

方寸之間——天主教與清代的心、腦之爭

祝 平 一^{*}

摘 要

本文討論清初西方解剖知識所引起的「腦」與「心」何為君官的爭議。雖然十七世紀以前的西方醫學一直有心主說與腦主說的理論，但明末來華的天主教傳教士則主張靈魂在心，與中國思想上以心為君官的說法，並無二致。爭議的起因則和教士欲彰顯記憶在腦、政治事件、文本的傳抄等因素有關。在心與腦的爭議中，反教士人藉由中、西身體觀的差異，吐露他們對西教的不滿；非反教的士人，則往往以其特別的推理方式延伸西學中「記憶在腦」之說。清初腦與心的爭議主要不在醫療場域，反而緊貼著西學和西教傳入的文化和政治脈絡，展延為清朝士人迎拒西方自然哲學與神學的鬥爭。這些現象說明了研究十七、八世紀西學中的解剖知識，必須重視教會的自然哲學、在地政治文化脈絡與歷史行動者的多元性。

關鍵詞：心、腦、醫學、傳教士、朱方旦

一、引 言

腦掌意識為今日的醫學常識，但在中國醫學與思想中，心卻一直是認知的臟器與主體。腦在身體的結構中，不居重要的地位。西方則不然，腦一直是認知的主要器官，雖然這種劃分並非截然，且心與腦何者主人類的精神活

2015 年 9 月 27 日收稿，2016 年 5 月 26 日修訂完成，2016 年 7 月 22 日通過刊登。

* 作者係中央研究院歷史語言研究所研究員。

動，一直有爭議。自十七世紀以降的自然哲學家與醫生，更進一步由實驗方法，確認了心主血液循環，腦掌精神活動，而原本有宗教意義，指涉人類心靈活動的靈魂（soul）概念卻逐漸讓位給只有生理意義的心智（mind）概念，並由此發展出神經科學與心理學。¹

十九世紀末，新教傳教士傳入西方解剖學中腦和神經系統的概念，吸引了當時許多中國士人和醫者的注意，並很快地被接受。雖然當時新教傳教士也和天主教的傳教士一樣，在有關腦的醫學知識中挾帶了靈魂的自然神學，但卻沒引起太多反駁，不過新教的傳教士也很快撤除和靈魂相關的自然神學，以免除不必要的爭端。自此，腦在中國亦成為一個純解剖與生理學的臟器。在當時的醫療場域中，腦與神經不但用以解釋生理和疾病，也出現了神經衰弱的新疾病和補腦汁一類的新商品。²事實上，明未來華的天主教傳教士亦曾言及腦是某些精神功能——尤其是記憶——的臟器。兩相對照，明末被譯為「細筋」的神經（nerve）並未在十九世紀中葉前引起太多注意，但有關腦主掌意識的問題卻引發不少爭議。有趣的是，清初腦的爭議主要不在醫療場域，反而緊貼著西學和西教傳入的文化和政治脈絡，³展延為清朝士人迎拒西方自然哲學與神學的鬥爭。

清代有關心與腦的爭議，指出傳教士面對反教人士時的窘境與反應；反教士人藉由中、西身體觀的差異，吐露他們對西教的不滿；非反教的士人，則往往以其特別的推理方式延伸西學中「記憶在腦」之說。這些現象說明了

1 關於這一段歷史見 Robert L. Martensen, *The Brain Takes Shape* (Oxford: Oxford University Press, 2004). Fernando Vidal, *The Sciences of the Soul: The Early Modern Origins of Psychology*, trans. Saskia Brown (Chicago: University of Chicago Press, 2011), pp. 21-97.

2 Hugh Shapiro, "How Different Are Western and Chinese Medicine? The Case of Nerves," in H. Selin, ed., *Medicine Across Cultures: History and Practice of Medicine in Non-Western Cultures* (New York: Kluwer Academic Publishers, 2003), pp. 351-372. 張寧，〈腦為一身之主：從「艾羅補腦汁」看近代中國身體觀的變化〉，《中央研究院近代史研究所集刊》74(2011.12): 1-40。張仲民，〈補腦的政治學〉，《學術月刊》2011.9: 145-154。

3 自然哲學主要是為神學服務，見 Roger French and Andrew Cunningham, *Before Science: The Invention of the Friars' Natural Philosophy* (Aldershot, UK; Brookfield, VT: Scholar Press, 1996).

研究十七、八世紀西學之擴散，必須重視在地政治文化脈絡與歷史行動者的多元性。更重要的是，即便清政府與一些士人反對天主教，西學仍慢慢地擴散到清代的學術思想裡。心與腦的爭議這類邊緣性的議題，恰可彰顯西學滲透至中國社會，並非只是不同文明或宗教間的「對話」或「衝突」，而是在各式出人意表的脈絡中，慢慢滲到中國社會。

二、中國史上的心與腦

在中國思想史中，心主認知的材料俯拾皆是。由於心的主宰官能，因此心不只是臟器，也常常成為具有形上意味的「主體」。不過，心因統知而為一身之主的說法，一直綿延不絕。例如《尚書》和《書經》中，心與喜怒哀樂等情緒相繫，而「小心」則用以形容「戰戰兢兢」地行事。⁴《左傳》記載了許多和心相關的諺語，如：「心苟無瑕，何恤乎無家」、「心則不競，何憚於病」、「狼子野心」、「高下在心」。⁵這些諺語指出在古代中國，心應該是個廣為人知的臟器。心不只統管情緒，也有分別善、惡的道德意涵，如謂：「心不則德義之經為頑」。⁶

此外，《左傳》還記載了心經由五官而感知外界的能力。魯昭公二十一年春，周景王將鑄無射大鐘，伶官泠州鳩臆其將死，他評論道：「和聲入於耳，而藏於心。心億則樂。」⁷指明了外在的聲音透過耳朵，傳到心中，影響情緒。同樣也是論樂，樂官祁則指出：「心之精爽，是謂魂魄。魂魄去之，何以能久？」⁸他指出聽樂能影響到心，而心的精微處則是人的魂魄，一旦魂魄已失，命不久長。因此從人的行為，可以斷其死生。可見，心不但主宰情緒，也是生命的根源。

4 杜正勝，〈形體、精氣與魂魄——中國傳統對「人」認識的形成〉，《新史學》2.3 (1991.9): 1-65，尤其是頁3-7。

5 清·阮元審定，盧宣旬校，《春秋左傳正義》（收錄於《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1965），「閔公元年」，頁188，「僖公七年」，頁214，「宣公四年」，頁370，「宣公十五年」，頁407。

6 《左傳》，「僖公二十四年」，頁257。

7 《左傳》，「昭公二十一年」，頁867。

8 《左傳》，「昭公二十五年」，頁887。

到了戰國，人們理解身體的方式，由表而漸入裡，臟腑的概念形成。心也成了支配其他臟器與四肢百骸的主宰。《管子》謂：「心之在體，君之位也。九竅之有職，官之分也。心處其道，九竅循理。」⁹明白地指出，心在身體中的重要位置。心能統知，乃因以五官為其門戶，接觸外界：

心也者，智之舍也。故曰宮……門者，謂耳目也，耳目者，所以聞見也。¹⁰

孟子亦以心為思慮之官：「心之官則思，思則得之，不思則不得也。」他並指出人的道德意識根於心，所謂四端之心，便是人成聖成賢的主體理據。孟子不但彰顯了人性本善，也把心提高至形上層次。有趣的是，對人性持相反立場的荀子，對心的主知功能也有類似的說法：

心生而有知，知而有異；異也者，同時兼知之。……心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。¹¹

荀子認為心是認知的基礎，不論辨別差異或是權衡事理，莫非心之作用。在身體中，心居於君主之位，主導身體其他功能的運作。即使立場和儒家不同的老子、莊子和告子，在養氣以修心這一點上，皆有共識，也肯定心是知覺之官，故需養氣以御之。¹²

在宋明理學中，心的形上意味愈益分明。雖然不同立場的思想家對於心、性以及人之主體何在，論辯甚繁，且心也一直有形上主體和形下臟器兩種意義，但心作為認知之主要器官，則皆無異議。《朱子語類》對心的形上、形下兩種層次分疏甚明：

問：人心形而上下如何？曰：如肺肝五臟之心，却是實有物。若今學者所論操舍存亡之心，則自是神明不測。故五臟之心受病，則可用藥補之；這箇心，則非菖、茯苓所可補也。¹³

9 清·黎翔鳳撰，梁運華整理，《管子校注》（北京：中華書局，2004），〈心術〉上，頁 759。

10 黎翔鳳撰，梁運華整理，《管子校注》〈心術〉上，頁 770-771。

11 清·王先謙，〈解蔽〉，《荀子集解》（北京：中華書局，1988），頁 396-397。

12 杜正勝，〈形體、精氣與魂魄〉，頁 13-22。

13 宋·朱熹著，宋·黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》（北京：中華書局，1986），

朱子雖強調治理形上之心與形下之心不同，但形而下的臟器之心，卻是形上之心的基礎。朱子以剖心見室，故心虛，因謂心虛而能容萬理：

凡物有心而其中必虛，如飲食中雞心豬心之屬，切開可見。人心亦然。
只這些虛處，便包藏許多道理，彌綸天地，該括古今。¹⁴

他又以「建陽知縣，須常在衙裏知縣，始管得這一縣也。」為喻，以論心為君官之能。¹⁵ 不論形體之行動或情緒之控制，皆一心使然。朱子一派主張「性即理」，以心為統知之官，察萬物之理，日日以心格物，自有心通理澈之時。¹⁶ 心不只主認知，其動靜之適妥與否，決定了行為之善惡，因而，心亦為判斷之主體。

至於陸、王一派主張「心即理」，以一心收攝萬理，心為主體，因而理不假外求，故動無不善。此形上主體之心，即已預設了心知識之能。王陽明謂：

耳目口鼻四肢，身也，非心安能視聽言動？心欲視聽言動，無耳目口鼻四肢亦不能，故無心則無身，無身則無心。但指其充塞處言之謂之身，指其主宰處言之謂之心。¹⁷

依陽明之說，心、身實無分別，皆使人順心本然之善而行。心在陸王一派中雖無形上、形下之別，但統知之主宰，仍駐著於心。¹⁸

除了諸子與理學的論述之外，醫家對心也有不少論述。不過醫書中五臟六腑與經脈體系，已融入方士之數術的宇宙觀，¹⁹ 再加上註家衍生新說，使得心的論述變得相當複雜，沒改變的唯有「心為君官」。《內經》謂：「心者，

卷 5，頁 87。

14 朱熹著，《朱子語類》，卷 98，頁 2506。

15 朱熹著，《朱子語類》，卷 5，頁 87。

16 祝平次，《朱子學與明初理學的發展》（臺北：臺灣學生書局，1994）；陳佳銘，〈朱子格物思想中「心與理」的屬性與關係新探〉，《中國文哲研究集刊》42(2013.3): 149-182。

17 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳注集評》（臺北：臺灣學生書局，1983），頁 282。

18 楊儒賓，《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996），頁 303-315。

19 李建民，〈督脈與中國早期養生實踐——奇經八脈的新研究之二〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》76.2 (2005.6): 249-313。

君主之官也，神明出焉。……故主明則下安，以此養生則壽，歿世不殆。」²⁰此心之所以為君官，乃因它是生命的泉源，所謂「心者生之本。」²¹心之運作與支使其他四肢臟腑有賴於血之週流：

諸血者，皆屬於心；……故人臥血歸於肝，肝受血而能視，足受血而能步，掌受血而能握，指受血而能攝。²²

醫家對心作為臟器也有更具體的描述。《難經》謂：「心重十二兩，中有七孔三毛，盛精汁三合，主藏神。」²³這些說法連《難經》的註家滑壽都不知源自何處。現代的醫史研究者大多認為醫經中臟腑的測量資料，來自王莽時期的解剖實測。²⁴此後醫家不斷敷衍《難經》的說法，在受到道教影響的醫學傳統，也常將「心藏神」視為實指，如孫思邈便謂：

心主神，神者，五臟專精之本也，為帝王，監領四方。夏王七十二日，位在南方，離宮火也。……心重十二兩，中有三毛七孔，盛精汁三合。神名响响，主藏神，號五神居，隨節應會，故云心臟脈，脈舍神。²⁵

道教的另一影響則是心中的孔竅多寡，醫家亦據以論人之智愚：

心名丹元，字守靈，號帝王之尊，為一身之主，於五行為火，故其體狀圓赤，如蓮苞未開之質也。……上智人心有七孔三毛，中智人心有五孔二毛，下智人心有三孔一毛，愚人心有一孔；而大愚混濁者，有一孔而小矣；或癡愁之輩，雖有心而無孔，故神出入無門者眾矣。²⁶

明代許多醫家對心的描繪大體不離上述引文，並形之於圖像。總之，在醫家的論述裡，雖雜有道教成分，但對心為君官並無異議。未受道教影響前心之君官，主要為生命之源。受道教影響後，心為君官，與人之神智有關，但心

20 楊維傑編，《黃帝內經靈樞譯解》（臺北：臺聯國風出版社，1984），頁 78。

21 楊維傑編，《黃帝內經靈樞譯解》，頁 89。

22 楊維傑編，《黃帝內經靈樞譯解》，頁 96。

23 林輝鎮編撰，《難經本義新解》（臺北：益群書店，1986），頁 193。

24 李建民，〈王莽與王孫慶——記公元一世紀的人體剝削實驗〉，《新史學》10.4 (1999.12): 1-30。

25 唐·孫思邈，《備急千金要方校釋》（北京：人民衛生出版社，1998），頁 283。

26 明·朱橚等編，《普濟方·方脈運氣臟腑》（北京：人民衛生出版社，1959），卷 1，頁 7-8。

之具體運作則未有明顯的解說。

在五行系統中，即使心居君官之位，卻仍必須與其他臟腑互動，因而降低了它的支配性格。最明顯的是，在先秦時代，心與思緒相關，情緒的問題，皆根於心。然而，在五臟應五志的情形下，各臟皆主一志，互相影響，心的主導功能反而在醫學論述中被稀釋了。甚至到了「情志」獨立成為疾病範疇時，問題不必然出於心，而在於五臟之中，可以「以情勝情」之法療之。²⁷ 明、清時期的醫家可能意識到君官如何支配臟腑的問題，而提出許多不同的看法。如視醫為儒的李梴試著將心分為形上與形下：

心者一身之主，君主之官。有血肉之心，形如未開蓮花，居肺下肝上是也。有神明之心。神者，氣血所化，生之本也，……主宰萬事萬物，虛靈不昧者是也。然形神亦恆相因，凡心之病皆因憂愁思慮，而後邪得以入之。此聖人所以無病也。²⁸

李氏將醫家中「心藏神」相應於理學中心之虛靈不昧，主宰身與外界的互動。明代的張介賓（1563-1640）在討論情志時指出：

心為五臟六腑之大主，而總統魂魄，兼該志意。故憂動於心則肺應；思動於心則脾應；怒動於心則肝應；恐動於心則腎應。此所以五志惟心所使也。²⁹

在此，張介賓為心設了一套回饋機制，他臟所感先傳回心，再由心回應，以說明心為君官如何支使其他臟。

總之，醫家雖與哲人共享天人感應的宇宙觀，但說法並不一致，而且醫學中對心的論述，似乎因為五行生剋，而無法突出心為君官的位置，對心如何與外界互動也未有說明。

現代科學中居於認識中樞的腦，在十七世紀以前中國思想史中的位置和心頗不相同。《說文》：「腦，頭髓也。……《象發》，凶象腦形。」段玉裁的注

27 陳秀芬，〈情志過極，非藥可愈——試論金元明清的「以情勝情」療法〉，《新史學》25.1 (2014.3): 1-50。

28 明·李梴，《醫學入門》（上海：上海科技文獻出版社，1997），頁196。

29 明·張介賓，《類經》，收入李志庸主編，《張景岳醫學全書》（北京：中國中醫藥出版社，1999），頁264。

解謂：「髓者，骨中脂也。頭髓者，頭骨中脂也……凶者，頭之會，腦之蓋也。……俗作腦。」³⁰ 腦因在人身最頂，象天，故常用以比喻頭，或是最緊要之處。理學家更常以「頭腦」或「大頭腦」比喻講學之宗旨。³¹ 腦不屬於五臟六腑，但卻是方士之家所謂的奇恆之腑，與養生最有關聯。³² 《靈樞》謂：「腦爲髓之海……髓海有餘，則輕勁多力，自過其度；髓海不足，則腦轉耳鳴，脛酸眩冒，目無所見，夜難安臥。」³³ 唐代杜牧詩有「我初到此未三十，頭腦釐利筋骨輕。」³⁴ 亦應在養生的脈絡中索解，不當逕以現代人的直覺，解爲「思想敏捷」。雖然《靈樞》已指出眼睛入系於腦，卻是在陰陽五行的觀念中運作，與腦如何透過眼和外界互動無關。³⁵ 目雖連於腦，卻仍爲心所支使。因此，在方伎家的論述中，腦雖關乎養生，卻無關乎認知。

三、異域傳入的心、腦之爭

西方自然哲學中也有源自於古希臘類似中國「君官」的說法，稱爲 *hegemonikon*。³⁶（即指導身體活動的原則）君官或在腦或在心，爭議不休。前者稱爲「腦主派」（*encephalocentrism*），代表人物有柏拉圖（Plato）、蓋倫（Claudius Galen, c. 129-210）等；後者稱爲「心主派」（*cardiocentrism*），支持此說者主要有亞里斯多德（Aristotle）與斯多噶學派（Stoics）的哲人。不過，即使是在這兩大不同的說法中，個別的理論也常有差異。以下僅以蓋倫和亞里斯多德爲例，說明兩派的觀點。選此二人，主要是因爲十六世紀來華的傳教士討論腦的說法有許多來自蓋倫，但傳教士的自然哲學則源自教會認

30 漢·許慎撰，清·段玉裁注，《說文解字注》（上海：上海古籍出版社，1981），卷 8，頁 385。

31 朱熹著，《朱子語類》，卷 9，頁 148。

32 李建民，〈督脈與中國早期養生實踐——奇經八脈的新研究之二〉，頁 249-313。

33 楊維傑編，《黃帝內經靈樞譯解》，頁 281。

34 唐·杜牧，《樊川集》（上海：上海古籍出版社，1978），〈自宣州赴官入京路逢裴坦判官歸宣州因題贈〉，頁 19。

35 楊維傑編，《黃帝內經靈樞譯解》，頁 603-604。

36 Julius Rocca, *Galen on the Brain: Anatomical Knowledge and Physiological Speculation in the Second Century A. D.* (Leiden and Boston: Brill, 2003), pp. 113-167, 239-247.

定，融會亞里斯多德哲學的阿奎那（Thomas Aquinas, c. 1225-1274）神學。

西方討論君官的問題都是爲了要安置人類「靈魂」（rational soul）在身體中的位置，以理解人如何透過感官認知世界。柏拉圖認爲人有生（vegetable soul）、覺（animal soul）、靈（rational soul）三魂，他指出「靈魂」所在之處在腦，所司爲認知，但情感（emotion）卻位於心。³⁷ 泛希臘化時代的著名醫者蓋倫認爲「靈魂」居於腦，神經源於腦，二者質地相同，神經運送精神之氣（*psychic pneuma*），使腦能支配感官，進而認識世界，並掌管思緒和情緒。蓋倫之前的「腦主派」醫家，已認爲君官在腦室，尤其是最後一室。蓋倫更進一步地以解剖學證明了「腦主說」以及腦室（ventricles）的理論，雖然他並未明確地將君官安置在某一室中。然而早期教會的神父中，卻將腦室的功能確定下來：最上面平開的兩室視爲一室，負責接收外界的訊息，中間一室則處理資訊和判斷，後室則專司儲存。³⁸ 中古時期的醫家和柏拉圖一樣，將生、覺、靈三魂安置於肝、心、腦三臟，並延續腦室的理論。Andreas Vesalius（1514-1564）透過比較解剖學，發現許多動物也有腦室，卻沒有人類靈魂的功能，開始質疑腦室理論。³⁹ 要到十七世紀，英國的解剖學家 Thomas Willis（1621-1675）發現腦的功能主要在大腦；或者說靈魂在大腦而不在腦室，腦室說才被揚棄。但這並不意味著「腦主說」也跟著見棄；相反地，因有新的證據說明腦才是認知與情感的支配者，反而使「腦主說」的地位日益穩固，只是醫家已不再對靈魂的概念感興趣，取而代之的是神經學（neurology）的興起。⁴⁰

亞里斯多德爲「心主說」之代表。他同樣持三魂（souls）說，而且認爲魂是生物（包括植物和動物）的形式因（form）。而唯人所獨有的靈魂（rational soul）居於左心房，乃最早出現的器官，又是血管之源，且是生命元熱（vital

37 Julius Rocca, *Galen on the Brain*, pp. 18-20.

38 Stanley Finger, François Boller, and Kenneth L. Tyler, eds., *History of Neurology, Handbook of Clinical Neurology*, vol. 95 (Amsterdam: Elsevier, 2010), p. 63.

39 Ali Oguz Tascioglu and Ayse Beliz Tascioglu, "Ventricular Anatomy: Illustrations and Concepts from Antiquity to Renaissance," *Neuroanatomy* 4(2005.12): 57-63.

40 William F. Bynum, "The Anatomical Method, Natural Theology, and the Functions of the Brain," *Isis* 64.4(1973.12): 445-468.

heat) 之所自。對亞里斯多德而言，血管帶著氣與血，使心臟成為感覺中樞。但他卻認為腦沒有血管，乃身體最冷之處，其功能只是冷卻元熱。⁴¹ 亞里斯多德的說法雖有傳人，但他主張腦沒有血管的說法，卻被泛希臘化時代的解剖家所駁斥。不過，「心主說」並未因此消失。十七世紀以後，隨著神經學的興起，自然哲學家逐漸以實驗和數理式的自然哲學，取代亞里斯多德式的自然哲學，「心主說」亦趨衰頹。

希臘羅馬時代的異教醫學，不但為早期天主教所接受，且在中世紀時傳到阿拉伯世界，並在文藝復興時代又重新傳回到歐洲。其間翻譯、註解和傳播的過程相當複雜，但內容大體只有小異，而無結構性的改變。⁴² 不過，在十三世紀興起的自然神學，融合了穆斯林所轉譯的希、羅哲學、醫學及天主教教義，並獲得教會的認可，成為關於靈魂與身體的教條。這一教條大體可概述如下：靈魂是人之所以為人的形式（form），而身體只是其質料（material），受靈魂的支配。靈魂無形，不隨形魄而滅，死後接受審判，等天國來臨時和身體結合，一併升到天堂。上帝是人的造因（cause），而歸主向善則是人存在的目的因（purpose）。人的靈魂乃上帝在胚胎長到一定時期時所賦予，因為位階高於植物的生魂（主管生長和繁衍）和動物的覺魂（主管感覺和運動），所以能將這兩種較低等的魂包含其內。來華的傳教士大致根據亞里斯多德的說法，主張君官在心，但這並不意味著他們排斥腦仍有接受外界刺激、推理和判斷與儲存記憶的說法。這或許是阿奎那從穆斯林醫家和自然哲學家阿維森納（Avicenna, 980-1037）整合蓋倫與亞里斯多德得來的綜合理論。

討論靈魂的存在及其功能是耶穌會士研索塵世變化的一部分。這種學問稱為費西加（*physica*），今稱物理學。在當時譯為「格物」、「格致」、「性學」或「窮理」之學，其有關靈魂的內容為：

費西加……〔第〕六門論有形而生活之物。分為五支、其一先總論生活之原，所謂魂者是也。次論生、長之魂，與其諸能。次論知覺之魂、與

41 Julius Rocca, *Galen on the Brain*, pp. 28-31.

42 Nancy G. Siraisi, *Medieval & Early Renaissance Medicine: An Introduction to Knowledge and Practice* (Chicago: Chicago University Press, 1990).

其五官之用，四識之職等。次論靈明在身魂、與其明悟、愛欲之諸理。次論靈魂離身後之諸能何如。而性命之理盡，格物之學可造矣。⁴³

這部分是格物之學的最高階課程。當時天主教的神學極力主張應透過理性認主，透過士林哲學的分析，逐步將人領往信仰之途。來華傳教士因而連篇累牘地討論靈魂的問題。來華傳教士在華宣揚的就是上述正統教條下的靈魂觀。如利瑪竇（Matteo Ricci）謂靈魂以一而統三，佈於全身：

人魂混有禽獸魂，禽獸魂混有草木魂是也；或粹然包下之德，如天主含萬物之性是也。……如一黃金錢有十銀錢及千銅錢價，所以然者，惟黃金之性甚精，大異於銀銅之性，故價之幾倍如此。⁴⁴

利瑪竇所引的典故雖源自西方，卻也和王學中「成色分兩說」相類，⁴⁵或許可使當時士人更親近他所欲傳遞的陌生概念。但利瑪竇也指出靈魂在心，為一身之主。⁴⁶艾儒略也明白反駁當時西方醫家將生、覺、靈三魂分置於肝、心、腦的說法。⁴⁷他指出人只有一靈魂，而生、覺這種較次等的功能，都可以包含在靈魂的活動內。靈魂居於方寸，⁴⁸佈於全身，而以五官、四肢、臟腑為其行使意志之具：

肝腹、心胸、頭腦三者不可言有三魂。僅可言一魂，三用之具，分於三處耳。……問曰：「靈性無兩，固矣。然夫靈性雖主一身。不知其所寓？或在心中？或在胸次？抑遍在全身乎，分於眾體乎？」曰：「可分者形也，神則無分。指一處而一處在。……靈魂純神也。主宰一身，則全身全在，斯全身所以活動有知覺者也。」⁴⁹

佈於全身的靈魂，不可再分，但卻又在全身，有類陽燧足，除非擊中要害，讓人有殞命之虞，否則靈魂就捨受傷的部分而去：

43 （義）艾儒略（Giulio Aleni），《西學凡》，收入李之藻編，《天學初函》（臺北：臺灣學生書局，1965），第1冊，頁34-36。

44 （義）利瑪竇，《天主實義》，收入李之藻編，《天學初函》第1冊，頁413。

45 陳弱水，《論「成色分兩說」闡釋之流變》（臺北：臺灣學生書局，1978）。

46 利瑪竇，《天主實義》，頁438。

47 艾儒略，《性學摘述》，收入鐘鳴旦（Nicolas Standaert）、杜鼎克（Adrian Dudink）編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》（臺北：臺北利氏學社，2002），頁115-116。

48 艾儒略，《性學摘述》，頁106-107。

49 艾儒略，《性學摘述》，頁116-118。

魂去身死，理所固然。然其致死之由，約有二故。凡人或傷其切要一肢，如首與心，靈魂即捨肉身去矣。緣靈魂與肉身偕，而身去切要之一肢，則失其所以為身，故去。……如不屬切要之肢，靈魂即舍所去之肢，而退存所存諸肢、靈魂固不與肢同損也。⁵⁰

身可分，且其不重要的部位受損，也不影響靈魂的運作。但要肢一旦受損，則不滅之靈魂離身而身死。此處的要肢主要指的是心與腦，亦即君官之位。傳教士正統的說法是將靈魂三能皆置於心，雖有時亦謂記憶在腦，但仍以心為主持：

夫記含、明悟二司，厥器不外腦。……司愛欲者，厥器在心。天理人欲，分上下而怕互戰，理勝獲勛，欲勝獲罪，此內精功也，外功最巧。⁵¹

艾儒略將靈魂三司分為二部，記含、明悟在腦，而愛欲（will）在心。心為判斷事理，決定人之行為的關竅，為靈魂之居所。人接受感官知識後，綜合判斷，而行使自由意志。這是聖師多瑪斯的教法。在此，心為君官，而腦猶如四肢，只是君官所支使的器官而已。聖方濟會的利安當（Antonio Caballero, 1602-1669）亦有相同的看法：

天學論魂有三品：生魂、覺魂、靈魂是也。草木之魂有生、無覺、無靈，下品也。禽獸之魂有生、有覺、無靈，中品也。人類之魂，有生、有覺、有靈，上品也。身有五司：一目司視，二耳司聽，三口司啖，四鼻司嗅，五四肢司持行運動。五司屬形外，是為魄。心有三司：一司記含，一司明悟，一司愛欲。記含之司在腦囊，居顱顛之後。明悟之司在首，居頂腦之中。愛欲之司在心，自作自主惟心所發也。三司屬內，屬神，是為魂。⁵²

利安當明白地將心作為君官，愛欲在心，主司判斷；但他也同時指出記含、明悟在腦。即如《斐錄答彙》中，高一志謂：「腦為一身之主。」⁵³ 這裏高一

50 （西）利安當（Antonio Caballero），《正學鐸石》，收入吳相湘編，《天主教東傳文獻三編》（臺北：臺灣學生書局，1972），第1冊，頁214。

51 艾儒略，《口鐸日抄》，收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，頁879-880。

52 利安當，《正學鐸石》，頁242。

53 （義）高一志（Alfonso Vagnone），《斐錄答彙》，收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅

志指的應是腦為理性靈魂 (rational soul) 之所在，這可能是較近醫家的觀點。但他也認為「靈魂全在全體，亦分在各體。」⁵⁴ 並未背離教會正統的觀點。

在傳教士所傳入的醫學文獻中，雖然大量沿用了上帝造人的目的論，但卻未討論靈魂所在的問題。《人身圖說》主要討論胸腹腔裏的器官，而未論及頭部。其論心謂：「心，靈魂之宅也，……為生命之始。」⁵⁵ 據其文脈可知此處所論大體以心存生命元熱、運血之所，在處靈魂之意主要指生命力，與主認知或意志的理性靈魂無關。《泰西人身說概》下卷的總覺司部分，主要討論腦的記憶功能，卻未回答腦是否為靈魂之居所。⁵⁶

傳教士對於靈魂在身之何處，總結在《超性學要》之〈靈魂全在各肢否〉的討論。《超性學要》原本出自多瑪斯·阿奎那的《神學大全》，由利類思「譯義」。利類思 (Lodovico Buglio, 1606-1682) 首先指出這個說法出自聖奧定 (Saint Augustine, 354-430)：「靈魂全在全身，在肉身之各肢。」⁵⁷ 之所以如此，乃因身體是人之質料因，而靈魂為其形式因。依亞里斯多德的定義，形式不可再分割，但其功能卻可以藉著身體中不同的器官來執行。「靈魂在全身各肢」可說明感官的功能，至於思考與意向則無法指稱其在身之何所，這是因為人的靈魂，並不只有感官之能：

靈魂之德有超越形體之全容者，故明、欲二司，此德絕不得謂在形身之何肢。有靈魂與肉身共通者，如視聽諸司，此德不必在靈魂所在之各肢，惟在彼形體相稱，以發其德之作用之彼分也。……此肢之貴全于彼。乃因靈魂德能之異，而形體之肢為其司而云然也。蓋彼此肢屬貴德之司，而為其首，所使令是即形體之貴肢云。⁵⁸

在「譯義」《超性學要》時，利類思雖改動了《神學大全》的形式，以便讓習

馬檔案館明清天主教文獻》第1冊，上卷，頁87。

54 高一志，《斐錄答彙》，上卷，頁37。

55 (義)羅雅谷 (Giacomo Rho)，《人身圖說》，收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》(臺北：臺北利氏學社，2013)，第5冊，頁21。

56 (德)鄧玉函 (Johann Schreck)，《泰西人身說概》，收入鐘鳴旦、杜鼎克、蒙曦 (Nathalie Monnet) 編，《法國國家圖書館明清天主教文獻》(臺北：臺北利氏學社，2009)，第4冊，頁405-410。

57 (義)利類思，《超性學要》(上海：土山灣印書館，1930)，卷17，頁70。

58 利類思，《超性學要》，卷17，頁74-75。

於注疏形式之中國讀者較易接納，但仍保留西方論辯傳統中的「駁」和「正」的形式，以便說明問題。關於靈魂這般細緻的神學議題，他仍主張感官是靈魂的功能之一，為此，靈魂存在肉身中。在當時翻譯的解剖學文獻，感覺之能，源自「細筋」所發。但感覺只是人靈之低等能力，靈魂較高等之認知功能，則不能說分布全身，而只是靈魂之發用。這些論證之所以複雜而難解，有一部分是因為原本有高下之別的生、覺、靈三魂，在人身合而為一，有時總譯為「靈魂」不再區別。不明白歐洲哲學、神學的中國讀者對這些說明究竟能掌握幾分，今已難以斷言。

在歐洲未定於一尊的心、腦之爭，以及君官所在的問題，隨著傳教士來華而傳入。但嚴格說來，也許傳教士從來沒有意圖要傳播「腦主說」，他們遵從阿奎那改造過的亞里斯多德之自然哲學，主張「心主說」。但這並未排斥靈魂透過腦執行總知的功能。大部分的傳教士將靈魂三能中最重要之愛欲之能置於心，將總知之能置於腦；但也有人進一步主張三能都在心。不論三能在心或在腦，都只是靈魂的工具，而且幾乎沒有傳教士會否認腦有接受外界刺激，儲存物像、靈像（事物的形式）並連接知覺，進行推理和記憶的功能。差別只是這些功能由腦便可獨立行使，還是要經由心，再交由腦執行。有趣的是，傳教士卻被中國人認為是「腦主說」的宣揚者。這或許是出於歷史的偶然，因為利瑪竇為了取悅中國士人所寫的《記法》，主張記憶在腦。但傳教士主張腦主記含的看法，卻撼動了當時「君官在心」的常識，並因政治事件而擦出意外的火花。在十七、八世紀中國心、腦的爭議中，我們所見到不是和醫學相關的論辯，反而是折射出中國士人的反教意識以及對他者的疑慮。

四、朱方旦案發覆：明清之際心腦之爭的一段小插曲

《清史稿》〈聖祖本紀〉康熙二十一年（1682）下簡單地記載著：「妖人朱方旦伏誅。」⁵⁹ 雖然只是輕描淡寫，但是屈屈一個「妖人」伏誅竟能堂堂登上國史，可見朱方旦案為當局帶來的震撼。

二十世紀初的明、清史家孟森（1868-1938）已大致蒐羅了朱方旦案的

59 趙爾巽等撰，《清史稿》（北京：中華書局，1976），卷 7 〈聖祖本紀〉，頁 210。

相關資料，並認為本案與朱氏認為人之記性在腦的觀點有關；清朝政府爲了禁止此說，在王鴻緒的告發下，殺了朱方旦。⁶⁰ 孟森之見解在當年即收入徐珂（1869-1928）的《清稗類鈔》。⁶¹ 此後，幾乎無人再研究此案。即使有些介紹性的文章，亦追隨孟氏之說，認為這是一場箝制思想的文字獄。然而揆諸當時之情境，朱案不必然是文字獄，也未必與傳教士有關，遑論和「腦主說」相關。只是現代史家在腦主知覺的常識下，以現代的觀念解讀史料，而產生誤會。誤會始自清代原本不相干的幾個事件，雖然不能說影響深遠，卻也讓當時人開始重新思索君官何在的問題。

朱方旦，隨州（今湖北省）人，自號二眉山人，著有《中說補》等書。他因能前知禍福，⁶² 甚至傳說他能「驅遣風雷，役使鬼神」，⁶³ 而名動公卿。其門徒聚會常至數千人。據說朱方旦的法力與他的妻子是狐仙有關。⁶⁴ 他能以法術爲人治病，還有「真人實證」：

朱方旦初至京，傾動一時。猗氏衛先生在朝班極詆之。適史子修聯坐，色殊不懌，猗氏並責之。子修曰：「我非孟浪，信從其教者。彼實能起死人而生之，雖欲不信，從得乎？」猗氏詢其詳，子修曰：「吾妻病已三年，委牀待斃。聞朱至，往叩之。朱曰：『俟吾察其命盡與否，君姑還，余即至。』某問：『先生能遽來耶？』朱曰：『不須余來，病者自知。』是夜，妻竟安卧，又聞室中有異香。至鷄鳴時，妻欠伸而覺曰：『汗透矣。』索衣易之，勸其少間。妻曰：『我愈矣。適夢至一公廡，有大官命吏檢簿，須臾吏白曰：「史鶴齡妻壽限未盡，但災厄甚重。」忽聞屏後有人曰：「既壽限未盡，令其夫婦皈依道教，以禳解其災，可乎？」大官起立拱諾曰：「受朱先生教。」因命余歸。』遂蹶然而起。」⁶⁵

聽聞此言後，原先對朱方旦持批判態度的猗氏，轉而驚畏，甚至與史子修一

60 孟森，〈朱方旦案〉，收入氏著，《明清史論著集刊正續編》（石家莊：河北教育出版社，2000），頁 386-397。

61 清·徐珂，《清稗類鈔》（北京：中華書局，1996），頁 1003-1006。

62 趙爾巽等撰，《清史稿》，卷 271〈王鴻緒傳〉，頁 10011。

63 清·陳康祺，《郎潛紀聞初筆》（北京：中華書局，1997），頁 152。

64 清·王應奎，《柳南隨筆》（北京：中華書局，1997），頁 47；清·錢泳，《履園叢話》（北京：中華書局，1979），頁 422。

65 清·李光地，《榕村語錄》（北京：中華書局，1995），頁 366。

起拜會朱方旦。而朱方旦也非尋常的江湖術士，他說：「余閉目見諸賢聖，開目見天。注想既久，自然與天地賢聖同歸。公輩讀書而不知其何義，『顧諟天之明命』，非此之謂耶？」他居然還能引用《書經》的文句，也難怪「猗氏遂亦大服。」轉而修習朱氏之道。⁶⁶不過，據親歷此事的李光地說，猗、史二人曾邀他同修。但他先借朱氏的《中說》、《質言》二書來看，卻發現書中「別字無數」。他想想「天上無不識字的神仙」，而朱氏書卻有那麼多別字，心疑之下，「遂堅辭不往」。⁶⁷看來朱氏雖能引用儒書，但仍是下層社會中，利用文字的魔力吸引信徒，卻又不能完全掌握書寫的民間教派。

有關朱方旦的神話不是本文的重點，但上述故事倒有一點值得注意。首先，朱方旦並不認為他的教派只是一般專言怪力亂神的「教」，而是「道教」。就如「道學」一般，他的「道教」竟包含了儒學的內容，也因此朱氏有引用《尚書》之舉，吸引當時的士大夫。王應奎的《柳南隨筆》也記載了朱氏的神跡異聞，其中亦見朱方旦融合民間信仰與儒學的成分：

張之杜中順治辛卯（1651）舉人，連上公車不第。因就朱方旦問之，方旦書示云：「正心誠意，道德仁義，方可看長安春色。」至己亥歲（1659）張又入闈，「正心誠意」者，闈中首題為「欲修其身」六句也。「道德仁義」者，次題為「道之以德」二句。三題為「為人臣者懷仁義以事其君」八句也。⁶⁸

上述故事說的雖是朱方旦預測考題之能力，但朱方旦給落第舉子的建言，正合於儒家之道。因此，朱方旦不只是尋常的江湖術士。據黃宗羲的說法，朱方旦延續林兆恩（1517-1598）三教合一的思想，加入預卜命運的手法，才得以在短短的時間內收聚門徒。⁶⁹可見他最吸引人之處，還是在他的預卜占測之術。而朱氏似也毫不掩飾其行，才會招來猖狂的批評。他的門徒陸光旭曾謂：

孔子後二千二百餘年，而有吾師眉山夫子。朱程精理而不精數，大儒之

66 李光地，《榕村語錄》，頁 366。

67 李光地，《榕村語錄》，頁 366。

68 王應奎，《柳南隨筆》，頁 23。

69 明·黃宗羲，〈林三教傳〉，《南雷文案》（臺北：臺灣商務印書館，1965），卷 9，頁 104。

用小；老莊言道而不言功，神仙之術虛。⁷⁰

顯然朱方旦的「道教」與一般的道教、儒教頗有牽連，並不只是預卜人命生死等江湖術士之舉。當時的湖廣巡撫張朝珍贈朱「聖教帝師」匾額；乃至宗室勒爾錦亦贈他「至人里」和「聖人堂」的匾額。⁷¹從這些稱謂可見朱方旦成立的教派所沾染的儒、道色彩，這也許是朱方旦能成功吸引士人與高官之處。這些士人和官員一方面懼於朱氏的法力，但另一方面，朱方旦混融儒、道，使他的教派和官方所汲汲提防的民間宗教似乎有所區隔，而他的教法，仿佛亦可補儒、道之正統，使士人與官員不致視之為邪教而排拒之。

然而朱方旦融合三教的色彩，卻又非儒非道，還夾雜了修煉與術法，因此招致來自正統儒、道的抗顏。從當初預測朱方旦將成為清朝禍端的士人，如汪懋麟（1640-1688）、陳龍巖、余縉（1617-1689）、郭晉等後來皆為史書所表揚，甚至成為這些士人一生中最重要的功績，可知一二。⁷²至於朱方旦和道教間的衝突，亦可由傳說中得其大略。據說朱方旦甚至想僭奪道教的基地龍虎山，以致道教先祖張道陵得親自出馬，誅除方旦之狐妻。此後「朱懵無所知，有司捕之，亦無先兆。及獄成，將赴西市，猶求人卜筮吉凶，楚人皆笑之。」⁷³這一與道教鬥法的故事，尚有兩三個不同的版本。⁷⁴但其中透露出，作為「新興宗教」的朱方旦一脈與傳統宗派間的衝突，以及朱妻在教派中的地位。

除了思想之外，更重要的是朱氏長期積累出來的實力。關於朱方旦的崛起，我們所知甚少。朱方旦案最早的史料出於他第一次被湖廣巡撫董國興解押入京（1671）。董氏在康熙十一年正月便「以病乞休。」⁷⁵所以他逮捕朱

70 丁進軍，〈王鴻緒事略清冊〉，《歷史檔案》1991.3(1991): 13-14。

71 《聖祖仁皇帝實錄》，卷 110〈康熙二十一年二月〉（臺北：中央研究院漢籍電子文獻資料庫），頁 11-1。

72 趙爾巽等，《清史稿》，卷 271〈王鴻緒傳〉，頁 13351；清·孔毓埏，《拾簞餘閒》（《續修四庫全書》第 1177 冊，上海：上海古籍出版社，1997），頁 171。

73 清·王士禎，《居易錄》（《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983），第 869 冊，卷 6，頁 375。

74 清·蕭爽，《永憲錄》（北京：中華書局，1959），卷 2，頁 133；錢泳，《履園叢話》，頁 422。

75 《聖祖仁皇帝實錄》，卷 38〈康熙十一年正月〉，頁 505-2。

方旦時應在康熙十年。據汪懋麟的說法，因為「朝廷察無他故」，只得放他走人。據余縉言，當時朱方旦在京住於江夏會館，「長安中官紳士庶奔走若狂，祈問禍福者，動以千百計，而其人亦儼然以神僊自處。」⁷⁶而且董氏一抓他便病到無法當官，恐怕只有更加深朱方旦的魅力。更有趣的是，朱還親自造訪董，並治癒其疾，且預測他將再起。朱更挾其術為裕親王妃治病。⁷⁷雖然這些傳說已難核實，但朱氏被捕，將他原來湖廣、江浙一代的聲名帶到京師，則是實情。汪懋麟寫道：

一時公卿士庶，輿僮僕隸，咸望風如靡，羅拜恐後。得見者為幸，不得見者，百計以求，山人不得息於舍。車馬來迎者，道路交錯，至相爭奪。所至不呼而來者，輒數十百人，以為死生壽夭，富貴利鈍之計，可立判如龜卜也。⁷⁸

可見朱氏最吸引人之處，仍在其預卜之術。不過，汪氏對他的崛起還有更多的描述，這是目前所知最詳細的一手報導：

昔山人祈雨於安陸，以寸牒仰玉皇，大雨立應。人有死數十年者，噓氣可立活。又教人禮斗之法，則仙樂聞，天神降；為人療病，則金丹得於夢中，種種怪誕不可悉數。夫人即至聖，何敢方駕孔子，術即至神，何能驅遣上帝？……山人善禱，病可愈，死可生。⁷⁹

顯然醫療和法術在他的教派興起過程中扮演重要的角色，其後又難以講學詩賦，使士人趨之若鶩。據汪懋麟所說，當時人已稱朱氏「或則謂孔氏，或則謂大禹再見」，⁸⁰可見他的聲名已有一段時日。若考慮他預測到順治十六年的考題，則在董國興逮捕他時，他已在江湖縱橫二十年了。也難怪董國興怕他坐大，先行羈押。沒想到朱「在獄，與罪人說生死，外人傳醫藥，非藉神奇以冀苟免乎。及既釋，高車輕裘，蔑禮踰制，不曰某王公召我，則曰某公卿

76 清·余縉，《大觀堂文集》（《清代詩文集彙編》第 61 冊，上海：上海古籍出版社，1997），頁 97。

77 王應奎，《柳南隨筆》，卷 3，頁 48。

78 清·汪懋麟，《百尺梧桐閣集》（上海：上海古籍出版社，2010），卷 6〈辯道〉，頁 441。該文作於康熙壬子（1672）三月朔。

79 汪懋麟，《百尺梧桐閣集》〈辯道〉，頁 442。

80 汪懋麟，《百尺梧桐閣集》〈辯道〉，頁 441。

招我。」⁸¹ 囂狂之狀，未減分毫。不但如此，朱氏回到老巢後，新的湖廣巡撫張朝珍不但不敢得罪他，還賜他匾額。據說「朱方旦傾動一時，督撫以下咸謁拜如弟子。〔成〕光獨不爲禮，其徒李瞎子挾術橫鄉里，官刑不能施。光破其術，立斃之。」⁸² 朱方旦教派的勢力可見。朱氏雖勢力龐大，但朱氏是否有不臣之心，很難判斷。不過，他的門徒能利用其聲名和術法橫行鄉里，足證朱氏這種橫跨數省，而且涵蓋了社會各階層的教派不容小覷。也許正是依傍著這種實力，才使朱方旦如此囂張。

在平常時候，像朱方旦這種嘯聚群眾，甚至連高官都向他下拜的宗教領袖，已夠令官府忌憚。更何況朱氏勃興之際，正是清政府與三藩對峙之時。而且朱氏有著亡明的國姓，領導如此有力量的民間組織，自令清政府猶如芒刺在背。更嚴重的是，他居然能影響軍情。三藩起事時，順承郡王勒爾錦駐師荊州，朱方旦竟能以其占驗之能，出入軍營。⁸³ 情形嚴重到康熙皇帝得親自下令訓誡勒爾錦，謂「朱方旦係狂妄小人，軍機大事萬不可聽其蠱惑。」⁸⁴ 康熙如此緊張，當然是因朱方旦對勒爾錦產生了負面影響。據陸隴其的《三魚堂日記》載他聽唐夢賚（1627-1698）云：

皇上之惡朱方旦也，以其勸順承郡王勿進兵。王鴻緒結交哈哈駒子，陰知之，遂上疏參焉。⁸⁵

原來朱方旦根本就勸勒爾錦勿進兵。不過，康熙處置朱方旦卻非常小心。當巡撫董國興第一次逮捕朱方旦入獄時，朱氏很快遇釋，甚且留京傳教，也引得時人議論紛紛。然而一旦三藩亂平，康熙隨即接受王鴻緒的控訴，以「詭立邪說、妄言休咎、煽惑愚民、誣罔悖逆」爲由，⁸⁶ 將朱方旦正法。康熙聞

81 汪懋麟，《百尺梧桐閣集》〈辯道〉，頁 443-444。

82 清·陶樸，《國朝畿輔詩傳》〈成光〉（《續修四庫全書》第 1681 冊），頁 218-219。

83 趙爾巽等撰，《清史稿》，卷 271 〈王鴻緒傳〉，頁 10011。

84 中國第一歷史檔案館編，《康熙起居注》〈康熙二十一年二月初五癸未〉（北京：中華書局，1984），頁 819，勒爾錦作勒爾金。《聖祖仁皇帝實錄》〈康熙二十一年二月〉，頁 11-1。

85 清·陸隴其，《三魚堂日記》（《續修四庫全書》第 559 冊），頁 592。

86 《聖祖仁皇帝實錄》〈康熙二十一年二月至三月〉，頁 14-1。

奏「大喜」，立刻採取行動。⁸⁷和當初入獄時，以「無他故」而旋即遇釋，不可同日而語。王鴻緒的指控並不新鮮，但康熙卻等到這時才採取行動，顯然有一番政治考量。大約朱方旦在京時，才發生朱三太子案，而康熙正在力戰三藩，無暇他顧，但這些朱姓人物對皇朝的威脅，卻難以輕忽，更何況朱方旦還能以卜測影響軍情。身為詞臣的王鴻緒，從哈哈駒子（滿語男童之意）中窺知上意，成為此事件最大的獲利者。

從康熙所採取的行動看來，朱方旦案的關鍵恐怕不在其教義在腦之說。主要還是因為朱氏的力量與作為，已影響帝國的軍事運作。尤其三藩之役，事關清朝存亡，而朱氏以一介平民便能假卜測之說介入，難怪康熙必欲除之而後快。因此，朱方旦案的主因還是清政府為了鞏固帝國的權力，迫害一個在帝國中頗有勢力的大型宗教。從目前的資料看來，朱方旦案應與傳教士無所牽連。

五、《窮理學》、記憶與腦

就在朱方旦案逐步發生之時，在京的傳教士南懷仁（Ferdinand Verbiest, 1623-1688）正在纂輯他的《窮理學》。《窮理學》乃當時傳入中國的西方自然哲學之總匯。南懷仁編纂此書的目的原是為了習曆之用：

使習曆者知其數，並知其理，而後其光發見於外也。今習曆者惟知其數，而不知其理；所以不知曆理者，緣不知理推之法故耳。……故從未學曆者，必先熟悉窮理之總學。蓋曆學者，窮理學中之一支也。⁸⁸

為了讓習曆者不只會操弄算表，還要理解曆學原理，南懷仁乾脆將西方的自然哲學匯整成書，進呈給皇帝。《窮理學》的內容採自許多當時已翻譯成中文的西洋自然哲學書，尤其大量引用《名理探》，以便更明確且系統化地介紹以邏輯推理為基礎的西方自然哲學體系。⁸⁹

87 清·潘耒，〈致粵東當事書〉，《遂初堂別集》（《清代詩文集彙編》第 170 冊），頁 625。

88 徐宗澤，〈明清間耶穌會士著作提要〉（臺北：臺灣中華書局，1958），頁 191-192。

89 Joachim Kurtz, *The Discovery of Chinese Logic* (Leiden and Boston: Brill, 2011), pp. 21-88. 尚智叢，〈南懷仁《窮理學》的主體內容與基本結構〉，《清史研究》2003.3 (2003.9): 73-84。

就在朱方旦案後的次年，南懷仁進呈此書，希望能刊行，然而沒想到一向認同西法的康熙皇帝竟持負面的態度：

上曰：「此書內文辭甚悖謬不通。」明珠等奏曰：「其所云人之知識記憶皆系於頭腦等語，於理實為舛謬。」上曰：「部複本不必發南懷仁，所撰書著發還。」⁹⁰

康熙和大臣覆議此書之理由是「文辭悖謬不通」，但這麼模糊的理由所指為何並不清楚。何況《窮理學》中沿襲自《名理探》的部分還經過李之藻「達辭」，說它「文辭悖謬不通」實在不是個拒絕刊行的好理由。但是《名理探》爲了引進西方的邏輯學，自創很多新詞，表達方式也不同於一般文類，說它難讀，倒亦不假。只是這樣的話，無法出自天生聰聖的天子之口。更有趣的是，這時南懷仁已曾當過地下帝師，指導康熙學習數學。⁹¹而且據南懷仁自己說，他在編書時，康熙已經知道：「前曾在內庭奏聞，及越一載，復蒙上問格物窮理之書已翻譯完畢否？」⁹²但他在奏書上最後的謙辭：「臣原從曆法起見，字多逾格。」⁹³卻成爲本書未被出版的理由。顯然康熙別有心思，不是他想控制西學的流布；就是他覺得南懷仁實在賭太大了。南懷仁在奏書上謂：

孔孟之學，萬世不磨，理推之學亦然；蓋理為人性之本分，永刻在人類心中。今皇上開理學之功名，必同刻在人心為永遠之鞏固，緣人性永遠不減。職是故也，由此而皇上之功，與孔孟齊光於天壤矣。⁹⁴

南懷仁意欲利用話術，將《窮理學》簡化為「理學」，試圖說服康熙，將《窮理學》列入科目，⁹⁵並以儒家的語言，暗藏天主教的訊息，大拍皇帝馬屁。

90 中國第一歷史檔案館編，《康熙起居注》〈康熙二十二年十一月十四日〉，頁 1104。

91 Catherine Jami, *The Emperor's New Mathematics: Western Learning and Imperial Authority in China during the Kangxi Reign (1662-1722)* (Oxford: Oxford University Press, 2012), pp. 74-77.

92 徐宗澤，《明清間耶穌會士著作提要》，頁 192。有耶穌會士指出其實是康熙倡議編輯《窮理學》一書。Kurtz, *The Discovery of Chinese Logic*, p. 67.

93 徐宗澤，《明清間耶穌會士著作提要》，頁 192。

94 徐宗澤，《明清間耶穌會士著作提要》，頁 192。

95 Noel Golvers, "Verbiest's Introduction of Aristoteles Latinus (Coimbra) in China: New Western Evidence," in Noel Golvers, ed., *The Christian Mission in China in the Verbiest Era* (Leuven: Leuven University Press: Ferdinand Verbiest Foundation, 1999), pp. 40-43.

所謂「理爲人性之本分」指的正是靈魂爲人之性，「永遠不滅」。對西學有點理解的康熙，應該知道南懷仁的意旨，但最重要的是要將西學納入功名，對清帝國治下的漢人士大夫衝擊實在太大了。更何況在康熙初年，四大臣輔政時，欲改變科舉的形式，已激起不少抗議，⁹⁶ 想來康熙不願再多生是非。當然，這可能也是康熙誘使南懷仁吐露更多西學的手段。將書留中不發，康熙也控制了書中火炮與機械製造等實用知識的外流。

這時明珠加了另一個理由，指出《窮理學》中，記憶在腦之說與理相悖。《窮理學》因而沒得到官方的支持，亦未刊行，目前只存殘本，且與記憶相關的部分皆已亡佚，因此也不知當時南懷仁如何探討腦的問題。⁹⁷ 雖然我們不清楚南懷仁如何討論腦的問題，但從《窮理學》主要乃抄撮前書而成，因此，我們可以大膽假設《窮理學》對於記憶和腦的關係，與前述傳教士譯著中所言大同小異。但傳教士論腦與靈魂之能有關，最後談到人如何由知識而認主，而腦之結構正又足徵天主之偉大，爲人設計了一顆能由外界求知，最後推及祂之存在，並藉由祂的聖寵而得到靈魂之解脫。⁹⁸ 這一神學的套套邏輯，對於不是教徒而言，的確「於理實爲舛謬」。

康熙禁《窮理學》的原因，可能政治考量多於實質內容。而明珠駁斥《窮理學》記憶在腦之說，則可能是出於不了解傳教士的神學觀點；或是腦主記憶之說，有悖於傳統心爲君官的觀點。但無論如何，《窮理學》未受清朝執政者之青睞，應與朱方旦案無涉。

六、《三岡識略》、朱方旦與《窮理學》

朱方旦與傳教士的關聯要到董含（1624-1697）的《三岡識略》才建立。董含乃松江華亭人，因奏銷案被黜。在《三岡識略》中，董含記道：

楚人朱方旦，以左道惑眾，自號「二眉道人」……詭言有奇術，妄談休

96 Benjamin A. Elman, *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China* (Berkeley, California: University of California Press, 2000), pp. 530-536.

97 尚智叢，〈南懷仁《窮理學》的主體內容與基本結構〉，頁 73-84。

98 祝平一，〈身體、靈魂與天主：明末清初西學中的人體生理知識〉，《新史學》7.2 (1996.6): 47-98。

咎。……其黨推為聖人復出，督撫藩臬及士大夫無識者，皆投贄執弟子禮。王侍講鴻緒特疏參之曰：「妖人朱方旦，陽托修煉之名，陰挾欺世之術，廣招黨羽，私刻秘書。其書有曰：『古號為聖賢者，安知中道？中道在我山根之上、兩眉之間』。」……上震怒，方旦立斬。……厥後又有欽天監南懷仁者，上所著《窮理學》一書，其言以靈魂為性，謂一切知識記憶，不在於心而在頭腦之內。語既不經，旨極刺謬，命立焚之。⁹⁹

董含的時事來源往往是邸抄，上述的引文雖正確地記述了朱方旦案和《窮理學》事件，但原來在朱方旦案中的政治性質卻隱而未現，反倒是記憶在腦之說，使得朱方旦看似撿拾了耶穌會士的餘唾，以構成其教派學說的一部分。然而朱方旦所刻之書，現今一無存者，只能從少數的文獻看出其教派思想的性質。朱方旦除了融合三教外，亦結合修煉之術，而「古號為聖賢者，安知中道？中道在我山根之上、兩眉之間」所說，似即其修煉之術的特色。然而「山根之上、兩眉之間」為前額，與耶穌會士「一切知識記憶，不在於心而在頭腦」之說仍有距離。¹⁰⁰ 尤其耶穌會士強調的腦室說，腦的各室皆有其功能，而記心之位則在腦後，與朱說殊乖。更何況腦雖不是傳統中國醫學中心理活動的中樞，但對修煉者而言，腦卻相當重要。¹⁰¹ 亦即，即使「山根之上、兩眉之間」與腦有關，也可能是朱方旦取自傳統修煉家的資源，不必然與西教士相關。與導引練氣相關的督脈終點正好就是朱方旦所謂的中道之所在。¹⁰² 因此，朱方旦的教義並不像孟森等學者所說，與西學記憶在腦之說有關，而應是傳統練氣之士的說法。而且董含在報導此事時，亦有誇大之嫌，因為康熙並沒有下令焚毀《窮理學》。

董含帶有惡意的連接，與他自己反教的立場有關。他對天主教的理解，來自閱讀：

天主之學，被誘者眾。近閱《職方外紀》，乃西士艾儒略所著。據稱，自

99 清·董含，《三岡識略》（《四庫未收書輯刊》第4輯第29冊，北京：北京出版社，1997），卷8，頁742。有關董含的研究見吳政緯，〈寓思明於志怪：董含《三岡識略》的歷史書寫〉，《臺灣師大歷史學報》53(2015.6): 83-137。

100 雖然希臘化時代也有西方醫者認為君官在兩眉之間，但這並未隨傳教士傳入。見 Julius Rocca, *Galen on the Brain*, p. 32.

101 李建民，〈督脈與中國早期養生實踐——奇經八脈的新研究之二〉，頁249-313。

102 楊維傑編，《黃帝內經靈樞譯解》，頁443-444。

西海間關九萬里入中國，……其間國土，無非天主所化導者。其言曰：天主化生天地，肇育人類，欲身自降生，啟萬世升天之路。後果降於如憲亞曰德稜之地，名曰耶穌，譯言救世主也。……耶穌肉身升天，諸弟子分散萬國，宣揚教化，能令瞽者明、聾者聰、喑者言、跛者行、病者即愈、死者復生，又能驅妖邪、逐魔鬼。……初入教，必先悔罪，次解罪。婦人入會者，另居一處，惟父母得暫往見，男子例更多端。¹⁰³

董含從《職方外紀》中，得知西人在全球展開探險活動。但他卻認為西方人由此得來的知識「誕妄汗漫，茫無可據。」他對天主教種種神跡的描述，便仿佛是在描繪宣說驅御鬼神的民間宗教。在他眼裡，這些傳播渺異之說的西方人，和當時其他的民間宗教，都是可能引人入魔的邪道。他總結道：

夫使海外小民，挾其邪說，闖入中華，復築宮以居之，厚祿以養之，蠱惑人心，背棄正道，是誰之咎與？¹⁰⁴

這不啻是批評當時清朝以傳教士掌管欽天監，讓西洋人在國中有了立足之地，方便其傳教。董含對傳教士不懷好意，質疑他們入華傳教之企圖。董含將朱方旦案與傳教士記憶在腦之說類比，將天主教描繪為當時朝廷眼中的邪教。

董含對天主教的理解還不只此。他知道天主教曾在日本流行，和南明政權曾乞師於日本。他也知道日本幕府禁教，並以踏繪迫害日本的教徒。¹⁰⁵雖然董含對日本天主教的知識引自張遴白的《奉使日本紀略》，但其中所描述的天主教，亦有類民間的祕密宗教，不但聚眾傳教，且以祕術吸引信徒，甚至連王室和朝廷皆受影響，以致日人有禁教之舉。

雖然董含是華亭人，可能在日常生活中便能接觸到西學與西教，但閱讀卻對他產生了深遠的影響。他閱讀有關天主教的書籍，並因而對天主教有了刻板印象：天主教和當時社會中其他的民間宗教沒什麼差別，都是宣說神怪之事，聚眾糾徒，意圖不軌。他雖沒有明白表示朝廷應當禁教，但從他舉日本的例子以及指責清廷以高官厚祿養傳教士看來，他對天主教的敵意甚深。這或許是他將朱方旦案與傳教士聯想在一起的原因。

103 董含，《三岡識略》，卷 5，頁 685。

104 董含，《三岡識略》，卷 5，頁 686。

105 董含，《三岡識略》，卷 1，頁 627。

七、辯 誣

對於董含的指控，傳教士很快有了回應。董含曾將《三岡識略》付刻，¹⁰⁶且在康熙中出版的《說鈴》亦曾選刻該書，並更名爲《蓴鄉贅筆》三卷。其中和天主教相關的資料，亦皆選入其中。傳教士慮其「刊佈成書，流毒海內」，乃撰《辯誣》一書以對，且書中注清其卷帙和頁碼，其答辯不可謂不慎。

《辯誣》一書不著撰者，唯法國國家圖書館存一稿本，最近已重新出版。《辯誣》作者自稱「遠人」，又謂「今康熙三十八年」，知其爲傳教士所著，成於 1699 年。該書有不少改訂處，可見此書尚未完稿，也因此並未出版。

《辯誣》據《三岡識略》的順序依條答辯。有關《窮理學》一書，《辯誣》的作者謂：「未嘗有所謂《窮理學》一書……西士從無是書」，¹⁰⁷否定了南懷仁曾編纂過該書的事。這若非說謊，便可能是該作者不知《窮理學》的撰著與進呈的過程。但是《辯誣》的作者卻又有一番道理，認爲《窮理學》一書不必有，亦不必作。他說：

天下之理不可不窮，而學則不可窮也。夫萬事萬物皆本於理，故格致爲窮理之功。朱子所謂「人心莫不有知，天下之物莫不有理。理未窮，則知未盡。」所以窮理必求至極，然後物之表裏精粗到，而心之全體大用明。此非西士偏私之義，中土先儒之真詮也。……盡學之功，然後可以窮理之極。學窮，則理不能窮矣。今日《窮理學》，西士從無是書。董含虛撰此名，不但不明西士之學，並中土之學，亦不知矣。¹⁰⁸

《辯誣》的作者指控董含杜撰《窮理學》之名，卻又謂「南懷仁奉命翻譯格物窮理之書，進呈睿覽，即敕宗伯太史，詳閱會校。」¹⁰⁹甚至還表示康熙與朝廷中的官員相當重視這些書籍，藉此抬高天主教的身價。從這段文字看來，《辯誣》的作者不認《窮理學》的存在，似乎有推託之嫌。

106 董含，《三岡識略》〈自述〉，頁 611。

107 佚名，《辯誣》，收入鐘鳴旦、杜鼎克、蒙曦編，《法國國家圖書館明清天主教文獻》第 16 冊，頁 257-258。

108 佚名，《辯誣》，頁 257-258。

109 佚名，《辯誣》，頁 259。

《辯誣》的作者除了否認《窮理學》的存在外，亦一併否認記憶在腦之說。他認為心才是主宰：

若夫靈魂謂性，理有固然；天命之謂性，性即靈魂也。誣謂一切知識、記憶，不在於心，而在於頭腦之內。雖至狂愚，亦不若此怪誕。夫心為靈明之主宰，人之一身，動靜語默，皆心主之。而云不在於心，作此妄語，以謗西儒，豈非能言之禽獸乎？¹¹⁰

《辯誣》的作者堅守天主教靈魂之說，並將之等同為儒學中的「性」，這是當時傳教士常用的說辭，指的是亞里斯多德所謂的形式因。他又以強烈的語氣否認記憶在腦之說，而回歸到中國心主意識的看法。如前所述，在天主教神學中，心才是君官。艾儒略在《性學摘述》中，將西方記法建立影像的方式，皆歸諸心中，而稱記法為「記心法」。也因此有人質疑西方的記憶在腦說，而向艾儒略問道：「從來諸子百家，未有言及腦為涉記者。……且夫一像也，而既以為心記，又以為腦記，即一身之中，無乃政出多門乎？」¹¹¹對此艾儒略的回答是：

心為靈君，固也。第所謂心有血肉之心，有知覺之心。血肉居中，知覺偏體，中央方寸，特其位爾。其遍於百體者，猶大君之無不管攝也。……非謂涉記之具。……特知覺之心，用涉記之具以代己職也。……若謂腦特記具，畢竟心記，非腦記也。……耳目口鼻共聚於首，最顯最高，最便與物相接。耳目口鼻之所導入，最近於腦，必以腦先受其象，而覺之，而寄之，而剖之，而存之也。……故云心之記，正記于腦爾。……《黃庭內景》亦言：「腦為泥丸宮，元神居焉。」是必有本，何惑之有？¹¹²

艾儒略將心分為形質之心與知覺之心，知覺之心並非具體的心，而是周遍全身，以腦為器，支使腦產生知覺。在此，所謂知覺之心周遍全身，指的即是前述靈魂布於全身。因此，腦只是靈魂用以記象之具。最後艾儒略又引《黃庭內景經》，將自己的說法植根於中國傳統的文本。同為教士的《辯誣》作者，對這套說法應很熟悉。

《辯誣》的作者對於董含的指控有攻有守，混合了「事實」與「虛構」。

110 佚名，《辯誣》，頁 258-259。

111 艾儒略，《性學摘述》，卷 7，頁 295。

112 艾儒略，《性學摘述》，卷 7，頁 295-299。

他對於《三岡識略》中其他誣衊天主教的條目，則護以天主教唐時已入華，且明代以來的教士，皆為效力於朝廷的順臣；順治與康熙皇帝亦皆善待天主教及其教士。《辯誣》的作者否認《窮理學》一書的存在，卻又承認南懷仁曾受命翻譯西方的窮理學書籍。為了撇清與朱方旦的關係，避開董含的指控，他甚至否定了傳教士所傳入的記憶在腦之說，但仍維持天主教靈魂的基本教義。這樣的「辯誣」策略，顯示了傳教士懼怕無妄地與「妖人」有所牽扯，急於區別天主教和一般的民間宗教。尤其在「禮儀之爭」即將全面爆發的前夕，傳教士更有必要澄清天主教和可能破壞皇朝秩序的集團無涉。因此，當董含將朱方旦案與《窮理學》並論時，傳教士只能採取截然否定的態度。

八、「記憶在腦」的傳播

我們難以得知《辯誣》流傳的情況或影響。雖然《三岡識略》亦在禁書之列，至少仍有傳抄與改名節本之流傳。與之相較，《辯誣》影響可能更有限。除了像《辯誣》這類直接的辯駁外，當時最能直接獲得西學訊息的，自屬奉教人士，但對於西方心、腦爭議問題方面的論辯，究竟能否掌握，仍需探討。一個有趣的例子是奉教的士人醫者王宏翰（1648-c. 1700）。

王家從其祖父至王宏翰時已三代入教，家中多藏西學書籍及器物。¹¹³他把西方醫學收入他的《醫學原始》中，自成一卷。他深知西方有關記憶的說法是新知，乃特為表出：

又記心一端，思想之機，納像之庫藏，無不從總知、受想、分別、涉記之四穴。向古以來，沈淪而不覺。今幸得西傳，特表而出之。使人人得覽，知記性之原，頓覺而明悟、回思久遠之事。神升立取，頃刻而托出也。¹¹⁴

在此應注意王氏的措辭。他用「記心」，表示他接受的是傳教士從亞里斯多德那邊得來的「記憶在心」的說法。他所指出的「總知、受想、分別、涉記之

113 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〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》70.1(1999.3): 165-201；〈天學與歷史意識的變遷：王宏翰的《古今醫史》〉，《史語所集刊》77.4(2006.12): 591-626。

114 清·王宏翰，《醫學原始》（上海：上海科學技術出版社，1997），頁3-4。

四穴」則是蓋倫的腦室說，但傳教士亦作如是說。更有趣的是，他認為這是中國固有的知識，只是「向古以來，沈淪而不覺。今幸得西傳，特表而出之。」這大致是自明末以來，耶穌會士合儒立場的影響下，認為儒教就是西方天主舊教的流衍，以此說服大部分的奉教士人。但這也使部分接觸西學的中國士人，如熊明遇（1579-1649）與方以智的家人及學友等，認為西學中的自然哲學部分源於中國。王宏翰亦對此深信不疑，並且還在天、儒之上加入醫學，認為天主教、儒學與醫學，在遠古本就三位一體。這是王氏以奉教之身，所自創的新說。¹¹⁵他以記心在腦之四穴，為古傳之秘，並指出：「諸子百家，未言及腦為涉記者。」¹¹⁶如此，他自然得處理心、腦究竟何為君官？

王宏翰論西洋生理學之章節，幾乎全抄自艾儒略的《性學辨述》，並且追隨傳教士之說，以心為君官。因此，作為一位信徒醫者，心和腦的問題，並未困擾他。他引用了中國醫學論心之後，加了一段他自己的按語：

浩然按：心有七竅三毛，以應七星三台。心有血肉之心，神明之心。血肉即覺性，生於形質之私。神明即道心，生於義理之正。故此心至誠，則帝宰無所不應，此上智聰明之人也。中智五竅三毛，下智三竅一毛，常人二竅無毛，愚人一竅，下愚一小竅，無竅則神無出入之門。但百體之中，心為生命根本。心形上潤而圓，圓能多容且尊。下窄而銳，銳則翕聚真火。人物之胎，心最首生，而肺肝脾腎之系，皆從心內發出，故謂生之本。其死也，心最後死。心為百體之君，兼有四貴。一為元火之府，一為先生後死，一為百肢運用所賴，一為至精而不得受傷。且生氣之煉在心，覺氣之煉在腦，故生氣熱，乃能活動周身也。然元火為生命之根，而靈神寓其中。心為火府，故制煉在心，以受其熱也。覺氣宜溫，不宜大熱。腦分宜涼，故制煉在腦，以調其熱也。¹¹⁷

這段按語一半抄自以前中國的醫學論述，另一半則襲自艾儒略之說。以心為元火所在，而靈魂寓居其中，心將元熱送至腦，由腦將之冷卻，並以腦為思慮之官。奇特的是王氏中西合璧式的君官，並未分辨中、西之差異，反而調和西學心有二孔之說，帶入中國醫學中以心之孔竅多寡分人賢愚的觀點。當

115 祝平一，〈天學與歷史意識的變遷〉，頁 591-626。

116 艾儒略，《性學辨述》，卷 7，頁 295。

117 王宏翰，《醫學原始》，頁 309-310。

時傳教士論心，以二孔謂心之兩腔，若細分心房與心室，則謂有四竅。¹¹⁸ 然而此與中國所謂心之孔竅，意義截然不同。王宏翰卻以抄纂中、西文本的方式，堆疊成自己的文本，而不辨別其中的差異。作為奉教醫者，心為君官，中西皆然，自不待辯。但對王宏翰而言，也許中西本一家，中國初人亦來自西方，因此論醫亦不必分中西，才是他的根本觀點。

清代西學的擴散並非均質，天文曆算知之者多，而醫學則寡。即便如此，醫家如汪昂（1615-1695）便曾引用金聲（1589-1645）記憶在腦之說：

吾鄉金正希先生嘗語余曰：人之記性，皆在腦中。小兒善忘者，腦未滿也；老人健忘者，腦漸空也。凡人外見一物，必有一形影留于腦中。昂按：今人每記憶往事，必閉目上瞪而思索之，此即凝神于腦之意也。不經先生道破，人皆習焉而不察矣。李時珍曰：腦為元氣之府，其于此義，殆暗符歟？¹¹⁹

金聲雖未入教，但和傳教士有往來，經過口傳將西方知識傳播給教外的汪昂。汪昂很可能沒接觸到《性學輯述》一類的「性學書」，否則對能增強記憶力的方藥，應會很有興趣。這段文字後來也為一些本草學者如吳儀洛（c. 1704-1766）、黃宮繡（c. 1720-1817）所引用，也將記憶在腦之說保留在本草學中。¹²⁰ 比較有趣的是汪昂引用了李時珍，重新詮釋了中、西醫學符應之處，雖非明顯西學中源的說法，但比附中西文獻卻一直是願意接納西學的士人常用以涵化西學的策略。

對西學一向有興趣，但卻總是從中國知識體系的視角指出西學不合「邏輯」的方以智（1611-1671），也注意到腦主記憶的資訊，他寫道：

至於我之靈臺，包括縣寓記憶，今古安寔此者，果在何處？質而稽之，有生之後資腦髓以藏受也。髓清者聰明，易記而易忘，若印版之摹字。髓濁者愚鈍難記，亦難忘，若堅石之鐫。文人身命根奚託任督之脈，玄牝之門，與天地同。天地內外，莫載莫破。宰人身者，膚骨內外，無歎

118 Donald Fleming, "Galen on the Motions of the Blood in the Heart and Lungs," *Isis* 46.1 (1955.3): 14-21.

119 清·汪昂，《本草備要》（合肥：安徽科學技術出版社），頁 85。

120 清·吳儀洛，《本草從新》（北京：人民衛生出版社，1998），頁 117。

無贏，而究竟莫測其何象也，謂之真宰。¹²¹

方以智此論之脈絡在探索「人身營魄變化」，借的是西學心爲元火之官，細煉飲食之氣。方以智「靈臺」一詞的用法與艾儒略相似，指的是心。謂腦主受藏記憶，亦如西學之說，而以印版爲譬，則見之於利瑪竇的《記法》。西學中謂記憶之形成，首因感官見物，而後物像印在腦中，藏在腦後。而記憶之深淺與人之年紀、資質有關。年幼者，「其腦大柔譬若水，印之無跡故難記。」必待成年，而腦「不剛不柔，譬若褚帛，印之易而跡完具，故易記而難忘。」及年長，則「其腦乾硬大剛，譬若金石，印之難入，入亦不深，故難記。」¹²²而人之天生資質亦與記憶力之強否有關：

賦其清而輕者，其人多聰明睿哲，故善記。賦其濁而重者，其人多昏蒙鹵鈍，故善忘。賦其清而重者、其人多敏達、而端嚴凝固，亦善記。賦其濁而輕者，其人多譎詐而浮躁薄劣，亦善記。此又氣之使然。¹²³

艾儒略之說與利瑪竇相同，並依類似邏輯解釋何以老年人總記得年輕時之事，而新聞事物卻過耳即忘。¹²⁴但方以智所言又與二者不同，而與高一志相近：

人之聰明，係於內覺。聰穎人內覺所坐之質清濕，物像入而不堅，故司記反遜也。¹²⁵

但方氏卻又借中國傳統醫學中腦髓與任督二脈的概念，改寫高一志的說法。這種中西合璧、混融而書的手法，其實頗似艾儒略討論心爲君官時，用了一堆中國傳統中的辭彙一樣。

記憶在腦之說，偶爾也進到考證學的論述之中。曾經讀過《人身圖說》的俞正燮（1775-1840），以中國的古典醫經對讀《人身圖說》，卻發現西人的解剖知識，難以安置中國醫學中以經脈爲主的身體觀，甚至肝肺心腸亦皆

121 明·方以智，《物理小識》（《景印文淵閣四庫全書》第 867 冊），頁 818。

122 利瑪竇，《記法》，收入吳相湘主編，《天文教東傳文獻》（臺北：臺灣學生書局，1965），頁 12。

123 利瑪竇，《記法》，頁 12-13。

124 艾儒略，《性學略述》，卷 7，頁 241-242。

125 高一志，《斐錄答彙》，卷下，頁 550。

不同：「中土人心七竅，彼土四竅；中土人睪丸二，彼土睪丸四。」¹²⁶ 他甚至責備其中某些差誤是中土「淺儒」不知《靈》、《素》所致。有趣的是俞氏根據《洗冤錄》，指出「人生實異」，西人的臟腑不同於中人，不足為異。不過，俞氏考證背後的潛臺詞（subtext）和董含一樣，都是針對天主教而發的炮火：

〔《人身圖說》〕又論人知覺在腦，其人南懷仁於康熙時上《窮理學》書云：「一切知識記憶不在於心，而在頭腦之內。」亦不出此書之旨。惜藏府經絡事非衆曉，藏府不同，故立教不同。其人好傳教，欲中土人學之。不知中國人自有藏府經絡，其能信天主教者，必中國藏府不全之人，得此等千百，於西洋教何益？¹²⁷

俞氏深於考據之學，並考證醫經，以為濟世之資。¹²⁸ 他以醫經為據，證西說之非，主張《人身圖說》中的人身知識來自佛教。¹²⁹ 和董含一樣，他也知道日本踏繪之事，而來自《洗冤錄》傳統的身體知識，認為人身可能有很多變異，正好使俞氏讓身體說話，以明入教之中國人別有肝腸。¹³⁰ 與董含相類，俞氏的醫學考證，終成反教之資。

不過俞正燮的中國中心主義受到王士雄（1808- c. 1868）的質疑。王士雄家從其曾祖王學權（？-1810）開始，四世知醫，且家中藏有《人身說概》、《人身圖說》、《醫林改錯》、《洗冤錄》等與人身結構相關的書籍，並取之相互質證。王學權引用《人身說概》，指出西人有記憶在腦之說。其曾孫王士雄則更進一步引用合信（Benjamin Hobson, 1816-1873）《全體新論》的新說，「謂腦為主宰覺悟動作之司，一身之靈在腦。其說較鄧氏更詳。」¹³¹ 在合信書中，君官已位移至腦，而心則為全身血液循環之總泵，不再與靈魂相關。這是十七世紀以降西方解剖學的知識情狀，和醫學關係緊密，卻已疏遠了天主教傳教士為了以身言教所傳入的身體知識脈絡。但王家四代並未處理這個問題，

126 清·俞正燮，《癸巳類稿》（臺北：世界書局，1980），頁 545-546。

127 俞正燮，《癸巳類稿》，頁 547。

128 俞正燮，《癸巳存稿》（臺北：世界書局，1977），頁 125-240。

129 俞正燮，《癸巳存稿》，頁 191。

130 俞正燮，《癸巳類稿》，頁 545-547。

131 清·王學權，《重慶堂隨筆》（南京：江蘇科學技術出版社，1986），頁 17。

僅以西說與《醫林改錯》指責俞正燮的手法有如「俗吏做案以合例」，並質疑立教與人之臟腑何干？他的朋友胡琨也以和俞正燮相同的題名，寫了一篇〈書《人身圖說》後〉，文中數度引用王清任的「目驗」，非難俞氏謂奉西教之人別有肝腸之說。有趣的是胡氏立論之基礎仍為文本考證：

古人謂治經者必研群經，乃始可通一經。先生止見《圖說》一編，故有此臆說。若見《人身說概》諸書，彼此參校，亦當貫通矣。今欲為西醫內景書，遲遲不敢落筆，正恐所見西人書少，又蹈俞氏之轍耳。¹³²

王士雄刊刻《重慶堂隨筆》時採取的便是校注加點評的編纂策略，因此，其曾祖學權只是掛名的作者，其家四代與士雄之友，則同聲為學權伴奏。王士雄將家藏的人身解剖書借與同好，並讓他的友朋寫下了〈書《人身圖說》後〉與〈書《醫林改錯》後〉等以西方解剖學重探中國傳統醫學中身體知識的文章。胡琨另寫了〈讀《全體新論》〉的古體詩，其中有如下之文句：

腦為覺元神所尊，有如群岳宗昆侖。鼓元牝，出奧竅，容納萬象棲神魂。上仙葆此大丹就，泥丸宮破通天門。……人生思索必撫腦，心膈上下交氤氲。《黃庭》宗旨蒼頡字，古人卓識超群倫。惜哉黃帝與岐伯，方書久已遺三墳。……學問要當貴適用，豈以畛域生區分？君不見三角八線傳自利瑪竇，仁廟研究窮朝昏，聖人門戶之見何嘗存！¹³³

以「西學中源」的模式合理化了知覺在腦的新知，並藉康熙之例，勸人治學不可存門戶之見，合理化了借取西學，並批評像俞正燮般的文化中心主義者。

約略與王士雄同時的張文虎（1808-1885）也在文字考證中，討論了記憶在腦之說：

思部。息，容也。从心，囟聲。汪刻楚金本，容作容。……段本竝依改，是也。息字从心囟會意。今人謂人記憶在腦，故凡思則側其首。¹³⁴

張文虎以今人「記憶在腦」的知識，考證《說文》的思部。張文虎不僅精通訓詁考證之學，對於當時由新教傳教士傳入的西學也相當注意。他曾在曾國

132 清·胡琨，〈書《人身圖說》後〉，收入王學權，《重慶堂隨筆》，頁 117。

133 胡琨，〈讀《全體新論》〉，收入王學權，《重慶堂隨筆》，頁 121-122。

134 清·張文虎，《舒藝室隨筆》，收入沈雲龍編，《近代中國史料叢刊》第 1 輯第 967 冊（臺北：文海出版社，1966），卷 3，頁 182。

藩幕下，與李善蘭相善，是當時以西學為富強運動之資的一員。¹³⁵ 然而，張氏直接將思與腦相繫，自是新說。試與段玉裁（1735-1815）和桂馥（1736-1805）相較，他們在解釋思部時，仍將思與心相繫。¹³⁶ 朱駿聲（1788-1858）在注同一部時，則出現：「思者，心神通於腦……《毛詩旨說》引梁簡文說：發慮在心謂之思。」¹³⁷ 朱氏雖以小學聞名，但無書不讀，亦頗知算學。或許他也曾接觸過西學思慮在腦的說法，才会有「心神通於腦」這種類似西學的觀點，卻又立刻滑回心為思慮之官的說法。但接觸到西方新說的張文虎，雖然在形式上注的是同一節的文本，卻已然走入了另一個新的世界。

九、結 語

十九世紀中葉前，中國的心、腦之爭像是一場張飛打岳飛的混戰。教會與西方醫家不同，一直是西方心主說的主力。入華傳教士秉持亞里斯多德的正統，主張心為君官，與中國傳統思想相類。但是西方醫學中，從蓋倫以降便一直有以腦為君官的看法。君官究在何處，在十七世紀以前的歐洲，雙方似乎一直相持不下。來華的傳教士雖知腦為君官之說，但卻仍把記憶、思慮、情緒、判斷等功能，收攝在心。雖然他們的中文文本中記載了不少記憶在腦之說，甚至還為了吸引中國士人的注意，引入補腦的方藥。但在他們的神學裡，心才是君官，而腦只是執行君官之能的臟器。中國文化視心為君官，視腦為養生之具，並沒有西方的心、腦之爭。是故當傳教士在與中國文化背景相異的脈絡中，談論心與腦的功能時，竟在政治事件與反教情結的觸媒下，發生了爭議。雖然這些爭議未若十九世紀生人採割的流言般引起強烈的反教事件，¹³⁸ 卻也折射出清代反教士人對天主教的反感，使得身體成為書寫、述

135 洪萬生，〈張文虎的舒藝室世界：一個數學社會史的取向〉，《漢學研究》11.2(1993.6): 163-184。

136 清·段玉裁，《說文解字注》，頁 501。清·桂馥，《說文解字義證》（上海：上海古籍出版社，1984），頁 887。

137 清·朱駿聲，《說文通訓定聲》（北京：中華書局，1984），頁 171。

138 李尚仁，〈展示、說服與謠言：十九世紀傳教醫療在中國〉，《科技、醫療與社會》8 (2009.4): 9-75。

說與劃界的平臺。

朱方旦案與南懷仁進呈《窮理學》，雖然時序相近，但二者並無關聯。只是經由對天主教不懷善意的董含炮製後，不但天主教仿佛和朱方旦教派相關，且與朱氏乖離中國傳統思想的部分相合；也仿佛清朝政府對二者抱持相同嚴厲的態度。從《三岡識略》和天主教相關的條目看來，董含也的確希望清政府像對待朱方旦的教派一樣，禁毀天主教。也難怪傳教士在為己辯誣時，不得不採取斷然劃清界線的策略，以防被拖入教案的泥沼。

從心腦這種引而未發的爭議中，我們看到不同立場的人，對此問題所持的不同態度。像王宏翰這樣的教徒，自是全盤接收了傳教士的文本和說法，甚至認為中、西自古本一家，只因古學喪亡，中國人才不得知其情。接觸西學的質疑者如方以智，卻在西學上別創新說。有趣的是，傳教士往往以思考時身體不自覺的動作，輔助其記憶在腦之說，而許多贊成此說的中國讀者，亦往往引此為證。而反教如俞正燮者，甚至扭曲西方的解剖知識，誣指奉教之人別有肝腸。而一直與天主教所傳入的西方醫學文本保持聯繫的王士雄家族，四代中皆信服記憶在腦之說。迨王士雄時，他已接觸到圖文並茂的《全體新論》，以及王清任「目驗」的成果。他和他的友人似乎都在這個「更能檢證」的認識論基礎上，藉由文本考證，向俞正燮的醫學考證開火，但他們的觀點和在曆算領域中，以「西學中源」而接納西學的策略頗為相類。在考證學者方面，傳統心為君官之說並未受到動搖。當然，這也許也和本文所引皆為《說文》之注疏的文類有關，以致討論心為君官與否，根本不在注疏者的視界裡。張文虎卻在解說《說文》思部時，直指今人謂人之記憶在腦，但那時他已得知在中國快速散播的《全體新論》。

當《全體新論》被中國讀者接納時，中國傳統的君官正式異位。雖然十九世紀後半葉來華的新教傳教士，仍在腦中為靈魂保留了一席之地。但君官的問題，在歐洲改變得更早。當時的歐洲醫家已不再以心為靈魂之居所，甚至靈魂也逐漸從醫學領域中消褪。《全體新論》的靈魂在腦說，已是當時宗教留在科學中的殘影。而腦在中國雖然成為思慮、感覺之器官，但傳統心為君官的足跡卻沈澱在諸如「心思」、「心情」、「心想」、「心計」等等詞彙中，成為歷史留在語言中的印記。

引用書目

一、傳統文獻

- 周·左丘明傳，晉·杜預注，唐·孔穎達疏，《春秋左傳正義》，清·阮元審定，盧宣旬校，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1965，據清嘉慶二十年（1815）南昌府學刊本影印。
- 戰國·管仲著，清·黎翔鳳撰，梁運華整理，《管子校注》，北京：中華書局，2004。
- 漢·許慎撰，清·段玉裁注，《說文解字注》，上海：上海古籍出版社，1981。
- 唐·孫思邈，《備急千金要方校釋》，北京：人民衛生出版社，1998。
- 唐·杜牧撰，《樊川集》，上海：上海古籍出版社，1978。
- 宋·朱熹著，宋·黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》，北京：中華書局，1986。
- 明·朱橚等編，《普濟方·方脈運氣臟腑》，北京：人民衛生出版社，1959。
- 明·李梴撰，《醫學入門》上海：上海科技文獻出版社，1997。
- 明·張介賓撰，《類經》，收入李志庸主編，《張景岳醫學全書》，北京：中國中醫藥出版社，1999。
- 明·方以智撰，《物理小識》，《景印文淵閣四庫全書》第 867 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 明·黃宗羲撰，《南雷文案》，臺北：臺灣商務印書館，1965。
- （義）利瑪竇（Matteo Ricci）撰，《天主實義》，收入李之藻編，《天學初函》第 1 冊，臺北：臺灣學生書局，1965。
- （義）利瑪竇撰，《記法》，收入吳相湘主編，《天文教東傳文獻》，臺北：臺灣學生書局，1965。
- （義）艾儒略（Giulio Aleni）撰，《西學凡》，收入李之藻編，《天學初函》第 1 冊，臺北：臺灣學生書局，1965。
- （義）艾儒略撰，《口鐸日抄》，收入鐘鳴旦（Nicolas Standaert）、杜鼎克（Adrian Dudink）編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第 1 冊，臺北：臺北利氏學社，2002。
- （義）艾儒略撰，《性學摘述》，收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，臺北：臺北利氏學社，2002。
- （義）高一志（Alfonso Vagnone）撰，《斐錄答彙》，收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第 1 冊，臺北：臺北利氏學社，2002。
- （義）羅雅谷（Giacomo Rho）撰，《人身圖說》，收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》第 5 冊，臺北：臺北利氏學社，2013。

- (西) 利安當 (Antonio Caballero) 撰,《正學鏐石》,收入吳相湘編,《天主教東傳文獻三編》第 1 冊,臺北:臺灣學生書局,1972。
- (德) 鄧玉函 (Johann Schreck) 撰,《泰西人身說概》,收入鐘鳴旦、杜鼎克、蒙曦 (Nathalie Monnet) 編,《法國國家圖書館明清天主教文獻》第 4 冊,臺北:臺北利氏學社,2009。
- (義) 利類思 (Lodovico Buglio) 撰,《超性學要》,上海:土山灣印書館,1930。
- 佚名,《辯誣》,收入鐘鳴旦、杜鼎克、蒙曦編,《法國國家圖書館明清天主教文獻》第 16 冊,臺北:臺北利氏學社,2002。
- 清·董含撰,《三岡識略》,《四庫未收書輯刊》第 4 輯第 29 冊,北京:北京出版社,1997。
- 清·汪昂,《本草備要》,合肥:安徽科學技術出版社。
- 清·吳儀洛,《本草從新》,北京:人民衛生出版社,1998。
- 清·汪懋麟撰,《百尺梧桐閣集》,上海:上海古籍出版社,2010。
- 清·李光地撰,《榕村語錄》,北京:中華書局,1995。
- 清·王宏翰撰,《醫學原始》,上海:上海科學技術出版社,1997。
- 清·俞正燮撰,《癸巳類稿》,臺北:世界書局,1980。
- 清·俞正燮撰,《癸巳存稿》,臺北:世界書局,1977。
- 清·王先謙撰,《荀子集解》,北京:中華書局,1988。
- 清·朱駿聲撰,《說文通訓定聲》,北京:中華書局,1984。
- 清·王學權撰,《重慶堂隨筆》,南京:江蘇科學技術出版社,1986。
- 清·陳康祺撰,《郎潛紀聞初筆》,北京:中華書局,1997。
- 清·徐珂撰,《清稗類鈔》,北京:中華書局,1996。
- 清·王應奎撰,《柳南隨筆》,北京:中華書局,1997。
- 清·錢泳撰,《履園叢話》,北京:中華書局,1979。
- 清·孔毓埏撰,《拾鐔餘閒》,《續修四庫全書》第 1177 冊,上海:上海古籍出版社,1997。
- 清·王士禎撰,《居易錄》,《景印文淵閣四庫全書》,臺北:臺灣商務印書館,1983。
- 清·蕭爽撰,《永憲錄》,北京:中華書局,1959。
- 清·陶樸撰,《國朝畿輔詩傳》,《續修四庫全書》第 1681 冊,上海:上海古籍出版社,1997。
- 清·陸隴其撰,《三魚堂日記》,《續修四庫全書》第 559 冊,上海:上海古籍出版社,1997。
- 清·潘耒撰,《遂初堂別集》,《清代詩文集彙編》第 170 冊,上海:上海古籍出版社,

1997。

清·張文虎撰，《舒藝室隨筆》，沈雲龍編，《近代中國史料叢刊》第1輯第967冊，臺北：文海出版社，1966。

清·余縉撰，《大觀堂文集》，《清代詩文集彙編》第61冊，上海：上海古籍出版社，1997。

清·桂馥，《說文解字義證》，上海：上海古籍出版社，1984。

趙爾巽等撰，《清史稿》，北京：中華書局，1976。

楊維傑編，《黃帝內經靈樞譯解》，臺北：臺聯國風出版社，1984。

中國第一歷史檔案館編，《康熙起居注》，北京：中華書局，1984。

《聖祖仁皇帝實錄》，臺北：中央研究院漢籍電子文獻資料庫。

二、近人論著

丁進軍 1991 〈王鴻緒事略清冊〉，《歷史檔案》1991.3: 13-14。

杜正勝 1991 〈形體、精氣與魂魄——中國傳統對「人」認識的形成〉，《新史學》2.3(1991.9): 1-65。

李尚仁 2009 〈展示、說服與謠言：十九世紀傳教醫療在中國〉，《科技、醫療與社會》8(2009.4): 9-75。

李建民 1999 〈王莽與王孫慶——記公元一世紀的人體剝割實驗〉，《新史學》10.4(1999.12): 1-30。

李建民 2005 〈督脈與中國早期養生實踐——奇經八脈的新研究之二〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》76.2(2005.6): 249-313。

孟 森 2000 《明清史論著集刊正續編》，石家莊：河北教育出版社。

尚智叢 2003 〈南懷仁《窮理學》的主體內容與基本結構〉，《清史研究》2003.3(2003.9): 73-84。

林輝鎮編撰 1986 《難經本義新解》，臺北：益群書店。

祝平一 1996 〈身體、靈魂與天主：明末清初西學中的人體生理知識〉，《新史學》7.2(1996.6): 47-98。

祝平一 1999 〈通貫天學、醫學與儒學：王宏翰與明清之際中西醫學的交會〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》70.1(1999.3): 165-201。

祝平一 2006 〈天學與歷史意識的變遷：王宏翰的《古今醫史》〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》77.4(2006.12): 591-626。

祝平次 1994 《朱子學與明初理學的發展》，臺北：臺灣學生書局。

洪萬生 1993 〈張文虎的舒藝室世界：一個數學社會史的取向〉，《漢學研究》11.2(1993.6): 163-184。

- 吳政緯 2015 〈寓思明於志怪：董含《三岡識略》的歷史書寫〉，《臺灣師大歷史學報》53(2015.6): 83-137。
- 徐宗澤 1958 《明清間耶穌會士著作提要》，臺北：臺灣中華書局。
- 陳佳銘 2013 〈朱子格物思想中「心與理」的屬性與關係新探〉，《中國文哲研究集刊》42(2013.3): 149-182。
- 陳秀芬 2014 〈情志過極，非藥可愈——試論金元明清的「以情勝情」療法〉，《新史學》25.1(2014.3): 1-50。
- 陳弱水 1978 《論「成色分兩說」闡釋之流變》，臺北：臺灣學生書局。
- 陳榮捷 1983 《王陽明傳習錄詳注集評》，臺北：臺灣學生書局。
- 張 寧 2011 〈腦為一身之主：從「艾羅補腦汁」看近代中國身體觀的變化〉，《中央研究院近代史研究所集刊》74(2011.12): 1-40。
- 張仲民 2011 《補腦的政治學》，《學術月刊》2011.9: 145-154。
- 楊儒賓 1996 《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處。
- Bynum, William F. 1973. "The Anatomical Method, Natural Theology, and the Functions of the Brain." *Isis* 64.4(1973.12): 444-468.
- Elman, Benjamin A. 2000. *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*. Berkeley, California: University of California Press.
- Finger, Stanley, François Boller, and Kenneth L. Tyler, eds. 2010. *History of Neurology. Handbook of Clinical Neurology*, vol. 95. Amsterdam: Elsevier.
- Fleming, Donald. 1955. "Galen on the Motions of the Blood in the Heart and Lungs." *Isis* 46.1(1955.3): 14-21.
- French, Roger and Andrew Cunningham. 1996. *Before Science: The Invention of the Friars' Natural Philosophy*. Aldershot, UK, Brookfield, VT: Scholar Press.
- Golvers, Noel. 1999. "Verbiest's Introduction of Aristoteles Latinus (Coimbra) in China: New Western Evidence." In Noel Golvers, ed., *The Christian Mission in China in the Verbiest Era*. Leuven: Leuven University Press: Ferdinand Verbiest Foundation, pp. 33-53.
- Jami, Catherine. 2012. *The Emperor's New Mathematics: Western Learning and Imperial Authority in China during the Kangxi Reign (1662-1722)*. Oxford: Oxford University Press.
- Kurtz, Joachim. 2011. *The Discovery of Chinese Logic*. Leiden and Boston: Brill.
- Martensen, Robert L. 2004. *The Brain Takes Shape*. Oxford: Oxford University Press.
- Rocca, Julius 2003. *Galen on the Brain: Anatomical Knowledge and Physiological*

Speculation in the Second Century A.D. Leiden and Boston: Brill.

Shapiro, Hugh. 2003. "How Different Are Western and Chinese Medicine? The Case of Nerves." In H. Selin, ed., *Medicine Across Cultures: History and Practice of Medicine in Non-Western Cultures*. New York: Kluwer Academic Publishers, pp. 351-372.

Siraisi, Nancy G. 1990. *Medieval & Early Renaissance Medicine: An Introduction to Knowledge and Practice*. Chicago: Chicago University Press.

Tascioglu, Ali Oguz and Ayse Beliz Tascioglu. 2005. "Ventricular Anatomy: Illustrations and Concepts from Antiquity to Renaissance." *Neuroanatomy* 4(2005.12): 57-63.

Vidal, Fernando. 2011. *The Sciences of the Soul: The Early Modern Origins of Psychology*. Trans. Saskia Brown. Chicago: University of Chicago Press.

The Body as a Source of Division: Catholicism, the Heart, and the Brain in the Early Qing

Chu Pingyi*

Abstract

This paper examines the early Qing debate over whether the heart or the brain is the “hegemonic organ,” to use the Galenic concept. The hegemonic organ refers to the organ that dominates the actions of the body, and in the context of European natural philosophy is said to be the location of the soul. Prior to the seventeenth century, there was a long-running debate between encephalocentrism and cardiocentrism in European medicine, natural philosophy, and theology. The Catholic missionaries who arrived in China in the late sixteenth century unanimously held that the soul was located in the heart, a view similar to that in Chinese medical and philosophical traditions, which regarded the heart as the “king” of all organs. Chinese literati, however, were suspicious of the association between Christianity and the anatomical concept of the brain. Anti-Christian literati took advantage of this to attack Christianity by associating the Western theory of mind with early Qing heterodox cults. To vindicate their religion, missionaries and Chinese Christians quickly responded by appealing to the Aristotelian idea of the heart as the hegemonic organ. Nevertheless, both anti-Christian literati and the Chinese converts alike recognized that anatomical knowledge was not just a medical issue, but also a religious one. The debate over which organ controls the body and soul was one

* Chu Pingyi is a research fellow in the Institute of History and Philology at the Academia Sinica.

which caused division in society, and one through which people articulated their affinity towards or opposition to the European Others and their religion.

Keywords: heart, brain, medicine, Jesuits, Zhu Fangdan 朱方旦

