

# 身体视角：重返“具体”的 社会学<sup>\*</sup>

李 康

## 一、身体视角缺失与回归的必然性

传统社会学与身体的关系，大致可从以下五个方面加以勾勒：①传统社会学首先可以将身体划归另外的学科，如生理学、医学或伦理学、人类学。当然，这些学科对身体都有各自独特而丰富的审视；②在许多时候，即使它分析了身体，后者也只是被作为人类行动某种无关紧要的先决条件，成为一种背景；③就算把这些条件看得很重要，也只是固定不变的研究预设。身体或可成为研究对象，但却是凝固的对象，与理论的“生长”无关；④身体因素或可作为限制性/促动性的生理条件影响人类行为，但后者对前者的界定、维持、改变的作用不进入考察视野。即使是被考察到的单方向影响，也仅限于人类个体的呈现行为，不会介入制度、结构、组织、系统之类被认为具有社会学独特意涵的范

<sup>\*</sup> 此文选自李康的硕士学位论文：《身体视角：重返“具体”的社会学》。作者李康，社会学系1993级硕士研究生，1996获硕士学位。此文发表在《国外社会学》，1997年第1期。



畴；⑤于是，由具体的人而来，为着人的生存的社会学，须将剥离身体这种生理性、个人性因素的程度作为自身完善成熟的标准。

宣称要分析却放诸边缘，同时，力图要避开却总也避不开，有时只好用某种剩余范畴一以概之，对于这种名实不副的矛盾状况，许多回顾总结身体视角在社会理论中兴衰隐显脉络的学者都有所论及（Shilling 1993；Turner, 1991；Frank, 1990、1991；Synnott, 1993；Scott & Morgan, 1993），希林形象地将此概括为“缺席在场”（absent presence，见 Shilling, 1993）。本章将首先讨论出现这种状况的原因，然后考察恢复其在场（即身体视角回归社会理论）的必然性。

### 1. 传统社会学中身体视角“缺席在场”的形成原因

身体视角“缺席在场”的形成原因很复杂，综合以上各家意见，大致可从以下几个方面来分析。

从创建伊始，社会学就是作为一门超越于生理学、生物学、心理学的学科被提出来的。在孔德那里，社会学超越生物学而到达科学等级序列的顶点（序列中根本就不包括心理学）。被认为使社会学成为一门真正独立学科的涂尔干，则要求科学家超离于自身的感情。在他严格的方法论诉诸中，社会学家必须祛除像情感偏见这样的身体性不纯因素，用敞明空旷的职业头脑，把握作为物而自成一体存在的社会事实。概念性思维来自于社会，与感性观照（这个词本就意味着多元性）相对立，正是科学研究需要的。他认为我们日常生活中的诸多事件所能给予的，只是些混沌不清、转瞬即逝的主观现象，与科学性的观点半点扯不上边。鲍曼就此认为，这样的强调不仅掩盖了知识积累过程中身体体验的作用，还仅凭“外行”常人（layman，与专家相对）认知易受其具体存在影响这一点来否定其知识的有效性（Bauman, 1992）。

社会学创建初期所关注的，是对当时西欧现代性转换中的社会历史变迁，从工业、政治、意识形态等维度进行制度性分析，

自觉不自觉地排斥或回避日常生活分析，这反映出某种认识误区。事实上即使是社会变迁、秩序、控制的条件及状况等，不仅不与日常生活分析相对立，而且，若不首先立足于日常具体生活，便会成为虚无缥缈的无本之木。

即使对人类能动作用、对日常生活有所重视，有所理解，在笛卡儿“我思故我在”的传统下，社会学思考也过于偏重意识和思维，身体成了消极被动的物质外壳。传统社会学强调具有理性自觉的人的认知能力与活动，并认为正是这决定了人之所以超越动物、社会学之所以超越生物学。思维——身体两分对立，而身体无疑处于下等。

虽然社会学从社会中来，但它努力要成为一种合乎科学的典雅学院艺术，以体现、倡扬理性为己任，当然是越远离“鄙俗”的日常生活，与身体因素划清界线，越能体现其宗旨。无论如何，有一点或许是一切文明发达社会的共性，即在宗教、礼俗、法规等各方面综合作用之下，公开与身体有关的活动、谈论与身体有关的话题，都成了外在严格约束且内在自愿避免之事。

另外，在启蒙、进步、理性之类“宏伟叙事”（grand narrative，见 Lyotard，1984）的旗帜下，社会学以改良社会为使命。即使是人的个体解放，亦是以理性启蒙为途径。在社会批判意向最激进的经典大师马克思那里，社会分层落实到人的思维差异而非身体差异。对“虚假意识”的形成、消除及其与社会群体所处位置、历史使命的关系的分析，都反映出这种思路。

在文化批评热潮、尤其是女性主义影响下，社会学自我反省自然地得出这样的见解，即认为经典大师作为男性的具体存在，也部分促成了身体在传统社会学中的缺度在场。

认识到这许多成因，我们对身体视角在传统社会学中的独特呈现就不会太奇怪了。那么，从哪些方面努力，会使身体视角恢复应有地位，得到真正的体现呢？



## 2. 恢复身体视角的必然性

库恩以后科学哲学的发展，已经宣告在认知活动中，以完全消除感性观照的个人因素作为获得、衡量科学知识的条件是虚幻的。常人知识理应恢复其应有的地位。正因为日常生活的本质特征是易受具体存在的影响，在与日常生活分析不可分离的社会学研究中，身体因素才是不可消除、也不必消除的。而与身体有关的日常活动与话题，之所以成为“鄙俗”的，也与社会和知识背景密切相关，正是这种相关（被压制）促使我们去探求并揭示它。必须重新思考宏观——微观二分预设的合法性，努力凸现日常具体生活，并综合反思心一身、社会一个人、文化—自然等二分关系。在旧有二元预设之后，潜伏着危险的伦理预设，科学知识高于常人知识，在形形色色的整体观理念下，作为立法者、启蒙者而存在的专家替代个人进行思维，个人以日常生活表面上的自由选择作为通向自主解放的途径，无法意识到这样的认识观和实践观下，个人自主解放全然是无法兑现的承诺。批判立场由于批判者的自大而失去民众的根基。解放对象在自身日常生活中体验不到革命的可能性与必要性。如果消除了虚设原则，那么社会学给人带来的日常生活反思的结果，就由超越（transcendence）变为逾越（transgression）；如果社会学必须反思自身知识生产者与知识生活过程的关系，那么，知识生产者就不仅如鲍曼所言，由立法者（legislator）变为解释者（interpreter）（Bauman, 1987），而且，作为解释者的知识生产还与生产者的具体存在密切相关。总之，正是对身体视角地位矛盾体现的揭示及对其应有地位的重建，使我们认识到探求知识—权力—生活三重关系在身体上交汇的重要性，并找到入手点。

事实上，只要力求以社会学的反思达到真正的解放，即不仅是集体的解放，而且是个体的解放，是个体现实的、具体的解放，就必然回归身体。即使在经典大师那里，我们也能随处发现





身体视角在隐约闪现。在马克思那里，工人的自身再生产是生产关系再生产的前提。人的生理性发展与社会性发展密不可分。“任何人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在”，因此第一个需要确定的具体事实就是这些个人的肉体组织，以及受肉体组织制约的他们与自然界的联系。在韦伯那里，新教伦理中的天职与现世禁欲、卡里斯玛、科层铁笼等，都体现出 B. 特纳所谓韦伯探讨的是身体和现代性之间关系的论题（Turner, 1992b6）。最足引证的是涂尔干。他的《自杀论》原本最可成为体现身体视角的研究，而他为了探求“社会学”特有研究方法，也特意选择了这个研究领域，目的是证明最具个人性的也是社会性的。其结果是生命现象被还原成各种关系范畴，社会性的统计数字湮没了生活中真实的生命体验。然而在后期的《宗教生活的基本形式》中，他开始探求个体认知图式与社会范畴的相互建构关系，迈出了很重要的一步。

所以，应全面地理解经典社会学中身体视角这种独特的“缺席在场”。一方面，要反思“缺席”的原因及危害，另一方面，也应整理挖掘“在场”意涵，这样才能更好地把握恢复身体视角的必然性。希林认为，近来有关身体的社会学的发展仍是从经典中汲取了大量养料而来。即以布迪厄为例，他从马克思处采用了社会阶级与社会关系再生产的思路，自韦伯那里借鉴了确立地位群体的特定生活方式和声望分配之视角，由涂尔干笔下吸取了集体表象与原初分类之认知功能与功能方面的探讨（Shilling, 1993）。

下面我们将通过一个实例来说明身体视角如何缺失及为什么要努力恢复它的“在场”。在教育社会学研究中，社会学家一直集中关注社会分层流动方面的差异对儿童认知发展的机会、途径与积淀的影响，并致力于探求背后的意识形态塑造过程。文化在整个群体层次上的协调、整合与区隔（Distinction，布迪厄用语，可指被努力创造、维持并扩大的与它者的差异），再生产出社会



分层。当然，这样的分析思路虽然深及个人—群体关系，却过于偏重认知—思维一面。布迪厄认为这里存在重大缺陷。他研究了现代教育过程中对身体（包括肉体、情感、动作）的培育一面，即文化资本如何体现在儿童对特定的性情倾向、品味和能力的习得上，在学校中塑造出“向上”的、可控的、守规矩的身体，从而再生产出社会规范（Shilling, 1993）。

如果我们思考仅限于此，那么身体视角之引回社会学只不过是种补充，充其量是种深化。然而问题绝非如此简单。知识灌输和学校纪律对身体的约束当然被学生视为畏途，但各种对身体方面的要求更能被学生“自愿”接受，作为“替代性”追求。在学生眼中，成为运动场、社交场上的风云明星绝不比成为考场上的尖子人物意义逊色。虽然几方面付出的汗水与心血其实差不多，但不可相提并论，因为前两者表面上的非管制性给了追求叛逆的学生自由的实现感。无论学生“选择”怎样的追求目标，其实都是在履行社会规范的再生产过程。重要的是，所谓“替代性”追求过程，其中的社会规范再生产阻力更小，冲突业已转化，责任双方由个人—学校转为个人—个人自身。成败与否，成了个人要求（魁梧的运动健将或是绰约的都市淑女—社会要求的顺利内化）与个人能力之间的事。（注意，关于个人能力，布迪厄论述了身体资本相对于其他资本形式的刚性、生理条件的某些限制最终是无法突破的）。

我们就此可问：首先，为什么社会规范再生产途径要发生转化？其次，为什么会选择身体作为转化之途？第三，由谁来选择，是社会（文化），潜在的身体强势群体（相对于身体弱势群体）还是个人？第四，又是谁有权对此转化过程进行认知和评判？在身体视角“缺席在场”的情况下，这些问题是很难被提出的，再谈不上解决了。

身体视角的回归有其深刻的社会现实背景。二战以来，西方

社会现实生活发生了深刻而全面的变化，并体现在社会运动与思潮上。东方社会（尤其是都市）日益与前者具有更多的共性，这本身就是上述变化的构成内容。生育技术革命及其引起的伦理争论（如人工授精）；医学的社会化、伦理化（AIDS 综合征、安乐死）；女性主义与女权运动；青年“亚”文化/反文化；老龄化社会及潜在危机（加上生育率下降）；种族歧视与纷争（包括文化殖民之类争论）；世俗化社会中宗教的回潮（对个体神秘内省的迷恋）；商品化社会（大众消费社会、传媒社会、广告社会）中身体的商品化、符号化、中心化（即日益成为自我关注的中心）；由上两项综合引起的一系列社会流行现象（如心理咨询、健身、控制饮食、气功热等）；诸如此类，日渐成为社会生活和知识探讨的中心。而这种“问题”的产生、发展、交融、流变及至解决，无不与身体视角的凸显相关。

器官移植、人工授精、借腹怀胎、安乐死……随着 21 世纪的迫近，人类正以科学为旗，技术为剑，向着彻底的自我控制、自我改造“境界”，高歌猛进。在宗教世俗化、外在监控非暴力化，个人主义信念合法化（制度化）的综合作用下，对外显约束放松，但通过传媒的扩散、知识的日常化等途径取得了更隐蔽的内化，同时，对自身身体的技术控制能力上升，诸多张力之下产生了许多问题。医学伦理、生命伦理方面产生的一系列问题决不只是暂时的摩擦。完全技术化使人的尊严（它不只是面对自然界的征服感，还应有面对自我与他人由神秘而生的崇高感）消失殆尽。而彻底的自我控制更只是一种虚像，它意味着我们作茧自缚，将自己完全纳入一个只要有（技术）可能性就必须实现之的轨道，意味着社会的真就可以等于个体的真，而技术的真（事实的真）则决定了伦理的真，真即善，善即美，个体全然丧失了选择（或不选择）的自由。正是在追求中个体展示了他的服从，正是在服从中个体体验到最充分的成就感、安全感，从而获



得最大的自由。反正无论如何，不能被技术、被他人、被社会、被传媒所弃。这是一个意义和内心被逐渐彻底蚀空的过程，“欢乐的挽歌悄然奏响”。

强调身体视角是对现实的冷静直面。它不是退缩于个人，不是放弃批判，恰恰是真正深入且可行的批判的开始。通过深入分析日常生活，揭示常人“自愿”选择背后的服从，“抵抗”背后对社会规范再生产的增固（参见 CCCS 学派的文化研究）。哈贝马斯看到了旧批判理论的弊病，结合了解释学、英美日常语言哲学、心理分析理论等，革新了法兰克福学派批判传统，使我们更多地从日常语言一路回到了日常互动，并从日常生活中建构起迈向解放的路途。但这样的解决方法是远远不够的，毋宁说又回到了以“理性”（即便是新的“沟通理性”）解决一切的视角，其后果是新的盲从与乐观。从日常生活研究中可以努力揭示出，对身体之构成、能力、感觉、体验各方面的管理、形塑与控制，不但是人类自身能动与约制两方面特质的共同核心，而且也是社会系统之形塑与维持的关键，是诸多欲求、情感、疾苦、暴力的源泉、中介（载体、场所）与目标。可以从生理、情感、行动、社会关系、符号象征等多个角度，把身体看成综合物质生理性、自我情感性、社会象征性的复合体，全面地、批判地探讨它从多个途径与社会交互建构的关系。福柯的研究明示我们，权力至微至隐之态，即为至大至深之境。故此，貌似最为个人性（在某些人眼中，也就是最为鄙俗琐屑）的身体，正是揭示最普遍、最深刻、最具欺骗性地约制人生活的社会机制的入手点。

## 二、发展身体视角的可能途径

我们已经分别讨论了传统社会学中身体视角的“缺席在场”及社会分析中呈现身体视角的必然性与必要性，简要介绍了身体





视角回归的社会现实背景与理论背景（包括方法论意义），并大致提出了研究的方向。下面我们将对现当代一些与身体有关的研究作些整理，并着重介绍虽不以身体研究为主攻方向、但却因融合发展了身体视角而成功地开创社会理论新路的四位思想家：福柯、布迪厄、戈夫曼和埃利亚斯。

### 1. 多元化的身体研究取向

目前对身体在西方思想传统中的呈现最全面且简明的综述可算辛诺特的《社会的身体：符号体系，自我与社会》了（Synnott, 1993）。其他有关身体的历史性专门研究近年来十分兴盛，较杰出的如拉各《性的形塑：自古希腊到弗洛伊德的身体与性别》（Laqueur, 1990），法尔克《消费的身体》（Falk, 1994），阿里叶斯《西方死亡观》（Aries, 1974），布朗《身体与社会：早期基督教中的男性、女性与性的戒绝》（Brown, 1988）等，当然还有福柯、埃利亚斯等人的许多著作。还可参考费赫等人编的煌煌三卷《人类身体史语录汇编》（Feher et al, 1989）。对身体视角在现当代社会理论中呈现的综述，引用率较高的有费瑟斯通等编的《身体：社会进程与文化理论》（Feather-Stone et al, 1991），弗兰克的《重建身体视角：十年评述》（Frank, 1990）和《迈向一种身体的社会学：分析性评述》（Frank, 1991）两篇综述，希林的《身体和社会理论》（Shilling, 1993）等。

从人类学思路出发，探讨身体、符号、仪式、文化关系的著作，主要有玛丽·道格拉斯的《纯净与危险》、《自然符号》（Douglas, 1966, 1970），范·格内普的《过渡仪礼》（Van Geonp, 1960），普列斯纳的《欢笑与哭泣》（Plessner, 1976）等。在格伦（Gehlen, 1988, 1989）、舍勒（Scheler, 1991）、霍尼斯和汉斯（Honneth and Hans, 1980）的哲学人类学中，在梅洛-庞蒂（Merleau Ponty, 1947）的现象学中，在克莱恩曼（Kleinman, 1988）、勒德（Leder 1990, 1992）、特纳（Turner, 1984,

1987, 1992a)、弗罗伊恩德 (Freundi, 1982; Freund and McGurie, 1991) 等人的医学人类学/医学社会学中, 都体现出身体视角与社会理论接轨的丰富潜力。另外, 从文学、民俗学、人体工程学、伦理学、经济学等其他多种角度切入身体与社会关系考察更有大量成果, 在此无法一一列举。

说起社会学中的身体视角, 或许最容易让人想起的便是社会生物学了 (Wilson, 1975)。它表面上以人身生理性因素为起点, 其论证实质则是用社会现状反证理论的合法性, 将现实中存在的性、种族等方面的不平等归诸受歧视人群自身而不是产生歧视的社会。而将人身生理性因素 (比如基因这样的先天“不可控”差异) 推至前台, 则转移了矛盾所在, 消解了解放的可能。生物学、心理学、文化人类学等多门学科的研究已然证明, 简单荷尔蒙两分或基因分类是十分荒谬的。最有名的证明即为玛格丽特·米德的《三个原始部落的性别与气质》(玛格丽特·米德, 1988), 从中揭示了生物性与社会性的关联。希林归纳出一种自然主义身体观 (Shilling, 1993)。在这种观照中, 生物性身体差异决定了社会中的差异, 从身体的生物性、“前社会性”基础出发, 可以推出社会中物质财富、法权、政治权力、生活机会等不平等的关系。诚然, 许多经验研究已然证明, 诸如相貌 (Kaczorowsk, 1989)、身高 (Keyes, 1980; Miller, 1987)、肥胖 (Bovey, 1989)、生理残疾 (Murphy, 1987) 之类“纯生理性”因素在人的社会交往、求职、事业发展、婚姻等各种活动中有着决定性的影响 (Synnott, 1993), 但首先统计相关不等同于因果相关, 其次所谓的“纯生理性”和相关决定的方向性也正是值得思量的地方。发展社会理论中的身体视角, 不能一味凸现生物性, 湮没身体各方面的非生物性。只要还以这样的自然主义身体观为武器, 就不可能揭示自身身体受蒙蔽的状态, 实现彻底的解放。女权主义运动之所以在一段时期里走上歧途, 20世纪60年代黑人民权

运动强调“黑即为美 (The Black is the beautiful)”之所以是片面的，就是这种“怨恨”的反映。它也许是一个必经阶段，但决不是最终目标。

所谓身体与社会的彼此建构，就是说不仅是身体的生理差别产生了社会差别（自然主义身体观），也不仅是社会意识知识决定身体（单纯的社会建构论，Shilling, 1993）。死守生理性——社会性两分的路是走不通的。比如说，社会不鼓励女性锻炼身体，因为她们柔弱，只适于家务或辅助性工作，结果，她们的身体就真的柔弱了，也就只能从事家务及辅助性工作，这又反过来增强了社会固有观念。进了城的农民，之所以不整洁，不讲“礼貌”，不正是其被迫选择的工作使然吧？而在工作中他们习惯举止的固化，又进一步妨碍了转换工作的机会。一个扫大街的清洁工要是以足称有教养的淑女的举止进行日常活动，无论自己还是他人都会觉得“别扭”，但这块不只是个心理感受问题。

玛丽·道格拉斯在其《自然符号》(Douglas, 1970)中提出了两重身体论，即自我性身体与社会性身体。这两者之间的张力导致了负载于身体上的意义的丰富、深入。这些不同的意义以细微、复杂而多样的方式彼此渗透。社会性身体限定了理解、透视生理性身体的方式。而身体的生理体验又须通过诸多社会范畴被知晓，并总是被这些社会范畴所调整，维持了某种特定的社会观照。故此，理解身体的生物性与社会性关联，正确的途径是既看到身体的社会表象、范畴分类形塑作为有机体存在的身体，又看到后者对前者的塑造。本顿 (Benton, 1991) 认为，必须重新审视生物学与社会科学的关系，既不要一味地割裂社会学与生理学、心理学、医学，也不要倡导简单粗鄙的社会生物学。要努力探索融通“社会——自然”的途径，充分充虑自然进化选择中的社会性因素，同时须考虑社会文化发展中的自然生物性因素及其演变。这就将身体的生物性——社会性、个人性——社会性、现



实性——历史性结合在一起考虑了。

具体的生物性——社会性研究，可以参证康纳尔（Connell, 1987）和弗罗依恩德（Freund, 1982）。前者通过探讨生物基础差异（平均差异，如女性一般比男性软弱）如何被社会转化为绝对差异（如每一个具体的女性都必然是软弱的），从而维持了社会不平等，来挖掘生物性外观与社会性不平等的关系。后者则补足了前者所缺乏的疾病感受、情感体验等“内在”因素，探讨了存在的情感性状态与社会性不平等分化之间的关系。

## 2. 埃利亚斯：作为文明化进程载体的身体

埃利亚斯的研究，可以说是上述几种关系综合思考的结果。他将身体看做文明化进程的载体，以关系性、过程性的视角，探究文明化身体发展的历史进程，即身体的个体化、理性化和社会化（埃利亚斯都有独特的界定），力图融通个体——社会、社会发生——心理发生、生物性进化——社会性演变等几种关系（Elias, 1994）。他在一篇名为“论人类及其情感：过程社会学试探”的文章（Elias, 1991a）中提出，社会科学中很久以来存在着两方对立，一是强调人的生物共性，一是强调人的精神异性。真正的身体社会学，须要考虑真正的身体与进化的关系，即生物进化与社会发展（文化、理性、知识、道德等的形成与变化）的关系。尤其是他的《符号理论》（Elias, 1991b）中，考察了在人类身体的发展中，自然进程与社会进程之间的相互交结如何通过各种习得能力与非习得能力的比重变化而体现出来。具体而言，生物进化有一逐渐积累的过程，通过不断的从经验中习得，在代际间传继知识，及以各种方式调整集体生活以求适于新的环境与人类的关系，慢慢的，社会发展形式的改变就不再明显伴随（人种意义上的）生物进化了。当然，他同时指出，尽管无论就个体发展还是人种进化而言，文化进程和社会关系都日益决定性地形塑着身体，然而身体决不能就此被还原为是这些文化性、社会性



因素的体现，它仍然继续充当着限制/能动的根基。

埃利亚斯在《个人的社会》(Elias, 1991c)中提出，(西方)理论发展史中存在一种根深蒂固的思想：个人作为观察者和思考者，其自我知觉体现在思维与言语之中。这里凸现出这样一种观念，即个人处于某种实体中，通过身体这个“包裹”，与外界一切隔绝开来，又可通过身体的窗口(感官)与外界沟通。在文明化长期进程中，不断熔铸出的自我控制像铁链一样缠绕着我们的身体，身体充当着一个封闭的容器，我们就在其中感觉着自我，然而，这不过是个预设。在特定的社会发展进程中，个人的自我控制不断增长，那些情感，那些自我知觉，那些使自己和其他人与事物、使内在和外在外在隔绝开来并体现在思维和言论中的人为设置的屏障，在这个过程中逐渐变得愈发严格、精致且自然。

埃利亚斯通过大量经验研究(Elias, 1983, 1994; Elias and Dunning, 1986; Elias and Scotson, 1965)，从身体的纵向变化出发，提供了身体日益社会化和合理化的历史基础，这在戈夫曼、弗罗依恩德、霍赫席尔德(Hochschild 1983)等人的分析中都是较薄弱的。他的分析展示出，文明化进程越是将身体社会化，身体就越是成为人们难以抗拒的行为准则的定位之地与表现载体。同时，文明化进程越是将身体理性化，人们就越有能力控制他们的身体，他们也就面临越多控制自己身体的要求。随着人们共享的生理功能活动(性、饮食起居、排泄)退出公共领域，成为相对禁忌之事，行为方式、性情倾向等就愈益重要地成为能够区分人的东西，从而成为人们衡量价值和自我认同的标尺。在这样的进程中，身体原有的属性退隐到人的思想与活动的边缘而非本质的东西被愈益繁复精致地添加到身体上，成为身体新的本质，其结果是身体更加成为自我认同、地位区隔的中心。权力的差异决定了被“自然而然化”的区隔的尺度(比如贵妇人在佣人面前宽衣解带并不觉羞耻，因为后者在前者面前几乎不能算



人)，当然权力的维持（自然而然化、隐密化）反过来又借助于这些区隔。身体的举止控制、外部妆饰之所以愈益成为文明等级社会的核心，道理即在于此。此外，埃利亚斯还通过对儿童性教育之形成与演变的分析，展现了个体如何在其短暂历史中，又一次经历了其所在社会在漫长历史中穿越的某些进程，从而提出了融合个体生成与社会生成的思路。

曼内尔（Mennell, 1989）比较了埃利亚斯与福柯对暴力、公开执刑与观赏乐趣的讨论，认为福柯对此的看法（尤其见《规训与惩罚》，福柯 1992a）有很强的现代突生意味（认为公开执刑转为隐蔽监禁、行刑是现代欧洲突然产生的现象）。埃利亚斯认为这不是一种结构性突变，而是逐渐变化的力量作用，其机制是社会群体的相互依赖性增强，从而心理控制的情境范围扩大（移情），人际间相互认同的程度增强，感受他人痛苦的程度也就更强。这就开出了将社会结构变化与情感变化联系起来考虑的路子。他分析了当代社会体育运动、情感、闲暇、生活方式与职业、阶层定位的关联。在一个无激情的社会里追寻、创造、转移、表达激情，这就是埃利亚斯笔下当代社会中的体育运动。在体育运动中一方面消解了其他领域（在职行业）中的紧张，而且还创造出新的紧张、激情乃至暴力。闲暇就此成为一块飞地，某种足以欣享的对感情约束的有控宣泄（controlled decontrolling）（Elias and Dunning, 1986）。

如果说，现实生活中人们在许多方面（尤其是闲暇——生活方式选择中）感受到自己对身体的控制、感受到自主能动性的话，身体视角所要做的，就是揭示这种控制的社会性，揭示能动性感受的虚幻，揭示正是这种转换（或遮蔽）成为最难以逾越的压迫。正是这种揭示将讨论引向了布迪厄。

### 3. 布迪厄：作为资本的身体

布迪厄与埃利亚斯同样展现了以下结论，即身体的演化发展

与人的社会位置有密切关系，而对身体的处理、应用，也在地位的获得及区隔的形塑与维持方面起着重要作用。但他为我们更多地展现了这种相互关系背后的压迫及其隐蔽性。

布迪厄把身体看成一种资本，关注现代社会中作为价值承载者的身体，关注高度现代性状况下身体和社会不平等的关系。他认为人们拥有不平等的机会，创造多种不同的形式，将符号赋予身体，并将身体资本转化为其他资本。具体而言，身体发展通过个体的社会位置、惯习（habitus）的形成、品味（taste）的发展，体现出社会阶级的烙印。这些因素（或途径）移植了社会群体对待他们身体的不同方式，并对人们就其社会生活的所有方面作出的抉择产生重大影响。

布迪厄认为，心智图式和社会划分具有结构上的同源性，前者正是后者的体现。随着个人不断接触着某些确定的社会状况，日积月累，逐渐形塑起一整套性情倾向（disposition）。性情倾向将现存社会环境的必然性予以内化，并在有机体内部打上经过调整定型的惯性及外在现实约束的烙印。“如果说，具有次级客观性的结构（即惯习）就是具有初级客观性的结构在身体层面上的体现，那么，从逻辑上说，对客观结构的分析将扩展到对主观性情倾向的分析，从而消解了一般在社会学和社会心理学之间设置的虚假对立。”（布迪厄和华康德，1996）

布迪厄深受莫斯和梅洛-庞蒂思想的影响。早在1934年，莫斯就在著名的论文“身体的技术”（Mauss, 1934）中提出，“惯习”与身体通过教育得到社会性的建构，由社会权威协调组织。经由此，社会再生产其自身及权力关系。梅洛-庞蒂强调主体与世界之间先于客观对象化接触（objectivation）的固有肉体性，强调“回归那个社会，那个我们凭借生存这一简单事实与之发生接触的社会，那个在任何客观化活动之前就不可分割地被我们负载于身的社会”（布迪厄和华康德，1996）。





在布迪厄那里，惯习是创造性的，能体现想像力的，但却又是在其结构限制之内，是产生惯习的社会结构在身体层面的积淀。“惯习，作为一种处于形塑过程中的结构，同时，作为一种已经被形塑了的结构，在实践活动和思维活动中与实践的感知图式融合在了一起。这些图式，来源于社会结构通过社会化，即通过个体生成在身体上的体现，而社会结构本身又是来源于一代代人的历史努力，即系统生成。”（布迪厄和华康德，1996）惯习是被场域（field）形塑的，是场域固有必然属性在身体上的体现。我们前面提到过布迪厄论述过的身体资本的刚性。在他看来，身体这种资本与经济资本相比，无论传递、购买、兑换、维持都不具备比较纯粹的客观规律性（“千金难买老来瘦”、“韶华渐逝、岁月无情”等说的就是这个道理）。然而，决不能将这种特殊性过分扩大。布迪厄通过惯习、性情倾向、品味、场域等范畴的连贯分析，提出身体本身介入了惯习的生产，既受社会场域形塑，又反作用于社会场域。他分析了运动（休闲）方式选择与阶级（社会位置）的关系，认为工人阶级更倾向于将自己的身体作为一种工具，娱乐和运动成了瞬间的寻求刺激，只是为了从工作的疲劳中恢复起来。而中上阶级则有更多的时间、精力和金钱塑造这方面的品味，从而在运动方式、旅游、文化蕴含等方面造成区隔。他们更倾向于寻求对自己身体的控制，在他人面前表现优雅（首先得在无人时表现优雅），为子女投资。这并不是欧洲贵族社会秩序的特有现象。分析贵族学校、休闲方式在当今中国大陆各阶层及城市各群体内分布的情况，可以看出，其中体现出的差异既有社会经济地位的表现，也是寻求进一步肯定的要求（经济、文化、政治地位尚未统一）使然，又为社会经济地位不高但又渴望跻身上层的人提供自我认同的途径，更是进一步维持区隔的方式（如将经济资本转化为文化资本，这是精英贵族学校日渐增多的起因所在）。



问题并不简单地表现为来自不同社会阶层的人们不同生活方式逐渐使人们开始“适应”去进行这些而不是那些活动。威利斯对英国街头文化的研究（Willis, 1977）也有助于我们了解到，社会差异在身体上的附着、呈现过程，是社会位置、惯习和品味契合交融的过程。对于来自不同社会位置的人们来说，参与具有不同社会价值的活动，已渐成不得已乃至自然而然之事。他们的身体、惯习和品味已使他们觉得，有些活动他们“不能做”，“不该做”或者干脆“不喜欢做”。

布迪厄认为，工人——经营管理人员、妇女——男性、少数民族——优势人群（比如白人）、研究生——教授……这些似乎可以遍及社会各个细节的不平衡关系，前者向后者的屈服源出于他们的惯习与他们身处其中并进行实践的场域之间无意识的整合关系。这种屈服深深地寄居于社会化了的身体内部，体现着社会支配关系。比如研究生在教授面前自觉不自觉地表现出恭敬乃至拘谨的神态、姿势、语言和服饰，而教授的这些特征又成为研究生有意无意模仿、追求的原型。所以，“抵抗可能是走向异化，而屈服也许正是通往解放。这就是被支配者的两难困境，他们无路可逃。”（布迪厄和华康德，1996）但这只是在激发对身体层面上压迫与解放关系深刻性的认识，而不是声言某种彻底的悲观。出路就在我们前言中所引的那段话中。

#### 4. 戈夫曼：作为互动要素的身体

霍尔（Hall, 1969）、莫里斯（Morris, 1969, 1985）都直接从日常互动中的体态语言、私密空间来探讨互动秩序的形成、维持与演变。戈夫曼在这方面的研究则更为人所熟知。当然他们都缺少像埃利亚斯那样对私密空间、体态语言的历史性分析。戈夫曼的成就在于将身体作为行动的要素，使韦伯的理性行动、帕森斯的单位行动重新回到了丰富具体的日常互动，行动者不再只是抽象苍白的“理性行动者”乃至文化、价值规范操纵下的“傀



偏”。他努力从正面展现互动中个体对身体的控制、监督、运用，探究这种过程与社会规范的相互决定（Coffman, 1963, 1967, 1968, 1969, 1974）。

戈夫曼的分析极其细致，因为他认为在行动交往规则中，非言语信息比言语信息还要重要，可以“体面”地通过有意识地控制自己的举止，来获取对他人解释的控制。在他的“身体习语”（body idiom）范畴之下，包括了服饰、举止、运动与位置、声音、手势、面部妆饰、明确的情感表达等等。通过重点考察对身体的反思性控制与互动的相互协调（体察他人的需要、确定互动情境、选择应对手段及投入程度）之间的关系，揭示出哪怕是最微小的身体动作（或保持静态），也是互动之生产/再生产的一部分，有助于应对手段、信任（或本体性安全）的实现。

由于戈夫曼的理论被简单地冠之以“拟剧论”（dramaturgical theory），就产生出以下问题：行动者以怎样的态度投入社会生活？在（他人）身体呈现出的表象之后，我们能得到什么？曼宁认为，戈夫曼从一开始就有一个双面假设，我们一方面可能是一个愤世嫉俗、玩世不恭的人，操纵着社会情境，这便通向了剧场、演员、游戏之喻；另一方面又可能是一充满信任的个体，对相互帮助的社会契约深信不疑（即使没有明确意识，至少不必时刻戒备），这便引向了社会团体（Manning, 1992）。个人是否是被动的顺应物？规则与人的自主性、创造性关系如何？这是戈夫曼和常人方法学（ethnomethodology）共同面临的问题（李猛，1996a）。关于戈氏在此问题上是否前后期有所变化的问题，伯恩斯坦（Burns, 1992）与曼宁有不同看法，我们不想着力于此。背后的问题在于，就前一种剧场之喻而言，体现出戈夫曼与齐美尔的某种共同立场：唯一可确定的，是社会生活中无穷的偶然性。齐美尔在此基础上分析了现代文化中的矛盾，即（都市中）日益陌生化的现实与（责任放诸个人，充斥着外化的专家抽象系统造成的）信任关系普遍化



要求间存在的矛盾。而后一种人的影像，则使我们想到了涂尔干。戈夫曼和涂尔干都重视研究在与社区相对的现代契约社会中普遍存在的非契约性道德成份。正是这种普在的非契约性因素支撑着理性社会秩序，是导引各种行为与社会关系的仪式（ritual）的基础。但涂尔干认为建构社会现实的这一道德秩序是持存、自足的，而戈夫曼则认为是脆弱、断续的，充满不可预见的漏洞，需要在每一次互动中通过自己和他人的身体控制与理解加以修补。这样的话，就有必要考察身体呈现是否有持存的、本质性的意义负载，对具体互动的影响（与被影响）如何了。

戈夫曼在“总体制度机构”（total institution）范畴下分析了精神病院下的生活（Coffman, 1961）。他总结总体制度机构下的生活具有如下特征，即生活的各个方面由一单独的权威统一管理；行为的管理一视同仁，集体进行；有严格的事件时间规程；所有的行为都旨在实现制度总体的正式目标。但他同时提出广泛存在着“地下生活”，即总体制度机构之下的变通生活（身心分离的生活）。

### 5. 福柯：作为话语的身体

对精神病院、监狱的分析使我们想起了福柯（福柯，1992a, 1992b），当然后者的分析范围要宽广、深远得多。福柯将身体视为权力话语的源地、中介和目标，关注身体和支配身体的制度机构，从“由话语塑造并存现于话语之中”这一角度来重新认识身体，探讨权力的微观运作如何借助日趋精细的渠道，切入个体本身，切入他们的身体及一切日常行动，体现于现代制度形态之中，从而更深入地思考身体控制的普遍性、深层性。

福柯在巴黎高师求学期间，就曾在梅洛-庞蒂的指导下研究了心身问题，无疑了解了其师一著名观点，即“真实的主体并非意识本身，而是存在，或通过一具肉体存有于这个世界”（米勒，1995）。福柯深受尼采思想的影响。尼采的世界是充满有机体间



(身体本能) 竞争的世界。有机体或身体都有扩大再生产的本能，都有权力意志冲动。所谓的主体、真理、逻辑都没有客观有效性，其作用在于身体的扩大再生产。德勒兹在《尼采与哲学》中认为，身体作为一个整体，是一系列不可归约的力量的聚合，其界限、关系决定于支配力量和被支配力量的相互作用 (Lash, 1990a)。而福柯本人则在《尼采、系谱学和历史》中直接谈到，系谱学定位于身体和历史的束结中，它的任务是揭示那个彻底被历史打上烙印的身体和历史对身体的解构过程 (Lash, 1990a)。尼采认为，真实，包括关于人的自我的真实，并非某种存在于那里可以被找到、被发现的东西，而是某种必须被创造的东西……我们的肉体不过是一个社会结构，而我们的自我也不过是某种偶然的和变化的东西，是各种文化和肉体力量的某种变动不居的安排的产物” (米勒，1995)。

如果说可以在这样的思路下，证明自我和对身体的控制不过是某种具有特定历史性文化“安排”的产物，那么，关键的问题就是去问身体如何呈现出、如何必须呈现出“真实”、呈现出“规范”？其背后的权力关系如何？这种权力关系又通过怎样的转变机制获得赋予人能动性的表现，成为不被觉察的东西？而这样的问题，足可称最严格意义上的政治问题。

福柯提出：“人们可以设想一种政治‘解剖学’。它不是从某种‘人身，(具有各种因素、资源和力量的人体) 的角度来研究一个国家，也不是从某个小国家的角度来研究人体及其环境。人们所关注的将是‘政治体’ (Body Politics——或译为身体政治，引者注)，这是一种物质因素和技术，它们作为武器、转换器、沟通途径和支持手段为权力和知识关系服务。那种权力和知识关系则通过把人体变为知识对象而控制和征服人身” (福柯，1992a)。

在《性意识史》(第一卷，福柯，1990)、《规训与惩罚》、《疯癫与文明》等著作中，福柯透过对所谓历史“真实”的挑明，



向我们展示了一系列的转换；私人性与公共性、正常与反常、生物性与政治性、强制与诱使、隐秘与公开……在这样的转换中，权力不断地自我塑造、自我扩张，渗透到社会的每一个领域、生命的每一项具体细微的活动中去。更富意义的是，福柯实际上告诉我们，对身体的考察最深刻地揭示了在我们这个时代史无前例地凸显出来（同时又是隐匿起来）的一个过程：权力的扩张，就是形塑反抗、告白、解放的实质、途径与结局的过程。

“在历史上第一次，生物性透过政治性反映出来；生存不再是那个只在死亡的偶然与必然之间时隐时现的、不可企及的暗基，它的一部分已经进入了知识控制与权力干预的领域。权力面对的不再仅仅是一些法律的臣民，对他们可以用死亡做为最严厉制裁；而是一些有生命的存在，而且，权力对他们的控制必须是在生命本身这个层次上；权力是透过对生命负责，而不是以死亡进行威胁而直达人体。如果可以将生命运动和历史过程彼此之间相互施加的影响称为‘生物——历史’，那么，应该将使生命及其机制进入清晰计算领域并使权力——知识成为人类生活变化因素的东西称为‘生物——政治’”（福柯，1990）。

“自上个世纪以来，反对权力一般体制的重要斗争已经不再以恢复旧权利的名义，或者以对时代循环和对黄金时代的古老梦想来展开。人们不再指望穷人的王国，不再指望最后的王朝，甚至不再指望恢复想象中祖先制定的法律：人们所要求的，人们进行斗争的目的，就是生命。生命被理解为人的基本需要，具体的本质，人的潜在能力的实现和一切可能的顶峰。这是否是乌托邦无关紧要，它体现为斗争的实际过程。”（福柯，1990）

将性本性等直接与身体相结合的范畴作为政治机制进行分析，决不意味取消身体视角的生物性、功能性，而是直接地说明权力怎样直接与人的身体相关联。而福柯的意义不止于揭示权力与身体的普遍关联，更在于指出这种关联的隐蔽性。权力投入的

形式由压迫、抑制转为诱使、激发 (repression → stimulation), 对自由的渴求变为必须自白的责任 (由《红字》、《复活》到现代咨询求诊者), 被赋予一切责任的个人在享有对自己身体一切权力和能力的同时彻底丧失了无责任“逾规”的可能, 被自己压得喘不过气来, 陷于一个巨大的、然而又是十分精细的道德世界里, 这就是福柯为我们展示的“良心之城堡”。

福柯在《规训与惩罚》中近乎残忍地写下这样的一段话: “愚蠢的暴君用锁链束缚他的奴隶, 而真正的政治家则用后者自己的思想锁链更有力地约束他们。正是在这种稳健的理智基点上, 他紧紧地把握着锁链的终端。这种联系是更有力的, 因为我们不知道它是用什么形成的, 而且我们相信它是我们自愿的结果。绝望和时间能够销蚀钢铁的镣铐, 但却无力反抗思想的习惯性结合, 而只能使之变得更紧密。” (福柯, 1992a)

出路何在?

福柯以其独有的方式向我们验证了问题的存在, 用真切的生命体验了寻求解决的方法。米勒的整部《傅柯的生死爱欲》明确地证实了福柯的立场: “做激进派”这件事的实质原因是肉体的; “做激进派”这件事的实质原因是存在本身的激进性。

在福柯这里, 身体问题的提问和解决都似乎到了一个极点。寻求推广他的立场是荒谬的, 要对本章重点讨论的四位人物进行比较也无很大必要, 本文只想在此展现身体视角与社会理论结合的丰富可能, 展现身体视角与我们的生活内在普遍必然的结合。

## 参考文献

1. 布迪厄和华康德著, 李猛、李康译: 《反思社会学导引》, 三联书店, 1996。



2. 刘北成、杨远婴译：《规训与惩罚：监狱的诞生》，台北：桂冠出版公司，1992a。
3. 刘北成、杨远婴译：《疯癫与文明》，台北：桂冠出版公司，1992b。
4. 米勒著，高毅译：《傅柯的生死爱欲》，台北：时报文化，1995。
5. 奚从清：《残疾人社会学》，华夏出版社，1993。
6. Connell, R. 1997, *Gender and Power*, Polity Press.
7. 1994, *The Civilizing Process*, Basil Blackwell.
8. Featherstone et al. (eds) 1991, *The Body: Social Process and Cultural Theory*, Sage.
9. Feher, M et al. (eds) 1989, *Fragments for a History of the Human Body*, Zone.
10. Frank, A. 1990, *Bringing bodies back in: a decade review*, TCS7: pp.131~162.
11. M. Featherstone et al. (eds) 1991, *For a sociology of the body: an analytical review*.
12. Freund, P. 1982, *The Civilized Body: Social Domination, Control and Health*, Temple University Press.
13. Freund, P. and Mc Gurie, M. 1991, *Health, Illness and the Social Body*, Prentice—Hall.
14. Gehlen, A. 1988, *Man, His Nature and Place in the World*, Columbia University Press.
15. 1989, *Man in the Age of Technology*, Columbia University Press.
16. Goffman, E. 1961, *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Their Intimates*, Doubleday.
17. 1963, *Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings*, The Free Press.
18. 1967, *Interaction Rituals: Essays on Face—to—Face Behavior*, Panthe—on.
19. 1968, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Penguin.
20. 1969, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Penguin.
21. 1974, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, Harper and Row.



22. Hochschild, A. 1983, *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, University of California Press.
23. Honneth, A. and Joas, H. 1988, *Social Action and Human Nature*, Cambridge University Press.
24. Kleinman, A. 1988, *The Illness Narratives: Suffering, Healing, and the Human Condition* Basic Books.
25. Laqueur, T. 1990, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Harvard University Press.
26. Lash, S. 1990 a, *Genealogy and the body*, Foucault/Deleuze/Nietzsche in Lash 1990b.
27. Leder, D. 1990, *The Absent Body*.
28. 1992, *The Body in Medical Thought and Practice*.
29. Manning, P. 1992, *Erving Goffman and Modern Sociology*, Polity.
30. Mauss, M. 1934, *Techniques of the body*.
31. \* Mennell, S. 1989, *Norbert Elias: Civilization and the Human Self—Image*, Blackwell.
32. Merleau—Ponty, 1974, *Phenomenology of Perception*, Harvester.
33. Murphy, R. 1987, *The Body Silent*, Henry Holt.
34. Plessner, H. 1976, *Laughing and Crying*, Northwestern University Press.
35. Scheler, M. 1991, *On feeling, Knowing, and Valuing*, The University of Chicago Press.
36. \* Scott, S. and Morgan, D. (eds), 1993, *Body Matters: Essays on the Sociology of the Body*, The Falmer Press.
37. Shilling, C. 1993, *The Body and Social Theory*, Sage.
38. Synnott, A. 1993, *The Body Social: Symbolism, Self and Society*, Routledge.
39. Turner, B.S. 1984, *The Body and Society*, Basil Blackwell.
40. 1987, *Medical Power and Social Knowledge*, Sage.
41. 1991, *Recent developments in the theory of the body* in M. Featherstone et al (eds).
42. 1992a, *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology*, Routledge.
43. Van Gennep, A. 1960 *The Rites of Passage*, Routledge.

