

李建民 著

生命史学

——从医疗看中国历史

复旦大学出版社



李建民 著

生命史学

——从医疗看中国历史



 复旦大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

生命史学——从医疗看中国历史/李建民著. —上海:复旦大学出版社,
2008.4

ISBN 978-7-309-05853-6

I. 生… II. 李… III. 中国医药学-医学史 IV. R-092

中国版本图书馆CIP数据核字(2007)第191980号

著作权所有:©三民书局股份有限公司

本书中文简体字版由三民书局股份有限公司授权复旦大学出版社在中国境内(台湾、香港、澳门地区除外)独家出版。

本书中文简体字版禁止以商业用途于台湾、香港、澳门地区散布、销售。

版权所有,未经著作权所有人书面授权,禁止对本书之任何部分以电子、机械、影印、录音或其他方式复制或转载。

著作权合同登记号 图字:09-2007-849

书 名:生命史学——从医疗看中国历史

著作责任者:李建民 著

责任编辑:姜 华

总 编 辑:高若海

出 品 人:贺圣遂

标准书号:ISBN 978-7-309-05853-6/R·1011

出版发行:复旦大学出版社

地 址:上海市国权路579号 200433

网 址:<http://www.fudanpress.com> 电子信箱 fupnet@fudanpress.com

电 话:发行部 021-65642847 邮购部 021-65109143

门市零售 021-65642857 编辑部 021-65642892

印 刷:上海华文印刷厂

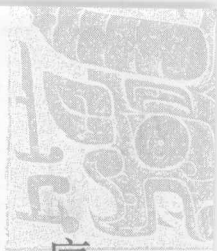
787mm×1092mm 16开本 25印张 380千字

印数1—4100

2008年4月第1版 2008年4月第1次印刷

定 价:42.00元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容
版权所有 侵权必究



序

序

从 医 学 史 到 中 国 医 史

序

李建民先生将他多年来所写的医学史论文收入这部专集之中，希望我写一篇序。我对于中国传统医学完全外行，绝对没有发言的资格。但他在《自序》中引了我的一句话：“中国文化是一个源远流长的独特传统，终于会成为史学研究的基本预设之一。”他并且进一步指出，这句话“放在中国医学史的脉络无疑是完全成立的”。李先生肯从他的专门研究的领域印可我的构想，对我自然是一个很大的激励。所以我想稍稍申论一下这句话的含义，以答他的雅意。

从二十世纪初起，西方的医学便开始逐步取代了中国传统的医学，今天几乎已达到了完全的境地。这是西方科学，从基本原理到技术应用，全面宰制了现代人生活的一个必然的变动，不仅医学为然，也不仅中国为然。换句话说，西方文化中所发展出来的关于自然界——包括人的身体——的系统知识已迫使所有非西方文化中人非普遍接受不可。原因很简单：这一套一套的知识系统在实际应用（科技）中展现了空前的威力，给现代人的生活带来日新月异的无数便利。今天我们已经无法想象，离开了科技（包括高科技），社会如何能继续运转，个人又如何能生活下去。从这一角度说，西方的自然科学基本上已统一了世界，因为它成功地突破了一切国家、民族或文化的界线。在西方科学向世界传布的过程中，医学则扮演着先驱的角色；基督教传教往往挟医术以俱往，例如中国最先接触到西方医学便是明清之际耶稣会教士带来的。

十九世纪是西方医学突飞猛进的时代，其治疗效应更是有目共睹，因此迅速取得了全世界的普遍承认。相形之下，东亚的传统药学不免为之黯然失色；日本首先全面而系统地引进了西方现代的医疗

体制,中国自然也不能置身于这一新潮流之外。关于近代西医取代中医,陈寅恪先生有一段生动的自述,最能说明这一转变的关键所在。他在《吾家先世中医之学》一节中说:

先曾祖以医术知名于乡村间,先祖先君遂亦通医学,为人疗病。寅恪少时亦尝浏览吾国医学古籍,知中医之理论方药,颇有外域传入者。然不信中医,以为中医有见效之药,无可通之理。若格于时代及地区,不得已而用之,则可。若矜夸以为国粹,驾于外国医学之上,则昧于吾国医学之历史,殆可谓数典忘祖欤?……小戴记曲礼曰:“医不三世,不服其药。”先曾祖至先君,实为三世。然则寅恪不敢以中医治人病,岂不异哉?孟子曰:“君子之泽,五世而斩。”长女流求,虽业医,但所学者为西医,是孟子之言信矣^①。

陈先生终身以维护中国文化的基本价值为己任,又生长在中医世家,他毅然舍中医而取西医,自是经过慎重的考虑,绝无半点浮慕西方文化的心理在内。医疗是关系着生死的大事,“中医有见效之药,无可通之理”,除非万不得已,谁肯将自己的生命孤注一掷?相反的,西医“见效之药”的背后则有昭然确然的“可通之理”。其生理学与病理学都是经过不断实验而长期发展出来的系统知识;而这些系统知识又是和现代生物学、化学、物理学等等基本科学分不开的。西医当然也不能治疗一切病症,但在它研究所及的范围之内,其可靠性和确定性是很高的。今天中国人无论住在什么地区,治病首先必找受过现代严格训练的专科医生,只有在西医已束手的情况下才偶尔乞援于中医。这是中国人的一种实际而理智的态度。这一基本情况在短期内似乎不易改变,除非中医也能建立成一套现代知识系统,并且在治疗效应方面足以与西医互争雄长。

但在西医取代中医的过程中,中医的性质问题曾一度引起激烈的争论,即上世纪三十年代的所谓“中西医之争”。当时站在现代(西方)科学的立场上主张尽废中医的主将是傅斯年先生,若干有代表性

^① 见《寒柳堂记梦未定稿》,收在《寒柳堂集》。

序

余英時

李建民先生將他多年來所寫的醫學史論文收入這
部專集之中，~~他希望我寫一篇序~~。我對於中國
傳統醫學完全外行，絕對沒有發言的資格。但他在自序
中引了我的一句話：「中國文化是一個源遠流長的獨特傳統，
終於會成為東學研究的基本預設之一。」他並且進一步指出，
◎這句話「放在中國醫學史的脈絡中疑是完全成立的」。
李先生肯送他的專門研究領域，~~印可我的構想~~，對我自
然是一個很大的激勵。所以我現在想藉之申論一下這句話的涵義，
以答覆他的雅意。

余英時先生手迹

等即是這一時期別開生面的作品；明清一段乃尊經復古之期，考證、注解古典的風氣達到了顛峰，透過考證、注釋也在舊有的形式中而注入變動的內容。徐大椿、鄒潤安等推為大家。在此同時，雜氣學說的提出；從袁體庵到葉天士，溫熱病的探討也達到前所未有的境界。而李士材、陳修園輩引俗入古亦為正典醫學發展之一潛流。以上，醫典四期成為我思考中國醫學史的骨架、也是血肉；在擇題上並不以斷代史為限。不過，今之習醫者知劉、張、李、朱諸大家，而我則沿洄以溯秦漢之醫家，提倡「正典醫學」。

中國醫學既有正典的長期積淀，同時也具有未來生命科學的「同種特性」(connaturality)。從我過去及近期研究的諸多實例中，我認為中醫知識之所以可能：是基於一種「反溯論證」(the retroductive argument)，也就是在尊重、回溯原典而產生具有解釋力的推論；法古驗今，通過文本的傳統來診斷治病。這即是現代中醫仍然必須閱讀《內經》、《傷寒論》的真正原因，也是醫經、醫史在中醫研究扮演核心角色的理由。余英時先生說：「中國文化是一個源遠流長的獨特傳統，終於會成為史學研究的基本預設之一。」這句話放在中國醫學史的脈絡無疑是完全成立的。中醫

在周學海(1856-1906)的《診家直訣》有極指下起伏去來頭本之勢，而脈之真相無循。輕極重之并處也，必有微輕微重者介乎其的「凝神」、這裡的「微甚」說明了中國醫

在整理這幾年的論文出版的期間，我講。會後，我與幾個醫生用膳談心：「生命有人說，生命就是活著；有人說，不會滅亡的就有生命。在希臘醫學裡，Bios指的是則是有意識和特殊的人類生命。那麼，如真實的答案是什麼？《生命史學》不僅探索文化的不朽活力；以「生命」為核心的歷史的臨在(immanence)，並促使史學的生命在此，中國文化與中國醫學是一種互滲相；特性正是與其文化交互的寓居著。就好像：



探索中醫的獨特傳統。與長庚醫學院張恒鴻教授(中)、衛康醫學史研究所 Vivienne Lo 教授合影。*攝於倫敦

有雜混與分離的交互特性一樣。換言之，研究中國醫學史的進路必須是一種再中國化(二去西方化)的歷程。

這種歷程，認知與存在是二而為一的。正如余達心在《知識、真理與文化危機》所宣示的求知態度：「是一種直覺的信任，深信道與探索道的求真者相互結連，深信人本身的存在真實，及其無限的價值。同時，道並不是以一種抽離的姿態去思考可以掌握到的，而是在具體的存在中、在道與求真者的對話與契合中體悟的。」也就是說，歷史家作為求真者其實是在磨礪生活中完成。

這些年來，生命醫療史看似熱鬧。我們屏息以待這片未知的史學領域，知道裡面隱藏了許多秘密。我人在其中又彷彿置身事外，被生命的剝那與永恆吸引著；既陶醉其間，又不時想抽身遠離。唯一不變地是我對中國史的衷情與熱愛罷。清代學者章學誠不是說：「學又有至情焉，讀書服古之中，有欣慨會心而忽不知歌泣何從者是也！」就是這一股欣慨會心、不知歌泣何從的力量，不斷地將我推回過去並且逆游向前。雖然，我對生命史學的重建工

自序：古典醫學的臨在

本书繁体字版作者自序“古典医学的临在”部分书影

作者自序中引用余英时先生的观点：“中国文化是一个源远流长的独特传统，终于会成为史学研究的基本预设之一。”

的文件现在还保存在他的文集中^①。他的态度十分坚决,竟说:“我是宁死不请教中医的,因为我觉得若不如此便对不住我所受的教育。”^②同时和他采取完全一致的立场的还有丁文江先生,丁先生也说:“科学家不得自毁其信仰的节操,宁死不吃中药不看中医。”^③这一态度显然已超出“科学”的限度,而是将“科学”转化为一种宗教意义上的绝对“信仰”了(这种“信仰”今天称之为“科学主义”,“scientism”)。这是他们两人和陈寅恪先生之间的微妙不同之处,细心的读者是不难察见的。从思想史的角度看,傅先生1934年向中医公开发难其实即是继续十一年前(1923年)丁先生以“科学”打倒“玄学”的大运动,不过将范围限制在医学的领域之内而已。所以傅先生攻击中医的火力也集中在他所谓“阴阳”、“五行”、“六气”等等“玄谈”^④上面。很显然的,丁、傅两先生不但不承认中国传统医学具有科学的身份,而且也接受了清末以来久已流行的观念:科学是西方所独有而为中国所无的一门学问。这两点基本看法今天似乎仍为多数人所深信不疑。

我自然没有资格讨论这两个重大的论断。但是从史学的观点出发,我不能不发生一些疑问。举例来说,如果“科学”在中国文化传统中根本没有出现过,那么“中国科学史”这一研究领域岂不是完全失去了存在的根据?如果中国只有从经验中偶然获得的一些治病药方,而病理则全是不知所云的“玄谈”,那么“中国医学史”的研究又将如何着手?关于第一个问题,1975年我在香港和李约瑟先生(Joseph Needham)曾有过一次交谈。我征询他关于冯友兰《中国为什么没有科学?》一文的意见,他直截了当地说:冯的问题根本提错了,中国不是没有科学,而是没有现代科学(modern science)。他所谓“现代科学”,指的是十六、十七世纪科学革命以后的科学成就。他的基本见解是中西文化传统都循同一道路发展了“科学”,但最后则将汇归于“现代科学”之中,好像“百川朝宗于海”一样。这可以称之为“同途同

① 见《傅斯年全集》,台北:联经出版公司,1980年,第六册,页303—339。

② 见《傅斯年全集》,第六册,页307。

③ 见陈伯庄,《纪念丁在君先生》,收在他的《卅年存稿》,香港:1959年自印本,页丙6。

④ 见《傅斯年全集》,第六册,页313。

归”说。但他并不武断,承认席文(Nathan Sivin)先生所提出的另一可能,即中西各从不同的途径发展出大致相同的科学^①。这可以称之为“殊途同归”说。这两说其实并不必然互相排斥,不过是观察的角度不同而已,但这里不需深究了。

最近几十年来中国科学史的研究成绩,包括东方和西方在内,已确切证实中国文化同样发展了科学和技术的传统。李约瑟“中国有科学而没有现代科学”的论断是不易动摇的。接受了这个基本论断,中国传统医学的科学身份便不成其为问题了。事实上,在中国本土的科学之中,医学是最为源远流长的一门独立的学术,唐、宋科举考试中且设有医学专科。除此之外,数学和天文学也同样是起源甚古而持续发展未断。所以近代西方科学分类传入中国之后,这三门专业虽沿用旧名而内涵与范围相去不远,其余如“物理”、“化学”、“生物”等则只能算是新造的名称了。正由于源远流长,中国传统医学似乎更能印证席文先生的“殊途同归”说;而其中“殊途”的方面则是我所谓“中国文化独特传统”的一个重要构成部分。这个道理很浅显,因为今天科学史家大致都承认:科学,无论是近代的或前近代的,都不是孤立的存在,它不但从一个文化整体中孕育出来,而且也随着这一文化整体的变动而发展、而成长。中国古代(战国至秦、汉)医学史和同时代的文化与思想之间的密切联系便提供了一个很典型的例证。

中国古代医学和与医学相关的理论及观念最近已成为一大显学,不但中国科学史家纷纷论述,而日本、欧洲、美国的专家也发表了数量很大的论文和专书。这当然是因为自上世纪七十年代以来,大陆考古发掘出许多有关医学的简牍与帛书(如睡虎地、马王堆、张家山、武威等地的发现),古代医学文献忽然丰富了起来。在新材料的启示之下,传世已久的古医书如《黄帝内经素问》在医学史上的地位与价值也重新受到检讨^②。在这一领域中,李建民先生的《死生之域:

^① 见 *Science and Civilization in China*, Cambridge University Press, Vol. V: 2, 1974, pp. xxvii-xxix.

^② 例如 Paul Unschuld, *Huang Di Nei Jing Su Wen: Nature, Knowledge Imagery in an Ancient Chinese Medical Text*, 2003.

周秦汉脉学之源流》(2000)已做出了重要的贡献,为国际学界所普遍重视,用不着我这个行外人来介绍了。

我已郑重声明,对于传统医学本身,我不配说任何话,因为我没有专业训练。但是由于四十多年前曾经研究过汉代的生死观,我对于考古发现的新资料却是相当注意的,特别是马王堆简帛中关于《养生方》、《导引图》、《却谷食气》等篇^①。因此我也一直留心有关古代医学传统的新论述,不过止于“观其大略”和“不求甚解”的境地而已。从一般史学的观点说,我的印象是战国秦汉之际,中国人关于人体内部构造的认识确有一步一步深入的趋势,经脉的运行尤其是医家最为关注的重点。五十年前读《汉书·王莽传中》,使我相信汉代医家也许曾有过解剖尸体以探索经脉的尝试。原文如下:

翟义党王孙庆捕得,莽使太医、尚方与巧屠共剥剥之,量度五藏,以竹筴导脉,知所终始,云可以治病。(天凤三年条,公元十六年)

班固特笔记此事,主要是为了彰王莽之恶,描写他残忍,活生生地解剖了一位“复汉”的志士,但却无意中保存了医学史上一个千真万确的事实。颜师古注此条说:

以知血脉之原,则尽攻疗之道也。
这应该是正确的理解。中国史上解剖活人也许这是第一次,所以官方才有详细的记录。参加解剖的有三类人,也值得注意。“太医”与“尚方”同是秦汉“少府”的属官(王莽时“少府”改称“共工”),见《汉书·百官公卿表上》;“少府”又有“胞(庖)人”,主掌“宰割”,则“巧屠”也必属“少府”无疑。换句话说,这个试验是由专为皇帝内廷服务的机构——“少府”或“共工”——一手包办的。“太医”和“巧屠”的功能可以顾名思义,不待解说。“尚方”的职掌则有异说,颜师古注《公卿表》,说是“主作禁器物”,其中包括刀剑等利器,又注《朱云传》“尚方斩马剑”一语也说“作供御器物,故有斩马剑,剑利可以斩马也”(《汉书》卷67)。此解在这里完全适用,即解剖的利器由“尚方”提供。但

^① 参看我的《十字路口的中国史学》,李彤译,上海古籍出版社,2004年,页27。

颜注《汉书·郊祀志上》“栾大……为胶东王尚方”句却说“尚方”为“主方药”。这大概是因为栾大是“方士”而别生一解，未必可信。汉代王国官制是中央官制的具体而微，不应同为“尚方”，在王国却变成了“主方药”的机构。如果“尚方”兼有“主方药”的功能，当然更有理由参与活人解剖之事。不过此解别无他证，而“作器物”之解则王先谦《汉书补注》曾举多例以证成之，因此对“主方药”之说只能存疑。我倾向于相信解剖活人的建议发自“太医”，而得到了王莽的同意，如所测不误，则可进一步推想汉代医师以前或已有解剖尸体的试验，否则恐不能一步便跳到活人解剖的阶段。公元前四、前三世纪之际希腊名医赫罗费拉斯(Herophilus)曾在亚历山大城(Alexandria,在埃及)大规模进行尸体解剖，然后又得到国王的特许，对天牢中的死囚进行活人解剖(human vivisection)，一时蔚成风气。但在此之前尸体解剖在希腊本土是有禁令的，而且埃及也可能先有之。至于活人解剖则似为赫罗费拉斯的空前绝后之举，故后人特著其事，与《王莽传》所记先后如出一辙^①。

上引《王莽传》的记述，现代中外相关研究中或已早有讨论，但我无暇遍检文献，因此不避“孤陋寡闻”之讥，把我自己的看法写出来。我引此事并不是为了好奇，而是要说明：汉代医学家确实一直在认真地追求关于人体内部构造的知识。他们当时并非毫无根据地把阴阳五行六气之类观念和人身经脉加以比附，如傅斯年先生所指责的。《王莽传》的实例至少使我们知道，他们研究经脉也曾经过了“实证”的程序。

提到阴阳五行的观念，我们立刻便可以看出：战国秦汉时期的一般思想(或哲学)是和医学思想配套的。李约瑟说中国人对于自然的思维基本上是一种“有机体”(organism)式的形态，即将宇宙万物(包括人在内)看成一大生命的整体，其中部分与整体之间以及部分与部分之间都构成一种有生机的关联。很明显的，他认为中国与

^① 关于希腊情形，见 Jacques Brunschwig & Geoffrey E. R. Lloyd 合编，*Greek Thought: A Guide to Classical Knowledge*, Harvard University Press, 2000, pp. 237, 416, 422-423。

古希腊的自然观大致属于同一类型。英国现代哲学名家如怀德海(A. N. Whitehead)和柯灵乌(R. G. Collingwood)论西方自然观念的变迁,都不约而同地断定古代希腊以整个自然比拟于个人的生命,是一有意识的生命整体(intelligent organism)。李约瑟有此比较文化史的背景,所以能识其大,一下子便抓住了中国科学观的基本形态。正由于形态相近,古希腊医学也未尝不可与中国传统医学互相印证。前面已提到,傅斯年先生特别攻击“五行”(金、木、水、火、土)和“六气”(风、热、暑、湿、燥、寒)的“玄谈”。但古希腊医学思想中也有“地、水、火、风”的“四行”说,与“热、寒、燥、湿”的“四气”说相配^①。这种惊人的相似性恐怕不能不追溯到双方同持宇宙万物为一生命整体的基本预设。关于古代希腊与古代中国在科学和医学方面的比较研究,近几年正在方兴未艾,就我所知已有 Geoffrey E. R. Lloyd, *Adversaries and Authorities: Investigations into Ancient Greek and Chinese Science* (Cambridge University Press, 1996); Geoffrey E. R. Lloyd and Nathan Sivin, *The Way and the Word: Science and Medicine in Early China and Greece* (Yale University Press, 2002); Steven Shankman and Stephen Durrant, eds., *Early China/Ancient Greece: Thinking Through Comparisons* (State University of New York Press, 2002)等书。但我都没有时间阅读,只有请有兴趣的读者自行探索,我不能在这里继续表演“无知妄作”了。

最后,为了进一步说明战国、秦、汉间一般思想与科学(包括医学)观念之间存在着一种互动的关系,我想提出一个大胆的推测以求教于李建民先生和其他科学史家。尽管古代中国与希腊在宇宙观方面有大致相同的预设,但论及文化系统的整体则仍然各具独特的面相。这是因为文化的成分及其组合方式太过复杂,非一两大端可尽。下面我将以“天人合一”的观念为例,稍示中国古代文化之所以自成

^① 见 Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, Vol.3, New York: Oxford University Press, 1944, pp. 16-17。

其独特系统,也许和科学的进展有某种程度的关联。

专门研究西方哲学的金岳霖先生 1943 年忽然兴发,写了一篇英文短论,以西方哲学为比较的根据,试着勾勒出中国哲学的特征。这篇文字最初只有少数油印本流行于友生之间,但在 1980 年他终于将它发表了出来^①。他首先指出,在西方哲学的对照之下,中国哲学的一个最大特征便是“天人合一”(the unity of nature and man)。为了避免误解,他还进一步说明:“天”之一词有时指“自然”(nature),有时指“自然界的上帝”(nature's God),但无论取自然义或宗教义,“天”与“人”合而为一都是中国哲学或思想所追求的最高境界^②。

以上特引金岳霖之说是因为他的专业是西方哲学,更能凸显“天人合一”的中国特色。“天人合一”这个论旨自汉代以来争议不休,近二十年的新论述更是汗牛充栋,这里完全不能涉及。下面我只能从历史发展的角度概括一下“天人合一”观在古代的变迁。据我所见,“天人合一”说大致经过了三个阶段的发展:第一个阶段始自西周,迄于春秋战国之际。这一阶段的“天”与“人”分别指“天命”与“人心”。王(或“天子”)受“命”于“天”而建立政权,但必须时时体察下民所欲,才能常保“天命”而不失。但在此阶段中,只有“天子”或王才能代表全民直接与“天”交通,如《尚书·皋陶谟》所谓“天聪明,自我民聪明。天明畏,自我民明威。达于上下,敬哉有土。”孟子引《泰誓》:“天视自我民视,天听自我民听。”也表达了同一观念。这里最值得注意的是:“达于上(天)下(民)”的特权为“天子”或王所独有。曾运乾先生把这些话看作是:“皆言天人合一之理,明天命本于人心”^③,大致是可以接受的。“天命”的意识或已出现在殷商,但当时不称“天”而称“帝”而已。从卜辞看,“王”与“帝”的交通是非常频繁的。无论如何,这一宗教一政治性的“天人合一”观代表了第一阶

^① 见 Yueh-lin Chin, "Chinese Philosophy," in *Social Sciences in China*, Vol. 1, No. 1, March 1980, pp. 83-93.

^② 同上书,页 87—89。

^③ 《尚书正读》,北京:中华书局,1964 年,页 35。

段的主要形态。

第二阶段是“天人合一”的突破时代。所谓“突破”，指“天”（或“天命”）不再为王权所完全垄断，个别的思想家或哲学家也开始和“天”发生直接的关系了。这是春秋战国诸子学兴起的时代。“天”“人”关系的个人化在《论语》中有很清楚的表述，如“知我者其天乎”、“五十而知天命”等语都表示孔子自己和“天”之间有单独交通的途径。这里的“天命”显然已不是王权受“命”于“天”的旧义，而是“天”给孔子个人规定的“命”，也许就是“天生德于予”的意思。但个人究竟如何与“天”交通，又如何能与“天”合而为一？这些问题要等到孟子、庄子的时代才有比较具体的解答。古代王与“天”（或“帝”、“神”）之间沟通主要是靠“巫”的特殊能力作媒介，古代所谓“礼乐”之中也明显地有“巫术”的成分。战国时代的思想家们则克服了“巫”的势力，用“心”与“气”的观念取而代之。孟子讲“尽心、知性、知天”，又养心中“浩然之气”；庄子则说“气也者，虚而待物者也。唯道集虚；虚者，心斋也。”可见孟、庄两家的思想尽管不同，在与“天”（或“道”）沟通方面的方法是相同的。不但如此，他们最后所达到的“天人合一”的精神境界也十分相似。所以孟子说“君子……上下与天地同流。”而庄子也被他的后学恭维作“独与天地精神往来”；“天地精神”即是庄子所谓“道”。这是第二阶段“天人合一”的一种特殊表现。但“天人合一”是第二阶段思想的一个基本预设，在这一预设之下，诸子百家则各自发展出不同的思想体系和特持的中心观念，如儒家的“仁”、墨家的“兼爱”、道家的“自然”之类。让我举一个具体的例证：孟子说“万物皆备于我”（《尽心上》）；惠施说：“泛爱万物，天地一体”（《庄子·天下》）；庄子则说：“天地与我并生，而万物与我为一”（《齐物论》）。这三个人恰好分别代表了儒、墨、道三派的观点（惠施的“泛爱”即是“兼爱”）。他们的学说截然不同，上引三家文字也旨趣各别。但撇开思想内容不论，这三句话都传达了一个共识，即人与“天地”“万物”是“一体”的，不过三家之说在程度上略有轻重之异而已。事实上，“人与天地万物为一体”即是第二阶段“天人合一”的另一重要表现。限于篇幅，第二阶段的检

讨便到此为止^①。

最后,第三阶段是“天人合一”的预设发挥其最高最大的效用的时代,上起战国晚期,下迄秦与两汉。在这一阶段中,阴阳五行说全面渗透在先秦以来一切学派之中,《吕氏春秋》、《礼记·月令》、《淮南子》、《春秋繁露》以至东汉的《白虎通义》都提供了大量的证据。从某一意义说,第三阶段也可以看作是“人与天地万物为一体”的进一步发展。这是我不得不先将第一、第二阶段“天人合一”的预设作一交代的主要原因,所谓“进一步发展”即指“天地万物一体”的全面阴阳五行化。正因如此,“天人合一”才从隐蔽的预设变成了宇宙论的公开命题。《春秋繁露·阴阳义》说:

天亦有喜怒之气、哀乐之心,与人相副。以类合之,天人一也。

我没有时间细考文献,但我的印象中这最后八个字也许是“天人合一”的观念字面化的最早之一例。阴阳五行宇宙观下的“天人感应”说(即董仲舒对策中所谓“天人相与”,见《汉书》本传)是大家都耳熟能详的。概括地说,这一宇宙观是将天地万物看作一大生命整体,其中每一部分都与其他部分以及宇宙整体之间无不息息相关。因此所谓“感应”真是铺天盖地无所不在。但由于春秋以来早已有“天道远,人道迩”(子产语,见《左传》昭公十八年)的倾向,阴阳五行家仍然以“人道”(人间秩序)和“天道”(宇宙秩序)之间如何互相感应为关注的重点,所以他们不但将人所建立的制度(如官制)及其运作都纳入阴阳五行的系统之中,而且断定一切人事活动都必然会引起“天道”方面或正或反的感应。这一点在两汉的奏议中俯拾即是,不待举证。司马谈论六家要旨(《史记·太史公自序》),最后总结云:“夫阴阳、儒、墨、名、法、道德,此务为治者也。”这是一针见血的论断。

正是在这一关联上,我想提出前面所说的“大胆的推测”。在《淮

① 以上两阶段的讨论不过是一简单的纲领,稍详的解释见我的“Between the Heavenly and the Human,” in Tu Wei-ming and Mary Evelyn Tucker, eds., *Confucian Spirituality*, New York: The Crossroad Publishing Company, 2003, pp. 62-80.

南子·精神训》、《春秋繁露·人副天数》、《白虎通义·性情》诸篇中，我们读到大量的关于人体内部结构及其功能与天体、地形的结构及其运行方式的比附。这当然是为了给“天人合一”建立实质的根据。《春秋繁露·人副天数》似乎认定“天”、“地”是照自己的样子来“生”出“人”的，即所谓“人受命乎天……唯人独能偶天地。”然而我们同时又看到，阴阳五行家在作“人副天数”的论证中却往往对人体的内部结构及其功能描写得更详细，如五脏（肝、心、肺、肾、脾）和六腑（大肠、小肠、胃、膀胱、三焦、胆）无不反复敷陈。这里引起了一个问题：他们究竟用“人”体来比拟“天”体呢？还是用“天”体来比拟“人”体呢？三国时代杨泉在《物理论》中说：

天者拟之人，故自脐以下，人之阴也^①。

这是一个打破后壁的观察，阴阳五行家其实是将整个宇宙比作人的身体，所以这个宇宙论的基本模式(model)或根本比喻(root metaphor)是人体构造。《春秋繁露》的“人副天数”恰好说颠倒了，正确的表述应该是“天副人数”。不但“天者拟之人”，“地”亦如此。苏舆注《人副天数》中“形体骨肉，偶地之厚”数语，引《太平御览》所收《公孙尼子》佚文云：

形体有骨肉，当地之厚也。有九窍脉理，当川谷也。血气者，风雨也^②。

这几句佚文不知是否出自《汉书·艺文志》所录“《公孙尼子》二十八篇。七十子之弟子”。察其所言，似不能早于战国末期，或竟是秦、汉之际的文字。所谓“九窍脉理当川谷”，其实也是从“人”的“脉”推想到“川”是“地”的“脉”。“地脉”的观念在秦代已普遍流行，蒙恬无过赐死前慨叹自己筑长城万余里，“其中不能无绝地脉”，也许因此“获罪于天”（见《史记》本传）。由此可见第三阶段“天人合一”的新形态主要是以“天”与“地”都“拟之人”，终于将第二阶段“人与天地万物为一体”的宇宙论命题推到了它的逻辑的尽头处。

① 引自苏舆，《春秋繁露义证》，北京，中华书局，1992年，页356。

② 引自苏舆，《春秋繁露义证》，页355。

这一推拟主要是在当时关于自然界的知识范围内展开的。“天文”(包括“astronomy”和“astrology”),“地形”固然重要,但更重要的则是关于人体内部结构及其功能的知识,因为如前所说,“人体”在全部论证过程中发挥着“根本比喻”的作用。如果我这个外行人的妄测不是百分之百的胡说(nonsense),那么阴阳五行说不仅代表了这一阶段思想的主流,而且还为自然知识,尤其是医学的发展提供了理论的基础。总括地说:一方面阴阳五行说援引自然知识为立论的依据,另一方面自然知识也在阴阳五行说的指引下逐步成长。前面提到一般思想与科学之间的互动关系,在这里似乎得到了比较具体的印证。

最后我必须郑重声明:我既不是为传统医学的理论与实践作辩护,更不是为阴阳五行说扶轮。阴阳五行说今天在知识界大概已不容易找到支持者了。但是从历史的角度出发,我觉得还是应该把它和中国本土科学之间的一段历史因缘指出来。至于它早已成为一个过了时的错误学说,甚至可能曾严重阻碍了本土科学的进步,则是一个完全不同的问题,这里用不着讨论。

中国文化自成一独特的系统;这一系统下的科学,尤其是医学,也自辟蹊径。以上千言万语都只是为了说清楚这一个简单的意思。

余英时

2005年3月15日于普林斯顿