

# 《内经》本文训诂初探

长春中医学院

崔仲平

阮元《经籍纂诂·凡例》说：“经传本文即有诂训”。在清理古代医籍训诂史料的过程中，对《内经》本文中的训诂作一番调查研究，不仅有助于全面了解中医训诂学的历史，而且有助于进一步认识《内经》的成书。

## 一、《内经》本文训诂概述

《内经》本文训诂资料分布很广泛，从规模看，既有通篇整段的说解，又有字词语句的训释；从内容看，既有对古代医经的阐发，又有对病脉证治的辨析；从形式看，既有对话论述，又有串讲注释；从方法看，既有大量的义训，又有少量的声训，

### （一）通篇整段的训诂

《内经》绝大部分篇章是采用问答体讲解医学理论的。其中有许多“黄帝问”的内容，很可能就是当时还传抄口授于医界的上古医经里面的语句。例如《素问·玉版论要篇》：黄帝问曰：“余闻揆度奇恒，所指不同，用之奈何？”不难看出，“余闻”的“揆度奇恒”，不是口授就是传抄的经文。后面岐伯的回答：“揆度者，度病之浅深也；奇恒者，言奇病也。”就是对经文的解释。

如果象这样的问答体、讨论式的篇章都算训诂，那么，整个《内经》就都是训诂，这太宽泛了。我们宁可把范围缩小一些。通篇训诂的例证，值得重视的是《素问·脉解篇》《素问·针解篇》《灵枢·小针解篇》。

《素问·脉解篇》全文用三十四“所谓”，引用《内经》其他篇章的语句，然后逐一加以阐发。它涉及的内容，包括《灵枢·经脉篇》二十三句，《灵枢·经筋篇》两句，《素问》中的《六元正纪大论》《大奇论》《热论》《腹中论》《逆调论》《调

经论》以及《灵枢·水胀篇》各一句，还有两句出处未详。王冰作注时，指出它是“别释经脉发病之源”。林亿《新校正》认为“此篇所解多《甲乙经》是动所生之病”他们都看出《素问·脉解篇》带有“释”和“解”的性质。

《素问·针解篇》通篇逐句解释《灵枢·九针十二原》《素问·宝命全形论》关于用针的一些论述。林亿《新校正》认为“与《太素·九针解篇》经同而解异”。

《灵枢·小针解篇》全篇可以说是《九针十二原》的注解，与《素问·针解篇》互相补充。

解，是训诂体裁之一。我国古代医学教育很重视“解”。《素问·著至教论》有“诵而未能解，解而未能别，别而未能明，明而未能彰”的提法，可见“解”是在“诵”的基础上解释内容和词语。《内经》里保存这三篇完整的“解”有进一步研究的必要。

整段的训诂与通篇的训诂基本上属于同一性质，可归入“解”这一类。比较明显的有《素问·离合真邪论》中间一段解释了“其来不可逢”“其往不可追”“不可挂以发”等语句；还有《素问·病能论》最后一段：“所谓深之细者 其中手如针也 摩之切之。聚者，坚也。博者 大也。”下面分别解释了《上经》《下经》《金匱》《揆度》《奇恒》等书名（或篇名）。

从上面提到的篇章段落来看“解”实际就是串讲经文 侧重于医理的阐发，偶尔也有词语的训释。

### （二）语句的训诂

针对古医经中的格言警句加以阐扬，在《内经》中多采取印证的方式，即先陈述事

理 然后引证经言。例如《素问·逆调论》

“阳明逆，不得从其道，故不得卧也。《下经》曰：“胃不和则卧不安”。此之谓也。

“再如《素问·疟论》：疟者，风寒之气不常也，病极则复。至病之发也，如火之热，如风雨不可当也。故经言曰：“方其盛时必毁，因其衰也，事必大昌”，此之谓也”。

《内经》中凡是这种以事理印证经言的训诂，后面大多用“此之谓也”煞尾。有一些还在前面用“故曰”“故经曰”开头，例如《素问·五常政大论》：“故曰：不恒其德，则所胜来复；政恒其德，则所胜同化，此之谓也”。《灵枢·根结篇》：“故曰：有余者写之，不足者补之，此之谓”。

除了用“故曰”开头“此之谓也”煞尾的方式外，《灵枢》里还有用“所谓”来引述古经言的。如《灵枢·刺节真邪篇》：“此所谓推而上之者也”、“此所谓引而下之者也”，“此所谓推而散之者也”。“所谓”后面的语句，显然引用古代经典。张介宾在《素问·脉解篇》的注文中指出：“所谓者，引古经语也”。（见《类经·疾病类》）。

用事理印证经言，这种训诂也属于“解”的范畴，是“解”的一种体例。

### （三）字词的训诂

《内经》本文训诂中，数量最多，而且价值最大的是对字词的解釋。这些训诂侧重于明确医学术语的概念，尤其是注意区别相近概念的界限。

#### 1、义训

##### （1）互训

《内经》本文训诂在义训方面一个引人注目的特点是极少用互训的方法。《灵枢·小针解篇》：“来者为顺者，言形气之平。平者，顺也”。同篇还有“所谓易陈者，易言也”，用“言”训释“陈”。前面提到的“聚者，坚也，博者，大也”，也是《内经》里为数不多的几个互训之例。《素问·玉机真藏论》“传，乘之名也”，简直就象

注解混入了经文。

##### （2）义界

用下定义的办法给术语限定范围，是《内经》本文训诂的主流。

#### 甲、解释单个的词语

《内经》解释单个词语的训诂不多见。《素问·平人氣象论》：“脉涩曰痹”，“人无胃气曰逆”；《素问·气厥论》：“鼻渊者，浊涕下不止也”；《素问·水热穴论》：“所谓玄府者，汗空也”；《灵枢·根结篇》：“窗笼者，耳中也”；“读者，皮肉宛腠而弱也”等，都是针对单个的医学术语（病症名称、身体部位）而作的解释。

#### 乙、区别近似的几个词语

医学的发展，要求越来越细致地区别近似的病症。《内经》在这方面堪称典范。我们在前面提到的《素问·著至教论》里，有“解而未能别”之说，可见“别”是比“解”高一个层次的训诂。

《素问·灵兰秘典论》：“五日谓之候，三候谓之气，六气谓之时，四时谓之岁”，准确地区别了四个时间概念；《素问·天元纪大论》：“物生谓之化，物极谓之变”，对比地区别了“化”与“变”的概念。用的是“谓之”。

《素问·至真要大论》：“主病之谓君，佐君之谓臣，应臣之谓使”，用几个“之谓”给方剂组成中君、臣、使的不同作用准确地下定义了。

《素问·五藏生成篇》：“血凝于肤者为痹，凝于脉者为泣，凝于足者为厥”。《素问·痹论》：“其风气胜者为行痹，寒气胜者为痛痹，湿气胜者为著痹”；“以冬遇此者为骨痹，以春遇此者为筋痹，以夏遇此者为脉痹，以至阴遇此者为肌痹，以秋遇此者为皮痹”。《素问·宣明五气论》：“膀胱不利为癃，不约为遗溺。”用“为”给一系列近似的概念作出了区分。

《素问·阴阳别论》：“鼓一阳曰钩，

鼓一阴曰毛，鼓阳胜急曰弦，鼓阳至而绝曰石，阴阳相过曰溜”。用“曰”区别了五种脉象。

## 2、声训

《内经》里宋发现用“之言”之为言”表述的声训，但并不能说《内经》本文中没声训；正如《说文解字》绝少用“之言”“之为言”但黄侃认为《说文》的“说解文字什九以声训”。

凡是用音近（双声或叠韵）字作说解，而意在推求命名原因的训诂，都应看作声训。我们姑且把用“之言”“之为言”表述的声训称作显型声训。把隐藏在说解文字中的声训称作隐型声训，而把用“某，某也”表述的声训称作半隐型声训。

《说文解字》的声训多为半隐型和隐型声训。例如“户·护也”。段玉裁注：“以叠韵为训”。“聪，察也”。段注：“以双声为训”。这种半隐型声训比较容易识别。至于象“我，施身自谓也”，这种声训就不容易辨认。所以段玉裁说：“不但云自谓，而云施身自谓，取施与我古为叠韵”。再如“妻妇与已齐者也”。段注：“妻齐以叠韵为训”。施、齐二字隐藏在说解文字中，位置不固定，很容易被忽视。

《内经》中不乏其半隐型和隐型声训。试举数例：

《灵枢·根结篇》：“所谓骨繇者，摇故也”。

《灵枢·终始篇》：“痒者阳也”。

以上二例为半隐型声训。

《素问·病能篇》：“所谓揆者，方切求之也，言切求其脉理也。度者，得其病处，以四时度之也”。

揆与求，群纽双声。度与处，鱼部叠韵。

《灵枢·本神篇》：“故生之来谓之精，两精相搏谓之神，随神往来谓之魂，并精而出入者谓之魄，所以任物者谓之心，心有所忆谓之意，意有所存谓之志，因志而存

变谓之思，因思而远慕谓之虑，因虑而处物谓之智”。

在这一段里用“谓之”连续下了十个定义。其中有九个是声训。

生、精，耕部叠韵；神、魂，真文旁转；任、心，侵部叠韵；忆、意，职部叠韵兼影纽双声，存、思，从心旁纽；虑、慕，鱼铎对转。这六个声训是毋庸置疑的。

出、物部；魄，铎部；同是入声，主要元音和塞音韵尾都不同，属于通转。存，从纽；志，照纽，舌齿邻纽。处，穿纽；智，知纽；舌齿邻纽。这三个属于宽式的双声叠韵。

《灵枢·决气篇》还有一段绝妙的声训：“两神相搏，合而成形，常先身生，是谓精”。“上焦开发，宣五谷味，熏肤充身泽毛，若雾露之溉，是谓气”。“腠理发泄，汗出溱溱，是谓津”。“谷入气满，淖泽注于骨，骨属屈伸，泄泽，补益脑髓，皮肤润泽，是谓液”。“中焦受气，取汁，变化而赤，是谓血”。“壅遏营气，令无所避，是谓脉”。

形、生、精，属耕部叠韵。

味、溉、气、属物部叠韵；溉，见纽；气，溪纽；属旁纽。

溱、津、属真部叠韵。

泽、液，属铎部叠韵。

汁，缉部；赤，铎部；血，质部；均为入声，属于通转。

避、脉，属锡部叠韵，帮明旁纽。

有趣的是，这段下定义的文字押韵，而韵脚字与被释字又构成声训。

这些都是《说文解字》式的隐型声训。

还有一例并非声训，但与声音有关，附识于此：

《灵枢·根结篇》“少阳根于窍明，结于窗笼。窗笼者耳中也”。顾炎武《音学五书·音论卷下》说：“古人谓耳为聪”，并指出“窗笼正切聪字”。

这可以证明，《灵枢》作者已掌握了

“二声合为一字”的方法，对声韵已有一定分析能力，完全可能采取与《说文解字》大致相同的声训方法。

## 二、几个问题的探讨

从上述例证可以看出，《内经》本文训诂使用的术语大体上与经传注疏相同，并且开创了后世医书训诂的先例。这里就三个问题加以探讨。

### （一）关于“此之谓也”

《素问》有二十九处用“此之谓也”。

《灵枢》有八处 计三十七处。前面已经谈到，“此之谓也”都用在引述的古代医经的格言警句之后 表示事理与经言相互印证。

王冰《素问注》有四十处“此之谓也”（包括四例“斯之谓也〔欤〕”“此之谓乎〔欤〕”，不包括“此之谓十名词”六例），作为引证经典以后的煞尾。凡用“此之谓也”之处，都带有用经文做注脚的性质。例如王冰为《素问·三部九候论》“真藏脉见者胜死”作注，先历述“真肝脉”“真心脉”“真脾脉”“真肺脉”“真肾脉”至之象，然后说：“凡此五者，皆谓得真藏脉而无胃气也。”《平人氣象论》曰：“胃者，平人之常气也。人无胃气曰逆，逆者死此之谓也”。王冰在这里引《平人氣象论》经文为《三部九候论》里的一句经文作注解。这种以经文作注解，或称以经解经，以经证经的做法，是我国训诂习用的方式之一。医书中尤其多见。引证古经语，或引证见于别处的经文来论证和阐释，可以起到融会贯通的作用。以经注经，相得益彰。

“此之谓也”并非医书专有的。

《论语》全书用了两个“其斯之谓欤”。

“子贡曰：“《诗》云：“如切如磋，如琢如磨”，其斯之谓欤！”（《学而》）“齐景公有马千驷，死之日民无得而称焉。伯夷叔齐饿死于首阳之下，民到于今称之。诚不以富，亦祇以异，其斯之谓欤！”（《季氏》）。

《左传》全书用了十四个“是之谓”，三个“此之谓”（另有六例“此之谓十宾语，不计人），而大量使用“名词十之谓”（二十一例）和“人称代词十之谓”（二例），一共有四十六例。例如：《诗》曰：“孝子不匮，永锡尔类”，其是之谓乎！”（隐公元年）“谚所谓“辅车相依，唇亡齿寒”者，其虞虢之谓也”。（僖公五年）“宣子曰：呜呼！“我之怀矣，自诒伊戚”，其我之谓矣”。

《孟子》全书用“此之谓”九句（另有“此之谓十宾语”四句，未计入），“是之谓”一句（另有“是之谓十宾语”二句，未计入）；“名词十之谓”一句，计十一句。例如：“《诗》云：“他人有心，予忖度之”夫子之谓也”。（梁惠王上）“太甲曰：“天作孽，犹可违；自作孽，不可活，此之谓也”。（公孙丑上）。

顾炎武《日知录》指出：“《论语》之言“斯”者七十，而不言“此”。马建忠《马氏文通》指出：“《孟子》则通用“此”“是”诸字”。从我们引证的材料看，《左传》多用“是”而少用“此”。

如果认为，《左传》中“名词十之谓”式是主流的话，那么，到《孟子》那个时代，已经变成“此之谓”作为主流了。这是一个历史演变过程 即前置宾语由名词演变为更为抽象的代词的过程。《礼记》通篇绝少“此之谓”句式，但其中文字不多的《学记》却连用了五次，例如“《兑命》曰：“学学半，其此之谓乎”！这大概是由于《学记》作为教育学论文，是由教师执笔的缘故。引经据典，是我国古代教育在内容组织上的一大特色。

《论语》《孟子》用“斯之谓”“此之谓”，都带有教诲意味。《左传》里的“此之谓”和“名词十之谓”句式，也大多是君子或贤人发表评论，引诗作证，也是一副教诲的口吻。

这使人想到，训诂产生于教学活动之中，作训诂的人大多是教师。因此，训诂也使用了教师惯用的“此之谓”句式。直到今天，我们当教师的还不是喜欢引经据典吗？只不过引证的经典与过去不同罢了。

《内经》使用“此之谓”，而不用“斯之谓”或“是之谓”；煞尾又一律用表示坚信不疑的语气词“也”，而不用“乎”“欤”“耶”等。这都是值得进一步探论的问题。

## （二）关于“谓之”和“之谓”

《内经》里，作为说解术语的“谓之”和“之谓”都有使用。“谓之”近四十处；“之谓”只有六处，而且只见于《素问·至真要大论》一篇之中。

戴震《孟子字义疏证·天道》说：“古人言辞，‘之谓’‘谓之’有异；凡曰‘之谓’，以上所称解下。……凡曰‘谓之’者，以下所称之名，辨上之实”他举《中庸》的例子为证：

“天命之谓性”、“自诚明谓之性”。

“修道之谓教”、“自明诚谓之教”。

从戴氏所举的例子看，他的论点是可信的。但却不可视为古人训诂术语的通例。

《孟子·尽心下》：“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之谓神”。《孟子·滕文公上》：“分人以财谓之惠，教人以善谓之忠，为天下得人谓之仁”。这两组定义分别用了“之谓”和“谓之”，谁能说清二者有什么区别呢？

“阴阳不测之谓神”。（《易·系辞》）

“阴阳不测谓之神”。（《素问·天元纪大论》）

很难说这两句有什么区别。

那么，“之谓”和“谓之”完全一样吗？也不是。二者的区别在于：

第一，“之谓”应用范围狭窄，只限于为抽象名词下定义；“谓之”应用范围宽泛，既可以用于抽象名词，又可以用于具体事

物的解释，还可以表示一般的称说。

《周易·系辞》共有九个“之谓”句，都是用以解释抽象名词的：“一阴一阳之谓道”；“富有之谓大业，日新之谓盛德，生生之谓易，成象之谓乾，效法之谓坤，极数知来之谓占，通变之谓事，阴阳不测之谓神”。同篇有十九个“谓之”句，其中十七句是给抽象名词下定义：“仁者见之谓之仁，知者见之谓之知”，“一阖一闢谓之变，往来不穷谓之道”等。有两句不属于下定义：“象其物宜，是故谓之象”；“系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻”。这两句的“谓之”表示称说。其实“仁者见之谓之仁”也是称说的意味大于定义的意味。

《左传》只有四个“之谓”句，都是定义性的：“共（恭）用之谓勇”（文公二年）；“不行之谓临”（宣公十二年）；“周仁之谓信，率义之谓勇”（哀公十六年）。“谓之”句有十三个，其中七个是解释抽象名词的：“善人富谓之尝，淫人富谓之殃”等，但大多不象是下定义。其余六个“谓之”句都表示称说：“少姜有宠于晋侯，晋侯谓之少齐”（昭公二年）

《论语》有六个“谓之”句，都是定义性的：“不教而杀谓之虐，不戒视成谓之暴，慢令致期谓之贼”。这几句的“谓之”完全可以变为“之谓”。

《孟子》有九个“之谓”句，除了前面已提到的几句之外，还有“生之谓性”。

“白之谓白”。“谓之”句有十个，都是给抽象名词下定义。

《尔雅》只用“谓之”：“石戴土谓之崔嵬”（释山）；“谓我舅者吾谓之甥”（释亲）。这与它只解释具体事物有关。

《内经》“之谓”句共五个，都用于抽象概念；“谓之”句三十六个，其中五句为抽象概念下定义，其余则大多表示称说。

第二，“之谓”式结构比较固定，在“之谓”前面是训释语，“之谓”后面是被

训释语，中间加不进其他词语。“谓之”式结构比较松散，在“谓之”前面可以加进“谓”的行为主体。例如《尔雅·释兽》“鼯鼠身长须而贼，秦人谓之小驴”。“谓之”前面还可以加进连词“故”、“是故”等。例如“仁者见之谓之仁”，变为“仁者见之，故谓之仁”，对句意并没有什么影响。但“之谓”前面却不可加任何词语。

第三，“之谓”式的训释语（前项），要求相对完整，具有定义的准确性；而“谓之”式在训释近似概念时，则往往省略几个概念共同的部分。例如《尔雅·释器》“金谓之镂，木谓之刻，骨谓之切，象谓之磋，玉谓之琢，石谓之磨”，“肉谓之败，鱼谓之馁”。《尔雅·释虫》“有足谓之虫，无足谓之豸”。

第四，“谓之”式杂有不同的训诂方法，包括声训、互训。声训的例子，如《尔雅·释器》“青谓之葱”，“斧谓之黼”，“雕谓之琢”。互训的例子，如“印谓之玺，钮谓之鼻”。而“之谓”式除了《孟子》“生之谓性”之外，绝少有声训。

### （三）关于以“任”训“心”

《灵枢·本神篇》：“所以任物者谓之心”。这一则声训以“任”训“心”，有广阔的时代背景。

先举一点旁证材料：

董仲舒《春秋繁露·深察名号》：“惟众恶于内，弗使得发于外者，心也。心之为名，恡也。人之受气，苟无恶者，心何恡哉！”

班固《白虎通·情性》“心之为言，任也。任于思也”。

张揖《广雅·释亲》“心，任也”。

这三则声训材料分别产生于西汉、东汉和魏。其共同点是用“任”（恡音同任）作“心”的声训。但它们所赋予含义却相差很大。董仲舒认为，人心有一种理智的禁制作用，它可以克制人的欲念，所以说“心之

为名，恡也”。恡，是限制，约束的意思。而班固认为，心是承担思惟任务的。所以说“心之为言，任也”。这个“任”，是担负、承受的意思。班固的观点与孟子“心之官则思”近似。张揖只说“心，任也”，未加阐述，大约是容受事物之意。

《灵枢·本神篇》给心下的定义，显然与上述三则声训有一定联系。“任物”，就是容受客观事物。这种看法，比较接近于《白虎通》，而不同于《春秋繁露》。再者，“所以任物者”这种下定义的方式又很象许慎的《说文解字》。例如“针，所以缝也”（十四篇上）；斧，所以斫也”（十四篇上）；轴，所以持轮者也”（十四篇上）。

这样看来，《灵枢·本神篇》的成书年代大体上与《白虎通》《说文解字》相距不久，是东汉声训盛行时期的产物。

## 三、从《内经》本文训诂看《内经》的成书

《内经》本文里，既有上古医经，又有问答体的相当于传和解的第一代训诂，也有少量相当于注的第二代训诂，差不多可以说是“三代同堂”。但从主要部分看，《内经》本身是对上古医经的内容作深入探讨和解释。

《十三经》的形成也是一个历史过程。

《周易》里的封、爻、象、象，是较为古老的占卜文字，文言、系辞是阐发和解释这些占卜文字的。《春秋》是经，《左传》《公羊传》《谷梁传》是解释经的，但后来都变成了经。也就是说，《十三经》里面既有先秦经典，又有汉代儒者传述解释经典的早期训诂。注解转化为经典，注与经并没有不可逾越的鸿沟。《内经》亦当作如是观。

《素问·脉解篇》《素问·针解篇》和《灵枢·小针解篇》通篇串讲其他篇章的语句，使人想到，它们可能是汉代某几位医学教师写的讲义。整个《内经》大体上保持了

（下转第13页）

谓瓠为瓢也，《众经音义》十八引《三苍》云，瓢，瓠勺也……。”

按，颜渊志道，衣食粗恶，其乐不改，故夫子赞之。

上文所书，大禹，孔子，颜回三人何所是，何所乐，细按之，事即民事也。乐，乐道也。禹为百姓之事而致力，孔子，颜回为崇高的理想而有所乐，饮食故余事也。

按，饮食，孔子在《论语·乡党》中仅指出食与不食等文，而于大禹，孔子则一次再次盛赞，吾无间然矣。于颜回，孔子则一次再次称许，其贤哉回也。

《乡党》食饮之文与《论语》大禹、颜回之章，而相较之，轻重自见。

而孔子在上颂大禹，下美颜回之时，也自己表示出心之所乐，即饭疏食饮水……乐亦在其中矣，意味深长，耐人寻绎。

### 3、反对饮食之余无所事事。

“饱食终日，无所用心，难矣哉。”

《论语·阳货》何晏集解，马曰，“为其无所据乐善生淫欲，”邢昺疏云：言人饱食终日，于善道无所用心，则难以为处哉。”刘宝楠正义曰、“……无所用心，则于理义皆不知思，其不说可知，难者，言难已成德也。”

按，饱食终日，无所用心，孔子深恶痛绝，发之以“难”字，沉重之情可见，非议之旨更明，令人读之，匪徒怵惕，更会悚然，诚发人深省之警句也。

## 四、《黄帝内经》和《论语》饮食观之异同：

### 1、相同点：

(1) 既重饮食又不唯饮食。

(2) 饮食的论述都较全面深刻，皆主张饮食有常度：

①品种多。②质地好。③量适中。④时准确。

(3) 从实际出发，解决实际问题，如饮食卫生等。

### 2、不同点：

(1) 《内经》多从医学角度探求，《论语》多从生活方面发微。

(2) 《内经》主要是强调“治未病”，注重保健、营养，食疗等内容，《论语》则强调“避不洁”重配膳。

(3) 《内经》重营养而补精气之需，《论语》重烹调以求口味之美。

综上所述，《黄帝内经》和《论语》饮食观点之异同历历灼灼，前此乃宏观而论，若夫微观则细按原文可知。

## 后 记

“上天摘星斗，下地取宝藏”是我国先民为征服自然而发的豪言壮语，现代宇宙空间技术的发展和探矿选矿技术的精进，摘星取宝不仅实现，今后会更有长足的发展，天地之间人也不例外，即开发人的智力资源？怎样开发？即吸取我国古代文化的精华加以发展创新，怎样发展创新，即“吾将上下而求索。”查之《内经》，参之论语，我国古代的饮食观才大体完备，若要发展祖国医学只凭单纯的医学典籍是不完全的，若能将古代其余典籍予以采摘利用，加以海内外同道携手努力，中医事业振兴之时则指日可待。所论当否，希敬贤达，正舛匡谬。

(上接10页)

统一的体例，采取问答对话体，这可能是在一次（或几次）全国性（或地方性）统编教材时，由某位权威人士规定或由参加编写的人员共同商定的。象《素问·生气通天论》《素问·五藏生成篇》等不采取问答体的篇章，则可能是更为古老或较为晚些的作品。至于“经同而解异”的现象，则是不同师承流派的反映。

《黄帝内经》主要部分是从西汉到东汉，由受过经学熏陶的几代医学教师陆续编成的基础医学教材。