

《黄帝内经》

生命文化源流史论

王进

著



中国社会科学出版社

黄帝内经



王进

/

著

生命文化源流史论

《黄帝内经》

贵州师范学院内部使用

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

《黄帝内经》生命文化源流史论 / 王进著. —北京: 中国社会科学出版社, 2019. 12

ISBN 978 - 7 - 5203 - 4596 - 5

I. ①黄… II. ①王… III. ①《内经》—文化研究 IV. ①R221.09

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2019) 第 122357 号

出版人 赵剑英
责任编辑 赵 丽
责任校对 王秀珍
责任印制 王 超

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京明恒达印务有限公司
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2019 年 12 月第 1 版
印 次 2019 年 12 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 19
字 数 296 千字
定 价 79.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社营销中心联系调换
电话: 010 - 84083683

版权所有 侵权必究

目 录

第一章 绪论	(1)
第一节 《黄帝内经》的成书源流与生命意涵	(1)
第二节 从身体观到生命观——生命文化的历史溯源	(9)
第三节 秦汉之际黄老学风的文化绵展	(12)
第四节 固本与筑梦——《黄帝内经》的医史观新论	(17)
第二章 《黄帝内经》的生命文化基础	(30)
第一节 气化流行思想	(30)
第二节 形神相俱思想	(31)
第三节 阴阳五行思想	(34)
第四节 天人相应思想	(37)
第五节 健全生命的历史哲学之径	(38)
第三章 《黄帝内经》身体文化观探解	(47)
第一节 身体平衡的渊源与意义	(47)
第二节 脏腑与身体结构的机理	(48)
第三节 精、气、神的生命机理	(53)
第四节 《黄帝内经》“风”文化的疾病源流探解	(55)
第四章 《黄帝内经》气论释物的生命观	(67)
第一节 《黄帝内经》生命之气的原始形构	(67)
第二节 《黄帝内经》以气释物的论域	(70)
第三节 《黄帝内经》的气论内涵	(77)

2 《黄帝内经》生命文化源流史论

第四节	《黄帝内经》气论释物的现代意义	(86)
第五节	《黄帝内经》气论释物的未来展望	(102)
第五章	《黄帝内经》的生命伦理思想史	(105)
第一节	《黄帝内经》伦理学思想渊源与方法论	(105)
第二节	《黄帝内经》生命伦理学的特色与影响	(111)
第三节	《黄帝内经》生命文化中的道德境域与类推 思维解析	(121)
第四节	《黄帝内经》的多元行善价值及其动力 范型探略	(130)
第六章	《黄帝内经》情志文化的思想进路	(140)
第一节	《黄帝内经》的生命情志思想	(140)
第二节	《黄帝内经》情志致病与情志治病	(146)
第三节	内经生命情志文化的当代传播路径	(160)
第四节	内经生命情志理论于现代身心医学的应用	(166)
第七章	《黄帝内经》养生文化的生命面向	(175)
第一节	《黄帝内经》养神说的源流	(175)
第二节	《黄帝内经》养形说的探解	(194)
第三节	《黄帝内经》形神交养说的合流	(215)
第四节	《黄帝内经》的养生文化原则	(234)
第五节	《黄帝内经》的养生文化方法	(252)
第六节	《黄帝内经》养生文化的典范	(269)
第八章	《黄帝内经》人观的文化源流	(275)
第一节	《黄帝内经》人观形成的背景与根基	(275)
第二节	《黄帝内经》人观中的人与气	(280)
第三节	《黄帝内经》人观中的人与阴阳	(285)
第四节	《黄帝内经》人观中的人与五行	(288)
第五节	《黄帝内经》人观中的文化价值	(290)

第六节 《黄帝内经》人观的生命意义	(294)
结语 《黄帝内经》生命思想的文化开新	(298)
后 记	(300)

第一章 绪论

第一节 《黄帝内经》的成书源流与生命意涵

文化史与思想史上的溯源，旨在论辩中医文化的理论定位，明其脱胎于“巫”、“经验”，承先秦以来“天道”思想的伦理精神，杂糅乃至统合各地域理论养分，所开创“自然医学”“辩证医学”的新医学气象。在进入《黄帝内经》论域所及的相关问题之前，本节拟先就一些考证问题作一番廓清，以求适然的态度来面对文本。

一 《黄帝内经》的书名

以《黄帝内经》为名一书最确切的出现时间在公元一世纪初，即《汉书·艺文志·方技略》载“《黄帝内经》十八卷”^①。该书名可能由当时医学流派所传承，亦可能为向歆父子所命名。更早关于医经的记载当见于《史记》。《史记·扁鹊仓公列传》：“长桑君……乃悉取其禁方书尽与扁鹊。”^②

据《史记》对扁鹊年代的医书记载，悉以“禁方书”统称；既未见内、外经之别，医经亦未与“帝”名发生联系。到了仓公年代，医书的名目便有了较为清楚的条例。《史记·扁鹊仓公列传》：“高后八年……庆有古先道，遗传黄帝、扁鹊之脉书，及五色诊病，知人生死，决嫌疑，定可治。及药论书甚精，……谒授其《脉书》《上下

① 班固：《汉书艺文志》，商务印书馆 1955 年版，第 59 页。

② 司马迁：《史记》，中州古籍出版社 1996 年版，第 97 页。

经》《五色诊》《奇咳术》《揆度》《阴阳外变》《药论》《石神》。”^①

阳庆传仓公一批医书，该批医书中虽无《黄帝内经》一部，但已见医书使用“黄帝”来命名。事实上医书不仅与黄帝息息相关，甚至到后来在命名上还发展为“黄帝”独霸的局面。原本阳庆传仓公一批医书中有“黄帝、扁鹊的脉书”，医书在那时仍以黄帝、扁鹊之名而各有所托，到《汉书·艺文志·方技略》录医经家亦各托黄帝、扁鹊、白氏不等；今上述诸医书均已亡佚或不见史册，而独留《黄帝内经》一部。

医书会与“黄帝”出现关系，并以阴阳五行释物秩序论述医理，乃与两汉的特殊学术、政治环境有关。首先，汉初黄、老并称，窦太后、萧何、曹参、陆贾、贾谊等多崇奉黄老之学，于是有《淮南子·修务训》所言：“世俗人多尊古而贱今，故为道者必托之于神农、黄帝而后能入说”^②的风气出现。倘若《黄帝内经》在当时编纂成书，自不能不受其影响。再者，医书发展至《黄帝内经》，已大量使用阴阳五行学说。邹衍丰富和发展了阴阳五行思想，《史记·孟子荀卿列传》说邹衍：“先序今以上至黄帝，学者所共述。”^③邹衍于其学推崇黄帝，《黄帝内经》又大量使用阴阳五行学说论理，当然易于与“黄帝”有所关联。《黄帝内经》大致就在这样的学术背景下，或经官方的助力，由医学团体编汇当时所有的医书而来。

医学团体或学派自古即有，近人李伯聪提出“扁鹊学派是中国历史上第一个医学学派”^④之论，认为扁鹊之名所以能横跨史册四五百年，盖以其所记载诸医者同为扁鹊学派之故，可资佐证。日本的山田庆儿教授亦提出“早期中国医学学派的存在”^⑤，指出了首先兴起者为黄帝学派，继之为少师派，然后又有少俞派、岐伯派、伯高派超越了他们，终统归于黄帝学派名下。这与上述各有所托的医书多亡佚，

① 司马迁：《史记》，中州古籍出版社1996年版，第103页。

② 刘安：《淮南子》，中华书局2014年版，第134页。

③ 司马迁：《史记》，中州古籍出版社1996年版，第231页。

④ 李伯聪：《扁鹊和扁鹊学派研究》，陕西科学技术出版社1990年版，第57页。

⑤ [日]山田庆儿：《古代东亚哲学与科技文化》，辽宁教育出版社1996年版，第6页。

最终仅剩《黄帝内经》的史实相符。实际上，《黄帝内经》所描述的以黄帝为中心的五师（岐伯、伯高、少师、少俞、鬼臾区）一徒（雷公）的成书结构亦是此说有力的佐证。黄帝与五师一徒的问对内容显示着某些差异，其中岐伯为诸理论之导师，擅于医理及内外各科；伯高精于解剖、生理、病理及各种食疗；少师论医理以阴阳学理论为核心，如以阴阳为准将人的体质分成“太阴之人、少阴之人、太阳之人、少阳之人、阴阳和平之人”五种，辨其同异，而与伯高用五行来划分二十五种不同人格的五行体系有别；少俞论医则富于精神、食物、病因病理等与个人先天禀赋互不关联的知识。以上四者兼能针灸，也能以药物进行治疗。鬼臾区只论天文地理，黄帝与雷公问对则无所不包。

我们可以作如下假设：《黄帝内经》的编汇者以记录黄帝与五师的问对方式来整理当时流行的各派之说，个别业师的言论即一派医理的论要，又假以黄帝教雷公来记录其与授业师之间的问答。整理《黄帝内经》的医学团体以这种方式来编纂此书，此医学团体有可能即是以仓公师徒为首的医学学派，并在王莽的支持鼓励下日益壮大。

史载王莽曾于元始四年：“网罗天下异能之士，至者前后千数，皆令说记廷中，将令正乖谬，一异说云”^①，又载：“莽便太医、尚方与巧屠共剝剥之，量度五脏，以竹筵导其脉，知所终始，云可以治病。”^②今本《灵枢·经水论》言：“其死可解剖而视之”^③，及其所涉解剖知识的许多章节，也只有可能在这种环境下才产生得出来。王莽自称“黄帝之后”，“黄帝”之名、“黄帝学派”可能以此在医书的命名与内容的编纂上取得了绝对的优势，而有别于《汉书·艺文志·方技略》中医家各有所宗的局面。

综上所述，医书与“黄帝”出现关联，最后占主导地位，《黄帝内经》十八卷的成书原因大致如下：

汉初崇尚黄老，故有《淮南子·修务训》“世俗人多尊古而贱

① 司马光：《资治通鉴》，中华书局1956年版，第213页。

② 同上书，第215页。

③ 《黄帝内经灵枢译释》，南京中医学院译释，上海科学技术出版社1986年版，第21页。

今，故为道者必托之神农、黄帝而后能入说”^①的风气出现。医家继承以气、阴阳、五行释物秩序来演论医理，此与两汉尊崇黄老的政治因素、黄老学流行的学术因素有关。黄老本为道家所宗，阴阳五行思想因邹衍推本于“黄帝”，其名源自易学，而后随其学术观念进入医学论著的命名与理论核心。“黄帝”自秦汉以来始终被尊崇，王莽时自称其为“黄帝之后”，将《淮南子·修务训》中托言神农、黄帝立说的风气提到顶峰；王莽又对当时医书发展提供相当的助力，故托名“黄帝”的医经大书可乘势而出。

《黄帝内经》大概就是在这样一个学术文化背景与政权的推波助澜下由当时的医学团体（可能为“黄帝学派”）博采各家医经整理编汇而来。

二 《黄帝内经》与《素问》《灵枢》

《黄帝内经》包括《灵枢》《素问》两部的说法自西晋皇甫谧始，此种说法亦为王冰所宗，然此并非历代的共识，多有学者以为《黄帝内经》《素问》《灵枢》实为三书，《素问》九卷、《灵枢》九卷非即《汉书·艺文志》所录《黄帝内经》十八卷。如清代姚际恒《古今伪书考》即言：“隋志始有《黄帝素问》九卷，唐王冰为之注。冰以汉志有《内经》十八卷，以为《素问》九卷、《灵枢》九卷当《内经》十八卷，实附会也。”^②

近人吴考槃、范行准、廖育群亦持此观点，廖氏以为《汉书·艺文志》所载《黄帝内经》十八卷在篇幅上只能是今本《黄帝内经》一百六十二篇的九分之一，并推论今本《黄帝内经》中黄帝与五师一徒的问答，只有黄帝与其徒（雷公）的问对诸章最符合《汉书·艺文志》所载《黄帝内经》十八卷的题名。黄帝与雷公问对诸章中，论医理各方面无所不包，并自成一系；《素问》与《灵枢》只有这些篇章为黄帝讲述医理，由此最合于《汉书·艺文志》所载的题名；其余黄帝与五师的问对则为汇入《黄帝内经》各派医学理论

^① 刘安：《淮南子》，中华书局2014年版，第87页。

^② 姚际恒：《古今伪书考》，中华书局1985年版，第131页。

的遗迹。也就是说，今本《黄帝内经》极有可能是在博采《汉书·艺文志》所录各种医经著作的基础上成书，所成书名分别为《灵枢》和《素问》。称此两部为《黄帝内经》只是皇甫谧的一种猜测，唐代王冰宗之，再由历代医家口笔传播至今。然而此种说法却未被历代书志所承认，历代正史书目中，《灵枢》（针经）与《素问》两书书名一直是被分开记载使用的。

《素问》一书的书名，最早见于张仲景《伤寒论·自序》：“勤求古训，博采众方，撰用《素问》《九卷》《八十一难》《阴阳大论》《胎胥药论》并《平脉辨证》为《伤寒杂病论》十九卷。”^①

此后一千七百多年便以《素问》《黄帝素问》等书名著录于历代书志，未有较大的变动。关于《素问》的书名含义，历代有多种说法。有以为“素问”即问“素”，托黄帝与岐伯（或五师一徒）讨论“质之始”“五行之本”，如元代全元起、宋代林亿与高保衡、明代吴昆与张介宾等以为“素问”即“平素所讲问”，以其为笔记书性质故名。

《灵枢》一称，最早见于唐代王冰《黄帝内经素问·序》：“班固《汉书·艺文志》曰：‘《黄帝内经》十八卷。’”^②《素问》即其经之九卷也，兼《灵枢》九卷，乃其数焉。王冰所谓《灵枢》九卷，实即张仲景所谓的《九卷》、皇甫谧所称的《针经》。按《灵枢》与《素问》内容中一再提及《针经》，可见在此书成书之前该有一部称为《针经》的著作，共为《素问》与《灵枢》成书的雏形。《灵枢》有可能便是在此书的基础上扩充而成。《后汉书》载《针经》出于涪翁：“初，有父老不知何出，常渔钓于涪水，因号涪翁。乞食人间，见有疾者，时下针石，辄应时而效。乃著《针经》《脉诊法》传于世。弟子程高，寻求积年，翁乃授之。高亦隐迹不士，玉（郭玉）少事高，学方诊六微之技，阴阳隐测之术，和帝时为太医丞。”^③

① 张仲景：《伤寒论》，中国医药科技出版社2016年版，第42页。

② 王冰：《黄帝内经素问》，广西科学技术出版社2016年版，第75页。

③ 范曄：《后汉书》，中华书局1965年版，第81页。

6 《黄帝内经》生命文化源流史论

《灵枢》出于《针经》，或为《针经》别本，且两者有实质上或篇章上的差别。据《中兴馆阁书目》云：“《黄帝灵枢》九卷，黄帝、岐伯、雷公、少俞、伯高问答之语，隋杨上善序，凡八十一篇。《针经》九卷，大抵同，亦八十一篇。《针经》以《九针十二原》为首，《灵枢》以《精气》为首，又间有详略。王冰以《针经》为《灵枢》，故席延赏云。《灵枢》之名，实最后出。”^①到北宋初年，高保衡、林亿等校正医书时，《针经》已佚，而只存有《灵枢》；实则《灵枢》本身也已残破不全。迨宋哲宗元祐八年，高丽进献的一批医书中，有一部以《九针十二原》为首的《针经》，今本《灵枢》亦以《九针十二原》为首，正是当初高丽所献的《针经》。北宋初年的《灵枢》残本已佚。

关于《灵枢》的书名内涵，马蒔解释曰：“谓之曰《灵枢》者，正以枢为门厂闾辟所系，而灵乃至圣至玄之称。”^②张介宾以之为“神灵之枢要，是谓灵枢”^③。或以为《灵枢》之名为王冰根据《隋书·经籍志》中的《九灵》，并与道家“玉枢”“神枢”诸观念联系命名而来。

三 《黄帝内经》的成书年代的问题

今本《灵枢》是宋哲宗元祐八年高丽所献以《九针十二原》为首的《针经》，经史崧由九卷改编为二十四卷，改题为《灵枢》复刻。目前所能看到最早的《素问》是题为“启玄子注”的王冰注本。该本《素问》八十一篇已佚《刺法论七十二》《本病论七十三》两篇，存七十九篇；后又有此两篇的遗篇问世，虽托为王冰注，但后世多以其词理浅薄鄙陋而不取。此外《天元纪》《五运行》《六微旨》《气交变》《五常政》《六元正纪》《至真要》七篇大论于篇幅和内容行文与该书其他各篇明显不相称并自成一系，历代皆以其为王冰所补入。

① 陈骥：《中兴馆阁书目辑考》，北平图书馆1933年版，第5页。

② 马蒔：《黄帝内经素问注证发微》，田代华校，人民卫生出版社1998年版，第71页。

③ 张介宾：《景岳全书》，中国中医药出版社1994年版，第262页。

成书年代的考证问题困难重重。《灵枢》与《素问》既为汉以前所有医经的总结，那么各篇章与论点便会有其各不相同的学术背景与归属年代。从文本传世的情况观之，《素问》至王冰时佚、补的状况已是如此，即使从较无争议的七十二篇来看，内容上不一致或重复的地方亦颇多见；可知该书诸篇不仅非一时之作，连编汇整理亦非成于一人之手。再者，典籍整理者在整理医经的过程中对原始资料进行有意识的段落重组、删削、改字、增字与别撰，都增加了我们对《黄帝内经》成书年代了解的困难度。

尽管《黄帝内经》成书年代问题于考证上困难重重，学者们仍试图从不同角度理出各篇成书的年代。如近人刘长林研究通过历代官职考定某些篇章的年代，傅维康、吴鸿洲等亦据《文选》引晋代傅玄的说法：“魏司空陈群始立九品之制、置中正，评人才之高下，举目，州置州官，而总其义。”^①而以《素问·灵兰秘典论》中所举“相傅之官”“州都之官”为由，判应出于曹魏至隋代之间。龙伯坚亦分别以《素问》中文体、历法、阴阳、五行、治则等不同方向，分《素问》诸篇年代为前期、后期、个别后代的著作三部分。

前期著作：上不早于扁鹊，下不晚于仓公，时约公元前五世纪至前二世纪。包括除了“运气七篇”和《六节脏象论》第一段及个别后代作品外，皆属前期作品；这是根据《史记·扁鹊仓公列传》中所载病理、诊疗法则相对照比较，其中又分具阴阳五行调和色彩者与不具阴阳五行色彩者，以阴阳五行学说参揉的运用程度判断应出于邹衍年代左右。

后期著作：约公元二世纪。此时期的作品包括“运气七篇”和《六节脏象论》第一段。龙氏以其篇幅和内容与其他篇章明显相称、自成一系；再依时书《易纬·螭卦验》《神农本草经》《史记·历书·历术甲子篇》及《淮南子》中所使用纪年方式的异同判定。

个别后代著作：列举《金匱真言论》《灵兰秘典论》《玉版论要》《玉机真藏论》四篇，其论要与傅、吴之说略同，并判此些篇章为公元三世纪以后的作品。

^① 傅玄：《傅子评注》，天津古籍出版社2010年版，第138页。

考证等相关问题当然重要，有助于我们对文本中诸概念的明晰掌握。类似龙伯坚、傅维康、吴鸿洲先生等以各种不同角度去考证、推敲《黄帝内经》诸篇成书年代者，历代不可谓不多；这些研究成果的确也让我们在阅读《黄帝内经》时有更多历史的视域与文化脉络的方向感，并为厘清《黄帝内经》中偶有的理论杂陈现象提供进一步的线索。然从《黄帝内经》文本中所显现出来的资料缪杂不一，我们或可理解为“成书年代的统一性”“医学理论的一贯性”“触通性”等，并不是《黄帝内经》编撰者一开始即刻意去保存的。我们除了用缜密的小学工夫作为进入《黄帝内经》前的窥探外，更需要了解的是医家，其理论撰作的始点都是站在临床的经验及需求上，以身体为中心，借鉴诸文化或当时的科学语言，将整个自然观、身体观与可操作的医疗技法理论组构起来。

医学派别于《黄帝内经》行文中的遗迹、历史名词的杂然共存，正显示了《黄帝内经》编汇之初的目的，乃在兼容并蓄医学相关的各种论说。那么除了在概念转化与文字上考证诸先后外，我们似有另一种不错的立场更能掌握《黄帝内经》这一文本的编汇立意。亦可以“档案”的态度来看《黄帝内经》：如果我们能从“专书”的成见走出，将《内经》视为存放中国古代医疗技术、身体认识、身体与自然互动关系的“档案”，所谓《黄帝内经》《素问》《灵枢》云云，不过是此“档案”的总目或分类的标题。后世整理者自可对“档案资料”加以选析，分章命篇；而医者亦可从“档案”中择取临床辨证论治所需的知识。从思想研究者的立场而言，我们亦可以对“档案”进行主题式的阅读，以重新抽绎出相关的思想内容，重塑崭新的理论结构。

历史上进行上述“主题式的阅读”“重新抽绎出相关的思想内容，重塑崭新的理论结构”的尝试并成功者，如张介宾的《类经》《类经图翼》。张氏认为《黄帝内经》“经文奥衍，研阅诚难”，本着“发隐就明，转难为易”之意，“尽易旧制，颠倒一番，从类分门，然后附意阐发”。张氏也曾推究《黄帝内经》成书的根源，能在应有的考证工夫之后跳出既有的成见，以独到的方法意识重构《黄帝内经》，终成其医学上的伟业。这个态度也是今辈在览观诸子的相关考

证之后，觉得较为適切解决我们接下来的工作所需。

第二节 从身体观到生命观——生命文化的历史溯源

医源于巫。从文化史、思想史的角度来考察，医学从巫术医学进化到自然医学的过程，其实可以与思想史上充满神秘色彩的“上帝”“天”等“至上神”观念，过渡到“天道”“自然观”等思想相对照来看。

“至上神”的观念应系原始自然崇拜信仰内涵的演化。原始的信仰应属一种地域性且自发性的自然崇拜，此系出于原始人对自然神秘力量的种种感受，类比于自身人格特质的认识所生之“万物有灵”的自然观，由此观念发展出自然崇拜的信仰内涵。各地域的自然崇拜因不同的风土、民情而有不同的日、月、星、辰、山、水、雷、风等，部落间各种矛盾冲突与漫长岁月的磨合之后渐理出一个类比于人间统治秩序的最高权威，统管所有山河大地诸神、支配形形色色的自然现象，此即所云的“至上神”。

“至上神”的信仰由来已久，可推溯至五帝以前；殷人称其为“帝”，后称“上帝”，殷周之际又称为“天”。这个“帝”或“上帝”又为殷民族的宗祖神，是主宰一切之神，其能力除表现在政权的授受外，还特别表现在一切人力所不及诸事。除“至上神”的信仰之外，殷人又信鬼神，每事卜，尽皆取决于咒神。从出土的文物中我们发现，殷人保留了大量鬼神意志的记载，却在卜辞与史料之中鲜少述及理性思辨与人伦道德意识判准的决断。

周人少言“帝”而多言“天”，不以“帝”为“宗祖神”，而以“天”为“主宰神”。代殷之后，为符应新王朝缔生的合理性，对“至上神”的信仰内涵作了一番改造，尝试对天命的内涵与政权的转移作一番解释。《诗经·大雅·文王》曰：“文王在上，于昭于天。周虽旧邦，其命维新。有周不显，帝命不时。文王陟降，在帝左右。殷之未丧师，克配上帝。宜鉴于殷，骏命不移。”^①《尚书·康诰》亦

^① 陈小辉：《诗经译注》，商务印书馆2015年版，第52页。

曰：“惟乃丕显考文王，克明德慎罚，不敢侮齔寡，庸庸、衹衹、威威、显民，用肇造我区夏，越我一二邦，以修我西土。……天乃大命文王，殪戎殷，诞受阙命。”^①“德”的提出是周人对殷人“天帝”信仰的改造。天命归于“文王”，系乎文王之“德”；“德”成为先王符合天帝形象的理由，也是受命于天的理由。在政权的得失上周人虽然仍以天命为出发，但其强调尽人事、尚德的内涵已大不同于殷朝。《礼记·表记》云：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼。周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之，近人而忠焉。”^②

从殷周鬼神的态度可以看出人文精神的渐渐萌发。殷人把鬼神、上帝看作以血缘或姻亲关系的必然性统治着人们的神秘威力，这种鬼神观一方面反映殷人处于素朴、蒙昧状态下的信仰内涵，反过来压抑殷人的理性，使得他们放弃许多人事上的自主活动及反省，周人则不然。周人把鬼神想象成维护人间秩序的政治和道德的立法者，只要能运用理性、德性来处理好人事，政治上务求敬德保民，如此便是服膺、顺遂了鬼神的意志。

周人开创了一条能以人的理性及实践为出发点的理路，遂展开此变革之前从未尝试关于一切经验的讨论，来寻求“天命”“天道”的合理解释与正当性。武王时箕子便以“洪范九畴”论说天道内涵：其中第一、四、八项均属对自然现象及规律的总结，第二、六、九项乃从社会、人事伦理角度论人道之应然，第三、五、七项是谈论政治统治制度及管理方式；此时的天道内涵可说已是整体的自然、政治、社会之道了。其后尚有伯阳父以阴阳之气论天地之序；范蠡以阴阳论天体运行与时序变化的纲常。使得理性积极进入自身与生存境遇、终极关怀的认识中，人们对自身能力所能知与未知对象的态度上逐渐出现了一个分水岭。《左传·桓公十一年》斗廉曰：“卜以决疑，不疑何卜？”^③

从人面对自己的无知而疑惑，从诉诸神秘信仰到逐渐建构出一套天

① 马将伟：《尚书译注》，商务印书馆2015年版，第91页。

② 朱元弼：《礼记通注》，中华书局1985年版，第103页。

③ 杨华：《左传译注》，商务印书馆2015年版，第179页。

人分际的理论来解决问题；这个由蒙昧至理性的认识世界的过程，我们也可以类比作从殷商，甚至更早以来的巫术神秘世界的解构过程。

从医学文化史来考察，有关医疗的知识和资源在古代也是由巫师们掌管的。由于所知有限，巫医们对病源、病机的了解起初必然是掺杂着相当程度的神秘色彩，并由实践经验的累积而朝一定的方向进步。巫术医学在其尚未进入“自然医学”之前的有关医药或医疗方法的内涵是常被忽略的。如《素问·移精变气论》云：“黄帝问曰：余闻古之治病，惟其移精变气，可祝由而已。”^①“移精变气”谓转移病人的情志以达到自然治愈的效果。事实上，除此祝祷的方式之外，通过长期的经验累积，巫医们也渐能采用一些现代看起来实质有效的方式。如甲骨文中便记载了许多砭石、砭针、按摩、火熨、汤药、酒等单一或复合的治疗；《山海经》中明确述及有关健康或疾病的动植物达一百余种，近代出土的马王堆十四种医书中，如《五十二病方》《养生方》《杂疗方》和《胎产书》等也详述了种类多样的天然药物剂、食疗剂、药末剂、丸剂、水剂、酒剂。同时出土的其他几种医书亦多有医疗、养生、房中术等经验的提出，其中两本脉灸经中对经络的描绘也已稍具后世中医经络理论的雏形。凡此证明，巫医们对经验的吸收和整理渐朝着一套实质有效的方式进展。

然而经验累积愈多，对巫术神秘性的破坏就愈大，最后甚至“涨破”整个巫术体系。史上公推的首位名医“扁鹊”于此深具代表性。史载扁鹊从师长桑君，长桑君本身就是个巫医。《史记》中对长桑君仍保留了相当的神秘色彩，扁鹊从之学习，既受巫术熏陶，亦学得医术；唯其学成后尽舍医术中巫术成分，治病论理不涉神秘。扁氏在其“六不治”的原则中明白提出“信巫不信医，不治”的原则，标示着巫医渐为自然医学工作者所取代。值得注意的是，扁鹊所处的时代，医学从巫术神秘色彩的弥漫转向自然文化医学理论的建构，在文化史上被视为从自然哲学范畴的“天道”或“道”概念，转入形而上抽象概念的老子年代。自然文化医学理论的建构和跃进随着天道哲学的发展而深化，接踵而来的气论、阴阳学、五行说更被医经家引入来建

^① 王冰：《黄帝内经素问》，广西科学技术出版社2016年版，第31页。