

《國立政治大學哲學學報》第三十五期 (2016 年 1 月) 頁 37-80

©國立政治大學哲學系

周敦頤《太極圖說》定靜工夫 新詮釋——以朱丹溪神鬱 思維結構為視點

黃崇修

東吳大學哲學系

地址：11102 台北市士林區臨溪路 70 號

E-mail: hcs9044@scu.edu.tw

摘要

由於朱丹溪試圖藉由儒學的工夫理論，以期世人能夠在此實踐中達到保養元氣而預防鬱病之效果，因此其在〈相火論〉中曾大膽地結合朱子「人心聽命於道心」以及周敦頤「主之以靜」的呼籲，從而提出「人心聽命於道心而又主之以靜」的論點以為對策。

然而就宋明儒者對周敦頤定靜工夫的詮釋歷史來看，主靜說自從經過二程（程頤、程顥）及朱子的詮釋之後，多少具有以「敬」涵攝「靜」的傾向，也就是說在現實生活的實踐中，只要做好「持敬」所達到之定止之功，自然可以涵蓋「靜」所指涉之心境狀態而無須另有

投稿日期：2014. 11. 14；接受刊登日期：2015. 04. 12

責任校對：劉鐘銘、劉又仁

一項靜的工夫主導。因此，在此意義之下朱丹溪為何還要在朱子「人心聽命于道心」之持敬工夫範疇之下又附加上周敦頤「主之以靜」的無欲思維，此間是否代表了兼具醫家身份的朱丹溪，在其五火及相火現象俱存之身體觀點下，有一種更為貼切更為實際的認知，這是本文之問題意識所在。

鑑此，筆者為了透視朱丹溪思維中對理學命題與醫學治療間的連結線索，筆者首先鋪展朱丹溪醫學中「神鬱思維結構」的基本樣貌，藉此呈現以提供理學研究者一種醫學式的參考向度，之後在此基礎下就理學界所詮釋的定靜工夫內容作一爬梳，以彰顯朱丹溪的神鬱思維結構在定靜工夫詮釋系統下所提供的現實語境，最後則在此論點下建構出周敦頤定靜工夫的醫學詮釋系統及其現代意義。

關鍵詞：神鬱、朱丹溪、主靜、無欲、太極圖說

周敦頤《太極圖說》定靜工夫新詮釋—以朱丹溪神鬱思維結構為視點

(第二部分：靜之工夫)*

壹、前言

就目前學術界的研究成果來看，《太極圖說》定靜工夫的詮釋問題可由三個面向來掌握：一種是由二程以來強調心性工夫實踐的詮釋角度；其次則是從君王治道的政治觀點解讀；¹ 最後則是從中國固有

* 本文為執行國科會「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)計畫第二年研究成果之一部分，文中問題意識乃延續〈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)〉(《揭諦》，第二十七期，2014年)之主題而進行之進階性探討。

¹ 比如日本學者荻原擴就主張詮釋定靜工夫應叩緊周敦頤聖人(指堯舜等治理國家之聖王)之道所指涉的治道義涵。『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。』參見荻原擴，《周濂溪の哲学》(東京：藤井書店，昭和十年)，頁559。而余英時先生在《朱熹的歷史世界》一文中亦以朱子詮釋《太極圖說》中「太極」、「無極」與「皇極」概念間的微妙關係作一君王治道之解讀(北京，三聯書店，頁175-183)。

身體觀之身心關係所進行的剖析。本研究便是針對後者的醫學哲學角度作一探討。

筆者之所以選擇這樣的嘗試，實有鑑於近年台灣頻繁發生駭人聽聞的社會事件，² 而這些社會事件發生的根本原因，往往與當事者的心靈迷航有關。北宋理學家程明道曾如下言道：

人心作主不定，正如一個翻車，流轉動搖，無須臾停。所感萬端，若不做一個主，怎生奈何！（中略）有人胸中常若有兩人焉。欲為善，如有惡以為之。欲為不善，又若有羞惡之心者。本無二人，此正交戰之驗也。持其志使氣不能亂，此大可驗。要之，聖賢必不害心疾。（《二程遺書卷第二下》）

人心常因感於外物而流轉不已。程明道認為吾人若不能令此心貞定而作主，那麼就容易受外物干擾而心勞傷身甚至為惡。唯有聖賢能體現仁義而以道心作主，所以不會罹患心疾而樂天知命。同樣地，朱子在一封給程洵的書信內容中提到：

大抵百疾皆從心生，此心若安，外患之入者亦易驅除矣。吾弟所患是如何？試以愚言思之，一旦忽放得下，自然血氣流通，百病去體也。³

朱子此種養心防病的說法直至清代理學家陸世儀（1611-1672）的文章中亦有類似之說法出現：

² 諸如北捷的連續殺人事件或因憂怒情結而出現的親子相殘的人倫慘劇，這些問題在在顯示了社會轉型中人心對情緒處理的一種臨界壓力，從而在無適當的支援系統下出現了眾多令人遺憾的負面結局。

³ 程資《朱程問答》卷一，頁 19。

凡人遇有微疾，卻將閒書小說觀看消遣，以之卻病者雖賢智往往有此舉動，此實非也。閒書小說最動心火，不能養心，乃以之養身可乎？愚謂人有微疾，最當觀看理學書，能平心火，心火平則疾自退矣。（思辨錄輯要·修養類卷九）⁴

由此可知，在理學家的心目中，養身的重點在於治心，所以觀看理學書不僅可以希聖希賢以成聖業，在身體之養生方面，閱讀理學書亦能平靜心火而使疾病自然痊癒。反之若因外物之牽動而有情志之憂患（七情過當），那麼這種潛在的心理疾病（情志三鬱等病）久而久之就會造成身體機能的損傷，嚴重者可能更會在情志憂患與身體氣血虛弱（氣鬱等病）交叉影響下，無預警地失去理智而出現諸如精神錯亂的失序行爲。元代儒醫朱丹溪觀察到了這樣的現象，在其《格致餘論·虛病痰病有似邪祟論》中有專文討論，並且針對這種神思失常之「神鬱」現象提出了「內觀養神」之防治法以爲對策。

至於朱丹溪所提出之內觀法之具體操作內容爲何，就目前的留存文獻而言尚不清楚，不過根據《格致餘論·相火論》中所載內容邏輯推論可知，內觀法之根本精神確與周敦頤「定之以中正仁義而主靜」

⁴ 此處所言之心火乃就心之外放虛妄而有之以理定心工夫。不過若學者體道不明而用心過度而失中，則亦會出現如陽明格竹或羅近溪久病心火之情況。「少時讀薛文清語，謂：『萬起萬滅之私，亂吾心久矣，今當一切決去，以全吾澄然湛然之體。』決志行之。閒關臨田寺，置水鏡幾上，對之默坐，使心與水鏡無二。久之而病心火。偶過僧寺，見有榜急救心火者，以爲名醫，訪之，則聚而講學者也。先生從眾中聽良久，喜曰：『此真能救我心火。』問之，爲顏山農。山農者，名鈞，吉安人也。得泰州心齋之傳。先生自述其不動心於生死得失之故，山農曰：『是制欲，非體仁也。』先生曰：『克去己私，複還天理，非制欲，安能體仁？』山農曰：『子不觀孟子之論四端乎？知皆擴而充之，若火之始然，泉之始達，如此體仁，何等直截！故子患當下日用而不知，勿妄疑天性生生之或息也。』先生時如大夢得醒。明日五鼓，即往納拜稱弟子，盡受其學」（《明儒學案》卷三十四 泰州學案三）

之主靜說有密切關係。而這就是促成本研究之所以選擇以朱丹溪醫學理論作為探討周敦頤定靜工夫的醫學應用之學術理由所在。

不過就目前儒學研究觀點來看，周敦頤的主靜說往往在敬該動靜的主敬詮釋架構下被涵蓋而失去其作為一個獨立的工夫（至少程朱學派是如此明確主張）⁵的主體性，因此朱丹溪「人心聽命於道心而又主之以靜」之雙重工夫（主敬與主靜）解讀是不是對理學的一種誤解或是另有用意，這是本文所必須解明之處。

為了透視朱丹溪思維中對理學命題與醫學治療間的連結線索，筆者首先鋪展朱丹溪醫學中「神鬱思維結構」的基本樣貌，藉此呈現以提供理學研究者一種醫學式的參考向度，之後在此基礎下就理學界所詮釋的定靜工夫內容作一爬梳，以彰顯朱丹溪的神鬱思維結構在定靜工夫詮釋系統下所提供的現實語境，最後則在此論點下建構出周敦頤定靜工夫的醫學詮釋系統及其現代意義。

貳、朱丹溪之神鬱思維結構

神鬱的說法在中國思想傳統中較少被提起，不過隨著現代文明日益進步，人際衝突摩擦與不適，令現代人漸漸感受到這種精神挫折或

⁵ 主靜無欲工夫雖然被程朱學者擺在事上用功之角度而理解，但誠如陳來先生所言「主靜工夫是周敦頤修養論的一個主要特色。但《太極圖說》和《通書》都未詳細說明主靜的問題，更沒有討論靜坐、靜修的問題」（陳來《宋明理學》台北，允晨文化實業股份有限公司，2010年）。因此，討論周敦頤主靜工夫時，除了原本既有的敬與靜工夫概念之探論之外，關於靜坐與聖學工夫實踐上之定位問題討論也是不可以忽視的。尤其朱丹溪於討論防治鬱症時對於內觀、吐納之法並不忌諱而對此有所著墨，因此在此背景下，本研究將進一步對此宋儒間流行之涵養方法與防鬱養生之關係作一討論，以疏導程朱理學詮釋系統所產生的身心緊張關係。

失序的情況有增加之趨勢。對於這種神鬱現象的觀察，明代陽明學者王龍溪曾經如下言道：

醫家以喜怒過縱為內傷，憂思過鬱為內傷。縱則神馳，鬱則神滯，皆足以致疾，眼看色不知節，神便着在色上；耳聽聲不知節，神便着在聲上，久久皆足以損神致疾，但人不自覺耳。惟戒慎不睹、恐懼不聞，聰明內守，不着於外，始有未發之中；有未發之中，始有發而中節之和。神凝氣裕，沖衍訢合，天地萬物且不能違，宿疾普消，特其餘事耳。此保命安身第一義。⁶

喜怒過縱則神馳，憂思過鬱則神滯，不論神馳或神滯都說明了神的不安或失衡，而這種不安失衡終會導致疾病。⁷ 王龍溪認為唯有戒慎恐懼、聰明內守才能安定心神而有未發之中，繼而才有發之中節之可能。由此敘述看來，龍溪雖在教法上與明道的儒學教法不同，但就兩者皆試圖援用醫家的理論以說明各自所欲闡發的儒學義理的手法來看，以醫釋儒的模式正也提供我們得以從一個更全面的角度看待理學的原貌。至於此處龍溪所言之醫家究為何人？我們無法根據上引文獻斷然判定，不過就內容所描述的醫理來看，當時醫家視情志抑鬱以傷神致病的說法，其本源自可回溯到主導明代醫學二百多年的朱丹溪⁸ 鬱

⁶ 參見王龍溪〈王龍溪先生全集·留都會紀〉，冊1，卷4。另可參考楊儒賓·祝平次《儒學氣論與工夫論》所編彭國翔《儒家傳統的身心修煉及其治療意義——以古希臘羅馬哲學傳統為參照》，頁41-43。

⁷ 鬱在中國文字中本來就具有抑鬱及茂盛生長之雙重涵義。所以在氣血兩虧之情況下，不論其伴隨著憂思所造成的神滯或喜怒所造成的神馳，兩者都會造成神妙作用狂亂或不安的現象，所以筆者以神鬱的概念來涵括朱丹溪的臨床觀察結果。至於這樣的界定是否妥當有待進一步的探討，如同日本憂鬱病發展史中，曾經一度將憂鬱與躁鬱區分開來，之後又以憂鬱作為統合。

⁸ 朱震亨，字彥修。思想史學家視其為繼承周敦頤以來道學思想而援儒入醫的名醫，

說理論。

關於情志鬱憤對心神產生的影響在朱丹溪的著作中時有所見，比如在《格致餘論·乳硬論》⁹一書中朱丹溪提到：

憂怒鬱悶，昕夕積累，脾氣消阻，肝氣橫逆，遂成隱核，如大棋子，不痛不癢，數十年後方為瘡陷，名曰奶岩，以其瘡形嵌凹似岩穴也，不可治矣。若於始生之際，便能消釋病根，使心清神安，然後施之以治法，亦有可安之理。

引文中認為憂怒之情志若鬱悶日久未除，久而久之便會形成硬塊甚至潰爛為瘡以致死亡（類似當今之乳癌）。朱丹溪認為若能早期發現此憂怒情志之病根，並施予適當之處置，那麼就可以使心清神寧而得到康復。因此在此我們可以看到憂怒情志對於心神的穩定具有舉足輕重的影響力。尤其這種情志問題除了導致心神不安之外，嚴重者將令患者產生神智錯亂行為失序的情況。朱丹溪在〈虛病、痰病有似邪祟論〉一文中如下言道：

金氏婦壯年，暑月赴筵歸，乃姑詢其坐次失序，遂赧然自愧，因成此病，言語失倫，其中文多間一句曰：奴奴不是。脈皆數而弦。余曰：此非邪乃病也。但與補脾清熱導痰，數日當自安。其家不信，邀數巫者噴水而呪之，旬餘而死。

因住於義烏赤岸，死後，被尊稱丹溪先生。其與劉完素、張從正、李東垣，合稱金元四大醫家，並為金元醫學之集大成者。著有《格致餘論》、《局方發揮》、《傷寒論辯》、《外科精要發揮》、《丹溪心法》、《金匱鉤玄》、《本草衍義補遺》等書。另外，《宋元學案》卷八十二北山四先生學案之中亦載有朱丹溪之相關事蹟。

⁹ 朱丹溪《格致餘論·乳硬論》，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），頁17。以下凡引用朱丹溪《格致餘論》者，皆以此版本為依據而不再贅述。

或問曰：病非邪而邪治之，何遽至於死？余曰：暑月赴宴，外境蒸熱，辛辣適口，內境鬱熱，而況舊有積痰，加之愧悶，其痰與熱何可勝言。今乃驚以法尺，是驚其神而血不寧也；噴以法水，是冰其體，密其膚，使汗不得泄也。汗不泄則蒸熱內燔，血不得寧則陰消而陽不能獨立也，不死何俟！

透過這份醫案紀錄，我們清楚地看到金氏婦人言語失序、行為怪異的原因在於內外境蒸熱（炎夏、吃辣味）煩悶，又加上積痰及羞愧，以至於最後產生了神智不清而語無倫次之病狀。隨後又因為受巫醫之「法尺」驚嚇而神不安，以至於最終因誤診而宣告不治。因此當患者在情志有所驚恐、憂思、悲怒的情況下，若再加上氣血鬱熱的話，病情將加深而為類似邪鬼附身的失常行為。

對於這些類似邪鬼作祟之神鬱現象，朱丹溪認為世人應該以更理性的方式予以處置，而不是一味地迷信巫醫而耽誤治療之黃金時間。對此朱丹溪以理學家的姿態針對自古以來流行的祝由治療傳統提出批判：

或曰，『外臺祕要』有禁呪一科，庸可廢乎？予曰，移精變氣乃小術耳，可治小病。若內有虛邪，外有實邪，當用正大之法，自有成式，昭然可考。〈虛病、痰病有似邪祟論〉

由「外有實邪」之說法以及針對禁呪的討論議題來看，此處所言之「邪」就是指涉趁人虛弱而附身作弄的邪鬼之意。因此就身為醫家及儒者而言，朱丹溪似乎並不忌諱承認有外邪之存在。不過在診病之際，如何明確地判斷求診者所罹患的是「邪」還是「病」，這是朱丹溪所關心的。如〈虛病、痰病有似邪祟論〉：

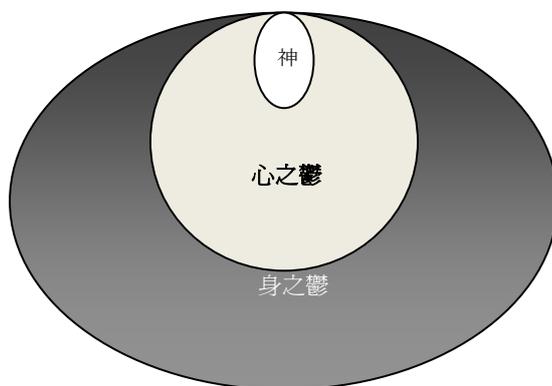
憲幕之子傅兄，年十七八，時暑月，因大勞而渴，恣飲梅

漿，又連得大驚三四次，妄言妄見，病似邪鬼。

對此類似邪鬼附身之現象，在朱丹溪在同文之另則紀錄中也提出他的看法。

外弟歲，一日醉飽後，亂言，妄語妄見，詢之，係伊亡兄附體，言生前事甚的，乃叔在邊叱之，曰，非邪，食腥與酒太過，痰所爲耳。

由以上幾項紀錄內容¹⁰ 可以得知，朱丹溪認爲神智失序的問題與身體（鬱熱、痰）及情志過當（羞愧、驚嚇）因素有關，也就是說它是一種在朱丹溪三重思維結構中¹¹ 經由身之鬱（六鬱）與心之鬱（情志三鬱）同時作用所產生的神鬱現象。



¹⁰ 諸如此類與鬼神作祟相關的紀錄另參見〈治病先觀形色然後察脈問證論〉：「浦江義門鄭兄，年二十餘，秋間大發熱，口渴，妄言妄見，病似邪鬼。」

¹¹ 關於朱丹溪三重思維結構請參考拙作《欲と鬱の間—儒医朱丹溪鬱説の展開における宋代道学の受容》（東京大学東アジア思想文化研究室，2011年）。

而這種神鬱現象若不即時改善，情況嚴重者或有可能遭受外邪侵害而有更怪異或狂亂之行爲發生。

口妄言無次，又怒罵人，眼上視，不瞬而欲起擊，又欲起走，其狀若有所憑然。予令捉定兩手，為灸兩大指背半甲及半肉各三壯，怒狀稍殺求免，索粥，耳目仍未有聞見。昏寐至夜半，狂怒大作，且言鬼怪之事而即巫。巫至，大罵巫者。予靜思之，氣因血虛亦從而虛，邪因虛入，理或有之。且與補藥，血氣若充，邪當自退。¹²

面對這種問題朱丹溪曾經使用秦承祖灸鬼法而收短暫之療效，但資料顯示治癒當晚患者又狂病大作而巫醫束手無策。在一番深思之後朱丹溪認為發病原因在於氣血虛弱才會導致外邪入侵，所以唯有補充血氣才是退治邪鬼之根本方法。或許是基於長年臨床經驗的觀察，朱丹溪在〈虛病痰病有似邪祟論〉中開宗明義地總結道：

血氣者，身之神也。神既衰乏，邪因而入，理或有之。若夫血氣兩虧，痰客中焦，妨礙升降，不得運用，以致十二官各失其職，視聽言動皆有虛妄，以邪治之，其人必死。

朱丹溪認為血氣作為護衛身體的神妙作用，若這個神妙作用衰弱，那麼邪鬼或許就有入侵之道理。不過若只是血氣兩虧，痰客中焦的話，那麼其所造成的言行失序就不是邪鬼所致而是一種病。因此我們可以這樣說，虛病或痰病與邪病所產生的病狀雖然相似，但是此間卻有「邪鬼入侵」與「神妙失能」之致病因素差異，這是朱丹溪醫學追求理性客觀的重要特徵之一。

¹² 朱丹溪《丹溪醫按》腹痛十七，收錄於（劉時覺編《丹溪逸書》，上海中醫藥大學出版社，2005年），頁37。

參、心神關係與內觀養神

神的存在與主司人體的思考行為有關。若神的狀態不穩定，患者的身體及社會機能就會產生很大之障礙。因此如何幫助患者回復心清神安的狀態就成為朱丹溪的思考課題之一。為了掌握朱丹溪對此相關問題的思維，我們必須先釐清朱丹溪對神的概念究竟抱持著怎樣的觀點，以作為進階討論的重要基礎資料。

首先關於朱丹溪在〈虛病痰病有似邪祟論〉中提出「血氣者，身之神也。」的說法，筆者認為此處所言之神可以被解讀為針對血氣的營衛作用所進行的一種形容性描述，所以暫不列為討論，倒是在〈張子和攻擊注論〉中朱丹溪提到：

思《內經》有言，陰平陽秘，精神乃治；陰陽離決，精氣乃絕。

由引文的內容可以得知，朱丹溪認為精神的穩定確實與血氣(陰陽)的協調狀態有密切關係，不過後半段內文中提到「陰陽離決」之際後面緊接著的是「精氣乃絕」而非「精神乃絕」，如此描述內容所表達的除了說明血氣對精氣的重要性之外，似乎又具有間接說明精氣會因血、氣衰亡而滅絕，但精神卻是獨立於血氣而不會有直接之影響的涵義。這個疑點在〈夏月伏陰在內論〉獲得支持：

天地以一元之氣化生萬物，根於中者曰神機，根於外者曰氣血，萬物同此一氣。人靈於物，形與天地參而為三者，以其得氣之正而通也。故氣升亦升，氣浮亦浮，氣降亦降，

氣沉亦沉。人與天地同一橐籥。¹³

根據戴良記載，朱丹溪醫學受周敦頤、張載之元氣論影響，¹⁴ 所以上引文所呈現的概念，神就不再是帶有附屬於血、氣的功能性意義，其更是人身內部具有深度思維可能的根源性機制。也就是說，此處是就宇宙生成的角度，說明神雖然屬於氣，但神之概念卻與血氣處在不同層次且與心之思惟機制有密切關係。所以朱丹溪在〈相火論〉中引用《太極圖說》概念時有以下之轉化式說法。

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。

如果對照周敦頤《太極圖說》：「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。」之說法，朱丹溪「有知之後，五者之性為物所感，不能不動」的時間歷程描述似乎更凸顯出人在原生狀態下，五性感物之動必須先有神之發知作為基礎，也就是說「神」相較於「五性」之存在，在朱丹溪而言是有其優位性之存在。¹⁵ 另

¹³ 根據朱丹溪「天地以一元之氣化生萬物」之元氣論說法，可推論其存有論思想在儒學上近於張載。根據楊儒賓對理學家先天氣思想的分析，筆者認為朱丹溪所具之「神」亦可視為一種先天氣的概念。楊儒賓《儒學的氣論與工夫論》（台北，台大出版中心，2005年）。另請參考《黃帝內經·素問》五常政大論：「根於中者，命曰神機，神去則機息。根於外者，名曰氣立，氣止則化絕。」。

¹⁴ 參見戴良《九靈山房集·丹溪翁傳》：「以三家之論，去其短而用其長，又復參之以太極之理，《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。」

¹⁵ 朱丹溪引用周敦頤五性感物而動之說，從而推斷此處朱丹溪所言之「性」應屬張載氣質之性層面，而在此情況下其所指涉之理則是五氣變化之「理」，由於此層次不同於太極之理而屬後天，故朱丹溪以元氣論來論述「神」，故神之概念相較于「五性」或「五氣之理」較為先天且具可動性而趨近於張載。

外，關於神與五性在人身上的實際位置（神是存於五性之中抑或是存於他處），雖然我們無法直接從朱丹溪文獻中獲得明確之說明，但就筆者目前的研究得知，朱丹溪的神機概念是有別於血氣之不同層次之存在，而且其具體的位置大致上可確定落在人之頭部。¹⁶

故就人之思維活動來看，他比起外部之血氣更為精華而不可缺，而這也就是朱丹溪常將神與心靈活動相題並論之原因所在：

醫者立教，恬澹虛無，精神內守，亦所以遏此火之動於妄也。蓋相火藏於肝腎陰分，君火不妄動，相火惟有稟命守位而已，焉有燔灼之虐燄，飛走之狂勢也哉！〈房中補益論〉

恬澹虛無是針對「心」而論，精神內守是針對「神」而言。朱丹溪認為心要保持在恬澹虛無的狀態，精神才不至於外馳而使相火妄動而飛狂危害。所以就朱丹溪而言，心思活動對於人之精神安定是有直接的影響關係。在此認知之下，我們進一步考察以下兩則朱丹溪的醫療紀錄：

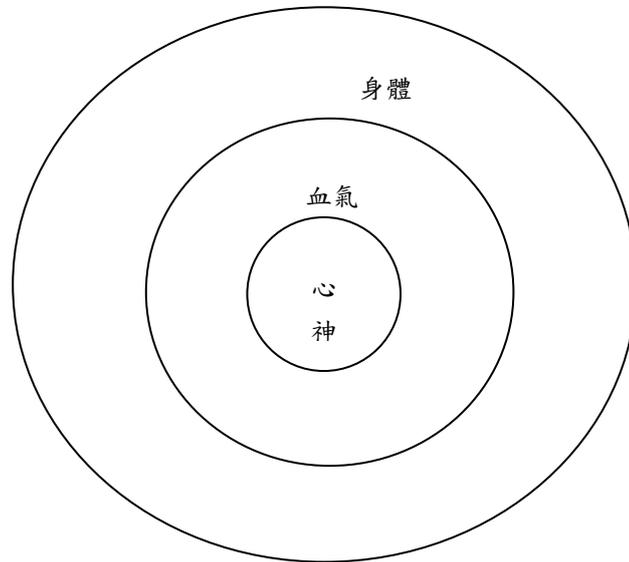
思想成病，其病在心，安神丸帶補藥。熱則流通，知母、黃柏、蛤粉、青黛。¹⁷

若於始生之際，便能消釋病根，使心清神安，然後施之以治法，亦有可安之理。〈乳硬論〉

¹⁶ 參見拙著《欲と鬱の間—儒医朱丹溪鬱説の展開における宋代道学の受容》（東京，東京大學人文社會研究科東亞思想文化系博士論文，2011年），頁118。另外《黃帝內經·素問》脈要精微論：「頭者精明之府，頭傾視深，精神將奪矣。」之說亦可以佐證這種視神存於頭部之朱丹溪觀點。

¹⁷ 參見朱丹溪《丹溪心法》夢遺四十五，附精滑，頁149。

我們可以發現朱丹溪所謂治心安神或心清神安的思維就是在此心神相依的立場下所建構的。因此綜上所述而論，朱丹溪論及安神的概念之際常常會以心—神對揚的模式論述；而這種思維模式若與上述神—血氣的模式相對看的話，就可看出其間心／神—血氣一身的對應關係。



而這樣的醫學論點實際上與朱子對心、神、氣關係的解釋有異曲同工之妙。

賀孫問：神既是管攝此身，則心又安在？曰：神即是心之至妙處，滾在氣裡說，又只是氣。然神又是氣之精妙處。到得氣，又是粗了。¹⁸

¹⁸ 參見《朱子語類》第 6 冊，卷 95。

心或神皆屬於氣，但此氣卻又比血氣更加的精緻。所以就朱子理氣論來看，神只是氣，但是因為神既是心之至妙處，也是氣之精妙處，所以若是斷定神是一般的「氣」的話，那麼神就只能是生理活動的主宰而不能顯其心之至妙；若說神是「理」的話，¹⁹ 理只是存有而不活動（朱子之說法），其又如何可以管攝人身呢！所以對朱子而言，神是屬於心又有別於一般血氣之更上層存在。

朱丹溪師從於金華朱子學派許謙的門下，且多處採用朱子的論點以為立說，自然對朱子的理氣觀點有所掌握。所以即便朱丹溪傾向於採納張載的元氣論而對朱子的理氣論採取保留，但朱丹溪與朱子對神概念之界定基本上是相近的。只不過朱子身為儒家，因此特別挺立出心的主導性作用，因此較少提及神之多重存在樣態（除了五行神之外還有聚於頭部之神）及自主性；反觀朱丹溪在醫學與儒學雙重傳統影響下，其除顧及心在道德實踐上的主導性之外，同時對於神與身體的互動關係，以及神在生命存有上的根本性有更貼切的理解。因此，就朱丹溪而言，心與神之存在是互相隸屬、互相支援而非主從的關係。所以在朱丹溪能夠在繼承醫學傳統而注意到定血氣以安神的重要性之外，對於心思活動對於神的影響關係亦能相應地掌握。比如朱丹溪在風水問答一書中提到：

人有耳目鼻口亦一器也，而心為之主。心者，神明之舍，一念之動，天者應之。程子所謂「心兮本虛，應物無跡，操之有要，視為之則」，乃知在心之天系乎目之所視。凡山水之列于室前者，各以形自見，其形不一，必有勢焉，

¹⁹ 在朱子答杜仁仲五行之神問時有以下說法：「曰神是理之發用，而乘氣以出入者。故易曰神也者妙萬物而為言者也。來俞大概得之，但恐卻將神字全作氣看則又誤耳。」《性理大全》62 卷，二十一。

目與之接，心必隨之，神明人遇天應之矣。彼吉則此吉，彼凶則此凶，理之必然者。此居室之形勢得於目者然也。²⁰

心作為接收感官訊息的載體，一旦與事物有所接應，居於心內的神明（神雖居於頭部，但從上視圖的視角來看，神確實可視為往下連結於心）便會飛躍放射而外應於天。朱丹溪藉由程頤〈視箴〉的說法以說明人心所感應到的風水吉凶完全取決於眼睛所看到的內容，從而間接點出理學中非禮勿視之理據所在。不過筆者若再進一步追究考察引文中朱丹溪所提到「心者，神明之舍」以及『程子所謂「心兮本虛，應物無跡，操之有要，視為之則」，乃知在心之天系乎目之所視。』之內容，發現朱丹溪對心與神、眼關係之看法除了受到程伊川的影響之外，其更可追溯到《黃帝內經·大惑論》之說法影響。

岐伯對曰：五藏六府之精氣，皆上注于目而為之精。精之窠為眼，骨之精為瞳子，筋之精為黑眼，血之精為絡其窠，氣之精為白眼，肌肉之精為約束，裹擷筋骨血氣之精，而與脈并為系。上屬於腦，後出於項中。故邪中於項，因逢其身之虛，其入深，則隨眼系以入于腦。入于腦則腦轉，腦轉則引目系急。目系急則目眩以轉矣。邪其精，其精所中不相比也，則精散。精散則視歧，視歧見兩物。目者，五藏六府之精也，營衛魂魄之所常營也，神氣之所生也。故神勞則魂魄散，志意亂。是故瞳子黑眼法於陰，白眼赤脈法於陽也。故陰陽合傳而精明也。目者，心使也。心者，神之舍也，故神精亂而不轉，卒然見非常處。精神魂魄，散不相得，故曰惑也。

²⁰ 參見朱丹溪《風水問答》，收錄於劉時覺編《丹溪逸書》，上海中醫藥大學出版社，2005年，頁335。

透過引文最後兩段中的描述內容大致上可以看出目、心、神的關係。朱丹溪在融合儒學（伊川）及醫學（內經）論點之下，成功地展示出心靈活動對精神乃至身體的影響路徑，並且由此思維之引申推展，我們可以間接看出其中儒教之正心以安身的實踐理據。朱丹溪在《房中補益論》提到：

儒者立教，曰正心、收心、養心，皆所以防此火之動於妄也。

由此看來，朱丹溪在醫儒互融的姿態下，對於養心、養身的工夫是同時並重的。也因為在這樣的思維脈絡，朱丹溪除了重視儒學的養心之外，因著其對神之存在的關注，於是身心兼養的內觀養神法也相對地在朱丹溪的思維系統中佔了一席之地。比如在〈惡寒非寒病惡熱非熱病論〉中朱丹溪說道：

燥熱已多，血傷亦深，須淡食以養胃，內觀以養神，則水可生而火可降。彼勇於仕進，一切務外，不守禁忌。予曰：若多與補血涼藥亦可稍安，內外不靜，腎水不生，附毒必發。²¹

對於一位忙於公務卻生活飲食不正常的官吏而言，盡忠職守繼而獲得功名並非壞事。但因其一切務外不守禁忌，所以會有行其「正」卻不能得其「中」的問題。針對這種身有燥毒血傷而內外不靜的病例，朱丹溪認為患者除了淡食養胃之（去人欲工夫）外，還要內觀養神以使水生火降才能恢復健康。同樣的道理，朱丹溪在《局方發揮》中亦有論述：

張雞峰亦曰，噎當是神思間病，惟內觀自養，可以治之。

²¹ 朱丹溪《格致餘論·惡寒非寒病惡熱非熱病論》，上揭書，頁 22。

此言深中病情，治法亦為近理。夫噎病主于血干，夫血者陰氣也，陰主靜，內外兩靜，則臟腑之火不起，而金水二氣有養，陰血自生，腸胃津潤，傳化合宜，何噎之有。²²

神思過多則「心有所存，神有所歸」，²³ 久之則血乾神衰。在這種情況下朱丹溪認為經由患者的內觀可以治癒噎病，因為患者在內觀實踐中可使內外兩靜，臟腑之火不起，從而金水二氣有養，陰血自生，腸胃之傳化自然合宜而病除。

由以上兩則引文內容來看，雖然這是朱丹溪分別就惡寒症及噎病（類似食道癌）而提出的治療法，²⁴ 但是在醫理上，由於內觀法能夠促使內外兩靜而達到的水生、火降之功效，所以它適用於朱丹溪養陰思想中的各種病理及精神治療。也就是說，內觀法的「內靜」可使患者心不外放而養神，「外靜」之際則不勞累身形所以血氣不沸騰而可養陰安神，於是在這種條件下，心神與血氣皆獲得安養而可達致防治神鬱血枯之現象產生。

²² 朱丹溪《局方發揮》，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），頁39。

²³ 《素問·舉痛論》：「思則心有所存，神有所歸，正氣留而不行，故氣結矣。」另外張銳《雞峰普濟方·噎膈》說道：「此病（噎膈）……多緣憂思恚怒，動氣傷神，動則諸證隨見，氣靜則平。……乃神識間病，惟內觀自養可溫。」

²⁴ 另外在朱丹溪的文獻中亦有提到靜坐調養之方法「義一姐虛間日作，兼痢，脈虛甚，身痛。宜活血補胃，待虛補回，卻挨積。…藥後病退，唯脈稍弦，身倦怠，用此調補。人參、半夏各九錢，蒼朮陳皮各三錢，木通二錢，川芎一錢，灸草些少。右煎取三之一飲之，可淡粥，帶少饑，靜坐調養。」〈丹溪醫案〉瘧疾五，收錄於《丹溪逸書》前揭書，頁14。不過朱丹溪雖然強調靜坐調養，但他的靜坐並非道教或瑜伽式的煉氣吐納法，因為朱丹溪認為吐納法若操作錯誤亦可能造成損害。「仲本年二十七，因吃熱補藥，又妄自學吐納，以致氣亂血熱，咳有痰，消瘦，遂與行倒倉之法。」〈丹溪醫案〉咳血八，收錄於《丹溪逸書》前揭書，頁20。

基於這種背景思維及對醫學臨床的終極關懷，朱丹溪在〈相火論〉中提出了結合周敦頤與朱子理論之新觀點。

周子又曰：聖人定之以中正仁義而主靜。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，相火惟有裨補造化，以為生生不息之運用耳，何賊之有？

相火妄動而傷元氣的觀點是朱丹溪在相火論，同時也是其醫學理論中最重要的論點之一。朱丹溪面對這種五火妄動而引動相火的課題上，最終尋求周敦頤、朱子的理學思想以作為貞定五火的根本解決之道。不過值得注意的是，朱丹溪在此融合過程中看似援用了兩者思想，但實際上卻是作了一個大膽的嚐試。因為就文脈邏輯來看，引文中朱丹溪將周敦頤「聖人定之以中正仁義而主靜」前半段之「聖人定之以中正仁義」去掉，取而代之的是朱子的「必使道心常為一身之主，而人心每聽命焉。」的觀點，從而形成了「人心聽命乎道心，而又主之以靜。」的論述形式，乍看之下這種文字上的重置取代似乎與周、朱的說法並無二致，但是就思維邏輯而言，朱丹溪這個作法果真沒有義理上的衝突或其個人立論上的內在哲學意向選擇？有待進一步地辨明及爬梳。

肆、由定到敬的策略轉換

首先就朱丹溪著作所呈現的批判性格來看，我們相信朱丹溪對周、朱命題的重組不是隨性而是具有強烈的邏輯表達，因此我們就必須提問朱丹溪之所以採用融合兩者概念以為論說的用意何在？而這個轉換又如何與其〈相火論〉中的醫學觀點相結合？其次，假設朱丹溪果真能夠準確地解讀朱子與周敦頤的論點，那麼朱丹溪發現到朱子「人心聽命於道心」與「聖人定之以中正仁義」在義理融合上可能發

生衝突之際，如何巧妙地避開此間糾葛而建構出另一種思維模式，此為探討朱丹溪的理學命題之際最為緊要之處。

鑑此，筆者試就朱丹溪相火論的角度，初步條列出朱丹溪可能面對的幾項思維衝突，以逼顯出朱丹溪置換義理之內在動機所在。

- 一、聖人境界的獨特性與一般人的普遍性問題。
- 二、將中、正、仁、義區分為四的模式無法與情志五火的醫學病理在配置上作完整合理的對應。
- 三、即便不嚴格要求五德對應五火的形式，單就朱丹溪的醫、易相通之立場而言，朱丹溪不見得認同朱子以四端解中、正、仁、義之說法（回歸易理而視中正為一概念，而非將中正分別解為禮、智），在此情況下丹溪將作何思考？

首先第一項目中所呈顯的就是理論之實際應用問題。朱丹溪於《格致餘論》中大量引用理學概念以為醫學臨床之使用，而這種援儒入醫姿態勢必面臨普遍性的問題，也就是說聖學工夫如何成為平易而人人可以實踐的一種學問。因為作為周敦頤「聖人之道」所指涉的仁義中正，其在學理上即便是人人皆可經由實踐而最終圓成，但就忙碌於生計之一般庶民而言，此種實踐工夫與平常之生活型態是有所距離的，尤其對於持病求治之患者來說，聖人之道更是遙不可及。再者就筆者考察日本學者荻原 擴、岡田武彥等人之研究得知，「中正仁義」並非一定依循朱子將「中」解為禮、「正」解為智所形成之仁義禮智之四端格局，實際上就文本原義而言，此處更應回歸為「中正」「仁」

「義」之聖王治身安國之側面作理解。²⁵ 而朱丹溪在醫易同源的思維下，對於這種型態的解法並不會感到陌生才是。

當然從另一個角度來看，朱子由人人皆具的四端之「仁義禮智」以解中正仁義的手法，相較於周敦頤「聖人之道」之指涉範圍則更具實踐普遍性。因此對於重視理論實效的朱丹溪而言，應該不會反對朱子對周敦頤文本義理的刻意轉換，因為如此一來朱丹溪的醫學理論就更能夠銜接上理學義理的普化原則。不過由於朱丹溪在相火論中強調由人所生之情志五火，卻在朱子仁義禮智四端之形式下，缺少了仁義禮智信五德之中「信」之配置，所以終究無法完全形成五五相應的對治型態。而這就造成了朱丹溪醫儒融合之困境。

朱丹溪在此種不願與朱子的說法直接衝突以及背離《太極圖說》基本格局的考量下，技巧地于〈相火論〉中將朱子「人心道心說」取代周敦頤論述聖人之道之聖學形式，從而形成融通醫儒義理而自成一格之特殊觀點。當然這樣的置換是否合乎義理，這就又形成了朱丹溪必須面對的另一哲學課題。

為何說這是一個哲學議題而不是單純的醫學論述呢？這可從李明輝先生的以下說法看出端倪。

「人心」與「道心」之成為一組具有心性論、乃至理氣論意涵的特殊概念，始於二程。《河南程氏遺書》卷十一錄明道之語曰：「『人心惟危』，人欲也；『道心惟微』，天理也。」又《外書》卷二錄伊川之語曰：「人心，人欲；道心，天理。」可見這是二程的共同看法，是從理氣論的角

²⁵ 詳細論證請參閱拙著〈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）〉（《揭諦》，第二十七期，2014年），頁85-133。

度來說明「人心」與「道心」的關係。依照這種詮釋，「道心」與「人心」之關係可說是理與氣的關係。但是伊川對這組概念還有另一種心性論的詮釋，如《遺書》卷十九錄其言曰：「人心，私欲也；道心，正心也。」這等於是將「人心」與「道心」理解為「心」的兩個面向，而非理與氣的關係。這兩種解讀方式其實很不相同，但卻並存於二程的思想中，而引發了日後的爭論。²⁶

李明輝先生點出二程的文獻中，對「人心」與「道心」之解釋，²⁷同時具有理氣論及心性論二種詮釋之可能，而這也就是造成了日後學者因切入角度不同而出現不同解釋的原因。比如說在這樣的背景下朱子有以下這段話：

程子曰：人心，人欲，故危殆；道心，天理，故精微。惟精以致之，惟一以守之，如此方能執中。此言盡之矣。²⁸

可以知道朱子早期的確附和程子「道心即天理，人心即人欲」之解釋系統，而以理氣論模式理解人心道心之概念，從而於人心(氣)之外還認定一異質的道心(理)存在，於是在這樣之理解下，道心與人

²⁶ 請參閱李明輝〈朱子對「道心」、「人心」的解釋〉，收錄於蔡振豐編《東亞朱子學的詮釋與發展》(台北:國立台灣大學出版中心, 2009年)，頁79。

²⁷ 宋代以前，關於人心道心之相關解釋並無多大之發展，但自從二程及朱子將之理論化之後，使之一躍而為宋代道統論之理論核心。不過由於歷代學者對此概念的立基點或關懷點不同，因此對此等概念的詮釋與理解因而有所差異。另外關於人心道心說之出處問題學術界已討論有年，目前普遍認定包括〈大禹謨〉在內之二十五篇《古文尚書》乃出自後人之偽作。對此，李明輝、屈萬里等相關學者已有詳細討論及考證，本文不再贅述。

²⁸ 《朱子語類》第5冊，卷78，頁2014，張洽所錄。

心處在緊張的對立關係中，天理人欲之辨也自然地成為程朱一系道德實踐的重要課題。

不過另一方面，我們也清楚地瞭解到朱子晚年出現了從心性論角度來界定人心道心之說法（這個說法成為朱子說明人心道心概念的定論）。朱子在《中庸章句》序文裡面提到：

心之虛靈知覺，一而已矣，而以為有人心、道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正；而所以為知覺者不同，是以或危殆而不安，或微妙而難見耳。然人莫不有是形，故雖上智不能無人心；亦莫不有是性，故雖下愚不能無道心。

由上述兩條朱子的引文內容可知，朱子與二程一樣分別提出了理氣論或心性論角度以解釋人心道心的兩種可能。朱丹溪師承於北山四先生之末²⁹ 許謙之門下，當然對此朱子言論不感陌生，尤其在「人心道心說」方面，朱丹溪于〈相火論〉中明確選擇朱子《中庸章句》之觀點而有如下之引用。

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。

可知朱丹溪「人心聽命於道心而主靜」之說法是在朱子心性論之基礎下以建構發展的，而這樣的路線讓我們發現到朱丹溪對周、朱之論點是各有取舍的。因為就周敦頤對定靜工夫「聖人之道，仁義中正

²⁹ 根據宋濂〈石表辭〉及黃宗羲《元儒學案·北山四先生》記載，朱子學經由黃榦之授學而傳至浙江金華。而其中何基（1188-1268）、王柏（1197-1274）、金履祥（1232-1303）、許謙（1270-1337）等儒者因得有朱子學正傳，故被儒學界稱為金華四大先生。

而已」及「無欲故靜」之理欲詮釋結構來看，朱丹溪若要拆解掉「聖人之道仁義中正而已」之「以理制動」模式而以「人心道心說」取而代之的話，那麼在合乎周敦頤論述邏輯的合理性要求之下，朱丹溪「**人心聽命於道心而主靜**」之說也必須是在天理人欲之概念區分下理解，因此「**人心聽命於道心**」應該也是一種強調「以理制動」模式的要求。

何以言之？筆者認為若朱丹溪引用朱子「人心道心說」而服膺朱子「性即理，心不等於性」的哲學立場來看，周敦頤「定之以中正仁義」之中正仁義是理，是來自於天之天理，而聖人則是能夠自然地認性顯理並安住此心不妄動而已。所以此時「人心聽命於道心」之「道心」的概念也必得是天理，³⁰ 如此才能合乎語言敘述上的概念周延性。

不過如此一來，就會產生論述概念上的衝突。因為如果依照《朱子語類》所言：

若說「道心，天理；人心，人欲」，卻是有兩箇心。人只有一箇心，但知覺得道理底是道心，知覺得聲色臭味底是人心，不爭得多。³¹

人心道心只是一心，且只是心之知覺道理或知覺聲色之別而已，³² 在此

³⁰ 這種思維路線就可能發展為日後將道心理解為性或天理之羅整菴觀點。比如羅整菴在《困知錄》中說道：「道心為性，人心為情」。

³¹ 《朱子語類》，收錄於朱人傑編《朱子全書》修訂本（上海，上海古籍出版社，2010年），16冊，卷78，頁2664。

³² 這段話可說是對象山質疑的回應。「《書》云：「人心惟危，道心惟微。」解者多指人心為人欲，道心為天理，此說非是。心一也，人安有二心？自人而言，則曰惟危；自道而言，則曰惟微。罔念作狂，克念作聖，非危乎？無聲無臭，無形無體，非微乎？因言莊子云：「眇乎小哉！以屬諸人；警乎大哉！獨遊於天。」又曰：「天道之與人道也相遠矣。」是分明裂天人而為二也。」陸象山《象山全集》，〈象山語錄〉上，卷34。

情況下，人心、道心只是心之偏與正之狀態，而為林月惠先生所言實為一種「心之主體所強調之道德抉擇與判斷」。³³ 故道心屬於「心之自我道德規範」而非理之本身。因此朱丹溪以朱子「道心」概念置換周敦頤「中正仁義」之理不能說是一種同義可逆性的置換，而必須視其為一種權衡性的考量。

尤其當我們考慮到朱子最終選擇以心性論角度解釋人心道心說之際，發現到此詮釋一方面可以避免掉理氣論架構下天理人欲不兩立之緊張關係；一方面又可因上智下愚皆具道心人心的普遍性原則，從而合理擴充了周敦頤所強調「聖人之道」之特定論述格局及義涵。因此我們認為朱丹溪有意識地肯認工夫實踐普及之重要性，以至於援用朱子主敬工夫以涵蓋周敦頤定性³⁴ 工夫的選擇。

因為對於具有醫家身份的朱丹溪而言，中正仁義是一種聖人顯現出的德行，其對於德行尚未圓滿而忙於俗務的一般人而言，定性之義理工夫是有實際距離的，也就是說聖人可以直接呈顯中正仁義之理，所以可以如明道所言般「性無內外之分而達定性之功」，以至於聖賢不會罹患「心疾」。但對於一般大眾或病人而言，這樣的心境仍需經由「復焉、執焉」³⁵ 之工夫累積才能做到，因此聖人之定性與賢人以

³³ 參見林月惠〈羅整菴「人心道心」說〉，收錄於《異曲同調—朱子學與朝鮮性理學》（台北，台灣大學出版中心，2010年），頁224。

³⁴ 雖然周敦頤本人為直接使用「定性」之辭，但筆者根據張亨先生：「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〉之觀點，認為明道「定性」說可以作為周敦頤「主靜」思想的說明性概念。參見張亨：《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）。

³⁵ 周敦頤《通書》誠機德第三：「性焉安焉之謂聖。復焉執焉之謂賢」。

下之主敬工夫是可以在此切入點看到兩者的差異。而這樣的推論及思想的歷史演變或許也可以由朱子詮釋《太極圖說》：「形既生矣，神發知矣，五性感動，而善惡分，萬事出矣」這句話看到佐證。

然形生於陰，神發於陽，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。自非聖人全體太極有以定之，則欲動情勝，利害相攻，人極不立，而違禽獸不遠矣。³⁶

其中「非聖人全體太極有以定之，則欲動情勝，利害相攻」之語便說明了只有聖人才能達到定性之圓熟極致，一般人基本上還是會受到慾望與情緒之撥動而無法保持中節保和之心境，因此這樣的觀點也可看成是朱子對於周敦頤「聖人之道，仁義中正而已」此注解所作出之延伸說明。而透過以上之爬梳，我們也變得可以更加理解朱丹溪為何會在這樣的思想發展脈絡下選擇朱子的人心道心說以作為銜接自己的醫學理論之作法。

而這種思維脈絡的存在，又可在朱丹溪的醫學論述中明顯援用朱子所開展出的主敬思想中看到一些蛛絲馬跡。比如朱丹溪在強調禮記：「飲食男女，人之大欲存焉」的醫學詮釋理據時，在《格致餘論》中明顯引用與持敬工夫相關之論述內容。³⁷

古人謂不見所欲，使心不亂。夫以溫柔之盛於體，聲音之

³⁶ 參見朱子〈太極圖說解〉，收錄於朱傑人等主編《朱子全書》修訂版（上海，上海古籍出版社，2010年），第30冊，頁74。

³⁷ 另外朱丹溪在《風水問答》一書中亦有強調持敬工夫之重要性的說法：「彼為善之人，多懼而廉讓，用功於內，其敬心常，故氣聚，聚之久也，所感皆陽。為惡之人，多肆而貪得，致力於外，心勝心紛起而迭至，故氣散，散之久也，所感皆陰。」。《風水問答》，前揭書，頁339。

盛於耳，顏色之盛於目，馨香之盛於鼻，誰是鐵漢，心不為之動也！善攝生者，於此五箇月出居於外，苟值一月之虛，亦宜暫遠帷幕，各自珍重，保全天和，期無負敬身之教，幸甚！

另外亦有一則以敬侍親的呼籲。

子曰：君子愛人以德，小人愛人以姑息，況施於所尊者哉。惟飲與食，將以養生，不以致疾，若以所養，轉為所害，恐非君子之所謂孝與敬也。然則，如之何則可？曰：好生惡死，好安惡病，人之常情。為子為孫，必先開之以義理，曉之以物性，旁譬曲喻，陳說利害，意誠辭確，一切以敬慎行之。

由此可知，朱丹溪雖然在宇宙氣化論上接近於周敦頤的觀點，但在道德實踐之普遍原則上，朱丹溪卻是選擇性地以人心道心說之主敬，權衡地涵攝聖人之定性論述以為工夫實踐之普及原則。

伍、主靜功夫的復辟

不過有趣的是，朱丹溪雖然在生活實踐上選擇朱子的主敬路線以作為人心感物時的慎動工夫，但是朱丹溪的整體思維卻不因此被朱子思想體系完全牽制住，因為他在引用朱子主敬之餘又同時另闢蹊徑地開出主靜思想的實踐空間。其中變革之關鍵點可由下述簡短引文中表現出來：

人心聽命於道心而又主之以靜。

就語言分析而言，朱丹溪在連接詞「而」之後接著再加上了「又」這個字，這使得原本周敦頤「定之以中正仁義而主靜」的解釋系統有

了明顯變化。也就是說《太極圖說》這句話的原意在程朱的解釋之下，主靜說可能被涵蓋於主敬說而失去其作為獨立工夫之強度。比如程子雖然平日見人打坐便嘆其善學，但是為了維護哲學思維的高度，程子還是強調以主敬作為主要之實踐工夫。而依著這種思維脈絡，朱子在答張欽夫的書信中也有如下明確之說明：

周子之言主靜，乃就中正仁義而言。以正對中，則中為重；以義配仁，則仁為本爾。非四者之外，別有主靜一段事也。來教又謂熹言以靜為本，不若遂言以敬為本，此固然也。然「敬」字工夫通貫動靜，而必以靜為本。故熹向來輒有是語。今若遂易為「敬」，雖若完全，然却不見敬之所施有先有後，則亦未得為諦當也。

另外朱子語類第 94 卷亦說道：

「聖人定之以中正仁義而主靜」，正是要人靜定其心，自作主宰。程子又恐只管靜去，遂與事物不相交涉，卻說箇「敬」，云：「敬則自虛靜。」須是如此做工夫。德明。³⁸

這種程朱立下的詮釋典範到了明代還是不乏有如吳廷翰等人之追隨遵行。³⁹但是在朱丹溪的論述架構之中，其卻在朱子「人心聽命於道心」所延伸出之主敬工夫之外，明顯地還認定一個獨立而重要的主靜工夫之存在，而這樣的說法就完全脫離了程朱欲防堵學者偏於虛

³⁸ 參見《朱子語類》第 94。另外同卷亦有：『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。季通。端蒙。』。

³⁹ 吳廷翰「聖人定之中正仁義以而主靜」，此靜字非動靜之靜，乃中正仁義之止處，正太極之全體，而聖人所以定之道也。靜字，亦是定字意。此定少前，靜所以定也。（《吉齋漫錄·卷上》）

靜或靜坐的主敬格局而另闢蹊徑。當然這也使得朱丹溪的論點勢必要面臨後世學者的質疑，因為朱丹溪這種「主敬」與「主靜」對揚的方式，從當代程朱研究學者的角度來看，其可能會被解讀為一種工夫論發展史上的退步；⁴⁰ 而另一方面，朱丹溪的作法對於心學的支持者而言也可能更是曲折而不直貫的。因此朱丹溪在此種既非全然是程朱性學又非陸王心學的理論系統之下，其用怎樣的思維模式以發展出具有醫儒互融的理論體系，這是需要進一步闡明的。

在這個問題意識之下，我們首先要釐清朱丹溪的主靜思想究竟在怎樣的時代背景之下被提出。朱丹溪在《格致餘論》痲瘧論中提到：

因見近年以來，五十歲以下之人，多是怯弱者，况嗜欲縱恣十倍於前，以弱質而得深病，最難為藥。

據朱丹溪的觀察，元代的南方社會風氣比起以往而言，已經陷入人心不古、嗜欲恣縱的情況，因此人心聽命於道心之主敬思想，在朱丹溪所處的元代社會實際上並沒有普遍發揮其該有之教化作用，因此周敦頤無欲主靜的思維在這種現實背景下自然而然地成為朱丹溪矚目的焦點。而〈飲食箴〉、〈色慾箴〉、〈陽有餘陰不足論〉、〈相火論〉一系列與慾望有關的醫學論述之所以被提出也是在這樣的人文背景下應運而生。⁴¹ 比如朱丹溪在《格致餘論》下述諸篇中有很深切

⁴⁰ 就楊儒賓先生的研究成果來看，程朱的主敬說是有其特殊用意的：「程朱所以拿「主敬」代替「主靜」，其目的乃是要與所有心學工夫靜坐法決裂，而走向一種可落實於生活的精神修煉方式。「主敬」對治者不僅是技術性的「靜坐」修煉方式，而是不同理想類型的「直接性的意識突破」之工夫論」。參見楊儒賓·馬淵昌也·艾皓德等編《東亞的靜坐傳統》（台北，台大出版中心，2012年），頁131。

⁴¹ 關於朱丹溪將理學的天理人欲思想應用於醫學的思維，請參閱拙著〈由欲至鬱的內在結構〉，收錄於政大哲學學報，第30期，2013年。

之說法。

人之情欲無涯，此難成易虧之陰氣，若之何而可以供給也。（陽有餘陰不足論）

安於冲和之味者，心之收，火之降也；以偏厚之味爲安者，欲之縱，火之勝也。何疑之有？（淡食論）

燥熱已多，血傷亦深，須淡食以養胃，內觀以養神，則水可生而火可降。彼勇於仕進，一切務外，不守禁忌。予曰：若多與補血涼藥亦可稍安，內外不靜，腎水不生，附毒必發。（惡寒非寒病惡熱非熱病論）

雖然朱丹溪對於慾望的界定不限於飲食男女之欲（比如未引文之例），但經由其多年臨床經驗的發現，飲食男女之欲對人身的影響最大，所以朱丹溪引用禮記：「飲食男女人之大欲存焉」的說法，而將儒家的心性之學所面對的慾望問題直接擺在飲食男女這個古老而基本的人生課題上發揮。比如他在〈陽有餘陰不足論〉、〈相火論〉的理論基礎下，常常巧妙地在他的臨床紀錄中留下提倡主靜無欲的思想痕跡。

一貧婦寡居病癩，翁見之惻然。乃曰，「是疾世號難治者，不守禁忌耳。是婦貧而無厚味，寡而無欲，庶幾可療也。」即自具藥療之，病愈。後復投四物湯數百，遂不發動。

無厚味及無欲就是〈淡食論〉及〈陽有餘陰不足論〉兩論中所欲闡發的理念。因爲在這個情況下，相火才能聽命於君火而稟命守位不妄動，血氣之陰能一有所養則心清神寧不有疾患。前述注 22、注 23 內容中朱丹溪之所以強調「內觀養神」，「內外兩靜」之靜坐，其目的也是在這樣的身體養生保健的要求下而發。

當然靜坐雖然在養生治病上有其功效，但其理學傳統上僅作為主靜思想的一個面向所發展出的應用方法，所以不能成為一個最高的哲學原則。關於這一點朱丹溪應該也很明白，所以朱丹溪即便提倡靜坐對靜心養生的功效，但是對於一些錯誤的靜坐觀念所造成的問題，也很謹慎且積極地予以批評。比如朱丹溪曾在〈房中補益論〉中針對世俗企求由採陰補陽之房中術（比如《千金方》的道教房中補益法）以獲得補養精氣的風氣提出如下嚴厲批評：

竊詳《千金》之意，彼壯年貪縱者，水之體非向日之靜也，故著房中之法，為補益之助，此可用於質壯心靜，遇敵不動之人也。苟無聖賢之心，神仙之骨，未易為也。女法水，男法火，水能制火，一樂於與，一樂於取，此自然之理也。若以房中為補，殺人多矣。

朱丹溪認為女法水，男法火，夫婦之道本是自然之理。若壯年貪縱情慾而水體不靜，那麼如非聖賢之心神仙之骨，實行這種採陰補養之房中術不但無益反而有害，實不可不慎。所以朱丹溪提出：

傳曰：吉凶悔吝生乎動，⁴² 故人之疾病亦生於動，其動之極也，病而死矣。人之有生，心為火居上，腎為水居下，水能升而火能降，一升一降，無有窮已，故生意存焉。水之體靜，火之體動，動易而靜難，聖人於此未嘗忘言也。

人之疾病生於動，過於妄動則易生病而致死。朱丹溪引用〈繫辭傳〉的觀念認為「動」就會產生吉凶悔吝，所以要人心聽命於道心而慎動，而使心火、腎水之升降傳化無窮。因此我們雖然在文獻中看到

⁴² 《周易》繫辭傳下：「八卦成列，象在其中矣。因而重之，爻在其中矣。剛柔相推，變在其中矣。繫辭焉而命之，動在其中矣。吉凶悔吝者，生乎動者也。」

朱丹溪多處將主靜無欲的思想擺在飲食男女之慾上來論述，但是就哲學學理上來看，朱丹溪將整個論述基調還是掛勾在理學心性論以及醫易互證⁴³之範疇中發揮，所以朱丹溪所提及內觀養神的「內外兩靜」的概念，其中外靜之靜所指涉的概念就可理解為相對於動之靜而言（安血氣之火），而內靜之靜則是就神之收攝無欲之狀態來界定（安神機之動）。所以真確地說，朱丹溪面對神鬱問題所提出的無欲主靜之內觀養神工夫，不是一種凝聚神識（存思內神法等）或調動血氣（調息、導氣等）的道教式功法，其基本原則應該是朝向穩定心神使之不妄動的方向去用功，而這種思維正是朱丹溪對周敦頤《通書》慎動篇最貼切的醫學詮釋。

動而正曰道。用而和，曰德。匪仁，匪義，匪禮，匪智，匪信，悉邪矣。邪動，辱也；甚焉，害也。故君子慎動。

而為了佐證這種人心易感物而動之理學觀點，朱丹溪又史無前例地在〈陽有餘陰不足論〉中提出「動易而靜難」的身體理據。

人受天地之氣以生，天之陽氣為氣，地之陰氣為血，故氣常有餘，血常不足。何以言之？天地為萬物父母，天，大也，為陽，而運於地之外；地，居天之中為陰，天之大氣舉之。日，實也，亦屬陽，而運於月之外；月，缺也，屬陰，稟日之光以為明者也。人身之陰氣，其消長視月之盈缺，故人之生也，男子十六歲而精通，女子十四歲而經行。是有形之後，猶有待於乳哺水穀以養，陰氣始成，而可與

⁴³ 參見：「一日，門人趙良仁問太極之旨。翁以陰陽造化之精微與醫道相出入者論之。且曰「吾於諸生中，未嘗論至於此。今以吾子所問，故偶及之，是蓋以道相告，非徒以醫言也。」趙出，語人曰：翁之醫其始業於此乎！」戴良〈丹溪翁傳〉，收錄於《九靈山房集》。

陽氣爲配，以能成人，而爲人之父母。古人必近三十、二十而後嫁娶，可見陰氣之難於成，而古人之善於攝養也。
（中略）夫以陰氣之成，止供給得三十年之視聽言動，已先虧矣。人之情欲無涯，此難成易虧之陰氣，若之何而可以供給也？

眾所周知，「道」本是在一陰一陽的互相作用之中呈現出其生生不息之作用，但朱丹溪首度提出人身自出生之後便是處在陽（氣）有餘而陰（精、血）不足的失衡狀態，加上人身之中除了君火之外又有相火之存在，所以在一水不勝二火⁴⁴之情況下，人是容易妄動的。由於朱丹溪清楚了解到這種生理上的現象對人的影響，因此在此觀點下，內觀養神之工夫與慾望（包括情慾、食欲）之論述架構，形成了朱丹溪詮釋周敦頤無欲主靜思想的主軸。

也就是說，朱丹溪在人心聽命於道心之主敬工夫之下，可以將夫婦或飲食之合理慾望視爲天理而無須強制禁止，但是就生理之現實情況，人是「動易而靜難」，所以朱丹溪在養生續命之觀點上，更進一步強調內觀靜坐「內外兩靜」⁴⁵的身心無欲狀態是有助於「靜心養神」之效果⁴⁶。而這種將周敦頤「無欲故靜」之說界定在靜坐這個特定時空下來理解的作法（類似於李延平的默坐澄心），相較於程朱刻意將主靜解爲「定之止處」之說法，顯然更具有實踐之生理基礎。因爲只

⁴⁴ 朱丹溪《局方發揮》：「五行之中，惟火有二，腎雖有二，水居其一，陽常有餘，陰常不足。故經曰一水不勝二火」，上揭書，頁 35。

⁴⁵ 內外兩靜，外靜之靜乃指氣血之靜而言，而內靜則是寂然不動神之收攝無欲之狀態。

⁴⁶ 朱丹溪平生力行於儒學之實踐，其對於天理人欲之問題更是絲毫不馬虎，此可從其生平之行事及其四十喪偶後不再續弦而時時保持氣色紅潤年老不衰之種種跡象看出，朱丹溪實是一位即知即行的儒者。

要有「神」之活動就不可能無欲，而只有在「神不發知」之際，「無欲故靜」之解釋才有可能。鑑此，我們重新來看周敦頤《通書》原文，就可以對於朱丹溪之作法有一種同情性之理解。

寂然不動者，誠也；感而遂通者，神也；動而未形、有無之間者，幾也。誠精故明，神應故妙，幾微故幽。誠、神、幾，曰聖人。（聖第四）

就周敦頤而言，誠、神、機在體用上是有次第關係的。既然誠是寂然不動而神是感而遂通，那麼屬於「動而無動，靜而無靜」⁴⁷之神，其感通之動雖然在應人應事上可以達到神妙之作用，但是在生理上若不能適時調養，那麼在經年累月的搖動之下就會出現神的過度消耗現象，從而影響心智之靈活運作。所以朱丹溪所強調的無欲概念除了是針對感官慾望恣縱者而立說之外，其主靜無欲觀念更是就「神」的無欲而表述。唯有如此，實踐者才能在正心與養神兩方面同時兼顧，並且在兩相作用中令神機回到周敦頤所謂誠體無為⁴⁸之狀態，進而在此誠體生生不息的溫養之中重新獲得活活潑潑的生命活力。這樣的思維也就是孟子：「反身而誠，樂莫大焉」之微言大義所在。

總地來說，朱丹溪此種以「人心聽命於道心而又主之以靜」之「定靜雙攝」工夫，顯然不完全契和於程朱的詮釋系統，但是其在心神關係雙重照料之思維架構下，詮釋方向卻可能比起程朱更能呈現周敦頤

⁴⁷ 參見《通書》動靜第十六：「動而無靜，靜而無動，物也。動而無動，靜而無靜，神也。動而無動，靜而無靜，非不動不靜也。物則不通，神妙萬物。水陰根陽，火陽根陰。五行陰陽，陰陽太極。四時運行，萬物終始。混兮闢兮！其無窮兮！」

⁴⁸ 「參見《通書》誠幾德第三：「誠，無為，幾，善惡。德：愛曰仁，宜曰義，理曰禮，通曰智，守曰信。性焉安焉之謂聖。復焉執焉之謂賢。發微不可見，充周不可窮之謂神。」

的身體實踐文本歷史（易學）。甚至，嚴格地說其在傳承宋代理學家所追溯的孔孟正宗魯學之外，因著醫學身體觀的切入視角，朱丹溪另外銜接上了首開鬱說理論而與心性修持結合的齊學古風。

凡人之生也，必以平正；所以失之，必以喜怒憂患，是故
守怒莫若詩，去憂莫若樂，節樂莫若禮，守禮莫若敬，守
敬莫若靜，內靜外敬，能反其性，性將大定。⁴⁹

《管子》這種將主靜與主敬工夫擺在不同層次而論述的思維架構一直是中國傳統思潮中掛勾於心學與性學之間的另一重要論述，而句中「守敬莫若靜，內靜外敬，能反其性，性將大定」之論或許可以作為朱丹溪看待守敬、主靜及定性間邏輯關係之最佳詮釋。基於篇幅，此間義理連結容另闢專文以為深論。⁵⁰

陸、結論

本研究藉由對朱丹溪神鬱思維結構的探討，漸次地發現到朱丹溪在實際的臨床經驗中對理學心性工夫論的重視。而這種內觀養神以及援儒入醫的迫切需求，使得朱丹溪在周敦頤的定靜工夫及程朱詮釋中試圖找到一種調和兩者的敘述模式。「人心聽命於道心而主靜」便是這種問題意識下的產物。

雖然朱丹溪在易學的認知下不見得認同朱子以四端詮釋中正仁

⁴⁹ 參見《管子·內業》第 49 章。

⁵⁰ 甚至周敦頤定之以中正仁義的觀點是否可以由「形不正，德不來。中不靜，心不治。正形攝德，天仁地義，則淫然而自至。」之言說獲得一些思想上的詮釋，這是我們日後進一步透過朱丹溪的主題探討時所將會觸及的。

義的涵義，但是朱丹溪在強調理學的應用普化原則之下，相較於中正仁義之聖人之道，人心聽命於道心的主敬功夫從而成為朱丹溪重視實用精神的最終選擇。不過雖說如此，朱丹溪並未全然使用程朱觀點而將主靜工夫掛搭於主敬工夫之中，相反地其將主靜工夫的存在意義抽離出來，並且在陽有餘陰不足的理论基礎下，說明人心「易動靜難」的現實處境以強化主靜工夫的優位價值。

藉由本研究我們可以看出，朱丹溪不同於一般理學家僅從概念上論說主靜無欲，其更從身體的陰陽原理作為基礎以強調「主靜」的現實普遍意義。而且在陽有餘而陰不足的原理下，朱丹溪的無欲概念一方面可以上推為神機息念以掛勾上「寂然不動」太極全體之哲學描述，而另一方面又可往下發展為對世間「慾望恣縱」者的對應性告誡。朱丹溪這種企圖藉由靜的工夫讓情慾「自然的」不發動，從而在無須交戰的情況下自然達到主敬的道德要求，可說是一種在太極圖說之原始圖騰下有別於心性學、氣學而緊叩心氣結構之第三類詮釋系統。而這個型態除了上接程朱主敬及周敦頤主靜思想之魯學正統之外，其更可回溯至首開鬱說理論與心性修持結合的齊學傳統。這是一項重要的變革及嘗試，其在詮釋周敦頤定靜工夫之際將可提供結合心學與性學而與當代時代問題結合的新風範。

參考文獻

中文：

王龍溪 WANG Longxi，〈留都會紀〉 Liu duhui ji，《龍溪先生全集》
Longxi xiansheng quanji，冊 1 卷 4 Vol. 1 no.4。

朱 熹 ZHU Xi；朱傑人等主編 ZHU Jieren Eds.，2010，〈太極圖
說解〉 Taiji tushuo jie，《朱子全書》修訂版 *Zhuzi quanshu*：
xiudinban，第 30 冊 Vol. 30。上海 [shang hai]：上海古籍出版
社 [Shanghai guji chubanshe]。

——，2010，《朱子語類》*Zhuzi yulei*，《朱子全書》*Zhuzi quanshu*，
上海 [shang hai]：上海古籍出版社 [Shanghai guji chubanshe]。

朱丹溪 ZHU Danxi；劉時覺編 Liu Shijue Ed.，2005，《丹溪醫按》
Danxi yian，《丹溪逸書》*Danxi yishu*，上海 [shang hai]：上海
中醫藥大學出版社 [Shanghai zhongyiyao daxue chubanshe]。

——；劉時覺編 Liu Shijue Ed.，2005，《風水問答》*Fengshui wenda*，
《丹溪逸書》*Danxi yishu*，上海 [shang hai]：上海中醫藥大學出
版社 [Shanghai zhongyiyao daxue chubanshe]。

——；田思勝等主編 Tien Sisheng Eds.，2006，《丹溪心法》*Danxi
xinfu*。《朱丹溪醫學全書》*Zhudanxi yishe quanshe*。北京
[Beijing]：中國中醫藥出版社 [Chian press od traditional Chinese
medicine]。

——；田思勝等主編 Tien Sisheng Eds.，2006，〈局方發揮〉 *Jufan fahui*，〈朱丹溪醫學全書〉 *Zhudanxi yishe quanshe*。北京 [Beijing]：中國中醫藥出版社 [Chian press od traditional Chinese medicine]。

——；田思勝等主編 Tien Sisheng Eds.，2006，〈格致餘論〉 *Gezhi yulun*，〈朱丹溪醫學全書〉 *Zhudanxi yishe quanshe*。北京 [Beijing]：中國中醫藥出版社 [Chian press od traditional Chinese medicine]。

吳廷翰 WU Tinghan，1984，〈吉齋漫錄〉 *Jizhai manlu*，北京 [Beijing]：中華書局 [Zhonghua book]。

宋 濂 SONG Lian，〈石表辭〉 *Shi biao ci*，〈宋學士全集〉 *Songxueshi quanji*，康熙彭氏刻本 Kanxi pengshi keben。

李明輝 LI Minghui，2009，〈朱子對「道心」、「人心」的解釋〉 *Zhuzi dui dioxin renxin de jieshi*，蔡振豐編 TSAi Zengfeng Ed.，〈東亞朱子學的詮釋與發展〉 *Dongya zhuzixue de quanshi yu fazhan*。台北 [Taipei]：台灣大學出版中心 [National Taiwan University Press]。

杜保瑞 DU Baorui，2005，〈北宋儒學〉 *Beisong ruxue*。台北 [Taipei]：台灣商務印書館 [Taiwan The Commercial Press, Ltd.]。

周敦頤 ZHOU Dunyi，〈通書〉 *Tong shu*，〈欽定四庫全書〉本 *Qingdin sikuquanshuban*。

- 林月惠 LIN Yuehui, 2010, 〈羅整菴「人心道心」說〉 *Luozhengan renxin dioxin shuo*, 《異曲同調—朱子學與朝鮮性理學》 *Yiqu tongdiao zhuzixue yu chaoxian xinglixue*, 台北 [Taipei]: 台灣大學出版中心 [National Taiwan University Press]。
- 胡 廣 HU Guang, 《性理大全》 *Xingli daquan*, 《欽定四庫全書》本 *Qingdin sikuquanshuban*, 62 卷 二十一, Vol. 62 21。
- 徐儀明 XU Yiming, 1997, 《性理與岐黃》 *Xingli yu qihuang*, 北京 [Beijing]: 中國社會科學出版社 [Social Science China]。
- 張 亨 ZHANG Heng, 1997, 《思文之際論集—儒道思想的現代詮釋》 *Siwen zhi ji rudaisuxiang de xiandaiquanshi*。台北 [Taipei]: 允晨文化實業股份有限公司 [Asian Culture]。
- 陳 來 CHENG Lai, 2010, 《宋明理學》 *Songming lixue*。台北 [Taipei]: 允晨文化實業股份有限公司 [Asian Culture]。
- 陳元朋 CHENG Yuanpeng, 1997, 《兩宋的尚醫士人與儒醫》 *Liangsong de shangyi renshi yu ruyi*, 台北 [Taipei]: 台灣大學出版中心 [National Taiwan University Press]。
- 陸象山 LU Xingshan, 〈象山語錄〉上 *Xingshan yulu shang*, 《象山全集》卷 34 *Xiangshan quanji* Vol.34, 《四部叢刊初編》*Sibu congkan chubian*。

- 彭國翔 PENG Guoxiang, 2005, 〈儒家傳統的身心修煉及其治療意義—以古希臘羅馬哲學傳統為參照〉 *Rujia cuangtong de shenxin xiulian jiqi zhiliao yiyi yi guxilaluoma zhexue cuantong wei canzhao*, 楊儒賓、祝平次編 YANG Rubin、ZHU Pingci Eds., 《儒學氣論與工夫論》 *Ruxue qilun yu kongfu lun*。台北 [Taipei]: 台灣大學出版中心 [National Taiwan University Press]。
- 湯孝純 注譯 TANG Xiaochun Trans., 1995, 《管子》 *Guanzi*。台北 [Taipei]: 三民書局 [Snamin]。
- 程 資 CHENG Zi, 《朱程問答》 *Zhucheng wenda*, 嘉慶十五年重校版 *Jiaqing 15nain chongjiao ban*。
- 黃 帝 HUANG Di, 《黃帝內經·素問》 *Huangdi neijing suwen*, 文淵閣《四庫全書》版 *Wenyuange sikuquanshu ban*。
- 黃崇修 HUANG Chunghsiu, 2011, 《欲與鬱之間-儒醫朱丹溪鬱說展開中的宋代理學援用》 *yu yu yu zhijian ruyi Zhu Dan-xi yushuo zhankai zhong de songdai lixue yuanyong*, 東京 [Tokyo]: 東京大學東アジア思想文化研究室 [The University of Tokyo]。
- , 2013, 〈由欲至鬱的內在結構〉 *You yu zhi yu de neizai jiegou*, 《國立政治大學哲學學報》第, *NCCU Philosophical Journal*, No. 30: 101-153。。
- 楊儒賓、馬淵昌也、艾皓德等編 YANG Rubin、Mayuan Changye、AI Houde Eds., 2012, 《東亞的靜坐傳統》 *Dongya de jingzuo cuangtong*, 台北 [Taipei]: 台灣大學出版中心 [National Taiwan University Press]。

劉錦賢 LIU Jingxian, 2003, 《儒家保身觀與成德之教》 *Rujia baoshen guan yu chengde zhi jiao*。台北 [Taipei]: 樂學書局 [Le xue book]。

戴良 DAI Liang, 〈丹溪翁傳〉 *Danxi weng zhuan*, 《九靈山房集》 (影印文淵閣《四庫全書》本) *Jiuling shanfang ji* “yingyin Wenyuange sikuquanshu ben”, 台北 [Taipei]: 商務印書館 [Taiwan The Commercial Press, Ltd.]。

羅整菴 LUO Zhengang, 《困知錄》 *Kunzhi lu*, 北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua book]。

日文：

長谷部英一 HASEBE Eiichi, 2014, 《格致餘論注記》 *Kakuchiyolon yakuchyo*, 東京 [Tokyo]: 医聖社 [Iiseishiya]。

New Interpretation of Stability and
Tranquility Skill in Zhou Dun-Yi's
'*Tai Ji Tu Shuo*'—Based on the
Viewpoint of Zhu Dan-Xi's
Structure of Godly Depression
(Second Part: Skills of Tranquility)

HUANG Chung-Hsiu

Department of philosophy, Soochow University

Address: No.70, Linxi Rd., Shilin Dist., Taipei City 11102, Taiwan

E-mail: hcs9044@scu.edu.tw

Abstract

As Zhu Dan-Xi attempted to make people implement the skill and theory of Confucianism in the hope that they could preserve their energy and prevent depression, Zhu boldly integrated the appeal of Zhuzi's "human minds obey Dao" and Zhou Dun-Yi's "tranquility is the main focus" in his *Theory of Ministerial Fire* and proposed the argument of "human minds obey Dao, and tranquility is the main focus."

However, with respect to the interpretation history of Confucian scholars during the Song and Ming Dynasty pertaining to the skill of

stability and tranquility of Zhou Dun-Yi, after the theory of stability and tranquility was interpreted by Cheng Yi, Cheng Hao and Zhuzi, it tended to explain “tranquility” with “respect,” which implies that as long as one could conduct the skill of stability and halt which was achieved by keeping respect in mind, the state of mind referred to by “tranquility” could be reached, and it was not required to have another tranquility to take the lead. Therefore, why did Zhu Dan-Xi add Zhou Dun-Yi’s no-desire thought “tranquility is the main focus” to the respect keeping skill of Zhuzi’s “human minds obey Dao?” Was it because Zhu Dan-Xi who was a doctor had a more appropriate and practical cognition under a body viewpoint where five fires and ministerial fire coexisted? This is an issue the study would probe into.

In view of this, to profoundly comprehend a connecting clue between the proposition of school of principle and medical treatment in Zhu Dan-Xi’s thought, I first spread out the basic look of “the structure of godly depression thinking” in Zhu Dan-Xi’s medical science to provide researchers of school of principle with a kind of medical reference. Based on this, I organized the skill of stability and tranquility interpreted by the school of principle to manifest the actual context provided by Zhu’s structure of godly depression thinking under the interpretation of the skill of stability and tranquility. Last but not least, I constructed the medical interpretation system of Zhou Dun-Yi’s stability and tranquility skill and its modern meaning under the argument.

Keywords: Godly depression, Zhu Dan-Xi, No desire, Tranquility proposition, Tai Ji Tu Shuo