

# 由「欲」至「鬱」的內在結構： 儒醫朱丹溪《格致餘論》 之言說為核心

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

本論為解明朱丹溪如何援用鬱說之身心理論以彰顯宋代理學「存天理，去人欲」之道德實踐理據，因此鎖定朱丹溪《格致餘論》中關於慾望與鬱症之言說，以連結其間由「欲」到「鬱」身心發展之內在思維結構，從而彰顯出朱丹溪鬱說之人文價值及現代意義。

然由於《格致餘論》各篇討論主題不同且看不出彼此間有連貫性之結構呼應。因此筆者茲就岡本一抱《格致餘論諺解》中對〈陽有餘陰不足論〉、〈色慾箴〉之關係理解，進而推展出當篇與《禮記》、朱子

---

投稿日期：2012. 11. 02；接受刊登日期：2013. 02. 20

責任校對：周睦凱、蔣逸群

學、《太極圖說》、〈相火論〉等義理之緊密結合，以解析出《格致餘論》中「慾望→火→鬱」之醫儒互證之身體論述結構。

**關鍵詞：**欲、鬱、相火、禮記、朱丹溪

# 由「欲」至「鬱」的內在結構： 儒醫朱丹溪《格致餘論》 之言說為核心

## 前言

眾所周知，宋儒「存天理，滅人欲」命題之實踐合理性在清代學術界受到相當大之質疑。面對此問題，其實早在元代金華朱子學者朱丹溪<sup>1</sup>之思維系統中，似乎對此問題已有所警知，並且嘗試性地以醫學理論為此命題尋求合理之實踐依據。因此其吸收了《內經》、《禮記》及周敦頤、朱子等儒者之相關學說，並革命性地藉由《格致餘論》中所提出之〈相火論〉，關鍵性地提出「慾望」在吾人「身體」產生之結構性影響，繼而在某種意義上舒緩了當時理欲之辨所產生的緊張關係。不過由於相火之存在還是與一般現實之感知有所距離，於是其巧妙地結合金元醫學之「氣鬱」理論，而將「相火」與「氣鬱」思想推展為儒學與醫學理論中身心互動的論述基礎。

筆者為解明朱丹溪如何援用鬱說之身心理論以彰顯宋代理學

---

<sup>1</sup> 朱震亨，字彥修。思想史學家視其為繼承周敦頤以來理學思想而援儒入醫的名醫，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》、《傷寒論辨》、《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〉亦載有朱丹溪之相關事蹟。

「存天理，去人欲」之道德實踐理據，因此鎖定朱丹溪《格致餘論》中關於慾望與鬱症之言說，以連結其間由「欲」到「鬱」身心發展之內在思維結構，從而彰顯出朱丹溪鬱說之人文價值及現代意義。

不過由於此研究仍屬一方興未艾之新興領域，所以其中之醫學觀念或身體論述對於哲學思想界而言不免會有陌生之感，因此，筆者認為與其躁進而龐雜地介紹各種醫學論點，不如一步一步印地先將一些中國醫學與宋明理學間的微妙連結關係處作一初步的釐清，筆者希望藉而這個釐清與連結之工作，一方面可以邀請宋明研究專家將其哲學論述之成果在這個共同空間中作進一步之展演，另一方面亦可就教於中醫學專家能就其臨床經驗或氣化身體之掌握以生動活化本思想活動之精髓。

話雖如此，即便本文盡量地將主題聚焦在朱丹溪《格致餘論》此書之言說上，然由於各篇討論主題不同，且前後篇章不一定有連貫性之結構呼應。因此對於一般人而言很難把握其書之主旨而有所依據。因此筆者首先參考宋濂、戴良等友人所提供之線索，再借用日本江戶時期《格致餘論》之四種註釋版本，尤其由岡本一抱所註釋的《格致餘論諺解》之解說作為出發點，以其等對朱丹溪思想之理解，助益筆者解析出《格致餘論》之主要論述結構，以提供一套具有身體論述基礎之理學實踐理據。

以下茲將研究主題依序分為：壹、如何重新解讀《格致餘論》；貳、〈陽有餘陰不足論〉之慾望論述與求放心；參、慾望之相火與情志之五火；肆、由欲至鬱之內在結構；伍、結語。

## 壹、如何重新解讀《格致餘論》

### 一、朱丹溪著書之本意

根據四庫全書之歸類，《格致餘論》被劃分在子部醫家類範疇。姑且不論此分類是否得當，就其被歸類為醫書此一事實來看，思想史界普遍以醫學之角度來看待《格致餘論》，這是不爭之事實。然而審視朱丹溪《格致餘論》之序文內容，或許朱丹溪本人不見得完全滿意這樣的定位。其開宗名義說道：

《素問》，載道之書也。詞簡而義深，去古漸遠，衍文錯簡，仍或有之，故非吾儒不能讀。學者以易心求之，宜其茫若望洋，淡如嚼蠟。遂直以為古書不宜於今，厭而棄之，相率以為《局方》之學。（《格致餘論·序》）

文末其又以反問式地口吻強調醫儒一致之觀點：

古人以醫為吾儒格物致知一事，故目其篇曰《格致餘論》，未知其果是否耶？後之君子，幸改而正諸。（《格致餘論·序》）

由此可知，朱丹溪雖然以金元醫學之集大成者而聞名於世，然而其並不以此為滿足，究其原因實乃根源於朱丹溪始終不忘其作為儒者之身份及使命，因此其希望將《格致餘論》定位為儒學文獻之想法，在其序文之字裡行間，可說毫不掩飾地表現得相當明顯。基於這個基本定位，朱丹溪對於醫經之錯簡或漏字，自然難掩其儒者之姿態而大膽地予以校正重置，甚至對於醫學歷史上之重要命題，其皆嘗試性地以儒學之觀點予以詮釋，這是朱丹溪學術思想之特色所在。另外，根據宋濂〈故丹溪先生朱公石表辭〉之記載：

先生所著書，有《宋論》一卷《格致餘論》若干卷、《局方發揮》若干卷…《風水問答》若干卷，凡七種，微文奧義多發前人之所未發。（〈故丹溪先生朱公石表辭〉）

其中《宋論》一書確為研究朱丹溪儒學思想的重要文獻，然此書久已佚失今不復見實屬可惜。不過就《風水問答》中朱丹溪對陰陽家之卜葬說法所提出之質疑，吾人亦可從中明顯看出朱丹溪身為儒者之姿態。

或問：卜葬之法，其來遠矣。談風水者以為人之禍福休咎皆由此出，因世其業而擅其利，予竊有疑焉。子（案：朱丹溪）能為我言之乎？曰：葬者藏也，體魄入於地也。《易·大傳》曰：「厚衣之以薪，葬之中野，不封不樹。」上古之所謂葬者如此，卜之說未之聞也。至《孝經·喪親章》然後有「卜其宅兆而安厝之」之說。…然其所謂卜云者，亦只若家禮所謂避五患而已。（《風水問答》）

引文中朱丹溪引用了《易傳》、《孝經》等儒家文獻，以說明卜葬之說所論無據。也就是說，朱丹溪以儒學、甚至朱子家禮中所謂避五患<sup>2</sup>之觀點，以反對當時流行卜葬可定後世子孫禍福吉凶之說法。由此案例來看，朱丹溪對於儒學（尤其是朱子學）之相關義理論述應有相當程

---

<sup>2</sup> 所謂避五患之說，請參閱朱子《朱子家禮·治喪》：「程子曰：『卜其宅兆，卜其地之美也。非陰陽家所謂禍福者也。地之美者，則其神靈安，其子孫盛，若培擁其根而枝葉茂，理固然矣。地之惡者，則反是然。則曷謂地之美者，土色之光潤，草木之茂盛乃其驗也。父祖子孫同氣，彼安則此安，彼危則此危，亦其理也。而拘忌者惑以擇地之方位，決日之吉凶，不亦泥乎。甚者不以奉先為計而專以利後為慮，尤非孝子安厝之用心也。唯五患者不得不慎，須使異日不為道路，不為城郭，不為溝池，不為貴勢所奪，不為耕犁所及也。』」

度之了解及掌握。<sup>3</sup> 不過可惜的是，因為朱丹溪個人的考量，所以在其著作中直接以儒學義理為主軸之論述便相形的稀少。曾經爲了學習朱子學而從游於朱丹溪的宋濂，在其《全集》中有如下之記載：

先生（案：朱丹溪）嘗曰：「義理精微，禮樂制度，吾門師友論著已悉，吾可以無言。」故其志於醫者為多。（〈故丹溪先生朱公石表辭〉）

朱丹溪自認儒學相關之義理探討已由眾多儒門師友論述完備，故無需於此多添贅言。從而朱丹溪轉而將寫作重點置於儒學義理如何落實於醫學之上，因此《格致餘論》便在如此的基本方向之下應運而生。

由於朱丹溪本人如《格致餘論》書名般地，務實地致力於格物致知之實踐，是故此種實是求是之儒者態度，促使其於《格致餘論》之中進行了諸多醫學問題之探討。由此觀之，以「醫」而論《格致餘論》之學並沒有錯，不過若由「儒」之角度而觀《格致餘論》之玄外之意，其又何嘗不是哲學思想研究之重要大責。

而此種藉由儒學思想以革新醫學論述之嘗試，可就其提出「陽有餘陰不足」之例以爲說明。

人之一身，陰不足而陽有餘，雖諄諄然見於《素問》，而諸老猶未表章，是宜《局方》之盛行也。（《格致餘論·序》）

朱丹溪認爲「陽有餘而陰不足」此概念於《素問》中早已存在，

---

<sup>3</sup> 若再根據宋濂〈故丹溪先生朱公石表辭〉之記載亦可爲證：「先生（案：朱丹溪）乃即適意亭遺跡，建祠堂若干楹，以奉先世神主，歲時行事。復考朱子家禮而損益其儀文，少長咸在，執事有恪，深衣大帶，以序就列，宴私洽比，不愆于禮。」

然而醫學各家們對此卻未悟得（諸老猶未表章），所以造成如《局方》<sup>4</sup> 般之偏頗書籍才會到處盛行。於是朱丹溪在此背景環境下義無反顧地對當時醫界權威提出質疑，並藉此展現出其另闢蹊徑重整學術之氣概。

但是眾所周知，一般而言中國思想上所謂「陰陽」之一組概念普遍是以等量而互相制動之形式來表現兩者之關係。然而朱丹溪卻似乎對此傳統觀念不曾忌諱，甚至於《格致餘論》之首論〈陽有餘陰不足論〉中大力宣傳《素問》中隱而未發之「陽有餘陰不足」概念。其內在之動機究何在？在解明此問題之前，茲先就朱丹溪〈陽有餘陰不足論〉之部份相關論述內容作一呈現。

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。（〈陽有餘陰不足論〉）

傳統儒學，如《左傳》中有所謂「民受天地之中以生」之語，此處朱丹溪受此傳統思想之影響而將此概念表達為人受天地之氣以生，<sup>5</sup> 並且繼承儒學《易傳》象天法地思想以舖陳其論述之合理

<sup>4</sup> 所謂《局方》即指宋·陳師文所編纂之《和劑局方》。朱丹溪認為此種未經辯證便給處方之方式實際上害人不淺，故著《格致餘論》、《局方發揮》等書而於以強烈批評。

<sup>5</sup> 《左傳·成公十三年》「民受天地之中以生，所謂命也，是以有動作禮義威儀之則，以定命也」。而《朱子語類》卷第四中曾針對《左傳》之說而有「人受天地之中以生」之語。不過此處「中」自有其特定之儒學義涵，朱丹溪對此「中」之語詞並無直接引用，反倒是，影響朱丹溪醫學思想頗深的儒醫陳無擇之《三因極一病證方論·臟腑配天地論》中有：「形而上者謂之天，形而下者謂之地，介於其兩間者謂之人。人受天地之中以生，莫不稟二氣以成形。是以六氣緯空，五行麗地，人則默而象之」之說。由此看來，朱丹溪極可能是在陳無擇之儒學轉折下，二次性地將此儒學與醫學義理作統合性的吸收，因而在朱丹溪文獻中多處出現「沖和」之觀念，其中概念微妙的離與合亦可在此得見。關於「中和」與「沖和」之義理轉折，請參見拙論《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）p199-202 沖和與中和之論。

性，<sup>6</sup> 從而建立起如下相對應之關係。

天之陽氣—地之陰氣

↑↓

人之氣—人之血

在此人法天地之儒學思維下，朱丹溪接著又舉出《素問》之言以對氣血之有餘不足作出說明。

經曰。陽者，天氣也，主外；陰者，地氣也，主內。故陽道實，陰道虛。又曰。至陰虛，天氣絕。至陽盛，地氣不足。觀虛與盛之所在，非吾之過論。（〈陽有餘陰不足論〉）

朱丹溪認為《素問》之中既然有針對天地之氣而提出之「陽道實，陰道虛」之言，所以其認為若將此對應關係引申應用於人身，並且藉此論述「陽有餘，陰不足」實非過言之論。

而此種將儒學義理關鍵性地導入醫學之思維結構，從而形成了醫界之思維革新的作法，正是朱丹溪援儒入醫的實例之一（另外朱丹溪〈相火論〉之提出，亦是另一明顯可見之例）。因此朱丹溪醫學就在這種理學現代化（指朱丹溪所處之年代）要求下，隨者朱子學國學化風潮，其學說了影響元代以後東亞地區醫學思想的發展。（比如朝鮮醫學名著《東醫寶鑑》中所編選之醫學書籍，其中有三分之二皆為朱丹溪或其弟子之著作內容。<sup>7</sup> 而江戶日本亦在丹溪學派之基礎下形成

---

<sup>6</sup> 關於朱丹溪運用《易經》、《內經》及《太極圖說》概念以鋪陳其天人相符概念之思維理據，請參考拙著〈朱丹溪鬱說之天人實學精神研究—太極圖中欲與鬱之展開〉（《宗教哲學》42期，台灣，2007年）p157-171。

<sup>7</sup> 請參閱真柳誠著，郭秀梅譯：〈中日韓越古醫籍資料的比較研究〉，收錄於《中國科技史雜誌》（北京：第31卷，第3期，2010年），p251。

所謂後世派醫學)。

不過如果說朱丹溪只是單純地引用儒學《易傳》之說法而提出〈陽有餘陰不足論〉的話，那麼為何其最終還是不免受到明末名醫張介賓之質疑呢？

嘗見朱丹溪陽常有餘陰常不足論，謂人生之氣常有餘血常不足而專以抑火為言，且妄引內經陽道實，陰道虛。(中略)此誠大背經旨，大伐生機之謬談也。(《景岳全書·辨丹溪》)

張介賓認為朱丹溪之說與《內經》之意有所出入，於是提出專論針對此說毫不留情地予以批評。<sup>8</sup> 而當代推廣丹溪學最力的劉時覺先生對此批評，則中肯的認為：

以陰陽論人身之精血與情欲關係，本是曠古未聞的獨創見解，可謂之前無古人，哪裡引得到現成的經典意旨或名人大論呢？(劉時覺 2004：125)

由此可見，身為道醫的張介賓不可能因為朱丹溪使用《易傳》象天法地的觀點就嚴厲地批判〈陽有餘陰不足論〉的違經叛道。其更根本的原因應該就是在劉時覺先生所言：「以陰陽論人身之精血與情欲關係」這句話之上。也就是說，在明末清初反理學思潮(如李卓吾等人)以及西學東漸之下，朱子學之主導地位受到嚴重的挑戰，而在此氛圍下，與朱子學掛勾而風靡明代的朱丹溪醫學亦因此外在客觀因素之改變，而使得其〈陽有餘陰不足論〉與天理人欲之命題同時受到質疑，而張介賓之批評，便是在此背景下應運而生。是故，〈陽有餘陰

---

<sup>8</sup> 至於張介賓之批評是否公允，入清之際醫界對此是毀譽各半，而有各種相關之爭辯。最後此爭辯經由四庫全書編臣之調解，才平息了此項論爭已久之醫學公案。

不足論)所象徵的不僅是表面的醫學革新,其代表的更是儒學對醫學的內在滲透。

## 二、理學影響之軌跡

何以言之,吾人若依據朱丹溪《格致餘論》序文以及《風水問答》所提供之線索,嘗試性地由朱丹溪所浸染之理學背景來追尋「陽有餘陰不足論」義理形成之路徑,或許會有意想不到之發現。首先就二程之言說以為開端。

天地陰陽之運,升降盈虛,未嘗暫息,陽常盈,陰常虛,一盈一虛,參差不齊,而萬變生焉。(《濂洛關閩性理集解》卷二)

二程以天地陰陽之活動而提出「陽常盈,陰常虛」之說法。這句話究為何者之言,而其根據又取自於何處?對此,筆者不敢斷言。不過就二程喜以醫理解釋儒意,<sup>9</sup>以及由此語之文義與《內經》之說法相似之情況來看,在此時期尚未出現以氣血論述人身體內「陽有餘陰不足」之氣氛,這是可以確認的。<sup>10</sup>不過到了南宋,周敦頤之《太極圖說》自從受到朱熹注意而獲得大力宣傳之後,心性論主導之天人關係

---

<sup>9</sup> 例如明道有「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。」《二程遺書,卷第二上,二先生語上》,以及「切脈最可體仁」《二程遺書,卷三,二先生語三》之說法。

<sup>10</sup> 雖然《內經·素問》卷六釋文中已有「太陽藏獨至厥喘虛氣逆,是『陰不足,陽有餘』也」之說,不過此說之概念與朱丹溪以氣血論陰陽之有餘不足之舉尚有使用概念之不同。

有了更寬廣之論述空間，而與本體相關之身體論述也相形地有了進一步之推展。此可藉由以下朱子之回應門人之內容以嗅出其中微妙之發展。

人言動作是氣屬神，**精血是魄屬鬼**。發用處皆屬陽是神，氣定處皆屬陰是魄。知識處是神，記事處是魄。**人初生時，氣多魄少。後來魄漸盛，到老魄又少。所以耳聾目昏精力不強，記事不足，某今覺陽有餘而陰不足，事多記不得，小兒無記性，亦是魄不足，好戲不定疊亦是魄不足。**（《朱子語類》卷六十三）

朱子認為所謂的「魄」即是人之精或血而屬於陰，其所對應之身體活動是氣定狀態或記憶活動。不過「人初生時，氣多魄少。後來魄漸盛，到老魄又少」。所以朱子認為魄（精、血）之存在是會隨著人之年齡變化而有所變化。吾人若將此段話與朱丹溪「陽有餘陰不足論」內容相比對，將會有令人驚喜之發現。

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。（中略）男子六十四歲而精絕，女子四十九歲而經斷。（〈陽有餘陰不足論〉）

朱丹溪認為自出生之後陰氣（精、血）便開始形成，之後男性到了六十歲左右精便會斷絕，而女性到了四十九歲便會停止經血。由此看來，此種將精血之消長與年齡相關連之說法與前述朱子之說法在思考邏輯上是相通的。

尤有甚者，兩人在概念之說明上皆同時使用了「陽有餘而陰不足」之語詞，故張介賓批判朱丹溪〈陽有餘陰不足論〉乃空穴來風所憑無據之說法，即便其在醫學觀點上有其考據之理由，但就作為一個哲學概念而言，〈陽有餘陰不足論〉概念根於《內經》，轉折於《易傳》而最後結穴於朱子學（廣義地說亦須包含著伊川思想），這個脈絡是

有跡可尋的。所以〈陽有餘陰不足論〉中時有以下之論：

心，君火也，為物所感則易動。（〈陽有餘陰不足論〉）  
（案：此處之心，非陸王之本心本性之論，其應判為朱子人心聽命於道心之認知心）

聖賢只是教人收心養心。（〈陽有餘陰不足論〉）（案：  
相對於亞聖孟子之收心，賢人之朱子認為，為保此心之虛明靈覺，故需時常涵養此心）

無負敬身之教。（〈陽有餘陰不足論〉）（案：為使人心  
不陷於人欲，「敬」之工夫則為程朱理學涵養之實際作為）

其在在顯現出朱丹溪將朱子學帶入醫學理論，從而展現朱子心統性情理論架構之用心（關於朱丹溪的理學援用問題，它文另有專論）。<sup>11</sup> 因此在戴良之《九靈山房集·丹溪翁傳》中留下了以下重要之紀錄。

（朱丹溪）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。（《九靈山房集·丹溪翁傳》）

戴良認為朱丹溪主要是透過《易》、《禮記》或周敦頤之《通書》等書之思想以作為〈陽有餘陰不足論〉、〈相火論〉等論之論證依據，

---

<sup>11</sup> 黃崇修〈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〉（台北：中央大學明清儒學研討會論文集，2012年）

並且據此建構《內經》義理以鋪展出醫儒連結之思維路徑。例如《內經》中關於火之論點與周敦頤《太極圖說》之說法相通之故，於是朱丹溪據此以革命性地提出其獨特之相火論。而戴良更以儒家之立場進一步說明，朱丹溪所言「陰道虛」之「陰不足」概念，其根源所在其實並非僅僅來自於《內經》思想，更確切地說其乃經由《禮記》之養陰思想以應運而生。

因此由此線索反觀〈陽有餘陰不足論〉中所載：

禮記注曰：惟五十然後養陰者有以加。（〈陽有餘陰不足論〉）

以及：

古人必近三十、二十而後嫁娶。（〈陽有餘陰不足論〉）

以上諸說所顯示者，即是說明了朱丹溪注意到《禮記》中所謂禮法與慾望之問題。而這個說法更佐證了筆者預設〈陽有餘而陰不足〉與天理人欲命題間的密切關係。所以吾人若進一步解析張介賓批評朱丹溪「氣常有餘血常不足而專以抑火為言，…大伐生機之謬談也」之言，其中「大伐生機」之論，基本上不僅是對朱丹溪以氣血論述寡慾思想之質疑，其亦可看成是明末學者誤解程朱理學「理欲之辨」本意之時代性反動。

若上述分析真確，那麼朱丹溪於《格致餘論》序言中提到「相火」、「陽有餘而陰不足」等概念出自於《內經·素問》之說法，有可能是為了避免原本「道醫」主導的醫界對其援儒入醫手法之過度質疑，以至於採取這種內儒外醫的柔軟姿態所致。

因此客觀地說，朱丹溪所提出的「相火」、「陽有餘而陰不足」兩論之概念因為有了儒學思想之介入，於是其醫學思想就變成了儒、醫互釋互融之全新理論。當然姑且不論朱丹溪之建構方式是否周全，

就其論述活動之積極革新態度，使得朱子或周敦頤等人之理學思想能夠在其努力之下順利地浸透到醫學領域之中，並且經由其臨床治療活動及弟子之推廣，此理學之風一帆風順地被推進明代二百餘年的歷史之流之中而影響至今。故吾人解讀《格致餘論》之際，若不能認清理學思想在這領域所扮演的角色，那麼就無法掌握本書思維架構之真正全貌。

## 貳、〈陽有餘陰不足論〉之欲望論述與求放心

### 一、江戸學者眼中的〈陽有餘陰不足論〉與〈色慾箴〉

如前所述，朱丹溪醫學自從明代中期以後，其經由田代三喜等人之繼承推廣而傳入江戸日本。<sup>12</sup> 當然作為朱丹溪理學思想之代表作《格致餘論》也因此被視為重要文獻而被大量刊行。除此之外，江戸初期針對《格致餘論》之原文所發行的註釋版本亦應運而生，其中除了香月牛山(1656-1740)之《格致餘論備考》之外，尚有疏鈔、鼈頭、和鈔、諺解等四種註釋版。其中尤其以岡本一抱<sup>13</sup>之《格致餘論諺解》，因其整理了前三類之註釋版內容而完成此作，<sup>14</sup> 所以筆者基本上採用此版本以作為考察之依據。首先就其於《格致餘論諺解·序》

---

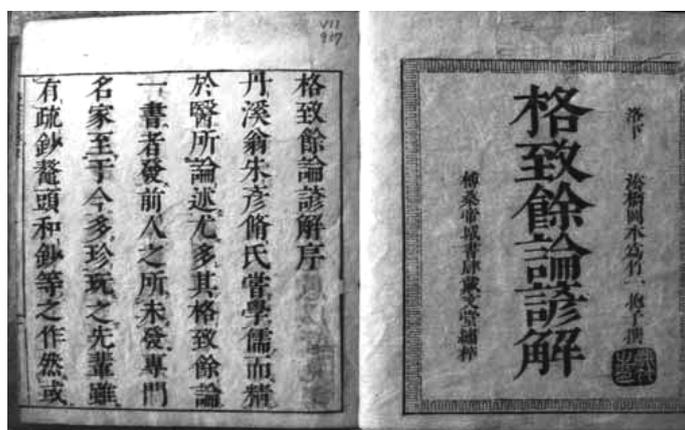
<sup>12</sup> 朱丹溪醫學在日本江戸初期到中期之間風靡一時，日後學界以後世派稱之。

<sup>13</sup> 岡本一抱，本姓為杉森氏。其學上承曲直瀬道三一同玄朔一饗庭東庵一味岡三伯而接上丹溪、完素之學脈。

<sup>14</sup> 「先輩雖有疏鈔、鼈頭、和鈔等之作、然或失之繁、或失之畧、讀者未達其旨趣也。故吾雖不敏、芟其繁詳其畧而為之註解。名曰格致餘論諺解矣。」岡本一抱《格致餘論諺解·序》。

之言說，以瞭解《格致餘論》在江戶時期所受到之評價。

格致餘論一書者，發前人之所未發，專門名家至於今多珍玩之。（中略）益翁所謂陰不足陽有餘，濕熱相火論者天人之樞紐醫家之關係也。（《格致餘論諺解·序》）



根據岡本一抱「發前人之所未發，專門名家至於今多珍玩之。」之語可知，在當時日本醫學專家之心目中《格致餘論》實際上佔有相當大之份量。其受重視之情況當可由註釋本之大量發行得以窺其一二。另外在本序文中，岡本一抱或許接受了前述戴良之觀點，因而在《格致餘論》四十三諸論之中，也特別點出了〈陽有餘陰不足論〉及〈相火論〉之重要性。筆者認為這個歷史發展已然說明思想界對於《格致餘論》之基調已有了相當明確之定位。

不過雖然整個東亞醫學界對於《格致餘論》之〈陽有餘陰不足論〉與〈相火論〉兩論之地位已有了基本共識，但是在文本詮釋上，由於文化及地域之差異，《格致餘論》得以於中土之外獲致進一步之詮釋空間。例如岡本一抱於〈陽有餘陰不足論〉在文本註釋之際，便首先

注意到本論與前面箴文之呼應關係，故其於文頭處另筆標示而說道：

右ノ色欲箴ヲ受テ此ノ論ニ及ナリ。(《格致餘論諺解》  
卷一〈陽有餘而陰不足論〉)(接續右之色欲箴而及於此  
論)

〈陽有餘陰不足論〉為《格致餘論》中受矚目的篇章之一。故一般的醫學研究者，常因個人之專業思維習慣而直接埋首於本論內容之中。是故，被擺置在《格致餘論》序文後之〈食欲箴〉、〈色欲箴〉之內容便容易被忽略而漠視。然而，岡本一抱卻能以第三者之眼光，在〈陽有餘陰不足論〉之主題光芒下，另外看到色欲箴之存在重要性。<sup>15</sup>

至於岡本一抱等學者為何要特別提醒讀者要注意到〈色欲箴〉與〈陽有餘陰不足論〉之間的內在連結關係呢？茲引用〈色欲箴〉之全文內容以為分析。

#### 〈色欲箴〉

惟人之生，與天地參，坤道成女，乾道成男。配為夫婦，生育攸寄，血氣方剛，惟其時矣。成之以禮，接之以時，父子之親，其要在茲。眷彼昧者，徇情縱欲，惟恐不及，濟以燥毒。氣陽血陰，人身之神，陰平陽秘，我體長春。血氣幾何，而不自惜，我之所生，翻為我賊。女之耽兮，其欲實多，閨房之肅，門庭之和。士之耽兮，其家自廢，既喪厥德，此身亦瘁。遠彼帷薄，放心乃收，飲食甘美，身安病瘳。

---

<sup>15</sup> 不過寬永一三(1636年)刊之《格致餘論鈔》卷二(作者不詳)中也有「按先生色慾箴ノ次二書。猶色ヲ戒ル義ヲ明ニスル也」之註釋，恐怕岡本依據《格致餘論鈔》之說而述及此。

岡本一抱引用毛詩序疏「女有美色，男子悅之」，而說明冒頭之「色欲」主要是專指女色而言。也就是說，此箴文主要是針對男性而做出的呼籲。不過根據朱丹溪之臨床治療經驗得知，不僅男性如此，事實上女性之欲望也不在話下（女之耽兮，其欲實多）。總之朱丹溪認為依禮、依時（遠彼帷薄）以節制慾望之收放心工夫才是根本之養生之道。而這個說法在〈陽有餘陰不足論〉中亦有類似之說法。

古人謂不見所欲，使心不亂。夫以溫柔之盛於體，聲音之盛於耳，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。（《格致餘論·陽有餘陰不足論》）

朱丹溪認為夫婦之道本為自然之人倫之常，不過在一年之中身體較為虛弱之時期（朱丹溪認為夏季與冬季人身最虛），盡可能地分房別居（宜暫遠帷幕）<sup>16</sup> 以防止情欲放縱而使陽火旺盛與陰水虛虧，進而導致夫婦之間容易頻生衝突（門庭之和）而損壞身體（喪厥德，此身亦瘁）之弊端。

這樣之說法或許在當今而言已為常識，不過就朱丹溪醫學出現以前，醫學界對此議題並沒有提出太多之系統論述，也就是說情慾之問題直至朱丹溪提出〈陽有餘陰不足論〉之後才被擴大審視。

---

<sup>16</sup> 《格致餘論》〈陽有餘而陰不足論〉「冬不藏精者，春必溫病。（中略）故《內經》諄諄於資其化源也。古人於夏，必獨宿而淡味，兢兢業業於愛護也」。

## 二、理欲之辨下的求放心工夫

至於為何朱丹溪會特別注意到縱欲對人身或家庭所產生之危害呢？其理由可有下文獲得說明。

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。（〈痰瘧論〉）

朱丹溪所處的南方相對的安定富裕，因此其觀察到當時五十歲以下之人身體較為怯弱，而欲望卻是比起以往還多，因此此種因弱質而得深病的問題在朱丹溪的臨床觀察中，已然成爲一種由醫學擴展到儒學之重要課題。岡本一抱掌握到朱丹溪此種用心，因而特別地標示出〈陽有餘陰不足論〉與〈色欲箴〉間綿密的關係，以說明〈陽有餘陰不足論〉之立論重點不僅僅在陰陽餘缺問題，其用意主要是在連結儒學的情慾論述與健康養生關係之上。

根據筆者之研究，朱丹溪的確於〈陽有餘陰不足論〉中，企圖以二階段之論點以說明情欲過度對人身所產生之爲害。首先其言道：

男子十六歲而精通，女子十四歲而經行。（中略）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。（〈陽有餘陰不足論〉）

朱丹溪認爲人之陰氣（精與血）形成必須經過長時間之涵養方見其功，因此隨時保養陰氣對一般人之健康而言乃重要之事。據此朱丹溪進一步對於攝養之理據作出如下之說明：

心，君火也，爲物所感則易動。心動則相火亦動，動則精自走，相火翕然而起，雖不交會，亦暗流而踈泄矣。（〈陽有餘陰不足論〉）

心爲君火，心動則引動相火而使精自走。朱丹溪以人身之生理結

構原理以說明攝養陰氣之重要性。不過此處值得注意的是，朱丹溪在引文中提出了所謂君火與相火之概念<sup>17</sup>（關於火之內容容後再論），而且其又以此概念為儒學的「心之感物」與醫學的「陰氣攝養」提供了彼此連動的論述空間。

### 物→心（君火）→相火→損傷陰氣<sup>18</sup>

由此可知，朱丹溪之思維結構中首先將〈色欲箴〉藉由〈陽有餘陰不足論〉之說明以彰顯其旨，其後又在〈陽有餘陰不足論〉中引用第三十八篇〈相火論〉之相火概念，以推演其養陰思想之合理性。也就是說朱丹溪《格致餘論》中，〈相火論〉與〈陽有餘陰不足論〉、〈色欲箴〉已然形成一種共構形式，而這個防欲養生之模式為朱丹溪醫學提供一道指向儒學工夫論之路徑。

比如〈色欲箴〉中「遠彼帷薄，放心乃收」之說，應可視為《孟子》告子篇內容之延伸發揮。

人有雞犬放，則知求也。有放心，而不知求。學問之道無他，求其放心而已矣。（《孟子·告子上》）

依孟子之說，此心若耽溺於慾望之滿足，則心有所繫而追逐於外，日久便無法收心而漂移不定。尤其慾望對於人心之牽引最劇，所以孟子重視寡慾以養心之工夫。

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。（《孟子·盡心下》）

---

<sup>17</sup> 〈陽有餘而陰不足論〉同文中有「主閉藏者，腎也，司疎泄者，肝也，二臟皆有相火，而其系上屬於心。」此說正可為儒學心身互動提出一個醫學式之說明。

<sup>18</sup> 事實上由「物←心（君火）←相火←陰氣虛弱」這樣的形式亦是可能，此待別文再論。

朱丹溪授業於金華朱子學者許謙之門下，並在其師推崇朱子《四書集注》（著有《四書叢說》）之影響下，《孟子》之工夫論在朱丹溪之儒學思想中自然佔有重要之地位。所以在情慾之處理上朱丹溪於〈色慾箴〉中強調：

遠彼帷薄，放心乃收，飲食甘美，身安病瘳。（〈色慾箴〉）

以及〈陽有餘陰不足論〉中呼籲：

暫遠帷幕，各自珍重，保全天和，期無負敬身之教。（〈陽有餘陰不足論〉）

應該就是孟子寡慾思想的一種醫學應用。當然除此之外，由於前已述及〈陽有餘陰不足論〉之概念轉型自朱子之言論，因此就此事實來看，與本論相關之〈色慾箴〉是否在某種形式上與朱子思想有所呼應實有待進一步討論。

首先就朱子對「欲」之觀點作一初步爬梳。

聖人千言萬語只是教人存天理，滅人欲。學者須是革盡人欲，復盡天理，方始為學。（《朱子語類》卷四）

眾所周知，朱子所提出「存天理，滅人欲」之說法，可以溯源自程顥「存天理，去人欲」這個源頭。其論旨大意主要強調聖學之工夫實踐，必須堅定地以天理為行事原則，並對於人欲之妄動則必須時時予以正視而排除。所以就實踐目標而言，朱子之工夫論與孟子強調寡慾養心之方向基本上是一樣的。不過朱子與孟子論述習慣稍有不同的是，當朱子論及「滅人欲」之際，基本上皆與「存天理」之命題共同論述。如《朱子語類》卷十三中有如下之詮釋內容。

飲食，天理也。山珍海味，人欲也。夫妻，天理也。三妻四妾，人欲也。（《朱子語類》卷十三）

引文中雖然明顯地強調天理與人欲之分，然就朱子本義而言，與其說天理與人欲是各自獨立而不相干之二種存在，不如說兩者乃因主體對慾望之處置方式而有天理或人欲之結果判斷。也就是說，吾人只要合乎中道而順遂自然本能的話，那麼這個行為就不是人欲而是天理；而一旦過度的縱容此自然本能，那麼即便是人之自然本能行為也會因失於中道而成人欲了。因此，在這樣的一個定義之下，朱子與孟子兩者對於慾望之論述，雖然最終皆可於義理上互相闡釋而相通，不過就哲學思維上，由於朱子之說帶入了道德判斷，因而得以在慾望論述上展現了其細緻之風采。

而就朱丹溪〈色欲箴〉與〈陽有餘陰不足論〉之內容看來，其不僅在語言概念上與孟子求放心之說法貼近，就思維格局上更有立基於宋儒而上溯秦漢先儒之傾向。此觀點可在其「飲食色欲箴序」一文中得到一些佐證。

傳曰飲食男女人之大欲存焉。予每思之，男女之欲，所關甚大，飲食之欲，於身尤切，（中略）因作飲食，色欲二箴，以示弟姪，并告諸同志云。（《格致餘論》）<sup>19</sup>

於此箴序之簡短內文中可以看出，朱丹溪明顯地企圖藉由引述《禮記》<sup>20</sup>「飲食男女之欲」之儒學命題而與醫學之養身思想拉攏起來，繼而進一步將兩者擺在同一位置上，以展現其儒學議題之醫學詮

<sup>19</sup> 岡本一抱は卷二中有「莊子達生篇云，人之所畏者，衽席之上，飲食之間也。而不知為之戒者過也ト。論語曰，吾未見好德如好色者ト。中庸云，去讒遠色ト。蓋丹溪此等二本テ，コノ兩箴ヲ述ケラシ」之註釋。

<sup>20</sup> 一般習慣上，凡言「傳」者乃是就《論語》或《孝經》而言，但綜觀序之內容來看，《論語》或《孝經》中卻沒有與之相對應之語詞，所以根據岡本一抱「傳ハ禮記禮運篇也。此言ハ飲食ト男女トハ常ニ夫人ノ大欲ノ存在スル所ニシテ，因テ為之生病死身者甚多トナリ」之解釋，此處之《傳》所指涉者的確是《禮記》而非《論語》。

釋姿態。<sup>21</sup> 而這樣之作法若與朱子之說法相提並論，可知朱丹溪乃順著下文《禮記·樂記》之重要觀點而來。

人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。（《禮記·樂記》）

因此若將此處發現與前引文中戴良之說明予以進一步考察而可知，無論是歸屬儒學之〈飲食箴〉、〈色欲箴〉或歸屬醫學之〈陽有餘陰不足論〉之內容中，朱丹溪皆有意識地鎖定《禮記》中所重視的「欲望」命題以作為其論述發展之主軸。並且在其理論建構之格局下，吾人隱然地可以窺見其將儒學之工夫論述與醫學之身體論述相連結之用心。<sup>22</sup>

### 三、飲食男女命題於《格致餘論》諸篇之滲透

另外值得一提的是，學者於翻閱〈陽有餘陰不足論〉全文內容時將會發現，當篇內容幾乎著重於探討「男女」之命題，而對於「飲食」之命題似乎鮮少提起。但是若仔細品味朱丹溪的文義內容，其中還是可以看出朱丹溪對「飲食」命題之重視。譬如下文中有：

---

<sup>21</sup> 序文末段「以示弟姪，并告諸同志云」中所言者，即是表明此書之傳世目的，其主要還是在於教育弟子門人及當時之知識階層為出發點。因此才會在《格致餘論》中又另外載錄〈飲食箴〉、〈色欲箴〉以為警戒。

<sup>22</sup> 比如〈飲食箴〉、〈色欲箴〉之內容中，除了有直接標明儒學與醫學之心—身關係之外，〈陽有餘而陰不足論〉之中亦有類似君火、相火之心—身相關之論述。

古人於夏，必獨宿而淡味，兢兢業業於愛護也。（〈陽有餘陰不足論〉）

其中「獨宿」就是對應於「男女」之命題，而「淡味」則對應於「飲食」之命題。除此之外，當篇中還有一處之說法值得注意。

《禮記》注曰，惟五十然後養陰者有以加。（〈陽有餘陰不足論〉）<sup>23</sup>

若順著〈陽有餘陰不足論〉之文脈來解讀的話，「五十然後養陰者有以加」一般會普遍被理解為「五十歲開始節制情欲的話，壽命便可延長」。但是根據岡本一抱的說明，朱丹溪之原意似乎不在此處。

惟五十然後養陰ト連屬シタル辭ハ禮記ノ注ニナシト雖モ。禮記王制ニ五十二ノ異糧ト云所ノ方氏注ニ糧則地產以テ養其陰ト云。意ヲ取辭ヲ異ニソ如此書ル也。王制ニ異糧トハ人五十二至テハ糧糧ノ精キヲ食クシメテ少壯ノ者ト殊云。（《格致餘論諺解》卷一）（惟五十然後養陰…取意異辭而有此言）

《禮記》原文中並沒有「五十然後養陰者有以加」此語，岡本一抱於是權宜地採用《禮記》方注本中對《禮記》王制篇「五十異糧」<sup>24</sup>之解釋，以說明朱丹溪此語乃取《禮記》之義而有異辭之發揮。不過根據筆者考察，朱丹溪所引《禮記》之注本，實際上乃來自宋·

<sup>23</sup> 岡本氏提到「禮記注ニ如此云者ハ人五十歳ニ至テハ陰氣漸衰ルヲ以陰氣ヲ修養ノ道ヲ加ルフ有ト也」。

<sup>24</sup> 《禮記》王制篇中有「十拜君命，一坐再至，瞽亦如之，九十使人受，五十異糧，六十宿肉，七十貳膳，八十常珍，九十飲食不離寢，膳飲從於游可也」之記載。岡本一抱手中可能沒有衛湜《禮記集說》所以才會認為「有以加」之部份是朱丹溪個人的想法。岡本一抱《格致餘論諺解》卷一。

衛湜《禮記集說》卷三十五之說。

延平周氏曰：「孔子曰：肉雖多不使勝食氣」。盖肉為天產所以養陰。食為地產所以養陽。養陰者常不使勝於養陽者。唯五十然後養陰者有以加。故曰五十異粳。（《禮記集說》卷三十五）

經由上文內容可以確知，朱丹溪所引用「五十然後養陰者有以加」之「養陰」說法，就不單單只是〈陽有餘陰不足論〉全文所強調保養「男女」精、血之命題，此處所指涉者反而是更廣泛地展開「飲食」之命題與養生之關係。

另外同引文中衛湜所記載「孔子曰：肉雖多不使勝食氣」之內容，在朱丹溪《格致餘論》〈茹淡論〉亦有引用。<sup>25</sup>

論語曰肉雖多不使勝食氣。（〈茹淡論〉）

而〈養老論〉中對此議題亦有所觸及：

肉食不及幼壯，五十才方食肉。（〈養老論〉）

由此可知，朱丹溪於〈陽有餘陰不足論〉中對於飲食之探討雖著墨不多，但是其在此基礎下，似有計畫地將此命題連接到〈茹淡論〉、〈養老論〉，以及〈醇酒宜冷飲論〉中進行詳細解說。同樣地，若回到前述探討色慾之命題之上，吾人亦可發現朱丹溪在〈陽有餘陰不足論〉之外，其亦於〈房中補益論〉、〈痲瘡論〉等論中對於色慾之問題皆有相關之發揮。甚至擴而視之，吾人只要考察整本《格致餘論》

---

<sup>25</sup> 而朱丹溪另一著作《局方發揮》中亦引用衛湜《禮記集說》之說法並如下說道：「《禮記》注曰。魚肉天產也。以養陽作陽德」。不過這個說法與《禮記集說》之說相反。

之論述內容，幾乎可以看到各大篇章中皆或多或少提及飲食色慾與身體健康之問題。

吾人認為這是朱丹溪四十三論乍看無系統之配置中，一種有意識的內在義理之滲透結果。所以編纂《四庫全書》之館臣在《四庫全書提要》中述及朱丹溪思想之際，藉用了孫一奎 (1522-1619) 之說法而有如下之總結說明：

震亨意主補益，故諄諄以飲食色欲為箴。所立補陰之丸亦多奇效。孫一奎醫旨緒餘云。丹溪生當承平，見人多酗酒縱欲，精竭火熾，復用剛劑以至於斃。因為此救時之說。  
(《四庫全書提要》)

「酗酒縱欲」會導致「精竭火熾」這樣之說法，或許對現代人而言並非新鮮之觀點，但是在元代以前這樣的說法還沒出現強而有力之論據，直至朱丹溪〈陽有餘陰不足論〉中相火概念之提出，後人對於「精竭火熾」之認知才變得普遍。當然同理可知，於飲食方面若吾人不能飲用適當，那麼最終亦會造成火熱炎上而傷身之結果。例如〈茹淡論〉言道：

安於冲和之味者，心之收，火之降也。以偏厚之味為安者，欲之縱，火之勝也。何疑之有。(〈茹淡論〉)

由〈茹淡論〉之例可以瞭解到，朱丹溪不僅將飲食男女之欲望過當問題擺在〈陽有餘陰不足論〉之中討論而已，其於〈茹淡論〉、〈房中補益論〉、〈養老論〉…諸論中皆有相應之論述。因此吾人可以重新認識到，朱丹溪有意識地將〈陽有餘陰不足論〉置於《格致餘論》之首，並且經由其巧妙之詮釋及布局而使得其處理之議題得以輻射狀地連接到本書其餘各論而為其理論發展留下伏筆。

統括上述諸論總地來說，雖然〈陽有餘陰不足論〉之文本內容，表面看來似乎僅以飲食男女之欲望問題以連結《禮記》之天理人欲命

題，然而綜觀《格致餘論》之各篇內容，還是可以看到朱丹溪誠懇地以各種形式去接近《禮記》所開展的哲學廣度。也就是說，朱丹溪試圖以〈陽有餘陰不足論〉為中心點，一方面往上連結〈色慾箴〉、〈飲食箴〉以扣住《禮記》之理欲論述以呈顯求放心工夫之實踐方位；一方面其又經由〈陽有餘陰不足論〉中對飲食男女之論述以接引〈茹淡論〉、〈房中補益論〉、〈養老論〉、〈相火論〉等論之登場，繼而將上述儒學義理潛移默化地導入醫學諸論之中。這可說是一項非常縝密而不露跡的成功書寫。

不過雖說〈陽有餘陰不足論〉在《格致餘論》之書寫結構形式上，儼然可以作為本書諸篇之基礎，但是吾人亦可發現到當其論述慾望過度對健康影響之際，在義理上其最終還是必須提出相火概念以作為合理論述之基礎。因此在此意義下，相火概念之進一步推展及說明便成為朱丹溪思維理論之重要支撐點。以下將針對朱丹溪〈相火論〉內容作簡單介紹，以幫助吾人能更深入地掌握朱丹溪由〈陽有餘陰不足論〉之慾望論述連結〈相火論〉思維之用心。

## 參、慾望之相火與情志之五火

朱丹溪〈相火論〉之形成背景與〈陽有餘陰不足論〉一樣，兩者皆是在援儒入醫之情況被建構而成，唯一不同者在於後者立基於《禮記》，而前者則脫胎於周敦頤《太極圖說》。比如朱丹溪於探討《內經》五火之際，便直接於〈相火論〉中引用了《太極圖說》之原文以為說明：

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。  
（〈相火論〉）

朱丹溪此種援用《太極圖說》之義理以詮釋醫學概念之作風，開啓了中國元代以後醫學之新氣象，本文為抓緊〈陽有餘陰不足論〉之慾望論述與〈相火論〉之關係，認為有必要對〈相火論〉之形成及要旨作一深入分析，以下茲先引錄周敦頤《太極圖說》全文以為討論。

自無極而為太極。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。陽變陰合，而生水、火、木、金、土。五氣順布，四時行焉。五行，一陰陽也；陰陽，一太極也；太極，本無極也。五行之生也，各一其性。無極之真，二五之精，妙合而凝。「乾道成男，坤道成女」，二氣交感，化生萬物。萬物生生，而變化無窮焉。惟人也，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（聖人之道，仁義中正而已矣），而主靜（無欲故靜），立人極焉。故「聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶」。君子修之吉，小人悖之凶。故曰：「立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。」又曰：「原始反終，故知死生之說。」大哉易也，斯其至矣！（《太極圖說》）

由前述朱丹溪的引文內容與此處太極圖說原文比對可知，朱丹溪引用了圖說中段之論「人」的部份應該是可以確認的。為方便比較起見，茲再將引文濃縮列表如下以供參考。

周敦頤	神發知矣，五性感動，而善惡分，萬事出矣。
朱丹溪	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。

根據表中內容所示，朱丹溪相當突顯圖說中「動」這個概念。其認為五性為物所感不得不動，因此從而推出「動」之現象不得不然之必然性。基於這個必然性，朱丹溪引進了《內經》五火的概念與之相應，並與〈陽有餘陰不足論〉中「**心，君火也，為物所感則易動。心動則相火亦動，動則精自走，相火翕然而起**」之說相呼應。

不過這些論述中，吾人發現到在朱丹溪對「火」之論述中，似乎存在著兩種型態，也就是在其相火概念之外還有所謂五火之存在。為解明其中概念之區分，茲引用朱丹溪以下關於五火之記述以為說明。

相火易起，**五性厥陽之火**<sup>26</sup> 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。煎熬真陰，陰虛則病，陰絕則死。（〈相火論〉）

<sup>26</sup> 在諸醫書中有三陰三陽中說法，卻不常見「厥陽」之語詞。根據內經記載「問曰：經云厥陽獨行，何謂也？師曰：此為有陽無陰，故稱厥陽。」《內經》云：陽氣衰於下則為寒厥，陰氣衰於下則為熱厥，此厥陽獨行，有陽無陰之大概也。高世拭曰：按此為有陽無陰，是為厥陽也。經曰：陰氣衰於下，則為熱厥。帝曰：熱厥何如而然也？岐伯曰：陰氣虛，則陽氣入，陽氣入，則胃不和，胃不和，則精氣竭，精氣竭則不榮於四肢也，乃腎氣日衰，陽氣獨勝，此所以為有陽無陰，而為厥陽獨行也。

首先就相火方面，根據筆者拙論第二章<sup>27</sup>的研究結果得知，朱丹溪相火思想事實上是對金元醫學中相火概念的歷史演變進行繼承與再詮釋，其中有別於傳統的解釋的是，朱丹溪與李東垣一樣皆認為相火不僅表現為外在六氣之變化，其更存在於人體內部而有重要之作用，甚至朱丹溪於〈相火論〉中更進一步提出，相火只要在「人心聽命於道心」之狀態下，其就不是李東垣<sup>28</sup>所謂負面意義的「元氣之賊」，而是具有「俾補造化之功」之正面意義。當然反方面來說，如果心之君火不能聽命於道心，那麼相火便會妄動而煎熬真陰（精、血），以致最終導致生病或死亡之後果。

朱丹溪此種相火概念正是對朱子學人心道心說的一種發揮，其為程朱理學的工夫論實踐提供了一種身體的論述理據，然而此處所言之相火是立基於經脈理論（足太陽·足厥陰）而與君火之「心」相關，對於太極圖說中所謂「五性感物而動」中所呈現出的五性厥陽之火概念似乎說明不足，鑑此筆者再借用朱丹溪於《局方發揮》中之論述以為補充：

相火之外又有臟腑厥陽之火，五志之動，各有火起。相火者，此經所謂一水不勝二火之火，出於天造。厥陽者，此經所謂一水不勝五火之火，出於人欲。氣之升也，隨火炎上，升而不降，孰能禦之。（《局方發揮》）

朱丹溪認為五性厥陽之火乃出自於臟腑而與五志之動有關。且人之

---

<sup>27</sup> 《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）p71-108。

<sup>28</sup> 李東垣（1180-1251）諱杲，字明之，其為金元四大醫家之一。著有《脾胃論》。其相火論對朱丹溪相火論之形成具有很大之影響。

五志<sup>29</sup>（喜、怒、思、悲、恐相對於五臟）之動各自都可能產生火，因此朱丹溪界定此五火乃出於「人欲」。而具有暴悍酷烈之相火，因與天同樣具有生生之特性，故朱丹溪視之為「天造」。

另外值得注意的是，朱丹溪引用《內經》之內容以區分出火有「天造之相火」與「人欲之五志之火」之兩種差異。首先就《內經·素問》中「一水不勝二火」之語源作分析以對照朱丹溪所謂「天造」的相火含意。

肝一陽也，心二陽也，腎孤臟也，一水不能勝二火，故不能凍栗。（《素問·逆調論》）

根據《內經·素問》引文內容來看，肝與心二陽即是作為與腎之水相對應之二火，然而〈陽有餘陰不足論〉中也明確提出：

主閉藏者，腎也，司竅泄者，肝也，二臟皆有相火，而其系上屬於心。（〈陽有餘陰不足論〉）

相火存在於「肝·腎」兩臟，因此以「肝·心」作為相火之二火解釋似乎與朱丹溪之說法不符合。基於此，筆者再就王冰《素問》注本之外，楊上善《黃帝內經太素》的說法以為對照。

且子獨不誦念夫經言乎？厥則目無所見。夫人厥則陽氣並於上，陰氣並於下，陽並於上則火獨光，陰並於下則手足寒，手足寒則脹，夫一水不勝兩火，故目眚而盲。（《黃帝內經太素》卷第二十九）

對此原文，楊上善有如下解釋：

---

<sup>29</sup> 朱丹溪《局方發揮》「亦有喜·怒·思·悲·恐五志過極而卒中，五志過熱甚也。」

厥，逆也。人氣逆者，陽氣並陰，歸上於頭；陰氣並陽，歸下手足。歸下手足則手足冷；歸上於頭遂至目盲。以其目是陽，已是一火，下陽並上，則是二火，志精在目，則是一水，一水不勝二火，故熱盛爭而盲也。（《黃帝內經太素》卷第二十九）

根據楊上善之注解以及另外再參照張子和（四大醫家之一）治其女僮因相火而目盲的案例來看，<sup>30</sup> 張子和之相火觀念很有可能受到楊上善版的注文啟發，而傳承張子和部份相火思想的朱丹溪，是否因亦與張子和一樣使用楊版而有相火概念之發明，此推論實不無可能。尤其楊上善之注文有如下說明：

以其目是陽，已是一火，下陽並上，則是二火。（《黃帝內經太素》卷第二十九）

醫學上以目主肝，故肝中帶火的說法，符合朱丹溪的說法。至於腎的部份，由於楊上善曾經清楚表明居於下之腎具有命門或「小心」（劉完素始以相火小心並稱），<sup>31</sup> 且朱丹溪也認為「肝腎皆屬陰而居於下」（相火論），故「下陽並上」的「下陽」之說，比起王冰注「心二陽」之解釋更貼近朱丹溪腎火之相火觀念。

但是令人不解的是，此楊上善《黃帝內經太素》卷第二十九氣論的原文內容雖然在王冰《素問》版解精微篇第八十一中亦有載錄，然其中卻出現了一個名詞上的差異，而這個差異卻剛好反應到朱丹溪所提出的

---

<sup>30</sup> 張子和的女僮到西華去，兩目突然間失明，不能見物。張子和說：「這是相火引起的。太陽和陽明兩經，氣血都盛。於是刺她鼻子裡面的攢竺穴和頂前五穴，出了許多血，眼睛立刻就能看東西了。」。

<sup>31</sup> 「經曰，七節之傍中有小心。楊上善注太素曰，人之脊骨有二十一節，從下第七節之傍，左者為腎，右者為命門。命門者小心也。」請參閱《素問玄機原病式》火論。

兩個概念。也就是說在《黃帝內經太素》中「一水不勝兩火」的說法到了王冰版中卻變成「一水不勝五火」的說法。<sup>32</sup>

楊上善	《黃帝內經太素》卷第二十九氣論	且子獨不誦念夫經言乎？厥則目無所見。夫人厥則陽氣並於上，陰氣並於下，陽並於上則火獨光，陰並於下則手足寒，手足寒則脹，夫一水不勝兩火，故目眚而盲。
王冰	《素問》版解精微篇第八十一	且子獨不誦不念夫經言乎，厥則目無所見。夫人厥則陽氣並於上，陰氣並於下。陽並於上，則火獨光也，陰並於下，則足寒，足寒，則脹也。夫一水不勝五火，故目眚盲。

若從文字學來看，「兩」跟「五」的字形很相近，故有可能因傳抄之誤而造成如此之結果。但若從義理來看，王冰本來就不具有楊上善「右腎命門（相火）」的看法，因此王冰有可能將此「兩火」改成「五火」以配合其五運六氣學說。

由於這兩種注本內容上之差異，亦有可能促使朱丹溪在思索疑惑之餘，發現了「一水不勝兩火」（援用楊上善版）與「一水不勝五火」（援用王冰版）這兩種系統的同時存在之可能。所以這就成爲朱丹溪于相火論中方談「相火」又談「五志之火」的原因。

另外，朱丹溪除了對「相火」與「五志厥陽之火」做出區分之外，關於金、木、水、火、土五行中之「火」之特質，朱丹溪亦於相火論中

<sup>32</sup> 由王冰注「五火，謂五臟之厥陽。」可知朱丹溪「五志厥陽之火」觀念來自王冰影響。另外從明·張隱庵注「一水謂太陽之水，五火五臟之陽氣也。」之內容可以看到，朱丹溪之後呈現出普遍接受王冰注之事實。

有如下之說明。

太極動而生陽，靜而生陰。陽動而變，陰靜而合，而生水火木金土。各一其性，惟火有二。曰君火，人火也。曰相火，天火也。火內陰而外陽主乎動者也。故凡動皆屬火。  
(《相火論》)

朱丹溪認為五行各一其性，唯獨火有兩種。且此恆動狀態之火有兩種，一種是君火一種是相火。前者屬於人火，而後者屬於天火。因此若綜合目前為止朱丹溪所提出之幾種火概念的話，筆者又約可歸納其概念而制表如下。

	存有	現象
人	君火（人火）	五志厥陽之火(人欲)
天	相火（天火）	相火（天造）

當朱丹溪述及君火（人火）相火（天火）時，其大部分是以存有本質之角度說明兩者之從屬關係，此間之相火不必然具有負面價值之意，但當朱丹溪提到五志厥陽之火（人欲）與相火（天造）相對應之際，其大部份乃就妄動現象而說明五志或相火之過動所造成之傷害。此區分在朱丹溪之思維中是很清楚被掌握的。

不過不論其為天火或人火，天造或人欲，朱丹溪認為「凡動皆屬火」，因此如前引文所述，若此火妄動過劇則會炎上而帶動「氣」一直停留於上升之狀態而不能下降，從而燃燒陰氣而終究傷身致病。因此朱丹溪在〈相火論〉中直接以「火之上升」現象作為詮釋氣鬱現象形成之原理，其理據即是在此。

當然由於朱丹溪將五志之火與相火之火皆統歸之於火，因此造成了

一般人理解朱丹溪氣鬱理論時，容易忽略此兩種形成途徑之區分，從而看不出朱丹溪氣鬱說中其實蘊含著兩種重要論述型態，也就是說，在朱丹溪之氣鬱理論基礎下，其除了可以開出當今眾所周知的朱丹溪六鬱說理論之外，另一方面其又可開出由情志之動所建構之情志鬱說，從而擴大了朱丹溪鬱說理論之論述空間。由於情志鬱說之思維自有其另一形式之脈絡可尋，基於篇幅及本文之探討主題因素，筆者先將此部份暫擱不論而待另文再議，以下將繼續延續前幾節之探討，於〈飲食箴〉、〈色慾箴〉→〈陽有餘陰不足論〉之結構下，再就〈相火論〉中就欲、火與鬱之論述作進一步之探討，以呈顯出其由欲至鬱之內在結構路徑。

## 肆、由欲至鬱之內在結構

### 一、以火論鬱之革新

眾說周知，朱丹溪除了在學理上提出〈陽有餘陰不足論〉與〈相火論〉二論而成一家之言之外，其在臨床治療上更以六鬱說之盛行<sup>33</sup>而名傳東亞諸國，比如江戶初期曲直瀨道三（史稱日本醫學中興之祖）曾在其名著《啓迪集》中留下了這樣一個記載。

鬱乃丹溪特立之。（曲直瀨道三，《啓迪集》，15-16。）

余謂鬱屬於氣，事不遂則悶悶然，氣不伸而鬱，故隨所感鬱而病，故生六証，皆由氣鬱而致，此丹溪所未發也。（曲直瀨道三，《啓迪集》，15-16。）

<sup>33</sup> 不過根據筆者考據六鬱說出處實乃由其弟子整理而成。參見拙著〈儒醫朱丹溪の六鬱說の出処問題をめぐって〉，收錄於《中国哲学研究》25 號 p19-45。

若進一步考察，此段話最早可回溯到明·王永輔《惠濟方》（洪武二十四年頃）的記載。不過，不論是《啓迪集》或《惠濟方》的說法是否妥當，基本上整個醫學界普遍認為朱丹溪是醫學史上鬱說之始創者。因此可以說，鬱說理論已經成為朱丹溪醫學思想的主要特色之一。

然而筆者翻閱朱丹溪《格致餘論》之文本，發現即便吾人可以從其各篇內容中看到一些關於如下鬱之概念使用：

氣因鬱而為痰。（〈治病必求其本論〉）

氣化濁血瘀鬱而為熱。（〈鼓脹論〉）

痰鬱於上。（〈醇酒宜冷飲論〉）

此熱鬱而脾虛痿厥之症。其熱內鬱。（〈瀉脈論〉）

濕熱在經，鬱而至久。（〈疝氣論〉）

濕鬱為熱。（〈生氣通天論病因章句辯〉）

符水下咽，必冰胃，因而致彼鬱熱在上。（〈虛病痰病有似邪祟論〉）

但是並沒有發現朱丹溪在其手筆中有直接以鬱為題之篇章，因此王永輔所言「鬱乃丹溪特立之」之意究為何在？耐人尋味。不過，在《格致餘論》之諸篇內容中，筆者發現〈相火論〉中有一小段直接針對「鬱」之概念進行說明，因此筆者先以此內容作為線索以進行深入之分析。

《原病式》曰。諸風掉眩屬於肝，火之動也。諸氣臍鬱病痿屬於肺，火之升也。（〈相火論〉）

《原病式》全名為《素問玄機原病式》。此書乃朱丹溪之醫學祖師劉河間所著。根據筆者考察，與朱丹溪所引文字有關者當為如下所示內容。

諸風掉眩皆屬於肝木，諸痛痒瘡瘍皆屬心火，諸濕腫滿皆屬於脾土，諸氣臏鬱病痿皆屬於肺金，諸寒收引皆屬於腎水。（《素問玄機原病式》）

由於此段話乃是對《內經素問·至真要大論》病機十九條之內容進行的再詮釋，所以朱丹溪所引用者嚴格上來說應該是《內經素問·至真要大論》中如下之內容。

諸風掉眩皆屬於肝，諸寒收引皆屬於腎，諸氣臏鬱皆屬於肺，諸濕腫滿皆屬於脾，諸痛痒瘡瘍皆屬心。（《內經素問·至真要大論》）

姑且不論兩文之間些微之語句順序差異，就〈至真要大論〉「諸氣臏鬱皆屬於肺」此一文來看，劉河間在其原文「屬於肺」之後增補一字而為「屬於肺金」這是其中不同之處，不過就概念而言，其間並無多大義理之變動，所以無須再行贅述。倒是朱丹溪引用此原文時在其後附加了「火之升也」之字句令人耳目一新。由於此句話之含意超越了原意之範疇，所以吾人必須進一步探討朱丹溪以火論證氣鬱之特色何在？這個問題。

首先就「諸氣臏鬱」之「臏鬱」意義，《內經·素問》編者王冰將「臏」與「鬱」視為氣之兩種現象，並將之分別解為「臏滿」與「奔迫」。

高秋氣涼，霧氣煙集。涼至則氣熱，復甚則氣憚，徵其物象屬可知也。臏謂憤滿，鬱謂奔迫也。氣之為用，金氣同之。（《內經素問·至真要大論》）

面對此註釋內容，劉河間原則上依循王冰之說而無異議，不過在「臏」、「鬱」、「痿」諸氣之現象中劉河間特別地注意到鬱之部分而有如下附加之說明。

鬱，怫鬱也。結滯壅塞而氣不通暢。所謂熱甚則腠理閉密

而鬱結也。（《素問玄機原病式·五運主病篇》）

劉河間以「熱甚則腠理閉密而鬱結」之原理，對王冰「秋天涼至氣熱而鬱」之解釋做出補充。如此一來，對於季節性變化所造成人體內部發熱而氣鬱之發生原理，到了劉河間之處可說是有了一個比較明確之說明。

不過這種以熱釋鬱之方式，到了朱丹溪之相火論中才有了轉折性之發展。也就是說，朱丹溪重新認識到「火」之概念比起「熱」之概念詮釋更為根本而周延。其於〈相火論〉中如此強調地說道。

火之為病，出於臟腑者然也，注文未之發耳。以陳無擇之通敏，且以暖熾論君火，日用之火言相火，而又不曾深及，宜乎後之人不無聾瞽也。悲夫。（〈相火論〉）

另外同篇中又說：

經曰。百病皆生於風、寒、暑、濕、燥、火之動而為變者。岐伯歷舉病機一十九條，而屬火者五，此非相火之為病之出於臟腑者乎。（〈相火論〉）

上引文中朱丹溪首先提到臟腑可能產生火，且臟腑之火會引起諸多病症而有害。<sup>34</sup> 不過朱丹溪感嘆地認為，王冰之注文中未曾對此加以闡發，而南宋名醫陳無擇即便提及火之概念但對其認識卻又不夠徹底，因此朱丹溪舉出病機一十九條中之原文以證明其相火為病之說是有所根據。同時其又在此觀點下而與先前「諸氣贖鬱病痿屬於肺，火之升也」之說法相呼應，以連結出此種由臟腑之火（肺火）以論述氣鬱現象之合

---

<sup>34</sup> 嗜欲無節，則水失所養，火寡於畏，而侮所勝，肺得火邪而熱矣。（中略）而諸痿之病作。《局方發揮》p35。

理途徑。

而這樣之思維轉變，相較於傳統氣鬱之解釋系統則提供了更寬廣之論述視野。也就是說自王冰、劉河間以來，其等「以熱論鬱」之論述形式只能針對外在因素（醫學上有所謂三因說）之天氣變化以說明人身體內氣鬱產生之原因，至於其它諸如內因（情志引起之臟腑之火）不內外因（飲食、色慾、藥物）所造成之氣鬱現象則無法圓滿解釋。反過來看，朱丹溪以「肺火之升」為立基點而作說明之際，其一方面不但可以涵蓋傳統之說法，另外對於情志、縱慾、藥物等因素所產生之氣鬱現象皆可予以合理解釋，並且藉由吾人對其後續之理論建構，從而開展了中國氣鬱思想理論與當代西方憂鬱證治療對話之可能，因此朱丹溪於相火論中雖然只是提出短短一句之說明，但其卻代表了中國鬱說理論之革新以及當代應用，就此而言，朱丹溪鬱說理論有其重要及獨到之處。<sup>35</sup>

據此而論，朱丹溪雖然沒有專篇討論氣鬱命題，但是其以〈相火論〉中「火一鬱」相掛勾之論證之形式或隱或顯地將其鬱說思維呈現在《格致餘論》諸論之中，從而使得整本書充滿了以鬱論疾之姿態，而這個特色甚至在朱丹溪其他著作之中，吾人亦可在此基本形式下看到其論述展開之軌跡。

## 二、欲→火→鬱之論述結構

爲了進一步彰顯朱丹溪鬱說推展之廣度，筆者再就朱丹溪引用〈至真要大論〉病機十九條之「病機」概念作爲焦點，以檢視《格致餘論》四十三篇中與病機有關之相關論述中是否與其鬱說有所關聯。不過由於

<sup>35</sup> 關於朱丹溪以火致鬱之相關探討請參閱拙著〈東洋医学における鬱說の身心論点〉（勉誠出版社《アジア遊学—アジアの心と身体》東京，2008年）p66-73。

朱丹溪本人對書中篇章性質並無做出適當之分類或說明，鑑此，筆者借用寬永十三（1636）年刊（作者不詳）之《格致餘論鈔》之區分以供討論。<sup>36</sup>

修養部 飲食箴 茹淡論 醇酒宜冷飲論 色慾箴 陽有餘而陰不足論 房中補益論 養老論 慈幼論

診候部 澀脈論 人迎氣口論 脈大必病進論 左大順男右大順女論

治療部 治病必求其本論 病邪雖實胃氣傷者勿使攻擊論 治病先觀形色然后察脈問證論 大病不守禁忌論 倒倉論 張子和攻擊注論

病機部 **痛風論 痰瘧論 虛病痰病有似邪祟論 面鼻得冷則黑論 鼓脹論**

**疝氣論 惡寒非寒病惡熱非熱病論 相火論 吃逆論（呃）**

正誤部 夏月伏陰在內論 痘瘡陳氏方論 春宣論 脾約丸論 秦桂丸論 石膏論 生氣通天論病因章句辯

理學部 天氣屬金說 夏月伏陰在內論 陽有餘而陰不足 相火論（此一篇亦可屬理學）

婦人部 胎自墮論 難產論 難產胞損淋瀝論 胎婦轉胞病論 乳硬論 受胎論 經水或紫或黑論

外科部 太仆章句 新定章句 癰疽當分經絡論

當書所載病機項所列出之篇章共有〈痛風論〉、〈痰瘧論〉、〈虛

<sup>36</sup> 作者不詳《格致餘論分門類聚》凡八門。

病痰病有似邪崇論〉、〈面鼻得冷則黑論〉、〈鼓脹論〉、〈疝氣論〉、〈惡寒非寒病惡熱非熱病論〉、〈相火論〉、〈吃逆論（呃）〉等九篇。而就其內容而視，此九篇之中除了〈痛風論〉、〈面鼻得冷則黑論〉、〈吃（呃）逆論〉三篇中沒有「鬱」之語詞使用之外，其他六篇之內容皆觸及了與鬱相關之論述，所以可以確切地說，「鬱」概念在朱丹溪之思維之中著實佔了很大之份量，<sup>37</sup> 這是不可否認的。例如下文中，吾人皆可看到其對鬱之現象進行了相關之論述。

瘧得於暑（中略），汗不得泄，鬱而成痰。其初感也，胃氣尚強，全不自覺。至於再感，瞠然無知，又復恣意飲食，過分勞動，竭力行事，胃氣太傷，其病乃作，深根固蒂，宜其難愈。（〈瘧瘧論〉）

今也七情內傷，六淫外侵，飲食不節，房勞致虛，脾土之陰受傷，傳輸之官失職，（中略）氣化濁血瘀鬱而為熱。（〈鼓脹論〉）

不過其中另外值得注意的是，朱丹溪於論鬱之際亦常將飲食不節或竭力行事等原因與鬱現象之產生建立起密切之連結，而這樣之觀點若在再與先前已論及諸如〈茹淡論〉：

以偏厚之味為安者，欲之縱，火之勝也。（〈茹淡論〉）

甚至朱丹溪《局方發揮》中所載：

嗜欲無節，則水失所養，火寡於畏，而侮所勝，肺得火邪而熱矣。（《局方發揮》）

---

<sup>37</sup> 於《格致餘論》四十三篇內容中就有二十四篇內容論及鬱之問題。

之「由慾致火」之形式相比對的話，吾人便得以從中萃取出朱丹溪醫學思想中具有如下之思維結構：

### 嗜欲無節→火妄動→鬱

而這個內在思維結構所代表的意義，即是象徵著朱丹溪藉由相火論之中介，一方面革新了傳統氣鬱說之侷限而開展了多層鬱說結構之可能，另一方面其又為儒學天理人欲之命題在相火鬱說之論述下，找到一個具有身體論述基礎之道德實踐理據，此在醫學史或儒學史上都是一件盛事，而《格致餘論》便是在此意義下成就其橫跨越儒學醫學而擴大人類思想格局之使命。

## 伍、結語

在思想研究上，由於《格致餘論》被視為醫書因而一直未受到當代哲學思想界的注意。但經本文研究得知，本書有別於一般之醫籍，因其在思維結構及內容上大量引用了儒學經典諸如《易》、《禮記》，以及宋儒周敦頤《太極圖說》、張載《正蒙》等著作內容，所以本書內容經由朱丹溪之思維轉化，從而形成了一具有儒學深度之醫學書。換句話說，若從朱丹溪本人之說法來看，《格致餘論》就是一本具有身體論述之儒學思想專著。

而本研究在此觀點下，首先借助戴良及岡本一抱之說法，而從儒學之觀點首先發現《格致餘論》之首論〈陽有餘陰不足論〉之論述主題與本書序文之後所出現之〈飲食箴〉、〈色慾箴〉有相呼應之處，而且三者之基本關懷都可指向到《禮記》對飲食男女之慾之命題上。除此之外，朱丹溪亦將議題導引到朱子「理欲之辨」之論點上，從而使得朱丹溪在此思想背景下，得以巧妙地運用朱子「陽有餘陰不足」之概念，以說明《內經》「天道實，陰道虛」之說法著實已具涵攝人身中「陽有餘陰不

足」之特質。

而為了說明人欲容易妄動而必須統以道心之義，朱丹溪重新詮釋了醫學中君火相火之關係，以建立起儒學義理與醫學養生之連結可能。因此如何令原本屬於天地六氣之相火概念，一轉成為朱丹溪醫學中論述身心互動關係重要之基礎，此課題實是朱丹溪所必須面對解決的。基於此，朱丹溪於〈相火論〉中稟持類似《易傳》象天法地之觀念，於是劃時性地將周敦頤〈太極圖〉之宇宙論述形式轉變為與人身對應之思維模式，並藉由此種天人之對應關係，從而建立起人身內部相火存在之合理性。

此後其又於〈相火論〉中引用王冰、劉河間對〈至真要大論〉病機十九條之氣鬱現象解釋，改以相火概念重新詮釋傳統氣鬱產生之觀點，此一革新使得傳統僅以天氣變化以解釋氣鬱現象之形式之外，又開啓了另一以臟腑之火而詮釋氣鬱現象之理論。朱丹溪此種詮釋系統不僅可為中醫鬱病治療提供更完整的論述基礎而與當代西方醫學對話，同時亦可為儒學義理或理欲之辨等命題提供具有身體論述之道德實踐理據，從而建立起儒學之工夫論述與醫學之身體論述相互成全之成功典範。而這個典範就是經由朱丹溪《格致餘論》中由「欲→火→鬱」這樣的內在思維結構漸次鋪陳而成的。

藉由對《格致餘論》中由欲至鬱之內在思維結構之還原，今後吾人在儒學研究上可就〈陽有餘陰不足論〉與朱子理欲之辨、甚至《禮記》之天理人欲論述作進一步深入之哲學探討；而在醫儒關係研究上，則又可進一步探討朱丹溪情志三鬱說思維結構與《太極圖說》之定靜功夫之論述關係。此乃今後必須努力的目標。



欲望→陰不足→相火炎上→鬱証

## 參考文獻

### 中文：

- 孔慶善 KONG Qingshan, 1989, 〈對丹溪“陽有餘”和景嶽“陽非有餘”論之我見〉 Dui danxi “yangyouyu” han jingyue “yangfeiyoyu” lun zhi wojian, 《北京中醫雜誌》 *Beijing zhongyi zazhi*, 第 3 期 no. 3: 36-37。
- 王冰 WONG Bing, 1986, 《黃帝內經素問》 *Huangdi neijing suwen*, 台北 [Taipei]: 中華書局 [CHUNG HWA BOOK CO.]。
- 左丘明 ZUO Qiuming, 1983, 《左傳》 *Zuozhuan*, 《四庫全書》 *Siku quanshu*, 台北 [Taipei]: 臺灣商務印書館 [The Commercial Press, Ltd.]
- 朱丹溪 ZHU Danxi, 2005, 《風水問答》 *Fengshui dawen*, 《丹溪逸書》 *Danxiyishu*, 劉時覺編 LIU Shijue Ed., 上海 [Shanghai]: 上海中醫藥大學出版社 [Shanghai zhongyiyao daxue chubanshe]。
- , 2006, 《格致餘論》 *Gezhi yulun*, 《朱丹溪醫學全書》 *Zhudanxi yixue quanshu*, 田思勝編 TIAN Sisheng Ed., 北京 [Beijing]: 中國中醫藥出版社 [China Press of Traditional Chinese Medicine]。
- , 2006, 《局方發揮》 *Jufang fahui*, 《朱丹溪醫學全書》 *Zhudanxi yixue quanshu*, 田思勝編 TIAN Sisheng Ed., 北京 [Beijing]: 中國中醫藥出版社 [China Press of Traditional Chinese Medicine]。

- ，1954-1956，《金匱鈎玄》*Jingui gouxuan*，《古今醫統正脈全書》*Gujin yitong zhengmai quanshu*，王肯堂編 WANG Kentang Ed.，北京 [Beijing]：人民衛生出版社 [PEOPLE'S MEDICAL PUBLISHING HOUSE Co., LTD]。
- ，1954-1956，《格致餘論》*Gezhi yulun*，《古今醫統正脈全書》*Gujin yitong zhengmai quanshu*，王肯堂編 WANG Kentang Ed.，北京 [Beijing]：人民衛生出版社 [PEOPLE'S MEDICAL PUBLISHING HOUSE Co., LTD]。
- ，1954-1956，《丹溪心法》*Danxi xinfa*，《古今醫統正脈全書》*Gujin yitong zhengmai quanshu*，王肯堂編 WANG Kentang Ed.，北京 [Beijing]：人民衛生出版社 [PEOPLE'S MEDICAL PUBLISHING HOUSE Co., LTD]。
- ，1954-1956，《本草衍義補遺》*Bencao yanyi buyi*，《古今醫統正脈全書》*Gujin yitong zhengmai quanshu*，王肯堂編 WANG Kentang Ed.，北京 [Beijing]：人民衛生出版社 [PEOPLE'S MEDICAL PUBLISHING HOUSE Co., LTD]。
- ，1954-1956，《局方發揮》*Jufang fahui*，《古今醫統正脈全書》*Gujin yitong zhengmai quanshu*，王肯堂編 WANG Kentang Ed.，北京 [Beijing]：人民衛生出版社 [PEOPLE'S MEDICAL PUBLISHING HOUSE Co., LTD]。
- 朱傑人編 ZHU Jieren Ed.，2002，《朱子全書》*Zhuzi quanshu*，上海 [Shanghai]：上海古籍出版社 [Shanghai guji chubanshe]。

- 李東垣 LI Dongyuan, 1954-1956,《脾胃論》*Piwei lun*,《古今醫統正脈全書》*Gujin yitong zhengmai quanshu*, 王肯堂編 WANG Kentang Ed., 北京 [Beijing]: 人民衛生出版社 [PEOPLE'S MEDICAL PUBLISHING HOUSE Co., LTD]。
- 李明輝 LI Minghui, 2005,《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》*Shiduan yu qiqing: quanyu daode qinggan de bijiao zhexue*, 台北 [Taipei]: 臺灣大學出版中心 [NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS]。
- 宋濂 SONG Lian, 1999,〈故丹溪先生朱公石表辭〉*Gu danxi xiansheng zhugong shibiaoci*,《宋濂全集》*Songlian quanji*, 杭州 [Hangzhou]: 浙江古籍出版社 [Zhejiang Ancient Books Publishing House]。
- 余安邦編 YU Anbang Ed., 2003,《情、欲與文化》*Ging yu yu wenhua*, 台北 [Taipei]: 中央研究院民族學研究所 [Zhongyang yanjiuyuan mingzhuxue yanjiusuo]。
- 林月惠 LIN Yuehui, 2008,《詮釋與工夫》*Quanshi yu gongfu*, 台北 [Taipei]: 中國文哲研究所 [Zhongquo wenzhe yanjiusuo]。
- 周敦頤 ZHOU Dunyi, 1990,《太極圖說》*Taiji tushuo*, 北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua Book]。
- 紀昀 JI Yun, 1983,《四庫全書提要》*Siku quanshu tiyao*, 台北 [Taipei]: 臺灣商務印書館 [The Commercial Press, Ltd.]。
- 祝平一 ZHU Pingyi, 2006,〈宋、明之際的醫史與〈儒醫〉〉*Songming zhiji de yishi yu ruyi*,《中央研究院歷史語言研究所集刊》*Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo jikan*, 第七十七本第三分 Vol. 77 no. 3: 401-450。

- 真柳誠 MAYANAGI Makoto, 2010, 〈中日韓越古醫籍資料的比較研究〉 *Zhongri hanyue guyiji ziliao de bijiao yanjiu*, 《中國科技史雜誌》 *Zhongguo keji shi zazhi*, 郭秀梅譯 GUO Xiumei Trans., 第 31 卷第 3 期 Vol. 31 no. 3 : 243-256。
- 張介賓 ZHANG Jiebin, 1983, 《景岳全書》 *Jingyue quanshu*, 《四庫全書》 *Siku quanshu*, 台北 [Taipei]: 臺灣商務印書館 [The Commercial Press, Ltd.]。
- 張伯行 ZHANG Boxing, 1880, 《濂洛關閩性理集解》 *Lianluo guanmin xingli jijie*, 昆明 [Kunming]: 雲南書局 [Yunnan shuju]。
- 張壽安 ZHANG Shouan, 2001, 〈明清情欲論述與禮秩重省〉 *Mingqing qingyu lunshu yu lizhi chongxing*, 《漢學研究通訊》 *Hanxue yanjiu tongxun*, 第 20 卷第 2 期 Vol. 20 no. 2 : 4-8。
- 張莉紅、羅波 ZHANG Lihong, LUO Bo, 2004, 《天理人欲》 *Tianli renyu*, 新竹 [Xinzhu]: 花神出版社 [Huashen chubanshe]。
- 張子和 ZHANG Zihe, 2007, 《儒門事親》 *Rumen shiqin*, 《張子和醫學全書》 *Zhangzihe yixue quanshu*, 徐江雁編 XU Jiangyan Ed., 北京 [Beijing]: 中國中醫藥出版社 [China Press of Traditional Chinese Medicine]。
- 黃崇修 HUANG Chongxiu, 2007, 〈朱丹溪鬱說的天人實學精神研究——太極圖中欲與鬱之展開〉 *Zhudanxi yushuo de tianren shixue jingshen yanjiu. Taiji tuzhong yu yu zhi zhankai*, 《宗教哲學》 *Zongjiao zhexue*, 第 42 期 no. 42 : 157-171。

- ，2012，〈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〉 *Zhoudunyi taiji tushuo dingjing gongfu xinquanshi. Yi zhudanxi sanchong yushuo siwei jieyou wei shidian*，明清學術與儒學學術研討會論文 *Mingqing yu ruxue xueshu yantaohui lunwen*，11 月 November，桃園 Taoyuan。
- 程頤、程顥 CHENG Yi, CHENG Hao，1981，《二程集》 *Erchengji*，北京 [Beijing]：中華書局 [Zhonghua Book]。
- 楊上善 YANG Shangshan，2005，《黃帝內經太素》 *Huangdi neijing taisu*，北京 [Beijing]：人民衛生出版社 [PEOPLE'S MEDICAL PUBLISHING HOUSE Co., LTD]。
- 楊祖漢 YANG Zuhan，1987，《宋元學案》 *Songyuan xuean*，台北 [Taipei]：時報出版 [China Times Publishing Co.]。
- 熊秉真、余安邦編 XIONG Bingzhen, YU Anbang Ed.，2004，《情欲明清：遂欲篇》 *Qingyu mingqing: suiyupian*，台北 [Taipei]：麥田出版股份有限公司 [Rye Field Publishing Co.]。
- 劉完素 LIU Wansu，1983，《素問玄機原病式》 *Suwen xuanji yuanbingshi*，《四庫全書》 *Siku quanshu*，台北 [Taipei]：臺灣商務印書館 [The Commercial Press, Ltd.]。
- 劉時覺 LIU Shijue，2004，《丹溪學研究》 *Danxixue yanjiu*，北京 [Beijing]：中醫古籍出版社 [Zhongyi guji chubanshe]。
- 衛湜 WEI Ti，1983，《禮記集說》 *Liji jishuo*，《四庫全書》 *Siku quanshu*，台北 [Taipei]：臺灣商務印書館 [The Commercial Press, Ltd.]。
- 黎靖德編 LI Jingde Ed.，1986，《朱子語類》 *Zhuzi yulei*，北京 [Beijing]：中華書局 [Zhonghua Book]。

- 蔣星墀 JIANG Xingxi, 2012, 《合論丹溪景岳相火大意》 *Helun danxi jingyue xianghuo dayi*, 《吳醫彙講》 *Wuyi huijiang*, 唐大烈編 TANG Dalie Ed., 上海 [Shanghai]: 上海中醫藥大學出版社 [Shanghai zhongyiyao daxue chubanshe]。
- 謝曉東、楊妍 XIE Xiaodong, YANG Yan, 2007, 〈朱子哲學中道心人心論與天理人欲論之內在邏輯關係探析〉 *Zhuzi zhexuezhong dioxin renxinlun yu tianli renyulun zhi neizai luoji quanxi tanxi*, 《江蘇社會科學》 *Jiangsu shehui kexue*, 第 2 期 no. 2: 32-35。
- 戴良 DAI Liang, 1936, 《丹溪翁傳》 *Danxi wengzhuan*, 《九靈山房集》 *Jiuling sanfangji*, 台北 [Taipei]: 新文豐出版股份有限公司 [Xinwenfeng chuban gufen youxian gongsi]。
- 戴琪、朱明 DAI Qi, ZHU Ming, 2002, 〈從朱丹溪君火與相火的關係論中醫心理調節機制〉 *Cong zhudanxi junhuo yu xianghuo de quanxi lunzhongyi xinli tiaojie jizhi*, 《北京中醫藥大學學報》 *Beijing zhongyiyao daxue xuebao*, 第 2 期 no. 2: 5-8。

## 日文：

- 作者未詳, 1636, 《格致餘論鈔》 *Kakuchi yoronsyou*, 寬永一三年版 Kaneij yuusannenhan。
- 広田玄伯 HIROTA Genpaku, 1679, 《格致餘論疏鈔》 *Kakuchi yoron genkai*, 延宝七年版 Enbou nananenhan。
- 岡本一抱 OKAMOTO Ibbou, 1696, 《格致餘論諺解》 *Kakuchi yoron genkai*, 戴文堂梓行版 Taibundou shikouhan。

- 三浦国雄 MIURA Kunio, 1997, 《朱子と氣と身体》 *Syushi to ki to shintai*, 東京 [Tokyo]: 平凡社 [Heibonsha Publishers Ltd.]。
- 小島毅 KOJIMA Tsuyoshi, 1990, 《宋学の形成と展開》 *Sougaku no kaisei to tenkai*, 東京 [Tokyo]: 創文社 [Soubunsha]。
- 土田健次郎 TSUCHIDA Kenjirou, 1991, 〈朱熹の思想における心の分析〉 *Syuki no shisou niokeru kokoronobunseki*, 《フィロソフィア》 *Philosophia*, 78 号 no. 78: 91-113。
- 北中淳子 KITANAKA Junko, 2004, 〈鬱の病〉 *Utsu no byou*, 《近代日本の身体感覚》 *Kindaihihon no shintaikankaku*, 栗山茂久編 KURIYAMA Shigehisa Ed., 東京 [Tokyo]: 青弓社 [Seikyusha]。
- 曲直瀬道三 MANASE Dousan, 1981, 《啓迪集》 *Keitekisyuu*, 《近代漢方医学集成》 *Kindaikanbouigakusyuu*, 大塚敬節、矢数道明編 OOTSUKA Kaisetsu, YAKAZU Doumei Ed., 東京 [Tokyo]: 名著出版社 [Meichosyubbansya]。
- 坂出祥伸 SAKADE Yoshinobu, 1999, 《中国思想研究：科学養生医学篇》 *Chyugokushisoukenkyuu: kagakuyoujyouigakuhen*, 大阪 [Osaka]: 関西大學出版部 [Kansai University Press]。
- 吾妻重二 ADUMA Jyuuji, 2004, 《朱子学の新研究》 *Syushigaku no shikenkyuu*, 東京 [Tokyo]: 創文社 [Soubunsha]。
- 黄崇修 HUANG Chongxiu, 2007, 《中国鬱病史の研究》 *Cyugokuutsbyoushi no kenkyuu*, 東大修士論文 Toudai syuushironbun。

- ，2008，〈東洋医学における鬱説の身心論点〉  
Douyouigakuniokeruutsusetsu no shinshinronten・《アジア遊学——  
アジアの心と身体》Asiayuugaku. Asianokokorotoshintai，66-73，  
東京 [Tokyo]：勉誠出版社 [Bensei Publishing Inc.]。
- ，2011，〈欲と鬱の間——儒医朱丹溪の展開における宋代道学  
の受容〉Yoku to utsu no aidani. JyuiSyutankei no tenkainiokeru  
soudaidougaku no jyuyou，東大博士論文 Toudai hakushironbun。
- ，2011，〈儒医朱丹溪の六鬱説の出处問題をめぐって〉  
JyuiSyutankei no Rokuutsusetsu no syussyomondai wo megutte，  
《中国哲学研究》Cyugokutetsugakukenyu，25号 no. 25：19-45
- 楠本正継 KUSUMOTO Masatsugu，1962，〈宋明時代儒学思想の研究〉  
SouminjidaiJyugakushisou no kenkyu，東京 [Tokyo]：広池学  
園出版部 [Hiroikegakuensyubbanbu]。

# The Internal Structure of the Development from “Desire” to “Yu” : Based on the “Ge Zhi Theory” by Confucian Physician Ju Dan-Xi

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

The author has chosen as theme the development from desire to Yu with the intention to explain both the physical and mental sides of the Yu Theory. By analyzing Zhu Dan-Xi's “Ge Zhi Theory”, he hopes to deconstruct the internal compositions of the physical and mental developments from desire to Yu, thus demonstrating the unique view point and characteristics of Zhu's Yu Theory and the meaning it presents for modern society.

In addition to the “Diet Admonition” and the “Sensual Admonition”, there are another 43 chapters in the Ge Zhi Theory. As every chapter deals with a different topic, and the various sections are not coherent, nor share an overall structure, the average reader tends to tire easily as the

gist of the text can be difficult to grasp.

Hence, out of the four translated versions of the Ge Zhi Theory of the Japanese Edo period, the author uses Okamoto Ipo's translation and interpretation "General Interpretations of the Ge Zhi Theory" as key reference.

**Keywords: Desire, Yu, Xiang Fire, Liji, Ju Dan-Xi**

