

经典与书写

翻译子系



[日]栗山茂久 著 | 陈信宏 张轩辞 译 | 张轩辞 校 | 上海书店出版社

身体的语言

——古希腊医学和中医之比较

The Expressiveness of the Body
and the Divergence of Greek and Chinese Medicine



THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS

身体的语言

——论中西医学的身体观

The Linguistic Body
and the Chinese, Japanese and African Medicine

身体的语言

——古希腊医学和中医之比较

The Expressiveness of the Body
and the Divergence of Greek and Chinese Medicine

[日]栗山茂久 著 陈信宏 张轩辞 译
张轩辞 校

上海书店出版社

图书在版编目(CIP)数据

身体的语言:古希腊医学和中医之比较 / (日)栗山茂久著;陈信宏,张轩辞译. —上海:上海书店出版社, 2009.3

(经典与书写)

书名原文: The Expressiveness of the Body and the Divergence of Greek and Chinese Medicine

ISBN 978 - 7 - 5458 - 0021 - 0

I. 身... II. ①栗...②陈...③张... III. 医学-对比研究-中国、古希腊 IV. R

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 023615 号



Originally Published in the United States of America as
Expressiveness of the Human Body and the Divergence of
Greek and Chinese Medicine
Copyright © 1999 Urzone, Inc.
著作权合同登记 图字 09 - 2008 - 001 号

经典与书写

身体的语言——古希腊医学和中医之比较

[日]栗山茂久 著

陈信宏 张轩辞 译

张轩辞 校

责任编辑 杨英姿

特约编辑 万骏 于力平

封面设计 吴正亚

技术编辑 吴放

出版 上海世纪出版股份有限公司上海书店出版社
200001 上海福建中路 193 号
www.ewen.cc www.shsd.com.cn

发行 上海世纪出版股份有限公司发行中心

印刷 上海叶大印务发展有限公司

开本 890 × 1240 1/32

印张 9

字数 200 千字

版次 2009 年 3 月第 1 版

印次 2009 年 3 月第 1 版

ISBN 978 - 7 - 5458 - 0021 - 0/R · 1

定价 29.80 元

总 序

经典是影响一个悠久文明走向的文本源头。它不限于时间上的源头，还意味着重现思想与人生开端的溯源能力。这也就是说，它能让我们重回起头处，体验到最初的、边缘上的取向如何发生，并由此而生出某种边际处的敏感。非经典的文本则已经处于某种框架之中，近代以来的反经典潮流则指一种以“靠最先进手段直接解决问题”为标榜的倾向，否认经典有当下及未来的活的真身。

20世纪的中国是一个没有经典的国度，只有西方科学——自然科学和社会科学——和技术(高科技)的至高无上与无处不在。形而上学与科学同属于一个观念普遍主义的思路。“现代自然科学、现代数学和现代形而上学都是源出于广义上的数学因素”(《海德格尔选集》，第875页)。但我们也知道，数学同样是古希腊形而上学的形成因素。只通过传统西方形而上学的视野来研究中国古代经典，也属于这个高科技崇拜的现象。

科学无经典可言。培养一位物理学家，根本无须去读亚里士多德的《物理学》，甚至牛顿的《原理》，只需要最应时(updated)的教科书、成果报告和实验手段。但要成为一个承载文明命运的士(儒士、道士)、思想家，或完整意义上的知识分子，则必读经典，非如此就无法以“究际通变”(司马迁语)的方式来进入生活。

特定的科学很快地、越来越快地过时，特定的经典却不过时。

一个原因是：科学自认为在追求一个可直接确证的真理，因此将语言只当作表达手段，经典却要凭借语言的时间结构、并通过重塑语言来领会和揭示生存的意义。高科技只有现在时，经典却是过去与未来的当下交织。科学的重复只是结果的验证，经典的重复却要生发。所以，不同于科学，经典不但不力求摆脱自己的特殊身份，要求“统一语言”，平整化语言，反倒只有在自己的独特语言、文明和生命结构中才成为经典，具备与其他经典传统打交道的能力和视野。这么看来，相比于现代科技的工具化，经典是语言化的；相比于现在进行时的口语，经典更倾向于那让过去（阴）和将来（阳）交织的构象书写。

经是书，书总在写，写总在生，此乃经书书写的书生意境。书一写不只是被印刷，哪怕是抄写、背写也有自己的生长分蘖。书一写让经典和思想有了手感与身命，自成格局，有生成意义的机制，有源头本身的尊严。这样的书写自能与它种写作区分开，也就有了自家的致思书法和笔调意趣。如此看来，书写不只是写出已有的什么，而是随手去写，在书中写，写中成书。“书不尽言，言不尽意”（《易经·系辞上》）。但失言之意乃孤意，失书之言不过是表意之言，往而无返。只有意入言中，言浸于书体，书又得其意境，水墨意气回环往复，“点画之间皆有意”（《王右军自论书》），方成蕴藉结构，阴阳不测而生生不已，“鼓之舞之以尽神”（《易经·系辞上》）。

21世纪的中国，最需要经典的回归。但这回归绝不现成。前一个世纪中，经典及其传统被以一些可怕的罪名——包括“吃人”——流放、戴帽、判死刑，以十字架或蓝色文明、红色文明的名义来诅咒，这些都不是文学的虚构。经典的真实回归，不会出现于自欺欺人的“繁荣”、“盛世”，不会出现于压抑精神深层创伤的强迫遗忘和轮番炒作。因为这种无罪感、无悲痛、无悔恨、无招魂的重塑金身，只是尸身的水晶棺化和为己所用而已。

“经典与书写”不反对且有保留地欢迎这种伪作，不仅因为假装的善待胜过直接的恶杀（假如“假”被意识到了），而且因为在某

个层次上，“善者，伪也”（荀子语），真戏有时也可以由假唱开始。但是倾心于经典与书写的人们是另一种态度。对于他们，经典经受的苦难及其原因（包括经典自身的原因），不被遗忘。“昔我往矣，杨柳依依。今我来思，雨雪霏霏。行道迟迟，载渴载饥。我心伤悲，莫知我哀”（《诗经·采薇》）。当经典在一个世纪的流放和死刑判决后，重新跨进这个已经面目全非的家门时，它的忧伤和来自一个悲惨世界的他者性，让我们在轰雷般的惊呆中木然起身。这种再次遭遇经典、嗒然而丧我的终极体验，让经典露出它的面孔。

活在书写中的经典，只能是复数的。只有一本经典，等于无经典，因为唯一的经典只是宪章或神喻，其中无语言和书写的生命。华夏文化世界自古就没有某一本经典的独霸。四书五经都是经典，三教九流皆有经典。所以经典的书写或书写着的经典，一定有模糊的、开放的边缘，特别珍视那些能帮助当今中国人直面经典、让经典又开始实际书写的哲理，不管它来自哪一个经典传统。

这开放不意味着进入一个共经典（实乃无经典）的全球化时代，而是一种互为他者的、有亲疏远近之别的“经典间”的生存格局，或可称为天下格局。天下以家为根，各种层次上的家是活的血脉传统，而健全的家一定富含家间性（inter-familiality），“亲亲而仁民，仁民而爱物”（《孟子·尽心上》）。所以天下可以为家，但不可家天下。

让我们这些不孝子孙在沉痛与希望中迎回自家的经典，那就意味着，让我们的思想生命接回到华夏世界的最高脊岭，在又吸饱了阳光的冰川之泪中开始流动，得其雄奇之势，不回旋千折、跌宕万里不足以抒其愤、尽其性，而神其灵也。

张祥龙

戊子夏海蛇谨识

翻译子系前言

这个多余的前言，毋宁说是后语：“经典与书写”翻译子系扉页题辞的后语，以及所有在“经典与书写”丛书被翻译文本的后语。向着将要被翻译的文本，这些摘自先人典籍的题辞说明了：对于“经典与书写”来说，什么是翻译？为什么翻译？如何翻译？

题辞的选取，是从《诗经》的“它山之石，可以攻玉”到《论语》的“攻乎异端，斯害也已”。两个“攻”字及其诸多解释，或许蕴含着翻译的秘密。什么是翻译？或许可以一言以蔽之，翻译就是攻：它异之攻和攻乎它异。

为什么攻乎它异？或者说，为什么翻译？为了“大道”。“大”在这里是动词，“大道”就是让道大起来，不要猥缩到一端，执着一端，失去左右逢源的两端之空，越走越窄，终至穷途末路。现代各种“主义”卫道士，恰是害道之士，因为他执一不化，不能通过学习它异、攻治它异而保持两端的张力，结果导致道路阻断、文明闭合。根据焦循的解释，这种不懂得“它山之石、可以攻玉”的一曲之士、一端之士、执一不化之士就是异端。如果攻治这样的异端之学，就会让大道越走越小，终至不通不化，“斯害也已”。与这种自鸣得意的异端小道相对，便是大舜“执两而用中”的大道。只有攻乎它异，才能叩其两端；只有叩其两端，才能一以贯之；只有一以贯之，才能两而化之；只有两而化之，才能导(道)而大之。

如何“大”？或者说，如何翻译？曰：“善与人同。”善与人同，不是通过“接轨”而与人同。子曰：“君子和而不同，小人同而不和。”焦循解释说：“惟不同而后能善与人同。”而且，这个不同不是刻意寻找差别、保持差别，而是要善与人同。善与人同，自然善与人异；善与人异，自然善与人同。善同善异是一个善：善，则能同能异，攻乎它异而一以贯之；不善，则不能同、不能异，同则“普遍”、“接轨”，异则“本土”、“特殊”，两家主义虽互不相让，而其为不通不化、执一害道之异端也则一。孟子曰：“取诸人以为善，是与人为善者也。故君子莫大乎与人为善。”与人为善，仁道也，大道也。惟大道可以大而化之之谓圣：“执其一端为异端，执其两端为圣人”；和而不同是君子，同而不和是小人。和而不同就是善与人异、善与人同。诚能如此，庶几可以不辱《书经》末尾的告诫：“人之有技，若己有之；人之彦圣，其心好之，不啻如自其口出，”庶几可以翻异言而为同文。

最后，经过这三层翻译的思考，我们也许可以读懂《论语》的开头为什么是“学而”，“学而时习之”的后面为什么是“有朋自远方来”。大译之道，难道不是在夫子的第一声教导中就已经宣示了吗？难道不是：只有在学习的时候向着朋友敞开，学才能大起来？只有在行道的时候向着远方敞开，道才能大起来？难道不是：必须有赖于大道的生生不息，大学的日新其德，今日否隔不通的人类文化才有可能大而化之，化成天下文明？《易》曰：“物不可以终否，故受之以同人。”否极泰来之际，同人以通天下之志，同文以通天下之义，正是“经典与书写”翻译子系的使命。

经典与书写编委会

中文简体版出版说明

日本史家栗山茂久教授的《身体的语言》的中文繁体版由陈信宏先生翻译、台北究竟出版社于2001年出版,其副标题自拟为“从中西文化看身体之谜”。这是一个语言流畅、基本贴近原文、质量不错的译本,为此,我们引进该译本以飨大陆读者。

此次由上海书店出版、收录在“经典与书写”丛书中的《身体的语言——古希腊医学和中医之比较》中文简体版,是在基本保留陈信宏先生译文的基础上修订而成的,我们约请了北京大学哲学系的张轩辞博士翻译了所有注释(约5万字,陈信宏译本没有翻译而是保留了原文),并根据原文校订了全书,修改了其中翻译上的错误,依照大陆读者的习惯调整了人名和术语的译法。

点点

导读：身体感的历史

阅读《身体的语言》是一种甜蜜的体验。

栗山茂久的文采极尽绚烂。这不禁让人想起栗山君工作的地方——京都——精巧的锦丝制作与友禅染法。你仿佛远眺东福寺的通天桥，与作者趺坐共赞满山满谷的枫红。或如夜里一起品鉴平安神宫的红垂枝樱，心中是满满的幸福。栗山君文字风情，亦如与读者在时雨亭喝一杯抹茶，听他淡淡地说：“为什么研究身体的历史？嗯——历史所述说的故事也许可以让你我检视已有的认知与感受的习惯，想象过去不同的存在方式。藉由触摸、观察身体的历史，以全新的方式来拥抱、体验现在的世界。”

身体的历史是人在这个世界生活方式的历史。身体不只是研究者探索的客体。每个人都有身体，它也是人感知主观的载体。但历来的身体史是指“身体观”的历史研究。身体观的历史的主要研究途径有二：第一，经由文献讨论医学观念的形成与变迁，例如气、阴阳五行、心与气等课题。这些研究可以是思想史或社会史的取径。第二，从图像入手，藉由身体相关的图解来分析医学传统对身体观看的方式。例如对古典医学望诊相法的研究来了解医学论述及其文化脉络。

简单地讲，身体观的历史是将“身体”做为一个客观的考察对象。但我们研究身体感受或体验的历史则不同。借用栗山茂久的

话,对于身体的看法不但仰赖思考方式(ways of thinking),同时,也仰赖各种感官作用。举例来说,Barbara Duden以18世纪德国医病关系为个案,指出当时档案所记载的症候与感受的词汇群来自患者自身的体验而非医学的专业论述。Duden以为,所谓客观知识的产生不可能从人类感知过程抽离。另外,从日本 Katakori、德国 Kreislauf 与法国 Crise de foie 等地方病的历史研究来看,主体经验与医学论述之间有一层很密切的关系。也就是说,身体观与身体感两者有一种互赖关系。正如栗山茂久所说,我们研究古代人对身体的观念时,不但是在研究他们的思想结构,也是在研究他们的感官认知。

《身体的语言》一书的关键字是 style。译者陈信宏将 style 翻译为“方式”、“状态”。古中国与古希腊的差异,不但是理论上的,也源自他们对身体感受的方式不同。栗山茂久在书中所提问的:“感知方式包含有些什么?”(What goes into perceptual style?)这是身体史研究的核心。栗山所谓的 style 就如同不同世代人们说话的口气与表情。

身体感历史的研究取向与在地/土著的生理学(local biology)或感觉人类学(anthropology of sense)也可以相互呼应。所谓“地方性”的生理学强调,医学或身体的知识影响个人的主观体验,反过来说,身体的感知也会形塑医学的知识。亦即,个人的身心经验与文化象征系统之间有相互渗透的关系。而感觉人类学则以为,不同文化对主要的感官知觉有不同的注重而呈现差异。例如,中国与希腊古典医学中默会的感知(触觉、视觉、气感等)是各自如何被养成、开发的?除此之外,研究者也应该同情地了解所研究文化的感官偏好,亲自参与各社会的成员主观体验所建构的感知世界。

栗山茂久即指出,古中国与古希腊医学的歧异,不可能以理智的规划或成套的观念加以概括。这两者的不同,并不可能以整体/二元论、有机/化约论的对照模式予以说明。

因此,在《身体的语言》一书中,阐释了古代中、希两大文化的

身体的“表现性”(expressiveness),他们不同的文化感官以及各自探求人类存在真相的丰饶之旅。

古希腊与古中国的医生最后都以手腕为诊断的部位。两个文化的医生把手放在类似的地方,但却感受到不同的讯息。古希腊测量脉搏与古中国的“切脉”差别在哪里?在希波克拉底的著作中,将脉搏(sphygmos)与悸动(palmos)、颤抖(tromos)、痉挛(spasmos)等词连用。到了希罗菲勒斯确定了脉搏存在于动脉与心脏之中,而悸动、痉挛、颤抖则表现于肌肉与神经。同时,解剖学也确立了医者手指触感的方式,也就是动脉的扩张与收缩可触知的事实。而中国的切脉所诊测的不只是希腊医生所说“sphygmos”单一的对象而是许多生命征象。不同的脉位与不同的脏器连系,而心脏只不过是十二个脉位之一。中国医生的触诊不重视动脉垂直起落所产生的节奏,而感受血气与皮肤平行的流动。

相同的姿势所得到的感受竟然是天壤之别。在语言的表达能力方面,西方的脉搏论述一直有追求明确的呼声,而中国历来脉学所使用的术语并未遭受到质疑与争论,只是不断地以明喻或隐喻加以重新定义。

《身体的语言》第二部分是讨论“观察的方式”。希腊医学对肌肉身体的着迷,与解剖学思考大自然目的导向的设计是密切有关的。医生观察解剖的身体,一如他们聆听脉象的方式类似,都是把肉体当做不可知意志的可知表现。的确,肌肉认知的诞生和一种特殊的“人观”密不可分。也就是肌肉的运动展示了能够以意志控制的自我。解剖者赞叹的是造物主在人体所设计有目的的分节(articulation)。心脏与动脉是非自主的收缩,而肌肉、神经受到有意识的选择所控制。这种生命的双重性:亦即,自主性动作与自然运作的分别。

相较古希腊医者探究人体器官被创造的目的,中国古代的医家则思索色泽中深沉的意蕴。医者观察脸部表现所反映的内在感受与意向,探索体内变化所流露的皮肤色泽。栗山特别注意到,在

医典中望色的比喻以植物生长的意象居核心位置。这个特色也与希腊医学成为有趣的对比：古希腊的解剖学以动物为中心，而古代中国人则观察到人类与植物的相似性。

《身体的语言》第三部分重新探讨两种与人类生命存在最密切之物“血液”、“风”(呼吸)。中、希医学皆将血液视为生命的来源。但他们对于“放血”疗法却有极不同的态度。中国在东汉时期已不提倡放血疗法，但西方一直到19世纪中叶仍然普遍流行着放血。这个差异显示什么意义？

古希腊医学放血的管道“phlebes”是一种与解剖无关的模糊血管的概念。解剖的兴起使局部放血术受到怀疑。然而这种技术之所以会从不太重要的疗法变得重要，主要源自希腊人对血液过剩的恐惧。相对希腊医学恐惧囤积，中国医学则恐惧流失。栗山认为“虚”的病理是中国医学最核心的概念。希腊医学留心过剩血液的出现，并施予预防性的放血。中国养生之术则忧心生命能量的消散，提防元气的耗竭。这是两者强烈的对比。

另一个强烈的对比是中、希医学对“风”的看法。《内经》认为它是百病之长。中国古典医学的发展，一方面是建立大宇宙、小宇宙相互呼应的数术模式，另一方面又强调身体独立于风之外。古代医生强调八风四时的规律、可预测性，“虚风”则打破人们的期待。从汉代到清代，在中国的医籍里“风”持续性地扮演着人类疾病的主要来源。而古希腊医学的“pneuma”虽然可以用来指称风或气息，但希波克拉底之后的医者渐渐赋予它不同的意涵。“pneuma”主要是指体内气息、内在力量或灵魂。简单地说，“风”有内在化的发展倾向。盖仑认为医学必须奠基于解剖学而非变化莫测的风。

以上便是《身体的语言》全书的要旨。

傅雷说：“理想的译文仿佛是原作者的中文写作。”《身体的语言》由陈信宏先生精心翻译，栗山教授逐章校订，读者可以尽情地经由中文的译本流连古代医学世界的身体想象与感官认知。

栗山茂久的人比他的作品更有意思。他长于语文，可以使用流利的中文、法文、英文讨论生涩的学术论题。他博学多闻，兼通多艺，闲聊中随兴征引 Dylan Thomas 的诗或 Edward Hopper 的画。他不满意学院的写作格式，费心寻求足以与古人精神合辙押韵的辞藻。

我曾与栗山君共游奈良的曲埼隘巷，听他诉说京都断壁零玃的典故。捧读《身体的语言》是与好友在异乡重逢深夜的对谈。

李建民

前 言

不同叙述中的真相之间的差异之大，有时令人不得不对真相这个概念本身感到怀疑。芥川龙之介这则令人难忘的传奇故事中有两点是确定的：一个女人遭到一个强盗侵犯，她的丈夫则遭到杀害，尸体躺卧在树林里。

被捕的强盗供称杀了那位丈夫，但表示受到女人的怂恿。他原本不想杀人——但女人却坚持要他这么做。她不能也不愿世界上存在两名目睹她耻辱的目击者。她说：你自杀或是杀了我丈夫。因此强盗没有选择余地。

然而，女人却供称是自己杀了丈夫——并且是在丈夫的命令之下。他静默地坐着，身体受到捆绑，内心蒙受耻辱，他的眼睛表明了他的鄙夷与厌恶。“杀了我吧”，他的眼神如此说道。她于是了解到由于耻辱太深，因此他们两人都得死。但她却在刺杀丈夫之后昏了过去，而未能自我了断。

死者则透过灵媒说出供词：“我是自杀的。”他用悲痛的声音喊道。无能为力地看着自己的妻子遭强奸并因而产生情欲，实在太恐怖了。她催促着强盗：“杀了我丈夫。然后带我走，哪里都好。”妻子竟然说出这种话，对丈夫来说，寻死反倒是容易的选择了。

真相究竟如何？丈夫是被妻子所杀？还是强盗？还是自杀的？难道死者也会说谎吗？

芥川龙之介并未告诉我们哪个版本是可信的——也有可能全部皆不可信。

医学的历史发展中也有个类似的谜团。我们一般认为人体结构及功能在世界各地都是相同的，是全球一致的真相。不过一旦回顾历史，我们对于真相的看法便会开始动摇。如同强盗、女人，以及死者的供词，不同医学传统对于身体的叙述通常有如在描述彼此相异、并且几乎毫不相关的世界。

比较图 1，摘录自滑寿的《十四经发挥》(1341)，以及图 2，摘录自维萨里(Vesalius)的《人体结构七卷》(*Fabrica*, 1543)。将两者并陈比对，可发现两者都有所缺漏。在滑寿所绘的图中，并没有维萨里所画出的肌理细节；而事实上，中国医家也没有能够指称“肌肉”的术语。对于肌肉的重视是西方特有的。另一方面，针灸所使用的脉与穴则是西方解剖学所完全忽略的。因此，欧洲人在 17 及 18 世纪开始研究中国的医学时，即认为这种对于身体的叙述是“古怪”而“荒谬”的，有如想象国度的传说故事。

身体是如此基本而且与我们切身相关，为何我们对其理解会有如此大的差异？对于树林中的凶杀案，我们也许无法确知谁在说谎，也可能无从找出说谎者背后的动机；但我们至少知道其中的影响力量是什么。我们从经验中得知，强烈的情绪起伏会影响我们所告诉别人的故事——以及我们告诉自己的故事。我们在三方的供词中都可发现各种情绪的混杂：罪恶感、虚荣心、恐惧、愤怒，以及自鄙。

然而，滑寿与维萨里两者之间的差异则似乎需要有其他的解释。与其归咎于失控的情绪，我们此时应当广泛地讨论不同的思考方式，或是更为迂回地讨论不同的观点：一场事件的目击者之所以有不同的说词，并非由于欺瞒或判断力不足，而是因为立场不同。

然而，医学史又与“立场”何关呢？我们若说棒球场上一垒与本垒的裁判对球赛的观点不同，我们所指的是他们肉身所在的方