

周敦頤《太極圖說》定靜工夫新詮釋 —以朱丹溪三重鬱說思維結構為視點 (第一部分：定之工夫)

黃崇修*

摘要

本文藉由朱丹溪情志三鬱(憂鬱、怒鬱、思鬱)思維結構與周敦頤「定之以中正仁義」工夫之間的義理親和性，試圖從中找出一條「以定治鬱」之身心論述脈絡。於是本文針對《通書》《伊川易傳》以及日本學者荻原擴、岡田武彥等學者之說法，證成了「中正」實為一個語詞，而非朱子解釋「中正」為「中」與「正」之說法。

鑑此，筆者依著「仁者不憂」及對儒學義理之掌握，依理預設了「踐仁以定止憂鬱」、「集義以定止怒鬱」「中正以定止思鬱」之配置形式。最後則經由對此對應架構之探討，筆者發現到朱丹溪情志三鬱思維結構與宋學義理有相呼應之處，從而藉此得以開展出周敦頤《太極圖說》定靜工夫之另一詮釋視野。

關鍵字：中正仁義，憂鬱，怒鬱，思鬱

【收稿】2014/03/15；【接收刊登】2014/6/28

* 東吳大學哲學系助理教授



周敦頤《太極圖說》定靜工夫新詮釋 —以朱丹溪情志三鬱思維結構為視點 (第一部分：定之工夫)¹

黃崇修

壹、前言

眾所周知，周敦頤曾於《太極圖說》提出「定之以中正仁義而主靜」之實踐命題，然而由於《太極圖說》本身內容言簡意賅，所以後世學者無法從周敦頤的敘述中獲得進一步的內容。即便如此，此命題所指涉之義涵依然受到北宋二程、張載乃至南宋朱子之重視而獲得了相關之討論及詮釋。甚至宋、元之後，明代學者亦對其間「敬與靜」乃至「定與靜」的義理涵攝關係進行了概念之繼承及發揮，於是在此傳統詮釋與工夫實踐之思潮下，這股力量隱隱推動著當代儒學工夫論學者，諸如牟

1 本文為作者國科會研究計畫「周敦頤《太極圖說》定靜工夫新詮釋—以朱丹溪情志三鬱思維結構為視點」(101-2410-H-031-070-MY2)成果之一部分。內容乃延續〈由欲至鬱之內在思維結構—儒醫朱丹溪《格致餘論》為核心〉(台北：國立政治大學哲學學報第三十期，2013年)之研究成果而進行之主題性探討。其中醫學相關之專業概念，敬請參酌相關專著以緩和閱讀本文所可能造成的先天距離感。另外，限於篇幅本文暫將研究範疇鎖定於「定之工夫」研究，關於「靜之工夫」方面筆者將另闢專文探討。



宗三、唐君毅等前輩之開山立說，而林月惠、黃俊傑、楊儒賓等學者亦接著分別從東亞儒學視域或思想史角度進行延伸之理論分析及考察。

本文除了立基於諸前輩之研究成果以推證建構之外，亦將進一步導入元代儒醫²朱丹溪之醫學哲學觀點，就其醫學及儒學工夫論之理解，嘗試形構出《太極圖說》問世以來定靜工夫之身體論述架構以及時代意義。

一、問題意識

至於為何本文選擇以朱丹溪情志三鬱思維結構作為詮釋《太極圖說》的切入角度呢？其基本理由概可簡列如下：

1. 就朱子而言，《太極圖說》可說是宋代理學道統立說之源頭所在，所以其在朱子學中，具有堅移不搖之重要意義。而朱丹溪站在此金華朱子學統之上，所以有其學術上之親和性。
2. 據戴良〈丹溪翁傳〉：「以三家之論，去其短而用其長，又複參之以太極之理，《易》《禮記》《通書》《正蒙》諸書之義，貫穿《內經》之言，以尋其指歸。而謂《內經》之言火，蓋與太極動而生陽，五性感動之說有合；其言陰道虛，則又與《禮記》之養陰意同。因作相火及陽有餘陰不足二論以發揮之。」

2 關於儒醫的界定與研究請參考陳元朋，《兩宋的「尚醫人士」與「儒醫」—兼論其在金元的流變》，台北：國立台灣大學出版委員會，1997年。



可知朱丹溪除參酌《易》、《禮記》、周敦頤《通書》、張載《正蒙》諸書義理之外，思維上亦以《太極圖說》中：「太極動而生陽，五性感動」之說以融合貫穿《內經》之言。

3. 如〈相火論〉中明顯提到：「周子曰：神發知矣，五性感物而萬事出，有知之後，五者之性為物所感，不能不動。謂之動者，即《內經》五火也。」
4. 〈相火論〉中亦提到：「朱子曰：必使道心常為一身之主，而人心每聽命焉。此善處乎火者。人心聽命乎道心，而又主之以靜。彼五火之動皆中節，相火惟有禪補造化，以為生生不息之運用耳。」。此處朱丹溪將朱子「人心聽命乎道心」之工夫與周敦頤「主靜」說並立，其用意除了表明正統繼承朱子以及周敦頤的學說之外，此中亦暗示其將周敦頤《太極圖說》的定靜工夫拆成兩個工夫來看之觀點，而這個看法實質上與朱子之說有異。所以本文選擇以朱丹溪的角度，嘗試從不同的角度將《太極圖說》的定靜工夫分立而說。
5. 從本土人文療癒來看，情志三鬱說雖為明末張介賓所提出，並且可能進一步發展為當代憂鬱症治療理論的參考架構，但若追溯此理論之源頭，其雛型早在朱丹溪的文本中已然形成。本文的延伸目的便是將透過朱丹溪鬱說理論的當代應用證成，從而活化《太極圖說》定靜工夫的現代意義。

而最重要的是，筆者將藉由所還原出的三重鬱說思維結構作為視點，期能映照出周敦頤「定」「靜」工夫之



實踐內涵，進而展現其對現代心靈的指導價值。

不過由於情志三鬱說思維結構，乃筆者分析朱丹溪三種層次之鬱說(氣之鬱、心之鬱、神之鬱)中屬於「心之鬱」之思維結構³，因此理應對此三重鬱說思維結構完整說明，然若將「心之鬱」之概念與其他二層(氣之鬱與神之鬱)之概念一一爬梳展開的話，本研究主題所延伸之觸角勢必橫跨醫學、儒學兩大領域而牽涉甚廣。因此基於篇幅及結構考量，本文茲就朱丹溪的思維而先將「定靜」工夫之研究範圍鎖在「定」之部份，藉以貞定研究主題之基本架構及發展途徑(「靜」之部份，筆者將另闢專文討論)。不過即便如此，筆者選擇透過情志三鬱(憂鬱、怒鬱、思鬱)視點以詮釋「定」止工夫義涵之際，立即面臨了一個既存的形式對應問題，亦即「情志三鬱與『中正仁義』對應如何可能？」這個問題。

換言之，早在朱子儒學詮釋傳統下，「中正仁義」普遍被理解為等同於四端之概念而有「中、正、仁、義」之四個獨立項目。而在此觀點下，以「憂鬱、怒鬱、思鬱」之三個項目與「中、正、仁、義」四個項目相對應之情況，兩者顯然於數量形式上邏輯不符，因此如何在朱子詮釋系統(朱丹溪思維中具有融合朱子與周敦頤思想之傾向)之外，另外合理地找到一種「三對三」而與情志三鬱相對應之「中正仁義」詮釋形式，此乃本文首先

3 參見黃崇修，〈朱丹溪天人思想下的《太極圖》新風貌〉，北京：中日韓傳統醫學文獻交流國際研討會論文集，2011年，頁53-64。以及拙論《欲と鬱の間—儒医朱丹溪鬱說の展開における宋代道学の受容》，東京：東京大學東亞思想文化博士論文，2011年。



必須要處理的議題。

除此之外，即便吾人得以合理地尋得一種「三對三」之對應形式而使得身體化的工夫詮釋成為可能，那麼我們依然必須進一步地在傳統文獻之基礎上，找到合乎義理邏輯而兩兩對應之配置內容。也就是說，即便「仁者不憂」之文本內容得以支持吾人建構起「仁」與「憂」之間的配置關係，筆者仍然必須在另外二組概念中試圖找到類似之內在連結關係，以圓成本論之辯證思維。當然，若以程明道偏重以「仁」統攝諸德之思維來看，這樣的區分或配置或許可能變得後天而多餘，不過本文僅就朱丹溪的醫學思維角度，試圖從不同的眼光以重新看待《太極圖說》定靜工夫的豐富義涵，筆者認為不論其在學術上或時代需求上皆有其進一步解明之必要。以下再就朱丹溪情志三鬱說思維結構作進一步說明。

二、透視朱丹溪情志三鬱說思維結構

上節所述，所謂「朱丹溪情志鬱說思維結構」，其內涵乃筆者根據朱丹溪文本所還原出的一種融合儒學與醫學理論的複合性思維系統。藉由這個模型的辯證運用，其一方面可提供儒學心性論的身體基礎繼而注入儒學研究新活血；另一方面又可擴展中醫鬱証學說的面寬而落實當代憂鬱症防治醫學的人文結合。不過此思維結構因非朱丹溪本人直接提出，而中國醫學史上亦沒有出現與此議題對應之相關論述，因此筆者認為有必要對此還原工作的思維形成作一簡單的說明。

首先就研究動機上，醫學史上為何會認定朱丹溪的



鬱証理論即是六鬱說呢？筆者發現其主要原因來自於朱丹溪死後，大弟子戴原禮將其遺稿整理後，徑自以朱丹溪之名義出版《金匱鉤玄》此重要文獻，而由於此書之中曾明確地提出六鬱說以及相關的治療藥方，因此後世學者便爭相傳頌以至於使得六鬱說與朱丹溪劃上等號而名揚內外。當然也正因為如此，朱丹溪本人深具之多層內在思維，卻因著六鬱說既有之框架，日積月累地被封印在思想的死角而愈形隱微。

幾年前筆者翻閱朱丹溪相關之文獻，發現朱丹溪本人雖屢次提及氣、熱、痰、血、濕、食等與鬱有關之醫學論述，但在其文獻中並未明確提出結合氣鬱、熱鬱、痰鬱、血鬱、濕鬱、食鬱等六種症狀為一系統之六鬱說理論，於是筆者一度針對六鬱說之編輯形式以及《丹溪逸書》、《本草衍義補遺》等文獻進行比對考證，從而發現到六鬱說乃經由戴原禮之主觀架構而成，因此實質上其並非出自於朱丹溪之原本構想⁴。

不過此項發現與王永輔「鬱，乃丹溪特立之」⁵之說法，兩者之間似乎還存在著些微程度上之落差。於是這個理解上之落差又逼顯出了一個更重要的課題，那就是吾人「重新還原朱丹溪原始鬱說是否可能？」這個提問。鑑此，筆者開始對於朱丹溪之文獻進行重新解讀，從而有了一些新的發現。

4 參見黃崇修，〈朱丹溪六鬱說の出処問題について〉，東京，東京大学人文社会系研究科《中國哲學研究》25號，2011年。

5 王永輔，《惠濟方》，收錄於文淵閣《四庫全書》影印版，台北：臺灣商務印書館，1986年。



根據中國醫學史文獻記載，首先明確提出情志三鬱說者為明末名醫張介賓。張介賓雖然對朱丹溪〈相火論〉〈陽有餘陰不足論〉等觀點大力批判，但對於朱丹溪之鬱說卻是有目的性地吸收。因此其於評論朱丹溪六鬱說(當時之說法)之後，於《景岳全書·明集·雜證謨》鬱證之項目中，正式列舉了關於以下諸如憂鬱、怒鬱、思鬱之相關論述以及說明：

又若憂鬱病者，則全屬大虛，本無實邪。此多以衣食之累、利害之牽、及悲憂驚恐而致鬱者總皆受鬱之類。蓋悲則氣消，憂則氣沈，必傷脾肺。驚則氣亂，恐則氣下，必傷肝腎。此其戚戚悠悠，精氣但有消索，神志不振，心脾日以耗傷。凡此之輩，皆陽消證也，尚何實邪。使不知培養真元，而再加解散，其與驚驚腳上割股者何異。是不可不詳加審察，以濟人之危也。⁶

如怒鬱者，方其大怒氣逆之時，則實邪在肝，多見氣滿腹脹，所當平也。及其怒後而逆氣已去，惟中氣受傷矣。既無脹滿疼痛等證，而或為倦怠，或為少食，此以木邪克土，損在脾矣。是不可不知培養，而仍加消伐，則所伐者其誰乎。此怒鬱之有先後，亦有虛實，所當辨治者如此。⁷

6 張介賓，〈明集·雜證謨·鬱證卷之十九〉，收錄於文淵閣《四庫全書·景岳全書》影印版，台北：臺灣商務印書館，1986年，頁444。

7 〈明集·雜證謨·鬱證卷之十九〉，前揭書，頁444。



又若思鬱者，則惟曠女釐婦、及燈窗困厄、積疑在怨者皆有之。思則氣結，結於心而傷於脾也。及其既甚，則上連肺胃而為欬喘，為失血，為隔噎，為嘔吐。⁸

不過即便張介賓明確提出上述說法，但是根據筆者研究得知，張介賓之情志三鬱說乃立基於六鬱說而應運而出，甚至其情志三鬱說之說法，皆可隱微地在朱丹溪之理論及思維中找到對應之論點。比如憂鬱方面，朱丹溪在《格致餘論》中有如下之記載：

人之所藉以為生者，血與氣也。或因憂鬱，或因厚味，或因無汗，或因補劑，氣騰血沸，清化為濁。〈瀉脈論〉

轉胞病，胎婦之稟受弱者，憂悶多者，性急躁者，食味厚者，大率有之。〈胎婦轉胞病論〉

而關於怒鬱方面，朱丹溪於〈乳硬論〉中說道：

若夫不得於夫，不得於舅姑，憂怒鬱悶。昕夕積累，脾氣消阻。

以及在《丹溪醫按》中紀錄了如下之內容：

洪孺人年二十六歲，夏月因事為長上所阻，怒氣

8 張介賓，〈明集·雜證謨·鬱證卷之十九〉，前揭書，頁444。



抑郁不舒，須熱浴，湯熱不可近，怒氣復增，悶絕昏倒。⁹

甚至關於思鬱方面，朱丹溪亦有如下之記載：

一女子二十余，許昏后，夫往廣海經商，二年不歸。女子不食，困臥如病，他無所苦，諸藥不效。其父求治，往視之，多向里床臥，形瘦。余思之，此思想氣結病也。¹⁰

由上述內容可知，朱丹溪之鬱說理論中早已經具有憂鬱、怒鬱、思鬱此情志三鬱說之雛型及思維結構，張介賓之立論不過是將朱丹溪之說法更加系統化說明而已。¹¹因此，嚴格說來，情志三鬱說應該回溯到朱丹溪之理論之上。不過由於朱丹溪本人對此並沒有正式予以分類及標明，所以筆者僅能以「情志三鬱思維結構」表述朱丹溪在此範疇上之觀點。

9 參見朱丹溪《丹溪醫按》吃逆十一（收錄於劉時覺編《丹溪逸書》，上海中醫藥大學出版社，2005年。

10 朱丹溪《丹溪醫按》脾胃二十二，前揭書，頁44。

11 參見拙論第五章，前揭書。



貳、情志三鬱思維下之「仁義中正」義理反思

一、憂怒思與中正仁義之對應形式是否可能

至於朱丹溪之「情志三鬱思維結構」在其整體思維中究竟扮演著怎樣之角色？首先吾人根據朱丹溪友人戴良之說法，得知朱丹溪相火思想理論可溯及周敦頤《太極圖說》此源頭之上，因此若據此進一步推斷朱丹溪〈相火論〉中「火→鬱」之理論邏輯的話，《太極圖說》中之「定之以中正仁義」之「定」工夫是否可能作為防治五火之妄動，繼而得以作為防治情志三鬱病症之根本指導，這是本文關注之處；換句話說，此或許朱丹溪的問題意識中是否已經存在這樣的人文關懷，這是我們必須證成的。

不過直至目前為止，由於學術界尚未出現將「中正仁義」與「憂怒思」相提並論之研究，因此筆者認為有必要先針對此命題之合理性作一清楚之交代。

首先《太極圖說》原文中提到：

唯人也得其秀而最靈。形既生矣，神發知矣，五性感動而善惡分，萬事出矣。聖人定之以中正仁義[自注：聖人之道，仁義中正而已矣]而主靜[自



注：無欲故靜]，立人極焉。¹²

上述內容，程伊川早期對此有所發揮：

天地儲精，得五行之秀者為人。其本也真而靜，其未發也五性具焉，曰仁義禮智信。形既生矣，外物觸其形而于中矣，其中動而七情出焉，曰喜怒哀懼愛惡欲。情既熾而益蕩，其性鑿矣。¹³

於《太極圖說》中五性對應於五行而言，即為金、木、水、火、土。而當其未發時，伊川稱之為仁、義、禮、智、信。當此五性一旦有所感動而發為情時，即有喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲七情之發出。且當情熾而益蕩時，對於本性就會有所危害。

雖然，伊川日後對於周敦頤之觀點多少有些修正，然此段文句當可作為其受業於周敦頤時，對太極圖說義涵最真實的呈現。而朱丹溪身為儒者之一員，其在學統上承繼程朱理學之際(不過論述特質上與周敦頤、張載更顯接近)，面對前引《太極圖說》之內容亦自然而然地加以發揮而說道：

周子曰：神發知矣，五性感物而萬事出，有知之後，五者之性為物所感，不能不動。謂之動者，

12 周敦頤，《太極圖說》，台北：臺灣商務印書館，1978年。

13 程伊川《顏子所好何學論》，收入《二程集·二程文集》卷八，北京：中華書局，1981年，頁577—578。



即《內經》五火也。相火易起，五性厥陽之火相扇，則妄動矣，火起於妄，變化莫測，無時不有，煎熬真陰，陰虛則病，陰絕則死。（〈相火論〉）

文中朱丹溪將理學與醫學作了一次突破性地跨領域詮釋，也就是說，朱丹溪認為《太極圖說》中所謂為物所感而不能不動之五性，即是《內經》中所謂的「五火」。而根據傳統醫學的講法，此處所言之五火即是喜、怒、思、憂、恐五種情志¹⁴之動¹⁵。若根據朱丹溪相火理論，此五種情志過極¹⁶而失中道的話，則會(五性厥陽之火相扇)妄動而煎熬真陰，其結果則將如朱丹溪所言般，因「火旺水虛」而氣鬱以致病，而這也就是所謂憂鬱、怒鬱、思鬱等病症發生之根源所在。

而這種強調正心慎動以防身體損傷之講法，早在朱丹溪慣引的《禮記》之中出現：

所謂修身在正其心者，身有所忿懣，則不得其正；
有所恐懼，則不得其正；有所好樂，則不得其正；

14 《素問·天元紀大論新校正》：「人有五臟生五氣，以生喜怒悲憂恐。」根據《新校正》版所述，此處「悲」應改為「思」，以對應文意，此在金元醫學如劉河間，朱丹溪等人中亦以「思」取代「悲」。可見《新校正》版乃有理可據，本文亦依之。

15 根據《丹溪心法》之說法，此處與儒家所言之喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲七情稍有劃分之不同，但就義理上實可相通。《丹溪心法》，收錄於田思勝等主編：《朱丹溪醫學全書》（北京：中國中醫藥出版社，2006年。）

16 朱丹溪《局方發揮》中言道：「有喜怒思悲恐五志過極而卒中者，五志過熱甚故也。」本書收錄於田思勝等主編：《朱丹溪醫學全書》（北京：中國中醫藥出版社，2006年。）



有所憂患，則不得其正。

忿懣、恐懼、好樂、憂患之情緒過當在古代就被視為修身之阻礙，因此在此文化母體下成長的朱丹溪，其思維中會有尋求正心以調治情志問題之構想，也就不足為奇。因此就儒學整體而言，理學之仁、義、禮、智、信與醫學的喜、怒、思、憂、恐等情志問題間似乎存在著一套對治之形式結構，而此結構性的連結關係，助使吾人探尋憂、怒、思三鬱之存有式的意義治療¹⁷時，若能將之連結至仁、義、禮、智、信等幾項對應之相關德性，則可為當代憂鬱症預防或治療提供一些可能之論述空間。

不過就朱丹溪所引用《太極圖說》之內容來看，周敦頤面對五性之動所採取的對治方式，不是採用「仁義禮智信」之論述方式，而是選擇以「仁義中正」而定之這樣的說法，因此如何將憂、怒、思之一組概念與仁義中正相對應，這便成為一項重要而必須面對的新課題。

職是之故，筆者在此問題意識之下，重新開啟了周敦頤「中正仁義」詮釋義理之哲學探討。

二、如何詮釋「中正仁義」

關於「中正仁義」概念之相關說明，周敦頤在其文後除了留下「聖人之道仁義中正而已」之注文外，對於

17 關於存有式之意義治療論點，可參考林安梧，《中國宗教與意義治療》，台北明文書局，2001年再版一文。



其中所指涉之相關義涵並無進一步之解釋。因此，為求其義理之所在，筆者只能藉由周敦頤另一著作《通書》之說法以為依據。至於此段話義理在《通書》中所可能相應之章節究為何在？筆者首先根據牟宗三先生之說法以為開端：

「聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉」，依自注觀之，此句同於《道章》及《聖學章》，是此兩章之簡括也。¹⁸

藉由牟宗三先生文章之提示，促使筆者對此兩章之義理進行了深入之考察，精讀之餘，赫然發現到關於「中正仁義」之兩種解釋可能。

首先，就目前學術界的普遍認知來看，一般學者基本上依循朱子《通書注》之看法而將「中正」此句分開而獨立理解。也就是說，如朱子所言般：

中，即禮。正，即智。圖解備矣。¹⁹

另外朱子於《太極圖說解》中亦有如下之言：

是以其行之也中，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，

18 牟宗三，《心體與性體》，上海：上海古籍出版社，1999年，頁306。

19 朱熹：《通書注》道第六，收錄於《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002年）。



而無所虧焉，則向之所謂欲動情勝，利害相攻者，於此乎定矣。²⁰

此處朱子以仁、義、禮、智、信之五德關係而于仁義之外將「中」與「正」順理成章地各自解為「禮」與「智」。若根據《通書》慎動章來看：

動而正曰道。用而和，曰德。匪仁，匪義，匪禮，匪智，匪信，悉邪矣。²¹

周敦頤對於仁、義、禮、智、信五德概念之使用昭然有據，故朱子之注解不可斷然說其有錯。不過反過來說，若周敦頤果真有意使用「仁義禮智」概念以表述聖人定止工夫的話，那麼其大可直接就其《通書》中本具之「仁義禮智信」概念以為立說即可，然而事實上，其卻又另以「中正仁義」概念論述聖人之道。由此可知，此中或有周子本人既有之考量²²，也就是說，欲理解其選擇使用「中正仁義」之用意，有必須將焦點重新反向

20 朱熹，《太極圖說解》，收錄於《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2002年。

21 周敦頤，《通書》慎動第五(台北：臺灣商務印書館，1978年)。

22 根據明道等人之詮釋，周敦頤於「主靜」後文之所以刻意擺入「無欲故靜」之注文，其用意乃是擔心學者將此「靜」之涵義誤解為動靜之靜，故於當句之後標注警醒以防後世之偏頗理解。同理，觀看《太極圖說》「聖人定之以中正仁義」文意，基本上吾人亦未發現其中有任何艱澀困難之概念糾纏，因此周敦頤之所以會於此句之後特別注文解之，其中必有個人之特殊考量。



鎖定到「聖人之道」²³這句話所引發的相關概念上來解讀。

鑑此，筆者根據牟宗三先生之提示而就《通書·道章》之內容來看，儼然發現，朱子詮釋系統之外似乎另有他解之可能。首先《道章》第六中言道：

聖人之道，仁義中正而已矣。守之貴，行之利，廓之配天地。豈不易簡！豈為難知！不守不行不廓耳。

此處「聖人之道，仁義中正而已。守之貴，行之利...」云云之語，正可視為對《太極圖說》「聖人定之以中正仁義（自注：聖人之道，仁義中正而已）」注文內容所進行的進一步補充。不過就其中「守之貴，行之利，廓之配天地」所指涉之內容來看，嚴格來說，還不能算是針對「聖人之道，仁義中正」之內容所進行的細部詮釋。因此筆者認為有必要再就《通書》他篇之內容進行分析，藉此以逼顯出周敦頤本人對「聖人之道」所持有的根本見解。

一般人所理解的「聖人」，通常習慣以孔子為代表人物，但是除了孔子之外，就歷史記載而言，其更指涉著

23 關於聖人之道之說法在儒家及道家之文獻中皆有出現，比如《中庸》「大哉聖人之道！洋洋乎，發育萬物，峻極于天。優優大哉，禮儀三百，威儀三千。待其人而後行。故曰，苟不至德，至道不凝焉。」之言，以及道家老子：「聖人之道，為而不爭。」《道德經》第八十一章之說，此儒道間對聖人之道之概念界說問題待日後討論，本文將就其與「仁義中正」掛勾的角度看待其儒學論述之特質。



堯、舜、禹、湯、文、武等立下政績之聖王。²⁴比如在《通書》〈刑〉第三十六中周敦頤說道：

天以春生萬物，止之以秋。物之生也，既成矣，不止則過焉，故得秋以成。聖人之法天，以政養萬民，肅之以刑。民之盛也，欲動情勝，利害相攻，不止則賊滅無倫焉。故得刑以治。情偽微曖，其變千狀。苟非中正、明達、果斷者不能治也。

周敦頤於文中所指涉之聖人，明顯地乃是就居於高位以治萬民之國君而言。且此聖人必須法天之道而具中正、明達、果斷之德，唯有如此方能順導民欲以治理國家於千變萬化之中。因此，在此文本佐證下，吾人可以明確地指出，周敦頤確實在聖人之道的定義下將「中正」視為一個概念，並且與「明達」、「果斷」等概念相應使用至於此處所言之「明達」、「果斷」究為何指？若理解上文第一、二段中聖人法天之「春生秋成」之義，再對照同書〈順化〉第十一篇之說法：

天以陽生萬物，以陰成萬物。生，仁；成，義也。故聖人在上，以仁育萬物，以義正萬民。天道行而萬物順，聖德修而萬民化。大順大化，不見其跡，莫知其然之謂神。故天下之眾，本在一人。

24 誠如余英時先生於《朱熹的歷史世界》中嘗試以社會學或政治學之角度詮釋宋儒哲學思想的研究方法一般，本文若能別於朱熹既有之解釋系統，而以更開放的觀點來看周敦頤「中正仁義」之義，或許可以從中找到不同之詮釋觀點。



道豈遠乎哉！術豈多乎哉！順化第十一

由其中「生一仁」「成一義」之詮釋，在與「達」「斷」之概念相對照，便可以呼應出其中「明達」「果斷」所言者即分別是「仁」「義」呈顯於物或事之表現。因此若順著此觀點再重新回頭來看前引文中：

聖人之道，仁義中正而已矣。守之貴，行之利，廓之配天地。

其中所謂「守」、「行」、「廓」之工夫，便可反序地理解為：「守中正」、「行義」、「廓仁」之由內而外推之聖人法天之道。

因此，由此初步考察下得以推知，周敦頤所言聖人定之以「中正仁義」之斷句問題，除了將「中正」各自解為「中」與「正」之朱熹解法之外，應該還有將「中正」視為一詞而與「仁」「義」工夫搭配之形式可能。

此項論斷，亦可在日本學者荻原擴先生的解讀中獲得相映性的說明，其指出：

中正は通書の古典的基礎に掲げた通り、主に易思想に本づいた一軌範で、中庸公正と解くべきである。誠第二「靜無而動有，至正明達」とあり、刑第三十六に司獄官の中正明達を第三十七に聖人の道を至公となす等の例を徴すれば、至公至正が即ち中正であると云はねばならぬ。



（譯文：「中正」如同《通書》所欲揭櫫古文獻之根本義理一般，其主要是以易經為基礎之一種規範，所以應該依此而解為中庸公正。如〈誠第二〉中有「靜無而動有，至正明達」，以及將〈刑第三十六〉司獄官之中正明達視為〈第三十七〉中所言聖人之道之「至公」等，如果列舉以上諸例，吾人就必須說至公至正即是中正。）

故就荻原擴先生指出《通書》之源以及其考察書中諸章「中正」二字之原本義涵而視，「中正」一詞不必然是朱子所刻意二元區分(禮、智)之意。無獨有偶，岡田武彥先生於《宋明哲學序說》中對此議題亦有所發揮：

聖人は中正仁義をもって性を定めるといったが(中正仁義)といっても中正が主であり、中も中をもって主要なものとしたので「中」に止まるを慎動の工夫としたのである。²⁶

（譯文：聖人以中正仁義作為定性之法。雖說如此，「中正仁義」仍以中正為主，而因為中正又以「中」為主，故以止於「中」作為慎動之工夫）。

25 參見荻原擴，《周濂溪の哲学》，東京：藤井書店，1935年，頁559。本書乃荻原博士研究周濂溪的精心巨作。本書共分十五章，每章節皆針對周敦頤的思想作大幅之溯源以及其後學諸說之綜合評論，義理清晰且囊括日本儒學研究學者之論以為系統說明。
26 岡田武彥，《宋明哲學序說》，東京：文言社，1965年，頁153。



此處岡田氏亦是將「中正」視為一組相通之概念而與仁、義區分，即便其文中又取「中」作為「中正」之主要概念而似有將「中正」二分之嫌，但是推論岡田氏之意，其為了解釋慎動之義方才刻意凸顯「中」相較於「正」在防止妄動上之主導地位²⁷。而這樣的觀點亦非空穴來風，因為若吾人掌握周敦頤《通書》與《易》之義理關係，再來窺探《伊川易傳》對《易》恆卦九二²⁸爻辭之解釋內容，亦可從中發現程伊川實有以「中」包含「正」之概念詮釋。其言道：

能恆久於中，則不失正矣，中重於正，中則正矣，正未必中也。²⁹

而這種以「中」涵攝「中正」概念之詮釋模式³⁰，應該不僅止於程伊川，在宋儒之間似乎對此概念亦有自明性地瞭解。如明道亦曾言道：

今志於義理而心不安樂者，何也？此則正是剩一

27此種解釋框架，正可合理地透顯出朱丹溪選擇「人心聽命於道心」之實踐思維。

28 《恆卦》。九二，悔亡。象曰：九二悔亡，能久中也。

29 程伊川，《伊川易傳》，收錄於《二程集》，北京：中華書局，1981年。雖然《乾卦》九二有得中而不正之象，但就張獻翼《讀易紀聞》卷一之說法：「二居下體之中，本只是中，然中則無不正矣。蓋以九居二原非正也，但純陽之爻與他卦不同，故獨曰中正。」中則無不正之說是為主流。

30 相對於此，朱子以禮釋中，以正釋智之說法，便比較無法由傳統文獻中找到「以禮涵智」之邏輯關係。



箇助之長。雖則心操之則存，舍之則亡，然而持之太甚，便是必有事焉而正之也。亦須且恁去如此者，只是德孤。「德不孤，必有鄰」，到德盛後，自無窒礙，左右逢其原也。³¹

此句話內容雖然是針對孟子集義養氣思想之解釋說明，但是文中卻透露了「操持之正」與「斷舍之忘」之過與不及皆非正道，因為這之中還要一個「勿助長」之不偏不倚之「中道」以為平衡保證以盡其功。因此這也呼應了伊川所強調的，得其「中」而得其「正」之解釋觀點。另外，於朱子文獻中亦可找到相關之說法。如《朱子語類》中提到：

如慈愛底人少斷制，斷制之人多殘忍。蓋仁多，便遮了義。問：「所以婦人臨事多怕，亦是氣偏了？」曰：「婦人之仁，只流從愛上去。」³²

仁雖為善德，但仁多了便會遮了義，而優柔寡斷；相反地，義多了，也會遮蔽住仁，而顯得專橫殘忍。可見朱子認為仁義之德不是單純地予以單一偏守即可，其最終還是要讓仁義合乎中道才算得上是正道。由此看來，「以中涵攝中正之義，並以中正作為仁義之主」之岡

31程明道，《河南程氏遺書》卷二上，收錄於《二程集》（北京：中華書局，1981年）。

32 朱熹，《朱子語類》卷第四〈性理一〉，收錄於《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002年）。



田氏觀點，在前二引文之爬梳中可以得到其義理上之佐證。而此種解法與朱子所言「中為禮，正為智」之二分解法，正形成兩種不同之解釋型態，此乃本文必須強調之處。

而經由本文論證結果顯示，將「中正」視為一組概念而與「仁」「義」鼎力為三之看法絕非空穴來風而無所憑據。而吾人藉由此「仁」、「義」、「中正」之詮釋模式之成立，其便可於形式上與「憂鬱」、「怒鬱」、「思鬱」形成三對三的對應而有論述之可能。因此，基於筆者於《通書》分析中所獲致「廓仁」「行義」「守中正」之概念，下文中筆者將分別以「廓仁以定止憂鬱」「行義以定止怒鬱」「中正以定止思鬱」等三項基本預設命題，進一步證成本文論述之要旨。

參、 「廓仁以定止憂鬱」、「行義以定止怒鬱」、「中正以定止思鬱」

經由上節考察分析結果得知，仁義中正與憂怒思之間至少已經在形式上具有對應之可能，不過這種形式上的對應若無義理邏輯上的合理結合，那麼這種形式上的關係就只能停留在一種美麗的巧遇而不具有任何哲學的意義。因此，如何進一步論證出此兩種型態之間義理上的實質貫通，從而藉此呈現出理學與醫學論述的親和性質，此將是本章節發展所必須處理的課題。

雖說如此，由於此兩組不同範疇的對應組合間至少有九種配置之形式可能，因此為求能夠順利地在此概念



之間找到合理的配置關係，筆者就傳統「仁者不憂」「思無邪（不正）」之既有背景知識及對義理上的直覺理解，先行預設排列出以下三組之配置形式以作為論證之展開基礎：

仁→憂(此處之憂乃指自我困鎖之憂愁、憂鬱之負面意義而非孔孟所言之道德自覺之憂患意識³³)

義→怒

中正→思(此處之思亦指思想不正或過當所產生的負面情緒狀態)

另外，由於周濂溪本人對於定靜工夫並沒有詳細之解說，因此本文依據劉蕺山下文中對程子《定性書》與周敦頤主靜說關係之肯認：

劉蕺山曰：此伯子發明主靜立極之說，最為詳盡而無遺也。稍分六段看，而意皆融貫，不事更端，亦不煩詮解。今姑為之次第：首言動靜合一之理，而歸之常定，乃所以為靜也。是內非外，非性也；離動言靜，非靜也。……。「聖人之喜」以下，又即聖人應物之情以明外物之不足惡。而「夫人之情」以下，又借怒之一端，于極難下手處得定性

33 《孟子·離婁》下：「是故君子有終身之憂，無一朝之患也，乃若所憂則有之。」



之法如此，又以見外物之不足惡也。合而觀之，主靜之學，性學也。……主靜之說，本千古祕密藏，即橫渠得之，不能無疑。向微程伯子發明至此，幾令千古長夜矣。³⁴

以及張亨先生所提出的如下線索：

劉蕺山直接以周濂溪的主靜說以詮釋〈定性書〉，實際上是前有所承的。至少王陽明已有過這類意見。蕺山之《陽明傳信錄》引陽明〈答倫彥式書〉後注云：「與〈定性書〉相為表裏。」該書即以〈定性書〉語句與主靜相發明。陽明弟子錢德洪、王龍溪等也有類似之語，只是他們都不是整篇的詮釋〈定性書〉。³⁵

鑑此，吾人將以工夫實踐的身體視域，更開放地援用明道、橫渠甚至伊川之相關論述，期能更逼近周敦頤定靜工夫之義理全貌及其多元詮釋之可能。

34 黃宗羲：《明道學案》上，卷十三，《宋元學案》，台北：正中書局，1963年。

35 張亨：《思文之際論集—儒道思想的現代詮釋》，台北：允晨文化實業股份有限公司，1997年。



一、「廓仁以定止憂鬱」是否可能

為了拉近學術界對於此種以醫釋儒的陌生感，筆者先舉出儒學界慣用之「以覺訓仁」之明道論點以為開端：

醫書言手足痿痺為不仁，此言最善名狀。仁者，以天地萬物為一體，莫非己也。認得為己，何所不至？若不有諸己，自不與己相干。如手足不仁，氣已不貫，皆不屬己。（《河南程氏遺書》卷第二上，二先生語上）。

明道認為醫書中引用手足痿痺症狀以說明「不仁」的方式，其對於解釋儒門傳統中仁概念之涵義而言實為貼切之譬喻。此明道觀點，也確實影響了謝上蔡及胡廣仲等後學對仁字之詮釋態度，而即便南宋朱熹日後對此詮釋之方式有了一些方法學上的焦點轉變，但是不可否認地，朱子本人亦曾對此觀點予以重視而加以注釋發揮。《朱子語類》卷九十五中有言：

以意推之，蓋謂仁者，天地生物之心，而人物所得以為心，則是天地人物莫不同有是心，而心德未嘗不貫通也。雖其為天地，為人物，各有不同，然其實則有一條脈絡相貫。故體認得此心，而有以存養之，則心理無所不到，而自然無不愛矣。才少有私欲蔽之，則便間斷，發出來愛，便有不到處。



朱子此段話著實將明道的義理說得更明白。朱子認為只要稍有私欲之蔽，那麼此種與萬物為一體之仁心便會內縮，從而視萬物在己之外而「不有諸己」。於是發出來的愛，便有不到之處而使氣有所不貫，常此以往日積月累而成痿痺之疾。因此若要避免痿痺之病，實踐仁德則成為一項重要之道德養生之工夫。而這個思維邏輯，在明道之其它文獻中亦有相應之解釋及說明。

仁者在己，何憂之有？凡不在己，逐物在外，皆憂也。「樂天知命故不憂」，此之謂也。若顏子簞瓢，在他人則憂，而顏子獨樂者，仁而已。³⁶

綜推以上諸文可以得知，仁者心不逐物於外，故能體得「萬物為己」而無所不至，因此，在此無所不至而無主客對立之情況下，可說是體現了「仁者無敵」之萬物一體心境，當然也就不至於還會有私欲而產生孤獨偏狹之憂慮情志。反言之，若將明道之言論，再加以進一步導入醫學的鬱說論述，而加以簡略式地邏輯推演，則可以得到以下之結論。

命題一：仁者在己，何憂之有→仁者不憂

仁者不憂⇌憂者不仁

命題二：不仁則痿痺

結 論：憂→痿痺

備注：此處所言之憂乃指個人負面情緒之憂，非

36 程明道《河南程氏遺書十一》明道先生語一，前揭書。



仁心主體之憂患意識。

而這種因憂而成痿痺之因果發展原理，可由朱丹溪《局方發揮》之內容以為進一步說明：

考諸痿論，肺熱葉焦，五臟因而受之，發為痿躄。心氣熱生脈痿，故肢縱不任地。肝氣熱生筋痿，故宗筋弛縱。脾氣熱生肉痿，故痺而不仁。骨氣熱生骨痿，故足不任身。又曰諸痿皆屬於上。謂之上者，指病之本在肺也。³⁷

朱丹溪認為各種痿症，其根本所在皆因肺受火熱而使得五臟發為各種形式的痿躄，而「脾氣」(元氣)如果受熱則會產生肉痿，而有「痺而不仁」之症狀。因此，明道所引用的「痿痺而不仁」的敘述，在朱丹溪的解讀下可知其為脾氣受肺火所致。若再根據前述朱丹溪對火之描述，可知其肺火之產生有「五志之火」及「相火」兩種形成原因，而此處明道所指涉者顯然與憂之情志過極所產生之五火之一有關。為使說明更為清晰，筆者茲將其發展原理標示如下：



37 朱丹溪：《局方發揮》，前揭書，頁34。



當然若將此思維邏輯反過來推演的話便可以得到以下重要的結論。

仁→氣貫全身→不有氣鬱→肺火不升→不會憂鬱

由此看來，朱丹溪於〈相火論〉中提出以周敦頤之中正仁義以防治五種情志之火（喜、怒、思、憂、恐）之說法，的確提供了中正仁義可以對治憂鬱、怒鬱、思鬱病症之思維可能。而就目前對程明道之文本所作出的初步推演來看，吾人至少已經可以看到一組「廓仁以定止憂鬱」之思維架構模式。而這個模式助使先前之假設獲得了初步之印證。不過這個成功是否可以幫我們繼續根據程明道之思維而推導出另一條「行義以定止怒鬱」之論述可能，這是下一階段必須面對的問題。

二、「行義以定止怒鬱」是否可能

「仁者不憂」在儒學義理的理解及詮釋上是比較有其傳統脈絡可尋的，但是「義者不怒」此句話卻不曾出現在儒學文獻之中，因此在文獻研究方法上而言，其論證難度相對提高。不過就義理上而言，根據筆者進一步考察結果發現，程明道對此類之相關命題還是相當關注而有專文之說明。如《定性書》中提到：

夫人之情易發而難制者，唯怒為甚。第能于怒時遽忘其怒，而觀理之是非，亦可見外誘之不足惡，



而于道亦思過半矣。³⁸

另外明道又於它處對於治怒有更明確之概念說明：

治怒為難，治懼亦難。克己可以治怒，明理可以治懼。³⁹

眾所周知，「克己復禮曰仁」是孔子回應顏淵問仁之內容，而此處明道提到了「克己可以治怒」的觀點，其用意著實深遠而論題令人耳目一新。首先關於「克己」之解釋，日本學者小島毅教授⁴⁰曾針對何晏《論語集解》、邢昺《論語正義》中所記載之內容作分析，並且由此回溯馬融與孔安國之解釋內容而與朱子《或問》、《論語集注》之解釋做了完整之鋪陳。當然台灣學者方面對此議題亦有所定論，故在此不再贅述。

唯若欲回歸本文研究方向，則筆者不禁要問，若真要從明道思想中找到一條由「克己治怒」以連結朱丹溪醫學「行義以定止怒鬱」之論述思維之可能，那麼首先必須明確指出明道所提出之「克己治怒」概念，除了上述「仁」（仁以治「憂」）之外，剩下的「中正」、「義」之工夫何者與「克己」之概念有關聯？關於這個提問，筆

38 程明道，《定性書》，收錄於《二程集》，北京：中華書局，1981年。

39 程明道，《河南程氏遺書》卷第一 二先生語一，收錄於《二程集》，北京：中華書局，1981年。

40 小島毅，《中国近世における礼の言説》（東京：東大出版社，1996年），頁19-37。



者先以明道對「克己」之相關論述為出發，之後再反向地以醫學角度以為對照。

克己則私心去，自能復禮；雖不學禮文，而禮意已得。（《河南程氏遺書》卷第二上，二先生語，二上）

此引文乃明道就「克己復禮」命題所提出的相關說明。其中明道於文中有「克己則私心去」之語，故後世學者基本上皆依此文意及朱子之解釋而以「克去己私」作為明道克己概念之說明，比如吳啟超先生於〈論唐君毅先生對「克己復禮為仁」的詮釋〉中理解程明道此段話時亦言道：

所謂「克己復禮」，不過是指克去一己之私而得「禮意」，非謂服從外在的行為格套，以之自制自律。

41

不過就明道之文意而言，雖然將「克己」解釋為「去私心」固然可行，⁴²不過若將此解釋放回前述「于怒時遽忘其怒，而觀理之是非」一文之中則似乎不盡達意。因為此處「遽忘其怒」之意是一種尋求將情緒怒火平息

41 吳啟超，〈論唐君毅先生對「克己復禮為仁」的詮釋〉，劉國英、張燦輝 合編：《修遠之路：香港中文大學哲學系六十週年系慶論文集·同寅卷》，香港：中文大學出版社，2009年，頁386。

42 此處有「以仁涵攝禮」之意，若繼而推論出「以義涵攝智」之意便可說明周敦頤以中正、仁、義以包涵五常之義。



之克制工夫（就一般心靈活動程序上而言應該是先由止而後忘），是故此時之心靈狀態應該至少具有「節制收斂」情緒之要求，因此單以「去私心」來解明道「克己」之概念恐怕無法盡表其意而周全。

鑑此，筆者茲再引用與明道論學甚密的張載說法，以尋求更多的解釋。橫渠先生於《理窟·學大原上》有段針對孟子「集義」養氣而提出的重要見解：

義者，克己也。⁴³

雖然張載與明道間的論學時有贊同時有批評，但就身體論述立場以解讀吸收前賢的朱丹溪而言，學者學說間的優缺矛盾是可以選擇性接受的（比如朱丹溪雖是朱子學派學者，但其論點卻有部份是偏於張載及周敦頤的思維），因此相較於「去私心」之解釋，朱丹溪的思維中選擇張載以「義」的角度來連結「克己」之內在實踐邏輯不無可能。如此一來，「義」字之探討是否就有可能成為連貫「克己」乃至「治怒」之關鍵方向，此有待進一步深入之分析。

至於「義」之概念使用，基本上除了《禮記·中庸》將之詮釋為：「宜也」⁴⁴之外，於《禮記·禮運》中亦有

43 參見張載，《理窟·學大原上》，收錄於《張載集》，台北：漢京文化事業有限公司，2004年，頁279。

44 戴聖編纂，王夢鷗註譯，《禮記·中庸》，台北：臺灣商務印書館，1981年。



「義者藝之分，仁之節也。」，而《荀子·彊國》⁴⁵中有「夫義者，所以限禁人之為惡與姦者也」之言，以及「義者，內節於人而外節於萬物者也。」之說。至於朱熹則兼述二義而有「義者，心之制，事之宜也。」，也就是說「義」之含意，其表現在內心有節制之意，表現在外顯上則為合乎事理之行為。尤其，面對人心之欲時，則更顯現出其中一來一往之張力。而這種理欲交戰的論述甚至可在兵家書籍中看到間接之映證。

太公曰。義勝欲則昌。欲勝義則亡。⁴⁶

由此看來，若由心靈活動角度來看「義」的話，其實踐內涵的確合乎明道「克己」中自我克制情緒以治怒之可能。

而就現實生活實踐上，其是否也能有相應之儒學義涵。對此茲先列舉《禮記》中所言之十種「人義」以為進一步分析。

何謂人情？喜怒哀懼愛惡欲，七者，弗學而能。
何謂人義？父慈，子孝，兄良，弟弟，夫義，婦聽，長惠，幼順，君仁，臣忠，十者，謂之人義。

47

45 荀子著，熊公哲註譯，《荀子今註今譯》，台北：臺灣商務印書館，2012年。

46 太公望《六韜·文韜·明傳》，鄔錫非注譯(台北，三民書局，2006年)，頁21。

47 戴聖編纂《禮記·禮運》第九，王夢鷗註譯：《禮記今註今譯·



其中若從夫婦關係狹義地來看的話，相對於「婦聽」之德，「夫義」則作為丈夫的合宜行為標準，也就是說，丈夫必須對自己之妻子有情之外還要有義。凡是在此緊密結構中，若婦人做到婦聽之德，而丈夫卻背叛妻子而有「不義」之行為，如此一來則可能造成關係撕裂而傷害對方。此種概念完全符合於朱丹溪醫學上關於「夫之無情無義」而導致「婦心憤怒」之治療紀錄內容。

若夫不得於夫，不得於舅姑，憂怒鬱悶，昕夕積累，脾氣消阻，肝氣橫逆，遂成隱核。（《格致餘論·乳硬論》）

無獨有偶，另文中亦有關於朱丹溪治療婦人因夫妻關係不和之記載：

丹溪治一婦病不知人，稍蘇即號，抖數四而復昏。朱診之肝脈弦數而且滑，曰此怒心所為，蓋得之怒，而強酒也。詰之，以不得於夫，每夜必引滿自酌解其懷。朱治以流痰降火以劑，而加香附以散肝分之鬱，立愈。⁴⁸

若根據以上種種論點，再加上中國思想史上共同認定以金（義、憂）克木（仁、怒）之思維概念（義者：藝

禮運》，台北：臺灣商務印書館，1981年。

48 江瓘，《名醫類案·丹溪醫案》，北京：中國中醫出版社，1996年。



之分，仁之節也)，那麼以「義」防「怒」之思維邏輯顯然有其合理性存在。因此，本研究剩下來必須解決的便是「中正」之工夫如何可能對治「思鬱」之跨領域問題。

三、「中正以定止思鬱」是否可能

根據朱丹溪《丹溪醫按》留下的紀錄可知，當患者已經形成「思鬱」症狀時，可以借助五行相生相克原理，以木之「怒氣」衝破土之「思鬱」而獲得初步之治療效果。

一女子二十余，許昏后，夫往廣海經商，二年不歸。女子不食，困臥如病，他無所苦，諸藥不效。其父求治，往視之，多向里床臥，形瘦。余思之，此思想氣結病也，藥不得獨治，得喜方可解。令父母取其喜不可得，然令其怒又不可得，予自往激其怒，于是大怒而哭，待其哭一二時許，令父母解之。進藥一貼。即乃求食矣。予再與其父曰，病雖愈，必得喜方已，若再思結，病必后至。其父偽詐伊夫有書來，約日成婚。至一月后，夫果歸，痰遂全愈。⁴⁹

49 朱丹溪，《丹溪醫按》脾胃二十二，收錄於《丹溪逸書》（劉時覺編，上海中醫藥大學出版社，2005年），頁44。另外《名醫類案·丹溪醫案》，中國中醫出版社，1996年。中亦有如下相關之記載「一女許嫁后，夫經商二年不歸，因不食，困臥如痴無他病，多向裏床睡。朱診之，肝脈弦出寸口，曰，此思想氣結也，藥難獨治，得喜可解，不然令其怒，脾主思，過思則脾氣結而不食，



當然這是就病症已成而採用「以氣治氣」之權宜辦法。不過《內經》有言：「上工治未病，中工治已病」。所以如何在大病未起之前便事先予以根絕，此乃醫學立教之精神，且為本跨領域研究所關懷之處。亦即一般人應該以怎樣之心靈姿態以防範「憂」「怒」「思」三種情志之過度生發，從而達到防治「憂鬱」「怒鬱」「思鬱」之病症產生，此為當代心靈不可不注意之事。因此，在此問題意識下，來看待下一組以「中正」之理防治「過思」之鬱之意義治療方法，相信會有進一步之同情瞭解。

經由上二節對「仁以治憂」「義以治怒」兩大課題之順利證成，接下來吾人就可更有信心地直接面對「中正以治思」此最後之課題。當然，即便前文中筆者已經確認了「中正」作為一完整詞句而與「仁」「義」形成一組實踐工夫系統，但本文最重要的還是必須面對「中正」如何能夠與「思鬱」主題掛鈎的問題。因為單就儒學重要文獻《洪範》所載：「思曰睿，睿作聖。」之言，不就是將「思」視為成就聖功之重要工夫嗎？而周敦頤本人於《通書》〈思〉第三十六中對「思」之內涵亦有專篇討論。其言道：

洪範曰：「思曰睿，睿作聖。」無思，本也；思通，用也。幾動於彼，誠動於此。無思而無不通，為聖人。不思，則不能通微；不睿，則不能無不通。

怒屬肝木，木能克土，怒則氣升發，而沖開脾氣矣。令激之大怒而哭，至三時許，令慰解之，與藥一服，即索粥而食矣。朱曰，思氣雖解，必得喜，則庶不在結。乃詐以夫有書，旦夕且歸。後三月，夫果歸而愈。」



是則無不通，生於通微，通微，生於思。故思者，聖功之本，而吉凶之幾也。易曰：「君子見幾而作，不俟終日。」

又曰：「知幾其神乎！」(思第九)

由此看來，「思」在儒家之聖學踐成上，佔有極重要之地位。因此，在此儒學既有之傳統下，「思曰睿之思」與醫學「思鬱之思」於概念使用上似乎有相當大之差異。例如前引文中張介賓對於「思鬱」問題有如下之臨床觀察。

思鬱者，則惟曠女釐婦，及燈窗困厄、積疑在怨者皆有之。思則氣結，結於心而傷於脾也。(〈明集·雜證謨·鬱證〉卷十九)

其中「燈窗困厄」者便是描述書生為求功名以至於寒窗苦讀之景況，而此種景況與「通微，生於思」之義相較，兩者雖然皆呈顯出人類思維主體之活動，只是在結果上，前者可能導致「思鬱」之產生，而後者卻是成為通微知機而成聖之重要因素。此間之差別或機轉究為何在？有待進一步釐清。

其實關於「思」之概念本身在儒家之文獻中也不盡然皆被賦予正面意義，如《論語·為政》中便有如下結語內容：

子曰：「詩三百，一言以蔽之，曰：『思無邪』。」



其中「思無邪」所蘊涵之辭意，便說明了人類之思維活動有可能呈顯正也可能趨於邪，所以並非保證必然為善，其會因主體之義理持守與否而有正邪之分。因此《禮記·樂記》出現了與「思無邪」相類似之詮釋思維。

論倫無患，樂之情也；欣喜歡愛，樂之官也。中正無邪，禮之質也，莊敬恭順。禮之制也。若夫禮樂之施於金石，越於聲音，用於宗廟社稷，事乎山川鬼神，則此所與民同也。

此種「中正無邪」之詞雖非直接針對《詩經》文本而有之解釋，但是由「思無邪」到「中正無邪」之概念使用，亦可進一步說明儒家對「思」與「中正」間的微妙關係。

朱子於《四書章句集註·論語·為政》注文中說道：

凡詩之言，善者可以感發人之善心，惡者可以懲創人之逸志，其用歸於使人得其情性之正而已。
...程子曰：「思無邪」者，誠也。⁵⁰

故在此儒學之觀點下，「思」之情性活動必須與「正」之內涵相應才能成就其正面之價值而得其誠，而此種對「正思」之內在要求，至少說明了「中正」之「正」對思維活動在邏輯義理上的貞定可能。

⁵⁰朱子，《四書章句集註·論語·為政》，台北：鵝湖出版社，1984年），頁53-54。



若再度回溯前引文中描述造成思鬱問題之內容，其中所謂「積疑在怨」者主要是就疑心偏執者而言。而就主體的思維活動來看，因其起了「疑心」而剝離原本主客合一的「誠信」關係，因此就主體氣血平衡而視，信者為「正之思」(對健康有益)而疑者為「邪之思」(對健康有害)，是故此種固持不化之「積疑之心」，一旦日積月久便更有怨恨而生鬱結。此是就主體內在之心氣養生狀況而說。

不過不論是客觀義理之「正理」或主體心氣活動之「正行」，若根據前述「中則正矣，正未必中也。」之伊川說法而知，即便吾人得其「正」也並不必然保證一定能得其「中」。假若不能得其中的話，那麼即使是持其「正」，也可能會因個人情感等因素而產生過極而偏倚之情況，而此種「失中」之情況，便是對於曠女鰥婦及燈窗困厄之書生之所以罹患思鬱之最好說明。也就是說，即便其等行為合於人情或禮法之正，但是由於其行為發用過於極端或超過限度，那麼會因為過於思念丈夫、情人或思慮過度以至於產生思想鬱結而臥病不起之症狀。

當然上舉事例乃是就個體養生防鬱之角度所進行的分析。就傳統中國思想文化而言，治國如治身，善治其身則善治其國，身國之間的關係是可以互相詮釋而對應。因此上述所謂中正以防治思想偏邪之道，亦應該可在聖人治國之道之中找到呼應之處，如《洪範》中言聖王之道時提到：

無偏無黨，王道蕩蕩；無黨無偏，王道平平；無



反無側，王道正直。⁵¹

其中所強調者，便是闡述聖王大公無私無偏無黨而使民無疑不怨之治國之道，而這也是周敦頤所強調之「聖人定之中正仁義」之「中正」義，同時這個觀點及氣象在張載《正蒙·中正篇》或《伊川易傳》「大中至正」思想之中獲得進一步的發揮。因此在此主體外推之中正工夫格局之下，因為其心靈投射對象安定在百姓福祉之上而以天下之心為心，因此此種「憂以天下，樂以天下」之聖賢格局，便直接將個人之私心利益推出於外，故可充實身心而自然地超越個體身體侷限而樂天知命。故伊川詮釋「中正」與「思」之義理關係時提到：

中正而誠，則聖矣。故《洪範》曰：「思曰睿，睿作聖。」誠之之道，在乎信道篤。信道篤則行之果，行之果則守之固，仁義忠信不離乎心，造次必于是，顛沛必于是，出處語默必于是。久而弗失，則居之安，動容周旋中禮，而邪僻之心無自生矣。⁵²

引文「中正而誠」、「邪僻之心無自生」之言便說明了聖人通微知機而成己成人之義在內。所以就個體養生上，其自然不會有積疑生怨，或因個人功名、情感不遂

51 參見吳瑛注譯，《新譯尚書讀本·洪範》，台北：三民書局，2001年），頁108。

52 程伊川《顏子所好何學論》，收入《二程集·二程文集》卷八，北京：中華書局，1981年，頁577—578。



之事紛然妄動其心而使自己罹患思鬱之疾，而在主體自我走出之道德實踐層面，亦可因其中正之德而使他者安心不疑而顯其泰和之風。朱丹溪曾言道：

凡言治國者，多借醫為諭，仁哉斯言也。真氣，民也；病邪，賊盜也。或有盜賊，勢須剪除而後已。良相良將，必先審度兵食之虛實，與時勢之可否，然後動。動涉輕妄，則，民困而國弱矣。行險僥倖，小人所為，萬象森羅，果報昭顯，其可不究心乎？（《格致餘論·病邪雖實胃氣傷者勿使攻擊論》）

就朱丹溪之思維而言，治國如同治病一樣，欲去除病邪或盜賊不能冒然發兵或下猛藥，此間還須考量虛實用度之時宜問題，也就是說其發用即便是「正行」，但其是否合乎「時中」而行為中節才是關鍵。比如引文「吾民先困於盜，次困於兵」所強調者即是妄動不中節所造成的民困國弱結果。同理推之，「思鬱」之情況亦是因為吾人面對外在環境之際，內在心靈長期間處於緊繃疑惑而急於求成，以至於造成神思過度、真氣內損的結果。因此此處「中正」不妄動之工夫，其不僅可表現在治國用兵之上，亦同時可運用為治身防鬱之道，而此種醫儒互釋之論證形式，正為「中正以定止思鬱」之命題提供了合理展開之充分理據。

當然以上論證除了文本之邏輯性分析之外，在實證醫學的層面上朱丹溪的治療紀錄中也提供了生活習慣(飲食、性生活)以及個性等因素對情志三鬱產生的實質影



響，關於這部份的內容將於醫學專文中再闢篇幅另文探討。

肆、 結語

經由筆者針對周敦頤《太極圖說》、《通書》之內容比對，以及日本學者荻原廣、岡田武彥等人之論點分析，吾人獲得了「中正仁義」之另一種詮釋之可能。也就是說，在朱子刻意以仁、義、禮、智四端概念對應於「仁義中正」，從而形成「仁、義、中、正」概念四分之解釋格局之外，我們也必須承認周敦頤本人為了將此定止工夫緊密地掛鉤在立身處事之聖人治道上，因此有可能忠實沿用《易》之原意而將「中正」視為一個意義相關而從屬包涵之整體概念。鑑此，吾人得以結論出周敦頤於展開論述之際，實際上是依著「仁、義、中正」之形式結構以推展其言說內涵。

另外，由於朱丹溪的〈相火論〉乃是緊緊掛勾著《太極圖說》定靜工夫而來，因此由〈相火論〉所發展出之朱丹溪三重鬱說思想結構，亦必然地在其思維底層與《太極圖說》定靜工夫有所呼應。在此認知下，本文得以藉由明道、伊川、朱丹溪等人論述內容，而將第二節所發現之「仁、義、中正」形式結構進一步與「憂鬱、怒鬱、思鬱」情志三鬱作義理之分析及對應，從而萃取出「廓仁以定止憂鬱」、「行義以定止怒鬱」、「中正以定止思鬱」之思維連結可能。而這就是明道：「聖人必不患心疾」的最佳醫學式說明。



當然所謂「廓仁」、「行義」、「中正」諸概念於儒學學術思想史中早有其重要之既有地位，本文基於篇幅未能對其寬廣概念及義涵作更深入之剖析實屬遺憾(比如「廓仁以防治憂鬱」之現實實踐是否也可以延伸到如佛家所言「慈悲對治瞋恚」之命題而有「仁以治怒」之互相詮釋支援之可能，基本上此在實踐歷程而言上是可以被進一步探討的。鑑此，筆者擬另闢專文以為討論)。不過經由本研究所獲致之成果，《太極圖說》「仁、義、中正」之定止工夫能夠在朱丹溪情志三鬱思維的觀照下，另外開出一條通往醫學養生乃至心靈實踐之詮釋系統，此對於當代預防醫學發展本土人文療癒時，著實提供了另一種儒學意義治療之理論基礎。而傳統儒學「廓仁」、「行義」、「中正」工夫之真實義涵，亦或可在此脈絡下，重新獲得社會大眾更親切之理解眼光。

參考書目

- 小島毅，《宋学の形成と展開》，東京：創文社，1990年。
- 小島毅，《中国近世における礼の言説》，東京：東大出版社，1996年。
- 王 冰，《黃帝內經·素問》，台北：中華書局，1986年。
- 王永輔，《惠濟方》，收錄於文淵閣《四庫全書》影印版，台北：臺灣商務印書館，1986年。
- 北中淳子，〈鬱の病〉，收錄於栗山茂久編《近代日本の身体感覚》，東京：青弓社，2004年，頁364-380。
- 朱 熹，《四書章句集註·論語·為政》，台北：鵝湖出版



- 社，1984年。
- _____，《朱子語類》，收錄於《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2002年。
- _____，《通書注》，收錄於《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2002年。
- _____，《太極圖說解》，收錄於《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 朱丹溪，《丹溪心法》，田思勝等主編：《朱丹溪醫學全書》，北京：中國中醫藥出版社，2006年。
- _____，《局方發揮》，田思勝等主編：《朱丹溪醫學全書》，北京：中國中醫藥出版社，2006年。
- _____，《金匱鉤玄》，田思勝等主編：《朱丹溪醫學全書》，北京：中國中醫藥出版社，2006年。
- _____，《格致餘論》，田思勝等主編：《朱丹溪醫學全書》，北京：中國中醫藥出版社，2006年。
- _____，《丹溪醫按》，收錄於劉時覺編《丹溪逸書》，上海：上海中醫藥大學出版社，2005年。
- 江 權，《名醫類案·丹溪醫案》，北京：中國中醫出版社，1996年。
- 吳啟超，〈論唐君毅先生對「克己復禮為仁」的詮釋〉，劉國英、張燦輝 合編：《修遠之路：香港中文大學哲學系六十週年系慶論文集·同寅卷》，香港：中文大學出版社，2009年，頁386-394。
- 吳璵注譯，《新譯尚書讀本·洪範》，台北：三民書局，2001年。
- 宋 濂，〈石表辭〉，收錄於《宋濂全集》，杭州：浙江古籍出版社，1999年。



- _____，〈潛溪集·蜀墅塘記〉，收錄於《宋濂全集》，杭州：浙江古籍出版社，1999年。
- 周敦頤：《太極圖說》，台北：臺灣商務印書館，1978年。
- _____，〈通書〉，台北：臺灣商務印書館，1978年。
- 岡田武彥，〈宋明哲學序說〉，東京：文言社，1965年。
- 林安梧，〈中國宗教與意義治療〉，台北：明文書局，2001年再版。
- 荀子著，熊公哲註譯，〈荀子今註今譯〉，台北：臺灣商務印書館，2012年。
- 真柳誠著，郭秀梅譯，〈中日韓越古醫籍資料的比較研究〉，北京：《中國科技史雜誌》第31卷第3期，2010年，頁243-256。
- 張 亨，〈思文之際論集—儒道思想的現代詮釋〉，台北：允晨文化實業股份有限公司，1997年。
- 張介賓，〈明集·雜證謨·鬱證〉卷十九，收錄於文淵閣《四庫全書·景岳全書》影印版，台北：臺灣商務印書館，1986年。
- 張 載，〈理窟·學大原上〉，收錄於《張載集》，台北：漢京文化事業有限公司，2004年。
- 荻原擴，〈周濂溪の哲学〉，東京：藤井書店，1935年。
- 程明道，〈河南程氏遺書〉卷二上，收錄於《二程集》，北京：中華書局，1981年。
- _____，〈定性書〉，收錄於《二程集》，北京：中華書局，1981年。
- 程伊川，〈伊川易傳〉，收錄於《二程集》，北京：中華書局，1981年。
- _____，〈顏子所好何學論〉，收入《二程集·二程文集》



- 卷八，北京：中華書局，1981年。
- 黃宗羲，《明道學案》上，卷十三，《宋元學案》，台北：正中書局，1963年。
- 黃崇修，〈朱丹溪六鬱說の出処問題について〉，收錄於《中國哲學研究》25期，東京：東京大学人文社会系研究科，2011年，頁19-45。
- _____，〈朱丹溪天人思想下的《太極圖》新風貌〉，北京：中日韓傳統醫學文獻交流國際研討會論文集，2011年。
- _____，〈《中国鬱病史の研究》〉，東京：東京大學中国思想文化研究室碩士論文，2007年。
- _____，〈《欲と鬱の間—儒医朱丹溪鬱說の展開における宋代道学の受容》〉，東京：東京大學人文社会系研究科博士論文，2011年。
- _____，〈由「欲」至「鬱」之内在結構—儒醫朱丹溪《格致餘論》之言說為核心〉，台北：台灣哲學學會度「道、覺知與規範」學術研討會論文，2012年。
- 鄔錫非注譯，《六韜·文韜·明傳》，台北：三民書局，2006年。
- 劉時覺，《丹溪學研究》，北京：中醫古籍出版社，2004年。
- 戴聖編纂，王夢鷗註譯，《禮記今註今譯·禮運》，台北：臺灣商務印書館，1981年。



The New Interpretations of ding and jing Skills for Zhou Dun-yi's Taichi Tushuo: In Viewpoint of Zhu Dan-xi's Three Kinds of Depression Theory (Part I : the Skill of ding)

*Huang Chung-hsiu**

Abstract

This article focuses on discovering a psychosomatic discourse of “composing oneself to cure depressions” by researching into the logistic resemblances between Zhu Dan-xi's “three kinds of depression caused by emotion” theory (depressions caused by anxiety, depressions caused by anger, and depressions caused by ponder) and Zhou Dun-yi's “compose oneself by zhong-zheng-ren-yi(中正仁義)” theory. By demonstrating the perspectives from Tong Shu(通書) and Yichuan Yizhuan(伊川易傳), and insights for two Japanese scholars, Ogihara Hiro and Okata Takehiko, this paper justifies that zhong-zheng(中正) is one word instead of Zhu Xi's view of two words, i.e. zhong(中)and zheng(正).

The author therefore presupposes the formulation of

* Assistant Professor, Soochow University, Department of Philosophy



“jian-ren(踐仁) to compose depressions caused by anxiety”, “ji-yi(集義) to compose depressions caused by anger”, and “zhong-zheng(中正) to compose depressions caused by ponder” according to his comprehensions of “the virtuous are free from depressions” and of the Confucianism doctrines. In summary, this study concludes that “three kinds of depressions caused by emotions” correlates with the Neo-Confucianism of the Song Dynasties through discussions of this triad formulation. A further horizon of the ding(定) and jing(靜) skills from Zhou Dun-yi’s Taichi Tushuo(太極圖說) consequently emerges.

Key words: zhong-zheng-ren-yi, depressions caused by anxiety, depressions caused by anger, depressions caused by ponder

