

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 現代死亡的政治

The Politics of Death in Modernity

doi:10.6752/JCS.200509_(1).0001

文化研究, (1), 2005

Router: A Journal of Cultural Studies, (1), 2005

作者/Author：甯應斌(Yin-Bin Ning)

頁數/Page：1-45

出版日期/Publication Date：2005/09

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

[http://dx.doi.org/10.6752/JCS.200509_\(1\).0001](http://dx.doi.org/10.6752/JCS.200509_(1).0001)



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼 (Digital Object Identifier, DOI) 的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



現代死亡的政治*

甯應斌**

1

Yin-Bin Ning The Politics of Death in Modernity

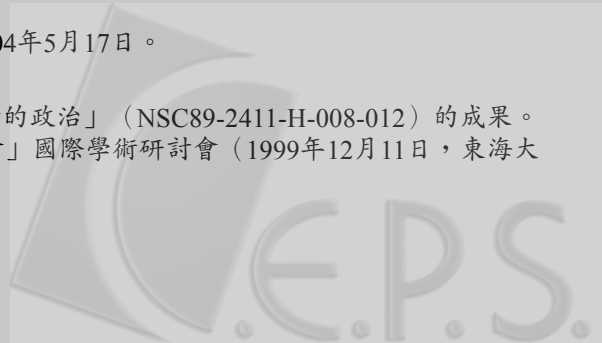
投稿日期：2004年1月13日。接受刊登日期：2004年5月17日。

* 誌謝：本文乃國科會專題研究計畫「現代死亡的政治」（NSC89-2411-H-008-012）的成果。本文初稿曾發表於「間別千年：臨界空間與社會」國際學術研討會（1999年12月11日，東海大學社會系主辦）。

** 甯應斌，中央大學哲學研究所教授

通訊地址：320中壢市中大路300號

電子信箱：ybning@cc.ncu.edu.tw



2 摘要：

本文提出現代死亡與傳統死亡的三個重要區別，並且從政治的觀點（亦即，與死亡相關的社會運動與權力關係）來探討現代死亡，也將現有的死亡意識論述（如接受死亡）推論到其邏輯終點（如接受死屍）。本文也在數處例示了如何從社會理論與文化研究來思考倫理學或哲學問題。

關鍵詞：現代性、循常（例行）、死亡、生死學、屍體、身體



一、前言

以反色情聞名的女性主義者Catherine MacKinnon在一篇批評後現代主義的演講文章中，談到作為人類共同本質的死亡，她說：

後現代主義對普遍性(universality)的攻擊看來是有點過頭了，死亡這個事實（一個後現代主義覺得礙眼的事實）確是普遍的、接近百分之百的。不論死亡的意義是什麼，不管死亡如何與文化、精神密切相關，不論人死亡後會怎樣，死亡就是會發生。這些逃避到幻想而不面對崎嶇現實的反本質主義者最尷尬的是：生與死就是個基本的二分，一個很單純的二分，特別是從死亡這一邊來看（當然，這是我們從生者的立足點來看時所能夠知道的）。講到底，這甚至是生物性的。所以，說什麼「事物沒有本質，也就是人類沒有普遍的共通性」乃是一種武斷的教條。去問問即將在黎明時被槍斃的人吧。(MacKinnon, 2001: 698-99)

MacKinnon在上述引言中認為死亡這個普遍而且絕對二分（生／死）的無法迴避之事實，戳破了後現代的反普遍主義與反本質主義二元論的「幻想」。在此，MacKinnon表達的是一種常識的觀點，亦即，死亡的普遍性，也就是「人生自古誰無死」。死亡的普遍性是生物自然律的表現，MacKinnon認為由此造成了生／死的二元區分。死亡是人類所共同的命運，死亡是人類共同的本質。

這個常識性的觀點所根據的乃是生物自然律意義下的死亡，也就是生物本質上皆有其無可逆轉的老化以致於死亡的自然過程；不過，這種死亡的生物自然觀無法對於死亡的文化、社會、心理、宗教或哲學觀等其他面向，做出豐富與貼切的有力說明，甚至很容易滑向一種「化約論」的危險，也就是認為死亡的生物自然面可以決定或足以說明死亡的其他面向。從「人皆有死／凡人必死」推論到「只有一種死亡／死亡只有一種意義」，或者，將死亡的生物意義以外的其他意義均視為忽略「崎嶇現實」的幻想，這些都是化約論的表現。換句話說，除了生物自然意義的死亡外，人類並不具有共同的死亡。生物意義的死亡或許具有普遍性（「或許」乃是因為抗老延壽、以及冷凍和複製身體技術已經發端），但是還有其他意義的死亡；死亡的意義與效應是差異與多樣的；也因為不只一種死亡，進而使得人們對於生物自然意義的死亡產生爭議——例如「現代死亡」所帶來的腦死定義，使得生／死二元界限或者死亡的生物意

義模糊了¹。

MacKinnon引文的結尾提到在黎明悄悄地執行死刑，這或許在現代社會更為普遍，但是傳統社會的行刑之所以有時不悄悄地在黎明，是因為它還有晚近現代社會所沒有的「示眾」與「殘忍」的面向——傅柯(Foucault)的《規訓與懲罰》或者像賴德爾的《死刑的文化史》（與許多其他文獻）都對此有所描寫；所以一個悄悄面臨死亡與死後捐贈器官的現代行刑方式的死犯，以及一個面對酷刑與示眾的傳統行刑方式的死犯，²不但有不同的政治效應（如傅柯所示），而且是否有那麼相同的處境與反應，也頗令人懷疑。

這篇論文要探討的就是現代社會出現的「現代死亡」以及它的政治，易言之，我認為死亡至少存在著現代死亡與傳統死亡的差異。即使生物死亡是人類共同的本質，但是現代死亡卻不是人類共同的本質，而且更重要的，生物自然意義的死亡無法決定或充分說明現代死亡及其政治，這正是本文的主題。換句話說，「人生自古誰無死」或死亡的化約論（生物本質論）觀點，根本無法說明現代死亡的內在複雜性質與涉及的權力關係（政治），故而死亡的常識觀點在這方面根本是相當空泛與貧乏的。以常識觀點或生物本質論為基礎的死亡論述，恐怕是忽略死亡的差異、將死亡化約的不適當做法。

更進一步說，如果我們要探討今日有關死亡的種種倫理問題或社會文化問題，例如安樂死、協助自殺、屍體買賣、安寧療護、死亡的麥當勞化等等，但是卻未深究現代死亡的特色，那麼我們極可能沒有反省自身的隱含預設（因而誤將現代死亡的特色當作所有死亡的特色，或將前現代或傳統社會的價值強加於現代死亡之上），或未能考慮在現代社會的動力下之死亡趨勢與意義（因而在對現代死亡提出倫理要求或批評時，未能考慮相關連的社會動力與社會構成，使得這種倫理要求與批評不著邊際或

¹ 不過筆者並不一概否定所有的「二分」或二元對立，也不反對生死的生物意義二分——或許這個二分的界限有些模糊——但是筆者不認為這個生死二分是現代死亡的重要面向。而且這個生物意義的生死二分使現代死亡的政治很容易被掩蓋，故而筆者要在本文提出現代死亡的政治面向。此外，筆者還認為：現代死亡與傳統死亡的二分說法其實提供了一個理解詮釋許多當代社會文化現實的理論。這不是說生死的生物意義的二元區分沒有解釋某些現實的能力，只是不同的二分或理論建構有其適用的範圍或解釋力。在解釋與理解現代死亡與其政治方面，現代死亡與傳統死亡的二分，遠遠勝過生物意義的生死二分。編委會在評審本文時還提供了下列資訊：即使是所謂「生物性的死亡」，在醫學史不同時期以及不同文化脈絡下，也有相當不同的界定與內涵。這點建議作者可以參考W. R. Albury, "Ideas of Life and Death" in W. F. Bynum and Roy Porter (eds.) *Companion Encyclopedia of the History of Medicine* (Routledge, 1993), pp. 249-280以及Margaret Lock, *Twice Dead: Organ Transplants and the Reinvention of Death* (Univ. of California Press, 2002).

² 傳統行刑方式在一個社會的某些方面已經開始現代化的情況下，仍可能局部或偶然的存。



「歷史反動」)。因此本文也例示了如何從社會理論來思考倫理學或哲學問題的一種方式。

總之，本文探討的將是「現代死亡」，而非死亡的生物本質問題。死亡常被認為是一切人類生命的基本事實，死亡問題被認為是不分時代所共同面對的。這個想法很容易使人在探討死亡問題時忽略了死亡的社會建構面向。環繞著死亡的總總實踐與現象、學術界和大眾的死亡論述（包括提問方式與標準答案），都不能忽略死亡在現代的特色，以及現代社會組織與社會權力關係對死亡的影響或建構——例如社會與文化所建構的死亡意象（Elias曾說死亡本身並不可怕，畢竟死亡只是一種生理狀態，但是死亡的意象卻是可怕的(Elias, 1985: 44-45)），或者將兒童與死亡隔離的做法。既然我們明白人和死亡的關係不是死亡的生物過程而已，而是在不同社會階段不斷演變的死亡觀念與對死亡所採取的態度，那麼我們當然要首先明瞭現代社會對於死亡的建構，這些建構的動力為何等等，否則我們很容易把目前的社會所建構的死亡當作死亡的不變本質；同時，人們在談論死亡時，也可能會不加批判地接受他所處時代的死亡建構，將之視為永恆的死亡問題。

那麼，現代死亡到底現代在哪裡？亦即，現代死亡的現代性是什麼？這個「現代死亡的現代性」和「現代社會的現代性」有何關係？現代社會或現代性如何影響了死亡？現代性如何對抗生物意義的死亡？現代死亡的政治是什麼？和現代性的政治之關係為何？上述這些是本文的背景問題意識與探究主題。「現代死亡」這個提法，將死亡的討論聯繫起社會批判理論的「現代性」主題，因此也是對於現代性主題的深入探討。本文要從現代死亡與傳統死亡的三個重要區別出發，來探討現代死亡的「現代性」及其政治。這三個區別是：第一，直接與現代性相關的現代死亡的隔離隱藏與私人化。第二，在死亡的醫療化背景下所出現的臨終者權利問題與安寧療護。第三，現代人應對死亡的方式與死亡的公共重返。這三個區別也分別衍生出一連串彼此相關的問題。文末則會針對屍體進入公共與社會生活的政治。

二、現代死亡的隔離、隱藏與私人化

我將先解釋現代死亡的現代性，然後由此來討論第一點「現代死亡經驗的隔離隱藏與私人化」。



對於現代死亡背後的社會動力的最重要分析，我認為乃是來自A. Giddens，其理論既解釋了現代性的特質，也有深遠的倫理蘊涵。一般講「現代性」就是工具理性對自然的控制：自然終結了，自然成爲人造的環境，受到社會組織化的知識的影響。故而，現代性的另一個意思就是社會系統變成徹底的「內在參照」，亦即，社會所有的元素都有知識來試圖控制，而不會無法控制，社會生活也不會由傳統、理所當然的習慣、對外在自然的實用調整等等來組織。與此對比的是傳統社會，傳統社會不是內在參照的，因爲它會隨著外在自然而做實用的調整，因爲傳統社會無法控制外在自然。（這裡所說的當然只是對現代性的一種理論建構，幫助說明現實何以趨近或偏離這樣的建構）。

現代性既然要控制「自然」，形成一個社會與自我的內在參照系統，那麼就要將外在自然的打擾減低到最小。例如，老虎猛獸與天災必須加以控制防範，未來的不確定必須用保險等技術來掌握，生老病死等不能時刻出現在自我意識內，以免自我沒有安全感。爲了要形成一個不受外在自然打擾與風險困擾的內在參照的社會與自我，知識理性與制度等現代組織要造就一個頗有安全感、一切井井有序、千篇一律、可以預測的「例行化」或「循常」(routine)的日常生活與世界。這就是現代性的重要特質。在*Modernity and Self-Identity*一書中，Giddens指出，現代日常生活的「循常」和一些現代動力，隔絕了(sequestration)許多有可能引發潛藏的存在焦慮(existential anxiety)的事情（如死亡、疾病、瘋狂、犯罪、性等等「自然」之事），形成一個保護繭(protective cocoon)，自成爲一個內在參照的系統。

在此Giddens給予存在主義與神學家所講的「存在焦慮」一個頗具說服力的社會解釋，一言以蔽之，現代人之所以不追索「形上問題」、沒有「終極關懷」、而以很實用的態度去生活，很少思考存在問題、「生死問題」或生命的意義等等，乃是因爲現代性的特質本來就是如此，這可以被看成是「理性化」的結果。在這個意義上，存在主義與神學家的簡單倫理呼籲（例如批評人們沒有終極關懷、不反省生命的意義）往往是相干的空話，這些呼籲若沒有掌握到現代性的動力、或沒有扣合到日常生活的循常，那麼便只能在循常被意外打破的生命危機中切入。

「死亡可能引發存在焦慮，因而攪擾日常秩序」這一說法也曾被先前的社會理論家所闡述過；例如Peter L. Berger在*The Sacred Canopy*《神聖的幕罩》中說到：「當人們看到別人（特別是親密的人）的死亡，且預期到自己的死亡，他們不禁會質疑他

們在社會中『正常』生活的認知與規範操作過程的做作性質 (ad hoc)」；亦即，生活之所以呈現「正常」，有某種自然與價值的秩序，使人們可以安心的生活下去，不會終日擔心因果鏈的中斷（如分不清夢與醒）、意外或死亡隨時可至，不會經常懷疑道德規範的虛偽等等，其實是因為在事實認識與價值規範的建構兩方面經過特別的安排才如此；而死亡會使人看穿這種正常生活建構的做作性質——正常生活並不真的是「自然天成」的。Berger繼續說：「死亡對社會之所以是個大難題，不只是因為死亡威脅了人際關係的延續，而是因為死亡威脅了社會所賴的秩序的基本假設。換句話說，人類存在的邊緣處境透露出所有社會世界的內在不安定。」（Berger, 1967: 23）生老病死夢等是人類存在的邊緣處境，人在邊緣處境中會傾向質疑（看穿）正常秩序，從而使人沒有動力意願去順從秩序，因而造成對社會的威脅。雖然Berger上述說法並沒有區分現代或傳統死亡的意思，³不過我們似乎可以進一步指出，基本上傳統社會靠著宗教（或公認的宇宙意義）來對抗死亡的威脅，因為宗教對於宇宙的一切（包括邊緣處境）都提供了一個神聖的秩序（幕罩）。現代社會則是靠著各種理性化制度所帶來的循常或例行化，以及隔離死亡所形成的「保護繭」來對抗死亡的威脅。

總之，死亡，在Giddens的現代性理論的解釋下，乃是一種被隔離的經驗，有很多隔離的機制與因素；死亡在這個解釋下，是和性、瘋狂、生、老、童年、自然、疾病等聯繫在一起，被隔離在公共生活之外、隱藏起來或遁入私人領域（但是這些生老病死等經驗在不同的現代社會中乃是以各自不同的方式、程度與歷史階段被隔離）。不過所謂的「隔離」，並不必然意味著將死亡當作禁忌話題，或者心理壓抑死亡的聯想（Scale, 1998: 53-54），而是以日常生活的例行化或循常化（或將死亡納入例行化）來隔離死亡，以專家來管理死亡（垂死者、屍體等）。

由於死亡的隔離和其他隔離經驗相關，因此任何對死亡相關問題（不論是道德的、文化的、社會的，像屍體買賣、安樂死、喪葬改革等等）的解決，不能只是出於某種天真的道德直覺、文化傳統或階級習性，而必須考慮到整個現代性中所隔離的其他經驗，以及其背後的現代動力。

在晚期現代，死亡的隔離一方面受到挑戰（還有其他被隔離的經驗也都有重返公

3 正如Shilling指出的，Berger對死亡與身體的關係是非歷史的、普世的解釋（Shilling, 1993: 176-180）。同時Shilling也看出Berger與Giddens的共通處（Ibid: 185），也就是本段提到的死亡引發存在焦慮。不過我不完全同意Shilling對Giddens的解釋，但此處無須細論。

共生活的趨向），另一方面也仍然被新的隔離機制所強化。這個新的機制也就是所謂的「死亡的麥當勞化」，這是理性化的進一步發展的結果。George Ritzer在《社會的麥當勞化》第二版(1996)指出死亡的麥當勞化現象是：葬禮與殯葬業都是有效率的、理性化的、迅速的、標準化的(Ritzer, 1996: 127-131)；其重點則是避免死亡對於循常秩序的干擾，有效率且乾淨地處理死亡，繼續現代以來隱藏死亡的趨勢。在預先安排死亡方面，也表現了「殖民未來」的現代態度。Meštrović也認為晚近（他所謂的「後情感社會」）的死亡，和傳統死亡大不相同，死亡已經是稀鬆平常的(ordinary/profane)，葬禮儀式喪失了傳統功能和意義，也變為速成、「即溶」，居喪哀悼在最短時間內結束，以便不對個人的工作和消費造成中斷的影響。這也可以視為隔離死亡的一種形式。

一般來說，葬禮儀式或喪事禮俗可能有著重要的重劃「潔／髒」的功能，以使居喪者重生、死者往生，維持社會體的完整與凝聚等等(Scale, 1998: 64-66)。但是這些功能也會隨著社會變遷而改變，新興的禮俗則可能滿足新的功能與需要，禮俗反映了社會的狀況。故而，葬禮的麥當勞化反映了美國社會的麥當勞化狀況；因此前述Meštrović對葬禮麥當勞化的批評與其說是針對葬禮禮俗本身，毋寧是針對美國後情感社會本身的狀況形態。所以，單單針對「葬禮儀式喪事禮俗」本身來批評，是沒有意義的。可是這種沒有意義的批評，卻在晚近的台灣經常看到。

近來常見此間菁英知識分子對台灣新興喪葬儀式的批評，其批評又往往挾著宗教學術的權威，但是這樣的批評究竟是否出於階級偏見，頗令人懷疑。例如「但告別式總是在人往生後由親友代辦，卻往往流於粗俗、浮誇，哀傷氣氛淹沒在電子琴花車聲中」（〈告別式別流於粗俗〉）就是頗典型的論述。又例如某個新聞專題（其內容很可能是記錄了某些學者專家的意見）花了很大的篇幅批評一些新興喪事禮俗，包括電子花車女郎的豔舞等等，結尾則說：

倒是宜蘭縣部分醫師、教師或地方高知識份子的喪禮清新脫俗，不久前有一位耳鼻喉科醫師出殯時，因其生前喜愛古典音樂，家屬即請到小型古典樂團為告別式演奏，還有少數喪家採國樂演奏，讓人留下深刻印象。（〈有些喪事禮俗令人哭笑不得〉）

值得注意的是，此處受到讚揚的古典音樂（一個很明顯的階級符號），也沒有什麼喪葬儀式的「象徵—心理」分析，來證明其有什麼昇華的、社群的、宇宙學的深刻意義，而只是因為那是逝者生前所喜愛的。但是事實上，很多喪家採用電子花車女郎

與脫衣舞表演，也是持同一理由，亦即，老人家生前就愛看那些脫衣舞、A片等等，然而後面這些喪葬儀式卻被描繪為低俗膚淺。

此間還有一些人不斷宣稱當前喪事禮俗須要參照或恢復「古禮」、「傳統儀式」等等來加以改革。這也是沒有意義的舉動，而可能只是強迫喪葬禮俗符合中產階級的美學觀感，因為對現代人而言這些舊日宗教的、傳統的或古禮究竟能有什麼象徵的、心理的、社會的意義與功能，並沒有被講清楚；此舉究竟能否滿足或竟是異化遠離（*estranged*）喪家的需要也很難說。⁴

例如職業的哭喪者在某些人眼裡似乎是不恰當的（楊夙惠〈陋習待改善、真誠的懷思才重要〉），但是哭喪向來是「古禮」的一部分——雖然自古就有對職業哭喪的批評（*cf. Ariès* 〈中古〉 256），但是若沒有分析職業哭喪在儀式中的功能就驟下直覺的判斷，恐怕才是不恰當的。例如在一篇嚎喪的訪問中，一個做了47年吹嗩吶的職業嚎喪老人提到嚎喪的曲調「都是前人經過千錘百練，一代代傳下來的，哪高、哪低、哪啞、哪揚、哪該乾嚎、哪該濕嚎，哪該全身哆嗦出不來聲，都很講究。一般的死者親屬，一見屍體就控制不住，大放悲聲，沒幾下就堅持不了，痛極攻心，還會昏迷、休克。而我們一入情緒，就收放自如，想嚎多久就嚎多久」。訪問者問：「你們這不是喧賓奪主了嗎？哪有假孝子壓倒真孝子的？」這個名叫李長庚的嚎喪者說：「嗩吶也罷，喪調也罷，都是調動情緒，造氣氛的。人與人之間的喜怒哀樂就像傳染病一樣，很快就蔓延開了。當然，孝男孝女是主角，但他們經常是一動真情就軟下去了，往往到後來主角都退場了，配角好像才剛剛入戲，說白了，堅持到最後的都是假孝子」。⁵這裡的說法不但顯示傳統的哭喪有維持喪禮秩序與情緒氣氛的重要功能，還針對了「為何喪禮需要假孝子假孝女這種作假的哭嚎情感？」提出尖銳的辯駁——能像哭喪者從頭堅持到底的其實都是假孝子假孝女，因為用真情感的哭喪者無法堅持那麼久，也因此無法維持整個喪禮的秩序與情緒。

此外，雖然時常聽到對現代葬禮的批評，但是對傳統死亡儀式的批評也一直存

⁴ Seale指出，一些要喚起「死亡意識」或要回復社會共同體式的葬禮，可能是因為人們對死亡較不悲傷的罪惡感投射，而人之所以對現代死亡較不悲傷，乃因為預期悲傷，死前便已居喪（1998: 201）。

⁵ 訪問者還問：「您自己的親人又沒去世，怎麼嚎得起來？」李長庚則說：「這是一種職業，就像演電影，演著演著就入戲了。電影有台詞，嚎喪也有曲調。我剛學吹鼓手才12歲，嗩吶調和喪調，師傅都逼著反覆練習，有了基本功，臨場發揮才會驚天動地，樣子做得比孝子還真。」這種說法也間接顯示「情感勞動」或「親密的商品化」其實和「正常人性」的情感或親密，並沒有本質的區別，都是建基於自我的表演呈現。

在，過去曾有「移風易俗」或「避免迷信落後鋪張浪費」的「喪禮現代化」，這顯然是社會整體現代化所帶來的影響。當然，舊日宗教或傳統葬禮儀式意義已逝，新的現代儀式的意義尚未建立，確實是個問題(cf. Elias, 1985, *Loneliness*: 28)。

某些學者在媒體上表示由於殯葬業者只是各憑經驗來處理死亡，缺乏專業（有學術訓練的）人員的協助，以致於台灣的喪葬祭祀與禮俗混亂；或更簡單的說，學界認為由於殯葬業良莠不齊，所以台灣目前的喪葬禮俗雜亂無章（〈殯葬管理 大學開班 42人結業〉）。這種「雜亂無章」的價值判斷固然可能是出於階級的偏見，不過也可能是因為葬禮日趨多樣世俗而甚至展現出許多獨特之處(idiosyncratic)；這個現象的出現或許是死亡私人化、非社會性的可能後果，因為死亡私人化之後，有時殯葬業者或喪家在一定條件下會對原有儀式加以個體獨特性的加工改造，以符合主觀需要或和客觀條件妥協。這是否和眾多殯葬業仍被邊緣下層主宰或仍以「前現代」方式經營等等社會條件相關？總之，本文在此只是提出一些推測與猜想，尚須實際研究才能斷定禮俗是否真的混亂、以及為何混亂，還有，近年來一些新式殯葬業的企業化經營與促銷（如甚為流行的「生前契約」）是否正在改變上述趨勢等等。

筆者所謂的「現代死亡的私人化」其實也是現代死亡與傳統死亡的另一組重要區別，亦即，死亡在現代不再具有社群意義、宗教—宇宙意義，而是私人事件；因此喪葬不再是公共的社群的事件，不必再藉此維繫社群的延續與凝聚；死亡的儀式被簡化；哀悼時間縮短；死亡也被隱藏。這個現象當然是和死亡的隔離息息相關的。不過死亡的隱藏或隔離現象在各個社會有方式、程度與歷史時間階段的區別，例如Ariès便指出美國就和歐洲不同，而西方直到1930年代左右才開始極端的隱藏死亡現象(Ariès, 1974: 85)；在Ariès的另一本1970年代末期的*The Hour of Our Death*書中也提到：死亡雖然自古就是社群與公共的事件，而且在天主教的西方仍是如此，不過工業化、都市化的先進西方則非如此(Ariès, 1981: 18-19, 560)。不過總的來說，死亡在現代過程被排除或隱藏，不是全面或絕對的。

Philip A. Mellor and Chris Shilling對於西方的「現代死亡的私人化」則沿襲Ariès而提出包含歷史因素的解釋，亦即，新教（中文俗稱基督教）首先將死亡個體化，擺脫集體社群的意義，而且因為反對舊教（俗稱天主教）的繁複宗教儀禮而趨向抽象化的去神聖化，這是韋伯所謂的「除魅」，雖然新教並未像現代一樣隔離死亡，但是隨著宗教在現代的式微，死亡也終於失去宗教意義、不再神聖；這樣一來，似乎也沒有

將死亡在公共空間展示的必要，因而現代死亡逐漸私人化、隱藏或被隔離(Mellor and Shilling, 2001: 415-416)。很明顯的，西方現代死亡此一發展的關鍵在於，死亡由社群轉為私人，由神聖轉為世俗（或可再加上：由宗教影響轉為醫學與國家的影響——下詳），不過，西方以外的其他文化，如目前台灣，既然沒有新教此一歷史變化的因素，那麼何以在當代台灣也似乎有死亡私人化與隱藏隔離的現象？還是說，此一觀察並不完全正確？

台灣，至少在鄉鎮（甚至南部的都市），公開儀式的死亡仍有一些可見度而非全然隱藏，例如當事人多半在大限之前返家而非在醫院去世，死者並且在家中停屍多日才舉行葬禮，喪事則逕行佔用馬路車道，或出殯遊街，這是否為某種公共性、社區性的表現？此外，由於喪葬對某些家族而言也是一種炫耀性消費的形式，故而在目前世俗化的儀式中我們可以觀察到許多階級嫉妒心理。是否因為這種炫耀，需要被公眾看見，有時便有死亡公共化的現象？這些問題未來尚須多面向地考察。

現代多樣化的喪葬儀式或許安詳、或許熱鬧，但是臨終者卻是十分寂寞的，這是Elias在*The Loneliness of the Dying*一書中所指出的現代死亡的另一個特色。「從來也沒有像今日社會的人死得如此無聲無息與乾淨衛生，且處於如此孤獨的社會條件中」(Elias, 1998: 85)。死亡的孤寂在今日女人壽命長過男人的狀態下還是一個性別現象。這個寂寞來自社會生活對死亡的排斥，特別是不讓兒童接觸死亡。Elias還提到人們之所以不願意觸摸或接近臨終者，乃是因為那會提醒他們想到自己的死亡。此外，人們也不知道要和臨終者說什麼話才是，⁶常感到尷尬，因此臨終者在還活著的時候就已經被遺棄了(Ibid: 23-24)。死亡被排斥在公共生活之外，使得臨終者在失去生物生命前便失去了社會生命。

Elias所說的死亡被公共所排斥，指著就是我之前所描述的隔離與隱藏死亡的現象，但是Elias對此現象提供了另一個解釋，也就是他著名的「文明化過程」理論。Elias在*The Loneliness of the Dying*中認為文明化過程乃是現代死亡背後的動力；在文明化過程中——也就是壓抑人類的獸性、控制情感的過程——死亡與垂死（連同排泄、性、身體等自然的生理功能）因為直接和獸性相關連，而被推移到社會生活的幕後，如果一旦觸及就會產生強烈的尷尬或羞恥感，同時死亡也變成一種不可以明說的

⁶ Bauman在詮釋Elias「對垂死者無話可說、用字範圍狹窄」時，認為我們的語言基本上是「存活的語言」(the language of survival)，對死人沒有用(Bauman, 1992: 8)。

禁忌；對死人肅穆的態度其實是與死亡保持距離。在較文明化的現代社會中，人們對垂死者的強烈氣味與垂死者所代表的暴力都感到厭惡。同時文明化過程也要求自制、不許表達太強烈的情感，若對（垂）死者表現過於強烈的哀傷，也會被視為有失控或精神病態的危險。⁷總之，死亡就是被文明化過程壓抑的眾多事物之一 (Elias, 1985: 11-12, 27, 31-32, 89)。

Elias覺得有四個特殊的面向影響了現代死亡，第一、預期壽命的長短，以及發生意外的可能性或比例；這會影響人的死亡意識。第二、死亡被當作一個自然過程的最後階段，換句話說，由於知道與認識到死亡不是神祕超自然的，而是自然的、必然的，反而可以讓現代人較不焦慮，反而能在一定限制內掌控生死，例如努力延長生命。第三、文明化過程中的內部綏靖（即國家壟斷暴力），提供了現代人的一種身體的安全感，這和過去處於充滿械鬥衝突社會中經常預期死亡的人格結構不同。第四、社會不斷地朝向高度的個人化趨勢；個體因而形成獨立（孤立）於外在世界的內在世界的自我意象，這是個封閉個人(homo clausus)的自我意象。從存在主義到荒謬劇場都表現出那種孤絕個人無法發現生命意義，只是單獨地邁向死亡的情緒。Elias甚至將許多哲學的主／客，內／外，自我／世界等二元分割也聯繫到這個homo clausus的自我意象，同時也是文明化過程的一個階段——在這個階段，人與人之間彼此有道無形的牆，阻擋了人們的感情與衝動，也因此分隔了人與人(Ibid: 45-58)。（我們只能用情感來阻隔情感，故而我們用尷尬與羞恥來阻隔人們之間的其他可能情感；阻隔也同時就是防衛，故而尷尬與羞恥也保護著文明的自我）。

因此，人會在這種個人化社會中感到孤立與寂寞，垂死者也不例外，事實上，正因為垂死，所以格外感到孤獨。

「人們孤獨的死去」，這是頗多人對死亡的認識。但是Elias則將垂死者的孤獨歸諸於現代社會文明化過程的後果，他不認為「人們孤獨的死去」是像某些存在主義者所描述的那樣是人類永恆與普世的情感或死亡意象，因為在其他社會，死亡未必如此孤獨。現代社會之所以如此孤獨，乃是生者就很孤獨；這是個人化社會成熟的結果。當代個人死亡的意象（孤獨），其實是密切聯繫到一個人自我的形象（完全自主的、獨立於他人的）、自我的生活的形象（不依靠他人或與他人分割的個人中心的）、以

⁷ 史學家Ariès也有類似的觀察 (Ariès, 1984: 89-90)。

及其人生的經歷（全然自利的、非社群的）。怎麼活就怎麼死，怎麼渡過人生、就怎麼渡過人生的最後階段。活的沒有意義（不對他人有意義、沒有貢獻），那麼當然死的也就沒有意義（Elias, 1985: 58-66）。

總之，Elias對於「人們孤獨的死去」採取了一個非本質主義的看法，他不將此死亡意象歸諸於死亡的本質，而是認定為特定社會形態的結果。但是他也認為現在我們對死亡的態度，不是不可以改變，但是也不是意外形成的，因為其背後有現代社會的一種動力（對Elias而言，這動力即是文明化過程）。故而這不是像天真的宗教人士、倫理學家或人道主義者所想像的那樣，呼籲或批評「孤獨死亡」的處境，或給予膚淺的建議方案，就能解決孤獨死亡的問題，而必須面對其背後的社會現代動力。

Elias的思想還包括了「非正式化」，也就是文明化過程的某種形式上的「倒退」，⁸也就是規矩鬆綁、禮儀外表不再拘謹嚴格的現象。這造成許多原本是禁忌的、可能引發尷尬羞恥的語言與身體功能，出現於公共生活中。在晚近，死亡也有非正式化的傾向（Ibid: 20, 84），這包括了死亡禁忌的鬆綁，⁹例如死亡（或相關事物）重返在公共生活中；稍後，我還會進一步分析這個中引發的問題。

Elias的死亡理論是從對著名史學家Ariès的批評開始。Elias認為中世紀與現代死亡最大的差異不是像Ariès所說過去的人很平靜地接受死亡，而是「中世紀更公開與頻繁地談死亡與垂死」（Ibid: 14），易言之，現代死亡是被隱藏的——當然，Ariès也同意當代死亡是被隱藏的，他與Elias的不同處在於：Ariès認為西方個人主義在12世紀即已經出現，死亡的個人主義成份則來自宗教審判對個人罪業的自我承受，由此形成「只屬於自己的死亡」（one's own death），也就是死亡只有自己承受；但是中世紀人們並未恐懼，仍然熟習死亡而且馴服死亡（Ariès, 1974: 55, 58）。¹⁰熟習死亡的意思就是接受自然的秩序，人與自然仍然十分接近，人接受自然所安排的人類命運，既不須逃避也不必

⁸ 非正式化(informalization)和文明化過程的真正倒退(decivilizing)在概念上當然是有別的，不應該混為一談；但是如何在實際的社會分析中區分這兩種趨勢則是Elias研究尚未解決的問題。

⁹ 2003年尾在台北（華納）威秀影城旁邊的樓房外牆，出現巨大的「做你對手的死神」廣告字眼，這是向年輕人推銷NIKE球鞋的廣告。由於「死神」不是華人文化的產物，也由於該廣告出現在充滿西方現代想像與符碼的環境中，因此能在公共場所出現如此「刺眼」與巨大的「死」字。不過不論如何，這仍然可說是「非正式化」的現象。由於死亡作為禁忌（正如性作為禁忌）是有「賣點」的、或帶可以來刺激或愛憎情感，因此在消費主義下，死亡有時會以各種形式或聯想暗示出現在廣告、媒體、表演、書寫文案或聲動圖像中，這也是死亡重返公共的因素與跡象。

¹⁰ Ariès認為死亡在中世紀是被「馴服的」，對於死亡的態度是覺得熟習與靠近，不會引發恐懼或敬畏，這和現代對於死亡的害怕以致於不敢言死的態度大大不同（Ariès, 1974: 13）；因而中世紀是活人與死人的共存，例

榮耀死亡(Ariès, 1974: 27-28)。Elias不接受這樣的歷史描述，乃是因為Elias的中世紀人是暴烈、情緒化、狂野的，不太可能平靜地接受死亡。但是兩者在現代死亡隱藏的看法上無甚差異，這符合了本文提出的現代與傳統死亡不同的論旨。

Ariès對「現代死亡成爲禁忌而被隱藏或禁制」所提出的解釋是：「對幸福快樂的需要——我們有道德義務與社會責任去對集體幸福做出貢獻，必須避免任何造成悲傷或無聊的因素，即使在無望的深淵中時也必須表現出一直快樂的樣子。若我們顯露出一點悲哀的跡象，我們就犯了反快樂的罪過，威脅了幸福，那麼社會就有危險喪失其存在的合理性」(Ibid: 93-94)。Ariès認爲「爲了社會的緣故，快樂生活不能讓死亡所干擾」是現代性所特有的新情感(Ibid: 87)。¹¹Ariès雖然未多做解釋，但是他的意思應該是：現代社會的合理性是建立在現代化可提供幸福快樂的生活；享樂主義既是現代生活的方式也是其合理化基礎。故而死亡逐漸地在現代生活中成爲禁制的事物。

然而只要是禁制的事物，就有踰越(transgression)。死亡的禁制帶來了死亡的踰越，死亡禁制所帶來的痛苦或壓迫，也引發了反抗（等下我們就可以看到一些反抗的形式）。此外，由於死亡與性都是被禁制的（雖然死亡的禁制逐漸取代了性的禁制，性的禁制一直在鬆綁中），故而死亡與性出現了某種混合，這解釋了某種顛覆現有秩序或權威的「死亡色情」的出現(Ibid: 56-57, 93, 105)。

最後必須提到的是，傅柯對於死亡在現代被逃避的現象所作的詮釋。在*History of Sexuality*中，傅柯也指出了死亡儀式的衰退，以及死亡被現代人小心地迴避的現象(Foucault, 1980: 138)，但是傅柯將這些現象歸諸於現代權力對於生命的管理。傅柯說，過去掌握生殺大權的王權是取人性命或饒人性命，但是現代權力則是育成生命或

如死者葬在作爲公共空間的教堂廣場(Ibid: 14-22)；此外，過去墓地也被當作庇護所，有安葬死人以外的功能，並不因爲是死人之地而非公共之地(Ibid: 23)。後來有些保健改革者要求把墓地從教堂和城市中移出（例如Ariès, 1981, *The Hour of our Death*: 483-494），這便是現代社會象徵性的驅逐死亡的開始。不過，一直也有人希望能將墓地變得像公園一般之處，有時特殊的墓園景觀會吸引觀光客，不過在墓地似乎很難以歡樂氣氛取代肅穆氣氛，這還是反映了人們對待死亡的特殊態度（cf. Elias, *Loneliness* 30-32; Mims 165; Ariès, *Hour* 509, 517）。

¹¹ 在這篇文章中我借重Ariès的*Western Attitudes toward Death*一書多於*The Hour of Our Death*。後者可說是一部皇皇歷史巨著，史料的來源也很多樣（例如包括文學小說、圖畫藝術等等），本身值得另一篇專文來詳述，不過此書細節支線過多，對本文主題不如前書來得有用貼切，所以我在主線的敘述上採用前書較多。這兩本書對於十二世紀前後、文藝復興前後（十五世紀前後）、十七至十八世紀、以致於十九世紀西方對於死亡態度的轉變都有敘述，不過後書（*Hour*）比前書（*Western*）提供了更多細節。不過由於本文偏重死亡與現代性的關係，所以我只是偏重最具現代死亡特色（或如Ariès所說「表徵了現代性所特有的新情感」）的十九世紀的發展，而省略之前一些重要的轉折與文化變遷。

不准人死(Foucault, 1980: 138)，這是因為權力發現了生命與身體的有用性，在人口管控與身體規訓兩方面，權力得以主宰與利用生命與身體(cf. 139)。同時也是因為現代權力以控管生命生活，而非（如古代王權）以死威脅其子民，才使得權力得以管理利用身體(Ibid: 143)。不過這樣的講法其實意味著死亡在現代絕不是全然私人化的，因為國家與醫療權力必然會介入，死亡證明（診斷書）就是最具體的例證；雖然死亡診斷並無準確的保證也不是任何醫生的學校訓練專長（Scale, 1998: 79），它主要顯示了「死必有（病）因」，但是很顯然它象徵醫療權力對死亡的控制以符合國家法律的儀式。¹²國家權力則還會在諸如墓地規劃、喪葬業管理、國喪與集體死難紀念等方面介入，並影響了死亡文化。故而相對於過去死亡的社群性格，現代死亡是私人化的，但是在國家與醫療機構的介入方面，死亡則不是私人化的，或者說，現代死亡的私人化過程背後其實還有國家與醫療介入的因素。

三、現代臨終者的權利、安寧療護

垂死者或臨終主體是和死亡本身一樣被隔離、禁制或隱藏的，我們看到臨終主體的孤獨與被孤立，以及帶給居喪者難言的痛苦，再加上其他因素（下詳）從而引發了臨終主體的權利問題。這就是本節所要討論的主題。而我要顯示為何這是現代死亡的特有的政治問題。

我所謂的現代臨終者和傳統的垂死者不同，造成兩者不同的最大因素則是來自現代醫學的進步，因而產生了現代臨終者主體。以下讓我詳細討論之。

首先，所謂現代醫學的進步，可以追索到一個認識論的斷裂或轉移，這個斷裂或轉移造成了解剖死人的臨床醫學的誕生；傅柯指出其中的一個關鍵就是將死亡、生命、疾病三者看作一體，而相信死亡能夠幫助我們認清生命與疾病的真相(Foucault, 1973: 140-146, 155)。亦即，透過死屍的病理解剖來認識個別活人的疾病歷程；因此現代臨床醫學對死亡的設想也包含著人的個別性這個觀念（Osborne, 1994: 37），這

¹² 楊念群研究民初北京西方衛生系統與警察對死亡的介入，提供了重要的歷史轉換說明。此外，必須承認的是，本文較缺乏從傅柯的governmentality（治理術）所發展出來的視野。

不但是個人主義的強化，更是「個別性」(individuality)成爲權力目標的表現。不論如何，死亡在現代被視爲「死必有因」，此因可以歸諸於個體的疾病歷程；死亡可說被「病因化」了。

其次，在所謂「醫學進步」與現代死亡的關係之間，還有Foucault在*History of Sexuality*中所說的「生命政治」(bio-politics)，也就是以刺激生育率、人口健康和壽命的增長等技術來管理人口。雖然國家行政與組織化的作爲才是生命政治中最主要的因素，但是醫學進步也提供了必要手段。在國家各類生命政治手段下（如公共衛生），死亡與疾病不再是命定的，而是可以透過人爲（國家）的整體干預而提升國民健康、降低某些疾病的死亡率、延長人民的生命等等。這意味著「國家（公共衛生）－醫療體系」對現代生死有更多的管制或涉入（正如我在上一節結尾處所述）；例如，現代死亡經驗通常免不了醫院的經驗，或死亡會制度化地經過死因的官方分類與程序、開具死亡證明等等。易言之，死亡在現代透過國家的協助而被醫療化了，這是整個社會在醫療的專業支配與國家生命政治下形成的醫療化的一部分。

以上兩點提到現代死亡有病因化、醫療化的趨勢，那麼現代死亡究竟是否「自然」？之前提到Elias認爲現代的死亡觀乃是「死亡是個自然生物過程」，這是對於死亡與疾病有科學認識與知識的結果；當人類掌握自然律或生理生物知識後，就排除死亡的超自然原因。所以在這個意義上，我們說現代死亡被當作「自然的」（而非超自然神祕的）。但是從另一個角度來看，由於「現代醫學的進步」，死亡可以被人爲的延遲，故而死亡可以說「不再是自然的」，而且現代的國家法律警察與醫療機構都假定「死必有因」，死亡被假設基本上是不自然的——人死如果不是病死就是死於非命，需要醫療人員的檢查與認定。「自然死亡」不再是普遍的，而是希罕的。大部分人死於醫療機構內，死於某種疾病（不能被醫學所挽救）。疾病或死亡不是自然的，因爲疾病與死亡的軌跡乃是人力與控制的軌跡，是不接受「疾病與死亡都是自然的」的科學的失敗結果。

也因爲同一個原因，像Bryan S. Turner這樣的學者都把衰老、垂死與死亡相提並論——過去醫學專業和某種保守道德論述（意在維持年齡階層秩序）均把老年當作一個自然的過程，而非疾病。但是Turner便做了老年與疾病的有趣比較，而且顯示如果衰老不被視爲「自然的」，那麼其實有助於老年人獲得醫療資源，也有助於老年的社會地位和政治重要性(Turner, 1995: 124)。因此，如果老年被納入疾病的模式——將老

化（衰老）與死亡都視為疾病，可以被治癒（這確實是近年來新興的說法）——那麼「老年醫療化」未必有一般「醫療化」的惡果。當然，除了醫療化外，消費文化與社會運動也不把老年當作「自然」，對老年人而言，也應該是一種進步的趨勢。

另一方面，老年與垂死的醫療化，可能也有「常態化」(normalization)的權力效果，就是從醫療體制的觀點來區分常態與偏差的老年生活方式、來界定垂死的正常軌跡。醫療機構的常態化也常常是例行化（循常routine）的產物，亦即，醫療機構會建立死亡（大量的死亡病人）的例行方式，這些建構化的死亡過程中的規範與作為都是為了管理垂死者，維繫社會秩序等目的，也因而移除死亡所帶來的不確定性與焦慮(Ibid: 125)。

總之，所謂的「醫學進步」可以找到死亡或疾病的原因，以及對這個原因的病理進程的建構，都使得人們逐步可以預期死亡，這也使得現代臨終主體浮現而且呈顯出多樣的面貌。但是醫學進步也使得死亡被醫療化，進而產生像常態化這種發明與規訓偏差的權力問題。

如果說因為現代醫學使人可以預期死亡而產生現代的臨終主體，那麼這是否意味著由於前現代沒有醫學來預期死亡，所以沒有臨終主體（垂死或將死者）？Ariès顯示並非如此：雖然古代醫學並不發達，但是也存在著臨終者，但是這些前現代的臨終主體所具有的特色顯然和現代的臨終主體不同。首先，這些臨終者是靠著預感、或是自然的徵候、內心的堅信來預知自己死期將近(Ariès, 1974: 3-4; 1989: 240)。現代的臨終者則通常是由醫生告知將死的事實（但有時病人不會立刻接受此一事實）。

Ariès指出西方中古時期臨終者的特色像：接受命運的臨終者自己主導著死亡儀式過程，儀式則完全依循傳統習俗，而且是公開的；臨終者的臥病房間是任何人（包括兒童在內）可以自由進出的公共空間（到十八世紀時醫生才開始抱怨臨終者病床旁擁擠人群所帶來的衛生問題）；此外，臨終儀式沒有太多情感激動，而是平靜地接受死亡(1974: 11-13; 1981: 28, 108)。由於十八世紀以後的家庭才主要是情感結合的單位，所以十八世紀以後的臨終者才比較信任家人會尊重遺願來料理後事，而之前中世紀的臨終者則因為怕家人不理會其遺願，故而不但主導臨終儀式並且（藉著宗教色彩的儀式）有公證性質的遺願表達。但是現代以後的臨終者因為和家人親密關係不同，¹³所以臨終告別不再充滿宗教色彩或法律公證性質，只剩下分配財產的遺囑才有法律行為的意義(Ariès, 1974: 63-65)。如果現代臨終者和傳統臨終者一樣在家死去，而不選擇醫

院，則通常是比較「不現代」的傳統保留者(cf. Ibid: 88)。

不論如何，現代醫學進步仍然是使現代臨終與傳統臨終有別的最重要因素。正如Ariès所指出的：現代醫學使得原本可能很快就結束的死亡過程被延長，以致於死亡過程被分割成一系列細節的步驟，因此無法確切地判斷真實死亡究竟是何時發生的；很多現代臨終者可能在死前的很長一段時間都毫無知覺，因此不再像傳統死亡是戲劇性的一個動作(Ibid: 88-89)。傳統社會的臨終主體一旦自覺臨終時，就開始了死亡的準備與儀式，這個等死的時間並不像現代的某些臨終主體可能有月餘或更長，後者外表上有些固然類似彌留者，或終日陷入昏迷，但有些可能看來年輕強健（不像病人）。因此，現代臨終者的面貌較為多樣，而不像傳統社會的臨終者的面貌傾向單一。

現代預期死亡的臨終主體不但包括那些在加護病房的危險病人、無法活動的重病患者或植物人等等，還可以包括癌（絕）症病人、愛滋病患、漸凍人這些仍可能有不同程度的活動能力或參與社會生活的人。電影*Meet Joe Black*所顯示的臨終主體（由安東尼霍普金斯飾演）就是一個相當健康而非彌留狀態的臨終者（不符合所謂「病人角色」的形象），這反映了現代對臨終者的某一種想像。

現代臨終主體是多樣的，所面臨的問題也各不相同(cf. Kastenbaum, 1998: 96-99)；但是其共同之處就是在預期的生物死亡發生之前，這些主體（正如死刑犯那樣）基本上都面臨了不同程度的「社會死亡」(social death)，也就是以種種形式被排斥在社會生活之外，¹⁴易言之，否認他們的能動性與公民資格和權利，這個一般生死學常論及的社會死亡觀念，十分接近Goffman所說的（像嚴密看管的監獄犯人所經歷的）「公民死亡」(civil death)。臨終者抗拒（社會）死亡的問題是「現代死亡的政治」的核心議題之一。

或許有人認為現代臨終者處於社會死亡的狀態是「本該如此」的社會常態，其理由可能有數個。

¹³ 與過去的家庭親密關係相比較，雖然今日死者與家人更為親密（例如過去妻子剛死就另娶的現象頗多，而且過去兒童夭折也常見），故而會帶給親人更多的悲痛，但是家人反而不能盡情將悲痛表達出來(Ariès, 1974: 91)。在下面這句話中Ariès優美地道出現代死亡被隱藏禁制下的深沈創痛：“A single person is missing for you, and the whole world is empty. But one no longer has the right to say so aloud.” (Ibid: 92)

¹⁴ 即使在醫院裡，醫護人員對待臨終者的態度也可能會不自覺地和一般人一樣，只維持必要的接觸。研究顯示，醫護人員在得知某人將死後，與其互動減少；護士到垂死者病房時（不自覺地）速度比較慢（Kastenbaum, 1998: 91）。

第一、臨終者身體上沒有能力參與社會生活，失去了能動性。我們的反駁：臨終者的孤立處境還有很大一部分是源自現代對死亡的隔離或否認。與此類似的，老人與殘障者的生理活動力不如他人，但是在鼓勵老人與殘障者參與社會生活的環境中，卻可以看到老人與殘障較多的公共參與。臨終者的處境其實也是一樣。

贊成臨終者本該社會死亡的第二個原因是：一般的生物死亡者本身就是社會死亡者（偶而有例外情況），因為死者無法與他人互動、無法參與社會生活、無法扮演社會角色；這意味著死者無法交換或回報，因此他人通常也不會再投入各類資源給死者（也有例外情況）。由於在社會生活方面，臨終者被他人認為十分接近死者，因此當他人以類似對待死者的態度對待臨終者時，社會死亡便發生了。

我們的反駁是：人們往往因為對死亡的禁忌恐懼，使得死亡會傳染或污染的想法也延伸到臨終者，這使得臨終者如同死者一般被看待。但是問題是：臨終者和生物死亡者畢竟是不同的，許多臨終者是可以進行（「正常的」）社會互動的，因此將社會死亡強加於臨終者，乃是一種枉顧人權的歧視。

認為臨終者的社會死亡是「理所當然」的第三個理由和第二個有些相似：一個突發的死亡往往會造成社會生活的某種不便或中斷混亂，因為死者原本有著他人所依賴的社會功能，但卻因為死亡而使這樣的人際關係無法延續。現在既然我們已經知道某人將死，那麼我們應該讓此人退出社會生活，使其不再具有社會功能，以避免因為此人的死亡而造成依賴其功能者的不便或事務的中斷混亂。故而以社會死亡來對待臨終者，乃是「預防」其死亡的不得已措施。

上述這個「預防」論證的缺點是：社會功能或角色是多樣的，有公共的或私人的，有影響重大的也有微不足道的，有無可替換的也有隨時可補救替代的，許多現代臨終者會有相當一段時間能肩負至少局部或某類的社會功能，但卻可能同樣遭到歧視。由於即使健康者也可能對於社會功能突然不負責任，或者從事危險行為（作戰、攀岩），可是並沒有被其他人同樣地採取「預防」措施，因而這對臨終者是不公平的。更何況，參與社會生活與否應屬當事人的權利，其他人應該信任當事人去衡量可能影響並自主決定參與程度與時間表。

第四個替臨終者的社會死亡辯護的可能理由，可以陳述如下：如果讓臨終者繼續參與社會生活，那麼當臨終者偏離正常互動、或從既定角色鬆動開來時，社會無法對

之進行有效的制裁或懲罰，因而會影響社會秩序；換句話說，由於社會控制對臨終者可能失效，因此隔離臨終者、使之社會死亡，乃是維護社會秩序的必要手段。

我們的反駁：臨終者畢竟不是犯罪者，不應像死刑犯那樣被判與社會永久隔離，死刑犯是因為犯死罪才遭到社會死亡，臨終者則只是因為將死卻遭到同樣待遇，這不能說是公平的。更何況，臨終者對於社會秩序的威脅只是一種想像與可能性而已。

除了社會死亡的公民權利問題外，臨終主體還有著許多我們所熟習的死亡倫理問題（或醫療倫理問題），例如像安樂死問題、以麻醉劑來止痛的問題、醫療資源分配的問題、告知實情的問題，死亡判準的問題等等。對於這些倫理問題，忽略死亡之社會建構的本質論取向常常採取一種非社會—非歷史的討論方式；例如，把應否告知實情的問題歸諸於「說謊是道德的嗎？」這類永恆倫理問題。然而如果從自折現代的自我軌跡(the trajectory of self in reflexive modernity)來看，¹⁵自我愈來愈形成一個自折反應¹⁶的籌劃或規劃(Giddens, 1991)，而這個自我人生規劃是直接源自現代的基本動力，也就是現代世界的「理性化」(rationalization)——自我與人生的規劃都是世界逐漸理性化的一部分。如果病人無法預知死亡，病人的人生規劃就很難進行，臨終者的親友也很難相應地進行規劃，故而在保持一個自折反應的與整合的自我前提下（這個自我是一切倫理行動的預設），醫療人員不但應該告知將死的實情，甚至在無法預知死亡的狀態下都應該猜測可能的死亡時間。

以此來看，「告知實情」不應被視為一個脫離社會歷史脈絡的必然規範，而應該被視為一種實用指引，比較適用於處在自折現代文化下的主體（這種主體需要經常反思自我人生、自我抉擇，是個人化的主體）。反過來說，一個不處在「個人主義化」(individualization)¹⁷社會狀態下的主體就未必適合「告知實情」。Clive Seale也認為在

¹⁵ 就Giddens, Beck等人的學說而言，「自折現代」的最簡單含意是：自折回應(reflexivity)乃是晚期高度發展的現代社會的重要構成因素。這是因為在晚期現代社會將面對由現代化本身發展所帶來的各方面問題危機（如環境危機、經濟問題等等），這些問題危機折損了現代化的成果，但是也帶來對現代本身的反思；換言之，現代不再是面對傳統，而是面對現代、面對自身；這種現代的自我面對意味著現代化不但是自陷危境、自我折損，也因為是反身的（自我折射）、反思的或甚反省的，而有自我轉折的可能。因此我將這樣的一種現代性翻譯為「自折現代」。

¹⁶ 廣泛地說，所謂自折回應(reflexivity)，就是不斷面對許多資訊知識與選擇的回應與再回應，這可能涉及相當遠慮或熟慮的反思，但是有時也可能是膝蓋反射般的立即反應；這些反思或反應則又成為再度回應的對象。

¹⁷ 這是Beck在*Risk Society*中所闡釋的重要概念。個人主義化社會中的個人必須將自己設想為生活的中心，人們對於各種傳統安排的依賴被許多現代的制度逐漸取代了，即使是對血緣家庭的依賴也在減少中。個人主義化的發展程度是隨著現代化的發展而提高的：越來越多的人可以靠著一份薪水與社會福利而獨自存活，生活半徑隨著流動性增加而擴展，個人面對著充沛的資訊與選擇，並且可以透過選擇來形塑自我與人生。

非個人主義社會文化中，不讓臨終者知道自己將死（不告知實情），是因為不想讓臨終者孤單面對死亡，而由親友共同分擔死亡的苦楚(Seale, 1998: 112)。此外，我認為正是由於自折現代文化下這種主體的特色，才使得醫院也很樂意告知病人實情，因為如Seale所指出的，告知病人實情後，反而容易管理垂死者：藉著將垂死者整合到安排死亡的規畫中，醫院可以維持循常秩序(Ibid: 102)。但是在稍早時期，隱瞞病情反而是醫院維持循常秩序的方式(Ibid: 101)。

另一方面，對親友的告知實情則視親友的性格特質而有許多不同的考慮。正如Seale與很多生死學家所指出的：一般而言，在無預警的情況下突然死亡，將使親友難以接受，而且可能會有很尖銳或很長期的哀悼。相較之下，事先對親友的告知與預期，將會使這些親友較能接受死亡的事實，也可能使哀悼居喪期縮短（因為，哀悼居喪在死前已經開始逐漸分散進行，也有臨終者的幫助哀悼和共同哀悼——自折現代下死者本人在對死亡過程的反思下，可以在死前就自我居喪與自我哀悼）。

事實上，死亡有時也會使得死者親友（哀悼居喪者）經歷某種「死亡」。這既是心理分析上意義的死亡——亦即，自我的某個部分隨著死者逝去，然後在哀悼中逐漸收回曾經投注在死者的心理能量；同時也是社會意義的死亡——亦即，死者家屬被視為和死者同死，受到死亡的污染，必須透過哀悼喪葬儀式等來重生。因此在設想臨終主體時，我們固然以那些「真正」的臨終者為主要對象，然而也可以將這些與臨終者同時「社會死亡」的居喪者考慮進來。

由於自折現代臨終主體的出現，以及這些主體遭到「社會死亡」的待遇，故而也開始出現臨終者權利的社會運動。如果並不存在著「上帝的視角」來看待死亡與相關倫理問題，那麼臨終主體運動的位置的視角，可能是個比其他主體位置更符合社會正義的視角。像大衛·凱斯勒(David Kessler)的《臨終者的權益》(*The Rights of the Dying*)便列出了一份這個運動的標準權利清單，例如：參與決策、決定切身治療問題的權利，免受痛苦的權利，要求死亡（安樂死）的權利，¹⁸等等。這個權利清單的第

自我人生可以被規劃或理性化是現代的產物，因為在一切依循傳統的前現代社會中並無此需要(also cf. Beck-Gernsheim, 1996: 140)。

¹⁸ 如果一個為痛楚所苦的人不被認為「臨終者」，那麼此人將無法享有安樂死的權利。這種主動要求安樂死卻遭拒的人可以說是「自我認同的臨終者」，但是其臨終者身分卻不被他人（主要是醫療體制或家人）所認同。很明顯的，自我認同的臨終者的安樂死權利也是一個政治問題。

一項「臨終病人有權要求大眾視他們為活生生的人，尊重他們的生命」，其實這些字眼表達的基本精神就是要求臨終者不得被視為「社會死亡」的人，這包括了臨終者不應被矮化或兒童化，不應把身體機能的喪失視為心智的喪失，不應否定病人的意見，不應忽略病人的需求等等。

在凱斯勒的權利清單中還包括了「兒童有權參與死亡的過程」。我認為這個權利相似地呼應了「兒童性啓蒙」(Freud)的性解放要求，以及進步的性教育運動中對兒童進行全面性教育的要求。我們知道，「現代」過程使死亡、性與兒童被排除在公共領域之外，而兒童即使在私領域中也被排除在有關死亡與性的知識和過程之外（這個排除也同時建構了童年）。因此，兒童的性啓蒙與死亡啓蒙，既是對童年的反建構，也是使兒童重返公共領域的一種權利爭取。

凱斯勒在書中所描述的「臨終者」看來比我設想的稍微狹窄，但卻符合一般對「臨終」的設想，比如說，這是個可能無法享受性生活的臨終者，同時也已經無法參與社會生活（或者說其唯一的社會生活便是與身邊人的互動）；而我所設想的「臨終者」則是那些被預期死亡的人，其中的一些幸運者甚至仍然有能力在一段時間內參與公共的社會生活——如果其參與權利不被歧視或剝奪的話（如愛滋帶原或患者¹⁹）。同時，我們也不要忘了，一些「居喪者」也同時可能被死亡的社會機制——在病人死前和死後——剝奪了社會（公民）生命。

不論如何定義，臨終者的社會生命受到威脅或剝奪，是和老年癡呆、不良於行者（特別是老年殘障）、為疼痛所苦者等等相類似的。一般而言，臨終者和老人在這方面有相同的政治問題，他們都面臨了社會死亡先於生物死亡的處境，也就是被不同程度地被排斥在公共生活之外。

臨終者運動的重點既然是尊重臨終者（以及哀悼者）的社會生命，視臨終者為仍然具有權利的公民，那麼這個自主性的要求，和多數臨終者如今處於被醫療化之狀態下，是根本矛盾的；畢竟，取得社會生活完整權利的目的，是較難在作為規訓機構的醫療機構內達成的。更被許多人忽略的是，醫療化同時也貶抑了哀悼者（即病人親友）的權利；也就是說，和臨終者同處於醫療／規訓機構權力與空間之下的哀悼者

¹⁹ 前幾句提到臨終者的性生活，臨終者有無性權利這個問題在愛滋患者身上特別尖銳。

往往同時被矮化，因而也惡化或延長哀悼者社會死亡的狀態。我相信這是安寧療護(hospice palliative care)或居家臨終安養(結合社區醫療資源)出現的一個主要原因。

原本在正式醫療／規訓機構裡，不但在治療候診等方面，而且從進食、著裝到日常生活細節，均有一套維持常態、維持慣常例行公式化做法，以維持某種秩序。然而此一「秩序」卻常常包含某種混亂，²⁰即以台灣醫院中的住院病患而言，各種長驅直入、毫無隱私的活動，如護士檢視病情或用藥、清潔工整理房間、醫師巡房、伙食房送膳食、義工慰問等等，都未必是使人感覺安寧的，而且也會打破中斷臨終者與居喪者(臨終者未死以前，其親友已經成為本文所謂的「哀悼居喪者」)原有的日常例行習慣生活方式。而醫院中許多的「規訓」措施不但只是方便行政管理的需要，也包含了方便醫學從中擷取「知識」(Foucault的知識／權力論旨)。

另一方面，安寧療護的這種實踐，源自對「醫療化」的批判，這包括了對現有醫病關係的反省、以及由病人與家屬參與醫療的「病人中心」(patient-centered)的理念；以全人觀點來看待病人，認為家屬也需要照顧；由控制症狀轉為控制痛苦與減緩痛苦；認為非醫療專業(如宗教義工、社工等)也可以提供溫情的照顧；自然死或居家死、另類醫療等等。故而，相對於一般醫療的規訓機構，有些安寧療護可以很進步地不堅持某些醫療規定程序與規訓，放手讓臨終者自決許多切身事務。安寧療護可說是某些機構所建構的臨界空間(liminal space)(Scale, 1998: 119)，但卻有著反建制、反階層的性格。

雖然安寧療護已經是臨終者目前最佳的選擇之一，也是很多地區尚未能實現和建設完成的理想，並且也由許多關懷臨終者的人士奉獻心力與時間而促成，但是從本文提問的角度，顯然還必須追問一些更苛求的問題。

首先，「安寧療護」的出現可能被視為「現代／落後」程度的指標之一，第三世界國家在建立起自身的安寧療護體系時，會有什麼樣不同於西方的形貌，是個值得觀察比較的地方(此處並不假設西方的安寧療護是典範，但是西方卻是許多第三世界安寧療護模仿取經的對象)。不過安寧療護既然是「野蠻無人性／文明有尊嚴」的死亡的分野，而「文明現代」就會有新的情感要求——不論是照顧者的情感勞動(emotional

²⁰ 西方國家／第三世界國家、城／鄉、不同階級社區的醫院在建構醫院的秩序能力上都有差異，反映了醫院「現代化」的程度。但是「院內感染」的風險程度卻似乎又往往與醫院現代化程度成正比。

labor)或者是臨終與居喪者的情緒管理(emotional management)——這些都不是放任自為的(有的照顧者還有宣教目的)。這些情感要求,在安寧療護所注重的「社會—心理」(而非身體生理)面向上會造成什麼效應,還需要仔細觀察。

不過更重要的是,許多地區(特別是在第三世界)的安寧療護基本上是從原來的醫療機構分身衍生,故而是否能免於原來醫療機構的規訓性格?這是個問題。Seale則認為由於安寧療護機構的愈趨建制化、例行化(循常)、理性化,科層(官僚)制的危險也開始存在於安寧療護中(Seale, 1998: 115-117)。

沿著上述質問的相同理路,還可以進一步對安寧療護提出Foucault式的警誡:在現代醫療系統無法延長社會生命的狀況下,安寧療護以及其他許多抵抗死亡的實踐,補救了醫療化之不足,延遲了臨終者的社會死亡,並恢復了哀悼居喪者的社會生命;這之中涉及了(例如)以心理分析技術來恢復生命的常態秩序,提升生命的積極性與有用性,協助居喪者迅速地回到原有工作崗位與消費結構中等等。而環繞著死亡相關的這些心理論述或集體治療,無論是「病人中心」、「臨終關懷」、「提升死亡意識」、「悲傷輔導」等,也企圖建立起一個**常態化**的臨終者與居喪者的心理進展(例如,「正常人」會經歷震驚、否認、憤怒、哀傷、麻木、沮喪到接受與調整的階段,像Kübler-Ross五階段論這類說法)。這種常態化技術存在著和「死亡的麥當勞化」合流的危險。²¹

在這種臨終主體和安寧療護的死亡文化建構中,主動安樂死(active euthanasia)似乎扮演了一個否定的角色:不但對醫療體制說不(不必再加以治療了),也對安寧療護說不(不必再加以照顧了)——也就是否定這些機構背後的權力(當然,安寧療護基本上不反對或甚至贊成消極或被動安樂死,而個別安寧機構則可能對主動安樂死有著不同的處理原則)。Seale注意到安樂死(結束生物生命)和安寧療護所代表的延長社會生命有個共通點,就是使社會死亡吻合生物死亡,使兩者差不多同時發生(Ibid: 184)。這個事實給予了安樂死一個曖昧的性格,亦即,安樂死一方面就像自殺一樣,是斬斷社會凝聚或連帶(social bond),但是另一方面,它也可以被解釋為保存了社會連帶(Ibid: 190),因為安樂死刻意地使垂死者直到生物死亡時才失去其社會生命。從上面的討論來看,安樂死有其價值。

²¹ 從傅柯式觀點來批判「病人中心」或Kübler-Ross階段論的說法不少,可參考Seale(1998: 97, 107)。

回到臨終者權利或安寧療護論述的一個中心問題，就是對於臨終者有尊嚴的對待，亦即，保持某種在社會生活中例行的、人與人的互動方式——這是社會生命的基本形式，而臨終者有權保有這樣的社會生命，繼續其社會生活。

然而臨終者這樣的要求（即使在安寧療護或居家善終的非醫療化情況下）在現代面臨了很大的困難。我在另一篇論及「（性騷擾的）現代性」的文章中曾指出：現代公民參與社會生活的一個先在條件就是他／她必須能夠與他人「文明的」相處，而且能夠控制臉部表情與身體肌肉動作、神情舉止自然、合宜的日常對談等等（甯應斌〈「騷擾侵害」的現代性與公民政治〉，1999: 240；also cf. Giddens, 1991: 56-8），這些可以簡化為「文明舉止」與「自我監督」這兩個要求（在晚期現代，這兩個要求的內容可能還需要加上「情感管理」、「外表儀容的修飾美感」），這些要求乃是 Norbert Elias 和 Erving Goffman 在各自的理論脈絡中所提出的，但是挪用在目前的討論中則恰好可以凸顯出：「現代」為參與公共生活與市民資格預設了什麼樣的限制，而這些限制是在一定的歷史條件下產生的：也就是當大量流動的、不同階層的人、陌生的人開始共處於同一個空間中這樣的歷史時刻，此時文明舉止與自我監督乃是市民參與公共生活、同處公共空間的必要限制。²²

很明顯的，許多臨終者在一定階段已經無法滿足「文明舉止」與「自我監督」這樣的要求：像排泄、裸露、進食、放屁、吐痰等等身體需要(natural functions)都已無法符合文明舉止的要求，而身體的流血或膿、氣味、不由自主的動作與痛苦表情等等，都使臨終者無法進行自我監督或遵守對談規則；由此產生的羞恥與難堪的情感，以及無法整合和投射能動性的自我，均使他們很難去要求分享一種現代文明的社會公共生活與生命。

或許有人認為：臨終者本身無能為力去呈現一個合宜的自我與身體，正是使得他

²² 這裡涉及的問題可以一般化地歸納為：在面對面的社會交往時，現代人的自我身體呈現方式與前現代是否相同，例如是否現代人在肢體舉止表情上有更多的自我控制。很明顯的，像面對人講話、而非背對人講話，確實是跨文化與無分現代與否的。可是農民蹲坐的姿勢或某種交談時的身體距離卻未必是普世或跨文化的。我認為文明化過程、現代組織的各類身體規訓等影響了現代身體的呈現形式。但是 Giddens 對於 Goffman 的詮釋與我此處看法不同，Giddens 將 Goffman 關於身體呈現的說法視為跨文化，而非現代性的 (Giddens, 1991: 57)。不過我卻認為 Goffman 所談的許多身體呈現的形式確實是現代的、而非跨文化的。例如 Goffman 講的 civil inattention 其實也是文明化過程的一部分；Elias 在 *The Civilizing Process* 曾提到在 Erasmus 書中講到人們對外國人的好奇圍觀凝視，就是從現代眼光來看相當 provincial、相當不禮貌（文明）的舉止，而這正是和 civil inattention 相反的。故而上面提到的歷史時刻：不同階層的人、大量的陌生人——或甚外國人——的共同在場出現，正是這些理論家所描述的現代場景（也因為這個原因，Elias 與 Goffman 應當被列入有關「現代性」的重要思想家之林）。

們在規訓機構中失去能動性、失去社會生活權利的的原因。我認爲這樣的看法是「意識形態的」，因爲它「自然化」(naturalized)了臨終者的喪失社會生命——把喪失社會生命的責任推給臨終者本身的身體失能狀態。事實上，規訓機構從病人與家屬踏進機構的第一步便開始使之逐漸喪失公民資格，而病人的身體狀況只不過加深了他們失去社會生命的困境而已。

爲了避免上述的「自然化」，我們首先要思考的是：「現代」對市民參與社會生活的「文明舉止」與「自我監督」要求，其背後的政治意義是什麼？畢竟這些要求所排斥的，不只是臨終者，還有「性病患者、放肆無度者、揮霍無度者、同性戀者、辱罵宗教者、煉金術士、自由放蕩者」（傅柯，1998，《古典時代瘋狂史》，頁139），以及遊民、瘋狂、貧病、妓女、兒童、畸形、殘障等等，還加上私生子。²³這些排斥意味著：「公民或市民」總是成年理性的有產健全男性，因而在現代佔據主宰位置，其他的至少必須先進入規訓機構才能（或永遠不能）參與社會生活。

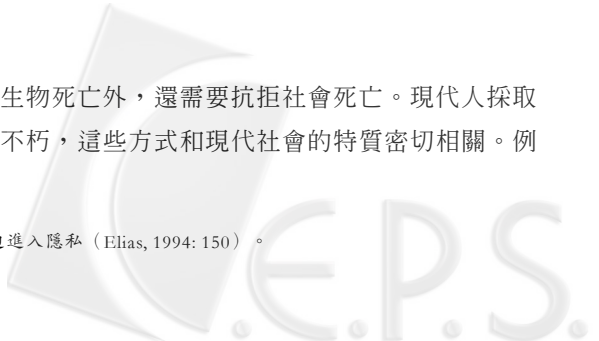
那麼，當一些被排斥的、被隱藏隔離的主體，透過社會運動與「非正式化」而再度返回社會公共生活時，並且鬆動「文明舉止」與「自我監督」要求時，是否也會影響臨終者的爭取社會生命呢？是否也使得臨終者在呈現自我身體時，不必恪守「文明舉止」與「自我監督」的要求呢？我們將在下一節再細論這個問題。

四、應對死亡的現代方式、死亡與死屍的公共重返

在面對、應付、抗拒死亡方面（我將通稱爲「應對」死亡），現代人的求生表現與傳統社會有相異之處。這是本文所提出的現代死亡的第三個特色。由於原本在現代被隔離隱藏的死亡在晚期現代又有重返公共的跡象，這也可以看作當代應對死亡的一種方式。

前面已經提到臨終主體除了抗拒生物死亡外，還需要抗拒社會死亡。現代人採取了許多不同的方式去抗拒死亡、追求不朽，這些方式和現代社會的特質密切相關。例

²³ Elias曾指出私生子原本是公開但是後來則被迫進入隱私（Elias, 1994: 150）。



如處理遺產也是一種應對死亡的方式，不過由於財富或盈餘的意義在資本主義發展的前與後有所不同，所以處理遺產的現代方式也不同於傳統方式(Ariès, 1989)。尋求安樂死也是一種現代人應對死亡的方式，但是安樂死問題的起源來自醫療科技以及想要消滅死亡的心理(Humphry and Clement, 2000: 16-22)，這和臨終者的「去死的權利」(right-to-die)都是相當現代的現象。

Zygmunt Bauman在“Survival as a Social Construct”一文中，提出了殺「死」(killing death)或抗拒死亡的各種存活策略與現象。他把「存活」當作一種社會關係，意味著「比別人活得更久」。存活的競爭性關係（零和遊戲）是和社會安排有關，而且存活也變成階層分化的因素。從這個角度甚至也解釋了家譜的重要性：因為家譜是某家族的長期存活記錄，證明比別的家庭存活得更久，因為別人無法追溯到很久遠的祖先(Bauman, 1992: 27)。不過Bauman在這篇文章中比較有趣的部分是他所謂的「對不朽的後現代解構」，這部分顯示了當代人應對與抗拒死亡的一些特色。

簡單的說，Bauman所謂的「後現代的存活策略」就是指人們將現實生活變成一幕幕短暫即逝的段落，這樣一來，人們就等於在日常生活中不斷經歷生死、不斷預習演練著死亡；例如，我們還沒來得及去真的享用買來的流行事物，就有更新更好的新款式樣上市了，我們因此覺得自己的擁有已經落伍，希望能換掉它。一切都在迅速流動的死亡與新生中，沒有東西是一「生」的（Nothing is ‘for life’ 一語雙關），都會「死」：一技之長、工作、行業、住處、婚姻伴侶，總是來了又走。然而比起常存的讓人厭煩，短期過渡暫存似乎是最燦爛美麗的。更有甚者，人們所不斷預習演練的朝生暮死事物又是那麼無關緊要，沒有什麼是影響深遠的(Ibid: 29-30)。Bauman總結地說：「被解構的是不朽而不是死亡，但是解構的方式顯示了永恆只是一系列的瞬息，時間只是無關緊要的連續劇，不朽只是必死的凡人的簡單積累」(Ibid: 30)。易言之，不朽竟然只是死亡而已，所以不朽被解構為死亡，死亡則是每日都經歷的無關緊要的無常事物。一言以蔽之，Bauman所謂後現代的應對或抗拒死亡的方式，就是每日生活中不斷地活出死亡。

其他在現代社會中可以觀察到的應對死亡方式，可以說是林林總總。有些部分是和傳統社會類似的，例如透過宗教信仰、國族狂熱、傳宗接代來追求不朽。但是現代社會也有其特殊而為傳統所無之處。例如透過人壽保險來提防死亡(life insurance as death insurance)，或者人生的終身規劃、生前契約等等來安排後事(life plan as death

plan)；這是現代社會的保險(actuarial)技術、論述與制度（源起可以追溯到國家的生命政治）的普及化所衍生的應對死亡策略，是現代性「殖民未來」的表現。

上面提到的這種應對死亡的保險策略，可以說是面對死亡並且企圖在活著的平日便分散死亡可能帶來的不幸與風險。但是或也有人認為這種作為其實仍是無效的「否認死亡」，亦即，虛妄地否認死亡是必然的而且打不敗的——易言之，現代人妄圖用保險制度（征服未來）來應對死亡是徒然的。很多大談「否認死亡」的人常認為現代人不認真面對死亡的不可避免性、逃避了存在的重要形上問題。這些大談「否定死亡」的人對死亡通常持著本質論看法，他們認為死亡是「天命」，人類只能像順民般地接受生命的有限性，對於「人定勝天、事在人為」的現代態度往往嗤之以鼻。他們對臨終主體的否認死亡反應（即，聽到自己將死的訊息後，否認這個訊息的真實性，不肯接受自己將死的事實），也是不以為然的，而且認為「否認死亡」應該是一個被當事人迅速克服的「階段」。

不過就本文的立場而言，否認死亡也是應對死亡的一種方式。而且現代的否認死亡與前現代社會有不同之處；畢竟人壽保險，或者（由醫療知識所建構並由醫生所告知的）現代臨終主體的否認死亡，都不是前現代所可能具有的否認死亡面向。此外，臨終者的否認死亡是否毫無好處或功能，也有不同的看法(cf. Kastenbaum, 1998: 19-22, 106)。更有甚者，現代社會有許多和死亡相關的新現象，例如恐怖主義、犯罪暴力化社會、車禍等意外比率高社會、愛滋與癌症等無預警疾病比率高且罹患年齡降低等現象（以及連帶的健康保險制度等）等等，如果只用化約的死亡本質論來看待，那麼也無法提供細緻的分析。

由於現代死亡的病因化，所以「自然死亡」似乎是不存在的，因為死亡必有（病）因，無因的自然死亡是令人可疑的、無法解釋的死亡。此外，由於人們對於死亡的疾病原因和健康養生的關連之認識，所以下面Bauman所描述的應對死亡方式變得頗為普遍：「死亡是暫時的事件，但是護衛健康，警戒健康的敵人則是一生的努力。死亡在生命的盡頭來臨，護衛健康則填滿了整個生命。……要延遲死亡，就必須不要命來打敗死亡」（Bauman, 1992: 20），他又說：「打敗死亡是沒有意義的，但是打敗致死的原因則變成生命的意義——死亡不是在生命的盡頭才來臨，而是從一開始就不斷監視我們」（Ibid: 7）。所以人不再追求宗教地不朽，而追求健康。這裡的說法預設了現代死亡的病因化。

不過有人或許會質疑：傳統社會的人雖然沒有現代的衛生、營養或醫學知識，也對死亡的疾病原因認識不多，但是某些人也會養生來抗死，因此和現代人似乎沒有兩樣。我不擬直接反駁這樣一種粗略的說法，但是我會在下面指出晚期現代人的養生健身如何具有自折現代的特殊性格。

首先我們要認識：影響現代應對死亡的方式的最重要因素，莫過於社會的醫療化；死亡的病因化也只是死亡被醫療化的一部分。在社會的醫療化下，疾病的定義與醫療應用的範圍都同時擴大了，這也造成了醫藥和養生知識以及對環境疾病的認識廣泛散布，可是卻由此產生了矛盾的現象和感覺，詳述如下：

一方面，這些知識給予人管道去控制疾病、抵抗老化、健身、改變飲食習慣等，同時透過身體管理來對自己的身體產生正面的感覺，甚至一種「無敵」(invincible)不敗或排除死亡意識的感覺。然而另一方面，在不懈地身體管理的背後，其推動的力量卻是風險社會下的焦慮感。由於具備了上述現代知識，人們反而開始覺得危險無處不在以及醫學的有限（無知者反而不會有這些認識）。人們警覺到像愛滋和各種風險疾病的存在——包括醫院內的感染、像伊波拉或SARS（非典）這類特殊的病毒、早期已消失但又突然出現的傳染病、對抗生素失效的傳染病、不明原因的癌症、腫瘤與遺傳疾病、留存在食品內的防腐劑與農藥、環境污染、化學毒物、輻射等等。在風險社會下，個人身體不再是安身立命的磐石，不再是生死健康的確定指標，因為對身體的「感覺很好」、「強健感」，完全和潛在的健康或死亡危機無關。知識帶來了風險認知與隨之而來的不確定感，不確定感需要更多的知識和身體管理。然而這些風險都是知識建構的，當然知識本身也存在著不確定。這些焦慮可能使得人們歇斯底里或者漠不關心的認命，也許，焦慮亦可造成公民的動員，這個情況和Ulrich Beck在*Risk Society*書中描述人們面對環境風險時幾乎是一樣的。這對反思自我（包含身體）的形成(the reflexive formation of self and body)有莫大的影響。

就Giddens的說法，在自折現代下，自我成爲個人生命規劃的中心，而且人生成爲一個自折的、反思的計畫或事業。那麼死亡對於那些將身體作爲人生規劃中心的人是什麼意義呢（Shilling認爲對這種人而言，死亡來臨時意味著整個身體規劃的失敗，因此是非常嚇人的(Shilling, 1993: 192)）？死亡可以被包括在自我與人生被當作自折的形成或創造(reflexive creation or formation of self or one's own life)的規劃中嗎？用淺白的話來說，許多人用各類資訊知識來不斷創造自我、維護與塑造身體、形成生活風格、

規劃人生，那麼，死亡在這樣的活動中扮演了什麼角色呢？不論確切的答案是什麼，很明顯的，如果死亡是被隱藏隔絕的，那麼死亡很可能不容易進入這種個人自我與人生的反思規劃中。

如本文第一節所述，Giddens挪用了Foucault的觀念而提出死亡在現代被「隔離」(sequester)的觀點，可以簡單重述如下：現代生活的安全感與穩定，來自例行循常(routine)；這些例行循常的維持，也依靠了「現代」將一些經驗隔絕，使這些（可能會造成心理困擾或喚醒我們存在焦慮的）經驗不能入侵我們的日常社會生活。這些被隔絕的現象或被剝奪的經驗包括了：瘋狂、犯罪、性、自然、疾病與死亡。像精神病院、醫院、監獄、遊民收容所等現代機構便直接促成了這些「經驗的隔離」。²⁴

死亡經驗的隔絕，或對死亡的否定和隱藏，還可以更廣泛地包括前面所提到的對臨終者與老人等強加的「社會死亡」。此外死亡的隱藏和隔絕也包括以專家和特殊機構來管理臨終者與死屍（死亡的醫療化、死亡的麥當勞化等），²⁵以及前面提過的集體社群與正式喪葬禮儀的沒落。

Seale質疑這個「死亡的否定和隔離」說法是否為社會事實，Seale承認人們確實在心理上會否認死亡（例如把死亡當作禁忌話題），但是這不能和「死亡的社會隔離」混為一談，畢竟，現代死亡是主動的被管理，而且有很多專家涉入。同時社會生活也有很多儀式活動其實是在間接的或象徵的處理死亡問題，因而死亡並沒有被隔絕離(Seale, 1998: 52-55)。

讓我提出一些可能的回應。有專家來積極管理被隔絕的事務，如屠夫主掌殺戮動物等，早就被Elias指出，並不表示社會中的一般人未和殺戮動物隔絕。至於社會生活中其實有很多活動都有抵抗死亡的象徵性意義，這也不能證明死亡未被隔絕，因為間接象徵的抵抗死亡（如為自己建立紀念碑），並不等於直接面對死亡。同樣的，當死亡從公共目光下移開後，卻有越來越多死亡的再現(representation)，戰爭紀錄片與新聞、暴力電影、醫院影集等。這個現象可以解釋為：當真實死亡從公共領域移開後，

²⁴ Giddens沒有把學校這個現代規訓機構列入，因為他沒有把童年列入「被隔離的經驗」。但是其實我們有許多理由將童年當作現代所隔離的經驗之一，不過這是一個特殊與充滿矛盾的隔離現象。

²⁵ 由於死亡的禁忌以及其「污染」性質，以致於像葬儀業也都會被歧視（例如新聞報導〈接觸死亡他們習慣了〉）。不過在通俗港片像「陰陽路之升棺發財」也開始有平反殯儀館人員的意識。報紙的投書也可看到這種意識（如蕭賢明）。

會激發人們對於死亡「知識」（經過「麻醉的」知識）的需求(Shilling, 1993: 190)，這不能算是死亡沒有被隔絕。

不過，在承認現代確實有隔絕死亡與其他邊緣經驗的基礎上，Giddens斷言在自折現代的今日，事情有了新的轉折變化。「監禁式社會」或「經驗的隔絕」的現代性已經遭到批評而被視為反動。在今日，更具反省性格、更進步的現代性，正在要求一個「去監禁化的社會」；同時，被隔絕或被剝奪的經驗（瘋狂、犯罪、性、死亡、自然、疾病等）也不時重返社會生活的中心、回到公共空間：我們看到對醫療化社會的批評，對醫療霸權的各種反省，另類醫療運動，反心理治療或激進心理治療運動，公共「性」……等等至少一打以上的「去監禁化的社會」運動或趨勢。在台灣，我們還看到喜憨兒（烘培屋）、顏面傷殘者（陽光洗車），假釋者（重生組織），腦性麻痺（考取大學）等等開始不再被監禁，經驗也開始不再被隔絕；即使龍發堂的病人也偶爾吹打上街，甚至出國表演。總之，過去被監禁的邊緣人口從機構（療養院、監獄、醫院）裡面移了出來，開始進入社區與公共空間，這是非常進步的發展（當然，企圖維持現狀的保守派作為與更細緻多樣化的社會排斥也相應隨之出現，例如像「掃黃淨化」、「社區拒絕色情入侵」、「報紙不應有屍體照片」、「以Megan Law來限制強姦前科犯」、「樂生療養院拆遷」、「愛滋中途之家被驅趕」等等維持「經驗隔絕、監禁化社會」的反動做法）。

在這個角度上，安寧療護運動、臨終權利運動、喚醒死亡意識運動(death awareness movement)、大量談論死亡議題、屍體照片與呈現的流通、死亡的標本藝術、直接以死亡或喪葬業為焦點題材的故事呈現等都可以被看作「死亡的重返社會生活」。死亡開始拒絕被隔絕，死亡拒絕自身的社會死亡。在許多社會（包括台灣）都出現所謂提升公眾的死亡意識以及要求改革葬儀與葬儀業的呼聲（如報紙投書，陶在樸）。這些現象產生自許多不同的動力：例如死亡相關的社會運動，如臨終主體的重返社會(The return of the living dead?)，還有是因為像醫學可以控制臨終，所以安樂死問題使人又開始談死亡這個禁忌(cf. Ariès, 1974: 103)等等。

「死亡的重返社會生活」在很多方面都和其他被隔絕經驗的重返社會生活或公共空間密切相關。例如第三節提到「現代」對「參與社會生活」所提出的「文明舉止」與「自我監督」兩個要求；而我們曾提到這對臨終者的社會生命是過於嚴厲的要求，因為臨終者有時無法控制自我舉止外表，而表現出「不文明體面」。然而當顏面

傷殘者、殘障者、畸形者、腦性麻痺者、漸凍人、帕金森病人、刺青穿洞者、衣著怪異者、裸露者、街頭露宿者、自言自語者（或至少看似如此²⁶）、和無數挑戰公共適宜舉止(public propriety)的人——酷兒出櫃的不鳥你(in your face)、女生如男廁、反串變性者、公共性愛或當街親熱等等——出現在公共空間、不再被排除在社會生活之外時，還有各種藝術將邊緣、醜怪、殘缺、疾病、死亡、跨性別等具體呈現在公眾面前時，「文明舉止」與「自我監督」這兩個要求就必然會面臨變化，人們與臨終者互動的文化腳本因而勢必面臨改寫。²⁷

死亡從醫療化與私人化的狀態又重新進入公共大眾的意識，這個公私領域變化的後果是什麼？如果死亡的現代變化是和瘋狂、疾病、身體、性等等沿著相似或重疊的現代發展軌跡，那麼這些現象的「重返」是否對應著現代的「自折」動力？然而當死亡開始進入充滿享樂主義的消費文化、衝突矛盾的青少年兒童教育、大眾娛樂媒體、日常生活的例行、競爭的工作場所、新奇誘惑的商品世界……時，死亡又會在這些領域中產生何等折射或變化？重新進入公共領域的死亡是否會（像家務勞動進入商品市場的公共領域）對社會形成很基本的改變呢？對於這些問題，我以下將從屍體進入社會公共的現象來提出一種可能的思考方向。

屍體的進入社會公共，乃是頗多趨勢弔詭地輻輳而成。首先，正如前述，被壓抑或被隱藏的死亡重返公共生活，表現為死亡意識的提升、臨終權利的運動、死亡的標本藝術等，這些趨勢可能會（意料之外的）構成屍體進入社會公共（如屍體買賣、屍體／身體冷凍）的相關發展；例如，提升死亡意識的論述雖然是個溫情脈脈的通俗論述，出現在一般宗教或大眾心理學與通俗生死學的論述中，主要是在敦促對死亡與逝者的不再恐懼，²⁸但是卻創造出死亡的新文化腳本，促進對死亡的新情感的產生。如果死亡意識提升運動強調「不再恐懼死亡」，那麼似乎「不再恐懼屍體」也是其合理發展的下一步（或至少是進步的死亡運動可以順勢推動的下一步）。

²⁶ 許多使用耳機或隱藏式麥克風說話的手機使用者，經常被認為是自言自語的，所以這些人會在使用時採取 Goffman 式的策略，以掩一隻耳或凸顯手機或露出耳機線等方式，來告知周遭正在講電話。

²⁷ Elias 曾顯示在某個歷史時期的不禮貌（或甚至禮貌）可能在另一個時期被視為變態或不道德。在早期現代被隔絕經驗的重返，包括死亡經驗在內，也都會改變我們的禮貌標準（羞恥與難堪的情感界限）、道德觀念和「正常」觀（「不禮貌（不文明）／變態（不正常）／不道德」是密切相關的三種描述）。總之，原屬於私領域或個人的經驗或實踐也會因為隔絕經驗的重返，而改變私領域對這些經驗的需要與意義。

²⁸ 產生這類論述的社會背景應該也包含了維持社會循常秩序的因素，這些感傷的或溫情脈脈的論述情調十分吻合一般病房中用以維持循常的感傷或溫情脈脈的秩序(sentimental order)。

又如，在爭取臨終者的權利方面，假設之一乃是臨終者或垂死者對於自己身體的支配權與自主權，那麼對於死後屍體的買賣或其他利用處置，似乎應當是臨終者權利的一部分，國家似乎不應該干預屍體的買賣或非營利的利用。但是這涉及了屍體的權利問題（等下和姦屍問題一併討論）以及屍體的商品化問題。在今日，即使某人擁有屍體的所有權，並不表示此人可以買賣屍體——屍體似乎還不像其他物件可以在市場上被公開買賣。

從資本主義的邏輯來說，屍體一直是個低度（或完全未曾）開發的有極大價值的可能商品。勞動身體終其一生不斷的再生產(reproduction)自己身體，一般認為這個「再生產」和家務勞動不可分，其完成終局在過去一直被當作「生殖」(reproduction)，也就是透過家庭主婦的性勞動、生殖勞動、養育勞動，繁衍出勞動階級身體的下一代，完成勞動身體的再生產。但是這個生殖與繁衍身體的終局掩蓋了勞動身體本身仍然有多餘價值、仍然可以繼續進入生產與商品市場的事實。從器官移植，我們看到臨終者或居喪者買賣屍體的可能，此外還有異髮移植、冷凍、新防腐保存、生化分解（抽取各種有價值的稀有成份等）等科技上預見其未來發展。

屍體既然是個很有價值的事物，那麼隨著利用屍體的科技進步，屍體的潛在商品價值會越來越高，而且有時有很正當的理由（例如器官移植）。資本主義之所以還沒有去開發這個部分，除了文化的禁忌外，還有就是目前屍體的安葬等仍是花費甚高的，例如在台灣通常也需要數十萬，這可能比目前科技利用屍體的價格還要高。故而屍體的商品化的必要條件，至少應當包括下列數項：喪葬相關的花費降低，全屍觀念



圖：日本人體展宣傳海報

的衰落，移植買賣器官的法令解除管制，以及開發屍體的科技更為進步。有趣的是，除了最後一點外，其他三點都是目前「進步」死亡論述所倡導的。這印證了**屍體商品化**，作為**屍體進入社會公共的一種趨勢**，其實只是當前「進步」死亡論述邏輯的進一步發展。

屍體進入社會公共的發展和死亡的標本藝術(Specimen Art)的興起也直接相關（晚近例子參看新聞報導〈屍體藝術品 英同意展出〉）。雖然入殮與木乃伊也可以看作是屍體標本的技術（之中也透露出人們希望死者外觀也能像生者一樣的願望），但是和晚近的標本藝術仍有不同。約翰·奈思比(John Naisbitt)在《高科技、高思維》書中以一整章的篇幅來描述新科技所帶來的各種藝術，發展出屍體或屍塊（如頭顱、肢體或生殖器）的保存技術與美學，也有數位與其他再現技術對人（屍）體做微觀放大的各種方式（橫切面或分類式等）之解剖或透視，還有其他難以歸類的形式。從奈思比的敘述來看，我們可以將這些標本藝術的特色總結如下：第一、這些標本藝術利用了新科技來呈現死亡，結果是使死亡與屍體能夠以過去無法被呈現的方式與美學來進入公共空間並且大受歡迎。第二、身體與屍體的區分在許多標本藝術中是被消去的，因為即使材料或原型來自屍體，但是展示的就是身體本身，而無所謂生死（例如從頭骨來重建面容的技術可應用在古人與活人上），因此在這個意義上生死的區分也被模糊了。第三、身體的標本藝術不但處理斷肢殘體、細胞，也處理體液（尿、精液、經血、乳汁、血）；其信息是平實看待死亡、平實看待屍體、平實看待身體、平實看待生命——不論是體液、截肢、車禍、器官病理、胎兒。第四、身體的標本藝術常常處理各類邊緣身體，例如跨性別、顏面殘障、身體殘障、愛滋、肥胖、街友(homeless)、死刑犯等，其目的是讓我們平實看待「不文明體面」、畸形變態與醜怪惡形(grotesque²⁹)，這些正是早期現代企圖從公共生活中隔離出去的呈現。

死亡的標本藝術近年來在西方以外的世界也紛紛出現（例如2003年在香港與日本的人體不可思議展，2004年也引進大陸與台灣），有些成為聳動的新聞（如中國行動藝術家吃所謂胎兒的新聞），有些屍體標本藝術以科學或醫學名義來向公眾展示，³⁰更增加屍體進入社會公共的正當性。台灣也有人以蠟來複製畸形死亡胚胎（〈婦科醫

²⁹ 朱元鴻教授譯為「詭態」。

³⁰ 真實屍體的標本展現受到數位或其他再現技術的身體呈現之影響，也常用橫斷或縱斷切割，或者展現特定系統（如人體的循環系統）。有時在醫學的表面藉口下，還會展現「性」與「生活」的主題，如踢球時的解剖身體等等。

生的嗜好))。

屍體標本藝術可能像其他類型的藝術品一樣在未來「普及」嗎？頭顱燈座傢具或肢體飾品收藏？這意味著屍體與製作技術的普及與平價，但是也同時意味著市場上有此需求。這個需求是可能存在的。例如，我們看到對偶像明星名人（或甚至一般人）防腐保存屍體，以供展覽、裝飾、擺設或相處的需要（蠟像館可以視為一種偷渡這類情感需要的場所。此外也有專門展示像斷頭的死亡蠟像），這種情感需要也就是對undead的需要，這個需要已經被表現在很多通俗電影中，例如：新一代的吸血鬼電影，都有情願的受害者，自願成為undead，也自願和undead長廝廝守。不再畏懼死亡的新文化腳本可能發展出「與死亡共枕」、「I'd like to play (the) dead」、或「愛是生死相許」的「屍生戀」(necrophilia)。

屍生戀除了姦屍外，還有（通常因為捨不得死者離世）與死屍共處、不願下葬死者等。³¹不過根據Ariès在*The Hour of Our Death*的研究，西方屍生戀文化敘事乃是在西方十七、十八世紀死亡的文化腳本的轉變下出現的，原本死亡等同於瀕死時刻，但是後者現在卻轉變為瀰漫在人的一生中，人生苦短。不過，既然死亡不只是人生終了的那時刻，而拉長到整個短暫人生，那麼死亡的迫在眉睫也就被沖淡了，死亡顯得遙遠；但是就在這個轉變中，死亡又以屍體、屍戀、暴力這些形式出現了：不但有屍體解剖的興起，還有死亡與快感、愛慾和暴力等意象的結合(Ariès, 1981: 353)。有趣的是，在十七、十八世紀的屍生戀想像或故事中，死者大都只是「假死」(apparent death)，也就是看似已死，其實還活著。死者在姦屍活動後又活了過來(Ibid: 376-378)。事實上，假死或者人被活埋（也就是living dead活死人、活屍體living corpse）也成為約略這個時期人們和死亡相關的最大恐懼(Ibid: 397-398)。

不過屍生戀最具體的凸顯出屍體的權利問題，這是屍體進入社會公共生活必然會面臨到的基本問題。法律哲學與性倫理學家Raymond Belliotti便會對屍生戀中的姦屍問題所涉及的「姦屍是否違反了死者的權利？」做過討論。很明顯的，我們不能說姦屍違反了死者的權利，因為屍體沒有可以被傷害的利益，死者不能成為權利主體；我們也不能說姦屍所違反的權利是屬於親友的，因為權利不能轉移給他人代理（況且若親友就是姦屍者，那麼是否意味親友有權利姦屍？）。Belliotti最後則建議：姦

³¹ 此外，裝死、裝昏、裝睡等的性遊戲與迷姦也可被歸類為屍生戀的一種表現。

屍違反了那個已死的活人的權利，雖然該人（例如）2003年逝世，而2004年才發生姦屍，但是人們可以說姦屍的違反權利是在這個人活著時候就一直存在著(Belliotti, 1993: 233-242)。

我認為Belliotti這個建議除了過於造作(ad hoc)和違反直覺外，還留下其他問題；首先，Belliotti一般地假定：即使沒有留下明確的遺言，人們不願死後被姦屍、被吃掉、被支解等。所以（例如）當災難發生時，周遭人被迫要吃掉或利用屍體來存活時，這是違反死者的生前權利的。如果未明言的遺願被如此重視，那麼死者生前遺願的份量更應該被大大地抬高——（照Belliotti建議的精神來說）還有什麼比違反明確遺願更違反死者作為活人時的權利呢？例如死者生前聲明即使在死因可疑時也不願被解剖，或者跨性別者生前堅持某種性別外觀的葬禮等等，便不只是「尊重」死者遺願與否的問題，而是如同姦屍一樣地違反死者生前權利的問題。當然如果死者生前的遺願是允許姦屍，那也就沒有侵權問題。不過這種把遺願提升到權利的立場會帶來很多棘手的難題（除了法律問題外，還有像不願下葬、希望露天自然腐化或作成木乃伊、或一些不違法但打破風俗習慣或十分破費的遺願），也很難得到處置死者屍體的親友們之認同，因為親友們往往需要許多彈性來處理喪葬這樣實際且會影響親友利害的事務。此外，Belliotti的討論基本上附和了我們文化對於「性」的認定，亦即，性是不好的；因此，與屍體發生性行為，是傷害屍體（或生前那個活人），而不是一種深愛或恭維的表示。生命倫理學家John Harris則提到如果死者與其親友並不在乎姦屍，那麼看不出來姦屍有何道德不妥(Harris, 1985: 177)。可以想見的是，死亡（屍體）文化與性文化的演變可能比造作的去設想屍體權利更具前瞻性。

屍體進入社會公共的問題還包括了屍體在公共空間和私人空間的問題。目前只有所謂「偉人」才可以提供公眾瞻仰；而一般人若將死者葬在自家後院（可能是很多人的願望）卻在許多社會是不被允許的做法。還有台北曾發生過以捷運等公共運輸來傳送屍體的事件，也涉及屍體與公共空間的關係。正如前述，這是屍體、臨終者、邊緣身體的共通問題，因為它們的共通點就是恐怖醜怪畸形、不符合體面與文明（化過程）的標準，故而被排斥於公共之外；然而其中之一的重返公共也有助於其他進入社會公共。

近年來由於網路發達，使得觀賞死屍、慘死、碎屍、肢解、殘殺割屍、解剖的偏好逐漸廣為人知，也能聚集同好。不過這種偏好往往被視為詭異（如果不是變態



的話)。但是這種詭異變態有時也會被死亡進入公共的新文化腳本所折射。這可以從2004年台灣有三個碩士姊妹進入殯葬業服務的新聞報導可以看出來。首先，新聞報導基本上是正面看待此事的，³²而且死亡的新文化腳本之影響明顯可見：例如「每天面對遺體……對生命反而心存感激」（〈碩士三姊妹鍾情殯葬業〉《台視新聞》）。但是新聞也透露姊妹其中之一愛看碎裂屍體：「談起投入殯葬業的動機，喜歡在火車站看被輾得四分五裂無名屍……」（〈碩士三姊妹鍾情殯葬業〉，《蘋果日報》）；年代電視則報導二姐從高中時便蒐集碎屍照片。很顯然，愛看碎裂屍體這種詭異癖好在此被折射為有助於專業的興趣嗜好，而有某種正當性。不過，基本上保守人士還是反對死屍進入公共，除了封鎖取締那種屍體網站外，台灣的保守媒體監督團體與婦幼團體還杯葛報紙刊登死屍照片，此舉與死亡的新文化腳本之間的潛在張力，並沒有被建構出來，部分原因則是很多推動死亡的新文化腳本的人本身即是保守分子，希望透過死亡的新文化腳本來達到某種教化或宗教的目的。

到目前為止的討論忽略了一個面向，就是人們總是假設死者死後不想進入社會生活或公共生活，總是假設死者想要被埋起來、燒掉、丟掉、永久與人世隔離。但是這樣的假設並不正確，因為它與一般人追求「不朽（不死）」的願望是矛盾的——不朽就是永遠留在人間。在許多通俗的故事與論述中，總是說人鬼殊途，鬼（其實就是死者）不應留戀人間，或者鬼會造成活的親友的禍害與折壽（亦即，訴諸死者的良心與愛心來勸死者「死心」），這些其實都是生者對死者的拒斥（敬而遠之），卻美其名為「尊重」死者；所謂讓死者「安息」其實是生者不願被打擾。這些通俗故事與論述表現的是生者的願望，但是卻也反面地透露出死者可能完全相反的願望——與人間永不分離。

因此，我們沒有理由斷言，未來的人們不會想將屍體或部分身體留在人間，不論是陪伴家人、供公眾觀看、與藝術品或裝飾品結合、或者其他功能目的；特別是當法律不再嚴格管制這類實踐時，屍體標本藝術的技術普及時，屍體的進入社會公共與私

³² 新聞報導的正面看待有著階級（學歷）與性別的雙重因素。首先，留美碩士「放棄當老師的高薪工作」（〈碩士三姊妹鍾情殯葬業〉，《台視新聞》），來屈就這個常被視為下等的行業；報導因此暗示此舉有改革殯葬業的可能：「留美女碩士投入殯葬業，再一次證明新形態的生命事業已經顛覆了大家的傳統印象」（〈住墓園房耳濡目染〉），以及引用姊妹之一的話「讓殯葬業改觀」（〈碩士三姊妹鍾情殯葬業〉，《蘋果日報》）。其次，性別因素也影響了新聞報導的角度，因為此事的意義就是：女性突破了男性所壟斷的、需要膽大的行業。但是這三姊妹並沒有完全喪失女性的特質：「曾被擺滿走廊的遺體嚇得颯出眼淚」（〈碩士三姊妹鍾情殯葬業〉，《蘋果日報》）；其女性特質則進一步轉化為敬業的表現，例如講到「細心的用毛巾擦拭……」（「細心」是女性特質）（〈碩士三姊妹鍾情殯葬業〉，《台視新聞》）。

人家的每日生活，就不再是不可能的。某些捐贈器官遺愛人間或者捐贈屍體供科學利用的論述、移植器官後卻仍保有殘留死者靈魂的故事³³……都透露出透過遺留肉身而繼續留在人間的願望。屍體的常留人間是應對死亡、改變或抵抗死亡的一種方式，是達成不朽的開始。終究人們會認識到：肉身比心靈更容易接近不朽。

屍體其實和身體是密切相連的，屍體就是死的身體，身體可以說是活的屍體。³⁴一旦我們洞悉這個祕密，那麼屍體的神祕與神聖也就豁然開朗。在身體的各方面——規訓權力、商品價值、美學、文化意義等——普遍受到重視與開發的此刻，屍體自然就是社會文化與學術發展列車的下一站。身體的政治當然應該包括屍體的政治。例如，從權力角度來看，加諸於身體的諸種規訓與權力之灌注穿透，同樣也可以繼續施加於屍體，³⁵實際上也是如此——例如傳統習俗、性／別體制、文明進化、國家權力，還有養身論述（成就的不只是健康身體，還是可用的屍體）。但是對屍體的權力規訓之抵抗也可能開展，並且從「活的屍體」（身體或生前）即開始此一抵抗，並不以死亡為抵抗之終點。³⁶由於屍體的權力與抵抗，使人死後不是簡單的the dead，而是成為undead或living dead，但不是living；例如所謂屍體冷凍（等待未來科技進步後解凍復活），固然可能是詐騙，但是其前提則是將屍體的死亡狀態問題化，屍體未必等於死亡，或者屍體可以起死回生而變回活的身體，這個前提挑戰了一般對於屍體的文化想像（與此類似的還有從屍體／身體的任一部分來複製新的活人）。總之，身體與屍體之間不再劃下一條絕對的界限，都是body；這條界限的模糊也可以說就是生死界限的模糊。

過去我們想像中的生死界限模糊，總是一個生理的狀態（如腦死算不算死亡等（cf. Evans, 1994）），以為只有醫療科技才會使生死界限模糊，其實生死也是社會文化的現象，故而生死界限的模糊、或身體與屍體的界限模糊，乃是來自死亡重返社會公共的許多實踐所造成的。當我們與死亡或屍體在社會生活中的遭遇不再禁忌且十分普及時，當人間不再只是生者的地域（獄），也是死者的天堂時，我們就已經真正在此世超越生死了。

³³ 如華語電影《見鬼》及美國電影*The Hand*，以及*Body Bags*（《藏屍袋》）中“Eye”那一段。

³⁴ 屍生戀者和許多反對屍生戀的人其實都具有同樣的性心理，他們都把屍體當作有性別的性對象，也就是當作有性別的性「身體」。在蕭賢明的報紙投書中我們也看到一般人的這種「性別屍／身體」觀念。

³⁵ 潘崇立在這個論點上對我有頗多提示，他曾製作過一個有趣的「屍生戀」網頁。在國際邊緣網站內的性政治（性解放）網站中的性多元連結可找到<http://intermargins.net/repression/index.htm>

³⁶ Chatterjee的〈民主和國家暴力〉一文中便有一個抵抗國家與現代化的屍體例子。

參考書目

一、中文書目

- Ariès, Philippe著，1989，〈中古時期財富與死亡的關係〉，《年鑑史學論文集》，梁其姿編譯，頁239-260。台北：遠流。
- Chatterjee, Partha著，2000，〈民主和國家暴力：一個死亡的政治交涉〉，《發現政治社會》。陳光興主編，台北：巨流。
- Foucault, Michel著，林志明譯，1998，《古典時代瘋狂史》。台北：時報文化。
- Kessler, David著，陳貞吟譯，1998，《臨終者的權益》(*The Rights of the Dying*)。台北：寂天文化。
- Naisbitt, John et al. 著，1999，《高科技、高思維》(*High Tech, High Touch*)。台北：時報出版。
- 布魯諾·賴德爾，1992，《死刑的文化史》。北京：三聯。
- 楊念群，2001，〈民國初年北京的生控制與空間轉換〉，《空間、記憶、社會轉型：新社會史研究論文精選集》，楊念群編。上海：上海人民出版社。
- 甯應斌，1993，〈作為應用哲學的本土科學哲學：知識／權力的主題與通識教育〉，《當代》87期，頁108-121。
- ，1999，〈「騷擾侵害」的現代性與公民政治：「性騷擾／性侵害」的性解放〉，《性／別研究》5&6期合刊，頁238-258。

二、英文書目

- Ariès, Philippe, 1974. *Western Attitudes Towards Death: From the Middle Ages to the Present*, tr. by Patricia M. Ranum. Baltimore: John Hopkins UP.
- , 1981. *The Hour of Our Death*, tr. by Helen Weaver. New York: Knopf.
- Bauman, Zygmunt, 1992, "Survival as a Social Construct", in *Theory, Culture and Society* 9.1(1992):1-36.
- Beck, Ulrich, 1992(1986), *Risk Society*. London: Sage.
- Beck-Gernsheim, Elisabeth, 1996, "Life as A Planning Project", in *Risk, Environment and Modernity*. Pp. 139-153, Edited by Scott Lash, et. al. London: Sage.



- Belliotti, Raymond, 1993, *Good Sex: Perspectives in Sexual Ethics*. Lawrence, Kansas: University of Kansas.
- Berger, Peter, 1967, *The Sacred Canopy*. New York: Doubleday.
- Elias, Norbert, 1985, *The Loneliness of the Dying*. Oxford: Basil Blackwell.
- , 1994(1939), *The Civilizing Process*. Oxford: Basil Blackwell.
- Evans, Martyn, 1994, "Against the Definition of Brainstem Death.", in *Death Rites: Laws and Ethics at the End of Life*, pp. 1-10, edited by Robert Lee and Derek Morgan. London: Routledge.
- Foucault, Michel, 1973, Translated by A. M. Sheridan, *The Birth of the Clinic*. London: Tavistock Publications.
- , 1980, Translated by A. M. Sheridan, *The History of Sexuality: Volume I: An Introduction*. New York: Vintage Books.
- Garland, David, 2001, *The Culture of Control: Crime and Social Order in Contemporary Society*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Giddens, Anthony, 1991, *Modernity and Self-Identity*. California Stanford University Press.
- Harris, John, 1985, *The Value of Life: An Introduction to Medical Ethics*. London: Routledge.
- Humphry, Derek, and Mary Clement, 2000, *Freedom to Die: People, Politics, and The Right-To-Die Movement*. New York: St. Martin's Griffin.
- Kastenbaum, Robert J, 1998, *Death, Society, and Human Experience*. Six Edition. Boston: Allyn and Bacon.
- MacKinnon, Catherine, 2001, "Points Against Postmodernism." *Chicago Kent Law Review* 75: 687-712.
- Mellor, Philip A. and Chris Shilling, 2001, "Modernity, Self-Identity and the Sequestration of Death." *Sociology* 27(3): 411-431.
- Meštrović, Stjepan G, 1997, *Postemotional Society*. London: Sage Publication.
- Mims, Cedric, 1998, *When We Die: The Science, Culture, and Rituals of Death*. New York: St. Martin's Griffin.
- Osborne, Thomas, 1994, "On Anti-Medicine and Clinical Reason.", in *Reassessing Foucault: Health and Medicine*, pp. 28-47, Edited by Colin Jones and Roy Porter.



London: Routledge.

Ritzer, George, 1996, *The McDonaldization of Society*. Revised edition. Newbury, C.A.: Pine Forge Press.

Seale, Clive, 1998, *Constructing Death: Sociology of Dying and Bereavement*. Cambridge, UK: Cambridge UP.

Shilling, Chris, 1993, *The Body and Social Theory*. London: Sage.

Turner, Bryan S, 1995, *Medical Power and Social Knowledge*. Second Edition. London: Sage.

三、新聞報刊資料

陶在樸，2001/4/10，〈移風易俗 整頓「死亡經濟」〉，《中國時報》。

楊風惠，1999/10/7，〈陋習待改善、真誠的懷思才重要〉，《聯合報》。

蕭賢明，2002/3/9，〈最後一程 感謝阿桃姐〉，《中國時報》。

《錢櫃雜誌》編輯部或不詳，2003，〈婦科醫生的嗜好〉，《錢櫃雜誌》，106期，頁129-131。

聯合報地方新聞中心，1999/5/19，〈有些喪事禮俗令人哭笑不得〉，《聯合報》。

游文寶，2002/2/8，〈接觸死亡 他們習慣了〉，《聯合晚報》。

霍達文編譯，2002/3/22，〈屍體藝術品 英同意展出〉，《聯合報》。

陳永順，1999/5/19，〈殯葬管理 大學開班 42人結業〉，《聯合報》。

朱惠如，2001/12/06，〈告別式別流於粗俗 淹沒在電子花車中〉，《聯合報》。

周昭平，2004/9/28，〈碩士三姊妹 鍾情殯葬業〉，《蘋果日報》。

台視新聞南部採訪中心，2004/9/28，〈碩士三姊妹 鍾情殯葬業〉，《台視新聞（引自蕃薯藤新聞）》。

柳奇宏、崔文沛，2004/9/28，〈住墓園旁耳濡目染 留美碩士3姊妹 返鄉當禮儀師〉，《東森新聞網》。

四、網路資料

老威，2001，〈中國底層訪談錄：吹鼓手兼嚎喪者李長庚〉，《貓言無忌》網站。

Epilogue

有些關於本文的「方法學」問題似乎在附記中討論較為恰當。本文主要是從現代性理論的觀點來探討現代死亡的現代性，本文的評審曾質疑筆者未反省這個現代性理論建構是否預設歐美社會的現代化過程，以及筆者是否為「現代中心主義」。這類質疑可以更進一步地表達如下：歐美現代性理論既然建立在歐美的特殊歷史過程，那又如何能涵蓋第三世界如台灣的不同現代發展歷程？是否會形成以歐美現代性來衡量台灣現代性的危險？再者，由於這樣的理論似乎假設了傳統與現代的二元對立（參考註1），這是否會傾向肯定「現代」而貶低「傳統」？是否在價值選擇上將現代「自然化」（即，當作自然天成的事實或不可抵擋的潮流鐵律）？讓我在下面簡單地回應這些疑問。

首先，冷戰後的現代化理論（theories of modernization）和現在所謂的現代性理論（theories of modernity）在理論內容與政治蘊涵兩方面是很不相同的，但是兩者均認為傳統到現代有個巨大的轉變，亦即，過去社會和現在很不相同。不過，現代化理論和現代性理論還有更多的差異；例如，現代性理論本身不意味著現代都是進步的，而且注重各地區傳統與現代的交錯關連與複雜構成（易言之，傳統與現代雖然二分但不是互斥的，例如傳統因子也可能推動現代），在這個意義下，不可能只有一種現代性（因為各地區的傳統因子與現代化途徑是不同的）。同時，現代性理論也不意味著只有一種轉變模式才是達到現代社會的必經途徑，易言之，可能有非西方資本主義模式的現代化，這點和過去的現代化理論不同。而且，現代性理論強調傳統到現代的巨大轉變的一些特色或指出轉變的動力，也是為了進一步批判現代、理解現代化的條件與限制，以便朝向特定方向去繼續發展現代，這和現代化理論只是讚揚某種現代性的現狀很不相同。不過現代性理論（馬克思與韋伯均是先驅）確實肯定了某些現代動力或趨勢的難以動搖，但是只因為那種動力趨勢深刻地捲入社會基本的機構與範疇，或者是各方多種異質力量匯集影響的全面性後果。

當然，任何社會從傳統到現代的轉變大都是漸進的，所以傳統與現代的對比乃是在一定的時間距離下聚焦於社會發展的主要趨勢或動力所作的理論建構。換句話說，一個社會從傳統轉變為現代的過程中，有些方面會速度緩慢或未必像其他社會那樣大幅轉變而保留或結合了相當多傳統的因子，有些方面的轉變則可能壓縮在很短的時期

內或者轉變的面貌與其他現代社會不同。但是現代性理論仍會堅持現代變化的某些動力或趨勢（例如工業化、受雇階級興起、時空壓縮與延伸、理性化、反思性、個人主義化、大眾文化等等）區分了前現代與現代，這個區分與相關的理論建構對於理解與詮釋事實（過去的事實與現在和未來可能發展的事實）是重要的，但是以理論來解釋事實的過程並不是單純的套用，除了新科學哲學家指出的「理論詮釋事實乃是一種協商過程」外，理論總是允許「因地制宜」的修正、補充、限縮等等以便「符合」事實，當然，不合理的理論事實也可能會被當作特例、謎團、存疑等而被忽略。

本文所引用的歐美現代性理論所根據的「事實」在起源上應該是西方社會的現代化歷史過程。不過我認為這些理論也因為制度與知識技術的殖民，人造物件對主體的時空意識和人際關係的文化改造等種種因素而在其他地區有適用之處。但是我們必須認識到：理論建構也是解釋與批判實際歷史過程的工具——也因此同時參與了未來現實的建構或改變——目前歐美的現代性理論也未必就能完滿地解釋歐美社會本身的變化與局部差異；例如以現代性理論相關的概念來解釋當代英美社會之犯罪控制的David Garland便說：

當我們試圖理解社會生活時，廣泛的概括和特定經驗的細節之間有不可避免的張力；對任何較大範圍的社會或歷史詮釋的標準批評乃是指出該詮釋不符合特定事實，沒有考慮到局部變化，或者還需要更進一步細節來補充；『實際上比這個更複雜』或『在明尼蘇達不是這樣幹的』乃是無可避免的批評，這些批評站在自己的立場上也算言之成理，但是這類批評所要求的更細節的研究也會遭到剛好相反的批評；只是現在問題不是簡化與否，而是重要性何在？這種細節研究如何和其他（做過的或可能要做的）研究產生關連？我們為什麼要對它感到興趣？對我們所生活的世界，到底這個細節研究說了什麼？（vii）

雖然Garland的關懷與此處討論的焦點不盡相同（我想討論的焦點是：普世的現代性理論與特定社會的現代性之關連），但是卻可以對我們的討論有所啟發，因為上面Garland的引言可以被延伸為：涵蓋範圍較廣的抽象理論可以提供我們對社會某方面的理解，但不一定是全方面的理解；問題在於，我們提出理論或做研究的旨趣何在？很明顯的，本文提出的歐美背景的現代性理論，是被當作一種普世的理論（這個由歐美上升至普世的過程涉及知識殖民與世界營造的知識／權力運作，較詳細的討論可參看甯應斌〈作為應用哲學的本土科學哲學〉），使用的是較抽象的理論建構，可用以解釋或比較各地現代性的某方面特色。這樣的理論也許未必能捕捉明尼蘇達或台灣的現代性的許多面向或差異，但是給予了我們一些理論工具來將（例如）明尼蘇達與台灣

的現代性關連起來。當然，台灣的知識生產挪用歐美學術理論本身便有其政治，但是這種挪用未必就是繼續強化歐美對台灣的各方面支配。

總之，歐美現代性理論是否能提供有效理論工具來解釋、批判與建構或改變台灣現代化過程，或者，在歐美現代性理論的典範下，台灣現代性的研究是否最終會修正、補充、動搖或甚推翻源起歐美的現代性理論的基本範疇或假設，乃是一個涉及事實詮釋與價值選擇的問題（但不是任意的選擇），但是不能因為是來自「歐美」的理論工具而先驗地否定其解釋效力。同樣的，台灣的死亡現象與論述究竟多大的程度上可以被筆者提出的「傳統死亡／現代死亡」二分所解釋與改變，則還有待進一步考察；但是本文顯示了「傳統死亡／現代死亡」的理論架構可以帶出的死亡的政治議題，這在理論選擇時（即選擇筆者的理論或選擇其他替代理論來解釋台灣的死亡相關現象）是一個重要考量。



The Politics of Death in Modernity by Yin-Bin Ning

Abstract:

The prevalent approach in Taiwan's thanatological discourse treats death as simply common fate of humanity, while overlooks the constructive dimension of modern death. This reductive and essentialized approach to the issues of death, in my view, provides only one-sided view on the moral and political controversies surrounding death and funeral rituals. Following theories of Giddens, Elias, Ariès, Seale and others, this essay explores the relation between death and modernity, and the politics of modern death. In the end, this essay shows the politics of dead body (corpse) is an important element of the politics of modern death and modern body.

Keywords: Modernity, Routine, Death, Thanatology, Corpse, Body

