

## 第七章

### 日本儒者對《論語》 「吾道一以貫之」的詮釋

#### 一、引言

孔子自述他的學問特質，兩度以「一以貫之」形容他所抱持的「道」（《論語·里仁·15 及衛靈公·3》），《論語》全書兩見「一以貫之」一語，千百年來東亞儒者眾說紛紜，索解無由，明代文學家賀復徵（1600?-1646?）說：「吾道一以貫之，千百年間未有明摘其蘊者」，<sup>1</sup>清儒劉寶楠（1791-1855）說此語「自漢以來不得其解」，<sup>2</sup>確屬的論。二千年來，東亞儒者對孔子「一以貫之」一語之疏解文字猶如夏夜繁星，難以計數。中日韓儒者說解紛紛，家自爲說，人各爲書，各是其所是而非其所非，諸家詮釋爭衡消長，構成東亞儒學史中值得注意的現象。

本章以德川時代日本儒者對孔子所說「吾道一以貫之」一語的解釋爲中心，先分析各家詮釋言論之內容，再從東亞儒學史角度，探討日本儒者對「吾道一以貫之」的解釋之特點，以釐定日本儒學思想之特質。

---

<sup>1</sup> 賀復徵編：《文章辨體彙選》（臺北：臺灣商務印書館，1983年景印文淵閣四庫全書本），卷590，頁13-14。

<sup>2</sup> 劉寶楠：《論語正義》（北京：中華書局，1990），上冊，頁152。

## 二、日本儒者對「吾道一以貫之」的解釋

日本德川時代各派儒者雜然紛起，各立門戶，不同學派之間既交互影響，又互相攻訐，其間之思想交涉極為複雜。就以最受日本儒者尊崇的《論語》為例，十七世紀伊藤仁齋推崇《論語》為「最上至極宇宙第一書」，<sup>3</sup>並撰《論語古義》、《語孟字義》特加闡發。但是古文辭學派大師荻生徂徠卻撰著《論語徵》對仁齋大加批評。各家對孔子所說「吾道一以貫之」一語之解釋論點各不相同，我們取其大同而略其小異，歸納日本儒者對這句話詮釋的兩個主要論點。

### （一）「吾道者，先王之道也」<sup>4</sup>

德川儒者詮釋孔子「吾道一以貫之」一語，首先值得注意的是：多數日本儒者都將孔子的「道」界定為社會政治意義的「道」，是經世濟民之道。日本儒者從所謂「實學」立場重新解釋孔子的「道」的思想傾向，早已出現於德川初期。十六世紀促使朱子學成為官學的關鍵人物林羅山（1583-1657）將孔子的「道」解釋為「日用所共由當行」<sup>5</sup>的「人道」。十七世紀古學派大儒伊藤仁齋對「道」的定義，取徑也與林羅山相近，仁

<sup>3</sup> 伊藤仁齋：《論語古義》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973），第3卷，論語部一，〈總論〉，頁4。亦見於：伊藤仁齋：《童子問》，收入家永三郎等校注：《近世思想家文集》（東京：岩波書局，1966，1981），卷上，第5章，頁204。

<sup>4</sup> 荻生徂徠：《論語徵》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》，第7卷，頁82。

<sup>5</sup> 林羅山：《聖教要錄》，收入井上哲次郎、蟹江義九編：《日本倫理彙編》（東京：育成會，1903），第4冊，卷中，頁20。

齋說：<sup>6</sup>

聖人之道，不過彝倫綱常之間，而濟人為大。故曾子以忠恕發揮夫子一以貫之之旨。嗚呼！傳聖人之道而告之後學，其旨明且盡矣。夫子嘗答樊遲問仁曰：「與人忠」，子貢問曰：「有一言而可以終身行之者乎？」夫子唯曰：「其恕乎。」孟子亦曰：「強恕而行，求仁無近焉。」可見忠恕二者，乃求仁之至要，而聖學之所成始成終者也。蓋忠恕所以一貫之道也，非以忠恕訓一貫也。先儒以為：「夫子之心一理渾然，而泛應曲當。惟曾子有見於此。而非學者之所能與知也。故借學者忠恕之目。以曉一貫之旨。」豈然乎哉？

仁齋在這一段解釋中，以「彝倫綱常」解釋孔子的「道」，並指出「濟人」才是「道」的核心，而不是如「先儒」（指朱子）所說：「夫子之心，一理渾然而泛應曲當」。換言之，在仁齋的詮釋中，「道」並不是如朱子（晦庵，1130-1200）所說是一種宇宙創生並運行的原理，而是社會政治運作的道德規範及其實踐。

---

<sup>6</sup> 伊藤仁齋：《論語古義》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》，第3卷，頁230-231。當代日本學者對仁齋學的反形上學性格，均有共識。例如石田一良就說，仁齋學是一種「絕對的人間學」，反對「天中心主義」的宋學，主張從人的立場來理解人。參看石田一良：《伊藤仁齋》（東京：吉川弘文館，1960，1973），頁140；並參考相良亨：〈人倫日用における超越--伊藤仁齋の場合〉，收入《相良亨著作集》（東京：株式會社ペリカン社，1996），第2冊，頁220-300。子安宣邦稱仁齋的思想世界是一種「人倫的世界」，其說極是。見子安宣邦：《伊藤仁齋：人倫世界的思想》（東京：東京大學出版會，1982），尤其是第1章，頁27-60。

仁齋之後，荻生徂徠將孔子之「道」的社會政治性格發揮得淋漓盡致，徂徠說：<sup>7</sup>

蓋孔子之道，即先王之道也。先王之道，先王為安民立之，故其道有仁焉者，有智焉者，有義焉者，有勇焉者，有儉焉者，有恭焉者，有神焉者，有人焉者，有似自然焉者，有似偽焉者，有本焉者，有末焉者，有近焉者，有遠焉者，有禮焉，有樂焉，有兵焉，有刑焉，制度云為，不可以一盡焉，紛雜乎不可得而究焉，故命之曰「文」。又曰：「儒者之道，博而寡要。」然要其所統會，莫不歸於安民焉者。故孔門教人，曰：「依於仁」，曰：「博文約禮」，為學先王之道以成德於己也。學先王之道，非博則不足盡之，故曰「博文」。欲歸諸己，則莫如以禮，故曰「約禮」。然禮亦繁矣哉，故又教之以「仁」。仁，先王之一德也，故謂先王之道仁盡之，則不可矣。然先王之道，統會於安民，故仁，先王之大德也，依於仁，則先王之道，可以貫之矣。故不曰「一」，而曰「一以貫之」。

徂徠解釋下的孔子之「道」是「先王之道」，「然先王之道，

---

<sup>7</sup> 荻生徂徠：《論語徵》，頁 83-84。徂徠這一段話可以部份地印證丸山真男（1914-1996）的學說。丸山論日本近代思想史的發展，認為是循「自然」到「人為」的軌跡進行。丸山真男指出，朱子學中的「理」或「天理」代表「自然」的秩序。朱子學的瓦解始於徂徠學對朱子學的批判，是日本思想邁向近代的先聲。參看丸山真男：《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版社，1976），第 1 章。中譯本：王中江譯：《日本政治思想史研究》（北京：生活、讀書、新知三聯書局，2000）。

統會於安民」。在「先王之道」中，完全沒有宇宙論、本體論或形上學的內涵。這種「道」是在時間與空間交叉作用之下的「具體性」的「道」，其中有禮樂兵刑、有制度造作、有仁義禮智，充滿了人民的苦難與先王的苦心孤詣。

除了仁齋與徂徠之外，日本儒者解釋孔子「吾道一以貫之」的「道」，均從「道」的社會性與政治性入手，例如龜井南冥（名魯，字道載，1773-1836）就這樣解釋：<sup>8</sup>

吾道者何？夫子身先王之道，故稱曰：「吾道」，門人稱之曰：「夫子之道」。何謂「先王之道」？唐虞三代之盛，禮樂刑政，一日萬機所施行，凡事之所徵見於文獻者，無不有道焉。能修其道，以訓天下者，是先王也，是以曰：「先王之道」。

龜井也以「先王之道」釋孔子的「道」，並以「禮樂刑政」為「道」的內容。日本儒者從具體性詮釋孔子的「道」，充分顯示德川時代儒者反宋學的思想氛圍。這一點將在本章第三節加以說明。

## （二）「一以貫之」解

其次，德川儒者所提出的第二項值得注意的論點集中在「一以貫之」這句話。日本儒者對「一以貫之」的解釋言論要點如下：

1. 「貫，統也」：早在十七世紀古學派大師伊藤仁齋就解

---

<sup>8</sup> 龜井南冥：《論語語由》，收入《日本名家四書註釋全書》，第4卷，頁63。

釋說：<sup>9</sup>

貫，統也。言道雖至廣，然一而不雜，則自能致天下之善，而無所不統，非多學而可能得也。〔...〕曾子以為，忠恕足以盡夫子之道也，因為門人述夫子一以貫之之旨如此。〔...〕夫道一而已矣。雖五常百行，至為多端，然同歸而殊塗，一致而百慮。天下之至一，可以統天下之萬善，故夫子不曰「心」，不曰「理」，唯曰：「吾道一以貫之」也。

仁齋以「統」釋「一以貫之」的「貫」，採用的是何晏（平叔，190-249）與皇侃（488-545）的解釋。何晏註云：「善有元，事有會，天下殊途而同歸，百慮而一致，知其元則眾善舉矣。故不待多學，一以知之也。」<sup>10</sup>皇侃疏云：「道者，孔子之道也。貫，猶統也，譬如以繩穿物，有貫統也。孔子語曾子曰：『吾教化之道，唯用一道以貫統天下萬理也。』故王弼曰：『貫，猶統也。』夫事有歸，理有會，故得其歸，事雖殷大，可以一名舉總其會，理雖博，可以至約窮也。譬猶以君御民，執一統眾之道也。」<sup>11</sup>伊藤仁齋的解釋本於何晏與皇侃的註疏。

自仁齋以下，日本儒者多以「統」釋「貫」，例如照井全都（1818-1881）解釋「吾道一以貫之」一語時說：「一者，不二之謂也，言不變。貫者，統也。之字設字，蓋指交際之道也。」

---

<sup>9</sup> 伊藤仁齋：《論語古義》，頁 53-54。

<sup>10</sup> 何晏集解，皇侃義疏，鮑廷博校：《論語集解義疏》（臺北：藝文印書館景印知不足齋叢書本，1966），卷 8，頁 3。

<sup>11</sup> 同上書，卷 2，頁 31-32。

一以貫之。猶《左傳》『壹以待之』，言接人之道，不以彼與此貳其心也」，<sup>12</sup>即為一例。

2. 以「仁」釋「一」：日本儒者多認為「一」的涵義指「仁」而言，所謂「忠恕」就是求「仁」的根本途徑。前引伊藤仁齋云：「忠恕二者，乃求仁之至要，而聖學之所成始成終者也。蓋忠恕所以一以貫之也，非以忠恕訓一貫也」，已持此說。仁齋之後折衷學者片山兼山（名世璠，字叔瑟，1729-1782）撰有《論語一貫》一書，亦持以「仁」釋「一」之立場，他說：「曾子答門人以忠恕，亦仁之方，而夫子所云『一以貫之』之『一』即為仁可知也。」<sup>13</sup> 另外，反對宋學與仁齋學的荻生徂徠雖然立論與仁齋互異，但是，徂徠也以「仁」解釋「一貫」的「一」。徂徠說：<sup>14</sup>

先王之道，統會於安民，故仁，先王之大德也。依於仁，則先王之道，可以貫之矣。故不曰一，而曰一以貫之。辟諸錢與緼。仁，緼也。先王之道，錢也。謂錢即緼可乎？是一貫之旨也。宋儒亦有錢緼之喻（錢緼之喻見大全朱說），以一理為緼，然一理貫萬理，則萬理一理之分，豈容言貫乎？一理貫萬事，則歧精粗而二之，依然老佛之見已，可謂不成喻矣。忠恕者為仁之方也，故曾子云爾，然忠恕豈能盡先王之道乎？由此以往，庶幾可

---

<sup>12</sup> 照井全都：《論語解》，收入《日本名家四書註釋全書》，第12卷，頁96。

<sup>13</sup> 葛山壽述、片山兼山遺教：《論語一貫》（京都：青蘿館，未載刊行年代，京都大學藏本），頁24。

<sup>14</sup> 荻生徂徠：《論語徵》，頁84-85。

以盡之，示之以其方也。故而已矣者，非竭盡而無餘之辭，亦如堯舜之道，孝弟而已矣。（《孟子·告子篇》）孝弟豈盡於堯舜之道乎？亦言由此則可以盡之耳。此章之義，後儒（後儒諸說散見《集註》及《大全》）或以為一理，或以為一心，或以為誠，其謂之一理者，昧乎貫字也，其謂之一心者，不知先王之道也。其謂之誠者，僅謂動容周旋中禮耳，不知孔子之所為道也。忠者，為人謀而委曲周悉，莫不盡己之心也。恕者，己所不欲，勿施於人之謂也，皆以與人交者言之。仁之為道，亦在與人交之間，而長之養之，匡之成之，使各遂其生者也。

荻生徂徠主張以「仁」貫通「先王之道」，所謂「一」是指「仁」而言。

荻生徂徠以「仁」釋「一以貫之」的「一」的立場，到了兵學者松宮觀山（1685-1780）與折衷學者冢田虎（大峰，1745-1832）手中獲得進一步的發揮。松宮觀山說：「天下事有大小，物有精粗，唯道無大小精粗，一以貫之，一者，仁也。夫子之道，即先王之道在安民，苟知道之一而無二，何必就一事一物，究其大小精粗哉！曾子學于夫已久，苟就一事一物，究其大小精粗莫不詳悉，而未知其要歸一，故夫子以此告知也。仍就一事一物究其大小精粗，是宋儒窮理之學，即物而窮其理也，《大學》致知格物亦是也」，<sup>15</sup> 松宮觀山解釋「一貫」，承續徂徠立場而批判朱子的窮理之學。時代稍後的冢田大峰

---

<sup>15</sup> 松宮觀山：《學論》，收入《日本儒林叢書》，第5卷，頁25。

說：<sup>16</sup>

「吾道」者，先王之道也。夫子祖述堯舜，憲章文武，故親之曰：「吾道」。所謂「一」者何也？曰仁也。仁者何也？傳曰：蓄義豐功，謂之仁是也。何以知所謂一者仁也？蓋先王安天下之道，三綱五典，五倫九經如此之屬，其目不寡，其教各殊。然其要皆蓄義以豐功於人者，而孝弟亦依於仁，忠順亦依於仁，凡修身、齊家、治國、平天下之道，盡莫不依於仁也。故曰：「志於道，據於德，依於仁。」凡人之不孝不友，不慈不忠，事皆不善，而邦家不寧者，人人唯為己謀，而不思義之由也。所謂仁也者，能為人謀而不悖義之道也，則人人苟且之間，猶能志於仁，則行事皆無不善也。故知聖人之道，仁以貫之也。然則曾子答門人，何為不曰之仁而已，而曰夫子之道，忠恕而已乎？曰：因曾子之言忠恕而已，愈知一者仁也。所謂忠者，為人謀事，以身納其事，而盡己中心也。恕者，施事於人，反推之己，而如己心之所好惡也。此是忠恕者，為仁之方也。何以知之？孔子曰：夫仁者，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。此取於己之所欲以譬諸人，而立人達人者，即是忠恕也。故知忠恕者，仁之方也。

冢田大峰將作為「一」的「仁」的具體內容，進一步闡明為「蓄義豐功」，認為「凡修身、齊家、治國、平天下之道，盡莫不

<sup>16</sup> 冢田虎：《聖道合語》，收入《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1971），第11卷，上編·〈一貫第六〉，頁16-17。

依於仁」。冢田大峰的解釋與荻生徂徠一脈相承，都將孔子的「道」解釋為社會政治之道，但冢田更引《論語》論「仁」之經文加以貫串，更自成理路。反對儒家學問的德川中期思想家安藤昌益（名良中，號確龍堂，1703？-1762），亦著書評論《四書》，其中〈論語評〉指出「吾道一以貫之」章，是「孔丘一生至極最上智眼，《論語》中神句也。」<sup>17</sup>安藤昌益也是認為此「一」即是「仁」，他說：「孔丘於吾道一以貫云，此一何乎？孔丘開口說仁，云以之此一指仁。〔...〕孔丘所謂此一，仁也。以仁為德，仁人、物，謂之天道。慎德行道，是乃仁道。以道周流天下，以仁惠天下，無所不至，無所不來，至天透地，通萬物，唯此一仁。云「一以貫之」為仁道，行道為仁。故仁、道二名，一德也。「以德一貫」云，相同也。是雖似廣大通達，非自然轉道，私失、私法言也。」<sup>18</sup>雖然安藤昌益乃是站在批判孔子的立場發言，但與上述荻生徂徠、松宮觀山、冢田大峰以「仁」釋「一」的立場卻相同。

### 三、日本儒者對宋儒的批判及其思想史的定位

#### （一）對宋學的批判

從伊藤仁齋開始，德川時代儒者對孔子所說「吾道一以貫

---

<sup>17</sup> 安藤昌益：〈世世聖人皆盜自然論〉，收入《統道真傳一・紀聖失》，《安藤昌益全集》（東京：農山漁村文化協會所，1995），卷二十，頁88。

<sup>18</sup> 安藤昌益：〈論語評〉，收入《安藤昌益全集》卷十八，頁174-175。關於安藤昌益的生平與思想的介紹及部份手稿的英譯，參看：Toshinobu Yasunaga (1929-), *Ando Shoeki, Social Ecological Philosopher of Eighteenth-century Japan* (New York: Weatherhill, Inc., 1992)。

之」的解釋言論中，呈現極其強烈的反宋學思想傾向，尤其以朱子學為主要攻擊目標。

伊藤仁齋所撰《論語古義》隨處批評的「先儒」就是指朱子而言。仁齋解釋孔子的「一以貫之」時說：「先儒以為：『夫子之心，一理渾然而泛應曲當』」，<sup>19</sup>就是指朱註而言。朱子在《論語集註》中說：<sup>20</sup>

夫子之一理渾然而泛應曲當，譬則天地之至誠無息，而萬物各得其所也。自此之外，固無餘法，而亦無待於推矣。曾子有見於此而難言之，故借學者盡己、推己之目以著明之，欲人之易曉也。蓋至誠無息者，道之體也，萬殊之所以一本也；萬物各得其所者，道之用也，一本之所以萬殊也。以此觀之，一以貫之之實可見矣。

朱子將孔子的「一以貫之」解釋為孔子「一理渾然而泛應曲當」，顯然是將「理學」讀入孔子思想，引起了十七世紀以降日本儒者一致的撻伐。

日本儒者之所以在重讀《論語》時批判宋學，尤其是朱子學，主要原因在於他們認為宋學已經受到佛教尤其是禪學的污染，故宋儒言論常受佛教思想滲透而不自知，荻生徂徠解「吾道一以貫之」章說：<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> 同上註8。

<sup>20</sup> 朱熹：《論語集註》，收入朱熹：《四書章句集註》（北京：中華書局，1983），卷2，頁72。

<sup>21</sup> 荻生徂徠：《論語徵》，乙卷，頁83。

大抵宋世禪學甚盛，其渠魁者，自聖自智。稱尊王公前，橫行一世，儒者莫之能抗。蓋後世無爵而尊者，莫是過也。儒者心羨之，而風習所漸，其所見亦似之，故曰「性」曰「心」，皆彼法所尚。豁然貫通，即彼頓悟。孔、曾、思、孟，道統相承，即彼四七二三，遂以孔門一貫，大小大事，曾子之「唯」，即迦葉微笑矣，豈不兒戲乎？過此以往，天理人欲即真如無明，理氣即空假二諦，天道人道即法身應身，聖賢即如來菩薩，十二元會即成住壞空，持敬即坐禪，知行即解行，陽排而陰學之。至於其流裔，操戈自攻，要之不能出彼範圍中，悲哉！如此章一貫之旨，誠非不能大知之者所及。然游夏以上，豈不與聞？特門人所錄，偶有參與賜耳。千載之後，據遺文僅存者，而謂二子獨得聞之。又以其有詳畧而為二子優劣，可不謂鑿乎？蓋孔子之道，即先王之道也。先王之道，先王為安民立之。

荻生徂徠以後，十八、十九世紀之交的考證學派儒者豬飼敬所（1761-1845）有長文解此章，他也批評宋儒說：<sup>22</sup>

宋儒以此章，為孔、曾傳道之祕奧，是以有疑於忠恕不足以當一貫，故程子有天人體用等辨，朱子有借學者之自說，黃東發既病其非，平實矣。朱子又以為一是聖人具心之理，乃道之體也，是佛氏貴心性之說耳，失聖人之旨遠矣，宜其弊至有謂道本自一，不必言貫者也。仁

<sup>22</sup> 豬飼敬所：〈論語里仁篇一貫章講義〉，收入《日本儒林叢書》，第14卷，頁3-4。

齋厭其虛高，以為純一不二之謂，不知純一不可言貫，且推之於告子、子貢之言，益見其說之不通也。徂徠以一為仁，似得之，然觀其先王之道歸於安民，則道非其道，仁非其仁，而不得其解也。且夫先王之道，安民為歸，固是顯然常理，易言易簡，夫子何為艱澀其言，而特告曾子。愚竊謂先儒之說，皆似未得其旨，故今不自揣，敢演管見，以待後之君子。〈衛靈公〉篇，子曰：「賜也，汝以為予為多學而識之者與？」對曰：「然，非與？」曰：「非也，予一以貫之」，告曾子則以行言，而告子貢則以學言，故所謂一者，自是不同。夫子嘗言「學而不厭」，「多見而識之」，豈非多學而識之者乎？而其言又如如是者，何也？蓋聖人之學，《詩》、《書》六藝，制度文物，事理本末，互相統攝，是睿智貫之，不從事博文多識也。夫子又不以知自居，故亦唯曰一也。自他人目之，非睿智而何？亦所謂知者見之謂之知也。此亦聖人之一德也。諸家皆略其解，蓋不察所謂一者，所指不同，而前解於此不通也。

豬飼敬所和伊藤仁齋、荻生徂徠一樣，都批判宋儒，豬飼敬所反對朱子將孔子的「一以貫之」的「一」解釋為「聖人其心之理」，他認為「一以貫之」是「以睿識貫之，不從事博文多識」。豬飼敬所批判宋學以及其他日本儒者的個別論點雖有可以商榷的餘地，但是包括豬飼敬所在內，許多日本儒者都反對朱子學將「一以貫之」的「一」解釋為「理」，這是十分確定的。

## （二）思想史的定位

現在，我們可以進一步將日本儒者對「吾道一以貫之」的

解釋，放在中日儒學史的脈絡加以定位。

就對「吾道一以貫之」一語的解釋而言，日本儒者對宋儒的批判雖然激烈，但卻不致命，因為日本儒者並未深入宋儒解釋「吾道一以貫之」這句話時的兩項哲學問題，換言之，他們並未進入宋儒的「詮釋之環」，因此，他們的攻擊就顯得未能擊中要害。我們依序討論這兩個問題。

1. 心與理之關係：朱子與宋儒解釋「吾道一以貫之」這句話時，所涉及的第一個哲學問題就是「心」與「理」之關係。<sup>23</sup>我們再讀朱子的集註：<sup>24</sup>

參乎者，呼曾子之名而告之。貫，通也。唯者，應之速而無疑者也。聖人之心，渾然一理，而泛應曲當，用各不同。曾子於其用處，蓋已隨事精察而力行之，但未知其體之一爾。夫子知其真積力久，將有所得，是以呼而告之。曾子果能默契其指，即應之速而無疑也。

朱子在這段註文中說「聖人之心，渾然一理」，他認為孔子以「心」中之「一理」以「通」天下萬物。朱子這段話是一種境界語，是指達到聖人境界以後「心」中「渾然一理」之精神狀態。要達到這種精神境界，仍然必須循博學多聞的途徑，才能有物可貫。《朱子語類》中的對話將這一點解釋得更為清楚。

---

<sup>23</sup> 錢穆（賓四，1895-1990）撰《朱子新學案》有專章論「朱子論心與理」，參看錢穆：《朱子新學案》（二），收入《錢賓四先生全集》12冊（臺北：聯經出版事業公司，1998），頁95-121。

<sup>24</sup> 朱熹：《論語集註》，卷2，頁72。

朱子說：<sup>25</sup>

「一以貫之」，固是以心鑒照萬物而不遺，然也須「多學而識之」始得，未有不學而自能一貫者也。

朱子強調人必須多學而識之，才能達到「聖人之心，渾然一理」的「一以貫之」的境界。朱子的解釋中所觸及的「心」與「理」之關係，正是朱子學的一大哲學課題。我們再以朱子對《孟子·盡心上·1》的解釋為例，進一步分疏這個問題。朱子《孟子集註》解釋孟子所說的「盡心·知性·知天」說：<sup>26</sup>

心者，人之神明所以具眾理而應萬事者也。性則心之所具之理，而天又理之所從以出者也。人有是心，莫非全體，然不窮理，則有所蔽，而無以盡乎此心之量。故能極其心之全體而無不盡者，必其能窮夫理而無不知者也。既知其理，則其所從出亦不外是矣。以大學之序言之，知性則物格之謂，盡心則知至之謂也。

朱子認為只有「窮理」才能使「心」「具眾理而應萬事」。我們再看朱子對孟子「盡心」說的解釋：<sup>27</sup>

盡心，謂事物之理皆知之而無不盡；知性，謂知君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友各循其理；知天，則知此理之自然。

盡心，如何盡得？不可盡者心之事，可盡者心之理。理

---

<sup>25</sup> 黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1986），卷45，頁1149。

<sup>26</sup> 朱熹：《孟子集註》，收入朱熹：《四書章句集註》，頁349。

<sup>27</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷60，兩段引文均見於頁1426。

既盡之後，謂如一物初不曾識，來到面前，便識得此物，盡吾心之理。盡心之理，便是「知性，知天」。

朱子在這兩段話中，將孟子的「盡心」理解為認知意義的「盡」，即窮盡萬事萬物（包括「心」）之「理」，這種說法與孟子「盡心」之說頗有歧出，這一點早經牟宗三（1909-1995）先生指出。

28

我要強調的是：朱子解釋「吾道一以貫之」時，正如他在《四書章句集註》其他篇章一樣，觸及「心」與「理」之關係此一問題。朱子所提出「聖人之心渾然一理」的命題，主宰宋代儒者對孔子「吾道一以貫之」一語的解釋進路。當然，在朱子之前胡宏（仁仲，五峰，1105-1155）已經強調「會歸於一心」<sup>29</sup>以貫之，但是胡宏尚未將「心」與「理」加以聯繫並申論兩者

---

<sup>28</sup> 牟宗三說：「無論以『知至』說『盡心』，或以『誠意』說『盡心』，是認知地『盡』。『知至而后意誠』，以誠意說『盡心』，是實行地『盡』。但此實行地盡卻是依所知之理盡心而為之，心成虛位字，是他律道德，非孟子『盡心』之義。孟子說『盡心』是充分實現（擴充）本心之謂，既非『知至』之認知地『盡』，亦非『依所知之理、盡心力而為之』之他律式的實行地盡。」參看牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1968），第3冊，頁444。

<sup>29</sup> [宋]胡宏：《五峰集》（臺北：臺灣商務印書館，1969-70年景印四庫全書珍本），卷5，頁23-24；黃氏曰：夫子垂世立教，學者宗之，或得其一體，或聞其一言，有稱其博學者，有譽其多能者，皆不能卞關而熟察之。乃若聖人之道，則聞而知之，傳以心也，默而識之，悟以心也。況其泛應於域中，雖千變萬化，未始有窮，而會歸於一心，則天地之純，全萬人之大體，皆其分內耳，所謂一以貫之也。曾子早遊聖門，省身於內，守之以約，故夫子告之，不待發問，而曾子受之，不復致疑，可謂相契以心，得於言意外矣。及其答門人之問，語之以忠恕者，亦以其違道不遠者告知，始知求諸心而切於踐履者也。

之關係。朱子以後這個問題才成爲解釋「一以貫之」這句話時的哲學命題。例如蔡節（1184-1254）強調「眾理本一理」，他說：<sup>30</sup>

夫子所云：「吾道一以貫之」者，聖人之心渾然一理，無所不該，其於應事接物之際，雖曰理各有所止，然而眾理本一理也。以曾子自得之深，故告之以此，曾子心領神會，而直應之曰：「唯。」至答門人之問，則即忠恕以明之。蓋自其近己知心而言之，則謂之忠；自其即己之心以及物而言之，則謂之恕。忠為體，恕為用，用之周乎物，即事體之流行者也，此所謂一以貫之也。其曰：「夫子之道，忠恕而已矣」者，捨忠恕之外，他無足以發明一以貫之也。

又說：<sup>31</sup>

其所謂一者，則理而已。其所謂貫，則是理行乎事物之間，而無有不通者也。

蔡節以「理」釋「一」，不出朱子詮釋的範圍。

總而言之，朱子的詮釋是宋儒解讀《論語》「吾道一以貫之」一語所依據的解釋典範，宋儒對孔子這句話的解釋，都不出朱子所思考的「心」與「理」之關係的範圍。

從以上所說，我們可以看出朱子對「吾道一以貫之」一語的

---

<sup>30</sup> [宋]蔡節編：《論語集說》（臺北：臺灣商務印書館，1983年景印四庫全書珍本），卷2。

<sup>31</sup> 同上書，卷8，頁2。

解釋，在《論語》解釋史上實居於分水嶺之地位。自朱子之後，宋儒解釋「一以貫之」的「一」，都從朱子的思考點—「心」與「理」的關係—出發，一直到十八世紀清儒焦循（里堂，1763-1820）與阮元（1764-1849）以「行」或「事」釋「貫」字，才開啓另一個詮釋典範，<sup>32</sup>其間之變化轉折極具思想史意義。

我們將日本儒者對「吾道一以貫之」的詮釋與朱子及宋儒

---

<sup>32</sup> 清儒焦循主張：「孔子言吾道一以貫之，曾子曰：忠恕而已矣。然則一貫者，忠恕也。忠恕者何？成己以及物也。」焦里堂駁前賢以「以一貫之」解「一以貫之」之說法，並指出：「夫通於一而萬事畢，是執一也，非一以貫之也。貫則不執矣，執一則其道窮矣，一以貫之則能通天下之志矣。」見焦循：《雕菰集》（百部叢書集成本），卷9，〈一以貫之解〉，頁10。阮元說：「貫，行也，事也，三者皆當訓為行事也。孔子呼曾子告之曰：吾道一以貫之。此言孔子之道皆以行事見之，非徒以文學為教也。一與壹同，壹以貫之，猶言壹是皆以行事為教也。弟子不知所行為何道，故曾子曰：夫子之道，忠恕而已矣。此即《中庸》所謂：忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人。君子之道四，其未能一。庸德庸言，言行相顧之道也。」見阮元：《學經室集》（四部叢刊初編縮本），卷2，〈論語一貫說〉，引文見頁31，下半頁。方東樹（植之，1772-1851）從訓詁學立場駁漢學家說：「六經之言，一字數訓，在《爾雅》、《說文》中，不可枚舉，故曰『詩無達詁』。今據《爾雅》、《廣雅》，訓『貫』為『習』、為『行』、為『事』，得矣。而『貫』實有『通貫』之義，《說文·卪部》曰：穿物而持之；『貫』字下曰『錢幣之貫』。又《玉篇》『卪，穿持也』；『貫，事也，條也，穿也，行也』。惡得主一廢一？如《春秋傳》而『矢貫予手及肘』，及『貫革』、『貫魚』之類，不可以行事訓，明矣。欲破宋儒之說，並誣聖人之道，其言曰：就聖賢之言而訓之，或有誤焉，聖賢之道亦誤矣。吾請即以其語還質之云爾。要之，此之本意，非解《論語》，乃是攻朱子《補傳》『一旦豁然貫通』語。故遠駕之《論語》，以隱其跡，不可為其所謾也。」見方東樹：《漢學商兌》，收入江藩、方東樹：《漢學師承記（外二種）》（北京：生活、讀書、新知三聯書局，1998），頁300），方東樹據此主張「『一貫』之義，兼知行而言，不單主一邊。……『忠恕』是鹽，『一貫』是鹼，味及之而後知耳。」（同上書，頁301），其說較為通達。

的解釋加以比較，就可以發現：日本儒者對朱子與宋儒的批判，並未深入朱子與宋儒詮釋中的哲學問題——「心」與「理」之關係。日本儒者將孔子「吾道一以貫之」的「道」界定為社會政治之「道」，抖落了「道」的超越性。荻生徂徠說：「吾道者，先王之道也，〔…〕先王之道，統會於安民」，<sup>33</sup>伊藤仁齋說：「聖人之道，不過人倫綱常之間，而濟人為大」，<sup>34</sup>都是針對並企圖顛覆朱子與宋儒所建構的「理」的形上思想世界，他們努力於將孔子的「道」還原為人倫日用之「道」，但是他們思想中的「道」是一種具體性的社會政治實踐的策略或措施，並不是一種抽象性的規律或規範，因此，日本儒者的孔學詮釋就未能觸及朱子學「心」與「理」之關係的重大命題。因此之故，日本儒者對朱子與宋儒的批判也就未能入室操戈，一舉摧毀朱子的思想世界。冢田虎認為孔子之所以能「一以貫之」的關鍵在於「仁」，冢田說：「其所一以貫之者仁，而欲措之行事；乃以忠恕示其方，故孔子之教誨而爾，而後悔不曉焉，或以一理一心解之者，聖人之所未曾言，而未亦得忠恕之所以為仁之方也，則皆鑿空而已。」<sup>35</sup>冢田虎認為「理」與「心」皆「聖人

<sup>33</sup> 荻生徂徠：《論語徵》，乙卷，頁83及84。

<sup>34</sup> 伊藤仁齋：《論語古義》，卷2，頁53。

<sup>35</sup> 冢田虎：《聖道合語》，上篇，〈一貫第六〉，頁18。另外，徂徠後學龜井南冥（1742-1814）亦認為以「仁」、「心」、「理」、「誠」解「一以貫之」，都是各家自鳴己說而已。南冥之子龜井昭陽（1773-1836）所著的《家學小言》（收入《日本儒林叢書》，第6卷）中這樣記載：「先考（按：指南冥）曰：『一以貫之，為曾子、子貢言之，二賢親炙，聞而知之。後儒乃曰『理』也、『心』也、『誠』也、『仁』也，亦各鳴其家言而已，仲尼所謂『一』者，為是一也，凡物固有不可明言者，門人且不盡答，然而欲以訓詁瞭然，其可乎？宋儒謂子貢，不能如曾子之唯，妄哉！私欲滂

之所未曾言」，因此不應取「理」或「心」以解釋孔子的「一以貫之」。即使這種說法可以成立，<sup>36</sup>日本儒者對宋儒的攻擊仍因未進入宋儒的「詮釋之環」而失去焦點。

2. 方法論的個體論問題：朱子解釋孔子「一以貫之」一語時，觸及的第二個哲學問題是：「一以貫之」如何可能？朱子所採取的是近於個體論的方法論立場。所謂方法論的「個體論」，是指朱子認為只有經由對萬殊之理的切實掌握，才能達到「一以貫之」的境界。我們看看《朱子語類》中的這一段話，朱子說：<sup>37</sup>

所謂一貫者，會萬殊於一貫。如曾子是於聖人一言一行上一一踐履，都子細理會過了，不是默然而得之。觀〈曾子問〉中問喪禮之變，曲折無不詳盡，便可見曾子當時功夫是一一理會過來。聖人知曾子許多道理都理會得，便以一貫語之，教它知許多道理卻只是一箇道理。曾子到此，亦是它踐履處都理會過了，一旦豁然知此是一箇道理，遂應曰：「唯！」及至門人問之，便云：「忠恕而已矣。」忠是大本，恕是達道。忠者，一理也；恕便是條貫，萬殊皆自此出來。雖萬殊，卻只一理，所謂貫

---

沛哉！」（頁1）

<sup>36</sup> 中國哲學中「理」作為一個哲學範疇，到了朱子才系統化，參考陳榮捷：〈新儒學理之思想之演進〉，收入陳榮捷：《王陽明與禪》（臺北：無隱精舍，1973），頁20-68；Wing-tsit Chan, "The Evolution of the Neo-Confucian Concept li as Principle," *Tsing-hua Journal of Chinese Studies*, n. s. 2 (1964), pp. 123-149, 冢田大峰說「理」乃「聖人之所未言」，不為無據。

<sup>37</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷27，頁679-680。

也。子貢平日是於前言往行上著工夫，於見識上做得亦到。夫子恐其亦以聖人為「多學而識之」，故問之。子貢方以為疑，夫子遂以一貫告之。子貢聞此別無語，亦未見得子貢理會得，理會不得。自今觀之，夫子只以一貫語此二人，亦須是它承當得，想亦不肯說與領會不得底人。曾子是踐履篤實上做到，子貢是博聞強識上做到。夫子舍二人之外，別不曾說，不似今人動便說一貫也。所謂一者，對萬而言。今卻不可去一上尋，須是去萬上理會。若只見夫子語一貫，便將許多合做底事都不做，只理會一，不知卻貫箇甚底！

朱子說得好：「所謂一貫者，會萬殊於一貫」，這種說明明顯地傾向於方法論的個體論的立場。朱子主張所謂「一」必須「去萬上理會」。朱子曾進一步解釋他的個體論立場，他說：<sup>38</sup>

「『吾道一以貫之』，譬如聚得散錢已多，將一條索來一串穿了。所謂一貫，須是聚箇散錢多，然後這索亦易得。若不積得許多錢，空有一條索，把甚麼來穿！吾儒且要去積錢。若江西學者都無一錢，只有一條索，不知把甚麼來穿。」

又曰：「一，只是一箇道理貫了。」

或問：「忠恕，曾子以前曾理會得否？」曰：「曾子於忠恕自是理會得了，便將理會得底來解聖人之意，其實借來。」直卿問：「『一以貫之』，是有至一以貫之。」

---

<sup>38</sup> 《朱子語類》，卷 27，頁 684。

曰：「一，只是一箇道理，不用說至一。」

朱子在以上三段話中用「錢縑之喻」說明，如果沒有許多個別的銅錢而空有一條縑，終不能「一以貫之」。朱子進一步批判陸九淵（象山，1139-1193）不從「萬殊」入手說：<sup>39</sup>

而今只管懸想說道「一貫」，卻不知貫箇甚麼。聖人直是事事理會得，如云「好古敏以求之」，不是驀直恁地去貫得它。如〈曾子問〉許多曲折，它思量一一問過，而夫子一一告之，末云：「吾聞諸老聃云。」是聖人當初都曾事事理會過。如天下之聖說道事親，事親中間有多少事；說道事君，事君中間有多少事。而今正患不能一一見箇恰好處，如何便說「一貫」？近見永嘉有一兩相識，只管去考制度，卻都不曾理會箇根本。一旦臨利害，那箇都未有用處，卻都不將事。呂伯恭向來教人亦云：「《論語》皆虛言，不如論實事。」便要去攷史。如陸子靜又只說箇虛靜，云：「全無許多事。顏子不會學，『擇乎中庸，得一善則拳拳勿失』。善則一矣，何用更擇？『子路有聞，未之能行，唯恐有聞』。一聞之外，何用再聞？」便都與禪家說話一般了。聖人道理，都不恁地，直是周偏。

朱子認為如永嘉學派只論「萬殊」而不論「根本」固然不對，但如陸象山只論「一」而不論「多」也不免流於禪學。

總之，朱子對「吾道一以貫之」的解釋，確實觸及整體論

---

<sup>39</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷45，頁1148。

或個體論的方法論問題。用宋儒的話來說，就是「涵養」與「察識」孰先，或「一貫」與「萬殊」孰先的問題。這個哲學問題並不是朱子與宋儒「讀入」於《論語》之中的問題，而是早已潛藏於孔子說「多學而識之」與「予一以貫之」之時，是先秦孔學原有的問題。但是，日本儒者解釋「吾道一以貫之」這句話時，雖然猛烈撻伐朱子，但是卻未觸及朱子的孔學詮釋中的這個方法論問題。因此，日本儒者與宋儒的對話可以說並無交集之處。

#### 四、日本儒者與朝鮮儒者的解釋之比較

##### （一）朝鮮儒者的解釋

儒學東傳朝鮮始於高麗後期，十四世紀權溥（菊齋，1262-1346）刊印朱子《四書集註》，<sup>40</sup>進入朝鮮時代（1392-1910）之後，儒學思潮雜然紛陳，有主治主義學派、性理學派、禮學派、陽明學派、經濟學派以及實學派等，其中尤以研究朱子學為中心的性理學派最具影響力。韓國朱子學之流行，首推李滉（退溪，1507-1570）、李珥（栗谷，1536-1584），踵其後者則為宋時烈（尤菴，1607-1689）及韓元震（南塘，1682-1751）。朝鮮性理派儒者研究心之哲學問題如理氣、本然之性與氣質之質、四端七情、已發未發、人心道心等均為朱子學之主要問題。<sup>41</sup>就朝鮮時代韓儒對孔子「吾道一以貫之」這句話的解釋言論觀

<sup>40</sup> 韓國哲學會編，龔榮仙譯：《韓國哲學史》（中卷）（北京：社會科學文獻出版社，1996），頁 89。

<sup>41</sup> 參考錢穆：〈朱子學流行韓國考〉，《新亞學報》，第 12 卷，（1977 年

之，基本上都在朱子的解釋典範的影響之下發展，因襲多於創新，（1）因襲者主要在於「心」與「理」之關係此一課題之發揮，（2）其創新者則為以「誠」釋「一以貫之」的「一」。我們詳細闡釋這兩點。

### 1. 韓儒對「心」與「理」關係的再闡釋

朝鮮儒者在朱子學的籠罩之下，解釋《論語》時常從朱子的思路出發，但講得更為細緻。朱子註《論語·里仁·15》「吾道一以貫之」一語云：「聖人之心，渾然一理而泛應曲當，用各不同」，朝鮮儒者循朱註之軌轍，開發出兩個新的命題：

（1）以「吾心之理」貫「萬物之理」：朱子集註中潛藏一個問題：「聖人之心，渾然一理而泛應曲當」如何可能？朝鮮儒者針對這個問題提出解釋。金謹行（字敬甫，號庸齋，1712-?）說：<sup>42</sup>

子曰：「參乎！吾道一以貫之」者，一者，理也。貫者，心之事也。理在吾心，以吾心之理，貫乎萬物之理也。

金謹行這一段解釋環繞著「心」與「理」之關係，循朱子之思路而進一步發揮，但是卻也突破朱子舊軌。朱子曾與張栻（南軒，1133-1180）討論《論語》「一以貫之」，朱子說「聖人之心，於天下事物之理無所不該，雖有內外、本末、隱顯之殊，

---

8月），頁1-69。關於朝鮮儒學中的「四七之辨」，參看李明輝：《四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討》（臺北：臺大出版中心，2005）。

<sup>42</sup> 金謹行：《論語劄疑》，氏著：《順菴先生文集》卷11，收入《韓國經學資料集成》（漢城：成均館大學校大東文化研究院，1988），23，論語六，頁575。

而未嘗不一以貫之也」，<sup>43</sup>朱子認為「心」有時不能對天下之「理」加以「一以貫之」，乃是因為「梏於形器之私，是以有所蔽而不盡」，<sup>44</sup>朱子認為只有經過「窮理」的工夫，才能使「心」對外在事物有所掌握，朱子說：<sup>45</sup>

儒者之學，大要以窮理為先，蓋凡一物有一理，須先明此，然後心之所發，輕重長短，各有準則。《書》所謂「天敘天秩，天命天討」，孟子所謂「物皆然，心為甚」者，皆謂此也。若不於此先致其知，但見其所以為心者如此，識其所以為心者如此，泛然而無所準則，則其所存所發，亦何自而中於理乎？

朱子在以上這段話中明白指出「窮理」是使「心之所發」「各有準則」的先決條件。

正是在與朱子對比之下，我們看到了朝鮮儒者對朱子學的突破。朝鮮儒者金謹行將孔子的「一以貫之」解釋為「理在吾心，以吾心之理貫乎萬物之理」，所謂「理在吾心」一語顯示相對於朱子的「窮理」之學而言的「內轉」。

---

<sup>43</sup> 朱熹：〈與張敬夫論癸巳論語說二十一〉，收入《朱子文集》（臺北：財團法人德富文教基金會，2000），第3冊，頁1212。

<sup>44</sup> 朱子說：「孟子曰：『盡其心者，知其性也；知性，則知天矣。』」心體廓然，初無限量，惟其梏於形器之私，是以有所蔽而不盡。人能克己之私以窮天理，至於一旦脫然，私意剝落，則廓然之體，無復一毫之蔽，而天下之理，遠近精粗，隨所擴充，無不通達。性之所以為性，天之所以為天，蓋不離此，而一以貫之，無次序之可言矣。孔子謂『天下歸仁』者，正此意也。」，見朱熹：〈答張敬夫問目十〉，收入《朱子文集》，頁1248。

<sup>45</sup> 朱熹：〈與張欽夫二〉，收入《朱子文集》，卷30，頁1156。

朝鮮儒者將朱子解釋典範加以「內轉」之後，提出一些新解，例如李秉休（字顥協，號貞山，1710-1776）以「恕」字解「一貫」，他撰〈論語一貫說〉云：<sup>46</sup>

余讀《論語》，孔子謂曾子曰：「參乎！吾道一以貫之。」門人未曉。曾子喻之曰：「夫子之道，忠恕而已」，則一貫之旨不外於忠恕可知也。然忠恕二字，皆從接人上說。忠，故能恕，則忠在其中。或並稱忠恕，或單稱恕，其實一也。然則一貫，蓋以恕言也。恕為一貫，其義何居？恕者，推己及物之謂也。夫以天下之理，萬物之情，而以余一己之心推以及之，無不貫通。此非所謂一貫乎？

李秉休以「恕」解「一貫」，並從「恕」字意為「推己及物」推衍為以自己之「心」推天下之理萬物之情，此之謂「一貫」。

除了李秉休之外，丁若鏞（茶山，1762-1836）也以「恕」釋「一」，他說：「一者，恕也。貫，穿也〔...〕吾道不外乎人倫，凡所以處人倫者，若五教九經，以至於經禮三百、曲禮三千，皆行之以一恕字。如以一緡貫千百之錢，此之謂一貫也。」<sup>47</sup>丁茶山與李秉休都以「恕」釋「一以貫之」的「一」，他們強調的是自我與「他者」之間的可類推性，而不是如朱子強調自我之「心」對「他者」之「理」的鑑知。

（2）「一本」與「萬殊」皆歸於「心」：本章第三節談到

---

<sup>46</sup> 李秉休：〈論語一貫說〉，氏著：《論語稟目》，收入《韓國經學資料集成》23，論語六，頁29。

<sup>47</sup> 丁若鏞：《論語手劄》，氏著：《白水先生文集》，卷22，收入《韓國經學資料集成》27，論語十，頁116-117。

朱子解釋「一以貫之」時，顯示他傾向於方法論的個體論立場，他主張「所謂一貫者，會萬殊於一貫」，<sup>48</sup>他強調「也須多學而識之始得，未有不學而自能一貫者也」，<sup>49</sup>他強而有力地批判陸象山說「而今只管懸想說道『一貫』，卻不知貫個什麼」。<sup>50</sup>朱子註《論語·里仁·15》曾子曰：『夫子之道，忠恕而已矣』一語云：<sup>51</sup>

夫子之一理渾然而泛應曲當，譬則天地之至誠無息，而萬物各得其所也。自此以外，固無餘法，而亦無待於推矣。曾子有見於此而難言之，故借學者盡己、推己之目以著明之，欲人之易曉也。蓋至誠無息者，道之體也，萬殊之所以一本也；萬物各得其所者，道之用也，一本之所以萬殊也。以此觀之，一以貫之之實可見矣。

但是，「萬殊」與「一本」如何取得連繫？朱子在集註中並未明言。

正是在這個問題上，朝鮮儒者提出新見。他們指出「一本」與「萬殊」正是在「心」上取得連繫。朴知誠（字仁之，號潛治，1573-1635）：<sup>52</sup>

孔子曰：「吾道一以貫之」，朱子曰：「人之為學，心

---

<sup>48</sup> 同上註 37。

<sup>49</sup> 同上註 25。

<sup>50</sup> 同上註 39。

<sup>51</sup> 朱熹：《四書章句集註·論語集註》，卷 2，頁 72。

<sup>52</sup> 朴知誠：《劄錄--論語》，氏著：《潛治集》，卷 10，收入《韓國經學資料集成》18，論語（一），頁 232-234。

與理而已」。「心」即「一本」也；「理」即「萬殊」也。古聖人垂教之說，無非一與萬而已。從事於小學而存此心於端莊靜一之中者，從一上做工也；從事於格致，而窮眾理之妙者，從萬上做工也。〔...〕自一而萬，自萬而一，復自一而為萬，乃聖人之學也。一本萬殊，兩儀之象也。知上行上皆有此兩端。知覺不昧之在心，曰：「知上之一本」。明燭事物之理，曰：「知上之萬殊」，一心之渾然在中，曰：「行上之一本」；躬行踐履之在事物，曰：「行上之萬殊」，所謂忠恕是也。

朴知誠所說的這一段解釋之特殊之處，在於將朱子的「一本」與「萬殊」，再細分為「知上之一本」與「知上之萬殊」，以及「行上之一本」與「行上之萬殊」，而歸結在「心」的作用之上。

朝鮮儒者將「一本」與「萬殊」匯歸於「心」之上的解釋立場，在金謹行的詮釋中也有類似的說法，他說：<sup>53</sup>

以道之總在一心者貫之於萬事，則為散殊之道。以道之散在萬事者本之於一心，則為總會之道。

金謹行以「心」將「散殊之道」與「總會之道」加以統一，相較朱子之解釋更進一層。

## 2. 以「誠」釋「一」

朝鮮儒者循朱子之軌轍，而有所創新的第二項就是以「誠」

---

<sup>53</sup> 金謹行：《論語劄疑》，頁 576。

釋「一以貫之」的「一」，楊應秀（字季達，號白水，1700-1767）與尹衡老（號弁懼，生卒年不詳）的解釋可以作為代表。揚應秀撰《論語講說》中有以下兩條資料：

問：一貫者，以一理而通貫萬事之理歟？願聞其義。曰：聖人之一心，虛明洞澈，至誠無妄，故天下萬事萬物之理，自然無所不通，此之謂一以貫之也。然此等道理，不可以言傳，亦不可聞而知之，惟在積學切至而自得也。<sup>54</sup>

問：一貫之理，或以行得之，或以知得之，其所以終能得之者何物歟？曰：誠也。<sup>55</sup>

楊應秀在以上兩條問答中，強調「一以貫之」之所以可能，乃是因為「誠」的作用，因「聖人之一心，虛明洞澈，至誠無妄，故天下萬事萬物之理，自然無所不通」。

尹衡老也本《中庸》解《論語》的「一以貫之」，他說：<sup>56</sup>

按：聖人之無所不知，非多學而識也，即一理之貫通也。一貫而知之，即《中庸》所謂「自誠而明也」，誠之至者，清明在躬無一毫人欲之蔽，故志氣如神，〔...〕。相似事物之來，無不迎刃而解。

尹衡老在這一段中所說的「誠」字的用法，顯然是指倫理學（而

---

<sup>54</sup> 楊應秀：《論語講說》，氏著：《白水先生文集》，卷21，收入《韓國經學資料集成》23，論語六，頁152。

<sup>55</sup> 同上書，頁153。

<sup>56</sup> 尹衡老：《劄錄--論語》，氏著：《戒懼菴集》，卷7，收入《韓國經學資料集成》23，論語六，頁339。

不是形上學)意義下的「誠」。<sup>57</sup>

## (二) 日本儒者詮釋的特色：與朝鮮儒者詮釋的對比

我們如果將日韓儒者對「吾道一以貫之」一語的解釋作一對比，就可以發現：日本儒者的解釋與朝鮮儒者的解釋大不相同，兩者之對比在於：日本儒者傾向於將「個體性」(individuality)置於「社會性」(sociality)的脈絡中思考，所以，日本儒者以「仁」釋「一」，而朝鮮儒者以「誠」釋「一」；<sup>58</sup>日本儒者將「道」理解為先王所創設造作以安民的制度，而朝鮮儒者將「吾道一以貫之」的「道」，理解為統會於人之一「心」的抽象之「理」。

---

<sup>57</sup> 勞思光指出：《中庸》書中之「誠」字，有兩種不同用法：其一就個人之「不欺」說，是日常語言之用法。其二則泛指「充足實現」(Full realization)說，《中庸》之特殊語言之用法。而取此第二詞義時，「誠」即與「盡性」之說不可分割。換言之，前一用法之「誠」乃一倫理行為上之詞語，可看作一“Ethical term”；後一用法之「誠」則是一描述實有之詞語，可看作一“Metaphysical term”。但進一步說，在《中庸》之思想脈絡中，第二種用法之詞義乃由第一種用法擴大或「一般化」而來，故兩種用法常聯屬出現。參看勞思光：《新編中國哲學史》(一)(臺北：三民書局，1981-1988)，頁 54-55。

<sup>58</sup> 當代日本學者相良亨曾指出：中國宋明儒學是以「敬」為中心，而日本儒學則是以「誠」為中心而展開。他認為，德川初期朱子學籠罩全局，中江藤樹(1608-1648)、熊澤蕃山(1619-1691)、山鹿素行(1622-1685)、伊藤仁齋(1627-1705)等人，都曾進出朱子學然後才逐漸建構以「誠」為中心的儒學體系。在這條思潮發展過程中，中井履軒正是為以「誠」為中心的儒學奠定文獻學基礎的人物。見相良亨：〈德川時代の「誠」〉，收入相良亨：《日本の儒教Ⅱ》(《相良亨著作集》第2卷)(東京：ペリカン社，1996)，頁 121-136。但是，就德川儒者對孔子「吾道一以貫之」一語的解釋言論觀之，卻無人以「誠」解釋「一以貫之」的「一」。

日韓儒者對孔子「吾道一以貫之」解釋的差異，從表面上看，可以歸因於十七世紀以後，朱子學在日本思想界的影響力逐漸式微，而朝鮮時代朝鮮思想界卻籠罩在朱子學之下。但是，從更深一層來看，日本儒者之所以在解釋「吾道一以貫之」一語時，將朱子解釋中所見「心」與「理」之關係存而不論，並以「仁」而不以「誠」解釋「一貫」的「一」，皆有其思想理路可尋。

宋儒與朝鮮儒者在朱子學典範之下，建立一個以「理」為基礎的形上思想世界，並以「理學」為「實學」，朱子說：<sup>59</sup>

子程子曰：「不偏之謂中，不易之謂庸。中者，天下之正道，庸者，天下之定理。」此篇（按：指《中庸》）乃孔門傳授心法，子思恐其久而差也，故筆之於書，以授孟子。其書始言一理，中散為萬事，末復合為一理，「放之則彌六合，卷之則退藏於密」，其味無窮，皆實學也。善讀者玩索而有得焉，則終身用之，有不能盡者矣。

朱子明言「理學」即「實學」。但是，十七世紀以降德川時代日本儒者雖然學派取徑各有不同，但卻以人倫日用修己治人為「實學」。伊藤仁齋說：<sup>60</sup>

聖人所謂知者，與後儒所謂知者，亦夔然不同。所謂知也者，自修己而及乎治人，自齊家而及乎平天下，皆有

---

<sup>59</sup> 朱熹：《中庸章句》，收入《四書章句集註》，頁17。

<sup>60</sup> 伊藤仁齋：《語孟字義》，卷之上，頁30。

用之實學，而非泛然從事於事物之末者也。

仁齋主張所謂「知」不是知抽象之「理」，而是知具體的修己治人之方。荻生徂徠更明白宣示：「大抵先王之道在外，其禮與義，皆多以施於人者言之」，<sup>61</sup>這種「施於人者」的「先王之道」，正是日本儒者理解的孔子「一以貫之」的「道」。徂徠又說：「外禮而語治心之道，皆私智妄作也」。<sup>62</sup>徂徠及日本儒者在這種意義的「實學」思想之下，當然不會像朝鮮儒者一樣地以「誠」這種「治心之道」解釋「一以貫之」的「一」。

## 五、結論

本章以孔子所說「吾道一以貫之」一語為中心，探討德川時代日本儒者的詮釋，取之而與中韓儒者的解釋互作比較，以突顯日本儒學的特殊面向。我們的分析顯示：日本儒者將孔子「一以貫之」的「道」解釋為「先王之道」，這是具體的制度施設與人為造作，而不是抽象的形上之「理」。日本儒者以「統」釋「貫」，而不是如朱子以「通」釋「貫」。日本儒者也以「仁」釋「一」，他們著重人與人之間的互動，認為所謂「道」只能在人際互動的日常生活之中凝塑，他們都反對形上之「理」對人間萬事萬物的宰制。

日本儒者在重新詮釋孔學時，也對朱子及宋學展開激烈的批判，他們反對在人間的「先王之道」之上，另立一個形上的

---

<sup>61</sup> 荻生徂徠：《辨名》上，收入《日本倫理匯編》，第6卷，頁65。

<sup>62</sup> 荻生徂徠：《辨名》上，收入《日本倫理匯編》，第6卷，頁86。

「理」的世界。但是，從中日比較儒學史視野來看，日本儒者對宋學的批判並未切中要害，因為他們並未進入宋儒之孔學詮釋中的兩個哲學問題，這就是「心與理之關係問題」以及「個體論或整體論之方法論問題」。

相對於德川時代日本儒者對孔學的解釋而言，朝鮮儒者可說基本上踵繼朱子學的舊軌。韓儒對朱子學中的「心與理之關係」以及「一本與萬殊之關係」，皆有進一步的闡發。韓儒以「誠」釋「一」，明確地顯示朝鮮儒學思想之「內轉」。日韓儒者對孔子「一以貫之」之「道」的解釋之差異，正反映日本儒者的反朱與朝鮮儒者之翼朱思潮。

整體而言，德川時代日本儒者對孔子「吾道一以貫之」一語的解釋，部份地體顯日本儒者採取「即存在論本質」的解經方法。一些日本古學派儒者常常運用這種解經方法重讀古典，他們主張將經典文本的概念或命題，置於具體實踐的情境之中，才能掌握其真正的涵義。這種解經方法在日本德川思想史上反朱子學的儒者中，表現得最為明顯。本章探討德川時代日本儒者對孔子「吾道一以貫之」一語的解釋，發現日本儒者傾向於從先王所造作的典章制度政法禮儀的社會政治脈絡中，掌握孔子的「道」之具體涵義。在日本儒者的解釋中，人的主體性或主體道德，只有在群體性之中才能充分發展，也才取得了意義。這是他們所採取的「即存在論本質」的解經方法，必然導致的結果。