「以利為善」原則下，從個人修身的心性視域中跨出，成為 18 世紀粗具由「己」到「群」之社會倫理的儒者。

至於「才」者何？則焦循又發揮孟子之言：「乃若其情，則可以為善矣；若夫為不善，非才之罪也。」歷來對於「非才之罪」具有諸多異解，譬如或謂其意非言人之稟性有別，即非「才」之過、而是人不能「盡才」之過，且證之以孟子又言「或相倍蓰而無算者，

<sup>37</sup> 以上皆詳焦循：《易通釋·性情才》（收在《焦循之易學》，台北：鼎文書局，1975），卷 5，頁 6、8。

<sup>38</sup> 戴震：《孟子字義疏證·理二》，卷上，頁 1。

不能盡其才者也。」但是焦循別出蹊徑地將「非才」視為名詞「不才子」之謂，其曰「云非才之罪，則無才之罪也。」他並區別才、不才，曰「通其情可以為善者，才也；不通情而為不善者，無才也。」<sup>39</sup>他並不是就「才」的普遍本質言其善惡，蓋清儒多持「性善，則才亦善」之觀點；他是以「道德主體能否完成旁通情之行為實踐？」做為判準，故所謂「才者」，指「能達其情於天下者」，而「不以己之欲不欲，通乎人之欲不欲，是無情；無情是不近乎情」，則是其所謂「無才以盡之」者。故焦循論「才」，已兼具道德主體之道德意願與行為實踐在其中了。因此雖然焦循以氣、且以情論性，但清代新義理學家皆持「理氣合一」立場，強調「理在氣中」，意欲建構「非形上學而強調道德創生義」的義理系統；是以焦循整體學說體系，從「旁通其情」到「變通得利」，都突出對人的主體能動性強調。故其說迥異於理學家如程子之區別理與氣、性與才，且曰「性即理也，理則堯舜至於塗人，一也；才稟於氣，氣有輕濁；稟其清者為賢，稟其濁者為愚。」對此，雖然宋儒趙順孫（1215-1276）《孟子纂疏》也曾指出「程子此說才字與孟子本文小異。蓋孟子專指其發於性者言之，故以為才無不善。」<sup>40</sup>趙說指出孟子、程子論「才」有別，他認為孟子專以性論才，才未涵氣稟，故無不善；至於程子論「才」則「兼指其稟於氣者言」——在理學主流「性／情」二分架構下，趙說雖然指出孟、程之說有異，但他認為其所以致異的關鍵，在於才是否涵氣稟而言；其意識形態仍歸理學區別「理／氣」為「形上／形下」不同價值位階、並將氣歸諸形下駁雜的思維模式，是以清代新義理學家與之迥然異趨。焦循論曰：

才者，能達其情於天下者也。才能達其情，而情乃可旁通，性命乃可各正。情不旁通，故人欲窮；性不各正，故天理滅。不以己之欲不欲，通乎人之欲不欲，是無情；無情是不近乎情。《傳》云「凡易之情近而不相得，則凶。」近乎情則相得，不相得則不近乎情；雖有善性，而無才以盡之，則情不能通，欲不能窒矣。……舍情而言善，舍欲而求仁，舍才以明道，所以昧乎義文孔孟之傳者也。<sup>41</sup>

焦循「以氣論性」地以一己之情欲為出發，並突出絜矩之道，強調「以己之欲不欲，通乎人之欲不欲」，此亦同於戴震所主張，道德之善在於使人皆能「通情遂欲」；此外焦循又引《易傳》言：情有不相得、或不近情者則凶，以證明易道強調唯旁通情、始能得利。故焦循立足在自然人性基礎上，突出強調經驗界切實實踐的旁通、變通等德性行為，以批判理學獨尊性理而突出形上進路的義理架構；他認為如果捨棄實在界的經驗進路，譬如舍情、舍欲、舍才，而欲言善、求仁、行道，則皆不可得，且悖於聖賢之道。

<sup>39</sup> 同註 36，頁 8。

<sup>40</sup> 趙順孫：《孟子纂疏》（台北：學海出版社，1977），頁 499。

<sup>41</sup> 焦循：《易通釋·性情才》，卷 5，頁 8。

## (二)「能知故善」的重智道德觀

在過去儒學長期視「德性之知」為第一義下，儒者對「知」的理解，往往被狹隘化成為「知行觀」下對道德認知和道德實踐的關係討論。故傳統儒學之論「知」、「理」、「致知」、「格物窮理」等，很自然地多自道德角度立說，具有以道德範疇化約知識範疇的傾向，「知」亦遂成為對道德觀、善之內容與道德價值等對「德」之認識；至於客觀理智認識，屬於知識論、「智」之範疇的「聞見之知」或博學多能等，在傳統儒學中則向被視為第二義，譬如朱熹（1130-1200）便言「讀書乃學者第二事。」<sup>42</sup>而程朱等理學主流對「理」的概念，亦自「性即理」之性理、德理等角度立言，於是「心知」知「理」的認識活動，主要落在對主體的「德性之知」而非「物交而知」的「聞見之知」上言。從張載（1020-1077）區別「德性之知／見聞之知」，說以「誠明所知，乃天德良知，非聞見小知而已。」<sup>43</sup>「見聞之知，乃物交而知，非德性所知。德性所知，不萌於見聞。」<sup>44</sup>到程頤（1032-1085）簡捷地論「德性之知，不假見聞。」<sup>44</sup>以至於陽明（王守仁，1472-1528）謂「《四書》、《五經》不過說這心體。」<sup>45</sup>「夫學、問、思、辨、篤行之功，……亦不過致吾心之良知而已。」<sup>45</sup>皆呈現出理學家不僅以仁為最高價值，並且具有以「德」之範疇化約「智」之範疇的思想傾向。

故理學家論「知」，多就「道德範疇」內關乎主體之德理、道德認知而言，是一種既屬倫理、而又超越倫理道德，對於本體世界或精神境界的討論；並不是對於客體世界的理智認識與強調。所以宋明理學的認識論從屬於倫理學，不是哲學上獨立的知識論、或「智」之範疇；歷來儒者之「知行觀」，其「知」也不是通過語言文字等知解系統，對知識本質、內容或知識種類……等客體知識之建構與探求。換個角度說，我國傳統舊學除墨家、名家曾經建立起探索知識的系統方法論外，儒家其實罕有真正涉及知識論範疇的討論，其所謂「知」，多是屬於道德範疇內的德理探討。例諸以陽明「知行合一」主張，其「致知」便自「致良知」立論，謂能「致」吾心之「良知」，則既是「行」、也就是「知」了；其所著眼是同一道德範疇內的德理與落實實踐之「體用一如」，屬於對「德」的追求；而並不是對分屬不同領域的知識與道德、即「德」與「智」的追求。所以理學不僅對傳統儒教「行有餘力，則以學文」之知識居次看法，以「先尊德性，後道問學」的理論建構加以實踐；其於哲學範疇內領域分屬的道德與知識，亦以「良知」化約「知」地取消了其中界限。

不過儘管做為我國道德形上學代表的理學，其哲學視域、論域都集中在「德性之知」上，其實理學並無輕「智」、或反對知識見聞之意；對理學之「道德哲學／人生全學」，應該予以區別看待——理學誠然尊「德」而以「智」為第二義，並且在「內向存養」的

<sup>42</sup> 黎靖德編：《朱子語類·學四·讀書法上》（北京：中華書局，2004），卷10，頁161。

<sup>43</sup> 張載撰、王夫之注：《張子正蒙·誠明·大心》（上海：上海古籍出版社，2000），頁130、144。

<sup>44</sup> 程頤、程頤：《二程遺書·伊川先生語十一》（上海：上海古籍出版社，1995），卷25，頁3。

<sup>45</sup> 王守仁：《傳習錄》（台北：廣文書局，1985），頁11、5。

涵養進路強調下，認為客觀見聞的「智」之事與德性無涉，但此是「尊德性」系統內的討論，並不是對人生整體學習之輕智態度或主張，後儒之自理學論「德／智」關係進論其「反智」傾向者，實屬誤解。<sup>46</sup>理學家在設教時，為了呈現「道」之隨機顯發，雖然有時也會運用遮撥手法以解消執著、逼顯真理；<sup>47</sup>但我國學術發展除道家帶有反智色彩外，包括理學在內的儒學，都未嘗「反智」。因此理學論「智」（見聞之知），是針對「德」之範疇論「德、智」關係，他們主張「德／智」分趨而不相干，持論客觀知識與主體之善並無交涉，外在的客觀知識不能觀照內在的無限德性，人之「存心」不能經由客觀理智活動以增進；但若就人生之整體學習言，則理學家亦多強調泛觀博覽、究心典籍而重視讀書法，如程頤何嘗不有《易傳》？朱子更重視文義訓詁之詮釋基礎，且嫻熟於《四書》、《五經》。

至於我國學術發展繼墨辯和名家之後，比較重視知識論傳統與方法論建構的，是清儒。他們在經史考據範疇內，稍具規模地建立起「如何從事知識探求」的方法論體系，譬如戴震「四體二用」、「轉語」理論等訓詁學方法論；但針對哲學範疇言，則即如戴震強調「德性資於學問」、焦循說「能知故善」，都還是屬於道德學之「德／智」關係討論，即前述從「尊德性」角度、論「智」是否有助於「德」？是故針對道德學範疇之論「智」，清儒所與理學區別者，在於理學主張「德／智」殊途，而清儒則已經轉向認同知識對道德具有涵養與助成之功，並且表現出「重智」傾向的道德觀。要之，皆須扣緊道德哲學的範疇來說。

對於從理學到清代新義理學，關於「德／智」關係的理論轉變，試證之以宋儒中相對重視讀書的朱子為例：朱子論「致知」雖亦重視文義訓詁基礎，但他其實未賦予客觀知識獨立地位，他是要從經典中求「德性之知」以與己心相印證——「須是存心與讀書唯一，方得。」<sup>48</sup>他認為讀書不可獨立於存心之目的外，故他曾批評「秦漢以來聖學不傳，儒者惟知章句訓詁之為事，而不知復求聖人之意，以明夫性命道德之歸。」<sup>49</sup>他論讀書、格物窮理，更明言「專心去玩味義理」，「學者須常存此心，漸將義理只管去灌溉。」

<sup>46</sup> 譬如余英時嘗言清代考據學興盛，「是明代儒學在反智識主義發展到最高峰時開始向智識主義轉變的一種表示。」「下逮明代，王陽明學說的出現把儒學內部反智識主義的傾向推拓盡致。」「因為明代儒學偏在象山『尊德性』一面，故反智識主義的氣氛幾乎籠罩了全部明代思想史。」「就明代說，自然是反智識主義佔了上風。」（余英時：《歷史與思想·從宋明儒學的發展論清代思想史》，台北：聯經出版社，1985，頁109、93、96、103。）

<sup>47</sup> 譬如陳白沙嘗言「學勞攘，則無由見道，故觀書博識，不如靜坐。」「欲聞道也，求之書籍而弗得，則求之吾心可也，惡累於外哉？……詩文末習，著述等路頭，一齊塞斷，一齊掃去，毋令半點芥蒂於胸中，然後善端可養。」（黃宗義：《明儒學案·白沙學案》，《黃宗義全集》冊7，1987，里仁書局，頁83、105。）

<sup>48</sup> 朱熹：《朱子語類·學五·讀書法下》，卷11，頁177。

<sup>49</sup> 朱熹：〈中庸集解序〉，《朱子大全》（台北：中華書局，1966），冊9，卷75，頁27。

<sup>50</sup>要皆以「德」之追求為目的，並非看重其為「智」之事。其論曰：

窮理，如性中有箇仁義禮智，其發則為惻隱、羞惡、辭遜、是非。只是這四者，任是世間萬事萬物，皆不出此四者之內。<sup>51</sup>

且如讀書：《三禮》、《春秋》有制度之難明、本末之難見，且放下未要理會，亦得；如《書》、《詩》，直是不可不先理會。又如《詩》之名數，《書》之〈盤〉、〈誥〉，恐難理會，且先讀〈典〉、〈謨〉之書，〈雅〉、〈頌〉之詩，何嘗一言一句不說道理？……只是人不曾子細看。若子細看，裏面有多少倫序，須是子細參研方得。此便是格物窮理。<sup>52</sup>

讀書已是第二義。……而今讀書，只是要見得許多道理，及理會得了，又皆是自家合下元有底，不是外面旋添得來。<sup>53</sup>

朱子一再強調讀書的目的，在於「使道理與自家心相肯，方得。讀書要自家道理浹洽透徹。」<sup>54</sup>「今讀書緊要，是要看聖人教人做工夫處是如何？」<sup>54</sup>顯見朱子所論「格物」、「致知」、「窮理」等，皆是關乎第一義的「德性之知」，而不是對客觀「見聞之知」的「智」之追求。

逮及清儒，則立足在自明以來漸被看重的知識地位，及試圖綰合德、智的理論基礎上，譬如明儒王廷相（1474-1544）嘗曰「神性雖靈，必藉見聞思慮而知。……聖賢之所以為知者，不過思與見聞之會而已。」王夫之（1619-1692）亦言「人於所未見未聞者不能生其心。」<sup>55</sup>逮及清代新義理學家則更突出「主智重學」的立場，他們認為德、智關係密切，至謂智性是成德的必要條件。譬如戴震強調「分理」、並要求「條理」，其所論「理」，是「天下事情條分縷晰，以仁且智當之。」<sup>56</sup>「明理者，明其區分也；精義者，精其裁斷也。」<sup>56</sup>其理涵德理、情理、事理……而言，舉凡天地間一切人倫庶物皆涵蓋乎其中，這就不是理學言「一心具萬理」、「心包萬理，萬理具於一心」，<sup>57</sup>所能夠完全涵蓋的。故戴震治經，凡天象、地理、古今地名沿革、宮室服裝、工藝制器、鳥獸蟲魚草木

<sup>50</sup> 朱熹：〈學四·讀書法上〉、〈學三·論知行〉，《朱子語類》，頁164、153。

<sup>51</sup> 朱熹：《朱子語類·學三·論知行》，卷9，頁155。

<sup>52</sup> 朱熹：《朱子語類·學二·總論為學之方》，卷8，頁140-141。

<sup>53</sup> 朱熹：《朱子語類·學四·讀書法上》，卷10，頁161。

<sup>54</sup> 朱熹：《朱子語類·學四·讀書法上》，卷10，頁162。

<sup>55</sup> 王廷相：《王廷相集·雅述上》（北京：中華書局，1989），頁836；張載撰、王夫之注：《張子正蒙·乾稱下》，頁236。

<sup>56</sup> 戴震：《孟子字義疏證·理一·理四》，卷上，頁1、2。

<sup>57</sup> 朱熹：《朱子語類·學三·論知行》，卷9，頁154、155。

等，即一器物之微都翔實審知之，無論鉅細本末皆躬親涉獵之，他說「誦〈堯典〉數行，至『乃命羲和』，不知恆星七政所以運行，則掩卷不能卒業；誦〈周南〉、〈召南〉，自『關雎』而往，不知古音，徒強以協韻，則齟齬失讀；誦古《禮經》先〈士冠禮〉，不知古者宮室衣服等制，則迷於其方、莫辨其用；不知古今地名沿革，則〈禹貢〉職方失其處所；……不知鳥獸蟲魚草木之狀類名號，則比興之意乖；而字學、音聲、故訓未始相離。」<sup>58</sup>因此他從「重問學、貴擴充」的重智道德觀出發，另外提出「德性資於學問」之迥異於宋儒「德、智不相干」的新命題，他強調「德性始乎蒙昧，終乎聖智。」至於如何達到聖智？——「唯學可以增益其不足，而進於智。」「昔者闇昧而今也明察，是心知之得其養也。」<sup>59</sup>戴震強調「以學養智」，以使心知「得其養」而能辨察事理。另外焦循《孟子正義》也批判不好經傳注疏、未能落實於經典的心性論者穿鑿用智，他認為孟子之言「所惡於智者，為其鑿也」，正為此輩而發，故他指責地說「乃無所依據，憑己之空見以為仁，憑己之空見以為義，極精微奧妙之論，而不本讀書好古之實，是鑿也，是智小也。」<sup>60</sup>他又借言胡煦（1655-1736）的《籌燈約旨》，以論人之初生雖然固有良知，但是欲加精進則端賴學習致之，其《孟子正義》曰：

壯年知識，便與孩提較進矣；老年知識，便與壯年較進矣；同焉此人，一讀書，一不讀書，其知識明昧又大相懸絕矣。……則明之與昧，因習而殊。……聖人言此，所以指明學者達天，徑路端在學習，有以變化之耳。<sup>61</sup>

焦循以實在界的客觀學習，說聖門之「下學上達」，他強調唯有落實在經驗界、能以客觀途徑驗證的事理，才是天理、人事能相一貫者，故知識明昧是關乎道德實踐能否完成的重要因素。這是一種主張道德可以經由客觀學習途徑，因擴充智性、增進心知判斷而獲得實踐的道德觀。是以結合德、智，而強調外在學習對德性「有以變化」之增進作用，亦是清儒義理之立異於宋儒一端。

因此焦循立足於易道思想的義理觀，其中一個很重要的理論建設，便是繼戴震之強調「人莫大乎智足以擇善」的重智道德觀後，他亦以凸顯智性的「能知故善」說——「性何以善？能知故善」，<sup>62</sup>發揚人之主體能動性，進一步深化了清人的重智思想。在焦循體系嚴密且環環相扣的整體思想中，其「能知故善」說的重智觀又與「以利為善」思想的「趨利變通」、「趨時行權」等義理主張，構成一渾然不可分割的整全體系；他強調「智性」是人能趨利、變通、行權的必要條件，而變通得利才是道德之「善」的經驗實踐與

<sup>58</sup> 戴震：《東原集·與是仲明論學書》（台北：中華書局，1980），卷9，頁4。

<sup>59</sup> 戴震：〈理十四〉、〈理六〉、〈理九〉，《孟子字義疏證》，卷上，頁10、4、5。

<sup>60</sup> 焦循：《孟子正義》（台北：文津出版社，1988），頁585。

<sup>61</sup> 焦循：《孟子正義》，頁735。

<sup>62</sup> 焦循：《雕菰集·性善解三》，頁128。

完成。因此對於孟子所說「人禽之別」的「幾希」關鍵，焦循說以人之智性遠甚於禽獸，才是人能擴充其德並完成道德實踐的根本原因，以此扭轉了宋明理學長期來認定的：人以「四端」之仁、義、禮、智等「德性」與禽獸別之。其論曰：

世有伏羲，不能使鳥獸知有夫婦之別；雖有神農燧人，不能使鳥獸知有耕稼火化之利。<sup>63</sup>

焦循強調人所獨具的智性，才是從事一切客觀學習，譬如禮教、飲食、宮室等等所憑藉，此為人禽所別處；否則試以人倫大義、禮節儀則示之禽獸，禽獸不能知，示之於人，則人能有所變通，可見禽獸正是以其缺少智性而不能為善，人則以其神明之靈而能為善，故焦循強調「智性」才是「善」獲得實現的不可或缺條件，其曰「善之言靈也，性善猶言性靈，惟靈則能通。」<sup>64</sup>人就是以其神明之知，在知孝弟忠信、禮義廉恥之餘，還能衡量客觀現實，知其宜不宜、且變而之乎宜，故能現實得利。

是故在焦循學說中，「善」能實現是結果，「心知之明」則是據以實現善的依據，可見「智性」才是完成道德實踐的首要條件。故其論又曰：

人之所以異於禽獸者，在此利不利之間。利不利即義不義，義不義即宜不宜。能知宜不宜則智也，不能知宜不宜則不智也。智，人也；不智，禽獸也。幾希之間，一利而已矣，即一義而已矣，即一智而已矣。<sup>65</sup>

如此一來，不僅人禽之別的關鍵原因，從理學所持論的「德性」善端轉移到焦循突出「智性」判斷；即自結果言，人之所以異於禽獸，也在於人能趨利變通。故焦循不但將傳統儒學「嚴辨義利」的義、利對立關係，改寫成為「義利合趨」的「即利即義」；他同時也凸顯人之變通精神，亦是據以實現道德之善的憑藉。

不過要從人之所以為人的關鍵因素——智性判斷，到經驗結果的現實得利，其間還涉及實踐歷程的經驗行為之「變通」實踐，故焦循又曰「人之性可引而為善，亦可引而惡。」「惟其可引，故性善也。」「惟人能移，則可以為善矣。」<sup>66</sup>一方面固然人因有此智性，而能行道德判斷；另一方面也由於人有此智性，故能接受引導，即「引而為善」、「遷善改過」或「變而之乎宜。」所以焦循強調「善」必須以行為結果為判準，要能落實在經驗層面上加以驗證，亦戴震之所謂「乃語其至，非原其本。」此與焦循的易道思想亦如出一轍，是以焦循所持乃是「以利為善」的思維模式，強調道德價值與道德作用，皆

<sup>63</sup> 同前註。

<sup>64</sup> 焦循：《雕菰集·性善解四》，頁 128。

<sup>65</sup> 焦循：《孟子正義·天下之言性也則故而已矣》，頁 586。

<sup>66</sup> 焦循：《雕菰集·性善解一》，頁 127。

在於使人能夠現實得利。而既然現實之利才是人所當為、即義（宜）也，則變通其行為的「審其時之所宜而損之、益之」，「隨物之輕重以轉移之，得其平而止。」<sup>67</sup>——「趨利變通」之變通實踐觀，亦遂成為焦循建構理論的重要環節，故焦循又緣智性而進論「趨時行權」（詳下文）。焦循之「權」論，也有所繼承於戴震——戴震也曾批判「執理無權」是「以意見為理」、「以理殺人」，有曰「權，所以別輕重也。」「變，則非智之盡、能辨察事情而準，不足以知之。」<sup>68</sup>要之，清儒從戴震到焦循、再到晚清康有為等，都主張智性才是使性善獲得充足實現的根本要素。

因此焦循在《雕菰集》五篇〈性善解〉中反覆闡述了人能「見利而就，避害而去」的道理，在其理論系統中，凡一切「內聖」修身的仁義之道與「外王」治國平天下之道，皆由於人之「變通」實踐；而如果無其智，人便不能趨利變通，善也不能被實現。所以在焦循代表性的「能知故善」說中，他打破了儒學長期的道德獨尊局面，不僅為清代考據學興盛提供重視知識的理論依據；也扭轉了理學性體自足之說——焦循所持自然人性論，固然也涵蓋價值內在吾人心中的德理而言；但他如情理、事理等兼亦涉及人際、社會倫理範疇的道德標準，則必須經由落實經驗途徑的旁通、變通等檢驗，始能在現實中如理，進而得利。故善之具現必須倚重智性為必要條件；智性乃是善的實現依據。而自後，我國亦遂進入了以「智性」為強調的歷史階段。

既然能行道德判斷的智性才是性善獲得實現的關鍵，那麼，焦循在戴震已提出的「學以養其智」、「以學養其良」基礎上，有什麼具體主張？焦循認為「人之性不能自覺，必待先覺者覺之。」<sup>69</sup>所以「智」須由「因」與「習」而來；「心知」必須藉由「以學養智」的外向知識、見聞思慮以增進識斷，焦循並以此闡釋「性相近，習相遠」之理。這是一種主張「善」可以經由汲取、累積前人經驗與客觀學習而得之的看法，也頗與智識主義強調知識訓練同趨，是一種道德學上的重智觀。至此，理學對「知」的認識——其所聚焦於不假見聞的「德性之知」，遂被焦循轉化為涵攝「物交而知」等客觀理則在其中的成己成物之學了。是故「習」是焦循所認為使心知能知、能移的助成因素。至於其所「習」者何？其曰：

習先聖之道，行先王之道，必誦其《詩》、讀其《書》，博學而詳說之，所謂「因」也。……惟其因，乃有所變通。……先王之道，載在《六經》，非好古敏求，何以因？即何以通變神化？何以損益？故非習則莫知所因。<sup>70</sup>

焦循強調《六經》是先賢智慧與經驗的載體，通過「因」、「習」古聖賢之道，可以增進

<sup>67</sup> 詳焦循：〈說權〉八篇，《雕菰集》，頁143-149。

<sup>68</sup> 戴震：《孟子字義疏證·權一》，卷下，頁9。

<sup>69</sup> 焦循：《雕菰集·性善解二》，頁127。

<sup>70</sup> 焦循：《孟子正義·離婁章句條》，頁474。

「通變神化」的心知之明。雖然朱子等理學家也都主張讀書窮理，但宋儒所凸顯者在其「存心」，目的在於內向存養性理，是對「德」之涵養；清儒戴震、焦循等則強調道德實踐必須能通過客觀途徑的經驗檢驗，道德的終極目標在於現實世界的及物潤物，讀書的目的在於涵養智性以擴充其「智」，乃以增廣見聞來增進心知與外向世界的聯繫能力，使能行正確的道德判斷，此為清代新義理學和理學之根本殊異。是以焦循批判明人講學「徒以心覺為宗，盡屏聞見」，正坐「不以先王之道，則心無所憑」之病，導致「強者持其理以與世競，不復顧尊卑上下之分」，「弱者恃其心以為道存，不復求詩書禮樂之術。」<sup>71</sup> 亟反對心性論者從「學」到道德踐履，都未能通過客觀途徑的經驗驗證，不免流於一己之主觀意見，有落入戴震所深恐的「以意見為理」之陷阱危機。

乾嘉之後對於智性發揚有所理論繼承的，譬如晚清康有為，他也論以禽獸皆有仁、義、禮等愛惡之情，可見人禽之別不在善之「端」；而在人之智性可以推廣擴充之，使臻於極致，故他說「其智愈推而愈廣，則其愛惡愈大而愈有節」，是以「政教禮樂文章生焉。」因此他總結以「人道之異於禽獸者全在智。」<sup>72</sup> 其論曰：

物皆有仁義禮，非獨人也。鳥之反哺、羊之跪乳，仁也。即牛馬之大，未嘗噬人，亦仁也。鹿之相呼、蛾之行列，禮也。犬之衛主，義也。惟無智，故安於禽獸耳。人惟有智，能造作飲食宮室衣服，飾之以禮樂政事文章，條之以倫常，精之以義理，皆智來也。……故唯智能生萬理。<sup>73</sup>

康有為以經驗法則說明了禽獸亦有諸多合於仁、義、禮之行，可見禽獸亦有善端，祇因其智不足，不能為進一步之推擴而飾之以禮樂、政事、文章、道德倫理等，此其所以為禽獸。是故他亦同聲反對儒學長期來的、以德性說人禽之別。

從宋明到清近千年的學術思想演變軌跡，很顯然地，已自宋儒突出個人心性之學而獨尊道德、轉變到清儒肯定客觀知識對道德實踐的正面意義。清儒認為涵養智性，可以避免道德主體在與經驗世界進行外向聯繫時，落入一己成見之「意見」、或種種不符人情與事理的道德壓迫；焦循思想體系一貫的「能知故善」說與「趨時行權」實踐觀，則是清儒重新釐定「德、智」關係的理論代表。他認為人之智性得到擴充後，可使人因心知靈明而不斷修正自我行為，則在經驗驗證下德性更能得到貞定——唯「智」為能使人「變而之乎宜」地變通以至於善。

### （三）「趨利變通」的實踐觀

最能表現焦循受易學影響的思想，就是他在道德實踐上主張「趨利變通」的變通實

<sup>71</sup> 同前註。

<sup>72</sup> 康有為：《康子內外篇·愛惡篇》（台北：成文出版社，1978），頁11、13。

<sup>73</sup> 康有為：《康子內外篇·仁智篇》，頁24-25。

踐觀。焦循以現實之利為著眼，反對不能衡量現實條件與個別差異、「執一無權」的絕對道德標準。對此，戴震也曾批判理學將性理推到天理高度，尤其當道德的絕對標準結合了階級的尊卑貴賤時，尊者貴者往往自恃天理而謂放諸四海皆準，致強人以絕難達到的曠世高節——「其責以理也，不難舉曠世之高節，著於義而罪之。」<sup>74</sup>這就可能導致「人死於法，猶有憐之者；死於理，其誰憐之」的道德壓迫了。至於焦循則更發揮易理之「窮則變、變則通、通則久」精神，持論現實世界無有長久不變之事象，則吾人亦應應之以「變通」精神，所以他主張落實道德實踐時，必須切合實際地「審其時之所宜」而「變而通之」，始能得乎現實之利。那麼要如何變通呢？則焦循又以易理之「趨利避害」做為指導原則，是以其整體思想便是以「趨利變通」為其核心宗旨的。

### 1. 仁義由「能變通」而來

從孟子說德性內在到理學凸顯性理，主要皆在挺立人之道德自主性，是為強調價值根源內在心中、道德判斷由人內在良知作主的義理主張。逮及戴震，則他雖然也同樣抱持「理之為性」的「性善」立場，認同價值根源內在人心；不過在其自然人性論之持論下，其「性」論範疇不僅是「心性論」者所突出的內在性理——儘管戴震的自然人性論也肯定性涵理義、理義內在性中，並且就此端而言，他確實趨近孟子的性善論、而區別於荀子；但是戴震的性論範疇大於性理範疇，其「性」除內具德性外，還同時兼具自然情氣之血氣、心知、情欲等等，其「理」亦兼涵主觀德理和客觀條理為言，故在德理、性理外，也兼涵情理、事理、物理等涉外之客觀理則。此外戴震並反對從先驗預設的「形而上」角度說「理」，反對視「理」為「超越」的「所以然之理」；其所論「理」，涵攝從「形而下」經驗角度出發的一切實物實跡，包括陰陽氣化之「天道」和人倫日用之「人道」等，故其「理」在主觀性理外，還必須呈現出客觀經驗的「條理無喪失」狀態，即「有物有則」的「生生而條理」，<sup>75</sup>所以也就包括必須用「心知」去認識、去辨明的客觀事理，故其言又曰「理義在事情之條分縷析，接於我之心知，能辨之而悅之。」<sup>76</sup>——則其義理視域，已經跨越個人心性之學的性理範疇而略涉社會倫理範疇了。因此出現在18世紀的「乾嘉新義理學」思想轉化，對於19世紀後期的儒學與世界性現代化潮流相接軌，具有重要的銜接與過渡意義。清末，我國義理學發展能順利轉進社會倫理的群學視域、並順利銜接西學而中西合流，則在戴震提煉自民間而真實反映清代社會思想變遷的義理轉型中，已經可以窺見思想演進之蛛絲馬跡了。

至於焦循，則是戴震在乾嘉時期罕見的義理知音，而焦循所提出的「能知故善」說，除了凸顯人之智性，並強調「善」之實現必須借重「智性」裁斷以外；關於智性如何在道德實踐中具體落實其道德判斷，以彰顯心知之明？即其經驗落實的途徑為何？變通的

<sup>74</sup> 戴震：《孟子字義疏證·理十》，卷上，頁6。

<sup>75</sup> 戴震：《緒言》（台北：廣文書局，1987），頁22。

<sup>76</sup> 戴震：《孟子字義疏證·理六》，卷上，頁3。

原則為何？對此，則焦循又結合他長期精研易理的「變通」心得，提出強調「情之旁通」與「通於時變」的「趨利通變」等義理學理論建構。其論曰：

人性所以有仁義者，正以其能變通，異乎物之性也。以己之心通乎人之心，則仁也；知其不宜，變而之乎宜，則義也，仁義由於能變通。人能變通，故性善；物不能變通，故性不善。<sup>77</sup>

焦循先說明「仁」之產生，是由「以己之情推諸他人，故知他人亦有是情」，即「情之旁通」而來，「義」則是「知其不宜，變而之乎宜」之「通於時變」；然後說明此一變通精神之展現，也就是「人／物」之所以殊別。又前述焦循亦曾以「能知故善」說，具論了人以「智性」而與禽獸別之，是故發揮變通精神的仁義之行之能獲得具體實現，就是由智性所主導的；「智性」亦即藉由展現「旁通」與「變通」精神的仁義之行，來落實實踐其道德理想的。

於此，焦循所突破傳統的是，他並未對「仁義」內涵做一絕對標準之規定，他認為仁義是由智性發揮人之「變通」精神的結果——「仁」是以旁通人情的絜矩之道為出發，然後由人之智性自行決定其如何作為；「義」亦是在事宜考量下，其「智」能變通其作為的結果。所以仁義之行，是一種不固持己見，願意推擴恕道以及改過遷善的變通精神具體實現，亦智性「變通得利」之實踐成果。因此焦循反對以先驗、超越的道德內涵賦予「仁義」，他強調所有關於道德實踐的實際作為及其具體內容，都應由道德主體的智性自行判斷，即由人自決。所論既見焦循凸顯智性之重要，亦兼及落實實踐時的客觀條件差異，以此避免了「執一無權」的道德壓迫。

再說到智性之「宜不宜」判斷——「宜不宜」是一種涉及人我以及社會關係的考量，其所著眼在於及物潤物；則在焦循認為道德之「善」應以「現實之利」方式呈現下，「宜」便能在現實中得利，反之，苟為不利就要變通。所以焦循乃以「利」做為「宜」、即「善」的判準，也就是說，經驗行為之「合義（宜）否？」正是以事實結果之「得利否？」為其判準的，也可以說「趨利故義」，故焦循又說以「利在天下，即利即義。」<sup>78</sup>焦循在《孟子正義》中的孟子詮解，並結合了易道之變通思想，他援易理以說「利以能變化。」其論曰：

〈繫辭傳〉云「變而通之以盡利。」……「利以能變化。」……「利者，義之和。」  
《禮記·表記》云「道者，義也。」注云「謂斷以事宜。」《春秋繁露·仁義法》

<sup>77</sup> 焦循：《孟子正義·性猶杞柳下》，頁 734。

<sup>78</sup> 焦循：《雕菰集·君子喻於義小人喻於利解》，頁 137。

云「義者，謂宜在我者。」其性能知事宜之在我，故能變通。<sup>79</sup>

焦循亟突出人必須具有其性「能知事宜」、即智性之判斷，始能變通其行為；而唯能變通，始能盡乎利。是以「善」正是由人能變通得宜而來的，此亦戴震之所謂「踐履之止於無失無憾。」所以在焦循的思想體系中，仁義就是「能變通」行為的實踐結果；而能知所變通，也就是焦循從易學思想到義理學理論建構，貫串其整體學術體系的核心旨要。

## 2·私、利、欲的「不害義」層次

焦循以「情之旁通」和「通於時變」的「趨利變通」思想，顛覆了儒學長時期「非功利」傳統的「嚴辨義利」思想；但是他要如何既變通得利，又防制人心流於縱情肆欲之道德對立面？此一課題亦「乾嘉新義理學」之共同課題。不過持新義理觀的清儒，普遍認為道德課題不在無情無欲、或如何「存理滅欲」？而在如何使義利同趨、並行不悖？以新思想代表的戴震為例，他便以肯定「我情」的「以情絜情」主張，改寫了理學不重人情的「尊性黜情」觀。戴震論絜矩之道，先肯定「我情」，曰「欲者，有生則願遂其生，而備其休嘉者也。」<sup>80</sup>戴震認為先要正視我情願生、願現實生活休嘉美好，然後以「我情」做為理解「他情」的基礎，才能進論古聖王以「通情遂欲」做為道德目標；因為一個無情無欲之人，又如何能夠體諒他人之有是情、有是欲？是故從戴震到焦循，清代新義理學對傳統義理一個很大的理論突破處，就是在理、欲之間取得平衡點，其具體的理論建設，是在私、利、欲之間復區別出一個「不害義」的層次，這是對我國兩千年來「重義輕利」、「貴義賤利」的「恥言利」傳統之重要突破。故清儒以賦予追求個人利益合法性的「求利而不害義」新義利觀，改寫了傳統思想一向認為「求利害義」的義、利對立觀；此義理變趨與價值轉型，真實反映了18世紀工商繁榮、人心趨利的社會普遍現象，並為儒學融入世界性現代化進程中傳統與現代的過渡思想。

清儒沿襲明儒重情之風，對人情人欲採取正視態度，尤其肯定人情人欲在道德學中的積極作用，如顧炎武（1613-1682）曰「天下之人各懷其家，各私其子，其常情也。」陳確亦曰「有私所以為君子」，故有孝子之私其父、忠臣私其君、賢友私其友、恭弟私其兄等德性行為。再者，清儒對「趨利避害」的肯定態度，則如劉寶楠有曰「人未有知其不利而為之，則亦豈有知其利，而避之弗為哉？」對人情利欲的合理性肯定，則如戴震曰「生養之道，存乎欲者也；感通之道，存乎情者也。」陳確（1604-1677）亦曰「天理正從人欲中見，人欲恰好處，即天理也。」<sup>81</sup>「欲即是人心生意，百善皆從此生。」<sup>81</sup>皆可

<sup>79</sup> 焦循：《孟子正義·天下之言性也則故而已矣》，頁585。

<sup>80</sup> 戴震：《東原集·答彭進士允初書》，卷8，頁11。

<sup>81</sup> 顧炎武：《亭林文集·郡縣論五》（台北：中華書局，1982），卷1，頁9；劉寶楠：《論語正義》（台北：文史哲出版社，1990），頁320；戴震：《原善·卷上》（台北：世界書局，1974），頁6；陳確：〈私說〉、〈無欲作聖辨〉，《陳確集》（北京：中華書局，1979），頁258、461。

以顯見已採取正面之肯定立場了。是故清代新義理學一個很重要的突破，便是以理論建設的高度，正視「利己」思想之價值；此蓋由於部分清儒從推擴自然人情的「唯其懷生畏死，故人有怵惕惻隱之心」出發，肯定理、欲同趨，故能自「君子食無求飽，居無求安」之「安貧樂道」保守氛圍中脫出，不再侷限於「非功利」傳統的「諱言利」思想框架，此亦清儒針對明清以來「假道學」流弊的改革理論。是故清儒在正視情欲之餘，也因能對情欲加以正面規範，避免了過去因「諱言利」而出現的「口談道德而志在穿窬」等言行相違之道德異化現象。

除建構理論新說外，清儒在經典詮釋上也獲得傑出的斐然成就，而藉由對聖學傳統的經典注疏，更能有效建立起新思想典範之權威性。試以清儒的四書學為例，劉寶楠的《論語正義》和焦循的《孟子正義》，並稱為四書學史上難得的佳作；而對於儒學中重要的「君子喻於義，小人喻於利」思想議題，二書皆提出迥異於理學「嚴辨義利」、「貴義賤利」之義利對立模式的詮釋主張。焦循《孟子正義》曰「卿士大夫，君子也；庶人，小人也。貴賤以禮義分，故君子、小人以貴賤言。」劉寶楠《論語正義》則引證焦循之言，並論以「論語此章，蓋為卿大夫之專利者而發，君子、小人以位言。」<sup>82</sup>他們都將君子、小人之判準，導向清儒禮論中指「禮秩」而言的「定親疏、決嫌疑、別同異、明是非」，「貴賤有等、長幼有差」，封建制度與宗法社會下的個人貴賤地位而言。劉寶楠並將該思想溯源至鄭箋與皇侃《論語義疏》，以示說有所本。如此一來遂擺脫理學以道德價值為判準的「君子／小人」之辨了，庶民「求利」也在道德意義上獲得肯定，不再被視為道德負面義的小人；反之，卿士大夫不言利，亦非出自個人高尚情操的「無欲」選擇，而是相應於所處位階的政治道德，不被容許與民爭利。於是在清儒新疏中，「義利之辨」不再是個人的道德判準，而是名位與職分之辨明，長期來「重義輕利」的價值崇拜也就一併被破除了。

焦循在《雕菰集》中對於「君子喻於義，小人喻於利」一章，並論以執政者必先以恆產與貨利安百姓心之後，才能趨使為善；劉寶楠《論語正義》也舉證董子對策所言「夫皇皇求利，唯恐匱乏者，庶人之意也；常恐不能化民者，卿大夫之意也」，以說庶民皇皇求利，其義符合〈堯曰〉孔子回答子張問政的「因民之所利而利之。」以及孟子所論「若民則無恆產，因無恆心。」<sup>83</sup>要皆肯定庶民求利之正當性。焦循之論曰：

惟小人喻於利，則治小人者，必因民之所利而利之。……此教必本於富，趨而之善，必先使仰足事父母，俯足畜妻子。儒者知義利之辨，而舍利不言，可以守己，而不可以治天下；天下不能皆為君子，則舍利不可以治天下之小人。小人利而後

<sup>82</sup> 焦循：《雕菰集·君子喻於義小人喻於利解》，頁137；劉寶楠：《論語正義》，頁154。

<sup>83</sup> 劉寶楠：《論語正義》，頁154-155。

可義，君子以利天下為義。<sup>84</sup>

焦循所論「舍利不言，不可以治天下」，正是清儒對於「義利之辨」的普遍性看法。故劉寶楠亦引焦循之言總結道：此乃孔子為針砭執政者而發——「正欲君子之治小人者，知小人喻於利。」經《孟子正義》與《論語正義》之重新疏解後，利欲之求已被清儒從經典高度賦予追求之正當性了，肯定利欲亦遂成為清代新義理學的另一個重要標幟。

不過必須補充說明：在理學「存理滅欲」主張中，所謂「去人欲」，並未涵基本生養之道在內，理學對於生養之道當然也是加以肯定的；朱子立足在孟子的「仰事俯畜」上，亦曰「飢而欲食，渴而欲飲。」故其所謂「人欲者，正天理之反」，必須限定在朱熹的理、欲定義下——朱子嘗明確說以「飲食者，天理也；要求美味，人欲也。」「合道理底是天理，徇情欲底是人欲。」<sup>85</sup>故譬如清儒毛奇齡（1623-1716）批評理學，曰「耳目口體，與生俱來，無去之理。」陳確亦謂「忠孝節義，獨非人之所欲乎？」「真無欲者，除是死人。」<sup>86</sup>皆屬扭曲或誤解之過為責難。實則「義、利對立」下的傳統義利觀，以「利他／利己」區別「義／利」，凡利他、公利與個人生養之道等，都不在「利」之「人欲」歸屬中，當然也不在要求排除之列；在「義／利」兩概對立下、理學所要排除的，是指超出個人基本生理所需，譬如甘食美服與富貴利達等種種情欲或私利的追求。因此學界凡自孟子亦肯定「公利」、朱子亦言「飲食者，天理也」，以辯「彼何嘗不言利」者，皆屬範疇混淆，是未能仔細區別傳統「義利觀」之義、利涵攝內容。因此首先必須釐清：在傳統「義／利」對立思想中所稱為「利」者，專指「利己」之私利而言；凡「利他」之公利與個人之「養生送死」等，皆歸屬於具有正當性的「義」或「天理」範疇。立足在此一基本認識上，始可進論清代新義理學之突破前人理論。

故上論焦循所說「舍利不言，不可以治天下」，其所謂「利」，是指未被理學賦予追求正當性的「利己」之私利；清代新義理學之突破，正是在理學所認為要除滅的私、利、欲中，復就其「是否害義？」另外區別出一塊「求利而不害義」的合法區塊。戴震所言，人莫不欲「備其休嘉者也」，亦是針對超出自然材質、基本生養以外，但是既無害無他人、也無妨於公義，則在此範圍內，人莫不欲進求現實生活之富貴利達而言。是故當希冀生活美好的期望並不需要以「害義」為必要條件時，義利不必然存在排他性，不必然如程朱所言「欲利於己，必害於人。」<sup>87</sup>苟能義利同趨，則義利是為和諧一致之關係。因此清代新義理學肯定「不害義」之「私利」，並賦予個人追求合理私欲的合法性；而如何使

<sup>84</sup> 焦循：《雕菰集·君子喻於義小人喻於利解》，頁137。

<sup>85</sup> 分詳朱熹：《朱子文集·答何叔京》（北京：中華書局，1985），卷7，頁318；《朱子語類·學七·尚書一》，卷13，頁224、卷78，頁2015。

<sup>86</sup> 毛奇齡：《西河集·折客辨學文》（《四庫全書》冊1321，台北：台灣商務印書館，1983），頁304；陳確：《陳確集·近言集·與劉伯繩書》，頁425、469。

<sup>87</sup> 朱熹：《論語集註·里仁》引述，頁22。

義利同趨？才是清儒認為道德學應該努力的課題與方向。

身為揚州學派對戴震義理最大繼承者的焦循，他繼戴震之「通情遂欲」主張後，亦以「我情」為出發，並強調絜矩他人之情的「旁通其情」，致力推闡「利不利即義不義」的「義利合趨」思想。而由我情「旁通」他人之情——如戴震之言「一人遂其生，推之而與天下共遂其生，仁也。」<sup>88</sup>便是從個人自然人情好生惡死的「欲遂其生」，提昇到超越自然生命的「亦遂人之生」之「仁」的層次了，<sup>89</sup>此也即焦循所言能在現實得利的「即利即義」、「義利合趨」之德性行為。故焦循注孟子言「天下之言性也，則故而已矣。故者以利為本」，亦論曰：

〈繫辭傳〉云「感而遂通天下之故。」又云「是以明於天之道，而察於民之故。」……通者，通其故之利也。察者，察其故之利也。明者，明其故之利也。……明人之所以異於禽獸者，在此利不利之間。<sup>90</sup>

焦循強調人之智性所要感通、明察並變通實踐的，就是現實之「利」；從天道到一切人事現象，皆莫不以「利」為目標，是以人之為靈，就在人能「趨利變通」。因此他對《易·文言》之言「利者，義之和」，便強調以「利不利？」做為行為「宜不宜？」的判準。則於此，義利同趨是很顯然的。繼焦循之後，同為揚州學者的劉寶楠，其《論語正義》也與焦循所論若合一轍。劉寶楠亦曰「君子明於義利，當趨而趨，當避而避。其趨者，利也，即義也；其避者，不利也，即不義也。」<sup>91</sup>若此皆與朱熹「理欲對立」下的「義者，天理之所宜；利者，人情之所欲」，<sup>92</sup>淵壤而別。故焦循等清儒就是以義利同趨、求利而不害義的「即利即義」和「趨利故義」等主張，扭轉了儒學兩千年來「嚴辨義利」的思想基調及義利緊張對立的關係；至此，「兼重義利」成為清人的新價值選擇，並為清代新義理學之重要表徵。

但是儘管清儒肯定甘食美服、富貴利達等利己追求，並不意味清儒放縱情欲；事實上，屬於「失理」層次的求利害義等「欲之失」，正是清代新義理學立論之重心所在，亦其工夫論所要努力防檢的課題。是以在肯定求利正當性後，他們又進一步處理「如何義利合一？」的問題。而利欲要具備正當性與合法性的大前提，是「不害義」，所以譬如戴震，便在「尊情」之「未有情不得而理得」之外，又強調在血氣、心知、情欲等自然人性中還必須加以「去蔽」與「去私」的工夫涵養——惟戴震之謂「去私」，專指導致失德害義的偏私而言，如溺、黨、慝、悖、欺等，所謂「私也者，生於其心曰溺，發於政為

<sup>88</sup> 戴震：《孟子字義疏證·仁義禮智一》，卷下，頁6。

<sup>89</sup> 戴震：《孟子字義疏證·理十》，卷上，頁5。

<sup>90</sup> 焦循：《孟子正義·天下之言性也則故而已矣》，頁585-586。

<sup>91</sup> 劉寶楠：《論語正義》，頁320。

<sup>92</sup> 劉寶楠：《論語集註·里仁》，頁23。

黨，成於行為慝，見於事為悖、為欺。」<sup>93</sup>而並非對利己、私利之否定，此亦須加以辨明者——因此針對種種不當行為，譬如欲遂其生，卻「至於戕人之生而不顧」之「欲之失」，則正是戴震等清代新義理學家所要對治的課題；因此戴震主張「以情絜情」，以避免不自覺的「意見為理」之陷溺。至於焦循，則他亦突破性地提出了「能推，則欲由欲寡」的思想主張。

焦循的工夫論重心，主要在「絜矩」之道之「能推」精神，此亦其推闡易道「六爻發揮旁通情」之精神，故他強調道德實踐、其要亦在能「推」諸他人的「情之旁通」。焦循將被理學視如洪水猛獸、避之唯恐不及的「人欲」，轉換角色成為道德實踐所不可或缺的基礎；《雕菰集》中他嘗以「人有玉而吾愛之」為例，說明「若推夫人之愛玉，亦如己之愛玉，則攘奪之心息矣。」<sup>94</sup>他說唯有以「人欲」做為感通人我的基礎，「知己有所欲，人亦各有所欲」，<sup>95</sup>才能在感知他人之情亦如我之情下，不奪乎人之情，而已欲可窒。此亦其《易通釋》所論：「有以通人之情，則有以窒己之欲。」<sup>96</sup>「性與情孚，而有以窒其欲，則情不失乎正而情善。」故他批判理學「去欲」主張，認為真除滅己欲者、其不能感通天下之情，固可知矣！其曰「知有己之性，不知有人之欲，情不通而欲窮矣。」<sup>96</sup>是故以我之情、通乎他人之情，以我好利之心、通乎他人好利之心，然後其「義」可得。焦循之論曰：

格物者何？絜矩也。……何為通？反乎己以求之也。己所不欲，勿施於人，則足以格人之所惡；己欲立而立人，己欲達而達人，則足以格人之所好。

以我之所欲所惡，推之於彼，彼亦必以彼之所欲所惡，推之於我；各行其恕，自相讓而不相爭，相愛而不相害，平天下所以在絜矩之道也。<sup>97</sup>

焦循強調絜矩之道須有「人欲」之共通基礎，個人才能感同身受，而願意及物潤物地推擴德性行為，故他突出人我共通的自然人情——「人欲」，強調「舍欲，則不可以感通乎人。惟本乎欲以為感通之具，而欲乃可窒。」<sup>98</sup>對焦循而言，工夫論的重心在於「能推」之「旁通情」，而不在「去欲」；於是乎理學「天理／人欲」對立下的「去人欲」主張，遂被焦循以突出「能推」的「欲由欲寡」理論顛覆了——唯有從己欲出發，在顧念「人亦各有所欲」下，己欲可窒。是以焦循正是以「旁通情」的絜矩之道，取代理學重視內

<sup>93</sup> 戴震：《原善》，卷下，頁15。

<sup>94</sup> 焦循：《雕菰集·格物解三》，頁132。

<sup>95</sup> 焦循：《雕菰集·一以貫之解》，頁133。

<sup>96</sup> 皆詳焦循：《易通釋·性情才》，卷5，頁6-8。

<sup>97</sup> 焦循：《雕菰集·格物解一、二》，頁131。

<sup>98</sup> 焦循：《雕菰集·格物解三》，頁132。

省的「逆覺體證」、「默坐澄心」等「主靜」工夫論；並將理學突出心性之學的「內向存養」之道，轉化成為重視社會聯繫的「成己成物」之學。是故理學側重內向思辨、良知證悟的「形上學」模式，到了焦循等清儒，就被改換頭面成為必須以客觀途徑落實於現象界的經驗踐履了。

在過去長時期儒教影響下，儒者對於被視為一體聯繫的私、利、欲等「利己」思想，不但諱莫如深、也消極被動，早已養成安貧而知足認命的價值觀了。從孔子的「義利之辨」、孟子的「何必曰利？」董仲舒（前179-前104）的「正其誼不謀其利」，到象山（陸九淵，1139-1192）的「名利如錦覆陷阱，使人貪而墮其中」，再到陽明的「功利之毒淪浹於人之心髓。」「良知只在聲色貨利上用功」，<sup>99</sup>固然他們主要是強調人之純粹存心——傳統儒學認為求天下大利之心應該純粹，須是認為義之所在，而不是以功利來衡量道德價值，更不是出自功利心所驅使；但畢竟在工夫修為上，皆要求以「天理之公」壓抑「人欲之私」，表現出「崇公抑私」、「求利害道」、「貴義賤利」之保守傾向。然而隨著明清社會價值轉型、情欲覺醒等思想基調轉換，清儒在私、利、欲中復區別出一個「不害義」的層次，「利」終被賦予追求正當性了。於是「求利而不害道」、「兼重義利」等社會新價值蔚為趨勢：從顏元（1635-1704）《四書正誤》的「正其誼以謀其利，明其道而計其功。」顧炎武「天下之人各懷其家，各私其子，其常情也。」陳確「為學亦當治生」、「治生尤切於讀書」，到焦循《孟子正義》的「利不利即義不義。」劉寶楠《論語正義》的「人未有知其不利而為之，則亦豈有知其利，而避之弗為哉？」<sup>100</sup>則推闡「利者，義之和」的「趨利故義」、「即利即義」等新價值觀，已逐漸蔚為共識，並銜接後來深受西學影響、堪稱晚清現代化代表的嚴復（1853-1921）之「善功」思想——「義利合，民樂從善。」<sup>101</sup>於是自後要求利己又利群，在「求利」同時也能兼及正誼明道，以使功利、道義並行不悖的「義利合一」思想和「善功」追求，遂取代長期來「求利害義」的「恥言利」舊傳統了。

故19世紀後期儒學從「存公滅私」、「存理滅欲」的傳統價值，轉進崇尚個人主義、自由主義之尊重「私領域」的現代化思維，居間折衝傳統與現代化思想的，正是乾嘉新義理學；儘管囿於時代思想高度，乾嘉學者並未觸及區別公、私領域的現代化觀念，但其所賦予「不害義」的「利己」等私利合法性，是為國人價值轉型的重要先行理論。是故嚴復即自區別「涉己／涉人」的角度，倡論「使所行之事，利害無涉於他人，則不必

<sup>99</sup> 陸九淵、王守仁：《象山語錄、陽明傳習錄》（上海：上海古籍出版社，2000），頁37；225、295。

<sup>100</sup> 顏元：《四書正誤》，《顏李叢書》（北京四存學會排印，1923），卷1，頁6；顧炎武：《亭林文集·郡縣論五》（台北：中華書局，1982），卷1，頁9；陳確：《陳確·學煮以治生為本論集》，頁158；焦循：《孟子正義·天下之言性也則故而已矣》，頁585-586；劉寶楠：《論語正義》，頁320。

<sup>101</sup> 嚴復按語，《社會劇變與規範重建——嚴復文選》（上海：遠東出版社，1996），頁342。

謀於其群；而其權亦非其群所得與。」他主張如果其欲利只關乎一己、無涉於人且無害於物，那麼「凡其所嗜好嗜欲與其所追趨而勤求者，內省其才、外制為行，禍福榮辱彼自當之，此亦非他人所得與也。」<sup>102</sup>他強調在私領域內，個人量力而為的嗜欲好尚與自我追求，應該被肯定並獲得尊重。所論正是銜接居間轉換理學「道德形上學」與現代化思維之價值型態的乾嘉新思想典範而來。

### 3·「趨時行權」的時行之道

焦循的哲學思想深受易理之「變通」觀影響，而就其落實成為道德實踐的指導思想言，最顯然的，就是焦循主張「行權」的實踐觀。所謂「權」，可以分從動詞和形容詞的角度理解如下：做為動詞使用者，主要凸顯道德主體能行「道德判斷」之「能思」作用，如權衡事理；做為形容詞，則指其為「反經」或「遭變用權」之特殊狀況，以言其所行雖然不合常道、但卻是兩害相權取其輕的做法，故雖「反經」而「經正」。焦循哲學則因持論「能知故善」，突出「智性」之主體能動性，故所論兼有人能權衡事理之「能思」，以及「趨利變通」、「通權達變」之「用權」二義。

道德實踐有時不免出現「理念／現實」衝突的兩難處境，例如《孟子》載，有人問屋廬子「禮與食孰重？」並難之以「以禮食，則飢而死；不以禮食，則得食，必以禮乎？」孟子則反問以「紵兄之臂而奪之食，……則將紵之乎？」該難題雖在孟子點出不應「取食之重者與禮之輕者，而比之」之後，順利解除了困境，但同時也顯示了要在現實中完成道德實踐殊非易事。此例之外，儒學論道德實踐兩難處境的例子尚多，其中有些理念必須堅持到底，但也有些必須向現實妥協而被放棄。譬如《論語》載葉公語孔子「吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。」孔子說「吾黨之直者異於是。父為子隱，子為父隱，直在其中矣！」又如《孟子》亦載一假設性問題：桃應問「舜為天子，皋陶為士，瞽瞍殺人，則如之何？」孟子曰「舜視棄天下，猶棄敝屣也。竊負而逃，遵海濱而處，終身訢然，樂而忘天下。」例中孔、孟都強調禮先法後、德主刑輔，因此在堅持孝道原則下，兩難處境中的法律公平性被妥協於現實地放棄了。可見道德實踐在難以兩全的特殊情況下，確實需要智性判斷，以通權達變。

清代新義理學家繼理學之後，在義理學發展趨向上，持「以利為善」立場地要求「善」之客觀實踐與「利」之落實實現；他們以能成就事功的踐履結果——「終善」強調，取代理學雖有良善動機而未必能夠落實的「始善」，譬如戴震論「善」而曰「乃要其後，非原其先」、「乃語其至，非原其本。」嚴復亦謂「趙宋之道學、朱明之氣節，皆有善志，而無善功。」<sup>103</sup>便頗有對理學「復初」說之反命題意味。故清代新義理學家對於道德的兩難思考，無疑地在經驗層面、善的客觀事實上，投注了更多關注，繼戴震《孟子字義疏證》之批判宋儒「執理無權」極有可能落入「自信之理，非理也」、「以意見為理」之

<sup>102</sup> 嚴復按語，氏譯：《群己權界論》，台北：台灣商務印書館，1968，頁111、12。

<sup>103</sup> 嚴復譯：《法意》按語，《社會劇變與規範重建——嚴復文選》，頁452。

陷阱後；焦循亦自「趨利故義」角度，強調「趨時行權」、「以權用法」等現實得利的道德實踐原則。晚清嚴復也論以「人莫切於自為謀，而各有其所當之時、位；是以故訓成規有合不合者，凡此必聽其自擇，而斷非他人所能旁貸者也。」<sup>104</sup>皆是強調道德實踐必須聽由個人自行權衡「其所當之時、位」之客觀條件，並「自為謀」地「自擇」之，他人不得妄加置喙。

故焦循在挺立主體之「智性」判斷與「通權達變」的「行權」強調下，嘗以「權」之「反於經然後有善者也」，<sup>105</sup>以論《論語》之「無適也、無莫也，義之與比。」以及《孟子》言「大人者，言不必信，行不必果，惟義所在。」他強調行為之「宜」必須落在現實經驗、客觀條件上加以檢驗，這樣一來確有可能出現所行與「理」相悖之「不信不果」、但卻「合義」的判斷，此即「反經以合道。」<sup>106</sup>亦所謂「大人之行，行其重者。」<sup>107</sup>焦循又借《論語·子罕》之「可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權。」以說「學未至於權，未善也。」<sup>108</sup>他以「行權」為道德實踐中之尤難者也，蓋人之立身處世，從學道、自立、再到行權，可見「權」之為用，大矣哉！「權」者乃關乎「常道／變道」之變通為用，故焦循謂「經」者雖可以為「法」，但「法久不變，則弊生，故反其法以通之。不變則不善，故反而後有善；不變則道不順，故反而後至於大順。」是以「反經所以為權也。」<sup>109</sup>以此，焦循亟稱美孔子之「無可、無不可，聖人之權也。」所謂「無可、無不可」並非依違道德的鄉愿；而是「毋必、毋固」地心中不預執定見，凡事但依現實條件而為最有利、即「義者，宜也」之判斷，因此雖然遭變而用權，卻「反乎經而不枉乎道。」<sup>110</sup>故焦循即以「趨時行權」為其道德實踐之最高指導思想。而焦循所倚為指導原則的「行權」實踐觀，也頗有卦爻示人以吉凶、人則應之以「趨吉避凶」之易道色彩。

不過焦循雖然強調行權，卻並非漫無限制或原則；「權」固然是變通法則，但是其於道德是非之價值判斷、即其所依據之「理」，必須以「義」為斷。故焦循又引《公羊傳》「行權有道，自貶損以行權，不害人以行權」，<sup>111</sup>以論「權」雖然「反經」，但必須「不枉乎道。」故清代新義理學和理學精神不同，主要係就立教之大本而言——理學凸顯價值之形上面與超越性，堅持天命性理之普遍性，強調道德價值超越現實事功，涵道德養必須「培壅本根，正本清源」，<sup>112</sup>故以「內聖」修身為關懷重心；清代新義理學則凸顯實

<sup>104</sup> 嚴復譯《群己權界論》按語，頁 68。

<sup>105</sup> 焦循：《雕菰集·說權三》，頁 144。

<sup>106</sup> 焦循：《雕菰集·說權八》，頁 149。

<sup>107</sup> 焦循：《孟子正義》，頁 555-556。

<sup>108</sup> 焦循：《雕菰集·說權五》，頁 146。

<sup>109</sup> 焦循：《雕菰集·說權》，頁 146。

<sup>110</sup> 焦循：《雕菰集·說權六》，頁 147。

<sup>111</sup> 焦循：《孟子正義》，頁 522。

<sup>112</sup> 朱熹：《晦庵集·答陳同甫第四書》，頁 32。

踐理性，著眼於形而下經驗落實的踐履結果，希望突出禮教「制禮緣情」的現實精神，落實在經驗事實上以言「理」，故以「外王」事功為所強調。亦即兩者建構理論的側重面有所不同，而並非清儒在道德操守或對道德尺度上有所鬆動。

再回到焦循之論「權」，其曰「權也者，變而通之之謂也。」「權而後經正。」「隨物之輕重以轉移之，得其平而止。」<sup>113</sup>在不斷變化的事象中，他認為沒有一種法的標準能一成不變，也沒有任何一種法是放諸四海皆準的，唯「趨時」為能得利。「趨時」者，亦如「裘葛袷皆藏之於篋」，至於用冬裘或夏葛？則「各依時而用之。」因此唯有聰明睿智者能做到「時行」之「審其時之所宜而損之益之，以成一代之典章度數；而所以維持此典章度數者，猶必時時變化之。」如此才能「通其變，使民不倦；神而化之，使民宜之。」<sup>114</sup>此中焦循所強調隨時損益、神而化之的「時行」之道，正是他從易道到人生哲學所一以貫之者。易之為道，參伍錯綜而皆能條貫，一義之立，必能貫串全易，故焦循不但以「比例其義」的方法論說易，又撰為《易通釋》以疏釋全易重要概念；不過易道儘管錯綜變化，要皆以「變通得利」為變化之目的，此是全易之核心宗旨及立義。是以焦循就是發揮易之「變而通之，以歸乎元亨利貞」宗旨，以論哲學範疇「仁義」之由「情之旁通」與「變而之乎宜」——「能變通」而來。其曰：

循按：易首元亨利貞，次則吉凶悔吝。傳云「吉凶者，失得之象也。」……蓋人性皆善，失可變而為得；始雖凶，一經悔吝，凶仍化而為吉。《易》之為書也，聖人教人遷善改過，故吉多於凶，悔吝亦吉也。

惟明乎元亨利貞，而後明乎悔吝。悔吝者不能元亨利貞，而變而通之以歸乎元亨利貞者也；能悔吝，則不致有大過，故〈震〉无咎者，存乎悔。悔吝者，言乎其小疵也。<sup>115</sup>

焦循嫻熟於卦爻「迭用柔剛」，以及「失可變而為得」、「凶仍化而為吉」之變動不已；深明變動的關鍵，正在能「悔吝」——「能悔吝，則不致有大過。」所以焦循《易通釋》即以「悔吝」之變通改過以說「吉凶」；而此亦是焦循要求在經驗行為上落實「遷善改過」的道德實踐原則。蓋能悔吝改過，即不致偏離善道；故易道之「遷善改過」，即是內在焦循哲學的核心概念。因此焦循從易學到道德學的中心意識，都主要在於突出「趨利變通」的變而通之、變通得利等「旁通」與「改過」要求。

緣自強調「能變通」的中心意識，焦循對於「執一」之不知變通，自是亟加反對。其《易通釋》論「得喪」亦自「變通」角度，以論「徒守所已得而不知變通，則不能日

<sup>113</sup> 焦循：《雕菰集·說權一、四》，頁143、145。

<sup>114</sup> 焦循：《雕菰集·攻乎異端解下·群經補疏自序——禮記鄭氏注》，頁136、274。

<sup>115</sup> 焦循：《易通釋·吉凶》，卷2，頁7、8。

新，而其道窮；向之所得者幾何，仍歸於无得而已。」<sup>116</sup>他說如果不知變通，則雖得之、終將喪之。故他對於易道之「窮則變，變則通，通則久」，即自「未有不變通而能久者也」、「亦未有久而不變化者也」的變化、變通角度看待。所以他對《論語》孔子言「吾道一以貫之」，也提出了截然不同他人的看法；他反對「事事欲出乎己」之「執一」，他批評何晏（195?-249）顛倒《易傳》之言「天下同歸而殊途，一致而百慮」，反以「殊途而同歸，百慮而一致」以說「一以貫之」，以及韓康伯注《易》而曰「少則得，多則惑。塗雖殊，其歸則同；慮雖百，其致不二。苟識其要，不在博求；一以貫之，不慮而盡矣。」焦循借言孟子曰「物之不齊，物之情也」，以論「不得以己之性情，例諸天下之性情」，「不得執己之所習所學所知所能，例諸天下之所習所學所知所能。」並說「己所不知，人豈舍諸？」聖人亦有其所不知不能，而人知之能之者。因此他主張「克己無我」——「無我則有容天下之量。」而能夠舍己從善，也就是易之「遷善改過」之教，亦焦循所強調的「旁通」、「變通」了。

故焦循批判「執一」並非「一貫」，反將落入「執一而不博」之困境，他並指出「執一」係出莊子引述「通其一而萬事畢」之言；至於孔子之謂子貢「女以予為多學而識之者與？」曰「然。非與？」曰「非也。吾一以貫之。」究應做何詮解？則焦循證諸曾子論「一貫」曰「忠恕而已矣！」又舉孔子曰「舜其大知也與！」以及孟子說舜之「善與人同，舍己從人，樂取於人以為善。」所以他說「舜於天下之善，無不從之，是真『一以貫之』。」他正是以「舍己克己，善與人同」的角度，以說舜之「大知」；並以舍己從善之「一心而容萬善」、「能通天下之志」，以釋所謂「一貫」之道，因為「貫則不執矣，執則不貫矣。」因此焦循亟言不可誤以「執一」為「一貫」；唯能「舍己以從人，於是集千萬人之知，以成吾一人之知，此『一以貫之』。」反之，「不多學，則蔽於一曲。」故焦循言「孔子非不多學而識；多學而識，不足以盡。」他說孔子當然「多學而識」，只是「多學而識」尚不足以盡發孔子所蘊；孔子乃「多學」而又「一以貫之」者——「多識於己，而又思以通之於人，此忠恕也，此一貫之學也。」<sup>117</sup>焦循認為孔子正是在「多學而識」之外，復能以「忠恕」之絜矩為出發，「通之於人」地舍己以從善；猶乎孔子自言其以「忠恕」為其「一貫」之做法，故「忠恕」才是孔子所憑藉的「一以貫之」內容，是孔子通往道德境界的方法論。所以焦循釋「一以貫之」，是在突出「忠恕」絜矩之道下，主張人各依「智性」判斷，舍己從善地因時制宜；而不是針對德性內容從事具體之標準訂定，故絕不能有「同歸」的「一致」要求。

以「變通」之義落實於道德實踐上，具體言之，就是現實界經驗行為之能「行權」，使「變化之道，出於時行。」<sup>118</sup>他對《中庸》之以「庸」名書者，亦釋之以「非變通不

<sup>116</sup> 焦循：《易通釋·得喪存亡》，卷4，頁20。

<sup>117</sup> 以上皆詳焦循：《雕菰集·一以貫之解》，頁132-134。

<sup>118</sup> 焦循：《易圖略·易圖略敘目》，書首，頁1。

可以趣時。」「非變通不可以利用。」<sup>119</sup>因此強調趨時、變通的「行權」，就是焦循學說的處世之道；他強調現實世界補偏救弊之法，在於「以權用法，猶因病用藥。」他復將「權」區別為王者、霸者、君子、小人之權——「王者以權平天下，霸者以權富其國，君子以權修身，小人以權詐人。」<sup>120</sup>他說「小人之權宜隱，君子之權不可離。」並認為孟子所批評「為機變之巧者」，即針對「小人之權」而言，此為應當克去者；至於「君子之權」，則是具正面價值與道德作用之通於時變、變而之於宜，故云「權然後知輕重，非權則不知所立之是非。」<sup>121</sup>要皆以實現現實之利為道德目標。故焦循又言「法不能無弊，有權則法無弊。……法無良，當其時則良。」<sup>122</sup>就歷史軌跡而言，凡一切斟酌損益之變化運用，譬如政治上之以寬濟猛、以猛濟寬、文質嬗遞等，皆為「行權」之運用。故《論語》亦謂仁、知、信、直、勇、剛、恭、慎、……等美德倘使少了「禮時為大」的「禮」之權衡，或少了「學」之度量裁成，將會產生愚、蕩、賊、勞、憊、亂、絞……等種種德之弊；而聖人教人，亦採「兼人則退之，退則進之」之權量；王者化俗，則採「國奢示之以儉，國儉示之以禮。」故唯其能行權達變、損益互濟者，始能在現實中得利。是以對於孔子言「五十以學《易》，可以無大過」，焦循亦論以「學《易》何以無大過？以其能變通也。」而荀子之言「人無動而不可不與權俱」，更是焦循主張「聖人以權運世，君子以權治身」之最佳註腳。<sup>123</sup>因此在焦循的理論系統中，他正是以落實易道現實精神的「以權用法」，做為從天子至於庶人，從聖王以「權」治天下、可運諸掌上，到個人立身處世之不二法門。

變通既是一種從「人」到「法」都適用的通則，則學術發展自亦不能外此，故焦循對「學」也提出了「執兩用中」的看法。焦循所處乾嘉學風頗標舉考據方法論，但是就一種學風言，當形成獨尊地位以後，其發展便亦往往執一而偏，清學繼理學之後主盟學壇，變理學之形上思辨為徵實務博之「崇實黜虛」；不過誠如《四庫提要》所批評：「其弊也瑣」，於時確有諸多學者出現罕言義理的「物而不化」缺失。故焦循論曰：

國初，經學萌芽，以漸而大備。近時數十年來，江南千餘里中，雖幼學鄙儒，無不知有許鄭者，所患習為虛聲，不能深造而有得。蓋古學未興，道在存其學；古學大興，道在求其通。前之弊，患乎不學；後之弊，患乎不思。證之以實，而運之於虛，庶幾學經之道也。<sup>124</sup>

<sup>119</sup> 焦循：《雕菰集·說權四》，頁 145。

<sup>120</sup> 焦循：《雕菰集·說權八》，頁 149。

<sup>121</sup> 焦循：《雕菰集·說權六》，頁 146。

<sup>122</sup> 焦循：《雕菰集·說權一》，頁 143。

<sup>123</sup> 焦循：《雕菰集·說權八》，頁 149。

<sup>124</sup> 焦循：《雕菰集·與劉端臨教諭書》，頁 215。

焦循說古學未興之際，確如清儒譏評明儒末流的「束書不觀，游談無根」，清學有「存古學」之功；但是當古學大興以後，則清儒亦復出現「學而不思」的學術流弊了，可見任何一種「執一」的態度與發展趨向，都不能免於流弊發生。是故焦循主張清學應在名物度數之博證——「證之以實」外，復進求「運之於虛」之通核全經，以求取隱微經義，因此他主張以「考據不廢義理」之「學思並重」，補救考據學風之流於擘績補苴。此亦焦循對「通於時變」的「審其時之所宜，而損之、益之」之理論落實運用。

#### 四、結語

總論清代新義理學最主要的學術宗旨：建構「非形上學」而強調道德主體具有道德創造性的思想體系，是其所異於理學處；然而學界一向頗以「性善／性惡」區別發揚孟子精神的理學和清代新義理學——此實為一大誤解。清代新義理學之自然人性論，雖然承認性中涵有自然材質的血氣情欲等；但是其所持理義內具的「性善」立場，卻迥非荀子認為善由外鑠的「性惡」路數，故有戴震《孟子字義疏證》之作、且以孟子解人自居。蓋清代新義理學雖然以其肯定「義利合一」之利欲追求，而與主張「存理滅欲」之理學異趨；但因其認同性中內涵理義、價值根源內在心中，是以儘管和理學的形上途轍立異、而突出形下經驗進路，然其所意欲建構者，仍是凸顯道德主體具有道德創造性的思想系統，因此清代新義理學既有別於理學，亦復殊異於荀子。而清代新義理學和理學的最大不同，顯然在其義理模式之「形下／形上」殊異以及涵養工夫之「客觀事為／內向存養」進路殊異；不在理義內具之「性善」立場——此為雙方所共有之同一立場。

乾嘉新義理學家中，戴震、凌廷堪是由禮學以進論道德學者，焦循則由易學以進論道德，他們都以翔實博證的考據學為基礎，結合精微的理性思考，並皆為「乾嘉新義理學」之代表性學者。在他們結合考據與義理為一體的學風中，同時呈現了學術史上清儒特具的方法論成就和轉趨經驗視域的義理學轉型。焦循所建構的「能知故善」、「趨利變通」等代表性命題，強調人能「旁通」與「變通」的「智性」，正是其能具備主體能動性的關鍵所在；而焦循之道德思想亦與其易學思想同一取徑，故焦循論「善」，皆指實落在經驗領域內的現實之利。其道德觀是一種「以利為善」且具「崇智」傾向的主張；其所突出的智性，兼涵理念層次「能知變通」之道德判斷、行為層次「趨時行權」之道德實踐，是結合德理與經驗踐履為一的「知行合一」，唯其如此，道德實踐始有「變而之乎宜」的可能。是故乾嘉新義理學肯定「義利合一」的「利己」思想以及正視情欲的新義理觀，為傳統儒學注入了新生命與活力；其做為新義理學內在條件的「求利而不害義」思想，在儒學現代化轉型進程中，更擔綱銜接傳統與現代過渡思想的角色，是為清儒在儒學史上突破前人思維之理論創新處。

## 徵引文獻（依作者姓氏筆劃排列）

- 王廷相：《王廷相集》，北京：中華書局，1989。
- 王守仁：《傳習錄》，台北：廣文書局，1985。
- 毛奇齡：《西河集》（《四庫全書》冊 1321），台北：台灣商務印書館，1983。
- 朱 熹：《朱子大全》，台北：中華書局，1966。
- \_\_\_\_\_：《朱子文集》，北京：中華書局，1985。
- 江 藩：《國朝漢學師承記》，台北：中華書局，1980。
- 余英時：《歷史與思想》，台北：聯經出版社，1985。
- 阮 元：《擘經室二集》，北京：中華書局，1993
- 姚 鼐：《惜抱軒文集》，台北：文海出版社，光緒校刊本。
- 胡 適：《戴東原的哲學》，台北：台灣商務印書館，1996。
- 張載撰、王夫之注：《張子正蒙》，上海：上海古籍出版社，2000。
- 陸九淵、王守仁：《象山語錄、陽明傳習錄》，上海：上海古籍出版社，2000。
- 陳 確：《陳確集》，北京：中華書局，1979。
- 康有為：《康子內外篇》，台北：成文出版社，1978。
- 梁啟超：《中國近三百年學術史》，台北：中華書局，1978。
- 凌廷堪：《校禮堂文集》，北京：中華書局，1998。
- 程顥、程頤：《二程遺書》，上海：上海古籍出版社，1995。
- 焦 循：《雕菰集》，台北：鼎文書局，1977。
- \_\_\_\_\_：《易圖略》（收在《焦循之易學》），台北：鼎文書局，1975。
- \_\_\_\_\_：《易通釋》（收在《焦循之易學》），台北：鼎文書局，1975。
- \_\_\_\_\_：《孟子正義》，台北：文津出版社，1988。
- \_\_\_\_\_：《易話》（《續四庫全書》冊 27），上海：上海古籍出版社，1995。
- 黃宗羲：《明儒學案》（《黃宗羲全集》冊 7），台北：里仁書局，1987。
- 趙順孫：《孟子纂疏》，台北：學海出版社，1977。
- 黎靖德編：《朱子語類》，北京：中華書局，2004。
- 錢 穆：《中國近三百年學術史》，台北：台灣商務印書館，1987。
- 劉寶楠：《論語正義》，台北：文史哲出版社，1990。
- 戴 震：《孟子字義疏證》，台北：廣文書局，1978。
- \_\_\_\_\_：《原善》，台北：世界書局，1974。
- \_\_\_\_\_：《緒言》，台北：廣文書局，1987。
- \_\_\_\_\_：《東原集》，台北：中華書局，1980。
- 顏 元：《四書正誤》（收在《顏李叢書》），北京四存學會排印，1923。

嚴復譯：《社會劇變與規範重建——嚴復文選》，上海：遠東出版社，1996。

———：《群己權界論》，台北：台灣商務印書館，1968。

顧炎武：《亭林文集》，台北：中華書局，1982。