

天地人神之關係與中西醫學文化的首次相遇

董少新*

摘要

無論是傳統西醫還是傳統中醫，其包涵的內容遠較現代醫學豐富，中西醫的首次相遇，主要體現在雙方天、地、人、神知識的相遇和反應。本文以傳教士中文作品中的醫學內容為對象，從天人相應、陰陽觀念與理論、四行與五行、靈魂與氣四個方面，研究早期西醫入華及其反響，認為中西傳統醫學的首次相遇本質上是天主教神學與宋明理學的相遇。

關鍵詞：西醫入華、陰陽、四行、靈魂、王宏翰。

* 中國復旦大學文哲研究院助研究員、新竹清華大學歷史研究所博士後研究。

一、引言

李之藻《天主實義重刻序》云：

嘗讀其書，往往不類近儒，而與上古《素問》、《周髀》、《考工》、漆園諸編，默相勘印，顧粹然不詭於正。至其檢身事心，嚴翼匪懈，則世所謂臯比儒者，未之或先。信哉！東海西海，心同理同。所不同者，特言語文字之際。而是編者，出則同文雅化，又已為之前茅，用以鼓吹休明，贊教厲俗，不為偶然，亦豈徒然？固不當與諸子百家，同類而視矣。¹

在明末清初入華傳教士的中文作品中，利瑪竇《天主實義》的地位可謂最重要，它不僅是反映中西文化最初接觸狀況的代表性文本，而且流傳廣泛，影響深遠。那麼李之藻為什麼說該書與“上古《素問》”“默相勘印”呢？

《天主實義》云：

夫天高明上覆，地廣厚下載，分之為兩儀，合之為宇宙。辰宿之天，高乎日月之天；日月之天，包乎火；火包乎氣，氣浮乎水土，水行於地，地居中處，而四時錯行，以生昆蟲草木；水養龜鵝蛟龍魚鱉，氣育飛禽走獸，火燄下物。吾人生於其間，秀出等夷，靈超萬物，稟五常以司眾類，得百官以立本身；目視五色，耳聽五音，鼻聞諸臭，舌啖五味，手能持，足能行，血脈五臟全養其生。²

《素問·寶命全形論》云：

天覆地載，萬物悉備，莫貴於人。人以天地之氣生，四時之法成。

李之藻將《天主實義》與《素問》相勘比，應即看到了兩者在探討人與天地關係方面的一些相似之處，即人生於天地之間，于萬類中為最貴、最秀。而且利瑪竇所使用的語彙多來自儒家和中國傳統醫家，例如兩儀、百官、五常、五色、五味、五臟等，容易使人產生兩者相類的聯想。但利瑪竇雖多用“五”之數，但其所論卻包含了西方四元素思想；而《素問》雖云人為世間最尊貴者，但人乃天地之氣所成，與上帝造人的神學學說完全不同。作為深受儒家思想教育的中國天主教徒李之藻，則強調兩者的相似性，而儘量回避兩者之間的差異。

¹ 《利瑪竇中文著譯集》，第 100 頁。

² 《利瑪竇中文著譯集》，第 11 頁。

二、天人合一

傳統中醫理論中最重要者之一，是天人合一（也稱天人相應）的思想。這一理論不僅在《內經》中反復出現，而且自漢以後也是儒家思想的重要內容之一。《靈樞·邪客》云：

黃帝問于伯高曰：願聞人之肢節，以應天地奈何？伯高答曰：天圓地方，人頭圓足方以應之。天有日月，人有兩目；地有九州，人有九竅；天有風雨，人有喜怒；天有雷電，人有音聲；天有四時，人有四肢；天有五音，人有五藏；天有六律，人有六府；天有冬夏，人有寒冷；天有十日，人有十指；辰有十二，人有足十指莖垂以應之，女子不足二節，以抱人形；天有陰陽，人有夫妻；歲有三百六十五日，人有三百六十節；地有高山，人有肩膝；地有深谷，人有腋脣；地有十二經水，人有十二經脈；地有泉脈，人有衛氣；地有草葉，人有毫毛；天有晝夜，人有臥起；天有列星，人有牙齒；地有小山，人有小節；地有山石，人有高骨；地有林木，人有募筋；地有聚邑，人有肉；歲有十二月，人有十二節；地有四時不生草，人有無子。此人與天地相應者也。

董仲舒《春秋繁露·人副天數》云：

天地之符，陰陽之副，常設於身。身猶天也，數與之相參，故命與之相連也。天以終歲之數成人之身，故小節三百六十六，副日數也；大節十二分，副月數也；內有五臟，副五行數也；外有四肢，副四時數也；乍視乍瞑，副晝夜也；乍剛乍柔，副冬夏也；乍哀乍樂，副陰陽也；心有計慮，副度數也；行有倫理，副天地也……其可數也副數，不可數也副類，皆當同而副，天人一也。

儘管在闡述天地與人如何相應的過程中各家互有不同，但是天人合一卻是儒家和醫家的共識。天人合一為傳統中醫的指導性思想，也是儒家思想的核心理論。這種天地與人相應關係的基礎，是古代中國人對天地與人的認識與觀念，而這種認識與觀念與西方不同。明末清初時期西洋傳教士對西方的天地知識做了大量的介紹，這些知識不僅對儒家思想所賴以建立的中國傳統天地觀念產生了衝擊，而且也衝擊著傳統中醫的根基。

明末西洋傳教士向中國介紹的西方天文學以托勒密（Claudius Ptolemy，約 85—約 165）和第谷（Tycho Brahe, 1546-1601）的天體運動體系和宇宙結構理論為主，這些天文學理論與思想均被包含於天主教神學體系之中；而對該神學體系產生挑戰的哥白尼和伽利略的學說，在明末清初也被介紹到中國。無論是西方傳統的佔有統治地位的天文學理論，還是文

藝復興時期發展起來的近代天文學理論，與中國傳統的天文學思想與觀念相比都更加接近科學性。利瑪竇早在 1595 年 11 月 4 日寫給耶穌會總會長阿桂委瓦的信中，便帶著嘲弄般的語氣向其介紹了中國人的天地知識，他說：

他們所講的多為可笑的事，所知值得驚奇的真不多，例如他們相信天是空虛的，星宿在其中運行。對空氣一無所知，知五行；不知空氣，而把金、木放在五行之中；他們相信地是方的，任何不同的思想或概念都不容接受。而對月蝕的成因則以為當月之直徑正對著太陽時，好像由於害怕而驚惶失措、失色，光也失去而成陰暗之狀。對夜之形成，則認為是太陽落在地球旁邊的山后之故；他們又說太陽只不過比酒桶底大一點而已等等，這類無稽之談不勝枚舉。³

利瑪竇的評論雖然過於片面，但當時中國天文學水準落後於西方卻是不爭的事實。利瑪竇以及其他信奉知識傳教的耶穌會士很清楚，若想讓中國人接受天主教義，首先要用構建天主教神學基礎之一的西方天地知識取代儒家思想根基之一的中國傳統天地知識。利瑪竇有《坤輿萬國全圖》、《渾蓋通憲圖說》、《乾坤體義》、《理法器撮要》等中文作品，是向中國系統介紹西方天文學和地理學的第一人。

利瑪竇《乾坤體義》云：

地與海本圓形，而合為一球，居天球之中，誠如雞子，黃在青內。有謂地為方者，語其德靜而不移之性，非語其形體也。天既包地，則彼此相應，故天有南北二極，地亦有之；天分三百六十度，地亦同之。天中有赤道，自赤道而南二十三度半為南道，赤道而北二十三度半為北道，據中國在北道之北。日行赤道，則晝夜平，行南道則晝短，行北道則晝長，故天球有晝夜平圈列於中，晝短晝長二圈列於南北，以著日行之界，地球亦有三圈對於下焉。⁴

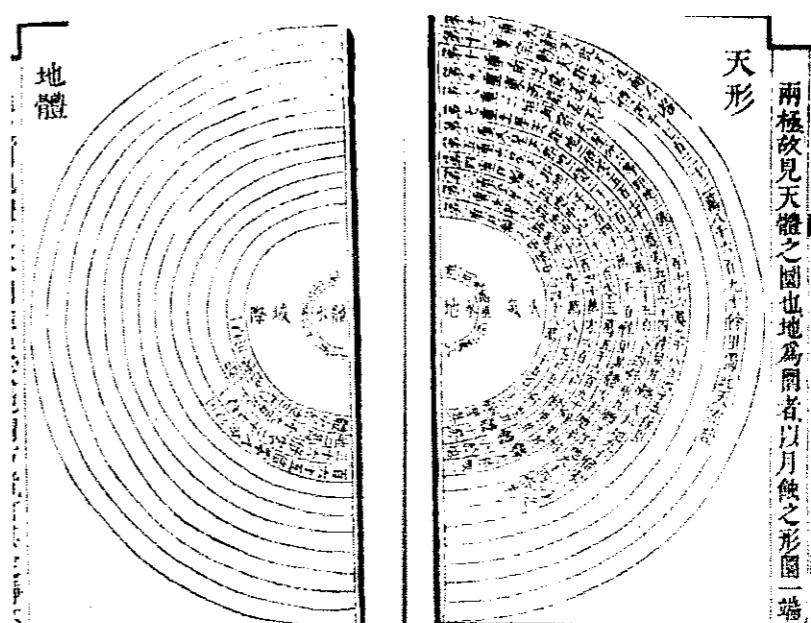
利瑪竇不僅介紹這些學說，亦介紹了這些學說的測量依據，在有理有據的西說面前，《內經》所云“天圓地方，人頭圓足方以應之”便站不住腳了。而當利瑪竇《萬國全圖》展現在中國人面前時，《內經》所說的九州與九竈的對應關係也難以存在了。利瑪竇之後，傳教士繼續向中國介紹西方的天地知識，專門的論著有陽瑪諾《天問略》、龍華民《地震解》、熊三拔《表度說》、南懷仁《坤輿圖說》等，而同樣為數不少的曆法、測算之書的翻

譯則為西方的天地知識提供了科學依據。西方天地知識的傳入對中國傳統思想的衝擊可謂是根本性，在明末清初時期，接受西說的不僅有徐光啓、李之藻等士人天主教，在教外士人如李贊、張京元、章潢、方以智父子、熊明遇等人的著述中均對西說加以接納和傳播。⁵

從醫學的角度對西方天地知識進行接納與融會者，則以清初醫家王宏翰為代表。他不僅綜合西方的天地之說而成《乾坤格鏡》一書，而且在其重要的醫學著作《醫學原始》中，也用西說駁斥中國傳統的天圓地方觀念。他說：

古來俱以天圓地方立論，至釋道兩家，以天有三十三重之說，甚為妄誕。今我朝睿聖，欽天監擢用泰西南懷仁，極詳天圓地圓之理。天圓者，天非可見其體，因眾星出入於東西，旋轉管轄兩極，故見天體之圓也；地為圓者，以月蝕之形圓一端推之，則地體之本圓確矣。

接著有引南懷仁《坤輿圖說》（《坤輿圖說》與利瑪竇《乾坤體義》有許多相同的內容）中論天地之內容及“天形地體”圖（見下圖），謂“若人不知天運地凝之本來，猶同夢夢，今述一端，明天體地形之本然關爾”。⁶



王宏翰《醫學原始》中的天形地體圖

³ 《利瑪竇書信集》上，羅漁譯，臺灣光啟出版社、輔仁大學出版社，1986 年，第 209—210 頁。

⁴ 《利瑪竇中文著譯集》，第 518 頁。

⁵ 葛兆光：《中國思想史》第二卷，第 347—351 頁。

⁶ 王宏翰：《醫學原始》卷二，第 63—68 頁。

但王宏翰並沒有拋棄傳統中醫的天人合一理論，而且還利用西說來強調和發展這一理論。《醫學原始》開篇第一節便是“天人合一論”，云：

人受天命之性，稟陰陽媾和以成形，肢體百骸，知覺運動，無不與天地相合，故曰：人乃小天地也。

由於釋道之影響，儒家與醫家的性命本原之論漸失，故需要通過傳入的西學，“立元神元質之論，明上帝賦畀之原，乾坤納緼之奧，則知人身之小天地，與覆載之大天地，兩相吻合，原無旁門可以假借混淆也。”而“空際中，惑世之事多端，迷害愚人者不淺，皆因不明天文之理，四元行之變化，日月之蝕，雷震慧孛之本”，幸得西說，“盡悉而詳辯之，又舉切近者八端，如雙火單火、躍羊拈尖等火，通世鹹疑鬼神所使；又空際之飛龍，乃燥氣寒雲所逼，像似龍形，概世誤認真龍，皆詳確四行之情，變化之由，以釋世人永惑之害，免陷旁門魔溺之竟也。”⁷

傳統中醫天人合一論中的“人”是包含形與神的完整的人，而人形成於地，人神得於天。《素問·寶命全形論》云：

岐伯曰：夫人生於地，懸命於天，天地合氣，命之曰人。人能應四時者，天地為之父母。知萬物者，謂之天子。天有陰陽，人有十二節。天有寒暑，人有虛實。能經天地陰陽之華者，不失四時，知十二節之理者，聖智不能欺也。……帝曰：人生有形，不離陰陽，天地合氣，別為九野，分為四時。

《素問·天元紀大論》說：“在天為氣，在地為形，形氣相感而化生萬物矣”，故“人與天地相參”（此語見《素問·咳論》及《靈樞·經水》）。《內經》中的天地乃自然的天地⁸，也就是說，人是大自然的產物，故人體與自然界有一對應的關係。董仲舒云“為生不能為人，為人者，天也。人之為人，本於天，天亦人之曾祖父也”⁹，“天”雖具有了人格化神的特徵，但亦不過比喻而已，其本質亦指自然天地，與天主教所云“上帝”完全不同。

在西方思想中，人之形體是由自然界的四元素而成，但人的靈魂為上

帝所賦予，故人體中有四液與自然界的四行相對應，而人的靈魂則對應的是上帝，人魂是上帝的小像。羅明堅告訴中國人，除了自然之天外，另有一個天主在，“天非尊神，乃天主之家庭也。”奉事天，就如拜皇宮而不拜皇帝一樣。中國傳統思想以自然的天為萬物之本，故有中國人問羅明堅道：“汝言天非尊神，焉能化生萬物哉？”對此羅明堅答曰：“化生萬物，皆由天主，掌運諸天，陰陽流轉，而降之雨露；然天能降之雨露，所以降者，天主使之也。”¹⁰利瑪竇《天主實義》云：“天主生物，乃始化生物類之諸宗。既有諸宗，諸宗自生。今以物生物，如以人生人，其用人由天，則生人者豈非天主？”¹¹人雖生於天地之間，但是歸根結底人的形與神以及一切萬物均由天主所造生。王宏翰融合中西知識而成的“天人合一論”，前提之一是他看到了中西學說中均認為人體成於自然界這一同之處，而在他看來，儒家思想中的天、上帝，與天主教所言的天與上帝（天主）是一樣的，故他的天人合一論與傳統中醫有所不同，就是加入了人與上帝相對應的西學思想內容。

三、陰陽

中國傳統天人合一思想包括陰陽、五行和氣的理論，天人合一是通過陰陽離合、五行變化和氣在人身與自然之間的流通來實現的。這些理論與西方自然哲學、神學和醫學均不相同。接下來便在醫學思想的框架下分別考察明末清初入華西學與陰陽、五行和氣理論的相遇情況。

陰陽學說是傳統中醫的理論基礎之一，病理、診斷、經絡、針灸等均是建立在陰陽學說之上的。《素問》諸篇中以“陰陽”命名者就有“陰陽應象大論”、“陰陽離合論”、“陰陽別論”、“太陰陽明論”、“陰陽類論”等五篇，而所有八十一篇中所論均不離陰陽學說。《素問》第一篇《上古天真論》云：“上古之人，其知道者，法於陰陽，和於術數。”第二篇《四氣調神大論》云：“夫四時陰陽者，萬物之根本也。……故陰陽四時者，萬物之終始也，死生之本也。……從陰陽則生，逆之則死。”第三篇《生氣通天論》云：“夫自古通天者，生之本，本於陰陽。天地之間，六合之內，其氣九州九竅，五藏十二節，皆通乎天氣。”《素問·寶命全形論》云：“人生有形，不離陰陽。”凡此均說明陰陽在人與天地關係中的重要角色與作用，亦表明陰陽說為《內經》的核心理論。

陰陽學說為中國傳統文化所獨有，西方自然哲學、神學與醫學中均不

⁷ 王宏翰：《醫學原始》卷一，第1—4頁。

⁸ 先秦時期論“天”的涵義，概言之包括“至上神”之天、“道德”之天與“自然”之天三義，而《內經》所探討的“天”，不是天帝之天、意志之天、道德之天，而是“自然之天”，與《老子》“法道自然”、《莊子》“常因自然”等“自然”之義較為近似。參見蔡壁名：《身體與自然——以〈黃帝內經素問〉為中心論古代思想傳統中的身體觀》，臺灣大學出版委員會，1997年，第191—192頁。

⁹ 董仲舒：《春秋繁露》卷十一，《四庫全書》經部春秋類。

¹⁰ 羅明堅：《天主實錄》，第20—21頁。

¹¹ 《利瑪竇中文著譯集》，第12頁。

仔仔體系完備的陰陽理論。就目前所見的傳教士中文作品而言，沒有發現專門駁斥中國陰陽學說的篇章，相反“陰陽”一詞倒是經常為傳教士所用，以闡述西方自然哲學或神學思想。如羅明堅《天主實錄》云：

月屬陰，本無光者也，必借日之光以為光。¹²

利瑪竇《天主實義》云：

陰陽五行之理，一動一靜之際輒生陰陽五行，則今有車理，豈不動而生一乘車乎？¹³

利瑪竇此處意在駁斥宋明理學中理“先生陰陽五行，然後化生天地萬物”之說，但卻沒有排斥陰陽學說。“理生萬物”或“太極生萬物”均與上帝造成萬物相抵觸，故均在利瑪竇批評之列。《天主實義》駁太極說云：“太極之解，恐難謂合理也。吾視夫無極而太極之圖，不過取奇偶之象言，而其象何在？太極非生天地之實，可知已。”¹⁴但未見利瑪竇攻擊陰陽學說的言論。艾儒略《性學摘要》云：

若夫次質，則於元質之上，加以陰陽剛柔、寒暑燥濕等情而成。

¹⁵

可見，艾儒略亦認可萬物具有陰陽之性，而未對中國的陰陽學說進行批判。對於接受西說的王宏翰而言，傳統醫學中的陰陽理論也是他所奉行的，在其《醫學原始》“總論”一節中，引述了傳統中醫名家之言，這些經典言論中多與陰陽學說相關，如引《內經》云：“岐伯曰：五臟者，所以參天地，副陰陽，而運四時、化五節者也。”¹⁶王宏翰所闡述的經脈諸說亦本於陰陽學說。可見，無論是傳教士還是接受西說的中國人，在他們的交流過程中，中國傳統的陰陽學說似乎並沒有成為一種文化交流障礙，雙方似乎都默認了該學說，視其為當然，而沒有成為重點討論的對象。這與五行、氣、天地、理、太極等傳統概念遭遇西說時所引起的反應是不同的。

西方雖沒有陰陽學說，但從拉丁語系語法中名詞有陰性、陽性之分來看，西方似乎也有一種陰陽觀念。在拉丁語系中，表示萬物的每一名詞幾乎都有陰、陽之分，這表明在他們的觀念中，每一事物都具有陰性或者陽

¹² 羅明堅：《天主實錄》，第 29—30 頁。

¹³ 利瑪竇：《天主實義》，《利瑪竇中文著譯集》，第 19 頁。

¹⁴ 利瑪竇：《天主實義》，《利瑪竇中文著譯集》，第 17 頁。

¹⁵ 艾儒略：《性學摘要》卷一，第 101 頁。

¹⁶ 王宏翰：《醫學原始》卷一，第 6 頁。

性。這種對萬物的觀念與中國古代陰陽學說是否有著某種聯繫，暫時尚無法弄清。但在中西思想中一些關鍵性的名詞，其陰陽之性基本上是相同的。如《素問·陰陽離合論》云：“天為陽，地為陰，日為陽，月為陰。”在拉丁語系中，表示天和日的名詞為陽性，表示地和月的名詞為陰性。

茲以葡萄牙語為例，將一些名詞及其陰陽之性列成表格，以與中國的陰陽觀略作對比。

漢語	天	地	日	月	晝	夜	火	水	男	女
葡語	Céu	Terra	Sol	Lua	Dia	Noite	Fogo	Água	Homem	Mulher
性	陽	陰	陽	陰	陽	陰	陽	陰	陽	陰

就所有物名的陰陽之性而言，中西有同有異，但是所列舉的這五對在中西思想中均占重要地位的名詞中，其陰陽之性在中國與西方竟然完全一致。這只是一種巧合嗎？不管兩者是否存在著聯繫，陰陽觀念在中西文化直接相遇時並沒有造成雙方的不適，這或許是因為陰陽觀念在兩種文化中都存在的緣故吧。

四、四行與五行

關於人體與自然界的關係，西方傳統醫學主要以四元素與四液學說來闡釋。傳統西方醫學也重視自然環境與人體狀態之關係的考察，希波克拉底著有一篇《氣候水土論》¹⁷，從 23 個方面詳細闡述了人的健康狀況與自然環境之關係。西方不存在中國古代思想那樣的天人相應理論，惟四元素與四液的對應關係略有類似之處。

四元素與四液學說在傳統西方醫學理論中佔有重要地位。四元素 (four

¹⁷ 《希波克拉底文集》，趙洪鈞、武鵬譯，徐維廉、馬堪溫校，合肥：安徽科技出版社，1990 年，第 17—33 頁。

elements) 說是古希臘哲學家恩培多克勒 (Empedocles, 約西元前 492-約西元前 432) 綜合當時諸家之說而成的，該學說認為世界是火、水、氣、土四種元素構成，這四種元素是最原始的物質，具有不可毀滅性，過去、現在和未來的萬物都由它們產生，四元素為萬物之源。¹⁸ 恩培多克勒認為四元素分別具有冷、熱、幹、濕四性，並通過與體液說相匹配，從而將此理論引入醫學。而四行、四液學說在醫學中更為系統的運用乃是由希波克拉底完成的。他認為人體和生命的基本元素是由四種主要液體組成的：血從心來，代表熱；黏液代表冷，從腦來，散佈全身；黃膽汁由肝所分泌，代表幹；黑膽汁由脾和胃來分泌，代表濕。此四液配合正常時，身體就處於健康狀態；此四種液體配合不當，便會生病。¹⁹ 羅馬醫學家蓋倫是體液學說的集大成者，他繼承並發展了希波克拉底的學說，並將四體液說應用到臨床，形成了更加系統的體液病理學與臨床治療學。基督教傳入歐洲以後，四元素與四液的學說被納入到了基督教神學體系之中，而具有了神學的內涵。由於天主教義的絕對地位和蓋倫醫學的權威，四體液學說在歐洲中世紀一直佔有統治地位，直到哈威發現血液迴圈的規律後，該學說才逐漸勢微。

傳統中醫則以陰陽五行、氣與五臟理論來闡釋人與自然的關係，這些理論是天人合一思想的基礎和依據。《素問·陰陽應象大論》云：“陰陽者，天地之道也。萬物之綱紀，變化之父母，生殺之本始，神明之府也。治病必求於本。”又云“天有四時五行，以生長收藏，以生寒暑燥濕風；人有五藏化五氣，以生喜怒悲憂恐。”《內經·藏氣法時論》云：“五行者，金木水火土也，更貴更賤，以知生死，以決成敗，而定五藏之氣，間甚之時，死生之期。”陰陽五行與氣的理論在中醫中始終具有不可動搖的地位，沒有這些理論也就不存在所謂的傳統中醫了。而當西方四元素與四液學說在明末清初傳入中國時，兩種理論之間會產生過什麼樣的激蕩呢？

最早向中國介紹四元素說的是羅明堅神父，他在《天主實錄》中說：“人有魂形兩全，禽獸亦有魂形兩全，此乃同乎人也。人之身體固成于地、水、氣、火，而禽獸之身，亦成于地、水、氣、火，此亦同乎人也。人之所以異於禽獸者，在乎體態奇俊。體既不同，則魂亦異矣。”在講述上帝創造世界之過程時說，“第一日先作一重絕頂高天，及其眾多天人，混沌之地、水；第二日之所成者，氣也，火也。”²⁰ 羅明堅向中國人表明，作為萬物本原的四元素乃是由上帝所造，人體與動物雖均由四元素組成，但

¹⁸ 卡斯蒂廖尼：《醫學史》上冊，第 101—102 頁。

¹⁹ 希波克拉底體液學說在其《自然人性論》中系統提出，見《希波克拉底文集》，第 216—224 頁。參見卡斯蒂廖尼：《醫學史》上冊，第 119—122 頁。

²⁰ 羅明堅：《天主實錄》，《羅馬天主教文獻》第一冊，第 37、25—26 頁。

人的靈魂為上帝所賦予，不是由四元素構成的，所以永存不滅。雖然羅明堅對西方四元素說介紹得很簡略，但是卻明確揭示了該學說的神學內涵。

最早將地（土）、水、氣、火翻譯成四元行或四行的是利瑪竇。《天主實義》云：“凡天下之物，莫不以火氣水土四行相結以成。然火性熱，則悖于水，水性冷濕也；氣性濕熱，則背於土，土性乾冷也。兩者相對相敵，必自相賊，既同在相結一物之內，其物豈得長久和平？其間未免時相伐競，但有一者偏勝，其物必致壞亡。故此，有四行之物，無有不泯滅者。夫靈魂，則神也，於四行無關焉，孰從而悖滅之？”²¹ 由四行構成的世間萬物總歸滅亡，因為四行之間是相敵相賊的關係；但靈魂不滅，因為靈魂非成於四行，乃是萬能的上帝所賦予。利瑪竇強調的仍是四行的神學內涵。

利瑪竇在南京期間，曾用中文寫了一篇《四元行論》，後收入利瑪竇《乾坤體義》中。利瑪竇用“元行”譯“元素”，乃是借用了中國傳統思想五行中的“行”字，但是元素與“行”在中西思想概念中畢竟不同。四元素具有不可再分性，是構成世界萬物的最基本元素，是表明事物構成的理論體系；而五行中的各行不具有這樣的意義，五行也可稱為五運，是闡釋事物變化的理論體系。傳教士起初用“元行”二字，以體現“元素”的最初性質，但也經常簡稱四行。利瑪竇認為，“所謂行者，乃萬象之所出，則行為元行，乃至純也。”²² 這是利瑪竇賦予“行”字的含義，而五行的

“行”有運行的含義，並非指至純之體。利瑪竇的這一翻譯為此後傳教士中文作品所借鑒，熊三拔《泰西水法》卷一“水法本論”、傅汎濟《名理探》卷一“向界”、《寰宇始末》卷下“四行所生物存否”、高一志《空際格致》、艾儒略《性學摘要》等作品，在涉及四元素思想時，均稱四元行或四行²³，而以《空際格致》對西方四元素學說介紹最詳。²⁴

在利瑪竇《四元行論》中，介紹了四行與四液的關係，從而首次將西

²¹ 利瑪竇：《天主實義》，《利瑪竇中文著譯集》，第 27 頁。

²² 利瑪竇：《乾坤體義·四元行論》，《利瑪竇中文著譯集》，第 525 頁。

²³ 目前西方翻譯中國“五行”一詞則用 five elements，則“行”與“元素”（element）起碼在譯文上已經是對等的了。

²⁴ 關於明末西方四元素說的傳入及其與中國五行理論的遭遇，臺灣學者徐光台先生和美國學者裴德生均有過專門的研究（徐光台：明末西方四元素說的傳入，《清華學報》新二十七卷第三期（1997），第 347—380 頁；PETERSON, Willard J., ‘Western Natural Philosophy Published in late Ming China’, in *Proceeding of the American Philosophical Society*, vol.117, no.4, August 1973, pp.300 ff.），但是他們的討論均從自然哲學的角度進行的，沒有涉及四液說的傳入以及四元素說與醫學的關係。這裏將此議題納入到醫學交流的討論之中，或可對前人研究略作補充。

利四液說傳入中國，其文云：

若人內四液者，血屬氣，黃痰屬火，白痰屬水，黑痰屬土也。四液者，下民皆所備有之以養生，而人人得一二盛以名其性也。斯可因外行動明驗之。默暗寥寂少言者，必盛于黑液矣。性速反復易怒者，必盛于黃液矣。偷容寬恕和氣者，必盛於紅液矣。愁色多憂過慮者，必盛于白液矣。此生而所稟性，吾不能拔脫，惟能遇掩之耳。人發病疾，蓋四液不調耳已，故醫家以四者分課，則先訪審所傷者，後以相背藥治之也。²⁵

四液不調而患病是西方傳統醫學中體液病理學的基本觀點，源於恩培多克勒和希波克拉底的學說。傳教士雖然不否認這種觀點，但在疾病原由方面，更強調神學上的闡釋，如羅明堅《天主實錄》云：

亞當魂形兩全，亦似當世之人。但他聰明美貌，故為普世之主。彼時若不違戒，天主當使亞當萬壽無疆。及其年久，則魂形俱升天堂受福，雖後世子孫，亦如是矣。彼時既違其戒，則天主將其福基而改易之，所以令人之有疾病災難亡夭者，皆因亞當之所致也。²⁶

也就是說，四液不調是導致疾病的直接原因，但致病的根本原因是人類始祖的原罪。

關於四行與人體四液之關係，艾儒略在《性學摘要》中有更進一步的介紹：

凡世物之體，皆以水、火、土、氣，相結而成。故物皆有濕、燥、冷、熱，相輔而運，亦相克而成。凡以四行結體者，相戰相薄，不免有勝有負，迨其散也，物體隨之。蓋以此結者，即以此滅，而要終歸於四行。試觀生木受火化之時，其木上必有滋潤出沫，即水也；必有煙，即氣也；必有焰，即火也；煨燼成灰，即土也。化既分歸於四行，則知其初生之始，亦必由四行以成矣。是以人之氣體，生時必有火情，以暖周身，以化飲食；有氣情，以呼吸，以遍注；有水情，以滋骨肉；有土情，以堅形骸。而四液由此生焉。

此四液有合有分，其所云合者，皆能流注，皆從肝生，皆與血並行，而其分於本位，則各不同。蓋血中有純清而紅色者，此本等之血，有氣行之性者也。血上有輕浮如沫而帶黃色者，此乃火性之液也。次有淡白色而粘者，此乃白痰，有水之性者也。次有在底粗濁，而

為黑液，其性屬土者也。四種之液，若審察其脈，刺而出之，可以明見。而其上下次第，亦如在天地間之次序焉。土至重而居下，火至輕而居上，氣重於火，而輕於水，水重於氣，而輕於土。故水在土上氣下，氣在火下水上也。此四液者，雖遍體血中之所必有，然而各有一本所焉，以藏之。黃液在膽，黑液在脾，白液多在腦，紅液則多在脈絡中。此四液之用，原以浸潤藏腑，而體所由養，尤賴乎血，血乏則痰因代之。痰之為物，亦以害人，亦以養人。黃液近熱，使血流行不滯。黑液近冷，使血不過於流而緩行。白液則散在一體，以滋百體，乘汗而出，或從腦由腎而入膀胱也。四液之外，尚有他液，如乳，如汗，如溺，如涕之類，謂之第二等液，更有別論。總之不兼四行，不能成體，不賴四行，不能自養。²⁷

這段話將四液與四行及人體部位的匹配關係、四液的性狀、四液的本位、四液的功用等，一一作了介紹，但是沒有對四液中的每一種體液進行專門介紹。賴蒙篤《形神實義》彌補了這一不足。《形神實義》分別介紹四種體液云：

紅液者何？即血液是也。血出生於肝，一運散於周身以補養（原注：即周身血絡），一至心細煉，以為脈經之血，在四液中為最純最上者。然紅液行，三液未嘗不附焉。其情甚濕次燥（董少新按：燥應為熱之誤），於四行屬氣，於四時屬春。春氣司令，人身即以紅液為主，而三液和之。名醫曰：血宜溫和，春時挑之，可以免病，亦視其多寡如何耳。

黃液亦生於肝。初俱為公細體所煉，亦是血之粗者。以小絡帶至膽，膽吸之，是為黃液。其本所在膽，其作用以養膽體，更助胃化飲食，並以辣驅腸粗物。其情甚熱次燥，於四行屬火，於四時屬夏。夏火司令，人身即以黃液為主，而紅、白、黑三液和之。亦不宜過熱傷血，如傷寒、肋旁疼，其驗也。

黑液亦生於肝。肝以血之粗者，從小絡下至脾，脾吸之，是為黑液。其本所在脾，其作用以養脾體，亦以上擣胃皮，使胃覺饑。其情甚燥次冷，於四行屬土，於四時屬秋。秋土司令，人身即以黑液為主，而紅、黃、白三液和之。亦不宜過冷，今人有內生瘧疾壓心之熱而忽殞者，有受大辱大難莫當而猝斃者，皆黑液過於冷燥之害也。

白液亦生於肝。肝之血以養周身，而人以周身之濕氣上升於腦，腦吸收變為白液（原注：俗云痰）。其無用者自鼻出之。更胃亦以濕變

²⁵ 利瑪竇：《乾坤體義·四元行論》，見《利瑪竇中文著譯集》，第 528 頁。

²⁶ 羅明堅：《天主實錄》，第 35—36 頁。

²⁷ 艾儒略：《性學摘要》卷三，第 181—184 頁。

為白液，以為元熱之薪，其所不須者，口則吐之。其本所多在腦後。其作用潤頭，使易睡易記，並與黃、黑液和於血絡，以滋周身。其情甚冷次濕，於四行屬水，於四時屬冬。冬水司令，人身即以白液為主，而紅、黃、黑三液和之。又不宜過於冷濕，恐頭眩鼓脹之病易招也。²⁸

從傳教士的這些論述中，我們不難發現，四行及其四情、四液、人體臟器、自然界的四時、人體的疾病之間，也存在著對應的關係，儘管與中醫陰陽五行五臟的對應關係在內容上不同，但是這種將人體與自然相聯繫的思維方向具有相似性。這裏不妨通過表格的形式列出兩種理論各自的人與自然對應關係，以便於比較。

四行對應表

四行	氣	火	土	水
四液	紅液（血）	黃液（膽汁）	黑液	白液
季節	春	夏	秋	冬
性	甚濕次熱	甚熱次燥	甚燥次冷	甚冷次濕
所生之髒	肝	肝	肝	肝
所處之臟器	心	膽	脾	腦
疾病與治療	春時放血	傷寒、肋旁疼	猝死	頭眩鼓脹
人之性情	偷容寬恕和氣	性速反復易怒	默暗寥寂少言	愁色多憂過慮

五行對應表²⁹

五行	木	火	土	金	水
數	8	7	5	9	6
方位	東	南	中	西	北
季節	春	夏	長夏	秋	冬

顏色	蒼	赤	黃	白	黑
氣候	風	熱	濕	燥	寒
性	溫	熱	平	涼	寒
星宿	歲星	熒惑星	鎮星	太白星	辰星
髒	肝	心	脾	肺	腎
官	將軍	君主	倉廩	相傳	作強
腑	膽	小腸	胃	大腸	膀胱
形體	筋	脈	肉	皮毛	骨、髓
體液	淚	汗	涎	涕	痰
竅	目	舌	口	鼻	耳
志	怒	喜	思	憂	恐
音	角	征	宮	商	羽
聲	呼	笑	歌	哭	呻
變動	握	憂	噦	咳	栗
精神	魂	神	思	魄	志
畜	雞	羊	牛	馬	彘
穀	麥	黍	稷	稻	豆
味	酸	苦	甘	辛	鹹
嗅	臊	焦	香	腥	腐

兩相比較，顯然各自屬於不同的文化背景，但是其中竟有部分內容相同或類似，例如五行之間有相成相克的關係，四行則有相戰相賊的伐克關係；脾為黑液的本髒，屬土；而五臟中的脾亦屬土；四行和五行中，均為火熱屬夏、水寒屬冬的對應關係。希臘四元素思想、佛教的四大（地、水、火、風）思想及中國的五行思想，的確有非常相似之處，不過目前尚無證據表明三者之間有淵源關係。³⁰佛教四大思想傳入中國後，對中國醫學產生了一定的影響。唐代醫學家王燾《外台秘要》卷二十一就曾引印度醫學著作云：

身者，四大所成也。地、水、火、風，陰陽氣候，以成人身八尺之體。骨肉肌膚，塊然而處，是地大也；血淚膏涕，津潤之處，是水大也；生氣溫暖，是火大也；舉動行來，屈身俛仰，喘息視瞑，是風大也。四種假合，以成人身。³¹

艾儒略《口譯日抄》云：“觀人之身，其暖者為火，呼吸為氣，精血為水，

²⁸ 輯蒙萬：《形神實義》卷二，第 19—21 頁。

²⁹ 此表為法國學者戴思博（Catherine Despeux）依據《素問·陰陽應象大論》所列，見民文：《從秦代至唐代的中醫經典理論》，《法國漢學》第六輯，中華書局，2002 年，第 180 頁。

³⁰ NEEDHAM, Joseph, *Science and Civilisation in China*, vol.2, Cambridge: Cambridge University Press, 1962, pp.245-246.

³¹ 王燾：《外台秘要》卷二十一，《四庫全書》子部醫家類。

骨肉爲土，是合火氣水土而成人，並不言金木二行者，是知元行只有四山。”³²不難發現，四大與四行幾乎完全一致（只是風與氣略有差異），而且與人體的對應關係也幾乎完全相同。但傳教士爲擴大天主教義之影響，將佛教思想樹爲對立面進行批判，即使兩者相似之處，亦強調其中的細微差別，而與佛教思想劃清界限。利瑪竇云：

釋氏，小西域人也，若聞太西儒所論四行，而欲傳之於中國，謂地、水、火風，乃四大也。然吾太西庠儒，惟名之四大體焉。……夫以形言之，宇內大者無大乎四行體也，但日輪宿星及各天重愈大。又天也，星也，四行也，以事人類為職，則人尤大矣。如是，詎世界無風，便少一大乎？人及鳥獸，非吹呵蹀際，便缺一大乎？釋氏何不知風者雖盛於氣，而雜有水火，為不純之類，則不宜例乎四純體矣。其謂地，又非所論也。地乃對天，抱山水萬森之總名，孰為純體，而列之於四元行哉？不若以中國之理，譯之為火、氣、水、土，乃四元行，四純體也。³³

利瑪竇自稱西儒，以合儒的姿態批判佛教四大學說，一方面說其源自太西，另一方面又攻擊“地”、“風”二名之譯不合元行本義與中國之理。但羅明堅《天主實錄》中涉及四行時，譯亦爲地、火、水、氣。僅譯名的差異便讓利瑪竇僅抓不放，大肆攻擊，但出於合儒的考慮，利瑪竇對中國傳統思想中的五行的批判，起碼在語氣上沒有如此激烈。

五行與四行最明顯的區別在於，前者比後者缺氣行而多金、木二行。利瑪竇從“行”屬純體的角度闡述金、木不可爲元行的理由，云：

竊謂中國論五行，古與今不同矣。所謂行者，乃萬象之所出，則行為元行，乃至純也，宜無相雜，無相有矣。故謂水、火、土為行，則可。如以金、木為元行，則不知何義矣。……又誰不知，金木者實有水、火、土之雜乎？雜則不得為元行矣。³⁴

但是利瑪竇並沒有完全否定中國的五行說，而是用“體用關係”來闡釋四行與五行之關係，他說：

理本無窮，言各有當，自伏羲畫易以後，文王圖位，已錯綜互異矣。滋行也，溯其原，則四之以立體；別其流，則五之以達用。何害其心之一理之同耶？《中庸》謂：“及其至也，雖聖人有所不知焉”，

上國名儒，何嘗自是其見也？如信不及，姑存而不論可矣。³⁵

在討論四行、四大與五行問題上，利瑪竇顯然採用了雙重標準，對近似於四行的佛教四大學說採取了堅決批判的態度，而對與四行說存在更大差異的中國五行說，不僅在翻譯時儘量與之相合，而且持求同存異的態度，在沒有達成一致的情況下姑且“存而不論”。

四行為體、五行爲用的思想爲中國醫家接受四行四液說降低了一定難得。五行說是傳統中醫的根本性理論之一，若五行說遭到徹底顛覆，則中醫的理論框架將轟然倒塌。但若認爲五行爲用、四行爲體，雖然將五行的地位降格，但起碼認爲五行說仍有一定的道理在。

王宏翰在其《醫學原始》中對西方四行說大量引入，不僅在開篇之“天人合一論”中涉及四行說，而且專列一節“四元行論”，其內容全部來自高一志《空際格致》，包括《空際格致》卷上“行之名義”、“行之數”、“金木不爲元行”、“行之序”、“行之情”、“行之形”、“行之厚”，卷下“火熛”、“火鋒”、“狂火”、“躍羊火”、“垂線火”、“拈頂火”、“雙火單火”、“飛龍”等節。王宏翰從高一志《空際格致》、艾儒略《性學述》和賴蒙篤《形神實義》那裏接受了四行四液說，並對五行理論進行了一些改造，由“五藏五行論”改造成“五藏四元行相屬論”，認爲“肺爲氣行，心爲火行，肝爲水行，脾爲土行，腎爲水行。”³⁶

但是在疾病診斷與治療方面，少有西說傳入，故王宏翰不得不轉向以五行理論爲基礎的傳統中醫，例如《醫學原始》卷四云：“病在脾，愈于秋（原注：秋令金旺，木不克土）；秋不愈，甚于春（原注：春木克土）；春不死，持于夏（原注：夏火生土也），起于長夏（原注：土病複於土月）；禁溫食、飽食、濕地、濡衣（原注：溫食、太飽、濕土、濕衣皆脾土所惡）。”³⁷

《醫學原始》中既接受四行說，又使用五行論，或可視爲四行爲體、五行爲用思想的一個表現。

³² 艾儒略《口譯日抄》卷二，《羅馬天主教文獻》第七冊，第 126—127 頁。

³³ 利瑪竇：《乾坤體義·四元行論》，《利瑪竇中文著譯集》，第 528—529 頁。

³⁴ 利瑪竇：《乾坤體義·四元行論》，《利瑪竇中文著譯集》，第 525 頁。

³⁵ 利瑪竇：《乾坤體義·四元行論》，《利瑪竇中文著譯集》，第 533 頁。

³⁶ 王宏翰：《醫學原始》卷四，第 304 頁。

³⁷ 例如王宏翰在《醫學原始》卷四中用五行理論對脾病理學進行了闡釋，見第 356—357 頁。



王宏翰《醫學原始》中的四行情圖來自高一志《空際格致》

王宏翰在《醫學原始》卷二中，引西說而詳論四液，其中“四液總論”前半部分與艾儒略《性學概述》卷三“論四液”全同，而在後半部分中王巨集翰將四行四液說與中醫五臟相融會，具體闡述了他的“五臟四元行相屬論”。王宏翰說：

夫水行之德在肝、在腎者，蓋肝生四液。試將血貯於一器，久之，白液在於血內者，則必變為水也。腎藏精，故水德亦在腎也。

氣行之德在肺。肺主虛吸，吸外氣以涼心。至右舌轉動，擊氣為聲音，為語言，及帶至耳，遂得聽聞，猶鐘擊之方響也。凡音之有聲者，在氣，無氣則無聲也。

火行之德在心。心甚熱，生動覺至細之德，以使五官各得其本界之向也。

土行之德在脾。脾主黑液，而化飲食，而骨肉亦土之德，故身死歸於土也。

然火氣之德情俱細，力殊厚乃少；水土之德情俱粗，其力薄乃多也。

人身有火德之熱，以氣之濕潤之。蓋濕涼熱，熱暖濕，兩者和，生命所以存也。水土之德雖多，然與他德相調，人身所以得成也。³⁸

王宏翰又分別論四液，從目前掌握的傳教士中文作品來看，只有賴蒙鵠《形神實義》對四液有分別的闡述，故疑王宏翰之四液說來自《形神實

義》，但兩者所論有不全同。王宏翰論四液云：

凡紅、黃、白、黑四液，皆從肝生，而黃、白、黑三液，相和滄以行於紅液血絡之中也。黃液以甚熱陪血，使血行不滯。其細純者陪血，粗者自肝滲至膽。膽為黃液之本所。膽在右，聯於肝。膽以黃液養本體，又以熱助胃化飲食，如薪焚斧下。黃液自肝下腸，以其熱辣動腸中之渣滓也。蓋腸無力德以瀉渣滓。以黃液下而渣滓始可出也。

紅液應氣，主於春。春之情濕與熱兼，故氣在中，不使甚熱甚濕，而時令溫。春之溫，以方過冬也。春之熱，以將至夏也。然春之氣主火、水、土三行，故得溫，與濕熱兩者相和也。血應氣，得氣之情。春氣時血，主黃、白、黑三液。血之情溫，如氣通行於周身，與三液調和，則恒無疾也。

黃液應火，主於夏。夏之情熱與燥，因日近北陸，切對人，而人遂發大熱燥也。而黃液應火，得火之情，故夏時增生黃液於肝也。若黃液過熱過多，則易致重病，如傷寒、肋旁痛諸症是也。總之火與燥過多，黃液太熱，則血因之而壞也。

黑液應土，主於秋。秋之情燥與冷兼。秋之燥，以方離夏去熱也。秋之冷，以將至冬也。而土甚燥次冷，秋得燥冷之情，故土主秋。土冷燥，冷軟膩，猶之石灰，易受外之濕氣也。如冬易受濕氣之寒，夏則受濕氣之熱也。因日近赤道者地熱，遠赤道者地寒。是皆土之受於外也。故黑液應土，得土之情，而秋時增生黑液於肝，自肝瀉之於脾。故黑液之本所在脾。脾在左，黑液之用養脾也。自脾上胃，撼皺胃之皮，人即覺饑，非此黑液則不思食。病者黑液散於周身，故形貌皆黑，甚至不欲食也。但胃本無力德，人覺饑，惟藉此黑液耳。黑液燥冷，其為病多危，如癱、疔諸患，病癒重，血愈爛，皆黑液過重過冷之害也。人有內生癱壓心之熱忽而殞者，病發于黑液也。有受大難大辱，以致猝死者，蓋心燥悶，發黑液之害也。

白液應水，主於冬。冬之情，冷與濕兼。冷為日遠南行，濕為霜雪雨多。故冬時之水，主火、氣、土三行。而白液應水，得水之情，主紅、黃、黑三液，故冬時增生白液於肝也。白液之情冷濕，飲食變化，為暖體，則身旺。若胃弱元熱少，飲食不能化，則不能變暖體，多變為惡氣，則胃不饑，食亦不和。白液為病者，多頭眩、發喘、鼓脹諸症也。人之鼓脹者，為飲化過分，致生白液，遍散周身，流溢臟腑之外，而病根在膀胱，而腹與脾及身皆腫，口出臭氣，有發熱口渴不欲食者，日夜飲水而渴不止也。白液本所在腦後。蓋人周身之液氣，皆上升於腦後，變為白液以潤頭，使易睡易記。其無

³⁸ 王宏翰：《醫學原始》卷二，第 116—117 頁。

用者，自鼻出之。人乃小天地也，如地之諸濕，為日德吸取上升於氣城，即變為云。復為日德吸之，或為雨、露、雪也。白液之能自鼻出者，因腦內有一絡管，上圓下尖，狀如漏酒之鬥，頭所不需之白液，聚其中以出之。如作室者，必有溝以泄水也。³⁹

與《形神實義》相比，王宏翰對四液的闡述加入了一些天文地理知識和人體解剖知識，更為詳細，但這些知識也都是從西說而來。王宏翰的四行四液五臟相屬論乃綜合中西傳統醫學理論而成，與傳統中醫和傳統西醫均不完全相同。茲將王宏翰的這一理論列為一表如下：

王宏翰四行四液五臟相屬論

四行	氣	火	土	水
五臟所屬	肺	心	脾	肝、腎
四液	紅液	黃液	黑液	白液
季節	春	夏	秋	冬
所生之髒	肝	肝	肝	肝
所處之臟器	肺	膽	脾	腦
性	濕與熱兼 (溫)	熱與燥兼	燥與冷兼	冷與濕兼
四液為病		傷寒、肋旁痛	癰、疔、猝死	頭眩、發喘、鼓脹

王宏翰對五行五臟說所進行的最明顯的改造，是將屬木的肝與屬水的腎同歸屬於水，將屬金的肺改為屬氣；相應地，每一行與季節、顏色和屬性的對應關係也發生了變化。王宏翰在《醫學原始》卷三、卷四中分別在傳統中醫的框架下討論臟腑理論與經絡理論，而他也儘量將四行理論運用於其中，如云：“肺以四元行相屬則肺為氣行之德”⁴⁰；“肝以四元行之相屬，則肝為水行之德。肝之為藏，其治在左，其藏在右，以象較之，在右肋下，右腎之前，並胃與小腸之右外”⁴¹。然而，五行說作為傳統中醫的理論基礎，疾病診斷、人體臟腑及各部位、經絡、針灸治療乃至藥性與藥方等中醫各方面均建立於五行說之上，雖然王宏翰對臟腑與五行之關係加以改造，但是對於中醫的其他方面均無法採用四行說進行類似的改造。而即使在臟腑理論的改造上，也顯得前後矛盾，例如按照他的理論，則肝

³⁹ 王宏翰：《醫學原始》卷二，第 119—126 頁。

⁴⁰ 王宏翰：《醫學原始》卷四，第 273 頁。

⁴¹ 王宏翰：《醫學原始》卷四，第 379 頁。

屬水，但他又說：“肝者，幹也。屬木，象木枝幹也，為將軍之官，謀慮出焉，所以幹事也。”⁴²顯然又回到了中醫理論之中；又如，脾與黑液、秋季相應，但王宏翰在討論肺臟的時候又說：“肺司秋令，萬物之所以收成也。”⁴³

傳統中醫的五行理論經過兩千年的發展，已經成為一套完整而嚴密的醫學理論體系，在這一體系中，2（陰陽）、5（五行）、6（六氣、六腑）、9（九州）、12（十二節、十二經）是常用之數⁴⁴，4 則很少用到，即便是涉及到體液的論述，也配合五行而有五液之說，如《素問·宣明五氣》云：“五臟化液，心為汗，肺為涕，肝為淚，脾為涎，腎為唾，是為五液。”在明末清初傳入的西方四行四液說，若與五行說並行則可，若欲用一種學說改造另一種學說則絕無可能，王巨集翰僅根據四行與五行在闡釋天人關係方面所具有的一些表面相似性，而沒有看到兩者在中西文化中所扮演的具體角色的差異，試圖將兩者進行融會貫通，這種嘗試註定是行不通的。

佛教傳入之時，中醫理論正在形成過程之中，故佛教醫學中的一些理論與觀念對中醫理論產生了影響，將佛教醫學中的四大說與傳統中醫相融合者，有南朝陶弘景、唐代孫思邈、王焘等人，但他們在這方面的闡發對會者，後世影響不大。⁴⁵西洋四行四液說傳入之時，中醫的基本理論已經定型，而從醫學的角度將四行說與五行說相融會的，僅王宏翰一人，且影響更小。清中葉鄭複光讀過利瑪竇《乾坤體義》、高一志《空際格致》、熊三拔《泰西水法》諸書，主張“四行”、“五行”兼而信之，⁴⁶並用四元行說解釋萬物化生之理，⁴⁷但沒有像王宏翰那樣利用西學在醫學上進行發揮。至 18 世紀，隨著科學的進步，四行與四液說在西方也逐步被推翻，而成為歷史了。

五、靈魂與氣

氣在西方只是四元素中之一，而在中國，氣雖不列於五行之中，卻有

⁴² 王宏翰：《醫學原始》卷四，第 379 頁。

⁴³ 王宏翰：《醫學原始》卷四，第 285 頁。

⁴⁴ 馬伯英等：《中外醫學文化交流史》，第 125 頁。

⁴⁵ 參見馬伯英等：《中外醫學文化交流史》，第 127—133 頁。

⁴⁶ 鄭複光：《費隱與知錄》“五行四行各明一義”條，續修四庫全書子部雜家類，第 1140 冊，第 282 頁。

⁴⁷ 鄭複光：《費隱與知錄》“人物初始皆由化生”條，續修四庫全書第 1140 冊，第 313 頁。

皆更為豐富的思想內涵。漢許慎《說文解字》釋“氣”云：“雲氣也。象形。凡氣之屬皆從氣。”⁴⁸可見其的本義是指可以見到的蒸汽、雲氣。氣的引伸義有很多，可概括為四個方面：表氣氤氳聚散、形成萬物之氣，進而抽象出精氣、元氣、陰氣、陽氣；表人的噓吸氣息；表人的血氣；表人的道德精神，如勇氣、志氣、骨氣等。其的引伸義擴展至天地人系統的各个方面，從物相到精神，從具體到抽象，成為一個包羅萬象的中國傳統思想範疇。⁴⁹

氣是傳統中醫理論中的核心概念之一。以《內經》為例，氣分陰陽，再分而成風、寒、暑、濕、燥、火六氣，人與自然同有六氣，在人曰內氣（同氣），在自然界中謂之外氣（客氣）。人與自然的溝通，天人的合一，全賴內氣與外氣的交流，是謂之“氣交”。故《素問·六微旨大論》云：“上下之位，氣交之中，人之居也。”《素問·生氣通天論》曰：“夫自古通天者，生之本，本於陰陽。天地之間，六合之內，其氣九州、九竅、五藏、十二節，皆通乎天氣。”又云：“氣門，玄府也。所以發洩經脈營衛之氣，故謂之氣門。”由於自然之氣與人體之氣存在互動交流的關係，故自然之氣對人有著顯著的影響。《素問·生氣通天論》云：“陽氣者，一日而主外，平旦人氣生，日中而陽氣隆，日西而陽氣虛，氣門乃閉。是故暮而收拒，無擾筋骨，無見霧露，反此三時，形乃困薄。”《素問·四時刺逆從論》云：“春氣在經脈，夏氣在孫絡，長夏氣在肌肉，秋氣在皮膚，冬氣在骨髓中。”人體通過氣門要汲取正氣，排斥邪氣，以保持健康狀態。在中醫思想中，氣是人體生成的基礎和生命存在的標誌。《素問·五常政大論》云：“氣始而生化，氣散而有形，氣布而蕃育，氣終而象變，其致一也。”《素問·六節鬱象論》云：“天食人以五氣，地食人以五味”，“五氣入鼻，藏於心肺，上使五色修明，音聲能彰；五味入口，藏於腸胃，味有所藏，以養五氣，氣和而生，津液相成，神乃自生。”《莊子·知北遊》曰：“人之生，氣之聚也，聚則為生，散則為死。”⁵⁰

《內經》中除了氣的概念外，還有魂、魄、意、志、神等概念，這些概念與氣有著密切的關係，也同屬於儒家思想的範疇。蔡璧名認為，在《內經》的身體觀中，合“魂、神、意、魄、志”稱“神”者，方為一完整的靈魂，而肝魂、心神、脾意、肺魄、腎志，則不過同首、身、四肢之於身體般，是共名的“神”舍於有形之軀時，位居五藏各部的指謂。⁵¹而杜正

⁴⁸ 許慎：《說文解字》，中華書局，1963年，第14頁。

⁴⁹ 參見周興沉：《身體：思想與修行——以中國經典為中心的跨文化觀照》，中國社會科學出版社，2005年，第74頁。

⁵⁰ 關於中醫對氣的討論與認識，參見蔡璧名：《身體與自然》，第191—276頁。

⁵¹ 參見蔡璧名：《身體與自然》，第116—128頁。

勝在更為廣闊的歷史背景中所進行研究的認為，“氣”是身體與生命的根本，氣之精者謂之“精”，精之極致謂之“神”，精、氣、神三者均是“氣”，而魂、魄就本質而言也是“氣”。⁵²則氣既是客觀存在的實體，也是主觀的精神，學界多稱其為“氣一元論”。⁵³

既然人的形與神均由氣化而成，則在許多中國人的觀念中，人的靈魂不是別的，只是氣。當傳教士向中國人宣傳他們的靈魂觀念時，中國士人不免用靈魂是氣的固有觀念來審視西來的靈魂觀。針對這種情況，多位元傳教士都進行了專門的辯駁，可謂西方靈魂說與中國氣論的遭遇。《天主實義》云：

人有魂魄，兩者全而生焉。死則其魄化散歸土，而魂常在不滅。吾入中國，常聞有以魂為可滅，而等之禽獸者。其餘天下名教名邦，皆省人魂不滅，而大殊於禽獸也。⁵⁴

又云：

若以氣為神，以為生活之本，則生者何由得死乎？物死之後，氣在內外猶然充滿，何適而能離氣？何患其無氣而死？故氣非生活之本也。《傳》云：“差毫釐，謬千里”，未知四元行之一，而同之於鬼神及靈魂，亦不足怪。若知氣為一行，則不難說其體用矣。夫氣者，和水火土三行，而為萬物之形者也。而靈魂者，為人之內分，一身之主，以呼吸出入其氣者也。蓋人與飛走諸類，皆生氣內，以便調涼其心中之火，是故恒用呼吸，以每息更氣，而出熱致涼以生焉。⁵⁵

艾儒略辯之更詳，他在《性學述》中專列“靈性非氣”一節云：

或云：性，陽氣也，生而聚於身，死則升於天；每見人氣續則生，氣絕則死，知生死之根獨關一氣也。答曰：以草木生魂為生氣之發育，以禽獸之覺魄為血氣之精華，於理固近。蓋草木有生氣，禽獸有靈氣。氣聚而生，氣散而滅故也。若乃吾人之性，純為神靈，絕

⁵² 參見杜正勝：形體、精氣與魂魄：中國傳統對“人”認識的形成，《新史學》第2卷3期（1991），第1—65頁。

⁵³ 參見王玉興：試論中醫學的哲學基礎——氣一元論，《北京中醫藥大學學報》19卷3期（1996），第12—15頁；徐樹民：祖國醫學與氣一元論，《浙江中醫雜誌》25卷4期（1990），第148—150頁；趙博：氣一元論與《內經》氣化理論形成的探討，《陝西中醫》28卷1期（2007），第70—73頁。

⁵⁴ 《利瑪竇中文著譯集》，第26頁。

⁵⁵ 利瑪竇：天主實義，《利瑪竇中文著譯集》，第39頁。

不屬氣。緣氣本乃四行之一，彌漫宇內，頑然冥然，不可謂靈。設氣有靈，則所在通達，叩之即應，觸之即隨，人在氣中呼吸，何緣有盡，而謂呼吸之氣盡而身死乎？性自性，氣自氣，其必非一物也亦明矣。……

或曰：人性非空中之氣固矣，但云即人身精氣何傷？曰：性若屬精氣，則人當精氣強壯時，靈魂亦宜並強，氣衰時，靈魂亦宜並衰。今每見有人雖強壯，而靈性反昏弱，亦有氣雖衰耗，而靈性更精明者。性不屬氣，此又其明證矣。又謂性固非氣，然氣中有靈，即是靈性。是又非達於氣者也。夫氣也，非獨在人身中，天壤之間，鹹此一氣充塞。奚為宇內萬物皆不能靈，而獨人有之？……然世人稱靈魂為氣者，由靈魂本屬靈妙，非目可接，氣亦微妙，難以目擊，故取其近似者名之，而實超越於氣之上，餘不得不為辯之。⁵⁶

與五行相比，中國傳統思想觀念中的氣更具有西方元行論的特徵，因為氣是萬物之本原，萬物皆由氣化而成，氣是萬物的最基本的構成元素，具有不可再分性。問題在於，在氣一元論的思想下，不僅人的肉體由氣而成，而且人的靈、神、精、魂等亦由氣化而成，而在天主教神學中，包括人體在內的物質世界是由氣、水、火、土四元素化成的，但人所獨有的靈魂則是上帝賦予，非四元素構成，故可永生不滅。羅明堅《天主寶錄》云：

禽獸之身魂，皆因土水氣火而成，苟此四者，有一相勝而不相和，則身隨死。……人之身，亦由於水土火氣而成，若由相勝即死。若人之魂，乃天主所賦，非成於土水氣火，是以不能滅也。⁵⁷

故艾儒略認為，將植物的生氣（生魂）、動物的覺氣（覺魂）視為氣，庶幾近理，但人的靈氣（靈性、靈魂）決不可歸為氣，否則天主教神學的根基性思想之一——靈魂不滅、死後接受審判的理論便無法成立。這也是傳教士一再向中國人重申靈魂非氣的原因所在。

天主教神學的靈魂學說是在亞里斯多德三魂論的基礎上發展出來的，傳教士借靈理學的術語將其裝扮成西方的性學，向中國人作了大量的介紹，利瑪竇《天主寶義》云：

世界之魂有三品。下品名曰生魂，即草木之魂是也。此魂扶草木以生長，草木枯萎，魂亦消滅。中品名曰覺魂，則禽獸之魂也。此能附禽獸長育，而又使之以耳目視聽，以口鼻啖喫，以肢體覺物情，但不能推論道理，至死而魂亦滅焉。上品名曰靈魂，即人魂也。此

⁵⁶ 艾儒略：《性學摘要》，第 109—112 頁。

⁵⁷ 羅明堅：《天主寶錄》，第 42 頁。

兼生魂、覺魂，能扶人生長，及使人知覺物情，而又使之能推論事物，明辨理義；人身雖死，而魂非死，蓋永存不滅者也。凡知覺之事，倚賴於身形。身形死散，則覺魂無所用之，故草木禽獸之魂，依身以為本情，身歿而情魂隨之以殞。若推論明辨之事，則不必倚據身形，而其靈自在；身雖歿，其靈魂仍復能用之也，故人與草木禽獸不同也。⁵⁸

又云：

西儒說人，云是乃生覺者，能推論理也。曰生，以別于金石；曰覺，以異於草木；曰能推論理，以殊乎鳥獸；曰推論不直曰明達，又以分之乎鬼神。

吾所論學，惟內也，為己也，約之以一言，謂成己也。……吾儕本體之神，非徒為精貴，又為形之本主。故神修即形修，神成即形無不成矣。是以君子之本業，特在於神，貴邦所謂無形之心也。有形之身，得耳、目、口、鼻、四肢五司，以交於物。無形之神，有三司以接通之，曰司記舍，司明悟，司愛欲焉。⁵⁹

利瑪竇所論已具三魂論之大凡。而艾儒略《性學摘要》、畢方濟《靈言蠶勺》、賴蒙篤《形神實義》為專論天主教靈魂學說的著作。三魂之論將山石、草木、鳥獸和人作了區分，是古希臘人對萬物進行觀察與分類的一種認識。中國古代也有非常類似的觀念，《荀子·王制》曰：

水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義；人有氣、有生、有知、且亦有義，故最為天下貴也。

將其中的“知”換為“覺”，“義”換為“靈”，則幾與西說同。故對於中國士人而言，應有接受三魂論的文化基礎。但問題仍在中國“義”與西方“靈”的差異上，天主教將亞里斯多德的三魂論改造成靈魂說後，靈魂具有了神學內涵，與中國古代思想發生了更大的差異。故瞿式耜《性學摘要序》云：“從未聞以生魂、覺魂、靈魂，判草木、禽獸與人之界者，聞之自利西泰始。”並對西士介紹的天主教靈魂觀加以接受。⁶⁰而從醫學的角度對西方三魂說加以接受與闡發者，亦只有清初醫家王宏翰一人。王宏翰在《古今醫史》中云：“上帝付畀以靈性，而覺性、生性涵全，故能知繩常，別仁義也。”⁶¹人所具有的生性、覺性與靈性，也就是利瑪竇、艾

⁵⁸ 利瑪竇：《天主寶義》，《利瑪竇中文著譯集》，第 26 頁。

⁵⁹ 此兩段分別見《利瑪竇中文著譯集》，第 73、76 頁。

⁶⁰ 見《羅馬天主教文獻》第六冊，第 69—76 頁。

⁶¹ 王宏翰：《古今醫史》，《續修四庫全書》子部醫家類第 1030 冊，第 323 頁。

儒略等傳教士所說的生魂、覺魂和靈魂，可見王宏翰對此說是全然接受的。

在王宏翰所構建的醫學體系中，除了秉持天人合一思想外，元神元質說是最主要的基礎。《醫學原始》卷一述元神與元質概念云：

元神即靈性，一曰靈魂，一曰神性，一曰靈神，即天之所命之靈性也；
元質即體質內含覺性，一曰知覺，一曰體魄覺性之原，一曰元火，一
曰元氣，一曰精血，即母胎中先天之稟受也。⁶²

元神與元質兩個概念在《性學概述》中均出現過，艾儒略認為“人以靈神、肉軀二者而成”，二者一內一外，一神一形，一魂一魄，一主一僕，一貴一賤，一大體一小體。艾儒略在這裏將儒學中的靈、性、魂諸說，與神學中的靈魂說融為一體。這樣一來，儘管中西靈魂觀念仍存在許多本質上的差別，但是中國士人接受其靈魂學說已經有了廣泛的基礎。王宏翰便是取了艾儒略所羅列的諸多靈魂名稱的幾種，並以元神為代表立論。元質一詞在《性學概述》中也有出現，但是王宏翰所言元質與《性學概述》中的元質不同，而基本上相當於《性學概述》中的覺魂。《性學概述》認為，宇宙內諸物，悉由“造、為、質、模”四者而成，其中“質”又分為“元質”和“次質”。“元質是造物主自生天地之初，備為千變萬化之具，此質非天非地，非水非火，非陰非陽，非寒非暑，非剛非柔，非生非覺，而能成天地水火、陰陽寒暑、剛柔生覺之種種也。蓋凡物皆有生息，有變滅，而元質則不生不變，常存不亡，為造化基，萬象所共，庶類所同者。昔儒有云，太極、元氣庶幾近之，然須知元質非無始者，亦非自有者，乃受生於造物主，開闢天地之初者也。”⁶³《醫學原始》中所言之元質，並沒有這些性質，而是指人先天具有的知覺能力。但是王宏翰又將元質與精血、元火、元氣等幾個中醫概念相等同，以溝通中西身體觀念。不過在其元神元質說中，所論幾乎均來自《性學概述》卷六“辨覺性靈性”和卷一“靈性非氣”，就連所引《尚書》、《孟子》、《中庸》中的一些話也是從《性學概述》上轉引而來。其“元神”、“元質”二詞明顯對應的是“靈性”、“覺性”。

王宏翰採用西說而立元神元質說，表明他接受了人身二元論的思想，即人身由四行化成可滅，靈魂乃上帝賦予永生。《醫學原始》“元神元質說”節引《性學概述》“辯覺性靈性”節云：

覺為形質之用（原注：形質即元質，而元質即形體精血之質，是父母受生所稟精血形質之元體也），靈為義理之用。一局促現在，一

⁶² 王宏翰：《醫學原始》卷一，第 25 頁。

⁶³ 艾儒略：《性學概述》卷一，第 99—100 頁。

照徹無涯。二者其性相遠，奈何世人不辨，混而一之乎？良由並處身中，無形可辯。有時血肉勝即靈為覺役，有時義理勝則覺為靈役，有時形質義理相互低昂，而覺靈雜揉，莫適誰勝，人遂認為一物也。⁶⁴

作為奉教醫家的王宏翰，其將人身二分的目的，在於明澈形病與神病之別。王宏翰接受西說，認為“人之性，上帝賦畀，純為神靈”⁶⁵，大醫與大儒道無二理，均要讓人明白人性之本原，不使人性墮落。但在對待形病問題上，王宏翰沒有像傳教士所宣揚的那樣，將其視為上帝對人類原罪的懲罰，而是從元質、血氣等方面尋找病因。王宏翰說：

夫人之疾病，皆由元質稟氣與後天培養精血失調，或飲食勞逸過度，或時令與地土不和而生者。善調攝者，斟酌藥性氣味之厚薄，寒熱溫平甘苦之升降，用以扶柔復強，使藏府氣血調和，以樂天年耳。⁶⁶

這種疾病觀念與《內經》和希波克拉底學說相近，而與神學體系之下的醫學不同。

六、結語

在人類文明落後的遠古時代，將疾病歸因於超自然的因素是很自然的事情。西方的希波克拉底和東方的《內經》之所以偉大，原因之一就是兩者均從自然界中尋找病因和治療方法，這一變化在東西方醫學史上均具有革命性意義。基督教傳入歐洲後，古希臘醫學的這一發展方向遭到中斷甚至倒退，上帝的憤怒與魔鬼的怨恨被認為是疾病的原因，於是神職人員不僅擔任人的靈魂醫生，也成為人的身體醫生，醫學意義上的治療被祈禱所取代，聖物也代替了藥品。直到文藝復興時期，西方醫學才又回到原來的發展軌跡，並逐漸邁上現代科學醫學的道路。中醫未曾經歷神學化的階段，始終在其特有的文化脈絡下發展。但是宋明理學興起後，醫學亦被納入到理學體系之中，成為格物窮理的途徑與技藝。於是醫學的研究被賦予了社會倫理的意義，儘管在一定程度上桎梏了醫學的發展，但醫者中“儒醫”的地位卻得到了提高。在西方醫學開始擺脫神學走向科學、而中國醫學在理學思想體系中愈陷愈深的晚明時代，由於西方傳教士的到來，以及大量西方著述的中譯，兩者首次相遇了。

⁶⁴ 王宏翰：《醫學原始》卷一，第 25—26 頁。

⁶⁵ 王宏翰：《醫學原始》卷一，第 31 頁。

⁶⁶ 王宏翰：《醫學原始》卷一，第 31 頁。

無論是傳統西醫還是傳統中醫，其包涵的內容遠較現代醫學豐富，天、地、人、神均在研究和考量的範圍之內。中西醫的首次相遇，相當一部分內容便體現在雙方天、地、人、神知識的相遇和反應。本文從天人相應、陰陽觀念與理論、四行與五行、靈魂與氣四個方面，考察了中西兩種醫學文化首次相遇的情況。從以上論述中可以看出，傳統中西醫學包涵著不同的理論與觀念，同時亦有許多內容在一定程度上表現出相似性。在初次相遇的時候，這些相似性比較容易被接納，而互異的部分則產生了排斥。中國醫學界並未對西學知識給予重視，僅有清前期奉教儒醫王宏翰有較多的回應。他嘗試在儒醫的框架下對中西醫學進行整合和貫通。但面對傳統中西醫學理論的諸多差異，以及當時傳入的西醫知識尚十分有限，他的這一嘗試若就醫學角度而言是失敗的，但其從醫學角度闡述的“天儒合一”思想，在清初一些奉教士人中幾乎是一種共識。

明末傳入的醫學知識，傳播者（傳教士）將其視為證明上帝存在的“性學”，接受者（以王宏翰為主）將其作為恢復三代以前儒學本義的格物之學，雙方的重點均不在醫學。西洋醫學的首次入華與傳播，就是在“性學”與“格物之學”的面貌下進行的，而與治療疾病、保障身體健康的醫學本質功能關係不大，這或許就是明末入華西醫知識未在中國醫學界帶來重要變化的原因。

參考文獻

一、傳統文獻：

- 鐘鳴旦、杜鼎克編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，臺北：利氏學社，2002年。
 利瑪竇：《利瑪竇中文著譯集》，朱維錚主編，復旦大學出版社，2001年。
 利瑪竇：《利瑪竇書信集》，羅漁譯，臺灣光啓出版社、輔仁大學出版社，1986年。
 利瑪竇：《天主實義》，《利瑪竇中文著譯集》本。
 利瑪竇：《乾坤體義·四元行論》，《利瑪竇中文著譯集》本。
 王宏翰：《醫學原始》四卷本，上海科學技術出版社1989年影印本；九卷本抄本，藏日本內閣文庫漢籍部。
 王宏翰：《古今醫史》，《續修四庫全書》子部醫家類第1030冊。
 張志聰：《黃帝內經集注》，浙江古籍出版社，2002年。
 董仲舒：《春秋繁露》，《四庫全書》經部春秋類。
 顧明堅：《天主實錄》，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第一冊。
 艾儒略：《性學摘要》，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第六冊。
 艾儒略：《日鐸日抄》，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第七冊。
 希波克拉底：《希波克拉底文集》，趙洪鈞、武鵬譯，徐維廉、馬堪溫校，合肥：安徽科技出版社，1990年。
 懷寧齋：《形神實義》，福安：長溪天主堂刊本，1673年。ARSI: *Japonica*

-*Sinica* I, 117; BNF: Chinois 6969/6970.

王燾：《外台秘要》，《四庫全書》子部醫家類。

鄭復光：《費隱與知錄》，續修四庫全書子部雜家類，第1140冊。

許慎：《說文解字》，中華書局，1963年。

二、近人著作

馬伯英、高晞、洪中立：《中外醫學文化交流史——中外醫學跨文化傳通》，上海：文匯出版社，1993年。

周與沉：《身體：思想與修行——以中國經典為中心的跨文化觀照》，中國社會科學出版社，2005年。

葛兆光：《中國思想史》第二卷，復旦大學出版社，2001年。

蔡璧名：《身體與自然——以〈黃帝內經素問〉為中心論古代思想傳統中的身體觀》，臺灣大學出版委員會，1997年。

卡斯蒂廖尼：《醫學史》，程之範主譯，廣西師範大學出版社，2003年。

杜正勝：〈形體、精氣與魂魄：中國傳統對“人”認識的形成〉，《新史學》第2卷3期(1991)，第1—65頁。

王玉興：〈試論中醫學的哲學基礎——氣一元論〉，《北京中醫藥大學學報》19卷3期(1996)，第12—15頁。

徐樹民：〈祖國醫學與氣一元論〉，《浙江中醫雜誌》25卷4期(1990)，第148—150頁。

趙博：〈氣一元論與《內經》氣化理論形成的探討〉，《陝西中醫》28卷1期(2007)，第70—73頁。

徐光台：〈明末西方四元素說的傳入〉，《清華學報》新二十七卷第三期(1997)，第347—380頁。

戴思博(Catherine Despeux)：〈從秦代至唐代的中醫經典理論〉，《法國漢學》第六輯，中華書局，2002年。

PETERSON, Willard J., 'Western Natural Philosophy Published in late Ming China', in *Proceeding of the American Philosophical Society*, vol. 117, no.4, August 1973, pp. 300ff.

NEEDHAM, Joseph, *Science and Civilisation in China*, vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

A Study on the First Encounter of Western and Chinese Traditional Medicine

DONG Shao-xin*

Abstract

Traditional medicine, either Chinese or Western, has more abundant and comprehensive connotation than modern medicine. Besides being art of curing, it is also learning of nature, body, soul, and their relations. Western traditional medicine is part of Catholic theology, and Chinese traditional medicine is brought into Lixue (理學) during Song-Ming period. So it is not unexpected that we find much Western traditional medical knowledge in those Chinese Catholic texts translated or written by European missionaries in China, and this kind of knowledge is accepted by Chinese scholars as learning of Gewu Qiongli (格物窮理). Thus, when Western medicine meets Chinese medicine for the first time, essentially, it is an encounter of Catholic theology and Lixue.

Keywords: Western Medicine, Yinyang, Four Elements, Soul, Wang Honghan.

* Assistant Researcher, National Institute of Advanced Humanistic Studies, Fudan University; Post-Doctor Researcher, Institute of History, National Tsing Hua University.