

## 伊藤仁齋、東涯父子對《太極圖說》的批判\*

陳威璿\*\*

中央研究院中國文哲研究所

### 摘 要

本文透過伊藤東涯留下的《太極圖說》批判論著，觀察日本儒學史上重要儒者伊藤仁齋、東涯父子對《太極圖說》的解讀，藉此發掘更多堀川學派的思想展現之處。仁齋、東涯的主要意圖在於指出周敦頤與先秦孔、孟儒學的落差，以及朱熹之解不合周敦頤意旨處，同時對《太極圖說》提出自身解讀。堀川學派的《太極圖說》批判，有無法否認的誤解之處，但其中也不乏值得參考的地方。透過相關探討，我們除了可以更加瞭解仁齋父子的《周易》相關思想之外，也可以看到一種與朱子學不同，而立基於堀川學派公共哲學典範的《太極圖說》詮釋。

**關鍵詞：**伊藤仁齋，伊藤東涯，《太極圖說》，《周易》，日本儒學

---

\* 本文初稿以〈伊藤東涯的《太極圖說》批判〉為題，發表於國立臺灣師範大學國文學系、成均館大學韓國周易大全編纂組主辦之「周易國際學術研討會」（臺北：2015年1月5日），蒙金培懿教授提供諸多意見，又獲《清華學報》編委會和兩位匿名審查員惠賜修改建議，以及刊物編輯的費心協助，在此一併謹申謝忱。

\*\* 中央研究院中國文哲研究所博士後研究人員，電子郵件信箱：897weijing@gmail.com

## 一、前言

談到中國宋代以降之儒學，不能迴避《太極圖》和《太極圖說》。它們取徑於《易》學，成於周敦頤之手，而為朱熹所發揚，藉此闡明理氣論與天道性命相貫通之思想，並置之於《近思錄》卷首，其重要性自不待言。另一方面，《太極圖說》的「無極」一詞，向來即為相關爭論的焦點，朱熹與陸九韶、陸九淵兄弟對此有所爭辯，此人盡皆知之事。此外，《太極圖說》理論中令人難以忽略的道教內丹修煉、「取坎填離」工夫的影子，也成了學者們的注目所在。這涉及到其後儒者們所關心的儒道之辨問題，而《太極圖》和《太極圖說》在這方面成為聚訟不已的研究對象。<sup>1</sup> 總而言之，《太極圖說》的重要性，在於讓我們了解朱子學的思想資源，以及宋明清以來儒學論爭之一面。歷來汗牛充棟的相關研究論著，主要的關心對象也在於這些問題。

儒學是東亞世界思想的共同話題，《太極圖說》的探討不可能只發生在中國儒者社群之中。在東亞世界發揮重大影響力的儒學，主要是朱子學系統。因此《太極圖說》勢必成為共同的閱讀經驗。例如朝鮮儒學也曾發生無極太極之辯，涉及朱子學的理氣、工夫等諸多議題。<sup>2</sup> 在日本方面，十三世紀以降，朱子學隨著自中國返日的禪僧傳入日本，從而逐漸生根，在日本的儒學理解上發揮影響力。江戶時代(1600-1868) 是日本儒學發展至高峰的時代，此時印刷趨於發達，有助於書籍傳播，人們的閱讀需求也提高，這些因素都有助於提升儒學對日本社會的作用。<sup>3</sup> 再加上從中國、朝鮮輸入的書籍增加，這種種因素都使得儒學的參與者大幅提高，刺激學術發展，他們有充分的能力進入曾在中國發生的儒學議題。就《太極圖說》而言，朱子學者會跟隨朱註，闡發其中義理；反朱子學者也會透過對它的批判來表達自身思想。本文透過江戶時代堀川學派代表人物伊藤仁齋(1627-1705) 及長子伊藤東涯(1670-1736) 的《太極圖說》批判為研究主題，觀察其進行模式及所涉及的基

<sup>1</sup> 關於歷來的《太極圖》和《太極圖說》相關的論爭重點整理，見鄭吉雄，《易圖象與易詮釋》（臺北：臺灣大學出版中心，2004），〈周敦頤《太極圖》及其相關詮釋問題〉，頁229-303。

<sup>2</sup> 這方面的探討，見楊祖漢，《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》（臺北：臺灣大學出版中心，2005），〈李晦齋、曹漢輔「無極太極」的論辯〉，頁1-61。

<sup>3</sup> 關於江戶時代社會對文字的需求狀況與儒學傳播之間的關係，參辻本雅史著，張崑將、田世民譯，《日本德川時代的教育思想與媒體》（臺北：臺灣大學出版中心，2005）。

本思想立場。歷來對於這方面的研究，包括日本在內的學界中並未獲得足夠關注。<sup>4</sup> 筆者期望能透過本文，稍稍補充學界尚未充分探討的部分，提供更多的相關問題參照視角。

## 二、伊藤仁齋、東涯論《太極圖說》

江戶時代較早出現，具有龐大規模的反朱子學派，當推以伊藤仁齋為首的堀川學派。仁齋於京都堀川畔開設私塾「古義堂」，故其學派得此名。他主張須直接回歸《論語》、《孟子》等先秦儒典之古義，不可為朱子學所誤。他的世界觀近於漢代氣化宇宙論思想，反對朱熹的理氣論，也隨之在道德修養問題上反對朱子學的實踐工夫。東涯為仁齋長子，也是堀川學派的重要繼承人。仁齋的所有著作，皆賴東涯整理校訂才得以流傳，功不可沒；此外，東涯紹述家學，而又格局宏大，於經史用力甚深，著述豐富，包括歷述中國儒學至陽明學為止之演變大要的《古今學變》、注解《周易》而成的《周易經翼通解》、對於經史的研究論集《經史博論》、說明中國制度史以明對日本之影響的《制度通》等，皆為其著名之代表作。

東涯對《太極圖說》的想法，散見於其各重要著作中；至於比較有系統性的成果，則為《太極圖說十論》和《太極圖說管見》兩者。《太極圖說管見》最後所附跋文云：

甲申之秋，今刑部尚書藤公，請先君子講《太極圖說》。予時受其說，作論十篇，以演其旨。今茲豫州學生義準，就予求講，為告予所得于家庭者。既而輯著其說，名曰管見，直述周子之意。其圖解之說，乖周子

<sup>4</sup> 管見所及，華人學界未有專門探討日本江戶時代儒學與《太極圖說》相關處的論著。日本方面，曾談到堀川學派論《太極圖說》情形者，有田中佩刀，〈室鳩巢論〉，收入大倉精神文化研究所編，《近世の精神生活》（東京：統群書類從完成會，1996），頁 735-772。然該文係以介紹朱子學者室鳩巢（1658-1734）思想為主，涉及《太極圖說》處篇幅不多，僅於介紹當時朱子學派以外的思想時，稍微提及伊藤仁齋對《太極圖說》的批判，且並未詳論。筆者認為此現象主要原因可能在於對堀川學派的探討雖極為豐富，但主要集中在仁齋身上，對於紹述者的東涯相對地關注較少，連帶影響《太極圖說十論》、《太極圖說管見》乃至《太極圖說》問題的能見度；且研究的主要焦點在於經學（例如《論》《孟》與《周易》經傳詮釋）和氣論、工夫論上，又以《童子問》、《語孟字義》等較有名的著作為核心材料。因此即便《太極圖說》批判是觀察其反朱子學表現的一大途徑，仍無較直接的研究論著。

之意者，亦稍見其下。若夫周子之說，戾聖人之旨者，亦不無也。<sup>5</sup>

跋文最末記有書寫時間「時寶永四年丁亥之春」，可知《太極圖說管見》作於 1707 年；《太極圖說十論》作於 1704 年，兩者內容均來自東涯之家學，也就是仁齋平日所授。仁齋對《太極圖說》的看法，散見於《語孟字義》和《童子問》中，較為零星而不成系統；而最直接的論述，則出於其《讀近思錄鈔》，然僅論及「無極之真，二五之精，妙合而凝」以前的其中幾句，極不完整。因此，若要了解堀川學派論《太極圖說》的全盤情形，仍不得不以東涯著作為依歸。況且東涯作為堀川學派之繼承人，其說以仁齋為宗而無踰之者，故我們亦可透過東涯而窺仁齋。

由上述引文可知，堀川學派論《太極圖說》可分為兩個層面：其一為批評朱熹的註解，其二為批評周敦頤之說。以下以《太極圖說十論》和《太極圖說管見》兩者為主，輔以東涯其他著作及仁齋相關之說，分就其論《太極圖說》的幾個要點進行介紹。

### (一)無極為理，太極為氣

眾所皆知，朱熹與陸九淵兄弟之間曾引發無極太極之辯，這也是歷來接觸《太極圖說》者首先必須面對的問題。依朱熹，則「無極」為狀詞；依陸氏兄弟，則「無極」在「太極」之前別為一物。且因「無極」出自《老子》，非儒家之言，更未見於《通書》，無必要性，故可知《太極圖說》非周敦頤所為，或為其學未成時所作。至於仁齋父子並不懷疑《通書》與《太極圖說》的內在關聯，但在無極太極的問題上，他們仍將兩者各別視作一物，且以無極為理，太極為氣，說：

今推周子之意……所謂太極也者，仍指一元氣之混然者，而加「無極」二字，以說一理，蓋言理生氣也。何者？《圖說》後面，或說太極，或說無極……其言「動而生陽，靜而生陰」，則必云太極；言「二五之精，妙合而凝」，則必云「無極」，非無極及太極也可見矣。且曰「五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也」，蓋推五行而本之陰陽，

<sup>5</sup> 伊藤東涯，《太極圖說管見》，收入《伊藤仁齋·東涯》，《日本教育思想大系》第 14 冊（東京：株式會社日本圖書センター，1979），頁 4。

推陰陽而本之太極，推太極而本之無極。<sup>6</sup>

仁齋父子認為：「太極」和「無極」在《太極圖說》中都有各別擔任主詞之處，可見「太極」與「無極」分為二物。又從「太極本無極也」一句，可知兩者為生化關係，乃太極生於無極。太極「動而生陽，靜而生陰」，乃表示元氣混然，分而言之則為陰陽兩儀。在他們看來，周敦頤繼承了漢唐以來將太極視作一元氣的看法。太極為氣，至於在其之上的無極，則是理，表達了氣生於理的結構。

因此，朱熹努力要削去的「自無極而為太極」一句，成了他們論證的一部分：

《易》曰「易有太極，是生兩儀」，太極即元氣也。而其所以然，則本無聲臭之可言，即所謂理也。故曰「無極而太極」。宋《國史》舊傳作「自無極而為太極」，其意亦同，豈周子之舊本歟？<sup>7</sup>

在仁齋父子看來，「自無極而為太極」係出於周敦頤之手。不過在這裡沒有嚴格的文獻考證，應該是基於上述對《太極圖說》文字的內在分析，與「太極」一詞的歷史脈絡觀察，使他們接受「自無極而為太極」的表述，而非以此為前提。

這裡牽涉到堀川學派《易》學的一個基本立場：「《易》言氣而不言理」。他們認為《周易》中可見的世界觀，其終極實體只是氣，而未談及理。例如仁齋云：

「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。<sup>8</sup>

理本死字，在物而不能宰物……然一元之氣為之本，而理則在於氣之後，故理不足以為萬化之樞紐也。萬物本乎五行，五行本乎陰陽，再推而至於陰陽之所以然，則不能不歸之於理。既歸于理，則自不能不限于虛無……惟聖人能識天地之一大活物，而不可以理字盡之。故《象》贊

<sup>6</sup> 伊藤東涯，《太極圖說十論》，收入《伊藤仁齋·東涯》，《日本教育思想大系》第14冊，頁1-2。

<sup>7</sup> 伊藤東涯，《太極圖說管見》，頁1。

<sup>8</sup> 伊藤仁齋，《童子問》，收入《伊藤仁齋·東涯》，《日本教育思想大系》第14冊，卷中，頁128。

之曰「大哉乾元」，「至哉坤元」，至矣盡矣。若知天地真活物，許汝即身即伏犧。<sup>9</sup>

東涯在其《易》註作品《周易經翼通解》中，又發揮仁齋之說而言：

後世談理，率祖乎《易》，以為聖學之闡奧。然今玩《易》象，卦爻所言，因陰陽之消息，以示人事之吉凶，故不涉乎理氣之辨。……《易》之言天也，亦只止於陰陽生成上為說，而未嘗向其上面討所以然之故也。然則所謂太極云者，亦言《易》之所為極至者，乃在一元氣，而不過陰陽二端。畫為奇偶兩儀耳，非樞紐造化根柢品彙之謂也。<sup>10</sup>

由上述引文可知，「無極」一詞的問題，在此實與堀川學派整體的《易》學立場乃至世界觀分不開，而不僅僅是針對該詞出處為何而已。換言之，此處爭議點在於要不要建立一種優先於氣的「理」之概念。從堀川學派立場而言，當然是不必要的。

## (二)首段言太極動靜，不言繼善成性

《太極圖說》首段「太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。靜極復動。一動一靜，互為其根；分陰分陽，兩儀立焉」<sup>11</sup>處，朱熹解曰：

太極之有動靜，是天命之流行也，所謂「一陰一陽之謂道」。誠者，聖人之本，物之終始，而命之道也。其動也，誠之通也，繼之者善，萬物之所資以始也；其靜也，誠之復也，成之者性，萬物各正其性命也。動極而靜，靜極復動，一動一靜，互為其根，命之所以流行而不已也。<sup>12</sup>

正由於朱熹認為《通書》「與《太極圖》相表裡」，<sup>13</sup>所以才在解釋《太極圖

<sup>9</sup> 同前引，頁 131。

<sup>10</sup> 伊藤東涯，《周易經翼通解》，收入服部宇之吉編，《漢文大系》第 16 冊（臺北：新文豐出版，1978），〈周易經翼通解釋例〉，頁 5-6。

<sup>11</sup> 周敦頤，《周敦頤集》（北京：中華書局，2009），卷 1，《太極圖說》，頁 4。

<sup>12</sup> 同前引。

<sup>13</sup> 朱熹解《通書·誠上第一》「誠者，聖人之本」時說「此書與《太極圖》相表裡，誠即所謂太極也」。據周敦頤，《周敦頤集》，卷 2，《通書》，〈誠上第一〉，頁 13。

說》首段時緊緊扣住《通書·誠上第一》的內容。《通書》該處引乾卦《象傳》「大哉乾元，萬物資始」、「乾道變化，各正性命」，和《繫辭傳》「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」，形容與天道創生力量相通而純粹至善的誠體。《太極圖說》首段談天地創生，朱熹也以〈誠上第一〉的內容及相關的《周易》文句釋之，並以此呈現出天道性命相貫通的格局。

朱熹建立的這種解釋在天道性命之格局意義上，其義理當然十分重要，而仁齋父子自不能同意。《太極圖說十論》對此批評說：

今玩周子之意，「太極動而生陽」一節，就陰陽造化上，而說所以動靜之理，未嘗及人物化育之事……而《圖解》於「動生陽」下，既言人物稟受之理，其說似早計矣。而其所謂「動而生陽靜而生陰」者，乃語氣也。若言其所以然之理，則曰「無極而太極」……此周子說氣，而朱子以理釋之也。<sup>14</sup>

仁齋父子嚴分《太極圖說》的層層結構，認為講陰陽動靜時，尚未言及萬物化生之事，不能直接據此談人物稟受之理。這也正是因為他們認為「太極」只能代表氣，所以朱熹的談法遠離了周敦頤的原意。

### (三) 五行非萬物化生之本

《太極圖說》的宇宙論架構中，展現的是太極、陰陽、五行、萬物這樣的順序。但將五行的地位上升到宇宙論論述之關鍵的作法，並非傳統儒家主流，而是在先秦陰陽家、黃老思想乃至後世道教的發展中較為明顯。五行問題正是歷來指出《太極圖》和道教淵源較近的其中一種進路。<sup>15</sup> 而江戶時代的仁齋父子，受限於當時的問題意識和材料，並未詳論《太極圖》和道教內丹思想之間的關係，而是以歷史還原的方式，強調五行非《易》之本旨，亦非聖人之教所必要。眾所周知，最早提到五行的典籍是《尚書·洪範》。仁齋父子追溯了〈洪範〉之後的五行概念變化，說：

<sup>14</sup> 伊藤東涯，《太極圖說十論》，頁 4-5。

<sup>15</sup> 關於歷來儒家和陰陽家、道教的五行概念發展，以及其與《太極圖》相關的問題，參鄭吉雄，《易圖象與易詮釋》，〈周敦頤《太極圖》及其相關詮釋問題〉，頁 267-273。有關五行在先秦被陰陽家和黃老思想大幅運用，而影響漢代儒學的情形，見陳麗桂，《漢代道家思想》（臺北：西南圖書，2013），〈黃老道家與齊學〉，頁 21-68。

今觀〈洪範〉所敘……皆就其見于用者而言之，而未嘗有質具于地而氣行于天之說也……且〈夏書〉說六府三事，則曰「水火金木土穀惟修」，則是五行可六而府之；〈禮運〉曰「水火金木，飲食必時」，則是五行可四而時之……則亦其語民用，而非言人物之生受此氣而生也可知已……而至後世……則亦穿鑿矛盾，有不必合者，則固不暇舉也。<sup>16</sup>

鄭吉雄的研究指出幾點很值得參考的歷史事實：一、從先秦發展到漢代的儒家數字形上學，意圖建立一個龐大的秩序系統，但也有不少強硬牽合之處，當時人們並無法對這套數字形上學提出更根本的理論依據來徹底解決強硬牽合造成的矛盾；二、漢宋之學乍看之下有許多對反處，但宋學對漢學的繼承不容忽視。宋代理學家多透過《周易》建立其理論。他們為了回應佛教的衝擊，必須建立超越性的形上本體。漢代以降的數字形上學觀念也出現在宋代理學家的《易》學中，成為一種連續的過程。<sup>17</sup> 從這樣的觀察出發，我們就不難了解為何五行在《太極圖說》的宇宙論裡有一席之地，這不僅是道教的影響痕跡，更應該說是先秦到漢代以降，一連串數字形上學觀念的發展結果。

仁齋父子基於歷史還原的企圖，對於這一整套數字形上學的發展從一開始就抱持排斥的態度。五行於《周易》經傳中未見，其與《易》學的關係是後人建構的結果。一旦要賦予五行更具超越性的意義，溢出〈洪範〉原文，與其他事物相配來建立秩序，就勢必造成說法間的衝突。從《太極圖說》的理論來看，五行觀念的接受與應用自然有其思想史上的內在理路，但對仁齋父子來說，此絕非具有必然性的說法。「未嘗有質具于地而氣行于天之說也」，直接批評的對象是朱熹。不過既然他們質疑的是五行在宇宙論中的必要性，那麼即便並未指名針對周敦頤，也已等於批判《太極圖說》本身而不只是朱熹之解。

接著他們又認為：

而至曰人之五性稟天之五行而生，則益所不曉。若爾，則人之仁也，受之於木，而發之於肝乎？人之義也，受之於金，而見之於肺乎？況五行者形而下者也，五性者形而上者也，而五性出於五行，則是體卻後于用

<sup>16</sup> 伊藤東涯，《太極圖說十論》，頁6。

<sup>17</sup> 鄭吉雄，〈中國古代形上學中數字觀念的發展〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，2.2（臺北：2005），頁137-174。



者可乎？且孟子每言仁義禮智，而未嘗及信也。蓋既言仁義禮智，則是皆實德，何必慮其虛假，而復加之信也哉？其言五性者（〈董仲舒傳〉有五性事），自楊雄、應劭之徒，使強配五行耳。故《易》言陰陽，而未嘗言五行也。<sup>18</sup>

先行研究已指出，以仁義禮智信五性配五行甚至五臟說法，可見於《春秋繁露》、《白虎通義》等漢代文獻。<sup>19</sup> 這套架構乃仁齋父子所不喜，而朱熹在解釋《通書》時沿用了這種思維，他對《通書·誠下第二》的「誠，五常之本，百行之源也」一句說：「五常，仁、義、禮、智、信，五行之性也。」<sup>20</sup> 在解釋《太極圖說》時又說：「五常之性，感物而動，而陽善、陰惡，又以類分，而五性之殊，散為萬事。蓋二氣五行，化生萬物，其在人者又如此。」<sup>21</sup> 這種解釋放在對漢代思維的繼承上，就能較具體地看出朱熹的依據。至此，也可明白堀川學派大肆批判五性配五行之說，最終目標還是針對朱熹的這些說法。另外我們還必須注意：就《太極圖說》和《通書》本身來看，仁義禮智信與五行之間的連結其實並不明顯，這種連結是朱熹之解所賦予的。仁齋父子與朱熹對此的差異，又和「五性」一詞有關，詳下文。

#### (四) 五性非「仁義禮智信」和「仁義中正」，而是「剛柔善惡中」

《太極圖說》「五性感動而善惡分」一句，朱熹解為「五常之性，感物而動，而陽善、陰惡，又以類分，而五性之殊，散為萬事」。也就是以仁義禮智信為此處的「五性」。仁齋父子則力主「五性」應為剛柔善惡中。他們的根據是《通書·師第七》說的：

<sup>18</sup> 伊藤東涯，《太極圖說十論》，頁 6-7。

<sup>19</sup> 鄭吉雄，《易圖象與易詮釋》，〈周敦頤《太極圖》及其相關詮釋問題〉，頁 267-273。然該文此處表示，「五行」為儒家及陰陽家吸收，並透過子思、孟子的轉化，發展為仁義禮智信的五行思想，並引郭店楚簡〈五行〉篇為證。但筆者認為，即便郭店楚簡〈五行〉解開了思孟學派與五行關聯之謎，其揭示的內容畢竟是「仁義禮智聖」而非「仁義禮智信」。因此「仁義禮智信」的提出，是否即代表了思孟學派與董仲舒等人的關聯，應可再討論。堀川學派未能見及出土文獻，不可能得知思孟學派與「仁義禮智聖」之關聯，但其認為「信」不為孟子所重這一點值得留意。如果要將郭店楚簡〈五行〉直接與董仲舒以降的漢代五性相連結，可能需要更多探討。

<sup>20</sup> 周敦頤，《周敦頤集》，卷 2，《通書》，〈誠下第二〉，頁 15。

<sup>21</sup> 同前引，卷 1，《太極圖說》，頁 6。

或問曰：「曷為天下善？」曰：「師。」曰：「何謂也？」曰：「性者，剛柔善惡，中而已矣。」不達。曰：「剛善，為義，為直，為斷，為嚴毅，為幹固；惡，為猛，為隘，為強梁。柔善，為慈，為順，為巽；惡，為懦弱，為無斷，為邪佞。惟中也者，和也，中節也，天下之達道也，聖人之事也。」<sup>22</sup>

另外，〈理性命第二十二〉又說「剛善剛惡，柔亦如之，中焉止矣」。<sup>23</sup> 至於「仁義禮智信」，出現於〈誠幾德第三〉，說「德：愛曰仁，宜曰義，理曰禮，通曰智，守曰信」，<sup>24</sup> 他們因此認為：

朱子雖解剛柔善惡皆為氣稟，而《通書》兩言性皆舉此焉，而至仁義禮智，指以為德，其意不亦明乎？<sup>25</sup>

在此必須先從朱熹對《通書》的詮釋談起。朱熹在註解《通書·道第六》「聖人之道，仁義中正而已矣」時，說「中即禮，正即智，《圖解》備矣」，<sup>26</sup> 可知在他的解釋裡，「仁義中正」和「仁義禮智信」是相關聯的，都可視作「性」。這是因為周敦頤自註曰「聖人之道，仁義中正而已矣」，因此對朱熹而言，就有必要縮合兩者，建立一個能將《太極圖說》與《通書》同時包含，並上承漢代以來傳統的義理體系。

同樣基於《太極圖說》與《通書》的內在關聯性，仁齋父子卻認為：周敦頤言仁義禮智信，歸之於德；言性時乃指剛柔善惡中，兩者分別甚明。因此「五性感動而善惡分」，便是在說剛善、剛惡、柔善、柔惡、中這五種人之性質，在與外物相接的過程中表現出來的行為，便有善惡之分。更清楚的說明見於《太極圖說管見》：

萬物之生，唯人最靈，既有形焉斯有神矣。其為性也，剛善剛惡，柔善

<sup>22</sup> 同前引，卷2，《通書》，〈師第七〉，頁20。

<sup>23</sup> 同前引，〈理性命第二十二〉，頁32。

<sup>24</sup> 同前引，〈誠幾德第三〉，頁16。

<sup>25</sup> 伊藤東涯，《太極圖說十論》，頁9。

<sup>26</sup> 周敦頤，《周敦頤集》，卷2，《通書》，〈道第六〉，頁19。

柔惡，不剛不柔而中。此五者感乎中而動乎外，或善或惡，各以類分。<sup>27</sup>

從這一點出發，我們同時也可了解為何仁齋會說「仁義禮智四者，皆道德之名，而非性之名……自漢唐諸儒，至於宋濂溪先生，皆以仁義禮智為德，而未嘗有異議」。<sup>28</sup> 即便我們知道堀川學派對「性」的理解與朱子學不同，但仁齋何以肯定周敦頤未以仁義禮智為性？透過上述分析即可得知，背後實牽涉到堀川學派的《太極圖說》和《通書》的詮釋過程。

另一方面，朱熹談論此仁義中正，是在天道性命相貫通格局下進行的，因此對於「立人極焉」處，曰：「聖人……其行之也中，其處之也正，其發之也仁，其裁之也義。蓋一動一靜，莫不有以全夫太極之道，而無所虧焉。」<sup>29</sup> 意指聖人以中正仁義之本性，而能恰當地應對萬物，不受情欲利害影響。仁齋父子則基於對「性」的不同理解，認為：

以仁義中正為性，則下所言「定之以中正仁義」者，將何謂耶？定者聖人定之也，不可言之于固有本性。<sup>30</sup>

在他們看來，周敦頤所言之中正仁義，是一種可以作為標準的德行，用來立定人極，以使善惡邪正紛呈的人事有依循標準，而非內在於人的先天本性。雙方在此乃形成一個意義重大的差異。關於這一點，將於後文再行探討。

### (五)以動為惡，以靜為善，則非《易》旨

「聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉」一句，可說是《太極圖說》提出的重要修養理論。周敦頤引乾卦《文言傳》「與天地合其德」云云，以及《說卦傳》「立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義」，最後以「大哉《易》也，斯其至矣」一句作結，<sup>31</sup> 無非是為了要將強調這種修養理論與《周易》義理間的關係，開闢天道性命相貫通的架構。從周敦頤自註「無欲故靜」

<sup>27</sup> 伊藤東涯，《太極圖說管見》，頁2。

<sup>28</sup> 伊藤仁齋，《語孟字義》，收入《伊藤仁齋·東涯》，《日本教育思想大系》第14冊，卷上，頁27。

<sup>29</sup> 周敦頤，《周敦頤集》，卷1，《太極圖說》，頁7。

<sup>30</sup> 伊藤東涯，《太極圖說十論》，頁9。

<sup>31</sup> 周敦頤，《周敦頤集》，卷1，《太極圖說》，頁7-8。

來看，此處的「靜」不是行動上相對於活動的寂靜，而是不受欲望干擾，能夠超越於日常情欲紛擾之上的心境。朱熹註解顯然能把握到這一點，所以說：「聖人權動靜之德，而常本之於靜也……苟非此心寂然無欲而靜，則又何以酬酢事物之變，而一天下之動哉！故聖人中正仁義，動靜周流，而其動也必主乎靜。」<sup>32</sup>

但此處卻成為仁齋父子《太極圖說》批判中的一個重點：

《易》之取象也……於乾坤否泰剝復夬姤之際，每寓抑陰扶陽之意，故曰「復其見天地之心乎」……可見《易》以陽動為天地生物之本心，而取象於善也。……周朱之旨，以虛靜為之本……《易》雖不廢陰，而其所貴則常在於陽。朱子固不捨動，而其所主則必於靜，則其本旨總腦處，已大不同。<sup>33</sup>

堀川學派的世界觀中，終極實體便是會活動、化生萬物的一元氣。他們相信這種看法最合乎儒家本旨。「動」的概念一方面具有創生力量，一方面也是人倫交感的象徵。仁齋曾說：

問，以先儒何語，最為至極？曰：伊川復卦《象傳》曰：「一陽動於下，乃天地生物之心也。先儒皆以靜為見天地之心，蓋不知動之端乃天地之心也，非知道者，孰能識之？」又《經說》曰：「動靜無端，陰陽無始。非知道者，孰能識之？」二章總一意，實《象》《象》以來之名言。在道理，當為古今極至之道理。在議論，當為古今極至之議論，至矣。<sup>34</sup>

東涯也在《周易經翼通解》中提到：

輔嗣之說，蓋出于老子守靜篤之旨，非程子之斥之，孰識其乖聖人之旨？至周濂溪則云無欲主靜……此與王氏之旨不異，而程子之所深斥者也。至朱子解經，調停二說，無所可否。而考其所道者，則宗周子二

<sup>32</sup> 同前引，頁 7。

<sup>33</sup> 伊藤東涯，《太極圖說十論》，頁 11-12。

<sup>34</sup> 伊藤仁齋，《童子問》，卷中，頁 135。

書，以靜為聖人之本，吾不能無疑也……王氏之說，較諸《象》之本旨，其相差迥，豈止冰炭黑白之異已哉？此乃學問之大關鍵，邪正純駁之所由而判。於是一差，凡百修行，皆隨乖張，不可不辨焉。<sup>35</sup>

堀川學派基於對「動」的肯定，徹底排斥《太極圖說》的「主靜」說。他們唯恐人們執著於寂然無欲的心境，而流入道家，遠離儒家本旨，故高舉程頤對復卦的說法。歷來從王弼解《易》來論其玄學思想的一個重要例子正是復卦，它成為王弼身為玄學家代表人物的標籤。而程頤的復卦詮釋，言動乃「天地生物之心」，也可說完全針對王弼而發。仁齋與東涯繼承之，並轉而以此批評周敦頤和朱熹。在他們看來，強調「主靜」的周朱二人其實是老子和王弼的繼承者。

周敦頤所謂的「無欲主靜」，是免除私欲干擾，不使心隨之動搖。仁齋父子除了批判「主靜」之外，連同「無欲」也一併攻擊之：

孟子曰：「養心莫善於寡欲。其為人也寡欲，雖有不存焉者寡矣。其為人也多欲，雖有存焉者寡矣。」《集註》曰：「欲如口鼻耳目四支之欲」。而周子作〈養心亭說〉，乃引孟子之言，而曰：「養心不止於寡而存爾，蓋寡焉以至於無，無則誠立明通。」朱子後述其說於《圖解》云：「寡之又寡，以至於無，則靜虛動直，而聖可學矣。」然則周子所謂欲云者，即指聲色臭味人心所必有者言之，而非言淫邪非僻之欲可知矣。而欲無之者，得無與夫反觀內省，游心於虛無沖澹者同乎哉？<sup>36</sup>

他們主張，《太極圖說》所說的「無欲」工夫，針對的就是一般人感官層面所必有的基本欲望，而非道德意義上造就惡行的私欲。他們指出周敦頤的思想來源為《孟子·盡心下》「養心莫善於寡欲」一節有關，而將「寡欲」進一步推至「無欲」，但又憑藉著朱熹對《孟子》該處的解釋，而認為周敦頤的「無欲」指的也是感官層面的欲望而非私欲，就顯得十分跳躍。不過對仁齋父子來說，這只是反對「無欲」工夫的其中一個理由。另一理由在於：此工夫使人偏向追求內省、寂靜，甚於在現實人倫交感活動中擴充其仁心，近於道家而非儒家。也就是說，他們認為「動」的工夫才是儒家本懷，不可如周朱二人所言之「主於靜」。他甚至說：

<sup>35</sup> 伊藤東涯，〈周易經翼通解〉，卷7，頁6-7。

<sup>36</sup> 伊藤東涯，〈太極圖說十論〉，頁14。

若如其說，則陰貴於陽，靜貴於動。建諸天地，則春夏之生長，不足以為化；而秋冬之收藏，可以為造化之本。取之人事，則旦晝之營為，不足以為德；而夜間之宴息，可以為修為之源。婦可以先天，而柔可以制剛乎？此最其可疑者也。程子之不言此圖，其以此乎？<sup>37</sup>

可以看到他認為，程頤不談《太極圖說》，原因在於其思想，或是說《易》學觀念上與周敦頤有根本上的牴觸，也就是在「動」與「靜」的偏重上兩者相異。仁齋父子論《太極圖說》，大部分均針對朱熹而發；唯「無極太極」和「無欲主靜」兩點，將周敦頤也列入批判對象，尤其是後者更為其用力所在。這正是因為牽涉到他們對《周易》詮釋，乃至對先秦儒學所強調之工夫論的理解所致。

#### (六)《周易》不含體用論

宋代以體用論談《易》，當首推程頤所說的「至微者理也，至著者象也。體用一源，顯微無間」，<sup>38</sup> 其後朱熹乃繼承之。周敦頤在《太極圖說》中並未明確地使用「體用」字眼，朱熹則於註解時大談體用論，例如「蓋必體立、而後用有以行」、「陰陽成象，天道之所以立也；剛柔成質，地道之所以立也；仁義成德，人道之所以立也。道一而已，隨事著見，故有三才之別，而於其中又各有體用之分焉，其實則一太極也」，<sup>39</sup> 乃以體用關係而論太極與陰陽、萬物。朱熹的作法固然使得其與周敦頤思路不一致，但也因此開闢新的義理價值。

相對於此，仁齋父子認為：

蓋古者無體用之說，而其修為之方，皆就用處而言之。《易·象》屢言「時用」「義用」，皆唯言卦之材用，而非對體之用也。其曰「《易》無體」者，亦形體之體，而非言理也……《易》學者流，或言體用……蓋其學專以理為主，則亦自不能不言體用之說，亦自不能不倡主靜之說，而不覺與《易》《論》《孟》等書相柄鑿也……然則體用之說，學

<sup>37</sup> 伊藤東涯，《太極圖說管見》，頁5。

<sup>38</sup> 程頤，《易程傳》，收入程頤、程頤著，王孝魚點校，《二程集》（北京：中華書局，2011），頁689。

<sup>39</sup> 周敦頤，《周敦頤集》，卷1，《太極圖說》，頁7。

者不講可矣。<sup>40</sup>

與前面幾點並觀，已可再一次看到堀川學派思想的一些宗旨：他們不認為必須預設一種具有超越性的「理」的存在，太極的意義乃是天地間一元氣，而非與陰陽之間有理氣、體用關係。他們反對將道德修養的終極依據建立在先驗的、具有超越性的「理」之上，而是直接將重點放在現實世界的人倫日用中，排斥任何以探求「理」為目標的工夫。理氣、體用、形而上下之道器等等的提法在朱子學中具有同構性，它們都是朱熹在《太極圖說》中發揮的理論，也是堀川學派否定的概念。這又可以簡單用東涯於《古今學變》中的一句話概括之：「蓋聖人之道，不過人倫日用之間，而於其上面，更無一語。」<sup>41</sup>

以上為仁齋父子對《太極圖說》的幾個重要想法，整體而言，可歸納如下：

一，周敦頤之說不合儒家本旨之處有三：其一為透過來自《老子》的「無極」一詞來指涉理，其二為以「無欲主靜」為「立人極」，其三為說明萬物化生基礎時引入五行。「理」的概念在經驗上和古代儒學文獻上均缺乏依據，且以探求理為目標的道德理論，均有流入佛老之嫌，使人忽略現實人倫交感而偏向「靜」，求道德於內省，也不符《周易》傳統的扶陽抑陰，重視動能之旨意。至於五行，在原始儒家中並不具有宇宙論中萬物化生基礎的意義，而是經過漢代以降的發展過程才成為世界基本秩序的一部分，此非儒家古義。

二，朱熹之說既不合原始儒家面貌，亦與《太極圖說》有異：其一，周敦頤言「無極而太極」之後又言「無極之真」，表示兩者各自不同，無極為理，太極為氣，非如朱熹所言；其二，《太極圖說》首段就宇宙論角度言天地萬物化生，未言人物之所稟受。朱熹以「繼善成性」解之，與原文結構不合；其三，《太極圖說》所言之五性，應如《通書》所說一般，乃剛柔善惡中，而非朱熹所解的仁義禮智信；其四，朱熹所談的體用，乃受佛教影響而成的產物，非《易》之本旨，亦非儒家古來所有。

這些批判是否確為的論？有何意義？下面將針對這部分進行探討。

<sup>40</sup> 伊藤東涯，〈太極圖說十論〉，頁 15-16。

<sup>41</sup> 伊藤東涯，〈古今學變〉，收入《伊藤仁齋·東涯》，《日本教育思想大系》第 14 冊，頁 295。

### 三、伊藤仁齋、東涯《太極圖說》批判之平議

就和中國一樣，江戶時代對《太極圖說》的批判，最早的爭議點也是在「無極」一詞上。在仁齋、東涯之前，較早的《太極圖說》批判言論，可於山鹿素行(1622-1685)《聖教要錄》中得見。他說：

周子作《太極圖》，尤足起後學之惑，是不知聖人之道也。河出圖洛出書，各有自然之象，何以造設哉？周子以「無極而」三字冠「太極」字上，甚聖人之罪人，後學之異端也。太極之外別無無極，則其言贅也。太極之前有無極，則異端之說也。聖人之教唯日用而已，太極乃含蓄先後本末，至矣盡矣。<sup>42</sup>

素行的這種論調與陸氏兄弟的想法可謂相通，乃東亞地區《太極圖說》批判的共同起點。不過，江戶時代真正完整的《太極圖說》批判，仍要到東涯手上才算完成。

東涯完成的堀川學派《太極圖說》批判，於江戶時代具有一定代表性。例如著名的考證學派儒者大田錦城(1765-1825)，在其名作《九經談》中提到《太極圖說》時說：

太極之妄，毛奇齡《河洛原舛編》、《太極遺議》、朱彝尊《經義考》，辨之具矣。晦庵解《太極圖說》，舛于茂叔原意者，近時伊藤東涯先生《太極管見》，辨之具矣。<sup>43</sup>

錦城對《易》學的關懷僅在於象數和義理而不在圖書，認為圖書之學屬後起，非《周易》本旨，並接受清代批判圖書之學的作法。而他與東涯立足點不同，已有機會讀到清儒針對《太極圖》與道教圖式之相關性的著作。但有關《太極圖說》的問題，他可謂完全以東涯說法為依歸。從中也顯示出堀川學派《太極圖說》批判的影

<sup>42</sup> 山鹿素行，《聖教要錄》，收入《山鹿素行 上》，《日本教育思想大系》（東京：株式会社日本図書センター，1979），卷下，頁193。

<sup>43</sup> 大田錦城，《九經談》，收入關儀一郎編，《日本儒林叢書》第6卷（東京：鳳出版，1978），頁11。



響力。

然而另一方面，我們從現代的角度，很容易可以看出堀川學派《太極圖說》批判中的缺陷。以朱陸的《太極圖說》之辯來說，現代學者往往不認為陸氏兄弟的批判是合理的，幾乎不再有人因「無極」一詞便懷疑周敦頤的儒家關懷，也不認為全文中的「無極」皆非得理解為實體不可。<sup>44</sup>《太極圖》與道教圖式的關係，如今也不構成對周敦頤儒家思想的批判。<sup>45</sup>堀川學派析無極與太極為二，並以無極為實體而非狀詞，已與陸氏兄弟犯了同樣毛病，更何況其一大理由還是建立在「周敦頤以無極為理，太極為氣」這個基礎上。之所以會有如此論斷，除了依循漢唐諸儒的思路，將太極認定為只能是氣，另一個隱含前提就是「周敦頤有意建立理氣二元論」，這一點便無法找到來自《太極圖說》和《通書》的堅強證據了。只能說仁齋父子也誤將朱熹詮釋的企圖套到周敦頤身上，誤以為理氣二元論是宋儒的共同特徵，忽略了《太極圖說》只是提供一個足以填入理氣論的框架而已。<sup>46</sup>儘管他們

<sup>44</sup> 朱熹對周敦頤加「無極」一詞的作法，評為「不言者不為少，而言之者不為多」。見黃宗義原著，全祖望修補，陳金生、梁運華點校，《宋元學案》（北京：中華書局，2007），卷 58，〈象山學案〉，頁 1901。陸九淵執著於強調「無極」二字沒有必要加上，這其實不構成哲學意義上的有效批判，參牟宗三，《心體與性體》第 1 冊（臺北：正中書局，2009），頁 358-359。自《老子》以降至北宋，歷來「無極」一詞的使用亦不出狀詞義，很難說周敦頤可能在毫無前例的情況下別立一名為「無極」的實體，參姜龍翔，〈《太極圖說》「無極而太極」爭議再探〉，《高師大國文學報》，15（高雄：2012），頁 141-169。

<sup>45</sup> 考慮到周敦頤所處的唐代以降所形成的內丹學歷史背景，確實不用去否定《太極圖》與道教資源的關係。相關的歷史爬梳可參考劉芝慶，〈北宋理學「天人之道」溯源：以唐中葉「氣、天、易」為線索〉，《思與言》，48.4（臺北：2010），頁 157-219。錢穆亦指出朱熹並未刻意否認《太極圖》與道教的關聯，見錢穆，《朱子新學案》第 1 冊（臺北：三民書局，1982），頁 277。不過此關係雖然存在，實不如清代以降學者所言之重大。李申曾考證《太極圖》之歷史淵源，對於毛奇齡認為《太極圖》出於《道藏》所收之唐代《上方大洞真元妙經》、黃宗炎認為該圖出於陳搏刻於華山石壁之《無極圖》的說法，均指出其不可信，反倒是《太極圖》其後為道士所改造。見李申，〈太極圖淵源辯〉，《周易研究》，7（濟南：1991），頁 24-35。吾妻重二也認同李申的看法，並認為《太極圖》應為周敦頤所作，僅第二圈中受到內丹學取坎填離觀念影響而已，但事實上《太極圖》為道教所用的程度更大。見吾妻重二，〈太極圖の形成——儒仏道三教をめぐる再検討——〉，《日本中国学会報》，46（東京：1994），頁 73-86。鄭吉雄站在李申與吾妻重二研究的基礎上，考察《道藏》中可見之《易》圖結構，肯定《太極圖》係周敦頤基於儒家思想而撰，見鄭吉雄，《易圖象與易詮釋》，〈論儒道《易》圖的類型與變異〉、〈周敦頤《太極圖》及其相關詮釋問題〉，頁 127-228、229-303。準此，應可不必再糾纏於周敦頤《太極圖說》思想屬性問題。

<sup>46</sup> 劉又銘曾指出，《太極圖說》有屬於氣本論的可能性，除了魏晉隋唐傳統以外，明清氣本論者也將太極理解為氣。見劉又銘，〈宋明清氣本論研究的若干問題〉，收入楊儒賓、祝平次編，《儒學的氣論與工夫論》（臺北：臺灣大學出版中心，2005），頁 203-246。不過就算周敦頤原意乃以氣來理解太極，仍無法自動證成仁齋父子此處解釋的合理性。因為他們以太極為氣的重要原因，

沒有魯莽地據此否定《太極圖說》和《通書》間的關係，而是與朱熹一樣採用內證法來解析周敦頤之說，但由於出發點錯誤，當然也就只能走向錯誤的結論，更不用說周敦頤和朱熹都未曾主張過「理生氣」了。<sup>47</sup>

另外，關於仁齋父子對主靜工夫的衡定，如上所述，我們可藉此看到堀川學派對於下手工夫處的關懷所在，他們認為以擴充仁心、互動交感的方式，自然能落實道德實踐，且合乎孔孟古義。大費周章地將工夫、心性論層次的「主靜」說，提升到世界觀的層次，而以扶陽抑陰、復卦主動等說法來批判，不外乎是為了要排斥「偏於靜態的行動作為一種工夫」的正當性，反對「反觀內省，游心於虛無沖澹者」的作法。

有些反朱子學者開始走上遠離朱子學的道路，是因為在身心經驗上有強烈的挫折感（姑且不論是否肇因於他們的下手工夫其實有關鍵性的偏差）。王陽明格竹子而大病一場、顏元依《文公家禮》之法守喪，幾至病死，都是有名的例子。仁齋原本服膺朱子學，卻有長達十多年時間無法安頓身心，沉潛於佛老亦無法徹底解決問

---

不單純是依循漢魏隋唐諸儒思維，主要仍是堅持以無極為理。劉又銘並提到「日本學者因為他們哲學史上原本有一個『古學派』的傳統而比較能接受〈太極圖說〉屬氣本論的解釋」（頁 218），這種判斷恐怕下得太快。透過上文梳理，可知堀川學派雖屬氣本論，但他們眼中的《太極圖說》實屬於理本論。

<sup>47</sup> 在朱熹的理氣論架構下，有些學者認為理的主要性質在於「不會造作」之靜態呈現，例如朝鮮儒者李栗谷的氣發理乘說、牟宗三的只存有不活動說均屬此；另一方面，也有學者從本體宇宙論的角度，感到理不應不具備動能，曹端的人乘馬說、李退溪的理發、理動說等皆屬此。楊儒賓掌握這一脈絡，認為理具有超越動靜的「純動」，之所以引發動靜難題，是因為相關體證經驗具有冥契性質。見楊儒賓，〈悟與理學的動靜難題〉，《國文學報》，52（臺北：2012），頁 1-32。此外，也有學者以朱熹所使用的「流行」一詞，解釋理的活動，亦即理可以在具體的形而下世界中「顯現」。見藤井倫明，《朱熹思想結構探索——以「理」為考察中心》（臺北：臺大出版中心，2011），〈流行之「理」——朱子之「理」的再檢討〉，頁 57-92。我們可以據此接受理的活動義，卻不足以據此說「理生氣」。因為這些活動義強調的是理的開顯，或是對氣的規定作用，而非對氣的創造，兩者本不相干。朱熹的論述中有不少強調理氣本無先後的文字，理先氣後應理解為邏輯上之先後而非時間上之先後，《語類》、《文集》等論述中看似主張「理生氣」的曖昧文字，需放在「理作為氣之存在、活動的根據」這種意義下來理解，而非指氣從理派生出來。劉述先與金春峰對此已有詳細說明，見劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1984）；劉述先，《理想與現實的糾結》（臺北：臺灣學生書局，1993），〈朱熹的思想究竟是一元論或是二元論？〉，頁 263-285；金春峰，《朱熹哲學思想》（臺北：東大圖書，1998）。但「理生氣」的這種誤讀亦有歷史淵源，除了《語類》中的曖昧文字以外，最明白說出「理生氣」的紀錄，見胡廣編《性理大全》：「太極生陰陽，理生氣也。」據陳來考證，《性理大全》該處出自呂柟《宋四子抄釋·朱子抄釋》，見陳來，〈關於程朱理氣學說兩條資料的考證〉，《中國哲學史研究》，11（天津：1983），頁 85-88。《性理大全》是江戶時代初期儒者對朱子學的主要認識來源，仁齋亦曾熟讀之（詳下註），其理解或來自於此。

題，其後才終於以回歸孔孟原義為答案，進而建立堀川學派。<sup>48</sup> 當然也有許多儒者信奉朱子學不疑，在其中找到身心依歸，但現實中畢竟不是人人都能如此，而思想史上重要的轉折也往往就出現在這種身心無法安頓的狀況中。堀川學派對於「靜」、「體用」等詞彙如此敏感，視為異端加以排斥，可說與仁齋的身心挫折經驗脫不了關係。

但在《太極圖說管見》中，東涯注解「君子修之吉，小人悖之凶」一句時，僅簡單說：「君子得於靜，小人失於動。」<sup>49</sup> 那麼這個「得於靜」究竟意義為何，就顯得耐人尋味了。仁齋的《讀近思錄抄》中並未涉及此處，我們只能相信東涯此解也是來自家學的一部分。如果不認為這種注解方式與堀川學派立場之間有任何不一致的話，至少也必須承認：這表示在堀川學派思想中，「靜」並非只有負面義，才會出現「君子得於靜」這句話。東涯是否曾意識到這裡容易啟人疑竇？不得而知。但無論如何，這也表示他其實有機會理解「主靜」的真意，卻限於基本立場而使其詮釋流於誤解。例如《朱子語類》中提到：

問：「復以動見天地之心，而主靜觀復者又何謂？」曰：「復固是動，主靜是所以養其動，動只是這靜所養底。一陽動，便是純坤月養來。」曰：「此是養之於未動之前否？」曰：「此不可分前後，但今日所積底，便為明日之動；明日所積底，便為後日之動，只管恁地去。『觀復』是老氏語，儒家不說。老氏愛說動靜。『萬物並作，吾以觀其復』，謂萬物有歸根時，吾只觀他復處。」<sup>50</sup>  
濂溪言「主靜」，「靜」字只好作「敬」字看，故又言「無欲故靜」。若以為虛靜，則恐入釋老去。<sup>51</sup>

<sup>48</sup> 「時……覃心于伊洛之學，專讀《性理大全》、《朱子語類》等書，日夕研磨，詣其精奧……時著〈心學原論〉、〈大極論〉、〈性善論〉，皆在二十八九歲間……俄而罹羸疾，驚悸弗寧者，殆十年所。俯首傍几，不出門庭，左近里人多不識面。其所語者，井上養日一人而已……間求之于佛老之教，嘗修白骨觀法，久之而覺山川城郭悉現空想，既而悟其非是而醇如也……先是有疑宋儒性理之說，乖孔孟之學，參伍出入，沉吟有年，至是恍然自得，略就條貫，乃謂《大學》之書，非孔氏之遺書，及明鏡止水、沖漠無朕、體用理氣等說，皆佛老之餘緒，而非聖人之旨。」伊藤東涯，〈先府君古學先生行狀〉，收入伊藤仁齋著，三宅正彥編，《古學先生詩文集》，《近世儒家文集集成》第1卷（東京：ぺりかん社，1985），頁9。

<sup>49</sup> 伊藤東涯，《太極圖說管見》，頁3。

<sup>50</sup> 黎靖德編，王興賢點校，《朱子語類》（北京：中華書局，2011），卷71，頁1793。

<sup>51</sup> 同前引，卷94，頁2385。

朱熹對「靜」的肯定與警戒不可分開而論，他強調主靜不等於虛靜處甚多，當然也曾直接以復卦作對照。《朱子語類》談復卦處，類似言論不暇枚舉，皆適合用來回答堀川學派之抨擊。朱熹在註解《太極圖說》時說的「此心寂然無欲」，有可能讓人誤以為這是否蘊含一種宛如死物的虛靜心靈狀態，但這當然並非朱熹本意，更非周敦頤原旨。朱熹所謂「白底虛靜」與「黑底虛靜」之分別，正可通於此。<sup>52</sup> 我們可以看到同時批判朱熹與仁齋的重要儒者荻生徂徠 (1666-1728) 也認為：

仁齋之學，其骨髓在「天地一大活物」，此其所以踰時流萬萬……雖然，此自程朱之意，初非與程朱殊也……而此為學問大綱領處，故程朱諸先生一言一句，莫有不自此處流出者矣……而仁齋者緣此遂致眎程朱若仇讎也，世之可怪者，豈有過於是哉？<sup>53</sup>

在這部分，徂徠對朱熹思想的把握反而較仁齋準確。紹述仁齋的東涯，亦未能免於此弊。從周敦頤到朱熹的「靜」的談法，都不應以為是斬斷一切念頭的作法。東涯的「君子得於靜，小人失於動」之解，終究也只能成為與他處不相融貫的零件。

堀川學派受限於其基本立場，而有以上的誤判，連帶地影響其對《太極圖說》歷史地位的衡定。在他們看來，《太極圖說》與《通書》之間有一貫的脈絡，也確實能發揮《周易》的「中正」和「仁義」概念，但提到「無極」、「無欲主靜」這一點，則與孔孟之教不類，以致二程不言此圖。言下之意，似以周敦頤為儒家之歧出者。但既然這些衡定其實都是建立在誤解之上，那麼說服力自然也就大減。

不過，像堀川學派這樣，站在市井町人階級這種不一樣的環境，<sup>54</sup> 從另一種哲學立場與研究方法出發的義理典範，當然也足以形成一種效力不下於朱熹之說的解釋。一個重要之處是，朱熹解《太極圖說》中的「性」字，以自身的性理觀念視之，解為天地之性。因此相較於周敦頤原文，更強調「性」的正面意義，以及太極的性命之源性質。朱熹的作法開創另一種義理價值，相對的在「五性感動而善惡分」的部分，便無法清楚解釋純善的性如何又「感動」後「善惡分」；至於堀川學

<sup>52</sup> 「而今須是要打破那黑底虛靜，換做箇白底虛靜，則八窗玲瓏，無不融通。不然，則守定那裏底虛靜，終身黑淬淬地，莫之通曉也。」同前引，卷 120，頁 2909。

<sup>53</sup> 荻生徂徠，《護國隨筆》，收入關儀一郎編，《日本儒林叢書》第 7 卷，卷 1，頁 12。

<sup>54</sup> 關於仁齋的所處的町人環境對其思想的影響，參相良亨，〈仁齋学の性格——近世日本の性格の一考察——〉，收入相良亨著，高橋文博、高島元洋、黒佳真編集，《日本の儒教 II》，《相良亨著作集》第 2 冊（東京：ペリカン社，1996），頁 164-197。

派解此「性」字，乃至「五性」，更偏重自然性質，也就是朱子學脈絡下的「氣質之性」。他們不僅表達了「性」的不同哲學觀點，重要的是透過內證法取得來自《通書》的理據，解釋「五性」與「善惡分」的來源，展現堀川學派對代文獻的樸實態度，值得思考。另外，仁齋父子解「中正仁義」的作法，固與朱熹截然不同，但同樣能呼應周敦頤以《易》為宗的本懷。畢竟「中正」和「仁義」皆為《易傳》中之關鍵詞，與《周易》原文關係密切，「禮智」則否。

與「性」和「中正仁義」之理解有關的另一重要之處，就是如何理解「聖人定之以中正仁義」的問題。如前所述，在朱熹，此為聖人，也就是能夠「全動靜之德」者的內在性理發用；在堀川學派，此為聖人立下人事善惡依循之標準，這也正代表兩種不同的思維，而不只是字詞解釋的差異而已。<sup>55</sup> 如果我們站在朱子學的脈絡下去看待堀川學派所建立的這種理解，應當會懷疑：一套放棄內在性理先天依據，把規範標準交給聖人，乃至把太極理解為氣、拆除體用架構的學說，如何可能安立大本，建立普遍而穩定的道德體系？例如原本從學於東涯，其後轉變立場，以朱子學為尊的高志泉溟，便批評仁齋學為：「偏執事業為道，則存養省察之工夫疎矣。」<sup>56</sup> 順著堀川學派的思路，乃必須認為道德修養工夫在於從人倫日用交感中，擴充其四端之心，依循人極，而非向內省察，識其性體。這在朱子學者眼中看來當然有所未安。

欲探討此問題，則我們可以先了解：《周易》乃仁齋與東涯極為重視的經典之一，他們的世界觀有許多成分來自《易》學，於《周易》研究用力頗深。東涯在《周易經翼通解》提及家學時說：「先子……研覃鄒魯二書，兼治《周易》。然《易》唯解乾坤二卦，務明大義，不要瑣究，不如治二書之專且精也。胤不肖，紹述遺志，敘之舊聞，僭為此解。」<sup>57</sup> 《周易》正是除了《論》《孟》之外，仁齋關注的焦點之一，這正是仁齋在回答「以先儒之何語最為至極」時，選擇《易程傳》之句的原因。東涯紹述仁齋未完之工作，註解《周易》全書而成《周易經翼通解》，其意正在於繼承仁齋之著力所在。因此，他們雖然批評周敦頤背離聖人之旨，但是在「重視《周易》」這個性質上，堀川學派與周敦頤可謂頗有共識。

<sup>55</sup> 吳廷翰的理解較偏向朱熹：「定之，只是聖人自定。蓋聖人之定，自眾人之不定者言之，而非以聖人之情其始亦有未定也。夫人之性，仁義而已，其在聖人則皆中正，故曰『定之以中正仁義』。」見吳廷翰著，容肇祖點校，《吳廷翰集》（北京：中華書局，1984），《吉齋漫錄》，頁14。這又是一個堀川學派與吳廷翰立場相異之證，唯相關探討俟諸來日。

<sup>56</sup> 高志泉溟，《時學鍼病》，收入關儀一郎編，《日本儒林叢書》第4卷，頁8。

<sup>57</sup> 伊藤東涯，《周易經翼通解》，〈周易經翼通解釋例〉，頁12。

正如上文曾經略為觸及的，仁齋的氣一元論世界觀提倡「天地一大活物」的想法。他大談「動」的重要性、談乾元、坤元的首出地位。尚未被宋人灌注體用論的《周易》本旨，提供其豐富的資源，在他的世界觀中十分重要。而這個氣與人之間的連結，並非朱子學談天道性命相貫通、談理一分殊的那種連結，因此我們才會看到堀川學派的《太極圖說》詮釋中，把萬物化生與人之性的段落區分為兩截，不相混淆。人心在活動、與人來往、擴充道德之端的過程中，自能實踐仁義，也就是說乾元、天地一大活物的世界觀，等於是提供人心活動功能的保障，這種功能足以使人們認識「立人之道，曰仁與義」，進而實踐之。<sup>58</sup> 對堀川學派來說，這最符合孔孟「以道德仁義勸誘人」的教化觀點，孔孟正是「定之以中正仁義」、「立人極焉」的聖人。也就是說，太極與人的連結關係，並不是賦予人們性體、理體，而是在生化萬物之時提供活動功能，以作為仁義的安立之處。堀川學派建立的這種以「動」之日用為核心的「孔孟—《周易》一致性」系統，正為其可觀之所在。

朱子學派可以質疑這種道德內容如何可能普遍而穩定，又如何可能使人們真正獲得道德主體性。但在堀川學派看來，以追求「理」為目標的、內省式的道德認知方式，才真正容易忽略人與人之間的互動，使認知的內容流於私意。仁齋曾批評：

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，透決于骨髓，卒為刻薄之流。專主張「理」字之弊，一至於此，悲哉。<sup>59</sup>

這正是僵化、私意化的「理」所可能造就的弊病。在堀川學派，從人倫日用著眼，於人倫日用中落實、成形的「道」，才真正具備有效性。這種「道」不是在私人內

<sup>58</sup> 這種想法在仁齋的《中庸發揮》序中也說得很明白：「〔中庸〕首揭三言，以托其始，乃六經之總括，學問之宏要也。蓋道也者，夫人之所共由行；而性也者，人之所稟乎天者也。故君臣相臨，父子相愛，夫婦相親，兄弟相睦，朋友相隨。衣其衣，食其食，居其居，此人性之所安者然也。所謂聖人之道者，亦率之以為道，而非有所矯揉造作也。」伊藤仁齋，《中庸發揮》，收入關儀一郎編，《日本名家四書註釋全書》第1冊（東京：東洋圖書刊行會，1923），頁1。

<sup>59</sup> 伊藤仁齋，《童子問》，卷中，頁129-130。

心中得到的，它的實踐過程會促使人們盡可能地開放自己與他人交流往來，去接近外在於己，但最能切合人倫日用秩序的「人極」。乍看之下是人為的，其實也是十分自然的。

日本、韓國學者們注意到了堀川學派思想所具有的公共哲學向度，而可為當代所用，這種觀察不無道理。<sup>60</sup> 具有公共性的「道」勝於私有性的「理」，言說、交流的日用勝於寂靜、省察的工夫，這種想法正是堀川學派的哲學觀，也是他們必須對《太極圖說》的「無極」、「無欲主靜」大加抨擊的原因，因為那不僅代表與《周易》和先秦儒家語言用字之間的落差，更代表著人倫日用，也就是「活動」的停止與阻斷，有礙於認識真正的「道」。儘管其中有不少誤解，但就其背後的深意，以及其他正面闡述《太極圖說》義理的部分來看，仍然是值得我們思考的。順帶一提，朱子學對這種批判，當然可以繼續回應，不過這部分已非本文主題所在，相關探討，俟諸來日。<sup>61</sup>

#### 四、結論

日本江戶時代堀川學派創立於市井儒者伊藤仁齋，發揚於其子伊藤東涯，乃是東亞儒學圈中反對朱子學的代表之一。本文以完成於東涯之手的《太極圖說》批判工作為研究對象，試圖對以往堀川學派研究中較少被注意的地方進行探討。本文結論可大致撮要如下：

<sup>60</sup> 片岡龍、金泰昌編，《伊藤仁齋：天下公共の道を講究した文人学者》（東京：東京大学出版会，2011）。

<sup>61</sup> 例如朱子學者絕不會認為對於「理」的探求必須建立在人事活動的斷絕之上，「理」代表的是「下學而上達」的理論圓滿完成所在。在修養工夫上，內省、識理並非位於時間上第一序。因此，對於《太極圖說》所在的《近思錄》第一卷，朱熹說：「《近思錄》首卷難看。某所以與伯恭商量，教他做數語以載於後，正謂此也。若只讀此，則道理孤單，如頓兵堅城之下；卻不如《語》《孟》只是平鋪說去，可以游心。」「看《近思錄》，若於第一卷未曉得，且從第二、第三卷看起。久久後看第一卷，則漸曉得。」黎靖德編，《朱子語類》，卷 150，頁 2629。此外，在仁齋著作問世後不久，隨即引來崎門朱子學者淺見綱齋（1652-1712）的批判，參淺見綱齋，《語孟字義辨批》，收入淺見綱齋著，相良亨等編，《綱齋先生詩文集》（東京：ぺりかん社，1987）；土田健次郎，〈淺見綱齋の伊藤仁齋批判——『語孟字義弁批』を中心に〉，收入福井文雅博士古稀・退職記念論集刊行會編，《アジア文化の思想と儀礼 福井文雅博士古稀記念論集》（東京：春秋社，2005），頁 243-260；李芝映，〈元祿期における「日用」言説の浮上——淺見綱齋の伊藤仁齋批判〉，《日本思想史学》，43（仙台：2011），頁 95-110。淺見綱齋以及上文提到的高志泉溟，乃至江戶時代朱子學者的相關反駁，也是其後可繼續開展的研究課題。

一，仁齋、東涯父子的批判工作可分為兩層：其一為指出朱熹之解不合周敦頤原意處；其二為指出《太極圖說》與儒家本懷有悖處。關於前者，他們完全地拆解了性理、體用等朱子學架構，反對天道性命相貫通的格局；關於後者，他們批判「無極」、「無欲主靜」的提法，認為其中包含的理氣二元論以及充滿恬淡虛靜意味的工夫，絕非孔孟之教。仁齋父子在這過程中，使用內證法將《太極圖說》與《通書》合觀，並意圖扣緊文字解釋來談，充分展現堀川學派風格，不過限於基本立場，頗有誤解之處，也連帶誤解周敦頤的歷史定位。但除此之外，仁齋父子的解釋仍有參考價值。

二，堀川學派思想重視「動」而貶抑「靜」，不談理氣二元、不談體用，提倡「天地一大活物」的觀念，以擴充內心道德之端為要，而反對內省式的工夫。這些性質不僅代表朱子學之對反，更與堀川學派重視《周易》的特徵有關。在這種脈絡下，東涯對《太極圖說》的解釋也是扣緊《周易》原貌而為，以「仁義」為人極而不談仁義禮智，並嚴分《太極圖說》中談萬物化生與人之善惡為兩段。這些性質也使得東涯在「聖人定之以中正仁義」的部分，呈現與朱熹完全異質的詮釋。而東涯在這裡的作法，呼應了堀川學派所具有的公共哲學向度，是一種與朱子學不同，而同樣值得我們思考的哲學典範。

（責任校對：孔令安）



## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 吳廷翰著，容肇祖點校，《吳廷翰集》，北京：中華書局，1984。
- \* 周敦頤，《周敦頤集》，北京：中華書局，2009。
- 程頤，《易程傳》，收入程顥、程頤著，王孝魚點校，《二程集》，北京：中華書局，2011。
- 黃宗羲原著，全祖望修補，陳金生、梁運華點校，《宋元學案》，北京：中華書局，2007。
- \* 黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》，北京：中華書局，2011。
- 大田錦城，《九經談》，收入關儀一郎編，《日本儒林叢書》第6卷，東京：鳳出版，1978。
- 山鹿素行，《聖教要錄》，收入《山鹿素行 上》，《日本教育思想大系》，東京：株式会社日本図書センター，1979。
- 伊藤仁齋，《中庸發揮》，收入關儀一郎編，《日本名家四書註釋全書》第1冊，東京：東洋図書刊行會，1923。
- \* \_\_\_\_\_，《童子問》，收入《伊藤仁齋·東涯》，《日本教育思想大系》第14冊，東京：株式会社日本図書センター，1979。
- \* \_\_\_\_\_，《語孟字義》，收入《伊藤仁齋·東涯》，《日本教育思想大系》第14冊，東京：株式会社日本図書センター，1979。
- 伊藤仁齋著，三宅正彥編，《古学先生詩文集》，《近世儒家文集集成》第1卷，東京：ペリかん社，1985。
- \* 伊藤東涯，《周易經翼通解》，收入服部宇之吉編，《漢文大系》第16冊，臺北：新文豐出版，1978。
- \* \_\_\_\_\_，《太極圖說十論》，收入《伊藤仁齋·東涯》，《日本教育思想大系》第14冊，東京：株式会社日本図書センター，1979。
- \* \_\_\_\_\_，《太極圖說管見》，收入《伊藤仁齋·東涯》，《日本教育思想大系》第14冊，東京：株式会社日本図書センター，1979。
- \_\_\_\_\_，《古今學變》，收入《伊藤仁齋·東涯》，《日本教育思想大系》第14冊，東京：株式会社日本図書センター，1979。
- 高志泉溟，《時學鍼炳》，收入關儀一郎編，《日本儒林叢書》第4卷，東京：鳳出版，1978。

- 荻生徂徠，《護園隨筆》，收入關儀一郎編，《日本儒林叢書》第7卷，東京：鳳出版，1978。
- 淺見綱齋，《語孟字義辨批》，收入淺見綱齋著，相良亨等編，《綱齋先生詩文集》，東京：ぺりかん社，1987。

## 二、近人論著

- 牟宗三，《心體與性體》第1冊，臺北：正中書局，2009。
- 辻本雅史著，張崑將、田世民譯，《日本德川時代的教育思想與媒體》，臺北：臺灣大學出版中心，2005。
- 李 申，〈太極圖淵源辯〉，《周易研究》，7，濟南：1991，頁24-35。
- 金春峰，《朱熹哲學思想》，臺北：東大圖書，1998。
- 姜龍翔，〈《太極圖說》「無極而太極」爭議再探〉，《高師大國文學報》，15，高雄：2012，頁141-169。
- 陳 來，〈關於程朱理氣學說兩條資料的考證〉，《中國哲學史研究》，11，天津：1983，頁85-88。
- 陳麗桂，《漢代道家思想》，臺北：五南圖書，2013。
- 楊祖漢，《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》，臺北：臺灣大學出版中心，2005。doi: 10.6327/NTUPRS-9860019754
- \* 楊儒賓，〈悟與理學的動靜難題〉，《國文學報》，52，臺北：2012，頁1-32。
- 劉又銘，〈宋明清氣本論研究的若干問題〉，收入楊儒賓、祝平次編，《儒學的氣論與工夫論》，臺北：臺灣大學出版中心，2005，頁203-246。
- 劉芝慶，〈北宋理學「天人之道」溯源：以唐中葉「氣、天、易」為線索〉，《思與言》，48.4，臺北：2010，頁157-219。
- 劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》，臺北：臺灣學生書局，1984。
- \_\_\_\_\_，《理想與現實的糾結》，臺北：臺灣學生書局，1993。
- 鄭吉雄，《易圖象與易詮釋》，臺北：臺灣大學出版中心，2004。
- \_\_\_\_\_，〈中國古代形上學中數字觀念的發展〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，2.2，臺北：2005，頁137-174。
- 錢 穆，《朱子新學案》第1冊，臺北：三民書局，1982。
- 藤井倫明，《朱熹思想結構探索——以「理」為考察中心》，臺北：臺大出版中心，2011。
- 土田健次郎，〈淺見綱齋の伊藤仁齋批判——『語孟字義弁批』を中心に〉，收入福井文雅博士古稀・退職記念論集刊行會編，《アジア文化の思想と儀礼 福井文雅博士古稀記念論集》，東京：春秋社，2005，頁243-260。

- 
- \* 片岡龍、金泰昌編，《伊藤仁齋：天下公共の道を講究した文人学者》，東京：東京大学出版会，2011。
  - 田中佩刀，〈室鳩巢論〉，收入大倉精神文化研究所編，《近世の精神生活》，東京：続群書類従完成会，1996，頁 735-772。
  - 李芝映，〈元禄期における「日用」言説の浮上——浅見綱齋の伊藤仁齋批判〉，《日本思想史学》，43，仙台：2011，頁 95-110。
  - \* 吾妻重二，〈太極図の形成——儒仏道三教をめぐる再検討——〉，《日本中国学会報》，46，東京：1994，頁 73-86。
  - 相良亨，〈仁齋学の性格——近世日本の性格の一考察——〉，收入相良亨著，高橋文博、高島元洋、黒佳真編集，《日本の儒教 II》，《相良亨著作集》第 2 冊，東京：ぺりかん社，1996，頁 164-197。

（説明：書目前標示\*號者已列入 selected bibliography）

## Selected Bibliography

- Azuma Jyuji. "Taikyokuzu no Keisei: Jyubutsudo Sankyo wo Meguru Saikento (The Formation of Tai Chi Diagram: Through the Revisit Concerning Three Religions)," *Nihon Chugoku Gakukaiho (Bulletin of Sinological Society of Japan)*, 46, 1994, pp. 73-86.
- Ito Jinsai. *Dojimon (Questions from Children)*, in Ito Jinsai and Togai, *Nihon Kyoiku Shiso Daikei (Series of Japanese Thought of Education)*, vol. 14. Tokyo: Nihon Tosho Center, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Gomonjigi (The Meaning of Words in the Analects and Mencius)*, in Ito Jinsai and Togai, *Nihon Kyoiku Shiso Daikei (Series of Japanese Thought of Education)*, vol. 14. Tokyo: Nihon Tosho Center, 1979.
- Ito Togai. *Shuekikeiyokutsukai (The Explanation on I-Ching and Ten Wings)*, in Hatori Unokichi (ed.), *Kanbundaikei (Series of Chinese Classics)*, vol. 16. Taipei: Shin Wen Feng Print, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Taikyokuzusetsu Jyuron (Ten Arguments About Taikyokuzusetsu)*, in Ito Jinsai and Togai, *Nihon Kyoiku Shiso Daikei (Series of Japanese Thought of Education)*, vol. 14. Tokyo: Nihon Tosho Center, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Taikyokuzusetsu Kanken (My Opinion on Taikyokuzusetsu)*, in Ito Jinsai and Togai, *Nihon Kyoiku Shiso Daikei (Series of Japanese Thought of Education)*, vol. 14. Tokyo: Nihon Tosho Center, 1979.
- Kataoka Ryu and Kim Techan (eds.) *Ito Jinsai: Tenka Kokyo no Do wo Kokyushita Bunjin Gakusha (Ito Jinsai: The Scholar Who Probed the Public Principles)*. Tokyo: Tokyo University Press, 2011.
- Li Jingde (ed.). *Zhuzi Yulei (Conversation of Master Chu, Arranged Topically)*, annotated by Wang Xingxian. Beijing: Zhonghua Book Company, 2011.
- Yang Rur-bin. "Wu yu Lixue de Dongjin Nanti (Comprehension and Question of Move and Stillness in Neo-Confucianism)," *Guowen Xuebao (Bulletin of Chinese)*, 52, 2012, pp. 1-32.
- Zhou Dunyi. *Zhou Dunyi Ji (The Collected Writings of Zhou Dunyi)*. Beijing: Zhonghua Book Company, 2009.

## Ito Jinsai and Ito Togai's Critique of the *Taiji Tushuo*

**Chen Wei-chin**

Institute of Chinese Literature and Philosophy  
Academia Sinica  
897weijing@gmail.com

### ABSTRACT

This paper explores the critiques of the *Taiji Tushuo* 《太極圖說》, one of the most important classics of *Shushigaku* 朱子學 in the history of Japanese Confucianism, that were advanced by Ito Jinsai 伊藤仁齋 and Ito Togai 伊藤東涯. Jinsai and Togai were famous for their anti-*Shushigaku* thought. Although there are some misunderstandings present in their critiques of the *Taiji Tushuo* and Zhu Xi 朱熹, it is argued here that their interpretations still have value because they shed light on a different perspective regarding the *Yijing* and the *Taiji Tushuo*.

**Key words:** Ito Jinsai, Ito Togai, *Taiji Tushuo*, the *Yijing*, Japanese Confucianism

(收稿日期：2015. 2. 9；修正稿日期：2015. 4. 1；通過刊登日期：2015. 5. 26)

