

孔子「一以貫之」工夫 之現代詮釋*

謝居憲*

摘要

本文藉由「一以貫之」的工夫內涵，烘托出天台圓教的「教」相義，以及世界倫理可能建構的「一貫」之道。牟宗三先生之天臺圓教義，除了解決康德圓善德福一致的問題之外，就「教」相而言，當有「依理性通過實踐以純潔化一己之生命」的工夫。圓教保留了幸福之著落處——色法，乃至惡法、穢法，必須透過修德以達解心無染之境。這個工夫就是孔子「一以貫之」的工夫。當下一心，「是，我在這裡」，真誠的面對煩惱之時，煩惱之所在即菩提之所在。煩惱不必然是本心呈現的阻力，當下一念之領受亦可轉為助力。放在「一以貫之」的工夫義系譜下來看，更能清楚的看出圓教實踐工夫的究竟與易簡之殊勝性。

關於劉述先先生從「理一分殊」或「一本萬殊」的規約原則對於世界倫理的指引，或謂過於抽象，彷彿從分殊或萬殊的概念包羅

*謝居憲：陸軍軍官學校之通識教育中心副教授。地址：高雄市鳳山區維武路一號。Email：shieh.tsh@yahoo.com.tw



(謝居憲)孔子「一以貫之」工夫之現代詮釋
了當今世界的一切倫理問題，而實無任何具體的方法。我想與其說是規約原則本身之缺點，不如說是特性。孔子提出「一以貫之」同樣也只是規約原則，令人無法把抓。然而不管世事如何變化，「一」可以貫通萬殊的。筆者嘗試在此規約原則下，從良知自然發用的孝弟之愛，通貫到人倫而世倫，這是最合乎孔子的一貫之道，亦是最不背儒家倫理次序的規約原則。

關鍵詞：一以貫之、天台圓教、理一分殊、世界倫理、規約原則

收稿日期：2015/01/30 接受刊登：2015/07/10



孔子「一以貫之」工夫之現代詮釋

謝居憲

前言

「一以貫之」蘊含著孔子聖道相傳的心法，是歷代儒者研究的重要哲學問題。¹不過歷來的文章大都以「忠恕之道」取代了「一貫之道」的內涵，而忽略了「一以貫之」之「一」本身在孔子哲學中可能有的工夫義。筆者〈孔子「一以貫之」之工夫探微〉一文中研究發現，「一以貫之」之「一」之工夫內涵可以「當下一心」、「物我一體」、「本末一貫」三部分來闡釋。此中「一以貫之」的工夫，筆者認為可以相應於當代新儒家牟宗三先生天台圓教的義理，以及劉述先先生從「理一分殊」的規約原則建構世界倫理。如是，藉由

* 本文宣讀於「儒學的當代發展與未來前瞻」第十屆當代新儒學國際學術會議，深圳大學國學研究所、台灣中央大學儒學研究中心、北京大學高等人文研究院，深圳：102.11.16-18。感謝二位匿名審查委員的意見，讓本文更加周延，在此致上由衷的謝忱。

¹ 然而由於讀者個人之思想傾向、方法論立場以及時代思想氛圍等等而給出不同而有價值的詮解。黃俊傑：〈孔子心學中潛藏的問題及其詮釋之發展：以朱子對「吾道一以貫之」的詮釋為中心〉，刊於臺北：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》，台大出版中心，2007年，頁277。徐復觀：〈論語「一以貫之」語義的商討〉，臺北：《中國思想史論集》，學生書局，2002年，頁226-234。



「一以貫之」的工夫內涵，筆者嘗試烘托出天台圓教的「教」相義，以及世界倫理可能建構的「一貫」之道。

壹、綜述「一以貫之」之工夫義內涵

筆者先前撰有〈孔子「一以貫之」之工夫探微〉一文。²主要根據子絕四：「毋意，毋必，毋固，毋我」(子罕篇)，以及子貢「多學識之」(衛靈公篇)兩個篇章歸結出「當下一心」、「物我一體」、「本末一貫」三個主要工夫義內涵。而本文將在這個研究基礎上做現代的詮釋。以下簡要綜述〈孔子「一以貫之」之工夫探微〉一文中「一以貫之」之工夫義內涵。

一、解消三心：當下一心

從「毋意、毋必、毋固」的意涵來看，孔子「一以貫之」的「一」有「當下一心」之工夫內涵。所謂的「當下一心」是指對未來沒有臆測，對過去沒有執滯，對現在也沒有妄想，一切都是物來順應，沒有讓心被過去、現在與未來等三心給分割、佔據了。³不管三心或

² 謝居憲：〈孔子「一以貫之」之工夫探微〉，台北：《鵝湖學誌》，第53期，2014年12月，頁58-88。

³ 張載：「意，有思也；必，有待也；固，不化也；我，有方也。四者有一焉，則與天地不相似。」，「毋固者不變於後，毋必者不變於前。毋四者則心虛，虛者，止善本之也，若實則無由納善也。」張載：《張載集》，北京：中華書局，2006年，頁185、307。



(謝居憲)孔子「一以貫之」工夫之現代詮釋
多心，皆謂之妄心，必然會喪失「當下一心」的實存感受，而導致「心不在焉，視而不見，聽而不聞、食而不知其味」的虛妄問題。然則，吾人對於未來之種種不安的心(如恐懼、憂患)，其實與「當下一心」有密切的因果關聯。做好「當下一心」其實也無由產生種種不安的心。《論語·先進》〈季路問事鬼神章〉孔子認為事人與事鬼神是一貫的。唯有當下好好安住在事人這件事情上，把現象界事人這件事情做好了，方可能進一步將這個「事奉之理」貫通到不可知的鬼神。同樣地，生死也是一貫的，唯有當下一心將眼前存在的世界安頓好，方有可能對未來死後的世界(或死這件事)有所了解。⁴〈宰我三年之喪〉章也隱含著真假之辨就在當下一心。⁵孟子〈嫂溺援之以手〉章不也是在「當下一心」下解消了「禮」與「仁」看似衝突的假相嗎?⁶其實，合於「一心」之仁，也必然解消了「二心」之矛盾。

⁴ 唐君毅先生在〈死生之說與幽冥之際〉提到死非人生的消滅，而只是人生之暫終。「終」只是一線的線頭，用以凸顯整個線段之存在者。而人在有生之日，所以能只想其如何生活，如何運用其精神，而不想到死；正因此人之原生於死之上。人不能知生，即不能知死。參見氏著：《人生之體驗續篇》，臺北：臺灣學生書局，1995年，頁102。

⁵ 從外延來看，孔子一生都努力在做恢復禮樂這件事上；從本質而言，吾人皆知，恢復禮樂並不是終極目的，而在「歸仁」。換言之，當能夠直接呈現仁心，何以要落入第二序的禮樂為量，乃至可能有第三、第四序等無窮後退的衡量。是以，從「三年之喪」之辨也讓我們更清楚的了解到，唯有「當下一心」才能真正覺悟到事情本身的真相，做出正確的道德判斷。

⁶ 淳于髡曰：「男女授受不親，禮與？」孟子曰：「禮也。」曰：「嫂溺則援之以手乎？」曰：「嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不親，禮也；嫂溺援之以手者，權也。」(《孟子·離婁上》)，朱熹《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，1984年，頁284。



二、解消對待：物我一體

「一以貫之」的「一」除了可以從時間義「當下一心」的內涵來看之外，從「毋我」的意涵來說，亦可以從空間義「物我一體」的內涵來立論。吾人皆知，過去曾子曾經用「二」(忠恕)來詮解孔子「一」以貫之，或謂從分析性的「二」來詮解不可言說的「一」，曾子這個說法是否相應於孔子，是否合法，是值得討論的。⁷曾昭旭先生給出一種說法，其認為不能僅僅從語意層次的訓詁來立論，必須立基於道德學或心性學。即忠恕乃涉及這仁體(一)的內部(盡己、充分實現人性)與外部(推己、人我合一、物我合一)，看似是分途的兩面工夫，事實上二者會漸漸辯證地接近而合一。當二者合一，即忠即恕，即自我實現即人我合一之時。忠恕之「二」與「一以貫之」的「一」便詭譎的相即。⁸

三、一心即多聞：本末一貫

⁷ 傅佩榮先生從曾子二十來歲且魯鈍的資質條件，認為曾子未必能掌握孔子的中心思想。「忠恕」並非錯誤，只是不足。傅佩榮：〈孔子的一貫之道〉，台北：《國魂》，551期，1991年10月，頁79。儘管說不得而知曾子以「忠恕」來詮解孔子的「一貫之道」是否得孔子的真血脈，但在思想義理上是符合孔子的。而唐君毅先生則認為「忠恕」只是「一貫之道」的一部分。唐君毅：《中國哲學原論》《原道篇一》，臺北：台灣學生書局，1992年，頁92-93。

⁸ 曾昭旭：〈論忠恕與仁的本質關鍵—從本體論到工夫論〉，台北：《鵝湖月刊》，卷30第8期，2005年2月，頁21-25。曾先生這裡將忠恕作為詭譎相即的概念來說，是一種新的說法。筆者揣測，此處忠恕之詭譎相即的概念與德福詭譎相即、三道即三德的用法不全然相同。不過，忠之盡己與恕之推己亦可看成是對反的一對概念。



(謝居憲)孔子「一以貫之」工夫之現代詮釋

子貢「多聞」惑於「一貫」是儒家極其重要的哲學命題，⁹這當中含藏了孔子最重要的性理心法。子貢對於孔子平日所教，舉凡德之見乎外等威儀文辭，大體上都能夠多學而能識。¹⁰但對於「不言之教」¹¹卻難以契入。就方法學而言，很明顯，孔子的學問之中，有強調「為學」的重要性，孔子「六言六蔽」、「學詩學禮」中即可看出；¹²有一些是不能靠言語、推理或分析所能了解的，必須靠「默識」¹³。而子貢天生確實擅長分析、批判的頭腦，以為一切學問皆得之於博聞強記。¹⁴殊不知，真正的學問乃是默識於心。職是之故，子貢不得孔子默識之教。不難了解，孔子的「默識之教」就是「一貫之道」。確切的說就是心性學上不可言說的形上本體「一」(道)。

⁹ 子曰：「賜也，女以予為多學而識之者與？」對曰：「然，非與？」曰：「非也！予一以貫之。」(《論語·衛靈公》)。子曰：「予欲無言！」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」(《論語·陽貨》)朱熹：《四書章句集註》，頁161、180。

¹⁰ 子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞也。」(《論語·公冶長》)朱子註「文章」為「德之見乎外者，威儀文辭皆是也」。朱熹：《四書章句集註》，頁79。

¹¹ 朱子註「天何言哉」章提到：「四時行，百物生，莫非天理發見流行之實，不待言而可見。聖人一動一靜，莫非妙道精義之發，亦天而已，豈待言而顯哉？」朱熹：《四書章句集註》，頁180。

¹² 孔子雖然強調「默識之教」，但在成德之路上，「多聞」也是重要的為學之道。參謝居憲〈孔子「一以貫之」之工夫探微〉，頁76-81。

¹³ 「默識」(默識心融、不言而心解)是學道的一種重要工夫。表現在孔子與顏回身上。子曰：「默而識之，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉？」(《論語·述而》)子曰：「吾與回言終日，不違如愚。退而省其私，亦足以發。回也，不愚。」(《論語·為政》)朱子謂顏回「默識心融，觸處洞然，發明夫子之道」。朱熹：《四書章句集註》，頁56、93。

¹⁴ 朱子在子貢「聞一知二」章註解說到子貢善於推理。另外在子貢「方人」章也記載了子貢心馳於外，喜歡分析、批判他人。見朱熹：《四書章句集註》，頁77、156。



¹⁵這個言外之「一」，似乎與「多聞」有所關聯，而這個關聯似乎也在子貢的認知之外。

就孔學而言，「多聞」是為了「見一」而行有為的多聞，然而若不明多聞之諦，極可能以意識為心，如此的結果是聞見益多，遮蔽本心益重。¹⁶孔子反對意、必、固、我即有這層意思。所以「學一」¹⁷終究是比較本質、根本、易簡的工夫，而「多聞」必須建立在「良知與聞見」體用一源的認知基礎上，「多聞」才能真正發揮助緣的角色，否則反而會遮蔽良知的呈現。

四、小結

本節「一以貫之」之工夫義內涵分「當下一心」、「物我一體」、「本末一貫」三部分來闡釋。這是為了方便論述之故。「一以貫之」可以同時含具這三個內涵。舉《孟子》「嫂溺是否援之以手」的例子來說，援之以手的當下必然是「人溺己溺」的同體心懷，當下惻隱之所發、刻不容緩，一心一意的想救她。援手之當下自然以救人性命為本，不該以「多聞之禮」為本。而就在以救人為本的同時，

¹⁵ 曾昭旭：〈論忠恕與仁的本質關鍵—從本體論到工夫論〉，頁 21-22。

¹⁶ 羅子曰：「吾與雲南夷人論學，皆欣欣相向，更無扞格，及與同志縉紳言，反多紛紛同異。蓋學問最怕在意見的人，彼只患聞見不多，然聞見益多，覆蔽益重，反不如不曾讀書人，天性自然。」孫懷智(羅懷智)問：「本體如何透徹？」師曰：「難矣哉！蓋聰明穎悟、聞見測識，皆本體之障，世儒以障為悟者多矣」。羅近溪著，李慶龍彙集《羅近溪先生語錄彙集》，首爾：新星出版，2006年，頁 465、528。

¹⁷ 羅子曰：「(一貫多聞)亦非二事也。……夫自伏羲畫乾而一之體立，繼自堯舜傳心而一之義彰。遐想孔子十五學聖，則必先學一矣。」羅近溪著，李慶龍彙集：《羅近溪先生語錄彙集》，頁 164。



(謝居憲)孔子「一以貫之」工夫之現代詮釋
也貫通了真正的「禮」(理)，否則便成為豺狼的行徑了。

貳、「一以貫之」之現代詮釋

綜合上文「一以貫之」的工夫內涵，筆者認為在現代詮釋的視域之下，可以有牟宗三先生天理人欲同體異情的天台圓教模式，以及劉述先先生理一分殊的世界倫理的架構。就前者而言，筆者嘗試以「一以貫之」的工夫內涵來詮解天台圓教可能有的工夫義；就後者而言，嘗試以「一以貫之」的工夫開展來架構世界倫理的可能性。以下依序討論之。

一、天理人欲「一以貫之」的圓教模式

(一)、概述牟宗三先生的圓教義

闡明圓教，開顯圓教，確立圓教，可以說是牟宗三先生哲學詮釋學和哲學思想的宗趣。其中《圓善論》就圓教以明圓善是牟學的絕頂之作，亦是結穴之作。¹⁸此書精要地建立牟先生對圓教的定義。換言之，《圓善論》中對於圓教的規定，可以說是牟先生哲學系統晚年裡最成熟的見解。牟先生在《圓善論》中，認為分判圓教與否

¹⁸ 羅義俊：〈圓教與圓善：康德與牟宗三一讀牟宗三先生《圓善論》〉，收入郭齊勇主編《《儒家倫理新批判》之批判》，湖北：武漢大學出版社，2011年，頁638-639。



(謝居憲)孔子「一以貫之」工夫之現代詮釋之根本樞紐，在於「無明」與「法性」是否是同體。¹⁹所謂「同體」（或體同）意指法性無明同一事體，只是一個當體，並不是分別的兩個當體。法性當體即是無明，無明當體即是法性。這兩者不是分解地拉開說，乃是扣在一起而詭譎地圓融地說。這詭譎地圓融地說的「同體」即是圓教之所以為圓教，是圓教的典型。反之，「異體」（或體別）是將法性無明兩者視為獨立體。雖然是獨立體，二者卻並非不可有依存依待的關係。例如無明雖非法性，但其起也，卻須憑依法性而起，此即無明之依待於法性，亦即無明之「依他住」。法性雖非無明，但為無明所覆，則隨逐於無明，此即法性之依存於無明，亦即法性之依他住。此兩「依他」實是在體別的自他下的依他，亦即是體別的依他。體別而依他實只是「真妄合」的依他。兩者合不能算是「即」的依他，只能是「不即」的依他。圓教所謂的「即」，是詭譎的「即」義，非分解方式下的「即」義。²⁰真正的圓說，按牟先生的分判，必須涵具存有上之圓說以及作用上之圓說，前者有賴於詭譎相即之圓具一切法，後者有賴以非分解之進路表示詭譎相即之義。一經一緯，兩個不諍法合在一起就是天台圓教。

牟先生在《佛性與般若》曾藉惠能禪法與神秀禪法之異補充說明了圓教模型之義。談到二者之異，自然會聯想到惠能與神秀二者覺悟境界之偈語。神秀偈云：「身是菩提樹，心如明鏡台，時時勤拂拭，勿使惹塵埃」；惠能偈云：「菩提本無樹，明鏡亦非台，本來無一物，何處惹塵埃。」按吳汝鈞先生對此二偈的詮解，其認為神

¹⁹ 參見牟宗三：《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年，頁274-275。

²⁰ 分解的「即」如A是A，此是依同一律而說者，非圓說。參見牟宗三：《圓善論》，頁274，或牟宗三《智的直覺與中國哲學》，臺北：臺灣商務印書館，2000年，頁230。



(謝居憲)孔子「一以貫之」工夫之現代詮釋

秀將心看作為一清淨的主體性，將其置定於一超越的位置，而造成這一清淨心體與現象界的事物有一分隔，而造成主體性與現象世界，或是身、心之間的一種決裂，甚至可說是把主體性對象化。而惠能沒有把主體性放在一個超越的位置，從而使它與現象界種種事物、經驗的事象分割為兩截，甚至認為心靈不是一個固定的對象被你去處理。惠能禪法不走神秀「捨妄歸真」²¹，或「息妄修心」²²的實踐路向，而是強調平常心是佛或即一念妄心是佛。²³牟先生謂息妄修心宗之神秀禪是相應始別教的禪，而惠能禪則是相應於圓教的禪。²⁴甚能符合天台圓教「不斷斷」²⁵之思想。²⁶牟先生此意甚是！

²¹ 所謂的「捨妄歸真」是透過分解的方式去設定一清淨心，把他看作為成佛的基礎，而現實的人之所以有種種執著及顛倒見解，乃因其清淨心為後天的虛妄成素所覆蓋，以至清淨的光輝無法顯露出來。是以必然將後天之污染成素捨棄，回到清淨的真心真性上。參見吳汝鈞：《中國佛學的現代詮釋》（臺北：文津出版社，1995年），頁153。

²² 神秀禪屬於息妄修心宗。所謂的息妄修心是斷念的工夫，與惠能不斷念頭之「不斷斷」有異。參見牟宗三《佛性與般若》，冊下，臺北：臺灣學生書局，2004年，頁1056-1062。

²³ 吳汝鈞：〈惠能禪：無之智慧的開拓〉，《中國佛學的現代詮釋》，頁159-162。

²⁴ 牟宗三：《佛性與般若》冊下，頁1056。

²⁵ 所謂的「不斷斷」，即不客觀地斷除或隔離淫怒痴等非道之惡事而主觀地即得「解心無染」。參見牟宗三：《佛性與般若》，冊下，頁600。

²⁶ 雖然說惠能祖師禪與天台圓教之義理不能完全等同。但是牟宗三先生認為祖師禪「無念無住無相」之精神與天台圓教「一念心即具十界法」是相應的。只是惠能未經「經院式」的訓練，大體是粗略的漫畫式的語句，故出語不甚嚴格。然當不以辭害意，否定惠能有天台圓教之思想。參見牟宗三：《佛性與般若》，冊下，頁1056-1069、1214。從思想史的層面來看，天台圓教的思想與魏末至隋初北方禪學不無關係。蓋因天台宗祖師智者大師之先師：慧文、慧思（亦有謂之為天台初祖、二祖）亦是禪禪之師。然當時或以達摩如來禪為主。參見湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，冊下，（臺北：臺灣商務印書館，1998年），頁791-793。



(謝居憲)孔子「一以貫之」工夫之現代詮釋
此從六祖對臥輪禪師的批評亦得見之。按《六祖壇經》〈機緣品第七〉

所示，臥輪的工夫是：能斷百思想，對境心不起，菩提日日長；而惠能反對這種工夫，其謂「惠能沒伎倆，不斷百思想。對境心數起，菩提作麼長。」惠能如此之無念、無住、無相，於日常生活中即事而真，當下即是，既不須斷絕，亦不須隔絕，不壞世間而證菩提的「不斷」思想。²⁷

就儒家而言，不是要斷除「人欲」另外有個「天理」；非念念執著於心、意、知、物，而是要「通化」於心、意、知、物。此即胡五峯「天理人欲同體而異用，同行而異情」之模式。牟宗三先生指出真正的圓教似當依胡五峯「天理人欲」同體之模式而立。同一世間一切事，概括之亦可說同一心、意、知、物之事，若念念「執著」，即是人欲；若能「通化」，即是天理。

(二)、從「一以貫之」的工夫內涵來看天台圓教可能有的工夫義

牟宗三先生申論圓教之義主要在解決圓善的問題，而不在「教」相上著墨如何「依理性通過實踐以純潔化一己之生命」。牟先生謂：

²⁷ 本文無意比較惠能與神秀南頓北漸的良窳，只是透過二者的比觀來對顯惠能圓教禪的工夫義。



(謝居憲)孔子「一以貫之」工夫之現代詮釋
判教以圓教為究極。凡聖人之所說為教，一般言之，凡能
啟發人之理性，使人運用其理性從事於道德的實踐，或解
脫的實踐，或純淨化或聖潔化其生命的實踐，以達至最高
的理想之境者為教。²⁸

就此段牟先生對「教」的定義而言，「教」其實蘊含有「工夫」義的。換言之，牟先生之圓教當該有其工夫義的，只是牟先生並未在其「教」或「工夫」上多有著墨。本節嘗試放在工夫實踐的脈絡來彰顯牟先生圓教之「教」(工夫)義。筆者認為牟先生所詮釋的天理人欲同體的儒家圓教義，從工夫實踐的視角而言，符應於「一以貫之」的工夫內涵。

天理與人欲可以不是對立的二元關係，可以是一個當體。就像冰與水的關係。知禮《金光明經玄義拾遺記卷第二》便以冰水之喻闡釋圓教義理。其謂：「若謂結佛界水為九界冰（隨緣作九），融九界冰歸佛界水（破九顯理），此猶屬別。若知十界互具如水，情執十界局限如冰，融情執冰，成互具水，斯為圓理」。牟先生認為此言甚美。不是單指佛界為水，九界為冰，乃是十界互具為水，情執十界，局限不通，為冰。若情執而不互具，則雖佛界亦冰也。故成佛必即九界，具九界，而成佛，不是破滅九界而成佛也。²⁹要之，從工夫的視域而言，可以撇除去人欲的消極工夫，存天理的當下就包含了去人欲。落實的說，可以不斷人欲而體現天理。此義尤顯於羅近溪體仁制欲之辨。近溪從「制欲以體仁」的消極工夫進路轉向

²⁸ 牟宗三：《圓善論》，頁 267-269。

²⁹ 參見牟宗三《現象與物自身》（臺北：臺灣學生書局，1996年），頁 423。羅近溪亦有冰水體一而用異的圓教思想。參見謝居憲：〈羅近溪圓教思想研究〉，中壢：《中央大學人文學報》，第 43 期，2010 年 7 月，頁 141-184。



(謝居憲)孔子「一以貫之」工夫之現代詮釋到「體仁即制欲」的積極工夫。³⁰其中「體仁即制欲」的義理思想充分的體現在近溪「冰水同體」(覺迷同體、利欲愁苦胸次瀟灑同體)的圓教思想之中，一反消極工夫「鏡面光明、塵垢二體」之論。³¹猶如惠能反對神秀「心如明鏡台，時時勤拂拭，勿使惹塵埃」之體別的依他說。

很明顯，圓教的工夫義是反對以「己性」為內，以「外物」³²為外之二本說。從工夫來說，與明道〈定性書〉「性無內外」方能真正定性的一本論若合符節。³³要之，面對患難時，以真誠的心來面對它，「是，我在這裡」，素患難行乎患難，當下一心的面對現有的處境，不逃避、不推拖，患難之所在即本心之所在，此時此刻，反而能夠從主體產生強大的力量來承擔與突破生命的困境。煩惱亦然，當真誠的面對煩惱之時，煩惱之所在即菩提之所在。³⁴就圓教的工夫義而言，煩惱不必然是本心呈現的阻力，當下一念之領受亦可轉為助力。³⁵反之，若一旦把煩惱視為對治的對象，心便放失而執滯於外物上，心便不再是本心，而流於意識心，成為妄念。若從德福一致的視角而言，色法必須與心為一。牟先生說：

³⁰ 謝居憲：〈羅近溪圓教思想研究〉，頁 157。

³¹ 謝居憲：〈羅近溪圓教思想研究〉，頁 141-184。

³² 凡影響本心顯露者皆可謂之為外物。例如妄想、煩惱、利欲。一般漸教工夫便將妄想、煩惱、利欲視為對治的心外物，要斷妄想、斷煩惱、斷利欲。

³³ 見程明道：〈答橫渠張子厚先生書〉，《二程集·文集》，卷二，北京：中華書局，2004年，頁 460-461。

³⁴ 《維摩詰經》佛道品第八：「一切煩惱為如來種，不入煩惱大海，則不能得一切智寶。」參見牟宗三：《佛性與般若》，冊下，頁 599。

³⁵ 煩惱到菩提的自然呈現，過程或許包含了忍辱。如《大智度論 卷十五》所言：「菩薩於諸煩惱中，應當修忍，不應斷結。何以故？若斷結者，所失甚多，墮阿羅漢道中，與根敗無異，是故遮而不斷，以修忍辱，不隨結使。」



(謝居憲)孔子「一以貫之」工夫之現代詮釋
當德呈現時，由解心無染，通達惡際即是實際，行於非道
通達佛道，魔界即佛，是故一切存在即隨之而轉，一切善
惡穢淨法門皆成佛法，咸稱常樂，此即是福。是則德福必
一致，「自然」(存在)必與「德」相諧和。若非圓教，則「緣
理斷九」，自然有德不必有福，以不開權，不發迹，只一
清淨之法身德，法之存在原由隨緣起現本非圓具今後亦無
交代故；因而幸福無著落即無可言幸福故；色心不能真不
二，色法被泯，幸福亦無可言故。……蓋以「德」與「存
在」有隔離故，非圓盈故。³⁶

牟先生認為圓教可以解決圓善德福一致的問題。之所以能解決，簡單的可以從兩方面說。其一，圓教保留了幸福之著落處——色法。其二，之所以能夠保留色法，乃至惡法、穢法，必須透過修德以達解心無染之境。這個工夫就是明道「性無內外」的定性工夫，亦是孔子「一以貫之」的工夫。很明顯，圓教不走子貢多聞、分解的模式，而是默識心融，一以貫之、本末一貫、色心不二的非分解模式。如牟先生所言：「圓教只有一，無二無三。其所以如此，即以其不用分解的模式。凡分解的模式以成者皆有系統相，因而有限定相，故皆是權說，皆是可諍者。」³⁷

康德提出圓善的問題，並搬出上帝解決了目的王國與自然王國一致的難題。而就儒家圓教的立場而言，其間的關鍵，即牟先生所說：只爭順理不順理耳。順理而迹本圓即是天地之化，而天覆地載之分別亦化已；不順理則人慾橫流，迹本交喪，人間便成地獄。³⁸換

³⁶ 牟宗三：《圓善論》，頁 279。

³⁷ 牟宗三：《圓善論》，頁 277。

³⁸ 牟宗三：《圓善論》，頁 324。



(謝居憲)孔子「一以貫之」工夫之現代詮釋

言之，圓教與否之關鍵，就儒家而言，只在一仁體創生性的宗骨之挺立不挺立，即道德本心呈現之不呈現。挺立則物隨心轉，天堂就在人間，此即牟先生圓善論所啟示的根本意義。³⁹從孔子工夫論的視域而言，便是仁體「一」是否挺立的問題。

從佛法無高下的視角而言，圓教的工夫義也是諸法之中的一法而已，不必有高人一等的想法。但是從權實、圓滿與否的視角而言，圓教有其客觀的必然性。⁴⁰圓教之成立，乃為明佛之本懷。⁴¹尤其放在「一以貫之」的工夫義系譜下來看，更能清楚的看出圓教實踐工夫的究竟與易簡。此或許亦可說明牟宗三先生為圓教所頌：「圓教種種說，尼父得其實」。⁴²

二、一本萬殊的一貫思想：從人倫到世倫

(一)、劉述先先生從「理一分殊」論世界倫理

朱子用「一本萬殊」詮解了孔子「一貫之道」。其云：「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。⁴³」

³⁹ 羅義俊：〈圓教與圓善：康德與牟宗三一讀牟宗三先生《圓善論》〉，收入郭齊勇主編《〈儒家倫理新批判〉之批判》，頁 657。

⁴⁰ 宗三：《圓善論》，頁 266-267。

⁴¹ 牟宗三：《佛性與般若》，下冊，頁 576。

⁴² 牟宗三：《圓善論》，頁 334。

⁴³ 朱熹：《四書章句集註》，頁 72。



(謝居憲)孔子「一以貫之」工夫之現代詮釋在〈西銘論〉，朱子更結合了伊川「理一分殊」的概念詮釋了親親而天下一家，一以貫之。朱子說：

蓋以乾為父，以坤為母，有生之類，無物不然，所謂理一也。而人物之生，血脈之屬，各親其親，各子其子，則其分亦安得而不殊哉。一統而萬殊，則雖天下一家，中國一人，而不流於兼愛之弊，萬殊而一貫，則雖親疏異情，貴賤異等，而不悖於為我之私。此西銘之大指也。⁴⁴

朱子這裡明顯地指出，親親之愛與天下之愛是一體、一貫的。從實踐的本末而言，是一本親親而萬殊一體，一以貫之。⁴⁵這個概念，劉述先先生將其應用到世界倫理(Global Ethic，又譯「全球倫理」)的範疇。

瑞士天主教神學家孔漢思(Hans Küng, 1928-，又譯漢斯·昆)為世界和平提出世界倫理的觀點，強調「宗教間的和平是國際和平的必要條件」⁴⁶。眾所周知，劉述先先生對世界倫理建構的呼籲，可謂不遺餘力，要在傳統與現代覓取平衡點。具體的做法是從傳統之內覓取資料作現代性的解釋。其中劉先生提出朱子「理一分殊」之創造性詮釋，認為其可以作為一個規約性原則，以面對現代性的挑戰，對於當前道德倫理的重建，指點出一個可行的方向。⁴⁷孔漢思

⁴⁴ 朱熹：〈朱熹西銘論〉，見張載：《張載集·附錄》，頁 410。

⁴⁵ 謝居憲：〈「萬物一體」的理想如何可能——以家庭為實踐起點〉，《華梵人文學報》第 16 期（2011.08），頁 121-146。

⁴⁶ 劉述先：《全球倫理與宗教對話》，臺北：立緒文化事業，2001 年，頁 2-13。

⁴⁷ 劉述先先生這二十餘年來，寫了不少關於世界倫理的文章。詳參氏著：《全球倫理與宗教對話》。尤其是汲取朱子「理一分殊」的精神應用在當代的倫理問題上。劉述先：〈「理一分殊」的現代詮釋〉，刊於台北：《理想與現實的糾結》，台



起草的〈世界倫理宣言〉，劉先生便認為有當代新儒家「理一分殊」的表現。⁴⁸

劉述先先生汲取傳統「理一分殊」之創造性詮釋來解決現代性問題，乃基於肯定天下萬事萬物有一通貫的道理(「理一」)，但其表現卻可以千變萬化而顯現殊異性。而「通貫」之所以可能，從儒家而言，乃在於有相同的統緒。從先秦的孔、孟，宋明的程、朱、陸、王，與當代的唐、牟，儘管說法大不一樣，但都歸本於仁義，在精神上是相互通貫的。由橫向來說，即曾子所謂的忠恕之道，孟子所謂的老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。從縱向來說，由孔子的無言之教指向一生生不已的天道。⁴⁹

劉先生之所以大膽嘗試以「理一分殊」的模型來解決現代性的問題，⁵⁰基本上也同意朱子物物一太極的觀點。即萬事萬物皆有一超越性的理一，事相、物相上無論如何的千變萬化皆不離其「一本」。這就是上文朱子從道之體、用，即「一本」散為「萬殊」的通貫說。吾人或許可以如此說，「一本萬殊」是朱子對孔子「一以貫之」的創造性詮釋。

灣學生書局，1993年，頁158。

⁴⁸ 〈世界倫理宣言〉當中便有十誡中的倫理四誡的現代表現。在精神上與佛教的五戒(殺盜淫妄酒)，儒家的五常(仁義禮智信)相通的。見劉述先：《全球倫理與宗教對話》，頁212-213。

⁴⁹ 劉述先：《全球倫理與宗教對話》，頁214-220。

⁵⁰ 不過，劉先生也強調，所謂的解決不必然是給出具體行為以完全的指引，而是借用過去先聖先賢的金律給出一個指引。劉述先：〈從當代新儒家觀點看世界倫理〉，刊於台北：《儒家思想意涵之現代闡釋論集》，中央研究院中國文哲研究所籌備處，2000年，頁238。



(二)、從「一以貫之」的工夫內涵來看人倫與世倫的通貫之道

一本除了強調根源性的道體之外，同時也包含了開創性生生意。從儒家萬物一體的視域來看，「一本」是「萬物一體」之所以可能的超越根據。從實踐工夫而言，「一本」強調的是「愛由親始」，終擴充至「萬物一體」的境地。孟子一本與二本之辨便是強調了儒家式的愛，從「親親」而「仁民」，「仁民」而「愛物」。就此而言，「孝弟」不僅僅可以是「為仁之本」，同時也可以一貫擴充而致「為仁之末」。就忠恕而言，孝弟不僅是盡己之仁(內聖)，同時也就是推己之仁(外王)。孟子也看到孝弟可以通貫內聖外王之意，故而提出「堯舜之道，孝弟而已矣！」(《孟子·告子下》)羅近溪亦承繼孟子提出了「只孝弟，便是堯舜，便足以明明德於天下。⁵²」當代學者錢穆先生亦從儒脈提出了「夫子之道忠恕而已矣。後孟子曰堯舜之道，孝弟而已矣。此正可以見學脈。⁵³」雖然在文獻上沒有直接的證據足以說明「夫子之道，孝弟而已矣！」但是從有子、曾子，到孟子都標舉孝弟的重要性來看，不無這種可能性。理由有二。首先，孔子自己說他祖述堯舜，憲章文武，好古、述而不作。而堯舜

⁵¹ 朱熹：《四書章句集註》，頁 339。

⁵² 從客觀規定來說，孝與仁必須簡別的。孝是行仁之本，孝擴充為大孝之後，此「大孝」即是「仁」也。但是近溪有時不區分孝與大孝，強調孝弟即仁，或孝弟可以直通內聖、外王之道。羅近溪著，李慶龍彙集：《羅近溪先生語錄彙集》，頁 469。

⁵³ 錢穆《論語新解》(北京：新華書院，2004年)，頁 99。



(謝居憲)孔子「一以貫之」工夫之現代詮釋

文武都極為重視孝弟，且都以孝聞名天下，孔子不可能不知道。而且既然述而不作，孔子不述孝弟之道還能言什麼呢？⁵⁴其二，從有子孝弟為仁之本、曾子忠恕孝論之說，以及孟子堯舜之道孝弟而已矣等斷論，很難說不出於孔子，而說是有子、曾子的創發，或孟子祖述有子或曾子或堯舜。吾人皆知，孟子之願學孔子。⁵⁵而且孔子與曾子講述的《孝經》皆賦有堯舜孝治天下的義理。⁵⁶

就工夫而言，孟子從絕對的性善立本，而善性善行從見父自然知孝，見兄自然知弟的良知良能來指點，為實踐起點，苟能有恆不已，則如火之始燃，泉之始達，一以貫之，沛然莫之能禦，而達堯舜之聖治。⁵⁷孟子此孝弟通貫內聖外王的思想，可能本於孔子「仁者人也，親親為大」的義理。⁵⁸要言之，孝弟既可以契悟良知以之

⁵⁴ 問：「堯、舜二典，乃文字之祖，其要何如？」羅子曰：「欲知二典之要，須從孔、孟討探，仲尼祖述堯，舜，堯、舜之道，孝弟而已矣。……，所以以親九族，萬邦之和，和於孝弟，克諧二親，四方之動，動于孝弟。」羅近溪著，李慶龍彙集：《羅近溪先生語錄彙集》，頁 398。

⁵⁵ 《孟子·公孫丑上》：「乃所願，則學孔子也。」朱熹：《四書章句集註》，頁 234。

⁵⁶ 《孝經·開宗明義章》：「子曰：『先王有至德要道，以訓天下，民用和睦，上下無怨，……夫孝，德之本也，教之所由生也。』」《孝經·孝治章》：「子曰：『昔者明王之以孝治天下也，不敢遺小國之臣，而況於公、侯、伯、子、男乎，故得萬國之歡心。……，是以天下和平，災害不生，禍亂不作。故明王之以孝治天下也如此。詩云：有覺德行，四國順之。』」駱承烈：《中國古代孝道資料選編》，山東：山東大學出版社，2004 年），頁 42、44。

⁵⁷ 羅近溪甚至誇張的說：「今即孟子七篇看來，那一句話曾離了孝弟？那一場事曾離了孝弟？陳王道，則以孝弟而為王道，明聖學，則以孝弟而為聖學。」羅近溪著，李慶龍彙集：《羅近溪先生語錄彙集》，頁 239。

⁵⁸ 《孟子·盡心下》：「仁也者，人也。合而言之，道也。」《孟子·盡心上》：「親親仁也，敬長義也。無他，達之天下也。」朱熹《四書章句集註》，頁 367、235。孟子這兩段話的義理，極可能得之於《中庸》：「子曰：『仁者，人也，親親為大；義者，宜也，尊賢為大。』」朱熹：《四書章句集註》，頁 28。當然，孟子以孝弟



(謝居憲)孔子「一以貫之」工夫之現代詮釋為實踐的根源(一、道)，也可以親親而「家人一體」，進而擴充為人人親其親的「人我一體」，甚至達致天地之和的「物我一體」之仁，一以貫之。近溪深得孝弟一貫之理，故而也提出

一切經書皆必歸會孔、孟，孔、孟之言皆必歸會孝弟，以之而學，學果不厭，以之而教，教果不倦，以之而仁，仁果萬物一體而萬世一心也已。⁵⁹

以上的說法，不必然在文獻上有充足的圓成，不過在義理上相信甚能相應於劉述先先生「理一分殊」創造性詮釋之現代性應用。其謂：

儒家所謂親親而仁民，仁民而愛物，就其理一而言，確實中外古今並無二致。就其分殊而言，則親情之愛，由大家庭制度改為小家庭，內容已有了巨大的改變。……。人要如何以具體實際的行為尊生，誓以人道對人，並把仁愛推擴到環境的保護上，體證天地萬物一體的情懷，回歸生生不已的天道，這絕對不是古代人的問題，同樣是現代人的問題。⁶⁰

謝幼偉先生亦認為只要是真孝、純孝、至孝，自然會仁、會愛、會

通貫內聖外王的思想也不會僅僅因為孔子這段話而已，如上文所言，《孝經》亦不無這種思想。

⁵⁹ 羅近溪著，李慶龍彙集：《羅近溪先生語錄彙集》，頁 156。

⁶⁰ 劉述先：《全球倫理與宗教對話》，頁 221。



(謝居憲)孔子「一以貫之」工夫之現代詮釋

忠、會信、會義、會和、會平。⁶¹錢穆先生也提出：

並不是說人心就是一個孝，只說他總有一點孝心；就該從這一點孝心來擴大，將來治國、平天下的心也都在內了。因為心是一個的，從這一點可以慢慢擴大到那一點。你做子女懂得孝，做父母自會懂得慈，將來處社會也就會懂得仁。⁶²

的確，從親親之愛之擴充最能善喻「理一分殊」的模型，其實也不背當初伊川提出「理一分殊」的緣由。⁶³本質上而言，親親之愛的擴充，如唐君毅先生所言，是一根而發，一先驗地「返本」、「自我實現」的過程，即內心自然不容已的行為。⁶⁴準此，劉先生企圖從

⁶¹ 謝幼偉：〈孝與中國社會〉，刊於：《中西哲學論文集》，臺北：新亞研究所出版，1969年，頁8-9。

⁶² 錢穆：《民族與文化》，臺北：蘭臺出版社，2001年，頁82-83。

⁶³ 伊川當初提「理一分殊」是為了解決愛由親始的一本問題。又伊川〈明道先生行狀〉：「盡性至命，必本於孝弟；窮神知化，由通於禮樂。辨異端似是之非，開百代未明之惑。」程顥 程頤著，《二程集》，北京：中華書局出版，2004年，頁638。此話亦說明了孝弟是盡性至命之實踐根據，當合於伊川「理一分殊」的模型。推根究底，基本上伊川「理一分殊」的提出是根據孟子等差推恩之愛，強調從親親之愛推及仁民、萬物之愛，儘管如牟宗三先生所言，伊川與明道的學問特質不同，但是對此「理一」到「分殊」的開展是沒有異議的。惟從牟先生的分判而言，伊川的「一」是存有但不活動的。

⁶⁴ 唐君毅先生說「家庭道德與社會道德，源出於一根一本，由於家庭道德至社會道德非由血統關係到無血統關係之突變。故吾人既不當自限於家庭道德，一不當因提倡社會道德而主張打破家庭道德。而當認識其中無衝突，由家庭道德至社會道德，乃同一性質之道德生活範圍之擴大與順展，同一之道德自我或仁心仁性實現其自身之一貫的表現。而吾人之所以生此世界之一路上之先後之人，吾之道德自我人心仁性必先通過孝弟以表現。由家庭道德之實踐所培養之道德意識，即可再表現為對社會之道德意識。二者只有表現範圍之不同，本無性質上之不同」。



(謝居憲)孔子「一以貫之」工夫之現代詮釋

「理一分殊」的規約原則以為道德倫理重建之方向，具體而言，當可以以人人天性所素具的「孝弟」為分殊的根據。⁶⁵蒙培元先生〈從仁的四個層面看普遍倫理的可能性〉一文，根據「親親」、「忠恕之道」、「仁民愛物」、「天地萬物一體」四個層面，從實踐的視域，由本而末，實現人與人，人與社會，人與自然的整體和諧，試圖建構普遍倫理亦有此意。⁶⁶

以上大體是從儒家式的愛，論述親親之愛具有理一的特質，可以一根而發，貫通到世界倫理的範疇。除此之外，筆者認為，親親之愛作為分殊的根據，從實踐的動力而言(或宋明儒嘗謂的「不間斷的工夫」)，是最「強而有力、可大可久、可普遍性」的實踐動力。何以說呢？吾人皆知，重建世界之倫理次序，是一個世紀大工程，若非「強而有力、可大可久、可普遍性」的實踐動力，是很容易虎頭蛇尾，半途而廢的。我想這會是世界倫理在實踐上不得不遇到的現實困境。對此，徐復觀先生提出一個重要的思維，值得作為世界倫理推動者的借鏡。其謂：「凡是不近人情的行為皆是不能普遍實

見氏著〈家庭意識與道德理性〉，《文化意識與道德理性（一）》，廣西：廣西師範大學出版社，2005年，頁43、45、79。杜維明先生認為孝道之順從並非不敢違抗父母，其實是自我的實現。見氏著《儒家思想新論》江蘇：人民出版社，1991年，頁131。

⁶⁵ 熊十力先生言：「孝弟之德，乃人之天性所自不容已，當培養擴充之，以極於仁民愛物，乃至與天地萬物通為一體之盛。」雖然熊先生反對孝治，反對孝的政治化。然其卻肯定孝是天性之根，萬德之源，可以擴充為萬德。這就是論語「本固枝榮」的義理。見氏著《讀經示要》，上冊，卷二，臺北：明文書局，1999年，頁359。這裡的孝弟可以有羅近溪之本體義。若不從體說，依用而言，可以從為仁之本(愛由親始)立論，此立孝推恩之理，中外古今並無二致，可名之為即用見體下的理一。

⁶⁶ 蒙培元：〈從仁的四個層面看普遍倫理的可能性〉，刊於《中國哲學史》，第4期，2000年，頁49-57。



(謝居憲)孔子「一以貫之」工夫之現代詮釋
踐，不能隨時實踐的行為。凡是要憑借外在的機緣、條件，而始能實踐的行為，也是不能普遍實踐，不能隨時實踐的行為。⁶⁷要達到普遍實踐的效果，徐先生在此提出兩個很重要的觀點。其一，必須是「近乎人情的行為」，其二，「不能憑借外在的機緣、條件」。就前者而言，一份「可大可久」之業必然要合乎人情之自然，須如《易經·繫辭上傳》所規定的，要「易知易從、有親有功」⁶⁸。如羅近溪謂

學問與做人一般，須是平易近情，不可著手太重，如粗茶淡飯，隨時過日，心既不勞，事亦了當，久久成熟，不覺自然有箇悟處。蓋此理在日用間，原非深遠，而工夫次第，亦難以急迫而成，學能如是，雖無速化之妙，却有雋永之味也。⁶⁹

就後者而言，凡動力因是憑藉外在的或有條件的，無源無本，皆無法普遍實踐，終將遭受如孟子所言「氣餒」的下場。故不可義襲而取之，當由內心自發之義氣才能剛健而不間斷。⁷⁰準此，合乎

⁶⁷ 參見徐復觀：〈中國孝道思想的形成，演變，及其在歷史中的諸問題〉，頁159-160。

⁶⁸ 《易經繫辭上傳》第一章：「乾以易知，坤以簡能。易則易知，簡則易從。易知則有親，易從則有功。有親則可久，有功則可大。可久則賢人之德，可大則賢人之業。」朱熹：《周易本義》，收入《周易二種》，臺北：大安出版社，2006年，頁233。

⁶⁹ 參見：〈易明德堂諸生四條〉，羅近溪著，方祖猷等所編校整理：《羅汝芳集》，南京：鳳凰出版社，2007年，頁713。

⁷⁰ 孟子曰：「我知言，我善養吾浩然之氣。」「敢問何謂浩然之氣？」曰：「難言也。其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間。其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。」



(謝居憲)孔子「一以貫之」工夫之現代詮釋

人性之自然與內發的道德動力是普遍實踐的必要條件。徐先生同時提出，「孝」既合乎人性之自然，又是內發的道德動力之源，是儒家道德實踐的最基本的德行。⁷¹孝雖然從家庭做起，效果或許不是立竿見影，然天底下豈有無「親親、仁民」之愛，卻有「愛物」之行。⁷²即便有之，也是無根之愛，不能長久。就像孟子說的，七八月之閒雨集，溝澮皆盈，然因為是無源之水，乾涸是遲早的問題。⁷³所以可長、可久、可普遍之道，必先要立本，而孝不僅是萬善之首，可以奠定家庭和諧的基礎，同時從親親之愛所建立起的友善關係，必然是一種道義關係，這種關係不會僅停止在家庭關係，必然會向外擴充到社會、國家，乃至萬物，否則會產生理論上的矛盾。⁷⁴若果如是，在世界各國積極響應環境永續這個議題的同時，若能夠從有根的愛—親親之孝著根立基，相信除了能夠尊重親人、外人，也才能夠尊重人己之外的萬物。在此前提下，謂「斷一樹，殺一獸，不以其時，非孝也」亦有其理據的。

即便是放在孔漢思以「己所不欲，勿施於人」作為最低限度的倫理觀而言，也是講得通的。「己所不欲，勿施於人」這個概念其實亦可謂是立基於孝的倫理上。何以說呢？「己所不欲，勿施於人」是標準的儒家恕道精神，是人我關係的一種哲學，講的就是一種如

(《公孫丑上》)

⁷¹ 參見徐復觀：〈中國孝道思想的形成，演變，及其在歷史中的諸問題〉，頁 160。

⁷² 這便是《孝經》：「立愛自親始」之諦。

⁷³ 孟子曰：「原泉混混，不舍晝夜。盈科而後進，放乎四海，有本者如是，是之取爾。苟為無本，七八月之閒雨集，溝澮皆盈，其涸也，可立而待也。故聲聞過情，君子恥之。」(《離婁下》)

⁷⁴ 見唐君毅：〈家庭意識與道德理性〉，刊於：《文化意識與道德理性(一)》，頁 77。細論亦可參閱謝居憲：〈「萬物一體」的理想如何可能—以家庭為實踐起點〉，頁 121-146。



(謝居憲)孔子「一以貫之」工夫之現代詮釋
心、同理心。而最親切、自然體現這種同理心的人我關係，無非就是親親之愛，就是「孝」。⁷⁵準此，孝不僅最容易契悟與培植「己所不欲，勿施於人」之同理心，同時也是人類最具普遍性與可實踐性的倫理德性。

結論

牟宗三先生之天臺圓教義，除了解決康德圓善德福一致的問題之外，就「教」相而言，當有「依理性通過實踐以純潔化一己之生命」的工夫。圓教保留了幸福之著落處一色法，乃至惡法、穢法，必須透過修德以達解心無染之境。這個工夫就是明道「性無內外」的定性工夫，亦是孔子「一以貫之」的工夫。當下一心，「是，我在這裡」，真誠的面對煩惱之時，煩惱之所在即菩提之所在。煩惱不本然是本心呈現的阻力，當下一念之領受亦可轉為助力。放在「一以貫之」的工夫義系譜下來看，更能清楚的看出圓教實踐工夫的究竟與易簡之殊勝性。

關於劉述先先生從「理一分殊」或「一本萬殊」的規約原則對於世界倫理的指引，或謂過於抽象，彷彿從分殊或萬殊的概念包羅了當今世界的一切倫理問題，而實無任何具體的方法。我想與其說是規約原則本身之缺點，不如說是特性。劉先生已自覺地說道，「這樣的指引即使不完全，卻正因如此，我們才能發揮自己的創造力與

⁷⁵ 大學在解「修身齊家」時說道「所藏乎身不恕，而能喻諸人者，未之有也。」意即在家庭倫理中不能行恕道，在人際之中一定也無法行恕道的。而孝可以說是最基本的恕道精神表現。



(謝居憲)孔子「一以貫之」工夫之現代詮釋判斷力，找到自己的答案，以面對我們自己的情況。⁷⁶」孔子提出「一以貫之」同樣也只是規約原則，令人無法把抓。然而不管世事如何變化，「一」可以貫通萬殊的。劉先生也看到當今世界倫理病變的主因：過分偏重「分殊」，忘記了「理一」。⁷⁷筆者認為劉先生莫大的貢獻，與其說是提出了「理一分殊」的現代詮釋以建構世界倫理的構思，不如說其把學術界遺忘已久之孔子聖道的關鍵「一」重新找回來。而筆者嘗試在此規約原則下，將世界倫理歸會到人倫，再從人倫歸會到孝弟之愛，再從孝弟的自然發用復歸到孟子所謂的良知良能。換言之，可以從良知自然發用的孝弟之愛，通貫到人倫而世倫，這是最合乎孔子的一貫之道，亦是最不背儒家倫理次序的規約原則。

參考文獻

專書：

- 朱 熹：《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，1984年。
--《周易本義》，收入《周易二種》，臺北：大安出版社，2006年。
- 牟宗三：《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年。
--《現象與物自身》，臺北：臺灣學生書局，1996年。

⁷⁶ 劉述先：〈從當代新儒家觀點看世界倫理〉，頁 238。

⁷⁷ 劉述先：〈從當代新儒家觀點看世界倫理〉，頁 249。



(謝居憲)孔子「一以貫之」工夫之現代詮釋

-- 《智的直覺與中國哲學》，臺北：商務印書館，2000年。

-- 《佛性與般若》，冊下，臺北：學生書局，2004年。

杜維明：《儒家思想新論》，江蘇：人民出版社，1991年。

唐君毅：《中國哲學原論》原道篇一，臺北：學生書局，1992年。

-- 《人生之體驗續篇》，臺北：臺灣學生書局，1995年。

-- 《文化意識與道德理性（一）》，廣西：廣西師範大學出版社，2005年。

徐復觀：《中國思想史論集》，臺北：學生書局，2002年。

吳汝鈞：《中國佛學的現代詮釋》，臺北：文津出版社，1995年。

湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，冊下，臺北：臺灣商務印書館，1998年。

程顥 程頤：《二程集》，北京：中華書局出版，2004年。

黃俊傑：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》，臺北：台大出版中心，2007年。

張 載：《張載集》，北京：中華書局，2006年。

劉述先：《理想與現實的糾結》，臺北：台灣學生書局，1993年。

-- 《儒家思想意涵之現代闡釋論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2000年。

-- 《全球倫理與宗教對話》，臺北：立緒文化事業，2001年。

錢 穆：《論語新解》，北京：新華書院，2004年。

《民族與文化》，臺北：蘭臺出版社，2001年。

駱承烈：《中國古代孝道資料選編》，山東：山東大學出版社，2004年。

熊十力：《讀經示要》，上冊，卷二，臺北：明文書局，1999年。

謝幼偉：《中西哲學論文集》，臺北：新亞研究所出版，1969年。

羅近溪，李慶龍彙集：《羅近溪先生語錄彙集》，首爾：新星出版，



2006年。

羅近溪，方祖猷等所編校整理：《羅汝芳集》，南京：鳳凰出版社，2007年。

專書論文：

羅義俊：〈圓教與圓善：康德與牟宗三一讀牟宗三先生《圓善論》〉，郭齊勇主編，《〈儒家倫理新批判〉之批判》，湖北：武漢大學出版社，2011年，頁638-639。

期刊論文：

曾昭旭：〈論忠恕與仁的本質關鍵——從本體論到工夫論〉，《鵝湖月刊》，30卷，8期，2005年，頁21-25。

傅佩榮：〈孔子的一貫之道〉，《國魂》，551期，1991年，頁79。

蒙培元：〈從仁的四個層面看普遍倫理的可能性〉，《中國哲學史》，第4期，2000年，頁49-57。

謝居憲：〈羅近溪圓教思想研究〉，《中央大學人文學報》，43期，2010年，頁141-184。

--「萬物一體」的理想如何可能——以家庭為實踐起點〉，《華梵人文學報》，16期，2011年，頁121-146。

--〈孔子「一以貫之」之工夫探微〉，《鵝湖學誌》，53期，2014年，頁58-88。



Abstract

This article by way of the gongfu (功夫) of one principle running through it all”, highlights the teaching’s significances of Tientai round teaching, as well as world ethics possibly constructs the significances of consistence. The doctrine of Tientai round teaching by Mr. Mou Zongsan, besides solving the problem of Kant’s the harmony of happiness with virtue, simultaneously has the gongfu of based on the rationality by purifying oneself life purely. Down looked from the genealogical record of the gongfu of one principle runs through it all, can clearly see the outstanding of round teaching gongfu, which is definitive and simple. About Mr. Liu Shuxian from the regulative principle of different classifications under one principle, regarding direction of world ethics, looks like abstractly, as if contained all ethics question from a concept of different classifications, but has not proposed any concrete method. I believed, that regulative principle was more like the characteristic than itself shortcoming. Confucius proposed that one principle runs through it all which similarly also like the regulative principle, that makes one be unable to grasp. No matter how the world does change, “One” may link up different classifications. I attempts under this terms of the regulative principle from the filial and brotherly piety, and passes through to the human relations and world ethics, which conforms with Confucius one principle running through it all.



(謝居憲)孔子「一以貫之」工夫之現代詮釋

Keywords: One Principle running through it all, Tiantai Round Teaching, Different Classifications under One Principle, World Ethics (Global Ethics), Regulative Principle

