

一、身体与哲学

身体问题 社会理论的新近发展

布莱恩·特纳 / 著

汪民安 / 译

身体社会学导论

在过去的十多年里，无论是社会科学还是人文科学都开始急剧地转向来探讨社会生活中的身体，从而理解我们特殊的历史连接的复杂性。在这方面，福柯的著作和对尼采兴趣的复兴是重要的智识活动。尽管在这场讨论中存在着很多新的因素，但人类社会中的身体问题实际上西方基督教文化中的一个持久主题。这些表面上看起来很简单的问题（什么是身体？什么是身体体现？）由于某些原因——这些原因在本书中和这篇导论中被考虑到了——没完没了地主宰着学院和公共讨论。在此，我的主要目的是就身体的讨论提供一个导读，并试图说明为什么这个主题作为社会科学的一个研究焦点而显得至关重要。但是用更为专业的术语来说，我想表明身体社会学是宗教社会学和医学社会学的一个基本理论依据。后两者作为社会学的次级领域，与神正论、人的痛苦等问题紧密相关，在此，作为具体体

现结果的人类主体的脆弱性是一个不可回避的问题。实际上，从某种社会学角度来看，对于最低本体论来说，脆弱或许是最有希望的主题。

在进入讨论之前，有必要考虑传统社会学中身体的缺席，并对心 / 身关系的既定设想提出批判——这些设想至少自 17 世纪以来就主宰着医学和社会科学。对某些哲学家来说，身体服从于科技占主要内容的世界伦理体系，这种身体的屈从性是西方文明本身的一个明确特征。结果，这个身体 / 自然的可疑地位就是后苏格拉底理性主义世界的一部分。同技术和理性相关的身体的存在者问题可以看作是西方哲学的问题（海德格尔 1989），正是在这个基础上，尼采在《权力意志》中拒绝了“灵魂假设”，并提出从身体的维度重新开始（哲学）。结果，医学、政治学、宗教领域中的身体研究建立在这样的推论上：传统的身 / 心二元对立以及对人的身体的忽视是社会科学中主要的理论和实践问题。

社会科学普遍地接受了笛卡尔的遗产，在笛卡尔这里，身体和心灵存在着尖锐的对立。他的二元论相信，在身体和心灵之间没有互动，至少没有重要的互动。因此，这两个领域或者主题都是被各个不同的学科分别提出来的。身体成为包括医学在内的自然科学的主题，而心灵则成为人文科学或文化科学的主题，后来，这种分割成为社会科学基础的一个重要特征，在有关自然科学方法论实用性的讨论方面尤其如此——这种方法论服务于“人”的解释性科学。韦伯在有关适宜的科学方法的辩论中发展了他的认识论，就是在他的认识论发展中，这个问题断断续续地纠缠着他。

正是西方对科学进行观念化过程中的这个二元论，最终使各种各样的还原论合法化了。根据这种还原论，心理活动、精神生活和文化要根据物质原因得以解释。在日常语言中，在健

康话语中，会常常听到有“一些东西”（厌食、重复性的心理伤害、矿工的肺或恐旷症）不“存在”，因为它“只是在心灵中”，“心身病态”这个概念在这些语境中不起作用，因为按照普通的说法，它还是表示“只在心灵中”，这个表述依然保持着心/身这样的二元对立。这样，在医学中的这种笛卡尔式划分使得医学在对待身体问题时尽量地不涉及社会或心理原因，尤其是在 1910 年的弗莱克斯纳报告所导致的课程改革之后更是如此。就这种非此即彼的医学世界观的表面结果——诸如仅起安慰作用的顺势疗法和针刺疗法——而言，这种二元性也提供了一个合法的辩护。这样，一般而言，传统治疗医学对哲学家所谈论的“活生生的身体”了无兴趣，因为这种身体与客观身体截然相对。

尽管笛卡尔主义有这些特征（二元论、还原论、实证论），但是，或许有点反讽性的是，当代对笛卡尔哲学，尤其是对《方法论》所作的解释却宣称笛卡尔自己的立场是“二元互动”的。对这本著作细读一番就会很清楚地发现，笛卡尔实际上相信，在身体和心灵之间有一个密切的互动，而疾病就是这种互动失调的结果。医学的功能就是要解决这种身/心相互依存过程中出现的问题。然而，笛卡尔的“二元互动论”最终从自然科学那里演变为唯物主义的一元论和实证论，正是这种一元论和实证论，使那些试图解释自然和社会、身体和心灵、环境和文化中的各种各样事件的学科彼此隔绝，并变得专门化了。

尽管笛卡尔有互动论观点，但笛卡尔主义遗产的后果对社会科学和自然科学有重要的意义。在这篇导论中，我主要讨论社会学。在社会学中，社会行为者和社会行为这些概念，按照古典的观点来看，主要是在笛卡尔主义的二元论框架中形成的。社会学将身体看作是行为环境的一部分，据此，它就按照韦伯的方法论演变为对行为的意义进行解释的科学。社会学是

人文科学范围内的一个学科，其目的就是对行为的共通意义进行文化理解。

经济学是一门理性（经济化的）行为的科学，在社会学早期发展的形成过程中，尤其是在韦伯和帕累托的著作中，它具有重要的影响，但是，这在学科史中常常遭到了忽视。社会学和经济学之间的批评性互动在帕森斯的著作中特别明显。社会学的动力部分地来自于这样一个意图：去理解经济选择中的认知和价值的功能。社会学对自愿主义、选择和行为进行了强调（帕森斯，1937），它在社会行为者的意识和认知力等方面赋予了特殊的重要性（吉登斯，1984），人文科学的主要的清晰特征首先是重要的用来界定某种社会处境的共通意义，其次是明确的认知和理解，社会行为者因此而有了一种手段和目的意识。有见识的行为者在不同的目的和合适的手段之间作出选择，目的与价值有关，手段则与规则有关。这些维度的连接是帕森斯对经济学的评论过程中经典性地发展而来的。吉登斯的“结构化理论”在很多方面不同于帕森斯的“行为自愿理论”，因为，在帕森斯关注价值如何（通过内在化和社会化过程）被共享的地方，吉登斯关心的则是通过反思性来理解人的行为。人的行为首先是自我监督行为，人总是要面对不断的选择冲突。结果，帕森斯和吉登斯都不怎么关心行为者的身体。在帕森斯的行为社会学中，在他对个别行为和社会系统的分析中，身体不过是行为环境的一部分。在结构化理论中，吉登斯根据地理学家哈格斯特兰德的理论，将身体看作是对人的行为的时空制约要素。

一旦对社会行为的理性和非理性性质产生兴趣，就会导致这样的结果：社会理论在理解社会行为和社会互动行为的过程中实际上忽视了人体的重要性。人体的特性，虽有一些重要的例外，但无论是在社会研究还是社会理论中都不重要。结果，

身体在社会思想中奇怪地遗失了或缺席了。直到最近，这种缺席在诸如健康社会学和疾病社会学这样的二级学科中依然如故。在这些学科中，人们或许会根据常识来想象不以身体作为前提来讨论健康是不可能的；人们或许还可以想象，在宗教社会学中，与疾病、死亡、性等问题相关的神正论将身体作为“肉体”来分析，身体的中心性将成为主要的关注主题，但事实并非如此。在刚刚过去的十多年里，幸运的是，有证据表明，对身体社会学的主要兴趣出现了。我希望在本书中来思考这种增长的兴趣。

身体在社会理论中的缺席这一缺陷并非无足轻重。缺席的身体对于那些思考人的表现、动机和人体形象的社会学观点的构想提出了也暗示了一些关键问题。如果我们将社会学思想视为对行为的科学研究，那么我们就要求存在着某种有关身体的社会理论。因为人的表现和互动所涵括的远远不止认知力、意向性和意识。当然，这个陈述也提出了社会学中各种各样的问题，比如什么东西称得上是一个“动原”。我们需要将社会系统分析和社会分析更清楚地区分开来，这样就可以避免习惯性地将“某些部分”并合成“民众”。如果集体行为涉及的是诸如阶级和国家这样的社会整体，那么，可以肯定的是，身体问题则举足轻重。然而，如果人们是在社会的层面而不是在社会系统层面来关注人的话，那么，就很难理解社会学如何能够避免一门身体社会学的发展。因此，在这一章中，我正在严肃地对待韦伯的论断：社会学是对社会行为的解释性理解。而且，这个社会行为是由具体化的社会存在者来完成的。我也想严肃地对待米德的姿态问题，米德意图对“我”（I）和“我”（me）的互动和定位特征进行理解，姿态问题就是在这里提出来的。比如，米德讨论了与中枢神经系统相关的手势的重要性，还讨论了创造性思想的起源，但是，这些讨论在随后的对

象征互动行为论的起源进行解释时却遭到了忽视——象征互动行为论对自我进行了分析。实际上，手还被海德格尔这样的哲学家看作是人的关键性特征，看作是塑造环境的一个动能，环境则是“手工”的效果。

作为其具体化的结果，人的一切表现都服从于某种共同过程，尽管这些过程具有生物、生理、官能基础，但它们肯定是社会性的。这些共同的社会过程同人体的怀孕、出生、成长、死亡以及最后分解密切相关，因为很多社会实践和仪式建立在这些明显的日常事件上（比如婚姻、葬礼以及伤悲仪式）。奇怪的是，社会学普遍地忽视了这些实践是人体的表现特征。或许社会人类学是个重要的例外。从社会动因的角度出发，社会学和社会科学总是将注意力放在有意义的社会行为的特征上，尽管意义的问题——如韦伯的神正论问题——肯定和身体问题联系在一起，但是，它们还是回避了人的行为的肉体方面。而肉体总是和受苦、高兴、死亡、痛苦等等密切相关。

人的肉体表现方面，在某种意义上，没有超越社会，也不是处在社会之外。表明社会学忽视人体，并不一定就认可任何偏向生物主义的论点。其要点是通过将生物还原论包括进来避免 19 世纪的实证论，也避免假扮成社会建构主义理论的唯心论。对于社会学家来说，社会仍应当是主要对象。因此，在强调身体现象学的重要性时，并不要求社会学应根据某种方式来简单地吸纳生物还原论观点。作为一项社会学事业，身体社会学将根本性地讨论人体的社会性，讨论身体的社会生产、身体的社会表征和话语、身体的社会史以及身体、文化和社会的复杂互动。由于马赛尔·莫斯提出来的一些理由，身体行为的一些基本方面，如走、站、坐等，都是社会建构。这些实践行为要求有官能性基础，但是官能的潜力得以实施则需要一个文化语境。因为这些原因，莫斯才谈论“身体技术”，身体技术虽

依赖一个共同的器官基础，但它既是种个人培养也是种文化培养。

或许对行为社会学来说更为重要的是，社会表现者的身份不能在互动处境内同他们的身体轻易地分隔开来。在日常生活中，在社会的互动中，我们首先要能够在不同的社会表现者之间进行辨识和区分。因此，在日常生活的层面上，对其他社会表现者的长期鉴别从根本上来说取决于它们的身体表现。在米德对社会行为和自我发展的分析中，姿势“语言”（内在的和外在的）对于他理解“我”（I）的构成有重要作用。脸和手对于这样的姿势交换而言都是根本性的。对于米德来说，“声音和手在社会性的人的成长过程中密不可分。”然而，厄温·戈夫曼在其《日常生活中自我的表现》中表明，日常生活中的秩序崩溃表现可以取决于我们对身体表征的控制。如果我们碰到尴尬时不想丢脸，那就要慎重地控制身体。顺便提一句，“脸”这个概念可以提醒我们，我们的社会和道德语言是在多大程度上是依赖于身体隐喻的：一个正派（upright）的人；一个颇有身份（some standing）的人；一个胆怯（faint-hearted）的人；一个坚定沉着（with a stiff upper lip）的人。

我的本质主要取决于我的特殊身体，这个身体同其他社会表现者的身体不同。这个老生常谈“我分身无术”具有重要的社会意义。因此，在社会互动行为中，个体化和个体性取决于这样一个共识：社会行为者和他（或她）的身体要达成共识关系。当对假冒、劫持、血统、司法鉴定、国籍进行质疑时，一个特殊的身体就意义重大。正是因为这个原因，对于人的界定最终取决于基因性的指纹鉴别程序。在一个未来社会里，器官移植会是一个常见而广泛的外科手术，古典哲学中的有关整体和局部的理论困惑将成为关键性的法律问题，并具有政治重要性。我能对实际上并非我自己的身体的身体行为负责吗？

我已经一般性地论证了社会学对人体的忽视，因为这潜在地接受了笛卡尔传统，还因为社会学从根本上来说只在价值和信念的层面上关注社会行为的意义。身/心分离背后的哲学设想受到了新近哲学的挑战，虽然这种哲学还没有完全对社会学发生影响。我已经试着表明为什么对人体的适当重视其实是行为和互动社会学得以充分发展的基本特征。举例来说，不谈论一个特殊身体，就很难谈论身份。我们仅仅通过指纹、照片和基因就肯定能将个体区分开来。尽管记忆和社会记录很重要，但作为一个特定的人还得具备一个特定的身体。尽管这是社会学的一个普遍问题，我还是相信，长期对身体缺乏社会学式的理解，对于医学社会学、对大量的其他社会领域，诸如情绪、性、体育、激情和衰老等等，都会有一些关键性的影响。正是在这些领域（健康、体育、休闲、性和消费主义）中，身体、社会和文化的互动是社会实践的关键特征，也是在这里，我们才死活需要一个有关“活生生的身体”的精巧复杂的社会学。在这本论身体社会学的书中，我的目的是勾勒不同的问题——这些问题的出现是因为对身体进行了社会学理解——引导读者接近这些领域中的相关文学，并表明对许多实际领域来说，身体社会学至关重要。

哲学人类学

尽管社会科学普遍地忽视了人体的重要性，我还是想表明身体在笛卡尔主义框架之外的社会理论中受到过研究。事实是，大量的具有启发性的研究身体的起点既未被抛弃也未被忽视，这方面一个很好的例子可以在哲学人类学传统（主要是德国）中找到，这种人类学植根于尼采的哲学。尼采哲学的一个重要维度就是他在狄奥尼索斯和阿波罗之间建立的对比。前者

是性力、迷狂、激情之神，是早期希腊宗教狂乱行为背后的驱力；后者则是秩序、形式、理性和一致性之神。尼采将历史设想为这两种原则的无穷无尽的争斗，但他并不肯定冲突的解决只能存在于狄奥尼索斯的胜利中。尼采并非天真地要求“返归自然”，相反，他采纳了这样一个立场：只有这两种原则成功地结合起来，一个健康的社会才能出现，在这个社会中，性的激情和理性行为生活协调一致。尤其是，尼采寻求审美行为特别是艺术中的和谐。生命应作为一个艺术品来对待。部分地由于这个根基，尼采才被瓦格纳的音乐所强烈地吸引。如果不能在个体的生命中创造出这两个原则的满意综合，就会引发疾病、病态和疯狂。尼采倾向于认为，同这种冲突密切相关的神经症是人的特有现象，因为人由于他所具备的意识，他已经和自然环境分开了。就我们所知，人是惟一这样的动物：只有他能够自我有意识地思考自己将来必有一死。尼采将人看作是一个不完全的动物，因为从本质上来说，人并非是既定的习惯和环境的独特产物，他们的完成还依赖于文化训练。他们不是让自己的需求来适应既定环境，而是改变环境使之满足自己的需求。人建造了船而不是通过进化长出潜水的脚蹼。尼采对不同的哲学家，如韦伯、海德格尔、弗洛伊德和福柯等人的哲学发展，产生了持久的重大影响。

尼采对人的存在本质的探究，在我们所谓的“哲学人类学”——少数人称之为“现象学人类学”——的分析传统背后，发挥了关键性的影响。在一个狭窄的框架内，这个哲学人类学传统包括这样一些有影响的人物：阿罗德·盖伦（Arnold Gehlen）、荷尔穆斯·普莱斯勒（Helmuth Plessner）、拜腾狄克（F. J. J. Buytendijk）、波洛克（A. Blok）、波特曼（A. Portmann）和冯·巫克库尔（J. Von Uexkull）等。在一个更宽泛的范围内，哲学人类学的思想同马克思·舍勒和马丁·海德格尔的

著作密切相关。实际上，任何对人的社会本体论关注都可能受到尼采的关于人是不完整的这一思想遗产的影响。因此，海德格尔对一般存在者的分析是试图来理解存在者存在于世界中的方式。在这方面，德语的具体性在英译本中丧失了。因为海德格尔考虑与个人相关的“存在者”或生存问题时，德语词 *Da-sein* 表示存在者的特殊性。

从社会学的观点看，盖伦和普莱斯勒的著作在哲学人类学中可能是最重要和最有影响的。比如说，盖伦的研究《人》（1988）可以看作是对尼采这样的观点做出的广泛思考：在尼采看来，人尚不是一个完全的动物，或者说“尚不是一个坚定的动物”，这样，他应该从社会的角度建立体制，使之既提供保护又创造出有条理的社会整体。盖伦因此讲到了人对他们的自然和社会环境的开放性。盖伦的作品在彼德·伯格和托马斯·拉克曼的思想形成过程中产生了重要的影响。

因为这种本质上的开放性，人应该从社会的角度建构他们自身的现实，以便将他们的存在体制化，同时也使他们避免受到失范和混乱带来的威胁。贯穿于伯格的社会学始终的是对身体和自我的辩证关系的持久兴趣。伯格在“人”是一个身体这样的观念中表达了这种辩证关系，这个观点对别的动物有机体同样适用。另一方面，“人”有一个身体，也就是说，人将自己体验为这样一个存在：他完全不等于身体，而是相反，他有一个可以随意支使的身体。

从现象学的观点看，我们可以在有一个身体（*having a body*）作用于一个身体（*doing a body*）和是一个身体（*being a body*）之间作出选择。比如，我们通常将身体体验为一个异己的环境，在此，我们的身体似乎让我们无法控制。“它”被体验为我们的环境的一部分。在生病的状态下，“有一个身体”这种感受最为突出，在这样的情况下，身体表现为一个客观的

和外在的环境。与此相反，我们也能断定，在某种意义上，我们可以自主地控制我们的身体。在 J. S. 密尔的资产阶级政治哲学传统中，我们是自主的个体，也就是说，我们和我们的身体之间的关系极其融洽，即便我们意识不到身体的存在，我们也不会大惊小怪。在坐、行、睡、吃等日常实践中，我并不会提醒自己我还具有一副身体；在正常情况下，我不会向“活生生的身体”发出类似“走！”“坐下！”等这样的指令。在这个意义上，从现象学的角度说，我有一副缺席的身体。最后，根据莫斯的身体技术思想，我们可以对“作用于身体”作出思考，这也即是，身体表现为一种集体实践，我们或许对这种实践有一定的控制权。在历经孩童的整个社会化的过程中，我们所有人都获得了某种基本的身体技术，它可以表现、支撑和再生产时空中的身体。

最初，我在《身体和社会》中就是采用这个框架来讨论身体的复杂性的。在那本书中，我大量地采用了彼德·伯格这样的意图：从现实的社会建构的观点来谈论身体。然而，将我的身体社会学仅仅理解为一种社会建构主义观点是错误的。我在论证身体是被社会（被语言、话语、意识形态和知识）建构时错误地认为，人们不能额外地相信还存在着痛苦现象学这样的主题。残疾提出了有关表征的问题，而残疾的性质则围绕其分类引发了重要的争论。然而，还是合情合法地存在着与残疾的社会学和现象学现实有关的问题。总之，我不相信现实是话语，也就是说，我不相信社会现实仅仅是个表征问题。

“身体”存在于世界中这一模式，应该对这种身体的社会学探究起决定作用，或至少，应该对其产生影响。这个问题（身体是如何表现在社会中的）不是人们讨论身体时的惟一问题。比如，我们知道，身体的性在历史中有很多表现方式，这些方式是医学话语决定的。然而，问这样一个问题“一个女人

的存在属性是什么样的” 仍旧是一个合法的问题，而且，要理解男人缺乏哺乳期对社会的生育过程产生什么样的影响也是很重要的。只相信表征问题是惟一合法的或令人感兴趣的科学问题，这就是对身体采用了唯心主义立场。

在英语语言中，我们缺乏大量的不同名词来描述这些不同的身体模式，我们用“尸体”来指代死去的身体，但是没有一个是专门词语来表示“活生生的身体”（lived body），肉身（embodiment）这个词在学术语境之外极少被运用。在这方面，德语可能要丰富一些，它可以让我们在两种不同形式的“活生生的身体”现象学中作出重要的区分。这样，普莱斯勒就能够将 *der Leib* 和 *der Körper* 作比较，它们表现了人体的两个维度。*Leib* 指的是活生生的被激发的感官身体，而 *Körper* 指的是客观的、外在的和被体制化的身体。人的这种双重性表达了人的模棱两可的肉身：个人性的和非个人性的；客观的和主观的；社会的和自然的。*Leib/Körper* 的这种区分在哲学人类学语言中表达了海德格尔在讨论 *Dasein* 和 *Sein* 时所提出的很多观念。我认为这是一个基本的对比，因为它准确地表明了笛卡尔式的社会学遗产的虚弱性。这种遗产只是单独地将人体看作是 *Körper*，而不是同时性的 *Körper* 和 *Leib*。在将人体看作是一个客观的和非人格化的结构时，社会学潜在地将身体降至为社会行为的环境条件。*Leib* 可以看作是自为身体的表现，*Körper* 则可看作是自在身体的表现。

在某种程度上，由于盖伦和国家社会主义的联系，他的作品也因此受到了损害。直到最近，他的作品的重要性在哲学方面才受到重视。同样，有关海德格尔卷入国家社会主义的问题，特别是围绕着他的政治和哲学到底是偶然关系还是必然关系这一问题，也引发了激烈的争论。在此，我不打算涉及这场争论，不过，认识到盖伦的这一思想——即人需要庇护或者一

个“神圣的顶篷”来抵制混乱的威胁——常常具有极其保守的含义则是合适的。我已经根据彼德·伯格的宗教社会学批判了对人的不完全性所作的这种解释。

哲学人类学是德国社会学传统的一部分，它作为生命哲学被广泛地提及，它关注的是如何去理解世界中的人的社会存在，也就是说，从哲学的角度去把握具体化的人的生活世界。一般而言，哲学人类学、生命哲学和现象学在社会学传统中并不具有充分的代表性，尽管它们能够对生物论、还原论和其他的实证主义研究传统提供极其重要的批判。

身体现象学受到了众多传统的影响，这些传统包括生命哲学、哲学人类学和存在主义。比如，我在别的地方试图表明梅洛-庞蒂的著作对身体社会学的发展所产生的重要作用。在《知觉现象学》中，梅洛-庞蒂概述了现象学内现存的大量研究，他发展了一个精彩的肉身观点，使之来克服身心二元对立观点。在试图理解人的知觉过程中，梅洛-庞蒂断定，知觉总是从一个特殊地点或角度开始的。正是从身体的“角度”出发，外向观察才得以开始——如果不承认这一身体理论，就不可能谈论人对世界的感知。我们对日常现实的感知取决于活生生的身体，因为——举例来说——我们环绕着一个房子走动是借助于视力、触摸和味觉的，但是即使我们一些更“高级”的知觉也一定和我们的（原始）身体遗产有关。身体是主动积极的，它是外向的，或者它被某种习惯所引导。根据胡塞尔的意向性现象学，梅洛-庞蒂断定，基本的意向性扎根于活生生的身体，这个身体则在作为一个化身的主体性之内。这样，知觉和身体活动即便被分离，也只能是人为假想的分离，因为基本的知觉形式（比如看本身）包括了身体活动。梅洛-庞蒂根据对断腿作的心理研究表明，由于身体出现了损伤，判断和知觉的关系发生了根本性的错乱和断裂。正是作为哲学和心理学的

探索结果，梅洛-庞蒂才用身体这个观念来宣称，既非笛卡尔式的身心二元对立，也非身体一和心灵这样的观点能够恰当地理解他这样的论断：一切“较高级”的脑力功能也是些肉体行为。身体不是自为的客体；它实际上是“一个自发的力量综合、一个身体空间性、一个身体整体和一个身体意向性，这样，它就根本不再像传统的思想学派认为的那样是一个科学对象。”

尽管现象学和哲学人类学都同通常的社会理论保持着一定的距离，但很明显的是，这样的人类学在将人体性质概念化的意图中扮演了一个主要的角色。然而，人类学虽在对社会身体和人体保持着科学兴趣时起着重要的作用，但一般来说，人类学并无意去理解“活生生的身体”现象学：它更愿意将身体理解为社会分类表的一部分。

身体作为一种分类方法，这一观点，其根源可能在涂尔干和莫斯的著作中。比如，涂尔干的学生罗伯特·赫茨就表明，身体的右部位在生理学上具有优势，但这种优势则是从文化的角度，按照善和恶的道德分类而被精心炮制的。右手性成为人的价值的中心象征。然而，在当代思想中，在玛丽·道格拉斯的著作中，我们可以清楚地发现，身体原则被理解成一个象征系统。对道格拉斯来说，身体是一个整体社会的隐喻，因此，身体中的疾病也仅仅是社会失范的一个象征反应，稳定性的身体也就是社会组织和社会关系的隐喻。我们对社会关系中的风险和不确定性的观念性焦虑因此可以通过身体秩序理论得到说明。纯洁性和秩序，亵渎和神圣，并不位于现象或实践的本质中，而是位于它们和我们对某种社会总体性所具备的观念的关系中。亵渎因而是分类关系系统内部的失范。道格拉斯的观点在人类学中颇具影响，但它们在社会学中以最令人感兴趣的方式被采用并得到发展。

挽救身体

因此，总的来说，社会学忽视了社会生活中身体的问题及其重要性。但是我已经表明了哲学人类学、生命哲学、人类学和现象学中存在着很多传统来严肃地对待人体。在主流社会学之内，惟一严肃地考虑微观互动中的人体性质的是象征互动论传统，这其中，戈夫曼是首要的阐述者。我已经表明戈夫曼的自我在场概念凭借的是这样的观点：社会自我至少是部分通过社会身体被体现的。比如，尴尬感常常是和脸色的变化相关的，广而言之，我们的不适或惬意这样的概念通常是通过大量的身体姿态被表达的，而这些身体姿态可以被读作一种语言。

与社会理论中这种身体的长期缺席传统相对的是，在刚过去的十多年里，一批重要的有影响的研究开始严肃地对待身体社会学了。在医学史领域，托马斯·拉库尔、艾密丽·马丁、艾伦·罗素尔、菲利普·阿理斯、安德列·伯金和大卫·阿姆斯特朗等人已经表明，对医学知识和医学权力的复杂历史而言，对于身体的理解是何等重要。对身体重要性的日渐关注已经开始影响了基督教神学史的编撰方式。海德格尔对存在论的关注也开始在对活生生的身体观念所做的哲学分析中发生影响。人们也可以在哲学中鉴别出同样的趋势。大量的论述海德格尔的新近著作实际上促进了对人体的更加丰富的哲学意识。在这方面，德里达对海德格尔作品的解释尤其具有成果。很清楚的是，当代的女性主义思想在重建社会理论议程上的身体、性别、性征等问题方面扮演了一个重要的角色，这些女性主义批评质疑了经典社会理论中的这种习惯性区分：自然和文化的区分，尤其是置疑了这样一种比较式观点：男人是文化性的，而女人则是自然的。身体社会学也可以证明是有关成长的文献的重要维