

身体：一个遗产关键词的东西方对话^①

李 菲

[摘 要] 本文以“身体”作为理论支点来重新考察非物质文化遗产。在吸纳西方社会科学领域“身体转向”的反思成果的同时，更强调在中国传统文化语境中对本土“体验”、“体知”、“身体力行”等身体经验、身体知识、身体伦理以及身体价值观等加以回顾和整理。东西方两种“身体”之间的对话将开拓出富于生长性的意义空间，使理解非物质文化遗产的起点重返身体这一本源。

[关键词] 身体 身体观 身体转向 非物质文化遗产

身体普遍存有，而又如此不同。

将“身体”作为一个理论支点来重新考察非物质文化遗产，不仅需要吸纳源自西方社会科学领域“身体转向”所取得的一系列理论反思成果，更需要返回到中国传统文化语境中，对本土的身体经验、身体知识、身体伦理以及身体价值观等加以回顾和整理。这是在东西方两种身体之间展开的对话。对话的目的是要开拓一片充满生长性的话语空间，以使理解非物质文化遗产的起点重返身体——人之在世存有的本源。

一、西方的“身体”转向与重塑： 当代身体观的两种路径

（一）身体与身体转向

身体，是一种同时包括生物性和文化性的存在。自然与文化的

^① 本文为国家社科基金重大招标项目“中国非物质文化遗产体系探索研究”(11&ZD123)、国家社科基金重大招标项目“甘青川藏族口传文化汇典”(13&ZD123)阶段性成果。

交融性是从古至今所有身体都具有的共通特征。这既使得身体不易被限定或单一化呈现,也使得身体成为人类观念史中最具争议性的关键词之一。^①

在西方传统中,从古希腊开始,身体就是形式与欲望(阿波罗与狄奥尼索斯)之间斗争的焦点。到了中世纪基督教神学那里,身体则被贬斥为肉体,人类的身体就从负载罪过和灵肉冲突的场所转变为原罪的根源。^②到了近代,在生产领域,资本主义将身体驯服为生产工具,身体只能作为一种工具性机器而存在:要么是工业化流水线上的生产性工具,要么是禁欲资本主义桎梏下的生殖性工具。在哲学领域,笛卡尔的心/身二元论主张理性和我思至上,因此,身体代表了人之感性、偶然性、不确定性、错觉和虚幻的一面;精神则意指理性、稳定性、确切性、真理。由于其非理性和偶然性,身体被笛卡尔哲学置于一个无关紧要的位置。总而言之,身体在道德领域中是“罪恶”,在真理领域中是“错觉”,在生产领域中是“机器”。^③这就是身体反思在西方传统脉络中所面对的基本处境和问题的起点。

那么,“身体”问题为何如此重要呢?在布莱恩·特纳看来,对于个体和群体而言,身体既是环境(自然的一部分),又是自我的中介(文化的一部分)。身体处在人类劳动作用于自然的结合点上,因而也就决定性地处于世界的自然秩序与文化结构之间的结合点上。^④换言之,人以身体为核心将主体与客体、个体与群体、自然与社会整合为一个完整的结构,然后在其间创造出自身的文化和历史。到了现代西方社会,这种身体整合观念已经遭到瓦解。身体的现代定义,意味着将主体孤立与他人(个人主义式的社会结构),与宇宙隔离(组成身体结构的各种原材料不再构成任何其他事物),与自身分裂(拥有自己的身体而非就是自己的身体)。现代医学便是一个典型的例子,它以这种分裂后的身体为起点,通过治疗将身体中人的经历、情感、无意识成分等全部去除,以便纯粹地研究肌体、器官与疾病。这种分裂还直接表现为解剖学对人之身体的切分——“body”这一术语特指除头部、四肢以外的躯体部分。在此意义上,医学本身是研究人的身体的学科,却又与“人”保持

① 黄金麟:《历史、身体、国家:近代中国的身體形成(1895—1937)》,新星出版社,2006年,第4页。

② 周与沉:《身体:思想与修行——以中国经典为中心的跨文化关照》,中国社会科学出版社,2005年,第10~11页。

③ 汪民安主编:《身体的文化政治学》,河南大学出版社,2003年,“导言”第1页。

④ [英]布莱恩·特纳:《身体与社会》,马海良、赵国新译,春风文艺出版社,2000年,第99页。

了最远的距离。^①

当代西方人文社会科学界对身体所遭到的贬抑、分裂进行了深入的反思，从哲学、宗教、社会学与世俗经验等不同角度着手，将其源头追溯到笛卡尔的身心二元论、基督教神学的禁欲主义、资本主义工业大生产的工具理性以及近代个人主义的泛滥等。在此基础上，现象学、社会学与人类学成为“身体转向”过程中三个最主要的推动领域。比如，梅洛-庞蒂以来的现象学主张切入日常经验，重视对身体的知觉系统的细致分析；德勒兹和福柯的身体社会学研究则揭示出身体并非纯粹的自然有机体，它饱受体制、法律、国家的多重规训，铭刻着复杂的社会印记；人类学家如马塞尔-莫斯和布尔迪厄则着重从“身体技术”、“惯习”等入手，强调身体在社会实践中的重要作用，或如玛丽·道格拉斯将身体与人类社会的象征符号系统相联系。上述研究深化了身体理解的可能性，也反映出当代身体观发生转变的两种彼此相关而又相对的路径，本文将其概括为“趋于细分的身体”与“趋于弥合的身体”。

（二）趋于细分的身体

趋于细分的身体，如玛丽·道格拉斯提出“两种身体”，即物质性的身体和社会性的身体，并认为后者影响了我们如何感知前者。又如洛克和斯其帕-休斯在“The Mindful Body”中提出有三种身体：个体的即现象学意义上体验的身体、社会的身体和政治的身体。他们从整体论意义上指出，这三种身体同时都是“精神性的”。^② 唐·伊德区分了身体的三个维度：“身体一”，即在现象学意义上，人是活动的、知觉的和有感情的在世存在，人即是其身体；“身体二”，即社会和文化意义上的身体；“身体三”，即穿越身体一和身体二的第三个维度，技术的维度，即所谓技术的身体。^③ 约翰·奥尼尔提出的《五种身体》展现了更为复杂的身体图景——物质的身体、交往的身体、世界

① [法] 大卫·勒布雷东：《人类身体史和现代性》，王圆圆译，上海文艺出版社，2010年，第3、5、37页。

② Margaret Lock, Nancy Scheper-Hughes, “The Mindful Body”, *Medical Anthropology Quarterly*, 1987 1 (1), pp. 6-41.

③ Don Ihde, *Bodies in Technology*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2002. 中国学者杨庆峰将唐·伊德的身体三维度引申为“三个身体”：物质身体、文化身体与技术身体。参见杨庆峰：《物质身体、文化身体与技术身体——唐·伊德的“三个身体”理论之简析》，《上海大学学报》，2007年第1期。

的身体、社会的身体、政治的身体、消费的身体和医学的身体。^①此外,由布莱恩·特纳所开启的身体类型学,以身体的存在进行形式、客观和外在的分类与分析,也同样是沿着细分的身体路向展开的。

“趋于细分的身体”作为一种身体转向的研究路径,在相关的讨论中招致了不少的批评。如安德鲁·斯特拉桑指出,照此逻辑,身体分类的名单可以无限地沿着人们随意选择的方向展开。因此,除了展示人类体验有多少方面可以通过身体而得以表现之外,将很难再取得什么理论上的进展。^②批评者们认为对身体进行类型学分析性的研究,既缺乏古典社会学三大家马克思、涂尔干、韦伯所秉持的人文和道德关怀,也缺乏福柯论著所具有的那种犀利的批判精神,因而难以走出一条以身体的存在和解放为最终关怀的、更具恢宏性和理论深度的道路。^③但从另一个角度看,在当代语境中“身体”本来就面临着前所未有的复杂境遇,因此,以更细致、深入的眼光来探索多样化的身体问题,其出发点仍然是力图绕开身/心二分的西方二元观桎梏,从而开辟新的理解之途和话语场域。更为重要的是,这种研究取向在揭示出身体的多种面向与多义性的同时,也在本质上抵制了对身体进行简单定义的可能,从而使反思的焦点回复到位于社会历史过程之中的、流动的、开放的、对话性的和充满主体间性的身体。

“趋于细分的身体”研究路向侧重于关注如何把握身体的现实操作性。与之相较而言,“趋于弥合的身体”研究路向呈现出更为浓厚的哲学思考意味。因为从根本上讲,身体问题的讨论不可能脱离相关的人观(personhood)、个体化(individuation)和身份认同(identity)等一系列问题。^④

(三) 趋于弥合的身体

“趋于弥合的身体”的首要维度即是要弥合自我、主体与身体的关系。一直以来,社会学的大多数理论都倾向于将自我与身体严格分离开来。如米德

① 奥尼尔 1985 年撰写了《身体形态:现代社会的五种身体》,20 年后又推出了《身体五态:重塑关系形貌》。在世界态身体、社会态身体、政治态身体、消费态身体、医疗态身体的讨论中,尤其突出对当下工业社会的身体“医疗化”重大现实问题的新思考。参见〔美〕约翰·奥尼尔:《身体形态:现代社会的五种身体》,张旭春译,春风文艺出版社,1999 年;〔加〕约翰·奥尼尔:《身体五态:重塑关系形貌》,李康译,北京大学出版社,2010 年,第 89 页。

② 〔美〕安德鲁·斯特拉桑:《身体思想》,王业伟、赵国新译,春风文艺出版社,1999 年,第 255~256 页。

③ 黄金麟:《历史、身体、国家:近代中国的身体形成(1895—1937)》,新星出版社,2006 年,第 10 页。

④ 〔英〕布莱恩·特纳:《身体与社会》,马海良、赵国新译,春风文艺出版社,2000 年,第 119 页。

在《精神、自我和社会》(*Mind, Self and Society*)中写道：

我们能够明确地区分自我和身体。身体可能在那里存在并以十分知性的方式发挥作用，无需有一个卷入经验中的自我。自我的特点在于它反对自身，这个特点使之有别于其他客体 and 身体。^①

更普遍的情况是，人们常常会困惑于自己和自己的身体究竟是什么关系。从现象学的观点看，人可以在“有一个身体”(having a body)、“作用于一个身体”(doing a body)和“是一个身体”(being a body)之间作出选择。“有一个身体”，是说人完全不等于身体，而是相反，他有一个可以随意支配的身体，比如，人在生病时“有一个身体”的感受最为突出，我们无法控制我们的身体，身体被体验为一个异己的、客观的和外在的环境；“作用于一个身体”，比如说根据莫斯的身体技术思想，身体表现为一种集体实践，我们对这种实践有控制权；而“是一个身体”的观念则对其他生物有机体同样适用，揭示了人在本质上对自然和社会环境的开放性。^②从逻辑上看，沿着从“是一个身体”(being a body)到“有一个身体”(having a body)，再到“作用于一个身体”(doing a body)的方向，随着人之“主体性”的逐渐增强，人也将越来越远离最初作为出发点的那个本源性身体。

大卫·勒布雷东认为，正是“人”的含义含混不清，才导致了身体概念以及人与自身身体关系的含混不清。^③因而，当代西方“身体转向”力图重塑“人观”，推动自我、主体与身体三者的再度弥合。这种思想的火花最早在尼采那里点燃。尼采在《权力意志》中说：“要以肉体为准绳。”没有人能够将“自我”从躯体之中分离出来，躯体的轮廓明晰无误地构成了“自我”的边缘。自我当然不仅仅是躯体，但自我首先是躯体。与此同时，现代心理学的研究成果也揭示出，“自我”的形成是一个复杂的过程，躯体的五官四肢均是认识“自我”的素材。婴儿逐步了解到五官四肢的归属以及自己对于五官四肢的支配权力，最终才能确认身体与“自我”的统一。^④因而，主体与自我朝向躯体、肉身的返回，使得超验、先验的主体重新回复为经验的、现世栖

① G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, vol. 1. Chicago: University of Chicago Press, 1962, p. 136. 转引自〔英〕布莱恩·特纳：《身体与社会》，马海良、赵国新译，春风文艺出版社，2000年，第101页。

② 〔美〕布莱恩·特纳：《身体社会学导论》，汪民安译，见汪民安、陈永国编，《后身体：文化、权力和生命政治学》，吉林人民出版社，2003年。

③ 〔法〕大卫·勒布雷东：《人类身体史和现代性》，王圆圆译，上海文艺出版社，2010年，第15页。

④ 南帆：《躯体的牢笼》，见汪民安主编，《身体的文化政治学》，河南大学出版社，2003年，第146页。

居、血肉丰满的主体。他/她呼吸、他/她温热、他/她跃动、他/她生存、他/她死亡,终于再次成为具有时间性、历史性和交互性的鲜活生命体。人本来应是如此——他/她“是”并“拥有”一个身体。

“趋于弥合的身体”的研究路向还力图通过身体来弥合主体与世界的分裂。现象学在此问题上尤其有着相当深入的思考。身体现象学的两条基本路线包括以胡塞尔为代表的先验主义的身体现象学,和以萨特、梅洛-庞蒂为代表的实存主义的身体现象学。

以胡塞尔为代表的先验现象学着力关注身体如何在自我意识中得以构成的问题。在他看来,“通过将身体定义为在以身体为中心的空间框架中(对知觉和行动来说是一个必要的被感知的中心)……运动知觉的体验在知觉空间性的本质建构中发挥着重要作用”^①。也就是说,身体是人经验感知的基础和中心,人的知觉与行动是在以身体为中心的框架中实现的。以萨特、梅洛-庞蒂为代表的实存现象学家,则坚守海德格尔的“在世”的本体论立场,认为身体现象学问题相应地也是身体如何在世界中显现的问题。^②梅洛-庞蒂将身体问题视为讨论世界问题的起点,认为“身体是我们拥有世界的总体媒介”^③。他将身体提升到哲学本体论的高度,彻底抛弃了将身体作为“工具”的传统观念,认为“感知的主体不是绝对的思想者,而是依据身体与世界之间、我们自己与我们的身体之间生来就有的联系而发挥作用的”^④。因此人并不是以被动的身体去观察和理解外在的客观世界。有关世界的所有经验都是我们对它的身体感知——生物的、心理的和精神的机制或感官为中介的。世界作用于我们的身体,我们在世界中的存在经验影响并塑造了我们所感知的世界。^⑤这样一种本体论拒斥任何自我与世界之间的二分。身体与世界交织在一起,即“世界存在于我们的肉身之中”^⑥。这深刻地揭示出了人作为主体认知世界的具身化本质,同时也揭示出了人与社会的和自然的世界之间永续不断的交

① E. Husserl, “On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time”, trans., J. Brough, *Collected Works*. Dordrecht: Kluwer Academic, 1991, p. 93.

② 陈立胜:《“回到身体”:当代思想中的“身体”转向及其意义》, http://philosophy.sysu.edu.cn/jdjsx/info_Show.asp?ArticleID=311&ArticlePage=3。

③ Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, translated by Colin Smith. London: Routledge & Kegan Paul, 1962, p. 146.

④ Merleau-Ponty, *The Primacy of Perception*, Edited by J. Edie, Evanston: Northwestern University Press, 1964, p. 6.

⑤ [英] 菲奥纳·鲍伊:《宗教人类学导论》,金泽、何其敏译,中国人民大学出版社,2004年,第49~50页。

⑥ Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, trans., Alphonso Lingis. Evanston: Northwestern University Press, 1968, p. 136.

互关系。^① 由此，我们也可以重新展开对世界的理解。事实上，“world”——“世界”这个词，本身就包含着人及其身处的环境并将二者结合在一起。其词根“wer”原本意味着“人”，而人是“活态身体”（lived body）。^②

二、本土寻根：中国传统语境中的身体观

（一）本土“身体”与文化寻根

叶舒宪认为，当代学术界对身体问题的探讨热潮，不能简单地理解为一时的学术时髦，实际上可看做广义的文化寻根运动在学术界的一种回应。^③ 当今席卷全球的“遗产热”将由过去世代传承而来的事物视为今天的人们可以留给后世的最宝贵礼物，同样也表达出“向后看”的寻根价值取向。人们通过文化寻根来重新审视“发展”、“进步”、“增长”等一系列观念，来修复异化、分裂等现代文明症候。

文化之根，根植于传统；遗产之根，亦根植于传统。从中国悠久的历史传统文化传统中梳理本土身体观，可以与西方当代的“身体转向”相互打通，在东、西方“身体”之间展开一场富于启发性的跨文化对话。同时，中国作为一个遗产大国，要从“遗产名录大国”转变成真正的“遗产理论大国”，也必须要从本土经验、本土传统和本土智慧中寻找到非物质文化遗产的东方之根。如果要就身体在东、西方传统中的不同位置作一个比较的话，最大的区别就在于：“身体转向”在西方世界是对身/心、物/我二元论反思的成果，而在中国，则应该是对传统身体观本有的潜隐维度的再度激发和彰显。

近现代史上国人对于身体问题之重要性的关注早在民国初期就已经出现。比如刊登于1926年12月22日《北洋画报》上一篇题为《体育与中国》的文章中就写道：“中国最大的问题，是身体的问题。……要想中国的农工商发达，非重生中国的身体不可。……中国最当注意的，就是‘身体复活’的问题。”^④ 而真正基于中国本土传统从学理上对身体展开讨论与研究，则是20世纪80年代以来受西方社会科学“身体转向”影响的结果。从上个世纪90年

① [英] 菲奥纳·鲍伊：《宗教人类学导论》，金泽、何其敏译，中国人民大学出版社，2004年，第49~50页。

② Tuan Yi-Fu, *Space and Place: The Perspective of Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977. pp. 34-35.

③ 叶舒宪：《身体人类学随想》，《民族艺术》，2002年第2期，第15页。

④ 参见刘丰祥：《身体的现代转型：以近代中国城市休闲为中心：1840—1937》，光明日报出版社，2009年，第6页。

代开始,中国身体观的议题吸引了不少学者的关注,如杨儒宾(《儒家身体观》,1996)、吴光明(“On Chinese Body Thinking: A Culture Hermeneutics”,1997)、李康(1996)、汪民安(2003、2004)、陈立胜(2002)、叶舒宪(2002)等,对孔、孟、老、庄等各家学说中的身体观念均有深入讨论并积累了相当的学术成果。^① 总体而言,对本土身体观的研究目前仍是台湾学者走在前列,大陆学界则相对较为滞后。本文无力在有限的篇幅内对中国身体思想史作全面探讨,仅拟在此勾勒出中国身体观的两个主要方面:整合性的身体与流动、转换、超越性的身体。

在中国古代经典中,身体由许多要件构成,如《庄子》、《道德经》等提到的口、目、耳、鼻、喉、心、腹、手、足、踵、筋、骨、肝、胆、精、气、身、躯、欲、形、神、魄,等等,呈现出身体的多面向性。与西方身/心二元观不同,中国传统身体观更趋向于“一”。但此“一”并非取消差异,而是将差异通融为一,故能将身体的多重面向统摄为一个生气贯通的整体。因而,与“天人合一”的宇宙观相呼应,中国传统呈现出来的是一种“身体整体观”。这种“身体整体观”不同于西方式的分裂、精确化的身体,一方面表现出强烈的内在整合性;另一方面更强调经由身体可以实现内外、虚实、有无、物我等一系列周运不止的转换与超越。

(二) 整合性的身体

首先,以身体为“主体”,乃是中国古人不同于西方身体认知观的要点。在西方的心/物二元传统中,感知主体被归于心灵、意识、精神范畴。所谓“认知”活动,就是由主体的心灵、意识出发去感知处于客体地位的对象物。在这种主客对立、以心识物的认识活动中人扮演着主体的角色。台湾学者蔡璧名指出,与西方二元论影响下意识性的、心灵主义的感知主体不同,传统中国的感知主体是以具体时空中的身体为核心的,追求的是直接的感官经验以及关于世界的具体现象而非抽象的概念式认识。中国传统文化具有重视体验、内省、修炼、知行合一的特质,正切合了古人认识身体的特有方式。因为在东方式的智慧中,有太多在时间中流动的细微、独特,甚至超越性的身体感受与感官经验,难以被共时性的、概念化的身体结构图像与作用机制所收编。^② 正如周与沉所总结,在中国传统中虽然也不乏以心抑身的理念存在,

^① 周与沉:《身体:思想与修行——以中国经典为中心的跨文化关照》,中国社会科学出版社,2005年,第22、25页。

^② 蔡璧名:《疾病场域与知觉现象:〈伤寒论〉中“烦”证的身体感》,见余舜德编,《体物入微:物与身体感的研究》,台湾清华大学出版社,2008年,第167~168页。

但就总体而言，身心一体、心物一如才是中国传统身体观的本来面目：不存在与心无关的身，也不存在可以剔除形躯、欲望、情感的心。^①

其次，这种身体的整合性还体现为身体的内向面与外向面之间没有断裂。这当中，“身体隐喻思维”发挥了关键作用。“天人合一”的观念就是充分显示宏观宇宙（天、世界）与微观宇宙（人）的内外呼应的一个典型例子。此外，如黄俊杰在对古代政治思想的考察中指出，中国历史以来形成了一套独特的“身体政治论”：修身，齐家，治国，平天下。在私/内在领域（身体）与公/外在领域（家、国、天下）之间并无断裂，不仅身体的修为可由内向外依次推衍为“齐家”、“治国”、“平天下”之术，而且身体/国家的各部分之间都有着内在的相互依赖性。^②

其三，这种身体亦强调个体“小我/私我”与群体“大我/公我”之间的联系而不是分裂。据乐钢考证，从“体”字的渊源与构词来看，在《说文》中“体”从“骨”，但在更早的《睡虎地秦墓竹简》和《老子》甲乙本中则均从“肉”。无论从“骨”还是从“肉”，均揭示出后世儒家文化以亲族血缘关系为核心，强调“骨肉至亲”的文化本源。^③如《仪礼·丧服》中论及的“一体”观：

世父、叔父何以期也？与尊者一体也。然则昆弟之子何以亦期也？旁尊也。不足以加尊焉，故报之也。父子一体也，夫妻一体也，昆弟一体也。故父子，首足也；夫妻，脾合也；昆弟，四体也。^④

人不是独存于世，躯体为父母所赐，亦是先祖代代传统的精神化身体，故不能独占为己有。此“我”与先祖融为一体，我的身体亦即先祖的身体。“身体发肤，受之父母”，故不能丝毫损伤，否则伤己伤祖，是大不韪。每一世代的父子都是一体，每一个己身都是父母之遗体，因而自始祖以降，世代构成一个绵延不绝的一体关系。^⑤在此逻辑之下，中国并未发展出西方个体主义社会中的个体身体与私我身体——身体成为分割个体与他人、社会的界石，

① 周与沉：《身体：思想与修行——以中国经典为中心的跨文化关照》，中国社会科学出版社，2005年，第13页。

② 转引自周与沉《身体：思想与修行——以中国经典为中心的跨文化关照》，北京：中国社会科学出版社，2005年，第44页。

③ 乐钢：《以肉为本，体书“莫言”》，见汪民安主编，《身体的文化政治学》，河南大学出版社，2003年，第234页。

④ 〔汉〕郑玄注，〔唐〕贾公彦疏：《仪礼注疏·卷三十·丧服第十一》。

⑤ 朱玉婷：《〈孝经〉中的社会性身体隐喻》，《有凤初鸣年刊》2009年第5期，第24页。

个体界限分明地封闭在自己的身体里。^① 故而在中国传统中，既要提防身体的私欲对道德性命修养的侵损，又要提防脱离共存关系的个体身体。对身体的判断要视其是否超出一己之身，涉及的是中国文化脉络中“公”与“私”的问题。由于天地、国家、身心乃是一气贯通的“大体”，天地无私无别，人亦应无私无执。对个体的观照是由于身体为天地、人事网络中的存在点，是人践行天职，尽其本分的基础。这样，身体就不是孤立的、追求着个人权利的自体，对身体的观照也就不以身体本身为目的，亦落不到此个体身体对自身权利的要求上。^②

(三) 流动、转换与超越的身体

“身体整体观”所强调的整合性，也进而表现为某种“之间性”，不仅强调对静态的差异与对立的容纳融合，是为“不隔”；同时更强调以存异为前提的动态的转换、游走、激发甚至超越，是为“不滞”。不光如此，中国传统中也确实发展出了一套可借以超越内外、虚实、有无、物我等领域的具体实践操作范畴和技术。目前，中医与传统武术均为我国非物质文化遗产申报的大热门，这二者中便都蕴含着流动与超越的身体精义。

当今遗产体系以物质/有形与非物质/无形为一个内置的分类标准，而中医里面的许多范畴本身就突破了物质与非物质的界限，很难简单地归类于物质或非物质遗产。如上古医典《黄帝内经》认为，身体中五脏六腑的角色并不是孤立静止的，连接五脏六腑的“经络”、“穴位”，以及作为身体中生命力循环周运的“气”等，都是具有中介质态性的范畴。在此基础上，中医发展出了针灸、推拿、气功疗法等一系列实践操作技法，而其疗治效果直到今天仍然是人们在日常生活中可以切身体验、确证的“身体真实”。

以“气”为例。《说文解字》释：“气，云气也。象形。”其甲骨文字形与“三”相似。“一”代表混沌初始，“二”代表天地。在“二”之间加一横作为指事符号，代表天地之间的气流。早期金文为使之区别于数目字“三”，将第一横写成折笔；晚期金文将上下两横写成折笔；篆文承续晚期金文字形，加强了笔势的流动感，使其从指事字变成象形字。如下图：

① [法] 大卫·勒布雷东：《人类身体史和现代性》，王圆圆译，上海文艺出版社，2010年，第21页。

② 周与沉：《身体：思想与修行——以中国经典为中心的跨文化关照》，中国社会科学出版社，2005年，第420~421页。

图1 “气”的字形变化^①

“气”的繁体汉字亦写作“炁”、“氣”，也直观地反映了这个概念具有在固态（米）、液态（水）与气态（气）之间穿越、转换的“之间性”。

台湾学者蔡璧名在对《黄帝内经》的研究中认为，在人的身体之中，“形躯”是有形的、可触的，“精气”是实存却无形的，“心神”与“形躯”、“精气”合一且发生着交互作用。这些独特的范畴同为探究传统思想中的“身体观”所无法割舍的课题。尤其是“气”具有重要的互动介质作用：在身体的内部，心、形、神的互动是通过“气”的转化、周运得以实现的；在身体的外部，身体与自然亦形成一个内外沟通、交互的网络。“气”在此网络中扮演着至关重要的角色。人不是被动地栖身天地之间，而应该主动地“应四时”、“知调阴阳”，以因应自然的迁化流转。^②故而中医问诊的“望闻问切”是为了探寻出身体内部生命周运系统中的“阻”与“滞”，即所谓“通则不痛，通则不痛”；中医疗治所追求的最高境界也便是使身体与外部宇宙和谐一致的“调”与“养”，而非西医处置生物学身体疾病的手术。

同理，中国传统武术也相信由于身体与外物、宇宙的不隔、不分，因而人也可以借由延伸或改变身体的形式来尝试超越自然的局限。比如太极拳式，体现了有无相生、阴阳互用、虚实相换的寓意；而气功更是经由外在形体的修炼，迈向内在生命运作的精进过程。^③于是乎，招式技艺终为枝节末流，内力涵养方显名家功夫。此外，中国宗教传统中的“修炼”也在身体的虚与实、内与外、弃与用间发展出一套相当精致完善的技术手段，以使人经由身体本身的修炼达至对身体的超越。比如道教有各种各样以身体为表述介质的“修真”图谱，如下例：

① “气”的字体流变与图示，参见“象形字典”，<http://www.vividict.com/WordInfo.aspx?id=2046>。

② 蔡璧名：《身体与自然——以〈黄帝内经素问〉为中心论古代思想传统中的身体观》，台湾大学出版社，1997年，第48、55、276页。转引自周与沉：《身体：思想与修行——以中国经典为中心的跨文化关照》，中国社会科学出版社，2005年，第91、32~33页。

③ 王嵩山：《导论：身体、艺术与社会》，《民俗曲艺》，2008年第9期，第1~2页。



图2 《元始无量度人上品妙经内义》中的《体象阴阳升降图》^①

此图以山川地形学的图绘方式直观地表现了“阴、阳”在身体系统中的升降运行图景，将身体与外部世界通过“譬喻”的思维转换达至通融为一体，以此为修行者观想世界与自我身体的一致性提供媒介与手段。

总之，中国传统这种以人之本身为核心，追求内在、外在和谐的文化特质被李亦园先生归纳为“致中和：三层面和谐均衡宇宙观”：

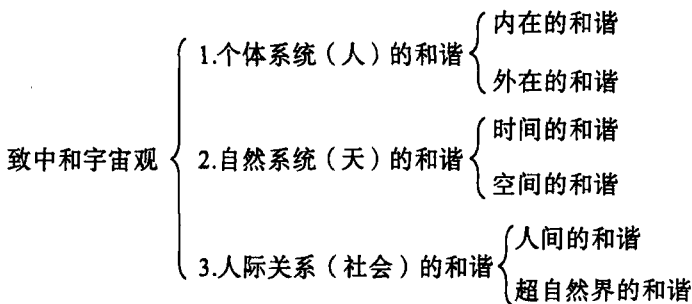


图3 致中和：三层面和谐均衡宇宙观^②

中国人讲求“和谐与超越的身体实践”，出发点即认为身体这一有机体是人之存在的根本，因而维持有机体的理想状态就应该保持个体身体系统、人际系统及与自然系统三者整体性的和谐与均衡。^③

^① 法国学者戴思博撰述的《〈修真图〉——道教和人的身体》对道教修炼传统中出现的各种类型的“修真图”有详尽研究和讨论，此图参见邹静：《身体的符号和结构——〈道教和人的身体〉翻译》，四川大学硕士学位论文，2007年，第35页。

^② 李亦园先生勾勒的“致中和：三层面和谐均衡宇宙观”图示参见黄克武：《李亦园先生访问记录》，黄克武访问，潘彦蓉记录，台湾中研院近代史研究所，2005年，第185页。

^③ 黄克武：《李亦园先生访问记录》，黄克武访问，潘彦蓉记录，台湾中研院近代史研究所，2005年，第181~185页。

三、体现与践行：基于身体的非物质文化遗产

什么是“非物质文化遗产”？今天大部分非遗研究都以对此定义的思考为起点。自非遗概念诞生以来，联合国教科文组织通过公约文本、操作指南等对其进行了反复说明，却未能使其在理论与操作层面变得更加明晰，甚至不及 William Logan 的一句简要阐述来得明白：“体现在人而非无生命物体中的遗产”（heritage that is embodied in people rather than in inanimate objects）^①。越过繁复的定义描述、遴选标准、分类列举，Logan 切中了“非物质文化遗产”的要害——体现在人本身之中的遗产。正如“体现”（embodied）这个词所揭示：非物质文化遗产与人之身体（body）及其存在直接关联。

“身体”在不同文化中的存在是一个基本事实，不同文化又可能发展出相当不同的身体理解。与西方“身体转向”之“体现”（embodiment）范式不同，中国传统之“体现”观并非某种当代思想反思的结果，而是一种源生性的本土思想资源。正如周与沉所指出，在中国思想史脉络中，“看”和“听”的姿态都极富思想意味，但由“触”深化而来的“体”才是整个中国传统思想哲学的结穴所在。由“体”衍生，便有了体认、体验、体知、体察、体贴、体证、体会、体恤、体谅、体悟、体现等一系列由“体”而发的行为。在“身”之能“体”的意义上，方能将天文地理、时令物候、世事人情、治国理政贯穿成绵绵相续的大生命“体”。^② 同样，《礼记·中庸》讲“力行近乎仁”，后来衍伸出“身体力行”这个成语。“身”字揭示了人之根本的物质肉身性存在，“体”字则揭示了人超越物质性身体的所有文化行为的意义和可能性。^③ 在当下遗产语境中，身体因而可以阐发出重要的方法论意义：非物质文化遗产是通向身体哲学的身体遗产。^④

进而言之，理解身体与他人、世界的互动，理解身体在多元文化、历史中的差异与变化才是理解身体的根本。正因为没有永恒不变的普遍性身体，所以也就不存在基于所谓普遍性身体的、均质化的“非物质文化遗产”。身体

① William Logan, “Closing Pandora’s Box: Human Rights Conundrums in Cultural Heritage Protection”, Helaine Silverman and D. Fairchild Ruggles eds., *Cultural Heritage and Human Rights*, New York: Springer, 2007, p. 33.

② 周与沉：《身体：思想与修行——以中国经典为中心的跨文化关照》，中国社会科学出版社，2005年，第42、116页。

③ 肖学周：《中国人的身体观念：最系统的身体观念手册》，敦煌文艺出版社，2008年，第27页。

④ 向云驹：《论非物质文化遗产的身体性——关于非物质文化遗产的若干哲学问题之三》，《中央民族大学学报》，2010年第4期，第64页。

这一关键词的引入，将有助于我们将“非物质文化遗产”不仅理解为静态的“所有之物”(things to have)，更理解为动态的“所为之事”(something that is done)，^① 从而开启一个开放、多元与对话的过程。

作者简介：

李菲，教育部人文社会科学重点研究基地四川大学中国俗文化研究所研究人员，文学博士，历史人类学博士后（出站）。

① Laurajane Smith, *Uses of Heritage*. New York: Routledge, 2006, p. 65.