

自然觀與中國傳統藥物學的 倫理性：以《山海經》為例

王小林

摘要

傳統中國藥物學與飲食行為密切相關，這就是所謂“醫食同源”的來源。而古代服食藥物行為往往伴隨著濃厚的宗教祈禱和原始咒術色彩，二者相輔相成，難解難分，故又有“巫醫不分”的稱謂。然而，在生態保護愈來愈受重視的今天，因“藥”與“食”界限模糊不清而導致大量捕殺和採集“藥物”，已經成為一個不可迴避的社會問題。中國醫學傳統中的藥物學，究竟以怎麼樣的自然觀念為基礎？其面臨的倫理學課題又是什麼？對此，本文擬以漢代文獻《山海經》為例作一簡略考察和分析。

【關鍵詞】 自然觀 中國傳統藥物學 倫理學 山海經 日本文化

一、前言

如《周禮》將醫者分為“醫師”、“食醫”、“疾醫”，而“食醫”在治療時施以“五味”、“五穀”、“五藥”所顯示，傳統中國藥物學與飲食行為密切相關。這就是所謂“醫食同源”的來源。而古代服食藥物行為往往伴隨著濃厚的宗教祈禱和原始咒術色彩，二者相輔相成，

王小林，香港城市大學中文、翻譯及語言學系副教授，中國香港。

難解難分，故又有“巫醫不分”的稱謂。筆者在數年前曾經走訪福建名勝武夷山，親眼目睹周邊大大小小的餐館裏堆滿了各式各樣的蛇酒，場面震撼，令人難忘。當地的經營者用極其誇張的語氣，就每一種酒的功能效用進行介紹。從看到餐桌上一度被懷疑是非典(SARS)源頭的“果子狸”¹，到中藥裏的“海馬”、“冬蟲夏草”等等，也引起了筆者一系列的聯想。在生態問題愈來愈嚴重的今天，因“藥”與“食”界限模糊不清而導致大量捕殺和採集“藥物”，已經成為一個不可迴避的問題。中國醫學傳統中的藥物學，究竟以什麼樣的自然觀念為基礎？其面臨的倫理學課題又是什麼？對此，本文擬以漢代文獻《山海經》為例作一簡略考察和分析。

二、《山海經》的“奇禽怪獸”與古代藥物學的“兩義性”

中國醫學的起源，可以上溯至遠古時期。而藥物學的發展，到了漢代已經初具規模。在長沙馬王堆三號漢墓出土的大量醫書中，收入逾 250 種藥物的《五十二病方》是迄今最早的藥物學資料。此外，從《武威漢代醫簡》、《博物志》、《阜陽漢簡〈萬物〉》以及後漢的《淮南萬畢術》、《神農本草經》等出土和傳世文獻中，不僅可以了解到服食藥物在當時已經形成一定的習慣，也可以窺探到古代中國醫藥學體系的大概。² 然而，如果我們想從自然意識的角度，就古代中國人有關圍繞藥物學的倫理性進行探索的話，上述資料似乎並不能滿足這個需要。在這一點，相關文獻中應以《山海經》最為重要。

翻開《山海經》，我們很容易看到附有圖畫的有關各種“奇禽怪獸”的介紹。有的人首獸身，有的人首鳥身，令人目不暇接。這些富於想像的動物，甚至與希臘神話的各種形象有著異曲同工之妙。因此，日本漢學家中野美代子在《中國的妖怪》一書中，將《山海經》中

(1) 曾雄生：〈中國歷史上的果子狸〉，《九州學林》（香港：香港城市大學中國文化中心；上海：復旦大學出版社，2004年2卷3期），頁228-260。此文發表於非典(SARS)發生後的第二年，從歷史角度詳細考察了果子狸在中國飲食與藥物史上的命運。

(2) 李 零：〈出土本草、醫方中的服食之說〉，《中國方術正考》（北京：中華書局，2006年），頁255-260。

的“半人半魚”、“半人半獸”類奇禽怪獸與古波斯、古希臘、北歐乃至南太平洋神話中的諸神形態進行比較，探索其間的關係。³

然而，仔細閱讀《山海經》的文字，我們會發現，這些“奇禽怪獸”基本上是被作為與人類無法溝通的他者來描述的，不具備所謂“神格”。不僅如此，以人的需要為前提，幾乎每一種都被標明了藥用價值。這裏試舉幾例：

1. 有獸焉，其狀如禺而白耳，伏行人走，其名曰狺狺，**食之善走**。（《山海經·南山經》）
2. 有獸焉，其狀如馬而白首，其文如虎而赤尾，其音如謠，其名曰鹿蜀，**佩之宜子孫**。（《山海經·南山經》）
3. 有鳥焉，其狀如鴟而人足，名曰數斯，**食之已癩**。（《山海經·西山經》）
4. 有獸焉，其狀如狸而有髦，其名曰類，自為牝牡，**食者不妒**。（《山海經·南山經》）
5. 赤鱗，其狀如魚而人面，其音如鴛鴦，**食之不疥**。（《山海經·南山經》）
6. 有鳥焉，其狀如鳥，三首六尾而善笑，名曰鵽鵽，**服之使人不厭。又可以禦凶**。（《山海經·西山經》）
7. 有鳥焉，其狀如梟，人面而一足，曰檮杌，冬見夏天蟄，**服之不畏雷**。（《山海經·西山經》）
8. 有鳥焉，其狀如鳥，人面，名曰鶩鶩，宵飛而晝伏，**食之已暍**。（《山海經·北山經》）

(3) 中野美代子：《中國的妖怪》（東京：岩波書店，2005年），頁127-135。

9. 有獸焉，其狀如彘而有角，其音如號（郭璞注：如人號哭），名曰蠶蜮，**食之不昧**。（《山海經·中山經》）
10. 有獸焉，其狀如羊，九尾四耳，其目在背，其名曰獬訴，**佩之不畏**。（《山海經·南山經次一》）
11. 其中多人魚，其狀如鯢魚，四足，其音如嬰兒，**食之無癡疾**。（《山海經·北山經》）
12. ……祗山，多水，無草木。有魚焉，其狀如牛，陵居，蛇尾有翼，其羽在鮎下。其音如留牛，其名曰鯪，冬死而夏生，**食之無腫疾**。（《山海經·南山經次三》）

以上十二項“奇禽怪獸”的記錄，總結起來大致有以下三個特點：第一、具有人的某些特徵，如例 1 以及其他“其音如謠”、“人足”、“善笑”、“人面”、“其音如號”、“其音如嬰兒”等描述；第二、集數種禽獸特點為一身的“合成動物”；第三、作為藥物的使用價值。

以上的例子，只是《山海經》所錄“奇禽怪獸”的一部分。除此之外，有關草木、礦物、動物等等的記載，也均附帶有類似藥物價值說明。對此，學者已經有過詳細的整理和歸納，無須贅述。⁴ 因為上述第三個特點，《山海經》向來被視作研究中國古代醫學起源的重要文獻。例如，日本學者小川琢治早在 20 世紀初就注意到這個問題。伊藤清司等人亦相繼發表文章，就《山海經》與本草學的關係進行論述，其中不乏卓見。⁵ 然而，研究本草的學者，多關注第三點。或者，關注第一、二點的學者，往往又是從神話學或東西文化交流的角度進行討論。⁶ 很少就這三點的內在關聯及其意義進行探討。有鑒於

(4) 松田稔：《山海經的基礎性研究》（東京：笠間書房，1994 年），頁 80-81。

(5) 小川琢治：〈中國本草學的起源與神農本草經〉，《史林》（第 4 卷第 4 期，1915 年），頁 1-14。伊藤清司：〈古代中國的民間醫療（1）—山海經研究〉，《史學》（第 42 卷第 4 期，1969 年），頁 41-62。伊藤清司：〈古代中國的民間醫療（2）—山海經研究〉，《史學》（第 43 卷第 3 期，1970 年），頁 17-33。伊藤清司：〈古代中國的民間醫療（3）—山海經研究〉，《史學》（第 43 卷第 4 期，1970 年），頁 39-83。

(6) 同(3)。

此，我們有必要從這個問題著手，找出其背後的原因。

首先值得注意的是，上述《山海經》十二例的內容，在敘述方式中均包含了以下的結構：

A 某種動物 + B 某種特徵 = C 某種藥物效果

這種簡單的算式幾乎貫穿於 1 至 12 每項記述之中。如果我們仔細觀察圍繞 A 的描述，所有的內容不超出前述第一和第二項所包含的特點。那麼，A、B 與 C 互為因果的必然性究竟自何而來呢？這一點，有必要從“半人半獸”、“半禽半獸”的象徵性說起。

在前面所引用的十二例“奇禽怪獸”中的第 4 例，描述了這樣一種動物：“有獸焉，其狀如狸而有髦，其名曰類，自為牝牡，食者不妒。”（《山海經·南山經》）這種被稱為“類”的怪獸，除了形狀為多種要素組合之外，還具有“自為牝牡”的特徵。也正是有了這樣的“咒力=藥效”，食用“類”這種獸，可以讓人消除妒忌，保持平靜心態。至於食“類”可以“不妒”的原因，筆者擬借用日本科學史研究家山田慶兒的“兩義性”理論做一些討論。

山田慶兒在名為〈對物——兩義性的世界〉一文中，曾經以本草學中有關“牡蠣”的記載內容為例，就中國本草學的核心思想——“兩義性”作了詳細的論述。通過詳細的考證，山田認為，“牡蠣”在古代中國的本草學著作中（從南·陶弘景的《神農本草經集注》到明·李時珍的《本草綱目》）被列為最珍貴的藥物的原因，是由於其“自為牝牡”的性質。這種性質主要體現為，正因為其“自為牝牡”，故而作為藥物，效用極高；同時，其外殼作為道教煉金術的原材料，靈驗無比。

牡蠣在煉金術中的象徵性，簡單地講……就是其兩義性。牡蠣的這種同時擁有流體的柔軟與固體的堅硬的不確定性，是超越了流體與固體的兩義性存在。所謂單性或者無性的思想也源於此。道教信徒為了成為真人從事

煉金活動。而所謂真人，就是超越死亡邁向永生的，具備了兩義性的半人半神。⁷

這裏，山田慶兒注意到支配古代中國本草學中圍繞藥物的核心理念，是超越雌雄、二者一體的状态。山田認為這種状态所蘊含的，是“超越死亡，邁向永生”的“兩義性”。非但如此，這種状态既可以天然而成，亦可以人為造就。後者往往體現在道教的煉丹術的基本思想裏。

實質上，有關“兩義性”藥物之所以具備一般藥物沒有的“魔力”這一點，元·俞琰《周易參同契發揮》裏的一段話道出了其中的奧秘。在討論如何煉製靈藥的文章中，可以看到俞琰的如下論述：

天地以陰陽交媾而生物，丹法以陰陽交媾而生藥。蓋未有不交媾而可以成造化者也。……復命篇云：要知大道希夷理，太陽移在月中明是此義也。崇正篇云：兩般靈物天然合，些子神機這裏求，是此義也。⁸（《周易參同契發揮·卷中》）

這裏，俞琰指出，靈丹妙藥的產生，以“陰陽交媾”為必然條件。從文意來看，“陰陽交媾”也可以理解為陰與陽共為一體的“兩義”状态。所謂“太陽移在月中明”、“兩般靈物天然合”均指這一状态。

以此為標準，再來看“自為牝牡”的牡蠣和前引《山海經》例4的“類”，就不難理解二者如何被珍視的原因了。非但如此，如果我們將《山海經》例4圍繞“類”的描述與其他十一種“奇禽怪獸”進行比較的話，除了例4標明了“自為牝牡”外，所有記錄在結構和內容上都基本相似。由此我們可以推論，在《山海經》作者的意識中，這些由各種因素合成的“奇禽怪獸”，正因為是難以分辨雌雄的、各種動物特徵的合成體，才具備了作為“靈丹妙藥”的條件和價值。如果我們

(7) 山田慶兒：〈對物——兩義性的世界〉，《本草、夢與煉金術》（東京：朝日新聞社，1997年），頁136。

(8) 俞琰：《周易參同契發揮》（上海：上海古籍出版社，1987年），頁667。

將《山海經》中的“半人半魚”、“半人半獸”與山田所言道教真人的“半人半神”的性質加以比較，這些“奇禽怪獸”，雖然形態各有不同，但似乎均可作為超越了“雌雄”、“自為牝牡”的“兩義性”藥物來看待。

如果上述推論成立的話，我們不僅可以理解《山海經》中將“半人半魚”、“半人半獸”的動物作為藥物而“食”、“服”、“佩”的做法，甚至由此出發，思考中國傳統藥物學為何在後來的發展中時而出現現代人對藥物的理解範圍，直接挑戰人類倫理的歷史現象。例如，《山海經》中這種“人魚”、“人獸”不太分明的界限，在後來的本草學中，發展到了人肉本身也可以入藥的極端程度。⁹ 雖然以醫療為目的的“吃人”行為近代以後逐漸消失，同時在新文化運動中已經被文學家以隱喻的形式所揚棄，¹⁰ 但時至今日，仔細觀察包括“藥膳”、“食療”等醫藥行為的飲食內容，“兩義性”崇拜及信仰依然頑強地支配著中國人的觀念。

三、“兩義性”與“無神自然論”

任何一種文化，都有其歷史的淵源和觀念的原型。中國傳統醫學對“兩義性”的信仰和追求，究其根源，與自然觀有著密不可分的關係。

閱讀《山海經》，我們很容易發現，作者記錄這些“半人半魚”、

(9) 就此，日本漢學家桑原隲藏曾經在 20 世紀初撰寫〈中國人食人肉的習俗〉一文，從五個方面論述中國歷史上的吃人現象及其原因。其中，與本草學相關的部分有以下論述：“……第五，為了醫療疾病的原因食用人肉。自從唐玄宗時的陳藏器在其著作《本草拾遺》中，在藥材裏加入人肉一項後，中國歷代的本草都以人肉作為藥材。人肉作為藥材在唐以前幾乎不見，只限於唐以後，所以不得不說陳藏器是始作俑者。宋元以來，為父母，舅姑（公婆）治病，其子女或媳婦就割取自己的肉作為藥餌以進呈，這幾乎成為一種流行，政府對這種行為以‘孝行’之名目給予嘉獎。”基於時代的局限和政治的原因，桑原的中國學本身有很多問題，但作為最初運用實證主義與社會學方法研究中國的學者，至今仍然有其參考價值。特別是其研究均發表於中國新文化運動的前期這一點，為我們考察近代中日學術思想交流提供了極為重要的素材。參桑原隲藏著，錢婉約、王廣生譯：《日本中國學文萃·東洋史說苑》（北京：中華書局，2005 年），頁 131-132。

(10) 例如，筆者認為對於魯迅在《狂人日記》、《藥》等小說中所描寫的“吃人”、“人血饅頭”，可以從兩方面加以解讀。作為隱喻的“吃人”，是魯迅反思傳統的一種表述，而這種表述的起因，與近代日本的漢學研究有直接的關聯（參注 9）。而另一方面，在《父親的病》以及其他作品中，魯迅本人對中醫藥物學所持的批判態度也不容忽視。二者相輔相成，構成了魯迅批判中國傳統的一個手法。

“半人半獸”類的“奇禽怪獸”的體例和筆觸，是一種近似於公文式的、極為理性的方式。特別是每條記錄的最後都附上藥用價值這一點，與本身具備了對話交流可能，富於“神格”色彩的古希臘、古波斯神化中的“半人半魚”、“半人半獸”形成了鮮明的對比。導致上述差異的原因有各種可能，而筆者認為，中國古代哲學思想中的“無神自然論”傾向，似乎起了最主要的作用。

例如，翻開《莊子·知北遊》可看到以下一段論述：

生也死之徒，死也生之始，孰知其紀！人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！故萬物一也，是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐；臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰：“**通天下，一氣耳。**” **聖人故貴一。**

莊子首先將生死問題看作“氣”的聚散，繼而又以“萬物”同一的角度，論述變化的妙用。最終將存在的根本狀態“氣”作為“聖人”追求的境界給予最高的評價。這裏，我們可以清楚地看到，莊子的自然觀基本上是脫離了宗教性的，帶有顯著唯物傾向的自然觀。

饒有興趣的是，以借助註釋莊子闡述已見而著稱的郭象，在《莊子》的注釋中，也表達了唯物傾向的自然觀：

此天籟也。夫天籟者，豈復別有一物哉？即眾竅比竹之屬，接乎有生之類，會而共成一天耳。無既無矣，則不能生有，有之未生，又不能為生。然則生生者誰哉？塊然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，則我自然矣。自己而然，則謂之天然。天然耳，非為也，故以天言之。以天言之所以明其自然也，豈蒼蒼之謂哉！而或者謂天籟役物使從己也。夫天且不能自有，況能有物哉！故天者，萬物之總名也，莫適為

天，誰主役物乎？故物各自生而無所出焉，此天道也。
（《郭象注莊·齊物論第二》）

這裏，郭象認為，“天”本身不是獨立的個體存在，不過是萬物的總稱。這樣的話，萬物的存在就不需要任何宗教性的依據，是以“天然”——“自然而然”的形式存在而已。既然如此，萬物也只是按照自身的規律而發生和消失，這就是誰也無法控制的“天道”。

上述郭象的自然觀，似乎可以稱之為“無神自然論”。這種以“氣”、“物”來認識和解釋自然的理論，不分學派，普遍存在於先秦思想的言論之中。例如，儒家的荀子，在《荀子·天論》篇中，以較郭象更為激進的言辭論述“人”對於自然的優越性：

大天而思之，孰與物畜而制之！從天而頌之，孰與制天命而用之！望時而待之，孰與應時而使之！因物而多之，孰與騁能而化之！思物而物之，孰與理物而勿失之也！願於物之所以生，孰與有物之所以成！

荀子在此認為，與其將“天”看作敬畏，歌頌，順應的物件，不如積極地作用於“天”，從中獲取自己所需要的一切。一句“制天命而用之”，將荀子的“無神自然論”推向了極致。

也正是有了上述背景，到了漢代，“無神自然論”已經基本形成了中國思想的底色。同時，對自然的種種現象的解釋，也基本上以“氣”的理論為基礎來展開了。例如，即使是一向主張無神論的王充，在《論衡·講瑞》中，也表達了以下奇特的自然論：

陰陽之氣，天地之氣也，遭善而為和，遇惡而為變，豈天地為善惡之政，更生和變之氣乎？然則瑞應之出，殆無種類，因善而起，氣和而生。亦或時政平氣和，眾物變化，猶春則鷹變為鳩，秋則鳩化為鷹，蛇鼠之類輒為魚鱉，蝦蟆為鶉，雀為蜃蛤。物隨氣變，不可謂無。黃

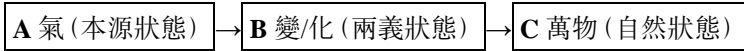
石為老父授張良書，去復為石也。儒知之。或時太平氣和，虜為騏驎，鵠為鳳皇。是故氣性隨時變化，豈必有常類哉。

上述王充有關“氣”與“變化”的論述，在後來的道教理論中被繼承和發揚，繼而成為道家思想中解釋萬物關係，作為萬物而獲取福利的主導理念。例如，晉·葛洪《抱朴子·論仙》：

若謂受氣皆有一定，則雉之為蜃，雀之為蛤，壤蟲假翼，川蛙翻飛，水螭為蛉，荇苓為蛆，田鼠為鴛，腐草為螢，鼃之為虎，蛇之為龍，皆不然乎？

正是因為有了上述思想基礎，如何能動地作用於自然，從中提取人類需要的東西，成為道家養生和祈福的哲學基礎。前引元·俞琰《周易參同契發揮》的內容，不過是無數理論中的一例而已。

這裏，我們嘗試用圖來表示基於“無神自然論”所形成的自然觀與古代藥物觀的關係：



上述公式顯示，在古代中國人的認識中，生命的過程有三個階段。從 **A 氣** 的階段到 **C 萬物** 的階段。而 **B 變/化** 的階段，是指氣在凝結過程中尚未達到最終階段，處於“陰陽合一”、“自為牝牡”的“兩義性”階段。這個階段，在道家的理論中被視為最神秘，也是最神聖的狀態。莊子所謂“聖人故貴一”與“超越死亡邁向永生的，具備了兩義性的半人半神的真人”所指的，也就是這個狀態。¹¹

也正是因為支配這個思想體系的是以“氣”為基礎的“無神自然論”，導致的結果，單就醫學方面來看，是古代中國人在謀求自身健康和福祉的方式上，對所有包含了“兩義性”可能的“藥物”的無休止追求。既然萬物只不過是“氣”的凝結，而處於“變”與“化”狀態的動

(11) 中藥裏的“冬蟲夏草”、“海馬”等藥物之所以被珍視，或許亦與此有關。

物就成為最理想的對象。而隨著移動範圍的擴展，藥物學的種類也不斷地擴大，以至幾乎無所不包。“咒力”與“藥效”，“咒物”與“藥物”的界限，乃至“飲食”與“藥食”之間的界限亦越加模糊。幾千年來，中國人謀求健康與福祉的手段，與謀求具備“兩義性”藥物(食物)緊密地結合起來，持續至今不衰。這也是野生鳥獸與珍奇植物仍被作為“藥物”在中華文化圈內被大量消費的原因所在。

然而，隨著生態環境問題日趨嚴重，如何來消解傳統中國藥物學的倫理性與該問題之間的矛盾，已經成為我們要考慮和解決的課題。雖然這個問題與傳統的自然觀有著密不可分的關係，如果借鑒其他文化的自然觀，或許會對我們思考這個問題有所幫助。故此，筆者擬就鄰國日本傳統思想中有關自然觀的某些特點作一分析和介紹，希望能從中得到一些啟示。

四、“有神自然論”與“新自然倫理”的可能性

眾所周知，西方的“有神自然論”在中世紀基督教興盛之後被徹底驅除。神與人及自然被相繼隔離，三者之間的關係也完全斷絕。由此而產生的，是無神的、與人無關的自然。《聖經》舊約中就明確地表示動物是神為養育人類創造而存在。非但如此，自然存在的意義本身就是為了人類。這一點，與前述古代中國自然觀幾乎吻合。無論是以“氣”為核心的“天人合一”觀，還是“人”與“自然”毫不相關的近代西方自然觀。二者的共同點，均可用“無神自然論”來概括。只不過，因為前者將自身也置於“自然”之中，故而與西方近代自然科學論(機械論性自然觀)相比較，在近代以後的社會發展中所起的作用也完全不同。

然而，與中西“無神自然論”相比較，同樣處於漢字文化圈，深受中國傳統文化影響的日本，卻在自然觀方面保持了極為獨特的倫理體系。了解日本自然觀，會對我們思考如何消解人與自然之間的矛盾有所啟示。

當我們觀察日本與自然的關係時，會從許多方面發現其對自然

獨特的觀感和態度。這些特點體現在意識形態乃至社會，家庭生活的各個方面。例如，翻開古代日本的詩集，很容易發現詩集的結構是以自然為首，人倫政治為次這一現象。俳句，是迄今仍然擁有最多閱讀和創作人口的傳統文學形式。除了十七音節的音數律要求，俳句的首要條件是必須含有“季語”(season word)——表示季節的用詞。這一點，也構成了日本文學的一大特點。旅日學者王敏曾經就中日報章中有關自然現象以及事件的報導作過統計，日本的報道總量數倍於中國。二者之間懸殊的差距，也極為象徵地顯示出兩種文化全然不同的自然觀。王敏的文章還注意到江戶幕府時代曾經頒布保護動物法令——《生類憐憫令》，日本人因為各種原因死去的動物(包括因動物實驗)立碑、設靈位的奇特現象，進而對比中日兩國動物觀的差異。¹² 至於日本人在日常飲食中所體現出的自然觀及其傾向，則不勝枚舉，筆者生活在日本期間，亦曾有過許多親身經歷。¹³

那麼，這裏的問題是，何以同處東亞，文化上貌似相近的國家，在自然觀上有如此差異呢？

對此，王敏本人沒有給出準確的答案，我們也似乎可以找許多理由來解釋。然而，在眾多的可能性中，筆者認為日本學者末木文美士的相關研究值得重視。末木在《日本佛教史》中，專門討論日本中世紀佛教中泛神論色彩濃厚的“本覺思想”的起源，並就古代日本宗教思想中的自然觀進行了探討。“本覺思想”是中世紀日本佛教中興起的，認為“凡眾生皆有悟性，現世即佛界”的世界觀。這個理論最有特色之處，是將“眾生”擴大解釋為，除人類之外，“草木國土悉皆成佛”的思想。“本覺思想”的“草木成佛論”，雖然在古代中國也可以看到，但二者的區別在於，中國的“草木成佛論”，是將“眾生”

(12) 王 敏：《日中 2000 年的不理解》(東京：朝日新聞社，2006 年)，頁 36-79。

(13) 筆者 1987 年初秋，在京都的店鋪看到新上市的松菇以每個平均一萬日元(現價港幣 700 元左右)出售，頗為震驚和不解。詢問日本友人，才了解到因為這是最有季節代表性的，被稱為“旬”的食物。“旬”在日本人的觀念中，通常指某種特定的食物比其他季節新鮮或美味，正值品嚐的時機。英文譯為 season, best time。“旬”還包含了以下三種意思：第一、最先上市的食品；第二、收穫量最多的時期；第三、食物最美味的時期。因為第一較稀少，所以，在日本有品嚐“初物”可以延長壽命 75 天的說法。此外，“旬”還可以用來表達某個人物的“當紅”時期。這一點，與中國傳統追求天然或人為的“兩義性”截然不同。

與“草木”的關聯性置於“空”的絕對立場上來看待的，對二者同質性的追求。用末木的話來說，就是“從佛的絕對立場來看，全世界本身就是平等的真理，在這個世界裏眾生與草木沒有區別。在此意義上，草木也可以成佛。”¹⁴

然而，日本的“草木成佛論”，雖然在早期受到了中國佛教的影響，但是卻一方面切斷了“草木”與“眾生”的關係，一方面擯棄了“空”的絕對立場。這樣一來，世上一草一木無一不成為獨立的佛身。作為眾生的“人類”與自然萬物，則被置於完全平等的地位來看待。以“本覺思想”為基礎的“草木成佛論”在中世紀日本非常流行。這種獨具特色的理論並非僅僅從佛教思想中產生，是傳統神道教的自然觀與佛教“草木成佛論”，通過相互融合——“神佛習合”的過程形成的。正如有研究指出，日本最早的詩集《萬葉集》，在自然描述方面，已經呈現出強烈的自然崇拜傾向，到了中世紀，與佛教結合之後變得更加明顯。¹⁵也正因為如此，近代日本思想家本居宣長在論述日本的自然觀時，就曾表達過與中國思想完全不同的看法：

漢人動輒言天，所謂天者，不知神之妄言也。天乃神所居之處，絕非心，行，道也。所謂天命，天道者，皆為神之所為也。（《玉勝間》）

所謂地生育萬物之言，亦虛妄之言也。萬物生育，皆為神之所為也。天地無非神生育萬物之場所，非天地生育萬物也。（《玉勝間》）

本居在這裏用“神”的概念來取代“天”，實質上在強調世間萬物本來就是各具“神=佛”的意志，所有的存在本身就是“神=佛”，從而否定莊子“通天下一氣耳”的“無神自然論”。事實上，本居有關“神”

(14) 末木文美士：《日本佛教史》（東京：新潮社，2000年），頁171。

(15) 佐竹昭廣：〈自然觀的祖型〉，《萬葉集再讀》（東京：平凡社，2003年），頁61-63。

的內涵，早已證實與佛教一向宗之間有著密切關聯。¹⁶

中國本草學影響日本古代醫學的發展，對日本後來建立自身的藥物體系——“和本草”奠定了堅實的基礎，這一點是毋庸置疑的。然而，如同對待其他文化一樣，日本對中國本草學也有明確的取捨態度。日本本草學中對包含了“兩義性”的“奇禽怪獸”類“藥物”表現出冷漠與排斥，原因就在於日本的自然觀與中國自然觀的本質差別。而近代以後，日本快速吸收“蘭學”的醫學體系，放棄“中醫”與“和本草”的原因也在於此。

基於“本覺思想”的“草木成佛論”所代表的“有神自然觀”，曾經在近代日本的意識形態領域，對日本的民族主義思想產生過極大的影響。儘管如此，單就自然觀來看，至今仍然影響日本人生活習慣的“有神自然觀”的傳統中，包含了我們可以借鑒並嘗試創立的“新自然倫理”的可能性。如果我們能夠以取他山之石的態度，認真學習和比較二者的異同並從中提取合理而有效的自然利用方法，對我們的將來肯定會有所幫助。

五、結語

以“醫食同源”為基礎的中國傳統藥物觀之所以歷經千年而不衰，原因在於以“無神自然論”為基礎而形成的自然觀。“無神自然論”作為儒教和道教兩個中國傳統意識形態與生活實踐的傳統和核心思想，正如其形成非一朝一日，改變或改革也非一朝一日可以實現。然而，無休止的自然利用與無邊際的“藥物”採集，顯然已經開始威脅到自然生態的可持續性。作為中國人的當務之急，我們需要重新思考對待自然行為的倫理性。這個倫理性，不是以往僅限於人倫範圍的倫理性。而是在無所畏懼地捕殺和採集的同時，對傳統藥物學的合理性進行反思，分清“咒力”與“藥效”，“咒物”與“藥物”的界限，在有可能的範圍內，減少對自然的過度要求。換言之，我

(16) 村岡典嗣：〈本居宣長對古傳說及信仰的態度〉，《東洋文庫·新編日本思想史研究》（東京：平凡社，2004年），頁102-103。

們必須在重視“人倫”的同時，也來重視“針對自然的倫理”；將傳統“天人合一”中“人”對“天”的能動性做一定的限制，這樣，我們與自然的關係，方可歷久而彌新。

參考文獻

- 小川琢治：〈中國本草學的起源與神農本草經〉，《史林》，1915年。
- 山田慶兒：《本草、夢與煉金術》，東京：朝日新聞社，1997年。
- 中野美代子：《中國的妖怪》，東京：岩波書店，2005年。
- 末木文美士：《日本佛教史》，東京：新潮社，2000年。
- 伊藤清司：〈古代中國的民間醫療 1-3—山海經研究〉，《史學》，1969-70年。
- 佐竹昭廣：《萬葉集再讀》，東京：平凡社，2003年。
- 李 零：《中國方術正考》，北京：中華書局，2006年。
- 村岡典嗣：《新編日本思想史研究》，東京：平凡社，2004年。
- 松田稔：《山海經的基礎性研究》，東京：笠間書房，1994年。
- 俞 琰：《周易參同契發揮》，上海：上海古籍出版社，1987年。
- 桑原隲藏著，錢婉約、王廣生譯：《東洋史說苑》，北京：中華書局，2005年。
- 曾雄生：〈中國歷史上的果子狸〉，《九州學林》，香港：香港城市大學中國文化中心；上海：復旦大學出版社，2004年2卷3期。