

孔子心學中潛藏的問題及其詮釋之發展： 以「吾道一以貫之」的詮釋為中心

黃俊傑*

中文摘要

本文主旨在於分析孔子(551～479B.C.)心學思想中所潛藏的「心」與「道」之關係之解釋及其發展，並扣緊朱子(1130～1200)對孔子「吾道一以貫之」解釋之典範，及其所引起的後儒之批判進行討論。全文共分五節，除第一節引言之外，第二節說明朱子詮釋典範融舊鑄新之內涵，並簡別朱子立論之方法論基礎在於其傾向個體論之「理氣相即」之立場。本文第三節及第四節，分別討論朱子詮釋典範所激起的兩種主要的批判。第一種是王陽明(1472～1529)為代表的「整體論的批判」，第二種是清儒所發動的「內在論的批判」。本文第五節綜合全文論點提出結論，並指出各種詮釋典範之張力，正是儒家思想史發展之驅動力。

在「吾道一以貫之」的詮釋史上，南宋大儒朱子實居分水嶺之地位。朱子以「通」釋「貫」，並主張必先掌握事物的「分殊之理」才能「一以貫之」，掌握「一本之理」。朱子的詮釋，對朱子以前為融舊鑄新，對朱子以後儒者則為開宗之範，在《論語》詮釋史實居樞紐之地位。

十三世紀以後，追求景從朱子對孔子之「道」的詮釋典範者固然甚多，但批判攻擊者亦不在少，約可分為兩大陣營：一是來自王陽明及王門諸子的「整體論的批判」，主張必先立乎其大，才能識其小；亦即主張「一本」優先於「萬殊」，並較「萬殊」重要。二是來自清儒的「內在論」的批判，主張抽象性內在於具體性之中，並受具體性所決定；亦即主張「一貫之道」只能內在於並見之於「忠」「恕」等具體行為之中。

關鍵詞：孔子、心學、論語、道、詮釋學

* 作者為台灣大學歷史系教授；中研院文哲所合聘研究員。

一、引言

孔子（551～479 B.C.）思想的核心之一在於「道」。孔子畢生志道慕道，欣夕死於朝聞，體神妙不測之「道」於人倫日用之間。孔子求道之心勇猛精進，顏子讚嘆欲從而未由。孔子在《論語》中兩度以「志於道」為「士」之天職（《論語·里仁·9》，《論語·述而·6》）。「志」，心之所之也。¹孔子顯然以「心」具有求「道」主動性與自主性。孔子又兩度以「一以貫之」（《里仁·15》，《衛靈公·3》）形容他所慕所求之「道」，²此「道」為「心」之所慕所求之對象。如此一來，孔子心學中實潛藏著一個問題：「心」知「道」如何可能？

孔子對這個問題，並未明確地加以討論，到了孟子（371～289 B.C.）才明白揭示「仁義禮義根於心」（《孟子·盡心上》），孟子後學帛書《五行篇》作者強調「心也者，悅禮義者也」（《五行篇·經22》）。³逮乎戰國（403～222 B.C.）季世儒家殿軍荀子（？～238 B.C.）以「心」之「虛一而靜」之能力論證「心」之所以知「道」（《荀子·解蔽》），先秦儒家「心學」的精義才全幅展開。

但是，孔子心學中所潛藏的這個問題，卻在後代儒者對孔子「一以貫之」一語的解釋之中，獲得充分的探討。東亞歷代儒者對「吾道一以貫之」一語說解文字至夥，朱子（晦庵，1130～1200）認為「此是《論語》第一章」，⁴清儒劉寶楠（1791～1855）早有「自漢以來不得其解」⁵之嘆。我已撰文就德川時代（1600～1868）日本儒者之解釋有所探討，⁶本文再就中國歷代儒者詮釋「吾道一以貫之」一語之內容加以分析，探討其立論之基礎，並討論各家詮釋時所觸及孔子思想中「心」與「道」關係之課題。

1 朱子註《論語·述而·6》子曰：「志於道」云：「志者，心之所之之謂。道，則人倫日用之間所當行者是也。知此而心必之焉，則所適者正而無他歧之感矣。」

2 勞思光引《論語·衛靈公》說孔子之「『一以貫之』，與『多學而識之』對揚，蓋孔子所持之『一以貫之』之道，本指意志之純化而言，並非零碎知識，故特別點出此差別以告子貢。依此，則『一貫之道』更顯然只能與『仁』相應。」其說甚是。見：勞思光，《新編中國哲學史》（台北：三民書局，1981，2001），頁128。

3 龐樸，《帛書五行篇研究》（濟南：齊魯書社，1980），頁60~61。

4 [宋]黎靖德編，《朱子語類》（北京：中華書局，1986），卷27，頁669。以下引用簡稱《語類》。

5 [清]劉寶楠，《論語正義》（北京：中華書局，1990），上冊，頁152。

6 拙作，《德川時代日本儒者對孔子「吾道一以貫之」的解釋：東亞比較思想史的視野》（未刊）。

朱子（晦庵，1130～1200）是孔子以後之大儒，誠如錢穆（賓四，1895～1990）所說：「自有朱子，而儒學益臻光昌。自有朱子，而儒學幾成獨尊。〔……〕尊孔崇孔乃朱子以後中國學術上一大趨嚮；而述朱闡朱，則尚是中國學術上一大爭議。」⁷朱子將《論》《孟》《學》《庸》融貫為一體，以畢生精力撰寫《四書集註》，搆成「理」學之體系。⁸正如《四書》的其他篇章一樣，朱子對《論語》「吾道一以貫之」一語的解釋，勝義紛披，不僅發先儒之所未發，卓然自成一家之言，對此後繼起儒者對孔子之理解影響深遠，但是，朱子的詮釋與孔學出入甚大，⁹因此，朱子也成為七百年來儒者攻訐批判之對象。在《論語》詮釋史上，朱子之詮釋實居於典範之地位。

本文寫作主旨在於扣緊孔子心學中「心」與「道」之關係此一問題，分析朱子對「吾道一以貫之」解釋之典範，及其所引起的後儒之批判。全文共分五節，除第一節引言之外，第二節說明朱子詮釋典範融舊鑄新之內涵，並簡別朱子立論之方法論基礎在於其傾向個體論之「理氣相即」之立場。本文第三節及第四節，分別討論朱子詮釋典範所激起的兩種主要的批判。第一種是的王陽明（1472～1529）為代表的「整體論的批判」，第二種是清儒所發動的「內在論的批判」。本文第五節綜合全文論點提出結論，並指出各種詮釋典範之張力，正是儒家思想史發展之驅動力。

二、朱子的詮釋典範及其方法論基礎

（一）朱子的詮釋及其思想史的定位

朱子在《論語集註》〈里仁·15〉對孔子「吾道一以貫之」一語，提出如下的詮釋：¹⁰

7 錢穆，《朱子新學案》（一），收入：《錢賓四先生全集》（台北：聯經出版公司1998），11冊，頁3。

8 參考Wing-tsit Chan, "Chu Hsi's Completion of Neo-Confucianism," in *Études Song in Memoriam Étienne Balazs*, Editées par Françoise Aubin, Serie II, #1 (Paris: Mouton & Co., and École Pratique de Haute Études, 1973), pp. 60-90.

9 錢穆曾以《論語集註》為例，分析朱子《集註》所見之程、朱、孔、孟思想的歧異，參見錢穆，〈從朱子論語注論程朱孔孟思想歧異〉，《清華學報》，新4卷第2期（1964年2月），頁50~75。

10 [宋]朱熹，《論語集註》，收入：《四書章句集註》（北京：中華書局，1982），卷2，頁72。

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。

盡己之謂忠，推己之謂恕。而已矣者，竭盡而無餘之辭也。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。或曰：「中心爲忠，如心爲恕。」於義亦通。

朱子在以上這一段解釋之中，觸及以下三個極爲重要的命題：

- (1) 「一貫」如何可能？
- (2) 「心」與「理」之關係如何？
- (3) 「普遍之理」（朱子所謂「一本」）與「特殊之理」（朱子所謂「萬殊」）之關係如何？

針對這三個問題，朱子通過對孔子「吾道一以貫之」一語的詮釋，而提出他的主張。針對第一個問題，朱子以「通」釋「貫」，¹¹他認爲「貫」之所以可能乃在於「聖人之心，渾然一理」，朱子說：「『一以貫之』，猶言以一心應萬事」，¹²即是此意。如此，則必然牽涉第二個問題。朱子認爲，聖人「心」中之「理」可照見萬事萬物。這一段集註文字太簡，語焉不詳，但《朱子語類》曾詳細申論（說詳下）。至於第三個問題，朱子大致主張：有「普遍之理」，有「特殊之理」。必先掌握萬事萬物的「特殊之理」，才能進而掌握「普遍之理」。此類主張均充分展現朱子傾向於採取方法論的個體論之立場，以進入孔學的思想世界，其創見在此，其所以招致後儒之批判亦在此。

11 朱子以「道」釋「貫」，不同於何晏（平叔，190~249）與皇侃（488~545）之以「統」釋「貫」。見：〔魏〕何晏集解、〔梁〕皇侃義疏、〔清〕鮑廷博校，《論語集解疏義》（台北：藝文印書館景印知不足齋叢書，1966），卷8，頁3。自十七世紀以降，日本儒者也多半以「統」釋「貫」，例如：伊藤仁齋（維楨，1627~1705）即說：「貫，統也。道……非多學而可能得也。」見：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53~54。照井全都（1818~1881）亦以「統」釋「貫」，見：照井全都，《論語解》，收入：《日本名家四書註釋全書》，第12卷，頁96。

12 《語類》，卷27，頁669。

但是，在進一步分析朱子釋孔的方法論傾向之前，我們先為朱子的詮釋進行思想史的定位。

首先，朱子對孔子「吾道一以貫之」的解釋並非孤明先發，而是上有所承。朱子以聖人心中之「理」貫通萬物這種觀點，北宋邢昺（叔明，932～1010）已先朱子而發，邢昺說：「孔子與曾子言，我所行之道，唯用一理以統天下萬事之理也」¹³。北宋蘇轍（子由，生卒年不詳）解釋「一貫」的「一」說：「夫一者，何也？知天下萬物之理而制其所當處，是謂一矣。」¹⁴胡寅（明仲，1098～1156）解釋孔子之言曰：¹⁵

一以貫之，知之至也。無所不在者，理也；無所不有者，心也。物物致察，宛轉歸己，則心與理不昧，故知循理者，士也。物物皆備，反身而誠，則心與理不違，故樂循理者，君子也。天理合德，四時合序，則心與理一。無事乎循矣。故一以貫之，聖人也。子以四端五典，每事擴充，亦未免物物致察，猶非一以貫之之要，是欲不舉足而登泰山，猶釋氏所謂不假證修而語覺地也。四端固有，非外鑠，五典天敘，不可違。在人則一心也，在物則一理也，充四端，可以成性，惇五典，可以盡倫，性成而倫盡，斯不二矣。

以上三家之言論，均先於朱子而發，或係朱子以「理」釋「一貫」之所本。

其次，朱子的詮釋典範對於此後儒者而言，確有開宗立範之效果。朱子以後，以「理」解釋「一貫」之所以可能，幾成為學者之共識。南宋真德秀（景元，希元，景希，文忠，1178～1235）說：「一以貫之，只是萬事一理」。¹⁶明代薛瑄（德溫，1389～1464）說：¹⁷「萬物各具一理，萬理同出一原，故一以貫之。」「一以貫之，只為理同。」「天之生物一本，故一以貫之。」「聖人之心，萬事之理，絲毫無間，故一以貫之」等語，都可以視為朱子詮釋典範的進一步推衍，足證朱子之解釋對後學影響深遠，朝鮮時代（1392～1910）的朝鮮儒

13 [魏]何晏注；[宋]邢昺疏，《論語注疏》（台北：台灣古籍出版社，2001），卷4，頁56。

14 [宋]蘇轍，《樂城集》（四部叢刊初編縮本），卷6，頁31。

15 [宋]胡寅，《斐然集》（台北：台灣商務印書館景印四庫全書珍本，1969~70），卷25，頁68、69。

16 [宋]真德秀撰，劉承輯，《論語集編》（台北：台灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，1983），卷2，頁20。

17 [明]薛瑄，《讀書錄》（台北：台灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，1983），卷6，頁11。

者更是浸潤在朱子學的詮釋典範之中。¹⁸

(二) 朱子詮釋典範的方法論基礎

現在，我們進而討論朱子解釋孔子「吾道一以貫之」一語時的方法論基礎。從朱子解釋孔子的言論看來，朱子大致傾向於方法論的個體論的立場。朱子基本上認為，人「心」之所以能掌握整體性的所謂「一貫」之「理」或「道」，必須從分殊的事物的「理」中才能推衍出來。換言之，「整體」只有透過「部份」才能被正確地掌握。從朱子思考這個問題的切入點來看，朱子傾向於「方法論的個體論」的立場。

《朱子語類》卷27及卷45解釋「吾道一以貫之」時，充分展現方法論的個體論傾向。朱子說：「貫，如散錢；一，是索子。曾子盡曉得許多散錢，只是無這索子，夫子便把這索子與他。」¹⁹朱子以銅錢與繩索作比喻，主張必先積得許多銅錢，才有物可「貫」。朱子進一步解釋說：²⁰

夫子謂子貢曰：「女以予爲多學而識之者與？」曰：「然。非與？」聖人說此一句，不是且恁地虛說。故某嘗謂，子貢曰：「然。非與？」「然」字也是，「非與」也是。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

18 朝鮮儒者循朱子之解釋典範，對孔學中潛藏的「心」與「道」（或「理」）之關係，提出兩項創新見解：第一是主張以「吾心之理」貫「萬物之理」，例如金謹行（字敬甫，號庸齋，1717~?）云：「貫者，心之事也。理在吾心，以吾心之理，貫乎萬物之理也。」見：金謹行，《論語剖疑》，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。第二，主張朱子所區分之「一本」與「萬殊」皆歸於心，例如：朴知誠（字仁之，號潛冶，1573~1635）將朱子的「一本」與「萬殊」，再細分爲「知上之一本」與「知上之萬殊」，以及「行上之一本」與「行上之萬殊」，而歸結於「心」的作用之上。見：朴知誠，《劄錄——論語》，氏著，《潛冶集》，卷10，收入：《韓國經學資料集成》，論語（一），頁232~234。我在未刊拙稿〈德川時代日本儒者對孔子「吾道一以貫之」的解釋：東亞比較思想史的視野〉中有進一步討論。

19 《語類》，卷27，頁673~674。

20 《語類》，卷45，頁1149。朱子又說：「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。」（頁684），亦同此意。

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，直是周徧。（夔孫）

朱子在上文中一方面批評永嘉學派諸君子論史只考制度，而忽略人心等根本，可謂失之瑣碎；但朱子另一方面又批評陸九淵（象山，1139～1193）之不理會分殊之理。朱子一再強調：「須是積得這許多散錢了，卻將那一條索來一串穿，這便是一貫。若陸氏之學，只是要尋這一條索，卻不知道都無可得穿。且其為說喫緊是不肯教人讀書，只恁地摸索悟處。」²¹

朱子上述的個體論之思想立場，必然逼出某種「知識主義」的思想傾向，且看以下三條《語類》卷45的材料：²²

一、孔子告子貢曰：「女以予為多學而識之者與？予一以貫之。」蓋恐子貢只以己為多學，而不知一以貫之之理。後人不會其意，遂以為孔子只是一貫，元不用多學。若不是多學，卻貫箇甚底！且如錢貫謂之貫，須是有錢，方貫得；若無錢，卻貫箇甚！孔子實是多學，無一事不理會過。若不是許大精神，亦吞不得許多。只是於多學中有一以貫之耳。（文蔚）

二、問「子貢一貫」章。曰：「聖人也不是不理會博學多識。只是聖人之所以聖，卻不在博學多識，而在『一以貫之』。今人有博學多識而不能至於聖者，只是無『一以貫之』。然只是『一以貫之』，而不博學多識，則又無物可貫。」（夔孫）

三、問「子貢一貫」章。曰：「『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。」（時舉）

21 《語類》，卷27，頁684。

22 《語類》，卷45，頁1148~1149。

以上這三段材料都強調「博學多識」才使「一貫」成爲可能。從《論語》原典觀之，朱子上述解釋顯然有待斟酌。孔子在《論語·衛靈公·3》告訴子貢「予一以貫之」，明明白白地以「一以貫之」與「多學而識之」對比言之。孔子的「一貫」之「道」，並不是經由「多學而識之」的途徑而建立的關於外在世界的客觀知識。孔子的「道」，指以「仁」學作爲基礎的內在道德，其具體表現則在「忠」「恕」等實踐工夫之上。

朱子的「知識主義」的思想傾向，與他的「理一分殊」及「格物窮理」的學說互相呼應。朱子說：「聖人未嘗言理一，多只言分殊。蓋能於分殊中事事物物，頭頭項項，理會得其當然，然後方知理本一貫。不知萬殊各有一理，而徒言理一，不知理一在何處」，²³他強調在「分殊」之中才能覓得「理一」的消息。誠如朱子所說，作爲「普遍之理」的「太極」，實寓於作爲「分殊之理」的「兩儀」、「四象」或「八卦」之中。²⁴

那麼，是否要等到宇宙間所有的「分殊之理」都已研究清楚，才能掌握「普遍之理」呢？朱子在《大學或問》中明白回答這個問題說：²⁵

窮理者，非謂必盡窮天下之理，又非謂止窮得一理便到，但積累多後，自當脫然有悟處。〔……〕格物非欲盡窮天下之物，但於一事上窮盡，其他可以類推。〔……〕蓋萬物各具一理，而萬理同出一原，此所以可推而無不通也。

朱子主張「萬殊各具一理，而萬理同出一源」，所以，諸多「分殊」都呈現「理一」，朱子說：「其所謂理一者，貫乎分殊之中，而未始相離耳」²⁶其結果則可以導致朱子在〈格物補傳〉所說的「豁然貫通」的境界。²⁷用朱子的話語來說，

23 《語類》，卷27，頁677~678。

24 朱子說：「太極便是一，到得生兩儀時，這太極便在兩儀中；生四象時，這太極便在四象中；生八卦時，這太極便在八卦中。」見：《語類》，卷27，頁671。

25 朱熹，《大學或問》（京都：中文出版社景印和刻近世漢籍叢刊本），頁18，上半頁。

26 朱熹著，陳俊民校訂，《朱子文集》，第4冊（台北：財團法人德富文教基金會，2000），卷37，〈與郭冲晦二〉，頁1514~1519，引文見頁1518。關於「理一」與「分殊」的關係的討論，參看：市川安司，〈朱晦庵の理一分殊解〉，收入：氏著，《朱子哲學論考》（東京：汲古書院，1985），頁69~86。

27 勞思光說朱子主張：「就物物上窮理，包括自身在內，最後可以掌握『貫通』之理。而掌握貫通之理而又確知萬物殊別之理時，即內可成己，外可成物。」其說極是。見：氏著，《新編中國哲學史》（三上）（台北：三民書局，2001），頁302。

「天下公共之理」的貫通瞭解，建立在對「一物所具之理」²⁸的瞭解的基礎之上。如果以宋儒的共同話語來說，則「理」與「氣」是一種相即之關係。

綜合本節所說，朱子將孔子「吾道一以貫之」一語，置於他自己的思想脈絡中進行解讀。朱子認為，孔子說的「吾道一以貫之」之所以可能，乃是因為「人心之靈，莫不有知；而天下之物，莫不有理」(〈格物補傳〉)，²⁹所以，從「萬殊」可以推知「一本」，而達到「心」中「渾然一理」之貫通境界。朱子對孔子的詮釋，處處與他的「格物致知」論及「理一分殊」說互相呼應。在方法論上，朱子解「一貫」一語的涵義切入點，傾向於個體論的思考立場；在「普遍」與「特殊」的關係上，朱子的主張是「理氣相即」，「理」與「氣」雖然「不離」，但也「不雜」。

三、朱子詮釋典範的批判（一）：整體論的批判

朱子的詮釋典範，固然為此後儒者開宗立範，為後儒所景從；但是，朱子對於孔學中潛藏的「心」與「道」（或「理」）之關係的詮釋，卻也激起巨大的批判聲浪，攻朱斥朱之言論紛至沓來。我們稍加簡別，針對朱子對孔子「吾道一以貫之」的解釋而批駁撻伐的言論，大致可以歸納為兩種立場：一是傾向整體論的批判，二是傾向內在論的批判。所謂「整體論的批判」，是指從「整體」先於「部份」的哲學立場，批判朱子的方法論的個體論傾向，王陽明（1472～1529）及王門諸子可為代表。所謂「內在論的批判」，是指從「普遍而抽象之理內在於特殊而具體的行事之中」的立場出發，以批判朱子本於「理」學的孔學解讀。用清

28 《語類》，卷94，頁2372。

29 朱子〈格物補傳〉所建構之「心」與「理」之關係，係當代中外學者研究之焦點，參考：唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》（香港：東方人文學會，1966，1974修訂再版），頁278~347，尤其是頁284~290及312~323；牟宗三，《心體與性體》（台北：正中書局，1968），第3冊，頁384~406；楊儒賓，〈朱子的格物補傳所衍生的問題〉，《史學評論》，第5期（1983），頁133~172；市川安司，〈朱子哲學に見える「知」の一考察——《大學章句》「致知」の注を中心にして〉，收入：市川安司，《朱子哲學論考》，頁29~68；大濱皓，《朱子哲學》（東京：東京大學出版會，1983），第7章，頁239~267；麓保孝，〈大學を中心としてみたる宋代儒學〉，《支那學研究》，3（1949），頁269~309；戸田豊三郎，〈宋代大學篇表章始末〉，《東方學》，21（1961），頁46~56。

儒的話語，就是所謂「理在氣中」的立場。從這種立場批判朱子的清儒包括顧炎武（亭林，1613～1682）及阮元（伯元，1764～1849）等人。我們先分析王陽明及其對朱子所進行的「整體論的批判」。

王陽明及其方法論的傾向

王陽明並無專書註解《論語》，但從《傳習錄》文字來看，王陽明對孔子「吾道一以貫之」一語，曾提出許多洞見，而與朱子之詮釋針鋒相對，兩者的差異多半都與對《大學》「格物致知」之解釋有關。我們先從王陽明的問題開始討論，王陽明曾對朱子提出這樣一個問題：³⁰

先儒解格物，為格天下之物。天下之物如何格得？且謂：「一草一木亦皆有理。」今如何去格？縱格得草木來，如何遽能誠得自家意？

王陽明的問題深刻而尖銳，正面挑戰朱子的個體論思想傾向。王陽明質疑：天下之物至多至頤，如何「格」得盡？朱子解「格」為「至」，王陽明宣稱：「我解格作正字，物作事字。」³¹王陽明之所以將「格物致知」的「格」訓為「正」，意即：「格物」之類活動，並不是向外尋覓客觀之「理」的知識活動，而是返照「心」體的內省工夫。

為了說明以上這項論點，我們可以引王陽明對《孟子》的解釋作為佐證。王陽明將孟子的「盡心」解釋為「盡性」，因為他認為「性是心之體」，「無心外之理，無心外之物」。他說：³²

盡心知性知天，是生知安行事。存心養性事天，是學知利行事。「天壽不貳，修身以俟」，是困知勉行事。朱子錯訓格物，只為倒看了此意，以盡心知性為物格知至，要初學便去做生知安行事。如何做得？〔……〕性是心之體，天是性之原，盡心即是盡性。〔……〕身之主宰便是心，心之所發便是意，意之本體便是知，意之所在便是物。如意在於事親，即事親便是一物。意在於事君，即事君便是一物。意在於仁民愛物，即仁民愛物便是一物。意在於視聽言動，即視聽言動便是一物。所以某說無心外之理，

30 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》（台北：台灣學生書局，1983），第317條，頁368；以下引用簡稱《傳習錄》。

31 同上註。

32 《傳習錄》，第6條，頁368。

無心外之物。《中庸》言「不誠無物」，《大學》「明明德」之功，只是箇誠意。誠意之功，只是箇格物。

陽明說得好：「無心外之理，亦無心外之物」，陽明主張「心即理」的立場十分明確而堅定。王陽明〈答顧東橋書〉云：³³

知之真切篤實處，即是行；行之明覺精察處，即是知。知行工夫，本不可離。只為後世學者分作兩截用功，失卻知行本體，故有合一並進之說。真知即所以為行。不行不足謂之知。即如來書所云，知食乃食等說可見。前已略言之矣。此雖喫緊救弊而發。然知行之體，本來如是。非以己意抑揚其間，姑為是說，以苟一時之效者也。專求本心，遂遺物理。此蓋失其本心者也。夫物理不外於吾心。外吾心而求物理，無物理矣。遺物理而求吾心，吾心又何物邪？心之體，性也。性即理也。故有孝親之心，即有孝之理。無孝親之心，即無孝之理矣。有忠君之心，即有忠之理。無忠君之心，即無忠之理矣。理豈外於吾心邪？晦庵謂「人之所以為學者。心與理而已。心雖主乎一身。而實管乎天下之理。理雖散在萬事。而實不外乎一人之心」，是其一分一合之間，而未免已啓學者心理為二之弊。此後世所以有專求本心，遂遺物理之患。正由不知心即理耳。夫外心以求物理，是以有闕而不達之處。此告子義外之說，孟子所以謂之不知義也。心一而已。以其全體惻怛而言，謂之仁。以其得宜而言，謂之義。以其條理而言，謂之理。不可外心以求仁。不可外心以求義。獨可外心以求理乎？外心以求理，此知行之所以二也。求理於吾心，此聖門知行合一之教。

這段文字可以「心即理」一語總括，這是陽明的基本立場。王陽明批判朱子的「格物致知」論，陽明說：³⁴

朱子所謂格物云者，在「即物而窮其理」也。即物窮理，是就事事物物上求其所謂定理者也。是以吾心而求理於事事物物之中，析心與理而為二矣。〔……〕

若鄙人所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知，即所謂天理也。致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾

33 《傳習錄》，第133條，頁166~167。

34 《傳習錄》，第135條，頁171~172。

心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也。是合心與理而爲一者也。合心與理而爲一，則凡區區前之所云，與朱子晚年之論，皆可以不言而喻矣。

王陽明主張「心」與「理」同步同質，從上述立場出發，王陽明將孔子的「一貫」理解爲「致良知」。他說：³⁵

夫子謂子貢曰：「賜也，汝以予爲多學而識之者歟？非也。予一以貫之」。使誠在於多學而識，則夫子胡乃謬爲是說以欺子貢者邪？一以貫之，非致其良知而何？《易》曰：「君子多識前言往行，以畜其德」。夫以畜其德爲心，則凡多識前言往行者，孰非畜德之事？此正知行合一之功矣。好古敏求者，好古人之學而敏求此心之理耳。心即理也。學者，學此心也。求者，求此心也。

「知行合一」既是「心即理」的必然結果，則「一以貫之」，就是「交養互發，內外本末，一以貫之」。³⁶因此，王陽明又批評朱註說：³⁷

一貫是夫子見曾子未得用功之要，故告之。學者果能忠恕上用功，豈不是一貫？一如樹之根本，貫如樹之枝葉。未種根，何枝葉之可得？體用一源，體未立，用安從生！謂「曾子於其用處蓋已隨事精察而力行之。但未知其體之一。」此恐未盡。

陽明以樹木之本根與枝葉爲喻，主張「未種根，何枝葉之可得」。我們可以說，王陽明解「一貫」之旨的立足點及其對朱子的批判，都是從方法論的整體論出發所進行的論證。

王陽明以後，江右王門宋儀望（望之，生卒年不詳）撰〈陽明先生從祀或問〉，續就王陽明之說有所發揮，他說：³⁸

《大學》有體有要，不先於體要，而欲從事於學，謬矣。譬之讀書窮理，何嘗不是。如我意在於讀書，則講習討論，莫非致知，莫非格物。我意在

35 《傳習錄》，第140條，頁187。

36 《傳習錄》，第132條，頁165。

37 《傳習錄》，第112條，頁134。

38 黃宗義，《明儒學案》（北京：中華書局），上冊，卷24，〈江右王門學案9〉，頁561。

於事親，則溫清定省，服勞奉養，莫非致知，莫非格物。故物格則知至，知至則意識，意識則心正，心正則身修，此孔門一以貫之之學也。

「體要」先於「格」萬事萬物之「理」，這正是方法論的整體論立場。

四、朱子詮釋典範的批判（二）：內在論的批判

現在，我們討論《論語》詮釋史上對朱子的詮釋典範的第二種批判。這種批判來自清儒，尤以顧炎武、阮元、焦循（里堂，1763～1820）為代表。

清初顧炎武以「天下之理殊塗而同歸，大人之學舉本以該末」³⁹說「一以貫之」的涵義，他批評「彼章句之士，既不足以觀其會通，而高明之君子又或語德性而遺問學，均失聖人之指矣。」⁴⁰顧炎武主張「忠」「恕」是「一以貫之」的根本基礎，他說：⁴¹

延平先生答問曰：「夫子之道，不離乎日用之間。自其盡己而言，則謂之忠；自其及物而言，則謂之恕。莫非大道之全體，雖變化萬殊，於事為之末而所以貫之者，未嘗不一也。曾子答門人之問，正是發其心爾，豈有二邪？若以為夫子一以貫之之旨甚精微，非門人所可告，姑以忠恕答之，恐聖賢之心不若是之支也。如孟子言堯舜之道，孝弟而已矣，人皆足以知之，但合內外之道，使之體用一原，顯微無間，則非聖人不能爾。」朱子又嘗作〈忠恕說〉其大指與此略同。按此說甚明，而《集注》乃謂借學者盡己推己之目，以著明之，是疑忠恕為下學之事，不足以言聖人之道也，然則是二之，非一之也。慈谿黃氏曰：「天下之理，無所不在，而人之未能以貫通者，己私間之也。盡己之謂忠，推己及人之謂恕，忠恕既盡，己私乃克，此理所在，斯能貫通，故忠恕者，所以能一以貫之者也。」

顧炎武認為，孔子所謂「一以貫之」之旨，並非甚深精微之言，只有具體實踐忠恕，才能克去一己之私慾，而使一貫之「理」為之「貫通」。

晚於顧炎武一百五十年的阮元從文字訓詁的立場，以具體行為與實踐釐定

39 [清]顧炎武，《日知錄》（台北：明倫出版社，1970），卷9，〈予一以貫之〉，頁202。

40 同上註。

41 《日知錄》，卷9，〈忠恕〉，頁193。

「貫」字的涵義。阮元說：⁴²

《論語》「貫」字凡三見。曾子之一貫也，子貢之一貫也，閔子之言仍曰貫也。此三貫字，其訓不應有異。按：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，某未能一。庸德庸言，言行相顧之道也。

阮元回歸「貫」字之古義為「行」、「事」，並據此重新解釋孔子「一以貫之」之義在於「忠恕」等具體實踐，而有在如朱子所說「聖人之心，一理渾然」以貫通萬事萬物。

阮元上述的新解釋，在於批判宋儒「終求之于心學，而不驗之行事」，⁴³他重新解釋《大學》的「格物致知」一語說：⁴⁴

物者，事也；格者，至也。事者，家國天下之事，即止于五倫之至善、明德、新民皆事也。格有至義，即有止意，履而至止於其地，聖賢實踐之道也。〔……〕格物者，至止于事物之謂也。凡家國天下五倫之事，無不當以身親至其處而履之，以止于至善也。「格物」與「止至善」「知止」「止于仁」「敬」等事皆是一義，非有二解也。必變其文曰「格物」者，以「格」字兼包「至」「止」，以「物」字兼包諸事。聖賢之道，無非實踐。孔子曰：「吾道一以貫之」。貫者，行事也，即與「格物」同道也。

阮元上文的論述，建立在一項哲學命題之上：抽象的「一貫之道」只有在具體的實踐行為如「忠」「恕」之中才能被感知。換言之，抽象性內在於具體性之中。

與阮元同時的焦循對「一以貫之」的解釋，採取與阮元相近的立場。焦循說：⁴⁵

孔子言「吾道一以貫之」。曾子曰：「忠恕而已矣！」然則一貫者，忠恕

42 阮元，《研經室集》（四部叢刊初編縮本），卷2，〈論語一貫說〉，引文見頁31，下半頁。

43 阮元，《研經室集》，卷2，〈大學格物說〉，頁32，上半頁。

44 阮元，《研經室集》，卷2，〈大學格物說〉，頁32，上半頁～下半頁。

45 焦循，《雕菴集》（百部叢書集成本），卷9，〈一以貫之解〉，頁10。

也。忠恕者何？成己以及物也。孔子曰：「舜其太知也與！舜好問而好察邇言；隱惡而揚善；執其兩端，用其中於民。」孟子曰：「大舜有大焉。善與人同：舍己從人；樂取於人以為善。」舜於天下之善無不從之。是真「一以貫之」，以一心而容萬善，此所以大也。孔子告顏淵曰，「克己復禮為仁。」惟克己斯能舍己。人惟自據其所學，不復知有人之善，故不獨邇言之不察，雖明知其善而必相持而不相下。使明於聖人一貫之指，何以至此？孟子曰：「物之不齊，物之情也。」雖其不齊，則不得以己之性情，例諸天下之性情；即不得執己之所習、所學、所知、所能，例諸天下之所習、所學、所知、所能。知己有所欲，人亦各有所欲；己有所能，人亦各有所能。聖人盡其性以盡人物之性，而天下之人共包含於化育之中。致中和，天地位焉，萬物育焉。是故克己則無我；無我則有容天下之量。有容天下之量，以善濟善而天下之善揚；以善化惡而天下之惡亦隱。貫者，通也。所謂通神明之德、類萬物之情也。惟事事欲出乎己，則嫉忌之心生；嫉忌之心生，則不與人同而與人異。不與人同而與人異，執一也，非一以貫之也。執一則其道窮矣；一以貫之則能通天下之志矣。孔子又謂子貢曰：「女以予為多學而識之者與？」曰：「然。非與？」曰：「非也。予一以貫之。」多學而後多聞多見；多聞多見則不至守一先生之言，執一而不博。然多仍在己，未嘗通於人；未通於人，不可為大知。必如舜之舍己從人而知乃大。舍己以從人；集千萬人之知，以成吾一人之知；此「一以貫之」所以視「多學而識」者為大也。「多學而識」，成己也。「一以貫之」，成己以及物——此忠恕也。

焦循在上文中以「忠恕」解「一貫之道」，他認為實踐「忠」與「恕」之德行，使人克己而無我，可以撤除人與人之間的藩籬，而達到「一以貫之」的境界。他認為，「多學而識之」只及個人領域（所謂「成己」），不及「一以貫之」之兼攝公私兩域（所謂「成己成物」）。我們可以推論，焦循認為從「多學而識」無法因累積而達到「一以貫之」，而必須從具體落實踐履「忠」「恕」德行，才能貫通人我界限。

以上顧炎武、阮元、焦循等三位清儒解「一以貫之」，都反對朱子將「理」讀入孔子思想之中。清儒的解釋策略從字義的返原入手，將「貫」字訓為「行」或「事」。他們企圖經由字義的返原，以回歸孔門師生對話時的原始語境，將「一以貫之」的普遍之理，解釋成只能於特殊而具體的「忠」「恕」等行為中覓其

消息。清儒主張抽象性只能內在於具體性之中。在這個意義上，我們也許可以勉強稱清儒批判朱子的立場，是一種「內在論」的立場。

五、結論

孔子終其一生慕道嚮道求道，以道自任，以「吾道一以貫之」自述其學思歷程。孔子又勉勵學生「志於道」，於是，孔子心學中遂潛藏了「心」如何知「道」之問題。這個問題經由二千年來儒者對孔子「吾道一以貫之」一語的解釋，而被深入地挖掘。歷代《論語》的解讀者針對「吾道一以貫之」提出不同的詮釋。各家帶著自己的思想以及時代學術氛圍，進入孔子的思想世界。本文分析「吾道一以貫之」詮釋之變化及其思想史的涵義。在「吾道一以貫之」的詮釋史上，南宋大儒朱子實居分水嶺之地位。朱子以「通」釋「貫」，並主張必先掌握事物的「分殊之理」才能「一以貫之」，掌握「一本之理」。朱子的詮釋對朱子以前為融舊鑄新，對朱子以後儒者則為開宗立範，在《論語》詮釋史實居樞紐之地位。

十三世紀以後，東亞思想界中追求景從朱子對孔子之「心」與「道」關係的詮釋典範者固然甚多，但批判攻擊者亦不在少，約可分為兩大陣營：一是來自王陽明及王門諸子的「整體論的批判」，主張必先立乎其大，才能識其小；亦即主張「一本」優先於「萬殊」，並較「萬殊」重要。二是來自清儒的「內在論」的批判，主張抽象性內在於具體性之中，並受具體性所決定；亦即主張「一貫之道」只能內在於並見之於「忠」「恕」等具體行為之中。

從歷代解讀者對孔子「吾道一以貫之」解釋之所以眾說紛紜，固然與解讀者個人之思想傾向、方法論立場以及時代思想氛圍有關，但是，在《論語》文本中孔子之言的模糊性，也為後代詮釋者保留了極大的詮釋空間。當孔子在春秋時代（722～481 B.C.）說「吾道一以貫之」一語時，他自述他艱難的心路歷程。暫且不論孔子的話語是否能如實地「再現」（represent）他苦思冥索的心路歷程之「實在」（reality），後代解讀者未必分享孔子的心路歷程，未曾走過孔子的精神進境，然而說解紛紜，其不流於「對塔說相輪」者幾希？朱子說：「凡吾心之所得，必以考之聖賢之書」，⁴⁶又說：「讀六經時，只如未有六經，只就自身上討道理，其理便易曉」，⁴⁷此語固是真知灼見，經書義理當與自家生命相印證，此

46 朱熹著，陳俊民校訂，《朱子文集》，第4冊，卷42，〈答吳晦叔十三〉，頁1832。

47 《語類》，第1冊，頁188。

所以中國儒家經典詮釋是一種體驗之學或所謂「生命的學問」，但是，每位解讀者之生命歷程與體道經驗各有不同，各從互異角度切入，此所以孔子「吾道一以貫之」之詮釋，歷二千而無法「定於一」。但再從更深一層來看，正因為歷代之詮釋無法「定於一」，所以各種詮釋典範之間之「創造的緊張性」，乃成為中國儒學思想史綿延發展的內在動力。朱子說得好：「問渠那得清如許，為有源頭活水來！」