导　言

懂得了起源，就洞察了本质。

数年前，严峻的中医学科现状迫使我们一些年青学者走到一起，冷静、理智地思考中医学(从某种意义上说，也包括中国传统文化)的众多问题。通过跨文化的中西医学比较，通过把中西医学放回到各自赖以萌生、发展的文化土壤中加以审视，分析，我们取得了不少共识，厘清了一些思路，遂有了《差异、困惑与选择——中西医学比较研究》一书。然而，在此书激起中医学界和医学哲学界出乎意料的震荡和反响之际，作为该书的主编，我也深切地感受到一大缺憾(其实，这一缺憾在研讨伊始便已意识到)，即，以往对中医学演变过程认识的贫乏，对影响中医学的众多因素，包括人文地理条件、文化传统、主导观念和认知方法等的了解的欠缺，有意无意地忽略医学与文化关系的研讨，……这些，不啻影响了对中医学过去的认识，同样也限制了人们对中医学现状的分析与判断及其发展趋势的预测与把握，使得很多讨论成为隔着云雾观山之举，一些争鸣也难以切中要害。在这种情况下，中国医学史上许多事件、许多学说、许多变迁也只能看作是空谷来风，无源之水，无本之木；或只是某些圣贤灵感突发，拍脑袋所就。

当我们就事论事而谈时，这个被人称作为“世界科技史上的奇迹”的学科，有时就像是个从天而降的，神秘而又神奇的“怪兽”，一切都颇难理解。因此，当时就萌动了一个新的、强烈的探究意愿，准备就中医学之起源，中医学与中国传统文化背景的关系等作一俯瞰式的追溯和审视。这是我就中医学计划进行系列分析研讨中的第二步（第一步是弄清其与西医学“差异”所在，第二步是探讨造成这些差异的“原因”）。它当然不仅仅出自纯粹的史学目的，更主要的是想借助对起源的分析了解，利于对中医学作出一个恰当的总体评价和把握；并为寻找契机，促使中医走出危机，促使陷于困惑中的吾辈走出夹缝，提供某些线索或启迪。

三年多前，吕兄明方先生筹划组织一套“中国医学与中国传统文化”丛书，相邀写“中医与巫术”选题。当时吾明知此乃难啃之硬骨头，也许只是些“鸡肋”；自己非习史出身，操作难度大；身处中医界，也深知有些“禁区”少碰为宜……，但我却毫不犹豫地应允了。因为我深为整套丛书的立意所吸引，此策划无论从纯学术角度，还是复兴中医或中国传统文化，均具创新意义；而关于医学起源的“斯芬克斯”之谜，特别是对写入教材的似是而非的“定论”的怀疑，使我深感此选题富有刺激性和挑战性。这也正好可为系列研讨工作的第二步计划作些准备。然而，三年多的操作，却出现了始料不及的结果。原计划只想写本关于“巫与医”的十余万字的小册子，却一落笔不可收拾，硬是强行刹住了“车”。三年多的伏案研讨，使我意识到一点：从某种意义上说，研讨中医学与中国传统文化的关系，其实主线条就是中医学与巫

史文化的关系，因为中国传统文化是一个承继于先秦的，没有嬗裂过的连续文化；探溯人类医学的"起源"，其中相当重要的一个环节也就是巫医阶段。因此，我改变了初衷，把本选题与心中原有的研讨计划合为一体，遂写就了本书稿。

十余年前，师从裘沛然教授，主攻中医各家学说。此专业与中国医学史密切相关。因学业需要，研习医史论著不少。对国内一些中医史学论著总有一种说不出的感觉。似乎很长一段时间人们对医史事件的关注，重点只在于医学史料的收集，史实的考证和编年史之类的编撰等。关于中医发展的描述，几乎就像是一本流水帐；除医学内部有些师承类或学术争鸣类的互动关系外，医学与文化几近于完全隔绝。医学历史人物也被简单地脸谱化为绝对正确、推动进步和保守落后、阻碍进步的几大类。许多理论解释只是套用现成的哲学定论。特别是有一阶段关于医学起源的研讨，似乎只是从恩格斯的经典命题出发，一些医学史实仅起"印证"作用。有不少医史方面的研讨又过分沉缅于古代中国伟大文明和"伟大宝库"的自我陶醉之中，以简单划分(如16—17世纪以前中医学绝对领先，只是近代渐渐落后了等)为信念，以论证"中国第一"为目标，致力于"发现"中医学的伟大之处。我们说，诸如此类研讨不能说绝无价值，但医史研讨如仅仅局限于这些，那显然是主导观念上的失误，研究重心的偏移，甚属首尾倒置。它虽然能使人们获得某种短暂的心理快感，但很快就为茫然无所获和公式化的索然无味所替代。这种抽去医学前后(时间上的前因后果)左右（空间上医学与社会文化的错综关系)的研究，只能说是站在今

人立场，以今日观点去编织历史的“辉格式”的医学史*。

意识到症结，不等于就能解决症结。但笔者至少主观上试图避免上述研究陷阱，努力把医学放回到它赖以生存的时空背景和传统文化之中，从医学与社会文化等相互关系的寻绎分析中，弄清和探讨一些问题。因此，考证并非本书主旨，这方面我将大量利用先行者已有的结论；研究中也想尽量绕过先确立一个先验的前提，或以某些“定论”为中心，详加论证说明的习惯模式。当然，如此操作的利弊成败有待师长和同仁指正评说。作为一个医史圈外之人班门舞斧，谈论医史问题，即便大谬，相信也是能获得医史界和学术界宽恕的。

人类文明发展中曾经历过漫长的原始文化时期，它是人类从愚昧中走出所经历的第一个历史文化时期。文化人类学、考古学和历史学等的研究，充分肯定了原始文化时期充斥着巫术观念、巫术知识，操作中也以巫技占主导。因此，所谓原始文化，是仅仅就其时间定义标识的。其性质、特点，无疑是巫术文化。在这个意义上，我们说巫术文化是人类最早的文化形态。不仅如此，作为一种传统，巫术文化对后世还产生着众多影响，曾长期影响了人们的生活方式、价值标准及心理状态，并渗透进入社会文化的众多层面。因此，巫术文化本身近年来引起了学术界的广泛重视。在中国，这方面的研讨其现实意义尤其突出。

---

* 辉格式的历史学，是英国历史学家巴特菲尔德所批评的历史研究中的一种倾向。其主要特点是直接参照今日的观点和标准来研究历史，选择史料，作出解释。这种倾向对理解历史是一种障碍。

就我们来看，巫术，既指文明发展中的一大阶段，也指该阶段占主导地位的一类文化形态。就巫术文化形态的构成作一分析，其包括一整套巫术观念体系、具体知识和相关的、形形色色的操作活动(巫技)，以及作为认知基础的相应的巫术思维机制和认识方法。它们可归入原始形态的理性思维。因此，我们并不认为巫术只是一个孤单单的东西，或某种单一表现，而是一个完整的文化形态、文化系统。其根基是巫术思维机制，其深层结构是万物有灵、天人合一等巫术观念，其中间层次是一般巫术认识，其浅表层次则是各种巫技操作。巫术文化对医学的影响，在我们看来，就不仅仅只是祝咒、相术等表层内容的渗透和互相授受，更主要的是观念层次冥冥中的主导和思维认知机制无时无刻不在发挥的作用。当然，作为一个原始的、人类最早的文化整体(形态)，各个层次巫术(巫技)的演进是不完全同步的。表层的许多巫技早已为大多数世人所唾弃，许多巫术知识的荒谬性也易为智者所识别，但观念和思维机制等仍然发挥着重要作用，只不过人们常未意识到而已。

我们说，凡存在的总有它一定的合理性。而且，除非抱定"辉格式"历史学研究态度，否则，许多历史现象和事实(包括巫术)是很难截然以今天的是非标准和正谬尺度作出简单的价值评定的。它们在文化(包括医学)演进中的作用不能够以两分法简单地作出划类。正谬在历史上有时是混杂在一起的；促进的积极作用和阻碍的消极影响在许多情况下也是共存的。巫术思维机制的合理性和荒谬性又常像是个两面人……。总之，不存在这样一把利刃，一刀下去历

史上客观存在便泾渭分明，清浊易辨。这只能是书斋中自我编织的“历史”。

就我们看来，医学是关涉到人的知识和操作体系，因此，它比其他任何一门自然学科都更需要历史知识，它与社会文化的关系也比其他任何一门学科来得更为密切、错综复杂。而医学也并非只是个简单的知识或技术体系，人类医学体系至少包括了理论概念、具体知识以及众多诊治操作等不同层面的内容，其背后还有冥冥中起着主导或定向作用的哲学观念和思维认知方法等。医学和文化(巫术文化)的授受关系，第一体现在主要是巫术的哲学观念和认知思维方法对医学的冥冥中的主导和定向作用上；其二表现为巫术和医学在相近层次(如巫技对诊治操作)上的相互渗透和迁移上。随着人类理性的进步和经验的积累，医学逐渐告别了巫术，但这种告别并非是医学体系整体一致的行为，各层次之间有着明显的参差不齐的分离现象。对此只有通过具体分析，才能有所明瞭。

本书只是笔者计划中的系列研讨中的第二步，重在探析造成中医学众多特点，中西医学种种差异的“根源”。限于学识，整部书稿只能说是以蠡测海，不及“根源”之全豹。此外，关于中医理论和操作的阐释及评价等重大问题，尚有待来日研讨。吾深知学识尚浅，从事上述系列研讨恐非已之所能胜任。然而，学科的危机感和传人的使命感、责任感却一直驱策着我等，故有此举措，有此结果。知我罪我，一任同仁。只希望这些探析，在激起同仁学科危机感的同时，能起到某种有助于学科走出危机，同仁排遣困惑的类似铺垫砖、探路石之作用，或能为进一步探

究此类问题者提供某些便利或启迪，仅此足矣！

在本课题研讨中，吕兄明方先生自始至终给与了多方面便利和支持。上海医科大学的马伯英教授无私地提供了不少资料，在加拿大皇家学院从事社会医学研讨的聂菁葆博士也通过信函与笔者切磋有关问题，上海中医学院张晔副教授则直接参与了医史方面内容的撰写工作，此外还得到其他同仁的关心和帮助，在此，一并致以我深深的谢意。

何裕民

1993年2月

目　录

1 导　言

1 第一章　进化历程中的必由之路

2 **第一节　巫术：古已有之的存在**

文化人类学揭示的规律——早期文化生活中的普遍现象——远而避之的禁忌——敬而求之的崇拜——祈求昭示的卜筮——驱而除之的法术——现实中遗孑依稀可辨——人类文化智慧的童年形态

11 **第二节　神秘莫测的背后**

与现代理性异趣的思维方式——因果律的辉煌变奏曲——主客体同一，表象即实体，灵魂鬼神观念的产生——象征律和同一律：神秘广泛的联系——“互渗”和“感应”，注重相互作用——精致的具象把握和混沌的整体同一——思维的野性与文明：互补平行——未曾嬗变过的思维方式

27 **第三节　科学与宗教的共同源头**

巫，聪明而有魄力的人——一人而无恒，不可以为卜筮——有着特殊能耐的人——两“工”相合为“巫”，掌握工具的专家——中国知识分子的原型——从半跪到直立，或双膝跪下；既发展成科学，也导致宗教

36 **第四节　巫文化在中国：一个连续文明的范例**

经久不变的社会文化——文明演进的两种模式——从

巫，到史官、卜正及礼官——“君及官吏皆出自巫”——不离巫缘的先秦百家——周易：巫文化智慧结晶，群经之首，三玄之要——象数，中国传统文化的基因——深刻的历史文化烙印

50 第二章　发源于巫术丛林的中医

50 **第一节　巫师：内外科医生的直接前辈**

巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相，中国医术分科鼻祖——巫、工、士、师、医、毉，称谓上的痕迹——伏羲、神农、黄帝，传说中医学创造者的巫师色彩——先于殷商，但有巫而无治病之医——医师，巫职分工的产物——扁鹊等的透视——交天地、通鬼神的真人、至人和圣人——“悬壶”指代行医的底蕴——大医孙思邈的忠告

66 **第二节　与巫技共轨的早期医技(之一)**

通天地、事鬼神，巫技之核心——源自“通天”的各种行为、仪礼、用具及观念——降神、娱神到祛疾保健：舞的原本用意及其演变——祠用羞酒、酋长、“醫”和医疗用的汤液醪醴——事鬼神的祭祀中发展起的斋戒：斋心服形，导引形成的关键，传统认知方法的心身基础——效龟鹤而行吐纳——以口交神的“祝”，传达神旨，移精变气的祝由——祝由咒语，可释去心中之鬼

91 **第三节　与巫技共轨的早期医技(之二)**

源于本能的针砭切压按摩——精于针术的巫师——薰、灸：本能、经验掺合巫技——艾：阳燧取火，祭祀要物；神灵之性，纯阳之品；辟毒禳灾，逐寒回阳，其功亦大——角法中的巫韵——“经络”形成之谜：心斋导引而获感传，应于天地，比类水利而成学说——神农赭鞭鞭百草，始有中药——“大荒之中，……十巫，从此升

降，百药爰在”——“服”之底蕴，从佩饰禳灾到服用祛疾，药学演进踪迹——房中术：云腾雨施、沟通天人，揉阴补阳——知医道者，和于术数

118 **第四节　气与阴阳五行：巫术观念演进的产物**

气论：生存的需要：乞(气)雨、燎云、卜风；云风与乞(气)冥冥中合一——风、凤、气，帝之使者，变化之始，万物之初——祭祀献牲之蒸蒸热气，蒸饭冒出之象：“氣”——吐纳出入之气，朦胧中出窍之气(魂)——通天下一气耳——阴阳说：卜具、蓍竹、性征、筮数、两极现象；——符号的发轫——商周时阴阳观的成熟——从两分法到谶纬、阴阳灾异说——褒贬不一的学说，我们的看法——五行说：卜风占云，祭土祭社中酿生的五方观——“亞”，独特的标识，明堂宙墓构型之摹本，通天入地之口——礼祥度制的“五德终始”——五行的存废评说

147 **第五节　理性知识的滥觞(之一)**

关于病因的认识

缠绵不已的精魅、鬼物、疠鬼致病说——风(凤)为帝使，为神灵，可致灾疫，为百病之长——“饕餮戒其贪”与“饮食自倍，肠胃乃伤”——“近女室”生惑蛊与《内经》恣欲竭精，背后的女祸观念——蛊：腹中虫、皿中虫、蛊疫，令人毛骨悚然的巫蛊——蛊毒和蛊(鼓)胀

167 **第六节　理性知识的滥觞(之二)**

最能显示差异的解剖

重象轻形的传统——并无医学目的的解剖——脏腑认识：怪诞的形态，离谱的重量——也谈备受称颂的食道、肠道比值——祭祀献牲时的不期所获——附会传闻的七孔三毛说——形态知识背后的巫术思维机制

177 第七节　理性知识的滥觞(之三)
与“象”有不解之缘的医理
不知易，不足以言医——龙马出水，身负图文，圣人则之，而有河图——神奇的“田”符号——神龟出洛水，圣人“盖取龟象”而有洛书——《参同契》援易释仙、丹而有太极图——太极、八卦，天启之“易”，不刊之论，医理肯綮——神奇“图”“象”的两点思考
191 第八节　理性知识的滥觞(之四)
神秘的“数”，中医理论一要旨
数的崇拜，理性进步的早期现象——筮数九变，龟象“九”畴，“天地至数，终于九”；《内》《难》的九九八十一——崇四与白虎、青龙、玄(真)武、朱雀四神——天六地五，六腑五脏；腑象天，泻也；脏象地，藏也；十一脉和十一藏——筮数少阳为七，少阴为八；女子七七，男子八八；七损八益——阴阳消长，七日来复——十二：周而复始，循环的“圜道”——“数”的破译，理解某些医理的钥匙
209 第三章　中医发展：巫术不断被排除的过程
209 第一节　浑然一体的先秦医学
原始医学：并无地域差异——无奈时的选择——本能、巫术、经验的混合物——人类理性觉醒的轴心时代——兼巫兼医的春秋状况——医巫分道，始于战国——文化氛围：既提供利刃，又有着羁绊——医巫若即若离的战国情景
220 第二节　理性加经验：秦汉奠基的范式
合因缘而成的嘉谷——天人合一观成熟，封建正统文化确立，神学体系出现——天人有分，否定鬼神；理性的跃迁；已成气候的自然主义倾向——正谬混杂的难

免现象——巫技仍炽盛——理论观念与诊治操作之间的反差——《内经》：告别巫术观念的界碑——蹒跚徘徊的医技——促使医技走上经验主义轨道的医圣——仲景、华佗，历史人物的历史性缺憾

243 **第三节　晋唐以降：医巫各谨，藕断丝连**

一个漫长的渐进性积累时期——巫医依然活跃——望气家、推步家与运气说，封闭的术数占推体系——从《蛤蟆经》到人气流注、灸刺禁忌——纳甲纳子的子午流注——推演干支，加减乘除以配穴的灵龟诸法——以河洛原医，《易》理范医，发展中的不谐之音——民俗透视：避疫祛疾中巫风不绝——从打鬼之"椎"，到终葵和钟馗；屠苏酒，咒饮之——盈于卷轴的符咒、禳解、禁方、命相等术——雄戏逐疫，"姜太公在此"、"石敢当"太极符录，盲从笃信之民风——残忍的"割股疗亲"——饮溲，倒立以强身，东汉方技之翻版——健康领域众生心态，无可奈何时盲从或下跪，巫技蔓生蔓延之沃土

265 第四章　磨不去的胎记

266 **第一节　深厚的"基因"**

天人合一：中国传统文化的基质——人副天数，人应于天地——整体观念：人身小宇宙；数字构架中的"整体"——天人一体，内外一理，"天地间只有一个感应而已"——人依附于天，当顺应以摄养——顺从性本能萌动，承启《月令》而有四气调神大法——天人一理，观天察地以知人事——国家类比：君主，心也；相傅，肺也——古筮后引而伸之，触类长之；中医援物比类之原型——内外一理，司外揣内；结出的诊术相法並蒂莲——从"心斋"到"心悟"，虚、壹、静的大清明；格物致知；心静察万物之理——心包万理，求诸内心的认知法；医道皆

本乎心法——心契乎古人之心，医学研究对象的异化——“世界3”了的现象——主客体浑然一体的内景返观——独特方法的两重性

294 **第二节　带有巫韵的“符号”系统**

言不尽意的“藏象”——脾，裨也；肝，刚也；肠，畅也；肾，坚也；循音循型以论功能——太极、豆芽两瓣与肾命说——雨降巫上的“雷”字；从云从鬼的“魂”——供灵魂出入的“窍”和开窍说——心藏神、肝藏魂，神寄居于形；神魂游离则为病——沟通形精与神魂的气；精气神，人之三元三宝——水火坎离与交泰，眸子内阴而阳光外发合于“离”——缘于推步、避讳的君相说，无意义之争——相火有二：龙火、雷火，源自雷神崇拜——雷藏泽中，龙潜海底；龙雷同起，乙癸同源也——从“守静笃”到督脉，妊养与任脉——晦涩的穴位名：列缺、丰隆、玉壶、紫宫、华盖、璇玑——防风神与“主大风”的防风；神木之桑，通身入药能度仙——辟邪镇鬼的白虎与大小青龙，顺阴阳水火的玄(真)武与朱雀，方名中的痕迹

324 **第三节　解开谜团的“钥匙”**

歧义的五脏配五行——肇自祭祀献脏的肺火、心土、肝金、脾木说——东汉改制后的心火、肝木说——五脏何为贵？心主？脾长？肝贵？皆取决于胆？肾本？——随意匹配的五脏五官说——五味补泻，并非经验的总结——左右阴阳升降之谜——先秦的右上左下说，源自易理星象家的左阳右阴，左上右下说——天道尊左，地道尊右，绝妙的综合——《内经》的男女左右逆从说——人右耳目不如左明，左手足不如右强——肝左肺右升降悬案——唐宋面北观星：左阴右阳；医界的左血右气，左肾右命门说——源自易卦的三阴三阳，不同用法的原型

358 第四节 原始思维加经验：药学知识获得的途径

《神农本草》，方土所著——瞑眩之药，意在通神——轻身成仙，列之上品——同一律拓展的硕果——同声相应：多籽种子；五子衍宗丸与九子生精丸——同形相类：卵形之药入睾丸——同气相求：入水者皆阴，虫皆搜剔——同色相通：五色石脂各随五色补五脏——同类相召：鸡内金消食，雄根壮阳——灵物入药：神龟、凤凰台、桃符、桃橛——人参、首乌，似人形者佳——并非特例的中国本草知识——经验选择和强化了的药用价值

376 第五节 医技操作中的巫术痕迹

被迫状态下的“替代行为”——意义“广泛”的望诊——受授不清的舌诊——天脉之三垣九道与人脉之三部九候——决人贵贱死生的《太素脉诀》——与相术难分彼此的“阴阳廿五人”——药物采制修炼中的巫韵——道破肝硬化病机的“风落山，女惑男”——治百病的“太极汤”——本于巫的迎随补泻、左捻右转，“巧立名色，聋瞽人耳目”之针法——祝、咒、占梦、移精变气，心理疗法之滥觞——无一游离于巫技之外的养生百法——涉及健康的忌宜中的巫韵

402 后记之一：中医学起源：发生学的多元性解释

纷杂的起源观——漫长的发生过程——救护本能：医学起源的动力学机制——求知和解释欲：萌发理论观念的心理动因——劳动促进脑的特化和进化，语言符号和思维活动开始出现——巫术思维，最早医学形态诞生的思维机制——年代学与形态学分析——巫医：联系本能医学与理性医学的桥梁——关于“医源于圣人”的评说

第一章

进化历程中的必由之路

巫术永远没有“起源”，永远不是发明的、编造的。一切巫术，简单地说都是“存在”，古已有之的存在。

——马林诺夫斯基

人类逐渐告别浑噩后，贤哲们便有志于探究“人”自身及人类“童年”的历程。先秦的诸子及古希腊的学者都留下了从事这方面拓荒和寻觅的足迹，史官也记载保留了众多远古的传说及史实。这些，是帮助我们回溯往昔的珍贵资料，利于我们“想象”祖先的艰辛情景。

近代，出自开拓市场和殖民的需要，也由于科学的昌明和理性的进步，一些文明进化程度偏低的原始民族、土著人等成了西方学者关注的对象。百余年来，关于不同地域、不同发展阶段的民族千姿百态的文化现象，从语言、思维、习俗、礼仪、宗教、传说、神话到旅行记事、民族志等都成了研究者热衷收集和分析的内容。加上考古、历史等学科的发展，人们终于在一定程度上“复原”了上古祖先时的情景，并与文献资料相印证，促成了“文化人类学”的诞生。尽管在这一领域的许多问题上，人们认识不一，观点纷呈，但也在一些基本点上获得了共识：就人类的“童年”而言，无论是地下的考古发现、历史文献的研究，还是田野的调查比较，文化人类学揭示了一种普遍现象，即“世界上所有的民族，都经过原始时期和蒙昧阶

段，因而也都不同程度地存在过巫术心理和巫术活动。这种巫术心理和巫术活动，作为人类进程中一种思想、文化的表现，与人类的物质生活与精神生活溶合在一起，充分地反映着人们的生产水平与智力能力，同时，也深刻地说明着人类早期的原始心态和对客观世界的控制意识。”[1] 因此，我们说巫术是人类早期社会的一种普遍存在的文化现象，是人类进化历程中必然经历的阶段和过程之一。

第一节　巫术：古已有之的存在

巫术是从远祖们对世界怀有的朦胧的敬畏和神秘的感觉中自然而然地产生的。

1

嗜好化石的古生物学家研究认为：人类的祖先——有人戏称为“裸猿”——早期是由原始而小个的食虫动物演变而来的。在混沌远古之际，他们与同属于灵长目的其他猩猿等也许并无多少质的差异。一起悠闲地安居于密林中，饥时举臂便可摘果取叶以充腹，困时随树为巢以栖身，尽情地享用着大自然的恩赐，无牵无挂，一如生活在《圣经》中的伊甸园。然而，据云是1500万年前后的一场灭顶之灾，破坏了猩猿们赖以生存的乐园。地球骤冷，恶劣的气候使森林面积剧减，栖身和果腹成了严峻的难题。猩猿们被迫作出抉择，要么死守残余的森林，这只能苟且偷安，无法持久，黑猩猩、大猩猩、长臂猿和巨猿等走的是这条路，以致于它们举步维艰，濒临绝灭；要么突围出走，重谋生计，人类的祖先——拉玛猿选择后者，这是人类在进化历程中作出的最了不起的选择。然而却也是一条荆棘丛生的路，扑面而来的是接连不断的灾祸和困境。

先祖们步履蹒跚地走出丛林时，旷野上并无现存的可供果腹

[1] 张紫晨：《中国巫术》，第1页，上海三联书店，1990。

之品，有的只是凶悍的食肉类猛兽、敏捷的草食类动物，不知有毒的植物根茎果叶以及无以计数的蛇蝎虫毒。他们要么战胜凶悍的猛兽，成为肉食者；要么超越敏捷的食草类动物，开发利用旷野中的植物。其实，人类在这两方面都获得了成功，前者表现为渔猎游牧，后者表现为农耕种植。然而，取得成功的过程却是漫长的，当以千万年计，且付出了艰辛的代价。

大自然对于人类先祖并无特别的恩赐，懵懵狉狉的原始社会早期，初民们不仅要为获得猎物，收集果实而不停地奔走寻觅，而且不时地面临凶悍猛兽、蝎蛇毒虫等的袭击，突然遭遇电闪雷鸣、狂风暴雨、山洪水淹、地裂山崩等恐怖事件，或发生病痛卒死、雷劈电击等灭顶灾祸。智慧得到一定发展的初民，对于这些灾祸和不测既不会像低一等的动物那样漠然不视，或只是惊慌失措；当然，无法也像今人这般理性地究其缘由，泰然处置，作出合理的应对。他们大约只能时时深感恐惧，战战栗栗地生活，小心翼翼地作出本能性的防范和抵抗，同时也企望对这些不测及灾祸的缘由，进行某种探究、解释。因为他们的智力发展毕竟已超越其他动物。正是在这种既诚惶诚恐，小心翼翼地面对和防范自然，又试图理解各种现象，认识自然，解释自然的复杂而矛盾的心理动因驱使下，世界各地的初民们不约而同地产生了表现不一却本质类似的行为反应，孕育了一类重要的文化现象，这就是人类面对自然的一大类原始却又不同程度地包含某种主动性、选择性的应对行为——禁忌、崇拜等巫术，它们的背后，都是朦朦胧胧的“万物有灵”观念。

2

禁，指禁止；忌，为忌讳。前者多指外力干预；后者主要指基于自我情感的避戒行为。两者合在一起，则代表了一种约定俗成的禁约力量。

很难确切地估计禁忌究竟起源于何时。而禁忌之所以发展成一种习俗，一种普遍遵循、自我约束的习惯，又与初民们试图对偶

然事件和某种灾祸之间的关系作出解释的思维活动有关。这种思维活动的早期结果，就是对“灵力”和“魔鬼”的畏惧。温德特曾指出：“埋藏在所有禁忌里的那种无言的命令，虽然因为随着时间和空间而造成了无数的变异，可是，它们的起源只有一个，而且仅只一个：当心魔鬼的愤怒。”[1]

远古时期，每当一次偶然事件与一场灾祸相继或同时发生，愚昧中这种偶然事件常被视作为灾祸之因，遂成为禁忌对象。早期流行于整个世界的星辰降灾，飞禽走兽致病等观念，大约便是如此酿成的。久之，星辰和飞禽走兽等都被视作“灵力”的象征。此外，某些经验事实也可成为禁忌之源，有人称之为禁忌的教训说。比如，捕猎中初民们发现一旦动物淌血，该动物便在劫难逃，因此，见血与死亡便被联系起来。原始人的思维有着扩大同一性的倾向。推而广之，处女见血，亦非吉事。因此，许多民族忌讳见到女子的经血，包括与经血有关，或被经血沾污了的任何东西。更有甚者，这一禁忌也许与几乎流行于整个世界的新婚之夜，破损处女膜见血当由不畏灾祸，能通鬼神的巫觋、祭司、酋长们来进行这一风俗有关。因为只有他们才能通鬼神而不畏惧见血，才能帮助消灾避难。即使王族，如古代东印度王新婚之初亦不例外。此风至今仍遗留于某些民族。再如，死亡是魔鬼所致，魔鬼仍在死尸之旁，因此，死尸及其家族也成了禁忌对象。许多民族流行着须断绝与接触过尸体，参加过葬礼的人来往的习俗。即使在现代中国，刚办完丧事的人，也不宜走家串户，在传统观念的深层，还残留着这些人登门，将带来不吉利的“禁忌”遗风。

古代社会，禁忌是普遍的，涉及日常生活的各个方面，它往往只是基于经验，并掺杂了一些观念而形成的行为限制。就中医学领域来看，禁忌颇多，《内经》、《甲乙经》、《刘涓子鬼遗方》等都有不少禁忌致病的记载。如隋代的《诸病源候论》中所谓的“土注候”即

[1] 任骋：《中国民间禁忌》，第6页，作家出版社，1991。

云：五行各有所忌之时辰，如在忌土之时挖地动土，就会引起遍体浮肿，流黄水……。即使到了晚清，许多中医典籍中仍认为一些复杂的、病因难明的疾病，系“中恶”、“客忤”、“蛊”等所致，或源于冥冥之中“犯了忌害”。其实，这类认识是禁忌余波在后世医学领域的典型体现。诚如任聘所言：“只要有未知的、必然的景况存在，人类无把握的忧虑和失败、受挫的恐惧就会形成禁忌的心理。禁忌，作为一种保护意识，一种警觉意识，一种进取的回旋余地，一种必然有误的认识过程，将会长久地存留在人类心灵的深处。”[1] 因此，上述现象在医界的普遍存在是毫不足怪的。

3

如果说，禁忌是初民们意识深层“因果律”泛化、滥用所衍生的行为限制，那么相对崇拜等巫技而言，它只是一种极其消极的应对。有人定义为“消极的崇拜仪式”。禁忌中人们只能采取“远而避之”这一方式来逃避那些他们认为有可能会带来灾祸的事件。然而，或许是与此同时，或许是天长日久，人们发现“远而避之”并不能消灾免祸，于是，认为禁忌背后的“灵力”或“魔鬼”，有着巨大的超自然力量，在冥冥中操纵、主宰着整个世界，并油然萌发了敬畏心理，孕育了“崇拜意识”，产生了自然崇拜、灵物崇拜和图腾崇拜。

初民们最古老的崇拜对象是那些自己无法战胜却又时时影响自身安危的自然力，特别是那些能为感官所察觉的最有影响的自然力。如日、月、星、土地、山、河、石、雷、电、风、雨、火和动植物等，都是比较流行的自然崇拜对象。所谓“图腾”，为北美印第安人语，意为“民族的徽号”或标志。图腾崇拜是自然和灵物崇拜的延续。民族学和人类学研究揭示图腾崇拜几乎普遍存在于所有民族的早期文化生活中。故远古史中有“图腾时代”之称谓。中国考古发掘中已发现了不少与图腾崇拜有关的文物。例如，不少学者认为，新

---

[1] 任聘：《中国民间禁忌》，第 27 页。

石器时代的河姆渡遗址中常见的鸟形图案，西安半坡村遗址中的人面鱼纹图案，以及新近考古重大发现：江西新干商墓中双尾立虎、双人面神形器等，[1]都可能是当时这些氏族的先民以鸟、鱼、虎、双面神为图腾的标志。许多文献和传说中也保留了这方面的内容。传说中人首蛇身形象的伏羲、女娲就是早期的图腾之一。黄帝称有熊氏，熊即其氏族图腾，后又以龟和云为图腾。太皞、少皞姓风，古时风通于"凤"，系以凤鸟为图腾。《毛诗·商颂》曰："天命玄鸟，降而生商"，商代统治者以鸟为图腾。[2]我国的百家姓中，许多姓氏据考证是由氏族的图腾演变而来的。[3]此外，龙的图腾亦较普遍。《左传》昭公十七年谓：太皞氏以龙纪；越人和苗人亦信奉龙，崇拜龙图腾。

灵物崇拜和图腾崇拜是并结的蒂莲，前者认定某种自然物的背后有着超自然的力量，后者则误以为氏族与某些具有灵性的动物之间有着血缘联系。在榛榛狉狉的原始社会，先民们的思维方式和能力使他们对一些经验现象只能作出超自然的解释，虚构出灵物和图腾，并拜倒在它们脚下，恭敬、虔诚地加以敬奉、膜拜，以期求得它们能在冥冥中予以荫护，消灾免祸。天长日久，遂演化发展成一些严谨而繁杂的崇拜仪式及禁忌。后世繁琐而又庄重的各种祭祀和礼仪，便发轫于此。灵物崇拜还与灵魂观念的萌生及确定有着联系，图腾崇拜后又和祖先崇拜混为一体。所有这些，都对神州大地早期文化形态的形成及发展，产生了巨大影响。

无论是自然物、灵物，还是图腾和祖先崇拜，它都有别于"禁忌"。此刻，先民们对于一些自身无法把握或避免的事件及灾祸，不再是单纯的"远而避之"，而是试图以自己的虔诚膜拜，"崇而感之"、"敬而求之"，讨好鬼神和"灵物"，以使灵物在冥冥中荫护自身，消灾避祸。因此，较之纯属消极应对的"禁忌"行为，"崇拜"无

---

[1] 崔龙弟：《"大洋洲"的惊人发现》，《文汇报》1991年3月25日。
[2] 胡厚宣：《甲骨文中所见商族鸟图腾的新证据》，《文物》，2：14，1977。
[3] 曾涛：《中国姓氏的演变》，《江西师院学报》，1：48，1979。

疑迈进了一步。这一应对行为映射在医学领域，便是先民们每每借祭祀以求得崇拜物的宽恕和保护，来消除病痛或免除疾苦。如甲骨文中便有“武丁疾身，祭妣已及妣庚”，“武丁病齿，祭于父乙，以求赐愈”，“武丁病舌，祈求亡母庚”等卜辞。都是先民们试图通过对患者祖先的崇拜、祭祀来祈求治愈患者之病的写照。其实，这一传统几乎遍及各地的原始医学中。

4

崇拜物能在幽幽冥冥中荫护它的膜拜者，也应能以它超自然的“灵力”，预知吉凶。因此，以特定的仪式或法术，求得崇拜物给人以“昭示”这种巫技就自然而然地出现了。在中国，它表现为各种形式的星占、龟卜、蓍筮等。如龙山文化等新石器时代后期遗址中都有卜骨发现，殷墟中最多。直至西周文化遗址中仍时有卜骨可见。当时可谓是：“无事不卜，无日不卜。”《礼记·曲礼》曰：“大事卜，小事筮。“《史记·龟策列传》：“闻古五帝、三王发动举事，必先决蓍龟。”早期的星占天学等也都是为了预知吉凶。其实，这是人类早期文化生活中的共有现象。世界各地都曾存在过，或依旧有其遗迹。

就医学领域而言，以占卜方式祈求灵物指示病症的诊治也是早期社会常见现象。甲骨文卜辞中留有许多这方面记述。如董作宾《殷墟文字乙编》解276甲骨文，大意“人有疾卧于床”，卜问当用针刺或不用针刺；郭若愚《甲骨文字缀合》解221甲骨文，大意为殷王肘关节出了毛病，卜问是否应采用“纠肘”办法来治疗；罗振玉《殷虚书契前编》解4.41甲骨文，大意为卜问武丁病齿疼痛时，可否拔去病齿以止痛；罗氏《殷虚书契续编》解6.23.10甲骨文时，卜辞大意为：殷王武丁患的病，可否用大枣作药进行治疗。[1]可见，早期社会中，无论是针刺，还是手法，抑或是药物治疗，均仰仗于“灵

[1]傅维康主编：《中国医学史》，第27～28页，上海中医学院出版社，1990.

物”的“指点”与“昭示”。

5

很明显，不管是“远而避之”的禁忌，还是“敬而求之”的崇拜，或祈求昭示的卜筮，对于避邪消灾、祛病愈疾并非时常“奏效”。因此，在此同时或稍后，先民们又开始了新的尝试，那就是试图借助主观努力，运用某种法术，对能引起邪恶灾祸的超自然因素“驱而除之”。于是，驱逐鬼邪之类的巫技应运降生。驱傩、符咒、放爆竹等许多仪式或活动都属此类巫技。无疑，从人类应对行为来看，这显然较前面三种行为进了一大步。“尽管它也是人类无力征服自然的反映，并带有荒谬的，非理性的成分，但毕竟表达了试图征服自然的幻想和努力。”[1]因此，也有学者认为：“这（指巫术、法术）就是人类控制自然观念的萌芽”。[2]

6

巫术是先民们在应对自然过程中自然而然萌发的行为反应。因此，清楚地寻绎其源头，确定其出现时间是不可能的。考古发现二万年前的山顶洞人，尸体旁边不仅伴有多种随葬物，而且撒有红色粉末。一些学者认为这具有某种“社会性”的“观念含义”，标志着“原始巫术礼仪就算真正开始了”。[3]仰韶文化中（距今五千年到七千年左右），已确定有灵魂崇拜和巫术的痕迹。[4]甲骨文中出现了不少“巫”字。如“癸酉卜，巫”，“宁风，巫九犬”，“东巫禘”，“辛亥卜，北巫禘”，等等。考古表明，在中国古代，巫的由来甚久。

太皞、伏羲、神农、黄帝等是有文字记载的最初的人文历史时

---

[1] 何裕民主编：《差异、困惑与选择》，第 11 页，沈阳出版社，1990。
[2] 詹剑峰：《老子其人其书及其道论》，第 168 页，湖北人民出版社，1982。
[3] 李泽厚：《美的历程》，第 4 页，文物出版社，1981。
[4] 李仰松：《谈谈仰韶文化的瓮棺葬》，《考古》，6：27，1978。

代。古文献中，这些时期有关巫的记载已十分常见。如《左传》昭公十七年记载："太皞氏以龙纪，故为龙师而龙名。"龙是原始氏族图腾。师与姊相通，亦即巫师。《集韵·脂韵》："姊，女巫，亦书作嫢。"这提示：太皞时代已有以氏族图腾命名的巫师。《周易·系辞》记"古者包牺(伏羲)……始作八卦"。八卦是巫术的专用符号和推演工具，此说提示伏羲时巫已有系统的操作程序。《路史》记神农使巫咸主筮，《太平御览》引《归藏》曰："昔黄神(帝)与炎神(帝)争斗涿鹿之野，将战，筮于巫咸。"后又有不少文献提及"巫咸"。如《世本》曰："巫咸作医。"颜师古注《汉书·杨雄传》曰："巫彭、巫咸为殷之贤大夫。"《山海经·海外西经》曰："巫咸国在女丑北，右手操青蛇，左手采赤蛇。"……据此，有学者认定"巫咸"系"渊源夐古"，"远哉遥遥"的一个"世袭的、专职的巫师阶层。"[1] 也有人认为巫咸"可能是王室巫觋的总管"。[2]这表明：早在神农、黄帝时已有了世袭的专职巫师。因此，有学者如是说："我国古代的占卜（巫术）活动，应起始于远古时期蒙昧的原始社会"。"发展到商朝甲骨记载的那样复杂的程度，该是经历了多么漫长的时间！"[3]这一说法是可以认同的。

7

分析早期文献，可见先民们的活动中大都留下了浓重的巫之印记。《论语·述而篇》谓："子之所慎：齐、战、疾"。《左传》谓："国之大事，在戎与祀。"这些都与巫有关。齐即斋戒，祀为祭祀，均为巫师通鬼神时必须先行采取的礼仪。《山海经·大荒北经》描述的黄帝与蚩尤之大战，"黄帝乃令应龙攻之冀州之野，应龙蓄水。蚩尤请风伯雨师，纵大风雨。黄帝乃下天女曰魃，雨止，遂杀蚩尤。"

---

[1] 张荣明：《中国古代气功与先秦哲学》，第46页，上海人民出版社，1987。
[2] 詹鄞鑫：《神灵与祭祀》，第267页，江苏古籍出版社，1992。
[3] 郭志城等：《中国术数概观·卜筮卷》，第3页，中国书籍出版社出版，1991。

其实是一场巫师间的“争斗”。《管子·权修》曰：“上恃龟筮，好用巫医”。《说文解字》谓：“古者，巫彭初作医。”据日人丹波元胤考证，最早的医书之一是周穆王时“师巫”作的《师巫颅囟经》。关于其书，“巢元方曰：中古有巫方，立小儿颅囟经，以占夭寿，判疾病死生。”[1] 自属巫师所作。此外，治水而彪炳于世的夏禹本为一巫师；商代第一个王——汤，为了求雨，亲自“斋戒剪发断爪，以己为牲，祷于桑林之社”，[2]即以巫法求之。《周礼》中记载周俗：“若国大旱，(司巫——掌群巫之政令者)则帅巫而舞雩”，[3] 以求雨神。农事耕作，狩猎捕鱼也仰仗于巫师作法“相助”；即使歌舞娱乐亦渗透着巫的痕迹。著名的《楚辞·九歌》系巫祝祭神之歌，《尚书·伊训篇》曰：“恒舞于宫，酣歌于室，时谓巫风”。可见，先秦时期，巫风颇盛。难怪乎近代学者章太炎在《訄书·干盅篇》中指出：“生民之初，必方士(即巫师)为政。”

上述情况并非中国所特有，文化人类学家的研究一再肯定“原始人的世界是一个巫术的世界。”[4] 各地先民都曾有过丰富多采的巫术活动。即使在近现代，一些文明进化程度偏低的民族部落中，巫术活动仍渗透于他们日常生活的方方面面。[5]甚至在我国，包括在一些大中城市，民众日常生活及习俗风尚中，也仍可寻绎出不少带有巫术遗风的行为。大到政治、生产、典礼等事宜，小到吃喝娱乐，细加分析，有时巫术痕迹依稀可辨。因此，有学者强调：巫术不只是往古之事，“也是文明时代的民族、国家、社会集团举行庆典、用兵、作邑、稼穑以及人们饮食起居、生老婚嫁、社会交往等一切行为举措所常具的重要文化内容”。[6]

---

[1] (日)丹波元胤：《中国医籍考》，第 989 页，人民卫生出版社，1983。
[2] 《太平御览》卷 83，(引自《帝王世纪》)。
[3] 《周礼·春官宗伯》。
[4] 利普斯：《事物的起源》，第 17 页，四川民族出版社，1982。
[5] 杨堃：《民族学概论》，第 14 页，中国社会科学出版社，1984。
[6] 王振复：《巫术：〈周易〉的文化智慧》，第 2 页，浙江古籍出版社，1990。

总之，巫术是先民们在应对自然的过程中自然而然地产生的行为反应，是人类早期文化生活中的普遍现象；它渗透到了生活的众多角落和领域；即使在现代文明社会中，许多行为举措依然带有巫术活动的遗风。它是人类文化智慧的一种早期形态，也是人类文化长河的重要源头。

第二节　神秘莫测的背后

> 与其说这种神秘是人所不可思议的，倒不如说没有这种神秘，人就是不可思议的。
>
> ——巴斯噶：《沉思》

很显然，禁忌、崇拜、占卜及各种巫术，还有一些早期的观念和认识，在现代人眼里，是荒谬的、神秘的，不堪驳斥和无济于事，或无法理喻的；然而，在先民的观念中，以及一些习惯于传统思维方式者看来，它们却是自然而然的、有效的、合理的，并笃信不移。这缘于认知方式的不同。而正是这种与现代理性认知异趣的方法，给作为传统科学之一的中医学，烙上了鲜明的印记。

1

关于先民的思维特点，西方学者认为："原始人丝毫不像我们这样来感知。"[1]"原始人用与我们相同的眼睛来看，但是用与我们不同的意识来感知。"[2]

费尔巴哈举过一个简单的例子：一位渴者看见一只鸟飞过，循其来到了一个水源旁，这样，这鸟便成了幸运吉祥的宣示者；而一只猫在某人刚要出门时碰到了他，结果出门后诸事不利，这只猫便成了不幸的预言者。[3]这类因果联系的思考方式在现代人群

[1] [2] (法)列维·布留尔：《原始思维》，第34、35页，商务印书馆，1985。
[3] 费尔巴哈：《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，第829页，人民出版社，1972。

中并不一定顺理成章，也非普遍，但仍依稀可见，在冥冥中操纵着一些人的思考过程。而这在古代社会，却是天经地义、合情合理，确凿不容置疑的。在原始人眼里，前后事件有着必然的联系。他们的思维，“以一种完全彻底的、囊括一切的决定论为前提。”[1]故有学者称原始人的思维为“关于因果律主题的辉煌的变奏曲”。[2]而且，越是生活中罕见的、奇特的、令人恐怖和不解的事件，越会被认定为灾福之由。因为心惴不安和恐惧的先民们，对这类事件每每在惊惶之余，留有特别深刻的印象。所以，与之同时或过后发生的事件，便自然而然地视作为它们作用后的结果。

很明显，早期的人们混淆了事物的原因和前发事件。在他们眼里，“没有任何偶然的事情。那些在时间上接近的事件，即使是在彼此很远的地点发生的，也很容易被他们认为是由因果关系连结起来的”。[3]因此，这种思维特点帮助先民们找到了各类事件的“原因”。而避灾防祸的生存本能又驱使他们作出种种应对，从而出现了众多的行为限制，表现为千奇百怪的禁忌和崇拜。其中有一些演化成早期民族较为普遍的行为规则。这里，举一个关系重大的例子：许多资料表明，进入父系氏族社会后，出现了对女性不同程度的禁忌。在我国，无论是以农耕为主的汉民族和西南地区少数民族，还是以游牧、狩猎为主的北方民族，这一禁忌几无例外。其起因复杂不一。据研究：汉民族女性禁忌之泛滥，很大程度缘于一种错误的因果联系。从纣宠妲己而殷亡，幽王贪褒姒美色而周灭等现象中，人们找出了“贪女色”为亡国的“原因”。加上其他一些因素，特别是生产劳动中妇女重要性的下降，春秋时期遂酿生了“女人是祸水”的荒谬观点，[4] 从而使女性禁忌迅速蔓延和渗透到各个角落，这种禁忌在女子行经期、妊娠期、初产期或丧夫后

---

[1] (法)列维·斯特劳斯：《野性的思维》，第16页，商务印书馆，1989。
[2] 胡伯特等：《巫术一般理论概观》，转引自上书第15页。
[3] Die Loango Expedition iii 2.p.333. 转引自布留尔：《原始思维》，第66页。
[4] 辛立：《男女·夫妻·家国》，第86～100页，国际文化出版公司，1989。

尤其严劣。一些重大的政治、军事和祭祀活动，以及重要的生产活动，如耕种开播、狩猎出征的仪式上，不仅禁止妇女参与，而且主要人物必须与他们的女伴分开独居一段时间，以使自身洁净。甚至征战、耕种和狩猎的用具都不准女性触摸、窥视。“三从四德”则是这种异常的性歧视和性禁忌在伦理道德规范上的一种明确的条文规定。

许多资料表明：早期的其他许多民族文化中同样把女性视为危险、不安和灾祸的根源，视为不祥不洁之物。其起因不一，形式亦异，但“因果律滥用”可谓是共性的思维机制。这类观念不仅依稀可辨地存在于我们的社会生活中，而且也深刻影响到了中医学家的思维和认识。医和诊治晋平公时，认为其疾“是谓近女室”。这通常被认为是中医内伤病因说之滥觞，究其思维机制，则与因果律的泛化和当时开始炽盛的女性是祸水等因素有关。

2

早期人类的认识活动，不仅常常混淆前发事件与原因、偶然与必然，而且深受该氏族内或集体中世代相传的某种“集体表象”所左右，带有某种特殊性和神秘色彩。列维·布留尔曾指出：“原始人的知觉是由或多或少浓厚的一层具有社会来源的表象所包围着的核心组成的。”[1]这体现在众多方面，尤其突出地体现在他们没有意识到要对事物或现象的实质及它们的表象作出某种区分。往往把事物的表象视作为事物的实体。许多研究都发现：各原始民族中，人们在梦中体验到的东西，如同他们在清醒时见到的东西一样地是实在的。[2]也就是说，他们把现象(包括梦中情景)混同于实体，并由此形成了氏族内共有的观念。正是这种“集体表象”，导致

---

[1] 列维·布留尔：《原始思维》，第35页。

[2] 斯宾塞：《The Northern Tribes of Centrol Australia》，转引自上书，第50页。

了各地区先民们不约而同地产生出“灵魂鬼神”之类概念。

恩格斯曾经指出：“在远古时代，人们还完全不知道自己身体的构造，并且受梦中景象的影响，于是就产生一种观念，……既然灵魂在人死时离开肉体而继续活着，那么就没有任何理由去设想它本身还会死亡；这样就产生灵魂不死的观念。”[1] 文化人类学家弗雷泽在其代表作《金枝》中推演认为：首先，原始人在梦中看见了死人和离别的人，并与他们交谈、厮杀，听到他们说话，触摸到他们的躯体，他被梦中出现的这类幻象所迷惑和惊吓，在原始人的观念中，主观感觉到的东西和客观的东西是一回事。因此，他完全相信这些表象的客观实在性。对他来说，梦中出现的死人和离别的人依然存在。他自己的存在也是双重性的。在同一时刻里，他既认定自己是作为一个有生命有意识的个人而实际存在着，又认为自己是作为一个可以离开身体而以“幻象”形式出现的单独的灵魂而存在着。因而，“魂灵鬼神”等幻象的存在，就成了先民们的一个普遍信仰。这一信仰的认知心理基础，正是基于“集体表象”的混淆现象（包括幻象）与实体、主观感受与客观存在的思维形式。在鬼神魂灵观念形成的同时，先民们想要解释那些使他们感到惊慑、震撼和不解的自然现象，亦即找寻这些现象的原因，于是立即把他们对自己梦和幻觉的解释加以推广，以致于在一切对象身上统统见到了诸如自己身上所有的“灵魂”、“精灵”、“意向”之类东西。因此，开创了一个漫长的“万物有灵论”的认识阶段。*

在先民们的观念中，神秘的东西才是最重要的东西，“正是触摸不到的和看不见的东西他才认为是最实在的东西”。[2] 就生命过程而言，呼吸之气看不见，但有气息即生，断气息即死；死生之交在古人眼里就是一种无形的东西从躯体中飞速离去。因此，先

---

[1] 恩格斯：《马克斯恩格斯选集》第4卷，第219页，人民出版社，1972。

[2] 列维·布留尔：《原始思维》，第294页。

* 关于“万物有灵论”，泰勒曾作过系统而经典的阐述。可参见泰勒：《原始文化》，第404～793页，上海文艺出版社，1992。

民们对气息、气(包括云气、烟气)及灵魂之重视，正是原始思维的“集体表象”之必然产物。气被视为万物，包括生命和各类实体的本原。在先民眼中，气又和灵魂是同一类东西，梦中与故人相交，就是魂气离体与之相会，故魂气常并称。如《礼记》谓：“魂气归于天，”《说文》曰：“魂，阳气也”。近人闻一多也指出：“魂字本作云。……像烟云之气袅袅浮动之貌。……人之灵魂不可状，以烟云之气状之，故曰魂。”[1]其实，魂气并称，不仅古代中国如此，古印度、古希腊亦概莫例外。[2]进而言之，春秋时期的老子，以神秘莫测、无形虚渺的“道”为宇宙万物本原，正是上述观念的自然延续和集成。有趣的是，文化人类学家在其他一些民族的早期观念中，也发现了类似“道”的这类富有神秘、虚渺特性的“一切存在物和客体的源泉”，只不过这类“实体”的命名不一，概念的逻辑成熟程度不等而已。*也许，这从一个侧面反映了人们在告别愚昧的过程中，认知和思维的发展往往会经历大致类同的阶段。

灵魂鬼神及万物有灵观念是巫术的思想根源。无论是崇拜、图腾，还是各种法术，其深层的信念都是相信自然界普遍存在着神秘的、人们不可见的力量和联系。这种神秘的力量在先民和巫的眼里，就是幽幽冥冥的鬼神灵魂，它们既决定着人及世界上的万物之举动；反之，人也可以以一定方式与它们沟通，影响这些神秘力量，从而达到某种目的。早期的各种崇拜、图腾、祭祀、礼仪和法术(巫术)，就是形式不一的沟通鬼神、影响灵魂的方式，鬼神观念和万物有灵论之进退，也就决定着巫术的盛衰。

从另一方面，我们也不难注意到对后世中国文化和传统科学的发展起着巨大影响的“道”和“气”等元概念的萌发和形成，都与神秘莫测、无形无踪的“鬼神灵魂”观念的产生有着类同的认识根

---

[1] 闻一多：《神仙考》，《闻一多全集》，第1卷，第174页，三联书店，1982。

[2] 张荣明：《中国古代气功与先秦哲学》，第109～110页。

* 诸如中非瑶人的“穆隆古”，北美印地安人的“瓦康达”等都带有类似的含义，而“翁”、“奥连达”等某种意义上说亦类同。参见《原始思维》，第126～130页。

源和思维机制，都基于这类思维方式中的“集体表象”，在一定程度上是混淆了“表象”与“实体”之间异同的结果。

3

研究表明，早期人类的思维，还普遍存在着一个鲜明的特点，就是认为任何事物都通过“神秘”的力量，联系在一起。因此，古人往往容易极度夸大事物间的同一性、联系性。这一思维特点给早期的认识笼罩了一层神秘的色彩，许多费解的认识只有剥去这层外衣方能在一定程度上得以理解。例如，文化人类学家早已注意到“在中国人那里，画像与存在物的联想不论在物质上或精神上都真正变成了同一，特别是逼真的画像或雕塑乃是有生命的实体（另一个‘我’），乃是原型的‘灵魂’之所寓，不但如此，它还是原型自身，……这个如此生动的联想实际上就是中国的偶像崇拜和灵物崇拜的基础。”[1] 神秘的力量使得实体和画像成为同一，遂出现了千奇百怪的影象禁忌。古代缉捕罪犯，城门口悬像，既为了辨别真凶，其用意更在于先摄住罪犯灵魂；伤及人影即伤及真人。神秘的力量还使得刻有亡人姓名的“牌位”，亦与亡人同一，以致于后人们不断虔诚地向它跪拜、献祭，求得它的“显灵”和“荫护”。从另一方面来看，甚至极端地发展到“名字”乃至谐音也与名字拥有者“同一”，遂衍生出历史上令人生畏的“避讳”现象。其实，类似的观念和行为，普遍存在于众多原始民族中。

这类混淆“表象”与“实体”，将表象的某些特征完全等同于实体的认知思维，在中医学知识的获取过程中也起着重要作用。例如，以“同声相应”、“同形相类”、“同色相通”、“同类相召”等象征方式，仅据表象，甚至表象的附属物，来认定实体，推断功效的认知方式，正是许多中药知识形成的思维机制。由于这种思维注重的是表象间的相似，把外在征象完全等同于事物内在本质，因此，有人

[1] J. J. Groot, The Religious Systen of China, Ⅱ. p. 340～355, 转见列维·布留尔：《原始思维》，第69～70页。

称其为巫术思维的“象征律”。我们认为，这种思维活动也是注重“象”的中国传统文化之基因的外在表现。

4

古代贤哲普遍认为：万物是有联系的、同一的。这种联系和同一又典型地表现出相互之间可以发生感应，远距离作用，互相渗透，接触和转移等效应。文化人类学家列维·布留尔把早期人类思维中的这一特点概括为“互渗律”。

布留尔注意到：“在原始人的思维(他有时又称之为“原始思维”，或相对于现代人的逻辑思维，称作“原逻辑思维”)的集体表象中，客体、存在物、现象能够以我们不可思议的方式同时是它们自身，又是其他什么东西。它们也以差不多同样不可思议的方式发出和接受那些在它们之外被感觉的、继续留在它们里面的神秘的力量、能力、性质、作用”。[1]例如，人的本体(原型)、画像、照片、影子、牌位、名字是完全不同的东西，但早期人类却认为：这些东西都是与其原型的本性、属性、生命“互渗”的。他们相信这个人的生命或灵魂同时为原型、画像、照片、影子、名字以及牌位所固有，画像就是人的原型，影子也就是这个人，人就是他的牌位、名字。这些都是“互渗”的。因此，影响其中的任何一个，如对牌位顶礼膜拜，针戳写上名字的纸扎人等，都是在对这个人的原型施加影响。如果说上述这一些东西之间还有着那么一丝联系的话，肆意扩大同一性的倾向常使古人走得更远。例如，就五行学说来说，《素问·金匮真言论》曰：“东方青色，入通于肝，开窍于目，藏精于肝，其病发惊骇，其味酸，其类草木，其畜鸡，其谷麦，其应四时，上为岁星，是以春气在头也，其音角，其数八，是以知病之在筋也，其臭臊。”《素问·阴阳应象》也说：“东方生风，风生木，木生酸，酸生肝，肝生筋，筋生心，肝主目。……化生五味，道生智，玄生神，神在天为风，在地为木，在

[1] 列维·布留尔：《原始思维》，第69～70页。

体为筋，在藏为肝，在色为苍，在音为角，在声为呼，在变动为握，在窍为目，在味为酸，在志为怒。怒伤肝，……风伤筋，……酸伤筋。”所有这些，都有木的属性，故是同一的，通过神秘的“木”，可以“互渗”，相互感应和生化。布留尔曾针对上述“互渗律”，分析指出：原始人“不像我们的思维那样，必须避免矛盾。它首先是和主要是服从于‘互渗律’，具有这种趋向的思维并不是怎么害怕矛盾，但它也不尽力去避免矛盾。它往往是以完全不关心的态度来对待矛盾的。”[1] 这就使得许多早期认识在今人眼里成为荒谬而难以理解的东西。

张紫晨先生曾云：“巫术是一种歪曲的虚妄的信念。它相信自然界中普遍存在着的人们不可见的种种联系和影响；相信外界（包括人死后的冥界）有种种可能对人们发生影响；就是人本身，人与人之间也可能发生某种看不见的影响。”[2] 这种信念正是布留尔所谓的“互渗律”。因此，张氏进一步指出：“只要采取相应的方法与手段，就有可能按照自己的意愿，或循着自己所希望的方向去影响外界和他人，影响与人发生着不可见的联系与作用的一切事物”。于是，巫术便产生了。[2]其实，禁忌、占卜、崇拜等的背后，“互渗”同样提供了认识论的基础。

我们感兴趣的是原始思维的“互渗律”在中国传统文化中的体现及其发展演变。寻绎任何一个民族传统认识的历史，均可依稀辨出早期人类重视各种事物或现象之间相互联系和作用的痕迹。中国传统文化对此也特别重视。认为一事物既可感受他事物的变化而作出相应的反应，也可影响他事物而引起某种变化；即使远距离物体之间亦可相互作用。并把这种现象命之为“感应”。从而，在古人眼里，事物间的一切相互作用都是感应，“天地间只有一个感应而已，更有甚事？”[3] 其实，不仅宋代大儒如此认识，一部《易

---

[1] 列维·布留尔：《原始思维》第71页。
[2] 张紫晨：《中国巫术》，第58页。
[3] 《二程遗书》卷十五。

经》，重点在讲“感应”，强调天地相感、阴阳相感。例如，《易传》曰：“二气感应以相与”。《吕氏春秋》也肆谈感应，认为同类东西之间存在着“类同则召，气同则合，声比则应。”《荀子·礼论》的“天地合而万物生，阴阳接而变化起”，讲的亦是“感应”。董仲舒则以“天人感应”为基石，建立了他那影响深远的学术体系。备受现代一些学者称道的王充，在《论衡》中同样大谈感应，曰：“同类通气，性相感动”（《论衡·偶会》）；“天气感物”（《论衡·变动》）。中医学同样把“感应”作为认识的出发点，不仅元气论，阴阳学说、五行学说等中都渗透着“感应”，整体观念、天人相应等更是建立在“感应”基石之上。[1]所谓的“人与天地相参也，与日月相应也”，则是上述观念的典型体现。

我们说，中国传统文化所讲的感应，与布留尔归纳出的互渗，有着本质的类同，都是原始思维的产物。因此，国内学者丁由在翻译布留尔的“互渗”时*，提到了感应。但似乎“感应”又较“互渗”向前迈进了半步。“互渗”的背后，是各可能有关、可能无关的事物之间通过某种神秘的因素相互维系成一体；感应有时也指这种“泛联系”，如天人、天地之间广泛、普遍的感应；后世又比较多地指相对局限于某一类事物之间的感应（“同类相感”）。但即使这样，这里的同类，并非都属本质上或逻辑上的类同，在许多情况下也是风马牛不相及的。例如五行中同一行事物都可感应，但这些事物之间有的根本不相干。同时，中国传统文化还隐约地提出是“气”在不同事物的感应中起着某种中介作用。[2]这似乎比朦胧中的神秘因素向前进了一步。但所谓的“气有潜通”、“一气牵系”等仍不乏神秘色彩。基此，我们也不难理解为什么阴阳五行学说和气论、感应说等在后世巫术活动中所扮演的重要角色。

---

[1] [2] 何裕民：《中医学导论》，第25～43、26页，上海中医学院出版社，1987。

* 列维·布留尔的“互渗”，英文为“participation”，原意为“共同参加”。他用这个术语意指存在物或客体通过一定方式占有其他客体的神秘属性，或曰相互影响。

5

在浑浑噩噩的状态中，首先激起先民好奇和注意的是周围的各种明显变化。例如天之星转日移月盈亏、昼夜交替、寒热循环、冬夏胜复、生物生长化收藏之周期等。直观所见的这一切，都有着明显的周而复始、循环更替的特点。特别是出自卜知凶吉需要，占星术在各地都起源很早。在对星象的追踪观察中，在天学和历法推算问世的同时，作为一类重要观念，也作为一种重要的思维认知方法，“圜道”观自然而然地酿生，并作为一种“集体表象”，日趋成熟，借助“同一律”而扩展到方方面面。人们注意到古巴比伦循环记时法已有五千年的历史，三千多年前已用十二为周期定年月。殷商时的中国既以六十甲子为周期定年，也有以十二为周期以定月的。先秦时的六种古历法都是以圜道循环为基本点推演而成的。还有资料提示依据循环观念以推演日月历法的活动可上推到仰韶时期。在观天象、视物候的认知过程中，古人很早以前就不约而同地萌生了循环(圜道)观，可谓是不刊之论。

战国末年的《吕氏春秋》中有《圜道》一篇，专门讨论天地间循环现象。其从天道、昼夜、月躔、星移、四时、物之萌生长大成衰藏，一直谈到人身、国治和社稷，可以说该书认为各种变化都符合“圜道”规律，周而复始。“圜道也，一也。”这是从一些显见的现象，借助原始思维的同一律而无限扩展的结果。其实，先于《吕览》的《易经》中已含有此等观念和思维倾向。卦之六爻往复，是《易》用来代表万物循环之周期性规律的。《易经·复卦》：“反复其道，七日来复”。朱熹《周易本义》释曰：“‘七日’者，所占来复之期也”，似可为证。有学者甚至从“周易”两字的本义中，寻绎出圜道观和“圜道”思维倾向。因此，有人指出：“从思维方式上看，中国传统文化的最大特征可以用一个圆圈来表示，甚至在一定意义上，可以把

中国文化称之为圜道文化。”[1]“中国传统思维的优点与缺点，几乎都与圜道观有一定关联。”[2]需强调的是，这种思维方式无论在形成还是传播过程中，都表现出原始思维的许多共有特征。因此，其他一些原始民族或土著人的观念中，也常可发现底蕴类似，但成熟程度不同的“圜道”观。

6

列维·斯特劳斯对原始人思维的研究是颇负盛名和极有见地的。1962年，他以《野性的思维》为名，推出了他数十年研究的结果，激起了文化界、思想界的颇大波澜。有人认为这是六十年代思想界引人注目的一件盛事。有感于植物有“野生”和“园植”两大类，他提出思维方式也分为“野性的”（或“野生的”）和“文明的”两大类。很明显，所谓“野性”思维，是针对“文性”（或曰“文明”）思维而言的，它是指人类文化发展过程中，某一时期占主导地位的思维形式。在斯特劳斯的代表作中，产生巫术及相关文化现象的思维机制正是他称作的野性思维，在论证野性思维过程中，他也主要围绕各原始民族及土著人的与巫术相关的文化现象。因此，野性思维与列维·布留尔所说的原始思维（原逻辑思维）存在某些类同之处，都是指普遍存在于原始社会中的一类早期的思维方式。

斯特劳斯通过综合分析认为：原始民族和土著人的思维具有“具体性”与“整体性”两大特点（其实，布留尔指出原始人思维的最大特点是“具体的思维，亦即不知道因而也不应用抽象概念的思维”，[3] 也有这一类似之义）。所谓“具体性”，指古人习惯于根据具体现象进行认知、推演。而这种认知活动又促使人们充分发展了自身的感知官能，从而使先民常常具有敏锐的感觉能力和精细的分辨能力。斯氏引用韩迪和普奎的资料说：“他们（土著人）精确

---

[1] [2] 刘长林：《中国系统思维》，第22、23页，中国社会科学出版社，1990。
[3] 列维·布留尔：《原始思维》，第495页（译后记）。

地注意到了陆地和海洋生物的一切物种的种属特性，以及像风、光和天色、水波和海浪变化，水流和气流等自然现象的最细微的变异。”[1]“他们注意到细微的区别，……尽管各种树木之间的区别微不可辨。普通的白人则不能区分(它们)”。[1] 有些土著部落的植物名词将近两千个。[2]而且，调查中人们发现每当土著人“不能确认一种特殊植物时，每每品尝其果实，嗅其叶子，折断并察验其枝茎，捉摸它的产地，直到弄清为止。[2]这不由地使人联想起中国古代有关神农氏尝百草，日遇七十毒的传说。正因为这样，他们对周围环境非常熟悉，形成了丰富而精确的具体知识。这些知识，曾一再使习惯于抽象思维的训练有素的西方学者感到吃惊和自叹弗如。一位调查者(福克恩)这样描述马纳纳姆巴尔的巫医：他们“在治病时经常使用各种植物，他们的植物学知识确实令人惊奇。”[2]另一位调查者(吉尔吉斯)遇到一位向他滔滔不绝讲授药用植物知识的巫医，以致吉氏本人大叹：“自愧弗如”，“我绝难拥有他所具备的那种有关非洲人心理的知识，以及他医治同伴们的技艺，这种知识和技艺可能成为我的科学的医学知识的极其有用的补充。”[3]其实，当我们悉心研讨《内经》等的有关内容，学习《神农本草经》的动植物及矿物知识时，也常会情不自禁地发出上述惊叹的。例如，就《内经》谈到的病理性肤色而言，其之细腻、精致，足可羞煞今人。*该书关于许多病理症状的观察描述，同样体现出上述具体、丰富、细致的特点。又如，《山海经图赞》释《山海经》时和王充的《论衡》中，都提到了“蚌，……与月盈亏，协气晦望。”这更使人惊讶。我们知道，水中生物确实“与月盈亏”，有着某种体积上和行为上的改变，[4]但这种变化是极其细微的，非悉心持久地观察，是无法察觉

---

[1] 列维·斯特劳斯：《野性的思维》，第6页。
[2] 同上书，第6～23页。
[3] 同上书，第7页。
[4] A Piltz《生物钟》，第23、55页，科学出版社，1975。
* 参见《差异、困惑与选择》，第155～157页。

的。从这一事实又使我们联想起《内经》中论述的"月始生，则血气始精，卫气始行；月郭满，则血气实，肌肉坚，……"之说。此等说法的诞生，无法排除援物比类等认知思维在其中起很大作用，但亦有可能在一定程度上得益于某些细致入微的具体观察，可看作是具体性观察和分辨加上援物比类的混合物。

诚然，早期的许多知识不一定有多大的实际效用。然而，就斯特劳斯看来，问题在于能否通过某种组合方式把初步的秩序引入世界。古代贤哲发展了分类方法，尽管这些分类形式有着众多缺陷和不合逻辑之处，如中国的五行分类，但"任何一种分类都比混乱优越，甚至在感官属性水平上的分类也是通向理性秩序的第一步。"[1]"即使是一种不规则的和任意性的分类，也能使人类掌握丰富而又多种多样的事项品目。"[2]我们看到，正是借助五行分类，中国古代人们获得了关于世界的完整知识(尽管不太确切)。即便是巫术，就斯氏看来，亦有着自身的完整性和连续性。其实，被称作充满巫术智慧的《周易》，不也看出上述特点吗？

正是借助原始的分类，以及思维中带有的扩大同一律，相信神秘的"互渗"倾向，使早期人类的思维笼罩着"整体性"特点。在古人眼中，世界是完整的、混沌的、未及分化的、各种事物和现象之间"互渗"的一个同一体。斯特劳斯便把这种思维特点称作为"整体性"。

斯特劳斯不赞成早期的发现和巨大的进步只是一系列偶然发现和偶然积累这一科技史界陈腐的观点。他强调：即便是早期人类的荒谬认识，也往往是一种有意识的、主动的探寻结果。他注意到一个重要事实：早期人类并非像有不少人类文化学者(如马林诺夫斯基)所认为的那样，他们对周围的兴趣，特别是对动植物的兴趣

---

[1][2] 列维·斯特劳斯：《野性的思维》，第21、22页。

只是饥肠辘辘的结果，意是一种被迫的选择。而是出自一种强烈的好奇心和求知欲。他发现土著人"系统地发展起来的知识，显然不可能只是与实用目的有关。"[1] 即使一些已明知自己没有直接用处的植物，由于"互渗律"使他们认为它与其他动植物有关，故土著人往往依旧兴趣盎然。可见，他们的兴趣和探究"其主要的目的并非是实用。它首先是为了满足理智的需要，而不是为了满足生活的需要。""有着一种真正科学的态度，一种持续不衰的好奇心，一种为了求知的喜悦而追求知识的愿望"。[1]也就是说，带有主动探究的纯粹理性精神。因此，斯特劳斯在论述土著人和原始人的知识时，把它称作为"具体性的科学"。这一方面提示野性思维的具体性特点在这些知识获得中的意义，同时也明确表明他视这类知识为一种科学形态，而不是其他，更不是科学的对立物。

斯氏反对把巫术等和科学对立起来，也不太赞成把巫术仅仅看作是一种犹犹豫豫地摸索着的科学，或者说一种"前科学"形态。他主张应把巫术和我们现在称之为科学的那种思维活动看作是获取知识的两种平行的方式，它们在理论的和实用的结果上完全不同。尽管科学要比巫术成功得多。" 然而科学与巫术需要同一种智力操作，与其说二者在性质上不同，不如说它们只是适用于不同种类的现象。"[2] 他进一步把建立在抽象思维基础上的科学探索和建立在具体性思维之上的巫术和相似的文化活动，比喻为"工程师"和"修补匠"。科学工作者是工程师，他靠抽象出的概念进行工作，修补匠则靠记号(sign) 进行工作。所谓记号，是介于形象和概念之间的一个联系项。"概念的目的是要使与现实的关系清澈透明，而记号却容许甚至要求把某些人类中介体结合到现实中去。"[3] 神话和巫术思维中的不少"成分"便介于知觉对象与概念之间，属于一种记号，或曰符号。在我们看来，《周易》的爻、卦和阴阳、木火土金水等都是这么一种记号，中医理论概念中的许

[1] 列维·斯特劳斯：《野性的思维》，第 19 页。
[2] [3] 同上书，第 19、26 页。

多名词也只是一种符号(记号)。[1]

鉴于上述分析，斯特劳斯不赞成人们把野性思维称作为“野蛮人的思维”，也不看成是原始人或远古人的思维，而是看作“未驯化状态”的思维，以有别于为了产生一种效益而被教化或被驯化的思维。[2]后者其实指现代科学的逻辑思维(抽象思维)。斯氏认为它的出现只是某个历史时刻、某个地域的事情。因此，他着力申述这种未开化人的具体性思维(即野性、未驯化的思维)与现代人的思维并非分属于“原始”或“现代”，或者“初级”与“高级”这两种不同等级的思维方式，两者只是人类历史上现今存在着的两种互相平行发展，各司不同文化职能，互相补充，互相渗透的思维方式。也就是说，两者时间上的差异是次要的，或者说并无高下优劣之分，只是形式不同而已。他认为这两种思维不仅依然存在，而且各自分别与人类不同的文化活动相符合，相对应。具体性思维对应于艺术创造，抽象思维产生了科学。不仅如此，而且“二者能并存和以同样的方式相互渗透。”[3]

斯氏在其洋洋的《野性的思维》代表作中最后一段话耐人寻味。他指出：“野性的思维能够理解的性质与科学家关心的性质不同。他们是分别从对立的两端来研究物理世界的：一端是高度具体的，另一端是高度抽象的；或者是从感性性质的角度，或者是从形式性质的角度。”[3]两者形成了不同的知识：“一种成熟于新石器时期，它为一种关于感觉事物的理论奠定了基础，同时它还通过各种文明技艺继续满足着我们的基本需要，如农业、畜牧、制陶、纺织、食物的保存与加工等等；另一种从一开始就存在于可理解性事物有关的平面上，现代科学即为其产物。”[3]他并预测，这两条途径肯定会相遇的。

---

[1] 何裕民主编：《差异、困惑与选择》，第257～266页。
[2] 列维·斯特劳斯：《野性的思维》，第249页。
[3] 同上书，第308页。

有必要多说一句的是，斯特劳斯的研究，动机绝非在于对巫术等文化现象中的荒谬性作出解释，而只是理性地考察分析人类客观存在的两类不同的思维形式。正因为这样，他对神秘的早期人类思维活动之研究，颇有启迪意义。

8

我们之所以不厌其烦地围绕着斯特劳斯的观点加以展开，是因为他不仅辩证地揭示了两种思维形式，特别是野性思维的特点，而且，一些见解对于认识中国巫文化(包括中医理论认识)的特点，揭示它们的深层思维机制，也很有帮助。

最近，刘长林先生推出了《中国系统思维》一书，认为中国传统思维表现出整体（或曰系统）思维特点，注重形象思维和直觉思维。其实，形象思维与斯氏说的"具体性"思维颇相契合，整体思维亦即思维的"整体性"特点。刘氏指出："一切形象的表现都带有整体的特征"，"直觉思维也往往要以整体的直观把握为前提"。这些特点与"疏于抽象的形式推理又有着某种孪生关系。"[1] 我们说，《原始思维》一书中，布留尔也有类似的见解。很明显，刘氏以稍有差异的术语，从多个角度阐述了中国传统思维所具有的"原始思维"，或曰"野性思维"之基本特点。

综合而言，与西方近现代抽象的科学思维相对应的思维形式(不论如何称呼其)，大都表现出下列特点：注重形象的具体思维，推崇直觉、灵感、顿悟等非逻辑思维方式，对因果律常加以滥用，好无限拓展同一性，常表现为原因与结果、偶然与必然的混同，表象与本体、现象与实质、可能与现实、主观与客观的同一，并注重圜道的把握。其实，这也就是整部《周易》的思维特点。[2] 它同样存在于历代中医学家的思维活动中，存在于中国传统文化的长河里，也

---

[1] 刘长林：《中国系统思维》，第6、580页。

[2] 王振复：《巫术：〈周易〉的文化智慧》，第209页。

或显或隐地体现于中国人的日常思维活动之中。

人们常常感叹中国传统文化渊远流长，一脉相承，未曾出现过剧烈变革（革命）或断裂。这种分析，人们大多只是就文化表层的顽强延续性而言的。其实，就深层思维机制分析，同样表现出这一明显特点。直到清末民初，国民并未脱胎于早期人类共有的思维形式。“未驯化的思维”，或曰“野性思维”依旧占主导地位。抽象思维，只是伴随着欧风美雨、西学东渐而逐渐为部分国人所接受，并正在取得优势地位的。而在这一变革时期，聆听一下文化人类学家卓越的跨时空研讨的成果和见解，无疑是十分有益的。

第三节　科学与宗教的共同源头

巫术一方面直接导致宗教，另一方面又直接导致科学。

——丹波尔：《科学史》

在当今中国，有一种错误但传播深广的观点，即认为巫术等是某些人有目的、有意识地炮制出来的产物。它产生后，便成为统治者愚弄百姓、加强统治的骗术，巫师等只是御用工具。巫是绝对荒谬的，它与科学（包括医学）势如冰炭，互不相容。巫不需要任何的实践经验为根据，它自始至今都只是一种骗术，是阻碍科学发展的屏障……。然而，摈弃古史今用的政治目的和庸俗史观，拂去历史的尘土，并借鉴文化人类学家严谨的研究成果，我们恍悟，真相远非如此……。

1

《国语·楚语》记：“在男曰觋，在女曰巫。”即女巫师称巫，男巫师称“觋”。他们很早以前就活跃在社会文化领域。

在榛榛狉狉的原始社会，整个人群为神秘而又令人恐怖的自

然现象所震慑，对周围所发生的一切，颇感不解。一些奇异或恐怖现象更是令人惴惴不安。但也有一些更为开化的勇者、智者，在日常生活和生产，以及部落间的征战、狩猎等活动中，敢于和善于凭勇气和经验做些常人不敢做的事，包括冲锋在先，触犯一些禁忌等。于是乎，这些人渐渐被视作为是具有某种“魔力”的。尽管他们这样做时，仍不免忐忑不安，战战兢兢，但较之常人，毕竟智勇略胜一筹。他们就是巫觋的原型。正是基于这一推断，文化人类学家马林诺夫斯基把“聪明而有魄力”，归为巫师的第一大特点。他指出：“巫术仪式必因实际经验所给的启示而起。可是，能由这等经验想通了一个新巫术的核心，而能将它弄得有条有理，交给他的部落分子共信不疑地去执行，必是一个绝顶聪明的人。”[1]试问，能从龟裂，想到卜，并推演出一整套仪式和推断，难道不需要绝顶聪明吗？马氏又说，“创始人以后，继续应用这种巫术的人，自然会随时将它发扬光大，改了原样而同时只在遵守传统的，也必永远是十分聪明而有魄力、有企业精神的人。”[2]

中国的情况也类同。例如，唐明邦、吕子方等曾研究过“古之巫书”《山海经》，认为最早的巫同后世的巫术方士不同，大抵是一类博闻强记、无所不晓的具有百科全书式知识的显赫人物，他们在早期原始社会中常举足轻重。[3] [4]即使春秋时期的巫术方士，如鲁梓慎、周苌弘、郑裨灶等，也都有丰富的天文、气象等知识。[5]近现代我国民族志的研究结果也提示：许多少数民族中，巫师既施行各种与生活、生产有关的巫术，又常常是本民族的历史和文化知识的拥有者、传播者，并有部分重要巫师为氏族、村社极受敬仰的核

---

[1] 马林诺夫斯基：《巫术科学宗教与神话》，第 81 页，商务印书馆，1936。
[2] 同上书，第 101～102 页。
[3] 唐明邦：《从〈山海经〉看我国原始宗教与巫术科学的特点》，《大自然探索》，5:17,1982。
[4] 吕子方：《读〈山海经〉杂记》，《大自然探索》，5:24,1982。
[5] 詹剑峰：《老子其人其书及其道论》，第 166～168 页。

心人物。如“在怒族生活中，巫师具有多种职能，既是当地巫教的代表者和主持者，也是怒族社会的知识阶层。他们是怒族历史文化的拥有者，同时也是巫医。在替人驱鬼除邪、打卦卜事的同时，经常为人医治疾病，是族人生活中不可缺少的角色。”[1]正因为这样，许多巫士有着崇高的声望，而这种声望反过来又提高了人们对他及他所施行的巫术的信仰。这一点被马林诺夫斯基归作为巫的第二个重要特点。

2

早期的巫不仅睿智、勇敢，而且富有献身精神和追求真理的强烈动机。《礼记·缁衣》记：“南人有言曰：人而无恒，不可以为卜筮。”在原始社会，要窥视捉摸不透、布满“神灵鬼怪”的自然，要对付冥冥中可怖事件，要交通鬼神，传达旨意，或以自身的法术将其驱逐，没有无畏的献身精神，是难以从命的。因此，“早期，巫师、酋长们刚开始进行祈祷、祭祀、咒符和执行初夜权之类活动时”，“起初完全出乎严肃的动机与神圣的牺牲精神。”[2] 现代的民族学调查也说明这一点。在南方不少文化发展相对迟缓的少数民族，巫师有着严格的职业道德和摄身要求，有着明确的清规戒律，须安于清贫，度身，不图富贵，不贪色酒，“只图名字九流传。”并严格强调：非其真善不可以授以此业。[3]因此，有些歌谣唱道：“有女莫嫁师公屋。”[4]

人类学家弗雷泽认为早期社会巫术观念普遍存在，此时尚无专门的术士，许多人都有这方面的一技之长，各种各样的巫术，由各具巫术观念的人实行着，这称作“个体巫术”。尔后，从中出现了一些为大家共同信赖的、为部落利益而施术的巫，这又称“群体巫术”，即专门的巫。这些人是为公众利益服务和献身的，“在某种程

---

[1] 张紫晨：《中国巫术》，第28页。
[2] 何裕民主编：《差异、困惑与选择》，第12页。
[3] 张紫晨：《中国巫术》，第43页。

度上成了一个公务人员”。[1]诸如中国历史上治水的“禹”，尝百草的“神农”等，都是这类“公务人员”。凭借这一点，“巫师就上升到一种更有影响和声望的地位，而且可能很容易地取得一个首领或国王的身份和权力。因而这种专业就会使部落里一些最能干的、最有野心的人们进入显贵地位。”[1]发展成一种特殊的官吏阶层。

弗雷泽在讨论“为公众服务的巫师”时，进一步指出：“肯定没有人比野蛮人的巫师们具有更激烈追求真理的动机”。因此，“当初出现由这类人组成的阶层，确曾对人类产生过不可估量的好处。他们不仅是内外科医生的直接前辈，也是自然科学各个分支的科学家和发明家的直接前辈。正是他们开始了那在以后时代由其后继者们创造出如此辉煌而有益的成果的工作。”[2] 这一观点得到了不少文化人类学家的赞同。如马林诺夫斯基也持此见。他进一步将巫术与科学联系起来，认为人类在使用巫术与科学站在一起的地方，乃在他们的目的都是深切地与人类本能、需求等相联系，在探索知识及满足人类自身的需求上有相似之点。并指出理智的知识系统与巫术的信仰系统都是野蛮人根据日常生活经验的总结。

在这里，有必要指出的是，尽管许多巫术观念和操作在今人的眼里，是不屑一顾，荒谬至极的，然而在早期先民的眼中，却是不容置疑的，人们对它虔诚备至。这里，并不存在有意识的欺骗问题。民族学的调查提示：原始民族中施行巫术时，不仅巫师本人“自信颇深”，心诚情真；而且其他人也在或恐惧、或敬畏、或焦虑盼待的情境中笃信不移。这一特定的双方心态，显然促使或强化了巫术操作的正性心理效应。弗雷泽曾指出：“巫师从不怀疑同样的起因总会导致同样的结果，也不怀疑在完成正常的巫术仪式并伴之以适当的法术之后必将获得预想的效果（除非他的法术确实被另

---

[1] 弗雷泽：《金枝》，第70页，中国民间文艺出版社，1987。
[2] 同上书，第84～85页。

一位巫师的更强有力的法术所阻扰或打破)。他既不祈求更高的权力,也不祈求三心二意或恣意妄为之人的赞许;也不在可畏可敬的神灵面前妄自菲薄,尽管他相信自己神通广大,但决不蛮横而没有节制。他只有严格遵从其巫术的规则或他相信的那些'自然规律',才得以显其神通。哪怕是极小的疏忽或违反了这些规则或规律,都将招致失败。"[1]这显然是早期巫师的普遍心态。然而事过境迁,如今混迹江湖、行骗谋财之士,与此显然截然不同,全无虔诚之意、探索性和牺牲精神可言。

古文献中常提及一些巫觋具有超越常人的能耐。如《列子·黄帝篇》曰:"其民无嗜欲,自然而已,……(能)入水不溺,入火不热,斫挞无伤痛,指擿无痛痒。"有人视此类说法仅系传闻,也有人视之为气功修炼所致。然而,民族学调查资料表明:许多部落里的巫师,经过特定的度身和训练后,确有一些令人咋舌的能耐。如在众目睽睽之下、行巫术仪式中登刀梯,踩炭火,徒手下油锅。[2]这类能耐的产生肯定与修炼有关,但也许不只是单纯习炼的结果。然而,这些能耐却使得巫师的身价倍增,使常人确信他们具有某种超人的"魔力",包括相信他们可呼风唤雨,交通鬼神。这也说明一点:"人们对于巫术的相信,正是出于对人的自身能力的相信。"[3]而从另一个角度来看,巫术也可以说是"人类控制自然观念的萌芽。"[4]不仅仅是萌芽,且已付诸实施。

前所引证的资料和观点,从人类学和民族学角度提示:早期的巫觋,是聪明、有魄力、有恒心,富有献身和探索精神的一群杰出人物。从我国现存的一些史料或文献来看,可以说巫是我国可以追

---

[1] 弗雷泽:《金枝》,第75~76页。
[2] 参见张紫晨:《中国巫术》,和夏之乾:《神判》,上海三联书店,1990.
[3] 张紫晨:《中国巫术》,第61页。
[4] 詹剑峰:《老子其人其书及其道论》,第168页。

溯到的最早的一代知识分子。金景芳先生在谈到商代巫术和巫时说："巫在社会中占有特殊重要的地位。这时的巫不仅是卜的职业家，而且还担任继承、传播与促进文化的责任。其中有不少人具有极为广博的知识。自今天看来，他们都是宗教家，同时也是哲学家，又是文学艺术家、自然科学家，……实际他们是拥有没有分化的全部科学知识"。[1]他通过对《国语·楚语》的分析，进一步指出：远古的巫师是集"智、圣、明、聪"于一身的，并有"祝"、"宗"作副手。王振复先生也强调："巫术在古代是一种综合的学问，是一种文化的集成，没有广博的知识，相当的社会地位者便难以从事巫术活动。"[2]即便到了后来，像《易经》六十四卦已推演成功，仍不是任何人都可以掌握它的，因为它代表了中华古代高深的"学问"，须有相当智慧和文化水准。在今天看来，要弄懂《易》理，推演卦象，亦非普通人所能为。

也许，文字考据也能帮助说明一些问题。"巫"字在甲骨文中写作"⊞"。据哈佛大学华裔教授、青铜史专家张光直先生考证："⊞"为两"工"相交。* "工"即矩，它"是古代科学、技术、思想上的一个很重要的工具。那么使(用)矩的专家也就是掌握天、地的专家。能够掌天握地的巫就是具备圣人、智者的起码资格。"[3]巫就是掌握测量工具(矩)的人，所以许慎《说文解字》中将"工"与"巫"互解。后世则称掌握某种技术、技能的人为工。如《内经》称医师为"工"，且根据医技水平分作"上工"、"中工"、"下工"等。可见，巫的称谓中包含着掌握某些工具，具有一些技能的意思。

张光直先生通过研讨《周髀算经》中一些可能是纪元前六世纪的内容，得出结论：有资料暗示，"商周时代的巫便是数学家，也就

---

[1] 金景芳：《学易四种》，第144～145页。
[2] 王振复：《巫术：〈周易〉的文化智慧》，第38页。
[3] 张光直：《中国青铜时代》(第二辑)，第124页，三联书店，1990。
* 关于"⊞"的含义，还有其他解释，可参见本书第二章第七节。

是当时最重要的知识分子。”[1]

一些早期文献中，“巫”与“师”同称，女巫则称作“姊”（《集韵·脂韵》：“姊，女巫，亦书作娌”）。姊音同于师，故又省作师。传说中，古有龙师、云师、火师、水师等，皆巫之称谓也。直到晚近，南方人但称“巫”为“师人”，一些少数民族则称“巫”为“师公”。细释之，“师”字本义颇多，一为“教人以道者之称”（《周礼·地官》）；二为“有专长者为师”（《孟子·告子》）；三则“师为长者”（《国语》）。其实，称巫为师，合上述多层意思（有知识、有专长、受尊重）在内，它也可佐证巫是中国早期的知识份子。

据傅勤家先生考证：巫，有的地方又称作士或“道士”。[2]先秦文献及《内经》中，“方士”之谓很多。早期之方士，并无贬抑之意。《中文大辞典》释“士”字曰：“处事有才能者。”《说文解字注》亦引孔子“推十合一为士”说，阐发曰：“学者由博返约，故云推十合一（推十合一为士），博学、审问、慎思、明辨、笃行，惟以求其至是也。”可见，巫、工、师、士都有着类同的含义。

4

我们说，巫是人类第一代知识份子。然而，随着社会的发展，认识的更替，巫的队伍也逐渐出现分工和分化。巫的专业分工在中国始于原始社会末期（传说中的颛顼帝时期），商周时其趋势已较明朗，百科全书式的全能型巫师渐渐退出舞台。巫师的两极分化则要晚得多，且其界线始终模糊欠清，许多巫师游离于两极之间。所谓巫师的两极分化，其典型地表现为或缓慢直立而起，舍弃神灵，讲究天人之分；或干脆双膝跪下，虔诚地拜倒在神灵或“天”的跟前，乞求荫护、天启，只讲天人感应。前者便表现为科学态度和理性精神，从而诞生了科学；后者则沦为自造的“神”的奴仆或婢

---

[1] 张光直：《中国青铜时代》（第二辑），第43页。
[2] 傅勤家：《中国道教史》，影印本，第47页，上海书局，1984。

女，产生了迷信和宗教。其之末流甚至蜕变为装神弄鬼、谋财害命的巫婆神汉之类为人们所不齿的社会残渣。

早期的巫师们，笼罩在万物有灵的“集体表象”阴影之下，纵然有那么一些探索精神或征服自然之勇气，也都是在绝对敬畏“鬼神灵魂”的前提下，怀揣忐忑之心，诚惶诚恐地进行着的。然而，不管是“消极的”禁忌，还是祭祀、占卜，抑或是积极的法术，都没有完全认定命运，全然地拜倒在神灵脚下，其文化底蕴都是一种试图控制和利用自身行为，从而决定自身命运的尝试。因此，在我们看来，尽管早期的巫术观念或操作有时荒谬之极，它却表明人类此时只是半跪在神灵面前，仍没有失去人类自身的一定的自主性。从半跪到逐渐直立，到彻底抛弃鬼神灵魂观念，以自己的理智去窥视自然的奥秘，从而逐步走向“自由王国”，这昭示着人类的成熟和文明的演进；而从半跪到双膝下跪，彻底拜倒在“天”和“神灵”面前，交出自己的一切，这只能说是文化演进中的一种歧途。尽管从历史的角度来看，走上这一歧途也许是无法避免的。

关于巫术与宗教和科学的关系，人们的见解不尽一致。有人强调它们之间表现出“巫术——宗教——科学”的关系；也就是说，宗教是对巫术的自然延续和发展，科学则是对巫术和宗教的反叛，因此，科学与巫术和宗教是势不两立的。也有人，特别是一些文化人类学家认为巫术既是宗教的源头，同样也是科学的滥觞，弗雷泽和马林诺夫斯基都持有这一观点。而列维·斯特劳斯走得更远，他认为：“科学与巫术需要同一种智力操作，与其说二者在性质上不同，不如说它们只是适用于不同种类的现象。”[1]因此，他不大赞成把巫术看作是“犹犹豫豫摸索着的科学”，或谓“前科学”。认为这是对巫术及野性思维在人类认识发展中的意义的过低估计。我们倾向于把巫术看作是人类文化进化过程中的必经阶段；巫术和巫术赖以产生的思维机制，以及根深的“万物有灵论”是酿生宗

[1] 列维，斯特劳斯：《野性的思维》，第18页。

教的温床，巫术与宗教确有难解难分之缘，可以说是宗教的源头，故有些学者迳把巫术(魔术)称作"原始宗教"。而另一方面，巫术活动体现着人类探索、认识自然，并试图加以控制的主动积极的早期努力，带有某种科学探索精神，这是与宗教宗旨相悖的；借助原始的巫术思想，又使人类获得了许多有价值的知识，形成了系统的有关自然现象的知识体系，这可以视作为一种早期的科学形态。就人类认识的演变过程来看，科学的发展，应该认作为是一个不断排除包括巫术在内的荒谬或错误认识的过程。恩格斯曾指出过这一点："科学的历史，就是这种荒谬思想渐被排除的历史，是它被新的，荒诞性日愈减少着的荒谬思想所代替的历史。"[1]科学与巫术，既有着明确的界线，但这种界线本身又是随着人类认识的发展而改变着的，有时要作出断然的划分是十分困难的。例如，十九世纪要对麦斯麦的精神磁力说和行之有效的麦斯麦术，[2] 二十世纪以前要对"以太说"，以及当今要对弗洛依德的精神分析说和释梦作出是科学，抑或是巫术的划分[3]，显然是难以获得普遍认同结论的。况且，从思维形式看，不仅列维·斯特劳斯已从文化人类学角度揭示了两者的互补和并行性，就我们对分别与两者有着某种特殊对应关系的中医学的思维机制作出具体的实证性比较研究结果而言，也同样昭示着它们之间存在着相互渗透、相互补充，乃至长时间并存于世的事实和趋势。[5]因此，我们认为：从半跪的巫术，既可走向直立的科学，也可走向双膝跪下的宗教。巫术是科学与宗教的共同源头。

---

[1] 马克思、恩格斯：《关于历史唯物主义的信》，第 88 页，人民出版社，1956。
[2] E. G. 波林：《实验心理学史》，第 132、135 页，商务印书馆，1981。
[3] 何裕民主编：《差异、困惑与选择》，第 216～256 页。

第四节　巫文化在中国：一个连续文明的范例

我们今天新的要求是要用中国社会的观点来观察人，但必要的条件是须要我们跳出一切成见的圈子。

——张光直

随着西学大举东渐，中西文化比较就成了学者们的重要议题。通过比较，一个重要而又显而易见的基本事实呈现在人们面前：中国文化历史悠久，一脉以承，有文字记载以来，特别是春秋战国以降，未曾有过断裂、更替、变革或重大创新。外来文化的冲击，多是以同化为结局的；即便有过新的学说或学派，也只是在一定范围内赋予旧说以某种新的含义。这种渊源流长、衣钵依旧的特点，既使有些学者陶醉，也使有的学者感慨伤怀。我们只想就其中一些与本书主题有关的问题作些分析研讨。

1

严复先生在翻译西方名著、英人甄克斯的《社会通诠》时，根据西方社会发展史来看中国，第一便感觉到中国长期停滞之可怪。他在译序中认为由唐虞以讫周，宗法已备，其后商君始皇帝又郡县封域，阡陌土田，由是以至于今，寻绎其政法，审其风俗，与其秀桀之民所言议思惟者，则犹然一宗法之民而已矣。故感叹曰："此一期之天演，其延缘不去，存于此土著，盖四千数百载而有余也"！梁漱溟在《中国文化要义》中也指出：中国文化有两大古怪点：一是历久不变的社会，停滞不进的文化；二是几乎没有宗教的人生。[1]一脉以承的文化，当然也就保存着早期时代的基本特点。众所周知，

[1] 梁漱溟：《中国文化要义》，第8页，学林出版社，1967。

早期社会，巫是从事文化活动的主体，春秋战国的知识阶层也大都系从巫中分化而出。远古至今，中国人的思维形式并无质的锐变。因此，中国文化的方方面面，仍深刻地烙有早期社会的巫术印记，便属情理中事。也正因为这样，人们常把中国文化称作为“巫文化”或“巫史文化”。而在这里，引证一下张光直先生的观点，是富有启迪的。

张光直通过对中国、玛雅和苏美尔文明等的比较研究，认为人类社会文明的转进或演变有着两种型态：一种是以中国为代表的，表现为从远古文明一直延续至今，未曾断裂或臃变过的型态，张氏命之为“连续性”型态，并断言这可能是全世界向文明转进的主要型态。这种文明在时空上都是连续的。在时间上，从古延续至今；在空间上，“是在一个整体性的宇宙形成论的框架里创造出来的”。它把存在的所有形式，从一个石子到天，都看作是一个连续体的组成部分，既然在这连续体之外一无所有，存在的链子便从不破断。[1]很明显，这种连续性的文明，是巫术观念一脉以承的文明。张氏所说的另一种型态为西方社会的演进方式，他命之曰：“破裂性”型态。它“实在是个例外”，表现为“与宇宙形成的整体论的破裂”（亦即意谓着对巫术文明的一种反叛），“与人类和他的自然资源之间的分割”，也正是时空上的同时破裂。张氏进一步认为：这是地中海的古希腊文明与苏美尔文明相结合所产生的突破性的新文明因素，是通过“用由生产技术革命与以贸易形式输入新的资源这种方式积蓄起来的财富为基础而建造起来的”[2]。很显然，它促使西方走向了现代工业文明。

张光直的新论断是否无懈可击，对我们来说，似乎并不重要。我们感兴趣的是，他通过亚洲、欧洲和美洲的比较研究，既肯定了中国文化的连续性特点，又把这种特点视作文明演进中的

---

[1][2] 张光直：《连续与破裂：一个文明起源新说的草稿》，《九州学刊》，1:1～6，1986。

一种主要型态，因为在其他一些社区也发现了类似的连续不断裂现象，这些社区依然存在着某种同源的巫术观念。在这些社会中，如墨西哥土著、非洲等地，我们也注意到延存着与中医学有着某种同质的传统医学形态，只不过它们大多处于自生自灭状态。[1]

2

中国文化为什么表现出连续性的型态，这显然是个极为复杂的问题，绝非笔者在此所能说清楚。我们只想就一些明显的事实，作些分析研讨。

据徐炳昶和张光直考证：在原始社会末期，巫出现了分工、分化。到了殷商时代，部分巫师已与王室结合，作为史官或统治者出现。[2][3]随着奴隶制国家逐步建立，为了管理官方文书，并加强统治，形成了史官制度。而此期之史官，多系巫师兼任。即由史书所称的“卜”、“占”、“祝”、“巫”等身份的人，再兼任史官之职。他们以甲骨文、金文及稍后出现的竹简帛书等形式，记录了王事使命及民俗民风等。据考证，这种巫史不分的状态，一直延续到西周。[4]这种巫史结合，史俗并载的特点，意义重大，影响甚远。因为史官是历代王朝认定的、正规的、最早参与统治的知识分子。正因为中国历史上曾有过史官即巫、巫即史官这一重要文化现象，而史的特殊性历代十分看重，故产生了中国文化系巫史文化之说。

《周礼·春官宗伯》中，对当时史官的分工有详细记载，计分为大史、小史、内史、外史、御史等职，各有执掌。内史侧重于神事、占卜、预言等事；“左史记言，右史记事。”根据《左传》等记载：这一时

---

[1] 严世芸等：《国外的自然医学研究现状及其发展》，《国内外中医药科技进展》(1990)，第49～58页，上海科学技术出版社，1990。
[2] 徐炳昶：《中国古史的传说时代》，第 76～84 页，科学出版社，1960。
[3] 张光直：《中国青铜时代》(二集)，第 47 页。
[4] 尹达等：《中国史学发展史》，第 14～18 页，中州出版社，1985。

期史的职责尚有“国之将兴，明神降之，监其德也；将亡，神又降之，观其恶也”；或作出各种重大预卜占测。可见，巫的本色依然十分明显。

随着巫以史官身份进入官僚阶层，“巫术知识和技能也随之扩大为神事、占卜、预言并以之为王事服务，为国家祭祀与军事、政治活动服务了。”[1]《左传》谓：“国之大事，在戎与祀”。这两者都离不开出身于巫的官吏。祀，是祭祀，自然少不了巫和巫出身的官吏；戎是征战，也得有求于巫，不仅远古黄炎两帝争战于涿鹿之野，“将战，筮于巫咸”（见《归藏》）。后世征战仍少不了巫师。如春秋起军队大多有专职巫师，以行“望气”等巫术*。此风一直绵续及两汉。《礼记·曲礼》中又记有“大卜”（即“卜正”）官职，这是掌司卜之事的专职官员，卜官的出现，促进了占卜的发展。故有学者认为：“我国的《易经》在周初即占卜卦象整理成为系统，这与以巫入官，并专门分工出卜官等关系极大，它大约为卜正、祝史等所用的宝典。”[2]

《周礼》有《春官》、《夏官》、《秋官》、《冬官》等篇，其中《冬官》已佚，系后世补入。前三篇中，所记官职均分司四时礼制，主管并施行各种祭祀中极为繁琐的礼仪制式，也就是通常说的“礼官”。他们都是从巫史中分化出的。此外，《左传》中的“祝宗”、“祝史”等官职，亦属于专业化的掌祭祀典礼的礼官。祝，本为觋，提示他们也来自巫师。总之，春秋战国时期，史、卜、礼等官僚都是从原先的巫师中分工分化演进而成的。

综合一些文献，表明早期的许多君王等也都出自巫。黄帝好习龟而行导引术，又为云师，后世尊其为神仙养生之祖，巫师气息不可谓不浓烈。夏禹系一巫师，后世巫多效法其而作禹步。孔子也说：“禹，吾无间然矣，菲饮食而致孝乎鬼神”[3]。“致孝乎鬼神”，

---

[1] 张紫晨：《中国巫术》，第8页。

[2] 同上书，第8～9页。

[3] 《论语·泰伯》。

* 所谓“望气”，指占气之风向，观望笼绕在军队周围及其上方的气以判断敌方内情，占测攻护之吉凶。

即借巫术交通鬼神。又如，史书记汤克夏而王天下，天下大旱，五年不收。商汤乃以身祷于桑林，剪己发，剔其手，以身为牺牲，亲自行求雨巫术，雨乃大至。鉴此，汤非巫师莫属。巫师为"王"还体现在"王"字的字形上。* 可见，中国古代官僚统治阶层，皆出自巫。陈梦家先生早年已得出此结论："由巫而史，而为王者的行政官吏；王者自己虽为政治领袖，同时仍为群巫之长。"[1] 台湾学者李宗侗也有同样见解："君及官吏皆出自巫。"[2] 这一特点，对于巫文化的绵延，提供了人事组织上的保证。

春秋战国是中国社会历史发展上的重要时期，也是中国文化思想发展中的关键阶段。这一时期，诸子蜂起，涌现了众多学派和学说。作为中国传统文化长河中的关键性环节，它们大多一直深刻地影响着后继之学。迄止今日，其之印记依稀可辨。故吕思勉先生大谈"先秦学术之重要"，认为我国学术发展长河中，"历代学术，纯为我所自创者，实止先秦之学耳。"[3] 而且，他进一步指出："我国民今日之思想，试默察之，盖无不有先秦学术之成分在其中者。其人或不自知，其事不可诬也。不知本原者，必不能知支流。欲知后世之学术思想者，先秦诸子之学，固不容不究心矣。"[4] 我们试图通过对传统文化的考察，来弄清中医学与巫的授受关系，那么，对春秋战国时期的诸子之说，便不能不加以留意了。

中国传统文化中，孔子开创的儒学影响最大。直至今日，多数学者仍认定儒学支配着中国文化传统，而对传统文化的评估，往往

---

[1] 陈梦家：《商代的神话与巫术》，《燕京学报》，第 20 期，第 533 页，1936。
[2] 李宗侗：《中国古代社会史》，第 118 页，台北华冈出版公司，1954。
[3] 吕思勉：《先秦学术概论》，第 3 页，中国大百科全书出版社，1985。
[4] 同上书，第 4 页。
* 董仲舒对"王"字作过阐释，见本书第二章第二节。

主要地集中在对儒学的检讨和评价上。[1] [2] 儒家学说的核心是什么，人们尚见解不一，史称孔子删定“六经”。“六经”是历代文人儒生必须首先加以研习的。它是学问的主体所在，故又有“儒学”即“经学”之说。“所谓‘经学’，就是指解释、阐述和研究儒家经典的那套学术。”[3]历史上，“还没有哪一门学科像经学那样对中国封建社会的政治思想、文化学术和社会意识的影响那样深远”。[3]鉴此，很有必要先来看“六经”的源头。

范文澜先生曾指出：“孔子是贵族出身，又作过鲁司寇，有条件收集各种文献材料。……孔子教学生的课本，就是从他收集的各种文献材料中整理出来的。从卜官那里的材料中整理出《易经》，从史官那里的材料中整理出的《春秋》，《乐》、《诗》、《仪礼》等书，也都是从已有的材料中整理出来的。”[4]我们先来分析《易》与《春秋》，吕思勉认为这两经“为孔门最高之学。”“《春秋》者，史职，《易》者，巫术之一也。孔子取是二书，盖所以明天道与人事，非凡及门者所得闻”。[5]当时的史官，出自巫师。《礼记·礼运》曰：“王前巫而后史，卜筮瞽侑，皆在左右”。很明显，在那种文化氛围中，欲明大道与人事，必然兼及巫术或巫之观念。我们说，作为孔门（儒学）最高之学，或本身就是本占卜书（《易》），或出自巫史之官（《春秋》），均不离巫韵。

就其余四经而言，“诗书礼乐，追原其朔，盖与神教（即巫术）关系甚深。礼者，祀神之仪；乐所以娱神；诗即其（娱神）歌辞；书则教中典册也。”[5]早期，巫介入史官后，除录记王事使命、官方事件

---

[1] 朱维铮：《中国文化研究的新进展》，《断裂与继承》，第20页，上海人民出版社，1987。

[2] 复旦大学历史系编：《中国传统文化的再估计》，第8～13页，上海人民出版社，1987。

[3] 何耿镛：《经学概说》，第7、第1页，湖北人民出版社，1984。

[4] 范文澜：《维学史讲演录》，《历史学》，1:17，1979。

[5] 吕思勉：《先秦学术概论》，第61页。

外，也兼及了民风民俗，一些诗乐等往往通过他们保留下来；而早期之“乐”，又有着明显的娱神功效、具有巫术色彩。仅仅是到了后来，此味稍淡化而已。所谓“礼”，通常被认定为儒家学说之核心，孔子本人就是讲究礼仪的大家。有学者把礼作为中国文化的同义。强调“它以最强劲的意识形态，规范人们的生活行为、心理情操、是非善恶观念。”[1]而“礼的成型之初，是祭祖的仪式。”[1]到了后来，“礼”日趋繁琐，堪称世界之最，所谓大礼三百，小礼三千，从嘉、宾、吉、凶、军礼，到日用起居，莫不以礼的形态加以规范。因此，有人认为中古时期，中国文化演进成以礼为中心的模式。[1]即便礼的含义已泛化，但祭祖以敬天事神这一礼的核心依然未变。近人王国维在《观堂集林·释礼》中便概括曰：“奉神人之事通谓之礼”。再就礼仪用具祭器礼器而言，研究表明它们原本都带有助人（巫）以通天事神的巫术文化底蕴。[2]从儒学的具体组成来看，不难发现，它与巫术文化自有浓厚的血缘关系。巫之其因，又通过作为显学的儒学，影响和规范了两千余年中国人的方方面面。

可以与儒学相提并论的，也许是道学和道家。《汉书·艺文志》云：“道家源出史官”。老子本人为史官。其理论，博而深玄。张荣明比较后发现：《老子》一书“有相当浓厚的原始巫教成分与原始巫教气息。”[3]“是一种巫教与气功交相结合的范例。”[3]正因为这样，道家一方面与直接源于巫术的各种方技、数术等有着不解之缘，“得道家玄虚一派的，就是名家、阴阳家和后世清淡家、神仙符箓家。”[4]另一方面，其之本流又发展成道教。“道教其义理即本之道家，而其信仰实由古之巫祝而来”。[5]以致后世，“巫祝仍与道士并行不废，且彼此相混合焉。”[5]道家、道教与巫的割不断的关系，

---

[1] 刘志琴：《礼的省思》，见《中国传统文化的再估计》，第121～137页。
[2] 张光直：《中国青铜时代》，（二集），第67页。
[3] 张荣明：《中国古代气功与先秦哲学》，第171页。
[4] 贺丰臻：《中国理学史》（油印本），第57页，上海书店，1934。
[5] 傅勤家：《中国道教史》，第43页。

对于巫术遗风之久久萦回，不无瓜葛。更值得一提的是道家对《黄帝内经》作者的影响，以及通过道家，印刻在中医理论中的深深的巫术之痕迹。

墨子与墨家也不能不提，墨子受道家影响颇深。有曰："得道家慈俭一派的就是墨家。"[1] 他专以救世为志，创"兼爱"、"非命"、"非攻"等说，一时从之者甚众。与孔孟儒学并称为当时之"显学"。虽后世墨家中绝，但余波犹存。墨子崇夏禹，《庄子·天下篇》曰："墨子称道曰：不能如此（指效法禹道），非禹之道也，不足谓墨。"道教《云笈七签》记有墨子闭气行气等修炼之法，据研究，可能渊源于巫味甚浓之夏禹。墨子本人也明确主张"尊天事鬼。"在《墨子·耕柱》中，他又认为："鬼神之明智于圣人，犹聪耳明目之与聋瞽也。"从这些认识看来，墨家"与巫的关系更为密切。"[2]墨家的许多行为，都带有巫术色彩。"望气"之巫术，就是由《墨子·迎敌祠》最早提及的。

阴阳五行学说对中医学的突出影响，无论给予何等高度的历史评价，皆不为过。因此，不应忽略阴阳家。该学派在先秦诸家中排列第四。据先秦史专家詹剑峰认为：阴阳家源自春秋末期的著名巫师方士鲁梓慎、周苌弘、郑裨灶等人。[3]而"阴阳家大师，当首推邹衍。"[4]据《史记》云：邹氏东临历代巫师方士喜欢汇聚集习的灵地：渤海边碣石旁，"深观阴阳消息，而作怪迂之变"，遂有阴阳五行（五德）之宏阔大论。司马迁认为邹衍的思想，"驰骋深远"，但又是些"怪迂"之论。从现在来看，邹衍影响久广的学说"伴有古代咒术的形态。"因此，深得燕齐海上方士巫师的青睐和众人私淑，造就了一批善言阴阳五行的方士。此外，邹衍之所以选择碣石这块"灵地"以推究和传授其学说，也很能说明邹衍与巫师方士的某些关

---

[1] 贾丰臻：《医理学史》，第57页。
[2] 张荣明：《中国古代气功与先秦哲学》，第274页。
[3] 詹剑峰：《老子其人其书及其道论》，第166～168页。
[4] 吕思勉：《先秦学术概论》，第142页。

联。

总之，可以得出结论：左右中国两千多年传统文化的先秦之学，虽诸家立论不一，纷争不已，然无不源自巫林，流淌着巫术血液，携有巫的某些基因。它是促使中国传统文化一脉延绵，未曾破裂、嬗变的原因之一，也是人们视中国传统文化为巫史文化的理由之一。

4

近年来，国内科技图书市场有些萧条，但却《易》学之书一枝独秀，格外畅销，大有洛阳纸贵之势。透过《易》学再次走红的奇特现象，我们也可从中发现一些奥秘。

孔子删定的“六经”中，《易》是其之一。据庄周《庄子·天运》中记载：“孔子自谓：‘近治《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经，自以为久矣。’”据康有为《新学伪经考》考证，此六经之顺序“盖孔子手定之序”。可见，当时《易》与其他五经相比，并无特殊地位。然自西汉起，《易》之身价扶摇直上，被尊为“六经之首”。因《乐》亡佚，又称《易》为“五经之首”。据说，列《易》为诸经之首，始作俑者为古文经学大师刘歆。因其相信《易》是传说中的伏羲所作，最为久远，遂列其为“六经”之首。此说后竟成定论。后世“五经”扩充成“十三经”，《易》依然雄居“群经之首”。不仅儒家如此看重，魏晋时代，玄学盛行，《易》与《老子》、《庄子》又合称为“三玄”，为玄学之渊薮。可见，西汉以降，《易》的地位特别显赫，一直是门显学。

据近人高亨先生粗略统计，自古至今，历代《易》之注家不下千余，留下著论约三千多种，重要而有影响的也达一、二百种。“五经”中其余诸经注本合在一起，也远不及一本《易》经。可以说皓首穷经，读易不辍，为历代儒生之风尚和传统。

不仅如此，《易》热也蔓延及海外，自传教士鲍威特将两张易图带回欧洲，交与莱布尼茨起，三百余年间，醉心《易》理《易》书者，代有人在。如今，不管欧洲、北美，其势依然蔚为大观。据说当今美

国各种译本之《周易》，曾年销十余万部。陶醉其中者，不乏科技精英或文化泰斗。因此，寻根热中，中国之周易大潮其势再次汹涌，*既不太可理解，也不难以理解，因为历史已作出了脚注。

这本被视为“群经之首”，风靡数千年的书，究竟是一本什么性质的书？近现代学者分歧颇大，但古人的认识却基本一致。《左传·庄公二十二年》曾记载：“周史有以《周易》见陈侯者”，《左传·昭公七年》又记载：“孔成子以《周易》筮之”。这是《周易》书名的最早出处，当时明明白白地说是用作“筮”之目的的，是本巫术占筮之书。后李斯奏请秦始皇焚书，奏本上讲明：“所不去者，医学、卜筮、种树之书。”《周易》正因为是本卜筮之书，故得以保存。《汉书》在提及此事时，作了专门说明：“及秦燔书，而《易》为卜筮之事，传者不绝。”刘歆也指出：“汉初，天下惟有易卜，未有他书。《易》以卜筮故，遭秦火而全、故今古文经本无大差异也。”今古文经学两派虽在许多问题上歧义纷呈，但对《易》为卜筮之书却见解雷同。朱熹等后世学者同样明白无误地把《易》归入占卜之列。近现代不少学者也持此见。如李镜池在《周易探源》中认为《易》本为数术，为巫术，而非哲学。高亨在《周易大传今注》中也说：“易经既是筮书，筮人自然要根据卦爻的象数来判断人事的吉凶”。[1] 王振复则认为：“《周易》的文化基质在于巫术占筮中包蕴着‘哲学’与其它文化‘思想’的胚胎与因子。”[2]“《周易》原本是一部巫术占筮的汇编，它的卦辞、爻辞本质上都是关于巫术占筮的记录。”[2]

就我们看来，《易》确为一本巫术占筮之书，它的卦爻及数之演绎，都是巫术占筮的操作系统。承认这一点，并无损于这部中华古代重要文化典籍的学术地位和巨大文化价值。《易》的巫术占筮及相应的观念与操作，是中华古人原始思维之产物，其间蕴涵着对应

---

* 本世纪三十年代，《易》学曾热过好一阵子。

[1] 高亨：《周易大传今注》，自序，1，齐鲁书社，1979。

[2] 王振复：《巫术：〈周易〉的文化智慧》，第6～15页。

于原始(或曰"野性")思维的丰富的哲学和其它文化思想之胚芽或雏型,它是中华古人智慧之结晶,是一种与西方近现代文化异质的"原文化"。后世儒生文人研习《易》,其实是在这"原文化"的土壤上作出各自的耕耘。"医易同源",医(理)源于《易》,正是《易》之"原文化"特点的体现。

不少现代学者出自情感缘由或"辉格"史观,有意无意地否定《易》的巫术占筮性质。其实,它是中华古代的一种客观的文化存在,"尽管不无迷信,但不能将其看成没有任何哲学与思想因素的东西。"[1]人们正是借助原始思维,在形成与发展巫术观念和操作的同时,萌发了一些深刻但不乏神秘色彩的思想和认识,这些,可以看作是哲理之渊薮。因此,正是亘古贯今的《易》,使中国文化长河始终流淌着巫的成分,混沌中它既挟带着淤泥渣滓,也混杂了来自远古大漠荒林和各分支叉道的丰富养分元素。

5

一种文化的延续,不仅仅表现在学派、学说或经典的沿习相承,同时,更为重要的是文化内核(内在特质)的一脉以继。中国文化的深层内核是什么,它是否连续而未曾经历过破裂和膨变,这问题既深刻、有趣,又与本主题密切相关,不能回避。

其实,这一问题已经有了答案。人们普遍认为"象数"是中国文化的一种"基因",它左右着国人的理性抽象概括能力,体现着人们的思维方式。无论在其他各学科,[2]还是在中医学中,它都留下了作用过的深刻烙印。[3] 中医理论的核心是"藏象学说",所谓"藏象",就是以"象"测"藏",[3]这不仅是《内经》的主旨,古代中医学家的思维特点,也是传统文化基因在具体学科领域——医学中

---

[1] 王振复:《巫术:〈周易〉的文化智慧》,第 8 页。

[2] 顾晓鸣:《"象":中国文化的一种"基因"》,《断裂与继承》,第 63～68 页,上海人民出版社,1987。

[3] 何裕民主编《差异、困惑与选择》,第 248～252 页。

的折射或曰显现。著名科学家钱学森倡导"唯象"中医学研究得到了较大反响，表明它依然存在于现代中医学家的思维活动中。再者，就我们看来，《易》学热的近期内重新炽燃，其实也是"象数"文化基因在国人思维深处具有顽强延存性和广泛被接受的一种隐晦、曲折的体现。

《易》的核心是什么？《易传·系辞》作了权威性注解："易者，象也；象者，像也"。指明《易》的基本内容和论述的基本出发点就是"象"。因此，《易传》的主要部分——《象传》和《彖传》都是以"象"为中心的。李镜池先生指出："《象传》作者自以为能够发明《易》的根本道理，或者专从象解释，故名为'象'"。[1]《系辞》说："彖者，言乎象者也。"可见，《彖传》同样讲象。一部《易经》，关键在于"八卦"，而"八卦以象告"(《系·辞》)，均围绕"象"。

所谓"象"，现象，形象也。本系原始思维中具体性思维的产物。《系辞》曰："圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。""天垂象，见吉凶，圣人象之"。可见，卦、爻等原系源于天下之"象"，而后才从中概括成特有的象征符号；后者是模拟"像"而抽取出的"象"。"八卦成列，象在其中矣。"(《系辞》)很明显，以天下之象，特别是某种天文征兆("兆见日象")为认识和思维的出发点，是原始思维的特点。占卜取象，是个巫术过程，根据象兆推断事理，决定行动，亦为巫师所长。

关于"数"，自和《易》之筮法有关。许多学者已就筮法中涉及的繁杂的"数"的演变作了分析。对此，我们只想借用他们的成果，不准备作辨析。《易》以筮法，演出"老阳之数"(九)"、"老阴之数(六)"，"少阳之数(七)"和"少阴之数(八)"，尔后加以排列配合，用来解释天下万物之理。故有人迳直称《周易》是一套"以数为文化基因的巫术占筮操作系统"。[2]而《易传》在《易经》基础上，把蕴含在象数之中的，先人已感受到但未及条理化的内容概括成某种哲

[1] 李镜池：《周易探源》，第172、370页，中华书局，1978。
[2] 王振复：《巫术：〈周易〉的文化智慧》，第126页。

理和思想，这种概括没有摆脱“象”、“数”形式，却使“象”和“数”符号化、哲理化了[1]，成为一些特定观念，影响后人。可以这样说，《易传》在《易经》基础上，发展完善了一套基于“象”、“数”的抽象概括方法，此方法对其后中国学者的思维和中国文化的发展，确定了某种基调。

顾晓鸣先生认为：“象”、“数”、“阴阳”、“五行”在“抽象概括方式”上具有一致性和相互兼容的特点。因此，它们能够“充当古代中国各学派横向联系的桥梁，不同历史时期出现的重大文化思潮都不约而同地把注说《易》作为理论工作的基础。”[2]基于这一点，我们可以理解为什么无论是魏晋玄学，还是宋明理学，无论是诗文绘画、工艺技术，还是文字系统、谶纬之术，乃至社会制度，“象数”及相应的“抽象概括方式”都发挥着某种文化“基因”的作用。故侯外庐先生指出：在中国，“象数学是绵延不绝的”。[3]可以说，源于占筮，通过《易》学系统化、符号化了的“象数”之学，作为中国文化持续而又有特色的一种“抽象概括方式”，支配中国文化人的思维活动长达几千年，深刻地决定着中国文化的本质特点，并是其一脉以承延及近代的深层根源之一。

上述这些分析中不难看出，从事文化研究和传播的主体——中国古代的知识分子及其特殊代表：士大夫阶层，与先前的巫师有着某种血缘联系；规范后世数千年，决定中国传统文化主旋律的先秦诸子百家，不同程度地都是源自巫或带有巫韵的；作为对后世学术影响最大的经典：《易经》和《易传》，本质上就是讲占卜筮术的书；而中国传统文化的核心或曰基因：“象”和“数”，又是直接发轫于巫术；……所有这一切，尽管还不能揭示巫文化在中国连绵不断的全部原因和最主要的机制，但也足以说明这种文化的延续是一

---

[1] 冯友兰：《中国哲学史新编》，第2卷，第335页，人民出版社，1984。
[2] 顾晓鸣：《断裂与继承》，第67、75页。
[3] 侯外庐等：《宋明理学史》，第11页，人民出版社，1984。

种历史的必然，不假后人主观选择而成的一种逻辑趋势。同样也是中国传统文化不同于其他文化的最显著之处。医学是文化的一个组成部分，一个子系统；医生本系知识分子中的一员，在这种文化土壤和氛围中，中医学和巫术的关系会是怎样，似乎是不言而喻，不解自明的。

第二章

发源于巫术丛林的中医

凡欲为大医，必须诵素问、甲乙黄帝针经、……；又须妙解阴阳禄命、诸家相法，及灼龟五兆、周易六壬，並须精熟。

——**孙思邈**：《**大医习业**》

医学，是人类应对疾病，并试图维持和增进健康的一种努力，一种操作技艺，并逐渐发展成一整套知识和相应的操作系统。因此，它属于文化(Culture)范畴，是其极为重要的一个组成部分。正因为这样，医学的形成和发展与即时即地的文化总体状态休戚相关。抽去文化背景、文化中的前因后果来讨论医学，讨论它的过去、现在及其特点，至少是不得要领，甚或是徒劳无益的。而要追溯医学的历史轨迹，弄清其一系列特征的底蕴，又应尽可能真实地还其原貌，不要妄加拔高或以今论古。

第一节　巫师：内外科医生的直接前辈

古代巫师演进到现代医师是一段奇妙的历程。这段历程并不一直是直接而明显的，但是，没有一种职业像医师这样，与过去有长久而密切的关系。

——**沃托·本特曼**：《**世界医学史话**》

世界医学史专家卡斯蒂·格略尼认为：宗教史与医学史有着密切的关系，因为宗教与医学的目的相似，全是为了防范邪恶灾祸。其后，宗教一经采取一定的形式，医学便脱离开它最初的蹒跚步履，与宗教逐步分离，走上了自己的发展之路。格略尼的观点是就世界医学发展的普遍现象而言的，当然，中国也不外其例。不过就宗教史学家而言，格略尼所指的，只能说是宗教源头，或曰原始宗教。也就是通常所理解的巫术。

弗雷泽曾指出：原始社会的巫师具有激烈追求真理的动机，"他们不仅是内外科医生的直接前辈，也是自然科学各个分支的科学家和发明家的直接前辈。"[1]这个文化人类学的结论，对古代中国同样是恰当的。

先秦古籍《山海经》中记述了远古时期关于巫风和民俗的传说。此虽非医学专著，亦非文史记载，但却颇受医史学家注重。范行准先生便认为："它(《山海经》)在医学方面而言，可说是占中国医学史上最重要的地位。"[2]宋向元先生也指出："《山海经》里面关于医药的记载，多存上古医疗状况之真面目，于医史文献上颇足珍视。"[3]因此，探讨早期医学演进过程，该书是重要的参佐依据。

《山海经·大荒西经》谓："大荒之中有山，名曰丰沮玉门，日月所入。有灵山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，以此升降，百药爰在。"所谓日月所入，言太阳、月亮进出之处，巫师们在此升降，自有"通天"之功，且又掌握了一定的药物知识。又据《海内西经》记："开明东，有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相，……皆操不死之药以距之"，行使着医师的职责。据宋向元先生分析：此"'六巫'者，不但可以说明医出于巫，并可藉知

---

[1] 弗雷泽：《金枝》，第95页。
[2] 范行准：《中国预防医学思想史》，第63页，人民卫生出版社，1954。
[3] 宋向元：《东汉以来方士与医药》，《医史杂志》，(2)，3～4；30，1948。

吾国医术分科源流之所目。”也就是说，这六巫皆各以其术世守医官，为我国最早的医术本原及医学分类。宋氏引天津华学涞先生遗著《海经证今》指出：所谓“巫彭者，彭，击鼓之声，今则传为巫姑，专以暗示治疗者。依催眠术之说，凡声之平衍而频频继续者，皆能使人入催眠状态；巫姑之用太平鼓，确依此法。赖人信仰之精神倾注，而以鼓催之，再以跳舞迷乱其视线，使室内之人均入催眠状态，方托鬼神，示以严厉之命令，则精神治疗之法备，故亦有能收其效者。……后凡以击鼓治疗者，遂世名巫彭。此吾医术之鼻祖也。”“巫抵者，《夏小正》：‘抵蚔’。传：‘抵，犹推也’。《汉书·梁王楫传》注：‘抵，距也’。推距者，按摩之谓。今之以推拿治疗者，盖本巫抵之术。……身有不适，助使筋骨运动活泼，而精神焕发，亦有效之术也”。“巫阳者，外科也；以针砭治疗。阳古作易，亦疡古文。《周礼·天官》有‘疡医’。注：‘疮痈也’。《尔雅》注：疮。《楚辞》云：‘帝告巫阳’，是为古医之著者也”。“巫履者，履礼步也，以所事神致福也。《诗》曰：‘步履致祥’。《抱扑子》有：‘禹步法’，以符箓禳祸祈福，以为治者；今传为道家方士祝由之术，纯利用人迷信倾注之力，亦精神治疗之一也。”“巫凡者，依气化以立方剂者也。凡古作𠙵，风古文，亦方古文，象风来八方之指事字也。《素问·风论》：‘风者，百病之长也。’古留诸方剂，今传为医家之术，以药物治疗者。”“巫相者，相，省视也。凡相人、相时、相地、相宅、相牛马诸术，皆括其中，专掌审视于机先，以教人趋避者。今传已分派，凡麻衣、青鸟、子平者流，皆属之。”[1]

据清儒郝懿行考据，前引《大荒西经》中的“十巫”，本于《海内西经》说。巫盼，疑即巫凡；巫礼，即巫履；巫谢，即巫相，似乎两种记载有类同之处。华学涞和宋向元的“六巫”系六种医术鼻祖说似属有一定依据，然终因缺乏佐证资料而只能看作是一种揣测。但它却提示吾国医术早期与巫确曾有过不解之缘。

---

[1] 引自宋向元：《东汉以来方士与医药》，《医史杂志》，(2)：3～4，26～30，1948。

据史载，远在夏古洪荒时期，神州大地活跃着不少掌握了某种祛疾之术或药物知识的巫师。文献中，巫咸、巫彭等为医记载十分常见。如《太平御览》引《世本》曰："巫咸，尧臣也，以鸿术为帝尧医。"《汉书·杨雄传》注、《楚辞·离骚》王逸注也一再提及巫咸为医，故有学者断定巫咸可能是世袭的巫师阶层，以行医见长。关于巫彭，《吕氏春秋·勿躬》曰："巫彭作医"；《说文解字》释"医"字时，谓"古者，巫彭初作医"；《世本》亦说"巫彭作医。"可见，"后凡以击鼓治疗者，遂世名巫彭"，似属有据。总之，这些可以说明早期的医术大多由巫师兼任。故《管子·权修》指出："上恃龟筮，好用巫医。"

巫师不只以药物疗疾，更主要的用巫术方式以治病。前所分析中体现了这一点。《论衡·言毒》谓："巫咸能以祝延人之疾"，指巫咸还有祝由祛疾的本领。《公羊义疏》隐公四年有曰："巫者，事鬼神祷解，以治病请福者也。"《论语》也说："子疾病，子路请祷。"看来，祝由祷解等直接由巫术派生的治法，不仅是当时主要的治疗方式，而且还有广泛的社会根基。孔子生病，都相信此术，颇能说明这一点。另有一则史料值得重视：《说苑·辨物》说："吾闻上之古为医者，曰苗父。苗父之为医也。以菅为席，以刍为狗，北面而祝，发十言耳，诸扶而来者，舆而来者，皆平复如故。"这种远古的治病方式，纯属巫术，它是祝由一法之先河。"扶而来者，舆而来者"，表明病者不少，远近皆来；"皆平复如故"，提示疗效不错。尽管这些不能视作确凿的史实，但结合《素问·移精变气论》的有关论述，可见有其可信性。

2

正因为医源于巫，早期是巫师从事着医疗活动，故在医的称谓上也体现出来。医者《素问》称"工"，称"师"，后世又称"士"，这些本都源于巫。[1]《广雅·释诂四》训"醫"时，曰："醫，巫也"。《集

---

[1] 参见本书第一章第三节。

韵》："醫，治病工也，或从巫。"台湾版的《中文大辞典》释："醫"字，亦说："醫，巫也"。此外，《管子·权修》、《太玄经·玄数》等中又出现了"毉"字。尽管"醫"与"毉"两字孰先孰后，尚难定夺，但很早以前两字互用却是事实。《集韵》以"醫"为"毉"（或从巫），《广韵》列"醫"为"毉"之重文。《中文大辞典》释"毉"，"治病工也，与醫同。"从形而训，"巫"字提示巫师在医疗过程中的主体作用。《太玄经·玄数》谓："医为巫祝"，都能佐证这一点。《后汉书·清河孝王庆传》曰："下土无毉药，愿乞诣洛阳疗疾"。可见，后汉时"毉药"仍作医药意。特别有意思的是倡命门学说的明代著名医学大家赵献可，自号"毉巫闾子"，不仅仍取"毉"字，且"毉""巫"合用，这一自号虽出有典故，却也体现了赵氏对医之本源和本质的认识，入木三分。

3

早期文献中，还保留了一些远古时期医家活动情况的记录，以及有关传说。从中也可窥测一些事实。

伏羲氏系传说中的远古时代的部落首领，是针灸的创始人。《帝王世纪》载："伏羲画八卦，所以六气、六府、五藏、五行、阴阳、四时、水火、升降，得以有象；百病之理，得以类推。乃尝味百药而制九针，以拯夭枉。"传说中他不仅制九针，为针灸之祖；而且画八卦，本为巫师；且又精于"象数"，是位杰出的神巫。自然，《帝王世纪》的记载并不可信。然而，有文字记载以来，关于伏羲的说法便大同小异，有的还说得十分肯定。由于他对八卦及医理的杰出贡献，《汉书》称他为天下第一"上上圣人"。对我们来说，是否历史上真有伏羲此人，是否确由其则天地之象以演八卦，据象而推衍医理，制作九针，并不重要。重要的是上古传袭下来的这些说法，折射出早期医巫之间曾有过难舍难分的血缘关系，以及曾存在过既是巫师，又行医道的杰出知识分子这一历史事实。这些传说同时也体现出后人对这些先祖的强烈的崇拜意识。

神农也是传说中远古时期一位杰出首领，为农业的发明者，又

系巫医，始尝百草。《搜神记》谓："神农以赭鞭鞭百草，尽知其干、毒、寒、温之性，臭味所立，以播百谷。"这种描述，明显带有巫的色彩。《帝王世纪》说他是人身牛首，《水经注》中也说："神农既诞，九井自穿，汲一井则众水动。"更把他当作巫或神巫来看待。《淮南子》说他"尝百草之滋味，……当此之时，一日而遇七十毒"。此非巫医相兼则不可为。《史记·补三皇本纪》认为："神农氏以赭鞭鞭草木，始尝百草，始有医药。"把他推崇为医药之祖，遂有《神农本草经》一书。然而，始尝百草时"以赭鞭鞭草木"，却是地道的巫术行为[1]。

黄帝，又称轩辕氏，被后世视为中华民族的祖先。传说他作文字、造历，并与岐伯等相问难而有医学。黄帝本系巫之首领，与炎帝争斗涿鹿时，便求于筮。《五帝本纪》有载：黄帝"获宝鼎，迎日推筴"。筴，即策，为当时占筮用的蓍草。《索隐》也说："黄帝得蓍以推算历数，于是逆知节气日辰之将来，故曰'推策迎日'也"。可见，黄帝借占筮而造历。又，黄帝还借此以"顺天地阴阳四时之纪"（《史记正义》）。这和医学已有一定关系。《内经》的顺应四时以养生，便源于此[2]。《黄帝内经》称黄帝与岐伯等臣子讨论医学问题，遂有是书。《素问》第一句话与《史记》所言略同，谓："昔在黄帝，生而神灵，弱而能言，幼而徇齐，长而敦敏，成而登天。"这里描述的是个远古时期充满智慧的典型的巫师。"成而登天"，正是巫师通天、通鬼神之别语。故《素问》接着又说："乃问于天师"。此外，尚有记载：黄帝系"真人"、"圣人"，"后铸鼎于鼎湖山，鼎成而白日升天"（见《素问》王冰注）。据张光直先生研究，上古时期，"鼎"是巫师最重要的通天法器，谁占有鼎，谁就占有"通天"手段，并由此象征性地获得政治权力[3]。这同样说明黄帝是位拥有知识和权力的大巫师。《史记·封禅书》中黄帝封禅，合符，然后不死之说，也

---

[1] 参见本书第109页。
[2] 张荣明：《中国古代气功与先秦哲学》，第77页。
[3] 张光直：《中国青铜时代》（二集），第15～38页。

印证了黄帝为巫无疑。

很显然，黄帝作《内经》，并不可信，仅系后世托名。但后世为什么要托名黄帝，却值得一究。

《淮南子·修务训》指出："世俗人多尊古而贱今，故为道者，必托之神农、黄帝而后能入说。"但仅以崇祖心结来解释，恐系只知其一。据考，现存先秦文献中几乎没有托名黄帝的，而到司马迁时代（公元前二世纪末），竟出现"百家言黄帝"，托名书甚多。大多数是方技术数类，包括蓍龟、杂占、阴阳家、五行家、医家、房中术和神仙家等。儒、法、名等家却无此风气。为何有此倾向，笔者揣测：其一，战国末期邹衍推演阴阳五行，广为齐燕方士所宗。据《史记》载：邹衍本人非常崇拜黄帝，每每"先序今以上至黄帝"，这可能在方士中掀起崇拜黄帝之风气；其二，秦汉以降，巫风见衰，为了抬高身价，方士们也不得不将与巫术密切有染的著作托名黄帝所作。这一倾向本身也反过来暗示了黄帝的巫师远祖身份以及医巫之间的授受关系。

文献中，还有一些关于上古医师的传说。如《韩诗外传》记："俞跗，治病不以汤药，搦木为脑，芒草为躯，吹窍定脑，死者复苏。"《史记》中也说他"一拨见病之应"。显然，俞跗是个以巫术手段为主的巫医。此外《楚辞·九歌》提及神巫医"灵保"，《后汉书·马融传》谈到驱除疫邪时也说："导鬼区，往神场，诏灵保，召方相，驱疠疫，走魑祥。"提示行医的灵保亦是巫师，有着驱邪除疫的神秘能耐。《千金方》《巢氏病源》所载的上古儿科名医巫妨（又作巫方），以占夭寿，判疾病死生，而有小儿方也，亦属此类。概言之，文献提示，早期社会凡为医者，皆属巫师，或兼以巫术方药，没有不挟杂巫师色彩的医家传说。

另一方面，据范行准先生考证：早期但有治病之巫名，而无治病之医之名。医字晚出，尚书犹不见之，殷以前无此名[1]。据此，

---

[1] 范行准：《医史杂志》，(1)：1，39，1947。

似可推断：商周以前的医疗，皆由巫师兼任，诊疾祛病为巫师之事，医以巫的形式存在于世。这有如普列汉诺夫所言："原始时代的(内科)医生和外科医生往往是魔法师和巫师"。[1] 其实，这不难理解。上古时期，巫师就是社会文化和工艺技术的掌握者，故治水的能人——禹为大巫，推演历法的是巫，发明农业生产技术的是巫，……甚至治疗马疾、鉴赏马的也是巫。《周礼·夏官》中设"巫马"一职，司"掌养疾马而乘治之，祟则辨而析之，二者相须，故巫助医也。"……因为专业人才的出现，只是巫师分工的结果。这一分工虽发轫于夏，却非一蹴而就，只是到了春秋时期才趋明朗，才成气候。

4

春秋战国时期出现了一些专职医生。其中大多仍带有巫师色彩，或亦医亦巫。它表明：这一时期的医生经历着从巫师中挣扎分化，脱胎而出，独立于世的演进过程。《左传·成公十年》载："桑田巫，晋人也，景公病，召桑田巫问之。答曰：'不得食新麦。'及麦熟，王强令割之，命宰人作食，未食，腹胀如厕，遂如厕中死。"又有记载，谓桑田巫诊时用了占卜之法，知其为死鬼作祟，故出上言。似乎巫医桑田，诊疾和预后尚有高明之处。据同书记载，晋景公病后，又延秦国良医医爰诊治，医爰察其容，候其脉，叹曰："疾不可为也，在肓之上，膏之下，攻之不可，达之不及，药不至焉，不可为也。"后不逾十日果然病死。医爰的诊法似乎比桑田巫巫术色彩淡了些，然两者结论一致。据此，范行准先生认定："缓(医爰)之言，犹未越巫之畛阈。"[2] 也有人认为"医爰是一位最早摆脱巫羁绊的专职医生。[3] 我们则倾向于认为他是一位最早试图摆脱巫术羁绊的医生。因为当时巫医并存之势还十分明显。

---

[1] 普列汉诺夫：《论艺术》，第117页，三联书店，1973。
[2] 范行准：《医史杂志》1:1，40，1947。
[3] 傅维康等：《中国医学史》，第40页。

稍晚于医爰，《左传·昭公元年》又记载了名医医和。晋平公病，求医于秦，秦使医和视之，断之为是近女室，“疾如蛊，非鬼非食，惑以丧志。”而所谓“蛊”，“淫溺惑乱之所生也，于文皿虫为蛊，谷之飞亦为蛊，在周易女惑男，风落山，谓之蛊，皆同物也。”蛊既是易之一卦，又是巫术中一重要术语，《说文解字》段注“蛊以鬼物饮食害人。”《本草纲目》也有类似记载。后世巫师则时以蛊毒害人[1]。可见医和既试图跳出“鬼”的束缚，以六气五味和“近女室”等自然因素来解释病因，但仍带有浓厚的巫术韵味，“蛊”依然有着超自然色彩。范行准先生也指出：医和诊晋侯疾，对赵孟之言，亦是巫术家事。尽管如此，人们一般还是客观地评价了医和的贡献，认为他的说法，标志着医学理论的萌芽[2][3]。因为他处于医逐渐从巫中分化而出的特殊时代。

文挚系春秋战国时宋国名医，《吕氏春秋》说他洞明医道，兼能异术。异术即巫术也。他因以怒激齐闵王，治愈其疾，反遭烹而闻名。据《左传》记，连烹三昼夜，仍不死。后齐王听从文挚本人之言，翻转其身，以绝阴阳之气，遂死。这显然纯属虚构，但大抵也体现出文挚还带有某些巫师色彩。《中国医学人名志》记载他诊叔龙子之疾，令背明而立，从后视之曰：“吾见子之心，方寸之地，虚矣！”治之遂愈[4]。同样佐证了文挚的巫师身份。这约是公元前四世纪后期之事。

长桑君与扁鹊是战国时名医。特别是扁鹊，历代奉为医之楷模或圣祖。长桑君为扁鹊之师。《史记·扁鹊仓公列传》载秦越人（即扁鹊）“少时为人舍长。舍客长桑君过，扁鹊独奇之，常谨遇之。长桑君亦知扁鹊非常人也。出入十余年，乃呼扁鹊私坐，间与语曰：‘我有禁方，年老，欲传与公，公毋泄！’扁鹊曰：‘敬诺！’乃出其

---

[1] 参见张紫晨：《中国巫术》，第217～226页和本书。
[2] 贾得道：《中国医学史略》，第15页，山西人民出版社，1979。
[3] 傅维康等：《中国医学史》，第40页。
[4] 陈邦贤：《中国医学人物志》，第6页，人民卫生出版社，1955。

怀中药予扁鹊：'饮是以上池之水，三十日当知物矣'。乃悉取其禁方书，尽与扁鹊。忽然不见，殆非人也。扁鹊以其言饮药三十日，视见垣一方人。以此视病，尽见五脏症结，特以诊脉为名耳。"显然，司马迁的记载颇有神秘色彩，值得玩味。长桑君非常人，扁鹊"独奇之"，"谨遇之"，扁鹊亦非常人，战国时期，巫风仍炽，所谓非常人，常隐晦地暗示具有超常智力和技能的巫师；所谓服禁方"以上池之水"，带有巫术性质；予方后长桑君"忽然不见"，不管是传闻者有意渲染，还是确有可能，足见在当时人们的眼中，长桑君属高明的巫师无疑。至于扁鹊服药后"视见垣一方人"，"尽见五藏症结"，有学者解释认为扁鹊有"特异功能"或气功，对此无法妄加评议，但这一记载至少印证了扁鹊本人亦属"非常人"也，在人们眼中是个具有某种"超常"能力的巫师类人物。

《史记》中重墨描述了扁鹊的两个病案：一是朝见齐桓侯而知其病在腠理；五日后复见，知已在血脉；再五日知其深入肠胃，又五日望而退走，知其已属不治，遂逃遁，五日后果毙。这病案若非杜撰，亦至少有浓厚的"超自然"色彩，它与前述的桑田巫诊治晋景公一案，如出一辙。这一案例，也可视作早期有代表性的相面诊术。司马迁笔下，扁鹊是个望而知之，"预知微"的"圣人"，而当时社会，包括中医界极力崇敬的"真人"、"圣人"，其实都是上古社会中的高明巫师[1]。我们无法确认此病案的可靠性，却可借此断定司马迁笔下的扁鹊，带有浓厚的巫师色彩。

第二个案例是治虢太子尸厥。初期，太子属官中庶子不信任扁鹊，而推崇古之巫医俞跗，不用汤液、针石、跻引等，"一拨见病之应"。对此扁鹊有一段自白，其"仰天叹曰：'越人之为方也，不待切脉、望色、听声、写形(审察病人形态)，言病之所在。闻病之阳，论得其阴；闻病之阴，论得其阳。'"[2]就是说，他标榜自己无需望、闻、问、切，细察病症，听其一，便知其全。有胜于俞跗也。众所周知，

[1] 参见本书第62页。

[2] 《史记·扁鹊仓公列传》。

无须详加诊察，便能以“超常”本领感知病症，这只能是崇信超自然力量的巫师，不可能是自然主义的医生。看来，深受爱戴的扁鹊，生活在特定的文化环境中，无疑告别巫师和巫术尚未远，身上还散发着浓郁的巫而兼医气息。

《列子·汤问篇》谓扁鹊曾给公扈和齐婴二人互换心脏，这不可信。但这一说法广为流传却不难理解，也有必要作出分析。一方面，在常人眼里，高明的巫医是无所不能的，换心是一例；听说虢太子死，未见其状而知其可生，亦属一例。另一方面巫师和巫医也需要借这种传闻来提高声望。马林诺夫斯基发现：“每一个大巫术师都有一套动人听闻的故事，说他怎样会治病，怎样能杀人，怎样捕鱼丰盛，怎样调情成功。……因为巫术奇迹是在每个人的情绪经验上都可得到赞助的。所以大巫术师的成功奇迹乃流传极有势力，没有责难疑惑的余地。”[1]这可帮助说明有关扁鹊的许多神奇传说。

上述分析，丝毫没有贬抑扁鹊之意，相反，我们认为他的确在脉诊、方药、针灸和各小科中作出了贡献。然而，任何人都生活在特定环境之中，超越环境，将无法为社会所接受。事实上，历史记载中的扁鹊，已不再是某一个医家的事迹，而是当时众多医技高超、医德高尚的医家的象征或指代。据考证，如《史记》等记载属实，那扁鹊活动时间长达二百多年，而且至今北方许多地方都仍保留着他的多处墓地及纪念遗址，都可作为佐证。

为了进一步探讨春秋战国时期的医师特点，我们分析了陈邦贤等辑录的《中国医学人名志》。除上述医家外，有文献记载的还有《尸子》中的医竘，《列子·力命》中诊季梁的俞氏、跖氏，《古今医统》载越国大夫范蠡略通医药，《神仙传》中的沈羲以及扁鹊的数位弟子——子容、子明、子豹等。这些记载，不是太简略，就是不可信（如出自《神仙传》），且这些医家影响有限。而本节提出分析的则是这一历史时期医家的代表人物。从对这些医家的客观分析

---

[1] 马林诺夫斯基：《巫术科学宗教与神话》，第 103 页。

中，我们有理由认为他们正处于从巫师队伍中脱胎而出，告别巫术的艰难历程中。他们一方面仓冀自然主义的手段来从事诊治活动，故望、闻、问、切等都已略成系统；汤液、醪醴、针石、桥引、按摩、毒熨等亦皆颇具规模。而另一方面，医家们仍时时笼罩在巫风、巫术的阴影之中，许多操作和言行还难免残留着巫师的遗韵。这就是演进中的历史。正是在排除和告别巫术荒谬的过程中，自然主义的、理性的秦汉中国医学之丰碑才得以在上古超自然主义的医药知识茫野上确立，《黄帝内经》和《伤寒杂病论》等医学典籍才有可能问世。否则，一切将被理解为空谷来风，或一蹴而就。总之，无法让人接受和确信。

说到扁鹊，必须提及司马迁《史记》扁鹊传中的“六不治”。其中有“信巫不信医”不治一条。后世医史界和学术界每以此作为扁鹊反对巫术，与巫医作斗争的主要依据。此话可作如此理解，但仍须分析。众所周知，《史记》扁鹊传是夹述夹议写作体例。“使圣人预知微，能使良医得蚤从事，则疾可已，身可活也。人之所病，病疾多；而医之所病，病道少。故病有六不治：……”。这显然是一通评议，它是紧接在记述扁鹊望而知齐桓侯有疾之后的，所用口气是司马迁的自言口吻，而非转述他人。我们知道，司马迁晚于扁鹊二、三百年，是西汉史学家，班固评论他善“论大道”。处于社会剧烈变革之际的春秋战国与秦汉时期，二、三百年的时差不可小视。此时巫风见衰，市场日窄，司马迁本人虽仍执迷于星占星相，却极力反对神仙和其他巫术。因此，整段论述，包括“六不治”，与其说代表了扁鹊的主张，不如说反映了晚于扁鹊数百年的司马迁的观点。当然，作此辨析决非为了自圆其说，而只是试图还历史原貌。即便是扁鹊确有这一主张，若结合历史背景和当时文化的前因后果，亦不难理解。在告别巫术之际，一方面明确反对巫术，朝着经验医学迈进；另一方面却又自觉或不自觉地受其牵制、束缚和影响，亦属情理中事。毕竟，医学的长河是从巫的丛林荒野中发源的。在快要走出沼泽地时，跋涉者裤腿上沾满了污泥，是难以避免的。

5

《素问·上古天真论》中提出了“真人”、“至人”、“圣人”和“贤人”。其他篇章也有涉及。这四种人在秦汉及后世医家眼中，是上古创造医学的伟人，得道养身的偶像，医界崇拜的楷模。如《素问·阴阳应象大论》记曰：“余闻上古圣人，论理人形，列别藏府、端络经脉，会通六合，各从其经；气穴所发，各有处名；溪谷属骨，皆有所起；分部逆从，各有条理；四时阴阳，尽有经纪；外内之应，皆有表里，……。”《离合真邪论》也有类似说法。看来，论医理及其起源，黄帝本人还只能屈尊于圣人之下。《气穴论》中岐伯赞扬黄帝聪明，接受能力强，也只是喻作为“圣人”。曰：“此所谓圣人易语，良马易御也”。不过后世真人、圣人似乎略有贬值，不仅人们常把黄帝、岐伯归入其列，而且孙思邈也获得了“孙真人”这一至高荣誉，庄周则被唐玄宗追封为“南华真人”。分析这些称谓（其中贤人很少提及故略去）的来龙去脉及其文化底蕴，既可窥视一下很长一个历史时期中医学家的某些心态——他们眼中的理想医家和养生家的形象；也可就医学源头问题作些侧面探讨。

诚如秦伯未先生所言，《内经》有真人、至人、圣人等，乃医学受着道家渗入影响的结果。《老子》中尚无此类明确称谓，但描绘了一些有异术的“超人”，可视为真人、至人等的原型。《庄子》中开始讲真人、至人、圣人，并提及“神人”。其中，真人、至人说得最多。《庄子·大宗师》曰：“古之真人，……登高不栗，入水不濡，入火不热”，可见，他们有着特殊能耐。同篇又言：“真人之息以踵，众人之息以喉，”真人“游乎天地之一气。”似乎是个修炼有素的气功师。《楚辞·九思》谓：“随真人兮翱翔，”《列子》中则称真人为“神人”，这又有点神仙的味道。《淮南子·俶真训》和《本经训》也描述了一些有着超人“异术”的“真人”形象，但似乎是本于庄周之说的。该书还强调：“精神及于至真，是谓真人。”再看《内经》，《素问·上古天真论》中的真人，也具有“提挈天地，把握阴阳，呼吸精气，独自守神”

等特殊能耐。《六微旨大论》认为："与道合同，惟真人也"。而王冰注："真人之身，隐见莫测，出入天地内外，顺道至真以生"。综合这些论述，在当时医家和道家眼中，真人可以说是上古时代懂得"道"，且又能合于"道"，修炼有素的异人，亦即今天所谓的气功大师[1]。据张荣明先生研究，中华气功的起源与发展，早期主要是巫师的功绩。远古不少巫师同时是修炼有素的气功师。正因为他们有着超常能耐，故被视为神人，或神仙。《内经》所谓的真人能"提挈天地"，"出入天地内外"，庄周所说的："游乎天地之一气"，似乎也在暗指他们具有"通天地"、"通神明"的巫术。

关于至人、圣人，与真人类同。如《庄子·天下》："不离于真，谓之至人。"故可一并讨论。庄周笔下，"至人神矣，大泽焚而不能热"。[2] "至人潜行无窒，蹈火不热，行乎万物之上而不栗。"[3] 这些"能耐"如今只能在边远地区一些巫师或某些气功师身上"看到"。《庄子·应帝王》又认为：至人"能胜物而不伤。"此又非巫师莫属。至如所谓至人能"乘云气，骑日月，而游乎四海之外"，[2] 以及《素问·上古天真论》说的至人"去世离俗，积精全神，游行天地之间，视听八达之外……"，都只是借用艺术手法对至人（巫师）通天地鬼神之"能力"的一种夸张和渲染。

所谓圣人，儒家讲得很多，但他们主要是就人的道德品行而言的，并没有道家和医家这般玄秘。《庄子》曾提及"圣人之心静"；《易传·系辞上》也说："圣人以此洗心；"又曰："圣人以此斋戒。"洗心，心静意同；使心寂然不动；"齐（斋）戒以告鬼神"（《礼记·曲礼》）。它们都是早期巫师通天地、祭鬼神的巫术中的组成部分。对此，《素问·生气通天论》也有论及："圣人传精神，服天气，而通神明。"通过专一精神，调整呼吸，圣人就能通天地神明。何也？因为精气"流于天地之间，谓之鬼神；藏于胸中，谓之圣人。"[4] 专一其

---

[1] 张荣明：《中国古代气功与先秦哲学》，第215页。
[2] 《庄子·齐物》。
[3] 《庄子·达生》。
[4] 《管子·内业》。

心，即可借精气以交通天地鬼神。故王冰注《素问》曰：圣人“与鬼神合其吉凶。”因此，只要明白交通天地神明（鬼神）的本意，[1]圣人的巫师性质便昭然若揭。

已有研究者指出：《内经》的真人、至人，“实际上是远古的神巫；而‘圣人’、‘贤人’……是一般巫师的写照。”[2]我们基本同意此见解，不过通篇来看，圣人与真人、至人并无多大差异。秦伯未先生把圣人列入神仙之类，也说明这一点，[3]他们都属于远古或上古时期的神巫。《内经》大谈“真人”、“至人”、“圣人”等，后世医家皆赞不绝口，推崇备至，这一切，无须详析也能看出点道道来！

围绕医的起源与巫的关系，我们还可作多方面分析。其中值得一提的是汉人费长房。据《后汉书》记载：“市中有老翁卖药，悬一壶于肆头，及市罢辄跳入壶中，市人莫之见，唯长房于楼上睹之，异焉”，遂向翁求得符箓及巫术治病之法，无不验。此说怪诞，不可信。但后世每以“悬壶”指代行医，却本于此。其中的巫术文化底蕴，再明白不过了。这种妇孺皆知的指代所包含的文化含义，也可视作一种佐证，用以彰明医巫不解之缘。

隋唐孙思邈是中世纪一位难得之奇才，享誉了整个学界。其之《千金要方》中的《大医习业》、《大医精诚》更是业医之指南或戒律。他在《大医习业》开场便曰：“凡欲为大医，必须诸素问、甲乙黄帝针经、明堂流注、十二经脉、三部九候、五脏六腑、表里孔穴、本草药对、……又须妙解阴阳禄命、诸家相法，及灼龟五兆、周易六壬，并须精熟。如此乃得为大医，若不尔者，如无目夜游，动致颠

---

[1] 参见本书第66页。
[2] 潘浩：《医、巫与气功》，第73页，人民体育出版社，1990。
[3] 秦伯未：《内经知要浅解》，第9页，人民卫生出版社，1957。

殒。”[1] 又在《大医精诚》中告诫曰：“故医方卜筮，艺能之难精者也。”[1]很明显，他所处时期，虽医巫已分道扬镳，然离秦汉尚不算远，作为一个敏锐而认识深刻的学者，他自然能窥探出巫医间的源流关系以及有些巫的认识在当时医学实践中的一定意义。巫和医所面对的都是错综的、不确定的因素，借用巫的一些常识，对于处在当时水平的医家来说，不失为明智之举。故他告诫大医对这些内容“并须精熟”。在孙氏眼中，医方卜筮都属“难精”之艺，有着某种同质之处。若能历史地看待，我们不得不赞叹孙氏思想之深刻。

还有一个有趣而含义颇深的事实值得一提：前已指出，古代巫师，绝非当今巫婆神汉所可同日而语，他们每每具有严肃的探索精神和献身性，在自身品行和道德方面，有着很高的要求，故孔子曾曰：“人而无恒，不可以为卜筮”（《礼记·缁衣》）。这一情况在近代一些文明发展相对落后的少数民族地区，同样也存在着。后来《论语》一书中出现了：“人而无恒，不可以作巫医”的训诫。再后，许多医家又不断告诫：“人而无恒，不可以为大医”。从卜筮、到巫医、到大医，都有着同样的道德和品行要求，这一说法的演进，本身也能侧面地提示从卜筮到大医的逐渐进化历程。据列维·布留尔所知，大多数原始民族中间要想成为巫师、巫医的人，为了能够胜任即将担负的重要职务，必须接受一系列的考验，尔后还要在他们的师傅，亦即实际上执行巫师或巫医职务的人的监视下“见习”几个月，甚至几年[2]。这习俗在中国北方的一些信奉萨满地区依然盛行。因此，从人才培养角度（如果可以这样说的话），巫和医也有着众多同源之处。综合上述多重因素，可以说文化人类学家得出的结论：巫是内外科医生的直接前辈，绝非耸人听闻之语，而系历史之真实，在中国尤其如此。

---

[1] 孙思邈：《备急千金要方》，第1、2页，人民卫生出版社，(影印)1955（长春版）。

[2] 列维·布留尔：《原始思维》，第345～346页。

第二节　与巫技共轨的早期医技(之一)

一切认识在初级水平都是从经验开始的。

——皮亚杰

不少学者认为医学不是科学，只是一门综合性的应用技术。此见自有偏颇之处，但同时也揭示了技术因素在医学体系中的重要性。在医学早期，医技的重要性尤为突出。可以说，始有源于生存与救护本能的、对于疾病的应对行为(早期医技)；尔后因于经验，发展成特定的医疗技术；再后才借助理性，演进成医学体系。而早期医技的形成和演化，却在很大程度上与巫技共轨，大都源于巫师的某些巫术行为（当然也存在着某些纯属于或源于求生与救护本能的行为)，其后才逐渐演进为特定的医疗技术。

1

《素问》开卷即讲黄帝“成而登天”，接着又大谈“生气通天”，“夫自古通天者”，“故圣人传精神，服天气，而通神明。”这些论述，点出了早期文化中一个非常关键的问题。而要对此作出阐释，首先须了解古人对于宇宙的基本看法。

人们发现，世界各地的早期文化(巫文化)其表现形式尽管存在着这样那样的差异，但在一些基本点和根本看法(观念)上却极其雷同、一致。宇宙分作多层的观念就是这种一致中最为重要的一个。各地早期文化中普遍把宇宙分作三大层：中间为人间；上为天，或曰神界；下为地，或曰鬼域。在此基础上，不同文化类型又将天地进一步细分：如萨满世界中，天分别作五等到卅三层；中国传统观念中地则有“十八层”(十八层地狱)。这些细节上的异同是次要的。天(神)、地(鬼)、人的三大层基本认识则是普遍的、重要的。各地先民们进一步认为：天(神)是宇宙最高主宰，统治着人

问与地下，地(鬼)也常干扰和控制着人。巫术的“万物有灵论”和“精灵”说也就与上述观念并蒂而生。

在古人眼里，天地原是相通的，它们通过“天柱”之类东西相联系(中国神话中有共工怒而触不周之山，天柱折，地维绝之说)。当时，天神比较容易接近。由于不同的“原因”（各文化中不同的说法)，天地渐渐隔得远了。自此以后，常人只能受天地鬼神之摆布，“只有萨满(shaman)和巫师才能到那儿(天上、地下)见到他们(鬼神)，”[1]因为巫师是有特殊能耐的，是半神(鬼)半人。他能交通天地，沟通鬼神，将神的旨义传递给人，并将人的意愿或乞求禀告于神。可见，巫是天地鬼神与人之间的沟通者、信使，或曰神的代表。日本学者曾指出：“巫是人与神间的中介，而‘祝’的原义，是将神的话，转告给人的意思。”[2]这种沟通，巫师往往是借助所谓的“通天”、“登天”、“通天地”、“事鬼神”、“事无形”、“降鬼神”、“通神明”等巫技来“实现”的。可以说，早期巫师的几乎所有巫技活动，都是以“通天”、“事鬼神”为核心的。《山海经》中所描述的巫师，也大都有“升降”“出入”于日月天地之能耐。故可以说“古代之巫，以通天地为业。”[3]《说文》释“巫”时说：“女能事无形，以舞降神者也”，同样是这个意思。因此，探讨巫技及其相关事宜，包括其对医技的影响，可围绕“通天”这一巫技之核心展开。

2

首先，巫觋的占卜，含有“通天”的意蕴。通过占卜，目的是知道天地鬼神与祖先的意旨。而占卜的结果，只有巫觋本人知晓，只有他能作出解释，来传递信息。这时的巫师，是以鬼神或祖先的代言人身份出现并说话的。为了迎接鬼神和祖先之灵，巫师每每还需借

---

[1] 米·埃利亚德：《神秘主义、巫术与文化风尚》，第45页。

[2] (日)贝冢茂树：《中国の神话，神话の诞生》，第54～55页，东京筑摩，1963。

[3] 张光直：《夏商周三代都制与三代文化异同》，台湾《中央研究院历史语言研究所集刊》，(55)：1，65，1984。

助歌舞和饮宴。巫舞的原本的文化功能主要是娱神和降神。[1]《楚辞章句》有言："昔楚南郢之邑，沅湘之间，其俗信鬼而好祀，其祀必使巫觋作乐歌舞以娱神。"其实，世界各地的巫风大同小异。饮食祭品也是为了娱神和降神，故"通天"和祭祀过程中，"牺牲之物"是必不可少的，它每以一些动物的脏器为主，这些脏器作"牺牲"，既有特定的巫文化底蕴，又间接地促进了解剖知识的积累。

一俟酒出现后，酒在通天、事鬼神中就具有重要意义。《尚书·酒诰》中，虽然周公以商人嗜酒亡国为戒，却一再说明要喝酒，只能在祭祀时喝。"越庶国饮，惟祀。""尔尚克羞馈祀，尔乃自介用逸"。"惟姑教之，有斯明享"。意即"祭祀时不但可以喝酒，而且应该喝酒"。[2]而祭祀时喝酒的人是巫觋，喝酒的目的，是把巫觋的精神状态提高，便于沟通神界。[3]无独有偶，现代所谓的"超心理学"、"心灵学"研究也提示，酒精中毒时可以导致某些人出现超自然现象，包括与"鬼神沟通"，灵魂离体等幻觉。[4]

早期的药物，除媚药外，还有一些是辅助食用者"通天"的。如仰韶时期即已出现的大麻籽，古代的食后使人魂迷的"灵芝"（其实是有毒蘑菇中毒致幻）等，都起着辅助"通天"（幻觉中见"鬼神"，而误以为与之沟通）的作用。

我们知道，中国古代社会很早便出现了"斋戒"仪式。老子"致虚极，守静笃"可以看作是对斋戒的一种描写。斋戒起源于通天、事鬼神的需要。因为巫师在实施巫术通天时，逐渐意识到必须对神灵极其虔诚，方可"奏效"。因此，通天祭祀前，必须净身，节食静心，独居以示诚意。而斋戒的出现，一方面导致祭祀仪礼的极度繁琐、复杂，另一方面又逐渐演进成"心斋"、"虚壹"，从而促使了气功导引的形成，并对中国学者的认知方法（"格物致知"）和中国传统

---

[1] 参见本书第72～75页。

[2] 张光直：《中国青铜时代》，第108页。

[3] 周策纵：《中国古代的巫医与祭祀、历史、乐舞及诗的关系》，《清华学报》，(12)：1～2，1—60，1979。

[4] G. 吉尼斯：《心灵学》，第425页，辽宁人民出版社，1988。

的哲学思想产生了深远的影响。

巫师通天需要“工具”。考古研究表明：中国夏商周时代的青铜器，就是主要用作“通天”工具的，这是中国早期文化显著不同于其他民族文化的地方。其中，又以“鼎”最为重要。“古代王朝之占有九鼎，是通天手段独占的象征。”[1]“其作用与战车、戈戟、刑法可相比。”[1]这类青铜器被视为“沟通天地”“鬼神”的必备器具，“在支持政治力量上有这种独特的形式。”[2]玉和矩也同样，是重要的通天事神工具。矩前已论及。《说文》在释“灵”时曰：“灵，巫也，以玉事神。”近人据殷商卜文考证，认为巫字像两手捧玉之形。傅勤家先生认为：“捧玉系事神之所为也。”[3] 故古代对玉的争夺也很激烈。此外，青铜器及许多陶器上都有动物花纹。这是巫师借助动物之神力，以便更好地通天的体现。因为在古人眼中，某些动物是有灵气的，其灵气可以帮助巫师“通天”。[4]故模仿动物动作而起舞，绘制动物形态于通天礼器祭具上，本意都是为了显威和利用这种神力。因此，各种被后人视为“艺术品”的先秦文物，其原本的文化底蕴都是巫师祭祀时与天地鬼神相通所必需的巫术用具。[4]

我们知道，星相、历法(天文学)等在各民族都发源和成熟得很早，其地位常雄倨诸学和诸术之首。新近有学者考证发现：“古代中国天学(即通常说的天文学)本是通天、通神之学，其主要奥妙在于能使人‘先知先觉’。”[5]“而‘灵台(观天象之场所)’、‘明堂’及这类建筑所象征的整套天学事务，(与鼎、礼器、祭具等相比)是更为直接、更为重要得多的通天手段。”[6] 而从另一方面来说，在当时，通天的巫术，又和智慧及权利揉合在一起。“天”是智识的源泉，“天”决定着人间万事，通天的人就是先知先觉者，他可预知天意，替天行事，知吉凶祸福行之，避之。故可拥有统治人间的智慧

---

[1][2][4] 张光直：《中国青铜时代》，(二集)，第32页，第108页，第111页。
[3] 傅家勤：《中国道教史》，第45页。
[5] 江晓原：《天学真原》，第123页，第110页，辽宁教育出版社，1991。

与权利。[1]夏商时期，对九鼎的占有和争夺，就是对政治权利的争夺。而对观天象之场所“灵台”的垄断，也是对通天手段的垄断，对政治权利的垄断。故古有“天子有灵台，以观天文，……诸侯卑，不得观天文，无灵台”，“非天子不得作灵台”等政训（《诗·大雅》孔颖达疏注）。可见，通天一事在早期社会文化生活中有极其重要的地位。

基于上述事实，也可进一步看出巫师在当时社会文化和政治生活中的主导地位。当时，“王本身即常是巫”，“统治阶级也可以叫做通天阶级。”[2] 董仲舒的《春秋繁露·王道通》中析解汉字“王”字，曰：“古之造文者，三画而连其中，谓之王。三画者，天、地与人也；而连其中者，通其道也。取天、地与人之中以为贯而参通之，非王者孰能当是？”回过头来再看《内经》作者所推崇的真人、圣人、至人能通天、登天，不正表明他们是拥有知识，握有权利的大巫师吗？故王冰疏注言黄帝可铸鼎后升天。

巫师还很注重选择通天圣地或有利的地形。例如，在犹太人和阿拉伯人的原始宗教里，耶路撒冷是人世上离天最近的地方，平面上也是世界正中心，垂直线上亦处于天界和地界的正中心，故是通天“圣地”。[3]持续至今耶路撒冷之争，永无休宁的阿以冲突，此系深层根源之一。在中国人眼里，原先有“天柱”，后有神山，这些神山后来演变成所谓的五岳。“泰山之所以成为祭祀场所，是古代天柱观念的残余。”[4]它离天特别近，故有助于巫师登天、通天。参天古树直耸云霄，是通天的依托，故有许多关于神木之传说。[5]满族巫师祭树神和立竿而爬”，[6] 锡伯族巫师登刀梯，[7] 澳大利亚土著人爬圣竿，[8] 都是巫师“登天”与天神沟通的仪式。参天古树中

---

[1] 杨尚奎：《中国古代社会与古代思想研究》（上册），第164页，上海人民出版社，1962。
[2] 张光直：《考古学专题六讲》，第107页，文物出版社，1986。
[3] 米·埃利亚德：《神秘主义、巫术与文化风尚》，第22～40页。
[4][5] 张光直：《中国青铜时代》（二集），第124页。
[6] 乌丙安：《神秘的萨满世界》，第9页，上海三联书店，1989。
[7] 同上书，第3页。

常有鸟类栖息，故互渗思维使古人认为鸟也成为巫师通天的重要助手。中国古人对凤鸟的崇拜，盖源于此。其他一些民族中，也有巫师插上羽毛以通天、事鬼神的巫技操作。[1]此外，据多位学者考证，传统中国房屋的"天窗"，也具有明确的巫文化含义，是一种宇宙符号，它用以保证人与天之间的联系。[2]

巫师通天、事鬼神不仅在具体操作(巫技)和所用工具上对社会的文化发展造成了深刻影响，而且还在思想观念上给后世留下抹不去的烙印。由于凤假借于风，故风也成了"帝使"，"风之所以重要，是因为它和鸟一样，可在天地明暗之间穿梭来往"，帮助"通天"。[3]因此，风(凤)在中国古代文化(包括中医学)中就有了重要意义，而从风，又演进成"气"。考证已提示："气"概念主要是从甲骨卜辞的"风"字中融合了其他内容演变而成的。[4]后来，从"风"演进而成的气就成了弥漫于天地之间，起着沟通人与鬼神作用的中介。故在祭祀天地神灵等场合强调崇尚"气"，并逐渐认为同属无形的"气"与"灵魂鬼神"是一回事。养气可以事鬼神(《礼记·乐记》)。可见，风与气概念的演进过程始终笼罩在"通天"的巫术氛围中。由此也不难判明《素问·生气通天论》所说的"圣人传精神，服天气，而通神明"等中的"通天"、"服天气"、"通神明"，绝非像后人强加注释的那样，而自有其深刻的巫术含义。

此外，天人合一的宇宙观也是巫师通天和巫术有关观念的孪生兄弟。宇宙分作三大层次，巫能借助"气""风"和某些动物，贯通天地，呼应鬼神，遂整个宇宙在古人眼中就是一体的。这种认识到了战国后期，就演进成一种系统而自洽的、影响深远的哲学体系。总之，通天地、事鬼神是巫术的核心，它在传统文化的方方面面都留下了或深或浅的印记。这种影响的具体演变过程及其表现，需要

---

[1] 列维·布留尔：《原始思维》，第 28 页。
[2] 米·埃利亚德：《神秘主义、巫术与文化风尚》，第 32 页。
[3] 张光直：《中国青铜时代》(二集)，第 125 页。
[4] 小野泽精一等：《气的思想》，第 26 页，上海人民出版社，1990。

通过逐一分析，加以明确。这可以说是解开巫文化之谜的关键所在。

3

也许，讨论早期医疗实践活动，可以从舞蹈开始。柯文斯在《原始文化史纲》中指出："早自旧石器时代后期，人已开始跳舞了"。"可以断言，原始跳舞具有纯粹锻炼的性质。"[1]确实，许多资料表明：早期人类即有跳舞活动。故前一句结论言之有据。但说它原本就具有"纯粹锻炼"性质，似武断了些，依据不太充分，有待商榷。

《吕氏春秋·古乐篇》有记载："昔葛天氏之乐，三人操牛尾投足以歌八阕：一曰载民，二曰玄鸟，三曰逐水草，四曰奋五谷，五曰敬天神，六曰达帝功，七曰依地德，八曰总禽兽之极。"所谓葛天氏，是传说中远古时期的一部落名。其中，玄鸟、逐水草、奋五谷等指与农耕、渔猎等生产活动有关的舞蹈；敬天神、达帝功，带有祭祀性质。而所有这些舞蹈，均模仿飞禽走兽的一些姿态，故曰"操牛尾投足"，"总禽兽之极。"《尚书·益稷》也指出："击石拊石，百兽率舞"。这些记载表明：早期的舞，是一类与生产活动有关的娱乐形式，带有某些特定的文化含义，其动作大都又模仿动物而成。为什么模仿动物，这是先民对动物崇拜的流露。据张荣明先生分析原因有二：一是羡慕动物的矫健，二是羡慕某种动物的长寿。[2] 其实，还有着更深层的含义。例如，满族、达斡尔族、蒙古族都崇拜灵鸟，他们常跳鸟舞，以通鸟神，乞求神灵保佑。[3] 这常是原始人跳舞的主要动机所在。又如，在"互渗"观念影响下，苏兹人出发捕熊前一连几天要跳熊舞，以博得熊的好感，使之进入捕猎区，并能

---

[1] 柯文斯：《原始文化史纲》，第 192 页，三联书店，1955。
[2] 张荣明：《中国古代气功与先秦哲学》，第 35 页。
[3] 乌丙安：《神秘的萨满世界》，第 101～104 页。

觉恕人们对它的捕杀。[1] 调查表明：北美一些原始民族捕捉野牛，也要先跳野牛舞，“目的是迫使‘野牛出现’”。[2]一些资料还提示：开耕、播种、收割等重大农事活动前，跳模仿某些动物动作的舞，常是原始民族最重要的活动。文化人类学调查结果也一再表明：舞在原始人那里，常具有明确的巫术文化底蕴。各种巫术活动中大都伴有舞。这种情况在西南少数民族中依然可见。因此，我们说巫师借舞以通神、降神、事神或娱神，是舞的原本旨趣所在，是舞在早期社会的主要功能，至于强身、娱乐，乃致发展成气功等，都是派生的副产品。

张紫晨先生曾比较过早期汉字中巫、舞两字，认为十分近似，并无今天如此鲜明之差异。“舞的象形为𦍌，巫在小篆中为𣚘，都像人手持鸟羽或牛尾等起舞的样子。”[3]似乎是葛天氏之乐，“三人操牛尾以歌入阕”的形象体现。《九歌》记述楚地之巫舞：“翾飞兮翠曾，展诗兮会舞。”《楚辞补注》释曰：“曾，举也。言巫舞工巧，身体翾然若飞，似翠鸟之举也”。意即巫模仿翠鸟，翾然而舞。段玉裁《说文解字》曰：“巫，祝也，女能事無形，以舞降神者也。像人两褎舞形，与工同意”时，指出：“無、舞皆与巫叠韵”。“能以舞降神，故其字像舞褎”。无形，即鬼神也；事無形，即通鬼神、事鬼神也。可见，巫与舞密切相关，舞本巫技之一，是巫师通鬼神、事鬼神的手段之一。因此，中国古代社会巫舞是互称的，舞人被称为巫，巫亦可称作舞人。《书经》疏：“巫以歌舞事神，故歌舞为巫觋之风俗也”。古代之巫，大都善舞。在重要的巫术活动中，每以舞来沟通天地鬼神。《周礼》有曰：“陈大姬无子，好巫觋，祷祈鬼神歌舞之乐。民俗化而为之。”正因为上述原因，《尚书》中称喜舞、善舞的民风为“巫风”。张紫晨先生指出：“这种巫舞一体，以舞娱神和降神，从古代起便成为中国的巫的一个特色。”[4]

---

[1] [2] 列维·布留尔：《原始思维》，第222页、第221页。
[3] 张紫晨：《中国巫术》，第7页。
[4] 同上书，第6、7页。

从事舞蹈史研究的周冰先生考证后认为：现存最早的舞谱——八卦舞谱，其取材于夏禹时代同巫词咒语相结合的祭祀舞蹈，许多动作显然有模仿动物禽兽的痕迹（《舞蹈艺术》第14期）。祭祀的目的是通鬼神，知祖先旨意。模仿动物而起舞，是想通过效仿动物动作，借助“互渗”，获得动物的灵性，以更好地通神、事神或降神。这是模仿动物起舞的最重要、最直接的原因。

史书记载，后于葛天氏的阴康氏时期，出现了具有锻炼身体目的的舞蹈。这可以说是在巫舞以事神基础上的衍化产物。《路史》前纪卷九说：“阴康氏时，水渎不疏，江不行其原，阴凝而易闷，人既郁于内，腠理滞着而多重腿，得所以利其关节者，乃制为舞，教人引舞以利导之，是谓大舞。”盂頫《帝王统录》引《教坊记》也说：“昔阴康氏，次葛天氏，元气肇分，灾疹未弭，民多重腿之疾，思所以通利关节，是始制舞。”可见，此舞是专门创制的，目的是活动关节，以抵御潮湿。创制总得有范本。可以推测，在行巫舞，模仿动物动作而活动躯体时，既达到了事神目的，又常可体验到行舞后关节活络，滞重感消退等感觉，遂可以此为范本，“开发”舞的保健功能，舞也就有了医疗意义。

再后，到了帝尧时，舞用以健体已较普遍。《吕氏春秋·古乐篇》记：“昔陶唐之始，阴多滞伏而湛积，水道壅塞，不行其源，民气郁阏而滞着，筋骨瑟缩不达，故作舞以宣导之。”陶唐氏，为尧之号。此时的水灾是历史上著名的。《尚书·尧典》有曰：“汤汤洪水方割，荡荡怀山襄陵，浩浩滔天。”水湿大盛而民易病关节不利，遂宗先前的阴康氏而以舞宣导之。此后，舞便成了医疗保健的一大措施，延续下来。

我们再来分析禹步的演变过程，以窥视夏商以后巫术因素对起保健作用的“舞”的影响。尧时洪水泛滥，尧命禹治之，前后十年余。“乃劳身涉勤”，以致“生偏枯之病，步不相过”，人称“禹步”。早期的禹步并不复杂，据马骕《绎史》引《尚书大传》：“禹其跳其跳者跰也。”似属一跳一跳地行走。然而，因后世好事的方士推崇，

"触类长之,(禹步)便成九十余种。举足不同,咒颂备异。详而验之,莫贤于先峰左足,三步九迹。……"[1]并且,上起自最早方书:马王堆《五十二病方》;下迄至隋唐各部大型医著,都用禹步以治病。其治病由巫师主持,指导患者按一定步法舞动或步走,巫同时行祝词或咒语。繁琐异常,巫韵甚浓。且录《千金翼方·禁经》中"禹步"试析之。"凡禹步法,移步左右脚,前后不同。凡欲作法,必先取三光气,又禹步,然后作法,验矣。三光者,日月星。禹步者,或三步七步九步不定。若欲受三光气者,极晴明日,向日两脚并立,先所愿事随意多少小呪之,然后取禹步三步也。所欲步时,先举头看日光,剩开口取日光明,即闭口塞气至三步始放气也。……"[2]很显然,其中绝大多数程序或做法是后世巫师方士塞进去的,也很难从理性角度对这等程序及做法作出解释。

为什么后世医界和巫师会对"禹步"如此有兴趣?这值得一究。后世道家方士认为:"禹步者,盖是夏禹所为术,召役神灵之行步,以为万术之根源,玄机之要旨。昔大禹治水,不可预测高深,故设黑矩重望,以程其事。或有伏泉、磐石,非眼所及者,必召海若、河宗、山神、地祇,问以决之。然禹届南海之滨,见鸟禁咒,能令大石翻动。此鸟禁时常作是步,禹遂模写其行,令之入术。自兹以还,术无不验。因禹制作,故曰禹步。"[3]前已述及,禹本系神巫,此处又可添作傍证。《道藏》所言,并不可信。然而其中谈及模仿鸟步而创制独特的禹步,却不无可能。一则这符合当时的文化风俗;二则鸟步舞至今仍散在于众多原始民族中;"其跳其跳"也颇似鸟步。这种轻柔舒展的鸟步,能够疏利血气,活络关节,松弛滞病,故广为流传。上述传说还说明一点:禹模写鸟步,本意不在于健体祛疾,而在于"令之入术",以利于"召役神灵","以程其事"。也就是行其巫术。

---

[1] 《道藏精华录·洞神八帝元变经·禹步致灵·第四》。
[2] 孙思邈:《千金翼方》(影印本),第346页,人民卫生出版社,1955。
[3] 《道藏精华录·洞神八帝元变经·禹步致灵·第四》。

有人还进一步考证认为：禹步其实是一种巫舞，[1] 史书称作"夏"或"大夏"。《路史发挥》曰："舞歌九渊以美禹功，禹因之为大夏。"大夏即是巫舞。"见舞大夏者，曰：美哉！勤而不德，非禹，其诈能修之"。[2]而《周礼·大司乐》说："舞大夏以祭山川。"故可认为："大夏即夏代降神之舞。"[3]也正因为这一点，后世巫师每多效法禹步。并渗入医界，用作强身祛疾手段。

如果说，源于事神巫舞的远古阴康氏、陶唐氏之舞有宣导气血，活利关节之功，已寓有早期医技的某些色彩；到了帝尧时期，大禹效仿鸟姿，结合调整呼吸，并借助祝咒的"禹步"，健身祛疾的医技性质更为明显。但它仍不是禹步的主要功能，还不能看作是专门的医疗保健措施。战国时庄周在《庄子·刻意》中所描述的"熊经鸟伸，为寿而已"，以模仿熊和鸟的动作进行"吐故纳新"的操作，则可看作是专门的医疗保健方法确立之标志。"熊经鸟伸"，表明其系原先模仿动物之巫舞的一种延续；"为寿而已"又体现出它以保健强身为宗旨，不再有巫术目的。它既是马王堆《导引图》中有关内容的原型，也是华佗创"五禽戏"的摹本。

马王堆《导引图》介绍了许多模仿动物动作的导引术式，如"鹞背"（鹞为一种鹰）、"龙登"、"信"（鸟伸）、"沐猴灌"（猕猴喧哗）、"熊经"、"鹞"（鸢中一种）等，用以防治某些疾病。这些导引术式，就其图形来看，还能依稀辨出模仿动物动作的痕迹，借以舒展肢体，宣导气血，强身健体。其后《淮南子·精神训》提及"是故真人所游，吹呴呼吸，吐故纳新，熊经鸟伸，鳧浴猿跃，鹄视虎顾，是养形之人也。"所谓"熊经"、"鸟伸"已见诸《庄子》和马王堆的《导引图》，看来是当时颇为流行的锻炼方式。鳧，指野鸭；鹄，即鹤，属于一种鸟；鳧浴猿跃，鹄视虎顾，亦是模仿不同动物的某些动作；吹呴呼吸，

---

[1] 张荣明：《中国古代气功与先秦哲学》，第80页。
[2] 《左传·襄公二十九年》。
[3] 刘节权：《舞法起于祀神考》，转引自张荣明《中国古代气功与先秦哲学》，第61页。

吐故纳新，即今天所说的气功。在模仿动物动作同时，还要调整呼吸，导引血气，如此，可以调养身形。这类锻炼，大多巫师最乐意为，故曰"真人(神巫)所游。"

东汉名医华佗，常被视作体育疗法之父。《后汉书》载其曾曰："人体欲得劳动，但不当使极耳。动摇则谷气得销，血脉流通，病不得生。譬如户枢，终不朽也。是以古之仙者，为导引之事，熊经鸱顾，引挽腰体，动诸关节，以求难老。我有一术，名五禽之戏：一曰虎，二曰鹿，三曰熊，四曰猿，五曰鸟。亦以除疾，兼利蹄足，以当导引。体有不快，起作一禽之戏，怡而汗出，因以着粉，身体轻便而欲食。"这段论述提示了几点：一、华佗的五禽戏，受启于古之仙者(其实多为巫师方士)，是在模仿动物动作的舞步基础上的一种发展。二、华佗的五禽戏，虽具体作法步骤现不得详知，但虎顾、熊经、猿跃、鸟伸等已分别见诸前人，华佗也许只是结合自己体验，作了一系统归纳总结。然而，五禽戏选这五种动物之动作，虽古即有所本，华佗之用心良苦，亦可见一斑。虎戏(虎步)刚劲强猛，鹿步矫健敏捷，熊态稳重有力，猿姿灵活圆滑，鹤势平衡轻柔；五者揉合一体，活动全身，疏通血气，刚柔相兼，自然能恰到好处。三、五禽戏的出现，同时也表明保健体育疗法已完全从巫师事神的舞步中脱胎而出，得以独立，成为一种专门的医疗保健技术。至此，从巫舞到专门医技的演进过程已告完成。华佗试图以当时的医学常识来解释这种医技的功效及其机理，且全部论述基本剔除了巫术痕迹，纯属自然主义的解释，这成为五禽戏的最鲜明特点。

已有研究揭示：效仿动物的巫舞，是中华气功的重要源头。禹步中也体现了浓厚的早期导引色彩。然气功的发展演变，是一个多因素综合作用的结果，对此，我们另作讨论归纳。

4

《汉书·食货志》曰："酒，百药之长，嘉会之好。"高度评价了酒的治疗作用。这在当时是可信的。《内经》中，就多次提及醪醴和

酒的治疗作用。寻绎一下酒的出现及其早期运用情况，也能揭示医技与巫技之间的的某些瓜葛。

据推测，酒的发明大抵与早期社会的妇女生活实践有关。[1]因为采集的果实搁置多日和炊煮的食物放上几天后发酵都可产生酒香。故晋人江统在《酒诰》中曰："酒之所兴，肇自上皇，……有饭不尽，委余空桑，郁积成味，久蓄气芬，本出于此，不由奇芳"。然而，"上皇"究竟指哪一历史时期，却颇难断定。但有资料表明，至少在夏朝，已有了酒。《国策·魏策二》曰："昔者，帝女令仪狄作酒而美，进之禹，禹饮而甘之，遂疏仪狄，绝旨酒。曰：'后世必有以酒亡其国者'。"按《名义考》谓："帝女"之"帝"，即夏禹。又据《说文解字》记载："古者少康初作箕帚、秫酒。""少康，杜康也"，是传说中的夏之国王。这些都表明夏时已有酿酒。二里头夏文化遗址中，发现了陶制的觚、爵、盉等酒器，进一步证实至少在这一时期人工酿酒已经发明，并颇具规模。此后的殷商废墟中都发掘出了酿酒遗址和大量的酒器。尤其在商代中期遗址台西村发现了一座比较完整的酿酒作坊和大批青铜酒器。可见，当时已有大规模酿酒业了。

酒有着多种用途。然而，最初它主要作何用途，却颇难明确。我们试按寻常的逻辑，一一加以分析。饮酒之后，每使人有一种欣快愉悦之感。而"食、色，性也"，古人既常为食而争，亦常为偶而争。据范行准先生考证，本草中率先发展起来的是媚药（春药），而自有酒之后，香类催淫媚药逐渐为酒所取代。人们常借饮酒兴奋催淫，故酒"遂为媚药中之将帅也。"[2]此说似可征。第一，古今习惯"酒、色"并称；其二，《礼记·乐记》尝曰："酒食者所以合欢也。"夏禹所说的"后世必有以酒亡其国者"，大概亦出于对酒色能惑人志、误人事的担忧。《说文》所说的"酒，造也，吉凶所造起也"。也隐含此意。甲骨文中有"鬯其酒"几个字，据《白虎通》释："鬯者，以百

---

[1] 宋兆麟等：《中国原始社会史》，第363页，文物出版社，1983。
[2] 范行准：《中华医学史》，见《医史杂志》，(1)：1，42，1947。

草之香，郁金合而酿之，成为鬯”。媚药中一大类就是芳香类药物，香而合酒，取其有更强的兴奋作用。因此，酒能使人欢悦催淫，这大概是早期酿酒得以迅速普及的主要原因。

夏之前后，巫风甚炽。巫师每以通天事鬼神为职责，祭祀也很发达。饮酒后常使人处于冥冥惑惑状态，这正是巫师自以为沟通鬼神的最佳状态。酒类芳香醇郁，被视为饮中上品，自然就被选作主要贡品。因此，在欢悦催淫的同时，酒很快成为巫师施技中不可或缺的辅助之物。《山海经·五藏山经》中记有祭祀中“祠用羭酒”，祈用“璆玉”，并起舞事神等。可见，祭祀中巫师又增加了一项：进献美酒。据《礼记·明堂位》记载：“有虞氏祭首，夏后氏祭心，殷祭肝，周祭肺。夏后氏尚明水，殷尚醴，周尚酒”。明水，《周礼·秋官》谓：“以鉴取明水于月”，无法断定与酒有否关系；而醴、酒皆酒也。可见，这则记载至少提示：殷和周时酒已成为主要祭祀用品。考古学的发现不仅证实这一点，而且表明夏时已有此风俗。夏商周三代出土的酒器（包括陶器和青铜器）中都有觚爵等成套祭祀用品，这些用品主要寓有“通天”的巫文化内涵。殷墟的甲骨文中不仅有了“酒”字，而且还有一些殷王室用酒祭祀祖先的记载。因此几乎与传说中酒的发明同一时期（夏），酒已被赋予重要的巫术用品之文化含义。《尚书·酒诰》劝人戒酒，但祭祀时则应该喝，就是例证。从那时开始，巫术活动中酒常扮演重要角色，特别在祭祀中，酒必不可少，一直延续至今天的祭祀亡人礼仪之中。即使在其他少数民族，此风俗同样存在。例如当今贵州彝族仍流行着一部典籍：《献酒经》。典籍中体现了对13种自然神的崇拜，并试图通过颂咏典籍进献美酒等祭祀物，以影响这些自然神，从而使风调雨顺、农耕渔猎均能丰收如意。这是典型的巫术活动。

酒，原作酋。又通“酋”。《说文》谓：“酋，日久之酒也。”《礼记·月令》记载：酋又是一官名，“乃命大酋，秫稻必齐。”疏注：“酋，酒官之长也”。周以前称酋，于周则称“酒人”。据范行准先生考证，酋长出现于有酒之后，系酒官。”酋长本身亦系巫师中官阶之

一。“举善酿酒之巫师为长。”[1]可见，作为杰出工匠、技师和知识分子，巫师很快就垄断了酿酒之技，以便其施行巫术。周以前便有“酋，酒官之长”的巫职，看来当时从事专职酿酒的酒官（巫师）已非少数。因此，范行准先生指出：早期“酒不仅以悦众，且持以事鬼神。故犹不脱巫之行径”。[1]笔者赞同这一看法。

《礼记·射义》曰：“酒者所以养志也，所以养病也。”《春秋说题辞》亦曰：“酒之言乳也，所以策身扶老也”。酒的发明，也许是村姑农妇所为，而一旦为巫师所掌握，其功用即大为拓展。饮酒后常可振作精神，减轻疼痛，活络气血，疏通经脉，甚至使人神经麻痹，处于冥冥惑惑状态。巫师遂既用之于通天地鬼神，也开始变易昔日医疗旧法，引进酒以祛病疗疾。《周礼》中设有“医酒”一职，表明当时用酒治疗已较普遍。西周时出现了从酉的“醫”，后便被普遍使用。《说文》释此字曰：“医者性然，得酒而使，故从酉。”《说文疑疑》案：“一切有关酒义之字皆从之。”据此可揣测，至晚在西周起，酒已成为巫医治病的主要用品之一。《礼记·射义》所说的酒可以养志，可以养病，则是对酒在当时医疗活动中突出意义的概括。此后，战国时扁鹊的医疗记载中，已明确提及用汤液醪酒。《素问·汤液醪醴》追述古医风时，曰：“自古圣人之作汤液醪醴者，以为备耳。”更可作为一种旁证，提示此风历时久远，系先圣遗风。而《素问·玉版论要》的“其见大深者，醪酒主治，百日已”。《素问·缪刺论》的“……饮以美酒一杯，不能饮者，灌之，立已。”又说明当时酒仍有着重要的治疗意义。概言之，早期的酒，常用诸通天祭祀等巫术活动，并由巫师所垄断，尔后由巫师用于祛疾疗病。这是酒、巫、医之间错综演变关系的大致脉络。

5

祭祀是巫师的重要仪式和活动。所谓“祭”有多义。《说文》

[1] 范行准：《中华医学史》，见《医史杂志》，(1)：1，46，1947。

释之曰："从示，以手持肉。"《广雅·释言》曰："祭，际也"，"人神相接，故曰际"。《孝经·士章》疏中也以际注祭，强调："人神相接"。《尚书大传·洛诰》则谓："祭者，察也，言人事至于神也。"《春秋繁露·祭义》亦谓："祭者，察也，以善逮鬼神之谓也，善乃逮，不可闻见者，故谓之察。"合上述三说似可窥视"祭"的文字本义。而这三者都与事神通天地有关。"从示，以手持肉"，从字形上立说，体现了祭时巫师的动作及其虔诚与恭敬；际和察，就其引伸而言，表明巫师冥冥中自以为与鬼神相接，获得(逮住)了鬼神。祀，通祭。所不同的是："祭天神曰祀，地祇称祭。"(见《周礼·地官》疏)《说文》亦释："祀，祭无已也，从示已声。"《孝经·士章》疏曰："祀者，似也，谓祀者似将见先人也"。可见，古代中国，祭祀的目的是通天地、事鬼神，见先人。

然而，祭祀并非是初始时的通天事神活动，而是其发展到相当阶段的产物。可以推测，先于祭祀的通天活动，大概是较简单的，可以"舞"为主要手段，并无繁琐的礼仪要求。发展到祭祀后，则蔓生出一整套严肃典礼和繁杂仪式。包括行事前巫师和主要参与者须清心，洁身，限制饮食，供奉牺牲等，这样做的目的是向神灵表示庄敬虔诚。很明显，它和单纯以舞来娱神、降神以事神不完全一样，后者似乎巫与神之间还有着某种近似平等的关系；祭祀时，巫师则明显地处于从属的劣等地位，他只是较普通人高出一筹，但也只能用虔诚的自我行为约束来感动鬼神，乞求其给予恩赐。它的产生，显然与对天地鬼神的崇拜观念有关，表现出"敬而求之"的巫文化特点。

我们注意到，以舞降神、事神，普遍存在于世界各原始民族的巫文化之中，但以祭祀方式来事神、通天地，却非普遍。至少可以说它在中国古代得到了畸型的、膨胀式的发展。中国封建社会极度繁杂的礼仪，就是祭祀演进后的衍化产物。这一切，又给中国封建社会及传统文化带来了极其深刻的影响。究祭祀在中国极度发展之缘由，我们认为这与特定的人文地理因素及农耕为主的生产

方式息息相关。独特的地理环境，造成了中华古人只能以农耕为主。农耕极其仰仗天时地利，在涝旱虫灾面前，不仅个体是无能为力的，家和国也往往力显单薄，无济于事。故在天地鬼神面前，人是无能的，人无法胜天。只有顺从天意、天道，乞求天地鬼神的恩赐和宽宏，才能求得安宁和风调雨顺。这就是中国先民因于人文地理等滋生的根深蒂固观念。在许多情况下，各种巫技常常无效，此时，古人并不怀疑巫术，只是反身自责，归之为自身欠恭敬，欠虔诚。因此，古人只能情愿或不情愿地纷纷跪下，虔诚地乞求天地鬼神。表现在巫术方面，发展形成了极具特色而又繁琐的祭祀通天地仪式；表现在神话方面，则出现了大量的、民众希望所寄托的所谓“救灾超人”的传说，其旨趣与希腊民族神话迥然相异。

究竟何时出现了祭祀，颇难断言。文献提供的蛛丝马迹有助于启发人们思考。《事物纪原·礼祭郊祀部·祭祀》引王子年《拾遗记》曰：“包牺使鬼物以致群祠，以牺牲登荐百神，则祭祀之始也。”包牺，即伏羲，为传说中的三皇之首，大约为原始社会的早期人物。同书又引《黄帝内传》曰：“黄帝始祠天祭地，所以明天道。”《列子·黄帝》也记载：“(黄帝)退而闲居大庭之馆，斋心服形。”《黄帝内经》中亦反复提及斋戒之事，如《素问·气交变大论》谓：“乃择良兆而载之灵室，……非斋戒不敢发。”然而，《列子》是本伪书，《黄帝内传》和《黄帝内经》都是汉时方士托名之作，言黄帝之事，并不可信。但《礼记·表记》曰：“昔三代明王(即指伏羲、神农、黄帝等三皇)，皆事天地之神明，无非卜筮之用，不敢以其私亵事上帝。”疏注曰：“对天地神明要敬诚，不要亵渎。”可见，这一时期，至少巫师们对天地神明已极其虔诚，具有了形成祭祀的思想根源。

无论文献分析，还是考古研究，有一点可以确定：夏商周时期祭祀已发展到相当水平，且明显制度化、礼仪化了。《礼记·祭义》曰：“夏后氏祭其暗，殷人祭其阳，周人祭日以朝及暗”。《礼记·明堂位》记载：“有虞氏祭首，夏后氏祭心，殷祭肝，周祭肺。夏后氏尚明水，殷尚醴，周尚酒。”《礼记·郊特性篇》也说：“有虞氏之

祭也，尚用气。血、腥、燔、祭，用气也。”有虞氏即帝舜，夏后氏即夏朝建立者，禹之子——启。可见，夏朝之初，祭祀已很普遍，很规范了。从考古的结果来看，夏商周遗墟中均出土了大量祭祀用品，可以作为有力的物证。[1] [2]

古代祭祀分作几等。《周礼·酒正》郑玄注曰：“大祭，天地；中祭，宗庙；小祭，五祀”。祭天地鬼神是最主要、最隆重的祭祀，是当时社会的最重要的文化活动。《左传·文公二年》曰：“祀，国之大事也”。《郝懿行义疏》也指出：“商人尚鬼，以祀为重。”所以，当时社会的上层人物，如君子、巫师、士大夫等皆须深究祭祀。《墨子·公孟》有谓：“君子必学祭礼”。强调了这一点。而要祭祀，又必须至诚至敬，不可怠慢于天地鬼神。《礼记·檀弓上》指出：“祭礼与其敬不足而礼有余也；不若礼不足敬有余也”。便是一种极端的说法。于是，祭祀盛行的同时，斋戒便也充分发展起来了。

《易·系辞》曰：“圣人以此齐戒。”《注》“洗心曰齐，防患曰戒。”齐，通斋。斋原本作“𩙿”，《说文》释：“斋，戒洁也。”《广韵》释：“斋，庄也，敬也”。《字汇》：“恭也”，可见其含有尊敬、恭谨、庄重、洁净等意义。“齐者，精神之至也，所以交于神明”(《礼记·祭统》)，斋首先须专一精神，清除杂念，故有“洗心曰斋”之说。“齐(斋)必变食”，还需在饮(酒)食(物)有种种限制；并要求沐浴洁身，远房幄，避女室而独居。这些，都是为了表示对天地鬼神恭敬与虔诚，以博得其欢心。《礼记·曲礼上》谓：“齐戒以告鬼神。”《礼记·祭统》谓：“及其将齐也，防其邪物，讫其嗜欲，耳不听乐，心不苟虑，手足不苟动。”这样，“虚其欲，神将入舍；扫除不洁，神乃留处；”(《管子·心术》)“专心一志”，心静则精且明，遂可“通神明，参天地。”故《国语·楚语下》谓：“古者民神不杂，民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，……如是则明神降之，在男曰觋，在女曰巫。”“精爽不携贰”，指精神专一，心不外驰，恭敬严肃；这需借助斋戒才

[1] 参见《周文化考古学论文集》，文物出版社，1982。
[2] 张光直：《中国青铜时代》(二集)，第15～38页。

能达到。这些，是试图对斋戒之所以能通天地、事鬼神的机理作出解释，可见，其关键在于“洗心”。

斋戒在中国古代社会极为盛行。先秦文献中，“天子乃斋”，“君子乃齐”，“斋戒七日”，“十日斋戒”之类记载甚多。正是这类带有巫韵的，表示对天地鬼神崇敬虔诚的行为，经过演变后在中国传统文化史卷中留下了浓重的一笔，值得略作探析。

首先，气功等养生方法与斋戒密切相关。我们知道，任何功法基本要素涉及三大环节：调身、调息、入静(调心)。前已述及，巫师模仿一些动物动作而起舞，这是导引的源头之一，它仅仅涉及形体动作，可起到调姿作用。得之于龟蛇呼吸之启发，而行张口吞气深呼吸，亦是重要源由。其实际上是在“调息”。然而斋戒中清心洗心，排除杂念，更为重要。有资料揭示，不管是主动的入静，还是被动的绝对静息，都可以诱使主体处于一种特定的身心状态，从而感受到种种奇特的心身体验。[1]因此，正是主要因于心斋，引导中国古人迈入了奥妙无穷的气功神殿。

《列子·黄帝》记载：黄帝“斋心服形”。作为一佐证，《庄子·在宥篇》曰：“黄帝，…抱神以静”。根据张荣明先生研究，此说与《庄子·大宗师》所谓的“伏戏氏……袭气母”，均带有早期气功实践的痕迹。“斋心”和“抱神以静”，提示精神上处于清心寡欲，致虚守静，排除杂念状态，这既是祭祀鬼神的需要，本身也是导引气功的一个必要准备。“自入虚无，心乃合道”。可以设想，经常性的斋心多日，很容易使人自然而然地渐入佳境，获得某种心身愉悦感。这又可以促使人们反过来有意识地加以训练，以求重现这种特殊的心身体验。因为“除杂念，乃是第一着筑基炼已之功也”。[2] 因此，我们认为，为了巫术事鬼神目的而进行的斋戒，使巫师们不期而然地反复体验着静心息虑所带来的全新感受，遂在巫师行巫术的活动中，导引之术得以初具端倪，这大概发生在黄帝时代。因为

[1] 何裕民：《中医学导论》，第99～102页。
[2] 傅金铨：《济一子道书·樵阳经·下手功夫》。

这一时期，调心(斋心)、调身(仿动物而舞)和调息(受天启而臌腹张口纳气)都已显现雏型。夏禹正是在这一基础上，发展了他那明显带有气功色彩的“禹步”，遂令“巫步多禹”，群起效仿。到了春秋后期，老子的“致虚极，守静笃”，“营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能婴儿乎？涤除玄览，能无疵乎”等论述则是对气功的精辟描绘。这些，都以致虚守静，涤除杂念的“斋心”为要务。它表明，中华气功至此已趋于成熟。于是，人们可以在稍后的庄周笔下看到有关导引气功的诩诩如生的丰富叙述。

斋戒不是独立发展起来的，作为巫术活动的重要环节，它与巫舞等密切相关。《道藏·太上登真三矫灵应经》评述了龙矫、虎矫、鹿矫等娱神、事神之术，并记载行术前当先斋戒。如“凡用虎矫者，先当斋戒七日。”模仿动物作舞和斋戒并行，更有于气功导引的发展。

一些医疗技术或保健措施不仅留有祭祀、斋戒等巫术行为影响的深刻印记，而且祭祀、斋戒有时还直接进入诊治过程，成为医疗的一个重要环节，甚或是治病的一个具体措施。如《五十二病方》记载，“去故般(瘢)……必善齐戒，毋口而已”。治旧瘢，可以斋戒一法去之，即为一例。早期求治者被要求配合斋戒，更是十分普遍之事。

斋戒，“心斋”，“专心一志”等不仅使巫师借以“通神明，参天地”，而且，发展到春秋战国，这种体验中又升华出一系列在中国传统思维活动中占主导地位，影响中国社会几千年的认知方法：格致、心悟和内景返观、内省等。这些认知方法的生物学、心理学基础是心斋时借助“虚其欲”，排除杂念，诱发而起的特定的心身状态。对此，后面章节将细作分析。[1]

6

在古人眼里，许多动物都是有灵性的。因此，学习效仿动物是

[1] 参见本书第四章第一节。

早期人类的一种普遍行为。著名心理学家布鲁纳认为：模仿动物对于人类来说具有生存价值。[1]与医学有关的模仿、学习动物行为表现在多方面：如效动物以起舞，降鬼神；学动物"用药经验"，参佐治疗；揣模动物之象(如龟背)以推事理，作"洛书"等。其中：尤其值得一提的是仿效龟、鹤、蛇等动物之吐纳以行呼吸，作导引。《史记·龟策列传》提示龟能行气导引。《抱朴子·对俗篇》则指出："知龟鹤之遐寿，故效其导引以增年"。对此，历代有不少记载值得注意。如葛洪记曰："颍川张广定者，遭乱常避地，有一女年四岁，不能步涉，又不可担负，计弃之固当饿死，不欲令其骸骨之露，村口有古大塚，上巅先有穿穴，乃以器盛缒之，下此女於塚中，以数月许干饭及水浆与之而舍去。候世平定，其间三年，广定乃得还乡里，欲收塚中所弃女骨，更殡埋之。广定往视，女故坐塚中，见其父母，犹识之甚喜。而父母犹初恐其鬼也，父下入就之，乃知其不死。问之从何得食，女言粮初尽时甚饥，见塚角有一物，伸颈吞气，试效之，转不复饥，日月为之，以至于今。父母去时所留衣被，自在塚中，不行往来，衣服不败，故不寒冻。广定乃索女所言物，乃是一大龟耳。女出食谷，初小腹痛呕逆，久许乃习……"。[2]他如，《太平御览》卷720《方术部》记载："城阳郗俭，少时行猎，坠空冢中。饥饿，见冢中先有大龟数数回转，所向无常，张口吞气，或俯或仰。俭素亦闻龟能导引，乃试随龟所为，遂不复饥。"[3]此外，《古今图书集成》卷303的《神异典》和宋代何光的《异闻录》等皆有类似记载。上述记载定有渲染夸张成分，不完全可信。但结合后世导引气功中有"龟咽"、"龟息"、"龟鳖行气法"、"蛇式气功"等法的事实，以及《素问·刺法论》："闭气不息七遍，以引颈咽气顺之"，《诸病源候论》："蛇行气，……闭目随气所在，不息，……服气为食"和《将摄保命篇》："吐气法，皆须作蛇喙，莫动上颔，其吸气之时，微

[1] 杨多(R. Yande)：《模仿》，第8页，劳伦斯·厄尔包姆公司，1978。
[2] 葛洪：《抱朴子》(王明校释本)，第42页，中华书局，1980。
[3] 《太平御览·卷720·方术部》。

叩齿，令热”等描述，似乎都留有学习效仿龟蛇呼吸法的痕迹。这些提示一点：吐纳调息有可能是通过模仿动物，发展成熟的。这种对动物行为的学习效仿，可看作是古人接受“天启”的学习形式之一。这一过程的深处，体现着巫术思维机制。

7

中医学有祝由一法，由来甚久。《素问·移精变气论》谓上古即有此法。且延续亦久，迄清方从官方医院中消失。祝，古与巫同称。《楚辞》宋玉注：“男巫曰祝”。该书还“祝”“工”互称。《太玄经数》又谓：“为医为巫祝”。可以说，巫祝医工本系一体。

所谓“祝”，古通“咒”字。《说文》释：“祭主赞辞者，从示从儿口，一曰从兌省，……兌为口，为巫。”段注：“兌为口舌，为巫”，“谓以人口交神”。《礼记·曾子问》注亦谓“祝，接神者也”。《尚书·洛诰》疏：“以言告神谓之祝”。可见，祝主要指在祭祀中以言语等与鬼神交通者。日本学者 kaizuka shigern 指出：“‘祝’的原义，是将神的话，转告给人的意思。”[1] 其实，不仅代神传达旨义，也包括将人的意愿、祝福、乞求等禀告于神。“凡祝有告神之致飨词，亦有代神致答之赐嘏辞”。[2] 故傅勤家先生认为：祝“须有口才，以美言悦神。”[2] 演变到后来，还出现了以言语告鬼神，请鬼神加祸于人的一类巫术。《尚书·无逸》中提出“诅祝”，疏曰：“诅祝，谓告神明，令加殃咎也。以言告神，谓之诅；请神加殃，谓之祝。”后世的“蛊毒”、“蛊惑”，便与此相关。可以这样归纳：祝是巫术中的一类；又是巫师的别称。具体是指以言语为手段来事鬼神的一类巫师。

几乎所有民族的早期文化中都曾存在过（有的至今依然存在着）以语言为手段通神、事神，企图达到某种目的巫术，其起源甚早，且运用极广。凡巫术涉及的领域，都留下了祝诅或符咒的痕

---

[1] 贝冢茂树：《中国の神话，神话の诞生》，第 54 页。
[2] 傅勤家：《中国道教史》，第 47 页。

迹。医学界亦然。例如，公元前18～20世纪的埃及埃柏斯纸草书中，咒语已成为祛病的重要手段之一，且颇具系统。可用以祛除全身各部位的“痼疾恶病”。[1]

中医学的祝由一法，肇自苗父。《古今医统》曰：“苗父上古神医，古祝由科，此其由也。”此法在先秦甚是普遍。《尚书》记载：“周公祷武王之疾，而瘳”。《论语》谓：“子疾病，子路请祷”。都是有代表性的记录。《五十二病方》中，祝由方计有51个，占了很大的比重。即使到了汉代，此法依然盛行。《内经》通篇也多次提及祝由。如《灵枢·官能》指出：“疾毒言语轻人者，可使唾痈咒病”，便是一例。此后，断断续续，官方太医院常设有祝由一科。民间以咒语或祝由方式治病的，一直未曾间断。特别是到了宋代，出现了《祝由十三科》一书。该书伪托轩辕氏所作，据云系宋淳熙节度使雒奇修黄河所得。面市后对祝由一术的推广，起到了推波助澜作用，以致宋明一些较严谨的医学著作中，也都或多或少地夹杂着这方面的内容。祝由一术，江浙一带比较盛行，故有时一些书籍中又称之为“越方”。如《后汉书·徐登传》载：“赵炳，字公阿，东阳人，能为越方”，此越方即指善祝由也。又，楚地素以巫风炽盛而闻名。祝由禁咒之术在湖南辰州府（即今沅陵县）尤其盛行，故亦有称祝由为“辰州符”。

祝，系巫技之一，其巫文化底蕴，不点自明。根据《内经》原本之意，“移精变气”的“祝由”之法，形成于针石草药发明之前。不少学者赞同此说。我们认为：部分草药源于动物自救本能，其之肇现，远哉远哉，难以深究。但作为成一定系统的疗法，却很可能晚于祝由。因为“祝”本于起源同样远哉远哉的巫术活动。日本学者加纳喜光针对中国学者循常理，探究医的起源常陷入困境，一针见血地指出，“从咒师中寻求医的起源，却是没有疑问的。”[2] 自出现事

---

[1] 卡斯蒂·格略尼：《世界医学史》第一卷，第11～74页，商务印书馆，1986。
[2] 小野泽精一等：《气的思想》，第274页。

鬼神的巫师以来，以言语交鬼神和以舞事鬼神便同为巫术的主要手段。《说文》以“巫祝”来释“巫”，其意昭然。早期的巫，也常借助“祝”来试图解决健康和疾病问题。《论衡·言毒》记载：“巫咸能以祝延人之疾”，可谓例证。

《世本》称：“巫咸祝树，树枯；祝鸟，鸟坠。”可见，传说中的“祝”，威力甚大。《素问·移精变气论》谓：祝由，可移益其精，传变其气，故有病可不用毒药针石，借祝由一法即可愈。似乎在《内经》作者眼中，毒药针石等“物理性的医疗技术，比起咒术性的精神疗法要相形见绌。”[1]他们并不怀疑这种疗法的“效果”。这显然既和《内经》作者深厚的巫术思想根基有关，同样也暗示当时仍有这类“祝由”流行，且有时也有一定“效果”。只不过在这些医家眼中，由于当时的百姓已不像上古时代那么恬淡朴真，故祝由“移精变气”的功能不如往昔。巫术性的祝由何以有时“有效”，值得略作探析。

前已论及，原始思维有着“互渗”、“同一”的特点。根据这一点，先民的思维中，语言所提及的，就是实际存在的；用语言说什么，等于实际上在做什么。因此，对语言魔力的笃信是早期人们普遍存在的情况。而出自有特殊能耐的巫师之口，尤其具有神力。巫术的万物有灵论和天地人三层世界观又使得人们每把疾病的原因及治愈的希望都归于鬼神。巫祝能以口交于神，用言语与鬼神沟通，代其传达旨意，向其禀告乞求，甚至大巫能遣使鬼神(如在蛊毒案中)，故其之“祝”是极具神力的。传说中的巫咸祝树，使树枯，祝鸟，使鸟坠，便是对这种神力迷信的流露。祝咒时，巫在旁人眼中，是代鬼神而言的，可体现鬼神的意志。故巫祝之言，既有谶语兆示作用，可预言将出现的吉凶；又有禳灾除祸功能，可解除灾难病痛。还有一些巫祝的咒使凶语，又可使人“中邪”“中蛊”，因此而“病”。为了使鬼神能全力相助，祝时还常常佐以其他娱神事神形

---

[1] 小野泽精一等：《气的思想》，第300页。

式。如《史记·滑稽传》记载："操一豚蹄，酒一盂，而祝曰：……五谷蕃熟，穰穰满家。"就把祝和祭祀中的供奉结合起来了。《五十二病方》中的祝法，也常结合唾法、禹步、画地、祭祀等巫技。如治"伤者血出，祝曰：'男子竭，女子戴'"。五画地□之"。（五画地，在地上画五下）又如治漆疮（䴬）"祝曰：'帝右（有）五兵，玺（尔）亡。不亡，泻刀为装。'即唾之，男子七，女子二七。"再如治"瘕"（癥），"以辛巳日古（辜）曰：'贲辛巳日'。三；曰：'天神下干疾，神女倚序听神吾（语），某狐叉非其处所，已；不已，斧斩若，即操布伎之二七。"据考，此中之辜，即觚，觚禳是楚越巫人禳灾的祭祀。伎，指逐鬼；斧斩，操布伎皆是一种巫技。祝由同时，辅佐其他充满巫术韵味的法术等，也许能加强"疗效"。

中医治疗学中的"祝由"，主要起禳解作用。"祝"之旨意，已见前述；"由"有两意：一般释为"病由"。如王冰注曰："祝说病由，不劳针石而已"。张介宾注曰："由，病所从生也"。此说本于《灵枢·贼风》"先巫因知百病之胜，先知其病所从生者，可祝而已也。"又，张隐庵（志聪）集注："由，从也。言通祝于神明，病从而可愈已。"两说可并存，但似以前说为妥。

《灵枢·贼风》所言，已很清楚地揭示了祝由巫术文化底蕴。先民思维中，百病乃鬼神所干，而鬼神之间又互为胜克。故知其病所从生（为何鬼神所致），就可以知道何鬼神可以克胜之，遂祝告于其，可望病愈。这显然是先秦的认识。然而，随着万物有灵论的逐渐衰微，以超自然的鬼神作祟来解释病因，亦渐渐为学者大夫所不齿。但客观存在的祝由一法仍有一定市场和效果，这些事实，便迫使有识之士对祝由之巫术作出自然主义的解释。张介宾《类经》中的阐述可为这方面的代表。他明确指出："祝由者，即符咒禁禳之法"，含有精神情志疗法之义。它用祝说病由之法，"求其致病之由，而释去其心中之鬼也"。他认为有一类病症（即精神情志病变）"皆鬼从心生，而实非鬼神所为"。其实是由于患者本身的错误认识或评价，以及不当的情绪所致。对于这类病人，"则诚有难以药石奏

效，而非祝由不可者矣”。[1]此即“心病当用心药医也”。我们赞同后世医家的这种解释，并倾向于把祝由看作是中国心理疗法之滥觞。[2]

祝由这种明显地带有巫技色彩的“医术”之所以能广为和持久流传，固然和信奉者的愚昧迷惑及好事者（巫婆神汉）的渲染蛊惑有关，重要的一点还在于它借助暗示能激起正性的心理效应。我们知道，绝大多数病症是个体心身两大机能对致病因素的一种错综反应。而暗示常可激起强烈的心理反应。因此，有时恰到好处的暗示疗法，能通过调整心理状态而影响到心身，从而有助于一些病症的缓解。[2]例如，张子和在《儒门事亲》中针对发热一症，提出可用祝咒等法，同时嘱患者“面北端，想北海雪浪滔天；冰山无际，大寒冷之气”。这里，就明显地借助了心理暗示。这种疗法，对某些轻症的、功能性、心因性发热，也许确有其效。

第三节　与巫技共轨的早期医技（之二）

文化本身影响着特定环境中人对有选择性经验的认识。

——马奎勒：《文化与自我》

针灸是中国医学早期最为重要的、物理性的治疗手段。至少在先秦和秦及西汉时期，针灸是除巫术以外的主要疗法。《灵枢》和《素问》系统地论述了针刺方法，其中，大多数认识、原则和操作方法至今仍不失其指导价值。但同书相形之下，却很少论及药物疗法，《素问》提及药物治疗仅六处，《灵枢》仅五处。《素问·异法方宜论》被认为是概要介绍当时和先前各地所流行的不同物理性疗

---

[1] 张介宾：《类经》上册，第352～354页。

[2] 何裕民主编：《心身医学概论》，第71～172页，上海中医学院出版社，1990。

法的。东南西北中五地中，东方用砭石，北方用灸焫，南方用九针，三者皆属针灸范畴；中央用导引、按跃，亦与针灸休戚相关，唯西方用毒药。因此，龙伯坚先生认为："当时占主导地位的治疗方法是针刺方法。"[1]国外有学者径称《内经》为"针灸系医学"，[2]而称其后的《伤寒论》为"汤药系医学。"[3]

1

针的原形是砭石。"早期的砭石包括不同类型的打制小型石器。"[4]传说中的三皇都与针砭有关。皇甫谧在《帝王世纪》中谓："伏牺氏，……制九针，以拯夭枉"。《路史》持同说。此外尚有神农制九针，黄帝与臣子相问难，始有针灸等说。考古已在新石器遗址中发现了一根磨制成的石针，据鉴定，认为就是用作治疗目的的砭石。[5]人们在旧石器时代遗址中也发现了一些可能用作治疗，也可能用作装饰的骨针。[6]因此，伏羲、神农制九针之说，虽不尽可信（因为九针制作需相当的冶金水平），但这一时期已出现骨制、石制类锐器以治病，却是有可能的。另有证据，孔颖达疏《礼记·郊特性》谓：神农氏又号"伊耆"。伊，甲骨文作"𠂤"，像一只手拿着锐器在人背上行刺法；又作"𠂤"，似人卧床接受针刺。因此，神农氏时代已用砭石作刺割，是可信的。

殷商时期，已肯定有了熨、灸、针等法。文字学家康殷对一些金文和甲骨文的考证，为此提供了依据。[7]又据研究，金文"𠂤"、

---

[1] 龙伯坚：《黄帝内经概论》，第57页，上海科学技术出版社，1980。
[2] 丸山昌朗：《关于气》。见《针灸医学和古典的研究》，第43页，日本创元社，1977。
[3] 加纳喜光：《医书中所见的气论》。见《气的思想》，第273页。
[4] 马继兴等：《考古发掘中所见砭石的初步探讨》，《文物》，11：34，1978。
[5] 王雪苔：《针灸时的新证据》，《针灸研究进展》，第24页，北京，中医研究院编。
[6] 李锄：《砭石的起源》，《上海中医药杂志》，(2)：43，1983。
[7] 李鼎：《我国针灸文献研究的进展》，《中医杂志》，(6)：58～59，1988。

"𠂤"、"𠂤"等殷字，为"医"(醫)的初文和本字之一。故有学者确认殷商运用针灸同时，认为这时是以针刺代表医术的。[1] 春秋战国时期，此术渐趋成熟。《班固·答宾戏》曰："和鹊发精于针石。"即谓医和与扁鹊已精于针术。总之，概括地说，运用各种锐器行刺割的原始方法早有端倪；商周时期已颇为普遍；而到了秦汉时期，系统的针灸方法已成熟，并一直延续至今。

秦汉以降在针灸的发展过程中，夹进了许多带有巫韵的内容，这我们将在后面详作分析。在此，只试图就针灸形成过程中，或者说止于《内经》时代的针灸演变轨迹中与巫技并行的成分作些寻绎，这大概代表了针灸从出现到成熟的历史。

长期以来，国内学术界对针灸发展史的认识，为一种似是而非的简单观念所垄断。这种观点可概括为劳动人民在实践中"偶然发现"针刺祛病作用和有效穴位，然后"不断加以积累"，终于成就一完整的针灸经络理论和实践体系。其实，此说的逻辑论证是苍白无力的。姑且不论科学史和科学哲学研究进展已把"积累说"送进了陈腐观念"博物馆"；只要试问，为何从事类同生产和生活实践，同样也为疾病所苦的其他民族人民不会"偶然发现"，而后"不断加以积累"，以致针灸经络独此一家？便足以难煞此说。

即使没有医学常识的人，肢体或躯干局部出现疼痛不适后，很自然地会以手按局部，或指压痛处。这是源于动物自救本能的反应，其意义类同于鹿、猴等会用舌舐伤口一样。《五十二病方》便记载："止血出者……，以安(按)其痛(伤口)"。这时，"按之快然"，"按之立已"，"按而痛止"的经验是容易获得的。《灵枢·经筋》所谓的"以痛为腧"，大概就指这个。它可视为按摩的肇始，显然它主要基于自救本能。考古发现，早期可归入砭石的器具大多头部较钝，有的是球形的、扁圆形的。这可能是用作按摩工具的，以替代手等。从指压，到寻找适宜物品替代，到磨制特殊形状的器具——砭

---

[1] 杨甲三等：《针灸腧穴学》，第2、3页，上海科学技术出版社，1989.

石，这符合认识和实践发展的逻辑过程，这过程中起主要作用的是本能和经验。

由于先民主要从事狩猎和农耕，认识病症也往往是从外伤科的病症开始的，脓肿等有时只要划破出血放脓，就可减轻症状。《灵枢·玉版》曰："已成脓血者，其惟砭石铍针之所取也。"郭璞注《山海经·东山经》："高氏之山，其上多玉，其下多箴石"，谓："可以为砭针，治痈肿者。"都说明早期砭石主要用于切割痈疡，刺泻放血，亦即治外伤科疾患。郑州商代遗址中出土的玉质剑状砭石，也许就是用作此途的。因此，可以说针刺术最早的原型是放血术。已有学者指出了这一点。[1]其主要用途是切割，排脓，放血。[2]其实，放血疗法是其他民族早期医疗中同样存在过的一种原始疗法。它是促成针灸经络理论和实践自成体系的重要因素，但并非决定性因素。否则就无法解释针灸一术独此一家这一疑案。

作为早期除巫术以外最重要的祛病手段，砭针的运用与巫师和巫术自有授受不清的瓜葛。首先，先秦时期，医大多为巫所兼任。《左传》记鲁国有"针巫氏"，许是春秋时精于针砭的巫师之称。相传少俞为神巫俞跗弟子，黄帝之臣，精于针灸。这些早期的针灸师，或师从神巫，或本系巫师，身份性质不点自明。

胡厚宣的《甲骨文与殷商史》一书中通过考证，揭示了一些卜辞与针刺有关，包括行针刺法前当先占卜等。其实，《灵枢》讲针刺时，也多次提及要先占卜，斋戒，注意禁忌，这些都说明针刺一法与巫术有不解之缘。近来山东省微山县出土的东汉时期的图像砖上，人们注意到有几块可拼成一持针行术图。持针者呈半鸟半人型。我们知道，中国上古时期盛行过动物图腾，一些著名的传说人物或神巫往往被描绘成兽身人首。如伏羲、女娲氏都是蛇身人首。考证表明："鸟图腾崇拜是古代东夷诸族的共同特点，山东更是这一

---

[1] 傅伟康等：《中国医学史》，第 10 页。

[2] 符友丰：《经络起源与灸刺》，《中医杂志》，11；47，1986。

崇拜最盛行的地区。"[1]而《素问·异法方宜》谓："砭石者从东方来"，山东地区早期针砭颇为盛行。东汉时期的画像中针灸师呈半鸟半人型，既有着一些艺术渲染色彩，更透射出一些重要的文化信息：表明此时图腾遗风依然残存，在当时人们的心目中，杰出的针灸师就像早期的神巫一样，是个无所不能的神人。巫韵的图腾行针图客观地隐射出东汉时期鲁地百姓的流行看法，当然它也能在一定程度上反映针灸师与巫师的关系。此外，三世纪末，前凉的张子存以针术名于世，并著有《赤鸟神针经》一书，流行于世，被录于《隋志》、《唐志》等。赤为东汉流行之色，赤鸟为传说中吉祥的神鸟，上述书名中似也包含着同样的意义。

2

火的发明和利用至少可追溯到50万年前的北京人时代。* 火的使用对人类的卫生保健有着重要意义。且不论其他，** 火的利用，促进了角法、熏法、熨法和灸法的出现和成熟。这些，既有利于经络针灸理论的完善，又作为几种重要方法，延续至今，有着确凿的实用意义。而这些方法的演变过程中，巫师的作用和巫技的痕迹依稀可辨。

现已确定，马王堆出土的医书，早于《内经》，是我国现存最早的医学文献。它们反映了春秋战国时期的医学情况。这批书中涉及医药方技的文献有 14 种，但均只用灸法，未用针法，砭石只是偶而提及。人们据此判定灸熨等法早于针法。或者说，早期灸熨更为普遍和盛行。

---

[1] 刘敦愿：《汉画象石上的针灸图》，《文物》，6：24，1972。

* 其实，这一说法已受到挑战，有线索表明 170 万年以前的蓝田人已用火（见林耀华主编的《原始社会史》，中华书局，1984），美国、苏联学者也报道了早于60万年前人类用火遗迹。

** 人类学家 Leach 认为：火的使用不仅仅有烧烤食物和取暖等实际效用，而且是一种象征的行为，一种改造食物本质，消除"他性"污秽的法术，也就是说，火的使用，本身即富有巫术底蕴。（参见匹尔比姆：《人类的兴起》，第 218～219 页，科学出版社，1983）

汉语中，久与灸，灸与炙，灸与灼，灸与燔都常可互训。（参见台湾版的《中文大辞典》）在早期文献中，这些词也常互用。温热能给某些患者以舒适感。《文选·稽康·与山涛书》曰："野人有快炙背而美芹子者"。快炙背即喜欢暴晒或以篝火烤背脊，这有助于祛风湿寒痛，缓解一些症候。野人这种源自本能，又为经验强化了的"炙背"行为，可能就是灸法的源头。火一旦为人类掌握，便用诸生产、生活等众多领域，饮食居住离不开火，耕作渔猎需要火，以致许多巫术活动，也都仰仗火。神农氏以火为纪，别号"火师"，又称"炎帝"。其中，残存着崇"火"痕迹。《风俗通·皇霸》引"《尚书》大传说：'遂人以火纪，火，太阳也，阳尊，故托'"，可为佐证。即使在近现代，文化人类学和民族学调查资料依旧表明许多原始民族或部落在征战、狩猎、稼穑或祭祖等重大活动中，火亦是必不可少的。最常见的是围着篝火或烟熏同时，跳舞娱神，降神，以通鬼神。这里面含有深刻的巫术文化底蕴。一些巫师的医学活动亦然。如我国独龙族巫师治病时，除供酒外，重要一环便是在病人屋内点燃青松枝，烟熏各个角落，然后用燃烧着的松枝绕在患者周身。并口中念念有词，取其祛邪消污除病之意。湘西苗族巫师治病，须焚化纸符，烧香纸，然后配合念咒画符，吐唾沫于病患处；彝族巫师治人病，在病人旁扎草人，继而焚烧，念咒。萨满在施术治病时，时常也动用火，如病人躺在炭炉旁，萨满本人赤脚踏过烧红的炭木后，立即用脚踩上患处，或向患处喷火酒，或用香火熏；或在患者身旁焚烧用草或纸做的人偶；或燃一堆大火，架住病人在火堆上跳过来，跳过去；……通常，在这同时还须念动咒语祝词，或辅以巫舞、巫步、唾之、用酒等巫术。巫医治疗时动用火，其文化底蕴也许是借火的威力，以通鬼神，遣使鬼神以驱病魔，而客观上温热的物理效应又使得患者躯体不适能有所缓解。我们无法断定早期人类在运用灸灼熨熏等法进行治疗时，本能的因素、经验的成分和巫术的效应孰主孰次，但有一点是可以肯定的，进行灸灼熨熏等法时常常巫术的心理因素和物理的躯体因素混杂一体，授受不清。马王堆医书所

反映的先秦医疗情况，说明了这一点。如《五十二病方》中，简单的药物疗法，灸(久)、熇、炙、熏等用火治疗，祝由、禹步与唾之等巫术以及用酒、醋等相互并存，且行久(灸)、熇等法时，也常佐以祝、唾等巫术。前面所提及的上古巫医俞跗，刘向在《说苑·辩物》中说他"炊灼九窍而定经络"。炊灼，即灸也，此亦可为佐证。也许，合理的解释是：源于本能，又因经验所强化的用火治疗（灸熨熏熇等），由于巫师的参与和施行一定的巫术，在物理效应的同时，又有了正性的心理效应，遂"疗效"更得到加强。

灸灼等法都需借助一定的助燃物。现在通行的方法是借助艾。《诗经·王风·采葛》中已提及"彼采艾兮"。后世有注曰："艾，所以疗疾"。《孟子·离娄上》称："犹七年之病，求三年之艾"。*似乎春秋战国时期已用艾进行治疗。然而，详究《五十二病方》，久(灸)、熇、薰、熨、炙等治法用得很多。所用助燃或灸薰熨洗等物也很多，不下廿、卅种，粗粗归纳，似有三大类：一类是单纯的助燃药物，如炭、陈芻(干饲草)、陈薪、桑薪、柳蕈等；二是一些似有治疗作用的药物，如桂、干葱、盐、朱臾、椒、商(陆)、梓叶、秋竹、冻土、朴米、羖脂、蛇脂等；三是一些秽垢之品，如败蒲席、敝褐、雄鸡矢、牡鼠矢、圈土、羊矢、死人胫骨、女子布等。通书仅三处提及艾，如以艾裹粗麻，久(灸)㿗(癫)；以艾与柳蕈之烟，熏肛门，治痔。似乎用艾于灸灼等在当时并不占突出地位。相反，用各种秽垢之物却十分普遍，如用女子布、女子初有布(月经布，初见月经布)就有八次。推测用这些秽垢之物的巫术文化底蕴，也许和近代漳州处女私下求雨时烧木屐、印度女子裸身于夜间求雨差不多，都源于女子秽浊

---

* 关于此艾，当作"养"解。理由：(1) 艾本即有"养"之意（见《尔雅》），七年之病，求三年之养，于理更通；(2)注重陈年之艾，是唐宋以后的风气，非医家的孟子，不可能先见性地提出此观点。我们注意到，近来也有学者持类似见解。（廖育群：《自然科学史》3:272,1991。）

(木屐在漳州人眼中是最污秽的),"秽能冲天","驱鬼神"的巫术观念,灸灼熨薰时运用这些秽浊之物,可取其秽浊之气以逐病邪。如病马痫者,"男子即以女子初有布燸口。"古人眼里,经布再秽浊不过了,取其以燸灸,可借秽浊气驱病魔出体。当然,这种解释充其量只能视作为一种大胆的猜测。《伤寒论》的"烧裈散"大概也有类同的巫文化底蕴。

艾后世成为灸法的主要用物,这是确凿无疑的,然而《神农本草经》中艾未列入。《名医别录》才谓其"主灸百病"。这既佐证了上述推断,又使我们对艾与灸关系的演变感兴趣。我们注意到,艾很早就被视为"神灵之物"。《礼记·月令》中提及艾蒿(干艾草),注曰:"干艾草(艾蒿)为神灵之物,用于祭祀天地鬼神。"楚地巫风最炽,素有采艾于五月五,扎艾人悬户上,或符艾并挂,以禳毒辟邪之习俗(见《荆楚岁时记》)。历史上,关于"仙艾"的传说也很多。如《齐乘》谓蓬莱附近的艾山,产"灵艾";《明一统志》谓安南有座人迹罕至之山,上有"仙艾",其脱落物随而入江,鱼食之可化而为龙。契丹人亦视艾为圣物,事鬼神,奉天子时须著艾叶和绵所成之衣。可见,艾在古人眼中,非一般之物。何也?汉初的释词学专著《尔雅》中"艾"称作"冰台",《博物志》记载:削冰令圆,举以向日,于艾于后承其影,则得火。也就是说,干艾乃古时阳燧取火之要品。崔豹在《古今注·杂注》中肯定了这一点:"阳燧……以艾柱之则得火"。也正因为这样,艾被视作为"神灵之物",医界则认定为"纯阳之品"。加以燃艾有香气,因此,先秦时期,祭祀中艾就是常用之物。陆玑疏《诗经》"彼采艾兮"时就持此见,指出:"茎可作烛,有香气,故祭祀以脂爇之为香。"他并不强调艾的治疗作用"民俗中,以艾作祭祀用物和作禳毒之品,带有明显的巫术文化底蕴。而艾逐渐取代其他各种助燃之物,成为行灸的主要药物,除了经验因素外,带有巫术韵味的习俗和沿袭日久的巫术观念,显然起着重要作用。李时珍

---

[1] 参见本书。

认为："艾……纯阳也，可以取太阳真火，可以回垂绝元阳，……逐一切寒湿，转肃杀之气为融和；灸之则透诸经，而治百种病邪，起沉痾之人为康泰，其功亦大矣。"[1]他并主张采艾以五月五日为最宜，艾之燃火最好取之阳燧的太阳真火。后世医家强调诸药新鲜者佳，唯艾陈久者良，何也？因它能取太阳真火，故必定刚烈无比，只有陈置数年，亦其气有所消散，方不致有虞；[2]……诸如此类有关艾的功用、采集、燃火等认识，恐怕经验的成分并不多，其思维机制主要源于巫术密切相关的"互渗"与"同气相求"，系原始思维之产物。艾能取火于太阳，故属纯阳无疑，巫风五月五日悬纯阳之艾或雄黄于门口，以辟阴毒邪气，故采集亦以此时为宜；能得太阳之真火，遂能治百病，尤其是女性(阴)病和元阳虚衰更宜。陈久者既不失阳刚，又得柔和之性，故良……。这些，是顺理成章的巫术思维推理。作为上述观点的一个佐证依据，沈括《梦溪笔谈》记载了用燃艾以灼龟占卜。众所周知，早期灼龟占卜大多用各种硬木或炭火，之所以到了后来有人改用艾，许是受艾为神灵之物、纯阳之性这种观念的影响。也就是说艾被用作灼龟占卜的灵物，与它取代其他药物成为灸法的主药，其思维机制可能同出一辙。曾有学者因灼龟用艾而认定艾灸中有巫术痕迹，尽管这单一资料作为确认依据似嫌单薄，但综合考虑上述因素，此说不无根据，能够成立。

4

拔罐，北方说法也，南方称作吸筒，古代统称"角"。首见于《五十二病方》。该书治"牡痔"、"以小角角之"。即指拔罐。"角"的本意为兽角，殷文作""、""或""，皆象形也，指中空之兽角。因中空，故先民用作盛器，出现酒后，又作酒器。故酒器的称谓，皆以"角"字为部首。或许是夏商时期酒是重要的祭祀用品，或因为古人眼中兽角亦有"灵性"，故青铜器中许多酒器即祭祀之器，许多祭

[1] 李时珍：《本草纲目》，第937页，人民卫生出版社，1982.
[2] 吴亦鼎：《神灸经论》，第2页，中医古籍出版社，1983.

祀用品亦从"角"字边傍。《说文》谓："凡角之属，皆从角。"就是对青铜器中酒器和祭祀器具的概括。因缺乏文献依据，先民们何时借角以用作拔罐，尚不得知。笔者曾为此请教针灸文献权威李鼎教授。告知早期拔罐主要用"角"和"贝壳"。罐是陶器，想必用自然之物，除了可能有仰仗动物灵气的巫术底蕴外，更主要的或许还在于这种方法起源于制陶业发达以前，当时只能借助天然之品。《五十二病方》谓"小角角之"，证明春秋战国时期已有不同规格的"角"具，拔罐一术已较成熟。

据李鼎教授所授，拔罐中明显地残留着巫术痕迹。原先拔罐时引火用的不少是"符纸"，拔罐人有时口中还念念有词。笔者也忆起廿多年前在浙南插队时，曾看见老农妇行拔罐之法，先用一张纸比比划划，口中听不清说些什么，然后再有一些奇怪的手势，遂点燃纸，覆上小口瓷碗，过一段时间，掀开碗，只见局部红暗隆起，拔罐便告结束。居然不少病症就此得以缓解。当时不解其意，现揣摸其时情形，在纸上比比划划，大概这纸就是符纸，口中念念有词，很可能就是在念咒语。尽管无法断定早期的角法是否也这样，但它与巫技有过共轨的历史，也许是确凿无疑的。

5

针砭灸熨等只是一般的操作技术，如无经络理论，上述技术在中医治疗学中的意义绝不会如此突出。因此，经络理论何以产生？不只是个诱人的谜，而且也是洞悉针灸疗法奥旨的关键。

经络理论究竟怎样形成的，长期以来人们信奉的是针或灸熨等偶尔发现感传现象，遂逐渐加以积累，终成一庞大的知识体系——经络针灸理论。其实，这一说法的逻辑力量是苍白的，也不符合早期人类认知的基本规律。长期从事早期人类思维特点研究而颇有建树的法国现代文化人类学家列维·斯特劳斯一再强调：不要把古人的巨大进步归结为一系列偶然发现的偶然积累，而应该看作为古人在持续不衰的好奇心驱使下，有意识探寻的结

果。[1]东西方的一些认识差异，则是不同探索途径和思维方式所造成的。[2]我们曾就中国为什么能发现经络现象，并提出经络学说作过研讨。[3]在此，只想紧扣主题，简述一下经络学说形成的可能机制及巫术观念和思维机制等在经络学说形成中的可能作用。

事实表明，砭针早期主要用于切割、排脓和放血等，这大都作用在病变部位，一般不会引起感传。真正用锐器作用于局部某个特定点(穴位)，也就是说今天意义上的针刺，其普遍流行可能并不很早。现代意义上的针刺，特别强调是腧穴，其意义就像汤药治疗中的药物一样。然而，早期文献大量涉及了药物，却从未提及过腧穴(或某些特定的"点")。《史记·扁鹊仓公列传》中"扁鹊乃使弟子子阳厉针砥石，以取三阳五会"(即后世的百会穴)，似属最早记载。马王堆出土的医书中，均无穴位记载，表明至少在公元前三、四世纪，* "当时只按脉治病，而穴位尚未发现"。[4]也就是说，穴位(点)出现在脉的概念形成之后。该批医学文献中涉及了一些行灸部位，如"久足中指"，"久左脐"，似可看作穴位的雏型(借后世无足中指上的穴位)。另外，马王堆医书只讲灸法，不用针刺，砭石也仅一处提及(作"碣"字，据考即砭字)。针作用于点(穴位)，灸作用于片(部位)。[5]这些资料都有力地提示了战国时期是关于穴位认识的萌发、酝酿时期，而此时关于脉的认识却已颇成系统了。马王堆出土医书中两篇关于十一脉的文献，充分肯定了这一点。因此，偶尔针刺特定部位，引发感传现象，再逐步加以积累的经络理论形成说，是站不住脚的。当然，我们并不否定在经络学说形成，特别是

---

[1] 列维·斯特劳斯：《野性的思维》，第19页。

[2] 何裕民主编：《差异、困惑与选择》，第102～302页。

[3] 邱鸿钟：《西医学为何未能发现经络现象》，见《差异、困惑与选择》，第222～224页。

[4] 邱茂良：《关于新穴问题》，《上海针灸杂志》(创刊号)，1:(1)，4，1982。

[5] 周楣声：《灸绳》，第168页，安徽中医学院印，1985。

* 据国内学者倾向性意见，马王堆医书反映了战国时期的有关情况，其成书上限约为公元前三、四世纪，参见陈湘萍：《五十二病方研究概况》，《中医杂志》，5:61～63，1987。

修正和完善过程中，针刺引发的感传现象所可能起的某些肯定或校正、充实作用。但那毕竟是另一回事。

周楣声先生报道说，灸疗有很高的阳性感传率，[1] 据此，有人认为主要是灸法引起的感传现象，使古人据此描记了原始经络图，遂有十一脉等。[2]就原作者看来，是由于灸"点"而形成了脉"线"。经络的发现，同样是"由点到线"的。只不过刺激的手段不是针，而是灸。[2]这假说避开了早期较少用针刺这一针刺感传积累说的致命陷阱，但本身也有一些较难自圆其说之处。一是灸法一般灸的是较大的一个区域，很少是一个点。报告传感率很高的周楣声先生在其灸法全国讲习班的教材中，就写道"灸始于片，针始于点"，"针的作用最初必然是由针对一点而获得的，而灸则将是先由面而后才能缩小到点"。[3]麦粒灸出现得并不早。像前臂行灸，横着看几乎涉及大半个区域，此时有可能区分出相邻不远的三条经脉吗？何况间接熏灸（古人主要用的方法），感觉模糊，分辨率更低；直接灸疼痛异常，即使有清晰的感传也被疼痛所掩盖了。其二，马王堆医书中客观地反映了早期灸法的概貌，对此，我们不得不说是粗糙和原始的。不仅艾非灸的主要助燃物，败蒲席、旧葛衣、女子布等助燃行灸，与其说灸，不如更确切地说烧着了熏。因为，这些东西是难以用作点灸的。原始记载应该说比其他任何后世聪明的推测都要更忠于事实。此外，一个明显的悖论是：如此原始、粗略的灸法（其实《史记》记后于马王堆医书成书年代的扁鹊行灸"更熨两胁下"，也是很粗略的），可导致基本定型了的关于脉的认识之形成，且脉的具体循行部位描述颇详，而灸的部位罕有谈及，即使谈了，也只是粗略无比的"足中指"、"左脐"等，这在逻辑上是无法自圆其说的。综合这些因素，通过灸法发现经络这一假说，也难成立。当然，我们认为灸与刺一样，它所诱发的感传体验，对于经络学

---

[1] 周楣声：《灸法对经络感传作用的探讨》，《中国针灸》，3:20，1982。
[2] 符友圭：《经络起源与灸刺》，《中医杂志》，(11)，45～47，1986。
[3] 周楣声：《灸绳》，第 168 页。

说的成熟、完善，也许也起过一定作用。但把它视作为导致经络学说产生的主要因素，却不敢苟同。

也有学者认为“经络是古人依据经络现象及抉脉拮筋的解剖学发现而创造出来的一个管道系统，”古人在“解剖刀下找到了血管、肌腱和粗大的神经干，以此为启示，以十二条脉的走行路线为框架，终于设计了维持人体生命与运载气血的管道系统”。[1]此说值得肯定的是大胆提出经络是古人依据一定现象而“创造出来”的一个系统。但不足有二：一、此说的前提中已存在经络现象，若已熟知这现象，所谓解剖、抉脉拮筋等都是无关轻重的，根据现象即可归纳出理论，而问题在于现象缘何而产生？二、中国古代的解剖十分落后，而且为了探究目的进行主动解剖的意识和冲动也很弱，硬把解剖拉进去，有画蛇添足之嫌。假定古人确有原作者所描述的那般解剖水平，发现了血管、肌腱和神经干，我们臆测目视如此不同的形态和色泽，古人恐怕就不会把它们混作一体，都统称为脉了。因为古人的分类能力还是很强的，分类方法也有现成的（如五行）。故解剖肯定不是导致经络理论产生的因素之一。相反，甚至可以偏激地说，正是解剖学上的不甚明了，才导致了独特经络理论的产生。

那么，经络理论究竟主要缘何而产生呢？马伯英先生在其新作《中医文化学》中把经络理论的产生和早期巫师的灼龟活动联系起来，龟灼后见裂纹，遂使巫师受启迪而作出类比推理。[2]而喜欢类比确实是当时巫师思维活动的一大特点。这是从文化观念的前后影响立论的，似不无道理，但尚待进一步求证。我们认为：经络理论的产生，取决于两个因素：首先是当时人们已获得了不少关于感传的体验或感传现象的证据；其次是文化观念已提供了可供比拟、参照的有关模式。因为经络理论毕竟是中国古代学者根据一定的现象大胆创造的一个理论假说。一定的证据加上大胆的设

[1] 刘澄中：《经络现象研究的沉寂与出新》，《医学与哲学》，10:16，1988。
[2] 马伯英：《中医文化学》，上海人民出版社（即将出版）。

想，遂有经络一说。

6

我们不能否认，针、灸可以获得感传体验。但文献资料提示的先有脉，而后到《内经》才出现部分穴位；加上早期砭石主要用于切割等外科，针刺并不常见；作灸也只能是片状的；所有这些，都使得针、灸引发感传在形成经络理论中的意义大为逊色。我们认为，针与灸仅可能在经络理论的进一步修正和完善过程中起一定作用。先于针刺已经有了较丰富的感传体验，人们并已据此描绘出一些脉来(马王堆两部灸书记载的十一脉即是充分例证)。那么，这种感传体验来自何源？有充足依据表明，它早期主要源于祭祀活动中的“心斋”，或者说“心斋”所派生的导引一术。前已述及，特定的人文地理环境使中国古人特别重视祭祀活动，并早在夏商时期已礼仪化、制度化了。《列子》提及黄帝注重“斋心服形”，与祭祀差不多同时出现的斋戒，强调静心专志，摈除杂念，以表示对天地鬼神的极度虔诚，从而感化鬼神，求得荫护；巫师事鬼神时模拟动物而舞(调姿)，效仿动物吐纳(调息)，人们正是在这些巫术活动中，不自觉然而是反复地进行着心身自我调整活动，使之有可能不断感受独特的心身体验，包括经气循行之感受。加上“气功在上古时代每每遍及朝野，蔚然成风；”[1] 因此，历经夏商周，到春秋战国时期此术已十分成熟。这有两个证据：一是老庄等笔下对此作了深刻而生动的描绘；二是近代出土的《行气玉佩铭》不仅讲了导引，而且形象地描述了感传现象。该文物郭沫若先生认为是战国初年作品，也有学者认定其年代还要更早些。张荣明先生根据于省吾、郭沫若和陈邦怀先生的考释，曾将该玉佩铭上四十五个篆文译成通用文字；[2] 我们以张氏翻译为蓝本，并参照刘歆民的新考证；[3] 译作如下：

---

[1] 张荣明：《中国古代气功与先秦哲学》，第65页。
[2] 同上书，第67页。
[3] 刘歆民：《行气玉佩铭新释》，《气功与科学》，9:31，1989。

”行气，安则导。导则伸，伸则下，下则定，定则固，固则萌，萌则长，长则复，复则天。天机本在上，地机本在下。顺则生，逆则死”。

整个铭文可分作三段。第一段二句，言行气之始，心神安静为首要，而后方可导气以行而不乱。第二段八句，描写整个行气一周过程，先深吸气，气自上而下，蓄于丹田，且停留一定时间，“固则萌”，尔后可转而向上，这就是后世所谓的任督“小周天”循行。最后一段四句，张荣明先生释“天机本在上，地机本在下”为引气直至涌泉穴，再回归头部，并以庄周的“真人之息以踵”为佐证。这就带有大周天的趣味了。[1]* 而“顺则生，逆则死”，是告诫不要违背行气顺逆，以免不测。这铭文足以说明当时的导引之术已使人们反复感受到了经气循行情况。这正是经络学说得以形成的最重要的前提条件。另外值得一提的是，这种玉佩只是古代士大夫的一种饰品，小小饰品上竟深刻、生动地概括了导引的纲要，亦可见当时导引之术之盛行。

马王堆医书中的大部分文献，是战国时期的内容，其上限约在公元前三、四百年，下限在秦汉之际。其中涉及经脉的《灸经》中，似《足臂十一脉灸经》在前，《阴阳十一脉灸经》稍后。从时间因素考虑，它们或出现于《行气玉佩铭》之后，或差不多同时代，但不可能在其之前。因此，玉佩铭所反映的感传现象，可视为两本《灸经》中经脉学说出现的渊薮。正是趋于成熟的导引术，为经络学说提供了最重要的依据。这一过程我们有理由把它大致限定在春秋战国的几百年间。两部《灸经》到《黄帝内经》，再到《明堂经》(甚至到《甲乙经》)，是经络学说趋于系统，腧穴相继出现，从而整个理论臻于成熟的过程。在这过程中，有理由断定针灸等法起着重要的肯定、充实或修正等作用。

---

[1] 张荣明：《中国古代气功与先秦哲学》，第67页。

* 我们认为：是否可释为“天机本在上，地机本在下”，还可再作推敲，但本铭文描述的督任两脉小周天循行现象，却是无庸置疑的。

其实，李时珍早在《奇经八脉考》中已提出了这观点。他指出："内景隧道，惟返观者能照察之"。[1]早于李时珍的一些道家著作，如《紫阳八脉经》等也提出过这观点。想必是气功实践，使人处于特定的内视状态，能体会到感传现象，这是反复为人们所重复，所体验的。现在也有人指出："气功，以及其他采取缓慢形式的锻炼方法(如太极拳等)，练到相当阶段都可能出现各种气流样的感觉"。[2]因此，特定的心身实践，导致了特定的认识。而这一认识除有着深刻的人文地理烙印外，还带上了浓厚的巫术文化底蕴。

经络学说浓厚的巫文化韵味除表现在发生学上（从祭祀到心斋到导引)外，还明显地表现在众多穴位的命名上，关于这一有趣问题，留着后面详加讨论。

7

我们并不认为经络理论是中国古代学者对感传现象简单记录和描绘的产物，相反，我们认为还有一个很重要的环节，就是思维创造。它是古人凭藉一些依据，大胆联想、创造的产物。经络的表里络属、经筋经别，以及"离合出入"、"结聚散络"等都不可能是简单记述的结果。从两部《灸经》的十一脉，到《内经》的十二脉，加入的这根"手厥阴心包经"，也绝非只是经验的产物，更多程度上是理念的产物，是古人为了构建更完美无缺而又对称的理论需要所大胆构思的结晶。在此，我们不准备就此展开详细论证。只想讨论一下这一过程中一些特别重要因素的影响。

在带有巫韵的原始思维中，世界是互渗的、同一的，这是古人广泛采用援物比类一法的文化根源。这一方面，《内经》留下了深刻的印记。该书曾受《易传》影响，强调："不引比类，是知不明也"。因此，当时许多医药知识的获得，都与此法有着某种联系。[3]经络

---

[1] 李时珍：(王罗诊校注)《奇经八脉考》，第30页，上海科学技术出版社，1990。
[2] 经络十讲编写组：《经络十讲》，第 192 页，上海人民出版社，1978。
[3] 参见本书第四章第一节。

学说亦不例外。对古人构建经络学说过程启发最大的，恐怕是当时中国先进的水利知识和设施。也就是说，在一定程度上，经络学说是援引水利知识而构建起来的一种关于人体内在通路的假说。

众所周知，中国治水起源于夏商时期。战国时期城市就已有了下水道。[1]《管子·度地》云：城市沿经水而设，都市中，围绕四周造"落渠之写"，注入大川。经水纵贯流入大川或海。"落"字，《正字通》谓与络通，《尔雅·释诂》曰："沃、浑"，《注》"皆水落貌"。落渠是横着与经水连络的沟渠。故经络两字，本即源于水利工程用语。现代所谓的"经"是主干，"络"为分支，进一步说明了这一点。战国时期西门豹治漳河，著名的都江堰和稍后的郑国渠工程等，都表明这一时期水利工程很受重视，且达到了相当水平。这些，影响到医学界，启迪当时学者作出类比推理，就已观察到的人体感传现象，借助有关水利知识，作出大胆的理论构建，形成了独特的经络学说。如果说马王堆医书中关于脉的论述主要还只是现象的记录或整理的话，到了《内经》中，情况就大不相同。水利工程的术语大量出现，如"经"、"隧"、"洫"、"渎"、"灌"、"溉"等都与《周礼》、《管子》等涉及水利工程的用语有着类似性。[2]经穴的命名中，水道、水沟、中渎以及沟、渠、谷、泉、池、泽等也都与水利工程用语有关。《难经·廿七难》在解释奇经八脉"不拘于经"时，曰："圣人图设沟渠，通利水道，以备不然。天雨降下，沟渠溢满，当此之时，霪霖妄行，圣人不能复图也，此络脉满溢，诸经不能复拘也"。点出了经络学说构建中援物比类的思想根源。上述分析也进一步从时间上佐证了我们上述观点的可能性，并进一步提示穴位的出现（命名），晚于脉的描述。

总之，我们倾向于认为：先有心斋导引等修炼方法，在这过程中人们不断体验到了一种特殊的心身感受（即后世所谓的经气、经络感传现象和体验）；尔后，大约在春秋战国时期，人们进行了记载

---

[1] 范行准：《中国预防医学思想史》，第51页，人民卫生出版社，1955。

[2] 加纳喜光：《医书中所见的气论》，见《气的思想》，第285页。

描绘，并受当时先进的水利学影响，在巫术“互渗”观念的操纵下，援引水利学概念，构建成经络学说；在这一构建过程中，对数的崇拜和天一相应等巫风也有着一定影响，这就是早期十一脉，后来演进成十二经的背景性深层因素。[1]此外，砭石、针刺和熏灸等也大凡起着肯定、修正或完善类重要作用。因此，可以说先有“感传体验”，而后对此进行描述记录（如脉的描绘），最后才形成穴位等概念。在经络学说整个形成和趋于完善过程中，巫术思维和巫技操作都参与其间，起到了一定作用。

药物是中医学治疗的又一个重要手段。虽东汉《伤寒卒病论》以前，药物在治疗中的地位远没如今这般突出和重要，然中药的起源很早，陆陆续续不断被发现，不断被记载，却是历史事实。可以说，东汉时期的《神农本草经》问世和张仲景的崛起，标志着中药学趋于成熟和所谓的汤药系医学略具规模。从远古到这一时期，药学知识的获得和演进，尽管经验的因素起着举足轻重的作用，但巫师的探索和巫术的影响也有着不可忽略的意义。在此，只准备讨论迄止《神农本草经》的药学发展轨迹中，巫师的作用和巫技的痕迹。

药食同源。药物知识积累中，生活实践所赋予人们的经验，常有着重要作用；一些动物的自救本能和自救措施，也给人类一定的启发。然而，文化人类学研究以充足的依据，否定了人类早期有关动植物的知识（包括药学）主要源于经验偶尔积累的传统看法。而强调指出这主要是古代巫师在一种持续不衰的好奇心驱使下，出自求知目的主动探索所获得的，而决非仅仅是偶尔的、被动的积累。如列维·斯特劳斯认为：原始人们追求动植物知识，“其主要原因并非是实用。它首先是为了满足理智的需要，而不是为了满

[1] 参见本书第二章第八节。

足生活的需要”。[1]因此，原始民族的巫师们获得了“令人惊奇”的植物学知识。[2]国外有些土著人的认识甚至与中医学认识极为类似(例如北美土著用艾治疗妇科病)。[3]这些都说明人类早期本草知识的获得，不单单是个经验偶尔积累的问题，而在很大程度上带有理性探索的成分。当然，这种理性成分是与巫术的原始思维休戚相关的。

关于本草的起源，史书大都记载了神农氏尝百草、日遇七十毒的传说。《史记·补三皇本纪》：“神农氏以赭鞭鞭草木，始尝百草，始有医药。”《淮南子·修务训》：“神农……尝百草之滋味，……一日而遇七十毒”。《通鉴外纪》又说：“民有疾病，未知药石，炎帝始味草木之滋，尝一日而遇七十毒”。这则广为流传的传说，明显地带有夸张成分，但也提示了三个信息：一、神农尝百草是个主动的，有意识地加以探索的行为，而不只是被动的偶尔积累过程；二、尝百草，一日遇七十毒而无恙，作为凡人，绝无此可能，传说除有意渲染外，还暗示一点，即神农氏非凡人也，是神巫，是神巫的努力，始有百药；三、神农氏是用赭鞭“鞭”草木，而知有毒无毒的，《搜神记》：“神农以赭鞭鞭百草，尽知其毒及寒温气味所主”。所谓“赭鞭”，赭为赤色，在中国古人眼中，赤有特殊的巫术意义，赭鞭，系巫师手中的法器。《汉书·王莽传》有：“桃汤赭鞭，鞭洒屋壁”之说(桃本系神物，有特殊的巫术意义，[4]“桃汤”则是秦汉盛行的元旦辟疫饮料，也带有明显的巫术色彩)。赭鞭鞭，桃汤洒，都属于巫师行巫技以祛毒禳灾也。可见，在先民眼中，神农氏始创医药，借助了巫术之法力。药学知识的起源，传说中带有浓重的巫韵。

学者们普遍认为，《山海经》中关于本草的记载，是《神农本草

---

[1] 列维·斯特劳斯：《野性的思维》，第13页。
[2] Gilges, W: “某些非洲蔬草和北罗得西亚的草药”，《杂文集》罗得一利仑斯通博物馆，第11期，1955年，第20页。
[3] 同[1]，第56页。
[4] 参见本书第四章第四节。

经》有关认识的源头。《山海经》中一些描述虽奇谲而不可信，但细加分析，有时也的确能窥视早期社会的某些情况。故洪贯之先生在《中国古代本草著述史略》中，径把《山海经》称作“原始本草”。[1]《山海经》中许多记载明确地把用药或采药，与巫师联系起来。如《大荒西经》曰：“大荒之中有山，名曰丰沮玉门，日月所入；有灵山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，从此升降，百药爰在”。郭璞注曰：“从此升降，谓‘上天下地’，通鬼神也”，“群巫上下此山采之也”。《海内西经》曰：“开明东，有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相（郭注：皆神医也），夹窫窳之尸，皆操不死之药以距之”。又曰：“巫咸国在女丑北，右手操青蛇，左手操赤蛇，在登葆山，群巫所从上下也。”郭注：“采药往来”。可见，《山海经》所描述的早期情形中，采药、持药的皆巫也。这正好与有关神农氏的传说互为印证。从文化人类学角度来看，这也是合乎历史发展逻辑的。

9

《礼记·曲礼下》：“医不三世，不服其药”。《史记·扁鹊仓公列传》亦谓：“令更服丸药”。饮药、吞药、吃药通称“服”，这习惯自战国起，一直延续至今。而“服”的本义无吃之意思，只有与药联系在一起，才具有这层含义，或用作一服（帖）药之意。服字词义的演变，颇能说明一些问题。《正字通》释“服，衣服，身所佩服也”。高诱注《吕氏春秋》：“服青玉”，谓：“服，佩也”。注“服剑臂刃”，谓“服，带也”。因此，服之本意，与佩通，常佩服同称；《说文》又释作“用”。揣测“服药”、一服药（一帖药）这一特殊含义，可能与早期药物使用方式有关。考古表明，旧石器时代晚期，已出现了佩带饰品之习俗，这习俗的文化底蕴本非源于审美情趣。而是巫术观念的一种体现，与文身差不多，“最初只是作为勇敢、灵巧和有力的标记

[1] 洪贯之：《中国古代本草著述史略》，《医史杂志》，(2)：1～2，13，1948。

而佩带的。"[1]"饰品,祭神之物","作神主而祭以金银饰之也"(《山海经》郭璞注)。尔后,饰品才衍化为审美标识和作为有钱有势的象征;但它的巫术意义依然残存,护身符、长命锁和《红楼梦》中贾宝玉所佩带的"通灵宝玉"等都典型地有着禳灾避祸的巫术含义。(玉也是早期事神通灵的重要用品)[2]有趣的是,《山海经》中所记载的药物可分为几类:(1)佩或服而有效者,(2)食而有效者,(3)现而兆吉凶者,(4)有害者。也就是说,当时一些植物或动物毛羽是用来佩或服(挂带)的。如果十八卷的《山海经》的卷次排列表明了写作上的时间顺序或出现的时代早晚(人们认定此书非一时一人之作),那么,前几卷中许多药物都是以"佩"或"服"的方式使用的,后面卷次中食用的明显增多。这似乎可以大胆推断,早期佩和服也许是用药的一种主要方式。当然,这只是一种基于常理的推测而已,尚缺乏充足的依据。

《山海经》首卷的《南山经》中记载了许多药物佩带可以调治心身疾患。如"育沛,佩之无瘕疾"(瘕,虫病也);"旋龟,……佩之不聋,可以为底"(郭注:"为,犹治也;底,犹病愈也");"猼訑,佩之不畏";"迷穀,佩之不迷";"鹿蜀,……佩之宜子孙"(郭注:佩为带其皮毛);"灌灌,佩之不惑"。特别是《西山经》记载:"有草焉,名曰薰草,麻叶而方茎,赤华而黑实,臭如蘼蕪,佩之可以已疠"。郭注:"其臭如兰草"。据考,此药即零陵香,《名医别录》谓之"薰草",李时珍称作广零陵香。其香气浓烈。古人大概正因为闻其有浓烈香气,佩之为药。据考,佩兰在汉以前称作"兰"(《毛诗》)或"兰草"(《神农本草经》),时人常佩之为饰为药,遂有佩兰之名。陶渊明亦有诗曰:"虽怀琼而佩兰,徒芳洁而谁亮"。《山海经》中常以香气浓烈或色泽鲜艳的草类及动物羽毛等作佩药之用。其实,选择这类东西佩以祛病疗疾,与佩玉、佩饰以禳灾一样,有着类同的巫术底蕴。颇有意思的是,在北美,艾草在各种巫术仪式中(包括治疗妇女疾病时),

---

[1] 普列汉诺夫:《论艺术》,第11页。

[2] 参见本书第二章第二节。

都起着重要作用，而墨西哥妇女则在月亮节(在她们看来，月亮属阴，与女人性同)时佩饰着艾草跳舞，以求女神赐福保佑。[1] 这与中国先民佩兰、佩蕙草等可为异曲同工、有着同样的文化底蕴。可以说，在佩药治病这种早期民风中，经验的成分是有限的，巫术的因素占主导，但这的的确确是后世服药用药的一种原型。

《山海经》中还有不少药物用"服"法。如"棠𣏌，冬见夏蛰，服之不畏雷"。郭璞注，"服，著也，著其羽毛，令人不畏天雷"。袁珂在《山海经校译》中译道："佩带在身上，可以不怕打雷"。[2] 又《西山经》曰："黄帝乃取崦山之玉荣，而投之钟山之阳。……天地鬼神，是食是飨。君子服之，以御不祥"。袁珂注曰："君子佩带了它，也可以抵御不祥之物的侵袭"。[3]《山海经》中有些"服"字，既可作食用解，又可作佩带解。如《西山经》："有兽，……名灌，……是可以御凶，服之已瘅；有鸟焉，……曰鹓鸰，服之使人不厌，又可以御凶。"《中山经》中："状如山鸡而长尾"的"鸟鼠，其鸣自呼，服之不眯"(不眯，不被梦魇也)；"飞鱼，其状如豚而赤文，服之不畏雷，可以御兵"；"有草焉，……名曰荀草，服之美人色"等，都可两解。但参照前后，似以佩带解更妥，特别是鸟鼠、鹓鸰、灌、荀草等，都或有香气或很漂亮，佩之更契合古人心态。郭璞在《山海经图赞》中释《山海经》中的"天狗"时，谓"天狗不大，厥质虽小，禳灾除害，气之相王，在乎食带"。[4] 亦即天狗之物，既可食，又可佩带，都有禳灾之功。当然，有些"服"字似作食用解为妥。如《中山经》："是木也，方茎两员叶，黄华而毛，其实如栋，服之不忘"。当作服用解。因此，上古时期古人在巫术观念影响下，常佩带某物，以禳灾祛邪，这是服药的本意。而后，服逐渐作服用解，或者说食用佩带互解。而汉代以降，服药的佩带含意日为忽略，变成主要指饮用吞食药物，这

---

[1] 安德森和迪布尔：《佛罗伦萨药典》第二卷，第88～89页，1951年。
[2] 袁珂：《山海经校释》，第42页，上海古籍出版社，1985。
[3] 同上书，第48页。
[4] 参见《百子全书》第7卷，浙江人民出版社(影印本)，1984年5月。

就是沿袭至今的演化意。从佩到服这一演进过程中，经验因素起着重要作用。但也不难看出用药方式演变过程中所留下的巫术影响之烙印。然而，应该指出：以佩带方式用药，后世仍有遗迹可寻。对于一些棘手或认为鬼神所致之病，人们依然常用此法。如《千金翼方》治传尸的"大金牙散"，其用法以"绛囊盛带之"，佩服于身上。《外台秘要》治传尸，也以此药，一分着头边，一分系臂上。据萧叔轩先生查核，发现"唐人……居家远行，莫不知道佩药服药，以防邪中鬼注"。[1] 此风一直延及明末。徐春甫在《古今医统》中记载防治"尸虫"，"身边可带安息香，大能杀劳虫，内有麝香，尤能辟恶，医者不可须臾无也"。明末李中梓在《医宗必读》中也强调："宜佩安息香及麝香，则虫鬼不敢侵也"。[2]可见，佩的多属芳香之品，取其香能辟邪鬼也。而这种防治方法，经验的成分显然是微不足道的，更主要的还是受上古巫风之影响，是人们无可奈何之际的一种选择。

早期的药物，不管是佩带的也好，饮用吞食的也好，其之祛疾疗病之效，往往与巫术的禳灾兆示之功合而为一的。如"灌"，服之既可治瘴（热病），又可御凶；鹣鹣佩带其羽毛，既可使人不为梦魇，亦可御凶。又如《北山经》记"鮨鮨鱼，……可以御火，食之不瘴"；《西山经》："文鳐鱼，……食之已狂，见则天下大穰"；"冉遗之鱼，……食之使人不眯，可以御凶"；"丹木，食之已瘴，可以御火"。我们无法断定某一具体药物的巫术禳灾和兆示功能与医术的祛疾疗病功能孰先孰后，但却足以肯定一点：本草的起源，有过与巫技共轨的历史。

值得一提的是，《山海经》中仅有药名而无功效记载的药物有近六十种，其中有许多成为后世常用药：如桂、杞、桔梗、芍药、苘蒌、术、芜、门冬、芄（秦艽）、薯蓣（山药）、辛（细辛）、菟丘（菟丝）、椒、寓

---

[1] 萧叔轩：《结核病在中国医学上之史的发展》，《医史杂志》，(3)：4，14，1951。

[2] 李中梓：《医宗必读》，第 230 页，上海卫生出版社，1957。

木(寄生)、雄黄、麝香等。为何这类现在常用药而在《山海经》中只见其名,不见功效记载,此谜尚待揭示。这些药中,有些属厨房调味之品,如桂、辛、椒等,有些可用作一般充饥之物,如山药、术、芍等。也许正因为这些食用之物比较平常,古人眼里并无特殊(巫术)意义,遂仅列其名,而无详论。战国的《吕氏春秋·本味篇》中再次提及了"桂",在这里,是与烹调一起讨论的。差不多同时代的《五十二病方》中"桂"已是最常用的药物之一了(共出现了21次)。可否以下列解释对这一演变作出大胆推测:《山海经》所反映的上古民风中,人们对药物的认识主要受巫术观念的影响,经验的因素是次要的。随着社会的发展,生活经验日渐积累,巫术的地位逐渐为经验所取代。"桂"在战国时作为烹调和药物极受重视,反映了这一取代的结果。史书记载中商之精于烹饪的大臣伊尹,"以亚圣之才,以为汤液",从而开创了药食同源的历史。这可以从文献角度佐证上述猜测。桂等的受重视,肯定与烹饪和治疗经验积累有关。

10

《汉书·艺文志》中,《方技略》共分四家:医经、经方、房中、神仙。其中,吕思勉先生认为"房中亦医学支派"。"三者(指医经、经方、房中)皆实在学问,循序前进,本可成为正当科学"。[1]《黄帝内经》及《千金要方》等许多医著中都涉及了房中一术。可见,早中期医学或医技中,广义而言,当包括房中一术在内。又,吕先生认为:"神仙家求不死之术,大抵有四:一曰求神仙,二曰导引,三曰服饵,四曰御女。求神仙不足道。导引、服饵、御女,皆医经、经方、房中三家之术也"。[2]"炼药、导引、御女,皆与医药相关。《汉志》神仙家与医经、经方、房中同列方技,盖由于此"。[2] 他这是在揣摸班固将四者同列的用心所在,亦可视作一证据。"隋志中房中医药并为一类,盖自隋后已入医家矣"。[1] 故房中一术,在讨论早期医学

[1] 吕思勉:《先秦学术概论》,第147页。
[2] 同上书,第147~155页。

源流中，无法回避。

范行准先生曾认为：性与欲，即保持生命与种族之本能也。世界一切争端，皆由此而起，世界一切文化，亦从此而出。“医固文化之一端也，故亦发骏于饮食男女之间，此其起源，属于外炼者”。[1]范氏认为：为偶而争，导致了伤残，间接促进了解剖的发展；为了求得欢愉，媚药先于其他而得以发展。[2] 这类药不外乎香、色、象三者，香如文麝兰薰，用以催淫；色如花蝶，用以诱惑；象如锁阳苁蓉，取其以譬。《山海经》中不少药物，即可归入此类。酒的出现，其催淫兴奋之效受到重视。夏禹之告诫，缘此而发。酒色两字也成为连类之词。然而，相比之下，也许房中一术更为突出。葛洪《抱朴子·极言》曰：“但知服草药，而不知房中之要术，则终无久生之理也，或不晓带神符，行禁戒，思身神，守真一，则止可内令疾不起，风湿不犯耳，若卒有恶鬼强邪，山精水毒害之，则便死也”。[3]在葛洪看来，房中一术的保健意义，远在服药和其他摄生方法之上。

所谓房中术，又称房内术、房术，指男女性交方术也。葛洪上述论述中，已见它与带神符、行禁戒等并列，带有某种巫术韵味。据《汉书》称：“房中者，情性之极，至道之际，是以圣王制外乐，以禁内情”。又引《易传》曰：“先王之作乐，所以节百事也。乐而有节，则和平寿考，及迷者弗顾，以生疾而陨性命”。先王、圣王均无从稽考，只能说在秦汉学者眼中，此术起源甚久，且非凡夫俗子所创。《列仙传》谓传说中的夏商之寿星彭祖“专善于补导之术”，故享年七百余。补，即房中补益；导，系导引。后世据此，有谓彭祖始倡此术。又有一说，推容成创此术，而容成后又被附会成黄帝之师。不管何人所创，此术在先秦和秦汉时十分流行，确是历史事实。马王堆出土医书中即有这方面较详尽的描绘，以致到班固编纂《汉书》时，房中术已有八家一百八十六卷，可见其盛行。

---

[1] 范行准：《中华医学史》，《医史杂志》，(1)：1，38～42，1947。
[2] 葛洪：《抱朴子内篇》，(王明校释本)，第 221 页。

美国女学者罗伊·唐娜希尔在讨论中国房中术的代表作《玉房秘籍》时认为：中国的与房中术有关的概念和术语往往起源于巫术、占卜等。[1]这是公允的。彭祖在战国和秦汉人眼中，属上古有神巫能耐的圣人至人之代表。而后世善行此术者，皆道家或方士等修炼之流。如汉末左慈以善行此术而史书有名。《博物志·方士》亦谓："左慈修房中之术，可以终命"。据《神仙传》和《后汉书》记载：左慈自称得石室丹经，明六甲神术，能遣使鬼神，通晓星气，预知吉凶，且善遁入壁中，隐身羊群。很明显，此君非大巫师莫属。至于其他一些房中大师，如《后汉书》中的甘始、东郭延年、封君达、冷寿光等，亦皆巫术味甚浓。也许，此术早期只是部分巫师方士的摄生方法，它和导引有着差不多的源头，且每与导引相伴行。《典论》谓："庐江左慈，知补导之术"。即两者并称。《洞玄子》又详细描述行房中术时，当"闭目内想，舌柱下腭，……闭口吸气"，这些属导引无疑。尔后，此术为好事者渲染，竟成养身祛病之要术，且颇有市场。如《汉书·王莽传》记载莽听信巫师之言，黄帝御百二十女而致神仙，遂力行此术，乞求成仙。信奉神仙说的葛洪也强调："知其要法，御女多多益善，如不知其道而用之，一两人足以速死耳"。[2]这里，房中又和神仙合为一家。房中术的一些观念和术语源出巫术，也就不难理解。

列维·斯特劳斯试图用他那与巫术观念有关的所谓的野性思维的转换系统来解释包括中国的房中术在内的早期人类普遍存在的关于性和饮食问题的一些认识及行为的思维机制。[3]从中国古人的眼光来看，世界是同一的，天属阳，地属阴；男属阳，女属阴；男女之事，类同于天地阴阳之事，是天地阴阳交合在人的男女阴阳中之体现。因此，古人把男女交欢雅称为云行雨施，合阴阳之气，阳施阴化。这些术语也正是用来阐述天地造化，万物华实的基本语。

---

[1] 罗伊·唐娜希尔：《历史中的性》，第189页，光明日报出版社，1989。
[2] 葛洪：《抱朴子·内篇》（王明校释本），第118页。
[3] 列维·斯特劳斯：《野性的思维》，第117～120页。

"天地气交，万物华实"(《素问·四气调神大论》)，张隐庵注曰："天地气交，阳气施化，阴气结成。成化相合，故万物华实也。"《素问·六微旨大论》又曰："天气下降，气流于地；地气上升，气腾于天。故高下相召，升降相因，而变作矣"。具有原始思维倾向的古人，很自然地把男女交媾和天地交感类同起来，从而赋予性交以神圣的造化功能。唐娜希尔一针见血地指出：在中国人眼里，"性交是沟通天人的主要渠道"。[1] 道家葛洪在《神仙传》中的论述可以提供充分依据，他在谈及房中采补理论时，指出："男女相成，犹天地相生也"。"天地得交接之道，故无终竟之限；人失交接之道，故有伤残之期。能避众伤之事，得阴阳之术，则不死之道也"。"天地昼分而夜合，一岁三百六十交而精气和合，故能生产万物而不穷；人能则之，可以长存"。这里，男女交媾不只是一类满足欲求的享受，而且是避免伤残，长寿不死的健康之道。天地赖交接而永存，男女亦可藉交媾而长寿。基此，房中术数家们进一步根据巫术的同一律推理：天之施雨，全赖地之腾云；男女之事，也就重在男子的采阴补阳。故葛洪在《抱朴子》中又强调："房中之法十余家，或以补救伤损，或以攻治众病，或以采阴益阳，或以增年延寿，其大要，在于还精补脑之一事耳"。[2] 从事中国古代性行为研究而颇有造诣的楚·古里克也认为，对于男人来说，房中术主要在于避免被女子吸干精力，并能化险为利。其具体做法的目的，都在于延缓射精或不射精(古人认为这可以益阳，至少不会泄阳)，增加性交时间(古人认为这可以从女子处更多地采阴，以益己阳)，而且特别强调插入次数。就我们分析，这次数也有着明确的巫术底蕴。[3] 所有这些，充满着巫韵。

必须指出的是：在主张房中术以补益强身的同时，也有许多医家强烈反对频繁御女，认为纵欲是主要病因，这观念同样有着巫

---

[1] 罗伊·唐娜希尔：《历史中的性》，第 183 页。
[2] 葛洪：《抱朴子·释滞》(王明校释本)，第 137 页。
[3] 参见本书第 204 页。

术根源。[1]其实，貌似相悖的两种观点，在基本点上却近似，即强调惜精保精，勿过多施泄，差异只在于具体做法上：一是主张消极的避女室或慎房事，以使精存体内；另则试图借助一定的性交技巧，以采阴补阳。后者在隋唐时期趋于鼎盛，许多医著皆详加论述，宋以后竟奇怪地失传了。偶有所及，亦为士大夫所不齿。也正因为这个原因，以致宋以后对《素问》中与房中术相关的“七损八益”之说，人们亦无从作出正确解释，只是无益地争执不休。直到马王堆出土文物中有关房中术的内容被发现，谜底方告大白。

从上述讨论中，可以清楚地看出一点，医技起源，早期与巫术有着不解之缘。有的系从巫技中直接分化而出，有的以巫术观念为根基，有的难以辨别究竟属于巫术，还是医术。《素问·上古天真论》所推崇的“其知道者，法于阴阳，和于术数”。这个“术数”，就是巫师方士的巫术或曰象数之术。*《内经》强调的“法于阴阳，和于术数，”从一个侧面，体现了医术与巫技之间所存在的授受不清的源流关系。

第四节　气与阴阳五行：巫术观念演进的产物

巫术的世界观在人类文化最古老形式中有力地发展起来。

——利普斯：《事物的起源》

医学，简而言之，包括医学操作技艺、经验和医学理论知识、观念两大部分。中西医学的差异，更主要地是后者上的不同。这种不同，既带有时间上的距离，又明显地打上了空间上（人文地理诸方

[1] 参见本书第157～158页。

* 作为例证，《汉书·艺文志》中“数术类”主要是蓍龟、天文、杂占、刑法、五行和历谱之类，《后汉书》则合并方技和术数，立《方术传》，把医经、房中、神仙、蓍龟、天文等列在一起。

面)的烙印。个中旨趣,只有通过追溯其源头,方能有所洞悉。

1

气是中国传统文化中的重要观念和理论。就中医学而言,"气"既提供了一个自洽的自然观,中医理论体系赖此得以建立;又作为一些具体认识,被人们用作解释生理病理现象。因此,可以说气论维系着整个中医理性认识。

关于战国及秦汉以后的气论发展及其在中医学中的运用,人们已广泛展开研讨,基本形成定论。我们感兴趣的是如此博大而自洽的理论观念,早期是怎样产生的,它为什么得以在中国发轫和成熟?我们并不认为气的概念是空谷来风,在西周末年突然出现,并很快趋于成熟。相反,我们认为它有一个漫长的酝酿过程,是多种因素综合影响的产物。

甲骨文和金文是现存最早的文字资料,反映了殷商和西周的有关情况。人们从二个方面来研讨甲骨文和金文中气的源头及其演变:一是追寻"气"字本字或原型的使用情况,二是紧扣先秦或秦汉文献中"气"的含义,在甲骨文及金文中发现与之相适合的内容,作出分析。至于前者,文字学家们每把注意力放在甲骨文和金文的"三"字上。于省吾先生在《殷契骈枝·释气》中认为此即"气"字,有三义:乞求、迄至、讫终等。如卜辞中"庚申卜今日气雨",即作乞求解,乞求今天能否下雨。陈梦家先生《殷墟卜辞综述》中也释此为"气",认为是"乞取"之意。金文中则出现了"𠂤"和"𠂤"、"𠂤"等字,大都用作"用乞嘉命"解。因此,《说文解字》在释"乞"之本字时,提及了"气";《中文大辞典》在释"气"字,认为与乞同,两者是同声假借。在这些意思中,尚不存在《说文解字》所谓的"气,云气也"的含义。日本学者前川捷三研究表明:"即使在西周初期的一些金文中,'气'字也不是在云气等意义上使用",[1]"都是在以'乞'

[1] 前川捷三:《甲骨文、金文中所见的气》,见《气的思想》,第14、16页。

作为构成要素文字的意义上来使用的”。[1]平冈祯吉则认为其“字形是帝命降下的表象”。[2]

我们知道，地理环境决定了中国以农业为主。殷朝是农耕为业，农耕收成，维系着社稷安宁，王朝兴衰。而和农耕关系最密切的就是雨。因此，殷代求降雨的巫术祭祀仪式十分发展。许多卜辞都涉及乞求降雨。“乞雨”之气，是气的本字，源于巫术中对鬼神的求乞降雨。

春秋后期和战国之际的文献中，气逐渐被赋予了多层含义。作一简要概括，这些含义包括气被视为充满天地、无形无臭却无处不在的，是万物的本原；有形之物，皆气变合而成；生命及形态亦然，与气息息相关，故有气息、魂气、心气、意气、浩然之气等说。而在这广泛的含义中，许慎在《说文解字》中对“气”的解释，也许揭示了气的本意，即“气，云气也。象形”。同书释“氣”又谓“馈客刍米也。从米，气声”。并认为“气”同“氣”。我们试以《说文解字》的诠释为核心，上接甲骨文、金文中有关内容，下连先秦及秦汉文献的部分论述，对气的概念的形成与演变过程及其与医巫的关系，作一番分析、研讨。

众所周知，云降而为雨，殷商先民占卜中对雨的重视，同样也表现在对云的关注上。卜辞中涉及云雨的甚多。首先认为有云才会降雨。故“癸卯卜、㱿贞，兹云其雨”？(《殷墟文字乙编》第460)，又区分了哪个方向来的云。如“…各云自北”（《殷墟书契文字缀合》78)，“王占曰，……有各云自东，……”(《殷墟书契菁华》4)。同时还出现了许多块燎祭“云”(云神)，以乞降雨的卜辞。据胡厚宣《殷代天神之崇拜》研究，这一时期祭云的卜辞中，云都附有二、四、六等数字。二云、四云、六云分别是指上下二层之云、四方之云、六合之云，这种区分，隐约地体现了云在殷人观念中的重要性。故日

[1] 前川捷三：《甲骨文、金文中所见的气》，见《气的思想》，第15页。
[2] 平冈祯吉：《淮南子中出现的气之研究》，第191页，理想社版，1988年。

本学者前川捷三指出:“殷人把云也视为一种神”。[1]其实,重视云的不只是殷人,文献上留下了这方面丰富的痕迹。如《路史》记载:“女娲姓云”。《左传·昭公十七年》曰:“黄帝氏以云纪,故为云师而云名”。“百官师长皆以云为名号”。可见,黄帝氏族也曾以“云”为图腾。对云的崇拜,曲折隐晦地表示着对雨的渴求。乞雨通过祭云。这可能是气和云发生联系的一个环节。而《说文解字》中雲之古文为云,写作“𠔃”,据闻一多先生分析,此字“像烟云之气裊裊浮动之貌”。[2]燎祭云神(燎祭,以牺牲放在薪上烧,这是先秦求雨的主要方式之一。)过程中,黑烟之气冉冉升腾,“𠔃”正是一种象形写照,此烟气与能降雨之乌厚黑云,又类同一物。因此,燎云气(乞)雨,云与气的概念很可能就在这充满巫韵的烟气萦绕,腾云气雨的燎祭中,熔于一体了。

云的变化,缘于无形无踪的风。风既是云的动力所在,又是晴雨异变的先兆。且其自身神秘莫测,古人眼中被认为是一种神奇玄妙的力量,故风也受到了崇拜。如《周礼·春官》中有风师,亦称风伯,为神话中主管兴风之神。因风兴而雨降,故常风伯雨师并称。《搜神记》谓:“风伯雨师,星也。风伯者,箕星也;雨师者,毕星也”。司马相如《大人赋》:“时若暖暖将混浊兮,召屏翳,诛风伯,刑雨师”。氏族崇拜中,《潜夫论》谓:“伏羲姓风”。《路史·后纪》也引《洞神部》曰:“伏羲姓风,女娲姓云”。似乎伏羲氏族曾流行过风的图腾崇拜。

据前川捷三分析:《庄子·逍遥游》中描写了鹏程直上的“大鹏”(大鹏即凤鸟),甲骨文中的“风”,就借助这个鹏(凤)的形态来表示。甲骨文卜辞中,有许多涉及风的。卜风是殷代占卜的重要内容之一。“这是因为风和雨、云一样,对于生活有很大的影响。正如长期下雨会造成灾祸那样,(古人)对于大风带来的危害有着

---

[1] 前川捷三:《甲骨文、金文中所见的气》,见《气的思想》,第 18 页。
[2] 闻一多:《闻一多全集》第 1 卷,第 177 页。

恐惧”。[1]前川捷三并根据“贞、翌癸卯，帝令其风”这条卜辞，认为就像降雨一样，殷人把刮风也视为上帝的权力和能力。而“于帝使风，二犬”的卜辞，又体现了在殷人眼里，风是传告帝(鬼神)意的使者。[1]

就像云被分成二云、四云、六云一样，甲骨文卜辞中风也按四方分类，且每一方的风都有一个特定的称谓。如东风为劦（又作协）、南风曰夾，西风为彝，北风为役。据严一萍先生研究，至少东风名“鲁”，是个举行祭仪的地名。其余三者也可能是由特定地名来命名的。殷代祭祀风十分普遍，涉及要求刮风降雨和宁风等。如“癸酉卜，巫，宁风”(《殷墟书契后编》下 42.4)，“宁风，巫九犬”(《库方二氏藏甲骨文卜辞》992)等。风被视作神，被巫师们虔诚地所祭祀，此风一直延续到汉晋时期。在汉代郑玄疏注《周礼》和晋代郭璞《尔雅·释天注》中，还描写了磔犬止风的巫术。这一切都表明，风对早期人类生活来说，有着很大影响。也正因为这样，风祭始终是巫术中的一件大事。

风的变化，影响着农作物的生长、收成，季节之更替，云雨之飘落，而风与云有时又难以断然区分，燎祭云以气雨和祭祀风以降雨有着同等的巫术含义和功能。风无形无臭，来去无踪，无处不在，这些，正是战国以降所认定的气的最重要特点。因此，有充分理由可以推断“风”是气的原型之一。日本的平冈祯吉先生就持这一见解，认为“风是气的异名”。[2]“以风来作为抽象的气，因为风最易体验得知气的变化”。[2]据前川捷三先生所述，赤冢忠通过精读、整理甲骨卜辞，试图寻绎出气的思想发生的脉络，也得出了类似结论：殷人是从风和季节等变化的关系中，产生了气的概念。[3]而作为佐证，战国至秦汉的文献中，“风”与“气”通用的情况很普遍。

---

[1] 前川捷三：《甲骨文、金文中所见的气》，《气的思想》，第 10 页。
[2] 平冈祯吉：《淮南子中出现的气之研究》，第 48 页。
[3] 参见《气的思想》，第 20 页。

2

有一条记载值得玩味。《礼记·郊特性》谓："有虞氏之祭也，尚用气，血、腥、燔，祭。用气也"。此段论述下接"殷人尚声，……"。"周人尚臭……"。如这条记载可信，似乎提示有虞氏时期，即夏之初便有了气的观念，这并非全无可能。但此气作何解释？却值得一究。殷墟甲骨文中，气(三)作"乞"(讫、迄)解。就单句话而言，作"乞"在此未尝不通。然联系上下文，殷人尚声，周人尚臭，此处之气，也许只能解释无形之气的"气"了。孔颖达《疏》曰："'殷人尚声'者，帝王革异，殷不尚气而尚声，谓先奏乐也"，可以为凭。但是虚无飘渺、无形无臭之气，何以作祭呢？孔颖达《疏》曰："'血、腥、燔，祭，用气也'者，此解用气之意。血谓祭初以血诏神于室，腥味朝践荐腥肉于堂，燔味沈肉于汤，次腥亦荐于堂。……今于堂以血、腥、燔三者而祭，是用气也，以其并未熟，故云'用气也'"。可见，此时的祭品，都是从活的牲畜中宰杀后当场取出的，冒着热气的东西。这个"用气"，可能指这些祭品刚取出时，由于体温与外界之差所表现出的蒸蒸热气，也可能暗指这种牺牲本身充满生气。至于前者，可能性更大。我们还可以从另一个"氣"字原义中，找到一些佐证依据。据《说文解字》，"氣"，"馈客之刍米也，作饩餼"。《汉字字源辞典》解释为蒸米之时，锅中装不住，不断冒出的热气。这种热气正和宰杀活牲取脏作祭品时直冒热气相类似。而这种以活牲宰杀后取脏作祭，"尚用气"，又与燎祭之时的烟气现象有所类似。有虞氏之祭，祭的对象是什么，原记载中未涉及。而同书《祭法篇》中说："山林川谷丘陵能出云为风雨、见怪物，皆曰神。有天下者祭百神"。可见，祭的对象是百神，目的与"出云为风雨"有关。这和燎祭云、占卜风有着异曲同工之处。很显然，在祭祀这种重要场合强调尚用气，它与黄帝氏族崇尚"云"，可谓含义类同。从上述诸方面，都揭示了气的概念的胚胎发育中，无法剔除的巫术基因。

3

从燎云、占风、乞雨、祭用气，并不足以揭示气的源流之全部，特别是不足以说明气何以与生命活动联系起来渗入医学领域，成为中医学的重要观念和基本概念。我们知道，古人是非常注重观察的。在对生命现象的观察中，吸入呼出肯定受到重视，若呼吸一停，生命即告终止。而吸入呼出的是无形无臭、无处不在之物。在严寒时节，人口中呼出之气呈云雾状，宛如自然界中之云气和蒸米之时不断冒出的热气。因此，带有"互渗"、"同一"思维倾向的古人就很容易把这些等同起来，呼吸之气，即云气，亦即蒸米之热气，甚至和烟气、风、祭祀内脏时冒的气都等同起来。日本学者栗田直躬在1949年出版的《中国上古思想之研究》一书的《古代支那典籍中所见的"气"观念》一文中，便考究了从呼吸的原意开始到生命原理为止的气的概念的发展过程。《素问》所说的："天食人以五气，五气从鼻而入"。"上古真人，……呼吸精气，独立守神"等，也都体现了在古人眼中呼吸之气在人体之气中的突出意义。

前已述及，导引发展到庄周时期，已十分成熟。导引一术，很重要一点就是效仿动物作舞的同时，行深呼吸。通过吸入无形无臭之气，在意念引导下，常可感受到特殊感传现象和体验到独特的心身快感，包括出现一些虚幻的、朦胧中似乎有一种无形之物由天门头顶(百会穴)飘逸而出的感受，这在历代道家著作(直至今天的气功书)中都有记载。后者就是灵魂观念产生的心理生理机制。灵魂在古人认识中也是一种气："魂，阳气也"。而这种导引所诱发的心身现象，与呼吸(调息)关系至为密切。因此，我们注意到，《庄子》中既最早提出了云气，如《在宥》："云气不待族而雨"；也最早提及了气息，如《人间世》："气息茀然"。所谓"气息"，原指鼻的呼吸也。据朱骏声《说文通训定声》分析，息之"自"型，取自"鼻也，原指鼻息；加上了"心"字，意为和心气相联，可见有心的意念因素参与其内。此字隐约地含有导引过程中以心意调整鼻息，引导气行之

意。这些巧合，本身就能提示一些相互间的联系。

4

有趣的是，庄周在《逍遥游》中刻画了藐姑射山之神人，“不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”。其中，很显然，风即气也；吸风就是吸入无形之气，不食五谷而吸气，此即后世养生家推崇的“却谷食气”之原型。而吸风之神又乘云气而行，这里，即便是庄周信手落笔时的巧合，也至少说明在当时人们观念深处，风、云、气是一类相似的东西。它们无形可察，却无处不在，生命赖其以维持，故有“人之生，气之聚”（《庄子·知北游》），“有气则生，无气则死，生者以其气”（《管子·枢言》）等说；这类无形之物充塞宇宙，无处不在，故有“通天下一气耳”（《知北游》），“一气牵系”之命题；风骤起，云急至，雨随下，有雨露而万物生长，有气息而生机健全，这又使古人在“互渗”、“同一”等思维倾向主导下，酿生了气为万物之本原的观念。随后，战国末年出现了“元气”这一重要概念。[1]荀子在《王制》中也说：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义；人有气、有生、有知，亦且有义，故最为天下贵也”。从低级的无机界到高级的人，都由气所构成。“气一元论”至此已趋成熟。与此同时，“血气”、“精气”、“魂气”、“生气”、“心气”、“浩然之气”、“养气”等概念和认识也纷纷登台，频繁出现。可以说战国末期和秦汉之际，气论已具雏型。从上面这些分析中，也许不足以充分弄清气的概念的发源形成过程，但至少是一种能在一定程度上自圆其说，内在符合人类思维逻辑的假说。我们说，无论气论从今天看来多么深邃，多么富含辩证思维的火花，然而，其源头中带有浓厚的巫术韵味，在很大程度上是发轫于巫术的祭祀（燎云、占风、气雨、祭生气），却是无法抹去的历史事实。这并不影响气论的历史和现实意义，因为人类本身的的确确是从巫术的丛林

---

[1] 《鹖冠子·泰录》。

中蹒跚走出的，那种认为正确的认识天然地就是正确的，或谓是在古人“唯物”、“唯心”的有意识的斗争中产生的，才是可笑而不可信的。因为它们割裂了历史，天真地以今人的眼光去指点历史的历程。这样，各种正确或较正确的认识，要么只能归诸圣贤所创，要么只能视作空谷来风，无源无本。

5

阴阳学说是构建中医理论体系的主要方法，它对于中医学的影响，决不亚于任何其他理论学说。为此，阴阳学说自当列入讨论范畴。然而，就像阴阳学说本身博大无比，难以清晰表述一样，关于阴阳概念的起源也扑朔迷离，众说纷纭，且没有权威性的结论可供参照。

关于阴阳概念起源的推测很多，我们只想罗列这些推测中的部分，作出分析：有人认为，中国的阴阳概念，起源于《易经》中的阴爻(--)、阳爻(—)。因为在文字概念以前，人们常以结绳、刻木、画符号进行沟通交流，--、—这两种基本符号，肯定诞生于阴阳的具体概念和文字描记以前。然而，--、—何以产生，却众持歧见，仁智互呈。有人认为：阴爻、阳爻原本就是指占卜用的工具。这种工具以泥土制成，一面呈凹型，一面为凸型。占卜时，取两块同掷于地(就像投币占卜一样)，此时只有三种结果，凹面或凸面同时朝上，或一为凹面，一为凸面；前面两种情况便被画作“—”，后一种情况便被画作为“--”。又有一说，认为阳爻象征一节之竹，--象征两节之竹，阴爻、阳爻是人们进行占筮时取用竹节的表示，执此说者常引占筮之“筮”字从竹从巫为佐证。这两种猜测都从远古盛行的巫术行为中去追寻阴阳概念的最早源头。它们尽管不无一定依据和说服力，但也有某种不足。七制占卜工具，要经得起投掷，也许只能经过烧制(陶器)，那就不可能出现在远古时代。竹之为占筮工具，只可能出现在南方，因为只有南方才有竹。然没有资料确认《周易》中的阴爻、阳爻起源于南方。故这两种假

说并非无懈可击。

以郭沫若为代表的一些学者则主张阴爻、阳爻分别象征女性生殖器(--)和男性生殖器(—)。众所周知，生殖器崇拜是远古先民普遍存在的文化现象，它的遗踪至今仍隐约可见。近年来，国内学者也考证认为古代留存下来的一些装饰性图案，如双鱼图案等都留有女阴崇拜的痕迹。而郭沫若先生在《中国古代社会研究》中说得十分肯定："八卦的根抵(阴爻阳爻)，我们很鲜明地可以看出是古代生殖器崇拜的孑遗。画—以像男根，分而为--以像女阴"。闻一多先生走得更远，认为八卦为男女交合的过程，如坎卦☵即为典型的交媾象征，其余各卦认为是不同的交合标志。[1]在《周易》里，一些卦义中蕴藏着生殖崇拜意识，以崇拜生殖为内容的占筮记录也占有一定比例。《易传》则光大了这方面内容。有人还进一步推测，阴阳之间总是阴爻在前，阳爻在后，若说阳阴，未免拗口，据此认为阴爻阳爻的观念可能肇始于重女轻男的母系氏族社会。这种阴阳观念的起源说不无诱人之处，也不无逻辑上的可能性，然而尚缺乏有力的证据加以支持，故只能看作是一种值得重视的猜测。这种起源说的思维机制也可概之为"天启"或直观。

也有学者认为：阴阳的原型——阴爻阳爻，本身是一种数的图形，"在文化智慧上，起于对数的神秘的崇拜"。从公元十二世纪起，陆续出土了许多殷周时期的卜骨和青铜器，上面刻有一系列奇怪的数字，大多写作八八十一等。据张政烺先生分析三十二个数字组辟发现缺 2、3、4，而 1、6、7、8 很多。他并认为"这些数字都是筮数"。都是筮法时留下的记录。考证表明，一为一，十为七，∧为六，八为八。一七为奇数，为阳，简写即为一(阳爻)，六八为偶数，为阴，略写则成--(似阴爻)。而这些数字的排列均成竖列六个一组。如最早出土



附图

[1] 参见杨力：《周易与中医学》(第二版)，第 414 页，北京科学技术出版社，1992。

的"安州六器"上就有两排数字，作上页末右图排列(可译作括号内数字)，这些筮数正好是卦型，左边这个就是"剥卦"的原型，右边这个就是"比卦"的原型。因此，阴爻阳爻源于筮数之奇偶，是巫师占卜筮蓍时的产物。这一说法有充分的文物作依据，又和爻辞所记载的多为卜筮内容这一关键事实相吻合，故值得重视。历来有伏羲画八卦，文王演六十四卦之说，这种记载可信与否，自可商议。然而，伏羲为远古之大神巫。据范行准先生认为：周文王亦系一大巫师。故虽不能确凿地肯定阴爻与阳爻与八卦为谁所作，但却可得出如下结论：它出自远古时期一批文化智慧较高的巫师，是他们在进行巫术的占筮活动中，创造了阴阳观念的原型，阴爻、阳爻。考虑到这一点，所谓的"伏羲氏定天地，分阴阳"(《春秋内事》)，"虙戏(伏羲)作造六峚，以迎阴阳，作九九之数以合天道，而天下化之"(《管子·轻重戊》)及《周易·系辞下传》的伏羲氏"始作八卦"，其中"阳卦奇，阴卦耦"等记载便不难理解了。而结合《周易·说卦》所谓："昔者圣人(前已指出：圣人即大巫也)之作《易》也，……观变阴阳而立卦"。似乎又可以肯定阴爻阳爻及卦是后世阴阳观念的渊源。

6

作为一种记号的阴爻阳爻，只能视作为后世具有抽象而对偶属性的阴阳观念的原型。从--、一-到哲学意义和方法论性质的阴阳概念，自有一段漫长的发展演变过程，在这一演进过程中，巫术和巫师的作用依然不容忽视。

《礼记·郊特性》记载了夏商的祭祀特点。曰："有虞氏之祭也，尚用气。血、腥、爓、祭，用气也"。"殷人尚声，臭味未成，涤荡其声，乐三阕，然后出迎牲。""周人尚臭，灌用鬯臭。郁合鬯，臭阴达于渊泉，灌以圭璋，用玉气也。既灌，然后迎牲，致阴气也"。据孔颖达疏：殷人尚声，即谓祭祀之初，先奏乐也。而《礼记·郊特牲》又谓，"乐，阳气也"。结合这些来看，可以说三朝祭祀上既有一脉

相承之处，又有变革。殷人在祭祀天地鬼神时，不是首先杀牲，祭“生气”、“热气”；而是首先“奏乐”，表示“尚声”，这种乐声，被视作为阳气，其可“摇动乐声以求神”，而后再出迎牲，杀牲以祭。周人取得政权后，又变革殷制，祭祀时先以郁金草之汁调和的酒“灌地”，使其酒气芬香，这种香的酒包含着“玉气”，它可以求得阴气（致阴气也）。而参诸《郊特牲》的解释：“魂气归于天，形魄归于地，故祭求诸阴阳之义也。殷人先求诸阳，周人先求诸阴”。何以殷人以奏乐声来求阳气，周人以香酒灌地来求阴气就很容易理解了。奏乐向空中求神降，此以祭天为主也；灌酒入地求神出，此以祀地为主也。它们分别对应于魂气与形魄。这里的阴阳，已不再是单纯的--、—等抽象符号了，而有了特定的含义，且已与气混成一体了，气也从有虞氏中的单一概念，衍生成阴阳二气了。

作为一种佐证之材料，商周的有关文献或甲骨文、金文中确已有阴阳文字出现。有人根据《夏小正》中有“日冬至，阳气至始动”记载，认为夏代人观念中已有阳气了[1]（然《夏小正》是否夏代遗书，却尚无定论）。而殷墟出土的甲骨文上，确已见一个“阳”字，写作（见《殷墟书契前编》5.24.5）。也有人考证认为殷墟甲骨文中亦有“阴”字出现。[2]金文中，阴阳二字已连用。《曩伯子盨》铭曰：“曩伯子庭父，作其征盨。其阴其阳，以征以行”。这一时期，阴阳文字的出现，表明阴阳概念渐趋成熟，它已从早期的占筮记号（用具）或性征，演进成特定概念。

《说文解字》对阴阳解释，值得重视。其曰：“陰，暗也。水之南，山之北也”。“陽（阳），高阴也。从阜，昜声。”古“阜”字，即阜字，山也。可见，阴阳两字的左半部分均由“山”构成。阳字的另一半还涉及昜（日光）。甲骨文中的“阳”字写作，古文字学家商承祚认为：“其从者，与扬之从同”。而金文中，“阳”又作“”、“”、“”，

[1] 张荣明：《中国古代气功与先秦哲学》，第 123 页。
[2] 黎之耀：《阴阳五行思想与〈周易〉》，《杭州大学学报》，1～2，8，1979。

这些均与日光有涉，而阴字却无此关系。因此，作为明确寓有对偶属性的，带有哲学观念性质的阴阳概念，似乎确实与日光之向和背造成的直观所能觉察的自然现象之反差有关。《周易》原文中“中孚”九二爻辞有“鸣鹤在阴，其子和之，我有好爵，吾与尔靡之”的记载，这里的“阴”字，指背阴处，阴暗处，亦即与许慎在《说文》中的解释接近。这条提示吉兆的占筮记录，是《周易》原文中唯一发现“阴”字的记录。人们在《诗经》和《书经》等早期文献中，也发现了许多符合许慎诠释的阴阳本意的阴与阳之用法。如《诗经·大雅·公刘》曰：“既景乃冈，相其阴阳。”释作建造幽邠、视日影、登高冈、察地势、辨其阴(山北)阳(山南)之“向背寒暖”(见《集传》)，均与许慎所释阴阳本义合一。此外，《诗经》《书经》中的阴阳，有的也已渐从日之向背引伸而出，作温暖、明亮、向南(阳)和阴暗、阴雨、覆盖、向北(阴)等解。[1]《尚书·周官》曰：“论道经邦，燮理阴阳”。《蔡传》释此阴阳，作阳气阴气解，且与“道”相呼应：“阴阳以言气，道乃阴阳之理，恒而不变者也”。若再考虑《国语·周语》中，记载伯阳父以地震为巫术占筮对象，认为地震是亡国凶兆时，所释的地震成因为：“阳伏而不能出，阴迫而不能蒸”，亦即阴阳之气失序这一早期文献资料，似乎可以得出结论：西周末年，阴阳已被人们视作抽象的代表互相对立又互为根基的两种物质属性或势力了。春秋时期，阴阳之论已不少见。医和的“阴阳风雨晦明”说，子产的阳魂说，叔兴的陨石为“阴阳之事”等说，都是例证。到了老子笔下，概括为“万物负阴而抱阳”，自是瓜熟蒂落之事。此时之阴阳，虽仍很朴素，远未及后世那般庞杂、丰富，却也已演进成一寓义颇深刻的哲学观念了。

7

春秋战国是中国古代学术思想史上最为辉煌的时代，阴阳说

---

[1] 今井宇三郎：《〈易传〉中的阴阳和刚柔》，见《气的思想》，第95～96页。

在春秋战国之际虽已有颇深刻的含义，但仍不过是学坛上诸子百家中的一说而已。梁启超先生曾言："春秋战国之前（疑应作"之际"）所谓阴阳，所谓五行，其说甚稀见，其义极平淡。且此二事从未尝并为一谈。诸经及孔、老、孟、荀、韩诸大哲皆未尝齿及"。[1]两说未并，乃实情也；"稀见"与"平淡"，是相对于同时代其他学说和后世阴阳说鼎盛而言；诸大哲皆未尝齿及，虽相对而言，似有偏。但当时的阴阳说确实并没有盖过其他学说而达到鼎盛，只是当时所谓的"九流"（或曰"九家"）之一*。阴阳学说之盛，盛于西汉。史学家顾颉刚先生就曾指出："西汉是阴阳学说极盛的时候"。[2]

据《汉志》所言，"阴阳家者流，盖出于羲和之官，敬顺昊天，历象日月星辰，敬授民时，此其所长也。及拘者为之，则牵于禁忌，泥于小数，舍人事而任鬼神"。所谓羲和之官，谓掌管天文历法之官，本为巫卜所任，常以占筮为法，拘泥者故每"舍人事而任鬼神"。史料中，春秋时期人们的确每每以阴阳来解释天文星辰变化，诸如陨石坠地、地震发生等都归之阴阳之事，《左传·襄公二十八年》记鲁梓慎据星象占卜灾祥，曰"岁在星纪而淫于玄枵，以有时灾，阴不堪阳"。《管子》释四季变迁、日夜之易等，亦都归之阴阳变化。可见，《汉志》之说有征。先秦时期，言阴阳大多含义素朴，意在用二分法阐释现象。这时的阴阳说，有人称之为原始阴阳说。它源于巫术或巫术（原始）思维，并在占筮祭祀等活动中得到发展。具象性、整体性的原始思维使它直观地洞察了一些现象背后的共性因素，先哲们的智慧又使它上升为某种抽象的理性概括，且含有朴素的辩证思想，因此，这种阴阳说对于中国学术，包括古代某些自然科学之发展，曾起过积极作用。其功不可泯没。

---

[1] 梁启超：《阴阳五行说之来历》，《东方杂志》，20:9，1923。

[2] 顾颉刚：《古史辨·三皇考》，第42页，上海古籍出版社，1982。

* 先秦学派，《汉志》归作十家，曰："诸子十家，其可观者，九家而已"，除去了小说家。而后遂有九家、九流之说。如《后汉书·张衡传》曰："刘向父子，领校秘书，浑定九流"，注："九流，谓儒家、道家、阴阳家、法家、名家、墨家、纵横家、农家、杂家"。

史称阴阳说的大师，当推战国末年的邹衍。而阴阳说到了邹衍笔下，亦确实发生了剧变。《史记》述邹衍研讨推衍阴阳，“深观阴阳消息而作怪迂之变，……其语闳大不经，必先验小物，推而大之，至于无垠”。邹衍本系方士之辈。他推衍阴阳，并把它与五行相并，然后作一番附会扩充，用诸解释和附会世间一切事物，包括王朝的更替、世间的灾异等，且认定这一切都体现着冥冥中的天意。这样一来，活泼的、具有辩证内核的早期阴阳观，便锐变成带有神秘色彩的、玄学的阴阳五行学说了。尽管如此，促使阴阳五行结合，且趋于系统化，邹氏之功仍应予以一定评价。

董仲舒为西汉初大儒，博学之士，他“以春秋灾异之变，推阴阳所以错行”。[1] 借阴阳五行，构建了自己庞大的学说体系。他认为：万物一统于五行，五行一统于阴阳，阴阳一统于天。阴阳五行分别体现着天的意志（阴与相胜为天的刑罚，阳与相生为天的恩德），[2] 遂借此推导着他的“阴阳灾异”理论。他强调世界一切灾祸的机理都源于阴阳五行，而透过阴阳五行，又体现着“天意”。在董氏理论中，整个世界都是以阴阳五行为构架铸成的，其深层体现着天意。因此，他大谈天人相符，天人感应，人副天数，借阴阳、四时、五行为基本数字，拼凑了一个天人同一、同构的自然图景。很明显，董氏之说，完全建立在巫术思维的同一律、互渗律等基础之上，较之其先的巫术观念，更趋理论化、系统化，充斥着鲜明的神学（玄学）旨趣。《汉书·五行志》谓：“董仲舒治《公羊春秋》，始推阴阳，为儒者宗”。就是这种学说，统一并统帅了当时的儒学，并成为汉代谶纬说的思想基础，促使巫术神学活动在两汉再次趋于炽盛。鉴此，梁启超曾激烈抨击说：“造此邪说（阴阳五行）以惑世诬民者谁耶？其始盖起于燕齐方士，而其建设之，传播之，宜负罪责者三人焉：曰邹衍，曰董仲舒，曰刘向。两汉所谓今文家经说，其能脱阴阳

---

[1] 《史记·董仲舒传》。

[2] 任继愈主编，《中国哲学史》第二册，第 89 页，人民出版社，1963。

五行臭味者，十无二三，大率自仲舒启之”。[1]

梁氏之抨击，既点出了要害，又不无偏颇。我们说阴阳（五行）经董氏营造，臻于顶峰，确有“惑世诬民”的明显负面效应，为害不浅。然而，邹衍都生活在巫风仍炽、巫术思维仍占重要地位的文化氛围中，从某种意义上，其说之出，乃历史之必然。从另一角度来看，虽带有神学旨趣，系统化、理论化了的阴阳五行说，对于中国古代学术，如中医学等的发展，也有着某些正性作用。故对他们的学说，不应一概抹去其一定的历史意义。

受董氏学说影响，两汉大批方士化的儒生假托神意，附会经典，以天命或神启来诠释经学，推演历史事实，从而促使经学神学化，出现了谶纬之学。此学经章帝时的白虎观御前会议，得到了钦定法典地位，并诞生了《白虎通》一书。而阴阳五行则是其中最核心的内容之一。在此以后，阴阳五行的地位进一步拔高，不仅政治及思想观念领域大谈此说，方技术数等也必讲阴阳五行。诸如星占、望气，以及卜筮、子平、堪舆、扶乩等，只要有方士巫师涉及，大凡都借助了阴阳。故阴阳发展到后来，竟成为巫师的“俗称”，如《通斋诗话》谓：“男巫曰‘阴阳’”。《南楚新闻》中杜垍条下：“遂厚赂阴阳者，给杜氏诸子……”，《水浒传·第39回》言“阴阳人已拣定了日期……”。这些阴阳人、阴阳者皆巫师也。后代官方亦大兴“阴阳学”，如元朝设“阴阳学”，学生即称“阴阳生”，主攻“天文地理，星命占卜、相宅相墓、选日诸术，悉期精通”。明代袭之，且推而广之，府、州、县各级均办学设职。清代亦因袭之。（详见《明史·职官志》）。《通俗编》释“阴阳生”，明确指出乃男巫一种也。因此，后代荐神之士于阴阳，常耻于言之。这也是近百年来一大批著名史学家、国学大师之所以极力抨击此说，如梁启超斥之为“二千年来迷

---

[1] 梁启超：《阴阳五行说之来历》，《东方杂志》，20;10，1923。

信之大本营"的缘由所在。[1]

9

很显然，我们虽不能说已清楚地揭示了阴阳学说的整个发展、演变过程，特别是从阴爻阳爻的表征符号跳跃到代表两种物质势力这一对传统哲学普适范畴之间的逻辑联系尚有诸多疏漏，但从阴阳观念的萌发、酝生、形成、升华及趋于钦定的鼎盛过程来看，并结合汉以降近二千年中除医学领域外阴阳说的主要社会文化作用的分析，不能不使我们得出一个结论：阴阳说与巫术是同源合流的。它的主要思维机制，在于原始(巫术)思维的具体性、整体性和互渗性，这种思维特点赋予了阴阳说众多精辟的辩证思维火花，也使得它难以摆脱原始思维一系列固有的缺陷。辩证的特点，特别是二分法的思想，是阴阳说的积极意义所在，也是它渗入医学界，促进了中医理论体系的构建，并两千年来一直指导医学家临床思维和诊治操作的巨大历史功绩所在，不少学者至今依然看重此说，除了部分人本身过于崇祖，大多是看重其说的这一特点。然而，客观地说，在整个历史文化的演进过程中，邹衍掺合阴阳五行，大谈五德终始，董仲舒又肆谈阴阳灾异，这些促使原始阴阳说走向了玄学(神学)阴阳五行说，它的主流是与后世的巫术活动合污的。原先的辩证思想在后世巫术方士手中，也蜕变为诡辩的伎俩，成为他们鼓舌噪众、招摇撞骗、兜售迷信的有用工具。因此，国学、史学和哲学界的有识之士，对阴阳五行之说，特别是董氏以后的主流，多持批判态度，认为不扫清阴阳五行流毒，国人的科学文化素质就无法提高。从要点来说，此见并无过失。

阴阳学说在中医学中有着突出意义。中医学的阴阳学说，一部分源于道家和《周易》的早期阴阳说，但也有邹衍、董仲舒观念的明显烙印。中医学的阴阳说主要确立于《内经》一书，《素问》八十

---

[1] 梁启超：《阴阳五行说之来历》，《东方杂志》，20，10，1923。

一篇中，陈邦贤统计有四十五篇是讨论阴阳的。严谨的考证已揭示，《素问》中的大部分内容成书于两汉时期。两汉时期，阴阳学说大盛，医家授阴阳入医理，自是情理中的事。据《汉书·艺文志》记载，当时医学家李柱国校理医书，整编《内经》，采用的是今文说。[1]细考《内经》中的"五脏配五行"等，也是采纳了今文说的配法。董仲舒为今文说之大师和早期主要代表，一般说来，是医学受掣于社会文化，因此，《内经》中许多与《春秋繁露》相近的内容，大都是医家援引董氏之说，而不是相反（虽《淮南子》论阴阳五行，不可避免地也影响着中医学家，但这本杂家宏著一般认为稍晚于《春秋繁露》，它和《春秋繁露》之间的授受关系，人们尚无法搞清）。正因为这样，董氏的许多论述我们可以在《内经》及后世医家著作中找到它的翻版。比如董仲舒大谈"人副天数"，而中医学中这方面论述更多。董氏肆谈天人感应，阴阳灾异，这在《内经》理论和后世医家著作中，亦非少见。然而，由于《内经》主要是部涉及医学的属于传统自然科学方面的论著，它的成书上下限很宽，非一时一人之作。无法否定邹衍和董氏以前，《素问》就有一些篇章流行于世。我们也注意到《素问》中不少章节只谈阴阳，不及五行（阴阳五行揉合一体，始于邹衍）。因此，早期的，更贴近自然的，较少讲天命灾异的阴阳说似乎对中医的影响也不小。所以，我们更愿意把中医学的阴阳说视作为继原始阴阳说后得到较健康发展的独特的一条支脉，它与"玄学（神学）阴阳说"同源歧流，尽管有着接受后者某些内容的事实，但毕竟存在某些差异。[2]阴阳灾异等并非其主要内容，牵强的天人比附也只是一种字面上的解释而已，对医学家的实践似无多大的消极影响。然而，这并不等于说中医学的阴阳学说已经超越了巫术思维或巫术观念，升华为严谨的科学理论了。相反，我们认为，肯定阴阳学说在中医学发展历史中的积极意义和它仍具有的一定的合理性和科学价值是一回事，充分认识它在中医学发展

[1] 龙伯坚：《黄帝内经概论》，第73页，上海科学技术出版社，1980。

[2] 何裕民：《中医学导论》，第36页。

后期，特别是现时代的明显的阻滞作用又是另一回事。对此，我们曾专文作过分析[2]。刘长林先生在《内经的哲学和中医学的方法》一书中也明确地指出过这一点："阴阳五行学说在其兴起和昌盛的时期，对古代科学认识的发展起过巨大的推动作用，……但是后来，……阴阳五行学说的缺点和局限性就越来越明显。对于那些继续将阴阳五行奉为不易之至理的人们的思想，就产生了越来越严重的束缚作用"。[1]在我们看来，眼下要发展中医理论，吸取其间精华，使之跃迁到科学认识水平，彻底改造中医学的阴阳学说，则是当务之急和关键所在。[2]

10

五行学说在中国传统文化的地位，似略逊色于阴阳学说。但它在构建中医理论体系过程中亦起过重要作用。近百年来中医学界关于五行的存废争执不休，导致它曾一度在中医教材中匿迹，后仍复现，依然是中医基础理论的重要内容。因此，对五行说不能不作些讨论。然而，关于五行说的源头，所知不多，似亦扑朔迷离。人们一般认定它起源于春秋时的"五材说"，后者又滥觞于殷商的五方概念。

在研讨中，我们首先注意到一奇特而重要的现象：春秋战国文献中，关于五的称谓，或以五作为划分依据的术语特别多，不下几百个。* 涉及方方面面，无法尽举。就医学而言，《周礼·天官》谓：

---

[1] 刘长林：《内经的哲学和中医学的方法》，第79页，科学出版社，1982。

[2] 何裕民主编：《差异、困惑与选择》，第181～187、528～534页。

* 举例而言，代表性的便有：**五祀**、**五祭**、五殖、五等、五兆、五卜、五囚、五吏、**五臣**、五士、五族、五官、**五方**、五言、五声、五音、五味、五戒、五名、五地、五牢、五刑、五谷、**五技**、五至、五车、五牲、五土、五帝、五伯、五邑、五色、五石、五色石、五祀、五山、五岳、五玉、五兵、五示、五口、五常、五德、五府、五门、五大、五几、五灾、五申、五角、五白、五利、五介、五位、五代、五年、五辰、五正、五合、五天、五毒、五长、五命、五军、五师、五族、五政、五关、五服、五宋、五郊、五事、五味、五典、五法、五阴、五阵(陈)、五肥、五圣、五纪、五盾、五欲、五情、五害、五象、五候、五祖、五章、五族、五祭、五等、五浮、五流、五席、五库、五时、五气、五祭、五挺、五致、五臭、五乘、五杀、五哭、五起、五伦、五射、五鹿、五教、五细、五御、五就、五云、五善、五粟、五恶、五极、五驭、五闲、五冕、五纬……等等。

"以五气、五声、五色，胝其死生"。注："五气，即五脏之气。"涉及病候的有"五候"、"五疾"，诊断则有"五诊"，而扁鹊用的"五石散"，似可视作最早的方剂。所有这些，说明一点：春秋战国时期，对五的崇拜，已经成为一种浸入民众心理深处的传统或习惯，这正是五行说在战国末得以盛行，并流行于今的深层原因所在。

然而，春秋上溯，五行或对五的崇拜似乎不那么清晰可见。只有通过对历史尘迹的轻轻拂扫，特别是对早期与巫术活动有关的史实细加琢磨分析，才可寻绎出一些蛛丝马迹。《事物纪原》曰："黄帝建立五行，起五部"。应劭注曰："五行，金木水火土也。"《史记·五帝本纪》记载："轩辕，……治五气，蓺五种"（蓺，通艺，作种植解）。《集解》引王肃言注解"五气"为"五行之气"。《索隐》也说："谓春甲乙木气，夏丙丁火气之属，是五气也"。似乎黄帝建立五行之说无疑。然而，黄帝是个传说中的人物，这些记载，也许传闻的成分大于史实的成分。它只能说明：崇五观念的起始并不很晚，当在殷周等有文字记载以前。

考古发现，殷墟的甲骨文卜辞中，已有了明确的方位概念，如在一块龟版上便记载了下列卜辞："辛亥卜，内贞，北方祘（曰□，风）曰伇，𠂤年"；"贞，东方祘曰析，风曰𣪊，𠂤年"；"辛亥卜，内贞，南方祘曰长，（风）曰夷，𠂤年，一月"。"贞，西方祘曰彝，风曰𢦏，𠂤（年）"（参见胡厚宣：《甲骨文四方风名考证》）。这是在新年一月，祈祭当年年景丰穰时的卜问，至于𣪊、夷等，分别是东南风之名称。另外还有一块牛胛骨，也记载了类似的四方风名。"东方曰析，风曰𣪊"；"南方曰𡆥，风曰长"；"（西）方曰𡆥，风曰彝"、"（北方曰□），风曰伇"。前已述及，早期先民由于意识到风与云雨以及农业稼穑关系甚密，故很早便酿生了崇拜风，视风为神，从而祭祀风的巫术观念和行为。而不同方位来的风，对人类生活以及农作物的影响不一，故从风的祭祀中又分化出对不同方位风的祈求。卜四方风再加上"庚辰卜，𡆥中商"（29078）之"中商"概念，这也许是五方说的源头之一，它根于当时的巫术观念，与社会生活和生产息息相关。

殷墟甲骨文中，也有着祭土的记载。在古人眼中，土是“吐生万物者也”。（《说文解字》）它是孕育万物的根源。祭土又和祭社有关，因为从殷朝开始，土就被视为“先公神”（见王国维：《殷卜辞中先公先王考》），“祭土即祭社”。而这一时期的甲骨卜辞中，有着祭四方土的许多记载。如“甲辰卜，永贞，西土其有降㞢”（《甲骨续存》下，155）。在一块甲骨版片上并记载有“东土受年”；“南土受年”；“西土受年，吉”；“北土受年，吉”（《殷契粹编》，907）等词，据研究，这是在祈求殷王朝整个版图，四方之内均丰收安定的卜辞。甲骨卜辞中，也出现了“东巫”、“北巫”等不同方位的神或巫。可见，当时人们在祭祀中已有了明确的方位概念，并分设各方，加以占卜祈求。这些，都萌生于先民的生存和生产活动中，本身与巫卜混作一体。而东南西北四土加上“中土”、“中商”，很可能就是演进成崇五观念或五行说的最早渊源。

11

另外一个有趣而又给人以启迪的是关于出现于殷朝，一直持续到西周，甚至汉代的“亞”字图型慕案。殷商的青铜器上有“亞”字图形，金文中也有“亞”字，殷墟甲骨文卜辞中屡见“多亞”、“多马亞”等词，[1]《书》、《诗》等早期文献中也有“惟亞惟服”、“侯亞侯马”等句；安阳殷墟发掘中，有半数左右的大墓也呈亞形墓坑与木室。据台湾高晓梅先生考证认为：亞形墓坑与木室，建造困难增加，耗工耗料增多，因此，“这很清楚的表示出它有一定的涵义，非如此不可”。[2]他认为这是代表当时丧礼的一种制度建筑，“可能是象征着当时贵族社会的一种礼制建筑，……是祭祀祖先的地方，也是祭祀上帝和颁布政令，举行重要典礼的处所”。[2]此即“夏后

---

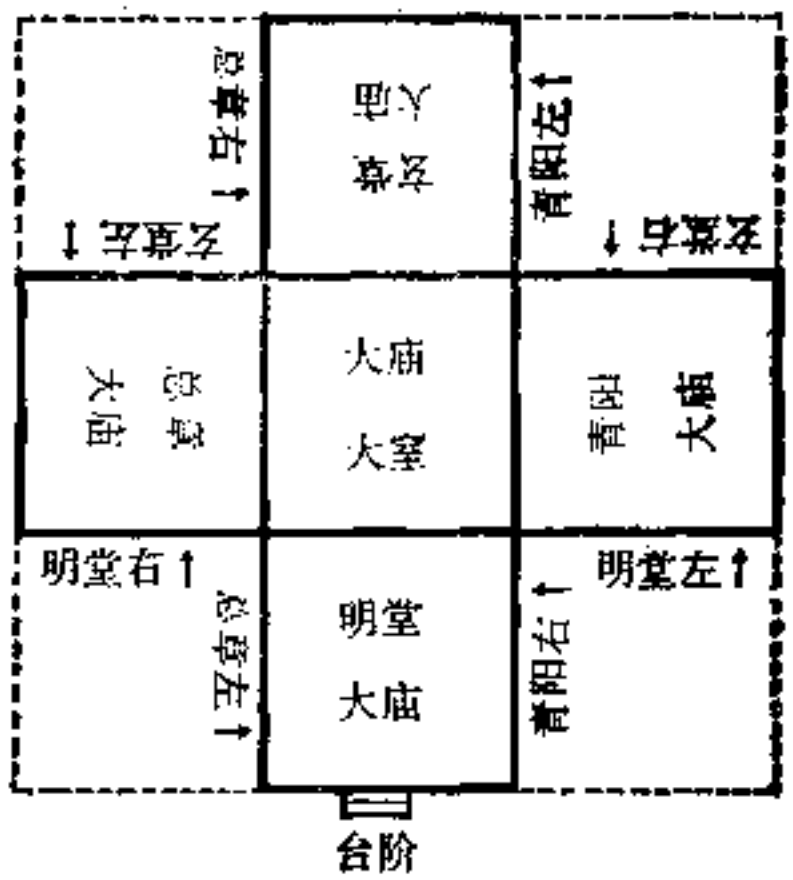
[1] 岛邦男：《殷墟卜辞综类》，第 416 页，东京，汲古书院。1971年修订版。

[2] 高去寻：《殷代大墓的木室及其涵义之推测》，台湾《中央研究院历史语言研究所集刊》，39：175～187，1969。

氏曰世室(又称大室)，殷人曰重屋，周人曰明堂”。[1]高先生则称此为古代的宗庙明堂建筑。[2]

据高先生所言，早年王国维在《明堂寝庙通考》(见《观堂集林》卷三)中所描绘的明堂宗庙平面都作亞形。[2]另，1956年，在汉长安城南发掘了一个汉代明堂建筑，平面也呈亞形。据张光直先生引劳榦先生研究结果，认为有理由推断中国“古代宫室的基本形式是亞字形”，而这种亞字形建筑“就是现在中国四合院房屋的早期形式”。[3]可见，亞字是一种非常值得重视的图形，寓有深刻含义。

在1987年安阳举行的国际殷商史讨论会上，有人提出亞形是代表宇宙中心的象征，并把亞字视作为五个方块拼合而成的毌形，它分别代表东西南北中。这种解释正好与《礼器图》所绘之明堂“平面图”接近(附图2—1)。



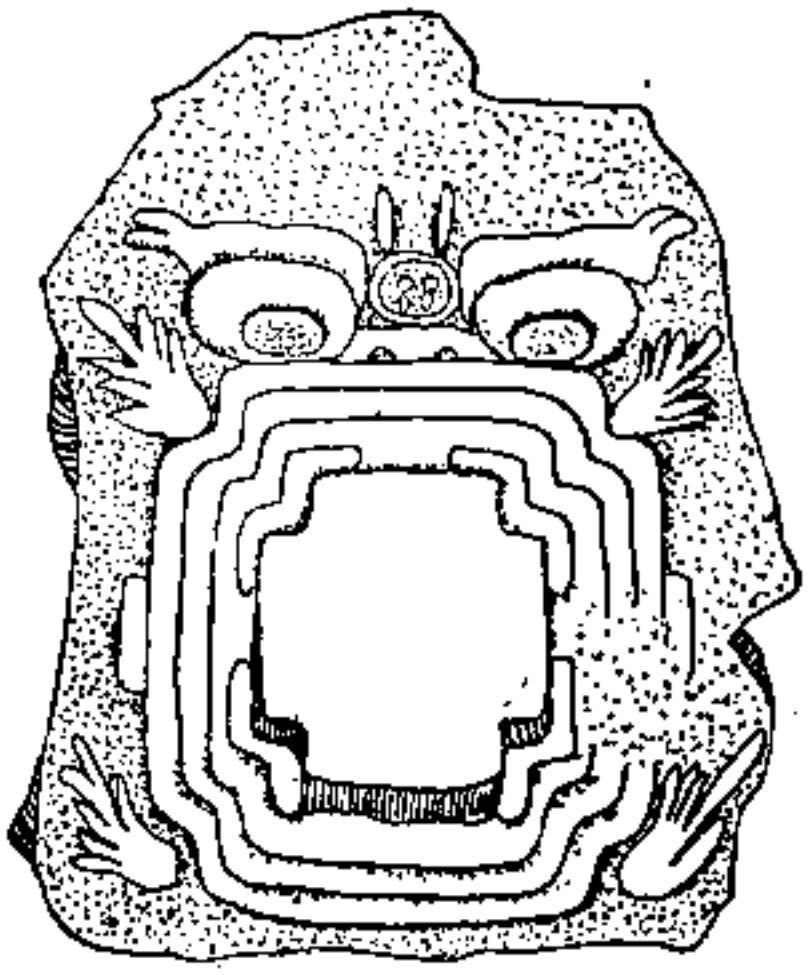
附图 2-1 (录自《礼器图·明堂》)

据《艺文类聚》引《三礼图》所载明堂，曰：“周制五室，东为木室，南火，西金，北水，土在其中”。这亞形建筑又与五行发生了瓜葛。西周早期的金文中也有大室，旁设四宫的记载，可见，《艺文类聚》所引，言出有据。另，《礼记·月令》谓：“天子居大庙大室”。疏曰：“今中央室称大室者，以中央是土室，土为五行之主，尊之，故称大”。这些，都说明亞形亦是五的观念或五行观的源头之一。至少在殷朝，对五的崇拜已渗透在多方面，而它的真

[1] 蔡邕：《明堂月令论》。
[2] 高去寻：《殷代大墓的木室及其涵义之推测》。
[3] 张光直：《中国青铜时代》，(二集)，第87～88页。

正起源，可能远在殷商以前。

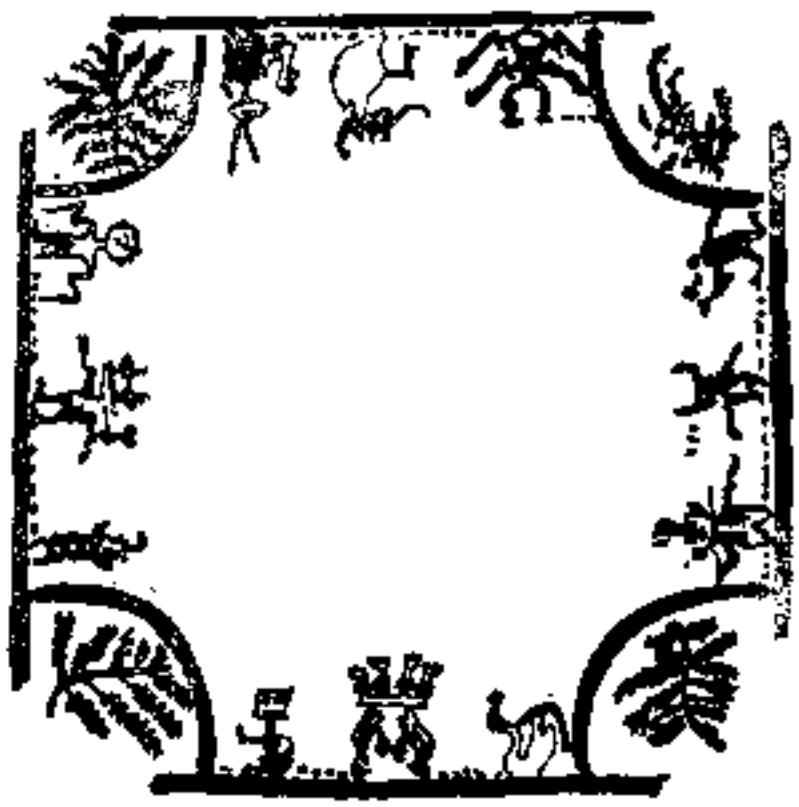
张光直先生对亞形的起源，参照美洲大陆史前考古的发现，提出了一个颇有启迪新解释。墨西哥奥尔美克(Olmec)人文化的重要遗址卡尔卡金哥(Chalcatzingo)发现了两个地神兽形石刻，张大嘴，作为出入生死世界的门口，嘴恰巧都呈亞形，四角凹入处各长着一个协助登天入地的树(天柱)。(附图 2-2) 张光直先生认为墨西哥的马雅文明与中国殷商文明是“同祖的后代”(也就是说一万年以前亚洲先民曾跨过白令海峡，成为美洲印地安人的祖先，关于这一点，已获不少证据支持，但学术界尚有不同看法)。而这个亞形正是旧石器时代先民的一种与沟通天地有关的巫术观念之体现。通过亞形之正中央，人入地而与鬼交；四角凹入的地方植有四棵树(天柱)，是能够协助登天的“宇宙之树”。[1]张先生并以 30 年代在长沙出土的，被视为是楚之明堂的“楚缯书”作为旁证。此图四边很有系统的一面排有三位神，共十二神；四角上植有四棵树，以黑线一框，恰成亞形。[1] (附图2～3)故从张光直先生的分析逻辑来看，亞形是巫师沟通天地，交于鬼神的一种象征，本身是通天入地的出入口。我们认为这一分析有其合理和深刻之处。这可能是亞形，包括明堂五制，乃



附图2-2　墨西哥卡尔卡金哥遗址
奥尔美克文化石刻第九号的亞形大口
(录自张光直：《中国青铜时代》第二集)。

[1] 张光直：《中国青铜时代》，(二集)，第 89～92 页。

至后世五行观念的重要源头之一。正因为亞形表示的是通天入地的出入口，故从殷商起(其实完全可能早于殷商，惜尚未能发掘出实物加以认定)，作为沟通天地，交于鬼神场所的宗庙明堂及王室巫师之大墓，都费时费料地构筑成亞形，以便更好地上天入地。也许，从交通鬼神的出入口"亞"，尔后演进成东西南北中"五室"，出现周时明堂的五室建制，这也是催化崇五观念形成的重要因素。值得一提的是，盛行亞图形之时，也正是殷商先民虔诚地祭祀东西南北中多方之风神和土神，形成东巫、北巫等，以求丰禳之际。可见殷商已为崇五观念的传播，奠定了源于巫术的文化根基。到了周朝礼仪中，大祭有五，曰："禘"、"祫"、"祖"、"宗"、"报"，自属顺理成章，水到渠成之事。春秋战国盛行五的崇拜，自有其深深的巫术文化渊源。



附图 2-3
楚缯书的类似亞形明堂图形(四角为四棵树)
(录自张光直:《中国青铜时代》第二集)。

首先明确提出"五行"的是《尚书·洪范》。该书按原序所言，系讨论"天地之大法"的。旧提为箕子向周武王进言所成，[1] 当是周初之作。[2] 但近有学者认为此书是战国末年邹衍之流假托而成。[3] 对此，笔者无意加入争鸣。然有几点值得一提：(1)该篇文

[1] 《史记·周本记》
[2] 任继愈主编：《中国哲学史》第一册，第21页，人民出版社，1963。
[3] 侯外庐等：《中国思想通史》第一卷，第284页，人民出版社，1957。

风玄朴，似更接近于早期文献风格；(2)该篇强调龟筮能预卜人事吉凶祸福，国事兴衰可影响天地气候，似属巫风甚炽之时的观念，而战国末年，巫风毕竟日渐衰微。鉴此，笔者倾向于接受任继愈先生的观点，即"五行说及开始的一段话，是比较可信的箕子的思想"，其余的则是后来窜入的。[1] 从另一方面来看，不管《洪范》出自箕子(周初)，抑或是邹衍之辈（战国末年），有两点是可以肯定的：(1)五行学说诞生于崇五观会盛行的文化背景之中，后者明显地源于巫术观念；(2)春秋时期已有五行观念流传，《左传·昭公二十五年》有："生其六气，用其五行"之说。《襄公二十七年》记："天生五材，民并用之，废一不可"。《左传·文公七年》中则有："水、火、金、木、土、谷，谓之六府"的说法。这一说法又见于春秋早期文献《尚书·大禹谟》中。如《尚书·甘誓》记载了"有扈氏威侮五行"。春秋时期，盛行崇五观念；而木火土金水(谷)等概念又常一起出现，这些，就为"五行"说的诞生，提供了充分的可能。

五行说的源头中，带有浓厚的巫术韵味。系统讨论五行说的《尚书·洪范》中，既讲五行，又讲龟筮占卜等巫术。可见，五行之起源，与巫术自有不解之缘。但这还不是问题的全部，作为一种渊源甚久的观念，肇始之初烙上巫术印记，并不足怪。更重要的是五行说经战国末年邹衍等人的附会推衍后，一方面趋于成熟，系统；另一方面巫术的成分有增无减，则不过略微改换方式而已。而对中医学产生重大影响的，却主要正是邹衍改造过的五行说。[2]

春秋时期的五行说，主要是"元素说"，即把天地万物归纳为木、火、土、金、水五种自然物所生的。如《国语·郑语》记载西周末史伯曰："先王以土与金、木、水、火杂，以成百物"。《左传·襄公二十七年》所载："天生五材，民并用之，废一不可"。均是典型反映。这一认识是以当时社会盛行的崇五观念为背景的一种抽象，本身

---

[1] 任继愈主编：《中国哲学史》，第1册，第11页，注文。

[2] 余云岫：《医家五行说始于邹衍》，《医学杂志》(3)：3～4，7～17，1～11；1951。

意义朴素，与西方的四素说并无质的分野。[1] 而且，在当时社会，它也没有多大影响。春秋时期文献中提及五行的，基本上就是前所列举的几条，此外罕见，可以为证。

战国早期的墨子曾提及五行，曰："五行毋常胜，说在宜"（见《墨子·经下》），"五合（注：谓五行相合），水土火，火离然，火铄金，火多也；金靡炭，金多也"（见《墨子·经说下》）。这似乎超出了早期元素的藩篱，寓有相胜（相克）的含义，然论述中并无刻板机械的相胜规律，也没有形成一相胜的循环圈（指水克火，火克金，金克木，木克土，土克水循环）。《孟子·告子》中也有类似论述："仁之胜不仁也，犹水之胜火。今之为仁者犹以一杯水救车薪之火也，不熄，则谓之水不胜火"。同时，《墨子》、《孟子》及其他战国初、中期学者论述中，有关五行的论述并不多见，仍不很重视。然而，墨翟、孟轲毕竟已谈及五行相胜，开了讨论五行关系说的先河。他们的论述也为后世好事者附会推衍提供了思路。这就是邹衍以前五行说的概况。

邹衍为战国末年之奇才。司马迁在《史记》中有较详记载。他"睹有国者益淫侈，不能尚德。乃深观阴阳消息，而作怪迂之变，终始大圣之篇，十余万言。……先序今，以上至黄帝，学者所共术，大并世盛衰，因载其祯祥度制，……称引天地剖判以来，五德转移，治各有宜，而符应若兹"。[2] 也就是说，邹衍深观了阴阳变化，从现代一直上溯到黄帝，整个有史（或传闻）称述的世代，发现开天辟地以来，各世代中五德转移各不相同，转移到某一德，即某王为盛，或该用某一套法式去治理天下。而德的这种转移，是可根据符瑞预测应验的，也就是根据五行相胜之序为转移的。邹衍本人著作已佚。但稍后学者的论述中多保留有他的这一思想。如西汉刘歆《七略》有曰："邹子有终始五德，从所不胜，木德继之，金德次之，火德次之，水

[1] 何裕民主编：《差异、困惑与选择》，第181～184页。
[2] 司马迁：《史记·孟子荀卿列传》。

之”。[1]据医史学家余云岫先生所言，清朝学者马国翰的《玉函山房辑佚书》中，有《邹子》一卷，辑自《吕氏春秋》等篇，很像是邹衍佚文。[2]其曰：“凡帝王之将兴也，天必先见祥乎下民。黄帝之时，天先见大螾大蝼（螾蝼皆土中之物），黄帝曰土气胜，故其色尚黄，其事则（则，法也）土。及禹之时，天先见草木，秋冬不杀，禹曰木气胜，故其色尚青，其事则木。及汤之时，天先见金刃生于水，汤曰金气胜，故其色尚白，其事则金。及文王之时，天先见火赤鸟衔丹书，集于周社，文王曰火气胜，故其色尚赤，其事则火。代火者必将水，天且先见水气胜，……水气至而不知，数备，将徙乎土”。[3]这体现了邹衍的五德终始思想，也是其后五行说的基调。由于战国末年周室衰危，诸侯都梦想称帝王，故邹衍此说深受诸侯青睐。尔后秦灭六国后，始皇采纳邹子之说，宗水德，“更名河曰德水，以冬十月为年首，色上黑，度以六为名，……”（《史记·封禅书》）。五德终始说开始指导国家政体，同时也促进了它的广为流传，散布。

邹衍五行说有两大特点：(1)规定了五行相克之序，从木克土，金克木，火克金，水克火，土克水这一循环相胜中，总结出五行终始“规律”；(2)用上述相克顺序附会历史演变，从而把社会变革视作为有符验在先的周而复始的循环，符合“圜道”规律；且可“祀祥度制”。因此，朴素的五行元素意义和颇有辩证思想的五行无常胜不复存在。相反，五行成了刻板的工具，成了祀祥（祈禳以求吉凶先兆）度制，循环推理的理论根据。很显然，这是对春秋和战国初期五行说的一种反动，它的巫术成分非但没有冲淡，反而更加浓烈，更为系统化、理论化。

13

邹衍五行（德）终始说对汉儒及后世人们的影响甚大。范文澜曾指出：“直到现在，任何中国人把他头脑解剖一下，量的多少固

[1] 《七略》已佚，据《文选·魏都赋》，李善注本引。
[2] 余云岫：《医家五行说始于邹衍》，《医史杂志》(3)：3，17，1951。
[3] 马国翰：《玉函山房辑佚·邹子》。

没有定，‘五行毒’这个东西却无疑地总可以找出来。（顾）颉刚说：‘五行是中国人的思想律，是中国人对于宇宙系统的信仰，二千年来它有极强固的势力’，这几句话的确是至理名言”。[1] 就秦汉而言，它的影响更大。董仲舒、刘向的阴阳灾异说直接本于此，谶纬之说甚行，与此亦不无瓜葛。试举几个典型事例证之：秦灭六国后，从邹子说，尚黑色，宗水德，然未及十余年竟亡。对此，有学者附会说：周以火德王，已七百余年，火气衰久矣，水气早已胜，惜无人起而当之，应了“水气至而不知，数备”之说，故“将徙乎土”（均见前引《邹子》一卷），有天下者，当以土德王也。言下之意，秦尚错了色，宗错了德，不合于五行终始，故亡。这纯属为了圆合邹衍之说的诡辩，却信者不少。而刘邦有天下后，为了慎重起见，弄清该尚黑色、黄色，应宗水德、还是土德，学者们争执了近百年，唯恐有误，危及社稷。可见官方信之甚笃。而民间，王充《论衡·诘术》记载：有一户姓商的百姓，房门竟不敢向南开，因为商属金，南属火，火克金，门朝南开，祸凶难免也。可见民间亦流传极广，拘而多畏。诚如现代史学家范寿康所言，“汉代人竟把这种理论应用于一切日常行事方面”。[2] 只要举一个典型实例即可证之：汉代官方编写的《白虎通·五行》篇中，“于一切现象，几无不以五行生克释之”。[2] 很明显，这种五行说，纯属巫术的诡辩说。正因为它渗透到汉代社会生活的方方面面，并一直波及今人，故范文澜先生斥之为“五行毒”。张岱年先生认为：五行说“内容多牵强附会，繁琐殊甚，……实无多少价值”。[3] 我们若历史地考察五行说的消极影响，上述抨击，似不为过。

需补充一说的是，董仲舒不啻承继了邹衍的相胜说，而且发展了五行的相胜说。如《春秋繁露·五行对》曰：“天有五行，木火土金水是也。木生火，火生土，土生金，金生水”。《春秋繁露·五行

---

[1] 顾颉刚：《古史辨》五册下，第640页。
[2] 范寿康：《中国哲学史通论》，第143页，三联书店，1983。
[3] 张岱年：《中国哲学大纲》，第82页，中国社会科学出版社，1982。

之义》也说："木，五行之始也；水，五行之终也；土，五行之中也。此其天之次序也。木生火，火生土，……此其父子也"。因此，到了董仲舒时代，五行说已臻于成熟完备。大概就在这以后，五行相生相克说大举渗入医界，成为《内经》作者构建中医理论的重要方法。故在中医理论中，留下了上述学说的深刻印记。

严肃的考证已经揭示：《内经》一书，主要内容完成于两汉时期。作为生活在客观社会中的一员，医学家尽管偏重于生老病死等自然现象的研讨，但不可能不受当时占主导地位的社会观念制约。"汉儒生在以阴阳五行为信条的社会里，便没有不受阴阳五行说的浸润的，阴阳五行即是他们的思想的规律"。[1]然而，运用五行说于自然现象领域的说理和用于社会人事方面的礼祥度制，似又有较大差异，不宜等同视之。当时的医家，面临纷杂的生理病理现象和错综的生老病死及诊断治疗问题，主观上又想摆脱早期明显的超自然主义观念，五行学说无疑提供了一重要的归纳工具和建构理论知识的方法。《内经》时代的中医学家，"凭藉五行学说，一则试图说明世界万物的物质属性及其构成特点；二则冀能对各种事物或现象，包括人体各脏腑组织的特性及表象作出分类，归纳和解释；三则企求探讨各事物之间，包括脏腑器官之间的相互关系，追索事物运动变化的机制及其规律"。[2]尽管五行学说运用于中医理论，带来了诸如圜道循环、天人合一等这样、那样的缺陷，但我们认为：错误的认识要比无序和混乱进了一大步。自然主义的解释要比超自然主义观念进了一大步。理论本身是人为创造出来用于解释现象，指导操作的。杂乱无序的知识，通过一定的分类方法被组织起来，这本身就是五行说的一大功绩。但这只是历史地看待这问题。五行学说发展到了后来，也的确成了中医理论的一大羁绊。后世医家再死死抱住秦汉之时基于五行所推衍出的一系列认识，甚至牵强附会加以演绎发挥，那就完全走向反面了。

---

[1] 顾颉刚：《五德终始说下的政治和历史》，《清华学报》(6)：1，1933。

[2] 何裕民主编：《差异、困惑与选择》，第182页。

第五节　理性知识的滥觞(之一)

关于病因的认识

原始思维的沃土，孕育了巫术文化智慧，这是人类理性认知之肇始；而这种文化智慧的变种及其升华，又长久地存在于后世乃至当今人类文化智慧的潜流之中。

医学与医疗实践是两个既有联系，又截然不同的概念。一有人类，即有了救疗行为，这同时也可谓有了医疗实践，不管这种行为是源于巫技，还是来自经验，抑或纯粹依赖本能。然而，这还够不上医学资格。只有在此基础上，出现了一定的理性思维形式，并产生了一些医学理论或知识，才能称其为医学。

1

人类是从浑浑噩噩的"万物有灵"世界走出的，早期的思维活动，自然难以摆脱鬼神之类乌有物的牵缠。对疾病和死亡的认识，莫不如此。故《世界医学史》一书作者卡斯蒂格略尼曾指出：在先民眼里，所有的疾病都起源于魔鬼。如波斯人认为疾病都是由恶神所致，而治病只能寄托善神阿胡拉·马兹达和他的圣言，方法不外乎祈祷、礼拜、画符、咒语，祈求神佑等。信奉上帝的以色列人认为：疾病来自上帝，是上帝对人类罪恶的惩罚。病理的核心是魔鬼作祟，因此，当时的犹太人只能求诸祈祷、符咒等来保护。早期中国的情况不能例外，遥远的上古之认识暂不追溯，即使成书于东汉的《神农本草经》中，仍记载有许多超自然的致病因素，如精魅、鬼物、蛊毒、三虫等，于此，上古鬼神致病观念之孑遗依然显现。

中国文化中，"疾"为百病之总称，疾从矢，为兵器，既示为矢所伤，源于争斗战事；也可能寓有他意。范行准先生从"疫"字从殳，

殳亦为兵器，而古代每用驱傩祛疾逐疫*，驱傩又必用弓矢等兵器这事实出发，认为造字上疾和疫都残留着与巫术驱傩的某种割不断的联系。并进一步指明："古以疾疫为鬼神所虐"。[1] 而单就疫字而言，疫为凶疾之谓，意指各种来势凶险之传染病。疫之本意，历代释之皆不离"疠鬼"之说，郑玄注《周礼》疫字和唐《一切经意》注疫字，皆莫能外。唐代日本学者还以驱傩之事作疫字之注脚。[2] 可见，一直到唐代，人们的认识中，疫乃鬼怪所为，当以巫法驱之的认识，仍根深蒂固。

值得一提的是：经汉人蔡邕《独断》一书的附会，更使疫鬼之说经久不散，影响深远。其书曰："帝颛顼（系古之圣王之一，大巫师，南方酋长）有三子，生而亡去，为鬼。其一者居江水，是为瘟鬼；其一者居口水，是为魍魉；其一者居人宫室枢隅处，善惊小儿"。蔡邕为东汉大文人，其此论，不至于完全凭空杜撰，应有所本。它反映了当时承继于古传说的一种流行看法。而此说本身又推波助澜，使鬼怪致疫之论，时显时隐，直至清末严肃的医著中仍有踪迹可见。它同时也为人们治瘟防疫中总是或多或少地夹带巫术的驱傩驱鬼等成分，提供了理论依据。

2

已有研究表明：在殷人眼里（更不用说殷前先民），疾病或由鬼怪所致，或由祖先神灵作祟，或由蛊等异物引起，总之，多缘于超自然因素。[3] 殷代以降，随着智力渐进，人们不再满足于超自然的病因解释，而开始从现实的自然因素中探寻病因，遂出现了著名的"六气病因"、"饮食哀乐"、和"女室"等说。这标志着人类理性的进

---

[1] 范行准：《释医》，见《医史杂志》，11:3，5，1947。

[2] 参见[1]。

[3] 严一萍：《中国医学之起源考略》，《大陆杂志》，(2):8—917，1951。

* 驱傩，一种流传甚广、持续甚久的巫术活动，多于岁暮举行，实为驱逐疫鬼的仪式，做法各地不一，常见的巫师击鼓吹长笛，一人化装成疫鬼状，众人以兵器或棍棒设法驱逐之。此仪式后演化为岁暮和元日演戏等民间活动。

步，但这种进步是植根于巫壤的，本身是一个逐渐排除谬误的过程。

约公元前六世纪的秦国良医医和在诊治晋平公时曾指出："疾不可为也，是谓近女室。疾如蛊，非鬼非食，惑以丧志。……(晋平)公曰：女不可近乎？对曰：节之。……天有六气，降生五味，发为五色，征为五声。淫生六疾。六气曰阴、阳、风、雨、晦、明也。分为四时，序为五节，过则为菑；阴淫寒疾，阳淫热疾，风淫末疾，雨淫腹疾，晦淫惑疾，明淫心疾。女，阳物而晦时，淫则生内热蛊惑之疾，今君不节不时，能无得此乎"。[1]这可以说是最早的，颇成系统的医学理论。差不多同一时代的郑国大夫子产认为：疾病是"出入饮食哀乐之事也，山川星辰之神又何与焉"？[2] 稍后的齐国晏婴也说过：疾病是"纵欲厌私"所致。这些，是现存仅有的反映春秋时期对于疾病之因作出自然主义解释的记载。透过这些，可以看出几点：(1)人们正试图摆脱超自然的病因说。如子产之论，是针对鬼神致病说作出的诘问。(2)这些说法中，后世三因说已见端倪。因此，近代医史学家对此评价很高。我们试就此作一分析。

医和的"六气致病"说被人们认为是《内经》有关病因学说和后世的六淫说的嚆矢。对此，我们亦示赞同。《内经》论及病因的篇章很多。大约而言，它把病因归为两大类："夫邪之生也，或生于阴，或生于阳。其生于阳者，得之风雨寒暑；其生于阴者，得之饮食居处，阴阳喜怒"。[3]生于阴的，暂且不论，生于阳的，显然和医和六气说一脉以承。医和之说中，阴即寒，阳即暑(热)，而风雨寒暑恰为《内经》所接受，只是省略了晦与明。据日本学者平冈祯吉研究，在《吕氏春秋》和《淮南子》中，有把春、夏、秋、冬作为寒、暑、风、雨来表示的用例。并且寒暑风雨四者，常都归纳为风之一端。[4]这

---

[1] 《左传·昭公元年》。
[2] 《左传·昭公十八年》。
[3] 《素问·调经论》。
[4] 平冈祯吉：《淮南子中出现的气之研究》，第191页。

两书先于《内经》。因此，可断定，《内经》讲病生于阳者，包含有季节变迁为致病因素之意。而且，通观《内经》全书，风雨寒暑中也明显地特别强调风，突出了风邪致病的主导性和引发作用。如该书反复提及"风者百病之长也"，[1][2]"风者，百病之始也"。[3][4][5]有学者径直指出："风是《内经》医学病因论的基调"。甚至有日本学者认为《内经》信奉"疾病的风一元论"。[6]上述认识，依然是今天中医理论中六淫致病的重要观点，各类教材都作了强调。

很明显，六淫说* 和风为主导的病因认识，既源于医和的"六气致病"说，又和反映在《吕氏春秋》和《淮南子》等中的秦汉时期的人们普遍认识有关。这是人们试图对某些疾病之因作出合理解释的重要尝试，然而风为主导的观点还值得进一步剖析。

其实，风之致病，其渊源久远。早在殷商先民中，风就是一种具有神灵的力量。前已述及，在雩祭乞雨求丰年时，先民们对风顶礼膜拜，恭敬有加。祭风之巫俗在殷商时已很流行，且是件非常重大的事情，此后一直延续，东汉又一度达极盛状态，尔后继续延绵至明清。气的概念之形成，与之不无瓜葛。[7]祭风同时，人们萌生了风神观念。甲骨文卜辞中，风神的记载不少。风的图腾和崇拜亦极为盛行。众所周知，中国民间传统除尊奉龙外，还崇敬凤，常龙凤同称。凤鸟其实就是风神。在殷商甲骨卜辞中，风与凤同字，均为形似鸟的象形文字。据何星亮先生推测，"大概在创造文字时，风神观念已经产生。由于祭祀、占卜的需要，巫师最初只创造了精神的'风'——风神。由于古人认为主宰风的风神为一种大鸟，故以一种大鸟的形象象征风神。这种鸟后来被称为凤鸟"。[8]《禽经》则曰："凤禽，……飞翔则天大风"。由于风来无影去无踪，自

---

[1][2] 分别见《素问·玉机真藏论篇》和《素问·风论篇》。

[3][4][5] 分别见《灵枢·五色》、《素问·骨空论篇》和《素问·金匮真言论篇》。

[6] 家本诚一：《素问·风论及其他》，载《原典》第二号，1976年。

[7] 参见本书第二章第四节。

[8] 何星亮：《中国自然神与自然崇拜》，第312页，上海三联书店，1992。

* 六淫说成熟于宋代，与运气说的兴起有关，参见本书第三章第三节。

然界许多变化，特别是雷雨旱涝都和它有关，因此，殷民误以为"风"是鬼神的使者，各种变化都由它带来，因它的出现而产生。

例如，春秋时楚地将飞廉（蜚廉）视作风神。三逸注屈原的《楚辞·离骚》时，曰："飞廉，风伯也"。应劭则曰："飞廉，神禽，能致风"。风神之作，大风起也，既携来云雨雷电，又"坏人屋舍"，"狂风骤发，石飞纷飞"，灾祸频生。故风神并非皆为善神，也常是恶神（见《历代神仙通鉴》）。许多疾疫可因风而致。据加纳喜光考证，"蜚廉"与《山海经》中"蜚当"系一物，《山海经》记此物一出，便有大疫。"也就是说，此乃疫病之神"。[1]此外，"《山海经》中疫疠之神，多以异型鸟兽为表象"。[1]这些鸟兽在先民眼中，尽是些呼唤风伯之神。可见，先民认为风有神性，可致各种灾疫。由于疫病之风为神灵之物，故《山海经》中能治愈风所致疾病的，尽是些神话、咒语和诸如风狸、风生兽、风母兽等怪物。这也可作为上述观念的一个佐证。基于这些事实，我们可以看出，《内经》中"风为百病之始"，"风为百病之长"的重要观点，尽管是已明显带有自然主义的病因解释，但它很可能仍是早期风神致病的巫术观念渗透进入医学领域的结果，有着深厚的巫术观念根蒂。

试就《内经》本身作些分析。《素问·风论》有曰："风之伤人也，或为寒热，或为热中，或为寒中，或为疠风，或为偏枯，或为风也。其病各异，其名不同，或内至五脏六府"。接着，同篇还有"肝风"、"心风"、"脾风"、"肺风"、"肾风"、"藏府之风"、"偏风"、"脑风"、"目风眼寒"、"漏风"、"内风"、"首风"、"肠风飧泄"、"泄风"等众多病名。此外，粗览《内经》，全书涉及风邪致病的极多。其中，可致病的有专名的包括：大刚风、刚风、弱风、大弱风、折风、婴儿风、凶风、贼风、邪风、微风、大风、大风苛毒、虚风、虚邪之风、谋风、大风暴发、八风、恶风，以及春夏秋冬四季风……等等，几难穷尽。每种风似都可引起不同病症。如《脉要精微》中"恶风"所致的病症

[1] 加纳喜光：《医书中所见的气论》，见《气的思想》，第 275 页。

就有“贼”、“寒热”、“眴仆”、“骨病”等不一。《内经》中直接以风字冠于病名的也不胜枚举，除前所列《风论》中的众多名称外，还有风疟、风痿、风消、风虚、风厥、风淫、风湿、风温、风摇、风痿、风痹、厉风气、风水、风痱、脉风、劳风、酒风、病风、经风、狐疝风、肺风疝、肾风疝、肝风疝、心风疝、脾风疝……。这些，一方面提示风确为“百病之长”，《内经》病因说的确以风论为根基。另一方面，如此广泛繁杂的病症，其根源皆在于“风”，那么，此风必定是超自然的，具有神力的，无处不在，无所不能的。很显然，我们不否定上述病因认识中，含有当时医家对自然界实实在在的风的某种认识，但更多的可能是早已存在的、虚构出的、具有神灵之力的“风”的变形，是早期人们祭风、畏风，以风(凤)为图腾，崇拜风神的巫术观念的一种历史延续。可以说，《内经》论述病因虽尽量试图摆脱鬼神，以风为基调，体现了当时医家力争从对疾病之因作超自然解释的巫林中走出的努力，标志着人类理性的飞跃。但是，任何人都是生活在特定人文环境和文化氛围中的，上述病因学观念依然留有浓浓的巫术观念之痕迹，这是历史的、逻辑的发展过程。

我们试对《灵枢·贼风篇》作进一步分析。该篇是《灵枢》讨论“贼风”致病机制和特点的专篇。对那些因于“贼风”而“其所从来者微，视之不见，听而不闻”，难以诊察，疑似鬼神作祟的病症，作者推崇借巫术的祈祷祝咒以治愈。因为“先巫者，因知百病之胜，先知其病之所从生者，可祝而已也”。《素问·生气通天论》也强调源于巫术的心斋、“清静”，亦可抗拒“大风苛毒”。可见，这些致病之“风”，并非全属自然界的实在之物，还夹杂着某种超自然的性质。

3

自医和把“近女室”列为病因，晏婴和子产分别认为“纵欲厌私”、“饮食哀乐”可致病后，这种疾病病因的认识，也成为《内经》病因说的主要内容。《内经》讲病生于阴者，主要就指“饮食居处，阴阳(男女、房事)喜怒”。延续及今的病因“内因”说，大体主要也就

是这些。

《史记·仓公列传》中记述了淳于意的25个病案。其中，因于"房事"(内)的八例，伤于酒、伤于脾，过食所致的亦八例。可见，西汉初的病因学，最重视饮食男女。

虽然自殷商以降，酒已成为娱神、降神，交通天地和祭祀时的重要用品，但对于酒能致病的认识，似乎主要地源自经验。酒能使饮者神怡舒适，故易使某些人爱不释杯。其性又慓悍刚烈，过饮常可伤身致病。所以，周公等都力主慎酒，《尚书·酒诰》也反对平素贪杯，但却一再鼓励祭祀时喝饮。"越庶国饮，惟祀"。认为只能在祭祀时喝饮。虽然这种劝戒对社会习俗不一定有多大影响，但祭祀促进饮酒之风的蔓延，却是情理中之事。

过食之伤，也主要源自经验观察。然而，有一事实值得关注。殷周各种用于祭祀的青铜器上，大多刻铸有饕餮图形。《吕氏春秋·先识》记载："周鼎著饕餮，有首无身"。所谓饕餮，是先民传说中的贪食恶兽。先秦时一些文献就把贪于饮食之人谓之饕餮。如《左传·文公十八年》曰："缙云氏有不才子，贪于饮食，冒于货贿。侵欲崇侈，不可盈厌；聚敛积实，不知纪极。不分孤寡，不恤穷匮。天下之民以此三凶，谓之饕餮"。后世专以饕餮之徒指贪于饮食者。而殷周之青铜器之所以铸有饕餮图样，自有其特定的文化含义。除同样协助升天外，可能还有其他意义。据《吕氏春秋·先识》指出：饕餮"食人未咽，害及己身，以言报更也"。是给贪婪之徒的一种警示。《博古图·总说》讲得更明确："像饕餮以戒其贪"。也就是告诫世人，不可贪食、贪财(据杜预注《吕氏春秋》云："贪财为饕，贪食为餮")。不管《吕氏春秋》和《博古图》的解释是否确切无疑，当时的社会观念蔑视贪食之徒，并以巫术方式力戒人们贪食，恐怕是毋庸置疑的。笔者由于缺乏第一手资料，无法对为什么会形成这种遍及社会，且历时颇久的观念之缘由作出猜测。但这种观念以巫术形式，体现在重要的巫术器具中，却是令人感兴趣的。

我们注意到，《内经》讲饮食致病，只是强调"饮食自倍，肠胃乃伤"，

"高粱之变，足生大丁"；"数食甘美而多肥"，致生脾瘅；"饮啖肥腻，热积胸中"，乃成消渴，……此等皆贪食太过为害。而仓公所列病因中，饮食伤也主要是过食伤脾。但现实生活中，饮食伤不只是贪食太过所伤，至少饥饿、饮食不足亦有同等重要的病因学意义。这在农业不发达的古代社会，尤其如此。先秦和秦汉时期人们之所以仅偏重于饮食太过，除了经验的因素外，带有巫术韵味的借"饕餮以戒其贪"的巨大影响亦不能忽视。也许，"饮食""纵欲"可致病，其渊源正是植根于巫术的上述观念。

纵观中医病因理论，特别强调房事伤可谓一大特点。从医和的"近女室"，到《内经》的病"生于阴者，得之……阴阳喜怒"，都肯定了这一点。《伤寒论》也提及房事之危害。到了明清时期，竟出现视女色如蛇蝎的医学观点。即使今日，房劳伤也是一大类常见且危害颇甚的病因。然而，在此先后，一些医家兼道家却持相反主张，如葛洪在《抱朴子·内篇》中主张："知其要法，御女多多益善"。孙思邈也认为四十而上，识房中术者，御女多多益善，一夜易多女尤佳。这使得对上述认识进行追根寻源成为一有趣而又有意义的工作。

性行为系人之本能。自有人类以来，它就是人类主要行为之一。早期，人们的性行为是宽松的，并无多少顾忌，由于尚无"伦常"和"礼教"等束缚，乱伦亦非怪事。这是先民纯朴浑噩本性使然。据《礼记·礼运》记载：古人常先"玄酒以祭，荐其血毛，腥其俎，孰其殽，……；"尔后便"醴盏以献，荐其燔炙；君与夫人交献，以嘉魂魄，是谓合莫"。* 提示祭祀中供奉酒后，男女饮酒交欢，并无顾忌，而且祭祀的目的，似乎就在于交欢。《诗经》也曾称颂"既醉

---

* 合莫，可写作蛤蟆，意为两个贝壳相合，暗喻男女交欢，也可解释为男女行房事前合拢帷幕。

以酒，即饱以德”*。酒后借醉而男女交欢，取得悦乐。这和《素问·上古天真论》所说的“今时之人，……以酒为浆，……醉以入房，……务快其心”，如出一辙。不同的是，《诗经》反映的是春秋以前之习俗，《内经》记载的大概是秦汉社会风气，《诗经》对此等习俗有褒赏之意，《内经》则痛加斥责。《礼记·月令》还描述仲春之月，上至天子后妃，下至黎民百姓，均乐于求偶交欢，以顺应春之生发之气。《周礼·地官》也记载：“以仲春之月，令合男女，于是时也，奔者不禁。若无故而不用令者，罚之。司男女之无夫家者而会之”。以政令方式鼓励交欢，私奔亦不禁。甚至囚犯也放了出来，囹圄为之一空。这为的是顺应春生之性，而不压抑人之本能需求。[1] 性的放纵、宽松，可见一斑。而此类行为走向极端，又常表现为放荡不羁。如《博物志·异闻》记“夏桀之时，为长夜宫于深谷之中，男女杂处，十旬不出听政”。《史记·殷本纪》描写殷纣王使众人“大聚乐戏于沙丘，以酒为池，悬肉为林，使男女裸相逐其间，为长夜之饮”。张采亮在《中国风俗史》中也指出：“当时（商汤）此种风气（指淫乱），必已传染于民间，盖上有好者，下必甚焉”。整个春秋战国时期此类淫乱之风始终颇为盛行。秦始皇东巡会稽，据说就是为了整肃吴越民间的淫乱风尚。而《内经》所说的“今时之人，……以酒为浆，……醉以入房，……务快其心”，则表明秦汉时期风气大致也没有根本改变。

中国早期社会男女之间性的宽松、开放，甚至放荡，既源自人类本能，因为此时礼教纲常等社会伦理规范尚在襁褓之中，约束较少，自易放纵；也因于一些荒淫的统治者沉缅酒色推波助澜。同时，不可忽略的是还有深层的巫风根源。文化人类学研究确认，原始民族大多把性行为看得很崇高、神秘。故世界各地都曾流行过

---

[1] 辛立：《男女·夫妻·家国》，第14页。

* 即饱以德，据辛立引闻一多、斯维至等学者之见，“德”最初并无伦理之意，而和“性”、“生”、“姓”相通，指男女婚配，饱字早先也用于性行为满足。因为古人眼里，食和性是相通、相联系的。

性崇拜、生殖崇拜。中国作为一个农耕民族，这方面的印记更为深刻。近年来先后在许多地方发现了性崇拜、生殖崇拜之遗迹。[1] [2]中国人素来注重祭祖。所谓"祖"字，由"示"和"且"构成。"示"意为祭祀；"且"则是男根"祖"之象形，体现着男根崇拜。新石器到商周的一些陶器和青铜器上的花纹，特别是鱼形图案等，又是女阴崇拜的痕迹。不少学者认为中国文化植根于生殖文化，阴阳学说多少与两性有着瓜葛，即是例证之一。

在各地的古人眼中，男女交欢并非猥亵肮脏之事，相反却有着神圣的巫术意义。世界各地差不多曾流行过祭祀时或祭祀后男女即行交欢，以求得后代繁衍或五谷丰登之仪式。一些寺庙中还有专门从事此职的男女祭司。因为古人眼里，生殖和生产有着交感作用。故《易经·系辞》有曰："天地絪缊，万物化醇；男女媾精，万物化生"。男施女受，云腾雨降，不仅给人带来欣快愉悦，而且具有类同天地相召，阴阳交感，化生万物的巨大巫术功能。这种欣快愉悦、心神荡漾状态，本身可帮助人们沟通天地，交于神明("恍惚以与神明交")。故唐娜希尔在《历史中的性》一书中指出：在中国人眼里："性交是沟通天人的主要渠通"。[3]就我们看来，这种观念和体验，既体现了早期人类在性行为上的宽松和顺人本性之特点，也是促使房中一术在先秦时萌生、发展的因素之一。

前已指出，春秋已降，在房中术盛行之同时，关于性的另一种观点也日趋成熟，并逐渐占了主导。即反对纵欲，反对频繁交媾，主张慎欲、节欲。这一观点最后成为中医养生理论和病因学说的主流。

纵观历史，春秋以降，中国人似乎明显地表现出了理性认识上的进步和飞跃。中华文化中最重要、影响最大的经典，大都诞生于春秋战国时期。封建社会的伦理纲常也在这时期粗显经纬。似乎

---

[1] 《解放日报》，1988 年 3 月 18 日。
[2] 《周末》，1987 年 12 月 5 日。
[3] 罗伊·唐娜希尔：《历史中的性》，第 183 页。

在这进步过程中，人们对于自身内在奔放不羁、唯乐是求的本能之野马，也有了适当约束的理性觉醒。医和反对过于近女室，子产、晏婴抨击贪食纵欲，就是这一股新萌生的思潮体现。《论语·季氏》记："孔子曰：君子有三戒：少之时，……戒之在色；及其壮也，……戒之在斗；及其老也，……戒之在得"。可谓这一方面较系统的阐述。马王堆出土的《五十二病方》告诫人们："毋近内"。又表明戒欲的观点，在医界较普遍地被接受了。

我们说，从宽松、开放，甚至放纵，到明确主张要加以节制约束，并逐渐制定伦理纲常加以规范，既表明人类理性的进步；其中，对纵欲危害的认识也一定得到了生活经验和医疗实践的支持。然而，在这一过程中，另一可能在背后起无形但却十分重要作用的因素亦不容忽视。这就是春秋以降开始孳生及蔓延、泛滥的"女祸"观念。

考之能反映古风的文献，提示夏商及其之前并无明显的男女尊卑之分。《山海经》记大荒时期不少女祭师主持重大祭祀活动。甲骨文中也反映出"妇女在商代很有地位，她们具有自己的军队，参加大规模的征伐战争。在家族或宗族中有宗法地位和祭祀特权，有自己的封国、奴隶和土地。"[1]后世对女娲的崇敬也隐约地折射出古风。

然而，进入周朝，特别是春秋以后，情形为之大变。一方面统治者仍荒淫无度，沉缅女色；另一方面社会正经历着剧烈变革，表现出亡国之事不断，战祸四起。而这种更替多少都和男女之事有些沾连。如周幽王灭褒国，得美女褒姒，宠爱无比，因此而开罪诸侯国，为诸国联合进攻所败、所杀，宗周就此毁灭，王室东迁。《诗经·小雅》遂有"赫赫宗周，褒姒灭之"之感叹！春秋时期的各诸侯国亦反复因君主婚姻失序、淫乱放纵而衰兴无常。*如陈国之乱，祸

---

[1] 辛立：《男女·夫妻·家国》，第47页。

* 西周和春秋战国时期，社会动荡，原因很多，其中，社会经历着变革，宗法制度开始形成，并不断调整，所谓婚姻失序，男女淫乱，其实反映着宗法制度及相应的婚姻次序，伦理规范开始确立。

起于陈灵公与孔宁等与艳丽无比的新寡人夏姬淫而放荡；同一个夏姬，倾了陈国，又导致楚国大乱。其他诸国亦不断经历着类似的，因男女之事而引起的社会震荡。哲贤们在追究夏桀、殷纣亡国原因时，同样发现荒淫和沉缅酒色是"主因"。如《国语》记述"夏桀伐有施，有施人以妹喜女焉"，桀贪妹喜之色，极尽荒淫之事，触怒上苍，天降神威，使商灭夏。《尚书》记殷纣对妲己亦言听计从："惟妇言是用"，荒淫再加凶残，为天地不容，天助周灭纣。这使得"封神榜"成为家喻户晓的故事。对于这些现象，《诗经·大雅》归纳出："哲夫成城，哲妇倾城"，"乱匪(非)降自天，生自妇人"的"至理名言"。这标明"女子是祸水"的观念开始登台，且日趋汹涌，并泛滥于后世。如《汉书·五行志》有："国将有女忧也"的记载，注曰："女祸之忧也"。《唐书·明皇纪赞》径把自唐高祖至中宗的数十年战乱归之为一个主因："再罹女祸"。中国历史上，一切昏君的基本恶德就是迷于女色；一部皇朝兴衰治乱史，主线索就是君主昏淫，沉溺女色，尔后外戚宦官专权争斗，战乱纷起……。故有"万恶淫为首"之垂训。而"色戒"、"女戒"更是不绝于耳。

女祸观念的形成和泛滥，自有复杂的社会文化根源，而其思维机制则主要是巫术的原始思维。首先，随意扩大前后事件的因果联系是导致将喜色纵欲视为亡国战乱之根源的思维机制；而另一方面，带有互渗特点的，扩大同一性的倾向，又驱策古人走得更远，不仅交欢淫乱是祸根，与此有关的一切，包括女人，及其身着物，甚之触摸过的，均是不吉不祥之物。"唯女子与小人为难养也"，孔子的这一感叹，自是互渗倾向的综合产物。而女子暗中烧木屐以蔫天遏雨，《五十二病方》借女子布以治"蛊"，张仲景用烧褌散来疗"阴阳易"，都包含着上述文化底蕴：以秽治秽，以毒攻毒。《左传·僖公二十二年》记楚国助郑国击败宋国，郑文公夫人"劳楚子于柯泽，楚子使缙示之俘首或。君子曰：'非礼也。妇人送迎不出门，见兄弟不逾阈，戎事不迩女器'"。即不宜和女子多接触，特别不能让她们碰摸兵器。甚至鸦片战争时期，奕山任大将军，在英国军队

的枪炮面前，堂堂中央大国的大将军竟指挥人们在阵前摆一排女子尿盆，作为厌胜之物，以使敌军枪炮失效。[1]此等极端事例中，巫术痕迹便昭然若揭了。

由于女人系不吉不祥之物，故过多接近必生灾祸。与女子交媾只能限于生育目的，为繁衍子孙计，切戒交欢取乐，图快一时。否则，难免滋生诸变。正是在巫术思维占主导的氛围中，上述基本观念越来越泛滥的情况下，春秋以降，近女室有害，毋近内的观点顺理成章地发展起来。试借医和著名论述再作具体分析。医和认为晋平公之疾，病因在于"近女室"。疾病类似"蛊"(关于蛊，本即巫术色彩甚浓，可参见下文分析)，虽非鬼神所致，亦非饮食所伤("非鬼非食")，但为女色迷惑，以致丧志，病重而无治也("惑以丧志，……疾不可为也")。接着，医和又解释到："女，阳物而晦时，淫则生内热惑蛊之疾"。淫女可致内热惑蛊，内热系症状，惑蛊才是其病根。所谓"惑"，本意是指心神迷乱，昏瞀；后常专指为女色所诱，纵欲为惑。如《汉书·五行志》："弃正作淫，兹谓惑"。《新书·大政》："知恶而不改，谓之惑"。女为祸水，毒根，明知而又淫乱交欢，自难逃脱"惑蛊"之类无可救药的厄运。此时的"惑"，既是一种有害的行为(交媾)；又是一类可怕的症候(惑乱)；还是一种受谴责的品质(弃正、知恶不改)。"惑"与"蛊"并称，提示近女室显然主要不是引起生物躯体上的异常和损伤，也非后世《内经》所讲的"失精"、"伤肾"，而纯粹系不可明解的，巫术味甚浓的精神性疾患。受医和影响，春秋战国以后，与女色交往过密每被称作为"惑蛊"。如《国语·晋语》记："以骊姬之惑蛊君"。《汉书·崔骃传》记："以嬖宠惑蛊先帝"。可见，很长一段时间里，对女色所伤的认识中经验的、理性的成分还很有限，巫术的色彩却较浓厚。我们知道，中国的黑巫术(又称凶巫术)*，每以惑咒或蛊毒来害人致病或制敌于死地。惑

---

[1] 参见辛立：《男女·夫妻·家国》，第109页。

* 文化人类学家把巫术根据其目的，分成白巫术(吉巫术)和黑巫术(凶巫术)两类，前者宗旨在于驱凶避邪，求福祉，以利自身；后者主要是为了制敌、制人、害人，置人残或害死对方。

和蛊，特别是蛊，成为令民间百姓毛骨悚然、惧怕万分的神秘的害人巫术。女色与惑蛊相提并论（甚至可以说惑蛊源自对女色危害的认识，因为医和之说既早且影响颇大），其“毒”如蛇蝎，可见一斑。惧色如惧虎狼，竟成了中国古代普遍百姓历代相沿袭的传统观念。

中医病因学对房劳伤、房劳复的认识，就诞生在这样一个特定的文化氛围中。客观地说，《内经》论及纵淫为害时，较先前的医和和同时代的惑蛊说明显地进了一步，主要归之为纵欲竭精，伤神耗真。这种认识更具有经验的、理性的特征，从而成为中医学对这一问题认识的主流。但是，它仍时而兼及“淫邪惑心”，表现出一种与医和之说割不断的联系。后世的房劳复、女劳疸及蛊等病症的论述中，仍不时透出上述巫术观念之绪余。中医学对房事危害的特别的、过分的强调，也不能说与上述巫术观念全然无涉。可以这样毫不夸张地说，《内经》关于纵欲致病、房劳为害的认识，正是从带有巫韵的女祸和近女为惑蛊的观念中脱胎而出的，因此，难免有着一些难以理喻之处。

5

“蛊”是中医学从古到今都常提及的病名，颇有神秘难解之嫌，值得作一探溯。

蛊在甲骨文中已见提及，作“𧊅”字，似为后世“皿虫为蛊”说提供了字形上的依据。《山海经·中山经》中则有“蛊疫”之说，这是蛊作为病名的较早源头。《易经》有“蛊”卦，为䷑。《说卦》云：“蛊者事也”，原文中似与健康和疾病无涉。后有人释蛊卦曰：“女惑男，风落山，谓之蛊”。《左传·昭公元年》记载医和：“近女室，疾如蛊”这段文字之后，也曾引用了上述：“女惑男”之说作出解释。《五十二病方》五处论及蛊，而二处主张用秽浊的“女子布”治之。《周礼》记载的“庶氏”，则是专司祛除蛊毒之官。《内经》也提及颇为费解的“少腹冤热而病，出白，一名曰蛊”。这可以说是早期涉及医学的

"蛊"的大致用法。

很显然，蛊是多义的。综合许慎《说文》和春秋战国及秦汉时期人们的解释及用法，蛊大约有下列诸义：(1)是一种虫，或为皿中之虫，或为谷之飞虫，或为腹中之虫。如《左传·昭公元年》："皿虫为蛊"，从其字形解。同书又曰："谷之飞亦为蛊"。注曰："谷久积则变为飞虫"。此乃前意之引伸。《说文解字》曰："蛊，腹中虫也"。段注："谓腹内中虫食之毒也，自外而入，故曰中；自内而蚀，故曰虫。"这些虫都是有毒有害之物，故又有"蛊，皿虫之毒者也"的说法。(2)是一类能害人的死鬼。如《说文》："枭磔死之鬼亦为蛊"。《史记·封禅书》记："磔狗邑四门，以御蛊灾"。《索隐》注曰："枭磔之鬼亦为蛊，厉鬼为蛊，将出害人"，故磔狗于四方门，以巫术防御之。(3)疑也、惑也、乱也、淫也。如《尔雅·释诂》曰："蛊，疑也"。褚氏疏注《易》之蛊卦，又曰："蛊者，惑也。物既惑乱，终致损坏"。此与医和女室惑蛊之说也颇相吻合。《中文大辞典》在注《太玄经》"用止狂蛊"时注曰："蛊，淫也"。就上述这些用法作一下浅析，似可见蛊指的是一些令人疑惑且不知不觉中可罹灾的颇为神秘的毒物。磔首之厉鬼和为祸根的女色(见上节)自不待言；谷之飞虫，颇有几分神秘，有医家认定其能致病，故为蛊；无意中中了虫食之物的毒，以致腹自内而蚀，不仅玄而难测，且令人不寒而栗；皿中酱虫，为后世巫术作蛊害人之常法，更使人毛骨悚然，闻之色变。毋庸细述，早期关于"蛊"的认识，其实是古人对周围世界某些神秘，令人疑惑而又极度不安的危害因素所作出的命名。其中，既体现着古人对因果律的滥用；又表明这时人们已试图对这些神秘可怕的因素作出某种自然主义(尽管是完全不确切的)解释，以神秘的虫来解释各种可怕灾祸的起因，应该看作是较先前的鬼神致病说前进了一大步。然而，这种解释依然带有浓厚的巫术色彩。也正是基于这一事实，日本学者加纳喜光在讨论和评价医和的"近女室，疾如蛊"病因说时，颇为公允地指出："'蛊'字明显地包含着巫

咒的内涵”。[1] 它表明医和的认识正处于一种从巫术的超自然的神秘解释向经验的、自然主义的病因说过渡的转变时期。而蛊字浓厚的巫咒色彩，本身又给后世的认识和实践造成了深刻的影响。

自汉以后，与蛊有关的事件不仅没有销声匿迹，相反时而喧闹非凡，害人不浅。试举典型数例以证之。

据《汉书》记载：汉武帝时发生了一场震惊朝野的巫蛊之狱案。武帝本好神仙方术，其时方士巫师多聚集京城，可出入宫中。有女巫教宫人埋木偶人祭祀以免灾，适遇武帝幻视，“见”有人持剑行刺，捕之未及，甚疑。后有人诬告丞相与王皇后所生之阳石公主私通，暗中使人埋木偶以诅咒武帝所致，帝怒而将丞相一家灭族，并杀死公主。次年，武帝患病不愈，奸臣江充谓帝疾仍为巫蛊所祟，帝命江充在京城和宫中掘地搜查，累及无辜甚多。充素与皇太子据有嫌隙，借机诬称在太子宫中搜得木偶甚多。太子畏惧，起兵捕杀江充，兵败自杀，卫皇后亦被废而自杀。此风波前后三年，死者数万人，甚至累及皇后、太子、公主、丞相、大臣等大批当朝显赫。可见汉代巫风之盛、朝野巫蛊观念之深，以及人们对蛊毒恐惧之极。这里的蛊，似乎与医和所说的稍有不同，它没有一点经验的因素，纯系神秘、可怕、令人生畏的巫术的超自然力量。这一影响甚大的巫蛊案，似乎也对其后代不绝踪的作“蛊”害人事件，起了“示范”和推波助澜作用。

汉以后，人们作蛊害人，不只用埋木偶方法，更用造蛊一法。据《诸病源候论》记载：“人聚虫蛇杂类，以器皿盛之，令相啖食，余一存者，即名为蛊，能变化，或随饮食入腹，食人五脏，急者即死；……缓者涉历岁月，……心脏烂乃至死。死又注易傍人，故为蛊注也”。[2] 宋之《通志·六书略》也记曰：“蛊，造蛊之法，以百虫置皿中，俾相啖食，其存者为蛊”。此后，许多本草书中都有类似记载。

---

[1] 加纳喜光：《医书中所见的气论》，见《气的思想》第 276 页。

[2] 南京中医学院：《诸病源候论》校释(下)，第 1041 页，人民卫生出版社，1982。

即使颇为严谨的明代医学大家李时珍在《本草纲目》中也有“取百虫入瓮中，经年开之，必有一虫尽食诸虫，即此名为蛊”的描述。这似可提示，行此法者，恐非少数，时有人借此以害人。而百虫争啖，取胜者必是毒中之最，造蛊者以此害人，从巫术观念来看，自是更为“有效”，难以防范。

据文献记载，历代行此法者确非少数。仅以南北朝而言，史书记载的即有多起。如据《北史·穆提婆传》记载：穆氏欲加害于胡后，“乃外求左道，行厌蛊之术。旬朔之间，胡氏遂即精神恍惚，言笑无恒，后主遂渐厌恶”。《北史·魏本纪》：也说“帝曾中蛊，呕吐之地，仍生榆参，合陂土无榆，故时人异之”。此说似乎太离奇了点。此外，隋文帝之妻独孤皇后及三太子秦王等都被认为受蛊毒所祟，或闹猫鬼候，或不治而死。故隋文帝开皇十八年下诏禁止蓄蛊（“诏蓄猫鬼蛊毒厌魅野道之家，投于四裔”*。见《北史·隋本纪》上）。这同时也似乎说明当时蓄蛊以害人者，恐非少数。自此之后，旧刑律中大都有“造蓄蛊毒”条，官方查实将严惩。明嘉庆以前，就时有蛊妇被诛杀的记载。

其实，虽有刑律禁止，民间蓄蛊放蛊以害人的风气，却未见绝踪。特别是在南方偏远之地，仍时有兴作，一直延续到民国期间。据民族学专家凌纯声等四十年代在湘西一带实地考查所获知：蓄蛊放蛊多为女子，称蛊妇。家中或某隐蔽处设有蛊坛，按时祭之，并于一阴蔽处置一瓦罐，将蛇、蠼、蛤蟆等百虫纳入蓄养。放蛊时纸剪欲害人之形，并祭而念咒，可使欲害者中蛊。轻者多脸色萎黄，欲进食却又食不下，腹部膨胀，迁延数月而亡；重者可很快致死。[1] 1928年湘西凤凰县便发生过一起蛊毒案，一家被“害死”二子，疑同寨某蛊妇作祟所致，告官后抄搜其家，果搜出置蛊之瓦罐和纸剪之人形，该蛊妇遂被认定罪枪毙。[2]即使解放后，马学良先生在西南

---

[1] 凌纯声等：《湘西苗族调查报告》，第199～200页，商务印书馆，1947。

[2] 同[1]。

* 裔，为边疆，投于四裔，即流放边疆。

少数民族调查礼俗，仍闻及苗夷放蛊毒人之事。市上亦常见苗人卖解蛊之药，据称中蛊毒者如尽早服之，尚可救治。[1]

上述文献资料和田野调查结果表明：造蛊害人之巫风，一直阴魂不散，在民间仍有一定活动市场。要对上述资料作出令人满意的合理解释，恐怕是困难的。上述事件，或许是偶然意外加上传闻渲染，或者是本有痼疾而误归蛊毒，或者是精神上对蛊毒极度恐惧而导致崩毁，以致不救，……总之，其原因基本上属于令人神秘费解的、巫术性的。我们看到，对应于隋唐社会上蓄蛊造蛊之风炽烈，这一时期的代表性医著，如《诸病源候论》、《千金要方》、《外台秘要》等中都较多地涉及到了蛊疾、鬼疰等巫术性疾患(或者说对病因的巫术性解释)。一些来势凶险，原因难明，症状怪异的病症，常常就被归为"蛊毒"所致，或鬼疰引起。以《诸病源候论》为例，其中卷25、卷26便分别为"蛊毒病诸候"上和下，专门讨论了36大类病候。其中大半为怪异之病。如第一候即记载说："凡蛊毒有数种，皆是变惑之气。人有故造作之，多取虫蛇之类，以器皿盛贮，……其毒害势甚，故云蛊毒"。并接着进一步分析了怪异的"蛇蛊"、"蜥蜴蛊"、"虾蟆蛊"、"蜣螂蛊"等等。似乎可以说，隋唐以降，"蛊毒"便成了用以概括或归纳那些病因难明，症状怪异，针药难愈的顽症痼疾的致病之因。当然，这些对病因的归纳解释是无法割裂与巫术观念的"血缘"联系的。

如局限在医学领域进一步作深入的探析，可以发现蛊毒除了作为上述的、无法用理性解释的、纯巫术的病症疫灾之因外，医家还借助"蛊"的概念，来对一些痼疾顽症的病因作出某种带有经验性质的理性解释。这种解释和《说文》所释的"蛊，腹中虫也"，密切相关。

据范行准先生考证，《山海经·中山经》讲的"蛊疫"，指的可能

---

[1] 马学良：《傈僳的招魂和放蛊》，《云南彝族礼俗研究文集》，第74页，四川民族出版社，1983。

是日本血吸虫病。当时颇为惨烈，故称作蛊疫。[1]《山海经》中许多防蛊的药和方法，如佩嘉草、食九尾狐怪兽、食怪鱼鲭鱼、食三足鳖、服怪石、怪木或席状如狗的兽之皮等，虽怪诞难以理喻，却是先民用之防蛊胀的。《周礼·秋官》中的庶士氏，则是专门掌管蛊疫防御的官职。这些似乎表明当时"蛊疫"为病，颇是普遍。

我们知道，血吸虫病后期，主要表现出腹膨然，大如鼓，皮色苍黄，欲食不能，一般极难治愈。《灵枢·水胀》记有"鼓胀"一病，曰："鼓胀何如？…腹胀，身皆大，大与肤胀等也。色苍黄，腹筋起，此其候也"。这与血吸虫病性肝硬化腹水的症状颇为相似。《素问·玉机真藏论》论及："少腹冤热而痛，出白，一名曰蛊"，虽颇费解，但前面是紧接着"脾传之肾，病名曰疝瘕"的。"疝瘕"亦表现出腹膨然，内有结块。因此，这时候，人们认识腹膨然之病，往往联系到"蛊"，并把病因归之为"腹中虫"（见《说文解字》），这是可以理解的，也是人们对腹鼓胀而又难治之病的原因的一种天才的猜测。到了晋唐时期，医书中便"鼓胀"与"蛊胀"混同，出现了"蛊胀"、"水蛊"、"蜘蛛蛊"、"单腹蛊"等许多病名。《诸病源候论·水蛊候》中并把蛊胀原因归之为"水毒气结聚于内"。明代的戴思恭在《证治要诀》中也认为："盖蛊与鼓同，以言其急实如鼓"。（当然，也有医家试图对"蛊胀"与"鼓胀"作出区分，如李中梓在《医宗必谈》中说："在病名有鼓胀与蛊胀之殊。鼓胀者，中空无物，腹皮绷急，多属气也；蛊胀者，中实有物，腹形充大，非虫即血也"。但这种区分，更说明两者症状上的类似性）。可见，到了后来，人们每每把病因之蛊（腹中虫）和症状之鼓（腹膨大如鼓）混作一谈了。这的确也提示一点：在许多医家眼里，腹胀如鼓之病，与腹中虫有着瓜葛。

我们注意到，历代描述的中蛊毒的患者，尽管症状复杂，如《乾州厅志》卷七描写苗之巫妇放蛊，或致人突然昏乱，或痛楚难堪，或气胀于胸膛，或风鸣于皮肤，皆不治而死。然而其间大都有腹膨

---

[1] 范行准：《中国预防医学思想史》，第18～20页。

胀、面色苍黄等特点。前所述的苗之蛊妇造蛊，亦见如是症状。这似乎揭示，在巫术的"同声相应"观念中，"蛊"和"鼓"(臌)本为一事。故蛊疫为腹中虫所致，症见臌胀；如暗蓄蛊虫，而见欲加害者亦出现腹臌胀，或其他凶险、怪异，不治之症，自然也是皿中毒虫所致。在巫术的思维中，交感互渗的观念根深蒂固：不须直接接触，借助巫法也可发生作用。因此，即使造蛊者放蛊时远离欲加害者，其放蛊作祟亦是"强有力"的，无法抗拒的。正是思维中这些巫术观念，使得很长一个历史时期，蛊毒之蛊害与腹中虫所致之蛊胀，授受不清，被人们混作一谈。因而，在医家关于蛊胀或类似的病候的认识中，巫术的色彩和经验的因素就犬牙交错地混杂在一起。也正因为这样，人们很难厘清《诸病源候论》中关于蛊毒病候的洋洋大论，究竟哪些属于巫术性的描述，哪些又是有一定客观依据的理性解释。

还应该指出的是，尽管笔者同意范行准先生考证所揭示的，古文献中有些蛊是人们对血吸虫病的一种认识，但是大多数的蛊，包括一些医书上所记载的，相对地能够加以厘清区分的那些归之为腹中虫的鼓胀，却不是血吸虫病所致的。因为我们知道，血吸虫病的蔓延，有着明显的区域特点，与受污染的水源有直接的联系。因此，在交通不便的古代社会，其发病相对较为局限。后世大多数比较客观的医家所谓的"蛊胀"，其实是以腹鼓胀为主症的一大类病症。受制于认识局限，并受巫术观念和思维机制的影响，这类病症的原因大都被归为各种各样的虫毒在腹中作祟，故《诸病源候论》有蛇蛊、蜘蛛蛊、蜣螂蛊、蜥蜴蛊、虾蟆蛊、猫鬼蛊候、狐蛊候、氐羌毒蛊(得之氐羌界域的毒蛊)、野道蛊(得之野道)、射工候、飞蛊(恐受启于《说文》"谷之飞亦为蛊")……。其病机大都为五脏被虫蚀、虫食，不治而死。很明显，到了这一阶段，蛊毒已是一大类起因不明，症状怪异(不仅仅是腹膨胀)，颇难治疗，令人惧怕的病症的总称。尽管对这些病症原因的解释医家们较多地采取了经验主义的态度，而尽力摈弃鬼神之说，但实际上并未能从巫术观念中脱胎而

出。这也向人们昭示了一规律性现象：在那些越是令人困惑不解、恐惧不安的危害面前，人们越难摆脱巫术观念的束缚。人类从巫术的丛林中走出，是一个艰辛、漫长、曲折而困难的历程。只要有疑惑和恐惧不安存在，就会给巫术的存在，创造某种适宜的条件。

第六节　理性知识的滥觞(之二)
最能显示差异的解剖

中国人对实际活动的兴趣，远在其对纯粹活动的兴趣之上。

——张荫麟：《思想与时代》

1

对于人体组织结构的认识，即解剖知识，应该说是医学理性知识的重要组成。如果说中医有解剖的话，其之巅峰当在《黄帝内经》中。书中的解剖知识不仅"足够"历代中医学家受用（不管正确与否，精确还是粗糙，并无医家想到要去修正和发展它，唯一提出要弄清脏腑结构的晚清医家王清任，却遭人诋毁，为同仁耻笑）；而且，有学者甚至不无揶揄然又不无道理地认为：如果《内经》以后，解剖学在中国得以大步前进，中医基础理论，特别是藏象和气血津液、经络学说将不会是今天这个样子了。

通过比较研讨，我们清楚地看到自古至今，中国有的是注重实用的传统，不像古希腊、古罗马人，有着鲜明的纯粹理性精神；注重无形之"气"，忽略有质之"形"的思维倾向和占主导地位的儒家伦理——竭力反对伤损受之父母的肌肤、毛发（历史上有过妇人因遵照亡夫遗嘱，剖尸想弄清亡夫死因，结果遭受极刑的事件）；所有这些，促使中国这块土地上过去不足以产生解剖欲求，也不注重解剖

知识。[1]所以我们说："解剖学最能显现出中西医学的差异，不懂解剖的西方医学工作者，简直是不可思议的；而在中医学界则无关紧要，照样可以成为名医"。[2]

然而，我们不能否认《内经》中有着不少大体解剖知识的记载，这些知识尽管粗疏、正谬混杂，但结合历史条件，考虑到秦汉时期实证的理性知识的总体水平，我们还应肯定这些解剖知识达到了相当的水平（尽管不可以与古希腊、古罗马的水平相提并论）。问题是这些解剖知识怎样获得的？没有证据表明先秦到西汉时期，有过一定规模的以医学研讨为目的的解剖活动。唯一值得一提的是《汉书》记载的新朝三年（公元 11 年）王莽捕获一名叛党后，令太医、尚方与巧屠共刳剥之，显度五脏。而史书记载此类事件，颇有轻蔑意味。诸如此类不为时人称颂的偶尔的残酷事件，自然不足以产生《内经》中的解剖知识。换句话说，《内经》中的解剖知识，主要并不是来自于以医学为目的的主动的解剖实践。尽管《灵枢·经水》有著名的："夫八尺之士，皮肉在此，外可度量切循而得之，其死可解剖而视之"之语。但该篇天人合一味甚浓，开篇即言："经脉十二者，外合于十二经水，而内属于五藏六府"，讲完"可解剖而视之"后，又接着大谈："此人之所以参天地而应阴阳也，……足太阳外合清水，内属膀胱，而通水道焉；足少阳外合于渭水，内属于胆；足阳明外合于海水，内属于胃；……"。很明显，所有这些，绝非前文所言，"解剖而视之"，"切循而得之"。恰恰相反，是"天人合一"，参地之十二经水猜测而获知。我们说，《灵枢·经水》所谓的"其死可解剖而视之"，只是一种可能，但由于天人合一的有效性，参天地之十二经水，已经可以测得人之十二经脉阴阳盛衰，故这种可能并无实际加以操作的现实的必要性。自然也没有人主动地去为了弄清脏腑经络而剖尸刳腹。而如果真的有人这样认真做了，那么，经络学说就

---

[1] 何裕民主编：《差异、困惑与选择》，第 14～54 页，第 216～224 页。
[2] 同上书，第 14 页。

无法存在了，或者说至少要大加修订了。

当然，在这里笔者不是说古代没有解剖活动，只是强调中国古代罕有以医学为目的的、纯粹为了弄清人体组织结构特点的剖尸解体之类科学活动。《内经》中的解剖知识，主要地不是来自于这类科学探索活动。而是人们在进行其他活动，特别是祭祀时的不期所获。

2

我们注意到两个非常鲜明的特点，一是中医学的病症名称(概念)极其丰富，但解剖名称(概念)却极度缺失。《内经》自不待言。至今人们尚未疏理清《素问》、《灵枢》中丰富的症状概念，但解剖概念，特别是需剖而视之方可获得的内脏结构名称却不外乎反复讲的这些。再往前溯：殷商甲骨文中已记载疾病名称廿多种，但对内脏记载至今只见一个甲骨文"心"字。其二，相对说来，体表部位的解剖名称也不少，如甲骨文中已出现首、面、目、口、舌、鼻、眉、耳、齿、手、肘、肱、臂、足、胫、膝、趾、项、脊、腹、臀等体表解剖名称，但内脏名称却只有一个"心"字。就《内经》而言：情况更为典型，以外表头部为例，已对 40 多个部位或解剖特点作了标定，涉及命名近九十个(其中有不少解剖部位和特点有别名，甚至多个别名)；但内脏的结构概念依然奇缺，把《素问》、《灵枢》、《难经》及后世重要著作一起算进去，如心，大凡也不外乎"心"、"心包"、"脉管"、"重十二两"、"七孔三毛"、"形如莲花下垂"这几个粗疏得不能再粗疏的结构概念；又如肝，只有"重二斤四两"、"左三叶、右四叶"等名称。比较之下，古希腊和古罗马时期，西方医学"心"已有了左右两室、两房，动、静脉和二尖瓣、三尖瓣等组织结构名称，观察到了室壁间的腱索等结构。显然，差异是巨大的。

上述两大反差提示：一、中华古人，或者说古代巫医对病症现象特别关注，观察入微；而对解剖结构(形)却漫不经心，体现了重象轻形，以象测形的一贯传统。其二，对形的认识，详于体表，疏于

内脏。究其缘由，不外两点：一是精于病象观察，就必定要注重体表结构特点；其次，先民落部、氏族之间争战频繁，而农耕渔猎等又无有效保护措施，故外伤性疾患特别多，这些往往涉及体表组织伤损，对体表结构的认识就因此得到发展。鉴于此，有医史学家曾认定：战争和巫术是医学的两个源头。[1]

3

对上述枚举的资料进行分析，还可进一步确定《内经》、《难经》等有关内脏的粗疏认识不太可能来自于以医学为目的的精细的解剖观察。认真的实体观察，无论如何也得不出人的"心"有"七孔三毛"*这种结论，也不可能获得"肝左三叶、右四叶"、"肺……六叶两耳，凡八叶……"的误见。因为只需剖开一看，四个心腔不会出现七孔，更不会只有三根毛(即使是键索)；人的肺也只有左右两叶，上述这种说法，只能是臆测或不经意地随便一瞥的结果。而后世医家却恪守此说，以为准绳。例如，李中梓在《医宗必读》中全盘照抄，还各附会成图。心脏图的"七孔"画成外有七根管子，尚勉强说得过去，肝则绘成如附图样，颇像例悬着的树之枝叶（木≃肝?），任何人都看得出此纯属无稽之杜撰，而它的确是本自《难经》这部东汉医学典籍的。（附图2—4）



附图2-4
肝脏形态图(录自《医宗必读》)

[1] 范行准：《中华医学史》，见《医史杂志》，(1)：1，38，1947。

* 关于心有"七孔三毛"之说的蓝本，是古代的"心有七窍三魂"传说。参见本书第175页，第303页。

再就脏腑重量作一比较，《难经》说心重十二两，肝重二斤四两，*肾左右两枚，重一斤二两。尽管《难经》时代度量衡与今不同，但我们可撇开度量衡的时代差异，就这些重量之间进行互算互换，同样可以得出一些有意义的结论。根据现代解剖统计：成人心脏平均重约300克；成人肾脏每枚平均重约125克；肝最重，约在1800～2500克之间。若以单个肾脏重量为单位1，肾、心、肝之间的重量比应该是1:2.4:14.4～20。而《难经》的记载却只有1:1.3:4(7.5)。**如果它所说的肾重只是单枚重，比值更离谱，为1:0.67:2(3.75)**。即使采纳肝重四斤四两之说（比值见括号内），破绽也极其明显，相差是成倍数的。很显然，它只提示一点，这些数据不太可能是实测的结果，只能是种粗略估算的结论。

以往，人们谈到中国历史上的解剖学成就时，总是举《灵枢·肠胃》和《难经·四十一难》中食道与肠道比为例来论证（事实上，中医学也许也只有这个例子可以说明一些解剖实绩）。《难经》的说法和《灵枢》仅文字次序略异，余均同，且《难经》此说是紧接着讨论了上述五脏形态、重量等内容后展开的。我们肯定这的确与今人的认识比较接近。但这里有两个问题值得说明：(1)生活经验告诉人们，对长度的目测，要比对重量的估算，准确得多；(2)中医学认定的食道与总肠道比是较接近实测结果的，但具体就食道、小肠、大肠(回肠和广肠)以及它们与总身高的比值作一互换互算，误差又是极大的，不可能是个体差异所造成(见附表2—1)。这一事实暗示它们也是人们在毛估估、漫不经心状态下获得的，而非认真解剖度量，仔细实测观察的结论。可叹的是，历代医家对此却坚信不疑，只是一味的抄袭、恪守，很少有人想到要去探个究竟，验证或

---

* 关于肝重，疏注《难经》者大多持二斤四两说，如元代滑寿《难经本义》，南京中医学院医经教研组《难经译释》(上海科学技术出版社，1981)等。明清医家也大多宗此说，如李中梓《医宗必读》，张景岳《类经》等。
近来，凌耀星教授的《难经校注》(人民卫生出版社，1991)改作四斤四两。

** 括号内为肝四斤四两折算值。

附表 2-1　关于解剖长度的分析比较

结果 / 项目 / 出处	食道		小肠		大肠（回肠、广肠）		总身高（平均）	
	长度	比值	长度	比值	长度	比值	长度	比值
«灵枢·肠胃»或«难经·四十二难»	16寸	1	320寸	20	回210寸 广 28寸	14.9	80寸**	5
			肠道总长558寸　总比值34.9				70寸	4.33
斯氏解剖学	26cm	1	750cm	30	175cm	7	170cm	6.8
			肠道总长925cm　总比值37					

*　本表基本参照«难经译释»，只不过加进小肠、大肠之间的分别比值和肠道与人体比值两项。（是«难经译释»书中较早提出了食道、肠道比问题）

**　«灵枢»讲丈夫，为八尺之士，汉代其他一些史籍或小说常说七尺之士，我们取两数均作比较。

根据上述结果，可见食道与肠道总长度比值接近（1:37和1:34.9），但小肠与大肠比值却明显离谱，正确的比值应为：1:4.3，但中医记载却只是 1:1.34，小肠短了 50%，大肠却长了一倍多。

我们知道，从古到今，人的身高在增加，但二十世纪以前，这种增高是极缓慢的。北京人（50 万年前）男子平均身高 162cm，女子 150cm（参见宋兆麟等 «中国原始社会史» 30 页），汉末至今，这种增高可忽略不计。根据上述比值，八尺魁伟之士仅身高 125cm（25×5），七尺之士仅身高 109.5cm（25×4.38）。这显然是荒谬的。分析结果说明一点，关于食道、肠道长度的记载，並非实测的结果，也只是一种估算的尺寸，它不能说明中医学曾有过真正的医学目的的解剖，而食道与肠道比值之接近，完全是一种巧合。

修正一下。后人在论证中医学成就时，则采取了典型的实用主义态度，以“辉格”史观作出取舍，合己口味的彰扬之；否则，摈弃之。这也说明一点，在中国这块土地上，未曾有过真正以医学研究为目的，具有一定规模的实证解剖活动。有学者感叹中国这块土地不足以产生纯粹的科学，[1]非虚语也！

4

我们无法追溯最早的解剖活动，因为缺乏必要的依据。然而，我们可以推断，早期的解剖，多半是一种被动的行为。温饱无着的

---

[1]　梁漱溟：«中国文化要义»，第 263～268 页。

原始时代，浑浑噩噩的先民绝无雅兴去探究自身的内在结构特点。但在求取生存的过程中，却常常不期而然地获得了一些解剖知识。如在捕取动物，加以宰割、分割、噬食动物的过程中，对动物的内脏会产生一些被动的认识。又如原始人部落之间为食物、水源等不时发生争战械斗，在杀戮、创伤及宰割俘虏或敌人过程中也同意外地积累起一些解剖知识，而这些知识都是被动地获得的。因此，它只可能是粗疏的、正谬参半的、零散而不系统的，就数量来说，也是有限的。

世界医学史专家们倾向于认为古埃及早期相对较为先进的解剖知识，大半来自制作木乃伊，保留干尸的宗教活动。在这个非医学目的活动中，人们剖腹涤脏，获得了一系列解剖知识，而这种知识，对古希腊人的解剖研究也起过积极影响。这些知识同样是在不期而然中获得的。

中国并未盛行过木乃伊制作术，而先秦乃至秦汉早期也未曾有过以医学为目的的解剖活动，保留在《内经》、《难经》中的那些脏器知识，又不可能仅凭杀戮动物，活人殉葬等行为中获得。我们曾指出："只有在祭礼中，在循规蹈矩的仪式中，在千刀万剐的刑罚中，对动物或人进行细切慢割，这一切才有可能"。[1] 今天，我们有更多的资料坚持这一看法。

前已多次提及，中国先民由于生存的需要，每每借助占卜祭祀以求风调雨顺和鬼神荫护。因此，祭祀等巫术活动在周朝和周以前极为盛行。而祭祀中用得最多的就是以动物做"牺牲"。据殷商甲骨卜辞记载：卜问祭祀时"每每用牲，多者数百，少则几牢。……其牲或牛羊或犬豕"。[2] 而考古墓葬中上述作为牲物的动物尸骨，都已被发现。[3] 曾有一块甲骨卜辞记载："庚戌卜，朕耳鸣，出邗

---

[1] 何裕民主编：《差异、困惑与选择》，第 15 页。
[2] 金祥恒：《殷商祭祀用牲之来源说》，载《中国文学》(8)：1，1962。
[3] 石璋如：《河南安阳小屯殷墓中的动物遗骸》，载《台大文史哲学报》，(5)：1～14，1953。

于祖庚羊百。”即武丁患了耳鸣之疾，用羊百只祭祀于先祖祖庚，以求护祛疾。小小的耳鸣，所用牺牲上百头。大量的宰割分解工作可想而知。而且，前已强调：占卜祭祀时，行法者是虔诚备至，恭敬有加，极其认真的。往往有一整套必须严格加以遵循的操作程序。供奉祭品牺牲时也同样，牺牲的宰割处理必须在一定的程序和仪式中，以极为虔诚的态度进行。而这些要求，加上不断地重复进行，每次又可能数量极其庞大，这就使得人们在行巫术仪式中，不期而然地获得了一系列有关内脏的结构知识。

《礼记》和《周礼》等不少篇章涉及了不同时代、不同季节及不同目的，祭祀用的牲口脏器不完全一样。如《礼记·明堂位》记载：“有虞氏祭首，夏后氏祭心，殷祭肝，周祭肺”。《礼记·月令》归纳出不同季节祭祀时所供奉的不同脏器，春祭脾、夏祭肺、季夏祭心、秋祭肝、冬祭肾。这里，不仅祭祀时主要脏器都已涉及，而且，似乎形成了五脏配五行、合五季的一种模式。在《仪礼·特性馈食》中又记载了一次祭祀有繁琐礼节，同时须依次奉上肺、肝、心等内脏。在论述气论源渊时，我们已注意到祭祀时牲口是活杀取脏的，祭奉之物常常还冒着热气。[1]综合这些，不难对《内经》中的解剖知识的来源，作出某种合理的假设：正是上述这类反复进行的祭祀活动，在杀牲取脏，包括杀俘虏、奴隶取脏供奉的过程中，人们不断地注意到了脏器的大体解剖特点。而冒着蒸蒸热气，被视作供奉鬼神的祭品，本身也有着某种神圣性，在诚惶诚恐、极度恭敬的心理状态下，加上冒着热气，故客观上人们无法详加观察、剖视和记录。主观上，尽管这些祭品有时会被巫师吃掉（作为鬼神的替身来享用），但巫师们有的只是坚信不疑和认真之极的态度，亦不会产生试图详加剖视、弄清祭物形状特点的意念。因此，持续数千年的杀牲祭祀，使人们形成的只是大体粗疏的结构印象，而并无精细的具体观察。心的七孔三毛、肝的左三右四、肺的“六叶两耳，凡八

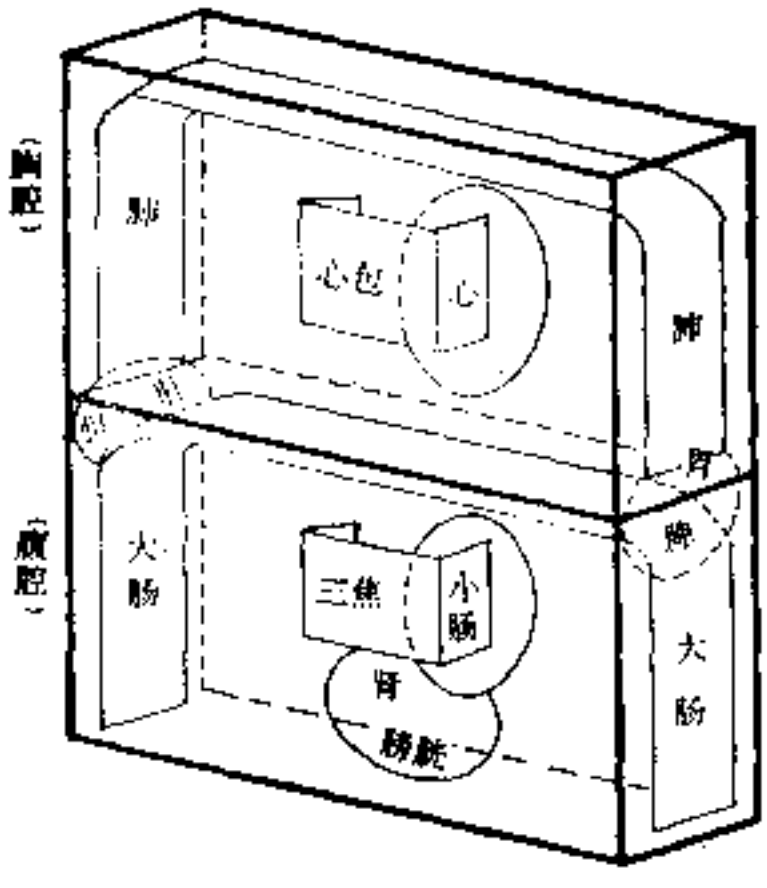
[1] 参见本书第123页。

叶”等认识就在直视加揣测的朦胧中形成，而后代只是以先祖之言是从，以领说“八尺之士，……其死可解剖而视之”为满足。当然，在这个过程中，也可形成诸如《难经·四十四》所谓的“七冲门”之认识。因为“唇为飞门，齿为户门，会厌为吸门，胃为贲门，太仓下口为幽门，大肠小肠会为阑门，下极为魄门”的描述也是再粗疏不过了，除“吸门”外，其余全都光凭外表大体直视便可察知。即使“吸门”也无须精细剖视便可看出。至如《灵枢·肠胃》、《平人绝谷》等对大小肠的长短及回曲的记载，也是一刳腹剖肚后即可直视的。而《难经》所谓小肠重二斤十四两，大肠重二斤十二两，仅为肾重的两倍略多些，更是臆测所得，与实际相差何止百十。这些都可作为佐证，说明《内经》、《难经》(或者说中医理论)中的解剖知识，只是些不期而获的认识，它主要源自祭祀之类巫术活动。

5

《难经》所谓的心有“七孔三毛”，前已肯定非解剖直接目测所获，但并非纯系《难经》作者杜撰，而是自有所本。先秦即有上智圣人心有七孔(七窍)三毛的传说。揣测其意，古人认为：神魂是游行不定、寄居于心舍的，孔窍越多，越有助于神魂进出，交通天地鬼神，这也就是大智大圣者。《史记·殷记》载：“(比干)乃彊谏纣。纣怒曰：‘吾闻圣人心有七窍’。剖比干，观其心”。心有七孔三毛说，在《五经正义》中也提及。宋代医家虞庶在撰《难经注》中，注释《难经》心有七孔三毛时，说得更有板有眼，像是煞有其事。其曰：“上智人心有七窍三毛，中智人心有五窍二毛，下智人心有三窍一毛，常智人心有二窍无毛，愚人心有一窍，下愚人心有一窍甚少。无窍则神无出入之门”。好古者可把这段奇论归之为中国古人对智商差异的生理基础的重大发现，但明眼人则不难发现，这纯系附会古之传说，肆加推衍的结果。它也可从另一侧面印证《难经》的这个论述，非目测而得，仅是信奉某些传闻，随意演绎而成。诸如此类的实例还可枚举不少。如历代争执不休，令人困惑的“肝左”

说，已有学者注意到其可能源自《仪礼·特性馈食礼》中记载巫师祭祀时的"左执爵取肝"之巫术程序；而后到了《礼记》中，出现了"肝从左"之记载；演变到《内经》，遂有"肝居左"理论。[1]又如，《素问·灵兰秘典论》是论述脏腑的重要篇章。其中大多数论述纯系附会而成，并非建立在必要和起码的实测观察基础之上。故即有"三焦"、"膻中"等无法明确定位的"名实"之争，也有相傅、治节、作强等从医学角度难以确切阐释之辞。这种关于十二藏之"贵贱"、"相使"之论，把十二藏喻之为等级森严、上下分明的官僚结构，反映出作者浓厚的、巫术性的"互渗"思维特点。日本学者高桥氏曾据《灵兰秘典论》而绘出一脏腑贵贱相使图。(附图2—5)并诠释认为：《内经》作者眼中，人体脏腑上下被整齐地一划为二，上者为"使"，属统治者；下者为"被使"，属劳动阶层。中正官则是辨别黑白的裁判员，仓廪为能量补给者，……。尽管高桥氏对《灵兰秘典论》的理解，我们并不完全赞同，但也可借以说明一点：诸如此类重要认识中，巫术思维机制所起的作用，绝不逊色于理性思维活动。



附图2-5 脏腑贵贱相使图
(高桥日光正：《汉方的认识》，录自《气的思想》)

[1] 赵洪钧：《内经时代》，第72页。

第七节　理性知识的滥觞(之三)
与“象”有不解之缘的医理

大哉易也，斯其至矣！

——周敦颐

1

孙思邈为中国历史上博学多识、精通医理之士。其尝言：“不知易，不足以言大医”。明之张景岳对《内经》等医理的洞析和阐发，可谓前稀古人，后少来者。32卷的《类经》及15卷的《图翼》、《附翼》，被奉为研究医理之范本或圭臬。然其亦专辟《医易》一卷，回忆自己年逾不惑，学识长进后，方知医理源于易，“易具医之理，医得易之用”。并就河图、洛书、太极八卦等易之内容与医理的源流关系，详作阐述。近年来也不断有学者认定河图、洛书、太极八卦等是医学理性知识形成的重要源头。因此对医学理性知识演进的考察，还须着眼于易学渊头的分析。

有学者曾概括过《周易》与《内经》的关系，写下了洋洋大著。我们认为：尽管如前所述，阴阳、五行和气论的渊源久远，作为抽象的观念，它们的萌生当在《易经》问世先后，且促使它们孳长的人文因素很多。然而，逮及《内经》，阴阳、五行、气等观念已系统化、理论化了。从早期抽象的观念到《内经》颇为具体、系统的理性知识的演进过程中，我们注意到先于《内经》的《易经》中已形成的一些认识可能起着十分重要的催化和促进作用。*也就是说，《易》的有

---

* 近年来，通过考证，易学家们趋于认定《易传》成书上限为战国初期，下限为战国后期，《易经》则在此之前，约为殷商至春秋时期的作品。而《内经》根据笔者分析，是两汉时期的产物，当然不排除少数内容可能诞生于战国，故有上述说法。

关思想渗透进了《内经》，或者说，《内经》作者在构建医学理论体系的过程中，吮吸了《易》的一些精粹。人们在介绍《素问·阴阳应象大论》时，总习惯于先引证一下《易传》的“一阴一阳之谓道”。似乎提示自觉或不自觉地意识到了《易》与《内经》的某种源流关系。

2

《易》与医理的关系，人们多着眼于八卦、河图、洛书等。我们认为这些也确实对医学理性知识的形成，起过某些作用。因此，只想就这些的形成，作些大胆假设。以期依稀分辨出人类从巫术沼泽地蹒跚而行，渐渐走上理性之路时所留下的曲折而又浅深不一的足迹。

《易传》关于八卦的起源有三种说法，其一为：“河出图，洛出书，圣人则之”。* 是先有河图、洛书而后圣人仿效推衍而成。因此，探视焦点似应先集中于河图、洛书。所谓“河”，指黄河；所谓“洛”，指洛水。除《易传》外，《尚书·顾命》曾提及“河图”。《论语》记孔子曰：“凤鸟不至，河不出图”。把河图与凤鸟对举。前已述及，凤鸟在先民眼中，极具神圣性，系祥鸟，凤鸟至而河出图，可见河图亦十分神圣，乃吉祥之物。

然而，汉魏乃至隋唐，许多易学家虽孜孜不倦于易理阐述，却都未亲见河图、洛书。后世所见的河图、洛书，据称系宋代太平兴国年间道士陈抟所传。因此，人们猜测它们曾一度佚失。而宋代所复出之图，是否就是先秦原图，也难以断然确认。不过近来有学者考证，认定它们之间有渊源关系。

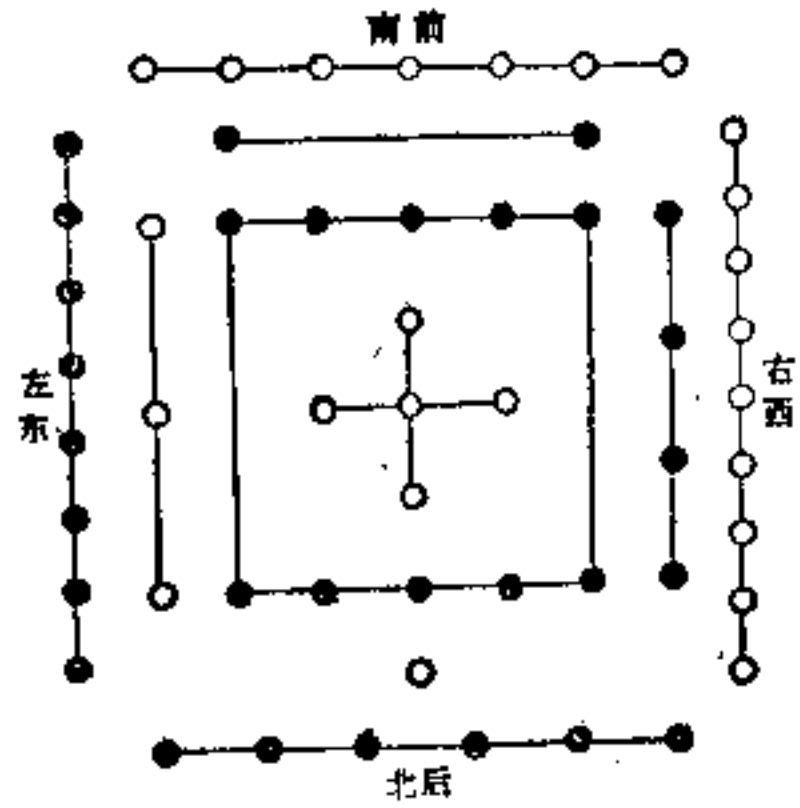
张景岳《类经附翼》所描绘河图，** 是一个数字有序排列的正方形。其中，奇数为阳，象征天，称为天数，以白圈表示；偶数为阴，

---

* 另外两种说法是：(1)伏羲“近取诸身，远取诸物，于是始作八卦”；(2)太极生两仪，而后有八卦，或“观变于阴阳而立卦”。即从太极阴阳中推出。

** 张景岳所绘之图，本自朱熹《周易本义》。

象征地，称作地数，以黑点表示。（见附图 2—6）图中，数的排列关系与《易》之所记筮法相吻合，含有颇为深刻道理。河图十数的排列与配合，不仅与天文、地理的空间方位观念结合成一体，而且还渗透着一些阴阳五行之理，从中甚可演绎出某些脏腑理论。[1]因此，深邃而神秘的"河图洛书"备受后人推崇。宋之大儒朱熹就认为如此"完美"之河图、洛书不是人能够创造出来的，而是"天地自然之《易》"，也就是说，它们不假人力的构思，系天启、天造之物。（见朱熹《周易本义·图说》）。实际上，此说古已有之。



附图2-6
伏羲氏王天下，龙马负图之河。其数一六居下，二七居上；三八居左，四九居右；五十居中。伏羲则之以画八卦。

据《尚书·顾命》记载："大玉、夷玉、天球、河图在东序"。意即周成王死时将大玉、夷玉、天球和河图同时陈列在东厢祭室。关于大玉、夷玉、天球有两说：一说是三种天体仪，二说是三块名贵之玉。也有传说这里的河图，同样是一种玉仪（图象刻在宝玉上）。这样，似乎也可合两说为一，即大玉等分别是刻有天象之宝玉。这当然只是一种大胆假设而已。《顾命传》曰："河图，八卦，伏羲王天下，龙马出河，遂则其文以画八卦，谓之河图"。这就是历代传说的龙马出水，身有图文，圣人（伏羲）则之而成河图。其意为伏羲受神物（龙马）之启示而作。《尸子》也有类似记载，只不过圣人不是伏羲，而成了夏禹。"禹理洪水，观于河。见白面长人鱼身出曰：'吾

[1] 关于这方面的具体论述，可参见张景岳的《类经附翼》和杨力的《周易与中医学》。

河情也”，授禹河图，而还于渊中”。《墨子·非攻》则又记载：“天命文王，伐殷有国，泰颠来宾，河出绿图”。这些传闻都说明一点，在古人眼里：河图不是出自人绘，而是天启、天赐。

河图呈“田”形状。尽管此图是否就是春秋早期之原图，尚难裁定，但有关内容与《易传》文字记载吻合，而1977年阜阳出土的西汉文物“太乙九宫占盘”，及1973年马王堆出土的《帛书》所记《易》之六十四卦先天排列图，与后世所传差异不大，都说明一点：后世所传之图，基本保持了原图概貌。就河图而言，它呈奇异的“田”形状。何言其奇异？我们注意到几乎所有原始民族的早期文化中，都留有类似符号。或作“卐”或作“卍”。如梵文中有“卐”字，原义为“致福”，为“胸部吉祥标志”，系释迦牟尼三十二相之一。直至今日，印度教、耆那教和佛教仍普遍把它视为吉祥标记。印度教徒和耆那信徒把卐字写在帐本、门庭、门板和供物上，代表太阳和火，以求福佑。而古代美索不达米亚的货币上亦常见这符号。早期的基督教艺术和拜占廷艺术中也常见此图型。甚至南美洲和中美洲马雅人以及北美洲（主要是纳瓦霍人）的文化中也常见这个符号。据《大不列颠百科全书》记载：在一些文化中，正的“卐”字与反的“卍”字含义截然不同。前者象征太阳、光明、吉祥；后者往往代表黑夜，象征阴森可怖的女神时母（迦利）和邪术。[1]*更令人难忘的是，魔鬼希特勒认为“卐”字象征“争取雅利安人胜利的斗争的使命”，遂以黑色卐作为其纳粹党的标记，成了暴力恐怖和血腥屠杀的象征。很明显，“卐”或“卍”是一类特定记号，原为古代的一种符咒、护符或宗教标识。在古人眼里，它有着某种神圣而令人敬畏的“魔力”。

---

[1] 《简明大不列颠百科全书》，中国百科出版社，第八卷，第115页，1986。

* 时母（迦利），是印度教女神，性嗜杀，黑面獠牙，口吐红舌，身带血污。有四手，分别握剑与盾，以及从巨人身上割下的巨手或绞索。她赤身裸体，胸挂骷髅环。直到19世纪，印度职业杀手还有祭拜时母礼，用被害人尸体向她献祭。

我们认为，河图之“田”形，与”卐”有着某种内在联系，佛教汉代传入中国后，“卐”也一起进入，但却“卐”与“卍”混用，直到唐慧琳《一切经音义》问世后，才确定以“卐”为准，也就是说，才尊奉佛之原旨。这种混用提示一种可能：中国人在接受佛之“卍”之字形前，观念深处已有了一“底板”，很熟悉“田”图形，对该图中的“十”字与四边作不同联结，便成正反之“卍”形。作为有力的佐证，考古发现中国新石器时代文化中即有“十”、“×”型图案，1974 年和 1977 年青海民和又出土了有“卐”形纹彩陶壶。这些都被认定是太阳神崇拜的印记。[1]前述的甲骨文中“巫”字写作“田”，也可视为此图形早已存在的证据，并作出一种解释。不管上述推断是否无懈可击，有一点很明确：马雅(包括北、南、中美三洲原始民族)、印度、波斯、希腊及中国古文化中均存在此图形，先民不约而同地敬畏此图形。这提出了一个值得深思的问题，它是怎样产生的？这不可能用纯属偶然的巧合加以解释，也不可能是相互传播、互为影响所致，至少南北美洲大陆与亚洲、欧洲之间的传播，难以自圆其说。解释只可能有一个答案，即各地先民不约而同地看到了一类使之敬畏的自然现象，惊慌恐惧之余，印入脑海，视为神明，复加推衍而成。就像先民们都敬畏信奉雷神闪电一样。所不同的只是这类现象并不十分常见，故更增加了它的神圣性和感人的威力。也就是说，河图的基本图形源自天启、天赐。这不仅是古文献记载的传闻分析后的结论，同样是就早期类似文化现象逻辑分析以后的结果。

据报道，有两个物理学家曾在得克萨斯大学做过这样一个试验：他们让氢气通过电场和磁场，首先带电的气体发出了白炽光，接着出现了一个“卐”图形。这两位物理学家认为，彗星的气体尾巴通过地球磁场时，由于条件相同，很有可能产生与上述物理实验同样的现象。产生的白炽光可在天空中出现“卐”字。而且这个“卐”

---

[1] 何星亮：《中国自然神与自然崇拜》，第 149 页。

字看起来比月亮还要大。[1]上述推理并非纯属无稽之谈。据笔者查考天文学权威著作，提示天文学家已确定彗星种类很多，各自穿过太阳系时形状不同，且新形状还在发现中。许多彗星非常亮，如1680年有颗掠日大彗星的光亮度比满月还亮100倍，且其公转周期为8.800年，即要8.800年才光顾太阳系一次。而宇航员在天空实验室上看到一颗带有长钉状的彗星，公转周期为7.5000年，有的彗星可因其他天体的摄动，光顾地球(太阳系)一次后便一去永不返回。[2][3]因此，纪元前某个时候曾有一颗带有"虫"图形的掠日大慧星曾光顾太阳系，不应被视作天方夜谭，而是完全有可能的。只要某颗慧星的尾部气体成分类同于上述物理学家实验时的气体成分，就有可能出现这类异常天象。我们知道，先民非常注重天象，特别是天上的异常景观，中国早在纪元前613年已有明确的彗星现象记录。各地先民突然发现天空出现如此令人惊畏、神奇的"虫"图形，在诚惶诚恐、顶礼膜拜的同时，必定在脑海里留下深刻印记。"圣人则之"，而绘成河图，演成八卦，或定为某种有吉祥含义的符咒、或宗教标记、或氏族图腾，便是顺理成章之事。当然，这仅仅是一种假说而已。

我们再回过来分析一下古文献的有关记载，这些记载尽管并不十分可信，但其背后，有时也有可能带有某些被夸张了的事实成分，或携有某种文化含义。孔子曰："凤鸟不起，河不出图"，一则说明见"河出此图"很难，二则以凤鸟与河图对应，似乎提示此图亦系天空之象，因为凤鸟是翔于天的；《尚书》把"河图"与大玉、夷玉、天球并提，都陈列于东厢祭室，而后三者有认为是三种天体仪，是通天的宝物。那么，河图本身也很可能是一种天象，同样是刻在名贵宝玉上的天体仪，故周成王将四者一视同仁，列于东序。再者，传说中

---

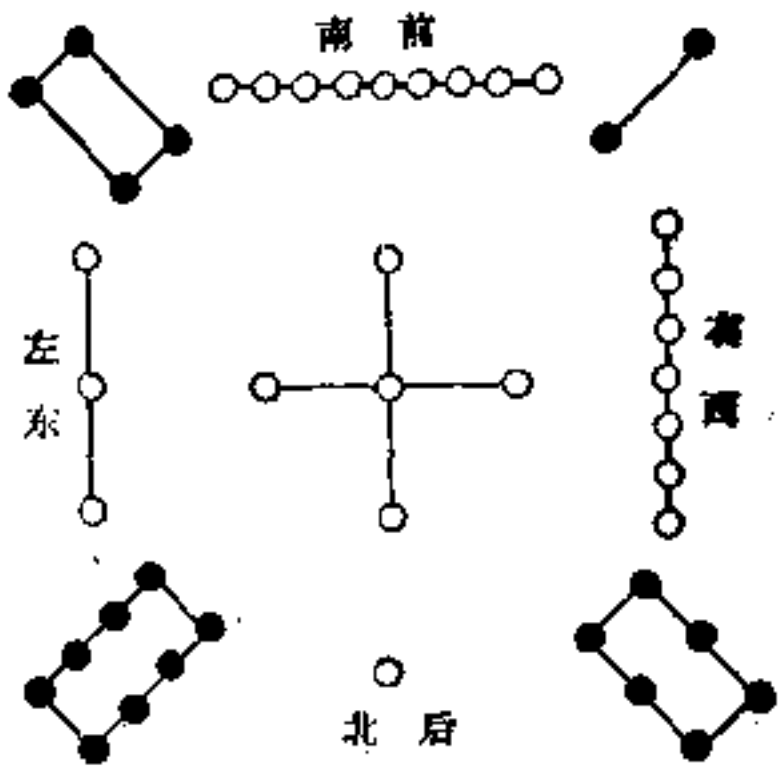
[1] 贾文毓：《洛书与彗星》，《潜科学》1:20，1987。

[2] 天文学编辑委员会：《中国大百科全书·天文学》，第155～159页，中国大百科全书出版社，1980。

[3] 徐登里：《彗星漫谈》，第10～21页，科学出版社，1975。

河图为“龙马负图”，即龙马身负之图。龙马显然是传说中的怪物，它只有出水中，登天宇，人们才能看见其身负之图，圣人才能“则之”，以推演成八卦。因此，其是天象无疑。而“龙马”怪物，很可能其首就是形状怪异且又醒目，奔驰而去的“彗云”、“彗核”和“彗发”，其体和尾则是彗星的尘尾。由下而上，行于天空，则被误认为出河登天。正因为它是一种自然现象，人无法杜撰构造而成，故朱熹谓其“天地自然之《易》”。

我们再把注意力集中到洛书。《类经附翼》记载：“大禹治水，神龟负图之洛，文刊于背。其数戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为足，五居于中，禹因以策之，以成九畴”。此说本于秦汉。秦汉学者疏《易·系辞》：“河出图，洛出书，圣人则之”时，多认为夏禹时有神龟出于洛水，背上有文字，禹取而法之，遂有洛书。



附图2-7
大禹治水，神龟负图之洛，文刊于背。其数戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为足，五居中。禹因以策之，以成九畴。

洛书也是一个由数字组成的图形。（附图2—7）从1到9，以白圈表示奇数，黑点表示偶数，构成了一个正方的有序图形。其中奇数象征天道，偶数象征地道。象征天道的奇数排在四方正中和中央，象征地道的偶数配置在四方的四角（“四维”）。这种排列具有特定的含义，它把五行、五方、四时以及阴阳等观念揉合在一起，并有着令人惊叹不已，倍感神奇的数之关系，人们无论从横向、竖向或斜着相加，三数之和都是十五。很明显，它是《灵枢·九宫八

风》有关论述的源头。

众所周知，历史上我国先民曾十分推崇龟。[1]从有文字记载起，直到唐宋为止，龟与龙、凤、麟合称"四灵"，被视为神物，其之出现，多为祥瑞。*[2] 究其缘由，大概发现龟特别长寿，而误以为龟有灵气。诚如王振复先生所言："龟的顽强生命力使常常处于窘迫生存处境的远古初民深感惊羡，由于企望人自身长命百岁而不得不甘心情愿的拜倒在龟的脚下"。[3] 这种对龟的称臣拜倒表现在各个方面。如"知龟鹤遐寿，故效其导引以增年"(《抱朴子·对俗篇》)；"灵龟者，……能见存亡，明于吉凶"(《太平御览·鳞分部》)，故灼龟占卜以知吉凶未来。直到司马迁笔下，龟依然是至灵至神之物，能帮助人们"明于阴阳，审于刑德。先知利害，察于祸福"。[4]而古之女娲画像中，女娲身旁总是紧跟着一只龟，据说此神龟曾驮女娲过仙山，帮助女娲补天，以使百姓免灾，……。这些，都足以说明中国大地曾盛行过对龟的崇拜，把龟视为灵物。就在这种崇拜龟的氛围中，古人眼里龟之一切皆有神圣之意，龟背之纹路也就成了天地自然之"易"的缩影，是神灵对人类的启示，圣人遂则之，而有洛书，而推演出八卦。

洛书与八卦都有一个基本特点，它们实际上都划分为九个区域(八卦虽未标出中位，但整个卦都是围绕着想象中的"中位"旋转运行的，故实际上亦为九个区域)。只要仔细观察一下龟背，可清楚看出龟甲背部从其自然纹路看，是由十三"块"构成的，其中脊部五块构成中央区域，其前后两肋甲板共构成八个区域，正好和洛书、八卦图形一致。我们认为：这种龟甲图象，就是古人创设洛书、推演八卦时的原始摹本，它不仅造成了一种则神圣之象而画之

---

[1] 刘玉建：《中国古代龟卜文化》，第2～5页，广西师范大学出版社，1992。

[2] 任骋：《中国民间禁忌》，第309页。

[3] 王振复：《巫术：〈周易〉的文化智慧》，第111页。

[4] 《史记·龟策列传》。

* 只是元代以后，由于意识到龟不能性交，故用龟来比喻娼妓之夫或丢了外遇之夫。

的创造心理，而且直接提供了具体的构型。考之古代文献，谈及洛书的，皆谓“神龟出洛水，背负文字”，圣人取法而陈之或画之。陈抟传洛书时，下脚注有“龟象：故其数，戴九，履一，左三右七，二四为肩，六八为足”字样，足见这是个典型龟象。故朱熹在谈及洛书和八卦时，一口咬定其“盖取龟象”。[1]

最近，笔者注意到两件有趣的事，可为上述之说提供进一步的支持。据报载，1989 年 8 月 16 日，河南省淮阳县城东关少年王大娃从淮阳城湖画卦台南面白龟池钓出一只重一斤三两的稀世罕见白龟。此龟通体乳白，龟背上五行八卦二十四节气纹案隐约可见。据测，此龟已有五百余年龟龄。淮阳古称陈州，为传说中伏羲氏故地。淮阳旧县志有“伏羲于蔡水得白龟，畜池而养之”的记载。更使此白龟显得神秘而稀罕。其龟背之纹案不管是出自天造，抑或是好事者人为，都能说明龟背纹案与上述认识的形成，有着某种内在的联系。因为即使是古人人为刻雕，这些图形与白龟背甲图文之间必有许多相近似之处。又：1985 年和 1987 年在安徽含山县先后出土了一件玉龟和一块玉片，经测定，为距今 4600±400 年前的文物，文物上有用箭头表示的图形，据考证为四象、八卦（洛书）简图。[2]这一时期正是有关《易》的思想观念萌生初始之际。它说明早在上述观念形成之初，龟和洛书、八卦即有着不解之缘。至少先民乐意把它们视为一体。

《周易·系辞》曾曰：“古者包牺氏之王天下也，仰者观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情”。类似的论述我们还可以在《内经》或早期不少文献中看到。其实，它揭示了先民从浑浑噩噩的迷茫世界逐步进入茅塞初开的文明社会过程中，认识外界的一种主要方法，或曰特点。意即中国文化的许多早期认识，是“天启”所得，或如庄周所言：“圣人取象”之果。退一步说，河图是

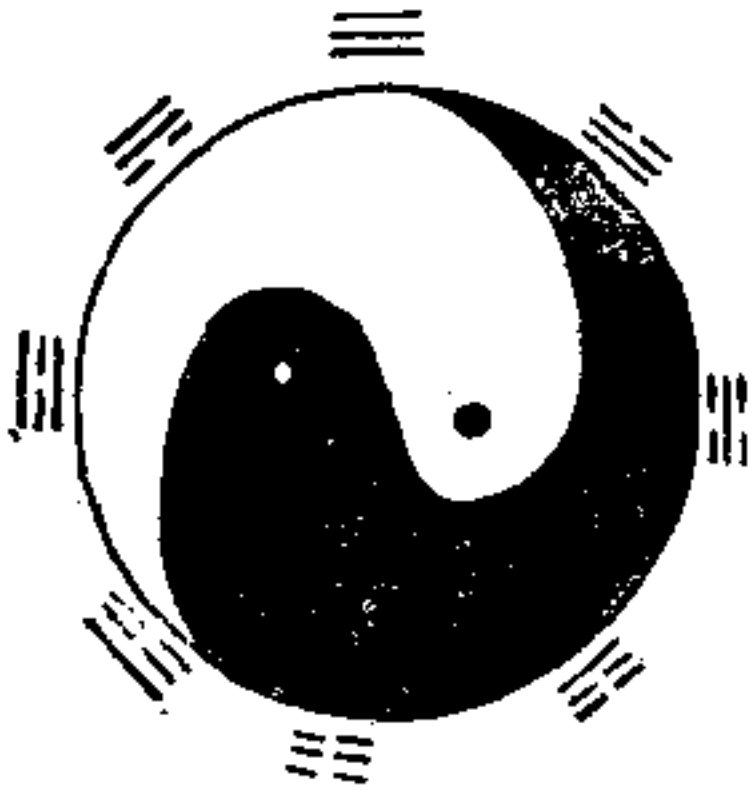
[1] 朱熹：《周易本义·图说》。

[2] 陈久金等：《含山出土玉片图形试考》，《文物》(4)：14，1989.

否受启某些彗星之天象，洛书、八卦是否临摹龟甲图案之佳作并非我们所要论述的关键，我们所要论证的关键在于：它们都是先民接受“天启”，再加以推演的产物。那些令人惊恐或视作神奇的自然之象，每每在先民心灵中激起巨大震荡，一些智者、圣者遂据此恣情推演，发挥想象，最终形成了中国古文化中一些令人倍感神秘神奇，颇具魅力的观念或图象。也就是说：河图、洛书、八卦都是巫术思维机制的产物，是“天启”“天赐”之图象，是“天地自然之《易》”。它们的文化基质是巫术性的。而早期医家在形成医学理性知识，构建医学理论体系，撰写医学经典《黄帝内经》时，正是同样受到这类思维机制的影响，巫术性的河图、洛书及八卦等还直接渗透进医学理性知识之中。这就是许多中医学家念念不忘“医易同源”，习惯于“援易论医”的思维根源，也是中医学尚无法割断与易和堪的血缘关系的重要因素。

4

《易传》有一段著名论述：“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。八卦定吉凶，吉凶生大业”。这段论述不仅提出：“太极”这一重要概念，而且把太极视为八卦之起始。我们知道，太极对《内经》阴阳学说和气论的影响更大，气化理论及阴阳互根互用、对立制约和消长转化等观念都直接可从太极演绎而出。



附图2-8

寻绎结果表明：老子所言的“强为之名曰大”的“道”与太极观念相同。庄周在《庄子·大宗师》中则曰：“夫道，在太极之先而不为高，在六极之下而不为深”。并认为

太极(又曰太一)是视而不见，闻而无声，却又无处无时不在，它只是人们心神领悟的对象。太极之图(附图2—8)先秦文献中未见提及。据朱彝尊《太极图授受考》提示，首见于东汉魏伯阳的炼丹专著《周易参同契》。此书是一部神仙家的经典著作。据王明先生考证所谓"参同契"，"参"，三也；"同"通也；契，书契也。三者何？易，黄老神仙、炼丹是也。[1]因此，这是一本融易理、神仙思想和炼内外丹术于一体的经典著作。或者说是一部最早援易理来阐发神仙修道炼丹思想的专著。原书已佚，后人大都根据朱熹《周易参同契考异》，作出研讨。清代经学家胡渭曾如此评价魏伯阳的太极一图，曰："举《参同契》千言万语之玄妙，而括之以一图，微而著，约而赅，丹家安得不私之为秘室，……。"[2]可见，此图本系援易理以约赅地阐述丹家之道而作的。据魏氏书中自述："恐泄天之符"，故用语晦涩，"所述多以寓言借事，隐显异文"。书中尝曰："上观天河文，下序地形流，中稽于人心，参考合三才"，*而有太极一图。所谓天河文，据胡渭考为"云汉"，本指银河(《诗·大雅》："绵彼云汉，为章于天"。即指银河)，又指云霄，意即天空之象；而地形流，即海潮象。不难发现，此语与《易传·系辞》所谓的"仰则观象于天，俯则观法于地，……始作八卦"，自是相通。似乎提示：太极一图也极有可能观天察地，受自然之象启迪，则象推演而成。所谓"恐泄天之符"的"天之符"更支持了这种可能性。

我们无法查考弄清太极之图的"摹本"究竟是什么。据王振复先生云：汉代有些学者以为北辰(北极星)即太极，北极星象与太极图形的关系已无法解释清楚。近有一些学者研究后认为太极图和相应卦象可能来源于对月亮运动周期（月相变化）的描述和推

---

[1] 王明：《周易参同契考证》，载《中央研究院历史语言研究所集刊》，第十九本，商务印书院，1948。

[2] 胡渭：《易图明辨》，转引自胡孚琛：《魏晋神仙道教》，第322页，人民出版社，1989。

* 此处原文据胡孚琛考，有误，遂从胡氏考证结果改写，参见上书，第324页。

行，因此可存作一说，有一定依据。因为《周易参同契》中有用易之卦爻来描述月相之晦、朔、弦、望变化的记载。笔者的好友，在北京中医学院从事实验针灸学研究而颇有建树的潘卫星先生曾于1989年中秋告诉笔者，他在进行脑图观察中，曾发现示波屏上出现十分近似于太极图象的脑图，中间亦有一条曲折的波包线相隔*。诚然，笔者绝无意把这种用现代仪器观察到的图象与古人的大胆所作之图混作一谈，或来一个"古已有之"之阔论。笔者借此只想说明一点：类似的天地间自然之象，很可能就是魏氏创制太极图时的原型。也就是说，太极一图，极可能亦为"天启"或感知到某种自然景象，魏氏或他人则此"象"而作之。这种天象还当包括人身之象在内。因为魏氏与《易传·系辞》所说略异，他不仅讲到"上观天河文，下序地形流"，而且还多了一条："中稽于人心"。上述潘氏所见，至少也可为一种佐证。

历代对《周易参同契》的性质评价不一。元代陈致虚在《参同契分章注》中曾概括了这种分歧。"此书解者，百有余人"，"彼见《周易》，则指为卜筮纳甲之书；……彼见'鼎器之说'，则猜为金石炉火之事；彼闻'采取之说'，则猜为三峰采战之术；彼闻'有为'，则疑是旁门邪经；彼闻'无为'，则疑是打坐顽空；彼闻'大乘'，则执为禅宗空性。"[2]尽管上述评价均有偏颇，皆只知其一，但亦确实管窥了此书的部分旨趣。各家所列，不是典型的巫术行为操作，便是与巫术思维机制有着不解之缘的内容。因为客观地说，这本书就是一部援易理以阐发神仙方术之道的专著。而它之所以诞生于东汉，不啻是此时的易理已趋成熟，更因为两汉时期神仙方术泛滥盛行，为

---

[1] 杨力：《周易与中医学》，第72～73页。

[2] 转引自胡孚琛：《中国科学史上的〈周易参同契〉》，《文史哲》，6，48，1983。

* 本书杀青时，正好见报载（《文汇报》1993.1.30第7版）施宜明先生写的"朱景南先生访谈录—太极图：世界上最早的脑电图"，朱先生发现："古代太极图，原来就是屈内景感受记录的脑电图"。这与潘氏实验中之偶见，不谋而合。看来，内景返观不仅对经络、藏象的认识有价值，也还促进了太极图的形成。

魏氏提供了丰富的资料和经验，并形成了一种利于其推演和传播的文化氛围。

这部融易理、神仙思想和炼丹术于一体的专著绝非等闲杂书。其参合三者过程中，尽管未绝巫韵，却也阐述了一系列颇为深刻、备受后世推崇的哲理。除道教、神仙家奉为圭臬外，宋代大儒都受其薰陶，宋以后医学理论家也每每引据《参同契》以阐发医理。其书在推演太极时提出了"日月为易"的观点。认为日象征阳，月象征阴，上日下月而合成"易"字，代表着阴阳的基本变化，并把太极、两仪、四象、八卦与五行相结合，自成体系。书中尚列举大量事实和比喻以说明太极阴阳变易、配合之理，认为这就是自然界的本性。就人而言，它认为由精气构成，精气可分阴阳，周流全身不息；炼内丹即重在调阴阳，排除嗜欲，虚静专一，使元气固守气海丹田。"以神运精气，结而成丹"。魏氏并强调"归根还元"，主张以后天合先天，以后天补先天；阐述了天、地、人，精气神"三才"(三宝)说，认为形体只是精气神所寓居的"城郭"；人本身就是一个小天地，"一身还有一乾坤，"……可见，《参同契》的许多论述，与《内经》理论相为辅翼，为后世医家所尊奉。其中先后天说、精气神说、人身小天地说等均开了医界研讨这些命题之先河。也正因为《周易参同契》的精深宏论和宋之一代大儒的相继推演、阐述，太极图说成了不刊之论，明喻精奥生命之理(医理)的肯綮，遂为医家所谙熟，太极图也几近成为代表中医学的标识或符号。

《易传·系辞》在谈及太极时，谓："《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。八卦定吉凶，吉凶生大业"。这就明确提示：八卦由太极产生，而八卦的目的是用以占筮的。其实，就我们来看，不管八卦究竟源于太极，还是河图、洛书，这并不重要。重要的是它们(包括太极图、河图、洛书和八卦)都是"天启"、"天赐"的产物，是先民"则象而作"的一种符号系统。在"则"的过程中，古人有可能充分发挥其智慧，以超常的领悟和丰富的想象，加以推演。但在古人眼里，这些符号系统本质上是天造地就的，是"天之符"、

"神龟负书"、"龙马负图"，是纯粹的"天地自然之《易》"，正因为这样，才具有神奇无穷的力量，才能通过占筮，决定吉凶，并用以解释天地万物之理，包括生命之奥秘，从而帮助人们建立伟业("生大业")。很明显，太极八卦及河图、洛书等就其起源和目的而言，是巫术的，带有浓浓的无法理喻的色彩；其发展过程中，依旧与巫术(包括神仙方术)有着割不断的情愫。这就是人类理性思维发展的自然过程。而通过上述追溯，我们似乎又明白了两点：一是巫术思维机制和某些观念，并不一定阻碍人们对一些哲理的深刻洞析，甚至可作出一些令人深为折服的天才阐论；当然，也会有许多荒谬之极的说法。其二，河图、洛书、太极、八卦等大都系圣人"则"天象而作，有着"天地自然之《易》"的成分，其间又融进了圣贤的顿悟和睿智，所以，当今人发现其图其说(包括一些中医理论)，与某些现代研究结果有所吻合，或与某些用现代手段发现的现象有所类似时，每每内心深处大受震动，倍感惊讶和折服，甚或大加褒奖。这是情理中事，不难理解。它也是当今"太极图"热、周易热乃至中医热的深层原因之一。然而，若就此全然否认太极等说的巫源性质和易理、医理中的某些巫术基因，则又走向了极端，是不能理性地看待历史演进事实的表现。在不少持上述见解者的眼里，巫术就是绝对的荒谬，就是彻头彻尾的反科学，故把上述有着某些合理内涵的古代认识与巫术联系起来，在情感上，或者说在他们的逻辑中便无法接受。其实，这是一种误解。肯定这些认识有着巫术源头或基因，并不就是否定了它们的客观价值和某些现实意义。应该意识到，人类是在排除谬误的过程中发展理性认识，逐渐进步的。历史地看，医学理性知识的演进，很长一段时期与巫术思维有着若即若离的关系，正是这种关系赋予了中医理论一系列不同于单纯借还原方法所获得的医学知识的独特之处。更何况某些文化人类学家的研究结果还昭示：巫术(原始)的思维机制不仅仅是人类客观存在的，与理性思维并行发展的一类思维活动，而且它依然在当今认知世界的过程中，有着某些特定意义和作用。当然，这并不是说巫术就是科学，

不能非此即彼，如此简单地看待复杂对象。此外，也有人走得很远很远：表现为盲目而恣意地拔高太极、易理及中医理论的文化品位。如认为“太极”是“科学的灯塔”；“一部周易，包罗万象，是百科全书”，“含有哲理、数理、医理、物理、生理……命理”，强调“中医理论是超越时代的”等等，不一而足。这种不究源头，不了解有关认识产生的可能机制，只是盲目类比，为我所用地作出推演附会，是极为有害的。众所周知，真理向前一步就是谬误。上述观念和倾向除混淆一些事实，让人产生似是而非的“一切古已有之”之谬见外，只能调节平衡一下少数人失衡了的文化心态，别无其他实质性的意义和促进作用可言。

第八节　理性知识的滥觞(之四)
神秘的“数”，中医理论一要旨

> 在原始人的思维中，“每个数都有属于它自己的个别的面目，某种神秘的氛围，某种‘力场’。因此，每个数都是特别地、不同于其他数那样地被想象(甚至说是被感觉)”。
>
> ——列维·布留尔

《左传·僖公十年》曰：“龟，象也；筮，数也。物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数”。注：“象数相因而生，然后有占，占所以知吉凶”，这不仅仅在讲卜与筮，同样也概括了一部《易经》的要旨。自汉代起，人们研究《易经》就有两大派：一派重象，一派重数。延及后世，象、数竟成为中国传统文化之基因。因此，不少学者径称中国文化为“象数之学”。赵洪钧先生在《内经时代》中也指出：“这些象数之说同样被各时代的医家接受。古代大多解医经——特别是《内经》的书也均把象数之说奉为最高哲学”。[1]

---

[1] 赵洪钧：《内经时代》，第13页，中国中西医结合研究会河北分会，1935。

1

我们说，一部《周易》，以象和数为核心和精髓，象与数均源于巫术思维，目的在于占或筮。正因为有象可兆可示，有数可推可演，故"易道广大，无所不包。旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火，皆可援《易》以为说"。[1]一部《内经》，既借"象"以推演事理，建构框架；更藉奇妙无穷之数以组合材料，营造理论。本节试就与医学理论有关的奇异的"数"作一探讨。

文化人类学家注意到在原始民族中，普遍存在着对某些数的特别的崇拜，这些被崇拜的数因地、因民族而异，大致比较集中的有"3"、"4"、"5"、"7"等。比如说：崇拜"4"就在世界各地十分普遍。古印度、古希腊人、哥伦比亚土著及中美洲、北美洲大多数印地安人都崇拜"4"。"希腊人划各端相等的十字，也是"4"这个数的自然崇拜的标记和符号"。[2] 在美国某些印地安人(Navajo)的观念中："所有的神都是4个一组地出现，他们全都按 4 个方位排列，……这里可以见到 4 个熊神、4 个豪猪、4 个松鼠、4 个身材高大的女神、4 个年轻的圣徒、4 只闪电鸟，……给主人公 4 天 4 夜来叙述他的故事，主人公的沐浴要 4 天时间，……"。[3] 对 5 和 7，也包括其他一些数字的崇拜，同样可在许多早期民族文化观念中找到其踪迹。

列维·布留尔认为：这种对数的崇拜，源于原始思维的互渗观念。这些所被崇拜的"数"，"在先民眼里具有巫术的力量，以至这个数在他们那里变成了一种不仅能规定他们的巫术仪式，而且也能限制他们的观念的'范畴'"。[3] 这种现象也渗透进了医疗领域。如"在印度教徒那里，如同所有的一般巫术经咒一样，医方也

---

[1] 《四库全书总目·经部·易类一》。

[2] Buckland: "Four as a Sacred Number"，载《Journal of the Anthropolo gical Institute》XXV. p96.

[3] 列维·布留尔：《原始思维》，第 205，213 页

由于数的神秘属性而给数添上了巨大的意义。”[1] 文化人类学收集的资料进一步提示，这种对数的神秘崇拜，并不产生在那些最原始的民族中间，而是出现在那些茅塞初开，已逐渐从浑噩的巫林中蹒跚而出，初步发展了逻辑思维的民族中间。换句话说，对数的崇拜，形成于思维已有所进步和发展的阶段。这大致相当于我们所说的理性认识开始肇基的时期，因为要崇拜数，首先必须明确地形成数的概念。

很明显，中国古人也崇拜一些数，特别是五和九。而且，这种崇拜大致孳生于殷商到战国这一中国人理性认知大步行进的重要时期。

首先来探溯一下对“九”的崇拜。很明显，《内经》有深刻的崇九特点。《素问》、《灵枢》各九九八十一篇，《难经》列九九八十一难，人有九候，“九候若一，命曰平人”，“必谨察其九候，针道备矣”（《素问·调经论》）；人有九窍，对应九州（《素问·生气通天论》）；医有纲纪，“始于一，终于九焉”；“虚实之要，九针最妙”《灵枢·九针十二原》）”；此外，还有九宜、九宫、九野、九藏、九变等说。“九”这个数字在《内经》作者眼里，的确有其神秘而又巨大的魔力。

其实，不只是《内经》作者崇拜“九”，可以说是当时整个社会文化都崇拜“九”。如《汉书·律历志》在讨论音律时，围绕“九”进行阐述：“律长九寸”*；“宫数八十一，黄钟长九寸，九九八十一也”。** 并强调：“九者，……为万物元也”。可见，音乐离不开“九”。杨雄是西汉末年著名学者，写有既是占卜书，又是哲理专著的《太玄》，亦列九九八十一首，据哲学家任继愈先生研究指出：该书把一切事物的变化发展过程，都硬塞进以“九”为基础的数的格式中。[2] 再

---

[1] 列维·布留尔：《原始思维》，第214页。

[2] 任继愈：《中国哲学史》，第2册第106页，人民出版社，1960。

* 律是古代测定音高的一套规定，相当于今天所说的“调”。

** 宫为五声音阶中的第一音阶，凡以宫声为主的调式称“宫”。黄钟为十二律中第一律。

往前溯邹衍有"九州"之说，一部《周礼》，同样崇"九"（也喜欢说四、五、六），全书以九为名者，共九九八十一物。所有这些，绝非用偶然性或纯系个人偏好等所可解释，而应该看出此现象背后有着深层的文化根源。可以说，"九"这个数字在中国古人眼里自有其神圣的含义。

古文献有"八索之占"的记载。索，绳也；八索，以结绳之事。并出现了八的数字概念，而且到后来还用于占卜（顺提一笔，有人认为这也是八卦源头之一）。不管这是否可信，考古的文物分析和数学家对远古数学的追溯，都已表明，很早以前已有了一到八这些数字概念。[1][2]然而，却未见有九个数字或相关图形、概念。对迄止殷商的数图形卦分析，所用之数亦仅止于八而未见九。[3] 文献记载先民"数以八为纪"，似乎提示，古人先有一至八的数字概念，而后才产生"九"。这大概在周初之际。*因为有文献说周人"数以九为纪"。周朝"九"字也进入了筮数之例。[4]

《左传·僖公十年》注曰："象数相因而生"。提示"则象"可能与崇拜某些数有关。针对西周迅速盛行的崇九现象，我们似可推断其原因有二：一是则龟象以作图，演八卦，从龟象之图受到"天启"；二是缘于西周进一步繁杂化了的筮术。

《易传》谓："《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪？"此虽以诘问口气提出，却不无可信之处。据顾颉刚、余永梁等考证，《易经》本文卦爻辞所涉及的一些史事，皆发生在殷末周初，此可为上述之说提供支持性论据。

历代皆传说八卦系伏羲据河图、洛书推演而成，又说文王拘于

---

[1] 中国科学院考古研究所安阳发掘队：《1971年安阳后岗发掘简报》，《考古》，(3)：14，1972。

[2] 彭曦：《我国远古数学初探》，《考古与文物》，(2)：44，1981。

[3] 王振复：《巫术：〈周易〉的文化智慧》，第64页。

[4] 郭志城等：《中国术数概观》（卜筮卷）第108页，中国书籍出版社，1991。

* 虽殷商甲骨文中已有"九"字，但考察表明，此时用九计数并不普遍。也有人认为古代东方氏族（商汤）以八为计，西方周族习惯以九为计。九的出现和普遍使用，与东西两氏族文化交流消长有关。

"茨里"而演八卦，或推演六十四卦。现代学者皆不信伏羲之说，只认为这是借传说中的上古圣人，以增加八卦的神秘性和神圣性。至于是否周文王所作，有不同看法。文王本系大巫，论才智，当有推演可能；曾被囚禁多年，身陷囹圄，静思而作，也有条件。故朱熹在《周易本义》中，根据《易传》所录，复原了"文王八卦图"，为后世传袭。我们认为：究竟是否文王亲作，并不重要，这也许永远是个解不开的谜。问题在于，文王前后时期确实是八卦成熟的最佳时期。殷商盛行占龟，周初也不衰败，这不仅为《易》之兴，提供了文化土壤与时代氛围；巫师在虔诚而又极其仔细地观察灼龟之裂纹时，必定会不断地注意到那奇特的龟背纹案，灵感突发，取龟象而则之，应该是有其逻辑可能的。如前述的安徽含山出土的玉片和玉龟时间测定可靠(即距今4600±400年前)，那么先于文王一千多年前人们已关注龟背，并有了箭头简示的图案，经千余年的演进，形成更复杂、更精奥的洛书及八卦，自属顺理成章之事。考证表明爻辞涉及的大多系殷末周初之事，更支持上述推论。

前已述及，龟背、洛书及八卦实际上皆有九个区域，这个九，"盖取龟象"而得。可以想象，当先民一旦注意到神灵之物"龟"的背上，竟有如此神奇之"象"，而这种自然之"象"及天启之"数"又偏偏和正在酿生、成熟的一些观念(如方位等)有所契合时，自然会在先民心灵激起震动。而巫术思维的互渗机制，使他们很容易想到这个天启的神圣数字："九"，是无处不在，无所不能的。故《素问·三部九候论》会概括出："天地之至数，始于一，终于九焉"的结论。在这些古人眼里，天地自然之易，统一于九，遂有九州、九土、九方、九川、九丘、九宫等一系列说法，《周礼》一书也以九归纳出了九九八十一物。

《易传》中概括了周朝筮法的复杂操作过程。简言之，*取蓍草

---

* 关于筮术具体操作，参照了郭志城等编著的《中国术数概观》(卜筮卷)，第175～177页。

或筮竹五十根，又称五十策，握在手中，随意抽出一根不用，以象征太极。剩余49根一分为二，可随意分，左手持一份，象征天道，因为左为上，属阳；右手持一份，象征地道，因为右为下，属阴。再于右手所持的中任意抽取一根，夹在左手小指与无名指之间，象征人道（顺便提一下，此即《易传》的“三才”之“道”）。然后四根一组，象征四时，把左右两手的蓍草分完，手中留有最后几根，这时，余策必定是下列四种情况：如左手余一策，右手必余三策；左手余二策，右手必余二策；左手余三策，右手则余一策；左手余四策，右手同样余四策。也就是说两手余策之数的和，或为四，或为八。加上左手象征人道的一策，故不是五策，就是九策。再用49去减五或九，左右手中剩下的总筮策数不是四十，便是四十四。这算完成了第一步。用《易》之占筮术语来说，即“一变”。

第二步，以剩下的四十或四十四策，拿出一策不用，象征太极，剩余的再随意分成两份，重复上述做法。最后，双手余数，左为一，右必余二；左为二，右必余一；左余三，右必余四；左余四，右必余三。加上象征“人”的一策；其和不是四，便是八。以“一变”之后总剩筮策数减去此时其和（40－4或－8，44－4或－8），只有四十、三十六、三十二三种结果。此即“第二变”。

第三步，操作程序同上，以二变后总策数再作重复。经过三变，必将得出四个结果，即所剩总筮策数或为三十六、或为三十二、或为二十八、或为二十四。再将这些数分别除以四，即可定出一卦的初爻。

$36 \div 4 = 9$（老阳之数——○）

$32 \div 4 = 8$（少阴之数— —）

$28 \div 4 = 7$（少阳之数———）

$24 \div 4 = 6$（老阴之数— —×）

由于八卦由三爻组成，每爻需经过“三变”才能确定。三三得九，九次而能成一卦。所成“八卦”又可用“以通神明之德，以类万物之情”，定天地之位。首先，借三三之九变，可得乾坤震巽坎离艮

兑之八卦。这象征天地宇宙原始之象，可演绎出天地雷风水火山泽八物。这八物又是构成天地万物的基础，遂可再加推衍……。就在这三三为九而成一卦的繁琐的占筮过程中，九的神圣性进一步得以强化。它在西周不仅进入了筮数之列，而且很快渗透到观念世界的方方面面。于是，便有了对九的崇拜。

还有一个虽次要，但亦不应忽视的因素。古人眼里，九为"数之终也"，是"极阳之数"，借助互渗观念，九又与"究"、"久"相通。三三得九之变，已够神奇了，能演绎出基本的世界模型(八卦)。而九九之说，更用于指代那些极其繁杂、精深、困难、费时长久之事。《素问》、《灵枢》、《难经》皆取九九八十一篇，其意不喻而明。《西游记》杜撰出唐僧西行取经，历经磨难九九八十一，用意亦昭然。而熟地须九蒸、九晒、九制，则意在纯阴之品，尽取阳气，以期阴阳互济。祭天用的北京天坛，象征太极与天道的中央圆石外围，分三层，每层以九圈扇面形石块铺地，每圈用石皆为九之倍数，三九廿七，其铺石块从 9 块一直排列到 243(9×9×3)块。则又代表着对天道(阳道)的至诚至敬。这些，都强烈地表现出中华古人对九的崇拜这一文化主题，而其深层的巫术根源不必多费口舌再加赘析了。

作为一个有趣的话题，八卦推演出六十四卦，代表万物。而六十四卦每一卦均为六爻，需十八变才能定出一卦，故《易传》有"十有八变而成卦"之说。基此，中国传统文化中的一系列有趣观念，如姑娘十八变、十八般武艺、胡茄十八拍、十八罗汉、十八层地狱、十八相送、十八学士、十八子、十八公、会试的十八房、佛教的十八界、汉初的十八侯、封家十八姨、乐曲的十八调等都非无缘自成，而是基于巫术占筮的某些观念（十八变)。这也是从另一角度昭示：作为文化的源头，巫术观念与人们的现实生活依旧藕断丝连，影踪无处不在。

2

中华古人还有过对其他一些数的崇拜，尽管不一定都像崇“五”、崇“九”这般深刻。但也影响广泛，并渗透进入中医理性认识中。故同样有必要作一勾玄和溯源。

一部《周礼》，以四为名或分成四类者计九十八物，表现出某种崇“四”特点。而《内经》和中医学讲四的却并不多，主要讲四时、四季等。四时常与阴阳合称。我们认为：对四的某种崇拜，源于先民对四方之风、云及土的祭祀。因为世界许多民族都留下这方面深刻的烙印。中华古人在对四方进行祭祀的基础上，又引伸出四方神的概念，大概在春秋晚期，四方神的概念便已相对固定。《礼记·曲礼》在谈到行军阵法时，曰：“前朱雀而后玄武，左青龙而右白虎”。这就是四神，四方之神。《礼记·曲记》还说：“无能敌此四物”。所谓朱雀，即红色瑞鸟，或为凤鸟，对应于南方；玄武即真武，为黑色龟蛇，对应北方；青龙对应于东方；白虎对应于西方。《淮南子》中受五行影响，又加上黄龙以对应中央。写到这里，张仲景的大、小青龙汤、白虎汤、真武汤、《百一选方》中的朱雀汤，以及历代许多同名的黄龙汤，其方命名中的巫韵，不彰自明，它与崇四观念中的对四方神的崇拜有关。对此，后文将详作分析。[1]

3

据余云岫先生考证，早于子产、医和三十年的子周，最早提出了“天六地五”说。[2]《国语·周语》记其曰：“天六地五，数之常也。经之以天，纬之以地，经纬不爽，文之象也”。韦昭注曰：“天有六气，谓阴阳风雨晦明也；地有五行，金木水火土也”。其后，子产有曰：“生其六气，用其五行”（《左传·昭公二十五年》）；医和更有著名的

---

[1] 参见本书第322页.

[2] 余云岫：《医家五行说始于邹衍》，《医史杂志》(3)：4，1951。

"天生六气，降生五味，发为五色，徵为五声，淫生六疾"之说。这些文献不约而同地提示两点：(1)春秋有"天六地五"之说；(2)五行提出之始，是与六气捆绑在一起的。

《汉书·律历志》曰："天六地五，数之常也。天有六气，降生五味。夫五六者，天地之中合，而民受以生也。故曰有六甲，辰有五子，十一而天地之道毕"。《律历志》是记载律和历的较严谨的文献。故这一资料表明：天六地五说在汉代仍很流行。

上述观念明显地渗透进了中医学，并在藏象等理论的形成中起着一定作用。《灵枢·经别》说："人之合于天道也，内有五藏，以应五色五时五味五位也；外有六府，以应六律，六律建阴阳诸经而合之十二月、十二辰、十二节、十二经水、十二时、十二经脉者，此五藏六府之所以应天道"。《素问》中更把六府比之为天气之所生也，其气象天，泻而不藏；五藏则不言而喻，地气之所生也，藏而不泻也。东汉《白虎通》中说得也很明确，"人有五脏六腑，何法？法五行六合也"。我们还注意到，张隐庵注《素问·六节藏象论》的"天以六六之节，以成一岁"时，也指出："天之十干，化生地之五行；地之五行，上呈天之六气。……在天之六气，在地之五行五味，而又化生人之五藏也"。"盖人之五脏，应地之五行，食地之五味；人之六气，复应天之六气。气亢害而无承制，则为病矣"。[1]《素问·天元纪大论》中也归纳有："天以六为节，地以五为制"。通常，历代注家释此天六地五时，都把它们和在天之无形六气和在地为有形五行联系起来。

从上述引证中，可概括出几点：(1)中医学中明显地留有"天六地五"说的痕迹，这个天六，即六气；所谓地五，为五行。(2)后世讲的天之六气，已不完全是春秋时的阴阳风雨晦明了，而变成了风寒暑湿燥火，而两者之间有着某种源流关系，却是无疑的；医和讲的"淫生六疾"正是《内经》外感六淫说的滥觞。(3)脏有五，

---

[1] 张隐庵：《黄帝内经素问集注》，第37页，上海科学技术出版社，1980.

属阴；府有六，属阳；脏象地，藏也；腑象天，泻也等藏象学说基本观点的形成，明显地受启于天六地五说，留有前说的鲜明烙印。(4)天六地五说似乎也对唐宋后兴起盛行的五运六气说产生过影响，可视为后者的嚆矢之一。

有学者根据先秦常见天六地五说和《汉书·律历志》有“十一而天地之道毕”的论断，推断出先秦曾流行过以“十一”为基数的一个不同于《易经》的筮术系统。对此，尚无确凿证据加以肯定。但结合医学文献，却可找到一些佐证资料。首先，马王堆出土的帛书中，涉及经脉的都只讲十一脉，对照比较后世文献，少了一条《灵枢》称作“手厥阴”的脉。《黄帝内经》非一时一人之作，《灵枢》文字偏于古奥的篇章中，仍留有只讲十一脉的印记。如《灵枢·本输篇》虽提及“十二经络”，但在具体论述每条经的五俞穴时，却只提十一条经脉之名，独无“手厥阴经”。又如《灵枢·阴阳系日月》中开头虽也提十二经脉，但在论述经脉与干支配合时，又只有十一脉了，而且少的同样是“手厥阴经”。人们已肯定先有十一脉，再出现“手厥阴”而成十二脉，手厥阴是最晚出现的。[1]早期讲十一脉，也许和先秦时流行的崇拜“十一”的风气有关，后来受多种因素影响，时风又崇尚十二。[2] 遂有人将早期讲的十一经改冠十二经脉之帽，在篇章中却并没有增添相应的具体内容。此外，作为一种佐证，《素问·六节藏象论》提出：“凡十一藏，取决于胆也”。有人因其费解而疑为后人羼入。作者认为这也体现了古人对“十一”的崇拜，《六节藏象论》本即留有鲜明的“天六地五”观念痕迹。另一方面，胆主甲子，借春升之气以喻之，于医理也并不费解。

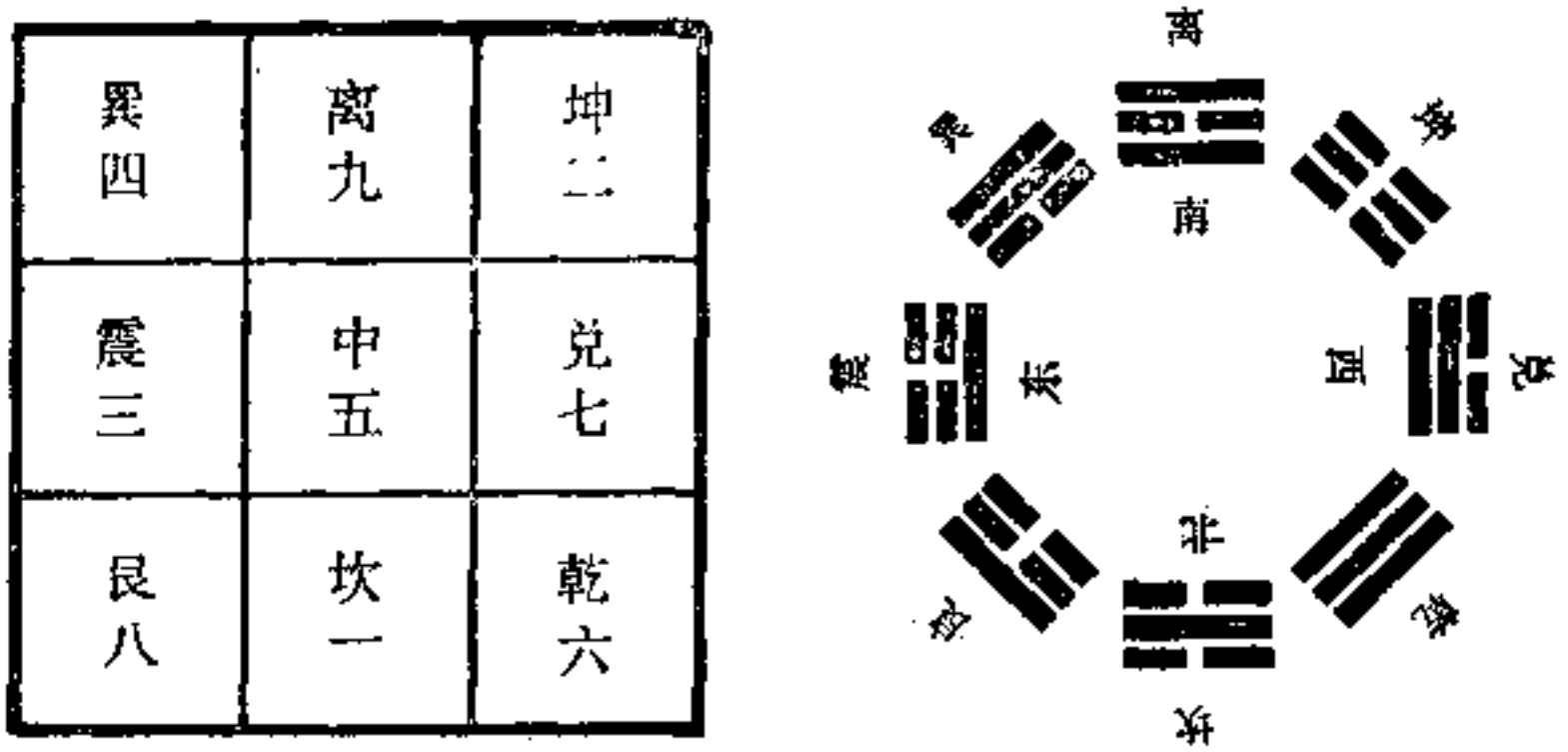
“天六地五”是春秋战国时期客观上盛行过的学说。地五说的源头也许与殷商时盛行的五方祭祀及春秋时的普遍崇五有关，或者说就是一回事。“天六”说的源头笔者尚难以厘清。只有几点线索

---

[1] 中医研究院医史文献研究室：《从三种古经脉文献看经络学说的形成和发展》，见《五十二病方》，第177页，北京文物出版社，1979。

[2] 参见本书第205～207页。

值得一提：(1)古即有天之六神说，《楚辞》中便已提及。(2)《楚辞》中又有"日神驾六龙"之说，表明楚地有此类传说。(3)《易经·乾》中记载："大明终始，六位时成，时乘六龙，以御天"。《易经》此说，既可与《楚辞》的"日神驾六龙"互为印证，因为"乾为天"，象征日，时乘六龙以御天，顺理成章；也有一些注家认为此处之六龙，指的是乾卦之六爻，意指六个爻都象征着龙，飞腾而又伟力。不管哪一种解释更确切些，从一开始起，象征天的乾卦即和六这个数结下了难解(包括难以解释)之缘。(见附图2—9、2—10)我们注意到，洛图



附图2-9、2-10　以数表示的洛书图式

的右足代表乾卦，偏偏正好对应于"六"位，文王八卦的乾位也一样，用数字表达，当为六。因此，从"象"来看，"六"一开始即代表"乾"，代表天。我们无法弄清，究竟是楚地传说影响了《易经》作者，使《易经》本文出现了这种排列呢？还是恰恰相反，是《易经》本文的这种说法，导致了民间流传天六之神、日神驾六龙等说？抑或是两者都是一种更古老、更神秘的巫术观念的衍生物？但却有一点可以肯定：天六之说与古神话或巫术之象有关。正是这一源头，使天六之说在春秋战国之际与崇五观念同样盛行。《周礼》一书中，以六命名或分类的也多达一百二十四物，这不应该被看作是偶然的。笔者尚未发现先秦时期流行过以"十一"为基数的筮术之痕迹，故

对“十一”的崇拜，只能假设为可能是合天六地五之总数，从流行“天六地五”，发展到崇拜或习惯于“十一”计数。当然，这只是一种猜测而已。

4

古人常把“七”和“八”并称，以致《内经》中阐释男女生长发育特点，分别以七和八为阶段进行分析，从而有著名的女子七七、男子八八之说。也有长期令人困惑不解的“七损八益”之谜。笔者认为，对七八的崇拜，虽不能与对“五”、“九”等的崇拜相提并论，也不如“天六地五”那般普遍，但也确实值得一究。后世俗语中的七零八落、七拼八凑、七上八下、七颠八倒、七青八黄、七手八脚等虽可能主要因于上口方便、习俗促成，可其背后也不能否定会有某种深层的观念因素在起作用。

汉代官方钦定的《白虎通》中记曰：“阳数七，阴数八。男八岁毁齿，女七岁毁齿”。前已述及，根据《周易》筮术，七为少阳，八为少阴。七八并举，与六九同称一样，都是指代阴阳的，而七八为少阴少阳，六九为老阴老阳。前者代表初生而有生气，后者代表老成，或转折，故以七八来指代阴阳更为普遍。《白虎通》在讲究“阳数七，阴数八”后，紧接着指出：“男八岁毁齿，女七岁毁齿”。这毁齿实指孩童乳齿换恒齿，与《素问·上古天真论》所说的“女子七岁，……齿更发长，……丈夫八岁，……发长齿更……”。其意一致，可互作印证。究其意，女为少阴，得少阳之七数而长；男为少阳，得少阴之八数而长。这就是七七八八说的源由之一。诚如张景岳《类经》诠释所言：“七为少阳之数，女本阴体而得阳数者，阴中有阳也”；“八为少阴之数，男本阳体，而得阴数者，阳中有阴也”。[1] 阴得阳助则长，阳得阴助则生。我们说，《内经》总结的男子以八为阶段、女子以七为阶段的生长发育学说，尽管不乏有大量的经验资

---

[1] 张介宾：《类经》，第58～59页。

料作依据，但在进行理性概括时，却明显地得益于少阴少阳筮数八七的启迪，因为后者提供了一种组织经验事实，从而构建理论的重要方法。科学哲学家们认为：构成科学的并非是事实本身，而是整理事实的方法。我们在分析阐释中医某些传统理论时，牢记这一点是大有益处的。

《素问》中有多篇谈及“七损八益”问题。其他诸如《玉房秘诀》、《仙经》、《素女经》等都有“七损八益”问题。特别是马王堆出土简书《天下至道谈》中，也谈及了“七孙(损)八益”。在后面这些文献被注意以前，人们对七损八益往往随文衍意，未得要旨。现已明确：这是一种房中操作原则。指的是七种不利于健康(损)的行房术和八种有益于健康的行房术。然而，有趣的是，《天下至道谈》的七损八益，与《玉房秘诀》(转见《医心方》)所载的七损八益尽管所指一致，具体内容却差异很大，几无相同之处。也就是说，除七可损，八可益外，具体操作却各有所本。如《天下至道谈》的八益，译为白话后指交接之前，先调呼吸；稍进饮食；双方先行取悦；行房时须蓄气；勿急切出入；精出即止；行后静身待赢；已而不可再施强泄。完全是就一次较为理想的交媾全过程的要求。而《玉房秘诀》同样讲八益，指的是八种不同的性交方式。如一益曰固精，令女侧卧、张股(大腿)，男侧卧其中，行二九数，数毕止，令男固精；又如二益曰安气，令女正卧高枕，伸张两胜*，男跪其股间刺之，行三九数，数毕止，令人气和。[1]其余六益也尽讲不同的交媾方法。七损情况亦然，两书仅七损两字同，具体内容却各异。这一现象提示一点：所谓损益，重要的是“七”、“八”两个数字。人们为什么不讲“九损十益”，或者倒过来说“八损七益”，这并非不可。如每一种合理的交媾方法都有补益作用，那至少可归纳出三十益来。因为《洞玄子》一书即录有三十种基本性交方式。显然，问题不在于这些，或者

---

* 胜，古通股字。

[1] 转引自《医心方》卷28所录《玉房秘诀》，人民卫生出版社(影印本)，1955。

说这些都是次要的。关键在于当时人们观念中具有神秘性的某些特定数字上。中国的房中术是男人之术，是男子借御女以“采阴”益己阳的一类技巧。男为阳，阳需阴助，有益于男子之阳的，必定是个阴数；而不利者必定是个阳数。八为少阴，对男子来说，是吉而有益，七为少阳，是害而有损。正是在这种观念驱使下，不同时期的人们归纳有益的性行为方式，或一次性行为的要点，忘不了“八”这个少阴之筮数；相反，概括不健康或有损的性行为时，又自然而然地纳入“七”这个少阳筮数之下。这也许是“七”与“损”，“八”与“益”相联系的最重要之处。顺便提一下，房中术中充满对“数”的崇拜，九为极阳之筮数，故男子行房，体现阳刚，当以九为基数。据美国性学家唐娜希尔考证，中国古代房中术中，“插入阴道的次数本身也具有某种魔力。‘九’是一个强有力的阳数，而它的平方，81，则被称为‘纯阳’。”[1]以九为基数，也有助于女子采阳以助阴，而阴阳相互资生，最终可达到补益男子本身之阳的功效。本书前面所列举的一益、二益中，均讲究插入阴道的次数，一益行二九，二益行三九，以此类推，皆为九之倍数，到八益时正好要求出入九九八十一数。而且，原文记载，若能遵此八益，“日九行”，则许多病，“九日愈”。综合这些内容看，七七、八八、九九中的巫术筮数之印记，再明显不过了。中华古人对数的崇拜，在最隐晦、最神秘又最令人难以启齿传告的性术中都体现得如此鲜明，更遑论其他了。

作为单独一个“七”，《易经》又用以表示日月加五星。古人认为，天上有四个星区，每区七宿，故有“二十八宿”之说。《灵枢·五十营》、《灵枢·卫气行》中均有“二十八宿”之说。这是受天人相应思想影响，以左右十二经加督任冲带而成，以配占星家的二十八宿概念，并借此阐述日夜脉行情况。后世不少医家讲廿八脉象，也许与这种缘自巫韵的廿八宿概念不无内在联系。

另外值得一提的是，《易传》谈到《易经·复》䷗卦时指出：“‘反

[1] 罗伊·唐娜希尔：《历史中的性》，第190页。

复其道，七日来复'，天行也"。即从䷖(姤)一阳消，䷠(遯)二阳消，䷋(否)三阳消，䷓(观)四阳消，䷖(剥)五阳消，一直到䷁(坤)六阳消后，则出现复卦(䷗)，提示一阳来复，这正好形成卦变的一个反复周期，而且前后经历七变，一到六，七日来复；七到十二，十三再恢复到一，十二日正好是一个完整的循环周期。在古人眼里，此乃天之规律("天行也")。我们注意到，《素问·热论》中有令人难解的："一日，巨阳受之……，七日，巨阳病衰，头痛少愈，……十二日，病日已矣"之疾病发生、发展、痊愈规律的描述；张仲景在《伤寒论》中也有"七日来复"的痕迹(参见附图4—5)，且喜欢讨论"得病六七日"的情况，多次提及"伤寒十三日，过经"之语；《难经·四十三难》则专门讨论"人不饮食，七日而死"问题。所有这些，联系到复卦，联系到七日来复，十二日为一个完整循环周期的话，一切疑窦均将冰释。其实，这是借卦之象和数，来推演病程之结果。因为在古人眼中，一到六，七日来复(或绝而亡)；十二日一周尽，十三日再一循环开始，乃天之规律，一切无出其外。这里，除可寻觅出对象和数的推崇外，还可找到巫术互渗思维的明显印记。

5

前已提及，从䷖(姤)卦到䷗(复)卦，经历了七变，复卦后为䷒(临)卦，二阳生；次为䷊(泰)卦，三阳生；复次为䷡(大壮)卦，四阳生；再次为䷪(夬)卦，五阳生；最后为䷀(乾)卦，纯阳无阴；接着回归到䷖(姤)卦，一阳消。因此，十二变为一完整的卦变往复循环。基此，十二这个数也就有了循环再生的特点。可以称之为圜道规律。我们注意到，早期文献中，讲十二的，大都是循环相生，前后衔接的。如计时的十二支，一日的十二时辰，一年的十二月、十二节气、十二中气，岁星(木星)循行的十二岁*，先秦观察日、月、五星位



* 岁星，即木星。《左语》、《国语》等记载了描述岁星运行位置的十二次，依次为星纪、玄枵、娵訾、降娄、大梁、实沈、鹑首、鹑火、鹑尾、寿星、大火、析木。古人认为十二年为一周期。

移的十二次（明代后称作十二宫）等等。秦汉之际和稍后的文献中，如《吕氏春秋》、《淮南子》、《春秋繁露》等中，上述名称已被反复提及，成为循环之天道的重要特点。而董仲舒的《春秋繁露》又大谈特谈"人副天数"。在这种氛围之下，《内经》作者大受影响，对早期认识中的十一脉作了大胆的发展，加上了"手厥阴"一经。并在五藏之外，硬配上了一个心包，以期相符。同时，还在《内经》中反复提及十二经脉"应十二月"、"十二经水"、"十二时辰"等等。遂产生了中医学重要的十二经脉理论。对于这一演变过程，已有学者提出："毫无疑问受'天人相应'思想指导……"。[1]"要冲破五脏说，硬加一个心包（指心包一脏配手厥阴经），没有很强烈的哲学思想激发是不可能的"。[1]笔者完全赞同此见。

很明显，十二经脉是循环相贯的，且根据中医理论认识，人体气血沿十二经脉贯流不止，这种贯流，又上应于天时（见《灵枢·五十营》等篇）。而且，中医理论讲十二的，大都和经络直接相关。如十二经筋、十二皮部、十二经别、十二经穴、十二节制（《灵枢·官针》所讲的一种针刺法）、十二原等。其实，这些概念都是源于十二经脉的，是对十二经脉的一种推演。因此，归纳到一句话，中医学讲十二的，主要是借此以对周而复始循环现象进行划分。它和其他文献讲的十二月、十二时、十二支、十二次等有着类同的文化底蕴。

为什么十二这个数会被视作是神秘又神奇的周而复始循环的"圈道"之体现呢？答案只能在疑似之间寻觅了。我们认为，十二卦为一完整周期的消长往复，肯定是促成这一观念的最重要的文化根源之一。而前已述及，卦之消长往复，又很可能受到天象之启迪，特别是月相的朔望交替，盈亏消长，周而复始；季节的寒暑相衔，循环不止；这些"圈道"现象每每使以"仰观天象"来卜测吉凶，以天象为圭臬的先秦之大巫，心灵不断受到震撼，认为天之道就是

---

[1] 赵洪钧：《内经时代》，第183～184页。

一个循环不止的“圜道”。据天文史学家考证，周景王时期的占星家伶州鸠即已用前述的“十二次”来描述岁星运行位置，曰：“武王伐殷，岁在鹑火”。*(《国语》)，表明占星家此时(公元前1057年)**已能用周天十二分法来计岁。而春秋时此法已颇盛行。此外，同时或稍后的还有天空十二辰的分划法，其计量方向和岁星十二次(十二分法)恰恰相反，是自东向西的。《尔雅·释天》中就总结了战国十二辰分法的通用写法。两种天空分法(计岁方法)皆以十二为基数，却内容不一，寓意是深远的。联系到《夏小正》中有十二月分法，此书不一定正是夏代的书，但至迟东周已流行。那么，西周时，“十二”作为循环圜道的一个神奇魔力的“数”，此观念定已形成。而这一时期，正好是传说中文王演卦，文献中又筮术最为盛行之时。这些因素凑合在一起，并非偶然。也许，可作个大胆假设，古人在观察天象“岁星”位移中，发现了近似十二寒暑交替的规律，同时在演卦中又注意到十二卦为一消长往复周期，天启加人悟，遂见“十二”为“圜道”要数。但因岁星（木星）十二次纪年稍有偏差(木星实际约11.86年运行一周)，而此时“十二”为圜道要素的观念已牢不可破，稍后遂出现了以十二辰来划分的更精确的方法，而且逆其方向以计量，但却保留了最关键的“十二”要数。正是在这种观念指导下，出现了月的十二分法(见《夏小正》)和昼日的十二时辰法。这些，大概是入周以后的事了。从此以后，循环不止的周期性现象，古人概以“十二”加以统赅。特别是战国末年，《吕氏春秋》中专列《圜道》一节进行讨论，这种循环概念越发根深蒂固。从《马王堆帛书》中一条条完全独立的脉，到《内经》“如环无端”，首尾相贯，循环不止的经脉，其条数也就从“十一”，理所当然地演进到了“十二”，这正是上述观念在医界的集中体现。

在巫术思维中，数并非象现代人简单理解的那样，仅仅是个计

---

* 鹑火，是木星(岁星)十二次纪年法中的第八次纪年之号，参见前页注。

** 天文史考证表明，武王伐纣时(公元前1057年)，岁星确在鹑火之次，表明这不是杜撰，而是占星家实测所得结果。

量用的抽象单位，而往往具有某种神秘或超人魔力。故有着对某些特定之数的崇拜或敬畏。通过上述探溯，我们发现隐藏在一些"数"背后的深层的巫术根源。而正是这些神秘又受人顶礼膜拜的数，在中医理性知识的形成过程中，起着重要的作用。可以说，不理解这些数原本的巫术含义，就无法真正理解许多理论的实际内容。当然，许多数是用以整理和概括经验资料的，抽去这些数，就不会有这些理论(至少不会有这样面貌的理论)。然而，忽略这些数所统摄的一些经验资料，也是不切实际的研究态度。可以说，破译带有巫韵的"数"的底蕴，常是正确理解一些中医理论的关键。

第三章

中医发展：巫术不断被排除的过程

科学的历史，就是这种荒谬思想（巫术）渐渐被排除的历史，是它被新的，荒诞性日愈减少着的荒谬思想所代替的历史。

——恩格斯

上面这些章节的讨论，从医生来源、医技发轫、观念形成和理性知识蕴生等各个环节，都清楚明白地揭示了一个事实：医学源于巫术，与巫术有过共轨的漫长的早期历史。然而，上述这些探讨，可以视作为截止到秦汉时期（以《内经》出现为标志）的一种偏于横断截面的研究。在此，我们试图换个角度，以医学发生、发展的纵轴为主线，就医学发展的历史进程作些分析，以期进一步厘清巫与医的关系，并回答一些长期来人们争讼不已的问题。

第一节　浑然一体的先秦医学

太古时代，无论如何总是历史的时代，它对于一切将来的时代，都将有极大的兴趣，因为它建立了全部以后更高发展的基础。

——恩格斯

当人们谈及中西医学时，马上会联想到它们在观念、理论、操作技术等众多方面的截然不同，这是客观事实。然而，当我们潜下心来追踪它们的源头时，又会惊奇地发现，在早先，在原始医学阶段，两者却是极其相似的。不仅如此，而且几乎所有原始民族的早期医学形态，从观念到操作都有着本质的类同。故我们认为：早期的原始医学在本质上并不存在地域差异。[1]

1

所谓原始医学，又称本能医学、动物医学、魔术医学，是指“轴心时代”* 以前的医学。也就是说原始社会或奴隶社会早期的医学。在中国，为春秋以前的医学；在古埃及和古希腊，大约为公元前十世纪以前的医学。在古印度、古巴比伦和以色列，其下限似可下移，在美洲、澳洲和非洲的原始医学则延续更久，下限更晚。原始人对于疾病的认识，观念大同小异，总认为是神遣天罚、鬼怪作祟、星辰灾变或仇人报复等。因此，所用的应对方法（治疗手段？）除了一些本能性、经验性措施外，主要就是巫术性的禁忌（避而防之）、祭祀和祷告（敬而求之）以及各种驱傩、打鬼、符咒等逐疾的巫术（驱而除之）。我国著名医史学家李涛先生探讨原始社会医学时，也得出了类同的见解。他认为“图腾”、“祭神”、“打鬼”、“符咒”、“逃避”等是这一时期的重要祛病方法。[2]这也可以从我们前面不厌其烦的引述中清楚地看出。试让我们再作些分析。列维·布留尔在分析原始思维主导下的原始人对疾病的认识时，综合了多家资料，认为“观察者们（对这问题）的意见完全一致”。“首先，（先民）关于疾病的观念本身就是神秘的”。认为疾病“是由一种看不见的，触不到的原因造成的”，其“只能来源于神或魔鬼”。“关于

---

* 轴心时代，是著名学者雅斯贝尔斯提出的概念，指公元前800～前200年间，这期间世界几大文化中心都出现了一连串非凡事件，这些事件一直影响至今，故有此称谓。

[1] 王旭东：《医学的滥觞》，见《差异、困惑与选择》，第18页。

[2] 李涛：《原始社会医学》，载《医史杂志》(3)：2，2～6页，1951。

诊断的风俗就是直接来源于关于疾病的这个神秘观念。重要的是要了解到是什么凶恶的力量或影响控制了病人；是什么妖术施到他身上；是哪个活人或死人在谋害他的生命……”。而这些，“只能由拥有与神秘力量和鬼魂交往的能力并有足够的威力来战胜和驱走它们的人来作出。因此，不管得了什么病，第一步就是去求巫医、萨满、术士、被魔师，不论怎么称呼他，总而言之是去求那个拥有上述能力的人”，就治疗而言，“可以预见，不管是什么样的疗法，只有具有神秘力量的疗法才有价值。疗效完全决定于具有神灵或巫术性质的联系和互渗”。[1] 上述论述虽主要依赖对一些仍处于原始社会状态的土著人的田野调查，但它同样折射出原始医学的基本特点。而关于这一点，最有发言权的文化人类学家意见完全一致，更是寓意深远。这也支持了我们关于世界各地原始医学并不存在本质上的地域差异这一观点。可以说，这一时期的医学，是求生本能、巫术和初步的医疗经验浑然一体的医学。而巫术则是其中最重要的部分。有些学者把原始医学称作魔术医学、巫术医学，大概就因于这一点。

2

公元前八、九世纪，中国社会进入被著名哲学家雅斯贝尔斯称作为“轴心时代”的重要历史时期，由于社会的发展，生产力的进步，促使中华古人的理性认识上升到一个新的台阶。稍后出现的“诸子蜂起，百家争鸣”就是这种理性大觉醒的鲜明标志。这也是中华古人中某些贤哲开始意识到万物有灵之巫术世界的浑噩和荒谬，试图以理性和经验等自然主义光芒驱散压抑在人们心灵的浑噩巫云的重要时期。就医学界而言，亦萌生出告别巫术，排斥谬误的积极趋向。

我们知道，在万物有灵观念笼罩下，殷周之际及以前的先民认

---

[1] 列维·布留尔：《原始思维》，第255～259页。

识和操作，总不能摆脱巫术的纠缠。然而，进入春秋时期，情形起了变化。也许由于观察经验的积累，也许由于理性的进步，也许社会变革给人们的启示，……总之，这一时期在部分贤哲的眼里，开始意识到吉凶祸福和生老病死是人自己的事，似乎与天地鬼神关系不大。如周襄王七年(公元前645年)，宋国发现大陨石坠地和“六鹢退飞过宋都”。这在平素，在大多数人眼里，必定会引起惊恐，因为这是罕见的天象，兆示着人间的吉凶灾祸。然而，周内史叔兴却说：这“是阴阳之事，非吉凶所生也，吉凶由人”。[1]这无疑是自然主义的理性精神的一大进步。随着对天象观察的经验不断积累，早期人们确信无疑的占星术也受到了怀疑。据《左传·昭公十八年》记载：晋国占星大巫师郑裨灶根据天象，预言郑国将要发生大火。而郑国大夫子产批驳说：“天道远，人道迩，非所及也，何以知之？灶焉知天道？是亦多言矣，岂不或信”。子产区分出天道和人道，认为天道甚远，非人所及，何以知之，遂以此怀疑占星一术。同是这位子产又认为疾病是由“饮食哀乐”所致，与鬼神没有关系，试图对疾病之因作出自然主义的解释。医和的“近女室”和六气致病说也差不多是同一时代的产物。所有这些，都标明中华古人开始觉悟，试图借自然因素对自然现象的原因作出解释，而逐渐趋于摈弃以天地鬼神来解释万事万物变化之因的巫术观念。

然而，人类理性思维发育和成熟，绝不是一个一蹴而就的短暂过程。人类不可能在一夜之间割裂与历史及背景的千丝万缕的联系而一下子跃迁到一个新的认识阶段。春秋时期也没有彻底的无神论者和百分之百的唯物主义者。我们注意到，尽管一些贤哲已经开始撼动巫术的根基，但是整个社会巫术仍盛，巫风仍炽。就典型而言，宋襄公杀活人以祭神，秦穆公以三良殉葬，均可为例证。而当时社会拜天、拜神、祭祀祖宗更是极为普遍，占卜蓍筮仍旧是行事前的必要准备。孔子谓：“祭如在，祭神如神在”（《论语·八

---

[1] 《左传·僖公十六年》。

俏》)；“子之所慎，斋、战、疾”(《论语·述而》)；他极力推崇大禹的“菲饮食而致孝乎鬼神”(《论语·泰伯》)。墨子也说：“鬼神之明智于圣人，犹聪耳明目之与聋瞽也”(《墨子·耕柱》)。这些，都渗透着巫之遗韵。即使子产，也表现出明显的两重性：他一方面驳斥占星等术，强调疾病乃“出入饮食哀乐之事，山川星辰之神，又何为焉”(《左传·昭公元年》)，显示出反巫术的自然主义倾向；但另一方面，他又指出：“山川之神，则水旱疠疫之灾，于是乎禜*之。日月星辰之神，则雪霜风雨之不时，于是乎禜之”。[1]并相信“人能为鬼，鬼能为疠”。[2]人死成鬼，鬼可致病；这些，仍陷于巫术的泥潭中。联系到医和关于病因的认识中虽有鲜明的自然主义倾向，但同时仍未能摆脱巫术观念之纠缠。[3]似乎可以这么说：这一时期，即使一些睿智的贤哲，也往往处于一种矛盾的心态和境地。一方面企图排斥巫术观念，另一方面又无法完全脱胎于巫。这表明：任何学者都生活在特定的社会文化氛围中，他可以有超前的认识，但却又往往无法割裂与社会文化传统的某种授受关系。

历史学家往往十分看重《尚书·吕刑》记载的“上帝……乃命重黎(二神)绝天地通”这个神话。这神话《国语·楚语》中作了较详细的说明和解释。意指颛顼命“重”掌管祭祀天神；命“黎”掌管民事。史学家认为这表明两点：(1)通天地之神成为统治阶级的特权；(2)巫师有了一定的专业分工。[4]据台湾学者董作宾分析，商周时期卜师已有了详细的分工。可分为二十种。[5] 我们猜测，商周时期巫师的专职化和详细分工，也是促使春秋时期人们萌生出排斥巫术的自然主义倾向的重要因素之一。因为一旦有了专业

---

* 禜，为古代禳灾之祭。

[1] 《左传·昭公元年》。

[2] 《左传·昭公七年》。

[3] 参见本书第58页。

[4] 杨向奎：《中国古代社会与古代思想研究》上册，第162～163页。

[5] 董作宾：《甲骨学六十年》，参见张光直：《中国青铜时代》(二集)，第112～113页。

分工，巫师就可以对所专管的事宜作出长期的研讨和深究，巫术的破绽就容易显露出来。如主管疾病和主管生死的巫师，在其专业领域长期从业，就有可能发现疾病与生死和天地鬼神似无内在联系，遂萌发出新的更客观、更实在的认识。然而，虽巫卜在商周时期已作分工，但是，直到春秋晚期，从古文献记载来看，巫师和史官尚未完全分化。史苏、史赵、史墨、史龟、史器等既是巫师，善占卜；又兼史官，记言记事。从巫史尚未分化这一事实，也可推导出巫医肯定亦未分化。前所枚举分析的春秋时期医家皆亦巫亦医，自是例证，也不难理解。[1]差异仅仅在于巫术的成分和理性的、经验的成分在不同医家身上有多有少而已。这也可为上述的春秋贤哲之矛盾心态找到一种答案，因为他们本即兼王兼史、兼巫兼礼、兼巫兼医。还值得一提的是，春秋末年即使那些带有浓厚巫韵的贤哲或方士，对人类理性的进步仍作出过或大或小且无法抹杀的贡献。孔子、老子、墨子自不待言；即使诸如讲星辰术数，占星观象以预言某国兴亡或灾殃的术数之士，如著名的鲁梓慎、周苌弘、郑裨灶等，亦有过积极作用。撇开他们拥有一定的天文学知识并加以发展不说，詹剑峰教授认为他们肯定是阴阳家的前驱者，五行说也大概受到他们的影响。[2]这似乎进一步可以说明：巫术观念与理性认识既有着不相容的排斥性，但在认识的发展过程中，它们又有着难舍难分的“血缘”联系。

尽管在春秋时期，中国的知识分子，包括史官、哲人和医家，已萌生出自然主义倾向，试图摆脱用巫术的超自然观念来解释一切的思想藩篱。然而，史官真正从巫师中分化而出，却是战国时期的事。医家真正与巫士分道扬镳，也基本上是战国时期的事。范行

---

[1] 参见本书第58～61页。

[2] 詹剑峰：《老子其人其书及其道论》，第168页。

准先生曾经指出："巫与医分界，兆于战国"。[1]我们说，以扁鹊为例，扁鹊的诊治，虽仍带有某些巫术色彩，但其主体毕竟是自然主义的，可经验的。[2]而且，我们说，历史上所记载的扁鹊，并不是某一个医家的具体事迹，而是当时众多医技高超、医德高尚的医家概括。[3]因此，我们有理由认为战国时期的医家"正处于从巫师队伍中脱胎而出，告别巫术的艰难历程中"。[3]战国后期一些医学理论已见端倪，秦汉时期确立医学理论体系的经典著作得以问世，究其缘由，除战国末期和西汉早期阴阳五行学说已臻成熟提供了一种重要的整理和分析方法，元气论的确立奠定了自然观和认识论方面的基础外，最为重要的一点就是肇自春秋，成气候于战国的医家自然主义倾向使他们在医学实践中积累了不少经验，观察到了许多客观现象，从而提供了大量的、组建理论所必需的资料和经验事实。观念、资料加方法，遂有秦汉时期中医学的重大建树。

医学是受制于社会文化的，医学家也无法摆脱社会文化观念的影响。我们认为，战国时期巫医分化，理由固多，人类理性思维日趋成熟，自属主因。而当时社会文化中出现了一股较强大而鲜明的自然主义倾向，其催化和导向作用亦不容低估。前已述及，战国时期巫风虽较商周春秋已衰，但其势仍颇盛。春秋末年起，一些睿智的贤哲，先后表现出对巫术的怀疑，而且在坚定性上更较前贤进了一步。他们的学说相继显赫于世，大大促进了学术和科学从巫之母体中分化而出的进程。以老子为例，一些现代哲学史专家常视春秋末年的老子为中国第一个哲学家，并给他的哲学体系以很高的评价。据考证，老子曾仕于周，为征藏史（管理周朝图书史籍的官吏），带有史官性质，"熟于掌故，精于历史，明于天道"*，虽

---

[1] 范行准：《中华医学史》，《医史杂志》1：48，1947。

[2] 参见本书第60页。

[3] 参见本书第61页。

* 关于老子其人，古今争执很大，我们倾向于接受詹剑峰《老子其人其书及其道论》中的考证结果。

出自巫史，但思想中已表现出对巫的某种怀疑。他曾诘问道："能无卜筮而知吉凶乎?"包含着某种理性的色彩。他以带有自然主义成分的"道"来代替染有巫韵的神圣的"天"，认为道在天帝之先，强调："以道莅天下，其鬼不神"。尽管老子思想中夹杂着浓厚的原始巫教成分，他对卜筮等巫术的怀疑也不是彻底的，但上述观点也能对徘徊于巫林边缘的其后学者，产生某种正性作用。人们已认定老子及其道家学说是《黄帝内经》的主要源头。[1]而他对卜筮等的怀疑和确立"道"绝对地位等思想，对秦汉时期中国理性医学的崛起，在思想观念方面起着一定的正性作用。

在探讨这个问题时，对荀子这位战国中末期学者不能不浓墨重彩地提一提。荀子学识异常渊博，曾是稷下学派的执牛耳者，在战国末和秦汉初的社会文化界是很有影响的人物之一。[2]荀子接受了老子的自然观和宋尹学派的气论说。首先把人们极其信奉崇敬，遇事每每虔诚地顶礼膜拜的"天"直接解释为自然界，认为"天"就是列星、日月、四时、阴阳、风雨、万物等变化的自然现象。"天有常道矣，地有常数矣"，各自都有内在规律。"星坠木鸣，国人皆恐。曰：'是何也?'曰：'无何也。是天地之变，阴阳之化，物之罕至者也'"(《荀子·天论》)。这种令人恐惧的现象只是一种罕见的自然现象，"怪之，可也；而畏之，非也"。不足为惧。而且，他在《天论》中开篇即说："天行有常，不为尧存，不为桀亡"。认为人之祸福凶吉，社会之治乱，不受制于天地鬼神，"彊本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；修道而不贰，则天不能祸；……本荒而用侈，则天不能使之富"。[3]基此，他进一步区分出天道和人道，并主张"天人有分"，"明于天人之分。则可谓至人矣"。反对天人相关，天人合一。认为天象不能兆示社会和人事。"夫日月之有食，风雨之不时，怪星之党见，是无世而不常有之。上明而政平，则是虽并世起，

---

[1] 严世芸等：《中国学术史》，第32页，上海中医学院出版社，1988。
[2] 翦伯赞主编：《中国史纲要》，第88页，人民出版社，1979。
[3] 荀况：《荀子·天论》。

无伤也；上闇而政险，则是虽无一至者，无益也”。[1]我们说，天有意志，天人互渗，是巫术的最基本的观点。荀子以“天人之分”为楔子，从理论上有力地排斥了天人相关，天决定人，天象兆人事的巫术观念，震撼了巫术观念的基石。可以说，荀子的《天论》不仅仅表明中华先民的理性觉醒和理性进步已达到新的水平，而且标志着部分贤哲已开始从半跪于天神面前的状态，进入到直立于自然的境地，这是真正的科学理性精神的开端。

针对当时社会盛行的祭祀求神等巫术，荀子也从理性角度给予了新的解释，认为祭祀只是一种仪式，并非真有鬼神。人问：“雩而雨，何也”，荀子答曰：“无何也，犹不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮然后决大事，非以为得求也，以文之也”。[2]所谓“文”，注：“以文饰政事而已”。意即是一种文饰用的仪式。可见祈求而见下雨和不祈求而见下雨，实为一回事。祈求这种仪式与下雨这种自然现象风马牛不相及。荀子针对祭祀所作的理性分析，显然进一步强化了他对巫术观念和操作进行批判的说服力和震撼力。荀子的气论和阴阳说对中医理论的诞生可能有过某种启迪，我们在论述中医元气论和阴阳学说时，时常征引荀子言论。[3]然而，也许影响最大的要数荀子对巫术观念所进行的较为彻底的理性审视，它同样有助于医家从对天地鬼神半跪状态直立而起，勇敢地借助理性和经验审视自然，从事医学领域的探索性活动。

韩非是荀子高足，战国末年著名学者。他虽然主要是个社会政治学家，但在自然观和哲学思想方面也贡献良多，对战国末年和秦汉时期理性精神的进一步发展，促进不小。其时其后的医家，也很可能从他的思想中获得启迪。韩非在老子和荀子思想认识的基础上，进一步认为自然界并非有意志的神秘主宰，天地和“道”，就是

---

[1] 荀况：《荀子·天论》。
[2] 同上书。
[3] 何裕民：《中医学导论》，第19～28页，第35～49页。

自然界本身及其规律。“道者，万物之所然也？”[1]“道者万物之始，是非之纪也”。[2]道是客观的、自然的，并进一步借自然之“道”（总规律）来否定有意志的“天”。同时他又坚持天人之分的观点，“非天时，虽十尧不能冬生一穗”。[3]基于这些自然主义的理性认识，他尖锐地驳斥了当时社会流行的巫术观念和操作，《韩非子·饰邪》认为：“龟筮鬼神，不足以举胜，……然而持之，愚莫大焉”。并以一些著名史实来论证自己观点。如“越王勾践持大朋之龟，与吴战而不胜，身臣入宦于吴；反国弃龟，明法亲民以报吴，则夫差为擒”。[4]故崇尚龟筮，祭祀鬼神，非但不能兴国，适足以亡国。“用时日，事鬼神，信卜筮而好祭祀者，可亡也。”[4]韩非这些虽主要是针对社会政治而言的，但冲击所向，却是整个巫风。他还试图剖释人们信奉巫术的社会文化根源。《韩非子·解老》说：“人处疾则贵医，有祸则畏鬼。圣人在上则民少欲，民少欲则血气治而举动理，举动理则少祸害。夫内无痤、疽、瘅、痔之害，而外无刑罚、法诛之祸者，其轻恬鬼也甚”。意即，恐遭灾和罹害，人们才崇尚巫术，如圣人治，社会安宁，内外灾祸少，就会淡于巫术。此说并不全面，但把灾祸疾患与迷信巫术联系起来，不无道理。而且，所谓“圣人在上，……其轻恬鬼也甚”，可视作随着社会进步，巫术会逐渐淡化这一历史发展规律的一种隐约的瞭解。

4

以老子、荀子和韩非为例，我们看到在春秋后期到战国时期，中华古人中的部分贤哲已清楚地表明了自然主义的观念，举起了理性的大旗，而且一个比一个趋于彻底，阐述中的逻辑力量也有所增强。但从另一方面来看，同一时期巫术风俗仍旧炽盛，民间不消

---

[1] 《韩非子·解老》。
[2] 《韩非子·主道》。
[3] 《韩非子·功名》。
[4] 《韩非子·亡徵》。

说，学术界亦然。孔子即重祭祀，主张祭神则神在；墨家信鬼神，巫术倾向更明显，强调天有意志（《墨子》中专有《天志》三篇阐述此旨），并确认有鬼神存在，以《明鬼》上、中、下三表来证实这一点。天地鬼神能决定及赏罚人间吉凶善恶。前已述及，战国末年的邹衍，又以他的独特方式，“深观阴阳消息而作怪迂之变”，而有“五德终始”等颇受各国统治者及士大夫和方士推崇的谬说。市场亦大，波及甚广。[1]史称春秋战国为“诸子蜂起，百家争鸣”时期，既是对当时、特别是战国中后期学术异常繁荣的如实写照；同时也是对这一时期思想领域围绕着巫术观念展开激烈思想交锋的一种反映。人类理性的成熟和进步，驱使人们要摆脱巫术的羁绊，走出巫术的丛林；然而，观念演进中的承继性，使人们无法快刀斩麻似地截断与旧有观念的情愫；依赖天的农耕生产方式的延续，又造成了人文土壤中孳育巫术的因素始终存在。这些，导致了这一时期巫术依然炽盛，表现出一种错综复杂的社会文化现象。有学者颇为妥贴地评价过战国时期的社会文化特点，“当时社会上人们对巫术占筮已不如以前那般虔诚，有的信而有的不信，说明已经部分地摆脱了巫术文化的历史性纠缠，但又时时加以留恋；人们在文化发展历程中抬腿举步之时，其勇气比以前增加了，并开始相信人自身的力量，但如果遇到人力所不及的困难，又不免回过头去看看‘神’的脸色然后行事”。[2]这些，折射在医学领域，就表现出医和巫若即若离的历史现象。一方面部分医家大胆直立而起，挺胸抬腿，欲割除与巫术的瓜葛，以理性精神来诊治疾病，并在这一过程中获得了经验和资料；另一方面，人们在疾病和死亡面前往往黔驴技穷，这时又不免会身不由己地跪下拜倒，以求神的指点，或借神威神助。更何况“医之质性与墨最近，以墨与医，其先皆为巫官，且其说与医相通”。[3]这样，我们就看到了医家在告别巫术这一进程中，显得尤其曲折、

---

[1] 参见本书第二章第四节和第222页。

[2] 王振复：《巫术：〈周易〉的文化智慧》，第48页。

[3] 范行准：《中华医学史》，《医史杂志》(1)：1，47，1947。

艰辛和困苦。即使像扁鹊那样传说中的杰出的高明医师，既有着高超的自然主义诊治手段，又掺杂着诸如“非常人”也，需喝“上池之水”，“能视垣一方人”等众多巫师色彩。[1]我们说这并不足怪，此乃传统使然，文化背景使然，……这就是医学发展曲折之途的缩影。

第二节　理性加经验：秦汉奠基的范式

凡事必合因缘二者而成。因如种子，缘如雨露。无种子，固无嘉谷；无雨露，虽有种子，嘉谷亦不能生也。

——吕思勉

经过对天文、历法、文字、官制及社会习俗等的追溯，对气论和阴阳五行说的寻绎，出土文物的考证，以及与《吕氏春秋》、《淮南子》、《春秋繁露》、《太玄》、《论衡》等的比较，有理由确定《内经》一书主要为秦汉时期的作品，其少数篇章也许始自战国末年，大部分完成于两汉时期，止于东汉末年。当然，七篇大论的内容为后世所增补，已早有定论。

1

我们认为：《内经》的问世，标志着中医理论体系奠定了基石，它是中国传统医学告别巫术，抛弃超自然主义观念的重要里程碑，有着异乎寻常的意义。它的问世，表明中医学已真正进入一个全新的历史阶段，即理性地看待人体及其疾病的时期。同时，以《内经》等经典为代表的两汉时期医学，特别是张仲景的《伤寒杂病论》，又是东西方医学从原始的几无地域差异的巫术医学，开始分道扬镳的界碑。[2]这些经典不仅昭示着理性精神，决定着中医学

[1] 参见本书第58～61页。

[2] 参见何裕民主编：《差异、困惑与选择》，第20～59页。

的行进方向，而且确立了中医学的主格调、主旋律。为此，它们一直备受历代医家的尊奉。

我们进一步认为：中医学一统理论体系之所以确立于秦汉时期，绝非历史之偶然。它也不仅仅是先前医学知识和经验的成功的总结，而有其深刻的社会文化根源。众所周知，"秦始皇统一中国，建立了中央集权政府后，推行书同文、车同轨、统一货币、法律、度量衡等制度，迄汉武帝时，一体化的封建社会结构已完全确立。无独有偶，中医理论体系的基本确立也是在这一时期或稍后些。《内经》中不少成为中医理论体系的主要内容，就是源于汉武帝时的《淮南子》、《春秋繁露》等书。可以说，一体化的社会结构之确立，敦促了医界致力于构筑统一的医学理论体系，而封建正统的文化体系之诞生，又为这一构筑提供了思想指导和方法模式"。[1]因此，还得结合各种社会文化观念和思潮，以历史的、综合的态度来观察对照这一时期的中医理论与实践。

当社会进入秦至两汉时期，社会文化领域十分复杂。一方面，随着生产力的提高，人类独立于"天"的生存能力不断加强，加上社会的发展，理性的进步，使得人们对巫术观念逐渐从早期的怀疑，到战国时的挑战，演进为摒弃和排斥，王充的《论衡》可视作这一趋势的总代表。另一方面，由于认识的分野，或深受先前巫术观念之羁束，或出自迎合统治者的某种政治需求，一些学者在构建自己学术理论体系中，时而陷入玄秘的宗教神学泥潭，或有意借助巫术天命观点来自圆其说，表现出对巫术观念的妥协，甚至加以发展；加上诸如汉武帝、王莽等统治者个人的好恶，对这种趋势更具有推波助澜作用。

2

进入战国后，巫术之势有衰。然而战国末年的怪才邹衍推衍

[1] 何裕民：《对中医理论体系超稳结构的剖析》，《当代中医新论》，第110页，科学技术文献出版社，1991。

政事所提出的“五德终始”与“祀祥度制”等，却又将有浓厚巫术色彩的无稽之谈理论化、系统化，博得了一些日夜想称帝的割据者的青睐和方士巫师的推崇。邹氏“适梁，惠王郊迎，执宾主之礼。适赵，平原君侧行撇席。如燕，昭王拥彗先驱，请列弟子之座而受业，筑碣石宫，身亲往师之”。[1]显赫之势可见一斑。而“燕齐海上方士传其术而不能通，然则怪迂阿谀自此兴，不可胜数也”。[2] 又见影响之大。战国末年的这一风尚，直接波及秦汉。秦始皇喜好神仙方术，多次东巡，派员出海寻找瀛洲等，寻觅长生不老之药，与邹衍之说及其信徒鼓舌不无瓜葛。邹衍除在阴阳五行说方面给中医理论以直接影响外，他那“闳大不经”的所谓大九州说，*和九九八十一论等，都在《内经》中有隐约体现。邹子的“祀祥度制”还成为两汉谶纬学说的主要源头。

入汉后，望气术盛行。刘邦本人笃信望气，尤为有名。《史记·汉高祖本记》中就有许多这方面神秘兮兮的记载。《史记·天官书》中记载的主要是望气、星占、风角等事。如其云：“云气各象其山川人民所聚积”。“云气有兽居上者，胜”等等，皆充满巫术的互渗观念。

活跃于西汉初文、武帝期间的董仲舒，上承邹衍余绪，借阴阳五行，来附会人事，统一思想，以利君主绝对统治。他大谈阴阳灾变，天人合一，天人感应，人副天数。荀子、韩非已否定了有意志的“天”，赋予天以自然解释。董氏则逆流而退，宣称“天”是有意志、有人格，至高无上的，亦即“神”，认为“天者，百神之君也，王者之所最尊也”。[3]“天者百神之大君也，事天不备，虽百神犹无益也”。[4]天有意志，因此，违背天意，天即以“灾害”“谴告”之。“灾者，天之遣

---

[1] 《史记·孟子荀卿列传》。

[2] 《史记·封禅书》。

[3] 董仲舒：《春秋繁露·郊义》。

[4] 董仲舒：《春秋繁露·郊祭》。

* 邹衍论证说中国（他又称“赤县神州”），只是世界八十一州中的一州，每九州为一集合单位，称“大九州”，有小海环绕，九个“小九州”各有大海环绕，再往外便是天地边际。

也，异者，天之威也。……国家之失，乃始萌芽，而天出灾害以谴告之。谴告之而不知变，乃见怪异以惊骇之。惊骇之尚不知畏恐，其殃咎乃至”。[1]就这样，他把上古先民朦胧中的天神降灾观念理论化、系统化，构建了一个带有宗教神学色彩的体系，从而使之诱惑力和感染力更大。其中核心是天人合一，天人感应。并由此衍生出“人副天数”、“同类相动”等说。所有这些，多少都渗透进了中医理论之中。在上述探讨过程中，董氏还完成了五行相生说，使阴阳五行学说至此已臻完善。当然，这是与他那个神学理论体系一脉以承的。但对中医理论体系的构建，却也起着双向作用，既有助于分析和组织材料，提出理论；又使得这些理性知识残存着某些巫术余韵，难以摆脱与巫的授受关系。基此，范行准先生认为：汉时医不能与巫绝缘，与董仲舒之阴阳灾异等说亦有关。[2]

稍晚于董仲舒的汉武帝，也许是西汉帝王中最信奉巫术的一位。在思想观念上，他采纳董仲舒建议：“罢黜百家，独尊儒术”，以利巩固政权。自此，儒学作为中国传统文化中的核心，其地位便被确定。公元前104年，他又宗邹衍之说，颁令改制，以汉为土德，“色上黄，数用五，定官名，协音律”（《汉书·武帝纪》）。在行为上，他极其信奉祭祀巫术，史称“笃信巫术”，“尤敬鬼神之祀”。公元前110年，他举行盛大的封禅大典*。在其周围，方士云集，巫师汇聚；其中，著名的有李少君、栾大、少翁等。他不仅拜方士为将军，而且在宫中“作画云气车”，以期羽化成仙。据记载，他有病必求巫师，有一段时间，每夜都去拜见巫师，祭祀神仙。为了让“神仙”有居住之所，他听信方士谗言，大造“观”舍。在长安营建了“蜚廉观”和“桂观”，在甘水又建“益寿观”和“延寿观”。所谓“蜚廉观”是取“蜚廉为神禽，致风气者”，亦即“风神”而建观，以顶礼膜拜。就是这位武帝，

---

[1] 董仲舒：《春秋繁露·必仁且知》。

[2] 范行准：《中华医学史》，《医史杂志》1：1，48，1947。

* 秦汉方士称五岳中泰山最高，帝王应到泰山祭祀。登泰山筑坛祭天曰“封”，到山南梁父山上辟基祭地曰“禅”。封禅就是一种盛大的巫术祭祀仪式。

一手制造了历史上骇人听闻，枉死无数的巫蛊惨案。[1]

巫蛊狱案后不久，汉武帝驾崩。血案似乎教训了不少学者，一时间，巫术受抑，遭人嗤鄙蔑视，立言之士，荐绅之流多不道也。医也与巫有成水火不立之态势。但纪元前后谶纬之学泛起，王莽、刘秀又笃信巫术，加以推广。东汉初年更由官方钦定，编纂了神学经典《白虎通德论》(简称《白虎通》)，致使中华古人在理性道路的行进过程中出现了一个重大的曲折。

谶指"诡为隐语，预决吉凶"的巫术预言。邹衍五德终始，董氏阴阳灾异等说中，均含有这一成分。河图、洛书也带有这一色彩。谶的鼓吹者都力图证明其预言事后有"徵信"，故又叫"符"(符合神意)。由于这种"符"出自"天命"，故又叫"符命"。当时有些此类著作为了表示神秘性，有意被染成绿色，故又称作"箓"，遂有符箓之说。这些书往往借"象"来推衍，"望候星气与灾祥"(即占星等术)，故又可称作"候"。纬则是对经书的附会解释，重在假托神意，倡言天命、天有征兆，强调神启，并煞有其事地结合一些史料或天文地理现象作比衍绎附会，这样一来，信者更众。其实，谶纬之术说都是天人合一的巫术互渗观念之延续，是对邹衍、董仲舒学说的一种发展。东汉之交，谶纬之学非常盛行。汉宣帝假托符瑞改元六七次，先后分别以神爵(雀)、五凤、甘露、黄龙等纪元。哀帝时，王莽也笃信谶纬。《汉书·王莽传》记他制造"麟凤龟龙众祥之瑞七百余"。其当政改为新朝后，《后汉书》记载："天下之士，莫不竞褒德美，作符命以求容媚"。刘秀起兵时，亦借谶书以造舆论。《后汉书·光武帝纪》谓："刘秀发兵捕不道，四夷云集龙斗野，四七之际火为主"。论证他应天象而当为天子。而王莽"当兵入宫日，矢射交集，燔火大起，逃渐台下，尚抱其符命"。东汉建立后，刘秀又"宣布图谶于天下"。在这里，我们可以发现一种复杂的文化现象：统治者的好恶，常可影响到社会风俗和文化发展趋向和态势；他们

---

[1] 参见本书第162页。

有时确实有意无意地想利用某种学说和信仰，来为自己的政治目的服务。但在这种利用中，他们本身又深深地陷了进去，笃信不疑，王莽的例子就是明证。因为他们也生活在一定的社会氛围之中。

公元79年，东汉章帝亲自主持在白虎观召开了一次全国性御前经学讨论会，经班固整理会议记录后，编纂成《白虎通》一书。书中大部分是在复述董仲舒的观点和理论，从而使谶纬之学更趋系统、完整。谶纬之巫学也借此获得了钦定法典地位。《白虎通》将谶纬巫术与封建人伦纲常揉合在一起，经官方推扬，广布于世后，再度掀起巫术神学观之泛滥。稍后，道教亦开始登场，顺帝时，方士于吉有《太平清领经》一书。据《后汉书·襄楷传》曰："其言以阴阳五行为宗，而多巫觋杂语"。书中大谈"五行四时失阴阳则为灾。今天垂象为人法，故当家承顺之也"，并竭力推崇咒法，"人众得之谓神咒也，咒百中百，十中十，其咒有可使神为除灾疾，用之所向无不愈也"。此书影响亦不少，似与《白虎通》成鼎立协奏之势。东汉末揭竿而起的张角，自号"天师"，先以符水治病，使患者处于静室思过，再加以咒说请祷，借以组织力量，一时从者甚众。最后，爆发了一场农民起义。究其源头，实受《太平清领经》影响颇大。该书一度为官方所收缴，"后张角颇有其书焉"，可以为证。到了东汉末年，方士极为流行，已见前述。此时，人们开始改称方士为"道士"，这似乎提示：道教开始在中国文化舞台上登场表演了。而其之祖宗，乃战国至秦汉的方士巫师。

3

我们曾指出：秦汉时期虽巫术方士仍炽，但理性思维已趋于主导地位。这表现在两大方面：第一，一大批学者能主要立足理性，摈弃巫术观念（尽管这种摈弃往往是不彻底的），来看待周围世界；第二，即使那些巫韵甚浓的谶纬或道教之书中，也折射出一些理性光芒，有着不少可贵认识。当然，这种认识应该结合人类认知历程加以评价。

例如，秦汉之交的陆贾，在《新语·道基》中对“天”作出了自然主义的解释，认为各种变化可实际地加以观察。“知天者，仰观天文；知地者，俯察地理”。《新语·天论》中又说：“天道不改，人道易也”。天和人有别。尽管他也谈到天对社会会“罗之以纪纲，改之以灾变，告之以祯祥”，仍带有天人感应，祀祥兆验观点，但这些毕竟不是主流。贾谊是稍后于陆贾的学者，在他所著的《新书》中也闪烁着理性的思想火花。他在《鵩鸟赋》中说：“万物变化兮，固无休息；斡流而迁兮，或推而还；形气转续兮，化变而嬗。……天地为炉兮，造化为工；阴阳为炭兮，万物为铜；合散消息兮，安有常则？千变万化兮，未始有极”。这对自然界千变万化机理的解释，尽管素朴了些，且前有所承（《庄子》曾以天地为炉，造化为工，万物为铜作比喻），但却是完全自然主义的，没给超自然因素留下缝隙，并有着辩证的利刃。

西汉淮南王刘安招集门客，撰写了一部内容庞杂的论文集：《淮南鸿烈》，通称《淮南子》。哲学史专家对此书评价普遍较高，医学史专家也发现《淮南子》与《内经》有着授受关系。我们认为：《淮南子》中，理性精神和认识以及辩证思想是占主导的。如该书《天文训》对世界起源，万物的发生给予了明确的自然主义的解释。其曰：“天坠未形，冯冯翼翼，洞洞漏漏，故曰太始*。道始于虚廓，虚廓生宇宙，宇宙生气，气有涯垠。清阳者，薄靡而为天；重浊者，凝滞而为地”。又曰：“天地之袭精为阴阳，阴阳之专精为四时，四时之散精为万物。积阳之热气生火，火气之精者为日；积阴之寒气为水，水气之精为月”。这些，在《内经》中都有体现。《淮南子》关于形神的认识也较前贤进了一大步。《原道训》曰：“夫形者，生之舍也；气者，生之充也；神者，生之制也；一失位，则三者伤矣”。“以神为主者，形从而利；以形为制者，神从而害”。《精神训》中又指出：“夫精神者，所受于天地；而形体者所禀于地也”。养生应“将养其

---

* 原文为“太昭”，据王引之考，此乃“太始”之讹，故从之。

神，和弱其气，平夷其形”(《原道训》)。这些关于形神关系的认识，注重三者间的相互关联，且把神置于最重要的地位，似乎与《内经》中的精(形)气神之说，有着某种明显的授受关系。《淮南子》一书涉及庞杂，也有一些说不出所以然的论述。如与《内经》及《春秋繁露》一样，其《精神训》中也有人副天数，天圆地方，头圆足方说。“头之圆也像天，足之方也像地。天有四时、五行、九解、三百六十六日；人亦有四支、五藏、九窍、三百六十六节。天有风、雨、寒、暑，人亦有取、与、喜、怒”。这也许只能说，它们是当时人们普遍接受的观点。

司马迁是汉代博学之才，涉及广泛，精于天文、音律与史学，厌恶神仙方术。他的观点，基本上是自然主义的。他驳斥以“天道”来论历史人物的成败，而把成败归为个人自身的得失，认为：“阴阳之术大祥而众忌讳，使人拘而多所畏”，[1] 故不足取。他对形神关系和生命、身体的起源，更值得一提。“凡人所生则神也，所托则形也；神大用则竭，形大劳则敝，形神离则死。……由是观之，神者生之本也，形者生之具也”。[1] 虽然“人所生则神也”，含义模糊，神可作多种解释，似与巫术观念不能断然割裂。但总体上，强调“神大用则竭”，“形神离则死”。这神又应理解为自然主义的与物质有关的东西。他在《史记》中记述扁鹊事迹时，有感而发，讲了“六不治”。其中“信巫不信医”者不治，态度更鲜明，感染力更强。当然司马迁的认识中，与巫术有瓜葛的还不少。他不信神仙方术，却相信占星术，《史记·天官书》中记载认为金星在南，会年谷丰熟；火星与水星合，火星与金星合，用兵必大败等内容，表现出与社会文化有着割不断的联系。

后于司马迁约百年的杨雄、桓谭等也表现出较明显的理性思维倾向。他们生活在王莽、刘秀时期，针对社会上巫风再炽，超自然观念沉渣泛起，桓谭曾冒死复陈刘秀，上疏反对崇尚谶纬，曰：谶

---

[1] 司马迁：《史记·太史公自序》。

纬是“奇怪虚诞之事”，非“仁义正道”，“今诸巧慧小材伎数之人，增益图书，矫称谶记，以欺惑贪邪，诖误人主，焉可不抑远之哉”。他认为：“灾异变怪者，天下所常有，无世而不然”，并不足以带来祸福。[1]对自然演化过程的认识，杨雄则主张元气说，认为混沌未分之元气是天地万物的根源，“天地交，万物生”(《法言·修身》)；而“有生者必有死，有始者必有终，自然之道也”(《君子》)；否定了神仙不死之说。他在《太玄攡》中又说：“阳不极则阴不萌，阴不极则阳不牙。寒极生热，热极生寒。”《太玄告》曰：“阳动吐，阴静翕，阳道常饶，阴道常乏”。*这些，我们都可以在《内经》及后世医家的观点中找到相同论点或余绪。另一方面，杨雄《太玄》是一部最讲究“九”的占卜书，共九九八十一首，九九九而有七二九赞(9×9×9=729)，并把世界一切都硬塞进“九”的基数中。如有“九天”、“九地”，人分九等，体有九体，官窍有九，宗族关系亦九属。[2]桓谭在形神方面虽作出了理性的阐述，但也有明显疏漏。后世佛教徒僧佑便以桓氏说为例，论证灵魂不灭，灵魂可从这个人之躯传到另一个人之躯。[3]提示杨雄和桓谭的思想在理性认识的主流下，仍有着这样那样与巫术合流的内容。它表明一个基本事实：思想家无法彻底割裂与他所处时代的社会文化及传统观念的某种联系。

王充为公元一世纪的学者，王充生活时代，正是《黄帝内经》一书基本成书的时期。王充有可能在某些问题上受到《内经》的启迪，例如“气论”等；而《内经》后期的作者也可能接受了王充的某些观点和理性精神。以王充为例作些分析，可以窥见当时社会思想文化观念方面的状况，这些，正是《内经》作者生存的文化氛围。王充在《论衡》中着力批判“天人感应”的“天有祥瑞”说。认为许多征兆只是偶尔巧合。并批驳董仲舒的天有意志，以灾异来谴告人君

---

[1] 桓谭：《新论·谴非》。
[2] 杨雄：《太玄·玄数》。
[3] 僧佑：《弘明集》卷五。
* 笔者认为，此说即朱丹溪阴常不足、阳常有余的理论渊源之一。

的邪说，认为这是一种欺人之谈。《论衡·卜筮篇》中他又分析了卜筮之术，认为这完全是人根据自己主观意愿进行的随意解释。同为一件事，子贡占卜得凶，孔子占卜得吉，全在于孔子较子贡更有"诡论之材"。至于祭祀，《明雩篇》中说雩祭不会有什么效果，"天之阳雨自有时"，"虽雩祭请求，终无补益"。祭祀充其量只能是纪念祖先的一种仪式。故他在《论衡·解除篇》中指出："夫论解除，*解除无益；论祭祀，祭祀无补；论巫祝，巫祝无力。意在人不在鬼，在德不在祀，明矣哉"。"然则盛解除，驱鬼神，不能使凶去而命延"。他又在《论死篇》诘问道："物死不为鬼，人死何能独为鬼？""人死血脉竭，竭而精气灭，灭而形体朽，朽而成灰土，何用为鬼？"否定了人死为鬼说。在《订鬼篇》中，他分析鬼神观念产生的缘由，"凡人不病则不畏惧，故得病寝衽，畏惧鬼至。畏惧则存想，存想则目虚见"。"见鬼之击，皆存想虚致，未必有其实也"。很显然，鬼神观念是人的思念存想，错觉而致。所有这些，都从根本上动摇了巫术观念的基础，加快了人们告别巫林的理性认知步伐。《素问·五脏别论》中鲜明地强调："拘于鬼神者，不可与言至德"。恐怕与王充对鬼神说所进行的彻底批驳，不无关联。

王充还在其他许多方面对自然现象作出了理性的思考和解释，批驳排斥了一些带有巫韵的观点。如王充认为天地都是无意志的自然产物，"天地，含气之自然也"（《谈天篇》），"天地合气，万物自生；犹夫妇合气，子自生矣"（《自然篇》）。就人而言，"人，物也。……虽贵为王侯，性不异于物"（《道虚篇》），同样禀受天地之气而成。只不过"人，物也，万物之中有智慧者也"（《辨崇篇》）。这是因为人享受了天地之间最精华的气的缘故，即"精气"，或曰"元精"（《超奇篇》）。"人之所以生者，精气也，……能为精气者，血脉也"。"精神本以血气为主，血气常附形体"（均见《论死篇》）。精神活动也赖五脏之精气，"五常之气所以在人者，以五藏在形中也。五藏不

---

* 解除，即禳解，为祛除凶恶的一类巫术。

伤，则人智慧；五脏有病，则人荒忽，荒忽则愚痴矣。人死五藏腐朽，腐朽则五常无所托矣。所用藏智者已败矣，所用为智者已去矣”(《论死篇》)。就人的疾病而言，“血脉不调，人生疾病；风气不和，岁生灾异”(《遣告篇》)。“是故气不通者，强壮之人死，荣华之物枯”(《别通篇》)。所有这些论述，我们很难辨明究竟是王充引用了《内经》中医家的观点，还是《内经》作者吸收了王充思想精华，也许是相互影响，或者说同一时期的学者常会产生类同的观点吧！其中，王充的鲜明理性精神，尤其值得肯定。

近些年来，哲学史专家们每每给王充以极高的评价，认为他的思想标志着中华古人的理性认识已达到了一个新的阶段，开创了一个新的历史时期。[1]我们认为，尽管王充《论衡》与《内经》在某些论述上的授受关系难以断言，但事实提示这一时期部分贤哲已进一步摆脱巫术的羁绊，在许多关键问题上逐渐确立起自然主义的理性认识。这个进步，以及酿生它的相应的文化氛围，正是《内经》这部理性主义倾向的医学巨著得以顺利降世的重要条件。然而，即使是王充，尽管他有杰出、深邃、伟大的一面；但作为一个历史中的学者，生活在汉代这一特殊文化氛围和社会条件下的人，也有着与传统，与旧观念藕断丝仍连的一面。他不仅主张命定论，认为人的死生寿夭，贵贱贫富皆在乎“命”，“凡人遇偶及遭累害，皆由命也”(《命禄篇》)；而且还推崇星象，《命义篇》说：“项羽用兵，过于高祖；高祖之起，有天命焉。国命系于众星，列宿吉凶，国有祸福，众星推移，人有盛衰”。“所禀之气，得众星之精；众星在天，天有其象。得富贵象则富贵，得贫贱象则贫贱，故曰在天。在天如何？天有百官，有众星。天施气而众星布精；天所施气，众星之气在其中矣。人禀气而生，含气而长，得贵则贵，得贱则贱；贵或秩有高下，富或赀有多少，皆星位尊卑大小之所授也”。这些论述中，他还无法割裂与巫术的瓜葛。我们说，人类的认识，是在排斥荒谬观点的

---

[1] 任继愈主编：《中国哲学史》，第139～140页。

过程中发展的，巫术的观念既有着荒谬的特点，与理性自然主义观点自相抵牾；但它们却又是一些理性观念的源头，与后者有着某种发生学上的联系。故历史人物常常表现出这种介于理性与巫术之间的两重性特点，这是历史和传统使然，并不足怪。

换一个角度来看，我们在《春秋繁露》、《白虎通》和《太平清领经》等两汉时期充满巫韵的代表作中又可见到表现相反，实际性质如一的情况。从总体上说，董仲舒的学说，奠定了儒学神学化的基调，有着浓厚的巫术色彩。但也有着不少理性的成分。如《五行相生》云："天地之气，合而为一，分为阴阳，判为四时，列为五行。行者，行也。其行不同，故谓之五行"。《五行对》曰："天有五行，木火土金水是也。木生火，火生土，土生金，金生水。水为冬，金为秋，土为季夏，火为夏，木为春。春主生，夏主长，季夏主养，秋主收，冬主藏"。其间，似乎无任何神秘色彩。相反，《内经》某些大论中据此衍绎的五行说倒增添了不少难以理喻的内容。又如，董氏在《通身国》中分析说："气之清者为精，人之清者为贤。治身者以积精为宝，治国者以积贤为道。身以心为本，国以君为主。精积于其本，则血气相承受；贤积于其主，则上下相制使。血气相承受，则形体无所苦；上下相制使，则百官各得其所。……夫欲致精者，必虚静其形；欲致贤者，必卑谦其身。形静志虚者，精气之所趋也；谦卑自身者，仁贤之所事也"。上述论述中，有些是承启了古人之说（如《荀子·解蔽》有"心者，形之君也，而神明之主也"。《管子·心术》有"心之在体，君之位也"等说）；但另一方面，据赵洪钧先生分析比较，董氏此说又是《素问·灵兰秘典论》的蓝本。《灵兰秘典论》列举了一些始自曹魏的官制，故该篇定型不会在汉末以前。"心为君主之官"，"主明则下安"等的认识，可能直接承启于董氏。[1]上述比拟，从今人眼里来看，不足取，可在当时社会文化中，还不得不承认是比较先进、深刻的。其中超自然的色彩已经很淡了。

---

[1] 赵洪钧：《内经时代》，第61页。

就《白虎通》而言，以巫术观念为基调，自是本纬书无疑。但有不少认识也可作出较高评价，也有理性的自然主义倾向。如论述脏腑时，其谓："人有五脏，……谓肝心肺肾脾也"。又引《元命苞》曰："目者肝之使，……耳者心之候，……阴者肾之泻，……口者脾之门户。……或曰：口者心之候，耳者肾之侯。或曰肝系于目，肺系于鼻，心系于口，脾系于舌，肾系于耳"。"六府者何谓也？谓大肠、小肠、胃、膀胱、三焦、胆也。府者为藏宫府也。……胃者脾之府也，……膀胱者肾之府也，……。三焦者包络府也，水谷之道路，气之所终始也。故上焦若窍，中焦若编，下焦若渎。胆者肝之府也。肝者木之精也，……故以胆断也。……小肠大肠心肺府也。肠为心肺主，心为皮体主，故为两府也"。这些论述，自与《内经》十分接近。作为一本官方钦定的书，参与者中不排除有医家可能，故引自《内经》等医书是一种解释；而另有所本，比如说本自《元命苞》*之类的书，经法典化刊行后，医家从中有所摄取，亦不无可能。** 这至少说明一点，当时的这些认识，已自然而然地酿成，并已普遍被人所接受。赵洪钧先生曾高度评价过《白虎通》中的阴阳五行说和有关论述，认为达到了"炉火纯青"的地步，"实在是那时最科学的理论"。[1] 我们认为这一评价至少体现出对待古文化的一种历史主义的正确态度。人们习惯于将"正确的"与"荒谬的"截然分开作出评价。其实，人类是从巫术丛林中走出的，理性的认识与巫术的观念有时常常难解难分，只不过前者是在后者的基础上，意识到后者的某些缺陷或荒谬，遂加以排斥而得到发展的。有时，宗教神学体系也会借助人类的某些理性知识，因为它们有着类同的文化源头。道教早期著作《太平清领经》中许多内容与《内经》相似，也是明证。这似乎也可印证这一公式：巫术一方面发展成科学，另一

---

[1] 赵洪钧：《内经时代》，第64页。

* 《元命苞》，又名《元命包》，是东汉初一本著名的纬书，早已佚。后有辑复本亦已佚。

** 据《白虎通》自提，上述内容引自《元命苞》。

方面也可发展成宗教。当然，就总体而言，两汉时期，巫术与科学的关系已不同于先秦的若即若离，而渐成水火之势。即使这样，两者之间仍存在着种种割不断的情愫。前面的事例都说明了这一点。

4

前面探讨是社会文化背景的总体情况，我们在此想聚焦于医界，窥视一下秦汉时期的医学特点。

1986年3月，在甘肃天水发掘出了一批竹简，据考证约为秦始皇时期的文物(公元前240年前后)，其中与医学有关的内容共三种，三者中主要的是一部《巫医》*。其有竹简59条，涉及内容诸如以时辰投阳律，按生肖问病情等，均属巫医治病的记载。如"旦至日中，投冲大簇，虎也。黧色大口，长腰。其行延延矣，色赤黑，虚，善病中"。"旦至日中，投中蕤宾，马也。连面大目，黑，大唇吻猗，行吾吾矣。色晢，善病右脾"。……[1]从中可窥视秦初西北一代的巫医概况。1974年4月在山东临沂银雀山汉墓中也出土了一批西汉中期(约公元前140～前118年)的文物。其中，主要是《风角》、《阴阳书》、《灾异》、《杂占》等巫术文献，也包括一本兵书，可见汉代与天文、灾候、医学有关的领域中，巫风之流行。人们又在洛阳发掘出的西汉墓中壁画上发现了打鬼驱疾的傩仪图，亦即驱傩仪式的记载。[2]看来，当时以驱傩之术逐疾，也很常见。结合前已列举的有关文献，包括汉武帝以巫师、巫医为依托之史实，说明一点：西汉时巫师、巫术依然十分活跃和昌盛。

两汉之交时的巫风，已见前述。其后习俗中巫风仍盛。以祭

---

[1] 何双全：《天水放马滩秦简综述》，《文物》(2)：23，1989.

[2] 孙作云：《洛阳西汉壁画墓中的傩仪图》，《郑州大学学报》，(4)：23，1977

* 其余二种只是涉及医学，如《生子》讲究："平旦生女，日出生男。"《男女日》指男女有宜忌之时，男为(子)、卯、寅、巳、酉、戌，即每月的1、3、4、6、10、11、13、15、16、18、22、23、25、27、28、30日，剩余的为宜女，男女需各按其日行事，有病各按日治疗，死后也要分别男女，以宜日埋葬。

神为例，据史书载，东汉建武二年，初制郊兆于洛阳，已祀神凡一千五百十四位。据称这比王莽时少得多。其势之盛，可见一斑。当时皇亲国戚之病，多求巫师。《后汉书·马皇后传》记："后尝久疾，大夫人令筮之。"此类用巫术治病之记载，《后汉书》中还有多条。上行下效，民间推崇巫术，更不消细说。当时享有盛誉的大巫师、名方士很多，如徐登、赵炳、张角、封君达、甘始、东郭延年、刘吉服、发根等一大批。特别是左慈，声名显赫，为葛洪从祖父葛玄之师。张角也是个值得一提的方士。他以符水、符画、咒语治病，加上传教，短期间竟鼓励起三十六方民众揭竿起义。可见巫师号召力之大，信从者之众，民间信仰和传播根基之深广。再就出土文物分析，武威出土的东汉医学文物《医简》中，有些内容似受《内经》影响，但有些内容又比《内经》来得粗略，其中有一篇名为《黄帝治病神魂忌》，专门谈治病神鬼禁忌的，荒谬不经的内容甚多。综合这些，结合前已列举的事实，揭示迄止汉末，巫术势力仍不可轻视，在民间，在医疗领域，依然有其较大的市场。

5

总之，秦汉时期社会文化的总体特点可归纳出如下趋势：一方面，巫术在官场和民间，特别是在关乎国计民生、灾祸疾病等人类尚较难控制的事件的防治中，简约之，在一系列具体的操作层面，仍延续了先秦特点，巫势颇盛；尤以汉武帝时和两汉之交时最炽。另一方面，在思想观念层面，理性已从巫术的襁褓中脱胎而出，趋于成熟，理性和巫术观念常表现出激烈的拒抗，几成水火不相容之势。且入汉以后，特别是到了王充时期，理性已逐渐占据主导地位。同时，巫术也趋向于宗教神学化、理论系统化，《白虎通》、《太平清领经》先后问世，可为一证。而这些著作中，也大量地引证了当时人们已获得的理性知识。这就是《黄帝内经》诞生时期的文化生态环境。"观念在行动之先"。俯视《黄帝内经》，我们同样可以看到医学理论观念与具体的诊疗操作之间存在着的某种分离现象（《内经》

中大多数医疗操作，依旧巫韵颇盛）。反观文化生态环境，对于《内经》这部以理性为主格调的医学经典之所以诞生于秦汉，而其中依然带有不少巫术色彩这一事实，也就不难理解了。

6

医史学家和中医学者对《内经》都给予了极高的评价。我们也认为，《内经》的问世，表明中医学"已真正进入一个全新的历史阶段，即理性地看待人体及其疾病的时期"。[1]《内经》值得称颂的地方很多。其中，首先就是"巫术和超自然主义观念的抛弃"。[1]"当代人看来，超越巫术，抛弃超自然主义观念似乎不足为奇，但从人类医学的全部历史进程看，却有异乎寻常的意义"。[1]这是一种真正的里程碑。《内经》首先在病因上告别了巫术观念，认为一切疾病的原因不外内伤七情、外感六淫；超自然的原因，包括鬼神以及有意志的天的警告惩罚等都是不存在的。《灵枢·口问篇》曰："夫百病之始生也，皆生于风雨寒暑、阴阳喜怒、饮食居处、大惊大恐"。尽管这些认识大都有其巫术根源，但却已超越了巫术，而具有鲜明的理性认识特征。其他一些重要理论，例如藏象、气血、经络、病机及阴阳五行等，虽也都有着这样那样的巫术源头，到了《内经》中却也大多基本汰去了巫术色彩，升华为一类理性认识。就一些重要观念而言，形神观、整体观等还留有较浓厚的巫术遗韵；[2] 天人观则从孔子的天人合德、董仲舒的天人合一、天人感应，演进为天人相应，"人与天地相参也，与日月相应也"（《灵枢·岁露篇》）。尽管这一观念的根基仍是巫术的"互渗"，《内经》中也有着大量荒谬的比附，但更为人们注重的却是"人与天地相参"中隐含的有关医学生态学的一些观念萌芽。这些当然是客观存在的，可用理性的方法深入加以探究的。因此，即使讲天人相应，巫术的色彩亦已趋于淡

---

[1] 何裕民主编：《差异、困惑与选择》，第28页。
[2] 参见本书第四章第一节。

化，虽然尚远未绝踪。[1]

很显然，上述这些事实，足以说明《内经》在理论观念等较高层面上，已确立了理性思维的主格调。“拘于鬼神者，不可与言至德；惑与针石者，不可与言至巧”。《素问·五脏别论》的这段话，不仅表明了《内经》作者鲜明的排斥巫术和鬼神观念的主张，而且体现出中国古代的理性医学已具备了成熟而自信的风度。所有这些，恰与秦汉时期社会文化的总体趋势相适应。

包括医疗诊治在内的操作方法的形成、发展、演变和经验的获得，是一个渐进的、稳定的积累过程。尽管思想认识常可起某种导向作用，但具体操作行为的演变，每每明显地滞后于理论观念的变革。而且，在传播媒体不发达的古代社会，除非官方着力推广或受重大事件的感染，否则操作行为的传播，常以邻里相授，乡间相传，祖孙相袭的方式缓慢地扩展，很少会因出现了一部书而几年间即在学术思想界激起波澜。加之操作行为很具体，它们常广布于民间，普通民众又文化水准偏低，易于盲从，习已成俗的旧操作不易被汰去，故操作行为常表现出明显的承启性、稳定性和盲目性特点。这些可以解释秦汉以降医学理论观念和医疗操作行为在理性化、经验化发展道路上所表现出的明显的反差。这一特点一直延续到封建社会晚期。

我们注意到《内经》中理论观念上已确定了理性的主格调，但是，在操作行为上，却仍笼罩着浓厚的巫云。就诊断而言，既留有以五星变化来预测五脏相应病变的占星术内容；又主张根据五行说，“一日一夜五分之，此所以占死生之早暮也”。[2]相术在《内经》中也达到顶点，其中《灵枢·阴阳二十五人》、《灵枢·通天》和《素问》有关篇章依据五行等说，对个体的天命、寿夭、喜恶、富贵、疾病

[1] 参见本书第四章第一节。

[2] 《素问·玉机真藏论》。

等作了占测，如《灵枢·阴阳二十五人》谓："木形之人，比于上角，似于苍帝"。"火形之人，比于上徵，似于赤帝。……急心，不寿暴死"。"水形之人，比于上羽，似于黑帝。……戮死"，此等纯属巫技的命相之说。《灵枢·骨度篇》还是骨相术的重要文献。占梦也是古代主要的巫技之一。《灵枢·淫邪发梦篇》等又是占梦的代表作之一。就治疗而言，《内经》作者十分推崇羡慕早期先民只用可"移精变气"的"祝由"一法即可愈病，认为此法自有佳效。此后用之不能已，不是巫技无效，而是当世之人不如先民那般纯朴、恬淡，以致"小病必甚，大病必死"。《素问·移精变气篇》的整个问答中充满着对祝由一法的推崇和追思。《灵枢·官能》中又提及："疾毒言语轻人者，可使唾痈咒病"。这些均系巫术常用之法。即使用针刺等物理疗法，也巫韵颇浓。施针前要先占卜，施针时要讲究禁忌。如《灵枢·五禁》所谓"甲乙日自乘，无刺头，无法蒙于耳内。丙丁日自乘，无振埃于肩喉廉泉。……"还要考虑年忌，以及针刺禁忌与节气、日干等的关系。这些操作中都渗透着巫技。就药物治疗而言，《内经》中有关内容不多。我们注意到《素问》遗篇《刺法论》中有一段讲"小金丹方"合药制作和吞服的过程。所有药物"同入合中，……用火二十斤煅之也，七日终，候冷七日取，次日出合子，埋药地中七日，取出顺日研之三日，……每日望东吸日华气一口，冰水下一丸，和气咽之，服十粒，无疫干也"。整个繁琐的合药服药过程充满巫韵。火煅七日，候冷七日，埋地七日，……究其意，也许七为阴阳来复周期，体现出巫术对数的神圣崇拜。东吸太阳初升之精气(纯阳)，再饮冰水(纯阴)而送药下，整个制药和服药的繁琐过程中，物理性的药物组成成分和吞服行为本身都退居其次，意义倒集中在充满巫韵的仪式和过程上。

汉时流行的一些具体占术也堂而皇之地进入了《内经》中。据考，汉初魏鲜发明了"八风"占术，被记载于《史记·天官书》中。方法并不复杂，主要根据八方来风进行卜测推理，原方法中与疾病关涉并不很大。此术东汉后很盛行。据说当时方士樊英在洛阳见西

风大作，卜测得知成都起了大火，遂喷水作法，兴云致雨，"灭"了成都大火，一时被奉为神师。《内经》中讲"八风"占术的不少，综合《素问》、《灵枢》，不下十余篇，其中，《灵枢》第七十七篇是纯粹讲此术的，篇中涉及了一些八方来风是否致病的医学问题，看来较民间流行的纯粹占卜之术，有所改进。"太一"又作"太乙"，是星官名，又是古老的神名。汉武帝时，被尊为天帝，武帝曾在长安东南郊令建太一坛，加以祭祀尊奉。后世道教的太乙真人、太乙救苦天尊等，大约渊薮在此。作为一种占卜方法，其大致也发轫于汉武帝时期。当时用于择日定吉凶之类。到了西汉末，《易纬·乾凿度》中则有了系统的"太乙九宫"占术。《灵枢·九宫八风篇》全文及《灵枢·岁露篇》后半篇全部是讨论太一之占的，《素问·六微旨大论》、《六六正纪大论》及遗篇《本病论》中也都讨论了"太乙"占法和"太乙天符"问题。另有九宫占术，究其源头，恐出自天学上的九野说，始见于《吕氏春秋·有始》。《淮南子·天文训》、《广雅·释天》等反复提及，指的是天的中央和八方。汉代占星家将其发展成一种占卜之术，并将此法与八风、太一等逐渐合二为一。当时社会流行有这种占盘。现考古已在安徽阜阳的汉墓中发掘出了这种实物："太一九宫占盘"。这占盘提示九宫说与河图、洛书及取象龟背等都有着某种授受关系。[1]而占盘本身的名称及各宫节气日数，又恰与《灵枢·九宫八风篇》的图解相一致，故有人认为前者就是《灵枢》此篇的实物模型。[2]我们认为此说可信。《灵枢》所载内容，与《易纬·乾凿度》的"太乙九宫"占亦相同。西汉后期和整个东汉时期，九宫八风太一占十分盛行。著名天文学家张衡及郎顗等也大造此说，张衡的《灵宪》中即多有提及。在此等文化生态环境中，《内经》亦大谈占验之术，于理不难理解。而此等占术，虽日后渐趋泯绝，但医书中据此推衍而出的占验之法，却绵延不断。尤其多见于产科医论中。《外台秘要》所引的《崔氏产书》即载有推日游法、借地法、日

[1] 参见本书第二章第七节。

[2] 傅维康等：《中国医学史》，第57页。

历法等，均为其之余绪。据范行准先生考证，隋代产书中（录于《隋志》的），均有此类内容，“推日游法等，宋后《和剂局方》以下诸书，犹缀载不绝，若九宫风角（即八风太一）更无论矣”。[1]上述这些事实似乎表明：《内经》存在着理论观念已基本脱胎于巫术，而操作行为却巫风依旧较浓厚的医学不同层面上的某种分离情况。

8

东汉末年，出了两位医学史上成就显赫的人物：华佗和张仲景。他们可代表这一时期医学临床操作的进步趋势和最高水平。华佗的事迹较简略，我们暂不评说。先把注意力集中在张仲景身上。我们认为，中国医学到了东汉末，确切地说到了张仲景的《伤寒杂病论》时，完成了一次巨大的跃迁。如果说《内经》的问世可代表中医基本观念、基本理论的确立；那么，《伤寒杂病论》则以奠定临床操作大法和原则，提出辨证论治精神，并奉献三百余首方而彪炳于世，中国临症医学因此基本定型。《内经》和《伤寒杂病论》的相继问世，标明中医理论体系已在汉末奠定。另一方面，如果说《内经》已在医学理论观念上脱胎于巫术，基本走上了理性的轨道；《伤寒杂病论》则在临床操作上进一步摈弃了巫技巫风。尽管这种摈弃远未达到完全彻底，实际上也不可能达到这一点，但它毕竟促使诊疗技术走上了经验化主航道。

在此不想具体评价张仲景的成就和功绩，伤寒学者和医史学家对此已说得够多了。我们觉得，张仲景的可敬之处在于他在《内经》理论的指导下及当时一些理性精神的感召下，崇尚实用理性精神，“留神医药，精究方术”，倾心于一病一症的观察研讨和一方一药的实际效用总结。这就使得他有可能大步从巫技的缠绕中脱身，以较简洁而有效的经验主义方法进行诊疗。这些可从对《伤寒杂病论》的窥探中得出。仲景的诊断，主要依据四诊，基本没有神秘

---

[1] 范行准：《中华医学史》，《医史杂志》(1)：1，51页，1947。

色彩，解释也大都可以理喻。治疗主要借助物理性的方药、针灸。并主张“四肢才觉重滞，即导引吐纳，针灸膏摩”(《金匮要略·卷上》)；组方和配制、服用等也大多可作出理性阐释，并可重复。就华佗来说，根据记载(剔除传记中一些不可信的因素)，也基本类同。较之仲景，华佗长于手术和外治。但他在内服用药上“合汤不过数种”；“当灸不过一两处，每处不过七八壮”；“当针亦不过一两处”，[1]这些简洁、讲究实用态度，与仲景一样。有些病名，如肺痈、肠痈等，亦见于《金匮要略》。不过华佗似乎没有表现出曾受到《内经》薰陶的痕迹。以张仲景和华佗为例，表明东汉末年高明的医生在操作方法上已走上了经验主义的理性轨道，这对于其后临床医学的顺利发展来说，意义是极为重要的。

然而，任何人都生活在一定的文化氛围之中，受着文化生态环境的制约和影响，加上操作技术具有明显的承启性、稳定的积累性等特点，即使作为中国医学史上最值得称颂的人物：张仲景和华佗亦非天马行空，与世隔绝的圣贤。其术其法，绝非空谷来风，完全自创；必有所本，也有残风所留。就仲景而言，烧裩散显然是巫术的遗韵；合制某些汤方时用“甘澜水”，*亦残留着巫的痕迹；白虎、青龙、真武(玄武)方名中烙有明显的巫术神学印记；《金匮要略》中“肝病禁辛，心病禁咸，脾病禁酸，……”虽有所本，却并非经验性的；“春不食肝，夏不食心，秋不食肺，冬不食肾，四季不食脾”，亦非来自经验，而是巫术“互渗”基础上五行生克和“同气相感”观念的体现。《金匮要略》谓“父母及身本命肉，食之令人神魂不安”，其实是东汉流行的用十二生肖相生相克来占测命运的巫术观念之余绪。王充在《论衡·物势篇》中已经驳斥过这一荒谬之说。《金匮要略》又言：“阳病十八”，“阴病十八”，“五脏病各有十八”，“微有十

---

[1] 陈寿：《三国志·魏书方技传》

* 甘澜水，又作“甘烂水”，“劳水”，最早见于《内经》半夏秫米汤。其意思是将水不断扬动，令其烂熟，谓可去寒性而不助水邪也，如张林注曰：“扬之无力，取其不助肾邪也。”钱天来也说：“动则其性属阳，扬则其势下走。”其实质为一种巫技操作。

八病”，“五劳、七伤、六极，妇人三十六病”。其中，阳病、阴病除外，后几者是连在一起的。细加分析：五劳、七伤、六极合在一起，正好十八虚劳病，妇人两个十八病，五脏五个十八病，微病一个十八病，总共正好九个十八病*。很明显，这种侈谈九与十八的现象不可能是偶尔巧合，它表明了仲景对九与十八的推崇。而这一切，极有可能是受东汉初年杨雄《太玄》一书以“九”为基础的巫术观念之影响。《金匮要略·禽兽鱼虫禁忌并治篇》中大部分内容在我们看来也并不是以经验为基础或依据的，而是缘于一些超自然观念的传说，当然，这一篇中也有不少内容是纯经验的、可观察的。如“秽饭、馁肉、臭鱼，食之皆伤人”等。

我们知道，巫术中包括相术。早在春秋时代，相术已颇流行。当时一些巫医诊断时，相术是重要一环。故有学者认为：“在古代中国，医、相之道似乎是同源的。”[1]战国的扁鹊视齐桓侯，五日一次，最后望见桓侯而退走，可为代表。[2]到了汉代，此术已被总结得颇成系统，《汉书·艺文志》中有《相人》二十四卷，可窥一斑。汉代信奉相术者甚多，王充反对鬼神，却也相信命相。《论衡·骨相篇》中阐述甚详，东汉末著名学者王符在《潜夫论·相列篇》中也大谈相术。《内经》中相术内容也不少。而东汉末年又出现了一批著名相师，如管辂、朱建平、张裕等。生活在这种氛围中，仲景、华佗亦难免涉猎其间，受其影响。《甲乙经·序》和《何颙别传》均记张仲景见当时位居侍中的文学家王仲宣，仲宣年仅二十，仲景视而知之，曰：“君有病，二十年后要落眉身死”。并嘱其服五石汤。仲宣搪塞之，未服药。被仲景识破，再劝之，仍不从。二十年后果真落眉而死。《何颙别传》和《甲乙经·序》，是后人了解张仲景生平的早期主要文献依据。其中，《甲乙经》问世，距仲景之死，不过四十余年。两则文献都记载此事，值得一究。分析这一神奇之案，有几种可

---

[1] 张荣华：《中国古代民间方术》，第50页，安徽人民出版社，1991。

[2] 参见本书第59页。

* 或“妇人三十六病，不在其中”，而合阳病十八，阴病十八，亦为九个十八病。

能：首先，诊视面相而竟能断定二十年后生死细节（落眉身死），从仲景本人的医著、医术，东汉时的医学水平，乃至后世的医学水平来看，都是不可思议的（有科学态度和求实精神，又知晓医道者，大抵均可以认同此观点）。而类似的记载却作为相术验案，大量充斥于汉唐相书和一些史书中。如汉代相面大师许负相尚未成名的名将周亚夫，"相出"他将三年后拜为侯，八年后拜为相，再九年（距相时也正好二十年）而饿死。一切果如其所"相"。[1]因此，若仲景真有此事，即便是有所夸张，那也说明仲景兼通相面巫术，因为上述之事已离严谨的医道太远太远了。若系杜撰而成，则亦说明在东汉西晋之时，人们心目中的名医，常兼通相面等巫术。而神奇的相术也可抬高医师的声望。

作为上述观点的佐证资料，东汉另一著名医家华佗也精于此类相面之术。佗见一士有疾，云："君病深，当破腹取。然君寿亦不过十年，病不能杀君，忍病十岁，寿俱当尽，不足故自刳裂"。[2]该士求治，佗手术之，"所患寻瘥，十年竟死"。[2]十年前即知其寿数，非相术何能？又治广陵太守陈登，胃内有虫，药后所苦旋愈，但佗曰："此病后三期当发，遇良医乃可济救"。[2]依期果发动，时佗不在，如言而死。更神奇的是治军吏李成咳嗽，知其十八岁后当一小发，服佗药可复瘥，若不得此药，故当死。"后十八岁，成病竟发（佗已被曹操所杀），无药可服，以至于死"。[2]治祭酒刘季琰的病也一样，认定九年后当发，后应验而亡。这些，均属相术无疑。可见，医术要彻底告别巫术，完全走上经验主义道路，其途漫漫。相术在后世还不时与医术混杂在一起，直至今日仍颇盛，便可为证。

此外，《三国志·魏书》记华佗另一案，亦兼有巫术色彩，某女，左腿膝疮，久治不愈。佗用"稻糠黄色犬一头，好马二匹"，绳系犬颈，走马牵犬，使疲极。乃以药饮女，女即安卧不知人，遂刀断犬腿，以所断处向疮口，须臾，有若蛇者从疮中出，长三尺余，疮七日后

[1] 《史记·绛侯周勃世家》。
[2] 《三国志·魏书方技传》。

愈。这绝非经验医学的治疗手段，而是基于“同类相召”巫术观念的巫技。

但不管怎么说，从总体上看，仲景和华佗已促使医疗操作走上了经验主义的轨道。就这一点而言，他们的历史功绩无论怎样评价，都不会太过。瑕不掩瑜，两位伟大的医学先行者之所以仍与巫术有染，那仅仅是人们告别巫术泥潭时难免沾上一些尘土。这些事例倒使我们觉得两位先行者更实在、更可信，因为他们确确实实生活在巫风仍较盛的东汉时期。倘若没有这些事例，我们反会认为他们是生活在海市蜃楼之中，既不可能，更不可信。

第三节　晋唐以降：医巫各道，藕断丝连

> 人们创造自己的历史，但是他们并不是随心所欲地创造，並不是在他们选定的条件下创造，而是在直接碰到的、既定的，从过去承继下来的条件下创造。一切已死的先辈的传统，像梦魔一样纠缠着活人的头脑。
>
> ——卡尔·马克思

魏晋以后，中国封建社会日趋成熟，虽有战乱离合，但总的社会政治机制没变。社会文化领域，虽学派林立，此起彼伏，儒家为宗，道佛相佐的总格局基本沿袭。理论观念上巫术的影响日淡，但远未绝踪；而泊来和土生的佛道两家宗教神学作为理性的自然主义的对立面，取代了昔日巫术观念的地位。在民间，在民俗和日常生活的各种具体操作中巫技却一直延续，颇为兴盛，流布亦广。医学领域的情况也大致如此。

1

魏晋以后，巫医仍十分活跃，有些颇有“声誉”或影响。据漆浩先生辑录，仅正史记载的较出名的巫医，魏晋南北朝时就有管辂、

韦虚、徐嗣伯、屠氏女、潘妪、褚澄、阮孝绪、庾黔娄、寿春民、沙门惠怜、穆提婆、枯桑君、淳于智、佛图澄、幸灵、秋夫、崔浩及一些仅留案例，无姓氏大号者。隋唐时官方不仅设祝禁博士与咒禁师，使巫术官方化，而且也出现了诸如薛荣宗、叶法善、亳州浮屠、卢伽逸、柳泌、潘师正、司马承桢、王希夷、卢藏用、刘玄博等名巫医。宋亦然，仍设按摩咒禁博士一职，民间巫而兼医，代不乏人。[1]明代太医院设有祝由科(《明史职官志》)。即使到了清朝康熙年间，康熙本人亲自为太皇、太后之病，制祝文，步步祷于天坛(见《清史稿·圣祖二纪》)，可谓虔诚之极。上行下效，窥斑见豹，当时世之巫风，不难想象。不仅汉族、满族如此，其他民族可谓更甚。清朝的田雯在《黔书》中描写当时彝族"疾不延医，惟用巫，号曰大奚婆。事无巨细皆决之"。即可为证。即使到了今天，不仅少数民族中或农村、边远地区仍存在着有病延请巫医的情形，大城市上海亦偶有类似情况，笔者诊治的患者中，就有一位小脑萎缩者在公园里花了一笔可观的钱，买来一张气功师向上发过功的，据说贴在病位上，包治百病的"纸"，此"纸"乃"符纸"无疑也。

2

从中医学发展史来看，自秦汉中医理论体系奠定后，自晋唐一直至民末可视为一个发展阶段。它表现为在原有理论观念基础上，仅有某些局部调整、充实或争执，基本体系结构和核心概念、主导观念几无变更；在操作行为方面，包括诊疗技术和方药经验等，又表现为渐进性的不断积累虽有淘汰和替代，但更多的则是充实和丰富，以致发展至今，内容宏富至极，有时使人望而却步。这一发展特点其实一直延续至今。今日的中医仍未脱出秦汉定调，宋明成熟了的格局。我们认为：中医学的发展与中国社会结构及文化传统的演变有着略显滞后的类同性，因为社会结构和文化环境是中医理

[1] 漆浩：《医、巫与气功》，第226～238页。

论体系赖以形成和发展的社会历史根源及思想意识背景。[1]当然，这一问题涉及甚广，我们无法追溯分析整个封建时期的社会文化之演变及其与中医学的互动关系，这既非本书主旨，也远远超出了本书所能承载的限度。在这里，我们只想紧扣中医学在晋唐以后的巫术遗风，作些选择性的剖析。

3

五运六气是中医理论发展到顶峰的产物，也是中医学最繁奥、最玄秘、争议最大的学说。自从有了它，中医理论已完全成熟，自我封闭的体系已经造就。它也是中医理论开始停步，并趋于衰老的标志。据范行准先生详考，五运六气出现于唐宋五代时期，宋初犹未盛行。北宋中叶经沈括、刘温舒之辈渲染，而渐渐广布于世。[2]*刘温舒的《素问运气入式论奥》、《运气全书》等，影响较大。宋徽宗时的《圣济总录》中开首六卷即载"运气图说"，以作推广。稍后，金元四大家中的刘河间深受其启迪，又有较多新解。此后便流传至今。与此同时，争讼几无宁息。

五运六气说最早源头，也许可追溯到先秦的"天六地五"说，然而，其间联系似非直接，仅属形式上、数字上的遥承。《史记·天官》中有星体变动而生疾疫之说。稍后，《后汉书·律历志》谈到气候当至不至，未当至而至，均生蓄戾疾痾，似为较直接的源头。具体而言，五运和六气各有所本。五运，源自五行，"天之五行为五运"。其可上溯于邹衍的"五德终始"；或者更早，包括春秋的子产之言（见《左传·昭公二十五年》）。[3]但五运说的直接源头，恐主要承启

---

[1] 何裕民：《对中医理论体系超稳结构的剖析》，见《当代中医新论》，第120页，

[2] 范行准：《五运六气说的来源》，《医史杂志》（复刊号），(3)：1,6，1951。

[3] 参见本书第二章第四节。

* 《素问》七篇大论，为后唐人伪作，几成定论。但《素问·六节藏象论》等篇中有关运气的内容，却难倒了史学家。据日人丹波元简研究，这些为后世窜入之语。范行准先生在《五运六气说的来源》一文中，更认为他们是宋人窜入的，也与王冰无涉，并结合当时的社会文化因素等作了论证，笔者倾向于接受其说。

汉代望气之术及风角、星占等术数。望气家出自巫觋。以"观象云物，察应寒温，原其祸福，与神契合"为职。当时，大凡政治设施，发兵进退，稼穑丰荒等都常须由望气家先行作出觇测，然后才能决定行事。而这种觇测推演中结合了阴阳五行。董仲舒的灾异说即是其表现之一。在这过程中，当然也夹杂了许多对自然现象的观察、记述和推演。但这时还难说已形成了"五运"之说，因为汉时的五行配天干之法与"运气"中的配法大异。*《淮南子·天文训》有曰："甲乙，东方木也；丙丁，南方火也；戊己，中央土地；庚辛，西方金也；壬癸，北方水也"。这种天干配五行的方法，流行于汉代，成为定论。不仅一般术数家宗之；医家亦多据此说。《内经》中除七篇大论外，涉及天干配五行或五脏的，大多采纳上法，遂有甲木(胆)、乙木(肝)、丙火(小肠)、丁火(心)等说。但《内经》七篇大论中却另持一说，如《天元纪大论》曰："甲己之岁，土运统之；乙庚之岁，金运统之；丙辛之岁，水运统之；丁壬之岁，木运统之；戊癸之岁，火运统之"。《五运行大论》也袭用此说。两种纳甲法*自有不同渊数。汉时所宗，系把天干依次奇偶相拆，奇数属阳，偶数配阴，然后顺次与木火土金水相配。五运说中则第一位与第六位相合，第二位与第七位相合，依次类推，分别与土金水木火相配。其中，只有己配土，庚配金两法相合。据考，五运之纳甲法源出《玄珠密语》，此书王冰疏注《素问》时，自序中曾提及。但宋代林亿考证后认为，流行于世的是本伪书。《四库全书提要》曾这样评价此书："其书……敷衍之，始言医术，浸淫及于测望占候"。"乃粗野道流之言"，作者"居然自号神仙矣，尤怪妄不可信也"。"今以其多涉祇祥，故存其目于术数家矣"。可见古代学者对《玄珠》一书，已有深刻评价。我们再就《素问》七篇大论作些分析：七篇伪大论中反复提及运气之说本自《太始天元册》，惜无人得见此书。还是窜入的始作俑者假托王

---

* 这种五行与天干、方位、八卦相配法，又称纳甲法。纳甲本系卜筮和易纬用语。

冰口气在脚注中提供了一些线索："天元册，……此太古占候灵文"。[1]"太古圣人望气以书天册，贤士谨奉以纪天元"。[1]其中，望气占候，直说不讳，只是太古两字非也。明代学者吕复便曾就此作出驳斥，认为"其书不古"，"历汉至唐"，均不可能，只能是后唐著作。[2]上述注语也道出了"天元纪大论"的篇名含义和出处。此外，《五运行大论》中有曰："臣览太始天元册文，丹天之气经于牛女戊分，黔天之气经于心尾己分，苍天之气经于危室柳鬼，……"。又指出了这种纳甲法与星象观测有关。*上述说法，纯系占星家和望气家之口气。故五运之说，由此类术数者附会推演而成自当无疑。其说繁奥玄秘，华而无实，极可能如范行准所认定的，是后唐好事之术数家逃避战乱，躲于一隅，排遣郁闷，闭门造车所成。

春秋时期已出现"天有六气"之说，当时所指的，大都为"阴、阳、风、雨、晦、明"。[3]并非运气中的风寒暑湿燥火。故这种承启，只能看作是间接的，经过改造了的。我们注意到，《内经》除七篇大论外，要么谈风雨寒暑（见《调经论》等），这与《吕氏春秋》及《淮南子》的提法相一致；[3] 要么谈风、火、湿、燥、寒（见《阴阳应象大论》），这是以五行配五方与五季得出的结论。春，东方为风；夏，南方为火（热）；长夏，中央生湿；秋，西方为燥；冬，北方为寒。这一说法也见于《吕氏春秋》及《春秋繁露》等。这时，人们尚未想到要去凑足六个数。《素问·六节藏象论》有一段话，"五日谓之候，三候为之气，六气谓之时，四时谓之岁，而各从其主治焉"。似乎提及六气。但早有学者认定这段是后人羼入的伪文，不足为凭。据考，郑玄注

---

[1] 《黄帝内经素问·天元纪大论》，第 364 页（注文）。

[2] 《九灵山房集·沧洲翁传》，见丹波元胤《中国医籍考》，第 1087 页，人民卫生出版社，1983，第二版。

[3] 参见本书第二章第五节。

* 试以"丹天之气经于牛女戊分"为例，作出分析。丹为红，属火，牛、女为星宿名，牛女在天宫中位癸度；戊分，为另二星宿奎、壁之位。因此，整句话简单说就是五行之火气（丹天之气）经过牛女和奎壁四宿时，在十天干中适处于戊癸的方位。推衍之，便成逢戊逢癸之年，即火气主运。亦即"戊癸之岁，火运统之"。余四运同理可推。

《易纬·乾凿度》"天气三微而成一著"时，云："五日为一微，十五日为一著；故五日有一候，十五日成一气也"。恐怕是六气说较早的源头。这是当时推步家所用的推算历法的方法。《易纬》是本东汉的纬书。其中讲到节气时，大凡都结合灾异病变议论一通。如《易纬·通卦验》中说："冬至广漠风至，……其当至不至，则万物大旱，大豆不为，人足太阴脉多病振寒；未当至而至，则人之太阴脉盛，多暴逆，胪胀，心痛，大旱，应在夏至"。这些论述，掺杂有一定的现象描述。但这些现象之间的因果联系却是推步家和望气家在"因果律辉煌变奏曲"的巫术思维机制操纵下，随意扩大加上的。后世的运气学家，便取材于此。并进一步开动自己的想象力，加以附会推演。其实，《易纬》的上述说法已体现在医学界中，但不是《内经》，而是以严谨著称的张仲景。《金匮要略》卷上"脏腑经络先后病脉证第一"，即有"未至而至，至而不至，至而太过"等说。《难经》中又将此论推广到脉候上了。只不过这时还没有明确提出风寒暑湿燥火六气之说。可见东汉末年，此说已有一定市场。

据范行准先生细考，为什么唐代术数家会考虑到要在原来的五气中加上一个暑，以成六气呢？估计是出自要配合《易纬》的六气之数的目的。尽管火和暑含义明显重复，"大概术数家只有对于式占上有便利，这些雷同的字义也不去管它了"。而"这是五代以后医家所创的六气说的最基本的观点"。他又认为"医家所以不用《左氏传》中之阴、阳、风、雨、晦、明，是因为不能把它配入五行，以为循环无端，作为式占之用的缘故"。[1]我们认为这些推理尽管大胆，且无直接的佐证依据，但却不无道理。它洞析了术数家的基本思维动机，以及对逻辑关系和经验事实的蔑视，或仅以为我所用作取舍原则。

运气学家的五行(五运)顺序与早期五行学家不一。汉时五行的排列，是按春夏秋冬之序，列作木火土金水。而五运学说中，则

---

[1] 范行准：《五运六气说的来源》，《医史杂志》(复刊号)，3，11，1951。

为土、金、水、木、火。土为五行之首，表面上与星象有关(心、罚、轸、角四宿，分属甲已之位，“甲已之岁，土运统之”)，其实这种硬套，纯系人为的。也许，汉唐以后，尚黄宗土已为基本国策，缘此，而故将“土”推于五行之首。运气说为了能自圆其说，进行了极其繁杂的推演，其关键是要从五运推导出六气来，使“五六相合”，五运才能合于阴阳，与八卦及由八卦推演出的三阴三阳说相统一。为此，聪明绝顶的术数家们便把“火”一分为二，遂有“君火以名，相火以位”之赘论，并有相火守位禀命，代君司职之说。说白了，其一是为了补弥缺陷，构筑玄秘的术数推式体系；其二也可避君火之位的忌讳。但这常使后世注家困惑难解，也有聪明者以“君火以明而在天，相火以位而在下。地以一火而成五行，天以二火而成六气”，加以搪塞。其实，在巫术互渗、同一等观念驱使下，术数家构筑运气理论时，考虑的只是怎样才能自圆其说，而并不介意其说与事实的吻合程度。因为后者可借助曲解，加以修补。因此，运气说是典型的玄学理论体系。然而，在当时，乃至今日，真正认识到这一点的医家并不很多。运气盛于宋之中后叶，自那以后，中医学中许多学术思潮与之有瓜葛。例如，金元另一大家朱震亨便以一水不胜二火作为其新见解的立论依据之一；金元以后，相火之争也日趋白热化，后虽时断时续，却一直延及今日。从本质上说，此类学术争鸣，并无多大实际意义。

五运六气是在唐末合而为一的。它的出现，形成一个玄学的封闭体系。医家诊治，只需按式占推，演绎一番(尽管这种演绎繁杂异常)，诊断便有了，治法用药也可公式化地加以寻觅对号。医家无须思考，一切都是现成的。古往今来，山南河北，皆相适宜。其中虽也提及“有者求之，无者求之”等，但只是为了附会修补而留有伏笔。金元又一大家张子和在其《儒门事亲·运气歌》中就曾曰：“病如不是当年气，看与何年运气同；便向某年求活法，方知都在《至真》中”。很显然，这不是经验的科学体系，而是先验的玄学体系。范行准先生在追溯六气配三阴三阳，太阳配寒水与阳明配燥金

的令人困惑的配法源头时，发现分别源自《黄帝九宫式经》和《玄珠密语》这类式占和望气之书。[1]张介宾对运气的疏注解释，算是历代医家中最为精详的一个，其主要体现在《类经图翼》中。而《类经图翼》释运气时，引证的也尽是些风角、式占、六壬类术数书籍。这些，可为佐证，进一步说明运气之说的巫术源头和玄学性质。它的特点是在巫术观念的框架中和巫技操作的基础上，精心构筑、编织了一种结构极其繁琐、周密，大量引证填塞了天文、物候及医学资料和知识的，可按式加以占推的术数体系。与早期的巫术理论相比，少了素朴而巫韵外露的特点，却多了操作繁琐，占推严格公式化，结论利于随意曲解的特征。故诱惑力更强，其巫韵巫技的实质易被忽略或隐埋在繁琐的占推之背后。

4

运气说很少涉及经络针灸。后世针家又基于运气，发展出"子午流注"、"灵龟八法"等针灸理论及操作，这些理论及操作中同样非经验、非理性的色彩甚浓。而要追溯两法的形成及演变，恐怕得先从《黄帝针灸蛤蟆忌》说起。

发源之时日已不可细考，流传到汉代，日中有乌，月中有蛤兔的神话十分普遍。《史记·龟策列传》、《淮南子·精神训》、《论衡·顺鼓》及张衡的《灵宪》等两汉著作中对此都作过描绘或渲染。当时，正值天人合一观念炽盛之际，《内经》也强调："人与日月相应"，并具体论述了针刺治疗怎样顺天应日月问题（参见《素问·八正神明论》、《灵枢·岁露篇》等）。就在这先后，出现了一本针灸著作，名《黄帝针灸蛤蟆忌》，或曰《黄帝蛤蟆经》。其书卷首先列蛤兔图，次载灸刺避忌法。强调灸刺须随日乌月蛤兔之变而避忌。乌立于日中时不可灸刺，因为此时阳不足易使人狂。玉兔与蛤蟆为月之精，它们与月盈亏同步而有生长或隐退，蛤蟆和月兔从头生出到全形

---

[1] 范行准：《五运六气说的来源》，《医史杂志》（复刊号），3，10，1931。

出现，约十五天，消失也十五天，正合一太阴月周期。人体各部位分别对应于玉兔及蛤蟆。因此，每天对应于玉兔和蛤蟆生出或隐去的人体相应部位的穴位，便禁止灸刺，否则必生他变。如新月第一天，月中蛤蟆刚露出头和嘴，这时人气行于足少阴的足心处，此处这天便禁灸刺，余此类推。很明显，此说纯系巫术无疑，其指导观念是天人合一，日乌和月中蛤兔皆杜撰之物，蛤蟆、玉兔与人体穴位相对应更是无稽之谈，但当时信之者不少。隋唐时期，除《黄帝蛤蟆经》外，至少还有无名氏的《明堂蛤蟆图》一卷，徐悦的《龙衔素针经并孔穴蛤蟆图》三卷流行于世，分别为《隋志》及《旧唐志》所收载。

《黄帝蛤蟆经》的上述观点，其实在谈论人之经气流注的日与月形式，该书还谈及了年岁形式。如九岁时人气注于有地部大冲穴，十八岁、廿七岁，凡逢九的岁数皆同。这些岁数的人大冲穴禁灸刺。此外，《武威汉简》中也记载一种依年人气流注法，一至十二岁依次为心、喉、头、肩、背、腰、腹、顶、足、左膝、右膝、股等。相应地亦有针刺要加以注意的要求。

到了唐代，推衍人气流行和据此以行诊治或禁忌的做法十分流行。《外台秘要》卷三十三的“十二月立成法”、“推日游　”，[1]以及卷三十九的“年神傍通法”、“推月忌日忌傍通法”等，[2]都是讲根据人气流注而行年忌、月忌、日忌、时忌的。同时代的《黄帝明堂灸经》也大讲人气流注，有一日十二时辰之流注，如子时在踝，丑时在头；又有一月卅日流注，如一日在大趾，二日在外踝，三日在股，……卅日复回于足趺。再过一日开始新的一波流注；更有一年四季之流注及其禁宜。直到十四世纪末，明之名医刘纯的著作中，仍大谈“太乙人神”、“逐年厄神”、“逐日人神”等。[3]可见流布之深广。此等论述，直接的起源似不很清晰。但我们前已提及，殷商时期用砭

---

[1] 参见王焘：《外台秘要》，第927～931页，人民卫生出版社（影印本）1982。
[2] 同上书，第1079～1082页。
[3] 刘纯：《刘纯医学全集》，第125页，人民卫生出版社，1986。

刺时即先行占卜，《灵枢》在讲针刺时，也多论及占卜与禁忌。可以这么说，这类推时推日推月之禁忌灸刺，自与《灵枢》为同源之术，为远古即盛行的禁忌之术之余绪，究其医学思维根源，也许和偶尔的灸刺失手或失误有关，以此为依据，肆作推衍，无限扩展所成。其中，天人合一的烙印极为深刻，而真正经验的成分却很少很淡。它也体现了汉代以后人们对"阛道"循环现象十分重视的思维倾向。至于下面谈及的各种玄秘的纳甲、纳子和灵龟八法等，则又是早期针灸前先须占时的一种延续，它是受了占推家的影响。只不过到了隋唐以至宋元，这种禁忌和占推都已系统化、理论化了，呈现出严密的体系。这可增加诱惑力，冲淡巫韵，但本质却无法改变。

5

就在唐末，运气说逐渐开始成熟，入宋后趋于流行。这就为针灸家统一上述纷杂的流注说及禁忌，提供了可供参照的模式，子午流注等法遂应时而生。子午流注有二法：一系纳甲法，繁琐至极；一系纳支(子)法，较为便捷。就子午流注纳甲法而言，其实可视为运气说的翻版。金代何若愚撰《子午流注针经》三卷，首先提出子午流注之名。后经明代徐凤、杨继洲等的推演，遂广为世人听闻。

子午流注纳甲法以干支记年月、记日、记时辰后，再将天干与五脏相配，配法同于《淮南子·天文训》。即以甲乙为木，甲为阳木，配胆；乙为阴木，肝也。膀胱与肾则分属壬癸。但天干只有十个，十二经脉还有一脏一腑，即心包和三焦。然而，这难不住术数家。有人认为三焦为"阳气之父"，当归于壬(膀胱)；心包为"阴血之母"，应属于癸(肾)。也有人将三焦归于丙(小肠)，而把包络统于丁(心)下。只不过所谓的阳父阴母，归肾归心，均是随意发挥之杰作，并无切实依据可凭，只是为了理论的自圆其说。此后，再将五输穴与五行十干相配。如阳经井穴为庚金，荥穴为壬水，等等。最后，根据上述繁琐的图式，可推出何日何时，何经何穴开或合，遂可择日定时，以河图的生数(一、二、三、四、五)为补，以成数(六、七、八、九、十)

为泻。针刺治病不用辨证，但须详细推算患者就诊之日的日子和时辰，求得某经某穴的开穴，遂加以灸刺。发展到后来，其间又数增了许多推演细节，即令专家也常晕头转向。人们只能用一个三叠套的同心转盘，借助它旋转推算，而作定夺。故历代附会解释阐发者有之，真正选用者却罕见。充其量借助旋转之盘，以一、两验案为例，以作推演依据。

子午流注纳子法要简便得多。它以十二地支代表时辰，一个时辰流注一经，某经有病变，则按时取该经穴位以治之。其间还夹杂着本经补母泻子、异经补母泻子等相生理论。此说的前提是认定十二经脉有着周日循序流注规律，且次序恰与十二时辰交替相吻合。我们说，认定经脉有周日流注次序，是一种基于天人合一的天才推测，孕含有后世生物节律思想，但与十二时辰相扣，且套上母子补泻等，又只能说巫术的占推色彩大大超过了经验的实证因素，故后世习用者并不多见。因为越到后世，临床操作医生越注重实际和实用，而不屑于术数家的玄学那一套。

《素问遗篇·刺法论》是一部九、十世纪出现的伪作。书中直接利用运气说以作灸刺，遂有间气升降失司岁取穴，司天迁退不常岁取穴，岁运刚柔失守岁取穴和天人重虚岁取穴等附会而成的空谈泛论。严肃的医家皆认定此篇此术粗俗空洞而不予评说，当然也罕见有采纳其术者。

此外，还有飞腾八法、灵龟八法等，皆大同小异。飞腾八法在先，灵龟八法稍后，均元明时期成熟的术数。飞腾八法以甲子纪时，一周六十时辰（五日）为周期依时选取八脉交会的八穴，治疗只需选定八穴中一二，然后推演记时天干，确定时间，便可放胆治疗。灵龟八法亦以时辰为基本单位，却以甲子六十日为周期，依时选取八脉交会之八穴，其演绎繁杂，不亚于星相、六壬、八字相命等术数家的繁琐推演。然而，至于对象究竟生了什么病、什么症，如何辨，并不重要。重要的只是推演干支，以知何时“开穴”。故推崇此法的现代作者指出：“随时取穴（灵龟八法中的一个方面）不论病人病症

如何，只随时间变化而选取八脉交会穴针治。”[1]而所用八穴，又与八卦相匹配，并配上相应的数字，如乾为公孙，公孙其数为六。照海配坤卦，在数为二。在推算完了诊时干支后，查出当日当时的干支所代表的四个数字，然后相加，遇阳日以九除总数，逢阴日以六除总数，取相除后的“余数”，对照八卦数字，即可取得所要针的穴位。如病人丁丑日上午八时就诊，八时为甲辰时，丁 8 丑 10 加甲9辰 5，合为 32，丁丑为阴日，除 6，得 5 余 2，而 2 为八卦坤位，正对着照海穴，即可针刺照海穴。推演者嫌太麻烦，便分别制表制盘，“这样临证之时，只要对表查数，照数取穴，就毋须进行计算了！”[1]将日时之干支加减乘除，虽运用了数学，却只是一种与筮蓍之术理无二致的巫术游戏；与八字的相命之术如出一辙。撇开繁琐的推演不说，干支与病何关?病与 1、2、3、4 数字何关？这种加减乘除其理何在?余数有何意义?而这一余数与穴位选择又有何瓜葛?很显然，在理性和经验之中，是绝对找不出上述问题的答案的。当然，就巫术观念和操作(巫技)来说，本身就不可能产生这些疑窦；即使有，也可顺当地解释。因为在巫师们眼里，世界上的一切都是“互渗”的。数字“2”，就是当时经气所注状态，就是坤卦，就是穴位照海，也是当时最佳选穴，道理就在“数”中。也许，只有冥冥中的灵龟，才能真正得知其真谛……。鉴于近年来受大文化氛围中寻根热和易经热的影响，热衷此道，推演其学，肯定其术者日见增多，我们很想提个建议：既然专家确认此术有良效，不妨官方，比如国家中医药管理局建立个针灸灵龟之法信息发布机构，每月初或每旬初通过新闻媒介发布本月 360 个时辰(或本旬 120 个时辰)的最佳选穴，颁令天下共同按图求穴，加以实施，这既可省却培养针灸师的大笔费用，免除多年寒窗之累；又可光大传统精粹，确保疗效，何乐而不为呢?若真的实施，只恐怕届时没有一个理智健全的患者再会光顾针灸科了，因为明眼人都很清楚，这不是科学，只是

---

[1] 周铭心等：《中医时间医学》，第201页，湖北科学技术出版社，1989.

一种游戏罢了。它之所以迷惑人，一是带有巫韵的天人相应观念，二是渗透着巫技的似是而非的繁琐推演。

5

魏晋以后，总的来说理论观念上巫术影响日淡，却远未绝踪。前所列举的"五运六气"、"子午流注"、"灵龟八法"等便是其较为集中的体现。但毕竟大多数临床医家不会去理会这些源于巫术的玄学理论和推占式的操作，因为太不切实用了。然而，除上述之外，理论观念上的巫踪几乎在各本著名的医著中或少或多地都可寻绎出一些来，像《千金要方》、《外台秘要》、《普济本事方》、《保命集》、《珍珠囊》、《儒门事亲》、《脾胃论》、《格致余论》，以及明清医家的医著中多少总沾染了一些巫术观念。这并不难以理解，因为中医理论本身就是源自巫术丛林的，是在告别巫术的过程中得以发展的。这种巫术踪迹有时还颇为鲜明。明清医家谈及医理，每以卦象和河洛图书为首，或为宗，便是明证。据范行准考证：迨清代道光年间，茅松龄作《易范医疏》，还"各以河洛图书及卦象，用作疏通证明人体、经络、脉证、藏家、本草等，撰为专集。其中书固以理学为宗本，然竟以河图原医，以《周易》范医，其凿空逃虚，有过于理学家者。"[1] 范氏因此感叹曰："医之不竞，有由然矣。若更上溯其源，实未踰原始巫术之象数也。"[1] 其实，时至今日，何尝不是如此！洋洋洒洒的类似大作或论文，成百上千。要亦难逃原始巫韵之魔掌。只不过它毕竟构不成当今中医理论研究之主流。这是困惑于夹缝中，不知何处是归程的中医学界中部分学者返祖以寻根，借玄秘之《易》或图以喻医，用来平衡失落了的心态的一种选择，无可奈何的选择！

6

魏晋以后，医技操作中，巫韵始终存在，时兴时衰。只不过越

[1] 范行准：《中华医学史》，《医史杂志》1，(1)，50，1947。

到后世，大夫医师罕之；民间却终不绝迹，并作为民俗的一个组成部分，流行布散着。虽然在流传过程中形式常有改变或更替，内涵与实质却一如初始。因为“巫，所以交鬼神；医，所以宗死生。”在寻常百姓的观念中，死生与鬼神总有着那么一些说不清楚的瓜葛。故在他们眼里，在较低的诊治操作层次上，巫与医常难以彻底厘清关系，割断情愫。百姓一旦患了重病，高手诊治罔效，大多便会转而寻求他助，此时宗教巫术常暂不顾忌。这就是操作方面两者始终有点授受不清的社会文化根源。下面试举一些代表性例子以证之。

原始社会先民曾以驱傩逐鬼方式来驱疫逐疾，其方式很多。常用的有以棍棒击假扮的“鬼”，加以驱逐。这种击鬼的棍棒称作“椎”。而《周礼·考工记》中称“椎”为“终葵”。《礼记·玉藻》也有终葵，言能逐鬼。据清代学者顾炎武在《日知录》中考证，[1]后世因其能驱鬼逐疾辟邪，有取为人名者，讹传为“锺馗”，后又附会为食鬼之神。传说唐玄宗病疟，昼梦一大鬼，破帽、蓝袍、角带、朝靴，提小鬼啖之。自称终南进士钟馗，尝应举不第，触阶而死。玄宗觉而疟瘳，诏吴道子画其像。此说在唐代时已盛行，时翰林例于岁暮进钟馗画像，以赐大臣；民间也张贴钟馗像于门口。此风不仅宋元明清照旧，当今亦可寻其踪迹。从打鬼的巫术工具——椎，到终葵，到家喻户晓、妇孺皆知的食鬼之神钟馗，虽形式大变，但巫术底蕴却一如初衷，为的是驱鬼辟邪逐疫疗疾。

又如，旧时许多地方流行一种民俗：农历正月初一，家人先幼后长，饮一种叫做屠苏酒的饮料。苏轼在《除夜野宿常州城外》诗中曾吟曰：“但把穷愁博长健，不辞最后饮屠苏。”据考，此风俗兴起于东晋或隋唐之际。本意为正月初一饮之，可防一年无疫病，用以代替以前的椒酒。*据考证，此酒因服法而得名。“屠苏之”，为“姑

---

[1] 顾炎武：《日知录》卷22，《终葵》。

* 椒酒，以椒浸的酒，汉代有风俗，新年第一天饮之，亦可却疾，恐借椒之辛香以避秽祛邪吧。

苏啄摩耶啄"的简语，此系梵语，是一种解毒咒语。故所谓"屠苏子"，即"咒之"。[1]如《荆楚岁时记》引董勋说："岁首用椒酒，咒饮之"。《外台秘要》卷四引《广济方》"岁旦屠苏酒方"下的服法曰："平晓出药，置酒中，屠苏之(咒之)，向东户饮之"。其中纳入酒的药，《千金要方》为防风十二铢，《医心方》、《外台秘要》及宋明一些医著中都大同小异地录有此酒此法和此方。民俗中颇盛行的屠苏酒，其源头纯系巫术的(咒语禳解)，目的则是医学的。这类情况并非少见。

迄止汉末，虽理论医学体系已经确立，辨证论治的临床经验医学的主格调也已形成。然晋唐之时，佛道盛行，宗教巫技竞相争艳，故医学操作中，符咒、禳解、神仙服饵等虽未能左右医界诊治之气候，却也巫烟时时弥漫，不绝于医界。《千金要方》中天师道禁解劾之术，一再盈于卷轴；《外台秘要》咒语、禳解等均为常见之治术，如治疟，该书即有咒疟法二首，禳疟法六首，外加书疟法等巫技若干首。陶宏景和葛洪的著作中，此类内容更是俯拾皆是。这其实和当时的社会习俗及士大夫风尚密不可分。如王羲之父子沉溺于天师之道，嗜服寒食散，而罹痼疾；士大夫却憧吞服符水，竟因符纸而成症结；宋羊欣则以符水治疾；徐秋夫号称能针鬼……。许多习俗显然和张角的天师道以符水咒语疗疾所造成的影响，不无联系。即使到了宋代，《圣济总录》这部钦定方书中，命相、符咒、药方、神仙服饵等仍不在少数。《儒门事亲》亦录有咒语若干。不仅中原如此，他域亦然。敦煌考古出土了十三、十四世纪的十种西夏文医著，其中大量夹杂了祈祷、咒语等，包括帮助获得疗效的佛教祈祷语。[2]此类风尚一直延续到明清。明清的医著中这类内容垂手可拾。即便是到了清末(1882年)，著名温病、时病专家雷丰在《时病论》中不仅列有假借运气以推究病因的"五运六气论"，还有着诸如祛疟之

---

[1] 鲁阳子：《屠苏酒》，《医史杂志》(复刊号)(3)：1,34,1951。

[2] (苏)缅希科夫：《黑城遗书(汉文)诠注目录导言》，《敦煌研究》(2)：111，1989。

咒语以及用于驱邪辟祟的巫技。本世纪四十年代，学者们还在西南川黔滇发现巫医公开司职现象。“成都一隅，尚有巫二十余家，散布各街巷，平日以画符咒水为业。”“遇有病人沉危，医师表示不治者，辄请巫师设坛禳诵”，“其法颇似北方之跳神”。[1] 这些事实可印证本书的一个基本观点：巫术是在人们试图把握自我，战胜自然的过程中发展起来的，其当然是苍白无力的。随着理性的进步和经验的积累，人们便会逐渐加以排除。然而，一旦现实中遇到无法胜任之事或无法实现的幻想，包括无法征服的疾病等问题时，人们又每每不由自主地回转身去，半跪于鬼神之前，乞求于巫术。这种回首不一定是自觉的，但却是颇为普遍的，即使理性思维清晰的现代学者，陷入极度困境时也会无意识地这样做的。范行准先生对这种不绝于医界的巫术之思维或文化根源，亦有过一通颇为深刻的高论：“夫病患为人之最苦者，医又无每病必愈之技，穷而呼天，迫而事鬼，乃人之恒情。医又以随俗为变为能事，有此凿空逃虚之境（指巫术），夫何不欣然就之！故巫医虽摇落矣，而终不殊绝！知乎此，始解医家迄清季如雷丰之流，其《时病论》中，犹著祛疟之咒之故也。”[2]

7

民俗是一般百姓阶层流传的文化风尚和习俗，它虽然常流于较为表浅的层次，且有时形式比较粗俗，但许多风尚习俗常有其较深刻的文化含义。它既是一些理论观念或技术操作在民间的变了型的体现，同时又常常为各种适宜生长、繁殖的理论观念或技术操作提供了孳生、接受和传播的广袤的土壤。就医学与民俗来说，我们也认为其间有着上述的互动关系。前所述说的从终葵到钟馗，以及新年伊始饮屠苏，就可很鲜明地从民俗中折射出医学观念及

---

[1] 鲁德馨：《巫之起源及其在西陲之近况》，《医史杂志》(2)：3～4，39～40，1948。

[2] 范行准：《中华医学史》，《医史杂志》(1)：1，48，1947。

操作在民间层次的流布情况，当然，这种民众心理也为接受及传播其他一系列的与健康、疾病和生死有关的巫术观念和操作，创造了极其适宜的条件。因此，探讨医学发展演变及其与文化（包括巫文化）关系时，也不宜忽略民俗这一层面。在此，仅想结合魏晋以后的医学发展，作些简涉。

8

传染病及流行病史专家已注意到，由于人们对待一些传染病、流行病常黔驴技穷，故几千年来（至少延续到清末）传染病等与鬼神成为一件分割不开的事情，严肃的医著常称其为“鬼疰”、“邪祟”、“蛊惑”等，尚属比较雅致的认识。整个预防医学，则尽情地向着驱鬼、禁忌、禳解等方面发展，因为这是无可奈何之下的一种选择。范行准先生在《中国预防医学思想史》中指出，古人对传染病的预防，便多重于驱傩（打鬼）和禁（忌）禳解。另据研究结核病史的萧叔轩认为，唐宋之民，为了防止染上结核病症，“居家远行，莫不知道佩药服药”。[1]直到宋代，中原一带还流行元旦日臂佩雄黄加蜡制成的避疫蜡丸，以防疫戾恶气。这显然是上古巫术遗风之体现。

就驱傩而言，后世演变为广为流行的民俗。汉代以前，一年中的傩仪通常分为三次，于季春、仲秋、季冬进行。魏晋后，这种定期的众人集体驱邪逐疫仪式渐渐演变为一年一次，即每年除夕日的活动，后又延伸为腊月二十四日至正月初的敲锣击鼓，鸣放鞭炮，搭台唱戏等。据《东京梦华录》云：这段时间里，是“乱岁日”，鼓励“儿童击锣鼓饰鬼面，有傩戏逐疫之遗。”其实，今天中华民族最盛大隆重的传统节日：春节，就是这样演变过来的。或者至少可以说，浸透着上古驱傩逐疫之巫术遗韵。此外，清明、端午等特定时

[1] 萧叔轩：《结核病在中国医学史上的发展》，《医史杂志》(3)4，14，1951。

候，或插柳枝，或带艾叶，小儿脸额涂雄黄等*，均是为了禳解避疫免灾。

防范四时疠疾，燎火方法是常用的，具体形式不一，包括放爆竹、烧丁香、薰苍术、白芷、焚辟瘟丹、生盆火、借香火等。其中特别著名的是起始较早，一直流行至唐代的四时改火习俗：春取榆柳之火，夏取枣杏之火，季夏取桑柘之火，秋取柞楢之火，冬取槐檀之火。究其确切目的，竟是为了达到驱逐疫疠，保护健康，防止疾病的大任务。[1]因为在当时人眼里，"火虽是一，四时以木为变，所以禳时气之疾也"(贾公彦：《周礼义疏》)。

唐宋时盛行的避疾防疫术法还有很多。如《素问·刺法论》**所记载的"冥想"一法，也颇有代表性。其曰："气出于脑，即不邪"。何谓"气出于脑，即入室先想心如日。欲将入于疫室，先想青气自肝而出，左行于东，化作林木；次想白气自肺而出，右行于西，化作戈甲，……"如此依次冥想完毕，五气即可护身，疫邪就不能侵犯，可放胆出入于疫室。

唐宋时期，姜子牙地位扶摇直上，被封为武成王，且与孔子并称，列入祀典中。很快，天下遍设太公庙，而民间也逐渐孳生出姜太公有驱神克鬼之能耐的巫术信仰。从那时起，民宅的门窗墙壁上，常家家贴有"姜太公在此，诸神退位"，"姜太公在此，百无禁忌"的符箓，用以驱鬼镇邪，逐灾避疾。究其缘由，汉后由于《六韬》、《搜神记》等的流传，姜太公成了上古"封神"之神，能在征讨中斩武将之首，封各路神仙鬼堡，当然是神仙中的圣者。"姜太公在此"，诸神仙鬼怪便不敢前来侵扰为害。故"姜太公在此"，就成了有绝

---

* 民间认为，柳枝有驱邪魔力，常与桃枝并用，俗语"桃枝柳剑"，意为即在此。故它具有禳解之灵力。
艾叶，为纯阳之物，已见前述，也有特殊灵力。(参见本书)
雄黄，据《神农本草经》记载：可以"杀精物、恶鬼、邪气、百物毒；胜五兵"。可见有明显的魔力，故民俗用之，以禳解辟邪避疫。

** 《刺法论》一般认为是唐末补续之伪作，故反映了唐末情况。

[1] 余云岫：《医家五行说始于邹衍》，《医史杂志》(3)：4，6，1951。

对驱鬼避邪之禳解能力的符箓。而后世，“姜太公在此”，也演变成了民间很习用的口头禅。

以大石镇宅驱邪保平安系古代灵物崇拜之余绪。而入唐以后又演化为以“石敢当”来禳解灾异，包括瘟疫的民俗。它“不但能驱逐一般的邪恶，还能为人家医病”。据任骋先生引《茶香室丛钞》云：“齐鲁之俗，多于村落巷口立石，刻‘泰山石敢当’五字，方能暮夜至人家医病。”[1]窥视其巫术文化底蕴，泰山石镇宅，鬼神自然不敢轻易入家门，故可免却灾祸。于中，体现出典型的万物有灵观念作祟。

《周易》是一部起源甚早的占卜之书，对中国文化有着极大影响，故被后人视为有着神奇的能力，并演变为可以驱邪禳灾。据《清稗类抄》记载：旧时常州一带，曾“男妇老幼，无论识字，不识字，每出，咸挟一册以自随，居则悬于户。”《周易》一书，竟锐变为护身之符了。此外，据任骋先生研究，太极八卦图也渐被视作有驱邪避难的神力，故一度广被用于禳解避邪。[1]延及近代，战场上高呼“刀枪不入”，却整排整排倒在血泊中的勇士，也大多怀揣或衣着印有太极符箓。这是巫技导致的最残忍的结局。类似的因于愚昧和迷信的惨景，实属不少。

《后汉书·甘始传》记：“甘始，东郭延年，封君达三人，皆方士也。率能行容成御妇人术，或饮小便，或自倒悬，爱吝精气，不极视大言。”能行容成房中（御女）术，不值得惊叹，我们感兴趣的是三位方士“率能……饮小便，或自倒悬，爱吝精气……”。也就是说，通过饮溲、倒悬等法来养生强体。这种饮溲，大概主要是饮自身之小便。众所周知，八十年代中期，东瀛邻国盛行倒悬，认为有强身之功，一时风靡四岛，并随着“小鹿纯子”*的少女形象而蔓延神州，波及全球，一时为养身益脑之良法而备受世人推崇，仿效者甚众。以致有人会专门去统计因倒立而致脑溢血等不良后果的发生例数，

---

[1] 任骋：《中国民间禁忌》，第556页。

* 日本电视连续剧《青春的火焰》中的女主角，喜倒悬休息，锻炼身体。

告诫世人不可妄行此术。不久前，该国一个医生又发现饮自己的溲亦可强身健体，且依据充足，甚至可愈肿瘤之类不治之疾。据云，日本接受此法者已逾数百万，宝岛台湾亦已盛行此术，东瀛友人不久前还组团来大陆，以身说法，传授此术，一片诚意。笔者在此无意否认此等术法的功效，因为未曾作过科学的比较研究，也无法断定这两项发明是否甘始等方士的"专利"，从而加入争"中国第一"行列。只想客观地指出两点：一、我们当今的许多行为和风俗，都带有巫之遗风，对此，不能简单地以科学或迷信裁决之；其二，饮溲、倒立今日仍能盛行，足见打着强身健体旗号的各种行为引诱力之强。强身健体是每个人都梦寐以求的；但不确定因素甚多，人们在这一领域远未进入"自由王国"；而能否确有其效，又常需要一段较长时间观察，并受诸精神情感等因素的影响。所以，形形色色的，包括夹杂巫风的做法常能迅速蔓延。

9

讨论与医疗有关的民俗，不能回避与孝道揉合在一起的行为。由于"孝"是中国士大夫及百姓立命之本，可称作中国人伦学说的核心之一。故在"孝"的驱使下，为了救治父母及长辈，人们展开了一些极为残忍的巫术活动。漆浩先生曾就此指出："中国的伦理思想把中国的巫术在形式及内容上推向了最富有情感的一幕，但可惜这恰恰是巫术中最野蛮的部分"。[1]其稍文雅者，常表现为为长辈之疾无休止地乞求神灵荫护或一味地自责自罚。如据漆浩所录，《新元史·张旺白传》中，"母病伏枕数月，旺舅无贤延医，惟日夜痛苦祈天求代，未几全愈。"《南史·徐份传》记："(其父)陵尝病笃，份烧香泣涕，跪诵孝经，日夜不息，如是者三，陵疾豁然而愈，亲戚皆谓份孝感所致"。至如家人有病，进庙烧香贡佛，更是历代民间的普遍习俗。其实，这些都是早期敬而求之巫术思想和操作的

[1] 漆浩：《医、巫与气功》，第57页。

延续，其思维根源则是万物有灵，鬼神致病，故虔诚地乞求，可获得荫护或神助。

另一种表现形式便是一味地自责自罚，认为长辈之疾是自身罪过所致，故通过自责自罚来乞求神灵宽恕，以使神灵不再加害父母，或能荫护长辈。笔者曾遇一对姐弟，皆知识阶层，年早已过而立，均心有所慕，原想分别与对象结为秦晋之好，惜母亲因年老中风，姐弟认定全因自己之过，遂立下誓言，母病不愈，不婚嫁。询问其情由，直告内心十分痛苦，但只想借此使母亲的病出现转机。这对姐弟并不知古代中国就有过这类行为，也承认不信上帝，但却相信这种做法也许会有效。我们说，这种心态正是人们陷于困境时无可奈何地再去求助巫术(尽管他与她没有意识到这一点)的最好流露。而且，这种自责自罚，与早期先民行巫术活动前，逐渐出现的心斋、洁身、戒食、远房帏等具有类同的行为发生学机制，都是希望通过对自身的责罚，来表示极度的斐诚，以使冥冥之物有所感动，而让乞求者更好地达到目的或愿望。

这类民俗中，最残忍的要数“割股疗亲”。早在先秦时期，即有臣割股肉以献君的记载。但此风之盛，却在于隋唐。据《新唐书·孝友列传》说：“唐时陈藏器《本草拾遗》谓人肉治羸疾，自是民间以父母疾，多割股肉而进。”看来，始作俑者竟是医家。《新唐书·王友贞传》记：“母病，医言得人肉食已，友贞剔股以进，母疾愈，诏旌表其门。”看来，医家鼓动此巫风无疑，复因官方褒奖，“诏旌表其门”，此巫术便一发不可收拾，并形式上有了改变。据漆浩先生所查，元明史籍记载以疗亲为目的的，就有“刲股肉”、“刲臂”、“割臂”、“割乳”、“割肝”、“割脂”、“凿脑”、“刺血”等等极其残忍的自罚行为。[1]此风一直延续到现代。据徐迟先生采访报道，健在的香港知名人士、著名的实业家、教育家，大陆叔苹奖学金创始人顾乾麟先生十七岁时父病重，求医无效，深夜跪地祈祷，然后一咬牙，咬

---

[1] 漆浩：《医、巫与气功》，第59页。

开臂上之肉，因不能撕扯下来，用剪刀剪下一块，尽管鲜血淋漓，毫不动容，亲自煎汤，给父亲喂服，惜未效。不久，母亲又病了，他与妻子刘世明（南浔首富之女）两人再次双双割股，仍未奏效。[1] 连续两次割股疗亲，可见信此之笃。但这也是一种无可奈何状态下的选择。孝，是这类自罚行为的人伦道德方面的驱动力；而以自责自罚感召冥冥中的鬼神，恳请其荫护父母，或借刲肉，使痛苦转移到自身，以减轻父母的肉体之痛苦；或借身之骨肉，以"同气相求"，直接啖食后祛除父母病痛等，诸如此类下意识的观念中，都充分体现着巫术思维特点，是巫术观念驱使下的典型巫技。

马林诺夫斯基曾指出："人们只有在知识不能完全控制处境及机会的时候才有巫术"[2]。这可以说是对巫术为什么在人们对健康的追求之中显现得最发达的深层的原因之剖析。此外，我们说，长期以来，诊疗中巫风巫技之所以远未绝迹，除了应考虑医学主体——医生于其中所扮演的作用及角色而外，还必须考虑病人及其家属的思维特点和接受心理。医患之间是互动的，正是这两个方面因素的相互影响，才使得在关乎疾病及生死的医疗领域中，巫风巫技一直有着利于繁生的适宜气候，这就造成了巫技时兴时衰，却一直没有完全隐去的历史事实。

[1] 徐迟：《文汇报》，1992年，6月4日。
[2] 马林诺夫斯基：《文化论》，第53页。

第四章
磨不去的胎记

在十七世纪初期，现代科学与技术诞生以前，科学与魔术（巫术）实在未曾分过家。有了这样的了解，我们才能明白道家哲学何以与巫术结合形成了道教，……。

（中国）药物学和医学，皆滥觞于道教。

——李约瑟

通过上述的分析、追溯，可以很明确地肯定一点：在原始的本能医疗行为向早期的医学形态演进过程中，巫术观念和巫术思维起着极为重要的作用，这是历史的必然。不仅如此，作为一个连续的，没有断裂的文化长链中的一个子系统，巫术观念和巫术思维机制还深深地烙在了中医理论体系和诊治操作之方方面面。如今，要破译中医学的众多谜团和奥秘，就不得不结合上述因素作出剖析和理解。否则，一切说明或解释都将是肤浅而难着边际的。甚至有可能把严肃的学术探讨异化为随心所欲的捏泥人式游戏。

第一节　深层的“基因”

人们创造了观念和精神的世界，这些观念反过来又制约着人们的创造，对其新的探索活动进行导航，并提供相应的方法。

科学哲学认为：就一种学科整体结构而言，主导观念和方法，可以说是其中深层的，冥冥中起着左右作用的基本因素。我们的探视就先从此处切入。

1

S. N. 克雷默通过对世界各地远古神话的比较研究，发现各地先民曾不约而同地有过“天人相通”，人与神、人与天相关联的观念。[1]这显然是各地先民在走出混沌，理性初萌，面对神奇而无力抗衡的天(自然界)时，自然而然地产生的巫术观念。由此并派生出天(神)主宰着人，人受命于天(天命)，只能顺从于天的一系列超自然主义的认识。由于中国是以农耕为主的社会，农耕尤其仰仗于天，故中国人的思想中，天人关系更为紧密。李约瑟便十分推崇著名汉学家葛兰言(Gront)的一个论点：“中国的思想不肯把人与大自然分开”，认为这一见解“真是一针见血之论”。[2]

我们认为：上述见解的确点出了中国传统文化中最本质、最深刻的特点。有史记载以降，不管是先秦的孔孟、老庄，还是汉代的董儒、王充，早期的思想家几乎无一例外地强调天人合一(德)*，因为他们都是赖农耕为基础的文化生态环境以生存，都受着先前承启

---

[1] 克雷默著(魏庆征译)：《世界古代神话》，366页，华夏出版社，1989。

[2] 李约瑟著（陈立夫译)：《中国古代科学思想史》，第361页，江西人民出版社，1990。

* 仅荀子和韩非师徒俩似属例外，他们的“天人有分”说对巫术观念的冲击是明显的。

下来的观念之影响。庄周有曰："天地与我并生，万物与我为一"（《庄子·齐物》）；王充则云："夫人与天地合共德"（《论衡·初禀》）。而且，我们若要再往前溯，又肯定地得出一个结论："天人合一的宇宙观是（中国人）从史前继续下来的。"[1] 它既是世界各地先民从混沌中走出时自然产生的一种带有共性倾向的观念，复因中国较为独特的人文地理环境和生产方式所强化．而在中国显得更为彻底和持久。

前已述及，由于天人合一，天道左右着人道，因此，测知天意，顺应天道就是至关重要的大事了。它影响到了方方面面，大至社稷安危、丰歉灾祸，小至个人生死祸福。早期巫师的主要功能就是交通天地，与天地合德，传知神意。传说中的古之圣人、真人，就是垄断了这一权力的巫师，而祭祀、心斋、青铜器、酒及酒器等各种法器及仪式无不与基于天人合一的"交通天地"有关。为了通天，"天学"（即通称的"天文"、"历法"）成为古代最重要、最优先得以发展的学问。"其主要奥妙在于能使人先知先觉；而各种阴阳数术，其功能同样在使人先知，只是所知内容各有不同；由星占所知为军国大事，如王朝兴亡，战事胜负，年成丰歉等；由历法所知为天地运行之时节，使古人得以顺乎天时而行其政；而由阴阳数术所知者，则较小，主要是个人穷通祸福，日常吉凶宜忌，住宅葬地风水之类。"[2] 对星占，特别是造历的垄断，也成了权力的象征。很明显，所有这些认识和操作的基础，都是天人合一观念。而星占、推历及各种阴阳数术的实施，又进一步传播和巩固着天人合一之观念。

经过董仲舒等人的发挥，天人合一既演变成一种庞杂的宇宙本体哲学：天人本源为一体的；又锐化为一种实践之信条：人的一切活动，均是实现天人合一（德）的过程；同时还形成了一种推理认知的模式：天人相副，天人相符。因此，天人合一可以说是中国传统文化的基质之一。在这一巫识之下，形形色色的学说登台亮相，

---

[1] 张光直：《中国青铜时代》，第122页。
[2] 江晓原：《天学真原》，第123页。

各作发挥。如董氏本人构建了"天不变,道亦不变","天人感应","人副天数"的神学体系和封建伦理纲常;谶纬家们则大谈符箓徵信,望气占星;杨雄又精心建造其"九天"、"九地"、"九人"、"九体"、"九窍"……的九九《太玄》数字迷宫。……就《内经》而言,一系列的观念、方法,以及众多认识或奇谈怪论均与这一文化基质相关。在此,仅就源于天人合一的天人同构之奇谈怪论作一分析。

《春秋繁露》大谈天人相符问题,不仅列有专章(《人副天数》),而且许多篇章多涉及这一命题。这是以天人合一为认知模式进行推理或论证的典范。其推理过程中典型地体现着巫术的"互渗"和"同一"思维机制。如董仲舒在《春秋繁露·人副天数》中曰:"天地之符,阴阳之副,常设于身,身犹天也,数与之相参,故命与之相连也。天以终岁之数成人之身,故小节三百六十六,副日数也;大节十二分,副月数也;内有五藏,副五行数也;外有四肢,副四时数也;乍视乍瞑,副昼夜也;乍刚乍柔,副冬夏也;乍哀乍乐,副阴阳也;心有计虑,副度数也;行有伦理,副天地也。"其间,不仅明确提出了人之命与天数相连(天命),而且也强调了人之数与天地"相参"。在《春秋繁露·阴阳义》中,董氏走得更远,说得更玄。认为人的喜怒哀乐亦与天之四季生杀养藏相副合。董氏天人观中,核心是人"副"于天。"副",本意是"次者"符合或辅助于主。在此,亦即受神支配的人,顺从、契合于主宰他的"天"。这种"副",不仅仅是死生祸福命数上的受操纵,而且也是生理结构和精神心理等楔符于天。一言蔽之,人一切受制于天。这些,既体现着巫源的天人合一观之本旨,而在董氏笔下,又高度条理化了,已从原始的朴素巫术观念,演进成一种渐趋成熟、完满的神学理论。

《内经》中的天人合一观虽提法上似较董氏含蓄些,但基本上全盘或大部分承启了其中的观点。《内经》的"人与天地相参",在董氏中已明确可见,所谓的三百六十六(五)小节、十二大节、五脏副五行、四肢副四时等都可在经文中找到类似或相近的说法。例如《灵枢·邪客》曰:"天圆地方,人头圆足方以应之。天有日月,人

有两目。地有九州，人有九窍。*天有风雨，人有喜怒。天有雷电，人有音声。天有四时，人有四肢。天有五音，人有五藏。天有六律，人有六府。天有冬夏，人有寒热。天有十日，人有手十指。辰有十二，人有足十指、茎、垂以应之；女子不足二节，以抱人形。天有阴阳，人有夫妻。岁有三百六十五日，人有三百六十节。地有高山，人有肩膝。地有深谷，人有腋腘。地有十二经水，人有十二经脉。地有泉脉，人有卫气。地有草莱，人有毫毛。天有昼夜，人有卧起。天有列星，人有牙齿。地有小山，人有小节。地有山石，人有高骨。地有林木，人有募筋。地有聚邑，人有腘肉。岁有十二月，人有十二节。地有四时不生草，人有无子。此人与天地相应者也。”这些，与董氏之说，并无质的二致。

又如，《灵枢·经水篇》大谈十二经脉应于十二经水，足太阳经应于“清水”，足少阳经应于“渭水”，足阳阴经应于“海水”，足太阴经应于“湖水”，足少阴经应于“汝水”，足厥阴经应于“渑水”，手太阳经应于“淮水”，手少阳经应于“漯水”，手阳明经应于“江水”，手太阴经应于“河水”，手少阴经应于“济水”，手心主(包)经应于“漳水”。这段论述的内容更为离奇，但却是实实在在的基于天人合一的结论。《素问·离合真邪论》有总结性的说法：“夫圣人之起度数，必应于天地。故天有宿度，地有水经，人有经脉”。说白了，意即具有通天神功的圣人(神巫)，根据天地度数，创造出人，或者说来构建关于人生命的学说的。也许，有人可把上述天人同构理论视为“宇宙医学”之创举(实际上笔者曾听到过此等高论)，但就我们看来，结合其渊薮，可以说是再朴素、再原始不过的巫术观念发展、成熟之产物。它也可成为宗教医学的理论基础。

应该指出，同为“天人合一”，中医学与董仲舒之说还是有细微区别的。董氏大谈“人副天数”，“天人感应”，重点在于社会、伦理及心理等“虚”的方面人与天数“相符”和“相互感应”，其荒谬性昭

---

* 上述这些，同见于《淮南子》等。

然若揭，不点自明；中医学虽也涉及这方面内容，但更多地是谈人体在结构上、生理上的“相符”、“相应”等，尽管两说逻辑上同等荒谬，但由于许多结构上或生理上的特征属有形可征之物（如四肢、两目、十指等），或属于已成定论的认识（如十二经脉、五脏六腑等），故推论逻辑上的荒谬易为结论上的可信所掩盖，以致后人每每津津乐道于“天人合一”之说。例如，直至十九世纪末（1887年），罗定昌在《中西医士脏腑图说》中，还认定西医学者，“其立言树义，有与《内经》合者，有与《内经》不合者”，测其原因，“第不知西人之谈医，其一本‘天人合一’之理否也？”推崇天人合一说者，今日还大有人在，只是很少有人去深究其巫术之底蕴，弄清其确切之本意。

2

天人合一观念的进一步发展，自然酿生出“整体观念”，在巫术思维中，事物内部和内外都有着“互渗”关系。人体内在的有机联系，自不待言。各地先民不约而同地都有过这种认识。人们并纷纷试图以“四”（如印度、古希腊）或“五”（五行说）或“七”（马来人）或“九”（如杨雄的《太玄》所论）为基数，勾勒出内在的“互渗”结构。就内外而言，既然天和人是合一的，“天人一物，内外一理，流通贯彻，初无间隔”（朱熹《朱子语类》）。那么，人和天自然也是“互渗”的，有着“统一性”。这就是为一些西方学者所称颂的“有机自然观”。其实，也体现着今人所说的“整体观念”（据一般教材阐述，中医理论的整体观念有两个要素：“人体是个有机整体”，“人与自然界的统一性”。[1]而“人与自然界的统一性”，在古代医籍中则更多地被表述为“人身是个小天地”，“人身是个小宇宙”）。整体观念作为中医理论体系的一大特色和优势，一直为人们所称颂。对此，有必要作些进一层的剖析。

“整体观念”的巫术源头，是不探自明的。因此，我们不难理解

[1] 印会河主编：《中医基础理论》，第5页，上海科学技术出版社，1985。

为什么古代各文明发源地都曾萌生过这类观念。古希腊也不例外，亚里士多德的“整体大部分之和”，可以说是对这一观念的最经典的概括之一，同时又被近代学者贝塔朗菲引为“系统论”的基本信念。在《希波克拉底文集》中，我们同样可以清晰地寻绎出“整体观念”的思想脉络，枚举出许多精辟的论述。[1]而人是一个小宇宙的观念，在古希腊也萌生很早。据李约瑟考证，柏拉图就曾讨论过这问题，亚里士多德则在《物理学》(《physics》，VIII)一书中明确提出了“小宇宙”一词，认为人体和自然界可相互影响。[2]亚氏先后，还有许多学者讨论过这问题，甚至在十二世纪，出现了两本以“小宇宙”为书名的专著，一本为犹太人写的，一本为基督徒所作。[3]*因此，李氏总结指出：“这种看法弥漫了整个欧洲的上古时代。其流行之广，已达处处可见的程度”。[2]许多宗教信徒在论述天与人统一，大(自然界)小(人体)宇宙对应，相互联系问题时，充塞进了大量的超自然主义思想。其实，我们回过头来看看中国古代，无论道教，还是佛教，也有着类似情况。可见，人与自然界的“统一性”(相互对应，相互影响)的认识，是早期人类遥承上古巫术观念所产生的普遍观点。不独中国所特有，亦非医界一家所论及。只不过没有断裂的连续文化传统之长链，使这一观念在中国、在中医界一脉以承，延续至今天，发展得过于成熟和持久。

我们再来细细分析中医学的整体观念。其实，中医学中占主导地位的整体观念，可以说是一个以五为基数的、玄秘的数字架构中的“整体”。**(附表4—1)

---

[1] 聂菁荣：《黄帝内经》和《希波克拉底文集》，见何裕民主编：《差异、困惑与选择》，第28页。

[2][3] 李约瑟著(陈立夫主译)：《中国古代科学思想史》，第394、395页。

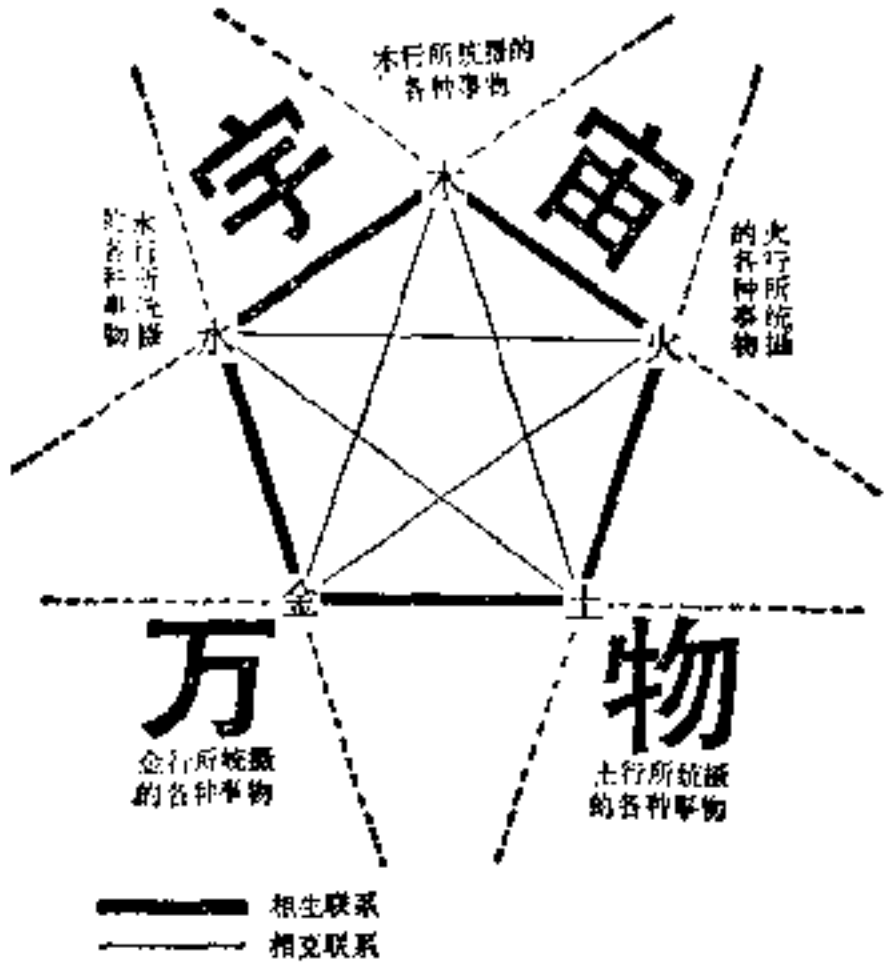
* 这一时期，也正是刘完素大谈“人身小天地”之际。

** 应该说，气论(通天下一气耳)和感应说等都是整体观念的重要组成部分，但其中最为鲜明、最有条理化的，莫过于以“五”为基数的数字架构所成的“整体”。

表 4—1　　万物五行归类举例表

		木	火	土	金	水
天	方　位	东	南	中	西	北
	季　节	春	夏	季夏	秋	冬
	气　候	风	暑	湿	燥	寒
	星　宿	岁星	荧惑星	镇星	太白星	辰星
地	物　类	草木	火	土地	金银	水(液)
	五　谷	麦	黍	稷	谷	豆
	五　畜	鸡	羊	牛	马	彘
	五　音	角	徵	宫	商	羽
	五　色	青	赤	黄	白	黑
	五　味	酸	苦	甘	辛	咸
	五　臭	臊	焦	香	腥	腐
人	五　脏	肝	心	脾	肺	肾
	五　体	筋	脉	肉	皮	骨
	五　声	呼	笑	歌	哭	呻
	官　窍	目	耳	口	鼻	二阴
	五　志	怒	喜	思	忧	恐
	病　位	颈项	胸胁	脊	肩背	腰股
生成数		3+5=8	2+5=7	5	4+5=9	1+5=6

根据古人认识，上述表中，每行中各关联部分有着内在联系（“同气相求”、“同气相召”），可以“互渗”，这是其一；而不同“行”之间，又有着生克制约关系，同样相互影响（附图4—1），这是其二。就这两点，构成了中国传统文化的“有机自然观”，亦形成了中医理论体系的一大特色：整体观念。很清楚，正是第二类联系（不同“行”之间的生克关系），“造就”了事物内在（包括人自身）的有机联系。而第一类关系，同一行相互之间的“互渗”，又奠定了一事物和外界他事物（包括人体与自然界）的统一性。我们说，后世常诟病于杨雄的《太玄》九九说，因为它太明显地带有占卜和玄学色彩了，但就实质而言，它与五行说却无二致，都是基于天人合一、天人一体观念，把一切事物及其变化发展过程，硬塞进这一先验的数字架构中，



附图 4—1 五行生克关系图 宇宙万物可分成五类，分别统属于木火土金水五行。每行之中各事物可相互感应；五大类事物中每一类事物又通过木火土金水之间的生克关系，分别与其他各类事物发生联系，从而整个世界就是一个有机整体，一个以五为框架的"整体"。

从而体现出天人的和谐、有序及其联系。因此，客观地评价，从哲学角度来看，源自巫术天人一体的整体观念有其合理和深刻之处，它强调了事物之间的联系和次序；然而，从科学知识角度来看，中医学中占主导地位的、以五行说为主体的整体观念的具体内容，却还够不上科学认识的水准，充其量只是些夹杂有一定经验事实的玄学认识，或者说是"伪科学"的学说(在我们看来，要正确评价中医学，首先须具体区分，应从哲学观念、科学知识和操作技术不同层面作出不同评价)。[1] 哲学观念的合理性并不能取代科学知识的真实性、客观性。因此，对中医学的整体观念，需作出深刻、具体、客观的科学阐发，否则，其科学意义是有限的。

---

[1] 何裕民：《怎样评价中医学》，《医学与哲学》(14)：1，33，1993。

3

天人合一，人身是个小天地，大小天地(宇宙)可以相互影响，这些认识又进一步派生出"感应"说和"顺应自然"的养生原则与实践。董仲舒以大谈"天人感应"而著称。其实，早于董氏，学者们已论及这命题，《易·大传》曰："一气(阴阳)感应与相与。"《吕氏春秋·应同》又认为："类同相召，气同则合，声比则应"，同气同类事物之间可以"互渗"，相互作用。后于董氏的王充也强调："同类通气，性相感动"(《论衡·偶会》)。程颐总结得最精辟："天地间只有一个感应而已，更有甚事"？(《二程遗书》卷十五)

在天地一体的"有机自然观"中，古人认为"通天下一气耳"(《庄子·知北游》)。整个天地，"一气牵系"，而"气有潜通"(气有"潜通"可理解为在"互渗"中起媒介或传递作用)，能够出入升降于有形器物及其之间。换言之，通过气的中介，无需相互碰触，物体就可相互作用，相互感受对方的变化而作出相应的反应，这就是"感应"说。它不仅是元气论中的核心内容，[1]而且还从理论上完善了天人合一说和整体观念所认定的"天人一体，内外一理，流通贯彻，初无间隔"之认识。并促使中国古代贤哲特别留意事物之间关系性的探讨，从而在这方面积累起丰富而颇为精到的认识。如古人所乐道的乐器共鸣，磁石吸铁，阳燧取火于日，天体相互吸引，潮汐与月盈亏等自然现象，以及鹤唳夜半、鸡鸣将旦、虫蛰冬日，"人与日月相应"(人的生理病理过程与日月、昼夜有某种同步变化，如"夫百病者，多以旦慧昼安，夕加夜甚"，"月始生，则血气始精，卫气始行，……")之类生物节律现象等都是借助上述观念作出较合理解释的。这些解释在世界科技史上自可占有一席之地。

然而，未绝于巫韵的气为中介，物相感应观念，也常促使人们走得很远，随意用来解释一些不太相干或杜撰的现象。如公元前

---

[1] 何裕民：《中医学导论》，第25页。

三、二世纪的陆贾曰："跂行喙息，蜎飞蠕动之类，水生陆行，根著叶长之属"皆"天地相承，气感相应而成者也"(《新语·道基》)。稍后《淮南子·地形训》又曰："山气多男，泽气多女，水气多喑，风气多聋，林气多瘿，木气多伛……"，是因为"皆象其气，皆应其类"也。这些还不算很牵强。《内经》中也有类似认识。中医学关于药物的一些认识，似乎要比这牵强得多。[1] 董仲舒的"感应"说和东汉的谶纬说等都蕴含有这一观念，自然是更荒谬了。此外，对一些虚幻或无法理喻的"现象"，人们也都归之为无形之气起中介作用的"感应"，如巫师与天地鬼神沟通，就是借无形之气(灵魂)出窍，交于鬼怪神灵来"完成"的。甚至未交媾而"受孕"这类杜撰之事，亦解释为两人之气相互眷恋感应，"思感而气通，无配合而生子"(《山海经·大荒东经》郭璞注)。这类解释在今人眼里是绝顶荒谬的，但在当时人的认识水准中，却与乐器借"气"中介而相感应，"故琴瑟弹其宫，他宫自鸣而应之"[2]等现象，具有同等的实在性和合理性。可见，同一种观念，既可导向深刻而合理的认识，也可引出荒谬而无稽的杜撰，这就是巫术观念的特点之所在，也是其令后人困惑的神奇魅力之所在。

4

虽然天和人是统一的，"互渗"的，大小天地宇宙可以相互影响。但是，在中国古人眼中，天是绝对的、主动的，起主宰作用的，人身小天地只是被动的、卑从的。因此，中国人对"天"的敬畏是无限的、绝对的、主动的。举个极端的例子，同为说天人一体，大、小宇宙天地相互影响，西方学者多从人体推导到大自然，如亚里士多德在《物理学》中就说："既然它能在生物(小宇宙)身上发生，为甚么不能也在大宇宙上发生？如在小宇宙发生，也会在大宇宙发

---

[1] 参见本书第四章第四节。

[2] 董仲舒：《春秋繁露·同类相动篇》。

生。”[1]公元64年出版的Seneca所写的《大自然问题》(《Quaestiones Naturales》)中确信:“大自然是依人体而构成的，水道对应于静脉，气流的通道对应于动脉，地质的物质对应于各种肌肉，地震对应于痉挛”。[1]这些论述透出一个观点，天人之间，人是主体，至少，天人之间无主次。然而，反观中国古代学者的论述，无论是董仲舒的“人副天数”，还是《素问》、《灵枢》的“圣人之起度数，必应于天地”，“人参天地”等说，均只是强调人对天的符合、对应和顺从，天有什么，人才相应有什么；天为主，人为副。很显然，这一立足基点恰与西方相悖。它典型地体现出中国古民对“天”的绝对敬畏和顺从。这一切，究其根源自可归因于中国人赖以生存的人文地理条件和农耕生产方式特征。而这一立足基点又酿生了中医学的一个重要养生防病和诊治用药原则：顺应天地自然。

经王冰编纂后，《素问》首列《上古天真论》，大谈真人、至人、圣人等“提挈天地”、“和于阴阳，调于四时”，“法则天地，象似日月，辨列星辰，逆从阴阳，分别四时”，都宗一旨：顺应天地以摄生。第二篇、第三篇更是直截了当地讨论顺应四时以调神和“生气通天”问题。王冰的编排是煞费苦心的，实际上也的确道出了中医学的一个中心思想：调摄身心必须顺应天地自然。如《四气调神大论》指出：“故阴阳四时者，万物之终始也，死生之本也。逆之则灾害生，从之苛疾不起，是谓得道。道者，圣人行之，愚者佩(违背)之。从阴阳则生，逆之则死；从之则治，逆之则乱”。众所周知，老庄等道家及后世道教视“道”为最高准则。主要本于道家的《内经》作者竟把“顺应天地自然”视为得“道”，可见其意义之突出。《生气通天论》大谈：“苍天之气，……顺之则阳气固，虽有贼邪，弗能害也，此因时之序。……失之则内闭九窍，外壅肌肉，卫气散解，此谓自伤，气之削也。”似乎只须顺应天地阴阳，有邪亦不会干，有病亦不会生；而逆之则百病自起，痼疾丛生。

---

[1] 参见李约瑟：《中国古代科学思想史》，第394页。

《内经》中不仅提出了上述指导原则，还总结出了一系列具体大法。如《四气调神大论》强调："圣人春夏养阳，秋冬养阴，以从其根，"并细论了四季不同养生方法。其他一些篇章中，《内经》又总结出了"因时制宜"、"因地制宜"等大法，归纳了"用寒远寒"，"用热远热"，"用凉远凉"，"用温远温"，"月生无泻"，"月满无补"，"月廓空无治"等一系列具体措施和注意点。我们说，顺应自然以养生防病、诊治用药的原则的合理性是值得充分肯定的，它帮助人们更有效地解决一系列健康和医疗问题。[1]

然而，若我们作些渊流方面的深究，似又可对这一原则加深一层认识。顺应天地自然以养生治疗，这显然是源于天人一体，人参天地的，体现着本自巫术的"互渗"观念。我们感兴趣的是，早于《内经》的《吕氏春秋》中，有着类似的，根据十二纪（十二月）之四季变化，以行祭祀、礼仪等活动，以及采取相应的防疫养生措施等的论述。例如，该书《仲春纪》曰："是月也，日夜分，雷乃发生，始电。蛰虫咸动苏，开户始出"。就是说，到了仲春之季，可顺应天时，到户外适作活动。这与《四气调神大论》所说的："春三月，此谓发陈，……广步于庭，被（披）发缓形，以使志生……"，似属同一含义。又如，《仲夏纪》曰："是月也，日长至，阴阳争，死生分。君子斋戒，处必掩（掩，深也）。身欲静，无躁。止声色，无或进。薄滋味，无致和，退嗜欲，定心气。"这些，与《四气调神大论》所说的"夏三月，……夜卧早起，无厌于日，使志无怒，……"似无二致。

《吕氏春秋·仲秋纪》曰："是月也，日夜分……杀气浸盛，阳气日衰……"。"天子乃傩，御佐疾，以通秋气。"所谓"傩，逐疫除不祥也。"是驱逐疫疾的巫术仪式。秋日肃杀之气浸盛，正气见衰，疫疠易犯，故行巫技以驱逐之。再如《仲冬纪》曰："是月也，日短至，阴阳争，……君子斋戒，处必弇（有遮盖），身欲宁，去声色，禁嗜欲，安形性，事欲静，以待阴阳之所定"。"是月也，……谨房室，必重

---

[1] 何裕民主编：《差异、困惑与选择》，第203～204页。

闭，省妇事，毋得淫。”这些摄养措施，与《四气调神大论》的冬三月所宜，亦基本一致。《吕氏春秋·季冬纪》还指出：“是月也，……命有司大傩，旁磔，出土牛，以送寒气。”傩，旁磔，出土牛，都是驱逐寒邪和疫疠的巫术技仪。我们知道，《吕氏春秋》中十二纪的内容，基本出自《月令》。《月令》主要讲顺应四时以行祭祀礼仪、政治活动和农耕劳作等，其思想渊源与农耕生产方式密切相关。其具体方式中又充满着巫韵。《月令》等的按时祭祀先献某脏，导致了后来五脏配五行观念的形成。[1]而按时按季以摄生，包括采取某些傩、磔等巫技以逐疫等，一方面的确反映了先秦时关于养生防疾的民风、民俗，另一方面它也是《内经》顺四时以摄养心身的认识的重要源头，可以说，《内经》的许多认识，就是取自巫术文化氛围中的民风、民俗。只不过医家在承继巫风和民俗的过程中，有所选择而已。

进一步看，顺时择时以摄生，早期很可能发轫于男女交媾的性行为。我们知道，作为人类主要的本能，性的问题在文明演进过程中扮演过重要角色。许多观念和认识都可寻根于斯。医学也不例外。[2][3]而有根据表明：顺应天时之类观念和原则亦与此有染。

《四气调神大论》开篇曰：“春三月，此谓发陈。”何谓发陈，并非像王冰婉转曲解所言的：“春阳上升，气潜发散，生育庶物，陈其姿容，故曰发陈也。”[4]其实，就是指“春机发陈”，*通俗一点，就是性学所说的动物“发情”。性学研究表明：春季，正是许多动物发情求偶和人的情感特别易于萌动之际。这类源于生物本能的冲动，古人自能体验。故《周礼·地官》有：“以仲春之月，令会男女，于是时也，奔者不禁。若无故而不用令者罚之。司男女之无夫家者而会之”的法令。据费孝通教授的导师、著名学者潘光旦先生认为：“这

---

[1] 参见本书第325～326页。

[2] 王旭东：《植根于生殖文化的中医学》，见《差异、困惑与选择》，第5页。

[3] 袁钟：《生殖文化·马王堆医书的牝牡〈内经〉的阴阳》，《中华医史杂志》，18:4,193-199,1988。

[4] 《黄帝内经素问》，第8页，人民卫生出版社，1963年版，王冰注文⑦。

* 潘光旦在译注霭理士《性心理学》时，通篇就持这一观点。

大概不是周官的一种崭新的法令，而是有悠久的习惯做根据的，而这习惯自身则又建筑在性的时期性上”。[1] 因为古人必定注意到万物更新萌生之春季，人类自身的内在冲动亦较平时为强烈，故须顺应天地自然，释放出自身的生殖能力。否则，此时压抑或阻碍、限制人之冲动，有违天意，“天时将不顺，地利将不和，……一切灾难将会随之而来。”[2] 故有必要以法令形式加以规定。

既言顺时择时以摄生，就有合适与不合适之分。到了秋冬，就不可再行内。《礼记·月令》“季秋之月”下，有令曰：“是月也，申严号令，命百官贵贱无不务内，以会天地之藏，无有宣出。”所谓“务内”的“内”字，可作出多种理解*。秋令收敛，故政令禁止百官贵贱交合，目的仍在“会天地之藏”，顺应四时阴阳（在古人眼里，男女交媾与天地相合有同等意义，这也是天人合一观念的体现）。[3] 而到了仲冬之月，《礼记·月令》又强调：“是月也，命奄尹，申宫令，审门闾，谨房室，必重闭，省妇事，毋得淫，虽有贵戚近习，毋有不禁”。此说法与前所枚举的《吕氏春秋·仲冬纪》一致，同样严禁男女交媾，以免有违天时。这一原则到了《内经》中，政令严禁的成分淡化了，整个意思被婉转地表达为“秋三月…使志安宁，以缓秋刑，收敛神气，使秋气平，无外其志”（王冰注曰：“神荡则欲炽，欲炽则伤和气”。看来，基本意思还是存在的）。“冬三月，此谓闭藏，……无扰乎阳，……使志若伏若匿，若有私意，若已有得，去寒就温，无泄皮肤，使气亟夺，此冬气之应，养藏之道也。”依然承启前者衣钵。此外，据寻绎追溯，《素问·四气调神大论》最后所总结的顺时养生之原则：“圣人春夏养阳，秋冬养阴”，亦有着类似的源头。**鉴此，我

---

[1] 见潘光旦译霭理士：《性心理学》之潘注。《性心理学》，第84页，注24，三联书店，1987。

[2] 辛立：《男女·夫妻·家国》，第15页。

[3] 参见本书第116～117页。

* 此“内”字，据潘光旦先生考释，与《礼记·内则》的“内”同一意思，指男女之事；联系上下文，似又指收敛、纳入之意。

** 我们认为：此说本自《礼记》“饮以养阳，食以养阴”之说。见《上海中医学院学士学位论文》（1987～1992），作者胡文文，指导何裕民：《“春夏养阳”，“秋冬养阴”浅探》。

们有理由断定，中医学中顺应天时的认识，其直接蓝本是按季按月以行祭祀、礼仪、农事，该干什么，不能干什么的政令。而这一思想之渊源，又远哉！久哉！似与先民顺从自身性的本能之易萌发冲动的时间周期有关。若提高一点，这些也可以说是对人类自身内在生物节律体验后的最早的理性概括。

5

“天人合一”不只铸造了一系列深刻的思想观念，而且还促成了一整套与之相应的认知方法。后者对于中医学家的认知和思维活动有着极其重要的作用。

《易传·系辞》曰：“古者包牺(伏羲)之王天下也，仰则观象于天，俯者观法与地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”明确提出仰观天象，俯察地情，取物比类，以作推理的认知方法。而且，点明这种认知方法就是创制“八卦”，借“八卦”以通神明，识万物的方法论基础。其实，这一认知方法是中国传统文化，包括中医学家认识世界，进行思维推理的核心方法之一。《内经》中不仅有“仰观其象，虽远可知”的论述。王冰在“重广补注《黄帝内经素问》序”中还追溯认为：《素问》一书，“乃(黄帝)与岐伯上穷天纪，下极地理，远取诸物，近取诸身，更相问难，重法以福万世”之作。它的诞生，离不开上观天象，下审地理，外视鸟兽，参天地之理以知医事的认知活动。这种认知方法的哲学根基就是天人合一。天人既是一体的，也是“同理”的，故外观天地之兆象，便可直接对应人事，知道其内外曲直之理。《灵枢·逆顺肥瘦》有曰：“圣人之为道者，上合于天，下合于地，中合于人事，必有明法，以起度数，法式检押，乃后可传焉。”作为可以传世的“道”，当从天象地理中推导而出，必须符应于天地。只有这样，才能契合人体。即使小道也不例外。《灵枢·玉版》论及“细物”小针时，同样大谈“上合之于天，下合之于地，中合之于人”。可以这么极端地说，在当时的条件下，在巫术文化氛围中，不

借天地之象，人们就无法进行思维推理活动，认知过程就无法迈出第一步。因此，古代医家告诫学医者，必须“上知天文，下知地理，中知人事”。这不啻是“博学”的标志，更是认知起步的需要。了解了这一点，我们再回过头去看中医理论中诸如“天圆地方，人头圆脚方”；“天有日月，人有两目”；“天有365颗星星，人有365个穴位”；“天有宿度，地有经水，人有经脉”等天人同构的论述，就很容易理解其文化底蕴，并作出客观评价了。

上述方法被李约瑟称之为“宇宙类比”、“国家类比”。[1]显然，它植根于巫术土壤，体现出原始思维只注重“同一”，忽略事物间特殊性和差异性的倾向。这类认知方法普遍存在于各地先民的认知活动中，似乎是人类文明发展过程中的必经阶段。已有许多文化人类学方面的专著兼及了此类认知方法。李约瑟博士在探讨中国古代科学思想史时，也曾参照性地对比过西方或其他国家的类似认知方法。他发现：“在印度古代的经典里，‘宇宙类比’非常显著”，[2]在古希腊，此类方法也颇为盛行。如 Maniljus 便把天上的黄道带区域与人体的各种部位相对应排列。西医学之王、古罗马时期的大学者 Galen(盖伦)也暗合此意。[3] 即使到了文艺复兴早期，因反对宗教而被烧死的著名哲学家布鲁诺 (Bruno) “摒弃了地球中心说之后，并没有放弃‘宇宙类比’的思想；他说大宇宙中的太阳可对应于人体中的心脏”。[4]而科技史研究表明，哈维发现微循环，在某种程度上也部分地得益于人与天的类比。[5] 李约瑟虽未曾直接论及西方这种“宇宙类比”、“国家类比”的起源，但却引用了 Berthelot 等的研究结果，根据后者的见解，这类观念很“可能是上古时代(古巴比伦)的占卜中导发出来；这种占卜，乃是观察整只或部分的牺牲以预言未来。”[6] 例如，占卜时用肝脏以洞窥整个世

---

[1] 李约瑟：《中国古代科学思想史》，第400页。
[2] 同上书，第394页，注文(1)。
[3][4][5] 同上书，第394～399页。
[6] 同上书，第403页。

界。其深层的底蕴就是部分牺牲(肝)与天地万物的同一。我们认为：这种假设不无可征之处。因为它符合原始先民的思维倾向和特征。中国早期的龟卜，也有类似底蕴。

观天察地以推及人，或以人之理推及天，既可促使古人借助类比，获得一些新知，其中有些堪称天才之见；但另一方面也常驱使人们作些荒谬的比附，形成一些无稽之谈。例如，以政体(国家)类比人体就很荒诞。《内经》中这类论述不少。葛洪在《抱朴子·内篇》中说得也很玄，“故一人之身，一国之家也。胸腹之位，犹宫室也。四肢之列，犹郊境也。骨节之分，犹百官也。神犹君也，血犹臣也，气犹民也。故知治身，则能治国也”。这类论述，在今人看来，自属荒诞不经，但在古人眼中，却属至理名言，且因它与儒家最高宗旨：正心、诚意以齐家、治国、平天下的目标契合，故有广泛的传播市场。据李约瑟查考，这类荒谬见解同样多见于中世纪的西方。[1]因此，当我们颂扬借观天地之象，推知人事，可获得某些天才之见时，不可忘却它也常常将人导入荒诞的境地。因为这种类比方法明显地带有巫术的思维特征，它毫不顾忌类比推理时所必需遵循的逻辑要求，这正是巫术思维的最大特点。

6

《易传·系辞》在谈到筮法时，曰：“是故四营而成易，十有八变而成卦，八卦而小成。引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣”。这段话是经典性的。前三句总结了筮策的演算程序（每个卦都要运作多次，经过十八变后才能定出），[2] 后三句则着重概括了筮卦的方法论意义。卦象定后，便可触类旁通，作出任意的引伸，用以占筮测知天下万事万物及吉凶福祸。《四库全书总目提要》评价说：“易道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火，皆可援易以为说。”而这“皆可援易以为说”正是

[1] 李约瑟：《中国古代科学思想史》，第 394～403 页。
[2] 参见本书第二章第八节。

建立在占筮得卦后可"引而伸之，触类而长之"这一方法学基础之上的。也正是凭藉占筮的类比引伸在方法学上的百无禁忌，后世"易"迷们和笃信"易"理者才能够用"易"于占测世界一切之事和吉吉凶凶，终身乐此而不悔。

《易传》所谓的"引而伸之，触类而长之，则天下之能事毕矣"，就其实质而言，也就是后世所说的类比推理方法。它是前述的借天象地理以作比类的扩充，与"宇宙类比"、"国家类比"有着相同的方法论性质，属于同一类方法，只不过似乎《易经》所谓的能知天下事的"引而伸之，触类而长之"，随意性更大，"适用"范围更广。可跳出天地等具体之象，而仅仅根据抽象的卦象符号或演绎而得的筮数便作出随意推演。中医学家同样承启了这一认知方法。《素问·示从容论》指出："援物比类，化之冥冥。""不引比类，是知不明也"。《素问·疏五过论》也说："善为脉者，必以比类奇恒从容知之。"这些论述中，都体现出对《易经》所确定的"引而伸之，触类而长之"的钟爱。我们曾分析过此类方法在中医理论知识形成中的方法学意义，认为中医学的许多认识，"虽不能排除可能以一定的观察体验为依据，但在两千多年前，这些结论恐怕主要是……借助援物推导出来的"。[1]即使后世医家，也往往借助援物比类以推理或说理。例如，赵养葵以走马灯中的烛火来类推人体命门真火；缪仲淳、徐大椿以兵家饷道，来推论人体胃气之重要；李中梓以雷泽现象来谈体内龙雷之火，……可以说，翻开任何一本医著，均可举出不少此类实例。

我们无意否认"援物比类"(即"类比")方法在人类认识中的意义；相反，十分赞同康德的观点："每当理智缺乏可靠论证的思路时，类比这个方法往往能指引我们前进。"[2] 但是，也有必要指出几点：(1)这种认知方法至少在中国，是明确地源于巫术的；(2)它曾是早期先民认知世界的最重要的方法。它的哲学基础同样是

---

[1] 何裕民：《中医学类比法分析评价》，《医学与哲学》6:25，1985.

[2] 康德：《宇宙发展史概论》，第147页，上海人民出版社，1972.

"天人一体，万物同理"；(3)在中医学的发展过程中，医家们既借援物比类以获得一些新知，又凭藉此法作譬喻，进行论证说理。然而，由于巫术血缘的影响，再加上在中国形式逻辑的先天发育不良，运用此法时，人们并未意识到应遵循必要的逻辑规则。因此，无论是用诸推理，还是说理论证，既有着一些闪烁着古医家智慧的灼见或宏经阔论，也伴生了许多令人啼笑皆非，荒诞绝伦的谬误。因此，援物比类的评价，应慎重，需作具体的分析。[1]

万物一体，"天人一物，内外一理"的天人合一观中，"内外一理"也是其核心思想之一。现代陈述的中医整体观念中的"人与自然界的统一性"等，就蕴含着这一理念。而所谓的内外、表里、上下一理，不啻是一种观念，很早以前就已衍化成一种认知原则和方法。即"司外揣内"，"司内揣外"。

既然"内外一理"，那么，"有诸内，必形诸外"便属天经地义。而司外揣内也就是古代学者，包括中医学家的基本信条。在巫术万物同一观念的冥冥催化之下，通过观察外在表象，测知其内在机理和变化，或者反过来司内揣外，不仅成为可能，而且极其必要。《管子·地数》曾有一段话，点出了地表现象与地下内情之间的一致性："上有丹砂者，下有黄金；上有慈石者，下有铜金；上有陵石者，下有铅锡赤铜；上有赭者，下有铁。北山之见荣者也。"《淮南子》中，也有类似之说。《灵枢·刺节真邪篇》则论及"下有渐如，上生苇蒲，此所以知形气之多少也"。这些，既有经验的因素掺杂其间，更体现了一个基本思想：上下、内外、表里之间，有着确凿无疑的一致性，故可以"以表知里"，以外揣内。

《灵枢·外揣》是探讨这一认知方法的专篇。其进一步阐释其中道理，曰："日与月焉，水与镜焉，鼓与响焉，夫日月之明，不失其

---

[1] 何裕民：《中医学类比法分析评价》，《医学与哲学》，6:25，1985.

影，水镜之察，不失其形。鼓响之应，不后其声，动摇则应和，尽得其情……”，“若鼓之应桴，响之应声，影之似形。故远者，司外揣内；近者，司内揣外。是谓阴阳之极，天地之盖”。文中，把内外关系视同于鼓之应桴，响之应声，影之似形，虽都是从常见经验现象展开的，但其间“同一”和“同理”的观念，体现得再确凿不过了。

由于医学主要探究的是机体内在的健康与寿夭问题，在许多情况下，内与里的变化无法直观，故司外揣内就更为常用。《素问·阴阳应象大论》强调：“以我知彼，以表知里，以观过与不及之里，见微得过，用之不殆”。就是这个意思。我们说：“中医学对于人的生理、病理的许多知识都源于这一方法”。[1]如藏象学说主要观点大都是这样形成的。所谓“藏象”，唐代王冰在疏注《内经》时，说：“象，谓所见于外，可阅者也”。张景岳在《类经》中说得更清楚：“象，形象也。藏居于内，形见于外，故曰藏象。”亦即是由于司（外）象而测之（内）藏的，遂有“藏象”之名称。他如诊断中的察舌切脉，观色知病等，都基于此法。可以说，望闻问切四诊的方法论基础就是“司外揣内”。没有司外揣内，就不会有中医诊法理论与操作。

我们知道，春秋时期的文献中，相术已露端倪。《左传》、《国语》等中都有相人之事记载。战国和秦汉时，此术十分风行，且颇成体系。《汉书·艺文志》列有《相人》二十四卷，表明与《内经》问世同时，已出现相术专著。此术后世不绝踪影，唐宋时甚至非常时兴。时至今日，相术亦大有泛起趋盛之势。我们说，司外揣内同样也是相术的方法论基础。既然内外一理，故通过观察人之外表、面貌、气色、五官、骨骼、体态、手纹等可以判定其吉凶祸福，寿夭贵贱，并测知天命宿数，便是顺理成章之事。

由于“方法并不是外在的形式，而是内容的灵魂和概念”，[2]因此，虽然相术为一些医家和学者所不齿，但它从未与中医诊法绝过

---

[1] 何裕民：《中医学导论》，第97页。

[2] 黑格尔：《小逻辑》，第427页，商务印书馆，1982。

缘，两者始终授受不清，客观上互相渗透和影响。古今相书中大量引证了中医诊法内容；中医经典中的一些诊术，如《内经》关于五态人、阴阳廿五人的诊断等，又的的确确更接近于相术。因此，张荣华在所著的《中国古代民间方术》一书中专列有《面相术与中医学》一章，[1] 漆浩先生也大量引用《内经》论述来阐发巫术（相术）诊断法。[2] 他们都试图透过中医医理医术来看相术。此外，近年来书市上流行的各种观面、察掌、看指甲等以诊病的册子，虽冠有医学之名，但理智地加以审视，其实质却大多介乎医相之间，且偏于无稽之相术。我们肯定司外揣内在认知中有一定的科学价值，但其所得结果只是"揣"出的，并非就是客观事实，还应努力加以检验，更不可随心所欲地滥用。因为作为源自巫术观念的一类认知方法，既可导出一些深刻合理的知识，也可成为迷信的工具。关键在于使用者应具备科学方法论素养，当用在可用之处，且扬其长，佐以他法补其短，方不致于再陷入泥潭而不自知。

8

巫术的天人合一观不仅孕育了以天论人、援物比类、司外揣内等借外知内之法，也催生了虚静守一，以与天地合一，而后内心悟理的"心悟"、"格物致知"等以内悟外和静守运气、反观内景等以内知内的融合心身修炼与感知思维于一体的独特方法。

前已述及，在巫术的祭祀心斋以交通天地鬼神等操作过程中，巫师们常能获得一些独特的心身体验，比如说心斋过程中冥冥之中产生一种心身主体与外界客体混混沌沌地交融成一体的幻觉。我们知道，沦于巫术氛围中的先民，常是无法区分出主观幻觉和客观现实的，这种体验就被先民认同为真实的主体与客体合一，人与天交融。这一方面进一步强化了巫术天人合一观，另一方面也促使人们刻意捕获这种体验，以作为明白天意（通天），认知世界（识理）

[1] 张荣华：《中国古代民间方术》，安徽人民出版社，1991年。
[2] 漆浩：《医、巫与气功》，第117页。

的重要手段。就是在这种背景中，基于“心斋”的“心悟”、“格致”等认知方法得以充分发展成熟。

我们说“心悟”一法的心身行为基础是“心斋”。虽伪书《列子》言黄帝已论及“斋心”，但系统加以阐述的，当推庄周。《庄子·人间世》曰：“若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气！耳止于听，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚，虚者，心斋也。”庄子眼中，气是沟通天人万物的，斋心，使自己内心空明虚灵，气就便于出入，天道(外界之理)就可顺利地进出其心中。简言之，清静而心虚如镜，“心”对外界的感知力、领悟力就可大大加强。庄周在《大宗师》等中还进一步指出，借助“心斋”、“坐忘”等心身静守修炼，达一定境界，“而后能朝彻；朝彻，而后能见独”。意即虚静修炼后，有朝一日会心灵豁然通彻，以致能洞察秋毫，独见常人无法所见或所悟之物理。缘何？因为“水静犹明，而况精神，圣人之心静乎！天地之鉴也，万物之镜也”(《庄子·天道》)。庄子所谓的“见独”，其实与《内经》推崇的上工“神乎神，耳不闻，目明心开而志先，慧然独悟；口弗能言，俱视独见；适若昏，昭然独明”[1]中的独悟、独见、独明，同一含义。吴崑注释此语时，便认为这乃“精神一”所致，所谓“精神(专)一”，即“心斋”也。

由于天人合一是中国古代的最基本观念，祭祀中衍化出的斋戒和导引等又是起始很早的普遍行为，因此，借心斋等心身静守以悟知天理，绝非是老庄一派之创见，而是起自先秦的各家普遍遵循的理念和操作。如孟子在《尽心上》说：“万物皆备于我矣；反身而成，乐莫大矣。”所谓“万物皆备于我”，可借宋钘、尹文的“抟气如神，万物备存”(《管子·内业》)来注解。即宁心养气，使神智清明，从而可达到认识外界万物，驾驭万物的境界。宋、尹还进一步阐释曰：“一意抟心，耳目不淫，虽远若近”(《管子·内业》)；“虚其欲，神将入舍；扫除不洁，神乃留处。人皆欲智，而莫索其所以智，

---

[1] 《素问·八正神明论》。

……求之者不如处(虚)之者。夫圣人无求之也,故能虚"(《管子·心术上》)。系统提出了"壹(一)"、"虚"、"静"的认知原则。荀子对这一认知方法的总结最受人注重。《荀子·解蔽》曰:"人何以知道?曰:心。心何以知?曰:虚壹而静"。"虚壹而静,谓之大清明"。一朝进入"大清明"境界,即可"坐于室而见四海,处于今而论久远,疏观万物而知其情,参稽治乱而通其度,经纬天地而材官万物,制割大理而宇宙理矣"。这很像佛教所说的通过"禅定"后,达到"禅悟(顿悟)"之"天眼通"、"天耳通"的"六神通"境界。

《礼记·大学》提出了"格物致知"这一儒家认知的基本方法。宋人张载阐发其理曰:"致知在格物。格,去也。格去物则心始虚明,见物可尽"。"格物,外物也。外其物则心无蔽,无蔽则虚静,虚静故思虑精明而知至也"。也就是说,通过格除杂念,使内心虚静而神敏,遂心可产生悟知的能力。可见,儒家的"格物致知",和道家的"唯道集虚",静守见独,佛家的"禅定"、"禅悟"等,虽称谓不一,底蕴则同。都是讲心身修炼到特定状态的一种感知活动,与"心悟"、"顿悟"、"灵感"等非逻辑思维有着本质的一致性。

这种认知方法之所以盛行,除了天人一体观念的影响和特定状态下主观幻觉的引导外,也有一定的认知心理基础:该特定状态下,由于杂念被排除,某些平素被掩盖或抑制的大脑感知和领悟潜能易于释放,确实思维较敏捷,人们用脑疲劳后,闭目静坐,吐纳片刻,有一种清新敏锐感,似可作为佐证。对此中奥妙,南宋著名学者叶梦得在《避暑录话》中结合自己体验,所讲得一段话,值得细加品味:

"天下真理日见于前,未尝不昭然与人相接,但人役于外,与之俱驰,自不见耳,惟静者乃能得之。余少常与方士论养生,因及子午气升降,累数百言,犹有秘而不肯与众共者。有道人守荣在旁笑曰:'此何难,吾常坐禅至静定之极,每子午,觉气之升降往来腹中,如饥饱有常节,吾岂知许事乎?惟心内外无一物耳,非止气也。凡寒暑燥湿有犯于外而欲为疾者,亦未悠然不逆知其萌'。余长而验

之，知其不诬也。……乃知惟一静，大可以察天地，近可以候一身，而况理之至者乎。”

叶氏之论，以坐禅入静体验为依据，体会到进入“心内外无一物”之虚、静、壹状态时，内心“大可察天地，近可以候一身”。此论，可成为我们上述阐释的极好脚注。而叶氏之论，心与理尚有主客、内外之分，必须“静”时，方可察天地之理，心与理尚未混作一谈。稍后于叶氏的大儒朱熹则沿此方向，向前进了一大步。他在《朱子语类》中大谈：“心包万理，万理具于一心”。王守仁更走向极端，他在《王文成公全书》卷六中强调：“人者，天地万物之心也；心者，天地万物之主也。心即天，言心，则天地万物皆举之矣。”“夫万事万物之理不外于吾心”，“心明便是天理。”朱子、阳明之学均系当时显学，影响都很大。虽两家之说有裂隙，但在这一问题上，基点雷同。此说似遥承孟子、宋尹之“万物皆备于我”，却明显走向了极端。我们姑且不从本体角度论其唯心唯物，仅就其本意而言，人心与天地万理本即同一，天理存于心中，故圣者只须向内求学识，一切皆先验地存在于心中，心悟、格致即可明世界一切之理。而心悟、明理过程又是实现合于天道，同于万物的最好手段。认识外界万物之理的探索活动，竟彻底地异化为求之内心的修炼行为。耳目等感知外界信息的重要感官，易为外界信息所诱，干扰心的虚静，故老庄等即主张闭目塞听。而到了宋明一些大儒的学说中，耳目等感知管道必需彻底废黜、摒弃，只有这样，才能使心静而合于万事，尽知天地事理。这一认知方法的一脉相承，且越趋后世，越向畸型和极端发展，正是中国传统文化轻视和排斥对自然的探索，纯粹理性精神和实证研讨先天不足，近代科学无法萌生的认识论根源。它折射出农耕文化的特征，也是连续未间断的巫史文化具体表现之一。

细究之，缘自“心斋”的心悟、格致或禅悟等，与通常所说的顿悟、直觉、灵感思维等非逻辑思维属于同一类，它们也可归入列维·斯特劳斯所谓的“野性思维”之列。并且，很早以前便普遍地存

在于各地先民的认知活动中。就我们看来，直到今天，它们在艺术和科学创造中仍有着无法替代的激发构想作用(我们认为，科学技术的发明、发现和创造过程中，就认知思维而言，常表现出三大环节：一是借感官以接受信息，贮存资讯；二是赖直觉灵感、顿悟，或曰心悟也无妨，以形成构想和假说，即由非逻辑思维激发构想；最后，借助逻辑思维和实证研讨对构想进行论证、修正或扬弃)。没有一个清醒、理智而富有创造性的艺术家、哲学家和科学家会否认心悟等思维活动的重要意义。就本质而言，这类思维活动与现代理性思维自属人类固有的两种并行不悖、适相辅翼的思维活动。然而，它在古代中国，却得到了畸型的发展，且宋明后极度膨胀，不仅作为主要认知方法，排斥了应该与此并行的实证研讨和形式逻辑思维，而且还废黜感官，杜绝外界信息刺激，以致宋明后整个中国学界，一味沉溺于“虚壹而静”，存心养性，内求于心，思考反省，以求豁然通彻。甚至到了民国中期，还有医家通过“格物致知”，“始悟‘气化乃细胞之母’……，”提出了令人喷饭的谬论。

9

心悟、格致类认知方法对中医学家思维的影响是巨大的。《内经》即推崇“慧然独悟”、“昭然独明”、“俱视独见”等“见独”能力。早期，它在中医学家的认识活动中的积极作用尚较明显。然而，宋明以后，却完全走向反面。例如，清之名医程国彭在《医学心悟》序中说：“学者读书之余，闭目凝神，时刻将此数语(指经典的某些说法)细加领会，自应一旦豁然，融会贯通，彻始彻终，了无疑义”。分析这段医家习医心得，可见习医过程已异化为两个环节：一是细心攻读古医经，二是借助闭目凝神修炼功夫，用心加以领悟，如此便能通晓医理，了无疑义。在这过程中，探索生命和疾病等自然现象成了多余之事，一切只在故纸堆中及自身内心世界寻觅。再以陈修园之说为佐证。陈氏认为：“师以授之弟，父授之子，皆本心法，以为心传。医道何独不然。……心悟乎古人之言，能畅达古人言中之

意，心契乎古人之心，能曲绘古人意中之言。辨其是非，判其偏正，莫不以仲圣为折衷。”习医受业皆本心法，而心法的关键，在于使己心契合古人之心。这甚至比朱熹之说还倒退了一大步。朱氏至少还强调人心包含外界万物之理，应以心去知晓天地之理。而陈氏之说却要求以己心去契合古人之心，因为万物之理已在古人之心意中了。只有借助医界圣人仲景等，才能曲知医理。很明显，这不仅表明医家探究的对象已异化为“心”，而且进一步极端地异化为古人之心。众所周知，明清以降，医界尊经保守之风尚，越演越烈，成为后期中医学发展迟缓的主要因素之一。就认知方法而言，上述倾向无疑是其魁首之一。

此外，要进一步弄清“心悟”、“格致”等法在中医认识发展史上的基础性地位，可以从它已引起了“世界3”*现象来证明。历史上，特别是宋明以后，以心悟、心法命名的医著可列出近百本，代表性的如《伤寒标本心法类萃》、《丹溪心法》、《外科心法》、《格致余论》、《医学心悟》、《医学心法》等等，这种认同现象在世界医学史上是绝无仅有的。其次，我们已分析指出：到了明清时期，“心悟等法的宗旨首先是着眼于领悟经典的要义”，[1]以吾心去契合古人之心，去曲绘古人意中之言，“于是便有这样的‘世界 3’现象：《内经知要》、《本草备要》、《医学六要》、《素问要旨》……”[1]等等，同样可列出上百本，长长的一大串。这一事实充分说明一点，源于巫术天人合一观和巫技“心斋”的，融心身修炼与认知于一体的“心悟”等法，尽管在中医认识发展史的早期有过重要的激发构想作用，但到了后来，随着它的畸型发展，这类激发灵感，催化新思的积极作用日趋淡化，而其异化医学研究对象，蔑陶尊古崇经的保守心态等消极作用却与日俱增，占据绝对地位。

---

[1] 参见何裕民主编：《差异、困惑与选择》，第 244 页。

* “世界 3”是著名科学哲学家波普尔提出的重要概念。他把世界分成三个，“世界 1”为物理世界；“世界2”为精神世界；“世界3”为思想内容的世界。此处“世界 3”现象，意指此类著作已成为中医内容中最为普遍、最为重要的成员。

10

在论及太极图形、气功导引和经络藏象理论时，我们曾简略提及“内景返观”一法的演进及其独特的认知作用。这种认知方法可谓是中国先民所独创的方法，它也是天人合一观和心斋（包括导引）等特殊心身修炼方法交融的产物，认知的心理基础同样是主客体混然同一。与前述心悟之法不同之处在于：心身修炼达到特定状态后，感知主体还能充分利用开发出的感知潜能，进一步向内省视，返观自身内在藏器，感知体内种种奥秘和变化，从而获得一些知识。故这又可看作是天人一体基础上的由内视内法。

前所引述的叶梦得之论中，提及心斋坐禅“至静定之极”，可“觉气之升降往来腹中”。这种体验，正是内景返观一法的生物学和认知心理学基础。《庄子·人世间》有曰：“夫徇耳目内通而外于心知，鬼神将来舍，而况人乎！是万物之化也，禹舜之所纽也，伏戏、几蘧之行终……。”意即“耳目内通”，收视返听，精神内注，加上排除杂念（“外于心知”）时，可使人的潜能大增，既可交于天地鬼神（“鬼神将来舍”），也可感化万物（“是万物之化也”）；故历代圣人，如禹、舜、伏羲等都奉行此法。这里的“耳目内通”，似乎就是后世所说的“内景返观”的渊薮。庄子在这里尽管没有提及耳目内通后能否“返观”内景，但他在《大宗师》中大谈的“朝彻而后能见独”，这个“见独”，包含着感知到常人所无法窥见感知的一切，自然也包括“内景”在中。宋钘、尹文所谓的“抟气如神，万物备存”，备存的万物中，也应包括内景在内。作为佐证，葛洪在《抱朴子·内篇》中提及内视时，曰：“反听而后所闻彻，内视而后见无朕”。这里“闻彻”的“彻”字，与庄周所说的“朝彻”的“彻”字，含义一致，都是讲“通彻”。反听内闻后，可听及体内一切，见到内在微毫，而自我外在躯壳却似乎在朦胧中“消失”了。这正是庄周所谓的“耳目内通”之巨大潜能。

《荀子·解蔽》在论毕“虚”、“静”、“壹”等后，又曰：“浊明外景，

清明内景”。外景，就是外在景观及其道理。“内景”，据道家《上清黄庭内景经》阐发：“内者，心也，景者，象也。……内象即血肉筋骨藏府之象也，心居身内，存观一体之象色，故曰‘内景’也”，即体内景象。张荣明先生释荀子之语认为：所谓浊明外景，指一些自强、自忍式强制型修炼的人，虽也能排除杂念欲求，但并未真正任乎自然，故精神状态尚未达到“清明”境界，只能算是“浊”，因此，至多只能察知外界景物和事理。虚壹而静的“清明“状态，就能明察“内景”，得知体内景象和机理。[1]可见，要返观照察内景，难度更大，心身修炼要求更高。李时珍在《奇经八脉考》中所说的“内景隧道，唯返观者能照察之”，似乎也暗示这种更高要求。我们注意到，已有心理实验提示：当实验对象处于被动入静状态（如在一完全隔音的实验室呆上一段时间后）时，可使平常被掩盖了的，人自身较强的自我感知能力部分地显现（开发）出来。[2]而某些修炼有素的主体处于特定的气功激发状态，也能产生诸如内景返观等认知过程和体验。[3]因此，返观内景认知功能的确是存在的、可能的，而且，较之格致、心悟等，常有更高的心身修炼要求。

很明显，中医学的一系列独特认知方法，大多发轫于巫术的天人合一观，有的还与心斋等巫技有着发生学上的直接联系。这也造成了一个特点：在中医学中，修身养性和认知活动同样也常是合而为一的。例如：《内经》反复告诫人们：“恬谈虚无，真气从之”，“志闲而少欲”，“无恚嗔之心”，“以恬愉为务”，“清静则生化治，动则苛疾起”，“静则神藏，躁则神亡”等。这不仅有助于养性修身，也有利于心神去领悟感知内外世界。“静者神藏，躁则神亡”就隐含着这一旨趣。因为“静则精，精则独立矣，独则明，明则神矣，神者至贵也”。这一要求不曾体现在返观内景，体察藏府经络图景时，也同样存在于日常的诊视患者，切脉察色，悟其病源，究己对策之

---

[1] 张荣明：《中国古代气功和先秦哲学》，第253页。

[2] 何裕民：《中医学导论》，第99～100页。

[3] 《现代经络研究文献综述》，第16页，人民卫生出版社，1983。

时。修炼心身与认知思维合而为一，也许是中医学家思维活动的最大特点。当然，它也是中国传统文化特点在中医学中的具体映象之一。

上述这些独特的认知方法，是中医学独特的理论体系得以形成的关键，它赋予中医学以一系列鲜明的特点。然而，通过对其源流的探讨，我们也应该清楚地认识到一点：这些不离巫韵的方法，都存在着两重性（以内视而言，它也是造成中国人明显的内省、内罚等欠健康心态的主因之一）。而方法问题不是以简单的肯定或否定所能评定的。因此，如何扬长避短，既充分利用其积极的认知作用，又弥补其消极效应，就是放在每一个从事传统科学文化研讨者面前的重大课题。

第二节　带有巫韵的“符号”系统

> 文化，至少某部分文化，是一种世代相传的，模式化了的符号相互作用系统。
>
> ——马塞勒：《文化与自我》

研究语言的文化学家如是说：“符号是文化的载体，文化的创造和传承是以符号为媒介的”。[1]这同样鲜明地体现在医学之中。作为人类社会应对自然及自身疾病的一种经验和知识体系，医学必须以语言符号作为其思维及社会发展和承启的基础。而传统的地域医学的语言（包括概念）符号系统又明显地受制于该时该地该社会的人文条件及历史文化背景，因为地域医学的概念系统本身是民族语言的一个组成部分。后者作为一种基本要素，“给医学活动的整体提供了一种‘先验’的精神工具和模式，无声且深刻地影响着主体对生命和疾病世界的观察，经验的积累和知识体系的形

---

[1] 俞建章等：《符号：语言与艺术》前言，第3页，上海人民出版社，1988。

1

符号一词的外延甚广。在德国哲学家卡西尔的《符号形式哲学》中，人类创造的精神文化的所有具体形式，无一不被归入符号之列。因此，符号被认作为文化的载体。在这一节中，我们仅对符号作狭义理解，指名词、概念和术语等。并借此对构筑成中医理论知识的基本符号；一些名词、术语和概念，以及一些习惯用法等作出透视和剖析。

中医理论中，最重要的莫过于“藏象”概念。我们认为它是中医理论体系的核心。故首先有必要把焦点集中在脏腑和藏象概念上。

据散在资料，春秋时已形成脏的概念。但认识却远未统一。如西汉早期的《淮南子》中，胆归于脏，且居于首。[2]《素问·五藏别论》也说：“方士或以脑髓为藏，或以肠胃为藏，或以为府。”又如《周礼·天官》讲“九脏”，五脏加胃、大小肠和膀胱。《素问·三部九候》也留有“神藏五，形藏四”的“九藏”说之痕迹。只是到了西汉时，才基本形成定论。人们多宗《金匮真言论》之说而持五藏六腑之见。如于鬯在《香草续校书》中说：“脏腑之说，今医工一从《金匮真言论》，而在古则初无定论”。

藏，作“藏(cáng)”解，《礼记·檀弓》曰：“藏也者，欲人之弗得见也”。“象”即外在征象，现象也。藏象两字，已清楚提示这一学说的认识和方法论特点。这种以“象”为基准的“司外揣内”认知方法的原始思维特征是很明显的。而被归入“藏”的内在器官，也就有了“藏（cáng）”这一中文符号所表征的含义的生理功能特点。故《内经》曰：脏者，“藏而不泻”也。同样，府，意谓着暂时存放，故

---

[1] 邱鸿钟：《符号系统的差异》，见《差异、困惑与选择》，第149页。

[2] 《淮南子·精神训》。可参见本书第336页。

归入“府”的器官，又都有了“泻而不藏”，只是传化水谷的功能特点。这种概括是高度简洁的。正是“藏”、和“府”的符号含义，以及以“象”来内测的认知方法局限，使得面对活生生而又极为丰富的脏器生理病理特点时，习惯于循名(字)责实、恪守古训的古代学者和医师，缠足不前，《内经》以降少有新见解。人们只是在《内经》论述基础上作些附会推衍而已，整个藏象理论粗疏得很，言不尽意，后人只能凭意会加以理解。

以肝为例，《内经》曰：“肝藏血”。朱丹溪据经旨发挥曰：“司疏泄者，肝也”。故中医理论中肝的功能主要仅主疏泄、藏血五个字。肝藏血本意甚为简单，即肝藏有一定血量。[1]揣测其说之起始，源于直观无疑。祭祀献脏或通常杀牲时，血淋淋的肝脏呈紫血色，柔软而富含血类，很容易使人萌生上述观念。作为有力的佐证：世界医学史专家发现许多早期民族都有类似认识，如古巴比伦医学认为“藏血器官的肝脏是重要生命力所在。”[2] 他们的这一认识源于祭祀，因为其地早期的风俗是献祭的动物首先须检查肝脏，并以肝脏作占卜之用。在这种情况下，形成上述观念是自然而然的事。关于肝藏血，历代中医学家的认识尚属一致。而肝主疏泄，尽管很受重视，却难以言达其意，清晰地加以阐述。何谓“疏泄”，究其量只能同义反复地说：“疏泄就是疏通发泄”。[3]疏通什么？发泄什么？似乎无解可索*。故有学者认为这是错误表述，应改用肝主敷和来表征。因为《内经》有：“木曰敷和”一说。但何谓敷和？词意同样费解。由于言难达意，言不尽意，因此，关于疏泄词意，人们歧见纷呈。或曰即西医的肝解毒之功，或为促进脾胃消化之力，或与惊痫、眩晕、中风等症有关，或为人一身生机之所系，五脏皆取决于肝之疏泄，

[1] 印会河等：《中医基础理论》，第35页。
[2] 卡斯蒂格略尼：《世界医学史》，第54页。
[3] 印会河等：《中医基础理论》，第36页。
* 我们最近对此作了具体探讨，认为古人是对人的本能性的欲求冲动的一种表述。可参见《中医研究》，4:4，8～10，1991。

不同见解使人无所适从。实际上，问题出在脏腑认识赖以产生的认知方法和思维机制，以及表征这些观点的具体符号上。

这类言难达意的符号使用情况颇为普遍。如对肺主宣发肃降、肺主治节、朝百脉、肾主纳气、脾主升清、胃主降浊等，尽管我们都可作出一定的解释，但其表达大多是欠准确，欠一致的。在多数情况下，人们只能以"医者，意也"的方式，加以意会、揣测。而且，据我们所见，肺朝百脉源于对肺脏大体解剖的粗略观察（肺门部聚合有许多血管，肺为脏盖，部位最高，遂认为百脉向上汇聚于肺而有"肺朝百脉"说）；肺主宣发肃降和脾主升清、胃主降浊则源于纯形象的构思，并不依据解剖生理的什么特点；肺主治节又本自肺为相傅之官这一类比推导；肾主纳气则是从导引吐纳的体验中总结而成的。当然，我们并不否认这些论述所包含的一定的经验成分和科学意义，以及借助这些符号以帮助捆绑经验事实，从而有助于人们更有效地继承先人经验，诊治疾病的实用价值。只是认为，由于受到原始思维局限性的羁束，在脏腑生理功能认识这些医学重大问题的符号表述上，中医学表现出了明显的言不尽意之缺憾。人们只能在朦胧模糊中加以意会。现代中医学家完全不必忌讳这一缺憾。相反，有科学态度和理性精神的学者应直面现实，采取扬弃措施以克服或避免诸如此类缺憾。

循名责实，根据脏腑命名（符号）以推断其功能，是中国古代学者对脏腑功能认识的又一方法。如《广雅·释亲》*："脾，卑也"。《释名·释形体》*又曰："脾，裨也；在胃下，裨助胃气，主化谷也"。故《内经》有"脾为胃行其津液"之说。又如，《白虎通·情性》谓："肝之为言，干也"。也有古学者称："肝，刚也"。"肝，乾也，于五行属木，故其体状有枝干也"。肝为刚也，遂有肝为"将军之官"说；肝，有枝干也，遂有肝类似木，**喜枝叶条达疏畅，而主疏泄之说。他如《释名·释形体》曰："肠，畅也，通畅胃气，去滓秽也"；遂有肠为受

---

* 《广雅》、《释名》均为东汉著作，与《内经》成书年代相近，故取以释之。

** 更有学者据此而杜撰肝的形象如树枝，见本书第170页。

盛和传导之官说。《白虎通·情性》又有："肺之为言，费也"；遂有肺气易消易耗之说。前所列举的均是循声以推断，音同则意同，即可顺意加以推导。《广雅·释亲》又说："肾，坚也"。这是从字型上来说的，肾和坚上都有"臤"形，遂可互训。基此，我们看到了"肾者，作强之官，伎巧出焉"的经训。很明显，仅仅根据符号的读音或字型作出推导，纯系巫术同类相召观念之体现。尽管古人在命名时有可能考虑到选用特定符号来表征某些特点，但上述的循字声、循字形以推论，却属典型的巫术思维无疑。[1]

其次，就藏象理论的一些阐述来说，人们也常表现出极大的随意性。例如，民国时名医张锡纯解释"脾主思"时，曰："《内经》所谓脾主思者，非谓脾自能思也；盖脾属土，土主安静，人安静而后能深思"。[2]具有一定逻辑思维能力的人，对这段话定会感到费解，从脾推及土静，从土静再推及人静，从人静再及深思，这几段论述中似乎没有一个环节有着内在的逻辑，但这却是地地道道的中医学思维程序，是名符其实的名家高论。又如，本世纪初的一位中西医汇通大家王有忠在《中西汇参医学图说》中解释肝藏血与肝藏魂，为将军之官的关系时，说："气为阳，血为阴。肝主血而内含阳气，是之谓魂，究魂之根源，生于坎水之一阳，推魂之功用，发为乾金之元气，故为将军之官"[3]。血中含阳气，故血舍魂，勉强说得过去，但何言根源在坎水？功用发于乾金？而这和将军之官又有何瓜葛？却实在费解！也许，这只能归之原始的"互渗"，因为在"互渗"中，不必顾忌有否内在逻辑联系。

2

我们知道，入明以后，肾命之争异常激烈。命门为两肾说，左肾右命门说，倒数七节"小心"说，肾之中间说，走马灯说等不一而

---

[1] 参见本书第一章第二节。

[2] 张锡纯：《医学衷中参西录》，第3页，河北人民出版社，1977。

[3] 王有忠：《中西汇参医学图说》，第18页，上海广益书局，1906。

足。孙一奎为明代中晚期著名大医家。其之肾命说颇有影响。其曰:"夫二五之精*,妙合而凝,男女未判,而先生此二肾。如豆子果实,出土时两瓣分开,而中间所生之根蒂,内含一点真气,以为生生不息之机,命曰动气,又曰原气。禀于有生之初,从无而有。此原气者,即太极之本体也。名动气者,盖动则生,亦阳之动也,此太极之用所以行也。两肾,静物也,静则化,亦阴之静也,此太极之体所以主也。动静无间,阳变阴合,而生水火木金土也,其斯命门之谓欤"。[1](附图4-2)很明显,参照其书所给之图,可以看出孙一奎是从豆类出土时的形象,结合太极图说,形成他的肾命学说的。这一思维过程中,起作用的是"互渗"和类比。豆类萌芽,即太极之动,亦等于肾与中间的命门动气。两瓣豆芽意为肾,形似位置亦类同;中之一点发育成豆之主干,而肾间命门动气发育成五脏(此处五行即五脏也)。故孙氏在其论一开始便曰:此含"天之一致之理"。[1]也就是天下万物一理也。



附图4-2 《医旨绪余》所绘肾间动气,亦即太极之图(录自《医旨绪余》)。

同以命门说为例,赵献可的观点亦颇受重视。赵氏在《医贯》中直接把命门视同太极。他以《周易参同契》中所阐述的"水火匡廓图"为蓝本,画了一阴阳水火图。图中一较大圈圈代表"命门"。左右各一个黑白之圆圈分别代表"真水"和"相火"。再外两个腰子形的图案分别代表"阴水"、"阳水"之两肾。并称曰:"左边一肾属阴水,右边一肾属阳水,各开一寸五分,中间是命门所居之宫,即太极图中白圈也"。[2]可见,他直接援易图以推导,论证其命门学说。在他眼里,两肾和命门,就是水火匡廓图中之形象。尽管具体观点

---

[1] 孙一奎:《医旨绪余》,第6~7页,江苏科学技术出版社,1983。

[2] 赵献可:《医贯·阴阳论》。

* 二五之精,指阴阳五行之精。

上赵氏与孙一奎有些出入，但本质同一，都是借某些具体形象乃至符号图型以推出，获得“医学理论”的典范。

医学思想史中，早先命门仅指“目”和某个穴位名，人们对此并无多大特殊兴趣。后世医家之所以情趣骤增，就探究的内在动因而言，是继脾胃说后，人们想深究性命本原，以和当时学界究天地本原相呼应。而选中了命门一词，则因为其有特定符号意义：“性命之门户”。赵献可就径称命门为“立命之门”。命门一词的符号意思自然是最重要的。太极是天地万物起源，也就是性命之起源，故太极图说就是命门图解，援易图以释肾命，就在这种互渗观念中成为自然而然之事了。

3

人们通常认为：中医学有着形神合一的合理观念，注重精神心理与躯体形骸的内在联系，故造就了一系列重视情志，讲究治神的临床诊治特点。此话不假。在此，我们试从灵魂等的符号意义解析展开，对相关的心藏神、肝藏魂及精气神等重要理论作些剖析。

灵字，古作“靈”。从雨降落，从巫。雨，古人从乞云乞风中求得，此乃巫师之职；其从来去无影踪的风云中化生而成。风云雨均由神灵所操纵。而古人观念中的神灵，亦来去无踪。互渗观念使得这一切在混沌中混为一体了。灵魂之附体，犹如雨之下落沾附于身。故“靈”字，“像神灵下附于巫之状”。《说文解字》曰：“靈，巫也，以玉事神”。我们知道，巫之作法，意在呼唤鬼神，使神灵鬼魂降临于己身，以便与之交通。“靈”字之符号，清楚地表达了这层含义。而巫能降神灵，故楚地称巫师为“灵”。如王逸注《楚辞·九歌》时云：“靈，巫也。楚人名巫曰靈”。

魂字从风从鬼。据闻一多先生测，“人之灵魂不可状，以烟云之气状之，故曰魂”。[1]即“魂”系附于鬼神的来去无影无踪之物。

[1] 闻一多：《闻一多全集》(第一卷)，第174页。

又,《说文》曰:"魂,阳气也"。属气之一,虚无飘渺,不可捉摸。我们前面曾借助恩格斯和弗雷泽的观点,探讨过古人如何将梦幻中的表象误以为就是客观存在,因此产生了灵魂观念。[1]而这种无影无踪的幻象,正是中国古代贤哲所说的云气之类东西。它来源于天,复归于天,故曰:"魂,阳气也"。

从我们看来,至少在中国,灵魂观念的产生不仅仅因于梦幻。它也与心斋导引中的主观体验有关。《唱道真言》卷四曾描绘了气功高级境界中会出现一种主观幻觉,似乎有一种东西飘然出窍。"在太虚之中,逍遥自乐"。[2]这类心身体验不断见诸报道,张荣明先生在《中国古代气功与先秦哲学》下编中便辑录了这方面的各代(包括近现代)描述和记录,论证了"'灵魂出窍'是气功实践中往往会浮现的一种特殊的心理现象,古今中外,概莫例外"。[3]并指出"不必因其感觉的虚幻性而一并否定其感觉存在的真实性"。[3]笔者同意上述见解。并提供一些佐证:虔诚的宗教徒在严肃的宗教仪式中,偶尔会产生类似幻觉(与某个对象在冥冥的虚幻中交谈),这常被视作上帝或天使显圣;现代在西方仍有一定市场的"招魂会"、"降神仪式"中也会诱导出此类"灵魂脱体"经验。[4]这正是灵魂观念产生的现象学基础之一。在特定状态下,有时还会诱导出"灵魂附体"的幻觉或导致在场的人的集体无意识状态下的类似幻觉。[4]这也是打着各种旗号,热热闹闹,形形色色的现代巫术团体所热衷的事宜之一。因此,在我们看来,正是诸如此类的主观体验,是人类最古老,也是影响最广泛,一直延续及今天的灵魂、鬼神、超心理(心灵)观念及相应的巫术操作和宗教信仰赖以产生和生存的"事实"依据。

灵魂既可离体,人们就自然而然地认为灵和肉、心神与形体是

---

[1] 参见本书第一章第二节。
[2] 见《道藏精华录》第六集。
[3] 张荣明:《中国古代气功与先秦哲学》,第115页。
[4] 参见里米·乔温:《超心理学》,武汉大学出版社,1990,和吉尼斯等《心灵学》。

两个东西，是二元的。这个观念普遍存在于原始民族的思维深处，影响着他们对世界和人类自身的认识。埃利亚德曾指出："在原始人的观念中，当人最初被造出来时，天帝（造物主）赋予他灵魂，而大地给了他肉体。死亡的时候，这两种要素便回到各自的本源那里去：肉体回到大地，灵魂则回到其上天的创造人那里"。[1]《内经》也指出："天食（饲）人以五气，地食（饲）人以五味"。我们知道，古人眼里，魂即气，气即魂，气可生神；而味则可化精，充身，养形。因此，《内经》所说的"天地合气，命之曰人"，其实应该作出多层理解，包括形神来源的理解。我们再看，《礼记·郊特牲篇》谓："魂气归于天，形魄归于地"。《淮南子·精神训》亦曰："夫精神者，所受于天也；而形体者，所禀于地也"。故人"以天为父，以地为母"。"精神，天之有也；而骨骸者，地之有也。精神入其门，而骨骸反其根"。高诱注："精神无形，故能入天门；骨骸有形，故返其根归于土也，言人死各有所归"。[2]这些认识与埃利亚德归纳出的各地先民之见解，如出一辙。在这基础上，人们一方面认为形体只是灵魂暂居之处；另一方面又因梦幻中与祖先对话、交谈而认定灵魂永存不灭。因此，关于死，只认定是一种肉体与灵魂的分离，它造成了一种新的存在形式：肉体复归于土地；灵魂上升于天（成神成仙），或下降于地狱（成鬼魂精灵）。而生命的存在也就异化为一种精神的暂居、栖身，甚至直到本世纪七六十年代还有一些学者声称，鬼"是离开死者尸体的神性存在"。这种定义并被认为"准确地反映了大多数人对魂灵的看法"。[3]

既然灵魂是寄存于躯体的，因此，它需经常出入，以与外界神灵沟通。出入需要通道，中国古人就以"窍"（孔穴）来表征这种供灵魂进出的通道，遂有"五窍"、"七窍"、"九窍"等说。窍的开与闭，决定了该人之灵魂能否顺利与外部神界沟通，这又造成了主体

---

[1] 米尔希·埃利亚德：《神秘主义、巫术与文化风尚》，第45页。
[2] 《淮南子·精神训》。
[3] 吉尼斯等：《心灵学》，第117页。

是智是愚，是慧是拙，有神力或无能等差异。供灵魂进出的“窍”也就成了评价人智商和技能的关键（窍门多、不开窍、一窍不通等寓义中都体现出了这一点），遂孕育产生心有七窍三毛，为上智者之说。《封神演义》中又有上智姜子牙为对手勾去二魂六魄，只剩下一魂一魄（合在一起正好三魂七魄），昏睡不醒的神话传说。而中医学中，历来把益智醒脑之物归于“开窍”一类。如《神农本草经》谓：“菖蒲，……开心孔，补五脏，通九窍，……久服轻身，不忘不迷惑，延年”。就体现了这一传统。另外，这个让“灵魂出入”的“窍”，也正好用于解释考古中发现的世界多处地方早期先民头颅骨中打有小孔，以及中国甘肃出土的仰韶文化陶塑人头顶上，每每有一个黄豆大的小孔，半坡村出土的彩陶盆中画有鱼纹人面图，头顶上也开了个三角形的天窗等文物的巫术文化底蕴。*

灵魂是寄宿于体的，其中，主要入舍于“心”。这是先秦学者和世界原始民族的普遍认识。《管子·心术上》中，喻心为“宫”，意即“心”为神灵所居之处，“智之舍”也。为了能够舍藏神和灵魂，心的状态就非常重要。故先秦学者非常强调心要虚一而静，以便神能入舍。如《管子·心术上》曰：“虚其欲，神将入舍；扫除不洁，神乃留处”。这显然可与心“宫”之说相互发挥，宫殿扫除清洁，至灵至神之灵魂方可栖憩。荀子的有关思想中，也体现了上述观念。[1]庄子则把心称作“灵台”、“灵府”。“府”和“台”，在中文中，与“宫”、“舍”、住处，是同义的。基于这些思想源头，我们再来看看中医理论。《内经》强调：“心藏神”，“心者，君主之官，神明出焉”。王冰注

---

[1] 《荀子·解蔽》，参见本书第288页。

* 1896年，Muniz调查了一千个原始人头骨，发现其中10个头颅骨上钻有小孔。我国在新石器时代遗址中也发现了一些穿了孔的头颅骨。仰韶文化中的一些瓮棺葬遗址中，瓮棺一端都凿有不少小孔。以前曾有学者误以为这是古人开颅医治脑病后留下的术后痕迹。现在看来，这是误解。这不仅无法解释瓮棺上的小孔，也无法解释文物陶塑绘画上的小孔。其实，这是古人给死者凿孔，以提供“灵魂出入”的通道。对此，国内外学者渐趋取得共识。

曰："清静栖灵，故曰神明出焉"。[1] 又注曰："宫者，五神之舍也"。[2]《灵枢·天年》中说得更明确："血气已和，荣卫已通，五藏已成，神气舍心，魂魄毕具，乃成为人"。其中，上述的"藏"、"出"、"宫"、"舍"等字，都表明了一个意思，心脏是一个能供神灵暂居、栖住之处，身形和神灵是二源的。

不仅心藏神，而且五藏都藏有神。"心藏神，肺藏魄，肝藏魂，脾藏意，肾藏精志也"(《灵枢·九针论》)。《素问·六节藏象论》也说："肺者，……魄之处也；……肝者，……魂之居也"。这些广为后世接受的观点，仍留有心身二元，神寄居于形的痕迹。

正因为神是寄居于形的，故《内经》推崇的养生要旨是"能形与神俱，而尽终其天年，度百岁乃去"。所谓"形与神俱"，俱，有"在一起"的含义。形与神能在一起，就是理想的摄生状态。反之，便属病态。因此，神游离，神不守舍，魂不守舍等都是起自《内经》，一直沿用于今的病理术语。

《素问·刺法论》曰："人虚即神游失守位，使鬼神外干"。"神移失守，虽在其体，然不致死。或有邪干，故令夭寿。……人气肝虚，……即魂游于上，邪干厥大气，……"。《素问·举病论》云："惊则心无所倚，神无所归，虑无所定，故气乱矣"。都有同一底蕴。《类经》中张景岳也阐发过神游离不归的机理。《北史·李广传》中记有一案：广尝欲早朝假寐，忽惊觉，谓其妻曰："吾向似睡非睡，忽见一人出吾身中，语云：'君用心过苦，非神精所堪，今辞君去'。"遂恍惚失常，病而不起。此所谓的出其身之"人"，其实就是人们观念中的寄居于形体的神灵魂魄。《续名医类案》亦载："刘宏壁治一富室女，正梳洗间，忽见二妇相拘，方奔逸，复挤至，遂大叫，叫后乃大哭，哭已即发狂，寒热相继，目眩不眠，以为鬼祟，召巫符咒而益困。因诊之，肺脉直上鱼际，肝亦双弦。知所见者，本身之魂魄也。盖肺藏魄，肝藏魂。因用小柴胡汤，去甘草之恋，加羚羊角，龙

[1][2] 《黄帝内经素问》，第58页(注文)，第22页(注文)，人民卫生出版社，1963。

骨、牡蛎，清肺肝，镇惊怯，一服而安”。[1]此案与李广案类同，患者都见到了自己的“灵魂”出体。其实，在医案中，类似的神魂不守其舍，神魂不安、神魂欲游离而出的记载甚多。临床上，轻度的神情恍惚、失眠、烦躁等往往责之神魂不安于舍；而昏迷，乃至死亡等又系神魂离了体。即使现代统编教材《中医内科学》中，论述许多病症也反复沿用了上述类似的病机术语。再就治法和方药而言，补血养心安神、重镇安神、潜降摄神等都意在安住神魂，使之稳舍于心，宁居于宫。因此，就这些认识背后的基本观念而言，它与从古至今一直流行的一些巫术观念和操作，认为人死或昏迷是神魂出走，或被某鬼怪勾走，故当行各式各样的招魂之术加以拯救，并无质的二致。它们都源于心身二元，魂神藏居于心宫或五藏这一基本观念。所不同在于，中医学只在观念深处和某些术语（符号）的运用中还含蓄地残留着早期巫术观念的痕迹，而救治操作等具体措施则主要依赖了经验（如用针刺、方药），已与巫术的超自然主义手段分道扬镳。

4

精气神学说是道家、医学及养生家的重要理论。后世的精气神学说被道家和养生家说得颇有玄秘、令人费解色彩。而就其源头言，则与魂气、精气说不无瓜葛。

据张荣明先生分析，老子《道德经》中，即含蓄地表达了对“精、气、神”三者的认识。[2]《左传·昭公七年》记子产之论：“用物精多，则魂魄强，是以有精爽，至于神明”。《易经·系辞上》有：“精气为物，游魂为变”之说。到了宋钘、尹文时，便出现了著名的精气说（见《管子·内业》）。前已述及，古人眼里，气即魂也。贾公彦疏注《仪礼·士丧礼》时说：“出入之气谓之魂”，疏注《周礼·大宗伯》时说：“人之歔吹出入之气为魂”，均可为证。其实，这种观念起始甚

[1] 魏之琇：《续名医类案》，第525页，人民卫生出版社，1982。
[2] 张荣明：《中国古代气功与先秦哲学》，第143页。

早，有文字记载之初，先民似已认定太虚中充斥着一种虚无飘渺之物，即后世说的“气”，它贯通天地上下，同时又是神灵鬼魂本身，起着沟通人神的作用。故气和魂早期是合而为一的。

《管子·内业》认为：精气“流于天地之间，谓之鬼神；藏于胸中，谓之圣人”。圣人，即有通鬼神能耐的“大巫师”。在此，宋尹认为流行于天地间的至精至微之气，即神魂精灵；而巫师（圣人）能摄纳住它们，藏诸胸中心宫，借以交通鬼神。此处的精气仍作神灵之物解。基此，我们也可深一层地理解《说文》释“巫”为“女能事无形”的含义。女（巫）通过摄纳无形之气，安定无形之灵魂，以交鬼神，故曰“事无形”也。而气和灵魂本质上的一体，又使《礼记·乐记》有“气盛而化神”，《礼记·祭义》有：“气也者，神之盛也”等说。意即气充盛才能产生健全的精神活动，神是赖气以化生的。人的死亡，既是元气消亡，也是神灵离体而游散。《后汉书·赵咨传》曰：“夫亡者，元气去体，贞魂游散，反素复始归于无端”。直到后汉，在人们眼中，元气与贞魂还是同时去离的。

宋尹等所述之精，基本上仍属气的范畴，无非是气中之精粹。《管子·内业》：“人之生也，天出其精，地出其形，合此以为人”；和“精也者，气之精者也”。都是这个意思。《吕氏春秋》等中的精与气，亦难以作出某种区分。[1]

通过分析研究，我们曾指出：“《内经》赋予‘精’以新的含义，书中的‘精’大多指有形的精微物质。”[1]如《灵枢·本神》说：“生之来谓之精，两精相搏谓之神”。《素问·上古天真》也说：“肾者主水，受五脏六腑之精而藏之。故五脏盛，乃能泻”。这里的“精”，指的是维系人体生命的有形精微物质，其义实际上等同于“水”。后世论及精气神时，基本上都采纳此说。因此，在精气神学说中，精和气可以差不离地作出些区分：气指的是无形之物，或功能，或精神灵魂；而精多指有形之水，狭义地可理解为生殖之“精液”，广义的泛指体

---

〔1〕 何裕民：《中医学导论》，第32页。

内一切精微(有形)之物。作为佐证：《吕氏春秋》以"形、精(气)、神"，《淮南子》则以"形、气、神"来讨论同类问题，《淮南子》的形，可理解为通常所说的"精"*。

《灵枢·本藏》谓："人之血气精神者，所以奉身而周于性命者也"。其中，血可归入广义之精一类。《素问·阴阳应象大论》曰："气归精，精归化"。《类经》释此曰："先天之气，气化为精；后天之气，精化为气"。无形之气与有形之精之间的关系，不可分离。而《宋元学案·濂溪学案下》对此阐述得更贴切："炼精化气，炼气化神。炼有形之精，化为微芒之气，炼依稀呼吸之气，化为出有入无之神，使贯彻于五脏六腑"。基于此论，并参照其他一些医道及养生家之言，我们试对精、气、神三者的关系及精气神学说作些阐发：无形之气可以化生有形之精，如吸入清气可纳之于肾，参与肾中精气的生成；而有形之精亦可转化为无形之气，如表现为某种生理功能，即耗精以作功释能。这种精气转化(又可称"形气"转化)过程，在中医理论看来也就是整个生命持续过程，各种生命活动赖此以产生。同样，神也在精气互化中产生。[1]故有道家曰："炼精化气气归根，气之根本凝成神"。[2]从另外一个意思来看，气本即神也(是气既可理解为功能活动，因为神也应该说是一种功能；也可理解为"出入之气谓之魂"，因为气和神魂本为一物)。因此，在精和神之间，形体和灵魂之间，气就起着某种中介作用。如《云笈七笺》卷五十九就说："精者身之根，根者气之位。精全则气全，精泄则气泄，气泄则神乘而去之"。类似的话也见于王冰疏注《内经》及张景岳的《类经》等论述中。

神魂不仅是精气转化中的产物，须宿寄于形体心宫，而且它产

---

[1] 何裕民：《中医学导论》，第33页。

[2] 宋·陈楠：《翠虚篇》，见《道藏精华录》第八集。

* 《吕氏春秋》中的精，许多与气同义，如《审分览·勾躬》中："精通乎鬼神"，即为一例。《尽数》中讲形精神，又指形气神。《淮南子·原道训》和《精神训》则以形气神来表征精气神

生后，又可统驭精气形体。故《淮南子·原道训》称其为"生之制也"。阐发曰："夫形者，生之舍也；气者，生之充也；神者，生之制也；一失位，则三者分也"。张景岳在《类经》中也发挥曰："形者神之体，神者形之用；无神则形不可活，无形则神无以生"。[1]就精气神具体关系而言，《类经》又曰："虽神由精气而生，然所以统驭精气而为运用之主者，则又在吾心之神"。[1]也许，明末绮石在《理虚元鉴》中的一段论述更精辟："以先天生成之体论，则精生气，气生神；以后天运用之主宰论，则神役气，气役精"。[2]此外，医家和养生家又都大谈："神行则气行，神住则气住"*。正是这些观念，促使了中医学对神魂情志理论上和临床上的极其注重，开创了一种一脉以承的传统。[3]并在精神情志异常的调治中，积累起丰富的经验和手段、措施。

既然精气神三者关系密切，因此，道家、医家和养生家便视精气神为人身之"三宝"。道教《心印经》曰："上药三品，神与气精"。而如何才能养气、积精、全神，《养生三要·存神》中有一说："聚精在于养气，养气在于存神。神之于气，犹母之于子也，故神凝则气聚，神散则气消，若宝惜精气而不知存神，是茹其华而妄其根矣"。强调重在"存神"。我们说，道教《性命圭旨》的认识也许更有代表性："精气神谓之三元，三元合一者丹成也。摄三归一，在乎虚静。虚其心，则神与性合；静其身，则精与情寂"。[4]无论存神也好，虚静也好，在我们看来，含义接近，就是先秦学者所反复强调的虚一而静，以使神安舍于心。可见，它又回到了最初的起始点，或者说始终没有离开过这一基本点：由心斋、导引（包括梦幻）等特定状态下感受到了某种特殊体验或主观幻觉，遂酿生了灵魂鬼神一说，并

---

[1] 张介宾：《类经》，第659页、5页。
[2] 绮石：《理虚元鉴》，第10页，江苏科学技术出版社，1980。
[3] 何裕民主编：《差异．困惑与选择》，第207页。
[4] 《道藏精华录》卷八，《性命圭旨》。
* 可分别见于《胎息经》和《类经》。

逐步形成神与气、神与形(包括精)的认识；发展到后来，出现了精气神学说，认为精成(形成)气足可生(舍)神，而精气神为人身之三元、三宝。保住三元的关键不仅仅是惜精、爱气，更重在清肃心宫，排除杂异，以使神灵能够静守于心宫，亦即"守神"之义。整个认识尽管愈趋丰富，但源于巫，植根于巫的基本点没变：设法使神舍(藏)于心，发挥其主宰、驾驭功能。这其实也体现了"形与神俱"的基本要旨。在这一点上，我们也能更好地理解："心者，君主之官，神明出焉"的《内经》著名论断，并对《管子·心术上》、《荀子·解蔽》及《淮南子·精神训》等中有类同的认识，以及后世道教著作中反复提及类似的观点，不会感到惊讶或不解了。因为这是中国先民的共有认识，它们都有着同一源头。

5

我们再就一些常用理论术语作些探讨。

心肾关系是中医理论和临床中颇受重视的一个问题。中医学以水火坎离及交泰、相济或不交、失济等术语对心肾关系的常与异作出解释。如清末医家唐容川在《医易通说》中对此有过详论。其曰："日者，离之精；水者，坎之气。化生人物，全赖水火，盖乾南坤北一交而变为坎离，所以后天功用全在水火，人身心配离火，肾配坎水"。[1]《周易》中，指离为日，定坎为月。自然界的生生化化，按易家之见，全赖日月水火；同理，指人身之心为离，肾为坎；生命功能又全赖心肾水火。如同为清代医家的郑钦安在《医理真传》中说："坎中真阳，……离中真阴，……一而二，二而一，彼此互为其根，故子时一阳发动，起真水上交于心，午时一阴初生，降心火下交于肾，一升一降，往来不穷，性命于是乎立"。[2]因此，心肾水火相交，相济，则泰(交泰)，这便是健康，正常，富有生机；否则，心肾失济，水火不交，即为否("痞")，便是病态，异常。这些，应了《周易》

[1] 唐容川：《医易通说·后天八卦》。
[2] 郑钦安：《医理真传·离卦解》。

六十四卦中的"泰"、"否"两卦象。因此，唐氏又曰："水火既济，为无病也"。"否泰两卦，可知兴废之机"[1]。很明显，中医学的这些认识，纯粹借助卦象，推绎而成。它的理论根基是以阴阳(—、--)爻象组成的一些特殊图象符号。这些易理中不乏有智慧的闪光之处，但直接援易说医，把心肾关系等同于离坎等的符号图象，这又是巫术思维的一种体现。唐容川还走得更远。既然心属离，离为日，故心中之神亦与日同一，互渗。如其曰："离卦配心火、心中之神，昼出于目则醒，夜归于心则寐；神随天日以为昼夜，而目随醒睡以司光暗；眸子内阴而阳光外发合于离体，眼科多主退火是抑离阳之太过也"。[2]不仅仅心神昼精是因为心为离，离为日，神属于心之故，而且目之醒睡，眸子的体质特点等都合于离体。此等放之四海万物而皆灵的卦象，只能是天造、天启的神圣之物。然而，中医学理论中，目为肝之外窍，眸子从五轮来看，亦归肝肾(肾为瞳神)，故从卦而言，又当归于震巽及坎等卦。我们相信，从这些卦出发，同样可作出漂亮而神奇的解释。因为在这些阐述中，相互联系可随意扩展，因果关系可"辉煌变奏"，因此总能够"自圆其说"。在这些符号的运用和对符号的解释中，一定的经验事实充其量只是一种点缀。诸如眼科用退火之剂等，并非源自此等卦理，而是出于经验。就其本意而言，眼科退火之剂，退的也只是肝火、肝经风热，中医理论中它们与心火并不可混作一谈。因此，借经验事实于上述论述之中，只是一些好易的医家为了增加卦象的神圣、灵验色彩，本末倒置，随意拉羊皮作大旗的杰作。

《素问·六微旨》、《天元纪》等篇大论中，在讨论运气说时提及了君火、相火之术语。其后，此术语便作为重要概念而经常见诸医著或争鸣性医论之中。前已述及，运气说中的六气，本自《内经》的风寒湿燥火，加上暑，为的是凑足六个数，以合推步家之六气推算法。而同为六气，不宗《左传》的阴阳风雨晦明，却用风寒暑湿燥

[1] 唐容川：《医易通说·交易》。
[2] 唐容川：《医易通说·人身八卦》。

火，据范行准先生推测，是因为前者不能配五行，以作循环式占之用。[1]因此，六气中就有了二气属火之性。对应于五行，五行之火也分作为二：曰君火，曰相火。究君火之意，因心属火，为君主之官，故有此名称。相火则从相傅之意而命之。唐宋时期已盛行避讳。君火有暗指天子皇帝之嫌忌，故运气家们大谈"君火以明，相火以位"。"君火之右，退行一步，相火治之"。意即君火至圣至明，高居于上，主宰全身，君临一切，犹如天下之君主；相火为其臣使，禀命于下，司其职守，推动全身机能活动。如《格致余论》便指出："生于虚无，守位禀命，……故谓之相。……人有此生，亦恒于动，其所以恒于动，皆相火之为也"。[2]因此，相火只能禀命于君火，既得行推动之功，但又不可太过。凡有过，皆相火之罪也。故李果曰："相火为元气之贼。"其后并有相火旺、相火亢盛等一系列病理术语和泻相火等常用方药。从上述追溯中，我们可以清楚地看出：君火相火术语的出现及其实际意义的确定，与推步、避讳、以政治论生理等巫术或充满巫之色彩的观念（以政治论生理即基于这样一个前提：两者是"同一"的）有着不解之缘。而从实际意义来看，后世尽管对君相之火颇为重视，颇多发挥，但它们并非新的实质性概念，并没给医学理论增加多少新的实际内容。[3]这是它们的起源、性质所决定的。

然而，君相之火的提出，也为人们解决医学理论中的一个悖论提供了一种可以自圆其说的工具。众所周知，东汉后五行归纳中"心属火"，火为动力所在，故唐宋以前医家认定生命的动力在乎心，"心为五脏六腑之大主"，在一定程度上包含了这一认识。但这种认识与人们临床观察所见并不完全吻合。特别是像"益火补土"治法，本应指益心火补脾土，然而从许叔微《普济本事方》的"二神丸"起，人们逐渐接受补肾阳（命门火）以益脾的观念。明代命门学说的崛起，

---

[1] 参见本书第三章第三节。

[2] 朱丹溪：《格致余论》，第56页，江苏科学技术出版社，1985。

[3] 何裕民：朱丹溪的"相火说"新探，《中医研究》，(4)：4，8～10，1991。

更促使人们把生命动力归之于肾命，命门有火，是动力所在；肾阳是五脏之阳的根本已成为明代以降医家的共识。很明显，这一得到临床经验支持的新观点与长期来人们恪守的五行学说和心为五脏六腑之大主的成见相抵牾。中国人是忌讳否定旧说的，特别是《内经》之类经典所确定的观点。君火相火说的出现，就为解决这一难题提供了一种可以自圆其说的理论"依据"。心火即君火也，高居于上，主宰全身，不司职责；具体司推动之职为生命动力的是相火。而相火寄于下焦，主要在肝胆肾命，据《中医大辞典》谓：一般认为，相火"其根源则在命门"。[1]这样一来，相火亦即命门之火，亦即肾阳，亦即生命动力所在。心火与肾命之火的矛盾也就成了君与臣使相傅，君临以明的君火与守位禀命的相火之君臣协调关系了。经验事实与旧有的五行学说之矛盾冲突，也就在诸如此类学说的渗入后被熨贴地中和调解了。后世中医基础理论之所以无重大发展，上述发展机制就是一个重大制约因素。

《医宗必读》曰："火分君相，君火者居乎上而主静；相火者处乎下而主动。君火惟一，心主是也；相火有二，乃肾与肝。肾应北方壬癸，于卦为坎，于象为龙，龙潜海底，龙起而火随之。肝应东方甲乙，于卦为震，于象为雷，雷起而火随之"。[2]这些论述中，阐发了中医理论的龙雷之火说，即相火又可一分为二：曰龙火，曰雷火；前者与肾相维系，后者寄存于肝木。我们必须记住的是：可分为龙雷之火的相火，是作为生命动力和起源（相火＝命门之火＝太极＝万物起源）而被医家特别注重的。例如：朱丹溪在《格效余论·相火论》中就指出："天非此火（指相火），不能生物；人非此火，不能有生"。人有此生，全赖此火。我们注意到，宋明医家归纳出上述认识，其实是自有所本的，其源头久远，值得一溯。

据青年学者徐山研讨，雷神崇拜是中国文化的源头。"太极图

---

[1] 《中医大辞典》编辑委员会：《中医大辞典·基础理论分册》，第 216 页，人民卫生出版社，1962。

[2] 李中梓：《医宗必读》，第 14 页。

从整体图形上看，它直接来源于雷神的形象”。《易·系辞》即有：“万物出乎震”，“帝出乎震”，“动万物者莫疾乎雷”，“震，动也”等说。《说文解字》又释曰：“雷，阴阳薄动生物者也”。故古人观念中，雷神是产生万物和帝的本源和动力。[1]龙则声从雷之“隆隆”音，形从闪电辟雷之状。“幻想龙这一动物的契机或起点，……是看到天空中闪电的现象引起的”。[2]关于“龙”的崇拜，又是中华文化的最显著的特点之一。我们今天还自豪地自称为“龙的传人”。从发生学角度来看，雷神崇拜一是源于对自然界一种巨大而令人恐惧的现象及力量的敬畏心态；二是出自对雷能带来降雨和水的一种企盼。从雷神崇拜，到龙的崇拜，到掌管云雨及水事的龙王形象出现，以及延及今日的舞龙求雨、舞龙喜庆之操作等中，我们看到了与卜风、燎云、气雨等同样的植根于农耕生存需要的民族基本心理及操作。雷、龙、云、风、雨是相关的、互渗的。雷之闪电，即龙之原型；“云从龙，召云者龙”(《易经·系辞》)。雷电交加，风云骤至而大雨滂沱，也正是这样。雷与龙被视为万物之起源和生物生长发育之动力所在。因为雷神可以提供火(雷电、亮光，乃至雷击引起火灾)和水(降雨)，而万物离不开水与火。

《山海经·海内东经》曰：“雷泽有雷神，龙身而人头，鼓其腹”。据清人吴承志《山海经地理今释》考，“雷泽即震泽。……震泽在吴西，可证”。亦即今日的太湖。可见，先秦即有“雷藏泽中”之说。就龙而言，《左传·昭公二十九年》：“龙，水物也”。《管子·水地》：“龙，……欲下则入于深泉。龙生于水，被五色而游，故神”。水即湖海也。因此，先秦时期已普遍流行雷藏于泽，龙潜于水(海)的观点。这些，正是明代李中梓所阐述的乙癸同源这一重要理论的根源。我们知道，中医学以天干来标记五脏六腑。甲乙居首而属木，乙为阴木，配肝；壬癸为末而属水，癸为阴水，配肾。肝虽解剖上居中焦，可人们一直把它归入下焦，尤其是明清医家，大多认定肝居

---

[1] 徐山：《雷神崇拜》，第124页，上海人民出版社，1992。

[2] 朱天顺：《中国古代宗教初探》，第51页，上海人民出版社，1982。

下焦。我们再看：泽，通常指聚水之浅洼之地。《孟子·滕文公》："益烈山泽而焚之"。可见山泽浅洼上多有草木之类，故可"焚之"。而《山海经》是在《海内东经》中谈"雷泽"的，暗指雷泽在东方，故后人考证其为东之震泽太湖。因此，基于上述理由，可把泽纳入五行之"木"列，其应东方，在脏与肝合；海即水也，即五行之"水"，在脏合肾。这些根据，启迪了李中梓。故其曰："龙潜海底，……雷藏泽中；……泽也海也，莫非水也，莫非下也（在人即应下焦也，人之下部同于地之泽海也），故曰乙癸同源。……但使龙归海底，必无迅发之雷；但使雷藏泽中，必无飞腾之龙。故曰肝肾同治"。[1]

《论衡·龙虚篇》谓："雷电发时，龙随而起，当雷电树木击之时，龙适与雷电俱在树木之侧，雷电击，龙随而上，故谓从树木之中升天也"。"火激薄则鸣而为雷，龙闻雷声则起，起而云至；云至而龙乘之"。[2]李中梓宗之而曰："龙潜海底，龙起而火随之；……雷藏泽中，雷起而火随之。……至乎春升龙不现，则雷无声；及其秋降雷未收，则龙不藏"。可见，龙雷相随，互相感应，须臾不离。就人体而言，潜伏龙（潜伏命门之火）和镇慑雷（镇慑肝气肝火之升动太过）也就有了与自然界龙雷相随类似的同等意义。故谓"泻肝即所以泻肾"；"补肾即所以补肝"。[3]镇纳震雷，可使坎龙潜伏，火旺之症可除；补足肾水，使龙潜藏海底，又无迅发之肝火。而"东方之木，无虚不可补"；"北方之水，无实不可泻"。[3]李氏绕了一个大圈子，最后得出一个结论：肝可泻不可补，补肾即补肝也；肾可补不可泻，泻肝即泻肾也。这些"补"与"泻"之中，有着"同一"性（尽管这种同一性是有选择的）。这就是著名的龙火雷火说和乙癸同源论。究其更深层的目的，李氏其实是试图以龙雷同源之论来论证《内经》宗五行学说而形成的"虚则补其母"，"实则泻其子"之五行相生

---

[1] 李中梓：《医宗必读》，第14～16页。
[2] 王充：《论衡·雷虚篇》。
[3] 李中梓：《医宗必读》，第15页。

治则。意即肝肾之虚补肾(母)；肝肾实证泻肝(子)。我们并不否定上述治则及相应治法的一定的经验基础及临床实际价值。但是，使我们感兴趣的是整个学说推导过程中，从符号术语的标定到论证推演的展开，都充满着巫韵，皆未脱胎于以"象"命名，循着"互渗"、"同一"而推演的巫术思维。然而，必须指的出是，这一切，已经是发生在十七世纪的事了。

6

经络穴位的命名也常有着特定的涵义。十二正经是根据阴阳多寡来标识的，似乎规律性很强，其实阴阳多寡本身有着某种随意的不确定性，对此，姑且不论。在此仅以奇经中最为重要的任督两脉为例作些分析。前已述及，出土的战国玉佩铭文已有小周天循行之记载。同一时代的《老子》十六章中则有："致虚极，守静笃"之说，帛书本"守静笃"则为"守静督"。《庄子·养生主》也曰："缘督以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年"。似乎很明确，老庄时期，任督循行已被注意到，相应的命名亦已出现。老子的论断更揭示了它们源于早先巫师的心斋导引等行为。

就命名而言，从"静笃"、"静督"，可推演出静而守，静而审视，督率等义。这正是督脉的含义所在。段注《说文解字》曾谓："督者，以中道察观之。人身督脉在一身之中，衣之中缝亦曰督缝"。这似乎比较简明，并不玄秘。任者，担任、妊养也。滑寿有言："任之为言，妊也。行腹部中行，为妇人生养之本"。亦较简明。尔后，人们释名时便据字声而推衍，新见纷呈，各据一义，随意性明显。例如：督有督率意，故吕广谓其统率阳经，为"阳脉之海"。现代则有学者阐发曰："督者中也；……如行军，以元帅为主，督理全军总部，故元帅又名都督。……故愚以督脉为十四经之首，而以长强穴为全身诸穴之首"。"余以为任者，任重而道远之意也。人在爬行时，任脉在下，担负全身，故名曰"任"。[1]这种诠释表面上十分严谨，严格据

[1] 高式国：《针灸穴名解》，第17页，黑龙江科学技术出版社，1982.

字义展开，但实质却常可随心所欲，几乎不必顾忌特定符号内在的某种实质性的规定。从督视，到中道察观，到督率阳脉，到都督十四经，到甚至不常用的长强也借光升格为全身诸穴之首，所据无非是多义的字义；而从笃通督、任通妊，任又可释为任重而道远，又与爬行时任脉在下也联系上了，这种仅仅注重符号形与声的思维方式，正是早期先民原始思维中符号运用的一大特点。

讲到任督，我们还试图作些追踪研究。《难经》以降，不仅医家注重，而且丹家更有志于任督两脉。李时珍曾作《奇经八脉考》，为研究这一方面的经典。其尝曰："任、督二脉，人身之子、午也。乃丹家阳火阴符升降之道，坎水离火交媾之乡"。[1]其在该书"总说"中又曰："医不知此(指奇经)，罔探病机；仙不知此，难安炉鼎"。[2]炉鼎乃炼外丹所用之具(此处作炼内丹理解，似更妥贴)。阳火阴符为神仙家用语。全书中李氏除引一些医道相兼的学者，如孙思邈外，还大量征录了道家奇论，并大谈"守而成铅，升而接离，补而成乾，……至虚至静，道法自然，飞升而仙"等仙家阔论。[1]可见，任督认识上，仙家之类巫师末流仍倍加注重，医家在这些问题的认识上，很大程度是援仙入医的。即使像李时珍这样最杰出的医家，也不时地大谈炉鼎，阳火阴符，铅汞坎离，可见给定的社会文化传统之负荷，有多么沉重。

7

一些晦涩的穴位命名中亦折射出巫术的遗迹，试举其中一二作些探究。

列缺，古为雷神之名；又为天之裂缝，天门。《史记·司马相如列传》有曰："贯列缺之倒景兮，涉丰隆之滂沛"。从雷神，又引伸出闪电，遂会出现天之裂缝，故列缺又指闪电。《汉书·杨雄传》曰："辟历列缺，吐火施鞭"，指的即是闪电。后世医家揣测列缺

[1][2] 王罗珍校注：《〈奇经八脉考〉校注》，第81～82页，第1页，上海科学技术出版社，1990。

穴命名思路时，或云："肺为藏之盖(列缺为肺经之穴)，居诸藏之上。至高无上曰天，肺叶四垂，犹如天象。……手太阴自此(穴)分支别走阳明，脉气由此别裂而去，似天上之裂缝"。又言"分叉有似闪电之形，故名"(见《经穴释义汇解》)；又言"雷电在大气中有通上彻下之能，人或巅顶有阴沉郁痛之疾，……刺本穴可使清爽，犹霹雳行空阴霾消散，而天朗气清矣。故喻本穴为雷电之神"(见《针灸穴名解》)。我们知道，经脉分叉很多，而清头目列缺又非首选。上述诠释自有其任意想象发挥之处，但若要真的对其义作出确切诠注，却亦非易事。因为这类神秘的命名本无多少实质性意义可释。

丰隆，为古代云神之名。《离骚》："吾令丰隆乘云兮，求宓妃之所在"。王逸注："丰隆，云师；一曰雷师"。从隆隆雷鸣声。丰隆又与蜚廉、飞廉和《尔雅》中的"焚轮"同源，意味着风和风神。有时，丰隆常与列缺对举，前已有一例，试再举一例：《文选·张衡·〈思玄赋〉》中尝曰："丰隆轸其震霆兮，列缺晔其照夜"。此处的丰隆，似又指雷神。后人释其穴名之义云："本穴在人体下肢，犹雷起地下"。"现本穴所治，为胸膈痰滞，沉昏头痛。一切头脑不清，有如云雾蒙蔽之状，均属天阳失津，阴气弥漫之症，藉此下阳上达，而消在高在上之阴翳也"。故此穴位名寓有云雷之意。[1] 此穴之命名及上述诠释，其实都带有浓厚的原始思维特征。

任脉中有玉堂、紫宫、华盖、璇玑及巨阙等穴，或为道家用语，或为占星家用语，或为辟邪宝剑之名。如玉堂本指神仙住处，孙绰《游天台山赋》："朱阙玲珑于林间，玉堂阴映于高隅"。指的就是这。汉代时，又借来称作宫殿之名，"玉，贵称也；堂，正室也"。揣测其意，穴位处于胸骨处心脏上下。心为君主，藏神之处，遂以此名之。

紫宫，本为占星家所指星宿名。即紫微恒也，"乃天帝之座也，

---

[1] 高式国：《针灸穴名解》，第69页。

天子之所居”。道教则以此标记宫观，武当山即有紫宫一座。按道家之见，紫色即赤色，为阳之极。中央为宫，《甲乙经》借来标记穴位，因为该穴位正好是心之所在。心为君主（天子也），色红，阳中之阳，居中央，故有此名。

华盖，亦为占星家之星官名。《天文应象》谓：“华盖七星，其柄九星，列如盖状，以荫帝座”。故也用于标记覆护于心之上的肺脏。稍后的命相说中又以华盖星犯命为厄运之兆。此穴位取华盖之名，因其位在心之上，内应肺脏（实为肺门所在），能利咽清肺，故借此以喻肺脏复护心脏之意。

璇玑，亦为星官之名。又作测天象之仪。晋时道教《黄庭经》有“璇玑玉衡色蓝杆”及“璇玑悬珠环无端”等句，讲的就是星象家测星象之仪。《谈谈穴位的命名》一书认为：“璇玑，喉骨环圆转动之象也。这是借用道家学说，取其喉骨环圆转动之象而定名”。[1]

巨阙，为古之名剑之名，用以辟邪除暴。《针灸穴名解》曰：“古者贵家，门必有阙，所以饰门第，别尊卑也。本穴内应腹膜，上应膈肌，为胸腹交关，分别清浊之格界，……故名‘巨阙’”。[2]即从饰门第、别尊卑引伸到分别清浊之格界而有其名。该书又释曰：“本穴……所治症为胸满、癫疯、霍乱、吐逆、痰饮、心痛等症。凡属清浊相干，不得宁静者，本穴均可治之。犹仗剑立朝，清除君侧，而戡定变乱也”。[2]即从剑名引伸而解。

我们知道，前述几个穴位都是任脉中上下相接之穴位。连续几个穴位命名都带有浓厚的或道家、或星象家色彩，本身即能从符号载体角度提示一些问题。高式国先生曾曰：“按华盖、紫宫、玉堂、巨阙等名称，乃道家寓意之言。俱是人体虚灵主要部位，勿以其有似迷信，而斥为异端也。……中医文献以《内经》为先，其中名词、术语多与道家混淆。……（中医术语）只是混于道儒之间耳。

---

[1] 引自杨甲三主编：《针灸腧穴学》，第441页。
[2] 高式国：《针灸穴名解》，第23页。

……在近期难与道派划清界限，……”。[1]我们说，符号是用来表征意义的，因有道家色彩，斥为迷信和异端邪说，固属偏激失当。但是，符号表征上的特征，也体现了思维活动上的特点。上述穴位命名中的符号特征，不仅与巫之末流授受不清（直接援自道家、星象家），而且，纯粹借形象以表意，亦未脱原始思维之窠臼。

中医学中，带有巫韵的符号特征，值得一究的穴位之名还很多很多。如公孙本为黄帝轩辕氏之姓，黄帝为五帝之一，以土母之德王天下。用以标识一脾经穴位，该穴别于太阴脾土，络于阳明燥金，土以生金象征母德，故名公孙。又因诸多支脉由此分出，孙之义亦在其中。从黄帝→公孙→土德→脾阴→穴位的演进中，每一步都充满着巫术思维色彩。他如胃经之太乙穴。《经穴释义汇解》诠释曰，“太乙，星名，此辰神名。穴在腹，坤为腹，坤居正北，应古星象太乙，故名太乙”。[2]这么一个大圈子推演中，巫术的互渗，再明白不过了。另外如天鼎、尺泽、百会、灵台、神道、神阙、头维、天枢、地仓等穴位的命名之中，也都或多或少地夹杂有巫之色彩及遗韵，或者表现出鲜明的巫术思维特征。

7

中药方剂亦皆取名以标记。我们试对此作些分析。

中药防风，是一味同仁熟知，甚是常用之品。考防风之名，实援自防风神之传说。据《史记·孔子世家》记仲尼曰，“禹致群神于会稽山，防风氏后至，禹杀而戮之”。此后，即有与禹齐名的防风氏神话传说。《述异记》谓：“越俗祭防风神，奏防风古乐，截竹长三尺，吹之如嗥，三人披发而舞”。显然系一种巫术习俗。人们最近在浙江德清某地发掘一系列防风神崇拜之遗迹，计有防风祠、防风神像、防风古碑、防风古洞、防风湖，以及每年农历三月初三、八月二十六日的防风庙会，并流传着众多传说。故早在先秦时，防风神即

[1] 高式国：《针灸穴名解》，第 25 页。
[2] 引自《针灸腧穴学》，第 143 页。

是人们尊奉的神名。由于防风神名称符号上的特殊意义，有治风功效的某种伞形植物便被命之“防风”。《神农本草经》谓其：“主大风，头眩痛，恶风，风邪，……目盲无所见，风行周身，骨节疼痛，烦满……”。中药中能祛风的药物很多，有些祛风功效似在防风之上。然而，命名上的上述渊源及民间盛行的风俗，却冥冥中不断抬高防风一药的祛风“身价”。如《本草经疏》谓：“防风，治风通用”。《本草正义》则曰：“防风，通治一切风邪，故《本经》以‘主大风’三字为提纲”。该书进一步指出：“防风为风病之主药，《本经》所主，皆风门重证，故首以大风一句表扬其功用，则驱除外风，兼能通痹起废，其效最弘，《本经》列于上品，正以其足当大任而推重之，非无故也”。这些对防风祛风神效的褒奖之中，防风本身名称的寓意及防风神的冥冥中相助，都是某种不可忽视的加温因素。

桑，为重要中药之一，子（桑椹）、根皮（桑白皮）、枝、叶、柴灰（桑柴灰）、汁（皮中白汁）皆入药，且历代颇受重视。苏颂在《图经本草》中尝曰：“方书称桑之功最神，在人资用尤多”，可以为证。我们说这种认识自有其深刻的根源。可谓一半源自早期关于“桑”的神秘认识；另一半又得到了经验事实的强化。桑，从“叒”，系“叒”加“木”而成。“叒”为先秦传说中的“东方自然神木”。《说文解字》释曰：“叒，日初出东方而谷，所登搏桑，叒，木也”。《说文通训定声》：“叒者，神桑也”。桑还被认为“乃箕星之精”。先秦时，从神木——桑，又演化出神名及神地——桑林。故桑林也就有了某种神秘而又神圣的色彩。《庄子·养生》谓：“合于桑林之舞”*。似乎巫舞举行于桑林之中。《左氏·襄公十年》中又记桑林为“殷天子之乐名”。此乐名是否从桑林巫舞中演进而来，笔者不得知，也许有这可能。最为著名的是，多本史书记载的“商而祷雨于桑林”。如《搜神记》记：“汤既克夏，大旱七年，洛川竭，汤乃以身祷于桑林，剪其发，自以为牺牲，祈福于上帝，于是大雨忽至，洽于四海”。商汤以

---

* 此桑林也可作殷天子之乐名解。

巫术求雨，别处不去，专找桑林。正好佐证了作为神地、神名的桑林的神秘色彩，而庄子的桑林之舞亦可自圆其说。正因为早先对桑的认识中充满了这类神圣而玄秘的巫术色彩，故"桑"之入药，也就非同寻常了。如"桑叶"，苏颂认为："桑叶可常服，神仙服食方，……"。"桑椹"，寇宗奭认为："桑之精英尽在于此"，日干为末，亦为仙方。桑枝更神，苏颂谓其"可以常服"。而《抱扑》引"仙经云：'一切仙药，不得桑煎不服'"。似乎仙药非桑枝不能发挥度人成仙之功效。

桑之所用虽多，功效不一，但其本只一。"桑"字就其字形而言，原为"顺也，道相似也，……同心同德，而后可相与辅翼也，桑字从此"。[1]《六经正伪》亦释桑"为顺也"。我们来看，桑叶之疏风、宣肺；桑枝之祛风、通络；桑白皮之肃肺、顺气、利水；桑椹之润汤通便，无一不从"顺"之演进而来。先于人们经验认识（药物功效）的字形之符号含义，似乎早已在冥冥中操纵人们的实际认识过程了。

再举一常用药作分析。茱萸入药，有吴茱萸、山茱萸、食茱萸三种。茱萸之名，取义于何，尚不得解。但这个符号，有其特殊含义，却是毫无疑问的。《风土记》云："俗尚九月九日谓之上九，……可折其（茱萸）房以插头，云辟恶气御冬"。《续齐谐记》记载一广为流传的传说：汝南桓景随费长房学医。长房谓曰：九月九日汝家有灾厄，宜令急去，各作绛囊盛茱萸以系臂上，登高饮菊花酒，此祸可消。景如其言，举家登高山，夕还见鸡、犬、牛、羊一时暴死。长房闻之曰：此代之矣。故人至此日登高饮酒，戴茱萸囊，由此尔。[2]我们注意到，隋唐起许多地方有风俗，九月九日有"茱萸会"、"茱萸节"、"茱萸集市"等。此日，人们作囊盛茱萸，佩之以祛邪也。唐代还时兴九月九日，市中女子身佩茱萸，忙于酒肆酒楼，劝客进酒，称作"茱萸女"。"茱萸女"也是流行于当时的乐府杂曲歌辞名。很明

---

[1] 《六书精蕴》，引自《中文大辞典》。

[2] 转见李时珍：《本草纲目》，第3册，第1861页，人民卫生出版社，1979。

显，此时，“茱萸”这符号竟演变成一特定节日中的主题。我们试作一追析：费长房为东汉方士，佩香囊系上古遗风，东汉时吴茱萸已广为应用（见《伤寒论》），其有强烈辛香，费氏尊古风，嘱人佩茱萸囊以辟邪消灾，完全有可能。也许正因为这一传闻扩散后起着某种示范作用，发展到隋唐，演进成上述民俗民风。另有可能，费氏之嘱人佩囊，本于某一更为远久的巫风，这些同为早期巫风之延续。而茱萸一药在这一演进过程中，其“身价”也日趋上扬。

前已提及白虎、青龙等方名。在此我们试就其符号表征上的意义作一阐释。四神观念萌生于战国，成熟于汉代，泛滥于汉晋隋唐。司马迁在《史记·天官书》中谈及天上星宿时，有“东宫苍龙”、“南宫朱雀”、“西宫咸池（白虎）”、“北宫玄武”之说，而中央为“中宫”，天帝所居。这样，四神就成了护卫天帝的四大方镇。东汉时期墓葬中四神已大量被应用。揣其用意：一是试图借神兽之灵力，引导、护送墓主灵魂升天成仙；二是借神兽之威力，镇守阴宅，驱邪除魔，使墓主灵魂安宁。汉代以后，借四神以护卫社稷、城池、宫门等风依旧炽盛。宫阙、殿门、城门等都有此符号标识，这是人们试图借护卫天帝之神以荫护自身的巫术观念之体现。

古人认为：四神威力无比，“无能敌此四物”。但四神之中，作用特点又略有所异。青龙白虎更偏重于威武、猛勇，能辟邪镇鬼。《论衡·解除篇》曰：“宅中主神有十二焉，……龙虎猛神，天之正鬼。飞尸流凶，不敢妄集……”。容庚的《金文续编》里记录汉代一面铜镜，其上铭文为“左龙右虎辟不详（祥）”。均为此意。而朱雀玄武则偏重于顺调阴阳。如王莽时的一面铜镜背后铸有四神像，分列四方，并铸有：“青龙白虎掌四方，朱雀玄武顺阴阳”的铭文。[1]似可为证。

了解了四神的上述符号学象征意义后，就能清楚地洞悉张仲景等借四神之名以标记某些汤方的深层含义。白虎与大小青龙，均

---

[1] 罗二虎：《龙与中国文化》，第145～146页，三环出版社，1990。

用来寓相应汤方蠲邪祛疾之猛勇威力。白虎镇守四方，主清敛肃杀之气，以象征石膏知母等力荡气分邪热，不留片甲余灰，且白虎镇守，邪自然无法传入阳明燥金。青龙为东方守神，势升腾而力不可阻挡，以强化两方解表蠲邪，药到邪除之效。揣测其治肺疾之主方，偏偏选用东方神名之意，恐还有借东方守神之威势镇住木邪，以防乘虚侮金。总之，不管有意识或无意识，生活在四神观念泛滥时期的张仲景，借白虎、青龙来标记方名，自有一番深刻考虑，这种标记，带有明显的巫术韵味。

李东垣曾告诫曰："冬不用白虎，夏不用青龙"。这也许是经验之谈。白虎偏寒，似较好理解。但青龙辛散并不突出，似有点违理。也许从四神结合五行角度作阐发，更合乎逻辑些。青龙属东，方位为春，春生夏；夏用青龙，母可助子作孽，自属不当。冬用白虎，白虎亦为冬之母，母助其子，常太过也。当然，所有这些，只能从原始思维的机制中求得某种理解。

玄武为北方守神，玄为黑色，武作龟蛇解，均静而性阴；朱雀为南方守神，朱为红色，朱雀为纯阳之鸟。故玄武朱雀用以顺阴阳。张仲景有真武一方，治肾阳虚衰之证。真武，即玄武也。此方借玄武神名，以彰其顺调阴阳之义。《百一选方》中有张"朱雀丸"，以茯神60克，沉香 15 克，为丸。治心肾阴阳水火不交。取朱雀之意，亦在顺阴阳也，只不过侧重于心而已。

此外，历代以降，医家们创制了无以计数的汤方。除一些以功效、组成或主治特点直截了当命名的外，许多汤方的名称，从符号表征的意义来看，也都或多或少地夹杂着一些巫术底蕴，需作一番求索才可解其含义。例如，《中华名医方剂大全》载有三首"天一丸"，其中，《赤水玄珠》和《不居集》的两首均用于滋肾阴，降虚火，另一首则与《伤寒标本》及《古今医鉴》的两首"六一散"类同，功在消肿利湿退水。而这些标记方名的符号都源于河图的"天一生水，地六成之"。求解当从河图及卦象义说起。又如该本方剂大全收录了三张"戊已丸(汤)"，均重在调理脾胃肝胆，其意则需从天干配

五行，再配五脏解起。而“左慈丸”为治耳聋耳鸣名方，则径以东汉大方士、大巫师左慈为代号。推崇之义，昭然若揭。究其旨趣，借大方士之名，正好迎合民众心理，且可提高该方的非药物功效。

第三节　解开谜团的“钥匙”

我们常常习惯于浮在表层，只是就事论事地争论分歧，而不愿化一番功夫，追溯源流，寻根刨底，以求找到分水岭，……。

中医学理论中，说不大清楚的疑难问题和争执不休的谜团、歧见不少。思维中形式逻辑的欠缺和对“医者，意也”的偏爱，又常使得医家对许多疑难谜团或歧见随心所欲，自我发挥。这更加甚了理论严谨性、逻辑性方面的罅隙。爱因斯坦曾告诫说：根据原始文献来追踪理论的形成过程，往往能对实质提供一种更深刻的理解。我们说，这正是解答中医理论中许多疑团的有效途径。而在这一解题过程中，人们无法绕过巫术思维、巫术观念和巫技操作。因为正是这些，影响着中医理论的形成和发展。

本节不可能讨论中医理论中的所有谜团、疑难，只能就其中有代表意义的择其二三，作一研讨。

1

首先，我们先来研讨一下五行配五脏问题。

前已述及，崇五观念，渊源甚久，春秋战国时已十分普遍，可以说渗透到日常生活和思想观念的众多方面。战国末年大方士邹衍据五行而推演五德终始转移之说，形成了五行相克之论。西汉时董仲舒、刘向又发挥五行相生之论，遂五行从崇五观念跃迁为一套有着内在逻辑的、系统的理论。[1]

[1] 参见本书第二章第四节。

在崇五观念笼罩下，人们试图把万物都纳入五行模式之中，五脏亦不例外。前已提及，对脏腑的认识，在很大程度上源于祭祀时的献牲献脏。古代的祭祀是一件政令礼仪中的大事，常由官方按月按季严加规定和安排。“月令”等就体现了这方面的规定。最原始的《夏小正》中“月令”比较简单，仅仅涉及天象、物候等；稍后的伪托春秋管仲所作的《管子》中，也有不少篇章涉及了“月令”，已有运用五行的印记，提出“中央曰土”，春三月用鱼祭等。战国末年，《吕氏春秋》的开篇十二纪，系统地出现了五季祭五脏之说，孟春，“祭先脾”；孟夏，“祭先肺”；孟秋，“祭先肝”；孟冬，“祭先肾”。仲、季之月同于孟，亦即整个春季皆先祭脾，余季类推。春、夏、秋、冬各合于木、火、金、水。我们知道，祭祀献脏在夏商时代即已盛行（如《礼记·祭统》：“凡为俎者，以骨为主”。骨有贵贱。殷人贵髀，周人贵肩”。《礼记·明堂》又记：“有虞氏祭首，夏后氏祭心，殷祭肝，周祭肺”）。但早期的祭祀献脏似乎与五行无涉。只是到了《吕氏春秋》时期（即战国末年），才与五行挂起钩来。类似的祭法也见于《礼记·月令》**和汉初的《淮南子·时则训》。据赵洪钧先生核对，上述三家非常接近。《礼记》更接近《吕氏春秋》，其间只有极少文字不同。《淮南子》文字较少。这说明，“从秦开始，阴阳五行化的‘月令’迅速成熟了”。[1]赵氏还注意到“这三家之间最大的区别是土德怎样配四时”。“《吕氏春秋》中，六月照样是火德，但把中央附在其内，不通。”“《淮南子》直接把六月说成土德，只体现了土主季夏”。“《礼记》算是最后安排得较妥当。中央土在十二月之外单独说，不主月，也不主时，四时与五行怎样相配算是解决了”[1]。据赵氏之见，“这种安排不会早于西汉。其意义在于四时递变的顺序与五行相生的顺序一致起来，又突出了土的地位。此后，五行说才更有生命力。”[1]我

---

[1] 赵洪钧：《内经时代》，第67页。

* 俎，先秦祭祀时用以盛牲和胜的礼器。

** 《礼记·月令》成书年代有争议，一般认为是汉代儒生附会假托而成。

们赞成此说，并认为还有一层重要原因，允后文再作评折。[2] 《素问》中，后两说都有体现，如《太阴阳明论》主张：脾“治中央，常以四时长四脏，各十八日寄治，不得独立于时也。”亦即脾旺于四季。《藏气法时论》又云：“脾主长夏。”看来，这是出自不同人的手笔。

《吕氏春秋》中，六月为火德，中央附其内，还主土德，故既祭先肺，又祭先心，表现出某种矛盾。《淮南子》中六月为土，祭先心，不再祭肺了。而《礼记·月令》：“春祀户，祭先脾；夏祀灶，祭先肺；季夏祀中溜，祭先心；秋祭门，祭先肝；冬祭行，祭先肾。”看来，始自战国末年，迄止西汉中期，源于按季节祭祀献脏之巫礼(技)，形成了一种五脏归属五行之法：脾属木、肺属火、心属土、肝属金、肾属水。此说当时影响颇大，似成定论。如东汉许慎的《五经异义》引古文《尚书》便说：“脾木”、“肺火”、“心土”、“肝金”、“肾水”。许氏在其《说文解字》中也持此见。如释“心”时曰：人心土藏，在身之中，象形”。译释余脏时同样用上述归属法。他如西汉初的董仲舒《春秋繁露·五行相胜》有：“土者，君之官；”“中央者，土，君官也。(徭役)则民心腹宛黄，舌烂痛”等说。西汉末年杨雄的《太玄经·玄数》也有：“木，脏脾；火，脏肺；土，脏心；金，脏肝；水，脏肾”之说。许翰注曰：“肺极上以覆，肾极下以潜，心居中央以象君德，而左脾右肝承之”。再如，《南齐书·五行志》引《洪范五行传》亦曰：“心，土也”。可见，当时此说似为定论。

上述的五脏五行属性归类，除肾属水外，其余皆不同于《内经》所奠定的、为后世尊奉至今的归属法。且也无法借相生或相克来对此类归属作出解释。东汉初出现了另一种五脏归属五行法，如《春秋纬·元命苞》有肝木、心火、脾土、肺金、肾水说（引自唐·肖吉：《五行大义论·论配脏腑》）。《白虎通·情性》又曰：“肝，……于五行属木”；“心，火之精”；脾则土，肺为金。东汉中后期的经学大家郑玄亦持肝木、心火、脾土、肺金、肾属水说(参见孔颖达疏《礼记

---

[1] 参见本书第328页。

·月令》)。东汉末的许慎在《五经异义》中指出这种归属法是今文经学家所创。曰:"今文《尚书》欧阳说:肝木也,心火也,脾土也,肺金也,肾水也。"在《说文解字》中他也指出:"博士说心属火"。其中,"欧阳",指的是欧阳生所开创的《尚书》欧阳学派,"博士"指的是东汉讲解经文的博士。也就是说,到了东汉之时,又出现了肝木、心火、脾土、肺金、肾水的五脏五行归属。而似乎在西汉末年以前,是以《吕氏春秋》所列的归属法占主导,未见有"心属火"、"肝属木"等说。当然,即使东汉期间,人们的观点也未必一致,至少东汉末的许慎是偏向于原先一说的,而东汉末的另一个学者高诱注《吕氏春秋》和《淮南子》时,又两说兼取。

我们知道,秦始皇焚书坑儒,给儒生和经学著作以毁灭性一击。汉代,由于经学著作来源不一,更由于一些深刻的社会文化因素,经学分成古文经学和今文经学两大派*。《吕氏春秋》为战国末年杂家著作,《淮南子》亦为汉之杂家著作,据"许慎谨按:'(《礼记》)月令,春祭脾,夏祭肺,季夏祭心,秋祭肝,冬祭肾,与古《尚书》同。"[1]《吕氏春秋》可谓先汉之古说。可见,上述归类法属古文经学学派。而推崇肝木、心火、脾土、肺金说的又是今文经学学派,东汉初中期,今文经学派占优势,《白虎通》是集今文经学大成的钦定之作,东汉博士大多讲演今文。只是到了东汉末,古文经学获胜,古今两派出现某种融合趋势。因此,从表面上看,两种分属五行的五脏归类法,似属古今文经学的两派之学术争鸣。其实,除这一层原因外,还有更深刻的因素。

众所周知,先秦时期,各家都极力推崇心,认为人的心脏最重要。心之于身,犹君主之于社稷国家。如《管子·心术上》谓:"心为体之君,九窍为官。"《荀子·解蔽》曰:"心者,形之君也,而神明之主也。"这一认识是古人一脉以承的基本观点。如董仲舒曰:"身以

---

[1] 引自段玉裁:《说文解字注》四篇下,第168页,上海古籍出版社,1981。

* 关于今古文经学问题,可参见何耿镛:《经学概说》(湖北人民出版社,1984)和马宗霍:《中国经学史》(上海书店影印,1984)等书。

心为本，国以君为本”(《春秋繁露·通国身》)。“一国之君，其犹一体之心”；“(君)内有四辅、犹心之有肝、肺、脾、肾”(《春秋繁露·天地之行》)。《淮南子·精神训》则曰：“心者，形之主也”。《白虎通·五祀》也说：“心者，五脏之主也。”即使后世道家的《金丹大要》亦强调：“心为一身君主，万神为之听命。”既然心为君主，最为重要，心在五行属性归类中就必须体现出这种重要性。

《吕氏春秋》中的《应同篇》据认为记载了邹衍的“五德终始”说，即根据五行相胜来推行预测政事。秦始皇宗邹衍之说而尚黑色，宗水德。汉初仍袭秦制。汉文帝起，朝野许多知名人士力主汉宜改宗土德、尚黄色，因为土胜水也，正合汉胜秦之政体变革。迨汉武帝时采纳其说。董仲舒是力主改宗土德者之一，故其之《春秋繁露·五行对》有：“五行莫贵于土，五色莫贵于黄”之说。前文所说的西汉突出了土的地位，另有一层深刻原因，便是指的这个。了解了这一点，心这个至圣至明至为重要的君主之官，在西汉人们(如董氏、刘安、杨雄等)都认定它属于土，也就顺理成章，不难理解了。可以说，木为脾，肺为火、心属土等说，是源自祭祀按月令献脏的巫术礼仪，复又得到西汉政体制度所强化了的一种归属法。在这里，唯一需要解释的一个疑问是为何《吕氏春秋》时(战国末年)会形成这样一种祭祀献脏法呢？是纯因偶然？还是另有文化底蕴？也许，下列解释可在一定程度上解开这个疑团。

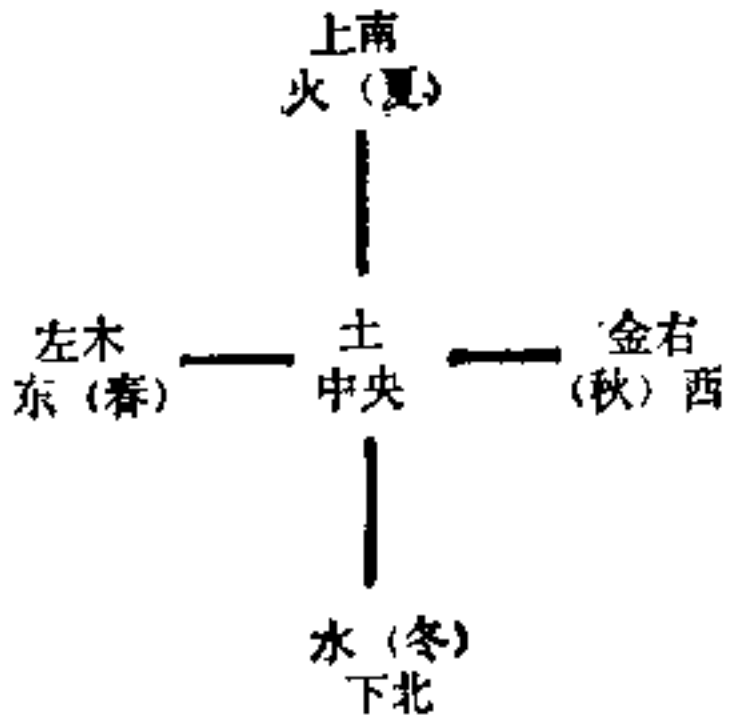
东汉末年经学大师郑玄综合古文今文两说时，试图以今文说来统一归类法。为此，他反驳许慎时曰：“月令祭四时之位，乃其五脏之上下次之耳。冬位在后，而肾在下；夏位在前，而肺在上；春位小前，故祭先脾；秋位小却，故先祭肝。肾也、脾也，俱在膈下；肺也、心也、肝也，俱在鬲上。祭者必三，故有先后焉。不得同五行之义”*。[1]意即古人是根据五脏上下之次而后按月季以祭祀献脏的。

[1] 引自段玉裁：《说文解字注》四篇下，第 168 页。

* 肝当俱膈下。郑玄此说谬也。一方面可见其解剖知识贫乏，儒生做文章不注重实证；另一方面也可看出国人对解剖实情的普遍淡漠，《内经》也有此类谬说，后世学者引郑玄此语者不少，但无人究其谬误。

许翰注杨雄《太玄·玄数》时，亦持此见。管见以为：此说有可信足征之处。《尚书·洪范》谓："火曰炎上"；"水曰润下"。在巫术"同一"、"象征"等观念驱使下，高踞华盖之肺脏，与炎上火势相合；位低的肾脏，与下渗水流相匹配，自属顺理成章。故夏祭先肺，冬则祭肾的巫术仪式，以及相应的肺配火、肾为水的观念，就在巫风炽盛、五行说也已渐趋成熟的的文化生态环境中，顺乎逻辑地萌生传播了。

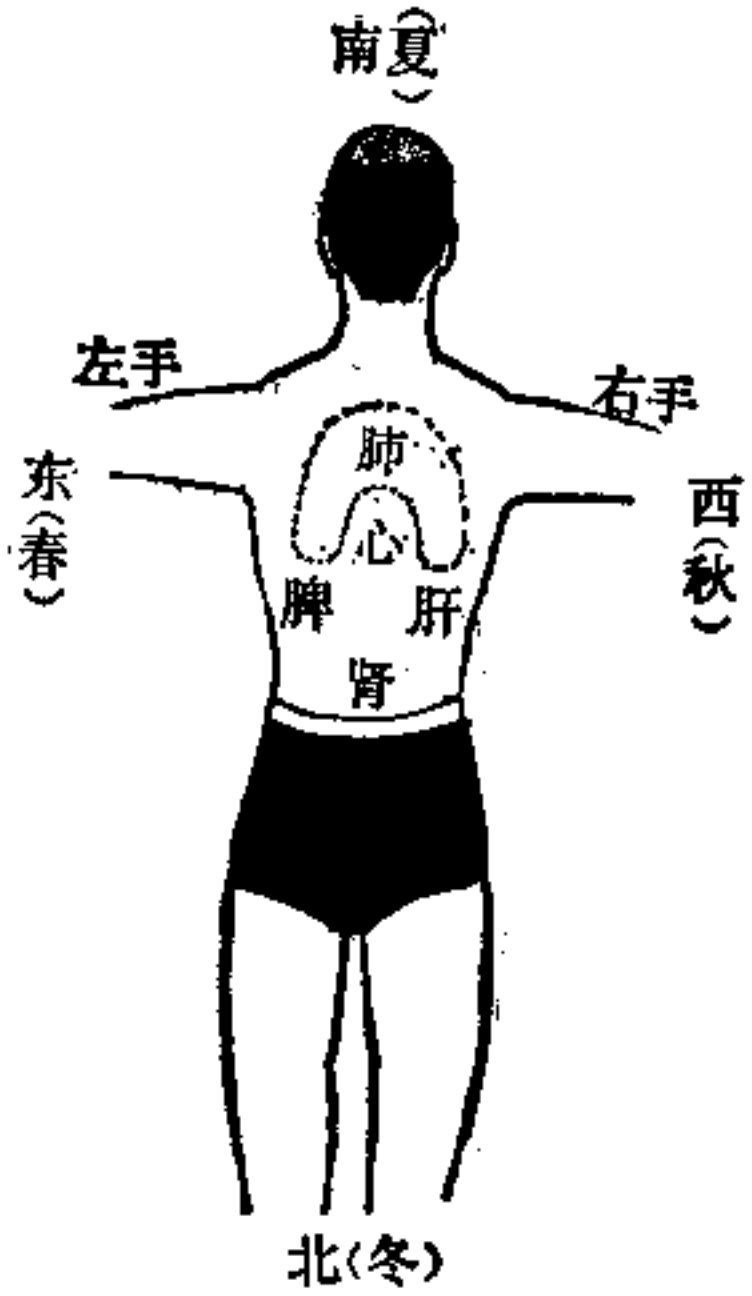
然而，何以春祭脾，脾为木；秋祭肝，肝为金呢？这与上述同理，但同时还必须涉及当时的方位配五行。1973年马王堆汉墓中出土的文物，有汉文帝前元十二年(公元前168年，离战国末年不远)时陪葬的三幅地图。这些地图反映了当时的方位配五行的特点，简言之，上南(属火，为赤，为夏)，下北(属水，为冬)；左东(属木，为春)；右西(属金，为秋)。这一与五行相配的方位图起源很早，且一成不变，既与河图、洛书一致，又一直延续至后世。(附图4-3)我们知道：古人作图，常以自身躯体为工具。"先以人体面向正南方，直立于大地，再以人体立足处为基准，使人体平展双臂俯伏于大地。"[1]这样一来，头部上方为，南，左臂为东，右臂为西，下部为北。结合古人对脏腑的大体认识，恰好是上(肺)为南(火)；生于右膈下的肝应西方、金和秋；处于左膈下的脾又对东方、木和春；下部为肾，应水、北和冬；中央应心宫。(附图4-4)在古人眼里，对应的事物，或者说同属一行的对象之间有着互渗和相互感召的关系。因此，我们有理由认为：



附图 4-3　战国时的方位、季节与五行关系示图。

[1] 王振复：《巫术：〈周易〉的文化智慧》，第70页。

春祭脾，脾属木；夏祭肺，肺为火；秋祭肝，肝配金；冬祭肾，肾属水；



附图 4-4　面南，立足地为北，平展双臂俯伏大地作图时，脏腑所在方位与五行关系图。

中央土为心宫的观念和操作，就是在上述多重因素的撮合下产生了的。春之先祭脾，其巫术底蕴借同类（脾与春同属于木）以相感召。余季先祭各脏亦属同理。其萌生之初，似乎与五德终始说无涉。流行于西汉，又与“汉为土德”，尚黄色之政体不悖，故秦与西汉学者多宗此说。西汉医家也采纳上说。典型的例子就是仓公。据分析，《史记》所载淳于意的病案中，有些只有用脾属木的理论才能解释通，[1]而“肾反肺”、“黍(火谷)主肺”等也表明他宗古文之五脏五行归类说。[2]

那么，为什么时至东汉，五脏配五行如此重大理论竟为之一大变，变得几乎面目全非了呢？这并非纯属偶然，也不是源自某种严密的求证，而同样有其巫术根源的。《汉书·郊祀志赞》记西汉末年的大学者刘向据《易》理而大谈“帝出于震，……汉得火焉”，主张“汉为火德”。他一反邹衍以相胜论五德终始之序，儒言相生更

[1] 田树仁：《五德终始说对中医脏腑学说的影响》，《医学与哲学》，8:4,32,1987。

[2] 吴弥漫：《仓公传》“肾反肺”、“黍主肺”异于《内经》五行说，《医古文知识》，2:12,1992。

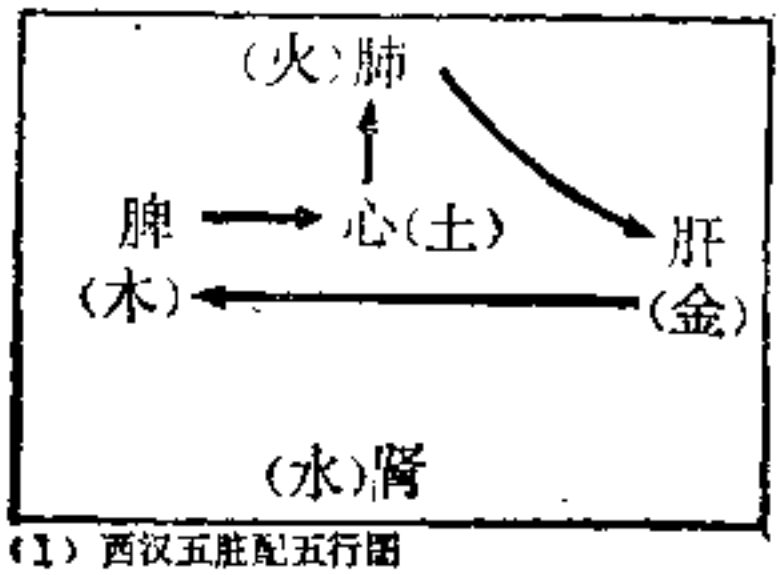
替说，震为木，出帝王，木生火，故汉宜宗火德。有学者认为刘向提出这一重大政体变革的背景是与王莽篡汉有关。[1]此说尽管学界尚有争议，但不无一定依据。因为刘向活跃于学坛之时，正值王莽权倾一世之际，莽有篡权改制之野心，世人皆知。刘向偏偏倡导木生火，不以相胜议，既可迎合王莽的"司马昭之心"，亦较易为汉臣所接受。不管上述推论是否事实，刘向是两汉时期最著名的博识大学者之一，可谓是西汉末年学界总代表，故其观点影响甚大。东汉光武帝当政后，便假托"赤伏符"受令，并颁令天下改制，更"汉为火德"，色尚赤。[2]因此，受此影响，东汉著作论及五行都有一大特点：特别注重"火"。《太平清领经》有这特点，《关尹子》、《白虎通》等亦有重火倾向。《白虎通》还指出："火，阳君之象也"。从《春秋繁露》的"土者，君之官"；"中央者，君官也"。到《白虎通》的"火，阳君之象也"的演变，我们说最主要的根源当归于西汉与东汉宗土宗火的政体之改制。这恰恰是纯巫术的，毫无实际意义的政治行为。

西汉无"心属火"之说，东汉始盛行此说。而东汉初政体又偏偏改宗火德，这一切不应被视作为纯属偶然巧合吧？前已述及，这一时期的著作，论及五行都偏重于火，把火视作为"君"。我们说，正是这种特定的文化氛围，促使东汉今文学者把同为身之君的"心"与主君象的"火"联系在一起，从而形成"心属火"之说的。一般认为：古文学派多为史学家，偏重考证；今文学者则善谶纬，喜推演。特别是汉代今文学者大多是方士化了的儒生，西汉的今文学派尚重视师承；到了东汉，则多率意解经，常自作发挥。因此，东汉博士和今文学家于旧说之外，另辟一说，肆谈"心属火"等，以便为当时政体服务的可能性极大。此说最早见于纬书《元命苞》，亦可视为佐证之一。甚至可以断言，为了契合政体改制，东汉今文学家们有意另造新说，遂有心火、脾土、肺金、肝木之说。而这五脏与四

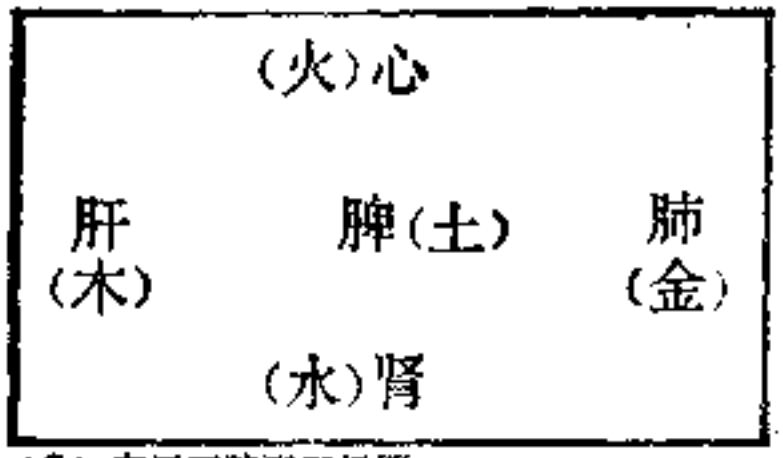
---

[1] 顾颉刚：《秦汉的方士与儒生》，上海古籍出版社，1978。
[2] 《后汉书·光武帝本纪》。

行的关系，恰好是各顺移一位。（附图4-5）东汉中后期医家已遵行这种归属新法。东汉末的郑玄就曾说："今医病之法，以肝为木，心为火，脾为土，肺为金，肾为水，则有瘳也"。[1]《内经》作者也就是在这种宗火德的文化环境中和借助了今文学家的肝木、心火、脾土、肺金、肾水说，构筑起藏象理论的。故有学者以这一点为证据（当然证据远非只有这一个），强调《内经》不可能完成于西汉末以前，很大一部分内容只可能是西汉至东汉末年的产物。



(1) 西汉五脏配五行图



(2) 东汉五脏配五行图

附图 4-5

当然，还存在另一种可能性，即医家自行发展了五脏五行之说，尔后为东汉今文学家所首肯。一般说来，这种可能性微乎其微。把中医学术发展脉络置回到中国文化大背景中，就可以很清楚地看出一个规律：医学思想的形成、发展和演变，绝大多数情况下受掣于整个社会的文化生态环境，常是特定的社会文化思潮影响着医学观念和医学理论。而医学家通常只是在某些具体认识上对前者有所充实或补足。阴阳说如此，五行说、运气说、气论何尝不是这样？举个极端的例子，本世纪六七十年代的医学论文或论著中，哪一篇、哪一本不大量充斥着点缀用的"语录"或大谈辩证法指导下的成功？因此，在盛行谶纬之说的文化氛围和宗尚火德的政体条件下，今文学派肆谈肝木、心火等说，东汉医家以此为出发点，就肝与木、心与火、脾与土、肺与金、肾与水的关系细节，逐一作了阐

[1] 参见段玉裁：《说文解字注》，四篇下，第168页。

论，并用于构建医学理论。而这种论述反过来又被郑玄之类经学家作为依据，用以驳斥论敌。东汉后，由于《内经》的流传及医界广为应用，也由于郑玄的赫赫声名和宏阔大论，肝木、心火、脾土、肺金、肾水之说遂成为不刊之论，流行至今。

从西汉的脾木、肺火、肝金、心土说，到东汉的肝木、心火、脾土、肺金说，其最重要的演变是心土变成心火，似已能说清缘由。而其余三脏之演变，是否就像前文所推测，为顺移一位，尚无法下定论，也许还有其他原因，也许某些医家在这个观念的演变中也起过某种作用，这些，笔者尚无从求索。从医理来看，似乎东汉的五脏配五行之法更顺些，更能说得通些（这也许是我们的思维定势在起作用）。对此，近代博学之古文经学大师章太炎曾言："分配五行本非诊治的术，故随其类似皆可比附。就在二家（指今古文五脏分配五行的不同说法）之外，别为配拟，亦未必不能通也。今人拘滞一义，展转推演于脏象病候，皆似言之有理，实则了无所当"。[1] 章氏亦深谙医理。其上述之论，笔者同意三点：（1）两种分配法与今古文之异有关；（2）于此之外，别为配拟，亦未必说不通；（3）今人切勿再拘滞于此等学说，似乎不说五行，就不再是中医学了。但觉得另可补充（或不尽同意）之处有二点：（1）分配法之异，表面是今古文的争执，实质与东汉改制有关；（2）尽管从后世洄溯其初，五行说渗入中医学荒谬之处不少，但从学科发展的历史角度来看，其意义不容低估。它至少可帮助捆绑大量的经验事实，有助于人们构建起一定的理论框架，而这些，又是学科赖以发展的一种基础，它有利于形成学科范式，并不断容纳新的经验和认识。[2] 因为就科学发展史而言，从错误中要比从混乱和无序中更容易走向真理。

2

不仅五脏配五行曾有过歧见，关于脏腑认识还存在着另一些

---

[1] 章太炎：《章太炎医论》，第1页，人民卫生出版社，1955。

[2] 何裕民：《五行学说的归宿》，《上海中医学院学报》(5)：1，68，1991。

值得一提的不同说法。

前已述及，先秦学者普遍认为“心”为形体之君，身之大主。这内容也体现在《内经》之中，它还是促使东汉将“心”改属火的主要原因。然而，五脏中究竟以何脏最为主要，历代却不见得认识统一，至少在理论承认和临床实际操作中就存在着某种分歧。《内经》中的主格调是心为五脏六腑之大主，五脏中心最为贵。但是，《素问·太阴阳明论》又曰：“脾者土也，治中央，常以四时长四藏”。张景岳《类经》释此语时，曰：“惟脾属土而蓄养万物，故位居中央，宗王四时各一十八日，为四藏之长”。[1]为四藏之“长”，意即他脏之主。其位居中央，亦体现了这一点。张景岳在《景岳全书·传忠录》中又认为：“脾胃，……为五脏六腑之本”。其实，这正是李梴“脾胃论”强调的。我们说，形成这一认识的原因是多方面的：其一，东汉宗火德，而使心君配火，出现了脾配土的归类法。就中国古代大多数时间而言，人们是推崇中央之土的，色则尚黄，因为它与“中央大国”的特定位置相契合，自然界万物又源于土，并复归于土，遂有“土为四行母”的说法。张景岳在《景岳全书》中也曰：“土气为万物之源”。因此，东汉定调的五脏配五行，揣测其意思虽重在确定心君的主导地位，实际上却为“脾为四脏之长”这一观点的形成，提供了重要的理论依据。这可谓是“歪打正着”。其二，临床实际所提供的经验不容忽视，在内伤百病的调治中，注重后天之本，显然意义极为突出。“故凡欲察病者，必须先察胃气。凡欲治病者，必须常顾胃气。胃气无损，诸可无虑。”[2] 这些主要是经验之谈。因此，在脾胃为五脏之长、五脏之本的观念形成过程中，我们可以注意到源自巫术思维的中医理论给后世医家留下了一个可供随意发挥的宽松余地。中医理论并不存在逻辑上的排他性。这是数千年来人们都能共同信奉这一理论，并各自作出不同发挥，甚至相互抵触的发挥，却双方又都能相安无事地被容纳、包容在同一理论体系

[1] 张介宾：《类经》上册，第46页。

[2] 张介宾：《景岳全书》上册，第316页，上海科学技术出版社，1959。

之中的原因之一。[1]

《素问·阴阳类论》中又出现了"春甲乙、青，中主肝，……其藏最贵"的说法。虽黄帝在同篇中对此说不以为然。但后世却有医家附会此说。如清代的黄坤载便有专论，以肝主春，一年四季在于春，一身之脏贵在肝，肝胆气升则五脏气化皆可顺为根据，详加阐述。《成方切用》也说："四时之所化始于木，究十二经之所养始于春，……肝者，乃春阳发动之始，万物生化之源。……春属肝木，乃吾身升生之气，此气若有不充，则四脏何所禀承？如春无所生，则夏长秋收冬藏者为何物？五行之中，唯木有发荣畅茂之象，花叶茜葱，艳丽而可爱，结果成实，食之以全生，皆此木也。使天地而无木，则世界黯淡无色矣"。[2]用一句最简洁的话进行概括，也就是说五脏中肝为主，肝最为贵也。

类似的观点又可推"胆"为脏腑之主。《素问·六节藏象论》有："凡十一藏取决于胆"之说。对此，后世赞同附会者更众。李杲在《脾胃论》中说："凡十一脏皆取决于胆也。胆者，少阳春升之气，春气升则万化安。故胆气春升，则余脏从之。"[3]不仅肝得其助而升泄得常，气机调畅；脾亦借其而升清运化。若"胆气不升，则飧泻，肠澼不一而起矣。"[3]张景岳等后世医家对李杲的这段宏论大加推崇、赞赏，并反复加以引证。我们注意到，对胆的注重其实始自略先于《内经》，并对《内经》产生较大影响的《淮南子·精神训》。其曰："天有四时、五行、九解、三百六十六日；人亦有四支、五藏、九窍、三百六十六节。……故胆为云，肺为气，肝为风，肾为雨，脾为雷，以与天地相参也。"[4]这里，胆列于五脏之首位。而心不在其列，因为"心为之主"，是君，位高独尊。他脏无法与之并列。同篇论及脏与窍的关系中，又曰："胆主口"，[4]并与肝、肺、肾等并

---

[1] 何裕民主编：《差异、困惑与选择》，第287页。
[2] 清·吴仪洛：《成方切用·卷八下·泻火门》。
[3] 李杲：《脾胃论》，第20页，见《脾胃论注释》，人民卫生出版社，1976。
[4] 《淮南子·精神训》，见《诸子集成》，第七集，第100页。
* 前所引的董仲舒之语，即体现了这一深蒂固的观念，历代皇帝黄龙袍加身，亦可为证。

列。可见，胆的地位突出。《淮南子·精神训》列胆为五脏之首，并非从胆为甲木这种季节推导中得出的，因为《精神训》中仍宗肝胆属金之说。高诱注曰："胆金也。金石，云之所出，故为云"。让人仍不知其意所在。值得一提的是，前已论及，中国先民特别注重云气风雨雷，因为它们维系着农耕和一年收成，从而影响百姓生计及社稷安宁。《淮南子》以胆、肺、肝、肾、脾五脏与其一一对应相参，也许是在互渗、同一观念影响下，基于这样一种推理认识：这五者维系着人的健康和死生，故与自然界中云气风雨雷等有同等意义。我们说，《内经》的"凡十一藏，取决于胆"之论，是后于《淮南子》的东汉见解。何以见得，因为该文所出的《六节藏象论》已持肝胆木，心火、脾土、肺金之说。《内经》的上述论断，似乎是从胆主甲木，为一年之始，万物赖春升之气以萌发这一认识中推导而出的，不一定与《淮南子》之说有直接的承启关系。但《内经》作者受前说之某种启迪而发表这通议论的可能性，仍然是存在的。

肾为水也，这是一贯的认识。从《难经》起，人们又常强调肾为五脏之主。如《难经·八难》强调："肾间动气……此五脏六腑之本，十二经脉之根"。《活人书·脾肾》亦曰："肾乃生气之原，为先天立命之基。"[1]赵养葵则认为："命门为十二经之主"。[1]张景岳说得更精详："肾者主水，受五脏六腑之精而藏之。故五液皆归乎精，而五精皆统乎肾，……命门之水火，即十二脏之化源。故心赖之，则君主以明；肺赖之，则治节以行；脾胃赖之，济仓廪之富；肝胆赖之，资谋虑之本；膀胱赖之，则三焦气化；大小肠赖之，则传导自分"。[2]这些论述，归纳到一点，即主张五脏中以肾为主、为贵、为要。我们认为，这种强调肾为五脏六腑之原的观点，既是对《管子·水地》中水为"万物之本原"说的一种接受，又受医疗实践所提供的经验启迪，还有非常重要的一点，就是源自河洛的"天一生水，水生万物"观念的催化。特别是元明医家，强调肾的重要性时，每每

[1] 引自黄自立：《中医百家医论荟萃》，第69～70页，重庆出版社，1988。
[2] 张介宾：《类经附翼》，第446页，人民卫生出版社，1982。

援引此等巫易观点作出论证、阐释。

对五脏中何者最为贵、最为重要的观点作一归纳：就各自的理论渊源而言，源于对灵魂舍体的认识及先秦学者将心视作君的类比，遂有“心主说”；基于土为四行之主，居中央，黄色最为贵的五行说，而出现了“脾主说”；受启于一年始于春，五行始于木的观念，而有“肝贵”、“取决于胆”之说；遵承“水地说”，重视“天一生水，水生万物”之巫易观，则产生了肾为五脏之主说。尽管其中有些观点的形成，得到了临床经验的支持或印证，但这也揭示了一个事实：受巫术之原始思维操纵的先民们在进行推理时，似乎并不注重推理的逻辑严密性和结论的相互可容性，而只是匆匆忙忙地解释现象，并在崇古观念驱使下，找一些先前的论述以为根据。因此一些重大问题上就表现出了捉肘见襟，论述相互抵触、背悖的现象。即使如此，人们仍能心安理得地接受这一切。

3

五脏配官窍、五体和五脏五味补泻等也都存在着众多歧说。《管子·水地》曰：“脾生隔（隔，膈也，在脾之上），肺生骨，肾生脑，肝生革（注：皮肤也），心生肉。五肉已具，而后发为九窍，脾发为鼻，肝发为目，肾发为耳，肺发为窍，……”。《管子·水地》的上述说法中，五体合五脏与后世无一处相同，五（四）脏合官窍，则肝、肾同于《内经》之说，其本意尚不得解。其次，《淮南子·精神训》曰：“肺主目”，“肝主耳”，“肾主鼻”、“胆主口”。高诱注曰：“肺像朱雀，朱雀火也，火外景，故主目。……”此乃宗西汉肺火、肝金说所作出的解释。肺为火，火烁炽而外明，目精明而外视，故：“肺→火→明→目”这些在现代人眼中并不相干的事物，却通过巫术神秘的“互渗”，被有机地联系起来。诱注“肾主鼻”曰：“肾像龟，龟，水也；水所以通沟，鼻所以通气，故肾主鼻。”注肝主耳，胆主口亦曰：“肝，金也，金内景，故主耳”；“胆，勇者，决所以处，故主口”。肾形像龟，龟入水中，水可通沟，鼻可通气，肾遂主鼻，这个圈子绕得也够大的，

其中，“互渗”的印证再明白不过了。肝属金，金内景费解？胆与勇相关，勇者首先口不示弱，故胆主口，也体现着某种同类相通的互渗痕迹。尽管这类论述未体现在《内经》之中，但却不能说与医家认识截然无关。事实上，胆主勇，《内经》已宗其说。此段论述的前面，《淮南子·精神训》还有：“故头之圆也像天，足之方也像地”之说，同样见于《内经》。因此，我们说，《淮南子》与《内经》的启承关系还是比较明确的，只不过医家在接受有关观点时，结合了当时特定的社会文化思潮，作了某些选择而已。

《白虎通》为东汉官方钦定之书，《内经》中官窍配五脏的观点与之十分接近。《白虎通·情性》引“《元命苞》曰：‘目者肝之使，……鼻者肺之使，……耳者心之候，……阴者肾之泻，……口者脾之门户……’。或曰：‘口者心之候，耳者肾之候’。或曰：‘肝系于目，肺系于鼻，心系于口，脾系于舌，肾系于耳’”。其中部分说法已见诸《管子·水地》。而我们知道，《元命苞》是东汉初著名的纬书，作为官方召集当时知名学者讨论后辑成的《白虎通》一书中，多次提及《元命苞》，可见此书影响不小。上述论述是探讨官窍与脏腑关系的，似与医学关系最为密切，其中所有观点，都可见之于《内经》。如《灵枢·五阅五使》谓：“鼻者，肺之官也；目者，肝之官也；口唇者，脾之官也；舌者，心之官也；耳者，肾之官也”。《素问·金匮真言》曰：“北方黑色，入通于肾，开窍于二阴”（即“阴者肾之泻”之意）。“南方赤色，入通于心，开窍于耳”。而口舌由于关系密切，现代中医理论教材中也常把它们与心脾合在一起讨论。如上海中医学院新编的《藏象学》中，即列有“口舌与心脾”的标题。[1]鉴此，我们可以说《白虎通》引证的《元命苞》记载，与中医理论的成熟认识基本一致，甚至连困惑后世医家的“心主耳”说亦见记载，不同之处仅“心系于口，脾系于舌”的细节上略有出入。这就引发一个问题：究竟是《内经》承袭了《元命苞》？还是后者取自前者？应该说两

---

[1] 王庆其等：《中医脏象学》，第187页，上海中医学院出版社，1987。

种可能性都存在。不过，我们认为前一种可能性更大些。何也？理由有三：其一，《白虎通》是一部官方集天下儒生方士讨论后所成之书，与会者中自有通晓医理者*。若《内经》已有此说，《内经》之说更精详些，当引《内经》之说，明言引自《元命苞》，似明确提示：此说出自该书，至少该书中论述当时影响更大些。其二，赵洪钧先生曾就《白虎通》与《内经》相关的内容作过比较，似乎提示《内经》承启《白虎通》之处不少。[1] 其三，就官窍与五脏的关系的描述来看，《内经》更精详些，并结合了气血及经络理论等，就内容本身作比较，似亦能看出某种发展趋势，故《元命苞》在先的可能性为大。

我们说，从《管子》的“脾鼻”、“肝目”说，到《淮南子》的“肺目”、“肾鼻”说，再到《元命苞》和《内经》的“肺鼻”、“肝目”说，官窍与五脏关系认识的发展，提示了几点：一、这类认识形成之初，常明显地受到当时主导性的社会文化观念之影响；当然也无法摆脱巫术观念之羁束。二、这类认识，即使是已趋成熟了的，也仅仅是古人对官窍与脏腑之间可能存在着的众多错综关系的一种简化了的解释，而且有着明显的随意性，并不是事实的本身，故绝不能把它们看作是科学的定论。特别是出自纬书或定论于纬书的许多观点，其本身无解可求。如一定要对源于纬书的“心开窍于耳”、“耳者肾之候”、“心系于口”等相互抵牾的说法强加诠释，加以自圆其说，那很容易沦为为后世智者所蔑视的东汉谶纬家末流之列。不幸的事是，确有少数医家陷于此泥潭。如王肯堂在《证治准绳·杂病》中曲意辩解，曰：“心在窍为舌，以舌非孔窍，因寄窍于耳，则是肾为耳窍之主，心为耳窍之客”。此等解说，让人实在摸不着边际，所谓“寄窍”、“主”、“客”，不知究竟何意。既无科学性可言，又无临床指导价值可论，充其量只能满足一种自我编织解释之网，尔后自我陶醉，孤芳自赏的心理需求。此等论述，与东汉谶纬家之论并无二致。可叹的是，此等痕迹今日仍堂而皇之地体现在当今最新版本的中医学

---

[1] 参见赵洪钧：《内经时代》，第62～64页。

* 《白虎通》中有不少地方兼及医理，可以为证。

教科书中，某院新编的《中医脏象学》教材便以王肯堂的强行曲解为依据，大谈："肾开窍于耳，心寄窍于耳。心属火，肾属水，心火肾水互济互调，则'清净精明之气上走清窍，耳受之则听斯聪矣'"。这类解释可随意杜撰出来，"适用"于各种说法中，与此同时，它也就毫无科学意义可言了。

当然，我们并不否认在官窍与脏腑关系认识的发展过程中，也有一些经验因素掺杂其间，然而，这毕竟是次要的。三、五百年间，关于同一命题而大异旨趣的论述竟有三、四种，且都是经典性的，足以资证此说。

4

五味说出现得很早，五味五脏补泻关系也歧见纷呈，难以统一。

《管子·水地》曰："酸主脾、咸主肺，辛主肾、苦主肝，甘主心"。《周礼·天官·疡医》曰："凡药以酸养骨，以辛养筋，以咸养脉，以苦养气，以滑养窍，凡有疡者，受其药焉"。此两说中，除甘养肉相合（《管子》谓"心生肉"）外，余皆不合（而甘养肉又与后世习惯看法相合），不知依据何理而发？其中，《周礼》说法以滑养窍，滑也，可润窍，以利通行，尚可从同类相求观念出发，作些解释。其余四者无论从古文说，还是今文说，均解释不通。也许亦是随意归类，或是依据某些个别验案而归类。

《素问·藏气法时》提出了为后人较为广泛地接受的五味补五脏模式，即"心欲苦，肺欲辛，肝欲酸，脾欲甘，肾欲咸，此五味所合也"。《灵枢·五味》又提出脾病者，"宜食秔米饭牛肉枣葵"等黄色甘物；"心病者，宜食麦羊肉杏薤"等赤色苦味之物；余脏皆依此类推而各可择所宜之色之味的物品以补之。并强调："肝病禁辛，心病禁咸，脾病禁酸，肾病禁甘，肺病禁苦"。这些五味五脏补泻法显然是在五行生克观念成熟基础上，东汉的肝木、心火说定型之后，机械推演的结果。其中，《灵枢·五味》所阐发的凡甘味色黄之物，皆

先入脾补脾；酸味色青之物皆先入肝补肝之说，充满着同色同味相感的互渗观念，这些补泻认识中间，经验的成分是有限的，互渗观念的作用却是明显的。

但五味补泻五脏并未因上述之论而成定局。因为同篇《灵枢·五味》又主张"肝色青，宜食甘，秔米饭牛肉枣葵皆甘。心色赤，宜食酸；……。脾色黄，宜食咸；……。肺色白，宜食苦；……。肾色黑，宜食辛；……。"这些宜食论述，与前说自相抵牾，且本身无规则可循。肝食甘，脾食咸，乃食其所胜之味也；肺食苦，食其所不胜之味也；心食酸，肾食辛，食其母之味也。这一说法无法洞悉其思路，看来也不会是临床事实的直接总结。类似的情况更见于《素问·阴阳之象大论》等篇中。该篇素为历代医家看重。其论五味与五脏补泻关系也自相背悖，无法自圆。该篇有曰：

"木生酸，酸生肝，肝生筋……酸伤筋，辛胜酸。"

"火生苦，苦生心，心生血……苦伤气，咸胜苦"。

"土生甘，甘生脾，脾生肉……甘伤肉，酸胜甘"。

"金生辛，辛生肺，肺生皮毛……辛伤皮毛，苦胜辛等"。

"水生咸，咸生肾，肾生骨髓，……咸伤血，甘胜咸"。

此段论述有多处不通。既言"酸生肝，肝生筋"等，又何以言"酸伤筋"、"甘伤肉"、"辛伤皮毛"等。五行中同行"互渗"，可补益同行，乃该学说之重要观点。故从五行学说来看，此三说似乎于理不通。当"伤"字改成"益"字方妥。有注家勉强诠释为同味太过所伤，太过之意纯属自行羼入，故为随意敷衍，缺乏依据。至于苦伤气，咸伤血，若从相胜立论，尚可说通。其为火，火刑金，肺为金，肺主气，故苦伤气也。它与《灵枢·五味》"肺病禁苦"之说相合，却与同篇的"肺色白，宜食苦"适相抵触。与《周礼》的"以苦养气"也相矛盾。而且，同为《阴阳应象大论》一篇的前后文，何以部分言太过伤同行之脏，部分又言伤所胜之脏呢？在这些问题上，不存在明确的答案，却有着明确的原因。因为古人在作出这些阐述时，并没考虑到要遵循什么逻辑原则，许多认识或是随感而发，或是借助某些

经验作出描记，或只是依据五行归类进行推演，……这就出现了众说不一的局面。只是到了后来，人们意识到有加以统一的必要，遂以五行归类及生克为依据，对不合其道者强加解释，曲意发挥，逐渐形成了主导性的、符合五行归类生克逻辑的五味补泻五脏之说。只不过这种学说中，理论解释成了为能符合某种先验的观念的工具，就像邹衍用五德祀祥来推验社会演变一样。在这种情况下，经验的色彩自然被淡化了，即使有，也为了适应上述先验的需要而削足适履，强加曲解。因此，笔者赞同赵洪钧先生的观点，对《内经》等中许多本身所存在的自相矛盾之处，不要强加解释。[1]否则，将会沦为玩弄文字游戏的迂腐文人。这于科学及事实探索无补，于医学求实和救治精神亦无益。

5

左升右降，左右阴阳，男左女右说也是中医理论乃至延及今日的民俗中颇具神秘色彩，但又无法说清楚的问题。就其源流作些分析，是一件有趣的事。其间，不仅充满着巫术观念，表现出明显的巫技特征；而且，就思维机制言，又是典型巫术的原始思维。它不仅对医界影响很大，并广泛渗入于市民日常生活领域，成为民俗中的重要表现之一。

尚不清楚左右方位概念最早起始于何时，至少殷时此术语已被用于作出某种区分。《礼记·王制》谓："殷人养国老于右学，养庶老于左学"。郑玄注："右学为大学，左学为小学"。又谓左右学系位于城内王宫不同方位之学校。周代史官分左右，左史记动、记言，右史记事。后世推测认为："左，是阳，阳主动，故记动；右，是阴，阴主静故也"。[2]此解释是否确为先秦之实情，尚难断定。春秋时左右史官制十分普遍，倒是事实。此外，该时宋国又设左师、右师，均为执政官。其余的类似情况还不少。可见，殷周时期，左右已成为

[1] 赵洪钧：《内经时代》，第207页。

[2] 参见孔颖达：《五经正义》，疏《礼记·玉藻》文。

一种特定的区分标识符号。究其肇始，似与巫之卜筮不无瓜葛。《周礼·春官·卜师》曰："凡卜，辨龟之上下左右阴阳，以授命龟者，而诏相之。"注曰："左，左倪也；右，右倪也"。即征兆也，以作卜测依据。郑玄注《礼记·王制》"执左道"，曰："左道，若巫蛊及俗禁"。均可为证。

春秋以前，左右似无高下之分。战国初期则开始左右有别，右尊左贱。郑玄注《仪礼·乡射礼》的"当左物"时，曰："左物，下物也"。韦昭注《史记》尝曰："右犹高，左犹下也"。《史记·廉颇蔺相如列传》谓蔺相如"位在廉颇之右"，亦为例证。此时，主客也有了左右之分，主右而客左，如战国时魏国公子便有"虚左"待客之典故。秦汉起，直至隋唐，右姓、右族均为名门望族，地位显赫。右职也位高一级。而左迁则为降职之隐语。如颜师古注《汉书》曰："是时尊右而卑左，故谓贬秩任为左迁"。左还有低卑、低下之意。如《史记·灌夫传》曰："诸士在己之左，愈贫贱，尤益敬。"似可以这么说：起自战国秦汉，右贵左贱，右高左低，右上左下（降职）已渐成为社会上的普遍看法，并渗透于众多民俗习惯之中。

然而，《史记·龟策列传》记巫术则又反其义而言之，曰："左为上，右为下"。究此言，实有所本，本自易理及河图等。我们知道，早期的河图虽佚，但其图作法却仍体现在《易》之论述中。以上南下北，左东右西为规律。左为东，红日初升，在卦为震，《易传·说卦》遂曰："帝出乎震，……万物出乎震。"其气始升腾而上。右为西，夕阳渐降，其卦为兑，在时为秋，"万物之所说也（《易传·说卦》）"。时令收获而人悦也，地气已渐趋肃敛潜降，故形成了左上右下之说。不仅河图易理如此，西汉星象家亦作此认识，由于面南而仰视天象，似乎天由右向左旋，日月星辰则由左向右行。《汉书·律历志》即有天左旋之说。《白虎通·三正》释其理曰："天左旋，日月五星右行何？日月五星比天为阴，故右行；犹臣对君也"。意思是说：天为阳，故左旋；相对于天，日月五星为阴，只能右行。这里，左右又和阴阳明确地挂上了钩。至少在汉武帝时，堪（天道）舆

(地道)家*以式推占时，已开始采纳阳左阴右之说。汉武帝时，还出现了自称"左乙"的道士及所作之经，后世则迳以"左乙"来泛指道家著作(道经)。

究竟是易理、河图崇左在先，还是星象家阳左旋、阴右行在先，很难断定。笔者认为前者在先的可能性更大些。一是从文献出现的时间而言，前者在先；二是后者已明显地表现出阳尊阴卑的观念，这观念是受董仲舒影响的。何况占星家是依易理面南而仰观天象的，这一前提确立在先，才会有天左旋之观念。不管怎么说，上述引证表明：汉代出现了左上右下，左阳右阴的观念。而这一观念，是源自巫易之理、星象家之说和堪舆家之法术的，一句话，本自巫理与巫技的。

正因为西汉基于巫理巫枝，形成了左阳右阴、左上右下的观念，故东汉末的郑玄注《礼记》等时融进了这类观念。他注《礼记·月令》时又据《白虎通》意作了附会推演，把左阳右阴推及于人。曰："所以及人者，阴气右行"。孔颖达疏注："日月右行，日月比天为阴，故云阴气右行"。然而，早期文献(指战国及秦汉)又有右尊左卑、右上左下之说，社会上亦广泛采纳此说，它与源自巫易和星象家的左阳右阴、左上右下适相抵触。但是，这种悖论难不倒娴熟于巫术思维者。郑玄为经学大师，"喜综合，以不同为同"。他巧妙地以"地道尊右"来搪塞。也就是说，地道尊右，凡地上之物，或阴物，以右为尊，为贵，为上；而不言之意是"天道尊左"，天为阳，阳物，天上均尊左，以左为上，为贵，为尊。这样一来，市俗中的尊右为贵，右姓右族为名门望族，右职显赫等均为在理之事；同样，天左旋，地气从左上升，阳从左，事天敬神的巫术为"左道"、大方士、名巫师自称"左慈"、"左乙"，亦都顺理成章。借助天道地道之分，不仅郑氏本人可以得心应手地注释经典，化疑云为晴空；而且这一新见给后世经学家等莫大便利，孔颖达疏注时即宗此说。因此，我们看到郑

---

* 即以星象或风水作出占卜的方士，亦即后世所称的风水先生。

孔两大家注疏同一本《礼记》，或云右为贵，右为尊（如疏《王制》"执左道"，曰："右为贵。汉书云：右贤左愚，右贵左贱"）；或云左为尊，右为卑（如疏《曲礼上》："奉席如桥衡"，曰："左尊故昂，右卑故垂也"）；或言右凶左吉（如注《礼记·檀弓上》曰："丧尚右；右，阴也。吉尚左；左，阳也"）。这些疏注中体现着典型的原始思维特征。尽管上述论述中存在着逻辑上的悖论，然而，习惯于原始思维者对此却不以为然，反倒习以为常。另一方面，我们也注意到，从汉代起，尽管左右上下尊贱的认识有歧见，但左为东，左为阳；右为西，右为阴，却似乎已成定论，并无争议。这可能和当时易理深入人心，星象及作图法影响较大有关。

了解了上述背景后，回过头来再看《内经》及中医理论中的众多说法，似可豁然明了，疑窦自消。《素问·方盛衰论》："阳从左，阴从右"。王冰注曰："阳气之多少皆从左，阴气之多少皆从右。从者为顺，反者为逆。"这是定论，自无争议。《素问·玉版论》讲色诊时，曰："容色*见上下左右，各在其要。""女子右为逆，左为从；男子左为逆，右为从。"据《医宗金鉴》释："女子以右为主，女子之色，自右冲左为从，自左冲右为逆。""男子以左为主，男子气色，自左冲右为从，自右冲左为逆"。又有注家认为：男子为阳，色当在右，则阴阳和；反之，阳加之阳；自为"重阳"，逆也。女子亦然，本为阴，右又见客色，为重阴也。[1] 故该文接着又曰："重阳死，重阴死"。这里，男左女右已区分得非常明确。而上述两种诠注尽管各有依据，都可成立，却又是适相抵牾的。因为就根本点来说，这种区分本身的实际意义是值得怀疑的。

《素问·大奇论》谓：病："偏枯，男子发左，女子发右，不痛，舌转，可治；三十日起。其从者痛，三岁起。"同样的说法也见于王叔和《脉经》引自扁鹊之书。扁鹊有此说法，并不可信。但汉代医

---

[1] 吴谦等：《医家金鉴》卷34，《四诊心法要诀》，见新版《医家金鉴》，第2分册，人民卫生出版社，1973。

* 客色，当为客色，

家已普遍如此认为，却是事实。若偏枯，男子见左侧异常，未失音，舌能转动，可治。即使已瘖，只要是发于左侧，仍能起，无非病程长些，三年可起。而女子却须发于右侧方可救治。何也？王冰注曰："阳主左，阴主右，故尔。"其原因亦在于男左女右也。因为病顺左右，故能起也。我们无法确定这种说法是否得到了一些个案或经验事实的支持，但立论的主要依据，却在于男女分左右，男宗天道，为左，属阳，故发左为顺为从，病易起；女本地道，为右，属阴，故病发右为顺为从。很明显，在这一思路中，"男——天——阳——左——吉"和"女——地——阴——右——吉"各自存在着"互渗"关系。我们知道，早期的阴阳男女并无明确的贵贱之分，至少理论上尚未作出系统阐述。到了董仲舒笔下，男尊女卑，阳尊阴卑不仅理论化了，而且可以说法典化、制度化了。男阳尊，女阴卑成了天经地义之理和纲常。很明显，男、阳、尊与左联系起来，女、阴、卑与右联系起来出现在中医理论中，只可能是西汉以后的事。而且，根据前文所分析的中医学视左为上，为尊，把它与男、阳相联系，视右为卑，为下，与女、阴相联系，主要是取自巫之卜筮、星象、堪舆等术的用法，亦即取天道而宗之；而没有沿袭当时社会仍非常盛行的右尊左卑之一般看法。个中旨趣，不难理解，因为当时医与卜筮、星象、堪舆等一类，皆属方技也。方士巫师也大多涉及健康、疾病之事，与医道多有瓜葛。

杨上善在注《素问》"左右者，阴阳之道路也"时，曰："阴气右行，阳气左行。"张景岳在《类经》中注释同一句话时也说："阳左而升，阴右而降"。[1]这也是中医理论中的一个基本观点。其之源头已见前溯。[2]《素问·阴阳应象大论》有一个怪论："天不足西北，故西北方阴也；而人右耳目不如左明也。地不满东南，故东南方阳

---

[1] 张介宾：《类经》上册，第20页。

[2] 参见本书第344～345页。

* 此说部分源自古代女娲补天的神话。这个神话在汉代非常流行，《淮南子·天文训》即记载此神话，并曰："天倾西北"，"地不满东南"。

也，而人左手足不如右强也"。[1]这些论述自有其一定根源*。而在这里使我们感兴趣的则是它和左升右降的关系。岐伯解释上述理论时，曰："东方阳也，阳者其精并于上，并于上则上明而下虚，故使耳目聪明而手足不便也。西方阴也，阴者其精并于下，并于下则下盛而上虚，故其耳目不聪明而手足便也。故俱感于邪，其在上则右甚，在下则左甚，……"。[1]细析之，东方，左也，阳也，升也，精气能上承也；天道尊左，故上部左耳目比右耳目聪明也；若感邪亦右甚也。西方，右也，阴也，降也；地道尊右，右手足在下，得精气多也，故其便利于左手足也；如患病，则左手足甚也。我们说，"夫地势，水东流，人必事焉"（《淮南子·修务训》）。地不满东南是事实，后者则是基于天人合一、互渗观念的推测。人的右手足利于左手足，这也是事实，** 但左右耳目却系推断，而左右与天地的关系，纯属杜撰。在岐伯的解释中，渗透进了左升为阳，天道尊左的观念，更增加了几分玄秘色彩。在这个理论解释中，我们还可看出一点：古代医家的认识和阐述，往往具有这样一个鲜明特点：依据部分事实（如地势西高东低，人右手利于左手），然后便匆忙作出解释，这种解释每每借助援物比类，抓住任何一点相似的，便大加发挥、推演，在这种推演过程中，逻辑上的联系不加考虑，关键只在于能否自圆其说。后世信奉者因其有一定事实依据，便不加细辨，只是附和其说，遂而代代相袭，以成痼疾。

男左女右，左阳右阴，左上右下，左吉右凶自汉代从卜筮，到医家经典中渐成定论后，很快渗透到民间习俗之中，成为一种广泛流行的观念和民俗，并一直延及今日。如《清稗类抄》"目颤拈麦草"下记载一事：王氏妇偶于右目粘一麦草。或骇而问之，则曰："右目肉颤，则将得殃。俄顷右目颤，故为此以厌胜也"。即因右目颤而惧殃祸，只能求之巫术厌胜法解之。据《中国民间禁忌》收

---

[1] 《黄帝内经素问》，第44页，人民卫生出版社，1963。

** 右手利于左手，是心理学调查后肯定了的事实，大约2/3的人，明显地为右利手。

集："俗信以为眼跳就是神的兆示。……汉族俗语中有'左眼跳，财；右眼跳，灾；''左眼跳福，右眼跳祸'的说法。又有'左跳善，右跳愁；左跳发，右跳杀'等等，意思都一样，都是左吉右凶。可能与'男左女右'；'左为阳，右为阴'；'左为上，右为下'的古老信仰原则有关。"[1]"河南省修武县有一种说法，是男女分开着的。男人是'左眼跳了是财宝，右眼跳了是祸害'。女人则是'右眼跳了是财宝，左眼跳了是祸害。'这就更明显。"[1]不久前，上海一家大报还报道说：某青年女工，因眼皮跳，自认为是恶兆，而接连几天拒绝上班，结果经济损失很大。这类观念还体现在其他各方面，如鄂温克族观念认为男人女人的耳鸣，亦分左右，各兆吉凶。又如，中原一带至今盛行生子养女后"报喜"，报喜时将"喜帖"放在一小木匣中，装入钱袋内，让一童子背着去报喜。生男孩用左肩背，生女孩用右肩背，不准换肩，[2]人们见了一目了然，也十分典型。顺便提一下，这种以左右来区别男女尊卑高下的观念，并非是中国古人的专利。其他一些原始民族亦有类似的巫术行为。例如，列维·斯特劳斯就曾部分罗列过非洲及原始部落中男人与女人对左右的精细区分。[3]如"卡古鲁族的男人用其左手抚爱，女人则用右手。"[3]因为相反的一只手是不洁不吉的。类似的情况并不少见。其实，直至今日的国民看手相，仍是男伸左手，女伸右手。这些之中，自有类似的巫术文化底蕴。而在中国，我们又看到了它与医学理论和实践的割不断的源流关系。医关乎人的生死康疾，故医学中的一些观念和操作，也特别容易引起人们的重视，乃致广为传播、流行。

6

涉及左右问题，必然得回答左肝右肺之悬案。

《素问·刺禁论》曰："肝生于左，肺藏于右，心部于表，肾治于

---

[1] 任骋：《中国民间禁忌》，第56～57页。

[2] 同上书，第222页。

[3] 列维·斯特劳斯：《野性的思维》，第163～164页。

里，脾为之使，胃为之市”。其中，其余四者皆可解释，唯肝左肺右说令人困惑，歧见纷呈。

有曰此乃转抄有误，其实是回避问题；有曰此据部位而言，竟直译其为“肝长在左边，肺生在右边”；[1] 也有曰此乃“五藏的理想部位”，即心在上(表)，肾在下(里)，肝左，肺右，脾居中(使)。[2]最近又有人提出新见，曰肝生于左，生乃“主”字之误，应为肝主持于左，肺储君于右。即肝肺为“辅助君主之左右臣相”。[3] 也有人引进新的全息观点，认为是“古人对肝肺二脏功能的高度概括，含有全息思想”，“这里的左右实指太极图中的左右，于身体之左右是对应的关系”。“这犹如代数符号，非专指肝肺二脏而已，而是对其属性的归类与全息思想的概括”，[4]这是援易以释医理的范例。我们并不否认上述各种说法中可能包含的某些依据或真理。只是认为，对这种悬案的解析，首先有必要了解其产生的背景及其来龙去脉，只有这样，才能作出符合原旨的理解。至于后世的发挥，那是后人据其意的引伸或发展，不必谦虚地强加于古贤，从而有意无意地拔高(或贬低*)《内经》等经典的文化品位。

西汉大儒董仲舒在《春秋繁露·五行之义》中说：“木居左，金居右，火居前，水居后，土居中央。……木居东方而主春气，……金居西方而主秋气……木主生而金主杀……”。可见，尽管西汉时五脏配五行尚宗古文说，以脾配木，肝配金，肺配火，但五行与五方、五季和五气(生长化收藏)的配合关系已成定论。古人依据易理，面南而立，左东右西，左升右降，春旺于东，秋收于西，此观念已根深蒂固。大多数忠实于古文献的研究者都认定，此处的“木居左”，当为东汉时因尚德改制而引发的五脏配五行之序改变，最终形成肝

---

[1] 郭霭春：《黄帝内经素问校注语译》，第302页，天津科学技术出版社，1980。
[2] 龙伯坚：《黄帝内经概论》，第 73 页。
[3] 孙玉龙："肝生于左，肺藏于右"正误释疑，《医古文知识》4:7，1992。
[4] 洪流等："左肝右肺"探微，《中医杂志》，33；(9)8，1992。
* 今人不确当地附会，有意使素朴的经意复杂化，玄秘化，只能看作是一种对经意的贬低。

配木，肝当居左观点的理论根据之一。

赵洪钧先生考证后发现，成书于战国初年的《仪礼》中《特性馈食礼》有"左执爵而取肝"之说，指在祭祀过程中的一种繁琐礼仪和操作，受祭的替身左手持酒器而取肝食之，而成书于其后的《礼记》中则有"肝从左"之说。故赵氏认为："《仪礼》有'左执爵取肝'，发展至《礼记》的'肝从左'即《内经》'肝居左'的根子。"[1]此说不无可能。我们猜测：东汉今文学家们为了迎合改制，将本属土的心，归属火。而对其余三者的归属，亦绞尽脑汁，加以重新调整。脾胃居体内中央，主受纳运化，与土更契合；肝肺的归属有可能既受到诸如《仪礼》"左执爵，……取肝"及《礼记》"肝从左"的启迪，同时也可能考虑到了当时对肺肝已获得的认识。肝易升动，肺色白莹。故肝更像木，肺可配金。王冰注此经文时，即取此义，曰："肝像木，王于春，春阳发生，故生于左也；肺像金，王于秋，秋阴收杀，故藏于右也。"[2]杨上善在《太素》中也曰："肝为少阳，阳长之始，故曰生。肺为少阴，阴藏之初，故曰藏"。都从这层含义上作出解释。只不过杨氏之论又融进了三阴三阳说。我们说，由于到西汉的今文大师董仲舒时，木为春，位左属东方；金为秋，位右为西方的关系已确定下来了。故东汉那些善于附会发挥的今文学者把肝位归属木后，它自然而然只能生于左，居于左了。这一切是那么的熨贴，肝生于左，故主升；肺藏于右，故主降，而肝肺关系在中医理论看来就只是气机升与降的问题了。[3]有些善推演的学者进一步引伸曰："五行之中，肝配东方，法春气，主生，主升，为气化的始点；肺配西方，法秋气，主成，主降，为气化的终点。……如此一生一成，一升一降，一终一始，相反相成，互为其枢，这种乙庚阴阳交配规律恰似太极图中的反"S"曲线。[4]我们说，此等充满天人合一、医易互渗韵味的

---

[1] 赵洪钧：《内经时代》，第72页。
[2] 《黄帝内经素问》，第275页，王冰注③④
[3] 印会河主编：《中医基础理论》，第50页。
[4] 洪流等："左肝右肺"探微，《中医杂志》，33:9,8,1992。

推理，自可与东汉时的谶纬家和今文家的想象力相媲美。总之，不管是源自《仪礼》的祭祀取肝说，还是东汉改制后肝属木而从左，肝左肺右都是在充满巫术色彩的文化根基中生长出来的。它尽管包含有一定的经验，但本身含义并不复杂、玄秘。只是由于后世学者的随意推测，使之日趋迷离扑朔，日见神奇而不可思议。

也许，有人会反诘道：难道古人连肝位于右都分辨不清吗？其实，这是两个概念。先于肝属木、肺属金的古说中，已包含有对脏腑部位的认识（肝金而居右，脾木而居左）。我们说过，解剖对于中医理论的构建来说，意义极其一般，可有可无。甚至可以说，真正注重解剖就不会产生《内经》的脏象学说。我们还可举一些例子佐证之：《灵枢·五色》有："肝左者，胆也"之说，此虽针对色诊而言，却也对应于脏腑。何谓肝左者为胆？因肝胆同为春木，胆属阳木，更升于先，故认定其左于肝，胆升后方肝升也。可见，此左亦非仅从解剖立论。另外，直到明末，著名医家李中梓宗《难经》之说，还把肝画成像个倒悬的阔叶树枝叶（参见附图2-4）[1]，与目视所见之肝相差何止千里。可见，即使一千二、三百年后，形态方面的认识仍然谬误百出。

7

《难经·三十六难》有曰："肾两者，非皆肾也；其左者为肾，右者为命门。"自此，开了后世肾命之争的先河。《难经》一书亦成书于东汉，此左右之分，本无特殊含义，亦无阴阳属性特征。关于左肾右命门的阴阳水火特征，是元明医家发挥后增添的。然而，其增添亦有所本，只不过不是本自秦汉之方士说，而是基于唐宋之运气说。

前已述及，晚唐起五运六气说始盛行。运气说主要本自推步等家，其自有一套推演方法。如《素问·五运行大论》曰："上者右

[1] 参见本书第170页。

行，下者左行，左右周天，余而复合”。意思是说阴左行，左为下也；阳右行，右为上也。对此，该篇大论在此说之前已指出：“面北而命其位，言其见也”。注曰：“面向北而言之也。上，南也；下，北也；左，西也；右，东也。”[1]可见，先有方位配左右不同在前。为何形成这种配法，缘由不得知。有可能是运气推演家的摹本所决定的，或基于唐时盛行的某种社会文化观念。我们知道，运气家每据天象而展开推演，天学史研究表明，北斗及斗柄是星象家、推术家最为重视的。人们每借北斗及斗柄所指以定方位、定节气和推算干支相配。因此，这种面北而仰观星象之法，首先体现了星象家的特点*。而“天一生水”之易理，万物肇始于水，水又在北方的观念，亦可能是冥冥中促使人们重视北方，面北而视的因素之一。注家在阐释《五运行大论》时，便引证说：“观五星之东(右)转，则地体(阴)左行(西行)之理，昭然可知也”。面北而视，自然左为西，右为东，左下右上，左阴右阳是顺理成章的事。

另一层因素亦值得一提，注家注《五运行大论》时曰：“天顺地”、“地承天”。结合唐代社会文化观念看，天之神道在人们心目中神圣性和威势似乎已大不如东汉，天道正在淡出；天人关系中人的地位似在升值。而唐之经学大师孔颖达疏《礼记》强调说：“地道尊右”，又影响很大；加上沿袭汉代而下的右姓、右族为贵，右职为显的社会习俗仍十分流行。所有这些，也有可能在促使人们从汉代方士视左为阳、为上，回复到早期的视右为上，为阳的观念更替、循环过程中起到某种作用。此外，范行准先生也注意到了唐宋运气家推演方法与汉代式占家方法的重大差异。他分析说，这种一反原先之道的左右分属法，可能是“起于尊重君火而来的”。[2] 并引证《六微旨大论》所说的“君火之右，退行一步，相火治之”为例。

---

[1] 《黄帝内经素问》，第371页，注文。

[2] 范行准：《五运天气说的来源》，《医史杂志》3:1(复利号)，13，1951。

* 为何汉代星象家以面南而仰视，此时却强调西北，仍不可理解，或许只能归为推步家、运气家的独特之处吧！

管见以为，这亦可存作一说，因为此等观念深处，同样体现了尊重“地道”的痕迹。

运气学说等的盛行，促使了左阴右阳、左下右上观念在医界的复兴。宋明医家许多认识中，都留下了这方面的印记。这主要表现为两大方面：一是以左为血，为阴，右为阳，为气立论来诊治各种病症。例如朱丹溪在《丹溪心法》中以左为阴，为血，以右为阳，为气，创言中风偏枯，左半瘫痪为血虚，右半瘫痪为气虚之说。“于是薛立斋、龚廷贤辈皆遵用斯言，或以偏左头痛为血虚，以偏右头痛为气虚；右足痛为气，左足痛为血；左肋痛为血，右肋痛为气。一取法于丹溪，不敢有违”。[1]他人亦多尊奉此说，如孙一奎的《医旨绪余》也有“中风不遂，在左属血，在右属气”[2]之分。据我们了解，金元以前，无左右分气血之说。日人近藤明隆昌也认为：“此说始创于丹溪，盖汉唐以前，唯有中腑、中脏、中血脉（指中风一症）之分，此言未尝经见。是丹溪循古医法以发前人未发者。”[1]我们知道，朱氏是由儒转而业医的典型，早年研习经研学（理学），颇有造诣，年不惑转而攻医，金元四家中，经学根基最深者，非他莫属。其于《五经正义》中的“地道尊右”说一定十分熟悉。而金元又是运气说盛行之际，刘张李等都参佐运气以论医，运气说的“上者右行，下者左行”，也不可能不影响朱氏。我们认为，朱氏有可能正是基于这些，“发前人未发”，以左为阴血，右为阳气来分析论证中风一证，遂开左血右气说之先河。当然，此说也曾遭人诘难。张介宾就曾批驳曰：“人之气血，周流于一身，气如飙篇，血如波澜，气为血行，血为气配，……何曾有左右之分？”[3]一些喜推演者为了能弥补不足，并使左血右气说与肝左升、肺右降之经论联系起来，也提出了一些理论：肝为左，肝藏血，故血病在左；肺在右，肺主气，故气病多见右

---

[1] 近藤明隆昌：《藤氏医话》，见王新华：《中医历代医论选》，第68页，江苏科学技术出版社，1985。

[2] 孙一奎：《医旨绪余》，第6页。

[3] 张景岳：《质疑录》，第4页，江苏科学技术出版社，1981。

异。[1]其实，这种理论修补是没有什么逻辑力量的，也并不依据什么经验事实，这只是采取典型的为我所用的实用主义态度的杰作。

《难经》中，左肾右命门并无阴阳属性特征。而明代医家对肾命门之说尽管各持己见，但倾向性意见认为：左肾藏精血，为元阴、真水所在；右命门藏元气，为元阳、真火所在。左为阴，右为阳也。故景岳有备受称颂的左归右归名方。本书不想就肾命学说的热闹争鸣作出介绍，只想提出一点：此时（指元明）把左肾看作藏阴精真水，右肾（命门）看作主阳气真火，远非出自一时个人好恶，而是自有所本，与丹溪讲左血右气实出自同一源头，即唐末开始复兴了的左阴右阳说。

通过上述追溯，可以看出中医学的左右说十分错综，东汉宗卜筮方士而尊左阳右阴、左男右女、左肝右肺、左上右下说；宋以后受民俗和运气家影响，又兴左血右气、左肾（阴）右命门（阳）说。要之，其初起皆较素朴，皆难以摆脱巫韵，只是经过推演，才越发神秘，难以理喻，并相互抵触。其实，其间并无深奥机理，亦无多少经验事实为依据。若要强加诠释，赋予它们这样那样的真实性，就容易陷入诡辩的泥潭。此外，在左右阴阳观念的演变中，还值得略提一笔的是医学理论及操作与民间习俗之间所存在的互动关系，前者可以影响后者，造成某种习俗或禁宜的流行，后者又可波及前者，为某些医学观念的改变或形成，创造一种适应的气氛，甚或提供直接的依据。

8

阴阳学说中疑团也很多，限于学识和其本身涉及甚广，本节只想就其中的三阴三阳说略述一二。

《内经》中论及三阴三阳的篇章不少，谈及开阖为枢，气血多少

---

[1] 洪流等："左肝右肺"探微，《中医杂志》，33：(9)，9，1992。

等，本身十分混乱，相互矛盾，令后世莫衷一是。《伤寒论》中仲景以六经为纲，比较清晰，有序可寻。然又引发了"六经"乃经脉之经或六经非"经"等争执。有人视六经即六条经脉；又有人斥之为非；以及伤寒六经之序与《内经》的关系等等……。我们不打算介入具体的争执中，认为这并无多大意义。我们只想就三阴三阳起源略作寻绎，以从源头中提供一些解疑的线索。

三阴三阳源自《易》，似已成今人的共识。王旭东先生曾指出："由阴阳学说导致产生的六经学说来源于《易》，《易经》中阴阳各生三子(三男三女)，是一分为三的典型。"[1]《易传·说卦》中记曰："乾，天也，故称乎父。坤，地也，故称乎母。震一索而得男，故谓之长男。巽一索而得女，故谓之长女。坎再索而得男，故谓之中男。离再索而得女，故谓之中女。艮三索而得男，故谓之少男。兑三索而得女，故谓之少女。"意即由乾坤纯阳纯阴相互作用，而产生了三男三女之六卦。我们知道，"阳卦奇，阴卦偶"，卦象中有二阴爻为阳卦。震卦☳最先得一阳(从下而上排列)，故为长男；坎卦☵其次得一阳，故为中男；艮卦☶是最后得一阳，故为少男。先得一阴的是巽卦(☴)，为长女；次得一阴的是离卦(☲)，为中女；末得一阴的是兑卦(☱)，为少女。早期的《易经》中，多是以刚柔、牝牡、乾坤、男女等含蓄地指代阴阳的。因此，如把上述的三男三女中的"男""女"分别置换为"阳""阴"，便成震(☳)长阳、坎(☵)中阳，艮(☶)少阳和巽(☴)长阴，离(☲)中阴，兑(☱)少阴之说了。这可以看作是《内经》三阴三阳说之嚆矢。

众所周知，《易》中之八卦，是个环周排列的圈道。根据《易传·说卦》本身论述，我们可排出三种环周模式。一是以上述论为依据，以乾(纯阳)坤(纯阴)为起点。依长(一)、中(二)、少(三)顺序排列，可见：

---

[1] 王旭东：试论阴阳学说中的"一分为三"，《医学与哲学》6:(6),8,1985.

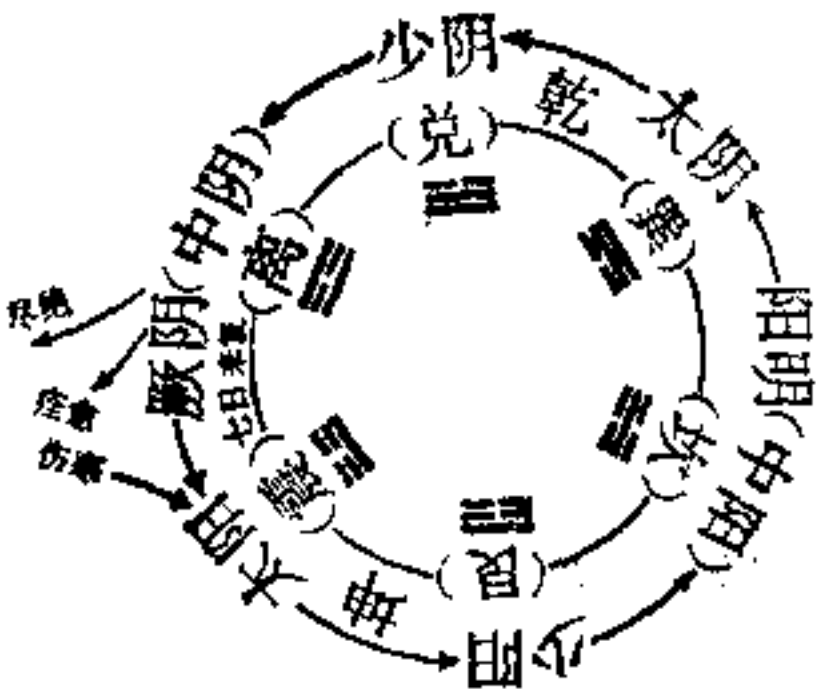
(一)	(二)	(三)
长阳(太阳)☲	中阳(阳明)☳	少阳☳
长阴(太阴)☷	中阴(厥阴)☳	少阴☵

这一顺序正好是《灵枢·根结》和《素问·阴阳离合论》所论述的"太阳为开、阳明为合、少阳为枢"和"太阴为开、厥阴为合、少阴为枢"的顺序。后者是经络理论中关乎经脉生理的重要论述。太阳经主开，位于体表；阳明经主合，深于体内；少阳经为枢纽，介于两者之间。三阴亦然。解释经脉生理特点的一个重要理论，也许其起源就这么简单。因为"经脉"是否真有深浅，哪条深，哪条浅，谁也无法测得和感知，那些大谈返观内景隧道者，也从未谈及过经隧的深浅问题。故这种理论只可能是推断而出的。

后人根据《易传·说卦》第三段和第五段文字，分别推行出"先天八卦图"（又称"伏羲八卦图"）和"后天八卦图"（又称"文王八卦图"）。其中，暂不考虑先天八卦图的逆顺转法（《说卦》："数往者顺，知来者逆。是故，《易》逆数也），权且把它看作圜道，沿逆时针转。似乎从震卦(☳)，至一圈后的离卦(☲)，正好是《伤寒论》六经传变中从太阳到少阳*，到阳明，再到太阴、少阴、厥阴，最后七日来复而康痊或阴尽阳绝而死的、疾病传变的一个完满周期。我们不愿贸然断定这就是仲景大谈"六经传变"的原型（先天八卦图成图虽不很早，但有关文字内容却在战国时即已存在）。然两者间的一致，却令人感兴趣。如果说仲景有可能从《易传·说卦》中受到某种启发而有"六经传变"之说，不应该视作为纯系无稽之谈吧！（附图4-6）

后天八卦图的排列，原意是从震卦起，顺时针而行，一圈正合一年四季。这圜道就我们来看，从坎(中阳、阳明)起至震(太阳)和从巽(太阴)起，至兑(少阴)，又正好与四肢三阴三阳经的前后排列顺序相合。这也许只是一种巧合。我们已经指出，中国古人常是根

* 关于《伤寒论》的"六经传变"，不少学者将半表半里之少阳病，视作为介于表之太阳病和里之阳明病的中间阶段，本人也倾向于这种观点。



附图4-6　先天八卦图与伤寒六经传变示意图。

附图4-7　后天八卦图与四肢阴阳经分布前后图：阳明对太阴(居前)，少阳对厥阴(居中)，少阴对太阳(位后)。

据“象”来测事的，这种“象”的巧合，似乎也可提供某种信息，为解开某些疑团提供线索。(附图4-7)

总之，源自《易》之占筮的三阴三阳说，本身并不严谨，无论是排列顺序，还是具体内涵，都可有多意，随意性较大。借这种理论工具来归类事实，作出某些医学理论阐释，当然会陷入捉襟见肘，或相互抵触、矛盾百出的窘境。对这类矛盾，本无修补之必要，也不可能自圆其说。仲景的三阴三阳说似较《内经》进了一层，其所依据的经验事实更为丰富、确凿，故其以六经传变来阐述疾病规律，能广为后人接受。然而，同样因为理论工具上的先天性欠缺，仲景六经传变说中也有一些疏漏，或者说给后世留下了一些遗憾，引发了不少争执，这既是历史的必然，同时也是这类源自巫术的理论工具伴有的缺陷所无法避免的。

第四节　原始思维加经验：药学知识获得的途径

我们越无法依赖自然和知识，则越会寻求征象，希望神迹，而信托捕风捉影的佳兆。

——马林诺夫斯基：《文化论》

前已就《山海经》中有关本草内容作了简述。《山海经》中无论是采集药物者，还是药物服用法、药物功效，都带有浓厚的巫术色彩。巫师采药并在天地间升降（《大荒西经》："十巫从此升降，百药在爰在"）；药以佩服为主，常借色香以催淫；佩食之有些可疗疾，有些则可起到"辟兵、不畏雷鼓"（马腹之物），或"洞见通神"（椒）等巫术功效。我们说，《神农本草经》与《山海经》的本草内容有着某种承启关系。日本学者中尾万三就曾指出："《本草》药物的三品分类是远承《山海经》为基础的。"[1]"《山海经》与原始宗教（即巫术）有很深的关系，……《神农本草经》也继承了这部分内容。"[2]其实，《本草经》有着明确的巫术源头，该书还与神仙思想非常密切，这是东汉时期社会文化的总氛围熏陶塑造所成的。《神农本草经》是中国药学趋于成熟、确定基本框架的标志，该书所载的绝大多数药物，仍为今日所通用。而且，许多药物的主治功效依然为今日中医界所首肯，故医史学家、本草专家和现代中药药理研究者往往都给该书以极高的历史地位和实用价值评价。我们对药学知识的分析，便以该书为轴心，同时偏向于后世认识。因为这样可以客观地反映中医药物学的本来面貌。

---

[1] 中尾万三：《支那思想：科学（本草）思潮》，转见《气的思想》第280页。

[2] 加纳喜光：《气的思想》，第281页。

1

《神农本草经》，书名提为神农氏所作，历代皆言其诬也。从《淮南子》起，又盛传"神农尝百草，一日遇七十毒"，笔者已在前文中对此作过分析，寻绎出其中假托神农，实寓有浓厚巫师气息。[1] 这种传说，充其量只能在后世百姓眼里造成本草知识主要来源于先前神圣大巫师的错觉。而《神农本草经》真正的作者，也有必要作一番考证。

《神农本草经》所言产地郡县，皆合东汉制，有些药名，如禹余粮、王不留行、徐长卿、石下长卿等非先秦之文；而铅锡又合秦汉用法，晋后有异。[2] 故早已有学者考证认定该书当出自东汉无疑，并经陶宏景增删而成。据记载，汉平帝时（公元5年），曾诏令天下举知方术本草者赴京。在此之前，汉成帝曾遣"本草侍诏"七十余人归家。这一时期的一些文献中，已多处出现"本草"字样，如《汉书·楼护传》谓能："护诵医经、本草、方术数十万言"。可以断定，西汉晚期，本草之名已出现，本草之学颇为兴盛。有学者据上述史料，推测该书大约出自汉平帝时期所召本草侍诏之手。这批本草侍诏七十余人，多为方士之流。因为平帝时，摄政者为王莽，王莽好神仙方术。故《本草经》中神仙思想浓厚，自属情理中事。其书列大量玉石之类为上品，实为神仙家所习用，本非以养正攻邪为首务。赵继宗在《儒医精要》中就曾批驳曰："玉石之类，乃仙家之药，至于凡人，岂可轻服"。这反过来也恰能佐证该书的大致出现时代以及作者特点和思想倾向。

2

《尚书》中有一句话常引起医史学家的兴趣，即"若药不瞑眩，厥疾弗瘳。"学者们将此语常与《周礼》的"取毒药以供医事"和《内

---

[1] 参见本书第109页。

[2] 谢诵穆：《中国历代医学伪书考》，《医史杂志》，(1)：1，62(注文)，1947。

经》的“毒药攻邪”等联系起来，认为只有服用使人瞑眩的毒药，才能愈疾。此可作为一种解释。但联系到当时社会的巫术风尚及其先(《山海经》等记载的情况)后(《神农本草经》的有关内容)习俗，则可找出也许更为熨贴，更符合原意的解释。

考古表明，早在仰韶时期，大麻籽便是五谷之一，提示中国很早就已种植大麻子。种植大麻何用，《神农本草经》作了解释，麻蕡(即大麻)“多食，令人见鬼狂走；久服，通神明”。据张光直先生考研，中国古代的“灵芝”“是所谓神圣的蘑菇，吃过后会进入一种迷魂状态”。[1] 李惠林(音译)先生也曾指出，萨满教在祭祀中每每借酒与大麻(使人迷魂失神)而与鬼神相通。[2] 其实，所谓的通鬼神，通神明，从今天看来，似乎就是一种精神轻度错乱，恍惚失常的幻觉状态。所谓大麻“令人见鬼狂走”，正是此意。《神农本草经》中类似功效药不少，大多在上品之中。如“云实”(又名云英、员实、天豆)其花“主见鬼精物，多食令人狂走，久服轻身，通神明”。据考，此物似属莨菪类有毒之品，可令人产生幻觉。而这种轻身(脚飘飘然)、梦见鬼神或狂走等，其实正是巫师通神明时的理想状态。据乌丙安先生调研提示，萨满(萨满教中的巫师)在行司职责，沟通灵界时，首要的是自我脱魂，处于一种精神恍惚或昏迷不醒状态，他们往往“经过激烈的狂躁不安以后进入半昏迷状态的忘我阶段”，此时就能“沟通神灵”，“说出所谓神的旨意，直接传达到普通人当中”。[3] 他们在这个过程中常常借助酒或某些药物。巫和酒的关系我们前面已作过分析。即使当今，在一些地方，巫婆们作法去阴曹地府(丰都鬼城)“通鬼”时，也每每借用致幻之药及酒等。据热心于所谓“超心理”现象研究的人士报道说，处于特定状态，包括服

---

[1] 张光直：《中国青铜时代》(二集)，第125页。

[2] Hui-lin Li, The Origins and Cse of Cannabis in Eatern Asia: Lingaistic and Cultural Implioations, Economic Botaay, Vol 28p195.(1974).

(3) 乌丙安：《神秘的萨满世界》，第237～240页。

用酒精、某些药物(如致幻剂等),的确容易诱使出现"灵魂离体"现象,[1]其实灵魂离体只是一种主观幻觉或自我体验(而相信超心理现象的心灵学家却认为这就是灵魂离体的依据,对此,前文已简作评述,它和巫术观念产生有关)。这种主观体验正是导致古人产生"轻身"、"通神明"、"交通天地鬼神"错误观念的事实依据。其实这是他们无法区分出主观感受与客观事实所导致的结果。而有意识地去设法诱导出这种幻觉,包括使用服之使人致幻、中毒、瞑眩的药物或酒类*,则是巫师专职化了以后的事。它更加甚了巫师沟通鬼神时的神秘色彩和巨大感染力,也强化了巫师的魔力。故在东汉方士们眼里,此类当然属于本草中之上品,并较多地加以收录、记载。直到《唐·新修本草》中,上述所引录的内容还原封不动地保留着,这又似乎提示,唐代此类风气依然存在。鉴此,我们也有理由推测,《尚书》所谓的服之使人瞑眩的药,大约亦有类似的性质。

《神农本草经》中上品之药大多有久服"轻身",或兼可"通神明"等功效。其中,既包括前述的有毒类致幻剂,使人产生幻觉而为巫师选作沟通天地时的辅助之物;也有许多矿物类药,包括一些有毒之品。《神农本草经》列此类于卷首,并于药物下反复提及"久服通神明,不老,能化为汞(丹砂)";"久服轻身延年"(云母);"久服耐寒暑,不饥渴,不老神仙(玉泉)";"炼饵服之,轻身神仙(朴消)";"炼饵服之,不老,久服增寿神仙(石胆)";"久服耐寒暑,不饥、轻身,飞行千里,神仙(太一余粮)"……等奇特功效。很明显,这些皆是巫师锐变而成的神仙家、炼丹家的好用之品。其列于卷首,正说明

---

[1] I.G 吉尼斯:《心灵学》,第 111 页。

* 研究萨满教多年的叶雅也指出:萨满在作法时,常借助有形(如药品)和无形(如舞蹈所致的兴奋)的力量以达到一种精神极度兴奋而近于昏迷的状况。他们就是在这种状况下与神界交通。这时,作为他们助手的动物的精灵被召唤而来,助巫师以一臂之力,召唤的方式有时是把动物作为牺牲,而使真精灵从躯体中升华出来。巫师在动物精灵的帮助下,升到天界或降到地界与神或祖先相会。(转引自罗二虎:《龙与中国文化》第 75 页)这可用来解释巫师作法时的许多具体操作。

中医药物学知识就是在这么一种浓厚的巫韵中，以讲究长生，通神明，成神仙为首务的气氛中发展起来的。理解了这一点，便不难理解两晋时期服石风盛行之根源。其实，刨根寻底的话，服石之风，罪在神农本草。更使我们感到惊讶的是，唐代官方厘定的药典：《新修本草》中，竟于卷首原封不动地保留了几乎所有的此类内容。一直到明季李时珍的《本草纲目》中，也基本未动，只是不出现在卷首（因排列不同）而已。可见，古代医药家的观念中，自能认可诸如此类明显地源于神仙家的内容。当然，后世也有人就此作出了抨击，《四库全书提要》云："如所称久服轻身之类，率方士之说，不足尽信。"但这毕竟是较后的认识了。

《神农本草经》中，草类、木类上品中也大都有久服轻身，成神仙功效。还有不少上品之药有"杀精魅邪恶鬼(丹砂)；""主心腹鬼疰、精物老魅(龙骨)"；"辟毒疫温鬼(木香)"；"杀蛊毒(龙胆)；""主杀鬼、精物、蛊毒恶气(赤箭)"等明确的巫术功效。诸如此类内容，也一直大量地充塞在后世的本草著述之中。这些，都从一个侧面，说明了本草起源及其发展，药学知识的形成及其积累中，与巫有过较长时间授受不清的同源关系。

当然，客观地说，《神农本草经》中经验性的内容和实用知识占了很重要的地位。例如，在《山海经》中，治愈"风"主要借助神话和咒术及难以名状的神奇动物；而在本草经中，已至少有了为后世不断证实有效的经验性的药物。* 此外，该书所记载的大多数药物功效，剔除那些神仙方士的内容，已被证明基本是可信的、可靠的，有充分的经验作为基础的。例如黄连"治肠澼、腹痛、下利"；菖蒲"开心孔，补五藏，通九窍，明耳目"；人参"补五藏，安精神"；独活"主风寒所击"；防风"主大风，头眩痛、恶风"等皆为不易之论。因此，把可经验的知识与巫术神仙的内容混杂在一起，可以说是《神农本草经》的基本特点，也可以说是迄止清末中医本草学的基本特点。当

---

* 此处之所以以"风"为例，因为古人视风为百病之长，风本身有神奇的特性，参见本书第二章第五节。

然，随着时代的发展，晚期的本草著述中，经验性成分日趋占据主导地位，以致成为绝对主体。而神仙巫术的内容日见淡出。然而，直　今日，它仍远未完全消亡。

3

庄子在其《庄子·渔父》中曾曰："同类相从，同声相应，固天之理也"。这一思想广为接受、流传。先秦两汉许多学者都阐发过类似观点。《管子·白心》有："同则相从"之说，《吕氏春秋·应同》云："类同相召，气同则和，声比则应"。《礼记·乐记》也指出："万物之理，各以类相动也。"《淮南子》、《春秋繁露》等都作过进一步的阐述。其实，稍作分析就不难发现，这一同类相感观念的思维机制正是巫术的"互渗律"和扩大了的"同一律"。在古人眼中，类似的事物（不管这种类似是形式上的，还是本质上的）之间都存在着神秘的互渗和相互感应。因此，照片就是该人，名字就是该人，牌位亦是该人。甚至他的一束头发、一粒纽扣，都与他有着相互"关系"。[1]应该说，上述同类相从观念，较之原始的万物"互渗"，整个世界"同一"，已前进了一步，能够或者至少试图作出某种类的划分，但它仍未超脱巫术"互渗"藩篱。因为这种类的划分远非本质的、严肃的，而是随意的，甚至没有任何关联的。

我们说过，医家是在历史给定的条件下从事医学探索和积累工作的。这种源于巫术，仍未脱胎于巫术的同类相从观念和思维认识方法对中医学家认识本草也起了巨大的规范和启迪作用。根据某种表象进行推衍，就是许多本草知识的发生学机制。这不仅仅体现在东汉时期问世的《神农本草经》之中，也一直存在于后世医药家的认识过程中。似乎可以这么说，先有这种基于巫术思维的同类相从观念触发所产生的认识，而后加以经验检验、印证或修正、摈弃，是中医药学知识形成的主要方式和途径。我们试就此举

---

[1] 参见本书第一章第二节。

些具体的例子作出论证和研讨。

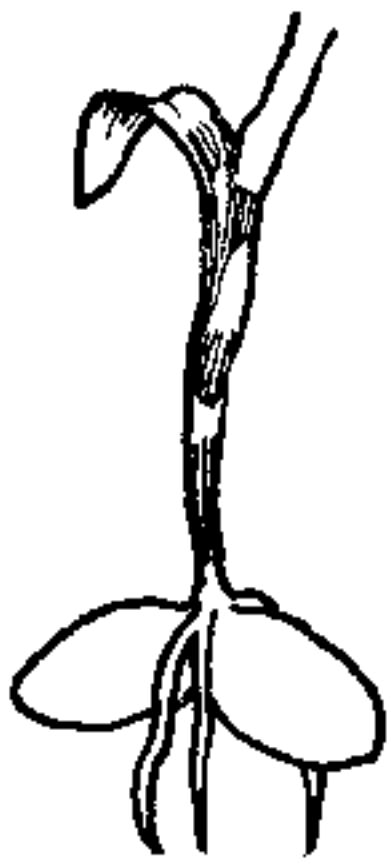
同声相应：根据巫术互渗观点，声同则应，这个“声”，含义甚广，包括名称、俗呼或部位命名等，只要同音或谐音，就有互渗关系。举例而言，古往今来的中医学家眼里，植物之“籽”（子），与人的生子女育后代是一回事；多籽之物，特别是种子、果实，可促进生育。这似乎是医界之共识。遂有治男性不育的代表方，明代问世的“五子衍宗丸”，用枸杞子、菟丝子、五味子、覆盆子、车前子，以利于生子衍宗；《千金要方》中也早有“七子散”，以上方去枸杞，再加牡荆子、荪蒉子、蛇床子，复佐一些补益壮阳之品，以治精气衰少，无子无后之苦；明末的《赤水玄珠》中又有“五子全鹿丸”，以金樱子、枸杞子、菟丝子、车前子、五味子为主，专治阳虚不育，无子之症。现代中医临床医生大多也恪守多籽即多子之意，不仅习用上述诸方，又曾见有人自拟“九子生精丸”、“五子生精汤”、“五子地黄汤”等，以各种植物之子治男性精少死精的不育症。*50年代广州编写的高等中医院校药学教材中，还记载“凡多子之药皆入肾，故古方亦用车前子于补肾药中”之说。粗作疏理，历代医家用作治不育的植物之子还有决明子、菟蓄子、楮实子、南烛子、金铃子、大腹子、无名子、女贞子、功劳子、冬青子、韭子、粟子、菟蔚子、地肤子，冬瓜子、莳萝子等许多许多。很明显，在选择这些“籽”（子）之前，一个观念在冥冥中起作用：“籽”即“子”也，多籽即多子（女）也，植物之子利于男女生子育后代。不用细辨，其间，同声相应巫术观念的昭示，其意义远远重于并先于医疗经验。我们还可举“心”的例子来佐证。基于同样道理，在中医学家思维中，植物之中心部分或花芯，通人之“心”，故可借前者来治疗心的病变。莲子心、连翘心等都有清心之功，《温病条辨》有一名方：“清宫汤”，用元参心、莲子心、竹叶卷心、连翘心、犀角尖心、连心麦冬六味清心热，治神昏谵语之症。这与以“籽”治无子之症，可谓异曲同工，皆体现了同声相应的

---

* 参见周聪和：《中医药治疗精液异常所致男性不育症进展》，《浙江中医药杂志》，3:379，1939。

"互渗"观念。

同形相类：形状相似的东西，可以"互渗"，相互作用，这在巫术原始思维中是顺理成章之事。它也是敦促医家尝试性选用某些形状与病变器官相近的物品，以治疗该器官病变的驱动因素。我们知道，催淫壮阳药是本草中起始很早的一部分，现在仍有着重要地位。其中，早期用的一些催淫药，或为辛香艳色之品，或为外形酷似阳具之物。后者现仍存在于现代教科书中，锁阳、肉苁蓉等短柱状肉质茎便是其中的代表。我们注意到现代基层医生仍在这种观念的启迪下，探索新的药源。比如说，睾丸炎是西医学名称，一些治睾丸的近代报道中，却不约而同地选用了类似睾丸形状的植物。如《云南思茅中草药选》和《江南草药》录载的"双肾子"（即玉凤花根），其根2枚并生，粗短光滑，呈卵形，酷似睾丸（附图4-8），便被用作治睾丸炎；或加小猪睾丸二个，治疝气。[1] 又如桑科植物珍珠莲的花托，药名"石彭子"，大多成对腋生（也有单一生的），花瓣脱落后，"石彭子"仍在枝上，颇像两个护托（附图4-9），故《江西中



附图 4-8　马齿苋科（双肾子）
（录自《中药大辞典》）



附图 4-9　珍珠莲（石彭子）
（录自《中药大辞典》）

[1] 参见江苏新医学院编：《中药大辞典》，第510页，上海人民出版社，1977。

药》谓其能"治睾丸偏坠，内痔"，[1]其实，这类同情况，已见诸古医籍。清代中期选录民间验方为主的《回生集》中，即用被花纤维托住的棉花子，"治肾子大小偏坠"。毛绒绒的棉花托住棉子，当然不会下坠，故用于肾子偏坠，亦取其同形相助也。此外，我们发现一些治睾丸疝气病变的，大都有卵形的外形特征。如《本草崇原》用卵状的皂荚子"治疝气并睾丸肿痛"（皂荚实为祛风痰、催吐泻之有毒药物）；江西出版的《草药手册》中用大戟科植物的卵形果实"算盘子"，再加鸡蛋二个，治睾丸炎；也有人用雀卵（鸟蛋）治睾丸炎。此外，连翘形似心入心，马兜铃形似肺入肺。所有这些治疗思路中，药物的外形相似都是最最重要的。

此外，他如用南瓜蒂以保胎。《纲目拾遗》的"神妙汤"，用南瓜蒂一两加牛鼻一条，且曰瓜蒂"取坚固者良"。因为坚固之蒂能吊住颇重之南瓜，外加牛鼻可牵制庞然大物（牛），自可借以安固胎儿，使之不下滑出体也。他如，《本草拾遗》、《本草求原》等用荷叶蒂以"安胎"，则取其可托住之意也。再者，金樱子、芡实外面皆裹有坚硬的包膜，内有籽或粒，被紧紧地包在里面。形似则同，肾亦藏精，若能得金樱子、芡实之类坚实外衣，自能坚肾涩精，防止遗泄也。所有这些，就原始思维看来，是再合乎逻辑不过了。

同气相求：这亦是原始的巫术思维用以解释世界同一的最重要的一个理论基础。此处所谓的"气"，含义甚广，不一而足。要之，凡有所接近的，包括性质、功效、特点等，都可囊括于中。故同气相求，事物可相互作用，便被广泛地用诸解释各种现象之间的联系，也用于作出认知和推理。许多中药的被选用，包括药效解释，就与此相关。

比如，中药学中，质轻的能升，故浮飘之品，其气升散，如浮萍、马勃之类。以浮萍为例，《本草纲目》谓其浮于水，故"性轻浮，入肺经，达皮肤，所以能发扬邪汗也"。又用于解表透疹。相反，质重

---

[1] 参见江苏新医学院编：《中药大辞典》，第616页。

者气降，磁石、朱砂、铁、铅皆然，降即镇也，故四者都可用于镇心安神。干燥的能吸水，故可去湿，木通、灯草是也；湿润的去燥，阿胶、地黄是也。多汁的增液，玄参、麦冬是也。根干能升提，因为其吸地气而上，如麻黄、葛根、升麻之类。花、叶、细枝皆随风而飘摇不定，故其气升散，如菊花、竹叶、桑叶、桂枝之类。诸子皆剥脱而失落于地，故大凡是子皆能降，车前子、苏子、葶苈子、白芥子即是。中空的利于气行，故可疏气，如木贼草、芦根之类。有芒刺的能钩拉住诸物，故可熄风，如蒺藜、钩藤之类。藤蔓可爬行攀附，故可祛风通络，如鸡血藤、海风藤、络石藤等等。虫类皆善爬行而动，故可搜剔经络，如全蝎、蜈蚣、蜜虫等等。诸如此类，不胜枚举。也许，这些认识已被经验所反复证明，故能有效用于临床。但人们之所以会想到要去用这些，开发它们的某一方面功效，冥冥中驱使医家作出选择的就是一些不消说也能意会，但真正试图作出清楚的解说却又十分困难的“同气相求”观念。

笔者刚毕业时，曾随一位名老中医诊治。遇一位阴虚患者，病者咨询进食补，鸡鸭鱼肉何物最好时，老中医不假思索地说“鸭”。当我求教其为什么时，老师答曰：鸭入水中，属阴无疑；鸭又性喜动，故阴中有动，性不腻碍。故对于阴虚患者最佳。对这顺理成章的道理，当时笔者似解非解，总觉得不太合乎逻辑。后来随着学识长进，更知凡鸭肉、鸭血、鸭卵之类，皆同鸭，性咸寒，有滋补阴血之功。再远而推之，大凡水中之物，无论蚌蚬蛏螺，还是龟鳖鱼蟹，皆性寒属阴，从水之性也。而龟鳖等更因其潜沉水底，静而少动，“二者咸至阴之物”。在这些认识的产生过程中，同气相求则是关键。其中，基调是原始思维的“互渗”和“同一”，故只能站在这个角度，作出真正的意会和推衍。若要借助严格的现代理性思维，那似乎是举步维艰，无法进行的。

同色相通：颜色接近或类同的也可相互感应，相互作用，故有时可根据颜色选择药物。例如，《神农本草经》上品中有“五色石脂条”，分别为“青石、赤石、黄石、白石、黑石脂等”，或称“青、赤、黄、

白、黑符”。“五石脂，各随五色，补五藏。”这显然是五行五色分类的体现。《神农本草经》中还有五色芝的阐述：“赤芝，……益心气”；“黑芝，……益肾气”；“青芝，……补肝气”；“白芝，……益肺气”；“黄芝，……益脾气。”《新修本草》中又列五色芝为“草部上品”之首。同样分入五脏，根据五色，专治五脏之病*。再如，《雷公炮炙论》讨论“皂荚子”的炮制，“待泡熟，剥去硬皮，……去黄（注曰：其黄消人肾气），……于日中干用”。其间，同样一味药物，亦重视炮制中的颜色差异，黄属土，土制水，水为肾也。故有“其黄消人肾气”，而必待“去黄”方可用的要求。又如，《本草纲目》谈：“荠蔚子，白花者入气分，紫花者入血分。”仅以花色来区分。很明显，我们难以断定这种记载中有多少属于可经验的成分。但有一点可以肯定，这类认识的形成，最重要的影响因素莫过于基于“互渗”的同色相通观念了。这类同色相通观念在汉代以后又借助五行学说，整理规范，堂而皇之地理论化、系统化，成为一种近乎规律性的阐述。正是这种明显带有巫韵的认识，一直影响着中医药学界的思维和认识。直至本世纪六十年代，在现代高等中医教育的最高学府：某中医学院内，还展开过一场关于既然白色入肺，白色的药能治肺病，白馒头能否治肺疾；既然黑色入肾，治肾的药大都皆色黑，那么，黑煤球能否治肾虚的争论。关于这中间的逻辑问题，我们曾有过专文进行分析。[1]而上述诘问，也可以说是在同色相通观念基础上，自然而然地可以推导出的荒谬论点。

同类相召：同类的东西，可相互影响。这也是“同一”、“互渗”观念的必然产物。我们说，中医学中以脏补脏原则，就是其典型代表。大凡动物之心，入人心补心，愈心疾；动物之肝，入人肝，可治肝病；大肠入人肠，故可治肠病……。诸如此类，已属于中药学常识。我们可举个有代表性的例子，大多数雄性外生殖器，被认为和

---

[1] 何裕民：中医学类比法分析评价，《医学与哲学》，(6)：6，25，1985。

* 这些记述也表明《神农本草经》最后成书于东汉时期，因为宗今文五脏五行说。

男根是同类之物，故可借以温肾壮阳。黄狗肾、海狗肾、牛鞭子、鹿肾等便被认作是壮阳而刺激性欲的佳品。又如，鸡内金素被视作消食化积的上品。民国时的医家张锡纯在《医学衷中参西录》中就曾阐发其理曰："鸡内金"，为"鸡之脾胃也，……中有瓷、石、铜、铁皆能消化，其善化淤积可知。"推而广之，其"不但能消脾胃之积，无论脏腑何处有积，鸡内金皆能消之，是以男子痃癖，女子症瘕，久久服之，皆能治愈。"[1]故不仅可消食化积，还可消化结石。进一步引伸推广，鹅内金与鸡内金为同类之品，虽力稍见逊色，却也可"健脾助消化"（见《四川中药志》）。再引伸之，类同的家禽：鸭，虽性偏寒，其之内金（药名鸭肫衣）亦为同类，故李时珍在《本草纲目》中谓其能治"噎膈翻胃"。再推而论之，胃中内容物也就常有治胃疾的功效。例如，《本草纲目》中有一味药称"羊胶子"，指的是宰羊时羊胃中发现的草结，晒干后即可入药。《本草纲目》谓其可"治翻胃"，《纲目拾遗》说它能"解百草药毒，治噎膈翻胃"。究其"发现"思路，羊胃中的草结，能治胃疾：草结有一定重量，留于胃中，可防羊之翻胃（这仅属假设），那也定能治人之翻胃；至于能解百草药毒，羊是食百草的，留于羊胃中而不被毒草所化，自然能解百草之毒。所有这些推理中，都体现了随意性很大的"互渗"与"同[illegible]"观念。

这种同类相召的观念，还可用于解释其他一些本草功效认识中的思路。例如，自《神农本草经》起，就认为萤火虫能治雀盲，有"明目"之功，历代皆守此说。很显然，夜间点点闪闪的萤火虫，自是大自然一景，犹似夜行之灯光。而雀盲或青盲为夜间视力失常，借萤火可使人"放光"（《名医别录》）。更有一法，雀盲与雀有关，可夜抓一雀，额部眼眶上点刺出血，以此血几滴滴眼，亦可明目治雀盲。又如，《子母秘录》以原蚕子（即蚕蛾产的卵），"治倒产难生。"蚕蛾一旦成熟，产卵很方便，借此同类，亦可助产妇催生。此皆同类相召也。

---

[1] 张锡纯：《医学衷中参西录》，第379页。

同类相召观念在今日医家脑中也印记深刻。犀牛角紧缺，就暂代以水牛角；羚羊角昂贵，就代以山羊角；猴枣难觅，就寻人之胆石……诸如此类，均体现着神秘的同类相召。另外，又如近人有记载认为含羞草有安神镇静作用，可治疗神经衰弱、失眠等症。溯其思绪，大概看到含羞草人碰而合叶，有"含羞"、"文静"特点，此皆阴也，故性为静，同类（或曰同气亦无妨）相感召，遂有安神镇静之功效。至少，在人们选用此品作安神之用时，背后冥冥中起主导作用的，正是同类相召之类观念。

4

中药学中，有一类是有灵性的药物。对于这类药物及其附属之品的使用，医家们或是诚惶诚恐，恭敬异常；或是溢美之辞，不绝于口。对这些灵物的认识和使用，同样充满着巫术色彩或巫之进风。

神灵之物，龟当之无愧。《山海经图赞》谓："天生神物，十朋之龟"。《神农本草经》中龟甲已入药，云"久服轻身不饥。"当然，当时取龟时自有一套虔诚的礼仪，以示对神灵的恭敬"。《新修本草》中有曰：龟肉可"大补而多神灵，不可轻杀，久服轻身不饥，益气资智"。并可佩秦龟前臑骨，"令人入山不迷"。李时珍在《本草纲目》中也大加发挥，曰："龟灵而多寿"。"在水曰宝龟，亦曰蔡龟；在山曰灵龟，皆国之守宝而未能变化者也。年至百千，则见五色，而或大或小，变化无常，在水曰神龟，在山曰筮龟，皆龟之圣者也。……然神龟难得，今人惟取水中常龟入药。"[1]"龟老则神，年至八百，反大如钱"。[1]龟之功效自不必说，为养正之上品。其中龟板更是纯阴之药，能通任脉，为滋阴首选。正因为龟有诸多神奇功效，故《史记·龟策列传》记江南人："常蓄龟饮食之，以为能导引致气，有益于防衰养老。"其实，此风在今日之江南，依稀可见。关于龟的药用

---

[1] 李时珍：《本草纲目》，第四册，第2491～2497页。

* 理由已见前述，可分别参见本书第二章第七节和第三章第二节。

价值认识中，不无言过其实之处。只不过龟为神灵之物，光这一点，就足以使历代医家大加溢美、赞叹不已了。

凤凰为传说中的灵鸟，但谁也未见过。《本草纲目》中“凤凰”入药，却鸟的本身不见详述，亦无功效记载，因为谁也无法找到雄凤雌凰。李时珍在凤凰条下“发明”“凤凰台”一药，曰：“凤虽灵鸟，时或来仪，候其栖止处，掘土二三尺取之，状如圆石，白似卵者，是也。”[1]也就是说，溪涧中沙砾下的卵石类，只要“凤凰”在上一栖憩，即可成药（其实，何来凤凰栖憩），而且须掘土二三尺取之，可见凤之神灵之气可直透于下。其功效为“主治劳损积血，利血脉，安神”。若今人仍信此说，造此假药最方便，溪中自有大量鹅卵石！只是不知李氏所说的这些主治功效，从何而来？

熊者，雄也。古人眼中，熊罴皆壮毅之物，属阳。而北方许多民族视熊为主要崇拜和敬仰对象，以熊为图腾的不少。故熊也有着某种神圣性。熊胆是名贵之药，可明目、止疼、清热壮胆。熊掌亦很神秘，熊“冬月蛰时不食，饥则舐其掌，故其美在掌”（《本草纲目》），熊掌便成了山珍海味中之上品。此外，它又是良药，《日华子本草》记它“可御风寒，益气力”。《医林纂要》也载：“滋补气血，祛风去痹，续绝除伤”，唯此为佳。这些认识，或许和熊本身的神圣性不无关系。另一方面，熊掌在北方民族生活中还有着极其重要的神秘巫术作用。例如，萨满巫师将熊掌拴在母牛或牛犊头上，专门防止窜肚。用前掌在病人头上划圈，可止头痛。有一个地方方圆90公里内外的牧民都靠一只熊掌来辟邪镇宅，治疗男女老幼的各种疾病。[2]妇人借熊掌可施催奶巫术，摇篮中曾放过熊掌，孩子将无病无灾……。[2]

灵物入药还可列举出许多，如鹤（仙鹤）、龙（龙骨）的药用功效中均残存着某种神秘色彩。本草类药物中也有同样情况。例如，关于桃类的运用即为一例。我们知道，先秦起桃就有巫符性质。“总

---

[1] 李时珍：《本草纲目》第四册，第2687页。

[2] 乌丙安：《神秘的萨满世界》，第87页。

把旧桃换新符”，指新春时的巫俗。“桃汤”是元旦用的辟疫逐鬼之饮料。《风俗通》记上古有悬桃人（桃木刻成人形），以退恶鬼之俗，汉起又流行悬桃印、桃符等，以辟邪镇魔。总之，先民眼中，桃有着巫术的神圣性。《神农本草经》中，桃之仁、花、毛及桃枭、桃蠹等均为药。“桃花杀注恶鬼”；“桃枭微温，主杀百鬼精物”；“桃蠹，杀鬼邪恶不祥”。其中，所谓桃枭，指干瘪之桃悬于枝上不落者，桃蠹指桃树中的蛀虫。后世又不断开辟桃类“系列”药品，桃胶、桃枝、桃符、桃橛、桃叶、桃寄生、桃茎和桃白皮等，纷纷入药。《本草纲目》中一一加以记载。其之主治，不少都与神秘的鬼怪、蛊惑等相干。如李时珍援引前医认为：桃仁可治“挟鬼邪为祟”的“尸疰鬼疰”；桃毛可以“治恶鬼邪气”；桃枭可以“杀百鬼精物，杀精魅五毒不祥”；桃花，“杀疰恶鬼，令人好颜色”。《新修本草》亦称：“方（方士？）言服三树桃花尽，则面色如桃花。”桃茎与桃白皮则可“除邪鬼中恶腹痛，……解蛊毒，辟疫疠”。桃胶则为仙家所喜爱，“炼服，保中不饥，忍风寒。”医家亦用之“主恶邪气”。《本草纲目》中甚至桃符、桃橛皆入药。前者主治“中恶，精魅邪气”。桃橛，桃树小木桩，“人多钉于地上，以镇家宅，三载者良”，本系厌胜之物。故“与桃符同功”，主治：“卒心腹痛，鬼疰，破血，辟邪恶气胀满。”李时珍还在“发明”中阐述其理：“桃乃西方之木，五木之精，仙木也。…故能压伏邪气，制百鬼。今人门上用桃符以此”。又引《博物志》曰：“桃根为印，可以召鬼。”“据此诸说，则本草桃之枝、叶、根、核、桃枭、桃橛，皆辟鬼祟产怍，盖有由来矣。”[1]钱乙《小儿药证直诀》中有用桃符汤送清热泻下之品，“亦是厌之义也”。现代《中药大辞典》中，上述桃类药物基本都保留了下来*。很明显，关乎桃类药物的认识，在很大程度上基于桃为“灵物”、“仙木”之巫术观念，从桃能厌胜辟鬼逐邪引伸而成的。

---

[1] 李时珍：《本草纲目》第三册，第1741～1751页，人民卫生出版社，1979。

* 《中药大辞典》中，记载了桃子（桃枭）、桃仁、桃叶、桃花、桃枝、桃根、桃胶、桃茎和桃白皮等。

类似于桃的还有葫芦(壶卢)。葫芦是神仙用物，方士常常将其随身携带以行方术。民俗中每每将葫芦悬挂于门首，或将绘有葫芦里溢出灵气的画贴于堂上，以为如此便可将鬼祟降服，邪疫驱除。中医则有"悬壶"之说，源流已见前述。[1]壶卢、壶瓠及其之叶，蔓、子等皆可入药。虽其间似乎比较平常，但从神仙用品，民俗中的辟邪禳解之物，到业医称作"悬壶"，"葫芦里卖药"，又到用尽壶卢一身以入药，其间的联系，似乎不点自明。

此外，备受人们称颂的人参、首乌，历来皆云似人形者为上品。正因为似人形，自可通入之血气，遂大补元气，大益精血，顺理成章。直到最近的一些中药教材中还在强调："人参，……长白山更胜，其地最东，最厚，得春升之气最足，最能补足提阳，……似人形者最佳"。尽管人参、首乌的功效中，主要是反复实践导致了经验的积累，但在诸如此类弥散着巫韵的阐释中，又不难发现其认识过程中与巫术观念还有授受不清的姻缘。

5

在列举了上述事例后，还需强调一点：这类现象不仅中国有，世界其他原始民族亦同样存在，许多方面甚至极其相似。例如，中医学家喜用多籽的植物之子治不育孕，以蚕蛾产的卵(原蚕子)治难产，无独有偶，有些少数民族以繁殖迅速的蚂蚁和白虫来治疗不育；文化人类学家玻斯在十九世纪末调查后报道说，英属哥伦比亚人"给不孕的妇女喝黄蜂窝或者苍蝇熬的汤汁能使他们生孩子，因为这些昆虫能以巨大数量繁殖"。[2]这些事实之间，不是有着类同的思维机制吗!?他如，雅库特人用接触一下啄木鸟的嘴来治疗患者的牙痛；因为在他们眼里，啄木鸟的嘴与人牙齿是同类"相配"的，[3]啄木鸟的嘴特别厉害，故同类相通，也能愈人齿疾。还有些

---

[1] 参见本书第64页。
[2] 引自列维·布留尔：《原始思维》，第 268 页。
[3] 列维·斯特劳斯：《野性的思维》，第 13 页。

原始民族把齿形植物看作是防治蛇咬伤的佳药，因为齿形药与蛇咬伤口的齿轮有着形似性。[1]再如有些少数民族用有"黄汁"的植物来治疗黄疸病，因为同色可以相通。[1]菲律宾的当地人又把凡茎和叶子苦味的植物，皆归于入胃的，视之能治疗胃病。故如果发现某种较陌生的植物有苦味特点，即用诸治疗胃病。[2]这些，不正是同类、同形、同色相通的典型例证吗？谁也无法否认它们与中医学的有关论述，有着惊人的雷同之处，都是同一种思维机制(原始思维、或曰巫术思维)所催化出来的果实。

此外，若寻绎原始民族或各地先民的关于动植物类入药的认识，可见与中医学也有着许多极为相近之处。例如，在许多民族中一些灵物或崇拜物就被充分运用于医疗目的。布利亚特人奉熊为图腾。而熊也广泛地用作药物。"熊肉有七种不同的医疗用途，熊血的用途有五种，熊脂肪的用途有九种，熊脑的用途有十二种，熊胆的用途有十七种，熊皮的用途有二种。卡拉尔人还在冬季快结束时收集冻熊便，用它来治疗便秘。"[3]就中医学而言，熊肉、熊骨、熊胆、熊脂、熊脑、熊掌、熊筋皆入药，且均有多种治疗效应。[4]至于收集熊便以入药治便秘，体现了同类相通的巫术观念。我们虽未在中医学中找到相同记载，却发现中医学家也常收集鸭屎、驴屎、鹰屎白、燕屎、雀屎、鼠屎之类类似之物以入药。因此，此举不难理解。又如，中医学家好用动物之胆来疗眼疾，如猪胆汁、蛇胆、熊胆等。而布利亚特人也有这方面的经验，常用动物胆来治眼病。[5]再如，北美洲、墨西哥及世界其他一些地方都有一种类似看法，即"艾科属植物有女性、月亮、黑夜等含义，主要用于痛经和难

---

[1] 列维·斯特劳斯：《野性的思维》，第 21 页。
[2] Fox,R.B (福克思)："皮那图博的民洛利托人：其常用植物和物质文化"，《菲律宾科学杂志》，(81)：3-4，马尼拉，1953年。
[3] 列维·斯特劳斯：《野性的思维》，第 13 页。
[4] 江苏新医学院编：《中药大辞典》下册，第 2583～2586 页。
[5] 同[3]。

产”。[1]中药学的归类虽不尽相同，但也存在类似思想 。至少，艾与女性有关，能治痛经和难产等认识是极为一致的。

就以脏补脏而言，曾有过更普遍、更广泛的流行。《世界医学史》一书指出：吞食或外用杀死的动物或敌人的内脏及其象征物以治疗相应脏器疾病的观念，起源甚早，流行广泛。原始人普遍认为：“这样就可以代替有病脏器的残损或者增强其力量”。[2]如就古巴比伦人来说，以肝补肝就很常用。[2] 列维·布留尔也曾引证人类学家的调查资料说，“那些十分流行的食人风俗以及用人作祭祀的仪式说明了这一点(指每个器官都有自己的神秘意义，故相互间可产生某种作用)。心脏、肝脏、肾脏、眼睛、脂肪、骨髓等等都给凭空添上一种能对那些吃它们的人发生这样或那样作用的能力。”[3]这种神秘观念，促成了以脏补脏做法在世界许多地方不约而同地出现。而且，在此基础上，有些地方又进一步演变出仿造身体某些部位形状以作符录，用来增强这些器官力量的巫技。生殖器象征物的普遍被使用，就是其中典型的一个事例。

上述事实都提示了一点：我们不应该把中医学关于自然药物(本草)的认识看作是一种例外，是只有中华先民才能作出的特殊伟绩和杰出贡献。由于早期人类进化过程中的某种同一性，世界许多地方的先民都受着原始思维的操纵，或者说认知过程主要依据了原始思维，故在对待药用植物和动物的认识上，有着众多的一致性。这种一致性反过来又说明了渗透在中医药学认识中的深深的互渗等原始思维的印记。当然，我们可以说在这些方面中国先民比其他民族的先民都要走得远些（因为中国是一个连续文化的范例)，所积累的知识也要更丰富些。然而，这些只具有量的差异，并不存在质的分野。而且，还应该指出：上述思维方式至今仍在冥冥中深刻地影响着许多中医学家的认知推理过程。只因身在庐山

---

[1] 列维·斯特劳斯：《野性的思维》，第 56 页(正文及注脚)。
[2] 卡斯蒂、格略尼：《世界医学史》，第 27 页。
[3] 列维·布留尔：《原始思维》，第 30 页。

中，不知庐山真面貌。人们习惯于此法，并未意识到它的特点及缺陷罢了。

最后，有必要强调的是上述认知方法自有它一定的价值和意义。带有原始思维性质的认知方法启迪人们“开发”新的药用之物，拓宽原用药物的效用范围，而使用经验又起着筛选(肯定或否定)及强化其认识的作用。因此，原始(巫术)思维加经验，使得古人对于本草的认识，值得很好的重视。中药学的例子已不用赘举，近几十年的药理和临床研究一再肯定了这一点。世界各地传统医药也都有着类似情况，人们从传统药物及有关记载中不断开发出现代意义上的新药。[1]而且，医药史专家斯顿(Stone)作过一具体分析，早期印地安人用来治病的144种药物，其中有59种仍见于现代药典之中。[2]这些，都说明一点：古人的经验值得珍惜，传统的带有巫韵的认知思维方法尽管有众多缺陷，仍有其一定的科学价值。因为原始思维和现代思维在一定程度上、一定范围内是可以而且应该互补的。

第五节　医技操作中的巫术痕迹

> 当人类遇到难关，一方面知识与实际控制的力量都告无效，而同时又必须向前追求的时候，我们普遍便会发现巫术的存在。须知人类一旦为知识所摒弃，经验所不能援助，一切有效的专门技术都不能应用之时，便会体认自己的无能。但是，这时他的欲望只是更紧迫着他，他的恐怖、希望、焦虑，在他的躯体中产生一种不稳定的平衡，而使他不得不追寻一种替代的行为。
>
> ——马林诺夫斯基

[1] 严世芸等：《国外的自然医学研究现状及其发展》，见《国内外中医药科技进展》，(1990)，第49页。

[2] 卡斯蒂格略尼：《世界医学史》，第37页。

医学活动的主体是诊治操作，其最直接的目的是解决病痛。我们认为：进入人类社会后，医技操作一方面受经验的选择和强化，另一方面又为当时的巫术观念和巫技操作所渗透和影响。此后，随着理性的进步和经验的积累，医技操作在其发展中既逐渐汰去一些荒谬的成分，但仍保留着不少带有本能或巫技色彩的早期痕迹。再加上诊治并非总会有效，此时，陷入困境的人们常会回过头去求助于早期的巫技，或被逼去追寻一种"替代行为"，而这种行为中理性和经验的成分常是微乎其微的，故可以说它们是一种新的"巫技"。

1

诊法和辨证中巫技残迹是多方面的、明显的。在此，我们仅枚举一二，以为示范。

望诊是中医诊法中的首务，其中，《灵枢·五色》归纳出的五色五脏相应："青为肝、赤为心、白为肺、黄为脾，黑为肾"，为望色以诊五脏之常异的核心，习用至今。我们知道，此等观念的哲学基础是巫术的互渗和同类相感，而其具体配法乃宗东汉谶纬家配合改制所附会的今文经学之"新说"，虽其间不乏一定的事实依据，但整个理论构建具有很大的随意性，用国学大师章太炎的话来说，此法之外，再行相配亦未尝不可，未必与理不通。例如，照古文经学法相配，赤主肺，肺实肺虚或见面红赤，或见颧嫩红；黄主心，心(血)虚多见面色萎黄，……西汉的仓公就遵此而行诊治。再如，白主心、青主心亦可言之有据，心阳暴脱常面色苍白，心脉淤阻常面色青紫……。在此等理论框架中，经验事实仅起到一定的点缀和论证作用。这种论证，又非排他性、判决性的。各种理论皆言之有据，但其实际指导意义却是孱弱苍白的，诊治中起作用的主要是个人经验。

《灵枢·五色》又着重讲了五色面诊。曰："五色独决于明堂"，"明堂者鼻也，阙者(印堂)眉间，庭(前额)者颜也，蕃者颊侧也，蔽

者耳门也，其间欲方大，去之十步，皆见于外，如是者寿必中百岁”。“明堂骨高似起，平以直，…明堂润泽以清，……”是谓佳相，寿长而无疾。此等诊法，既可归入医技，亦可纳入相术。至少，后世相术从《灵枢·五色》、《灵枢·骨度》等中获得了直接的理论依据。区别仅仅在于，后世相术专著，如《神相水镜集》、《神相全编》等借相面既论人之寿夭祸福，更大谈凶吉官运财运。其命理色彩常占主导。但有些论述医家与相术却不分你我。如《神相全编》“额大面方，至老吉昌”，与《灵枢·五色》的“其间欲方大，……如是者寿必中百岁”之论，难分仲伯。也许，《神相全编》承启了医经旨意吧！大多数医家借望诊以释康健病弱，但一些医著中，此法也有其他重要作用。喻昌《医门法律》“望色论”中便大谈：“人之五官百骸，赅而存者，神居之耳。色者神之旗也，神旺则色旺；帝王之色，龙文凤彩。神仙之色，岳翠山光。荣华之色，珠明玉润。寿考之色，柏古松苍。乃至贫夭之色，重浊晦滞，枯索垂黧，莫不显呈于面。”[1]从喻氏看来，神色的荣华善恶，不只提示躯体气血盛衰，有其医学诊断意义；而且反映着人的富贵、仙凡、贫夭等，有着突出的“社会学”、“命理学”，乃至神学预测意义。此等论述中，望神色等与相术有着类同的巫术底蕴，昭然若揭。喻氏非医界等闲之辈，为清初三大名医之一，《医门法律》规范后学，其功不浅，为史家称颂。这更凸现了上述大论的反面意义。

就舌诊而言，虽理论渊源已见诸《内经》，但作为一种专法，却肇自于宋元，兴于明清。而宋代的相书中，已注重相舌一法，认为舌方大长厚，色泽红，多纹理，为长寿富贵之相，而舌短小尖圆而薄，尖缩无纹理，泽枯色淡，命运多舛难。从医理角度看，这也大概就是健康与病态舌象的主要区别所在。相舌兴于前，诊舌广于后，其间关系令人寻味。

舌诊候五脏，大致有两法：一是根据前中后三部，分别对应于

---

[1] 喻昌：《医门法律》，第1页，上海科学技术出版社，1963。

上中下三焦，也是就舌前舌尖候心肺，中部候脾胃肝胆，根部候肾。此种候法，有较多的临床事实为依据。但其之诞生，又受启于同位同构、相互感应的巫术观念影响。另一法是以舌边候肝胆，余皆不变。此法也有许多事实可资论证。其之诞生，同样与同位同构的"同一"观念有关。两胁肋部为肝胆所主，对应于舌，便是舌边候肝胆。其实，诸如此类借助巫术观念构筑起来的理论，不仅相互之间常相抵触，而且大多只能在一定范围内解释经验事实，指导诊治。例如，就临床看来，舌边淤斑、淤点，不仅见于肝病，更多、更明显地见于心、肺等疾患，舌根部的苔质也多反映了脾胃（包括肾）等病变。根据同构感应理论来硬套，以活泼多变的临床征象去对应先验的、充满巫韵的框架，只能是一种削足适履式的行为，限制了人们正确的认知活动。

脉诊历代都极其推崇。"上古圣神，首重切脉"。医家之诊脉，先于其他诊法。扁鹊即已论及脉道，且留有《脉经》一书*，《内经》、《难经》中脉理脉术几臻顶峰。脉非显象，何以优先发展？如此早熟？这种有违常理之事，恐不无深层原因。"脉"，本意指天地万物连贯之理。医界之重脉，喻昌曾有一通解释。其曰："脉者，开天辟地，生人之总司有常，而不间断者也。是故天有三垣九道，而七政并行于其间，若运璇玑者，天之脉也。地有九州四海，而经脉会通于其间，若施八索者，地之脉也。人有五藏六府，十二经十五络，而营卫充灌于其间，若环转者，人之脉也"。[1]据此，我们推测其主因有二：脉为循环连贯之道。先秦起人们即重视"圜道"**。重视脉诊，也许与重视"圜道"的早期思维特点有关，"若环转者，人之脉也"。即寓此意。其二，早期脉诊，主要是符合天地、援物比类的结果。天有连贯之理，如璇玑之运转，天脉也；地有会通之道，州海江河是也，亦地脉也；人合天地，而有营运气血之经，即脉也。不只是重视

---

[1] 喻昌：《医门法律》，第8页。

* 据《史记》记载，仓公曾得《黄帝、扁鹊之脉书》，后遗失。

** 圜道观和重视"圜道"是中国传统文化的一大特点，参见本书第209页。

脉诊发端于参天地，切脉术亦不离于参合天地。天有三垣九道（三垣指天上三垣星，九道谓日月所行之道），故切脉亦得讲“三部九候”。而且，哪三部、哪九候并不重要（因为《内经》与仲景各有不同的三部九候说），最关键的是“三”和“九”两个数必须与天脉相合。脉要精微，故诊切之法必须使心“虚”、“意”而“静”，与天契合，《内经》遂有：“是故持脉有道，虚静为保（宝）”，“闭户塞牖，系之病者”等戒训。“虚静为宝”就是“必虚其心，静其志”，[1]以求契于天道而能独明独悟。喻昌也强调说：“有志于切脉者，必先凝神不分，……庶乎得心应手，通于神明”。[2]虚心、静志、凝神，既为了能更好地感知微妙之脉，也为了能通于天地神明。因为同是这位喻昌，曾指出：古之通神明者，非巫即医也。

脉象、脉理的阐发、解释中，援物比类，参天象以论脉的色彩甚浓。《素问·脉要精微》曰：“…四变之动，脉与之上下，以春应中规，夏应中矩，秋应中衡，冬应中权”。何谓“规之象”、“矩之象”、“衡之象”、“权之象”，似乎无法就其具体脉象特征作出介绍。这实际上也并不重要。重要的在于它是应合四时推导而出的。《难经·十五难》中曾详细解释过“春脉弦、夏脉钩、秋脉毛、冬脉石”。曰：“春脉弦者，肝东方木也，万物始生，未有枝叶，故其脉之来，濡弱而长，故曰弦”。“夏脉钩者，心南方火也，万物之所盛，垂枝布叶，皆下曲如钩，故其脉之来疾去迟，故曰钩”。“秋脉毛者，肺西方金也，万物之所终，草木华叶，皆秋而落，其枝独在，若毫毛也。故其脉之来，轻虚以浮，故曰毛。”“冬脉石者，肾北方水也，万物之所藏也，盛冬之时，水凝如石，故其脉之来，沉濡而滑，故曰石”。虽然整个论述中，濡弱而长，来疾去迟，轻虚以浮，沉濡而滑讲的是具体脉象特征。但结合上下文来看，弦、钩、毛、石等脉，主要是参天地之象推断而出的，真正切脉时指下感觉经验的成分是有限的（我们肯定四时脉象有某种细微变化，但并非像《内》、《难》所渲染的那样）。鉴

---

[1] 《黄帝内经素问》，第103页，注文。

[2] 喻昌：，《医门法律》，第9页。

此，我们似乎又悟出一点，脉诊之所以备受历代重视，还在于它与天地相契合的精微要渺，深奥玄秘。也正是具有此等精微要渺，深奥玄秘，脉诊又给人留下了任凭驰骋，随意附会的广阔余地。张太素的《太素脉诀》可谓是这方面之典范。

据丹波元胤《中国医籍考》记：（明）有青城山神仙张太素，会悟叔和脉理之微，贯通歧黄卢扁之秘。“不特可以知人之虚实寒热，疾病安危；而人之贵贱贫富，死生祸福，莫不于是决焉。”[1]遂此书广行于世。诊脉不仅是医术之一，更是相术之一。诊脉也可知人之富贵祸福，知人之命理。例如，“心脉分明紧秀洪，此人必定是三公，专寻三按俱无绝，到老须持国柄雄”。此等论述充斥于全书。对此，有人曾公允地评价说：“太素脉秘诀由中医的脉诊衍化而成，仅仅这一事实，足以说明传统文化有益与无益成分杂糅的复杂性。这样，我们就不能简单地因其有益而盲目肯定；亦不能因其无益而全盘否定”。[2]我们基本赞同此见解。

中医还有一种沿用至今的诊法：视指纹三关以判断小儿病势。已有学者分析过此法与相手掌术的瓜葛。[3]基于众多事实，人们常说医相同源。此说虽逆耳，却不无道理。由于两者都信奉“有诸内，必行诸外”观念，都以“司外揣内”为主导方法，故言其同源，非诬也。但医相毕竟是有差异的，差异在于偏重的不同，且这种不同是程度上，而非性质上的。医之诊术借司外，重在揣内在气血脏腑之常异；相之诊术借司外，也谈康寿病夭，但更多地谈富贵贫贱；医之诊术偏重于现事和近期之事；相术则侈谈今后之事，预测成分更明显。但相家所言之事，医家偶也染指，只是非主流而已。我们肯定内在变化，特别是生理上的波动，会一定程度地反映在外表上，心理气质特点和精神上的波动也有某些外在征象可寻。然而，真理向前一步，便属谬误。夸大外象与内情之间的同一性，把一定程度的

---

[1] （日）丹波元胤：《中国医籍考》，第232页。
[2] 张荣华：《中国古代民间方术》，第215页。
[3] 漆浩：《医、巫与气功》，第125页。

反映夸大为绝对的对应；把主要是生理上，也兼及精神心理上的反映，推及一切领域，包括社会意义的富贵贫贱等；以及把这种反映的现时性向两端无限延伸，以推知过去，预测未来，生理学之诊术就锐变为命理学之相术了。而且，两者处于一连续长轴之两端，其间并无确定的界线。故以司外揣内为主导方法的中医诊术，本身就潜伏着滑向相术的基因和动力。这正是亘古贯今，中医诊术未曾与相术彻底绝缘，也无法彻底绝缘的内在因素所在。

2

体质学说是近年来中医研究中迅速崛起的“黑马”。它的发展对于中医理论和临床疾病防治，均具有现实意义。也许这是中医学能对世界医学科学作出重要贡献的领域之一。然而，体质学说之发轫、发展，以及后世应用中，也与巫技（相术）有着无法割裂的亲缘关系。

中医经典中，《灵枢·阴阳二十五人》和《灵枢·通天》等篇奠定了传统体质学说的理论基础和分类原则。《灵枢·阴阳二十五人》中，以五行为方法，以肤色为主，结合体形体态、秉性气质等，对人的类型作了划分，分为五大基本型和廿个亚型，故曰“廿五人”（详见附表4-2）。《灵枢·通天》中，以个体阴阳多少为依据，结合外观形态特征，分人为“五态”（详见附表4-3）。这些，是传统中医体质学说中的最重要内容。

两种体质分类方法体现了中医体质学说的基本原则和核心认识：(1)人的生理上的差异（包括肤色、体形、经络、藏府、气血等的差异）是基础性的，个体的禀性、心理、行为，甚至命运等都基于此，与之密切相关；(2)可通过观察外在的生理上（体形、肤色、面相、骨相）特征和差异，对个体进行归类，并藉此推断其心理倾向、行为特征、品行好恶，以及寿夭康疾和富贵贫贱等；(3)还可据此以选择相应的养生防疾措施或采取合适的交往方式。这些，正是传统中医体质学说的主要内容，也是近现代心理学中气质人格学说研讨

附表 4—3　　"五态人"分类

	体质依据	特点	
		禀性行为	外观形态
太阴之人	多阴无阳，阴血浊，卫气涩，阴阳不和	贪而不仁，表面谦虚，假装正经，内心险恶，好得而恶失，喜怒不形于色，极端自私	身体长大，面色黯黑，故作姿态，假意谦虚，卑躬屈膝
少阴之人	多阴少阳，小胃而大肠	内藏贼心，喜贪小利，嫉妒心重，喜伤害人，对人毫无恩情	貌似清高，行动鬼祟，深怀阴险害人之心，站立时躁动不安，行走似伏
太阳之人	多阳少阴	好表现自己，洋洋自得，好说大话，但缺乏能力，言过其实，好高骛远，作风草率，意气用事，过于自信，虽遭挫折，而不自悔	神情高傲自满，气度轩昂激扬，体态挺胸凸肚
少阳之人	多阳少阴，经小而络大，血在中而气在外，实阴而虚阳	办事精审，自尊心强，好自我宣传，喜搞外交，出头露面，不愿埋头工作	惯于站立时头仰得很高，走路时摇摆身体，常反挽其两臂于身后
阴阳平和之人	阴阳气和血脉调	能安定自处，不计较个人名利得失，心安而无所畏惧，志淡而无所妄喜，不与人争，顺从事物发展规律，地位虽高，仍很谦虚	雍容稳重，面容温和严正，目光慈祥，待人和蔼，作风光明，举止有度

类型	基本特点					
	五音	类属	肤色	体形	禀性	适应能力
木形	上角	足厥阴肝	偏苍	头小，面长，肩背宽，身直，手足小	有才智，好用心思，多忧劳，体力不强，难容安重	耐春夏，不耐秋冬，秋冬易受寒邪
火形	上征	手少阴心	偏赤	肉根宽阔，颜面狭小，肩背腹匀称，手足较小，肩背部丰满	有气魄，轻钱财，性急，步履急促，走路身摇，分析能力强，浮而不实	耐春夏，不耐秋冬，秋冬易受寒邪 不能安享天年，易突然死亡
土形	上宫	足太阴脾	偏黄	脸圆，头大，肩背丰满，腹大，下肢健美，手足小，上下匀称，步态稳重	诚恳忠厚，内心安定，助人为乐，善与人相处，不争权势	耐秋冬，不耐春夏，易在春夏季感受温热之邪
金形	上商	手太阴肺	偏白	肤色白净，方脸，小头，肩背小，腹小，手足小，足跟坚壮突出	禀性廉洁，冷漠，刻薄少恩，性急，身轻捷，不动则静，动则悍猛果断，有决断之才	耐秋冬，不耐春夏，春夏易受温热之邪
水形	上羽	足少阴肾	偏黑	面部不光洁，头大，颊腮部宽，两肩狭，腹大，手足蠕动，行时身摇，尻骨和脊背较长	不恭敬，无所畏惧，狠顶串下，奸诡诈，以致常被杀身死	耐秋冬，不耐春夏，春夏易感温热之邪

人"分类

亚型			
特点			
五音	类属	态度	外部表现
大角	左足少阳胆经之上	柔和退让	血气盛则胡须长而美，血气少则胡须短而美
左角	右足少阳胆经之下	顺从融和	足胫部汗毛长而美
钛角	右足少阳胆经之上	进取向上	血气盛则髯长而美，血气少则髯如而美
判角	左足少阳胆经之下	正直不阿	足胫部汗毛长而美
质征	左手太阳小肠经之上	光明正大	多胡须，血气盛则面部平而多肉，血气少则面部瘦削而黑
少征	右手太阳小肠经之下	多疑	血气盛则手掌肉满，血气少则手掌瘦削不温
右征	右手太阳小肠经之上	刚跃向上	多胡须，血气盛则面部平而多肉，血气少则面部瘦削而黑
质判	左手太阳小肠经之下	怡然自得	血气盛则手掌肉满，血气少则手掌瘦削不温
大宫	左足阳明胃经之上	婉转和顺	须髯美而长
加宫	左足阳明胃经之下	乐观多悦	胸腹部毫毛较多
少宫	右足阳明胃经之上	圆润婉转	须髯多而美
左宫	右足阳明胃经之下	坚定有毅力	胸腹部毫毛较多
钛商	左手阳明大肠经之上	廉洁自好	血气盛则鬓须美
左商	左手阳明大肠经之下	潇洒倜傥	腋毛丰美
右商	右手阳明大肠经之上	明察是非	血气盛则鬓须美
少商	右手阳明大肠经之下	庄重严肃	腋毛丰美
大羽	右足太阳膀胱经之上	洋洋自得	血气盛则眉毛浓美
少羽	左足太阳膀胱经之下	郁闷不舒	足跟坚实，如血气不足，则多转筋和足跟痛
众羽	右足太阳膀胱经之下	文静	足跟坚实，如血气不足，则多转筋和足跟痛
桎羽	左足太阳膀胱经之上	舒缓安闲	血气盛则眉毛浓美

的热点。然而，其中有一些又极易滑向相术一隅。就《内经》"阴阳廿五人"、"五态人"的描述来看，我们不得不惊叹古人对人类自身各种现象及差异的洞悉至微、精到详尽，它显现出古贤敏锐的观察分辨力和极强的顿悟联想能力。其分类，特别是"五态人"分类，也有较多的可取成分。但由于其基本原则上与巫之相术授受不清，故在论述体质差异时人们又不时地会靠拢相术，大谈一些命理相术之说。原文中所谓的"火形之人，……不寿暴死"，"水形之人……溺死"，"形色相得者，富贵大乐"等，均是例证。

东汉以后，药物成了医家治病的主要手段。前已述及，药学知识获取过程中，巫术思维起着重要作用。我们现就药物采制、修合、使用等中的巫韵，作一简析。

首先，经典的本草书中，十分讲究药物采集时间。如《金匮要略》有治金疮的"王不留行散"，主药三味，"王不留行十分，八月八日采；蒴藿细叶十分，七月七日采；桑东南根，白皮，十分，三月三日采"。这种时间规定，既包含有某种经验成分，也散发着某种较难理喻的巫术韵味。有时有些阴阳属性明显的药物，采集时间的规定更严格，如茱萸需九月九日，重阳采；艾需五月五日，端午采；此等后来竟成为民俗活动中的一个组成部分。

药物采集修制有时需讲究仪式，前已述及的取龟之法可为一例。雷敩在《雷公炮炙论》中首列"朱砂"，并曰："夫修事朱砂，先于一静室内焚香斋沐，然后取砂，以香水浴过，……"。[1]制药前先须静室内焚香，斋食斋心，并行沐浴。此等巫技，除折射出恭敬心诚外，也许还有其他巫术底蕴。《幼科全书·治疹杂科》中合药还有"七、七斋"、"七、七期"，需行四十九日之禁期。看来，疹痘难治，迫使人们除依赖药物外，还需企盼以虔诚之态度，求得神灵冥冥中的荫助。

[1] 雷敩：《雷公炮炙论》(辑失本)，第1页，上海中医学院出版社，1986。

药物修制用具也十分讲究，切削或只能用竹刀，或只能用铜刀；药物焙煮或只能用土瓦，或当选陶罐，或需找瓷器，或忌铜铁；制合时或忌见水，或忌见明火，调合用水则多以东流水、甘澜水或下天池之水等。此等规定，也许有经验成分，特别是煎煮忌铜铁器皿等。但从《雷公炮炙论》来看，也有一些规定是较难理喻的，或许诸如五行生克观念等亦掺杂于其间。至少修合药物必用东流水，是有其巫术源头的。《后汉书·徐登传》记大方士徐登，“礼神唯以东流水为酌，削桑皮为脯，但行禁架，所疗皆除”。看来，东流水有“礼神”神功，故晋唐后，修合药物必用。

诸药配合时需讲“君”、“臣”、“佐”、“使”，这种借政体以行类比，指导疏药的原则，虽为历代医家遵奉，其思维深处的巫术特征却是显而易见的。至于“奇”、“偶”等组方原则，以药味成单数或双数来对应病症简单或复杂，恐主要亦非经验性的，而是源自奇数阳、偶数阴等象征意义。药味数字之奇偶与病症之简单复杂有着“互渗”关系。

组方思路中，即使现代中医师也依然或多或少地受着巫韵之操纵。例如，某医师总结一颇有声誉的主任医师治肝硬化腹水经验，指出他从病机认识到疏方用药，都依据了“蛊卦”。“他‘从易学推演，参悟蛊卦’，依据‘风落山’，以识病机。”该主任医师认为：“《左传》：‘风落山，女惑男，谓之蛊’，一语道破肝硬化腹水的病机”。因此，他特别推崇陈修园《医学三字经》中“单腹胀，实难除，山风卦，指南车”之说，据此卦理而拟方用药。[1]蛊、腹中虫和蛊胀的关系，我们曾作过论述。[2]管见以为，促使他取得疗效的主要是他本人的临床经验。“参悟蛊卦”以识病机，指导用药，只能说明人们在无可奈何（无法真切地认知，无法有效地应对）时，常会不由自主地回过头去，寻求“天启”，借助巫术，而不相信自身的经验。再试举一例，某中医学院学报近期报道说，用“太极汤”治 HBsAg 阳

[1] 汤叔梁：《中医杂志》，32，(2)；23，1991。

[2] 参见本书第二章第五节。

性，疗效满意。“太极汤”出自明代《众妙仙方》，该方宗五行义（或曰死枢五行），认为天有五行，人有五脏，色味亦有五类，故药选五味，即为仙方，可治五脏百病。其所选五味药分别为：金、知母；木、黄柏；火、破故纸；木、胡桃肉；土、砂仁。我们暂且不去评价其转HBsAg阴究竟效果多少。就其思路而言，以药之色味，对应五脏，而治百病，包括顽症，此等治疗活动，与《神农本草经》的“五色石脂”补五脏，旨趣全同，其经验的理性的成分微乎其微，只能归入“仙方”巫技之列。在此，我们想起了一类同的医界史实：中世纪欧洲神学占主导地位，科学（包括医学）沦为神学婢女，当时医界（史称“寺院医学”或“宗教医学”）极其尊奉古罗马医生盖伦，视其为医学之王，医生治病常习用据说是盖伦所传的，能治万病的一种由多味药混合而成的药，叫“万病丸”，又称“盖伦丸”。而“太极汤”就是中国的“万病丸”。只不过在西方，中世纪以后，除巫师方士外，此类神药已渐为医界所唾弃。但在中国，其变形却依然存在，并作为医学成果，堂而皇之地刊登在医学院的学报上。这，不正说明了中医与巫术之间的不绝之丝缕吗？这也是一些现代学者诟病于中医的依据之一。

从事民俗学研究的任聘先生注意到：中医师“有时下一味药，或者减一味药，究竟是物性方面（指他所说的基于“同类互感”原则而形成的“物性”）的考察，还是理性方面的考虑连医师自己也很难说得清楚。民间用药很可能由于药名的谐音、语义的忌讳而导致禁用此药。河南鹿邑县，当地民间医师为孕妇用药，就忌用‘虫退’(蝉蜕)、‘丹皮’、‘尤寸’(麝香)、‘班毛’(斑蝥)、‘红娘子’等等。其中的意义，多是出于药名的忌讳，怕对胎儿不利”（麝香宜致流产，有事实依据，当除外）。[1]任氏之说，是指民间中医师，其实受过专业系统训练的大医院中医师，也常会有这种用药思维特征，因为它符合中医药学的基本思维倾向。

---

[1] 任聘：《中国民间禁忌》，第189页。

4

仲景以降，虽药物治疗有取代针灸在临床治疗中主导地位的趋势，但针灸作为重要医技，仍受到重视。在实际运用中，针灸师们不断积累经验，改进针技，充实内容，针灸一法日趋成熟。然而，与此同时，许多无法理喻或明显夹杂着巫韵的针灸技法也混行于中，有时十分炽盛，并一直延续至今。

前已简略述及，东汉后，发轫于《蛤蟆针经》的"人神避忌"等针之巫技盛行于先，加上后唐运气说肇兴，这两者导致了宋以后子午流注等针法的泛滥。[1]除此之外，宋代诸如补泻迎随、左捻右转等带有玄秘色彩的针法也层出不穷，交相辉映，互为胜衰，成为宋以后针技的主要特点，其中有些一直延续至今。本节试就其中一二作一剖析。

宋朝推崇道教，宋儒邵雍、周敦颐等又始作俑，倡导象数之学，竟促使形成一股壮观的、延续几百年的推演《易》理，附会卦象之文化大潮。再加上宋代运气说趋鼎盛，这些，是宋代起针灸技法逐渐失去早年朴素而易操作之实用特点，日趋繁琐、神秘、式推化的社会文化背景，使之染上了浓厚的巫技色彩。了解社会文化背景，对纵观宋明以降之针灸界，无疑可有烛幽犀灵之效。

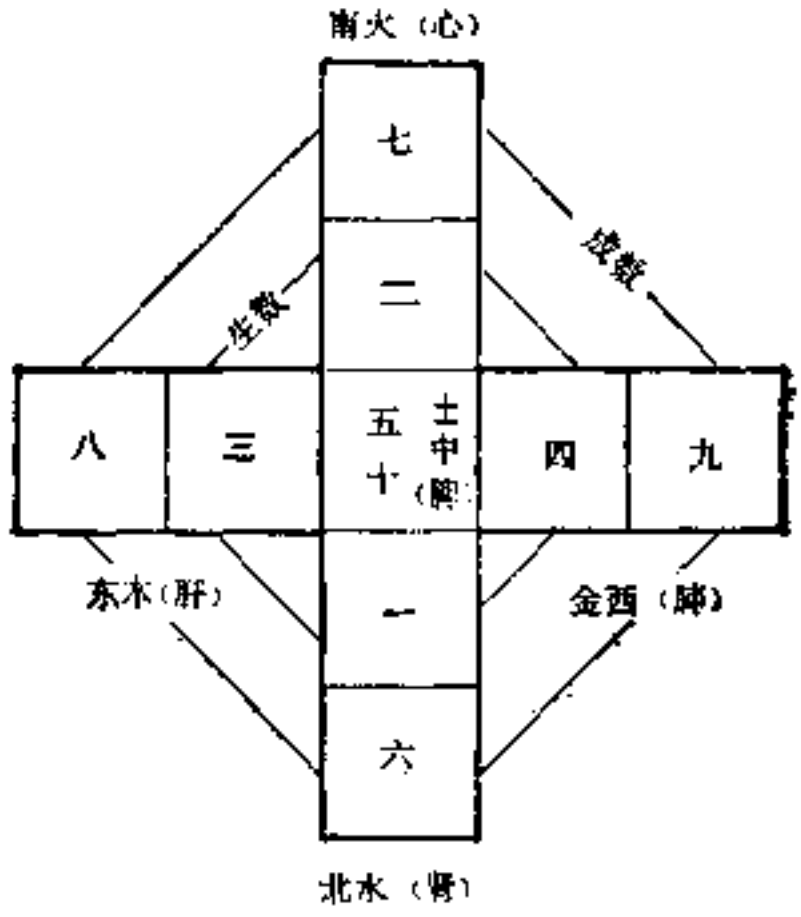
活跃于八世纪的针灸师何若愚著《流注指微赋》一书，广流于世。被载录于《永乐大典》中。赋中他既倡导子午流注针法，开了逐日干支取穴之先河，又在针技上多有发挥，影响很大。例如，他强调根据"河图"之生数以定补泻针法之浅深，并进一步依经络的五行属性选用"受克数"或"克数"。细言之，补法以生数1、2、3、4、5定深度，泻法则以成数 6、7、8、9、10 定浅深。十二经据"河图"而直接确定生成数；络脉则再分阴阳，阴络用克数（已胜之行的生成数，如足太阳络，属水，为阴，用已胜之行的火的生成数以定补泻针法

[1] 参见本书第三章第三节。

浅深)，阳络用受克数，克己一行的生成数。此即著名的随迎补泻针法(附表4-4)(附图4-10)。

附表 4-4　　随迎补泻定针刺深浅示图(单位：分)

经名	经		络	
	泻(迎)	补(随)	泻(迎)	补(随)
足太阳(水) 手太阳(火)	六 七	一 二	七 九	二　(火) 四　(金)
手阳明(金) 足阳明(土)	九 十	四 五	八 六	三　(木) 一　(水)
手少阳(火) 足少阳(木)	六 八	一 三	七 十	二　(火) 五　(土)
手太阴(金) 足太阴(土)	九 十	四 五	七 八	二　(火) 三　(木)
手少阴(火) 足少阴(水)	七 六	二 一	六 十	一　(水) 五　(土)
手厥阴(火) 足厥阴(木)	七 八	二 三	六 九	一　(水) 四　(金)



附图 4-10　河图生成数与五行五脏关系图。

我们试作一分析，上述针法的思维公式是：

十二经＝五脏六腑＝木火土金水＝河图生成数＝皮肤深浅分寸；生数＝补，成数＝泻。故五脏六腑的补泻，就公式化为循相应经络，按对应生成数，进针某深浅分度。

姑且不论此法之繁琐，就其思维机制言，纯系从同一律出发，兜几个大圈，与式推等法无二致，却并无经验和理性成分可言，属巫技无疑。此外，何氏还有根据经脉长度，随呼吸数而施针，以"接气通经"等的针法，也与上述之法类同，让人难以借助理性思维，加以认同。

讲究男女左右，并以此论补泻，也是起自宋代针灸技法的一大特点。孙思邈在《千金要方·灸例》中论取穴以同身寸时，曾主张"取病者男左女右，手中指上第一节为一寸"。但未及针法之左右捻转。何若愚在《流注指微赋》中则主张："男子左泻右补，女子右泻左补，转针迎随，补泻之道，明于此矣"。明确地把男女补泻与左右针法联系起来，但其说与金元明清针界流行的男子"左补右泻"，女子"左泻右补"适相反*。差不多同时的席弘，以及其后的窦汉卿、徐凤、李梴等都大谈"左转为补，右转为泻"。所谓"左转(左捻)"，指以右手姆指、食指持针，当姆指向前，食指向后捻转时为左转；反之为右转。左转为补，右转为泻是针对男子而言的。"左转从子(时)，能外行诸阳"，故在男子为补，女子为泻；"右转从午(时)，能内行诸阴"，故在女子为补，男子为泻。"从子至午，左行为补；从午至子，右行为泻"(李梴《医学入门》)。何也？十二支中，子位北，午位南，卯在东，酉在西，左转为顺转，从子转向午是阳气趋盛，故补阳补男；反转阴盛而补阴泻阳。这是根据顺逆太极图象立论的，并参照了时辰因素。对此，明代针灸大师杨继洲在《针灸大

---

* 有人认为这可能是何氏笔误，或后人转抄之讹，这可作为一种解释。笔者认为也可能存在另一种情况，上述男女分法确系何氏之见，因为这不无可能，当时社会男女左右阴阳的分法本身并未统一，源自不同观念，人们可尊奉不同说法(参见本书第342～348页)。

成》中曾详细解释曰："男子生于寅，……寅，阳也。以阳为主，故左转顺阳为之补，右转逆阳为之泻；女子生于申，……申，阴也，以阴为主，故右转顺阴为之补，左转逆阴为之泻"。这种补泻针法从金元起，一直主导着临床针灸医师，影响至今仍存。

不少针灸师认为上述针法与易理和阴阳之学的契合还不够密切。故再作推演发挥。例如，在此法基础上，受钦命编写《神应经》的明代中叶针灸师刘瑾在《神应经》中又作附会：强调左右捻转针法还要与患者左右侧、阴阳经相呼应。因此，医家须分别用左右手进针刺左右侧、阴阳经。如针刺左边，可用右手转针，正好合姆指进、食指退之左旋补法；针右侧，则须换用左手进行捻转。如针刺胸背正中的督任，又当细分，督脉以右手持针，左转为补；任脉则相反。而上述一切，只适用于男子，女子必须反其道而行之。

也许，上述针法到了《金针赋》中，繁琐、玄秘趋于极端。在上述基础上该书作者强调还得区分上下躯体和进针的上下午。李梴在《医学入门》中也持此见。简言之，左右捻转为补泻，既须分别男女，又须区分左右侧、阴阳经；还得再分上下手足，最后又得视上下午不同而变化。如男子午前的补泻转捻当循下列规定(附表4-5)，而午后则反之；女子午前同男子午后，午后同男子午前。

附表 4-5　男子午前补泻捻转针法示意表

- 右手
  - 阳经
    - 补：右转
    - 泻：左转
  - 阴经
    - 补：左转
    - 泻：右转
- 左手
  - 阳经
    - 补：左转
    - 泻：右转
  - 阴经
    - 补：右转
    - 泻：左转
- 右足
  - 阳经
    - 补：左转
    - 泻：右转
  - 阴经
    - 补：右转
    - 泻：左转
- 左足
  - 阳经
    - 补：右转
    - 泻：左转
  - 阴经
    - 补：左转
    - 泻：右转

上述针法的游戏性质是不点自明的。出于好奇，也为了究其

意，笔者在针灸门诊中曾有意作过比较，未见左右补泻有何差异。为此又曾请教过针灸界一些前辈。有位前辈曾谈及一件趣事：六十年代初，一著名针灸师带两名西学中医师进行针灸实习。该师笃信左捻右转之补泻，临床恪守此针法。两位西医师却怀疑此说，与师辩说无结果。某病患一直为该师所治，那天正当行针时，师被人有事请出，两学生便自行操作，反师之道，逆行左右捻转法，针毕嘱患者回家，事后告诉其师。其师闻后大惊失色，接连怪罪，认为泻虚补实，必酿大祸。两天后复诊，不仅什么意外都没发生，而且患者自诉似有好转。笔者无意以一个玩笑来否定一组为人们尊奉了七、八百年的刺法。但它也确能针砭某些医家思维之"病"。细析之，从图说左右有阴阳，右行为泻阳，再到左转补男，右转泻男；再到要分别左右侧、阴阳经、上下午、手足经……，所有这些，暗示一点：凡左右方位，左右标识，或所有与左右多少有点相关的东西(如男女、身之两侧、阴阳、手足、上下午)，都有着同一性，符号标识就是实体。故逐一演绎出上述繁琐至极的赘法。很显然，这一推演过程完完全全是巫术思维的，由此而形成的一套操作技法也只能归入游戏之类的巫技之列。我们知道，在左捻右转基础上，明代医家还发展起了许多繁琐的针技手法，我们不能否定所有的针刺技巧，但大多数基于迎随补泻、左右捻转和子午流注而演绎出的针法，经验的成分是有限的，理性的因素常微不足道。其实，明代已有少数理智明哲之针灸师意识到上述针法之荒谬性。如《针灸聚英》作者高武就批评了捻转补泻之法，并进一步抨击认为《金针赋》中的烧山火、透天凉"、阴中隐阳、阳中隐阴、子午捣臼，以及青龙摆尾、白虎摇头、苍龟探穴、赤凤迎源等针法都是"巧立名色"，"求针之明，为针之晦"。明代名医汪机在《针灸问答》中也认为上述各种手法，多是"巧立名色，聋瞽人耳目"，"无非夸多衒能，巧施手势，

---

* 其实，著名的烧山火、透天凉针法也基于天地人和筮数之老阴(6)老阳(9)赘演而成的，充满巫技色彩的手法。

以骇人视听也”。不迷信古人，注重实际的针灸医师，不难认同这一批评。

5

祝由、咒语、占梦，以及移精变气之类曾是早期医学(不仅仅中医，可以说各地的早期医学)的主要疗法之一。物理疗法发展成熟后，这类疗法虽逐渐丧失了往昔的主导地位，但却并未退出医坛。清初仍有禁咒、祝由等科，清末一些名医，如雷丰仍用此法，便足以说明这一点。

其实，上述疗法的变体(形式有异，实质同一)不仅没有失去其医疗意义，而且还有着较为广泛的应用价值。笔者因从事心身医学研讨需要，曾较系统地寻绎分析过中医学家关于心身病症(包括中医学所说的情志病)治疗验案和一些非药物疗法。[1] 发现不少疗法与早期的祝由、占梦以及咒语、移精变气等都有着某种类同的底蕴。例如，习用语言疏导等法不能说与祝由绝对无缘；张景岳治某儒生合眼即有怪梦，疑惑而病，以《内经》理论占释之，又带有占梦、释梦旨趣。一些用语言意示或借物意示疗法，则兼有某种咒语或符箓性质。而且正性意示有助于祛病，负性意示又可致致病。明末眼医李瞻，用转移注意法治愈一性急而眼疾久不愈患者；现代某医生也用暗示，转移了一患者对胸痛的注意，解除了长期胸痛不愈之症，此等似与“移精变气”有着类同的底蕴。名医赵海洲以恐怖迫死之言，治愈清末名士张謇因中状元而卒发心痛之疾，亦有移易之趣。特别是名医韩世良治一女，此女与母甚相爱，母亡而思母成疾，日常恹恹，药之不应。韩竟私通女巫，托降神言祸福，谓母命系女所克，今女病为母在阴司欲报仇所致，借巫之降神作法而愈(以上病案均见拙作《心身医学概论》)。不仅底蕴同一，形式也较接近，所有这些，都提示我们应作深一层的分析。

---

[1] 何裕民等主编：《心身医学概论》。

人有着心身两大机能，这两者高度整合，相互影响，对生命的延续、健康的维持以及疾病的发生发展，常有着同等重要的意义。然而，在巫术文化的氛围中，无形之鬼神精灵（个体的精神心理仅其一个组成部分）被有意无意地置于绝对主宰地位。生老病死等生物变化也都为无形之神灵所操纵，祝由、占梦、咒禁、移精变气、祈祷(也包括其他一些巫术疗法)等尽管形式不一，具体做法和解释相异，但此等巫技都"指向"无形之鬼神精灵，加上行术者神秘的身份特点和无限的"通天地鬼神"之能耐，因此，此等巫技每每能激起接受者正性或负性的心理效应，并通过影响现正被逐步彰明的、复杂的心身互动机制，起到改善生理状态(正性心理效应)或加剧生理紊乱(负性效应)等的作用，从而有治病或致病功能。史称苗父治病，以菅为席，以刍为狗，北面而祝，诸扶而来者，舆而来者，皆平复如故。祝而治之有佳效，并非纯属杜撰，仅略有夸张而已。这种疗效是通过正性心理效应取得的。因此，我们说，只要鬼神等巫术观念有接受市场，上述巫技就会有传播和流行的适宜土壤。极端言之，在巫术观念盛行的氛围(例如我国的一些农村或闭塞的边远地区)和笃信鬼神的人群中(例如缺乏科学常识的妇孺)，那些主要因于精神心理异常的疾病患者有时会出现合理的药物治疗无效而巫技却效如桴鼓之情景。例如前所枚举的韩世良治惙惙之病女，药之不应，而利用该地酷信女巫之民俗，以巫之厌胜法取效。此等疗法虽荒诞，但其效果却确凿。以注重实用为最高宗旨的中国传统文化(医学其实是这一特点体现得最为充分的领域)自能容忍并促进此类巫技之运用和发展，而不强究其形式是否合理？解释是否科学？

临床调查表明：门诊患中有 1/3 主要因于精神心理因素，另有 1/3 患者，其躯体异常受着精神情绪因素的影响。因此，精神心理因素的确在疾病的发生发展中起着重要作用，而许多疾病的诊治，就必须兼顾精神心理因素，包括运用各种心理疗法。我们不难看出：源自巫术的疾病观，促使中医学家们临床更注重精神心理问题；相比之下，基于机械论和还原分析，现代医学只是注重研讨

躯体的理化变化、结构常异，并主要发展了各种物理疗法，却把心理疗法等推给了神父牧师或心理学家。这也揭示了一个有趣的现象：在一些不那么确切的理论观点基础上，有时也会发展起一整套卓越佳效的技术方法。中医学中许多情况都一再地说明了这一点。

我们说，语言疏导等心理疗法可溯源于祝由之类巫技。这些疗法在当今和以后临床诊治中都有着突出的实用意义。但是，发展了的心理疗法应该(或者说某些方面已经)与祝由、占梦等传统巫技有着某些质的不同。首先，古人是在"万物有灵"的浑噩中，无可奈何又无意作出甄别时运用此类巫技的；晚近医师则大多摒弃了鬼神致病观念，并能把个体的精神心理与观念中的"鬼神灵魂"作出区分，认为"鬼生于心也"，"可祝而已者，言求其致病之由，而释去其心中之鬼也"。[1]也就是说，鬼神等是一种子虚乌有的错误认识和评价，正是这种生于心中的错误认识，导致了某些疾病，而疏导就是释去此类错误或疑惑。这显然是正确的理性认识。其次，心理疏导等只适用于因于精神心理的疾患，或心因在其病理过程中起着较重要作用的躯体疾患之治疗，决不像古代巫医运用的那样，是一种普适的疗法。加上精神心理错综复杂，其之致病起因不一，性质迥异，故合理运用应讲究针对性。其三，我们不仅须讲究效果，而且还应考虑形式，特别是当今社会，人们的文化素质普遍提高，但差距却在拉大，歧见趋于明显，因此，既应考虑对象的接受基础，更需注重形式与效果的统一。但不管怎么说，在心身及其健康问题上，我们还是能从古巫师那里继承一些有用的东西，至少能受到某些有益的启迪。

6

广义的医技，自应包括养生健体、避疾防疫等操作和术法在

---

[1] 张介宾：《类经》(上册)，第352页。

内。中国传统文化中这方面的内容庞杂博大，丰富多采，既有极富魅力的瑰宝，也有混同珠玉的鱼目粪石。它既为儒、道、佛、仙、丹、神、禅等各家各派所注重，所追求，属中国传统文化中较高层面的"显学"和特色之一；又与通常百姓的起居禁宜等休戚相关，有着广泛的民俗基础，在浅层的社会文化中也占据重要地位。故要对这方面的内容作出介绍和评价，远非本节所能企及。虽如此，有一点却是明白无误的：几乎所有的传统养生术，不论哪家所创，哪派所传，都有着鲜明的巫术源头，都夹带着或多或少的巫技成分。至于与避疾防疫等医疗健康事宜有关的民俗宜禁或仪式，则又或是基于巫术思维的产物，或是承启了某些巫技的结果。然而，尽管它们都与巫术有染，但各种养生术和防疫避疾措施的实际意义却大相径庭。这提示了一个耐人寻味的重要事实：同源于巫术，其实用意义和合理与否却不可一概而论。因为巫术既导致了科学，也发展成了宗教神学；巫技既可演进为有众多合理成分的实用技术，也可能只是一些毫无意义可言的玄秘赘法魔术。

心斋（静坐）、吐纳、导引、房中、五禽戏等及其相关养生术法已见前述，这些术法都与巫术有着某种瓜葛。此外，却谷、跻法、服饵、炼丹等亦属常见的养生术。其中，炼丹一术无须赘述，跻法、却谷食气和服饵等可略作分析。跻，又称矫、趫、蹻、翘、蹻法，本意为跻健，系一类养生防病术；也可作为治法以祛他人之疾，此时称作"踩跻"。葛洪《抱朴子》曰："若能乘跻者，可以周流天下，不拘山河。凡乘跻道有三法，一曰龙跻，二曰虎跻，三曰鹿卢跻。……乘跻须长斋、绝荤菜、断血食，一年之后乃可乘此三跻耳"。[1]《道藏》中的《太上登真三矫灵应经》则对"三跻"有较详论述："三矫经者，上则龙矫，中则虎矫，下则鹿矫。……大凡学仙之道，用龙矫者，龙能上天入地，穿山入水，不出此术，鬼神莫能测，能助奉道之士，混合杳冥通大道也。……一切邪魔精怪恶物不敢近……"。这些论述

[1] 葛洪：《抱朴子内篇》（王明校本），第 251 页。

提示几点：(1)这种健身术本为方士巫师通天成仙之术；(2)此术命之曰龙、虎、鹿，暗示可能受动物之启迪，模仿动物发展而成；(3)修炼时还须“长斋、绝荤菜、断血食”，恪守巫技规则。据张光直考证，此法是上古(仰韶时期)巫师所创，一直延续下来的一种原始的巫技。[1]可见，跻法不离巫韵。

却谷是一种颇难思议的养生法，其常和“食气”相提并论。庄子《逍遥游》中所描述的“吸风饮露”之“神人”，即为行却谷食气术之典型。《抱朴子·杂应》中也提及道书有言：“欲得长生，肠中当清；欲得不死，肠中无滓”。虽传说中“却谷食气”而寿者很多，但实际上仅传说而已。真正的“却谷”法只是不食五谷粮食，而采撷野生果点、树叶、种子等。这可能源于一种基本认识：即“食谷者智而不寿，食气者神明不死”；*也可能受《山海经》等早期书籍记载的许多植物可以使人却谷而轻身、长寿之夸张影响。此类巫技的实际效果无从评价，但直到宋明时期，关于这方面的夸张描述还不绝于医著。如《太平圣惠方》中记有“绝谷升仙不食法”，此法“取松实捣为膏，酒调下三钱，日三则不饥，渴饮水，勿食他物，百日身轻，日行五百里”。此法目的是为了“成仙”，理论基础是“食气者神明不死”，能通乎天地鬼神，气亦无形，鬼神亦无形，无形可永存，有形者必有形散之际，故食谷者不寿。从目的，到思维机制，到极度夸张，无法理喻的描述，无一不充满着巫术色彩。

服饵，就是服药，或者专吃某些果实、树叶等。它与却谷既有关，又不一样。食谷者亦可服饵，且更为普遍。所服之物很广，《神农本草经》中几乎上品都可列入。主要有“白术”、“黄精”、“何首乌”、“地黄”、“当归”、“禹余粮”等，也还包括多种矿物药或金丹等，后者又常被称作“大药”，以示其功效更佳。《抱朴子》尝曰：“其服术及饵黄精，又禹余粮丸，日再服，三日，令人多气力，堪负担远行，

---

[1] 张光直：濮阳三娇与中国古代美术上的人兽母题，《文物》，11,36～39，1988。

* 此语《大戴礼记》、《淮南子》、《抱朴子》等都有记述。

身轻不极”。[1]《千金要方》则认为还可“长生不老”。但就葛洪看来，似乎诸石药超过诸草药，而效果金丹大药最佳。“若欲服金丹大药，先不食百许日为快。若不能者，正尔服之，但得仙小迟耳，无大妨也”。[1]服金丹是可以成仙不死的。“练松柏及术，亦可以守中，但不及大药，久不过十年以还”。[1]这些认识和操作中的巫韵，不揭自明。

除上述之外，还有许多养生之法。例如，《太平经》中曾记载二十四种养生寿术，似乎无一不与巫术有染：“请受《灵书紫文》，口传诀在经者二十有四：一者真记谛，冥谐忆（心斋冥神）；二者仙忌详存无忘（守禁忌）；三者采飞根，吞日精（食气吞气）；四者服开明灵符（用符水）；五者服月华（夜间修炼，吞服阴气）；六者服阴生符（合四五两法）；七者拘三魂（守神宁魂）；八者制七魄（守形宁魄）；九者佩星象符（用符箓）；十者服华丹（用金丹大药）；十一者服黄水（服符水、神水）；十二者服迴水（同于十一）；十三者食环刚（不详）；十四者食风脑（服饵）；十五者食松梨（服饵）；十六者食李枣（服饵，从十五十六中，似还包括却谷一术）；十七者服水汤（不详）；十八者镇白银紫金（服用矿物类）；十九者服云腴（不详）；二十者作白银紫金（同十八）；二十一者作镇（用符？）；二十二者食竹笋；二十三者食鸿脯（服饵）；二十四者佩五神符（同符箓）。备此二十四，变化无穷，……灾害不能伤，魔邪不敢难”。这些方法，系道教一派之言，不很全面，但却无一游离于巫技之外。只是非理性的成分或多或少，客观效用或有或无而异。

应该指出的是，随着宋明理学的兴起，元明以后儒家的以虚、壹、静为核心，顺天应时为宗旨发展起来的一整套修身养性术法渐渐取得了主导地位，且日趋普及，深入民众。而仙家丹家等的养生术法却不断淡出。虚壹静以斋心，顺应天时以调形虽都有着确凿的巫术源头，但实用意义较突出，有着不少合理的成分。

---

[1] 葛洪：《抱朴子内篇》（王明校释本），第242～243页。

7

众所周知，中医学在治疗用药和养生防疫过程中十分讲究忌宜，众多的忌宜不少有着一定的经验基础，但也有许多是基于巫术思维或源自巫技的。这些忌宜大多成为民俗中的一部分，流行于民间。

忌口是医家和民间都很注重的问题。某些特殊人群，如孕妇，就有着一整套较严格的忌口。孕妇的饮食忌宜常常是根据食物的性能、名称、形状以及其他因素，依据"同类相感"原则，考虑对胎儿可能有的"影响"而确定的。例如，《论衡·命义篇》中有孕妇忌食兔肉之说。此后，医学著作多强调这一点。唐《新修本草》中解释曰："兔肉乃大美，亦益人，妊身不可食，令子唇缺"。[1]也就是说，唇缺类似兔嘴也，故有兔唇之称，兔嘴——兔肉——食后兔唇，这种忌口就在同一和象征律基础上形成了。他如，孙思邈在《千金要方》中强调孕妇忌食驴马肉，何也？驴马怀胎十二个月，"食驴马肉，令子延月"。食驴马肉而似驴马，孕期会延长。此外，还有孕妇忌食鱼，否则生儿皮肤如鱼鳞；忌食狗肉，否则生儿要咬奶头，咬人；忌食雀肉，否则子成年后满脸雀斑；忌食鳖龟，否则令子短项缩颈；忌食辣椒，否则生子多害红眼，……。这些宜忌中都有巫术的同一、象征等思维机制在起作用。

再就过敏性疾病（中医称作为"发"）的患者而言，也有着一系列的忌口。有的忌口，如忌海货、海鲜等，似有经验基础，可能是防范异体蛋白等引起反应。而诸如忌竹笋等，也许是基于巫术的同一和互渗观念。春笋生发之势最为迅猛，故易"发"；笋也就有了"萌"、"茁"、"初篁"等别名。陈藏器在《本草拾遗》疏竹箭时迳曰："诸箭皆发"。易"发"者食之，自可促使"发"病患者易"发"。再加上四五月间既是春笋猛"发"之际，也是"发"病好"发"之时。强调

---

[1] 《唐·新修本草》（辑复本），第385页，安徽科学技术出版社，1981。

当忌，自合巫术之理。故李时珍注意到“俗医治痘，往往劝饮笋汤，云能发痘”。[1]亦取其“发”之意。李时珍还强调“刺竹笋”……“食之落人发”，[1]“发”的物可使人“落发”，同音相感促成了有趣的忌口。

与健康有关的忌宜，不仅仅涉及食，还涉及其他众多方面，特别是性交忌宜。如《格致余论》中朱丹溪就强调：四月属巳，五月属午，为火大旺；……六月属未，为土大旺，土为水之夫，土旺则水衰，……十月属亥，十一月属子，正火气潜伏闭藏，以养其本然之真，而为来春发生升动之本，……于此五月出居于外”，不可性交。“若上弦前，下弦后，月廓月空亦为一月之虚”；“大风大雾……，暴寒暴热，……又皆为一日之虚，……苟值一月（一日）之虚，亦宜暂远帷幕”。[2] 远避房事。有不少医著中还有更明确的时日性交避忌，一月内排列出许多天禁忌交媾等。这些忌宜，尽管有着明确的健康目的，试图避免伤损。但其具体推演思路，以及整个摄生忌宜行为，却是纯巫术无疑。从子丑寅卯的十二纪时，推导出四、五月属火，六月属土而有火旺水衰，再等同于人体；从月廓变化，各种气候变迁，又扩大到人体，而有一年之虚，一月之虚，一日之虚等说，再有性交忌宜之结论，这些，只有在“互渗”和“同一”中，才能找到类同的推理逻辑。也正是此等巫术思维，为医学和民俗中大量存在的、类似的忌宜行为习俗提供了理论根据。

---

[1] 李时珍：《本草纲目》，第三册，第1685～1686页。

[2] 朱丹溪：《格致余论》，第3～4页。

后记之一：

中医学起源：
发生学的多元性解释

> 从研究起源引出的重要教训是：从来就没有什么绝对的开端。……起源是无限地往回延伸的，因为一些最原始的阶段本身也总是以多少属于机体发生的一些阶段为其先导的。
>
> ——皮亚杰

聂菁保先生曾恰当地比喻说："当我们把探索的触角伸向遥远而神秘的史前时代，去追溯医学——人类最古老的科学之一——的起源时，遇到的困难的确不会亚于寻觅江河的源头"。[1] 然而，困难并不等于无法索解，困难也不等于这种索解没有意义。相反，弄清医学的起源问题，是帮助了解医学本质特点的关键所在，也是发展医学事业的基础性工作之一。通过上述探讨，我们试图作出下列回答：

1

本世纪二十年代初，随着中国第一部医学史的问世(1909年)，医学起源问题的研讨便不绝于书刊杂志，有几度曾相当热闹、炽烈。关于医学起源的观点也纷至沓来，不一而足。主要约有"动物本能说"、"劳动创造说"、"圣人创造说"、"巫源说"等等。直至最近，争执仍未见平息，在这个问题上，人们远未取得相互可以认同的共识。

---

[1] 聂菁保：《试论医学起源》，《医学与哲学》(9)：4，44，1988。

每一种说法都有一定的依据，但也都有着苍白孱弱之处。库恩对科学史上诸派对立曾有过一番评论："各个学派之间的不同，不在于各派的方法上有这样或那样的缺陷——它们都曾经是'科学的'，而在于，……它们看待世界和运用科学的不同方式之间的不可比性"。[1] 这也可用于评价医史中有关起源的争执。从某种意义上说，各种医学起源观都揭示了事物的某个方面，但又似乎远未洞析事物的全部概貌。当然，这并不是一种折衷的观点。而只是把医学的发生发展放回到人类演进的宏观背景中加以考察后得出的一种结论。它能更好地解释历史，说明问题。

医学是一类复杂的文化现象，它本身包括医疗操作和医学知识两大部分；医学，特别是诊疗活动又是发生在人与人之间的一种交往过程；医学和医学中的核心问题：疾病防治，还和社会文化、习俗风尚、季节气候、战乱饥荒、宗教信仰、个人好恶等众多因素密切相关。因此，影响或促成医学形成和发展的因素绝非是单一的，而是多元的，即使在今天，我们也能清晰地看到这种多元性影响的存在。

循名责实，要弄清医学起源问题，首先有必要对"医学起源"这个复合概念作出一番辨析和解构。

在医学起源中，医学这个概念不需详解，它包括医学知识和医疗操作，以及带有医疗性质的一些行为活动和与医学知识相关的各种观念及认识；起源，就字义而言，指"起始"，"事物形成或发生的原因及相关因素"等。历史的、辩证的观点认为：事物大都有着前因后果，而无源之流，空谷来风是不切实际的。黑格尔就此也有过精辟论述：离开了发生和发展过程的赤裸裸的结果无异于一具僵尸。[2] 因此，事物起源问题本身就是一种发生和发展的过程，是一种可以不断往回追溯的过程。因为某一事物或某一阶段多少总是以前因或前一阶段发生的事件为起始点的。故我们更倾向于借助

---

[1] 库恩：《必要的张力》，第 17 页，福建人民出版社，1981。

[2] 黑格尔：《精神现象学》，第 2 页，商务印书馆，1979。

发生学的观点，把医学起源问题理解为一个环环相接，相当漫长的发生和发展过程，而不是有朝一日或一个历史时期突然从地平线上冒出的怪异之物。

上述讨论基点，又必然引出一个新的问题：医学的起源既然是一个相当长的发生和发展过程，那么，起源探讨必定涉及一系列相互关联，但性质不一、层次各异的具体问题。粗略概括，医学起源所需涉及的，至少有以下几大方面：

1．医学中奠定范式的著作及重要观点、理论和主要的诊疗操作技术形成于何时何地？它的前身是什么？本问题中前一个问题即现代中国医学史界所特别关注的年代学问题，后一个问题又可进一步追溯，还原为年代学或下列一些问题。

2．早期医疗行为和医学观念呈现出何种形态？表现出什么特点？不同医学形态之间是怎样发展演变的？这也就是医学发展中的形态学问题。当然，这一问题是和第一个问题密切相关的，两者只有结合在一起讨论，才可能得出令人信服的结论。因为只有在具体讨论某种医学形态问题时，才能大致确定其发生和发展时限问题，也只有结合年代，才能厘清不同医学形态之间发展演变大致的脉络。

3．促使上述历史过程发生的原因以及影响因素。也就是说，医学起源和发展的动力学问题。

4．为什么会形成某些观点、认识或理论？为什么会发展起某种诊疗操作技术和方法？为什么是这种形态的理论知识和操作技术，而不是其他？也就是说，这些理论或操作形成的认知基础和思维机制。这可称作为发生机制问题。

很显然，动力学问题和发生机制问题也是相互渗透，互相影响的。它们都属于医学起源研究中深层的因素。而恰恰在这些问题上，是以往探究的薄弱或疏忽之处。

无须详论即可清楚地看出一点：习用的“医学起源于某某”的一元解释是无法客观、正确地回答起源问题的。我们注意到国内

近来已有一些学者试图对此作出多元性解释。* 这说明人们正在逼近医学起源之谜的谜底。

2

为了讨论的方便起见，我们先从医学发生和发展的动力学角度作些探究、研讨。

人们早就注意到，许多动物都有着类似人类的救护行为。《世界医学史》一书辑录了古代希腊和拉丁作家的传奇中所记录的动物用冷水缓解发热，以舌舐创口减轻痛苦，猴子摘除体内异物等事例。近现代动物学家观察、描述的事例更多。从受伤后将伤口有意识浸入冷的溪水中，到能简单地以寻食某些植物来缓解病痛，或者口衔植物，咀嚼至碎后舔敷在受伤同伴伤口处；从较高等的哺乳类雌性母兽护育婴兽，到人们发现的荒野中之黑猩猩时常在排便后用叶子当卫生纸，……所有这些，都表明一点"自救(或他救)是一种甚至动物都具备的本能，基本的行为或禀赋"。[1]尽管这些行为与人类有史记载以来的医疗救护行为有着某种质的差异，但谁也无法否认有迹可寻的人类医疗行为之中，有许多与动物的自疗自救本能性行为属于同一层次，甚至十分类似的反应。因此，在动物救护本能和人类的医疗活动之间并不存在一道无法逾越的鸿沟。相反，前者是后者理所当然的渊源。人类的医疗活动正是源于动物的本能性救护行为，是前者进化演变的产物。作为一个有力的佐证，比较心理学家已经初步揭示了人类和动物在心理发展上的连续性的某种亲缘关系；[2] 而动物学家们又认定在行为模式方式方面："人尽管学识广博，但仍旧保留了猩猿的本色；人在不断

---

[1] R.Grossinger: Planet Medicine, New York, 1980, 36.

[2] D.A.德斯伯里等主编：《比较心理学》译者前言，科学出版社，1936.

* 例如，聂菁保主张应从两个环节：(1)从再现医学发展演变的客观历史过程；(2)探讨对医学发展的动力学制约，来揭示医学起源之谜。(见《医学与哲学》(9)：4，44，1988 年)又如岳卫平的《医学的起源与形成辨析》(见《医学与哲学》(9)：4，48，1988 年)等。

获得新的高级行为动机的同时，并没有离弃那些不登大雅之堂的旧动机(指源于动物本能的旧动机)"。[1]因此，不仅观察所获的资料揭示了先民医疗救护活动与动物自救的本能性行为之间有着时间序列上的前后联系，而且相关的心理学、行为学比较研究也为这种前后联系提供了坚实的确证基础。

本能，作为动物对外界刺激所作出的一类无意识的应答，具有遗传性、稳定性等特征，它有着内源的性质，一般无须依赖学习或实践，也较少为经验所左右。但有时外源性刺激可在一定程度上改变相对稳定的本能性行为反应模式。因此，就自然选择和生物进化而言，本能活动是有其适应意义的，它有助于动物适应自然，保护自身，繁衍后代。而自救、他救及保护婴幼的本能行为，正是这类主要因于内源的、遗传的，并非习得的应答行为。

很明显，作为动物本能的自救行为，因为是内源的、遗传的，学习和经验的色彩很淡，很少因经验的积累而有所进步或改变，即使有演变，其过程也是极为缓慢，甚至可忽略不顾的。故很难发展成为一类有意识的、自觉的、较系统的医疗救护行为，就像有史记载以来人类的医疗操作行为那样。这就是千百万年来动物的救疗本能基本上依然踏步于原地(当然这只能是一种猜测，人们还无法确定史前动物自救本能的具体情况)的根本原因所在；也是不少学者诘难于"医源于本能说"，认为动物自救本能与人类早期的医疗行为有着本质差异，动物本能永远不可能发展成医学的主要论据所在。[2]其实，对此应作出两个方面的分析：第一，内源性的动物趋利避害、自救自疗本能，正是包括人类在内的高等动物出现自救行为和医疗操作活动的最基本的内源性驱动因素所在，亦即自身内在的动力学机制。它既驱使动物对伤害和病痛作出一些基于反射的简单应答，也促使人类作出一系列反应，这种反应的性质依人类进化的层次不同而明显地表现出了从动物的无意识的应答到今天

[1] D. 莫里斯：《裸猿》导言，1，学林出版社，1987。

[2] 甄志亚主编：《中国医学史》，第7～8页，上海科学技术出版社，1984。

人类的有意识、有选择的应对的演进过程。而且，从发生学的原则来看，有意识、有选择的应对行为的产生，必定有一个无意识的本能性应答阶段作为先导和过渡。因此，我们说动物的自救本能是医疗操作行为起源的动力学机制。在这个意义上说“医学源于动物本能”无疑是确切的。

其次，我们说从动力学机制而言，医疗行为源于动物自救本能，不等于说所有动物的救治本能都能够发展成为医学。发展成为医学还有其他一些重要机制和因素(分别可见后述)。就好像说人类是借助进化，从猿演进而成的，但不是说所有的猿或者说所有的动物都能演进成人类一样，尽管进化原则和规律在所有动物的生存过程中都体现着。因此，不能因为人类的医疗行为与动物的救治本能有着这样那样的差异，就否认动物救治本能在医学起源中的动力学机制，或者否定医学“起源于动物本能”说。否则，这与因人与猿有着更多的质的不同而否认人从猿中进化而来是一样的拙劣无知或者同属形而上学的思维僵化。

我们已经反复强调，医学包括医学理论知识和医疗操作技术。后者源于动物本能的内源性驱动，前者却并非如此。我们暂先不讨论医学理论知识或观点形成的思维机制问题，仅就其动力学因素作些探索。前已不厌其烦地引证过文化人类学家的观点，即原始人类的许多认识和观点，并不是偶然积累的意外产物，而是在持续不衰的好奇心驱使下，有意识地探究的结果。[1]因此，文化人类学家把这种好奇和轻信，具体地说“有着强烈的求知欲和解释欲，要求对各种现象的原因作出明确答案”归为原始人所具有的“原始心理的两大特征”。[2]我们说，正是这种好奇，无法满足的对周围世界的好奇心和强烈的解释欲，是医学理论观念(不管是哪种形态的理论观念)形成的心理基础，或者说内在的动力学因素。当然，必须强调的是医学理论观念的萌生，从年代学来看，相对于人类从拉玛古

[1] 列维·斯特劳斯：《野性的思维》，第5～20页。

[2] 俞建章等：《符号：语言与艺术》，第133～134页。

猿演进到今天的约一千四、五百万年来说，只能称作晚近的事。它仅仅可能产生于巫术观念萌发和形成之后，后者不可能超过十余万年的历史。而医疗救治行为的源头却悠哉久哉，可以说甚至在拉玛古猿阶段之先，它已有萌芽和早期形态存在。而且，好奇心的萌生和医学观念形成所依赖的人类特有的思维活动，本身又是进化到相当阶段的，人类原始先民心身发展了的产物。

从发生学角度来看，动力既源自内在的，外界因素也起着某种影响。而起影响作用的外界因素之多，似又难以细述。总之，早期先民的生活方式、渔猎、农耕等生产行为、居住的地理环境、气候条件，以及物产因素等，特别是为了求食、求偶或其他争执所频繁发生的争战、残杀等都对早期医疗自救或他救行为的发生和演变，起过或大或小的影响。举例而言，记载远古传说的《山海经》中以动物入药为主，范行准先生猜测这反映着上古先民从事渔猎为生的自救特点。而演变到后期，又明显地以本草入药为多，这与先民开始有效地从事农耕活动有关。[1]在其后的医学理论观念发生和发展过程中，受外界影响因素更多。可以说，一定时期的医学理论观念，都常鲜明地烙上了该时该地社会文化特点的印记。

3

动物的自救本能是人类从事医疗救护活动的内源性驱动力，故可曰：医源于动物自救本能。但动物的本能性自救行为与人类有意识地进行的医疗活动，又不可同日而语，并非一回事。我们认为其间的界标可定在无意识的本能与有意识、有指向的行为这点上。而这一点，也可视为人与动物的分界所在。*因此，能称作为医疗活动的自救行为的由来，实际上又同人类的进化由来合为一

---

[1] 范行准：《中华医学史》，《医史杂志》(1)：1，37，1947。

* 因为演进成为有意识的行为，说明主体(人)已具备一定的思维能力。而具备一定的思维能力，正是不少学者用以判别人与动物最基本区别的主要标志之一。

体了。对后一问题，近代许多学者具体化为以人能否制造工具作为划分人与动物界限的最基本尺度。一些符号学家、语言学家则又主张以语言* 的有无来判别人与动物的分野。从进化过程来看，其实这三者基本上是合而为一的。

美国人类学家匹尔比姆（Pilbeam）在其代表著作《人类的兴起》中指出："工具的出现，说明在制作和使用工具的过程中，必然要求手和眼作更精密的配合运动，也就势必引起手足进一步的分化。脑的外部形态的改变以及上述种种变化都表明人科的脑已经改组达到了能够产生，并有效地调节人类所特有的各种行为方式的程度，也就是已经达到可能产生语言的程度了"。[1]简言之，人脑能够从事某种特定的行为活动（包括思维），语言的产生和工具的出现几乎是同步之事。在这过程中，人脑的生物学演进，提供了进行思维，进行语言符号交流和制作工具的生物学基础。然而，人脑的演进，本身又是某些行为活动所促成的，而非凭空所就，自然而然演变所成的。对此，现代脑比较学的研究已提供了有力的证据。人们发现，人脑中同手及手指相关的区域远比脚及脚趾相关的区域要大。[2]历时性的比较研究也提示：五六千万年间，哺乳动物的脑重（体积大小）与体重之比表现为持续的增加，这暗示有进化的压力，而低等脊椎动物的这种比却没有明显变化。[3]另外，左半球司语言功能，故又称作优势脑，人们发现65% 的人左脑大于右脑，平均要大三分之一。而人脑区中的嗅觉结构似乎又有所缩小，[3]比不上一些嗅觉十分灵敏的动物。这些，说明了一个众所周知的生物进化规律："用进废退"。在人类进化的漫长岁月中，迫于生计，

---

[1] 匹尔比姆：《人类的兴起》，第13～14页。

[2] 汤普森主编：《生理心理学》，第 14～15 页，科学出版社，1981。

[3] 德斯伯里等主编：《比较心理学》，第 310～324 页。

* 语言学家眼里，语言不同于言语，言语就是人们之间口耳的说听交流，语言包括言语，还包括一些非言语的交际系统，如手语、特定记号等。因此，语言被认为是人类交际过程中最重要的符号系统。关于人与动物的区别，最本质的也有认为就是能否运用语言进行交往。

拉玛古猿走下树丛，凭前臂觅食猎物以充饥填腹，手和手指的活动远比脚来得频繁、精细。长期的这种行为，促进了相应脑区的增大，也间接带动了整个脑的进化，使原先脑量平均不足500毫升的，演进到约300万年前时南猿(人类的直接祖先)的600毫升；后又进一步发展到距今约190万年的能人的680毫升；距今约100万年的蓝田人的780毫升；而到了北京人时期(距今50万年)，又增大到平均1059毫升(859～1225cc)；现代人的脑量平均为1400毫升。可见，300万年以来，人类的脑量呈明显的加速增大趋势。而考古又发掘出距今260万年以上的粗制砾石石器。[1]这提示行为活动促进了脑的特化和进化。而脑的进化又反过来提高了生存所依赖的行为动作的技巧性和精细程度。[2]在这个互动过程中，生物学上脑量的不断增大，脑沟加深，神经构造日趋精密复杂，又使得工具的制造，语言符号的创造和使用，及各种有意识、有指向的行为得以逐渐成为可能。正是在这个意义上，我们来理解"劳动创造人"这个著名论断。

人类的医疗行为与动物的自救本能之间，最本质的差异在于人类的救治已成为一种有意识、有明确指向的行为，而不只是一种简单的本能性反射，单纯地利用外部自然界。人类的救治行为不管其有否其他色彩，都或多或少地带有了某种经验积累的色彩，在操作中也逐渐渗透进了思维活动和作出了某种解释。这些，都是有赖于脑的生物学之演进达到相当水平的。而后者与劳动有关，因此，可以在这个意义上理解"劳动创造医学"说。然而，这毕竟太间接、太抽象、太泛化了。劳动促进了进化，创造了人类，基此，广而言之，人类所特有的哪一项活动或特点，不是劳动所创造的？因此，就专业领域来说，这种论断并无实际价值。它没有提供任何新的有用信息。

---

[1] 吴汝康等：《坦桑尼亚肯尼亚古人类概要》，第11～37页，科学出版社，1980年。

[2] 德斯里伯里等主编：《比较心理学》，第310～324页。

以往，有不少学者在谈及劳动创造医学时，仅认为人们在生产实践中，反复试食各种动植物后，遂有了药物学知识；偶尔的伤损中，偶尔压砭某些部位，发现其有特殊效应，遂有了针灸和经络穴位知识；按摩缓解不适，遂发展成推拿一法……。其实，在我们看来，这些是从庸俗的哲学观念中想当然地推导出的似是而非的观点。前面章节中我们枚举大量事例论证了在早期医疗知识的演进过程中，尽管经验积累这一因素存在着，但它并不是当时医学演进中的主流。而到了经验逐渐上升为促使医疗技术进步和知识形成的重要杠杆时，巫医已有分道扬镳之势，医已开始试图挣脱巫的羁绊，但这毕竟只是两千多年前事。其次，用偶然的积累说来解释早期人类的医药学知识，也是苍白无力，不合于文化人类学研讨所获得的规律性现象的。[1]在我们看来，劳动促成了人和脑的进化，后者间接地帮助人类从动物的自救本能中发展出有意识的医疗救治行为，这才是本命题中最实质性的、最有意义和最为重要的内容。

4

人脑的进化，仅仅提供了一种从事思维活动的生物学可能性。而从动物的自救本能，演进为人类有意识的医疗行为，特别是药学观念和理论知识的出现，还通过了一定的思维机制，需进行认识发生学方面的研讨。

“思维是一种符号活动，它有一定的信息流动转换程序”。[2]而“各种不同的思维方式之间一个根本的区分尺度就是看它们所凭藉的是哪一种符号载体形式”。[3]很显然，最初出现的符号载体形式和最早萌发的思维活动与晚近人们所熟知的以概念为核心的语言符号载体形式及现代理性思维活动存在着截然不同的差异。最早萌发的符号大都是基于具体形象的，以“象”为核心的，其相伴随

---

[1] 参见本书第一章第二节。

[2][3] 俞建章等：《符号：语言与艺术》，第141～144页。

的思维活动亦是基于具体形象的信息流动转换程序，其间似无今人所熟知的有着严密逻辑程序"三段论"式的步骤。这种思维活动，学者们称作为原始思维、野性思维、前逻辑思维或表象(有象)思维等。本书第二章中已罗列足够多的事例，说明早期医技和医学知识演进过程中，主要是上述思维机制在起作用。由于中国文化演进的某种特殊性（属于一种没有断裂的连续发展的文化类型），[1]故在后世的医学理论知识和操作行为中，依然烙有上述思维机制作用后留下的深刻印记(参见第四章)。从发生学角度看，这类思维机制最早导致了巫术观念和巫技操作的萌生及泛滥，并使之笼罩人类社会相当久远的历史时期(相对于轴心时代后，地球上不同区域的先民先后开始告别巫术，发展至今天，不过2000～3000年的历史而言，巫术泛滥和控制人类的历史那要久远得多)，以致今日的社会生活中，仍不绝巫之踪迹。故原始思维与巫术思维在某种意义上，实为同义之语。其次，神话、艺术、宗教的产生也都与这类思维机制有关，是这类思维机制向不同方向发展后的产物。因此，本世纪以来，许多研究者每每借助原始思维，来探讨神话、艺术和宗教的认识发生学过程。或者迳把巫术思维、神话思维、宗教思维和艺术思维等视作为一条长藤上先后结出的果实，甚或是并蒂之莲。因此，从认识发生学(思维机制)和形态学角度来说，医学源于巫术是言之确凿有据的不刊之论。

原始思维有着众多特点，它立足于具体形象，以"互渗"、"同一"为核心，视人天、人物为一体，扩大事物间的同一性，随意进行类比推演，依赖集体表象……；所有这些，都在人类早期认识的发展过程中，包括从动物自救本能脱胎为人类有意识的救治行为及医学理论观念产生演变中，起过决定性的作用。此外，在早期认识发生过程中，还需强调的是模仿行为的作用。这种模仿表现在许多方面：接受天启，本身就是一种模仿，一些重要观念和"象"的发轫，

---

[1] 参见本书第一章第四节。

就与此有关；养生导引是一种模仿；模仿龟鹤而有吐纳，模仿各种动物的跻健动作而有五禽戏[1]；模仿动物行为而有一些药学知识，如中药中的鹿衔草之类；又如人类学家所发现的乌干达基巴拉森林中的黑猩猩吃茜草的叶子以自救，而乌干达人也从中学会了用这种叶子治疗胃病。[2]此外，未成年的人模仿其周围的成年人行为，又可获得知识，促进经验积累，观念的沿袭。值得一提的是，模仿在人类进化过程中有着重要作用。人类有着“幼态延缓”现象，相对于其他动物，人类有一个延长了的未成熟期。著名心理学家布鲁纳认为，在较长的未成熟期间，长者对幼者的哺育和保护不仅有利于生物躯体的顺利发育，更重要的是促使幼者通过观察、模仿来获得具有生存价值的行为范式。这种超遗传性的信息积累和代代传递正是人类据以实践和完善其高度适应性的解决问题能力的主要途径。因此，模仿对于高等灵长类来说具有生存价值，并由此得到了选择和强化。[3]正是借助模仿，人类不仅从动物的行为或其他现象中获得启迪，同时以代代相传方式，延续操作行为和酝酿理论观念，并通过不断重复经验这一途径，逐渐积累起经验。而对动物行为的模仿等，其思维机制与前述的原始思维又是如出一辙的。

5

在探讨了上述问题之后，我们再把焦点集中在医学起源的年代学和形态学问题上，这两者是互相关联的。

我们说，动物的趋利避害、保护自我的自救本能，是人类医疗行为诞生的内源性动力；而动物的本能性自救行为和相关措施，又可视为人类医学演进长链中，最早且最直接的起始之端，在其之先，我们无法追溯更古远的相关形态。因此，动物的本能性自救行为是人类医学最早的源头。动物的这类行为，也许不乏有某种经

---

[1] 参见本书第二章第二节。

[2] 转见《参考消息》1991 年 3 月 18 日，第 3 版。

[3] 杨多(Yando)等：《模仿》，第 8 页。

验的色彩或习得的成分(如嚼用某些特殊植物以缓解病痛,以冷水漱敷出血伤口等),但主要是一种基于遗传的无意识的反射,是一种简单的本能性应答。因此,一些史学或医学史书籍迳把这种医学形态称作"动物医学"。我们也曾把它命之为"本能医学"。其实,两者含义基本一致,外延也几近重叠。它是医学的最原始形态。它的起始年代,无法上溯。远在拉玛古猿尚与其同族同种弟兄一起攀腾于树林之时(约3000万~1400万年以前),即已存在着这类最原始的医学形态。当然,当时的救护行为的实际效果低得可怜,充其量不会超过当今一般猿猴水平。但它仍是人类医学的最早源头。即使我们不愿把这种人类远祖所具有的最原始的医学形态归入人类医学之列,也无法否认它的初始存在,及在人类医学发生和发展长链中的起始意义。就像习惯上长江自金沙江以上便有别称,但人们仍把最远端的狭窄的溪流沱沱河视为长江当然的源头。

1400万年至300万年以前,拉玛古猿被迫走下树丛,走出森林,生存在陆地上。为谋生计,它们本能地拾取石块、树枝等自然物充作工具,猎取食物。恩格斯称这些演进中的古猿为"正在形成中的人"。这一时期,特别是后半阶段,"正在形成中的人"的活动中的本能成分渐趋减少,经验因素有所增多,但本能在各种应答中仍占据绝对主导地位。这时的医学形态仍是"本能医学"或"动物医学"。

距今300万年前,以手为主的频繁活动促成的进化,导致"正在形成中的人"的脑量呈加速增大趋势,达到了南方古猿(纤细种)水平。随着脑的发达,脑人已能制作简单的石制工具,进入了旧石器时代初期。脑的发达也为意识思维活动的萌发和交际符号的产生,创造了生物学的基本条件。惜这些方面尚未得到地下发掘材料的确凿支持。到了旧石器时代中晚期,即地质学上的更新世晚期,距今约十余万年至二、三万年时,人类最终脱离了动物界,具备了智慧。故人类学家把这一时期称作智人阶段。[1]至晚在距今十

[1] 宋兆麟等:《中国原始社会史》,第68页。

余万年时，作为早期知识形态的一些观念开始酿生、形成。如考古学家在十万年前的尼安德特人遗址里发现了祭坛和丧葬仪式的遗迹[1]。表明至迟在此时，有关观念已形成。当然，这些观念只可能是巫术的，万物有灵、天人混同和互渗等可视为主格调。这一时期的医学形态，经历着某种演变。旧石器时代初期，也许仍以本能医学为基本特征。旧石器时代中晚期，随着巫术观念的笼罩和巫技操作的泛滥，医学中巫术的成分越来越浓厚，最后占据了绝对主导地位。不仅出现了与疾病、健康和生死相关的最早的理论观念，把一切归之为超自然的天地鬼神所致；而且救治行为中本能的因素尽管依然存在，但在总体上却日趋淡出，禁忌、崇拜、占卜、驱傩等巫技却日见泛滥，占据主导地位。因此，进入旧石器时代中晚期以后，医学形态逐渐进化为“巫术医学”（有的史学家称作“魔术医学”）。这是真正属于人类仅有的最早医学形态，也是人们追溯史前医学状况时必定首先加以注重的医学形态。在这些意义上，如果说人类的医学起源于巫术，是有充分逻辑依据的。

距今3000年前左右，人类进入了轴心时代。南方猿人经过3000万年的进化，脑量已完全与现代人相等。尽管轴心时代出现缘由，尚无满意的解释。但这却是一个人类文明史上空前绝后的跃迁时代。人类理性大觉醒，经验的因素受到应有的重视，超自然因素被逐渐摈弃，万物有灵论的市场日趋狭小，先贤们注意到天人有分，试图以气等对天地世界作出自然主义的解释，医学界则萌生了摆脱巫术，注重经验的倾向。公元前十世纪到纪元前后（秦汉时期）的千年中，可以说是巫医趋于分化、若即若离阶段。

秦汉时期，中国古代的理性医学奠了基，从此，中医学走上了借助理性和经验的主轨道。然而，由于中国社会文化生态环境的独特性和涉及生命、健康、生死与心身的医学事业的特殊性，中医学始终没有彻底割断与巫术的情愫。只不过巫术观念和巫技的表

---

[1] 俞建章等：《符号：语言与艺术》，第47页。

现形式或显或隐，其作用或大或小，其影响或直接或间接而已。

对此，我们已完成了对医学起源问题的多元性追溯。（见附表4-5）在人类医学漫长的演进过程中，绝大多数时间内表现为人类前期的“动物医学”或“本能医学”形态(1400:10?)。真正属于人类所有的最早医学形态当为“巫术医学”，它又占据了演进到人类医学以后的发展史中绝大多数时期(10:0.2)。因为从历史角度来看，人类“理性医学”的年龄十分短暂，只是轴心时代以后的事，充其量不过两千多年的历史。基于1400:10:0.2这个历史事实，我们倾向于把巫术医学看作是联结本能(动物)医学与理性医学的桥梁和过渡。从这点来看，轴心时代以降的理性医学中还充斥着大量巫术观念或巫技行为，是情理中的事，丝毫不足为怪。

关于医学发生、发展过程中本能、巫术和经验的相互关系，我们可以作如下简要概括：自救本能的出现，是生物体在进化过程中所获得的一种应对能力。本能可导致经验的积累，但这在早期是十分缓慢的；另一方面，当人智力进化到一定程度时，强烈的好奇心促使人们试图对各种现象，包括某些本能基础上获得的经验作出解释时，便出现了巫术，因为早期的这类解释无一能够跳出超自然因素的囿窠。随着智力的进一步发达和经验的缓慢而持续的积累，人们开始以经验和自然主义的理论解释来逐渐地取代和排

附表 4-5　　医学发源演进示意图

1400万年前	300万年前	10万年前	3000年前	纪元前后	18～19世纪
原始医学活动				古代医学	近现代医学
前人类医学活动	人类医学活动				
本能(动物)医学	本能医学向巫术医学转化		巫术医学	巫医分化	理性医学(经验医学)*
拉玛古猿	南方猿人	智人	现代人		

* 在理性医学一行，中国始终表现出经验医学形态，而西方自17～19世纪起，转化为实验医学形态。

斥巫术，于是便出现了理性医学（经验医学）阶段。

巴甫洛夫曾说过，“有了人类，就有医疗活动”。[1]从我们的探讨中，也清楚地体现了这一点。从某种意义上说，医学的发生和发展，同人类的演化进步是同时发生着的。因此，两者之间同时态的研究，才能真正弄清一些基本问题。

医学起源中的年代学问题还涉及许多具体细节，比如，《内经》的成书年代，经络学说的起源年代，针刺法的起始与演变，等等。鉴于这些问题纯属医史考证学范畴，与本书主旨或关涉不很大，或有些本书第二章中已有所涉及，或国内学者已有定论，故在此不作展开。

本章最后还想略提一笔的是医学起源中的“圣人创造说”。我们并不相信传说中的神农、伏羲、黄帝等圣人创造说，也不信奉“英雄史观”。但对流行的“群众创造说”却亦不敢恭维，此说只能说是一种庸俗史观的体现。对此，我们曾有过一段形象的比拟：“中西医学的历史，就像灿烂的秋夜星空，离开千千万万颗普通的群星（指一般医生和百姓），固然构不成壮美的自然星图，而没有少数明亮绝伦的星座，星空的魅力同样荡然无存。历史上杰出的医生就是这些屈指可数的星座，正是他们，构成了医学历史进程的坐标”。[2]在史前时期，这些星座就是那些杰出的、没留下姓氏的巫师们；而有史记载社会以降的“星座”：如中国的扁鹊、郭玉、华佗、张仲景、孙思邈……，又如西方的希波克拉底、盖伦、阿维森那、哈维……等的杰出功绩，则是人们早已熟知了的。

---

[1] 转见贾得道：《中国医学史略》，第8页。

[2] 何裕民主编：《差异、困惑与选择》，第41页。

后记之二：

意犹未尽的断想

一门学科，特别是在公认的危机时刻，科学家必须转向哲学分析，作为解开他们的领域中的谜的工具。

——托·库恩

写到这里，似乎还有许多问题有待探讨、追溯和深入分析；上述所涉及的许多问题有些也有言犹未尽之感。然而，许多考虑似乎又欠成熟，有些观点或看法证据尚不充分。何况一本书也不可能探讨所有问题，坦露所有观点，加上本即有系列研讨设想，因此，一些有必要进一步深究的问题，还是留待以后研讨。在此，只想以总结或断想方式，归纳本书的一些要点，并提出一些尚未成熟的观点。

A、人类医学的早期形态是巫术医学，这是一个历史事实。随着人类理性的进步和经验的积累，医学才逐渐告别其巫术形态，进入经验医学、实验医学等阶段。

B、中医学同样是从巫术丛林中走出的。只不过由于种种因素，中医学告别巫术的进程还在继续之中，很多层面仍留有深浅不一的巫术胎记。

C、由于中国传统文化是一个一脉以承的、连续的、未曾剧烈嬗变过的文化，故它与早期的原始形态——巫术文化，自有众多割不断的源流关系。有些学者正是根据这一特点，称中国传统文化为“巫史文化”。中国传统医学，恰恰是赖这一文化根基以生长、发展的，故它与巫术不仅有着源流关系，而且较之近代西方医学，其

与巫术更有着割不断的情愫。这也是中医学的一大特点。

D、中医学植根于中国传统文化，而对中国传统文化中的一些重要观念和主导方法等的探析，必需结合中国的人文地理条件、生产生活方式等的分析研讨。这些，同样是了解中医学中一些重要观念和方法的正确途径。

E、不应把医学上(包括传统文化方面)的一些重大事件和变迁看作是空谷来风，无缘无因而自成。许多事件、许多学术观点或理论解释的形成或更弦，自有其文化上的前因后果。只有了解了这些因缘，了解了其间的演变脉络，才能对这些事件、这些观念或理论作出恰当的阐释和评价。否则，往往不得要害。

F 探源，弄清中医学中一些重要理论观念和操作技术的形成背景及其演变过程，特别是它与巫术观念和操作的可能联系，是正确理解这些理论观念之本质，并对其以及一些诊治技术作出科学评价的关键。中医学中的许多疑团、理论争论中的许多悬案，也必须结合历史，结合巫史文化背景等，才能作出进一层的解析或释疑。

G、医学作为一个理论观念、具体知识和操作技艺的综合体，了解一些重要医学内容之所以产生、形成的思维机制和认知方法特点，是极其重要的。因为思维认知方法是铸造中医理论体系和具体理论知识、操作技术一系列特点的决定因素之一。历代中医学家中占主导地位的思维认知方法，正是带有浓厚巫韵的，可归入巫术思维范畴的中国传统思维认知方法。中医理论体系的许多特点和具体认识，只是上述方法特点的表现形式或结果而已。

H、参照文化人类学和认知心理学等的研讨结论，结合中医学中具体实例的考察分析，可以说主导中医学家的、传统的、带有原始思维、巫术思维特点的思维认知方法(包括心法、援物比类、司外揣内、格物致知、内景返观等等)，与现代理性思维方法是人类认知活动中平行并列、可以互补的两类思维认知活动。当然，体现在中医学中，传统思维认知方法在严谨性、逻辑性等方面存在着众多

欠缺或疏漏，但此类欠缺疏漏并非不可弥补。注重思维方法的互补性，克服原有的主导性的思维认知方法之缺憾，并充分利用现代理性思维，是研究发展中医学的首要环节。

I、中医学是一个庞大的知识技术体系。其本身有着某种层次性，至少可区分出主导观念、主要理论、具体知识和操作技术等几大层面。它们分别和巫术观念、巫术认识和巫技操作相呼应，并受着后者的渗透和影响。关于中医学与巫术的关系，除考虑巫术思维机制冥冥中的作用外，还必须就上述不同层面的互动关系，分层次地逐一作出剖析。对中医学的评价，也应考虑这种层次差异。因为不同层面的内容，自有不同的评价尺度；观念只是讲合理与深刻，理论知识则须考虑科学性、真实性；操作技术又以有效性和经济、方便为标准。不能囫囵而论，更不能混淆几者，以技术的有效性来指代理论的科学性，或以观念的合理性、深刻性来论证理论的科学性、真实性。

J、中医学与巫术的关系，在不同层面上不完全一致。秦汉时期，在主要的理论认识上，中医学已基本告别了巫术，确立了理性医学的体系；在操作层面上，尽管早期巫医中即有相当的经验成分，但它与巫技的关系一直是暧昧的，相互有着藕断丝连的关系。直到近现代，还可在诊治操作中寻觅出不少属于巫技的内容。在指导观念层次，原先的烙印始终存在，不过其巫术的色彩日趋淡出，只有寻根刨底时，才能发现其间的某些联系。

K、中医学的许多重要观念，如自然观(元气论)、天人观(整体观)、形神观等，以及一些重要学说理论，如阴阳、五行、经络、藏象、病因、运气说等，都有着明白无误的巫术源头。从历史的、发展的角度来看，在当时，它们大多都属于先进的、合理的、有用的理论观念，尽管也都或多或少地存在着这样那样的罅隙或缺憾，甚至明显的荒谬之处。然而，从今天的角度来看，除一些重要理论观念仍不失其科学价值和实际意义外，另有一些理论观念的合理性、先进性等早已荡然无存；有的甚至成为中医学家探究活动中的桎梏，中

医学发展的路障。即使一些仍有意义的理论观念，也常常披有较难理喻的外衣，或夹杂着欠合理的成分（今人的许多阐注，是有意无意地拔高后的产物，并非原本旨意）。因此，发展中医学的一个重要环节，就是对原有理论体系进行解构，分别作出分析、阐释和评价，并根据其意义，结合现代有关研究进展，进行理论重建工作。

L、医疗操作技术之所以与巫技一直授受不清，有两大原因：一是诊治操作直接关乎疾病治疗效果，关乎病家生死，但直至今日，许多病症人们并无良法，亦无佳效。在强烈的企求解除病痛，求得生存与现实的束手无策，屡遭失败之夹缝中，病家常于无可奈何之时，不加选择地捕捉任何机会，试用包括巫技或迷信在内的各种方法。其二，寻常百姓对健康和生命素来都很重视，民俗中传播着大量与健康及疾病防治有关的习惯、风尚或操作方法，其中，有许多属于（或带有）巫技性质。民俗作为社会文化的一个层面，具有极强的自我延续性和传播能力。许多与健康及疾病防治有关的巫技，正因为广佈于民俗中而延绵不绝。

M、医疗操作（也包括部分医学理论观念）与民俗有着颇为密切的互动关系，一些医学观念和操作影响着民俗，渗透进民俗文化之中；而一些流行于民俗中的观念、行为等也可能对某些时期的医学家产生某种影响。观照医学发展问题，还需考察一下相应的民俗现象，包括经民俗文化熏陶所铸成的病家的接受心理方面的特点。

N、通过上述考察，包括以往所进行的中医各家学说之研讨，有一个深切的印象：以往，中医学家和医史专家对中国宋金元明时期的医学成就之评估，褒奖过分了，太偏离历史了。有必要认真客观地加以重新评价。这一时期的医学，不仅理论观念上并无十分值得称颂的发展或突破；相反，在诊治技术方面却一反仲景确立的纯朴实用之主潮流，而蘖生了许多不切实际的赘法，如五运六气、隔一隔二而治及针灸中的各种手法等。推演易理以论医，对医

学发展的意义，也只能说是有限的，弊大于利的。

O、我们说，中医学是诞生在中国传统文化土壤上的一大知识技术体系。因此，与近现代西方医学相比较，它有两大方面特点，或曰差异：第一，从上述讨论中不难看出，它带有深刻的传统文化烙印，故从时间角度考察，它与西医学有着巨大的时间跨距差异，它只能属于传统的科学技术范畴，时相上的差距使它在许多方面表现出某种明显的落后性，这是人们常常诟病于中医学的不足之处，也是中医学只有通过某种方式，脱胎换骨（我们认为主要通过理论体系的解构和重建，并建立理论与实践的循环加速机制），才能迎合时代要求，生存下去，并得以发展。其二，不能简单地因为中西医学时相上的巨大差距，而以其落后性便加摒弃、否定。因为与西医学所赖以生存、生长的文化背景比较而言，中国的传统文化，亦即巫史文化，是一种完全异质的文化，她从观念到方法，都存在着一定的合理之处和某些优势。正是这些，赋予了中医学各个层面的一系列特点和优势，与西医学有着某些互补性，某些方面甚至昭示着未来医学发展的趋向。这就是中医学有可能生存下去，并得以发展的因由所在，也是我们应努力致力于中医学研究工作，从事解构与重建的意义所在。

P、我们认为，对历史上曾经存在过的（包括至今仍存在的）事物或文化现象，用简单的是非好坏等两分法作出价值评判，并非总是有效和合理的，有时是不恰当的，甚或荒谬的。历史事件只能借助历史的尺度，并依据不同情况、不同对象，具体地加以分析。对巫术就是典型的一例。从今人看来，它确有荒谬的地方，但那是人类文明演进中的一种必然现象，有其历史的、逻辑的必然性。一百年以后的人们也会发现我们许多认识和做法的荒诞性。而巫术文化又并非彻头彻尾的荒谬文化，还有其许多合理之处，包括值得后世借鉴、珍视的地方。有时，荒谬的观念和有效的做法，或者错误的解释与宝贵的经验是掺杂在一起的。某些理论观念，如元气论、天人（整体）观、形神（灵魂）观及阴阳说等，更非简单的肯定、否

定所能评价、把握的。巫术文化，特别是带有巫韵的传统思维认知机制对今人的影响，也不容忽视。那种把巫术看作是统治者制造出来有意蒙骗百姓的说法，本身是滑稽可笑而不可信的。

Q、本课题探讨还有一个小小的目的，希望通过对中国传统文化的一个组成部分——中医学的历史观照，在彰明某些中医问题的同时，也能对中国传统文化的再评估产生某种意义，有一定的借鉴之处。因为以往对中国传统文化的研究评估，总体层面的泛论比较多，具体解剖麻雀比较少。而中医学正是中国传统文化中的一个典型范例，一个十分有代表性的"麻雀"。当然，这一意愿是否能达到，究竟达到了多少，还有待于公正的时间来作出回答。

R、以上仅仅是笔者的一些初浅论点，或一些尚待进一步加以论证、推敲的、不太成熟的断想。疏漏与错误难免，有乞同道教正。