

# 德川时代日本儒者对孔子“吾道一以贯之”的诠释

——东亚比较思想史视野

黄俊杰

(台湾大学历史系, 台湾台北)

**摘要:** 德川时代日本儒者对“吾道一以贯之”解释的主要观点是: 多数日本儒者将孔子的“道”界定为社会政治意义的“道”, 是经世济民之道。对“一以贯之”的解释要点是: “贯, 统也! 以‘仁’释‘一’! 从伊藤仁斋开始, 德川时代儒者对上述命题的解释, 部分地体现日本儒者采取“即存在论本质”的解经方法, 呈现极其强烈的反宋学思想倾向, 尤其以朱子学为主要攻击目标。韩儒对上述命题的解释, 则因袭多于创新。从中日比较思想史视野来看, 日本儒者对宋学的批判并未切中要害, 因为他们并未进入宋儒之孔学诠释中的两个哲学问题, 这就是“心与理之关系”以及“个体论或整体论之方法论问题”。

**关键词:** 吾道一以贯之; 日本儒者; 论语

**中图分类号:** B313.3    **文献标识码:** A    **文章编号:** 0511-4721(2003)01-0061-10

## 一、引言

孔子自述他的学问特质, 两度以“一以贯之”形容他所抱持的“道”, 《论语·里仁》: “子曰: ‘参乎, 吾道一以贯之。’”曾子曰: ‘唯。’子出, 门人问曰: ‘何谓也?’曾子曰: ‘夫子之道, 忠恕而已矣。’《论语·卫灵公》: “子曰: ‘赐也, 女以予为多学而识之者与?’对曰: ‘然, 非与?’曰: ‘非也, 予一以贯之。’”《论语》全书两见“一以贯之”一语, 千百年来东亚儒者众说纷纭, 索解无由, 明代文学家贺复征说: “吾道一以贯之, 千百年间未有明摘其蕴者”,<sup>[1](P13-14)</sup>清儒刘宝楠(1791-1855)说此语“自汉以来不得其解”。<sup>[2](P152)</sup>2000年来, 东亚儒者对孔子“一以贯之”一语之疏解文字, 犹如夏夜繁星, 难以计数。中日韩儒者说解纷纷, 家自为说, 人各为书, 各是其所是而非其所非, 各家诠释争衡消长, 构成东亚思想史中值得注意的现象。

本文的写作, 将以德川时代(1600-1868)300年间日本儒者对孔子所说“吾道一以贯之”一语的解释为中心, 先分析各家诠释言论之内容, 再从东亚比较思想史角度, 探讨日本儒者对“吾道一以贯之”的解释之特点, 以厘定日本儒学思想之特质。

## 二、日本儒者对“吾道一以贯之”的解释

日本德川时代300年间, 各派儒者杂然纷起, 各立门户, 不同学派之间既交互影响, 又互相攻击, 其间之思想交涉极为复杂。就以最受日本儒者尊崇的《论语》为例, 17世纪伊藤仁斋(1627-1705)推崇《论语》为“最上至极宇宙第一书”,<sup>[3](P4)</sup>并撰《论语古义》《语孟字义》特加阐发。但是古文辞学派大师荻生徂徕(1666-1728)却撰著《论语征》对仁斋大加批评。徂徕所著《论语征》, 却又受到冈白驹(号龙洲, 1692-1767)、片山兼山(1730-1782)、五井兰洲(1697-1762)等人的批判,<sup>[4](P281-289)</sup>其中18世纪大阪怀德堂儒者中井竹山(1730-1804)对徂徕的批驳尤为著名。<sup>[5]</sup>各家对孔子所说“吾道一以贯之”一语之解释论点各不相同, 我们取其大同

收稿日期: 2002-09-11

作者简介: 黄俊杰(1946-), 男, 台湾高雄人, 台湾大学历史系教授, 美国华盛顿大学哲学博士, (台湾)中央研究院中国文哲研究所合聘研究员。主要研究东亚思想史。

而略其小异, 归纳日本儒者对这句话诠释的两个主要论点。

(一)“吾道者, 先王之道也”<sup>[6](P82)</sup>

德川儒者诠释孔子“吾道一以贯之”一语, 首先值得注意的是: 多数日本儒者都将孔子的“道”界定为社会政治意义的“道”, 是经世济民之道。日本儒者从所谓“实学”立场重新解释孔子的“道”的思想倾向, 早已出现于德川初期。16世纪促使朱子学成为官学的关键人物林罗山(1583-1657)说:

道者日用所共由当行、有条理之名也。天能运, 地能载, 人物能云为, 各有其道, 不可违; 道有所行也, 日用不可以由行则不道。圣人之道也, 人道也; 通古今, 亘上下, 可以由行也。若涉作为造作, 我可行, 彼不可行, 古可行, 今不可行, 则非人之道, 非率性之道。

道名从路上起也, 人之行必有路。大路者, 都城王畿之路, 而车马可通, 人物器用可交行, 天下之人民各欲出其路。小径者, 吾人所利之路而甚狭陋也, 其险阻隘曲少可玩也。圣人之道大路也, 异端之道小径也, 小径少可玩而终不可安, 大路无可玩, 无可见, 而万小径在目下, 终不可离。<sup>[7](P20)</sup>

林罗山将孔子的“道”解释为“日用所共由当行”的“人道”, 已透露反宋学的宇宙论之思想倾向。17世纪古学派大儒伊藤仁斋对“道”的定义, 取径也与林罗山相近, 仁斋说:

圣人之道, 不过彝伦纲常之间, 而济人为大。故曾子以忠恕发挥夫子一以贯之之旨。呜呼! 传圣人之道而告之后学, 其旨明且尽矣。夫子尝答樊迟问仁曰: “与人忠。”子贡问曰: “有一言而可以终身行之者乎?” 夫子唯曰: “其恕乎。”孟子亦曰: “强恕而行, 求仁无近焉。”可见忠恕二者, 乃求仁之至要, 而圣学之所成始成终者也。盖忠恕所以一贯之道也, 非以忠恕训一贯也。先儒以为: “夫子之心一理浑然而泛应曲当。惟曾子有见于此。而非学者之所能与知也。故借学者忠恕之目。以晓一贯之旨。”岂然乎哉?<sup>[3](P230-231)</sup>

仁斋在这一段解释中, 以“彝伦纲常”解释孔子的“道”, 并指出“济人”才是“道”的核心, 而不是如“先儒”(指朱子)所说: “夫子之心, 一理浑然而泛应曲当。”换言之, 在仁斋的诠释中, “道”并不是如朱子所说是一种宇宙创生并运行的原理, 而是社会政治运作的道德规范。

仁斋之后, 荻生徂徕将孔子之“道”的社会政治性格发挥得淋漓尽致, 徂徕说:

孔子之道, 即先王之道也。……先王之道, 先王为安民立之, 故其道有仁焉者, 有智焉者, 有义焉者, 有勇焉者, 有俭焉者, 有恭焉者, 有神焉者, 有人焉者, 有似自然焉者, 有似伪焉者, 有本焉者, 有末焉者, 有近焉者, 有远焉者, 有礼焉, 有乐焉, 有兵焉, 有刑焉, 制度云为, 不可以一尽焉, 纷杂乎不可得而究焉, 故命之曰“博文”。又曰: “儒者之道, 博而寡要。”然要其所统会, 莫不归于安民焉者, 故孔门教人, 曰: “依于仁”, 曰: “博文约礼”, 为学先王之道以成德于己也。学先王之道, 非博则不足尽之, 故曰“博文”。欲归诸己, 则莫如以礼, 故曰“约礼”。然礼亦繁矣哉, 故又教之以“仁”。仁, 先王之一德也, 故谓先王之道仁尽之, 则不可矣。然先王之道, 统会于安民, 故仁, 先王之大德也, 依于仁, 则先王之道, 可以贯之矣。故不曰“一”, 而曰“一以贯之”。<sup>[6](P6)</sup>

徂徕解释下的孔子之“道”是“先王之道”, “然先王之道, 统会于安民”。在“先王之道”中, 完全没有宇宙论、本体论或形上学的内涵。这种“道”是在时间与空间交叉作用之下的“具体性”的“道”, 其中有礼乐兵刑, 有制度造作, 有仁义礼智, 充满了人民的苦难与先王的苦心孤诣。

除了仁斋与徂徕之外, 日本儒者解释孔子“吾道一以贯之”的“道”, 均从“道”的社会性与政治性入手, 例如龟井南溟(1773-1836)就这样解释:

吾道者何? 夫子身先王之道。故称曰: “吾道”, 门人称之, 曰: “夫子之道。”何谓“先王之道”? 唐虞三代之盛, 礼乐刑政, 一日万机所施行, 凡事之所征见于文献者, 无不有道焉。能修其道, 以训天下者, 是先王也。是以曰: “先王之道。”<sup>[8](P63)</sup>

龟井也以“先王之道”释孔子的“道”, 并以“礼乐刑政”为“道”的内容。日本儒者从具体性诠释孔子的“道”, 充分显示德川时代儒者反宋学的思想氛围。这一点将在本文第三节加以说明。

(二)“一以贯之”解

其次, 德川儒者所提出的第二项值得注意的论点集中在“一以贯之”这句话。日本儒者对“一以贯之”的解释言论要点如下:

1. “贯, 统也”。早在17世纪, 古学派大师伊藤仁斋就解释说:

贯，统也。言道虽至广，然一而不杂，则自能致天下之善，而无所不统，非多学而可能得也。……曾子以为，忠恕足以尽夫子之道也，因为门人述夫子一以贯之之旨如此。……夫道一而已矣。虽五常百行，至为多端，然同归而殊涂，一致而百虑。天下之至一，可以统天下之万善，故夫子不曰“心”，不曰“理”，唯曰：“吾道一以贯之”也。<sup>[3](P53-54)</sup>

仁斋以“统”释“一以贯之”的“贯”，采用的是何晏与皇侃的解释。何晏注云：“善有元，事有会，天下殊途而同归，百虑而一致，知其元则众善举矣。故不待多学，一以知之也。”<sup>[9](P3)</sup>皇侃疏云：“道者，孔子之道也。贯，犹统也，譬如以绳穿物，有贯统也。孔子语曾子曰：‘吾教化之道，唯用一道以贯统天下万理也。’故王弼曰：‘贯，犹统也。’夫事有归，理有会，故得其归，事虽殷大，可以一名举总其会，理虽博，可以至约穷也。譬犹以君御民，执一统众之道也。”<sup>[10](P31-32)</sup>伊藤仁斋的解释本于何晏与皇侃的注疏。

自仁斋以下，日本儒者多以“统”释“贯”，例如照井全都(1818-1881)解释“吾道一以贯之”一语时说：“一者，不二之谓也，言不变。贯者，统也。之字设字。盖指交际之道也。一以贯之。犹《左传》壹以待之。言接人之道，不以彼与此贰其心也。”<sup>[11](P96)</sup>即为一例。

2. 以“仁”释“一”。日本儒者多认为“一”的涵义指“仁”而言，所谓“忠恕”就是求“仁”的根本途径。前引伊藤仁斋所说：“忠恕二者，乃求仁之至要，而圣学之所成始成终者也。盖忠恕所以一以贯之也，非以忠恕训一贯也。”已持此说。仁斋之后折衷学者片山兼山撰有《论语一贯》一书，亦持以“仁”释“一”之立场，他说：“曾子答门人以忠恕，亦仁之方，而夫子所云‘一以贯之’之‘一’，即为仁可知也。”<sup>[12](P24)</sup>另外，反对宋学与仁斋学的荻生徂徕虽然立说与仁斋互异，但是，徂徕也以“仁”解释“一贯”的“一”。徂徕说：

先王之道，统会于安民，故仁。先王之大德也，依于仁，则先王之道，可以贯之矣。故不曰一，而曰一以贯之。辟诸钱与襁。仁，襁也。先王之道，钱也。谓钱即襁可乎？是一贯之旨也。宋儒亦有钱襁之喻（钱襁之欲见大全朱说），以一理为襁，然一理贯万理，则万理一理之分，岂容言贯乎？一理贯万事，则歧精粗而二之，依然老佛之见已，可谓不成喻矣。忠恕者为仁之方也，故曾子云尔，然忠恕岂能尽先王之道乎？由此以往，庶几可以尽之，示之以其方也，故而已矣者。非竭尽而无余之辞，亦如尧舜之道，孝弟而已矣。（《孟子·告子》篇）孝弟岂尽于尧舜之道乎？亦言由此则可以尽之耳。此章之义，后儒（后儒诸说散见集注及大全）或以为一理，或以为一心，或以为诚，其谓之一理者，昧乎贯字也，其谓之一心者，不知先王之道也。其谓之诚者，仅谓动容周旋中礼耳，不知孔子之所为道也。忠者，为人谋而委曲周悉，莫不尽己之心也。恕者，己所不欲，勿施于人谓之也，皆以与人交者言之。仁之为道，亦在与人交之间，而长之养之，匡之成之，使各遂其生者也。<sup>[6](P84-85)</sup>

徂徕主张以“仁”贯通“先王之道”，所谓“一”是指“仁”而言。

徂徕以“仁”释“一以贯之”的“一”的立场，到了兵学者松宫观山(? -1780)与折衷学者冢田虎(1745-1832)手中获得进一步的发挥。松宫观山说：“天下事有大小，物有精粗，唯道无大小精粗，一以贯之，一者，仁也。夫子之道，即先王之道在安民，苟知道之一而无二，何必就一事一物，究其大小精粗哉！曾子学于夫子已久，苟就一事一物，究其大小精粗莫不详悉，而未知其要归一，故夫子以此告知也。仍就一事一物究其大小精粗，是宋儒穷理之学，即物而穷其理也，《大学》致知格物亦是也。”<sup>[13](P25)</sup>足见松宫观山解释“一贯”，承续徂徕立场而批判朱子的穷理之学。时代稍后的冢田大峰说：

吾道者，先王之道也。夫子祖述尧舜宪章文武故亲之曰：吾道。所谓一者何也？曰仁也。仁者何也？传曰：蓄义丰功，谓之仁。是也，何以知所谓一者仁也。盖先王安天下之道，三纲五典，五伦九经如此之属，其目不寡，其教各殊。然其要皆蓄义，以丰功于人者。而孝弟亦依于仁，忠顺亦依于仁。凡修身、齐家、治国、平天下之道，尽莫不依于仁也。故曰：‘志于道，据于德，依于仁。’凡人之不孝不友、不慈不忠、事皆不善，而邦家不宁者。人人唯为己谋。而不思义之由也。所谓仁也者，能为人谋，而不悖义之道也。则人人苟且之间，犹能志于仁，则行事皆无不善也。故知圣人之道仁以贯之也，然则曾子答门人何为不曰之仁而已，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。所谓忠者，为人谋事，以身纳其事，而尽己中心也。恕者，施事于人，反推之己，而如己心之所好恶也。此是忠恕者，为仁之方也。何以知之？孔子曰：夫仁者，己欲达而达人，能近取譬，可谓仁之方也已。此取于己之所欲，以譬诸人，而立人达人者，即是忠恕也。故知忠恕者，仁之方也。<sup>[14](P16-17)</sup>

冢田大峰将作为“一”的“仁”的具体内容，进一步阐明为“蓄义丰功”，认为“凡修身齐家治国平天下之道，

尽莫不依于仁”。冢田大峰的解释与荻生徂徕一脉相承，都将孔子的“道”解释为社会政治之道，但冢田更引《论语》论“仁”之经文加以贯串，更自成理路。

### 三、日本儒者对宋儒的批判及其思想史的定位

#### (一) 对宋学的批判

从伊藤仁斋开始，德川时代儒者对孔子所说“吾道一以贯之”的解释言论中，呈现极其强烈的反宋学思想倾向，尤其以朱子学为主要攻击目标。

伊藤仁斋所撰《论语古义》随处批评的“先儒”就是指朱子而言。仁斋解释孔子的“一以贯之”时说：“先儒以为：‘夫子之心，一理浑然，而泛应曲当’”，<sup>[3](P230-231)</sup>就是指朱注而言。朱子在《论语集注》中说：

夫子之一理浑然而泛应曲当，譬则天地之至诚无息，而万物各得其所也。自此之外，固无余法，而亦无待于推矣。曾子有见于此而难言之，故借学者尽己、推己之目以著明之，欲人之易晓也。盖至诚无息者，道之体也，万殊之所以一本也；万物各得其所者，道之用也，一本之所以万殊也。以此观之，一以贯之之实可见矣。<sup>[15](P72)</sup>

朱子将孔子的“一以贯之”解释为孔子“一理浑然而泛应曲当”，显然是将“理学”读入孔子思想，引起了17世纪以降日本儒者一致的挾伐。

日本儒者之所以在重读《论语》时批判宋学，尤其是朱子学，主要原因在于他们认为宋学已经受到佛教尤其是禅学的污染，故宋儒言论常受佛教思想渗透而不自知，荻生徂徕解“吾道一以贯之”章时说：

大抵宋世禅学甚盛，其渠魁者，自圣自智。称尊王公前，横行一世，儒者莫之能抗。盖后世无爵而尊者，莫是过也。儒者心羨之，而风习所渐，其所见亦似之，故曰‘性’曰‘心’，皆彼法所尚。豁然贯通，即彼顿悟。孔、曾、思、孟，道统相承，即彼四七二三，遂以孔门一贯，大小之事，曾子之‘唯’，即迦叶微笑矣。岂不儿戏乎？过此以往，天理人欲即真如无明。理气即空假二谛，天道人道即法身应身，圣贤即如来菩萨，十二元会即成住坏空，持敬即坐禅，知行即解行，扬排而阴学之。至于其流裔，操戈自攻，要之不能出彼范围中，悲哉！如此章一贯之旨，诚非不能大知之者所及。然游夏以上，岂不与闻？特门人所录，偶有参与赐耳。千载之后，据遗文仅存者，而谓二子独得闻之。又以其有详略而为二子优劣，可不谓凿乎？盖孔子之道，即先王之道也。先王之道，先王为安民立之。<sup>[6](P83)</sup>

徂徕以后，18、19世纪之交的考证学派儒者猪饲敬所(1761-1845)有长文解此章，他也批评宋儒说：

宋儒以此章，为孔、曾传道之秘奥，是以有疑于忠恕不足以当一贯，故程子有天人体用等辨，朱子有借学者之自说，黄东发既病其非，平实矣。朱子又以为一是圣人具心之理，乃道之体也，是佛氏贵心性之说耳，失圣人旨远矣，宜其弊至有谓道本自一，不必言贯者也。仁斋厌其虚高，以为纯一不二之谓，不知纯一不可言贯，且推之于告子、子贡之言，益见其说之不通也。徂徕以一为仁，似得之，然观其先王之道归于安民，则道非其道，仁非其仁，而不得其解也。且夫先王之道，安民为归，固是显然常理，易言易简，夫子何为艰涩其言，而特告曾子。愚窃谓先儒之说，皆似未得其旨，故今不自揣，敢演管见，以待后之君子。《卫灵公》篇，子曰：‘赐也，汝以为予为多学而识之者与？’对曰：‘然，非与？’曰：‘非也，予一以贯之’，告曾子则以行言，而告子贡则以学言，故所谓一者，自是不同。夫子尝言‘学而不厌’，‘多见而识之’，岂非多学而识之者乎？而其言又如如是者，何也？盖圣人之学，诗书六艺，制度文物，事理本末，互相统摄，是睿智贯之，不从事博文多识也。夫子又不以知自居，故亦唯曰一也。自他人目之，非睿智而何，亦所谓知者见之谓之知也。此亦圣人之一德也。诸家皆略其解，盖不察所谓一者，所指不同，而前解于此不通也。<sup>[16](P3-4)</sup>

猪饲敬所和伊藤仁斋、荻生徂徕一样，都批判宋儒，猪饲反对朱子将孔子的“一以贯之”的“一”解释为“圣人其心之理”，他认为“一以贯之”是“以睿智贯之，不从事博文多识”。猪饲批判宋学以及其他日本儒者的个别论点还有可以商榷的余地，但是包括猪饲在内，许多日本儒者都反对朱子学将“一以贯之”的“一”解释为“理”，这是十分确定的。

#### (二) 思想史的定位

现在，我们可以进一步将日本儒者对“吾道一以贯之”的解释，放在中日比较思想史的脉络加以定位。

就对“吾道一以贯之”一语的解释而言，日本儒者对宋儒的批判虽然激烈，但却不致命，因为日本儒者并未深入宋儒解释“吾道一以贯之”这句话时的两项哲学问题，换言之，他们并未进入宋儒的“诠释之环”；因此，他们的攻击就显得未能击中要害。我们依序讨论这两个问题。

1. 心与理之关系。朱子与宋儒解释“吾道一以贯之”这句话时，所涉及的第一个哲学问题就是“心”与“理”之关系。<sup>[17](P25)</sup>我们再读朱子的集注：

参乎者，呼曾子之名而告之。贯，通也。唯者，应之速而无疑者也。圣人之心，浑然一理，而泛应曲当，用各不同。曾子于其用处，盖已随事精察而力行之，但未知其体之一尔。夫子知其真积力久，将有所得，是以呼而告之。曾子果能默契其指，即应之速而无疑也。<sup>[15](P72)</sup>

朱子在这段注文中说“圣人之心，浑然一理”，他认为孔子以“心”中之“一理”以“通”天下万物。朱子这段话是一种境界语，是指达到圣人境界以后“心”中“浑然一理”之精神状态。要达到这种精神境界，仍然必须循博学多闻的途径，才能有物可贯。《朱子语类》中的对话将这一点解释得更为清楚。朱子说：

“一以贯之”，固是以心鉴照万物而不遗。然也须“多学而识之”始得，未有不学而自能一贯者也。<sup>[18](P1149)</sup>

朱子强调人必须多学而识之，才能达到“圣人之心，浑然一理”的“一以贯之”的境界。朱子的解释中所触及的“心”与“理”之关系，正是朱子学的一大哲学课题。我们再以朱子对《孟子·尽心上》的解释为例，进一步分疏这个问题。朱子《孟子集注》解释孟子所说的“尽心，知性，知天”说：

心者，人之神明，所以具众理而应万事者也。性则心之所具之理，而天又理之所从以出者也。人有是心，莫非全体，然不穷理，则有所蔽而无以尽乎此心之量。故能极其心之全体而无不尽者，必其能穷夫理而无不知者也。既知其理，则其所从出，亦不外是矣。以《大学》之序言之，知性则物格之谓，尽心则知至之谓也。<sup>[19](P349)</sup>

朱子认为只有“穷理”才能使“心”具众理而应万事”。我们再看朱子对孟子“尽心”说的解释：

(1) 尽心，谓事物之理皆知之而无不尽；知性，谓知君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友各循其理；知天，则知此理之自然。

(2) 尽心，如何尽得？不可尽者心之事，可尽者心之理。理既尽之后，谓如一物初不曾识，来到面前，便识得此物，尽吾心之理。尽心之理，便是“知性，知天”。<sup>[20](P1426)</sup>

朱子在这两段话中，将孟子的“尽心”理解为认知意义的“尽”，即穷尽万事万物（包括“心”）之“理”，这种说法与孟子“尽心”之说颇有歧出，这一点早经牟宗三（1909-1995）先生指出。<sup>[21](P444)</sup>

我要强调的是：朱子解释“吾道一以贯之”时，正如他在《四书章句集注》其他章篇一样，触及“心”与“理”之关系此一问题。朱子所提出“圣人之心浑然一理”的命题，主宰宋代儒者对孔子“吾道一以贯之”一语的解释思路。例如胡宏强调“会归于一心”以贯之，他说：

黄氏曰：夫子垂世立教，学者宗之，或得其一体，或闻其一言，有称其博学者，有誉其多能者，皆不能卞关而熟察之。乃若圣人之道，则闻而知之，传以心也，默而识之，悟以心也。况其泛应于域中，虽千变万化，未始有穷，而会归于一心，则天地之纯，全万人之大体，皆其分内耳，所谓一以贯之也。曾子早游圣门，省身于内，守之以约，故夫子告之，不待发问，而曾子受之，不复致疑，可谓相契以心，得于言意之外矣。及其答门人之问，语之以忠恕者，亦以其违道不远者告知，始知求诸心而切于践履者也。<sup>[22](P23-24)</sup>

再如蔡节强调“众理本一理”，他说：

夫子所云：“吾道一以贯之”者，圣人之心浑然一理，无所不该，其于应事接物之际，虽曰理各有所止，然而众理本一理也。以曾子自得之深，故告之以此，曾子心领神会，而直应之曰：“唯。”至答门人之问，则即忠恕以明之。盖自其近己之心而言之，则谓之忠；自其即己之心以及物而言之，则谓之恕。忠为体，恕为用，用之周乎物，即事体之流行者也，此所谓一以贯之有。其曰：“夫子之道，忠恕而已矣”者，舍忠恕之外，他无足以发明一以贯之也。<sup>[23]</sup>

又说：

其所谓一者，则理而已。其所谓贯，则是理行乎事物之间，而无有不通者也。<sup>[24](P2)</sup>

蔡节以“理”释“一”，仍不出朱子诠释的范围。

总而言之，朱子的诠释是宋儒解读《论语》“吾道一以贯之”一语所依据的解释典范，宋儒对孔子这句话的解释，都不出朱子所思考的“心”与“理”之关系的范围。胡寅（明仲，1098-1156）对“一以贯之”的解释具有代表性，他说：

赣川曾几书曰：穷理尽性，乃圣门事业。物物而察，知之始也；一以贯之，知之至也。无所不在者，理

也；无所不有者，心也。物物致察，宛转归己，则心与理不昧，故知循理者，士也。物物皆备，反身而诚，则心与理不违，故乐循理者，君子也。天理合德，四时合序，则心与理一。无事乎循矣。故一以贯之，圣人也。子以四端五典，每事扩充，亦未免物物致察，犹非一以贯之之要，是欲不举足而登泰山，犹释氏所谓不假证修而语觉地也。四端固有，非外铄，五典天叙，不可违。在人则一心也，在物则一理也，充四端，可以成性，悖五典，可以尽伦，性成而伦尽，斯不二矣。<sup>[25](P68-69)</sup>

从以上所说，我们可以看出朱子对“吾道一以贯之”一语的解释，在《论语》解释史上实居于分水岭之地位。自朱子之后，宋儒解释“一以贯之”的“一”，都从朱子的思考点——“心”与“理”的关系——出发，一直到18世纪清儒焦循与阮元以“行”或“事”释“贯”字，才开启另一个诠释典范，<sup>[26]</sup>其间之变化转折具有思想史意义，我将另撰文探讨。

我们将日本儒者对“吾道一以贯之”的诠释与朱子及宋儒的解释加以比较，就可以发现：日本儒者对朱子与宋儒的批判，并未深入朱子与宋儒诠释中的哲学问题——“心”与“理”之关系。日本儒者将孔子“吾道一以贯之”的“道”界定为社会政治之“道”，抖落了“道”的超越性。获生徂徕说：“吾道者，先王之道也……先王之道，统会于安民”，<sup>[6](P83-84)</sup>伊藤仁斋说：“圣人之道，不过人伦纲常之间，而济人为大”，<sup>[3](P53)</sup>都是针对并企图颠覆朱子与宋儒所建构的“理”的形上思想世界，他们努力于将孔子的“道”还原为人伦日用之“道”，但是他们思想中的“道”是一种具体性的社会政治实践的策略或措施，并不是一种抽象性的规律或规范，因此，日本儒者的孔学诠释就未能触及朱子学这个“心”与“理”之关系的重大命题。因此之故，日本儒者对朱子与宋儒的批判也就未能入室操戈，一举摧毁朱子的思想世界。冢田虎认为孔子之所以能“一以贯之”的关键在于“仁”，冢田说：“其所一以贯之者仁，而欲措之行事，乃以忠恕示其方，故孔子之教诲而尔，而后悔不晓焉，或以一理一心解之者，圣人所未曾言，而未亦得忠恕之所以为仁之方也，则皆凿空而已。”<sup>[27](P18)</sup>冢田虎认为“理”与“心”皆“圣人所未曾言”，因此不应取“理”或“心”以解释孔子的“一以贯之”。即使这种说法可以成立，<sup>[28](P20-68)</sup>日本儒者对宋儒的攻击仍因未进入宋儒的“诠释之环”而失去焦点。

2. 方法论的个体论问题：朱子解释孔子“一以贯之”一语时，触及的第二个哲学问题是：“一以贯之”如何可能？朱子所采取的是近于个体论的方法论立场。所谓方法论的“个体论”，是指朱子认为只有经由对万殊之理的切实掌握，才能达到“一以贯之”的境界。我们看看《朱子语类》中的这一段话：

所谓一贯者，会万殊于一贯。如曾子是于圣人一言一行上一一践履，都仔细理会过了，不是默然而得之。观《曾子问》中问丧礼之变，曲折无不详尽，便可见曾子当时功夫是一一理会过来。圣人知曾子许多道理都理会得，便以一贯语之，教它知许多道理却只是一个道理。曾子到此，亦是它践履处都理会过了，一旦豁然知此是一个道理，遂应曰：“唯！”及至门人问之，便云：“忠恕而已矣。”忠是大本，恕是达道。忠者，一理也；恕便是条贯，万殊皆自此出来。虽万殊，却只一理，所谓贯也。子贡平日是于前言往行上著工夫，于见识上做得亦到。夫子恐其亦以圣人为“多学而识之”，故问之。子贡方以为疑，夫子遂以一贯告之。子贡闻此别无语，亦未见得子贡理会得，理会不得。自今观之，夫子只以一贯语此二人，亦须是它承当得，想亦不肯说与领会不得底人。曾子是践履笃实上做到，子贡是博闻强识上做到。夫子舍二人之外，别不曾说，不似今人动便说一贯也。所谓一者，对万而言。今却不可去一上寻，须是去万上理会。若只见夫子语一贯，便将许多合做底事都不做，只理会一，不知却贯个甚底！<sup>[29](P679-680)</sup>

朱子说得好：“所谓一贯者，会万殊于一贯”，这明显地倾向于方法论的个体论的立场。朱子主张所谓“一”必须“去万上理会”。朱子曾进一步解释他的个体论立场，他说：

“吾道一以贯之”，譬如聚得散钱已多，将一条索来一串穿了。所谓一贯，须是聚个散钱多，然后这索亦易得。若不积得许多钱，空有一条索，把甚么来穿！吾儒且要去积钱。若江西学者都无一钱，只有一条索，不知把甚么来穿。又曰：“一，只是一个道理贯了。”或问：“忠恕，曾子以前曾理会得否？”曰：“曾子于忠恕自是理会得了，便将理会得底来解圣人之意，其实借来。”直卿问：“‘一以贯之’，是有至一以贯之。”曰：“一，只是一个道理，不用说至一。”<sup>[29](P684)</sup>

朱子在这段话中用“钱糴之喻”说明如果没有许多个别的铜钱而空有一条糴，终不能“一以贯之”。朱子进一步批判陆九渊(象山, 1139-1193)不从“万殊”入手说：

而今只管悬想说道“一贯”，却不知贯个甚么。圣人直是事事理会得，如云“好古敏以求之”，不是蓦直恁地去贯得它。如《曾子问》许多曲折，它思量一一问过，而夫子一一告之，未云：“吾闻诸老聃云。”是圣人

当初都曾事事理会过。如天下之圣说道事亲，事亲中间有多少事；说道事君，事君中间有多少事。而今正患不能一一见个恰好处，如何便说“一贯”？近见永嘉有一两相识，只管去考制度，却都不曾理会个根本。一旦临利害，那个都未有用处，却都不将事。吕伯恭向来教人亦云：“《论语》皆虚言，不如论实事。”便要去考史。如陆子静又只说个虚静，云：“全无许多事。颜子不会学，‘择乎中庸，得一善则拳拳勿失’。善则一矣，何用更择？‘子路有闻，未之能行，唯恐有闻’。一闻之外，何用再闻？”便都与禅家说话一般了。圣人道理，都不恁地，直是周徧。<sup>[18](P1148-1149)</sup>

朱子认为如永嘉学派只论“万殊”而不论“根本”固然不对，但如陆象山只论“一”而不论“多”也不免流于禅学。

总之，朱子对“吾道一以贯之”的解释，确实触及整体论或个体论的方法论问题。用宋儒的话来说，就是“涵养”与“察识”孰先，或“一贯”与“万殊”孰先的问题。这个哲学问题并不是朱子与宋儒“读入”于《论语》之中的问题，而是早已潜藏于孔子说“多学而识之”与“予一以贯之”之时，是先秦孔学原有的问题。但是，日本儒者解释“吾道一以贯之”这句话时，虽然猛烈挾伐朱子，但是却未触及朱子的孔学诠释中的这个方法论问题。因此，日本儒者与宋儒的对话可以说并无交集之处。

#### 四、日本儒者与朝鲜儒者的解释之比较

##### (一) 朝鲜儒者的解释

儒学东传朝鲜始于高丽后期，14世纪权溥(1262-1346)刊印朱子《四书集注》，<sup>[30](P89)</sup>进入朝鲜时代(1392-1910)之后，儒学思潮杂然纷陈，有主治主义学派、性理学派、礼学派、阳明学派、经济学派以及实学派等，其中尤以研究朱子学为中心的性理学派最具影响力。韩国朱子学之流衍，首推李滉(1507-1570)、李珥(1536-1584)，踵其后者则为宋时烈(1607-1689)及韩元震(1682-1751)。朝鲜性理派儒者研究心之哲学问题如理气、本然之性与气质之质、四端七情、已发未发、人心道心等均为朱子学之主要问题。<sup>[31](1-69)</sup>就朝鲜时代韩儒对孔子“吾道一以贯之”这句话的解释言论观之，基本上都在朱子的解释典范的影响之下发展，因袭多于创新，(1)因袭者主要在于“心”与“理”之关系此一课题之发挥，(2)其创新者则为以“诚”释“一以贯之”的“一”。我们详细阐释这两点。

##### 1. 韩儒对“心”与“理”关系的再阐释。

朝鲜儒者在朱子学的笼罩之下，解释《论语》时常从朱子的思路出发，但讲得更为细致。朱子注《论语·里仁》“吾道一以贯之”一语云：“圣人之心，浑然一理，而泛应曲当，用各不同”，朝鲜儒者循朱注之轨辙，开发出两个新的命题：

(a)以“吾心之理”贯“万物之理”。朱子集注中潜藏一个问题：“圣人之心浑然一理，泛应曲当”如何可解？朝鲜儒者针对这个问题提出解释。金谨行说：

子曰：“参乎！吾道一以贯之”者，一者，理也。贯者，心之事也。理在吾心，以吾心之理，贯乎万物之理也。<sup>[32](P575)</sup>

金谨行这一段解释环绕着“心”与“理”之关系，循朱子之思路而进一步发挥，但是却也突破朱子旧轨。朱子曾与张栻讨论《论语》“一以贯之”，朱子说“圣人之心，于天下事物之理无所不该，虽有内外、本末、隐显之殊，而未尝不一以贯之也”，<sup>[33](P1212)</sup>朱子认为“心”有时不能对天下之“理”加以“一以贯之”，乃是因为“梏于形器之私，是以有所蔽而不尽”，<sup>[33](P1248)</sup>朱子认为只有经过“穷理”的工夫，才能使“心”对外在事物有所掌握，朱子说：

儒者之学，大要以穷理为先，盖凡一物有一理，须先明此，然后心之所发，轻重长短，各有准则。《书》所谓“天叙天秩，天命天讨”，孟子所谓“物皆然，心为甚”者，皆谓此也。若不于此先致其知，但见其所以为心者如此，识其所以为心者如此，泛然而无所准则，则其所存所发，亦何自而中于理乎？<sup>[34](P1156)</sup>

朱子在以上这段话中明白指出“穷理”是使“心之所发”、“各有准则”的先决条件。

正是在与朱子对比之下，我们看到了朝鲜儒者对朱子学的突破。朝鲜儒者金谨行将孔子的“一以贯之”解释为“理在吾心，以吾心之理贯乎万物之理”，所谓“理在吾心”一语显示相对于朱子的“穷理”之学而言的“内转”。

朝鲜儒者将朱子解释典范加以“内转”之后，提出一些新解，例如李秉休以“恕”字解“一贯”，他撰《论语一贯说》云：

余读《论语》，孔子谓曾子曰：“参乎！吾道一以贯之。”门人未晓。曾子喻之曰：“夫子之道，忠恕而已”，则一贯之旨不外于忠恕可知也。然忠恕二字，皆从接人上说。忠，故能恕，则忠在其中。或并称忠恕，或单称恕，其实一也。然则一贯，盖以恕言也。恕为一贯，其义何居？恕者，推己及物之谓也。夫以天下之理，万物之情，而以余一己之心推以及之，无不贯通。此非所谓一贯乎？<sup>[35](P29)</sup>

李秉休以“恕”解“一贯”，并从“恕”字意为“推己及物”推衍为以自己之“心”推天下之理万物之情，此之谓“一贯”。

除了李秉休之外，丁若镛(1762-1836)也以“恕”释“一”，他说：“一者，恕也。贯，穿也……吾道不外乎人伦，凡所以处人伦者，若五教九经，以至于经礼三百、曲礼三千，皆行之以一恕字。如以一缗贯千百之钱，此之谓一贯也。”<sup>[36](P116-117)</sup>丁茶山与李秉休都以“恕”释“一以贯之”的“一”，他们强调的是自我与“他者”之间的可类推性，而不是如朱子强调自我之“心”对“他者”之“理”的鉴知。

(b)“一本”与“万殊”皆归于“心”。

本文第三节谈到朱子解释“一以贯之”时，显示他是一个方法论的个体论者，他主张“所谓一贯者，会万殊于一贯”，<sup>[28](P20-68)</sup>他强调“也须多学而识之始得，未有不学而自能一贯者也”，<sup>[15](P72)</sup>他强而有力地批判陆象山说“而今只管悬想说道‘一贯’，却不知贯个什么”。<sup>[29](P684)</sup>朱子注《论语·里仁·15》曾子曰：“夫子之道，忠恕而已矣”一语云：

夫子之一理浑然而泛应曲当，譬则天地之至诚无息，而万物各得其所也。自此以外，固无余法，而亦无待于推矣。曾子有见于此而难言之，故借学者尽己、推己之目以著明之，欲人之易晓也。盖至诚无息者，道之体也，万殊之所以一本也；万物各得其所者，道之用也，一本之所以万殊也。以此观之，一以贯之之实可见矣。<sup>[37](72)</sup>

但是，“万殊”与“一本”如何取得连系？朱子在集注中并未明言。正是在这个问题上，朝鲜儒者提出新见。他们指出“一本”与“万殊”正是在“心”上取得联系。朴知诚解释说：

孔子曰：“吾道一以贯之”，朱子曰：“人之为学，心与理而已”。“心”即“一本”也；“理”即“万殊”也。古圣人垂教之说，无非一与万而已。从事于小学而存此心于端庄静一之中者，从一上做工也；从事于格致，而穷众理之妙者，从万上做工也。自一而万，自万而一，复自一而为万，乃圣人之学也。一本万殊，两仪之象也。知上行上皆有此两端。知觉不昧之在心，曰：“知上之一本”。明烛事物之理，曰：“知上之万殊”，一心之浑然在中，曰：“行上之一本”，躬行践履之在事物，曰：“行上之万殊”，所谓忠恕是也。<sup>[38](P232-234)</sup>

朴知诚所说的一段解释之特殊之处，在于将朱子的“一本”与“万殊”，再细分为“知上之一本”与“知上之万殊”，以及“行上之一本”与“行上之万殊”，而归结在“心”的作用之上。

朝鲜儒者将“一本”与“万殊”汇归于“心”之上的解释立场，在金谨行的诠释中也有类似的表现，他说：

以道之总在一心者贯之于万事，则为散殊之道。以道之散在万事者本之于一心，则为总会之道。<sup>[32](P576)</sup>

金谨行以“心”将“散殊之道”与“总会之道”加以统一，确较朱子之解释更进一层。

## 2. 以“诚”释“一”。

朝鲜儒者循朱子之轨辙，而有所创新的第二项就是以“诚”释“一以贯之”的“一”，杨应秀与尹衡老的解释可以作为代表。杨应秀撰《论语讲说》中有以下两条资料：

(1)问：一贯者，以一理而通贯万事之理欤？愿闻其义。曰：圣人之一心，虚明洞彻，至诚无妄，故天下万事万物之理，自然无所不通，此之谓一以贯之也。然此等道理，不可以言传，亦不可闻而知之，惟在积学切至而自得也。<sup>[39](P152)</sup>

(2)问：一贯之理，或以行得之，或以知得之，其所以终能得之者何物欤？曰：诚也。<sup>[39](P153)</sup>

杨应秀在以上两条问答中，强调“一以贯之”之所以可解，乃是因为“诚”的作用，因“圣人之一心，虚明洞澈，至诚无妄，故天下万事万物之理，自然无所不通”。

尹衡老也本《中庸》解《论语》的“一以贯之”，他说：

按圣人之无所不知，非多学而识也，即一理之贯通也。一贯而知之，即《中庸》所谓“自诚而明也”，诚之至者，清明在躬无一毫人欲之蔽，故志气如神……相似事物之来，无不迎刃而解。<sup>[40](P339)</sup>

尹衡老在这一段中所说的“诚”字的用法，显然是指伦理学（而不是形上学）意义下的“诚”。<sup>[41](P54-55)</sup>



## (二)日本儒者诠释的特色:与朝鲜儒者诠释的对比

我们如果将日朝儒者对“吾道一以贯之”一语的解释作一对比,就可以发现:日本儒者的解释与朝鲜儒者的解释大不相同,两者之对比在于:日本儒者倾向于将“个体性”(individuality)置于“社会性”(sociality)的脉络中思考,所以,日本儒者以“仁”释“一”,而朝鲜儒者以“诚”释“一”;<sup>[42](P121-136)</sup>日本儒者将“道”理解为先王所创设作以安民的制度,而朝鲜儒者将“吾道一以贯之”的“道”,理解为统会于人之“心”的抽象之“理”。

日朝儒者对孔子“吾道一以贯之”解释的差异,从表面上看,可以归因于17世纪以后,朱子学在日本思想界的影响力逐渐式微,而朝鲜时代朝鲜思想界却笼罩在朱子学之下。但是,从更深一层来看,日本儒者之所以在解释“吾道一以贯之”一语时,将朱子解释中所见“心”与“理”之关系存而不论,并以“仁”而不以“诚”解释“一贯”的“一”,皆有其思想理路可寻。

宋儒与朝鲜儒者在朱子学典范之下,建立一个以“理”为基础的形上思想世界,并以“理学”为“实学”,朱子说:

子程子曰:“不偏之谓中,不易之谓庸。中者,天下之正道,庸者,天下之定理。”此篇乃孔门传授心法,子思恐其久而差也,故笔之于书,以授孟子。其书始言一理,中散为万事,末复合为一理,“放之则弥六合,卷之则退藏于密”,其味无穷,皆实学也。善读者玩索而有得焉,则终身用之,有不能尽者矣。<sup>[43](P17)</sup>

朱子明言“理学”即“实学”。但是,17世纪以降德川时代日本儒者虽然学派取径各有不同,但却以人伦日用修己治人为“实学”。伊藤仁斋说:

圣人所谓知者,与后儒所谓知者,亦夔然不同。所谓知也者,自修己而乎治人,自齐家而及于平天下,皆有用之实学。<sup>[44](P30)</sup>

仁斋主张所谓“知”不是知抽象之“理”,而是知具体的修己治人之方。获生徂徕更明白宣示:“大抵先王之道在外,其礼与义,皆多以施于人者言之”,<sup>[45](P85)</sup>这种“施于人者”的“先王之道”,正是日本儒者理解的孔子“一以贯之”的“道”。徂徕又说:“外礼而语治心之道,皆私智妄作也。”<sup>[45](P86)</sup>徂徕及日本儒者在这种意义的“实学”思想之下,当然不会像朝鲜儒者一样地以“诚”这种“治心之道”解释“一以贯之”的“一”。

## 五、结论:兼论日本儒者解经方法之特色

我们的分析显示:日本儒者将孔子“一以贯之”的“道”解释为“先王之道”,这是具体的制度施设与人为造作,而不是抽象的形上之“理”。日本儒者以“统”释“贯”,而不是如朱子以“通”释“贯”。日本儒者也以“仁”释“一”,他们着重人与人之间的互动,反对形上之“理”对人间万事万物的宰制。

日本儒者在重新诠释孔学时,也对朱子及宋学展开激烈的批判,他们反对在人间的“先王之道”之上,另立一个形上的“理”的世界。但是,从中日比较思想史视野来看,日本儒者对宋学的批判并未切中要害,因为他们并未进入宋儒之孔学诠释中的两个哲学问题,这就是“心与理之关系”以及“个体论或整体论之方法论问题”。

相对于德川时代日本儒者对孔学的解释而言,朝鲜儒者可谓基本上承继朱子学的旧轨。韩儒对朱子学中的“心与理之关系”以及“一本与万殊之关系”,皆有进一步的阐发。韩儒以“诚”释“一”,明确地显示朝鲜儒学思想之“内转”。日韩儒者对孔子“一以贯之”之“道”的解释之差异,正反映日本儒者的反朱与朝鲜儒者之翼朱思潮。

整体来看,德川时代日本儒者对孔子“吾道一以贯之”一语的解释,部分地体现日本儒者采取“即存在论本质”的解经方法。我最近曾说明:一些日本古学派儒者常常运用这种解经方法重读古典,他们主张将经典文本的概念或命题,置于具体实践的情境之中,才能掌握其真正的涵义。这种解经方法在日本德川思想史上反朱子学的儒者中,表现得最为明显。

### 参考文献:

- [1]贺复征. 文章辨体汇选:第590卷[M]. 台北:台湾商务印书馆,1983.
- [2]刘宝楠. 论语正义:上册[M]. 北京:中华书局,1990.
- [3]伊藤仁斋. 论语古义[A]. 关仪一郎. 日本名家四书注释全书:第3卷[M]. 东京:风出版,1973.
- [4]高田真治. 论语の文献. 注释书[M]. 东京:春阳堂书店,1937.
- [5]中井积善. 非征[M]. 东京:吉川弘文馆,1988.
- [6]获生徂徕. 论语征:乙卷[A]. 关仪一郎. 日本名家四书注释全书:第7卷[M]. 东京:风出版,1973.
- [7]林罗山. 圣教要录[M]. 井上哲次郎,蟹江义丸. 日本伦理汇编:第4册[M]. 东京:育成会,1903.
- [8]龟井南溟. 论语语由[A]. 关仪一郎. 日本名家四书注释全书:第3卷[M]. 东京:风出版,1973.
- [9]何晏集解、〔梁〕皇侃义疏、〔清〕鲍廷博校. 论语集解义疏:第8卷[M]. 台北:艺文印书馆,1966.
- [10]何晏集解、〔梁〕皇侃义疏、〔清〕鲍廷博校. 论语集解义疏:第2卷[M]. 台北:艺文印书馆,1966.

- [11]照井全都·论语解[A]，关仪一郎·日本名家四书注释全书：第12卷[M]，东京：风出版，1973。
- [12]葛山寿述，片山兼山遗教·论语一贯[M]，京都：青萝馆，未载刊行年代，京都大学藏本。
- [13]松官观山·学论[A]，日本儒林丛书：第5册[M]，东京：风出版，1971。
- [14]冢田虎·圣道合语[A]，日本儒林丛书：第11册[M]，东京：风出版，1971。
- [15]朱熹·论语集注[A]，四书章句集注：第2卷[M]，北京：中华书局，1983。
- [16]猪饲敬所·论语里仁篇一贯章讲义[A]，日本儒林丛书：第14册[M]，东京：风出版，1971。
- [17]钱穆(宾四)·钱宾四先生全集：12册[M]，台北：联经出版公司，1998。
- [18]黎靖德·朱子语类：第45卷[M]，北京：中华书局，1986。
- [19]朱熹·孟子集注[A]，四书章句集注[M]，北京：中华书局，1983。
- [20]黎靖德·朱子语类：第60卷[M]，北京：中华书局，1986。
- [21]牟宗三·心体与性体：第3册[M]，台北：正中书局，1968。
- [22]胡宏·五峰集：第5卷[M]，台北：台湾商务印书馆，1969-1970。
- [23]蔡节·论语集说：第2卷[M]，台北：台湾商务印书馆，1983。
- [24]蔡节·论语集说：第8卷[M]，台北：台湾商务印书馆，1983。
- [25]胡寅·斐然集：第25卷[M]，台北：台湾商务印书馆，1969-1970。
- [26]焦循·雕菰集：第9卷[M]。
- [27]冢田虎·圣道合语：上篇[A]，日本儒林丛书：第6册[M]，东京：风出版，1971。
- [28]陈荣捷·王阳明与禅[M]，台北：无隐精舍，1973。
- [29]黎靖德·朱子语类：第27卷[M]，北京：中华书局，1986。
- [30]韩国哲学学会·韩国哲学史：中卷[M]，北京：社会科学文献出版社，1996。
- [31]钱穆·朱子学流衍韩国考[J]，新亚学报：第12卷，1977。
- [32]金谨行·论语割疑[A]，韩国经学资料集成：第23卷[M]，汉城：成均馆大学校大东文化研究院，1988。
- [33]朱熹·朱子文集：第3卷[M]，台北：财团法人德富文教基金会，2000。
- [34]朱熹·朱子文集：第30卷[M]，台北：财团法人德富文教基金会，2000。
- [35]李秉休·论语一贯说[A]，氏着·论语稟目[A]，韩国经学资料集成[M]，汉城：成均馆大学校大东文化研究院，1988。
- [36]丁若镛·论语手割[A]，氏着·白水先生文集：第22卷[M]，韩国经学资料集成：第27卷[M]，汉城：成均馆大学校大东文化研究院，1988。
- [37]朱熹·论语集注：第2卷[M]，台北：财团法人德富文教基金会，2000。
- [38]朴知诚·札录一论语[A]，氏着·潜治集：第10卷[M]，韩国经学资料集成[M]，汉城：成均馆大学校大东文化研究院，1988。
- [39]杨应秀·论语讲说[A]，氏着·白水先生文集：第21卷[M]，韩国经学资料集成：第23卷[M]，汉城：成均馆大学校大东文化研究院，1988。
- [40]尹衡老·札录一论语[A]，氏着·戒惧庵集：第7卷[M]，韩国经学资料集成：第23卷[M]，汉城：成均馆大学校大东文化研究院，1988。
- [41]劳思光·新编中国哲学史：第1卷[M]，台北：三民书局，1981-1988。
- [42]相良亨·相良亨著作集：第2卷[M]，东京：ベクかん社，1996。
- [43]朱熹·中庸章句[A]，四书章句集注[M]，北京：中华书局，1983。
- [44]伊藤仁斋·语孟字义：上卷[M]。
- [45]获生徂徕·辨名：上卷[A]，日本伦理汇编：第6册[M]，东京：育成会，1903。

## The Annotation of Confucius' "My Dao Is Consistent with One" by Japan Confucians in Dechuan Era

HUANG Jun-jie

(Department of History, Taiwan University, Taipei)

**Abstract** Most of Japan Confucians define Confucius' "Dao" as social-political "Dao", consistency as unity and "One" as "Ren". Beginning from 伊藤仁斋, their explanations of the above proposition have revealed a strong trend of opposing the Song thought, taking Zhu Xi's theory as their major target of attack. Korean Confucians' explanations reveal more temporization than renovation. Viewed from the comparative history of Chinese and Japanese thoughts, Japan Confucians' criticism of Confucianism of the Song Dynasty does not hit the target, as they do not hit the two philosophical problems in Confucianism of the Song Dynasty: the problem of "the relationship between mind and truth?" and the problem of "methodology of individualism or holism?"

**Key words:** "My Dao is consistent with one"; Japan Confucians; Analects of Confucius

[责任编辑 全成]