

從喻嘉言之醫學三書看佛教對中醫的影響

申俊龍
南京大學哲學系

提要

喻嘉言，名昌，江西新建人，1585 年生，約卒於 1664 年。明末清初著名醫學家。據《清史稿》卷 502〈喻昌傳〉載：「喻昌，幼能文，不羈，與陳際泰遊。明崇禎（1628~1643）中以副榜貢生八都止書言事，尋詔征不就，往來靖安間，披剃為僧，複蓄髮遊江南。順治（1644~1661）中僑居常熟，以醫名，治療多奇中，才辯縱橫不可一世。」

按新建縣誌所述，喻昌幼年即很聰穎，於六經詩文之學，皆有深研精究，博極群書，自負不凡，先攻舉子業，中年得舉，得以入京。在京時曾上書朝廷，力陳輔國之見，奮欲有為，但未被採納，悵然而歸，剃度為僧。出家期間他雖身在佛門，而拯世之念未泯，除勤於佛事外，同時還奮力苦攻醫學，以「不為良相，便為良醫」自勉。未幾，複蓄髮還俗，以醫為業。喻氏初在江西新建靖安一帶行醫，名聞鄉里，求治者甚眾，「戶外之履常滿」。¹ 然其生性好遊歷，「效司馬子長擔登負笈，遍訪於江淮汶泗」，以求師問道。後經錢謙益挽留，定居懸壺於江蘇常熟，以醫術專精而冠絕一時。

喻氏一生，經歷了「自儒而禪，自禪而醫」的過程。他平生著作較多，其中最具代表性的是《喻嘉言醫學三書》。文采出類拔萃，醫理精湛，其中滲透了許多佛家思想和典故。

本文想就佛教思想對《醫學三書》的影響作一剖析。

關鍵詞：1.四大 2.陰陽 3.劫厄成毀 4.禪悟 5.《醫門法律》

¹ 道光 27 年《靖安縣誌》。

一、四大歸陰說

喻氏認為「吾執方以療人，功在一時；吾著書以教人，功在萬里。」他一生將許多精力放在著書立說和教授生徒上。陸續刊行了《寓意草》、《尚論篇》、《醫門法律》，這三部帶有濃厚佛教氣息的著作。

《寓意草》是喻氏的處女作，也是中醫古籍中較著名的一部個人自訂醫案，初刊於明崇禎癸未（1645 年），它以筆記體裁寫成，記錄了喻氏經治的六十多個案例，有很多獨到的見解。《尚論篇》全稱《尚論張仲景傷寒論三百九十七法》，是《傷寒論》研究中的一部重要專著。

《醫門法律》初刊於清順治戊戌（1658 年），主要闡述喻氏對風、寒、暑、濕、燥、火、六氣及雜病的證治見解，並力主以「法」和「律」的形式來確立行醫時的規範。

由於喻氏精通佛學，故常用佛學中的理論來闡述醫學道理。佛學中有五蘊學說，五蘊的「蘊」，漢譯初為陰，如安世高譯《陰持入經》就譯為陰。五陰即色受想行識，其中第一為「色」，色一般理解為有形之質礙法，《雜阿含經》卷 3 云：「所有色，彼一切四大及四大所造色，是名為色受陰。」² 其後在毗曇論書中，幾乎都以此來界說「色」，比如《品類足論》卷 1 即說，「色云何，謂諸所有色，一切四大種及四大種所造色。」³ 具體地說，四大及四大所造色按根境相對可區分為五根五境，這即如《陰持入經》所說：「色陰，名為十現色入：一眼、二色、三耳、四聲、五鼻、六香、七舌、八味、九身、十樂。」⁴ 三國吳時陳慧《注》曰：「四大可見謂之色。」⁵ 及至有部論書中，又加入無表色而為十一種。因此概而言之，佛教理解的「色」，一般就是指地、水、火、風這四種構成各種物質的基本因素，以及由這些因素組

² 《大正藏》冊 2，頁 15c。

³ 《大正藏》冊 26，頁 692b。

⁴ 《大正藏》冊 15，頁 173b。

⁵ 《大正藏》冊 33，頁 9c。

合而成的五種感覺能力和這些能力所接觸到的五種被感覺的物件。

佛教的傳統說法是把「人」抽象化為「五陰」，認為人就是五陰和合。其中「色」屬於物質現象，「受、想、行、識」屬於精神現象，所以人是物質現象和精神現象的統一、身與心的統一。佛教把地水火風當成構成一切事物的基本因素。「五陰」之「陰」，本指同類事物的聚集。五陰亦可理解為五類，人就是五陰的集合體。從此出發，就可以以四大五陰的原理來說明人何以致病的緣由，比如《佛說五王經》云：

人有四大，和合而成其身，何謂四大，地大、水大、火大、風大。……地大不調，舉身沈重，水大不調，舉身浮腫，火大不調，舉身蒸熱，風大不調，舉身倔強，百節苦痛。⁶

《佛說佛醫經》則說：「人身中本有四病，一者地，二者水，三者火，四者風，風增氣起，火增熱起，水增寒起，土增力盛。」⁷ 這種學說深刻地影響了我國古代醫學界。據載南朝時陶弘景最早開始將四大五陰說引入中醫理論中，而隋代巢元方在《諸病源候論·惡風候》中又進一步引進佛學中的風的概念。他說，「凡風病有四百四種，總而言之，不出五種，即是五風所攝。一曰黃風，二曰青風，三曰赤風，四曰白風，五曰黑風。」四百四種的說法來自釋典，是指四大致病的總數，如上述《五王經》中就說：「一大不調，百一病生，四大不調，四百四病同時俱發」⁸。

四大五陰說得以引入中醫理論中的一個基本契合點顯然是傳統的陰陽五行理論，或者說，醫家是在陰陽五行理論的基礎上來吸取佛教中的四大五陰說的，因為兩者都把四大或五行既視為構成人身的要素，又當作人得以致病的因由。宋代偽託漢代醫聖張仲景所作的《金匱玉函經》卷1對此說得很明確，它說：

⁶ 《大正藏》冊14，頁796b。

⁷ 《大正藏》冊17，頁737a。

⁸ 《大正藏》冊14，頁796b。

諸經藏中，金木水火土，自相克戒，地水火風，複加相乘……

《經》云：「土水火風，合和成人，凡人火氣不調，舉身蒸熱，風氣不調，全身強直，諸毛孔閉塞，水氣不調，身體浮腫，脹滿喘粗，土氣不調，四肢不舉，言無音聲，火去則身冷，風止則氣絕，水竭則無血，土敗則身裂，愚醫不思脈道，反治其病，使藏中金木水火土，互相攻克」。

可見，喻氏之前中醫界的一個主要理論動向，是接受佛學的四大和合成人的構成說，在病因病理學說中進一步把來自釋典的四大不調說與中醫的五行相克理論結合起來而形成了四大五行學說。尤其是把四大都理解為氣或風，實際上是創造性地把四大說奠基於中醫「氣」論的基礎上。不講四大，而講四氣，顯然是專注於四大的物質性特徵，從而有利於與傳統中醫的五行、五臟、陰陽學說相結合。

喻昌根據自己的醫療實踐，進一步創造性地提出四大歸陰說，他在《醫門法律》卷2〈陰病論〉中云：

佛說四百四病，地水火風，各具百一，是則四百四病，皆為陰病矣。夫水火木金土，在天成象，在地成形，原不獨畸於陰。然而五行皆附地而起，水附於地，而水中有火，火中有風，人所以假合成身，身所以相因致病，率稟四者。金性堅剛，不受和合，故四大惟金不與。

他在將四大與陰陽學說結合時，針對過去醫界自金元朱丹溪以來多以貴陰賤陽立說的弊病，把作為致病因素的四大皆歸為陰病，他在《醫門法律》中專作「陰病論」，闡述陰病的危害性，對此專擬清燥救肺湯治之。

中醫陰陽學說是以氣學說為基礎的，太極之氣「動而生陽，靜而生陰」，清陽之氣上升為天，濁陰之氣下降為地，「氣聚則形存，氣散則形亡」，「二氣交而人生，二氣分而人死」，「二氣偏而病起，二氣乖

而病篤」。⁹ 四大歸陰最終是要以陰陽二氣的學說來解釋四大，其仲介便是傳統的五行理論。因此喻氏首先是把五行都說成氣，清氣在天成象，濁氣在地成形，而此五行作為有形之物也可稱之為五形，和佛學中的五蘊說相比照，這即是色蘊。這樣就把五行悄悄轉換為四大，因為金與氣不容易結合，金便被排斥在外。總之，從生理上說是四大「假合成身」、構成了人體；從病理上說是「相因成病」，成為人體致病的四種因素。

這種把佛學的四大與中醫的五行和氣學說相結合的方法，可謂用心良苦、獨出心裁。他的四大歸陰說，從理論上說是為了糾正過去的重陰輕陽、而建立了自己的溫陽學說；從情感上說，則與他強調宗教的精神超越、厭惡物質有形息息相關；從方法上說，則兼收並蓄、充分吸收了佛學的相關資源，試圖把傳統醫學奠基在更為抽象、更具普遍性的本體論基礎上。喻氏認為，中醫的陰陽學說比四大說更抽象，更具普遍性，指導臨床作用也更廣泛，而結合四大學說則有助於具體地認識陰病的各種類型。他在《醫門法律》卷 2〈論辯中寒證要法〉中說：「人身血肉之軀，皆陰也。」在將四大學說與陰陽學說結合時，喻氏有幾點貢獻：

其一，更加重視陰邪為病。喻氏發揮了《內經》的陰陽學說，他在《醫門法律》卷 2〈陰病論〉中說：「《內經》凡方陰病，但啟其端，弗竟其說。」而後來的狀況是：「天之陽氣閉塞，土之陰氣冒明。冒明者，以陰濁冒蔽陽明也。」因此，他反對朱丹溪的貴陰賤陽說，他認為朱丹溪「曰陽常有餘，陰常不足；曰陰氣難成易虧，故早衰，制為補陰等丸，畸重乎陰，疇非至理。」這都是片面的，是依樣畫葫蘆，並沒有真正掌握醫學真諦。

他認為，漢末醫聖張仲景對陰陽二病同樣重視，他著《傷寒論》十卷，治傳經陽病；著《卒病論》六卷，治暴卒陰病，然其時生民不病，故《卒病論》當世即已失傳。《傷寒論》是治陽病的，而《卒病論》才是治陰病的，可惜已失傳，所以後人不解其故，只重視治陽病，不重視陰邪為病。喻氏在《寓意草》卷 3 的一個醫案《詳胡太封翁疝症治法並

⁹ 《醫門法律》卷 2〈陰病論〉。

及運會之理剿寇之事》中指出：

夫人陽不足，則用四君，陰不足則用四物，陰陽兩不足，則合四君、四物，而加味爲十全大補，此中正和平之道也。若夫濁陰之氣，結聚少腹，而成有形，則陰盛極矣，安得以陰虛之法治之，助邪而滋疾乎！

他把陰邪結聚成形、成疝、結痞的疝痞病與四大聯繫起來以開闢陰邪實體說，治法完全不同於過去滋陰方法，而用純陽之陽，急驅陰氣，以大劑參附、姜、桂投之，取得明顯效果。

其二，四大與氣說相結合。喻氏發展了《內經》關於「氣」的論述，在《醫門法律》卷1專著〈大氣論〉一節，提出「天積氣耳，地積形耳，人氣以成形耳。惟氣以成形，氣聚則形存，氣散則形亡。」他認為「人身之中有營氣，有衛氣，有宗氣，有藏府之氣，有經絡之氣，」而統攝「五臟六腑，大經小絡，晝夜迴圈不息，必賴胸中大氣」，如果人體「大氣一衰，則出入廢，升降息，神機化滅，氣立孤危矣。」喻氏意識到大自然之氣（天積氣）是構成人體物質的元素，這種自然之氣進入胸中（肺呼吸，吸進氧氣，排出二氧化碳）變成胸中大氣，發動、支撐人體的各種氣的運動，使生命體得以生存。他還結合臨床舉例，由於陽微陰弦，胸陽不振，陰虛上乘的胸痹心痛短氣，診療時應「識胸中為生死第一關」。把大氣與胸中陽氣聯繫在一起，用藥以桂枝湯去芍藥，加麻黃、附子，以通胸中陽氣，這是因為「陽主開，陽盛則有開無塞」，這是喻氏臨床經驗的總結。喻氏除重視氣的學說，還非常重視陰陽學說，受佛學四大影響，提出四大歸陰，特重視治陰病，立方以溫陽為主，為治胸痹之大法。

二、劫厄成毀的病理觀

喻氏超越前人的地方是把傳統醫學進行本體論構建，試圖在更加深刻、更加超越、更加抽象的理性哲學層面探索醫學的基本理論，這在醫學界確實是不多見的。他在《醫門法律·自序》中云：「我佛如來累劫

中為大醫王，因病立方，隨機施藥，普度眾生。」這裏「累劫」就是指劫厄成毀理論，用這種理論來說明人身的病因病理，這是喻氏的發揮。佛教中說佛祖累劫中為大醫王，是指釋尊以其大悲、盡無量際拯救眾生，喻昌借用來指導醫生臨床治療病人。在他看來，一如世界成住壞空，人身亦因其變動破壞平衡而致病，而如果說佛陀是拯救眾生無明之病，那麼醫家就是醫治人身之病。他在《醫門法律》卷 2〈陰病論〉中說：

證夫生者，必修西方佛土，有由然也。世人但知地氣靜而不擾，偶見地動，便駭為異，不知地氣小動，則為災眚，大動則為劫厄。劫厄之來，天地萬物，凡屬有形，同歸於壞。

這裏用佛教對自然的周期性的生滅成毀理論來說明醫學宇宙觀，把自然界的災異現象應用到中醫學理論中，認為人身之內亦有如此之變動，故而會有種種疾病。喻氏接著又吸收道教學說來說明世界不速壞的原因，「然地氣有時大動，而世界得不速壞者，則以玄天真武坐鎮北方，攝伏龍蛇，不使起陸，以故地動而水不動，水不動而水中之火，火中之風不動也。」喻氏之意，是說人身既因無常變動而致病，故需以道教中的真武大帝來鎮之使之不動而保持平衡。借此除了以佛學的劫厄宇宙觀來論述人何以致病的緣由外，更重要的他想借此為他的立方用藥製造理論依據，因此他接著說「仲景於陰盛亡陽，必用真武湯以救逆者，非以此乎？」醫聖張仲景《傷寒論》中立「真武湯」一方，由茯苓、芍藥、生薑、白術、附子組成，溫陽利水，治腎陽虛寒水腫病症。

中醫理論強調陰陽平衡，陰平陽秘，精神乃治。喻昌的看法則有所不同，他受佛家影響，並結合傳統的陰陽學說，認為從世界的成住壞空、人身的結胎成形、輪迴轉世到人體內的結痞結塊，根本上乃是陰氣所致。因此他對由陰氣所結成的有形之物有一種厭惡感，喜陽厭陰，重陽輕陰，這與傳統中醫的理論思維有所不同。在〈陰病論〉中，他對此有過很明確的表述：

至於戊亥混茫，亦非天翻地覆互相混也，天原不混於地乃地氣加天而混之耳。蓋地水火風四輪，同時轟轉，雷炮沖射之威，千百億道，震蕩於五天之中，頃之攪毀太空，混為一區，而父母所生血肉之軀，其陰病之慘烈，又當何如？禪宗有白浪滔天，劫火洞然、大千俱壞等語。豈非四大解散之時，實有此象乎？……入佛界法界，睹大千世界，若掌中一果矣，更何劫運可加之耶？動運所加之天，至子而開，陰氣下而高復始露，至醜而陰氣盡返於地而太空始廓，兩儀分奠厥位。日月星辰麗乎天，華嶽河海附乎地，五天之氣，散佈於列曜九地之氣，會通乎山澤，以清以寧，曰大曰廣，庶類以漸萌生。而天界隙中所餘暴悍濁陰，動輒綿互千萬丈，排空直墜，摧殘所生，靡有孑遺。天開地辟以後，陰慘余殃，尚若此其可畏，必至寅而駁劣悉返沖和。

昌每見病者，陰邪橫發，上幹清道，必顯畏寒腹痛，下利上嘔，自汗淋漓，內筋惕等症，即忙把住關門，行真武坐鎮之法，不使龍雷升騰霄漢，一遵仲景已傳之秘，其人獲安。

這裏是用溫陽救逆之法治療陰盛陽虛之吐瀉之症，在臨床上效果較好，如果錯過時機，不用此法則「倘先此不治，頃之濁陰從胸而上入者，咽喉腫痹，舌脹睛突；濁陰從背而上入者，頸筋粗大，頭項若冰，轉脫渾身青紫而死。」按照喻昌的劫厄理論解釋，「謂非地氣加天之劫厄乎？惟是陡進附子、幹姜，純陽之藥，亟驅陰邪同步從陰竅而出，非與迅速濁陰之氣還返地界同義乎？然必盡陽隙之陰，不使少留，乃得功收再造，非與一洗天界餘氛，還俾返沖和同義乎？」喻氏再根據自己行醫數十年的治療經驗總結用這種方法治療「行之三十年治經百人。凡遇藥到，莫不生全，雖曰一時之權宜，即擬為經常之正常之法可也。醫學缺此，誠為漏義，謹立鄙論，以開其端。」總之，喻氏是用佛學中的劫厄成毀理論來說明自然的異常災害是地之濁陰之氣包於天之陽氣，而人體中情況與之相似，陰盛必致陽微，陽微必致陰盛，這種陰盛陽衰的病理現象必須用溫陽散陰的附子、幹薑、人參之屬治之方見效。他同時還用因果報應來勸告醫生「凡醫起一陰病者，即可免一劫厄，天理人事必至

之符也。其不能起人卒而求倖免劫厄自不可得。」¹⁰

三、妙悟之心法

禪悟是佛教的修行方法，中國佛教禪宗更以禪悟為心法，惠能於《壇經》中云：「此但是頓教，亦名為大乘，迷來經累劫，悟則剎那間。」¹¹ 佛教中雖有頓悟和漸修之分，但都強調直覺體悟，即通過修習獲得菩提之智以洞達真如本性。喻昌曾剃度為僧，對佛教的體悟方法有一定修習，後來在行醫過程中常用此法去認識疾病、構思治療疾病的有效方法。《清史稿》卷 502〈喻昌傳〉云：「昌通禪理，其醫往往出於妙悟。」說明喻昌懂得禪悟之理，在醫療過程中非常注意心悟。喻氏在《寓意草·自序》中云：「醫者意也。一病當前，先以意為運量，後乃經之以法，緯之以方，《內經》所謂微妙在意是也。」這說明醫學不僅是醫術，還要注意醫道，要深入理解醫道，必須用意去體悟醫典甚至要「能神悟於靈蘭之先，獨探夫鴻濛之秘，從無文之文，解畫前之卦，使讀者因象得義，因義得神，冥入無垠。」¹²

凡遇到古典中不可理解的地方，不能敷衍了事，而要「途窮思返，斬斷意識，直接返禪。」¹³ 這種悟的方法必須確立我注六經的思維才能有所創新、有所突破。他在《尚論篇·自序》中說：「昔阿難問世尊曰：『古佛以何人為師？』世尊答曰：『以吾為師』，此即誕生所指天上天下，惟吾獨尊之旨。」正是本著這種精神，他在醫療實踐中貴在得意，能大膽地指出前人的失誤之處，往往發前人之所未發。在《尚論篇》卷首他專作〈尚論仲景《傷寒論》，先辨叔和編次之失〉，指出，王叔和「編述傷寒全書，苟簡粗率；仍非作者本意，則吾不知之矣，如始先序例一篇，蔓引贅辭；其後可與不可諸篇，獨遺精髓；平脈一篇，

¹⁰ 《醫門法律》卷 2〈論戴元禮述中寒〉。

¹¹ 敦煌本《壇經》，《中國佛教思想資料選編》卷 2 冊 4，中華書局 1983 年版，頁 20。

¹² 《尚論篇·自序》。

¹³ 《醫門法律·自序》。

妄入己見。」又立〈尚論仲景《傷寒論》·先辨林億·成無己校注之失〉批評林、成「蔓引贅辭，橫插異氣，寸瑜尺瑕，……致令後學畫蛇添足，買匱還珠，煌煌聖言，千古無色。」又在〈駁正王叔和「序例」〉中糾正王叔和許多錯誤：

仲景之書，叔和但言搜采，其非寤寐神遊可知，所以不窺作者之原，漫無表章之實，孰謂叔和爲仲景之徒耶？

又土地溫涼，高下不同，物性剛柔，餐居亦異，是故黃帝興四方之間，岐伯舉四治之能，以訓後賢，開其未悟者。

世界事物千差萬別，每個病者差異不同，如沒有悟性，死搬教條，就不能看好病。凡是有作為的醫家，必須獨具慧眼，悟解古典聖言。如「仲景於黃岐之道，以述為作，另辟手眼。叔和凡引《內經》之文，皆非典要，安能發明其什一？」（同上）尤其值得指出的是，喻氏經過思考、體悟，敢於大膽地指出《內經》中的失誤之處，例如他在《醫門法律》卷4中就明確指出：「內經」病機十九條，獨遺燥氣，有訛錯。造成的原因是由於注家將《內經》「秋傷於濕，冬生咳嗽」一句，隨文衍義，未作深究。這與當時氣候之實嚴重不吻合。喻昌認為，秋令的主氣應為燥氣，應為「秋傷於燥，冬生咳嗽」，這樣春風、夏暑、秋燥、冬寒四時各有主氣，這在理論上才說得通，在治療上治濕與治燥是完全不同的思路，為此喻氏在竹葉石膏湯古方的基礎上創制了著名的清燥救肺湯（桑葉、石膏、黨參、甘草、胡麻仁、阿膠、麥冬、杏仁、枇杷葉），此方既能清燥，又可養氣陰，治療秋季燥邪或燥熱之邪犯肺，乃至氣陰兩虛之症，每起沈疴，確有卓效。喻氏此舉，可謂悟性極高，獨具匠心，在醫學史上，能夠對醫學元典《內經》進行修改之人並不多見，此得益於妙悟者多也。

在《寓意草》的〈金道賓後案〉中，喻氏從養魚池中必放置介類蚌螺之屬沈重下伏之物，而引魚之潛伏不動，又悟出了「同氣相求，理通玄奧也。故治真陽之騰屑越，不以鼃鼃之類引之下伏，不能也。」根據這一原理，他認為不能採用以陽補陽的方法簡單療之，而需以封固之法

治之，「封固之法，世雖無傳，先賢多有解其旨者」，他運用古方三才封髓丸（又名金鎖正元丹）封鎖真陽不使外越，獲得很好的效果。這也是通過妙悟而在醫學上有所創新的一個成功例子。

四、佛教戒律與醫門法律

中國傳統醫學延續數千年，為中華民族的繁衍昌盛作出了不朽貢獻。但在醫療實踐中往往由於一些醫生的道德品質低下、醫技水平不高引起一些誤治、失治、草菅人命，而一直沒有一套法律體系來規範醫生的行為，保障公民的權益。喻昌有其獨特的經歷和獨特的思維方法。他剃度為僧時學習了佛學內容，並從戒學中知道五戒、十戒、具足戒等戒律，學習禪學又學會了禪悟方法。在醫療實踐中他發現一些醫生「不辨陰陽逆從，指標為本，指本為標，指似標者為標，似本者為本，迷亂經常，倒施針藥」，往往「輕病重治，重病輕治，顛倒誤人」，甚至「治病不明臟腑經絡，開口動手便錯。」¹⁴ 這些嚴重弊端喻氏深惡痛絕，佛教慈悲普度精神難以實施，為解決這種弊端，他終於想到了佛學戒律對僧侶的約束作用，他精思熟慮仿照佛教戒律為醫門立法，所以專著《醫門法律》一書。他在《醫門法律》自序中云：「醫之為道大矣，醫之為任重矣」。而當時社會上「淺者售，偽者售，圓滑者售，而以其身命為嘗試。」所以喻氏認為「人之有生，火水，刀兵，禽獸，王法所傷殘，不若疾厄之廣」，自然災害和國法的傷害，遠沒有醫生誤治對人的傷害廣泛。「醫以心之不明、術之不明，習為格套，牢籠病者。遂至舉世共成一大格套，遮開蔽日，造出地獄，遍滿鐵圍山界，其因果彰彰如也。」這樣長期形成的醫學風氣造成「重重黑暗，無繇脫度，豈不哀哉？昌也閉目茫然，惟見其暗，然見暗不可為非明也。野岸漁燈，荒村螢照，一隙為明，舉以點綴醫門千年黯汶，擬定法律，為率由坦道，聊以行其佛事耳。」喻氏參照佛法，採用《內經》、《傷寒論》等醫學元典為依據，制定我國醫學上第一部醫學之規範。

他在《醫門法律·自序》中云：

¹⁴ 《醫門法律》卷1。

我佛如來……其充足圓滿之性量八萬四千法門，門門朗澈底裏，諸有情微逗隙光者。鹹得隨機一門深入，成其佛道。與過去未來現在盡虛空法界無量億諸佛諸菩薩光光相蕩，於諸佛諸菩薩本願本行，經咒偈言，屢劫宣揚不盡者，光中莫不彰示微妙具足滅度。

其後「阿難尊者證其無學，與我佛如來知見無二無別，乃得結集三藏十二部經典，永作人天眼目，濟度津梁。」¹⁵ 參照佛學的方法，喻氏用《內經》、《傷寒論》等原典來制定《醫門法律》，在他看來，一如阿難結集佛陀教義，他的《醫門法律》也是對《內經》、《傷寒論》中妙義的闡明。他在《醫門法律》卷 1〈申明仲景律書〉中說：「蓋《傷寒論》全書皆律……條例森森，隨證細心校勘，自能立於無過。」喻氏將《傷寒論》中風寒暑濕燥火六氣及諸雜症，分門別類，對每一症候的處治，如獄官審理案例一樣，確立了醫療的是非標準，用以指導臨床，可謂涇渭分明。《四庫全書總目提要》卷 104《子部·醫家類二》云：

昌此書乃專為庸醫誤人而作，其分別疑似既深明毫釐，千里之謬，使臨證者不敢輕嘗；其抉摘瑕疵，並使執不寒、不熱、不補、不瀉之方，苟且依違，遷延致變者，皆無所遁其情況，亦可謂思患預防，深得利人之術者矣。¹⁶

說明喻昌著《醫門法律》是針對當時醫學界的弊病而立。他從法律的角度來著書明顯受佛學戒律的影響，他在《醫門法律》卷 1〈申明仲景律書〉中說：「茲將脈法中大戒，發明數則。」在同書卷 1〈申治傷寒病不審陽盛陰虛之律〉中指出在陽盛陰虛時如「複以毒藥攻其胃，增奔迫之勢，而蹈重虛之戒。」在同書卷 1〈附申治雜證不可犯時禁病禁藥禁〉中則更明確指出：

¹⁵ 《醫門法律·自序》。

¹⁶ 《四庫全書總目提要》，中華書局 1965 年版，頁 879。

治天下有帝王之律，治仙神有上天之律。至於釋門，其律尤嚴。三藏教典，儀律居三之一，由五戒而五百戒，由五百戒直造自性清靜，無戒可言，則道成矣。醫爲人之司命，先奉大戒爲入門，後乃盡破微細諸惑，始具活人手眼，而成其爲大醫。何可妄作聰明，草菅人命哉？嘗羨釋門犯戒之僧，即不得眾僧共住，其不退心者，自執糞穢雜役三年，乃懇律僧二十八佛前保舉，始得復爲佛子。當今世而有自訟之醫乎？昌望之以勝醫任矣。

這裏明確道出他著《醫門法律》是受到佛教戒律影響啟發而作。

綜上所述，佛法東流作為一種文化現象深刻地影響了傳統文化的各個層面，在醫學領域，這不僅表現在以佛法的相關資源來豐富、深化自《內經》以來的傳統醫學理論，而且還包括方法上的借鑒與醫風醫德的完善與提升。在世紀之交的今天，如何在新的條件下來進一步挖掘佛教的相關資源以豐富傳統中醫的寶庫，依然是一項極有價值的工作。