

以善統卜：清代劉沅的易學重構及其工夫進路

于宏偉

(四川大學 哲學系, 四川 成都 610065)

摘要：清代巴蜀學者劉沅在《周易恆解》中，針對朱子「易本卜筮之書」論斷所引發的詮釋風險，即工具性「卜筮」壓倒道德主體性「窮理」的風險，建構了「以善統卜」的獨特解釋路徑。劉沅通過重構「太極本體」以貫通天人，並將「卜筮」嚴格地限定在「窮理盡性」的道德前提之下，使之僅在陷入「道德兩可」的困境下，才能在真正意義上發揮決策作用。這一理論將《周易》從一個潛在的卜筮工具，徹底轉化為一套在「日用倫常」中「順性命之理」的道德實踐體系。此路徑不僅回應了宋明易學的內在困境，也彰顯了清代儒學經世致用的實踐品格。

關鍵詞：劉沅；巴蜀易學；道德實踐；以善統卜；易教觀

From “Divination as the Basis of Instruction” to “Goodness as the Governing Principle of Divination”: Liu Yuan’s Reconstruction of Yijing Studies in the Qing Dynasty and His Approach to Self-Cultivation

YU Hongwei

(Department of Philosophy, Sichuan University, Chengdu 610065, Sichuan, China)

Abstract: Liu Yuan, a Qing-dynasty scholar from the Bashu region, in his *Zhou Yi Heng Jie*, addresses the interpretive risk inherent in Zhu Xi’s assertion that “the Yijing is originally a book of divination”—namely, the risk that instrumental divination overrides the moral subjectivity of “exhausting principle” (窮理). To counter this, Liu constructs a distinctive hermeneutic approach in which goodness serves as the governing principle of divination. By reconstructing the Taiji as an ontological foundation that unifies Heaven and humanity, Liu strictly confines divination within the moral presupposition of “exhausting principle and fully realizing one’s nature” (窮理盡性), allowing it to function decisively only when one is caught in a genuine moral dilemma. This theoretical move transforms the Yijing from a merely potential divinatory tool into a comprehensive system of moral practice that “follows the principles of nature and destiny” (順性命之理) within everyday human relations. This approach not only responds to the internal predicaments of Song-Ming Yijing scholarship but also manifests the pragmatic, statecraft-oriented character of Qing-dynasty Confucianism.

Key words: Liu Yuan; Bashu Yijing studies; moral practice; goodness as the governing principle of divination; the view of the Yijing as moral instruction

基金項目：「湖南大學嶽麓書院《周易》經學研究博士學位論文資助項目（由浙江敦和慈善基金會資助，項目號：YLZYBS2515）」

作者簡介：于宏偉（1991—），男，遼寧本溪人，四川大學哲學系2023級博士研究生，研究方向為中國生命哲學、易學。

「《易》教」所強調的是《易》的教化功能，是「從教人如何趨吉避凶出發，慢慢轉向人的倫理、道德價值和社會秩序不斷完善」¹的過程。而「《易》教」的呈現又因「《易》本」問題而產生出不同的詮釋進路。所謂「易本」是指《易》為何而作，其根本屬性為何的問題。其中，朱子「易本卜筮之書」的論斷深刻影響了後世對於《易》的理解。雖然在學理上朱子認為「卜筮」並不只是占卜，而是一個做工夫的過程，²但從現實來看，其也不可避免地隱藏著將工具性「卜筮」置於實踐性「窮理」之先，即工具性壓倒道德主體性的詮釋風險。在清代儒學經世致用的整體向度下，巴蜀易學呈現出融會儒道、貫通漢宋的學理特色，此區別於同時代的釋《易》特點。劉沅作為清代巴蜀易學研究之殿軍³，其易學理論正是在反思與回應宋明易學內在困境下建構起來的。然考察其文本及思想，劉沅主要是以朱子及其易學思想為對話對象。面對朱子學說這種詮釋風險，劉沅提出「以善統卜」的解釋路徑，其將「卜筮」置於「道德」前提之下，此不僅回應了朱子學的理論張力，更是將《周易》塑造成在日用倫常中「順性命之理」的道德實踐體系。

當前學界對劉沅的研究，多集中於「心性論」及「先天後天」的探討，而對於其易學內部針對朱子學的批判性對話及自身理論建構的分析則相對不足。忽視這一問題，不僅無法探究劉沅易學的問題意識及來源，亦無法彰顯朱子易學在清代巴蜀地區的影響與意義。基於此，本文嘗試系統分析劉沅對《易》之功能的再詮釋，即作為占驗吉凶、具有決疑功用的卜筮，何以在劉沅的詮釋過程中轉化為勸善修身的道德實踐活動。換言之，劉沅如何通過「以善統卜」對朱子所強調的「以卜設教」進行邏輯重構，及如何在其工夫論中得到展開，以回應當時儒學所面對的現實問題。

1 以卜設教：朱子論《易》的本質與教化功能

「卜筮」之於易學體系來說是極為重要的方面。它所面對的是一種「抉擇」，而這種抉擇所指向的是人置於這個世間時所面對的諸多問題與疑惑。所以「易」本為何、為何而作，其與「卜筮」之間的關係等問題，一直是研究《周易》時必然要面對和回答的。雖然《周易》從《易經》卜筮決疑到《易傳》的正性命，經歷哲學化的轉變與發展，但是其「卜筮」的外殼依然受到關注。而其中隱含的真正問題則是「卜筮」與「義理」之間的解釋張力。

在易學詮釋史當中，《周易》的諸多問題始終是圍繞「卜筮」與「義理」而展開。先秦典籍當中，多記載通過占卜以獲得某一問題的「神」的回覆之案例。同時，解占中常運用《易》之話語。而這樣一個過程，使《易》的占卜訴求轉換為道德訴求，即「《周易》正是對先秦卜筮傳統的系統總結和提升」

¹ 李群：《朱熹「〈易〉教」思想研究》，北京：中國社會科學出版社，2024年，第39頁。

² 梁從峨：《精粗之間：朱子卜筮思想的工夫論義涵》，《朱子學研究》2025年第1期，第36-51頁。

³ 舒大剛，李冬梅：《巴蜀易學源流考》，《周易研究》2011年第4期，第25-33頁（具體頁為33頁）。

¹。在帛書《易傳》當中就體現了以「德」解《易》的路徑。而荀子所言「善為《易》者不占」，一方面其承認《易》具有「占」的功能，另一方面則強調「善為易者」則不去「占」。其原因正在於《易》顯天道，如果能夠認識天道，則不需要「占」。而且，據《荀子》文意，其指出「知」「行」應該一致，據《易》而占，則是不知《易》，即知《易》者在其行動上亦能夠完全實踐出《易》。《荀子》正是將《易》之工具性轉換成一種實踐理性，以使「知行」「內外」相貫通。自此，《易》之卜筮與《易》之義理（德）相併行，互相發明。而經王弼、程頤等人註解，《易》之義理（德）超越工具性的卜筮，成為解《易》的一種重要方式。

漢代學者將《易》與卦氣、納甲、術數、陰陽五行及讖緯等方式和思想相結合，形成了以「卜筮」為立足點的漢代易學。從魏晉王弼以「義理」釋《易》始，《易》的卜筮性則有所弱化，代之由《經》《傳》相結合，以闡發其辭句中所蘊含的思想內容。相較於漢易的繁瑣複雜，義理解《易》更加地直接與簡易。至清代，易學的發展表現為三個方面，「一是清初宋易衰落與易學辨偽之學興起期，二是清中期（乾嘉）漢易復興與漢易重建期。三是清後期（道光以後）漢易衰微期」²。但在這個演變過程當中，以程朱為主的宋易義理之學依然貫於其中，即使在形式上出現了批評義理與圖書，提倡訓詁與象數等，其目的則是「憑藉訓詁和考辨的方法，通過對於文本的詮釋，主觀上力圖重新複製和再顯文本的本義和作者的真實生活」³。

其中，宋代朱熹所提出的「易本卜筮之書」，對後世易學研究有著深遠的影響。朱子對於此觀念的重提，既是考察史實、細究文本的結果，同時也是對於當時流行觀念的批評與反對。當然，朱子提出此觀點之目的並非只是「還原」《易》的本來性質，而是在「卜筮」的基礎上，建構出一套道德教化理論。其言：

古人淳質，遇事無許多商量，既欲如此，又欲如彼，無所適從。故作易示人以卜筮之事，故能通志、定業、斷疑，所謂「開物成務」者也。⁴

上古民淳，未有如今士人識理義嶢崎；蠢然而已，事事都曉不得。聖人因做易，教他占，吉則為，凶則否，所謂「通天下之志，定天下之業，斷天下之疑」者，即此也。及後來理義明，有事則便斷以理義。⁵

朱子認為，上古百姓淳樸，處於矇昧未開的狀態。所謂「淳質」是強調當時人民對於事物之理認識

¹ 吳飛：《知幾與稽疑——略論易學的命運觀及其性命論意義》，《周易研究》2024年第1期，第5-14頁（具體頁為第5頁）。

² 林忠軍：《清代易學演變及其哲學思考》，《社會科學戰線》2016年第12期，第11-20頁（具體頁為12頁）。

³ 林忠軍：《清代易學演變及其哲學思考》，《社會科學戰線》2016年第12期，第11-20頁（具體頁為20頁）。

⁴ 朱熹：《朱子語類》卷第六十六，黎靖德編，王星賢點校，北京：中華書局，1986年，第1620頁。

⁵ 《朱子語類》卷第六十六，第1620頁。

並不多，遇到事情則多無所適從，所以聖人才「作《易》示人以卜筮之事」，來幫助百姓斷疑。

在朱子看來，卜筮的功能並非侷限在決疑，它還能引申出「通志」「定業」，如按照朱子所言之語序，「斷疑」的功能則在此兩者之後。由此可以看出朱子雖然強調「卜筮」，但他的目的更是在確立「卜筮」的基礎之上，推出「《易》以卜筮設教」的觀點。鄭可學問朱子：「易以卜筮設教。卜筮非日用，如何設教？」朱子回答說：

古人未知此理時，事事皆卜筮，故可以設教。後來知此者眾，必大事方卜。¹

古人並不瞭解事物之理，所以遇事必會卜筮。因此，凡遇事便卜筮，卜筮已經成為古人賴以使用的決疑方式，而且這種方式已經深切地置於其日常生活當中。

可見，朱子認為「卜筮」作為一種手段被保留下來，同時又通過卜筮以「設教」。設教正是以「示吉凶」的方式教化和引導人民知善惡。其言：

蓋易之為書，因卜筮以設教，逐爻開示吉凶，包括無遺，如將天下許多道理包藏在其中，故曰「冒天下之道」。²

《易》中的每一爻都蘊含相應的道理，而《易》則將天下道理都包藏其中。卜筮者通過卜筮以獲得其中所蘊含的道理，並用之於身。而經由「知」者對於《易》的運用，其中所蘊含的道理則逐漸呈現出來。

如前所言，卜筮已具有日用性。而通過此，必然會使「道理」隨著卜筮的應用而逐漸被接受。這樣，《易》就實現了由「卜筮」到「設教」的過程。所以，朱子批評人們對於《易》性質的認識，其言道：

易本卜筮之書，後人以為止於卜筮。至王弼用老莊解，後人便只以為理，而不以為卜筮，亦非。³

如果只將《易》認作是「卜筮」之書，則有侷限。但單將《易》歸之於「理」之書，亦是不正確的。而應該將二者相貫通，才能真正彰顯《易》的本質。質言之，朱子所強調的「《易》本為卜筮之書」，更多是在「用」的層面來理解《易》。他通過對於《易》本質的確立，展現出《易》的「設教」之用。整體而言，朱子認為，並不能將「卜筮」與「設教」分為兩段。「在朱熹看來，卜筮乃是聖人作《易》的原初語境，只有在卜筮的視野下才能把握《易》的本義，也才能實現其人人可用、意義無窮的實踐性功效。」⁴

但是在伏羲畫卦與「理」之間的關係上，朱子言：

¹ 《朱子語類》卷第六十六，第1621頁。

² 《朱子語類》卷第七十五，第1924頁。

³ 《朱子語類》卷第六十六，第1622頁。

⁴ 張克賓：《朱熹易學思想研究》，北京：人民出版社，2015年，第72頁。

今人才說伏羲作《易》，示人天地造化之理，便非是。自家又如何知得伏羲意思，兼之伏羲畫卦時亦無意思，他自見得個自然底道理了，因借他手畫出來耳，故用以占筮無不應。¹

如果從這個觀點來看，朱子認為「卦」中並未有個「理」，即朱子認為伏羲畫卦時並未預設一個道德意圖，只是一種單純的對自然之象的描摹。但這所隱含的問題是，既然卦畫本無道德之理，那在使用時又如何能夠起到教人的作用呢？從而是否會直接導致《易》中「卜筮」的工具化問題？

2 以善統卜：以道德為前提的卜筮觀重構

劉沅承繼了朱子「卜」可以「教」的觀點，但其並不認同「卦畫」本「無意思」的論斷，即在劉沅的體系中，不允許「卜筮」在邏輯上先於「道德」。因此，相較於朱子以「卜筮」先於「道德」的觀點，並由此提出的由卜筮以達教化的路徑不同，劉沅則是通過對於「卜筮」和「義理」的重新解釋，從而提出「卜筮為易之大端」的觀點，並以「善」統攝卜筮，即劉沅認為，卜筮雖然為《易》系統當中重要的一部分，聖人借用「卜筮」的形式以教人，但卜筮的前提在於以善教人，而非決疑。可以說，朱子強調通過卜筮之用上溯教化之體，而劉沅則是強調道德之體下貫到卜筮之用。故而劉沅批評朱子之論。

朱子曰：聖人作《易》，本是使人卜筮以決所行之可否，而因以教人為善。似說倒了。聖人自是以善教人，因愚民百姓不能盡明善以誠身，特假象數以昭理，則惟其理介兩可而不能決者，則卜筮決之，非謂平日不講窮理功夫，專恃卜筮以定指歸也。故曰卜以決疑，不疑何卜？²

劉沅在這裡對朱子的觀點進行了反思與修正。他認為朱子將《易》之「決疑」與「教人」的關係「說倒了」。即將作為工具性的卜筮作為了聖人作《易》的目的。

劉沅強調，聖人作《易》的目的在於通過道德以教化人民，只是因為普通百姓不能明白《易》中的道理，所以才借用象數以彰顯其中所蘊含的道理。而朱子則認為《易》為卜筮而作，即使朱子肯定卜筮亦具有教化的作用，但這已經是第二層意思。質言之，對於二者的關係，劉沅和朱子形成了「教人——卜筮」和「卜筮——教人」兩種不同的對於《易》的認識。但劉沅對於朱子的批評，或並非針對於朱子所言之本身，而是在批評朱子之論所產生的影響，即其理論在表面上所呈現出的重視卜筮而忽視義理的情況。因為在劉沅的理論當中，並非完全否定朱子，而是有調和其觀點的傾向。朱子指出「易以卜筮用，道理便在裡面，但只未說到這處。」³而且「易為卜筮而作，皆因吉凶以示訓戒，故其言雖約，而所包甚廣。」⁴由此可見，朱子將義理置於卜筮的話語體系當中，而劉沅則進一步指出，卜筮是聖人進行教

¹ 《朱子語類》卷第六十七，第 1658-1659 頁。

² 劉沅著，譚繼和，祁和暉箋解：《周易恆解》，成都：巴蜀書社，2016 年，第 6 頁。

³ 《朱子語類》卷第六十六，第 1635 頁。

⁴ 《朱子語類》卷第六十六，第 1626 頁。

化的一種方式。概言之，二者在邏輯前提和解釋路徑上有所不同，但這並不意味著二者之間必然存在矛盾，只是劉沅在其易學體系當中，更凸顯「善」的先導性。

同時劉沅認為卜筮之決疑功能的真正呈現，一定是在「窮理工夫」的基礎上才能完成。如果凡事只憑借卜筮以決疑，則會導致忽視窮理修身。因此劉沅提出「卜以決疑，不疑何卜？」通過卜筮所決之疑，當是「其理介兩可而不能決者」之疑。所謂「兩可」是指，其所疑慮不能決之事有兩種選擇，而這兩種選擇皆符合一定的道理，或都具有存在的合理性。此時，道德原則無法進行「決」，只能通過卜筮的手段輔助決策。因此，從劉沅的角度，「兩可」所呈現的是一種道德困境，而卜筮正能夠補足這種困境所帶來的問題。而且這種對於道德衝突的選擇，其實更能凸顯出道德主體的能動性。道德主體對於卜筮的結果並非是被動的接受，而是以「理」作為前提的主動選擇。

在劉沅的理論當中，普通百姓並不能自覺地通過修身而識得「善」，所以「象數（卜筮）」作為一種輔助工具，幫助人們在「兩可」當中做出選擇。總而言之，劉沅通過對於朱子的批評，真正要呈現出的是儒家倫理在具體實踐當中必然會遭遇到的「道德困境」。這種困境的解決，只在「理」所統攝下，通過卜筮的手段來實現的「理」與「事」之間的動態平衡。因此，劉沅是以「善」為最高的道德原則，但在實現這種道德原則的過程中，必然會出現「兩可」的情況，因此需要「卜筮」以決之。可見，劉沅對於「教人」與「卜筮」的真正理解應當是「教人——卜筮——教人」這種不斷推進的過程。但不可忽視的是，「卜筮」一定是以「教人」為理論前提。只有在這個前提下，「卜筮」才能真正的在道德層面上得到展開。這體現了劉沅在反思、批判與實踐的過程當中，以期迴歸儒家以德為本的努力。

在易學史中，關於《易》之功能的討論成為其重要議題。根據《周易》古經即可看出，《易》本身便具有「卜筮」與「教化」的雙重功能，而二者之間的張力與調和，又始終貫穿其中。在清代，儒學發生「經世致用」的學術轉向，劉沅以「恆解」方式貫注儒經，對於此問題，形成了「教化《易》之體，卜筮《易》之用」的獨特詮釋路徑，對於這種詮釋路徑，亦可概括為「以善統卜」。此不僅為傳統易學提供了「實踐」指向，更使「善」與「卜」相貫，而非判為兩截。

所謂「以善統卜」，是以「善」為最高原則，卜筮是作為勸善修身的手段而非目的，即劉沅認為應以道德實踐統攝卜筮。卜筮雖然有決疑的作用，但是這種作用是作為輔助而存在的，因為卜筮結果的選擇應該基於道德原則，換而言之，只有當道德原則限於「兩可」的困境時，卜筮才具有輔助決策的價值。而當所面對之事，在道德原則下已經呈現出可與不可，則卜筮結果則處於「無意義」的狀態。或言，此時的卜筮活動是行動主體在缺乏道德原則下所進行的無意義的活動。質言之，劉沅認為卜筮的合理性是依賴於「窮理盡性」的道德前提。此既批評了朱子「《易》為卜筮之書」的觀點，同時修正了由

此所導致的體（善）用（卜筮）倒置、忽視「窮理」的功利性卜筮及對《易》之「窮理盡性」的遮蔽等問題。劉沅在其批判當中，試圖揭去《易》的工具化傾向，以期回到孔子的「以順性命之理」。而這種詮釋路徑，其實亦是清儒對於宋明理學的空疏之學的回應。質言之，相較於朱子「卜以設教」在邏輯上強調《周易》本為卜筮之書，而在運用的過程中起到了教人的作用，劉沅的「以善統卜」則直接認為《周易》本為教人之書，卜筮只是《易》的重要組成部分，而教人的方式就是作為道德之「善」。

3 何以為「善」：劉沅對「善」的多重闡釋

劉沅在批評朱子「易本卜筮之書」的基礎上，將「卜筮」置於「道德」之下，形成了「以善統卜」的解釋路徑，即以「善」來統攝「卜筮」。而「善」在劉沅的理論建構中，並不是一種模糊的道德概念，而是「太極」之德在人性中的直接呈現，同時亦是聖人作《易》以教人的根本目的，以及「卜筮」活動發揮其決策與教化功能的前提。整體而言，「善」可以從本體、教化和工夫三個層次來分析。

其一，作為本體之善，即是「性命之理」的本然狀態。劉沅在註解「繼之者善也，成之者性也」一句時言：

繼，接續不息意。善，謂理之元。成，凝成有主意。性，謂人所秉之正。仁以其慈祥愷惻之心名，知以其明辨精詳之見名，一理而各得其氣質之近者也。承上言此陰陽之理在天者，本無駁雜偏倚。承此渾然粹然者，以繼其初，則所謂善也。知其本屬至善而全陰陽之正，以成其為人，則所謂性也。善者純粹之名，性者所以生之名。全此善性而氣質有陰陽之不同，則有仁者、知者之異。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，其見不同，其理則一，要皆性中至善之理。百姓無仁知之德，則日在陰陽理氣之中，雖未曾離以為用，而不知其為道也，故君子鮮焉。¹

劉沅明確指出「善」為「理之元」，即認為「善」並非是後天的具體道德屬性，而是在「理」之發端處便存在的純粹本質，其具有「無駁雜偏倚」的本然狀態。「善」在劉沅這裡，是一種超越一切具體善之行為和一切經驗判斷的形上範疇。對於「善」與「性」之間的區別，劉沅認為「善」「性」從「繼」「成」的角度來看，「善」是人承繼「陰陽」之理的元始狀態，此狀態是純粹無雜的；而「性」則是指此「善」凝成於人生命之中，為人之所以為人的本質。而從「名」上來說，「善」是就其根源而言的稱謂；而「性」則是「善」落實於具體生命中的，使其所以成、所以生的名稱。但二者又是一體的，「善」更多是就本源上來說，而「性」則是指向人性之實存。劉沅指出，「性」之「善」從本源角度來看並無差異，但是人因「氣質」不同，故而人在實踐與呈現「善」時則會出現不同的表現，此即「見仁」與「見知」的區別。因此，「善」之不同並不是「善」本身存在異疏的情況，而是因為人稟陰

¹ 《周易恆解》，第201頁。

陽之氣的原因影響了「善」的呈現。而且劉沅還強調，「善」並不是人之外的懸設之物，而是存在於百姓日用及行為當中。但由於「百姓無仁知之德」，即對仁德的認知能力有限，並不能自覺體認此「善」，此正是聖人強調教人的援引。總之，劉沅通過這段論述，既肯定了「善」作為「理之元」的本體意涵，同時又揭示了現實中人性各異的情況，為「以善統卜」從人性論方面提供了理論支撐。

其二，作為教化之善，即聖人作《易》的根本宗旨。如前所論，劉沅批評朱子將「卜筮」與「教善」說倒了。劉沅強調「聖人自是以善教人，因愚民百姓不能盡明善以誠身，特假象數以昭理」，由此可以看出，劉沅認為聖人作《易》的根本目的正在於「以善教人」，而「卜筮」「象數」都是使百姓「明善」的具體方式。從而強調《易》之本旨在於教化，而非卜筮。劉沅指出「因愚民百姓不能盡明善以誠身，特假象數以昭理」，由於普通百姓缺乏自覺體認「善」的能力，亦無法通過純粹的義理思辨來明善修身。因此聖人才使用百姓能夠直接把握的具體形式以達到「昭理」的目的。但劉沅一再強調，「卜筮」只是呈現《易》的一種重要方式，而不是《易》本身。劉沅通過「象數」將「理」昭於百姓日用當中，使百姓通過象數而知吉凶善惡，並由以修身，有修身以明理，由明理以復性，最終實現純粹無雜的「善」的本然狀態。質言之，「以善教人」可以從兩個方面來講，一是通過「善」來教化百姓，是百姓在「卜筮」的活動中明理；二是教化百姓的目的在於明善、修身與復性，即對本然狀態之復歸。因此，「善」既作為教化的具體方式，同時也是教化的具體指向。

其三，作為工夫之善，即「復性命之正」的道德實踐。「善」不僅作為形上本源和教化目的，同時還作為一種實踐的工夫。劉沅多次強調，「善」並未離百姓之日用，即人的一切行為其實都是在「善」當中，而其行為的最終努力亦是呈現出「善」。但是人由於氣稟不同，從而導致「性微」與「命危」。其言：

人本天地之正而生，未生以前為先天，既生以後為後天。先天陰陽之正，性立而命凝，太極之渾然者如天地，故人性皆善。後天陰陽之交，性微而命危，太極之粹然者非本來，故有人心道心。去人心以純道心，化氣質而存天理，使返乎陰陽之正而已。人心陰欲，道心天理。道心全，而知覺運動之心皆當天則，由性以該命，天人之所以合。人心多，而仁義禮智之性皆局物囿，命濁性漓，天人之所以分。¹

劉沅強調，道德實踐的本質在於「去人心以純道心，化氣質而存天理」。先天之正即為「道心」，為「天理」。所謂「先天陰陽之正」，是指陰陽之氣不偏不倚，各有其位，各有其職，二者相輔相成。而「陰陽之交」是強調陰氣和陽氣之間出現了交斗的情況，即由於「亢」而出現了「龍戰於野」。陰氣凌盛於陽氣而產生爭鬥，其結果是「其血玄黃」，反之亦然。劉沅指出，陰陽二氣在先天時處於「和

¹ 《周易恆解》，第240頁。

平」的狀態，而後天陰氣盛，從而使「太極之粹然者非本來」，由此產生了「人心」「道心」。但這並非強調人有二「心」，「人心」的產生是由於「陰」多，而「陰」在人性論與工夫論層面，所指向的是「欲」，故而劉沅指出「人心陰欲」，即「心」本位純粹無雜的狀態，但是受陰氣所遮蔽，從而導致其非本來之正，而有偏斜，故稱為「人心」，而本然之心則稱之為「道心」。因此劉沅在提出「人心」與「道心」之間的工夫時，所使用的是「純」字，去陰欲以使心變得純正，而這個工夫過程也正是「化氣質而存天理」的「復性」過程，即迴歸於本然之「善」的狀態。

4 立「善」之本：「性命之理」的內涵及其本體地位

由上觀之，「善」不僅作為超越世俗之「善」的形上本源，同時也是教化之目的與實現復性的具體工夫。其構成了「以善統卜」的根本原則。之所以如此，正在於「善」本為「性命之理」的本然狀態，因此，不論「善」的具體內涵與層級如何，其實質皆是「性命之理」的展開與落實。

劉沅主「四聖」作《易》之說。劉沅指出，「卦」為伏羲所畫，「卦辭」為文王所作，「爻辭」為周公所作，「十翼」為孔子所作，並強調「十翼」與「經」構成《易》之整體。劉沅認為《易》為聖人所作，故《易》所呈現的均為聖人之意，即《易》實為聖人道德教化之書。基於這種認識，劉沅將卜筮活動納入到道德實踐框架下，強調「道德」為「卜筮」的理論前提。劉沅指出，「卜筮」為《易》之大端，而《易》之本旨則在於「順性命之理」。換而言之，「順性命之理」不僅作為《易》之本旨，更是使本體與實踐達到貫通的主要內容。劉沅在本體論方面，通過對於宋明本體的反思與批評，在吸收與批判理本體、氣本體以及心本體的基礎之上，援引《周易》中「太極」之論，將理氣含於其中，以復歸於傳統儒家的「太極」並重構「太極本體」，並在此理論邏輯的基礎上展開其順性命之理。

劉沅在闡釋「性命」關係時，雖然借用了道教的「性命」觀念及其修養方式，認為應當「性命雙修」。但是劉沅指出，此理論之基礎亦是出於對太極本體的闡釋。其言：「性命者，乾坤之正理也。乾陽在人為性，坤陰在人屬命，性命合而成一太極。」¹劉沅認為，乾陽為性，坤陰為命，乾坤只一太極，陰陽只一太極，性命亦只一太極，二者不能判為兩橛。乾坤就「天道」而言，「性命」就「人道」而言，劉沅通過對於「太極」的闡釋，順理成章地將「天道」與「人道」相貫通。

同時劉沅指出：

性命者，乾健坤順之自然凝精者也。陰陽剛柔仁義，皆此性命之理所發見，陰陽以氣言，柔剛以質言，仁義以德言，其實一而已。²

¹ 《周易恆解》，第 246 頁。

² 《周易恆解》，第 246 頁。

《易》以天、地、人為「三才」，三才又各有其「性命之理」。劉沅認為「性命」是「乾健坤順之自然凝精者」，而推之上去，即為「太極」。劉沅指出，「性命」與「太極」之間為「體用」關係。「陰陽」「剛柔」「仁義」皆為「性命」，故而「以性命明太極之真也」¹。「太極」是無形而實存，如欲凸顯其實存性，則是通過「性命」。由這種表述，劉沅為太極賦予「仁義」之內涵，此即為「人道」的彰顯提供了本體上的道德根源。

劉沅批評先儒依於《中庸》「天命之謂性，率性之謂道」²而理解「性命」，「只知在天為命，在人為性」，但是對於「陰陽剛柔仁義之理不明」。³劉沅為了進一步強調二者之不可分，其指出：

陰陽則其氣之用，剛柔則其質之成。然無氣不能成質，無質何以寓氣？以之分配天道地道，亦第就人之所見言，以明天地皆性命耳。若竟剖為兩橛，理豈通哉。⁴

劉沅認為「太極」是理氣之彙總⁵，而陰陽為太極之作用，天地萬物的產生在於陰陽二氣之摩蕩而產生；剛柔為太極之情質，即萬物產生之後的具體性狀。因此如果沒有「氣」太極不能使萬物產生，而如果沒有具體的形質，「氣」又沒有寄寓之所。就此而言，不論是陰陽、乾坤、天地，皆是從人的角度對「太極」的認識，而這種認識所產生的結果便是將太極「剖為兩橛」。正如劉沅所言，不論缺少哪一方，另一方均無法得到呈現，或者說是失去其作用，這種「判」的方式其實就是割斷一貫之「理」。

劉沅極力強調太極之不二性，目的正在於指出「性命」之不分。

性，天理也。命，天根也。性寄於命，是以有此天理，而後成此身形；命寄於性，則既成此形質，而或轉其天性。仁則葆乎性之良，義則節其命之正，不特存諸中者為仁，發於外者為義。而一念之剛柔，仁義之用以分；太極之渾涵，仁義之體以固。一如天地之陰陽剛柔分著其用，未嘗不共成其功也。

6

劉沅指出，在論述「立人之道曰仁與義」時，是就天道之言，此時並不雜於「氣質」。他強調「性」「命」之間是相寄的關係，並非言存之於內為「仁」，行之於外則為「義」，二者是「共成」的。

由此，通過梳理劉沅對「太極」的重構與「性命」之間關係，以確立「性命之理」的本體地位，而這正為理解「性命之理」與「以善統卜」的內在聯繫提供了必要的理論說明。「善」作為「性命之理」的存在狀態，絕非是外在於人的道德教條，而是「性命之理」落實於人的本然狀態。《易》之「卜筮」

¹ 《周易恆解》，第 246 頁。

² 《中庸恆解》，第 89 頁。

³ 《周易恆解》，第 240 頁。

⁴ 《周易恆解》，第 240 頁。

⁵ 《周易恆解》，第 9 頁。

⁶ 《周易恆解》，第 240 頁。

之所以必須以「善」為前提，正在於「善」本身就是「性命之理」的內在規定，背離了「善」即背離了「性命之理」，也就是背離了《易》之本旨。如前所言，「卜筮」之決疑作用是在兩種選擇皆合於「理」的情況下才能夠呈現，這樣「卜筮」被限定在「性命之理」的框架之下，即「卜筮」不能代替「窮理」的具體工夫，同時也不能凌駕於道德判斷之上。同時「卜筮」亦不能理解為獨立於道德之外的技術手段，而是一種統攝於「性命之理」的輔助方式，它以吉凶明善惡，從而導人以向「善」。而這個復善過程的實現，正在於聖人之教，即教人體認「善」，而「體認」所對應的工夫正是「順性命之理」之「順」。

5 道德實踐：「順」作為具體實踐方式的工夫論展開

「性命之理」作為「善」得以確立的基礎，為「以善統卜」提供形上保障。然而，劉沅並未簡單地強調知與行的貫通，而是在確立形上之知之下，將其導向日用倫常的道德實踐。因此「性命之理」指向的不僅是一個本體問題，更重要的是以「順」為實踐方式的工夫論問題。劉沅在《周易恆解》當中多次強調，孔子認為聖人作《易》的目的在於「順性命之理」。其言：

聖人所以教人窮理盡性以至於命，而夫子曰聖人作《易》，將以順性命之理，正謂此也。¹

劉沅主四聖易之說，認為伏羲畫卦、文王作卦辭，周公作爻辭，而孔子作「十翼」。此即強調，聖人「教人窮理盡性以至於命」與孔子所言「順性命之理」是同樣的旨趣。劉沅認為，在這兩句中，孔子真正所要表達的是，既要知本體，又應識工夫，即知性命之本體，與識作為「順」的修養工夫。此兩者在劉沅的體系中，當是不分不離的。換而言之，劉沅雖然承認「卜筮為易之大端」，但其更強調《易》之本旨在於依於「順」而展開的對於「性命」的實踐活動，而不僅只是停留在理論建構。

「順」既然作為一種工夫，其義為何，應當先有一個梳理。「順」在甲骨文字形中為，從從對於字，甲骨文更多寫為，左右為之形，中間為水流，指河流。東漢許慎解「𠂔」為「貫穿通流水也」²，強調大水從地上穿過，遂成這樣一種樣態。段玉裁將其與「𠂔」相對比，認為大於。³但此字除了可以從「象形」的角度來理解，亦可以從「闡釋」的角度來分析。根據甲骨文字形，字兩邊之形為岸，中間以短豎表示水流，即有水沿河岸而流的意涵。同時水性向下，如此合而言之，「𠂔」在字義上不僅表示「水流」，而且還強調了水在流淌時，一方面受自身「性」的限制，另一方面受其環境的限制。兩者共同構成了「水流」的樣態，同時亦凸顯水流的「狀態」。

而「順」字右邊的「頁」，甲骨文為，象一個大眼睛的人。這個字形在甲骨文「順」字的字形當

¹ 《周易恆解》，第19頁。

² 許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》，杭州：浙江古籍出版社，2007年，第568頁。

³ 《說文解字注》，第568頁。

中表現得更清晰，即這個人的身體向下彎曲，眼睛隨著身體的弧度向下看前面的「ㄩ」。可見，「頁」作為觀察的主體，「ㄩ」作為「頁」所觀察的對象，共同呈現出「順」的意涵。「ㄩ」在這裡體現了兩種不同的功能，一是起到「鑑」的作用，即人將水作為鏡子，以觀察自身，從而引申為「自省」的行為；二是，「ㄩ」作為被觀察對象，人通過觀察水流，而獲得水流之理，即「順」，進而言之，人通過對於外物的觀察，而獲得自然之理以從之。此則是將「人」置於「順」的文字闡釋當中，從而凸顯出「人」在其中的意義。在傳統釋義中，《說文解字》解其為「理」¹，引申出謹慎、合理、道理，亦或通「訓」，表示教誨諸義。

如上所析，「順」所體現的工夫，並非是一種被動的動作，而是主體在明「性命之理」的基礎上的主動遵循。它是人通過身心修養與實踐，使自身生命與天地道德相一致的積極過程。在「順性命之理」的語義當中，可以理解為「天人合一」，或者更準確的說，是回到「天人合一」的方法。劉沅認為「性命」分為「先天」與「後天」，其言：

易之陰陽剛柔，全法天地以立人事之則，要無非「順性命之理」。人本天地之正而生，未生以前為先天，既生以後為後天，先天陰陽之正，性立而命凝，太極之渾然者如天地，故人性皆善；後天陰陽之交，性微而命危，太極之粹然者非本來，故有「人心」「道心」，去「人心」以純「道心」，化氣質而存天理，使返乎陰陽之正而已。²

劉沅指出，人在生之前，天人相合，因此其性為善；而出生之後，其性被外物所囿，所以天人相分，所導致的便是「命濁性漓」。之所以有「人心」「道心」之分，正在於此。簡而言之，劉沅指出，「道心」為善，「人心」為濁漓，所以需要「去人心以純道心」「化氣質而存天理」。而其方法在「順性命之理」而「復性命之正」。就人而言，所順之「性命之理」即為包括仁義禮智之「道德」，而復之「性命之理」即為人心之正的「善」。質言之，「順性命之理」在劉沅的道德實踐語境下，一方面強調要知道先天之善，另一方面的應該清楚後天環境和事物對人所產生的囿梏，而性命、先天後天又本是不能被割裂開的，所以這就為由後天返回先天奠定了理論基礎，即「順」性命之理，衝破後天環境所帶來的限制和遮蔽，以回到先天虛靜且充滿道德的「善」的本質。

在劉沅的工夫路徑當中，他將抽象的心性理論，完全收攝和貫徹在具體的、世俗的道德實踐當中，即歸於一個「善」字。劉沅的「性命」論正是承襲孟子的「性善論」發展而來。他認為人之性在先天包含仁義禮智等道德，但在後天則出現「物囿」的情況。從這個角度來理解劉沅所言「後天」，其所指向的正是人出生之後所面對一切客觀環境。但「後天」並非是對人的限制，而恰恰是對於先天之善的揭

¹ 《說文解字注》，第 418 頁。

² 《周易恆解》，第 240 頁。

示。因此，後天性命本身擁有向善和成德的必然趨勢和潛力。質言之「性命」本身就是一個善的實體和過程。因此，劉沅認為，人的根本問題不是「獲得」善，而是「恢復」那本有的善。但二者又處於同一個進路當中。前者所凸顯的是在日用倫常當中所做之「善」，正是在踐行天道，涵養善性，此正是「順性命之理」；而後者則是在涵養的過程當中，通過靜、省等工夫，收攝身心，讓本善得以自然流露。同時，二者又是一種互動關係，即「本善」是在道德實踐當中得到體現與驗證；反之，只有在道德實踐當中，心性才能得到磨鍊和提升。但整體而言，劉沅是在生活化、倫理化和實踐化的語境下來言「復性命之正」，如果脫離了日用倫常的實踐，則會落入到空談心性的窠臼當中。而就劉沅而言，道德實踐本身就是性命之學。而這也正體現在劉沅思想的力量所在。

6 餘論

劉沅的易學思想，以其「以善統卜」的獨特解釋路徑，在清代巴蜀易學中展現出鮮明的理論特色和實踐關懷。可以說，劉沅的易學建構主要是在與以朱子學為代表的宋明思想的隱形對話。劉沅在回應朱子「易本卜筮之書」論斷所隱含的主體道德性被遮蔽的風險時，既未完全採用漢易的象數方式，也未固守宋易所注重的義理闡發，而是以融合漢宋，會通儒道¹的方式，通過重構「太極本體」以貫天人，將「卜筮」嚴格限定在「窮理盡性」的道德前提之下，並以此消解「卜筮」與「義理」之間的張力。劉沅通過將「善」確立為最高原則，將卜筮從一個功利性工具轉化為道德實踐的輔助手段，使其僅在「道德兩可」的困境中才能發揮作用。同時，「順」作為「性命之理」得以實踐的工夫論，將抽象的理論落實於日用倫常之中，使易學成為在道德實踐視域下導人「復性命之正」的生活哲學。

但劉沅這種理論建構在一定程度上又會對自身產生限制。從《周易》本身來看，《易》的決策範圍包括婚嫁、軍事、祭祀等不同場景，而劉沅將「卜筮」置於「道德兩可」下的決疑活動，明顯窄化了卜筮的界限。雖然劉沅強調「道德」的優先性，但這卻很可能低估了卜筮在古人生活中的作用。而且，「兩可」所指向的是一種「道德」困境，其選擇項均是符合道德的，即「兩可」的判斷本身就是一種道德判斷。可以說，「兩可」的判定本身就要求卜筮主體具有道德判斷的能力，即具有一定的道德自覺，既然如此「卜筮」的輔助和決策功能在決策者的決策活動中如何起到「教」的功能？或者可以認為，「卜筮者」具有道德判斷，而求「卜筮」之人並無判斷能力，而此時卜筮者正是通過「卜筮」來教化求筮者。但這對於卜筮受眾來說，亦存在實踐困難，即如何將卜筮中的「象數」之「示」轉化為可以切身實踐的工夫。可以說，劉沅將「卜筮」置於「道德」之下，有其自身的理論與實踐意義，尤其是避免

¹ 戴森宇教授認為，「劉沅的學術思想主要來自家學、蜀學、理學、道教內丹學四個方面。」參見戴森宇：《面向教化的經學：劉沅經學思想研究》，成都：四川人民出版社，2023年，第29-36頁。

「卜筮」活動的工具化及卜筮者對於道德的忽視。但與此同時，劉沅對於卜筮的窄化從而消解卜筮的功用性與道德如何通過卜筮得到實踐，亦是不可迴避的問題。

當然，劉沅這種對於「卜筮」與「道德」關係的思考，是在清代儒學經世致用的整體向度下所提出來的。而且也與他對於《易經》和「十翼」之間的態度有關。劉沅強調孔子作「十翼」雖然提出了自己的觀點與術語，比如以「四德」解「元亨利貞」，但是劉沅認為，孔子並未背離「經」之原意，他是承順「經」來進行闡釋，並且將「象」「辭」中所隱含地道理更清晰的呈現出來。而「以善教人」這樣的論斷，正是劉沅在這種認知情況下得出來的。他視「經」與「十翼」為一整體，卦辭由卦畫而出，爻辭由卦辭而作，而「十翼」正是基於前三者而產生，故而四聖之意是相貫通的。但劉沅的確存在執「十翼」以解「經」的詮釋傾向。

就易學而言，劉沅之易學實有家傳，劉氏「世傳易學」，其祖父劉漢鼎著《易蘊發明》，其父劉汝欽亦發明易學思想，後遇野雲老人傳「心易之學」，劉沅在此傳統與實踐中建構其易學理論。而後，其易學亦對巴蜀學術發展有較大影響，鄭欽安師於劉沅而創中醫火神派，其弟子鍾瑞廷著有《易學探源》和《易象顯微》。除此之外，其《周易恆解》亦對巴蜀以外的易學發展有所影響，如馬振彪在其《周易學說》中常引劉沅之解，並對劉沅之說表示肯定。黃壽祺在《易學群書平議》中對劉沅之易學多有批評，更認為其為「大言」。而黃壽祺雖師於尚秉和，但亦學於馬振彪。故從馬、黃二人對於劉沅易學之態度，亦可窺見劉沅易學傳播與接受之一斑。

整體而言，劉沅的闡釋活動，正體現了他將義理下沉至民間社會的努力，通過「以善教人」的方式，將抽象的易學理論轉化為普通人可以理解和遵循的道德準則，從而真正實現了經典義理與百姓日用的貫通。他的這種努力，不僅為理解儒家經典由經學向實學轉化過程提供必要理論資源，尤其是在以巴蜀為地域範圍的儒學發展中具有重要地位。更重要的是，他所強調的在實踐中理解經典的方式，是對以往「以經證理」的超越與突破，為後世儒學的生活化、實踐化開闢了新的路徑，這也為近代巴蜀儒學的形成提供了活潑的理論資源。劉沅被譽為「川西夫子」，可見其教化範圍之廣，他將複雜抽象的義理下沉為普通民眾可以接受和遵循的行為準則，他的經學詮釋方式並未像「乾嘉學派」那樣重訓詁和考據，依然是從「義理」入手，但其對「義理」的闡釋與使用又與「實踐」相契合。可以說，包括解《易》在內經學闡釋並不是一種「學者」的解經活動，而是作為一位「夫子」所進行的教化活動。而他所面對的不僅是「文人」群體，更多的是普通民眾。而如何讓經典融於普通民眾的日常生活當中，這正是劉沅解經活動努力的方向。

參考文獻

- [1] 李群. 朱熹「《易》教」思想研究 [M]. 北京：中國社會科學出版社，2024.
- [2] 梁從峨. 精粗之間：朱子卜筮思想的工夫論義涵 [J]. 朱子學研究，2025(1):36-51.
- [3] 舒大剛，李冬梅. 巴蜀易學源流考 [J]. 周易研究，2011(4):25-33.
- [4] 吳飛. 知幾與稽疑——略論易學的命運觀及其性命論意義 [J]. 周易研究，2024(1):5-14.
- [5] 林忠軍. 清代易學演變及其哲學思考 [J]. 社會科學戰線，2016(12):11-20.
- [6] 朱熹. 朱子語類 [M]. 黎靖德，編. 王星賢，點校. 北京：中華書局，1986.
- [7] 張克賓. 朱熹易學思想研究 [M]. 北京：人民出版社，2015.
- [8] 劉沅. 周易恆解 [M]. 譚繼和，祁和暉，箋解. 成都：巴蜀書社，2016.
- [9] 劉沅. 中庸恆解 [M]. 成都：巴蜀書社，2016.
- [10] 許慎. 說文解字注 [M]. 段玉裁，注. 杭州：浙江古籍出版社，2007.
- [11] 戴森宇. 面向教化的經學：劉沅經學思想研究 [M]. 成都：四川人民出版社，2023.