

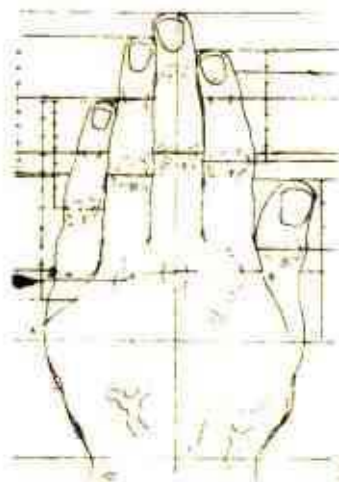
阅读身体系列。

身体与社会

[英] 布莱恩·特纳 著

马海良 赵国新 译

The Body & Society



春风文艺出版社

近来极少读到突破性的著作，而《身体与社会》则是这样的一本书。该书初版于1984年，与当时盛行的要求社会学家以结构、阶段和功能等抽象物理解社会的潮流形成有力的对照，特纳在一系列令人目不暇接的章节里，提出身体应该是社会学分析的中轴。

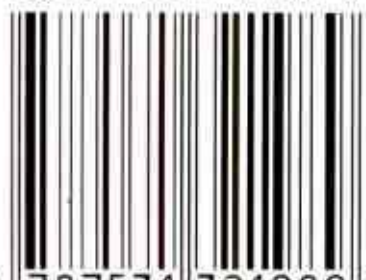
他的理论话语把梅洛·庞蒂、费尔巴哈、青年马克思、福柯、弗洛伊德、象征互动学说、女性主义以及社会学糅合在一起，讨论了包括厌食症和恐旷症的历史，对基督教对待人类性事的态度批判以及人的身体在游戏和欲望中的作用等具体问题。该书触发了社会学在世界范围内的想象力，开创了当代文化关于身体的重要研究课题。

在该书现在的这个第二版里，特纳发展了他的最新论点，该版的序言涉猎广泛，对新出现的与当代社会理论中的身体紧密相关的社会变化进行了分析，形成了特纳自己的“肉体社会”的思想；在这样的社会里，重要的政治和个人问题既表现为身体问题，也通过身体得到表达。他还提出身体社会学家们在未来和主题若干年的一项研究课题及其优先考虑的一些问题和主题。一切有志于身体研究和对身体感兴趣的人都应该阅读该书。



布老虎丛书编辑部策划编辑

ISBN 7-5313-2198-X



9 787531 321989 >

ISBN 7-5313-2198-X/G·142

定价:24.00元

651894

身体与社会

[英] 布莱恩·特纳 著
马海良 赵国新 译



中南大学图书馆



C0470644

春风文艺出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

身体与社会 / (英) 布莱恩·特纳著; 马海良等译. -- 沈阳: 春风文艺出版社, 2000.3

ISBN 7-5313-2198-X

I. 身… II. ①布… ②马… III. 行为社会学 IV. C912.68

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2000) 第 10885 号

The Body and Society, 2nd Edition

Copyright © Bryan S. Turner, 1996

Originally published by Sage Publications 1996

Chinese copyright © 2000 Chun Feng Literature Publishing House

ALL RIGHTS RESERVED

独家拥有全球中文版权, 违者必究

春风文艺出版社出版发行

(沈阳市和平区十一纬路 25 号 邮政编码 110003)

沈阳新华印刷厂印刷

开本: 850 × 1168 1/32 字数: 254 千字 印张: 12 插页: 2

印数: 1—5,000 册

2000 年 3 月第 1 版

2000 年 3 月第 1 次印刷

责任编辑: 周荣胜

责任校对: 唐惠凡

封面设计: 王复冈

ISBN 7-5313-2198-X/G·142 定价: 24.00 元

编者的话

人的身体是人的灵魂最好的图画。

——维特根斯坦《哲学研究》

身体是一个问题，迷人而深奥。我们每个人都拥有一个身体，并且天天都遭遇他人的身体，但是，这不表明我们对身体有充分的认识，比如身体与肉体是一回事吗？人们通常把身体（Body）当作肉体（Flesh），仅就思想而言，这是对身体的降格。身体是多维度、多层次的现象，其意义随民族与性别的不同而不同，随历史与境遇的变化而变化，例如，社会学家约翰·奥尼尔区分出了五种身体：世界身体、社会身体、政治身体、消费身体和医学身体。仅当身体被视为生理学、解剖学的对象时，它才是肉体，因此肉体只是身体的一个层面，一个基础的层面。

身体是一个悖论。一方面它是被自然、社会与文化构成的。人类的身体形象、身体经验和身体知识都受制于具体的生活环境和文化形态，因此，身体有一部历史，而非一成不变，米歇尔·费尔（Michel Feher）主编的三卷本《身体史话》便是这一思路的重要成果；另一方面，身体又是构成世界的原型。人类从远古时代起便以自己的身体为原型去构想宇宙的形态、社会的形态、乃至精神的形态，世界各民族的创世神话都说明了这个问题，维科在他的《新科学》中把它概括为原始心智的普遍规律，在文明世

界里它依然以诗性智慧的方式积极地运作着。梅洛·庞蒂创立了以身体为基础的存在现象学，诠释了身体在世界构成中的奠基作用，从此提升了身体在当代思想中的地位。今天，我们可以说，缺乏身体范畴和体现逻辑（an embodied logic），我们就无从把握周围的世界。

我们编辑“阅读身体”系列有两个目的：一是集中译介一批有分量的身体研究的学术著作，把身体这个课题介绍到中国来。自本世纪80年代以来，身体的跨学科研究在西方已经有了长足的发展，社会学、人类文化学、文化研究、精神分析学、女性主义等都把它作为主要课题。希望选入的这些见解独特、角度新颖的著作能给我们带来一种新的视域，催生我们自己的身体研究；二是不忍坐观今日的身体实践，这个消费社会只知道作为肉体的身体，无视身体的更高层面，对身体极尽贬损之能事，身体几乎沦为性和商品的消费机器。在步入新世纪之际，我们理应重审自己的身体知识，淘汰陈腐的身体观念，用更深厚的思想建设健康而美丽的身体。

“阅读身体”系列的顺利进行受惠于诸多师友同道的帮助，尤其是得到了思想家刘小枫教授的悉心关照，在此，我和读者一道向他们表示感谢！然而，囿于编者的学识，以及时间的匆促，缺欠在所难免，恳望四海专家、广大读者多批评，献良策，把这个系列办好。

周荣胜博士

1998年10月，北京

第二版序言

将身体再现为图象的隐喻

随着《身体与社会》第二版的出版，应该及时思考人文学科及社会科学中对人类身体与体现（embodiment）进行艺术再现这个普遍问题。1984年出版的《身体与社会》（*Body and Society*）第一版采用了帕布罗·毕加索的《阿维农的少女》作为封面画。这幅画作于1907年，表现了毕加索对非洲面具的兴趣，用它做封面，很适于表达人类身体有争议的地位与本质。画面上五个主要人物面具似的面孔浓缩了性别与性、象征符号与身体，以及西方与非西方的女性形体再现的互动（interaction）关系的歧义性。画中插入法国的一个妓院场景，但是图中女人们的身体画得太抽象，很难轻易地把它们认作面具、拟人像、真实的身体，或是女性从属地位的象征标志。在某种意义上，毕加索的这种构图只是通过提问它再现了什么，以此使本书摆脱再现问题。

回过头来看，作为对身体与体现问题的一种表现，毕加索的这幅画内容过于直白或太拘于表面意义了。只要“知道”这幅画是毕加索的作品，观者/读者就能把这些象征符号定位在涉及女性性征、法国对非洲文化的殖民化、欲望和意象等众所

周知的现代艺术修辞之中。事实上，最近很多身体社会学著作的封面也都采取了相当传统的办法处理这种问题。例如，克里斯·席林的《身体与社会理论》（*Body and Social Theory*）的封面画采用的是费尔南·莱热的《拿着花的两个女人》，画面上的形象通过一幅清清楚楚把女性身体再现为一个性感形体的图画，如通过对女性乳房的描绘，明确地传达了有关性与性别属性的信息，在这个意义上说，它表现的主题是比较明显的。约翰·奥尼尔的《五种身体》（*Five Bodies*）通过列奥那多的一幅完美的男性身体素描再现了现代社会人类所呈现的形体。爱米丽·马丁的《身体中的女人》（*The Women in The Body*）又回到帕布罗·毕加索的作品中去利用“能被读懂的”封面图案。毕加索作于1932年的《镜前的少女》，也是用一系列抽象的形体，描绘了一个明显的女性身体。亚瑟·W·弗兰克的近作《受伤的讲故事人：身体、疾病与伦理学》（*The Wounded Storyteller: Body, Illness and Ethics*）采用了一幅富有感官刺激性的男性躯体黑白照片，就是为了处理再现问题。德鲁·雷德尔借助玛格丽特作于1966年的《朝圣者》，对《不在场的身体》（*The Absent Body*）进行了哲理探索，提出将不在场的面孔看做不在场的身体的标记的论断。或许彼得·布朗的看法更为合乎常规，在《身体与社会》（*The Body and Society*）一书中，他反复重申亚当与夏娃这一主题，论述早期基督教对性欲的摒弃。在这些封面设计基础上^[1]，可以总结说，在社会科学和人文学科中再现身体，需要采用一套人所共知的常规，这些常规要处理性别形象，处理包括什么能被再现或被言说，以及什么能够被理解等社会规范。

身体再现中的特定问题是，在女性主义和同性恋政治都向常规的或传统的对解剖学与社会角色关系的理解提出挑战的背景下，性别与性之间的关系问题。由于在战后岁月身体形象被政治化，所以很难找出一种中性的身体形象，表达有关政治与体现的一般信息而非有关性与政治的特定论断。事实上，女性主义政治和同性恋政治学认为不存在对诸如性别与性不偏不倚的再现这样的东西。各种再现都不是清白的；首先它们负载了一部不可补救的性关系文化史。在身体体现的视觉文化中，人们很容易受到作为活生生性征再现的强壮的身体、运动的身体、流动的形式、浑圆的形状以及或阳刚或优美的身躯等形象的诱惑。

《身体与社会》的第二版采用了弗朗西斯科·戈雅的一幅羊头与肋骨的静物写生作封面画。弗朗西斯科·约瑟·戈雅(1746—1828)的艺术作品似乎尤其适合于解释说明身体体现的社会学探讨。他的前半生是在查理二世统治下的安定社会环境中度过的，但他的后半生却经历了法国大革命之后动荡的社会氛围。他的大量作品反映了他一生绘画工作的激情。戈雅深入到马德里的宫廷生活中，除了宫廷场景，他还描绘诸如斗牛场、农民舞蹈家、疯人院及革命政治，描绘出西班牙社会经历中的核心内容。由于患病，他在47岁时双耳失聪。他的宫廷画尤其能反映出以残酷、专制和淫逸为特征的社会上层的生活方式。他为弗迪南七世和玛利亚·路易莎王后所作的肖像画，以再现权势、庸俗、官能性著名。在再现这些主题的同时，他发展了一种别具一格的技法，通过细腻的刻意经营而非粗线条的描摹再现社会生活。

在艺术史上，形形色色的动物肉体的再现在它们与艺术家及观者的关系中充当着痛苦而忧郁的角色。人们能想到伦勃朗对牛躯体的再现，这些再现题材很感人地为夏伊姆·苏蒂恩等画家所采用，用以反思人类的边缘性和死亡。实际上，无论我们探讨人的存在还是动物的存在，死去的肉体都能准确地表明身体体现的复杂地位。肉体完美地（或许有人会说，令人生厌地）处于自然与社会、自然与文化、生者与死者之间。从人类学的角度看，它在通往消费的过程中是一种被文化改变性质的食物，它被用于人类的消费以供养同样受死亡与腐烂过程制约的人类身体。这幅描绘肉躯的图画令人震惊地再现了与人类身体、食物的地位、动物权利以及人类身体、历史与肉体三者之间关系等联系在一起的有关文化进程的主要问题。《身体与社会》实际上探讨的是长期存在的身体本质的问题，出于对身体体现观念的偏爱，身体本质遭到了摒弃。“身体”这个概念暗示分析一种物化的客体，而“体现”更为充分地抓住了制定和进行身体工作这一层意思——在社会空间内变为身体等观念。死肉（dead meat）“完美地”提出了有关我们的体现，有关我们的弱点及命运，有关运气与伦理学等问题。此外，我们审视这个肉体的时候不免要提出死肉在人类社会中色情地位的问题。这个静物使人想起性感与死亡。它向观众暗示了与作为生活与社会基础的食物有关的一种色情关系。它质疑嘴在身体中及在文化中的位置。戈雅作品中屠夫的案板这个主题暗示了挑逗肉欲的思想。牙齿既是性快感实践的一部分，同时也构成死亡与暴力的一部分。动物的死亡成为人类存活的基础，因为人类是肉食性动物。作为身体的一个洞口的嘴巴也是说话、消耗

食物以及暴力的器官。我们通过嘴来占有这个世界，嘴是我们与母亲保持接触的最初的社会纽带，是说话及发音的器官，是消耗以及动物暴力的器官。吃食物是群体的起源，节日就是人们用嘴分享食物，庆贺众人属于同一群体。共享食物或伙伴关系也是社交的基础。

肉躯（meat）也代表我在肉体、死亡、罪过等神学背景之下的有争议的存在。死肉表明人失去家园，表明就生命与存在过程本身而言的我们有争议的地位以及我们与身体的异化。共同分享食用肉躯或圣体已构成了基督教群体的基础，这体现在“拿去，吃掉”这个教堂常用训谕中。

《身体与社会》主要探讨的问题有：疾病、死亡、自然、腐败以及通过基督教神学而得出的将人类身体看做肉体的思想。躯体（carcass）观念在主题上很接近本书讨论的中心论题，在论述基督教神学的时候，这些中心议题注意到纯粹将身体概念化为肉体和死去的动物的历史进程。伦勃朗、苏蒂恩与戈雅等人的有关牛躯体的绘画充满了象征意义，它们暗示，尽管我们人类对动物享有支配权以及在吃、存在、食物、性与身体之间存在错综复杂的关系，人类的存在仍然具有弱点，由于身体体现原因造成了生活的残酷性，人要经历衰老过程，人类具有脆弱性。这幅画直接向我们提问：我们是谁？更为深刻的是，它向我们质问：我们是什么？再者，从宗教角度看，通过人类与动物关联的田园意象，这幅画提起生产与再生产、神圣与亵渎之间的关系问题。在“原始宗教”的神话中，图腾动物是关键形象；它们遭到宰杀，成为牺牲品，使得社会得以存活。基督教就是从这些神圣叙事中逐渐演化而来的。基督本人

就是上天所赐的祭品，作出牺牲来挽救我们。作为牧民者的耶稣基督把他的子民聚集在一起，建立教堂，但基督的子民们在圣餐中吃掉的是牧民者而不是有罪的羊。被宰杀的羊的意象带有宗教的内涵，尽管它出现在屠夫案板这个显见世俗的语境中。在这幅画中，这只被杀掉的羊现在安然处于死亡状态，但它被静物写生这种文化实践转换成一件美的物体，审美观照的对象。作为动物肉体，作为艺术再现以及作为被遗忘了的宗教交换的叙事的这些身体形象表明身体接近于社会性隐喻。教堂就是基督的身体，基督是管束任性子民的牧民者。分享面包（共用一个盘子）为各种形式的伙伴关系及社群提供了话语。于是就餐这个过程就被改写成社会关系和社会交换的话语。在当代社会，由于理性化、世俗化与大众化的缘故，这些把身体当成人类思想最主要的东西的有力的隐喻现在已被隐藏、湮没或被科技所取代。例如只有经常借助于艺术史，我们才能模模糊糊地捕捉到这些构成思想与感觉基础的身体隐喻，这些身体隐喻已经不再发挥重要作用了。戈雅的羊躯体的静物写生令人想起了——如果我们允许这么说的话——存在隐喻的前历史。与此同时，这种复现向通过深刻意义系统塑造社会组织构造的各种同一性提出了质询。

布莱恩·S. 特纳

注释：

[1] 下列著作采用了此类绘画作为封面：克里斯·席林（1993）的《身体与社会理论》，伦敦；约翰·奥尼尔（1985）的《五种身体：现代社会的人

体构形》，伊大卡与伦敦；爱米丽·马丁（1989）的《身体中的女人》，弥尔顿·凯恩斯；A.W. 弗兰克（1995）的《受伤的讲故事人：身体、疾病与伦理学》，芝加哥与伦敦；德鲁·雷德尔（1990）的《不在场的身体》，芝加哥与伦敦；以及彼得·布朗（1988）的《身体与社会：男人、女人与早期基督教的性克制》（*The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*），伦敦与波士顿，马萨诸塞。

目·录

编者的话

- 第二版序言 将身体再现为图像的隐喻
- 第二版导言 社会理论的体现…………… (1)
- 为什么研究身体…………… (2)
- 历史上的身体…………… (9)
- 巴洛克与后现代…………… (21)
- 笛卡儿哲学权威批判…………… (25)
- 现代晚近时期的自我规划…………… (30)
- 身体社会学的主要分析论题…………… (36)
- 理论综合与研究事项…………… (46)
- 参考文献…………… (51)
- 第一版导言 身体悖论…………… (54)
- 第一章 欲望方式…………… (65)
- 需要与欲望…………… (65)
- 智慧与友谊…………… (66)
- 欲望方式…………… (69)
- 禁欲主义…………… (72)
- 欲望与理性…………… (75)
- 双重人…………… (77)

	游戏与快感	(80)
	资本主义身体	(83)
第二章	社会学与身体	(89)
	不在场的身体	(89)
	自我	(91)
	米歇尔·福柯	(93)
	精神与肉体	(96)
	身体社会学	(99)
	理论定位	(102)
	批判理论	(106)
	结构主义	(110)
	福柯与社会学起源	(113)
	现象学	(115)
	个人	(119)
	总结	(124)
第三章	身体与宗教	(126)
	资本主义, 欲望, 合理性	(126)
	疾病、拯救与医学	(133)
	医学伦理与医疗收费	(136)
	作为一种世俗实践的医学	(141)

	资本主义与身体	(145)
	结论	(152)
第四章	身体的秩序	(155)
	霍布斯的唯物主义	(155)
	新霍布斯秩序问题	(161)
	繁衍	(165)
	约束	(170)
	管束	(176)
	再现	(182)
第五章	父权制：夏娃的身体	(190)
	自然/文化说	(191)
	财产说	(193)
	父权制宗教	(194)
	封建制度	(203)
	个体主义	(206)
	巫术	(209)
	为离婚论证	(212)
第六章	从父权制到教父主义	(215)
	主导意识形态论题	(215)
	父权思想	(217)

	韦伯论父权制	(222)
	恩格斯论父权制	(226)
	女性主义理论	(228)
	资本主义的家庭形态	(231)
	教父主义	(236)
第七章	纪律	(238)
	福柯、语言、欲望	(238)
	人的积累	(241)
	禁欲主义	(245)
	饮食管理	(248)
	餐桌惯例	(254)
	福柯批判	(259)
第八章	身体的管理	(262)
	一种生活方式	(262)
	狂欢和斋戒	(265)
	论疾病	(267)
	人吃什么，就是什么	(268)
	感觉论	(272)
	身体实践	(277)
	矛盾	(280)

	束腰·····	(285)
	女人的怨言·····	(289)
	精打细算的享乐主义·····	(291)
第九章	疾病与无序·····	(294)
	疾病与病痛·····	(296)
	关于罪过、疾病和偏常的特殊化过程·····	(301)
	世俗化·····	(308)
	医学道德·····	(311)
	医生、妇女和性征·····	(314)
	文化与疾病·····	(317)
第十章	差异本体论·····	(320)
	引言·····	(320)
	马克思的本体论·····	(322)
	自然里的身体和身体里的自然·····	(326)
	尼采与马克思·····	(334)
	身体和差异·····	(341)
	身体悖论·····	(346)
	参考文献·····	(350)
	译名对照表·····	(361)

第二版导言

社会理论的体现

当《身体与社会》于1984年首次出版的时候，除了一些深受福柯著作影响的著述外，主流社会科学和人文学科几乎没有对身体社会学表现出什么兴趣。可是就在这10年当中，涌现出大量论述身体与社会的关系、与社会行动理论有关的身体体现论题、身体与女性主义理论，以及消费文化中的身体之类的著述。我的许多著作（Turner, 1991; 1994; 1995）对身体社会学的这些新进展已进行了广泛的评论，但在这篇为《身体与社会》撰写的新的导言中，我要综合一下当代有关身体社会学的思潮，找出研究和分析的重要发展线索。我要特别分析那些使身体在当代社会理论中凸显出来的社会变化，评述身体在社会中经历的重要历史变化，同时我要特别注意宗教与身体之间的关系。通过“肉体社会”这一概念（Turner, 1992），即一个社会的主要政治与个人问题都集中在身体上并通过身体得以表现，我试图把握身体在社会中具有的历史维度。

本篇导言粗略勾画建立身体社会学这种尝试所面临的一些主要理论议题，同时特别关注诸如在医学社会学与女性主义理论中日益显示其重要性的所谓社会建构主义争论。针对这些形

形形色色的研究方法，我进行某种理论综合，试图将出现在人文学科及社会学科中当代的各种身体研究方法所具有的不同的、相互冲突的倾向结合起来。最后，提出身体研究课题的轮廓，将身体社会学及其相关领域纳入某种综合的和有效的经验研究领域。理论与研究的发展需要概念与理论方法的某种综合，这一目标可以通过更好地欣赏与理解社会人类学遗产及其对人类身体体现的贡献而得以巩固。身体社会学发展的成功方案，同当代社会学的其他组成内容一样，需要一个经验的焦点，一个研究课题，应用社会学时所依从的政治观点，以及基础性的研究条件，如期刊、系列出版物和国际性会议等（Turner, 1996）。

为什么研究身体

这篇导言基于这样的设想：我们当代对身体的兴趣和理解是西方工业社会长期深刻转变的结果。特别值得注意的是，身体形象在通俗文化与消费文化的突出地位及其无所不在就是身体（尤其是其繁衍能力）与社会的经济和政治结构相分离所产生的文化后果。对快感、欲望、差异与游戏性等当代消费主义特点的强调，是一些相关过程即后工业主义、后福特主义与后现代主义造成的文化环境的组成部分。随着基督教清教主义正统思想的式微及大众消费主义的盛行，谴责性享乐的资产阶级及工业资本主义的道德机制在很大程度上已经消失。晚期工业社会中发生的道德与法律机制上的这些变化相应地与经济结构的变化联系在一起，尤其与重工业生产在世界经济体系中的衰

落相联系。在后工业环境中服务行业显得越来越重要，这与传统城市工人阶级的衰落密切相关，与失业、提前退休和休闲机会逐渐增多带来的生活方式的变化密切相关。经济变化与经济结构调整为劳动的性质和构成带来了重大转变，这也重新组织了休闲与消费。工人阶级中的年轻男子成了剩余人口，他们粗壮的男子汉形象与加诸他们身上的闲适之间不再有直接的功能关联，劳动的身体成为追求欲望的身体。

应当在一个广阔的历史语境下看待这些社会与文化的变化，即建立在土地所有制基础上的封建制度的衰落，建立在控制工业生产过程基础上的工业资本主义的兴起，以及围绕着对传播和符号体系的控制而组织起来的后工业社会或后现代社会的出现。在传统社会中，财产的再生产和所有权与对人的所有权和人的繁衍之间存在紧密的结构关系，这种关系是通过在一个大家族内部运用父权支配妇女建立起来的。婚姻与家庭财产所有权是联结财产所有权和身体支配权的关键机制。在父权制家庭中，男人通过控制和占有繁衍男人的妇女来控制财产的继承与分配。随着土地的重要性在工业资本主义生产过程中逐渐降低，控制和所有权问题转移到了工业财富由男性继承的资本家家庭。例如，尽管在英国维多利亚时期男人已享有奉行双重标准的好处，在家庭内部，传统的性道德观念还是被一再强调，这是因为性道德观念与财产继承有着重要的联系。这种家庭制度和经济制度解释了贞洁、忠诚与性生活清白在这一时期的重要性。

随着工业资本主义走向建立在全球经济、服务业、广告业、发达的消费业以及通过公共关系业对传播进行操纵和控制

基础上的后工业体系，财产、性与身体之间的这种传统关系在很大程度上已经不复存在。这种制度的瓦解是以离婚法的不断增多为标志的，离婚法使夫妻的分居或离婚在很大程度上不受物质的困扰和损害。对离婚的需求标志着奉行一夫一妻和零散化的生活模式与各式各样的生活之道的一个新时期的来临。有效地使用大量、廉价的避孕手段已经改变了人与人之间的关系，在原则上为拥有众多性伙伴、保持多种性关系提供了可能。避孕方面的这些技术与法律变化与发达社会人口统计中的变化紧密相关，即与人口出生率下降而人的寿命却不断延长有关。

这些社会 - 经济的变化进而与安东尼·吉登斯《亲密的转化》（*The Transformation of Intimacy*, 1992）探讨的内容密切相关。在此书中，自我理解、个体主义与自我实现通过建立在纯真感情、非出于实用目的的信任和人与人之间亲密关系基础上的人际关系得以表现出来。正如吉登斯所认为的那样，个人之间及家庭成员之间的关系不再建立在财产契约之上，而是建立在通过亲密关系和性接触来实现的对个人满足的一系列期盼之上。这些新型的亲密关系也表现了在后工业社会中身份属性与人观（personhood）属性的重大变化（Giddens, 1991）。正如我们将会看到的那样，身体对于表现性和亲密性的这些新型模式是至关重要的，因为身体是这些新型情感强度的渠道或载体。

后工业文化产生的后果对于从社会学角度理解消费主义、商品化与享乐主义是很重要的。显而易见，对作为美好生活的标志与文化资本标识物的身体，人们有一种强烈的商业与消费主义的兴趣。除却消费这个主题之外，身体的美、对衰老身体

的否定、对死亡的摒弃、运动的重要作用以及保持身体健康的普遍道德价值，是人们尤其关注的焦点。在资本主义发展的早期阶段，纪律、禁欲主义、身体与资本主义生产之间有着紧密的联系（马克斯·韦伯称之为“亲和力”），而在晚期资本主义却盛行完全不同而有害的对享乐主义、欲望和享受的强调。这些思想为丹尼尔·贝尔在《资本主义文化矛盾》（*The Cultural Contradictions of Capitalism*, 1976）一书中对资本主义文化矛盾的分析提供了基础。鉴于对休闲、个体表现和消费的强调，在承认身体为一个重要项目的文化中，身体是作为享乐主义实践和欲望的一个领域而出现的。当然，围绕这一主题存在着重要的社会变化形式，尤其是在社会阶级、性别和各代人方面的变化形式。在为长期存在的失业问题所困扰的当代青年文化中，身体被刺戳、打扮、文身，成为原始部落属性的集体符号标志。然而，尽管这些表明成员身份的图案给人以强烈的感染力，但它们却是短暂而破碎的，并导致了新部落主义的产生（Maffesoli, 1995）。由于这些重大转变和经济、财产与就业的根本性质，身体开始处于理论上及政治上的突出位置。

造成身体处于突出位置的原因有，妇女运动的政治冲击、女性主义对父权制社会组织的批判以及妇女在公共生活领域角色的转变。有人提出这样一种貌似有理的观点：古典社会学对身体的忽视源于这样一事实，社会学在很大程度上是男性社会学（Frank, 1991; Seidman, 1994）。针对这种说法，一种明显的反对意见认为，人类学一直关注身体与文化的（如在研究仪式演化已经确立的传统中的文化）关系。人类学同社会学一样，一直是由男子控制的。考虑到妇女运动的影响，身体与体

现的女性主义理论有了长足的发展 (Crosz, 1994), 尤其体现在朱莉娅·克里斯蒂娃与吕斯·伊里格雷的著作中, 这并不令人吃惊。

妇女运动实际上是经济与家庭中的经济与社会的基本变化的政治表现。在许多方面似非而是的是, 妇女解放与她们加入男性劳动力大军密切相关, 妇女加入男性劳动力大军是“一战”和“二战”造成的后果。当妇女走进男性工作场所成为产业工人的时候, 她们摆脱了她们先前对待家庭生活、孩子以及对待在传统社会中女性劳动从属性质的看法。我们知道, 越来越多的避孕措施和通过更自由的司法手段为离婚提供的可行性引发了更具力度和更具独立性的妇女运动。

尽管现代女性主义对家庭技术和避孕措施所带来的益处提出挑战和批评, 这些益处确实有助于妇女的社会地位发生深刻变化。她们正在变化的政治地位通过有关性别、性欲、性征的有争议的本质的各种争论表现出来。对解剖学和生物学提供的性差别固定本质的质疑导致社会建构主义对性差异及差异性等传统观念进行有意义的批评。结果女性主义理论家们向性别差异的本质提出质疑, 断言男女之间的差异是历史、文化的产物, 是偶然形成的, 而不是天性和神的意志使然。

许多论述身体的当代著作家宣称, 身体现在是自我规划的一部分, 在这个自我规划当中, 个体通过建构自己的身体来表达他们的个人情感需要 (Schilling, 1993)。考虑到当代消费文化对自我的强调, 身体被看做存在的一种可变形式, 这种存在形式可以被塑造, 并适应于个体的需要和个体的欲望。当然, 在某种意义上, 这种看法在表面上是正确的, 因为对于一部分

人来说，当代微观外科学已经使变性成为可行的选择（Lewins, 1995）。因而女性主义和同性恋文学往往都对身体持有一种反基础主义的观点，转而强调现代社会中身体体现的可变性、适应性、偶然性等特点。

由于医疗实践性质和技术发生了重大变化，由于疾病与病痛的变化结构，以及由于人口老龄化——至少在发达的工业社会是这样的，身体在当代文化中变得重要起来。人口老龄之所以成为重大的政治、社会问题，至少有两个主要原因。首先，衰老疾病的现代形式特点和流行明显与当代人口老龄化密切相关。例如，第二次世界大战以来，在当代后工业社会中，传染病已经大大减少。婴儿死亡率下降以及人的寿命普遍延长推动了人口老龄化的速度，这也相应地产生了一系列新的“致命疾病”；现在导致人口死亡的主要原因是循环系统、呼吸系统及恶性肿瘤方面的疾病。其次，工业社会的人口老龄化也对资本主义经济运行产生了重大社会影响，这是由于需要旁人照顾的人的数目增加与老龄化和退休制度密切相关的缘故。工业社会将不断地面对越来越多的人退休、衰老、丧失劳动能力，人口方面的这些变化不仅对经济生产力产生了重大影响，而且对消费、闲暇与生活方式也产生了重大影响。

社会人口结构、寿命与两性比例平衡等方面的变化应当被置于更大的社会变化框架之内加以审视，这个社会变化框架包括：人工受精、试管婴儿、新的生殖技术、全球性的器官移植工业、心脏移植、控制论的发展、微观外科学以及制药业方面的其他进步。在当代社会，与新兴医疗技术有关的这些科学变化所产生的影响在最终与人观、身份和个体主义相关的当代社

会中提出了哲学的、伦理的和法律的问题。社会的和科学的这些变化向法律规定的人体器官所有权，尤其向生殖物的所有权的整个基础提出了质疑。另外，这个新的风险环境质疑政府在保护病人、老年人和丧失劳动能力的人免于接受未经许可的、本人不情愿的医疗实验和医疗干预方面所起的作用。这些新的医学变化围绕身体与灵魂、体现与自我、意识和身份之间关系而出现的哲学困境提出了新的疑问。政府对艾滋病毒和艾滋病作出的反应也突出了在个体权利和自由方面医疗干预的有争议的本质。这些变化和困境都是我们所说的肉体社会的兴起这个大背景的一部分，在这个肉体社会中，我们主要的政治与道德问题都是以人类身体为渠道表现出来的。

因此，在一个技术迅速扩展的社会中，人的身体体现的社会、经济和法律地位方面的这些宏观变化产生的后果是，人类身体已成为许多社会科学与人文学科研究的焦点。这些变化能否带来人类身体的标准化和理性化的扩张，如韦伯和福柯著作所认为的那样（Turner, 1992），或者，是否如激进的女性主义者多娜·哈罗威所说的那样，控制论提供自由与社会变化的新形式，是文献中经常争论的一个论题。信息高速公路和虚拟现实将会为与时间和空间有关的身体带来新的概念化方式，既为民主化，也为对作为体现的能动者的人类自我的专制控制提供新的机会。除了这些社会与政治的变化，作为结果，与身体相关的社会科学领域也有新发展，例如在老年医学的整体建构（Green, 1993）、统治性（governmentality）（Burchell, Gordon and Miller, 1991）、妇女研究、男性特征分析、营养人类学以及种族音乐学等方面的新发展。

历史上的身体

身体已经多多少少与当代社会的许多制度脱钩，尤其表现在身体与家庭、繁衍和财产所有权的关系方面。身体不再在家族经济内部的财产、财富和继承之间发挥交互作用的功能；它不再那么明显地表现为婚姻策略的焦点、王室纷争的焦点，或英雄人物暴力冲突所象征的国家间暴力行为的焦点。身体的这种社会脱位（dislocation）意味着身体更多受制于消费文化的游戏操纵，成为可称之为消费欲望的主要载体。身体与它的传统的性功能的这种分离是与质疑性和性别之间关系的妇女运动相联系的，它也与同性恋运动有关，同性恋运动使男性身体的性质变得令人困惑。

身体与许多传统功能分离也导致了身体在饮食、饮食仪式与食物方式方面定位的转变。现代自我的崛起与消费主义和消费的发展分不开。秉承柯林·坎贝尔（1987）的研究成果，帕西·福克宣称，自我的现代意义主要与消费掉诸如食物、符号和消费商品等消费的东西、“使人愉快的东西”的个人消费观念有关。我们可以把笛卡儿那句著名的自我认知的个体主义口号“我思故我在”变成“我消费故我在”。由于被广告业和信息产业所接受并被夸大，消费自我观念具有现代个体的那种理想特性。

在这方面，帕西·福克对福柯将自我纯粹当作现代纪律和科技实践的结果做了重要批判。福柯对结构主义始终不渝的信奉不仅支配了体现经验现象学，而且剥夺了抵抗或反对纪律约

束和实践的能力。我们应当更明确地认识到，应从身体形象这一角度审视消费社会中的自我观念，身体形象在理解和评价公共领域中的自我方面发挥独特的作用（Schilder, 1964），一般说来，身体外表是广告业、自我抬高和公共关系的焦点。身体外表也是社会耻辱的对象。正如我在《身体与社会》的第一版中所认为的那样，现代的消费自我是一种再现的存在，厄文·戈夫曼的著作中就是这样理解的。

为了理解身体在当代社会中的定位，我们需要更好地把握身体在社会中的历史发展。在这篇导言中我要集中探讨西方历史上的身体问题，尤其关注与传统的神圣与世俗二分法有关的身体的定位问题。人类身体既是宗教又是世俗神话的核心内容，因为它为隐喻和神话提供了显见的基础，也为思考个体与社会的关系提供了显见的基础。它是神话系统的基础，至少从人类学角度看是这样的。玛丽·道格拉斯在《纯洁与危险》（*Purity and Danger*, 1966）和《自然符号》（*Natural Symbols*, 1970）中分析了身体隐喻在社会系统内部的风险性、歧义性和不确定性方面及其对个体的重要性。这些风险与危险的隐喻与人类身体的开口有独特的关联。例如《新约》中基督的很多身体形象都涉及到纯洁与危险问题，如血从十字架上基督残破的身体里流出来等形象。

除了与身体上的开口有关以外，还有将神圣与世俗和人体普遍不对称的偏左手性和偏右手性联系起来的一种悠久传统。将偏手性视为一种分类系统的某些论题是罗伯特·赫尔兹在其《死亡与右手》（*Death and the Right Hand*, Hertz, 1960）一文中提出来的。赫尔兹的这篇文章承袭了杜克海姆和莫斯（1963）

的传统，对建立在二元对立基础上的人类学分类系统理论的发展颇有影响。在赫尔兹看来，在符号象征系统中突出右手是一种社会制度，因为使用右手得到了人类社会的积极首肯，任何对偏右手性的典型背离都要受到惩罚。赫尔兹认为，左手和右手之间这种截然对立是划分神圣与世俗的宗教二元主义的基本表现，这种宗教二元论是杜克海姆研究宗教社会学方法的基础。右手代表了神圣的那一面、男性价值、生命、男性活力与力量，而左手则代表邪恶、死亡和女性。在盾形纹章上，左边的图案被认为是庶出标记，产生出一种庶出观念。庶出标记代表私生子。当然，在当代社会，偏右手性依然与有身价（worthiness）相关，同有关灵巧性和美的思想观念联系在一起。因此身体为个体和集体存在的危机、危险物、危险和悖论提供了深刻而又丰富的隐喻、明喻和概念化的模式源泉。

神的身体、人的身体和社会身体之间的关系是人类神话学研究的另一个维度。我们尤其要思考基督教神话的唯物主义特点，基督教神话强调基督是转世的、受难的圣人，通过献祭的圣餐所产生的仪式上的影响，他创造了一种和人类保持社会一致性的制度。帕西·福克在《消费身体》（*The Consuming Body*, 1994）这部专著中，借助圣餐和仪式、社交聚会和集体庆典中的其他交换形式建立起来的一致性种类，详细考察了口性这个问题。教堂也被看做基督的身体，即体现具有超凡神力的基督权威性的肉体，通过主教们所控制的教会的“上帝恩典的权力”，具有超凡神力的基督的权威性被体现出来。在中世纪，圣体的人化是教会神父们经常进行争论的问题。在官方确认的教会神学那里，基督教训承袭古代犹太教的观念，不可用人

的样子来再现上帝，但是大众教民却强烈地趋向于将基督的形象再现为人的实在形象。另外，强调基督具有人的特点，构成了既影响大众的神学教谕，又影响官方的神学教谕的基督教人文主义的一部分（Le Goff, 1988）。

社会学研究中经常出现这种观点，西方文化已经经历了世俗化和对神的幻想破灭的全过程，因此神圣王国的权威性和主导地位先是被城市化、个体主义文化的发展、世俗理性知识的传播和大规模人口迁移产生的社会多样性所包容，而后再被这些因素所削弱。这个理性化的过程与马克斯·韦伯的宗教社会学有密切联系，在《新教伦理与资本主义精神》（Weber, 1930）中，韦伯把宗教禁欲主义看成产生现代理性主义和世俗主义的主要文化源泉。

笛卡儿将个体当作孤立的理性人的观点明显与新教世界观的发展有关，按照新教世界观，孤立的个体通过否定仪式系统的有效性摆脱上帝。这样的宗教变革者被迫通过对《新约》的认知的或理性的理解去发现上帝，因此这个虔诚的宗教系统更加强调教民的识字能力。在这个历史框架之内，才能理解笛卡儿把身体看做一台机器，看做那种强调人类具有通过非宗教手段去掌握世界、理解世界的理性能力的宗教文化内部更普遍的运动中的一部分。只需使用中性的科学技术就可以控制这个世俗世界。因此笛卡儿在灵魂和身体之间做了区分，认为身体不过是受灵魂的指令支配的机器。

当然，笛卡儿把医学归结为机械，把医学当作一种纯粹的物理形式的企图最终失败了，因为很难解释是什么东西把身体创造为机器的，究竟是什么东西指挥这台机器的，人体机器又

是如何与诸如发动机这样的机器区分开来的，尽管笛卡儿理论中的这些哲学问题现在相对来说逐渐为人所知，乔治·冈奎海姆的《一位重要的理性主义者》（*A Vital Rationalist*, Canguilhem, 1994）就是一个例子。可是作为世界观的笛卡儿主义却成为新教个体主义、科技理性主义以及通过使用工具理性来统治外部自然的新教精神所奉行的一项基本原则。笛卡儿主义具有许多重要特征，诸如二元论、还原论、实证主义。具有反讽意义的是，当代对笛卡儿哲学的一些阐释却认为笛卡儿的哲学立场事实上是以“二元性的互动主义”为特征（Wilson, 1978）。读一读笛卡儿的《方法论》就可知道笛卡儿信奉身体和灵魂之间存在重要的互动关系，疾病就是这种互动关系紊乱的结果。笛卡儿的二元互动论最终在自然科学中演化成唯物主义一元论与实证论观点，试图以此理解自然与社会中、身体与精神中的事件，于是这种理解性的学科便被分离出来并且被专门化。

尽管传统社会学独具特色地把当代西方社会当成世俗社会，但这是一种对当代社会的片面和简单化的理解；在当代西方社会，身体问题继续支配关于个体的性质、社会组织 and 自然环境的许多当代思潮。由于我们当代社会对污染与环境问题的焦虑之情，可以说绿色运动和环境政治的其他形式已经赋予外部自然一个神圣的地位。根据神学家保罗·蒂利希的著作，我们把“神圣”界定为最终和我们相关的事物。自然与人类身体以及自然环境已变成人类关心的主要问题。在环境主义运动内部，自然已取代了耶稣受难的身体，通过给予物质贪欲以合法性的心理学来寻求个体报偿，从这个角度去看待人类的残酷行

为。在风险社会的世俗观念中，环境危机的这些叙事有许多基督教受难教义的特点（Beck, 1992），是一种当代的神正论，根据这种当代神正论，我们居住的这个星球面临的集体困境是资本主义文明内部萌发的对现代化不可控制的、实际上是无法满足的欲望的产物。

把身体当作现代肉体社会（the somatic society）的神圣客体来加以分析，在这个语境之下，意识到大众文化和社会科学中对笛卡儿主义的批评日渐增长，是很重要的。现代主义规划的危机可以从社会向后工业或后福特主义或实际上是后现代现实的转向这个角度去理解。与这些转化相伴随，出现了日益增长的对作为禁欲资本主义主导意识形态的理性主义的笛卡儿主义的天真与简单化论断的批评。

我们已经看到，笛卡儿神话的主要特征在于强调精神与身体相分离、身体从属于精神，以及与此相关的认知理性的主导地位。“我思故我在”成为笛卡儿社会世界中的关键口号，这种笛卡儿意识形态使西方文化中理性化的整个过程得以运行。我们可以把笛卡儿主义概念化为在三个领域内运作的一种意识形态。首先有一个思想与理性监管的场所，这里否定或排斥非理性、巫术与迷信。例如，笛卡儿主义否定邪恶神灵、妖魔鬼怪的功效，从而使理性思维在意识范围内占据了支配地位。其次，通过约束和律戒人类身体，对情感、性征和情感生活进行控制。在《纪律与惩罚》和《诊所的诞生》中，福柯提到了“统治性”（governmentality）与纪律在17世纪的兴起。人类身体受制于一个新的施行监禁或统治性的管理体制，例如，在这种管理体制之下，饮食控制变成对身体进行禁欲控制或管理的基

本要素。

再次，以工具理性主义或以手段为目的的理性主义形式出现的笛卡儿主义，与使其他文化屈从于西方科技与文明的工具控制之下的殖民主义发展是联系在一起的。莎士比亚的《暴风雨》以西方对加勒比地区进行殖民化的过程中发生的一系列真实事件为原型，在这个剧本中，我们看到了对发生在经过启蒙的西方理性与卡利班这个人物身上体现的原始社会的非理性之间斗争的完美说明。普罗斯佩罗代表西方社会的理性秩序，而卡利班则是代表无理性的欲望、巫术与迷信，并以此对抗天真而美丽的米兰达。由于普罗斯佩罗运用理性精神和意志行使统治权，终于使米兰达从卡利班怪诞的拥抱中获救；尽管这个岛屿被卡利班及其追随者搅得天翻地覆，普罗斯佩罗终于通过开明专制的形式建立起对他的臣民的统治。

基督教神学在塑造这种笛卡儿式的世俗理性主义方面起了重要作用，我确信它是禁欲资本主义兴起的一种基本的意识形态基础。因此在17世纪，保罗神学在新教上的表现与笛卡儿式的世俗主义之间存在着某种文化相容性。禁欲主义的作用在于把灵魂从身体设置的诱惑当中解放出来，那种诱惑源于人类身体体现的局限性。规定饮食是对身体的管理，目标在于创造和建立免受身体感官奴役灵魂或精神的自由。基督教传统中的这些禁钢实践产生了理性自我，福柯把这个网络称为自我的技术。

在（古典与基督教时期的）这种禁欲传统内部，身体被看成是一种具有威胁性的、难以把握的危险现象。它不得不受到文化过程的充分控制和管理，因为身体被看做不驯服的、无法

控制的、非理性的激情、情感和欲望的载体和发泄渠道。控制身体，尤其是控制身体哺乳、排便和生殖的必要性是西方宗教哲学传统的一个永远存在的要素。然而基督教对身体的这种批判在某种程度上却是古典时代的希腊社会对身体持有的某些态度和价值观念的继续。

在《快乐的用处》(1987, p.21)中,福柯认为,“性活动与丑恶之间的某种联系、恪守一大一妻制准则,对同性之间发生性关系的唾弃,对节制性欲的赞美”,是希腊文明的基本论断或主题。这些性规范是对自我克制的重要性深信不渝的结果,而自我克制被看做所有道德主体所采用的关键的技术手段。在古希腊人的生活中,良好的道德品行与自由而有理性的男人生活和价值有着紧密关系,他们掌管公共领域的事情,把妇女、青年男子和奴隶排除在政治之外。在这种希腊传统中,男人和妻子的关系不是集中在夫妻亲昵或性关系上,而是集中在对家庭空间的控制和管理权威的权威关系上。因为性快感威胁到了这个自我克制的理性世界,所以它受到约束并被驱逐出公共领域。实际上,这些政治分离和道德排斥形式与构成公民品行基础的禁欲实践有关。妇女、奴隶和男孩子在社会地位和道德上低于自由而有理性的男人,因为他们是性遇合的客体而不是性遇合的主体。公共领域内的理性言辞与从理性话语和性征角度视妇女为劣等的美的禁欲标准之间有一种密切的联系。这种关系模式作为男人之间渴望拥有的实践准则,形成了古典希腊文明中同性恋的基础。

在西方内部,随着基督教作为一种文化力量在政治上变得越来越重要,对身体所持的禁欲态度也变得越来越细致,由于

基督教把身体界定为邪恶的东西，身体逐渐与作为一种堕落的或有缺陷的动物的人联系起来。人的身体实际上被转化成肉体观念，于是也把人的身体与动物性联系起来。尽管肉体与低于人类的动物性处于同一位置，灵魂成为各种形式的精神性和理性的载体和符号。于是在苦行僧传统中，身体作为肉体，作为人类从上帝的恩典中堕落和脱离上帝的一个隐喻，被给予了一个更晦暗的意义。这种难以驾驭、充满激情的身体需要用饮食控制、静坐冥思和宗教行为来训诫。

然而，按照《创世纪》中的创世神话，女人是作为男人的背叛者而被创造出来的，女性性征尤其与人类存在的阴暗面联系在一起。女人开始与道德和宗教诱惑联系在一起，同亚当被逐出伊甸园的故事联系在一起。在这种基督教传统中，男人逐渐与精神和理性联系在一起，而女人则逐渐与有争议的事物和激情联系在一起。这幅图景由于玛利亚具有精神重要性和作为基督母亲的角色而变得明显复杂起来。虽说如此，强调玛利亚无沾受孕的说法表明，将玛利亚的精神性与作为母亲而被程式化了的日常经验和生殖功能区分开来具有神学重要性。玛利亚并未沾染分娩和作为母亲所必然具有的肉体特征，因为她的体现不能威胁耶稣的精神性。

当然这些二分法为基督教设置了一些重大的张力，因为耶稣只有是妇人所生才能是人，才能在这个世界上与他拯救的人类一道受苦。于是基督教中占主导地位的主题保留了妇女是有缺陷的选民，是邪恶通过的渠道这种观念。到17世纪，这种基督教神话学在弥尔顿的史诗《失乐园》中撒旦和夏娃相遇那段描写中发挥到了极致。以古典演说家形象出现的撒旦通过操

纵她的感觉使她不顾禁令偷尝了禁果 (Kendrick, 1986, p. 213)。

韦伯的宗教社会学中有这样一个中心论题, 即理性化与精打细算严重依赖于新教各教派信奉的神学, 这种神学思想产生了一系列未曾预料到的后果, 它为禁欲主义、道德控制和资本主义积累的兴起奠定了基础。理性化与以下情况有关: 文化的世俗化, 迷信影响的削弱, 巫术的衰落, 科学推理的控制和施行所产生的日常生活的理性化, 出于更有力的控制和更见成效的政治利益考虑对身体进行的算计和约束, 通过发展探幽入微的官僚技术和实践来控制日常生活。这些文化变化与市场经济的崛起密切相关, 市场经济中对价值和商品的精细算计是独立于传统和宗教教义的。

显而易见, 我们可以把这种理性化规划阐释为与控制自我有关的驾驭世界的伦理, 控制自我要通过约束肉体来进行, 要使幻觉意识从属于思维训练和表象感知, 要驯服和奴役自然以便支配自然界的荒野和社会现实, 最后由西方人在经济和政治上作出殖民化规划来控制 and 支配外部社会环境。作为现代性的规划, 这种驾驭世界的伦理与政府约束机构有关, 通过这种政治体制, 运用规定饮食实践以及其他适当的医学控制来控制身体。这种通过驾驭世界的伦理对自然的征服产生了以培根式的经验科学和著名的笛卡儿理性主义为表现形式的新经验主义和实证主义。这种驾驭世界的伦理在三个层次上运作, 即在个体的层次上 (从精神/身体二元性角度), 在社会层次上 (从有理性政府和难以约束的反抗之间二元性角度) 以及在社会之间的关系层次上 (从朋友与敌人之间的政治二元性角度)。

这种现代控制伦理的出现对应于一种哲学规划的出现，根据这项哲学规划，外部世界能够被理性所探索和理解，正是这种理性探索提供了霍布斯、笛卡儿、洛克与康德之间的历史纽带。欧洲殖民主义的扩张尤其在政治层次上形成了全球化社会的起源，在这个全球社会之中哲学普遍主义繁盛起来。正是在这个殖民世界的基础上，启蒙哲学家们才能带着一种安全感和自信心从哲学角度去思考真理、非理性和美等重要的基本问题。真理变得具有普遍意义，因为世界已成为一个全球化的大环境。实际上，任何与真理、理性和美这些核心概念有分歧的社会都要被理解成对理性的人类文化的偏离，被理解成和他性和差异的主题相联系的偏离。显而易见，殖民主义与哲学普遍理性主义之间的关系含混暧昧，启蒙哲学，可以说，无视使得哲学成为可能的剥削。一方面把人划分为自由人和从属人，另一方面认为身体从属于精神，两种观念之间存在着复杂的关系，成为隐藏在整個启蒙运动背后的一种悖论或张力 (Horkheimer and Adorno, 1973)。

这个政治和社会稳定的世界的对立面是否定的王国，否定的王国必须受到管理控制或遭到思想的排斥。疯癫本身与理性相对立，必须通过越来越多的疯人院把它从社会当中驱逐出去，福柯在《疯癫与文明》(1967)一书中探讨了这一问题。创建监狱和疯人院把疯狂的男女在肉体上从正常社会当中驱逐出去，与此同时，非理性和疯癫也被笛卡儿主义从哲学的理性世界里排斥出去。如果说疯癫经常出没在理性和精神世界的话，自然世界就会受到来自妖魔、病态和其他偏常形式的威胁。肉体畸变在本质上是威胁事物秩序的一种混乱，实际上与

存在的伟大链条相对抗。

这三种东西（疯狂、非法性与畸变）集中在妇女身上，在亚里士多德和加伦留下来的道德和医学遗产中，妇女典型地被当作一种可怕的动物，劣等的创造物。因此在西方世界内部，医学符码典型地与基督教创世神话结合在一起，诋毁妇女是狂乱的力量，这种诋毁影响极为深远。因此，在父权制社会中，妇女的性征就必定被理解为颇有争议的事物，因为必须保证合法繁衍男子，以便维护社会的经济基础。为了理解女人的性征，我们需要了解财产在社会中的分配情况，财产的分配是通过家庭空间的父权制结构和核心家庭来约束的。

因此，如上所见，父权制是以笛卡儿主义为主导意识形态的现代化进程的一个基本维度。笛卡儿主义突出地表现了私有个体主义、理性探索精神和控制自然环境所具有的优点和价值。如果说笛卡儿主义是以身体为主要目标的现代化规划的意识形态表现，那么后现代化一定与以下基本变化密不可分：家庭结构上的变化、资本主义生产性质的变化、与自然和环境的变化关系、与各种非殖民主义进程的变化的关系以及全球经济的重建（Turner, 1990）。后现代化表现了身体与家庭、财产和繁衍有关的解体特点。恕我直言，后现代身体，在由消费主义、全球经济和殖民主义世界体系的政治斗争所支配的社会里，体现了身体的这种分解形式。后现代对欲望的强调在一定程度上表现出它部分地反拨对待禁欲主义、控制和繁衍等早期资本主义特点的传统观点。

尽管笛卡儿主义可能是适应于早期资本主义经济和社会结构的一种意识形态形式，但是，如果认为这种禁欲理性主义从

来没有受到其他社会力量和信仰体系的挑战或威胁，那就大错特错了。例如在基督教教义里，妇女与精神之间的关系比我在上文中提到的更为复杂。卡罗林·伯奈姆对中世纪社会女性神秘主义传统的研究，影响了历史学家和社会学家有关妇女在教会中的社会角色的观点。在《破碎与救赎》（*Fragmentation and Redemption*, 1991）中，她指出，对女性精神性的任何阐释都必须置于历史语境当中，在这个历史语境中，中世纪神学家强调身体的连续性（即不存在断裂性）以替代自我的连续性（即灵魂的救赎）。肉体复活是中世纪主流宗教思想的一个根本论断，尽管批判作为肉体的人类存在对于禁欲主义来说至关重要。尽管妇女因其肉体本性而在《旧约》神话里遭到谴责，但是12、13世纪女性神秘主义仍然将她们对神性的体验肉体化。在反对异端的斗争中，教会利用女性神秘主义的肉体神迹作为有力论据来反对异端或不信上帝的人奉行的教义。妇女们的宗教迷狂成为将妇女的社会角色合法化的手段。实际上，圣玛利亚研究就是这类反对异端的观点中有说服力的神学内容，在这些前提之下发展出了教会（*ecclesia*）和人类（*humanitas*）自身具有女性特征的观念。

巴洛克与后现代

如果新教伦理确实是资本主义精神（即资本主义现代化内部表现出的文化形式），那么我们就可以将巴洛克文化视为反抗私有的个体主义和禁欲主义经济生产新模式的新的斗争形式。实际上，后现代社会的许多特点都体现在17世纪巴洛克

文化中，通过重新赋予政治和社会关系传统模式以活力，巴罗克文化向新出现的禁欲性质的新教各派提出挑战（Turner, 1990; 1993）。对现实具有强烈破碎感和对现实的社会构建性质具有强烈意识的欧洲帝国主义将巴罗克文化带到了全球各地，欧洲帝国主义的这种特点产生了存在的焦虑的一种明晰意识和自我主体性。巴罗克艺术使用滑稽模仿和反讽作为修辞手段来表达这种新感觉。

这样，巴罗克文化能够从内部为我们提供对现代进行的考古研究，因为，作为 17 世纪专制主义危机之文化产物的巴罗克文化是对立于新教各派奉行的个体主义的，韦伯、曼海姆和帕森斯等著作家都认为新教各派的个体主义是现代社会的兴起的原因。17 世纪新教派的商人们信奉的个体主义性质的宗教与忠于集权政治、反对宗教改革精神的专制主义形成了鲜明的对照。霍布斯和斯宾诺莎的著作把自由主义新教等同于个体的权利观念，等同于同理性政权和议会制政府的合法性达成的社会契约。政治专制主义支持君权神授的独裁统治。因此，巴罗克时期的文化是一种景观文化，它试图调动人的各种感官以使大众倒向绝对的君主制统治这样的目的（Maravall, 1986）。巴罗克文化是一种保守的文化，它通过奇想，通过精巧创作的音乐，通过光芒四射的色彩和富于感官刺激的建筑来操纵大众。

宗教个体主义和政治压制之间的这些社会冲突也通过 16 世纪晚期、17 世纪早期巴罗克舞蹈和宫廷生活方式变化的性质表现出来。像蒙田这样的知识分子醉心于艺术的即兴创作过程，在传统政治制度背景下，以此来影射政治不稳定。舞蹈即

兴创作的新模式孕育在 17 世纪 20 年代滑稽模仿性质的芭蕾舞中 (Franko, 1993)。在蒙田看来, 舞蹈是对自我的肉体表现性的重要说明。在文艺复兴晚期的社会中, 男女双方可以在一起跳舞, 这为社会带来显见的性自由问题, 如果说这不算放纵的话。即兴创作也为社会和文化多样性提供了可能。在新教徒看来, 舞蹈应受到社会和道德斥责。滑稽模仿芭蕾舞 (1624—1627) 为男扮女装、男性舞蹈演员女性化以及再现奇异怪诞的身体提供了可能。巴洛克舞蹈演员表现了巴洛克文化的中心主题: 忧郁、空虚与疯狂。

巴洛克公共文化中奢华的官能性, 尤其体现在公共建筑和展示文化中的奢华的官能性是高雅文化与低俗文化的混合物, 这种文化发展了在一个仿真文化内部迷惑大众的庸俗的艺术感受力的早期形式。因此, 17 世纪的巴洛克文化可被视为在单一主题下生产出高雅文化、低俗文化的文化工业的形式。巴洛克时期的主要形象都集中在废墟、迷宫、图书馆和各种精巧的图案上。视觉欺骗和人为性使巴洛克时代的人们心醉神迷。迷恋废墟和衰败景象是巴洛克意义上的现实的人工和建构性质的一个重要方面, 但是这种迷恋也与时代盛行的深切忧郁感有关。蒙田始终关注忧郁、身体和宗教行为, 这是这个时期的特色 (Starobinsky, 1983)。罗伯特·伯顿的 1621 年《忧郁的解剖》(*The Anatomy of Melancholy* of 1621) 也是巴洛克想象力一个基本表现, 因为充满忧郁气息的废墟和衰败景象都暗示或表明一种颓废、堕落的精神状态, 伯顿和蒙田为其提供的治疗干预和观念应被视为一剂良方。

巴洛克精神状态总是沉浸在萨杜恩 (Saturn)、古典时代的

废墟、经院图书馆、贵族的迷宫花园等形象中，这是当时盛行的政治灾难和社会崩溃等观念造成的结果。毫不奇怪，有关灾难的看法构成了巴洛克文化的重要组成部分。在这方面，戈特弗里德·莱布尼茨（1646—1716）的哲学与巴洛克文化发展之间的关系被认为是很密切的。莱布尼茨的单子论和他对神正论的看法被认为是为一种独裁统治的专制主义寻找犬儒主义的合法依据。莱布尼茨的信条，即我们居住在所有可能居住的世界中最好的可被看做在神正论外衣掩护下对集中的绝对权力的合法化，其中，宇宙被看做“没有窗户的单子”的完美迷宫。

通过克利斯蒂娜·布西-格拉克斯曼的著作（1994），从她提出的将社会现实戏剧化的观念里，或许可以看出巴洛克文化与现代社会的关系。正因为巴洛克文化将公共景观当作使大众屈从专断控制的一个系统创造出来，所以现代消费主义世界也可以看做景观的一种形式。认为现代现实建立在景观基础上、大众受到了现代通俗文化的景观性诱惑的社会学观念是在 20 世纪五六十年代的法国由国际境遇论者发展起来的。盖·德波尔德于 1977 年出版的《景观的社会》（*The Society of the Spectacle*）为当代社会中景观的角色提供了一种总体理论。境遇主义者认为，暴力的政治斗争可使工业资本主义立即垮台。这些观点被 1968 年学生造反弄得一度貌似有理，他们对消费主义重要性的许多看法被一些后现代主义哲学家，如让·鲍德里亚和让·利奥塔等采纳。

在《在沉默的大多数阴影里》（*In the Shadow of the Silent Majority*, 1983）一书中，鲍德里亚暗示说现代资本主义不受社会和政治变化以及批评的影响，因为大众行动起来就像是一个

可以吸纳所有批评攻击的黑洞一样。利用现代传播技术创造一个大众社会意味着当代社会是一个旋转着各种标志和符号的万花筒，是与任何意义上的社会现实相分离的自我指涉符号构成的一个仿真世界。在这些后现代大众社会理论中，城市被看做现代社会变化的支点。巴洛克城市提供了无边迷宫的形象，新的大众可以利用他的邻近性（proximity）躲藏在里面，并威胁权威。整个 19 世纪，尤其像巴黎和柏林这样的城市产生了都市社会变化的形象，成为社会学研究的焦点。都市文化的人造特性提供了一个重要的社会学论题，这在乔治·齐美尔的著作中表现得尤其明显。在后现代理论发展过程中，现代城市呈现的人造特性和消费主义倾向形成了波德莱尔和瓦尔特·本雅明著作的基础。人类身体是这些都市消费主义形象和景观的起源。从这一点上讲，我们可把大众性的体育事件诸如世界杯和澳大利亚足球联赛总决赛看做身体巴洛克消费主义。

笛卡儿哲学权威批判

在 20 世纪晚期的社会科学和人文学科领域内，现代主义和现代化的主要论断受到了后现代理论发展的挑战，我们可把后现代理论看成对笛卡儿式的现实观更为独特的批判。通过对知识和信仰采取高度的相对主义立场——至少是向普遍主义的现代主义形式提出挑战的相对主义，后现代主义对现代主义的宏大叙事或普遍论断持有怀疑主义态度。后现代主义认识论掌握了与理性知识有关的一种激进的视角主义，认为不能用单一的权威来认识世界或理解世界。通过强调人类知识的叙事性

质，通过研究挑战经验主义现实观念的社会建构主义，后现代主义向笛卡儿哲学意识形态的基础发起批判和挑战。

后现代主义对笛卡儿主义的批判是有多种哲学基础的。笛卡儿思想的许多权威性尤其受到了像爱德蒙·胡塞尔这样的哲学家的早期现象学思想的质疑，胡塞尔志在捍卫日常生活的真实性（被看不起的信念），就是说，他拒绝将日常官能性、真实性和实用性置于受抽象的认知和理性主义优越性支配的从属地位。笛卡儿主义拒斥人类行动者的情感性，侧重于工具理性主义，这种工具理性主义产生了的后果是，将日常生活习性屈从于一种优越的认知秩序。然而在 20 世纪现象学之前，也有像路德维希·费尔巴哈这样激进著述家试图建立感觉论作为向德国哲学的理性主义遗产——尤其是黑格尔著作的遗产——发动进攻的原则，费尔巴哈在 1841 年出版的那本《基督教的本质》中就是这样做的。正如我将在后面第八章论述的那样，费尔巴哈感觉论是对理性主义遗产的一个重要挑战，从费尔巴哈开始，哲学家们才最终把笛卡儿“我思故我在”的观念同全新的唯物主义口号“人吃什么就是什么”（man is what he eats）对立起来。费尔巴哈批判了笛卡儿哲学的理性主义认识论观点，认为人是实践的感性存在，他们在重新组织他们所处的感觉内在环境和他们所在的自然界外部环境过程中，改变他们自己。

正是费尔巴哈的唯物主义深刻影响了青年马克思的社会思想，马克思强调人的需要的经济满足，将费尔巴哈的本质主义发展成他自己的唯物主义本质主义。马克思吸取了费尔巴哈感觉论的观点，并将它们转化成对人的一个基本的界定，将人界

定为通过生产和再生产他们自身的现实来作用于现实的创造物。在 20 世纪，人道主义马克思主义的复兴为采取感觉论方法研究人类身体和人类环境提供了新的推动力，这种感觉论方法向笛卡儿主义在大学中遗留下来的影响和马克思的经济观点发出挑战，倾向于真正社会主义的一种集体主义乌托邦。

尽管马克思主义一直是笛卡儿主义人类学批判的一个重要基础，后现代主义对笛卡儿哲学神话的弃绝却在很大程度上依赖于尼采的遗产。通过对比狄俄尼索斯和阿波罗，尼采从工具理性原则和人类生活中满足感官需要的必要性之间存在无休止的斗争这个角度出发，发展了他自己对自然和人类的看法。在尼采的范式里，基督教新教被看做阿波罗式的理性主义遗产，就新教各宗派的情况而言，出现支持勤奋工作的伦理约束性欲的一种禁欲文化。尼采认为，只有通过调和这两方面，即通过调和艺术和生存，人类在生活中才能取得真正的平衡

这种对官能性和理性主义之间存在不可调和的矛盾的看法在弗洛伊德精神分析学中得到更为详尽的阐述，他认为，潜意识对人生命中的里比多力量的约束产生了各种各样的神经官能症。只有通过弗洛伊德式的“交谈治疗法”，狄俄尼索斯精神的破坏性力量才能转化成社会积极力量。作为对笛卡儿理性主义遗产的一种批判，尼采对人类的看法塑造了许多 20 世纪社会思想 (Stauth and Turner, 1988)。尼采把人看做需要在文化现实内部工作和生活的一种不健全的动物。尼采思想遗产中男子的父权形象在像阿诺德·盖伦这类哲学家的著作中体现得较为明显，阿诺德·盖伦那本很有影响的《人：他的本性及其在世界中的位置》(Man: His Nature and Place in the World 1988) 就

是这样一部著作。承袭这种观点的哲学人类学强调人的世界开放性和他们缺乏本能的特定性。根据这种哲学观，人类在世界上丧失了家园，因为他们的基因和本能结构不能自动地或很容易地适应他们，帮助他们在这个星球上过上安逸舒服的生活。

在笛卡儿神话里，人类形象是一种控制、支配和至高无上的权威形象，而在这种后笛卡儿神话和后现代主义中，人类的形象却是焦虑的、游戏的动物形象，通过各种新形式的亲昵与直接的个人体验来寻求个人的满足。在西格蒙特·鲍曼（Zygmunt Bauman, 1992）这样的著作家的笔下，后现代主义伦理学强调，作为孤独的、无家可归的和异化的造物，人类具有这种弱点和脆弱性，易受新型的消费主义世界的诱惑。

150年来，我们看到了这种思想的发展，它是对这种黑格尔哲学体系的回应和典型的弃绝。我们当然可以认为基尔凯郭尔、叔本华和尼采在某种意义上代表了对黑格尔体系存在主义的拒绝。尼采尤其是一位反对体系的哲学家，如果我们把康德和黑格尔视为西方哲学中现代主义规划的发起人的话，后现代主义就是这种摒弃黑格尔式的普救论唯心主义的当代形式。于尔根·哈贝马斯在启蒙哲学家传统的影响下，通过对马克思主义进行修正，将为现代性和理性辩护当作对黑格尔的当代辩护，注意到这一点是很重要的。哈贝马斯在《现代性的哲学话语》（*The Philosophical Discourse of Modernity*, 1987）中表明了这种阐释的有效性，他认为，就在霍克海默和阿多诺在《启蒙辩证法》（*Dialectics of Enlightenment*, 1973）中同尼采进行旷日持久的搏斗时，海德格尔与巴塔耶汇合在尼采的麾下同理性主义

的遗产进行最后的斗争。

西方社会理论有一个一般的主题，它假定自然与文化之间存在着斗争或冲突。我们不应认为这个主题的表现形式是一致的，或者说关于这些主题没有什么变化可言。例如，福柯想使自己远离对性中心性的这种阐释，这很有意义。他抱怨说，他“被赋予一种关于禁忌和压抑权力的忧郁的历史学家形象……但是我的问题总是在另一个词真理的那一边”（Foucault, 1988a, p.111）。在福柯看来，人类的性欲只不过是欲望的真理。可是福柯并不想让人看到，除经济史和政治史以外，“也有可能写出情感、行为和身体的历史”（Foucault, 1988a, p.112）。

我们可以用相类似的方式，借助于一种弗洛伊德式的范式来读诺伯特·埃利亚斯的著作。埃利亚斯并不反对文明的进程，因为他也认为文明的控制有益于个体发展（Elias, 1978）。尽管哲学内部有许多不同的传统，但很明显，西方思想受到了一系列重要的二分法，如身/心与自然/文化这样的二分法深远的塑造和影响。这种思想遗产可用城市资本主义内部的禁欲控制笛卡儿意识形态来解释。可是，我在这里所持的观点是，西方思想中占主导地位的将身心分离的笛卡儿主义受到了女性主义、后现代主义和批判理论的直接挑战，相应地，它们是社会本质的主要转变，首先是朝后现代或信息社会的转变所产生的哲学和社会后果。

现代晚近时期的自我规划

经常有人认为，关注经济所有权的私有个体主义是早期资本主义的主导意识形态。可是，现在却有强烈的迹象表明，由于经济所有权变化的本质以及随着个体财产所有者法律特性的变化，个体主义的这种独特形式已经走向没落（Abercrombie, Hill and Turner, 1986）。可是并不能得出结论说，我们的文化世界已不再是个体主义的了，而是说，在当代社会中、传统的个体主义采取了新的形式。我们对现实的定位仍就是求知的认知主体，在这个意义上，我们仍然是具有个体性的，但是这种认知理性的许多方面已被对情感、感性和官能性的强调所取代。在最近出版的一些关于人类身体的社会学著述中可以发现这样的强调。

例如，克里斯·席林在《身体与社会理论》（1993），安东尼·吉登斯在《现代性与自我认同》（*Modernity and Self Identity*, 1991），还有安东尼·辛诺特在《社会身体》（*The Body Social*, 1993）中认为，在当代社会中，作为个体主义的主要遗产，自我规划已被转变成身体规划。例如，席林认为，由于现代科技的变化，人类身体呈现出一种新的可塑性，通过外科手术的介入，可以很容易地移植和再创造身体器官。如果被体现的自我成为现代社会中意识的规划，那么人类身体的衰老就成了这种永葆青春的社会价值观念所谴责的对象。在倡导不断更新、活力和朝气蓬勃的新神话学当中，衰老和死亡遭到否定和弃绝。死亡的确威胁了建基于认为身体是美丽的、身体具有纯粹流动

性和创造性的这种看法的体系的稳定性。

这种流动的自我的社会观点当然会遭到批评，因为它在划分西方历史时期和个体主义概念形成方面提出了有争议的论题。例如，作为一种个人规划的自我观念暗含于基督徒忏悔和基督徒日记的历史发展等诸多方面。通过忏悔过程中的仪式的对话，忏悔强化了自我意识和自我领悟（Hepworth and Turner, 1982）。通过与浪漫主义小说兴起有关的忏悔式文学作品，自我观念在西方社会进一步演化，最后通过心理分析实践的兴起得以发展起来。尽管这种关于作为一种规划的情感的自我和身体的观点置身的历史框架可能招致批评，可是将流动的自我、人观（personhood）当成亲昵和流动的身体这种潜在论题却有助于我们理解消费主义对当代主体性的巨大影响和官能性对社会总体的重要性。

这种对敏感的自我的看法或多或少不同于福柯在各种论述身体是纪律实践的目标或对象的论文中发表的观点。福柯发展了生物政治学这种观念，根据这一观念，个体通过监禁的（Carceral）社会的出现得以发展和培育。在这个框架之中，正是自我技术借助于监禁的安排活动产生了意识。尽管福柯通过历史分析提供了自我在现代文化中的模式，但是他的视角忽视了消费主义、时尚和生活方式对当代各种自我观产生的重要意义。我已说过，与韦伯和福柯著作中被训诫的自我的官僚主义形象相比，新的自我更具流动性、不确定性和断裂性，因为现代的自我对应于这个具有新的不确定性、差异性和断裂性的风险社会，并产生于这些特性（Beck, 1992）。

自我在后现代文化语境下演化，自我的界限变得不确定和

有争议，伴随着医学科学技术的变化，身体的确可被重新结构化、重新塑造，这样就带来了意义深远的身份属性的变化，包括性别的变化。因此，我们没有把身体当作一个被约束的话题来考虑，而是以更具灵活性的方式把身体概念化，以便在更为广阔的社会语境下考察这些重要的社会变化。

在包括《身体与社会》在内的以上分析中，通过历史地研究饮食和规定饮食实践，我试图理解社会关系方面的这些总的变化。在传统的基督教文化里，饮食控制是独特的控制自我免于遭到性欲侵袭的一种方法，于是饮食控制就成了对身体的管理控制和严格管制。就这样饮食规定就与宗教产生了密切关系，作为一种纪律实践的体系，宗教通过圣餐这样的仪式把个体与集体性的总体束缚在一起。围绕身体的这些仪式也从一系列的排斥或包容性实践界定社会的组织结构。宗教和规定饮食是一个系统，通过这个系统，合乎规范的强制机构得以运行，并通过控制个体的身体来控制个体，维护社会的稳定。医学理论、实践和医学科学在形成对身体的道德看法方面起了主要作用，在塑造对待自我和社会适当行为方面也起了主要作用。

有人可能预料到，随着西方文化的世俗化和宗教传统的没落，有关规定饮食的观念也会变得更为科学、更具有世俗性。有人可能会认定，医学规定饮食的古代道德语言将会被更为中性和科学的语言及营养学所改造和取代。当然，在19世纪，有关营养学的科学理论就有了重大变化，到了1840年，德国科学家就已经认定食物是由三种主要化学成分构成的，即脂肪、碳水化合物和蛋白质，并开始计算人体对每种成分的需要量。到了19世纪80年代，与能量守恒有关的科学定律被应用

到所有生命有机体上，营养科学家们开始用卡路里当作测量机械运动的力学单位，测量食物中所含的能量和人体劳动时消耗的能量。在19世纪晚期，科学家们普遍把食物当成某种形式的燃料，供被概念化为机器的人体所需。

营养科学变成一种评价和提高人类劳动有效性的重要方法。例如，通过定量它被应用到监狱犯人或军队俘虏身上。通过更为有效的烹调和就餐手段来降低食物成本，营养科学成为提高工人阶级生活条件的道德运动的一部分。在营养科学成长的背后，隐藏着约束工人阶级的强烈的政治和道德动机（Crotty, 1995）。思考“定量”（“to ration”）这个概念的歧义性是很有趣的，因为定量就是储备物的配额，但作为一个动词，也意味着服从于一种定量的程式。它也与理性化（rationalization）有关，理性化这个词在日常生活中的意思是制定计划和规则。我们可以把营养科学的发展看成一种行为理性化，即科学的标准和实践强加于日常关系和活动。在更宽泛的语境下，当然也有通过麦当劳连锁店发展起来的饮食、消费工业的理性化，麦当劳连锁店把亨利·福特的生产理论应用到食品制作上，通过快餐业建立了一种标准化消费模式。事实上，和食品工业麦当劳化有关的管理原则也可应用到大学、新闻业以及生活的其他领域，导致整个社会被麦当劳化（Ritzer, 1993）。

尽管营养知识和实践发生科学转化，营养科学产生的社会政策后果仍旧含有重要的道德特性。例如，当代公共卫生政策大力提倡低脂肪饮食规定，尽管科学还不能肯定这种策略能否减少发病率和降低死亡率。倡导低脂肪食物的公共卫生方案是建立在这种看法之上的，社会存在着由一些个体组成的一个不

健康的阶层，这个阶层尤指中产阶级男性，他们身体过于肥胖，有患慢性病和早亡的危险。这些营养学观念明显与当代有关良好的公司形象的组织理论结合起来。现代公司应当精于有效，公司领导人应当有能体现或表明和信奉组织健康思想意识的具有隐喻含义的身体。

当然，许多世纪以来，规定饮食和自我约束是旨在控制灵魂的宗教监禁的一部分。在现代社会，禁欲主义被指定产生一种可接受的社会性的自我，尤其是一种能够传达性象征的自我。在我们社会里，长得漂亮就是性感，对于妇女这就意味着苗条。现代灵魂或心理通过身体表现出来，就是通过充满性感特征的、在社会看来是漂亮的身体形象表现出来的。尽管营养科学家们为了降低发达工业社会的人口死亡率而提出了“吃低脂肪食物”的口号，大众流行文化之所以接受了“吃低脂肪食物”这种观念，是因为这个口号在性身体话语内部得到理解。正是由于这个原因，整个规定饮食问题不可避免地与现代个人身份问题连结在一起，在现代个人身份问题之中，对于良好的自我形象来说，良好的身体形象是很重要的。富有青春活力的苗条身体是个人和社会的主要财富，要维护终生。于是在当代社会中，规定饮食的这种作用被颠倒过来了，因为我们规定饮食是为了表现我们的官能性和性欲。作为规划的身体被融合到时尚和消费主义的世界中，所以我们保持苗条的身段，是为了好看，是为了吸引他人。正如我所认为的，在当代社会中，自我是一个再现的自我，其价值和意义通过个体的身体外在形状和形象，或者更确切地说通过个体的身体形象，被归因于个体。现在，约束性地控制身体是由消费主义和时尚业而不是由

宗教来执行的。

这些管理、训诫机构形成规范强制系统，这个规范强制系统又回到了尼采哲学提供的程式那里，我们可以把强制机构看成涉及到对自我和社会关系进行理性化和约束的阿波罗式的社会系统的一部分。相比之下，古代社会狄俄尼索斯式的膜拜可从功能角度出发在当代的流行文化中得以复制，通过强调享乐和官能性，个体关系与社会关系的阈值在后现代文化中得以大大提高。因此，阿波罗式的对身体的约束明显与带有禁欲律戒和工作的早期资本主义文化相关。这种文化赋予工作以首要价值，休闲只是为了劳动过程中再生产出工作的身体提供某种方略。因而在后福特主义经济盛行的后工业社会里，劳动强度大的采掘业被新兴的广告业、时尚业和娱乐业取代，这些行业强调劳动的流动性和职业的灵活性。由于永久性失业和潜在失业的缘故，娱乐与工作之间的关系变化的本质可通过当代社会中有争议的退休问题得以说明。身体美丽漂亮，富有青春活力在消费和生活方式显得越来越突出的后工业经济和后现代文化社会中得到强调。晚期资本主义的这些变化在后工业主义中产生了一系列的文化矛盾，这些矛盾是消费领域中的享乐主义和劳动过程中残存的禁欲主义文化之间的矛盾。由于明显缺乏就业机会，以及传统工作方式的解体，大多数青年人，尤其是工人阶级男青年，采取了富有反叛精神的生活方式和身体形象，这些显示失业、朋克式的生活方式和崇尚摇滚乐价值取向的生活方式和身体形象，表明获得工作是不可能的。

身体社会学的主要分析论题

这是一个覆盖面广的历史框架，我们从中能够理解身体在当代社会中的变化。然而，《身体与社会》这篇导言主要目的在于思考当代身体发展中的主要理论问题，以便加强我们从社会学角度对身体的理解，相应地这种社会学理解也会为结构性更强的更有影响的研究事项奠定基础。在这一部分，我主要关注身体研究的各种方法，意在提出社会建构主义和基础主义中的一些基本论题。我将集中讨论两个经验论题，即人类社会偏左手性和人类衰老过程：身体通过许多不同的传统被概念化，这些传统以知性的方式表达了社会中令人困惑的身体问题。尽管存在多种传统，我们能有效地识别当代身体论争演进的有限范围。

首先存在着这种观念，认为身体只是一套社会实践。这种人类学传统认为，人类身体需要在日常生活中经常地、系统地得到生产、维护和呈现，因此身体最好被看做通过各种受社会制约的活动或实践得以实现和成为现实的潜能。认为身体是社会实践的这种看法对厄文·戈夫曼研究社会生活中的脸面工作、耻辱和尴尬这些纷纭的现象至关重要（Goffman, 1969）从象征互动论的角度出发，戈夫曼指出，作为一种实践，身体可能在公共生活中违背人们的意愿，发出未被控制和潜在地破坏或威胁社会自我的信息。

这种将身体当作一套实践的思想在马赛尔·莫斯的人类学著作中得到系统阐发，莫斯发展了身体实践这个概念，以便在

自我的社会语境中理解自我的本质 (Mauss, 1979)。在莫斯看来, 身体是一种生理潜能, 通过人们所共有的个体受到训诫、约束和社会化的各式各样的身体实践, 这种生理潜能才能被社会地、集体地实现。举一个莫斯本人用的例子, 尽管人类身体有走路的潜能, 在特定社会或群体中产生的独特走路方式却是训练和实践的产物。例如, 鹅步和华尔兹步有着很大区别, 尽管它们都是建立在人类身体的向上运动和柔韧性潜能上面的。像哈罗德·加芬克尔这样的民族学方法学家, 在其著作中也提出对身体的一种独特看法, 将身体看做与微观层面上维持社会秩序相关的一套有组织的实践 (Garfinkel, 1967)。

这些身体研究方法都认为, 日常生活实践在身体的生产和保养方面是很重要的。就此而言, 这些方法可被看做胡塞尔对日常世界和建立在工具理性和科学基础上的国家理性世界之间对立的研究所留下思想遗产的一部分。

在当代社会学和人类学中, 认为身体在日常生活中具有中心性的这种观念, 通过皮埃尔·布迪厄论述与社会实践相关的习性重要性的著作表现出来。在布迪厄论述社会阶级和身体的著作中, 我们发现, 布迪厄特别注意在变化的日常经验中身体性质的重大差异, 尤其是和他们自身社会习性相关的职业群体的身体性质的重大差异。在布迪厄看来, 身体因而就有了某种文化资本, 这种文化资本是通过指向外部身体的特定实践表现出来的 (Bourdieu, 1984)。在《身体与社会理论》中, 席林 (1993) 试图在布迪厄的实践和习性观念和吉登斯的结构化观念基础上建立一种身体社会学理论, 以便创造出围绕反思的现代性思想组织起来的身体社会学研究方法。尽管这种研究方法

看起来很吸引人，但布迪厄和吉登斯的实践思想都可能遭到批判，因为它未能将身体现象学与作为结构的阶级因果重要性的结构主义观点调和一致。至少在其早期著作中，吉登斯研究行动的方法很像 T. 帕森斯的方法，这表现在，在吉登斯看来，身体是一种行动的状况而不是被体现的行动者的特点。在其《社会的构成》（*The Constitution of Society*, Giddens, 1984）中，他就是这样认为的。然而，从社会学理论观点来看，那种认为身体可从日常实践中得以理解的思想很有吸引力，在《身体与社会》中，我明白无误地通过莫斯的潜能理论采用了类似的方法。

我们可以采用一种基础主义方法研究人类身体，这种方法可避免简单的唯物主义，也能使我们能理解文化和社会实践是怎样通过建立在相关性基础上的无穷尽的社会关系来精心处理和构建身体的。在这方面，我们能避免行动与内在行为以及文化与自然之间的一些二分法。回到人类运动这个问题上，奥立弗·沙克斯的著作似乎很精炼地表达了这种思想：“走路，在其最基本的层面上看是一种脊柱反射作用，但是这种作用不断提升，最后我们从步态认出一个人”（Sacks, 1981, p.224）。因为社会学特别注重行动的意义问题，它最终是研究互动关系的一门社会科学，因此身体社会学必须建立在社会互动和相互作用的语境之中某种体现观念基础上。因此一种完备的行动社会学假设必须始于能动者的身体体现，这种体现在日常生活永无休止地相互作用着。

身体社会学的第二种传统把身体概念化为一个符号系统，即把它当成社会意义或社会象征符号的载体或承担者。经典社

社会学忽视社会行动中的身体问题，相比之下，人类学却特别关注与象征有关的身体。自从文化人类学成为一门学术活动以来，身体的仪式准备，身体祭祀以及身体在仪式过程中的文化转化一直是文化人类学的核心问题。文化人类学家已经清楚地理解了身体在传达共同文化和意义方面的重要性，尤其是在仪式礼仪和宗教行为方面的重要性。在现代人类学当中，这种分析传统在玛丽·道格拉斯（1966；1970）的著作中得到进一步完善和发展。在道格拉斯的著作中，人类身体是有关社会组成和瓦解的隐喻的重要源泉。于是瓦解的身体表现了社会的瓦解，就像施行巫术攻击身体例子所体现的那样。

在分析风险与禁忌中，道格拉斯试图把这种危险归于通过社会攻击表现身体的外部特征。通过这种理论化方式，道格拉斯暗中试图回避身体自然主义概念，因为身体仅仅是思考隐喻关系的一种手段。于是，正如《利未记》中表现的那样，犹太教奉行的饮食规则，实际上是思考社会关系的方式和表现社会和谐的形式。因此，禁食猪肉并不是公共卫生政策的保健办法，而是表达了对由于分趾而不像牛的、不反刍的猪的存在造成的分类混乱的焦虑。在她最近的著作中，灾难、风险和污染之间的关系阐述得更清楚，因为污染和风险表现了颇为类似的问题，即思维方式和分类方式的不稳定性（Douglas and Wildavsky, 1982）。在更近的女性主义社会学当中，突出地把女性身体看做社会关系的隐喻。例如，爱米丽·马丁（1989）注意到了资本主义社会的人们将分娩当成一种劳动形式这种思想的有趣的隐喻意义。

第三种身体研究方法将人类身体阐释成代表和表现权力关

系的符号系统。这种方法在女性主义、医学和历史研究中表现得非常突出。特别值得注意的是，拉克尔在他的《性制作》（*Making Sex*, 1990）中想表明古典和中世纪的身体理论何以持有这样一种看法，认为世上只有一种身体，而这种身体却有两性，妇女不过是一种男性的倒置形式。女性生殖器官，尤其应看做男性器官的倒置形式。拉克尔对这一理论进行历史研究是想说明，这个概念最终会失败，不是科学观察和实验的结果，而是社会和政治变革的结果。在医学社会学里，社会建构主义关注患病实体的历史发展，他再次表明，疾病类别是变化着的社会权力关系的产物，而不是科学进步的产物。在《医学权力与社会知识》（*Medical Power and Social Knowledge*, Turner, 1995）一书中，我研究了各种疾病类别和诸如厌食性神经过敏和恐旷症等疾病，这些病症在他们的历史发展过程中明显地表现了在变化的资本主义关系语境下，男人和女人之间的政治冲突。社会建构主义方法可用一个口号来总结：“身体有历史。”

社会建构主义已经成为女性主义身体观独特的认识论研究方法。例如，伊丽莎白·格罗茨《易变的身体》（*Volatile Bodies*, 1994）中的观点说明社会建构主义的观点将解剖当成命运来拒绝产生的影响。女性主义作家一直反对当代文化中将美丽的身体等同于美丽的人这一主要美学原则（Winkler and Cole, 1994）。这种反对包含的潜在批评是，时尚业和消费主义建构了一种理想的女性身体形象，现实生活中的女人根本达不到这个标准，另外，时尚业中的妇女色情形象构成并支持继续控制男人和女人的父权制基本权力关系。最近的男性社会学研究也向构成西方社会男性权力神话基础的潜在的权力平等、勇猛和

男子汉气概提出质疑 (Messmer and Sabo, 1990)。

批评性别解剖差异的理论动力从解构主义技巧那里汲取了许多灵感，解构主义技巧作为质疑和批评文本权威性手段最先在文学研究和圣经批评中得到详尽阐述。解构主义者的策略、反基础主义的认识论和女性主义理论为将身体当成一个有争议的文本，也就是当作一种肉体性的话语提供了有力的工具，在这种肉体性话语中，社会中的权力关系既可以得到阐释，又可以得到维护。身体文本批判因而导致了一种社会内部权力关系批判。因而这些研究方法严重依赖如雅克·德里达这样的解构主义哲学家和雅克·拉康的心理分析传统。当代社会理论的这些进展在朱莉娅·克里斯蒂娃和吕斯·伊里格雷的著作中显得十分重要。这些研究方法形成社会理论中一股很有影响的潮流 (Crownfield, 1992; Jaggar and Bourdo 1989; Moi, 1987)。

这些理论强烈批评现象学社会学、身体社会人类学和主流身体社会学，因为这些社会科学研究方法采取身体基础主义认识论。激进的解构主义者典型地不关注性体验现象学，或痛觉现象学，或者病痛、行为的社会和个体体验，或者衰老现象学。这些研究方法往往受到拒斥或被当作个体的、心理的或主观论的东西来加以批判。许多女性主义哲学批判的反讽在于，在将身体当成当代思想一个关键话题的同时，由于采取解构主义方法的原因，她们否定身体的真实性和特定性。

悖论在于，由于文本成为最为普遍的研究课题，活生生的身体反而看不到了。朱迪斯·巴特勒的著作，尤其她那本《身体是重要的》(Bodies That Matter, 1993)对激进的解构主义政治学中的这种研究趋势做了重要说明。巴特勒使用了源于马克

思主义哲学家路易·阿尔图塞的质询观念，把性别理解成一个主体通过将一个个体当作处于从属地位的一个人通过电子般投射的霸权质询行为而创造出来的东西。于是她认为，“申斥不仅仅压抑和控制主体，而且形成主体的司法和社会构形的关键部分”（Butler, 1993, p.123）。按照这种研究方法，性“不仅发挥着规范的作用，而且产生管理身体的一部分约束实践，即，性的约束力量明显是一种再生产力量，一种生产——划分、传播、区分——它控制的身体的力量”（Butler, 1993, p.1）。

按照这种理论，性的物质性是在权力的霸权秩序内对性反复重申和质询，在社会空间内，权力的霸权秩序既生产又约束身体。在这方面，物质性就它作为性征领域的组织原则而发挥的形成和构成作用而言，实际上就是权力。从这种研究方法上可以明显看出，巴特勒的著作具有阿尔图塞结构主义积极和消极特征。尤其是它不把性当作现象学意义上的一种潜能，一种物质实践，或个人间的体验。政治批判理论试图极力批判构成从属地位主体的权力秩序。在这些结构主义前提下，很难看到对立的社会运动会怎样批判或颠覆这些霸权政权，它几乎没有谈及社会实践和社会关系的经验和情感方面。用社会学的话说，同其他形式的结构主义一样，它将角色等同于人，并因此把属性等同于个人的现象学。这当然是一个很陈旧的社会学问题，即，人仅仅是各种角色的集合还是将个社会角色综合和协调起来的组织原则？

我在别的著作（Turner, 1992）里提出，区分认识事物的认识论问题和关注事物存在的本体论问题是有益的。身体社会

学理论也不得不谈到这两种问题。解构主义研究方法主要关注认识论，极少谈及本体论，也就是说，他们用认识论批判来质疑人类身体被视为理所当然的本性，但是他们对有关本体论问题语境内的经验现象学不是特别感兴趣，显然，这两个问题不可能完全分开，但区分认知批判和本体论批判是很明智的。例如，有人可能对有关人体的知识持有激进的怀疑观点，但是这些人也倾向于基础主义，即倾向于人类身体本体论上的特定本性。

可是，有一些重要的问题与建构主义有关，这些问题经常被一些激进的批评家所忽视，他们使用相对主义方法去研究知识，以便能够产生某些政治效果，如父权制权力批判。我在我自己的著作提出，尽管知识社会学和解构主义采取的相对论是社会探索的一个有用的批评出发点，却没有必要成为社会研究的结论，以此避免二元分立。在任何情况下，大多数社会学家都可能是软弱的建构主义者。以医学社会学为例，当人们开始从各种疾病的不同构成这个角度来探讨疾病种类之间的差异时，建构主义变得更令人感兴趣。总而言之，接受建构主义并不一定导致反基础主义，因为有些现象比其他现象更具有建构性。

当我们开始审视特殊的例证时，建构主义所遇到的一些困难只会变得更为突出。由于巴特勒将物质性看做主体反复重申的质询，老龄化社会学是一种有趣的检测方法。在我看来，巴特勒一方面混淆了地位和角色，另一方面混淆了社会与个体的过程。作为一个社会范畴的年龄显然是一种社会建构，那么就可以不无道理地说，个体受到这些无视个体间差异范畴的质

询。例如，在一些传统社会中，有一种认为生命组成有系统的阶段的观念，这种观念被称为“人的七个年龄段”。因此，在传统社会中，个体在他们生涯中各个确切和特定的时刻被赋予一系列（不同的）角色和地位，个体生涯受到霸权质询过程的严密监控和约束。这些年龄范畴因文化和社会的不同而大相径庭。例如在许多传统社会里，老龄是生活中产生尊重、智慧和责任的一种地位。在 20 世纪，年龄和老龄阶层所占据的社会主导地位受到了青年运动的挑战，青年运动批评和瓦解了年龄能给人带来智慧和尊重的这种观念（Wohl, 1979）。在这个意义上可以说，年龄是由社会建构而成的，作为一种范畴，年龄有一部社会历史，老龄群体和老龄阶层在各种文化中的意义是不同的。

一种激进的老年学范畴批评因而可能认为，年龄是由社会建构而成的，表现出占主导地位的权力关系，因此对年龄的解构是社会批评的一个重要特点。可是这些观点却很少触及或没有触及到作为身体转变的个体和社会过程的老龄现象学。认为年龄是由社会建构的观念，并不要求我们否认，作为一个生物学过程，老龄与体能下降、白发出现、皮肤组织老化、骨骼结构脆弱以及最终思维能力下降有关。于是我们可以毫不矛盾地相信痴呆和老年痴呆是把因年老而出现的毛病社会性地建构成明确的医学定义，明确的医学定义赋予职业的医学团体以权力，并相信老龄化是发生在人类身体体现的有机基础内的一个真实的过程。认为老龄化具有基础主义的特点不会阻止我们相信，老龄现象学依赖于诸如社会阶级立场、文化资本、性别属性和族性等事物。

人类身体有着抵御解构主义认识论的明确和独特的生物学以及生理学特点。例如，有机生命的一个流行和持续的特点是不对称性。事实上，生物学的不对称性看起来是生命本身的基本原则（Bock and Marsh, 1991）。存在的这种不对称性表现在人类生活中，尤其是通过偏左手性和偏右手性之间的差异表现出来。我们从人类学著作中清楚地了解到，偏左手性和偏右手性是象征分类的基本原则，它暗示左、右的区别是由社会建构而成的。

例如，有证据表明左、右是南印度自 11 世纪以来的等级制组织基本原则；在西班牙，左、右的区分是咒符的一个重要方面；在北非诸种文化中，左、右与邪恶眼睛的角色分不开，在宗教想象和救世神学中偏手性一直是一个重要方面（Brun, 1963）。对偏右手性和偏右侧性明显有一种文化偏爱，但是人类偏右手性却是超越时间和空间限制，既是系统的又是一致的。当代许多人类偏手性研究文章都汇编到 S. 科伦的《偏左手的人》（*Lefthander*, 1992）中。有历史证据表明，在人类所有的文化中，偏手性一直是得到偏爱的优越类型，偏左手的人数几乎没有什么变化，即大约有百分之九左右。科伦发现，偏左手的人数随年龄的变化而变化，年龄增加，偏手性的人数逐渐下降。根据他提供的数据，在 10 岁这个年龄段上，百分之十五的人具有偏左手性，而在 80 岁以上的年龄段，具有偏左手性的人不到百分之一。偏左手性比例下降的原因要么可解释为文化的压力减少了偏手性的人数，要么可解释为偏左手性的人死得早。科伦的研究成果表明，人们并没有从偏左手性转变到偏右手性，因而能够解释偏手性的人随着时间的推移在人口

中呈比例下降的医疗状况。例如，一种解释认为，在工业社会的人口中，偏左手性的人们中间发生事故的比例较高。

这种解说包含的要点是，尽管偏手性明显是一种分类原则，尽管对称的道德重要性是社会建构而成的，非对称性有着生物学的和生理学的维度，但是这不能被作为认识论立场的社会建构主义所解释或淡化。从这种观点可得出的结论，我们有可能接受作为人类文化分类方面的一种知识社会学身体研究方法，我们也相信存在人类身体体现的一些基本方面，例如非对称性，在发展身体社会学过程中，我们没有必要否认这些方面。强调实践和习性概念的重要性使得我们既可以理解经验现象学又可以理解作为隐喻的身体的社会建构特点。

理论综合与研究事项

在过去十年中，涌现出大量的研究身体社会学重要性的著作。社会科学中对身体的这种日见高涨的兴趣表现在以下出版物中：约翰·奥尼尔的《五种身体》（*Five Bodies*, 1985）和《交往身体》（*Communicative Body*, 1989），弗朗西斯·巴克的《颤抖的私人身体》（*Tremulous Private Body*, 1984），戴维·阿姆斯特朗的《身体的政治剖析》（*Political Anatomy of the Body*, 1983），唐·约翰逊的《身体》（*Body*, 1983），爱米丽·马丁的《身体中的女人》（*The Woman in The Body*, 1989），以及麦克·费瑟斯通、麦克·海坡沃斯与布莱恩·特纳合写的《身体》（*The Body*, 1991）。尽管现在有着丰厚的身体理论著述传统，身体社会学的现状在很多方面还不够发达，不尽人意。在为帕西·

福克的《消费身体》（*The Consuming Body*, 1994）所写的序言中，我已经就身体社会学研究这种不发达状况表示过焦虑。

例如，人们可以注意到，身体社会学研究仅在有限的领域内得到发展。第一个领域是将身体当作隐喻系统来再现和研究，我已通过各种人类学和艺术史参考文献探讨过这种发展势头。其次，从性别、性和性征角度来说，存在身体社会学研究的主要焦点。女性主义身体研究一贯很强大，近几年来，男性社会学也有了长足的发展，对男性身体进行了重要探索。（Connell, 1987; 1995; Corewall and Lindisfarne, 1994）。最后，在最近与医学问题有关的社会科学的论争中，也有数量可观的身体社会学研究。我本人对身体社会学所做的贡献实际上为医学社会学提供了理论基础，我的贡献基于以下假设，即医学社会学已经脱离探索社会行动本质的主流社会学研究，成为社会学的一个应用经验领域。我的贡献正是在这一点上。尽管有许多重要的研究领域，对有关身体体现、身体及身体实践问题的兴趣还未渗透到社会科学主流研究的内容中。

身体社会学的这种发展可以说是不平衡的，除此之外，还存在对身体社会学研究现状普遍焦虑，身体社会学还一直局限在理论思辨和精心阐发，未能创造出一种深厚的研究传统或研究议题，这是普遍令人担忧之处。鲍勃·康奈尔（1990）与罗伊·华康德（1995）两人都曾抱怨身体社会学过多关注理论而缺乏真正的实际研究。由于为理解如何通过训练和锻炼来塑造和管理身体而发展了一种研究基础，华康德对职业拳击手的研究因此才显得特别重要。华康德表明，布迪厄论习性和实践的著作可被当作一个颇有说服力的研究框架，并以此理解通过体

育常规强化训练塑造和管理身体。我们仍旧需要发展一门严谨的身体社会学所需的有分量的研究议程。

于是，在新的一期《身体与社会》的第一卷里，我们试图勾勒出一份初步的研究方案，为更好地从社会学角度理解社会行动者的发展确定一套严谨的主题和论题。这个研究方案包括身体的象征意义，理解身体在社会生活中的积极角色，以及进一步探讨性别与性之间的区分。当然，这些主题都是当代社会学中为人熟知的论题。此外，我们认为，身体与科技之间的关系将是社会学探索正在演进的领域中的一个重要方面。例如，通过直接地改变身体的基础结构，基因工程将会成为产生“后人类”状况的一系列迅猛发展的技术的一部分。况且通过构建人工手段，科技将有助于增加我们的威力。机械手段变成人类身体表层皮的一部分，加速人对环境的控制，导致身体与机器合二为一或产生半机器人等最新革新。我们也认为，身体社会学将继续有助于身体社会学和健康与病痛社会学的发展，在这种发展之中，更好地理解身体体现性质将会产生更为复杂的病痛、健康状况和疾病类别社会学。

最后是体育社会学，在这个领域，对身体的理解是社会学探索的一个重要特征。在确立作为一个社会探索领域的体育社会学合法性方面，布迪厄的著作再一次发挥了重要作用，在社会学探索领域内，身体体现是一个关键的话题（Bourdieu, 1993）。在这个研究议程中，人们注意到客观身体和主观身体之间的区分，即身体体现的主观体验和身体的实存性之间的区分。这种区分构成了经验研究发展的重要组成部分。在此，老龄社会学再次成为身体体现之主观体验与老龄化和衰老这个客

观过程之间张力发展的焦点所在。然而，这种老龄化研究方法必须考虑到后现代语境下生命过程和生活事业变化的结构，在后现代语境中，在劳动力市场具有很大灵活性，提前退休、闲暇时间增多和结构性失业这个背景下，人生有七个年龄段的观念已被打破。在后现代生活方式的语境中，对老龄化的主体体验导致了对“老龄面具”的重要研究（Featherstone and Hepworth, 1991）。后现代社会中研究衰老过程的新的老年学为探索新的身份模式、亲昵性和感性提供了研究语境，注意到消费主义和后现代生活方式对老龄现象学的巨大影响。

尽管身体社会学的发展需要有力的经验研究议程，但是还存在许多有待于解决的重要理论和概念问题。例如，在1984年出版的《身体与社会》中，我采取了在很大程度上得益于福柯著作中的结构主义身体社会学研究方法，提出了四项约束身体的重要社会任务。这遭到了亚瑟·弗兰克（1991）和尼克·克劳斯利（1995）的批评，因为我采用的研究方法集中在加诸身体之上的行为而不是集中在身体的所作所为。克劳斯利认为，建立在梅洛-庞蒂著作基础上的“肉体社会学”应当通过考察身体对社会关系的影响来克服许多身体社会学隐含的二元论。亚瑟·弗兰克采纳了乔治·H. 米德著作里的思想，提出了一种相似的研究方法，宣称身体在遭遇来自他者的抵制时，最能清醒地认识自身。他发展了关注控制、欲望、与他者的关系和自我相关的四个维度，以此取代我提出的社会任务程式。这些批评对构成我早期著作基础的结构主义提供了宝贵的修正意见，我深信自己早期著作的偏颇已经改正，通过更大程度地集中在经验现象学得以改正，我在《管理身体》（*Regulating Bodies*，

1992)一书中对此有简要的介绍。

身体社会学中的这些批评论争提出发展更为完备的身体理论研究所必需的一系列步骤。首先，需要深入理解身体体现这个哲学观念，体现是探索肉体性、感性和客观性的身体的系统矛盾和歧义的一种方法。身体的社会学观念必须接受体现的现象学体验思想和我们在世界上所处位置的事实性。我提出过，对身体的主观理解和客观理解之间的冲突是老龄社会学研究的一个重要动机。

身体体现问题对于体育社会学也是很重要的，正如我们在华康德拳击常规强化训练研究中看到的那样。其次，社会行动者的体现观念和全面看待身体形象如何在社会空间发挥作用，是真正从社会学角度上理解身体形象如何有助于占领社会空间和如何与他者互动所必需的一个步骤。再次，我研究身体社会学的方法建立在一种初步理解的基础上，即社会学必需建立在充分理解社会身体在时间和空间上相互作用的基础上，理解体现的公共性和性，用句哲学术语来讲，我们总是被体现而且已经被体现。我们不必对身体实存性进行社会学解释，因为“自然的身体”总是并且已经被注入文化理解和社会历史。最后，身体社会学对身体及其文化构形应有一种彻底的历史感，这项工作中很大一部分已经被组织和产生性别和性征的医学管理体制的历史研究所承担。当身体确实成为一个肉体管理体制下文明的首要话题时，这份研究议程和这些理论话题将会在后现代时期产生社会学研究与探索的复兴。

参考文献

- Abercrombie, N., Hill, S. and Turner, B.S. (1986) *Sovereign Individuals of Capitalism*, London
- Armstrong, D. (1983) *Political Anatomy of the Body. Medical Knowledge in Britain in the Twentieth Century*, Cambridge
- Barker, F. (1984) *The Tremulous Private Body. Essays on Subjection*, London and New York.
- Baudrillard, J. (1983) *In the Shadow of the Silent Majorities*, New York
- Bauman, Z. (1992) *Intimations of Postmodernity*, London.
- Beck, U. (1992) *Risk Society. Towards New Modernity*, London.
- Bell, D. (1976) *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York
- Bock, G.R. and Marsh, J. (eds) (1991) *Biological Asymmetry and Handedness*, Chichester
- Bourdieu, P. (1984) *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*, London
- Bourdieu, P. (1993) *Sociology in Question*, London
- Brun, J. (1963) *Le Main et l'esprit*, Paris.
- Buci-Glucksmann, C. (1994) *Baroque Reason. The Aesthetics of Modernity*, London.
- Burchell, G., Gordon, C. and Miller, P. (1991) *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, London
- Butler, J. (1993) *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of Sex*, London
- Bynum, C.W. (1991) *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body and Medieval Religion*, New York.
- Campbell, C. (1987) *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford
- Canguilhem, G. (1994) *A Vital Rationalist. Selected Writings from Georges Canguilhem*, New York
- Connell, R.W. (1987) *Gender and Power. Society, the Person and Sexual Politics*, Cambridge
- Connell, R.W. (1990) 'I am man, the body and some contradictions of hegemonic masculinity', in M.A. Messner and D.F. Sabo (eds), *Sport, Men and the Gender Order*, Champaign.
- Connell, R.W. (1995) *Masculinities*, Cambridge
- Coren, S. (1992) *Lefthander. Everything you Need to Know about Left-Handedness*, London.
- Cornwall, A. and Lindisfarne, N. (eds) (1994) *Dislocating Masculinity. Comparative Ethnographies*, London and New York.
- Crossley, N. (1995) 'Merleau-Ponty: the illusive body and carnal sociology', *Body and Society*, 1(1), pp. 43-64.
- Crotty, P. (1995) *Good Nutrition? Fact and Fashion in Dietary Advice*, St Leonards
- Crownfield, D. (ed.) (1992) *Body/Text in Julia Kristeva: Religion, Women and Psychoanalysis*, Albany.
- Debord, G. (1977) *Society of a Spectacle*, Detroit.
- Douglas, M. (1966) *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Harmondsworth.
- Douglas, M. (1970) *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, London
- Douglas, M. and Wildavsky, M. (1982) *Risk and Culture*, Berkeley, California
- Durkheim, E. and Mauss, M. (1963) *Primitive Classification*, Chicago.
- Elias, N. (1978) *The Civilizing Process*, Oxford
- Falk, P. (1994) *The Consuming Body*, London
- Featherstone, M. and Hepworth, M. (1991) 'The mask of ageing and the postmodern life course', in M. Featherstone, M. Hepworth and B.S. Turner (eds), *The Body. Social Process and*

- Cultural Theory*, London, pp. 371-89.
- Featherstone, M., Hepworth, M. and Turner, B.S. (eds) (1991) *The Body: Social Process and Cultural Theory*, London.
- Feuerbach, L. (1957) *The Essence of Christianity*, New York.
- Foucault, M. (1967) *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, London.
- Foucault, M. (1987) *The Use of Pleasure: The History of Sexuality*, vol. 2., Harmondsworth.
- Foucault, M. (1988a) *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*, London.
- Foucault, M. (1988b) *The Care of the Self: The History of Sexuality*, vol. 3., Harmondsworth.
- Frank, A.W. (1991) 'For a sociology of the body: an analytical review' in M. Featherstone, M. Hepworth and B.S. Turner (eds), *The Body: Social Process and Cultural Theory*, London, pp. 36-102.
- Franko, M. (1993) *Dance as Text: Ideologies of the Baroque Body*, Cambridge.
- Garfinkel, H. (1967) *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, NJ.
- Gehlen, A. (1988) *Man, His Nature and Place in the World*, New York.
- Giddens, A. (1984) *The Constitution of Society*, Cambridge.
- Giddens, A. (1991) *Modernity and Self Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge.
- Giddens, A. (1992) *The Transformation of Intimacy. Sexuality Love and Eroticism in Modern Societies*, Cambridge.
- Goffman, E. (1969) *The Presentation of Self in Everyday Life*, London.
- Green, B. (1993) *Gerontology and the Construction of Old Age: A Study in Discourse Analysis*, New York.
- Grosz, F. (1994) *Lolita Bodies: Towards Corporeal Feminism*, Bloomington, Indiana.
- Habermas, J. (1987) *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge.
- Haraway, D.J. (1985) 'A manifesto for cyborgs', *Socialist Review*, 80, pp. 65-107.
- Haraway, D.J. (1991) *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, London.
- Hepworth, M. and Turner, B.S. (1982) *Confession: Studies in Deviance and Religion*, London.
- Hertz, R. (1960) *Death and the Right Hand*, London.
- Horkheimer, M. and Adorno, T. (1973) *Dialectic of Enlightenment*, London.
- Irigaray, L. (1985) *This Sex Which Is Not One*, Ithaca.
- Jaggar, A.M. and Bourdo, S.R. (eds) (1989) *Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing*, New Brunswick.
- Johnson, D. (1983) *Body*, Boston.
- Kendrick, C. (1986) *Milton: Study in Ideology and Form*, London.
- Kristeva, J. (1982) *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, New York.
- Laqueur, T. (1990) *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge, Mass.
- Le Goff, J. (1988) *Medieval Civilization 400-1500*, Oxford.
- Lewins, F. (1995) *Transsexualism in Society: A Sociology of Male to Female Transsexuals*, Melbourne.
- Maffesoli, M. (1995) *The Time of the Tribes*, London.
- Maravall, J. (1986) *Culture of Baroque: Analysis of a Historical Structure*, London.
- Martin, E. (1989) *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*, Milton Keynes.
- Mauss, M. (1979) *Sociology and Psychology: Essays by Marcel Mauss*, London.
- Messner, M.A. and Sabo, D.F. (eds) (1990) *Sport, Men and the Gender Order*, Champaign.
- Moi, T. (1987) *French Feminist Thought*, Oxford.
- O'Neill, J. (1985) *Five Bodies: The Human Shape of Modern Society*, Ithaca and London.
- O'Neill, J. (1989) *The Communicative Body*, Evanston, Ill.

- Ritzer, G. (1993) *The McDonaldization of Society*, London.
- Sacks, O. (1981) *Migraine: Evolution of the Common Disorder*, London.
- Schilder, P. (1964) *The Image and Appearance of the Human Body*, New York.
- Seidman, S. (1994) *Contested Knowledge: Social Theory in the Postmodern Era*, Oxford.
- Shilling, C. (1993) *The Body and Social Theory*, London.
- Starobinski, J. (1983) 'The body's moment', *Yale French Studies*, no. 64, pp. 273-305.
- Stauth, G. and Turner, B.S. (1988) *Nietzsche's Dance: Resentment, Reciprocity and Resistance in Social Life*, Oxford.
- Synott, A. (1993) *The Body Social: Symbolism, Self and Society*, London.
- Turner, B.S. (ed.) (1990) *Theories of Modernity and Postmodernity*, London.
- Turner, B.S. (1991) 'Recent developments in the theory of the body', in M. Featherstone, M. Hepworth and B.S. Turner (eds), *The Body: Social Process and Cultural Theory*, London, pp. 1-35.
- Turner, B.S. (1992) *Regulating Bodies. Essays in Medical Sociology*, London.
- Turner, B.S. (1993) 'Baudrillard for sociologists', in C. Rojek and B.S. Turner (eds), *Forget Baudrillard?*, London, pp. 70-89.
- Turner, B.S. (1994) 'Preface', in P. Falk, *The Consuming Body*, London, pp. vii-xvii.
- Turner, B.S. (1995) *Medical Power and Social Knowledge*, 2nd edn, London.
- Turner, B.S. (ed.) (1996) *The Blackwell Companion to Social Theory*, Oxford.
- Wacquant, L.J.D. (1995) 'Pugs at work: bodily capital and bodily labour among professional boxers', *Body and Society*, 1(1), pp. 65-93.
- Weber, M. (1930) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London.
- Wilson, M.D. (1978) *Descartes*, London.
- Winkler, M.G. and Cole, L.B. (eds) (1994) *The Good Body: Asceticism in Contemporary Culture*, New Haven and London.
- Wohl, R. (1979) *The Generation of 1914*, Cambridge, Mass.

第一版导言

身体悖论

人类有一个显见和突出的现象：他们有身体并且他们是身体。说得更明白些，身体被体现出来，正如他们被自我显示出来。我们日常生活受我们肉体存在的琐事所支配，使我们不断从事吃饭、洗漱、打扮、穿戴和睡眠这样的活动。如果忽视了身体的这种保养和管理，就会招致提前衰老、患病和精神失常。在更广阔的社会框架内，正如卡尔·马克思经常提醒我们的那样，如果我们身体没有进行经常的、有规律的再生产，并且没有给我们的身体以社会位置的话，社会是不可能存在的。与土地和食物资源利用相关的身体的生产过剩会带来不同形式的混乱：饥饿、战争和瘟疫。尽管这些见解是非常显见的，然而社会理论家很少认真对待人的身体体现。一提到人存在的肉体性，社会学家的脑海中立刻浮现出社会达尔文主义、生物还原论或社会生物学等幻影。建立这项研究的前提是，这些理论传统确实是分析的僵局，对于一门真正的身体社会学研究提供不了任何帮助。尽管这种社会学对生物学的敌视态度被证明是有根据的，它也确实在某种程度上导致我们在这个世界上的存在不着边际的概念化。于是人就被委婉地成为“社会行动者”

或“社会能动者”，他的特性依据其社会定位、信仰和价值观念来界定。我想在这项研究中证明，任何健全的社会学必须建立在确认社会行动者的身体体现和人口的多样性基础之上。

社会学理论，或更为宽泛地说社会思想，一直是围绕着一些持续不断的争论构成的：社会秩序的性质是什么，社会何以形成，如何做到社会控制和社会约束，与社会有关的个体的性质是什么？在这些构成性争论中，身体只是被给予了一种神秘的表象（Polhemus, 1978）。在社会达尔文主义和塔尔克特·帕森斯的功能主义中，身体作为“生物有机体”进入社会理论当中；在马克思主义里，身体的在场是以“需要”和“自然”为标志的；在象征互动主义中，身体作为再现的自我而出现；在弗洛伊德主义中，人的身体体现被当成表现为欲望形式的能量域。社会科学里堆满了从本我当中渗透出来的“内驱力”、“需要”和“本能”等话语。就此而言，社会学中的很多方面在本质上还是笛卡儿式的，在当代哲学很大程度上抛弃心/身区分、认为这种区分无效的时代里，他们暗中接受了严格的心/身二分法。

这项研究的目标就是通过把身体融入有关社会秩序、社会控制和社会分层的传统争论中，重新思索许多传统的社会学思想。在讨论身体在社会理论中的特殊的不在场后，我的观点的理论核心在论“身体的秩序”第四章展开。简短地说，主题思想就是，古典的、霍布斯式的秩序问题可被当作管理身体的问题重新提出来。每一个社会都面临四项任务：时间上人口的再生产，空间上对身体的约束，通过纪律限制“内在的”身体，在社会空间中再现“外在的”身体。很明显，这个模式在某种

程度上企图对福柯《性史》(1981)里表现的思想提供一个系统的形式。尽管这项身体研究主要由围绕福柯的争论所引发,我自己的观点倾向于否定福柯贡献的原创性,例如,我指出了马克斯·韦伯的“理性化”概念和福柯对“监禁”的讨论二者之间的某些连续性,以示否定(Turner, 1982a)。这一章主要是反思身体摄生法或管理思想与一个特定的社会管理体制之间的相似之处。为了能够说明这种观念,各式各样的“失序”(disorders),尤其发生在社会上居从属地位上的人身上的“失调”被当作控制问题的文化标志。妇女的失序——歇斯底里、食欲缺乏和恐旷症——尤其被看做社会的失序。这种提法的要点在于,任何身体社会学都要涉及到探讨社会控制,任何有关社会控制的探讨必需考虑到父权制制度下男人对妇女身体的控制。

在前现代社会,为维护了家族权威和长子继承制下的财产分配制,支配身体与控制女性性征紧密地联系在一起。论述父权制的那两章,通过讨论自然与社会之间的差别,尤其从基督教神学对待“肉体”的态度出发,追溯了作为一种制度和意识形态的父权制的起源。我的观点是,女性的从属性质与父权制家庭在历史上的出现不可分,与未成年男子、妇女、儿童处于家长权威下的家庭管束不可分。这场争论是以讨论17世纪父权制的古典形式展开的,正如罗伯特·菲尔默和约翰·洛克针锋相对的看法所表现的那样。第六章的主要内容是,父权制权力观念不可能脱离父权制家庭的存在,通过摧毁传统的家庭形态、瓦解传统父权制资本主义社会才得以发展起来。在当代社会,我们需要一套新的关于对妇女地位的概念化,为了掌握对

传统父权制的这种背离，我提出作为对妇女进行防御约束的“教父主义”（Patrism）这个概念。

论述身体的“纪律”那一章（第七章），我的观点返回到福柯最近的著作提出的某些主题，这些主题主要关注知识和身体监控。通过分析西方社会饮食规定技术的发展，可以充分说明福柯研究身体纪律的方法。这部饮食史，试图说明饮食管理源于一种肉体神学，这种肉体神学通过道德主义医学得以发展，最后将自身确立为有效的身体科学。最主要的变化是，规定饮食最初是为了控制欲望，但在消费主义的现代形式下，规定饮食是为了刺激和保留欲望。这种转化与身体管理的世俗化有关，在这个过程中，规定饮食对欲望的内部管理通过科学的体操运动和美容被转化成身体的外部表现。分析身体本质的这些社会变化，不能脱离大众消费体制下商品生产和分配变化的语境。身体社会学引发了大众消费语境下有关现代自恋癖与新的约束形式争论中对新的自我形式的讨论。作为当代资本主义这些发展的结果，随着禁欲主义被精于算计的享乐主义所取代，资本主义积累与身体禁欲实践之间的传统联系变得越来越不相关。

最后几章的焦点是，作为检验身体与个人之间关系的病痛和疾病的本质。我的观点在某种意义上仅仅是，我们决不能将病痛当成脱离人的能动作用、文化阐释和道德评价的一种事物状态。在日常用语中，“生病”（having an illness）这一观念暗示患病的人几乎无法控制的事物的一种外部状态，因为病是“自然的”。“病了”（being ill）暗含一种更直接、更临近的状态。这种观念开始探讨病痛的悖论特性，我们可以选择病痛的

悖论特性，但我们无法控制其发展方向和后果。为了对这种悖论分析建立一个框架，我思考了在以瘦削为审美价值规范的社会里神经性缺乏食欲的许多自相矛盾的特点。在分析“妇女病”中的人的能动作用时，思考路德维希·费尔巴哈对马克思主义的贡献是很重要的，因为费尔巴哈第一个使“人吃什么就是什么”这句名言流行起来。这儿章考察了“疾病”（disease）与“病痛”（illness）传统区分，发展了关于作为失序的疾病地位的争论，认为这种二分法以“自然”（疾病所在之处）和文化（病痛发生之处）区分的合法性为前提。因为“自然/文化”划分是相对的和不稳定的，不能把“疾病”当成一种中性的、技术性的、非道德的范畴。在社会中，什么算是“罪过”、“犯罪”或“疾病”取决于诸如理性的劳动分工和通过职业专门化而导致的知识领域的分离等多种状况。作为一种特殊范畴的“疾病”的出现是职业支配和世俗化的产物。

本书的核心问题最终是“身体是什么”这一问题。不探索社会本体论，就无法回答这个问题。我从马克思和尼采的著作里勾勒出两种相关的、但又各具特色的研究本体论的方法，作为对身体体现进行探索的结论。在马克思看来，普遍的人的本质是由这一事实确定的，在种属意义上，人的集体劳动作用于自然，以满足他们的需要，在这个过程中，将他们自身转化为感性的、实践的、有意识的能动者。自然作为一个独立的现实而存在，但它经常受到人类劳动的改变和占有，结果“自然”也成为一种社会的产物。马克思为避免相对主义立场，提出对人类来说，普遍的东西就是通过占用自然来满足他们需要的需要，我们共同拥有的东西就是实践的转化潜能。尽管尼采也相

信知识的存在有利于实践需要，但我们的认识不能脱离语言而存在；语言是我们最初的也是对现实的占用。既然知识由于语法的易变而发生改变，事物的存在也使受制于语言。我们的存在是分类的产物——这种立场与贝克莱主教的非物质论（存在就是被感知）有关，形成了福柯观点的基础，即身体是分类知识和权力的产物。这些不同的本体论产生了两种对立的对身体的解释。在马克思主义看来，身体既是劳动的载体又是劳动的场所；它存在着，但它经常受到人类能动作用的转变。在尼采看来，我们的肉体存在不会先于我们的知识分类体系，因此身体不过是一种社会建构。认为身体是一种建构的思想为有关性别和性之间的争论提供了极为深刻的意蕴，但这种观点并不一定是悲观结论，因为那些被建构的东西也可被解构。

本书的写作源于我的两篇论述饮食管理（Turner, 1982a, 1982b）的论文和一篇论述医学和宗教之间关系的纯理论文章（Turner, 1980）。在本书的写作过程中，近年来出现了各种论述身体的出版物，一部分是在强调身体的生物政治学的重要意义之后出现的。在最近涌现的研究著作中，最为切题的著作有《身体的政治剖析》（*The Political Anatomy of the Body*, Armstrong, 1983），《知识的身体》（*Bodies of Knowledge*, Hudson, 1982）和《文明的身体》（*The Civilized Body*, Freund, 1982）。最近出版的这几本零零落落的书没有构成一场理论运动，因此有足够的证据说明，身体在社会理论中，尤其在社会学理论中缺乏一席之地。本项研究的要点不在于提供对身体确定不移的论述，而是表明普通身体理论应该予以考虑的东西和指出社会学的研究领域——医学社会学、父权制研究、社会本体论的性

质、宗教社会学、消费者文化分析和社会控制的实质，在这些领域中，身体问题尤为突出。

身体研究是社会学真正感兴趣的东西，不幸的是，这个领域的许多部分被琐碎或不相关的学科如新达尔文主义、社会生物学、生物主义的侵入而弄得乱七八糟。相反，集中论述人类身体体现的现象学、人类学和存在哲学却有重大进展，为社会存在社会学提供了基础。这项独特的身体研究的理论影响是不可胜数的，但是主要关注身体意义和它的社会构建及显现的那些研究方法最有利于这门学科的形成，这些方法包括奥立弗·W·沙克斯在《觉醒》（*Awakenings*, 1976）中，诺伯特·埃利亚斯在《文明的进程》（*The Civilizing Process*, 1978）中，米哈伊尔·巴赫金在《拉伯雷和他的世界》（*Rabelais and his World*, 1968），苏珊·桑塔格在《作为隐喻的病痛》（*Illness as Metaphor*, 1978）和乔治·格罗戴科在《病痛的意义》（*The Meaning of Illness*, 1977）中所采用的研究方法。尽管人类学有研究身体仪式的浓厚传统，我却没有过多依赖人类学的材料或方法，因为我关注的焦点是都市的、世俗的和资本主义社会中的身体。排斥人类学观点的一个主要例外是马赛尔·莫斯在研讨班上宣读的论“身体的技术”的那篇论文，它最初于1935年发表在《正常心理学与病理学月刊》，近年被编入《社会学与心理学》（*Mauss*, 1979）。然而，作为社会学家，我们不能只提出身体意义的问题而不能将这些意义定位在社会结构和历史变化的更广阔的框架内。为了寻求那个框架，我不得不再思考帕森斯对托马斯·霍布斯唯物主义的阐释，马克思对路德维希·费尔巴哈感觉论的阐释，费尔巴哈对雅可布·莫莱肖特的营养理论的占

用，尼采的生理主义对福柯哲学的影响，以及克劳德·列维-斯特劳斯、理查德·塞内特与法国结构主义著作中卢梭的自然浪漫主义。

身体社会学也产生了具有极大吸引力的离题（digressions）和旁门左道，这些东西听起来怪诞，很有诱惑力。在这些令人眼花缭乱的迷宫中，我将会提到贝克莱大主教对身体的痴迷，尽管他的非物质论站不住脚，他倾心于“焦油水”的治疗效果，这可能是他写作那篇警句式论文“存在就是被感知”的最终证据。他甚至写过与之有关的诗句：

粗浆溅落不老松
功效神授价虽轻

幸运的是这种离题被约翰·维斯德姆的《贝克莱哲学的无意识起源》（*The Unconscious Origin of Berkeley's Philosophy*, 1953）极为成功地秉承。有一些离题应当采用，但它们超出我的能力之外：这些是裸体、美容、色情作品、体操、建筑和时尚等等的历史。至少这些文化进展的某些方面正在《理论、文化与社会》、《杂烩拼盘》和《终极》等刊物上讨论。身体在理论中无一席之地，在体现中却无所不在。

试图就身体进行写作，不可能回避身体的矛盾特征，我力图通过各种悖论来表现这些矛盾的特点。我们有身体，但在特定意义上说，我们也是身体；我们的体现是我们社会认同的必然要求，以至于说“我来到了，我随身带着我的身体”是荒唐可笑的。尽管我们拥有控制我们身体的至高无上的权威，我们

经常将身体体现体验为异化，体验我们得了癌症或痛风的那种感觉。我们的身体是可能变得呈无秩序状态的环境，尽管存在着我们对身体管理的主观体验。身体体现对我们的自我意识而言其重要性受到了疾病的威胁，也受到了社会耻辱的威胁；我们被迫整容和修补身体的缺憾。我们的身体是一个自然环境，尽管也是由社会所构成的；这个环境的消失也就是我的消失。此外，它不仅仅是一个单数的身体问题，也是身体及其社会约束和再生产的多元性问题。正如玛丽·道格拉斯（1970）明确展示的那样，单数和复数形式的身体都是深刻的感觉与纯洁和危险范畴的所在之处。身体排使不容忽略，正因为这一点，它们不易控制；这是与政（治身）体和人类身体有关的持久隐喻的一个来源。

在写这部身体研究著作时，我越来越不敢肯定身体究竟为何物。这种悖论表明了困惑。身体是物质有机体，但也是一个隐喻：它是去掉了头和四肢的躯干，也是人（如“任何人”（anybody）、某人（somebody）中所表现的那样）。身体也可能是各种身体的集合，正像在“肉体”或“基督神秘身体”中那样，经常伴随着合法的个性。这类聚合的身体被看做独立存在于恰好构成聚合身体的“真正”身体之外的合法虚构或社会事实。也有为鬼魂、神灵、妖魔和天使所缠身的非物质的身体。在某些文化中，这类非物质身体会充当重要的社会角色，在阶层系统内占有重要的位置。也有集两种身体于一身的人，例如中世纪的国王，他们同时拥有人类身体和至尊的身体。另外还有天体，即身体的空间几何形式，星球与微粒组成的光的和谐。考虑到“身体”的这种难以把握的性质，与古高地德语

botah 相对应的古英语 bodig 一词无法考证出其渊源所自，这一点或许是对的。同 ontic 一样，bodig 无处不见而又无稽可考。身体是我们对现实及其固态直接的也是最为普遍存在的体验，但身体在主观上是难以把握的。正如一位偏头痛患者痛苦地感觉到的：

我感觉到我的身体——身体都是不稳定的，它们要肢解了，失去了许多器官——一只眼睛，四肢中的一肢，锯掉了一肢——某种生命攸关的东西消失了，消失得无影无踪，它随它原先所在的部位一起消失。这种可怕的感觉是无处存在的虚无感 (Sacks, 1981, p.90)。

身体同时是最稳固、最难以把握、最不可靠、最具体、最抽象、曾经出现又永远不可及的东西——是一个场地，一件工具、一种环境，具有单义性，又具有多样性。

身体是我的社会自我最临近和最直接的部分，是我的社会定位和我个人的自我实现必要的特点，同时是自然环境中我个人异化的一个方面。我的观点的一个特点是，我们对待身体的态度至少是对西方整个基督教传统的部分反映。我的身体是邪恶的欲望所在之处，罪过的欲望与私人的非理性的所在之处。它是对真正自我的否定，但也是道德目的和愿望的教导场所。它的健康也是我道德的完善，因为拯救涉及两种活动——即，拯救身体和拯救灵魂。尽管我们非常熟悉“肉体”观念，但在西方文化中，通常不把身体当成“肉”。身体为各种各样的限制和禁忌所掩盖；它是肉体但不是吃的东西，它是肉，但却不

能是烹调的对象。在仪式中，可以吃耶稣的身体和肉，他的肉体拯救了我的肉体。我的父母的生殖活动是耶稣肉体的再生化身，但这个意象的许多内涵已经在资本主义社会中消解了。我们所忏悔的东西是内心的矛盾而不是肉体的食欲和生长本性。因为按照蒙田的说法，我们生活在源于引文的引文世界中，很难逃出狄俄尼索斯和阿波罗悖论。赫伯特·马尔库塞等现代消费批评家听起来经常像是清教徒的鬼魂：我们享受的快感总是虚假的，因为它们再现了支配身体的权力。

最后一个悖论是我们的性征——我们试图去组织它、控制它和表现它。因此，社会学家们在很大程度上忽视了性征，这是令人奇怪的。有一些零星的文本如罗兰·巴特的《恋人絮语》（*A Lover's Discourse*, 1982）、凯特尔的《萨德式的妇女》（*The Sadeian Woman*, 1979），或布朗的《爱的身体》（*Love's Body*, 1966），但是还没有我们能称之为“性征社会学”这样的坚实传统，作为一种普遍规则，重要的社会学家们几乎无一例外地固执地忽视了这个问题。这个差距可能是认真看待福柯的更深一层的原因。因此，写作这本特殊的书的理由相对来说很简单：它试图描述缺乏身体社会学这一状况，尤其通过分析疾病和欲望和提出各种方法，身体可能会借此成为社会学探索的焦点。

第一章 欲望方式

需要与欲望

人类经常被认为是有所需要的，因为他们有身体。因而我们的基本需求被典型地看做物质的：吃、喝和睡的需要是人们或有机系统的一个基本特点。社会哲学也普遍承认那些不明显的物质需要：例如需要同伴或需要自我尊重。“需要”暗含“必要”，因为不能满足需要会导致伤害、疾病和不愉快。满足一项需要会产生快感，就像从尚未解决的需要的紧张状态中获得解脱那样。结果，“需要”（need）就变成动机理论中的一个解释性概念，认为行为是由寻求快感、避免痛苦而产生的。在古希腊哲学中，昔兰尼学派与伊壁鸠鲁学派极力强调满足快感是衡量美好生活的标准。在功利主义哲学中，享乐主义演算法成为边沁政治哲学的基础：美好的社会是最大程度满足绝大多数人幸福的社会。问题在于，并不是所有的快感看起来都是必要的，其中有许多看似具有破坏性和反社会性。人类追求快感的能力好像是无限的，包括自我鞭笞、鸡奸、拷打、劫掠和抢夺。哲学对这个问题的解决办法是区分出好的快感和坏的快感，真正的需要和虚假的需要。例如古希腊哲学中有关快感和美德争论产生的结果是，“我们应当尽力去过节俭的生活，必

要的欲望应得到满足，对自然的但不必要的欲望留有余地，而无价值的欲望则予以取缔。这样的生活自然就是高尚的”（Hubby, 1969, p.67）。尽管人可能从他人的痛苦中获得施虐狂似的快感，这些给予快感的活动不应被视为有利于建立在伙伴关系基础上的美好社会，这些快感应被视为无价值和非自然的。这种立场至少有两个问题。第一，我是决定自己快感的权威，因而不易说服个体换个角度看他们的快感是虚假的。第二，把“欲望”等同于“需要”。

尽管这种欲望分析在哲学上维持了很长一段历史（Potts, 1980），尽管“欲望”（desire）经常同“欲求”（appetite）联系在一起，但弄清楚欲望理论不同于需要理论是很重要的。例如，弗洛伊德的精神分析学主要是一门欲望理论，不能被转变成从根本上说是一门需要理论的马克思主义人类学。它们之间的差异在于，需要暗含了满足需要的客体，需要的客体外在于需要；欲望最终不能得以满足是因为欲望是它自身的客体。对欲望的这种看法为弗洛伊德式的悲观论提供了基础，因为欲望不可能在社会内部得到满足。俄底浦斯神话标志着欲望是不可能满足的。满足需要可能是美好社会的标准，而满足欲望则不可能是美好社会的标准。生色之欲（concupiscentia）与愤怒（ira）就这样腐蚀了古希腊人视为团结社会群体的纽带和作为个体品行基础的友谊。

智慧与友谊

从字面意义上讲，社会学是友谊（socius）的智慧或知识

(logos)。社会学的任务在于分析制约社会群体或解除对社会群体的制约的过程，理解个体在社会约束网络中的位置，社会约束网络将个体与世界紧密联系起来。尽管社会学是对社会科学很新的一种补充，认为友谊，像国家一样，是大规模的社会集体最终联系的纽带，但是这种观念却相当古老。柏拉图在《会饮篇》中全面阐述了古希腊人的友谊理想，将这种理想看作克服了个人占有和突出自身能力的反社会欲望之后的社会状况。国家和个体追求的目标应当是修养德行和追求幸福，而不是去满足那些滋养不和与嫉妒的欲望。个体内部的秩序 (kosmos) 对于大的社会世界内部的管理形式 (kosmos) 是必要的，二者与友谊密切相关。爱欲就是能够联结现实的两项基本要素之间鸿沟的那种力量。这两种基本要素是：体现在阿波罗身上的理性和体现在狄俄尼索斯身上的非理性 (Jaeger, 1994)。个体的心灵反映出社会被剖析成欲望与理性之间的斗争，嫉妒在欲望中表现得尤为突出 (Gouldner, 1967)。对于融合心理与社会的这些断裂、腐蚀的特点，爱欲和友谊都是必要的。我们可以看到，西方哲学的根基就存在于两件相关的事物之中：欲望与理性的斗争，友谊的制约与解除对个体化约束施加的压力之间的对抗。

柏拉图对友谊本质的哲学探索与对社会契合的社会学分析之间有许多分离之处，但正如我将表明的那样，二者之间也有许多联系。更为重要的是，柏拉图生活过的那个世界已经被两件大事改变了，它们对于这项独特的研究至关重要，这两件大事就是基督教与工业革命。由于早期基督教具有深信千禧年主义的特点，原始的教会将世界与精神截然和断然对立起来。在

主要强烈向往来世的宗教活动中，修炼身体无关紧要。早期基督教可能从诺斯替式的艾赛尼主义那里承袭了这种观点，即世间造物都是腐败的，应当予以道德谴责（Allegro, 1979）。耶路撒冷被毁和弥赛亚不在世间之后，基督教会被迫适应罗马帝国的存在，但它还保留了韦伯称之为内在世俗性的禁欲主义，这种禁欲主义对这个世界上事物极为仇视。在某种程度上，保罗神学中对性罪孽的强调通过亚里士多德哲学而被强化，亚氏同样敌视妇女。

在基督教禁欲传统内部，性逐渐被认为与宗教实践极不协调。特别是对系统地回应罪过的宗教努力而言，性享乐是一种特殊的威胁。将性从属于一种理性生活方式，这个问题形成了韦伯对宗教理智主义和理性化起源看法的许多内容的基础。他认为，“禁欲的警觉性、自我控制和生活方法的规划受到了性活动的特殊非理性的严重威胁，这种非理性最终并独特地不会得到理性组织的容许”（Weber, 1966, p.238）。解决人类存在的这种困境的一个办法就是将宗教团体分为精英与大众两部分，前者从尘世中抽出身来以便戒除性欲，后者则混迹于日常尘世社会。俗人在有组织的一夫一妻制的限制之下再生产自身。精英们则退守独身状态过隐修生活，通过讲经说道而不是肉体再生产来招徕后人。因此，即使在宗教规范为家庭生活所设置的限制中，性生活也是一种俗间活动，而让僧侣和教士们去过那种用理性控制肉体的生活。由于对性罪过采取这种严格看法，人类身体从罪过的场所变成罪过的原因。身体成了灵魂的监狱，用吉尔斯教友的话说，肉体成了在自己的秽物中打滚的猪，人的感觉成为心智的七宗罪（Black, 1902）。为了控制

身体，基督教内部的禁欲活动对限制的仪式更为严格——节食、独身、食素与弃绝世间俗物。

欲望方式

只有对应于某一种经济生产方式，才有可能构想一种欲望方式。恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》一书中认为，根据唯物史观，每一个社会都必需生产出生活资料和再生产它的成员。因而，性欲秩序就对应于财产和再生产秩序。欲望方式是一套社会关系，根据这些社会关系，性的欲望得以在亲属系统、父权制和家庭系统之内被产生、控制和分配。欲望的这些关系决定了人们有资格充当生殖角色和为了达到再生产人口目的而进行性的结合。结果欲望再生产方式就具有了社会、政治和意识形态维度：性观念向与性消费保持适当关系的、作为性客体的人提出质询 (Therborn, 1980)。可以说，生产方式产生了作为财产关系之结果的社会阶级 (Poulantzas, 1973)。与此相类似，欲望方式规定了“性群体”的分类，其中性属是将人划分为“男人”和“女人”的主要维度。可是，具有支配作用的性分类也指定男孩子是居从属地位的人，他们还不适于人口再生产；当然，他们可能是欲望的适当目标。借用现代术语，我们可拟定一个最初的出发点，每一种再生产方式都有性分类系统，这是恰当地指定性存在物并以组织他们之间关系的一种话语。规定有资格进行性活动的正是这种话语，而不是人类的生理要求。

马克思 (1974, vol.1, pp.85 ~ 86n) 认为，在封建社会的

再生产方式中，构成封建社会构形的主导意识形态是天主教。我们可以通过说明如下内容再次表达马克思的看法：在封建社会的再生产方式内必须存在一种对应于封建社会特殊经济特征的对性欲的意识形态控制，正是天主教性话语提供了占主导地位的欲望方式。人类行动者通过在特定社会中占主导地位的欲望话语的范畴来经历他们的官能和性体验，但是这种欲望话语最终是由生产方式的经济需要所决定的。这种话语有一套语法，规定谁对谁做了什么；指定了性实践客体和主体的正是这种性语法。很明显，这种对马克思的解释试图将阿尔图塞的生产方式的分析（Althusser and Balibar, 1970）与福柯的话语构成概要（Foucault, 1972）结合在一起。这种身体研究方法与此类观点有两个关键的不同之处。首先，尽管他们经常提到抵制话语，但是阿尔图塞和福柯几乎都没有详细说明个体或阶级对约束和监控形式的抵制。其次，结构主义话语分析要么忽视了话语构成的有效性，要么视话语构成的效果为理所当然。说明一种话语的盛行并不是去说明它全部是有效的（Abercrombie, Hill and Turner, 1980）。

每一个社会都必须再生产它的人口，并在社会空间内管束人口；在个体的层面上，应当约束性欲和再现人。这四个问题在由经济生产方式的性质决定的不同社会中占有不同的突出位置，具有不同的显著特色。在封建社会里，尤其对于占有主导地位的土地所有者阶级而言，占主导地位阶级的繁衍关键取决于约束和限制家族中居于从属地位的成员的性欲。使土地保持完整和世代相传取决于男性合法继承人继承土地的继承制度的稳定性；欲望话语对于保证这些经济目标的实现是必要的，这

种话语主要是父权制性质的，是压抑的。话语的这些特点普遍包含在天主教道德体系中，天主教道德体系目的在于压抑快感，有利于繁衍。这并不是说中世纪对妇女采取的态度是铁板一块；妇女既是夏娃（我们蒙受所有苦难的原因），又是玛利亚（精神权力的源泉）（Bernado, 1975），而是说在封建社会中妇女社会地位的首要特点是她们在家庭内部处于依附和从属地位。在17世纪，“流浪的妇女才把话说出来”，这种看法不仅仅适用于女尼，也同样适用于已婚的贵妇人（Nicholson, 1978）。妇女在家里的地位同主人的子嗣们一样，并不处于权力的中心位置。这种中世纪话语抬高合法性欲的身价，将它从欲望当中分离出来。在这种语境下，忏悔变得尤为重要（Hepworth and Turner, 1982）；它是性生产真理的一种仪式（Foucault, 1981），但是为了确立性欲的真实性，必须了解快感的错误。因此，通过分析忏悔者关于婚配性交和婚外性交的讲道，可以得知许多与封建时代性话语有关的内容。

在基督教神学看来，任何不会导致妇女怀孕的性交行为都是“违背自然的罪过”。快感从性行为中剔除出去，因此，如果丈夫从妻子身上获取性交快感的话，这种行为就被视为通奸。这些“违背自然的罪过”不仅包括鸡奸、兽奸和手淫，还包括性交中断。这些罪过是非自然的，因为它们没有导致怀孕，而且它们的主要动机只是是为了获取快感。同样的观点也适用于纳妾和婚外性行为，尤其适用于那些采取原始避孕措施的性行为。忏悔手册也规定了某些可以增加快感和减少受孕可能性的某些性交姿势。对婚外性行为的谴责综合了多种观念；它与快感有关，与避孕有关，与非自然的姿势有关。此外，它

还暗示说，丈夫不情愿成为不是自己亲生的孩子的父亲。因为这样做就有财产会落到实际上不是合法的后人手里的危险。合法的性秩序则不会对应于财产关系的秩序。

因此，在这些中世纪文本中很容易发现将快感同财产分开的一种欲望话语。然而，社会学的问题是去发现这些话语是否对社会行为产生真正效果。因为没有足够的资本，就不可能形成一个家庭，人们不难相信，年轻夫妇会采取性交中断来获得快感，很经济地省掉了生育行为〔指怀孕〕（Flandrin, 1975）。因此婚姻被视作家庭之间为了保留土地拥有者阶级而签署的经济和政治契约；婚姻的床铺是没有快感可言的。因为生育活动仅仅被限定在婚姻中这些契约式的结合之中，欲望只有在别处才能找到自己的定位。

禁欲主义

在中世纪，创造一种理性和系统的自我克制的摄生法的努力在很大程度上只限于宗教秩序之中，宗教秩序在某种程度上代表俗人实行禁欲。理性从空间角度表现出这种区分，理性被安排在隐修院的内部领域，而欲望则在世俗社会的尘世间横行。就此而言，我们可以说韦伯的《新教伦理与资本主义精神》（1965）一书论述了宗教改革是如何将对欲望的禁欲克制从修道院的密室带到世俗家庭中的。通过将精英们的习俗转化成自我控制的日常的固定规则，清教主义力求打破精英与大众之间区分，克制欲望、控制激情、斋戒和规律性性被奉为整个社会都要遵守的理想规范，因为拯救已经不再可能通过僧侣们

的劳作替代性地获得。家庭、学校和工厂的纪律与规章的历史根基在于苦行惯例重新分布于更广阔的社会之中。苦行僧的密室被安置在监狱和工厂车间里，与此同时禁欲惯例向外面扩展 (Foucault, 1979, p.238)。

当然，将苦行主义当作限制性的一般世俗规范而强制执行，不可避免地会招致反抗。英国的性文化史可被看作在性欲限制与道德行为松弛之间摇摆的钟摆。17世纪清教革命之后，随之而来的王政复辟时代带来了性行为的放任自由。在18世纪晚期和19世纪，人们又回到严苛的性生活方式之中。随后在当代社会中，一种新的放纵主义成为占主导地位的主题 (L. Stone, 1979)。在某种程度上，对性欲采取的这些限制措施也对应于对饮食采取的限制措施。从禁欲角度来看，食和色都是身体粗俗下流的行为。吃饭，尤其吃热的、辣的食物，容易刺激性欲。为了控制性欲，清教徒试图利用一套节食摄生法来约束身体。就这样，17世纪清教革命也伴随着对食物、菜肴和消费的一系列限制。调味品遭到禁止，重大节日，例如圣诞节，不再是世俗享乐的良机；围绕第十二夜进行的庆祝活动也受到压制。随着克伦威尔时代的解体，社会上反抗“清教主义，这表现在宫廷里饮食无度。宫廷经常举行盛大宴会和享乐活动倾向于重新恢复无节制的放荡行为，尊贵的宾客们放开肚量大吃肉类食物，纵饮各种饮品” (Pullar, 1970, p.128)。而在19世纪，尽管烹调日渐成为家庭科学的目标，饮食本身仍旧披着某种清教徒故作正经的外衣。对于19世纪的妇女而言，饮食同性一样更是某种应予忍耐的东西，而不是予以刺激的东西。

马克斯·韦伯的清教主义社会学通常被解释为有关资本主义禁欲起源的一种观点。在这些介绍性的评论中，经广泛分析，普遍认为，韦伯对基督教禁欲主义的分析实际上是关于欲望理性化的分析。控制欲望的这个过程有许多维度。为了使激情得到合理控制，出现了一些专门制度，如苦行主义、独身主义、一夫一妻和阉割。欲望受到下列做法的约束——食素、节食、运动、斋戒。人类个性中富有激情的那一面屈从于科学探索，各种技术被发展起来，防止各种形式的“自我作践”，尤其在儿童中间。人类的能量可以通过世上的职业安全地传达出来；性征服的欲望被导向在贸易和商业方面获取经济成功。庆祝活动、节日和狂欢这些在历史上形成的供欲望发泄的场合先是遭到了清教主义的压制，后来遭到工业资本主义常规惯例的禁止。公共和集体节日逐渐被更具个人化色彩和私人性质的消遣所取代。韦伯的理性化社会学中有这样一种论点，整个生活逐渐屈从于科学管理、官僚主义控制、纪律与约束的制约。

可是，韦伯对资本主义的分析至少存在两个问题。禁欲主义为那些为了进一步积累资本而否定自身直接消费的资本家们提供了合适的文化规范。为了长远利益而投资的需要排除了完全享用现有财富。对工人而言则不同。因为他们与生产资料相分离，他们被迫在马克思所说的“枯燥的强制性的”生存环境下进行劳动。然而作为一种制度，资本主义存在的问题是，人们也应该消费商品，否则商品资本就会流通不畅和停滞。随着批量生产的发展，在百货商店以及战后经济繁荣环境里销售理性化的发展，资本主义也不得不发展一种消费伦理，这种消费伦理在很多方面与传统限制以及个人禁欲主义规范不相容。韦

伯对资本主义的叙述止于刚刚出现的自由竞争的早期资本主义，这种资本主义出于积累的考虑，而否定了欲望。而晚期资本主义则更多地是围绕精打细算的享乐主义选择、广告业、刺激需要和奢侈品的消费组织起来的。晚期资本主义并不压制欲望，而是表现它，生产它，指引它走向逐渐增长的需求的满足。

韦伯叙述的第二个问题在于，尽管早期资本主义将隐修院搬迁到世俗社会，但是也把世俗世界分成两个部分：私人的使用价值领域和公共的交换价值领域。欲望被归属到亲密的、私人的市民世界中，而公共领域日益被理性的算计和工具性的知识规范所支配。这种划分方法在很大程度上对应于男人和女人之间的划分，后者是情感、需要和亲昵性的载体。因而，情感的社会划分与劳动的社会划分形成对照，使妇女成为亲密事物和具有私人性质事物的监护人（Heller, 1982）。然而这种空间划分进而被下列因素所打破：妇女在生产中的作用不断增大；核心家庭的转变和伴随晚期资本主义非工业化进程而来的男性占主导地位的、劳动密集型工业的衰落。

欲望与理性

基督教和工业化所留下的遗产是思想和文化中的两极对立：身体与灵魂、身体与精神、物质与精神、欲望与理性的对立。这些分类对立不仅仅适用于社会，而且也是西方文化和哲学思想的基本形式。这些区分在社会学思想自身当中发挥重要作用，是毫不令人奇怪的。社会思想就是以这种观念为模型建

立起来的，人是自然的一部分，因为他们有身体，人是社会的一部分，因为他们能思维。自霍布斯以来的社会契约理论摆脱了这种困境，这种理论认为，作为有理性的动物，为了维护社会内部的安定，人们之间应当达成有约束力的契约，这对于人是有利的。在达成契约的时候，人们放弃某些自然权力而屈从于权威，无论是作为个人的国王还是政府都要这样做，以便从他们不安全的自然状态下得到暂时的缓解。认为文明生活需要某些基本限定和限制的观念后来成为社会学和精神分析思想中普遍流行的一个主题。例如，弗洛伊德把乱伦禁忌，也就是禁止亲属之间发生性关系，禁止俄底浦斯情结导致的犯罪情结，当作社会群体原初的基础：

文明本身限制性生活的倾向与扩展文化单位的其他文明倾向同样明显。它最初的图腾阶段已经带有反对乱伦性质的选择性对象的限制，或许这就是人的性生活所经历过的最为激烈的转变……由于惧怕被压制因素的反抗，它被迫采取更为严格的预防措施。在这样一个发展阶段，我们西方欧洲文明已经达到了一个更高的水准（Freud, 1979, p.41）。

因为弗洛伊德试图将禁忌当成文明生活的基础，精神分析和人类学都重新将图腾制度概念化为分类系统。是语言而不是禁忌构成了文化与自然之间的区分，但是同样的欲望对应于权力这一主题却是近年来许多结构主义分析的核心内容。

语言是非个人的传播系统，在这个系统中，我们放弃了个

体性。语言代表控制无意识的社会权威。因此，在拉康的著作(1977)中，语言是自我和世界疏离的基础，这种疏离涉及社会习俗所否定的我们欲望的无限性与社会所允许的我们的有限性二者之间的划分。相似的是，在福柯的著作中，处于所有权威制度中的权力/知识和暗含于每一种偏常抵制中的自由/非理性之间存在着一种对立。疯狂被笛卡儿从理性的王国中驱逐出去，正如疯人必须从社会中驱走或监禁起来一样。极为重要的是，控制疯狂与控制激情有关。福柯引用弗朗索瓦·布瓦歇·德·索瓦热 1772 年的《疾病分类法》中的一段话，简明扼要地重申了欲望与秩序之间的经典对立：

我们精神涣散是我们盲从于欲望的结果，我们无力控制或缓和我们的激情的结果从这里面产生了这些爱的疯狂，这些令人厌恶的东西，这些堕落的趣味，这种由于伤感而产生的忧郁，这些由于拒绝信仰而产生的狂喜，这些暴饮暴食，这些令人生厌的东西，这些肉体的罪恶导致了所有的疾病中最严重的疾病——疯狂 (Sauvages, 1772, vol. vii, p. 12, in Foucault, 1967, p. 85)。

理性强加于欲望、拘禁疯人与疯人院中新的控制机器和人的科学中新的知识视野是一致的。

双重人

尽管社会学中存在着将人的所有属性都视为社会决定论产

物的倾向，但是社会学和社会思想通常建立在双重人（homo duplex）这个概念上，这个概念认为个体是非社会激情与社会理性的复杂综合。例如，通常被视为杰出的决定论社会学者杜克海姆也支持双重人模式。在《宗教的基本形式》（*The Elementary Forms of Religion*）中，他认为：

人是双重的。在他的身上有两种存在：一种是建立在有机体之中的个体存在，因此其活动范围受到严格限制；另一种是社会存在，它再现我们通过观察可以认识到的理智与道德秩序中的最高现实——我指的是社会（Durkheim, 1961, p.29）。

文化的作用在于将群体的集体再现施加到个体身上，通过集体义务和社会参与来限制激情。没有文化的限制，个体在某些情况下就会受到过多期待的驱动而走向道德沦丧的自灭状态。因而杜克海姆和弗洛伊德两人思想中保守的维度就是这种看法，社会的发展是以压抑性欲为代价的。杜克海姆认为，这个代价既是必须的又是值得向往的，因为人具有有机体属性和文化属性，所以人既是自然成员也是社会成员，应当找到某种解决这种善恶双重性的办法。在杜克海姆看来，在道德事实的强制的本质中将会找到对作为身体的人的限制和约束。

尽管许多社会理论以精神与物质、灵魂与身体或理性与激情之间二分法为前提，但是它们对那种双重性的解释和解决办法却大不相同。尽管杜克海姆的社会学和现代结构主义之间存在着理论联系，但是也有重要差异。例如，福柯并没有把权力

看成一直存在的压制性的东西；实际上他认为权力是创造的、能动的。权力并没有像为了存在于个体之外的目的产生性欲那样去否定性欲。现代社会的一个特点引起了福柯的注意，每一个个体的社会身份关键的特点是，他必须有单一的、真实的性属。一个个体要么是男性，要么是女性，因为两性体是虚假的或冒充的性属。应该想象到，真正重要的是“身体的实在和身体快感的强度”（Foucault, 1980b, p. vii）。但是从1860到1870年这段时期，法律、司法地位、医学科学和社会管理机器的变化开始迫使个体的性属变得模糊起来。这一时期的医学探索背后存在一种道德规划，暗示具有双重性属的人可能作出有伤风化的事情。在当代社会中尽管人们普遍认为一个人可以改变他的性属，但是一个人最终要么是男性要么是女性这种观念并没有消除，从这个意义上可以说，医学知识和医学权力是将性别作为一个必要的属性范畴产生出来的，而不是去否定或取消它。

现代哲学，尤其是现象学强调指出，传统的身心二分法是虚假的，需要加以修正。尽管笛卡尔哲学在作为机器的身体和作为有理性意识的精神之间设置了一种对立，我们还不可能恰如其分地将身体看做无意识的东西，因为身体既是他者的客体也是我本人的主体（Merleau-Ponty, 1962, p. 167）。我既是身体同时又有身体，这是一个“被体验的身体”。另外，许多激进的社会思想将身体与精神之间的对立看成社会权力的一个方面，社会权力出于专制控制的目的，使欲望屈从与理性。在这些著作家看来，社会解放的前提是身体及其激情脱离心理和社会的控制而解放。因此有一个漫长的批评思想传统，宣扬性自

由本质上是政治反抗行为。父权制权力批判、性禁欲主义的有害后果，快感解放的特征以及对婚姻中性行为因素的谴责一直是将广泛领域内的各种著述家——沙尔·傅立叶、哈夫洛克·艾利斯与威尔海姆·莱希联系起来的主题。尽管他们的理论立场各不相同，他们还是被某种偏异性和乌托邦主义联系在一起——傅立叶的公社和莱希的有机盒清楚地说明了这两方面。在现代作家中，赫伯特·马尔库塞提供了更为一致的解释而不是所谓的资本主义所需要的对快感的否定。

游戏与快感

马尔库塞背离了传统马克思主义的许多正统核心思想。他断言，劳动绝不是所有价值的源泉而仅仅是一种负担。在资本主义社会，为了防止任何偏离生产劳动中心性的非理性行为，必须限制游戏和快感并认为它们是罪过。因而在马尔库塞看来，游戏和性欲具有一种革命潜力，这种潜力被批判理论严重忽略了（Geoghegan, 1981）。马尔库塞采用了弗洛伊德式精神分析的基本框架来解释资本主义的社会控制过程，在资本主义制度下，超我在国家和家庭目光的注视下控制着里比多的驱策力。然而，资本主义渐渐依赖于“剩余压抑”，“剩余压抑”超过对作为社会成员的个体自身的必要限制（Marcuse, 1969）。对人类性欲的这些道德与政治限制逐渐被晚期资本主义的经济变化，尤其是自动化所瓦解，自动化使传统工作和家庭模式与资本主义经济进程越来越不相关。社会自由需要性自由；资本主义经济变化使这两种自由成为可能。对这些潜能的主要威胁

来自性商业化和商品化，它们使性欲变得有利可图。在《爱欲与文明》中，性欲反常者取代无产阶级成为资本主义内部变化的主要能动力量。

马尔库塞借助于弗洛伊德对马克思进行了再阐释，他提出了一个问题，对于所有建立在欲望（解放）与理性（限制）对立基础上的社会理论而言的一个核心问题。这个问题有两个维度。第一个维度已经被麦金泰尔明白无误地表达出来（1970, p.47）：“我们将在这个性已经被解放的国家里做些什么？”第二个维度与此有关，即，被解放的男子可能会通过支配妇女和以妇女为色情对象来满足欲望。欲望的解放暗指男性欲望的解放，由于经济变化，男子要么被结构性失业赶出工作单位，要么被自动化从工作中解放出来。在这样的社会里，男子欲望的解放无法解释妇女在社会中的定位。拥护性解放的天真观点不能充分解决性可能成为商品——娼妓业与色情作品——这一问题，性成为商品的后果是巩固而不是质疑了现行的社会关系。可是，在举例说明性关系商品化和批评反思性欲中的权力与支配时，却呈现出悖论性。性商品化支持现代社会是色情社会这种观点，“由这么多虚伪和压抑的事物构成的社会不可避免地会使色情作品泛滥，这不仅仅是这个社会的逻辑表现，而且也是它的颠覆的、恶魔般的毒药”（Carter, 1979, p.86）。大多数对性欲的解放性质的解释，如马尔库塞的解释，未能正视作为（男性）欲望凌驾于工具理性之上表现的色情作品问题。萨德与萨德主义的魅力在于，萨德主义既表现了伴随着性自由的固有权力冲突，又通过表现权力而揭露了看待男性/女性邂逅的过于浪漫化的观点：

在普通男子购买力范围之内，市场上色情作品的增多，尤其是那种为男性顾客提供的指向女性的色情作品的出现，并不意味伴随对例如自由这样的社会道德的再评价而来的性自由的增多，如果这种评价是真实的，必要的话……当色情作品放弃它的寂寞的存在走出无时间、无地点的奇想的通俗作品领域，进入真实世界之中，它就失去它的了的安全价值的功能。它开始评论真实世界中的真实（Carter, 1979, pp.18~19）。

色情乌托邦开始成为家庭生活内部男女之间“自然的”但也是剥削关系的镜像批判。马尔库塞研究欲望/理性的方法强调作为解放的游戏，但是未能充分注意到作为一种权力实践的色情作品，只有在特定情况下，色情作品才会成为批评与变革的舞台。

在工具理性以及使欲望处于被支配地位的传统批判中有一个有趣的不在场，即儿童的不在场，这个传统将傅立叶和马尔库塞联系在一起（Bell, 1980）。这个不在场深刻表明，有关欲望/理性的习惯或传统争论事实上是男人中间的争论，这种争论掩盖或消除了欲望和再生产之间的联系。在男人的性乌托邦中儿童几乎全部不在场。因此，从限制中获得的解放看起来经常像是从本我剩余限制中获取的单面的男性解放。在书写欲望史的时候，实际上，我们应当写两部历史，男人的欲望史和女人的欲望史。马克思主义与批判理论二者都尤其无视从性别和父权制角度对欲望进行社会的划分。结果，这种身体社会学研

究取决于男性对女性欲望的控制。性解放必须以这种分析为基础，即分析欲望与理性的对立是如何在与情感的社会划分有关的劳动性别划分之中被制度化的。

福柯承认，在现代时期，性属被强加到我们身上，这种性属要么是男性的，要么是女性的，这是他在《赫丘林·巴宾》(1980b) 那个故事里探讨的一个议题。然而，他论述性征的主要著作却没有重视性别划分，没有着重关注文化划分是怎样被精心处理成男女之间的生理划分的。在福柯看来，性征是只有一部历史的一个统一体；我们不去谈论各种性属的历史，因为在福柯的叙述中，身体是知识和权力暗中支配的统一的材料。这种假设在文献中很普遍。例如，在《造反的身体》(*Bodies in Revolt*) 中，尽管托马斯·汉纳承认男性与女性的性角色存在差异，但仍旧天真地把性欲当作“人类体验的中心”(1970, P.287)。相似的是，德鲁兹和伽塔里(1977) 试图批评将欲望当成纯粹的缺乏或不在场的那种观念，他们也暗示欲望(本我) 最终是一种统一体。

资本主义身体

我们对待性征、妇女的社会角色和性别的态度部分是封建基督教和建立在私人占有基础上的生产方式中的财产关系的要求。我们的态度也受到家庭生活和父权制家庭古老历史的塑造。在晚期资本主义中，这些态度在很多方面不再符合经济的实际需要，或不再适应围绕着股份所有制组织起来的资本主义社会的社会结构。因为财产和投资多集中在股东那里，家庭资

本主义在工业经济中不再起重要作用。资本主义不再要求家庭的统一以确保财产的分配。尽管资本主义还需要作为消费单位的家庭，这些家庭成为各种核心家庭却不是资本主义的需要。因而，欲望的禁欲模式与资本积累的当代模式并无关联，在很大程度上不适于个体消费。工厂里必须有社会约束来保证持续有效的生产，但即使对生产的安排来说，降低劳动力的熟练性，用机器的死劳动来取代劳动力是完全可能的。现代资本主义往往培养享乐主义算计与自恋的个性。消费文化需要的不是压抑欲望，而是欲望的生产、扩展和变得精细。

理论和道德对大众快感这些新的可能性反应各不相同，而且很复杂。一个共同的立场是将那种新文化在本质上看成工人阶级融入资本主义的意识形态；新的消费主义不过是旧的对待支配“面包加马戏”的统治方法。最近对消费主义进行的这方面分析主要是否定性的（Baudrillard, 1971; Lefebver, 1971; Marcuse, 1964）。这些分析认为现代消费生产出消极、处于从属地位、不能实现自己的“真实”需要的人群。不过这些对消费主义的分析经常采取保守的姿态。认为消费主义鼓励自恋癖的观点暗中怀有对往昔的家庭、工作伦理和父权制权威怀旧的倾向（Barret and Mc Intosh, 1982）。现代休闲和消费批判可能也是清教式的，忽视了某些现代科技使之成为可能的个体因素（Keller, 1983）。因此消费主义批判是一种主导意识形态主题（Abercrombie, Hill and Turner, 1980），浸淫于其中的消费者一律融合于所有商品。这不仅仅是消费者不可避免地接受大众广告意义和目的的那种情况（Ewen and Even, 1982）。

当然还有另一种形式的融合。资本主义对欲望和需要的霸

权控制表现在，资本主义可以滋养和容忍个体的偏离行为和社会多元主义；资本主义的宽容是压迫性的。然而，如果资本主义能够在普遍的性纵容和商品市场中的个人自由这个语境之下成功地生存下去，那么就有理由得出结论说，资本主义不需要大众的意识形态支持。资本主义通过对人进行政治、经济和法律约束来具体操作。霸权观点的悖论在于，资本主义享有它实际上不需要的性自由的霸权。按照我的看法，这种观点可用更有说服力的社会学形式表现出来：资本主义不再需要性领域和个人领域中的霸权，这就是为什么文化多元主义是晚期资本主义社会的特点的缘故。资本主义所得到的是幻想与快感的商品化。一直存在通过超级市场、广告杂志、信贷机构和大众消费进行的理性化。尽管消费主义批判正确地指出，人们的许多愿望不能得到消费社会的充分满足，例如，失业人就不具备购买力；然而广告内容和性质受到消费者需要的塑造和决定也属于这种情况。随着就业和家庭性质的变化，广告的重点已经从年轻人转到中年人。需要与消费之间的关系要比霸权观点所表明的更为复杂。

资本主义消费主义批判最终建立在某种真实需要的观念和需要与快感之间的某种区分上。欲望是“空的”，而需要却是“真实的”；资本主义是在琐碎的快感水平上运作，但是根据消费批判，它最终不可能满足我们的需要。这个观点的背后存在另一种设想：交换价值不好而使用价值好（Kellner, 1983）。由于身体体现的原因，我们有一些必须得到满足的真实和平凡的需要，这些需要是普遍的，在某些方面界定了人类社会成员。这种立场有许多问题，本项研究自始至终探讨这些问题。可是

我们可能马上注意一个与普遍需要观点有关的问题。我们对这些需要的评论一般来说是空洞和琐碎的。人类需要吃东西，但在吃什么、什么时候吃、怎么吃方面却完全不相同。个人之间在睡觉方式、性活动和饮食习惯方面的差异也似乎无穷无尽。甚至我们个人的人体结构也是有变化的（Williams, 1963）。问题在于，我们生活在一个由社会所建构的现实里面，从社会语境中获得我们的快感，但是“需要”也属于这种情况。在某种程度上，“需要”与“欲望”之间的对立建立在“自然”与“文化”的区分上。我们的需要被看做真实的东西，因为它们是本能的；它们之所以是本能的，是因为我们的身体是我们存在的自然环境的一部分。相反，欲望是虚幻的，因为它们是被培养出来的。我们的文化来源于对我们的身体的培养，我们变得越文明，我们的文化负载看起来就越没有必要。欲望是奢侈品，而需要是必需品。维护这种区分是很困难的，因为我们看做需要的东西，事实上完全受到文化的渗透，是完全由文化构成的。需要与欲望的区分主要是一种价值判断。在中世纪，神学家们谴责那些在他们的妻子身上找快感的丈夫；在20世纪，消费主义批评家谴责在虚幻的商品上寻求快感的中产阶级。这两种批判作出的价值判断都是建立在必需品与奢侈品的区分基础上的。被我们视为需要的东西与对正常东西的期待密切相关，什么是正常的不仅仅是一个统计标准，因为它在本质上是文化的。奇怪的是，我们在日常语言中把“正常的”与“自然的”混为一谈，并因而认为，符合自然的东西就是符合社会期待的东西。然而，随着科技和社会的变化，现代社会不再那么面对和依赖自然了，作为社会安排标准的自然变得与社会越来越

越不相干。社会变化退居自然的必要性界线之后。

在有关性别关系的争论中，“自然”的自体论地位变得尤其重要。社会学中的普遍结论认为，像“母性本能”和“失去母爱”等观念是引导妇女在家里做母亲的一种意识形态中的一些因素。传统的把妇女当作母亲的看法混淆了“慈母”与“养育”之间的界线。更为普遍的是，尽管男人和女人之间存在生物学的差异，但是这些差异是以文化为中介的，是历史的。被我们视为男性和女性特点的东西是社会建构的差异，这些特点会受到社会和政治干预的重大改变。然而，这种观点的逻辑也包括这种观念，生物学本身是以社会为中介的，它是经验借以组织起来的分类系统。在“性别”后面的事物不是无中介的现实，而是社会建构和分类的另一个层次；身体解剖就是这样一种分类（Armstrong, 1983）。“性别”是一种社会构建，是“生物学”的另一种社会构建的中介。判断什么是有价值的、或什么是真实的，不存在一种自然的标准，完全可以承认男女之间存在生物学上的差异，但是这必然意味要采取一种视角。生物学是一种系统化认知（Rescher, 1979）。生物学的事实的确存在，但它的存在是由分类惯例造成的，分类惯例以“固定点”（例如“自然”）为前提，原因就在于我们生活在一个视角的世界里。

“欲望”、“需要”和“欲求”这样的概念是我们用于描述而不是用于解释的话语的一部分。从结构主义的视角来看，“生物主义”是一种类型的话语；“女性主义”则是另一种。结构主义认为这些话语是自律的，因为“文本”有其自身生命。尽管结构主义代表了一种强有力的立场，本书的论点是，欲望

的话语，说得更宽泛一些，还有身体的定位，必须从整个社会结构发生的巨大变化的角度来理解。有关现代社会中妇女性质的争论是妇女社会地位变化的结果，妇女社会角色的转变是资本主义重组的结果。尽管封建主义的经济过程要求土地拥有者阶级在内部严密控制妇女性欲，晚期资本主义中财产的重新组织则不需要性控制避孕法。资本主义不再依赖于核心家庭的存在，在战后岁月里，家庭结构发生了根本变化。随着维多利亚时代的家庭形态和那个时代奉行的双重标准的瓦解，认为女人惹人喜爱但却不可有所欲求这种传统观念也不复存在。资本主义将是不再存在确定性属的社会，这并非不可想象的事情；基因工程肯定能够产生这一技术后果。当代资本主义所需要的是生产安全、消费技术和欲望的商业合法化。根据性来进行的身体差别划分与这三项条件越来越不相干。

第二章 社会学与身体

不在场的身体

当代社会学很少谈及人类存在最明显的事实，即人有身体，从某种意义上说，人就是身体。有关人类的肉体性的理论过于拘谨，在社会学研究的核心构成了分析空白。出生、衰老和死亡这些集体的现象已经被历史学与数学人口统计学所垄断，它们为了精确的计算而压制这些事件的道德和社会意义。甚至在宗教社会学中，所谓身体神正论也同样受到忽视 (Turner, 1983)。社会学未能产生一种身体理论，这种现象是令人不可思议的，因为现在已经普遍认识到，规定饮食、跑步、禁食、减肥和锻炼身体不仅仅是对性满足的基本辅助，而且也是建立在个体化消费基础上的社会中自我发展的必然特色。社会学一些最新争论，尤其就自恋癖发生的一些论争 (Lasch, 1979)，已经说明了意识到与资本主义发展相联系的变化着的身体的象征意义，但这些争论是证明这条规则的例外。社会学将身体从理论探索中排斥出去的原因是不难找到的。

现代社会学的认识论基础植根于对 19 世纪的实证主义，尤其是生物主义的抛弃，生物主义认为，人类行为的原因可以从人类生物学角度得到解释 (Parsons, 1937)。而社会学是以

将人类互动的社会意义作为其主要探索目标的一门学科出现的，它宣称社会行动的意义绝不能归结为生物学或生理学。社会学的学术制度化与它同优生学和达尔文主义生物学的分离有关。可是在社会学理论的发展过程中，尤其在赫伯特·斯宾塞 (Peel, 1971) 与帕特里克·盖德斯 (Boardman, 1978) 著作中，进化论生物学起着重要的作用，这也是实际情况。有人可能认为 (Foucault, 1973)，社会科学的兴起通过随着 19 世纪城市人口增长而出现的健康统计与理性化医学的发展紧密联系在一起。尽管社会学与实证论生物学和医学存在这些制度和理论联系，但是社会学的中心反对它纳入生物学之中。自然科学与类似社会生物学这样的野生旁支，并没有为不能被划入“自然”之中的社会现实提供解释模式。社会学的中心假设是，自然世界被人类活动社会性地所构成和转化。人类并不只是将自然世界理解成既定的世界，因为自然总是以文化为中介的。社会学认为人类所处的现实是由社会建构而成的 (Berger and Luckmann, 1967)，在某种程度上，它体现了卡尔·马克思的观点，马克思认为：

人将自己作为自然本身的一种力量对立于自然，为了以一种适应于自己需要的形式占用自然的生产，人使胳膊和腿，头和手，他身体的自然力量运动起来。就这样，人通过作用于外部世界改变了外部世界，同时也改变了他自己的本性 (Marx, 1974, vol.1, p.173)。

外部世界，包括人类身体，不是一个给定的世界，而是经

常以人类劳动为中介通过人类文化得以阐释的历史现实。作为人类体验和意识极限点的人类身体似乎不如自我所处的社会世界的集体现实重要。然而，支持社会学决定论合法拒绝生物学决定论，就会把身体排除在社会学的想象力之外。社会学理论的基本二分法不是自然/社会，而是自我/社会。

自我

按照马克斯·韦伯（1978）的观点，社会学将自身视为对社会行动和互动的意义“阐释科学”，以此作为一种社会理论模式从自然科学当中分离出来。这类互动关系发生在被称为“自我”或“社会行动者”或“社会能动者”的独立存在体之间。身体的互动是“行为”，然而社会行动者之间的互动涉及到意义和选择；这正是社会学的研究对象。因此，社交聚会开始被视为本我与他者（Alter）之间持续进行的互动过程。所以“社会”是一个刚出现的现实和无休止的互动的产物。应该指出，社会行动者（本我和他者）不一定是“真实的”个体，而是社会构成的独立存在体。例如，阿尔弗雷德·舒茨（1962）就同伴之间发生的直接的、面对面的互动和与先人、后人和同时代人之间的间接互动做了基本区分。在社会学中，活人和他们死去的祖先，小孩与他们的布娃娃之间，信徒与他们信仰的神之间的“互动”交流包括在“互动”之中是完全合理的。“社会行动者”是社会地构成相互作用物的独立存在体。从象征互动论角度看（Rose, 1962），在某种程度上，互动在根本上是以我与我本人发生的互动的内在转化为先决条件。“我”

(I) 是某个个体以总体的方式对他者的各种各样态度的反应；“我” (me) 则是他者组织的态度。因此，自我是通过“我” (I) 与“我” (me) 的互动、象征和姿态组成的复杂统一体 (Strauss, 1964)。通过集中关注作为一种象征构成现象的自我，象征互动论进一步证实了更普遍的社会学观点，根据这种观点，社会行动者的肉体性在社会行动中相对来说无足轻重。自我从根本上说是社会学的而不是生物学的，因为自我只不过是组织姿态时围绕的一个原则。认为身体可能是自我持续性的一个组成要素的思想被抛弃了，这样做有利于认为自我的持续性依赖于他者对个人持续性的感知这种观点。就此而言，象征互动论与有关传统身心问题的特殊哲学立场站在一起，认为身份的持续状态并不取决于身体的连续性，而是取决于记忆—意识的和谐一致。总之，社会学强调社会存在的性质是社会构成的，结果隐含这样一种立场：在社会中的自我 (the self-in-society) 这一视角之下，社会行动者的身体基本上是一个不相干的特征。

有人认为，身体湮没于社会学理论中的一个原因是对生物主义的合法批判所产生的始料不及的后果。作为答复，社会学强调文化和象征在组织自我和社会方面的重要性。然而，在社会学的形成过程中，抛弃生物主义往往很难不抛弃方法论个体主义，更一般地说，很难脱离所谓的“原子主义”。尽管有些社会学家是热诚的公开的或隐蔽的方法论个体主义者，但是社会学的中心传统否认下面这种观点：

社会世界的最终组成成分是依照自己的性情以及对自己所

处境遇的理解而采取相宜行动的个体的人们。每一个复杂的社会境遇、制度或事件都是个体、他们的性情、境遇、信仰和物质资源以及环境等独特构形的结果 (Watkins, 1959, p.505)。

宏观社会学传统将社会结构和集体结构视作社会的组成成分,认为“结构”不能被归结为个体之间的关系,社会是其自身的创造 (*sui generis*)。例如,宏观社会学关注社会各阶级与各政党之间,国家与社会经济基础之间,以及家庭和社会变化之间的关系,人的身体不能置于这个理论空间之内。微观社会学之所以将身体排除在自己研究领域之外,是因为作为社会行动者的自我在行动中是由社会构成的;宏观社会学置身体于自己研究领域之外则是因为它的理论焦点放在“社会系统”上。在后一传统中,任何对身体的理论专注一定带有方法论个体主义的意味,因为它是在常识的基础上,即个体独特地落实于身体之中这一常识基础上被假定的。因此任何引领社会学走向身体理论的企图一定是作为异端背叛而出现的,因为这样一种运动同时暗示生物主义和方法论个体主义。

米歇尔·福柯

讨论到社会学对身体的忽视时,将这种忽视当作湮没 (*submergence*) 而不是不在场 (*absence*) 可能更确切些,因为社会学理论中的身体并非没有历史,而是有一段逃亡的、秘密的历史。本书着眼点即在于揭示这种湮没,系统地表达一种理

论，以便突出身体与各种身体。在将注意力集中在社会学理论的各种领域之前，可以说尽管受到社会学理论的排斥，身体依然存在于这些领域之中，抢先勾画出何者为身体社会学所信奉是很重要的。为避免对生物主义或原子主义的任何仓促指责，需要插入身体的这段简短复兴史。因为，正如后文表明的那样，本书在一定程度上应用了福柯哲学，这里的一些基本区分明显是福柯式的。首先，身体社会学可被看成一种唯物主义探索。在涉及权力与身体的一次访谈中，福柯将他本人对身体的兴趣和马克思主义的意识形态和权力分析做了比较：

至于马克思主义，我不是试图在意识形态层面上推导出权力效果的那种人。事实上，我想，在人们提出意识形态问题之前，首先研究一下身体问题和权力对身体产生的效果，这样做也许更像唯物主义。因为优先考虑的这些意识形态分析令我苦恼之处在于，人们总是预先假定与古典哲学所提供的模式相类似的一个人类主体，这个人类主体被赋予权力应攫取的一种意识（Foucault, 1980a, p.58）。

在福柯看来，意识形态的权力效果不应当看成作为纯粹意识的人的主体操纵。在现代社会，权力的特定焦点是政治的/权力关系产物的身体。产生作为权力客体的身体是为了对它进行控制、认同和再生产。支配身体物质性的权力可分成两个独立但却是相关的方面——“训诫身体和调控人口”（Foucault, 1981, p.139）。第一个问题与单数的身体相关联，被称作“解剖-政治学”（anatomy-politics），第二个则包括人类身体，与人

口“生物-政治学”(bio-politics)有关。福柯将医学视为在(由精神病专家、饮食学家、社会工作者和其他人组成的)职业集团训诫个体身体和(以精神病院、工厂、学校和医院为形式的)全景监控主义约束民众之间的知识层面上的一种关键纠结。严格管理的社会涉及到通过身体医学化来控制人。尽管福柯的研究经常被描述为对现代马克思主义的批判,但是从中可以看到它与弗里德里希·恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》中表达的历史唯物主义观点的某种关系。恩格斯宣称,唯物主义的历史阐释认为,直接生活的生产与再生产是人类社会的决定因素。这种决定有双重特性,即生活资料的生产 and 人类自身的生产:“一定历史时代和一定地区的人们生活于其下的社会制度,受着两种生产的制约:一方面受劳动的发展阶段的制约,另一方面受家庭的发展阶段的制约。”(Engels, n.d., p.6)唯物主义身体理论必须从家庭、财产和父权制的联系角度确定训诫身体和约束人口之间的关联。

在过去两千年间,尽管人类社会发生了根本变化,社会生物学则认为,人类身体在所有重要方面仍然保持着生理学上的静态。这种并置的含意是,身体社会学将是一项历史事业。然而这种结论从根本上误入歧途,因为和社会-文化结构有关的“身体”和“人口”问题必然是历史的。关于身体历史性的这种深刻见解是福柯研究方法的一个基本贡献,他研究的是作为科学客体的人的历史。随着18世纪的人口激增,“人口”作为无数种科学技术和科学探索的一个客体开始出现:

在这一系列问题当中,“身体”——个体的身体和人口的

身体——作为新的易变因素的载体而出现，不仅仅作为在少数与多数之间、顺从与倔强之间、富与穷之间、健康与疾病之间、强健与虚弱之间新的易变因素的载体，而且也作为或多或少可资利用之间，或多或少易于进行利润可观的投资之间，有或多或少生存前景的事物之间，死亡与疾病之间和或多或少受到有用训练的能力之间的新的易变因素的载体出现。人口的生物学特征成为经济管理的相关因素（Foucault, 1980a, p.172）。

“人口”作为与新的纪律、约束和强制惯例联系在一起的身体科学的焦点而出现。在身体与人口联结在一起的同时，个体们的性欲成为指向生活管理的权力关系新的关注焦点。

精神与肉体

用更为传统的话来说，身体就这样成为知识社会学的真正客体。西方的身体传统在传统上受到希腊化基督教的塑造，在希腊化的基督教看来，身体是非理性、激情和欲望的根源。哲学中的心与身的对比在基督教中则成为精神与肉体之间的对立。肉体是威胁世界秩序的道德败坏的象征；肉体必须受到纪律尤其应受到规定饮食和节制欲望的摄生法的抑制（Turner, 1982a; 1982b）。希腊思想中的身体过去一直是形式与欲望（阿波罗与狄俄尼索斯之间）之间斗争的焦点。基督教继承了这种看法，但是通过将肉体视作堕落的人和非理性地否定上帝的象征，基督教也玷污了这种看法。在中世纪，狂欢节日里颂

扬身体逐渐成为大众向占主导地位的有教养的宫廷传统和社会控制的中心城市表达不满的政治表现。因此，拉伯雷证实，市场和狂欢传统中的原始而大众的身体语言是对“官方”文学的温文尔雅的有意冒犯（Bakhtin, 1968）。因此，在知识社会学内部，是有可能追溯身体的世俗化历史的。在身体世俗化过程中，身体不再是肉体的神圣话语的客体，而是成了医学话语内部的一个客体。在医学话语内部，身体是受到科学摄生法合理控制的机器，这个转变的历史很复杂。在体操系统中，运动的理性化体现博雷利的物理医学派的主张得以应用（Broekhoff, 1972）。在规定饮食的惯例方面，从18世纪关心长寿的宗教价值转变成19世纪对身体有效量化的关心（Turner, 1982a）。这些变化产生的结果是将身体物化和客体化为可以精确计算的客体。

因此，认为身体是反社会的欲望之处所的这种思想不是一件生理事实，而是一种有重要政治内涵的文化建构。作为杜克海姆双重人（homo duplex）基础的激情与理性之间的矛盾也证明了提供社会秩序和社会稳固性根基的权威的合理性（Sennett, 1980）。这项研究的一个主要观点不仅仅认为身体是与社会权威相对立的文化建构，而且尤其认为女性身体是对财产和权力连续性的主要挑战，因而女性激情与男性理性的这种划分是父权制的文化源头。尽管父权制独立于资本主义生产模式，但是，作为一种特定的权力分配，资本主义社会通过提供理性与欲望在公共领域与私人领域之间的空间分布系统地阐明了这种划分，这种划分被家庭和经济之间的分离制度化。

在古代世界，家庭经济的私人空间是必需品和贫穷的竞争

场，而市民公共领域则被等同于自由，因此，家庭的私人空间与由不完全是人的存在物（奴隶和妇女）承担的生活必需品的生产联系在一起（Arendt, 1959）。作为一种价值的隐私的发展，是以私人个体奉行的信条的发展，一种家庭主义意识形态，家庭与经济的制度性分离为前提的；在这种制度性分离过程中，家庭单位不再具有生产功能。资本主义工业化、实用主义的个体主义和民族 - 国家的统一为公共世界和私人世界之间的划分提供了一般条件。在现代社会，这种划分的重要特点是，私人空间尤其以为服务于身体，即生儿育女、社会化和服务于劳动力而存在的家庭亲昵行为和情感冲动为特征。因此，在公共空间中，工作的繁文缛节、非个人主义、中性和普遍主义与私人家庭的不拘礼节，排他主义和感情的丰富之间形成了鲜明的对照。在社会的社会性划分中，也有某些活动（“哺育”和“工作”）藉以成为某一性别所专有的性划分。另外，我们也可以认为激情（私人领域）和理性（公共领域）之间存在这空间的划分。

表 1

私人的	公共的
礼俗社会	法理社会
欲望	理性
女性	男性的
非正式	正式
特殊性	普遍性
扩散	特定
享乐主义	禁欲主义
消费	生产

对于这种划分的说明如表 1 所示。在区分私人/公共领域

的时候，以复数形式指称私人空间可能会更准确。通过在建筑上强调光和空间，现代家庭向世界开放。与此同时，家庭仍然是与其他私人空间截然分离的城堡。因此，从文艺复兴到现代世界的转变涉及到从通过仪式和狂欢与公共世界联系在一起“开放的”身体到个体化的消费社会“封闭的”身体的转变（Bakhtin, 1968）。现在，欲望铭刻在从公共世界的卫生空间里分离出来的私人身体上。

身体社会学

因此，撰写一部身体社会学不是去写有关社会与生理学的论著。它涉及到与社会和理性有关的身体与欲望的空间组织的历史分析。对于这项研究的主要特征，可作如下说明：

(1) 对于个体和群体而言，身体既是一个环境（自然的一部分），又是自我的中介（文化的一部分）。通过写作、语言和宗教为中介，身体恰好处于人类劳动作用于自然的结合点上，因此，身体决定性地处于世界的自然秩序和世界的文化安排结果之间的人类结合点上。从身体角度来说，自然与社会之间的交易可以看作生理学问题（即一个内部环境）。举一个显见的例子，身体有生理需要，尤其是吃喝睡的需要，而这些活动的性质、内容和时间安排受到象征阐释的支配，受到大规模社会约束的支配。因此，我们可将身体当作阐释和再现的外部表层，结构和决定的内部环境。

(2) 对应于内部/外部的划分，根据米歇尔·福柯的观点，区分人口身体和个体身体是很重要的。有人认为，在西方文化

中，欲望的场所是必须受禁欲主义理性化实践（例如宗教斋戒和医学摄生法）控制的内部身体。同样，约束和组织个体身体，是为了人口的利益。控制群体的性欲是最明显的一个说明。没有任何一个社会放任个体自由地选择社会人口的繁衍。尽管在现代工业社会中，性行为通常表现为私人消费的市民作出的自由选择，但仍然存在有关流产、弑婴、私生、同性恋和卖淫的约束。约束人口的身体是沿着时间和空间两个维度来进行的，即约束各代人之间的再生产和约束政治的/城市空间内人口再生产，因此身体社会学是一门政治社会学，因为它涉及到支配欲望的权威性斗争。

(3) 身体处于政治斗争的中心。尽管有人可能明确认为男女的生理机能再现了（再生产功能）的主要差异，但是性别属性和性别个性必须通过社会化成为特定的角色和身份并被置于生理机能中。同样，尽管身体由于成长而经历自然的成熟过程，“青年”、“婴儿”、“小孩”或“荣休公民”等概念是西方社会组织历史变化的文化产物（Ariès, 1962）。因此身体及其特征、结构和发展通过诸如“政体”、老年医学、老年政治、家长式专制制度和父权制等观念提供了前现代社会理论化的一个基本隐喻。例如，有关呈现其独特政治形式的父权制的争论，可追溯到罗伯特·菲尔默爵士的《族长》（*Patriarcha*）（死后于1680年出版）。在独尊父权制的教义中，王权来自通过亚当获得的神授权力。父权制建立在类比基础上。国王是支配王国的父亲；亚当是支配自然和人道的父亲；上帝是支配人的父亲。于是权威通过国王的身体而变体，就像国王的身体通过父亲的身体而变体一样。在宗教体系中，基督的权威经过肉与血

的圣餐要素而变体，正如政治体系中血缘的连续性对权力的连续性必不可少一样。

(4) 社会学的大多数理论化形式将自我与身体严格分离开来。在许多方面提供了象征互动论原初哲学基础的 G.H. 米德在《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和身体 (Mead, 1962, vol.1, p.136)。

尽管自我/社会对比成为互动理论的主要焦点，也有这种情况，即大多数互动论的支持者认为自我通过表演得以实现。自我表演 (self-performance) 的关键是身体在日常生活中的呈现。因此可以重新阐释戈夫曼的社会学，不是将其重新阐释为社交集会中的自我再现研究，而是将其阐释为以被社会阐释的身体为中介的自我表演研究，他的著作的一个重要焦点是微观社会语境因为扰动自我与社会互动关系的事件而崩塌的问题。这些事件包括尴尬和耻辱。意义重大的社会断裂被恢复互动正常状态的“脸面工作”所修复。互动关系的这些断裂很典型，但并非无所不包，主要集中于身体——脸红、流泪和羞愧。因此，身体对微观社会秩序和宏观社会秩序来说都很关键。身体是自我表演的载体，也是进行贬损的社会排斥仪式的对象。亲昵和排斥集中表现在作为标识自我的手段的身体上 (Garfinkel, 1956; Weitman, 1970)。因此，身体社会学也必须包括偏常行

为社会学和控制社会学，因为自我经受的羞耻感不可避免地与身体经受的羞辱感联系在一起。另外，将屈从于文化监控的身体表面偏常行为（羞愧、脸红、大小便失禁）与同样是道德评估目标的内在身体偏常行为（疾病与病痛）区分开是比较恰当的。就这样，作为有关自我信息载体的身体社会学将会围绕外部表面羞辱学（stigmatology）和肢体变形结构畸形学（teralogy）发生分裂。

身体社会学不是社会生物学或社会生理学。它不是还原论，尽管它确实确实是一种唯物主义分析。正如我将在后面所详尽阐发的，身体社会学是对社会秩序问题的研究，它是围绕四个议题组织起来的。这些议题是时间和空间中的人口再生产和约束，限制和再现作为自我载体的身体。这四个议题以我说过的西方社会中欲望与理性对立的存在为前提，利用更为深入的一套二分法，尤其利用私人/公共、女性/男性二分法系统地表达出来。因此身体控制是一种“基本的”、“原始的”政治斗争。结果，身体社会学成为针对某些文化极性是如何通过性、家庭和父权制等制度被政治所强化而做的分析。制度化本身受制于某些主要的社会转型（如从封建主义转向资本主义），四种维度（繁衍、约束、限制和再现）的特征是受历史限制的。

理论定位

尽管社会学没有公开吸收一门身体社会学，它还是继承了贯穿于社会学理论内部新近论争之中的西方经典的欲望与理性二分法。这种隐含的理论还未得到充分的或系统的检验。大体

说来，我们可以将社会哲学划分为两个传统，第一个传统将自然/身体/欲望当作价值和幸福源泉，与社会/技术/理性相对立。第二种传统将欲望/快感/身体看作是对处于精神生活之中的人的价值的否定。我的观点是，社会学理论其实主要受到文明/欲望对立模式的塑造。正如丹尼尔·贝尔所指出：

理性和激情的轴线——是自哲学产生以来社会思想家们藉以组织他们的人性概念的轴线。但是如果人是公正和自由的，哪一条轴线会占优势？在经典理论家看来，答案是明摆着的（Bell, 1980, p.98）。

那就是，为了社会稳定和社会秩序有必要使激情屈从于理性：阿波罗战胜了狄俄尼索斯。尽管自柏拉图以来这种二极性一直构成西方哲学的特征，可是在19世纪，随着18世纪末新的性话语开始出现，有关激情的争论获得了一股强劲的推动力。这股推动力首先来自萨德侯爵（1740—1814），其著作近年来引起许多再评价（Barthes, 1977；Carter, 1979；de Beauvoir, 1962）；其次来自遭到冷遇的沙尔·傅立叶（1772—1837）。在傅立叶看来，文明处于激情的对立面，通过将人为的社会责任强加于欲望之上，文明毁灭了主体“自然的”自由：

所有这些被称为责任的哲学怪念头与自然毫无关系。责任源于人；吸引力来自于上帝；为了理解上帝的意图，有必要研究吸引力，自然就其自身而言与责任毫不相干……激情的吸引力是自然先于任何沉思赋予我们的驱动力；尽管

存在理性、责任、偏见等立场，它还是顽强存在（Beecher and Bienvenu, 1972, P. 216）。

傅立叶通常被称为社会主义传统内部有助于社会主义思想形成的思想家（Kolakowski, 1978）；例如，马克思赞同傅立叶的经济分析，但一般来说，傅立叶对性解放的强调未被马克思主义思想吸收。为了分析性欲与社会的关系，新马克思主义和批判理论不得不吸收经过改造的弗洛伊德主义。这种弗洛伊德转向在赫伯特·马尔库塞的著作（1969）表现得尤为明显。19世纪的唯物主义传统在很大程度上拒绝了傅立叶的乌托邦，但保留了他欲望与理性的明确二分法。此外，坚持劳动观念中的马克思的积极唯物主义概念并没有试图将唯物主义当作生理学来处理。

在19世纪，解决心/身二分法的主要企图来自路德维希·费尔巴哈（1804—1872），他为马克思主义提供了部分背景。费尔巴哈在晚期著作中试图通过感性来解决传统的身心难题。费尔巴哈把这种感性思想嫁接在莫莱肖特1850年出版的《营养学理论》中的消化理论上，从而为这种感性思想提供了一种唯物主义基础。在人与自然的交换之中，思维与存在的统一性在于人通过吃来占用自然。尽管费尔巴哈臆断传统的唯物主义和唯心主义之谜已经被消化化学解决了，他以“人吃什么就是什么”这个口号总结这种消化化学，但是正如马克思和恩格斯看到的那样，费尔巴哈式的人仍旧是消极的。由于承认“在真实活动中，我的胃部和世界的对话是以生产和消费之间的对话为中介的，即马克思在其政治经济学中发展的人类实践的社会

对话”，费尔巴哈未能扩展开他的“饮食唯物主义”（Wartovsky, 1977, p.416）。尽管恩格斯在《自然辩证法》（Engels, 1934）中将雅可布·莫莱肖特视为“庸俗唯物主义者”而不予以认真考虑，他却视费尔巴哈为唯心主义者，部分原因在于恩格斯认为费氏的意图不是取代宗教，而是想利用人类学来使之完善。费尔巴哈的哲学是唯心主义的，因为它没有真正的历史维度，他的思想是有局限的，尽管他企图用化学的发展来解决哲学的经典问题。

因为，我们不仅生活在自然界中，而且生活在人类社会中，人类社会同自然界一样也有自己的发展史和自己的科学。因此，任务在于使关于社会的科学，即所谓历史科学和哲学科学的总和，同唯物主义的基础协调起来，并在这个基础上加以改造。但是，这个任务费尔巴哈是完成不了的（Engles, 1976, p.25）。

拒绝将生理学当作唯物主义基础，这不啻是一个讽刺。由于敌视生理学，人类身体以及它通过家庭和父权制与生产和再生产相联系的问题在很大程度上从马克思主义哲学中消失了。意大利马克思主义者西巴斯提亚诺·提姆潘纳罗的著作是一个重要的例外，他在《论唯物主义》（*Sul Materialismo*, 1970）中悲观地认为，自然利用死亡最终不可逆转地战胜了人。拒绝生理学唯物主义的做法取消了身体问题，生理学唯物主义被认为是非历史的和消极的。与此同时，马克思拒斥了马尔萨斯和马尔萨斯主义者的观点，即人口压力对于分析经济发展与繁荣极

为重要。人口问题只能被解释为一个历史问题，而不是对经济基础的一个静态限制：“每一种特殊的具有重要历史意义的生产方式都有其自身特殊的人口规律，这些特殊的人口规律只是在这种生产方式的限制内才历史地有效。”（Marx, 1974, vol.1, p.693）在马克思看来，那种认为资本的积累可以通过控制性欲来解释的思想是虚伪的资产阶级理论家的神话。尽管马克思深刻地批判了被当作唯物主义基础的生理学静态本质，但后果是，马克思主义对“辩证法”的诉求并没有解决经典的欲望/理性问题。此外，作为一门科学，马克思主义往往赞同技术理性。结果，对情感、激情和欲望的任何兴趣，对人口及其再生产的任何兴趣，要么遭到轻视，要么被视为异端的产物，尤其是方法论个体主义的产物。因此当代理论对身体/欲望这对伴侣的兴趣主要是在同弗洛伊德主义进行的争论激发的，它是沿着现代社会理论的两翼——批判理论和结构主义——出现的。

批判理论

法兰克福学派的早期著作（Jay, 1973）认为，人利用技术理性支配自然的斗争导致了政治奴役和对感性的弃绝。在阿多诺的作品中，尤其在霍克海默与阿多诺合著的《启蒙辩证法》（1973）中，这个主题表现得极为明显，他们在此书中探讨了奥德修斯和塞壬妖女的神话。奥德修斯为了躲避塞壬妖女们歌声的诱惑，用蜡堵住水手们的耳朵，让人将自己绑在桅杆上。这个神话再现了资产阶级文明的心理逻辑，根据这种逻辑，工

人为了有利于勤奋工作和出于实际考虑，不得不否定和升华他们的情感，同时，资本家为了有利于进一步积累，必须限制和惩罚欲望。由于消费，享受阻碍了经济发展，资本主义需要通过技术来控制自然，但在某种程度上也需要控制人类的内在本性（inner nature）。因为个人的狂喜是“在每一时刻都威胁文明的一个幸福许诺”（Horkheimer and Adorno, 1973, p.33），批判理论家们从弃绝的角度看待文明。因此，很容易理解为什么法兰克福学派意识到弗洛伊德对自我快乐和社会控制之间永久冲突进行的分析的意义。然而，在像马尔库塞那样的著述家看来，资本主义至少还有满足基本需要和减少社会对心理压抑所要求的经济潜力。那种潜力的实现成为晚期资本主义内部主要的政治斗争，这场斗争的目标在于“将人类欲望中自我毁灭的方面减小到最低程度”（Leiss, 1972, p.197）。

批判理论家们，尤其是马尔库塞，逐渐将享乐主义视为社会中潜在的解放力量。古典享乐主义反对这种看法，即，由于要求“人的肉体 and 感官快感的潜力与需要也应当得到满足，幸福在本质上是精神性的（Marcuse, 1968, p.162）”。昔兰尼加派享乐主义的不足之处在于它将欲求和需要当作经验上给定的，它倾向于伦理相对主义阻碍了享乐主义在真实的和虚假的幸福之间、或短期快乐和长期快乐之间作出判断。这种形式的享乐主义排除对资本主义的任何批判，而资本主义的存在部分依赖于利用广告和大众消费来培植虚假需要。相反，伊壁鸠鲁式的享乐主义试图在理性的帮助下区分各种快感。于是马尔库塞提出，传统的理性与欲望之间的对立是虚假的，因为，就伊壁鸠鲁来说，“理性成为快乐”，“快乐变得合理”（Marcuse,

1968, p.171)。然而，通过将快乐限制在消费领域内，为满足技术生产的需要而束缚理性，资本主义与理性和快感的分裂相关。

在马尔库塞看来，作为一种晚期资本主义的批判理论，经典马克思主义逐渐变成多余之物，马克思不可能也没有完全掌握在原则上将人类劳动从苦累和乏味状态下解放出来的自动化之中的解放潜力。另外，马尔库塞怀疑，马克思强调劳动，对作为纯粹副现象的游戏与闲适持有清教徒似的道德主义的态度。与马克思主义相反，马尔库塞暗示，性满足将会使工作和劳动发生具有解放意义的贬值。从许多方面看，这都是马克思的独特怪论，马克思在1844年手稿中，在很多方面精确地预示了批判理论的观点，即将文明等同于弃绝的观点。以下就是他准确的文字：

因此政治经济学这门关于财富的科学，同时又是关于自制、贫乏和节约的科学，而实际上它甚至教训人们把对清洁的空气或肢体的运动的需要都要节省起来。这门关于惊人的勤劳的科学，同时也是关于禁欲主义的科学，而它的真正理想则是禁欲的然而进行重利盘剥的主人和禁欲的然而从事生产的奴隶。它的道德理想就是把一部分工资存进储蓄所的劳动者，它甚至为它所欣赏的这种理想发明了一种奴才的艺术……因此，政治经济学，尽管它具有世俗的和富于情欲的外表，实际上却是道德科学，最最道德的科学。它的基本教义是自制，对生活 and 一切人的需要的摈弃。

然而，马克思与马尔库塞之间的不同之处在于，与其他价值如自由和平等相比，马克思理想的社会进步标准并不特别看重人类幸福这种观念。另一个不同在于，马尔库塞将人们的情感生活物化或统一纳入理性与本性或人与欲望之间非历史的对立中，而马克思和恩格斯在《德意志意识形态》（1974）中批判了诸如费尔巴哈之类的“思辨哲学家”，因为他们将真实的、具有各种感觉的人转变成抽象的“人的本质”。为了写作论述人的享乐主义旨趣，马尔库塞坚持不懈地将人从他们的社会关系中抽象出来。马尔库塞思想的两个方面——将幸福抬高为一种政治价值和人的物化——遭到麦金泰尔（MacIntyre）有效批判，“在使‘人’（man）而不是‘人们’（men）成为历史主体方面，他与马克思意见不一致；在使‘幸福’成为人的核心奋斗目标方面，正如马尔库塞本人承认的那样，他不仅与黑格尔而且再次与马克思意见相左”（1970，P.41）。从麦金泰尔的观点可以进一步对马尔库塞的批判理论提出两点批评。首先，如果说我们要避免任何统一的“人的本质”这类观念，那么也应该避免类属观念的“人们”（men）。如果人们的情感生活在根本上与他们置身于其中的特定社会关系紧密联系在一起，那么我们就不可能有统一的快感概念。我们只能谈论在特定语境下特定人们特有的“各种快感”（pleasures）。言外之意是，“各种快感”不可避免是相对的、个人癖性的、独特的和个人的。如果是这样的话，那么马尔库塞对某种不容于理性的普遍有效的享乐主义观念的寻求就是虚假的了。换句话说，伊壁鸠鲁式的享乐主义失败了，因为没有普遍的批判理性标准能够判断我的

快乐。归根结底，我是断定我的快感的权威。我对反社会的、带来短期快感的色情作品的偏好可能与批判理论和资本主义剥削的产物不一致，但这种偏好仍然是令人快乐的。支持这种个人权威的一个理由是，我的快感和我的身体之间的关系是直接和密切的，这种关系是无法减弱的。这种见解导致了对马尔库塞的第二个批评，即，尽管谈论的都是性，马尔库塞式的快感却奇怪地脱离了身体。尽管思维与想象显然是我们称得上人的快乐的活动，可是我们大多数的快感与身体有关，因为这些快乐典型地涉及到肉体的感觉——吃饭、睡觉、性事、运动、休息等。我不是在说这些快乐仅仅是肉体活动。事实上，它们在深层次上是文化的活动或至少以文化为中介，但它们也以人们有身体和人被身体所体现为前提。马尔库塞并没认真对待马克思关于费尔巴哈的论文中的观点：感官性是“实践的、人类感官方面的活动”。

结构主义

在现代社会理论中，作为一个知识事件，人类身体被置于中心位置，这在米歇尔·福柯著作中极为突出。身体和欲望在现代结构主义思想中的重要性通常得到了人们的认可（Bennoist, 1978），但身体问题在福柯研究历史分析的方法中一直有其独特性。福柯的思想很难把握，但是他的观点的一个重要特色在于，尽管绝大多数传统哲学和社会理论都认为权力压抑欲望，福柯却把权力当成建构性的和生产性的：欲望是由权力/知识产生的。尽管现代社会通常看起来以性压抑为特征，实

实际上性欲不断地被当代话语所生产并受到检验，但这一切是在医学和精神病职业控制下进行的。求知意志已经变成求知性欲的意志，因为认识就是控制，性身体已经成为政治的特定目标（Lemert and Gillan, 1982）。因此，关于性压抑和性再现，马尔库塞和福柯的研究方法之间确实存在差异。在马尔库塞看来，资本主义制度中对性的压抑是真实的，这种压抑构成了里比多快乐剩余压抑的一部分。在福柯看来，性压抑是神话，因为事实上性欲已经成为无休止的科学话语——精神分析、人口统计、生物学、医学科学——的客体和产物，这些科学话语的目标是控制性欲和使性欲正常化。为了控制欲望，知识产生了欲望。在这方面，福柯躲过了将欲望当作历史上统一现象的陷阱，确切原因在于他将欲望当作历史话语的产物。然而，这在福柯理论中产生了某种歧义。他有时将身体当作真实的独立存在体，例如，在人口增长对科学思想的影响方面或在他分析典狱学对身体影响当中。福柯似乎将身体视作持续穿越各个时期人类历史的统一的、具体的一个方面。可是，这样一种立场明显与他对历史非持续性的看法和认为身体是由话语建构的观点不一致，对福柯的一种阐释认定：

福柯显然没有采用梅洛-庞蒂的解决办法。在他看来，欲望的身体不是现象的、体验的身体。它不是一种肉体的、人体的主体性……对福柯来说，欲望既没有表现在身体中，身体也不是欲望的体验形式（Lemert and Gillan, 1982）。

另一方面，福柯也曾说过，与一开始就分析意识形态相比，“首先研究身体问题和权力对身体的影响，更具有唯物性”（Foucault, 1981, p.139）。这样一项唯物主义规划似乎要认真看待生命的形体性。于是什么是身体就成为福柯思想中主要的、但却未被明确回答的问题。

从某种角度看，福柯式的结构主义是对笛卡儿式的理性主义的回应。通过将人分裂为身和心两部分，笛卡儿代表了西方思想史的一个重要阶段。笛卡儿式的革命给予心智界定人（“我思故我在”）的一种特权地位，给予不过是机器的身体一种非特权地位。在某种程度上，通过否定主体性（思想，笛卡儿式的主体）的任何中心性和将身体当作现代话语关注的焦点，福柯扭转了这种形势。福柯将超验的主体当作纯粹是上帝或逻各斯的现代替代物加以拒绝后，似乎不大情愿使身体成为社会理论的控制中心。因此在他的理论看来，身体是有争议的。福柯似乎要写有关身体话语的历史，身体理论建构史，但是他宣称他不会创作一部“仅仅通过身体被感知，赋予意义和价值的方式去理解身体的‘精神能力的历史’，而是要写一部‘身体的历史’，以及身体中最具物质性的和最重要的东西被赋予的方式”（Foucault, 1981, p.152）。在某种程度上，这些困难中的一部分是他先前倾心某些认识论问题的产物，因此这些困难难免是人为的。拒绝笛卡儿主义没有必要否定人类存在和意识的肉体性质，接受人类生命的肉体性这种看法，也没有必要否认人类身体的性质也是文化、历史活动的结果这一事实。身体既是自然的，也是社会的。

福柯与社会学起源

福柯的思想史研究方法为知识社会学提供了重要启示，当然它们是专门针对社会学史的。福柯拒绝了社会学起源于法国实证主义这种传统观点：

无数人在孟德斯鸠和孔德的作品中探寻社会学起源。这是一项相当无知的事业。像医生们一样，社会学知识 (savoir) 应是在实践中形成的。例如，在 19 世纪初期，居班就写了一部精彩的研究南特城的著作 (Foucault, 1980a, p.151)。

现代医学的兴起与全景监控系统中的新型官僚技术、利用社会调查去测绘疾病的分布、采用门诊部建立病历档案的方法和精心策划社会监督等因素密不可分。现代医学在本质上是监管人口和作为身体诊所的社会医学。同社会医学一样，社会学的起源在于对人口的认识和控制，调查技术为这一切提供了可能。福柯对诊所诞生的看法 (1973) 表明，研究人口健康和个体身体的医学社会学总体上对社会学事业至关重要，社会学不能脱离医学。这种看法与对医学社会学的传统阐释相悖，传统阐释将这门分支学科 (sub-discipline) 视为对社会学课程后来的补充。介绍医学社会学的大多数教科书将其制度的起源置于 1955 年至 1966 年之间 (Cockerham, 1982)，这些教科书认为由于受制于专业医学的管理利益，医学社会学没有取得理论上的

发展 (Roth, 1962; R. Strauss, 1957)。福柯的看法暗示说, 社会学是应用医学, 它的目标是管束身体。

对社会学起源的这种阐释在某种程度上受到“诊所社会学”观念的启发, 这种观念首先是由路易·沃斯 (Louis Wirth, 1931) 明确使用的, 他认为, 社会学家应当在儿童诊所的指导工作中充当重要角色, 并预见了“社会学诊所”的盛行。社会学对于医学的价值在于它的“完整人” (whole person) 的视角, “完整人”的病痛只能在全部社会语境下得以理解。沃斯对诊所社会学的看法也得到了 L.J. 汉德森的响应, 汉德森认为, 社会学应当采取医学门诊技术作为社会观察的模式, 他认为, 医学并未掌握作为社会系统的医生-病人关系的意义 (1935)。鉴于福柯对医学和社会学起源的评论, 汉德森视“医学实践为应用社会学”, 指出这一点不无裨益 (1936)。正是汉德森对医学和社会学之间这种相似性的看法为帕森斯的“疾病角色”分析 (1951) 提供了直接语境, 这种分析形成了现代医学社会学大部分基础。最近源于以福柯观点看待诊所医务室的社会角色 (Armstrong, 1983) 以及“完整人”的医学指向 (Arney and Bergen, 1983) 做法似乎要复现诊所社会学的这种早期的兴起情形。

由于仅仅是一门旨在促进病人遵从医学疗程的应用社会学, 所以医学社会学可能招致批评, 尽管如此, 它是不可能完全回避自然与文化之间有争议关系的一个社会学调查领域的。有关“疾病角色”的争论使作为文化范畴的“病痛”与“疾病”的歧义性质保持着活力 (Mechanic and Volkart, 1961); 为了使医学模式批判能够有效定位于社会学之中, 它也在社会学

中为之提供了一个位置 (Veatch, 1973)。因为医学社会学最终是以非常独特的方式关注社会本体论的, 它不断地提出有关人身体体现的地位问题, 因而它是身体社会学的理论定位。福柯论述医学史的著作的重要性在于, 它使医学社会学的理论性质变得更为明显; 与此同时, 它提醒我们注意医学与社会学之间历史和政治关系。因此, 身体社会学从根本上说是医学社会学内部的一项活动。

现象学

有人可能认为, 无论直接拒绝笛卡儿式的二元主义还是将身体当作隐喻来分析的间接拒绝, 结构主义在身体的现代分析中发挥了作用。米哈伊尔·巴赫金 (1968) 对中世纪民间故事中的身体姿势意象进行了丰富的诊断分析; 另一个例子是罗兰·巴尔特 (1973), 他分析了脱衣舞和兰开夏式摔跤透露出的信息。因此, 结构主义在一定程度上是对建立在笛卡儿式的公式——我思故我在——之上的理性主义前提的拒绝。对身/心二分法的这种拒绝并非为法国结构主义所独有, 它是构成战后法国哲学特征的一种基本立场。例如, 在现象学运动内部 (Spiegelberg, 1960), 正像加百列·马赛尔在其《存在的秘密》 (*Le Mystère de l'Être*, 1951) 中所做的那样, 许多著述家将身体当作本体论问题的核心。马赛尔认为身体与存在没有偶然的或外在的关系, 因为身体总是直接出现在体验之中。他拒绝传统的主体/客体、有/在二分法, 而是倡导心理体验与肉体体验的统一。在马赛尔看来, 事实上, 有身体就是被体现, 所以说

存在就是被体验的身体体现。身体不是一个客体或一件工具；相反，我是我的身体，我的身体是我对拥有和控制的原初的感觉。我的身体是我得以对其行使直接与固有统治权的惟一客体。因而，在马赛尔看来，身体最终是关于存在与有、存在与拥有反思的出发点。

笛卡儿主义哲学的身/心遗产也构成让-保罗·萨特的早期哲学、尤其是《存在与虚无》哲学思想的基础（1957）。在某种程度上，萨特通过强调认识意向性的重要性而强化了笛卡儿式的身心划分（Danto, 1975）。在海德格尔和胡塞尔现象学影响之下，萨特区分了自在的存在（*en-soi*）和为自为的存在（*pour-soi*）以便揭示作为人类存在必要特色的自由意志与意向性行动的不可简约的存在。因为我们将自由和责任体验为负担，所以我们在行动时，就仿佛我们的生命是由超出我们控制的各种力量决定的，无论这些力量是心理的还是社会的。那就是说，我在生活中持有一种有害的信仰。存在主义的核心信条就是，在本质上，人选择和认识什么，他就是什么（Warnock, 1965）。考虑到有意向性的意识在萨特存在主义哲学中的中心地位，身体对在我们在世界上的存在（*our being-in-the-world*）几乎没有发挥什么作用。可是，身体问题的确在萨特分析他为了的存在（*being for others*）中论述他者存在的哲学问题起了重要作用。在萨特看来，身体是我们与构成我们偶然性的世界的交往。简言之，他的观点认为我们不了解他者的思想，只了解通过身体被理解的他者的思想。因此萨特对身体的论述与他对意向性的强调密切相关，他的观点的这个特点可通过他对三种本体论维度的区分加以解释说明。首先，他注意到自为的身体

(the body-for-itself)。与其他事实一道——这台打字机、这把椅子或这张纸——身体对我而言不仅仅是物质事实，因为我们在这个世界上经历过的体验总是从我的身体角度发出的。在观看世界的时候，我没有意识到我的眼睛，而是仅仅意识到视域；我认为自为的身体不可能是我认识的客体，原因就在于我就是身体。况且，即使我在某种程度上理解我的身体，也是通过世界上指明我的定位的客体来理解的。我的身体体现是我面前的打字机和下面的椅子指明的。其次，萨特区分了他为的身体的本体论维度。尽管我不能将我的身体理解成一个客体，而只能将其理解成自为的身体，但是我却把他人的身体理解成我采取某个视角来看待的客体，并认识到作为一件客体，我的身体是他为的身体。可是我没有将他人的身体当作纯粹肉体性的，而总是在一个特定和具体的我阐释为有意义的境遇下看待他人的身体。他人不应被看做一具供剖析的尸体，而应视为带有意向性的一种身体中的存在 (being-in-body)，身体的行动或姿态总是受目标的指导，是有意图的，例如为了吃饭而划火柴点火。作为我本人的主体和在他人看来是客体的我的身体的这种互动导致第三个本体论维度。被他人看到和观察产生了我的事实性的认识，即我是他人的客体。在互动中，我开始将我亲近的内部体验为非个人的外部。自为的身体被客观化和异化。在他人的观察下，构成我身体的仅仅是身体。

萨特超越笛卡儿主义二元论的企图受到来自各种立场的批评，例如，梅洛-庞蒂在《知觉现象学》(Phenomenology of Perception, 1962) 中的批评，但是，概括而言，这些反对观点认为，萨特没有克服二元论：二元论这个问题只是被转移到自在

的存在 (en-soi) 和自为的存在 (pour-soi) 之间的区分上, 这种区分有问题而且与萨特的意向性本体论倾向不一致。法国现象学哲学中的这些批评和争论的结果便是拒绝任何一种身心二元论, 坚持认为身体绝不仅仅是一种物质客体, 而总是一种意识体现。此外, 我们不能在没有意向的核心关注的情况下探讨身体: 从我的身体行动或作用于这些行动的潜在行动角度看, 客观的“外部”世界总是与我的身体联系在一起。感知世界就是反思我的身体可能的作用于世界的行动。同样, 通过我对我的身体密切和具体的控制, 我将我的身体体验为我的身体。身体体现的基本思想是, 我的有生命的有机体:

是我并表达我: 它既是我的精神生活的自我体现, 又是我精神生活的自我表现性。因此可以说, 身体体验问题是体现问题……因此生命有机体的现象学就是通过被遴选出来作为“它自身的”特有的有机体和更高的层次上作为“我自身的”能为我所掌握的有机体来对正在进行的意识的自动体现的进行描写 - 解释分析 (Zaner, 1964, p.261)。

正如我在后面章节所阐明的那样, 现象学对身体的这种看法对社会学, 尤其对作为行为主义批判的医学社会学尤为重要。尽管身体是带有特殊心理学特点的客体并因此屈从于衰老和腐烂的自然过程, 它却绝不仅仅是一个物质客体。作为被体现的意识, 身体充满了象征意义。现象学是对将身体视为独立于意识之外的客体, 尽管很隐蔽但是却不得不拥护笛卡儿主义

二元论的行为主义的批判。尽管现象学的批判很重要，它也仅限于为身体社会学提供哲学基础而已。

马塞尔、萨特和梅洛-庞蒂提供的现象学是从主体角度对体现的个体主义的论述；结果它在很大程度上是一种毫无历史与社会内容的论述。从社会学角度看，“身体”是社会建构和体验而成的。他们对身体体现的描述分析当然与寻求排除存在问题以便集中探讨意义问题的现象学方法论相一致。然而，这样一种研究方法却过多地排除了存在问题，因为用他们自己的话说，存在涉及到意义，意义也涉及到存在。在对他们身体体现研究方法进行社会学批判时，从思考什么是人这个问题开始着手是很有价值的：什么是人？提出这个问题的原因在于，哲学争论中的身体问题不可能脱离相关的人观（personhood）、个体化（individuation）和身份（identity）等问题。

个人

在哲学意义上，单个的个人完整意义指的是有身体、意识、连续性、倾向和责任感的存在。这个特征集合体的某些方面包含在人的身份观念所隐含的陈述中：

- (1) 在一个个体的体验和表达之内感知一种全面的一致性——“本质的”或“方法论的”一致性；
- (2) 这个个体的记忆以及通常至少若干他者保留的对他的生活“故事”和“传说”的记忆；
- (3) 一种有意识、但并非完全有意识地倾向于既理解同时又管理某人自我的一种独特方式

(Kavolis, 1980, P41)。

不可否认，其中的每一项都呈现出许多困难。在哲学中，有关个体个人本质是精神独立存在体还是物质存在体的争论已经够多了 (Shoemaker, 1963; Strawson, 1959)。无论哲学问题是什么，从社会学角度看，具有特定特征和特点社会位置的身体对于人们的日常认识和认同是极为关键的。对人的质询就是典型地对特定身体的质询。这种说法并不否认存在着错误的身份、虚假的身份、假冒和模仿。尽管存在这些问题，拥有身体仍然是单独的个人们最一般的社会同一性。

然而在讨论身体时，哲学和社会学视为理所当然的是，从社会学角度看，“身体”是生命有机体。事实上，“身体”的社会观念比这种物理主义模式所暗示的更广阔和更复杂。例如存在虚构的和组合的身体，至少其中一些身体也是“个人”(person)。例如在中世纪政治理论中，人们认为国王有两个身体，一个是真实的和会腐烂的人体，另一种是虚构的和不朽的身体 (Kantorowicz, 1957)。国王的神圣身体是整个社会和谐一致和连续性的象征；国王本人体现了政体，因此弑君是向国王本人和整个社会发难。从社会学角度看，人有两种身体是可以理解的，因为身体既是一个事物，又是一个符号标志。在司法学中，身份问题在分析既作为身体又作为个人的法人股份公司中起着重要作用。作为法律单位的法人们构成了单独的个人们，这一思想产生于 14 世纪，当时意大利的法学理论家们不得不处理有关刚刚兴起的公司的法律事物 (Canning, 1980)。尽管法律可能认为人拥有权利和义务，它还未得到充分发展以

应付诸如城市和贸易股份公司这类集体性独立存在实体。为了接受这类独立存在实体，法学理论家们发展了虚构的人（*persona ficta*）观念，这种观念最后发展成为普遍的人（*persona universalis*）观念——由许多人组成的一个人。在某种程度上，公司理论被认为类似于普遍教会理论。实际的教会不过是普遍教会的体现，因此，普遍教会不过是基督神秘的身体和诸如此类持续和不可毁灭身体的体现，尽管世上有形教会的个体成员们经常更迭，普遍的教会却有着独立于它的实际信徒之外的连续的存在。可以从类似角度来看待公司；个体成员的变化并不影响整体的法律连续性。因此，法学理论家将公司视为永恒的人（*persona perpetua*），公司由成员组成的性质将个体成员单独性质的个人们转变成法人。从社会 - 历史意义上说，“身体”不一定是个体的生命有机体，因为被视为身体的东西乃是社会阐释的结果。

个体的人拥有自我意识这种观念同样是一种历史观念。正如莫斯（1979）所指出的那样，身体、个人和意识的统一性是延长的历史进程的产物。“个人”概念源于 *persona*，外在于个体的面具。当罗马法中的 *persona* 逐渐等同于“自我”的时候，罗马法仍将不能支配他们的身体、没有人格和没有财产所有权的奴隶们排斥在外。作为一件道德事实，*persona* 观念最先是由斯多噶主义者详尽阐发的，但是直到基督教道德思想发展起来之后，自我以其独一无二的灵魂不可毁灭性中才被赋予充分的形而上基础。我们从基督教中得到的现代观念，是个人等同于自我，自我又等同于意识。因此许多有关个人是怎样形成的哲学争论在文化上具有种族中心主义特征，因为在许多文化

中，例如在古希腊文化中，人类并不是人；因为他们不能支配自己的身体，没有公共的/合法的身份。

也有这样一种观点，认为拥有作为单独个体的个人身份就是既从自我又从他人视角拥有某种一致性和连续性。我是谁与我认可我本人的能力和他人对我本人的持续认可是紧密联系在一起。在日常实践中，断定“同一”个人需要用那个人长时间在不同境况下的“同一”信仰、态度和实践这种方式来衡量。我们因为行为不一致而遭到指责，因和谐一致而受到表扬。可是我们也认识到，身份和个人的变化并非完全不同，实际上，某些文化，例如基督教新教，认为个人的信仰在很大程度上是可改变的。老亚当毁灭了，只有皈依之后，“真正的”人才会出现。其他文化中的成人仪式（一般说来是 *rites de passage*）就是要产生新人（Eliade, 1958），为了标识出这种变化，身体经常被铭刻上这类转变符号（Brain, 1979）。事实上我们个人的连续性是个人/身体统一体这一社会定义中的连续性的产物，因此，连续性对身份来说是绝对必要的，但是个人的可皈依性使这种观点受到怀疑。

然而在有关人观的争论中，关键问题在于，作为人类的个人被视为权利和责任载体的独立存在体；作为人类中的一员应当能够作出理性选择并对我们的选择负责。我们已经看到，这种观点是萨特存在主义的核心，考虑到意向性的重要性，萨特存在主义将自由意志视为人之为一个基本组成部分。我们以各种标准区分人和动物——语言、理性和符号化能力。其中一个关键特点是我们认为动物不会为它们的行为负道德和法律责任。老虎吃人被视为本能而不会遭到责罚；人猎杀老虎却

因其行为危及被保护动物而遭责罚。另外，人不能说“这是我的身体干的”而获得原谅，因为按胡塞尔的说法，我们被认为拥有固有的统治我们身体的权力。然而对我们的身体应付的责任和进行控制这个问题尤其给现象学家们提出了一些难题。

现象学家们认为人们可以直接管辖他们的身体，执行这种管辖是制度不需要思考的：我不必告诉我的胳膊去挪动打字机上的滑架。加百列·马赛尔的确承认，与自由人相比，奴隶们缺少对他们身体的控制。然而现象学的个体主义本质阻止它发展出一种关于系统的不平等地分布身体管辖的会结构的理论。奴隶制是最明显的例子，有人也可能认为，在父权制状况下妇女们没有控制她们的身体，因为一结婚，她们就不再是法律意义上的个人。名为 *coverture*（受丈夫保护的已婚妇女法律身份）的法律规定明确说明妇女们的法律人格与她们丈夫们的法律人格合为一体，所以家庭的男性家长控制他的臣属们的身体。现象学家们提供的身体固有统治权的例子都是很琐碎的：拿起我的烟斗，拾起眼镜或读报纸等。在父权制下妇女们不能控制她们的性活动，因为她们无法决定繁衍。妇女、儿童、奴隶和精神病人在任何真正意义上都不能管辖她们的身体，因为她们被否认拥有公民权，在一定程度上被排除在公共领域之外。正是围绕这一问题，福柯对性征的分析被认为是极有力度的。事实上，一个将性自由当作一种价值的社会强迫我们完全坦白我们内心的秘密。尤其向医学和辅助医学专家完全坦白：我们的自由强迫我们尊奉个人暴露的标准。此外，我们生活在我们的身体越来越多地屈从于专业机构、行业机构或政府机构的检查和监视的世界里。谈论我们对我们身体现象学统治权忽

略了关键性的社会学要点，即为了公共健康、当务之急和政治秩序而约束身体。

总结

身体问题处于社会理论的重要问题的交接点上。自从新康德主义运动以来，社会学的认识论问题集中在人类在自然和文化中的双重成员身份（the dual membership）上。人的身体屈从于诞生、衰弱和死亡等过程，但是源于身体在自然界中的存在的这些过程也是位于文化信仰、符号和实践世界中的“有意义的”事件。在个体层面上，我的身体是被体验的一种极限环境，但是我们的意识也表现我既拥有身体，又是身体。这种区分的部分内容可以通过疾病和病痛之间的差异加以说明。我们可能称一个患股骨头坏死的人患有股骨变性，在这种情况下，股骨生病（diseased）但未有病感（sick）。类似地我们可以说苹果生病，但不能说它感到病痛（ill）。“病痛”（illness）和“病感”（sickness）这样的概念是用于描述个人的状况的社会—文化范畴而不是描述人的肌肉、骨骼和神经。疾病不是一种社会角色，但它使得将“病感角色”看做带有适宜行为标准的社会立场变得有意义（Parsons, 1951）。由此可认为我不但感到病痛（illness），而且我“做”（do）或表现出我的病痛，这似乎言之成理。对笛卡儿主义进行的现象学批判的价值在于表明意识是体现的也是意向性的。

在社会学看来，现象学的局限性是由它对我的身体和他者的身体的排他性的关注所决定的。身体总是由社会形成并由社

会定位的。如何做男人或女人是一种社会界定，因为生理学总是以文化为中介的。正如福柯（1980b）所表明的那样，拥有一个“真正”的性属是医学/文化实践的产物，就阴阳人而言，医学/文化实践排除了拥有两性身份的可能性。“畸形”也是由社会建构的（Howell and Ford, 1980）。

尽管从真正的现象学意义上说，我们拥有对我们身体的统治权，但是在人口的社会再生产屈从于制度的约束（“乱伦禁忌”）、权力（父权制的形式）、意识形态（欲望与理性的对比）和经济（要求通过家庭、典型地以长子继承制形式稳定地分配财产）意义上而言，这绝不是在真正社会性的。在传统上，社会是在老人统治/父权制结合的情况下组织起来的，其中臣属们的性行为受到上帝、国王、教士和丈夫组成的集体的约束。因此，身体问题不仅仅是认识论和现象学问题，也是有关权力、意识形态和经济学的争论的理论定位。

第三章 身体与宗教

人是欲望的创造，不是需要的创造。

加斯东·巴什拉《火的精神分析》

资本主义，欲望，合理性

在社会学发展史的各个时期，宗教分析一直被看做是社会科学确立基本概念的理论核心。宗教问题是青年马克思社会关系批判的出发点；它为杜克海姆和韦伯的社会学提供了关注焦点；帕累托式的非理性宗教信仰框架提供了帕森斯式的自愿主义行动理论的基础。在其他时期，世俗社会中的基督教制度分析似乎是组织理论中很不重要的分支，这样它就处于作为一门批评学科的社会学经常讨论的议题的边缘。为了对宗教社会学的这种钟摆式的发展做出回应，贝尔吉与拉克曼（1963）提出，为了将宗教当作社会学事业的核心来掌握，必须将宗教当成日常活动合法化的一个关键维度，因此宗教构成了我们对社会现实的“认识”。就这样宗教社会学与知识社会学发生联系，或者更确切地说，宗教社会学受到知识社会学的简约，因为宗教信仰仅仅成为社会“知识”的一个次范畴。从这个意义上说，宗教社会学只有转化成一个更为普通的框架才能保持影响。替代的理论策略可能还没有如此严重简约宗教社会学，除

非宗教社会学出于对比和对立目的侵入社会学其他分支学科。我的用意在于提出，宗教社会学与医学社会学之间存在一些重要的，但在很大程度上遭到忽视的理论联系（Turner, 1983），这些联系可以通过对比“宗教”和“健康”概念化过程中的困难等途径来加以阐明。我并没有在概念和方法论问题的层次上研究这个议题，而是通过检验神学与医学实践之间的历史矛盾迂回论述这些理论问题，以便将另外一种维度引入有关西方文明中宗教世俗化的争论。我的论点非常简单，即宗教社会学和医学社会学中的生成问题是社会中的身体问题。

实际上，那种认为解剖学的制度化是主要的社会秩序问题的观念并没有暗含在贝尔吉和拉克曼论知识的文章中，而是隐含在他们对具有深远影响的社会建构研究中（1967）。秉承阿诺德·盖伦论生物学和制度的著作（Berger and Kellner, 1965），他们认为尽管人的生物构成对社会关系造成一系列生理限制，但人类生物的一个中心特点是一种柔韧性和可塑性。例如尽管人类被赋予性冲动，但这些植根于生物性的需要会在各种各样的制度和实践中找到发泄通道：一夫一妻制与乱交，异性恋与同性恋，强奸与卖淫。这意味着，如果要维护社会稳定，人类性欲的可变性必须转入某种由社会建构而成的固定模式之中。他们提出的人类宇宙的社会建构理论就是建立在这种观点之上的，即身体与社会之间、自我与身体之间存在必然的冲突。如果要维护个人间互动法则的话，生物满足的潜在混乱状态必须从属于各种各样的机构控制——尤其是家庭。在个人体验层面上，主体世界和客体世界之间也有一种不稳定的关系，这是因为可以说人类有身体，人类是身体。在提出这些问题的时候，

贝尔吉与拉克曼不仅提出社会学与哲学之间共同关心的重要领域（例如精神与肉体问题），而且将宗教社会学与构成社会学和心理分析的那些问题联系起来。

人的本能需要和文明需要在根本上是不相容的，这一观点在西方社会哲学中占有显著位置。尽管在原创性的霍布斯表述的对社会契约理论中，社会之外的人的存在是“龌龊的、野蛮的和短暂的”。卢梭的学说认为社会生活是虚假的，对个人道德自治怀有敌意，这种学说可能在当代社会学中更有影响。根据杜克海姆对缺乏规范的劳动分工的分析，如果没有充分的社会限制，人类欲望的不稳定性就会再现人性当中的一种强烈的自杀倾向。欲望与社会秩序之间的类似对立是马尔萨斯人口学的基本假说，但对幸福与文明之间矛盾的最悲观的论述在弗洛伊德式的原精神分析中得到了详尽阐发。在弗洛伊德看来，由于将超我的需要通过罪恶感和良心等内部机制以及社会外部控制机制强加到本我身上，获得文明是以牺牲本能满足为代价的。文明需要不满。不幸的是，正如帕森斯《社会系统》（*The Social System*, 1951）所做的那样，如果将弗洛伊德式的心理分析融会到社会学之中，就经常会过于完整地看待有机主义和个性系统的关系，这种过度的整合已经被功能主义批评家们（Wrong, 1961）所指出。

对欲望与社会控制之间矛盾的这种传统分析是如何与宗教社会学联系起来的呢？简言之，尽管早期社会契约理论探讨的是个人幸福与社会秩序之间的矛盾，宗教社会学探讨的中心内容却一直围绕着意义与文明之间明显的不相容性。在韦伯论科学和政治才能的两篇任职演说中，人们可以看到关于放弃有魔

力的乐园如何为依据理性的可计算性与工具——目的理性原则组织起来的社会铺平了道路的经典论述。然而，获得科学的稳定性和可预见性是以牺牲意义为代价的，因为我们想到了休谟所说的自然的谬误，即不可能从事实的论断中推导出规范论断。从道德一致性视角看，科学理解的每一次进步都使社会世界的意义有所减少。实际上，寻求直接技术需要之外的抽象知识这种行为本身，同没有争取规范合法地位的神的感召一样，一定是非理性的。尽管韦伯的宗教社会学一般是从意义与知识之间矛盾这一角度进行研究的，但是在韦伯对作为非理性拯救道路的各种系统化的宗教分析构成了重要的组成部分，身体与意义的对立非理性拯救道路上变得极为重要（Turner, 1981）。尽管韦伯本人不赞同弗洛伊德主义，但是弗洛伊德与韦伯看待宗教的态度有许多重要的理论相似形。韦伯的社会学有两个特定要点，论证文明的进步需要压制纵欲的、反道德规范的满足。

韦伯的《宗教社会学》（1966）的中心主题是，论述神圣与世俗之间的关系以及形形色色的宗教如何形成向“世界”作出回应的禁欲主义的或神秘主义的拯救道路。这些论述具有世界的接受和世界的拒绝某种统一性，尽管韦伯将基督教当作一种兄弟式的爱的宗教来加以分析，但他主要关注的却是与财富和权利有关的宗教信仰，人类身体的性欲问题在他将宗教的理性化予以概念化的过程中发挥重要作用。韦伯承认宗教行为源于现世人对健康和财富的兴趣——“以宗教或巫术因素为动机的行为的最基本形式是以现世为目的”，然而，源于狂喜的神授超凡能力的惯例化，在神职人员影响下的宗教信仰的知识系

统化，以及拒绝通过法术获取世俗目的的预言，都是以“来世的非经济目标”取代了这些世俗关怀。然而，这些世俗关怀并未完全受到官方正统的伦理系统的压制，艺术鉴赏家的宗教与俗人用以祈求发财和获得信仰治疗的各种圣徒膜拜的大众宗教之间永远存在着冲突。同样，原始宗教表现出的无节制行为要么受到压制，要么以更易为大家所接受的制度形式被升华。甚至“特殊的反色情宗教”依旧“再现了受性欲限制的心理需要的替代性满足”（Weber, 1966, p.237）。身体的非理性性冲动构成了基督教与尘世对立之中的一个特殊问题，因为性欲不可预知的本质再现了向任何根据理性组织起来的禁欲自我控制系统直接提出的挑战。可是反对性欲非理性并非为基督教所特有，“任何真正的拯救宗教在本质上没有其他观点”（p.241），通过独身与一夫一妻等制度对这些冲动进行理性控制，是体现韦伯的主要概念理性化的一个重要维度，在理性化过程中，资本主义劳动纪律的出现与禁欲主义构成了控制身体过程中的一个重要的历史转折点。

说明韦伯评论本能生活与社会组织之间冲突的第二个实例出现在《新教伦理与资本主义精神》中。新教伦理的观点可以简单总结如下：“人并非‘天生地’想赚更多的钱财，只不过是想过他所习惯的那种生活，并为此目的去赚所必需的钱。”（Weber, 1965, p.60）自然人由于直接的物质需要原因被逐出纯粹再生产境遇所依赖的先决条件是两重的，即工人与生产资料相分离和作为神意感召的工作教义的出现。工人绝不可能仅仅由于增加工资而受诱惑并背离这种纯粹使用价值的享受，因为“正相反，劳动必须当成仿佛它是自身的绝对目的或一种神

意感召来履行。但这种态度绝不是自然产物” (p.62)。在韦伯的资本主义理性主义理论中，资本主义生产的每一次进步都需要克服直接的本能满足，训诫身体和寻求远远超过当前使用和简单再生产所需的经济剩余额。资本主义生产既需要工商业主们节制直接消费，又需要劳动力保持节制和自我控制。在这种意义上，从“自然”角度，从基本的本能满足角度看，资本主义积累是尤为无理性的。

尽管在讨论宗教节制过程中，韦伯更多地关注财富问题，但他也承认，性节制是清教主义与资本主义的一个重要组成部分。对宗教疑惑和性诱惑的解决方法是一样的——“一顿普通的蔬菜食物和冷水浴” (p.159)，在这方面，本杰明·弗兰克林提倡的“以卫生保健为目的的功利主义”与从保持良好健康状况出发而提倡有节制的性交的“现代医生”的伦理观是一致的 (p.263)。身体控制，如同投资和生产的理性控制一样，似乎是说明资本主义理性精神的一个实例，而且，它在总体上是西方理性化的一个特色，但“在本质上”，这类发展产物却是高度非理性的。如果我们将这一观点与《宗教社会学》早先的讨论联系起来，我可以说，在韦伯看来，宗教中系统和形式的合理性的每一次发展（例如来世的、伦理的、一神教的出现）都会使满足自然人的生物需要的“原初的、实用的与精打细算的理性主义特有的衰退”成为需要 (Weber, 1966, p.27)。

众所周知，韦伯本人对待理性资本主义的态度是相当含混的。一方面，资本主义与现代科学的合理性将人从巫术与自然神主宰他们生活的有魔力的乐园中解放出来。另一方面，这种理性启蒙并未给人留下生活的内在意义，因为科学推理本身不

能为人类存在的核心问题提供答案。资本主义是“铁笼子”，人不过是其中的“轮齿”。随着宗教的劳动感召的解体，超越直接功利目的和超越物质再生产基本需要获取财富和知识的职业，事实上呈现出一种独特的非理性的性质。因此有一种观点极力赞同说，弗洛伊德悲观的《文明及其不满》与韦伯的宗教社会学之间存在相似性。在这两种观点看来，工业文明的发展需要财产的原始积累，原始积累的获得是以失去本能满足和“原始理性主义”为代价的。

这些介绍性评论表明，身体与社会之间的不确定关系是古典社会学、社会哲学与精神分析中基本的、但经常是隐含的一个问题。为了维护社会的稳定，人类本能的可塑性需要一系列强有力的社会与文化机制。韦伯、弗洛伊德、贝尔吉与拉克曼将宗教禁欲主义当作文明化的本能制度化过程中一个主要因素(Elias, 1978)。我们可将这个开场白式的注释展开，考察马克思主义对禁欲主义的社会学重要性所持的含混态度(Seguy, 1977)。可是这些评论的着眼点并不在于提供另一种宗教社会学历史，而是表明宗教社会学与医学社会学之间的理论联系是内在和必然的，并非外在和偶然的。从根本上说，这两种分支学科关注的是文化与生理学结构之间复杂的相互关系。尽管疾病污染说的某些人类学研究与精神保健的历史研究都承认宗教与医学之间关系重要，可是主流社会学一般都忽视了这个问题的重要性。我在文中指出，尽管我们可以在一个抽象的层面上解释这种关系，但是只有首先考察与健康、疾病和治疗有关的犹太教-基督教传统的歧义，才可能探讨宗教/医学关系问题。

疾病、拯救与医学

在各种宗教进化理论中，有人断言，基督教的精神性与道德说教使之与未能在肉体污染与道德罪恶之间作出必要区分的原始宗教彻底区分开来，这种观点很有代表性（Steiner, 1956）。罪恶是不可能通过巫术、仪式或其他制度手段来祛除的，因为基督教已经将原始的肉体罪恶观念精神化。有关这种独特的行为伦理观的圣经证据是，人并不是被进入他们身体中的物质所界定的，而是被他们的意图所界定的。威廉·罗伯逊·史密斯进一步指出，在基督教内部，这种伦理立场在加尔文主义新教中发展得最为完备，尽管天主教圣事主义在一定程度上还保持这种观念，即通过苦行仪式可以实现灵魂和肉体的治疗。这种理解是有某种合法历史依据的，因为基督教中的忏悔习俗很典型地建立在教士与医生之间的相似性基础上（Hepworth and Turner, 1982）。例如在13世纪早期，健康与拯救的相似论是忏悔手册中的常见主题。罗伯特·格罗塞·特斯特在罪人/忏悔者、病人/医生关系之间、以及道德败坏/肉体罪恶之间确立了一种很有说服力的相似性。除了忏悔之外，圣坛与朝圣向来与肉体治疗联系在一起。只有通过圣坛盛装的宗教圣物才能找到治疗疾病的办法（Bonser, 1963）。尽管人们承认世俗医生有其施展能力的某一明确领域，但某些疾病和病痛还是属于教士们的特殊范围。耶稣的神迹为教士的驱魔行为提供了神学根据。由于仪式化信仰治疗的基督教有这种传统，当教会的仪式治疗主义被移植到其他文化区域，它对当地人极具吸引力就

不足为奇了。对于西班牙美洲殖民地的许多土著民族而言，疾病的守护神尤其具有重要的社会意义（Guerra, 1969）。

可能有人像韦伯那样认为，这些习俗仅仅是对大众所需要的信仰治疗仪式的认可，这种信仰治疗仪式背离了精神性的基督教正统核心传统。除了极少数例外，所有宗教都不得不“再引进各种圣徒、英雄或功能神的膜拜仪式，以便利用它们满足大众的需要”（Weber, 1966, p.103）。而有人则认为照管病人是一种极为突出的善行，肉体上感染疾病是英雄美德的标志，作为有限生命产生的后果的疾病在制度化的教会的恩典中找到了对它们的补偿。在天主教中，托马斯·阿奎那的《神学大全》（*Summa Theologica*）明确将照管病人列为基督教主要善行之一，出身高贵但忍受痛苦是内在的神意恩典的标志，正如里西亚的德肋撒一生所表现的那样。事实上，身体与疾病意义的神学阐释远比慈善和道德高尚的受难行为教义所表明的复杂。一方面，身体（“肉体”）植根于基督教的罪恶象征之中。人类身体的弱点和它最终腐烂以及人类不可避免的肉体有限性为原罪和自然堕落提供了一个显见的隐喻（Frye, 1954）。另一方面，疾病可被视作神意选择的标志，通过神意选择，正直的人们要受到痛苦考验的净化而变得完美（约伯和拉撒路等圣经人物就表现了这一主题）。于是就有了三种重要类型的病痛——麻风病、歇斯底里和癫痫病——传统上这三种疾病既被视为人类罪恶产生的结果，又被视为神意选择的标志。在所有这些“神圣疾病”之中，在病痛的宗教定义语境中，麻风病尤其具有启发性。

在中世纪基督教教会传统中，麻风病与性病并未明确区分

开来，人们专门将麻风病同性混乱联系在一起。麻风病人外部溃烂是内心亵渎神灵的标志。麻风病人对公众既构成道德威胁，又构成肉体威胁，因此人们不得不采用戏剧化的仪式和其他合法手段将他们与人群隔离开来。教会隔离麻风病人的仪式与处置死人的仪式并无本质不同，因为隔离麻风病人（*separatio leprosororum*）将他们界定为仪式上的死人。在仪式上，麻风病人“模仿死人的表情”（Clay, 1909, p.273）躬身立于祭坛边的黑布前面。根据法律，经过仪式隔离的麻风病人不能继承财产，不能进入公共场所，他们接触井水或与他人一同就餐时必须戴手套。在这种情况下，麻风病院成了收容所。尽管这些隔离仪式没有公开将麻风病定罪为对肉欲的惩罚，人们仍旧以两种相互矛盾的态度来看待麻风病：“这种病既是可恶的罪人患的疾病，又是上帝特殊恩典赐予的疾病”（Brody, 1974, p.101）。这种病既以“神圣的疾病”又以灵魂的病痛为名，令人感到莫衷一是。第一次十字军东征之后，期望获得个人拯救而参加圣战的士兵把麻风病带回国，这时候就明显有必要排除将罪恶与麻风病联系在一起的想法。拉撒路的寓言提供了视麻风病为神赐苦难的一种手段，通过忍耐，这种神赐的苦难最终会得到神的奖赏。在14世纪中叶，由于常见病麻风病消失了，这种矛盾最终被根除了。麻风病被梅毒所取代，梅毒又被视作神对人类罪恶的惩罚。

从历史上看，存在着各种各样不同但相关的看待疾病的神学观点。在人类事务的精神程式内部，疾病可能具有许多不同的功能：“正是通过他们的忍耐力来增加公正的公德……捍卫正直的品行以防止骄傲，通过神迹治疗赞颂上帝，最后成为永

恒惩罚的开始，如同对希律的惩罚那样。”（Temkin, 1977, p.54）尽管这些观点表面各异，但它们都有一个重要的主题，疾病在宗教上并不是中性的，而是渗透着更为深刻的精神意义。身体的自然过程不仅仅是一个外在的自然世界中发生的事件，而且“可以被想象地阐释为上帝与人之间的关系在肉体上的表现，这指的是人的精神与道德生活”（p.54）。这种阐释随后引出两个难题。首先，由个体必须为之负责的道德过失产生了疾病这种观念，与认为疾病有其神意起源的思想发生了冲突。疾病问题也就成为有关邪恶、神的公正、神正论深层次问题的一部分。其次，教会被迫对似乎利用医治来干预疾病的神意机制的医学采取和解态度。医疗在何种程度上能够与道德责任思想相调和？

医学伦理与医疗收费

在乔叟的《坎特伯雷故事集》楔子部分，我们发现衣着华贵的医生

……他对金钱非常小气
将治疗瘟疫得来的金子存起
金子使他激动不已，所以我们得知
他偏爱金子

这几行诗很简洁地指出了医学实践对建立在超自然前提基础之上的所有道德体系构成的问题。尽管医学干预似乎与作为宗教

命运的标志或作为处理人间事物的神的一个程式方面的疾病这种观念直接发生冲突，但是一种痛苦神正论极为和谐地融和了作为一种善行的医学疗法。但是，如果医生收取服务费用的话，那就很难将医疗收费与慈善美德调和起来。正如乔叟的楔子所表明的那样，如果医术不高，医生这个职业尤其像是寄生上身体的不幸，解决医疗收费的道德困境的主要办法在于形成一套医疗实践法规，社群通过法规达到对顾客—医生关系的某种控制。在犹太（Margalith, 1957）、希腊与基督教文化中，“理想的医生”这种观念产生了一整套义务论，最终形成了医学伦理学。

在希腊科学与哲学框架内，作为游方匠人的一门实际技艺的医学，在某种程度上，由于两种原因而在社会上蒙受羞辱。首先，它被当成一种手工操作而不是精神活动，正如 *technē iatrikē*（牲祭技艺）这个名称所示（Kudlien, 1976）。医学与字面意义为“手工”（*kheirergo*）与外科结合起来，这种行当的实用特征在这里表现得更为显著。其次，这些匠人收取费用的事实将他们与像数学那样目的不在于并且涉及不到财物报酬的高贵职业区分开来。为了将医学合法化为一种高尚的行业，形形色色的职业意识形态在古典文献中得以形成。希波克拉底文集中论述慈善事业的一些内容得到重视，注意力被放到希波克拉底高贵的后人们身上。如果医生继承了财产，他就能够做到行医不收报偿，或至少对他而言报偿没那么重要。因此在希腊的医学论中，有人建议医学生应当由生于富裕家庭的自由公民来充当。根据医学义务论，医生看病收费应建立规范，以便使医生与病人之间的相互交往规则化。医生不能过早索要报偿，医

生不应该过于明显关注个人所得，不应当剥削穷人。希波克拉底医学的伦理内容被帕加玛的加伦进一步发展，他认为医学的主要目的不是获得钱财，而是为公众服务，帮助他们恢复健康。各种各样的医学小册子具有某种几乎可以说是诡辩论的特征，它们宣称卑贱行业与利他性的医学之间的真正差异在于，就医学而言，医生收取了费用但未要求给予费用。而某些行业恰恰因为要求报偿而不是接受奖赏而变得不光彩。

尽管关于医疗收费有许多问题，但是早期基督教将医学当作一种高尚活动的经典概念来接受，这就向人们提出一个问题，如何将世俗行为纳入宗教框架之中。宗教行为与世俗行为之间的这种张力造成的一个后果是，从5世纪到8世纪，有关医学行为法规的著述围绕伦理学和医学道德规范分为两类 (Mac Kinney, 1952)。尽管医学伦理强调医疗感召的一般道德性质，但是道德规范处理的是医生 - 病人相互交往的实际的世俗问题。道德规范关注的是医生对待病人的态度、他的衣着、语言和行为举止。在宗教传统中，医疗实践在某种程度上与修道院的慈善工作融合在一起，修道院允许基督教理想主义与希波克拉底慈善事业之间存在某种友好关系，尽管修道院慈善性质的信仰治疗范式与古典的观点是一致的，医生的日常医疗行为规范在本质上却是专注于现世的。撒拉诺的医学流派愈见增大的影响，对围绕着道德规范而非伦理学组织起来的世俗的、个体的医疗行为法规的发展，给予了具有决定性的动力 (Bullough, 1966)。

在古典和基督教义务论里有关医疗收费的争论实际上表明了与理论、实践和价值等基本问题相关的医学中的深刻划分。

尽管希波克拉底文集包括许多单独的理论传统，但是希波克拉底医学分为两种非此即彼的观点，即经验主义与理性主义。在经验主义传统中，人们认为医学在以受到有机体自身决定的方式帮助身体战胜疾病方面有着最低限度的或不太大的作用。医生并没有改变身体复原的自然过程；他帮助病痛、危机和恢复健康的自然秩序，而不是通过干预改变事件的自然模式。医生开药“以‘相似性’为基础，使药物刺激有机体沿着它已经选择出的道路继续行进”（Coulter, 1977, vol.1, p.89）。因为身体的内在规律最终是未知的和无法分析的，医生不得不特别注意为选择疗法提供基本线索的疾病症候。结果，经验主义认为医学知识是医疗经验的产物，认为它从属于医疗技巧。而理性主义传统从可知的原因机制角度出发，认为人类身体的内在过程是可分析的。医学知识是抽象的、一致的和演绎的；它不是医疗实践的结果，而是正相反，它从理性知识的角度指导实践。医疗并未对疾病危机的自然过程提供什么帮助，而是通过“相反的”医学改变了疾病。经验主义的医生充其量对自然界生长原则（*physis*）起辅助作用；理性主义的医生则通过医疗干预使自然界的生长原则从属于理论。

这两种研究医学的方法的差异可从疾病的体液论角度加以解释说明。在古典医学中理性主义与经验主义立场都是体验论者，但是经验主义者认为身体是由不可知的、无数体液组成的。通过排泄汗、尿、粪便等自然过程，疾病的治疗受到孤立的体液沸腾的影响。医生通过仔细检查身体的排泄物和分泌物追踪病痛的发展过程；经验主义医生的治疗方法典型地将“饮食规定、运动、热水浴和敷用药物（为了加快沸腾）以及通便

剂（为了提高排泄能力）结合在一起”（Coulter, 1977, vol.1, p.7）。在亚里士多德与加伦的理性传统中，医学对病理的理解是建立在四种特殊体液基础之上的：血液、黏液、黄胆汁和黑胆汁。这些体液的不当结合是导致特定病痛的原因。体液论得到了详尽阐发，它包括四种特性（热、冷、湿与干），四种元素（空气、火、水与土）和四个季节（春、夏、秋与冬）。这些形形色色的特性交织在一起产生了性质-空间图式，在这个图式中，可以准确无误地推断出各种疾病。经验主义与理性主义的重要差异在于，前者将每一种病痛当作病人整体生活语境之中的个体问题来加以处理，而后者处理的是疾病的种类而非个体的病例。在逻辑上前后一致的一种理论的帮助下，理性主义的目标在于穿透症候到达作为病因的疾病独立实在体。

理性主义，尤其表现为加伦体液论的理性主义，成为医疗实践中占主导地位的范式，直到文艺复兴时期，实验解剖学才开始向许多公认的希腊医学知识提出质疑。理性主义的胜利与医疗从业者的职业需要密切相联。经验主义是那些与其他匠人没有什么差别的医疗从业者看问题的视角，他们对疾病的认识在本质上与外行没有什么不同。理性主义的体液论并不是建立在经验基础上的常识性认识，它宣称要去认识一般外行人无法观察到、无法处理的隐蔽病因。医学理论越是脱离于对症候和日常经验的直接观察，医生与病人之间的社会地位就越不平等。由于经验主义医生相信，疾病在每一个病人身上都有其特性，在确定适当疗法之前，他们都要费尽心机，长时间观察病人。相反，理性主义提供表面上看来迅速、有效的答案和根据病例而不是根据个体的病人所决定的疗法。最后，检验经验主

义疗法的依据是看病人是否康复，这就意味着当治疗无效时，个体的医生尤其易于招致来自病人及其亲属的批评。在理性主义医生看来，体液论是一种行之有效的理论；如果治疗看起来失败的话，那是因为病人没有严格遵循医疗程序。病人而非理论要对治疗未能成功负责。

作为一种世俗实践的医学

社会学中有一种普遍的论断，认为欧洲在 17 与 18 世纪从封建主义向资本主义过渡再现了将历史划分为传统阶段和现代阶段的这种伟大转变。尽管在具体细节上有广泛的不同意见，一般人们都认为传统社会是农业的、稳定的和信奉宗教的社会，而现代社会则是城市的、复杂的和世俗的社会。在这种大划分学说的理论背景之下，宗教社会学对医学史研究尤其感兴趣。在西方社会，至少从公元前 5 世纪开始，占主导地位的医疗范式一直是异教性质的和专注于现世的。尽管希腊的慈善概念与基督教的慈善神学存在某种融合，教会发现自己与希腊医学的妥协是被迫的。正如我们将要看到的那样，基督教对医学和医学实践的看法往往是一股反抗医学世俗主流的力量。因此在医学史上，向资本主义过渡并没有从根本上影响源于古代的作为希腊遗产一部分的现世的职业化。

希腊医学的理性主义特征本身是早期职业化在竞争的市场语境下产生的结果。具有社会地位意识的、世俗的医生认为医学科学是将他的实践与流行的巫术疗法区分开来的基础。这种对迷信和大众信仰的职业敌视态度可能就是希波克拉底的《神

圣疾病》所体现出的明显世俗性的基础，希波克拉底在文中否认癫痫病

与其他病相比更具有神意或更为神圣，而是正好相反，这种病有其独特的特征，有一定的病因。虽说如此，因为它完全不同于其他疾病，所以只有那些无知的人带着惊奇的心态看待它，认为它是神赐之物（Lloyd, 1978, p.237）。

在否认癫痫病具有神圣本质的同时，希波克拉底攻击了那些利用大众的无知和迷信获利的骗子庸医。有人针对癫痫病提出了另外一种自然主义的解释，即过剩的黏液流入大脑血管，导致了癫痫病。尽管这类解释表面上看明显是世俗的，但实际上希波克拉底对医学的阐释更为复杂，因为希波克拉底将自然等同于神意。刺激癫痫病发作的一种因素被认为是一种南风。由于这种风和其他自然力都是神赐的，所以“没有必要认为这种疾病比其他疾病更具有神性”（Lloyd, 1978, p.251）。这种“理性的超自然主义”（Edelstein, 1937）与世俗医学的职业需要结合起来，消除了巫术治疗与希波克拉底医学之间的联系。由于同样原因，希腊医学与阿斯克勒庇俄斯膜拜仪式之间的联系没有影响到医学实践的现世主义。号称是医神阿斯克勒庇俄斯后人的形形色色的说法为云游工匠提供了某种职业集团主义感，但是未影响他们的这门手艺的世俗性质（Sigerist, 1961）。

因此，占主导地位的古希腊医学传统是世俗性的和异教性的，它对理论的显著重视与它对作为一门实用手艺的医学持明确否定态度有关。在医学这种职业内部，以理论为导向的医生

与受雇的身体信仰治疗术士即巫医是截然对立的。另外，外科大夫不过是手艺人，例如在英国，直到17世纪早期，他们才在制度上与理发匠分离开来。理论医学从临床经验中分离出来，被以大学为基础的医学院的发展进一步强化。萨勒诺、波洛尼亚与巴黎等医科大学的发展促使医学控制迅速处于受到大学训练的医生们的控制垄断之下。形形色色的排斥性做法，例如作为医学教育首要工具的拉丁语的重要性，使这个行业能更有力地控制他人涉足其中。因此，“为了利用大学培养出来的从业者的排斥性策略向公众推销，不得不用理想的言辞来表达对约束的需要，但为了获得一心想成为职业人士的那些人的支持，强调自己的利益是必要的”（Bullough, 1966, p.93）。对于一门世俗职业来说，医疗收费的合法性是与人道主义的理想主义联系在一起的逐渐增强的医学制度专门化的一个方面。围绕亚里士多德和加伦的异教人文主义组织起来的一门世俗职业的兴起，在中世纪与文艺复兴时期的大学里占据了主导地位，它与天主教欧洲的占主导地位的宗教文化保持着重要的张力，结果与世俗医学相对立时，经常表现出显著的基督教特征。

尽管医学理论通过机械类比将人类身体概念化，但是根据这些类比，疾病是可知的、肉体原因产生的结果，加伦医学的基督教批判很有代表性地强调作为一名个体、与自然及社会环境独特相关的病人的重要性。这种宗教视角在帕拉切尔苏斯（1493—1541）、冯·海尔蒙特（1578—1644）与塞缪尔·哈内曼（1755—1843）的医学理论中尤为重要。深受帕拉切尔苏斯传统影响的医生们强烈批评那些试图利用“相反的医学”与复原过程相对立的处置疾病而非处置病人的医生，那些医生信奉与

临床经验相分离的异教医学理论，他们对自己的职业感召具有物质主义和现世观念。基督教与世俗医学的对立往往采用经验主义对理性主义的批判，使人文经验主义充满了作为一种感召的医学宗教观念。帕拉切尔苏斯尤其意识到基督教爱的伦理与他视为贪婪的稀薄掩饰物的人文主义医疗传统之间是不相容的。帕拉切尔苏斯的目的是用基督教爱的教义“驱逐各派虚伪的、异教性质的、加伦式的和阿拉伯式的学说”（Coulter, 1977, Vol, p.356），他的宗教信仰不仅构成了医生—病人关系上的激烈变化，而且形成最简单的不主张用药积极治疗的一种医学实践观。最少量的医药总是最好的医药，因为从疾病之中复原最终是上帝意志的一部分，受身体的自然治疗过程的支配。

证明建立在慈善与实际经验基础上的医学合理性的理由不仅仅涉及到求助于兄弟般的爱的教义。通过医疗实践去发现身体内在过程的秘密也就是去发现上帝的隐藏目的。因而帕拉切尔苏斯对隐蔽于自然人认识之外的事物的认识与对人眼所看不到的过程的认识做了比较。有人认为，强调经验是认识上帝和自然的关键，为帕拉切尔苏斯医学与培根科学之间，即17世纪的科学革命和哈内曼顺势治疗医学之间提供一种重要关联（Debus, 1972）。尽管这种观点从总体上看支持我的主张，即医学知识与实践的世俗性向基督教传统提出了尖锐的问题。这一主题遇到许多特殊难题，哈里斯·库尔特的《分裂的遗产》（*Divided Legacy*, 1977）表达了这些难题。例如与帕拉切尔苏斯——医学史上令人捉摸不透的人物——医学理论有关的相当明显的阐释问题（Temkin, 1952）。更为实质性的是，卡尔特

试图将基督教与加伦医学的对立与新柏拉图主义和神秘主义联系起来。这种阐释的一个含义是，禁欲的基督教可能与理性主义医学有着更紧密的关系，但卡尔特未能探讨这个特殊的含义。任何医学传统，无论是经验主义的还是理性主义的，都是提供训诫行为的医学摄生法——规定饮食、运动和节制，它们似乎都对宗教禁欲主义很有吸引力。尽管医疗职业是世俗性的，暗含于医学摄生法之中的个人自我克制形式与禁欲生活方式之间存在着重要的联系。

资本主义与身体

在粗浅的马克思主义基础上，有人可能认为，资本家对劳动力的健康持矛盾态度。资本家之间的竞争迫使工资降低，生产机械化产生了一支由失业工人组成的工业后备大军。恩格斯（1952）的《1844年英国工人阶级状况》一书生动地描写了自由资本主义的这两个特点对英国工人阶级健康标准的影响。不过，马克思主义者也认为，资本家为了维护持续生产和最大限度地利用机器，需要有效率、训练有素的和节制的劳动大军。尽管韦伯指出禁欲主义对于资产阶级的重要性，也有人提出新教各派在为资本主义创造健康、勤劳和有节制的工人阶级方面“发挥了作用”。如果说神秘的新柏拉图主义的基督教提供了反对世俗的加伦医学的一套教义，那么，基督教禁欲主义与强调节制对于肉体健康具有重要性的医学理论之间也有一种显见的关系。因此，医学摄生思想与禁欲纪律的宗教规则之间存在着不言而喻（*prima facie*）的相似性，这种相似性表现在两者都

是针对身体管理的。在英国，卫斯里的精神性与医学禁欲主义的结合提供了一种重要的解释说明，但这种解释说明源于深受理性主义的而不是经验的医学理论影响的背景。

在17世纪末、18世纪初，医学理论在一定程度上通过笛卡儿身/心二元论受到身体的数学与化学模式的明显影响，身体被视作一台复杂的机器。形形色色的疾病医学数学、医学机械理论在莱顿的伯尔哈夫（Boerhaave）医学流派的影响下得以流行（Underwood, 1977）。在英国，身体的这些数学模式的传播在很大程度上归功于阿伯丁医生乔治·切恩（1671—1743）的影响。切恩承袭了哈维的血液循环发现，认为身体只不过是一系列的管道，可以通过数学准确地研究病理。尽管切恩预见到了牛顿式医学的快速发展，他最适作为生活健康和精神稳定而倡导规定饮食、饮酒适度和轻度运动的人而留在人们的记忆中。

切恩的主要著作致力于宣扬适度禁欲对精神安宁和肉体健康的益处。除了有关自然宗教的著述外，他的主要医学专论有《论健康与长寿》（*Essays on Health and Long Life*, 1724），《英国病》（*The English Malady*, 1773），《论摄生法》（*Essays on Regimen*, 1740）和《治疗身体疾病的自然方法》（*Natural Method of Curing the Disease of the Body*, 1742）。这些著作在他生前就多次出版，通过他的朋友们赢得了声望和影响，这些朋友包括塞缪尔·约翰逊、约翰·卫斯里、大卫·休谟、亚历山大·蒲伯、塞缪尔·理查森以及亨廷顿女伯爵。卫斯里尤其对切恩的医学禁欲主义印象颇深。根据卫斯里的日记，他从读切恩著作中学到“吃饭有节制，要饮水”，切恩的许多实用建议进入到深受欢迎

的卫斯里的《原始医学或治疗大多数疾病的一种简单与自然的方法》(*Primitive Physick or an Easy and Natural Method of Curing Most Diseases*, 1752)。尽管卫斯里式的禁欲主义是建立在对基督教传统的折中主义阐释的基础之上,但是切恩对现代生活益处的观点显然对卫斯里为公理会所设定的标准产生了影响。切恩的摄生法最初是针对那些深受过度吃肉喝酒之害的上层人士的,但是通过卫斯里的《原始医学》,这些医学指导原则成为公理会为社群内范围更广大的阶层规定的纪律的一部分。在工业生产扩张时期,身体管理不仅成为社会地位的标志,而且也是精神美德的外部显现。韦伯在强调早期公理会教义中情感与皈依的重要性时,忽视了卫斯里主义对中产阶级和工人阶级理性行为的贡献。如果说,基督教爱的教义与作为一种世俗职业财政基础的医疗收费之间在一个一般层次上存在一系列冲突的话,那么在18世纪,虔诚派禁欲主义与健康生活的医学摄生法合为一体,产生了一种道德准则,这种道德准则与资本家对训练有素的劳动大军的兴趣是一致的。保持健康的责任成为控制世界和自我控制的一部分。

然而,在18世纪和19世纪,资本家对健康的标准持有积极兴趣还有另外的,或许是更迫切的原因,即城市的肮脏对社会各阶级的健康都构成危险,在新兴的工业城市中,流行病很常见。在这一时期,虔诚派为欧洲和北美的卫生运动提供了有重要意义的道德内容。从宗教角度看,疾病充满道德含义。伴随着19世纪城市化而出现的流行病被认为是人类不负责任而产生的结果,尤其被当作人类对社会环境管理不善造成的后果。疾病是身体与环境之间不平衡的一部分,原因在于滥用饮

食、不卫生、不道德以及最主要的原因肮脏。

健康是秩序与混乱之间、纯净与危险之间、责任与不道德之间辩证关系的显现。在虔诚派教徒看来，城市卫生运动是人类根除恶劣的住房条件、整治堵塞的下水道和不完备的通风设施等恶魔，以此向物质环境负责的象征。在像佛罗伦斯·南丁格尔这些信奉宗教的改革者看来，医院的秩序与清洁是范围更大的社会的理想平衡与和谐的缩影。人类受到传染病惩罚的原因在于管理不善和粗心大意，这就使意志力与责任心成为疾病病原学的核心。作为疾病从中酿发的适宜环境，社会污染这个概念对于虔诚派的公共卫生主义尤为重要。“发酵”与“纯净”等观念充满了道德意义，在南丁格尔看来

从发酵的角度解释病因，就强调上帝空气的纯洁以及人在污染空气时必须承受惩罚而言，这种做法是有效的。对于社会行动主义要求对自身的正当性作出令人折服的证明来说，传染病的形象也许是最恰当的（Rosenberg, 1979, p. 123）。

虔诚派倾向于道德责任和环境保护者的疾病理论，他们反对作为特定细菌产物的疾病概念，这些细菌似乎在随意的、道德的基础上侵袭人口。虔诚教派卫生学家们，如爱德温·查德维克与萨乌斯伍德·史密斯也对免疫学和细菌学的新发展持敌视或漠视态度，因为细菌理论很难与作为人类不负责任所造成的后果的疾病道德说相一致。

在19世纪中叶，出于宗教动机而反对病痛、免疫和活体

解剖的做法具有一种卢梭式的性质，因为在虔诚派教徒当中，普遍相信文明滋养社会和肉体的腐败堕落。治疗文明病最好的办法必须在拯救与完善的下水道中寻找，没有它们，医学技术的进步将是无效的。一些反活体解剖论者甚至认为，实验医学将人类对罪恶和疾病所负的责任转移到动物世界中。治疗疾病最好的办法是健康的生活、个人清洁和纯净的水供给。社会与肉体纯洁的主题也对接种产生明显敌意，因为巴斯德的预防医学涉及到将“不纯洁的物质”引入身体内部。

在19世纪晚期，疾病污染理论被套上达尔文与斯宾塞的进化论。人种的道德进化使活体解剖与接种变得不必要，但普遍的公共卫生需要要求国家逐渐加强干预，这种政治需要往往与虔诚教派基本的个体主义产生矛盾。接触传染理论暗示，在某种程度上，疾病随意选择它们的受害者，而无视这些受害人的道德状况和品德高尚的存在，因为即使他们道德品质高尚，他们健康还是可能受到感染的。由于道德立场的原因，虔诚派教徒往往是反接触传染论者，但同时也因为隔离措施而牵涉国家对个体的控制（Ackerknecht, 1948）。然而，虔诚派卫生学家不可能回避这个问题，即，良好的住房条件、纯净的水与有效的排水系统需要国家立法和对个体的私人领域进行干预。在英国，斯宾塞进化论与虔诚派的公共卫生论为道德革新创造了一个物质环境，不无矛盾地牵涉到国家立法。美国自由派卫生学家也面临同样的悖论，在美国，宗教能动论是推动公共卫生运动的最初动力。在法国则相反，公共卫生运动是由那些在拿破仑军队中受过训练的人所主宰的，他们的社会观受到圣·西门的《物理学》和卡巴尼斯的“医学人类学”的塑造。尽管形形

色色的宗教和哲学对作为社会卫生最主要力量的那些人产生了影响，但是公共卫生仍旧涉及到对城市环境的控制。

在自由竞争的资本主义制度下提高“从属阶级”的物质及道德状况的运动为我们提供了一个有趣的韦伯式的寓言。作为公共卫生改革背后意识形态力量的宗教的“世界形象”产生了非预期的后果，培植了对环境世俗的、政府的控制。健康的生活可以说与官僚主义医学精神有某种密切关系，但政府公共卫生机构一旦构建成功，它就不再需要宗教禁欲主义的支持。有关健康的个体选择就不再被置于将罪恶与疾病联系起来的宗教框架之内，这些个人的选择也被置于反对酗酒、吸烟与肥胖症的立法与世俗运动之中。这类运动必须以“生命是值得享受的”为前提，但现代医学并没有为这种预设提供基础，尽管现代医学被迫处理生命与死亡的抉择，它却无助于解决以下这个问题

生命是否值得享受以及何时享受——这个问题不是医学提出来的。如果我们想利用技术控制生活，我们必须做些什么？对于这个问题，自然科学为我们提供了一个答案。它为了自身目的而回避或回答，我们是否应该或我们的确想用技术控制生活以及这样做最终是否有意义（Weber, 1961, p.144）。

科学的医学不能处理传统神正论针对的这些痛苦与受难问题，它没有为解决这些问题提供答案。因此，韦伯式的寓言为以下事实所完善，正是在十分需要亲密与意义的社会关系领域

中 (Scultans, 1974), 宗教医学的某些形式——信仰治疗、招魂术、驱除魔鬼——作为经常与技术复杂的世俗医学相对立的另外一种替代继续保持兴旺势头。

我的观点是, 在宗教与医学之间有着重要的, 但遭到忽视的、经验的关系, 宗教社会学与医学社会学之间同样存在重要的相互关系。只要痛苦、受难与限度构成所有神正论的主要指涉对象, 身体与意义就是所有拯救性质的宗教所关怀的重要内容。正是通过这种方式, 身体问题进入宗教与韦伯的拯救系统的比较社会学之间的张力当中。它也是社会哲学中永久的话题之一。本能生活的升华是尼采哲学与弗洛伊德精神分析学的一个主要特色, 尽管人口再生产问题不仅贯穿于马尔萨斯人口学与社会达尔文主义之中, 也贯穿于 18、19 世纪全部政治经济学之中。

因此, 提出宗教社会学与医学社会学之间关系的问题并不是引入一个无关紧要的论题, 而是使社会学讨论回归到构成纪律的一系列问题上。这些问题已经通过一系列的个案研究得以解释说明: 基督教与希腊对待医疗收费的态度; 医学伦理学的世俗内容; 规定饮食与禁欲主义之间的关联; 公共卫生改革的虔诚派背景。这些研究既解释说明了宗教与亵渎神灵的身体的永久冲突、基督教慈善与世俗医学的一再冲突, 而且也说明了医学摄生法与禁欲主义之间周期性的联合。基督教找到了许多在制度上控制身体的方法 (例如限制婚姻中的性生活) 和与世俗医学达成的形形色色的妥协 (例如医学中的伦理职业)。尽管存在着这些妥协, 基督教会在传统上还是与世俗医学处于某种对立状态。医疗收费被认为不符合基督教宣扬的无功利地对

待穷人和病人的慈善教义。此外，借助于化学或物理特征的特定案例而未借助于神意的干预，这种解释病痛的方法，与认为疾病是个体为之负有责任的一种道德事件的宗教观念发生了冲突。

在指出身体与意义之间这类尖锐对立的时候，意义与意向都很重要的身心现象问题却普遍受到忽视。尽管历史上宗教与疯狂的关系引起人们的很大关注，但是它并没有提出性质上不同于宗教与肉体健康问题的问题。正因为世俗医学将身体视为一台机器，所以有关精神本质的机械论-生机论争论的解决是有利于生物学和生理学的。事实上，理性主义医学的普遍趋向是将“偏常行为”（疯狂、酒精中毒、酗酒、同性恋等）当作一个化学问题。同身体疾病的机械理论一样，在最后的分析中，心身医学对作为所有宗教世界观核心的那些意义和道德问题不感兴趣。从这种社会学视角看，人们似乎可以将世俗化看做在日益增长的强有力的医学职业影响下，疾病的来世观念逐渐被非道德的、机械论的身体理论所取代的过程。

结论

宗教社会学似乎尤其容易于陷入理论危机和理论自我批评。在现代社会，宗教世俗化的威胁使这门分支学科可能丧失经验内容，这表现在宗教社会学关注过时的信条和实践，或表现在宗教社会学充其量成为更具包容性的信仰社会学的一个次要特征。尽管这类学术悲观主义具有充分的根据，本章通过提出宗教社会学与医学社会学的结合，试图勾勒出恢复宗教社会

学理论重要地位的方案。秉承杜克海姆的作法，宗教社会学可以理解为对神圣与褻渎之间的社会互动的分析。在历史上，异教世界最强有力的象征是人的身体。身体是危险的，它的分泌物，尤其是精液和经血不得被仪式和禁忌纳入管辖范围，以维护社会秩序。然而与此同时，身体是神圣的。神圣个体的神授超凡能力典型地通过个体们的肉体分泌物流淌出来，这些神授超凡能力贮存在血与汗之中。正如动词“拯救”（灵魂）和“宽慰”（身体）所表明的那样，“拯救”这个概念本身与身体健康紧密联系在一起。中世纪的忏悔者产生了这样一种观念，人类的罪恶是肉体与灵魂之间的冲突，解决冲突的办法在于普遍的教会制度化垄断之下的圣事提供一种信仰治疗手段。基督身体的牺牲产生了一定数量的有益的神授超凡能力，教会将它们贮存在功劳宝库（Treasury of Merit）中，通过忏悔赦免或通过领圣体的酒和面包将它们重新分发下去。在基督教中，圣餐的面包是精神与肉体和解与健康的象征。比较而言，在伊斯兰教苏非派禁欲神秘主义中，圣徒们的好运（baraka）也与象征富足和健康的面包联系在一起（Turner, 1974），这一点是很有趣的。因此精神与肉体健康之间的相似性是亚伯拉罕传统的一个常见主题。

当代宗教社会学一般都忽略了身体与信仰之间、医学与宗教之间这种密切关系。除了一两个例外，如诺曼·O·布朗的《爱的身体》（1966）或赫伯特·马尔库塞的《爱欲与文明》（1969），生物学与社会学之间的微妙联系普遍遭到忽视。在宗教社会学内部，考虑到意义问题在人类存在限度内的最终定位（Turner, 1983），这种理论反思的不在场有些令人吃惊。在某

种程度上，这种理论疏忽也是医学社会学的特点，由于它对制度化的医学具有实际重要性，它经常致力于探讨有限的经验性问题：医生—病人互动、医院管理、疾病病原学中的社会因素、护士的角色冲突等等。然而，医学社会学也关注病痛的意义和痛苦的主观意义。宗教社会学与医学社会学都集中关注人类受难和死亡侮辱的问题；因而它们不可避免地是对神正论问题的文化反应。结果，将那种共同关注的内容在理论上系统化和保持慎重的知识任务，不仅仅是当代宗教社会学议程上的一个重要项目，也是社会学整体事业的一个项目。

第四章 身体的秩序

霍布斯的唯物主义

秩序问题（即“社会何以维系？”的问题）向来被看做一切社会理论的根本问题。这个问题把社会学研究分成截然不同的两派。一是冲突论，认为社会秩序是一个很成问题的概念，如果说存在着什么社会秩序的话，那也是由环境约束、政治强制、法律力量以及暴力恐怖带来的。二是共识论，把社会冲突看做反常现象，认为对现行的排列组合予以认同的社会过程可以将社会价值和规范深植于社会成员的头脑之中，这种基本共识带来了社会的稳定。这种分析方法上的界垒很少是“一清二楚”的，因为社会理论往往会兼用两种解释法中的诸种因素。例如，常用来解释资本主义社会相对稳定性的“霸权”概念，就兼有文化共识和政治强制的因素。当代社会学关于社会秩序问题的论争与帕森斯在《社会行动的结构》（1937）（*The Structure of Social Action*）中提出的所谓霍布斯秩序问题有很大关系。

帕森斯对作为社会秩序最终基石的共有价值的研究，是对实证主义社会行动理论的一种答复。例如，理性实证主义认为，人类行动应解释为对自我利益的合理追求，因此与利益相背的任何行动都是非理性的。享乐主义心理学和功利主义对人

类行为的性质持类似观点：人类行为所以是理性的，是因为行动目的是为了得到最大的快乐和避开痛苦。帕森斯认为，这种关于人类行动的理论模式无法解释社会秩序问题，不能很好地区别“行动”和“行为”。如果人类能理性地追求个体的利益，那么他们也可能为了达到目的而理性地采取武力和欺骗，但是这样一来就不易解释何以在广泛存在的武力和欺骗面前能维持社会的秩序和稳定。按照帕森斯的论点，社会关系的存在必然以社会里的价值获得最低限度的共识为条件。例如，人们同意避免欺骗，这一共识使社会得以存在。功利主义对社会契约论提出的批评之一是，它不能说明契约何以能把本质上自私的党派联结在一起。帕森斯提出的第二个批评是，在行为主义的框架内或许能解释人的行为，但不能解释人的社会行动。行动涉及对某些目的以及为达到目的而选择符合标准或常规的手段。行动是有目的的，不仅在痛苦/快乐的意义上如此，而且就其意向性和选择性而言，亦复如此。工具理性不是理性行动的惟一定义，如果行动符合价值，就可以看做理性的行动，因为那些价值本身不能还原为生物学、环境、经济利益或心理学的东西。因此，帕森斯用共有价值来解决霍布斯的秩序问题，他的另一意图是回应实证主义认识论的局限性（Hamilton, 1983）。

帕森斯对社会秩序及其性质的研究也遭到了相当多的批评（M. Black, 1961；Dahrendorf, 1968；Gouldner, 1971；Rocher, 1974）。这场论争对帕森斯的功能主义提出了不少根本性的反对意见。对帕森斯模式的一种标准的批评是，它不能为社会变迁提供充分的理论，因为它夸大了社会价值的一致性水平。另一种批评是，尽管可以按照规范恪守价值，但是坚持普遍价值

也可能是为了实用目的，因为还没有或没有充分感知到这些价值的替代（Mann, 1970）。帕森斯对价值的处理也假定社会的所有成员拥有同样的价值观；而另一种观点则坚持，社会的不同阶级可以持有不同的价值系统，社会的一致性应该用经济对行动的限制情形来解释（Aberrombie, Hill and Turner, 1980）。对帕森斯的另一个普遍的批评是，他的社会学停留在抽象层面，无法进行经验的证伪。

虽然帕森斯提出了许多很有说服力的反批评（Parsons, 1977），虽然他采取继续评估的方法（Alexander, 1982），但回头审视霍布斯著作中对秩序问题的性质的论述，仍然不无裨益。帕森斯把霍布斯对社会可能性问题的解决看作“纯粹的功利主义实例”（帕森斯, 1937, p. 90），然而，把霍布斯哲学看做纯粹的唯物主义实例，也许更准确些。霍布斯的目的是以科学原则重建政治哲学，因为他认为现存的哲学是不发达，甚至未开化的：“在我看来，人们现在谈起哲学，就像谈起占时候的玉米和酒。酒和玉米一开始就长在田里，没有人会去关心它们的栽种。”（Molesworth, 1839, vol.1, p.1）霍布斯的起点是物体的几何性质和运动的原理。他的唯物主义哲学经过三个阶段：物体在空间的运动，人的心理学，最后阶段是对团体或国家等“人工”物体的分析。他这样写道，他打算讨论“自然物体；其次是人的性情和举止；第三是国民的职责”（vol.1, p. 12）。

典型的霍布斯起点是用广延性定义物体，而人则被看做一种“有生命的理性的物体”。霍布斯接着说，就人的天赋而言，他们在四个主要特征上享有普遍的平等：身体力量、经验、激

情以及理性。但是这种平等受到虚荣心、欲望和攀比心理的削弱，因为人们竭力保全生命，必然会与他人发生冲突：“因为每个人都自然且必然地谋求自己的好处，但与这好处相反的是，我们觉得人们之间的竞争本质上是平等的，能互相摧毁对方。”（vol. 4, p. 85）尽管自然中的人生活在战争状态，但他们也有理由为了生活的安全而谋求和平，而且这样做是合理的。解决自然中的秩序问题就是要创造一个人们可以将其个体的权利移交给第三方，即国家的社会，它为普遍的稳定而创造条件。因此，社会成员为了和平之利而移交或让与个体的权利，社会就建立在这样的社会契约基础之上。这种两厢情愿、依约而行的安排，其结果就是一种“政体”（body politic），“可视之为万民的联合，他们为了共同的和平、防卫以及利益而团结得像一个人一样，支持一个公共的权力”（vol. 4, p. 122）。可见，政体就是那种人造体，它为现实人的身体安全与和平提供一个框架。

当然，政体有许多类型，如君主政体、贵族政体以及民主政体等，但霍布斯判断政府治理的主要标准是，它应该最大限度地保障安定（Sabine, 1963）。所有的政府治理都离不开君权，而为了安定，就需要绝对和不可分割的君权。在政体之内不能出现分裂，所以教会必须从属于国家。霍布斯不得不解决的另一个问题是，家庭内部也可能出现分裂。在《论政体》（*De Corpore Politico*）一书中，霍布斯提出人对自己的身体拥有天赋权利，这就提出了父母对孩子的支配权问题。霍布斯指出，或许有人认为母亲对孩子享有比父亲更大的权利，倘若真的如此，就可能产生家庭的权力分裂。霍布斯最后得出的结论

是：

只能由他们中的一个来管理，并处理他们的所有共同事务，否则如前所述，社会将无法延续。因此女人大都将权力交与男人，他们也大都对孩子拥有惟一的权利和支配权 (vol.4, p.157)。

政体的稳定性建立在父权制家庭的基础之上，男人和妻子之间的契约保证了家庭的安宁。霍布斯接着申言，男人天生优于女人，因此在实行长子继承权和君主政体的地方，人们更愿意要男孩，不大愿意要女孩：

每个君主大概都想王业传之后代，万世不竭；一般而言，男人比女人稟有更多的智慧和勇气，君主政体莫不赖此以避瓦解之祸。因此可以说，人们在立遗嘱时，无不偏向自己的男嗣。并非女人不可以当政，在许多时代和地方，她们管理得非常英明。但她们总体而言不如男人更擅此道 (vol.4, p.160)。

霍布斯与 17 世纪的许多其他父权制理论家不同，他把社会制度看作人为的组合或建制，而非自然的安排。然而，他制造了一套非常典型的父权制理论，认为社会的稳定依赖于家庭权力的性质：丈夫对妻子、仆人和孩子拥有不可分割的权力。于是丈夫的权力与君王的权力相类比。对霍布斯而言，社会的延续性基于身体、财产和权力的延续性。

人们向来认为霍布斯哲学是彻底的唯物主义，他关于作为政治科学之范式的精确科学的思想来自几何学。个体的身体是政治空间里的一个点，从身体的运动可以得知喜好和嫌憎。众多的身体尤其在自然状态中几无特殊的区别：“每个个体都像一个原子，在构成上有些不同，但看上去却大都相似，他们推推攘攘地从平坦的社会层面上走过。就是说，在这幅风景画上，看不见任何标示道路或预指运动线路的表示社会差别的形迹。”（Wolin, 1961, p. 282）秩序问题起于这样的事实：身体如果不予箝制，就会像太空的星球，隔一段时间就互相碰撞。如前所述，解决的办法就是创造一种管制身体运动的绝对权力。如果以为霍布斯没有考虑社会差别对身体运动的影响，那就完全错了。霍布斯把某些身体（儿童、妇女和仆人的身体）置于父权的控制之下。可以说，女性身体的速度和重量都低于男性身体，因为前者稟有较少的“智慧和勇气”。然而，霍布斯哲学在本质上绝不是个体主义的，因为它不能说明社会阶级、种族性、利益集团或性别的社会结构。在霍布斯看来，性别差异只是身体及其潜力的差别，他几乎不考虑赋予男男女女以社会角色的文化的作用。霍布斯唯物主义的所有方面现在几乎都面临着诘难。很难再坚持说欧几里得几何学为物质现实提供了一幅基本的图景（Harré, 1964; Peters, 1956）。此外，也很难再坚持社会契约理论的许多重要假设，如关于自然状态的观点。

似乎霍布斯的唯物主义很难为作为社会秩序理论的现代社会学提供什么东西。霍布斯的社会契约理论似乎仅仅是论争社会关系里共识与强制之关系的出发点。然而，关于价值、霸权、法律强制以及作为社会秩序基础的经济制约性的现代讨

论，似乎忽略了霍布斯的中心问题，即时空中的身体。我在这一章里想表明的是，重写霍布斯，有可能产生一种以约束的身体这个问题为出发点的社会秩序理论。这样的理论能够包括对父权制和权力的分析，但无需接受霍布斯把身体看作运动中的物质的机械唯物主义观点。不可能再接受霍布斯的身体定义，因为身体既是一种物质的存在，也是文化的构成。在这方面，看看胡塞尔在几何学起源研究中对身体的评论，是很有意义的：

所有的东西必得有一种物体特征。当然，并非所有东西都只是物体，因为不可能把必须共同存在的人们仅只看做身体，他们甚至像结构上与自身同属一类的文化的物体一样，形体的存在不可能穷尽一切（Husserl, 1978, p. 177）。

霍布斯关于身体的物理主义说明显然不可能考虑到身体的主体性和形体存在中的意识体现。另一个局限是他的原子主义观点，把身体当作时空运动中个体化的实体。

新霍布斯秩序问题

尽管霍布斯关于社会秩序问题的最初论述存在这些局限，但仍然有可能建立一种新霍布斯身体理论，超越他的欧几里得框架的内在局限性。根据福柯思想，将人口的约束与身体的律戒区别开来，是十分重要的。根据菲瑟斯通（Featherstone），

同样重要的是要把作为一种环境的身体内部与作为个体在公共面前呈现自己的媒质的身体外部区别开来。起码在事情的伊始，这些二分法是作为一种启发手段而提出来的，以建构一种普通身体理论并确立种种具体的身体理论。在经验层面上看，这四个维度不能截然分开，但是这一事实并不能取消该模式的分析价值。这种理论可以用图示的形式来表示，如图1。它的论点是，霍布斯的秩序问题是一种身体几何学，四个相关的维度是，通过时间而进行的人口繁衍、空间的人口约束、作为身体内部问题的对欲望的限制、作为关涉身体表面问题的身体在社会空间的再现。用帕森斯的术语来讲，每一种社会制度都必须解决这四个亚问题。由于对身体的管束实际上是对性的管束，所以在实践中，约束问题也就是通过父权制来约束女人的性。人口的再生产和身体的约束在制度层面而言，是一种控制生殖的父权制家庭形态，在个体层面而言，是一种为了稳定老人统治而推延性满足的禁欲主义意识形态。正如福柯所指出(1979)，通过一览无余、无所不包的一般戒律系统，获得了空间的人口控制。从根本上说，这种控制系统设置登记人口的政府机构，排除浪人游民。最后，社会也以社会空间里的自我再现方法设置某种稳定性。在前现代社会，个体的身体是通过非个人的和外部的角色而得以再现的，角色是毫不含糊地界定其术业的面具。在现代社会，再现问题尤为突出，因为象征系统变得非常灵活，这在一定程度上是由身体的商品化造成的。

	人口	身体	
时间	繁衍	约束	内部的
	马尔萨斯	韦伯	
	手淫	歇斯底里	
空间	约束	再现	外部的
	卢梭	戈夫曼	
	恐惧症	厌食症	

图 1

众多的社会理论家都考虑过身体的这四个维度，但是还没有一种理论严密地解说这些身体特征之间的关系。不过，如果要说明这些问题，不妨挑选出一组特别关注社会关系之身体特征的社会理论家。例如托马斯·马尔萨斯，人们不无正确地把他与关于人口繁衍和通过自然或道德限制而实现的人口控制问题的论争联系在一起。我的论点是，在一个以晚婚来约束人口增长的社会里，马尔萨斯主义是父权制家庭强有力的意识形态。马克斯·韦伯一贯被推为古典的禁欲主义理论家，他认为禁欲可以对内部的身体施以道德约束。这种理论也表明，首先对社会戒律和身体的理性化进行分析的人是韦伯，而不是福柯。就约束和再现这两个方面而言，可以首选的两位当代社会思想家是理查德·塞涅特和（Richard Sennett）厄文·戈夫曼（Erving Goffman）。人口的空间约束和通过“脸面工作”（Goffman, 1972）而进行的自我表现是城市化文明出现的问题。就在亲密和隐匿的矛盾之中可以看到社会的这些形体特征。

为了进一步说明社会中的身体和身体里的社会的复杂肌理，我还想指出，某些典型的“病痛”是与身体的这些维度相联系的，这些“病痛”标示出女人性征的社会定位，更准确地

说，“病痛”是与从属者的社会角色相联系的。这一分类的目的意在更详细地进行福柯已经开始（1973；1981）的医学史和性偏常分析工作；他认为从属者的医学问题是对性征施以政治和意识形态约束的结果。直到19世纪后期，晚婚一直是欧洲社会的结构性要求（Andorka；1978），老人政治和父权控制使这种要求愈益强烈。有些医学理论说，手淫所体现的性“自虐”会给身体带来很大危害，这些理论是从意识形态上进一步要求推迟性满足，表达了中上层阶级对手淫愚行的危险性深感焦虑。正如不鼓励资本家奢侈消费花钱一样，也不鼓励从属者在没有生产结果的手淫中花费他们的性潜力。同样，年轻女人的歇斯底里也是性失业的一种结果，不过，在婚姻是经济契约的社会里，这是晚婚的一个必然特征。如果歇斯底里症在前现代时期是一种匮乏的病痛（即没有能力创造新的家庭），那么20世纪的厌食症则是一种富裕的病痛。厌食症是对富裕家庭的女子施以矛盾的社会压力的结果，是对自恋式消费系统中的身体表面状况的焦虑。只有以大众消费为基础的社会系统才能负担起奢侈的规定饮食。最后，如果歇斯底里和手淫真的是时间疾病，或曰推延了的时间，那么，厌食症和恐惧症就是空间疾病，亦即身体体现了的自我在社会空间的定位；二者均为自我呈现带来的疾病。关于这种空间和时间关系的最明显的例证是恐旷症，实际上是对市场的恐惧。依病原学观点看，手淫愚行、歇斯底里、厌食症以及恐旷症，都是从属者的疾病，而它们的传统诊断和治疗都使父权制的监控得到加强和合法化。

繁衍

每个社会都必须生产它的生活资料（食物，居所，衣服），而且每个社会都必须再生产它的成员。恩格斯把这两个需要看做“历史的决定因素”，但是人口问题却被马克思主义者们严重忽视了。这种理论沉默的部分原因是马克思对马尔萨斯理论的坚决摒弃，他称马尔萨斯为统治阶级的“真正牧师”，认为他企图用自然法则而不是资本主义生产的历史规律来解释“人口过剩”问题。马克思断言每种生产方式都有其特殊的生产规律，但是他并没有说明这些规律在不同时代是如何作用的。其结果是，马克思主义的人口学与马克思主义社会理论的其他分支相比，非常落后。可是，马克思主义确实需要一种人口理论，因为生活资料的生产与人口的再生产有着密不可分的关系。有人提出，马克思在分析资本主义的过程中，事实上已经把19世纪的人口统计史用作他的基本假设条件。例如，工人阶级状况的悲惨化和机器代替工人劳动所产生的后备大军，都隐含着对稳定的生殖率的假设（Peterson, 1979）。进一步说，如果不把人的繁衍需要和人口增长与家庭结构的关系考虑在内，就很难对父权制作出解释。

马尔萨斯对孔多塞（Condorcet）和戈德温（Godwin）的辩驳收在他于1789年出版的《论人口原理》（*An Essay on the Principle of Population*）一书中。马尔萨斯的理论简洁明了：想把那一部分最穷苦的工人阶级的生活提升到可以维持的水平之上，是自拆台脚的行为，因为这将导致人口增加。由于人口增长率

的提高对生活资料造成威胁，所以会使工人阶级现在的贫困状况重新复原。对马尔萨斯而言，人这一类（或更准确地说，人类）受两种普遍“冲动”的主宰：吃饭和满足情欲，他称之为不变的自然法则。两种冲动处于相互矛盾的关系当中，因为生殖能力总是超过生产食物的能力。为了生存就必须约束性冲动，这就往往导致对人口增长予以不道德的“防范性管束”，如嫖娼、同性恋、堕胎。因此，马尔萨斯的道德哲学是以理智和激情的截然二分法为基础的。无约束的激情会产生灾难性的后果；的确，任何“对我们的自然激情之冲动的屈服，都将把我们引向最狂野、最致命的过度妄为”（Malthus, 1914, vol. 2, p. 153）。在他所说的“某些南方国家”，性冲动的放纵使“激情堕入纯粹的动物欲望”（p. 156）。由于情欲是生殖所必须的，所以解决的办法是“管束和指导”，而不是“减弱或消灭”（p. 157）。

防止人口膨胀超过生活资料的途径有三：“道德约束，卖淫和苦难”。通过饥饿、非自然满足或理智地鼓励对人口膨胀的道德控制，可以减少人口。马尔萨斯认为，从理性的观点看，尽管有这些选择，但最理想的仍然是采取一些防范性的道德措施，而不是通过战争和饥馑等“绝对遏止法”来降低人口繁衍率。马尔萨斯在该书第一版和1803年出版修订本期间去过挪威，他受那次出访的影响，把独身和晚婚看做主要的预防办法。在挪威，市场关系还没有穿透靠农业生存的经济，农民在拥有一份自己的土地之前是不能结婚的；结婚受经济关系的控制，因此一个男子在具备养家糊口的能力之前不能结婚。没有土地的农民被迫成为现有家庭单位的仆人。马尔萨斯认为，

晚婚可以为最合理的人口制度提供约束力，但也会灌输绝对的道德信条。性满足被推延的时间将用来存储收入并养成“庄重、勤劳和节俭的习惯”（p. 161）。因此，马尔萨斯理论并非取消情欲，而是要通过理性来重新把握和管束这些必要的冲动，使之向延迟的婚姻生活发展。

马尔萨斯的人口统计理论受到多方面的批评。如前所述，马克思批判马尔萨斯从不变的人类天性法则推绎人口法则，没有把“本能”看做社会关系的产物。另一种批评是，他未能看到农业生产中的技术变化能够在不大量增加上地的情况下提高粮食供给；此外，避孕方法的技术变革为婚后控制生育率提供了手段，无需再依赖堕胎。彼得森（1979）部分出于为马尔萨斯辩护的原因而争辩说，马尔萨斯是把晚婚当作一种人口控制制度来强调的，这至少有力地说明了欧洲的传统婚姻制度。农民中间实行的晚婚到了马尔萨斯时代已经开始破除，正是婚姻模式的变化可以有力地解释 18 世纪和 19 世纪欧洲的人口增长。也有人认为，欧洲的婚姻模式是人口中的相当一部分把晚婚和长期独身结合起来，成为约束生殖的主要的社会手段（Glass and Eversley, 1965）。显然，关于“人口统计学的转型”还有许多不同的解释，但是家庭结构和婚姻模式似乎起了主要作用（Laslett, 1972）。用拉斯莱特的话来说，除非在社会结构里有一条新的男女配偶可以填充的缝隙，否则一个男人是不能结婚的。“丈夫”（husband）这个词的词义本身就来自两个词：“居住”和“房子”。丈夫是占有房子的人，他能够养活家庭，不会成为身边人们的负担。只是到了维持生计的农业衰落和工厂生产增长以及城市扩展之后，传统的晚婚模式才开始在工人

阶级中式微 伴随着传统制度的瓦解，出现了浪漫爱情，父母包办婚姻开始消亡，形成脱离开众多族亲的现代核心家庭 (Shorter, 1977)。

围绕马尔萨斯主义和新马尔萨斯主义展开了诸多方面的技术性论争，关于生殖社会学问题出现了大量的越来越多的著述。不过，许多论争的问题与我们现在的讨论无关。马尔萨斯对我的论证的重要性在于，他的人口统计理论深深地嵌入，并且确实预设了一种特殊的道德观点。他的分析暗中假设存在着父权制和老人政治，因为他竭力支持的晚婚模式如果没有父权制家庭制度，就不可能有效地运作。而这种家庭权力体系反过来需要一种倡导延迟性满足带来益处的强有力的性道德，这种性道德是以基督教神学为基础的。马尔萨斯针对“卖淫”提出两个论点。首先，以同性恋、堕胎以及手淫为形式的道德偏常与基督教教义背道而驰，但是这种符合传统的观点并没有充分的说服力，尤其对于根本不接受基督教传统价值观的人来说，更是如此。马尔萨斯的第二个论点不妨被看做功利主义的伦理观：如果结婚时我们的激情仍然完好无损，我们的性能量未被冲淡，那么我们的婚姻生活就会更美满。结婚之前的禁欲乃是为结婚之后的消费而进行道德积累。把手淫看做非生产活动和道德上百无聊赖时的奢侈消费，其原因就在于此。

在 18 世纪后半期，手淫成了道德严加呵斥的对象 (Shorter, 1977)。在此前几百年里，父母经常对青少年手淫持一种宽松的态度；有些医学论文还鼓励适度的手淫，认为这能使体内液体保持平衡。1710 年出版的《手淫病或自我荼毒之罪过》 (*Onania or the Heinous Sin of Self-pollution*) 显示出态度的变化，

这本小册子曾经风行一时。作者指出，生理和道德的种种疾病都产生于这种行为。1758年，西蒙-昂德赫·蒂索医生发表了他的那篇关于手淫的著名论文，表明手淫不仅会导致严重的生理后果，而且一般难以治愈（L. Stone, 1979）。在法国和德国也有类似的小册子，例如1786年出版的S. G. 屋格尔的《父母必读》（*Unterricht für Eltern*），书中建议用夹住包皮的办法来治疗手淫。到了19世纪，冒出一大堆医学范畴，要者如“手淫愚行”和“溢精”，这些范畴用以划分“非生产”性欲产生的消极后果的类别（Engelhardt, 1974）。手淫被认为与“头疼、腰痛、瘰疮、消化不良、眼花、耳聋、癫痫以及最后的死亡”有直接关系（Skultans, 1979, p. 73）。

现在还没有关于前现代时期手淫发生率的“真实”证据；我们只有一些反映父母、医生以及牧师担心手淫不良后果的焦虑程度的印象式证据。如何解释这种道德恐慌呢？一种说法是，中产阶级家庭的男孩子离家去上寄宿学校的越多，感到对后代的道德发展失去控制的家长就越多。而在英国新的公立学校里，又担心孩子们会越来越受到他们的同伴和老师的暧昧的道德影响（Ariès, 1962）。儿童培养中的这种变化也与向城市生活方式的转变有关（Shorter, 1977），而且也与尤其在新教社会里出现的对儿童性格培养的极其重视有关（Grylls, 1978）。福柯（1981）把19世纪对手淫的愈益重视看做城市人口普遍医学化（*medicalization*）中的一部分，这一过程在医疗机构和专业人员的监督下发展很快。L·斯通的解释（1979）也许最有希望站住脚，他认为中产阶级父母的焦虑可能

受到越来越普遍的晚婚的影响，他们越来越担心呈上升趋势的手淫现象。越来越多的男人由于没有释放比多的其他途径而把越来越长的性成熟年月打发在手淫和嫖娼上。(L. Stone, 1979)

从更长远的历史角度看，基督教和犹太教总是把手淫看做一大罪过，至少在官方和正统圈子中如此 (G. R. Taylor, 1953)。在英国，新教改革运动的结果是不仅更加强调个人的罪过，而且对儿童培养和为父之道的重要性有了新的认识。然而在 18 世纪和 19 世纪，个体主义学说、兴办公立学校以及包办婚姻的日渐衰落，在一定程度上削弱了父权对家庭的控制，包办婚姻与关于个体责任的清教观念是不一致的。对手淫的恐慌是针对已经感觉到的父母权威的衰减而做出的一种防卫反应。此外，浪费精神 and 浪费资本之间有一种非常密切的象征对应关系，这是与 L. 斯通的观点 (1979, p. 321) 相左的地方。“自我荼毒”是一种秘密而偏常的行为，是一夫一妻制和晚婚制控制生殖的产物。按照马尔萨斯的人口控制图式，它也是对塑造性格的禁欲主义的否定，禁欲主义曾经被看做成功的资本积累的必要附属品。

约束

在欧洲传统社会里，人口的再生产向来由各种制度手段所控制，主要有一夫一妻制，独身，晚婚，以及父权制。马尔萨斯理论的弱点除了它的道德基础云翳不清之外，还在于它往往

不能审视社会阶级和人口繁衍之间的关系。所有社会确实都必须再生产自身，但是恩格斯在《家庭的起源》中比马尔萨斯看得更清楚，认为工人阶级再生产劳动力，统治阶级再生产资本继承人。在实行长子继承权的社会里，在个人层面上而言的统治阶级所要求的是对家庭成员的禁欲，约束他们的性欲，以利于积累和保存资本。至少在资本主义早期，性欲和劳动力的繁衍受到马尔萨斯式的遏制，尤其是疾病和贫穷的遏制。然而，正如马克思经常确认的那样，资本主义结合了诸多矛盾力量。个体的资本家对他们工人的健康状况、可靠性以及纪律性是非常看重的，就此而言，资本家对福音派新教会即使算不上非常热情，也是相当宽容的（Pope, 1942; Thompson, 1963）。然而，个体的资本家不会想要恤贫法令、救济院和福利税等负担，就此而言，资本家看重的是劳动“后备军”和自由迁徙的工人。可见，马尔萨斯的观点显而易见是过于简单化的：当工人不能对他们的繁衍潜能施以“道德约束”时，贫穷和苦难就迫使他们约束自己的繁衍。禁欲主义和资本主义之间的关系对于不同的社会阶级来说，具有不同的含义和意味。

马克斯·韦伯关于宗教禁欲与资本主义的关系的论述（1965）广为人知，同样也遭到不断的批判（Eisenstadt, 1968; Marshall, 1982）。马克思主义批评家往往对韦伯的观点嗤之以鼻，视之为宣扬节俭为积累之源的神话（Hindess and Hirst, 1975）。马克思彻底摧毁了这个神话，他认为原始积累是通过暴力，尤其是以将农民逼离土地的圈地方式而实现的。根据马克思的批判，可以说韦伯关于新教伦理的研究是把工人与生产资料的分离预设为资本主义的必然要求（Turner, 1981）。韦伯

接着问，假如工人与生产资料疏离了，那么鼓励投资、限制消费以及训练工人还会对资本主义发展有益吗？答案是，新教伦理通过“感召”和戒律使理性化过程得以发轫，并转换了欧洲的工业文化。人们往往批评韦伯关于资本主义戒律与禁欲主义之关系的看法过于天真，马克思主义者也经常提出类似的观点。马克思在“巴黎手稿”中指责政治经济学把自我牺牲作为立论的基础，认为人口理论最终是建立在禁欲原则的基础之上的：

如果工人是“道德的”（穆勒曾公开赞扬那些在两性关系上表现节制的人，并公开责难那些违背结婚不生育原则的人……难道这不是道德学、禁欲学说吗？），那么人就会在生育方面实行节约。人的生产表现为公共的不幸。（Marx, 1970, p.152）

安东尼奥·葛兰西在《狱中笔记》中指出，美国的新教提出了新标准的讲纪律和有规律的工作，为泰勒模式和福特模式的现代管理技术铺平了道路。这些管理方法压制了人的“动物性”，训练人遵守纪律严明的工厂生活。新教的一个有趣特征是，它涉及自我管束和主观强制，它不是强加于工人的意识形态。新教带来了自身的理性秩序，使之免遭欲望的破坏，从而有利于连续的工厂生产。在教会不能提供这种清教戒律的地方，国家将填充道德的裂谷：

反对酒精的斗争成了国家的一种功能，因为酒精是破坏劳

动力的最危险的东西。其他的“清教”斗争也能成为国家的功能，只要工业家的私人举措证明是不足的或劳动群众中爆发了道德危机（Gramsci, 1971, pp.303 ~ 304）。

葛兰西不仅把身体的禁欲秩序看做稳定资本主义生产的需要，也看做以泰勒模式和科学管理为极致的工业理性化过程的道德源头。

韦伯对禁欲主义的分析存在的真正弱点是，没有考虑阶级和性别与禁欲实践的分布情况。这种理论上的疏忽可以由消费和生产的关系予以一定的说明。马克思试图把资本主义的危机归于商品生产，然而，通过消费来完成商品资本的循环也是实现剩余价值所必需的。根据所谓的低消费资本主义的理论，资本主义生产方式的危机是低工资抑制商品需求的结果。根据这种低消费理论，可以说消费发生于资本家为了生产而购买机器等商品的时候，并且以此作为不断的资本投入的一部分（Mandel, 1962）。也有工人的个体消费，但那只是为了通过购买衣食来再生产他们的劳动力。马克思（1970, vol. 1, p. 537）持此观点：“资本家操心的一切，是把工人的个体消费降到最低限度。”然而，这种反对个体消费之重要性的观点似乎是静态且缺乏历史支持的，因为它忽视了技术变化带来的资本主义生产能力的扩张、管理的改进、以及工人阶级增加工资的斗争。资本主义的消费既不能仅限于社会的一小部分（一个“消费阶级”），也不能通过成批生产而扩展到所有阶级（Hymer, 1972）。这样说并不是否认消费能力之间存在着很大的不平等，也不否认商品出口在实现剩余价值中发挥非常重要的作用。而

是暗示资本家厉行反对直接消费是为了通过生产资本的进一步投入来实现积累，但是除此之外，如果要实现剩余价值，还必须要有享乐式的物品消费。韦伯恰恰未能把享乐式消费与禁欲式生产之间的这种矛盾看做资本主义持续发展的需要。

19世纪，消费仅限于“有闲阶级”，但是20世纪发生了许多促进大众消费的变化。19世纪中期，分配制度还很不成熟，滞后于工业生产制度（Jeffrey, 1954）。消费主义的兴起预示着城市环境的出现，广泛大众的形成，广告活动，以及以商场为形式的理性化分配的发展。在1880年代的英国，大部分消费条件是由零售和分配的转换以及杂志广告的发展来提供的。生产中也必须发生一些变化，如商品的标准化，在商品可以大规模复制的地方，这会使商品的广告做得更好。如果说早期的商场在广告化的资产阶级文化的发展中起了重要作用，那么超级市场则使商品进入群众性的消费者市场，完成了分配制度的理性化进程（Miller, 1981; Pasdermajian, 1954）。在这种市场语境里，生产场所要求对劳动过程进行泰勒模式的管理，而消费场所则要求一种新的生活方式和新的人格类型。新的生活方式体现为慎重的享乐主义伦理，新的人格类型体现为自恋的人。因此，晚期资本主义是禁欲主义和享乐主义的矛盾结合，它们在空间上的差别就表现在工厂与家庭之间。

韦伯指出，新教的禁欲伦理与资本主义精神之间有一种亲和性，如本杰明·富兰克林的著作所示。“时间是金钱”的观念也就是新教所讲的懒人招魔鬼的世俗翻版。尽管这种关系值得称许，但是仍然有充分的证据说明个体的资本家在其个人生活里实际上并不恪守这种伦理。即使本杰明·富兰克林，似乎也

经常违反禁欲主义准则 (Kolko, 1961)。再者, 韦伯所指的“资本家”当然都是男性资本家。因此, 审视早期资本主义时期加诸妇女身体的带有禁欲性质的社会约束所起的作用, 是十分重要的 (Smith-Rosenberg, 1978)。就像在封建社会一样, 早期资本主义要求对妇女、特别是资产阶级妇女的性施以广泛的约束, 以保证财产分配制度的稳定。这些约束手段的性质已经被 19 世纪女性的癲癩病史充分说明了。

维多利亚时代有“歇斯底里的女人”这种观念, 更早时的诊断标签是“忧郁症”和“抑郁症”, 用以解释加诸妇女的矛盾的社会压力。“歇斯底里”源自希腊词 *hystera*, 原意为“子宫”, 古典医学认为歇斯底里症是由子宫的闲置引起的。埃及医学认为, 如果女人不经常怀孕, 子宫就会干枯, 在身体里上浮, 对大脑造成压力。根据盖仑的医学理论, 如果女性的卵子没有受孕的话, 就会腐烂, 发作歇斯底里 (Veith, 1965)。17 世纪时, 人们认为“忧郁症”也有类似的病原。例如, 罗伯特·伯顿在 1621 年出版的《忧郁的剖析》中说, 劳动的妇女很少患此病, 但有钱而未婚的妇女则常受此病之苦。他的解决办法是结婚、宗教和合适的职业, 如在穷人中做些慈善活动。于是, 我们所称的作为一种生理状态的闲散的子宫就与作为一种道德现象的懒散人有了关联。社会对婚姻的约束要求促进妇女的精神稳定和个人幸福。然而, 妇女陷入一种矛盾的环境当中。人们认为她们蕴藏了过多的性能量, 但是在欧洲的婚姻模式之内, 结婚作为发泄性欲的惟一合法渠道, 往往被推延了。此外在维多利亚时期, 为了继续她们的教书或护理职业而晚婚的妇女被看做最易受歇斯底里威胁的人。在实行晚婚的制度之

下，父母为男孩的手淫愚行而忧虑，同样也为女性手淫的危险而焦虑。手淫和歇斯底里的根源都是对孩子的溺爱：“父母视之如掌上明珠，仆人呵护不离左右，从来没有人教她如何控制自己或遏制自己的感情和欲望”（Smith-Rosenberg, 1972, p. 667）。解决这种疾病的途径在于自律，并且在父母的约束和看管之下做一些有益的事情。

然而妇女一旦结婚，不是被说成性冷淡，便是被说成性方面不成熟，男人藉此堂而皇之地去嫖娼。女人的激情由青春期向婚配期的转型是奇妙而绝对的。虽然妇女在怀孕期间避免了可怕的歇斯底里，但她们仍然被限于私下的家庭圈子，与世隔绝和孩子负担产生了新的抑郁形式。问题是，由于没完没了的怀孕，男人既为女人的幸福所必需，也是女人苦痛的根源。用更近时的性研究的语言来讲，我们通过男人而确知，女人手淫“总是不正常的”，“女人性欲在男人唤醒之前，一直处于休眠状态”（Schwarz, 1949, p.43）。当然，并非任何男人都能做到这一点，只有“正确的男人”才能如此，因为女人不得不为合法的生殖而积累能量。于是歇斯底里作为关于“真正女人”的医学意识形态之一部分，具有了使女人定位的社会功能，那就是避开公共生活的隐僻的家庭领域。

管束

繁衍和约束的问题很难与城市社会的发展分开，在这样的社会里，人口在社会空间里受到管束。18世纪以降，都市化日益成为文化的威胁，尤其威胁着精英阶层的主导文化。工业

城市的壮大发展瓦解了传统制度的“表面秩序”，不再以可见的固定社会地位来界定一个人（Lofland, 1973）。社会理论中出现了针对人际亲近和社会隐匿问题的管束技术，由此引发了传统的霍布斯社会契约理论的重新输入。人口密度的性质及其对性格结构的影响成为法国社会理论从卢梭到列维-斯特劳斯之间的联结性论题。

与霍布斯不同，卢梭关于文明社会的论述一再被城市问题所演绎。在卢梭的整体哲学中，人的孤独被看做一个基本的道德原则，为他对自然、教育和宗教的看法提供了一个标准视角。川流不息的城市人群带来负面影响，使人们过分依赖别人的看法，他们本身的自尊堕落为自私。在《论人类不平等的起源和基础》（*On the Origin and Foundation of the Inequality of Mankind*）一文中，卢梭竭力将自然状态中的自主的蛮人（“孤独，懒散，危险常伴左右”）与文明社会中的城市人予以强烈的对照：

自私是一种纯粹相对的和非自然的情感，它产生于社会状态，使每一个个体都关爱自己胜过别人，导致人们互相荼毒和毁灭……在真正的自然状态，自私之情是不存在的，因为每个人都视自己为自身行动的惟一观睹者，天底下对自己感兴趣的惟一生灵，赏罚自己的惟一法官……他不知仇恨，遑论复仇，因为这些激情只会由伤害意识所激起（Rousseau, 1973, p 66n）。

社会的问题就是公共攀比和我们对社会名声的依赖重于个人名

誉的问题。进入社会，尤其是进入一种城市的存在，就会抹掉怜悯心，而怜悯心是人类惟一的“自然美德”。人们越是与他人相伴，其行为就越发自私，因为城市化削弱了自然的情愫。简言之，卢梭认为：“人越多，人的烦恼相应越多。”（p. 77）麻烦随着城市空间的累积而累积。

道德生活质量与城市群体质量之间的这种颠倒关系也是卢梭在与阿勒贝尔争论时提出的戏剧观点的基础。卢梭在那封讨论戏剧的信里，着力对照戏剧演出在日内瓦和巴黎产生的不同效果。在巴黎的都市环境里，市民们已经被自私之情所腐坏，作为国家政策一部分的戏剧的功能就是让对自己的自由已经无正经事可做的市民们得到娱乐。相反，在共和小国日内瓦，戏剧必须腐化自由民，把他们推给“文明”。在大城市里，“一切都是根据外表进行判断的”（Rousseau, 1960, p. 59）。因为公民被自私污染了，所以名誉而不是个人价值成了判断个人地位的惟一准绳。戏剧鼓励的是名声，女人们尤其如此，她们竞相打扮自己的身体，吸引公共注意。在城市社会拥挤不堪的空间里，人际的亲近受到蔑视。这是卢梭最后出版的一部著作即《漫步随想录》（*Reveries of the Solitary Walker*）中的主要论题。在第九次漫步中，卢梭看到陌生人头一次相遇时，互相都非常客气，但他们一旦互相熟悉之后，便不再彬彬有礼了。亲近和尊重似乎相互排斥。在工业城市人口稠密的空间里，公共场合的繁文缛节似乎是必要的，但它们在沽名钓誉和做作自私的压力之下，已经瓦解。随着城市社会的出现，天然未凿的自由空间开始消失：

自然向文化「的过渡」依赖于人口统计数字的增长，但是后者作为一种自然原因，并不产生直接的结果。首先，它迫使人们采取多样的生活方式，以适应不同环境里的生存并丰富他们与自然的关系（Lévi-Strauss, 1969, p.173）。

稠密的人口扩展和强化了社会的劳动分工，把人们联结在一种相互的关系之中，产生了越来越严重的相互依赖性。

在卢梭关于自然状态的看法中出现的这些论题重现于杜克海姆对劳动分工的分析（1964）和列维-斯特劳斯《热带的忧郁》（*Tristes Tropiques*, 1976）中的浪漫主义观点。列维-斯特劳斯对人类学的自传式评述可以读作卢梭式的对西方都市文化影响原始俭朴的后果所做的分析。他在第一次见识西印度群岛时评论道：“我碰上此类愚蠢、仇怨以及轻信盲从之事，已经不是头一遭了，当社会集团开始缺乏空间的时候，就会像分泌脓液一样分泌出这些东西。”（Lévi-Strauss, 1976, p.33）此后的一个阶段，他不得不注意到南美洲森林的孤独与以人口稠密的印度城市为代表的人类苦难是有差别的。印度次大陆的城市分泌的是“污秽，混乱，杂居，拥塞，废墟，棚层，泥泞，粪便，屎尿，脓液，体液，溃疡”（p. 169）。在杜克海姆看来，稠密的人口和劳动分工将产生一个交互性（有机的孤独）的社会，在这样的社会里，个体较少屈从于集体文化（集体意识）。对卢梭和列维-斯特劳斯而言，城市化和稠密的人口削弱了道德凝聚力和个体的尊严。就此而言，他们表达了一个贯穿于19世纪社会思想的主题，即对城市化所产生的道德后果的焦虑。

霍布斯的社会契约理论对秩序问题的解决所依据的前提是单个身体的物质性；而这里的社会学问题则是城市环境中身体的众多性，在这个环境里，觉得人际间的道德约束力已经崩溃。用卢梭的话来说，在城市里，亲近关系会招致蔑视。我认为，这个两难处境的“出路”可以参照福柯所讲的“人类身体的解剖政治学”（*anatomy-politics of the human body*）和“人口的生物政治学”（*bio-politics of the population*）（Foucault, 1981, p. 139）。如果没有制度规则和控制细则之蛛网，城市里的身体在政治上是很危险的。通过管束和分类对城市人口予以监视和监督，这就有可能对身体予以集中的登录，置于全景监视之下（Foucault, 1979）。韦伯和福柯似乎都觉得在官僚化和理性化过程当中，人口会越来越从属于理性的戒律。不过，对于19世纪的自由主义来说，城市空间的危险仍然是一个常新的现实：“穆勒对拥挤的工业化社会的伦理惊讶不已，‘纷纷攘攘’，‘推推搡搡’，他对城市化文明的丑陋非常失望。他在独处和与自然的契合中寻求安慰。”（Wolin, 1961, p. 323）。人口统计的压力，经济的匮乏和政治的无力，都是集中在欧洲城市狭窄街道上的力量。

这些焦虑特别聚集在中产阶级妇女身上，她们被看做最容易遭受城市空间的性威胁的人。卢梭对个体的自由持有非常强烈的看法：“人，生而自由，却无往不在枷锁之中。”（Rousseau, 1973, p. 1165）；然而他认为女人作为私人品行的守护者，应该万无一失地置于家庭圈子里（Okin, 1980）。女人特别容易遭受假自重的危险，如前所述，戏剧鼓励女人装饰她们的身体，追逐美名。在城市里，新的危险更多：迷恋不悟、侮辱攻

击、诱拐劫持、道德沦丧。待在家里的女人避开了这些危险和诱惑，既可以显示她夫君的经济地位，又可以宣示自己的道德清白：

独自抛头露面的女人“只能是”那些必须得出去工作的女人，那些单靠丈夫不能糊口的女人；这样的女人不可能是体面的……她能足不出户，表明她在经济上和爱欲上都可以依靠丈夫，这也证明他能够满足她的物质和爱欲需要（de Swaan, 1981. p. 363）。

到 19 世纪末街道状况对妇女变得安全之时，亦即增加了照明和警察、减少了街头暴力之时，男人对女性独立的焦虑必然加重了。在这方面，第一份连贯的关于恐旷症的医学描述出现于 1872 年。此后，广场恐怖综合症的定义就一直没有变动，那就是对离家、逛商场、单独旅行的焦虑。按照弗洛伊德的说法，恐旷症就是对性引诱的恐惧和对陌生人激发的里比多兴趣的压抑。妻子身上的恐旷症表达了丈夫对自己控制家庭能力的焦虑，但也表达了妻子对资产阶级家庭背景的地位和安全性的依赖。所以配偶之间会有一定程度的碰撞，如具有象征意义的“病痛”，由于心理医生对牢骚抱怨的案例表现出职业兴趣，这种象征意义更加凸显。牢骚抱怨既表达女人的依赖性，也复制着依赖性。对市场的恐惧已然成功地转变成一种医学条件，使家庭的权力关系合法化。

城市化带来浮浅的亲密关系，对地位和职务没有表达应有的尊重，威胁着非个人的文明礼貌准则。然而矛盾的是，亲密

关系的发展反而引起社会性的减退 (Sennett, 1974)。讲究文质彬彬的传统不鼓励自私的亲近行为, 这使陌生人之间有一种交互的社会性; 亲昵行为受到社会的排斥, 但也表明缺乏真情 (Weitman, 1970)。而世俗的城市社会却产生了一种亲昵崇拜 (cult of intimacy) 和陌生者之间的钟情 (affectivity), 以抵消无名性的威胁, 通过对非个人的文明礼貌价值重新定位来处理公共空间 (Elias, 1978)。在 19 世纪, 对完全陌生者之间引诱性的亲近行为的焦虑通过女性的恐旷症得到象征性的表达 (Sontag, 1978)。到了 20 世纪, 由于西方资本主义的战时危机造成对劳动力的需求, 所以中产阶级的妇女进入了社会, “女人的怨言” 便越来越表现和象征着对身体外表的焦虑。例如, 规定饮食不再是为了把激情控制在宗教 - 医学的框架之内, 而是为了有助于自我呈现, 如果面容姣好, 衰老也不能妨碍我的能力。

再现

在前现代社会, 个人居于“人物”的面具里, 这个给众人看的面具是非个人的和客体的 (Mauss, 1979)。人格被外部的地位和徽章客体化了。在封建时代, 个人人格 (personhood) 和尊严都居于人的盾徽之中, 它标明人的阶级地位。后来有了铠甲外衣、盔巾和封闭的头盔, 这些纹章符号开始表示差别, 成为识别个人及其地位的标记 (Fox-Davies, 1909)。在这样的社会里, 个人的道德价值离不开“荣誉”观念, 它就嵌在制度化的社会角色之中, 个人的标识和社会的标识是合一的。资本

主义的发展改造了这个荣誉世界。在英国，17世纪时的贵族已经在很大程度上非军事化了，而且随着圈地运动，贵族被改造成一个农业资本家阶级：“在专制年代，英国土地占有者阶级的癖好表现出一种历史的连锁性：不一般的平民背景，经商的营生，下议院的位子。”（Anderson, 1974, p. 127）代代承继的等级荣誉观念逐渐被作为教育之结果的绅士观念所取代。“荣耀的绅士”是城市的，从商的，非军事的。他确立了自己的身份地位，但他的经商背景披上了一件受过私人教育的文化外衣（Ossowska, 1971）随着资本主义的发展，等级制度下以身份地位为基础的形式差异已经被推倒，代之以业绩和成就上的差异，个人身价不再以外在的符号来衡量，至少在原则上如此。在实际过程中，地位标记总是可以表示个人身价，如住房、谈吐、衣着以及其他消费类型，但是这些标记并非得到法律支持的绝对权利。个人的道德地位变得更加易变、开放和灵活，现代人格重视尊严胜过荣誉：“荣誉概念意味着身份与制度化的角色有着本质的，至少是非常重要的联系。而现代的尊严概念则意味着身份在本质上独立于制度化的角色”（Berger, 1974, p. 84）。自我不再固着于纹章，而是必须经常地置于面对面的互动关系之中，因为消费主义和大众市场已经淡化，至少是模糊了社会差异和个人差异的外部面具。

选举权的扩展和大众消费市场的发展促成了标记个人身价的符号的消亡。虽然还有等级差别，而且对于个人地位具有重要意义，但大众娱乐和休闲市场仍然是比较自由的，不为某一阶级所专有。体育的商业化已经减少了某些特殊运动项目之内和之间传统的阶级差别。就休闲方式而言，牛仔服和T恤衫的

普及并没有消除阶级差别，但是也把那些差别遮掩在随便衣着的后面。社会之间的变异显然是非常重要的。英国式礼帽仍然是阶级和个人的标识象征，而澳大利亚的夏天会鼓励某种平均主义的风格：“真的感觉到缺乏能够清楚无误地标明内在地位的符号，这使任何旨在加强无孔不入的服从制度的尝试几乎无法在直接的工作环境面前奏效”（Parkin, 1979, p. 69）。自我和自我的呈现依赖于风格和时尚，而不是固定的阶级标识或等级地位的象征物。城市空间成了以商业化时尚和生活方式为基础的互不相让、竞相呈现的大赛场。可以感觉到自我变成了适当地包装起来的商品，因为我们不再仅只用血缘和门第来界定自己。

这是一个表现自我的世界，它已经被形形色色的美国社会学理论尤其是所谓的象征互动学说封裹起来。社会学对消费社会的新的自我结构的意识可以回溯到许多古典文本那里。美国传统社会学中“社会的自我”这一概念散发出消费社会的裸露空间的气息。库利在《人性与社会秩序》（*Human Nature and the Social Order*, 1964）一书中提出“照镜子的自我”（the looking glass self），这个自我不能存在于他人的注视之外。他人的回应就是我们的镜子，镜中所现不仅是个人尊严的基础，也是自我的构成性因素。根据社会互动理论，自我和我们在公共面前的面目并非联合式的，而是合并式的（G. Stone, 1962）。呈现式的自我不能列入怀特所说的“组织的人”（organization man, 1956）、弗罗曼的“市场导向的人格”（market-oriented personality, 1941）和里斯曼的“他向的人格”（other-directed personality, 1950）。这一脉传统在关于“自恋型人格”（Lasch, 1979）的当

代论争中达到了顶峰。关于美国生活的这些评述所围绕的主题本质上还是卢梭的主题：亦城亦乡的美国产生了一种里斯曼所称的“孤独的人群”，他们中间的自我主义行动披上了虚假亲近的外衣。我认为这些文本既是诊断，也是症状，就是说它们抓住了看重自我的亲昵行为的社会疾病，同时也表达了这种疾病。美国社会学的这个特征在戈夫曼开列的互动说的主要理论概念中有着集中的表现，如“脸面工作”、“服从和端庄”、“羞辱”以及“表达游戏”等（Goffman, 1968; 1970; 1972）。

戈夫曼最有影响的著作是《日常生活中的自我表现》（*The Presentation of Self in Everyday Life*, 1969）。在戈夫曼式的社会里，社会关系构成一个舞台，社会的演员在上面或个人或多人地进行表演。这些社会表演很可能经常遭到失败，忘词，尴尬，误会，脱节，都可能打乱演出。日常遭遇中的仪式性秩序岌岌可危，需要经常修整。用霍布斯秩序问题的语言来讲，社会演员的主要欲望和动机就是不惜一切代价地保全自己的“脸面”；秩序的存在只是为了社会演员全力避免在大庭广众面前难堪和丢丑。社会生活是一场游戏，几乎没有“信任”的立锥之地，因为全部人类行动都是欺骗和反欺骗而已。如果想在这个到处都有社会奸细活动的激烈竞斗的世界里生存下去，就必须有能力选择一套非个人的最佳战术。因此，戈夫曼提供的舞台艺术范式既是理解新的中产阶级的方式，也是对这个阶级的价值观的反映：

这种舞台艺术模式反映了新的世界，在这个新世界，中间的阶级不再相信努力工作是有用的或成功依赖于勤奋。在

这个新世界，可以强烈地意识到个人成就与所得回报之间，实际贡献与社会名誉之间，并不存在理性的关系。这是一个好莱坞明星漫天要价式的世界，债券市场式的世界，价格与价值几无关系（Gouldner, 1972, p. 381）。

因此，作为戏剧的社会是卢梭所说的城市自私行为合乎逻辑的结果，在这个社会，真实性完全成了再现式的东西。

社会成功取决于采取恰当的人际关系技巧以驾驭自我的能力，而成功的关键是呈现一个可人的形象。形象管理和形象创造不仅成了政治前途的决定因素，而且在日常生活组织中也起着至关重要的作用。反过来说，成功的形象要求成功的身体，这是经过训练、修炼和调理并能提升个人价值的身体。新的服务部门迅速冒出，如饮食控制术、整容术、整形外科，等等，它们补充了现有的身体工作方面的行当，如牙医、美发、手足医，等等。至于管理阶级，看上去成功对于成功而言，也是非常重要的，因为管理者的身体是团体合作的象征。于是，新的管理竞技伦理便成了当代版的新教伦理，但是在消费主义的劲风之下，这种伦理很快就作为一种趋之若鹜的生活方式而遍及整个阶级系统。商品化的身体已经变成了健身产业的焦点，后面有纤维食谱、休闲中心、饮食控制手册以及户外运动的支撑。资本主义已经将享乐主义商品化，把唯幸福论当作中心价值：

“风习和道德革命”显现于20年代，当时资本主义开始不再依靠它的工作伦理，这场革命侵蚀了家庭权威，削弱了

性压抑，代之以宽松放任的享乐主义道德，容忍自我表现和实现“创造潜能”（Lasch, 1979, p. 45）。

然而，新的享乐主义有其特别之处。它并非反对派，而是与发达资本主义的市场要求融合无间；它严重偏向新的中产阶级，但是也兼容禁欲主义。享乐主义迷恋身体是为了促进竞相争胜的表演。我们跑步，饮食控制，睡觉，但不是为了本身内在的乐趣，而是为了增加我们在性、工作以及寿命方面的机会。社会竞争关系里的新的禁欲主义是为了创造欲望，这种欲望从属于身体的理性化，这是资本主义发展的最后胜利。肥胖成了非理性的表现。

所有病痛都是社会的病痛。从通俗的角度看，紧张是慢性病痛的一个非常重要的病原因素，紧张是现代社会时间节奏的产物；社会紧张会导致十二指肠溃疡（Dossey, 1982）。病痛的社会后果也表现为失业和家庭破裂等形式，但从更根本的角度看，社会过程构成病痛，这是一定范围内符号和征候的医学分类（King, 1954）。病痛的意义反映了社会对社会行为的焦虑，这种社会行为是根据主流社会集团的观点来决定可否的。手淫和遗精一直被看做表示家长为自己控制孩子的权威而焦虑的医学范畴，这一观念受到新的社会排列模式的质疑。歇斯底里尤其隐喻着中产阶级妇女的社会从属地位，她们力图通过职业工作来表达自己的个体独立。恐旷症象征对城市空间难以把握，对市场的恐惧使妇女足不出户，但是这也肯定了丈夫具备把妻子养在家里的经济能力。晚期资本主义的个体有一种自我管理的再现危机（representational crisis），如果这一论点是正确的，

那么尤其是妇女就可能出现呈现式的病痛 (presentational illness)。戈夫曼的舞台艺术是一种典型的女人病痛的隐喻, 应该与对脸面工作的焦虑联系起来看。最能戏剧性地表达当代西方社会女性歧义的病痛是厌食症。否认厌食症的心理和生理特征, 是无济于事的, 但是这种病痛还有复杂的社会学病原, 深刻地表达了以瘦为美的现代观念 (Polhemus, 1978)。

我已经尽力用繁衍、约束、管束和再现等类别区分某些病痛, 然而妇女的病痛有一个非常重要的共同之处, 即它们是依赖的产物, 至少从社会学角度看如此。女人病如歇斯底里、抑郁症、忧郁症、恐旷症、厌食等等, 最终都是感情和性焦虑的心身表达, 这些焦虑植入了权威的公共世界与情感的私人世界相分离的状态之中 (Heller, 1979)。手淫愚行和歇斯底里并不是“疾病”, 而是表达推延时间产生的危机的一种偏常行为: 这是等待成熟和从一个家庭转入另一个家庭的过渡期间的问题。恐旷和厌食表达的是对空间拥塞的焦虑。恐旷症患者深受父权保护之苦, 而厌食症患者的痛苦则来自把她们禁锢在私人化家里的家长呵护。作为诊断学范畴的这些病痛也表达了男性对丧失控制力的焦虑, 因为女人到外面工作据说面临着公共的引诱。

从历史的角度看, 霍布斯的秩序问题是以单一的身体概念为基础的。人们之间为了自我保存而制订社会契约, 把个体的权利交托给国家, 而国家的存在是为了社会的安宁。然而, 政治社会的政权也要求对身体予以统摄, 特别是要求管束身体, 因为身体是多种多样的。霍布斯的问题从公开的一面看, 是对欲望和理性, 或更准确地说性征和工具理性之间关系的分析。

这个问题反过来被重新表述为作为公共理性之承载者的男人与作为私人情感之体现的女人之间的本来关系。如果可以这样表达的话，辨识秩序问题里的四个次问题的做法就是有用的和有启发意义的。这种模式的价值在于它关注的焦点是，使不平等和依赖性制度化的所有社会结构都在微观政治的层面上遭到偏常和疾病的抵抗，因为身体是最有力的社会隐喻，所以毫不奇怪的是，疾病是最突出的社会危机的隐喻。所有疾病都是无序，不管在隐喻的意义上字面的意义上、社会的意义上抑或政治的意义上，都是无序。

第五章 父权制：夏娃的身体

人的第一次违命，还有
那棵禁树上的果实，那致命的
芬芳把死亡带到世界，还有
我们的所有痛苦，随着伊甸园的丧失

弥尔顿，《失乐园》，卷1

我的论点是，所有的身体社会学最终离不开性和感情的劳动分工性质。身体社会学究其实是对性控制进行的社会学研究，具体而言，就是研究男性对女性之性施加的父权控制。关于妇女的社会从属地位有两种习惯的解释，仔细看去，其实是一个论点。第一种解释可以称为自然/文化说，第二种解释不妨称为财产说。有种女性主义认为普遍的父权制之所以成为男人对女人的权力体系，是因为女人在人类社会里扮演着繁衍的角色，所以把她们与自然而不是与文化联系起来，并因此处于一种前社会的或次社会的地位。如果说女人真的没有从动物性过渡到文化性，那是因为她们仍然被性欲和生殖力与自然捆在一起。因此，妇女在社会中处于从属地位的这种普遍现象只能用她们的繁衍功能的普遍性予以解释。妇女的从属地位并非本质的生理结果，而是因为文化把女人的繁衍性阐释为与自然的牢不可破的联结性。当然，“文化”与“自然”的差别本身也

是文化的产物，正是这种分类图式把妇女归入低级的“自然”范畴，把男人归入高级的“社会”范畴。

自然/文化说

与自然的这种联系所产生的结果是，认为男人应当从他们的自然功能中解放出来，以便从事更高级的活动，亦即创造文化和象征环境（Ortner, 1974）。在这种劳动分工中，男人创造经久的象征物，而女人则繁殖易逝的身体。女人的社会角色被看得低于男人担当的社会角色。这个论点的最后一步是把女人派入或训练出一种与男人的心理空间（“理性”、“理智”、“可靠”）截然对立的心理结构（“母性本能”、“慈爱”、“滥情”）。这种理性和欲望的二分法进一步与公共空间和私人空间的二分法联系起来，结果妇女栖居在慈爱和滥情的私人家庭世界。

自然/文化说显然是有力的，的确为普遍存在的男人对女人的父权支配提供了一个很好的解释。然而，这一论点也面对不少困难。在前现代社会，父权制典型地牵涉到成年男性对妇女、儿童以及其他不能独立的男子施加的权力。根据《新约》里的父权制，族长对他的妻子们和儿子们都有支配权。举一个更近时的例子，克拉潘查诺（Crapanzano, 1973）对北非语境中年轻男人的社会地位的歧义性进行了有趣的分析。男人支配女人，不过，同时也有父亲对儿子的支配。由于阳性身份被视作性的力量、对女人的权力以及政治支配力，所以，未婚男性被逼进在许多方面与女性角色无异的依赖性社会角色。这样的社会定位所产生的后果是年轻男人有一种准阴性人格。这些年

轻男人体验的心身病痛是他们的社会地位不确定的象征，被阐释为妖精攫取了精神的后果。从经验来说，很难把父权制与老人统治分离开来，所谓老人统治就是老年男人对所有辈分和所有性别的家庭成员行使政治支配权。殖民地美洲的早期历史可以进一步说明《圣经》的父权制意识形态曾被用来支撑老人统治制度（Fischer, 1977）。根据自然/文化论点，把未独立男子与女人一起归诸自然，可以是一个办法，但这个办法将削弱论题原来的清晰性。而且，很难看出年轻男人在何种意义上更靠近自然或是自然的一部分。

该论点的第二个弱点是它的概括性（McDonough and Harrison, 1978）。很难相信在所有时间和所有地方，社会都以同样的自然/文化二分法来阐释女人。二分法之外还有别的方法，例如把妇女视为非自然的和妖怪式的生灵，认为她们因此而居于自然和文化之间。亚里士多德曾经把女人看做自然的异种，但是往往可以进一步说，亚里士多德的观点也表明女人是自然之外的恶魔（MacLean, 1980）。再者，并不总是把女人看做繁衍过程中特别重要的因素。稍后我将详述这一点，但是现在看到的有趣的事实是，有一个关于繁衍问题的中世纪主要文本——罗马人吉尔斯写的《人体在子宫中的形成》（*De formatione corporis humani in utero*）——特别否认女人在造出男人的过程中能起任何积极的作用。只靠男人的种子就足以繁衍了（Hewson, 1975）。如果认为女人在繁衍过程中并不重要，那么何以认为她们更靠近自然？

自然/文化说的第三个弱点是，尽管它可能解释父权态度的起源，但是很难看出它将如何解释这些态度的维持和延续。

自然/文化二分法在城市化、世俗化和科学医学化的社会里变得越来越模糊而遥远。现代文化持续而有效地占用了“自然”。胚胎移植、精子库、人工授精、绝育、避孕以及子宫切除术等遗传学技术的进步意味着文化大规模地介入自然过程。的确，越来越难以确定什么才是“自然的繁衍”，繁衍可能最终完全脱离自然王国而进入文化王国。由于“文化”对繁衍过程的介入，女人与“自然”越来越远。

财产说

财产说认为父权态度是更为基础的经济要求在意识形态上的显示，亦即通过合法继承人对财产进行合理的分配。在父权制后面存在着父亲血统问题，亦即根据男性继承法统而在各辈之间进行的财产流动。通过血统进行的这种财富控制不仅需要控制妻子，也要控制孩子。因此，财产说更愿意把父权制解释为对妻子的控制和对未独立男子的控制。在前现代社会，女人被看做对族群团结的潜在威胁，因为不能绝对肯定她们怀的孩子一定是本族群的孩子。在出现了乱伦禁忌之后，男人就不能从近亲中娶妻。因为家族之间交换女人，所以孩子的实际父系总是疑窦丛生，不易确认。我很快就要说明，弄死头胎男婴的做法至少是解决合法后代的一个办法。公允地说，这一论点尽管认为父亲的生物身份重于社会身份，但也强调父亲“真正”的生物身份确实像是对财产分配要求做出的社会回答，因为这样可以避免可能并非本族成员的各种继承人参与竞争。在经济匮乏的社会，如果没有性争斗和有关父系认定和合法性的争

吵，家庭的凝聚及其对财产的控制就会得到加强：

我们在房子之内绝不会发现任意妄为、乱七八糟的杂交，即使同胞之间的性关系也必须得到制度的认可。至少从规范看，没有这样的地方……随后对规范的阐发显然是为了对付嫉妒，保障团结和家庭安宁……于是作为规则，男人获得了对女人的专有权，把她带进自己的房子，或者当他的资料不充足时，进入她的房子（Weber, 1978, vol. 1, p. 364）。

父权制对女人的态度以及对她们的性控制是一种政治和意识形态安排，其基础是通过特殊亲缘关系而进行的财产分配。然而，作为权力的父权制也进一步加诸年轻男人（尤其是长子），为了家庭的团结和经济的稳定，必须对他们的性欲予以控制。在此基础上，可以清楚地看出关于父权制之普遍性的两种说法是可以合在一起的，因为把女人与自然（因此也与低下的地位）联系起来的观念成了父权控制财产之合法化的基础。

父权制宗教

与女人的“自然”特点或她们的保护需要等有关的意识形态可以看作社会集团诉求的社会资源，尤其是老人精英分子为了财产关系而以此支配妇女、儿童和其他年轻男人。传统家庭中的这些财产关系构成性意识形态和人际权力的经济基础。但非常有趣的是，在西方的封建社会和早期资本主义社会，构成

父权制意识形态的基础的正是基督教（Abererombie, Hill and Turner, 1980; Turner, 1983）。基督教神学与父权制的这种联系经常被人谈起。例如：

基督教意识形态于妇女压迫功不可没……做礼拜时，[妇女]只能居于次要的位置，只准许“女执事们”做一些凡俗的事情，如照顾病人，帮助穷人。而且当婚姻被看做一种要求双方忠贞的制度时，似乎很明显的是，妻子应该完全从属于丈夫（de Beauvoir, 1972, p. 128）。

因此，人们一直认为“父权制宗教”使妇女俯首帖耳的角色社会化了（Millett, 1977; Seltman, 1956）。尽管这种阐释即使在当代社会（Mercer, 1975）也不无合理之处，但重要的是认识到家长作风和父权制是置于具体家庭结构之动态关系中的信念和实践体系，这样的家庭是由具体的经济要求所决定的。除非采取这一立场，否则，父权制似乎是社会学无法把握的一种普遍而自由漂浮的本质。同样重要的是认识到基督教教义是若干非常不同的传统的产物，直到13和14世纪诡辩论神学制度化之后，它们才完全凝聚成统一的父权制观念。

基督教对妇女的看法有三个出处：古犹太教、艾赛尼派、希腊文化。《旧约》时代的犹太人社会是一种部族联邦，经过与一神耶和华盟誓而联合。犹太人部族是家庭的集合，它们声称是一个祖先或族长的真实或虚构的后裔。这些家庭往往一夫多妻。在《士师记》和《申命记》里，男人在家里妻妾成群已经作为合法事实而得到承认。后来，犹太教法典试图为不同的

阶级限定不同数目的妻子，国王最多允许有 18 个妻子，臣民只能有 4 个 (Vaux, 1961)。妻子的主要作用是多多益善地生育后代，因此，多妻的压力在一定程度上是与不育或子嗣稀少联系在一起。同样，只生女孩的妻子也不会令人满意。未婚女子处于父亲的权威之下，正如已婚女子处于丈夫的权威之下。丈夫是妻子的主人，一如他是田地的主人。所以，作为生产身体的女人显然是一家之主的所有物，与其他所有物相提并论，如仆人、耕牛、毛驴、居处等。虽然女人在集团里地位低下，但她们是家族和部族繁衍的关键。而且，由于部族在与上帝的盟约里有一个神圣的地位，所以集团内部繁衍的“纯洁性”就只能依靠女人的纯洁性了。随着邦约的瓦解和犹太人的散居，这种犹太人纯洁繁衍的要求实际上得到了加强。最后就成了：必须有一个犹太人母亲，才能做一个犹太人 (Yuval-Davis, 1980)。

部族的道德一致性是社会团结的保证，都植根于妇女的性纯洁和忠贞。因此毫不奇怪的是，对妇女的管束发展到野蛮的程度。男人与已婚妇女通奸是图谋财产罪，就是说侵犯了被伤害男子的财产权利。此等罪犯被课以死刑，或被烧死，或被石头砸死。然而，当男女被鼓励生育时，男人嫖娼被看做浪荡精力和钱财，与道德无关，因为嫖娼不会侵犯财产权利。统摄妇女身体的这一套宗教规范表达了集团的三个目的：延续家族血脉，守住家庭财产，保存先人遗产。这三个目的必然会主导犹太人对孩子的态度。女人不育被视为神的惩罚，与此观念相联系的是相信子息成群是父权力量的象征。在男性后代中，长男最重要，因为他将成为一家之主，继承家族遗产的主要份额。

《旧约》在许多情况下都更青睐长子身份，如亚伯和该隐，雅各和以扫。从约瑟的故事及其多色大氅里，可以看到幼子继承的情形（由最晚生的男孩继承），约瑟是雅各老年所生的儿子。不过，对于偏向长子的一般法统而言，这些例子终究是例外。

父系血脉往往是很难确认的，但是父权控制下的这种长子继承制并不要求充分认定父亲血统的合法性。在一个对受孕、妊娠和生殖的确切事实还不太明白的社会里，对第一胎孩子的父系情况总是有一些“合理的”怀疑。族长永远无法肯定妻子们从其他家族娶过来时还没有怀孕。在这种情况下，“他的”孩子事实上也可能是别人的孩子。于是另一家族的头领也可能以生物父亲的身份提出财产权利的要求。父亲血统问题和杀婴总是《旧约》神话中的一个非常重要的主题。艾布拉姆族长的故事在许多方面来看都是对这些主题的一种概括。艾布拉姆之妻撒莱不能生子，于是献出她的埃及人侍女夏甲为妾，艾布拉姆与夏甲生子以实玛利。上帝后来与艾布拉姆盟约，而盟约的象征就是艾布拉姆和部族的所有男子行割礼。艾布拉姆和撒莱分别改名为亚伯拉罕和撒拉。而且，撒拉在垂暮之年生子以撒，这一事实证明盟约是有效的。作为对盟约的检验，上帝要亚伯拉罕献出并火焚以撒，但是一个天使介入进来，证明亚伯拉罕的确愿意杀死自己的儿子。撒拉死后，亚伯拉罕另娶，生育许多孩子。

关于割礼的传统阐释是，它起初表示婚姻的开始，但在犹太教里，表示加入族群、亦即与耶和华的结盟（Vaux, 1961）。由于“亚伯拉罕”的意思是“万民之父”，所以割礼也表示其

他部族愿意加入与上帝的盟约，愿意与上帝的选民以色列人盟约（Epstein, 1959）。这个仪式成了表示容纳或排斥的符号（Douglas, 1970）。不过，另一种阐释认为割礼是象征性的杀婴。因为怀疑第一胎男婴可能是妻子和另一男子婚前性遇合的产物，所以解决这一焦虑的办法就是杀死所有的第一胎婴儿。有人指出：“犹太教和基督教的本质就是如何驾驭杀婴冲动。”（Bakan, 1974, p. 208）割礼象征着用刀杀死孩子，洗礼象征着溺杀。行割礼时，人民之父耶和华的“孩子”被群体所容纳，杀婴冲动被疏入别的渠道，正如亚伯拉罕想献出以撒的意图被引向公羊。用精神分析学的话来说，割礼是颠倒了俄狄浦斯情结和乱伦禁忌。弗洛伊德在《图腾和禁忌》中对宗教实践的看法不无可指摘之处（Breger, 1981; Wollheim, 1971），但弗洛伊德的临床数据也非常重要地指明了父子关系和感情的歧义性，正如割礼的暗中所指是族长对头胎婴儿的含混态度。

我认为，基督教妇女意识形态的根源在于犹太教的社会组织和犹太人的仪式。在基督教里，容纳性的割礼仪式被转移为洗礼仪式，这也是从献祭仪式向父权制的象征性转移。《旧约》中喜好报复的上帝逐步被改造成仁慈的基督教之父，男人们的罪恶被牺牲的羔羊基督所清洗。弗洛伊德显然是把原罪观念当成了实际的历史事件，否则，他对基督教神话的阐释即使没有充分的说服力，也是非常有趣的：

因此，在基督教教义中，男人们以最坦率的方式承认起初的行为是有罪的，因为他们觉得最好的赎罪是给上帝献上一个儿子……儿子的宗教便取代了父亲的宗教。作为表示

这种替代的一个符号，古代的图腾餐复活为圣餐的形式，一伙兄弟吃儿子的——而不是父亲的——肉、喝儿子的血，以此获得神佑并把自己与神联系在一起（Freud, 1960, p. 154）。

正如布莱吉尔（1981）指出的那样，弗洛伊德的这种阐释呈现的是一个奇怪的没有女人的世界，这是一个父亲、儿子和兄弟们的社会，没有给母亲、女儿和姐妹留出任何空间。为了弄清妇女在基督教神话里的位置，我们必须从这个古代的犹太教世界转而考察艾赛尼派对基督教对待繁衍和性事态度的影响。

艾赛尼派是一个奉行禁欲主义的犹太人宗派，存在于基督时代，后来随着公元70年犹太人起义被镇压而消亡。当代人对这一宗派的重要性的认识主要得益于1947到1956年间在库姆兰发现的死海古卷（Allegro, 1964; 1968; Dupont-Sommer, 1961）。这些古卷引起了关于艾赛尼派与早期基督教关系的一系列不可开交的激烈争论。争论的大部分问题都与本人的论点无关。事情最关键的地方是，库姆兰派在其教义和实践中早就提出了早期基督教末世学的许多核心内容，特别是确立了从本质上否定妇女的态度，把她们看做宗教生活的障碍。艾赛尼派的信条涉及到共有公社财产，抛弃不圣洁的个体财产。它信奉人类皆兄弟，但是对身边的敌人却表现出刻骨仇恨。艾赛尼派行洗礼，以一种共同的洁净等待并祈祷与邪恶牧师和谬误之人斗争的正直老师前来引导群体走出险境，恢复上帝之国。在为弥赛亚的降临而做准备的过程当中，群体的洁净依赖于对性活动的严格管束，古卷严肃地提到肉体诱惑和女人的引诱力量。

古卷中指出，女人低下而危险的地位是与她们的生殖角色及其与自然的接近相关联的。在这方面，艾赛尼派纯粹接受了犹太人的传统观念，认为月经使仪式不洁。他们还更进一步，把独身看做一种宗教指定的制度。耶稣就过着独身生活，这表明至少在他接收圣灵之后，艾赛尼派的信条影响了基督教。另一种解释是，在犹太人的宗教传统里，一般认为预言之事与婚姻生活不能兼容，因为预言者必须随时准备接收上帝的信息 (Vermes, 1976)。艾赛尼派和犹太教对早期基督教教义的影响结果是，认为女人是危险的，因为她们自然的不洁性，为了合法的财产继承，必须把女人置于父权制的严密监视之下

早期基督教否定妇女的观点在希腊语境中的保罗神学教义和希腊人对《新约》的接受中得到进一步发展和发挥。保罗对妇女的态度经常在女性主义文学中经常被论及 (Figes, 1978; Mercer, 1975)。保罗在致科林斯人的第一使徒书中对性和婚姻问题的看法已经成了臭名昭著的性别歧视的例证：

我说男不近女倒好。但要免淫乱的事，男子当各有自己的妻子；女子也当各有自己的丈夫……我对着没有嫁娶的和寡妇说，若他们常像我倒好。倘若自己禁止不住，就可以嫁娶。与其欲火攻心，倒不如嫁娶为妙。（《哥林多前书》第七章）

同样，当保罗议论到圣灵的恩赐、尤其是语言的赐与时，建议“妇女在会中要闭口不言，像在圣徒的众教会一样，因为不准她们说话。她们总要顺服，正如法律所说的”（1 Corinthians

15)。这种否定妇女的观念源自亚当神话，“我们所有的痛苦”之源都是由于夏娃的违命：“因为先造的是亚当，后造的是夏娃；且不是亚当被引诱，乃是女人被引诱，陷在罪里。”（1 Timothy 2）独身选择是保罗的使徒感召力的基础所在，他坚持宗教工作与婚姻不能兼容的传统立场，但是他还要把这一立场扩展于整个群体。对正当婚姻的维护成了对私通的防范，因为与其欲火攻心，倒不如结婚。结婚本身并不是一种积极的行动，但这是抵御自然欲望的最后一道防线。

保罗神学中反映的犹太教妇女观在早期基督教里得到亚里士多德哲学的增援。像艾赛尼派这样的犹太基督教主要关心的是末世学，而不是修辞学，但是一旦基督教进入希腊，它就越来越不得不用希腊哲学的外衣表达自己的理念，最后，基督教会本身也成了希腊化的力量，推广到地中海世界的商业城市中心。基督教采纳了古典世界的逻辑和社会组织，并且拿来那个世界对待妇女的态度。在亚里士多德哲学里，一个人的道德价值是由他在社会中发挥的功能来决定的，由于亚氏认为女人基本上是与家庭奴隶相并列的家庭工人，她们的道德远远低于男人（Okin, 1980）。因为隐僻的家庭领域看做被剥夺的地方，与公共政治领域的自由和理性反差甚大，所以妇女是与贫穷和劳累相联系的。足不出户就等于被剥夺，因此妇女不完全适宜与男人相伴。要理解这种社会安排，很重要的是认识到竞争是古典生活中的一个中心观念。男人涉及身体的（体育）和精神的（政治）两个竞争领域，而女人则与它们都无关。结果是，男人通过同性恋或名妓制度来寻求兄弟契合（Gouldner, 1967）。于是男性自己的有效性就发生在家庭圈子之外，把女人禁锢于

服务和生育的社会角色。保罗责罚妇女沉默，因为她们有引诱之嫌，而希腊人则把女人从话语论战的世界赶走，因为她们的家居特性剥夺了公共理性。

虽然在罗马法之下，妇女在社会中的地位有所改观（de Beauvoir, 1972），但是希腊化了的基督教为妇女在社会和教会中的从属地位提供了一种强有力的说法。我已经表明，这种否定的妇女观与家庭的财产分配性质有密切的关系，也与父亲血统有关。只有在这些经济和政治的决定因素之后，才可以用女人与自然的联系来解释她们遭遇的社会排斥。然而在神学的层面上而言，妇女的“问题”是以寻求理性的救世之路的方式来表述的。古代这些对妇女的焦虑源自关于夏娃引诱的神话，这些焦虑越来越整合为知性化的神学，越来越制度化为修道生活、独身以及教士垄断制。不同的宗教可以看做不同的救世实践，但是按照韦伯的观点，任何严谨的救世努力都必须在一定程度上解决非理性的问题，或排斥，或升华，否则就会与神秘的和禁欲主义的拯救个人之路发生冲突。在韦伯看来（1966, p. 239），基督教“就其加诸允许的和合法的性欲的限制而言，超过了所有其他宗教”。

人们有时说，基督教中的性欲问题把女性人格劈为两半，要么是荡妇，要么是纯洁的母亲。同样，基督教也把爱裂分为兄弟情谊或爱欲：

在基督教里可以看到什么是精神之爱与肉体之爱的完全分离，对性欲的摈弃几乎表现为一种同性恋式的情感渲染，如纯洁的母亲形象，或者表现为一种精选的众兄弟的默契

相依，如十二使徒。(Figes, 1978, p.55)

更正确地说，在基督教世界里，出现了繁衍活动的分裂，把社会分为摒弃性欲的精英人物和肩负生殖重担的芸芸众生。这种分裂也穿割了性别，因为僧侣和修女成了喜欢精神之爱的人。精神精英和肩负必要邪恶之繁衍重担的群众之间建立起一种交换关系，精英们代表那些陷入肉体责任的人们从事一种精神的劳动，而生殖的危险也可以补偿精神精英们代人承受的那些责任；不过，繁衍活动也满足了欲望。

封建制度

尽管这样的分裂为必要的繁衍提供了一个“办法”，但正统的基督教道德教义从未完全适应支配阶级中间对家庭繁衍提出的人口统计要求和社会要求。封建主义的需求清楚地说明了这种缺憾。在封建制度之下，土地财产的积累首先要求有一个成功的婚姻盟约制度和父子之间财产的连续性。这一制度反过来也得到中世纪天主教教义关于性行为的信条的有力支持。无论是长子继承制还是幼子继承制，继承制的稳定性得到了宗教教义的支持，它要求女子守贞、孝顺，没有享受特权的子女们要承担义务。封建制度尽管要求贞洁的妻子，但也需要最大限度的生育能力，以保证男性的继承。从许多方面看，基督教不仅从意识形态上提升了纯洁母亲的观念，也鼓励“去吧，增加人口”的圣经律令，以此回应了封建社会的要求。13世纪时迅速兴起了妇女的定期忏悔和要求牧师对忏悔进行控制，这为

爵爷们通过牧师的中介来控制贵夫人们提供了一个强有力的宗教设置 (Foucault, 1981)。忏悔的主要目的是保护正统信条和实践免受异端侵扰；而 19 世纪对忏悔方式的改革是更大规模的教会重组工程的一部分，因为教会受到各种异端和论争的威胁。忏悔是为了通过个体“良心法庭”的内部行动带来公共的凝聚和稳定 (Hepworth and Turner, 1982)。虽然那些忏悔方式的改革可能并没有在所有人身上实现预期目的，但是统治阶级内部的妇女却特别地“暴露”给忏悔神父的精神指引。教会的整个仪式性和礼拜性的结构是对天主教会神学道德的形式支持，从封建社会的家庭层面上看，它鼓励女性的顺服与最大限度的生育相结合。从原则上讲，可以认为中世纪天主教的性教诲与封建主义的经济需要是融合的。

然而，封建社会的一夫一妻制和长子继承制与正统的宗教教义是冲突的。我们知道，在《旧约》父权制时的多妻制度之下，不育妇女不会引起太大的麻烦，因为有另外的女人来增补。可是在封建社会，妻子不育、只生女孩或男性后代先于父亲死亡，如果出现这些情况，一夫一妻制就会给继承问题带来威胁。结果中世纪的婚姻制度往往产生了两种截然不同的家庭组织形式：教士型和世俗型 (Duby, 1978)。世俗型的重要性在于它允许遗弃不育妻子，遗弃行为往往因为对一些存疑的苟合之事的指控而合法化。结果出现了多育妻子的经济重要性与一夫一妻白头到老的宗教要求之间的冲突。因此，宗教意识形态仅只对父权制度的经济利益予以部分的支持。

封建制度下的另一冲突是未婚“公子”的社会错位，亦即封建大家族公子哥儿剩余人口。这些公子们发现很难与自己阶

级的女子结成婚约，因为他们没有充分的名分来继承土地。于是，他们就与家里的小妾、农妇或已婚女人形成一种苟合关系。他们的行为与长子不同，被说成“放荡不羁”，于是他们不管年龄和地位实际如何，都被看做“公子”。界定“公子”的依据不是年龄，而是根据可以使他们献身的事业的缺失程度，这是他们社会定位不稳的结果（Davis, 1971; Smith, 1973）。这些“公子”在竞技、战争、寻欢买笑以及恶作剧当中宣泄了自己的激情。而教会的世界观则没有给他们留出这种空间，例如，不准许竞技和无管束的军事冒险。这些“公子”无约束的性活动的一个有趣特征是，它强调了婚姻关系本质上是一种经济契约，因此婚姻关系与性爱、感情和欲望都相距甚远。正是由于这个原因，中世纪社会的“公子”往往被看做宫廷爱情的社会承载者，这样的情爱在一定程度上是对主导宗教模式的无性之爱的替代。

理想的宫廷爱情出现于17世纪末的朗格德，并发展成很多中世纪文学作品的主导模式，其最高成就为《玫瑰传奇》（*Le Roman de la Rose*）。这种表现性激情的传统是与没有土地、没有婚配的骑士阶级相联系的，对于骑士，城堡里的夫人代表着一种理想的、可能是遥远的爱情目标。宫廷爱情诗的基本主题是谦卑、礼貌、通奸和爱情宗教。正如刘易斯所指出（Lewis, 1936），这些主题显示了爱情的某种封建化，因为它们反映了封建社会的宫廷等级结构。浪漫激情通过等级地位的组织化而得到疏导，并且从无土地的骑士引向上面的宫廷贵妇。这种爱情是用骑士精神和彬彬之礼来表现的，反映了人际风习的新礼教。这些浪漫缠绵的纠葛往往就是通奸，这是因为骑士

们被排除在合适的婚姻之外。宫廷爱情诗的主题往往是反基督教的，因此发展出一种爱情的宗教，这是对贞洁和处女童贞等基督教中心美德的戏仿。这一脉诗歌传统至少暗示出结婚与爱情无涉，而浪漫的关系只能放在婚姻之外。对浪漫爱情诗歌传统的这一阐释受到罗伯逊的挑战，他认为（Robertson, 1980）就乔叟的情况而言，浪漫爱情被看做破坏社会结构的东西，因为家庭的稳定是社会稳定的最根本的基石。然而从某些方面看，罗伯逊对刘易斯的纠正仅仅是在进一步强调宫廷爱情是一种对立的传统，这一传统认为父权制的家庭组织是一种经济安排，排除了以情感为基础的同居和爱恋。

有人说中世纪社会的家庭结构需要一种能够加强妇女的忠实和贞洁标准的意识形态，以此作为独尊男性的继承制度的基础。这种父权制度是家庭权力的一种形式，为了守住财产而使男人女人都从属于老人政治。在某种程度上说，天主教的道德神学非常投合这些要求，但是这种家庭经济模式也会产生家庭内部的姘居，产生一个喧嚣多事的公子阶层以及一种对立的爱情诗歌传统。正是部分地由于这种对立的浪漫时潮，一种新的对妇女个性和主体性的赏识开始出现，与传统的关于妇女社会地位的观念冲突甚大。

个体主义

在前现代社会，“公子”的社会角色是非常重要的，它更加说明父权制是施于所有年龄段的男人和女人的一种家庭权力体系。“公子”不是一个秉有责任和社会权力的完整的个人，

因为这个人被排除在财产控制的权限之外。不能说作为一个社会范畴的“公子”因为比较靠近自然，所以不是社会文化核心的一部分。这些人是因为被排除在财产之外而被排除在社会地位和权力之外的。另一方面，这一群无财产的男子也享有某些至少从名分上说长子继承人所不能享有的自由。从原则上讲，长子必须保护好自己的身体，使他的精神能够承担家庭财产和政治权力。此外，宫廷爱情诗，尤其是行吟诗人风格的宫廷爱情诗，培养了一种新观念，把妇女看做兼有情感、慈爱和文化个人。爱情诗提升了已婚妇女的地位，不再像从前那样，认为她们的价值仅仅取决于生育男性后代的能力。尽管个体主义典型地与资本主义社会相联系，但是在文艺复兴时期的宫廷社会，已经出现了一些个体主义形式，这些自我意识形式与父权制家庭制造的那种社会僵化是无法相容的。

自觉的个体被培养出来，这是日益发展的商业城市化、个体感情抒情化、文化普遍化以及城市生活自主化所产生的结果 (Chenu, 1969)。在 15 世纪，随着文艺复兴文化的出现，意大利主要城镇的宫廷圈子里有能力的妇女开始表现出更大的独立性和个性，反对传统的父权控制 (Heller, 1978)。伯克哈特 (1960) 在他关于文艺复兴时期的经典性研究中，也写到意大利贵族环境下日益凸显的妇女个性。妇女在设置文化气息和气氛时，起着很重要的作用，她们以其学识和修养赢得尊重，与男人平起平坐。然而，对文艺复兴时期妇女享有的自由不应夸大，这一点非常重要，因为那种情况只限于宫廷内部的一小族精英妇女，她们享有的平等只能放在那种契约和经济的而非情投意合的婚姻背景之下。的确，那些妇女享有偷情的部分“自

由”，只有传统的婚姻束缚才能解释这种自由：

与她未来的丈夫匆匆见过一面之后，年轻的妻子就离开了女修道院或娘家，进入一个她的性格开始迅速形成的世界。因此，丈夫的权利是有条件的，即使对那些权利不在乎的男人，也只想到外在的婚约条件，绝不会想到感情 (Burckhardt, 1960, p.270)。

虽然在这种环境之下有很多性放荡，“伤风败俗”的女人往往会与她的情人一起被课以残暴血腥的惩罚。家族的“名誉”对丈夫们、对兄弟们、对伯叔们都是至关重要的。因此，那些精英妇女享有的“自由”被身体暴力和社会耻辱的各种威胁包围起来，因为名誉绝不是一件可以商量的商品。

人们经常说，新教改革运动打破了中世纪的天主教传统，在那个世界，家庭是建立在经济契约基础之上的，而情投意合的爱情只有在婚外才能非法地找到。宗教改革并没有把身体弄干净，而是在许多方面改造了家庭生活和性活动的性质。清教革命打发了忏悔神父，使他不再享有在家庭圈子中的传统权威，使丈夫在把握日常家庭生活的性质方面负起更大的责任。与此同时，独身和牧师职业在宗教价值的天平上不再那么重要，家庭生活本身成了一种世俗职业。宗教教育越来越家庭化，父母亲承担起以前属于教会权威们的职责 (Zaretsky, 1976)。于是，清教革命“降低了神父在社会中的权威，同时也提升了世俗家庭主人的权威。” (Hill, 1964, p. 43) 然而，清教思想对妇女和儿童都产生了矛盾的结果。儿童被看做未改造

好的原罪携带者，因此需要加强灌输教育和严密监督。根深蒂固的幼儿堕落，少年的胡作非为，经常训导方可减免罪过，早熟的圣人，等等，都是一些理想的加尔文派观念（Grylls, 1978）。青春期的身体充满了责罚和拯救的种种力量，受到教会鼓励下的个体良心力量的约束。父亲们获得了新的动力来争取孩子们和自己一起抵制泛滥成灾的原罪事实。训练儿童的目的是打碎从小就有的那种不服管束的意志（L. Stone, 1979）。

在此期间，妇女在家庭范围内取得了某种宗教地位，但是也失掉了对家庭活动的一些控制权，比如在家里举行传统的宗教节日庆典。16世纪和17世纪早期妻子们家庭地位的下降似乎有三个原因。亲戚关系的减弱使妻子们在家里更加依赖于丈夫的怜恤；天主教的式微意味着妇女不再能诉求圣母玛利亚崇拜以表达妇女的宗教意义；法律变革减少了妇女与家庭财产相关的权利（L. Stone, 1979）。

巫术

新教改革运动也产生了始料不及的后果，把妇女更严重地暴露在受到指控的魔法妖术的面前。新教清除了许多保护性的仪式和法术，它们曾经保护中世纪俗人免受邪恶和巫术之害。清教不再使用圣水和圣泉，降低了圣餐的重要性，不同意妇女进入教会，取消了以前的许多半妖术性质的活动（Thomas, 1971）。结果是俗人没有了保护性的反妖术（counter-magic），不再能挡开巫术和邪恶妖怪的威胁。新教运动一方面竭尽全力地证实邪恶无处不在，另一方面却撤去了牧师、十字架、圣水和

圣地 (Thomas, 1970)。16 世纪中叶开始, 到处出现了以女巫为首的邪恶妖术 (Trevor-Roper, 1967)。妇女被特别看做妖术犯罪的主要同谋, 认为与男人相比, 女人更加非理性, 情绪化, 更敏感、因此也更易受魔鬼的引诱。关于妇女的这种看法显然来自《创世记》和亚当堕落的神话, 1597 年詹姆士·斯图亚特 (即后来的詹姆士一世) 的妖魔案就说明了这一点。因此毫不奇怪的是, 从 1563 年至 1727 年期间, 发生在北欧的百分之七十至九十的巫术嫌疑人都是妇女 (McLachlan and Swales, 1980)。怀疑女人与魔鬼有约时, 总会牵涉到性关系, 但是男性疑案中就看不到性问题。女性巫术问题表明男人仍然把女人看成前社会的生灵, 她们的生活更多地是由“自然的” (或“非自然的”) 激情而不是文化所主宰。从巫术的流布情况看, 清教英国的家庭和财产性质仍然起了重要的作用, 老而不能自立的妇女更容易被怀疑参加了巫术活动。在英国, 传统的农村层次上的互助制度发生了变化, 使不能自立的妇女, 尤其是寡妇更难熬过经济困难。这些妇女成了群体的沉重负担:

仇恨和义务感相互冲突, 产生了一种矛盾心理, 男人可能把乞讨的妇人从门口一把推开, 但却为此而受到良心的拷问, 这种随即跟来的罪愆感是巫术活动的肥沃土壤 (Thomas, 1970, p. 67)。

已经脱离了家庭单位的支撑框架的妇女于是被迫向邻居而不是亲戚诉求帮助。正像由于缺乏财产而脱离了社会结构的那些“公子”一样, 这些无牵缠的寡妇也被看做对社会公共秩序的

威胁。受到指控的并不是这样的女人，而是在父权制社会界限外面坠落的女人。“没有财产就没有人格”，似乎这就是规则。

我说过，清教革命对妇女和儿童产生了矛盾的后果。家庭生活而非教会成为社会的中心事情，家庭对于政治生活的重要性得到不断的认定，但是妇女在社会中的地位反而在一定程度受到了限制。虽然可以对妇女角色在各个历史时期的这些变迁予以辨识，但是以财产立论表明，如果不从根本上重组男性权威、财产和家庭之间的关系，妇女的社会地位就不会得到根本的改变。因此，离婚问题和妇女对财产享有的法律权利是任何关于父权制的社会学分析都应予以考虑的问题。在这方面，约翰·弥尔顿对离婚问题的讨论完美地说明了清教对妇女态度的歧义性，但是也预示随着“私有个体主义”和工业资本主义的兴起，妇女的社会定位也会发生变化。

新教运动对婚姻关系的宗教性质予以新的强调，把婚姻看做男人和妻子自由地进入的一种结合，这就把婚姻解体的整个问题带到了凸显的位置。新教运动尽管强调良心自由和宗教个体主义的重要性，但仍然视离婚为一种不可接受的解决不幸婚姻的办法。清教同样也把离婚的替代形式如通奸、同性恋以及嫖娼等，视为不可想及的事情。简言之，清教并没有为基督教的然而不幸的婚姻提供一条出路。这恰恰是约翰·弥尔顿的两难处境，他在35岁时与约克郡一个皇族的女儿、16岁的玛丽·波维尔草率成婚，两人在感情和思想上都无法投合，玛丽·弥尔顿很快就回到她父母身边。弥尔顿于1643年至1645年间发表的关于离婚问题的系列小册子，在一定程度上就是对自身经验的回应，他试图在基督教框架之内提出支持离婚的道德论

证。

为离婚论证

弥尔顿为离婚而辩护的要点是，婚姻的主要意义并非生殖繁衍，而是相依相伴，如果感情不再洽合，婚姻已经变得空洞而痛苦，那么离婚就是一种合理的解决。因此，他的主要靶子不是“天主教的唯心论”，而是“中世纪天主教的现实主义实践”（Grierson, 1956, p. 53），那种现实主义在离婚制度缺失的情况下，把通奸作为“生活的事实”而暗中接受了。对于弥尔顿而言，生活中最坏的境况是孤独，他把婚姻生活视为社会提供的最基本的伙伴形式之一。男女的结合首要不是性的结合，而是为了“抚慰和激励人与孤独生活的邪恶抗争”（Milton, 1959, p. 235）。把结婚当作一种必要的邪恶和对肉体的让步，这一观念是中世纪天主教的建构，而非基督教神学的一个必然成分。弥尔顿并没有为“放浪和轻浮”辩护，但是认为“对那些没有经验而不慎成为不幸婚姻的奴隶的人们，给一些理解和同情”（p. 240）。在没有离婚制度的地方，男人们就会在妓院或邻居的床上寻找安慰。婚姻的基础应当是心灵的自由而温馨的契合，把婚后发现他们无法融合的人们强捆在一起，是非常残酷的，无异于“父母强行包办”（p. 275）。弥尔顿对感情洽合的婚姻进行了有力的人文主义论证，但是他对离婚问题的分析毕竟很难与新教倡导的终生不二的婚姻相吻合。结果，弥尔顿与议会和长老会的冲突越来越大，被迫去捍卫他的其他主张，如1644年在《论出版自由》中辩护的传播自由的重要

性。

弥尔顿对结婚和离婚的看法集中反映了整个清教内部的矛盾。他和其他清教徒一起坚持儿女孝道和父母权威的重要性，但是也相信父母无权为自己的后代挑选配偶。弥尔顿坚决信奉个体自由和良心自由，但是也相信国家和教会应该负责个体的教育和道德发展。他认为婚姻的正当性首先在于思想的契合，但也相信丈夫有权决定婚姻是否仍然是一种情投意合的关系。离婚是作为丈夫们的一种方法而存在的，当他们发现自己的妻子不再是可人的伴侣时，就可以解散婚姻。弥尔顿把老人统治和父权制的许多方面预设为必要的前提，但是也以个体主义为前提进行论证。因此，弥尔顿思想中的自相矛盾反映出时代的断裂。17世纪前半叶出现的一种政治理论明确地把绝对君权与父权制家庭的绝对夫权联系在一起，但是这一时期也源起了与父权制理论无法相容的社会契约论和个体主义。弥尔顿对离婚问题的看法尽管在许多方面是局限的和传统的，但是代表了权力、财产和父权制关系中的一个转折点。

本章探讨了父权制意识形态的广阔的宗教背景，这种意识形态认为妇女天性滥情、非理性和不稳定。这种宗教观点暗示妇女的自然激情比她们的理性力量更强劲：夏娃的身体统治夏娃的头脑。基督教的妇女态度史强有力地证明了女性主义论点的有效性：有一种意识形态认为女人更靠近自然而不是文化，正是这种意识形态使妇女在社会中处于从属的地位。然而，支撑这种父权制意识形态的是家庭之内的财产控制，因此在实践中，很难把父权制与老人统治分开。女人是从属的，但她们是与其他非独立的男人和女人一起处于从属的地位。意识形态对

妇女和“公子”控制的基础是对财产的控制。所以，财产和家庭性质的改变是男人与女人之间社会关系改变的物质基础。结果，父权制被削弱并转换成“教父主义”（patrism）。

第六章 从父权制到教父主义

主导意识形态论题

人们经常用马克思主义来论证社会的制度、文化以及社会实践与主导生产方式有一种必然的或决定的关系。这一立场至少不会受到严格的历史唯物主义阐释的反对。然而众所周知，实际很难从理论上和经验上展示任何具体的意识形态如何与资本主义生产关系必然地联系着，如“个体主义”，更难展示某种意识形态是资本主义社会里的主导意识形态。《主导意识形态论》（*The Dominant Ideology Thesis*, Abercrombie, Hill and Turner, 1980）受到许多批评，主要因为它没有考虑到性别歧视和父权制在资本主义社会发挥着关键性的功能。本章的论点是，资本主义根本不要求父权统治，而是通过改造家庭单位的性质来削弱父权。如果还存在着父权制的话，那也基本上是针对侵蚀了公共和私人领域的男性统治的社会经济变革而做出的一种防卫性的意识形态反应。这里隐含的一个论题是，对于家庭单位的转换来说，从早期向晚期资本主义的过渡比封建主义到资本主义的过渡更重要（Turner, 1981）。对父权制理论的这种估价得出的进一步结论是，很难坚持父权制和个体主义意识形态在资本主义社会里都起主导的作用，因为已经表明它们实际上

是互不相容的。

“父权制”已经成了女性主义理论的中心概念，尤其自1969年凯特·米莱的《性政治》（*Sexual Politics*, 1977）出版以来，父权（patriarchal power）成了一个主要的分析概念。父权制分析对于女性主义政治来说，显然是十分重要的，但也给马克思主义和社会学提出了一些重大问题，这些问题的关节点是经济的决定作用。如果简单地把父权制说成男人对女人的支配和统治，那么作为一种权力结构的父权制似乎就可以存在于各种生产方式之中——奴隶社会，封建社会，资本主义社会。尽管父权制与家庭和资本主义有着特殊的关系，但是它存在于家庭之外，而且往往在家庭的形式和功能已然变化之后仍然能保持下去。父权制先于资本主义，关于家长权威的理论可以上溯到柏拉图和亚里士多德的政治学著作中，但是在洛克、卢梭以及穆勒的著作中也可以看到（Okin, 1980）。在西方文化里，家长权威在女人是祸水的基督教观念里找到了支持，可是在所谓的东方宗教里，同样可以看到这种观念。宗法主义在社会时空中的普遍性使一种详尽而确定的因果解释的可能性显得更加遥远。我在这一章里并不打算“解决”父权制分析中的疑团，仅仅想表明社会学中的任何理论迷雾只有经过知识社会学的初步演练才可以廓清，也就是要审视理论本身的社会语境。同样有效的是，应该首先区别作为理论的父权制和作为社会实践的父权制，然后再把它们联系起来。

父权思想

家庭是社会的起源和社会稳定的主要根源，这一观念是在西方政治哲学的黎明时期出现的。然而，具体关于父权的理论则出现于17世纪英国宪政危机时期，出现在罗伯特·菲尔默的《父权制：反对非自然的人民自由，为自然的王权而辩》（*Patriarcha: A Defence of the Natural Power of Kings against the Unnatural Liberty of the People*）；作者死于1653年，书成于1640左右，出版于1680年。菲尔默，这个肯特郡的乡绅，人们所以还记着他的政治思想，主要是因为约翰·洛克的《政府二论》（*Two Treatises of Government*）向菲尔默为皇室专制所作的辩护发起过进攻。菲尔默思想的总体背景是詹姆士·斯图亚特在1598年出版的《自由君主的真正法则》（*Trew Law of Free Monarchies*）中提出的神授君权与《利维坦》（*Leviathan*）的作者托马斯·霍布斯以及其他一些人提出的契约论之间的竞斗。戈尔登·肖赫特（Gordon Schochet, 1975）在他的菲尔默思想研究中，指出了特定政治权威的父权制理论所由产生的三个基本条件。

一种明细的父权制理论的兴起直接起因于契约论带来的意识形态威胁。父权制是传统的政治世界观，但在17世纪前，往往被视为顺理成章的东西。《圣经》的第五戒“敬尔父母”是英国教会标准的儿童教育的一部分，就政治而言，家庭可谓所有第二性的社会制度的本根，因为正是家庭为个体和公共领域提供了制度性的联结。国家和帝国只是扩大的家庭，它们的历史源于家庭。政治制度是自然的，并非人工惯例，因为政

治生活始于家庭，那是一个自然环境。因此，父权思想的明细化可以部分地看做对替代的契约论做出的一种防卫反应，因为契约论使社会制度和政治制度之间的区别更加明显，把人类的制度，尤其是政治制度看做惯例和因此可以改变的东西。菲尔默思想兴起的第二方面的原因是，英国宗教改革产生了新的家庭观念。独身不再是真正宗教职业的常规，基督教神学更加注重宗教价值观和家庭生活的责任，尤其是为父之道。结婚生子看得比处女童贞更有价值。做父亲成了一种神圣的职业，取代了天主教神父的地位。此外，家庭之内的父亲们现在有了绝对权力，不再受神父的控制。家庭专制和政治专制并行不悖，已是显见的事实。父权思想的政治信条实际上非常适合典型的伊丽莎白时代以及斯图亚特时代的家庭日常生活经验。这一时期所谓“扩展了的家庭”的典型构成是一对已婚配偶，他们的未婚孩子，家庭仆人以及学徒。在这种人口结构中，家庭里很少出现祖父（Laslett, 1968）。这种家庭形态基本上以两代为单位，但是家里也有一些仆人。换言之，一家之主的家长权威扩展到一个杂多个体组成的集合体，其中有男人，也有女人。从属的男性家臣一如家长的妻子儿女，屈从于父权。这样的家庭形态是严厉而专权的，与公共王国的等级组织不相上下，家庭的父道与政治的父道极为相似。肖赫特指出的最后一个原因是，他所称的与目的论相对立的政治遗传理论居于支配地位，有可能从社会起源的说明中衍生出政治义务。

可以说，作为一种政治学说的父权思想由三部分组成。一是人类学的宗法思想，试图描述家庭如何经过人口增长、疆土拓展和征服而扩大为国家。换言之，描述父权思想如何变成世

袭制。当这种描述与遗传论结合在一起时，就可能把这种区别与某种认为制度起源决定未来活动的道德学说联系起来。遗传论使描述转入评价成为“应当”之事。宗法主义的第二个部分是，道德父权制，它直接来自这种由描述而评价的过渡。政治服从是正当的，其依据是政治权威本来属于父亲们，这种说法通常得到《旧约》里的证据的支持。于是，神授的专制制度是不可侵犯的，依据在讲述人类社会起源的《创世记》里，它是第一种政府形式。第三个部分被肖赫特简单地称为“意识形态的父权思想”，把父亲的形象用作所有权威形式的基础，包括国王、父亲、官员、教师以及师傅等。意识形态的父权思想并不特别依赖遗传起源论。简言之，就是说上帝已经把权威赋予父亲们，然后扩展到国王们，因为国王们是王国的父亲们。

菲尔默的父权制学说由两部分组成，一是对霍布斯理论的批判，尤其是霍布斯的自然国家和社会契约观念，二是积极肯定父权制权威理论的三个部分。菲尔默的论证逻辑可以概括如下：

1. 家庭权威是自然的，神授的，而且就其原初形式而言，是绝对的和不受限制的。

2. 政治权力和父亲的权力是同一的。所以，政治权力是自然的，神授的，而且是绝对的和不受限制的，因为它享有古老且原初的做父亲的权利（Schochet, 1975, p. 269）。

菲尔默思想的特别之处显然在于它是一种家庭制度和政治

专制主义的理论，受到洛克、卢梭以及苏格兰启蒙哲学家们的广泛抨击。洛克强调家庭义务是交互的，而不是等级的，摒弃专制制度，倡言有限制的权力。对卢梭而言，私人经济和公共经济之间是有重大区别的，以父亲喻权力不会为君主权威提供任何根据。在苏格兰常识派哲学家们看来，历史的研究清楚表明人类的排列组合是相对的，因此对于休姆等人来说，在“所是”和“应当是”之间存在着不可逾越的鸿沟。

肖赫特指出，父权思想作为一种很有意义的政治意识形态，在1690年之后便迅速衰落了。衰落的原因有两方面。一，斯图亚特君主政体的复辟和1688年革命使君权神授的理论主张实际上很难成立。契约论似乎更为直截了当地切合政治生活的当下事实。二，洛克以来的主导政治学说是个体主义以及一系列连带的与专制制度无法相容的政治理念，如权力分离、有限政府、私人财产权等。个体主义的政治学说把权利赋予作为个体的个人们，因此与把权利赋予作为父亲们的男人们的父权制是绝不相容的。当然，人们都知道洛克的个体主义是私有财产的个体主义（Macpherson, 1962），它把权利赋予那些已经享有财产权利的个人。自由个体主义在实践中的一个解决办法是不把女人看做个人，结果使穆勒那样的自由主义哲学家总是在妇女儿童权利问题上无法一致起来。在19世纪晚期颁行《婚姻法》之前，妇女一进入婚姻就不再是法定个人了。然而，肖赫特的论点隐含的意思是，只要个体主义是资本主义的特定学说，那么从理论上说，资本主义个体主义的发展就不会兼容父权制的延续。也就是说，父权制是一种传统的权威论，在一个以个体主义、世俗价值和法律理性主义为特征的社会里，显得

非常陈旧过时。以卢西恩·戈德曼的理论为例，资本主义制度下的交换关系创造出一个以个体、自由和普遍主义为中心的价值体系 (Goldmann, 1973)。从原则上讲，我们期望有一个以个体间商品交换为基础的社会来限制和削弱以家庭内部使用价值的交换体系为基础的父权制。这个问题将稍后论及。

菲尔默思想即使不粗俗，至少也是一种原始的父权制理论。然而，菲尔默思想研究对于分析父权制在资本主义社会里的继续存在，具有指导意义。尽管自希腊哲学以来，家庭一直被看做社会稳定的主要根源，但特定的关于父权权威的学说仍然是 1688 年资产阶级政治革命之前发生的英国专制主义政治危机的产物 (P. Anderson, 1974)。它是保卫王位的理论，但也是新教革命特有的一部分，因为新教认为神父干涉了父亲们的自然权利。作为一种男性权威理论的父权制出现于性规范压抑人的时期，是新教神学对待女性性征的僵硬态度的产物 (L. Stone, 1979)。作为一种政治义务理论的父权制，其政治退位之时就是工业资本主义兴起之日，因为资本主义的主导意识形态应当是个体主义、自由经济以及守夜人式的国家。不妨更确切地说，资本主义需要有限的个体主义，因为在实践中它把妇女排除在公民范围之外。然而，有诸多社会变革伴随着资本主义，如社会的世俗化、自然法则理论的衰亡、避孕的方便化、大家庭的式微、特别是家臣制度的没落，似乎都与父权思想无法相容。就此而言，可以把女性主义看作一场旨在确立妇女的公民地位的运动，正如社会主义力图为工人阶级确立公民地位，因此可以看作反对市场里面社会封闭的一场僭越运动 (Parkin, 1979)。所以，对这场反对社会封闭的斗争施加约束，

似乎是现代父权制才会考虑的事情。在论证这一点之前，我想先探讨一下更近时的关于父权制的论述，即马克斯·韦伯在《经济与社会》（*Economy and Society*, 1978）中提出的观点。理由是，韦伯是屈指可数的几个坚持把父权制这一术语用于传统权威理论的古典社会学家之一。再者，韦伯的社会学以其激烈的形式引发了关于经济和政治权力相对自主的论争。

韦伯论父权制

关于父权制的讨论见于韦伯对家庭经济所做的形式分析，更具体地见于他对支配问题的论述，他把父权思想看做“纯粹型的”传统的支配形式。父权制被简单地定义为家庭里主人对属下（妻子、儿童以及仆人）的个人权力。家长权威的依据是孝道准则，血缘和日日重复的共同生活加强了这种准则。父权制产生于并创造了人际间的依赖性：

妇女所以不独立，是因为男人的体力和智力通常优于她们；儿童所以不独立，是因为客观上还不能自立；长大后还不独立，是因为习性使然，教育的持久影响使然，以及扎根于童年和少年时的记忆的影响使然；仆人不独立，是因为从童年起，生活的事实就告诉他走出主人的权力范围，就得不到保护，所以必定还要屈从于主人，寻求主人的保护（Weber, 1978, p.1007）。

主人的权威是习惯的和传统的，向诉求神圣性是支撑这些准则

的典型手法。然而有趣的是，主人的日常权威竟然定位于各种各样的根源之中，如想当然的妇女儿童弱小、习性、意识形态，以及仆人在这个家庭外面就会毫无力量，等等。进一步说，家长的权力是有限的和不确定的，而不是绝对的和毫无疑问的。

家长的权力受到习惯和传统的遏制。从原则上看，家长很难一面把传统用作自身权威的基础，一面还能系统地踏过传统，公开压制他的属下。第二个产生政治弱点的根源是一个简单的事实，即家长的数目远远低于他的非独立的属下，他们可能集体尝试反对他的权力。此外，当家庭由于对自然的扩张和征服而扩展时，家长的权力被转变为父权，韦伯称之为“父权支配的一种特殊个案，通过土地分配和有时候对儿子或其他非独立者的扶持，消解权威的中心”（Vol. 2, p. 1010）。由于通过消解而达到的这种控制具有扩展的性质，所以交互的而不是依赖的关系便成了中心，结果限制了原初父权制的无遮拦无限制的权力。韦伯关于父权制的论述并没有呈现出一种永远不受挑战的景象，而是表明主人陷入与属下的一种不确定且潜在地冲突的关系。

从韦伯的形式社会学中还可以明显地看出，父权制和世袭制是前现代的支配形式，反映出随资本主义而来的法治—理性权威之前的传统社会的特点。韦伯认为，男人和女人之间的关系只有转换为特定的经济组织、亦即家庭形式时，才能成为社会行动的基础。家庭单位的存在是为了有组织的和集体的稼穡之事。从这个意义上说，家庭不具有游牧流动性。以家长权威为基础的家庭存在是为了满足其成员的需要，并保护他们免受

外面社会秩序的危害。它隐含着某种团结和物品消费及服务的家庭共产主义，这种团结排除了以个体为基础的继承制度。维持家庭的团结也需要对其成员予以性的管束，“以维护团结和家庭的安宁”（vol. 1, p. 364）。性管束导致家庭主人对他们的男人专有性的权利，当然，韦伯也指出这种性关系的专有很难保障。简言之，作为一个经济单位的家庭所以存在，是为了集体的生产和繁衍，韦伯从这个经济生存的中心事实引发出家庭的大部分特征，其中如父权制，传统权威，分散中心，性专有，等等。

我们可以说，父权制是符合逻辑地置身于家庭经济基础之上的政治结构。因此也可以说，传统家庭的解体削弱了支托父权制上层建筑的经济基础。这似乎就是韦伯在分析资本主义对传统家庭经济的冲击时所持的论点。劳动分工和个体主义的兴起会打破家庭原初的团结，个体主义开始“塑造作为个体的生活，让个体按自己的意愿享有自己的能力和劳动带来的果实”（vol. 1, p. 375）。资本主义社会的个体不再特别地依赖家庭和亲属的保护，因为国家执行了这些功能。家庭和工场在生态的意义上分离开来，家庭不再是进行共同生产的单位，而是成了共同消费的单位：

而且个体越来越从家庭外面接受全部教育，他的教育渠道由各种企业提供：学校，书店，剧院，音乐厅，俱乐部，集会，等等。他不再把家庭看做他享受的那些文化价值的承载者（vol. 1, p.375）。

家庭不再是生产单位，取而代之的公司越来越远离亲缘基础，完全根据官僚的和法治—理性的规范而不是传统来运作。关于前现代家庭的转型的这些论述必然暗示家庭规模的跌落、个体主义价值的兴起、传统权威的转换以及宗教价值的淡化，都削弱了父权制。然而，也暗示父权制的退位是有限的，因为家庭事实上仍然是一个消费和繁衍的单位，但却把妇女排除在公共领域之外，让她们只执行繁衍的功能。这种排除何以在缺失一般价值（宗教的或自然法则变种的价值）的情况下竟然是合法的，这仍然是一个云翳不清的问题，韦伯对这个问题未置一词。

关于韦伯的家长权力理论可以作出不少一般性的评论。首先，韦伯把父权制与老人政治联系起来，主要以此说明传统权威或更严格意义上而言的传统支配关系，因此家长权力显然是前现代的。其次，关于父权制的讨论仅仅是序曲，韦伯更中心的问题是要对照世袭制和封建主义在资本主义转型过程中的关系。韦伯认为世袭制国家是父权制家庭的一个扩展和放大的版本，这一观念似乎与菲尔默式的关于父权向王权转换的人类学描述甚为相像。第三，与菲尔默思想不同的是，从原则上讲，韦伯并不想从世袭制的源起或转换中引申出任何规范性的结论，尽管在实践上他的分析也确实包含许多价值假设，如男人的体力和智力自然地优于女人。第四，父权制是对妇女儿童的一种支配关系，仆人和顺服的妇女儿童一起屈从于主人。第五，韦伯的社会学是围绕两个问题而组织的（暴力资料的所有权/生产资料的所有权）；暴力（乃是政治权力的真正焦点）和经济物品的生产之间的关系是可变的。然而，在他的家庭论述

中，似乎经济的生产关系决定着政治形式。例如，由资本主义的外部发展而引起的家庭转型必然削弱主人/家长的传统权威。由于家庭不再是生产单位，所以随着银行、长期信用以及摆脱了亲缘关系控制的自主公司的发展，为未来的投入而保存家庭财富已经不那么重要了。

恩格斯论父权制

韦伯的观点与恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》中提出的观点形成有趣的对照。恩格斯在他的家庭研究中，对家庭的发展持一种毫不含糊的进化论观点：在奴隶制度下是群婚，野蛮制度下是配对婚姻，文明制度亦即资本主义制度下是辅以卖淫和通奸的一夫一妻婚姻。一夫一妻制、长子继承制以及妇女的从属地位都与资本主义社会私有财产的出现相对应。把妇女控制在父权制之下的需要其实也就是把财产控制在长子继承制之下的需要（Abercrombie, Hill and Turner, 1980）。对于恩格斯而言，资本主义关系既没有削弱也没有加强父权制。不过，他增加了阶级分析，这是韦伯所缺乏的。在资本主义制度之下，工人阶级家庭的功能是繁衍劳动，而资本家家庭的功能是繁衍资本。然而，恩格斯也承认新教个体主义的发展削弱了把家庭看做一种经济单位的观念，为妇女体验某种个性的解放创造了空间。于是我们再次碰到这样的论点，以为资本主义培植个体主义，所以就至少从原则上说，它与传统的家长权威要求是不相容的。把浪漫爱情看做个体主义文化中的择偶基础，这一观念似乎与以家长偏向为婚姻基础的观念不能相容。恩格

斯解决了这个矛盾，指出资产阶级仍然不无矛盾地信奉婚姻的基础不是选择的古训，而无产阶级在实践中恪守的信念是，建立在爱恋基础上的个体的选择是婚姻关系的准则。尽管马克思主义和韦伯的社会学之间存在着诸多差异，但是有一个共同之处，即个体主义是父权专制的腐蚀剂，前者是资本主义的产物。遗憾的是很难对个体主义进行确切的分期（Turner, 1983）。对于那些把个体主义置于文艺复兴文化中的人们来说，妇女脱离父权制结构的自主性应该置于文艺复兴时期欧洲贵族宫廷给予贵族妇女的自主权（Heller, 1978）。尽管存在着诸多阐释上的困难，人们还是同意资本主义在许多方面无法兼容父权制。作为生产单位的家庭的衰落、个体主义的兴起、普遍主义价值观的出现以及劳动的分工，无疑会削弱作为传统权力之主干的传统的父权制。至少从形式上看，规定性价值并不是资本主义的基础（Parsons, 1951）。正如城市的空气使农民自由，同样，从理论上说，资本主义无疑会削弱传统的家庭主人对妇女的支配。

因此，韦伯对当代女性主义关于父权制问题的论争所做的贡献似乎在于他认为（1）父权制植根于前现代农业家庭的经济结构，（2）资本主义通过个体主义的意识形态力量把家庭转变为一种消费单位，从而削弱了父权制。然而同样重要的是，韦伯还认为父权制源自他所说的社会封闭。韦伯可能用这个术语指称旨在通过一群针对局外人的合适人选来垄断社会回报的任何排外实践。几乎任何标准都可以成为排外实践的基础：年龄、性别、种族、宗教、语言、民族、肤色，等等。韦伯表示，任何人类特点都可以据而成为排外活动的合适基础，因

此，行使支配的标准似乎是任意的。这样一个理论立场恐怕很难站住脚，正如帕金所指出（1979），排外的标准从来就不是任意的。所以出现排外标准，是因为国家已经对他们的选择给予了某种批准。例如，他指出种族排外标准的出现是因为种族集团经过被征服或被迫迁徙，已经变得衰弱，其低下地位已经得到法律承认。就妇女的情况而言，他认为她们当前的被排斥遭遇是历史力量的结果，亦即她们在法律上就位逊一等。

我已经试图从韦伯的角度辨识两种可能的关于妇女的社会地位的看法，即关于父权制和社会封闭的观点。在我看来，韦伯的社会学可能认为这两种情况具有历史的前后承续关系。首先，资本主义把家庭转换为经济单位，削弱了父权制，但是其次，继续存在着对妇女的社会排斥，因为历史悠久的父权制得到国家的婚姻立法的支持，为当代妇女的从属地位铺设了基础。

女性主义理论

从表面看，女性主义对父权制的分析与韦伯大相径庭。女性主义的论点是，资本主义的发展诚然把家与经济分开了，家庭不再是一个生产单位。然而，资本主义因为三个互为关联的理由而维护父权制（Kuhn and Wolpe, 1978; Rosaldo and Lamphere, 1974）。第一，出于资本的利益而支持家庭结合，因为家庭是消费的主要单位。对菲尔默而言，家庭结合的首要意义是政治意义；对女性主义者而言，家庭在商品流通中的位置似乎是最根本的因素。第二，女人所以被锁在家庭的私人空间，

是因为女人继续具备关键性的繁衍功能，为资本主义提供新的劳动。父权制意识形态加强了这种繁衍功能，用韦伯的话来说，那种意识形态申言女人缺乏男人的体力和智力。所以，女人“自然”应该待在家里，抚育孩子，因为她们是男人离不了的母亲和保姆。第三，女人的劳动只需较低的资本，因为她们对男人的服务是无报酬的劳动。因此父权制是资本主义的结果，也是资本主义赖以存在的条件。

我想提出的论点是，这种分析所依据的家庭模式是与早期而非晚期的资本主义相关。这种模式假设（1）家庭是一个消费单位，女人生产全家集体消费的使用价值；（2）女人基本上禁锢于家务圈子；（3）资产阶级妇女繁衍合适的继承人，因此从属于各种法律和宗教的意识形态；（4）工人阶级妇女繁衍劳动。我的论点很简单，这些特征并不是资本主义的必然要求，而是具有历史的偶然性和可变性。因此，父权制并非资本主义的必然要求，当韦伯说资本主义的某些方面实际上削弱了父权制时，他至少部分地说对了。再者，父权制现在是一种防卫性或回应性的意识形态，竭力维护一种已经遭到严重侵蚀的社会-经济环境。女性主义的大部分论点似乎都围绕着妇女在家庭之内的繁衍角色，但这是对妇女地位的一种片面和静态的看法。妇女的社会位置的一个特殊之处显然是她们的矛盾角色，既是家庭劳力，又是经济工人：她们生产使用价值，并且当她们加入外面的劳动力时，也生产交换价值（Gardiner, 1975）。第一次世界大战的危机和20世纪50年代到20世纪60年代的经济繁荣创造了新的劳动需求，把妇女大批地带入就业市场。例如英国，已婚妇女参加工作的百分比从1921年的10%赫然

提高到1976年的49%。20世纪的激进女性主义可以追溯到这一段女性工业化经验。英国妇女开始在一系列工业争端中发挥重要作用，这使她们越来越意识到男性支配的工联组织在提高男女工作人员的平等权利方面没有起到有效的作用。资本主义使妇女工业化了，也使她们更激进了。这一点相当明显，而且还能再加两点评论。在战后时期妇女参加工作的同时，大部分资本主义社会也越来越依赖来自殖民地边缘的外籍工人。在20世纪70年代，英国和德国15%的体力工人是移民；在法国、瑞典和比利时，25%的工业劳动力是外国工人。外籍工人的地位并不像整个妇女的地位。他们降低了劳动成本，他们是在资本主义核心国家之外的地方生产出来的劳动力，因此是边缘承担了繁衍的费用。再者，由于他们在经济中占据的典型岗位是非技术的或低级的，并且往往有合同为凭，所以可以把他们遣返回边缘，减轻福利支出，减少失业，或带来其他效益。使用移民尤其是合同工人如此之众，的确提出了资本主义是否还依赖本土妇女繁衍劳动的问题。至少从原则上讲，资本主义可以在内部生育率非常低而外籍劳力输入率非常高的情况下很好地运作。边缘成了替代劳动力的主要供应者，这是20世纪70年代欧洲的一种典型情况。由于经济的滞涨，资本主义似乎将处于永久性高失业的境况，在一些以现代技术为基础和劳动强度不高的重点经济领域保持快速进步，生育率下降，减少使用外籍合同工人，把技术出口到低工资的边缘国家。典型以男人为主的重工业尤其是造船业、采掘业以及汽车产业中就业降低，说明工人阶级正在迅速地回到非生产的家庭圈子。这表明男人们将越来越多地限制在家里，父权制的结构基础如果不

是削弱了的话，至少也是受到了威胁。父权制价值观保护他们免于家务劳动，也使他们既不能生产使用价值，也不会生产交换价值。

资本主义的家庭形态

除了就业性质的这些变化，晚期资本主义家庭单位的整个特征也发生了根本变化。1980年美国人口普查公布的统计数字可以使人们对10年时间里家庭单位里的变化速度有一个大概了解。据人口普查报告，97.5%的美国人生活在家庭单位，当然，这个范畴是相当混杂的。家庭单位是根据两到三个一起居住并有生育或婚姻关系的人来认定的。非家庭户包括两个或更多无关系的人，也包括非家庭户的变种“单身户”。1970年至1980年之间，非家庭户的数目由18.8%上升到26.1%。户均人口由3.14人降到2.75人。结婚配偶仅仅上升了7.7%，但家长未婚的家庭增加了52.3%。非家庭户可以分为下列类别：

两个男人一起生活	25.1%
两个女人一起生活	19.2%
男女一起生活	55.8%

尽管美国在1970年至1980年间产生了1500万户家庭，但是其中只有22%的配偶结过婚。其他国家也有类似的数字。在澳大利亚，由于历史形成的性别比例不平衡，造成结婚率较低，在20世纪80年代，三分之一的家庭被确认为“单身户”，亦

即从未结过婚的事实婚姻，丧偶户，离婚户，以及两地分居户 (Staples, 1982)。1969 年至 1981 年期间，单亲家庭增加了一倍，到 1981 年，几乎百分之十二的有孩子家庭是单亲家庭 (Harper, 1982)。肖尔特 (1977) 在他对家庭所做的历史比较研究的基础上，指出现代家庭的特点是代沟加深，不稳定性增加，核心家庭的那种“窝的观念”已经打消。他总结道：

核心家庭正在崩溃，我想也就是被自由飘浮的结合取而代之，婚姻二价基处于裂变和聚变当中，周围轨道上没有亲子、挚友或邻里这些卫星……亲戚们都在背影里徘徊，脸上挂着友好的笑容 (Shorter, 1977, p. 273)。

我认为菲尔默思想的出现是对资产阶级社会契约论以及个体的政治权利的一种防卫反应，是为了迎合作为父亲的君王的“自然”权威。1688 年以后，在个体主义新气候里，菲尔默思想越来越受到摇动，那样的父权制只能在传统家庭的经济支撑下才能持存。然而从韦伯和马克思主义的观点看，资本主义关系对传统的整一家庭的冲击将使父权制受到削弱。在早期资本主义，家庭被转换成一种消费单位，开始支配情感、休闲以及隐私等私人领域。由于妇女逐渐被排除在市场之外，她们在社会的低下地位更因其繁衍功能而得到加强。妇女在 20 世纪开始回到劳动市场，遭受了双倍的剥削，既是家里无报酬的使用价值的生产者，也是社会经济中交换价值的低报酬生产者。然而长远看，妇女越来越成了激进的工人（尽管她们的对立意识形态的确往往是不成熟的、零散的和个体主义的），因为在隔

绝的家庭外面把她们组织起来的可能性增加了。与此同时，传统家庭正在从本根上解体。虽然有许多反论点（counter-argument），例如说什么再婚率仍然很高，但是父母加两个孩子、丈夫基本上永久就业、妻子待在家里，这样的家庭迅速地变成资本主义的神话和怀旧传统的一部分。

17世纪的菲尔默思想和当代父权制之间形成某种对应，即二者都是在据以支配的生理差异基础已经遭到侵蚀的情况下的防卫和退守。当然，妇女的确体验着二等公民的生活，被封闭在精英的专业岗位之外，每天都遇到性别歧视和低视，但是她们也有不少法律、政治和意识形态工具，向那些歧视发起成功的挑战。男人在获取住房贷款、工作、升迁以及其他作为男人的利益时，当然也会遭到偏颇的对待，但是他们也经常发现女性就业、反歧视立法以及女性主义意识形态对他们形成夹击之势，而女性主义意识形态所诉求的正是那个坚固的主导意识形态，即个体主义，她们的私有财产权被认为是它给予的。作为意识形态的父权制是男人们的一种防卫反应，因为婚姻和婚姻契约不再赋予他们在家庭或市场的支配地位。反父权制是妇女们拆除父权制社会封闭之历史障碍的一种僭越战术，因为个体的公民权正式被视为普遍的权利。私有个体主义的意识形态可以转而反对资产阶级的父权制，一如它曾经反对过贵族的菲尔默思想。正如马克思（1926，p.73）所说：

资产阶级正确地了解到，它为反对封建制度而锻造出来的各种武器都倒过来朝向它自己了，它所创造的一切教育手段都转过来反对它自己的文明了……它了解到，一切所谓

的市民自由和进步机关，都侵犯它的阶级统治，并且既威胁它的社会基础，又威胁它的政治上层，因此这些东西就成了“社会主义的”了。

这就像批评菲尔默思想的人们说的那样，妇女借助普遍的公民权和个体主义，反对为父的“自然”权利，但这些要求只获得部分成功，因为植于传统家庭的父权制的经济之根已经被资本主义本身污染了。父权制剩下的纯粹是一种权力的残余，是偶然落在资本主义社会外壳上的一点神秘印迹。资本主义收获了廉价劳动和家庭之内的无报酬服务，制造了世袭制；它也至少在形式上创造了普遍的价值和个体主义，而且通过劳动需求，使妇女成为劳动力，使她们的意识激进起来，削弱了作为感情之窝的核心家庭，摧毁了父权制。正如马克思一直评述的那样，资本主义是人类历史上最革命和最进步的运动，因为它被迫不停地对社会的整个经济基础进行革命。资本主义的这种矛盾的激进性质在一定程度上解释了为什么世袭制是我们已经失掉了的那个世界的一部分：

这个世界被认为影响我们的经济生活的每一种关系都是充满变化的，而且的确会改变关系自身，或者说如果它不改变，就会被一种全能的权威所改变，变得更好。这使社会世界不太稳定，但这只是推动我们全方位前进的这个社会的特征之一。可以说，所有的工业社会都远远不比它们之前的社会稳定。它们缺乏家庭关系带给它们的那种特具凝聚力的影响，缺乏通过感情手段来弥合挫折和失意的力

量。社会革命意味着对社会关系形式的不可逆转的变革，它从来不会发生在传统的、父权制的和前工业的人类社会 (Laslett, 1968, p. 4)。

不过，拉斯莱接着指出，恰恰是斯图亚特时代的家庭的这种紧密和等级，才产生了莎士比亚戏剧中描绘的人与人之间的社会暴力。在我们这个心理上流动的自恋型人格的世界和莎士比亚时代结构谨严的戏剧之间的鸿沟也许可以类比于《李尔王》或《暴风雨》和艾略特、品特以及贝克特的流畅的复杂性之间的关系。

妇女仍然在每日的生活中经历着性别歧视，但这是一种已经不复存在的世袭制，是一种人际支配策略，代表了那些发现自己传统的权力根据愈益受到怀疑的男人。他们的性别歧视的世袭制是对身份危机的一种防卫回应，因为在这个社会，男子气概这样的价值已经由于对待同性恋的宽松法律、儿童权益以及妇女解放运动而遭到质疑。真正的老人统治以及真正的世袭制已经死亡，原因很简单：已经没有家长了。剩下的就是加强争取公民权的意识形态斗争，结果导致了全球的不均衡。也许这是因为资本主义的核心国家准备依赖仍在边缘延续的父权制，例如，伊斯兰已经包揽了父权制。在资本有机构成较好的地方，那些边缘的、父权制的社会就能提供带来利润的投资、廉价商品以及新的劳动 (Turner, 1984)。因此资本主义所以清算父权制，只是为了亲眼看到在全球经济的边缘上进行意识形态的重构。

教父主义

根据种族关系理论 (Banton, 1967), 一般应该把作为偏见之集合的种族主义与作为社会制度的种族主义区别开来, 在种族主义社会, 通过市场、政治结构和法律的运作使某些社会集团受到压制和剥削。偏见的种族主义广泛存在于少数民族或移民集团受到法律正式保护的社会; 从原则上讲, 制度化的种族主义也可能存在于少数者集团在日常生活中不会受到种族主义者攻击的社会。在实践中, 人们会看到已经制度化的种族主义在人际间培植着种族偏见。因此, 有理由说英国和澳大利亚这样的社会并没有制度化的种族主义, 因为它们的法律和政治制度是相对开放和普遍主义的。但是, 英国和澳大利亚也存在着对少数民族集团的歧视态度, 而且渗透于各种社会关系, 从这个意义上说, 英、澳也是种族主义国家。我想表明的是, 在分析两性冲突和性别关系时把握类似的区别, 也是有益的。制度化了的两性不平等就是传统的父权制, 父权制就是根据性别特点把人们排除在一定的经济角色、社会地位、政治权力以及法律身份之外。父权制对妇女进行系统的封闭, 通过有利于男人的法律、政治以及经济安排把她们排除在公共领域之外。不过, 我也已经表明, 很难把父权制与老人政治分开, 因此基于性别的制度化了的不平等典型地包括了年龄段等级结构。

由分析可知, 教父主义相当于主观的种族主义, 因为也牵涉到男人对妇女的歧视观念和实践, 当然这样做并没有得到系统的法律和政治支持。从纳税分派、银行服务以及信用安排的

方便性等方面看，妇女仍然承受着与父权制不相上下的制度，但是这些不平等正在受到攻击，一般被看做故意设置差别的表现，与民主制格格不入。在大多数工业资本主义社会，全面制度化了的父权制已经不复存在，加诸妇女的法律、政治、宗教以及经济约束已经被大量拆除。

父权制的坍塌遗留下广泛流布的教父主义，这是一种对妇女讲究差别、表现偏见和家长作风的文化信念。我的论点也可以引申为，教父主义的蔓延恰恰是因为父权制的制度性萎缩，它已经把男人摆在了一个权力收缩的位置。从整体来说，男人无法再依赖法律支撑他们在公共和私人领域的支配地位。制度化了的父权制已经随传统的家庭单位一起瓦解了，男人对妇女的大男子态度之所以变得越发偏执、越发固守，恰恰是因为妇女现在经常对传统的父权制发起猛烈的意识形态批判。两性冲突现在更多地被宣布为恋父倾向步步防守、女性主义步步进击所产生的结果；对两性劳动分工的制度化了的支持正处于进一步瓦解之时。

第七章 纪 律

福柯、语言、欲望

结构主义近来对欲望及其遭到的纪律否定的关注都见于米歇尔·福柯的著作中，尤其出现在《性史》里（1981）福柯的背后是尼采，所谓新权力哲学家们不断地参考尼采的著作，这不仅仅是由尼采的语言理论引发的，而且是由他对阿波罗精神和狄俄尼索斯精神之间——形式的纪律和狂喜的转化之间——的概念区分所引发的。简言之，结构主义中的当代争论，尤其在重新评价本我和超我之间弗洛伊德式的斗争中的当代争论，反映了西方文化中理性与欲望占已有之的冲突。在这个古老的二分法当中，社会的稳定在于精神理性利用家庭、教会和国家这类机构使身体的欲望处于从属地位。根据这种观点，文明就是节制，文明需要克制肉体、需要克制肉欲和控制情感。新教的禁欲实践将修道院的克制行为转移到家庭、学校和工厂的日常生活当中。现代社会的历史可被看成通过各种身体科学对这种禁欲过程的理性化。福柯的著作作为我们理解这个过程作出了重大贡献，这个过程就是理性知识将制度化的权力应用到监狱犯人和人们的生活上。因为福柯在为身体社会学提供总体框架方面发挥了重要作用，所以该到直接面对福柯的时候了，因为

他不仅仅是一幅卷首插图。对福柯的各种阐释多得不可胜数 (Chua, 1981; Kurzweil, 1980; Sturrock, 1979)。本章的目标不在于为这种阐释业添加内容,而是要提出一种独特的对福柯的看法,以便为一个独特的领域,即饮食科学提供一种用法。

福柯的许多观点来自于尼采。首先是反讽。尼采著作中一个独特的观点认为,大多数我们认为“好的”(基督教)价值——慈悲、怜悯和善良——是“坏的”动机和境况——胆怯、软弱和虚伪——的历史产物。在《反基督》中,尼采认为基督教的各种美德是奴隶群体体验的憎恨的结果,这种憎恨是反抗占支配地位的力量和勇气的男子汉美德的表现。基督教美德不仅仅是受到压迫的暴力,福柯的著作也建立在这种具有历史意义的反讽上。那些通过自由价值寻求改善人类状况的科学——精神病学、社会学、刑罚学和生物学——本身不可避免地是支配作用的表现,它们求知是为了控制。历史不过是陷于权力意志之中的各种群体的偶然斗争:“某些人支配他人导致价值的区分;阶级支配产生自由思想;强有力地占用生存所必需的事物和强加并非是他们所固有的持续行为解释了逻辑的起源。”(Foucault, 1977, p.150) 允诺自由的知识源于权力。

其次,福柯同尼采一样,不相信理性的在场,尤其不相信笛卡儿主义和实证主义科学,例如达尔文主义生物学。笛卡儿将疯狂作为理性自身必须的要求来压迫 (Derrida, 1978)。梦与疯狂都是错误的形式,但它们与真理的关系却是不相同的。无论我是否在做梦,2加2等于4,但是理性为了存在就必须排除疯狂的可能性。人可能发疯,但思想本身则不能。于是笛卡儿就处于“不合理的理性”与“合理的非理性”的可能性在

此消失的一个奇特的结合点上 (Sheridan, 1980, p.23)。在福柯看来,笛卡儿主义对疯狂的认知压迫和制度压迫与精神病院对疯人的拘禁是一致的 (Foucault, 1967),因而理智 (ratio) 建立在某种特殊类型的暴力的基础上,并通过对个体进行周密和系统控制的社会理性化得以发展。

再次,很明显,有充分的文献证明福柯得益于尼采的历史观 (Foucault, 1977)。对于福柯来说,尼采的“谱系学”概念是对所有历史目的论、进步论和进化概念的否定,这些概念认为人类社会受到人文价值、理性和进步的塑造。相比之下,福柯式的历史是由机遇、斗争和偶然的结合产生的一系列意外的断裂。在这个历史中,“人类的进步并不是从争斗到争斗逐渐进步,直到达到普遍的相互依存,法则最终取代战争状态;人类将它的每一种暴力设置在一系列规则中并因而从支配到支配继续行进。” (Foucault, 1977, p.151) 因此,在《疯癫与文明》(1967) 和《纪律与惩罚》(1979) 中,福柯拒斥官方精神病学和犯罪学历史,理性和自由借助于这些官方历史最终放逐对疯人和穷人犯下了的传统错误和暴行。有关疯狂的这些新知识与制度化的权力的扩大有关,这种权力的扩大允许通过精神病学、犯罪学和刑罚学的话语与实践对身体进行监控。福柯对历史的阐释没有提供任何慰藉;历史纯粹是偶然,因为

人没有什么足够稳定的东西——甚至他的身体,成为自我认知或理解其他人的基础。传统上建构全面的历史观和将过去追溯为一个忍耐的持续发展过程的传统手段必须被有系统地摧毁 (Foucault, 1977, p.153)。

历史被相对化，理性主义的透视法学说（perspectivism）遭到拒绝。人类历史和社会中奇怪和陌生的事物不可能通过历史学家慰藉性的努力而变成熟悉的事物，历史学家对历史的“再熟悉化”试图说明，曾经被正确理解的怪诞实践是合理的，因而表现了人类本质的普遍性。人类的本质没有统一性，它只不过是语言任意的建构。在福柯看来，不熟悉的事物就是不习惯的事物，不能被进化或普遍主义等观念所通俗化。历史编撰本身就是概念暴力的一种形式。因为它根据像所有语言一样是一种符号任意系统的历史话语，将一种虚假的统一性强加于事件、人物和地点之上。

人的积累

尽管福柯明确拒绝历史的潮流和历史统一发展的观念，但是仍然有一个历史主题将对权力/知识的各种研究统一起来。尽管他对系统的理论化持有敌意，但他仍然有为现代世界提供因果解释的一种“理论”。这种理论主要集中在人口学（一种人口理论）和生理学（一种身体理论）。理解福柯本人的话语的关键在于他论述现代医院史的一篇论文，他在文中解释了18世纪医学从慈善帮助到维护健康的转变：

有证据表明，它与人的积累产生的政治经济后果有关。西欧18世纪大规模的人口激增，协调人口和将人口整合到生产机器的必要性，以及利用更好和更完备的权力机制控

制它的迫切性，导致了具有空间和年代序列、寿命和健康等无数变化因素的“人口”不仅仅作为一个问题而出现，而且作为监控、分析、干预和改变等的目标而出现……在这一系列问题当中，“身体”——个体的身体和人口的身体——作为新的变化因素的载体而出现，不仅仅出现在少数人和多数人之间，恭顺的人和倔强的人之间，穷人和富人之间，健康人和病人之间，强壮的人和身体虚弱的人之间，也出现在或多或少有使用价值的人，或多或少易于进行有收益投资的人，或多或少生存具有、死亡和疾病前景的人和或多或少具有接受有用训练的能力的人之间（Foucault, 1980a, pp.171 ~ 172）。

在18世纪晚期、19世纪早期，西方社会的理性化找到了一个新的探索和控制目标——人的身体本身。科学与技术理性程序的传播在技术和意识当中找到落脚点之后，又进入一个新的领域，个体们的身体和人口的身体。以福柯称为“全景监视”的方式进行的身体制度化使得人口统计和临床医学、人口学、优生学、刑罚学、犯罪学和社会学等方面新的限制行为成为可能。

正是人口压力为福柯的历史评论提供了核心主题，因为正是这个因素处于新的控制管理制度和摄生法的扩大与发展的背后——各种分类学、表格、考试、操练、花式骑术训练文选、调查、样本和人口普查。城市内人口的压力有必要产生监狱、疯人院、诊所、工厂和学校等新的制度秩序，在这些机构里，被积累的身体可供使用而且安全。在福柯本人讲究风格的惯用

手法中，这一主题与知识和社会中的空间隐喻——地点、范围、立场、风景、领域、视域和群岛——联系在一起。正如知识空间经历新话语的积累，社会空间也充斥身体和控制身体的机构。因此边沁的全景监视图式成为对偏常者和公民的身体进行政治监视的详尽组织的重要模型；求助于道德和利用教会已不足以控制个体欲望；利用新的监控和检查机构将城市人口包括在控制范围内已经成为必然。

福柯不是一位体系型的理论家。可是他提供的有关纪律的大多数历史例子却源于两个重大事件——大革命后法国社会的重新组合和城市人口压力产生的社会后果。这两件大事产生的结果便是相应地成为资本主义扩展条件的对社会的监督（policing）；对人口的这些约束控制是

资本主义发展中不可缺少的因素；如果不把身体有控制地投入生产机器，如果不对人口进行有利于经济进程的调整，那么资本主义的发展就不会实现。但这还不是资本发展所需要的一切，它还需要这两个要素的发展，需要身体的有效和驯服，需要它们的强化。它必须拥有能使各种力量、能力和一般意义上的生命尽可能完善的权力方法，同时又不使它们更难于管理（Foucault, 1981, p.141）。

只有当人口的健康和驯服已经被约束和控制的网络所实现，资本才能从人的积累和市场的扩大中获益。

参考福柯的一位学生雅克·多兹罗的著作可以说明人口压力在福柯对现代世界性质的分析中的核心地位，在《家庭监

督》(*The Policing of Families*)一书中,他以福柯式的视角特意提出了历史人口学。多兹罗从根本上想表明的是,在19世纪的法国,面对未受管束的城市工人阶级的危机,家庭与国家,医学与家庭以及医生与妻子之间形成了新的同盟。城市贫困和私生人口的增加需要一种新的社会经济,但与此同时,“由于改进使身体符合纯粹快乐原则的方法,身体的使用完全成了浪费,鉴于此,批评的目标是身体的组织:换句话说,缺少的是—种身体经济。”(Donzelot, 1979, pp.12~13)为了达到管束个体们的身体的目的,社会身体的约束必须以家庭组织的新原则为前提。英国的切恩注意到贵族身体的毁灭,以及由殖民活动发展所促成的奢侈享受使政府官员们的身体也垮掉了这种现象,法国农民阶层的身体素质也明显比他们的主人们身体素质更为强健,尽管他们饮食很差,但他们进行了有规律的户外活动。然而这些能干的农民的身体储备却由于迁到城里而被腐蚀,因为城市贫困使他们转变成一种政治威胁,逐渐损害了他们自然健康。解决这些问题涉及到减少繁衍的社会成本、确定医学知识在家庭内部的位置和依据家庭科学提出的指导原则重新组织家庭。这涉及到利用被改组家庭的能动作用而进行的社会医学化,即通过母亲和医生联盟削弱传统父权制:

在19世纪后半叶使大众阶层熟悉化的战略主要依靠妇女,并因而为她们增添了许多可供利用的工具和盟友:初等教育、家庭卫生指导、建立工人花园区以及星期天休假(家庭假期,对立于传统上举行酒会的星期一休假)。但她获得的主要工具是“社会”住房供给。实际上,妇女被领出

女修道院，以使从而她将男人领出酒店（p.409）。

家庭成为个体们受到家庭生活新科学——如何吃、睡觉、穿戴和举手投足——塑造和训练的场所，下放的政治权力被定位在这里，用于改造人们。家庭成为理性化和个人禁欲主义的集中地。

我的论点是，尽管福柯拒绝任何历史逻辑或目的论观念，实际上，他的著作统一的主题是身体的理性化以及权力和知识的结合产生的人的理性化。另外，这种理性化是19世纪威胁社会政治秩序的人口密度产生的后果。因此，韦伯式的关于强加在人类生活每一点上的科学实践推进了社会理性化的看法，与福柯对控制和协调欲望的纪律的是相当一致的。这种一致性可以在福柯和多兹罗论述利用医学科学控制身体和各类人的著作中看到。它也明显表现在禁欲主义和资本主义之间的关系上。

禁欲主义

在韦伯和福柯两人看来，思想与实践的宗教模式为对人类进行理性监控的发展与传播提供了一个历史定位。韦伯在《新教伦理与资本主义精神》（1965）中认为，修道院的纪律转移到了家庭和工厂，其中每一个信徒都要对其日常生活进行禁欲控制。新教意味着，既然所有家庭和公共活动都已经成为一种“感召”，俗人就不再依靠教士代替他们履行这类宗教义务。日常生活处于个体意识的严密检察之下，就在个体从神父权威之

中解放出来的同时，他也就更加顺从各种明细的规章。新教摧毁了任何巫术或仪式的拯救手段存在的可能，例如基督教圣餐，它强迫个体根据世俗感召中的理性追求组织自己的日常生活。这可以说是资本主义社会的理性化文化的精神起源，这种理性化文化逐渐受到工厂制度、官僚政治的现代形式和国家管束的强化。在韦伯看来，解除幻想的现代资本主义世界就是排除自发的和个体主义的信念和实践的世界，因为生活日益从属于政府计划，从属于有组织的行为符码，从属于摄生法网络，而摄生法网络扩展到包括我们的各种快感在内的生活中最具私人性质的领域。

韦伯著作中隐含的一种观点是，随着新教改革的进行，隐修院制度下对激情的约束重新聚会到在丈夫的父权制权威控制之下的新教家庭之中，在某种程度上，丈夫使倾听妻子忏悔的神父远离家庭生活中的夫妻亲昵行为。在家庭中，对激情，尤其是对性激情的限制，现在开始取决于与感召的严苛行为联结在一起的新教意识在世上发挥作用。因为“时间就是金钱”，游手好闲的人是有罪过的。性事明显浪费时间，除非它用于再生产，但是完成这种再生产过程却不应获得快感：

清教性禁欲主义与隐修生活方式的禁欲主义之间，存在的只是程度的不同而非本质的不同：由于清教徒婚姻观念的缘故，前者产生的实际影响比后者的影响要深远得多。因为，即使在婚姻之中允许性交，也只是为了遵循“忠贞和多子”的戒律，满足上帝增加子民的意愿。与一份简单的饮食和冷水浴一道，为抵制所有性诱惑而预先设置了许多

规定，如同用以反对各种宗教疑虑和道德无价值感一样：“在你的感召之下努力工作。”（Weber, 1965, pp.158 ~ 159）

用现代用语来说，欲望的自由游戏在工作的例行程序中被升华了。随着文化的世俗化，工作的这些宗教规范逐渐被采用泰勒制和福特制褻渎神灵的工厂纪律所取代。类似观点可以在福柯关于被训诫的身体的兴起中找到。

福柯发现边沁式的全景监视设想对身体的训诫是从修道院得到启发的。然而二者之间还是存在着差异，隐修生活方式要求身体自我克制，而资本主义社会的现代纪律却要求功用。全景监视式的纪律使习性和技能得到某种强化，尽管它们也通过身体的自我控制巩固了从属地位（Foucault, 1979, p.137）。这是新禁欲主义，确切地说它形成于西方人口发展史上流行病和瘟疫造成的传统死亡威胁开始减退之时。人的积累和资本积累紧密相关；这两个过程密不可分。在未增加承担人口剧增的资本的情况下，实现人的积累是不可能的。为控制有用的身体而发展的技术，也与实现人的积累面临的情况相似，资本的积累加速了对有用的身体的控制（Foucault, 1979, p.121）。纪律采取的新技术对于工厂的组织是绝对必要的。“如果不把身体有控制地投入生产机器，如果不对人口进行有利于经济进程的调整（Foucault, 1981, p.141）”，资本主义的发展是不可能的。尽管福柯没有臆断禁欲主义产生了资本主义，但他确实认为修道院式的纪律转化为工厂纪律是资本积累的重要特色。因此，在18世纪资本主义起源中，个体身体的禁欲实践与人的积累

密切相关。韦伯以同样的方式论证廉价雇佣的剩余人口是资本主义发展的必然需要 (Weber, 1965, p.61), 但是他也认为这些人口必须训练有素以便利用。

饮食管理

在第一章, 我希望通过分析饮食管理的历史来解释说明韦伯和福柯著作中的这些观点。这项解释说明有两方面内容, 首先, 随着资本主义的发展, 规定饮食日渐世俗化, 正如福柯所暗示, 这与从自我克制到利用 (utilization) 的转移有关。其次, 从对贵族身体的控制向对工人阶层的身体控制转移。这种转移也与从长寿目的到利用目的的转移相一致。尽管这种观点主要关注与资本主义社会中的纪律有关的争论, 我们不得不承认规定饮食是任何一种医学摄生法最古老的组成部分之一。“规定饮食” (diet) 一词来自希腊语 “diaita”, 意思是一种生活模式, 作为一种生活规则, 它有着更为特定的、依据规定法则进膳的医学含义。“规定饮食”的第二种意义是王于们出于立法和施政目的而举行的政治会议。这种含义源于法文 “dies” 或 “(特定的) 日子”, 因为政治性的议会 (diets) 在特定的日期召开并因而受历书的制约。饮食要么是对个体身体的一种约束, 要么是对政体 (body politic) 的一种约束。“摄生法” 一词也有这种双重含意。它源于 “regere” (或 “规则”), 作为一个医学术语, 它的典型意义是与饮食有关的治疗系统, 正如 “严密管制” (regimentation) 或 “政体” (regime) 所表示的那样, 摄生法也是一种管理系统。因此, 我们可以看到, “规定饮食”

(diet) 和“摄生法”都适用于对身体的管理和对市民的管理。这种词源学现象进一步证实了这种观点：健康和病痛的隐喻一直是社会组织的隐喻 (Sontag, 178)。

古希腊的医学摄生法在很大程度上包括作为一种受约束的生活模式的饮食，规定饮食当然也是基督教中任何宗教生活模式反复出现的一个特点。它是作为控制欲望的一种摄生法的禁欲主义的一个基本成分。禁食是罗马天主教禁欲主义中的一个基本成分，但它也明显存在于新教之中。威廉·詹姆士 (1929) 依据肉和饮品来确认节制是所有宗教禁欲主义的一个基本特征，为了说明它存在于新教之中，他援引了卫理公会第一个世俗传教士约翰·塞尼克的生活为例：“他经常长时间节食，每天祈祷九次。想象吃干面包对于像他那样的大罪人是一种极大的放纵行为，他开始以土豆、橡子、蟹肉和草为食；并经常希望他能靠吃树根和草活着。” (James, 1929, pp.301 ~ 302) 新教将修道院式的自我克制带到俗人世界中；它并没有摧毁这些传统的宗教惯例。天主教和新教中的禁欲纪律都是通过饥饿和自我克制来控制肉体的行为规则系统。作为术语，禁欲主义源于“asketes” (僧人) 和“askeo” (礼拜)：它是一种被约束的实践或者说是一种身体摄生法。尽管一般来说宗教改革将禁欲主义从修道院转移到家庭中，但是天主教与新教执行纪律的方法也有一种重要的连续性。为了理解世俗人的饮食历史，阐明显而易见的但很重要的一个问题是很重要的。鉴于食物供应不稳定，以及在整个中世纪供给农民阶层的食物缺乏多样性，早期的规定饮食法主要针对地主和商人这些上层阶级。尽管 12 世纪亨利一世统治时期是医学知识和技术大发展时期，国王本人

却死于饮食管理不善。亨利无视医生提出的控制体重的劝告，大吃七腮鳗，于 1135 年在诺曼底死于由此产生的体液病：“尽管他的内脏、脑子和眼睛被取出来单独埋葬在卢汶大学，身体的其余部分撒上盐运到里丁寺（Reading Abbey）下葬，他的尸体还是把空气弄得恶臭。”（Kealey, 1981, p.117）约束王室人员身体被认为是有利于社会身体的；农民们的产品被用于消耗，更确切地说，从 1350 年至 1550 年，提供给农民的食物是充足的，但在 19 世纪中叶之前，食物供应，尤其肉类生产却长期呈下降趋势。因此“在 15 世纪和 16 世纪之后，欧洲只有少数的特权人物吃喝很奢侈。他们消耗了大量的名贵菜肴。吃剩的留给仆人们，仆人们吃剩的卖给食品零售商，有些剩菜已经腐烂”（Braudel, 1974, p.1136）。针对这一时期上层阶级的奢侈享受，流行的饮食规定是针对受到饮食过量、讲究吃喝花样、肥胖症和酒精中毒等威胁的那个阶级的忠实的小册子。

为贵族提供饮食学的历史上有两个重要人物，他们是《保健或长寿之道》一书的作者，列昂那德·莱修斯（1554 - 1623），《论生活节制》（*Trattato della vita sobria*, 1558）一书的作者，路易吉·柯纳罗（1475 - 1566），后者的著作在 1634 年被乔治·赫伯特翻译过来。疾病经常被阐释成社会结构深层忧患的表现。正如癌症通常被视作“文明的疾病”（Inglis, 1981）一样，在 16 世纪和 17 世纪，肥胖症是社会系统的疲软性在身体上的表现，因为它特别侵犯了富人们的生活方式。柯纳罗所注意的失调是当时的一些“坏习惯”，即“首先是阿谀奉承和繁文缛节；其次是一些人愚蠢地接受的路德主义；再次是放纵无度”（Comaro, 1776, p.14）柯纳罗，这位来自威尼斯的意

大利贵族，认为宗教改革造成意大利有教养的社交界腐化，宫廷生活的虚伪和放纵不可避免地导致身体的腐化。社会和生理病理要通过管理身体规定饮食和纪律。尤其在富人当中，规定饮食是保持身体健康、精神稳定和理性的主要保证。建立在有节制和适度饮酒基础上的生活是抵制贵族染上忧郁症和激情对理性产生破坏性影响的主要方法。因此，在柯纳罗看来，规定饮食的纪律是在作为对抗肉体诱惑的手段的宗教框架内部制定出来的。柯纳罗与莱修斯的著作对与饮食管理带来的身体的、个人的和社会的效益有关的一种医学——宗教话语的形成有着长期深远的意义。

在16、17世纪，英国以其居民具有忧郁气质而闻名；人们创造出一个新的术语——“英国病”——来描述这种全国性的疾病流行态势（Skultans, 1979）。形形色色的道德家都来诊断这种病症，但是，针对这种全国性的抱怨提供了有主导意义的和能经受住考验的看法的正是罗伯特·伯顿的《忧郁症剖析》（*The Anatomy of Melancholy*）。伯顿（1576 - 1640）是一位神学家，像柯纳罗一样，他将精神的疾病看做社会病理的症候，注意到这一点尤为重要。出版于1621年的《忧郁的剖析》的中心主题之一是，懒散（idleness）是社会与精神失调的主要原因。伯顿看到“由于我们有大量的无赖、乞丐、小偷、酒鬼和心怀不满的人们”，英格兰在懒散当中衰败（Burton, 1927, p.49）。伯顿区分出三种类型的懒散，即无赖们自愿的懒散，伴随贵族地位产生的懒散和宗教人士被强制的懒散。伯顿所关注的正是贵族生活方式的闲适和懒散的特点，他的书是特地针对乡绅阶层的，因为“懒散（乡绅阶层的标志）”是“邪恶的

起源” (p.158)。尤其值得注意的是懒散成为财富的社会象征，财富提供了获得奢侈饮食的手段，为脱离劳动提供了便利。富人们“自由地吃喝，吃得很好，缺乏运动、行动、活动（至于说工作，可以说他们是不会忍受的）等来抵制欲望，因此他们的身体充满了粗劣的体液、肠气和粗鄙不堪的东西；他们的精神忧虑不安、单调和沉重” (p.160)。

闲适与奢侈享受结合在一起尤其对乡绅阶层的未婚妇女产生了破坏性后果。伯顿指出，劳动妇女很少患忧郁症，而贵族妇女则是英国病的主要受害者。未婚生活和高贵地位都能导致懒散和离群索居，因而导致忧郁。解决这种状况的办法是结婚、规定饮食、户外运动和宗教。当所有这些办法都无法解救不可抑制的欲望时，伯顿推荐“劳动与户外活动，严格规定饮食，严苛的行为和恐吓” (p.273)。于是，通过父权制，对女性身体的管理便与家庭管理联系在一起。因为伯顿看到“政治身体与经济身体之间” (p.63) 存在极为密切的联系，他的规定饮食论必然会成为一篇政治专论。社会以一种政治控制等级制为前提，通过父权制家庭，这种政治控制等级制从国家延伸到身体与欲望。

伯顿的很多焦虑和解决办法在下一个世纪乔治·切恩的饮食学中得到重现，切恩指出，贸易的扩展和商业财富的增长给市场带来了异域风味的丰富食品。这些文明的奢侈品带来的后果是“以最为讲究与豪奢的趣味去激发欲求、感觉和激情” (Cheyne, 1733, p.49)。切恩的医学论著主要是针对城市里懒散的富人们的，这些人中的绝大多数深受烈性酒和外国食品造成的道德伤害的影响。伦敦和巴思的惯于久坐的生活与原始人

的自然活力形成鲜明的对照：“当人类还很单纯、质朴、忠厚和节俭的时候，极少有病或根本没病。节制、户外运动、打猎、劳动和勤奋使汁液甜美，使士兵们上气高昂。”（p.174）为了减少富裕对消化系统的破坏性影响，切恩尤其向惯于久坐的商人和职业人士推荐一套严格的规定饮食，有规律的排便，马背上的运动和“快速生效的呕吐”（Chcayne, 1740, p. xl-vii）。切恩的规定饮食摄生法用于控制城里富人们因过多消耗外国食品和饮品而被激发起的激情。

尽管切恩深受笛卡儿主义和莱顿学派的医学数学的影响，但他认为规定饮食、户外运动和规律性是提高对难以驾驭的激情的控制的道德活动。因此，他的观点与约翰·卫斯里和早期卫理公会信徒的宗教观高度一致就不会令人感到奇怪了。切恩的饮食规则很容易被纳入卫理公会的禁欲行为法规，卫斯里将切恩的医学道德的大部分内容作为他本人于1752年出版的《原始医学》的基础。卫斯里在1724年也向他母亲推荐切恩的论文《健康与长寿》，部分原因在于这篇文章“主要针对勤奋用功和惯于久坐的人们”。因此有人可以这样认为，作为修道院内部禁欲实践的传统禁食规范被伯顿、切恩和卫斯里的新教饮食法逐渐转化成对俗人进行适当约束，伯顿为精英人物提供的饮食学经由卫斯里的通俗看法和公理会的教堂覆盖面逐渐普及于工人阶级。修道院的饮食摄生法经由不信奉国教者的教堂和宗教聚会所渗透到世俗家庭。饮食管理侵袭到家庭这种现象最终在医学职业的支持下与更为广泛的工人阶级家庭卫生运动结合在一起。它表现了已经不再是欲望刺激物的食品的理性化和世俗化。相反，在科学的饮食学影响之下，它成为有效劳动

一个条件。激情、欲望和体液等词汇被卡路里和蛋白质等话语取代。不同类型人们的饮食需要变得日益详尽和理性化。尽管像切恩这样的著述家使用的分类很笼统——懒散的人们、乡绅和惯于久坐的学者，但是饮食学现在逐渐开始分析犯人、工人、孕妇、小学生和运动员的需要。每一种病痛都有其特定的规定饮食——肺结核、糖尿病、过敏性疾病和风湿（Rolleston and Moncrieff, 1939）需要因病情而采取相应的规定饮食摄生法。规定饮食依据人的年龄、阶级、性别等状况而定。因此，我的观点是，19世纪针对身体的饮食纪律逐渐变得个体化、世俗化和富有理性。伴随这一进程，使欲望处于从属地位的控制灵魂的规定饮食思想渐渐消失。

餐桌惯例

人们一直认为，将生理纳入社会特点之一是通过身体的饮食管理来产生的。规定饮食是一种文化实践，它为特定类型的人规定食物数量。我们吃什么和怎样去吃都是惯例和信仰的文化构成。因此在探讨社会规定饮食变化的时候，沿着世俗框架内个体化的规定饮食发展去思考礼仪的演化也是很重要的。诺伯特·埃利亚斯的《文明的进程》（*The Civilizing Process*, 1978）是对宫廷就餐规矩的经典研究。追溯文明的发展，我们可将这个进程看做一种转变，从吃饭是一种集体活动、对个人吃饭习惯极少规定转变到吃饭是个体化的、受到被视为理所当然的正确行为规范限制的情况。文明的进程通过期望（例如约定就餐时吐痰行为的规范）和餐具（如使用勺子和叉子）的变化与控

制情感和言辞相关联。随着 16 世纪兴起讲究礼节以来，共用碗碟和共同用餐逐渐被以使用个人的盘子和就餐用具为标志的个体化模式所取代。礼仪变得越来越复杂，越来越有差别。在封建宫廷中，有一个基本的规范就足够了——不要用桌布揩鼻子，不要将吃剩的肉放回公用盘子里，吐完痰后将脚盖在痰上。进餐习俗变得越来越周密复杂，规定何种类型的叉子、刀和勺子适应于何种菜肴。最终痰盂吐桶从餐桌边取走，因为就餐时吐痰和呕吐已不再为人们所接受。

餐桌文明与对情感活动的集体控制有关。埃利亚斯讨论了人们对就餐时使用刀子的态度的变化，就是对这种现象的重要说明。在中世纪，上层武士按惯例随身带刀，对于吃饭期间使用刀子几乎没有禁令。当时应遵守的主要规范是：不要用刀剔牙。刀当然是死亡与痛苦的象征。随着携带武器的武士们的社会重要性的下降，刀还保留其象征意义，对于它在家庭中的使用的约束就越来越多：“随着社会内部日渐平定，正是这种工具的象征意义导致人们见到它便产生明显不快的感觉，导致对它进行限制，最终不允许它在社会中使用。”（Elias, 1978, p.123）餐刀不应指向别人，尤其不应指着别人的脸部，在递餐刀的时候，刀把必须向外冲着邻座。由于就餐风俗变得越来越“有礼貌”，所以情感和激情的象征符号就必须加以控制和压制。由于开化，“对情感的约束和控制严厉起来。围绕这件具有威胁性的工具而制定的戒律和禁令越来越多，差别越来越大。后来就尽可能限制使用这种凶险工具。”（p.125）这些礼貌变化通过转变社会和个体们的情感生活的种种限制，加强了对个体的控制。原先为控制宫廷而构想出的礼貌缓慢地通过中

产阶级流传到社会下层，最终变成各阶级“自然的”行为。用手吃饭，喝汤不用勺子或往地上吐痰不为社会各阶级所接受。

作为一门世俗消费科学，规定饮食的发展与作为文明进程的就餐规矩的发展之间颇为相似。通过建立人际间应遵守的行为规范，礼仪约束社会群体内部的情感活动。传统的规定饮食被用于约束生理过程，生理过程被看作非理性激情的源泉。在社会病理的疾病隐喻中，未受约束的欲求产生了未受约束的社会。可是从切恩生活的 18 世纪的世界到大众消费的世界，节食的社会意义却发生了重大转折。在消费文化中，身体具有一种崭新的社会和个体意义。它成为个人健康策略之所在。跑步、减肥与保养身体等活动用于提高作为美好生活基础的健康。健康的这些工具性策略得到国家的积极支持，成为预防医学的重要基础。可是在缺乏共同的和谐一致的宗教价值系统情况下，没有明确的答案来回答“为何而保持健康”这个问题。在柯纳罗、切恩和卫斯里的世界里，个体在上帝的注视下管理身体。世上的宗教感召包括为个人健康所负的负责，个人健康是其他成就——控制灵魂和激情——的基础。在这类总体宗教观念在总体文化中发挥作用微乎其微的一个社会里，健康本身成为证明规定饮食合理的理由。规定饮食的现代定位几乎走到了它在 18 世纪所持立场的反面。消费社会的现代规定饮食目的在于生产欲望，维持生命以促进快感享受，增强性欲和扩大享受范围：

身体在消费文化内部被称为快感载体：它是招人喜爱和令人渴望的，实际的身体越是接近于年轻、健康、强健与美

丽等理想化形象，它的交换价值就越高。消费文化允许恬不知耻地展示人类身体（Featherstone, 1982, pp.21~22）。

宗教——医学节食通过催泻和限制以寻求实现对内在身体——激情的消化根源——进行控制，消费规定饮食则通过身体保养实践以寻求增强身体表面——渴望之物的装饰性符号——的吸引力。

在从事这项研究的全过程中，我一直注意文字自身的游戏和作用于文字的游戏：尤其思考了“摄生法”、“规定饮食”和“禁欲主义”在各个时期的政治内涵。身体表面的实践为“美容学”观念的政治内涵提供了一个同样有趣的案例和一门新学科，即美容学。美容学是“通过使用化妆品和化妆方式处置人的外表装饰的应用科学分支”（Wall, 1946, p.28）。“美容学”（cosmetics）源于“kosmetikos”（或长于装饰和布置身体）。沃尔（1946）认为这个词最终源于作为身体秩序、和谐和安排整齐的“kosmos”。很早以前，美容学就是希腊文化和医学的一个重要方面。在王宫内部，有一批专家——cosmetae——特地为王室妇女的装饰服务。此外，加伦的医学论文收入了以克里托（Crito）早期著作作为基础的美容医学大纲。身体美容学被阿拉伯哲学家们从希腊传播到西班牙与欧洲，在欧洲，14世纪亨利·德·蒙德韦尔和盖·德·乔里亚科最终将美容术从外科学中分离出去。根据基督教教义，美容学意味着虚荣，身体上的装饰物被视为诱惑。约翰·卫斯里认为穿戴装饰品是将妇女从教堂驱逐出去的充分理由。一般说来，整个宗教改革运动都将美容学视作肉体的偶像崇拜，但也将这类习俗与懒散和贵族生活

方式联系起来。尽管宗教改革将内部身体摄生法纳入日常禁欲主义的轨道之中，身体表面的布置仍被斥为反宗教的和贵族气派的懒散表现。闲适、懒散和贵族气派的生活方式的结合在韦伯伦出版于1899年的《论闲暇阶级》（*The Theory of the Leisure Class*）一书中有精彩的描绘。美容学与紧身胸衣意味着不工作和摆阔气的消费能力。直到19世纪末文化才成为科学，也成为一种为大众市场提供的标准化商品。各种各样的变化发生了，尤其值得注意的是彼得·灵在其出版于1813年的《瑞典运动手册》一书中描述了按摩在科学体系上的发展，使用光和电做皮肤处理以及引入永久性波浪发型。到了19世纪早期，美容学在美国开始被确认为一个特殊领域，从1919年开始，“美容疗法”开始成为立法的内容。管束身体外貌具有科学和理性地位。与此同时美容术逐渐民主化，逐渐变得普遍起来，从有闲阶级那里一直转移到提供标准化商品的大市场。在英国，胭脂、口红和眼影已经不再是表明妓女特征的招牌了（Kem, 1975）。

美容术是人类社会的一种普遍实践，但它们在西方社会中的角色完全不同于它们在前现代社会中的传统用法。在传统社会语境下，美容装饰象征着个体被纳入社会群体之中，表现了共同价值和公共实践。美容术传达传统的象征符号和标记；个人美容术的变化通常标志社会成员的社会地位和年龄的变化。女性身体装饰物标志妇女从青春期经由婚嫁到守寡社会地位的变化。相形之下，西方美容术在很大程度上是由商业化的时尚和个体化的性征所决定的。美容术失去了将美容治疗和医学联系起来的神圣和谐的根基。随着社会的世俗化，美容法被世俗

化了。美容修饰的确有表示性征的内容，但是性修饰已被批量生产所要求的精打细算的享乐主义变得标准化（Brain, 1979）。美容实践是一个社会中新的再现自我的标志，在这个社会里，自我已不再处于形式角色之中，而是必须通过一个竞争的公共空间来证明有效。

福柯批判

福柯认识论的目的在于证明，认识的对象不是事物自身而是作为话语规则产物的话语对象。因此我们必须将“规定饮食”理解成有关身体的医学宗教话语的产物；“肥胖症”不是未受约束的身体的经验特征，而是有关身体语言产生的效果。福柯的认识论是对经验主义的批判，他的立场广泛地取自于当代话语分析（Chua, 1981）。尽管福柯的方法提供了有关医学话语的很有说服力的看法，但是在总体上，它还是遇到了结构主义话语分析面临的同样困难。话语分析的一些范式将个体的行动者/说话人降低到社会化的鹦鹉的层面，他必须根据语言的规则以明确的方式说话/表现。没有完全抹杀人的能动作用、取代这种结构主义形式的另一种方法是存在的（Smart, 1982）。V. 沃洛希诺夫在《马克思主义与语言哲学》（*Marxism and the Philosophy of Language*, 1973）中描述了这样的方法。与费迪南·德·索绪尔相反，沃洛希诺夫试图保留说话人的某种自主和自愿主义观念，说话人“倾向于不将语言当作他必须遵守的不变规则系统，而是当作他要在特定的社会语境下以具体的言语运用的可能领域”（Bennett, 1979, p.76）。话语不是按照常规一

成不变地产生相同效果的语言机器，而是社会建构的可接受的模式，它产生的后果包括很大的偶然因素。福柯对知识/权力的分析往往未加以分析就臆断话语具有普遍的社会效果。例如，仅仅因为中世纪存在着忏悔话语，他就臆断说所有忏悔都呈现相似形式，对个体们产生类似效果，而不考虑个体们的性别和阶级（Hepworth and Turner, 1982）。尽管福柯对权力感兴趣，知识也经常从它的社会语境中提炼出来，因为话语被臆断为几乎是独立于作为它的主要载体的社会群体而发挥作用的。相形之下，脱离规定饮食得以从中形成的社会语境与独立于同时是话语目标和话语载体的社会群体来理解规定饮食是不可能的。表达这种批评的另一种方式认为对话语的抵制总是存在的——福柯承认，但却经常忽视这种观点。当代以苗条为美的观念成为女性主义批评的目标，成为将这类美的标准当作消费而加以拒斥的妇女团体批评的目标（Chernin, 1981; Orbach, 1978）。福柯的知识理论在很多方面存在着构成一切主导意识形态论题特征的弱点；它将话语逻辑问题与话语的社会效果问题混为一谈。我们不能臆断说，因为现代广告业建立在美容术话语基础上，所以消费者们就一成不变地接受它的生产规则。话语的效果从来不是一致的，它的内容也从不是统一的。在任何情况下都存在着相互竞争的各种身体摄生法的多元话语。尽管可以说只有通过语言我们才能认知事物，不同的语言产生不同的知识，福柯从尼采那里所获颇多，但是他贬低了尼采语言观的两个至关重要的特征。首先，尼采指出，人这种动物不仅仅是接受符号的动物，而且也是创造符号的动物。其次，“只有作为一种社会动物，人才能获得自我意识”（Nietzsche,

1974, p.229)。无论话语还是纪律都不是自由漂浮的自主的实践，而是被深深打上社会各群体、经济地位不同的各阶级和各种政治团体特征的烙印。正如尼采指出的那样，话语本身是社会各群体为实现他们的意志和潜能而进行的永无休止的斗争所产生的社会后果。

第八章 身体的管理

一种生活方式

在西方思想里，人的身体是政治制度的一个古老隐喻，直到17世纪之前，一直是政治行为理论化的一种主要方式；到了17世纪，才出现了详细表述的关于个体财产的学说。这个身体隐喻在君权理论里显得特别重要。君王有两个身体，一个是也会腐朽烂掉的物质之躯，一个是象征着群体生活的精神之体（Kantorowicz, 1957）。鉴于君王在社会政治延续中的中心地位，他的凡胎肉身不会引起他的圣体之权威的退位。所以有必要建构君王的偶像，让他坐在装了他的僵尸的棺木顶上。于是政治权威在君王偶像的虚拟个人身上被保存下来（Prestwich, 1980）。于是，对君王个人的攻击就是对君权本身的攻击，弑君者只会受到暴力的惩罚（Foucault, 1979）。然而，身体还被用作更一般的关于整个社会结构和功能的隐喻。目的论的身体的合目的性被用于政治和社会分裂的合法化：“社会，像人的身体一样，是由不同器官组成的有机体。每个器官都有自身的功能，祈祷或辩护，经商或种地。每个器官都必定接到与它的目的相宜的手段，而且不能有更多的要求。”（Tawney, 1938, pp. 35~36）基督作为超凡的教会首领而具有的权威与君王的

制度化了的权威形成十分明显的对应。教会是信徒们的身体，通过基督的恩典而凝聚在一起，受到主教权力的管理。教会就像君王的身体，既是世俗的制度，又是建立在信仰之岩上的神秘之体。因此，这个身体隐喻可以很好地反映中世纪思想的特征，而且尽管它最终被关于个体权利的自由主义话语所取代，但是它仍然存在于赫伯特·斯宾塞作品中的结构功能主义所谓“有机的类比”中，也继续存在于“法人”这样的法律概念中。

身体/政治隐喻广泛流布于“政体”、“社会身体”、“国家元首”等用语中。本章打算进一步扩展这个隐喻，把“身体的管理”和“身体的无政府状态”也考虑在内。在已经讨论了政治话语在意志与欲望关系上的应用情况之后，我要探讨“女性疾病”与父权制之间的关系，并提出一种关于这些控制和失控功能的理论。

在早先出版的论文中 (Turner, 1982a; 1982b)，我已经探讨过作为身体管理的医学摄生法这个概念，特指规定饮食。在希腊医学中，规定饮食 (diata) 意指一种“生活的方式”，(mode of living) 指生活的一般形式和组织，包括衣着形式、行为以及态度。在更窄的意义上说，“生活的方式”就是进食的方式，规定饮食是希腊人医学摄生法的一个根本因素。医学摄生法就是一套加诸病人的规则或指南，以使他或她生活安康。如果把身体设想为一种输入/输出系统，那么摄生法就是旨在恢复身体平衡的一系列清除、禁食、发汗和饮食控制等摄生手段。当然，摄生法 (regimen) 原来也有“管理”之意，是“政权” (regime) 和“管理” (regiment) 等词的词根。规定饮食是特殊的身体管理通过医学实践而采取的一种生活的方式，可以

想见这种摄生法的执行始终伴随着自愿/非自愿的现象。自愿管理牵涉到病人和医生之间的社会契约，病人交付医疗费，换来一种旨在恢复健康的生活的方式。医学摄生法就像其他政治契约一样，也涉及到某种自由意志的丧失，只有遵守摄生法，摄生法才会起作用。非自愿摄生可以由强加于神经错乱者的禁闭或麻风病人的隔离得到说明。因此，摄生法隐含着代表病人的选择和责任的元素，但是如果要看更大的整个身体的营养过程，就需要一个更为复杂的模式。

吃饭可以看做最根本的一种“身体技术”（Mauss, 1979），即，它是具有基本生理功能的一种活动，但也经过很大的文化中介。给孩子喂食是一种关爱行为，创造了家长与孩子之间的纽带，但同时也把一种“生活的方式”（摄生法）加在从属者的身上。如果要控制给我们喂食的父母，就要提高个人的自主性，拒绝吃饭或使劲呕吐就是一种反抗行为。虽然这种象征性管束基本上是思想范畴的运作（Lévi-Strauss, 1970），但是吃饭方式也可以看做家庭政治的一种表现途径。于是，便有了作为自愿摄生法的自己施加的饮食控制，也有了儿童习得的身体技巧，这是一种跨代的权力运作。

人们或许会想到自然强加于文化的摄生法。成熟和衰老不仅是我们几乎无法直接控制的过程，而且把新的生活方式强加于我们。在年老和生病时，我们“自然”吃得较少。这些生理过程也受到文化期待的支持，如不同的年龄段和性别适合吃什么。这些差别恰恰可以表征自愿/非自愿或经过内部/外部商讨的生活的方式（见图2）。“生理规范”指我们与自然的关系强加于我们身上的饥渴形式。这些规范本身显然也是可以商量

的，但是也有我们无法跨越的界限。拒绝吃饭可能是一种反抗行为。强行喂食是它的反面，亦即来犯身体的外部恐怖行为。医学摄生法是自愿的，但也是有关方面之间交换的一种外部的社会契约，我以这些例子说明，身体是意志驾驭欲望的地方。对饮食施以个人的控制其实就是增加自我威严的一种意志行为。对某些生活方式的实行或排除可以恰当地用从专政到无政府状态的政治管理隐喻进行分析。

	非自愿	自愿
内部	生理规范	规定饮食
外部	强行喂食	医学摄生法

图 2

狂欢和斋戒

从理性的观点看，身体一贯被设想成非理性的源头，是对个人稳定和社会秩序的威胁。身体的性征是对有序绵延和家庭权威的威胁。我们在前面的几章里已经看到，西方文化历史的相当一部分被看作纵欲和禁欲、酒神和日神之间的摆荡。博尔赫斯（Borges, 1973, p. 83）议论说：

我们生活的这世界是一个错误，一个笨拙的仿拟。镜子和父亲实在令人讨厌，因为它们成倍增加和认定了这种仿拟。嫌恶是最主要的美德。有两种途径（先知说能自由选择）可以把我们引向那里：克制或狂欢，放纵肉体或否定

肉体。

狂欢和斋戒在许多方面都概括了西方基督教文明的大部分文化史。狂欢主义往往与政治抗议联系在一起，而禁欲主义则经常与约束和控制相联系。格尔德纳（Gouldner, 1967）把酒神崇拜与社会的边缘和非特权集团（农民、妇女、奴隶）联系在一起。这些评论大都把狂欢和斋戒与社会制度的宏观政治联系起来。例如，巴赫金（1968）把农民造反与节日的作用相联系，在拉伯雷的作品中，节日是布置在市场之内反对个体主义规范的力量。然而，在消费主义的现代世界，我们也能想到两种医学状况——食欲过盛和神经性食欲缺乏——它们是两种个体化的抗议形式，以身体为媒质抗议消费者自我（the consumer-self）（见图3）。纵欲和禁欲都是被文化所中介的“生活的方式”，具有特定的社会意义。狂欢释放的是一种典型的对政治控制的抗议。我们在以后的章节里还会看到，中世纪欧洲的狂欢节日与精打细算的现代享乐主义是截然分开的。

如果狂欢和禁欲是文化所中介的社会活动，那么贪食和神经性食欲缺乏就是个体对社会问题的解决，它们更靠近生理规范。贪食和厌食都是个体选择的解决家庭危机的方法，但是它们会产生意料不到的生理后果，个体从本义上说是无法控制这种后果的。

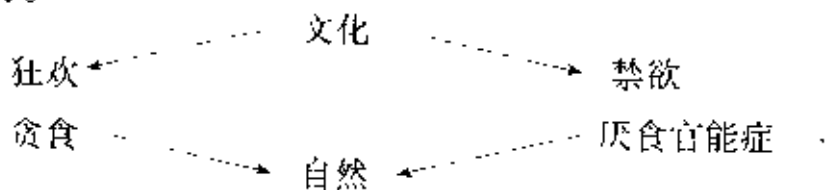


图3

论疾病

“疾病”和“病痛”之间的关系引发出关于文化和社会对生理予以中介的各种基本问题。从逻辑看（F. K. Taylor, 1979），“疾病”一词含有特定的技术意味，指“各种反常的病理学状貌”。而“病痛”则指可以被看做症状（主体感觉）或迹象（专家观察得到的客观发现）（Feistain, 1967）的临床显示。因此可以说，病痛有一种不可还原的社会因素，牵涉到病人的主观反应和专业人员的诊断。二者显然都依赖于社会的决定因素（Bloor, 1976）。作为一种分类的病痛的社会构成在摩尔根（1975）的精神病痛案例中表达得清楚有力，他认为“疾病”与所有的生命物种有关，而“病痛”则只存在于社会。这种关于病痛本质上具有社会性的观念可以进一步扩展到“病痛作用”（Parsons, 1951）或“病痛行为”（Mechanic and Volkart, 1961）。病痛可以看做偏常行为，但它的结构是由文化范畴来决定的，那些文化范畴将偏常合法化或正常化为一种医学状况。显然并非所有遭受病痛的个人都去寻求专业医疗的帮助。一旦认定了某种病痛情况，对病痛的管理随即就会被病人和大夫共同承担起来。这些共同责任形成医疗制度的基本要素。

医学社会学的纰漏之处是，未能认识到疾病和病痛的社会和/或生理病原只有在更深层、更持久地把哲学和社会学联结在一起的理论问题中才可以探寻。特别是病痛概念，它把社会学发端以来一直论争的三个基本问题聚合在一起，即自然与文化的关系，个体与社会的关系，心与身的关系。有时好像暗示

只有一种特别的病痛才会实际地提出这些问题，亦即称为“心身疾病”那些病痛。从社会学观点看，即使这种想法也是很难接受的，因为罹患病痛是诊断和专业判断的结果，反过来也是历史和社会决定的结果。依福柯的观点，医学科学实践的各种标签并不说明“真正的”疾病本质，而是权力-知识的结果和特定话语的产物（Foucault, 1961）。因此，即使死亡——那生理的终裁者，也是一个社会范畴，并非一个不受沾染的医学标签（Ariès, 1974）。命题的真伪可能独立于它们的社会语境，但是没有无社会原因的理念。因此，医学理念是知识社会学的本色对象。

人吃什么，就是什么

局限在医学社会学之内的探询往往遮蔽了传统哲学论争中的更深层的问题，这一点已经说过。不过，例外之一是沙克斯的《觉醒》（*Awakenings*, 1976），该书通过莱布尼茨的神正论探讨帕金森的理论。我在这一章要论证的问题是，神经性食欲缺乏最恰当地说明了社会学所依赖的哲学基础（个体/社会，自然/文化，心/身）。为了使论证更加深入，将把厌食症放在早期马克思主义关于费尔巴哈的一个主题之内来讨论，费尔巴哈感觉主义认识论的口号是“人吃什么就是什么”（Cherno, 1962-1963）。尽管这些问题属于医学社会学范围，但是厌食症特别适合我的论点。

有人认为（Palmer, 1980; Kalucy, Crisp and Harding, 1977）关于神经性食欲缺乏的首例临床描述出现于19世纪60

年代晚期的法国和英国。在英国，威廉·加尔爵士于1868年在牛津大学发表了关于厌食症特征的讲演，并于1873年通过对A女士病例的描述进一步充实了对厌食症的了解（Gull, 1874）。在19世纪80年代后期，沙尔克在巴黎所做的研究表明厌食症是歇斯底里综合症的一种特征（Charcot, 1889），这一主题在19世纪90年代弗洛伊德和布劳厄对艾美·冯·N夫人和安娜小姐的病例分析中得到进一步发挥（Freud and Breuer, 1974）。19世纪晚期厌食症的一时流行有其历史的特定性，表明福柯所说的妇女身体的“歇斯底里化”（Foucault, 1981）与导致资产阶级及其城市家庭生活危机的社会结构的特殊情况（Janik and Toulmin, 1973）是相互联系的。这种特殊环境通过医疗行业与家庭组织中的特定利益结合在一起（Donzelot, 1979）。

厌食症像歇斯底里一样，几乎完全表现为妇女特有的临床病痛。据估计，神经性食欲缺乏患者中只有十分之一是男性（Palmer, 1980）。这种病痛发作的时间特性也反映出它的性别特定性，即，发生于发育期和绝经期之间。更准确地说，厌食症发作的典型年龄是15岁，大部分病例都在25岁之前。总之，这是一种典型的年轻女子的病痛。也有证据表明，“神经性食欲缺乏”越来越成为医务人员中一个很流行的诊断学标签，说明这种病痛越来越普遍（Crisp, Palmer and Kalucy, 1976）。关于这种病痛，女性主义已经对与妇女的社会地位相关的性别劳动分工和医疗行业中的父权制进行了大量批判。按女性主义的观点，妇女特别屈从于消费社会里对美的矛盾期待，男性的审美标准占绝对支配地位（Chemin, 1981）。厌食症提出的问题是，人的身体及其身高、体重、姿势和举止，都是

根据文化的适宜性标准来塑造的。倘若如此，莫斯的说法就显得非常重要了，他把“身体技巧”看做“不同社会的人们都知道的如何使用身体的方法”（Mauss, 1979, p. 97）。

关于神经性食欲缺乏的医学定义显示出这种病痛的不确定性和复杂性。在疾病分类谱上，厌食症似乎是一个游移不定的范畴：部分是疾病，部分是病痛。费纳（1972）曾经确定过诊断神经性食欲缺乏所必需的一组临床症候和症状：（1）发作年龄在25岁之前；（2）体重至少下降百分之二十五；（3）没有可以解释厌食症的病历；（5）没有其他已知的情感性心理紊乱表现；（6）至少有下列病症中的两种——经闭，胎毛症，心搏缓慢，行为过火，贪食，呕吐。由于厌食症患者可能不存在或只是个别存在体重下降和月经问题，所以有些作者提出，“饮食紊乱综合症”也许是一个更合适的诊断标签（Palmer, 1979）。而布鲁赫（1978）、克里斯卜和汤姆斯（1972）以及拉塞尔（1970）则完全采用了心理学诊断标准，即不顾一切的求瘦是与怕胖相联系的。从社会学观点看，厌食症的重要性在于它不可能脱离社会病原、衡量社会偏常的标准以及社会象征意义。关于厌食症的一些更有眼光的解释是把它当作中产阶级家庭之内的一种斗争，受到过度保护的女儿力求更大程度地控制自己的身体并因此而控制自己的生活（Bruch, 1978）。因此如果说“厌食”是女孩子为了自主而有意选择的一种个人策略，那是有一定道理的。可以说，所谓厌食症的“控制悖论”往往接近于宗教的禁欲行为，试图通过对肉体的压服以“达致一种精神境界或至善”（Lawrence, 1979, p. 96）。然而，厌食症更深层的悖论是这种控制身体的努力结果却被身体所支配，食物、

吃饭、呕吐、消瘦完全成了消耗的激情。在一个更开阔的文化视界里看，佛教的禁欲修行是介于极端禁欲主义和享乐主义中间的一种方式。摩格尔（1980）曾经对释迦牟尼的禁欲与现代厌食者进行过比较，发现身体苦行并不是由它的需要引向个人的自由，而是导致精神的奴役。

厌食症在性方面的象征意义同样是矛盾的。厌食女性的自述表明，青春期的极端苗条可以与压制月经以摒弃性征联系起来。服从父母为了道德纯洁而进行的控制也可以表现为这种对男朋友、性成熟和性经验的排斥。与此同时，当前关于女性美的文化规范强调的是纤瘦和苗条，而不是鲁本斯和伦勃朗画里的那种胖大姐。厌食女性尽管否认她的性征生理，但是也认同关于漂亮女性的习惯标准（Orbach, 1978）。基督教的禁欲是为了压服肉体以解放灵魂，而现代消费主义的身体养护主题则是为了增进快感。纤瘦的身体更符合欲望。厌食者否认自己的性欲是一种个人选择，以此接受了或至少认同了消费者的性伦理。所以非常有趣的是，芭蕾舞女演员集中体现了性吸引力，但作为一种亚文化，她们一般也是厌食者（Druss and Silverman, 1979）。

借用户卡契（Lukács, 1971）的话来说，厌食悖论复制了资产阶级思想的自相矛盾，它要寻找脱离中产阶级的“金笼”和防范有家的家庭的个体自由和个体化，不再为了实现个人的至善至美而进行世俗的苛刻禁欲，这一点我将随后予以更详细的论证。与此同时，它也是由自恋文化、消费主义以及崇尚纤弱之美的大男子规范等多重决定的。它是青少年对父母控制的反抗，但结果却受制于身体，这是一种往往以死亡来结束的反

抗。不无讽刺意味的是，这种一意孤行的个体行动反而复制了关于年轻女性之美的俗成的社会标准。厌食症可以看作精神对身体、文化对自然的一种锻炼。然而，体重下降、骨骼变形、月经问题、活动过度、营养不良、hypersthenia、贫血等，都是无法轻易控制的后果。这是自然过程对文化过程的重新鉴定。因此，厌食症可以非常有意义地描述为一种“心理语义谬误”(psychosemantic fallacy)；它是

这样一种疾病，整个个人的概念都搞混了，辩证地分裂了，“我”一方面作为自我而选择活，同时又作为身体而选择死，不管这些选择多么无意识……精神分裂症和厌食症的自杀都是对现实的一种否定，因为它所凭藉的是认同自我与身体的分裂，而且只有通过悖论才可能实现 (MacLeod, 1981, p. 88)。

我在这一章意在表明的是，从理论上更开阔、更稳当地把握这些悖论的一种很有价值的办法是，重新考虑马克思主义者和费尔巴哈主义者的论争中自然 - 文化对照关系的有关问题。

感觉论

在人们的印象里，大都把费尔巴哈的批判理论看做马克思早期的实践理论的出发点。马克思和恩格斯都把费尔巴哈的宗教批判看做所有批评的起点，因为它是对他们认为机械和静止的法国唯物主义的一种推进。马克思后来抛弃费尔巴哈，是因

为费尔巴哈的批判仍然停留在纯粹的认知和观照层面，就是说，仅仅指望通过被动的认知活动而非实践来克服人的异化。于是，我们在《关于费尔巴哈的提纲》的开头部分就读到了这样的文字：

费尔巴哈想要研究跟思想客体不同的感性客体，但是他没有把人的活动本身理解为客观的活动。所以，他在《基督教的本质》一书中仅仅把理论的活动看做真正人的活动，而对于实践则只是从它的卑污的犹太人活动的表现形式去理解和确定。所以他不了解“革命的”、“实践批判的”活动的意义（Marx, 1976, pp.61 ~ 62）。

恩格斯批判费尔巴哈试图通过爱来解放人，以此替代无产阶级的革命解放。对于费尔巴哈而言，“性爱最终成了最高的形式之一，如果不是最高形式的话，至少也是他的新宗教的实践形式”（恩格斯，1976，p.29）。于是，费尔巴哈的感觉论因其认知的、主体的和个体主义的性质而被抛弃。在马克思看来，人与自然的相互交换是一种社会集体性，具有历史的特定形式，个体并不是在个体的感觉存在中，而是在社会的集体结构中进行劳动和繁衍的（Handi, 1972）。

此后许多评论者指出，马克思的唯物主义与费尔巴哈的人类学之间的决裂并不像恩格斯表明的那样断然，况且这种决裂消除了把人看做感觉和情感存在的任何可能性，但不无矛盾的是，人是有身体的而且人也是身体。马克思的实践概念以及作为解决机械唯物论和能动唯心论之间的心/身二元对立的辩证

法，也来自费尔巴哈清除笛卡儿理性主义偏见的努力，这种理性主义压制了人类存在的情感和激情维度。如果以为费尔巴哈用抽象神学解决人的本质异化的方法仅仅是认知性的，那将匪夷所思，因为费尔巴哈认为思维和经验在感觉活动中是统一的。在某种程度上说，对费尔巴哈的抛弃隐含着某种禁欲主义，尤其在恩格斯的著作中更是如此，把为欲望在人类关系的重要性所做的任何论证一概看做沙尔·傅立叶的堕落的空想思想（Beecher and Bienvenu, 1972）。任何革命的社会重建工程也都必然会顾及人类的感官满足和促进，尤其是性满足，但是在后来的马克思主义中，这一点消失了：以革命的禁欲反对资产阶级的淫逸（Schmidt, 1971）。按照阿尔图塞的说法，身体不再是马克思主义理论的劳动对象，例外的看法出现于塞巴斯蒂安诺·提姆帕纳罗的著作中（1970），在他看来，人类存在的脆弱性通过死亡表现为自然对历史的最终胜利。现代社会理论力图通过批判理论中的新费尔巴哈主义（Marcuse, 1969）和结构主义中的尼采思想（Benoist, 1978）来恢复身体的激情。

我的论点是，近代以来无论马克思主义还是社会学，都没有尝试建立一种身体理论，遗憾的是社会理论中的这种缺失被社会生物学的倡导者们抓住了，他们大都采取还原论的方法。这在某种程度上是一件咄咄怪事，因为在元理论的层面上看，马克思主义和社会学可以说都是力图解决心/身哲学问题的一种建构。我们已经看到，青年马克思通过费尔巴哈以超越把意识活动还原为生理问题的机械唯物论。社会学同样也可以看做超越康德认识论的一种努力，在康德看来，人既是自然（现象界）之内的实体，也是道德群体（精神界）中的一个积极成

员。杜克海姆的图腾分析和韦伯的阐释社会学都以康德的这个问题为依据。然而长远地看，试图把身体理论纳入主流社会学的任何努力都被看做生物还原论的浅近目的（Parsons, 1937）。

我在本章讨论的是通过费尔巴哈而非社会学可能提出的一种马克思主义的解决办法。这种解决办法可以置于“实践”和“矛盾”思想之中。具体而言，我的论点是，身体既是劳动资料，也是劳动对象；我们通过身体劳动来实现自己，而这种身体劳动是社会实践。我的目标是从这种关于身体实践的思想出发，进而指出病痛不仅是发生在身体上的事件，而且不无矛盾的也是一种选择。在论证之前，很重要的是进一步审视费尔巴哈的其他方面，尤其是他后来关于营养的秘密是自然与文化的分离这一观点。

费尔巴哈在其后期即 1848 年至 1862 年期间的著作中，主要关注自然与人类存在之间的关系，特别是人处于自然且作为自然之一部分的矛盾存在（Wartovsky, 1977）。他改变了《基督教的本质》中的论证方向，力图通过生理学来克服主体/客体二分法，提出饮食摄入自然，外部的自然以此成为内部的主体性。外部现实不是被施与物，而是经过感觉的实践活动而获得。生理需要把我们与外部实在联系在一起，但这是一种积极的联结，因为外部实在确实被消耗占有和内化了。对自然的这种依赖在宗教里被神秘化为对天父的依赖。但是他的后期著作受到雅可布·莫莱肖特的《营养理论》的影响，初期的感觉论转变成一种生理学意味很浓的学说。人是饮食的产物，于是费尔巴哈关于感觉实践的思想消失了，人变成了被动的有机体活动的结果，这些观点再次出现在 1862 年的《献祭的神秘性或

人吃什么就是什么》（*The Mystery of Sacrifice or Man is What He Eats*）的宗教分析中，他注意到所有的宗教公共献祭都有吸收整合作用。献祭起源于人对外部现实的依赖，但是献祭会产生一种虚假的自信心和独立意识。不难看出费尔巴哈的唯物主义存在着巨大的问题，也不难说明费尔巴哈引用莫莱肖特思想时表现的荒谬性，他企图把消耗豆子当作在欧洲进行革命转换的一种办法（Kamenka, 1970, p. 112）。然而，对费尔巴哈思想的大部分阐释都显示，他对感觉活动的强调可以引申出有效的原则。费尔巴哈从未完全忽视他在《基督教的本质》中提出的前提，人不仅是认知的存在，而且对于无论外部自然环境还是感官和感受的内部环境，都是一种感觉的、积极的能动力量。瓦尔托夫斯基（1977, p. 408）认为这一前提在费尔巴哈试图克服心灵 - 身体的同一性的努力中表达得尤其清楚：

简单地说，同一性并非心灵与身体同一为身体；也不是身体与心灵同一为心灵；而是说，同一性或统一性是总体性本身，是作为功能的或有机的同一，也就是作为一种有生命、有思维、有感情、有意愿的活动的同一，其有机条件肯定是一种物质的或生理的身体，但只是某一种身体，即行动的身体，其外部性是一种关系，因此不能简化为一种未曾死亡的物质合成体或聚合体。

因此我们认为费尔巴哈在引用莫莱肖特时，他的想法是“人本身是其生产活动的产物，他在生产生活资料的劳动以及为确保类的存在而进行的生产 and 繁衍行动中创造了自己”（p. 413）。

费尔巴哈的感觉论唯物主义总的来说没有对与生理繁衍结合在一起而且是繁衍条件的社会状况表现出任何发展的意识。费尔巴哈片面地把饮食视为个体对自然的摄入，但是

以一种全面的辩证观点看，不仅应当考虑到食物消耗，而且应该把食物的获取、生活资料的生产 and 再生产一并考虑在内。我的胃口与世界的对话在现实活动中必须经过生产和消费之间的对话中介，也就是马克思在他的政治经济学中提出的人类实践的社会对话（p. 416）。

就这方面而言，将费尔巴哈把献祭看做一种异化的依赖意识的观点与威廉·罗伯逊·史密斯、艾米尔·杜克海姆以及马塞尔·莫斯的观点进行比较，可以提供一個有趣的例子（Hubert and Mauss, 1964）。对于后来的社会学家来说，必须在社会的而非个体的功能中才能对献祭做出解释。因此仪式献祭和神的享用创造了人与神之间的纽带，同时也在群体内部结成了纽带。虽然费尔巴哈的感觉论哲学具有诸多缺陷和失败之处，但是有可能从他试图超越某些传统哲学问题的努力中抽取出重要的思想内核。

身体实践

在这一节，我想勾勒根据费尔巴哈或符合修正了的费尔巴哈方法所进行的神经性食欲缺乏分析中的一些总体原则。首先，身体是我们施以劳动的对象——饮食，睡眠，清洁，食物

调节，锻炼。这些劳动称为身体实践，既可以是个体的，也可以是集体的。这些实践把我们与自然界联结在一起，我们的身体既是环境，同时也将我们置于密实的社会规范和规则系统之中。厄文·戈夫曼的许多著作都可以放在这一语境之中，例如他对脸面工作的论述（1969）。身体是进行巨大的象征工作和象征生产的场所。对身体的破坏是一种耻辱，也是对他人的羞辱，而符合文化界定的完美的身体则是赞美和歆羡的对象。身体也因其象征潜力而成为通过禁欲、训练或否认来加以管束和控制的对象，这一点已经在《身体的管理》中进行过论证（Turner, 1982a）。在公共场合进行的这种身体管理可以像诺伯特·埃利亚斯对礼仪的追溯分析（1978）那样视为一种文明化进程，也可以如米歇尔·福柯分析纪律（1979）时那样，视为一种理性化过程。然而，我想根据费尔巴哈思想提出，身体既是我们实践的环境，也是实践的手段。我们以身体为劳动的对象、场所和手段。

第二，我们对身体的维护创造了社会纽带，表达了社会关系，重新肯定或否定了这些关系，应该强调这是费尔巴哈所缺少的一个论点。罗伯逊·史密斯对宗教集团的分析经常受到批评，但可以说他表达了关于社会纽带的一个深刻见解，这在本质上是一种社会学的观点。对史密斯而言，我们只有考虑到宗教的社会效应，才能理解宗教；具体而言，宗教仪式创造了参与者之间的社会纽带。在宗教社会学和社会学本身之间存在着一种本质的关系。宗教的意思是联结起来，社会学研究的是人际联系或更广意义上的凝聚或侵蚀社会关系的过程。依据这一词源学线索看，社会关系的基本形式是父母与孩子之间的交换

关系，社会中的这些关系创造了依赖纽带。而最基本的依赖关系是父母与孩子交换食物，由此产生了依附和义务。所谓长大成人就是获得自主独立性的个体化过程，尤其是获得对个人身体的控制。这些依赖关系产生了家长权威，并使之合法化，因为这些关系直接来自父母对孩子身体的养护服务。就此而言，拒绝吃饭、呕吐以及饮食紊乱恰恰是失序的表现。在起居室地毯上的无言的呕吐是对父母控制的一种清楚无误的抵抗声明。同样，拒绝吃饭也是对父母喂食的抵抗，儿童由此获得对身体功能的某种控制。

第三，瓦尔托夫斯基批评费尔巴哈将感觉论转译为饮食唯物主义，认为那样做是非历史的，而身体的微观政治必须置于更广阔的生产和再生产语境之中。我已经表明，马克思主义为了专注于商品生产而在很大程度上忽略了身体和人口的生产与再生产问题。可以说是福柯把个体的身体和人口的身体的再生产问题看做他的权力/知识哲学的焦点。结构主义在更一般的意义上把权力和欲望的冲突视为所有形式的权威的关键，因此本我与超我之间的冲突是一种政治斗争的范式。的确，费尔巴哈攻击笛卡儿的理性主义，坚持感官需要先于神学，而福柯则攻击理性主义知识，肯定欲望的自主性，他们之间至少有一种模糊的相似性。如果把这些观点纳入社会学的身体理论，就会承认女性身体历来就是通过知识和权威进行社会控制的焦点所在，因为妇女生产男人，而男人则把妇女和财产当作商品进行控制。可以说，男人通过家庭和国家的制度机器从意识形态上控制妇女（比如把妇女视为畸形存在或次等生命的前现代观念）并控制财产的分配（例如，长子继承权）。于是在各种家

长制度之下，权威通过对欲望的否定而合法化（Senner, 1980）。我的论点是，不应该把神经性食欲缺乏孤立地看做现代社会的一种流行病，它应该是至少几百年来西方社会的变迁语境中女性无序状况的一种复杂汇总。

矛盾

该节意在通过选择、依赖和社会语境三个方面来说明神经性食欲缺乏中的一系列矛盾。这些说明大都源于厌食者的自述，并辅之以量化的临床数据。重点考察各种自述者的家庭背景。研究表明两个突出特征，（1）权力无比的支配型母亲过度控制着女儿，不无矛盾地强调顺从、清洁和竞争，（2）青春期准备不充分，因为孩子尤其在性和性别认同方面很少有个体化的机会。具体而言，厌食者的家庭是一个封闭的单位，家庭小（平均 2.8 个孩子），追求成就感。这种家庭缺少男孩，估计百分之六十六的家庭只有女孩。厌食者的母亲往往专注于一些沉重的问题和她们自己的事业，一般都培育孩子以满足自己的希望（Bruch, 1978）。对成功和竞争的强调需要孩子获得学校以外世界的某种独立性，而强调服从和驯顺则会使孩子的个性屈从于母亲的个性，二者是矛盾的。在中产阶级的厌食语境里，孩子可能在学校里遭遇失败，辜负父母的期望，象征着不服从和教育的失败。因此一种很有趣的现象是，厌食症发作的时间往往与开始接受高等教育相对应。布鲁赫对厌食症的经典性研究《金笼子》，其题目就绝妙地抓住了一个厌食女孩的感觉：“她像金笼子里的一只麻雀，太平淡，太简单，不足以享受家

里的奢华，而且被剥夺了她做自己想做的事情的自由。”自己选择饥饿，显示出逃脱笼子的希望，但这种对自由的企求是矛盾的。

女孩子压制月经以压制性，对母亲采取了一种永远保持童身的态度。在某种层面上看，厌食是对成熟的拒绝。与此同时，自我饥饿通过控制生物过程获得一种强烈的自我控制的感觉。拒食“原先是一种防范措施，因为害怕吃得太多、失去控制或受制于生物冲动……这种权力的累积给了她另一种‘体重’”（pp.4~5）。希拉·麦克劳德的自传《饥饿的艺术》（*The Art of Starvation*, 1981）记载了“选择”厌食何以产生一种早期的昂扬和独立的感觉，厌食者体验着个人自主和个人控制的快感。选择厌食是为了抗拒混淆的驯服与独立、成熟与童年、性征与中性等二元对立。厌食者不能充分地控制矛盾的外部世界，但是至少可以通过厌食的禁欲摄生法获得对自己的控制，这是她通向自我而选取的不得已的独特道路。然而，如果选择厌食为认同自我同一性的方式，身体过程的诸多方面就会依随它们自身的逻辑并产生新的自主的自我。于是就越来越难以控制、中断或重新设定降低体重的进程，导致食欲缺失，行动过火，失眠，经闭。还可能大量出现牙齿腐败和掉牙现象。厌食者也可能陷入饥饿、贪食、罪错感和呕吐的矛盾循环之中。这种矛盾的行为模式在许多方面都让人想起天主教神父称为唯谨唯慎的神学道德的紊乱，亦即儿童为了不折不扣地遵从权威人物施与他们的所有仪式和道德准则而表现的小心翼翼的行为（Hepworth and Turner, 1982）。因为他们给自己定下的恪守规则的任务是无法胜任的，所以势必陷入一种罪错感，反而想更严

格地遵守那些道德形式。这是一种几乎无法逃避的道德螺旋状态。同样，厌食者的禁欲模式需要执行无法胜任的义务，结果落入被看做不完美表现的自我放纵，使当事者更加苛求自己控制饮食。当初的身体管理是为了获得身份和自主，结果却被否认主体/受害人的意志的无政府身体状态所代替，厌食者对此的回应是更加强烈的饮食控制和锻炼。

在刘艾梅的《孤独》中也可以看到类似的叙述。该自传也反映了身体的管理和无政府状态的矛盾。她像麦克劳德一样，作为一个社会上很成功的中产阶级家庭的孩子，对自己的无权无力状况感受尤深。饮食控制是她“第一次展示完全独立的力量”（Liu, 1979, p. 36）。尽管她在学校里是一个成功的女孩，但仍然有一种不胜承受的个人的失败感和欠缺感。尽管她容貌出众，但是对性征感到恐怖，部分原因是儿童的性烦恼。因此她对月经的控制是一种胜利：“我的月经停止了！我并不认为它将永远不再，但是我能得到短暂的快乐。我的体重越轻，身材就越平直。真美妙，就像缩回儿童的身体里。”（p. 41）可见，饮食控制是出身于封闭而富有竞争性家庭的年轻女子能够采取个人控制和律戒的极少领域之一，她们在行使个人的自主：“我的饮食是我自己所能完全控制的生活的一部分。”（pp. 46 ~ 47）从政治话语的支配理论看，这两个厌食者的自述特别有意思，她们在生理的节食中体验着控制、反抗、律戒、自主以及选择。

当代文学中许多关于厌食症的描述都认为，文化规范以瘦削为个人价值，反映了父权制价值观的支配地位和父权制对妇女的压制，厌食症在一定程度上由此产生（Chemin, 1981；

Lawrence, 1979; Orbach, 1978)。这种阐释也许不无道理，然而厌食症发生于母亲与女儿之间依赖与自主的冲突。鉴于此，不管拒食行为如何秘密，它也是打破喂养所创造的社会纽带的一种反抗行为。从弗洛伊德和布劳厄在研究歇斯底里时对这种病痛所做的某些最早的描述可以看到对反抗因素的注意。在艾米·冯·N夫人的病例中，弗洛伊德尽力鼓励她多吃饭，这使她体验了一种儿童式的反抗感觉：“她投给我愠怒的眼神，于是我知道她在公开反抗，形势很严重。”（Freud and Breuer, 1974, p. 141）艾米夫人汇报说：“小时候，我经常在饭桌上淘气，拒绝吃肉。母亲很严厉，在免不了受罚的情况下，我两个小时之后还得把肉吃掉，因为肉还放在原来的地方，一动没动。”（p. 141）。在《饥饿的艺术》里，麦克劳德也强调拒绝吃饭尤其是对作为食物和生命之源的母亲的一种有力捐弃：“一个不忠实的母亲把她的身体给了别人，那么除了通过厌食来捐弃她以及她的营养原则，还能有更好的办法吗？”（MacLeod, 1981, p. 35）因此，厌食症把以前温顺的“好女孩”改造成淘气而坚定的反叛者。这种反叛当然主要是一种象征姿态，切断女孩体验中束缚人的喂养纽带。文学作品经常评论厌食症淘气的一面，但却丢失了它的重要意义。

厌食症牵涉到家庭内部对食物的权力斗争，父母竭力强迫女儿吃饭。强迫孩子吃饭显然是一件困难的事情，而且不顺从的女儿会诉求于呕吐和惩罚性的行为等秘密的或偏常的策略。正如布鲁赫（1978, p. 2）在谈到她的一个厌食症患者的家长时所说：“从前的那个温柔、顺从、体谅人的她变得越来越多事，固执，易怒，强横。经常引起争论的不仅是她吃什么的问题

题，而且还牵涉到她的所有其他活动。”

因此，女孩子寻求个体化和自主权的行动是一种政治语言，反对共同餐桌在家庭成员之间制造的联结关系。医学语言在这一方面特别具有政治隐喻的意义。摄生法是对身体的管理，因此父母强加于孩子的进食形式可以看做控制身体的家庭政府或政权的一个方面。厌食症不是一种简单的新陈代谢紊乱，而是一种社会关系的失序。厌食是一种替代的破坏性的摄生，是家庭政府内部的一种无政府状态。不过，我已经表明，厌食症变成了有机系统的一种突出自身逻辑和自主性的无政府状态。寻求自主变成了一种对当事人身体施加权威的病痛。

神经性食欲缺乏与杜克海姆关于利己自杀的论述形成一个有趣的对比。在杜克海姆（1970）看来，利己自杀似乎是个体终止生命的一种主体选择，但是从社会学观点看，个体与社会集团的联结遭到削弱或坍塌，结果使这样的个体屈从于个体主义文化的摧毁性的自杀力量。而厌食者的自杀在一定程度上似乎是过度社会化的产物，家庭内部的社会关系产生了过度呵护的监视和戒律（Mannoni, 1973）。因此，厌食者的自杀道路可以阐释为父母之爱过多而不是过少的结果，但这种过度社会化是由母亲在家庭政务活动中带来的，典型的情况是缺失父亲或他的作用非常虚弱，所以厌食者的家庭受父权统治或母权统治。该论点似乎不再把这种病痛看做将不可行的苗条美规范强加于妇女的父权制价值观的结果。商业资本主义制度参照身体美学来促销商品，进一步加重了女性形式的问题。这种女性主义批判的价值在于它把厌食症置于妇女在社会的总体地位这一语境之下，当作一个历史问题。就此而言，19世纪的厌食症

必须与歇斯底里症放在一起，20 世纪的厌食症必须与抑郁症放在一起，表现了强加于期盼在公共领域取得成功的妇女的结构性限制。可见，仅限在私人家庭的空间内是不足以理解厌食症的，因为私人空间本身是由更大的工业社会的结构所决定的。

现在回到费尔巴哈，如果我们相信他所说的人吃什么就是什么，就会提出妇女看上去是什么就是什么。妇女的形状象征她的性状。肥胖的女人不仅仅是臃肿，她也失去了控制。不受约束的身体就是关于不受约束的道德的声明或语言。控制妇女的身体就是控制她们的个性，代表着一种权威行为，旨在维护依据男人的所谓理性价值组织起来的公共秩序。把厌食症与一种更普遍的约束妇女身体的观念放在一起来审视，不失为一个很好的论证方法。尽管这种对比显得繁杂，我仍然想检讨 19 世纪妇女的束腰史，以此结束对身体管理问题的讨论。

束腰

19 世纪 30 年代至 90 年代，英国妇女时兴束绑限制腰围。当时，未受约束的身体渐至被视为道德放荡的象征：松弛的身体反映松弛的道德。与此同时，束腰也是体闲阶级的一种标记，因为束腰的妇女不能从事体力劳动。道德、经济、社会地位、时尚等诸多压力迫使或鼓励妇女为适应这些新的崇尚苗条的规范而塑造自己的形体。这种时尚的发展显然可以阐释为“束腰限制和阻止了身体的积极运动，实际上显示出妇女的生理被迫从属和依赖于男性”（Davies, 1982, p. 616）然而，这

种从属并不是十分矛盾的。可以说 (Kunzle, 1982), 妇女也通过束腰象征性地声明她们不怀孕且不可能怀孕。束腰既是对女性美的肯定, 也是对女性性欲的否定。麦尔·戴维斯 (1982) 同意把束腰看做男性压迫的工具, 但他也指出束腰减少了性交频率, 限制了受孕机会, 影响了怀孕和分娩。戴维斯根据医学证据指出, 束腰造成了宫颈损伤, 往往引发交媾疼痛。他还认为, 对腹部子宫周围内脏的压迫妨害了青春期女性的月经, 有时会造成闭经。他最后指出, 束腰造成的子宫问题会引起流产和胎盘损坏, 这在束腰妇女中更为常见。简言之, 与较少受束腰限制的工人阶级妇女相比, 中产阶级妇女减少了生育机会。可见, 戴维斯首先关心的是束腰所隐含的人口统计意义, 但是与分析身体管理问题最切近的是束腰所包含的矛盾的象征意义。束腰使妇女遵从男性的中产阶级的的女性美规范, 但也不无矛盾地使她们不便于交媾而降低了她们的性征。中产阶级的男人在工人阶级的妓女身上找到了发泄欲望的渠道。所以她们的束腰遵从两种规范: (1) 束腰赢得了尊重和美; (2) 束腰否定了欲望。由于束腰具有矛盾的象征意义, 它与 20 世纪的厌食症有着十分明显的关系。

19 世纪的束腰与 20 世纪通过有规律的饮食控制和锻炼来追求苗条, 都是为了确保妇女遵从某种旨在吸引男人的美的规范。从这个意义上说, 它们说明了妇女在一个根据父权制价值观和制度组织起来的社会里的从属性质。不言而喻, 妇女是自愿地通过选择接受了这些标准, 因为她们显然是通过社会化接受了看重和尊重苗条的观念。苗条身材是妇女进入男人的怀抱、心灵和屋宇的途径。束腰至少是婚姻市场上获取成功的

个必要条件：

充满爱心的父母认定他们的女儿在婚姻市场上的机遇将会受到严重损坏，除非她有一个亭亭玉立的身姿、弱不禁风的体态、苍白清淡的面容、慵困恹恹的气色，仿佛经不住一点碰撞。由于把这些事情看得过于重要，直接导致了金钱作用的降低，个人选择成了选择婚姻配偶时的最重要的因素。窈窕淑女们于是在公开的市场竞争成功，生理的和个人的属性在相当程度上取代了以前互相攀比的嫁妆的角色（L. Stone, 1979, p. 284）。

今天的窈窕淑女似乎不像以前那样一心寻找一个婚姻配偶，更不是为寻找一个永久配偶。在如今的食物和医药工业的促销攻势之下，苗条身材更多地与个人幸福、社会成功和社会接受度等自恋目的相吻合。瘦削的身体不再是禁欲式的饥饿冲动的结果，也不是束腰这一人工辅助手段的产物，而是作为晚期资本主义伦理的精打细算的享乐主义的一种特定表征：

身体保养需要个体具备的工具策略是与根深蒂固的消费文化的特征相吻合的，消费文化鼓励个体去商讨他们的社会关系，以一种精打细算的心态来对待他们在休闲时间的活动。在一种以身体为通向生活中所有美好东西的通行证的文化里，自我的保存离不开身体的保存。健康、青春、漂亮、性感、健美，都是身体关爱所能获取并持有的正面属性（Featherstone, 1982, p. 26）。

尽管对于男人和女人来说，苗条是性吸引力的主导规范，但不无讽刺意味的是，苗条也是对性欲的否定，或者更确切地说，是对生殖功能和生育的否定。束腰、跑步和厌食产生一种医学副作用，即压制月经。可以说厌食症是由这些矛盾的女性特征多重决定的。避免月经是为了否定性欲并因此保持童年的天真。厌食者与男人的个人关系是不愉快和不情愿的，但她们追求苗条却是在依从吸引男人的一种规范。在19世纪，束腰是女权运动改革的目标之一，认为这种束缚违背自然法则。从服饰时尚可以看出妇女的社会和生理活动范围（Leach, 1981）。20世纪 的饮食控制和锻炼也与回归更为“自然的”生活方式相联系，同时也与妇女的社会解放有关。妇女有权在街上跑步而不受男人的干涉，这是一种政治权利，是她们可以在公共领域自由运作的权利。而且一方面，跑步和减肥减少了医疗支出，可以看做有利于国家的身体的理性化过程；另一方面，跑步和减肥增加了妇女的性吸引力，有利于消费文化。跑步符合资本主义社会的某些经济和文化要求，也与妇女的个人自由意识相联系。因此，跑步和饮食控制说明了福柯关于知识和权力理论中的两个主题。第一，在主体的层面上看，它们促进了妇女的个人自由。不过，束腰和跑步并非直接结合在一起的，它们是社会的普遍医学化中的一部分，现在的监督和律戒是由个体自愿加诸自身的。第二，表明一种社会的性征化，为了被社会接受，我们不得不使自己具有性吸引力。然而，在变得可人的同时，也压制了欲望。节食是中世纪僧侣为了精神境界而采取的控制激情的主要手段。现代时期的消费体制既刺激亦压制

了欲望，以利于不断增加的消费。晚期资本主义文化的根本矛盾在于生产的禁欲主义（工作伦理）和流通的享乐主义（个人的私人消费伦理）之间的矛盾

女人的怨言

斯卡尔坦丝在她对英国人的疯癫病的研究中指出，关于女子柔弱和女人天性的信念“几乎没有什么变化。由于这个原因，很难把关于女人天性的信念与社会历史的变革联系起来”（Skultans, 1979, p. 77）。依此观点，歇斯底里、忧郁症、停经抑郁以及月经紧张症等，虽然可以阐释为具有“真的”症状的医学状况，但它们也是意识形态的建构，因为它们所表征的妇女的脆弱性是在社会意义而非生物意义上而言的。历史地看，歇斯底里和抑郁症不仅仅是妇女的状况，而且特别是中产阶级妇女的状况。医学认为这些病情的发生原因是有钱的未婚女子是空闲的，因此容易诱发神经紊乱，其生理根源是空闲的子宫。因此，中产阶级的处女既是社会的“闲散者”，也是生理的“闲散者”。疗治的办法就是结婚和祈祷（Turner, 1981）。

我已经说明了厌食症和束缚后果的病原学与症状学之间的联系。束腰强调的是年轻妇女的脆弱和软弱。18世纪威廉·罗在一本育儿手册中指出，束缚使妇女变成了“可怜的、苍白的、病态的弱小生物，无精打采而几同消失”（引自 L. Stone, 1979, p. 282）。厌食者的饮食控制、清洗和斋戒产生了类似的营养不足的病症，但这些症状是与健美、活力以及力量等的幻觉结合在一起的。斯卡尔坦丝不无正确地指出了难以把关于女

性脆弱的信念与社会变革联系起来，她们的特征一直保持了几百年之久，但是仍然可以看到一些重要的变化。对于理解厌食症来说，其中两个最重要的变化是饮食的商业化和消费身体的来临。这些商业发展也许使妇女在资本主义社会的实际地位更加可疑。尽管中产阶级妇女在当代社会比19世纪80年代拥有更多的教育和就业机会，但妇女在专业领域的地位仍然微不足道。因此，家里对女性的成就期望有加，而外面的公共领域却对女性的成功限制颇多，二者之间存在着明显的矛盾。我的论点是，厌食症属于一系列连续的身体实践，包括饮食控制，跑步，健美以及其他一些世俗的禁欲形式。于是妇女的身体象征性的不再空闲，但在经济上仍然是空闲的。在发达资本主义社会，中产阶级妇女的生育率很低，厌食妇女的情况非常贴切地象征着空闲的子宫和不空闲的身体。

然而，这种描述把身体看做了一件东西，看做承受社会和文化压力的没有活力的物体。费尔巴哈所以批评认知理性主义，是为了肯定有意志、有行动、有情感、有意义、有感觉的个人的不可消解性。就厌食者的情况而言，不能把她们的自我意识与身体意识分开——她们吃什么和不吃什么决定了她们是什么。不过，她们在选择厌食的时候，也落入了既是社会的又是生理的一种矛盾的辩证关系。她们的不服从行为反而复制了女性美的规范。她们寻求自主的行动产生了致命的后果，造成自然对文化的支配。厌食者的身体实践确实具有社会性和集体性，不能脱离厌食症的这种政治特征而视之为一种家庭反抗。这一观点的基本信息其实就是：“贪恋、肥胖以致饥饿（神经性食欲缺乏）不是心理问题，而是政治问题，每一种病痛都汇

聚和表达了个体在自己的环境里与他人争夺控制个体身体的斗争。”(Szasz, 1974, p. 93)。把厌食症当作一个政治现象来处理,意味着私人与公共领域之间存在着密切而必然的联系。根据16世纪罗伯特·菲尔默最初提出的父权制理论,君主的权威取范于丈夫对家庭的权威和神学所讲的亚当对夏娃的权威。作为一种社会制度的父权制需要这种关于私人和公共权威的阐释。在这种合法权威理论的背后有一个更基本的论点,理查德·斯奈特最近对权威的研究对此进行了透彻的论述(1980)。权力预设了与私人和公共领域相对应的理性和欲望二分法。传统把男人对妇女的权威作为理性对欲望的权威而合法化。厌食症像其他“女人的怨言”一样,象征着反对权威斗争的一部分,试图解决困厄于理性与欲望、公共与私人、身体与自我之间的女性本身的矛盾。

精打细算的享乐主义

精神病专家经常把厌食症描绘成一种医学困惑,但是如果把它置于晚期资本主义文化的框架之内,就不那么令人困惑了;晚期资本主义文化以自恋和消费主义为支配性特征(Jacoby, 1980)。战后实际工资的增加、生产技术的提高、以及随大商场和大规模电视广告业的发展,为个人商品创造了大规模的消费市场。与这些变化相伴,出现了一种新型人格,社会学家称之为“表演的自我”(the performing self)。新的人格需要通过自我的成功表演来博得观众的认可。新的自我是一种看得见的自我,得当地装饰和推出的身体渐至成了个人自我之社会地位

的公开象征。身份成了外部表演中所体现的面貌。肥胖成了新的耻辱，标志着懒散、缺乏控制，因此也是拙劣表演的标志(Featherstone, 1982)。社会学家认为在专业中产阶级当中特别盛行自恋型人格，其特点是：自爱，无法与他人形成深入的、重感情的关系；追求他人的赞扬和认可；尤其不愿意落人与儿童和老年人的那种有所求的关系；害怕衰老和身体退化。拉什对此进行了总结(1980, pp.85 ~ 86)：

长期的厌倦，不停的寻求片刻之欢——挑情，但不卷入，不依赖——自恋者是乱交者，往往也是泛性主义者……他所内化了的不良形象使他经常对自己的健康感到不安，而忧郁症使他特别喜欢各种治疗方法、治疗小组和治疗运动。

现代文化可以描述为自恋文化，通过消费、治疗小组、健康迷信以及幸福准则来鼓励一种伪解放，就此而言，厌食者对外观的耿耿于怀完全可以看做一种极端形式的现代自恋症。因此，厌食症是一种神经官能症式的普遍的“生活的方式”，专注于跑步，健美，饮食保健，监视体重，以及精打细算的享乐。长得靓、感觉爽，是支配着广告的新享乐主义的一部分。尽管在工作方面仍然保持着传统的新教伦理，但是在私人圈子里有一种慎重享乐的现代伦理。与此同时，私人圈子增加了接受戒律的身体，其主要实践形式是跑步。跑步像厌食一样，主要因为对食物、减肥和个人控制等问题不能释怀；同样也像厌食一样，往往会造成妇女经闭。

现代资本主义的自恋文化经常被视为父权制结构在家庭和工作场所衰落的证据。人们认为女权运动、家庭作为生产单位的经济中心地位的衰落、生活方式的民主化以及妇女就业，削弱了男性权威、老人统治、父权制以及宗教的传统组合。自恋时潮之下的妇女享受着一种摆脱家庭的伪解放，但只是从属于新的消费主义文化而已。就厌食症的情况而言，不难指出它的病原之一方面是男人以女人的瘦削和强健为美的观念。然而，厌食症更多地似乎是对父母权威的一种反抗，尤其是对母亲的确定支配地位的一种反抗。尽管个别厌食者的家庭结构本身可能是父权关系的产物，但是这些关系经过了以厌食症病原为特点的社会化具体模式的高度中介。

第九章 疾病与无序

社会学的一个中心观念是既把人类看做自然的一部分，也看做文化的一部分。文化塑造自然且是自然的中介，因为在一个社会里显得“自然”的东西，在另一个社会则未必如此。有身份的日本人在公共场合吐痰是“自然的”行为，但擤鼻涕却未必如此。也可以说自然对人的能动性形成限制，因为我们作为自然环境的一部分，也不免兴衰荣枯。如果人类社会要不止一代地维持下去，繁衍就是必要的。当然，这种边界是灵活而无法确定的，因为对人的“自然”能量的限制是不断变化的。现代的体育运动员确立的标准在以前的体育界看来是无法做到的事情。更有趣的是，遗传工程重新塑造和重新界定着我们所认为的“生命”形式。

从历史上看，大部分人类社会通过仪式来界定人与非人的界线。为了论证方便，这些仪式可以分为容纳仪式和排斥仪式两类（Hepworth and Turner, 1982）。在传统社会里，出生事实并不能直接保证一个人取得社会成员的身份，他必须通过社会容纳仪式才能从自然转人文化。这些容纳性的宗教仪式中典型者包括洗礼、割礼和献祭（Brian, 1979）。这些容纳仪式对身体产生文化作用，其效果是将自然的身体转换成具有权利和地位的社会的实体。这种转换是通过洗、烧、割来实现的。这些转换手段也与命名相联系，因为获得一个名字是社会成员资格的

一种制度性标记，但并不一定是个人资格的标记。出生并不是社会成员之文化资格的最终保证，因为在大部分仍然以传统方式谋生的社会里，杀婴是一种或明或暗但非常普遍的行为。奴隶制是另一种类似形式，女性主义理论也坚持认为妇女从未跨越把自然、妖魔、无理性与文化和道德真实分离开来的鸿沟。还可能存在着其他情况。取得个人名字就会清楚地表明一个人已经成了社会的一员。尽管桌椅是文化的制品，是体现了人类劳动的商品，但它们并没有个人的名字。不过，家猫家狗的身体经过了人类劳动的改造（饲养和训练），是可以交换的商品；但它们也有自己的名字，我们也赋予它们以性格特点。狗可以“神经兮兮”，“行为不好”。家狗是自然的一部分，还是文化的一部分？它们真的是个人吗？

出生和体现本身并不能保证社会成员的资格。身体从文化转回自然同样也要经过排斥性的仪式活动。死者被土葬、火葬或防腐处理，他们的自然个人被仪式所解构，表明他们在某种程度上再次回归了“自然”。当然，在有些文化里，自然个人永远不会死亡，或许能够在审判日重新建构。像圣者这样的自然个人在其身后几百年里都可能继续发挥重要的社会作用，而大部分社会都有这样那样的鬼怪（Finucane, 1982）。人们经常说现代医学的发展已经使生与死之间的分界变得可疑，因为随着医学技术的进步，对死亡的技术定义已经发生了变化（Veatch, 1976）。然而，问题不只是技术性的，因为医学死亡与“社会死亡”之间存在着本质差异。死亡是一个社会过程，牵涉到行为的变化和评定过程，并不一定与身体死亡的生理过程相对应（Sudnow, 1967）。死亡像出生一样，必须经过社会的组

织，而且在现代医院里，死亡是一组人员集体活动的结果。这些涉及出生、死亡、个人身份以及社会成员资格的问题显示为一个建立在自然与文化关系之上的遗传问题。本章的论点是，“疾病”概念极为灵敏地显示出自然/文化划分的可疑性，对疾病性质的探索是进入本书整个深层问题的一条最佳线路：什么是身体？

疾病与病痛

医学哲学对疾病与病痛的关系颇多争论（Agich, 1983）。我的部分论点是，这两个概念之间的不确定关系是自然与文化之矛盾关系的一种功能；二者之间的联系也与权力和知识的制度化有关。这个问题可以通过审视日常语言的一个用语得到初步的表达。当我们说“这个苹果有病”时，并不难理解这个句子，但是如果有人说“这个苹果有病痛”或“这个苹果生病了”，就会觉得这样使用语言很怪异。同样，我们可能说“他的肺部有病”，但是极少说“这个人有病”。“头脑有病”可以用来表达某个人的行为越出了人的规范活动范围，这样的人是“恶魔”。这些日常例子可以说明医学哲学一种观点，认为病痛完全是一种社会实践的价值概念，而疾病则是一个中性术语，指有机体内的扰乱，或者更技术性地讲，指某种类型不明的功能缺陷。克里斯托弗·布尔斯对这种严格区分疾病和病痛的观点进行了充分的说明（1975）。布尔斯对“规范说”和“功能说”进行了对照。坚决的“规范说”认为医学科学的所有判断都是价值判断，没有任何真正的描述性内容；而一般的“规范

说”则认为健康判断混合着价值陈述和描述性陈述。布尔斯支持“功能说”，认为健康和疾病可以通过描述自然功能来界定，无需参照价值，而自然功能就存在于物种的组织里。布尔斯的观点在一定程度上是以理论和实践的区别为基础的，就是说，医生诊治病人的病痛是实践问题，而病理学家在实验室分析疾病是理论问题，不应该把二者混淆起来（Feinstein, 1967; Margolis, 1976）。布尔斯在这些论点的基础上，最后鉴别出三种不同的“不健康”类型。疾病指“偏离了生物规范”（Boorse, 1976, p. 82），病痛是一种个人的不健康体验，有病是一种社会角色，表达不健康的公共范围，例如“有病角色”这一概念（Parsons, 1975）就包含这样的意义。

认为医学判断只是价值判断的规范说一直支配着反精神病学（anti-psychiatry），在考察布尔斯对规范说的批判和对功能说的辩护之前，先了解一下“精神健康”问题是非常重要的。当然像布尔斯那样坚持功能说的人也绝对可能同意精神功能紊乱完全是价值性的，尽管他们将这一概念应用于身体疾病时会抛弃规范说。标签理论（labelling theory）或许能说明规范说是对“精神病痛”概念的批判。标签理论最初用于偏常行为社会学（Gibbs and Erickson, 1975），后来被引申解释精神病痛，认为它是带有耻辱标记的行为（Scheff, 1974）。精神病学标签给那些不被广大社会接受的行为贴上正式标记，产生社会排斥的效果。然而众所周知，标签理论并不能真正解释主要的偏常行为，它仅仅是对标签、耻辱记号以及次要偏常行为的描述而已（Gove, 1975）。况且，精神病学标签往往是对偏常行为的所有其他解释都已穷尽时才使用的最后手段（Morgan, 1975）。虽然

标签理论的弱点是明显的，但它具有一种非常有用的医学模式的批判功能。特别是标签理论使人们注意到社会标签不同的个体行为会产生的大相径庭的后果：称某人“偏常”与称他“有病”所产生的后果有很大不同。所以对偏常范畴的转换历来受到特殊的重视。19世纪的醉酒被转变成20世纪的酗酒，而作为一种罪过的同性恋则通过疾病范畴被转换为一种个人的偏好而已。恋童范畴可能也是一个很好的转换对象（B. Taylor, 1981）。精神病学的诊断标签和治疗方法似乎具有文化的相对性和历史的可变性（Armstrong, 1983）。事实证明很难把精神病痛置于一个有机范畴之内，因为心理扰乱似乎是生活压力和专业明细化的产物（Inglis, 1981）。解决这个问题的办法（Morgan, 1975）是，尽管疾病可以用中性的生物学标准来界定，但病痛在本质上是社会性的，因为它指令人不适地偏离了社会已经接受的健康和得当行为的规范。疾病属于自然里的问题，而病痛是文化里的问题。由于人类含混地既居于自然，也居于文化，所以他们既会有疾病，也会有病痛。这一观点显示，我们有时错把病痛描述为疾病，解决的办法很简单，就是把我们的范畴弄正确。

我们或许会同意病痛本质上是一种文化现象，但我们会同意疾病只是一个不会求属于文化的自然事实吗？困难在于，“疾病”也如“病痛”一样，殊难界定。“病痛”、“疾病”以及“健康”等概念所牵涉的判断最终是以数据频率或某种理想状态为准绳的。“平均的个体”并不存在，生物功能可以通过截然不同的途径来实现（Vacha, 1978）。疾病并不是一个事实，而是一种关系，这种关系是分类过程的产物：“一种疾病形式

便是一种类别，或网架上的一个格。这个网架是处理或组织粗糙经验的一种手段，也就是以最满意的方式处理日常事件。”（King, 1954, p. 201）依此观点，发现一种新的疾病在知识论层面上而言并不等于发现了一种新的蝴蝶。一种新的疾病是解释网架移动或鉴定一个新格之后的产物。网架上的这些变化与制度化的医学和医学权力的性质相关联。例如，临床的发展意味着：

在医学经验的每一个层次上，重新分布能指与所指的整个关系：牵涉到能指的症状与所指的疾病，描述与被描述，事件与预兆，损伤与它标明的疼痛（Foucault, 1973, xix）。

因此，疾病是一个符号系统，可以用各种方法来读解和翻译。

福柯对待医学的方法有一个长处，它承认知识（或疾病）形式的变化与权力形式有关，医学哲学的弱点是过于经常和过于轻松地把“什么是疾病”与“什么是医学专业语境中的功能”这两个问题分离开来。关于疾病的语言要对什么是理想的和什么是不理想的情况做出判断，而医学专业在现代社会有着巨大的制度市场，因为它说明什么才算美好的生活。布尔斯把疾病归于自然，否认文化价值在医学的任何层次上产生影响。然而

理论上讲的健康和疾病因此而获得了概念的纯洁性，但这是付出了巨大代价之后才换来的，医学离开了具体的社会文化世界。可是关于疾病的语言只有在这个世界里才能发

挥它的功能 (Agich, 1983, p. 38)。

如果认为自然和文化王国是相互交织和连锁的,那么无论如何,概念的纯洁性就会被排除出去。人类栖居的现实是一种社会建构,其中包括的生物范畴虽然是一道限制性的边界,但仍然是一种文化的构成,并且被社会所改造 (Berger and Luckmann, 1976)。如果说疾病是分类学的一种构成,那就会提出身体本身的本体论地位的问题。

福柯对物的秩序与词的秩序的研究显示,身体本身就是一种文化物体,是分类的产物。阿姆斯特朗在《身体的政治剖析》中总结道:

身体的现实只有依靠观察和读解它的眼睛才能成立。这幅地图使解剖学的学生看到一些东西,忽视了一些东西。其实,学生看到的并不是身体再现的地图,而是地图再现的身体 (Armstrong, 1983, p. 2)。

从社会学角度研究疾病必须把三个观念结合起来:(1)疾病是一种语言,(2)身体是一种再现,(3)医学是一种政治实践。尽管个体的疾病显现情形多种多样,但它是一种社会现象。依我看,所有这些问题都与杜克海姆关于个体再现和集体再现的论述有关,而且至少在开始研究疾病和紊乱问题时,可以考虑以机械的团结为基础的社会(神圣观念压倒一切)和以有机的团结为基础的社会(集体良知的支配地位受到质疑)之间的差别。与罪过和偏常分开的疾病概念以人类社会结构的巨大变迁

为前提，也就是说，它们是有差异的。杜克海姆对社会劳动分工的论述非常适合于作为一种道德中性实体的疾病概念。

关于罪过、疾病和偏常的特殊化过程

杜克海姆的社会学有两个主要支脉，即知识和秩序。对杜克海姆而言，社会的分类系统是社会事实，就是说它们与个体的关系是外部的和强制性的。因此，神圣/世俗二分法是一种分类体系，迫使我们把现象分为一种特定的分裂范畴，以确定的样式指导我们的行为（Durkheim and Mauss, 1963）。正是这种神圣的语言对个体和社会主体提出了质询（Gane, 1983）。然而，这些分类图谱必须与社会内部不同的道德凝聚形式联系起来，杜克海姆提出的办法是，对以集体良知的道德权威为基础的社会和以社会劳动分工的道德互补性为基础的社会进行对照（Durkheim, 1964）。从机械团结的社会看，并没有强烈的个体主义意识，社会劳动分工不发达，规模很小。在这样的社会里，社会的统一性以共同文化为基础，集体良知通过共同仪式和实践得到体现和表达。通过共同仪式，社会被体验为一种立于个体之上且具有生命和性格的神圣实体，而神圣实体被体验和理解为一种巨大广袤的存在。神圣与世俗之间也有非常明确的差别，共同的规则、禁令和禁忌标出这些差别。随着社会劳动分工的发展，个体越来越意识到与个体们的群体的差别与区分，越来越特殊化和个体化。结果，集体良知变得虚弱、淡薄和不确定。宗教信念和实践在社会的整合过程中越来越不重要，神圣之物在高度、深度和强度上都缩小了。个体们现在依

靠经济劳动分工中出现的相互义务与社会联结在一起且互相联结起来。

社会的知识和秩序基础发生的这种过渡可以参照杜克海姆关于合法变革的观点得到说明。法律为社会变革提供了一个非常清楚的索引，因为法律复制了社会团结的基本形式。法律现象的核心是由各种惩罚条款构成的，因此从机械的团结向有机的团结的过渡可以用这些惩罚条款的变化来度量。在简单的社会里，主要的惩罚都是压制性的；而在发达社会，它们具有补偿性。在集体良知强有力的地方，社会将会以暴力形式严惩侵犯集体规范的个体。因为司法机器很小，所以对罪犯施以压制性惩罚的是整个社会。结果，犯罪加强了群体的凝聚意识，因为犯罪和惩罚都指向并强调了共同的社会价值。因此，国家表达了群体在道德上高于个体（Hunt, 1978）。而在以有机的团结为基础的社会里，法律有一个非常不同的功能：其存在是为了巩固契约，监督相互的关系，恢复交换平衡。刑法和压制性的惩罚对于社会的整合作用不那么重要。

杜克海姆的法律社会学并非十分完美，实际上它一直受到人类学家和社会学家的讨论和批判（Pospisil, 1971; Taylor, Walton and Young, 1973）。首先，不完全清楚原始社会是否有“法律”；其次，即使有法律，原始的法律也远不像杜克海姆想说的那样具有很强的压制性。法律的压制性质更明显地与私人财产和相互冲突的阶级的出现相联系，而不是主要地与集体良知的支配地位相联系。不过，我认为杜克海姆的大部分基本观点可以视为对理想社会形式的典型化处理而予以保留，他的论点可以进一步充实和提高，成为对法律、宗教和医学的重要思

考。我的论点是，当代关于疾病和病痛的分划反映了法律、宗教和医学的专业和文化划分的特征。具体而言，社会病痛和自然疾病的关系必须置于社会的世俗化语境中进行考察。如果要阐明这一论点，很重要的一项是考虑三种理想的社会类型之间的差异，可以称之为前现代社会、过渡社会和现代社会。论点的核心是，医学代替了作为社会道德守护者的宗教。这种代替牵涉到身体和社会的“医学化”（Zola, 1972）。

在前现代社会，疾病、偏常和罪过之间的分类差异既非不存在，也非不成熟。生理疾病和社会偏常的病原是在道德历史和个体状况中进行探察的。从根本上来讲，健康和道德在理论和实践上是统一的。因此，我们可以设想这些社会的外部有一层道德假设的保护膜，中心包裹着社会的神圣内核。这层保护膜周期性地受到反社会事实的灾变的攻击，其功能是为了加强集体良知。这些敌对事实是一些不分疾病罪过偏常的褻渎现象。这层道德保护膜被一簇排斥和容纳仪式隔开，维护了该系统抵御外来危险的内部纯洁性。对冒犯集体良知的行为的惩罚基本上是压制的和残忍的，在大庭广众之下惩罚罪犯的身体。绞刑架是以统一的道德体系为基础的社会的象征（Foucault, 1979）。正如疾病与罪过之间没有清楚的类别差异一样，师爷、牧师和医生之间也没有出现专业的特殊化。宗教囊括了诸多活动，包括福利、治疗以及审判。在这种类型的社会里，国家并没有广泛的社会功能，还没有发展成专门的政治工具。权力体现于国王个人身上，他在理论上具有广泛的权力，但是缺乏巩固其权威的官僚机器。从疾病范畴来看，癫痫、性病和麻风极好地说明了它们对社会的威胁没有什么不同，因为这些症疾一并非宗

教的、道德的、医学的和法律的现象。

在过渡型社会里，宗教、医学和法律之内和之间的专业特殊化变得明显。特别是医学专家力图使他们的行业取得垄断地位，把不合格和未经批准的行医者排除在外。在英国，1511年的法律曾试图阻止未经专业权威部门批准的人们行医。西蒙·福曼大夫是伊丽莎白时期的一个医生兼占星家，他的一生便很好地说明了这种强行垄断造成的困难。他曾经在伦敦的精英阶层行医，但没有行医执照，引起理发匠—外科大夫联社和医生学院的恼怒（Rowse, 1974）。虽然医生们从1518年起就以学院的形式组织起来，但是直到1851年才变成皇家学院，外科大夫直到1745年才脱离理发匠—外科大夫联社。与“有学识的专业”（Carr-Saunders and Wilson, 1933）中的这种社会劳动分工相联系，还有一种教学和实践中的精神劳动的分工。罪过、犯罪和疾病开始在人类问题的分类图上分离开来，专门化的控制和监视制度，如医院、疯人院和监狱等，开始出现并处理专门的社会问题。在19世纪，医院不再仅仅是穷人的集散地，而是发展成针对特定疾病的制度。在理论的层面上看，精神世界和自然世界越来越分离，居于支配地位的科学自然主义以机械的观点看待自然，坚持进化论，认为精神现象都有物质的起因。巴斯德和科赫发现了肺结核杆菌，使得细菌理论成了解释疾病的主导理论。如果把微生物的存在看做病因，医学就可以看做一种与价值无关的确切的科学，关于疾病的争论就可以摆脱社会、道德和神学框架。随着科赫公理的发展，每一种疾病都有了专属的细菌，于是不再真正需要神学和道德关于人类疾病的假说。知识和专业垄断中发生的这些变化是以国家角

色的变化为前提的。只有国家的支持和法律的强制，才能对病人施以专业的控制，把竞争排除在外。专业的特殊化和垄断化要求国家的扩张，因为社会的封闭实践和对竞争者的排除需要得到国家的强制性支持（Parkin, 1979）。医学的专业化离不开强制接受官方对健康和疾病的定义。这些定义指定疾病实体的客观性和真实性，其事实性独立于人的主观或政治判断而存在（Johnson, 1977）。

在现代社会，宗教制度和专业人员的公共作用变得非常衰弱（Wilson, 1966），集体良知变得淡化而模糊。社会的道德内地被工业化、城市化和意识的现代化浪潮所冲蚀。前辈遗留下来的道德瓦砾被医学和法律所占有和支配。为了适应疾病和犯罪概念，曾经算作罪过的范围受到很大的缩小，而可以算作犯罪和偏常的范畴也慢慢地纳入医学的偏常形式（酗酒、诈病、同性恋以及政治异见），归在疾病范畴里。结果

医学和法律是每一个复杂社会都有的两个主要的专业门类，从制度上为保全我们的一部分利益而提供确定的规则：法律是为了限制对那些利益的损害和威胁……医疗是为了保障身体（或精神或个人）功能的统一，通过照管和治疗，足以稳妥地落实我们的利益（Margolis, 1976, p. 252）。

因此，国家通过各种意识形态机器的能动作用，尤其是通过家庭法律和预防医学对身体进行调控。现代医学摄生法隐含着某种道德禁欲意识，成为防范性传播疾病、心脏病、压力紧张以

及癌症等疾病的主要手段。从这个意义上说，宗教关于善的生活的规范已经被转移到医学，其结果是医学作为一门坚定中立的疾病科学侵占了法律和宗教的领地，为规范性提供准绳。神圣的集体良知衰落了，而医学则提供一种二级的道德框架，当然，这个框架是以疾病语言为面具的。

到现在为止，我们一直在对照三种理想的社会典型化类型，以此进行论证，力图勾勒出疾病、罪过和犯罪的专业特殊化和区别过程。显然，这种类型学方法并不打算详细描绘道德事实从前现代社会到现代社会的复杂的历史转换过程，它只是提供一种背景，说明把疾病看做科学和非道德范畴的这种观念是文化差别和专业权力的产物。对于这种背景式的勾勒，无疑会有种种反对观点。其一是认为宗教和医学之间的关系远比我说的复杂。把焦点简洁地集中于宗教和医学之间的历史关系，也许比为整个论点做辩护更有意思。对前现代社会的这种理想的勾勒表明，世俗世界的疾病-罪过-犯罪之所以没有差别，恰恰因为健康和饥饿是等同的。与此相反的观点认为，西方传统医学的特点历来是坚持世俗的疾病观。自古以来，医学就竭力将自身确立为一门具有科学基础的专业，从希腊时代开始，医学的基础就是与对健康和疾病的迷信解释相对立的自然解释。因此，希波克拉底在他的《论神圣的疾病》（‘On the Sacred Disease’）中，把迷信排除在癫痫的病原之外（Temkin, 1971）。古希腊医生们需要解决的问题是划清他们与江湖郎中的界线，他们申言，追寻病痛的自然起因的医道缺乏科学基础。于是，加伦医学理论把现象概括为三个范畴（Burns, 1976）。属于自然范畴的是身体的功能和结构特征，特别是四

种体液；非自然范畴基本指空气、食物和饮料等环境因素；而超自然范畴是反自然的，那就是疾病。健康就是自然范畴处于有序状态和对非自然范畴的得当统摄。医生的作用是驾驭非自然范畴，帮助自然击败超自然范畴。在古希腊的医学理论和实践中，迷信者的因果说所起的作用微不足道。因为神灵在专业的希腊医学理论里没有任何地位，所以加伦学说的涵义是个体对他的身体健康负有道德责任，应该在医生的建议下遵守相宜的摄生法（Temkin, 1973）。

医学和宗教的分离并非不变且意义明晰的范畴，特别在基督教的中世纪欧洲更是如此。宗教的疾病观和医学的疾病观之间存在着相当的冲突，冲突发生在几个方面（Turner, 1981）。从基督教的价值观看，照料和治疗有病之人是慈善行为；而医疗收费与这一基本假设相冲突，因此专业医生被视为穷人和病人的寄生者。基督教神学也不可能把疾病看做道德中性的范畴，因为疾病表征着灵魂的健康状况。基督教对待疾病的这种方法在讨论到自由意志的问题时遇到了挫折。如果上帝是善，那么他就不能是疾病的制造者，疾病属于人类的道德责任范围。如果上帝是全能的，那么他就必定是疾病的制造者，疾病具有道德惩戒意义。解决医学和宗教的悖论的出路部分在于，虽然人类对侵害他们的疾病承担道德责任，但是他们最终向上帝承担看管自己的身体的责任。因此正是在控制非自然范畴的过程当中，宗教和医学找到了相同的视角，对身体的看管表示对身体承担的责任是严肃的，因为灵魂在其俗界的存在过程中栖居于身体。所以医学摄生和宗教看管作为许诺长寿和纯洁的生活方式而吻合无间。自然范畴可以无需诉求迷信或道德而予

以科学的解释，但非自然范畴的王国却是道德、宗教和医学不分彼此的一个领域。身体的道德摄生法和医学摄生法是同一的。

世俗化

这里的身体研究是以世俗化为前提的，这一过程把身体从充满神圣力量的地方转移到饮食控制、美容、锻炼和预防医学等世俗现实之中。例如，饮食控制曾经是宗教统摄激情时涉及到的一个方面，禁欲目的是为了把灵魂从欲望的迷失中解求出来。在消费已经成为一种美德的社会里，饮食控制是提高世俗享受的一种方法。饮食控制仅仅是更普遍的身体的理性化之一个方面；自然科学应用于人的身体，通过系统的体操锻炼，人的身体被物化了，受到戒律的管束（Broekhoff, 1972）。也可以说，疾病和罪过的划分显示出世俗的知识化，把身体从神圣的锚地里放逸出来。身体不再是上演圣礼仪式的神剧的焦点，而是成了世俗专业门类的一个客体对象，置于国家的最终监控之下。然而，从神灵的俯视到世俗的监督的过渡比这里所要说明的理性化情形复杂得多。事实上，身体的世俗化是一个复杂的、不平衡的和矛盾的文化变化过程。

在宗教社会学里，有两种完全对立的关于世俗化的观点（Turner, 1983）。第一种观点认为世俗化就是有组织的宗教所起的社会作用出现了衰落现象（Wilson, 1982）。教会在组织公共生活的过程中不再扮演主要的角色，基督教信仰在主流教育制度中变得无关紧要。结果，宗教制度闲置并萎缩，不再享有

对芸芸众生的集体霸权。宗教慢慢地但十分顽强地从公共领地中消失，尽管现在仍然还存在着，但是已经成了一件个人趣味的事情了。因此，随着世俗实践和信念的普及，宗教对身体的钳制被消除了。身体不再非得屈从于洗礼水、圣餐或圣礼仪式的转换。身体现在进入科学戒律和制度的注视之下，我们此岸世界的物质性所隐含的迷信意义显然不会予以考虑。

另一种观点否认有组织的基督教是中世纪的主流文化制度，因为农民不在它的正统范围之内。就全体人口而言，一般对基督教的教义和实践都很淡漠或茫然无知，仍然按前基督教时期的传统、迷信和异教习惯行事。教会可能在一定程度上控制了城市的有文化人口，但是仍然有一片反基督教制度的广大内地。前现代社会的大众文化要么是世俗的（Burke, 1978），要么是异教的（Ladurie, 1974）。由于实际上并没有基督教的“黄金时代”，所以也不存在有组织的官方宗教的“衰落”问题。依此观点，身体并没有被基督教所吸纳；相反，它是无数异教邪说的实践和信念的对象。身体是反对城市基督教传统的地下力量的一部分，正是基督教传统竭力以正统的禁欲主义来制服和否定身体。然而，普通百姓的性事基本上是官方态度和制度所无法控制的，而且与后者相对抗（Quaife, 1979）。教会关于性道德的说教收效甚微，因为传播和强化官方规范的文化机器还不发达，比较软弱（Abercrombie, Hill and Turner, 1980）。因此，人的身体存在于一个迷信气氛浓厚的环境里，但它本质上并非基督教环境。在通向现代资本主义道路的各个阶段上，教会都能对人口施以较大的控制。宗教改革和反宗教改革时期都是通过传教活动来提高神职人员的素质和人们读书识字的能

力，至少有些前基督教时期的异教文化被横扫到一边。天主教的忏悔仪式和新教的皈依仪式为监控每个人的性欲提供了制度化手段（Hepworth and Turner, 1982）。从这个角度看，宗教并没有因资本主义的壮大而衰落，而是随着大众传播系统的发展，延伸了对俗民的控制。世俗化是一个比较近时的现象，它颇多起伏，但没有大起大落。

在这两种论点之外，我想考虑一种不同的世俗化观点，认为宗教功能只是被转移到世俗制度之中。宗教信念和实践为重新出现于世俗社会但变换了面目的活动提供了起点和范式。因此，世俗化是一种嬗变和重新定位，而不是衰落和消亡。韦伯的《新教伦理与资本主义精神》在某种程度上也包含着这样的世俗化观点（1965）。世俗制度和工业资本主义价值观如慎重、效率、勤奋工作、官僚管理、理性化以及使命感等等，都源于新教改革。加尔文个体主义和禁欲主义通过嬗变移入世俗的资本主义生意世界。正如新教将寺院移入家庭，世俗化也将宗教禁欲实践移入工厂里面。因此，新教的理性主义作为世俗化的结果而重新建构并用于资本主义文化。福柯关于纪律和性征的评论也隐含着类似的观点。寺院的戒律为学校、军队和工厂管束身体提供了形式范本。全景监视提高充实了寺院规矩，使之更有效、更理性。宗教戒律并没有衰落：它们只是被重新集聚于一个更大且渗透力更强的系统（Foucault, 1977）。同样，天主教的忏悔仪式为丈夫与妻子的家庭提供了一种神父—忏悔者的原初的监控模式。忏悔仪式并不否认或消除性征，只是让它变得可以表达出来和看得见而已。因此，宗教忏悔的种子最终在一个忏悔的社会里开花结果：“忏悔的效果是广泛而久远的。

它在司法、医学、教育、家庭关系和爱情关系，在日常生活的普通事务，在大部分庄重的仪式上，都起着重要作用”（Foucault, 1981, p. 59）。关于过渡性忏悔的假设，如罪感文化、真正忏悔的准绳、交谈的纯真、内在良心等，通过世俗化过程重新分布于现代的制度网络中。忏悔并没有衰落或消失，而是被重新用于精神分析、警察行为、法庭程序、现代文学以及医学之中。特别是个体的道德通过宗教实践得到组织并重新置于医学之中，尤其出现于一般信仰者与家庭之间的亲近关系之中。

医学道德

在 18 世纪的医学中，在理论医学的层面上通过可以称之为“液压数学”的发展出现了一种明显走向身体科学的运动。对于切恩这样的作者来说，身体只是一个水泵系统。从医学实践的层面上看，医疗方法几乎没有什么真正的变化。身体的均衡只能通过恰当的输入和排泄来维持。个体可以通过对生命过程进行适当的管理来练习控制这样的均衡。个体身体的管理与社会身体的管理有着密切的关系。健康归根结底依赖于道德，因为不当的生活方式是个人病痛根源，个体的不道德是社会失序的产物。个体生病与社会身体的不当管理和失序存在着紧密联系。简言之，疾病和死亡是对罪过的报应。就此而言，19 世纪医生与母亲在公共卫生机构的赞助下对家庭道德进行联合控制，表征着传统医学的承续（Donzelot, 1979）。关于健康的医疗处方都或明或暗地排斥既是反常的又是不道德的行为。生物意义上的正常所依据的观念是社会的正常。19 世纪，这种

医学与道德的汇合人都是围绕性偏常问题、特别是妇女和儿童的性偏常问题组织起来的。我们已经说过，恐旷症、手淫愚行和歇斯底里等医学范畴织入了维多利亚时代道德观念的组织纤维之中。

当代医学具有非常复杂的技术性，要求具备科学的基础，认为疾病是一种自然的而非文化的现象。与这种医学技术论相伴随，认为“健康的生活”有助于身体安康的医学价值观作为一种重要的观念继续存在着。关于性传播疾病的认识也可以说明这一点。淋病经常被说成现代社会的一种“传染病”，与之相联系的是性观念的解放，同性恋的增加，安全套的较少使用，无症状携带者的增加，以及淋病菌类对抗生素的抵抗。淋病等性病的扩散代表着一种有趣的医学-道德问题。在缺乏有效的抗生素的情况下，淋病可以通过更大的医疗介入方法得到控制（如对淋病携带者施以更有力的监控，对感染病人的同伴施以治疗），而一些教育辅导活动则提倡更广泛地采用男性预防措施，或者发起防止家庭分裂、离婚以及乱交的运动。

性传播疾病的明显特征是，它们在大部分情况下与非法性事或乱交有关。因此医疗介入意味着使非法性事不致产生否定性的病痛后果，医疗介入将消除疾病的道德“教训”。医学的这种矛盾处境在本世纪头几十年全国消灭性病委员会的压制性指向中反映得非常明显。英国的这个委员会向人们警告非法性事的危险性，但是避免提出使用安全套的建议，因为这将实际上鼓励不道德行为（Armstrong, 1983）。在更为晚近的年代，医学的这种矛盾立场在病毒性疱疹、艾滋病以及宫颈癌问题上变得非常明显。前两种病与同性恋有关，但是已有证据表明即使

一个“无辜”者也可能染上艾滋病。公共对艾滋病的反应一直与中世纪对麻风的态度相仿佛，因为艾滋病受害者也被系统地隔离开，受到吓坏了的公共的排斥。一些专业的宣示有时也同样的声嘶力竭，1983年的一期《澳大利亚医学协会通讯》在扉页上印一面旗帜，上面写着艾滋病是“80年代的黑死病”。尽管探索对现代性病进行抗生素治疗的医学院所可以得到研究基金，但这些“传染病”的隐含意义之一是，一夫一妻、性忠实或独身是抵御感染的主要方法。在宫颈癌问题上也隐含着类似的意义，因为与之相联系的是与男性乱交而不用安全套所产生的病毒感染。

尽管现代社会拥有关于疾病的自然起因的广泛知识，但是有些疾病似乎仍然并非完全用道德中性的术语来阐释。性病被普遍认为是异类病菌侵入了身体的结果，但可以说是机械论打开了允许自然侵入文化的闸门，使人偏离了道德。由于担心抗生素的效果下降，这些闸门可以关闭起来，以保护社会的道德核心。这些闸门将受到容纳和排斥仪式的控制，因为罹病者并非生物灾难的“受害人”，而是“动因”。

当然，艾滋病的情况有些戏剧性，可能过于特别；不过，可以认为它标明了医学实践、道德和体育之间的一般联系。现在，医学关于得当行为的标准在现代城市社会非常普及，人口统计上的变化突出反映了老年人口的健康问题。国家对提高迅速衰老人口健康的预防医学表现出很明显的兴趣。个人通过锻炼、饮食控制和避免使用药物而承担的健康责任减少了治疗性医疗介入造成的税款流失。结果出现了国家、医疗行业部门和健康公民之间的有趣的联合。遵守一夫一妻制的跑步者是个负

责任的公民，而道德偏常者将自罹病痛，给国家造成负担。这一观点的要义是，尽管我们生活在一个世俗社会里，但是传统的集体良知经过一定程度的转换而重新分布于医学制度之内。这些转换与作为主流道德意识形态之主要承载者的有组织的宗教的衰落相联系，也与法律和医学的专业特殊化，与国家担当的专业垄断保护者的角色相联系。集体良知削弱了，衰落了，但它的道德内涵诸方面却被移入把疾病看做不健康生活的报应这样一种流行观念，移入医学专业的道德世界观之中。

医生、妇女和性征

现在一直在论证实践中的现代医学用一种道德观点看待正常行为，而这种观点不是偶然的，而是医学的一个不可避免的特征。“疾病”范畴不能离开文化联系，因此所有关于“正常”功能的判断都承载着道德因素。医学所蕴含的道德意义对妇女产生的冲击大于男人，尤其在性传播疾病方面更是如此。就此而言，一般医务人员担当了家庭安慰者的重要角色。医生对男女病人的治疗和态度的不同是有案可查的（J. N. Clarke, 1983）。总的来说，医学在把妇女视为神经官能症和情感型的性别歧视描述中起了工具作用。关于女性多疑症的神话助长了女人是有病的人和女人是病人的观念（Ehrenreich and English, 1978）。我想从具体时间不详、作者姓名不详的1930年代出版的《妇女必备医生全书》（*Every Woman's Doctor Book*）中举一个例子。书中的那位医生对正常家庭和正常性事的性质提出了不少大男子主义假说。性交“每周进行一到二次”，但是在妇

女经期不能性交，因为“任何有精神品位的人都会对此感到嫌恶”。正常的婚姻终究会有孩子：

我建议所有已婚的年轻朋友，如果你们还不想要孩子或身体虚弱而不足以承担早育孩子的责任，那么就需要某种自我抵制，少去光顾娱乐场所，每周少抽几支烟。不过，婴儿的小手会带来快乐和安慰，任何牺牲都不如他的降生所带来的神奇礼物更厚实。

有趣的是，第一个“婴儿”是男性，要求妻子独自挑起“婴儿”父母的担子。身怀孩子是自然的事情，因为“这世界上最凄苦的人是无子的妻子”。

可以说，这样的忠告属于一个将死的世界，医学对社会和个体的“正常性”的看法现在已经发生了根本的改变。然而，有证据表明医生们继续以一种不公开的性别歧视眼光看待妇女，尤其在妇科领域更是如此。对美国 1943 年至 1973 年间的妇科文献所做的一项普查显示医生们一直持有居高临下的大男子主义态度（Scully and Bart, 1981） 捆在家里的妇女被认为情绪容易抑郁但没有真正的内容，通过就业从家里解放出来的妇女和通过避孕从生育孩子中解放出来的妇女被认为浮浅而情感不成熟者：

最近，坚持男性的保护和维护功能的女性活动范围有了很大的拓展，已经进一步削弱了繁殖的冲动，产生了无性的、阴冷的、自足的现代“精干”型女性（Scully and

Bart, 1981, p. 83)。

在这样一种女性病人的定位后面，是把操持家务和为人之母视为女性传记中的正常属性这样一种假设，认为偏离这一轨道就会导致情感扰乱——失眠，抑郁，偏头疼（Sacks, 1981）。由于人们往往认为月经循环使妇女的情感稳定性出现问题，所以主要的解决办法是结婚和怀孕，要么切除了宫

因此，医学对妇女的忠告是典型地基于为妇女设定一种想当然的正常生活方式，这些假设最终依据的是与核心家庭的常规和妇女操持家务的角色相联系观念。就此而言，医学道德是反动的、压服性的和神父式的，因为统计数字反映的正常性与事先规定的正常性是根本脱节的。过去一百年里妇女的地位在四个方面出现了变化，这些变化使“正常”女性的医学模式越来越过时。妇女现在代表着一支重要的工业劳动力量，尽管只是劳动力市场的非技术和普通的部分。她们通过方便的避孕手段控制繁衍，虽然还不充分，但是非常重要。与婚姻、财产和离婚相关的立法使妇女在原则上享有与男子平等的法律权利。最后，随着核心家庭的衰落和单亲家庭的增加，妇女将越来越拥有对家庭空间的控制权。

因此，医学意识形态关于妇女的假设表现出神父意识的特点，从社会学观点看，这种假设是无效的。不仅医学神话把妇女限定为自觉自愿的贤妻良母，以此标准来质询她们，而且医学假设还竭力把妇女逼回她们在某种程度上已经摆脱的位置。不能说这是一种同谋理论，也不是说“医学主义”是强加于不情愿的母亲们身上的。医生对于家庭关系的教父式的权力是通

过各种因素得以加强的。由于社会科学在医学课程里几乎不起什么重要作用，所以一般的医务人员不具备理解造成病痛的社会动力学原理的能力（O. W. Anderson, 1952; Badgley and Bloom, 1973; Glassner and Freedman, 1979; Pflanz, 1975; R. Strauss, 1957）。妇女在医学专业领域没有占领发号施令的位置，而女性主义对病痛的看法则被行业训练所冲淡；医学训练中存在的对妇女的歧视是有案可查的，而且历史悠久（Walsh, 1977）。所以医生和病人之间的关系往往复制和反映了男人和女人在家庭内部的等级关系（Gamarnikow, 1978）。于是一般医务人员经过训练接受了关于社会关系的保守和倒退的意识形态，而且占据了一种可以在出现个人危机时接近家庭和妇女的社会特权角色。结果，一般医务人员带着全套行头占据了丈夫们不再能控制和垄断的监控家庭的角色。

文化与疾病

前现代社会以戏剧性的容纳和排斥仪式守护它们的疆界。杜克海姆指出，来自外面无序状态——犯罪/罪过/疾病综合体——的威胁越大，群体成员意识就越强，对神圣力量的感觉也越突出。疾病和死亡带来的那种寂灭的威胁是活生生的，无所不在的，骷髅之舞就是死亡的象征，对生者的强暴就是死亡的概念。社会内部的纯洁性可以通过宗教仪式、特别是通过赎罪的圣餐得以保存，宗教的水泵将清洗罪过。在个体主义文化兴起之前，罪过是外在和客观的，它们源于削弱理性的身体的贪欲。上帝把个体的道德把握能力植于人的物种之内，训练和道

德教育与此无关 (Potts, 1980)。

虽然我试图论证我们对“疾病”的定位是预设了自然/文化二分法的分类图谱的产物，但是“文化”和“文明”仍然是比较晚近的概念 (Elias, 1978)。在法国启蒙哲学看来，人是通过适当的教育才变得文明礼貌，兴办学校可以改造社会。礼貌和文明共同表明一种建立在理性思想基础上的新的社会秩序。社会混乱的根源不再是身体或客观的罪恶，而是与启蒙思想相对立的那些观念。欲望要通过训练而不是仪式或压制人的法律来调控。必须强迫人们接受启蒙，所以培养儿童的学校为了实现其目的，必须拥有国家的力量。强制培养的过程也要求社会的世俗化，因为教会已经用信仰神话腐蚀了理性。这种新的监控儿童的权力要求把孩子限制在家庭和学校的围墙之内。社会的无序现在显然主要是精神的无序，而非身体的无序。福柯 (1973) 明确指出，医院制度的改革也是启蒙运动传统和法国大革命的一项主要遗产。如果公民有义务成为理性的人，那么他也有义务成为安康的人。病人有义务去诊所，关于病人身体紊乱的知识可以用来教育健康的人。医学不再仅限于治病，也成了教育公民健康地生存的更广大的运动之一部分。启蒙运动的政治和教育目的在医学咨询中得到体现。

疾病失去了神学的气息，失去了作为有罪之人的教训这一神学意义，成为一种自然的实体，纯粹生物环境中的一个过程。但是它的道德和社会地位却得到了某种加强。可以通过社会的环境卫生和教育个体保持得当的生活方式来控制疾病。我们可以通过非理性的习惯（如缺乏锻炼，自虐，放纵，乱交）来选择疾病，而这些非理性的习惯被越来越视为偏常的行为。

威胁个体健康的活动也被看做反社会的行为并因此会受到羞辱。日常生活中的这种羞辱现象必须放在国家越来越介入约束影响个体健康的行为这一语境中来看待，比如对香烟广告的控制。因此可以说，尽管医学的理论对象是有差别的和世俗的，但医学在本质上是社会的医学，因为这种实践在国家的赞助下对社会活动予以调控。

正是由于这个原因，关于疾病与病痛的差异的哲学讨论大都是温室里的哲学，未能抓住医学范畴的历史和社会性质。“疾病”的地位之所以不明确，是因为它处于“自然”和“文化”之间，二者都是社会的建构，如果“疾病”是自然/文化关系的索引，那么它也是性别关系的灵敏计。疾病至少在一定程度上以其社会性分布于社会的结构网络上。例如，呼吸系统、循环系统和消化系统的疾病的标准化道德比率是与阶级地位相关联的。医学实践反映了社会的阶级和性别结构。妇女的“自然”状况在日常生活中与男性医生的监测密不可分，尤其在流产和怀孕等问题上更是如此。例如在实践中，能否流产基本上取决于医生对妇女的道德地位的评价（Aitken-Swan, 1977; S. MacIntyre, 1977）。因此，如果不把“疾病”置于道德评价的等级之内，即使在理论医学中也不可能讨论这一概念，反过来说，必须参照社会集团中的权力关系，才能理解这一概念。“疾病”不是单一的概念，也不是对自然过程的事实陈述；它是反映物质和理想利益的一种分类。这些分类图谱的重要性在于它们最终引向对身体的本体论地位的探询。

第十章 差异本体论

吃喝和生殖肯定是人的真正功能，然而，如果把它们从人类活动的其他领域抽象和分离出来，使之成为最终和惟一的目的，它们就成了动物的功能。

卡尔·马克思，《1844年经济学哲学手稿》

引言

本章的基本论点是，社会科学经常忽视了人类最明显的“事实”，即人是有身体的，是体现于身体的。即使社会科学考虑到这一事实的亚层面，也往往认为这一层面微不足道。社会学尤其因为压制了一个同样明显的人类“事实”而走入了死胡同，这个事实就是人的生物存在是一种社会建构，由群体实践构成。尽管在古典的社会哲学中，身体是受到压制的一个主要焦点，但是许多论争直接与人的身体体现问题有关。哲学中的精神/肉体问题和理性社会学中的自然/文化争论可谓两个显例。从根本上讲，身体的社会学提出了自然与文化分界的含混性问题，人们进而会问：“什么是种属的人？”就是说，身体社会学必须最终面对社会本体论的性质。在社会学中，关于存在本质的论争出现了一种典型的相对主义的转向。由于人的所有属性似乎都具有文化的特定性，所以很难把握似乎具有空间普

遍性和历史连续性的人类特点。社会学所展示的似乎是人类群体和社会的差异，而不是它们的统一特征。例如，人类学研究表明那些似乎“自然的”性的方面事实上是特定文化组合的产物（M. Mead, 1949）。如果根本没有普遍的人性特征，那就很难谈论什么人类的普遍价值。因此，关于人类属性的相对主义观点与相对主义的价值观是结合在一起的。人类只有差异，因为他们的“需要”是相对的，是社会的建构，我们不能对现存社会组合是否能够满足“真正的”需要做出跨文化的判断。人的需要只是不同社会组合的产物，因此无法对“虚假的”或“真正的”需要进行判断。我们不能设置“需要”的存在，只能看到人们谈论“需要”。进一步说，这些观察得出的结论是，关于需要的话语具有极强的可变性、偶然性和灵活性。

与这种相对主义身体观不同的一种主要观点来自马克思，把身体看做组织我们的社会经验的语言之一部分。马克思主义作为一种激进的社会批判，无疑会诉求一种稳定的社会本体论，摆脱所谓的资产阶级相对主义和主观主义。马克思指出资本主义社会不仅是不公正和不平等的，而且资本主义严重破坏和扭曲了人性。马克思还想表明，他关于资本主义社会里人的异化的观点不仅仅是一种道德看法或观点。马克思主义的社会批判建立在理性探询和实在证据的客观基础之上。马克思的社会批判需要一个具有普遍性的基岩，表明关于人类需要的其他阐释（如功利主义）事实上是片面的、局限的和静止的。例如，马克思批判 J. S. 穆勒等人把资本主义竞争中的人的本性视为普遍的类的范式。马克思为了确立他对资本主义的客观批判和抛弃资产阶级的经济人的范式，必须以人的某些普遍需

要为依据和准绳，因而也要依靠一种可以阐发的社会本体论 (Soper, 1981)。在马克思看来，自然绝不是固定不变的永恒的现实，自然本身就是将自然现实改造为“人化的自然”的人类劳动的产物，这一改造过程也改造了作为类的存在的人的本性。这种关于“人”和“自然”辩证关系的观点贯穿于马克思的整个哲学思想，所以写作《手稿》时的早期马克思与《资本论》时的晚期马克思之间并不存在很大的断裂 (Avineri, 1970)。可以说，马克思试图通过哲学人类学理论穿越文化相对主义。如果没有这样一种关于人类普遍潜能的理论，马克思就不可能跨越资产阶级政治经济学中的事实/价值鸿沟 (Lukács, 1971)。因此，马克思主义里的社会本体论并不是一件附加的装饰，而是进行客观社会批判的根本立足点。

马克思的本体论

尽管存在问题问题是马克思的历史和社会哲学的核心，但是马克思关于自然中的人和人身上的自然的论述在后来的马克思主义注解中被忽视了，特别是经过阿尔图塞对马克思主义的人本主义进行攻击之后，更是如此 (Althusser, 1969)。而那些直接受到马克思的本体论影响的文本则在所涉范围上受到限制 (Heller, 1976; Markus, 1978; Mészáros, 1970; Lukács, 1980)。这一注解马克思主义的传统在东欧，尤其在匈牙利深受卢卡契的影响，他认为社会思想中存在的问题在绝大部分情况下是主观主义问题 (Lukács, 1974)。这种以社会本体论为焦点的马克思主义的许多方面通过贝尔吉和拉克曼 (1967) 的综合评述进

入了主流社会学，不过，从性别社会学和医学社会学两个实例看，马克思主义本体论的普遍意义并没有受到充分的重视。在马克思主义系统内部，结构主义者对《资本论》中“科学的”马克思的兴趣减弱了《1844年经济学哲学手稿》中马克思与费尔巴哈和黑格尔论争时出现的本体论的影响力。

虽然马克思的社会本体论视角蕴含着深刻的意义，但他的人性分析中的基本成分还是比较直接和连贯的。这些本体论成分被马克思纳入关于社会存在如何通过集体的劳动过程改造和占有自然的论述中。类的意义上的人通过劳动改造了既是他存在的条件又是对象的自然，而这种劳动是自觉的、实践的社会活动。通过对自然的改造，人也不断地且自觉地改造了自身。这一基本陈述显示出两个很重要的特征。一，人的普遍性特点不是固定和静止的。人类所共有的并不是一堆固定不变的生物数据，而是产生改造结果的普遍的劳动能力。二，人类改造和驾驭“自然”的能力是以促进人的能动性和自觉性的社会关系为前提的。这些关系具有历史的可变性，依赖于任何特定社会中的主导的生产方式。因此，人-社会-自然之关系在本质上是历史的。这种改造能力产生的一个结果就是马克思所说的自然边界被人的潜能的社会前进推到了后面。自然的限制被社会能力的提高降低了，自然变成了人的“无机的身体”（Marx, 1967, p. 293）。这些关于人的社会存在的早期思考必然要解决古典社会理论中的实质性问题，如人与动物的关系，人与自然的关系，自然与社会之间的本体论飞跃。马克思通过辩证地分析“人的自然化”与“自然的人化”的关系，对这些问题作出回答。对马克思而言，那种轻巧的自然/文化二分法其实离不

开劳动的历史和社会特点。

宽泛意义上的劳动是自觉的、集体的、实践的行动，这是马克思关于人的存在的本体论的核心，因为人的存在就是通过狩猎、稼穡、养殖和制造生产资料得以延续下去。因此马克思把人描述为一种普遍的自然存在，人有能力和潜能把自然世界的任何对象改造成他需要的样子。马克思正是在这个意义上用人的“无机的身体”的延伸指人的自然化。与此同时，人也将文化的印记加诸自然，把外部条件的自然边界推到后面，对自然环境的依赖越来越少。正是这种不断扩展的对自然的控制扩展了人的普遍性，形成了人的自然化。生产的和有意识的活动是人与自然交流所具有明显特征，人以此占有了他的环境并历史地形成了自己积极而主导的能动性。当然，如果不理解马克思的政治经济学，就不能充分理解他的本体论。在以生产资料私有制为基础的社会里，人不再能够通过创造使用价值的集体的劳动来满足需要。在阶级社会里，生产资料与劳动人口的关系是异化的，他们为了生存而被迫出卖劳动力。在这些社会条件之下，工人与他的劳动产品的关系是异化的，异化于他的工作，异化于他的类的生活，异化于他的工友，最终异化于自然本身，亦即异化于他的无机的身体。社会和自然现在似乎成了外在的、物化的和异化的力量，控制了个体的生活而不是人类劳动本身的产品。人的劳动现在具有了否定性和破坏性：“在外部的劳动中，人被外化了，这是牺牲自我的劳动，是赎罪式的劳动。最后，工人工作的外部性使他的劳动看上去似乎不是自己的，而是别人的，他在工作中不属于自己，而是属于别人。”（Marx, 1967, p. 292）

作为实现人类潜能的场所的自然变成了一种异己的力量，这是私有制和私人占有制条件下发生的社会变化所带来的结果。因此，马克思的政治纲领也与他的本体论紧密相连，因为只有革命变革才能使作为一种普遍存在的人重新拥有他的无机的身体。马克思的本体论概念非常接近政治行动，这在《德意志意识形态》中表达得非常清楚，他指出如果没有共产主义革命推翻资本主义，人类劳动的普遍潜能就不可能得到充分的实现和保障（Marx and Engels, 1974, p. 56）。

概括而言，马克思认为人类的本性及其与自然的存在关系是由作为实践能动者的人的本质特点所形成和构成的，人的集体劳动改造了存在条件和人自身的特点。对自然的改造和人的物种的发展是在特定历史和社会条件下进行的。马克思以他一贯的率直和简洁有力地表达了这些基本特征：

可以根据意识、宗教或随便别的什么来区别人和动物。当人们自己开始生产他们所必需的生活资料的时候（这一步是由他们的肉体组织决定的），他们就开始把自己和动物区别开来。人们生产他们所必需的生活资料，同时也就间接地生产着他们的物质生活本身（Marx and Engels, 1974, p. 42）。

自然并不是物自体，而是人的延伸，即具有人的能动性的无机身体的延伸；自然成了为人之物（thing-for-man）。自然作为外在的客观现实而存在，但它也被劳动所改造并且被社会所占有，成为人的发展的一种内在存在。

自然里的身体和身体里的自然

人的身体体现这一事实是马克思关于人性本质和人类劳动特点的看法的关键特征。对马克思而言，人的存在不可避免地是感性的。马克思对黑格尔唯心主义的批判所依据的基本论点是，唯心主义低估或无视人类活动的感性特点。根据他的第一篇费尔巴哈提纲，唯心主义和唯物主义都压制了人类实践的自觉的、感性的和能动的性质。唯心主义抓住了人类存在的主体自觉性，但是忽略了存在的方式植根于感性的生产当中；唯物主义抓住了人的自然定位，但是把人转变成仅仅对外部压力作出反应的机器（Rotenstreich, 1965）。我们知道，把自然看做独立于人而存在的物质客体和把人看做类似于物的现象（一种机器，一种水泵或钟表齿轮），这样的观念是在特定的历史阶段才出现的，亦即随着充分货币经济条件下的商品生产的发展而出现的（Sohn-Rethel, 1978）。而马克思则把人和自然都看做历史和社会过程的感性的产物。尽管马克思本人尤其在1844年手稿和《德意志意识形态》中不停地强调人类活动的这种实践和感性特点，但是在晚近关于马克思的本体论的评述中并没有对人的身体体现这一事实予以足够的讨论。身体体现是人对自然的感性占有中必不可少的条件，是实践的前提条件。人的感性能动性只有通过身体体现才能得到表达，然而马克思主义者并没有对这一事实予以认真的概括。因此，马克思主义者们也应该与社会学家一起受到批评，他们“往往无视身体，使社会关系‘非身体化’”（Freund, 1982, p. 19）。身体既是自然现

象，也是社会产物，这种复杂性在将马克思的异化理论用于对疾病的讨论时，暴露得更加清楚。人身体上的疾病问题也会带来身体体现的主体和客观经验。

人既有身体，又是身体，这一悖论形成了本书身体社会学研究中的基本而连贯的主题。只要我有身体，我就具有其他灵长目动物也有的被视为生物基础的诸多特点；从这个意义上说，我的身体是我施以控制的一种自然环境。就像环境中的其他现象一样，我可以触、摸、闻、看到我的身体。然而，我必须拥有我的身体，才能触、摸、闻、听。在通过环境进行控制的过程中，我首先和直接地拥有我的身体，与我拥有其他物体的方式不同。我拥有我的身体，但同时也意味着身体拥有我，因为我的身体的退出同时也就是我的退出（至少就所有的实践目的而言）。然而，这种身体的体现从根本上来讲是社会性的，因为我的本体论必然是社会性的。因此，说我拥有我的身体，并不暗示任何方法论上的个体主义。用马克思主义阶级立场分析中现在很常见的区分方法来说，人的典型特征是拥有自己的身体，但是他们并不一定拥有自己身体的所有权。虽然马克思一直在类的意义上使用“人”这个词，但是众所周知，他对“人的本质”的分析也很少对妇女在社会和历史中的位置做出分析。虽然从现象上看妇女拥有她们的身体，但是对自己的身体几乎没有充分的所有权，这一直是人类社会的一个基本特征。从这个意义上说，性别劳动分工一直表达着身体的根本异化。当马克思用感性能动力界定人的本体论时，他的定义的前提只能是，人拥有自己的身体，并拥有身体的所有权。对马克思而言，资本主义社会的出现基本上否定了实践的这一先决条件，

人被迫出卖自己的劳动力，成为社会生产关系的特征。然而，并非只有资本主义否定我们的身体所有权。

在奴隶制和父权制之下，身体的所有权被政治和法律的控制系统排除了，能动者所体验的身体就像受外部统治的客体。当然，身体的商品化中存在着各种制度化的安排，卖淫就是这种安排中最臭名昭著的一种形式。就此而言，卖淫可以看做自然财产像使用价值一样向交换价值的转换。在这种条件下，随意的同性恋可以看做性征的商品化，掏空了主体的奉献和爱恋。因此，身体的这种感性所有权的丧失可以看做肉体的异化形式，因为马克思使用的异化概念至少有一个方面是指个体控制的丧失。非常有趣的是，也可以说疾病就是身体所有权的丧失，疾病使自我丧失，因此疾病是人的最切身和最普遍的异化形式。

疾病可以看做对新陈代谢的侵害或至少是一种不想要的对新陈代谢的改变，其结果是扰乱或遏制我的日常社会关系和活动。疾病限制或约束我的创造性的感性实践。举例来说，痛风是中年男人相当普遍的一种疾病，部分是遗传使然，但是也与饮食不良、缺乏锻炼以及酗酒有关。因此，痛风在学者群体里可能是一种非常普遍的疾病。痛风的直接原因是血液中累积的尿酸，典型地发作于脚趾，病人有剧痛感，而且这种疼痛一般没有先兆。因此，这种疾病具有作为自然环境的身体受到侵害的所有特征。在希腊医学中，痛风称为足痛风，希波克拉底把它说成一种不会走路的疾病（Hippocrates, 1886）。足痛风就是你不能走路的一种疾病。当然，痛风不仅仅是一种脚病，也不是仅限于人，这种病在长尾小鸚鵡、火鸡以及小鸡身上也很普

遍。因此，在人的家畜环境以及自身的内部环境中，痛风是一种新陈代谢疾病。在痛风病人身上发现的痛风石是一种侵入的异物，从现象学的观点看，这些痛风石表明身体的类物性，身体是个人的一种环境。

虽然这个意义上的疾病就是异化，但人类实践的重要特征是，疾病可以被占有并转换成文化。痛风也能成为人格不光彩的印记，因为从一个人的步态可以看出他的部分个性。因此，脚上的痛风便被转移到人格，人格也开始痛风，痛风的人格指一种特殊类型的个人。痛风是一种外部介入，显然是非常痛苦的，但它也因为抱怨富有和安虞而获得某种受人尊敬的地位。詹姆逊·拉塞尔·洛威尔深受这种疾病的折磨，但是他把它说成一种“漂亮的抱怨”，并且把它与那些“养尊处优”的人联系起来（Norton, 1894）。威廉·卡伦是18世纪后半叶爱丁堡的一位医学教授，他进一步提出痛风是一种智慧的麻烦，把它与健旺的脑力和体力联系起来（Donovan, 1975）。卡伦的治疗办法涉及饮食控制和俭朴的生活方式（Talbot, 1964）。痛风像忧郁一样，是一种富贵病。在这方面，是痛风的社会意义和比喻意义有趣地与有闲阶级联系起来。是痛风是一种不能动弹的疾病，这种“不能走动”的病既是缺少走动的结果，也是缺少走动的原因。因此，痛风产生了无所事事（不管它是如何痛苦地强加于人的），是有闲者的标记。虽然这是对骨骼之端的一种外部侵入，但是至少在18世纪文化中，人们把它视为人格和社会地位的一部分。就此而言，痛风成了整个自我认同的一部分并因此完全可以用来指“痛风的人”。从社会方面看，疾病可以衡量人的地位：痛风、结核病、忧郁症以及高血压在一定

程度上可能是聪明、灵敏和机智的社会标记。

这一关于痛风的论点主要表明疾病是一种文化悖论，也就是说，它似乎属于自然，但也不可避免地具有深刻的社会意义。痛风是尿酸引起的疾病，必定会对走路或不走路做出声明。而走路是对我们的社会特点和个体特点的声明。马和汽车使有闲阶级不必再走路，他们于是通过跑步来避免缺乏运动带来的不良副作用。走路问题是格奥里格·格罗戴克在《关于它的书》（*The Book of the It*, 1950）中阐述疾病和病痛的心理动力学的出发点。他是第一个依据弗洛伊德学说提出“病痛的意义是什么”的问题的人。格罗戴克否认健康和病痛因为二者都是有机物的产物而相互对立并具有多种矛盾意义。他通过一个人走出洗澡间、摔断小腿的例子来说明自己的观点。无论从社会角度还是从生理角度看，要走路就得直立。幼儿年龄过小不能走路，对自己的行动不负道德和社会责任。匍匐在地是无能的表现，但也是求救和承认需要帮助的表现。在格罗戴克看来，病痛有一种意向性，尽管动因者本人往往觉察不到。精神分析的作用在一定程度上就是给病人提供对病痛的阐释，使他们理解疾病和病痛的积极的、良性的和保护性的一面。病痛也表达人的创造性，奥立弗·沙克斯的专著《周期性偏头痛》（*Migraine*, 1981）也许是对病痛的这种艺术效果的最佳概括。

把马克思的基础和上层建筑二分法用于人的病痛世界对于理解沙克斯关于周期性偏头痛的评析要旨是非常有用的。我们可以说疾病是一种有机“基础”的病，因为有机性是作为自然世界中的现象的人所共有的特性。个体层面上人的创造性发生于上层建筑之中，亦即发生于人们为回应有机基础的变化而作

出的社会的、意识形态的和道德的阐释之中。每一种疾病都有一种有机语法，但是患者的言语则是高度可变的、创造性的和具有强烈个人倾向的。周期性偏头痛是人的所有之事，但也是人的所为之事。我们说“一阵偏头痛”，这“一阵”就有点军事行动的意味，暗示来自外部的对个人的入侵；不过，我们也可以把偏头痛行为看做一个偏头痛的人的活动。不妨多引几句沙克斯的话：

如果偏头痛的基础是普遍的适应性反应，那么它的上层建筑就可能是每个病人根据自己的不同需要和象征建构起来的。

因此我们现在可以从原则上回答早先提出的那个难题：周期性偏头痛是先天的还是后天的。二者都是。就其固定的和遗传的属性而言，是先天的；就其可变的和特定的属性而言，是后天的……

走路，在其最基本的层面上看，是一种脊椎反射作用，但是这种作用不断提升，最后我们可以从步态认出一个人。同样，周期性偏头痛也始于一种反射作用，然后逐步提高，形成一种身份特征，但是周期性偏头痛也能成为一种创造（Sacks, 1981, p. 224）。

走路是有机生物的一种能力，但它也是人的一种创造行动，因此便演化出“正步走”、“齐步走”以及“向后转”等复杂的走法（Mauss, 1979）。走路是有规则的行为，但是我们能根据步态或缺乏特色的步态认出具体的个人来。格罗戴克指

出，我的走路方式完全可以像我的说话方式一样，成为我的特性之一部分。的确，“步态”是一个符号系统，偏头痛的个人的寂然不动或痛风个体的跛行都是一种传播活动。

外部疾病经过占有和阐释成为文化和人格的一部分。这似乎只是格罗戴克的一家之言，但它是对那种描写疾患但未能抓住其矛盾辩证本质的文学的重要纠正。在医学社会学中，象征互动说运用变异理论的概念把疾病和病痛看做对自我概念的一致否定。就此而言，病痛可以看做一个越来越约束社会契约和削弱个人特性的过程。病痛创造了对别人和医疗技术的依赖感。例如，依赖肾透析的病人每天都提醒自己离不开机器 (Strauss and Glaser, 1975)。慢性病引起的社会隔离会产生一种不被信任、被抛弃和失去价值的体验。长期病痛缠身的人不再能够对自己的环境施以自觉的能动作用，因为他们反复提醒自己的依赖性，而且也感觉到自己是一个负担 (Charmaz, 1983)。互动说认为病痛是一种偏常形式，因此会引起羞辱感并导致自我价值的贬损。身体的疾患变成了个人的羞辱。虽然这种观点清楚地说明了个人与自己及其社会环境的异化，但是并非所有的病痛都使人感到羞辱，记住这一点是非常重要的。有些病痛形式就像某些偏常形式一样，可以得到社会的仰慕并获得特有的肯定性评价。而且，否定性的社会标签并不一定挂在有病之人或偏常者的身上。只有当感到隔绝的个体们实际上已经内化了那些否定性标签时，才会产生羞辱感。人们在想到盲人、糖尿病患者、截瘫病人等人时，往往尽力抵制那些否定性的标签，尽力想象患者过着一种比较积极的生活方式。这些有关互动说的评论无关宏旨，最重要的问题是个体与其疾病之间的复

杂矛盾的现象学关系。

我们的能动性是通过对疾病和病痛的解释和占用来表现的，比如，一阵偏头痛成了我的偏头痛，痛风的腿成了我的特殊走路方式。在一些小的病痛上，我们也能发挥能动性，比如，如果我不能像往常一样散步、吃高蛋白食物、喝好酒，那么我就和一个痛风病人差不了多少。我选择了抽烟，这也许与以后的病痛相联系；可见能动性既作用于解释的层面，也作用于病原学的层面。慢性病痛并不会导致对社会契约的约束，但也有证据表明，失去有益的社会关系可能也是疾病发作的原因。癌症与感情压抑的联系是公认的，这种情况特别有意思。把癌病患者的增加看做受压抑情感的生理表现，这种观点可以追溯到莱希和格罗戴克。莱希力图用弗洛伊德关于不幸的个人生活和感情压抑的理论来解释弗洛伊德自己患的口腔癌。据莱希说，弗洛伊德之所以抽烟很厉害，“是因为他想说一些从未到了嘴边的话”（Reich, 1975, p. 34）。弗洛伊德只能压制感情，使感情在疾病中得到发泄，从这个意义上说，弗洛伊德是把癌“选择”为一种替代的表达方式。格罗戴克认为，疾病是再现性的，指向下面的冲突和紧张；疾病成了被压抑的欲望的象征（Sontag, 1978）。我们用得不到满足和受到抑制的欲望来描述癌症，这种语言出现在我们生活于其中的消费文化，为了成为完全的人，我们只得消费，多花钱，满足欲望。因此，苏珊·桑塔格说现代的癌症隐喻是危险的意识形态的东西，因为这些隐喻把病人看做疾病的责任人，使我们难以在资本主义社会本身找到人类苦难的社会病原。她的论点显然是强有力的。如果有人说工人把石棉沉着病选择为对自己的被压抑感情的解

救，那是非常卑鄙的。然而，有证据表明癌症的发生与感情压制有关，得不到释放的巨大压力和紧张可能引发赘生物（Ing-lis, 1981）。

如今的一句口头禅是，要成为一个病人，必须经过从承认某人“病了”到做一些具体事情的一系列选择（McKinlay, 1973）。这种选择观念与病痛行为是一致的，但是自觉能动性可能是疾病形成的原因这一观念却存在着不少问题。生理疾病中的意志介入使我们回到自然与文化的关系问题，桑塔格关于病痛隐喻的讨论所提出的关键问题最终还是语言与现实的关系。作为一种分类系统的疾病是在医学科学的决策过程中作出的社会建构吗？身体本身纯粹是社会现象吗？

尼采与马克思

在马克思看来，自然是一种客观现实，形成人类的环境和他们满足自己的需要的竞技场。然而，自然对于人的重要意义越来越小，人通过集体的生产劳动推开自然的约束疆界。因此，人与自然的关系在本质上应该看做社会的和历史的，也就是说，这种关系是由生产价值的生产方式所决定的。自然的存在和人的需要必须满足的要求是马克思的本体论的基础，而他的本体论反过来也是他对资本主义社会所作的社会批判的基础。如果没有这些假设，马克思就无法区别真假需要。于是，在现代马克思主义中就看到这样一种论点，认为资本主义使工人阶级陷入一张广告控制和创造虚假需要的消费之网。大众消费是一种有纪律的消费，最终会毁灭个体、社会关系和环境（Bau-

drillard, 1975)。因此，马克思的本体论迫使我们回头面对什么是普遍“人性”和在某些社会生产形式之下的“人性”是否虚假的问题。在马克思主义看来，普遍的人的本质并非存在于生物性之中，人类的共同处不是某些共同的生物需要和生理特点。人的本质是能力和潜能。人类的劳动加诸自然世界并且为了满足自己的需要而改造自然世界，在改造自然的过程中，实现自己作为感性的、实践的和创造的能动力的潜能。然而，这个“自然”受到了人与自身、与生产条件以及与其他异化的社会条件的颠覆。“人”和“自然”等概念不能理解为固定不变的抽象的东西：

人通过外部世界的客体来满足自己的需要，这就是人与外部世界的关系。但是人并非始于“这种与外部世界的客体的理论关系”。人像所有动物一样，始于吃、喝等等，即这种关系不外乎是活动，通过他们的行动来占有外部世界的客体，以此满足他们的需要（亦即他们始于生产……）对于已经生活于某些社会契约中的人而言（语言的存在必然会产生这一假设），只有某些外部客体能够满足他们的需要（Marx, 1956, p. 355, 引自 Schmidt, 1971, pp.110 ~ 111）。

人类历史地实现自己的“人的本质”，他们通过不断地改造自然来改造自身。

马克思把他的社会批判置于社会本体论之中，以避免相对主义。虽然人对世界的干预使世界不停地变化，人的劳动加诸

自然的结果是改造了人自身，但是关于物种之人的社会本体论是一种普遍主义观点。社会结构不停地变化，但是我的存在之本质与他人并无本质的不同。如果以这种说法来看待马克思的论点，那就很容易看到他的本体论可以包蕴完全不同的含义。如果人类通过其劳动改造自然，如果人类是自然的一部分，那么社会存在之本体论就具有历史偶然性和社会可变性。如果“自然”本身就是社会历史实践的产物，“人”通过施于它们的劳动就成了偶然的、社会建构的现象。马克思并不想否认自然的存在是一种独立的客观实在，但是他绝不会认为人类是由自然的客观规律所决定的。

马克思在其思想发展的早期阶段曾经阐发过与自然相联系的人的能动性问题。例如，1841年他的博士论文《德谟克利特与伊壁鸠鲁之自然哲学的差异》中的重要部分就是论述这一问题的。马克思称赞伊壁鸠鲁坚持现象是真实的和肯定人类意志的自主性的观点，但是伊壁鸠鲁以不变的自然法则来强调人的自由，这也暗示自然的客观性本身依赖于人的意志。伊壁鸠鲁思想对于马克思的吸引力在于它用自然法则对人的自由予以无神论的肯定，使物质从属于道德。这种为了人的能动性而抛弃必然性和不变性的做法可能与马克思和恩格斯对赫拉克利特学说的关注有联系，即一切皆流，事物永远是对立面的统一。虽然赫拉克利特在马克思的著作中只是一笔带过（例如在《资本论》第一卷中），但是赫氏关于现实是不断形成的观点无疑与马克思对自然和社会现象的历史性所作的总体强调是相吻合的。恩格斯在《反杜林论》（1959）中也认为赫氏关于矛盾而变化的现实本质的分析是“朴素的但内在地正确的看法”。可

见，人的能动性与自然具有决定性和不变性的观点是马克思和恩格斯一直深为关注的问题，他们试图把自然看做决定的被决定的，以此作为对问题的解决。在历史地变化着的环境中，自然是人类行动的必需条件。如果通过人的能动作用，现象是历史地永远变化着的，那么如何才能认识事物呢？如果“人”既是“自然”的主体，也是“自然”的臣民，那么“人”就一直支配着变化，也从属于变化。可是我们如何能认识一个不断变化着的人的存在呢？马克思实际上使这个问题更具体了，他认为“人”是一种抽象，只有在特定经验环境中谈论人，才是有意义的。由于实际的男人女人们总是特定环境的产物，总是通过人的介入而发生历史的变化，所以男男女女们也总是变化着的，因为他们不停地改变着自身。既然男人女人们总是处于变化当中，那么如何才能认识他们的本性？马克思面对着赫拉克利特哲言绝妙地表达过的一个古老的哲学难题：我们绝不能第二次踏入同一条河流。用稍微不同的现代行话来表达，马克思面对的问题就是要在差异的世界里抓住同一的东西。

我们知道，马克思的社会本体论试图在一个表明所有概念都是历史的并且只能在特定的社会历史环境中才能得到理解的哲学体系中肯定人类能动性的中心地位和普遍性。在勾勒出马克思的立场之后，我想指出马克思和尼采之间的一些差异，不过，至少也会提到一些类似之处。审视尼采哲学的一个原因是，晚近许多有影响的研究身体的著作都离不开尼采，例如福柯。我还想指出，尼采和马克思的某些假设是共同的，但是他们的认识观的含义却存在着明显的差异。考察尼采使用的赫拉克利特提出的存在和生成（becoming）的悖论，不失为一个有

用的起点；这个悖论在尼采的认识论里处于中心地位。

虽然尼采的认识论并没有引起充分的论争，但它非常重要，因为它与当代结构主义理论非常接近。这种认识论的一个中心论题是知识的局限性和作为思想体系的实证主义的无依据性。首先，他指出世界是流变的，所以很难苟同我们完全知道“存在”这样的说法。在一个易变和生成的世界上，我们只知道知道自己建构的那一部分存在：

从严格的意义上讲，处于生成状态中的世界是不可能“理解”或“认识”的；只有当“理解”和“认识”的心智发现一个不是从虚无而是从现象草草拼凑的现成世界时，才会有“知识”之类的东西；不过，这些现象就它们是得到保存的生命而言，已经变得稳定了(Nietzsche, 1968, sec. 520)。

我们能认识我们强加于生成过程的东西和我们从混乱的经验之流建构出来的东西。第二，语言是尼采的生成认识论的关键特征。由于我们被迫用词语来思维，所以语言就是我们赖以将“生成”系统化和固定化的母体。在《善与恶之外》(1973)第二十节，尼采指出印度、希腊和德国哲学的亲缘关系非常紧密，但不足为怪。这些亲缘关系是语言类同的产物；我们的思维方式所以相似，是因为下面有共同的语法。因为主谓关系是我们的主要语法特征，所以我们对现实的系统化也不可避免地以自我为中心——我思，我感觉，我行动。然而，这些因果观念和自我中心特征是语言（存在的世界）的产物。尼采认识论的第三个特征是强调知识在社会生存中的有用性。语言和知识

产生于社会的交际需要：

意识并不真的属于人的个体存在，而是属于他的社会的或群类的性质……我们根本没有求“知”、求“真”的器官，我们只“知道”（或相信或想象）对人之群和类有用的东西（Nietzsche, 1974, sec. 354）。

因此，知识的性质和功能被置于物种的进化发展和需要当中，特别是处于社会交际的必然特征之中。语言为人类生存所必需且最终植根于人类存在的生理基础。至于尼采的认识论如何为现代法国结构主义提供一种哲学背景，那是比较容易理解的。

结构主义思想的直接背景是由费迪南·德·索绪尔、罗曼·雅克布逊以及路易·叶尔姆斯列夫等人提供的（Coward and Ellis, 1977）。这种语言理论的要点可以简述如下。首先，言语与语言是有区别的，语言是一个符号系统，符号之间的关系由语言规则所决定。因此，语言是一个具有确定结构的符号系统。第二，符号的声音成分（能指）与概念要素是有区别的。能指的“树”与概念的树之间并没有必然的联系或谐合。所指并非一个物，而是物的构成成分。能指与所指的关系是任意的，思想是依靠规则系统连贯起来的，该系统统辖个体符号在某个语言系统之内的位置和功能。用福柯的话来说，认为“物的秩序”与“词的秩序”之间存在着必须联系的观念是西方认识论的形上学假设（1970）。我们关于现实的知识是一种概念的知识，因为“现实”本身就是一个为了与“非现实”意义相对立而产生的概念。第三，结构主义认为语言是一个符号系统，可

以把这个系统作为一个自律的、自我生成的、不依赖于说话人意图的系统来观察。因此，结构主义是对符号的共时分析，与马克思主义惯用的历时分析相区别。某个语言系统的历史对于理解知识产生的逻辑是没有关系的。总的来说，结构主义首先关注的是形式问题，而不是实质问题。“猫”、“狗”、“鱼”等能指并不是由它们与实在的关系所决定的，而是决定于一个受对应和差异规则统辖的形式规则系统。“男人”主要是由与“女人”的差异来确定的。

虽然这种语言观的直接背景是由索绪尔的著作提供的，但是福柯等结构主义者的假设与尼采的认识论具有密切的关系。具体而言，我们所知道的只是知识，而非实在；我们的知识是力图将一个系统加诸生成之流的语言的产物。我们所知道的并非事物本身，而是生成中的世界的能指。关于世界的知识总是一种意志行为，人类集团依靠这种意志试图把某种意义强加于世界，因此知识总是求真意志（will to truth）。

因此，尽管尼采与福柯有许多共同之处，他们的视角至少有一个重要的分歧。因为尼采认为人类存在都涉及对其道德意义的评价，所以总是存在着对价值进行重新评价的可能性。尼采并不是虚无主义者，他特别批评抹煞生命的哲学，倡导肯定生命的信念。因为知识是相对的，是一个角度问题，所以不可能有至上而下的权威。无论上帝或国家，都没有垄断知识的特权。我们永远不可能认识此在，这说法看似非常悲观，但它也暗示从原则上讲，我们关于此在的知识是可以重构的。而福柯却没有提供这样的出路，因为他排除了发现一个超验主体的可能性，这样的主体从属于予生活以意义的话语。他对疯癫的精

神病学理论的分析并不是为了提供一种更好的疗法，他对诊所之诞生的论述并不指望建立一门替代的医学。

尼采的相对主义或视角论使他对一个美好的道德世界满怀希望，因为我们的知识对我们的生存是有用的。尼采认为知识是实践的，这就与马克思有某种关系，他在《德意志意识形态》中把语言定义为“实践的意识”：“语言也和意识一样，只是由于需要，由于和他人交往的迫切需要才产生的……因而，意识一开始就是社会的产物，而且只要人们还存在着，它就仍然是这种产物”（Marx and Engels, 1974, p. 51）。尼采也以类似的眼光把语言看做意识的体现，产生于人类为其物种的绵延而斗争中的社会交际的需要。因此，社会存在决定意识；按当代结构主义的观点，话语决定存在。主体只能认识、感觉和体验话语规则所允许的东西。这种认识论与福柯的立场非常接近，他认为分类是意志或权力的一种表达，决定了经验的可能性。

身体和差异

从结构主义角度看，身体在一定意义上是话语的社会建构，我们只有通过分类程序才能获得身体知识——“从这个意义上说，身体的真实性只是读解它的观察的眼睛所确立的”（Armstrong, 1983, p. 2）。身体并不是既定现实的一部分，而是我们对生成之流予以系统化的结果。对身体的这种阐释存在两个问题。一，它是还原论者的观点，因为人的有意识的行动被简化为话语的效果。例如，我们身体的性征是由话语规则决定的，只允许个体有一种性征，不能有两种（Foucault, 1980b）。

结构主义传统被尖锐地批评为还原主义，如唯经济论，它还牵涉所谓的话语还原主义。人的能动性要么被缩小，要么被忽视。例如，结构主义不给人对话语的抵抗留出理论空间，因为我们是“由我们被允许得到的知识所决定的”。^① 二，尽管结构主义谈到快感和欲望，但它是把身体看做话语的结果来分析的，忽视了身体体现的现象学原理。个人的身体体现是感性的体验，这种直接性很少受到关于自己的身体观念的注意。我通过感性经验拥有、占有和支配一个个人化的身体，但是为了强调有规律的控制，这一点被降低了。那些控制是由专家们从外部施加的，他们带着关于身体的需要和功能的强制性知识。

完备的身体社会学必须具有的一些特征是：一，它必须具有能动性概念，反对一切简单化的还原主义做法。虽然身体是人们无法完全征服的一种环境限制，但实际情况是，他们通过身体的体现而表现出某种躯体管理的形式。人们用身体、在身体上、通过身体进行实践。在一定程度上正是由于这种对能动性的要求，传统上关于有病和疾病的区别被抛弃了。在“选择”疾病的过程中，有一种能动性因素在里头，疾病是与依赖性和危机抗争的方法。疾病不只是一个异物对环境的侵入，而且还可以说，个人把病痛占用为他们个性的一部分。我们可以说“我的痛风病”或“我的偏头痛病”，但是倘若有人说“它的痛风病”和“它的偏头痛病”，那就会叫人莫名其妙。这样说并非否认发病率与阶级、种族和性别有很大关系，而是要抛弃关于身体体现的个人的那种过度社会化的观念。

第二，一种身体理论必须直接面对自然和文化二分法，因为二者之间的关系是社会的、历史的和矛盾的。身体肯定是自

然的一部分，但是以生物学解释人的行为是殊为不当的。马克思指出，人的实践涉及自然的人化，自然被占有，被迫为人的需要服务。我们的身体只是在特定的社会环境下变成了异化的东西。生物学和生理学本身是对人的经验予以组织和系统化的分类体系，因而具有文化的而非自然的特征。“疾病”必须理解为生物过程的一种分类。虽然可以不无道理地反驳说就算疾病是简单的分类，它也能置我们于死地，但“死亡”也是一个可变的文化范畴，是由医疗决议、医学分类和技术介入等决定的。是“活躯体”还是“死尸”，这是由文化而非自然来决定的。

第三，完备的身体社会学必须是社会的，而不能是个体的。这一点也许是不言而喻、无需赘言的，但是关于身体体现的现象学大都具有浓重的个体主义特性，不能充分认识到个人的身体体现受到社会训练、语言和社会语境的高度中介。我对自己身体的权威可能是人之能动性的一个必然特征，但是这种权威的自然性及其限度很难离开我的社会环境，我的身体也许是别人的合法财产。

因此，身体的社会学最终把我们引领到社会本体论问题面前，我已经尝试勾勒过两种不同的立场。一是费尔巴哈和马克思的传统，以人类对自然的感性实践这一理论来看待身体，在这样的实践中，身体的体现是社会的和历史的。只有在人们相对自由地摆脱了外部控制和异化的社会条件下，才有可能实现人类的潜能。因此真正的马克思主义不仅仅关注社会自由，而且必然关注身体体现的个人如何从物质苦难中解放出来。马克思的社会本体论进而批判那些产生于社会统治过程中的对人类

潜能的控制和约束。例如，“女人的怨言”完全是社会的产物，因此设想一个没有“怨言”的社会，并非乌托邦思想。

第二种传统与尼采的认识论相联系，其当代表达是福柯的著作。按照这种结构主义视角，身体是真理意志引起的一个复杂的知识过程的结果。身体是作为现代理性主义的后果而出现的，它处于竭力在社会治理范围之内调控人类的政治斗争的语境。身体是表达生物学、生理学、医学和人口统计学话语的符号，因此身体概念是知识/权力的结果。这一视角在某种层面上隐含着激进的意义，因为知识/权力所建构者可能被抵抗所解构，但是福柯不承认任何真正的进步概念。福柯思想的这一消极面可以从他对性征的讨论中看出，尤其能说明问题的是他在《赫丘林·巴宾》（*Herculine Barbin*, Foucault, 1980b）中的论述。

福柯想正确地指出“男人”和“女人”的差异是一种话语效果，并非自然而显然的生物事实。这种差异是因为不能在同一身体里兼有两性而造成的。现代医学话语排除了雌雄同体的“错误”，坚持认为所有的身体非男即女：

关于性的生物学理论，关于个体的法学观念，现代国家中的行政管理形式，逐步抛弃了把两种性别混合于一个身体的想法，结果限制了不确定个体的自由选择（Foucault, 1980b, viii）。

然而，可以说同性恋开禁、女权运动、有关性罪错法律的自由化以及遗传工程的可能性，使男女性征的区别变得模糊起来。

现在人们更加意识到生物性别、性别人格、性锻炼、性别属性以及性角色可以独立地变化。也可以说男女的严格区别与晚期资本主义已经没有关系，比如技术和社会的变化已经使从前男性行业的“重体力活”越来越不重要。从形式上看，晚期资本主义的公民权是普遍主义的和进步的，对生物性别的特殊性淡然处之，只要这种情况不变，性差异的本体论就是多余的。

虽然福柯想论证话语强加的差异表征着权力通过一种精细的知识向身体延伸，但是他的悲观主义使他看不到个体权利和潜能的延伸使性别差异的消失成为可能。事实上，只有一条论点可以与福柯的总体立场相吻合，那就是差异的消失表示对个人的行政控制扩展了，压抑了个人的个性和性特色。由于“同一”和“差异”都与权力施于身体的政府实践和细部实践相一致，所以这个铁笼是无法逃出的。虽然福柯经常好像笛卡儿理性主义的主要批判者，虽然他的谱系学好像是一种批判的武器，但是很难看出他为能动性和抵抗留出任何真正的空间。对福柯而言，性解放运动的基础是一个虚假前提，以为权力总是压抑人的，但是他并没有提供其他选择，因为权力和反抗都涉及话语。性别仅仅是社会医学的一种建构，但是其他一切也不例外。尼采为我们安排的走出困境的路线是遵循肯定生活的本能，这在福柯的著作里难觅踪影。身体的体现远不止概念性的事情，它也是潜能，而且这种潜能的实现需要一种社会批判，承认有些社会比另一些社会更自由。

身体悖论

社会学理论可以说是围绕着一些长期存在的对立面组织起来的，如能动性 and 结构，个体和社会，自然和文化，精神和身体。唯意志论和决定论等解决这些对立的办法不仅不成熟，而且是片面的，因为这些矛盾在理论上具有创造性和有效性。我们可以发挥能动性，但是只能在大结构的语境下这样做。我们是个体，但个性是社会的产物。人类作为有机系统，是自然的一部分，但是他们的自然环境也是历史实践的产物。“自然”也是文化的产物。我们是有意识的存在，但是这种意识只有通过身体的体现才能实现。身体社会学的重要性在于身体处于这些理论张力的中轴上，因而是一切真正社会学的必要成分。对我们所说的“身体”予以连贯阐述的难点是这些理论问题的结果。

为了把这些问题置于能够产生理论结果的框架之内，人们说每一种生产方式都有一种欲望的方式。社会的存在以其再生产生活资料 and 人类成员为条件。每一个社会的生产关系都以欲望关系为前提，性生产从来不是不受调节的。性的再生产资料仅仅在最微弱的意义上而言是生物的：占有关系 and 所有权对性征进行社会分配，而这些关系决定谁构成性属相宜的个人，什么样的性结合是合法的 and 理想的。用现代行话来讲，性征之刻写于个人身上并不是由他们内在的心理话语来进行的，而是由外部的性意识形态话语来刻写的。因此，每一种欲望方式都有其相宜的质询的意识形态，这样的意识形态是由人的肉体、具

有相宜性征的个人、性属性、性别以及人格等原材料构成的。这些质询的话语不仅构成具有性征化的身体的个人，而且把这些动因插入社会的繁衍场所（妓院，家庭，亲属，部族）。生产方式和欲望方式集中于个体身体和全体人口范围，它们共同生成四重的秩序问题，即繁衍、约束、再现和管束。我已经指出这是所有社会构型普遍存在的现象。由于对身体的控制本质上是对女性身体的控制，所以身体社会学必须同时分析父权制和老人统治。性差异话语、通过父权关系对权力的组织以及老人统治在家庭之内对后代的支配，代表了身体分配和财产维护的基本制度。以私有财产为基础的社会必然是阶级社会，而且正是这些控制和调配形式的运作在不同阶级之间具有不同的变化。根据前时提出来的一个论点（Abercrombie, Hill and Turner, 1980），这种社会往往是依靠支配阶级的一致性而不是对从属阶级的吸纳组织起来的。农民的性偏常也许曾经是神父操心的问题，但是社会经济制度并不依赖于农民的道德。由于不同的欲望方式与不同的生产方式相对应，所以我已经指出有些疾病象征着不同社会形式所构成的依赖性和支配性。歇斯底里、厌食、自慰以及恐旷症等是性依赖的“疾病”，而这些抱怨的语言在本质上是政治的。

虽然每个社会都有一个管理身体的政府，但是一直存在着抵制和抗议。对统摄身体者的认定并非看其效果；从统治的角度看，社会身体的紊乱应该用个体的、尤其是妇女的身体疾病概念来表示。米歇尔·福柯不无正确地表明对身体的控制表现了所有的控制，但结构主义的问题是它代表了一种可以称为“话语决定论”的思想。“话语决定论”否认主体性和身体的体

现，未能提供一种充分的身体现象学，丢弃了把身体看做感性潜能的概念。我已经强调过人的能动性和意识在病原学里的重要性，试图以此说明这些观念。这种能动性是通过所有制语言表示出来的，我们用这种语言表明自己在世界的身体体现：是我的身体而非它的身体；是我的疾病而非它的疾病；是我的疼痛而非它的疼痛。欲望方式所进行的结构繁衍必须通过我的身体体现来进行，交媾的快感带来系统繁衍的必要性。虽然中世纪教会和共产党等各种社会建制竭尽全力想分开繁衍和快感，但它们的企图注定失败。这个矛盾的事实必然遭到抵抗。

然而晚期资本主义社会生产方式的一个特征是，它并不要求禁欲的欲望方式；其实商品化过程制造出快感，消费流通促进了快感。对身体的统摄不再以禁欲苦行原则为基础，而是以享乐主义的慎重和欲望的增大为基础。禁欲主义已经转换成为了商业肉欲主义的利益而促销身体的实践。反新教的新伦理观把未老先衰、臃肿肥胖以及体格虚弱视为肉体的罪恶，这与韦伯的论点并不对立，他认为虽然资本主义可以增加物质财富和带来快乐，但是它不能提供目的。资本主义的问题是，商业圈子不断扩大它永远不能连续地或普遍地满足的对快乐的期待。与封建主义不同，资本主义没有为了原始积累而被迫否认对快乐的追求，它产生了对个人满足的永久期待，但这种满足在资本循环的周期性危机中是不可能实现的。

身体的快乐绝不会被消费主义全部吸纳，它们可能成为个体主义者抗议和对立的特征。在晚期资本主义，生产和欲望之间似乎存在着根本的脱节，产生了普遍的不满足和幻灭。因此，晚期资本主义的经济危机重新扭转了马尔萨斯的悖论：尽

管人的快乐是可变的，以几何级数增长，但是消费能力是以算术级数增长的。期待与消费之间的断沟表示一种相对的贫困化，这是社会失衡的焦点所在。由于这一原因，对社会的管理要求对身体的管理。一切管理都涉及调控，而调控就是强制的标准单一化。政府对人口的调控是通过身体的个体化来进行的，韦伯和福柯都看到了这一点，而且在当代社会，在健康卫生的名目下出现了对身体的道德调控。问题是健康像快乐一样，是个人的和个别的，因为身体的体现是独一无二的。身体可以被管理，但是身体的体现是个性的现象学基础。于是，最后还是回到尼采的话上来：

没有纯粹的健康，以那种方式来界定事物的所有努力都会惨败。甚至你的身体健康与否也取决于你的灵魂的目标、境界、精力、冲动、失误以及更重要的理想和幻影。因此身体的健康情形是不可胜数的；我们越是允许独特而绝伦的东西冒出头来，越是鄙弃那种“人人平等”的说教，医学人就越是抛弃正常健康的概念以及正常饮食和病痛的正常过程（Nietzsche, 1974, sec. 120）。

参考文献

- Abercrombie, N., Hill, S. and Turner, B.S. (1980) *The Dominant Ideology Thesis*, London
- Ackernecht, E.H. (1948) 'Anti-contagionism between 1821 and 1867', *Bulletin of the History of Medicine*, 22, pp. 562-93
- Agich, G.J. (1983) 'Disease and value: a rejection of the value-neutrality thesis', *Theoretical Medicine*, 4, pp. 27-41
- Aitken-Swan, J. (1977) *Fertility Control and the Medical Profession*, London
- Alexander, J. (1982) 'Theoretical logic in sociology', *Positivism, Presuppositions and Current Controversies*, London.
- Allegro, J.M. (1964) *The Dead Sea Scrolls: A Reappraisal*, Harmondsworth
- Allegro, J.M. (1968) *Discoveries in the Judean Desert*, Oxford
- Allegro, J.M. (1979) *The Dead Sea Scrolls and the Christian Myth*, Newton Abbot
- Althusser, L. (1969) *For Marx*, London.
- Althusser, L. and Balibar E. (1970) *Reading Capital*, London
- Anderson, O.W. (1952) 'The sociologist and medicine', *Social Forces*, 31, pp. 38-42
- Anderson, P. (1974) *Lineages of the Absolutist State*, London
- Andorka, R. (1978) *Determinants of Fertility in Advanced Societies*, London
- Arendt, H. (1959) *The Human Condition*, New York
- Ariès, P. (1962) *Centuries of Childhood*, London
- Ariès, P. (1974) *Western Attitudes to Death, from the Middle Ages to the Present*, Baltimore and London.
- Armstrong, D. (1983) *The Political Anatomy of the Body: Medical Knowledge in Britain in the Twentieth Century*, Cambridge
- Arney, W.R. and Bergen, B.J. (1983) 'The anomaly, the chronic patient and the play of medical power', *Sociology of Health and Illness*, 5, pp. 1-24.
- Avineri, S. (1970) *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge.
- Badgley, R. and Bloom, S. (1973) 'Behavioral sciences and medical education: the case of sociology', *Social Science and Medicine*, 14, pp. 348-62.
- Bakan, D. (1974) 'Paternity in the Judeo-Christian tradition', in A. Ester (ed.), *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion*, New York, pp. 203-16
- Bakhtin, M. (1968) *Rabelais and his World*, Cambridge, Mass
- Banton, M. (1967) *Race Relations*, London and New York.
- Barrett, M. and McIntosh, M. (1982) *The Anti-Social Family*, London
- Barthes, R. (1973) *Mythologies*, London.
- Barthes, R. (1977) *Sade/Fourier/Lavola*, London
- Barthes, R. (1982) *A Lover's Discourse: Fragments*, New York
- Baudrillard, J. (1975) *The Mirror of Production*, St Louis
- de Beauvoir, S. (1962) *Must We Burn Sade?*, London.
- de Beauvoir, S. (1972) *The Second Sex*, Harmondsworth.
- Beecher, J. and Bienvenu, R. (1972) *The Utopian Vision of Charles Fourier. Selected Texts on Work, Love and Passionate Attraction*, London.
- Bell, D. (1980) *The Winding Passage: Essays and Sociological Journeys 1960-1980*, Cambridge, Mass

- Bennett, T. (1979) *Formalism and Marxism*, London.
- Benoist, J.M. (1978) *The Structuralist Revolution*, London.
- Berger, P.L. (1974) 'On the obsolescence of the concept of honour', in P.L. Berger, B. Berger and H. Kellner, *The Homeless Mind*, Harmondsworth, pp. 78-89.
- Berger, P.L. and Kellner, H. (1965) 'Arnold Gehlen and the theory of institutions', *Social Research*, 32, pp. 110-15.
- Berger, P.L. and Luckmann, T. (1963) 'Sociology of religion and sociology of knowledge', *Sociology and Social Research*, 47, pp. 417-27.
- Berger, P.L. and Luckmann, T. (1967) *The Social Construction of Reality. Everything that Passes for Knowledge in Society*, London.
- Bernardo, A.S. (1975) 'Petrarch's Laura, the convolutions of a humanistic mind', in R. J. Morewedge (ed.), *The Role of Woman in the Middle Ages*, Albany, NY, pp. 65-89.
- Black, H. (1902) *Culture and Restraint*, London.
- Black, M. (ed.) (1961) *The Social Theories of Talcott Parsons*, Englewood Cliffs, NJ.
- Bloor, M. (1976) 'Bishop Berkeley and the adenotonsillectomy enigma: an exploration of variation in the social construction of medical disposals', *Sociology*, 10, pp. 43-61.
- Boardman, P. (1978) *The Worlds of Patrick Geddes*, London.
- Bonser, W. (1963) *The Medical Background of Anglo-Saxon England*, London.
- Boorse, C. (1975) 'On the distinction between disease and illness', *Philosophy and Public Affairs*, 5, pp. 49-68.
- Boorse, C. (1976) 'What a theory of mental health should be', *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 6, pp. 61-84.
- Borges, J.L. (1973) *A Universal History of Infamy*, Harmondsworth.
- Braun, R. (1979) *The Decorated Body*, London.
- Braudel, F. (1974) *Capitalism and Material Life 1400-1800*, London.
- Breger, L. (1981) *Freud's Unfinished Journey*, Boston and Henley.
- Brody, S.N. (1974) *The Disease of the Soul*, Ithaca, NY, and London.
- Broekhoff, J. (1972) 'Physical education and the reification of the human body', *Gymnasion*, IX, pp. 4-11.
- Brown, N.O. (1966) *Love's Body*, New York.
- Bruch, H. (1978) *The Golden Cage: The Enigma of Anorexia Nervosa*, Cambridge.
- Bullough, V.L. (1966) *The Development of Medicine as a Profession*, New York.
- Burckhardt, J. (1960) *The Civilization of the Renaissance in Italy*, London.
- Burke, P. (1978) *Popular Culture in Early Modern Europe*, London.
- Burns, C.R. (1976) 'The non-naturals: a paradox in the western conception of health', *Journal of Medicine and Philosophy*, 1, pp. 207-11.
- Burton, R. (1927) *The Anatomy of Melancholy*, London.
- Canning, J.P. (1980) 'The corporation in the political thought of the Italian jurists of the thirteenth and fourteenth centuries', *History of Political Thought*, 1, pp. 9-32.
- Carr-Saunders, A.M. and Wilson, P.A. (1933) *The Professions*, London.
- Carter, A. (1979) *The Sadeian Woman: An Exercise in Cultural History*, London.
- Charcot, J.M. (1889) *Disorders of the Nervous System*, London.
- Charmaz, K. (1983) 'Loss of self: a fundamental form of suffering in the chronically ill', *Sociology of Health and Illness*, 5, pp. 168-95.
- Chenu, M.D. (1969) *L'Eveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Paris.
- Chernin, K. (1981) *The Obsession: Reflections on the Tyranny of Slenderness*, New York.
- Cherno, M. (1962-3) 'Feuerbach's "Man is what he eats": a rectification', *Journal for the History of Ideas*, 23-4, pp. 397-406.
- Cheyne, G. (1724) *Essay on Health and Long Life*, London.

- Cheyne, G. (1733) *The English Malady*, London
- Cheyne, G. (1740) *An Essay on Regimen*, London.
- Cheyne, G. (1742) *The Natural Method of Curing the Diseases of the Body*, London
- Chua, B.H. (1981) 'Genealogy as sociology? Michel Foucault', *Catalyst*, no. 14, pp 1-22.
- Clarke, J.N. (1983) 'Sexism, feminism and medicalism: a decade review of literature on gender and illness', *Sociology of Health and Illness*, 5, pp. 62-82.
- Clay, R. M. (1909) *The Mediaeval Hospitals of England*, London.
- Cockerham, W.C. (1982) *Medical Sociology*, Englewood Cliffs, NJ.
- Cooley, C.H. (1964) *Human Nature and the Social Order*, New York
- Cornaro, L. (1776) *Discourses on a Sober and Temperate Life*, London.
- Coulter, H. L. (1977) *Divided Legacy: A History of the Schism in Medical Thought*, Washington, 3 vols.
- Coward, R. and Ellis, J. (1977) *Language and Materialism: Developments in Semiology and the Theory of the Subject*, London.
- Crapanzano, V. (1973) *The Hamadsha. A Study in Moroccan Ethno-psychiatry*, Berkeley, Calif.
- Crisp, A. H., Palmer, R. L. and Kalucy, R. S. (1976) 'How common is anorexia nervosa? A prevalence study', *British Journal of Psychiatry*, 128, pp 549-54.
- Crisp, A. H. and Toms, D.A. (1972) 'Primary anorexia or weight phobia in the male' report on 13 cases', *British Medical Journal*, 1, pp. 334-8
- Dahrendorf, R. (1968) *Essays in the Theory of Society*, London
- Danto, A.C. (1975) *Sartre*, London.
- Davies, M. (1982) 'Corsets and conception: fashion and demographic trends in the nineteenth century', *Comparative Studies in Society and History*, 24, pp 611-41
- Davis, N. (1971) 'The reasons of misrule: youth groups in sixteenth-century France', *Past and Present*, 50, pp 41-75.
- Debus, A.G. (ed.) (1972) *Science, Medicine and Society in the Renaissance*, New York.
- Deleuze, G. and Guattari, F. (1977) *Anti-Oedipus, Capitalism and Schizophrenia*, New York.
- Derrida, J. (1978) *Writing and Difference*, London
- Donovan, A.L. (1975) *Philosophical Chemistry in the Scottish Enlightenment*, Edinburgh
- Donzelot, J. (1979) *The Policing of Families*, New York
- Dossey, I. (1982) *Space, Time and Medicine*, London.
- Douglas, M. (1970) *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Harmondsworth
- Druss, R. and Silverman, J. (1979) 'The body image and perfectionism of ballerinas', *General Hospital Psychoanalyst*, 1, pp 115-21
- Duby, G. (1978) *Medieval Marriages: Two Models from Twelfth-century France*, Baltimore and London
- Dupont-Sommer, A. (1961) *The Essene Writings from Qumran*, Oxford.
- Durkheim, E. (1961) *The Elementary Forms of the Religious Life*, New York
- Durkheim, E. (1964) *The Division of Labour in Society*, Glencoe, Ill
- Durkheim, E. (1970) *Suicide: A Study in Sociology*, London.
- Durkheim, E. and Mauss, M. (1963) *Primitive Classification*, London
- Edelstein, L. (1937) 'Greek medicine in its relation to religion and magic', *Bulletin of the History of Medicine*, 5, pp. 201-46.
- Ehrenreich, B. and English, D. (1978) *For Her Own Good: 150 Years of the Expert's Advice to Women*, New York.
- Eisenstadt, S.N. (ed.) (1968) *The Protestant Ethic and Modernization*, New York.
- Eliade, M. (1958) *Rites and Symbols of Initiation*, New York.
- Elias, N. (1978) *The Civilizing Process*, Oxford.

- Engelhardt H T. (1974) 'The disease of masturbation: values and the concept of disease', *Bulletin of the History of Medicine*, 48, pp. 234-48.
- Engels, F. (1934) *Dialectics of Nature*, Moscow
- Engels, F. (1952) *The Condition of the Working Class in England in 1844*, London.
- Engels, F. (1959) *Anti-Dühring*, Moscow.
- Engels, F. (1976) *Ludwig Feuerbach and the End of Classical Philosophy*, Peking
- Engels, F. (n.d.) *The Origin of the Family, Private Property and the State*, Moscow
- Epstein, I. (1959) *Judaism*, Harmondsworth.
- Ewen, S. and Ewen, E. (1982) *Channels of Desire*, New York.
- Featherstone, M. (1982) 'The body in consumer culture', *Theory, Culture & Society*, 1, pp. 18-33.
- Feighner, J.P. (1972) 'Diagnostic criteria for use in psychiatric research', *Archives of General Psychiatry*, 26, pp. 57-63.
- Feinstein, A.R. (1967) *Clinical Judgment*, Baltimore.
- Figs, E. (1978) *Patriarchal Attitudes*, London.
- Finucane, R.C. (1982) *Appearances of the Dead. A Cultural History of Ghosts*, London.
- Fischer, D.H. (1977) *Growing Old in America*, New York.
- Flandrin, J.L. (1975) 'Contraception, marriage and sexual relations in the Christian West', in R. Forster and O. Ranum (eds), *Biology of Man in History*, Baltimore and London, pp. 23-47.
- Foucault, M. (1967) *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, London.
- Foucault, M. (1970) *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, London
- Foucault, M. (1972) *The Archaeology of Knowledge*, London.
- Foucault, M. (1973) *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, London
- Foucault, M. (1977) *Language, Counter-Memory, Practice*, Oxford
- Foucault, M. (1979) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Harmondsworth.
- Foucault, M. (1980a) *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Brighton
- Foucault, M. (1980b) *Herculine Barbar: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-century French Hermaphrodite*, Brighton.
- Foucault, M. (1981) *The History of Sexuality*, vol. 1 *An Introduction*, London
- Fox-Davies, A.C. (1909) *A Complete Guide to Heraldry*, London
- Freedman, R. (1975) *The Sociology of Human Fertility*, New York.
- Freud, S. (1960) *Totem and Taboo*, London
- Freud, S. (1979) *Civilization and its Discontents*, London.
- Freud, S. and Breuer, J. (1974) *Studies in Hysteria*, Harmondsworth.
- Freund, P.E.S. (1982) *The Civilized Body: Social Domination, Control and Health*, Philadelphia.
- Fromm, E. (1941) *Escape from Freedom*, New York
- Frye, R.M. (1954) 'Swift's Yahoo and the Christian symbols for sin', *Journal of the History of Ideas*, 5, pp. 201-17
- Gamarnikow, E. (1978) 'Sexual division of labour: the case of nursing', in A. Kuhn and A.M. Wolpe (eds), *Feminism and Materialism. Women and Modes of Production*, London, pp. 96-123
- Gane, M. (1983) 'Durkheim: the sacred language', *Economy and Society*, 12, pp. 1-47.
- Gardner, J. (1975) 'Women's domestic labour', *New Left Review*, no. 89, pp. 47-58
- Garfinkel, H. (1956) 'Conditions of successful degradation ceremonies', *American Journal of Sociology*, 61, pp. 420-4.
- Geoghegan, V. (1981) *Reason and Eros: The Social Theory of Herbert Marcuse*, London.
- Gibbs, J. and Erickson, M. (1975) 'Major developments in the sociological study of deviance', *Annual Review of Sociology*, 1, pp. 21-42.

- Glass, D.V. and Eversley, D.F.C. (1965) *Population in History*, Chicago
- Glassner, B. and Freedman, J. (1979) *Clinical Sociology*, New York and London.
- Goffman, E. (1968) *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Harmondsworth.
- Goffman, E. (1969) *The Presentation of Self in Everyday Life*, London
- Goffman, E. (1970) *Strategic Interaction*, Oxford
- Goffman, E. (1972) *Interaction Ritual*, London
- Goldmann, L. (1973) *The Philosophy of the Enlightenment*, London
- Gouldner, A.W. (1967) *Enter Plato: Classical Greece and the Origins of Social Theory*, London
- Gouldner, A.W. (1971) *The Coming Crisis of Western Sociology*, London.
- Gove, W.R. (ed.) (1975) *The Labelling of Deviance. Evaluating a Perspective*, New York
- Gramsci, A. (1971) *Selections from Prison Notebooks*, London
- Grierson, H.J.C. (1956) *Milton and Wordsworth*, London
- Gruddeck, G. (1950) *The Book of the It*, London
- Gruddeck, G. (1977) *The Meaning of Illness*, London
- Grylls, D. (1978) *Guardians and Angels: Parents and Children in Nineteenth-century Literature*, London
- Guerra, F. (1969) 'The role of religion in Spanish American medicine', in F.N.L. Poynter (ed.), *Medicine and Culture*, London, pp. 179-88.
- Gull, W.W. (1874) 'Anorexia nervosa (apepsia hysterica, anorexia hysteria)', *Transactions of the Clinical Society of London*, 7, p. 22
- Hamilton, P. (1983) *Talcott Parsons*, London
- Hanfi, Z. (1972) *The Fiery Brook. Selected Writings of Ludwig Feuerbach*, Garden City, NY.
- Hanna, I. (1970) *Bodies in Revolt: A Primer in Somatic Thinking*, New York.
- Harper, P. (1982) *Changing Laws for Changing Families*, Melbourne
- Harré, R. (1964) *Matter and Method*, London
- Heller, A. (1976) *The Theory of Need in Marx*, London
- Heller, A. (1978) *Renaissance Man*, London.
- Heller, A. (1979) *A Theory of Feelings*, Assen.
- Heller, A. (1982) 'The emotional division of labour between the sexes: perspectives on feminism and socialism', *Thesis Eleven*, no. 5/6, pp. 59-71.
- Henderson, L.J. (1935) 'Physician and patient as a social system', *New England Journal of Medicine*, 212, pp. 819-23.
- Henderson, L.J. (1936) 'The practice of medicine as applied sociology', *Transactions of the Association of American Physicians*, 51, pp. 8-15.
- Hepworth, M. and Turner, B.S. (1982) *Confession: Studies in Deviance and Religion*, London.
- Hewson, M.A. (1975) *Giles of Rome and the Medieval Theory of Conception*, London
- Hill, C. (1964) *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, London.
- Hindess, B. and Hirst, P.Q. (1975) *Pre-Capitalist Modes of Production*, London.
- Hippocrates (1886) *The Genuine Works of Hippocrates*, New York, 2 vols
- Horkheimer, M. and Adorno, T. (1973) *Dialectic of Enlightenment*, London.
- Howell, M. and Ford, P. (1980) *The True History of the Elephant Man*, Harmondsworth
- Hubert, H. and Mauss, M. (1964) *Sacrifice. Its Nature and Function*, London
- Huby, P. (1969) *Greek Ethics*, London.
- Hudson, L. (1982) *Bodies of Knowledge: The Psychological Significance of the Nude in Art*, London.
- Hunt, A. (1978) *The Sociological Movement in Law*, London.
- Husserl, E. (1978) *The Origin of Geometry: An Introduction*, New York
- Hymer, S. (1972) 'The multinational corporation and the law of uneven development', in J. Bhagwati (ed.), *Economics and World Order from the 1970s to 1990s*, London, pp. 113-140

- Inghs, B. (1981) *The Diseases of Civilization*, London.
- Jaeger, W. (1944) *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, New York.
- Jacoby, R. (1980) 'Narcissism and the crisis of capitalism', *Telos*, 44, pp. 58-65.
- James, W. (1929) *The Varieties of Religious Experience*, London.
- Janik, A. and Toulmin, S. (1973) *Wittgenstein's Vienna*, London.
- Jay, M. (1973) *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1924-1950*, London.
- Jeffrey, J.H. (1954) *Retail Trading in Britain 1850-1950*, London.
- Johnson, T. (1977) 'The professions in the class structure', in R. Sease (ed.), *Industrial Society, Class, Cleavage and Control*, London, pp. 93-110.
- Kalucy, R.S., Crisp, A.H. and Harding, B. (1977) 'A study of 56 families with anorexia nervosa', *British Journal of Medical Psychology*, 50, pp. 381-95.
- Kamenka, E. (1970) *The Philosophy of Feuerbach*, London.
- Kantorowicz, E.H. (1957) *The King's Two Bodies*, Princeton, NJ.
- Kavols, V. (1980) 'Logics of selfhood and modes of order, civilizational structures for individual identities', in R. Robertson and B. Holzer (eds), *Identity and Authority: Exploration in the Theory of Society*, Oxford, pp. 40-60.
- Kealey, E.J. (1981) 'Critical theory, commodities and the consumer society', *Theory, Culture & Society*, 1, pp. 66-83.
- Kellner, D. (1983) 'Critical theory, commodities and the consumer society', *Theory, Culture & Society*, 1 (3), pp. 66-84.
- Kern, S. (1975) *Anatomy and Destiny: A Cultural History of the Human Body*, New York.
- King, J.S. (1954) 'What is disease?', *Philosophy of Science*, 21, pp. 193-203.
- Kolakowski, L. (1978) *Main Currents of Marxism*, Oxford, 3 vols.
- Kolko, G. (1961) 'Max Weber on America: Theory and Evidence', *History and Theory*, 1, pp. 243-60.
- Kudlien, F. (1976) 'Medicine as a "Liberal Art" and the question of the physician's income', *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 3, pp. 448-59.
- Kuhn, A. and Wolpe, A.M. (eds) (1978) *Feminism and Materialism: Women and Modes of Production*, London.
- Kunzle, D. (1982) *Fashion and Fetishism*, London.
- Kurzweil, E. (1980) *The Age of Structuralism: Lévi-Strauss to Foucault*, New York.
- Lacan, J. (1977) *Écrits: A Selection*, London.
- Ladurie, E. Le Roy (1974) *The Peasants of Languedoc*, Urbana, Ill.
- Lasch, C. (1979) *The Culture of Narcissism*, New York.
- Lasch, C. (1980) 'Recovering reality', *Submagundi*, no. 42, pp. 44-7.
- Laslett, P. (1968) *The World We Have Lost*, London.
- Laslett, P. (ed.) (1972) *Household and Family in Past Time*, Cambridge.
- Lawrence, M. (1979) 'Anorexia nervosa - the control paradox', *Women's Studies International Quarterly*, 2, pp. 93-101.
- Leach, W. (1981) *True Love and Perfect Union: The Feminist Reform of Sex and Society*, London and Henley.
- Lefebvre, H. (1971) *Everyday Life in the Modern World*, London.
- Leiss, W. (1972) *The Domination of Nature*, New York.
- Lemert, G.C. and Gillian, G. (1982) *Michel Foucault: Social Theory as Transgression*, New York.
- Lévi-Strauss, C. (1969) *Totemism*, Harmondsworth.
- Lévi-Strauss, C. (1970) *The Raw and the Cooked*, London and New York.
- Lévi-Strauss, C. (1976) *Tristes Tropiques*, Harmondsworth.
- Lewis, C.S. (1936) *The Allegory of Love*, London.

- Liu, A. (1979) *Solitaire*, New York.
- Lloyd, G.E.R. (1978) *Hippocratic Writings*, Harmondsworth.
- Lofland, L.H. (1973) *The World of Strangers. Order and Action in Urban Public Space*, New York.
- Lukács, G. (1971) *History and Class Consciousness*, London.
- Lukács, G. (1974) *The Destruction of Reason*, London.
- Lukács, G. (1980) *The Ontology of Social Being*, London, 3 vols.
- McDonough, R. and Harrison, R. (1978) 'Patriarchy and relations of production' in A. Kuhn and A.M. Wolpe (eds), *Feminism and Materialism. Women and Modes of Production*, London, pp. 11-41.
- MacIntyre, A. (1970) *Marcuse*, London.
- MacIntyre, S. (1977) *Single and Pregnant*, London.
- McKinlay, J.B. (1974) 'Social networks, lay consultation and help-seeking behaviour', *Social Forces*, 51, pp. 255-92.
- MacKinney, L. (1952) 'Medical ethics and etiquette in the early Middle Ages: the persistence of Hippocratic ideals', *Bulletin of the History of Medicine*, 26, pp. 1-31.
- McLachlan, H. and Swales, I.K. (1980) 'Witchcraft and anti-feminism', *Scottish Journal of Sociology*, 4, pp. 141-66.
- MacLean, I. (1980) *The Renaissance Notion of Women*, Cambridge.
- MacLeod, S. (1981) *The Art of Starvation*, London.
- Macpherson, C.B. (1962) *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford.
- Malthus, T.R. (1914) *An Essay on Population*, London, 2 vols.
- Mandel, F. (1962) *Marxist Economic Theory*, London.
- Mann, M. (1970) 'The social cohesion of liberal democracy', *American Sociological Review*, 35, pp. 423-39.
- Mannoni, M. (1973) *The Child, his 'Illness' and the Others*, Harmondsworth.
- Marcel, G. (1951) *Le Mystère de l'Être*, Paris.
- Marcuse, H. (1964) *One-Dimensional Man*, London.
- Marcuse, H. (1968) *Negations*, London.
- Marcuse, H. (1969) *Eros and Civilization*, London.
- Margalith, D. (1957) 'The ideal doctor as depicted in ancient Hebrew writings', *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 12, pp. 37-41.
- Margolis, J. (1976) 'The concept of disease', *Journal of Medicine and Philosophy*, 1, pp. 238-54.
- Markus, G. (1978) *Marxism and Anthropology*, Assen.
- Marshall, G. (1982) *In Search of the Spirit of Capitalism: An Essay on Max Weber's Protestant Ethic Thesis*, London.
- Marx, K. (1926) *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, London.
- Marx, K. (1967) *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, New York.
- Marx, K. (1970) *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, London.
- Marx, K. (1974) *Capital*, London, 3 vols.
- Marx, K. (1976) 'Theses on Feuerbach', in F. Engels, *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*, Peking, pp. 61-5.
- Marx, K. and Engels, F. (1974) *The German Ideology*, London.
- Mauss, M. (1979) *Sociology and Psychology: Essays*, London.
- Mead, G.H. (1962) *Mind, Self and Society*, Chicago and London, 2 vols.
- Mead, M. (1949) *Male and Female. A Study of the Sexes in a Changing World*, New York.
- Mechanic, D. and Volkart, E.H. (1961) 'Stress, illness behavior and the sick role', *American Sociological Review*, 26, pp. 51-8.
- Mercer, J. (ed.) (1975) *The Other Half. Women in Australian Society*, Harmondsworth.

- Merleau-Ponty, M. (1962) *Phenomenology of Perception*, London.
- Mészáros, I. (1970) *Marx's Theory of Alienation*, London.
- Miller, M.B. (1981) *The Bun Marche: Bourgeois Culture and the Department Store 1869-1920*, Princeton, NJ.
- Millett, K. (1977) *Sexual Politics*, London.
- Milton, J. (1959) *The Complete Prose Works*, London.
- Mogul, S.J. (1980) 'Asceticism in adolescence and anorexia nervosa', *The Psychoanalytic Study of the Child*, 35, pp. 155-75.
- Molesworth, W. (1839) *The English Works of Thomas Hobbes*, London.
- Morgan, D. (1975) 'Explaining mental illness', *Archives Europeennes de Sociologie*, 16, pp. 262-80.
- Nicholson, J. (1978) 'Feminae gloriosae: women in the age of Bede', in D. Baker (ed.), *Medieval Women*, Oxford, pp. 15-29.
- Nietzsche, F. (1968) *The Will to Power*, New York and London.
- Nietzsche, F. (1973) *Beyond Good and Evil*, Harmondsworth.
- Nietzsche, F. (1974) *The Gay Science*, New York.
- Norton, C.E. (1894) *The Letters of James Russel Lowell*, New York.
- Okin, S.M. (1980) *Women in Western Political Thought*, London.
- Orbach, S. (1978) *Fat is a Feminist Issue*, New York.
- Ortner, S.B. (1974) 'Is female to male as nature is to culture?', in M.A. Rosaldo and L. Lamphere (eds), *Women, Culture and Society*, Stanford, Calif., pp. 67-87.
- Ossowska, M. (1971) *Social Determinants of Moral Ideas*, London.
- Palmer, R.L. (1979) 'The dietary chaos syndrome - a useful new term', *British Journal of Medical Psychology*, 52, pp. 187-90.
- Palmer, R.L. (1980) *Anorexia Nervosa*, Harmondsworth.
- Parkin, F. (1979) *Marxism and Class Theory: A Bourgeois Critique*, London.
- Parsons, T. (1937) *The Structure of Social Action*, New York.
- Parsons, T. (1951) *The Social System*, London.
- Parsons, T. (1975) 'The sick role and the role of the physician reconsidered', *Milbank Memorial Fund Quarterly*, 53, pp. 257-78.
- Parsons, T. (1977) *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, New York.
- Pasdermajian, H. (1954) *The Department Store: Its Origins, Evolution and Economics*, London.
- Peel, J.D.Y. (1971) *Herbert Spencer: The Evolution of a Sociologist*, London.
- Peters, R. (1956) *Hobbes*, Harmondsworth.
- Petersen, W. (1979) *Malthus*, London.
- Pflanz, M. (1975) 'Relations between social scientists, physicians and medical organizations in health research', *Social Science and Medicine*, 9, pp. 7-13.
- Polhemus, T. (ed.) (1978) *Social Aspects of the Human Body*, Harmondsworth.
- Pope, L. (1942) *Millhands and Preachers*, New Haven, Conn.
- Pospisil, L. (1971) *Anthropology of Law: A Comparative Theory*, New York.
- Potts, T.C. (1980) *Conscience in Medieval Philosophy*, Cambridge.
- Poulantzas, N. (1973) *Political Power and Social Classes*, London.
- Prestwich, M. (1980) *The Three Edwards: War and State in England 1272-1377*, London.
- Pullar, P. (1970) *Consuming Passions: Being an Historic Inquiry into Certain English Appetites*, Boston, Mass.
- Quarfe, G.R. (1979) *Wanton Wenches and Wayward Wives*, London.
- Reich, W. (1975) *Reich Speaks of Freud*, Harmondsworth.
- Rescher, N. (1979) *Cognitive Systematization: A Systems-theoretic Approach to a Coherentist Theory of Knowledge*, Oxford.

- Riesman D (1950) *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character*, New Haven, Conn.
- Robertson, D.W. (1980) *Essays in Medieval Culture*, Princeton, NJ
- Rocher, G. (1974) *Talcott Parsons and American Sociology*, London.
- Rolleston, H. and Moncrieff, A. (1939) *Diet in Health and Disease*, London.
- Rosaldo, M. A. and Lamphere, L. (eds) (1974) *Women, Culture and Society*, Stanford, Calif
- Rose, A. M. (1962) 'A systematic summary of symbolic interaction theory', in Arnold M. Rose (ed.), *Human Behavior and Social Processes: An Interactionist Approach*, London, pp. 3-17
- Rosenburg, C. E. (1979) *Healing and History*, New York.
- Rotenstreich, N. (1965) *Basic Problems of Marx's Philosophy*, Indianapolis.
- Roth, J. (1962) 'Management bias in social science research', *Human Organization*, 21, pp. 47-50
- Rousseau, J.J. (1960) *Politics and the Arts: Letters to M. d'Alembert on the Theatre*, Glencoe, Ill
- Rousseau, J.J. (1973) *The Social Contract and Discourses*, London
- Rousseau, J.J. (1979) *Reveries of the Solitary Walker*, Harmondsworth.
- Rowse, A. L. (1974) *The Case Books of Simon Forman*, London.
- Russell, G.F.M. (1970) 'Anorexia nervosa', in J.H. Price (ed.), *Modern Trends in Psychological Medicine*, vol. 2, London
- Sabine, G.H. (1963) *A History of Political Theory*, London
- Sacks, O.W. (1976) *Anakenings*, Harmondsworth
- Sacks, O.W. (1981) *Migraine*, London.
- Sartre, J.-P. (1957) *Being and Nothingness*, London
- Scheff, T. (1974) 'The labelling theory of mental illness', *American Sociological Review*, 39, pp. 444-52
- Schmidt, A. (1971) *The Concept of Nature in Marx*, London.
- Schochet, G.J. (1975) *Patriarchalism in Political Thought*, Oxford.
- Schutz, A. (1962) *Collected Papers*, The Hague
- Schwartz, O. (1949) *The Psychology of Sex*, Harmondsworth
- Scully D. and Bart, P. (1981) 'A funny thing happened on the way to the orifice: women in gynaecology textbooks', in P. Conrad and R. Kern (eds), *The Sociology of Health and Illness*, New York
- Seguy, J. (1977) 'The Marxist classics and asceticism', *Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 1, pp. 94-101.
- Seltman, C. (1956) *Women in Antiquity*, London
- Sennett, R. (1974) *The Fall of Public Man*, Cambridge.
- Sennett, R. (1980) *Authority*, London.
- Sheridan, A. (1980) *Michel Foucault: The Will to Truth*, London.
- Shoemaker, S. (1963) *Self-Knowledge and Self-Identity*, New York.
- Shorter, E. (1977) *The Making of the Modern Family*, London.
- Sigerist, H. E. (1961) *A History of Medicine*, Oxford, 2 vols.
- Skultans, V. (1974) *Intimacy and Ritual: A Study of Spiritualism, Mediums and Groups*, London.
- Skultans, V. (1979) *English Madness: Ideas on Insanity 1580-1890*, London.
- Smart, B. (1982) 'Foucault, sociology and the problem of human agency', *Theory & Society*, 11, pp. 121-41.
- Smith, S.R. (1973) 'The London apprentices as seventeenth-century adolescents', *Past and Present*, 61, pp. 94-161.
- Smith-Rosenberg, C. (1972) 'The hysterical woman: roles and role conflict in 19th century America', *Social Research*, 39, pp. 652-78.
- Smith-Rosenberg, C. (1978) 'Sex as symbol in Victorian purity: an ethnohistorical analysis of

- Jacksonian America', in J. Demos and S.S. Boccock (eds), *Turning Points. Historical and Sociological Essays on the Family*, Chicago and London, pp. 212-47.
- Sohn-Rethel, A. (1978) *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology*, London.
- Sontag, S. (1978) *Illness as Metaphor*, New York.
- Soper, K. (1981) *On Human Needs. Open and Closed Theories in a Marxist Perspective*, Brighton.
- Spiegelberg, H. (1960) *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, The Hague.
- Staples, R. (1982) *Singles in Australian Society*, Melbourne.
- Steiner, F. (1956) *Taboo*, London.
- Stone, G. (1962) 'Appearance and the self', in A. Rose (ed.), *Human Behavior and Social Processes: An Interactionist Approach*, London, pp. 86-118.
- Stone, L. (1979) *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*, Harmondsworth.
- Strauss, A. (1964) *George Herbert Mead on Social Psychology*, Chicago and London.
- Strauss, A.L. and Glaser, B.G. (1975) *Chronic Illness and the Quality of Life*, St Louis.
- Strauss, R. (1957) 'The nature and status of medical sociology', *American Sociological Review*, 22, pp. 200-4.
- Strawson, P.F. (1959) *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, London.
- Sturrock, J. (ed.) (1979) *Structuralism and Since. From Lévi-Strauss to Derrida*, Oxford.
- Sudnow, D. (1967) *Passing On: The Social Organization of Dying*, Englewood Cliffs, NJ.
- de Swaan, A. (1981) 'The politics of agoraphobia', *Theory & Society*, 10, pp. 359-85.
- Szasz, T.S. (1974) *Law, Liberty and Psychiatry*, London.
- Talbott, J.H. (1964) *Gout*, New York.
- Tawney, R. H. (1938) *Religion and the Rise of Capitalism*, Harmondsworth.
- Taylor, B. (ed.) (1981) *Perspectives on Paedophilia*, London.
- Taylor, F.K. (1979) *The Concepts of Illness, Disease and the Morbus*, Cambridge.
- Taylor, G.R. (1953) *Sex in History*, London.
- Taylor, I., Walton, P. and Young, J. (1973) *The New Criminology. For a Social Theory of Deviance*, London.
- Temkin, O. (1952) 'The elusiveness of Paracelsus', *Bulletin of the History of Medicine*, 6, pp. 201-17.
- Temkin, O. (1971) *The Falling Sickness*, Baltimore.
- Temkin, O. (1973) *Galenism: Rise and Decline of a Medical Philosophy*, Ithaca, NY.
- Temkin, O. (1977) *The Double Face of Janus and Other Essays in the History of Medicine*, Baltimore and London.
- Therborn, G. (1980) *The Ideology of Power and the Power of Ideology*, London.
- Thomas, K. (1970) 'Anthropology and the study of English witchcraft', in M. Douglas (ed.), *Witchcraft Confessions and Accusations*, London, pp. 47-79.
- Thomas, K. (1971) *Religion and the Decline of Magic*, London.
- Thompson, E.P. (1963) *The Making of the English Working Class*, London.
- Timpanaro, S. (1970) *Sul Materialismo*, Pisa.
- Trevor-Roper, H.R. (1967) *Religion, the Reformation and Social Change*, London.
- Turner, B.S. (1974) *Weber and Islam: A Critical Study*, London and Boston.
- Turner, B.S. (1980) 'The body and religion: towards an alliance of medical sociology and sociology of religion', *Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 4, pp. 247-86.
- Turner, B.S. (1981) *For Weber: Essays on the Sociology of Fate*, London.
- Turner, B.S. (1982a) 'The government of the body: medical regimens and the rationalization of diet', *British Journal of Sociology*, 33, pp. 254-69.
- Turner, B.S. (1982b) 'The discourse of diet', *Theory, Culture & Society*, 1, pp. 23-32.
- Turner, B.S. (1983) *Religion and Social Theory: A Materialist Perspective*, London.
- Turner, B.S. (1984) *Capitalism and Class in the Middle East: Theories of Social Change and*

- Economic Development*. London.
- Underwood, E.A. (1977) *Boerhaave's Men at Leyden and After*, Edinburgh.
- Vacha, J. (1978) 'Biology and the problem of normality', *Scientia*, 13, pp. 823-46.
- de Vaux, R. (1961) *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, London.
- Veatch, R. (1973) 'The medical model, its nature and problems', *The Hastings Center Studies*, 1, pp. 59-76.
- Veatch, R. (1976) *Death, Dying and the Biological Revolution: Our Last Quest for Responsibility*, London.
- Veith, I. (1965) *Hysteria: The History of a Disease*, Chicago.
- Vermes, G. (1976) *Jesus the Jew*, London.
- Vološinov, V. (1973) *Marxism and the Philosophy of Language*, New York.
- Wall, F.E. (1946) *The Principles and Practice of Beauty Culture*, New York.
- Walsh, M.R. (1977) *Doctors Wanted: No Women Need Apply: Sexual Barriers in the Medical Profession*, New Haven, Conn.
- Warnock, M. (1965) *The Philosophy of Sartre*, London.
- Wartovsky, M.W. (1977) *Feuerbach*, Cambridge.
- Watkins, J.W.N. (1959) 'Historical explanation in the social sciences', in P. Gardiner (ed.), *Theories of History*, Glencoe, Ill., pp. 503-14.
- Weber, M. (1961) 'Science as a vocation', in H.H. Gerth and C. Wright Mills (eds), *From Max Weber: Essays in Sociology*, London, pp. 129-56.
- Weber, M. (1965) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London.
- Weber, M. (1966) *The Sociology of Religion*, London.
- Weber, M. (1978) *Economy and Society*, Berkeley and Los Angeles, 2 vols.
- Weitman, S. (1970) 'Intimacies: notes towards a theory of social inclusion and exclusion', *Archives Européennes de Sociologie*, 11, pp. 348-67.
- Wesley, J. (1752) *Primitive Physick, or an Easy and Natural Method of Curing Most Diseases*, London.
- Whyte, W.F. (1956) *The Organization Man*, New York.
- Williams, R.J. (1963) *Biochemical Individuality*, New York.
- Wilson, B. (1966) *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*, London.
- Wilson, B. (1982) *Religion in Sociological Perspective*, Oxford.
- Wirth, L. (1931) 'Clinical sociology', *American Journal of Sociology*, 37, pp. 49-66.
- Wisdom, J. (1953) *The Unconscious Origin of Berkeley's Philosophy*, London.
- Wolin, S.S. (1961) *Politics and Vision*, London.
- Wollheim, R. (1971) *Freud*, London.
- Wrong, D. (1961) 'The over-socialized conception of man in modern sociology', *American Sociological Review*, 26, pp. 184-93.
- Yuval-Davis, N. (1980) 'The bearers of the collective: women and religious legislation in Israel', *Feminist Review*, 4, pp. 15-27.
- Zaner, R.M. (1964) *The Problem of Embodiment: Some Contributions to a Phenomenology of the Body*, The Hague.
- Zaretsky, E. (1976) *Capitalism, the Family and Personal Life*, London.
- Zola, I.K. (1972) 'Medicine as an institution of social control', *Sociological Review*, 20, pp. 487-504.

译名对照表

absolutism 专制主义	斯理论中的政体
Adorno, T. T. 阿多诺	Boorse, Christopher 克里斯托弗·布尔 斯
adultery 通奸	Bourdieu, Pierre 皮埃尔·布厄迪
advertising 广告(业)	Bruch, H. H. 布鲁赫
ageing 衰老, 老龄化	bulimia 食欲过盛, 贪食
agoraphobia 恐旷症	Burkhardt, Jacob 雅可布·伯克哈特
AIDS 艾滋病	Burton, Robert 罗伯特·伯顿
anorexia nervosa 神经性食欲缺乏	Butler, Judith 朱迪思·巴特勒
anthropological approaches to body 人类 学身体研究方法	Bynum, Caroline 卡罗琳·伯奈姆
Apollo 阿波罗	cancer 癌症
Aristotle 亚里士多德	capitalism 资本主义
artistic representations of body 身体的 艺术再现	Cartesianism 笛卡儿主义
asceticism 禁欲, 禁欲主义	Catholicism 天主教
baroque culture 巴洛克文化	celibacy 独身
Baudrillard, Jean 让·鲍德里亚	Cheyne, George 乔治·切恩
Berger, Peter L. L. 彼得·贝尔吉	Christianity 基督教
Berkeley, Bishop 贝克莱主教	Church bodies
biology 生物学, 生物	circumcision 割礼
body 身体	civilization 文明
body politic, in Hobbesian theory 霍布 斯理论中的政体	class
	clinical sociology 临床社会学

- colonialism 殖民主义
- commodity 商品
- confessional practices 忏悔惯例
- conflict theory 冲突论
- conscience collective 集体良知
- consciousness, and personhood 意识, 以及人观
- consensus theory 共识论
- consumer society 消费社会
- Cooley, Charles H. 查尔斯·H. 库利
- Coren, Stanley 斯坦利·柯伦
- Cornaro, Luigi 路易吉·柯纳罗
- corporate bodies 公司团体
- corsets 束腰
- cosmetics, 化妆品
- Coulter, Harris 哈里斯·卡尔特
- courtly love 宫廷爱情
- Crapanzano, Vincent 文森特·克拉潘查诺
- critical theory 批判理论
- culture 文化
- dance 跳舞, 舞蹈
- death 死亡
- deconstructionist approaches to body 解构主义身体研究方法
- dependency, illness as reflection of 作为依赖性之反映的病痛
- Descartes, René 勒内·笛卡儿
- desire 欲望
- deviance, and disease and illness 偏常与疾病和病痛
- diet 饮食, 饮食控制, 规定饮食
- dicting, 节食
- Dionysus 狄俄尼索斯
- disciplines 纪律, 戒律, 律戒, 训诫
- discourse analysis 话语分析
- disease 疾病
- divorce 离婚
- doctors 医生
- dominant ideology thesis 主导意识形态论题
- Donzelot, Jacques 雅克·多兹罗
- Douglas, Mary 玛丽·道格拉斯
- Durkheim, E. E. 杜克海姆
- eating 吃饭
- Elias, Norbert 诺伯特·埃利亚斯
- embodiment, 身体体现
- empiricism, medical tradition of 医学传统中的经验主义
- employment 就业
- Engels, Friedrich 弗里德里希·恩格斯
- environmentalism 环境主义
- Epicurus 伊壁鸠鲁
- epilepsy, secular medical views of, 世

- 俗医学对癫痫病的看法
- Essene sect 艾赛尼派
- etiquette 礼仪
- evolutionism 进化论
- exclusion rituals and criteria 排斥仪式
和依据准则
- existentialism 存在主义
- factory disciplines 工厂纪律
- Falk, Pasi 帕西·福克
- family 家庭
- female body
- feminist theory 女性主义理论
- feudal societies 封建社会
- Feuerbach, Ludwig 路德维希·费尔巴
哈
- Filmer, Sir Robert 罗伯特·菲尔默爵
士
- Filmerism 菲尔默主义
- flesh/spirit opposition in Christianity 基
督教里肉体与精神的对立
- Foucault, Michel 米歇尔·福柯
- foundationalist approach to body 基础主
义的身体研究方法
- Fourier, Charles 沙尔·傅立叶
- Frankfurt School 法兰克福学派
- Freud, S. S. 弗洛伊德
- Freudian theory 弗洛伊德理论
- friendship 友谊
- functionalism 功能主义
- gender divisions 性别划分
- germ theory 病菌理论
- gerontocracy 老人统治
- Giddens, Anthony 安东尼·吉登斯
- Goffman, Erving 厄文·戈夫曼
- gout 痛风
- Goya, Francisco 弗朗西斯科·戈雅
- Gramsci, Antonio
- Greek culture, religion and patriarchy in
希腊文化里的宗教和父权制
- Groddeck, Georg 格奥里格·戈罗戴克
- Habermas, Jürgen 于尔根·哈贝马斯
- handedness 偏手倾向
- health 健康
- hedonism 享乐主义
- Hegelian philosophy, rejection of 对黑
格尔哲学的抛弃
- Henderson, L. J. L. J. 亨德森
- Heraclitus 赫拉克利特
- Hertz, Robert 罗伯特·赫尔兹
- history, Foucault's concept of 福柯的
历史概念
- Hobbesian problem of social order 霍布
斯社会秩序问题

- honour 荣誉, 名誉
- Horkheimer, Max 马克斯·霍克海默
- households 家庭, 户, 家庭形态
- human nature 人性
- humoral theory of disease 体液说疾病理论
- hysteria 歇斯底里
- idealism 唯心主义
- identity 同一性, 身份
- ideology 意识形态
- idleness
- illness 病痛
- inclusion, rituals of 包容仪式
- individualism 个体主义
- industrial society 工业社会
- infanticide 杀婴
- inheritance 继承
- institutional controls 制度化的控制
- intimacy 亲密, 亲昵, 亲近
- Irigaray, Luce 吕斯·伊里格雷
- jogging 跑步
- Judaism 犹太教
- kings 国王
- knowledge 知识
- Kristeva, Julia 朱莉娅·克里斯蒂娃
- labelling theory 标签理论
- labour, in Marxist ontology 马克思主义本体论里的劳动
- labour force, in capitalism 资本主义的劳动力
- Lacan, Jacques 雅克·拉康
- language 语言
- Laqueur, Thomas 托马斯·拉克尔
- law 法律, 法则
- left and right-handedness 左偏手倾向, 右偏手倾向
- Leibniz, Gottfried 戈特弗里德·莱布尼茨
- leprosy 麻风病
- Lévi-Strauss, Claude 克劳德·列维-斯特劳斯
- Liu, Aimée 刘艾梅 (音)
- Locke, John 约翰·洛克
- Luckmann, Thomas 托马斯·拉克曼
- Lytard, J. - V J. - F. 让·利奥塔
- MacLeod, Sheila 希拉·麦克劳德
- madness 疯癫
- Malthus, Thomas 托马斯·马尔萨斯
- Marcel, Gabriel 加布利埃·马赛尔
- Marcuse, Herbert 赫伯特·马尔库塞
- marriage 结婚, 婚姻

Marx, Karl 卡尔·马克思	mythology, body as metaphor in, 在神话里作为隐喻的身体
Marxism 马克思主义	narcissism, of advanced capitalism 发达资本主义的自恋癖
masturbation (onanism) 手淫, 自慰	narcissistic personality 自恋型人格
materialism 唯物主义	nature 自然
Mauss, Marcel 马赛尔·莫斯	needs 需要
McDonaldization 麦当劳化	neo-tribalism 新部落文化
meaning, and knowledge in Weber' s work 韦伯著作中的意义和知识	Nietzsche, F. W. F. W. 尼采
meat 肉, 躯体	normativism 规范主义
mechanical solidarity 机械的团结	Odysseus and the Sirens 奥德修斯和塞壬妖女
medical morality 医学道德	onanism
medical profession 医疗行业	organic solidarity 有机的团结
medical regimens 医学摄生法	orgy and asceticism 狂欢和禁欲
medical sociology 医学社会学	panopticism 全景监视
medicalization, of body and society 身体和 社会的医学化	Paracelsus 帕拉切尔苏斯
medicine 医学, 医药	Parkin, Frank 弗兰克·帕尔金
melancholy 忧郁 (症)	Parsons, Talcott 塔尔克特·帕森斯
men 男人	paternity, and property inheritance 父亲 身份, 父系血统, 与财产继承
mental illness 精神病痛	patriarchalism 父权思想
Methodism, and medical asceticism 循 道宗教义, 以及医学禁欲主义	patriarchy, 父权制
Milton, John 约翰·弥尔顿	patrimonialism 世袭制
mind/body dichotomy 心/身二分法	patrism 教父主义
monarchy 君主制	
monasticism 隐修院制度	
Montaigne, M. M. 蒙田	
morality 道德	

- Pauline theology 圣保罗神学教义
- personal relations 个人关系, 自然人关系
- personhood, nature of 人观的性质
- phenomenological view of body 现象学的身体观
- philosophy 哲学
- physicians 大夫
- Picasso, Pablo 帕布罗·毕加索
- Plato 柏拉图
- pleasure 快乐, 快感
- political authority 政治权威
- political ideology, patriarchy as, 作为政治意识形态的父权思想
- pollution theory of disease, 污染说疾病理论
- population 人口
- pornography 色情
- positivism 实证主义
- postindustrial society 后工业社会
- postmodernism 后现代主义
- power, in Foucault's theory 福柯理论中的权力
- praxis, in Marxist thought 马克思主义思想里的实践
- priests, link with physicians 与大夫相联系的牧师
- primogeniture, 长子继承制
- private sphere 私人领域
- property inheritance and patriarchy 财产的继承与父权制
- Protestantism 新教
- psychosomatic medicine 心身医学
- public health 公众健康, 公共卫生
- public/private dichotomy 公共/私人二分法
- Puritanism 清教
- racism, concepts of 种族主义诸概念
- rationalism 理性主义
- rationalization 理性化
- reason 理性
- rebellion, body as medium of 作为反抗媒质的身体
- Reformation 宗教改革运动
- regimen 摄生, 政权
- regulation 管束, 调控
- religion 宗教
- Renaissance, and individuality of women 文艺复兴与妇女的个性
- representation 再现
- reproduction 再生产, 繁衍
- responsibility, and nature of personhood 责任与人观的性质
- restraint 约束
- right and left-handedness 偏右手性和

- 偏左手性
- rituals of inclusion and exclusion 包容和排斥仪式
- romantic love 浪漫爱情
- Rousseau, J. J. J. J. 卢梭
- Sacks, Oliver 奥立弗·沙克斯
- sacred, body as metaphor for 身体作为献祭的隐喻
- sacrifice 牺牲
- salvation 拯救
- sanitation reforms 环境卫生改革
- Sartre, Jean-Paul 让-保罗·萨特
- Schochet, G. J. G. J. 肖赫特
- secularism, medicine as secular practice 世俗主义, 作为世俗实践的医学
- secularization 世俗化
- self 自我
- sensualism 感觉论,
- sex, commodification of 性的商品化
- sexuality 性, 性征, 性欲, 性感, 性事
- sexually transmitted diseases, 性传播疾病
- sin 罪过
- Smith, William Robertson 威廉·罗伯逊·史密斯
- social action, Parson's theory of, 帕森斯的社会行动理论
- social class 阶级
- social closure 社会的封闭
- social constructionism, 社会建构主义
- social contract theory, 社会契约理论
- social control, opposition with desire, 与欲望相对立的社会控制
- social interaction, sociological study of, 社会互动关系的社会学研究
- social order, theories of, 社会秩序理论
- social relationships, 社会关系
- social status, and representation of body 社会地位, 以及身体的再现
- society 社会
- sociobiology 社会生物学
- sociology 社会学
- sociology of body 身体社会学
- sociology of religion 宗教的社会学
- somatic society 肉体社会
- Sontag, Susan 苏珊·桑塔格
- spectacle, role in contemporary society 景观在当代社会的作用
- spirit/flesh opposition in Christianity 基督教里的精神/肉体对立
- state 国家
- structuralism 结构主义
- suicide 自杀

- symbolic interactionism 象征互动说
- table practices 餐桌惯例
- technology, impact on body 技术对身体的冲击
- theatre, Rousseau's views of 卢梭的戏剧观
- Timpanaro, Sebastiano 西巴斯提亚诺·提姆潘纳罗
- urbanism 城市化, 城市生活方式
- Vološinov, V. V. 沃洛希诺夫
- Wacquant, Loic 罗伊·华康德
- Weber, Max 马克斯·韦伯
- Wesley, John 约翰·卫斯里
- Wirth, Louis 路易·沃斯
- witchcraft 巫术
- women 妇女, 女人
- youths in feudal societies 封建社会的公子