

·理论探讨·

人身应同天地纪

——中医学小宇宙论及全息观的形成与发展

孟庆云

(中国中医科学院中医基础理论研究所,北京市东直门内南小街16号,100700)

[摘要] 《黄帝内经》的“应同”之论源于先民对自然的观察和医学实践,在发展中又彰显为小宇宙论和全息观,并参与构建了藏象、经络等重要学说,这也赋予中医学理论意会知识特色。

[关键词] 应同;小宇宙论;全息观;中医学

以人身为小宇宙之论和自相似的全息观念,是中医学人体观的重要内容之一。有此认识,经历了先民从观察世界到验天应人,从哲学到医学实践的漫长过程。

中医学的这一观念,《黄帝内经》概称之为“应同”或“通应”。《素问·气交变大论》言:“善言应者,同天地之化。”《素问·至真要大论》称为“通应”:“天地之大纪,人神之通应也。”唐代王冰对此做了精辟的解释:“天地变化,人神运为,中外虽殊,然其通应则一也。”指出天、地、人,其“神”(而非形质)具有同一性而通应。《黄帝内经》以降,中医学就是循按这种人身应同天地的理念,去认识生命特征、人体健康和疾病的,在理论上参与构建了藏象经络学说和五运六气,在临床上蕴变出诊法和治法,并创立了道术合一的养生保健体系。

1 应同观念溯源

人与天地应同的理念,被后世称为“小宇宙论”及“全息观”。引发此种理念,考厥由来与原初先民特定的现实环境、传统文化的哲学思想,以及医学家们至道在微的观察等相契因果,而转识成智的。华夏民族身处东亚大陆,以农牧为主,生产实践与观天授时、测气象、定方位等,要求人们顺乎自然,人与自然必须和谐一致,以此强调重视“天道”与“人道”的关系,提出了“天人合一”、“人与天地相参”等认识。虽然也形成了“天地君亲师”的宗法传统,但是其所推典的“人副天数”认为,人是“天”的副本,与“天”在构成上、节律节奏上是同一模式,这也强化了“应同”的观念。中国古代哲学从《周易》的先源占筮起,就究推天人,巫者以“天”的代言人而解说占筮。《周易·系辞》讲:“与天地相似,故不违。知周乎万物,而道济天下,故不过。”《鹖冠子·度万》说:“天人同文,地人同理。”《吕氏春秋》强调万物以全其天:“精通乎天地,神覆乎宇宙,其于物无不受也,无不里也。”(《孟春纪(本生)》)在《有始览》中还专设“应同”一节,论

道“天地万物,人之一生,是谓大同”,“天地合和,生之大经”。《黄帝内经》中的“应同”之论,当是对其发挥。又在《周易》的六十四卦的义理中,已隐喻出一种系统思维的端倪:其中的任何一卦,都可堪为全六十四卦的缩影。古代学者在“人与天地相应”的理念下,进一步坚信天道是人类价值的最初来源和终极归宿,生活生产劳动要“与天地同和”,其“大礼”的祭祀,也要“与天地同节”。中医学在观察人体生命健康和疾病时,从来就把自身置于天地及与自身同在的动植物组成的大系统中,在联系中审视各种医学现象,不仅远向天空中星斗、云气,而且观察入微,揆度奇恒,从“恍惚之数”到“其形乃制”者,发现了人体的“脏气法时”和“各有部分”等生命现象,进而“援物比类,化之冥冥”(《素问·示从容论》),建立了“应同”的理论。

应同之论是在哲学上突破了以前的“天人相类”而得到发展的。应同包括时律节奏的一致,质象的同构对应和生命个体本身的自相似性。《黄帝内经》的藏象经络学说是应同理论的典例。五运六气学说的原理也是应同,又在这些理论的基础上,提出了一系列的诊断与治法。宋明理学之际,太极为讨论的热点,太极理论与应同之说互渗互融,其论述更加言约旨远。如宋代朱熹提出了“人人有一太极,物物有一太极”和万物统体一太极之论,说:“一太极在万物,万物各具一太极。”医家遂以太极论说应同的小宇宙观。如明代孙一奎在《医旨绪余》中说:“天地万物本一体,所谓一体者,太极之理在焉。”张介宾在《类经附翼·医易义》中说:“人身小天地,真无一毫相间矣。”又在《类经附翼·大宝论》中说:“人是小乾坤。”明言人是小天地、小乾坤。此实际是书画中的太极图,其阴阳鱼的鱼眼,也画成小的太极图。表达了应同具有自相似的层次性。太极的思想又为中医学理论提供了发展空间。明清时代的医学家,沿阴阳鱼的思路提出了几种命门学说。高念祖以太极论药性,张

志聪以太极论胚胎。20世纪70年代,学术界借助激光全息照片的涵义,推引出“全息”一词。中医界的研究者注意到藏象理论中,在五脏六腑于面部投影映射,有自相似性对应的内容,遂有“全息藏象”和称谓^[1]。

2 应同与藏象学说

应同是构建藏象说的理论要素之一,藏象原本于在“即器以明道”的认识路线而感知的五脏六腑的实体器官,因受《周易》为儒家文化“第一经”为之显学的影响,而以易象为“造化之象”,遂把脏腑提升为藏象,扩大了脏腑实体的内涵,包括从解剖直观所见现象,到司外揣内等推理出功能的“意象”,和取法天地与之类比的“法象”^[2],从脏腑演为藏象,是把对实体的认识层次提升为实体加抽象的认识层次。既包括形而上者的“道”,也有形而下者的“器”,道器合体,藏象由是而成为“真而不实,虚而不假”的综合理论模型。藏象学说在构建中,不断融入与天地时空万物应同的内容、吸收、充实而递进。从《黄帝内经》各篇的记载看,有八卦藏象、六节藏象和五形全息藏象³种模式。

八卦藏象是脏腑应同八卦,见于《灵枢·九宫八风》,以全息的公度模式为特征^[3]。《周易·说卦传》即有“乾为首,坤为腹,震为足,巽为股,坎为耳,离为目,艮为手,兑为口”的人身应八卦的说法。《易纬·乾凿度》进一步说:“人身应八卦之体,以应律历之数。”在《灵枢·九宫八风》则是脏腑应八卦,并和八方、八节、八风相应:小肠应乾卦,位西北,节立冬,折风;肾应坎卦,位正北,节冬至,大刚风;大肠应艮卦,位东北,节立春,凶风;肝应震卦,位东方,节春分,婴儿风;胃应巽卦,位东南,节立夏,弱风;心应离卦,位南方,节夏至,大弱风;脾应坤卦,位西北,节立秋,谋风;肺应兑卦,位西方,节秋分,刚风。此八脏八卦又应星历及“洛书”之数:乾6、坎1、艮8、震3、巽4、离9、坤2、兑7。是观北斗七星的历法,如《歇冠子》所云:“斗柄指东,天下皆春;斗柄指南,天下复夏;斗柄指西,天下皆秋;斗柄指北,天下皆冬。”此八卦藏象因粗朴神秘为以后其他的藏象所取代,但肝为震主升发,心为离火,肺主秋肃,脾主坤土,肾主水应冬等五脏特性及其应同之理则为所继承。九宫八风之论的“谨候藏风而避之”,成为堪舆术的理论依据之一。其测时定向占候,依然在术数家中流传,1978年,安徽阜阳曾出土九宫八风古式盘^[4]。历代学人一直对八卦应同兴致不衰,清代王弘的《山志》一书中,仍有“人身八卦”的专论^[5]。

藏象的第二种模式是六节藏象。易卦由经卦每卦三爻的八卦,发展到复卦每卦六爻的六十四卦。爻者“效”也。古代曾有将一年分为六季即六节的划分季节

方法。如《易传·文言》“乾卦之六爻,初九相当于周历之正月二月,夏历之十一月十二月……”^[6]。秦代及西汉初,“数”以六首善,《史记·秦始皇本纪》:“数以六为纪,符、法冠皆六寸而與六尺,六尺为步,乘六马。”贾谊说西汉初也“以六为法”认为“六则备矣”。《素问·诊要经终论》以六脏应六季,六脏是五脏与头(脑),到《素问·五脏别论》时,才把脑归入奇恒之府。《素问·六节藏象论》篇名就显扬了“藏象”一词,篇中论述了六脏六器应同六季,三阴三阳、色味、其华、其充等。六脏是心、肺、脾、肾、胆和一个称为“器”者,它是“仓廩之本,营之居也,名曰器”,此“器”又由六者组成,即“脾、胃、大肠、小肠、三焦、膀胱者”,此六者之“器”通于土气,属于“至阴之类”。《素问·六节藏象论》在诸脏中尤重视胆,认为“凡十一脏,取决于胆也。”

在《黄帝内经》中,五行全息藏象的理论见于《素问·金匱真言论》、《素问·阴阳应象大论》、《素问·五脏生成论》、《素问·五脏别论》及《灵枢·五邪》、《灵枢·五阅五使》、《灵枢·本脏》、《灵枢·五色》等篇。五行全息藏象以五脏六腑应同五行为特征。五行是“五种势力的形式”,在天为五星,在地为五材,在人为五德^[7]。在汉代五行之论大兴于世之际,学者们自然顺势地以人身脏腑法象五行。所谓法象,即《易传·系辞》所言:“是故法象莫大乎天地,变通莫大乎四时,具象著明莫大乎日月。”《白虎通》在讨论藏象理论构建时说:“人有五脏六腑何法?法五行六合也。”^[8]

应同五行的五脏,不仅有方位、时序、五气、孔窍、五体、五志、五色、五味、五音、五声等的应对,还论述了人身某一局部映像全身的自相似的特征。五脏六腑在面部“各有部分”。例如《灵枢·五色》篇,描述了一个面部具有全身的缩影。中医理论还认为,耳、眼乃至寸口脉都具有五脏六腑的缩影。又认为,有此构成,原因在于经络的“内联脏腑,外络肢节”的功能。有人称这是全息递进制的分形模式^[3]。应同观引进中医脏腑理论后,使藏象学说从客观知识变为意会知识为主的知识了。

应同观在《吕氏春秋》用为相马。其《恃君览·观表》记载古代有十个相马良工,分别从口齿、颊、目、髭、尻、鬃吻、胸胁、股脚、前部、后部不同的部位,“见马之一征也,而知节之高卑,足之滑易,材之坚脆,能之长短。”特别指出像赵国的王良,秦国的伯乐和九方堙,更是这方面的高手^[9]。在《黄帝内经》中,则依据应同的同构对应的特点进行诊断和治疗。所谓同构,系指质料不同的事物其格局的结构相同,有“神”的应同,例如人的器官和图谱、X线片、CT片乃至模型的格局相同。既然局部与整体有自相似,可以从局部来测知整体,例如《素问·五

脏别论》之气口“独为五脏主”，仅据寸口脉就可以察获五脏之信息。又如《灵枢·五色》篇，观面部“各有部分”之五色，就可知脏腑之病。后世发展起眼的五轮诊法、八廓诊法，也与此同理。

据应同的共效性特点，以其天人相应和自相似的理念，成为辨证论治的要则，以治疗“人之众疾”。临床用其以局部治疗全身，如针灸、推拿等。某脏腑有疾患，选择其应同的体、耳、头等部位之腧穴，以外治内，以上治下，以下治上，以左治右，以右治左，以其局部治疗来调节全身。

中医学所论述的“应同”，既以宇宙推自身，反之也可以自身推宇宙，此种相映在《内景图》中，得到最为形象的表述。在人体的时间结构方面，也同节同应。《素问·玉机真藏论》说：“善者不可得见，恶者可见”，尤其是在二分（春分、秋分）、二至（夏至、冬至）的时节，患病之人的感受最为强烈。人类甚至有“节候病”，每到一定节气，即有相应的疾病再次发作。

在养生方面，《黄帝内经》据“应同”之理，提出了“顺时气，养天和”的原则。《素问·五常政大论》具体论道：“化不可待，时不可违；夫经络以通，血气以从；复其不足，与众齐同；养之和之，静以待时；谨守其气，无使倾移，其形乃彰，生气以长，命曰圣王。故《大要》曰：无代化，无违时；必养必和，待其来复，此之谓也。”《黄帝内经》认为，这是“依乎天理，因其固然”的养生方法。武术家“应同”之理创立了太极拳、形意拳、八卦掌等内家拳法。

3 应同观的理论意义

“应同”的观念，在西方也有所论述，例如希波克拉底曾说过：“身体一小部分损害，全身共感到疼痛，是因为身体的最大部分存在的，也同样存在于最小部分之中。”在印度佛教曾有“一沙一世界，一花一天国”之说。在佛经中，有“千手佛”和《化身五五图》的“无穷嵌套”的思想。但印度此论，只停留在佛教哲学的层面上，这些都没能得到继续深入地发展。在中国学术中能得到发展，嘉惠于理论和医疗实践相结合，在运用中不断开慧成智。

20世纪以来，科学界对“全息”问题尤为关注。对生命全息现象主要有哲学解释，数学解释和系统论解释等。卡普拉据大乘佛教华严宗“相互渗透”之论，指出这是诸物间的动态的相互联系成完美的网络所致：“当将其中一个与所有其他相对照时，这一个被看成是充满了所有其他的，同时又把所有其他的都包含在自己之中。”数学家在观察了“分形”（Fractal）现象后，研究无限复杂但却在一定意义下具有自相似图形和结构的几

何学，命名为分形几何^[10]。以说明许多形态发生的自组织过程。李立希提出“递归构造n阶（ $n > 5$ ）”的数学模型冀以说明“洛书”类全息图自我复制的机制^[11]。系统论的研究者，据系统的联系性原理，依其一个系统内部的局部与局部之间，局部与整体之间具有联系和信息交换的功能解说自相似的全息现象^[12]。近年来也有据小波理论研究脉象者，但尚未见有书面资料公开出版。应同之理念，当代自然科学界也有相类的假说。1972年英国科学家詹姆斯·洛弗洛克提出著名的盖亚（Gaia）假说：他设想，地球是一个庞大的有生命力的机体，大气、海洋、生命本身是它的身体机能^[13]。可堪为“地人同理”之论。

“应同”观念以其“法天则地”（《素问·八正神明论》）和“藏气法时”（《素问·藏气法时论》等）赋予医学以天人相应小宇宙的思想，又以“各有部分”之论，提出人体局部堪为整体缩影的全息理蕴，以此构建了中医理论的重要学说如藏象经络学说等，这也使意会知识成为中医理论的特点之一。意会知识的特点是以局部推整体，从模糊感受本质和难以言传性，是与客观知识相对峙而大异的另一类知识，对这些内容应该做深入的研究。

参考文献

- [1] 孟庆云. 祖国医学对生物全息现象的论述与现代系统论[J]. 医学与哲学, 1981, (4): 27-28.
- [2] 孟庆云. 论藏象学说的形成与特点[J]. 中医杂志, 1986, 27(3): 48-49.
- [3] 常秉义. 周易与历法[M]. 北京: 中国华侨出版社, 2002: 79, 89, 253.
- [4] 严敦杰. 关于西汉初期的式盘和占盘[J]. 考古, 1978, (5): 338-343.
- [5] 王弘. 山志[M]. 北京: 中华书局, 1999: 27.
- [6] 李存山. 中国气论探源与发微[M]. 北京: 中国社会科学院出版社, 1990: 101.
- [7] 陈尊祐. 中国天文学史[M]. 上海: 上海人民出版社, 2006: 66.
- [8] 陈立. 白虎通疏证[M]. 北京: 中华书局, 1994: 198.
- [9] 吕不韦. 吕氏春秋[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1989: 189.
- [10] 王新禧. 分形艺术: 科学与艺术的桥梁[J]. 百科知识, 2006, (8A): 32-33.
- [11] 李立希. 中国医学科学管理理论研究[M]. 北京: 中医古籍出版社, 2008: 23, 432.
- [12] 孟庆云. 至道在微——《黄帝内经》的全息观[J]. 中国中医基础医学杂志, 1995, 1(2): 11-13.
- [13] 张楠编译. 关于科学、技术与未来你必须了解的50件事情[J]. 知识就是力量, 1994, (4): 40.

(收稿日期: 2009-08-20; 修回日期: 2009-09-18)

[编辑: 黄健]