

【理论研究】

“通国身”：“具身化”理论的本土想象

冯碧莹 宣朝庆

【摘要】“具身化”是近年来身体研究的重要议题,它以超越身心二元论为立论前提,但在推理方向上却又难以消解二元论的痕迹,因而构成该理论的一种内在困境。本文借助汉儒“通国身”思想深入发掘本土“身心一体”观念中的身体理论资源,可以拓宽该理论的发展空间。其中,“通国身”蕴含着“治身”与“治国”之间相通的义理,具有以下两点重要参考价值:就突破理论困境而言,中国文化将“身”作为一个生命体验式的交感系统,能够进一步消解二元论中原本具有的身心界限以及心相对于身的优先性;就开拓本土研究而言,生物—社会融合的本土身体观构成了理解中国社会的基底,它能够从生物演化与社会存在的角度考察生物性的“人”与社会性的“人”,以此丰富“社会”的基本理解方式,是一种扩展社会学传统界限的重要资源,值得被重新发掘。

【关键词】具身化;通国身;身心一体;生物—社会

【作者简介】冯碧莹,南开大学社会学系,E-mail:1120200846@mail.nankai.edu.cn;宣朝庆,南开大学社会学系。

【原文出处】《社会》(沪),2023.4.40~71

一、引言:身心二元与身心一体中的“具身化”

“具身化”(embodiment)是西方身体研究新近发展中一个备受瞩目的概念。这种瞩目是因为原本生物学、心理学、社会学、人类学在研究“身体”时有着截然分殊的理论进路,却在这一分析性概念上形成了一个巧妙的交汇点,建构出跨学科交流中最富有活力的领域之一。“具身化”重在申明身体是知觉主体与外部世界交互过程的中介(Merleau-Ponty, 1962:136),强调人的意识、认知、情感和行动产生于身体与医疗、技术、文化、社会等要素间的多向度关系(Dennis and Phillip, 2006; Arezou and Kate, 2013)。这个被共享的学术术语在有关疾病治疗、健身规划、虚拟现实的经验研究中被反复提及,令各门学科在过去30年间普遍出现了一场“具身转向”(turn to embodiment)的浪潮(希林,2021:3)。

遗憾的是,30年来“具身化”的理论发展远远滞后于实证需求,多样化的经验描述在此旗下蜂拥而至,导致它不仅缺乏一个坚实的理论基础,甚至在基本定义上都尚未形成共识(Calvo and Gomila, 2008;

xvii; Martiny, 2011; Wilson and Sabrina, 2013)。当以梅洛—庞蒂(Merleau-Ponty, 1962)为代表的现象学传统首次提出“具身化”时,它是针对笛卡尔身心二元论所展开的批判,用以表达身体不是心灵的附庸,而是有意义地感知并体验世界的主体存在状态。认知科学研究以此为基础使用“embodiment”阐述身体所具备的多重属性与特征,把它译作“具身性”,并编制成合成词具身认知(embodied cognition)与具身体验(embodied experience),从而将身体的环境嵌入性(Wilson, 2002; Thompson and Varela, 2001; Casasanto, 2009)、抽象隐喻性(Lakoff and Johnson, 1980, 1999; Gibbs, 2006)融于其中。人类学与社会学研究多采用的则是方法意义上的“具身化”,以习性(habitus)、身体技术(techniques of body)凸显身体视角超越结构—行动、主体—客体二元思维的特殊价值(Bourdieu, 1977; 莫斯, 2010)。可以说,“embodiment”在身体状态、身体属性与身体方法的三重含义间混用,是几乎涵盖了本体论、认识论、方法论意义的概念形式。国内学者李康在翻译身体理论著作时也曾指出,“embodiment”是

身体研究中最常用的词,但却非常难译,单取以上哪一种概念形式都很不理想(参见希林,2021:3-4,译者脚注)。并且,当各学科长期在凌乱、竞争的维度上开展研究,“具身化”也相应饱受混淆、分歧和用法不一致的困扰(Gallagher, 2005),这不仅限制着它的发展空间和成果转化能力,也直接导致它仅能作为一种“研究纲领”(research programme),而远不能称作一种“理论”(Shapiro, 2007:338)。

“具身化”呈现出的这种研究现状可能缘于研究者的兴趣并不在于澄清概念本身,而在于选用它作为身体研究主导性概念背后的深意。正如威尔逊(Wilson, 2002)所言,“研究者的分析视角终究难以达成一致,但在反对对象上却有着明确的主张”。这一“明确的主张”是反对笛卡尔身心二元论下的二元解释框架,因为二元论不仅意味着一种身心关系的基本形式,更是一种把与身体有关的诸现象对立起来的维纲,导致“身体研究长期以来被分成了两半”(特纳,2003:20)。其中,一部分研究采取自然主义观点,以身体的生物特质来解释社会构成,让纯粹生理现象充当起社会意义的生成器;另一部分研究则采取建构主义观点,探究外部环境如何建构身体,将身体化约为结构性要素的接收器。为了弥合两种取向间的罅隙,“具身化”应运而生,用以发展身体兼具生物性与社会性的整体观点(Costanzo and Verghese, 2018),聚焦于具身主体与社会现象发生互动的“第三种取向”(希林,2021:6),勾勒一个体验输入、身体转化再反馈给环境的循环往复过程(Dennis and Phillip, 2006:3)。可是,要把这种理论设想进一步还原到真实世界,从一种研究纲领积极走向一种具体的机制讨论时,则面临着种种困难。

第一,“具身化”在发生机制上处于语焉不详的状态。心理学、医学、社会学普遍主张将心理、社会等综合因素纳入疾病、情感的具身化研究,以此替代原先的纯粹生物学视角(Duncan, 2000; Ignatow, 2007)。例如在疾病诊疗中,病人亲历医院基本卫生设施,接触媒体传播的相关信息,与家人进行情感交流等多种因素共同塑造了情境性、变动性的身体体验(Arezou and Kate, 2013)。所以,“具身化”能够将文

化、技术等要素构成一个紧密结合的理论网络(Kimmel, 2008),其特点是描述性强且覆盖面广,能够提供身体与社会生活交织的全面图景,让人感到新奇有趣且印象深刻(Meier, et al., 2012; Körner, et al., 2015)。但它的缺点是解释性差,往往只能呈现出一些“模糊的经验”,而无法指示出要素间清晰的关联方式。以瑞典难民儿童中广泛存在的“放弃求生综合症”^①为例,专家能够确定出该项疾病的文化、情感等六种主要致病因素,但是无法澄清这些“可能的因素”究竟如何被具身化成“疾病结果”,更无法整合出清晰的发病机制(Kirmayer and Gómez-Carrillo, 2019),这也导致“具身化”因缺乏有效性而一直备受争议(Kirmayer and Ramstead, 2017)。由此可见,对于“具身化”研究而言,说明哪些因素对身体过程有影响是远远不够的,还必须说明这些因素的影响是通过怎样的方式实现的。所以有学者认为,对“具身化”重要性的认识事实上并没有与如何“具身化”或怎样“具身化”的理论清晰度相匹配(Longo, et al., 2008)。

第二,在“具身化”勾勒的这一体验输入、身体转化再反馈给环境的循环往复过程中,身体实则成了意义输入并反馈的“转化器”,其中,身体承载社会意义的能力早已得到社会学家的重点阐释,但身体对社会的生成价值却相对晦暗不彰。正如在布迪厄(Bourdieu, 1977)、福柯(Foucault, 1979)等人的研究中,权力、话语等结构性要素长期具有优先性,而身体只是这些结构性要素的载体。后来大多数学者有意修正这一点,试图凸显“活生生的身体”所具有的能动性,并将这种能动性表达为身体与社会互动时的策略行动和反思能力(Rajan-Rankin, 2018; Steidl and Brookshire, 2019)。例如,女性在生育时能够基于情境采取行动,援引文化资源,并不是完全被动地参与到医疗过程中(李或白, 2020)。可是,这种反思性、策略性也未能全面概括身体在社会生活中扮演的主体性角色,因为具身主体改变、创造社会的能力被忽略了(Shilling, 2016)。也就是说,“具身化”为身体研究找回的并不仅仅是个体能动的、主观的体验,更为重要的是,它还让我们认识到身体是社会关系、文化价值的积极生成因素,深刻影响并建构着一个共享世界的意

义(Slatman, 2014; Durt, et al., 2017: 1-3; Lock, 2020)。

身体研究的奠基性著作《身体与社会理论》在2021年重新再版,作者希林(2021: 6)在这一版中重点更新了有关具身主体与社会互动关系的讨论。他坦陈过去20年来身体研究业已取得一些新进展,致使该书前两版的覆盖面出现巨大的缺漏,令人震惊。在新版中他对于“互动”的强调一部分聚焦在“具身体对社会构成的重要性”上,^②主张“身体拥有的一系列能力、倾向和限制,有助于未来的社会再生产或社会变迁,在此基础上,由于社会和技术方面各种关系、关联与过程的作用结果,会以多种方式发生改变”(希林, 2021: 8、196)。在这一意义上,身体的生成价值将是未来研究的核心问题之一,这也表明身体研究经由“具身化”将要步入新的阶段,理论转向的交界点已经到来。

总览上述讨论,“具身化”在理论阐释时混乱且冗杂,在解释经验现象时左支右绌,根本而言,乃是由于它具有的内在矛盾——试图超越文化基础中的二元论取向,但是在论证中又始终难以消解二元论的痕迹。一方面,“具身化”超越二元论的方式是以身心整体论重新认识“身体”,发展出了“身心存在”(psychosomatic being)、“生物—心理—社会统一”(bio-psycho-social unity)等概念工具,试图借此把二元要素重新连接起来。可是,这种超越的方式似乎过于简化,并没有深入解决二元论的问题,导致研究中“生物”与“社会”因素之间很容易呈现为一种紧张关系(Kirmayer and Ramstead, 2017),在分析方法上也保留着大量二元论的残余(Martínková, 2017)。另一方面,二元论的核心在于在两个对立的观念中,“心”往往比“身”有着更高的价值(Bartole, 2012),所以身心关系中“心”相对于“身”的优先性被“具身化”的社会学研究重构为“强结构—弱具身”的研究特点,并把早先分析集中在“社会建构身体”这条主线之上。就这两方面而言,我们很难说“具身化”超越了二元论,因为经典的二元关系虽然被否定,但本质上并没有被克服,甚至身体隐匿地成为再生产二元论的基础(Bartole, 2012)。

检视“具身化”面临的研究困局可以发现,过度

执着于超越二元论这个强大目标,反而容易窄化我们对于“具身化”的想象空间,限制我们找回身心整体性的可能方式。在这一意义上,打开中西方文化比较的视野,考察中国奠立在“身心一体”观念上的身体理论资源,或许能够作为一种范式补充,为具身化机制讨论提供一些新的想象力和启发性的思考方向。同时,在“具身化”这个新理论视野的影响下,重新反观中国古代思想,亦能发掘到诸多新的命题,有助于将中国传统文化进一步纳入社会学的理论研究视域,成为更为广泛和基本的社会学理论问题。

本文以汉代董仲舒的“通国身”思想作为研究对象和中西方文化鉴照的切入点,主要出于两点考虑:首先是汉代身体思想的研究价值。鉴于以往研究考察本土身体思想的理论谱系时,多从先秦直接跨越至宋明(杜维明, 2013; 陈立胜, 2021),而“双峰并峙”之间有关身体的论说仿若黑箱,少有学者注意到是汉代搭建起了其间的重要桥梁——先秦儒家奠立出“形—气—心”的“身心一体”的思想原型(杨儒宾, 2019),以董仲舒为代表的汉代知识分子并没有直接顺承这些解释,而是以儒学为本体融入阴阳五行的学说,促使身体内在所具的德行根源、心性自觉发生重大变化(劳思光, 2005: 21-22),开始与“天”的自然属性、伦理属性联系起来,通过统合身体内部环境与外部环境,扩展成一个诠释身体的庞大体系。许倬云(2018: 44)对于这一体系如此描述:

在董仲舒的庞大宇宙中,层层套叠着大小宇宙,人体也是一个自我完足的小宇宙。从天地的大宇宙到人间秩序的宇宙,以至人体之内的小宇宙,彼此相互感应。不仅大宇宙影响了小宇宙,小宇宙的变化一样会回馈于大宇宙,引发相应的变动。

在这一庞大体系中,身体系统、社会系统和自然系统之间发生着一体化联动。一般被视为与汉学相对立的宋明理学,也吸纳了汉儒的阴阳五行宇宙观以及对天人性命的追求(徐复观, 2001: 1),最终“万物一体”观念进入理学系统,构成了中国人理解天地万物的底色(余英时, 2003: 15)。本文选择汉代身体思想,正是因为汉代这一诠释“身体”的体系内融入了

大量社会、自然、生物因素,并不局限于内部化的“德行培育”“心术操练”。当身体体验在这些多元、综合因素间无界限地穿梭,也为充分揭示具身化机制提供了可能。

其次是考察身体对于中国社会的生成价值。所谓“国之本在家,家之本在身”,已有研究将“家”作为建构中国社会理论的基点,强调“家”是构成中国社会的基本单元,从“家”派生出的思想行为方式构成了中国社会的底色(周飞舟,2021)。也有研究指出,中国思想传统本质上是一种“体验之学”,儒、道诸家学说皆有“身体之基础”,^③因而将身体作为建构中国文化自性与世界基本图景的起点(黄俊杰,2002;周与沉,2005:2)。本文试图综合这两种观点,将建立中国社会理论的尝试性探索从“家”进一步推至“身”的领域。其中,“通国身”意为“治身与治国之间相通的道理”,直接表达的就是身体的生成价值,代表着中国文化中最主流、最提纲挈领的具身行动指南。并且,相较于春秋时期,汉代奠立的对后世影响深远的“大一统”社会,使中国由分散的、独立或半独立的原氏族部落基础上的邦国真正转型为以中央集权为标志的帝国(李泽厚,1984)。在这一意义上,考察“通国身”思想参与汉代“大一统”社会建制的具体方式,有助于我们发掘身体何以建构中国社会的基本观点。

综上,本文将借助“通国身”澄清本土身心一体观念中的具身化机制,从中阐发中国社会的具身基础。从“治身与治国之间相通的道理”出发,两条解释的线索将成为本文分析的重点:一是“通国身”之“通”的本质,即追问中国文化根基中“身”与“国”能通的内在义理;二是“通国身”之“通”的方式,考察“治身”与“治国”之间的事实关联。本文还希望以此推动“具身化”从身体规划、医疗健康、性别建构等特定领域走向文化研究,为开拓本土特色的身体研究提供更广阔的视野。

二、何为“通国身”,如何“通国身”?

《春秋繁露》第二十二篇《通国身》云:

气之清者为精,人之清者为贤。治身者以积精为宝,治国者以积贤为道。身以心为本,国以君为主。精积于其本,则气血相承受;贤积于

其主,则上下相制使。血气相承受,则形体无所苦;上下相制使,则百官各得其所。形体无所苦,然后身可得而安也;百官各得其所,然后国可得而守也。夫欲致精者,必虚静其形;欲致贤者,必卑谦其身。形静志虚者,精气之所趣也;谦尊自卑者,仁贤之所事也。故治身者,务执虚静以致精;治国者,务尽卑谦以致贤。能致精,则合明而寿;能致贤,则德泽洽而国太平。^④

此篇以“身”与“国”相对而论,一句写“身”,一句写“国”,展现了中国文化中“治身”与“治国”的具体方法。其中,“治身”以心为本,保养身体的关键在于心境恬淡,身体宁静,气血相承;“治国”以君为主,治理国家的关键在于君主招贤纳士,态度谦卑,德泽天下。这种“以身论国”的论证方法与西方早期思想家有所不同。柏拉图(1986:157)在《理想国》中曾认为,国家如果有节制、勇敢、睿智三种品质,就合于正义;那么在个人的灵魂里,也将与国家一样拥有这三种品质。对比来看,身体政治论无论从“国”出发还是从“身”出发,“以身论国”还是“以国论身”,其实反映的是中西方文化中经验的、感性的、体验式的“内在观点”与抽象的、理性的、理论化的“外部观点”之间的本质差异(黄俊杰,2008:401;费孝通,2018:442),蕴含的是中西方两种不同的理解“身”的方式。

具体而言,以柏拉图、笛卡尔为代表的西方心灵哲学长期将心灵作为讨论的重点,确立了身心二元对立的认知模式。在“身体的概念里不包含任何精神的东西”“只有身体死亡,灵魂才会更加活跃”等观点中(笛卡尔,1986:228;柏拉图,2000:17),心灵被刻画为主动的、自在的、不朽的化身,身体则被简化为血液、器官、骨骼等物质构成,是被动的、既存的、短暂的承载心智的容器。在这种基本观点的影响下,身心二元论建构出了西方文化的基本景观,创设出一个精神/物体、上帝/人世之间二元悬绝的格局,从外在的物与神不断追问出理性的、逻辑的知识,最后只剩下一堆“正义”“勇敢”的抽象概念和一个“我思故我在”的孤悬自我。

而中国文化之起点,思想观点之阐发,着眼在人的生命本身。《说文解字》有言:“身,躬也。象人之

形”，其中“身”与“躬”互训。段玉裁(1988:388)注：“躬谓身之躯，主于脊骨也”，故“身”的基本义为人之形体。《尔雅·释诂》(郝懿行，2010:2745)又曰：“躬，身也”“身，我也”，表明“身”在中国文化中不仅是一个指代形体的生物性概念，更是一个指代“自身”“自我”的主体性概念，圆融出一个身我与心我、生理与心理交关的“身”，进而演化出今人习用的“身体”一词。中国文化对于“身”的此种创设，让“身”成为一个求取主体性可以无穷发挥的起点，在“修身”“出身”“殉身”等语用中演化出“身”所具有的德行、起源、生命等丰富意涵，进而指导累世以来人们的自我理解(身我与心我)、交互理解(个我与他我)和终极理解(小我与大我)(牟宗三，2008:165-172)。

清儒苏舆(1992:182)在注解“通国身”时使用了两条注文，其中一条索引了《吕氏春秋·审分览》中的“夫治身与治国，一理之术也”，意在阐明“通国身”所“通”的是同一治理之术。《吕氏春秋》与《春秋繁露》所属同一时代，可见“治身”与“治国”之间紧密相连并非是董仲舒的独唱，而是代表了汉代一种较为普遍的观点。那么，这种“一理之术”应如何进行理解？

最为基本的理解方式是，“通国身”意在“身”与“国”之间展开直观化类比，“治身”之术如何，“治国”之术则如何，故其术为“一”。“类比”是中国传统思维方式之一，通常以比附双方的相似之处作为基础，往往“或喻于声，或方于貌，或拟于心，或譬于事”(刘勰，2012:453)。就此而言，“通国身”中“身”与“国”的相似之处，其一表现在二者的基本结构上，其二表现在二者的运作规律上。

在基本结构上，“身”由“形—气—心”三相统摄而出，比附到“国”则分别对照为“百官—仁贤—君主”。其中，“通国身”中的“身”主要演化自先秦儒家“两源三派”中自然气化的身体观，^⑤承接孟子、公孙尼子的养气说，尤为强调“治身”的重点在于达成一种中和状态，即“气血相承受”“形体无所苦”。这种理解“身”的方式直接影响着“心”在“形—气—心”三相中的位置。先秦以降，“心”的影响力被不断放大，引领其他生理器官的功效也被不断凸显。荀子(王先谦，1988:397)称，“心者，形之君也，而神明之主

也”。管子(黎翔凤，2004:758)称，“心之在体，君之位也”，均与“通国身”称“身以心为本”有异曲同工之妙。有学者认为，这种身体思潮的变化，事实上与君权持续上升的现实需求相呼应，具有鲜明的政治意味(黄俊杰，2008:276)。只是按照这一观点，很容易将心之引领理解成心之宰治，过度偏向“心”则一体遍枯，更谈不上实现“气血相承受”，所以“通国身”整体上突出的是身体诸器官构成间相互协调的关系。正如徐复观(2001:148-149)所言，在汉代思想中“心”不过是形体中较为突出的一部分，与其他身体基本结构具有平等的价值，即“身以心为本”并非身专事心，而是以心本达成和谐有序的状态。

在运作规律上，这种身体有机论投射在政治场域内，表现为君臣之间相互依赖且分工明确，以治于未乱为目标，推演出一套君静臣劳的治理之术。对于“治身者，务执虚静以致精；治国者，务尽卑谦以致贤”一句，苏舆(1992:183)按语认为，“养寿之士，先病服药，养世之君，先乱任贤，是以身长安而国脉永也。治身有黄帝之术，治世有孔子之经。待病求医，待乱求贤，晚矣”。^⑥可见，治国要义在于未雨绸缪，在国家安定之时就率先招贤纳士，建构出有效运作的国家治理机器，让贤能之才各处其位，共同分担治理事务。执政者若好自为事，则智困而身劳，所以他只需自处虚静之位，察其群臣，掌握大局即可。

由此，治身与治国之间的“一理之术”，在“通国身”中被心体结构之喻和器官有机之喻统合在了一起。但是以此阐释“通国身”似乎过于简化，因为我们如果只看到身国类比的一层，而没有追问为什么身是国隐喻的自体，而不是花鸟、山水等任意一种物质；又或者，为什么身到国之间能够建立隐喻，其中遵循的内在义理是什么，这就未免只看到了“通国身之文”，而没有看到“通国身之质”。由此循着相关论述展开层层追问，“通国身”就绝非一个简单的类比，它展露着身体与中国社会结构之间的一般性关联。

重新回到苏舆(1992:182)解“通国身”的另外一条注文来进一步阐释。该注曰：“谓通治国于治身”，意指“治身”与“治国”之间存有次第关系。这是因为君主自我的治身构成其治国的基础，即君主个体稳

定的身体是安邦固本、国族强健的根基,承载着平治天下的公共使命。其中,“治身”的基本方法是“积精”,汉人以“精”为“气”为“神”,《淮南子·精神训》高诱注曰:“精者,人之气”(何宁,1998:503),苏舆以“精”作“神”,以“积精”作“练神”,指出“生之来谓之精,两精相搏谓之神”(苏舆,1992:182),以此强调“治身”的要义在于从身体的先天本初之状向后天修养之状转化。

在这一意义上,一个不能“形静志虚”的君主,自然难以谦卑其身以致贤,更无法让国家有序地“上下相制使”,让百官“各得其所”。从个体领域的“形静志虚”到公共领域的“德泽洽而国太平”,“一理之术”便是由“治身”向“治国”的扩展过程,“治国”有如《论语·卫灵公》(朱熹,1983:162)所云:“恭己正南面而已矣”,二者为一体两面之事,故其术为“一”。这样,“身”与“国”之间便是价值自觉的扩展过程,同时也有化约性,把“治国”涉及的政治、社会等复杂问题化约到个体一己的“治身”问题上(钱新祖,2016:190),由此形成的国家本质上是一个道德共同体(moral community)(黄俊杰,2008:353),“通国身”也相应与“内圣外王”等中国文化中蔚为大观的观点具有相似性。

可是,无论从上述“类比”的观点还是“扩展”的观点去阐释“通国身”,事实上都不算理想。因为在身国类比的意义上,“通国身”诉诸身体生物器官进行思考(bodily thinking),“身”在此被替代为一种生物有机结构;而在身国扩展的意义上,“通国身”诉诸个体由内而外的价值觉醒,是身体的主体性代替了身体本身去思考(self thinking),“身”又被简化为一种社会性的价值自我。可见,两种方式中呈现的“身”均有化约论的缺点,也意味着身体在中国文化中绝没有遭遇生物—社会二元观点,只是生物—社会之间没有二元紧张,反而以“一体”的理解方式被消解掉了。这种二元紧张消解的过程恰恰应是我们研究的重点,也许能够以此镜鉴出“具身化”研究突破困局的相关资源。

所以,本文解“通国身”落脚于“通”一字,以此强调“通国身”背后一以贯之的根本性义理,考察中国

文化中蕴含的具身化机制。《吕氏春秋·审分览》(许维通,2009:469)称,“以身为家,以家为国,以国为天下。此四者,异位同本。故圣人之事,广之则极宇宙,穷日月,约之则无出乎身者也”,意思是说身、家、国、天下只是更广阔系统中的一部分,身体是起点,但国与天下绝非终点。又如钱穆(2011:5、685)所言,“有一生命总体之观念存在中国人之心中,表现出此一国大群之组织”,“不仅一家一国一民族为群生,人之与禽兽草木同此天地同此会合而相聚,亦不啻相互为群生,此乃为生命一大总体”。以此思之,下文将不再局限于《通国身》一篇,而尝试在融通自然与社会要素的天人体系中去阐释“通国身”及其所表现出的一贯性。

三、“通”的思想基础:融于“天”的“通国身”

古今学者皆以天人体系为董仲舒思想的根基。据《汉书·董仲舒传》(班固,1962:2497-2498)记载,董仲舒在对答汉武帝有关“治国”的具体策问时,没有直接就汉武帝关注的政权更替之道、治乱兴衰规律本身作答,而是先站到“天人相与之际”的高度去讲内在义理。张祥龙(2012:92)认为,这是董仲舒思想的精妙之处,“站到根本之处,具体问题就能被顺带解决”。可见,不把“通国身”融于“天”中,可能就无法真正理解“通国身”。

董仲舒创设的“天”是一个能够贯通政治、社会、自然要素的庞大体系,能“通”的根源在于与先秦时期相比,汉代“天”的面貌发生了重大变化,甚至可以在思想史脉络上“划出一个大分水岭”(徐复观,2001:182)。在此援引三条董仲舒关于“天”的论述,来阐释“天”究竟发生了何种变化:

天者,百神之君也。《春秋繁露·郊义》

天,仁也。《春秋繁露·王道通三》

天、地、阴、阳、木、火、土、金、水、九,与人而十者,天之数毕也。《春秋繁露·天地阴阳》

前两条中,“天”为百神之君且有仁心,凸显了“天”作为神灵之天与道德之天的面貌,这两种面貌承袭的是先秦时期有神、有喜怒哀乐、能够降福降祸的“人格天”,仍旧把“天”看作一种神圣性、人伦性的化身。但在第三条中,“天”却拥有了经验的一面,^⑦

不仅出现了天文、时令等自然规律,展现出探究宇宙知识、追寻万物本源的倾向,更为重要的是,“天”包含了天地、阴阳、五行与人诸要素,共化成一个生命总体概念,由此开拓出一片先秦哲人未曾涉足的领域。可以说,“天由宗教的意义演变为道德的意义,都不足以构成天的哲学,因为只是由情感、传统得来的‘虚说’,点到为止,无法认真的求验;到了董仲舒才在天中追求实证的意义,有四时、灾异,更以天贯通一切,构成一个庞大的体系”(徐复观,2001:229)。事实上,当“天”被落实成经验层面的实用知识,神灵之天、道德之天与人保持的相当距离就被缩短了。“天”就此不断下降到人类社会,以宇宙论的面貌在人间有了真实运作的规律,而不只是一种主观精神信仰,也相应能够经由要素间的相互缔结更深入自然与社会的角落。

“天”的此种变化牵动着天人体系的整体演进,当天人体系建立在“天”的实证经验之上,“人”也就难以停留在自我意识觉醒的“道德我”的层面而相应转化到具身化的实存样态上。甚至在一定程度上,董仲舒的天人体系正是由实证的“天”和具身的“人”建立起来的。且看以下相关论述:

人之身有四肢,每肢有三节,三四十二,十二节相持而形体立矣。天有四时,每时有三月,三四十二,十二月相受而岁终矣。《春秋繁露·官制象天》

夫喜怒哀乐之发,与情暖寒暑,其实一贯也。喜气为暖而当春;怒气为清而当秋;乐气为太阳而当夏;哀气为太阴而当冬。四气者,天与人所同有也,非人所能蓄也,故可节而不可止也。节之而顺,止之而乱。《春秋繁露·王道通三》

人之德行,化天理而义。人之好恶,化天之暖清。人之喜怒,化天之寒暑。人之受命,化天之四时。《春秋繁露·为人者天》

人身与天体的关系在这三条中表述得清晰直观,虽不能详尽展现董氏天人体系的特色,但也可以看出,身体对其四肢、形体等基本构成的知觉感知(具身认知能力),身体的喜怒哀乐变化(具身性情观点)、身体在德行、好恶等特征上表现出的主体能动

性(具身价值自觉能力),被实实在在地镶嵌进了与“天”发生关联的系统中。在这一意义上,如果把“通国身”看作生命总体内关联系统的一小部分,代表着身体系统与社会系统二者发生的联动,那么引入“天”的讨论,则可以把“通国身”背后这个一贯性的生命总体全貌就此揭示出来(参见图1)。

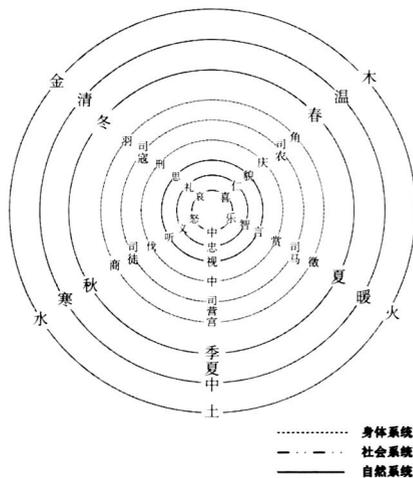


图1 生命总体内身体系统、社会系统、自然系统的相生相动

对照图1,在“天”这个生命总体内层层嵌套着大小系统,并且各个系统间根据“合而为一,分为阴阳,判为四时,列为五行”的观念统合而起,能够无界限地相生相动。这一生命总体内最核心的部分为身体系统,涵摄着性情、道德、感官的相应内容;向外扩展到社会系统,就融入了刑制、官制、礼制的制度形式;再向外扩展到自然系统的领域,就与四季流转、五行相生的规律逐一配合起来。三个系统中任一系统发生的事,在表观上与其他系统“风马牛不相及”,却会“牵一发而动全身”地相互产生直接影响。这种能“通”的观点遍布董仲舒关于治国理念、养生方法、圣人观、人性论的各式阐释,可谓把天时、物候、政体、性情、感官完全纳入了一个联动的结构中。^⑧

值得注意的是,对于“天”这个生命总体的基本认识,它所包含的道德观念、价值预设以及运作规律,本质上依赖于一种“以身度天”的具身化过程,依赖于身体的体验如何解读“天”,并以此产生身体与天体之间的结构映射,诸如人受命于怎样的“天”,为什么“天”之阴对应的是刑而不是德,阳何以尊而阴何以卑,都是经由身体体验给出的答案。正如《仁义

法》所云：“夫目不视，弗见；心弗论，不得；虽有天下之至味，弗嚼弗知其旨也；虽有圣人之至道，弗论，不知其义也”，可见若无身，哪怕天道既存，人也不得其要义。那么，身体是如何体验并识别“天”这一实体及其属性的？从“天辨在人”的观点出发，董仲舒找到的最基本线索是“类”。

天乃有喜怒哀乐之行，人亦有春秋冬夏之气者，合类之谓也。（《春秋繁露·天辨在人》）

以类合之，天人一也。（《春秋繁露·阴阳义》）

观人之体一，何高物之甚，而类于天也。

（《春秋繁露·人副天数》）

此三句语意极简，无一不以“类”作“天人一也”的论据，给予了天人之间一个非常具体的“通”的方式。这种“类”的思维是董仲舒承袭前人之作。孟子（朱熹，1983:329）最先以“类”的意识作为社会中人与人之间相感的前提，指出“故凡同类者，举相似也，何独至于人而疑之？圣人与我同类者”；荀子（王先谦，1988:372）进一步扩大了“类”的论域，其言“凡生乎天地之间者，有气血之属必有知，有知之属莫不爱其类”，便将人之相感发散到天地万物中。此后《吕氏春秋》《淮南子》皆有“同类相感”之思想。^⑨董仲舒则是第一个完整论述类感机理的古代思想家（王洪，2021），他结合天人在数字、性质、位置上的“类”之相同，把“以身度天”的方法初步统摄而出。

如果说“具身类感”构成了具身化机制的最初条件，那么“类”与“类”之间如何发生关联，将是我们澄清具身化机制的又一关键点。对此，汉学家以“关联性思维”做出了相当的解读。所谓“关联性思维”，是指中国人在事物之间建构共生性、联系性的一种思维方式，葛兰言、葛瑞汉、史华慈都曾对战国以降阴阳、五行创设的关联体系展开过分析。对于“对应”“匹配”等关联性特征及关联何以发生等问题，以李约瑟“有机体模式”进行的阐释最为直观清晰。

那些具有象征意义的关联物或相似物都构成了庞大体系的一部分。万物以特定的方式运行，并不必然出于先在的行为或他物的刺激，而是因为它们流转循环着的宇宙中所处的那般位置，使得它们被赋予了内在固有的本性，这使

得它们必然那样运转……因此，它们也不乏有赖于整个世界有机体而存在。并且它们对他物的反应并非出于机械的冲动或因果关联，而是通过一种神秘的共鸣而相互激荡。（普鸣，2020:20）

普鸣(Puett)在《成神》一书中引用并进一步推演了李约瑟的上述观点。他认为，在“有机体模式”中，关联出自一种“无主宰的有序的意志和谐”，以此反观董仲舒思想中的关联性，他指出关联与神力乃至神秘主义完全无关，只是一种“阴吸引阴、阳吸引阳的同类相吸”，所以人们只需了解这些基本原理，再通过必要的修身来利用它们即可（普鸣，2020:20、399）。李约瑟和普鸣的观点已属精妙，但仍有三点问题需进一步澄清：首先，李约瑟认为关联来自先验的位置，仿若自然规律既存，万物就会自然关联而起，其间没有冲突性的“异”而只有关联性的“同”；其次，李约瑟以关联为一种“神秘的共鸣而相互激荡”，这就容易把关联神秘化，即便是普鸣所说的不是一种主宰意志的神秘主义，但也难逃一种朴素唯物物的神秘主义；最后，普鸣认为关联来自同一“类”，所谓“阴吸引阴、阳吸引阳”，那所属不同“类”的事物又将如何发生关联呢？

事实上，董仲舒认为“类”与“类”之间（无论同类、异类）得以发生关联，根本上出自一种“同异置换”原则，这应是关联性思维的基义，而非“对应”“匹配”这些具体特征。董仲舒说：“百物去其所与异，而从其所与同”（参见苏舆，1992:358），意思是事物之间发生关联本质上缘于“去异存同”的方法。此方法一方面表现在数类划分上，如“于其可数也，副数；不可数者，副类”（参见苏舆，1992:357）；另一更为重要的方面是，通过建构大“类”的同来置换掉小“类”的异，例如把人身与物候共划为“阴类”或“阳类”，就跨越了原本人身所属身体系统而物候所属自然系统之间的鸿沟。就此而言，在董仲舒的阐释中，“类”与“类”之间本质来说是“同构的”，只不过存在着“圈层”“系统”或“扩展过程”的先验差异，从同一个圆心上不断向外迭代突生时才演化出了彼此不同的性质。

以此为基础，董仲舒在论证时还调用了更多的“同”来进一步消解事物之间的界限。经由身体验到

“元”“气”“阴阳”等物质的具体运作规律,一个能“通”的天被进一步识别出来。首先,生命总体共化于“一元”而非“二元”或各自分野。董仲舒云:“一者万物之所从始也,元者辞之所谓大业。谓一为元者,视大始而欲正本也”,亦云:“谓一元者,大始也”,这就把万物归位到一个共同的开端上(参见班固,1962:2502;苏舆,1992:67)。其次,生命总体内的各要素同属一“气”的分化,“气”在未分出阴阳、判为四时、列为五行前始称“元气”,“元气”的流动、润泽和转化成为沟通人体与自然的媒介,也在天地万物的有机构成中形成一种连续性。再者,“气”分化出的阴阳、四时、五行虽有“类”的基础分类功能,但“类”的建立不是为了演化出结构化的维纲,而是为了形成生命总体发生联动时相互配合的诸系统。先秦时的阴阳观念,在董仲舒这里又分出太阴、少阴、太阳、少阳四者,^⑩与四时、四方、五行配合形成运动规律,^⑪也让“天”成为一个要素更完善、联系更紧密的综合体。

以上对天人关系产生的深刻影响是,“天”与“人”在生命总体内是相通相与的关系,而不是“人”对“天”的被动反映关系。当“天”作为人格神和形上天,“人”往往只能单向受命于能降祸福的“天”,无论个人品行好坏、秉性优劣事实上也无法影响到“天”。当“天”化作阴阳、气与五行时,所谓“动静顺逆之气,乃损益阴阳之化,摇荡四海之内”(苏舆,1992:466),不仅意味着“人”的行为能牵连到“天”,也让中和、平衡的观点相伴而生。以此回到本节开篇董仲舒讲求的“天人相与之际”,我们才能理解张祥龙(2012:63)为何认为此句中“与”字最为关键,因为它展现出的是一种交织、补足态,是“天”与“人”之间的两相会通处。

董仲舒建立的这一会通的庞大体系,背后反映的是汉代各派学说从长久以来的相互抵制、颉颃、论辩走向相互吸收、融合的新趋势,它是董仲舒以儒学为根基,贯通道、法、阴阳构成的一个兼容并蓄的综合型思想基础(李泽厚,1984;鲁惟一,1992:757;许倬云,2009:18)。这一综合型思想基础并非一种模仿前人、简单杂凑的拼盘,而是董仲舒在“天人相与之际”这一总体精神的激发下,以儒家《春秋》《易传》

精义为本体,以阴阳五行等学说为思维工具整合而成的(张祥龙,2012:233),因而董仲舒才被冠以“为群儒首”“为儒者宗”等荣名(班固,1962:1316、2526)。这一定位也表明,在发端于孟子、大成于宋儒的“天人相通”理论谱系中,以董仲舒为代表的汉儒应位列其间。汉儒用经验上的宇宙论扩大了儒家论域,在官方意识形态和科学文化两方面都上升了一级台阶,也为下一步宋儒以心性上的宇宙论阐发“仁者与物同体”“万物一体”作了理论资源上的应有储备。在这一意义上,董仲舒的一些相对经验化、天人实体化的论证背后均有其思想根基,仅以“粗鄙之附会”“迷信之流行”“思维之堕退”对其进行批判可能都有失偏颇。

至此,我们已经可以将“通国身”中蕴含的具身化机制清晰地呈现出来。具身化机制意指身体协调各要素以发挥作用的具体方式,是对从起始条件到最终结果之间串联而起的一系列关联事件的一般性说明。从“身”这一起点到“通国身”这一结果,身体构成了一个沟通内外的交感系统,具身化机制由具身类感—同异置换—消解界限—相通相与四部分整合而成,揭示出特定范围内本体论不同的实体如何扩展到其他实体并获得本体论上的同一性,最终消解这些实体间原本具有的罅隙。所以,考察“通国身”在生命总体内的运作形式,就会发现“类比”与“扩展”其实只是一些具身化的“表征”:身国类比是以微观相似之处为一贯性做佐证的注脚,而身国扩展构成的连续统则始终嵌套在“天”这一生命总体中。

四、“通”的社会建制:具身基础作社会基础

上文从具身化机制角度给予了“通国身”在思想范畴上“通”的基础,可是若想在社会事实层面上真正实现“通国身”仍有一定难度,在实现路径上也有一定问题。这是因为,“通国身”在“天子建国,诸侯立家”的封建制中易于实现,只需把“身”作为生物基础缔结出的血缘、亲缘等自然关系直接扩展到家、国、天下各个场所即可。可是到了汉代,“国”就不再只简单建立在自然关系构成的传统氏族之上,“亲亲”原则亦无法完全适应君与臣、中央与地方之间的关系形态。此时,国家中的自然关系、社会关系应该

如何定位,如何建立适当的关系基础,关系的本质是什么,等等,此类问题共同构成了董仲舒“通国身”思想出现的时代背景,亟须让“身”与“国”真正构成一个贯通不断的有机体,在社会建制层面亦能消解“身”与“国”之间生物—社会的张力问题。

回到“治身”的最初领域来看,生物—社会问题首要体现在“治身”中生物的、个体的“我”与“治国”中社会的、团体的“我”何以没有罅隙。董仲舒以“仁”为“治身”的先解之题,结合身体构成的心、志、气、欲、事、行六个方面如此阐释“仁”:

仁者憺怛爱人,谨翕不争,好恶敦伦,无伤恶之心,无隐忌之志,无嫉妒之气,无感愁之欲,无险诘之事,无辟违之行。故其心舒,其志平,其气和,其欲节,其事易,其行道。故能平易和理而无争也。如此者谓之仁。(《春秋繁露·必仁且智》)

这一段中,第二句话讲个人“治身”最好的状态是心情舒畅、志气平和、欲望有制、行事平易,可是要想达到此等身体体征的中和状态,需要先做到第一句中“无伤恶之心”“无嫉妒之气”这些“憺怛爱人”的具体标准。“憺怛”据《礼记·表記》意指“凄憺怛怛”的忧伤痛苦状态(阮元,2009:3559),又据《中庸》“肫肫其仁”以“肫肫”为恳诚地内尽己心之貌(郭嵩焘,2012:824)。这与荀子论“仁者自爱”不同,因为通过“仁”及其身体表现形式,界定“我”本性的坐标轴并不在我自身的自我意识,而在“我”与“人”发生的关联中(王先谦,1988:533)。此种“赖人身能成我身”的特色以及身体中先天注入的为他性、为群性,是董仲舒治生物的“我”与社会的“我”之间没有罅隙的第一个方面。

第二个方面在于,董仲舒将“仁”与“义”并举时以“爱人身为我任”,他认为“治我身”的标准“不在爱我在正我”,“治人身”的标准是“不在正人在爱人”。

以仁安人,以义正我,故仁之为言人也,义之为言我也……人之法在爱人,不在爱我;义之法在正我,不在正人。我不自正,虽能正人,弗予为义;人不被其爱,虽厚自爱,不予为仁。(《春秋繁露·仁义法》)

这段话的基本含义是,“仁”是对他人而言的,用以安抚他人;“义”是对自我而言的,用以约束自我。董仲舒的此种说法与儒家常以内一外之辩来理解“仁”“义”的观点有所不同。《孟子·告子上》云:“仁,人心也;义,人路也”,意思是“仁”由人心所生发而出,“义”是人怀揣此仁心所选择走的路。又有朱熹(1983:334)注曰:“然但谓之仁,则人不知其切于己,故反而名曰人心,则可以见其为此身酬酢万变之主,而不可须臾失矣。义者行事之宜,谓之人路。则可以见其为出入往来必由之道,而不可须臾舍之”。可见,“仁”为切己之事,在心的时候表现为“仁”,进而生发在行动中,成为对待他人和处世的方式时就变成了“义”,它是判断行动是否合宜的标准。所以在孟子与朱子看来,“仁”“义”是从“我”的角度生发出的一体两面之物。在这一意义上,当董仲舒将“仁”“义”变成了对待“人”和对待“我”的两种合宜的标准,以“义”强调切己之心在于严以“正我”而非宽以“爱我”,事实上就把“治身”向社会建制层面又推进了一层。

第三个方面是“治身”以“养人身为我务”。先秦至汉,“治身”主要针对的是“士”以上阶层的社会成员,《孟子·梁惠王上》(朱熹,1983:212)云:“无恒产而有恒心,唯士为能。若民,则无恒产,因无恒心”。所以,相较于“治身”,普罗大众用的是另一套程序,这套程序在《仁义法》中被如此表达:

孔子谓冉子曰:“治民者先富之而后加教。”语樊迟曰:“治身者先难后获,以此之谓。治身之与治民,所先后者不同焉矣。”《诗》云:“饮之食之,教之诲之。”先饮食而后教诲,谓治人也。又曰:“坎坎伐辐,彼君子兮,不素餐兮!”先其事而后其食,谓之治身也。(《春秋繁露·仁义法》)

根据这段描述可以看出,对民众使用的是以利滋养生物“我”的一套“养身”程序。这段话的基本含义是,民众“苟无恒产,则无恒心”,只有使他们的生活得到基本满足,才能进一步论及礼义教化,促成良好的社会秩序。所以,“士”阶层要“先其事后其食”,率先担负起“富民”“教民”的责任。但是,这也不意味着士人就要摒除生物的“我”,他们只是“后其食”,

也即完成使命后再论口体之奉。正如在《身之养重于义》一篇中董仲舒曰：“天之生人也，使人生义与利，利以养其体，义以养其心，心不得义，不能乐，体不得利，不能安”。可见，无论“治身”的士还是“养身”的民，生物的“我”得不到“利”的滋养都无法安适。再结合苏舆(1992:263)的按语：“君子为道，非徒自苦，固有利用安身之术”，就可知“治身”以“身”的生物性与社会性二者同样重要。

更进一步，基于以上三方面中“仁”“义”“利”这些围绕着身体的核心表达，我们可以发现，“治身”所治的其实并不是“我”的意识而是“我”的角色。在治身及通过具身认识“我”的这个过程中，“我”这个原本作为第一人称的概念先天融入了第三人称的视角，定位在我与人构成的关系序列中，从而让中国文化对于主体性的“我”的创设不是一种原子式的存在，而是一种关系性的存在，充满了关系的粘黏义、互嵌义。并且从个人的一己之身出发就会重新发现，中国文化的根本落脚点其实是个人主义而非团体主义，只不过不是西方那种独立抽离的原子式个人主义(钱新祖，2016:38)。这意味着中国人身体的创生之日可能就是中西方社会形态分化之时，对“家”继续往前追溯，各种取向在“身”这个最初的领域就已经开始分道扬镳。

这一发现指引着我们去反思，中国社会之所以能以亲缘、血缘构成的自然关系作为社会关系的根本基因，且能以生物基础构成的“家”作为中国社会组织的基本细胞，可能都源于身心一体观念在“身”的领域已经进行过铺垫与创设。那么，这些铺垫与创设又是什么？事实上，汉代作为中国历史上家国同构体的发端绝非偶然(金观涛、刘青峰，2015:52、55)，回到这一家国同构体的建制过程，有助于我们进一步发掘这些“身”的创设。

汉代的“家”泛指以父子轴为核心的血缘共同体。由于不同血缘基础、规模大小的“家”在社会整合上有着天然的局限性，既难以形成紧密的横向联系，又无法直接嵌套层垒出一个家国同构体，可见“家”并非先天是中国社会的基本细胞。对此，董仲舒选择以“三纲”^⑧作为整齐人道的切入点，重新阐释

君臣、父子、夫妇三对最为重要的人伦关系：

君臣、父子、夫妇之义，皆取诸阴阳之道。君为阳，臣为阴；父为阳，子为阴；夫为阳，妻为阴。阴道无所独行，其始也不得专起，其终也不得分功，有所兼之义。是故臣兼功于君，子兼功于父，妻兼功于夫，阴兼功于阳，地兼功于天。举而上者，抑而下也……王道之三纲，可求于天。(《春秋繁露·基义》)

此段主旨为“三纲”取自阴阳之道，在“乾道成男，坤道成女”“男女构精，万物化生”的观念下(阮元，2009:157、184)，阴阳之道代表着人生命起源亘古不变的伦常。对于阴阳之道，《周易》中有着更为具体的阐释，所谓“有男女，然后有夫妇；有夫妇，然后有父子；有父子，然后有君臣；有君臣，然后有上下”(阮元，2009:200)，以此能够推演出夫妇—父子—君臣之间的联系性，把社会中最为重要的三大伦整合到同一个共生的结构中。苏舆(1992:350)认为，董仲舒沿用此说就是想用“阴阳不易”推出“君臣、父子、夫妇之伦亦不易”。正如董仲舒所说，“道之原大出于天，天不变，道亦不变”(班固，1962:2518)，既然“三纲”取自天之阴阳常道，那么“天”若不变，社会关系基质的联系性及稳定性就相应不变。

其次，就阴阳二者“有所兼之义”的耦合性质而言，“三纲”原本是相配相对的三对关系形式^⑨，但是再结合阴阳运作中阳尊阴卑的义理^⑩，“三纲”就从一种相对关系变成了绝对关系，演化出“上位”“下位”之别，让君与父等“上位”享有单方面的权利，而让臣与子等“下位”尽单方面的义务，由此被后世总结成“君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲”，并一直流传至今(参见阮元，2009:3339)。“某为某纲”的表达方式详尽展现出一方对另一方的宰治。进而，“三纲”被绝对化的结果是，社会关系的基质变得更加稳定，因为无论上位者品行、能力如何，“下位者”本质上不是对“上位”的个人尽本分，而是对其所处的角色尽本分，人伦秩序因此便不会因个体行为的好坏而崩溃。

事实上，后世往往理解到此处则止，但这并非董仲舒“三纲”之全意。仔细考察董仲舒对于“三纲”的阐释，就会发现每一个单项的角色都有一个确定的

位置,并处于整体结构中。对于董仲舒而言,重要的不是局部个体的“利”与“功”,而是整体结构的“道”与“理”。正如在《楚庄王》中他讲,“屈民而伸君,屈君而伸天”,意思是君在对民、对臣时享有绝对权利,但在对天时也会变成“下位者”负有相应责任。再比如在父子的关系中,父对其子时为“上位”,对其“父”时就变成了“下位”,也就是说父子一纲中至少有祖父、父、子、孙子四人维持着关系的平衡。董仲舒觉得这还不够,又在代际流动的最顶端加上了“天”,他在《为人者天》中说,“人之本于天,天亦人之曾祖父”,让自然生命规律和个体生命规律合而为一。无论是人实存的曾祖父还是“天”这个虚指的曾祖父,都是董仲舒想用关系间的彼此嵌合以及“你中有我、我中有你”的关系基质来达成社会的协调。所以,我们也不能简单地把“三纲”理解成绝对化关系,因为“三纲”的整体结构完全是圆融的,用“相对化—绝对化—再相对化”来概括“三纲”可能更为合适。若以父子一纲来呈现就如图2所示。

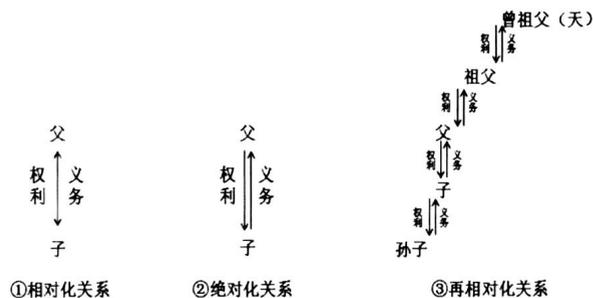


图2 父子纲关系形式

根据董仲舒对“三纲”的阐释,可以发现“治身”实现的生物性与社会性的交融在其中提供了关键支撑,由此演化出“三纲”以自然关系贯通社会关系的关系基质,才能让家庭、家族和国家中不相协调的因素共化于一个整体结构。这种自然关系贯通社会关系的方法,在“孝”这一伦理内容上也有例证。“孝”孕育于自然关系中,专对父母双亲而言,从不移作别用;即便是“移孝作忠”,把“孝”所蕴含的尊敬之情模拟、生发到君臣相处之道上,能移的也不过是“孝”之上弥漫的伦理色彩,而不是“孝”本身。但是董仲舒论“孝”取自生命总体内的“天经”与“地义”,^⑤就在自然生命共化的意义上明确“孝”是人伦共通的准则。

在这一意义上,汉代大兴孝治天下,兴办太学以“修孝悌敬让,明以教化”,把尽孝直接和治国连接在一起,选拔孝子做官。这些建制措施使得“国”成为“家”中自然关系的延伸,君权成为父权的放大,最终在汉代形成了家国同构体的雏形。

不过,历代对于这种直接的“孝治天下”政策有很多批评,诸如“孝”成为儒生搏名谋生的工具,愚孝事件频起等,究其根本是董仲舒以“治身”论证家国同构体时的一些局限性。在董仲舒的观点中,“治身”以治角色,所以只要“天”共化出的“三纲”给予了既定的角色位置,而“孝”又给出了角色所依从的伦理内容,再配合兴办太学等一系列制度之器,“通国身”的美好愿望就能实现。这种“天不变,道亦不变”看似具有恒常稳定性,但因为董仲舒的“天”奠立在实证经验的推论之上,那么只要“天”的经验现象发生局部的微小变化,其后果就是家国同构体受到损害。正如前文所述,汉代的“天”是一个生命总体的概念,恰逢汉代自然灾害频发,^⑥汉人便将其看作“天”的征兆,想出了一系列君王自谴、臣子自杀明志的诡异消灾制度,其背后的行为逻辑均是想向天给出“相与”的回馈。一直到了宋明理学那里,宋明儒用气、性、命进一步充实了道德伦理与宇宙秩序之间的关联,以心性的宇宙论对汉代经验的宇宙论进行补充,经验推论的“孝”就被修正成道德自觉上的“孝”,“治身”也与家国同构体有了更为自洽且紧密的关联,而董仲舒希望达到的“天不变,道亦不变”的愿景也在宋明家国同构体的成熟中得以真正实现。

五、总结与讨论

在“具身化”这个理论概念的镜鉴之下,本文从基本意涵、思想基础和社会事实层面对“通国身”展开了层层追问。这些追问或许能让我们重新认识董仲舒及汉代思想,而不再仅用神秘主义、唯心主义简单地对其盖棺定论,同时也能让社会科学研究中语焉不详的具身化机制在上述讨论中得到更为充分的说明。当然更为重要的是,本文试图呈现“通国身”是一种极具中国传统意涵的具身化现象,当它能够把“身国比附”“内圣外王”等具本土特色的身体经验串联起来,就不再只是某一特定时期内哲人的发明,

而是一种具有一般性的文化观点。这种文化观点承载着本文两点核心理论关怀：一是它能够“具身化”理论突破困局提供怎样的参考，二是它能够为我们进一步开拓“具身化”本土研究启发出怎样的研究方向。

本文的基本观点是：西方“具身化”研究的立论前提是超越身心二元论，但是就现有研究呈现的样态而言，这种“超越”可能并不成功。因为这些研究往往在认识论上保持着二元划分，但又希望在方法论上跨越这些二元划分；它们试图重新把二元要素整合起来，但似乎又并不注重分析二元要素得以整合的方式；它们以互动主义构成的“第三种取向”可能只是一个自然主义与建构主义的混合体，这种混合体因而仅能对结构/行动、主体/客体提供辩证性的理解，却不能对二者间的冲突性做出真正的调停。有研究者也观察到，在“具身化”引发的广泛讨论中，它其实只表现出了范式整合的特征，而不是一种超越性(Bartole, 2012)。当“具身化”拒斥身体的还原性观点，那么在研究中是否还能使用思想、物质、灵魂、精神这些组成部分来诠释“具身化”？这也让研究者们深陷自我怀疑(Jaye, 2004)。这些都意味着，挑战二元论已让研究者面临“破碎的自我语言”的困难，超越二元论就更为难上加难(Leder, 1992: 32)。可以说，“具身化”设立了一个颇具革命性的研究问题，自己却再也无法解决它。

这或许表明，“具身化”亟须转换超越二元论的重点，解决现有研究取向中难以自洽的内在张力。那么，超越二元论重点在于什么呢？通过诠释“通国身”中“通”这一核心特质，我们发现，“通”展现的是中西方对于身心关系的不同主张，即二者之间是对立的、紧张的、零和的关系，还是一贯的、连续的、融合的关系。“通国身”得以形成这一“通”的特质，是因为它重在处理了身心关系中的“差异”与“差距”，这也是二元论中身心关系形式的主要局限性。这两点虽然不能四两拨千斤般将西方研究的困局化解于无形，但并不妨碍我们认真对待这两点理论资源，从中获得鉴照。

对于“差异”而言，“通国身”表明中国文化中二

元物质之所以没有罅隙，根本上是身体能够以相似性的“同”来消解二元物质中原本分殊性的“异”，建立起二者得以相通融合的机制，从而获得了身心关系的整体性。以这种“同异置换”特征反观西方研究，我们会发现西方“具身化”采取的是一种过于简化的连接策略，它把身体当作二元物质或二元概念连接的中介，使得这种连接只是触及了二元物质的表面，即使二元物质在互动中对彼此产生了影响，这些影响也远远不会深入改变二者的性质，所以生物—社会、物质—精神就总是呈现出鲜明的分野感和强烈的不相关性。如果说这样的理论阐释过于抽象，那么借助本文开篇提及的“放弃求生综合症”可以更好地说明：研究者无法用生物、社会、文化因素还原出该项疾病的具身化机制，可能是因为具身化建构的根本不是一个要素连接、叠加形成的扁平网络，而是一个身体通过类感、置换等改变了要素间性质和关联方式的深层结构。在这一意义上，“具身化”未来超越二元论的重点，或许应该放在化解身心关系中的“界限”上，而非现有研究中被重点观照的“连接”。

对于“差距”而言，二元论中心相对于身、社会因素相对于生物因素长久以来有着优先性、主导性地位，但是在“通国身”中，身与心却被重新建构为一种圆融的、共生的、和谐的关系形式，二要素间暗含的差距因此就被消解了。究其原因，在于“通国身”所采用的关联主义观点能够让“心”“社会”等要素的优先性让位于整体结构的有序性。如果把这种关联主义观点落实在“具身化”的理解上，我们或许能更换一种新的探究具身化机制的方式，即“具身化”不再是“社会如何建构身体，身体如何进行反馈”诸如此类的观点(Jenkins, 2010)，而变成“具身化”是指身体协调各要素以发挥作用的具体方式，是对身体经验前后关联过程及关联结果的一般性说明。例如，复杂的具身化现象是如何在简单的结构中迭代、突生而成的，无意识的行动如何传递到更高层次，融入价值观、文化等而成为有意识、有主体性的活动，等等。或许在这样的理论建构尝试中，身体才真正站到了机制分析的主体性而非客体性位置。从拒斥二

元论的角度出发,这种关联主义观点也比西方折中的辩证主义观点更为行之有效。

以上两点把超越二元论的重点放在消除二元物质中暗含的“差异”与“差距”,但是也正如拉图尔所言,二元论从一开始就是“人造的难题”,当代研究者的任务不应当是精巧地克服它,而是决绝地绕开它(转引自戴宇辰,2023)。在这一意义上,或许有朝一日当“具身化”研究不再以超越二元论为立论前提时,它反二元论的立场也就能真正实现了。

面对这场普遍的、全面的“具身化”理论浪潮,国内社会学界也展示出了极大的研究兴趣,从身体规划、医疗健康、性别建构等角度全面丰富了“具身化”的经验研究,涌现出一支极富生机与活力的学术力量。可是我们也发现,“具身化”在一些研究中其实只是阐发劳动、技术等其他研究对象的工具,这种“工具性倾向”不仅意味着“具身化”站不到分析的中心性位置,也意味着有关“具身化”的内涵阐释与理论建构是游离于研究主体之外的。再放眼“具身化”形成的整个跨学科交流领域,社会学作为一个后来者,相较于其他学科对“具身化”做出的贡献似乎并不明确。结合希林(Shilling,2008)所倡导的,社会学者在“具身化”研究中应坚决捍卫社会学传统,那么我们捍卫的社会学传统又是什么呢?借助“通国身”,本文发现,中国传统文化中的身体思想回应的是“社会何以可能”这一社会学的基本理论问题。不仅是“通国身”,近来有学者以“体认”洞悉数字社会变迁(王宁,2023),以“礼”对本土具身认知方式钩玄提要(叶浩生、黎晓丹,2016),可能都意味着我们应积极推动“具身化”从特定研究领域走向本土文化研究,以传统身体思想回应社会学的核心问题,在“具身化”的跨学科领域中找到属于社会学的研究定位。

由此出发,本文考察了“通国身”中身体对于中国社会的生成价值,这些生成价值包括:作为思维方式的媒介,生成气化的世界,构筑伦常日用的生活经验,承载精神修养的功夫论,育化万物共通的生命总体,乃至建构家国同构体,等等。但是,本文最为核心的发现是,在“身”这一领域实现的生物—社会融

合是对中国社会的根本性创造,“身”能够以此把生物性建构成社会性,又把社会性提升到超越的普世价值,最终构成中国社会群己难分、公私难明等诸多特色现象的根本底色。在这一意义上,“身”能够作为建构中国社会理论的基点,一方面是因为中国文化将“身”本质上创设为一种关系性存在,在人一我关系中凝练出“身”的基本理解方式,既在“身”中植入了朝向他人的为群性,又育化着社会关系恒久稳定的可能性,从而形塑出我与他人须臾不可分离的特质;另一方面,“身”中生物性与社会性的贯通是“家”得以将亲缘、血缘构成的自然关系作为社会关系的根本基因,提供着义理上的应有储备和思维观念上的有力支撑,也就是说,若无此“身”,我们很难想象中国的家、国、社会是如今这般模样。在这一意义上,社会学从传统文化角度对“身”、对“具身化”做出更多有益的探讨,也有助于进一步“扩展社会学的传统界限”(费孝通,2003),重新发掘生物性的“人”与社会性的“人”,以此丰富并拓展我们对于“社会”的基本理解方式。

除此之外,“通国身”还提醒我们将“人”与“社会”放在同一个延展性的系统中加以对待,当我们以此考察当前中国面临的人与人之间相疏离的个体化危机、社会失范风险增大等问题时就会发现,这些问题正是缘于从个体的“人”到群体的“社会”之间“通”的特征逐渐式微。首先,数字化等新兴现象重塑了社群联结的基本方式,既使社群关系的原子化、复杂化、异质性程度不断增强,也使个体走向社会的方式不再由“家、国、天下”这一畅通渠道所完全涵摄。这意味着,当“通”的效果不断减弱,中国社会系统的整合程度也将受到深刻影响。其次,近年来社会环境中不确定因素逐渐增多,“通”的方向实则也发生了变化,相较于向外扩展的“推己及人”,个体更多表现出的是一种不断向内收缩的“明哲保身”。“向外”还是“向内”引领着两种截然不同的社会后果,也关系着个体在“公”与“私”之间究竟作何选择。再者,越来越现代的社会治理、社会建设往往倾向于“就社会论社会”,很少再像中国传统观点那样从最初的“治身”来考虑,于是我们可能在社会发展方面取得了长

足进步,但是人的精神世界与心灵秩序建设却没有与此相协调,诸如“躺平”“卷”“丧”等现象的出现,事实上都呼唤着我们在“社会”中重新看到有生物需求、有欲望、有情感的“人”,重新拉近“治身”与“治国”“治社会”之间的距离。就此而言,我们有必要借助“通国身”在中国文明长河中重新打捞出传统智识,将当代社会发展锚定在“治身”的求索中,反思如何实现“治身”思想的创造性转化,如何在当前社会中提高“治身”与“治国”“治社会”之间的关联及匹配程度,如何为个体走向社会创造出更多“通”的条件,探究新社会样态下自然关系何以成为育化新兴社群的丰厚土壤。凡此种种研究问题,均有待进行更为深入的探索。

本文是一个抛砖引玉式的尝试,正如钱穆先生在《中国学术通义》中所言:“人之有群,亦犹有其身。惟身属物质人生,群属人文人生,然在两者间亦有可通。群亦有生气,有生机,一如其身”(钱穆,1998:221)。所以,从“治身”的角度去重新理解中国社会,未尝不是拓展中国社会学研究思想宽度的一个新形式。

本文曾在第十一届社会理论工作坊“社会行动的文化逻辑:思想典范与话语诠释”分论坛上宣读。感谢评议专家和与会师友的有益意见,感谢《社会》编辑部和匿审专家的细致建议。文责自负。

注释:

①“放弃求生综合症”(resignation syndrome)是在瑞典难民儿童群体中广泛出现的一种“心身疾病”(psychosomatic illnesses)。当难民儿童得知自己的家庭将失去政府庇护并被驱逐出境时,他们便会陷入长达几个月甚至几年的昏睡,但是在重新通过庇护申请后,他们往往又会苏醒过来。对此,医生采取过多种方法来测试这些孩子是否在装病,比如给予他们一定的躯体刺激,观测他们是否产生了意识波动,等等。但是,种种测试结果均表明这些孩子并非在装病,“植物人”的体征证实他们的身体已经切断了与外部世界的联系。

②在此需要澄清“具身体现对社会构成的重要性”与自然主义“纯粹生物特质来解释社会构成”观点上的不同之处:“具身体现对社会构成的重要性”强调从生物—社会的整体观点

来看待身体,进而考察身体的思维的、感官的、情感的、生物的特质何以奠立出社会的根本基础;而自然主义以“纯粹生物特质来解释社会构成”,则是以生物化约论的观点来对待身体,将身体简化成基因构成或神经构成的某些生物维度。

③例如《中庸章句》第二十九章曰:“君子之道,本诸身”。《论语集注》卷三曰:“近取诸身,以己所欲譬之他人,知其所欲亦犹是也”。《道德经》第十三章曰:“贵以身为天下,若可寄天下;爱以身为天下,若可托天下”。《抱朴子内篇》卷十八曰:“故知治身,则能治国也”,等等。

④为了阅读方便,在此用下划线标出的是“治国”的方法,用以直观展现“治身”与“治国”相对而论的具体过程。

⑤“两源三派”中的“两源”是指以周礼为中心的威仪身体观和以医学为中心的气血观。“三派”是指精神化的身体观、社会化的身体观以及自然气化的身体观。《春秋繁露》的其他篇章中,“身”亦有其他面向,只不过此篇中主要呈现为自然气化的身体观,此点需加以澄清。

⑥苏舆“治身有黄帝之术,治世有孔子之经”一句,展现出汉代学说的时代特色,即自战国后期起诸家从长久以来的相互抵制、论辩开始出现了相互吸收、融合的新趋势,故在“治身”“治国”中道家、儒家学说得以相融。

⑦汉代思想的实用性、经验性倾向可能与汉代的时代背景密切相关。在汉代建立大一统中央集权的需求下,思想的实用性上升而思辨性下降,主要是为了让这些思想能够被操作化、制度化、结构化运用在现实问题中,以更好地服务于国家政权建设。

⑧例如董仲舒以阴阳讨论“重德轻刑”的合理性时,使用了自然系统与社会系统的关联。他以阴阳在天数中的多寡、生杀万物的本性,推演出阴阳在上下、大小、强弱、善恶上的区别,进而指出行刑应讲求时令,将刑罚放在万物肃杀的冬季。再如对“性”的阐释,也是建立在身体系统与自然系统的关联上,如《深察名号》曰:“天有阴阳禁,身有情欲枉,与天道一也”。另有关于官制的设计中,三个系统的联动最为直观,董仲舒认为,“天之数,人之形,官之制,参相得也”,于是将天、人、官逐一对应起来进行制度化,构成“王者制官三公、九卿、二十七大夫、八十一元士,凡百二十人”而“列臣备矣”的制度之器。

⑨如《淮南子·览冥训》曰:“夫物类之相应,玄妙深微,知不能论,辩不能解”,其中“类感”被处理为一种玄妙难知的义理。

⑩《官制象天》有云:“春者少阳之选也,夏者太阳之选也,秋者少阴之选也,冬者太阴之选也”。徐复观(2001:235)在《两汉思想史》一书中考证了少阳四者的出处,结合《黄帝内经·素问》的《四气调神大论》篇中“逆春气则少阳不生,肝气内变。逆夏气则太阳不长,心气内洞。逆秋气则少阴不收,肺气焦满。逆冬气则太阴不藏,肾气沉沅”这一观点,他认为就《素

问》的文字来看,其成书时间不可能早于西汉之末,所以少阳四者与四时相配很可能出自董仲舒。

⑪《系辞》中尚未将阴阳与四时相配,也无五行的学说。结合汉代《吕氏春秋》《淮南子》中四时、阴阳、五行相配的相关记载,可见将这些自然现象整合为一种更为严密的自然运动规律应为汉代的时代特色。

⑫有关“三纲”之“纲”,苏舆(1992:305)曰:“纲者张也,大者为纲,所以张理上下,整齐人道也”,可见“纲”的基本义为重要的人伦关系,作为“人之大伦”对其他各伦能够起到引领作用,以至于能够“整齐人道”。

⑬正如《白虎通》解“三纲”时认为,“一阴一阳谓之道,阳得阴而成,阴得阳而序,刚柔相配,故六人为三纲”。

⑭《春秋繁露》中《阴阳位》《阴阳终始》《阴阳以》《阴阳出入》《阳尊阴卑》都曾描述过阴阳运作的基本义理,主要根据天地万物随阳旺盛,数目据阳变化,推演出重阳轻阴、阳尊阴卑的基本义。

⑮在《五行对》一篇,孝的“天经”在于“春主生,夏主长,季夏主养,秋主收,冬主藏”的万物生养规律,以生养关系提倡对父的尊奉;孝的“地义”在于风、雨本是地的杰作,但却从不与“天”分功。

⑯有资料显示,秦汉时期天体运动活跃而自然灾害频发,包括水灾114次、旱灾113次、地震117次、风灾40次、火灾80次等(金观涛、刘青峰,2015:114)。

参考文献:

[1]柏拉图.1986.理想国[M].郭斌和、张竹明,译.北京:商务印书馆.

[2]柏拉图.2000.斐多[M].杨绛,译.沈阳:辽宁人民出版社.

[3]班固.1962.汉书[M].颜师古,注.北京:中华书局.

[4]陈立胜.2021.从“修身”到“工夫”:儒家“内圣学”的开头与转折[M].台北:台湾大学出版中心.

[5]笛卡尔.1986.第一哲学沉思集[M].庞景仁,译.北京:商务印书馆.

[6]戴宇辰.2023.“物”缘何行动?——拉图尔的“物之社会学”考察[J].社会学评论(2):191-211.

[7]杜维明.2013.仁与修身:儒家思想论集[M].胡军、丁明雄,译.北京:生活·读书·新知三联书店.

[8]段玉裁.1988.说文解字注[M].上海:上海古籍出版社.

[9]费孝通.2003.试谈扩展社会学的传统界限[J].北京大学学报(哲学社会科学版)(3):5-16.

[10]费孝通.2018.费孝通晚年谈话录(1981-2000)[M].张冠生,编.北京:生活·读书·新知三联书店.

[11]郭嵩焘.2012.中庸章句质疑[M].长沙:岳麓书社.

[12]郝懿行.2010.尔雅疏义[M].济南:齐鲁书社.

[13]何宁.1998.淮南子集释[M].北京:中华书局.

[14]黄俊杰.2002.中国思想史中“身体观”研究的新视野[J].现代哲学(3):55-66.

[15]黄俊杰.2008.东亚儒学史的新视野[M].上海:华东师范大学出版社.

[16]金观涛、刘青峰.2015.中国思想史十讲(上卷)[M].北京:法律出版社.

[17]劳思光.2005.新编中国哲学史[M].桂林:广西师范大学出版社.

[18]黎翔凤.2004.管子校注[M].北京:中华书局.

[19]李彧白.2020.生育事件中女性的身体经验与具身实践:基于在甘南藏族自治州的调研[J].社会(6):157-185.

[20]李泽厚.1984.秦汉思想简议[J].中国社会科学(2):115-137.

[21]刘勰.2012.文心雕龙[M].北京:中华书局.

[22]鲁惟一.1992.剑桥中国秦汉史(公元前221-公元220年)[M].北京:中国社会科学出版社.

[23]莫斯,马塞尔·爱弥尔·涂尔干·亨利·于贝尔.2010.论技术、技艺与文明[M].蒙养山人,译.北京:世界图书出版公司.

[24]牟宗三.2008.中国哲学的特质[M].上海:上海古籍出版社.

[25]普鸣.2020.成神[M].张常焯、李健芸,译.北京:生活·读书·新知三联书店.

[26]钱穆.1998.中国学术通义[M].台北:联经出版社.

[27]钱穆.2011.晚学盲言[M].北京:九州出版社.

[28]钱新祖.2016.中国思想史讲义[M].上海:东方出版中心.

[29]阮元.2009.十三经注疏[M].北京:中华书局.

[30]苏舆.1992.春秋繁露义证[M].北京:中华书局.

[31]特纳,布萊恩.2003.身体问题:社会理论的新近发展[A]//后身体:文化、权力和生命政治学.汪民安、陈永国,编.长春:吉林出版社.

[32]王宁.2023.换位体认:数字时代的观念冲突与社会治理[J].探索与争鸣(4):47-61.

[33]王淇.2021.董仲舒美感思想的建立及其目的[J].西南民族大学学报(人文社会科学版)(4):95-103.

[34]王先谦.1988.荀子集解[M].北京:中华书局.

[35]希林,克里斯.2021.身体与社会理论[M].李康,译.上海:上海文艺出版社.

[36]徐复观.2001.两汉思想史(第二卷)[M].上海:华东师范大学出版社.

[37]许维遹.2009.吕氏春秋集释[M].北京:中华书局.

[38]许倬云.2009.中国文化的发展过程[M].贵阳:贵州人民出版社.

- [39]许倬云.2018.中国文化的精神[M].北京:九州出版社.
- [40]杨儒宾.2019.儒家身体观[M].上海:上海古籍出版社.
- [41]叶浩生、黎晓丹.2016.礼与身体:中国礼文化的具身认知观及其启示[J].华中师范大学学报(人文社会科学版)(3): 171-176.
- [42]余英时.2003.中国思想传统的现代诠释[M].南京:江苏人民出版社.
- [43]张祥龙.2012.拒秦兴汉和应对佛教的儒家哲学:从董仲舒到陆象山[M].南宁:广西民族大学出版社.
- [44]周飞舟.2021.一本与一体:中国社会理论的基础[J].社会(4): 1-29.
- [45]周与沉.2005.身体:思想与修行[M].北京:中国社会科学出版社.
- [46]朱熹.1983.四书章句集注[M].北京:中华书局.
- [47]Arezou, Ghane and Sweeny Kate. 2013. "Embodied Health: A Guiding Perspective for Research in Health Psychology." *Health Psychology Review* 7(1): 159-184.
- [48]Bartole, Tomi. 2012. "The Structure of Embodiment and the Overcoming of Dualism: An Analysis of Margaret Lock's Paradigm of Embodiment." *Dialect Anthropology* 36(1): 89-106.
- [49]Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- [50]Calvo, Paco and Toni Gomila. 2008. *Handbook of Cognitive Science: An Embodied Approach*. San Diego: Elsevier Ltd.
- [51]Casasanto, Daniel. 2009. "Embodiment of Abstract Concepts: Good and Bad in Right-and Left-Handers." *Journal of Experimental Psychology: General* 138(3): 351-367.
- [52]Costanzo, Cari and Abraham Verghese. 2018. "The Physical Examination as Ritual: Social Sciences and Embodiment in the Context of the Physical Examination." *Medical Clinics of North America* 102: 425-431.
- [53]Dennis, Waskul and Vannini Phillip. 2006. *Body/Embodiment Symbolic Interaction and the Sociology of the Body*. Burlington: Ashgate.
- [54]Duncan, Grant. 2000. "Mind-Body Dualism and the Biopsychosocial Model of Pain: What Did Descartes Really Say?" *Journal of Medicine and Philosophy* 25(4): 485-513.
- [55]Durt, Christoph, Thomas Fuchs and Christian Tewes. 2017. *Embodiment, Enaction and Culture: Investigating the Constitution of the Shared World*. London: MIT Press.
- [56]Foucault, Michel. 1979. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Harmondsworth: Penguin.
- [57]Gallagher, Shaun. 2005. *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- [58]Gibbs, Raymond W. 2006. *Embodiment and Cognitive Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- [59]Ignatow, Gabriel. 2007. "Theories of Embodied Knowledge: New Directions for Cultural and Cognitive Sociology?" *Journal for the Theory of Social Behavior* 37(2): 115-135.
- [60]Jaye, Chrysta. 2004. "Talking around Embodiment: The Views of GPs Following Participation in Medical Anthropology Courses." *Medical Humanities* 30(1): 41-48.
- [61]Jenkins, Laura. 2010. "Corporeal Ontology: Beyond Mind-Body Dualism?" *Politics* 25(1): 1-11.
- [62]Kimmel, Michael. 2008. "Properties of Cultural Embodiment: Lessons from the Anthropology of the Body—Sociocultural Situatedness." *Body, Language and Mind* 35(2): 77-108.
- [63]Kirmayer, Laurence J. and Ana Gómez-Carrillo. 2019. "Agency, Embodiment and Enactment in Psychosomatic Medicine." *Medical Humanities* 45: 169-182.
- [64]Kirmayer, Laurence J. and Maxwell J. D. Ramstead. 2017. "Embodiment and Enactment in Cultural Psychiatry." In *Embodiment, Enactment and Culture: Investigating the Constitution of the Shared World*. Cambridge, MA: MIT Press.
- [65]Körner, Anita, Sascha Topolinski and Fritz Strack. 2015. "Routes to Embodiment." *Frontiers in Psychology* 6:1-10.
- [66]Lakoff, George and Mark Johnson. 1980. *The Metaphors We Live by*. Chicago: The University of Chicago Press.
- [67]Lakoff, George and Mark Johnson. 1999. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books.
- [68]Leder, Drew. 1992. *The Body in Medical Thought and Practice*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- [69]Lock, Margaret. 2020. "Toxic Environments and the Embodied Psyche." *Medical Anthropology Quarterly* 34(1): 21-40.
- [70]Longo, Matthew R., Friederike Schüür, Marjolein P. M. Kammers, Manos Tsakiris and Patrick Haggard. 2008. "What Is Embodiment? A Psychometric Approach." *Cognition* 107(3): 978-998.
- [71]Martínková, Irena. 2017. "Body Ecology: Avoiding Body-Mind Dualism." *Loisir et Société / Society and Leisure* 40(1): 101-112.
- [72]Martiny, Kristian M. 2011. "Book Review of Lawrence Shapiro's Embodied Cognition." *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 10(2): 297-305.
- [73]Meier, Brian P., Simone Schnall, Norbert Schwarz and

John A. Bargh. 2012. "Embodiment in Social Psychology." *Topics in Cognitive Science* 4: 705–716.

[74]Merleau-Ponty, Maurice. 1962. *Phenomenology of Perception*. New York: Routledge.

[75]Rajan-Rankin, Sweta. 2018. "Invisible Bodies and Disembodied Voices? Identity Work, the Body and Embodiment in Transnational Service Work." *Gender Work and Organization* 25 (1): 9–23.

[76]Shapiro, Lawrence. 2007. "The Embodied Cognition Research Programme." *Philosophy Compass* 2(2): 338–346.

[77]Shilling, Chris. 2008. "Embodiment, Experience and Theory: In Defence of the Sociological Tradition." *Sociological Review* 49(3): 327–345.

[78]Shilling, Chris. 2016. "The Rise of Body Studies and the Embodiment of Society: A Review of the Field." *Horizons in Hu-*

manities and Social Sciences: An International Refereed Journal 2 (1): 1–14.

[79]Slatman, Jenny. 2014. "Multiple Dimensions of Embodiment in Medical Practices." *Medicine, Health Care and Philosophy* 17: 549–557.

[80]Steidl, Christina R. and Aislinn Roxanne Brookshire. 2019. "Just One of the Guys until Shower Time: How Symbolic Embodiment Threatens Women's Inclusion in the US Military." *Gender, Work and Organization* 26: 1271–1288.

[81]Thompson, Evan and Francisco J. Varela. 2001. "Radical Embodiment: Neural Dynamics and Consciousness." *Trends in Cognitive Sciences* 5(1): 418–425.

[82]Wilson, Andrew D. and Golonka Sabrina. 2013. "Embodied Cognition Is Not What You Think It Is." *Frontiers in Psychology* 58(4): 1–13.

"Tongguoshen": Another Perspective to Understand the Theory of "Embodiment" in Chinese Culture

Feng Biying Xuan Chaoqing

Abstract: "Embodiment" is an important research topic in body research in recent years. Although "embodiment" takes transcending the dualism of mind-body as its premise, it fails to eliminate the traces of dualism in its reasoning and thus creates an internal dilemma of the theory. From the cultural comparative point of view, the mind-body monism in Chinese culture and the mind-body dualism in Western culture are used as reference framework in this study. In view of this, this paper is a study of the history of Chinese social thought on "embodiment", focusing on the concept of "Tongguoshen" proposed by Dong Zhongshu in the book *Chunqiu Fanlu* (春秋繁露). The paper analyzes the mechanism of "embodiment" in the holism of body and mind, and discusses why the "body" is the foundation for the construction of Chinese society. "Tongguoshen" means that body-management and country-governing are interlinked. This has two important reference values: First, in terms of overcoming the theoretical dilemma of "embodiment", Chinese culture regards "body" as a sympathetic system of life experience, which can dispel the original physical and mental boundaries, and eventually eliminate the priority of mind over body. These two aspects are the key to solving the problem of dualism in embodiment theory. Second, the study touches an unexplored area of Chinese research on the biology-sociality integration view of native body that constitutes the basis for understanding Chinese society. With the understanding of "body", we can begin to make sense of "human being" with biological and social factors from the perspective of biological evolution and social existence, and further enrich our basic understanding of "society". In this sense, "body" deserves to be rediscovered as an important resource that expands the traditional boundaries of sociology. In addition, the study points out that the thought of "body-management" in Chinese culture tradition is of great significance to understanding contemporary Chinese society, and provides useful reference for specific issues such as social governance and social construction.

Key words: embodiment; "Tongguoshen"; mind-body monism; biology-sociality