

人类学专题:身体理论

主持人语:今日之话语表述,“活态”出境频繁,比如,“非物质文化遗产”被称为“活态遗产”。其实,“活态”的根本和基本判断来自于人的主体认知,是从人类自身的身体经验中获得的一种以己度他的关怀和观照。人类学的当代研究出现一种明确的分支,即所谓的“身体表述”。事实上,“身体理论”并没不是新的货色,充其量只能说是“背着书包找书包找到了书包”的“传统发现”而已,因为,任何行为脱离了身体便丧失了根本;身体作为感受主体、认知主体和行动主体不可、不能、不需置疑,或许只是因为我们太过熟悉而忽略。当然,身体表述也可以理解为一种当代学术话语的策略。英国人类学家利奇曾经概括人类的品性:动物性和社会性。“动物性”(生物性)是首先的;也可以说,任何社会性不过是以其为基础的延伸。这也是马克思主义的基本原理,只要读一读恩格斯“在马克思墓地上的讲话”,任何堵塞了的认识都会通透。同时,我们也要认识到,不同的身体表达凭附了不同的文化。从人类学的角度看,身体仿佛被“文化—纹画—文划”装裱过;身体表述中的“感官—感觉—感受—感知”也由此成为人类学重要的表述话题(anthropology of the senses)。很自然,传统的中国文化“天人合一”的原则,以及基本的品性、内容等都会“体现”(embodiment)在身体表述中。不同的文化群体也有不同的身体表达,而且,我们可以从中获得“发现”的愉悦。本期所选择的三篇文章,都以身体理论为主要论题,包括整体性视野,“感”的关键词梳理以及永宁纳人之“体”的个案研究。

彭兆荣

2014 年 4 月 26 日

活态遗续中的生命体验与身体践行

彭兆荣

(厦门大学 人类学研究所,福建厦门 361005)

摘要: 非物质文化遗产又称为“活态遗产”。“活态”包含了活性、活品、活现和活传;是人类的生命表达的一种特殊方式,其中身体实践为关键词。文章围绕着身体作为活态遗产的内涵以及所包括可一些面向进行辨析和讨论;特别是我国的文化遗产的核心价值是“天人合一”,其生命意义和身体表述具有重要的特色,构成我国非物质文化遗产的重要部分。

关键词: 活态遗产;身体;践行;天人合一

中图分类号: C95 **文献标识码:** A **文章编号:** 1673-8233(2014)03-0049-06

收稿日期: 2014-04-20

基金项目: 国家社科基金重大项目“中国非物质文化遗产体系探索研究”(批准号:11&·ZD123)成果。

作者简介: 彭兆荣(1956~),男,江西泰和人,厦门大学人类学研究所所长,教授,博士,博导。国家社科基金重大项目“中国非物质文化遗产体系探索研究”首席专家。

Life Experience and Body Practice in Continuation of Living Heritage

PENG Zhaorong

(Institute of Anthropology, Xiamen University, Xiamen Fujian, 361005, China)

Abstract: Intangible cultural heritage is also known as "Living Heritage". "Living" here contains living nature, living product, living presence, and living transmission; it refers to a special way of expression of human life, and "body-practice" is its key word. This paper tries to analyze and discuss body as the connotation of living heritage and some included aspects. In particular, the "unity of heaven and people" is the core value of China's cultural heritage. The life meaning and body expression of this value have important characteristics, thus it constitutes an important part of China's intangible cultural heritage.

Key words: living heritage; body; practice; unity of heaven and people

一、人类身体遗产的认知维度

非物质文化遗产也称为“活态遗产”(living heritage)。什么是“活态”?其基本意思大致有以下几点:1.“活性”,即它不像博物馆中的那些“文物”(在此特指“过去的存在”,比如从古代遗址挖掘出来,今天大多已经不再使用的东西),而是仍然具有生命力,仍然在生活中传承的各种事物;2.“活品”:指那些经由过去传递下来,一直是人民生活中相伴随、并随着社会变迁而发生相应变化的观念、价值、生产活动、生计方式所涉及的认知和成果;3.“活现”:指迄今仍然鲜活地保存在人民生活中的经验知识和生活生产方式;4.“活传”:指由过去而来,今天仍然有用且值得传承到未来的传承方式和手段。既然是“活态遗产”,必然与人们的生命体验相关联,同时以一种身体践行的方式得以体现,所以,生命和身体是解读“活态遗产”的关键词和核心观念。

人类的身体本身就是一种遗产,这是我们需要认知的前提。没有人类身体的“活性”,非物质文化遗产的“活态”便无从谈起。向云驹先生认为,“非物质”不是没有物质,而是“以人为其物质”的一种特殊的文化遗产:^[1]

身体是非物质文化遗产的第一物质性,此外任何非物质文化遗产相关的器物、用具、工具、对象、配饰、乐器、道具、装置、服饰、建造、民居、建筑、碑刻、文献、典籍、经书、文字、工艺品、食品、药品、器械等等,都是附属的、象征的、间接的、次生的、再生的、为

人的、人为的“物质、物体、实物”。它要么服务于非物质文化遗产,要么因为成为无人之物而进入物质文化遗产范畴。^[2]

在人类学家眼里,人类首先被认定为“动物”的一种类型——“人类”(mankind),所以,人类学在研究人的时候,首先从“动物”开始,即强调人的“动物性”(animalism)。人类学家利奇把人类的身体行为,比如强力动作“暴力”等看作是人类突显社会结构关系的某种基本行为,属于人类的本能。是“人类自然属性的一部分”。^{[3](P19~20)}利奇倾向于将人类的身体行为,如行动、运动、活动等当作社会结构中的动力,并由此延伸出来“人类活动”的文化价值。所以,探讨个体的身体(body),整体的身体(the body)和身体实践,即体现(embody, embodiment)的全部行为价值。

人类最难的是认识自己,^①当然包括自己的身体。即使到了今天,人类身体的演化还是一个未能完全科学证明,甚至连清晰复原都尚未可知。1992年柏克利加州大学(UC Berkeley)人类学系有提姆·怀特(Tim White)偶然发现了一堆骨骼,他曾试图以此解释一直以来学界认为在猿类与人类之间“失落的环节”。^{[4](P32~33)}怀特团队还在寻找、探索,他们还没有得到共识的结论(或许永远没有),甚至可能出现人们更无法接受的结果和事实。就此而言,人类的身体,以自然物种而论,还是一个尚未完全揭秘的谜。

而今的“身体理论”主要围绕着社会性方面。福科对人的身体的社会化持尖锐的批判态度,他认为

^① “认识你自己”是西方最为古老的经典格言。参见(德)恩斯特·卡西尔《人论》,甘阳译,上海:上海译文出版社,1985年版,第16页。

“古典时代的人发现人体是权力的对象和目标,我们不难发现当时对人体密切关注的迹象。这种人体是被操纵、被塑造、被规训的。它服从、配合、变得灵巧。”其中心观念是“驯服性”。“在任何一个社会里,人体都受到极其严厉的权力控制。”^{[5](P154~155)}“现在,人的身体是一个工具或媒介。如果人们干预它,监禁它或强使它劳动,那就是剥夺这个人的自由,因为这种自由被视为他的权利和财产。根据这种刑罚,人的身体是被控制在一个强制、剥夺、义务和限制的体系中。”^{[5](P11)}所以,人的身体至少具有两种性质:1. 生理性的身体物质存在;2. 文化体系内部的规约和义务。这两种身体同时存在于一个有限的历史语境中,并打上那个时代语境的强烈烙印。从这个意义上说,身体也是人类所具有两种属性的遗存。认识人类身体遗产也因此至少存在着三种视角:1. 生物物种的基因传统,即生物性身体;2. 文化身体的形成与结构,即文化性身体;3. 特定历史语境中的身体表达,即语境性身体。

人的文化身体还受制于各种社会化的组织、法律、风俗、惯习以及各种社会化机制和技术的作用。比如有的学者将其归结为人口统计学,即由于数据性的统计原理使历史和文化中的身体失语,从而将其简化为固定的形象。中国人的传统表现在这方面显得对自己身体的自觉更加无知。^①有学者认为“中国人的身体问题”属于自己的文化一揽子不同类的问题,包括现象学的身体(有血有肉、有骨骼和筋腱、有心肺等器官的肉体——也许与非物质的心理、灵魂或精神相协调的,也许截然不同的身体——通过它我们存在着,也认识到我们自己还存在于这个世界上)在不同社会中的建构和组成的同一社会里,身体也是由不同的人以不同的方式理解和经历着。^②比如中国封建社会中的女性身体受到封建制度规训的严格和严厉的约束,除了“三纲五常”这样

的社会伦理外,身体还要受到像犯人一样的约束,裹脚就是一种来自于专制性男权社会的压迫,更可怕的是,这种对女性身体的摧残甚至化作女性自身的自觉和自动行为。

既然人类的身体也是一种特殊的遗续,即遗产可定义为体现人而非无生命物体中的遗续。^{[1](P33)}如果我们确认这样的认知维度,即身体即遗产,那么我们首先必需做一个细致的厘清其所言说的范围和内涵:1. 身体作为生物性的传承和存在;2. 身体作为生态性的关联和存在;3. 身体作为社会性的有关系与传袭;4. 身体作为实践的惯习性与遗续;5. 身体作为技术性工具性质与行为介体。^③对于这些不同的身体指示与指喻,我们同时要对其进行大致的边界确认。在以上的几个身体视觉维度中,“生物性”的指示范围和范畴限定在“生物的”(biologic)、“物态的”(physic)和“物质的”(material),就身体的构造而言,只要属于人类,就都有一个相同的生物性质和物质构造。“生态性”指示主要围绕着作为人类物种与特殊的自然和生态环境所形成的关系和关联,它也是区别于不同文化身体之间差异的一个重要指标,比如生活在高山、草原、平地 and 海洋的人们,地理环境、气候条件、饮食区别等都会在不同生态人群的身体上留下明显的差异。“社会性”指那些以不同群体所组成的单位,以及这些群体与其他群体在交流和交通过程中的所显示出的独特性质,它们通常是以文化来说明的。“惯习性”指特殊的地方、情境下所形成的带有区域、情境性的特质和“惯习”(habitus)(另有将此译为“生性”),^④这两个概念的意思和意义取自布迪厄“实践社会学”,强调在特定情境中的实践性,因此,他把惯习作为一种结构形塑的机制,其运作来自行动者自身内部,尽管惯习不完全是个人性的,其本身也不是全部行为的决定因素,^⑤但“惯习是通过体现于身体而实现的集体的个人化,或

① T. Ingold *Becoming persons; consciousness and sociality in human evolution*. In *Cultural Dynamics*. 4. 3:363.

② (美)白馥兰《技术与性别:晚期帝制中国的权力经纬》,江涓等译,南京:江苏人民出版社,2006年版,第298页。

③ 对于身体的分类,不少学者做过不同的分类,比如唐·伊德将身体分为所谓“物质身体、文化身体和技术身体。”见 D. Ihde *Bodies in Technology*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press. 2002. 另见杨庆峰“物质身体、文化身体与技术身体——唐·伊德的‘三个身体理论’之简析”,载《上海大学学报》2007年第一期。

④ 虽然人们所认识的“生情”(habitus)一词主要是从布迪厄的“实践理论”那里来的,但若从法国的学术传统看,莫斯早在上世纪30年代就已经使用了这一词汇,他说:“在许多年中,我都有这种‘惯习’(habitus)的社会性概念。请你们注意我用的是法国人可以懂的拉丁语‘habitus’。这个词可以表达的比亚里士多德用的‘习惯’habitude、‘存在’exis、‘经验’acquired ability、技能 faculty 好多了。它并不指那些形而上的习惯、那些神秘的‘记忆’,或者简短与著名的论断。这些‘习惯’不是随着个人和他们的模仿而呈现不同,而特别是随着不同的社会、教育、礼仪、习俗、声望等呈现不同。我们应该能看到各种,以及集体与个人实践的理性,而不只是像那些平常人只能看到灵魂和它重复的技能方面。”见(法)马塞尔·莫斯 爱弥尔·涂尔干 亨利·于贝乐原著,纳丹·施郎格编选《论技术、技艺与文明》,蒙山人译,北京:世界图书出版公司,2010年版,第82页。

⑤ P. Bourdieu. *Outline of A Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press. 1977. p. 72.

者是由社会化而获得的生物性个人的‘集体性’”^{[6](P19)}

二、身体技术的认知维度

“技术”是一个重要的理解身体的视角。身体的技术性指作为实践工具所表现出独特、完整,同时又具有适应变化的能力和条件的技能和技术。伊德认为,“借助技术把实践具身性(embodiment),这最终是一种与世界的生存关系。”^{[7](P72)}技术是通用性的,也是差异性的,比如中国的传统的女性生育技术与西方的生育技术迥异,从而形成了特殊的文化遗产中的技术系统和技术魅力。^①

技术同时是一种控制方式,“从现象学的角度已经能部分看出‘控制技术’的含混性。双重含混性包含:(1)任何一种技术人工物都可以置于多重使用情境中;(2)任何一种技术意图都可以由各种可能的技术来满足。这就使所有的人—技术的方向有了某种不确定性。”^{[8](P146)}是“文化控制技术”还是“技术控制文化”?这是一个很难回答的问题。就像是回答技术决定论还是社会决定论一样,取决于一种视角和态度。如果进入任何一种“人—技术”的关系,我们就逃不脱“控制与被控制”的情境。^{[8](P147)}笔者认为,任何技术都可以成为自由发展的系统,在它的成长和发展过程中,总是受到人类的支配和控制,但技术作为一个独立的领域,它完全可能异化并超出人类的预想和预设;比如,人类创造各种各样的技术工具以改造自然,却也因此受到自然的更大的惩罚。对于“文化多样性”——包括各种不同的文化存在和实体,技术永远是一柄双刃剑。“高技术”的扩张,对于那些传统的(“原始的”)文化承受能力来看,“可能导致文化的灭绝。”^{[8](P157)}

关于“身体技术”的概念,法国人类学家莫斯早在1934年的著述中就已经提出,^②并成为后来具有重要影响力的概念。他说:“我之所以说身体技术(techniques),是因为人们可以基于身体技术(technique of body)的一项研究、一次陈述或者一种纯粹而又简单的描写出发,构建一种关于身体技术的理论。在此意义上,我指的是在不同的社会当中,人们以传统的方式知道了怎么使用他们的身体。总之,这需要我们具体到抽象,而不是相

反。”^{[9](P78~79)}莫斯从“身体技术”概念的提出开始强调的核心就是指人作为个体身体习得的无可替代的价值特性,同时,这种个人的身体技术又可反射集体的社会特性。换言之,当我们所言说的诸如“社会”、“文化”、“经验”一类词语的时候,我们都无法脱离从一个具体个人的身体实践的基本性;如果我们换一个角度,即从文化遗产的角度来看,我们发现,任何文化遗产其实都无法根本地避免与个人—群体的社会文化实践这样一个角度。

总体上说,西方对于人的身体的讨论在很长的历史时段内置于一个哲学和理性的层面,即将人的身体作为一个认知的客体,而非实践的主体,或是所谓的身体性的主观与客观的认知分类系统之中。对于身体的“肉身”,由于基督教在《旧约》中亚当与夏娃的“身体原罪”,极大地影响了学者对身体的正解认识。也由此成为社会道德伦理秩序的价值观。“禁欲”在很长的历史中都成为一种社会的价值主张和主导。换言之,身体观的两个视域,即心灵与肉身是区隔的,“心灵领域包括意志、主体、理性与意识;从而发展个人的自主性、独立性与不受时空限制的超越性;反之,身体集欲望、情绪、习性于一身,既容易失控,又处处受制于社会礼仪与教化……身体不是自由的领域;反之,传统主体哲学所念念不忘心灵的优先性与重要性在于主体的能动性。”^{[10](P78)}而这样的传统在福科那里却受到了反思和质疑,而到了布迪厄那里才在真正意义上为身体作为实践主体正名。这便是所谓的西方理论的“身体转向。”^{[10](P78)}

虽然西方的这种“身体转向”是对传统身体观(事实上是“身体态度”)的反思、反省和反叛,但西方的身体观一直没有破解“心灵/肉身”相分离的二元对峙。在这点上,西方对待身体的看法和态度与东方相差甚殊,他们通常将身体分成不同的分析层面,进而在不同的身体层面上生长出不同的认知理论,比如理查德·舒斯特曼将身体美学分为三个分支:分析的身体美学、实用的身体美学和实践的身体美学。分析的身体美学是一门描述性与理论性的分支。它主要解释身体感知与身体训练本质在我们认识世界与建构世界的作用。分析身体美学的逻辑是描述性的,与之相反,实用身体美学却有着鲜明的规范性、说明性特征。但实用身体美学与现实存在区别,这就是实践身体美学的分支。它的原则是:“不

① 参见(美)白馥兰《技术与性别:晚期帝制中国的权力经纬》,江湄等译,南京:江苏人民出版社,2006年版。

② 莫斯于1934年5月以“身体技术”为名撰文,载于《心理学杂志》(Journal de psychologie)1935年总第32期,第271~293页。

是说,而是做。”^①

而身体“习惯(包括我们的语言和思维习惯)的获得,事实上就是对一种意义的把握;但是,它是对一种运动意义的运动把握。”“正是身体,才‘懂得’习惯是如何养成的”……通过无须反思的身体积淀过程,通过我们自己自发的自我身体感觉,我们就可以简单地使它们“与我们的身体合一。”^{[11](P94~95)}逻辑性地,西方的身体理论也自然发展出“当代文化中身体经验的两股不同的潮流:一个是激进的科学技术,一个是暴力的肉欲主义。”^②福科曾经在《性史》中提出身体方面的“自我技艺”,并表达了对“身体技艺”的风格和“身体娱乐”的培育的双重维度。^③威廉·詹姆斯将习惯理解为:表达了体现身体本性的精神状态;或者反过来理解为:反映着精神生活和目的的身体倾向。而在最基本的层面,“生物中存在的习惯现象源于组成它们身体器官材料的可塑性。其中“受纪律约束的习惯—身体的作用,远远超越了自我改善的个体道德的努力。同时,它也维持着社会结构。他断言,习惯是社会运转的巨大飞轮,是最宝贵的,保守性的作用力。”^④

三、中国文化遗产中的身体观

在传统的中国文化遗产的表述中,身体一直作为一个“整体”实现其价值,“分裂”不啻为“崩坏”的情形。《庄子·天下篇》曾以“身体”四分五裂的隐喻来描述:“天下大乱,圣贤不明,道德不一,天下多得一察焉以自好。譬如耳目口鼻,皆有所明,不能相通。犹百家众技也,皆有所长,时有所用。虽然,不该不偏,一曲之士也。判天地之美,析万物之理,察古人之全,寡能备于天地之美,称神明之容。是故内圣外王之道,闇而不明,郁而不发,天下之人各为其所欲焉以自为方。悲夫,百家往而不反,必不合矣!后世之学者,不幸不见天地之纯,古人之大体,道术将为天下裂。”^{[12](P1069)}在那样的一个纷乱时代,庄子借用神话的身体表述强调天下整体与和谐宛若人之身体器官造化 and 完整性,不可分裂。这一身体的寓言故事,虽为借喻,却有极为严肃深刻的文化治疗、

符号批判的用心。庄子感慨而言:“故德有所长而形有所忘,人不忘其所忘而忘其所不忘,此谓诚忘。”^{[13](P217)}《庄子》要人们从“形骸之外”转回“形骸之内”,不要直接对他人身体样貌采取先入为主的符号成见,才能将关注焦点从“爱其形”转回“爱使其形者”,不犯极为荒谬的错误,将不是重点(形)视为重点,反而真正的重点(德)却被遗忘了。^⑤

中华文化遗产的核心价值是“天人合一”。在古代理人的心目中,生命、身体等现象与无形“天”的神力之间存在着关系,比如“神圣”之“聖”,即以“口”、“耳”的身体器官与“通天”的“王”(天、地、人)贯通、相缀。由是也需要有特殊的掌握天地交通的人,以及由此演化形成的特殊的职业,“巫祝”在早先就是指专门医治人们疾病的神职人员。《黄帝内经·灵枢》曾记述黄帝与岐伯的对话:“黄帝曰:‘其祝而已者,其故何也?岐伯曰:‘先巫者,因知百病之胜;先知其病之所从生者,可祝赞而已。’”祝,就是祝由,“为祝说病由。”《说文》释:“祝,祭者赞词者,从示,从儿口;一曰从兑省。”《易》则释为“兑为口为巫。”古代学者认为,按照《易》的说法,兑,悦也,巫所以悦神也。^⑥也正因为这样,我国最早的仪礼便与占卜也就期而遇,国家、国王、命运需要通过仪式才能获得与天的交流与交通,“王”与“巫”在远古时代具有共属性特征,是一种共通性的文化现象。^⑦

这种生命—身体的一体化表达,将身体的物质、有形融入了生命的精神、无形,即不仅是生命的物质存在,而且是实现生命所有价值的载体和介体。换言之,人的身体不是独立自主的,而是在天地万物的互为构造,拟人拟物;《淮南子·主术训》曰:“天气为魂,地气为魄;反之玄房(喻人体),各处其宅;守而勿失,上通太一。太一之精,通于天道。天道玄默(清静无为),无容无则;大不可极,深不可测;尚与人化,知不能得。”因此,人的五藏形体皆与精神相互赋予,具体如《淮南子·精神训》所言:“形体以成,五藏乃形。是故肺主目,肾主鼻,胆主口,肝主耳。外为表而内为里,开闭张歙,各有经纪。故头之圆也象天,足之方也象地。”这样,人的生命也就化在了古代人

① (美)理查德·舒斯特曼《身体意识与身体美学》,程相占译,北京:商务印书馆,2011年版,第39~47页。

② (美)理查德·舒斯特曼《身体意识与身体美学》,程相占译,北京:商务印书馆,2011年版,第51页。

③ (法)米歇尔·福科《性史》,第一卷,罗伯特·赫利(Robert Hurley)译,纽约:文特奇,1980年版,第157、198页。

④ (美)理查德·舒斯特曼《身体意识与身体美学》,程相占译,北京:商务印书馆,2011年版,第200~201页。

⑤ 参见赖锡三“《庄子》身体观的三维辩证:符号解构、技艺融入、气化交换”,载台湾《清华学报》2012年(栝42卷第1期),第18页。

⑥ 见李冬生《中国古代神秘文化》,人民出版社安徽人民出版社,2011年版,第300页。

⑦ 英国人类学家弗雷泽以全世界远古时代的巫术研究的民族志材料证明,王与巫曾经为一体化的“人神”(man—god)现象。参见J. G. Frazer *The Golden Bough A Study in Magic and Religion*. New York: The Macmillan Company. 1947.

们认知天地万物的完整体系中,身体不过是形体的实现而已。

从文化遗产的角度看,我国之“生命—身体”不啻为当今之“精神—物质”、“有形—无形”遗产的合二为一的集大成,同时,又将人的质性品德分化在不同的阶层中,更有甚者,不同质性的人在身体上也有差异,其若《黄帝内经·素问·上古天真论篇第一》所云:黄帝曰:“余闻上古有真人者,提挈天地,把握阴阳,呼吸精气,独立守神,肌肉若一。故能寿敝天地,无有终时,此其道生。中古之时,有至人者,淳德全道,和于阴阳,调于四时,去世离俗。积精全神,游行天地之间,视听八达之外。此盖益其寿命而强者也。亦归于真人。其次有圣人者,处天地之和,从八风之理,适嗜欲于世俗之间,无恚嗔之心。行不欲离于世,举不欲观于俗,外不劳形于事,内无思想之患,以恬愉为务,以自得为功,形体不敝,精神不散,亦可以百数。其次有贤人者,法则天地,象似日月,辩列星辰,逆从阴阳,分别四时,将从上古,合同于道,亦可使益而有极时。”“真人(包括至人)—圣人—贤人”皆属于人类之精华类型。

在我国的传统观念里,生命由“气”体现,判断人是否“活”由是否有“气”为依据。推而广之,宇宙生成乃由“气”成,是为义理。《淮南子·天文训》记载天地诞生的过程:“宇宙生气,气有涯垠。清阳者薄靡而为天,重浊者凝滞而为地。”在此,“宇宙生气”,即天地分离的原始状态的“气”称为“元气”。那些古代的器物上的兽面纹或者人面纹在鼻翼上附带的“气”也就是饰有“始”的“元气”。鼻子在汉代以前的时代被告信为是负担着“始”之意味的器官,饰有“元”(始)之意味的所与鼻子联系起来再合适不过的了。所以,当古代人们在体察身体的时,“元气”便是一个重要的观察指标,气之“虚实”为中医之语,“气若游丝”常指那些即将去世的人们。而“人禀元气于天。”(《论衡·无形》)“元气也,天地精微也。”(《论衡·四讳》)这种元气、精气为“先天之本”,于人的寿夭生死关系至切。^①

有意思的是,从处于新石器时代的中国良渚文化时期开始,雕刻在软玉石上的兽面周围就已经出现在了细线涡纹“〇”字形涡状纹,这些“〇”字形花纹都是用来表示“气”的。良渚文化中的玉器也好,

铜器、殷周青铜器也罢,所刻“〇”字形花纹都是一样的,为了在铜器上的情景或神像中充满“气”,工匠们便在铸造成时花了如此大的功夫加入涡状纹。^②另外,中国古代的器物形制中存在着大量的“舌”字形,而祖先——死者的灵魂或者神舌头露出“气”像天线似的,这就意味着它不是人类。而人类的祖先需要通过伸出舌头来互通灵气,属于配享于祖先的灵魂。^③

要之,“活态遗产”首先表现为身体力行,也是我们所说的“实践”、“践行”,“传承”、“传习”的基本和基础。因此,身体之于我国非物质文化遗产是一个需要特别重视和研究的问题。而对于这一领域,我国学术界在研究上相对薄弱,亟待提高。

参考文献:

- [1] 向云驹.论非物质文化遗产的非物质性——关于非物质文化遗产的若干哲学问题之一[J].文化遗产,2009,(3).
- [2] 向云驹.论非物质文化遗产的非物质性——关于非物质文化遗产的若干哲学问题之三[J].中央民族大学学报,2010,(4).
- [3] E. R. Leach *Custom, Law and Terrorist Violence* [J]. Edinburgh: Edinburgh University Press 1977. pp.
- [4] 罗伯·唐恩(Rob Dunn)著,杨仕音等译.我们的身体,想念野蛮的自然:人体的原始记忆与演化[M].台北:商周出版,2012.
- [5] (法)米歇尔·福科著,刘北成等译.规训与惩罚[M].北京:三联书店,1999.
- [6] (法)皮埃尔·布迪厄,(美)华康德著,李猛等译.实践与反思——反思社会学导引[M].北京:中央编译出版社,1998.
- [7] (美)唐·伊德著,韩连庆译.技术与生活世界:从伊甸园到尘世[M].北京:北京大学出版社,2012.
- [8] (美)唐·伊德著,韩连庆译.技术与生活世界:从伊甸园到尘世[M].北京:北京大学出版社,2012.
- [9] (法)马塞尔·莫斯,爱弥尔·涂尔干,亨利·于贝原著,纳丹·施郎格编选,蒙养山人译.论技术、技艺与文明[M].北京:世界图书出版公司,2010.
- [10] 吴秀瑾.身体在世:傅柯和布尔迪厄身体观和施为者之对比[J].台湾社会研究季刊,第六十八期,2007年12月,第78页.
- [11] (美)理查德·舒斯特曼著,程相占译.身体意识与身体美学[M].北京:商务印书馆,2011.
- [12] 郭庆藩辑.庄子集释·“天下”[M].台北:华正书局,1985.
- [13] 郭庆藩辑.庄子集释·“德充符”[M].台北:华正书局,1985.

【责任编辑:黄玲】

① 李良松,郭洪涛《出入命门:中医文化探津》,北京:中国人民大学出版社,2009年版,第174页。

② (日)林巳奈夫《神与兽的纹样学——中国古代诸神》,常耀华等译,北京:三联书店,2009年版,第11~13页。

③ (日)林巳奈夫《神与兽的纹样学——中国古代诸神》,常耀华等译,北京:三联书店,2009年版,第21~22页。