

从艾儒略《性学统述》 看明末清初西医入华与影响模式

董少新

(复旦大学 历史地理研究所, 上海 200433)

摘要 在明末清初西学东渐的研究中,传教士神学、性学作品中所包含的科技知识似一直未受到重视。以艾儒略《性学统述》为例,分析其中包含的西医知识,考察这些西医知识的入华模式,及其在中国医学界的影响模式,或许可为整个明末清初西学东渐的研究提供一些启示。

关键词 《性学统述》 明末清初 西医 入华模式 影响模式

中图分类号 N092 R-092

文献标识码 A **文章编号** 1000-0224(2007)01-0064-13

在明末清初西学东渐的研究中,国内学者一向重视西方科学技术之传入与传播,而对基督教神学思想相当冷落。然此期东渐之西学,是包括基督教神学与科技的一个整体,且基本上反映了当时欧洲的总知识水平与结构体系。尽管当时欧洲科学已开始走上摆脱神学、独立发展的道路,但至少到17世纪,科学仍是神学体系中的一个分支。20世纪以来的学者,以科学与宗教完全分离的观念来研究明末清初的西学东渐,必然会有其局限性。其结果,一方面很难全面反映当时西学东渐的内容面貌及其传播与影响的模式,另一方面传教士神学、性学作品中所包涵的西方科技知识,很难进入研究者的视野。

就明末清初西医入华史而言,目前我国学界之研究水平仍未超过范行准先生上世纪40年代所著之《明季西洋传入之医学》。该书9卷15万言,乃此领域奠基之作,功不可没。然是书之论,亦是现代医学之观念来研究明季传入之西医。范氏将明季传入之解剖生理学分为前后两个时期,前期为传教士性学著作中的解剖生理学知识;后期则是由《人身说概》、《人身图说》这两部解剖学专著传入之解剖生理学。范氏在论述前者时,将其中属于现代医学的内容从性学框架中分离出来,如其所言:“此前期解剖生理多言神经之学,盖当时彼教中人以神经知觉属诸灵魂也。其说甚繁,今删繁去复,并取其书之言骨骼、藏府、血液者分别立题,勉可与后期诸目方驾,而终不及其详也。”^[1]然而,且不说通过性学著作传入之医学知识在某些方面甚至比《人身说概》、《人身图说》为详,就是其将医学知识从性学体系中分离出来的做法,也使当时西医入华与影响模式无法展现。

近年来学界关于明末清初西医入华史的专门研究不多,且较集中在对《人身说概》、

收稿日期: 2006-07-12; 修回日期: 2006-10-26

作者简介: 董少新, 1975年生, 辽宁宽甸人, 复旦大学历史地理研究所博士后。

《人身图说》、《本草补》等西方解剖学、药理学著作之研究上^[2-4]。由于这些著作在中国流传不广,于是此期传入之西医在中国无甚影响便成为医史学界的共识^[4,5]。而对于通过传教士神学、性学作品传入之西医知识,自范著之后竟未见有专论出现。本文以艾儒略(Giulio Aleni, 1582—1649)《性学述》为例,通过分析其中包涵的医学内容及其在中国所产生的影响,希望对此期西医之入华与影响模式作些阐发。

1 艾儒略《性学述》的西学背景

早在柏拉图(Plato, B. C. 427—347)时代,古希腊哲学家们便为科学进行理性分类与整合,至亚里士多德(Aristotle, B. C. 384—322)时代,科学分类已经相对完善。基督教传入欧洲后,沿用古希腊时代的神学(Theology)一词,代表对上帝进行研究的理论体系。至13世纪,托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 约1225—1274)将神学分为自然神学和启示神学两部分,肯定自然神学的可能和必要,其《神学大全》(*Summa Theologica*)集以往神学之大成,使神学成为包括和贯通一切知识的“科学皇后”。16世纪开始,欧洲科学出现了新的整合过程,而耶稣会在这次整合中起到了积极的作用。该会创立者罗耀拉(St. Ignacio de Loyola, 约1491—1556)根据自己的学习经验,建立了一套非常独特的教育体系。他将神学置于该体系的最高点,但认为文科、自然科学、形而上学和伦理哲学等是通往神学的必备知识。其神学教育以阿奎那神学为基础,而自然哲学、伦理哲学和形而上学则沿袭亚里士多德的学说^[6]。17世纪来华的耶稣会士大都有这样的教育背景,在这样的教育背景下成长起来的艾儒略,对当时西方以神学总括一切的知识体系是相当熟知的。

艾儒略1582年出生于意大利布雷西亚(Brescia),在来华前曾较为系统地接受过科学与神学教育^[7]。1610年抵达澳门开始其中国传教生涯,1649年去世于福建延平,在华传教近40年。艾儒略深谙中西文化,中文著述数十种,被誉为“西来孔子”。在艾儒略的中文著译作品中,可视为科学作品的有《几何要法》和《职方外记》,所介绍的两个领域他来华前均已学过。另外,他的一些神学作品中,也包涵许多科技知识,如《口铎日抄》中多处涉及西方天文、历法、舆地等知识^[8]。入华西学的整体性在艾儒略的诸多作品中有明显体现。

据艾儒略《西学凡》介绍,当时欧洲知识体系包括文科、理科、医科、法科、教科、道科6部分。在这一体系中,道科(theology)即神学,处于最高地位,“乃超生出死之学,总括人学之精,加以天学之奥。……使天主教中义理,无不立解,大破群疑,万种异端无不自露,其邪而自消灭,万民自然洗心以归一也。”([9], 635页)六科之一的医学,虽为疗病活人之术,亦是“大破群疑”以使“万民归一”,所谓“辨外体百肢之殊,内脏诸情之验,及万病之所以然”,以“发明人性之本原”([9], 634页)。

医学的这一神学功能,在明末清初来华传教士性学作品中有充分体现。所谓性学,与超性学相对而言,艾儒略云其“为天学、人学之总,另辟廓途,俾诸学咸得其正焉。艾儒略又引圣奥斯定的话说:“欲格物者,其要端有二:一为人性之论,一为造物主之论。瞩人性者,俾人认己,瞩造物主者,俾人认己之原始要终。一为性学,一为超性之学。”([10], 自叙)性学中的“人学”部分,是通过认识人体,来体认上帝的存在。而对人体的认识,便属

于广义医学的范畴。艾儒略《性学述》主要讨论的是“人学”内容,其论证的基础便是西方医学知识。

《性学述》8卷,艾儒略于1623年在杭州编译完成,1646年刻行于闽中天主堂。陈纶绪先生认为,艾氏此作前6卷主要源自亚里士多德《灵魂论》(*De Anima*),后两卷主要源自亚氏的《自然诸短篇》(*Parva Naturalia*),而全书编译的底本是葡萄牙科英布拉大学《亚里士多德心理学教程》^[11]。亚氏这两部著作在欧洲影响深远,是托马斯·阿奎那自然神学的重要来源。这两部著作直到近年才有完整的中译本^[12]。将中译本与三个半世纪前的艾儒略编译本比较不难发现,后者是经过阿奎那改造过的亚里士多德学说,与亚氏原著已有很大差异。《性学述》中用以证明其灵魂学说的各种科学知识,是欧洲中世纪乃至文艺复兴时代的知识,其中最主要的是罗马医学家盖仑(Claudius Galeno, 138—201)的学说,以及16世纪以来欧洲医学、解剖学的新发展。只是这些当时欧洲医学的一般性知识,并非以医学的面貌来华,而是以性学的面貌传入的。

2 《性学述》与西医之入华模式

《性学述》中的医学知识为神学服务,在神学的框架内展现,不成医学系统。本文接下来将《性学述》所涉及的医学知识做简单归纳,以反映通过该书传入中国的西医知识的整体内容及其传入的模式。

2.1 元热元湿学说

《性学述》卷3将传统西医之“元热元湿学说”介绍到中国,其说云:

物之所由生活者,大关有二,一为元热,一为元湿。譬如烛光,有火有油,无火则灭,无油亦灭。火常消油,欲存其火,必须补其所消之油。人之活体,或受外物之侵,或被内热之损,不补亦不能活也。……此补养又含三用,一吸,一化,一泄。吸饮食之精华,存于内,化为血肉精气,其渣滓则泄之于外。此养大抵由三化而成,一口化,一胃化,一肝化也。口化不惟在齿牙之咀嚼,亦在津液调和,以助饮食之化,而输之于胃。至胃为第二化,胃之左边有胆,胆有细脉,以通热气于胃,如火上之加薪;右边有肝有脾,是为血府,自有余热到胃。胃所化即为百骸所需,百骸各以其火输焉。胃化饮食,乃成白色,如乳粥之凝,引入大肠,肠有多脉,吸之至肝,肝因以所吸之精华,化为四液,即肝之第三化也。……血成于肝,又分二处,一遍流浑身,以养百体;一至于心,心有二孔,血先入右孔炼之,次入左孔又细炼之,以成生活之气。此气性热,而亦分之有二,一偕血遍流,使血不凝,一至脑中,又炼而成知觉之气。……盖虽生觉之功,本原于灵魂之能,然必用此五官百体,与其气血,如人作事之用器具也。([10],卷3,177—180页)

范行准先生将此段文字截取“此养大抵由三化而成,……即肝之第三化也”这部分,归为消化系统之“三化说”,而不谈此段涉及到的当时西方生理学重要观念之一“元热元湿学说”([1],卷2,6页)。这便是用现代医学观念考察当时入华西医所造成的一个研究盲区。

“元热元湿学说”为希波克拉底(Hippocrates, B. C. 460—377)所提出,他在《摄生论

一》中详细论述了人体中“水”与“火”的关系,这里的水与火,便是元湿和元热([13], 262—263页)。亚里士多德《灵魂论》中对生魂摄食营养以生长的功能做了简单的叙述,但并未明显提到元热元湿的理论。阿奎那在对亚氏营养说所作的注释中则说:“食物的性质就在维持其所供应的那个本体之存活;在它存活的时候,自然热量和内涵水分,继续地消耗,这些就得依靠食物为之补充。”([12], 99页)这里的“自然热量”与“内涵水分”即是元热与元湿。艾儒略所言元热元湿学说,源自于阿奎那对亚里士多德学说的发展。

《性学述》进一步用“三化说”来阐释食物转化为人体不断消耗的元热元湿的过程,但该书的目的并非介绍消化过程,而在于说明食物转化为知觉之气,达于五官百体,而成灵魂之用。无论“元热元湿说”还是“三化说”,都是为了阐明灵魂说。

元热元湿理论对西医影响深远,不仅现代医学中的消化系统原理在当时用该理论解释,呼吸作用以及人的寿夭、生死等,在当时也被纳入到该理论中进行阐释([10],卷8, 337—338、349—353、365—379页)。

2.2 四行四液学说

《性学述》卷3还将西医“四行”、“四液”理论传入中国,其说云:

凡世物之体,皆以水火土气,相结而成。故物皆有湿燥冷热,相辅而运,亦相克而成。凡以四行结体者,相战相薄,不免有胜有负,迨其散也,物体随之。盖以此结者,即以此灭,而要终归于四行。……是以人之气体,生时必有火情,以暖周身,以化饮食;有气情,以呼吸,以遍注;有水情,以滋骨肉;有土情,以坚形骸。而四液由此生焉。此四液有合有分,其所云合者,皆能流注,皆从肝生,皆与血并行,而其分于本位,则各不同。盖血中有纯清而红色者,此本等之血,有气行之性者也。血上有轻浮如沫而带黄色者,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。次有在底粗浊,而为黑液,其性属土者也。四种之液,若审察其脉,刺而出之,可以明见。而其上下次第,亦如在天地间之次序焉。……此四液者,虽遍体血中之所必有,然而各有一本所焉以藏之。黄液在胆,黑液在脾,白液多在脑,红液则多在脉络中。此四液之用,原以浸润藏腑,……总之不兼四行,不能成体,不赖四行,不能自养。([10],卷3, 181—184页)

这段话阐述了四液与四行及人体部位的匹配关系、四液的性状、四液的本位、四液的功用等内容。明末清初传教士对四行四液说的介绍以此段话最为详细。“四行”学说,即古希腊哲学家恩培多克勒(Empedocles,约公元前492—432)综合当时诸家之说形成的“四元素”理论,认为世界是由火、水、气、土4种元素构成的,这4种元素是最原始的物质,故称其为万物之源^[14]。早在罗明坚(Michel Ruggieri, 1543—1607)《天主实录》(1584年)中便提到了地、水、气、火4种元素^[15],但最早将其译成“四元行”的是利玛窦(Matteo Ricci, 1552—1610),他在南京期间,曾用中文写成一篇《四元行论》^[16]。利玛窦用“元行”译“元素”,乃是借用了中国五行中的“行”字,但两者毕竟不同^[17]。

恩培多克勒认为四元素分别具有冷、热、干、湿四性,并通过与体液说相匹配,将此理论引入医学。而四行、四液学说在医学中更为系统的运用是由希波克拉底完成的。他认为人体和生命的基本元素是由4种主要液体组成的:血从心来,代表热;黏液代表冷,从脑来,散布全身;黄胆汁由肝所分泌,代表干;黑胆汁由脾和胃来分泌,代表湿([13], 216—

224页)。盖仑是体液学说的集大成者,他将其应用到临床,形成了更加系统的体液病理学与临床治疗学^[18]。由于盖仑的权威,四体液学说在欧洲中世纪一直占有统治地位,直到比利时解剖学家维萨留斯(Vesalius, 1514—1564)发现血液循环规律后,该学说才逐渐势微。故艾氏将体液学说介绍到中国之时,该学说在欧洲已经开始受到冲击了。但维萨留斯的最新理论当时并未得到欧洲宗教界的承认,身为传教士的艾儒略未受其影响而抛弃四体液说。

佛教“四大”思想传入中国后,对中国医学产生了一定影响。唐代医家王焘《外台秘要》曾引佛教医学云:“身者,四大所成也。地、水、火、风,阴阳气候,以成人身八尺之体。骨肉肌肤,块然而处,是地大也;血泪膏涕,津润之处,是水大也;生气温暖,是火大也;举动行来,屈身俛仰,喘息视瞑,是风大也。”^[19]据艾儒略《口铎日抄》云:“观人之身,其暖者为火,呼吸为气,精血为水,骨肉为土,是合火气水土而成人,并不言金木二行者,是知元行只有四也。”([8], 126—127页)这种人体与四行的对应关系,几乎与印度医学完全一致。对中国思想文化有着深入了解并与佛教僧侣经常发生争论的西洋传教士,对“四大”思想应有所了解,但传教士并没利用“四行”与“四大”的相似性作为传播其教义的手段。四元素说通过四液理论而成为西医的基本理论之一,其在西医中的地位有类五行理论之于中医。不过两者在各自医学理论中的运作方式是不同的。四行对应的是四液,五行对应的是五藏。四行、四液理论传入中国后,在中国医学领域也产生了一定的影响。清代医学家王宏翰用四行、四液说与中医理论进行了会通,其功堪与王焘之会通中印医学相比。

2.3 五官学说

艾儒略《性学述》认为人之觉魂靠五官与四职来发挥作用。五官指目、耳、鼻、口、体;四职指人脑的总知、受相、分别、涉记4种功能。这与亚里士多德《灵魂论》的体系是一致的,但就内容而言,《性学述》运用的一些医学知识是《灵魂论》没有的。

《性学述》卷四从觉原、觉力、觉界、觉具、觉由这5个方面对人体五官分别进行了论述,西方五官知识由此较详细地传入了中国。现代医学已不讲五官与所谓觉魂之关系了,但这一关系却是当时西医对五官认识的核心环节,因为它是将五官感知与神学体系相联系的纽带,人体器官也因此具有了神学意义。以当时解剖学著作为底本译成的《人身说概》,在介绍五官解剖学过程中所体现的神学色彩甚至比《性学述》还强烈。

西方五官学说从明末开始不断地传入中国,对中国传统文化中的五官思想造成了一定的影响。传教士将人体5个感觉器官(Five Senses)翻译成五官,或者五司,乃借鉴中国传统医学之语汇。但中医五官与西医所谓五官之间,在内容和功能上均有不同之处。

如邓玉函《人身说概》卷下云:“凡两间万物所发现者有五种,如颜色,如声音,如香臭,如滋味,如冷热等,皆为人类而设。所以大主生人五官,能受外物所施,如户牖然,而五官中最尊贵者,莫如眼睛。”“眼既属第一尊贵之官,故其位置不宜低下。……人元首居高为一身之尊,而目又在首之高处,则更尊之位也。禽兽之首不然,或有稍高者,万不若人,盖其饮食在地,地为其本乡,大主命之附地,以就其便。人为万物之灵,……首戴天、仰天,以天为本乡。”

罗明坚《天主实录》、利玛窦《天主实义》(1603年)、《圣经约录》(1605年)、王丰肃《教要解略》等书都谈到了人体五司,但最早详细叙述五官结构与功能的,是邓玉函《人身说概》、艾儒略《性学述》及赖蒙笃《研神实义》。

“五官”一词见于《内经》。《灵枢·五阅五使》中黄帝曰:“愿闻五官。岐伯曰: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。则中医五官比西方五官多“口唇”而少“体触”。在功能上,一方面与西方五官说一样具有感知功能,但这些感知功能是与五臭、五色、五谷、五味、五音相匹配的,被纳入了五行之系统。另一方面,中医认为五官是五藏之气外显之窍,即《灵枢·五阅五使》中黄帝所云:“余闻刺有五官五阅,以观五气。五气者,五藏之使也,五时之副也。中医因此有通过五官察病的诊断学,如《灵枢·五阅五使》云:“肺病者,喘息鼻张;肝病者,眦青;脾病者,唇黄;心病者,舌卷短,颧赤;肾病者,颧与颜黑。即阅五官之色而知五藏之病,这与西方五官乃觉魂之具的思想是不同的。

佛教传入后,其六识的思想在中国文化史上有着比较大的影响。六识指眼、耳、鼻、舌、身、意,前五识与欧洲五感官相同,而“意”之为识,也与《性学述》中所言脑之四职相似。印度眼科随佛教传入中国,对中医眼科的理论与治疗方法产生了影响^[20]。王焘《外台秘要》卷21首次引《天竺经论眼》作为总论,云:“盖闻乾坤之道,唯人为贵,在身所重,唯眼为宝。以其所系,妙绝通神,语其六根,眼最称上。”“夫眼者,六神之主也。”^[19]《性学述》云:“目为五官之尊。以视为职,其德在明。”([10],卷4,187页)所谓“其德在明”并非指视力而言,而是说其功能在于助人推明事理,如赖蒙笃(Ramundo del Valle, 1613—1683)《形神实义》卷一所云:“盖人外体之最尊者莫如目,因人有明理之能,欲推通物理,必须目以得诸象,进于明司之神目,而后得知万物。是形目殆为明司神目之门也。”此与佛教所论何其相似。既然佛教的这些思想已进入了中医理论之中,则中国士人对与之如此相近的天主教五官思想,尽管未必完全接受,也不会有全然陌生之感。不过,尽管天主教与佛教表现出的相似性更多,而与儒家思想表现出更多的差异性,但传教士还是尽量与占统治地位的儒家思想求同存异,而尽力驳斥佛教。

王焘《外台秘要》所引《天竺经论眼》中也谈到了眼解剖,但远不及《性学述》所介绍的五官解剖知识为详。《性学述》卷4论眼解剖云:“其视之具,则有三者。目之前后上下,有薄膜层层,包护眸子,如城郭然;脑内有二筋通目,而授知觉之气,与其能视之力;其瞳清如水晶,不染一色。故能辨万色。”([10],卷4,189页)《性学述》卷4对五官的基本解剖结构都有较详的介绍,且与《人身说概》相关内容是基本相似的,这也说明了《性学述》中的医学知识是当时欧洲医学界的一般知识,而并非是过时了的医学知识。与随佛教入华的印度医学知识一样,随天主教入华的西洋医学知识为缺少解剖学基础的中医提供了一次改进的契机。遗憾的是,尽管明末传入的西方五官知识对改变当时中国人的感官观念产生了一定的作用,但并没有对中医理论产生如印度医学那样深入的影响。

2.4 脑主记忆学说

明末清初西学入华,对中国传统观念造成多方面影响,如地圆说改变了中国人的天圆地方观念,五洲四洋的地理知识改变了中国人的华夏中心观念^[21]。而对中国传统“三才”思想中“人”的观念的冲击,主要来自西洋医学知识。例如,由利玛窦《西国记法》首次传入中国的“脑主记忆”之说,在明末清初中国士人中产生了很大影响,著名士人如金声、方

中医眼科的五轮理论,即是中医与印度眼科医学会通而成,参见[20]。

以智、汪昂、王宏翰、王清任、郑光祖等,纷纷接受了此说([1],卷2辛、卷9甲),中国传统思想中的“心主记忆”观念由此一变。他们中不乏医学家,或者对医学深有研究的学者,这表明通过西洋传教士性学著作传入的人体知识,中国医学界给予了相当大的关注。

中医重视五藏六府、经脉血气,但对人脑似始终未予以重视。《素问·五藏生成篇》云:“诸髓者,皆属于脑。但《内经》中并未对脑的生理、病理、功能作出阐释。中国道家医学则比较关注人脑,认为脑为泥丸宫,眉间百会之穴乃上丹田所在,为入道之门^[22],但尚不知脑为感知、记忆、思考之所。唐段成式的著名笔记《酉阳杂俎》卷11“广知”谓“脑神曰觉元”,不知其所由来,疑受印度医学之影响,但此说后亦不见有人深入阐发。现在无人不知脑的基本功能,尽管“思”、“想”、“忆”、“忘”等字从心,但人们已经知道这些活动均由脑来完成的。不过在中国传统思想中,这些活动是与“忠”、“怨”、“急”、“怒”等一样都属于心理活动,脑的功能均被错误地认为是心的功能。而我们现代人所拥有的对心的新认识,便是从明末西学东渐开始的。

《性学概述》进一步将西方对人脑的认识、脑心关系及脑主记忆之说传入中国。其说云:

总知最前近额,密迩五官,以便接受诸官之象。此藏之体,为湿为嫩,略如骨髓,而物象从此印焉。故额广阔者,其额脑亦广阔,其觉常捷,狭隘者,其觉常钝。([10],卷5,227页)

受相者,主于收入总知频寄之物象,而保守之,使不至于泯没,故号为物象之府库,而物象至此,亦名之曰物影,亦名之曰现象。其所在脑中之第二穴,比总知之职,稍干稍凝,便于守其所寄。故其职在于存守五官之象也。([10],卷5,229页)

分别之职,权衡物情,亦觉性之一能也。五官受象,初寄第二藏中,到此则能剖其相合相悖之情,其所在脑中之第三穴,头顶之下,受相之后,涉记之前,居中前后相顾。([10],卷5,230页)

涉记者,又觉性之一能,取分别职所造象,而置于其内,此内职之第四职也。……此第四职之本所,在脑中之第四穴,故人以脑后广大为贵,取便记蓄之义。第四穴之体,比第三穴更为干凝。干凝者,多所存蓄。([10],卷5,238—239页)

此均为中国前所未有的论。中国传统思想观念一直认为心主记忆,所以对“脑主记忆”之新说,开始之时必然会有所质疑;而且,《性学概述》沿袭亚里士多德的思想,对“心”的作用极为强调,因为人的灵魂居于心,一切记忆、回忆等心理活动也均出于心;该书在论述有助于记忆的方法时,谓之“记心法”,这更加使中国人产生疑惑,不知记忆之能到底在心还是在脑。艾儒略转述了中国士人的疑问:“从来诸子百家,未有言及脑为涉记者,即今所云记心法,不云记脑,明是所记惟心,且夫一像也,而既以为心记,又以脑记,即一身中,无乃政出多门乎?针对这一提问,艾儒略综合中西文化,做了详细回答。其“记心辨”云:

心为灵君固也。第所谓心有血肉之心,有知觉之心。血肉之心居中,知觉之心遍体。中央方寸,特其位耳。其遍于体者,犹大君之无不管摄也。外感之来,或顺或逆,然此心未始不由五官而入,顾所为总收五官者,孰运用之乎?必有一定之位,犹万万亿兆达之百司,百司达之冢宰,冢宰达之大君,当其达冢宰时,冢宰先总其觉,即以上

达于君,而君亦随将所达,寄托冢宰。所谓君职要而相职详,非谓涉记之具,主其物象,而心全不与;特知觉之心,用涉记之具,以代己职也。大抵有形之物,非有形之具不足以觉之,如目为视具,耳为听具,鼻为嗅具,口为尝具,身为触具,岂记存也而独无其具邪?若以心即其具,不但心失其尊,而贮万象于无有器具之地,将何所容纳焉?……故云心之记,正记于脑耳。尝有记诵过多,思虑过度而头岑岑痛者,其故为何?较前所云搔首垂头者,不更明哉?此不易之论,西土圣说相沿,谅不我欺。《黄庭内景》亦言脑为泥丸宫,元神居焉,是必有所本,何惑之有?([10],卷7,295—299页)

艾儒略运用中西文化知识所作的这番论述,旨在说明心记通过脑记来实现,脑为心记之具,是心灵的役使。这一观点实际上折中了脑记与心记两种不同观点,并且将中西文化中对脑与心的观念统归于天主教神学上来。明末清初入华的西医知识中以“脑主记忆说”影响最为广泛,这与艾儒略等传教士对该学说进行中西结合式的阐发有很大关系。

2.5 西医入华模式小结

以上对《性学彙述》中与医学相关的一些问题有选择性地进行了阐述,并结合中国传统医学思想文化,对由《性学彙述》传入的西医内容进行了分析,旨在揭示明末西医入华的模式。这里不妨对这一模式进行几点归纳。

(1) 西医知识是在神学的框架下、以性学的面貌传入中国的。明末清初东渐之西学是一个整体,包括医学在内的科学是整个神学体系的有机组成部分,体现着神学思想与精神。这是明末清初西学东渐的一个基本知识背景。就西医入华而言,无论是专门的解剖学著作的翻译,还是性学、神学著作中所包含的医学知识,都一样地体现出强烈的神学色彩,科学与神学的彻底分离还要经过整个18世纪和19世纪。

(2) 明末清初传入之西医基本上反映了当时欧洲的一般医学水平。通过解剖学著作与通过性学、神学著作这两种途径传入的西洋医学知识,尽管前者比后者更加系统,但是就水平而言,两者并无根本上的差别。古希腊、古罗马医学中诸如四行四液说、元热元湿说等的传入,并不能被看作是传教士输入了一些已过时了的知识;且不说这些知识在当时欧洲仍占有重要的地位,而且其传入后在中国造成的影响反而更大。

(3) 传教士为使中国人接受天主教采取了许多措施,其中最重要者之一就是深入研究中国传统文化。从传教士的书中可以看到他们对中国传统医学思想文化是有研究的,他们在中文作品中尽量使用中国传统医学已有的语汇,来表达西方医学的实质内容,以使中国人更加容易理解和接受;但是他们对中西文化中的一些根本性差异又是极为坚持的,例如尽管用“行”来译“元素”,但是无论如何传教士也不会将四行说改为五行说。这在当时中西文化交流的大环境下是不可避免的现象。

3 《性学彙述》与入华西医的影响模式

通过翻译西方解剖学专著而传入的西洋医学知识,在中国所产生的影响的确不大^[23]。《人身说概》只刻行过一次,且流传非常有限;《人身图说》似从未刻行,目前所仅

目前已知受《人身说概》、《人身图说》二书影响的医家,只有清后期王学权世家。参见[23]。

见的几个抄本,绘图极不准确。《钦定格体全录》以满文译成,对不懂满文的中国士人造不成影响,且康熙对此书严加看管,不准外人随便阅读;虽据说康熙亲自从此书摘译了三小卷汉文本^[24],但是也被他深藏于大内之中,见到的人绝少。而针对这些译著的批评之声却不止一次见诸文献^[25]。这与通过性学、神学著作传入的西洋医学知识的境遇形成了鲜明对比。

西洋传教士性学著作中所包含的西医知识,受到了中国士人、医学家比较广泛的关注。直接或间接接受西洋传教士性学书中西洋医学知识影响的中国士人和医家有许许多多([1],卷1、卷9),其中最著名者为康熙年间的医家王宏翰。他所著的《医学原始》中大量引用传教士性学书中的西医知识,成为中国最早尝试会通中西医的医学家。关于王宏翰的生平、著述、医学思想及信仰问题,学界已有不少研究([1],卷1、卷9)^[26,27],本文仅从西医在华影响模式的角度,再做些思考。

《医学原始》所参考的西学著作有《性学述》、《空际格致》、《主治群征》、《形神实义》等,但其框架主要来自《性学述》。从内容上,《医学原始》卷1“元神元质说”,卷2“生长赖补养论”、“四液总论”、“知觉外官总论”、“目之视官论”、“耳之闻官论”、“鼻之嗅官论”、“口之啖官论”、“身之触官论”、“知觉内职总论”、“总知职”、“受相职”、“分别职”、“涉记职”、“记心法”、“记心辨”、“寤寐论”、“梦论”、“嘘吸论”等均源自《性学述》的相应各章,另在卷3“须发”、卷4“肺”、“肾”等处,也杂引《性学述》。那么,王宏翰是如何理解这些西洋医学知识的?互不相同的中西两种理论体系是如何被王宏翰融会贯通的?他将这些知识纳入了一个什么样的结构体系中?

我想从《医学原始》这个题目入手来探讨这些问题。古代中西医学的内涵是不断发生变化的,且两者概念的演变在表面上有着相似性。希腊医学在中世纪最大的变化就是被打上了浓重的基督教神学色彩,与其他希腊传统学问一同被纳入到了基督教神学体系中;而中医在理学兴起后,儒学的色彩也越来越重,医学在宋以后逐渐被纳入到了儒学的体系中。

《内经》时代的医学,重参天、地、人之关系,目标是人体的健康状态;理学兴起后,医学发生了两方面的重要变化:第一,医学成为理学家格物致知、穷理尽性的一门学问,理学家大都通晓医学,其目的在于通过人体来认识天地,进而达到致知、尽性。《二程外书》卷11云:“世之人务穷于天地之理,不知反之一身,五脏、六腑、毛发、筋之所存,鲜或知之。善学者,取诸身而已,以一身以观天地。这与《内经》的出发点相反,一是由天地到人,一是由人到天地。第二,医学被纳入儒学的伦理系统,成为尽忠尽孝、成仁行义的重要技艺。宋吴曾《能改斋漫录》卷13载,范仲淹少年时即有不为良相、便为良医的愿望。明末潘楫《医灯续焰·医乃仁术》云:“医以活人为心。故曰:医乃仁术。徐春甫《古今医统·医儒一事》云:“医为儒者之一事,不知何代而两途之。父母至亲者有疾而委之他人,俾他人之无亲者反操父母之生死。一有谬误,则终身不复。平日以仁推人者,独不能以仁推于父母

例如清嘉、道间学者俞正燮(1775—1840年)读过《人身图说》,并于1815年写了一篇《书人身图说后》,对其内容大加批判,参见[25]。

乎？”^[28]很多医学家是“为疗双亲疾病而研习医术的，王宏翰便是其中之一（[29]，徐乾学序）。

王宏翰从中医传统中所接受的思想，是宋明以来逐渐成为理学一部分的儒医思想。《医学原始》自叙云：“学问之原，须应致知格物，而格学之功，莫不有机焉。余少苦志业儒，因慕古人有言：不为良相，则为良医。然良医岂易言哉？上知天文运气之变化，下达地理万物之质性，中明人事情欲之乘克，庶几医学之原，在于斯矣。王宏翰认为岐黄之道，在于通天地人，而通天地人的途径在于格物。这一点是明清医家的共识，是受理学影响的结果。王宏翰自叙中又说：“凡昔贤与儒说不出于医，而有关于性旨者，亦辨悉而著之，间以不揣之愚，附管窥以缀其中，皆出乎性学之实理，不敢以意为度也。亦可见在王宏翰的思想中性学与医学的密切关系，即医学是性学的一个方面。

王宏翰心目中的“性学”，首先是宋明理学体系中的概念，是对人的本性的哲学思考。艾儒略《性学述》借用了中国传统思想的这一词汇，来表达欧洲传统思想中灵魂学说的内容。艾儒略的这一高明的借用，有利于其学说在中国的传播，包括王宏翰在内的中国学者，将《性学述》中的学说直接在中国传统思想中的性学框架下进行接受，从而扩展了中国传统思想中性学所探讨的内容。这其实也是一个所谓补儒的过程。

无论是儒学中的性学，还是神学中的性学，都包含了各自传统中的医学知识，且这些医学知识在各自体系中所发挥的作用也有相似之处。在理学的性学中，人体成为格物的对象，成为致知的途径，因为人体是一个小天地，通过认识这个小天地便可以进一步认识广袤的宇宙，如儒医张介宾在《类经附翼·医易》中云：“故曰天人一理者，一此阴阳也……天之气即人之气，人之体即天之体……人身小天地，真无一毫之相间矣。在神学的性学中，是通过对人体的认识，来认识上帝，因为人是上帝所造，对人体完美构造的认识，便可以感受到上帝的存在与伟力。天主教神学也将人体视为小天地，正如艾儒略《性学述》卷一引额卧略圣人云：“天地亦大矣，而人于其中括其妙有，……谓人身即一小天地，而万物咸备于我也。不过天主教神学中人体与天地的对应关系，是由于只有人“有灵性，遍烛万理，如天神之灵也。”（[10]，卷1，104页）最终还是指向上帝。尽管中西性学的指向一在天地一在上帝，但是医学知识均是两者的必要途径。

对于《性学述》的这一神学指向，王宏翰并不认为难以接受，《医学原始》中也出现了上帝一词，并且该词的前面空两格以表尊敬。问题是，在王宏翰的思想中，这个上帝是中国传统的上帝还是基督教的上帝？我认为二者都有。被认为是天主教徒的王宏翰，其对天主教义的理解是明末以来“天儒合一”思想的延续，而这正是王宏翰融会中西医学的前提条件。王宏翰《医学原始》自叙云：

愚虽不敏，每思人之性命于天，而本来之原，务须明确，不致贸贸虚度，于是从师讨究，博访异人，而轩岐、叔和、仲景、东垣、河间诸家，及天文、坤舆、性学等书，罗核详考，而天地造化之理，五运六气之变迁，人神气血之盈虚，藏府经络之病机，悉皆参论。

关于医学与宋明理学之关系，参见[28]。

关于王宏翰是否是教徒，目前尚无直接的证据，学界通过研究王宏翰的西学思想，一般都把他视为天主教徒。参见[27]，136—139页。

至于人之受命本来,最为关切,先儒虽有谆谆之论,今儒务末,置而不讲;虽有论者,俱多远儒而近释。大医大儒,道无二理,亦岂愤愤乎?愚慨性命之学不明,今而幸闻。凡究确而得于心者,不敢私秘。首立元神元质一说,明人道之生机。上帝赋畀之本原,一烛了然,不使诱人修炼旁门之悞。

王宏翰此书所追求的目标,是探索人的性命之原。继承“儒医一事”思想的王宏翰,将探索人的性命之原作为“大医”与“大儒”的共同目标。王宏翰认为,“人之受命本来”上古圣人已有高论,可惜至道教兴起、佛教传入以后,这些思想没能传下来;要消除释老的不良影响,进而恢复上古圣人的境界,就要吸收未经释老邪说破坏的天学思想,这一点在卷一《天人合一论》中再次被强调:“是以上古圣贤,念切生民疾病之危,立经立典,垂训万世,而《灵》、《素》诸书,……尽善尽美矣。则知格物性命之学,天地风雷变化之理,上古圣神,良有真传。历洪水,遭秦火,书籍散亡。庄列淮南辈突出,立言荒唐,幸赖程朱诸儒,援溺挽颓,性学一明。惜乎宋儒以后,讲道学,辨性命,往往不入于禅,则流于老,全失大学明德真旨。今余得遇西儒,参天讲性,溯源而至尧舜孔孟,其理惟一,既明性命之本,则知吾儒之途,明亮正大,原无径窦可以驳杂也。探索人的性命之原,阐明人之受命本来,便是“医学原始”的本意。

在王宏翰所构建的医学体系中,元神元质说是基础,而其内容几乎均来自《性学阐述》卷六“辨觉性灵性”和卷一“灵性非气”。大概而言,“元神”、“元质”二词对应的是《性学阐述》中的“灵性”、“觉性”,也就是人的灵魂与觉魂。王宏翰立元神元质说,目的是让人明了性命之原,以达到大医大儒的境界。而这也是医生治疗疾病的根本。王宏翰认为:“人之疾病,皆由元质禀气与后天培养精血失调,或饮食劳逸过度,或时令与地土不和而生者。善调摄者,斟酌药性气味之厚薄,寒热温平甘苦之升降,用以扶柔复强,使藏府气血调和,以乐天年耳。盖世人不明性命之本来,而贸贸一生,老死而不悟者既众矣,医者操乎司命之权,若不格学明理,何能起沉痾于顷刻哉!”([29],卷1,31页)王宏翰毕竟是医学家,无论怎样谈论灵性、觉性问题,最后还是要落实在治病延年这一现世的目标上,这与天主教神学关注身后灵魂的目标又是相反的。艾儒略《性学阐述》目的是治疗世人灵魂之疾,而王宏翰《医学原始》最终是为了治疗被天主教神学视为卑贱的身体。对人性本原及人体的认识,王宏翰从《性学阐述》中得到了充分的借鉴,但在对人体的治疗方面,包括《性学阐述》在内的各种西学作品中几乎没有可借鉴的内容,于是在《医学原始》的后两卷中,王宏翰不得不完全求助于中医理论,对脏腑、经脉理论进行阐述。由于中西医学理论在许多方面的本质差异,王宏翰在后两卷融会中西医理的过程中,显得有些勉强甚至出现混乱,例如,王宏翰接受了西学中的四元行说,并将中医“五藏五行论”改造成“五藏四元行相属论”,认为“肺为气行,心为火行,肝为水行,脾为土行,肾为水行。”([29],卷4,304页)但是他又无法摆脱五行理论的影响,在书中常使用该理论进行病理分析([29],卷4,356—357页)。这既说明中西医会通的难度,也可以看出王宏翰在这方面所作的努力与所遇到的理论困境。中西医如何进行会通至今仍是一个没能解决的难题,而王宏翰是最早在这一领域进行实践的中国医学家,其在中国医学史上的地位是不应该被忽视的。遗憾的是,王宏翰的著作在清代医学界似乎并未引起强烈的反响,为《医学原始》作序的无一医家,而是儒学造诣极深的韩菼、徐乾学、沈宗敬等清初著名士大夫。

西医在西方天主教神学、性学的框架下入华,又在中国理学、性学框架下得到接受与传播;传教士传入西医知识是为了其宗教神学在华传播,中国士人接受其传入的西医知识也丰富了儒学的内容。这便是明末清初西洋医学得以传入并产生影响的模式。这一过程对儒医合一的中国医学理论产生了一定的潜移默化的作用,特别是对中国一些传统人体观念的影响尤为重要。

参 考 文 献

- 1 范行准. 明季西洋传入之医学[M]. 卷1. 中华医史学会钩石出版基金委员会, 1943.
- 2 郭文华. 《泰西人身说概》初探——以毕拱辰与其成书为中心[A]. 龙村倪, 叶鸿洒. 第四届科学史研讨会汇刊[C]. 南港: 中央研究院, 1996.
- 3 钟鸣旦. 昂布鲁瓦兹·帕雷《解剖学》之中译本[J]. 自然科学史研究. 2002, 21(3): 269—282.
- 4 甄雪燕, 郑金生. 石振铎《本草补》研究[J]. 中华医史杂志. 2002, 32(4): 205—207.
- 5 邓铁涛, 程之范. 中国医学通史(近代卷)[M]. 北京: 人民卫生出版社, 2000. 113—114, 310—311.
- 6 Standaert N. The Classification of Sciences and the Jesuit Mission in Late Ming China[A]. De Meyer J A M, Engelfriet P M (eds). *Linked Faiths: Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper*[M]. Brill, 2000. 288.
- 7 Colpo M. Giulio Aleni's Cultural and Religious Background[A]. Lippie T, Malek R (eds). "Scholar from the West": Giulio Aleni S. J. (1582—1649) and the Dialogue between Christianity and China[M]. Nettetal: Steyler Verl., 1997. 73—83.
- 8 艾儒略. 口铎日抄[A]. 影印本. 钟鸣旦, 杜鼎克. 耶稣会罗马档案馆明清天主教文献[M]. 第7册. 台北: 台北利氏学社, 2002. 42—52, 104, 123—124, 131—134.
- 9 艾儒略. 西学凡[A]. 四库存目·子部·杂家类[M]. 第93册. 济南: 齐鲁出版社, 1995.
- 10 艾儒略. 性学概述[A]. “自叙”影印本. 钟鸣旦, 杜鼎克编. 耶稣会罗马档案馆明清天主教文献[Z]. 第6册. 80—81.
- 11 Chan A S J. *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome*[M]. New York: M. E. Shape, 2001. 296.
- 12 亚里士多德. 灵魂论及其他[M]. 吴寿彭译. 北京: 商务印书馆, 1999.
- 13 希波克拉底文集[M]. 赵洪钧, 武鹏译. 合肥: 安徽科学技术出版社, 1990. 262—263.
- 14 卡斯蒂廖尼. 医学史[M]. 上册. 程之范译. 桂林: 广西师范大学出版社, 2003. 101—102.
- 15 罗明坚. 天主实录[A]. 影印本. 耶稣会罗马档案馆明清天主教文献[Z]. 第1册. 37.
- 16 利玛窦, 金尼阁. 利玛窦中国札记[M]. 何高济, 王遵仲, 李申译, 何兆武校. 中华书局, 1983. 350.
- 17 徐光台. 明末西方四元素说的传入[J]. 清华学报(台湾新竹), 1997, 新27(3): 347—380.
- 18 陈仁勇, 李永金. 四体液说的兴衰史[J]. 科学月刊, 1994, (289).
- 19 王焘. 外台秘要[M]. 卷21. 据经余居刊本影印. 北京: 人民卫生出版社, 1955.
- 20 肖国土, 唐由之, 等. 眼科学说源流[M]. 北京: 人民卫生出版社, 1996. 20—24.
- 21 葛兆光. 中国思想史[M]. 第2卷. 上海: 复旦大学出版社, 2001. 327—379.
- 22 黄庭内景经·至道[M]. 第7章. 《道藏》本.
- 23 王学权. 重庆堂随笔[M]. 施仁潮, 蔡定芳点注. 南京: 江苏科技出版社, 1986.
- 24 杜赫德编. 耶稣会士中国书简集[M]. II 郑德弟译. 郑州: 大象出版社, 2001. 301.
- 25 俞正燮. 癸巳类稿[M]. 卷14. 涂小马, 等点校. 沈阳: 辽宁教育出版社, 2001.
- 26 祝平一. 通贯天学、医学与儒学: 王宏翰与明清之际中西医学的交会[A]. 中央研究院历史语言研究所集刊[C]. 第70本第1分册. 1999. 165—200.
- 27 徐海松. 王宏翰与西学新论[A]. 黄时鉴. 东西交流论谭[M]. 第2集. 上海: 上海文艺出版社, 2001. 131—147.
- 28 徐仪明. 性理与岐黄[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1997. 4—164.
- 29 王宏翰. 医学原始[M]. 上海: 上海科学技术出版社, 1997.

A leni's *Xingxue Cushu* and Models of Introduction & Influence of Western Medicine in China

DONG Shaoxin

(Post Doctor of Fudan University, Shanghai 200433, China)

Abstract A leni's *Xingxue Cushu* is a Chinese translation of Aristotle's *De Anima*, but their content is quite different from each other. In *Xingxue Cushu*, there are lots of medical knowledge of European Middle Ages, which do not exist in *De Anima*. Western medicine was introduced into China through *Xingxue*, which is an important model of Western science and technology spread into China, and in fact Western medicine introduced into China through *Xingxue* has more influences than that through those translations of Western anatomy. This article, through the case of *Xingxue Cushu*, discusses the models of the introduction of Western medicine into China and its influences, opening out the processes of Western medicine spreading into China through the *Xingxue* of Catholic Theology and its influences in China through the *Xingxue* of *Lixue*.

Key words *Xingxue Cushu*, late Ming & early Qing, Western medicine, model of introduction, model of influence

责任编辑:康小青