

五井蘭洲《易》學及其意義

陳威璿*

摘 要

本文以日本江戶時代大阪地區懷德堂學派早期的重要儒者五井蘭洲（1697-1762）為探討對象，根據其《易》類講義作品與其他文稿，觀察箇中的《易》學相關表現及意義。本文首先指出，蘭洲的《易》學基本立場重視日用教化，以朱子學為主，但亦有不採朱熹之說的表現。接著本文說明《周易》是蘭洲論性時的主要理論資源之一，特別受到他的重視，在他對其他學派的批判中也扮演重要角色。最後本文認為，蘭洲《易》學相關表現的意義，其一在於呈現日本朱子學者在江戶時代中期面對學派競爭時，利用《周易》奪回話語權的作法，有助於使人了解《周易》在日本朱子學發展中的作用；其二在於顯現積極的教育意義，提供超越地域與國籍的東亞精神共同基礎。

關鍵詞：《周易》、五井蘭洲、懷德堂、朱子學、日本儒學

* 國立臺灣大學中國文學系助理教授。

The Meaning of Goi Ranshu's Works about *I-Ching*

Chen, Wei-Chin
Assistant Professor, Department of Chinese Literature,
National Taiwan University

Abstract

This paper aims at the Japanese Confucians Goi Ranshu (1697-1762) and his works about *I-Ching* to discover how he interacts with Chinese Interpretation of *I-Ching* and what meaning the works have. This paper pointed out that Goi Ranshu's works about *I-Ching* are an essential feature highlighting ethical discussion for everyone. He uses Shushigaku as a teaching base, but sometimes had differences between Zhu Xi. Through his writings, we can see that *I-Ching* plays an essential role in his thought about human nature and his critique of other Confucian schools. Moreover, we can also discover the meaning of his works, which helps us to understand how he recaptured discourse power from other Confucian schools and provided the common basis of East-Asian spirit that above area and country. It is an essential case of the effect of *I-Ching* in East-Asian Confucianism.

Keywords: *I-Ching*, Goi Ranshu, Kaitokudo, Shushigaku, Japanese Confucianism

五井蘭洲《易》學及其意義*

陳威瑋

一、前言

在日本江戶時期的民間儒學教育機構中，於 1724 年由大阪商人出資而成立的「懷德堂」可謂重要代表之一。懷德堂為現今大阪大學的前身之一，學風以朱子學為主，而又含有自身主見，以大阪當地町人為主要教育對象，直到明治時代之前，乃江戶時代後期關西地區的儒學重鎮。

本文以懷德堂初期助教五井蘭洲（1697-1762）為主要探討對象。五井蘭洲名純禎，字子祥，又號洌庵，為曾遊於京都伊藤仁齋（1627-1705）與中村惕齋（1629-1702）門下的大阪儒者五井持軒（1641-1721）之子。持軒為大阪地區儒學之祖，在當地弘揚儒學，講授四書。蘭洲於元祿 10 年（1697）生於大阪，因家中貧困，幼時寄居於外地親戚處，至正德 3 年（1713）才返回大阪。享保 9 年（1724）時，因大阪發生大火災，蘭洲與中風的母親一同逃往平野。享保 11 年（1726）時，受懷德堂第二代學主中井甃庵（1693-1758）所聘，至懷德堂擔任進行講授工作的助教。隔年因當時著名陽明學者三輪執齋（1669-1744）所邀，前往江戶講學於執齋開設之私塾明倫堂。後雖受弘前藩之聘，在該藩的江戶屋敷講授儒學，然有感於學術環境不佳，文風不興，故又辭歸，於元文 4 年（1739）返回大阪居住，重新擔任懷德堂助教。蘭洲此後一直協助懷德堂的教育工作，直到寶曆 9 年（1759）罹患中風無法講授為止，其後於寶曆 12 年（1762）去世。

* 本文為科技部專題研究計畫「早期懷德堂《易》學傳承與轉折探析——從五井蘭洲到中井竹山、履軒兄弟」（計畫編號 MOST 108-2628-H-002-008）之部分成果，投稿之際承蒙兩位匿名審查人多所指教，使本文得以對諸多不善之處加以改進，在此謹申謝忱。

蘭洲雖未曾擔任學主，但對於早期的懷德堂具有關鍵作用。懷德堂初代學主三宅石庵（1665-1730）學問駁雜，使懷德堂初期學問也不拘一家。其後，由於蘭洲學問主朱子學，於是懷德堂乃確立以朱子學為主的方向。贅庵之子中井竹山（1730-1804）、中井履軒（1732-1817）兄弟分別為第四與第五代學主，為懷德堂學問的最重要代表人物，兩人即師事蘭洲，這一點也顯現了蘭洲對懷德堂發展的重要性。此外，西村天囚（時彥，1865-1924）曾指出，懷德堂在蘭洲手上，從專授儒學轉向同樣肯定詩文，拓展了懷德堂的漢學活動幅度。¹他曾著有嚴詞批判荻生徂徠（1666-1728）《非徵》的《非物篇》、批判伊藤仁齋的《非伊篇》，以及與學術有關的文集《質疑篇》、《瑣語》、《蘭洲遺稿》、《雞肋篇》（其中多與其他文集內容重複）、陳述排佛主張的《承聖篇》、有關《左傳》的《左傳蓄疑》、註解《爾雅》的《爾雅翼》等。蘭洲亦關心和歌與日本古代文學，在這方面的著作有《刪正日本書紀》、《萬葉集詁》、《古今通》、《勢語通》、《源語詁》、《源語提要》、《和歌新題百首》等等。

蘭洲對懷德堂儒學的發展十分重要，著作也不在少數，然而誠如寺門日出男所指出的，歷來對懷德堂人物的研究，主流焦點是山片蟠桃（1748-1821）和富永仲基（1715-1746），其次才是中井竹山與中井履軒。至於蘭洲則鮮少被關注。²蘭洲對懷德堂的貢獻，與其在後世得到的研究關注不成比例，筆者認為原因大致有二：其一，江戶思想史的研究，曾經有一段時期是以近代為視角來關注江戶時代，使得江戶時代僅成為蘊藏近代性開端的存在，只有其中足以通過近代性視角標準的成分才得以成為研究焦點，而這樣的角度自然就不會以江戶時代自身為基準來進行研究。³富永仲基和山片蟠桃的批判性思想較能以近代性視角為標準來說明其思想史價值；相對的，以朱子學為主的蘭洲，在江戶思想史甚至是江戶儒學史上，就比較不容易受到關注，尤其是在丸山真男（1914-1996）所描繪的，朱子學代表「停滯的」、「反近代

¹〔日〕西村時彥：《懷德堂考》（大阪：財團法人懷德堂記念會，1925），頁36。

²〔日〕寺門日出男：〈大阪府立中之島図書館蔵蘭州遺稿について〉，收入竹田健二編：《懷德堂研究第二集》（東京：汲古書院，2018），頁17。

³可參考〔日〕中野三敏（1935-2019）：《江戶文化再考》（東京：笠間書院，2012），頁3-43。

的」、「不合日本風土的」的這種圖像中。⁴其二，蘭洲的著作雖然大體上都留存至今，但多數皆為手稿或是抄本，不免限制了流傳範圍，也提高了解讀門檻。再加上蘭洲對諸多經書乃至朱子學重要典籍的解釋，並未形成完整的註釋書，而是以「講義」、「紀聞」等筆記形式留存（詳後），也因此增添了研究工作的困難。⁵因此，若能對蘭洲有更多的研究，便能更進一步掌握早期懷德堂學術的面貌，也等於填補過往江戶儒學的空白之處。

在最早對懷德堂的研究，也就是西村天囚的《懷德堂考》中，已根據《蘭洲遺稿》和中井竹山〈蘭洲先生墓表〉，以及其他懷德堂相關資料，對蘭洲的生平、學術特色等進行過大略介紹。⁶此外，也有一些零星論著探討有關蘭洲的個別議題。⁷站在先行研究的基礎上，筆者擬透過尚未被充分探討的一手文獻，對蘭洲的《易》學進行初步考察。

然而，對於蘭洲《易》學的研究，會遇到的首要問題便是：蘭洲並未留下對《周易》全書的註釋，那麼所謂蘭洲《易》學從何談起？確實，這一點對相關研究工作造成了限制。不過在現存於大阪市中之島圖書館中的懷德堂相關資料中，包含蘭洲未被西村天囚注意到，也未被當今學界充分探討的大量著作。其中除了前述提及的

⁴〔日〕丸山真男：《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，1983），頁142。

⁵這一點在中井竹山對蘭洲的描述亦可窺知：「撰述之書既累笥，請梓者屢而弗聽，故聲聞雖高，亦有不及情者。」見〔日〕中井竹山：〈蘭洲先生墓表〉，收入木村敬二郎著：《稿本大阪訪碑錄》，收入船越政一郎編：《浪速叢書》第10冊（大阪：浪速叢書刊行會，1926-1930），頁191。此版本不著篇名，而竹山《莫陰集》中有有題無文之〈蘭洲先生墓表〉，故知其篇名。

⁶〔日〕西村時彥：《懷德堂考》，頁12-16、33-45。

⁷包括〔日〕陶德民：《懷德堂朱子學の研究》（吹田：大阪大學出版會，1994）、〔日〕寺門日出男：〈五井蘭洲『非伊編』について〉，收入竹田健二編：《懷德堂研究第二集》，頁31-42、〔日〕佐野大介：〈懷德堂の孝子顕彰運動：中井鰲庵・五井蘭洲を中心に〉，《懷德》85（2017.1），頁15-28、〔日〕湯城吉信：〈五井蘭洲「『中庸』天命性図」について〉，收入竹田健二編：《懷德堂研究第二集》，頁43-69、〔日〕佐藤由隆：〈消された「致知格物」章：五井蘭洲『質疑篇』と中井履軒『質疑疑文』〉，《待兼山論叢》49（2015.12），頁19-34、〔日〕佐藤由隆：〈五井蘭洲の「敬」論についての一考察〉，《懷德堂研究》9（2018.2），頁81-92、〔日〕佐藤由隆：〈五井蘭洲と中井履軒の格物致知論〉，收入竹田健二編：《懷德堂研究第二集》，頁71-91、〔日〕黒田秀教：〈五井蘭洲「兵論」について〉，《中国研究集刊》64（2018.6），頁106-125、〔日〕藤居岳人：〈五井蘭洲の性論——中井履軒の性論との関連について〉，《懷德》78（2010.1），頁8-25、〔日〕藤居岳人：〈五井蘭洲と朱子學と〉，《懷德堂研究》7（2016.2），頁19-40等等。

作品之外，另有六十五部涉及各經書與朱子學典籍，而題名為講義、紀聞或筆記之文獻，皆為以日文書寫的手稿本，統稱「五井蘭洲講義筆記」，應為蘭洲講學的內容，反映了他的相關學說，可作為探討的途徑。⁸

在大阪中之島圖書館所藏「五井蘭洲講義筆記」中，與《易》學相關者如下表所示：

封面題名與本文簡稱	內容與館藏索書號
《蘭洲先生易學啟蒙講義》 《易學啟蒙講義》	一冊，73 頁，無框線。內容為對朱熹和蔡元定《易學啟蒙》的文字解釋。(183.1/98)
《蘭洲先生易四傳講義》 《易四傳講義》	一冊，101 頁，無框線。內容為對《繫辭傳》、《文言傳》、《說卦傳》、乾坤兩卦《彖傳》的傳文及朱熹《周易本義》相關處的文字解釋。其中《說卦傳》處只包含「數往者順，知來者逆，故《易》逆數也」以前之部分。(183.1/96)
《蘭洲先生易經紀聞》 《易經紀聞》	一冊，136 頁，無框線。第一頁標題題為「易經紀聞」，依《周易》通行本次序編排，內容為對程頤《易程傳》和朱熹《周易本義》的文字解釋。然中間頗有跳躍，並非對全書每一處皆作解。(183.1/100)
《蘭洲先生易本義紀聞》 《易本義紀聞》	兩冊，上冊 132 頁，下冊 104 頁，無框線。內容為根據《周易本義》來說明六十四卦卦爻辭和《彖》《象》二傳的部分，亦解釋《周易本義》之文句。(183.1/102)
《蘭洲先生易經程傳紀聞》 《易經程傳紀聞》	一冊，31 頁，無框線。第一頁標題題為「易經程傳紀聞」，內容為對《易程傳》的文字解釋，然跳躍之處極多。(183.1/104)
《蘭洲先生周易程傳紀聞》 《周易程傳紀聞》	一冊，106 頁，每頁左右各十行，版心有「卷之」字樣。第一頁標題題為「周易程傳紀聞」，內容為根據《易程傳》來說明乾卦至大畜卦的部分。內容亦頗有跳躍，與《易經程傳紀聞》不相重複。(183.1/106)

以上稿本均未註明成書時間，故無從得知先後。至於其他成書概況問題，「五井蘭洲講義筆記」均有「尚經閣圖書記」與「船曳氏藏書」兩鈐印，內文筆跡相同，但封面題名筆跡則屬於另一人，上述六種蘭洲《易》學相關著作均如此。至於此兩種筆跡出自何人之手，須從中之島圖書館藏《蘭洲遺稿》談起。

⁸ 關於中之島圖書館所藏之懷德堂資料詳細目錄，可見〔日〕湯城吉信：〈大阪府立中之島圖書館所藏懷德堂關係資料目錄〉，收入大阪大學中國學會編：《中国研究集刊》第 37 冊（大阪：大阪大學中國學會，2005），頁 1-27。

西村天囚在《懷德堂考》中提到兩種《蘭洲遺稿》版本，分別是濱氏藏本和田氏藏本，又說濱氏藏本「似為蘭洲手稿，筆跡頗相似，不見塗抹之痕、後人加筆，最可珍重也」。⁹然其後並未說明濱氏藏本之下落。而中之島圖書館現存《蘭洲遺稿》共有三種，皆含兩冊。筆者所見為其中兩種，在此分別稱為甲、乙本。甲本封面題為「蘭洲先生遺稿」，上冊 112 頁，下冊 96 頁，每頁左右各十行，版心有「卷之」字樣，屬於六十五部「五井蘭洲講義筆記」之一。乙本封面題為「蘭洲遺稿」，上下冊稱為乾、坤，各為 98 頁和 89 頁，無框線，編排順序與甲本同，但對於訛字、缺字有若干朱筆訂正處，由此可見寫定時間在甲本之後。兩本均有「尚經閣藏書記」鈐印。寺門日出男曾對甲本進行研究，研判此版本《蘭洲遺稿》的書寫者最有可能即是蘭洲本人。而「尚經閣藏書記」印來源未詳，至於「船曳氏藏書」印，可能出自大阪醫儒船曳谷園（1724-1801）。谷園曾從學於贅庵門下，不無可能曾照顧中風的蘭洲，並代為保管手稿。其後「五井蘭洲講義筆記」於昭和 21 年（1946）在大阪的舊書店被發現，而為中之島圖書館購買。¹⁰

目前沒有確切無疑的證據可支持寺門氏的說法，不過，若今所見之甲本《蘭洲遺稿》即西村氏所謂濱氏藏本，則亦可藉此了解西村氏說「似為蘭洲手稿」的原因。有可能甲本《蘭洲遺稿》原屬於「船曳氏藏書」之一，其後成為濱氏藏書，最終出現在古籍市場上而為中之島圖書館覓得。先行研究已指出，「五井蘭洲講義筆記」的筆跡皆同。¹¹筆者也發現，上述六種蘭洲《易》學相關著作，內文筆跡確實與甲本《蘭洲遺稿》相同。然而考慮到蘭洲本人不至於將文集名稱定為「遺稿」，因此這批《易》學相關著作有可能係與蘭洲親近之人物寫成，記載其講學內容。其後與甲本《蘭洲遺稿》一同輾轉流至各家藏書處，可能在谷園處被加上書名，最終進入中之島圖書館。

由於蘭洲授課對象為日本人，尤其是大阪當地町人，第一要務是讓日本人了解

⁹〔日〕西村時彥：《懷德堂考》，頁 42。原文為日文，中文為筆者所譯。

¹⁰〔日〕寺門日出男：〈大阪府立中之島図書館蔵蘭州遺稿について〉，頁 17-29。

¹¹〔日〕平野翠、多治比郁夫：〈若干の懷德堂関係資料〉，《大阪府立図書館紀要》27（1991.3），頁 49-62。

漢籍文句意義，才能傳達下一層的思想義理，故這些《易》學相關著作中其實有許多地方偏向單純解釋漢文文句，與「注經」性質又有些許不同。不過無論如何，這些資料仍是觀察蘭洲《易》學時不可或缺的途徑之一。以下將從這些資料出發，搭配《蘭洲遺稿》（以下皆據甲本）、《質疑篇》、《雞肋篇》等蘭洲其他著作，說明其《易》學基本立場，及其儒學思想與《周易》之關係，進而藉此進路提供更多關於早期懷德堂學術型態，乃至江戶時代朱子學活動之觀察。

二、五井蘭洲的《易》學基本立場

（一）發揚朱子學重要《易》學典籍，肯定《周易》教化價值

蘭洲學術以朱子學為主，從前述《易》學相關著作內容大要即可明顯看到，其《易》學授課也以朱子學《易》學重要典籍《易程傳》、《周易本義》、《易學啟蒙》為重，也因此他的基本立場大致上皆依循朱子學。他在《易本義紀聞》說：

伏羲之《易》，從天則地，順風從雨，引卦而自然生六十四卦，此伏羲之八卦也。太古天下事簡，故僅卦畫即足。後世文化大開，天下事多，僅卦畫有所不足，故文王周公繫辭，天地萬物之理運於掌上。¹²

《易》有六十四卦、三百八十四爻之道理，故為六十四卦、三百八十四爻之《易》。畫卦之道理，縱說與學者以上，亦不能見得，「百姓日用而不知」，故立此卦畫而顯道理，自百姓至君子，有事則筮之以定吉凶。卦畫固已各含道理，故筮之則吉凶依理而顯，朱子《本義》主此意而作。……孔子盡顯畫卦之道理以示學者，而作十翼。程子亦於《程傳》示卦畫之道理，而不考卜筮之事，故朱子作《本義》。¹³

他站在朱子學的立場，肯定六十四卦乃聖人為揭示日用道理所創，透過卜筮以讓眾

¹² 〔日〕五井蘭洲：《易四傳講義》（中之島圖書館藏稿本），頁 1-2。原文為日文，中文為筆者所譯。

¹³ 〔日〕五井蘭洲：《易本義紀聞》（中之島圖書館藏稿本），頁 3-4。原文為日文，中文為筆者所譯。

人知曉，卦爻辭與《易傳》亦皆如此。不過事實上，蘭洲在其他地方展現出矛盾的表現，這一點要從他面對早已傳入日本的歐陽脩《易童子問》的說法如何看待開始談起。首先，對於《繫辭傳》，蘭洲說：

歐陽永叔以為《係辭》（按：當作《繫辭》）非孔子筆，其或然。以余觀之，此書非聖智齊孔子者，不得言焉。後來無如孔子之聖，則其謂之孔子之筆，亦不誣矣。¹⁴

也就是說，蘭洲僅在考證上不反對歐陽脩之說，但仍然從義理價值的角度曲折地肯定《繫辭傳》乃聖人——孔子手筆。這種論點顯得牽強，不過至少可見蘭洲極為重視《繫辭傳》的神聖性。而在《易經紀聞》和《易四傳講義》中，也都可看到他對《繫辭傳》的講解，推崇程度可見一斑，但《易傳》的其他部分就未必如此。為何蘭洲在《易本義紀聞》前述引文中言孔子作十翼，卻又單獨把《繫辭傳》、《文言傳》、乾坤《彖傳》及《說卦傳》的一小部分挑出來寫成《易四傳講義》，而非對《易傳》全體作解？這表明蘭洲對十翼各部分的態度其實相當不一，以下出自《雞肋篇》的內容特別值得注意：

《史記》曰「孔子追跡三代之禮，序《書》傳」，又曰「晚喜《易》，序《象》《係》《象》《說卦》《文言》」，「序」與「序《書》傳」之序同，《正義》誤以為《序卦》之「序」，遂有十翼之說。以余觀之，孔子所述，則五翼而已，如何判《象》《係》《象》以充十數耶？如今所傳《序卦》《雜卦》，乃漢魏間精于《易》者之所撰，唐儒摭取廁諸五翼耳。¹⁵

從今日來看，此論斷當然不能成立，「序」字縱為動詞，亦不能成為斷定《序卦傳》性質的工具，更何況今本《易傳》全部內容的確立年代絕非晚至「唐儒摭取」。蘭洲不知漢代熹平石經等資料，僅憑想像而謂「孔子所述則五翼而已」，無甚考證上的意義。不過可藉此看到，《易本義紀聞》的孔子作十翼之說，和《雞肋篇》的孔子作五翼之說，兩相比較之下，前者似單純因襲陳說套語，後者才真正完整表達了蘭洲的

¹⁴ 〔日〕五井蘭洲：《雞肋篇》（大阪大學附屬圖書館藏稿本），頁 240。頁數據《新日本古典籍総合データベース》網站，網址：<https://kotenseki.nijl.ac.jp/biblio/100243739/viewer/>。

¹⁵ 〔日〕五井蘭洲：《雞肋篇》，頁 127-128。

立場，足以解釋蘭洲似乎在《易四傳講義》對《易傳》各部分並未平等看待的原因，這一點又與朱熹對十翼並重的態度不同。¹⁶最重要的意義在於，對蘭洲而言，《周易》本質在於聖人揭示的日用道理，故對這一點較無著墨的《序》《雜》二傳，便不為蘭洲所重。蘭洲的考證固然武斷，但此部分也有助於我們進一步把握蘭洲的終極關懷所在。

蘭洲既已肯定《周易》乃至朱子學《易》學對弘揚日用道理，以供眾人處世的義理價值，因此在解經，或是說解釋《周易》文句意涵時，如前面對「五井蘭洲講義筆記」《易》類相關書目介紹所述，係依循《易程傳》與《周易本義》的解經內容。連帶地，在朱子學《易》學中涉及義理核心的周敦頤《太極圖》以及《易學啟蒙》詳加探討的，作為《河圖》《洛書》的黑白點圖，也一併為蘭洲所接受並推崇。

（二）反對怪誕之說，不完全複製朱子學《易》解

如此一來，乍看之下所謂的「蘭洲《易》學思想」不過是朱子學《易》學的橫向移植，無甚特色。不過蘭洲亦曾表現出明確與朱熹相對反之處。例如萃卦六三爻辭「萃如嗟如，无攸利，往无咎，小吝」，朱熹解為：

六三陰柔，不中不正，上无應與，欲求萃於近而不得，故嗟如而无所利，唯往從於上，可以无咎，然不得其萃。困然後往，復得陰極无位之爻，亦可小羞矣。戒占者當近捨不正之強援，而遠結正應之窮交，則无咎也。¹⁷

對此，蘭洲說：

¹⁶ 「問：『《序卦》，或以為非聖人之書，信乎？』曰：『此沙隨程氏之說也。先儒以為非聖人之蘊，某以為謂之非聖人之精則可，謂非《易》之蘊則不可。周子分「精」與「蘊」字甚分明。《序卦》卻正是《易》之蘊，事事夾雜，都有在裏面。』問：『如何謂《易》之精？』曰：『如「《易》有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」，這是《易》之精。』問：『如《序卦》中亦見消長進退之義，喚作不是精不得。』曰：『此正是事事夾雜，有在裏面，正是蘊。須是自一箇生出來以至於無窮，便是精。』」「《易》乃是卜筮之書，古者則藏於太史、太卜，以占吉凶，亦未有許多說話。及孔子始取而敷繹為《文言》《雜卦》《彖》《象》之類，乃說出道理來。」分見宋·黎靖德編：《朱子語類》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第16冊（上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002），頁2620、2187。

¹⁷ 宋·朱熹：《周易本義》，收入大安出版社編輯部編：《周易二種》（臺北：大安出版社，1999），頁174。

「不正」指九四也，「正應」言上六也，然三六皆陰爻，難言「正應」。《大全》言朱子「正應」有誤。此爻之意，捨不正之九四而從上六。¹⁸

初四、二五、三上等相應兩爻若陰陽相反，才能稱為「正應」。而萃卦三爻與上爻皆為陰爻，確實不能算「正應」，故蘭洲並未依循朱熹之解。當然，誠如此處引文所言，認為朱熹有誤的看法並非始自蘭洲，而是《周易傳義大全》中已可得見，此說係來自元代胡炳文（1250-1333）。¹⁹不過縱然蘭洲係讀《大全》而知朱熹有誤，然《大全》於萃卦六三爻處載三家說法，其中談到朱熹有誤者僅胡炳文。因此可以說，蘭洲自覺地選擇不像其他兩家一樣有所迴護，而會分判其認為較合理的說法。

又例如他說：

《大傳》曰「天生神物，聖人則之」，又云「是興神物以前民用」，又曰「聖人幽贊於神明而生蓍」，說者曰神物曰蓍，於是有蓍千歲，一根百莖，上有雲氣，下有神龜守之之說，頗涉恠誕。殊不知《大傳》所言蓍，皆指五十策，非特指田野蓍草也。且古用竹，故筮字從竹，豈必蓍艸？《論衡》載子路問孔子曰：「豬肩羊膊，可以得兆；萑葦藁芒，可以得數，何必蓍龜？」孔子曰：「不然。蓋取其名也。夫蓍之為言耆也，龜之為言舊也，明狐疑之事，當問耆舊也。」可具一說。蓍但一小艸，其在田野，何足為神物？唯其截作策，寄大衍之數，乃可稱神物耳。²⁰

此處重點在於，蘭洲反對將神物解釋為蓍草。對他而言，占筮之所以能發揮作用，關鍵在「大衍之數五十」所蘊含的數理，使占筮動作得以成立，而能在其中寄托日用道理，也因此有神聖性。故蓍草只是道具之一，並非占筮本質所在。他反對歷來一些將蓍草過於神化的說法²¹，認為此不合理，非聖人教化之旨。然而，雖然蘭洲此

¹⁸ 〔日〕五井蘭洲：《易經紀聞》（中之島圖書館藏稿本），頁 71。原文為日文，中文為筆者所譯。

¹⁹ 「雲峰胡氏曰：『……上六陰極无位，又非正應，……《本義》以上為正應之窮爻，正應二字恐誤。』」見明·胡廣編：《周易傳義大全》，收入《文淵閣四庫全書》經部第 22 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983-1986），頁 453。

²⁰ 〔日〕五井蘭洲：《質疑篇》（大阪：文淵堂、得寶堂，出版年不詳），頁 2。頁數據《新日本古典籍総合データベース》網站，網址：<https://kotenseki.nijl.ac.jp/biblio/100243769/viewer/>。同樣內容另見於〔日〕五井蘭洲：《雞肋篇》，頁 134-135。

²¹ 蓍草生百莖，上有雲氣，下有神龜守之的說法，可見《史記·龜策列傳》：「聞蓍生滿百莖者，其下

處未言明批判對象，但事實上此說法正與朱熹相對反。在《周易本義》中，朱熹對《繫辭傳》「是興神物以前民用」的「神物」明確解為「蓍龜」；對《說卦傳》的「幽贊於神明而生蓍」，則引用《史記》，解為「幽贊神明，猶言贊化育。《龜策傳》曰：『天下和平，王道得，而蓍莖長丈，其叢生滿百莖。』」²²便是將占筮神聖性放在蓍草上，成為蘭洲眼中的怪誕之說。同時，在其他著作中，也可看到蘭洲原本皆依循朱熹之說，卻在此問題相關處直接帶過而不著墨，或是曲折地為朱熹迴護，乃至隱晦地加以反對。²³因此只能說這是蘭洲自覺地選擇朱熹相異的一個明顯之處。

另一個直接的例子是坤卦上六爻「龍戰于野，其血玄黃」，《文言傳》說「夫『玄黃』者，天地之雜也，天玄而地黃」。朱熹順此說：「玄黃，天地之正色，言陰陽皆傷也。」²⁴而在「五井蘭洲講義筆記」的《易》類著作中，蘭洲皆未對此多作講解。其真正的態度見於《質疑篇》：

必曰玄黃者，采成語也。《說卦》云「震為玄黃」，《詩》云「我馬玄黃」、「載玄載黃」，《書》曰「筐（按：疑脫一「厥」字）玄黃」，〈祭義〉曰「玄黃之，以為黼黻文章」。天地之色，豈必玄黃？《文言》曰「天玄而地黃」，此恐注文偶混正文，亦唯以玄黃配天地耳，非關色。²⁵

蘭洲考證玄黃一詞為彼時習用語，僅表交雜之意，與天地之色無關。這也是他雖然沒有明確提到批判對象，但顯然不認同朱熹之解的表現。蘭洲反對《周易本義》對坤卦《文言傳》此處解釋的態度，在其弟子中井竹山的《易斷》及中井履軒的《周易逢原》中皆被呼應²⁶，可代表早期懷德堂《易》學的一貫表現。

必有神龜守之，其上常有青雲覆之。傳曰：『天下和平，王道得，而蓍莖長丈，其叢生滿百莖。』」
漢·司馬遷撰，楊家駱主編：《新校本史記三家注并附編二種》（臺北：鼎文書局，1993），頁3226。

²² 宋·朱熹：《周易本義》，頁249、267。

²³ 例如對於《說卦傳》「幽贊於神明而生蓍」處，蘭洲說：「朱子之意，聖人財成輔相天地神明之德，取蓍以占，立五十莖之法也。」見〔日〕五井蘭洲：《易四傳講義》，頁93，原文為日文，中文為筆者所譯。此說其實超乎《周易本義》原文。又例如對《繫辭傳》，相對於朱熹直接說「神物」是「蓍龜」，蘭洲說：「神物難言指蓍龜，係指用蓍龜於卜筮。」見〔日〕五井蘭洲：《易經紀聞》，頁119-120，原文為日文，中文為筆者所譯。

²⁴ 宋·朱熹：《周易本義》，頁45。

²⁵ 〔日〕五井蘭洲：《質疑篇》，頁21。同樣內容另見於〔日〕五井蘭洲：《雞肋篇》，頁183。

²⁶ 詳見〔日〕中井竹山：《易斷》（大阪大學附屬圖書館藏稿本），頁33。頁數據《新日本古典籍総合

以上這些蘭洲與朱熹的相異之處，除了單純的解經觀點不同之外，另一重要的意義在於，排斥對蓍草的怪誕描述，以及反對以玄黃為天地之色的作法，呈現出一種重視現實經驗而反對玄虛的態度，這一點不妨放在懷德堂的無鬼論思想脈絡下來理解。先行研究已指出蘭洲的無鬼論傾向，他抨擊日本民情中有礙教化的鬼神迷信，並認為鬼神只是造化之理的一環，其實在與否並不重要。²⁷因此，也就能理解為何在《周易》詮釋上，蘭洲堅持經驗上的合理性而不完全依循朱熹。蘭洲肯定《周易》是自然的日用之道透過聖人畫卦立辭而顯現的成果，以供教化、決疑之用，以此理由推崇朱熹的《易》學，但也因堅持與教化密切相關的無鬼論，自覺地不接受朱熹《易》學中有怪誕成分之處。這種表現示範了朱子學在日本大阪所開展出的特殊面貌。

另一方面，這部分的表現本就與蘭洲自身的儒學學派觀不無關聯。他曾感嘆道：

世有一種學徒，崇朱子之甚，至謂寧負孔，勿負朱。愚先人尤崇朱子，臨歿，召一門生及余，戒之曰：「慎勿與學朱執拗者辨，徒起爭端而已。」愚昔者在江戶，與一同寮論學，學朱者也。愚乃曰：「朱子雖復大賢，亦有千慮一失，不可從者。」其人曰：「或然，有不可則固不可從也，唯在文公，決無不可者。」執拗有如此者。先人所戒在此，高明當猛省，但尊朱不佞朱，此其庶幾乎！²⁸

由此可見，蘭洲對朱子學的態度本就抱有自由意識，並不一意崇朱，這對懷德堂留給後世的自由學風印象亦頗有影響。由此也就更能了解包含《易》學在內的蘭洲學術，並非朱子學的單純移植複製，而是有自身的主體性存在。

綜上所述，蘭洲的《易》學基本立場，係認為《周易》的本質在於包含日用道理，供不分階層的所有人遂行教化以及決疑之用，此乃《周易》的神聖性所在。對

データベース》網站，網址：<https://kotenseki.nijl.ac.jp/biblio/100242433/viewer>、〔日〕中井履軒：《周易逢原》，收入大阪大學懷德堂文庫復刻刊行會編：《周易離題》（東京：吉川弘文館，1977），頁 236。

²⁷ 以蘭洲為起點，關於懷德堂的無鬼論傳統及其中蘊含的批判俗信之關懷，可參考〔日〕陶德民：《懷德堂朱子學の研究》，頁 301-361、田世民：〈懷德堂諸儒的儒禮祭祀與無鬼論〉，《近世日本儒禮實踐的研究——以儒家知識人對《朱子家禮》的思想實踐為中心》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012），頁 209-247。

²⁸ 〔日〕五井蘭洲：〈與服子安書〉，《蘭洲遺稿》上冊（中之島圖書館藏稿本），頁 73。

蘭洲而言，《彖傳》、《象傳》、《繫辭傳》、《文言傳》、《說卦傳》皆呈現出此《周易》本質，《序卦傳》和《雜卦傳》則否。蘭洲的這種基本《易》學觀有濃厚的以義理《易》為主的色彩，其學又以朱子學為主，故最重視《易程傳》與《周易本義》，尤以後者為重。但從其著作中又可看到，蘭洲對朱熹解《易》之說並非全盤照搬，而是會憑自身觀點揀擇。最明顯的特徵就是他反對偏向怪誕的說法，使得他在面對《周易》時，也會有對朱說曲折地迴護甚至隱晦地反對之處，這與其無鬼論思想一致。蘭洲的思想與教化觀點中已包含反對迷信與怪誕的性質，因此對他而言，《周易》既為顯現日用道理之書，那麼其詮釋也不應具有怪誕、不合現實經驗的成分。此為蘭洲《易》學的基本內容。

不可否認的是，上述內容仍不免有過於零碎之感，畢竟蘭洲對《周易》文句的理解，依然有相當大的成分依循朱熹，且並非以完備整全的《易》注形式表現出來。因此若僅僅看他對經文的解釋來衡量其《易》學，所得將十分有限，不足以顯現他為何重視《周易》。故接下來尚須觀察其儒學思想與《周易》的關係，探討《周易》在其中有何作用，才能更進一步了解其《易》學的面貌。

三、五井蘭洲儒學與《周易》之關係

（一）弘揚天道性命一貫之理，強調繼善成性之義

對於蘭洲儒學的主要內容，筆者認為可從他論「性」之表現看起。他認為「性也者，人之所以為人也」²⁹，性是人倫的一切基礎。身為朱子學者的他，也認為江戶時代前半期的文明，歸功於提倡性理的朱子學：

東照神祖（按：指德川家康）崛起東土江都，……嘗謂人弗識彝倫日用之道，故世亂倫垂。乃俾人知有斯道者，莫經典之若矣。經典布天下，其謂之仁政亦可。於是五經四子，皆以新注刊行，山陬海隅，莫家不藏。時則有若藤欽

²⁹ 〔日〕五井蘭洲：《蘭洲遺稿》下冊，頁 61。

夫（按：即藤原惺窩），崇信程朱，乃始新注進講。……元和寬永之間，醇儒鴻生之興，程朱是依，班班焉，彬彬焉，而後乃世人覺心術之精、性理之微，即為彝倫日用之所原。……是以平定以來，邦無不朝之誅，藩有河間東平之賢，……雖是固出神祖威靈鴻勳遠慮之所陶鑄也，亦安知非以程朱性理之學，有裨於教化之萬分？向也俾解經典，依舊從漢魏訓詁，則徒質掌故，供文辭之用而已，焉得發聖人之蘊，以收位育之功？³⁰

性本為朱子學所重視的概念，係作為內在於人的道德根據而在整體的理論架構中佔有一席之地。對蘭洲而言，正因朱子學傳入日本，經由德川家康（1543-1616）與藤原惺窩（1561-1619）的支持，讓朱子學立場的經書解釋得以傳播開來，才使人們認識到儒學不僅只是一種供作文之用的漢文素養，而是日用道德教化的根基，足以化民成俗，對和平與文教發揮貢獻。

而在早期儒學經典中，與性之概念相關而最具影響力者，即為《中庸》、《孟子》和《易傳》。蘭洲自稱「唯熟《中庸》、《孟子》、《易·係》（按：指《繫辭傳》），則髣髴乎知性之為性而已」³¹，對他而言，《中庸》揭示「天命之謂性」，《孟子》言性善，論盡心、知性、知天之脈絡，《易傳》談「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」（《繫辭傳·上·第五章》），代表孔子、子思、孟子一系的儒學精蘊，又透過程朱而得到發揮，顯現出日用道德的穩定根源，使人得知天人一貫之理。這種內在於人而為善之根源的性，在蘭洲看來是學者必須肯定的學問。他強調：

或曰：子不必論性之善惡，……唯在顧為善去惡之何如耳，不必論性。曰：不然。今夫公卿，嚴省章服冠佩被躬，自無袒裼踞坐呼臬盧之念；武人擐介冑，提劍戟，則亦自無淫媒戲慢之情。使人自知吾性之善，則邪慝之心庶不生。唯其身居下流，不自知有貴於己者，乃自暴自棄，無所不至也。所以孟子對人則必說性善，誠有以矣夫。³²

也就是說，對性善的肯定，是能夠從現實的身體與情緒超脫，而通向理想境界的向

³⁰ 〔日〕五井蘭洲：〈奉送大藏君還江都序〉，《蘭洲遺稿》下冊，頁24。

³¹ 〔日〕五井蘭洲：《蘭洲遺稿》下冊，頁15。

³² 〔日〕五井蘭洲：〈性論下〉，《蘭洲遺稿》上冊，頁27-28。

上一機，是自覺地進德修業的基礎。故蘭洲認為此義至關重大，不可不立。

前面已提過蘭洲對六十四卦以及《易傳》（《序卦傳》和《雜卦傳》除外）的義理價值的肯定，認為其中乃日用道理的顯現。至於為何此道理能夠以聖人畫卦的方式寄託，在看到蘭洲對性之概念的重視後，就能夠有進一步的了解。在《易四傳講義》中，他對於《繫辭傳·上·第五章》頗多鋪陳，得以從中看到他的儒學關懷。對於「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」，他說：

此章於《繫辭》中特盡聖人太極陰陽之義。《易》不外乎天地陰陽，道又不外乎陰陽。……一陰一陽之辭中，有自然不息之義。……與天之血脈相續，謂之繼之者也；萬物發生之處，其種為天地元亨利貞之種，故謂之善，其種乃純粹至善之種也。其受之於萬物，全備具足，成就箇箇之性，謂之成之者性也。人則衣冠而仁義禮智孝弟忠信，雞則報時，犬則守夜之類。……繼善當於「大哉乾元，萬物資始」，成性當於「乾道變化，各正性命」；繼善為「天命」之命，成性為「脩道之謂性」（按：當作「脩道之謂教」）之性也。……孟子之性善以此言也。人之本然之源，稟元亨利貞純粹至善，故為性善。……繼與成，云成陰陽之器；善與性，為太極之天理。³³

卦畫象徵的是一陰一陽自然不息的運行，是萬物的根源，也是純粹至善之體。此外，可以看到蘭洲非常積極地試圖將《中庸》、《孟子》與《繫辭傳》此章相融通。天地運行生生不已，此即為純粹至善的力量。萬物皆由天所生，即稟受此純粹至善，內在於萬物而成為「性」，即是孟子所言之性善之性，是天人一貫之處。於是乎可以說，蘭洲係用朱熹對《中庸》「天命之謂性，率性之謂道」的「性即理」詮釋來理解《繫辭傳》「繼之者善也，成之者性也」。³⁴他甚至還在同一段落創造一種圖示方式來說明（附圖1）³⁵，在蘭洲的全部《易》類相關著作中僅此一處，可見此處確實是他特別

³³ 〔日〕五井蘭洲：《易四傳講義》，頁14-16。原文為日文，中文為筆者所譯。

³⁴ 「命，猶令也。性，即理也。天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也。於是人物之生，因各得其所賦之理，以為健順五常之德，所謂性也。率，循也。道，猶路也。人物各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路，是則所謂道也。」見宋·朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，收入《朱子全書》第6冊，頁32。

³⁵ 〔日〕五井蘭洲：《易四傳講義》，頁16。蘭洲在其他著作中則有若干類似的圖示，關於其內容與意義，可參考〔日〕湯城吉信：〈五井蘭洲『中庸』天命性図について〉，收入《懷德堂研究第二集》，

重視的關鍵。該圖於「繼善」與「成性」之間繪有多條直線，直線末端處有「○」符號後寫「人」字，或有「△」符號後寫「獸」字，即表示人與獸等萬物稟受來自天之純粹至善，而成就各自之性，亦即人性與獸性不同，各自成就不同之職分。³⁶

接著，對於《說卦傳》「窮理盡性以至於命」，他曾說道：

《易·係》（按：應為《說卦》）曰「窮理盡性以至於命」，說者往往以窮理為格物，乃流為博物之事，非也。……窮理即盡性也，而後至知天命，此三者皆一事，但有緩急前後之差耳。蓋人子學以知溫清定省之道，不可不窮於事親之理，乃盡父子所以為天性，天性盡而後審父子之道天所命，而不出於矯揉造作也。它如君臣夫婦之倫，可皆推知焉。復推及他人民庶，再推及禽獸草木，是天人事物一貫之道，於是乎信聖人之一言半句，可以牢籠宇宙之間，欣然不自知病苦在軀。³⁷

蘭洲強調學者不應把《易傳》的窮理當作只是在追求知識，而是要認識到窮理其實是盡性的實踐，最終是為了確保道德行為能夠落實。而人內在的道德根源乃出乎自然，非人為強加規定，故對蘭洲而言，三者乃同一事。可以看到蘭洲直接將《說卦傳》原文的「至於命」理解為「知天命」，即了解內在之性乃天之所命，似乎有所轉化，以《孟子》的盡心、知性、知天之架構去理解窮理、盡性、至命。³⁸不過同時，這也可以說是朱子學的立場。³⁹從中也再次看到蘭洲重視性之概念以及《周易》的原因：中風後的他不得不面對身體的有限性，但透過對性的體悟與普遍的道德根源相

頁 43-69。

³⁶ 審查人之一於審查過程中對使用直線、「○」符號與「△」符號是否有特殊意義提出疑問。然而就相關材料中，並未發現蘭洲交代使用這些符號的理由，或有待新材料的出現，便可進一步釐清。

³⁷ 〔日〕五井蘭洲：《蘭洲遺稿》下冊，頁 1。

³⁸ 在《易四傳講義》中也有類似表現：「行《易》之道理，則盡人固有之性，故云盡性。如此則日用之間，心之天理流行，同於四時流行，天下一致，此至於命也。」見〔日〕五井蘭洲：《易四傳講義》，頁 94。原文為日文，中文為筆者所譯。

³⁹ 宋·朱熹：《周易本義》，頁 267，解釋此處時說「窮天下之理，盡人物之性，而合於天道，此聖人作《易》之極功也」，認為這句話是在描述《周易》的功能。但另一方面，朱熹也認同此句可說明人的工夫：「『寂然不動，感而遂通天下之故』，與『窮理盡性以至於命』，本是說《易》，不是說人。諸家皆是借來就人上說，亦通。」「或問：『窮理盡性以至於命』，程子之說如何？」曰：『理、性、命，只是一物，故知則皆知，盡則皆盡，不可以次序言。但知與盡卻有次第耳。』」分見宋·黎靖德編：《朱子語類》，收入《朱子全書》第 16 冊，卷 75、77，頁 2556、2613。

連，又得以從中感受到經典綿延時空的無限性。

在上一節提到，蘭洲的《易》學基本立場大體上依循朱子學，對《太極圖說》和《河圖》《洛書》也一併接受。他之所以肯定《太極圖說》，最大的原因亦與性之概念有關。他反覆強調「欲知所本，當明『天命之謂性』一句；欲明之則賴有《太極圖說》在焉」⁴⁰、「不知者徒視圖以為弄具，不知切諸身」⁴¹，甚至說：

《太極圖說》，我未知其出周子否。……我唯知宇宙間不可無此書。蓋性與天道之奧不可舉舌明之也，權圖以示之，猶陰陽之妙不可以言語竭，即權卦爻。……孔子悟性命之時，……「一貫」即性命之謂也。曾子亦與聞之，子思傳之，發諸《中庸》，孟子承之，性善粲然。……周子傳之乃係之以辭，後為我道之源，猶子思作《中庸》，首揭以天命。……僧道旻對順治帝曰「子思作《中庸》終歸諸天」，蓋謗之，異端之不知天固也。夫學不知本天，則仁義忠孝皆為格套，心術良智皆為煮空鑪。……本天則知仁義忠孝，人之所以為人之道不容已矣，心術良智皆為率性。……此圖合《易》〈範〉為一，乃有五數，程朱尊信之，天人合一之道明於世。⁴²

正因蘭洲肯定天道性命一貫之理，故在他看來，足以發揮此理而切合《周易》精蘊的《太極圖說》也至關重要，代表聖人道統的傳承。也因此，他不可能同意木陳道忞以明心見性為第一義，而判談論天命之《中庸》為下乘的觀點。性正是以天為根源，道德內容才具有堅實的自然基礎，這是蘭洲所見的《太極圖說》思想意義。另一方面，《太極圖說》的結構中，太極、陰陽之後為五行，進而為「乾道成男，坤道成女」和「萬物化生」，五行乃萬物稟受天命之性的重要承載者，故蘭洲理解為《太極圖說》除了《周易》之外，又融合了揭示五行的《尚書·洪範》。當然，這一點恐

⁴⁰ 〔日〕五井蘭洲：《蘭洲遺稿》上冊，頁75。

⁴¹ 〔日〕五井蘭洲：《蘭洲遺稿》上冊，頁87。

⁴² 〔日〕五井蘭洲：《蘭洲遺稿》下冊，頁3。類似內容亦見於〔日〕五井蘭洲：《雞肋篇》，頁224。按：此引文中之「道旻」，當為清初臨濟宗僧人木陳道忞（1596-1674）。蘭洲未曾明確說明如何得知道忞之言，以時代而論，有可能透過曾傳入日本的《北遊集》得知。道忞對順治帝所說之儒學判教內容為：「上復問老莊悟處，與佛祖為同為別，師云：『此中大有淆訛。佛祖明心見性，老莊所說，未免心外有法，所以古人判他為無因，濫同外道。』」上云：『孔孟之學又且如何？』師云：『《中庸》說心性而歸之天命，與老莊所見大段皆同。』」見清·木陳道忞說，真樸編：《天童弘覺忞禪師北遊集》，收入《明版嘉興大藏經》第26冊（臺北：新文豐出版公司，1987），卷2，頁292c。

怕只是蘭洲個人的想法，從《太極圖說》中很難看出周敦頤有意識地發揚〈洪範〉，不過這有助於我們理解，為何蘭洲也接受《河圖》《洛書》，而在《易學啟蒙講義》中對其詳細解釋。雖然蘭洲沒有在別的著作中特地讚揚《河圖》《洛書》，但畢竟以黑白點圖為主軸的圖書之學，正是朱熹眼中包含天地之數、大衍之數、八卦、五行、九疇、方位的普遍之理的顯現，從中可「見天地陰陽之造化、吉凶消長之本原」⁴³，因此蘭洲肯定《太極圖說》「合《易》〈範〉為一」，勢必就會肯定《河圖》《洛書》。而這些思想都可以統貫在蘭洲對性之概念的重視之下。性論既是蘭洲儒學的根柢，也反映出《周易》在其思想中的重要位置。

（二）堅持《周易》所言之性為純善，不承認氣質之性

蘭洲論性及相關的《易》學議題，是否只是朱子學的翻版複製？其意義究竟何在？上一節雖指出蘭洲在《周易》解讀上的表現不見得處處和朱熹一致，但在整體的儒學思想體系方面，仍需要再重新檢視。事實上，蘭洲在性的問題上，極有自覺地採取與程朱不同的說法。他說：「人皆知性理之學兆於宋儒，而不知其源發由思孟。人皆知性理之學盛於程朱，而不知亦陋於程朱。」⁴⁴上一節談論蘭洲與朱熹在解《易》上的不同時，可以看到他的表達仍偏向隱晦。相對的，「性理之學陋於程朱」這種激烈的表現，就不免令人好奇，為何身為朱子學者的蘭洲會有此言？

對此，可以從他的這些論述看起：

《繫辭傳》曰「一陰一陽之謂道，繼之者善，成之者性」，又曰「立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義」（按：此應為《說卦傳》），言三才一道，而其名稱各有所當，不可移易也。……繼之者，指一陰一陽往來不已，與人稟以成性之交而言，此時未有名稱之可立，乃權曰善以明之。此善字當求於未有惡之對之先。……程子大抵觀聖人說《易》，有扶陽抑陰之意，乃謂陰陽本有淑慝之分，遂解繼之者善而譬之以水流而有清濁之殊，遂曰人不可以不加澄治之功，是為繼之者善之時，既有惡相對而生，故又有惡

⁴³ 宋·朱熹：〈答袁機仲〉，《晦庵先生朱文公文集》，收入《朱子全書》第12冊，頁1664。

⁴⁴ 〔日〕五井蘭洲：〈懷德論〉，《蘭洲遺稿》上冊，頁22。

亦不可不謂之性之說也。性中豈可容惡字乎？為善焉而已。故氣質之性，君子不性，孟子有言「君子不曰性」是也。加澄治之功，雖成性以後之事，然其可澄治之不正濁氣，在成性之前也。然程子又曰「人生而靜以上不可說」也，其不可說，則復焉知其有惡？頗覺矛盾。……程子之意，蓋坐以淑為本然之性，以慝為氣質之性，果其說之是，則天亦不免有惡，可乎？先人之學，極崇奉程朱，然至性說，頗有從違。……熟讀《孟子》七篇，聖人之道不難知，諸子之說不辨而明也。⁴⁵

二程……不免判性為二之謂，據其惡亦不可不言性之語，則又似言性本有惡，程子之說性，何其無特操禎也。……人性雖善，當有昏明大小之不同，豈能齊乎哉？其大而明者智也，其尤者為堯舜，上智是也。小而昏者愚也，其甚者為桀紂，下愚是也。故曰「上智與下愚不移」，聖人不言惡，言愚，可於此觀性中不容惡矣。然性一而已，譬均水也，而有江海之大，有井泉之小，清濁亦準之。凡天下之惡生於愚而成於習，性則不與焉。……習除則愚亦可明也。聖人曰繼之者善，未嘗該言惡也。……蓋繼善之時，習未可言也，故唯言愚已。……故古教小兒示毋誑，所謂「蒙以養正，聖之功也」。⁴⁶

蘭洲的這些論點，最直接的針對對象是程顥（1032-1085）所說的這段話：

「生之謂性」，性即氣，氣即性，生之謂也。人生氣稟，理有善惡，然不是性中元有此兩物相對而生也。有自幼而善，有自幼而惡，是氣稟有然也。善固性也，然惡亦不可不謂之性也。蓋「生之謂性」、「人生而靜」以上不容說，才說性時，便已不是性也。凡人說性，只是說「繼之者善」也，孟子言人性善是也。夫所謂「繼之者善」也者，猶水流而就下也。皆水也，有流而至海，終無所污，此何煩人力之為也？有流而未遠，固已漸濁；有出而甚遠，方有所濁。有濁之多者，有濁之少者。清濁雖不同，然不可以濁者不為水也。如此，則人不可以不加澄治之功。故用力敏勇則疾清，用力緩怠則遲清，及其清也，則卻只是元初水也。亦不是將清來換卻濁，亦不是取出濁來置在一隅也。水之清，則性善之謂也。故不是善與惡在性中為兩物相對，各自出來。此理，天命也。順而循之，則道也。循此而修之，各得其分，則教也。自天

⁴⁵ 〔日〕五井蘭洲：〈性論上〉，《蘭洲遺稿》上冊，頁 24-25。

⁴⁶ 〔日〕五井蘭洲：〈性論下〉，《蘭洲遺稿》上冊，頁 26-27。

命以至於教，我無加損焉。此舜有天下而不與焉者也。⁴⁷

程顥此言並未明確提到「氣質之性」一詞，而是指人所稟之善性在人初生之時，已在氣稟中呈現，因此雜而不一，如水之清濁程度不同，清者自幼即表現出善，濁者則表現出惡，需要澄治工夫，才能讓清徹的善性充份表現出來。對此，朱熹解釋為「『善固性也，惡亦不可不謂之性也』，此是氣質之性」⁴⁸、「它原頭處都是善，因氣偏，這性便偏了。然此處亦是性」⁴⁹，以氣質之性的概念來說明程顥之語，此外他也認為，二程的貢獻在於闡明氣質之性。⁵⁰當然，二程和朱熹都未主張有一獨立的性叫做「氣質之性」，只是因性必定落入形而下世界而掛搭在氣上呈現，氣有清濁之雜，會遮蔽本然之性的發用，使人表現出不善，所以從人們實際生活的形而下世界來說，所見之性在概念上與根源的本然之性有差別，並非指人有二性。

蘭洲則是完全不能接受氣質之性的談法。他認為人先天個別的有限性，在孔子處只講愚，不講惡。若依程顥之說，則人在稟受純粹至善之性時亦稟受混濁的不正之氣，變成天賦予人惡，不合道統。在蘭洲看來，人所自然稟受者只是純粹至善之性，《中庸》、《孟子》、《易傳》皆未宣揚氣質之性的概念，只揭示天道性命一貫的道理，因此站在道統的立場，惡的來源與「成之者性」以前的階段均無關。他認為，人的差異與有限性在於性有大小昏明之不同，而非氣稟使之混濁。大小昏明之不同即智愚之不同，智者率性，愚者則容易受後天的「習」影響而不依循性。如此一來，相對於程朱在思考惡的來源時，歸諸於性落於形而下世界中，個體形成時氣稟之雜使性被遮蔽，蘭洲則全然歸諸於後天環境之習的限制。於是不論大小昏明，眾人所稟之性皆是純粹至善而無雜，「習」是「繼之者善」「成之者性」以後的影響，故應注意的工夫是透過教育而避免習的負面作用，蒙卦《彖傳》「蒙以養正，聖功也」一句，在他看來即是在呼應此義理。

⁴⁷ 宋·程顥、程頤：《河南程氏遺書》，收入王孝魚點校：《二程集》上冊（北京：中華書局，2004），頁10-11。

⁴⁸ 宋·黎靖德編：《朱子語類》，收入《朱子全書》第17冊，頁3196。

⁴⁹ 宋·黎靖德編：《朱子語類》，收入《朱子全書》第14冊，頁201。

⁵⁰ 「孟子未嘗說氣質之性。程子論性所以有功於名教者，以其發明氣質之性也。」宋·黎靖德編：《朱子語類》，收入《朱子全書》第14冊，頁199。

誠然，重新檢視的話，無法對蘭洲的誤解之處視而不見。從程朱的相關想法中看不出以陽為本然之性、以陰為氣質之性的分判，此外，除了程朱並未主張有二性之外，蘭洲亦恐將「惡亦不可不謂之性」誤解為程顥謂性中有惡，未能了解此句不是說人所稟受之性有善有惡，而是說其受氣稟之雜的遮蔽，也是性落入氣稟之中的表現。⁵¹不過這也說明了，蘭洲不欲在純粹至善之性理與現實氣稟成形中間的概念差異著墨，在他看來，這種談法不合「繼之者善也，成之者性也」的原文用字。從中可以看到《周易》深深參與了蘭洲儒學道統觀的理解，儘管蘭洲對《周易》的重視與其朱子學學習歷程脫不了關係，但也正因為對《周易》的重視，使他堅持自己的理解，走向與中國朱子學不同的論述。即便此論述不乏對程朱的誤解，但在「繼之者善也，成之者性也」原初文脈的論述中自有其理。這也顯示出《周易》對日本朱子學者的影響，值得讓我們去觀察個別儒者的表現，而留意到其中的主體性。

四、五井蘭洲的學派論爭表現與《周易》之關係

蘭洲所處的時代為江戶中期，就彼時儒學大勢而言，經過中世與江戶初期對朱子學、陸王心學的吸收，以及新的本地學派的出現，日本的儒學活動在此時可謂多采多姿。朱子學除了藤原惺窩、林羅山（1583-1657）以降的幕府林家朱子學之外，在民間最為活躍，可作為日本朱子學重要代表的，即為山崎闇齋（1619-1682）開創的崎門朱子學派。陸王學在江戶時代初期即已為日本所知，其後有中江藤樹（1608-1648）、熊澤蕃山（1619-1691）、三輪執齋等人以提倡陽明學而知名。就本地學派而言，在儒學史上影響力最大、最廣為人知且已被學界多所探討者，莫過於伊藤仁齋、伊藤東涯（1670-1736）父子的古學派和荻生徂徠（1666-1728）的古文辭學派。此外，也出現不少不限於某一學派的折衷者，以懷德堂而言，最為知名的代表就是第一代

⁵¹ 關於程顥此語，牟宗三（1909-1995）有詳細的分析，可參考牟宗三：《心體與性體》第2冊（臺北：正中書局，1993），頁160-169。

學主三宅石庵，其兼容朱子學、陽明學、古學等，而被世人稱為「鶴學問」，反映了當時存在的一種折衷樣貌。蘭洲所處的儒學環境，就在這種學派紛呈並立的情況下，決定了他的學問活動。

正如同探討古學派和古文辭學派時，要關注其中反朱子學的部分一般，在觀察江戶中期以降的日本朱子學之時，也要留意這些儒者們面對立場相對的學派時有何論爭表現。作為江戶中期朱子學者的蘭洲，對於其他學派的態度，乃至於《周易》在其中有何作用，乃是與本文相關的課題。若欲探討蘭洲《易》學相關表現的意義，便須從這部分談起。

（一）以乾卦剛健義理批判日本陸王學者怠惰務虛

蘭洲對朱子學以外的儒學學派皆不可能認同，而且在上文中已經看到，他並非處處依循朱熹學說之人，因此也並非主張朱子學之人就會得到他的肯定。他對於當時日本儒學狀況的完整態度是：

為陸王學者，廢問學，棄事物，其弊也禪莊。為仁齋學者，蔑義氣，疎心性，其弊也管商功利。為徂徠學者，局於修辭，遺敬以直內之訓，其弊也放蕩浮躁。為聞齋學者，頗過嚴毅，乏雍容和氣，其弊也刻迫寡恩。惟茲四學，爭辨強聒，道學乃四分五裂，使學者眩於所從。⁵²

其中首先可以注意，同屬朱子學的崎門學派也是蘭洲眼中於道有害者。蘭洲各文集中均不太著墨於崎門，唯有此處明言直陳其失，因此沒有足夠多的材料讓人理解蘭洲看到了什麼樣的「頗過嚴毅」。不過身為蘭洲弟子的竹山曾明確談到崎門朱子學者墨守朱說、不容任何異議，容易和他人起衝突的表現⁵³，準此，或可知蘭洲此處對崎門學派的批評，也在於不滿其過度缺乏彈性，而有礙於對儒學道統真正的理解。連同上文蘭洲自覺地表現出不同於朱熹之處的這一點一起看，就可得知對崎門學派的

⁵² 〔日〕五井蘭洲：《蘭洲遺稿》上冊，頁 36-37。按：此版本《蘭洲遺稿》中，「齋」字多寫作「齊」。今一併改正，下不另注。

⁵³ 「崎氏孤陋，自畫說書之外，無它伎倆，一言不合，努眼盛氣，絕交謝遊，自陷於惡戾之矜，固可悶嘆者。」〔日〕中井竹山：〈答小笠原仲書〉，《莫陰集》，收入水田紀久編：《近世儒家文集集成》第 8 卷（東京：ぺりかん社，1987），頁 238。

批評很可能與蘭洲自己的儒學思想有關。不過基於文獻上的限制，只能姑作猜測。

接著可以看到，此處首先批評陸王學，並將其與「禪莊」並列，理由在於認定其不以鑽研學問為重。以「禪莊」稱之這一點耐人尋味，畢竟在中國朱子學處，斥陸王之學近乎禪本不足為奇，但《莊子》在中國儒者處亦較少受到批判，儒者多以「佛老」並稱。相對的，在蘭洲筆下，反而《老子》極少被提及，卻屢屢使用「禪莊」一詞指稱抨擊的對象。他認為「小人莊周，不忌憚之甚，名為糟粕，後儒復雷同為注腳，可謂侮聖人之言」⁵⁴，由此可知，蘭洲不滿的是《莊子》和陸九淵（1139-1193）共同呈現出的一種似乎不以研讀經書為第一要務的表現。⁵⁵因此重視包括《周易》在內之儒學經典的蘭洲，自然不可能認同。而他也不認為陽明學足以繼承孟子：

孟子言良知，乃以必知愛敬父兄為徵，亦說性之一端耳。……陽明本學禪，一旦覺其非，歸於儒也，乃每懷壓倒宋諸君子以張其場耳。……唯其所畏在陸象山，以臭味同，又惡立象山下風，明儒之通癖也。於是挑出良知二字，以求異於朱陸，……欲把聖人所謂性命天道，總括「智」一字。夫《大學》說致知，其知未良者也，故曰致。既曰良知，致字剩。智之良者，則自然莫不致矣，故孟子曰智之實，知此二者不去是也，知實即良知爾。大氏後儒獵取《語》《孟》《學》《庸》中所罕言一句，以為其宗旨。……良智孟子所罕言，一時有為而發也，以徵性之善，而其重在良能。……余嘗讀僧大慧書，王說多出于此。⁵⁶

陽明學是否真出於大慧宗杲（1089-1163）姑且不論，總之在蘭洲看來，道統中並未單獨標舉良知，良知一詞雖來自孟子，但並非其體系重點所在，只是用來描述「性」而已。蘭洲認為，聖人道統在於天道性命之說，透過經書而揭示出來，尤以《易傳》、《中庸》、《孟子》代表孔子、子思、孟子一系的論述為代表。而陽明之說談致良知，

⁵⁴ 〔日〕五井蘭洲：《蘭洲遺稿》上冊，頁 64。

⁵⁵ 「桓公讀書於堂上，輪扁斲輪於堂下，釋椎鑿而上，問桓公曰：『敢問，公之所讀者何言邪？』公曰：『聖人之言也。』曰：『聖人在乎？』公曰：『已死矣。』曰：『然則君之所讀者，古人之糟魄已夫！』」見《莊子·天道》，據清·郭慶藩編，王孝魚點校：《莊子集釋》（北京：中華書局，1961），頁 490。「《論語》中多有無頭柄的說話。……學苟知本，六經皆我注腳。」見宋·陸九淵：《陸九淵集》（北京：中華書局，1980），頁 395。

⁵⁶ 〔日〕五井蘭洲：《蘭洲遺稿》上冊，頁 82-83。

則與經書之論有異，只是其個人欲張揚自身而別立一說。

蘭洲對陸王學無任何好感，也因此排斥明儒。他認為陽明學的良好之說追求頓悟，容易投人所好，故天下風靡一時，只有羅欽順（1465-1547）和陳建（1497-1567）能延續朱子學。⁵⁷整體而言，蘭洲對陸王學的批判都不免過於草率簡單，未能更嚴密地深入，且不免流於人身攻擊，更何況陸九淵與王陽明都留下不少論《易》中義理之言，絕非提倡不讀書不躬行。不過另一方面，在他筆下固然包含對於作為中國學術的陸王學的批判，但更常見的是對於作為日本學術的陸王學批判。他感嘆「陸王之徒出，陰據禪佛，陽假儒名，……流波漫淫及我邦」⁵⁸，認為陸王學傳到日本後敗壞了時代風氣。他見到的景象是依循陸王學者「蒙昧無知，以為口給禦人之具，棄而不讀，讀演本雜劇忘飲食，讀六經則欠伸思臥。有人誡之，則言『皋陶稷契讀何書？何必讀書？』」⁵⁹、「世之唱陸王學者，口稱心術，躬行多悖……大氏和漢後世學子弊，皆由倣禪子談心行」⁶⁰、「學者往往尚乎心，疎乎性，不省察之過也。陸王以道自任然，懵心性之分」⁶¹，可知他確實對當時日本儒林中存在的陸王學之負面影響有所不滿。

連帶地，蘭洲自然不能認同日本的陽明學者。他說「近世仁齋、徂徠之徒不足論，唯似而非者，如藤樹、熊澤之屬，大害於道」⁶²，竟認為屬於陽明學者的藤樹和蕃山其害甚於猛烈批判朱子學的仁齋和徂徠。對此，他較具體的說法是：

余曾聞之王學者云：「藤樹先生嘗言當下良智，蓋應事接物，其初發一念，即是良智，不涉第二念，第二念是私意，不良智。」殊不知常人初一念，皆發自習，不與性干。若以是唯良智發用，其害有不可勝言。第二念苟出於善思，則豈得概言私意妄想？……今世儒者，不知幾人為藤樹所誤，空言主人公，

⁵⁷ 〔日〕五井蘭洲：《蘭洲遺稿》上冊，頁 59。

⁵⁸ 〔日〕五井蘭洲：《蘭洲遺稿》上冊，頁 89。

⁵⁹ 〔日〕五井蘭洲：《蘭洲遺稿》上冊，頁 86。

⁶⁰ 〔日〕五井蘭洲：《蘭洲遺稿》上冊，頁 87-88。

⁶¹ 〔日〕五井蘭洲：《蘭洲遺稿》上冊，頁 76。

⁶² 〔日〕五井蘭洲：《蘭洲遺稿》上冊，頁 89。

不切於身，皆不知《中庸》之故也。⁶³

前面提到，蘭洲認為性純粹至善，惡之來源亦不在氣稟之雜，而在於「習」。而他對於習所造成的干擾極有戒心，見到許多當世學者不務躬行，「尚乎心，疎乎性」的表現，都是由於對性不加省察而只依循當下心中之念，不免有因此輕視學問的傾向。而更根本的原因在於他們不識真正的儒家天道性命之學所致。藤樹本人當然不可能教人不省察習，蘭洲所言不免過激，但需要理解的是他真正不滿的對象是其親身所見的當世人病，使他感到不能不嚴肅面對。

那麼，與本文主軸較密切相關的問題是，蘭洲對陸王學的態度，與《周易》有何關聯？對此可注意以下這段：

陸者好言乾道君子、坤道君子。余昔者謁萬年子（按：即三宅石庵），時與門人富芳春（按：即富永芳春）等話，乃右拳急畫席上尺許以象陽爻，曰「是乾道，陸子是也」。又徐畫五寸許二次，以象陰爻，曰「是坤道，朱子是也」，蓋進陸退朱也。……其所謂乾道，即一超直入如來地者，大乘禪也；坤道，讀經持律，小乘禪也。且此說以九五一爻言之，遺三四爻。以一卦觀之，乾乾惕厲，乾之所以為乾。……以是誘學者，恐增一種傲不實踐。……大抵世之唱陸王學者，見太高，辨甚巧，而行不掩。⁶⁴

學問不專主一家的石庵，其以乾道譬陸，坤道譬朱，或許即是以剛健比擬重頓悟的陸學，以柔順比擬重長時間的格物窮理工夫的朱子學，因此蘭洲分別以「一超直入」和「讀經持律」稱之。⁶⁵而重點在於，蘭洲認為此說法其實誤解了乾道的內容，他指

⁶³ 〔日〕五井蘭洲：《蘭洲遺稿》上冊，頁 89。按：今可見之《藤樹先生全集》中未載此「良知不涉第二念」之說，但不能斷定藤樹思想中不蘊涵此教法。他在解釋《大學》「欲正其心者，先誠其意」時說：「誠，純一無雜，真實無妄之謂也。意者心之所倚，好惡之執滯，是非之素定，一切將迎及一毫適莫，皆是也。」見〔日〕中江藤樹：《古本大學全解》，收入藤樹書院編：《藤樹先生全集》第 1 冊（東京：岩波書店，1940），頁 509。可以說，初發一念出於誠，第二念乃受到成見干擾之「意」。

⁶⁴ 〔日〕五井蘭洲：《蘭洲遺稿》上冊，頁 84-85。

⁶⁵ 「一超直入如來地」原為唐代兼修天台之禪僧永嘉玄覺（665-712）描述悟境時所語：「爭似無為實相門，一超直入如來地。」見唐·永嘉玄覺：《永嘉證道歌》，收入《明版嘉興大藏經》第 4 冊，頁 148c。後朱熹在表示學問不應只追求頓悟時說：「學問亦無箇一超直入之理，直是銖積寸累做將去。某是如此喫辛苦，從漸做來。若要得知，亦須是喫辛苦了做，不是可以坐談僥倖而得。」見宋·黎靖德：《朱子語類》，收入《朱子全書》第 18 冊，頁 3631。或許蘭洲的比擬方式即來自朱熹此處引

出，乾卦的剛健性質，最重要之處即在九三爻「君子終日乾乾，夕惕若，厲，无咎」所表現出的努力不懈之義理。若忽略這一點而逕以乾卦譬學問境界，則使學者怠惰務虛。這反映出，蘭洲所見之乾卦義理，以持續不息的進德修業、追求學問工夫為要。前面提到，蘭洲肯定《周易》的卦畫與卦爻辭是日用道理的顯現，以供眾人之用。因此也可以說，《周易》提供了理據，參與了蘭洲批判怠惰務虛者無益於聖教的表現。

（二）以《說卦傳》批判仁齋學不知天道

接著是關於蘭洲批判仁齋學與徂徠學疎心性、放蕩的部分。蘭洲曾著有《非伊篇》跟《非物篇》，堪稱其反仁齋與徂徠的代表性著作。不過這兩部著作主要針對仁齋與徂徠的《論語》詮釋而論，與《周易》較無關係，在此暫且不論。而在其他著作中展現出的對徂徠之批判則較為零碎，相對的有較多地方係針對仁齋而論，故此部分焦點集中在蘭洲對仁齋的批判與《周易》之關係。

仁齋對朱子學的批判，最廣為人知的表現是指責朱子學過於苛刻：

宋儒以為一「理」字可以盡乎天下之事，殊不知天下雖無理外之物，然而不可以一「理」字斷天下之事也。學者據一「理」字，以斷天下之事理，議論可聞，而求之於實，則不得其悉中矣。……凡事專依「理」斷決，則殘忍刻薄之心勝，而寬裕仁厚之心寡……隱惡而揚善，成人之美，而不成人之惡，躬自厚而薄責人，是皆長者氣象，唯仁者能之，非區區小儒之所能及也。予觀《通鑑》《纂要》等書，其評騭人物，善善惡惡，不一毫假借，可謂嚴矣。然斷決深刻，古今無全人，殆有申韓刑名之氣象，而無聖人涵容之意味。持己甚堅，責人甚深，浸淫于肺腑，透浹于骨髓，卒為刻薄之流。專主張「理」字之弊，一至於此，悲哉。⁶⁶

在仁齋看來，朱子學有高舉天理概念而壓制人情的傾向，會使人執著於以自身認定

用禪語的說法。

⁶⁶ 〔日〕伊藤仁齋：《童子問》，收入家永三郎、清水茂、大久保正、小高敏郎、石濱純太郎、尾藤正英校注：《近世思想家文集》，《日本古典文學大系》第97卷（東京：岩波書店，1966），卷之中，頁236。

之理來強硬地規範他人，喪失儒學原本應有的仁厚之心。另一方面，在朱子學脈絡中，理既作為道德規範也是萬物之存在根據，故在仁齋處也可看到他反對存在根據意義上的理，尤其是從《周易》的角度立論：

夫陰陽固非道，一陰一陽，往來不已者，即是道……又曰「大哉乾元，萬物資始，乃統天」、「至哉坤元，萬物資生，乃順承天」。古先聖人所以論天道者，至此而極，更不於此上面復加一語。所謂太極云者，亦斥此一元氣而言耳。若於此上面求其所以然之理，則是非向所謂就無物之地求物邪？故後世所謂無極太極之理，畢竟天地本無之理，而聖人之所不言，祛之可矣。⁶⁷

《易》曰「一陰一陽之謂道」，其各加「一」字於陰陽字上者，蓋所以形容夫一陰而一陽，一陽而又一陰，往來消長，運而不已之意也。蓋天地之間，一元氣而已，或為陰，或為陽……聖人之所以論天者，至此而極矣。可知自此以上，更無道理，更無去處。考亭以謂陰陽非道，所以陰陽者是道，非也。陰陽固非道，一陰一陽往來不已者便是道。考亭本以太極為極至，而以一陰一陽為太極之動靜，所以與《繫辭》之旨相斲太甚也。⁶⁸

仁齋認為，朱子學藉由《周易》詮釋所談的理，才真正於聖人本旨無徵。在仁齋的思想中沒有形而上的道德根據，萬物的終極根源只是氣，別無所以然之理，而他認為這才合乎《周易》表達的內容，朱子學係宋儒沾染佛老的結果，非孔孟古義。於是乎仁齋所談的工夫完全在形而下世界的範圍中實行：

人之有四端也，猶其有四體。苟有養之，則由火燃泉達，不能自己，足以成仁義禮智之德，而保四海。……初無滅欲以復性之說。⁶⁹

孟子曰：「人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也。」……所謂所不忍所不為者，即惻隱修惡之心也。達云者，即擴充之謂，蓋謂使惻隱羞惡之心，無所不至，無所不通也。孟子之意，豈非甚明白的當，其用功亦甚親切易簡哉。⁷⁰

⁶⁷ 〔日〕伊藤仁齋：《童子問》，頁 235。

⁶⁸ 〔日〕伊藤仁齋：《語孟字義》，收入吉川幸次郎、清水茂校注：《伊藤仁齋・伊藤東涯》，《日本思想大系》第 33 卷（東京：岩波書店，1971），卷之上，頁 115。

⁶⁹ 〔日〕伊藤仁齋：《語孟字義》，頁 136。

⁷⁰ 〔日〕伊藤仁齋：《語孟字義》，頁 137-138。

這是仁齋學與朱子學一大對反之處，也就是指出朱子學談天理與復性，不合《孟子》之教。《孟子》中所見之工夫只有擴充，四端之心已然當下呈現，學者所作僅需擴充而養之即可，箇中不須超越性的理論預設，這是仁齋所提倡的聖人古義。總而言之，仁齋拆除朱子學在《周易》詮釋方面建立的理論根基，也削減理之概念的義理價值，其學問在江戶時代取得大規模的影響力。

仁齋學在身為朱子學者的蘭洲眼中，與世風的敗壞脫不了關係。他認為仁齋之所以極具影響力，是因為「人情大抵好放肆，惡檢束律己，故從之者多」⁷¹，也就是說仁齋學重擴充，強調簡易直截，容易吸引怠惰而不嚴格內省者。此外他也說：「世儒憎支離，好簡易直截，然支離之弊，唯博而寡要而止；簡易之弊，一至棄倫理，厭綱常，可不畏乎」⁷²，強調世人雖抨擊朱子學注重格物窮理，有支離之弊，但支離可對治，反倒是強調追求簡易直截之風，將對整體性的社會風氣造成更大的破壞。為何蘭洲不信任仁齋根據《孟子》而談的擴充之功？對此，我們可以看蘭洲以下所言：

仁齋之為學也，喜陳熟緩慢，不喜檢束律身，矜莊自持之說，唯據仁義擴充之論，遺孔子敬直義方、孟子養心寡欲之訓。譬諸農夫，不芟狼莠而冀其田，狼莠茂而嘉穀受害，仁義未及擴充，而邪慝已日長矣。⁷³

此處對仁齋的人身攻擊之語姑且不論，重點在於蘭洲採取的譬喻：擴充工夫如同養田中稻穀，但無法除去雜草，如此一來將會危害稻穀生長。一味只談擴充工夫，無法對惡有所省察，不在平時對不善之念戒慎恐懼，乃造就許多「棄倫理，厭綱常」之人。

同時，蘭洲也認為，這正是仁齋取消了超越性的天道論述所致。如同仁齋拆解朱子學透過《周易》宣揚的天理概念，《周易》也成為蘭洲對仁齋提出批判的重要資源之一：

⁷¹ 〔日〕五井蘭洲：〈古學論〉，《蘭洲遺稿》上冊，頁17。

⁷² 〔日〕五井蘭洲：《蘭洲遺稿》上冊，頁49。

⁷³ 〔日〕五井蘭洲：〈古學論〉，《蘭洲遺稿》上冊，頁13。

無聲無臭之理，即日用彝倫之道。子思慮學者知日用仁義禮智為道，而不知隱微中有道存，故《中庸》引孔子語以曉之耳。仁齋又以為後世學問日趨高遠，與《論語》之旨相背馳。……然《說卦》曰「昔者聖人之作《易》也，將以順性命之理，是以立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義」，……今高遠之理絕于口而不言，唯喜卑近，則是不知道本無高卑之別。⁷⁴

蘭洲強調，日用彝倫之道通行於形而下世界，而仍有形而上之根源，絕非如仁齋所言沒有一元氣以上的存在。仁齋眼中的「高遠之理」是宋儒沾染佛老後才建構出的內容，但蘭洲援引《說卦傳》指出，天道性命相貫通的傳統，本即為先秦儒家古義，而《周易》承載的是貫通形而上與形而下的道理，是此傳統古義的體現。如前所述，《易傳》對蘭洲而言代表孔子所啟的道統，因此成為他反駁以弘揚古義自認的仁齋時，所運用的堅強資源。

（三）以大有卦《大象傳》批判其他學派工夫之不足

以上是蘭洲批判當時日本儒林中其他儒學派別表現，以及《周易》在其中的角色。可以看到，蘭洲其實並未就哲學思辨的進路去針對陸王、仁齋等人的形上學或心性論等來反駁，反而較著重在他們的思想對社會風氣造成的不良影響，扣緊人病來試圖證成法病，甚至不乏人身攻擊之詞。這固然是因為蘭洲自身所見之時代狀況使他有所不滿，但同時也是對《易傳》文字的認同使然。

前面提到，《易傳》的文字，是蘭洲主張性乃稟自天道，純粹至善，不因氣稟而雜的一大根據。因此他將惡的來源歸於後天外在的習，對習的警覺與省察在他看來是至關重要的工夫。相對於形而上的天道、萬物根源，形而下的世界是有限的存在，雖有天道下貫其中，但也是容易產生不好的習而使人為惡的場域，而陸王學、仁齋學、徂徠學等對他而言不具備對習足夠的省察。可以說在蘭洲的思想中，對於習乃至於惡的省察是一大關鍵。與此相關的是，他十分重視大有卦《大象傳》「君子以遏惡揚善，順天休命」一句，說：

⁷⁴ 〔日〕五井蘭洲：〈古學論〉，《蘭洲遺稿》上冊，頁19-20。

天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教，由是視之，則為善順天也，為惡悖天也。故大有《象》曰「遏惡揚善，順天休命」，是理唯聖人知之，故立三才之道，所謂裁成輔相是也。……此理唯《太極圖說》及〈西銘〉詳之，區區守一心者之所不知也。⁷⁵

大有《大象》曰「遏惡揚善，順天休命」，諸家皆以人主退小人、進賢者、代天工為解，固然，然孔子意不啻也，……通曰學者修己工夫也。……於是乎知聖人開物成務之道，皆順命率性不已者，是即天人合一之道。夫局於心為說者，焉足知道也。唯《本義》有視於此，曰「反之於身，亦若是而已矣」，得之矣。⁷⁶

「遏惡揚善，順天休命」是《大象傳》中唯一被蘭洲特地撰文大加發揮的一處，值得注意。在經過前文種種觀察後，即可了解箇中原因。大有卦《大象傳》的這八字可謂完整呼應了蘭洲的《易》學觀：以《周易》為承載日用道理之書，其中顯現了天道性命相貫通的格局，也揭示了學者的要務，亦即對惡保持警覺，有所省察，讓稟之於天的善性充分發揮。他贊同朱熹的解釋，以此為修身綱領。⁷⁷「遏惡」與「揚善」乃一體兩面，缺一不可，對蘭洲而言，此工夫有來自聖人經典的依據，絕非陸王與仁齋等他眼中的「區區守一心者」、「局於心為說者」可取代。

綜上所述，《周易·繫辭傳》的「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」，是蘭洲論述善之先天來源，結合天人的根據；大有卦《大象傳》「遏惡揚善，順天休命」則是在此格局下，蘭洲主張的工夫修養要緊處，也是他眼中其他學派之不足。可以看到，蘭洲的天道觀、性論、工夫論、對週遭其他儒學派別的辯駁，都緊扣住《周易》作為依據而為。《周易》的此兩處，更是其思想結穴所在。

⁷⁵ 〔日〕五井蘭洲：《蘭洲遺稿》上冊，頁 91。

⁷⁶ 〔日〕五井蘭洲：《蘭洲遺稿》上冊，頁 93。

⁷⁷ 「火在天上，所照者廣，為大有之象。所有既大，无以治之，則羣萌於其間矣。天命有善而无惡，故遏惡揚善，所以順天。反之於身，亦若是而已矣。」見宋·朱熹：《周易本義》，頁 81。另一方面，蘭洲所指之「諸家」，可以程頤為代表：「君子觀大有之象，以遏絕衆惡、揚明善類，以奉順天休美之命。萬物衆多則有善惡之殊，君子亨，大有之盛，當代天工治養庶類，治衆之道，在遏惡揚善而已。惡懲善勸，所以順天命而安羣生也。」見宋·程頤：《易程傳》，《二程集》，頁 769。蘭洲在《易經程傳紀聞》和《周易程傳紀聞》中均未指出程頤之解欠缺個人工夫論，但考慮到二書只是蘭洲的授課內容，重在字句講授，故其對大有卦《大象傳》的真正立場，仍應以《蘭洲遺稿》所見為主。

五、五井蘭洲《易》學的意義

經過上述的種種探討後，就比較能看出蘭洲《易》學相關表現的意義。接著擬從日本江戶時代學術史與東亞儒學的義理價值兩種角度來對此進行說明。

（一）從日本江戶時代學術史角度來看

就日本江戶時代學術史的角度而言，江戶中後期的儒學發展，在學派競爭的情況中留下不少值得注意之處。蘭洲沒有積極刊行自身著作的意圖，但顯然極具與時代風氣對話的意識。在觀察蘭洲的儒學思想時，可以看到他的許多表現都是為了反駁其他學派而產生，而且在這過程中，《周易》深深參與了他的論點之形成。誠然，《周易》作為儒家經典之一，不論何種學派，本就會看重《周易》之價值，因此援用《周易》以為說，並非蘭洲獨有之特色。不過《周易》在五經之中，最具有推天道以明人事之特殊性質，既會被朱子學作為性理論述的資源，也會被反朱子學者如仁齋學、徂徠學透過新詮釋來援為己用。江戶後期重要的朱子學者兼陽明學者佐藤一齋（1772-1859）所說的：「欲斥性理，必自《周易》始焉」⁷⁸，可謂觀察得當。因此，蘭洲作為江戶時代中期活躍於大阪的儒者，不僅決定了早期懷德堂在中井竹山和履軒之前的發展方向，其《易》學相關論述，也可謂提供了一種朱子學者在《周易》這個主戰場上試圖奪回話語權的表現。尤其像蘭洲這一類型的朱子學者，其所依循朱熹而堅持的《易》歷四聖之說，雖然不是歷史上的實然，但也使得《周易》在與《中庸》和《孟子》就性理論述之層面並論時，取得道統上的根源地位，成為《中庸》和《孟子》論「天」的基礎。此時可以說《周易》是蘭洲全幅思想的根基亦不為過。將這一塊議題納入視野，便能更了解《周易》在日本朱子學發展中的作用。

（二）從東亞儒學義理價值角度來看

⁷⁸ 〔日〕佐藤一齋：《辨道薙蕪》，收入岡田武彥監修：《佐藤一齋全集》第1卷（東京：明德出版社，1990），頁385。

另外一層意義是就東亞儒學的義理價值而言。蘭洲所言，從中國儒學的話語系統來看並不完全陌生特異，不過畢竟其出自日本風土，故值得從東亞儒學之視角來作進一步觀察。蘭洲的《易》學相關表現，是其性理論述的基礎。而一方面如前文所述，蘭洲並非亦步亦趨完全墨守朱熹說法之人，反而在性論上自覺地與朱熹保持差異，且對崎門朱子學派有所不滿；另一方面，在蘭洲短暫的儒官生涯中，並未獲得任何政治權力，絕大多數時間以大阪一介民間儒者自居，未因幕府主朱子學而得到任何利益，人格之高潔程度與終生不仕的仁齋可相提並論，學問與修身之成就彼此一致，因此從中自然看到朱子學，或是說朱子學脈絡的《易》學落實在日本風土中的範例。此時蘭洲依循的並非朱熹的文字，而是一種以天道為其形而上之根源，而又下貫於所有人固有之性的日用彝倫之道，而又承載於《周易》的卦與辭之中。蘭洲強調，這一套日用彝倫之道，並非只是載於中國儒典、由異國風土強硬灌輸，而是本來就切合日本之民情，不損日本之主體性：

近世我邦儒生，多黨其所狃，尊漢以為中華，自以我邦為夷狄，恬然安之。……夫道推放四海而準，人性固無彼此之別，鈞受諸天，堯舜周孔豈是異人？吾何嫌哉？……但齊州之關先我，疆土亦大，不能不推為丈人行勢也，吾豈苟哉？……且其地群聖繼起，修道建教，大綱舉，萬目張，我國之所以不及也。然如古儒典不航，則必有聖哲襲水土以有制作。……堯舜之道，不外陰陽，何多岐之有？儒典已航，其道與我俗符，乃宜由施行焉。⁷⁹

「自以我邦為夷狄」者，係指徂徠學派⁸⁰，這是蘭洲的徂徠學批判之一環。而此處可以注意的重點是，蘭洲承認中國文明領先日本，而成為日本學習的對象。但也認為，從天道的角度而言，眾人之性皆稟自天，創生之初眾人皆同，沒有地域、國籍的分

⁷⁹ 〔日〕五井蘭洲：《蘭洲遺稿》上冊，頁 70-71。

⁸⁰ 蘭洲曾說「物茂卿（按：即荻生徂徠）、太宰純（按：即徂徠弟子太宰春臺）之徒，以夷狄待我國」，見〔日〕五井蘭洲：《蘭洲遺稿》上冊，頁 96。江戶時代曾存在一種對徂徠的批判方式是攻擊其為中華主義者，詳見〔日〕小島康敬：〈反徂徠学の人々とその主張〉，《徂徠学と反徂徠》（東京：ペリカン社，1994），頁 177-223。但是就現今的研究而言，徂徠學派其實含有高舉日本優越論的傾向，並非中華主義者。關於這一點，除了小島氏著作外，另可參考藍弘岳：《漢文圈における荻生徂徠：医学・兵学・儒学》（東京：東京大學出版會，2017）。

別。日用道理皆來自陰陽生生之德，具有普遍性。因此日本文明發展雖較中國晚，但都有同樣的內在性理結構，也終將獨力發展出足以並駕齊驅的成就。這也是日本能夠接受儒學的原因。蘭洲的這段話正應當要放在前述他對《繫辭傳》「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」的理解脈絡下來看待。一陰一陽運行不已、創生萬物的生生之德，下貫之地點是普遍的，因此所有國家、一切眾人，在純粹至善之性的基礎上，認識道德、實踐道德的能力皆為平等。蘭洲的這段話，具有從道德普遍性之角度抵抗華夷之辨的意圖，這是中國以外的風土才能看到的問題意識。《周易》在此即可謂關鍵性的理論資源，值得注意。

六、結論

本文以日本江戶時代懷德堂學派的早期重要儒者五井蘭洲為探討對象，著重在他的《易》學表現，綜合目前大阪中之島圖書館中可見的蘭洲《易》學相關稿本，以及《蘭洲遺稿》等文集，試圖勾勒他的《易》學內涵，以及其思想和《易》學之關係及意義。

蘭洲的《易》學基礎在於朱子學，在教學時非常注重程頤《易程傳》、朱熹《周易本義》等典籍，然而有時又表現出不完全單純複製朱子學的表現。在他的儒學思想中，《繫辭傳》的「繼之者善也，成之者性也」是常被運用的文句。蘭洲以此結合《周易》與《中庸》、《孟子》，闡發性作為道德之先天根據的重要性及其普遍性。此外，面對朱子學以外，和朱子學具有對反性質的學派，蘭洲主要著眼於其有害修身之道，對社會風氣造成不良影響。在此過程中，《周易》提供他的性論資源，以及大有卦《大象傳》「遏惡揚善，順天休命」顯現的工夫意涵，是蘭洲著力運用的部分，以此堅持自身思想的義理價值。

最後可以注意的是，蘭洲的教學對象以大阪庶民為主，而經過上述探討，已可看到他的基本《易》學立場以及儒學思想中的《易》學相關應用，乃至批判其他家

的方式，都極為重視日常教化之作用。他所處的教學位置使得他看到以不分階級的所有人為日常教化對象，是至為重要的事。因此可以說，蘭洲的這些《易》學相關表現，具有積極的普遍教育意義。同時，與蘭洲抵抗華夷之辨的論述並觀，即可見從階級之分到國籍之分，皆消融於此以《周易》為理論基礎的性理學說之中。此時理論基礎雖來自中國儒典，但開展出來的義理價值並非獨屬於中國，儒學在此成為東亞國際之間共同思想平台，雙方的主體性彼此平等。從 21 世紀，特別是日本以外的華人學界再回頭來看這些表現，就更能看出儒學、《易》學作為東亞可能的精神共同基礎，能提供具有高度包容力與實踐性的道德資源。這是從東亞儒學義理價值的角度可見的蘭洲《易》學表現之意義。

附圖

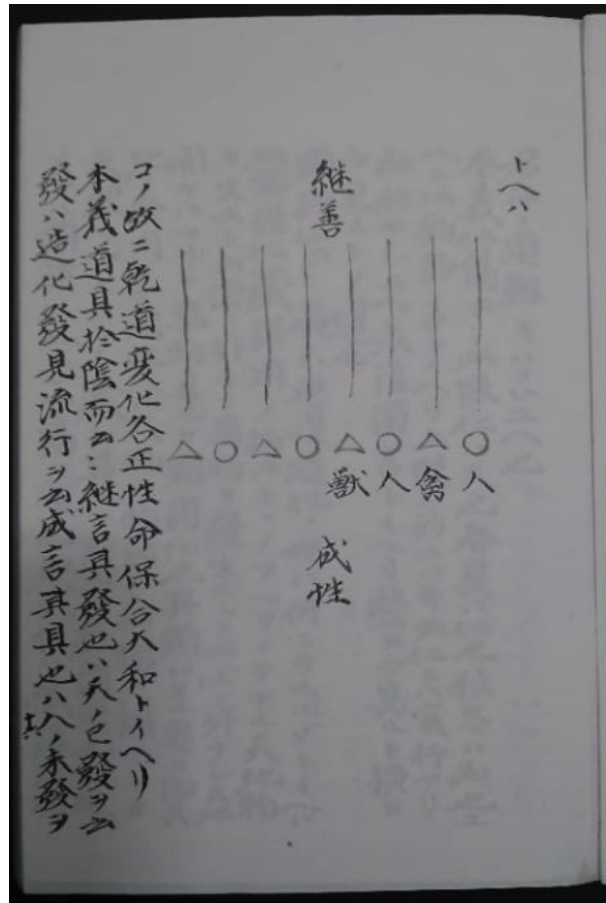


圖1 《易四傳講義》附圖

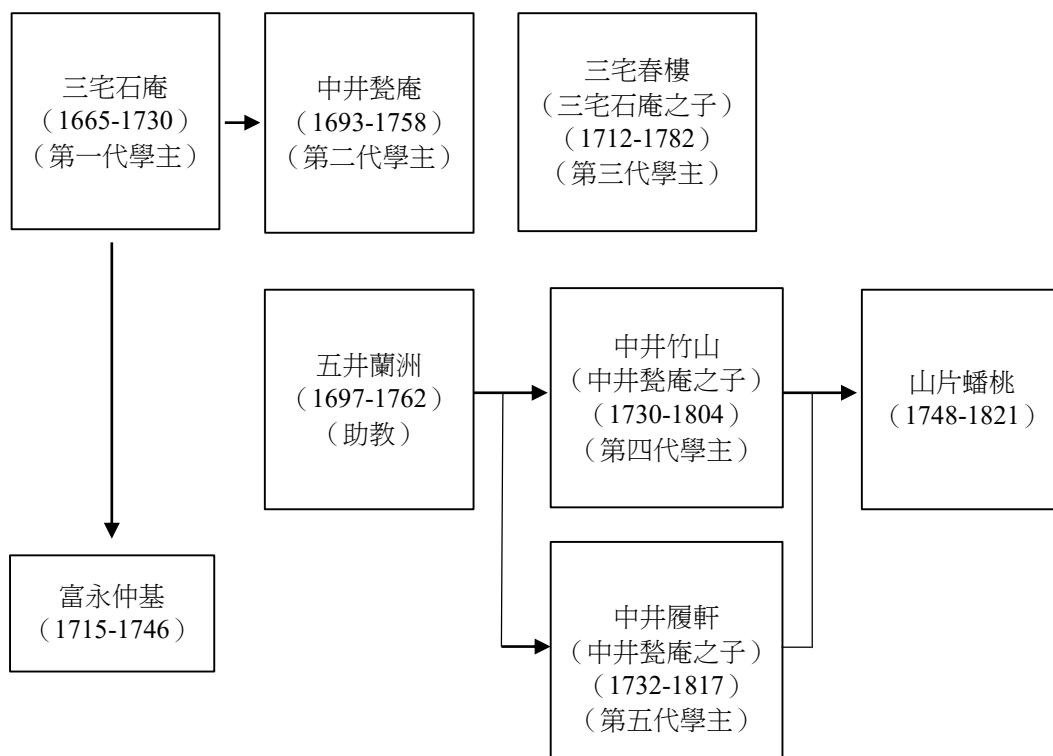


圖 2 早期懷德堂學術系譜示意圖
(「————>」表示具有師生關係)

徵引文獻

一、原典文獻

- 漢・司馬遷撰，楊家駱主編：《新校本史記三家注并附編二種》，臺北：鼎文書局，1993。
- 唐・永嘉玄覺：《永嘉證道歌》，收入《明版嘉興大藏經》第4冊，臺北：新文豐出版公司，1987。
- * 宋・朱熹：《周易本義》，收入大安出版社編輯部編：《周易二種》，臺北：大安出版社，1999。
- 宋・朱熹：《四書章句集注》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第6冊，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002。
- 宋・朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，收入《朱子全書》第12冊。
- 宋・陸九淵：《陸九淵集》，北京：中華書局，1980。
- 宋・程顥、程頤：《河南程氏遺書》，收入王孝魚點校：《二程集》，北京：中華書局，2004。
- 宋・黎靖德編：《朱子語類》，收入《朱子全書》第14-18冊。
- 明・胡廣編：《周易傳義大全》，收入《文淵閣四庫全書》經部第22冊，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986。
- 清・木陳道忞說，真樸編：《天童弘覺忞禪師北遊集》，收入《明版嘉興大藏經》第26冊，臺北：新文豐出版公司，1987。
- 清・郭慶藩編，王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，1961。
- * 〔日〕中井竹山：《易斷》，大阪大學附屬圖書館藏稿本。
- 〔日〕中井竹山：〈蘭洲先生墓表〉，收入木村敬二郎著：《稿本大阪訪碑錄》，收入船越政一郎編：《浪速叢書》第10冊，大阪：浪速叢書刊行會，1926-1930，頁189-192。
- * 〔日〕中井竹山：《奠陰集》，收入水田紀久編：《近世儒家文集集成》第8卷，東京：ぺりかん社，1987。

- *〔日〕中井履軒：《周易逢原》，收入大阪大學懷德堂文庫復刻刊行會編：《周易雕題》，東京：吉川弘文館，1977。
- 〔日〕中江藤樹：《古本大學全解》，收入藤樹書院編：《藤樹先生全集》第1冊，東京：岩波書店，1940。
- *〔日〕五井蘭洲：《質疑篇》，大阪：文淵堂、得寶堂，出版年不詳。
- *〔日〕五井蘭洲：《雞肋篇》，大阪大學附屬圖書館藏稿本。
- 〔日〕五井蘭洲：《蘭洲先生周易程傳紀聞》，中之島圖書館藏稿本。
- *〔日〕五井蘭洲：《蘭洲先生易四傳講義》，中之島圖書館藏稿本。
- 〔日〕五井蘭洲：《蘭洲先生易本義紀聞》，中之島圖書館藏稿本。
- *〔日〕五井蘭洲：《蘭洲先生易經紀聞》，中之島圖書館藏稿本。
- 〔日〕五井蘭洲：《蘭洲先生易經程傳紀聞》，中之島圖書館藏稿本。
- 〔日〕五井蘭洲：《蘭洲先生易學啟蒙講義》，中之島圖書館藏稿本。
- *〔日〕五井蘭洲：《蘭洲遺稿》，中之島圖書館藏稿本。
- 〔日〕伊藤仁齋：《童子問》，收入家永三郎、清水茂、大久保正、小高敏郎、石濱純太郎、尾藤正英校注：《近世思想家文集》，《日本古典文學大系》第97卷，東京：岩波書店，1966。
- 〔日〕伊藤仁齋：《語孟字義》，收入吉川幸次郎、清水茂校注：《伊藤仁齋・伊藤東涯》，《日本思想大系》第33卷，東京：岩波書店，1971。
- 〔日〕佐藤一齋：《辨道薙蕪》，收入岡田武彥監修：《佐藤一齋全集》第1卷，東京：明德出版社，1990。
- 《新日本古典籍総合データベース》網站，網址：<https://kotenseki.nijl.ac.jp/biblio/100243739/viewer/>。

二、近人論著

- 田世民：《近世日本儒禮實踐的研究——以儒家知識人對《朱子家禮》的思想實踐為中心》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2012。
- 牟宗三：《心體與性體》，臺北：正中書局，1993。

藍弘岳：《漢文圈における荻生徂徠：医学・兵学・儒学》，東京：東京大學出版會，2017。

〔日〕丸山真男：《日本政治思想史研究》，東京：東京大學出版會，1983。

〔日〕小島康敬：《徂徠学と反徂徠》，東京：ペリカン社，1994。

〔日〕中野三敏：《江戸文化再考》，東京：笠間書院，2012。

〔日〕平野翠、多治比郁夫：〈若干の懷德堂関係資料〉，《大阪府立図書館紀要》27（1991.3），頁 49-62。

〔日〕寺門日出男：〈大阪府立中之島図書館蔵蘭州遺稿について〉，收入竹田健二編：《懷德堂研究第二集》，東京：汲古書院，2018，頁 17-29。

〔日〕寺門日出男：〈五井蘭洲『非伊編』について〉，收入竹田健二編：《懷德堂研究第二集》，東京：汲古書院，2018，頁 31-42。

*〔日〕西村時彦：《懷德堂考》，大阪：財團法人懷德堂記念會，1925。

〔日〕佐野大介：〈懷德堂の孝子顕彰運動：中井菴庵・五井蘭洲を中心に〉，《懷德》85（2017.1），頁 15-28。

〔日〕佐藤由隆：〈消された「致知格物」章：五井蘭洲『質疑篇』と中井履軒『質疑疑文』〉，《待兼山論叢》49（2015.12），頁 19-34。

〔日〕佐藤由隆：〈五井蘭洲と中井履軒の格物致知論〉，收入竹田健二編：《懷德堂研究第二集》，東京：汲古書院，2018，頁 71-91。

〔日〕佐藤由隆：〈五井蘭洲の「敬」論についての一考察〉，《懷德堂研究》9（2018.2），頁 81-92。

〔日〕陶徳民：《懷德堂朱子学の研究》，吹田：大阪大學出版會，1994。

〔日〕湯城吉信：〈大阪府立中之島図書館所蔵懷德堂関係資料目録〉，收入大阪大學中國學會編：《中国研究集刊》第 37 冊，大阪：大阪大學中國學會，2005，頁 1-27。

〔日〕湯城吉信：〈五井蘭洲「『中庸』天命性図」について〉，收入竹田健二編：《懷德堂研究第二集》，東京：汲古書院，2018，頁 43-69。

〔日〕黑田秀教：〈五井蘭洲「兵論」について〉，《中国研究集刊》64（2018.6），頁 106-125。

〔日〕藤居岳人：〈五井蘭洲の性論——中井履軒の性論との関連について〉，《懷德》78（2010.1），頁 8-25。

〔日〕藤居岳人：〈五井蘭洲と朱子学と〉，《懷德堂研究》7（2016.2），頁 19-40。

（說明：書目前標示*號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Goi Ranshu, *Keirokuhen* [Valueless View] The Manuscripts from the Affiliated Library of Osaka University.
- Goi Ranshu, *Ranshuiko* [Ranshu's Manuscript] The Manuscript Collected by Nakanojima Library.
- Goi Ranshu, *Ranshusensei Ekikyo Kimon* [Ranshu's Lecture Record about *I-Ching*] The Manuscript Collected by Nakanojima Library.
- Goi Ranshu, *Ranshusensei Ekishiden Kogi* [Ranshu's Lecture Record about Interpretation of *I-Ching*] The Manuscript Collected by Nakanojima Library.
- Goi Ranshu, *Shitsugihen* [Doubt Record] (Osaka: Bun'endo & Dokutakarado).
- Nakai Chikuzan, *Ekidan* [Judgement of *I-Ching*] The Manuscripts from the Affiliated Library of Osaka University.
- Nakai Chikuzan, *Teninshu, Kinsei Jyuka Bunshu Shusei* [Nakai Chikusan's Collected Works] edited by Mizuta Norihisa (Tokyo: Perikansha, 1987).
- Nakai Riken, *Shueki Hougen* [The Origination of *I-Ching*] adpt. in Osakadaigaku Kaidokudo Bunko Tankobon Janarugirudo henshū, *Shueki Choudai* [*I-Ching* Commentary] (Tokyo: Yoshikawa Kobunkan, 1977).
- Nishimura Tokitsune, *Kaitokutoko* [The Study on Kaitokuto] (Osaka: Kaitokutokinenkai, 1925).
- [Song] Zhu Xi, *Zhou Yi Ben Yi* [Original Meaning of *I-Ching*] adpt. in Taan Book Editorial Department, *Zhou Yi Er Zhong* [Two Kinds of Zhouyi] (Taipei: Taan Book, 1999).