

## 《禮記》思維向度下的亞洲和平 —以孫文大亞洲主義為開端

黃崇修

東吳大學哲學系助理教授

### 摘要

基於亞洲和平議題的關懷，本文以孫文先生於日本期間所提出的「大亞洲主義」作為討論之開端。而眾所周知，「大亞洲主義」的論述基礎就是「王霸之辨」，因此所謂「王或霸」之辨別問題便成為中國士人論及正義公理之際所必須面對的課題。本文除了認同孟子以來將「義利之辨」詮釋「王霸之辨」之傳統觀點之外，將更進一步地以朱熹：「天理人欲，王道霸術之所以分，其端特在於此也」之觀點，就《禮記·樂記》中「天理·人欲」之命題為主軸，以開展出以《禮記》為視野之「大亞洲主義」新詮釋結構。

而在這樣的設想下，筆者特別提出了一位明白「禮□理□·欲關係」而與孫文先生同樣具有醫師身份；且相當重視《禮記》思想的元代名醫朱丹溪之觀點作為另一討論核心，筆者期望藉由對其鬱說理論與禮學關係之討論，以為日後討論當代亞洲和平議題之際，建立所謂「新禮學」理論之義理參考。所以本文中，筆者介紹了朱丹溪鬱說之身體論述理論在朱子學以及對朝鮮、江戶日本的層層關係，在這些關係之爬梳中，筆者一方面凸顯出中國醫者一脈相傳之仁民愛物精神，一方面藉此對照組以幫助吾人重新看待孫文大亞洲主義的深層內涵，從而在此共同之醫學文化遺產之身體論述中，開展出一道亞洲和平論述之可能路徑。

關鍵字：大亞洲主義、《禮記》、王道、朱丹溪



# 《禮記》思維向度下的亞洲和平 —以孫文大亞洲主義為開端

黃崇修

## 前言

綜觀孫文先生大亞洲主義的論述結構，基本上可從中析出「區域民族共和」與「王霸之辨」兩大主軸。因此，吾人若欲透視出大亞洲主義之深明大義而貞定其歷史定位，那麼首先必須對其中所謂「區域民族共和」與「王霸之辨」之思維有所掌握而內外展開。也就是說，孫文先生雖然企圖以內在的哲學義理(王霸)與外在的人文結構關係(東方民族)以建構出屬於亞洲共榮共享的漢字文化和諧世界，但這樣的論述邏輯是否具有共通普遍性而合乎於當時潮流，實乃有待進一步之爬梳。

本文基於這樣的立場，首先就孫文先生大亞洲主義的內在思維作一基本鋪陳，繼而再就其中的「王霸之辨」的文化脈絡提出哲學性分析，之後再延著此一發展以介紹宋儒對「天理人欲」的義理詮釋，藉此以突顯「理欲之辨」對「王霸之辨」義理的詮釋特色，從而開展出一套由《禮記》視域下的「大亞洲主義」思維與當代意義。

當然最重要的，筆者注意到大亞洲主義思維下所引發「理欲之辨」與「以禮導欲以防鬱」的問題，因而特別提出了一位與孫文先生同樣具有醫師身份；且相當重視《禮記》思想的元代名醫朱丹溪之鬱說理論以為建立當代「新禮學」之參考。內文中，筆者介紹了朱丹溪鬱說之身體論述理論在朱子學以及對朝鮮、江戶日本的層層關係，在這些關係之爬梳中，筆者一方面凸顯出中國醫者一脈相傳之仁民愛物精神，一方面藉此對照組以幫助吾人重新看待孫文大亞洲主義的深層內涵，從而在此共同之醫學文化遺產之身體論述中，開展出一道亞洲和平論述之寬廣空間。

## 一、大亞洲主義的基本論述思維

關於中山先生的大亞洲主義，目前已有國內外諸多學者分別從文化、政治、國際關係等角度，進行了精彩而有意義的討論，因此本文對此相關議題將不再贅述。不過，由於大亞洲主義中多處提到區域民族共和以及與孟子王霸論述相關之哲學概念，因此筆者認為有必要就其中相關的哲學義理作一次思維邏輯的分析，以彰顯大亞洲主義的實質內涵。

首先就區域民族合作方面，中山先生在大亞洲主義一文中如下提到：

近來在亞洲西部的各民族，彼此都有很親密的交際，很誠懇的感情，他們都可以聯絡起來。在亞洲東部最大的民族，是中國與日本。中國同日本，就是這種運動的原動力。這種原動力發生了結果之後，我們中國人此刻不知道，你們

日本人此刻也是不知道，所以中國同日本現在還沒有大聯絡，將來潮流所趨，我們在亞洲東方的各民族，也是一定要聯絡的。

就文意而論，中山先生試圖藉由東方民族與西方民族之二分形式以強化中日間的區域友好關係。尤有甚者，同文他處中山先生更明確地以兄弟國<sup>1</sup>之平等互惠概念以定位當時中日間的互動關係。而這種關係不僅設定在中日之間，對於東方諸國皆是在此基本思維下建立其彼此的平等地位。同時在此平等互惠的關係下，為了維護東方民族的獨立自主，彼此最具體的行動就是團結起來以對抗西方霸權之侵略，並共同建立起一和平好禮的國際社會。而這樣的構思及呼籲正是中山先生所強調的《禮記·禮運》大同思想的政治落實。<sup>2</sup>

大道之行也，天下為公，選賢與能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，鰥寡孤獨廢疾者皆有所養；男有分，女有歸，貨惡其棄於地也不必藏於己，力惡其不出於身也不必為己，是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。

不過誠如引文內容所示，要達到大同的理想境界只有在各自私欲節制而大道真正落實時才能具體實現，所以「大同」的境界基本上只是一種遠景而非正在進行式，因此推而及之，所謂東方民族共和的觀念也只是一種情感上的呼籲而非具有哲學義理上的普遍原則，所以這樣的呼籲頂多也只能在感情上達到「動之以情」之溝通效果。巨觀而視，其對於當時複雜之國際現況而言，往往不敵現實政治利益之考驗而難能竟其全功。中山先生深知此政治呼籲之侷限，於是在此之後接著提出了文化議題，以作為支撐其政治論點之手段。其言道：

實行大亞洲主義的手段，就是實行王道文化，但是對於頑惡不敏的歐洲霸道文化培育出來的列強帝國主義，則以亞洲民族全部聯合起來，使用武力。所以說“美國學者對於一切民族解放的運動，視為文化的反叛，所以我們現在提出打不平的文化，是反叛霸道的文化，是求一切民眾和平解放的文化！”

中山先生提出亞洲民族應該以「打不平」的王道文化以對抗歐洲的霸道文化，唯有如此才能有平等解放之可能。因為其認為：

歐洲人自視為傳授文化的正統，自以文化的主人翁自居。在歐洲人以外的，有了文化發生，有了獨立的思想，便視為反叛，所以用歐洲的文化和東洋文化相比較，他們自然是以歐洲的文化，是合乎正義人道的文化；以亞洲的文化，是不合乎正義人道的文化。

<sup>1</sup>中山先生曾針對當時之中日關係說道：「中國與日本壤地密接，歷史上精神物質之關係至深且切，論其情誼，儼如兄弟。」《國父全書》，臺北，國防研究院編印，第364頁。

<sup>2</sup>雖然《禮記》此處所言之天下指得是中土所涵蓋之範圍，但是推敲其中「講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子」以及「是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同」之義，亦可延伸其內涵到週邊諸國。而這也是中山先生視日本等亞洲諸國為兄弟國之語源所在。

由於當時的歐洲在基督宗教與政治結合之情況下，凡基督宗教之外的文化皆被視為次等文化因而需要被解放。因此在當時歐洲基督文化優位之論述思維下，掌權者的對外侵略便被美化為聖戰之行為，自然而然，當歐洲強權的槍口指向亞洲時，其霸行便被披上聖戰解放之外衣而行為便可肆無忌憚。中山先生深知此中文化差異產生的基源問題，所以特別提出一種以仁義道德來感化人之王道文化以區別出專以武力壓迫人之霸道文化。

這種專用武力壓迫人的文化，用我們中國的古話說就是“行霸道”，所以歐洲的文化是霸道的文化。但是我們東洋向來輕視霸道的文化。還有一種文化，好過霸道的文化，這種文化的本質，是仁義道德。用這種仁義道德的文化，是感化人，不是壓迫人。是要人懷德，不是要人畏威。這種要人懷德的文化，我們中國的古話就說是“行王道”。所以亞洲的文化，就是王道的文化。

溝通之要不僅在於動之以情，還要說之以理。中山先生除了從地域關係上呼籲亞洲諸國團結之外，其更以中國傳統的「行王道」文化，試圖說服亞洲諸國共同維護此亞洲歷史上共同建構起的文化資產<sup>3</sup>。所以中山先生最終明確地以「亞洲文化就是王道文化」此重要觀點，藉此以作為團結亞洲諸國對抗霸權之大亞洲主義之主要論述基軸。

那麼何謂王道文化呢？以下茲就孟子的王霸思想作進一步之探討。

## 二、孟子王霸思想的意義

眾所周知，孟子是最早提出關於王霸之辨的思想家<sup>4</sup>。其在〈公孫丑上〉中提到：

以力假仁者霸，霸必有大國，以德行仁者王，王不待大。湯以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不贍也；以德服人者，中心悅而誠服也，如七十子之服孔子也。

由此篇之論述內容來看，孟子王霸之辨明顯地表現在「以德服人」與「以力服人」之區別上，而其最終效果又可看出前者可令人「心悅誠服」而後者則只能令人「力服而心不服」。而造成這個結果的原因又與前者以仁義待人而後者以己利屈人之出發點有關。所以中山先生在當文之後接續說道：

我們現在講“大亞洲主義”，研究到這個地步，究竟是什麼問題呢？簡而言之，就是文化問題，就是東方文化和西方文化的比較和衝突問題。東方的文化是王道，西方的文化是霸道；講王道是主張仁義道德，講霸道是主張功利強權。

<sup>3</sup> 比如中山先生於大亞洲主義一文中，曾舉當時的尼泊爾即便受到英國的制壓卻仍拜中國為上邦之實例，以說明東方文化的價值所在。

<sup>4</sup> 嚴格來說，王霸思想最早可追溯到《尚書·洪範》的記載。「無偏無黨，王道蕩蕩。無黨無偏，王道平平。」

中山先生認為東西文化間的比較和衝突問題，就是在於講王道而主張仁義道德以及講霸道而主張功利強權間的內涵差異問題。因為王道文化是以正義公理為考量，所以講信修睦而追求和平；至於霸道文化則是由功利強權為基礎，所以喜以軍事武力以壓制他國。

至於中山先生這種以仁義與功利來論述王道與霸道的思維，基本上其又可與孟子義利之辨相呼應。

孟子對曰：「王何必曰利？亦有仁義而已矣。王曰『何以利吾國』？大夫曰『何以利吾家』？士庶人曰『何以利吾身』？上下交征利而國危矣。萬乘之國弑其君者，必千乘之家；千乘之國弑其君者，必百乘之家。萬取千焉，千取百焉，不為不多矣。苟為後義而先利，不奪不饜。未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。王亦曰仁義而已矣，何必曰利？」

就孟子的立場來看，若事事只講利益而不顧及道義，那麼此風一長，必上行下偃而使得全國上下只講私利而不講公義，於是最終產生以下犯上，以子遺親之悲劇，所以原本以為一味追求利益便可獲得利益，其結果卻可能是適得其反。孟子認為唯有稟持仁義精神處世，才是保國衛家之正道。所以不論是中山先生或後世儒者們，每當其等論及孟子王霸之辨時必也提及孟子義利之辨以為對應說明<sup>5</sup>，其原因即在於此。

不過光是講求仁義和平而不以武備，那麼是否就可以達到國際間永久的正義平等的目標呢？看來中山先生並不這麼認為。其說道：

“不過對於歐洲人，只用仁義去感化他們，要講在亞洲的歐洲人，都是和平的退回我們的權利，那就像與虎謀皮，一定做不到的。我們要完全收回我們的權利，便要訴諸武力。……如果亞洲民族全聯合起來，用這樣固有的武力，去與歐洲人講武力，一定是有勝無敗的。”

中山先生認為僅用仁義以企求感化當時歐洲人是不夠的；除此之外，其也強調亞洲民族更要聯合起來而方能收回亞洲人既有的權利。不過如此乍看之下，此種以武制武的方式是否會因武力強大之後而以牙還牙地反噬其國而與中山先生所講的王道精神有所衝突。其實不然，中山先生說道：

仁義道德就是我們大亞洲主義的好基礎。我們有了這種好基礎，另外還要學歐洲的科學，振興工業，改良武器。不過我們振興工業，改良武器，來學歐洲，並不是學歐洲來消滅別的國家，壓迫別的民族的，我們是學來自衛的。

中山先生認為改良武器只在自衛而非消滅別的國家或民族，因而此種以仁義精神為基礎，以武力為後盾之觀點，並非違反強調仁愛精神之儒學正統。比如在《史記·孔子世家》中有如下記載：

<sup>5</sup> 關於義與利之分，首見《論語·里仁》：「君子喻於義，小人喻於利。」

定公與齊侯會於夾谷，孔子攝相事。曰：「臣聞有文事者必有武備，有武事者必有文備。古者諸侯並出疆，必具官以從。請具左右司馬。」定公從之。

若此記載符合史實，那麼吾人得以確知中國早在先秦時期便已經了解到講求仁義道德之際亦須有武力作為後盾。不過由於《史記·孔子世家》成書於漢代，且中國漢唐時期的政治觀較偏向於王霸並用，因此就此角度來看，中山先生的王霸思想在潛移默化中或多或少受到漢唐思潮的影響也說不定。而這種王霸並用所形成的國家強盛(漢唐時期)是否在政治學上較受到日本或其他諸國的認同也不無可能。因此即便到了當代，諸如已故東京大學溝口雄三等學者在王霸之認知上，最終寧願選擇「王霸並用」作為其學術上的政治學觀點，此應該有其歷史反省活動以作為其判斷之基準才是。

因此中山先生在文末中提出：

你們日本民族既得到了歐美的霸道的文化，又有亞洲王道文化的本質，從今以後對於世界文化的前途，究竟是做西方霸道的鷹犬，或是做東方王道的干城，就在你們日本國民去詳審慎擇。

關於中山先生這個二分式的選擇性提問，在中山先生生前一直未獲得當時日本政府或民間的直接回應，而就日後的歷史現況來看，日本人最後選擇了侵略之霸道行為而發起了戰爭。雖然這是不爭的事實，不過在日本人的知識階層及一般民眾而言，或許他們更希望能選擇一條融合王道與霸道兩項優點的王霸並用之道也說不定。

換言之，他們所欲選擇的不是以孟子性善論為基礎的王道思想，反而像是中國漢唐時期以宇宙論哲學為中心的王霸並用之道，而這樣一個民間的選擇，其實與中山先生所說的王道思想在某個部份也有其重疊處。只是在尊崇上位領導的日本社會中，這個聲音僅依存在當時的文化社會內層，而在當時實際情境中並沒有發揮力量出來。不過在第二次世界大戰結束日本經濟復甦之後，其經由眾多對外的國際人道支援及和平活動，終能展現其以禮治國、備武不侵的民間文化精神。

由此看來，不論是中山先生的王道思想或日本民間文化的王霸並用思想，就外延上兩者基本上皆認清到孟子性善論為基礎的王道思想之外，還要有堅強的武力以強國自保。不過就內涵上，由於中山先生的備武精神是擺在《禮記·禮運大同》中大道之行所圓成的大同世界之上，因此他是有個天理、有個公義作為行為之判斷準繩，因此得以繩準其欲、規方其心，所以不會有導出霸道侵略的思維邏輯危機。反過來說，當時之日本民心則以信奉天皇精神為主要依歸，因此不能保證其備武強國之結果不會踰矩而為侵略之行為。因為就當時社會文化之邏輯，凡遵從天皇(或中國的君王)意旨便是義行，因此此行為便可能被扭曲解釋為一種遵行天意之王道精神。然而事實上，不論天皇或君王都是人，都有私欲，因此若不能檢測出領導者的言行是否合乎天理而只是一味地盡死忠，那麼這個行為最終不能理解為推行王道之義行。宋明學者了解到這個根源性的論述問題，於是遵循漢唐學者以「義利之辨」說明王霸之辨的模式之後，更以「理欲之辨」作為詮釋王霸之辨的補充說明。

### 三、由理欲之辨看中山先生王霸思想的底蘊

前已述及，中山先生亞洲的共同文化便是王道文化。不過根據目前筆者對大亞洲主義全文的概略解析以及社會演化之歷史事實，亞洲的共同文化可以更具體地說是宋明理學。因為宋代之後，朱子學傳至朝鮮而成為朝鮮李朝之國學，之後朝鮮朱子學(李退溪)又間接影響到了藤原惺窩、林羅山、山崎闇齋等江戶儒者而有了朱子學之傳播；當然在此之外，居於南方的越南亦受到朱子學之影響而有所謂的越南儒學的產生，因此就文化系統的現實連結來看，亞洲共通的文化是宋明理學(當然此中亦有出現反理學的思潮)應非過言。鑑此，孫文先生所講的王道思想經過了幾千年的歷史演變，其內涵不僅僅只是孟子所言之王道思想，其中可能已經參酌了漢唐甚至宋代的王道思想論述在裡面，是故亞洲諸國所認知的王道文化也或多或少跟著中國歷史文化的思想推展而增加了其中內涵之豐富性。

職是之故，若吾人無法了解到此間亞洲諸國的文化本質，而一味單存地僅以孟子的王霸之辨，以理解中山先生以亞洲的王道思想來強化亞洲區域聯盟的合理性用心，此在學理上是理解不夠的。因為誠如前文所述，在政治環境之中，正義行為的判準有時是曖昧的，所以需要有更深一層而精準的道理作為引導，所以中山先生說道：

講仁義道德，是由正義公理來感化人；講功利強權，是用洋槍大炮來壓迫人。

關於上述說明，筆者認為中山先生提出了一個重要的論點，那就在「正義」之後又加上了「公理」這個概念。因為中山先生深知正義的行為可能會有對象之考量而有侷限性，因此其最終更須要有一個公理作為準則，以保證其絕對的放諸四海而皆準。是故，這樣一種由外在義利的判斷準則，轉向心性工夫的內在要求，吾人可以合理理解中山先生已經消化了宋儒理欲之辨以論王霸的觀點。若果真如此，吾人必須進一步說明宋儒的理欲之辨的思維邏輯所在。

首先關於宋儒中深入以理欲來詮釋王霸之辨的學者，應該首推朱子與張栻。而兩者所討論的「天理」與「人欲」這一對概念，推其源頭可回溯至《禮記·樂記》中的記載。

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。

由於〈樂記〉作者認識到人之本性雖好靜，卻容易受物之引誘而易動。因此若人不能反躬自省的話，則人心就容易好惡沒有節制，以致受物之牽引而失去人之本性。人失去了本性，以至於由「人性」墮落成「物性」而「物化」。因此，基於這種警惕與不安，天理與人欲之辨成為一種克治物化的重要工夫。

到了宋代，二程子承繼〈樂記〉之憂患思想，對於「天理·人欲」之辨，下了相當多的工夫討論這個議題，並將之發展成宋代理學的一種特色。尤其對於如何呈顯天理、克盡人欲的問題上，二程提出了如下之看法。

人於天理昏者是只為嗜慾亂著他。

嗜慾是造成天理昏昧不明的主要亂源，唯有去掉慾望之干擾才能真正呈顯天理之真實朗現。所以二程認為：

然則何以窒其慾？日思而已矣。學莫貴於思，唯思為能窒慾，曾子之三省，窒慾之道也。<sup>6</sup>

〈樂記〉以「反躬」來防範人性之物化，而二程亦以「思」之方式，回應曾子的「三省吾身」及〈樂記〉之「反躬」工夫。兩者皆是期望藉由吾人無時無刻地自覺反省以達到克制慾望之目的。由於二程這種嚴謹之自律態度，在其教學論談中表現無遺。甚至程頤將此治身工夫的標準，置放至一般庶民的身上，而提出「餓死事小，失節事大」之說<sup>7</sup>。

但是這麼一來，是否凡有個人慾望就是不對、就是不合天理而應該予以制止呢？其實朱子對此並不如程子般說得嚴肅，而是有其彈性的。尤其其面對飲食、男女的基本本能慾望與天理間的關係時，還是有以下之判別標準。

飲食、天理也。山珍海味、人欲也。夫妻、天理也。三妻四妾、人欲也。<sup>8</sup>

孔子曰「吾未見好德如好色者」<sup>9</sup>，朱子也很清楚人性中具有好美食、好美色之天性。因此朱子認為當人心面對這些慾望時，只要是合乎合理的本能生存或生育需求，這樣就是天理。反之，若欲求過度則不合中庸之道故為人欲了。

於是經由推演朱子之觀點而同理可知，中山先生所提到的正義、公理，在程朱的觀點而言就是天理。反之，西方國家以強權壓迫屈服他國以順遂其增加國土謀取利益的目的，這就是人欲。因此，在此天理人欲的判準之下，王道霸道的區分便可昭然若揭，同時因著理欲之辨的新視野，著實可為亞洲諸國之間提供共同理解的論述空間。

不過，朱子學雖然可以作為東亞地區諸國共同擁有的文化財產，但是就其文化影響之軌跡來看，由於現代人對於國家集權的模式普遍不認同，因此具有鞏固君權的朱子學（即便其用意不在於此），發展到了當代社會，其對亞洲諸國而言已經漸漸失去了其舉足輕重之地位而退位為一種深植於文化的內在潛力。反而當今之際，因著東方文明受到西方民主與科學精神之影響，個人對於自己的身體存在以及自由解放之本然意識，顯然已經成為亞洲諸國學術思維之主流，因此如何在中國文化之底蘊中尋找出具有身體論述以

<sup>6</sup> 《二程集·河南程氏遺書》卷25，伊川先生語十一。

<sup>7</sup> 《二程全書·遺書》卷二十二下：「又問：或有孤孀貧窮無托者，可再嫁否？曰：只是後世怕寒餓死，故有是說。然餓死事極小，失節事極大！」然而此種存天理·滅人欲的高道德標準，日後卻成為相關儒者或文人所攻擊的對象之一。

<sup>8</sup> 《朱子語類》卷十三。

<sup>9</sup> 《論語》衛靈公第十五

及在此身體論述中所承載的共同文化空間，此為中國文化重構及孫文大亞洲主義之國際對話時所必須面對之重要課題。

而就中國歷史上來看，道家文化並沒有在歷史中以其獨立的姿態獲得亞洲諸國普遍推行；而佛教文化雖然在其教法上影響了整個亞洲諸國，但是其思想內容因過於強調出世法，所以其對整個亞洲和平之論述上，或許在教化義理上可以外推而顯現出安定人心之間接影響力，但就現實上，其對「人欲」之論述上偏向於否定而被歸屬禁慾一類(就出家眾而言)，所以就人類整體之現實文化發展而言，實有其現實之實踐困難。而唯有儒家哲學，尤其是宋明理學，其在義理上不但具有以「人為主體」之民本思想，其在形上學上亦掌握了佛家、道家之義理精華，但同時卻又開展出太極理氣之思想，因此作為宋明理學集大成之朱子學，可以說是最融合東方文化特質的代表性思想。然而就前文所言，其文化內涵因著當代人的自我覺醒，此種集體主義式的思維常容易被歸類為國家機器的幫凶，因此，若欲在當今學術界尋求一種共同的語言共同的對話空間，那就只有一個唯一的共同存在，也就是——「身體」(b o d y)。而在此認知下，「醫學」就成為此身體論述的重要對話平台。

所以當今要從孫文先生大亞洲主義談亞洲和平之政治議題之前，必須先定位朱子學在亞洲間的價值與缺失，而要斷定其優缺時，除了目前以西方本位的政治設準為工具之外，更應該以中國文化母體下之身體論述作為判斷，而此身體論述之判準之最具體體現，即是常被文化界忽略的中國醫學。

因此，在此基本認知之下，吾人要問，在中國文化傳統中是否存在著一種具有朱子學(包括宋代理學、禮學、先秦思想)又具有醫學論述之醫學哲學理論？事實上，其果真是存在著的。那就是影響朝鮮、江戶日本及中國明代二百多年的朱丹溪醫學。

#### 四、由禮至鬱的醫儒論述

朱丹溪不僅是一位元代名醫，更是重視儒家格物致知的儒者。由於時代環境因素，其從師言(金華朱子學者許謙)而棄儒從醫，然研究其一生著作言行，不失為一位篤行儒學的儒者。在其《格致餘論·序》中強調：「古人以醫為吾儒格物致知一事」，可知朱丹溪以醫表現其仁民愛物之心，此如同孫文先生棄醫從政一樣，皆是儒家憂以天下樂以天下之仁心表現。以下茲就朱丹溪對東亞思想之影響以及其以禮導鬱之觀點作一鋪展。

##### (一) 朱丹溪對東亞思想之影響

朱震亨，字彥修。思想史上皆公認其為繼承宋代理學思想而援儒入醫的名醫。因住於義烏赤岸，死後，被後世學者尊稱為丹溪先生。朱丹溪與劉完素、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。以朱丹溪為名之醫學著作計有三十幾種，但目前真正被確定為其個人手著者有《格致餘論》、《局方發揮》、《宋論》、《風水問答》、《傷寒論辯》、《外科精要發揮》、《本草衍義補遺》等書。由於其弟子戴原禮於朱丹

溪死後整理其遺著《金匱鉤玄》而有「六鬱說」之論，因此醫學界皆視六鬱說為朱丹溪之醫學貢獻之一。

至於六鬱說以及與朱丹溪相關之醫學理論，由於目前已有大陸學者劉時覺先生於《丹溪學研究》中有詳細之介紹，此處不再贅述。不過關於朱丹溪思想對東亞文化所造成之影響，目前尚未有相關之研究，因此為補足此處之研究不足，本文拋磚引玉地就「朱子家禮」以及「朱丹溪學派醫學」在朝鮮傳播之二個側面為參考點，以突顯出朱丹溪在東亞學術發展中可能扮演的重要地位。

## 1. 朱子家禮

根據拙論《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》，首章對朱丹溪儒學背景之探討結果得知，以醫聞名於世之朱丹溪，之所以重視禮法乃因承傳了朱子及呂祖謙兩大南宋儒學學風有關。並且據此線索往上追溯至北宋時期，其中周敦頤、張載、二程、邵雍乃至胡瑗等人之思想，亦皆間接地影響了朱丹溪的思想形成。此可在朱丹溪著作中多處引用儒學文獻，以及其於日常生活上重視經世達用的實學精神中得以看出端倪。朱丹溪此種儒醫特質在當時可以說是相當突出而有代表性。

也因為朱丹溪具有強烈之儒家氣質，其堅定之意志力及使命感，終能使得朱丹溪獲得劉河間門人羅太無的親傳，而成功地由儒家身份轉型為金元醫學的集大成者。朱丹溪不僅傳承劉河間、張子和、李東垣(與朱丹溪共稱金元四大醫家)醫學之精華，其更在此金元醫學基礎之下，重新解讀了《內經》運氣七篇等文獻內容，繼而開創出屬於自己獨創之解釋系統。由於其門徒眾多而影響頗鉅，從而對於元代之後的中國醫學及社會之發展，如同「朱子家禮」般，對中國的醫療文化形成了一種滲透性之普遍影響。

一般認為「朱子家禮」乃經由陳淳(1421-1495)的提倡，到了明代丘濬(1421-1495)的大力傳播之後，方才開始影響日後東亞地區的社會文化及生活方式。然而，從另一個角度來看，元末之際，以宋濂(1310-1381)為主力的金華朱子學者早已為「朱子家禮」進行推廣及奠基之工作，此可從當時受朝廷敕封「江南第一家」之鄭氏宗主鄭太和所訂定的「家範」形成之際，宋濂皆於過程中直接擔任著重要的編纂及指導之角色而看出。

因此在這個背景因素之下，宋濂入明之後受命訂定明朝律法時，自然地以其修訂「朱子家禮」之理念及形式為基礎而編成明代律法。在此之後，因著明朝與朝鮮朝之從屬關係明朗化，宋濂所訂定之律法也就順水推舟地對朝鮮初期王朝的律法及禮學建立造成了相當程度之影響(韓·盧仁淑《朱子家禮與韓國之禮學》)。因此，嚴格地說，中韓間的儒學交流源頭，應該可以把時間點再稍微往前拉到元末的金華朱子學者的學術活動來看。而此時影響宋濂之儒學思想之重要人物便是朱丹溪。

朱丹溪因家系及地緣關係直接傳承著朱子以及呂祖謙兩大學術傳統<sup>10</sup>。宋濂年輕時

<sup>10</sup> 「濂聞海陵胡公瑗之在湖學也，置經義治事齋，教授諸生，至於水利之屬亦無不習而通之，故其門人皆有適於世用。今震亨之學，出於金華許先生謙，先生之六世祖，實嘗從海陵游。其家學相傳至先生尤盛，

因嚮往朱子以及呂祖謙之儒學，所以關於儒學之探究上曾經從游於朱丹溪之門下。

予嘗從先生游，而交原禮諸父間甚久。<sup>11</sup>

另外，關於朱子家禮之記載方面，宋濂為朱丹溪所寫的《石表辭》中提到：

先生（按：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。<sup>12</sup>

可見朱丹溪在朱子學之用心及實踐上可說是劍及履及，而此認真態度潛移默化地影響到宋濂，所以宋濂在另一篇記載中也提到，其為鄭太和編訂「家範」時，最終還是將其手稿交給朱丹溪作最後之刪減及核定。因此，即便朱丹溪以醫聞名於世，其於宋明的世代交替之際，對於儒學之承轉上著實扮演著重要之角色。所以如果說宋濂是影響中國、朝鮮朱子學發展的重要人物的話，那麼朱丹溪在理論上亦可說是間接影響東亞朱子學發展的重要人物之一（當然此部份的論點有待學者就中韓交流史的角度予以進一步深究，限於篇幅不再贅述）。

## 2. 朱丹溪學派醫學

除了禮學之外，就醫學的側面而視，吾人亦可從中看出一些端倪。根據東亞醫籍交流史研究專家真柳誠先生的調查顯示，朱丹溪學派對韓國及江戶時期的日本具有相當大的影響力。如近年韓國致力於推銷其著名古醫書《東醫寶鑑》成為世界非物質文化遺產之際時，筆者駭然發現其中所引用書籍多與朱丹溪學派有關。譬如真柳教授所整理的下圖資料所示<sup>13</sup>：

許浚奉敕編撰《東醫寶鑑》按引用次數順序列舉 10 種書籍統計表

引用書籍名稱	引用次數	引用書籍名稱	引用次數
“本草”	3597	龔廷賢《（古今）醫鑒》8 卷（1577 年初版）	726
《（醫學）入門》	2781	《（醫學）正傳》	553
程充《丹心（丹溪心法）》5 卷附（1481 年初版）	1275	《（萬病）回春》	525
危亦林《（世醫）得效》20 卷（1337 年成書）	1084	《東垣（十書？）》	489
樓英《（醫學）綱目》40 卷（1565 年初版）	926	《銅人（腧穴針灸圖經）》	468

宜吾震亨見諸行事者有足觀哉。世之人方高談性命以聾世瞽俗，聰之雖若可以有為，一遇小利害，輒顛倒衣裳，不知所措。視震亨無所為而利民者何如也，盍亦知所警哉。」請參見宋濂：〈潛溪集·蜀墅塘記〉，收錄於《宋濂全集》（杭州：浙江古籍出版社，1999 年）。

<sup>11</sup> 宋濂：《宋濂全集》前揭書，頁 809。

<sup>12</sup> 宋濂：〈石表辭〉，收錄於《宋濂全集》（杭州：浙江古籍出版社，1999 年）。

<sup>13</sup> 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），頁 251。

其中除《本草》與《銅人（腧穴針灸圖經）》屬基礎教本之外，程充《丹心（丹溪心法）》、樓英《（醫學）綱目》、《（醫學）正傳》、《東垣（十書）》皆為朱丹溪及其弟子所著。因此，由書籍流通引用狀況來看，朱丹溪醫學主導了當時朝鮮的醫療思想是不容置疑的。

另外在日本方面，朱丹溪醫學在日本發展出盛極一時之後世醫派。由於其手著之《格致餘論》等書受到曲直瀨道三等人之宣揚，一時成為日本醫家必讀之書。而針對《格致餘論》所出版的註解書至少有寬永一三（1636）年刊的《格致餘論》鈔五卷（著者未詳）、寬文五（1665）年の龜頭注本（賀来道意注か）、延宝七（1679）年序刊廣田玄伯《格致餘論疏鈔》一八卷，以及岡本一抱《格致餘論諺解》、香月牛山（1556-1740）《格致餘論備考》等諸版本，由此可知，朱丹溪學說在日本醫學界具有舉足輕重之地位。無怪乎岡本一抱《格致餘論諺解》序文中提到：

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。

其理由即是在此。

至於為何朱丹溪醫派會在明朝建國之後，一時風靡著中國全土，乃至當時之朝鮮及江戶日本呢？其原因眾多，但主因應該來自於朱丹溪與宋濂的親密交往關係有關。朱丹溪作為宋濂的理學啟蒙老師，在其死後，其門人弟子藉由宋濂（或方孝儒）等人的政治影響力，順水推舟地將朱丹溪醫學思想掛勾著朱子學而傳至朝鮮與日本，因此朱丹溪醫學才得以在明朝建國之後，一時之間展現出其二百年間不可取代之影響力。

尤其日本學者北中淳子在其日本鬱病治療史研究中提到，朱丹溪之鬱証學說在江戶時期獲得相當程度之應用及影響，其相對於當今西方憂鬱症治療更具有身體經驗之論述基礎，實有待進一步研究<sup>14</sup>。由此可知，朱丹溪醫學所代表的涵義不僅僅只是中國南方地區所流行的新思潮，其象徵的更是明代時期東亞地區醫學文化發展之新紀元。

## 五、治身與治國

在此基本認知之下，吾人再來細細品味朱丹溪以下重要之說法：

凡言治國者，多借醫為諭，仁哉斯言也。真氣，民也；病邪，賊盜也。或有盜賊，勢須剪除而後已。良相良將，必先審度兵食之虛實，與時勢之可否，然後動<sup>15</sup>

由文意可知，朱丹溪身在醫林，卻心繫天下，所以其常將醫病關係與國家治理相題並論。具宋濂記載，朱丹溪著有《宋論》一書，可惜此書已佚，吾人無法一窺其中奧義，否則其中必有一番值得一提之治國大論。不過就筆者考察朱丹溪《格致餘論》與《局

<sup>14</sup> 請參見北中淳子：〈鬱の病〉，收錄於栗山茂久編《近代日本の身体感覚》（東京，青弓社，2004年）頁376。

<sup>15</sup> 參照朱丹溪《格致餘論·病邪雖實胃氣傷者勿使攻擊論》。

方發揮》《風水問答》諸書得知，朱丹溪常常引用儒家關於「禮法」之觀念以印證其個人著作觀點。比如在《格致餘論》之中，其中至少就有五處提到《禮記》或與「婚禮」「食禮」「酒禮」「喪禮」<sup>16</sup>等與禮有關之語言或論點(此從醫學書籍角度而視，可說是較為少見的)，由此可知，朱丹溪強調以禮來順導社會秩序的意圖與朱子的禮教甚至張載以禮強國的觀點，皆有其精神上之一致性，因此禮法之重建在朱丹溪而言，應該是其面對時代課題之重要命題。

當然這種期待以禮法和通天下之儒家想法，其實亦扎扎实實地烙印在孫文先生的治國理念之中，因而在孫文先生手書文獻中有〈天下為公〉及《禮記·禮運大同》之重要理念表達。

大道之行也，天下為公，選賢與能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，鰥寡孤獨廢疾者皆有所養；男有分，女有歸，貨惡其棄於地也不必藏於己，力惡其不出於身也不必為己，是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。

因此，欲彰顯孫文先生天下大同世界觀的現代意義，必先了解中國傳統儒學對於「禮法」的真正義涵以及歷史發展，而朱丹溪醫學哲學中的禮學結構正是站在歷史轉盤的中間位置，鑑此，筆者認為有必要拋磚引玉而再就朱丹溪對傳統「禮法」與當代「鬱症」間的論述關係作一說明，以引起當代學者對此新研究觀點之注意關心。

禮，小者治身，大者治國。以下茲一反傳統巨觀之研究方法，而微觀地單就朱丹溪對《禮記》「飲食男女人之大欲存焉」論點所架構出「禮法」「欲望」「火」「鬱」之論證結構，以試圖說明其承繼儒學「理欲之辨」的根本命題之後，所嘗試提出的以禮治身之養生政治學思維。

## 1、禮與欲

首先關於朱丹溪對於文本解讀策略上，其在〈陽有餘陰不足論〉中引用了衛湜《禮記集說》「《禮記》曰：唯五十然後養陰者有以加。」<sup>17</sup>之說法。朱丹溪認為食物種類之攝取應該與年序搭配才合乎養生健康之道。所以對此《禮記》中所述之「食禮」觀念，朱丹溪于〈養老論〉提到：

古者，井田之法行，鄉閭之教興，人知禮讓，比屋可封，肉食不及幼壯，五十纔方食肉。今強壯恣饗，比及五十，疾已蜂起，氣耗血竭，筋柔骨痿，腸胃壅闕，涎沫充溢。而況人身之陰難成易虧，六七十後，陰不足以配陽，孤陽幾欲飛越，因天生胃氣尚爾留連，又藉水穀之陰，故羈縻而定耳。

<sup>16</sup>「有疾則不能忌口以自養，居喪則不能食素以盡禮，小節不謹，大義亦虧，可不慎歟！」《格致餘論·慈幼論》。

<sup>17</sup>宋·衛湜撰《禮記集說》卷三十五。「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。」

因為朱丹溪認為人生來陽有餘而陰不足，<sup>18</sup>所以朱丹溪肯定《禮記》之說法，認為年少時不宜多吃肉，等到五十之後陽氣漸衰，方才開始肉食。此種針對年齡不同而有不同食物攝取的禮法規定，表面上看來呆板生硬。但若是從醫學養生的角度來看，也是相當有其道理存在。朱丹溪於〈飲食箴〉呼籲道：

曰節飲食，《易》之象辭，養小失大，孟子所譏。口能致病，亦敗爾德，守口如瓶，服之無斃。

而在「飲食」方面，朱丹溪亦於〈醇酒宜冷飲論〉中以養生的角度，詮釋了古代之「酒禮」用意，朱丹溪言道：

古人終日百拜，不過三爵<sup>19</sup>，既無酒病，亦免酒禍。今余稽之於《禮經》，則曰：飲齊視冬時。飲齊，酒也；視，猶比也；冬時，寒也。

朱丹溪舉出古人為了避免飲酒過度，所以設定繁雜的禮節，百拜之後方才行飲，且飲而不過三杯。其目的即是為了防止罹患酒病以及避免酒後失禮。這是朱丹溪對飲酒之禮的詮釋。

當然除了上述飲食之禮之外，朱丹溪亦在〈色慾箴〉中提到禮在夫婦·父子間的重要性：

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。

父子間的關係是否良好與當初男女雙方是否有依照正法之禮而行有關，而此禮法之總原則，朱丹溪簡單地以儒家傳統中「成之以禮，接之以時」<sup>20</sup>之意表述其「婚禮」之重要性。

因此不論是飲食問題還是男女問題，朱丹溪以禮來防止慾望過度而造成陰氣(精)虧損的想法是相當明顯的。因此朱丹溪於〈陽有餘陰不足論〉中呼籲道：

古人於夏，必獨宿而淡味，兢兢業業於愛護也。保養金水二臟，正嫌火土之旺爾。

古代人會於夏天「獨宿而淡味」其主要目的就是要避免飲食與男女慾望過度發散，而造成身體的傷害。朱丹溪認為此作法乃是因為，夏日季節火氣正旺，此時若是慾望無節則易使「相火」炎上而傷「肺」；「肺金」一旦為火所傷則不能克「肝木」；「肝火」一旺則「脾土」難能不傷；脾土一傷則「元氣」損而百病生。由此可知，朱丹溪所強調

<sup>18</sup> 「凡飲，養陽氣也。凡食，養陰氣也。故春診而秋嘗，春饗孤子。秋食耆老，其義一也。而食嘗無樂，飲，養陽氣也。故有樂，食，養陰氣也。故無聲，凡聲，陽也。」《禮記·郊特牲》

<sup>19</sup> 「降說屨升坐·修爵無數·飲酒之節·朝不廢朝·莫不廢夕·賓出·主人拜送·節文終遂焉·知其能安燕而不亂也·」《禮記·鄉飲酒義》

<sup>20</sup> 孔子曰：「少之時，血氣未定，戒之在色。」此「血氣未定」就朱丹溪而言，便有陽有餘陰不足之意，因此當以禮之規定戒之以色。《論語·季氏》

的禮法所要防範的，不是完全要去壓抑慾望之本身，而是在合理的慾望之順遂中，如何安置那隱隱待發之火。

## 2、禮與火

關於朱丹溪對於火的認識，最早根源於《書經》中的觀念。〈呃逆論〉中言道：

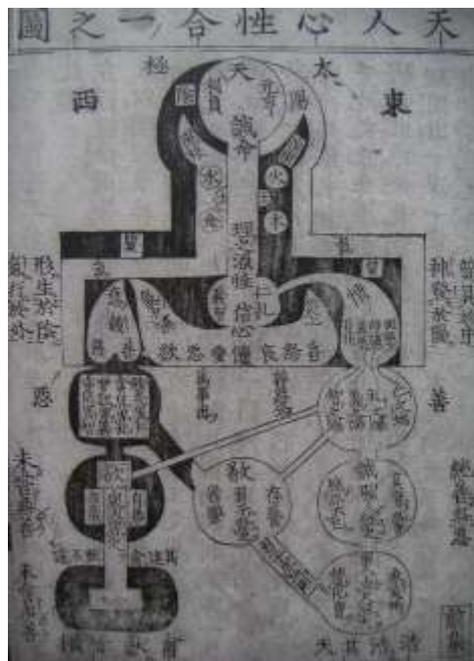
呃，病氣逆也。氣自臍下直衝，上出於口而作聲之名也。書曰：火炎上。《內經》曰：諸逆衝上，皆屬於火。東垣謂：火與元氣不兩立。又謂：火，氣之賊也。

此中所提到的「書曰：火炎上」之詞句便是來自《古文尚書·洪範》的內容：

一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡。潤下作鹹，炎上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘。

而在拙論《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》第三章中也討論過，朱丹溪以周敦頤的五行觀念來表示其醫學理念，而兩者所選用的五行排列順序便是以《古文尚書·洪範》為底本。但是不同的是朱丹溪即便引用周敦頤《太極圖》或《古文尚書·洪範》的五行排列，但是其著重點不在以「萬物化生」而是以人之相火存在為基礎理論，去詮釋《古文尚書·大禹謨》十六字心傳所留下「人心聽命於道心」之心性問題。此作法，在中國儒家系統中可說是由朱丹溪始開其風氣。

無獨有偶，較朱丹溪稍小 70 歲的朝鮮學者權近(1352—1406)，亦在此時以人為思考主軸，繪出了有名的「天人心性圖」作為推廣朱子學的範本。(參看圖五)



對於此圖的特徵，日本朝鮮學專家川原秀城先生提到：

將「天人心性」賦于本體論論述之圖，一方面是「依周子太極圖」，而另一方面又企圖證明周子「君子修之吉，小人悖之凶」之命題。其中與周子相異之處

乃在於其並非以「萬物化生」，而是以「人之心性」中「有理氣善惡之殊」作為主題。這個做法與周敦頤之著力點是有所不同的。其中差異若對照周敦頤之太極圖的話便可明瞭。<sup>21</sup>

由此可知，權近的「天人心性圖」中對於「理氣善惡之殊」的重視與朱丹溪的相火理論中對人心流向人欲的警戒，兩者都是朱子學影響下的必然發展。其中的特色就是權近對於「天人心性圖」，在其「形氣」階層中擺入了由左而右之「意幾(善惡)」「氣之源(喜·怒·哀·懼·愛·惡·欲)」「心性(仁·義·禮·智)」「情(四端)」等四個綱目。並且權近很用心地以一個大寫的書法字「心」來統攝以上四個綱目。而其中，「心」最下端而往上勾的部份，特別寫上了「炎上」這二個字。

這就說明了，朱丹溪所重視的「炎上」的火的問題，在朝鮮這樣的北方國度裏亦同時有了共鳴(其是否受朱丹溪《格致餘論》影響則有待後續考察)。

由此吾人可以發現到，朱丹溪會在其最重要的「相火論」中，論述到「諸氣臞鬱病痿屬於肺，火之升也」。其目的便是要藉《書經》以來「火之炎上」概念，來重新建構出具有儒家思想的「氣鬱」理論。因此在這樣的思考脈絡下，吾人再來檢視《四書叢說》〈大學篇〉中，許謙所講的這句話。

木為性仁，金為性義，火為性禮，水為性智，土為性信。<sup>22</sup>

朱丹溪身為許謙弟子且對禮法持肯定的態度，因此對於許謙「火為性禮」此種五行與五德結合的思想應該不至於忽略<sup>23</sup>，甚至就朱丹溪強調客觀實用之精神下，其將「禮」與其「氣鬱說」作進一步之連結也是不無可能。因為根據池田知久先生的說法：

人類雖說被賦予了五種「德之行」，但實際上這並非已完成的「德之行」，不過是被賦予了這些「德之行」的端緒而已。(中略)「豐(禮)」的端緒是第十三章、第十九章所謂「轅」或「遠」。

「火」雖以「禮」為性，但這不代表，「禮之德」已經完成，它只是一種端緒，一種可能，其需要進一步的踐成。因此，在朱丹溪的思維邏輯中，其最終目的乃在經由禮→慾望→火→氣鬱，這樣的內在邏輯關係，以建構起以「禮」防「鬱」、以「鬱」言「禮」的儒·醫互詮的修養工夫理論，此乃值得注意之處。

### 3、禮與鬱

若是如此，那麼朱丹溪對於「禮」的觀點又有何看法呢？對此問題朱丹溪於其《風水問答》中留下一點線索：

<sup>21</sup> 川原秀城「權近と朱子学」收錄於『アジア遊学』第70期(東京，勉誠出版，2004年)P143。

<sup>22</sup> 許謙《四書叢說·大學》前揭書，p5。

<sup>23</sup> 關於五德思想請參看〈郭店楚簡《五行》研究〉收錄於《池田知久簡帛研究論集》(北京，中華書局，2006)p70。

然其所謂卜云者、亦只若家禮所謂避五患而已、非后世謂某山何形、某水何法、用某年月日時葬，則斷然以為可富可貴、可貧可賤、可壽可夭也。<sup>24</sup>

由前述內容可知，朱丹溪相當重視「朱子家禮」；並且因其對「朱子家禮」深入的考察及實踐，以致經由宋濂從而間接地影響了明代禮法制度之建立。若從此事實來看，朱丹溪對於禮之認識應該與朱子家禮有關。

而在此引文中，朱丹溪亦明確提到「家禮」的內容。並且由朱丹溪對此卜葬意義詮釋得以窺知，朱丹溪對於禮的看法，不同於蔡元定等朱子學者所強調的形上義觀點，而是以「避五患」之社會價值之實用觀點出發而考量。這一點，朱丹溪倒是接近於，胡媛·呂祖謙這一系浙江學派強調事功實用的觀點。

因此，就此看來，朱丹溪之所以引用《禮記集說》時，採用強調客觀實際的衛湜的版本，而非日後較為流行的陳澧版應該與此浙東學術的客觀主義有關。<sup>25</sup>

當然朱丹溪此種強調「禮」的實用社會意義的看法，在北宋時期便有類似的學說出現，如胡爰、李觀等人。尤其李觀在《李先生文集·禮論第一》中論道：

夫禮之初，順人之性慾而為之節文者也。

李觀認為禮的最根本意義在於順人的慾望，且為了令此慾望不過度流放，所以必須行之于節文而為禮。由於李觀將禮之價值擺在人性的基礎上，所以他將禮視為一切生活及道德綱目之起點<sup>26</sup>。而對於此種觀點，影響朱丹溪氣鬱說的《呂氏春秋》中，論述「禮」之含意時亦有以下類似之說法。

天生人而使有貪有欲，欲有情，情有節，聖人修節以止欲，故不過行其情也。有耳之欲五聲，目之欲五色，口之欲五味，情也。此三者，貴、賤、愚、智、賢、不肖欲之若一。<sup>27</sup>

人生來即是有欲有情。對此人本來具有之特質，既不壓制它也不放縱它，所以聖人修之以節以不過其情。對此「情感」與「禮法」之間的微妙關係，池田知久先生有重要

<sup>24</sup> 劉時覺編《朱丹溪逸書·風水問答》，p333。另外，所謂五患之意在《家禮·治喪·治葬》有此記載：「惟五患者不得不謹，須使它曰不為道路，不為城郭，不為溝池，不為貴勢所奪，不為耕犁所及也。」一本云，所謂五患者，溝渠、道路、避村落、遠井窖。愚按，古者葬地葬日皆決於卜筮。今人不曉占法，且從俗擇之可也。」

<sup>25</sup> 陳澧的儒學系譜傳承為朱熹→黃榦→饒魯→陳大猷→陳澧。故其《禮記集說》頗受後世朱子學者推崇。而川原秀城先生也認為：「權近受到李穡之囑託，從事《禮記》之整理，努力於原禮之復原。那個時候所使用之底本，就《禮記淺見錄》此書之體裁來看，來自於元·陳澧（1261-1341）之《禮記集說》是可確認的。」川原秀城「權近と朱子学」，前掲書，P 140。

<sup>26</sup> 「飲食、衣服、宮室、器皿、夫婦、父子、長幼、君臣、上下、師友、賓客、死喪、祭祀、禮之本也。日樂、日政、日刑，禮之支也。而刑者又政之屬矣。日仁、日義、日智、日信，禮之別名也。是七者，蓋皆禮矣。言乎禮，則樂、刑、政、仁、義、智、信在其中矣。」《李先生文集·禮論第一》。

<sup>27</sup> 《呂氏春秋·情欲》卷二，前掲書。

的發現。池田知久先生在其上海楚簡《孔子詩論》之研究中解讀出了以下重要之觀念：

關雎之節制，繆木之得時，漢廣之有智，鵲巢之歸集，甘棠之保持，綠衣之思念，燕燕之有情，為什麼是這樣呢？(孔子)曰，通過重疊，各篇后章都要勝于其初章。  
關雎通過好色來闡明禮的意義□□□□□□□□<sup>28</sup>

此論點說明了先秦時期，士人對於「情慾」之命題就有相當的認識，只是孔子對此人一生中男女情感的重大的課題，不以強壓性的哲學教條去論述這個問題，而是以「詩」中對自然情慾與現實表達間的差距去指涉「禮」的意義。這是相當具有思想張力的一種作法。

同樣地朱丹溪對於禮的看法也是有其特殊的態度。因為一方面朱丹溪認為人要免於疾病，首先不能陷入氣鬱之狀態，要不陷入氣鬱狀態，首要之務在於生活處事間不使相火炎上，而不使相火炎上之最基本方法就是禮。有就是說，朱丹溪的思想特徵就是以「鬱」言「禮」。

但是此處以「鬱」言「禮」之意並不代表著朱丹溪完全肯定禮的完美性。因為即便朱丹溪身為朱子學的忠實擁戴者，但是朱丹溪不會因此一成不變地完全信奉持守而墨守成規。此由朱丹溪下面的醫案紀錄可以窺得一二。

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，其中文多問一句曰，奴奴不是。(中略)內境鬱熱，而況舊有積痰，加之愧悶，其痰與熱何可勝言。

此處「坐次失序」所言者便是指「禮法」的問題。金氏因禮法不合因而慚愧自責，在此自責之心理下，加上體內鬱熱，終而言語失序而得病。

雖然此處朱丹溪所提到的「坐次之禮」是否為家禮而出不可得知。但是身為禮法之擁護者的朱丹溪，能夠於現實環境中去檢證禮法的缺失，並且在自己的著作中紀錄此事實。可說是一位實是求是以個人存在為出發的君子儒。

而最重要的是，在朱丹溪的整體思想系統中，其一方面強調「禮→慾望→火→氣鬱」，此種藉由「禮」的實踐得以防止「鬱」的產生，但另一面，卻也在其醫學臨床中真實地反映出「禮」法可能對人性(尤其是女性)產生某種程度的精神壓制，甚至導致鬱病。這個反省對於中國禮學發展研究而言可說提供一個全新的思維向度與空間，甚至更建設性地說，朱丹溪這種對於禮學之承繼及詮釋，其對於當代學術界建構「新禮學」以促進國際間的和平共融，著實提供了一個以個人為出發的國家發展藍圖。

<sup>28</sup> 參見池田知久〈上海楚簡《孔子詩論》中出現的“豐(禮)”的問題—以關雎篇中所見節制人欲的“豐(禮)”為中心〉收錄於《池田知久簡帛研究論集》(北京、中華書局、2006)，p376。

## 五、結論：以禮導欲以防鬱的亞洲和平藍圖

經由上述的義理爬梳，吾人可以發現中山先生不論是在「區域民族共和」或「王霸之辨」兩大主軸上，其思維之根本源頭皆可還原至《禮記》的義理之中。而這個思維，又正是亞洲諸國間真正共同擁有卻又各自發展的重要無形文化資產。因此在此亞洲共同思維之下，當今之際，若欲真正呼應中山先生大亞洲主義的亞洲區域和平的理想，亞洲各國之間首先必須進行解決的重要課題，不僅是在外在環境上的戮力磨合溝通而已，從哲學思想的角度來看，其亦應該在「禮法」與「慾望」間的內在關係上作更細緻的分析與配套實踐。

至於就本文後半段之分析結果而論，可以說朱丹溪醫學可為當代亞洲和平之「新禮學」建構提出一種參考的論述空間。因為朱丹溪巧妙地運用「相火」以及「鬱症」理論，以試圖說明《禮記》以來儒學「存天理，去人欲」命題之身體論述基礎，而這種思維正是符合當代文明的生活困境。因此吾人可以推延其說而認為，唯有透過個人以禮治身以導欲之途徑，才能根本地做好個人健康管理，而這種正心養生之努力，更是一種由內往外而使家國天下強盛和通之大道所在。

而朱丹溪這樣的努力，正也說明了其不只滿足於成為一位名醫，因為其更根本的用心是擺在如何以醫顯儒以救世之目的上。推而廣之，吾人認為這種以整體生命作為其奉獻基礎的士人精神，在宋、明、清儒者乃至孫文先生的身上何嘗不是一脈相傳的，而唯有從這個角度來評斷孫文先生的理想與精神才会有更深刻之掌握，否則如果只是追隨時尚，而一味地喜歡以孫文先生私生活(尤其感情生活方面)來大作文章，那麼其論述格局就會因小失大而有失公允了。

最後，藉由孫文先生大亞洲主義一文所引發的一連串中國文化底蘊之省思，促使吾人相信；有朝一日亞洲各國政府若能更用心地將思維擺在人民之「順心導欲」之上，而重新思考當代「新禮學」之建構問題，那麼這個「防身鬱，導民鬱，無國鬱」(《呂氏春秋》)之基本方針，將可促使亞洲共生共榮的大同世界能夠不費周章地水到渠成。