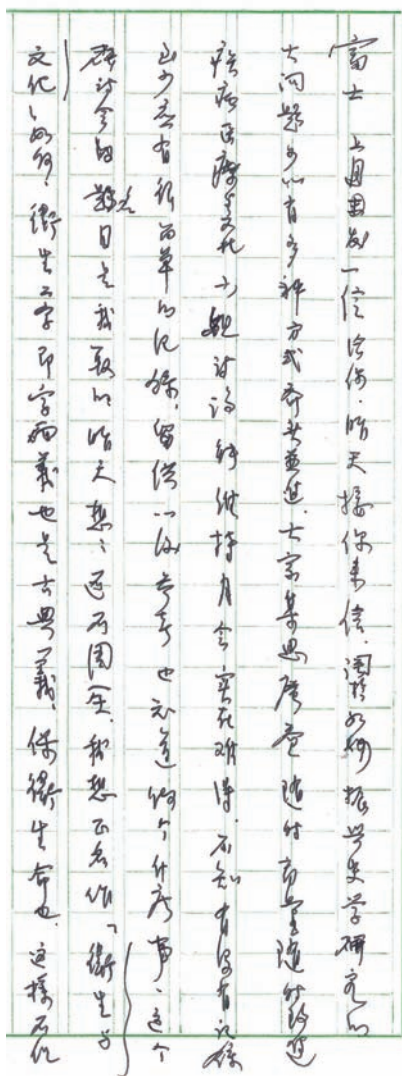


# 醫療社會文化史外一章

金仕起《中國古代的醫學、醫史與政治》序



一九九三年六月五日，作者從倫敦致林富士先生函，討論醫療史研究  
(林富士先生提供，全文詳見頁 162)

杜正勝

中央研究院歷史語言研究所

古今論衡 第 21 期 2010.12

本書書稿「中國古代的醫學、醫史與政治：以醫史文本為中心的一個分析」，<sup>❶</sup>日前作者金仕起先生拿來請我寫序。我很少為人作序，除過去因為職務上的關係不得不寫的序文之外，但想起本書形成的來由，以及仕起在史學領域中，所以走上醫療史這條路的因緣，這個要求似乎義不容辭。

過去史學家沒有專門研究醫療史或醫學史的，即使有極少數的例子如陳寅恪，亦偶而在某些文章涉及而已，非史學之正宗。以前醫學史是屬於醫生的領域，大家也相信，不懂醫學，無從研究醫史。此一現象不僅中國、臺灣如此，大抵可以說是世界的通相。

但近二十年來國內外史學同行卻都把醫療史研究視為臺灣史學的一大特色，這個改變要追蹤到上個世紀九〇年代初，臺北有一小群學歷史的人開始獻身於醫史研究。他們借中央研究院歷史語言研究所第四組在文物陳列館四樓的一間小工作室，組成小型研討會（workshop），每二或三週的星期六上午聚會一次，由一人專題報告，然後便自由討論。他們當然都是醫學的門外漢，但當時有一位醫科出身的執業醫師賴鵬舉先生也來參加，非常投入，給大家很大的幫助。

什麼是醫療史？史學界既然缺乏典範，也沒有導師可以引領入門，而過去那種專業的醫學史我們作不來，也不想再走那條路，那麼，這批人是怎麼研討的呢？雖然事隔只有短短二十年，卻也頗有一些茫然了。

我記得當時提出一個比較清楚的概念是把醫學知識和醫療方法當做文化現象。我們是歷史研究者，歷史學的主體是人與人群，而人一生的生命，所謂生老病死的過程，無一不是該人群或民族文化的顯現，這個人群（民族）如何促生、延老、卻病、防死，自然就形成該人群（民族）文化的特色了，換句話說，也就是該人群（民族）歷史的重要內容。我們要研究這類文化現象，坦白說，以我們的知識背景也只能走這樣的路，所以我們無意與過去的專業醫學史爭鋒，而自稱「另類醫療史」。另類者，非正宗也，譬如另類音樂，大概還無法登上國家音樂廳的舞臺吧。

然而另類醫療史所要發掘的歷史文化現象卻也是過去正宗史學所忽略的，可為同一時期臺灣史學界青壯學者掀起的「新史學」風潮填注實證的內涵。醫療史研究後來雖然頗有分歧，但這段緣起的史實不會因個人的好惡而改變。九〇年代在臺灣新興起的醫療史研究，當然是新史學運動的一環。

❶ 本文發稿之際，金仕起先生的《中國古代的醫學、醫史與政治：以醫史文本為中心的一個分析》（臺北：政大出版社，2010）已經出版，謹此說明。

再回頭來談那個小型研討會，成員一般維持在十五人上下，多不會超過二十，少也不低於十人，年齡層約三十歲左右，像我當時四十開外的人幾乎絕無僅有，相對的也有年輕到二十幾歲的研究生。九〇年代以來，臺灣史學界醫療史的發展過程多少可以夠得上傅斯年所說的「無中生有」的志業吧。但最初幾年，這個研討小組除借用史語所的場地外，沒有動用過公家一毛錢。我不憚其煩地回憶這段歷史，希望給領導學術方向的人提供一點經驗，有些學術的發展，譬如我們歷史這行，有錢當然方便，但終歸究底，錢不是最重要的因素。

任何歷史都包涵非常複雜的「因」和「緣」，多種因緣和合變化而呈現出外人（或後人）所看到的現象。九〇年代初怎麼會想到要從事醫療史研究呢？在尚未全盤查閱資料之前，我印象比較深刻的是，當時在普林斯頓大學進修的林富士先生寫信回來請我推動疾病史研究。出國前，他稍稍涉獵疾病史。而我也因為給我的老師高曉梅（去尋）先生的八秩大壽，寫有論文〈從眉壽到長生〉的初稿。疾病、延壽、長生等等加起來就構成生老病死等課題，於是促成以文化為主體的醫療史，那個研討小組便以「疾病、醫療與文化」命名。

這是我的經驗，相信早期任何參與研討會的朋友都有獨特的經歷，像仕起在本書〈自序〉那段起「死」回「生」的故事。當時想要研究死亡的年輕人，還不限於仕起，也因為我一席話而轉入醫療，大談「生生之具」。這是一個有趣的現象，他們首先想研究「死」，不知與那時校園流行的死亡學有無關係？其實死亡文化是一個人群（民族）的重要課題，當年我尚青壯，人生閱歷還淺，故多鼓勵年輕人重生，而今自己進入晚景，看法自然稍有不同，不過我仍會維持先前的態度，年輕人的研究不要強說愁，醫療求生宜先於探死。

我們那個毫無資源的研討小組，在短短不滿兩年的時間內，累積了不少文稿。一九九四年底，設在中央研究院的世界科學史委員會臺灣分支舉行年會，我應邀發表專題演講，講題是〈作為社會史的醫療史〉，建構「另類醫療史」研究的架構，並介紹小組的成果。我以醫療史和社會文化史的交集作為新的領域，將小組成員的報告整理出五個範疇：

1. 對於身體的認識及賦予的文化意義
2. 醫家的族群和學術歸類：醫與巫、道、儒的關係
3. 男女夫婦與幼幼老老的家族史
4. 從醫學看文化交流的問題
5. 疾病醫療所反映的大眾心態

這五個範疇也可以說是「另類醫療史」發軔之初的架構，近二十年來小組的成員雖然各有專擅，不過醫療史研究的大方向基本上沒有超越這些範疇太遠，因為這是歸納大

家入門研究的結果，不是我個人閉門造車建構出來的。史學界早已沒有國王，無人可以發號施令，我不過整齊新秀的興趣，梳理出清楚的方向而已。

另類醫療史聚焦於社會和文化，原先就忽略政治這一環，與當時新史學的關注恐怕也有一些關係。後者我在同時提出的新社會史，雖然無所不包，以全史自任，卻獨獨缺少與政治交涉的層面。即使當時我們知道任何人群社會皆離不開政治，也認識到中國歷史上政治對社會人群的宰制力量，但為新風氣的宣導，卻刻意區隔傳統史學所重視的政治。一個缺乏政治的新社會史或醫療史，總不免是一種缺憾！

這個缺憾後來由仕起來彌補。仕起是「疾病、醫療與文化」研討小組更為年輕的成員，他的碩士論文〈古代醫者的角色〉，從封建時代統治階級的療疾與內侍之官到醫政專職的建制，秦漢帝國中央與地方、邊郡與內地的官醫組織，皆有所著墨。進入博士班後，仕起對醫療與政治的探索益加深入，最後完成的博士論文是〈論病以及國〉，其研究旨趣從副標題「周秦漢方技與國政關係」可見一斑。而今本書《中國古代的醫學、醫史與政治》，可以說是他的醫療史研究的第三階段。回顧前程，仕起對於醫療與國政這個課題，情有獨鍾，可謂「一以貫之」，我則有幸，伴他經歷了前面兩個階段。

醫療與政治的關聯，是另類醫療史研究在社會、文化層面之外的一章，其重要性鼎足可以立為三，仕起一系列的論著當已清楚說明，不容我再贅一辭。然而我仍想指出一個更廣闊的背景，古代中國以技藝論國政，並不限於醫療而已，諸凡技術人員，下及百工，多能衍生出治國平天下甚至是宇宙奧秘的大道理，不能不說是中國文化的特色吧。

\*

\*

\*

不限於古代，整部中國歷史至現代以前，技術人員的行政階級、社會地位和文化價值都是低下的。按照封建禮制，「凡執技以事上者，祝史射御醫卜及百工，不貳事，不移官，出鄉不與士齒。」（《禮記·王制》）這七大類專以技能服事各級統治者的專業人員，一旦走出生活所在的地區，不論年紀多大，地位都不能與年紀輕輕的最下級貴族相比。但這些人員的各種技術卻是統治貴族不論私生活或公部門的種種活動都離不開的，他們與貴族自然會有頻繁的接觸，所以即使地位低賤，先秦文獻仍有不少這類接觸的傳述。其所以留下記錄者，當然也是經過統治階級認可的有價值的言行，而政治社會地位如此懸殊的人能有相當親近的接觸經驗，似乎古代社會統治者的「天威」還沒有秦漢以後那麼蠻橫嚇人。

就舉最通俗的《孟子》爲例吧，〈梁惠王篇〉說，「王坐於堂上，有牽牛而過堂下者」，發現牛隻渾身發抖，一問才知將牽去爨鐘。周代宮室遺址，現代考古發掘者不止一處，門庭堂室，中軸對稱、平進深遠的格局已很清楚，齊宣王所坐的堂應該不會有太大的差別。我們關心的是牛竟然從齊王堂下過，而且這位大國之君竟然和一個卑微的牽牛執事頗爲親切地問答，這些都是孟子和當事人齊宣王印證的具體情景，不要說北京太和殿不可能，即使號稱民主化的臺灣總統府也是不可想像的。那麼我們對於先秦文獻所述百工之流和統治者的對答，就不會覺得意外了。

《莊子·養生主》說庖丁（廚子）爲文惠君解剖牛隻，想必要做牛肉大餐吧，這位統治者倒不遠於廚房，所以親眼目睹庖丁解牛的俐落刀法和優雅身段，像一首動聽的音樂，一支祀神的舞蹈。文惠君大爲好奇，驚歎解牛的技術何以能達到這般地步？庖丁回答這是比「技」更高一層的「道」，「以神遇而不以目視，官知止而神欲行，依乎天理，……以無厚入有間，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣。」莊子借廚子的故事來講他的養生之道，但故事要先讓聽者覺得不無可能，寄存在故事內的意見人家才會接受，這種題材叫做「寓言」。莊周及其後學最擅長此手法，所謂「以重言爲真，以寓言爲廣。」（《莊子·天下》）他的「寓言十九」（《莊子·寓言》），十言而九見信，之所以見信，因爲背景故事是有現實基礎的。庖丁解牛動作的描述即使有所誇大，廚子在統治者面前大發議論的情景對封建時代的人而言則絕非「天方夜譚」。

莊周的後學講述一則車輪製作匠的故事，見於《莊子·天道》篇。其情境是「桓公讀書於堂上，輪扁斲輪於堂下」，這位桓公，舊注以爲即春秋時代的齊桓公，此情此景與戰國的齊宣王不殊，國君在廳堂上讀書，階梯下就有工匠在斫木製輪。據說匠人輪扁頗帶挑戰性地詢問桓公所讀何書，批評那不過是古人的糟魄（粕）而已，不是什麼「聖人之言」。國君讀書，卑微的匠人豈敢信口議論，且說出道理來，「無說則死。」輪匠回答道：「臣也以臣之事觀之。」他是根據製輪的經驗和體會而批評所謂聖人之言的書冊，斫輪緩慢與快速，各有利弊，「不疾不徐，得之於手而應於心，口不能言，有數存焉於其間。」心手互應的竅門奧妙，是不能言宣的，連親生兒子都無法傳授，以此推之，古人真正的精義是不可傳的，後人所讀的聖人之書只能記載他們的糟粕罷了。

中國文明起源甚早，新石器時代已有不少專業技術，分工精密，像良渚文化玉器上細若毫髮的「神徽」等微雕，龍山文化薄如蛋殼的黑陶，距離上述故事所在的春秋戰國已經過三、兩千年，可見古代工藝到兩周早已有長久的傳統。這類專職服事統治者的技術人員，「不貳事，不移官」（《禮記·王制》），而且家族官守世襲，既專業又專職，時間久了，自然會從技藝悟出一些比較具有普遍性的道理，涉及政治、社會或

人生各個層面，並且形成相當程度的權威性。不過，普遍性道理，由庖丁、輪扁這類親自動手的工匠提出來的情形大概比較特殊，一般是透過管理階層的官員，這與古代政治社會的制度有關，我且舉兩個故事來說明。

一是魯僖公神主進入宗廟的爭議，載於《國語·魯語上》及《左傳》文公二年。此事牽涉的封建昭穆世代與廟制以及當時現實的政治權力，情況比較複雜，非三言兩語可以說清楚，為免枝蔓，我們只點出管理宗廟的有司，大約只是中下層的專職官守，竟敢獨排眾議，指責他的上司宗伯夏父弗忌違背傳統。他這一反對，也反到國君，因為要進廟的僖公正是當代國君的父親，反映宗有司的堅持是有長期傳統做後盾的。他說：「工史書世，宗祝書昭穆」，以防範踰越禮制的行為，值得注意的是，《國語》引述展禽（柳下惠）評論「宗有司之言順矣」，《左傳》也表態云：「君子以為失禮」，都是支持宗有司的，可見專職官員在他的職務範圍內具有相當的權威性。

專業職司的權威終究敵不過政治現實，魯文公怎可能讓他的父親無廟呢？這到底是涉及體制的特例，與一般專職有司的權威不同，不過另外一個故事卻可作為正面的證明。

《左傳》昭公二十年（522BC），齊景公在沛打獵，派人帶弓作信物，召見掌管山林的官員虞人，虞人不來，進行拘提，虞人講出他拒絕君命的道理。他說：

昔我先君之田也，旃（旗幟）以招大夫，弓以招士，皮冠以招虞人，臣不見皮冠，故不敢進。

按照傳統規則，召見山林之官的信物是皮冠不是弓，虞人未見皮冠，故可拒絕君命，振振有辭，景公只好把他放了。這年孔子三十歲，他聞知而評論說：

守道不如守官。

然而我們知道古代官守會發展出治道，甚至治道是由官守的傳統衍生出來的，因為古代職官多具有專業性質，日久形成一定的規範，作為有司的守則，在某些情境下便會產生特殊的政治意義。那麼所謂「諸子出於王官」，戰國民間的思想家所講的政治社會與人生的普遍原理，放在這個專職有司的脈絡中，就比較容易理解了。

大約百年前，胡適寫了〈諸子不出於王官論〉的翻案文章，強調戰國民間的思想係應世變而興，似不如他的學生傅斯年〈戰國子家敘論〉所提出憑藉各自的職業較切近史實。就知識的源流論，封建時代官守的道理恐怕也不失作為新時代各種職業議論的資源吧，雖然新情境、新問題的刺激是絕對存在的。

\* \* \*

封建時代專職有司的制度，《周禮》還保留了一些信息。《周禮》這部書全盤的規制是作者的理想，不可能真有這樣三百六十個部門的政府組織，不過現在學界也多傾向於相信它各別內容包含不少古代的事實。以這裡討論的管理階層來說，譬如餐飲方面，根據〈天官冢宰〉的記載，有的負責天子內廷餐食與祭祀之烹調，有的負責提供食材，有的負責酒飲冰品，有的負責乾貨醬醋。

餐飲涵括食和飲兩大類，以膳夫為首，位居上士，其餘各種專職人員各有不同等級，以至於連帶提供食材的下級官員。每部門都配有大批服徭役的平民，十人一組，由組長「胥」當領班。根據《周禮》的內容，內、外饗（中士）才掌割烹煎和之事，亨人（下士）供鼎鑊，給水火；膳夫、庖人（中士）雖不必親自下廚，但要奉膳，服事天子、王后，對烹調技術應該也是熟悉的。

提供祭祀用之五穀蔬果的甸人、四時禽獸的獸人、魚鼈水產的漁人和鼈人，以及肉脯的腊人等基層官員，都親自率領所屬及徒役從事，位列中士或下士，也應掌握有專門技術。至於飲料醬醋，供給酒醴的酒正位列中士，供給冰塊的凌人是下士，當具備技術，其他醬醋之製作，多由奄人領導，奴隸執行，其專業性更低，可能不在專門技術之列。

綜合來說，這些部門的員額配置包含行政管理的官員、精通專藝的技術人員以及供差遣的平民和奴隸。這些單位都有財產須典藏保管，處理公事也記錄，他們分別稱作「府」和「史」，屬於下級公務員。以此角度考察百工，雖然《周禮》冬官早佚，今本補足的《考工記》只保留製作技術，推想應該也可分出行政管理，專業技術和聽從指揮的勞動者三個層次。與統治者有直接接觸經驗者多屬於行政管理官員，他們對所管轄的專技並不陌生，也有可能是優秀的技術人員晉陞的，因此有能力，也有機會把從專業技術體驗出的政治、社會與人生的普遍原理，向統治君主闡述，春秋晚期晉國膳宰的建言就是一個很好的例證。

《左傳》昭公九年（533BC）記載晉國執政大臣荀盈代晉侯赴齊國迎娶齊女，回途死在路上，今天叫做因公殉職。荀盈殯而未葬，晉平公卻飲酒聽樂，管理國君飲食的膳宰屠蒯急急忙忙走進來，請求讓他酌酒服事晉侯宴飲。他先酌酒飲奏樂（《禮記》作樂師師曠），再酌酒飲寵臣嬖叔（《禮記》作李調），對他們各有責備，最後譴責自己。他說：

味以行氣，氣以實志，志以定言，言以出令。臣實司味，二御失官而君弗命，臣之罪也。

大臣因公而卒，乃國之忌日，晉侯還快快樂樂地欣賞音樂，是管理音樂的師曠失職。他作為國君的耳，讓國君失聰。而外都大夫嬖叔，居宮禁之外，應作為國君的目，服物儀容皆應合乎禮數，國之忌日而晉侯無喪容，是寵臣使君失明。那麼膳宰屠蒯自己又有何罪呢？他說，食物的味使人體的氣得以運行，氣行才能充實人的意志，內心之志實，發而為言才定準，定準的言語才適合發布命令。屠蒯身為膳宰，負司味之職，現在兩位侍臣喪失官守，而國君不予以罪責，是國君內志不實，內志不實肇於食味失當，所以膳宰自己該責罰。這套飲食關係政治的道理，應是從食材和烹調的技術發展出來，而由主管飲食的最高行政官僚總結出普遍的原則。

此一故事亦見於《禮記·檀弓下》，主角名作杜蕢，官任宰夫。杜預注解《左傳》所引的《禮記》則作杜蒯，他說屠與杜，蒯與蕢，音近，同一人。按照《禮記》，杜蕢說他「非刀匕是共（供），又敢與知防」，是以自罪。宰夫或膳宰職司侍奉國君膳食，而竟然干預防禁放溢的規勸，踰越權責，也是不對的。不過根據《禮記》的記述，杜蕢自飲之後，不吭一聲就走，被晉平公叫回來，平公說：「蕢，曩者爾心或開予，是以不與爾言。」似乎杜蕢從專司職務出發而勸諫國君是常有的事。

屠蒯的祖先是否操持屠刀的技術人員不得而知，他既位居膳宰，就屬於行政管理高層了，但仍侍奉國君飲食，尚未完全與技術脫節。不過由專業知識而衍生的道理也會傳到受人服事的統治階級，再精細加工，於是齊國大臣晏嬰著名的「和而不同」烹調論應當是這一理路發展的極致。

屠蒯進諫之後十一年，也是上述虞人拒招的同一年，齊景公從沛地田獵回來，暫時在遊樂休閒的臺停留，晏嬰侍坐，寵臣梁丘據聞訊，急忙從都城趕來服事。景公得意地說：「唯據與我和啊！」晏嬰對曰：據與你是「同」，不夠格稱作「和」。景公問：「和與同異乎？」晏子乃舉烹調羹湯作比喻，說明「和」的真義：

水、火、醯、醢、鹽、梅以烹魚肉，燂（炊也）之以薪，宰夫和之，齊之以味，濟其不及，以洩其過，君子食之，以平其心。君臣亦然。

正味是由多種不同的味調劑出來，或增或減，互相彌補。這樣烹調出來的膳食吃過後會使人心平，其理與上述屠蒯所說「味以行氣，氣以實志」相通。

飲食之道如此，君臣相與亦然。梁丘據只隨景公之好惡而好惡，隨景公之可否而可否，等於水再加水，火再加火，鹹再加鹽，酸再加醋，是之謂「同」，不是調劑彌

補的「和」。晏嬰當場馬上驗證什麼叫做「和」。正當君臣飲酒作樂之際，景公感歎如果不死該多好啊！晏子對他說：如果自古以來都不死，還輪到您在此作樂嗎？我們齊國最早是爽鳩氏的居地，歷經季荊、有逢伯陵和蒲姑氏等不同民族的統治，後來是我們的高祖姜太公東來征服，佔有此土。果真自古而無死，今日在這裡飲酒作樂的人是爽鳩氏，而不是你了。

烹調的「和而不同」，引伸出傳統政治上的勸諫，「君所謂可而有否焉，臣獻其否以成其可；君所謂否而有可焉，臣獻其可以去其否，是以政平而不干，民無爭心。」此論似非晏嬰的創發，根據他引證的《詩經》「亦有和羹，既戒既平」（《商頌·烈祖》），從烹調技術總結治國原則，約在公元前七世紀中葉的春秋早期就成為常經了。今日民主國家所謂忠誠的反對黨不也是與執政黨不同可否的嗎？「和而不同」，斯言雖古，其義彌新，但如果沒有適當的機制，亦只停留在言語、思想的層次而已，中國歷史上先哲前賢的貢獻，往往僅止於此。

\*

\*

\*

烹調之外，晏嬰也以音樂來闡述「和」與「平」的道理。他從發聲開端的一氣起，說到五聲、六律、七音、八風、九歌，皆相輔相成，其

清濁、大小、短長、疾徐、哀樂、剛柔、遲速、高下、出入、周疏，以相濟也。君子聽之，以平其心，心平德和，故《詩》曰：「德音不瑕」。

沒有瑕疵的音樂是由清與濁、大與小、疾與徐等兩極矛盾融合而成的。

中國古代政制複雜化發展過程中，音樂（含舞蹈）在統治階級中，其服事功能不下於飲食，這個領域同樣有行政管理、技術人員、財物典藏與文書記錄者，以及供差遣的服役者及其領班，其組成架構《周禮·春官宗伯》可供我們作一些推測。

音樂舞蹈的行政管理階層以大司樂為首，其下有樂師、大胥、小胥，演奏領班是大師、小師，樂團成員是瞽矇，亦有上、中、下等級之分。大司樂位列中大夫，樂師下大夫，身分遠比管理飲食的上士膳夫為高。舊疏云，「大師是瞽人之中樂官之長」，實際從事演奏的技術人員之流，不過地位卻高到下大夫。至於各種專門樂器如磬、鐘、笙、搏、簫，都有管理者，稱作師，和製造樂器的典同皆位列中士，他們都懂得技術，不只是純粹行政官僚。還有掌外國民族音樂的鞀師、旄人和鞀鞀氏，位列下士，亦屬專職的有司。

論政以飲食與音樂並舉的例子，所在多有，晏嬰之外如周的單穆公，《國語·周語下》記載他說：

口內味而耳內聲，聲味生氣。氣在口爲言，在目爲明。言以信名，明以時動。名以成政，動以殖生。政成生殖，樂之至也。

然而音樂在古代政治扮演的角色比飲食爲重，從莊嚴的祭典、國際外交、國內政事，以至統治階級休閒生活，皆無所不在，所以行政管理者與技術人員的身分自然比典膳和烹調的人高貴，而衍生的政論則更加龐大、深邃和複雜。現在針對我要討論的主旨——古代專業技術發展出來的普遍性政治社會原則，舉春秋晚期兩位著名的音樂家略加說明。

一是晉國的師曠，盲人，身分類似於《周禮》瞽人樂官之長的大師。《韓非子·十過》記載衛靈公與晉平公之會，衛國樂官師涓演奏從濮水新聽來的音樂，不知何人作品，師曠一聽就指出是商紂時代師延之作，紂亡，師延投濮水自殺，其聲屬悲淒的清商，聽這種音樂，「其國必削」。在平公的催促下，師曠接連演奏清徵，引來十六隻玄鶴，「延頸而鳴，舒翼而舞。」師曠說，這是有德之君才可以聽的音樂，「吾君德薄，不足以聽。」晉平公猶不滿足，還要欣賞更悲壯的清角，師曠不得已鼓琴，引來狂風大雨，帷幕破裂，屋瓦吹落，晉國大旱。因爲清角是黃帝才夠格聽的音樂，德薄的晉君，反而招禍。

古代的德是存在於統治者體內的一種神秘的質素或力量，也是統治權力的根源，這則神話傳說顯示音樂和國政否泰興亡的密切關係，而專擅音樂技能的樂師深知其中的奧秘，即使他們只是「執技以事上」的人，在古代國家發展過程中，卻有相當特殊的功能。像師曠這般傑出的音樂家，甚至藉盲裝傻，援琴撞國君，只因爲平公與群臣飲酒酣暢時，得意說出「最樂莫過於爲人君，講話沒有人敢違背。」師曠解釋，此非君人者該說的話，他誤以爲是國君身邊小人說的呢！《韓非子·難一》所載的這則故事，樂官師曠責備國君之強悍，可完全不輸給晏嬰。

當然，音樂和烹調一樣含有政治理論，從樂理到治理的論述，今知較早而細密者當數周王朝的樂官伶州鳩，時間在春秋晚期。周雖沒落，但禮樂排場仍然完備，其知識理論恐怕也最稱精緻。

《國語·周語下》云，景王二十三年（522BC），「王將鑄無射，而爲之大林。」這年即上述晏子諫說齊景公之年。據《周禮·大司樂》及舊注，律有十二，陽六黃鍾、大簇、姑洗、蕤賓、夷則、無射，陰六大呂、應鍾、南呂、林鍾、小呂、夾鍾。周景王所鑄應是全套樂器，陽聲六律陰聲六呂，合稱十二律，我們從曾侯乙墓出土的整套編鐘，就可以知道此工程之浩大，難怪貴族單穆公批評他勞民傷財。景王不聽，

倒去徵求樂官伶州鳩的意見。伶州鳩回答：「臣之守官弗及也。」掌管音樂的官員怎么可能說不懂呢？不過是話中有話罷了，因為景王之鑄鐘越踰司樂官守的「道」。伶州鳩乃詳細述說音樂的道理如下。

古樂有五個音階宮商角徵羽，八種器材金石絲竹匏土（瓦）革木。伶州鳩說：

琴瑟尚宮，鍾尚羽，石尚角，匏竹利制，大不踰宮，細不過羽。

音階由低而粗到高而細，即從宮次第以及羽，各用不同質材的樂器來演奏，原則是

樂器重者從細，輕者從大。是以金尚羽，石尚角，瓦絲尚宮，匏竹尚議，革木一聲。

看過編鐘的人就知道，聲音愈低沈，鐘形愈大，愈高亢則鐘形愈小。鐘愈大，使用的銅材愈多，花費愈高昂。伶州鳩故說，樂官傳統的規矩，銅器這種重的質材只合製作高音的樂器，費材少而減省財用，至於絲或土等的質材，可作低音階的樂器，其他材料則輔助協合。這就是

聖人保樂而愛財，財以備器，樂以殖財。

的基本樂理，也是政治哲理。無射是陽聲之細者，林鍾是陰聲之大者（據舊注），從陽聲到陰聲，從高亢到低沉，景王都用銅鐘，必然會「鮮（寡）民財」，不合保樂愛財，備器殖財的聖人之道。

進一步說，官守之道，由樂理達到治理，不斤斤於財用耗費之多少而已，還有更深層的意涵。伶州鳩直接揭示：

政象樂

政事之良否可由音樂尋繹跡象，什麼樣的音樂才會顯示美政呢？

樂從和，和從平

和平的音樂，如何「和」？如何「平」？

聲以和樂，律以平聲。金石以動之，絲竹以行之，詩以道之，歌以詠之，匏以宣之，瓦以贊之，革木以節之，物得其常曰樂極，極之所集曰聲，聲應相保曰和，細大不逾曰平。

金石等八種質材加上人聲，於是發出各階音聲，各種旋律，高低不踰越，互相協調，即能「和」與「平」。

如是，而鑄之金，磨之石，繫之絲木，越（穿孔也）之匏竹，節之鼓而行之，以遂八風。

按照這原則製作的樂器演奏，八方吹來的風都順遂，

於是乎氣無滯陰，亦無散陽，陰陽序次，風雨時至，嘉生繁祉，人民蘇利，物備而樂成，上下不罷，故曰樂正。

音樂和平，使得陰陽調適，於是風調雨順，物阜民豐。伶州鳩這套樂論，即是從音樂技術發展出治國之道的最佳說明。今景王大製編鐘，

細過其主妨於正，用物過度妨於財，正害財匱妨於樂。

本來只奏細音的鐘也奏低音之宮，大過其律，妨於正聲，同時亦費財用，結果反而傷害到音樂。因為

細抑大陵，不容於耳，非和也。聽聲越遠，非平也。妨正匱財，聲不和平，非宗官之所司也。

景王新作的編鐘根本不合伶州鳩樂官職守的傳統，才會碰到軟釘子說：非我之守官所能知道的。

根據樂官的理論，「有和平之聲則有蕃殖之財」，和平之聲就是「德音」，可以合神人，「神是以寧，民是以聽」。如果統治者逞一己之快，匱乏人民的財力，音樂聽之不和，人民疏離，神靈憤怒，就完全違背樂理了。伶州鳩的樂理即是治道，應當是樂官長期傳統所累積的智慧結晶。

景王鑄鐘這事件，《國語·周語下》還記有伶州鳩另一番論述，集中說明六律六呂的政事意涵，所謂「大」「細」則指有罇無鐘與有鐘無罇，似乎以全套編鐘再加罇作為立論的基礎，和前篇不盡相同。後篇並且徵引歷史傳說，聯繫星象，把音樂理論發展得更加曆術化，離勞民傷財的評論主題較遠，然其宗旨仍不外「和」「平」成政之道。故曰：

大昭小鳴，和之道也。和平則久，久固則純，純明則終，終復則樂，所以成政也。

然而，太過政論化後，政治議論與專職技術脫節，職技只剩下一些空洞的名詞，似乎反映封建朝廷裡「執技以事上者」的沒落，即古書所謂的「王官失守」。這時出現的是另一批「不事而議論」的人，如《禮記·樂記》，雖然再言「禮樂刑政其極一也」，「聲音之道與政通」，庶民知音不知樂，「唯君子為能知樂，審樂以知政而治道備矣。」但〈樂記〉缺少伶州鳩式的細緻樂理，作者恐怕不再是以前王官的樂師，而是諸子新時代專發議論的新人物。

\* \* \*

寫到這裡，這篇序文的野馬實在跑太遠了，其實我只想勾勒古代政治社會的一個特色，專職技術衍生出政事治道，好給本書的讀者提供一些背景知識。不過既然為一本討論古代醫學醫史與政治之專書作序，最後還得針對醫師這種「執技以事上者」說幾句話。那麼所謂「上醫醫國」或「論病以及國，原診以知政」的意涵，也許才容易理解。

《周禮》醫療制度置於〈天官冢宰〉，其人員有醫師、食醫、疾醫、瘍醫和獸醫。醫師乃眾醫之長，位階上士，當屬於管理階級的官僚，而食醫和疾醫的中士和瘍醫（外科）與獸醫的下士則是實際從事醫療的人員。各種醫者，不論醫人或醫獸，內科或外科，皆須要專門技能，無專技的「徒」只在醫師的衙門供差遣，應該是徵調平民來當的。

按《周禮》所述，醫療這種專業已具有高度的「理性」成分，推始人類知識發展的過程，疾病死生，時代愈早愈與鬼神巫術摻雜在一起，甲骨卜辭的疾病卜問遠多於醫療即可證明。雖然遲至公元前六世紀中葉稍後，已進入春秋晚期了，晉國有司對平公疾病的了解，還是著重在鬼神祭祀，直到開明睿智的鄭子產才帶給他們醫療的思維。

《左傳》昭公元年（541BC），晉平公寢疾，鄭君派子產前來慰問。晉君之疾，卜人說是實沈、臺駘作祟，史官不知二位是何許神明，請教子產。子產於是講述實沈這位唐國故地所屬天上參星之神的傳說，以及汾河神臺駘的系譜，他們的國土都被晉併吞了，所以才會來作祟。他們一是星辰之神，一是山川之神，晉侯可以舉行星辰山川之祭祀以消災。

不過子產對於鬼神祟病並不相信，他判斷應是「出入、飲食、哀樂之事」所致。出入，出外入內，內即女色。子產講述歷來相傳的醫理和治道說：

君子有四時，朝以聽政，晝以訪問，夕以修令，夜以安身，於是乎節宣其氣，勿使有所壅閉。湫（集也）底（止也）以露（羸也）其體，茲心不爽而昏亂百度，今無乃壹之，則生疾矣。

一天分朝、晝、夕、夜四個時段，統治者從清早到傍晚，如果皆勤勉政事，到夜裡才安寢，體內血氣自然通暢，不會壅塞聚積停滯，致使身體羸瘦，心神也不致於不清明

而使百事昏亂。然而四個時段的四種活動，晉侯統歸為「夜以安身」，即親近婦人，疾病就是這樣產生的。

還有一件，封建統治者雖然可以擁有多位女人，卻有禁忌，「內官不及同姓」。子產直率指責晉侯，「內實有四姬焉」，都是與他同姓姬之女子。同姓如果只有兩位而少接御，病還不至於太深，否則「必生疾矣。」叔向聽後深深折服，自歎這番道理聞所未聞。

經過叔向的轉述，平公稱讚子產是「博物君子」，厚禮重賞，可見子產的分析說到他的心坎，他最清楚是怎麼一回事。子產不是醫師，不懂得醫療技能，平公於是求醫於秦，秦景公派醫和來看病。醫和的診斷也如子產，

是謂近女室，疾如蠱，非鬼非食，惑以喪志。

平公的疾病近似心志混亂的「惑疾」，意志薄弱，和鬼神、飲食無關。一個子產，一個醫和，都說縱慾生病，平公禁不住請教醫和，那麼「女不可近乎？」對曰，不必禁欲，但要有節制。醫和說：

先王之樂，所以節百事也，故有五節，遲速本末以相及，中聲以降，五降之後不容彈矣。於是有煩手淫聲，愒堙心耳，乃忘平和，君子弗聽也。物亦如之，至於煩乃舍也，已，無以生疾。

醫師大談「和」「平」的音樂理論，如上文引述樂官伶州鳩的話，合乎平和的音樂是「成政」的象徵，百事有節；不平和的音樂，塞耳煩心，毅然捨棄才不會生病，亦與子產所謂「節宣其氣」相同。

醫和進一步申明天地之氣和飲食男女聲色的關係說：

天有六氣，降生五味，發為五色，徵為五聲，淫生六疾，……（氣）過則為菑。

他說：過陰生寒疾，過陽生熱疾，多風生末（四肢也）疾，多雨生腹疾，常夜則惑疾，常明則心疾。氣如此，物亦然。晉侯病在惑疾，即是呆在內室太久之故，因為

女，陽物，而晦時淫，則生內熱惑蠱之疾。

孔穎達解釋女為陽物云：「男為陽，女為陰，女常隨男，則女是陽象之物。」總之，以晝作夜，晦時太過，老在房裡行男女之事，就生內熱蠱惑的病了。

《國語·晉語八》也記載醫和視疾，他出來對執政大臣趙武分析說，平公

遠男而近女，惑以生蠱。非鬼非食，惑以喪志。良臣不生，天命不祐。若君不死，必失諸侯。

晉是霸主，醫和「必失諸侯」的判斷讓趙武無法接受，於是詢問「醫及國家乎？」醫療技術也能看出國家興亡之大事嗎？醫和很自豪地說：

上醫醫國，其次疾人，固醫官也。

其次疾人，《潛夫論·思賢》作「其次下醫醫疾」比較清楚。醫官不只診斷人體之疾，也能醫治國家的病。

晉侯近女而惑，惑因蠱生。蠱是一種蟲，但放在倉內的陳穀也會生蟲，當時因為同音之故，疾病的「蠱」與糧食之「穀」被認為有關。再聯繫《周易》巽（長女）和艮（少男）合成的蠱卦，「女惑男，風落山謂之蠱」（《左傳》引），醫和於是說：

食穀者，晝選男德以象穀明，宵靜女德以伏蠱慝。

國事之正道，任何食穀者，包括從一般人民到最高統治者，白晝努力做男人的事，農作政事就發揚，夜晚女人之事要安靜，蠱惑就會去除。然而晉平公親近女色無節制，如果他不速死而漫延下去，政事不修，晉國的結局只有喪失霸主地位一途了。醫國醫人，醫療技術與國家治理相通，道理甚為明白。

醫和說：「天有六氣，曰陰陽風雨晦明。」氣淫，即太過，會發生相應的疾病，所謂「淫以生疾」也，已見於前文。統治者一旦生病，「將不能圖恤社稷」，故醫和預言晉君若不死，「必失諸侯」。這套論述把統治者的健康和國政緊緊綁在一起，影響到戰國講養生的說客，他們進行遊說的對象多是統治階級，往往從身體說到國家天下。《呂氏春秋·先己》云：「凡事之本，必先治身，蓄其大寶，用其新，棄其陳，腠理遂通，精氣日新，邪氣盡去，及其天年，此之謂真人。昔者先聖王，成其身而天下成，治其身而天下治。」〈情欲〉篇也將治身與治天下相提並論。

子產與醫和雖然都有天地之氣與人體之氣的概念，也建立二者的某種關係，但他們是把聯繫樞紐放在人的行為上。子產認為國君勤政，節宣其氣，勿使壅閉；醫和說享受天氣所形成的五味五色五聲要有節制，超過是會生病的。這類議論應該是經驗之談，帶有不同程度的實證性，雖然子產不像醫和具備醫術專業，但他們的政事理論都沒有脫離實際醫療。

然而一旦封建崩潰，王官失守，社會上產生一批不事而議論之人。戰國說客學到高頭講章的政論，其實並不懂得醫術，只會作文遊說，馳騁比附，《呂氏春秋·達鬱》應該就是這類典型。它說人體肌膚欲其比（密緻），血脈欲其通，筋骨欲其固，心志

欲其和，精氣欲其行；如此則病無所居，惡無由生。病會留，惡會生，皆因精氣鬱滯之故。進而由身體疾病類推到國家，

國亦有鬱。主德不通，民欲不達，此國之鬱也。國鬱處久，則百惡竝起，而萬災叢至矣，上下之不相忍也，由此出矣。

這是一篇很進步的政論，兩千多年前就主張上下意見的溝通，以人身的生理病理作比喻。今日民主文明國家所倡行的第四權輿論，其基本觀念亦不過如此。不過，我倒懷疑呂不韋這位門下客是醫師或醫官嗎？

時代不同了。一方面專業技術所服事的各級封建貴族沒落了，他們散而之四方，只靠技術糊口；另一方面政權集中化，君臣在生活上的距離疏遠而日趨嚴峻，更容不得低賤的專職技術者說三道四。

\*

\*

\*

班固《漢書·藝文志》總論醫療方技，推測歷來名醫「論病以及國，原診以知政」，太古有岐伯、俞拊，遙遠難說，中世有扁鵲和秦和，漢初有倉公。秦和即上文的醫和，至於扁鵲、倉公，《史記》有傳，但不論神話似的扁鵲或現世的倉公淳于意，司馬遷留下的記錄，班固都無法為他這兩句經典名言找到註腳，這可能是他在前頭加上一個「蓋」字的原因吧。〈扁鵲倉公列傳〉基本上都只記錄兩位名醫的醫術專業，未引伸到政事，而被司馬遷稱許謙讓能仁的漢文帝，詔問淳于意九組問題，包含很多子題，完全看不到醫療身體和治理國家之關聯的質詢。似乎醫師只當管人的身體，政事是另一批人的專利。

古道斷絕了，專業技術和政事智慧分離了，即使有人講論醫學之理引政制為喻，也很勉強，和封建專職技能的傳統不相干。譬如《素問·靈蘭秘典論》將十二臟比喻作十二種職官，心是君主，肺是相傅，肝是將軍，膽是中正，膻中是臣使，脾胃食廩之官，大腸傳道之官，小腸受盛之官，腎作強之官，三焦決瀆之官，膀胱州都之官。

凡此十二官者，不得相失也。故主明則下安，以此養生則壽，沒世不殆，以為天下則大昌。主不明則十二官危，使道閉塞而不通，形乃大傷，以此養生則殃，以為天下者，其宗大危。

十二臟對應政府體制的十二官，其實沒有什麼道理，不過如五行對應五味、五色、五音、五臟等等的玄學思維。此篇作者雖是醫師，他不像古代醫官從專業而推及一般治理，反而承襲戰國說士的政論風尚。

自從醫和揭舉「上醫醫國」這麼明確高遠的目標，身體醫療維護與國家治理便成爲一組相關的議題。據說楚莊王詢問講求治身的詹何「治國奈何？」何對曰：「臣未嘗聞身治而國亂者也，未嘗聞身亂而國治者也。」（《淮南子·道應》）治身與治國是邏輯關係或只是比喻而已呢？著名的《貞觀政要》開宗明義第一篇〈君道〉，唐太宗說：

朕每思傷其身者不在外物，皆由嗜欲以成其禍。若耽嗜滋味，玩悅聲色，所欲既多，所損亦大，既妨政事，又擾生民。且復出一非理之言，萬姓爲之解體，怨讟既作，離叛亦興。朕每思此，不敢縱逸。

李世民這段話完全符合上述子產、醫和之論的遺意，魏徵則舉詹何治身以治國作呼應。司馬子微回答唐睿宗治身與治國之道也說：

國猶身也，故游心於淡，合氣於漠，與物自然而無私焉，而天下治。（《容齋隨筆·五筆·卷二》）

這些議論都認爲身體醫療維護和國家治理具備直接關係。

不過，從可能喪失諸侯的晉平公到唐太宗、睿宗，當事人都是國家最高統治者，其他人的身體應該不會重要到等同於國家的程度，所以「論病以及國，原診以知政」，身體醫療和國家政事的關係，一般大概多當作比喻來理解的吧。戰國說客的政論如此，漢代王符詮釋醫和「上醫醫國，其次疾人」與詹何治身以治國便是這樣說的：

夫人治國，固治身之象。疾者，身之病也；亂者，國之病也。身之病，待醫而愈；國之亂，待賢而治。治身有黃帝之術，治世有孔子之經。（《潛夫論·思賢》）

《黃帝內經》用來治身體的病，孔子講述的六經用來治國家的病，二者有相似性，並沒有相關邏輯性。元朝傅若金〈贈儒醫嚴存性序〉說：

夫醫，近儒者活人之道，故善醫者醫國。今吾民病且甚，而有司治之不以其道。存性行四方，有問者，具以其道告之，吾民其庶幾有瘳乎！由是存性之醫大行，吾道行矣。（《傅與礪詩文集·文集·卷四》）<sup>②</sup>

嚴存性與傅若金同鄉，科舉不遂，「儒者而爲醫」，遊行四方行醫。他告知於人者是醫道，但與傅若金的治國儒道相通，具可救民之苦難，所以說：「存性之醫大行，吾道行矣。」傅若金也是借醫道比喻治國之道而已。

<sup>②</sup> 間引自湖北省中醫藥研究院編，錢遠銘主編，《經史百家醫錄》（廣州：廣東科技出版社，1986），頁131。

中國傳統讀書人像傅若金這種思維方式大概不少，近日閱讀臺灣文獻，姚瑩《東溟文集》卷四〈答李信齋論臺灣治事書〉也這樣說：

瑩聞善治國者如理一身，必使氣血流通，官骸運動，乃可以無病。苟一支一節，氣滯血凝，則病作矣。然投劑者必先審其秉體之強弱與受病之淺深，量酌而用之；故有同病而異藥者，其奏效一也。

姚瑩嘉慶二十四年（1819）任臺灣知縣，道光元年（1821）署噶瑪蘭通判，因故去職，退而協助臺灣知府方傳燧，後來當到臺灣道（1838），故熟知臺灣事務。此信當作於道光三年（1823），當時出任臺灣知縣的李慎彝（信齋）向這位前輩求教治臺之道。姚瑩於是分析診斷臺灣民性之好惡與弊病，而告訴李慎彝「知其病而藥之，則投劑必有其方矣。虛者補之，毒者攻之，捍格而不入者和解而通導之，雖扁盧無以易此。」他的醫方是

其民既浮動而好事，非嚴重不足以鎮靖。鋤強除暴、信賞必罰之謂嚴，事有豫立、臨變不驚之謂重。威以震之，恩以結之，信以成之，大要盡於此矣。

他相信能如此，「血脈自爾流通，百骸無所壅滯，尙何病之不治哉？」

姚瑩不是醫師，他對臺灣治理的診斷與醫療都與醫學無關，不過借用醫學術語講統治手段而已。相對的，近代臺灣標竿的歷史人物蔣渭水才是正牌的醫生，他那篇著名的〈臨床講義——對名叫臺灣的患者的診斷〉，可是貨真價實的政論。蔣渭水是無形中受中國由醫論政之傳統的影響呢，還是他以熟悉的醫學專業來表達內心真切的關懷？他應該不知道二千五百年前醫和的傳統，看來還是「以近取譬」的意味濃厚些吧。

\*

\*

\*

人類社會自從形成國家以後，雖然劃分成治人者和治於人者兩大類，「治於人者食人，治人者食於人」（《孟子·滕文公上》），執技以事上者當然屬於治於人而食人的一類。考察古代中國的發展，我們似乎發現這兩類人雖然階級分明，但在生活的溝通上並不阻隔，專職官守長期累積的經驗及智慧，多能進入治人者階級，及至封建解體，古代的「執技以事上者」遂無所依附。社會不同了，思想觀念也隨著改變，「形而上者謂之道，形而下者謂之器」（《易·繫辭傳》）。道器分離，技術人員淪落到社會的最底層，失去尊嚴，再也無法對政治發言，和重視技術的民族、社會相比（如西

方)，不能不說是中國文化的一大不幸。我因作序之便，揭露古代中國專職技術衍生成政事治理的歷史以及它的沒落，實有深意在焉。遺憾中國終於成爲專業不具權威的社會，一切唯政治權力馬首是瞻，俗話所謂「官大學問大」，此一文化本質，至今猶烈。

梁任公前輩和余英時先生給人寫序而寫成專書，個人才學遠遠不如他們，但爲仕起的書作序，不料卻也拉拉雜雜超過萬言，揭開古代中國執事百工的社會面貌，好讓本書讀者有比較清楚的背景知識。不過要真正深入了解中國古代醫學和政治的關係，不能只靠這篇序文，須要開卷研讀仕起的書，他對很多關鍵問題多有深入的剖析。

仕起用力甚勤，旁徵博引，尤其一些個別課題頗可作爲入門研究的指針，節省讀者不少查索的工夫。然而我要特別推薦的地方是，仕起檢驗史料的態度，注意到古代醫書之編、寫所含藏的資治目的。我的史學應屬於後現代主義之前的產物，不過後現代主義挖掘史料背後的權力因素，我認爲遠比傳統史料學派深刻。這方面仕起既然有所著墨，我相信未來更多的成果是可以預期的。

最後，有一觀念還須說明。二十年前我提倡研究中國醫療史，目的在從醫療透視中國的社會與文化，卻獨獨遺漏中國歷史文化最核心的成分政治這一環。十幾年來，仕起在此領域孜孜不倦，積累可觀的成績，頗可彌補當時我倡言的缺失，這篇序文題作「醫療社會文化史外一章」，其實是很關鍵的一章。

# 古今

## 論衡

如

白話  
六五

問題可以分為幾個相關課題 ① 西醫 ② 古陸參醫學之傳入 ③ 西古藥

②.1 佛教(及印度)醫學 ②.2 中國醫學 ②.3 新國醫學 (這三個都是西古陸參之

翻歸本島醫學前是入日本. 我切親他的基本上是中醫. 但之後研究再說)

③ 西醫(西醫) 這個課題這了以有若干題目. 我們也以以說一與日本傳統

醫書——其京大半說之中國醫學. 也有一說日本史學家(台灣不曉得有沒有)只

了據仔細說日本從明治三十四年——這世沒有日本史學家) 真是回討論丹波

康賴的醫心方(782<sup>AD</sup>) 據說台灣有翻版. 我也看印一與日本醫學書的

去. 現在實在没有时间. 印什麼新得自己來. 課題又多. 分身乏術)

剛裏的資料是看找到了. 據說信紙考卷之是. 又我看佛一在在樓上.

事雖有不便的地方. 從樣要在樓下選. 樓上也有衛生間而已. 可身可以為較示.

大房仍部分. 但說完全變動一些干抗. 我的確是去去觀察休息. 不過如果

大和之在病室定. 我不知不覺的. 我的由是後方亦作而了. 這

25 12 300

夸父

圖 1-2



## 【附錄】

富士：

上週發一信給你，昨天接你來信，關於如何振興史學研究的大問題，可以有多种方式齊頭並進，大家集思廣益，隨時商量隨時改進，疾病醫療與文化小組討論能維持月會，實在難得，不知有沒有記錄，至少應有很簡單的記錄，留供以後參考，也知道做個什麼事，這個研討會的名目是我取的，昨天想想還不周全，我想正名作「衛生與文化」如何，衛生之學即字而義，也是古典義，保衛生命也，這樣不但包括疾病醫療，而且養生及今日習言的衛生（狹義）都包含在內，莊子有這一詞，即是我現在的意思，下年度由我來召集，等比較健全穩定後才給王道還辦，不過你們先思考聯繫一下有那些人可能來做主題報告，有那些會次是純讀書，我可以負責一次報告，「日本傳統醫學簡介」，其實日本醫學史與中國關係非常密切，環繞這個問題可以有幾個相關課題（1）原始巫醫；（2）大陸系醫學之傳入，分兩大類：（2.1）佛教（及印度）醫學，（2.2）中國醫學，（2.3）韓國醫學（這問題我還不太清楚，朝鮮半島醫生最先入日本，我懷疑他們基本上是中醫，但這須研究再說）；（3）蘭學（西醫），這個課題還可以有不少子目；我們也可以唸一點日本傳統醫書——其實大半就是中國醫書，也可以找日本史專家（台灣不曉得有沒有？可憐得很，被日本統治五十年，竟然沒有日本史專家）來共同討論，丹波康賴的醫心方（982AD完成）據說台灣有翻版，我也會印一點日本醫書寄回去，現在實在沒時間，印什麼都得自己來，課題又多，分身乏術。（後段談私事，省略）祝

好

正勝 六、五