

科技建構、生命政治與生死分界的空性

周 平⁺

南華大學應用社會學系助理教授

林文源[≠]

英國蘭卡斯特大學社會系暨科學研究中心博士候選人

摘要

本文指出，生命政治對生死存有的介入，將生死原本的空性給本質化而成為重生輕死的「生命自身」與「身體自身」。首先，探討今日的科技與生命的關係，不但是人在建構科技，科技也成了構成人的必要要素。經由對科技提供的建構可能性及其與人類存在的關連問題性回溯，並提示一種認識人類生命政治的觀點是人與非人（non-human）的相互纏繞關係。其次，分析現代政治認識與本體形構下的生命政治及不可捉摸的生命現象如何經由科技的模塑而存在。以致於一方面，在集體存在的層面，生命成為「生命自身」（life itself），另一方面，在現代個體存在的經驗中，生命逐漸成為「身體自身」（body itself）。透過 Foucault 的分析策略，我們檢視生命現象的知識部署和生命政治的治理性，再經由 Armstrong 的取徑分析，生命政治如何從微觀物理學轉變為社會醫學對人群的政治解剖與生態學。接下來，本文探討科技建構與生命政治糾結的處境如何造成死亡的缺席和好生惡死的生死二元對立現象。最後，本文嘗試由佛家「中觀」取徑來觀生死的空性，提出異於實證知識與操作對生死關係的另類認識基礎。生死的性質和生死的界線隨著生命政治的變異而有所分殊，換言之，社會定義的生死是隨時空脈絡而變的，是本性空的。正因為它的「空性」使它能夠展現出多變的社會「緣起」，使得各式豐富多樣的生命意涵得以存在。

關鍵字：生命政治、科技、身體、生命、死亡、佛家、中觀、空性、緣起

⁺ 聯絡方式：chouping@mail.nhu.edu.tw

[≠] 聯絡方式：w.lin1@lancaster.ac.uk

一、前言

根據佛教四聖諦教義中的苦諦所云，除了愛別離苦、怨憎會苦、求不得苦和五取蘊苦之外，人生尚有生苦、老苦、病苦和死苦。的確，生、老、病、死乃是人生最根本的大苦。何以如此呢？簡單的說，世俗生命的實相是立基在無常、不確定性上，人卻因種種無明的執著而無法認清這一實相。儘管俗人基本上是趨樂避苦和貪生怕死的，然而，人也常在逃離痛苦安享逸樂時，忘卻了生死無常和身體無恆常本質的真相。所謂「五蘊皆空」指的就是吾人的「我相」，無論是身(色)或心(受想行識)狀態的生滅，皆與一切世間事物的成住壞空同樣是在流轉變動的過程當中。生命因各種關係條件的聚合或離散而生或死，生死本就沒有本質自性，它本是緣起而性空的，然而無明執著使人貪生怕死或妄想求永生畏永死，無奈生死無常終究不是人意所能主控的，人因而為此妄執而苦。

既然生死無常之苦一事是無法改變的，如何面對此種痛苦以採取適當的取徑來加以減輕或轉化，就成了許多人努力思索和追求的目標。在人類歷史上，不乏各種對治生死苦惱的辦法，如道家黃老著重性命雙修，除心性外，也重視修煉養身活命和長生不老之術；儒家以修養天道(天命)和入道(仁)來超越生死分界並臻於「成仁取義」、「天人合一」的境界，此所謂：「朝聞道，夕死可矣」¹；佛教思想則透過修行尋求超越輪迴、了脫生死的解脫自在，以破除我執而證悟「生生死死」的畢竟空性和無餘涅槃的解脫。除了中國古代思想外，西方的古希臘、羅馬和基督教思想以及其他非西方社會也都有各種不同的自我修養技術和對應生死問題的符號系統和信仰儀式。

不同歷史時空中的不同社會發展出各種各樣形式各異的生死論述和相應的制度化實踐方案。對於何謂生？何謂死？如何生？如何死？誰生誰死？等問題，皆會隨著社會歷史脈絡的不同而有所差別。由社會科學的社會建構論角度而言，特定社會中的「生死」現象不可避免的會為該社會脈絡特有的認識形構所建構。同時，該社會對之所賦予的愛、恨、畏懼、希望等情緒模式亦非自然的純然的本能反應，而是透過語言、宗教、儀式和習俗等象徵系統的中介而薰習形塑的。以生死的象徵意義而言，每個文化都有自己相對獨特的道德系統和宇宙觀來解釋生和死的現象。它深植該文化成員的心靈結構，依照符合文化象徵系統和人的心靈結構的方式來建構生或死的意義，使生和死在社會實踐中相互關連和指涉。如死亡對生者生命意義的啟發，對死後世界的想像也影響人們現世生活的態度。同理，科技、制度等等面向，亦對生死的關連提供許多不同的可能性。由這個角度出發，社會不斷對於生死問題，發展出各式各樣的技術和論述加以界定、改變與詮釋，換言之，對於人的生命本質該如何定義，生命和人的身體該如何安置，各社會發展出了不同的生命論述與技術。

¹ 參閱李瑞全，《儒家生命倫理學》。台北，鵝湖出版社，1999。及鄭曉江，《生死智慧：中國人對人生觀及死亡觀的看法》：台北，漢欣文化出版，1997。

亞里斯多德 (Aristotle) 指出：「城邦 (polis) 是為了生活而存在，它的存在是為了好的生活」(1967, 9, Li8)。而如今，「好」的生命則靠科技建構和生命政治介入生命和身體來達成。值此 20 世紀初，我們幾乎時時刻刻都被有關科技對生命奧秘解謎的新聞所驚異。新的生命科技發現和應用使我們能夠為了某些特定的目的而操縱生命自身的可能性。諸如基因科技所帶來的議題，又如為移植而培育器官、基因改造農產品與生物多樣性的衝突等皆是當代社會所必須面對的空前挑戰。科技建構和生命政治不再只是改變我們的生活方式，它更改造著我們的生命 (生物) 構成要素 (biological make-up)。它當然也意味著一種生死關係的重新劃界和新的死亡政治 (thanato-politics)。

當代新科技和生命政治多如毛細孔，我們無法一一細數，本文在以下各部分中，只能討論現代社會中有關生命科技 (bio-technology) 和其他與生命政治相關的制度化社會力，例如國家、資本主義和系統化學術知識。本文的考察脈絡是當代社會中的現代性，在其中，科技建構和生命政治透過多如毛細孔的管道來滲入我們的身體和心靈，打造出一種迥異於先前任何時代和社會的人和生命。這個現代人該如何生？如何死？何時、何地、何人該生或該死，早已被現代科技和生命政治所深深嵌入。

二、「生命自身」與「身體自身」：現代科技的生命政治

「科技」或「技術」，一般都被認為是一種工具，為人類的存在目的服務，從屬於使用者的理性、意識與價值判斷。在這種觀點下，人與科技技術有涇渭分明的界線與從屬關係。因此，當現代科技逐漸普及，對抱有人類存有與科技技術區分的思想家來說，帶有侵蝕人類獨特存在的危險意味。如左派社會學者 Herbert Marcuse 認為科技以「中性」的工具理性帶入規範、意識型態統治生活世界；現象學者 Husserl 則認為現代科學的物理數學原則的技術應用有遺落其意義基礎 (生活世界) 的危險。然而，在面對當今的生命科技發展，更深入地介入人類生命、存有的樣態時，這種截然二分意識 / 工具、人 / 機器、精神 / 物質的存在中，廣大的灰色地帶變得更為明顯，終至使兩者模糊難辨。結果，不但是人在建構科技，科技也成了構成人的必要要素。人與科技的迴旋和相互建構，不但鑲嵌在我們生活世界的生活機能中，它更通透於我們的身心狀態中，使我們所有的眼耳鼻舌身意、其所指對象—色身香味觸法和六根與六塵相接觸所產生的各種意識，都不免受到科技所中介和構成。更有甚者，當代的新科技甚至根本地介入人類生命成形的可能性之中，我們的生與死，絕非一個單純的有機體的自然生滅過程，因為新科技早已使生死成為一個建構的過程。

由幾個種科技對人類存有疆界改變與爭議點入手，我們可以較清楚看到並開啟兩者的纏繞關係。例如下列幾種生命科技，對個體生死問題的清楚改變與影響：

1. 生育規劃技術：如複製、冷凍胚胎、精子銀行、生產醫學等....

2. 生育抑制技術：墮胎（月經規則術）、避孕...
3. 維生科技：保溫箱、呼吸器、心肺復甦術、器官移植、血液透析...
4. 輔死技術：安樂死、輔助性自殺...
5. 延生技術：人體冷凍術、複製等...

對於生命科技的高度信賴使許多人樂觀地相信，在不久的將來，醫療科技即將突破現有的瓶頸並發展出能夠治癒諸如癌症、阿茲海默（老年癡呆）症和其他所謂的「不治之症」，屆時，所謂的「生、老、病、死」在新科技介入下將不斷地被重新定義。透過複製技術、幹細胞和基因研究等，許多新的生育、維生和延壽的產業群組將應運而生²。在這些關於生死問題的生命科技出現與使用過程中，除了技術上的可能與突破外，政治、道德、法律、商業與社會大眾等的協商與介入，顯示了相關個體生命存在（如安樂死的合法化），或個體生命成為可能（如胚胎的生命權起點的判定）的可能性與界線是受諸多過程與因素所影響的。這些現象顯示個體生命存有的建構基礎。

更進一步，這些關於個體生死問題的生命科技並非單獨存在，它們是屬於更為全面的制度、機構操作的諸多面向之一。因此，當我們由社會學的角度說，個體的存在是建立在社會存在的基礎上時，我們可以進一步發現科技、人為技術對人類存有樣態的深入影響。這些與社會集體，甚至人類集體生死相關的科技，在歷史過程中，以個人無法體會的速度與規模成為人類的存有基礎。如：疫苗的發現、普及；公共衛生、空間規劃技術；人口統計、控制技術的提升；維生資源（糧食、飲水）生產、分配技術；戰爭、殺戮技術；各種醫療科技的出現、普及，及各種意外死亡率高低相關的控制技術（交通工具、工具安全性）等。因為各種人為技術已經深深嵌入我們做為人的存在方式與過程，這些技術對於維持我們生活的基礎、品質，以及身為「現代人」的意識與行動範疇、生活期望、安適感等，已經不可或缺。

如此，我們必須轉換思考人類存在的角度，不預設人類生命的獨特存在，而就這種實際存在的「技術—存在」綜合體加以審視。Latour 的「非現代」（non-modern）論點，提出關於這種「技術—存在」觀點的重要提示。他由這種現代科技提供的可能性及其與人類存在的關連問題性回溯，並提示一種認識人類存在的觀點是人與非人（non-human）的相互纏繞關係。在這種觀點下，科技存在不單只是單純的物質性存在，它包融（folds）多重時空、異質性物質、人類行動、制度關連為一體，做為一種不可化約的技術介質（technical mediation），成

2 其中，人體冷凍術是一個重要的領域。人體冷凍術是一種冷凍技術，它應用在死亡時間不久的人體上，目的在保存人體免於進一步的壞死和腐朽，以期待在未來醫療科技能治癒特定疾病時，能讓解凍的人體得以甦醒並獲得治癒的機會。它以液態氮注入人體以便快速冷凍人體的組織和細胞分子，以等待未來的進步科技（如奈米科技）能發展出新的治療方式以治癒諸如癌症、阿茲海默、帕金森症和老化等問題，以使人能夠恢復健康的身體。對未來醫療科技的樂觀主義態度是人體冷凍術的核心，同時它事實上也包裹著更多生命政治的圖謀。

為人類意識、人文精神的展現³。在這種觀點下，我們放棄規範式地劃定科技與人類獨特存在的疆界，而批判或哀嘆科技對人類獨特存有的侵蝕與改變。如此，各類科技使得人的生死問題根本地被重新形塑。因此，本文接下來先由這種人為制度、科技的介入所構成的人類存在樣態，介紹其中的生命政治的操作。其次，我們將在既有生命政治討論中，進一步帶入生死分界面向，以「空性」概念剖析其意涵。

三、「生命自身」：現代政治認識與本體形構下的生命政治

不可捉摸的生命現象，在現代社會是經由科技的模塑(Enframing)而存在⁴。這種存在現象有兩種重要的面向。一方面，在集體存在的層面，生命成為「生命自身」(life itself)，另一方面，在現代個體存在的經驗中，生命逐漸成為「身體自身」(body itself)。

一方面，在集體控制與管理的旨趣中，生命被模塑為可控制、計算、使用，以達成效果的「生命自身」(life itself)。生命由具體多面向的現象變成在獨特技術控制旨趣下，被獨立於其它現象之外的個別因素。它或者是交通承載量、生產因素、體能標準、累犯率、飲食習慣致癌率等等，從屬於各種交通、醫療、國防、治安問題與使用範疇。關於人為科技與技術介入生命存有狀態，演變為「生命自身」的生命政治的過程考察，已經有相當研究了。其中，Foucault 的著作是對西方現代生命政治興起考察的重要文獻。在 Foucault 以系譜學(genealogy)重新詮釋其思想時，認為他在追蹤(西歐)現代人自身的歷史本體論⁵(historical ontology of ourselves)。這包含了十八世紀以來，西歐的生命政治表現為身體自身與生命自身的存有基礎出現、權力技術對生命的治理、自我的技術對自我建構等三個重要面向。以下先討論前兩者，關於生命如何成為「生命自身」(life itself)的操作。

四、「生命自身」的知識部署

3 B. Latour(1991), *We Have Never Been Modern*. London: Longman. Latour, B.(1999) *Pandora's hope*. Harvard University Press.

4 M. Heidegger (1977), *The Question Concerning Technology and Other Essays*. NY: Harper Torchbooks, pp.3-35.

5 1994a, "What is Enlightenment?" in Michel Foucault: ethics: subjectivity and truth/ essential works of Foucault, 1954-1984, edited by P. Rabinow. Penguin Press, 303-20.

系譜學內容包含了：「1、一種與真理有關，關於我們自身的歷史本體論。我們藉由真理，構成我們自身為知識主體；2、與權力場域有關，關於我們自身的歷史本體論。藉由權力場域，我們構成自身為對他人作用的主體；3、與倫理有關。藉由倫理，我們構成自身為道德代理人。」見 Foucault, "On the Genealogy of Ethics," in Michel Foucault: ethics/ subjectivity and truth/ essential works of Foucault, 1954-1984, edited by P. Rabinow. Penguin Press, 262。在這裡，傅科是用一種整體架構式的說法解釋其作品，為行文方便，本文在此採用這種觀點。但應注意傅科作品中的不連續性，以及其對不同生命政治考察時的不同方法與本體、認識論意涵，參見林文源，2002，由「不可能的認識論」到「理論做為工具」，試探使用傅科理論的另一種可能。發表於文化研究學會主辦，「重訪東亞」研討會，台中。送審中。

首先，這種生命政治表現為知識上的部署。在實證醫學與生物學中，生命被具體化為個體身體的空間性與時間性存在，這種身體的實證個體、獨特性，是現代生命政治技術的重要一環。傅科(1963)以法國十八世紀的臨床醫學發展指出，現代醫學感知中的身體是在臨床醫學的基礎下萌生的⁶。當教學、治療與研究合一的臨床醫學，在做為醫學求知的自由領域理想與當時法國大革命後對社會領域的自由、平等政治夢想一致的條件下產生後，做為對疾病、身體狀態的既有經驗觀察，結合臨床醫學的技術結構，萌生為臨床醫學凝視 (medical gaze)。在這種凝視對經驗的重新形構下，病人生命疾病癥狀的不確定變化，被明確客體化為指向肉體與疾病關連結構的符號。正是在這客體化的身體、疾病認識形構基礎上，發展出現代身體的病理解剖學操作，因而萌生現代醫學中的客體化身體⁷。

另外，在存有的時間性面向，出現在傅科對現代人文科學的實證性的認識論基礎的討論中⁸。根據他對生物學、語言學與經濟學的分類認識形構 (episteme) 在十八與十九世紀發生的變化，傅科認為歷史學者不可能追溯生物學的十八世紀起源。他說：「當時生物學根本不為人所知」，而其原因是：「生命自身 (life itself) 根本還不存在。當時只有經由自然史所構成的知識架構所認識的生命存有 (living beings)。」 (Foucault, 1966:127-8) 簡而言之，十八世紀的自然史世界中的生命存有與十九世紀生物學中的「生命自身」是認識形構上的斷裂。在十八世紀，生命存有處於與世界萬物相同位階的本體論位置，萬物依其具有運動、重量、延展性等單獨機械性質的相似與差異，被歸類於同質的認識分類中。但是自十九世紀，如 Cuvier 提出的功能 (function) 概念，顯示這種分類關係的改變。此時，原先物與物之間的個別、獨立差異，依其功能關係，對不同部位、器官的共存、依賴、附屬關係重新區分，進一步，其功能關係的相似與差異，更被歸類為系統 (P:125-65)。至此，生命在過去可見的個別差異之外，還出現其不可見的內在關連。在這新的本體與認識形構中，生命存有位於一個雙重空間中：它既有獨立整體與功能整合的內在空間，又有與其它元素共存，並構成其身體的外在空間。在此生命的獨特功能存有基礎上，時間面向被帶入靜止、同質再現分類系統中，使對萬物存有的認識與存有形構，由自然史的分類興趣轉向生物學對生命的動態、多重功能發生、變化、消失的觀察 (P:263-79)。如此，客體化的「生命自身」成為自然存有的根本基礎，而「人」才可能由萬物再現秩序中抽離自身，構造自身成為主體。

對傅科的現代性生命政治考察計畫而言，被實證醫學與科學等知識操作具體化為身體與生命歷程的「生命自身」，是現代生命政治形構的重要環節。其研究中的諸多治理、生產、知識操作，都與這認識與本體形構下的「生命自身」的空間化與時間化存在密切相關。

6 在此，Foucault 所謂的 Clinic 指的既是臨床方法，亦是診療機構。

7 M. Foucault (1963), *The Birth of the Clinic*. Vintage.

8 M. Foucault (1966), *The Order of Things*. Vintage.

五、生命政治的治理性

其次，古典時期生命政治表現為權力技術對個別與集體身體的部署與管理，這些技術，是傅科相當關心的「治理性」(governmentality)問題。治理性問題的出現背景，是權力施用方式的歷史轉變。傅科(1976:135-45)認為，過去封建王權的權力是建立在扣除(deduction)機制上，它可抽稅，同時亦可奪取生命，然而，現代權力的施用在建立在生命之上，它是關於生命治理的生命政治⁹。生命政治的權力施用方式不是滅絕生命，而是在於可以保存、生產生命，延遲生命的死亡。它必須使用、管理生命，因為，現代權力沒有一個集中的絕對存在，它藉由對社會集體的身體加以調節，個人身體加以規訓，而附身在這些生命集體、個體的存在中的。法律、政治、經濟、知識是各種具體針對人做為「生命存在」的各面向的價值、可用性不斷深入發掘，以對其管理與使用的操作現象。所以，個人與人口的重要性與現代生命政治，是在這管理國家的主權、規訓與治理(sovereignty-discipline-government)合一的部署過程中產生的¹⁰。

在社會治理技術上，傅科以存在學校、軍隊、醫院、工廠、刑罰矯治機構中的規訓技術指出治理技術的運作¹¹。對個別身體的規訓技術包含了許多對細瑣小事物的編排與操弄，矯治機構針對肉體的單元性、有機性、創生性、組合性，在空間的分配、活動的編碼、時間的積累、力量的控制等面向，運用制訂圖表、規定活動、操練、拼組，以使身體處於最有用的狀態(135-69)除了對肉體的操練技術外，規訓技術還包含許多關於偏差主體生產機制(apparatus)，如檢查技術(層級化監察、矯正評估等)與空間安排(全景敞視建築“panopticism”)等。以監獄而言，藉這些檢查技術的操作關於違反罪刑者的心理狀態、偏差史、社會態度等知識，以及關於罪犯對自身的審查、管理逐漸被生產與建立(170-228)。藉此，在這種懲戒(penalty)系統，社會與警察間，由偏差罪刑的出現，出現一種新的系統關係(police-prison-delinquency)。新的罪犯：偏差(delinquency)，做為監獄的直接效果被生產出來。偏差被客體化為犯罪者的特質，被具體化於罪行之中，且它本身成為生產機制，藉著對偏差者的搜查、管理與運用(如線人)，警察治安系統得以藉此深入監視社會(281)。另外，關於對社會身體的性部署，也是傅科研究生命政治的重要例子¹²。

如此，藉各種機構、知識、個體運作的微觀物理學(micro-physics)，治理技術密佈個人與社會身體，形成權力流動、生產、交互作用的場域，而在其中，生命現象在生命政治的作用下，在各種議題上更細密地被組織、物質化為「生命自身」。例如，Armstrong 應用傅科的觀點，以英國醫療體系到二十世紀中葉的

9 M. Foucault (1980), *The History of Sexuality*, Vintage. P.136-45.

10 1991, "Governmentality," in *The Foucault Effect: studies in governmentality*, Edited by Burchell, G., C. Gordon, and P. Miller. London: Harvester Wheatsheaf.

11 M. Foucault (1977), *Discipline and Punish*, Vintage.

12 M. Foucault (1980), *The History of Sexuality*, Vintage.

發展，說明生命政治部署機制與建構對象在二十世紀的轉變。不同於十八世紀臨床醫學所建構，而在十九世紀被應用在規訓、管理部署的物理解剖學身體。Armstrong 的研究指出，在二十世紀初關於肺結核、精神官能症問題的政治、醫療、社會部署架構上，逐漸發展出各種社會調查相關醫學（兒童醫學、老人醫學、家醫制度、精神醫學）的規訓技術對社區空間、生命歷程、心理狀態的建構與整合，整個英國社會因此從屬於全景敞視權力部署的網絡中¹³。

相對於十九世紀的微觀物理學生命政治技術，Armstrong 認為二十世紀的生命政治的權力重新編排，並使身體呈現另一番面貌。他說：「在二十世紀，人類身體從屬於更為複雜，但更為有效率的權力機制。以健康之名，這機制從我們出生（或正確地說，從註冊在產前門診）的那一刻到死為止，建構了一個環繞著人們的身體、關係與主體性的調查、觀察與記錄網絡。」（1983: 112）因此，十九世紀臨床醫學凝視所建構的被動、解剖學肉體以及正常與病理狀態的絕對區分，轉變為二次戰後多種社會醫學（social medicine）凝視建構的主動、具有各自人格特質的主體以及分佈於社會中、程度不一的正常到病態的連續狀態。因此，臨床醫學的個別肉體的解剖學與微觀物理學，轉變為社會醫學對人群的政治解剖與生態學（human ecology, *ibid*: 41）。在這意義下，Armstrong 認為當前的醫療體系已經演變為監控醫學¹⁴（surveillance medicine）。

Rose 延續傅科對十八世紀起（西方）現代生命政治的形成，及 Armstrong 考察二十世紀前、中葉的社會醫療、調查機制的部署轉變，討論了二十世紀晚期，高科技發展狀況下，當前的生命政治的狀態。他認為二十世紀末的高度科技發展，生命政治技術由過去的國家主導為國力考量的優生學（eugenics）以淘汰病、弱者，轉變為多方利益角力，統計意義上的風險管理問題的風險政治（risk politics），而對生命自身存在型式的評估與絕對限制也由自然存在的身體、生命現象，轉為基因技術為思考主軸的新形式，並尋求新可能性，因此生物學化的生命政治，已成為分子化的分子政治（molecular politics）¹⁵。

六、生命政治的「身體自身」

在這些關於生命政治的討論中，一個核心焦點逐漸被具體化：身體。在此，身體不但是關於生命政治的操作焦點，也是生命政治研究視野的重心。在傅科對治理性的討論中，一個重要面向便是人如何治理自身成為倫理主體。這可見諸建構自我的施用與操演，如反省、告解、自我審查、自我意識、心理的科學研究中，也就是自我的技術（the technology of the self）。這種生命政治操作，由個人界定自己的本質、選定方法，並調整目的與環境間的配合等不斷地操作。其具體表現於對自我的關懷（take care of oneself）、對自我生活行動、思考細節不斷檢查、

13 D. Armstrong (1983), *Political Anatomy of the Body*. Cambridge: Cambridge University Press.

14 1995, "The rise of surveillance medicine," *Sociology of Health and Illness*, 17 (3): 393-404.

15 N. Rose, "The politics of life itself," *Theory, Culture and Society*, 18(6): 1-30.

反省，告解，及對自我的相關知識深入探詢等行為上¹⁶。

自我的技術，在傅科的研究顯示，早期在西方社會以宗教式告解、個人反省、書寫等形式存在，後來出現則逐漸融入教育、監獄、醫院、精神醫學的操作中，成為各種建構主體的檢查機制。而 Armstrong (1983:101-12) 的研究顯示，到了二十世紀，這種自我的技術亦被採用於社會調查技術中，成為社會醫學部署的重要機制，個人在問診間由被動的肉體成為積極的病史、生命歷程、社會關係的訴說者，在這主動主體的自我技術操作中，使社會空間與疾病空間中的兩種身體合而為一。這些研究中，自我技術隱含的肉身面向，在 Rose (2001) 對二十世紀晚期分子政治形式的生命政治討論中成為重要面向。Rose 對自我的技術更進一步肉身化 (somaticize) 現象的觀察指出，當前人們對生命問題的關注焦點、憂慮、恐懼、決定、生活規律等，都環繞著肉體、生物形式存在的風險意涵所影響。不論從國家的健康推廣、個人的疾病經驗敘述到流行文化的健身、節食，都顯示與自我意識、存在相關的自我形象的建立與認同，越來越趨向肉身化的自我技術，所建構的「肉身化個體性」¹⁷。

如此，被化約為「生命自身」的生命現象，更進一步，逐漸被窄化為肉身面向的「身體自身」(body itself)。身體由生命存有現象，成為國家的可用性關注焦點，到由科技創造的可能性與新價值基礎，成為個體渴望改造與再現美好存有的物自身。由自我的技術中出現的自我意識，再到意索政治 (ethos-politics) 中呈現的獨立個體對自身的管理責任，出現對於「身體自身」的重視是當前重要的社會、文化現象。一方面，這個「身體自身」是福利國家、高科技醫療、分子科學與消費性資本主義的產物，並不存在傅科觀察的現代生命政治中管理國家、生產資本主義與生命科學的技術問題範疇中，它有其當代生命政治的新技術形式與意涵。在「身體自身」的問題意識下，既有的生命政治的制度面向有相關的轉換，甚至與既有生命政治部署技術發生衝突。例如，在生產面向，資本主義由生產的管理，以及單一轉為消費的管理，以及多重存在風格的創造；醫療則由國民健康轉為生活品質，甚至追求身體的改造與篩選，如此，當由關注經濟成長轉為關心身體存在的環境與生態時，這兩種身體存在模式便不可避免地會發生衝突與協商。另一方面，對個人而言，生命現象以環繞著身體的可欲性 (desirability) 呈現越來越多的重要問題性。包括可能使用方式，例如，高科技分子、基因醫學，對個人身體與後代的改造可能性。另一方面，同時存在的資本、政治、社會、法律論述、操作也不斷介入這些新的領域，封閉某些可能性而成為新的科技社會控制形式。在這脈絡下，由基因與分子論述建構的諸多意涵，逐漸被融入我們的肉身化自我意涵中，因此，生命政治成為一種「意索政治」：這些生命相關科技、

16 參見 Foucault 以下作品。1984a, *The Use of Pleasure*. Vintage. 1984b, *The care of the Self*. Vintage. 1988a, "The Political Technology of Individual," in *Technology of the Self*, edited by Martin, L. H. Gutman, P. Hutton. Tavistock Publication. 1988b, "The Technology of the Self," in *Technology of the self*, edited by Martin, L. H. Gutman, P. Hutton. Tavistock Publication.

17 C. Novas and N. Rose (2000), Genetic risk and the birth of somatic individual. *Economy and Society Special Issue on Configuration of Risk* 29(4): 484-513.

技術「促使人類存在的新奇面向成為可見，不只使存有出現新的認識意義，還重塑存有狀態，將它以新的方式，依新的關於我們是誰、我們必須做什麼、我們可以期望什麼的價值，重新組織我們的存有狀態。」Rose (2001:18)

七、生命政治的生死劃界

生命的消長作為存有現象，在不同技術、社會過程的基礎上，其意義與可能性是多變的。在不同的條件、技術操作下，做為生命起、終點或過程的變化會出現模糊地帶與不同社會組織、意義和對應行動。但由以上對西歐出現的生命政治操作過程的討論，我們知道在現代社會中，無常的生命存在現象在這些現代技術、科技操作下，逐漸在知識上、政治上、倫理上被實證化地化約為專注於「生命自身」與「身體自身」的存在。在這實證化過程，「生」的疆界被鞏固、細分，不斷被探詢與部署權力技術，但是，相對地，做為生命現象重要一環的「死」，則愈顯寂靜與不可見。這種重生避死的現象，不但出現在現代技術與科技的部署中，也存在於西方的人文、社會科學中。

現代化過程中，國家管理需求、資本主義生產與消費模式、高科技生命科學與醫療的各種大規模技術介質作用下，現代生命現象呈現成為「生命自身」與「身體自身」兩種顯著集體與個體存在樣態。現代生命存有，脫離掌握絕對生殺大權的王權對生死的控制，出現兩種顯著不同使用的方式與焦點，其一是國家、資本、科學對生命的可用性投注；其二是自我藉由科技、消費過程對身體的可欲性的改造。在這兩種使用方式與關注焦點雖互有重疊、衝突之處，但是它們有一共通點是對死亡的相對忽視或避免。死亡，在這「生命自身」與「身體自身」的呈現兩種面貌。一方面，是死亡的不在。不管是對「生命自身」或「身體自身」的追求，死亡，以及死亡的疾病和衰老，都是一種失敗。這是隨著市民 (citizen) 個體、經濟生產個體、生命個體地位的在政治、經濟與科學論述與技術中出現後，各種技術投入以落實個體存在條件的基礎。關於國家、生產、實證科學問題意識下的延展國民壽命、生產力、國民健康、刑罰制度衡量、生育控制、生命現象，以及個人問題意識下的裝扮、健身、整型、保健等，都是關注「生」的部分。生命被劃定為實證經驗所及的部分，是必須被投資、研究、治理的，如此它才有用、才能保持美好，甚至變得更有用與更美好。國家、經濟、科學及個人自我則建立在這些身體的可見、有用性、美好程度上。這是死亡的不在，意即「沒有死亡的生命和身體」(life and body without death)。死亡一直是在這些「說出」的部分之下的「不可說」或「沈默」部分。另一方面，是死亡的擬似在 (semi-presence)。正如胚胎技術、墮胎、基因爭議是在協議生的起點，在關於腦死、死亡的程序、安樂死、植物人、生命期望值統計、重大傷病治療的社會、技術、政治互動過程中，死成為關注焦點。此時，「死」成為「不可不說」，許多技術在這些事件中參與，嘗試協定、統一劃定界線、座標，標定生命的軌跡的終點 (或嘗試將其標

示為終點)。但在這些過程中，死亡，其實也是不在的，死亡是藉由與其相對或鄰近的「生命自身」或「身體自身」所襯托出的。諸多作用力，在層出不窮的模糊地帶，藉由對「生命自身」與「身體自身」極限的標定、衡量、協商，制訂關於死亡的定義與框架，來說出可接受的死亡。例如在腦死問題中，死亡現象是由各種維生科技的出現與介入，依呼吸、心跳、腦波，或其它器官的功能狀態來判定劃定出現各種可能「身體存在」為標準，以劃定死亡的出現界線。死亡，是依身體的不在而劃定的。

在這些不同技術介質的作用下，生死無常、紛雜的生命現象中，「生」藉由許多社會機構、技術介質的關連而成為治理的客體存在。生死模糊的分界，如胚胎的生命地位、腦死的判定等等，也在各種科技、社會、法律、政治等技術介質的參與下，逐漸劃定生命自身的疆界。而身體的衰老與不受喜愛的部分：死亡，也在這「生」逐漸鞏固、拓展疆界的過程中，更進一步被排除到不可見、不可知的地位，從而穩定「身體自身」存在的中心地位。不過，這些現象近來已經開始受到質疑與挑戰，並逐漸有另類實踐興起。以生命、身體政治的一個重要戰略場域——醫療來說，一方面，近年來在西方正統生物醫療之外，其他強調身體與萬物共存關係的自然醫學、能量醫學等等，逐漸受到重視，顯示生命、身體被建構的獨特疆界又開始呈現新的可能。另一方面，在生物醫學面臨許多重大疾病，如癌症，而束手無策時，強調人類生命與死亡尊嚴的安寧療法，也開始將死亡問題與現象，重新帶回並確立在重生避死的醫療機構與實踐中。這些現象都顯示生命政治在現代化過程中，以資本、國家、科技力量所鞏固的「生命」、「身體」逐漸受到挑戰¹⁸。

在此，本文不擬由這些現象本身對生命政治的挑戰進行探討。本文的興趣在於思考為生命政治造成的生死關係，並提出不同認識觀點。如果說現代化「生命自身」與「身體自身」存有狀態，是在各種實證技術、科技操作下，將生命無常實證化的知識、政治、倫理存在狀態的話，因此，死因為其不可見、不可欲而被排除為不存在。正如 Armstrong (1985) 所反省的，當人文科學在二十世紀「發現」了病患做為言說主體的意義，而開始對疾病 (disease) 以外的相關社會、心理面向的患病 (illness) 開始進行學術建制化 (心理學、醫療社會學) 與將病人的心理、社會存在本體化時，其實隱含了人文科學參與社會規訓技術。換言之，人文科學所發現的「具有獨特個性與生平的人」，並非挑戰了醫學與科學所化約的「普遍性個體」，而是兩者參與了同一個部署。他說：「如此，人文科學對身體生產了一個獨立但平行的凝視，而且在其獨立性中，建立了一個新『真理體制』。這種知識逐漸關心經驗的主體性，並試著藉由異化的概念，將主體性呈現為一種內在，而人文科學已經成功地解放的人文狀態，以抹滅它自己的創新。」 (1985:116) 同理，當我們的人文與社會科學研究企圖以實證化的眼光關注生死問題時，企圖尋求解脫或解放，也終將落空。因為企圖以生的存在掌握死的擬

18 感謝評審之一的提醒。

似存在，或以生的存在討論死的不在，都屬於既有生命政治的重生避死旨趣中，同樣落入其科學化與實證化的後塵。因為，既有藉由實證方式考察生命政治，以提出反省的生命政治批判，生產了與所批判的生命政治同樣的好生惡死認識方式、存在理念與實踐。

那麼，一種不以實證知識為基礎而認識死亡的認識架構如何可能呢？一種不以實證治理興趣出發的存在中，死亡呈現何種樣態呢？一種不以「好生惡死」為基礎的倫理存在原則中，死亡呈現何種意涵呢？做為一個初步探討，以下本文將專注於認識問題。本文試圖先指出生命政治中的生死對立，並提出生死二分認識基礎中的「自性見」、「滅斷見」謬誤，並試圖提出「中觀」思想做為一個帶回生死不二的思考認識架構的起點。

八、生命政治與生死對立

本文企圖從由不同的認識架構重新探討生死問題，並將「死」帶回生死問題中。生命作為一個過程，它同時是包含生與死，二者為一體的。在生的狀態下，死亡頃刻相隨。換言之，生的狀態就是死的過程。在死的狀態下，生機立時呈顯，亦即，死的狀態也是生的過程。生死原本是一個相續不斷的生命過程，沒有截然二分的界線。在此，我們將先探討生命政治對生死問題造成的效果，以及在這種處境下，對人類存在造成的困境。

如前所述，現代社會發展過程中，經由科技、治理旨趣的模塑，生命在諸多社會力的作用下成為「生命自身」，並在個體存在經驗中成為「身體自身」。以國家、經濟、科學及自我修養倫理為中介的生命和身體觀是在單面追求生的質量增長。換言之，生的持久是國力（軍隊、納稅、人口、選票、福利）、經濟景氣（生產、消費、交換、分配）、科學知識（生命科學、人文社會學科）和自我倫理與美學（整形、塑身、養生、修行）的正量能。在生命與身體兩個層次的存在樣態客體化了生命中生的過程，使之成為具體可計算的數學單位和可調遣使用的物件，或在倫理學和美學品質上成為可欲的身體。與此同時，在多數狀況下，死成為邊陲，而成為不在、擬似在的現象。如此，生命政治的操作將生命焦點集中於「生」，投注鉅大的能量在生存的生命和身體的本質化上，並切割掉死亡，使得死亡被推至一個被沈默化了的虛無或斷滅深淵中。如此，生命過程的生與死截然二分，生被實體化為可欲的，死則被虛無化為不可欲的。

這種生死二分生命政治，造成弔詭的生死關連。以國家為例，當生命在集體意義上被實體化為生命自身，生命就為「集體」這個名相注入了實質，國家或某種社會的集體性就被視為具有實體內容的生命有機體。當「國家」這個名跟國民身體單位劃上了等號，它的生命指標就是統計意義上的國民生命總能量。對內，在國家主權範圍內的國民的生命和生活品質關係到統治的穩固。因此，國家體制通過各種制度化的行政體系來介入全民的身心狀態，各種生命、身體統計成

為國民生活和生命品質的提升與否的標竿。例如：國民的平均生命期望值（或平均壽命）、標準化嬰幼兒死亡率、犯罪死亡率、自殺率、癌症死亡率、出生率、老年人口比例等等。這些統計數字能具體地與其他國家做比較，藉以對內對外宣示本國的國力和進步程度。如此，國民的身體和生命狀態藉由統計的操作，與政權的維繫產生了積極的聯繫。然而，弔詭的是，國力提升有時卻建立在操弄國民身體的生死之上的。例如，冷戰時期的東德醫生，將大量的早產兒溺斃於水桶中，卻宣稱他們的死亡是合法墮胎的結果，此舉乃在協助國家保持國民嬰兒出生率和死亡率上的優勢（AP11）¹⁹。又如中國為了提升人口素質和控制人口成長率而推動「一胎化政策」，從而對違規懷孕的婦女進行強制性的墮胎手術。此外，對於統計標準上的劣等人口，無論任何國家都必然會將之視為一個「問題」，有的國家會以及激烈的暴力手段加以消除，有些國家則可能會以較為「人道」的方式試圖加以改造或馴化「頑劣」的人口。從施力的能量來看，有時人道主義式的積極介入對國民的生命或身體所產生的權力效果恐怕遠大於單純的暴力手段。

對外，國體作為一個有機系統也有了清楚區分體內與體外的界線。當我們歡呼或祈求一國能夠國運昌隆、萬歲千秋時，並不意味著外國也要受到同等待遇。有時為了一國的國力，我們必須剝削甚至消滅另外一個國體。換言之，一國國體內的生命政治，可以是建立在對另一國生命總量的殖民、壓榨或摧毀上。最極端的情況就是國際之間的戰爭，當科技介入生命的保存時，科技也成為近代戰爭中消滅他國生命製造死亡的利器。事實上，對於一國之內被界定為威脅國體生命的異己（如特定的集體、特定的個體或每一個個體身體或心理的不可欲特質），國家也可能透過科技剷除之。如此，生命政治的生死對立效果下，生命政治也就是一種極端的「我相」執著。我的生，經常要以異端的他者的死亡來換取。這種拼個你死我活的生命政治，除了是對生與死做了本質化的二元對立，它更是對我與他者的本質化二元對立。透過將他者放置在該死的位置上，我人得以建構自己的不朽計畫。如此，這種生死對立的「我相」執著於國家的實體自性，為了它的不朽，有時犧牲個人、他人的身體和生命也被弔詭地認為是道德上的善。

生命政治的我相執著除了是集體層次的「生命自身」的技術性操作外，它也由個別的自我透過科技、修養或消費過程而對「身體自身」的可欲性改造。但無論是在自我技術中出現的自我意識或意索政治中呈現的獨立個體對自身的管理責任，我們都很難從中看到死的嚴肅意義被放置在一個超越我相執著和身體執著的層次上，最明顯的例子便是當前普遍對老化的疑懼與抗拒。這樣的執著不但使個體無法克服生與死的二元對立，個體對於他者的生生死死也漠不關心。就佛教倫理學的標準來看，此種格局的主體生命政治與尋求出離生死、解脫自在的「自了漢」仍差距甚遠，更庸談自覺覺他以眾生的生死解脫為念的「菩薩道」。

進一步，生命政治的生死對立，造成一種存在困境。生命政治對於生命和身體的我相執著造成對死亡的恐懼，因為死亡意味著自我和我所擁有的一切的消

19 <http://www.trinity.edu/~mkearl/death-4.html>

失，這造成一種對空虛感的逃避。因畏懼死亡而產生的空虛感在我們沒有完全克服死亡恐懼前，將會是一個永遠無法填滿的無底深淵。在還未超越之前，空虛感成了人存在的根本焦慮，它使人覺得自己總是有所不足必須填滿。人無盡的追求和擁有客觀化的實體（包括人自身的生命和身體）無非就是企圖要填滿這個空虛的洞口。一旦我們將死亡與空虛劃上等同並視為真實時，為了填滿空虛的洞口，我們將人類生存、自我身體、環境視做填補空虛的材料加以開發、改造、征服，使之成為求生意志的對象物。人類文明化的歷史過程中，這樣的求生意志使得自然越來越與人的意志盤根錯節。也同樣在這樣的過程中，人類的科技越益發展，它不但因改造自然而間接的提高了人的生活品質和生命期望值，更直接介入生命和身體自身，成為我們生命和身體存在中不可分的構成條件。

但是，事實上，當我們實體化一些對象並企圖以擁有它做為永生的佐證時，我們同時也實體化了對死亡的恐懼。是生命政治操作下，造成的存在困境。死亡在二元對立的好惡選擇中成了被懼怕的對象，它在我們的生活中客體化為一些具體的物件（包括不可欲的生命和身體自身）。當我們為了求生而追求某些物件時，我們也同時懼怕和逃避其他物件，因為它暗示或象徵死亡。不可欲的他者正如可欲的自我和所有物一般，被生命政治的對立操作造成的執著所對象化。這個他者可以是自我的某些異質成分，也可能是自我之外的他人、他國或他物。建立在自我生命和身體的欲求會將與之相矛盾和對立的元素加以消滅，因此，求生避死的計畫，常表現為對不可欲他者的攻擊性。其所造成的後果是：「自我的死亡恐懼唯有透過對他人的殺戮和犧牲方得減輕；透過他人的死亡，我們為自己買得免死和免於被殺。」（Rank）²⁰

總之，生命政治的操作造成生死對立，並促成一種存在困境。求生的執著意味著深化對死的恐懼，正如 Becker 所指出：「人類處境的諷刺性在於那免於死亡和毀滅焦慮的最深度的欲求；然而，正是生命本身喚起了死亡...。」²¹ 建立在我他二元對立相和好生惡死的執著上，生既不可能永恆，死也不可能消逝無蹤。建立在我相執著的無盡的追求永生和逃避永死是建立在深沈的空虛感上的，這使得一切科技建構和生命政治的計畫都不能根本的解除我人的存在性焦慮。在執著的生命過程中，生與死的糾結構成了人類處境的根本矛盾。

九、空性與生死不二

只有當人不再恐懼死亡時他才能終止作為奴隸的身份。 ---Montaigne

生與死的二元對立在邏輯和名相上或能成立，但在人類處境的實相上卻是不可能的。我們在二分生與死時，我們其實是欲求前者而拒斥後者，但這是行不通

20 David Loy (1996), Lack and Transcendence, p.15.

21 參閱 Ernest Becker (1973), The Denial of Death, New York: The Free Press, p. 181-182.

的，因為兩者是生命過程的一體兩面，以名相做二分時，兩者有著互賴和互涉的關係。因此，當我們極力偏求一方時，我們所欲排拒的另一方則如影隨形的被喚起或保存。換言之，當我們用各種生命政治和科技來求生拒死時，我們事實上是在我相執著的基礎上否定生死的不二性，這也就曲解了自我和生命的空性。對死亡的拒斥和恐懼實際上也是對自我和生命整體的拒斥和恐懼。生命若是建立在與死亡對立的一極上，則不可避免的死亡威脅將為自我的生命帶來更大的痛苦，一種根本的求不得苦。人類存在的最大諷刺就是當我們在妄求不朽時，我們便失去了活著的意義，換言之，我們也就無異於死去。唯有在我們接納並禮讚死亡時，我們才有可能放下我執並對生命的過程有更大的珍惜，我們的生命也才有可能更為自在。正如 Etty Hillesum 所指出：

死亡的實相已成為我生命中明確的一部份；也就是說，我的生命因死亡而延伸，透過接受毀壞為生命的一部份，透過我的眼中對死亡的注目和接納，我不再浪費精力於對死亡的恐懼或拒絕接受它的不可避免性上。聽起來很弔詭：一旦我們試圖從生命中排除死亡，我們便無法活出完整的生命，反之，當我們接納死亡進入我們的生命中時，我們同時擴大並豐富了生命。²²

事實上，生死的二元對立不是生命的實相，它乃是源自我們建立在我執上的二元主義思維方式（a dualistic way of thinking）。自我的二元主義思維方式深植於人類的經驗中，以致於我們總是跳不出生死對立的矛盾陷阱。如 Lifton 所言：「人類經驗的核心是奮力不斷地喚起和保存自我感的存活，同時避免自我感的死亡。」²³

十、解構生死對立的「自性見」與「滅斷見」

執著於自我的人類存在是免不了生死輪迴的，除非我們能夠以空正見徹底的破除我執，我們很難覺悟生死的空性。為了方便以空性觀點來解構我執自性見和二元主義思維所衍生的生死二元對立，以下的論述將應用金剛經的分析模式——所謂「X」，即非「X」，是名「X」——來解構我人的自性執著和對生死分別見。

原則上，在前句中的 X 可以是任何指涉對象，如果我們以『所謂「X」』陳述一個指涉對象並視之為最終事實（『即是「X」』）而不同時兼顧『即非「X」』時，我們勢必以肯定句的方式呈顯它，這似乎是無可厚非的。但當我們從諸多紛雜的關係網絡和流動不居的過程中抽離出一個對象物而加以注目時，它暫時會成為一個獨立跨出而存在的個體，並且在時間之流中，被空間化成一個停滯靜止的

22 參閱 Etty Hillesum, *Etty: A Diary 1941-1943*, trans. Arnold J. Pomerans (London: Jonathan Cape, (1983), 131-132.

23 參閱 Robert Jay Lifton (1976), *The Life of the Self*. New York: Simon and Schuster, 50.

存在。若我們對一個獨立靜止的個體對象產生實存和恆存的認知和安定可掌握的感覺。這種認知就是中觀所謂的「自性見」，此時，「X」所指涉的 X 成了一個外在於認識者而獨立客體恆在的實體。認識者的「自性見」同時也會升起對實存物「愛」、「取」的執著感覺。

在此，我們設定 X 的指涉對象為「生命」，則自性見對生命的態度勢必表現為相信它具有獨立自存的本質，生命可以有超越時間之流的永恆不變屬性。這樣的思想使我人對生產執著和愛、取的態度。當然，不好生的人則會將之視為恨、捨得對象而企圖結束生的狀態。然而，如果邏輯上的自性見與實相同，則生命的本質自性必不能因任何關係條件和時間過程的變動而有任何增減變異，那麼欲結束生命的本質就成為不可能的任務了。事實上，生命若被視為是外在於我們的客存對象，則我們企圖努力讓自己獲得永恆生命的任何愛、取活動也是邏輯上的謬誤，因為本質不變的東西是不會因我們的行動而有所更動的。

本文所分析的科技和生命政治將「生命自身」和「身體自身」視為可以使用和建構的對象，被化約為生命自身的生命現象，逐漸被窄化為肉身面向的「身體自身」(body itself)。身體由生命存有現象，成為國家的可用性關注焦點，到由科技創造的可能性與新價值基礎，成為個體渴望改造與再現美好存有的物自身。由自我的技術中出現的自我意識，再到意索政治中呈現的獨立個體對自身的管理責任，出現的這個「身體自身」。如從存在的精神分析來看，這樣的態度預設了對生命的愛、取執著，它背後的隱含了英雄式的不朽計畫。生物科技和生命政治企圖在集體或個人層次上改造生命的根本性質，讓生命脫離老病死的干擾，使之成為永生。如果如前所述任何條件皆不可能改變 X 的本質自性，則任何進步科技所預設的不朽計畫，當然也不可能使生命成為永生。

「自性見」不但是一種執著於 X 實有的本質論，它在陳述一個獨立對象時，也必然預設了一種「分別見」。例如『所謂「X」』的陳述句之所以能夠成立的其中一個必要條件，就是「X」即是 X 絕非「非 X」，也就是說，X 的獨存本質是有所限定的，不能與其他一切存在的本質混淆的，這其他一切存在可以是任何非 X 的實體。這對事物存在的「分別見」的最基礎邏輯預設就是二元主義思維，或二元論。二元論預設了事物非此即彼的二元對立，不但如此，人心的執著更在「愛、取」某物的同時也對與其對立的他物產生「恨、捨」的態度。

因此，設 X 為生時，我們不但本質化了生命自身，同時也預設了它的對立本質，亦即做為「非 X」的死。生與死因此而被截然二分成為兩個完全差異對反的屬性。在態度上，當我們的生命政治是「愛、取」永生的不朽計畫時，我們同時當然也生產出對死亡的「恨、捨」和恐懼。換言之，生命政治的集體和個體建構是對死亡恐懼(thanaphobia)的壓抑。對死亡賦予負面的定義，使它成為不可欲而亟思逃避的對象，然而，從前述的批判來分析，如果求生的本質是邏輯上謬誤且實相不可能的實現的顛倒妄想，則逃避死亡也就不可能成立了，不然就會出現求生不能避死不得的矛盾狀態，二元對立的生死本質論在此便不攻自破了。

此外，以「自性見」的態度來陳述『所謂「X」』時，我們其實也預設了主客二元對立的存在狀態，這時的客體當然就是「X」所指涉的存在對象，如本文所設定的「生命」，而主體則指的是那個在陳述「X」或執著於『所謂「X」』的人，也就是那個對生命自身和身體自身有所愛、取的主體。在此，我們可以順著「自性見」的邏輯推論，如果客體（生命或身體）是獨立實存的，那麼，它也必然是自足且不與他物（非生命或非身體）相混淆和相聯繫的，不然它的獨立自存就不成立了。不但「X」（生）與「非X」（死）清楚分別且互不關連，它們也必然因為沒有其他因素的介入而各自成為永恆不變的實體。換言之，我們在談兩個獨立實體間的關係時，就會犯了邏輯上自我矛盾的謬誤，因為它們是不應該有關係的。因此，自性見和二元論的生死對立就不可能有任何關係。不僅如此，我們也不能探討恆存實體（生命）的過程，因為這預設了實體（生命）會因時間發展的前後而有所變異，這也是自我矛盾的。至此，我們等於是逼著「自性見」和「二元論」做出攤牌，那就是，依該論的邏輯推演它必須毫不混淆的拒絕談論關係和過程，或空間與時間。反之，若有論者相信任何事物的存在都必須在過程中不斷與它物產生關連，這種見解必然不能是「自性見」和「二元論」。同理，自性見和本質論的生死觀絕無探討生命關聯和過程的可能。反之，我們若視生命為一個動態的關係和過程，則我們絕不能容許任何形態的「自性見」和「二元論」參雜其中。

同樣的道理，「自性見」的客體也絕不能與陳述主體產生任何關連和互動過程。在此，我們不免質疑，不靠認識者的認識過程或陳述者的陳述關係，我們如何可能說客體是存在著的呢？客體既然不能靠主體而存在，那麼必須要靠主體才能認識或陳述的必然不是真正的客體，所以，「真正」的客體是不可被認識也不可說的，而主體也不曾認識「真正」的客體。同理，以生或死做為「愛、取」或「恨、捨」的客體對象，則他們也絕不能與主體產生任何關連和互動過程，然而沒有主體的存在和實踐，我們如何可能說客體的生或死是存在的呢？生或死既然不能靠主體而存在，則必須要靠主體認識和陳述而存在的必然不是「真正」的生或死，「真正」的生或死因而是不可被認識也不可說的，而主體也不曾認識「真正」的生死。

我們接下來推論主體的性質，依「自性見」的原則，主體絕不能是也不可能成為客體，主體也從來沒有認識或擁有過真正的客體，也就是說，主體的任何「愛、取」和「恨、捨」都不可能擁有、消滅或改造「真正」的客體。然而，這不擁有任何本質的主體如何可能存在呢？他一切的動作豈不都沒有對象，也沒有得失任何東西了嗎？換言之，「我」也不應該擁有「我所」。真正的「我」這個主體，是不能有任何客體的性質也不能被客體化的。因此，主（我）客（生死）對立下的主體也從來沒有認識或擁有生命的客體本質，「真正」的「生命」自然也就無法為「愛、取」和「恨、捨」所擁有、消滅或改造。果如此，不擁有生命本質的主體如何可能存在呢？主體的任何動作都與生命過程無關了嗎？易言之，若「我所」是生命的話，那麼不該擁有任何客體性質的「我」也就不該擁有

生命了。這又是自性見的我執和二元論所遇到的自我矛盾困局。

如果真正的客體不靠主體而存在，而真正的主體不能有任何客體的性質也不能被客體化，則我們是不是可以說：「主體和客體沒有任何的互動和關連也沒有任何發生過程，主體所認識和陳述的客體都是錯的，被客體化的主體性質也都是錯的」？然而，當我們在問『是誰在陳述：「所謂 X」？』時，我們不就在認識和陳述這個正在認識和陳述的「我」嗎？如此，則這個「我」不就是被正在質問的我所相對立的客體對象（我所）了嗎？依前面的邏輯，客體化的「我」這個對象不是真正的主體，它只是主體所不能認識和陳述的客體，一個一說就錯了的客體。如果這不是真正的主體，那麼誰是真正的主體呢？如果主體是真正的認識和陳述者，則是不是應該進一步問【是誰在陳述『是誰在陳述：「所謂 X」呢？』呢？】這一句話呢？如此進行下去，成為被認識對象的主體又被客體化了。結果，尋找真正主體的努力是在出現了無限多個不能被真正認識的客體之後所剩下的真實認識和陳述者。然而，既是無限，如何可能還剩下任何東西？如果還有任何東西剩下被我們確認，則他不又成了被認識和陳述的客體了嗎？真正的主體到底還存在嗎？存在於哪裡呢？事實上，獨立自存且不具客體性質的主體是不存在的，沒有了生死的主體也是不存在的。

經由以上的分析，我們可知，用「自性見」所陳述的『所謂「X」』及其所必然預設的主客二元對立、客體獨存恆存、主體自主認識，皆是自相矛盾無法成立的。因此，我們根本不能接受任何形式的「自性見」、「本質論」和與之相應而生的「二元論」，包括將主體、生和死視為本質自性的見解和將自我與生死做二元對立或將生和死做截然二分的觀點都是無法成立的。面對此論時我們自然不能接受，祇得以否定的陳述來加以拒斥，這就是『所謂「X」，即非「X」』的寓意了。此處的「即非」是為了批駁「自性見」而施設的，它拒絕以「自性見」為基本預設而發展出來的任何認識論、本體論、哲學人類學和倫理學。對主客體和主客體的二元對立及其衍生的生命觀（永生或永死）、行動趨向（愛取或恨捨）和以科技介入並將生死化約為生命自身和身體自身的生命政治皆有所拒斥。否定式的陳述是為了幫助我們跳開「自性見」的無明執著的，亦即，徹底的否定是不能容許任何形式的執著的。這個原則是不能有例外的，因此，對「否定」本身的執著。換言之，如果我們完全不顧所指涉現象和所具有的認知態度是否為「自性見」或「空性緣起見」而一直站在肯定的對立面，亦即一昧的否定任何現象，這樣的執著於否定就會落入「斷滅見」的陷阱。如此，則「我」和「生命」就成了沒有意義的贅語。

對「X」的「自性見」的否定是否必須預設「斷滅見」呢？是否一切都不存在呢？接下來我們就針對對一切皆否定認為一切皆虛無的「斷滅見」做進一步的分析。如果我們一直執守對「X」（如生命）的否定而不容許「X」（生命）以其他的可能性呈現，則世間一切事物都無法存在。若以斷滅見來宣稱「不生亦不滅」或「不生亦不死」就會落入無效宣稱的困局中，因為，為了貫徹否定，「斷

滅見」必須接受反身性的質疑，也就是以否定的邏輯來徹底否定自己的主張。如此一來，「斷滅見」對一切生滅和生死的否定就不值採信了，因為它說的也不能是對的。「斷滅見」在這裡掉入了什麼都沒有的無底深淵，還誤以為此見至少擁有「什麼都沒有」這個「東西」。在「斷滅見」的觀點中，一切事物皆不存在於存在中，但存在於「不存在」之中，這是自我矛盾的謬誤。對世間生死現象的動態關係和過程而言，這是一大浩劫，其傷害性不下於「自性見」。

十一、朝向「中觀」的生死思索

既然「自性見」和「斷滅見」皆有根本的謬誤，那麼我們應該如何安立一個適切的見解呢？我們認為以中觀思想的「緣起性空」才能破斥兩個偏頗的執見，並安立在一個以緣起有和假名有為觀點的見解。如此，我們才有可能關照世俗現象和現象間的「成、住、壞、空」過程和環環相繫的關係。有了這層體悟之後，我們就可以較合理的說：所謂「X」，即非「X」，是名「X」。我們在既非「自性見」又非「斷滅見」之後重新肯定「X」(生死)的緣起性空和假名有。

龍樹以八不偈--「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。」--來闡述中觀的「緣起性空」真義。這個不二的般若空慧可對治許多二元對立的謬見，如生/死、常(自性見)/斷(斷滅見)等。龍樹另以「三諦偈」--「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」--來強調緣起性空和假名有的真諦。結合八不和三諦來看，中觀的主張是：「諸法因緣生，諸法因緣滅」。以空性來貫通，則可謂：「一切法空」，這亦包括「我空」。在法空和我空的真實相中，世俗諦和聖義諦也得以融通。換言之，緣起性空的究竟是可以融通「色不異空，空不異色」的。果如此，則「煩惱即菩提」、「生死即涅槃」。在此，中觀一方面以空性來破解生死的自性見，一方面以八不阻絕生死的斷滅見，並兼容生死與涅槃的無礙。

因生死是緣起有(pratityasamtpada)而非自性有，故空(sunya)。但為引導眾生故又必須「空復亦空」，以假名說有生死。假名(prajnapti)的梵文原意極為「假施設義」，它是依於因緣觀待而有方便名字，並非自性實有此名。因此，「如是一切，但以名字故說。是諸名字，亦不生不滅，非內非外非中間住。」因此，「所謂生死，即非生死，是名生死」，生命並沒有指涉一個獨立恆在並和主體及其他客體截然二分的本質，但也不是什麼生死現象都沒有存在的虛無，所謂：「緣起故無自性，無自性故空」²⁴的存在狀態才是生死的實相。生死因緣起性空而得以流轉，此即印順法師所云：「畢竟空不礙生死」。此外，依畢竟空而悟生死無常之實相時，它也不壞假名有。性空不是什麼生死都沒有的斷滅，假名也不設定生死為自性有，如此方能善巧安立一個觀一切生命現象的視野²⁵。

24 請參閱《中論》卷四 觀四諦品 (大正新脩大藏經 30, p. 33; No.1564)。

25 請參閱《大乘中觀釋論》卷九 T30, p0156c. (大正新脩大藏經 CBETA 電子佛典 V1.14 App 普及版 No.

基本上，從中觀的角度來考察，現代科技建構與生命政治對生死的介入將生命化約為集體意義的生命自身和個體意義的身體自身，並且將生與死分離而妄想求永生不朽並免於一死，這其實是為無明所蔽的自性見，距離緣起假名即空的悟境仍遠。正因執著於自性有和自相有而使得現代人的生死流轉之惑業苦事不能獲得根本解脫。

從中觀的緣起性空觀點來看，生死現象乃是「此有故彼有，此生故彼生...此無故彼無，此滅故彼滅」的相依相待的因果關係和過程。佛法依十二支緣起來觀生命現象可知，生死流轉的因果關係和過程是從根本「無明」(avidya)發端的。換言之，一旦我們無法以空正見和菩提心來認識世界的實相，而執著於各種自性見和斷滅見時，我們就跳不出十二因緣的初支—無明了。以無明為本的因果關係就是生死流轉的十二有支²⁶。科技建構與生命政治對生死的介入若是企圖終止生死無常並追求永生時，就是一種起於無明的執著。也就是對「我」自性的愛執，將我的生命化約為集體意義的生命自身和個體意義的身體自身，並且將生與死予以二元對立並偏求永生厭離死亡，這其實是為無明所蔽的謬見。從十二因緣的角度來觀，只要根本無明不斷，生死的因果關係和過程就不可能避免。因此，任何不朽計畫若是建立在無明執著上，則注定是要陷入自我矛盾的煩惱痛苦中。科技建構和生命政治的各種維生和養身技術終究免不了為死亡所摧毀。對生命的愛欲和對死亡的厭惡總是無法跳脫生(老病)死的流轉過程。這種永遠求不得的虛構目標，總是為執著的人帶來煩惱和痛苦。

無明誤將生命的緣起性空視為自性實有，由自性實有的執著而引生煩惱，由煩惱而造惑業，因而有生死流轉。反之，若吾人能不執自我的生命有自性，能以般若智慧照見我之身心五蘊皆空，則無明即能不起，無明不起則一切生死煩惱就能不生了。誠所謂：「無明滅則行滅，行滅則識滅，乃至生老死滅。」生命的世俗現象既是起因於無明，也唯有破除無明才能解脫生死。在這一點上，現代新科技和生命政治，恐怕還不足以臻於了脫生死的境界，因為它的根本目的論仍然是建立在生死對立、我他對立和我人實有不朽的顛倒妄想上。

無明所緣生的顛倒妄想就是我人自體五蘊的執取識，此一相應無明而生的「識」就是生死的根本。如「廣百論」所云：「識為三有種，境為識所行，見境無我時，諸有種皆滅」。因此，識乃是三界生死流轉的種子或肇因²⁷。現代科技和生命政治若是建立在無明相應的心識上，則集體的生命和個別的身體就成了執取識的所行境界(亦即客體對象)，生命於是成為識執取自性實有的境界。換言之，現代科技與生命政治攀緣於執取識而於生命這個境界執為實有，並使生死成為不可避免的過程。反之，要跳脫生死過程絕不能拘泥於此執取識所由生的科

1567)所言：「勝義諦中有其生死。論者言。如佛所說。皆是方便世俗施設。非勝義諦。亦非不有生死而說。長時有法可盡。彼生死者眾生所受。若如理修行。即能盡彼生死有性。」

26 如《七十空性論》說：「因緣所生法，若分別真實，佛說為無明，彼生十二支。見真知法空，無明則不生，此是無明滅，故滅十二支」。參閱印順法師所著《中觀今論》240頁。

27 參閱《中觀今論》241頁。

技建構和生命政治，因為以管理效能和美學存在等技術來治理或修養生命，儘管以不朽為目標，並不能超越對死亡無明恐懼。唯有於境（生死）不起自性見，並以緣起性空觀生死現象的因果關係和過程，同時解構境（生死）的本質自性得畢竟空的實相。如此，執取識方可能消解，煩惱方可滅，而生死解脫亦可期²⁸。

十二、結論

實證科學的知識，以及與實證科學相關的治理技術發展的生命政治，以及相關的科技建構中，生命被化約為生命自身，而且個體自我認識基礎也逐漸建立在身體自身。與此同時，傅科等人以對生命政治的研究與批判，企圖以揭示這種建構過程中，國家、資本主義等多方作用者參與的權力網絡，凸顯執著於生命自身與身體自身的問題性時，她們的確凸顯了「生」的歷史隨制關係與生命政治的作用。

然而，弔詭的是，當生命政治的知識建構、治理關係與自我技術作用下，變化多端的生命被實體化為生命自身，甚至肉體時，我們質問權力對生命作用的批判，仍有同樣落入這種對「生」的現象的執著。當我們不斷深入質疑生命、身體如何被權力規訓、部署、管理，不斷探索在歷史上，生的其它可能存在狀態時，我們同樣在生死政治的知識、治理關係部署下，將我們的批判依附在「生」的存有，而批判生命、身體的被操弄，只是另一種反襯，反襯出我們對生命、身體的存有的執著，為的是使「生」成為更為可欲、更為美好。與此同時，「死」先在生命政治的治理中成為不可欲的，在個人自我技術修飾肉體的計畫中，成為醜惡。然後，在這種批判計畫中，亦付諸缺席。這是生命政治與生命政治批判藉由對生的存有建構，對死的二度消音。死，於是陷入存有與知識的邊緣。

為了超越這種生命政治考察計畫中對生的專注，以及對死的邊緣化，本文由「空性」認識架構指出生命政治操作與生命政治考察中的生死二分問題性。用「自性見」所陳述的『所謂「X」』及其所必然預設的主客二元對立、客體獨存恆存、主體自主認識，皆是自相矛盾無法成立的。對這種將生死二分並加以本質化的認識方法中，我們指出，一方面，任何形式的「自性見」、「本質論」和與之相應而生的「二元論」，包括將主體、生和死視為本質自性的見解和將自我與生死做二元對立或將生和死做截然二分的觀點都是無法成立的。另一方面，與此極端對立地將一切視為不在的「斷滅見」，認為一切事物皆不存在於存在中，但存在於「不存在」之中，則是自我矛盾的謬誤。執著生死二分的「自性見」與「滅斷見」兩者對世間生死現象的動態關係和過程而言，都是一大浩劫。

因此，本文最後嘗試指出「中觀」做為另一種觀點所描繪的生命與生死現象。

28 印順法師在中觀論頌（p242）中有云：「... 因識的取著境界，計為實有，起煩惱造業而生死輪迴。若想解脫，須與我見相應的分別識不起，此識不起，煩惱即不生，煩惱不生即不造業，不造業即不感生死，由此輪迴永脫。」

依此觀點，現代科技建構與生命政治將生命化約為集體意義的生命自身和個體意義的身體自身，並且將生與死二分，執著於生而貶抑死，其實是為無明所蔽的自性見，距離緣起假名即空的悟境仍遠，而陷於生死流轉之惑業，不能獲得根本解脫。簡而言之，「中觀」與「緣起性空」是本文企圖為與生命政治、現代科技陷於同樣好生惡死惑業的生命政治批判，指出的一點新認識起點。這只是一個認識論轉換的初淺嘗試。

那麼，在認識之後呢？或許有讀者要問。當然，正如之前提出的，生命政治與科技建構對生死的劃分與操作存在各種層面，生命政治之所以成為事實，是因為它們不但存在於實證知識生產技術中，亦存在於治理技術與身體模塑技術中，這是一種全面的部署與操作。因此，認識論提問與轉換，只是超越這好生惡死生命政治的一小片段。正如我們之前的三個提問，一種不以實證知識為基礎而認識死亡的認識架構如何可能呢？一種不以實證治理興趣出發的存在中，死亡呈現何種樣態呢？一種不以「好生惡死」為基礎的倫理存在原則中，死亡呈現何種意涵呢？在本文，我們僅描繪了「中觀」的另類認識論端倪，這種認識架構的進一步部署、操作，另類存在治理、倫理實踐上的問題與可能性，則有待更多生死另類思考與實踐。

參考書目

- 印順,《中觀今論》,台北,正聞出版社,1992。
- 李瑞全,《儒家生命倫理學》,台北,鵝湖出版社,1999。
- 鄭曉江《生死智慧:中國人對人生觀及死亡觀的看法》,台北,漢欣文化出版,1997。
- 龍樹,《龍樹六論》,北京,民族出版社,2000。
- 《中論》卷四 觀四諦品,大正新脩大藏經 30, No.1564。
- 《大乘中觀釋論》卷九 T30, p0156c.,大正新脩大藏經 CBETA,電子佛典 V1.14 App 普及版 No. 1567。
- Armstrong, D. (1983), Political Anatomy of the Body. Cambridge: Cambridge University Press.
- Armstrong, D. (1995), The rise of surveillance medicine. *Sociology of Health and Illness*, 17 (3): 393-404.
- Arnold J. Pomerans, Ety Hillesum(1983), Ety: A Diary 1941-1943, Trans. London: Jonathan Cape.
- David Loy(1996), Lack and Transcendence. New Jersey:Humanities press.
- Ernest Becker(1973), The Denial of Death. New York: The Free Press.
- Foucault, M.(1963), The Birth of the Clinic. Vintage.
- Foucault, M.(1966), The Order of Things. Vintage.
- Foucault, M.(1977), Discipline and Punish. Vintage.
- Foucault, M.(1980), The History of Sexuality. Vintage.
- Foucault, M.(1984a), The Use of Pleasure. Vintage.
- Foucault, M.(1984b), The care of the Self. Vintage.
- Foucault, M.(1988a), "The Political Technology of Individual," in Technology of the Self, edited by Martin, L. H. Gutman, P. Hutton. Tavistock Publication.
- Foucault, M.(1988b), "The Technology of the Self," in Technology of the self, edited by Martin, L. H. Gutman, P. Hutton. Tavistock Publication.
- Foucault, M.(1991), "Governmentality," in The Foucault Effect: studies in governmentality, edited by Burchell, G., C. Gordon, and P. Miller. London: Harvester Wheatsheaf.
- Foucault, M.(1994a), "What is Enlightenment ?" in Michel Foucault: ethics: subjectivity and truth/ essential works of Foucault, 1954-1984, edited by P. Rabinow. Penguin Press.
- Foucault, M.(1994b), "On the Genealogy of Ethics," in Michel Foucault: ethics/ subjectivity and truth/ essential works of Foucault, 1954-1984, edited by P. Rabinow. Penguin Press.
- Heidegger, M.(1977), The Question Concerning Technology and Other Essays. NY:

Harper Torchbooks.

Latour, B.(1991), We Have Never Been Modern. London: Longman.

Latour, B.(1999), Pandora's hope. Harvard University Press.

Robert Jay Lifton(1976), The Life of the Self .New York: Simon and Schuster.

Novas, C. and N. Rose(2000), “Genetic risk and the birth of somatic individual.”
Economy and Society Special Issue on Configuration of Risk 29(4): 484-513.

Rose, Nikolas.(2001), “The Politics of Life Itself.” Theory, Culture and Society, 18(6):
1-30.

Technological Construction, Bio-politics and the Emptiness of Life-and-death Boundary

Chou, Ping

Assistant Professor
Department of Applied Sociology
Nanhua University

Lin, Wen-yuan

Ph.D. candidate
Centre for Science Studies and Department of Sociology
Lancaster University

Abstract

This paper critically examines the influential bio-politics and its consequences on the condition of life-and-death of modern human being and tries to elaborate an alternative epistemological framework to bring back the fundamental emptiness of life-and-death on the basis of Buddhist middle-way perspective.

First, we examine the exercise of bio-politics and its implication to life-and-death issues. By examining the relation between the entanglement between technology and human being, we define human existence as heterogeneous mediation. Following the insights on governmentality, we argue that bio-politics divides life-and-death into the essentialized ‘life itself’ and ‘body itself’ and disserted absence of death and semi-presence of death in our collective as well as individual existence.

Second, we further examine the practical consequence of bio-politics on human existence. We point out that with the dualistic life and death, in order to pursue for life and be away from death, modern human end up in antagonistic relationship between self and other, individual and collectivity.

After the critical examination of the ontological, epistemological and practical implications of life-and-death in bio-politic, we propose to elaborate an alternative epistemological foundation to the issue. We adopt the Buddhist middle-way perspective, especially and notions like “emptiness” and “dependent co-arising” to point out the changing nature of life-and-death and the contingent dividing line between them which co-dependents on the formation of bio-politics. In other words, the definition of life-and-death is contingent on the time-space condition and thus is empty of self-nature.

Keywords: bio-politics, technology, body, life, death, Buddhism, middle way, emptiness, dependent co-arising.