

Shigehisa Kuriyama (栗山茂久), *The Expressiveness of the Body and the Divergence of Greek and Chinese Medicine* 讀後

New York: Zone Books, 1999. 340 pp.

祝平一*

一、

本文介紹栗山茂久好看且充滿想像力的新書 *The Expressiveness of the Body and the Divergence of Greek and Chinese Medicine* (《身體的表現性與希臘和中國醫學的分歧》)。全文分三部分：首先介紹栗山的問題意識，其次摘要書中內容，最後則是筆者對該書簡短的討論。

栗山討論我們最切身的問題——身體。從解剖學的觀點來看，除了男、女的生殖器外，人類身體的外表和內裡都大同小異。¹身體固然有其生物性的形質、成長過程和化學反應，然而完全以解剖和生化觀點去認知身體，並將身體視為同質的物質性存在，可能只是現代人認知身體的一種方式。尤有甚者，解剖觀點下的身體只是整個西方近代科學文化形成過程中的一種觀點，並隨著十九世紀以來

* 中央研究院歷史語言研究所助理研究員

¹事實上以生殖器來分別兩性也是十八世紀以來才誕生的「新」觀念。見：Thomas Laqueur, *Making Sex*. (Cambridge: Harvard University Press, 1990)。書評見：祝平一，〈評介 Thomas Laqueur, *Making Sex*〉，《新史學》7.4 (1996)：223-31。

帝國主義的擴張，散佈到全世界，成為現代人觀看身體唯一的方式。人類擁有相同的身體成為現代人存在的根本「事實」；藉著這個身體，人感覺和認識外在世界。

我們不但擁有身體，身體也擁有我們。身體所發出的各種訊號，如脈搏、疼痛等，表達了其自身的存在。我們直觀地以為身體的各種訊號或疼痛、殘疾的經驗，不過是生化反應的總和，是一種超越文化界限的普世現象。然而正是這些身體肯定其自我存在所發出的訊號，使我們看到了身體的幽暗與深邃。

生命現象表現在身體所發出的各種訊號，其「正常」與否，必須透過人類的感官方能被確定。不同文化的人對於生命現象有不同的感知和表達方式；也因而用不同的方式去觀看和考察我們的身體。人們並以種種論述來表達和溝通生命存在的形式；而我們關於身體的論述，同時也主導了我們觀看身體的方式。既然人無法擺脫語言，那麼人類身體的各種經驗，也無法獨立於語言而存在。正因如此，人類所擁有的相同身體，便隨著各文化中不同的感知方式、不同的身體論述而幻化為千萬；也因而身體史的研究，無法脫離文化史的觀照。栗山的書討論古代希臘和中國醫家如何考察身體，感知生命現象：一部身體與感官的歷史。

栗山比較了中、希醫學中，身體如何表現在觸覺、視覺，「血」和「風」這兩個概念上，以及身體不同表現性所形成的醫療論述和其文化脈絡。全書便因此分為「觸摸的方式(style)、觀看的方式與存有(being)的方式」三大部分。

栗山的問題意識總結在下面兩幅圖。圖(一)是人體在中國醫學中的呈現，圖(二)則是西洋醫學中人體的表現形式。栗山問道：同樣是兩隻眼睛、一個鼻子、四肢俱全的人體，何以在中國和西洋醫學中的呈現如此不同？何以中國醫家在人體中看到的小腹微凸、全身

孔竅(經穴)，而且是由一條條經絡而非血管或神經連繫而成的人體；而西洋醫家看到的卻是肌肉糾結，全身充滿了神經與血管的身體？²或許有人會質疑這兩幅圖只是個案，不足以代表全部的事實，尤其是那個小腹微凸的中年男人，和現代人所希求健康而年輕的身體實在有很大的距離。

實際上這兩幅圖相當有代表性。中國醫書與經絡有關的圖，幾乎都是這種「膨風式」的男人。不但經絡圖如此，許多養生書上練功的人形亦復如是，彷彿這種灌了風的中年男體是健康的理想形象。³至於圖(二)肌肉結實的「猛男」圖像，不但是希臘藝術中戰士和運動家範型，在整個西洋解剖史上，也充滿了對於肌肉的「迷戀」，肌肉幾乎總是西方解剖學的第一課，但中國醫書卻甚少提及。這兩類圖像即使不能算是中、希兩種文化的理想身體，卻是醫家視為理所當然的身體典範。栗山質疑：為何這兩種醫療文化視為理所當然的身體，遠超過中國或希臘人因族群不同所產生的差異？

就全書的內容而言，栗山的問題意識可以重述如下：為何同樣是脈診，西方醫家最後只感覺得到脈搏跳動的次數；中國醫家可以把握二十多種脈象？為何在西方醫學史上不斷有如何清楚定義脈象的呼聲，而中國醫學有關脈的描述看似複雜，卻相對地穩定？在同樣的身體裡，中、希醫家到底觸摸到什麼？為何為何同樣是診察人的身體，西方醫家首先看到的是人的肌肉，而中醫並不重視肌肉，卻以「望色」為神技？在同樣的身體裡，中、希醫家到底看到什麼？

²這裡當然有性別的問題存在，長久以來，不論西方或中國醫學都是以男人的身體為標準的身體。

³如張蒼「身長大，肥白如瓠，時王陵見而怪其美士。」(《新校本史記三家注》〈張丞相列傳〉：2675。)因而撿回一命。身長中廣，才是美男子的形象。

爲何在中、希早期醫學中都有放血的記載，且都曾以「風」爲重要病因；然而，放血在西方醫學中卻漸演變爲重要的療法，在中國則否；「風」在西方漸演爲體內的生氣(*pneuma*)，或是基督教文化中的靈魂；在中國則仍是疾病的外因？在同樣的身體裡，中、希醫家到底如何看待身體和外在世界的關係？

二、

希波克里圖(Hippocrates 450-350 B.C.E.)時代的希臘醫學，脈動(pulsation)、顫動(tremor)、悸動(palpitation)和抽動(spasm)並無分別。大約在赫若菲拉斯(Herophilus)前後，脈動才從其他的跳動中區分出來，後來的解剖家則更進一步分出了動、靜脈，也理解此二血管系統與心臟的聯繫。此後脈動成爲重要的生命跡象，和醫家診斷的重要依據。然而在整個西方醫學史上，醫生不斷抱怨無法分別各種脈象。相較之下，中國醫家並不以解剖的觀點來認識脈，而是將人體與天地比附，並運用數術式的推算來理解脈。在這種思考模式下，脈並非動脈的跳動，而是人體內的溝瀆，在人體內不斷循行。早期的中國脈診可以在身體的許多部位進行，最後才縮小到手腕上的寸關尺三個部位。同樣是觸摸病人的手腕，中國和希臘的醫生卻感覺到完全不同的東西，也因而雙方對於身體有截然不同的認識。

或許有人會質疑，這會不會只是「翻譯」的問題？亦即中、希醫生所感覺到的其實是一樣的東西，只是文字的表達不同。栗山於是追問，語言和我們的感覺到底有什麼關係？

西方醫學不斷要求脈搏的論述要更清楚，緣於觸感隱微難言，需要相當長的訓練。因此，西方醫家上不斷呼籲明白定義手指在脈診時的感覺，以便學習和溝通。然而這樣的努力卻不斷受挫，最終

只能用數字來確定脈搏觸感的一致性。相較於西洋醫學不斷地要確定脈究竟是什麼；中國脈診卻是以「浮、沈、洪、細」等描述來教導學者如何「想像」脈。對脈不同的態度，顯示出中、西方對於語言和事物之間的關係有相當不同的構想。

西方將語言當成「呈現事物的影像」，是腦中觀念的直接表現；因此，語言越清楚，物像也越清晰，以便和其他人溝通。西方醫家一度將脈動轉譯為樂譜，甚至聲稱只有懂音樂的人才能懂脈的韻動(rhythm)。這種現代人看來不可思議的想像，和西方的靈魂理論無法分離。就像靈魂是人身的形式(form)，韻動也是一種形式，規律地以重複的方式呈現某種運動的結構。韻動因而成為脈搏的核心，而其終極表現便是數字，就像音樂是數字的表現一樣。用「韻動」來考量脈，顯示出西方醫者一直想從不變的單位掌握變化。若欲以語言作為脈搏知識的載體，也必須明白而清楚。因此，才會出現不斷要求明白定義脈象的呼聲。

相較於西方這種「透明」的語言觀，中國的知識傳統總是視語言為真際(reality)的暫時載體，無法真切掌握外在世界的實際。更何況語言在不同的狀況下，有不同的用法，要聽得真切，必須理解在什麼狀況下，用何種方法，說了什麼話，而不是一味地追求貫串在一切言說狀況中固定不變的核心語意。「得魚忘筌」一語，貼切地表達了這種態度。作為一位醫家，他要掌握的不是脈是什麼，而是掌握在脈中流動的「氣」會有什麼可能的表現，透過描述性的語言、自身的經驗和技藝，切出脈動下的真象。中、希雙方對於溝通(語言)的概念不同，不但形塑了雙方醫家對於脈的不同感覺，也使他們看到了不同的身體。

中、希醫學除了在觸覺文化上的差異外，在視覺文化上也相當不同。希臘醫生的「解剖之眼」(anatomical gaze)看到的是人體糾結的肌

肉；而中國醫家看到的卻是「色」。肌肉是西方醫學中相當特殊的概念，要觀察肌理，必須有解剖學的訓練。然而剖開動物或人體到底要看什麼？更何況當時的解剖和醫療手段如放血、運動、食療或藥治並沒有直接的關係。對於希臘醫家而言，解剖與其說是爲了實用的目的，⁴不如說是爲了要證實他們形而上的觀念。對於亞里斯多德而言，解剖是爲了看到動物內裡的形式(form)；對於蓋倫(Galen 129-200 c.e.)而言，解剖則是爲了說明創造的目的，以證明創造的完美與創造者絕不會造出無用之物，解剖乃爲省思創造與自然之間的奧秘。在這樣的文化情境下，肌肉便在希波克里圖與蓋倫之際成爲解剖學上的重要的課題。

然而遠在希臘解剖學者討論肌肉以前，希臘文化便已將人體的肌肉、關節和人之所以爲人結合在一起：肌肉是希臘人的自我認同的一部分。肌肉不但象徵了勇敢的靈魂，而且人體的關節化(articulation)，將人的各部肌肉既分開又緊密聯繫——就像是脈搏的韻動分開心臟的收縮和舒張一樣。在創造的目的論的指引下，關節和肌肉使人具體成爲人。在希臘文化與藝術的表現中，肌肉鬆軟、骨節不分是野蠻人(亞洲人)和女人的形象；身體的緊實與否更是統治者與被治者的重要區分。

當後起的解剖學者想更進一步地探索肌肉如何運動時，栗山認爲這顯示了希臘「人觀」的改變。當時人認爲靈魂構成了人的形式，

⁴ 有些醫療史家的確認爲解剖有「實用」的目的，但不在於治療病人，而是為了在醫病關係中，展現醫家對於身體的確比病人有較多的知識，以取得病人(尤其是上層階級)的信任，和彰顯醫生的權威。見：R. K. French, "Natural Philosophy and Anatomy," in *Le corps à la Renaissance*, ed. J. Céard, M. M. Fontaine, and K. C. Margolin (Paris: Aux amateurs de livres, 1990), pp. 447-60.

而肌肉之運動則顯示了人作為主體的主動性，表達了人類的意志。心肌因而不被認為是肌肉，便在於其跳動與人的意志無關。區分受意志控制的肌肉運動和不受意志控制的脈動，因而是這種新人觀的一體兩面，並奠定了西方「意志人」存在的基礎。

相對於希臘醫家對肌肉的熱衷，中國醫家看到的卻是「色」。相較於希臘「有主宰的」身體觀，中國卻是數術化的身體觀。⁵在希臘醫學中，人身必有中樞，或謂腦，或謂心。中國雖在王莽時代曾有一次重要的解剖，但中國人主要還是在陰陽五行、天人感應的架構內理解身體。數術主要是將時間和空間利用陰陽五行的架構加以配置，以產生推算原則。數術架構中的身體，在時間和空間中展佈。空間上，身體有表裡陰陽，而疾病的歷程則隨著時間由外而內發展。望色最主要便是從外在的「顏色」，推測病情。雖然後代的醫家很少以望色為主要之診察法，然而望色而知壽夭，長久以來仍懸為醫家之理想。栗山認為望色不限於醫家，因為在春秋戰國時代便有許多察顏觀色的記載，其共同點在於從人的「顏色」預測其所思所行。因此所謂「顏色」，並非「色彩」而是面部表情。後世醫家的望色，便是由此延伸而來。因此望色與察顏觀色一樣，都是觀微知著，從外表的徵兆，看得事實的真象。人的面部表情猶如語言，觀者必須善觀，才能體察真際，這和上文所論的中國語言觀相應。對於醫家而言，望色望的是人的氣色，而氣則代表了人的生命力，其主要象徵則是植物的成長。就像氣在人體中流行，植物「自然地」生氣勃發，無須意志或主宰，這和希臘人一直將生命的討論環繞在動物和意志上並不一樣。

⁵ 有關數術化的身體觀見：李建民，〈周秦漢脈學之源流〉（台灣大學歷史系博士論文，1999），頁 211-50。

本書最後一部分以「血」與「風」兩個概念討論中、希兩種身體觀的存在形態。在早期的中、希醫學，放血似乎都用來止痛。在希波克里圖的時代，依疼痛的器官不同，在身體特定的位置放血。當時的醫家認為「血管」只是身體中血液的通道，而動、靜脈也未有清楚的區分。然而到了蓋倫的時代，放血普遍用於治療各種疾病。這除了因解剖上區分了動、靜脈外，也和當時人恐懼多血(plethora)有關。雖然當時人認為血和呼吸是維持生命的重要機制，但是多血卻是諸病之源。血由食物生成，攜帶「熱」到全身。因此過多的血將使身體發炎、過重、懶散而倦怠，身體因而無法成為執行意志的工具。如此衰弱的身體更是外來病原的攻擊的目標，尤其是季節性的氣候改變和風。為了保持身體健康，預防疾病，必須將過多的血排除。

中國醫學也同樣認為疾病起因於身體虛弱，招致外邪入侵，並以病邪之有「虛」、「實」來表達。養生之道便在於將氣蓄於體內，使外邪無從入侵，此一蓄氣之所便是下腹的丹田。體內氣實，病邪便不會充實體內。在中國醫學中，「血」和「氣」是生命力的陰陽兩面，若因氣血消散而致體虛，病邪便趁虛而入。在這種觀念下，放血自然無法在中國醫學中成為主流。

本書的最後一章以「風」的概念討論中、希醫學中不同的身體所駐在的世界。栗山從卜辭以降的「風」如八風、風氣、風俗、風行草偃等辭彙，推論駐在「風」中的中國「我觀」(self)是一種沒有本質性，沒有起源的存在；猶如植物一般，其生命、思想與感情都是自發性地(spontaneously)成長。中國醫學中的風只引起身體的不平衡，並非直接的病源，且要晚到《內經》中才發展出來像「邪風」、「虛風」一類因風致病的概念。「風邪」起因於風與時序不相配。在漢代醫學四季八風的概念下，宇宙是秩序，且可以預測，而身體小宇

宙的秩序和王朝的政治社會秩序都會和大宇宙相應；任何一環失序，都會引起大宇宙、政治社會和人身小宇宙的紊亂。宇宙既然有秩序，且可預測，便能以人爲的力量，加以掌控。因此，人君修德可以致和宇宙和政治社會秩序；個人養生可以隔離風邪從皮膚和孔竅入侵，以保持健康。因此，修練養生不但可以祛病，並可延年，健康於是和長壽同意。

相較於中國醫學，希臘醫者最關心的「風」則是具體的北風和南風。北風乾、冷、堅實，象徵健康；而南風則濕、熱、鬆弛，乃致病之源。不過，希臘醫學中的風，很快就變得不重要，並被呼吸和生氣(*pneuma*)的概念所取代。後來的基督教文化，*pneuma*又被轉化爲靈魂(*spiritus*)。生氣的概念，和解剖的興起習習相關。爲了理解生氣的運作，必須理解體內的器官，而器官的存在又預設了靈魂(*soul*)的支配力。解剖便在於理解器官和靈魂的運作，並預設了「有主宰」的身體觀。⁶身體的變遷，因而取決於個人意志力之強弱。

以上的比較顯示中國自發性的身體駐居在一個有秩序、可以預測，卻可能隨時爲風所打散的世界，⁷而且任何一環失序都可能引起連鎖反應，使其他的秩序大亂。然而也因有秩序，可預測，人亦可藉修練來保持健康。相較之下，希臘醫學中有意志力的身體，則駐居在一個風起不時的世界，人必須時時以自己的意志去掌握這個世界和自己的健康。

⁶十七世紀西方傳教士傳入的身體觀亦復如是，因而以解剖論述身體，乃成爲傳教的工具。見：祝平一，〈身體、靈魂與天主：明末清初西學中的人體知識〉《新史學》7.2 (1996)：47-98。

⁷如果宇宙有秩序，且可預測，那麼為何會有不時之風？這個問題的答案有許多可能性，但栗山對此並未多作討論。

三、

歷史作品有兩種：一種好看，一種難讀；好看的不必然媚俗，難讀的亦不見得學術。好看的作品不在於文字淺顯，或觀念通俗；而在於作者如何將其思想精華放在一個引人入勝的敘述架構，透過情節的安排和文字的鋪陳，彰顯學術性思考的深度與複雜性。難讀的作品則往往是學術專家不假思索地將自己的研究成果和資料往紙上堆，以致文章看似學術而專門，卻只有作者自己校四次，和研究生寫論文時的註腳。甚至連同行的專家也退避三舍，如非必要，儘量不讀。如何將學術性的作品寫得生動有趣，卻又不同流俗；閃爍著作者敏銳的思想，使閱讀成爲研究的享受而非苦差；正考驗著每位歷史工作者。

好看的作品半自才學，半自巧思。栗山的文字典雅而洗鍊，這來自他深厚的語言和古典的訓練；但他同時也花很多時間在情節的安排與遣辭用字上，以提高作品的可讀性。本書各章節以看似平常卻發人深省的問題開始，一問一問地環環相扣，發展全書的論證；並穿插著各種小故事和作者要求讀者想像異文化感官經驗的敘述，引領著讀者一步步重新體驗中、希古代醫學考察人體的各種感官經驗。這樣的寫作效果，絕非一蹴可及，而是不斷修飾的成果。⁸

一般而言，比較研究相當難以討好，其中最常見的一個問題是拿「橘子」比「蘋果」。以往歷史研究者常討論的「何以中國沒有

⁸作家 Lamartine 一向以靠靈感寫作，別出巧思而聞名。及至他死後，人們才從他的手稿中發現，他的靈感和巧思其實是費力一改再改的結果。

Umberto Eco, "Postscript," *The Name of the Rose* (San Diego: Harcourt Brace, 1994, 2 nd.), p. 508.

現代科學」，或是「何以中國沒有資本主義」等便是常見的例子。本書不以某一文化的規範為標準，質疑何以另一文化沒有類同的現象。栗山追問的是何以在某一文化中顯而易見，視為理所當然的身體和感覺，在另一文化中卻可以如此不同，甚或完全被忽視。從而揭露我們所習以為常的身體觀是文化的建構物，另一個文化的人看來不但顯得相當奇特，也不自然。同樣的生理構造，同樣的生化反應，人卻把自己的生物性迷失在自己所建構的文化之中，建構出文化的身體，形成特殊的身體文化。但對於活在某一文化中的人而言，他們自己所認知的的身體(自然與文化的混合體)是唯一的真理，也是人和外在世界唯一的介面。像身體這麼基本的生物與文化的「基礎事實」，太容易習以為常地視為理所當然，只有透過比較研究，才能看出不同文化之間所認為的「客觀事實」，終究是人為的建構。栗山以比較研究來呈現差異並揭露「常識非常」的策略，使他避免了比較研究史常見的演化論和目的論的謬誤。在這個意義上，本書實可作為比較研究的範例。

全書的論證方式，都是先從醫療觀點的身體出發，並試圖追溯我們的感官到底從身體感覺到什麼，繼而拆解形成我們感官認知背後的種種文化因素，如對語言的期望、以身體的樣態來分別我族與他人等；同時也因著文化的不同，產生了身體表現在感官認知中的差異。本書以比較研究的方式，擴展了我們體會異文化感覺經驗的視野，也要求重新檢視我們習以為常的身體，引領讀者重新體會不同身體觀與身體感的可能性。

本書的比較單位是文化思想，對於政治社會因素如何影響醫學較少著墨，例如栗山認為王莽「解剖」王孫慶的例子純屬好奇，便可能看輕了社會政治因素。(頁 156)據李建民最近的研究指出，王孫慶的叛變大大地震撼了王莽。王莽將之開膛破肚不僅止於好奇，還帶

有強烈的報復意味。由於害怕鬼魂的報復，在執行解剖的過程中，還使用了厭勝意味甚強的「竹筴」以導其脈。王莽對於人體的好奇似乎只是報復之外的附加功能，而且還牽涉了當時人複雜的鬼魂觀。⁹其次，從「禮者，體也」的舊訓，可以看出春秋時期，身體和封建禮制有相當深厚的關連。杜正勝研究春秋時代貴族之「敬慎威儀」與魂魄、生命力和封建貴族政治的關係，呈現了栗山討論「顏色」的政治社會面。¹⁰另外，在「望色」一章中，栗山認為中國人較近於植物的形態思索生命，證據似嫌不足。事實上，中國人或許還較認為人的生命力與動物較為相近，以經脈詮解動物之身體，便是一例。另外在養生導引方面，亦多以人模仿動物的姿態。¹¹似乎中國人對於生命的省思來自動物遠比來自植物為多。不論如何，人與動、植物之間的關係，是討論中國生命觀和身體觀值得多加注意的問題。又，栗山雖然認為陰陽五行不足以盡望色之蘊，但如何從政治色彩濃厚的「顏色」，發展到醫家以陰陽五行為架構的望色，仍是一個待解決的問題。

據聞國內已有一家出版商購妥該書版權，即將翻譯出版。筆者樂見這本好書能這麼快就以中文與國內的讀者見面，也寄望翻譯者切莫糟蹋了一本好書。

⁹ 李建民，〈王莽與王孫慶——記西元一世紀的人體解剖實驗〉《新史學》10.4：1-30。

¹⁰ 杜正勝，〈從眉壽到長生——中國古代生命觀的轉變〉《中研院歷史語言研究所集刊》66.2（1995）：412-22。另一個從思想史的相關討論見：祝平次，〈從禮的觀點論先秦儒、道身體／主體觀念的差異〉，收入：楊儒賓，《中國古代思想中的氣論與身體觀》（台北：巨流出版社，1993），頁261-324。

¹¹ 杜正勝，〈從眉壽到長生——中國古代生命觀的轉變〉，頁473-77。

圖(二) 出處：同圖(一)



Figure 2. Vesalius, *Fabrica*, 1543, Wellcome Institute, London.