

《國立政治大學哲學學報》第三十九期 (2018 年 1 月) 頁 71-124

©國立政治大學哲學系

《管子》定靜思維對周敦頤 定靜工夫之可能影響—— 透過朱丹溪三重鬱說思維結 構之嘗試性解讀

黃崇修

國立中央大學哲學研究所

地址：32001 桃園市中壢區中大路 300 號

E-mail: hcs90441@gmail.com

摘要

本文透過徐復觀、張亨、唐君毅等諸位先生之說法，發現到《管子》文本內容的確對於後世養生及工夫實踐具有關鍵性之實際影響，尤其對於周敦頤《太極圖說》：「聖人定之以中正仁義而主靜」之定靜工夫內容，我們似乎也可以在《管子》中找到一點蛛絲馬跡。鑑此，

投稿日期：2017.04.04；接受刊登日期：2017.09.06
責任校對：劉又仁、劉鎧銘

筆者借用了近幾年來的研究成果，嘗試性地以儒醫朱丹溪之三重鬱說思維結構，試圖在其鬱說理論的觀照中，經由他對《太極圖說》定靜工夫之援用而看到《太極圖說》與《管子》定靜思維的內在連結。

筆者首先就朱丹溪援用《太極圖說》中正仁義定止工夫之事實，在針對朱丹溪「中正以治思」「仁以治憂」「義以治怒」之思維邏輯以連結上《管子·內業》對憂、怒、思問題所建構的定靜思維，繼而在《管子》其他文本中找到其與周敦頤中正、仁、義相關之論述言說以證成兩者在定止工夫上之親和性。除此之外，筆者進一步分析兩者對「神」概念之特殊看法，從而在朱丹溪「內觀養神」概念之透視下，連結《管子》：「去欲而靜」與《太極圖說》：「無欲故靜」論述邏輯的密切關係。最後筆者針對《管子》：「內靜外敬」之實踐價值作了初步分析，藉此以接引出下階段研究《太極圖說》：「內靜外敬」實踐邏輯之重要命題。

關鍵詞：定靜、周敦頤、管子、內靜外敬、中正仁義

《管子》定靜思維對周敦頤 定靜工夫之可能影響—— 透過朱丹溪三重鬱說思維結 構之嘗試性解讀*

前言

就目前學術研究走向來看，直接將周敦頤與《管子》思想作比較之論文並不多見，因此本文所探討之主題就學術界而言自然是陌生而令人質疑的。不過若我們進一步考察徐復觀先生下文所言內容：

〈內業〉中下面的話，正是儒道互相影響的結果：「凡人之生也，必以平正。所以失之，必以喜怒憂患。是故止怒莫若詩，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。」按上面的話，必先見於〈心術下〉，而文字小異。其中「靜」的觀念來自道家；並且在〈心術〉〈內業〉中，靜的觀念所站的地位很重要。而其中「詩」「樂」「禮」「敬」的觀念，則

* 本文乃執行科技部專題計畫：〔宋代「中正」概念的繼承與轉型——以周敦頤與張載之言說為核心〕(MOST 105-2628-H-008-003-MY2) 先導研究成果的一部份。感謝兩位匿名審查教授提供寶貴意見。

來自儒家。這種結合，對宋明理學的發展，間接發生了影響。（徐復觀 2003：451）¹

以及比照張亨先生：

陽明從濂溪的主靜無欲上溯到孟子的「集義」，則主靜之說可謂遙出於孟子之「不動心」。（張亨 1997：364-367）

便可透過「靜」概念之使用事實，間接看到《管子》與《太極圖說》甚至《孟子》間可能的微妙關係。² 尤其當我們從《管子》所謂〈內業〉〈心術上、下〉〈白心〉等四篇³ 心性修養內容來看，更可以發

¹ 另外，徐復觀於當文注釋 27 處提到：「《禮記》中的〈樂記〉，『人生而靜，天之性也』一段，與《管子》此處之思想，實一脈相通，即是以『靜』的觀念為媒介，使儒道家思想，得以融合。而〈樂記〉的上一段話，直接給宋明理學以大影響。」

² 楊儒賓 (1996) 也認為：「《管子》之〈內業〉、〈心術下〉兩篇和孟子思想契合極深，這兩篇事實上屬於同一個來源。這兩篇文章的作者在文中先後提出道、精、氣、神等重要的觀念，和《孟子》一書的主要關懷比較起來，兩者的關注焦點確實有所分別。但是當我們慮及〈心術〉、〈內業〉之名，並參照孟子的『踐形』理論時，則不難發現兩者間的緊密關係。《管子》一書中的『心術』，其實質內涵其實即是『內業』內心修業，或治內心之術，用今日的語彙講，大可說成是『內心修養法』。但內心修業歸內心修業，由於《管子》對身心的理解與今日一般所理解者大異其趣，而與中國傳統的身心觀較為接近，與孟子的思想契合更深，因此，當它處理所謂的內心的修業時，很自然而然地，就會把精、氣、神、道等概念帶出來」。當然關於《管子四篇》與《孟子》間的學術傳承關係眾說芸芸，有學者認為《管子四篇》早於《孟子》而影響孟子思想；另一派學者則認為《管子》四篇內容出於孟子後學而有孟子思想的影子。至於誰是誰非目前尚無定論，不過就本研究之關切點而言，至少我們據此確定了《管子四篇》與《孟子》在工夫修養上具有密切關係，從而「內靜外敬」工夫與周敦頤之「主靜」工夫依理而言，應該也可能會有一種邏輯上的相似關係而受到後世儒者關注，只是這個關注較少浮出檯面討論而已。

³ 所謂《管子四篇》乃由《管子》之〈內業〉與〈白心〉、〈心術上〉、〈心術下〉四篇內容組成，由於其中內容特殊並牽涉工夫實踐及身心論述之處甚多，故被後世學者特別指出而專篇討論。四篇內容基本上以精氣思想作為開展工夫修養之論述架構，目前學界關於此四篇的相關研究已有相當程度的成就，筆者不再贅述。另外，由於《管子四篇》乃至《太極圖說》、《格致餘論》等文獻章節內容不多，故引用時，將僅以篇名表示，而不再增列頁碼。

現《管子》對於宋明理學工夫論發展具有重要之啟示作用。因此從這個角度來看，我們對於《管子》的認知應該有更彈性的理解。而這樣的觀察結果又可經由下述唐君毅先生之說法而獲得更大之討論空間：

管子之《內業》文，則通精氣神而為論，又皆是自人之心靈生命之內部說。漢世之養生之家、神仙之家、道教之流，言精氣神之旨，亦要在自吾人之生命心靈之內部說，觀《管子》此二篇之文，蓋為其先導。（唐君毅 1973：434）

唐君毅認為《管子·內業》作者自生命內部所言之精氣神概念，影響了漢代醫學養生家、神仙家、道教之理論產生，因此對照前述所言，《管子》不僅間接形構了宋明工夫理論形式，其亦對醫學養生家、黃老神仙道家有所影響。（黃崇修 2015）於是在此多重思想屬性之展現下，我們就不一定要將《管子》思想僅僅定位為道家或法家，而是可以循著徐復觀先生之思路，聚焦《管子》儒道匯通角色而以黃老思想角度予以掌握。

另一方面，當我們探討《管子》是否影響周敦頤定靜工夫之際，也必須事先跳出儒家學派護教立場而客觀看待周敦頤《太極圖說》或《通書》內容，因為我們深入分析周敦頤文本之際，也可發現到兩書內容除了具有儒學性格之外，不可否認地其中亦有意無意地滲入道家甚至陰陽家之思想色彩。因此當我們選擇以較開放角度重新解讀周敦頤學術思想之際，便可以覺知到周敦頤吸收及轉化先秦以來各家思想精華之邏輯可能，而在此研究立場下，本文針對《管子》與周敦頤定靜工夫所作之嘗試性探討便有了其學術上之意義存在。

當然，本文之所以選擇兩者作為比對對象並非空穴來風而隨意取樣，事實上此主題乃作者多年研究朱丹溪醫學哲學所發現到的另一種解讀路徑，至於這樣的解讀方式是否合乎邏輯而有效，正是本文必須進一步闡發及說明之用意所在。另外就文本設定方面，雖然周敦頤定靜工夫論述主要出現在《太極圖說》之中，不過就文本中所述「中正」

「仁」「義」與「主靜無欲」之重要論述同樣可以在《通書》中窺見，因此筆者根據主體思維之邏輯統一原則，⁴ 認定《太極圖說》與《通書》皆涵蓋了周敦頤本人定靜工夫之實質涵義，因此就文本之探討上將不僅侷限於《太極圖說》，而是將《通書》之論述內容一併帶入討論。

在論述策略上，本文採先破而立之順序進行，因此章節安排上將以下列論述邏輯展開。

壹、解構朱子「中正」言說下的《管子》回溯

貳、周敦頤與《管子》的儒道匯通思想色彩

參、朱丹溪三重鬱說思維結構下之《管子》定靜工夫解讀

肆、《管子》定靜思維對《太極圖說》定靜工夫之影響

伍、結論

壹、解構朱子「中正」言說下的《管子》回溯

眾所周知，《太極圖說》：「聖人定之以中正仁義而主靜」基本上就是周敦頤定靜工夫之論述主軸。其中「主靜」說因為可能具有道家色彩，因此被二程刻意轉化為「主敬」而回歸其儒家正統路線；至於「中正仁義」之定止工夫方面，由於仁、義概念在儒學發展中獲得

⁴ 關於《太極圖》及《圖說》之出處問題，已有李申等多位學者討論，本文不再贅述。不過基本上筆者站在《太極圖說》出自於周敦頤本人之立場，故依此將《太極圖說》與《通書》之內容皆視為周頤本人之思想。

較多之詮釋，因而留存下來的學術爭議也相對的少；反倒是關於「中正」概念的相關討論在宋代學者之中卻不多見，其中除了周敦頤《通書》及張載〈中正〉篇較為顯眼之外，在當時的思想界中少被直接討論，尤其自從朱子〈太極圖說解〉問世之後，「中正」概念因在某個層面作為「仁」「義」之解釋性概念而被後世學者忽略。此種事實說明了朱子的解釋系統一方面成功地誘導了中國哲學工夫實踐的發展路徑；另一方面也規制了太極圖說定靜工夫原始結構之發展可能。

尤其當筆者針對周敦頤《太極圖說》、《通書》之內容比對，以及日本學者荻原擴、岡田武彥等人之論點分析，（黃崇修 2014：98-107）最終發現到「中正仁義」具有另一種詮釋可能，此研究成果促使筆者質疑朱子刻意以仁、義、禮、智四端概念分別對應「仁義中正」格局之客觀性；而這個質疑同時在勞思光先生《新編中國哲學史》一書中被明確地提出：

案「中正」二字連用，以表價值標準，顯然出於易經觀念。不僅在乾文言中有「剛健中正」之語以贊「乾」，而且以「中」及「正」定爻之吉凶，本是易依循之基本原則之一；亦無可疑。且周氏下文即連「吉凶」說，其旨尤為易見。但朱熹解此段則勉強以「中正」配「禮智」，以與孟子之四端牽合，可謂全失本意。且「中」、「正」二字之詞義，亦非如「禮智」之表德目。朱說殊無道理。然此等強合強比之處，正可見朱熹立說之特殊作風，學者亦不可不留意。（勞思光 1993：109）

因此在筆者之考察及勞思光先生指證下，我們必須承認周敦頤本人為了將其定止工夫緊密地掛鉤在聖人治道之上，因而有可能忠實沿

用先秦時期原意而將「中正」視為一個意義相關而從屬包涵之整體概念。至於此思想概念之源頭何在？就上述勞思光先生之論點以及筆者針對《太極圖說》、《通書》書名等文本內容之推敲結果，⁵《太極圖說》「中正」概念源自《易經》之說法似有其合理之處。

《乾》文言

大哉乾乎！剛健中正，純粹精也。六爻發揮，旁通情也。

《節》象傳

節，亨，剛柔分，而剛得中。苦節不可貞，其道窮也。說以行險，當位以節，中正以通。天地節而四時成，節以制度，不傷財，不害民。

《履》象傳

履，柔履剛也。說而應乎乾，是以履虎尾，不咥人，亨。剛中正，履帝位而不疚，光明也。

《訟》象傳

訟，上剛下險，險而健訟。訟有孚窒，惕中吉，剛來而得中也。終凶；訟不可成也。利見大人；尚中正也。不利涉大川；入于淵也。

不過就周敦頤強調「聖人之道，定之以中正仁義而主靜」之文脈來看，上述說法似又存在著某種偏離。首先就上引《易傳》諸文來看，文段中並沒有出現諸如「聖人之道」之行事指導，即便其中亦有《觀》象傳中的敘述而與周敦頤《太極圖說》或《通書》中所言的聖人之道有相近之論述概念：

⁵ 書中出現十七處使用「中正」一詞。

大觀在上，順而巽，中正以觀天下。觀，盥而不薦，有孚顒若，下觀而化也。觀天之神道，而四時不忒，聖人以神道設教，而天下服矣。

不過這樣的說法即便在形式上相近，但此處以「中正觀天下」與《太極圖說》「中正以定人心之動」之指涉義涵仍有一段差距，所以我們並無法直接由此證成兩者間確實存在影響關係。尤其「中正仁義」這一組概念並未在上引文或其它《易傳》內容中出現，甚至「仁義」這個名詞也甚少在《易傳》中與「中正」同時出現，因此就此論述習慣而言，我們很難就此直接斷定兩者在定靜工夫上的義理連結。

反觀，當筆者進一步探討《易傳》之思想背景而稍往前追溯至《管子》之際，儼然發現其中〈五輔〉、〈宙合〉、〈小問〉等篇對於「中正」概念之使用竟與周敦頤「聖人之道，仁、義、中正而已」之描述手法更為相近：

恭敬忠信，以事君上。中正比宜，以行禮節。整齊搏誦，以辟刑僇。織嗇省用，以備飢饉。敦蒙純固，以備禍亂。和協輯睦，以備寇戎。凡此七者，義之體也。夫民必知義然後中正，中正然後和調，和調乃能處安。〈五輔〉

為人君者，中正而無私。為人臣者，忠信而不黨。為人父者，慈惠以教。〈五輔〉

中正者，治之本也。耳司聽，聽必順聞，聞審謂之聰。目司視，視必順見。見察謂之明。〈宙合〉

信也者，民信之。忠也者，民懷之。嚴也者，民畏之。禮也者，民美之。語曰：『澤命不渝』，信也。非其所欲，勿施於人，仁也。堅中正外，嚴也。質信以讓，禮也。〈小問〉

文中「中正而無私」、「中正者，治之本也」、「中正比宜，以行禮節」明顯地出現了與治道相關之「中正」概念，甚至單就「非其所欲，勿施於人，**仁也。堅中正外，嚴也。質信以讓，禮也**」、「**知義然後中正**」等等將中正概念與仁、禮或義概念對列的情況，相較於《易傳》中單獨出現的「中正」言說，《管子》確實與周敦頤的論述架構更為接近：

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。《道章》第六

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。**〈刑〉第三十六

所以我們不得不相信《太極圖說》或《通書》與《管子》間的義理連結是有可能的。⁶ 尤其當我們更深入地去理解《管子·內業》下文：

是故止怒莫若詩，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。

引文中所出現「敬」、「靜」、「定」之語詞概念指涉，正與周

⁶ 同樣地，當我們針對周敦頤仁義概念進行分析之際也可以得到同樣的結果。亦即周敦頤所強調之仁義概念並非全然落在孟子四端之內在道德價值上說，而大部分卻是就行為規範上而論述，而這種言說模式基本上就是《管子》所慣常出現的模式。因此筆者據此推論，周敦頤思維中明顯存在著與管子相近的思維模式。

敦頤定靜工夫甚至張載、明道之「定性」或程朱主敬說所探討之範疇相似，因此筆者根據以上幾點論證，合理懷疑周敦頤定靜工夫除了與《易傳》⁷《中庸》相關之外，在行文特質上更可向上追溯而與《管子》有某種義理上的呼應。而這或許就是徐復觀先生提出《管子》間接影響到宋明理學工夫實踐所欲點明之處。⁸

當然即便此論述邏輯合理妥當，不過我們還是必須進一步對此詮釋之可能性提出進一步佐證。也就是說，筆者在深入探討《管子》工夫理論是否對《太極圖說》定靜工夫思維有所影響之前，我們必須先解決《管子四篇》之儒道會通屬性如何與作為宋代理學源頭《太極圖說》思想結合之問題。

貳、周敦頤與《管子》的儒道會通思想色彩

前已述及，朱子將「中正仁義」詮解為「禮、智、仁、義」而上接於孟子四端，因而在此脈絡解讀下，《太極圖說》定靜工夫之源頭應該就是連接於《孟子》而別無他源；而且根據朱子答張欽夫的書信內容：

⁷ 當然《大學》：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。」之定靜言說也可能間接影響周敦頤之思想，比如《大學》中強調「知止」而定之思維，可能間接影響周敦頤論述定之以中正仁義之思維型態產生。不過此間之義理連結需要進一步討論方可論斷。

⁸ 比如明道文本中出現「去智」、「治怒」、「仁者不憂」等議題與《管子》的關懷點有所類似。程明道，1981，《河南程氏遺書》卷第一、〈二先生語一〉。《二程集》，北京：中華書局。

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。

得知朱子不認為中正仁義之外別有主靜一段事。因此在朱子的解讀系統之下，《管子》定靜思維根本不可能與《太極圖說》定靜工夫有所關聯。不過如前所述，筆者根據勞思光、荻原擴、岡田武彥等學者之說法以及針對周敦頤強調「聖人之道」之行事指涉語境分析來看，周敦頤「中正」概念乃專就「聖人」應事之工夫實踐而論，因此「中正」當是一組完整的概念（如上述《通書》引文中之使用例）而非朱子所支解的「禮、智」二概念。如此一來，朱子以孟子「仁、義、禮、智」四端概念詮解周敦頤「中正仁義」概念其實是有時代落差及立足點不同之問題存在。而此點亦可由周敦頤〈養心亭說〉對孟子寡慾說作出如下批評而獲得佐證：

孟子曰：養心莫善於寡慾。其為人也寡慾，雖有不存焉者，寡矣；其為人也多欲，雖有存焉者，寡矣。」予謂養心不止於寡焉而存耳，蓋寡焉以至於無。無則誠立、明通。誠立，賢也；明通，聖也。是聖賢非性生，必養心而至之。
（《周元公集》卷三）

據文中內容所述，相對於孟子之「寡慾」，周敦頤反而更強調「無欲」之重要性，因此我們據此就能更確信朱子強以孟子「仁義禮智」四端解釋「中正仁義」的作法不一定是合於周敦頤本人之原意的。當然只要我們進一步觀看《朱子語類》所言：

「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。
（《朱子語類》卷 94）

以及同卷如下內容：

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。（《朱子語類》卷 94）

便可知道，朱子因為深怕學者將周敦頤主靜說與釋、老之虛靜工夫結合而失去儒學之指標性方向，因此朱子寧願以「主敬」方式取代「主靜」而回歸儒門正宗之實踐路線（源自於程伊川之說）。當然朱子之用心不難理解，不過此種創造性繼承一方面雖然彰顯了周敦頤之儒學地位，另一方面卻又隱蔽了周敦頤思想的全貌。尤其當我們回到周敦頤本人相關的文本敘述，發現到朱子之擔憂大可不必，因為周敦頤的思想即便不直接與《孟子》相關，但在實際論述上卻也不至於一味地追尋道家路線而捨棄儒門教化。比如《通書》下文所述：

道德高厚，教化無窮，實與天地參而四時同，其惟孔子乎！
（〈孔子下〉第三十九）

以及〈顏子〉第二十三：

顏子「一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，而不改其樂。」夫富貴，人所愛也。（中略）見其大則心泰，心泰則無不足。無不足則富貴貧賤處之一也。處之一則能化而齊。故顏子亞聖。

顯而易見，周敦頤尊孔、顏之儒學姿態是非常明顯的，只不過儒學由先秦流變至北宋之際，其間歷經多種文化變異，參融儒道思想而加以創造性轉化，就周敦頤所處時代而言也不足為奇。所以在此立場下，我們當然可以理解周敦頤必須對當時的道家思想有所回應及轉化：

**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。
（〈慎動〉第五）**

文中「動而正曰道。用而和曰德」之說法，不僅彰顯周敦頤以道德主體心性工夫作為規範「道德」概念的形上意義，在學派思想之取捨上，此種作法凸顯了周敦頤本身的儒家優位傾向。因此我們也可以由此看出，周敦頤為了在哲學上建構一個可以將形上價值落實於現實世界的說法，所以他在《太極圖說》中以太極、陰陽概念論述生成變化之後，進一步將整個論述重點擺在「成聖工夫」以及「立人極」之實踐理論上。而此即是我們討論《太極圖說》：「聖人之道，仁義中正而已」工夫之際同時也可在《通書》中多次看到「聖人之道」概念之原因所在：

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。道第六

聖人之道，至公而已矣。或曰：「何謂也？」曰：「天地至公而已矣。」（〈公第〉三十七）

而且在聖人之道之相關論述中，我們也可以常常發現到周敦頤將聖人之道與天地陰陽變化結合論述之形式：

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。（〈順化〉第十一）

由此相關佐證便可以知道，周敦頤以工夫論解釋「道德」概念之方式與老莊以宇宙論為基礎的存有式詮釋是截然不同的。而這種全新

的詮釋角度一方面豐富了道家虛靜及陰陽五行之原始概念，⁹ 另一方面也因周敦頤思維中攙入了部分法家刑德思想：

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。
(《刑》第三十六)

因而使得我們推知周敦頤之思維型態實際上是混合了儒、道、法思想而與戰國時期儒道會通的學術特色相近，且由於《管子》代表著這個時期出現的重要學術文獻，因此當我們將此推論運用在《太極圖說》中較有爭議的「無極」概念而與《管子》相比對的話，我們就會對於《管子》中出現的「無極」概念是否與《太極圖說》有關而感到好奇。¹⁰

凡物之精，此則為生下生五穀，上為列星。流於天地之間，謂之鬼神，藏於胸中，謂之聖人；是故民氣，杲乎如登於天，杳乎如入於淵，淖乎如在於海，卒乎如在於己。(略)折折乎如在於側，忽忽乎如將不得，渺渺乎如窮無極，此稽不遠，日用其德。《管子·內業》

聽於鈔，故能聞無極。視於新，故能見未形。思於濬，故能知未始。發於驚，故能至無量。動於昌，故能得其寶。立於謀，故能實不可故也。《管子·幼官》

⁹ 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！」。

¹⁰ 眾所周知，「無極」概念最早出現於《老子》第二十八章：「知其白，守其黑，為天下式。為天下式，常德不忒，復歸於無極」。由於《太極圖說》中出現諸如「無極而太極」以及「無極之真」等說法，這使得後世學者諸如朱子與陸象山對此提出不同之解釋與論爭。

目前就《管子》〈內業〉〈幼官〉兩篇對「無極」的內容指涉來看，基本上這些概念還是近於王弼注《老子》之註釋觀點，而將文本中「無極」視為「不可窮也」之狀詞性意義。而《太極圖說》中將「無極」視為此狀詞性意義之解釋觀點，的確在目前學術界中也獲得不少學者之支持。¹¹ 由此觀之，此種在《易傳》中不曾出現卻在《管子》中出現的「無極」概念使用，更加強了我們看待《太極圖說》與《管子》間的義理親和性。¹²

當然上述二節所進行之討論形式，基本上只是就《太極圖說》與《管子》之內容作外延意義上之考據及比對，筆者認為若要建構出本文相對客觀之有效論述，從定靜工夫義理內部所進行的內涵分析將成為本文論述合理之重要關鍵。因此筆者必須進一步在前述唐君毅以及徐復觀兩位先生所提供的線索中，找到一位既重視精氣養生思想及重視工夫實踐之交集人物，藉此我們才有可能將《太極圖說》《管子》兩者之定靜工夫論述作一系統性之邏輯連結。幸運的是，我們在此問題意識下的確找到了一位相當符合上述條件之重要人物，此人即是朱子學者又是金元四大醫家之末的儒醫朱丹溪，而他的三重鬱說思維結構可能就是成功結合此兩大系統之重要參考指標。

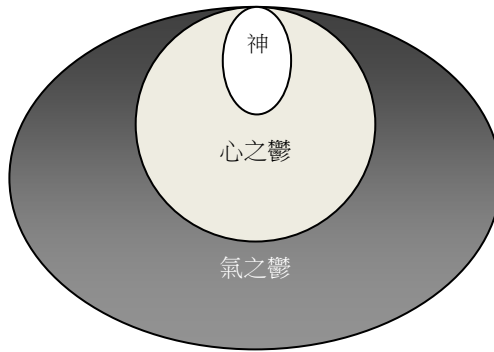
¹¹ 關於「無極」之解釋，牟宗三先生引王弼：「不可窮也」之解釋而認為「無極」為一狀詞而非本體義。（牟宗三 1968：358）。

¹² 藉由本節發現《管子》可能影響周敦頤思想之初步研究成果，多少可以緩和《太極圖說》與《通書》言說不一致的質疑。至於《太極圖》之出處問題可參考李申《易圖考》（2001）。另外若就朱震說法，太極圖果真源自於陳搏，那麼由於陳搏本身具有儒道融合之特質，因此就此而論太極圖思想與黃老思想可能相通亦不為過。

參、朱丹溪三重鬱說思維結構下之《管子》定靜工夫解讀

關於朱丹溪三重鬱說思維結構，以及藉此三重結構所延伸出對周敦頤《太極圖說》定靜工夫之進階研究，基本上已經在筆者拙博論（2011）以及近幾年發表於國內學術期刊（2013；2014；2016）中有所討論故不再贅述。不過為了順遂本文之論述主題，筆者將在此先前研究基礎下，進一步以朱丹溪三重鬱說思維結構，分別就其中氣之鬱、心之鬱、神之鬱三個層面，¹³ 透視《管子》與《太極圖說》定靜工夫之間的思想連結可能。以下先就「氣之鬱」觀點展開論述。

一、氣鬱思維結構



〈圖一〉

¹³ 其中心、氣、神之關係乃依朱子：「心者氣之精爽」（《朱子語類》卷 5）以及「神即是心之至妙處」（《朱子語類》卷 95）之思維結構以立說，因此三者之間具有內在之連結關係。不過此處朱丹溪對於神之看法相較於朱子有較明顯之本體義。

朱丹溪氣鬱思想之主要內容，基本上可藉由他在〈相火論〉中的相火致鬱論述邏輯予以掌握。朱丹溪認為一切病痛甚或死亡機轉皆源自於氣鬱，而真正防患氣鬱產生之首要工夫便是避免相火之產生，因為相火若任意升起而不中節，便會燔炎暴熱而傷害真陰元氣，因此朱丹溪認為要使相火不任意升起，貞定君火（心）使之不牽動相火則成為防患氣鬱之關鍵因素。順此思維邏輯發展，朱丹溪試圖透過氣鬱的問題轉而尋求理學論述之解決之道。朱丹溪在〈相火論〉中說道：

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。

除此之外，朱丹溪又在上引文之後段，以醫家之觀點而將朱子人心道心說與周敦頤主靜說結合而有以下論述：

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。

如此大膽之作法，不僅在當時之儒學界中未受到任何之攻擊，反而就歷史發展來看，朱丹溪這樣的觀點實際上也間接地影響到明代諸如王龍溪、顏山農乃至羅近溪等儒者之論述。¹⁴ 由此可見，朱丹溪相火氣鬱理論確實是受到了儒學界之承認，而其援用周敦頤定靜工夫以

¹⁴ 由於朱丹溪援儒入醫之特殊成就，黃宗羲在《元儒學案·北山四先生學案》（黃氏原本、全氏修定）將朱丹溪列入金華朱子學北山四先生許謙之門下。而其〈相火論〉影響所致，比如浙中王門王龍溪就曾在〈道原〉中說道：「理者心之神明，神明者太極上帝（是心之理也），居於少陰君位。其體至微而無為，主靜而無動者，而其中亦有寂體感應之體用焉。氣者心包氣膜，心包者命門相火（為氣欲者），屬於包絡相火。凡氣之用，皆是相火。」（王畿 1970）而泰州王門顏鈞亦於《急救心火榜文》中針對心火問題亦提出「六急」、「六救」之說。（《顏鈞集》卷一，頁 1-3）可見明儒對於如何因應相火或心火所引起之氣欲問題顯得格外關心，此也就說明了「氣化身體」在王龍溪、顏山農等人學問中成為一個必須面對之問題。而以上相關火論觀點，溯其源頭皆可推自於朱丹溪〈相火論〉。

防患相火氣鬱之詮釋理論也在此情況下成為明代二百年來士人德行教育之參考命題。

當然，朱丹溪相火氣鬱概念並非朱丹溪本人原創，早在朱丹溪之前相火或氣鬱論點已經出現，朱丹溪只不過是將上述諸概念巧妙地予以哲學建構而顯其價值。因此若要回溯朱丹溪火論及氣鬱思想，他的醫學祖師劉完素（金元四大醫家之首）的論點不可不知。比如唐代王冰（1986）注解《黃帝內經·素問》所載「氣鬱」現象之際，王冰提出了「高秋氣涼霧氣煙集，涼至則氣熱」之概念，而對於此種「氣熱」而產生「氣鬱」的連結關係，劉完素則進一步地加以客觀舉例說明。他在《原病式·熱類》中提到：

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。如火煉物，熱極相合而不能相離，故熱鬱則閉塞而不通暢也。

由於劉完素此種以「熱」論鬱之另類思考形式，凸顯了劉完素在不否定《黃帝內經·素問》五行論證法之背景下，以更貼近人體生理機能的詮釋角度，取代了《黃帝內經·素問》中以五行相克而論說之作法。¹⁵ 此作法在《原病式·熱類》引文中更得以窺見。

目鬱則不能視色，耳鬱則不能聽聲，鼻鬱則不能聞香，舌鬱則不能知味，至如筋痠骨痺諸所出不能為用，皆熱甚鬱結之所致也。

由此看出，劉完素此種強調「熱甚鬱結」而導致身體失能之氣鬱

¹⁵ 《黃帝內經·素問》運氣七篇中有藉五運六氣生克關係以論金鬱、木鬱、水鬱、火鬱、土鬱等五鬱之說法。

說法，就其義理指涉而論亦可視為朱丹溪以火論鬱之理論源頭所在。不過當我們若追溯劉完素此論而比照以下《呂氏春秋·盡數》之內容，我們又可以發現到劉氏此論亦是先秦傳統精氣思想發展下的自然結果。

流水不腐，戶樞不蠹，動也。形氣亦然，形不動則精不流，精不流則氣鬱。鬱處頭則為腫為風，處耳則為聾為聵，處目則為眇為盲，處鼻則為鼽為窒，處腹則為張為府，處足則為痿為蹇。

比如引文中提及氣鬱於耳則為聾、處目為盲、處鼻為窒、處足則為痿為蹇之諸說法，事實上可以說是《呂氏春秋·盡數》思想的繼承；因此我們是否可以大膽猜測，朱丹溪可能順著劉完素之思維脈絡而閱讀過《呂氏春秋·盡數》之內容。尤其當我們將當篇文末對巫醫治病之批判內容來看：

今世上卜筮禱祠，故疾病愈來。譬之若射者，射而不中，反修于招，何益於中？夫以湯止沸，沸愈不止，去其火則止矣。故巫醫毒藥，逐除治之，故古之人賤之也，為其末也。

我們不得不肯定，朱丹溪在〈虛病痰病有似邪祟論〉¹⁶ 中對病患家人迷信巫醫而導致誤診致死之批評正是回應了《呂氏春秋·盡數》的論述要旨。因此將朱丹溪之氣鬱思想回溯至《呂氏春秋·盡數》之處應該是沒有問題的。

¹⁶ 朱丹溪《格致餘論·虛病痰病有似邪祟論》，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，2006b）。原文可直接參閱〈三〉神鬱思維結構部分所引內容。

不過眾所周知，《呂氏春秋》乃為戰國時期各思想之總匯，而當時所流行之氣鬱思想凡與醫學有關之著作，推其源頭實與《管子》有關。¹⁷ 如此一來，若真正要推定朱丹溪精氣鬱結思想之源頭所在，就目前流傳之史料來看，自然要歸結到《管子》之處而無疑義。

若此推論無誤，那麼我們就不得不懷疑朱丹溪是否可能藉由氣鬱思維脈絡之推衍，在其相火氣鬱思想與宋代儒學工夫之理論交涉中，獨自建構了《太極圖說》與《管子》定靜思想之內在連結關係。何以言之，以下茲作簡單推式以為參考：

- a: 朱丹溪氣鬱思想→劉完素精氣鬱說→《管子》精氣說之定靜思想
- b: 朱丹溪相火思想→《太極圖說》定靜思想
- c: 朱丹溪氣鬱與相火現象有因果關係
- d: 在 b 與 c 的命題中，因為 c 所以朱丹溪氣鬱思想→《太極圖說》定靜思想
- e: 在 a 與 d 之命題中，
因為 a 朱丹溪氣鬱思想與《管子》精氣說之定靜思想有關，而且 d 朱丹溪氣鬱思想與《太極圖說》定靜思想有關
- f: 所以在朱丹溪氣鬱思想中，《太極圖說》定靜思想與《管子》精氣說之定靜思想有關。

經由上述簡單之推論，我們發現到只要我們透過朱丹溪氣鬱相火

¹⁷ 關於《管子》與《呂氏春秋》的關係，郭沫若先生也曾從《管子·白心》角度分析本書對《呂氏春秋》之影響。（郭沫若 1996：239）。

思想之轉介，便可以在朱丹溪思維結構中發現到《管子》對《太極圖說》定靜工夫之可能影響。而這樣的分析結果，即便還不夠充分，不過當我們回想前言中引述徐復觀之說法，或許本文所獲致之推論也可作為回應《先秦人性論史》中提到《管子》影響到宋明理學工夫實踐之佐證說明。當然上述推論僅僅是一個邏輯上的間接合理性，就嚴謹學術要求而言我們還需要更直接的佐證。

二、心鬱思維結構

根據筆者拙博論考據結果，朱丹溪之心鬱思維結構又可細分為憂鬱、怒鬱、思鬱三種類型之情志三鬱結構。而事實上朱丹溪此種情志三鬱結構就是明末張介賓情志三鬱說的最初源頭，比如朱丹溪《格致餘論·瀉脈論》提到的憂鬱概念：

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，老痰宿飲，膠固雜糅，脈道阻滯，不能自行，亦見瀉狀。

以及《丹溪醫按》中提到的怒氣抑鬱：

洪孺人年二十六歲，夏月因事為長上所阻，怒氣抑鬱不舒，須熱浴，湯熱不可近，怒氣復增，悶絕昏倒。乃以衣遮掩就房。（略）予曰，此膈有痰連，為怒氣所鬱。痰熱相搏，氣不降而逆，非吐則不可。是夜半又事出倉卒，適有人參蘆二兩重在彼，濃煎湯飲之，大吐稠痰二升許，通身得汗，目腫夜半而安。¹⁸

¹⁸ 《丹溪醫按》吃逆十一，收錄於劉時覺編《丹溪逸書》（2005a）頁 26。

甚至對於女子因思念旅外未婚夫而得思想氣結病症，朱丹溪皆有實際臨床治療經驗：

一女子二十餘，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，多向裏床臥，形瘦。余思之，此思想氣結病也。¹⁹

由此可知，朱丹溪對於憂、怒、思等情志發散過度所造成之疾病相當重視，而這也就是朱丹溪文獻中頻繁出現此類概念之原因所在。因此我們若根據這個線索並且對照上節所得結論，我們便可以合理的提問：既然朱丹溪氣鬱思想在邏輯上可追溯至《管子》，那麼朱丹溪情志三鬱思維結構是否也會在《管子》中出現呢？答案是肯定的。《管子·內業》中提到：

思索生知，慢易生憂。暴傲生怨，憂鬱生疾，疾困乃死。
²⁰ 思之而不捨，內困外薄，不蚤為圖，生將巽舍。食莫若無飽，思莫若勿致，節適之齊，彼將自至。凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以為人。和乃生，不和不生。察和之道，其精不見，其微不醜。平正擅匈，論治在心，此以長壽。忿怒之失度，乃為之圖。節其五欲，去其二凶。不喜不怒，平正擅匈，凡人之生也，必以平正。所以失之，

¹⁹ 《丹溪醫按》脾胃二十二（收錄於前揭書《丹溪逸書》）頁44。另外江瓘《名醫類案》丹溪醫案（1996）頁46中亦有如下記載：「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、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。」

²⁰ 尹知章注「慢易生憂」：「疏慢輕易，必致凶禍，故生憂。」而「暴傲生怨。」尹知章則注為：「殘暴傲虐，傷害必多，故生怨也。」（尹知章 1955）

必以喜怒憂患，是故，止怒莫若詩，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。

引文中我們看到朱丹溪所重視之憂、怒、思等概念明顯出現，甚至朱丹溪醫學或當代社會耳熟能詳的「憂鬱」概念在此文本中已然存在。另一方面，就引文之論述文脈來看，此種論述防治憂、怒、思情志過當之養生內容與朱丹溪的關懷點相當一致，而且《管子》此種將情治問題導向「詩」「樂」「禮」「敬」「靜」等人文實踐以尋得解決之思維，正也是朱丹溪〈相火論〉中所使用之思維模式。因此在此我們看到了朱丹溪與《管子》思維邏輯的對應性。

除此之外，筆者也可以在其它論述中看到兩者相似之旨趣，比如《管子》：「止怒莫若詩」之說法在朱丹溪《本草衍義補遺》貝母中也有類似之討論：

貝母 《別說》云。能散心胸鬱結之氣，殊有功，則詩人所謂言採其蠶者²¹是也。蓋作詩者，本以不得志而言之，今用治心中氣不快，多愁鬱者，甚有功信矣。

而作為朱丹溪重要理論之〈陽有餘陰不足論〉，其中「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。」的觀點似乎也可在前引《管子·內業》：

凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以為人。

以及《管子·乘馬》中可以看到一點蛛絲馬跡。

²¹ 《詩·衛風》：「陟彼阿丘，言采其蠶。」（文淵閣《四庫全書》版）

春秋冬夏，陰陽之推移也。時之短長，陰陽之利用也；日夜之易，陰陽之化也；然則陰陽正矣，雖不正，有餘不可損，不足不可益也。天地莫之能損益也。

由此可以知道，朱丹溪思維結構可能受到其自身問題意識驅使，因此在他的論述發展上，便有意無意地迴繞著《管子》文本所討論之命題發展。尤其在心、性、情之結構定位上，朱丹溪也是跟《管子》一樣，將防治情志過度的方法由外在之藥物治療或詩樂運用，回歸到「治心」層面上來尋求。也就是說兩者皆以「治心」達到「導情」之效果，唯一不同的是，《管子》將解決之核心接上儒家所強調的「敬」以及道家所強調的「靜」；而朱丹溪則將重點直接連結到周敦頤「定之以中正仁義而主靜」之定靜工夫上面來談。

當然有學者可能會質疑，朱丹溪與《管子·內業》所論者為養生之道而周敦頤所論者為聖人之道，兩者之間似乎有層次上之差異。關於此種質疑筆者認為就表面上來看，兩者之間的確存在著關懷層面之不同。不過就朱丹溪而言，醫學與易學是相通互用的，比如朱丹溪於回答弟子提問之際有如下說法：

一日，門人趙良仁問大極之旨。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：翁之醫其始橐於此乎！²²

就朱丹溪而言，醫學之理與太極陰陽之道是相通的。同理而論，所謂養生之道也可以與聖人之道不相違背。因此就朱丹溪的相火氣鬱思想來看，《管子》養生之道所強調之定靜工夫跟《太極圖說》所強

²² 戴良〈丹溪翁傳〉收錄於《九靈山房集》。（文淵閣《四庫全書》版）

調之定靜工夫並沒有太大之差別，有的只是名相或回應對象不同而已。因為兩者都是建立在一種以心導情以定性之思維邏輯上面，而這個就是《管子·內業》前段內容雖然以防治憂怒的養生方法為論述開端，後段則在強調「守禮莫若敬，守敬莫若靜」之治心工夫之後，一躍提出：「內靜外敬，能反其性，性將大定。」之論述原因所在。而這種以「內靜外敬」實踐以返其性之定靜工夫論述邏輯，正也對應到了《太極圖說》定靜工夫，甚至張載與明道討論定性問題之核心所在，所以筆者推論朱丹溪之所以會將《管子·內業》與《太極圖說》定靜工夫擺在同一個平台進行連結，其理由應該就在此處。

只不過我們必須進一步確認的是，在對治「情志」妄動之課題上，《管子》所言之「心性」與朱丹溪或周敦頤所言之心性概念是否相同，如果彼此之心性概念不同的話，那麼三者間的定靜工夫論述就可能產生不同的涵義。

關於這個提問，筆者就《管子》精氣說的角度來看，大致可以推測到文本中所言之心性概念應該介於孟子道德實踐所掌握到之本心本性，以及老子道論意義下的心性觀點之間。比如在《管子·內業》中提到：

凡道必周必密，必寬必舒，必堅必固。守善勿舍，逐淫澤薄。既知其極，反於道德。全心在中，不可蔽匿。和於形容，見於膚色。善氣迎人，親於弟兄。惡氣迎人，害於戎兵。不言之聲，疾於雷鼓。心氣之形，明於日月，察於父母。賞不足以勸善，刑不足以懲過。氣意得而天下服。心意定而天下聽。搏氣如神，萬物備存。能搏乎？能一乎？能無卜筮而知吉凶乎？

首先我們看到《管子》沿襲了《老子》論道的手法，將道描述為涵蓋宇宙且大開大闔的特質，不過此處「守善勿舍」一句，明顯地顯現出《管子》強調以道德實踐掌握道的一種傾向，而且此處所言之道

除了具有不可名狀之特質外，另一方面卻又有「勿舍」之主客義涵存在而呈顯出道之可經驗性，於是一種具有道（或精氣）臨在於心之「全心」概念在此思維脈絡下產生。而且此全心概念與一般僅作邏輯判斷的「認知心」概念不盡相同，因為「全心」展現之際，其可超越認知邏輯而無需卜筮詢問吉凶便可使天下服而天下聽，因此他可說是一種本體之純然活動而具普遍意義。如此一來，我們可以發現到《管子·內業》中似乎有兩個心的概念存在。何以言之？〈內業〉說道：

治之者心也，安之者心也；心以藏心，心之中又有心焉。
彼心之心，音以先言²³，音然後形，形然後言。言然後使，
使然後治。不治必亂，亂乃死。

「心以藏心，心之中又有心焉」此處明確地提出「心之中又有心」之兩種心的說法。而且此更內在的心對於主導語言聲音的心而言相較地原始而根本，蒙文通認為：「這個心中心，就是人的本性。」(1993: 33)。所以《管子》強調如果我們能夠回到這個本性而使形性互相依存通徹無礙，這個才可說是真實「知道」。

和以反中，形性相葆。一以無貳，是謂知道。（〈白心〉）

因此，由《管子》全心概念所彰顯的本性概念便在此對應關係下得以窺見。也就是說，《管子》文本中的「性」除了有「情性」之氣性概念外，同時又有一種既存在又活動之本體性存在，而且相對於心之思維活動，〈心術下〉就將「性」的活動定義為「意」：

²³ 根據〈心術下〉：「豈無利事哉？我無利心。豈無安處哉？我無安心。心之中又有心，意以先言，意然後形，形然後思，思然後知，凡心之形，過知失生。」文本內容，此處「音以先言」當解為「意以先言」。參見湯孝純（1995: 826）。

凡民之生也，必以正平，所以失之者，必以喜樂哀怒。節怒莫若樂，節樂莫若禮，守禮莫若敬。外敬而內靜者，必反其性。豈無利事哉？我無利心。豈無安處哉？我無安心。心之中又有心，意以先言，意然後形，形然後思，思然後知，凡心之形，過知失生。是故內聚以為泉原，泉之不竭，表裡遂通。泉之不涸，四支堅固。能令用之，被服四固。是故聖人一言解之。上察於天，下察於地。

本引文內容也可以說是對〈內業〉「內靜外敬，能反其性，性將大定。」的進一步說明。文中提到「外敬」是應物時作為貞定「人心」中節而不受喜樂哀怒「情志」擾亂²⁴之工夫；而「內靜」是作為閒處時防患意念妄動使安住於「本性」源頭之工夫。也就是說，當我們實踐「內靜外敬」之工夫，便能避免陷入「淫行邪性」²⁵而返回本性，而得到真正的「定」。因此我們可以發現在《管子》言說中，的確蘊涵著類似北宋張載所區分的天地之性、氣質之性之二種概念存在，²⁶且經由以上相關分析，我們大致可以了解到《管子》心、性、情之概念，出現了認知心與氣性之外，還有著全心與本性之本體存在。

職是之故，由於朱丹溪接受了張載元氣論思想，因此透過此種宇宙論式的心性論格局，自然引導了朱丹溪心性論觀點與《管子》說法近似；當然也因著此因素使得朱丹溪解讀周敦頤定靜工夫之際，理所當然地將《管子·內業》中以對治憂、怒、思之「內靜外敬」實踐結構帶進了周敦頤之主靜說裡面。至於朱丹溪這樣的解讀是否只是他

²⁴ 〈內業〉：「凡心之刑，自充自盈，自生自成；其所以失之，必以憂樂喜怒欲利。能去憂樂喜怒欲利，心乃反濟。彼心之情，利安以寧，勿煩勿亂，和乃自成。」

²⁵ 〈五輔〉：「若民有淫行邪性，樹為淫辭，作為淫巧，以上諂君上，而下惑百姓，移國動眾，以害民務者，其刑死流。」

²⁶ 〈君臣上〉：「順人心，安情性，而發於眾心之所聚。」

個人的觀點而非周敦頤本人的觀點，這個問題有待下節進一步的分析確認。

三、神鬱思維結構

在上節討論中，我們大致提到了朱丹溪元氣論思想與《管子》精氣說格局屬於同一類型。²⁷ 此說法主要可以從〈夏月伏陰在內論〉中看出端倪：

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。

就引文內容來看，朱丹溪與《管子·內業》作者一樣皆認為萬物為一氣所生，此一氣就〈內業〉而言就是精氣而朱丹溪則以一元之氣稱之。朱丹溪認為人得此一氣之「正」，故具有通於天地而靈於萬物之特質，因此若綜合〈內業〉及朱丹溪之言說而論，現實生活中大部分的人之所以無法如聖人般與天地同參而立人極，其根本原因就是在於無法做到前述「守善勿舍」工夫，以至於人心受血氣及情志作用干擾而失其「正」，故無法完全發揮根於中之「神機」能力而參贊化育。²⁸ 所以朱丹溪在《風水問答》一書中提到「心者，神明之舍」，此句

²⁷ 朱丹溪認為一元之氣可以化生萬物，萬物以此一氣而相通。這種觀點不但可說是受張載元氣本體論影響，若論其論述類型實與《管子》：「凡物之精，此則為生下生五穀，上為列星。流於天地之間，謂之鬼神，藏於胸中，謂之聖人」之精氣化生萬物說法可以相通。

²⁸ 《管子》中對聖人與天地同德同參之說法為數不少，比如《管子·內業》：「凡物之精，此則為生下生五穀，上為列星。流於天地之間，謂之鬼神，藏於胸中，謂之聖人」同篇又曰：「精存自生，其外安榮，內藏以為泉原，浩然和平，以為氣淵。淵之不涸，四體乃固，泉之不竭，九竅遂通，乃能窮天地，被四海。中無惑意，外

話便說明了他與《管子》一樣皆認為心之正與邪密切影響了神之存在狀態。

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，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。

29

未應物之際神明內存於心，一旦人之眼睛與外物接應，神明瞬間自然交感而後使外在之客觀內容顯現成為心之內容。因此朱丹溪認為，若我們無法適當看待此心神關係，而任憑外層之血氣及情志妄動無節的話，便會造成心不清神不安之症狀。

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。

憂怒鬱悶的情志氣鬱問題會造成心不清神不安，若過程中無適當處置則最後生成奶岩而病重致死。在此臨床紀錄中，我們理解到情志

無邪蓄。心全於中，形全於外，不逢天蓄，不遇人害，謂之聖人。」另外〈形勢解〉也有：「言而語道德忠信孝弟者，此言無棄者。天公平而無私，故美惡莫不覆。地公平而無私，故小大莫不載。無棄之言，公平而無私，故賢不肖莫不用，故無棄之言者，參伍於天地之無私也；故曰：『有無棄之言者，必參之於天地矣。』」等觀點。

²⁹ 參見：朱丹溪 2005b：335。

問題對於心神狀態是有直接影響的。甚至此種情況若無良好處置而深化干擾至內層神機之安定，其嚴重者便會出現下述心智不清、語無倫次之「神鬱」現象³⁰。

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。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！〈虛病痰病有似邪祟論〉

在此紀錄中，朱丹溪認為導致婦人語無倫次的原因主要來自於「血氣鬱熱」以及「情志羞愧」二種因素，但是最終之所以造成死亡的原因卻是巫醫法尺驚「神」，以至於血陰不寧而陽不能獨立所致。由此看來，朱丹溪認為在掌管語言認知活動之內，的確還有所謂根於中之「神」作為主導血氣、認知活動之根源性存在，因此朱丹溪此處「神」之概念與「血氣者，身之神也」言說中強調神作為血氣妙用之狀詞義涵是截然不同的。³¹ 所以當患者面對此種由心之「神思」耗損

³⁰ 關於朱丹溪神鬱結構的問題，筆者已在《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》中有所探討，不再贅述。不過筆者必須強調的是，朱丹溪神之概念與《管子》精氣概念較為接近，因此相較於朱子而言，朱丹溪將神之存在及作用擺在更重要之位置而看待。

³¹ 由於「神」無時無刻不與外在世界互相交感，所以神之概念在朱丹溪而言就可能是獨立於認知心活動之存在，而且可被視為一種直發於心之本體而有別於血氣之中介性存在。

所造成之病症時，朱丹溪開始強調「內觀養神」之對處方法。

張雞峰亦曰，噎當是神思間病，惟內觀自養，可以治之。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。³²

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。（〈惡寒非寒病惡熱非熱病論〉）

上兩例中，朱丹溪認為「過思」或「過勞」之心思活動都會造成神之損傷，所以必須實踐類似靜坐之內觀方法以達到養神之效果，而此種觀點與《管子·心術下》：「心之中又有心，意以先言，意然後形，形然後思，思然後知，凡心之形，**過知失生**」中強調過於使用心知思維將損傷生命機能之說互相呼應。因此當朱丹溪將此醫學觀點導入周敦頤《太極圖說》之解讀系統之後，周敦頤「神」的概念有了更濃厚之醫學哲學義涵。朱丹溪在〈相火論〉中提到：

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。**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〉）

³² 《局方發揮》（田思勝編《朱丹溪醫學全書》，中國中醫藥出版社，2006a）。另請參照《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。」以及張銳《雞峰普濟方·噎膈》（清道光 11 年，江士鐘復南宋刻本）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。」之觀點。

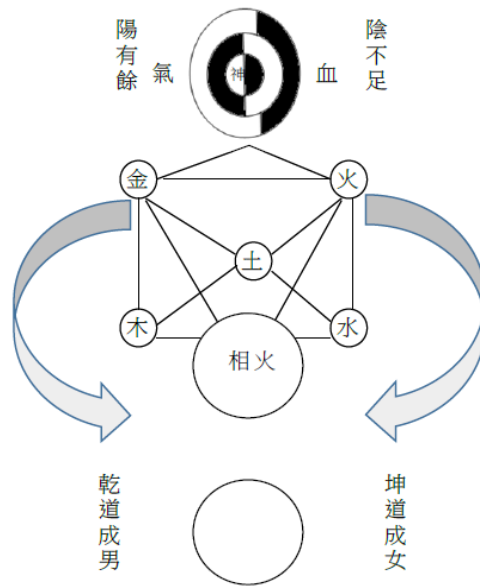
根據朱丹溪引用周敦頤：「神發知矣，五性感動而善惡分。」之說法來看，不論朱丹溪或周敦頤兩者皆認為五性之動以前先有一個「神發知」之動，也就是「太極動而生陽」之太極之動而非陽氣之動，³³ 因此此處「神之知覺」應該被視為認知心發動前的「本性之發」而具本體義涵。³⁴ 鑑此，當我們據此解讀《通書》：「誠、神、機曰聖人」論述義涵之際，更可以掌握到聖人之所以能夠發揮誠、神、機之功妙，其關鍵點便在於聖人能夠直接以本體發用而以其神應事而已。

至於上述所謂「神」與「五性」在人身中是否有對應之具體位置（神是存於五性之中抑或是存於他處）？目前我們無法直接從周敦頤文本中獲得明確之說明，不過就筆者近年研究朱丹溪醫學哲學成果推知，朱丹溪所界定之「神」，其具體位置大致上可斷定在人之頭部，³⁵ 而五性則對應於身體胸腹部之間金、木、水、火、土五氣所涵蓋之位置之上。

³³ 朱子《太極圖說解》（朱傑人等編，《朱子全書》）說道：「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。」神乃相對於形而為陽氣所生。

³⁴ 牟宗三也認為此處之用為神用而非氣用，故具本體義。「寂然不動者誠也，感而遂通者神也」。此雖言辭上誠神分說，而其實義則冥如為一也。就「寂然不動」說誠，是言其體也。就「感而遂通」說神，是言其用也。而用是神用，不是氣用。故在此，神用誠體是一。」參見牟宗三（1968：378）。而此處之神也於前引〈心術下〉：「心之中又有心，意以先言」之「意」概念相對看。

³⁵ 參見拙著（2011：118）。另外《脈要精微論》（王冰 1986）載道：「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。



三重鬱說思維結構圖

〈圖二〉

在此身體結構之鋪展下，由於我們對於神與五性之概念有進一步之醫學論述作為支援，因此我們就可以理解到朱丹溪解讀周敦頤定靜工夫之際，他為何要一方面重視周敦頤定止工夫之外，同時另一方面又不忘提出靜坐³⁶ 或主靜無欲工夫以達到「清心」「養神」的效果。

³⁶ 〈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。」朱丹溪《格致餘論·惡寒非寒病惡熱非熱病論》，收錄於田思勝等主編《朱丹溪醫學全書》（北京：中

周子又曰：聖人定之以中正仁義而主靜。朱子曰：必使道心常爲一身之主，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，以爲生生不息之運用耳，何賊之有？

也就是說，在朱丹溪的解讀系統中，朱子「人心聽命於道心」是治心的定止工夫，其可通於周敦頤所言「中正仁義」之實踐義涵；³⁷「而又主之以靜」之說則是朱丹溪在重視「養神」的立場下，標示周敦頤「主靜說」之獨立性，而將之與定止工夫二分之實踐性區分。且不論朱丹溪此種別於二程說法之舉是否妥當，我們可以確定的是，朱丹溪此種「敬守」中正仁義之理繼而「主靜」無慾之實踐模式，儼然成為他詮釋周敦頤《太極圖說》定靜工夫的自明性主張。

而這樣的詮釋模式，當我們再度回顧上節討論過的議題，便可發現到朱丹溪此種觀點與《管子》「內靜外敬」的思維邏輯互相呼應而類同。如此一來，周敦頤「定之以中正仁義而主靜」之實踐模式也會因著朱丹溪的解讀而與《管子》「內靜外敬」實踐模式相通，而具有「內靜外敬」之兩種實踐形式之可能。

至於朱丹溪的思維模式為何會與《管子》產生如此相近的論述脈絡呢？筆者發現到，除了前二節中所討論之「氣鬱」及「情志」問題的共同關懷之外，兩者對於「神」概念之重視也是關鍵之所在。誠如前述內容所示，朱丹溪因為與張載都是元氣論者，而此元氣思想與《管子》精氣思想都認為萬物之生成皆來自於元氣或精氣，因此在此宇宙生成論述觀點下，「神」的存在成為各自理論系統中重要的概念。比

國中醫藥出版社，2006b），頁22。

³⁷ 請參閱拙著（2016：11-15）。

如朱丹溪為了患者達到心清神安，他除了使用藥物治療之外，更是特別援用了內觀靜坐或周敦頤主靜無欲之工夫實踐來安定心性修養過程中更深層之存在因素。而這樣的思維事實上在《管子·心術》的論述中也可以明顯看到。

唯聖人得虛道，故曰並處而難得。世人之所職者精也，去欲則宣，宣則靜矣，靜則精，精則獨立矣。獨則明，明則神矣。

另外根據「內靜外敬」之實踐原則下，《管子》在呼籲「去欲而靜」工夫之另一側面，同時也強調「敬除其舍」之外敬工夫以保證精神內舍不失。

不以物亂官，不以官亂心，是謂中得，有神自在身，一往一來，莫之能思。失之必亂，得之必治。敬除其舍，精將自來。精想思之，寧念治之。嚴容畏敬，精將至定，得之而勿捨，耳目不淫，心無他圖。

對此說法，《管子·心術》則進一步補充而說道：「神者至貴也，故館不辟除，則貴人不舍焉，故曰不潔則神不處」。由此看來，我們若能切實做好外敬之工夫而使心中無感官物慾擾亂心思，內在的神（或精氣）就可以留守而清明。也就是說，《管子》認為所謂治心敬除的工夫其目的就是在於使內在高貴之精神留處而不失，³⁸ 唯有如此

³⁸ 當然《管子》其他篇章中所論之神概念亦有指鬼神之涵義存在。比如〈內業〉：「凡物之精，此則為生下生五穀，上為列星。流於天地之間，謂之鬼神，藏於胸中，謂之聖人。」不過整體而言其概念大致上已經從神秘宗教意義的鬼神概念轉化為哲學意義之神之概念。比如余英時解說《管子·心術上》之神概念時便認為：「《管子·心術上》：『虛其欲，神將入舍。掃除不潔，神乃留處。』這句話初看明明是描述降神的場面，因為表面上全壟用了舊『天人合一』的語言。《莊子·人間世》『鬼神將來舍』一語，成玄英疏云：『鬼神冥附而舍止』，可證「神將入舍」確是從舊

我們才可以如聖人般體得虛道而大清明。

綜上所述，若我們透過朱丹溪的解讀而將上引《管子》「去欲則宣，宣則靜」以致精、獨、明、神的論述邏輯與周敦頤：「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而主靜（無欲故靜）」之言說比較，便可以發現兩者不論是由存在而言工夫，或者由工夫而言存在，其實兩者之論述邏輯是互相呼應的。也就是說，上節所述「中正仁義」之定止工夫就是要貞定五性感動之善惡問題；而此處「無欲主靜」的工夫就是要在去欲而靜之情況下，使「神發知矣」意念發動之初能夠安定而不妄動。如此一來，不論是朱丹溪於〈房中補益論〉文本中所強調：「醫者立教，恬澹虛無，**精神內守**，亦所以遏此火之動於妄也。」或《管子·輕重己》：「**清神生心**，心生規，規生矩，（中略）聖人因而理之，道徧矣。」³⁹ 甚至周敦頤《通書》：「寂然不動者，誠也；**感而遂通者，神也**」之言說，我們都可以發現三者論述邏輯中都強調了神存在之重要性，而「無欲主靜」之養神工夫則成為三者之間共通相貫之實踐關懷。

系統中移借過來的。但我們可以肯定地說此處『神』字並非指鬼神而言，因為下面談到『心』如何得『道』時說（中略）這段解說完全證明了『神將入舍』、『神乃留處』的『神』是內心修養得來的『精神』之『神』，而不是『鬼神』之『神』。請參考余英時（2014：195）。

³⁹ 關於《管子四篇》與《管子》其他諸篇內容之一致性問題，在當代學者之間或有不同看法，不過就《管子》作為傳世文獻而流傳至宋元之事實來看，《管子》內文義理之統一性似乎未被嚴重質疑。因此本文以此觀點作為引用《管子》各篇內容之際之基本立場。

肆、《管子》定靜思維對《太極圖說》定靜工夫之影響

一、定之以中正仁義

透過上節針對朱丹溪三重鬱說思維結構的解讀及銜接，我們看到《管子》定靜思維確實與《太極圖說》定靜工夫之論述邏輯相應。因此在此研究成果之下，最後我們必須直接從《太極圖說》：「聖人定之以中正仁義而主靜」的角度去統合分析出《管子》定靜思維對周敦頤定靜工夫之影響所在。首先就中正仁義之定止工夫方面，我們是否能在《管子》文本中找到相似的論點呢？答案是肯定的。

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。神明之極，照乎知萬物，中義守不忒。不以物亂官，不以官亂心，是謂中得。（〈內業〉四十九）

引文黑白部分描述了實踐主體由「中」靜形「正」以擴至天「仁」地「義」之內容，而這一段內容所出現的中正仁義語詞，就整體而言已經與周敦頤「中正仁義」之使用形式極為相近。至於概念使用上兩者是否也具有相同之界定呢？筆者根據第一節分析內容而知，周敦頤《太極圖說》：「中正仁義」之「中正」應該與《通書》：「中正、明達、果斷」之用法一致而視「中正」為一組概念，從而這樣的觀點可上溯先秦文獻，尤其與《管子》中所出現之概念呼應：

夫民必知義然後中正，中正然後和調，和調乃能處安，處安然後動威，動威乃可以戰勝而守固，故曰義不可不行也。（〈五輔〉）

為人君者，中正而無私。為人臣者，忠信而不黨。（〈五輔〉）

孝悌慈惠，以養親戚。恭敬忠信，以事君上。中正比宜，以行禮節。（〈五輔〉）

因此經由上述內容之比對，我們可以推論出《太極圖說》中正概念不僅不是朱子所言之「禮、智」，其真正源頭可以追溯至《管子》之處。至於周敦頤對於仁、義概念之界定，它也不是孟子道德主體之內容，而是牟宗三先生所指出，周敦頤仁義中正概念乃就現實生活中行事之道而言。（牟宗三 1968：334）比如《通書》：

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。（〈順化〉 第十一）

此種以聖人體天地陰陽之生成變化以言仁義之論述形式，絕對與孟子之出發點不同，反而這樣的思維模式卻與《管子·山至數》有其異曲同工之妙。

聖人理之以徐疾，守之以決塞，奪之以輕重，行之以仁義，故與天壤同數，此王者之大轡也。

甚至《管子·任法》亦有類似觀點：

所謂仁義禮樂者皆出於法，此先聖之所以一民者也。周書曰：國法不一，則有國者不祥。民不道法則不祥國更立法以典民則祥，群臣不用禮義教訓則不祥。

因此這樣的界定特質，讓我們看到了周敦頤仁義之春生秋成與《管子》「天仁地義」之概念有了結穴之處，所以事實上雖然周敦頤並不否認《孟子》四端概念，但在聖人之道命題上，周敦頤《太極圖說》所言仁義概念反而是近於《管子》之論述內容。綜上比對結果，

筆者認為周敦頤中正仁義概念與《管子》之說法是屬於同一類型而無誤。

當然或許有學者還是會質疑，在周敦頤定靜工夫相關之論述上並沒有如《管子·內業》般直接提到防治憂怒思的問題。不過就筆者於〈周敦頤定靜工夫新詮釋〉一文中透過朱丹溪醫學哲學發現，所謂中正、仁、義之義理其實分別具有治思、治憂、治怒之內在邏輯存在，因此即便周敦頤定止工夫並未直接提到防治憂、怒、思之言說，但就義理上，兩者之內在邏輯是相通的。所以我們斷定周敦頤「中正仁義」概念可溯源至《管子》之處，此論證應該有其合理性存在。

二、主靜無欲

至於主靜工夫方面，因為我們已經確定《管子》與《太極圖說》都相當重視「神」之深層存在性質，而且在朱丹溪思維結構之連結下，「靜」之工夫因為可發揮安定神明或神機之效果，所以在此種回歸本源之要求下，我們掌握到所謂「守敬莫若靜」或「定之以中正仁義而主靜」之言說，皆具有以「主靜」工夫為根本之義涵。不過這是就醫學觀點所得到的一種可能性解釋，為了進一步對此議題有更深入之掌握，我們必須釐清《管子》與周敦頤看待「欲望」之際所展示之實踐義涵，藉此我們方能依此爬梳出兩者之論述實義及論述間的邏輯關係。

首先關於慾望之論述《管子》中有所謂「去欲」「虛欲」「節欲」三種論點。其中「去欲則宣，宣則靜矣。」之「去欲」與「虛其欲，神將入舍。掃除不潔，神乃留處。」之「虛欲」概念都在〈心術上〉同一篇內文中出現，而且基本上兩段論述都是針對如何彰顯神之清明及留處之目的而立說。因此兩者之概念應該是屬於同一個範疇而實踐義涵相通。

虛者無藏也。故曰，去知則奚率求矣，無藏則奚設矣，無求無設，則無慮。無慮則反覆虛矣。（〈心術上〉）

根據「去知、無藏」所對應「無求、無設」之結果而知，不論「去欲」或「虛欲」，事實上皆可以將其視為主體自我私欲解消之動詞「無掉欲」意思，比如上引文「去知則奚率求矣」之內容來看，其指涉目的就是要「去掉後天意識欲求」以回到精神先天本然清明遍照之狀態。而順著這樣的解讀，《管子》「虛欲」或「去欲」工夫便可以相通於周敦頤「無欲故靜」的論述義涵。因為周敦頤在《通書》中有如下解釋：

「聖可學乎？」曰：「可。」曰：「有要乎？」曰：「有。」
「請問焉。」曰：「一為要。一者，無欲也，無欲則靜虛、
動直，靜虛則明，明則通；動直則公，公則溥。明通公溥，
庶矣乎！」（〈聖學〉第二十）

其中「無欲則靜虛、動直，靜虛則明，明則通」與《管子》「去欲則宣，宣則靜矣，靜則精，精則獨立矣。獨則明，明則神矣。」所指涉之內涵，無庸置疑基本上是一同一種思維脈絡的。

不過，學者或許會進一步質疑《管子》文本中除了提出「虛欲」或「去欲」概念之外，事實上還有「節欲」之說法，而這概念之存在是否會造成其本身論述系統之矛盾而無法與周敦頤無欲主靜說相比對。筆者認為事實上並非如此。首先就下引文之節欲論述形式來看：

節其五欲，去其二凶。不喜不怒，平正擅匈。凡人之生也，
必以其歡，憂則失紀，怒則失端，憂悲喜怒，道乃無處，
愛慾靜之，遇亂正之。勿引勿推，福將自歸。彼道自來，
可藉與謀。靜則得之，躁則失之，靈氣在心，一來一逝。
其細無內，其大無外，所以失之，以躁為害，心能執靜，

道將自定。得道之人，理丞而屯泄，匈中無敗。節欲之道，
萬物不害。（〈內業〉）

我們發現到此處所言節欲之道乃就節制五欲而言，而此處所謂五欲之概念雖然在文本中並未明確說明，不過就前後文脈來看，五欲應該與五性感物而動之欲求有關，因此其與人之本能情感需求有關，所以文末才說，節欲之道，萬物不害。因此嚴格來說，此處所論之五欲可由朱丹溪三重鬱說思維結構中五行範疇中所對應的情志反映而立說，故此處之欲是不可能去掉或無掉的，因為性感於物是不得不動的，我們能夠作的就是使其不躁動而已。而唯有做到不躁動才能夠使道（精氣）正定而使萬物不害。所以此處講的節欲是就行為準則而言之第二義概念，其與去欲或虛欲概念並不衝突。

如此一來，我們還是可以看到周敦頤無欲主靜概念通於《管子》去欲則靜的論述邏輯。而此間義理之相通也說明了《管子》「守敬莫若靜」思維內在連結地影響到周敦頤主靜說之邏輯形式。

三、內靜外敬之基本結構

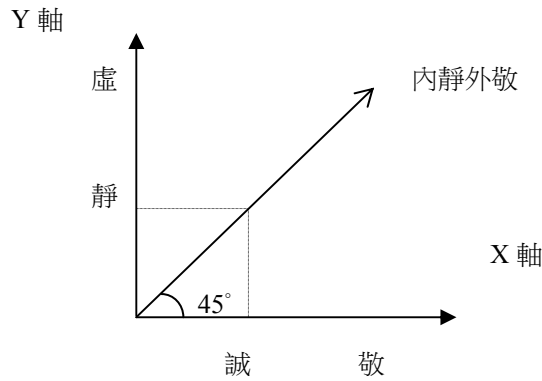
最後我們要處理的問題便是《管子》「內靜外敬」的敬靜兼修思維結構是否直接或間接影響到《太極圖說》定靜工夫的形成。換句話說，我們必須最終確認《太極圖說》之定靜工夫是否也可能具有內靜外敬的邏輯結構。因為即便兩者都高度重視「神」之存在因而各自選擇了以「靜」工夫作為定靜工夫的實踐主軸，不過由於周敦頤主靜說經二程詮釋後，他的主靜說近千年來已被轉換為主敬說的附屬性概念而失去其獨立實踐意義。因此在此歷史現實下，即便本文由朱丹溪思維結構證成了《管子》定靜思想對《太極圖說》定靜工夫之內在性影響，一時之間，學術界還是很難接受周敦頤定靜思維能與《管子》「內靜外敬」思維有所掛勾。鑑此，筆者認為有必要在篇幅有限之情況下，

先行就「內靜外敬」之基本結構做初步之分析，以作為日後探討周敦頤定靜工夫與《管子》「內靜外敬」說之間微妙連結的重要基礎。

凡人之生也，必以平正。所以失之，必以喜怒憂患。是故
止怒莫若詩，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。

眾所周知，就目前學術氛圍來看，上引《管子》「內靜」說常被視為取自道家而「外敬」則是傳承於儒家之說法。因此「內靜外敬」，基本上可視為一種融合儒、道思想的折衷性實踐論述。也就是說，《管子》所關懷的層面，不僅能在主體心境上能夠有所超越，其亦希望能在現實客觀世界中有所圓成。就此而言，可以看出《管子》的思想是以身體論述為基點而內外同時發展的兩種路線。⁴⁰ 比如〈心術下〉：「形不正，德不來。中不靜，心不治」之「形正」、「中靜」言說，便可以隱約看出此種思想之推展與作動。因此，就工夫實踐形式而言，它是迥異於道家「虛靜」，以及儒家「誠敬」為主軸的實踐路線而另闢蹊徑。若以幾何角度觀點於以說明，當道家的「虛靜」若以垂直線的 Y 軸表徵；而平行線的 X 軸則表徵儒家的「誠敬」工夫，那麼《管子》的「內靜外敬」則可表徵為在 XY 軸所構成的第一象限空間內，45 度角所延伸出的斜線發展路徑。（如〈圖三〉所示）所以它是一種靜敬並建十字張開的第三類方法。

⁴⁰ 若以道家的角度來解讀的話，那麼筆者自問《管子》既然以「靜」為根本工夫，何以不直接以「靜」去止憂止怒，而卻以「敬」來涵攝呢？顯然，這之間必存在著某種特殊義涵，只是文本中未進一步說明而已。至於其關鍵點何在？筆者認為，這和《管子》作者的工夫實踐圓成要求有關，何以言之？原因乃在於作者若立基於道家式氣化思想的虛靜理論，但是其關懷點卻是現實世界所存在的問題。因此，作者存在於一種對現實世界虛化的工夫要求與精神主體對現實世界實際肯定的衝突拉力之中。當然，這種衝突不一定是消極的，他可能是體會到兩者不同系統的共同價值，而學者為了求得和諧而整全的發展所提出的一種構想。



〈圖三〉

那麼，這樣的情況便可避免雙重實踐準則的衝突，而可有兩種實踐形式。也就是說，此種形式所表現的就是如前節朱丹溪醫學系統所解釋般，是一種治氣與養神（包括養精氣）方法互相配合成全而螺旋提升之方法。如此一來，宋明儒者，諸如周敦頤、二程、李侗、朱子、王陽明、羅念菴、劉宗周等人對「主靜說」所進行的不同討論，是否皆可擺在《管子》「內靜外敬」思維平台上予以檢視？這點是值得我們進一步注意的。

無論如何，當我們重新回到文本而再度檢視下引〈心術上〉內容：

去欲則宣，宣則靜矣，靜則精，精則獨立矣。獨則明，明則神矣。神者至貴也，故館不辟除，則貴人不舍焉，故曰不潔則神不處。

我們發現〈心術上〉透過「去欲」而獲致「靜」之說法，不但與朱丹溪強調減少情欲妄動以回復聖人心靜之體說法相通；甚至在義理上，我們若直接將「去欲→靜→明→神」與周敦頤《通書》：「無欲則靜虛、動直，靜虛則明，明則通」之說法兩相比對，一樣可以看出兩者在論述邏輯上的一致。

無欲→靜虛→明→通

因此我們也可以由此推論，朱丹溪之所以不遵循朱子將主靜工夫附屬於主敬工夫之作法，反而類同於《管子·正》「中和慎敬，能日新乎？正衡一靜，能守慎乎？」之二分法；而將《太極圖說》：「定之以中正仁義而主靜」分成「定」與「靜」兩段工夫，其理由大致在此。而我們只要進一步順著朱丹溪思維而將「定之以中正仁義」歸屬於主敬工夫；「無欲故靜」歸屬於主靜工夫，⁴¹ 我們便可以找到《太極圖說》定靜工夫與《管子·內業》：「內靜外敬」工夫形式對應之可能。⁴²

也就是說，就本體工夫境界而言，「正衡一靜」所指涉之「內靜」是一種融合儒道工夫概念而成之無欲本體境界之概念，故其概念不單是道家式，其亦可是儒家式「反身而誠，樂莫大焉」之通於《通書》文本中，誠體「寂然不動」之真切心境；而「中和慎敬」所指涉之「外敬」則是誠神「感而遂通」事事掌握之工夫擴充。因此「內靜外敬」也可以說是「寂然不動，感而遂通」境界之工夫論表達。

當然上述推論只是就朱丹溪思維結構下所獲致之研究成果，就儒學傳統發展上，我們是否果真可以在周敦頤定靜工夫中找到「內靜外敬」思維結構而重新看到宋明理學工夫論研究之新藍海，這是筆者下一階段必須進行的工作。

⁴¹ 朱丹溪參見拙著（2014 & 2016）。

⁴² 事實上，這樣的推論亦可在《管子》：「止怒莫若詩，去憂莫若樂...內靜外敬，能反其性，性將大定。」中以「內靜外敬」工夫對治喜怒憂患而達到「定性」之思維邏輯，與周敦頤以「定靜」工夫對治五性之動（喜、怒、悲、恐、驚）之思維邏輯相呼應之情況得到佐證。因而我們藉由朱丹溪思維結構之解讀，周敦頤定靜工夫相通於《管子》定靜思維之實踐邏輯便成為可能。

結論

本文根據徐復觀、唐君毅等諸位先生之說法，對於《管子》定靜思維是否影響到宋明理學發展進行了開放性之研究，而其中作為宋代理學開山祖周敦頤的定靜工夫，則成為本文聚焦論述之核心所在。不過由於周敦頤在儒學傳統中具有特殊之學術地位，因此在無學術前例情況下若斷然認定《管子》為周敦頤定靜工夫起源之一，此舉勢必招致學術界強烈質疑。因此本文第一節部分先列舉日本學者以及牟宗三、勞思光等先生之說法，先行指出朱子詮釋《太極圖說》：「中正仁義」之錯誤路線，繼而重新透過《太極圖說》與《易傳》、《管子》之文本比對，最後發現《管子》在中正、仁、義等相關概念之使用上，相較於《易傳》更為接近《太極圖說》之論述形式。

當然，為了強化第一節論述之廣度，筆者於第二節中全面地針對《太極圖說》文本內容進行屬性分析。研究結果顯示，其中不論是周敦頤推崇孔顏德性之尊，或者是以「動而正曰道，用而和曰德」詮釋道德義涵，甚至用春生秋成以論聖人行仁法天之道，以上種種形式在在顯示出周敦頤的思維並非是純然道家性格，同時由於周敦頤的思維中不免帶入陰陽五行概念以解釋儒家仁義概念等作法，此舉又顯示出周敦頤並非是嚴格遵循儒學基本教義派之守成者。因此總地來看，周敦頤本人之思想具有融合儒家、道家、陰陽家、法家等學術思想於一身之特質，而這樣的學術屬性與《管子》的學術屬性幾乎不謀而合。而這也就是在《太極圖說》中較具爭議性的「無極」概念，同樣地也能在《管子》中出現的原因所在。

不過就嚴格學術要求而言，前兩節之文獻分析結果只能做為論證之必要條件，如何透過哲學分析而獲得進一步之充分證明，則關乎本文假設之論述成功與否。鑑此，筆者選擇以儒醫朱丹溪作為中介點，並且透過他的三重鬱說思維結構，以其中「氣之鬱」、「心之鬱」、

「神之鬱」三個面向分別去看待《管子》與《太極圖說》兩者間內在連結的關係。首先針對「氣之鬱」之研究結果顯示，朱丹溪〈相火論〉中氣鬱思想可經由其師劉完素往上追溯至《管子》精氣說及定靜思維，而朱丹溪認為要防止「相火妄動」所導致之氣鬱現象，根本的方法便是回到《太極圖說》的定靜工夫，因此在朱丹溪之解讀下，《管子》與《太極圖說》在防治氣鬱問題上，兩者的關懷點及防治方法是一致的。

除此之外，由於朱丹溪「心之鬱」思維結構主要針對「憂」「怒」「思」等情志妄動問題進行表述，因此他的醫學理論已經在此分水嶺上連接了儒學所關注之哲學課題。然而事實上此種論述模式早在《管子·內業》中已經出現，甚至〈內業〉中所謂「內靜外敬」思維模式，隱約地在朱丹溪的思維結構中產生作用。也就是說，朱丹溪援用周敦頤「聖人定之以中正仁義而主靜」以平撫「五火之動」的想法（中正以防治思鬱，仁愛以防治憂鬱，義理以防治怒鬱），基本上就是以管子「內靜外敬」之定靜思維作為參考指標。

經過上述兩階段之論證，筆者再就「神之鬱」角度分析出朱丹溪提出「人心聽命於道心而又主之以靜」論述中具有明顯之主靜思想存在，而且朱丹溪之主靜思想往往與養神論述互相掛勾，因此在此基本認知下，筆者進一步分析朱丹溪以及《管子》、《太極圖說》等本文中對於神概念之指涉，儼然發現三者認為「神」接近於本體義而非附屬於認知心之概念存在。因而在此認知下，我們可以看出三者之所以強調「主靜」工夫之獨立重要性，其內在原因便在於「安神」之實際要求。

最後本文為了呈現整體論述之完整性，第四節中筆者以「定之以中正仁義」以及「無欲故靜」為標題，直接就《管子》中諸如：「形不正，德不來。中不靜，心不治。天仁，地義」等定靜工夫內容與《太極圖說》：「定之以中正仁義」作內容之直接比對，從而明確得知兩

者於定止工夫之論述方面具有一致性；而「無欲故靜」方面，筆者則鎖定《管子》對於「去欲」「虛欲」等實踐之論述內涵，透過其指涉內容之分析從而得出兩者與周敦頤「無慾」概念實則相通，因此《管子》所謂：「去欲則宣，宣則靜」之論述邏輯自然與《太極圖說》：「無慾故靜」之論述形式產生了互相呼應之格局。當然也就是因為《管子》與《太極圖說》定靜工夫間的相似性，使得筆者合理地懷疑，《管子》：「內靜外敬」實踐模式可能直接或間接影響到了《太極圖說》定靜工夫的思維建構，繼而因著此種內存之形式而開展了宋明理學「敬與靜」實踐工夫論爭之展開。

參考文獻

中文：

- 尹知章注、戴望校正 YIN Zhizhang、DAI Wang Ed.，1955，《管子校正》*Guanzi xiaozheng*，臺北 [Taipei]：世界書局 [The World Book Co., Ltd.]。
- 王冰 WANG Bing，1986，《黃帝內經·素問》*Huangdi neijing · suwen*，臺北 [Taipei]：中華書局 [Zhonghua book]。
- 王畿 WANG Ji，1970，《王龍溪全集》*Wang Longxi quanji*，臺北 [Taipei]：華文書局 [Huawen book]。
- 朱丹溪 ZHU Danxi，2005a，《丹溪醫按》*Danxi yian*，《丹溪逸書》*Danxi yishu*，劉時覺編 Ed. by LIU Shijue，上海 [Shanghai]：上海中醫藥大學出版社 [Shanghai zhongyiyao daxue chubanshe]。
- ，2005b，《風水問答》*Fengshui wenda*，《丹溪逸書》*Danxi yishu*，劉時覺編 Ed. by LIU Shijue，上海 [Shanghai]：上海中醫藥大學出版社 [Shanghai zhongyiyao daxue chubanshe]。
- ，2006a，《局方發揮》*Jufan fahui*，《朱丹溪醫學全書》*Zhudanxi yishe quanshe*。田思勝等主編 Eds. by TIEN Sisheng et al.，北京 [Beijing]：中國中醫藥出版社 [Chian press od traditional Chinese medicine]。
- ，2006b，《格致餘論》*Gezhi yulun*，《朱丹溪醫學全書》*Zhudanxi yishe quanshe*。田思勝等主編 Eds. by TIEN Sisheng et al.，北京

[Beijing]: 中國中醫藥出版社 [Chian press od traditional Chinese medicine]。

朱熹 ZHU Xi, 2010, 《朱子全書》*Zhuzi quanshu*, 朱傑人等主編 Eds by ZHU Jieren et al., 上海 [Shanghai]: 上海古籍出版社 [Shanghai guji chubanshe]。

江瓘 JIANG Guan, 1996, 《名醫類案》*Mingyi leian*, 北京 [Beijing]: 中國中醫藥出版社 [Chian press od traditional Chinese medicine]。

牟宗三 MOU Zongsan, 1968, 《心體與性體》*Xinti yu xingti*, 台北 [Taipei]: 正中書局 [Cheng Chung Book., Ltd.]。

余英時 YU Yingshi, 2014, 《論天人之際：中國古代思想起源試探》*Lun tianren zhiji: zhongguo gudai sixiang qiyuan shitan*, 台北 [Taipei]: 聯經出版社 [Linking publishing]。

呂不韋 LU Buwei, 《呂氏春秋》*Lushi chunqiu*, 文淵閣《四庫全書》*Wenyuan Chamber's Siku quanshu*。

李申 LI Shen, 2001, 《易圖考》*Yitu kao*, 北京 [Beijing]: 北京大學出版社 [Peking University Press]。

周敦頤 ZHOU Dunyi, 《太極圖說》*Taijitu shuo*, 文淵閣《四庫全書》*Wenyuan Chamber's Siku quanshu*。

——, 《通書》*Tongshu*, 文淵閣《四庫全書》*Wenyuan Chamber's Siku quanshu*。

唐君毅 TANG Junyi, 1973, 《中國哲學原論·原道篇》*Zhongguo zhexue yuanlun ·yuandao pian*, 香港 [Hong Kong]: 新亞研究所 [Xinya yanjiusuo]。

徐復觀 XU Fuguan, 2003, 《中國人性論史》*Zhongguo renxinglun shi*,

台北 [Taipei]: 台灣商務印書館 [Taiwan The Commercial Press, Ltd.]。

張亨 ZHANG Heng, 1997, 《思文論集：儒道思想的現代詮釋》*Siwen lunji: ru dao sixiang de xiandai quanshi*, 台北 [Taipei]: 允晨文化 [Asian culture]。

郭沫若 GUO Moruo, 1996, 《名辯思想的批判》*Mingbian sixiang de pipan*, 載於《十批判書》*Shi pipanshu*, 上海 [Shanghai]: 東方出版社 [Orient Publishing Center]。

勞思光 LAO Sze-Kwang, 1993, 《新編中國哲學史》*Xinbian zhongguo zhexueshi*, 台北 [Taipei]: 三民書局 [Snamin Book Co., Ltd.]。

湯孝純 TANG Xiaochun, 1995, 《新譯管子讀本》*Xinyi Guanzi duben*, 台北 [Taipei]: 三民書局 [Snamin Book Co., Ltd.]。

程明道 CHENG Mingdao, 1981, 《二程集》，北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua book]。

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 Danxi yushuo zhankai zhong de songdai lixue yuanyong*, 東京 [Tokyo]: 東京大学東アジア思想文化研究室 [The University of Tokyo]。

——, 〈由「欲」至「鬱」的內在結構〉*The Internal Structure of the Development from “Desire” to “Yu”*, 《國立政治大學哲學學報》*NCCU Philosophical Journal*, 30: 101-153。

——, 2014, 〈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〉*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 (First Part: Skills of ding), 《揭諦》 *Aletheia: NHU Journal of Philosophy*, 27: 85-134。

——, 2015, 〈《黃帝四經》陰陽觀對《管子》「定靜」工夫形成之影響〉 The Influence of Yin/Yang in “Huangdi Sijing” on the “Guanzi” of Stability and Tranquility Skill, 《哲學與文化》 *Universitas: Monthly Review of Philosophy and Culture*, 42, 10: 97-115。

——, 2016, 〈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〉 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), 《政大哲學學報》 *NCCU Philosophical Journal*, 35: 37-80。

楊儒賓 YANG Rubin, 1996, 《儒家身體觀》 *Rujia shentiguan*, 台北 [Taipei]: 中央研究院中國文哲研究所 [Institute of Chinese Literature and Philosophy Academia Sinica]。

管仲 GUAN Zhong, 《管子》 *Guanzi*, 文淵閣《四庫全書》 *Wenyuan Chamber’s Siku quanshu*。

蒙默編 MENG Mo ed., 1993, 《蒙文通學記》 *MENG Wentong xueji*, 北京 [Beijing]: 三聯書店 [SDX Joint Publishing Company]。

劉宗素 LIU Zongsu, 《素問玄機原病式》 *Suwen xuanji yuanbingshi*, 文淵閣《四庫全書》 *Wenyuan Chamber’s Siku quanshu*。

Possible Influence of *The Guanzi*'s
Dingjing Thought upon Zhou
Dun-Yi's Dingjing Skill——
Trial Interpretation by Thought and
Structure of Zhu Dan-Xi's Triad
Melancholy Theory

HUANG Chung-Hsiu

Graduate Institute of Philosophy, National Central University

Address: No. 300, Zhongda Rd., Zhongli Dist., Taoyuan City 32001

E-mail: hcs90441@gmail.com

Abstract

Based on arguments of Fu-Guan Xu, Heng Zhang and Jun-Yi Tang, the study found that the content of *The Guanzi* has critical and realistic influence upon the health and skill practice of later generations, especially upon the Dingjing skill in Zhou Dun-Yi's *Annotations to Taijitu* which goes, "A saint settles himself in moderation, benevolence and justice." It seems that we can find a few tiny hints in *The Guanzi*. In view of this, the author borrowed research results over the recent years and found the internal linkage of the Dingjing thought in *Annotations to Taijitu* and *The Guanzi* by trying to reflect upon the melancholy theory of

scholar-physician Zhu Dan-Xi who quoted the Dingjing skill from *Annotations to Taijitu* with the thought and structure of his Triad Melancholy Theory.

The author first stated the fact that Zhu Dan-Xi quoted the skill of moderation, benevolence, justice and samadhi from *Annotations to Taijitu*. Next, she connected the Dingjing thought constructed from the issues of melancholy, anger and thoughtfulness in *The Guanzi: Inner Training* with Zhu Dan-Xi's thought and logic of “correcting thoughtfulness with moderation,” “treating melancholy with benevolence,” and “managing anger with justice.” She then found discourses related to Zhou Dun-Yi's moderation, benevolence and justice in other text of *The Guanzi* to prove that both were compatible in the samadhi skill. Moreover, the author further analyzed their distinctive opinions about the concept of “spirit” to link the close relation of discourse logic of “removing desires for settlement” in *The Guanzi* and “settling without desires” in *Annotations to Taijitu* by looking at Zhu Dan-Xi's “nourishing spirit with internal contemplation.” Last but not the least, the author made preliminary analysis of the practice value of “inner tranquility and outer respect” in *The Guanzi* to introduce her next research into the important thesis of practice logic of “inner tranquility and outer respect” in *Annotations to Taijitu*.

Keywords: Dingjing, Zhou Dun-Yi, *The Guanzi*, inner tranquility and outer respect, moderation, benevolence and justice