明末清初西洋醫學之入華與其影響模式

試以艾儒略《性學觕述》為例

董少新*

在明末清初西學東漸的研究中，傳教士神學、性學作品中所包含的科技知識似尚未受到重視。本文以艾儒略《性學觕述》為例，着重分析其中包含的西醫知識，考察這些西醫知識是在甚麼樣的模式下傳入中國的，又是在甚麼樣的模式下在中國醫學界產生影響的。對西醫入華與其影響模式的研究，或可為整個明末清初西學東漸的研究提供若干啟示。

在明末清初西學東漸的研究中，國內學者一向重視西方科學技術之傳入與傳播，而對基督教神學思想是相當冷落的。這種偏向當然有一定的現實原因，但縱觀明末清初中國士人對西學的態度，亦可發見其對西方科技的重視程度超過基督教神學思想。當代中國學者對西學東漸的研究取向或可視為明清士人面對西學價值取向的延續。對於外來文化，中國士人和學者對“術”的興趣一向大於“道”的層面，這一特點甚至使致力於中西方文化交流研究的西方學者感到有些無奈。(1)

但明末清初西洋傳教士帶來的西學，是包括基督教神學與科技的一個整體，在一定程度上反映了當時歐洲的總體知識水準與結構體系。儘管當時歐洲科學已經開始走上了擺脫神學獨立發展的道路，但是至少在17世紀，科學仍是神學體系中的一個分支，其學科的分類與現代的分類方法和概念有很大區別。20世紀以來的學者，以科學與宗教完全分離的觀念來回顧與研究明末清初的西學東漸，顯然會有其局限性。(2)目前有關明末清初西方天文學、數學、地理學及醫學入華史的研究，仍存在以現代科學分類學的概念闡釋當時西學東漸史的缺陷。其結果，一方面很難全面反映當時西學東漸的整體面貌及其傳播與影響的模式，另一方面傳教士翻譯的一些神學作品中所包涵的西方科學知識，很難進入研究者的視野。

就明末清初西醫入華史而言，目前我國學界研究的狀況仍未超過范行準先生上世紀40年代所著之《明季西洋傳入之醫學》(3)的範圍和深度。(4)范氏此書，洋洋十五萬言，乃此領域的奠基之作，實功不可沒。然是書之論，亦是以現代醫學之觀念來研究明季傳入之西洋醫學。范氏將明季西洋傳入之解剖生理學分為前後兩個時期：前期包括利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）《西國記法》、艾儒略（Giulio Aleni, 1582-1649）《性學觕述》、湯若望（Johann Adam Schall Von Bell, 1591-1666）《主制群徵》、高一志（Alfonso Vagnone, 1568/1569-1640）《空際格致》等書中的解剖生理學知識；後期則包括鄧玉函（Johann Terrenz, 1576-1630）《人身說概》、羅雅谷（Jacques Rho, 1593-1638）《人身圖說》傳入之解剖生理學知識。(5)范氏在論述前期解剖生理學之傳入時，以現代醫學的角度，將其中的醫學知識從性學框架中分離出來，如其所言：“此

*董少新（1975-）。2004年夏於廣州中山大學歷史系中外關係史專業獲史學博士之後進浙江大學歷史系工作，2005年9月入復旦大學歷史地理研究所從事博士後研究。

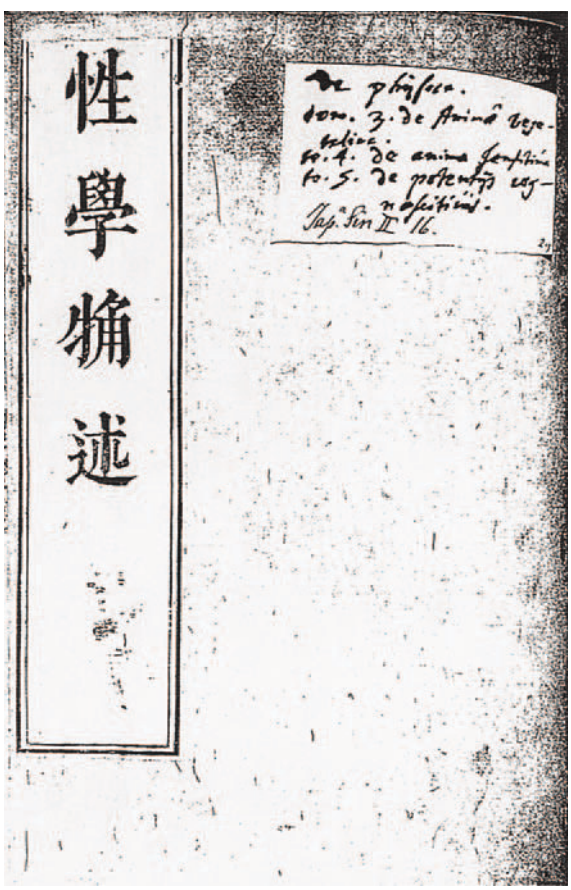
前期解剖生理多言神經之學，蓋當時彼教中人以神經知覺屬諸靈魂也。其說甚繁，今刪繁去複，並取其書之言骨骼、藏府、血液者分別立題，勉可與後期諸目方駕，而終不及其詳也。”(6) 然而，且不說通過性學著作傳入之醫學知識在某些方面甚至比《說概》、《圖說》為詳，就是其將醫學知識從性學體系中分離出來而祇考察前者的做法，也使當時西醫入華的傳播與影響模式無法展現出來。

近年來學界關於明末清初西醫入華史的專門研究不多，且較集中在對鄧玉函《人身說概》二卷（1634或稍後）(7)、羅雅谷《人身圖說》二卷（1638以前）(8)、巴多明（Dominique Parrenin, 1665-1741）《欽定格體全錄》（滿文抄本）九卷(9)、石振鐸（Pedro de la Piñuela, 1650-1704）《本草補》一卷（1697）(10)等西方解剖學、藥物學著作入華之研究上。由於這些著作在中國的影響不廣，於是明末清初傳入的西洋醫學在中國無甚影響便成為醫史學界的共識。(11)而對於通過傳教士神學、性學著作傳入之西洋醫學，自范氏之作後竟未見有專門論著出現。

本文以艾儒略《性學觕述》為例，通過分析其中包涵的醫學內容以及這些西洋醫學知識在中國所產生的影響，希望在明末清初西醫的入華與影響模式上，對前人相關研究的思維面向進行一些修正，以期對該段歷史有新的認識。

一

科學分類在西方有着悠久的歷史，早在柏拉圖（Plato，前427-前347）時代，古希臘哲學家們便進行了一系列努力，來為科學進行理性分類與整合；到了亞里斯多德（Aristotle, 前384-前322）時代，科學分類已經相對完善。基督教傳入歐洲後，沿用古希臘時代的神學（Theology）一詞，作為對所信上帝之存在、本體、本性及其同世界、人類的關係進行研究、論述的理論體系。到13世紀神學家湯瑪斯·阿奎那（Thomas Aquinas，約1225-1274）將神學分為自然神學和啟示神學兩部分，肯定自然神學的可能和必要，認為可借助理智，通過對自然現象的觀察分析而得到關於神的一部分知識，領受神的一定啟示。他的名著《神學大全》（*Summa Theologica*）集以往神學之大成，使神學成為包括和貫通一切知識的“科學皇后”。(12)16世紀的歐洲，正處於文藝復興時代，歐洲科學出現了新的整合過程，而耶穌會士們在這次整合中起到了積極的作用。耶穌會的創立者聖依納爵·羅耀拉（St. Ignacio de Loyola，約1491-1556）根據自己的學習經驗，建立了一套非常獨特的教育體系。他將神學置於該體系的最高點，但認為文科（語法、修辭、詩歌和歷史），語言（拉丁語、希臘語和西伯來語），邏輯，人文與自然科學，形而上學和倫理哲學等是通往神學的必備知識。其神學教育以阿奎那神學為基礎，而自然哲學、倫理哲學和形而上學則沿襲亞里斯多德的學說。(13) 17世紀來華的耶穌會士大都有這樣的教育背景，在這樣的教育背景下成長起來的

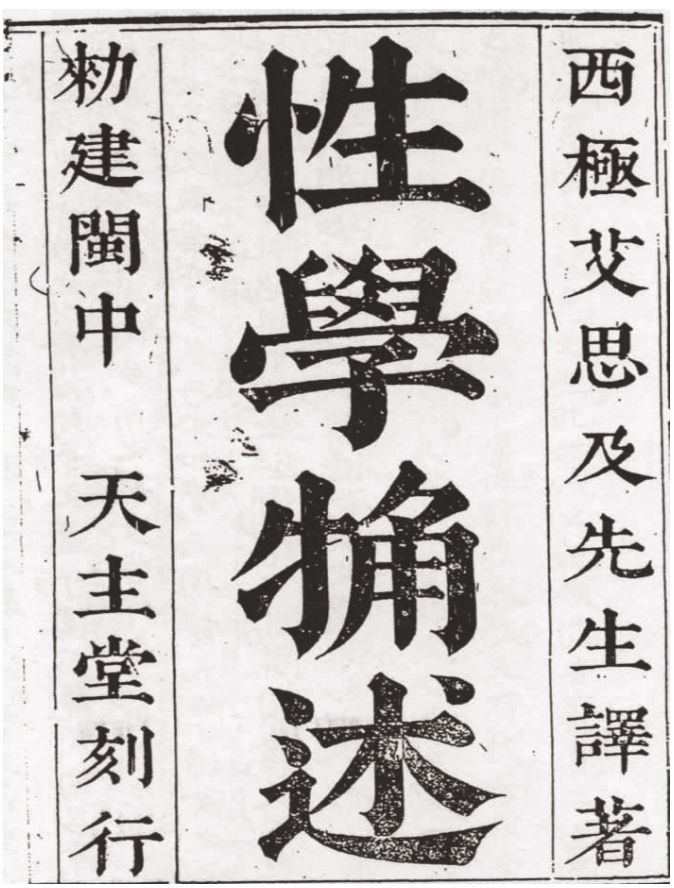


艾儒略，對當時西方以神學總括一切的知識體系是相當熟悉的。

1582年出生於意大利布雷西亞（Brescia）的艾儒略，在來華前曾較為系統地接受過科學與神學教育[14]，1610年抵達澳門開始其中國傳教生涯，此後直到1649年在延平去世，在華傳教近四十年之久。艾儒略深諳中西文化，中文著述數十種，被譽為“西來孔子”。[15]

在艾儒略的中文著譯作品中，可視為科學作品的有《幾何要法》（1631）[16]和《職方外紀》（1623）[17]，前者介紹了歐幾里德幾何學，後者介紹了地理大發現後的世界地理知識，這兩個領域都是他在意大利讀書期間已經學過的內容。另外，他的一些神學教理作品中，也包涵了許多科學知識，比如《口鐸日抄》中多處涉及西方天文、曆法、輿地等知識[18]，以及本文將要討論的《性學觕述》中所包涵的大量西方醫學知識等。我們很難將艾儒略傳入中國的西學嚴格分為科學與神學兩類，入華西學的整體性在艾儒略的諸多中文著譯作品中比較明顯地體現出來了。而當時西方知識體系與結構，也正是由艾儒略通過其所著的《西學凡》（1623）介紹給了當時的中國士人。

據《西學凡》介紹，當時歐洲知識體系分為六科：第一為文科（Rhetoric，勒鐸理伽），包括古賢名訓、國史、詩文和文章議論；第二為理科（Philosophy，斐錄所費亞），包括落日加（Logic，明辯之道）、費西伽（Physics，察性理之道）、默達費西伽（Metaphysics，察性之上之道）、馬得馬第伽（Mathematics，幾何之學，包括演算法家、量法家、律呂家和曆法家）、厄第家（Ethics，修齊治平之學）；第三為醫科（Medicine，默第濟納）；第四為法科（Civil law，勒義斯）；第五為教科（Canon Law，伽諾搦斯）；第六為道科（Theology，徒錄日伽）。[19]在這一體系中，道科即神學，處於最高地位，“乃超生出死之學，總括人學之精，加以天學之奧。將古今經典與諸聖人微論，立為次第，節節相因，多方證析，以明其道，使天主教中義理，無不立解，大破群疑，萬種異端無不自露，其邪而自消滅，萬民自然洗心以歸一也。”[20]



六科之一的醫學，雖為療病活人之術，亦是為“大破群疑”、以使“萬民歸一”服務的，所謂“辨外體百肢之殊，內臟諸情之驗，及萬病之所以然”，以“發明人性之本原”。[21]作為西醫基礎的解剖學，其發展便有“認己”以“認上帝”的神學動機。明末來華傳教士翻譯的兩部西方解剖學著作《人身說概》與《人身圖說》，都包涵許多“上帝造人之妙”等神學思想和語言，但這並非傳教士的有意附會或添加，而是當時西方解剖學本來就具有強烈的神學色彩。[22]西方解剖學擺脫神學束縛是一個漫長而充滿激烈鬥爭的過程。[23]

醫學的這一神學功能，在明末清初來華傳教士所翻譯的性學作品中有充份的體現。所謂性學，與超性學相對而言，屬於西方知識體系的另一種分類方法，艾儒略云其“為天學、人學之總，另闢廓途，俾諸學咸得其正焉。”艾儒略又引聖奧斯定的話說：“欲格物者，其要端有二：一為人性之論，一為造物主之論。矚人性者，俾人認己。矚造物主者，俾人認己之原始要終。一為性學，一為超性之學。”(24)性學中的“人學”部分，是通過對人體的認識，來體認上帝的存在，因為人乃上帝所造。而對人體的認識，便屬於廣義醫學的範疇；另外，“天學”的部分，亦有與醫學密切相關者，如四元行的理論等，因為西方醫學的發生與發展，對天地的認知也是其重要的基礎之一。(25)艾儒略《性學觕述》主要討論的是“人學”內容，其論證的基礎便是西方解剖學、生理學和醫學知識。

《性學觕述》八卷，艾儒略於1623年或天啟甲子（1624）(26)在杭州編譯完成，耶穌會士黎甯石（Pedro Ribeiro, 1570-1640）、陽瑪諾（Manuel Dias, 1591-1659）、伏若望（João Fróis, 1591-1638）仝訂，司會傅汎濟准梓，江右後學朱時亨校刊，敕建閩中天主堂刻行，署刻印時間為“二年歲次丙戌正月既望”。查明末清初皇帝年號中“二年”與“丙戌”合者，祇有南明隆武二年（1646），為清順治三年。“隆武”二字被塗掉，以免遭滿人之禍。閩中天主堂稱“敕建”，當為隆武帝賜建。書前有庚戌（1610）進士陳儀序、海虞瞿式耜序、艾儒略自敘及南州朱時亨引言各一篇。朱時亨引作於丙戌春三月，即該書刻行之時。據瞿式耜序云：“甲子春，予獲與艾子遊。（……）一日出其性學以示曰：儒者致知，必先格物。物有覺魂，靈實兼之。欲識靈之為靈，宜先知覺之為覺。”則瞿式耜在1624年時已經閱讀了《性學觕述》稿本。

據陳綸緒先生的研究認為，艾儒略《性學觕述》前六卷主要源自亞里斯多德（《性學觕述》中譯為“亞利斯多”）《靈魂論》（*De Anima*），後兩卷主要源自亞氏的《自然諸短篇》（*Parva Naturalia*），而全書編譯的底本是葡萄牙科英布拉大學（Universidade de Coimbra）“亞里斯多德心理學教程”。(27)可惜筆者尚未見到該“教程”之文本。亞氏兩部著作在歐洲影響深遠，其思想成為神學家湯瑪斯·阿奎那自然神學的重要來源。阿奎那對亞氏著作拉丁文本的註疏，連同原著曾一直是歐洲各神學院的教學課程。這兩部著作直到近年才有完整的中譯本。(28)將中譯本與三個半世紀前的艾儒略編譯本比較，不難發現，艾儒略《性學觕述》所體現的靈魂思想顯然是經過阿奎那改造過的亞里斯多德學說，與亞氏原本的學說已經有了很大的差異，其中最大的一個不同，就是亞里斯多德認為物身與靈魂同生同死，而基督教神學最重要的思想根基之一就是靈魂不滅說。另外，亞氏著作雖也研究人的靈魂，但是全書大量內容利用其廣博的生物學知識，討論生物之魂，而《性學觕述》所論主要是人的生、覺、靈三魂，如艾儒略說“生長本為草木之德，而人與禽獸兼得之。草木未暇詳及，直論人之生長。”(29)其主要目的在於體認上帝，即造物主生物“皆屬有意，（……）實在生物以事人，生人以事主也”(30)。而且，《性學觕述》中用以證明其靈魂學說的各種科學知識，許多已經不是亞里斯多德原著中所使用的知識了，而是歐洲中世紀乃至文藝復興時代的新知識，其中最主要的是引用了許多羅馬醫學家蓋侖（Claudius Galeno, 138-201）的醫學知識，以及16世紀以來歐洲醫學、解剖學的新發展。《性學觕述》中直接引用蓋侖（《性學觕述》中譯為“加勒訥”或“加勒諾”）原著內容者至少有六處，而書中所運用的大量神經學知識，都非亞里斯多德時代所掌握的，而是蓋侖以後解剖學發展的成果。《性學觕述》中甚至引用過阿拉伯醫學家阿維森那（Avicenna, 980-1037）的醫學知識，如“按古賢亞味則納（引者按：即阿維森那）所云：總知乃覺性之一能，在腦，為五官之根源，由細細筋管，傳覺氣於五官，又由此細管，復納五官所受之物象，而總知之。”(31)阿拉伯醫學繼承並發展了古希臘、羅馬醫學知識，在15-16世紀，阿維森那的著作是歐洲大學醫學院的必修課程。(32)可見，《性學觕述》中涉及的醫學知識，遠非局限於亞里斯多德時代希臘醫學知識，而

是艾儒略時代歐洲醫學的一般性知識。祇是這一當時歐洲知識界的一般醫學思想觀念並非以醫學的面貌傳入中國，而是作為神學體系中的一個分支，作為證明靈魂學說與上帝存在等神學內容的證據而傳入中國的。這便是明末清初西洋醫學入華的一個重要模式。

亞里斯多德通過對大量植物、動物以及對人的觀察和研究，認為一切生物都有魂（anima，當時也直譯為亞尼瑪），並將生物的魂分為三個等級，構成一個三級體系。植物祇有生魂（anima vegetativa），祇能生長與繁衍，不能感知；動物除有生魂外，還有覺魂（anima sensitiva），具有知覺；祇有人具備生、覺、靈三魂，靈魂（anima spiritula）為人類所獨有。《性學觕述》首二卷論述了人的靈魂，認為人之靈性為造物主所賦，並針對中國傳統人體一元思想，着重介紹基督教神學中肉身、靈魂對立的二元論思想[33]，還批判了已久入中國的佛教靈魂輪迴觀念。第三卷論人的生魂及其生長、繁育之功能。然後按照“欲識靈之為靈，宜先知覺之為覺”的思路，詳論人的覺魂。其中第四卷論述人的知覺外官即眼、耳、鼻、口、觸五官，第五卷論述人的內覺四職，即人腦的總知、受相、分別、記憶四個功能，第六卷論述人知覺的功用，即嗜慾與運動。最後兩卷則是根據亞氏《自然諸短篇》，分別闡述了人的睡與醒、夢、呼吸、夭壽、老稚、生死之理。這是一個神學化了的亞里斯多德生物心理學體系，而這一理論體系的最重要基礎，便是當時西方的人體知識與醫學知識。譬如，對五官及腦的解剖學知識，對人體神經系統、消化系統、血液循環系統、呼吸系統等的不斷深入的認識，等等。這些醫學知識也就以天主教神學與性學的面貌傳入中國，並對中國醫學界產生了一定的影響。

二

由於《性學觕述》中的醫學知識為神學服務，在神學的框架內展現，所以比較零散，不成醫學系統。本文接下來將《性學觕述》所涉及的醫學知識簡單歸納，以反映通過該書傳入中國的西醫知識的整體內容與其傳播之模式，並對這些內容略作中西醫學文化史的比較研究。

（一）《性學觕述》卷三主要論述人之生魂的生長功能，包括“約論生長”和“論四液”兩個部分。支持其“生魂學說”的醫學理論包括兩方面，一是“元熱元濕學說”，一是四液理論。茲先論前者。

《性學觕述》卷三云：

> 物之所由生活者，大關有二，一為元熱，一為元濕。譬如燭光，有火有油，無火則滅，無油亦滅。火常消油，欲存其火，必須補其所消之油。人之活體，或受外物之侵，或被內熱之損，不補亦不能活也。茲詳生魂之能有三：有補養，有長大，有傳類。補養者，用飲食膏潤之質，補其元濕，即以補元火之所耗也。此補養又含三用，一吸，一化，一泄。吸飲食之精華，存於內，化為血肉精氣，其渣滓則泄之於外。此養大抵由三化而成，一口化，一胃化，一肝化也。口化不惟在齒牙之咀嚼，亦在津液調和，以助飲食之化，而輸之於胃。至胃為第二化，胃之左邊有膽，膽有細脈，以通熱氣於胃，如火上之加薪；右邊有肝有脾，是為血府，自有餘熱到胃。胃所化即為百骸所需，百骸各以其火輸焉。胃化飲食，乃成白色，如乳粥之凝，引入大腸，腸有多脈，吸之至肝，肝因以所吸之精華，化為四液，即肝之第三化也。血為紅液，其液之粗者，成黃、白、黑三色。黃、白、黑液，雖有本用，然不能補養，獨血能補。血成於肝，又分二處，一遍流渾身，以養百體；一至於心，心有二孔，血先入右孔煉之，次入左孔又細煉之，以成生活之氣。此氣性熱，而亦分之為二，一偕血遍流，使血不凝，一至腦中，又煉而成知覺之氣。心其苗乎，腦其秀乎。心其光乎，腦其焰乎。腦有細細條管，由此達於五官，而成知覺之氣，能使目視耳聽，鼻嗅口嚐。若氣有阻滯，不能至於五官，則雖欲視欲聽，而無其力，小則疲倦，甚則聾瞽諸般之患，所必至者，蓋雖生覺之功，本原於靈

魂之能，然必用此五官百體，與其氣血，如人作事之用器具也。(34)

范行準先生將此段文字截取“此養大抵由三化而成，(……)即肝之第三化也”這部分，歸為消化系統之“三化說”，而不談此段涉及當時西方生理學重要觀念之一的“元熱元濕”學說。(35)這便是用現代醫學觀念(解剖學中的人體消化系統)考察當時入華西醫所造成的研究盲區的一個例證。

“元熱元濕學說”為希波克拉底(Hippocrates，前460-前377)所提出，他在“攝生論一”中詳細論述了人體中的“水”與“火”的關係，寫道：“一切動物，包括人，是由功能不同但一起發揮作用的東西——水和火組成的。二者在一起相互充實，而且使萬物滿足。……它們各自具有的功能如下：火總是消耗一切，水能夠滋養一切。”又說：“其它一切事物，包括人的靈魂和肉體，都遵循一定的秩序。人體的全身和局部，甚至局部的局部、全身的全身都由水火混合而成，祇是有些地方管消耗，其它的地方管供應。消耗的地方增加了，供應的地方便減少了。”(36)這裡的水與火，便是元濕和元熱。希波克拉底也談到了水與火的消耗靠營養來供應。

亞里斯多德《靈魂論》中對生魂攝食營養以生長的功能作了簡單的敘述，但並未明顯提到元熱元濕的理論。阿奎那在對亞氏營養說所作的註釋中則說：“食物的性質就在維持其所供應的那個本體之存活；在它存活的時候，自然熱量和內涵水份，繼續地消耗，這些就得依靠食物為之補充。本體的存在與其生命直保持到它停止進食的時刻。”(37)這裡的“自然熱量”與“內涵水份”即是元熱與元濕。艾儒略所言元熱元濕之學說，即是源於阿奎那對亞里斯多德學說的發展。

《性學觕述》進一步用“三化說”來闡釋食物轉化為人體不斷消耗的元熱元濕的過程，但該書的目的並非介紹消化的過程，而在於說明食物轉化為知覺之氣，達於五官百體，而成靈魂之用。無論“元熱元濕說”還是“三化說”，都是為了闡明靈魂說。

元熱元濕理論對西醫影響深遠，不僅現代醫學中的消化系統原理在當時用元熱元濕理論解釋，現代醫學中的呼吸系統原理在當時也被納入到元熱元濕理論中進行闡釋。《性學觕述》卷八云：

論噓吸之用，當知原以存心中之溫和，使之不滅不熾。依前所論，凡人生命之根，在於元濕元煖，而元煖之用，多在於心。元煖所以至於滅者，其故有二：一為酷寒；一為酷熱。如人或遭嚴冬，或遇大雪，或過飲冷水，其元火為大寒所撲滅，命斯斃矣；若內之元火太旺，亦能焦枯元濕，命亦殂焉。又或咽喉被繩急絞，全無涼氣進入，或在煖炕，噓吸皆帶熱氣而進，或在窄小不通氣之所，隨噓隨吸，所吸即其所噓，不能換其涼氣，則內火益增其旺，酷虐五臟，因歸殄滅，譬如火閉甕中，不通涼氣，其火即時滅也。故造物主於氣之旺者，必與之以噓吸之能，使其常換涼氣，以存元火，庶不至於滅亡耳。(38)

吸涼氣以和元熱以存元火的理論，為亞里斯多德所提出，艾儒略這段話基本上是直譯了亞氏《自然諸短篇．呼吸》中的相關段落(39)，祇是亞氏著作中不存在“造物主”的字樣。《性學觕述》也引用蓋侖吸氣涼心學說，並將蓋侖醫學中呼吸器官之解剖知識介紹到了中國：

噓吸之具有四：一為心，一為肺，一為鬲，一為氣管。肺之體輕，如浮雪所結之沫，便於氣之滲也。加勒訥云：自喉之中下通於肺有一筋脈，合而到心之右孔，氣海自此心孔通出，以養其肺；而又有一血脈通貫其肺，合於心之左孔。領下則分為二管，透入於肺，又細分之，滿肺皆通噓吸之氣焉。鬲者，一層細膜，隔心肺與肝腸，有如牆垣之互也。其具如此，鬲肺開，則外氣自氣管吸進，以涼其心，其所入氣，旋為心所蒸熱，則旋閉而出之，如海潮之長落然。緣人心元火極熱，熱則津竭，必得清涼之氣，調以沖和，故一呼一吸，消息無停。(40)

蓋侖吸氣涼心之說，在16世紀的歐洲仍然被普遍接受，以解剖學家帕雷著作為底本而譯成的《人身圖說》，在介紹肺的結構與功能時，也認為肺呼吸的主要功能在於涼心。(41)而且，《性學觕述》中又介紹了呼吸的其它兩種作用，一是“身內有邪穢不潔之氣，賴此噓時，亦帶而出，清其五內”；一是噓吸之氣“亦受肺心之鍛煉，而同知覺、生活之氣，遍注於一身以相助也。”(42)其實，後兩者反而道出了呼吸的真正作用。艾儒略就這樣通過介紹人之生魂、覺魂之能而將西方關於呼吸的古今各種學說都介紹到了中國。《性學觕述》卷八還用元熱元濕理論解釋人的壽夭與生死(43)，均是綜合亞里斯多德、蓋侖的學說及天主教神學思想而成，亦表現了當時西方人對人的生命的一般認識。從這些論述中都可以看出元熱元濕理論在當時西方醫學界、思想界的重要程度。我們應該注意的是，無論是三化說、呼吸涼心說，還是夭壽說與生死說，都統歸於元熱元濕理論，而元熱元濕理論又是在靈魂學說的框架下傳入中國的。與《性學觕述》一樣，西洋傳教士其它性學著作中的西醫知識傳入中國也是在這樣的模式下實施完成的。

這裡不妨將西醫中的元熱元濕學說與傳統中醫理論作些比較。古代中國醫學與古代希臘醫學在某些基本理論上具有相似之處，這一點已為許多研究中國與希臘醫學文化比較的學者所注意，有學者甚至由此相似性推想亞歐大陸上東西方民族在史前時代即有交流。(44)不過，中西醫學在以後的發展過程中，卻表現出越來越不同的趨向。西醫在中世紀被注入了神學內容(45)，基督教神學成為歐洲醫學發展的理論依據之一。儘管古代西域醫學與藥學曾有較多傳入，然對中醫基本理論的影響不大。陰陽五行、氣等中國哲學理論也始終是中醫學的基礎。《靈樞·決氣》岐伯曰：“兩神相博，合而成形，常先身生，是謂精。”後世醫家注云：“所生之來謂之精，兩精相博謂之神。又曰：神者，水穀之精氣也。兩神者，一本於天一之精，一生於水穀之精，兩神相博，合而成此形也。”(46)則人體之生存，靠先天之精與後天水穀（即飲食）之補。此相博之兩神，故與相消之元熱元濕不同，惟其中一神之耗靠飲食的補充，則與元熱元濕學說有相通之處。水穀之補者，如清代醫學家張志聰（1610-1674）闡釋云：“胃主受納水穀，腸主傳導變化，其精液血氣，由此生焉。越人曰唇為飛門、齒為戶門、會厭為吸門、胃為賁門、太倉下口為幽門、大小腸會為闌門、下極為魄門。”又云：“此（指《靈樞·平人絕穀》）論人之藏府形骸，精神氣血，皆藉水穀之所質生。……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。故神者，水穀之精氣也。”(47)則水穀所補，乃以其所蘊含的精氣補人體之精神氣血、臟府形骸，而這一過程也通過“口化”、“胃化”及腸之傳導排泄。中醫又用五味配五行，認為其各有所主，“各有所走，各有所病。”(48)則與西醫完全不同了。而“神乃自生”中的神，乃水穀中所蘊含之精氣，與《性學觕述》所言之知覺、靈性也互不相干。

（二）《性學觕述》卷三在闡述生魂之能的過程中，將“四行”、“四液”理論介紹到了中國：

> 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。(49)

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，一一說明清楚了。所謂“四行”學說，即是古希臘哲學家恩培多克勒（Empedocles，約前492-前432）綜合當時諸家之說形成的“四元素”（four elements）理論，認為世界是由火、水、氣、土四種元素構成的，他認為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，故稱這四種元素為萬物之源。(50)最早將四元素說介紹到中國的是意大利耶穌會士羅明堅（Michel Ruggieri, 1543-1607）神甫，他在1584年刻行的《天主實錄》中說：“人之身體固成於地、水、氣、火，而禽獸之身亦成於地、水、氣、火。”(51)但此書中並沒有出現“四行”字樣，最早將地、水、氣、火翻譯成四元行的是利瑪竇，他在南京期間，曾用中文寫了一篇有關這個題目的評論，即〈四元行論〉。(52)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。(53)四元素具有不可再分性，是構成世界萬物的最基本元素，而五行中的各行不具有這樣的意義。故傳教士起初用“元行”二字，以體現“元素”的最初性質。利瑪竇的這一翻譯是其適應性傳教政策的一個表現，且影響很大，此後熊三拔《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〉等，在涉及恩培多克勒四元素思想時均稱四元行或四行(54)，延續了利瑪竇的譯法甚更進一步（直接譯成“四行”與五行之名更加接近）。而全面系統地將四元素學說傳入中國的是意大利耶穌會士高一志，他在《空際格致》(55)上卷詳論四元行學說，如“元行性論”、“行之名義”、“行之數”、“行之序”、“行之情”等。

恩培多克勒認為四元素分別具有冷、熱、乾、濕四性，並通過與體液說相匹配，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，代表乾；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，便生病。(56)羅馬醫學家蓋侖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。(57)由於蓋侖的權威，四體液學說在歐洲中世紀一直佔有統治地位，直到維薩留斯血液迴圈的規律被發現後，該學說才逐漸勢微。四液說在明末的傳入，以艾儒略《性學觕述》為詳。應該說，艾氏將體液學說介紹到中國之時，該學說在歐洲已經開始受到衝擊了。但是基督教神學體系中的醫學知識，是以蓋侖權威為基礎的，身為傳教士的艾儒略不可能受歐洲解剖學的最新發展影響而將四體液說拋棄，何況維薩留斯學說提出之後，在當時歐洲曾被視為異端，離此學說被普遍接受尚遠。

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。(58)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《外臺秘要》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。”(59) 不過這種影響並非根本性的，中國智識階層普遍信奉的仍為陰陽五行理論。四元素學說傳入中國後，儘管傳教士在譯名上費了不少心思，還是與中國的五行思想產生了比較大的衝突，據《口鐸日抄》載，教徒石魯可問曰：“敝邦從古俱說五行，謂萬物非五行則不成，而貴邦獨說火、氣、水、土四行，乃加氣而遺金木，何也？”艾儒略除用燃生木為例外，以人體為例答曰：“再以觀人之身，其暖者為火，呼吸為氣，精血為水，骨肉為土，是合火氣水土而成人，並不言金木二行者，是知元行祇有四也。”(60) 這種人體與四行的對應關係，幾乎與印度醫學思想完全一致，但是四行思想似乎並沒有因此而更易在中國傳播。對中國思想文化有着深入瞭解、並與佛教僧侶經常發生爭論的西洋傳教士，對早已傳入並產生一定影響的佛教四大思想肯定是有所瞭解的。但是西洋傳教士並沒有利用基督教中某些思想與佛教的相似性作為傳播其教義的手段。另外，五行學說是中國思想的根基之一，若其受到衝擊，則整個中國思想之基礎都將動搖，故當時士人對四元素學說採取比較慎重的態度。四元素說通過四液理論而成為西醫的基本理論之一，其在西醫中的地位有類五行理論之於中醫。不過兩者在各自醫學理論中的運作方式是不同的。四行對應的是四液，五行對應的是五臟。《素問·宣明五氣》中涉及人體之五液雲：“五藏化液，心為汗，肺為涕，肝為淚，脾為涎，腎為唾，是為五液。”亦與西醫四液說毫無干係。四行、四液理論傳入中國後，在中國醫學領域還是留下了影響的痕跡。清代醫學家王宏翰用四行、四液說與中醫理論進行了會通，其功堪與王燾《外臺秘要》之會通中印醫學相比。

（三）艾儒略《性學觕述》認為人之覺魂靠外五官與內四職來發揮作用。五官指的是目、耳、鼻、口、體；四職指人腦的總知、受相、分別、涉記四種功能。這與亞里斯多德《靈魂論》的體系是一致的，但是就內容而言，《性學觕述》運用了大量五官與腦的解剖學知識及人體神經學知識，這些知識在亞氏《靈魂論》中是沒有的。例如，在論目之官中，《性學觕述》卷四引用了亞氏關於內光、外光共同作用產生視覺的理論，云：“其視之界，為色為光。光又有二，有外炤之光，有內發之光。設無內光，外像自呈，目不能接；設無外光，內光雖具，亦不能應。是故內光、外光，必相合而後覺，是色也。”(61) 但亞氏《靈魂論》中卻找不到《性學觕述》中關於眼解剖的知識。(62)《性學觕述》中的五官和人腦解剖學知識反映了當時歐洲醫學發展水準，通過“覺魂理論”而傳入中國。

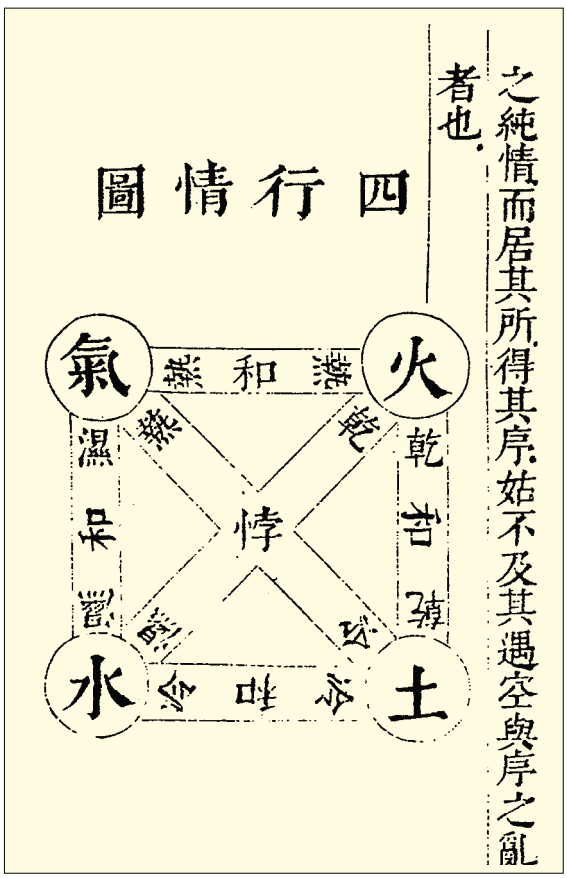
《性學觕述》卷四從五個方面對人體五官分別進行了論述，這五個方面是覺原、覺力、覺界、覺具、覺由。以目為例，視之“界”為色、為光；視之“由”乃物象自至於目，直行無障；視之“具”有三，即瞳子、前後上下之層層薄膜、腦內通目之二細筋（視神經）；視之“力”由腦通過視神經傳來；視之“原”為覺魂之力。這樣，通過對光色、目之解剖生理結構、視神經、目與覺魂之關係等幾個方面，將人眼睛產生視覺的原理闡發清楚。其它四官也是按照這樣的程式來闡述的。現代醫學已經不講五官與所謂覺魂之關係了，但是這一關係卻是當時歐洲醫學對五官認識的核心環節，因為它是將五官感知與神學體系相聯繫的紐帶，人體器官也因此具有了神學意義。即使以當時解剖學著作為底本翻譯而成的《人身說概》，在介紹五官解剖學知識過程中，也包涵了神學內容，甚至其所體現的神學色彩比《性學觕述》還強烈。(63) 在當時歐洲的知識結構與背景之下，西洋醫學知識傳入中國，祇能夠在神學的框架下進行，而不能如現代國際間文化交流那樣分類明確而純粹。儘管當時中國人對西方科技知識的興趣大於對天主教神學之興趣，但是若要將作為一個整體的西學進行神學與科學的剝離，以便接受後者而去其前者，即文化交流的受動者對外來文化進行主動的揚棄，對於中國士人而言，在當時的條件下是非常不容易做到的。(64)

西方五官學說從明末開始不斷地傳入中國(65)，對中國傳統文化觀念中的五官思想造成了一定的影

響。傳教士將人體五個感覺器官（Five Senses）翻譯成五官或者五司均為借鑒中國傳統醫學思想之語彙。但是中醫思想中的五官與西醫所謂五官之間無論在內容上還是在內涵與功能上，均有不同之處。“五官”一詞出現於《內經》，黃帝問岐伯曰：“願聞五官。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，耳者腎之官也。”(66)後世醫學家注云：“官之為言，司也。所以聞五臭、別五色、受五穀、知五味、聽五音，乃五藏之氣、外應於五竅，而五竅之各有所司也。”(67)則中國傳統思想中的五官包括鼻、目、口唇、舌、耳，比西方五官多口唇之官而少體觸之官。在功能上，一方面與西方五官說一樣，具有聞、別、受、知、聽等感知功能，不過這些感知功能是與五臭、五色、五穀、五味、五音相匹配的，被納入了五行之系統；在中醫中，五官的另一個重要功能表現為它們是五藏之氣外顯之竅，即黃帝所云：“余聞刺有五官五閱，以觀五氣。五氣者，五藏之使也，五時之副也。”及岐伯所云：“五官者，五藏之閱也。”(68)則五官通過顯五藏之五氣而成為五藏之五閱，閱五官可以明五藏之情。中醫由此有通過五官察病的診斷學，如岐伯曰：五官“以候五藏，故肺病者喘息鼻張、肝病者眥青、脾病者唇黃、心病者舌卷短顴赤、腎病者顴與顏黑。”(69)即閱五官之色而知五藏之病。這與西方“五官乃覺魂之具”的思想是完全不同的。《性學觕述》中也稱耳目為心之使令，云：“心為百骸之主，一身最尊，故居身之中央，如王者宅中，便於傳命四方也。耳目為心之使令，專以司察為職，以便一身之趨避，故居高，如登臺遠探敵情以報其主者然。”但與中醫五藏五官之對應關係不同，它所表達的仍是一種五官乃靈魂之具的思想，因為心乃靈魂之宅。

上文提到希臘四元素說與印度四大說有相似，其實印度文化與希臘文化比較，類似的地方為多，而中國文化與兩者之間的差異為多。在五官知識方面，亦有如此的表現。佛教傳入後，其六識的思想在中國文化史上有着比較大的影響痕跡。六識指眼、耳、鼻、舌、身、意，前五識即與歐洲思想中之五感官相同，而“意”之為識，也與《性學觕述》中所言腦之四職相似。印度眼科隨佛教傳入中國，對中醫眼科的理論與治療方法有較多影響(70)，唐代醫學家王燾《外臺秘要》卷二十一首次引《天竺經論眼》作為總論云：“蓋聞乾坤之道，唯人為貴，在身所重，唯眼為寶。以其所繫，妙絕通神，語其六根，眼最稱上。”“夫眼者，六神之主也。”(71)《性學觕述》云：“目為五官之尊，以視為職，其德在明。”(72)所謂“其德在明”並非指視力而言，而是說其功能在於助人推明事理，如賴蒙篤（Raimundo del Valle, 1613-1683）《形神實義》卷一所云：“五官，目為第一”，“蓋人外體之最尊者莫如目，因人有明理之能，欲推通物理，必須目以得諸象，進於明司之神目，而後得知萬物。是形目殆為明司神目之門也。”此與佛教所論何其相似。(73)基督教神學中雖沒有佛教“五眼”(74)之說，但也有形目、神目之別。既然佛教的這些思想已經進入了中國傳統醫學理論之中，則中國士人對與佛教相關思想如此相近的天主教思想，儘管未必完全接受，也起碼不會有全然陌生之感。不過，儘管天主教與佛教表現出的相似性更多，而與儒家思想表現出更多的差異性，但傳教士為了使天主教在中國得以傳播，還是盡量與佔統治地位的儒家思想求同存異，而盡力駁斥佛教。他們為此對中國傳統思想文化進行了深入的研究，盡量在翻譯西學著作時採用中國傳統思想已有的語彙，以使中國士人更加容易接受其所宣揚的基督教義。

王燾《外臺秘要》所引《天竺經論眼》中也談到了眼解剖(75)，但遠不及《性學觕述》所介紹的五官解剖知識為詳。《性學觕述》卷四論眼解剖云：“其視之具，則有三者：目之前後上下，有薄膜層層，包護眸子，如城郭然；腦內有二筋通目，而授知覺之氣，與其能視之力；其瞳清如水晶，不染一色，故能炤辨萬色。”(76)《性學觕述》對鼻、耳、舌的基本解剖結構都有較詳的論述。(77)將這些論述與《人身說概》相關部分對比，我們可以發現，多數內容是基本相似的，這也說明了《性學觕述》中的醫學知識是當時歐洲醫學界的一般知識，而並非是中世紀



以前的過時的醫學知識。與隨佛教入華的印度醫學知識一樣，隨天主教入華的西洋醫學知識為缺少解剖學基礎的中醫提供了一次改進的契機。然而，儘管明末傳入的西方五官知識對改變當時中國人的感官觀念與認識產生了一定的作用，但是並沒有對中醫理論產生如印度醫學那樣深入的影響。(78)

（四）明末清初西學入華，對中國人傳統觀念造成多方面的深遠影響，譬如地圓說改變了中國人的天圓地方觀念，再如五洲四洋的地理知識改變了中國人的華夏中心觀念，這些外來的新思想、新知識對中國傳統思想的根基造成了強烈的衝擊。學界對明末清初西洋天文學、地理學對中國傳統思想文化的“天”、“地”觀念的衝擊，已經有較深入的研究(79)；來華西學知識對中國傳統思想中“人”的觀念的衝擊，學界研究不多，不過這並不意味著這一衝擊微不足道。這方面的衝擊主要來自西洋醫學知識，包括西方傳教士翻譯的解剖學及性學、神學著作中涉及的醫學知識。例如由利瑪竇《西國記法》(80) 首次傳入中國的“腦主記憶”之說(81)，在明末清初中國士人中產生了很大影響，著名士人如金聲、方以智、汪昂、王宏翰、王清任、鄭光祖等，紛紛接受，中國傳統思想中的“心主記憶”觀念由此為之一變。(82) 他們中間不乏醫學家，或者對醫學深有研究的學者，這表明通過西洋傳教士性學著作傳入的人體知識，中國醫學界給予了相當大的關注。

中醫理論重視五藏六府、經脈血氣，但對人腦似始終未予以重視。《素問．五藏生成篇》云“諸髓者皆屬於腦”。後世醫家據此認為腦為髓之海。(83)《內經》不認為腦屬於藏府，而是與髓、骨、脈、膽、女子胞一樣屬於奇恆之府。(84) 但《內經》中並未對腦的生理、病理、功能作出闡釋。中國道家醫學則比較關注人腦，認為腦為泥丸宮，眉間百會之穴乃上丹田所在，為入道之門，天地靈根(85)，但尚不知腦為感知、記憶、思考之所。唐段成式的著名筆記《酉陽雜俎》卷十一〈廣知〉謂“腦神曰覺元”，不知其所由來，疑受印度醫學之影響。但此說後亦不見有人深入闡發。現在無人不知腦的基本功能，儘管“思”、“想”、“憶”、“忘”、“慮”等字從心，但人們已經知道這些活動均由腦來完成的。不過在中國傳統思想中，這些活動是與“悶”、“忍”、“忠”、“怨”、“急”、“怒”等一樣都屬於心理活動，腦的功能均被錯誤地認為是心的功能。而我們現代人所擁有的對心與腦的新認識，便是受明末的西學東漸之影響。

艾儒略《性學觕述》卷五論內覺四職（總知、受相、分別、記憶）及卷七“記心法”、“記心辨”中，進一步將西方對人腦的認識、腦心關係及腦主記憶之說傳入中國。需要說明的是，《性學觕述》所論的這部分內容，為亞里斯多德《靈魂論》所無。在心的功能上，亞里斯多德的觀點與中國古賢的觀點是相似的，認為一切感知、覺性都在心而不在腦。亞氏所創立的 psychology 之學，中文譯為“心理學”，正合亞氏之本意。(86)艾儒略此卷所論乃是綜合了柏

拉圖、奧古斯丁（Aurelius Augustine, 354-430）和阿奎那的思想。(87)

《性學觕述》卷五將人腦分為四個部分："蓋自額以至於腦後，次第分為四穴，有如四藏。"這四個部分由前至後，分別具有總知、受相、分別、記憶之功能。《性學觕述》卷五分別介紹了各部分的生理特徵及其與功能之關係：

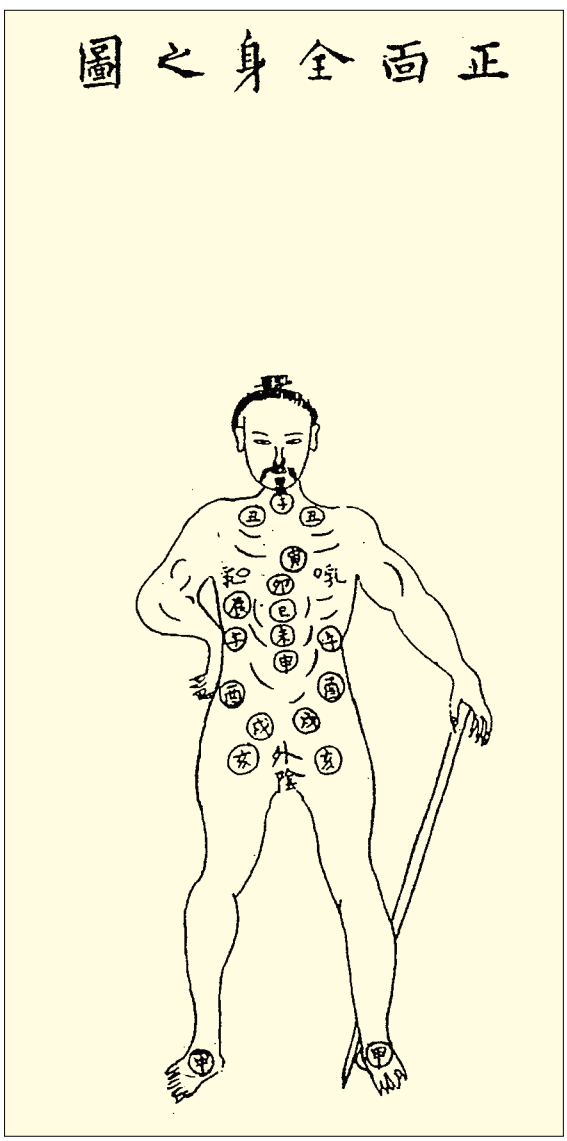
> 總知最前近額，密邇五官，以便接受諸官之象。此藏之體，為濕為嫩，略如骨髓，而物象從此印焉。故額廣闊者，其額腦亦廣闊，其覺常捷，狹隘者，其覺常鈍。
>
> 受相者，主於收入總知頻寄之物象，而保守之，使不至於泯沒，故號為物象之府庫，而物象至此，亦名之曰物影，亦名之曰現象。其所在腦中之第二穴，比總知之職，稍乾稍凝，便於守其所寄。故其職在於存守五官之象也。
>
> 分別之職，權衡物情，亦覺性之一能也。五官受象，初寄第二藏中，到此則能剖其相合相悖之情，其所在於腦中第三穴，頭頂之下，受相之後，涉記之前，居中前後相顧。
>
> 涉記者，又覺性之一能，取分別職所造象，而置於其內，此內職之第四職也。……此第四職之本所，在腦中之第四穴，故人以腦後廣大為貴，取便記蓄之義。第四穴之體，比第三穴更為乾凝。乾凝者，多所存蓄。(88)

此均為中國前所未有之論。現代科學的發展已經證明了人腦有專主記憶的區域，而且人腦的許多不同功能都屬於不同的區域。儘管《性學觕述》對人腦的分區與實際情況相比還有很大差距，但其認為人腦不同區域有不同功能的思路，卻是與現代科學研究結果相近的。

《性學觕述》中"記憶在腦"及腦體乾濕關乎記憶強弱諸論，與利瑪竇《西國記法》基本一致，不過艾儒略明確指出其說來自亞里斯多德和聖托馬斯。(89)

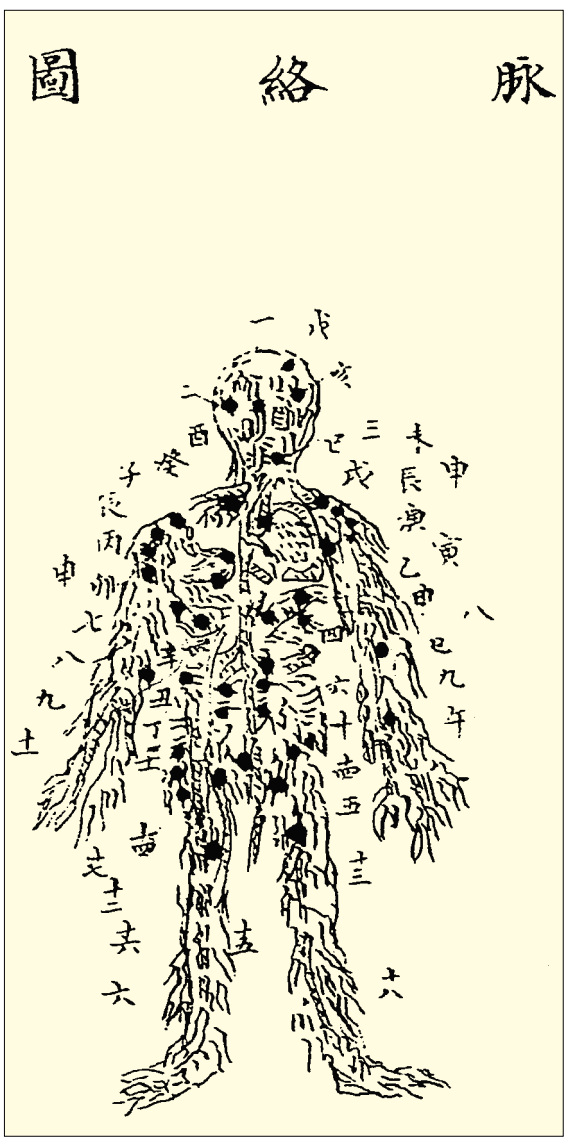
《性學觕述》中所介紹的有助於記憶之法，除《西國記法》中已介紹者之外，又有藥物與節食二法，為其它性學著作所不見。(90)而《性學觕述》中關於腦主記憶之說最為精采的部分，是該書第七卷中所論之"記心辨"。

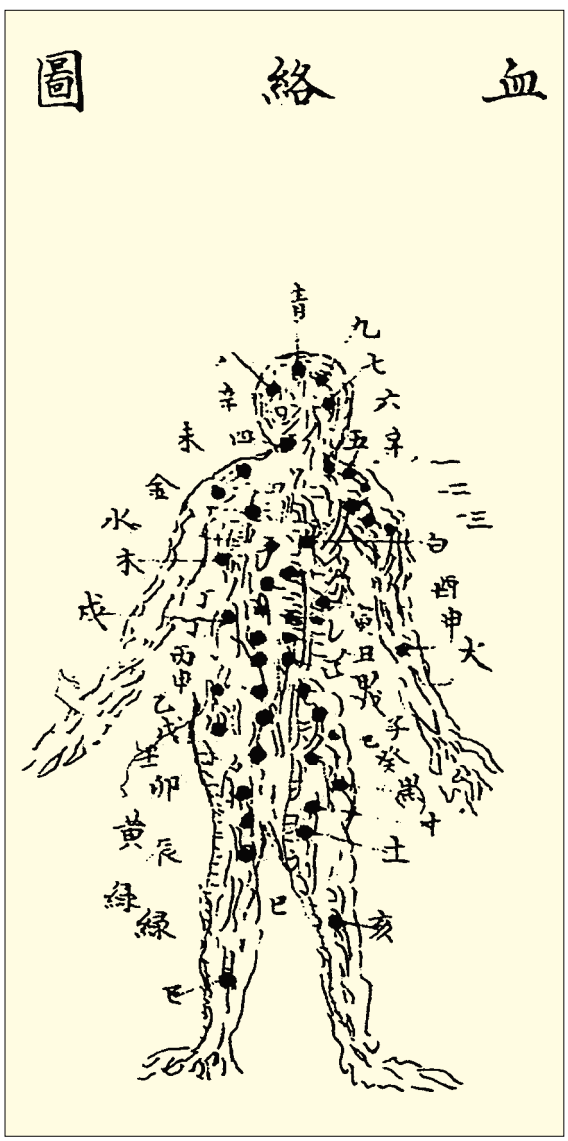
中國傳統思想觀念一直認為心主記憶，所以對"腦主記憶"之新說，開始之時必然會有所質疑；而且，《性學觕述》沿襲亞里斯多德的思想，對"心"的作用極為強調，因為人的靈魂居於心，一切記憶、回憶等心理活動也均出於心(91)；該書在論述有

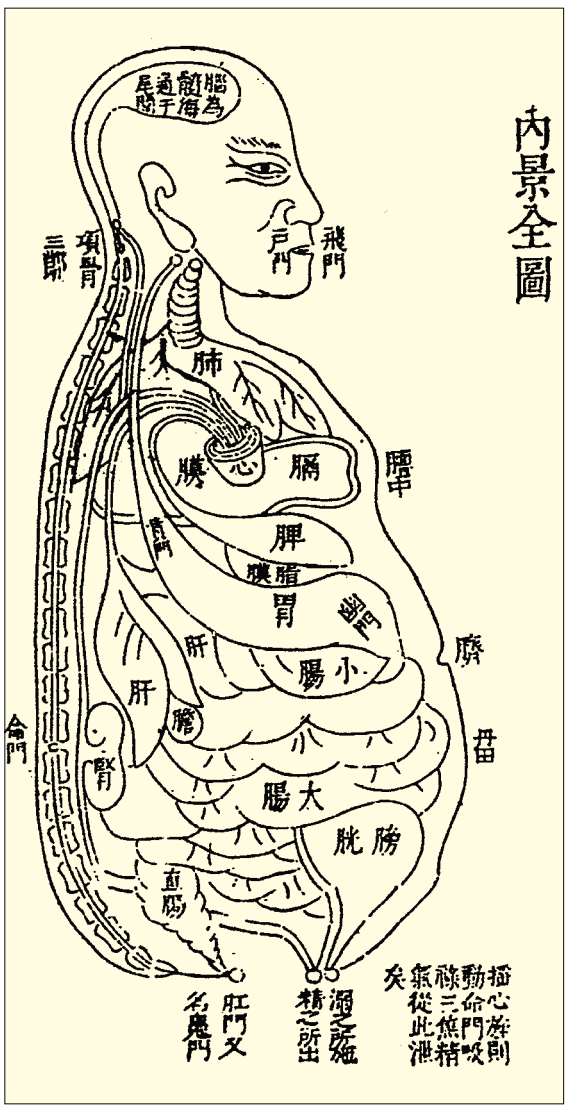


助於記憶的方法時，謂之“記心法”，這更加使中國人產生疑惑，不知記憶之能到底在心還是在腦。艾儒略轉述了中國士人的這些疑問：“或問：腦有四穴，明列總知、受相、分別、涉記之名，西土聖賢必有所憑。近按吾身，實自可會。但心為靈君，萬念皆生於此。從來諸子百家，未有言及腦為涉記者，即今所云記心法，不云記腦，明是所記惟心，且夫一像也，而既以為心記，又以腦記，即一身中，無乃政出多門乎？”針對這一提問，艾儒略綜合中西文化，給出了詳細的回答。艾儒略明白，對於中國一向所無的觀念或學說，需要為中國士人着重闡明，而闡述過程中使中國士人信服的最佳辦法是盡量引用中國經典。從下面的回答中，我們可以發現艾儒略甚至引用了道家經典之一的《黃庭內景經》，其結合中西文化以便使西學得到傳播而作出的努力可見一般。其“記心辨”云：

> 心為靈君，固也。第所謂心有血肉之心，有知覺之心。血肉之心居中，知覺之心遍體。中央方寸，特其位耳。其遍於體者，猶大君之無不管







攝也。外感之來，或順或逆，然此心未始不由五官而入，顧所為總收五官者，孰運用之乎？必有一定之位，猶萬方億兆達之百司，百司達之塚宰，塚宰達之大君。當其達塚宰時，塚宰先總其覺，即以上達於君，而君亦隨將所達，寄託塚宰。所謂君職要而相職詳，非謂涉記之具，主其物象，而心全不與；特知覺之心，用涉記之具，以代己職也。大抵有形之物，非有形之具不足以覺之，如目為視具，耳為聽具，鼻為嗅具，口為嚐具，身為觸具，豈記存也而獨無其具邪？若以心即其具，不但心失其尊，而貯萬象於無有器具之地，將何所受納焉？若謂正惟無有，乃能無不有，如谷傳聲，如鏡照像，此義又似是而實非也。原記性之所以妙者，以其一時記之，數十年之後，能復追憶，可納而入，亦可挈而出耳，非如谷之空者時能傳聲、不能記向來所傳之聲，鏡之虛者時能照像、不能存向來所照之像也。若謂心之靈妙，正不在記；才見圓明，則又何以實有此歷歷常記之覺？是知心必有記，而心非即為記之具也。若謂腦特記具，畢竟心記非腦記也，因而欲盡廢其腦之職，是謂目縱為視具，亦心視非目視也，因而欲盡廢其目之職，可乎？不可乎！蓋人之一身，五臟藏在身內，止為生長之具，惟五官居在身上，則為知覺之具，所以耳、目、鼻共聚於首，最顯最高，最便與物相接，耳、目、鼻之所導入，最近於腦，必以腦先受其象，而覺之而寄之而剖之而存之也。生長之具如廚房，知覺之具如廳事。生長之貴，在飲食養身，知覺之貴，在酬應外物，兩相資藉，在下者供給其上，在上者運用審察，以保護其下，故云心之記，正記於腦耳。嘗有記誦過多，思慮過度而頭岑岑痛者，其故為何？較前所云搔首垂頭者，不更明哉？此不易之論，西土聖說相沿，諒不我欺。《黃庭內景》亦言腦為泥丸宮，元神居焉，是必有所本，何惑之有？(92)

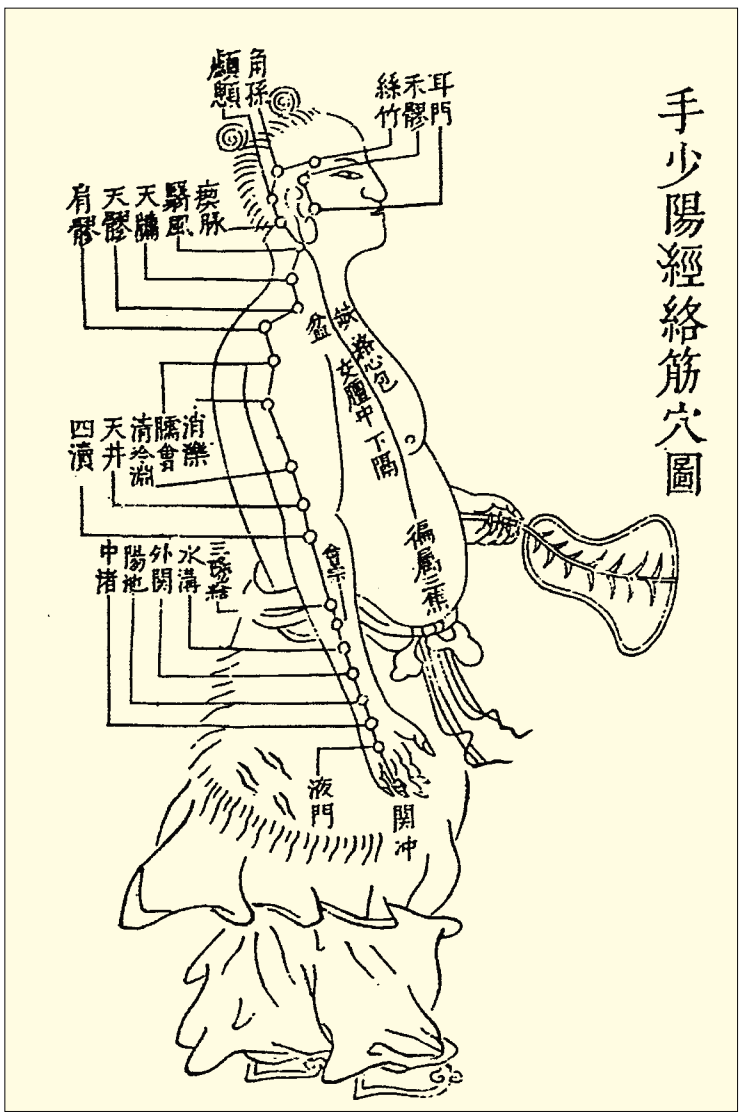
艾儒略運用中西文化知識所作的這番論述，旨在說明心記通過腦記來實現，腦為心記之具，是心靈的役使。這一觀點實際上折中了腦記與心記兩種不同的觀點，並且將中西文化中對腦與心的觀念統歸於天主教神學上來。明末清初入華的西醫知識中以“腦主記憶說”影響最為廣泛，這與艾儒略等傳教士對該學說進行中西結合式的闡發有很大關係。

中西方文化在直接接觸之前，都相對獨立地發展了幾千年，自成龐大的體系。當西方文化隨着東西方航路的開通而直接出現在中國士人面前時，為了使該文化在中國得到傳播，為中國人所接受，作為西方文化載體的傳教士（尤其是耶穌會士）開始

研究對他們來說很陌生的中國傳統思想文化，尋找中西方文化之間的相通之處，為西方文化入傳中國建立基礎。就當時中西方文化背景而言，這種做法是必需的。因為當時中國士人仍普遍不相信除中華文明之外還有其它文明存在，另一方面中國人有着濃厚的尊古思想，若在中國古代典籍中找不到依據，一種初來乍到的新文化是很難為中國人所接受的。明末清初西醫入華如此，天主教思想入華如此，西學東漸無不如此。

遵照亞里斯多德《自然諸短篇》所論的內容，艾儒略在《性學觕述》的最後也論及睡與醒、夢、老稚諸問題，其中亦多與醫學相關者，限於篇幅，本文暫不探討。須說明的是這些內容均作為醫學知識為王宏翰所接受，因為在當時醫學概念中包涵了這些內容，關於這一點將在本文第三部分予以探討。

（五）以上對《性學觕述》中與醫學相關的一些問題進行了幾個方面的歸納，並結合由專門的解剖學著作而傳入的西洋醫學知識以及中國傳統醫學思想文化，對由性學著作《性學觕述》傳入的西醫內容進行了分析，旨在揭示明末西醫入華的模式。這裡不妨對這一模式進行幾點歸納——



第一，西醫知識是在神學的框架下、以性學的面貌傳入中國的。明末清初東漸之西學是一個整體，包括天學與人學、性學與超性之學等諸方面，所有西學統歸於神學。當時歐洲的知識結構便是如此，由傳教士帶來的西學，在結構上基本反映了當時歐洲知識結構的狀況。後世學者在研究當時西學東漸時不能人為地按照現代知識分類的觀念進行。尤其應該指出的是，在當時歐洲的知識結構中，包括醫學在內的科學是整個神學體系的有機組成部分，神學中包括科學，科學則體現着神學思想與精神。這是明末清初西學東漸的一個基本知識背景，包括科學知識在內的西學便是在這樣的背景下傳入中國的。就西洋醫學入華而言，無論是專門的解剖學著作的翻譯，還是性學、神學著作中所包含的醫學知識，都一樣地體現出強烈的神學色彩，這是因為這些知識在當時歐洲本來如此，科學與神學的徹底分離還要經過整個 18 世紀和 19 世紀。

第二，明末清初傳入之西洋科學基本上反映了當時歐洲的一般認知水準。討論類似於“傳教士將

當時歐洲最先進的科學技術故意秘而不傳”這樣的問題是沒有意義的。明末清初每年在華的傳教士最多也祇有二三十人，他們當中雖然有出色的科學家，但畢竟都是以傳教士的身份來華的，擔負着繁重的傳教任務，而在當時的歐洲，最先進的科學技術的出現與其被普遍接受尚需要幾十年甚至更長時間。考慮到這些因素，再翻翻留存至今的來華西洋傳教士所翻譯、撰述的西學文獻，其數量之多、程度之深乃至其內容的相對先進性，都不能不讓我們歎為觀止。作為與西方完全不同的另外一種文明，當西方文化出現在面前時，首先要進行研究和學習的或許並非當時歐洲科技最先進的部分，而應該是歐洲當時的哲學思想、文化觀念。時至今日，我們對西方文明的引入仍存在這個問題，而近年來對亞里斯多德全集、湯瑪斯·阿奎那全集等西方哲學經典的翻譯，不也可視為三百多年前西方傳教士的一些工作之延續嗎？學習最先進的西方現代科技，仍繞不過認識西方傳統哲學、思想和科學文化這一道程式。就明末西醫入華而言，通過解剖學著作與通過性學、神學著作這兩種途徑傳入的西洋醫學知識，儘管前者比後者更加系統，但是就水準而言，兩者並無根本上的差別，後者雖出現了更多的古希臘、羅馬醫學的內容，但是也有許多當時歐洲解剖學發展的新內容。而且，古希臘、古羅馬醫學中諸如四行四液說、元熱元濕說等的傳入，並不能被看作是傳教士輸入了一些在歐洲已經過時了的知識；且不說這些知識在當時歐洲仍佔有重要的地位，而且其傳入後在中國造成的影響反而比專門的解剖學著作大，其原因我將在下文加以分析。

第三，在明末清初的西學東漸過程中，西洋傳教士既是施動者又是媒介。他們對使中國人普遍接受以基督教神學為代表的西方文化具有強烈的願望和使命感，為此他們做了很多努力，採取了許多措施，其中最重要之一就是深入研究中國傳統文化。向一個有著悠久歷史和發達文明的國度傳播他們的教義與文化，對這種文明的方方面面進行深入研究顯然是必需的。但是如何既能將西方宗教思想文化與中國本土宗教思想文化相融會以使中國人容易接受前者，又能保持前者的本來面貌而不被後者所改變？這是所有來華西洋傳教士所不得不面對而又難以解決的問題。這一問題在西學東漸過程中具有很大普遍性，而禮儀之爭所涉及的諸方面祇是其中表現得比較激烈的部分而已。就西醫入華而言，從傳教士的書中我們可以體會到他們對中國傳統醫學思想文化是有研究的[93]，他們在翻譯與撰述的過程中盡量使用中國傳統醫學思想已有的語彙，例如筋、脈、絡、血氣、氣、性、行等，儘管傳教士用這些語彙所表達的是西方醫學思想的實質內容，但是這樣的借用卻使得中國人對西學更加容易理解和接受；但另一方面對一些中西文化中的根本性差異又是極為堅持的，例如儘管用“行”來譯“元素”，但是不管中國人有多反對，傳教士也不會將四行說改為五行說。這在當時中西文化交流的大環境下是不可避免的現象，但若祇就是否有利於文化交流來判斷，則顯然對兩種文化進行一定的融會貫通且盡量做到求同存異，才會更加有利於文化交流順利進行，這需要文化交流的雙方都具有相當程度的開放性和包容性。

三

上文主要以《性學觕述》為例討論西醫知識的傳入模式，接下來將通過研究清代醫學家王宏翰《醫學原始》與艾儒略《性學觕述》之間的關係，來分析通過性學著作傳入的西醫知識在中國的影響模式。

通過翻譯西方解剖學專著而傳入的西洋醫學知識，在中國所產生的影響的確不大。《人身說概》祇刻行過一次，且流傳非常有限，保存至今的僅有個別抄本；《人身圖說》似從未刻行，目前所僅見的幾個抄本，繪圖非常不準確，完全失去了傳教士將其傳入時的圖像影響力。《欽定格體全錄》以滿文譯成，對不懂滿文的中國士人造不成影響，且康熙對此書嚴加看管，不准外人隨便閱讀；雖據說康熙親自從此書摘譯了三小卷漢文本[94]，但也被他深藏於大內之中，見到的人絕少，且此漢文本已佚。由此可知這些書的影響力是很小的。事實上，

清代醫家著述中絕少見到這些這些著作的影響痕迹[95]，而針對這些譯著的批評之聲卻是不止一次見諸文獻[96]。也就是說，這些書不但沒有產生本應該產生的影響，反而招致中國士人的激烈抵制。這或許是傳教士所始料不及的，而且也與通過傳教士性學、神學著作傳入的西洋醫學知識的境遇形成了鮮明的對比。

西洋傳教士性學著作中所包含的西醫知識，受到了中國士人、醫學家比較廣泛的關注。直接或間接受西洋傳教士性學書中西洋醫學知識影響的中國士人和醫家不少，如徐光啟、方以智、金聲、汪昂等人[97]，其中最著名者為康熙年間的醫家王宏翰。他所著的《醫學原始》中大量引用並綜合了傳教士性學書中的觀念與西醫知識，成為中國最早嘗試會通中西的醫學家。關於王宏翰的生平、著述、醫學思想及信仰問題，學界已有不少研究[98]，本文僅從西醫在華的影響模式角度，再做些思考。

王宏翰《醫學原始》中絲毫沒有提及或徵引《人身說概》和《人身圖說》的內容，這多少有些令人意外。因為王宏翰曾與湯若望、南懷仁前後接觸三十年[99]，而湯若望就是西洋解剖學著作中譯的最早推動者[100]。《醫學原始》所參考的西學著作包括《性學觕述》、高一志《空際格致》、湯若望《主治群徵》、賴蒙篤《形神實義》等，但是其醫學體系的主要構建依據是從《性學觕述》移植而來的。從內容上，《醫學原始》卷一“元神元質說”、卷二“生長賴補養論”、“四液總論”、“知覺外官總論”、“目之視官論”、“耳之聞官論”、“鼻之嗅官論”、“口之啖官論”、“身之觸官論”、“知覺內職總論”、“總知職”、“受相職”、“分別職”、“涉記職”、“記心法”、“記心辨”、“寤寐論”、“夢論”、“噓吸論”等均源自《性學觕述》的相應各章[101]，另在卷三“鬚髮”、卷四“肺”、“腎”等處，也雜引《性學觕述》[102]。

需要弄清楚的是，王宏翰是如何理解這些西洋醫學知識的？互不相同的中西兩種理論體系是如何被王宏翰融會貫通的？他將這些知識納入了一個什麼樣的結構體系中？

我想從《醫學原始》這個題目開始來探討這些問題。醫學在西方從希臘、羅馬時期到基督教的中世紀，概念的內涵不斷發生變化；中國傳統醫學的內涵同樣是不斷變化的，而且這種變化在表面上與西醫概念內涵之演變有着相似性。希臘醫學在中世紀最大的變化就是被打上了濃重的基督教神學色彩，與其它希臘傳統學問一樣被納入到了基督教神學體系中了；而中醫在理學興起後，儒學的色彩也越來越重，醫學在宋以後逐漸被納入到了儒學的體系中。《內經》時代的醫學，重參天、地、人之關係，目標是人體的健康狀態；理學興起後，醫學發生了兩方面的重要變化：第一，醫學成為理學家格物致知、窮理盡性的一門學問，理學家大都通曉醫學，其目的在於通過人體來認識天地，進而達到致知、盡性的目的。《二程外書》卷十一云：“世之人務窮於天地之理，不知反之一身，五臟、六腑、毛髮、筋之所存，鮮或知之。善學者，取諸身而已，以一身以觀天地。”《二程遺書》卷二下云：“一身之上，百理具備，甚物是沒底？背在上故為陽，胸在下故為陰，至如男女之生，已有此象。天有五行，人有五藏。心，火也，着些天地間風氣乘之，便鬚髮躁。肝，木也，着些天地間風氣乘之，便須發怒。推之五臟皆然。”這與《內經》的出發點是相反的，一是由天地到人，一是由人到天地。到了明代，理學成為醫學的一個重要指導思想，如著名醫家張介賓（約1562-1639）在《類經圖翼》序中說，要做合格的醫生，“惟有窮理盡性，格物致知，以求聖人之心斯可也。”他的這一觀點在明清醫家中頗具代表性。第二，醫學被納入儒學的倫理系統，成為盡忠盡孝、成仁行義的重要技藝。宋吳曾《能改齋漫錄》卷十三載，范仲淹少年時即有不為良相便為良醫的強烈願望。“不為良相則為良醫”與“先天下之憂而憂，後天下之樂而樂”兩句，成為曠世箴言。朱熹云其“振作士大夫之功為多”。明末潘楫《醫燈續焰·醫乃仁術》云：“醫以活人為心。故曰：醫乃仁術。有疾而求療，不啻求救焚溺於水火也。醫乃仁慈之術，須披髮攖冠，而往救之可也。”明儒醫徐春甫《古今醫統·醫儒

一事》云：“醫為儒者之一事，不知何代而兩途之。父母至親者有疾而委之他人，俾他人之無親者反操父母之生死，一有謬誤則終身不復。平日以仁推人者，獨不能以仁推於父母乎？故於仁缺。”(103) 很多醫學家是為療雙親疾病而研習醫術的，王宏翰便是其中之一。(104)

王宏翰由傳統接受而來的醫學思想，是宋明以來逐漸成為理學一部分的儒醫思想。王宏翰在《醫學原始》自敘中云：“蓋聞憂於道者神清，精於學者靡暇，是以學問之原，須應致知格物，而格學之功，莫不有機焉。余少苦志業儒，因慕古人有言不為良相則為良醫。然良醫豈易言哉？上知天文運氣之變化，下達地理萬物之質性，中明人事情慾之乘克。庶幾醫學之原，在於斯矣。”王宏翰認為岐黃之道，在於通天地人，而通天地人的途徑在於格物。這一點是明清醫家的共識，是受理學影響的結果。王宏翰自敘中又說：“凡昔賢與儒說不出於醫，而有關於性旨者，亦辨悉而著之，間以不揣之愚，附管窺以綴其中，皆出乎性學之實理，不敢以意為度也。”亦可見在王宏翰的思想中性學與醫學的密切關係，即醫學是性學的一個方面。

在王宏翰的思想中，“性學”首先是宋明理學體系中的概念，是對人的本性的哲學思考。艾儒略《性學觕述》借用了中國傳統思想的這一辭彙，來表達歐洲傳統思想中靈魂學說的內容。靈魂學說也涉及對人性及人的本質的探討，所以艾儒略的這一借用是相當恰當的，祇是中國傳統思想對人性的討論，其內容與取向和西方不同。艾儒略的這一高明的借用，非常有利於其學說在中國的傳播，因為包括王宏翰在內的中國學者，將《性學觕述》中的學說直接在中國傳統思想中的性學框架下接受之，從而擴展了中國傳統思想中性學所探討的內容，其實也是一個所謂補儒的過程，這一過程因為一個巧妙的譯名而順理成章。

無論是中國儒學中的性學，還是西方神學中的性學，都包含了各自傳統中的醫學知識，而且這些醫學知識在各自體系中所發揮的作用也是極為相似的。在理學的性學中，人體成為格物的對象，成為致知的途徑，因為天人是合一的，人體是一個小天地，通過認識這個小天地便可以進一步認識廣袤的宇宙。如儒醫張介賓在《類經附翼．醫易》中云：“故曰天人一理者，一此陰陽也。……天之氣即人之氣，人之體即天之體。……人身小天地，真無一毫之相間矣。”在神學的性學中，是通過對人體的認識，來認識上帝，因為人是上帝所造，對人體的完美構造的認識，便可以體會到上帝造人的“真實性”，感受到上帝的存在與偉力。這裡也是將人體視為小天地的，正如艾儒略《性學觕述》卷一引額臥略聖人云：“天地亦大矣，而人於其中，括其妙有，具有形體，如天地、四行也者；有生長、養育，如花卉、百穀也者；有五官、觸覺、運動，如飛走、潛躍也者；又獨有靈性，遍燭萬里，如天神之靈也者。故謂人為萬物之靈，謂人身即一小天地，而萬物咸備於我也。”(105) 儘管中西性學所指的方向一在天地一在上帝，但醫學知識均為其必要途徑。

對於《性學觕述》的這一神學指向，王宏翰並不認為有何難以接受之處，在其《醫學原始》中也出現了上帝一詞，並且該詞的前面空兩格以表尊敬。問題是，在王宏翰的思想中，這個上帝是中國傳統思想中的上帝還是基督教的上帝？我認為二者都有。被認為是天主教徒的王宏翰(106)，其對天主教義的理解是明末以來“天儒合一”思想(107)的延續，而這正是王宏翰融會中西醫學的前提條件。王宏翰《醫學原始》自敘云：

> 愚雖不敏，每思人之性命於天，而本來之原，務須明確，不致貿貿虛度。於是，從師討究，博訪異人，而軒岐、叔和、仲景、東垣、河間諸家，及天文、坤輿、性學等書，羅核詳考，而天地造化之理、五運六氣之變遷、人神氣血之盈虛、藏府經絡之病機，悉皆參論。至於人之受命本來，最為關切，先儒雖有諄諄之論，今儒務末，置而不講，雖有論者，俱多遠儒而近釋。大醫大儒，道無二理，亦豈憒憒乎？愚慨性命之學不明，今而幸聞，凡究確而得於心者，不敢私

> 秘。首立元神元質一說，明人道之生機。上帝賦畀之本原，一燭了然，不使誘人修煉旁門之悞；次論受形男女之分別，知受賦立命之原。命既立矣，而元質生機，原係四元行締結，資飲食而成四液，由四液以發知覺，而五官四司得以涉記明悟。至寤寐睡夢，前人論而不確，或言夢乃魂出而成，殊不知魂合身生，魂離身死，豈有魂遊千萬里之外，而一喚即歸醒之理乎？

王宏翰此書所追求的目標，是探索人的性命之原。繼承“儒醫一事”思想的王宏翰，將探索人的性命之原這一目標作為“大醫大儒道無二理”的根本依據，也就是說，性命之原既是“大醫”的目標，也是“大儒”的目標。王宏翰認為，“人之受命本來”上古聖人已有高論，可惜至道教興起、佛教傳入以後，古聖人的這些思想沒能傳下來。這顯然是受了傳教士的影響，又與中國士人“尊古”的“退化論”思想相合。王宏翰認為，須消除釋老的不良影響，進而恢復上古聖人的境界，而達到這一目的的途徑，就是吸收未經釋老邪說破壞的天學思想。這一點在卷一“天人合一論”中再次被強調：

> 是以上古聖賢，念切生民疾病之危，立經立典，垂訓萬世，而《靈》、《素》諸書，俱講究藏府經絡之委，病機經穴之奧，立九針，詳運氣，極悉民疾，盡善盡美矣。則知格物性命之學，天地風雷變化之理，上古聖神，良有真傳。歷洪水，遭秦火，書籍散亡。莊列淮南輩突出，立言荒唐，幸賴程朱諸儒，援溺挽頹，性學一明。惜乎宋儒以後，講道學，辨性命，往往不入於禪則流於老，全失大學明德真旨。今余得遇西儒，參天講性，溯源而至堯舜孔孟，其理惟一，既明性命之本，則知吾儒之途，明亮正大，原無徑竇可以駁雜也。”

所以王宏翰在這裡羅列的其所“幸聞”的性命之學的諸項內容，均取自傳教士性學書，其中除“論受形男女之分別”源自《形神實義》外，其餘均來自艾儒略《性學觕述》。探索人的性命之原，闡明人之受命本來，便是王宏翰之所以將此著作命名為“醫學原始”的本意，也是欲借西學來復興上古時代的思想。

在王宏翰所構建的中西融會的醫學體系中，元神元質說是最主要的基礎。《醫學原始》卷一對元神與元質的概念作了說明：“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。”(108) 元神與元質兩個概念在《性學觕述》中均出現過，但其對應關係表現得比較複雜。大體上，元神相當於《性學觕述》中的靈魂，元質相當於《性學觕述》中的覺魂。

《性學觕述》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。艾儒略認為這一內神大體，或謂之“靈性，指其靈明之體，本為人之性也；或謂之靈魂，以別生、覺二魂也；或謂之靈心，以別於肉塊之心也；或謂之靈神，神體指其靈明而不屬形氣者；或謂之良知、謂之靈才，指本體自然之靈者也；或謂之靈臺、謂之方寸，指其所寓方寸之心，為靈魂之臺也；或謂之真我，明肉身為假借之宅，而內之靈乃真我也；或謂之天君，指天主所賦於我以為一身之君也；或謂之元神，以別於元氣，二者締結而成人也；《大學》謂之明德，指其本體自明，又能明萬理者也；《中庸》謂之未發之中，指其本體諸情所從出也；《孟子》謂之大體，指其尊也。總之稱各不一，而所指之體惟一。”艾儒略的這段話，是為了回答中國士人關於“魂性”的疑問。中國士人認為，按照中國的思想，魂屬氣，性屬理，將“魂”、“性”二字連用而指一物，便會產生矛盾。艾儒略認為中國文字使用甚為靈活，所列這些不同的名稱，其理惟一，均可指靈魂。(109) 艾儒略在這裡不僅回答了中國士人的疑問，更為重要的是，他將儒學中的靈、性、魂諸說，與神學中的靈魂說融為一體，在這一問題上成就了中西一統

的局面。這樣一來，儘管中西靈魂觀念仍存在許多本質上的差別(110)，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《性學觕述》中也有出現，但是王宏翰所言元質與《性學觕述》中的元質不同，而基本上相當於《性學觕述》中的覺魂。《性學觕述》認為，宇內諸物，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。"(111)《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、元氣等幾個中西概念相等同，顯得有些混亂。不過在其元神元質說中，所論幾乎均來自《性學觕述》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《性學觕述》上轉引而來。其"元神"、"元質"二詞明顯對應的是"靈性"、"覺性"。

王宏翰立元神元質說，目的是讓人明瞭性命之原，以達到大醫大儒的境界。而這也是醫生治療疾病的根本。王宏翰認為："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，寒熱溫平甘苦之昇降，用以扶柔復強，使藏府氣血調和，以樂天年耳。蓋世人不明性命之本來，而貿貿一生，老死而不悟者既眾矣，醫者操乎司命之權，若不格學明理，何能起沉屙於頃刻哉！"(112) 王宏翰畢竟是醫學家，無論怎樣談論靈性、覺性問題，最後還是要落實在治病延年這一現世的目標上，與天主教神學關注身後靈魂的目標又是相反的。也就是說，艾儒略《性學觕述》目的是治療世人靈魂之疾，而王宏翰《醫學原始》最終是為了治療被天主教神學視為卑賤的身體。對人性本原及人體的認識，王宏翰從《性學觕述》中得到了充份的借鑒，但是在對人體的治療方面，包括《性學觕述》在內的西學各種譯著中幾乎沒有可以供王宏翰借鑒的內容，於是在《醫學原始》的後兩卷中，王宏翰不得不完全求助於中醫理論，對藏府、經脈理論進行闡述。由於中西醫學理論在許多方面的本質差異，王宏翰在後兩卷融會中西醫理的過程中，顯得有些勉強甚至出現混亂，例如五行理論是中醫的重要基礎之一，四元行說是西醫的一個重要理論基礎。王宏翰從高一志《空際格致》和艾儒略《性學觕述》那裡接受了四元行說，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"，認為"肺為氣行，心為火行，肝為水行，脾為土行，腎為水行"(113)，但他又無法擺脫五行理論的影響，在書中常使用該理論進行病理分析。(114) 這既說明中西醫會通的難度，也可以看出王宏翰在這方面所作的努力與所遇到的理論困境。中西醫如何進行會通至今仍是一個沒能解決的超級難題，而王宏翰是在這一領域進行實踐的最早的中國醫學家，其在中國醫學史乃至世界醫學史上的地位是不應該被忽視的。遺憾的是，王宏翰的著作在清代醫學界似乎並未引起強烈的反響，為《醫學原始》作序的無一醫家，而是儒學造詣極深的韓菼、徐乾學、沈宗敬等清初著名士大夫。

西醫在西方天主教神學、性學的框架下入華，又在理學、性學框架下得到接受與傳播；傳教士傳入西醫知識是為了其宗教神學在華傳播，中國士人接受其傳入的西醫知識也豐富了儒學的內容。這一過程會對儒醫合一的中國醫學理論產生一定的潛移默化的影響，特別是對中國一些傳統人體觀念的衝擊與影響尤為重要。然而，若不考慮這樣的影響，而從現代純醫學的角度看，則明末清初入華西醫的影響是十分有限的。儘管王宏翰在治病救人的醫學技術方面作了努力，但也沒能避免在當時醫學界曲高和寡的結果。

【註】

（1）參見鍾鳴旦：〈“格物窮理”：17世紀西方耶穌會士與中國學者間的討論〉，載魏若望編：《南懷仁（1623-1688）——魯汶國際學術研討會論文集》，北京：社會科學文獻出版社，2001年，頁474-475。

（2）Nicolas Standaert, “The Classification of Sciences and the Jesuit Mission in Late Ming China”, in Jan A. M. De Meyer & Peter M. Engelfriet, (eds.), *Linked Faiths: Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper,* Brill, 2000, pp. 287-317.

（3）范行準：《明季西洋傳入之醫學》九卷，中華醫史學會鈞石出版基金委員會，1943年。

（4）晚出之《中國醫學史（近代卷）》（鄧鐵濤、程之範主編，北京：人民衛生出版社，2000年）、《中外醫學交流史》（李經緯主編，長沙：湖南教育出版社，1998年）、《中外醫學文化交流史——中外醫學跨文化傳通》（馬伯英、高晞、洪中立著，上海：文匯出版社，1993年）等書中的相關內容，均出自范著而較粗略。

（5）范氏的這種分期法與當時西醫入華史情況並不完全相符，因為其所述前期內容中有許多來自多明我會士賴蒙篤《形神實義》，而《形神實義》刻行於1673年，比《說概》、《圖說》二書晚得多。范氏未見此書，所引內容來自王宏翰《醫學原始》（1692），王氏此書有許多內容參考了《形神實義》，但未指明來源，故范氏誤以為這些內容也是由明季性學書傳入的。關於賴蒙篤《形神實義》所傳入之醫學及其影響，筆者有另文專論，待刊中。

（6）范行準：《明季西洋傳入之醫學》，卷一。

（7）鄧玉函譯述，畢拱辰（? - 1644）潤定。原刻本藏羅馬中央圖書館，抄本有：法國國家圖書館，Chinois 5130/5131；中國國家圖書館，01741；北京大學圖書館也藏有一冊。抄本主體內容基本一致，但附屬內容各有不同。對《說概》之研究，有郭文華：〈《泰西人身說概》初探——以畢拱辰與其成書為中心〉，見龍村倪、葉鴻灑編：《第四屆科學史研討會匯刊》，南港：中央研究院，1996年。

（8）羅雅谷譯述，未見刻本行世；羅馬中央圖書館、中國國家圖書館及北京大學圖書館藏有抄本，後兩者與《人身說概》合訂。對《人身圖說》之研究，有比利時學者鐘鳴旦：〈昂布魯瓦茲．帕雷《解剖學》之中譯本〉，載《自然科學史研究》第21卷第3期（2002年），頁269-282。

（9）巴黎自然史博物館中心圖書館藏本，編號：MS2009. 黃綢封面，四孔線裝，左側裝訂，向右翻閱，半葉七列，前七卷附有許多精美插圖。第一卷第一葉附巴多明給法蘭西科學院諸科學家的信，為巴多明親筆手稿。藏書印章為“法蘭西科學院圖書館”（Bibliotheq. de Acad. Des Scienc.），據此推斷，此抄本應該是巴多明於1723年5月初從北京寄給法蘭西科學院諸院士的抄本。相關研究見 Giovanni Stary, “The Kangxi emperor's linguistic corrections to Dominique Parrenin's translation of the ‘Manchu Anatomy’”, in *Altai Hakpo* 13: 41-60, Journal of the Altaic Society of Korea (Seoul), 2003. 此文承蒙浙江大學歷史系包偉民教授從韓國複印。

（10）該書前有劉凝（約1625-約1715）序。刻本藏耶穌會羅馬檔案館，Japonica-Sinica II, 86；法國國家圖書館，Chinois 5332. 對《本草補》之研究，有甄雪燕、鄭金生：〈石振鐸《本草補》研究〉，載《中華醫史雜誌》2002年10月第32卷第4期，頁205-207。

（11）鄧鐵濤、程之範主編：《中國醫學通史（近代卷）》，人民衛生出版社，2000年，頁113-114、頁310-311；甄雪燕、鄭金生：〈石振鐸《本草補》研究〉，載《中華醫史雜誌》2002年10月第32卷第4期，頁206-207。

（12）卓新平主編：《基督教小辭典》，上海辭書出版社，2001年，頁354。

（13）Nicolas Standaert, “The Classification of Sciences and the Jesuit Mission in Late Ming China”, in Jan A. M. De Meyer & Peter M. Engelfriet (eds.), *Linked Faiths: Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper,* Brill, 2000, p. 288.

（14）Mario Colpo, “Giulio Aleni's Cultural and Religious Background”, in Tiziana Lippiello & Roman Malek (eds.), *“Scholar from the West”: Giulio Aleni S. J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China,* Nettetal: Steyler Verl., 1997, pp. 73-83.

（15）艾儒略傳記及著述，見費賴之：《明清間在華耶穌會士列傳（1552-1773）》，梅乘騏、梅乘駿譯，天主教上海教區光啟社，1997年，頁147-159。

（16）關於艾儒略《幾何要法》的研究，參見 Jami Catherine, “Aleni's Contribution to Geometry in China. A Study of the *Jihe yaofa*”, in Tiziana Lippiello & Roman Malek (eds.), *“Scholar from the West”: Giulio Aleni S. J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China,* Nettetal: Steyler Verl., 1997, pp. 555-572.

（17）註釋本見艾儒略著、謝方校釋：《職方外記》，北京：中華書局，1996年。

（18）艾儒略：《口鐸日抄》，影印本見鍾鳴旦、杜鼎克編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第七冊，臺北利氏學社，2002年，參見頁42-52、104、123-124、131-134等處。

（19）艾儒略：《西學凡》，四庫存目子部雜家類，第九三冊，頁625-639。艾儒略在他的《職方外紀》（1623）中，對這一教育體系再次作了介紹，見李之藻輯：《天學初函》，臺北：學生書局，1965年，頁1360-1362。此外，葡萄牙耶穌會士傅汎濟（Francisco Furtado, 1587-1653）與李之藻共譯之《名理探》中，也對西方知識體系進行了分類介紹，雖與艾儒略分類標準不同，但內容相近，且亦以“超性學”（即艾儒略所謂“道學”）為諸學之冠。參見 Nicolas Standaert, “The Classification of Sciences and the Jesuit

Mission in Late Ming China", in Jan A. M. De Meyer & Peter M. Engelfriet (eds.), *Linked Faiths: Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper,* Brill, 2000, pp. 289-291.

（20）（21）艾儒略：《西學凡》，四庫存目子部雜家類，第九三冊，頁635；頁634。

（22）參見鍾鳴旦：〈昂布魯瓦茲・帕雷《解剖學》之中譯本〉，載《自然科學史研究》第21卷第3期（2002年），頁269-282。

（23）參見謝德秋：《醫學五千年（外國醫學史部分）》，北京：原子能出版社，1992年，頁106-126。

（24）艾儒略：《性學觭述》"自叙"，影印本，鍾鳴旦、杜鼎克編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第六冊，頁80-81。本文所引該書頁碼均為此影印本頁碼。

（25）有西方"醫學之父"之稱的古希臘醫學家希波克拉底，有一篇重要的論文〈氣候水土論〉研究自然環境與人體健康狀況的關係，見《希波克拉底文集》，趙洪鈞、武鵬譯，合肥：安徽科學技術出版社，1990年，頁17-33。

（26）艾儒略在《性學觭述》"自敘"中屬了這兩個時間。

（27）Albert Chan, S. J., *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome,* New York: M. E. Sharpe, 2001, p. 296.

（28）亞里斯多德：《靈魂論及其他》，吳壽彭譯，北京：商務印書館，1999年。

（29）（34）艾儒略：《性學觭述》卷三，頁177；頁177-180。

（30）艾儒略：《性學觭述》卷一，頁99。

（31）艾儒略：《性學觭述》卷五，頁226。

（32）Conde de Ficalho, *Garcia da Orta e o Seu Tempo*（《加西亞・達・奧爾塔及其時代》），Lisboa: Imprensa Nacional, 1886, p.14.

（33）關於中西靈魂觀念的比較研究，參見錢穆：《靈魂與心》，桂林：廣西師範大學出版社，2004年；謝和耐：《中國人的智慧》，何高濟譯，上海古籍出版社，2004年，頁145-151。謝和耐：《中國與基督教》，耿昇譯，上海古籍出版社，2003年，頁129-132。

（35）范行准：《明季西洋傳入之醫學》，卷二，頁六。近年關於艾儒略《性學觭述》的另一篇文章則祇選取前兩卷純粹論述靈魂的內容進行研究，見 Pan Fengchuan, " The Dialogue on Renxue. Giulio Aleni's Writings on the Philosophy of the Soul and the Responses of the Chinese Scholars", in Tiziana Lippiello & Roman Malek (eds.), *"Scholar from the West": Giulio Aleni S. J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China,* Nettetal: Steyler Verl., 1997, pp. 527-538.

（36）《希波克拉底文集》，趙洪鈞、武鵬譯，合肥：安徽科學技術出版社，1990年，頁262-263。

（37）亞里斯多德：《靈魂論及其他》，吳壽彭譯，北京：商務印書館，1999年，頁99。

（38）（40）（42）艾儒略：《性學觭述》卷八，頁337-338；，頁333-334；頁337。

（39）亞里斯多德：《靈魂論及其它》，吳壽彭譯，商務印書館，1999年，頁317-318；並參考頁318-337中關於呼吸之冷卻作用的論述。

（41）羅雅谷譯述：《人身圖說》卷上"論肺"，北京大學圖書館藏抄本。

（43）如論壽夭云："人含生命，其壽夭之故，歸在二端：元熱元濕是也。肉軀備火、氣、水、土之德，即具燥、熱、寒、濕之情，而燥與寒不過輔熱輔濕而已，熱與濕為君，其相得則為壽根，其不相得則為夭根。……人生元熱元濕，自母腹帶來，遍身都是，而元熱無時不克濕，如火無時不化物。然而所由得滋補其元濕者，賴有飲食脂潤之氣也。"又論生死云："亞利斯多曰：生活者，皆身內有元火，而魂寓其中也。此生活之說，凡人物俱括其中。……所謂元火者，蓋凡有生之物，必由乾、濕、冷、熱四情合併，不可缺一，然生命所賴，尤在元火之熱，用以運行諸功，而熱又必需於養，養熱者濕也。""人之死也，必因元火耗盡，魂乃離身，呼吸遂止，血肉遂寒，惟魂也，乃生命之本原也。"見《性學觭述》，頁349-353、365-379。

（44）栗山茂久：《身體的語言——從中西文化看身體之迷》，陳信宏譯，臺北：究竟出版社，2001年，頁219。

（45）羅馬醫學家蓋侖認為身體祇不過是靈魂的工具，其學說基本與基督教教義相符合，所以他很快便得到教會的支持，這也是其學說成為權威而長期統治歐洲醫學界的重要原因。參見[意]卡斯蒂廖尼：《醫學史》上冊，程之範主譯，廣西師範大學出版社，2003年，頁175-176。

（46）（47）張志聰：《黃帝內經集注》之《靈樞集注》，方春陽等點校，杭州：浙江古籍出版社，2002年，頁230；頁232-234。

（48）《靈樞・五味》。

（49）艾儒略：《性學觭述》卷三，頁181-184。

（50）〔意〕卡斯蒂廖尼：《醫學史》上冊，程之範主譯，桂林：廣西師範大學出版社，2003年，頁101-102。

（51）〔意〕羅明堅：《天主實錄》，影印本見鍾鳴旦、杜鼎克編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第一冊，頁37。

（52）〔意〕利瑪竇、〔法〕金尼閣著，何高濟、王遵仲、李申譯，何兆武校：《利瑪竇中國劄記》，中華書局，1983年，頁350。

（53）參見徐光臺：〈明末西方四元素說的傳入〉，載《清華學報》（臺灣新竹）新第27卷第3期，1997年9月，頁347-380。

（54）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。

（55）高一志：《空際格致》，見吳相湘主編：《天主教東傳文獻三編》第二冊，此為耶穌會羅馬檔案館藏本之影印本；另法國國家圖書館藏本編號為 Chinois 4916.

（56）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》，頁216-224。參見[意]卡斯蒂廖尼：《醫學史》上冊，頁119-122。

（57）陳仁勇、李永金：〈四體液說的興衰史〉，載《科學月刊》，1994年1月。

（58）Joseph Needham, *Science and Civilisation in China,* vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1962, pp. 245-246.

（59）〔唐〕王燾《外台秘要》，卷二十一，人民衛生出版社據經餘居刊本影印，1955年。

（60）艾儒略《口鐸日抄》卷二，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第七冊，頁126-127；關於四元素與五行之間的文化衝突，可參見 Willard J. Peterson,"Western Natural Philosophy Published in late Ming China", in *Proceeding of the American Philosophical Society*, vol. 117, no. 4, August 1973, pp. 300 ff.

（61）（72）艾儒略：《性學觭述》卷四，頁187；頁187。

（62）對比參考亞里斯多德：《靈魂論》，吳壽彭譯，商務印書館，1999，頁105-108。

（63）如鄧玉函《人身說概》卷下云："凡兩間萬物所發現者有五種，如顏色，如聲音，如香臭，如滋味，如冷熱等，皆為人類而設。所以大主生人五官，能受外物所施，如戶牖然，而五官中最尊貴者，莫如眼睛。""眼既屬第一尊貴之官，故其位置不宜低下。……人元首居高為一身之尊，而目又在首之高處，則更尊之位也。禽獸之首不然，或有稍高者，萬不若人，蓋其飲食在地，地為其本鄉，大主命之附地，以就其便。人為萬物之靈，……首戴天、仰天，以天為本鄉。"

（64）清康雍乾時期，宮廷不斷招請西洋技藝人入宮効力，這些西洋人均為傳教士，而作為皇帝而言，則祇利用他們在科技方面的才能，對其傳播的天主教則不感興趣，甚至採取嚴厲禁止的態度。不過我們也發現，就西學東漸而言，清初傳教士在華所傳播的西學，相對而言在範圍與深度上不如明末。這一方面因為西學在歐洲的新發展，即與宗教的進一步分離，另一方面因為清代西學入華成為官方行為，過於集中於宮廷，祇為御用，而不像明末那樣，有一個對西學十分感興趣並積極學習和引進的士大夫群體。

（65）傳教士初譯"五官"為"五司"，早在羅明堅《天主實錄》中便提到眼、耳、鼻、舌、身五司（見《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第一冊，頁41）；利瑪竇《天主實義》（1603）所論與《天主實錄》同（見李之藻輯《天學初函》，1965年重印本第一冊，頁431）；利瑪竇等《聖經約錄》（1605）中簡要闡述了身之"五司"與神之"三司"，即"記函"、"明悟"、"愛欲"，所論與王豐肅《教要解略》同（見《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第一冊，頁109-111、302-306）。但最早詳細敘述五官結構與功能的，是鄧玉函《人身說概》、艾儒略《性學觭述》及賴蒙篤《形神實義》。

（66）（68）（69）《靈樞·五閱五使》。

（67）〔清〕張志聰：《黃帝內經集注》之《靈樞集注》，浙江古籍出版社，2002年，頁249。

（70）中醫眼科的五輪理論，即是中醫與印度眼科醫學會通而成，參見蕭國士、唐由之等編著：《眼科學說源流》，人民衛生出版社，1996年，頁20-24。

（71）〔唐〕王燾《外臺秘要》，卷二十一，人民衛生出版社據經餘居刊本影印，1955年。

（73）中醫五官思想中，似乎並不像歐洲與印度那樣將眼置於五官之尊的地位，但從《內經》中的一些表述來看，目之官似為五官中最為重要的一官。《內經》中關於眼科的論述達238條之多，內容遠超過其它四官（參見蕭國士、唐由之等編著：《眼科學說源流》，人民衛生出版社，1996年，頁6）；《素問·陰陽應象大論》云："神在天為風，在地為水，在體為筋，在藏為肝，在色為蒼，在音為角，在聲為呼，在變動為握，在竅為目，在味為酸，在志為怒。"《靈樞·口問》云："心者五藏六腑之主也，目者宗脈之所聚也。"這些都表明目在五官中更具重要之位。《素問·解精微論》云："夫心者，五藏之專精也，目者其竅也，華色者其榮也，是以人有德也，則氣和於目，有亡，憂知於色。是以，悲哀則泣下，泣下水所由生。"此處所論之"心"乃心理之心，而非生理之心。觀察眼睛來揣測人的心理變化，這一點上與西方思想卻有相似之處，《性學觭述》卷四云："或問欲知人之情偽，必觀其目，何也？曰：此心之捷報也；心有一情，目即露之。"歐洲關於眼的思想更上昇至宗教倫理學的高度，如《性學繫觭述》卷四又云："蓋目為一身之精華，能顯露人情，關係德慝者也。古聖若伯有云：嗟哉吾目！已喪吾心。古賢瑟搦加亦云：缺目者，似乎其獲終身之德資也，有目者，又豈可妄使之為罪囮耶？"此又與孔子所言"非禮勿視"相倣。

（74）佛教"五眼"指肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼。

（75）〔唐〕王燾《外臺秘要》，卷二十一。

（76）艾儒略：《性學觭述》卷四，頁189。

（77）《性學觭述》卷四論鼻解剖云："嗅之具有二：細筋之管，從腦至鼻；其筋末有嫩肉，如乳頭而多竅。鼻本不為嗅之具，而為嗅具之門戶，所以護具而加美於容貌者也。"論耳解剖云："左右有二小筋，由公覺帶動覺細德，以使能聽。耳內有一細膜，包肺氣以充其內，如小鼓焉。耳之內外，有氣相擊相和，而後能聽，或內膜破損，則氣遂散，耳無由聽，厥維聾矣。"

（78）王宏翰《醫學原始》中雖引用了《性學觭述》中的五官知識，但並沒有進一步的發展與理論化。

（79）參見葛兆光：《中國思想史》第二卷，上海：復旦大學出版社，2001年，頁327-379。

（80）《西國記法》，1595年南昌刊刻。後經高一志、畢方濟修訂，晉絳朱鼎瀚潤色並序，於1623年後在山西再版，該版巴黎國家圖書館東方手稿部有藏，編號 chinois5656. 另見吳相湘主編：《天主教東傳文獻》，臺灣學生書局，1965年，頁1-70。

（81）關於《西國記法》，參見 Michael Lackner, *Das Vergessene Gedächtnis. Die Jesuitische Mnemotechnische*

Abhandlung Xiguo Jifa: Übersetzung und Kommentar, Stuttgart, 1986；史景遷（Jonathan Spencer）著，孫尚揚、王麗麗譯：《利瑪竇的記憶之宮》，臺北：輔仁大學出版社，1991年。繼利瑪竇之後，進一步向中國傳播“腦主記憶”之說的有高一志，其所著《斐錄答匯》卷下“性情類”共三十對問答，有關記憶諸事者八對，比《記法》“原本篇”更廣且詳，加深了中國學者對人腦、記憶的認識。《斐錄答匯》見《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第十二冊。

（82）關於“腦主記憶”之說的傳入及影響，參見范行准：《明季西洋傳入之醫學》卷二辛、卷九甲。

（83）〔清〕張志聰：《黃帝內經集注》之《素問集注》，浙江古籍出版社，2002年，頁83。

（84）《素問．五藏別論篇》。

（85）《黃庭內景經》第七章“至道”。

（86）參見《靈魂論及其它》吳壽彭之緒言，頁14-15。

（87）艾儒略：《性學觕述》卷五，頁240-245，評論了聖奧古斯丁（艾儒略譯為聖奧斯定）與聖托馬斯（艾儒略譯為聖多瑪）相關學說，並肯定湯瑪斯之說而質疑里古斯丁之說。

（88）以上四段分別在艾儒略《性學觕述》卷五，頁227、229、230、238-239。

（89）艾儒略：《性學觕述》卷五，頁246-247。

（90）（92）艾儒略：《性學觕述》卷七。頁285；頁295-299。

（91）亞里斯多德在〈自然諸短篇〉中有關於記憶與回憶的專論，但並未指出記憶與回憶是腦的功能，參見亞里斯多德：《靈魂論及其它》，吳壽彭譯，商務印書館，1999年，頁231-245。

（93）對中國傳統醫學思想文化的研究，不僅有助於向中國人傳播西方醫學思想文化，而且也使中醫得以向西方傳播。文化交流是雙向的，不存在絕對單向的文化傳播。

（94）〔法〕杜赫德編：《耶穌會士中國書簡集》II，鄭德弟譯，鄭州：大象出版社，2001年，頁301。

（95）目前已知受《說概》、《圖說》二書影響的醫家，祇有清後期王學權世家。學權曾孫王孟英將學權遺著於1852年刻行，取名《重慶堂隨筆》，其中引述了一些《說概》、《圖說》中的解剖學內容，但此時已離清末西醫大規模傳入的時期不遠，故《重慶堂隨筆》的影響也十分有限。參見王學權：《重慶堂隨筆》，施仁潮、蔡定芳點注，江蘇科技出版社，1986年。

（96）例如清嘉、道間學者俞正燮（字理初，1775-1840）讀過《人身圖說》的某個抄本，並於嘉慶乙亥（1815）二月寫了一篇著名的〈書《人身圖說》後〉，對《圖說》內容大加批判，並提出中西臟腑不同論，載俞氏《癸巳類稿》卷十四，涂小馬等點校，遼寧教育出版社，2001年。

（97）可參見范行准：《明季西洋傳入之醫學》卷一、卷九。

（98）如范行准《明季西洋傳入之醫學》卷一、卷九；祝平一：符通貫天學、醫學與儒學：王宏翰與明清之際中西醫學的交會〉，見《中央研究院歷史語言研究所集刊》第七十本第一分，1999年3月，頁165-200；徐海松：〈王宏翰與西學新論〉，見黃時鑒主編：《東西交流論譚》，上海文藝出版社，2001年，頁131-147。

（99）王宏翰在其《乾象坤圖格鏡》一書的封面上寫道：“浩然曰：‘此書予自少至老，得傳西儒湯、南二師天文、坤輿精奧之秘，有三十餘年……”《乾象坤圖格鏡》稿本藏浙江大學西溪校區圖書館。

（100）見《人身說概》畢拱辰“序”。

（101）范行準先生將《醫學原始》與傳教士性學、格致諸書內容之對應關係列了表，見《明季西洋傳入之醫學》卷九，頁22-23。表中標出“性學書”字樣的，經我比對，基本均出自賴蒙篤《形神實義》，范氏未見此書，故概言本自“性學書”。《醫學原始》卷三、四中也有引《性學觕述》的內容，但范氏未列出。

（102）見《醫學原始》頁215-216、275-276、412等。

（103）關於醫學與宋明理學之關係，參見徐儀明：《性理與岐黃》，中國社會科學出版社，1997年，頁4-164。

（104）《醫學原始》徐乾學“序”。

（105）艾儒略：《性學觕述》卷一，頁104。

（106）關於王宏翰是否是教徒，目前尚無直接的證據，學界通過研究王宏翰的西學思想，一般都把他視為天主教徒。參見徐海松：〈王宏翰與西學新論〉，《東西交流論譚》，頁136-139。

（107）將天主教義作為儒學的補充加以接受，這在中國士人教徒中具有一定的普遍性。一面是傳教士有意識地附會儒家思想，一方面是中國將天儒視為一體，就當時而言，惟其如此才能消除中國士人接受天主教義的障礙。中國教徒以古典證天儒合一的著作有：張星曜《天儒同異考》、《天教明辨》，陳薰《天儒合一論》，劉凝《六書實義》等，這些書的提要見徐宗澤：《明清間耶穌會士譯著提要》，中華書局，1989年；參見祝平一：〈通貫天學、醫學與儒學：王宏翰與明清之際中西醫學的交會〉，見《中央研究院歷史語言研究所集刊》第七十本第一分，1999年3月，頁184-185。

（108）（112）王宏翰：《醫學原始》卷一，頁25；頁31。

（109）艾儒略：《性學觕述》卷一之“魂性諸稱異同”，頁104-107。

（110）中國的一元論人體觀與西方二元論的人體觀存在本質差別，艾儒略在《性學觕述》中針對這一差別作了許多專門論述，以向中國士人宣揚西說，比如卷一“靈魂非氣”（頁109-112），卷二“靈性身後永在不滅”（頁146-159）等。

（111）艾儒略：《性學觕述》卷一，頁99-100。

（113）王宏翰：《醫學原始》卷四，頁304。

（114）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，見頁356-357。