

从“家国天下”到“社会媒介国家”： 死亡政治的演化

张 昆 王创业

摘 要：中国人对死亡有着诸多忌讳，试图通过各种方式将死亡从私人领域隔离开来，但是权力并未因死亡而停止对死者和社会进行规训，不断地将死亡拉回到公共空间。古典时期，在“家国天下”的秩序下，权力分别从“实体”的制度、法律以及从“天命观”的伦理、道德层面进入死亡，将死亡政治化，使得死亡能够在公共领域堂而皇之地呈现。现代时期，“家国天下”的秩序被破除，民族国家的观念被引入后，社会与国家成为新的两极，媒介勾连起国家与社会之间的关系，尤其是在中国，演变出“社会媒介国家”这一新秩序。此时伦理、道德一极的死亡被科学话语、殡葬改革革除，而权力也开始从前台退场和隐藏，但权力又在媒介的遮掩下将死亡再次政治化并使死亡得以重返公共领域。

关键词：家国天下；社会媒介国家；死亡政治；公共领域

中图分类号：G206.2 **文献标识码：**A **文章编号：**2096-5443(2018)02-0017-11

基金项目：国家社会科学基金重大课题(11&ZD024)

凯瑟琳·麦金农(Catherine MacKinnon)认为死亡作为人类共同本质，具有普遍性，任何人都不能逃离死亡，死亡是人类共同的命运。^[1]她所指的死亡其实是“生物死亡”——人的生命因细胞的衰老或机体出现病状而导致的死亡。但死亡并非如此简单，除却生物死亡，还应包括医学死亡(科学死亡)、记忆死亡(死者被彻底遗忘)、政治死亡(剥夺政治权力终身)等多种形式。让我们感兴趣的是，死亡是如何从具有本质性的生物死亡过渡到非生物死亡之上的？古典时期到现代时期，死亡发生了怎样的改变？是何种力量促使此种改变？

福柯认为以上所有这些问题都可以置于权力关系的范畴之内加以解释。但与福柯的观点不同的是，研究者将死亡置于“国家社会”关系结构之中，着重考察了古代中国的“家国天下”结构秩序下的死亡政治以及“大抽离”后“国家媒介社会”结构下的媒介化死亡政治。

一、古典时期的死亡政治：“家国天下”秩序下的隔离与权力介入

中国人对死亡似乎有着天然的矛盾心理，一方面极力将死亡从日常生活、私人领域中排除，另一方面，权力又通过宗教与天命观、惩罚(公开行刑)、奖赏(对逝者追封)的方式积极渗入到死亡之中，让死亡政治化。

(一) 日常生活中的死亡隔离与禁忌

人作为情感与意识的生物，当其面对死亡时会产生情感上的悲恸，死亡的发生还可能引发生者的焦虑。如皮特·伯格(Peter Berger)所说：当人们看到别人的死亡，特别是亲密的人的死亡时，会预期到自己死亡的情景。^[2]这一切都与死亡恐惧有关。死亡恐惧是我们在面对死亡时的一种态度，一种“活在当下”的强烈意识以及对当下的一种控制力自信，死亡则意味着意识与控制力的消失，恐惧感

便能油然而生。

中国人对死亡的恐惧是立体而全面的，并业已在传统社会中就形成了一条完整的话语体系链。话语链的起点是“死亡的不洁净”，话语链的终点则构建起了庞杂而又全面的神、鬼、怪体系。在此话语中，死亡已经与“恶”和“脏”联系在一起了。当话语将死亡标定为“不洁”时，死亡的禁忌便可形成，并能在这一话语真理中完成对死亡的系列隔离操作。

为此，各种隔离仪式与方法便不断涌现。隔离并非是将死者与其生前社会分隔，分隔礼仪也并非是将亡者与物理世界分离开。事实上，葬礼中更多的礼仪是要将生者与死者分隔，“其过程对生者是一个边缘状态，生者经分隔礼仪进入此阶段，从此再经历聚合礼仪回到社会……生者边缘期与死者边缘期相对应。”^[3]与以往研究者认为分隔礼仪只发生在死者身上不同，在传统中国的死亡文化中，可以轻易地发现与生者息息相关的分隔礼仪。

中国人将死亡的“邪恶”物质化，认为人死后会有煞气释放，被称为“出煞”（北方人称为“出殃”）。民间认为“煞气”是尸体释放出的一种云状的气体，是“死亡污染”的表现。^[4]在中国不少地区亦有“回煞”之说。“煞”“殃”被认为具有杀伤力，煞气若触碰到树木，则树木枯死，碰到活人则人或大病或死亡。且煞气是不分亲朋，不辨敌友的，因而在“出殃”和“回煞”时人都需要躲避，邻居家的花草树木则需系上红布“避煞”。古人还发明了禳解煞气的方法，所谓的禳解其实质是一种“驱邪”，古人认为醋、鸡血、狗血、桃木、符篆和一些道家、佛家的法器都有驱邪之功能。由于祭祀活动还可能招致外祟，所谓“烧纸引出鬼来”，所以必须在出殡后净宅。净宅是古典时期的另外一种驱邪仪式。净宅的目的一方面是为了避煞，祛除未散尽的煞气，另一方面也是驱除外鬼的方法。即便是承于天命的天子在判处臣子、庶民极刑之时也充分考虑到了生者与死亡的隔离与禁忌。在古代，对那些死刑犯人行刑时间是“午时三刻”，之所以选择正午时分，是因为，在古人看来这是一天中“阳气”最为旺盛的时刻，而被执行死刑的犯人，无论何种原因，都被认为是“阴气旺盛”，活人为了避免被鬼魅所纠缠，选择正午时分以保护行刑者。这其中也还包括一些辟邪的具体方法：如刽子手穿红色的衣服。这些与死亡有关的复杂话语系统并非因死者而设定，反而是处处为生者所考虑。即便是后来的佛教与基督教进入中国，它们融入中国文化的一个表现也是参与到死亡仪式之中，不仅是要超度亡灵，更为重要的是它们也可以驱邪、避灾，为生者的生存提供庇佑。

由上可见，无论是“驱邪”“避煞”还是“净宅”“着红”，古人所做的都是要尽力将死亡所带来的“脏”“恶”与生者隔离开来，以产生一种想象的与死亡的距离感，并通过此种距离感寻求心理上的慰藉。但是这些都还不完全能够将死亡从私人领域驱逐开来，毕竟在日常生活中，“死亡”也可能随时迸发而出，中国人觉得仍有必要在日常生活用语上将死亡隔离。

仅人的死亡，就会有不同话语表达方式。有研究者发现，中国人对“死”的委婉表达就多达200多种。如不同年龄人的死亡有：夭、殇、夭亡、告终、寿终等；口语化的表达有：老了、走了、去了、返乡、回去等；书面表达有：作古、驾鹤、西去、辞世、百年、仙逝、安眠。从功能主义角度而言，话语不仅仅是描述性的，话语还具有解释性。“社会或互动的解释强调的是使用语言（尤其是口语）时的互动情境的动态性，以及社会规范及/或文化准则、资源及互动的目的。”^[5]因此，死亡的不同表达方式其实也是在遵循着一定的文化规范和准则。在中国的死亡文化中，“死亡”以及对它的直接表达都是一种忌讳。对亡者忌讳使用“死”，而对生者的避讳更多，“死”也被认为是日常生活中最为恶毒的咒骂。《诗经·邶风》中的《相鼠》描写的就是民众对统治者的痛恨：“不死何为？不死何侍？胡不遄死？”^[6]弱势群体通过语言诅咒表达内心的愤懑，“试图通过语言的灵力除掉敌人”^[7]。

以上的“出煞”“驱邪”“避煞”“净宅”都是典型的生者与死者隔离仪式，并非死者的隔离仪式，而是死者成为被隔离的对象。对死亡的诸多禁忌和分隔仪式并不能做到完全阻碍权力对死亡的渗入，以及权力对死亡的征用。另一方面，分隔仪式的完成就开始进入到聚合仪式之内，在“天下”观念中的“天命观”开始显现，死者也从鬼魂聚合到祖先之席位，享配牲祀，成为具有一定神性的先人。

（二）权力介入死亡的双重路径

福柯认为权力有两种面向，第一，权力是一种无处不在的力量，它就像毛细血管一样，深入到社会肌体的每一个层面。第二，在《性经验史》中，他认为权力也有积极性、生产性和创造性，权力作为治理技术，可以保护人口与社会。但福柯对死亡与权力的关系讨论止步于古典时期权力的嗜血。古典时期的中国，权力不仅嗜血，而且具有奖赏和保护的一面，权力对死亡的渗入也有两条脉络，这些都与“家国天下”的秩序有关。

1. “实体”权力对死亡的渗入

在“家国天下”的构序中，国是一个中间环节，它更为倚重的是家和天下这两极。家是一种自我的体现，天下并非是一种有绝对边界的疆域概念，而更多的是一种普遍的宇宙价值秩序，是中国人所认为的最高的自然价值，它遵循的伦理道德、天道、天理和天命，而这一价值秩序和伦理天命也是人类社会和自我的至善所在，也是自我的一种最高追求。所谓家国天下，“乃是以自我为核心的一个社会连续体，每一个自我都镶嵌在从家国到天下的等级性有机关系之中，从自我出发，逐一向外扩展，从而在自我、家族、国家和天下的连续体中获得同一性。”^[8]在其中，此种制度将庶民、家族、士大夫、诸侯与天子连为一体，“家是士大夫掌握的国之本；国是诸侯掌握的天子之本；天下是天子掌握的天之本。”^[9]家国天下之间通过层层的分封与效忠，最终形成了在血缘、文化和政治上的一种共同体。三纲五常、契约法规、宗教及社会秩序都被笼统在家国天下的秩序之中，并为之服务。由此，古代中国的家国天下延伸出两种面向来——“儒表法里”：宣扬的是儒家政治，实践的是法家政治；纸上的伦理中心主义，行为上的权力中心主义。^[10]——其一是秩序层面的，具有边界性质的制度，是一种实体的家、国和天下。这是世俗的一脉，即是通过法律维系了权力的行使。其二是一种道德、普遍价值，是一种最高的行为准则和天理、天命、天道的自然价值。这是宗教的一脉，通过儒家构建了国家权力的意识形态合法性来源。这两种脉络扭缠在一起，不可分割，因而裴宜理称古代中国是一个“政教合一”的国家。因此，对家国天下的尊崇，不但是一种秩序的维护更是对天道、天命的尊重。

在此一层面上思考权力如何能够介入私人生活中的死亡便能够清晰地发现，死亡不过也是镶嵌在家国天下秩序之中的一个枝节而已。由此可以看出，古代中国国家权力的两条线：一是天子拥有至高无上的权力，在这一线索中实践的是法家政治，是行为上的权力中心主义，也是福柯所谓的“物理权力”；另一则是在家国天下构序中遵从天命，符合天道的保民思想，是一种纸上的伦理道德线索，即是福柯所说的“生物权力。”处在伦理道德的权力线与行为时间的法律权力线又是一体的、大一统的，而且在中国经历了上千年的王朝更迭而基本未发生偏移。在家国天下秩序下所建构的大共同体之中，通过天道、天命——“三纲五常”、宗法伦理及森严的法制——各种刑罚制度，不仅将生者严密控制，更未将死者放逐。

再由此重新转移到权力对死亡的控制之上，一切就会顺理成章。如果说公开审判与执行死刑是为了彰显皇权的话，古代中国对皇权的维护一点都不比福柯所描述的“达米安案”表现得弱，甚至是有过之而无不及。仅因欺骗了皇帝，就已经“罪当诛”。天命与法制赋予了皇帝绝对的权威，他不仅可以加罪臣民，也可以赦免其罪。汉代时，汉景帝对晁错的行为就比较有典型性。当晁错深得汉景帝宠信之时，丞相申屠嘉向皇帝奏告晁错“擅凿庙垣为门，请下廷尉诛”时，汉景帝却说“此非庙垣”，而包庇晁错。及至吴楚七国之乱发生时，景帝却让晁错做了替罪羊“上令晁错衣朝衣斩东市”^[11]。从死亡的视角观测，至少可以推论得出：首先，皇权以生杀予夺的方式介入到了死亡之中；其次，皇权对死亡的规训不仅体现在死亡的方法和赦免的方式，更为重要的是可以定性死者的死亡意义与价值；最后，皇权不仅能够使用惩罚方式规训死亡，而且可以以“荣誉”或“奖赏”的方式进入死亡，“朝衣东市”就是皇帝对晁错之死的奖赏。

造成这一结果跟古代中国的家国天下的一体结构秩序有关。权力的来源单一，并被国家(天子)

所垄断,社会(民众)如要对此做出反抗将付出沉重的代价,因此社会在对权力寻求过程中就会走向另外一个方面——对权力的攀附。国家权力对社会的主动介入和社会对国家权力的攀附,两厢作用,权力就如毛细血管深入到社会的每一个角落。死亡在权力介入后开始对死亡形成规训,何种死亡是要被权力惩罚,何种死亡又能够获得权力的青睐和奖赏,这里遵循着一种政治的逻辑。此种政治逻辑与“国家—社会”结构完美契合,权力也完成了它对死亡的规训,死亡的政治得以生成。

2. “道德”权力对死亡的神圣性建构

“家国天下”中的“天下”一极还蕴涵着道德权力——天命观。以往,天命观被认为是皇帝为了维护其统治所建立起的一套迷惑民众的说辞。但是这套说辞却自上而下为国家社会结构服务,并能够为社会欣然接受,这也是中国封建社会具有稳定性的原因之一。

对天命观的尊崇是在两种层面上得以体现和实践的。第一层面是对“天”的崇敬,此种崇敬得以形成是因为天具有“神启”“规范”和“天谴”的神奇能力。自汉代以降,皇权也被完全纳入天命观的体系之中,皇帝自称是天的儿子——天子受命于天,天下也就成为天子之天下,国则是君之国。^[12]如果是朝代更迭,与民众的政治不认同无关,而是因为得罪上天。《尚书·汤誓》中所言更为直白,因为夏朝罪孽深重,不符合天命,而上天又降大任于我商周,所以我们不敢不将夏朝推翻。^[13]同样,民众也应该顺天命而行事。第二层面是“天”对人的奖赏,帮助人实现愿望,即是对人的护佑。在这一层面上,天命观被普遍化。当人去世后,也具有了神性。而在这一神性之中,天命观也得以体现。如此一来,古代中国的祖先崇拜就能够在天命观的框架中得到解释。由此还延伸出“忠孝”的观念,忠是忠诚,对皇帝的绝对忠诚;孝是孝顺,对长辈的孝顺。

这些观念的维系还离不开宗教的作用,作为家国天下秩序中的本土宗教也在极力地服务于政治。在中国,道教修仙与印度的佛教,西方的基督教有着本质的不同。道教的成仙是要经历痛苦的磨难,经历常人不能忍受的劫数,历经几世几劫方能成功。而佛教与基督教,前者强调修与悟道,佛教可以“放下屠刀,立地成佛”;后者强调相信与追随,哪怕是最后一刻,只要相信,上帝都不会放弃他的“羔羊”。从对彼岸的追求看,佛教与基督教都有劝人向善的成分,这一点在道教中也能体现。如果说,佛教与基督教劝善的方式是最终的“成佛”和“升入天堂”,那么道教的劝善方式则是通过构建一套恐怖的地狱或者死亡体系和“离地三尺有神明”的方式来完成的。这就形成了中国语境中的死亡恐惧与死亡禁忌相辅相成,互为因果。

(三) 死亡的公共呈现与权力实践

死亡在禁忌文化的作用下被从生活中隔离,但是权力介入死亡后,让死亡的面貌发生了变化:其一对死者的崇敬;其二对死亡的利用以及死亡意义的建构。因此,古代的死亡在公共领域的呈现可以有三大典型路径:一是“血”,以问斩为代表的杀人示众;二是“保”,权力对死者及其后世子孙的加冕与恩赐;三是“报”,作为权力代表的死亡,臣民为其服丧、禁娱。这也是在家国天下秩序下构建出的死亡真理的社会实践。

福柯认为公开行刑是权力最为赤裸的表现。古代中国的公开行刑更为常见,它是一种典型的死亡公共场域呈现,而我们不仅将其视为权力的作用,更进一步指出,行刑仪式中,杀人并非目的,示众才是目的。杀人的目的是为了对民众产生规训作用。因此,中国古代在执行死刑时是有特定的时间与地点的。比如在清朝就已经形成了一系列体系“秋后处决”,这是权力机构集中处理死刑的时间。“午时三刻”则是在正午时间执行。“菜市口”则是执行死刑的地点选择在人流量大,人口密集的区域。当权者认为死者的尸体仍需被示众:暴尸于市、悬首示众等。

如果说上述死亡的公共呈现是一种惩罚的话,天子对那些符合当时“道德规范”的死亡的褒奖则无疑是福柯所谓的“生物权力”,是奖赏的权力。最为常见的有两种,其一,为诸侯或者大臣“加谥”——“谥者,行之迹也;号者,公之表也”。^[14]在唐代,一般只有官阶较高的人才可以在死后获得

谥号。谥号所反映的是权力与等级观念，同时具有传播与规训的功能。《白虎通义·谥》中指出谥号的目的是为了“别尊卑，彰有德”^[15]。其二，以皇帝的名义或者皇帝亲自前往大臣家中悼念。这对生者而言可以为整个家族带来荣誉，也是权力认同的象征。其三，则是赏赐。对逝者的后代进行赏赐，加官晋爵，或者对逝者的家人进行物质赏赐。而逝者家人会因赏赐而“叩谢皇帝天恩”。在平民一级，权力的介入则是以平民对权力的攀附实现的。平民百姓为了给家族或者逝者带来“死后哀荣”，则会主动依附权力。朝堂官员、当地父母官、宗族族长以及死后前来吊唁的宾客数量都能够为亡者和家人赋权。吊唁的级别越高，这种权力所带来的奖赏和荣誉也就越大，其对生者的示范效应也就越好，生者会根据这样一种“真理体制”来规训自我，实现自我技术实践。也正是因为如此，权力对死亡的规训也就愈加严密。

古代中国，臣民还需对权力“还报”。天子等皇室成员去世时，作为子民需要为皇室服丧。秦汉之时，皇帝驾崩，惯常做法是“发丧”“上尊号”“立庙”“大赦天下”等。到清代时，皇帝、太后、皇后去世，全国百姓需要服丧，停止娱乐。这时权力进入死亡并将其演变为一种集体仪式了。集体仪式不仅可以创造认同，而且可以凝聚社会力量。在权力与天命观的统一运作下使得死亡成为一种共享与共同记忆，国家与皇权认同也就被渗透进社会之中。

传统中国社会中，权力通过“家国天下”的结构秩序以及这一秩序中的“天命观”与宗教伦理进入到死亡之中，权力此时具有强大的对死亡的规训能力，在这一脉络中，权力使死亡的样貌发生了改变——人们一方面极力将死亡从私人领域中隔离，但是另一方面，权力却将死亡拉回到私人领域之中，有时也会进入到公共领域，如皇帝、大臣等的死亡。不过，即便是权力通过祭奠仪式回到公共领域，由于受制于传播速度，这种权力在社会之中还是赤裸的。在现代社会中，虽然对古代死亡文化有所继承，但是天命观的覆灭与家国天下秩序的重新结构使得死亡的隔离不再完全是因为死亡的邪恶，生命权力急速上升，权力更倾向于将生者快速地拉回社会生产中，死亡的公共领域重返也不再是一种权力合法性的展示，而更多地以媒介化的方式呈现。

二、现代时期的死亡政治：科学/知识的治理与媒介化重返

在天命观的统领下，宗教成为皇权的附属，或者亦可以称其为政教结构。只是这种体制与西方不同，在欧洲，有很长一段时期是教统领政的。其后欧洲使用“自由”与“民主”的政治话语构建自身正当性，从而走上了政教分离的道路，但基督教依然能够维护民间社会的基本秩序。而中国在清末民初将政教相连的本土政治视为专制，从西方借用的“民主”与“科学”的话语成为正当性自我生产的说辞。^[16]这一改造并不能算是成功，正当性也不如古代中国的政教结构来得稳固。及至以马克思的唯物主义作为指导思想的中国共产党登上历史舞台，强调无神论与反封建迷信，通过行政手段、新闻宣传机构和文化运动，彻底破除了旧社会的政教结构及正当性来源。以不断强化“历史选择了中国共产党”和“社会主义制度优越性”，通过团结一切可以团结的力量凝聚共识，构建了一种“历史合法性、绩效合法性和承认合法性”的新体制。

在死亡层面，死者的神性也随着天命观与宗教迷信而被破除。但权力并未随着社会主义改造、现代制度建立和殡葬改革而从死亡之中退出：实现现代化成为中华人民共和国成立后的新目标，死亡也在现代医疗与管理中被隔离得更为彻底。与此，媒介的进场又让死亡重新回到公共视野，死亡虽然不再具备神圣性，但在新的政治结构中，死亡也重新找到了它的政治逻辑。而这也正是死亡能够重返公共领域的原因。

（一）现代科学知识包裹下的殡葬改革

中国共产党以马克思主义作为指导思想，强调无神论和唯物主义，通过宣传、行政手段、文化运动，对资本主义工商业收归国有等方式对旧中国进行了社会主义改造。死亡的葬礼和葬法也在改革之

列。殡葬改革是最为核心是对死亡的宗教性、丧葬仪式和死者的神性彻底破除。殡葬改革经历了一个自上而下的过程。首先是党和国家领导人的率先垂范。1956年毛泽东等党和国家领导人以签名的方式提出中国的殡葬改革，其后领导人的逝世基本上都是采用火葬或者海葬的方式。其次是以“规定”和“通知”的方式将殡葬改革制度化。如1956年中央办公厅公布《关于共产党员应简办丧事、带头实行火葬的报告》在全国推广执行；1985年国务院颁布《国务院关于殡葬管理的暂行规定》；1991年党中央又公布了《关于党和国家高级干部逝世后丧事改革的通知》。^[17]无论是“通知”还是“暂行规定”，关于殡葬改革的内容主要集中在葬礼和葬法之上。改革葬礼就是要移风易俗，破除封建迷信的礼仪制度，推行节俭办葬礼；葬法改革就是逐步废除土葬，推行火葬。最后则是采用行政手段在农村推广火葬和平坟运动，即使是到了2016年河南部分地区还在进行平坟运动。

总结殡葬改革话语，可以发现，推行殡葬改革的理由就是一个现代科学知识的话语场：①节约耕地；②移风易俗，破除封建迷信；③节约资源，保护生态环境；④防止传染疾病，保护生者健康。从上述话语中可以窥见：首先，无论是“节约”“迷信”还是“生态环境”“疾病传染”，其实质都是科学的话语、知识，在科学话语知识的协助下，殡葬改革得以推广，并能够彻底颠覆和否定传统中国的死亡观念，死者的神性也以封建迷信的科学话语被革除；其次，生者才是现代国家所要关心和保护的對象，一切都以生者的生存与生活美好为前提，保护耕地、资源环境以及民众健康的目的就是实践“生物权力”。

殡葬改革带来的是整个丧葬体制的变革：殡仪馆(火葬场)的设置，公墓地的选址和建设，殡葬服务业的市场化。虽然有些殡仪馆和公墓仍有国家公益和行政的参与，但是殡葬改革也在市场化大趋势下出现了商业化发展。不少城市都有“人生终点站”等一条龙式的殡葬服务。在国家层面，2010年民政部门还专门组织专家编写了《殡仪接待服务》《遗体告别服务》《遗体保存服务》等章程。在广州召开的殡葬服务标准座谈会上还专门明确和讨论了《殡葬服务术语》规章等内容。^[18]如此一整套完整的殡葬体制的形成，让晚近的现代人对死亡有了重新的认识。死者被完全隔离在公共领域之外，死者家属通过购买社会服务而完成丧葬礼仪。死者从死亡的那一刻起，他已经被纳入到了这样一种新机制之中，有专业人员为遗体化妆，亦有工作人员带领完成遗体告别，最后遗体被送入火葬设备。死者也成为工业化大生产中的一个生产环节。这也正是里茨尔所谓的“社会麦当劳化”。在这样一个社会中，科学管理、生产流水线、效率、产品的可控制与可测量等都成为现代死亡的显著标志，在这样一种机制之中，死者犹如走上了传送带的“汉堡包”或“炸鸡腿”。^[19]火葬也比土葬高效得太多，在那样一个设备，工作人员也是按钮操作者，他只需按下按钮就成功地在现代化的管理中实现与死者的隔离。“文明化进程”^[20]就在这样的流程操作手册、科层制的分工和机器的按钮操作中完成。

(二) 科学与医疗话语对死亡的管理

科学知识的普及和医疗技术的发展也让死亡的神性消失——无论是由魔鬼索命还是升入天堂、进入极乐。死亡成为科学规训的对象，“文明化过程是现代死亡背后的动力，在这一过程中，人类的兽性被压抑，情感被控制，死亡与临终者被推到社会生活的幕后。”^[21]交由专业的医护人员和殡葬服务人员来管理死亡。在医生看来，死亡是由疾病和病状构成，医疗科学具有解释力。无论是正常死亡还是非正常死亡，死者一定是遭遇了某种生命体征的被破坏：高空坠落、失足落水、钝器所伤等都在可以解释范围之内。在科学的帮助下，“在最近几个时代，我们创造了现代死亡方式。”^[21]它发生在现代医院，在此可以对将死的有机体做隐藏和清洁。也就是说，当临终者被推进医院，他本身不再受自己和家人的控制，而是要受到医务人员和医院的控制。医生根据各种仪器——呼吸机、心电监测仪等各种检测生命体征的仪器用以判断人是否还有抢救的价值，临终者所面对的是机器，只有机器上的

数据发生异常才会引起医护人员的注意。在现代化的仪器使用中，仪器中介了临终者与医护人员，临终者被异化为物。死亡的非人性化发生了，临终者在陌生人的监护中死去。宣布死亡的权力也不再归家属和亲人所有，宣布死亡成为医生的特权。医生在科学理论基础之上，通过对医疗仪器的使用和读数，进而获得了对死亡宣布的权利。

在医院中，临终者被一套科学的管理体制所束缚。进食的时间、数量都被严格的执行。甚至家属的探望时间也被医院的管理制度所约束，家属与临终者隔离开来。家属不能见到临终者的生存状况，而医生也不断地使用专业的医疗术语与临终者家属沟通：患者状况稳定，各项生命体征可控。按照菲利普·埃里斯的说法，这样一种非人性化只是现代世界通过它“摒弃死亡”的过程的一部分。

医疗科学构建了一套严密的规训死亡的制度，从死亡的监测到死亡的管理再到死亡的宣布，并认为这样一种机制对生者与死者的隔离帮助巨大，也非常有助于“治疗”，亲属并不能完全体会临终者的痛苦。近年来不少医生开始反思，一些社会运动也促使“临终关怀”与“安乐死”的话题被推向前台，死亡所面对的不再是冷冰冰的医疗器械，开始关注到临终者的生存和死亡权利，似乎这是一次人性回归。但是当我们具体关照“安乐死”与“临终关怀”话语之时，我们依然发现权力的魅影：抢救是在浪费资源，对家属造成了巨大的经济负担，而临终者本人也是痛苦不堪。可见，临终关怀与安乐死虽面对的是濒死者，但话语中所隐藏的却是生者，毕竟临终者的肉体不再有用。即便不是如此，临终关怀的执行者也是“专业人士”在按照一套科学的方法实施。

而福柯则认为这是现代权力的特征，以“生命安全”为目的的“生命政治”。在科学知识及话语的规训下逝者的身体器官也成为有价值的。“脑死亡”的科学话语的建立正是认为死者可以在科学技术的帮助下继续为生者与社会做出自己的贡献。

（三）媒介的进场与死亡的公共领域重返

在传统中国社会中，我们已经看到权力进入到死亡之中，私人领域的死亡开始具有公共性。受制于传播能力和媒介的限制，死亡的公共性较为有限，只有少数死亡可以真正成为公共事件。但权力是清晰可见的，它存在于死亡的仪式之中，存在于天命观之内，也存在死亡的公共再现。当时间推延至现代社会，科学知识和医疗手段的登场使得权力的样貌不再清晰，但是权力并未退场，它在管理死亡，使其秩序化以防对私人生活的打扰。与古代不同，现代社会的死亡公共领域重返则借助了大众媒介得以顺利实施。媒介的议程设置或遮蔽或再现安乐死、车祸、谋杀、枪击等。古代人对地狱、僵尸、魔鬼的想象被视觉化呈现，也变得更为现实与逼真；死亡与性这两个被认为是不洁的事物，也可以在广告中公开展现。

与死亡有关的内容可以被产品化和商业化。2009年一款名为《植物大战僵尸》的策略游戏开始进入中国，这款由美国游戏公司设计的游戏逐渐在中国风靡。在这款游戏中，主角之一便是各种各样的僵尸，它们虽然穿着西服、打着领带，但是它们依然有着“僵尸”的形貌：步履蹒跚，蓝色或者绿色的皮肤，骷髅头上带着两只大大的白色眼睛，牙齿缺失，身着不同服装扮演着各种角色。虽然在游戏中僵尸是反面角色，是要各种植物合力防御的，但是我们接受了这样的僵尸，成为它的消费者。僵尸一般是丑恶、阴暗，一直是人们避之不及的东西，但是这款游戏似乎颠倒了僵尸形象。^[22]其实并非是僵尸形象的颠覆，而是死亡以游戏或者娱乐的形式回到了公共领域。因为在这款游戏之后，南京地铁、校园里、广场就上演过不少次青少年Cosplay僵尸的游戏。如果说在这款游戏中，我们还在遵循着将僵尸“隔离”——消灭的传统规则。但是在一些影视剧作品、广告中出现的僵尸却成为与人类友好相处，甚至帮助人类的可爱形象了。

在媒介报道中，死亡更为常见。姚贝娜的去世引发了记者的躁动，为了拍摄到姚贝娜的遗体照片，媒体记者不惜蹲守太平间。就是被认为是社会责任代表的中央电视台也一再预告要对毒枭糯康执

行死刑进行直播。如果说这还是特例的话,作为媒介事件的葬礼或枪击、死亡事件一直充斥着荧幕:肯尼迪总统遇刺、戴安娜王妃葬礼举行、美国“911”事件、校园枪击案,即便是一起车祸,记者也乐意将死者“血淋淋”的画面展现给受众,尽管这样做会遭受到非议。王辰瑶就注意到展现死亡这样的一个悖论性的新闻报道:“高度争议和高度关注,并存于以展现‘死亡’为主题的新闻报道之中,并出现了某种令人费解的现象:记者既追逐又回避此类新闻选题、受众对此类新闻报道既有反感又有快感。新闻专业主义一直试图以伦理规范‘死亡’的新闻生产,但并不总能奏效。”^[23]他认为死亡作为新闻报道的一个重要领域受到时代、技术、文化的影响,很难用道德标准去规范,而导致这些悖论出现的原因是“禁忌及对禁忌的传播”。^[23]这一解释似乎已经触及深层次原因,但我们更进一步追问:为何要突破禁忌的传播,仅仅是因为商业利益吗?而基本不以营利为目的的党媒,如新华社、《人民日报》并不避讳死亡,而是相反,不断呈现各种死亡。这又是为何?

死亡重返公共领域已经是不争的事实,我们更为关心的是死亡为何能够重返公共领域?被管理的死亡为何要再次重返?难道这不是对现代性的挑战?我们更需要的是追问死亡重返公共领域的机制到底为何?

三、媒介化的死亡政治何以可能以及何以必要?

死亡的神性被现代性所破坏,死亡不再具有神圣性。可以注意到:科学知识以及现代的社会管理制度都对死亡进行了有效的隐藏与隔离。然而死亡的神圣性在现代的“殡葬改革”话语中被破坏,但禁忌并未完全消失。死亡也在科学的帮助下得以隐藏,但是也并不彻底。与此同时,死亡还在媒介的帮助下彻底而清晰地重返公共领域。这是矛盾的,原本可以将死亡隐藏得更好,也可以加大殡葬改革的力度与话语的建构,可是死亡却如此猝不及防地重返了。是何种原因所致?它何以能够重返?是媒介的力量?天命观与神性的土壤都已然被破坏,重返后的死亡何以能存在?这似乎已形成悖论,这一悖论不再是“禁忌与禁忌传播”所完全能够解释的,因此需要再回到福柯,对媒介进行另外一种认识。

福柯认为赤裸的权力在现代时期退场,而是以一种隐藏的方式发挥其作用。福柯在《规训与惩罚》中,开篇便描述了“达米安谋刺国王”而被公开行刑的血腥场面,达米安遭遇了蜡烛、灌铅和五马分尸的惨烈经历。不过福柯笔锋一转,接着描述了18世纪后期的一个“作息时间表”。他试图要说明的是,18世纪以后,死亡对统治者而言不再是一件有益的事情。虽然在封建社会,肉体可以被消灭,但是工业革命后,资本主义发展起来,工业制度需要一个自由劳动市场。“肉体直接卷入某种政治领域,权力关系直接控制它、干预它,……这种对肉体的政治干预,与对肉体的经济适用紧密相连。”^[24]在他看来权力更多的是要对肉体进行规训,因此微观政治开始大行其道,监视、检查、训练都成为规训的手段,而知识、话语则是一种对“人口和人类”的规训方式,他称之为“生命政治”。在这两种路径下,权力实现了隐藏。沿此脉络,我们可以发现,在古代中国,权力借助死亡在公共场合的展示到了现代中国也基本消失了,取而代之的是媒介对死亡的规训。这也即是表明,媒介已经成为一种新型的权力关系场域,它能够以一种隐蔽的方式表现权力。而这种权力也不再仅是惩罚的,此种权力也具有了奖赏性质——它以监视环境,为社会提供信息以及赋予社会地位等方式出现。死亡在其中也是如此,只是,死亡与权力的联系并没有因媒介的进场而消失,反而,死亡在媒介中成为了死亡政治。

在死亡之中也能看到,权力隐藏在医疗技术和现代化的管理技术之后对死亡完成了规训。但是福柯并未充分讨论另外一种规训的路径——媒介。尤其是媒介化的今天,社会以媒介为中介,媒介逻辑与媒介规范也在中介着社会事件。死亡的去魅让其被媒介展现成为可能,但是权力透过媒介更热衷于对死亡的展现。权力不再是福柯所重点关注的单一的惩罚机制,权力的奖赏机制更为有效。作为传统

社会中禁忌的死亡在媒介中的展现就带有奖赏的性质，当然惩罚也并未因此而消失。虽然旧的天命观与神性的真理政治已经被颠覆，但是重构一种新的死亡的真理场域却并未因此而停止，反而权力隐藏在媒介之后，可以更为有效地构建出一种新的真理场域。不过在这个真理场域中依然存在着争夺。这正是媒介能够成功地将死亡拉回公共领域的根本原因。

死亡通过媒介规训，或者说死亡在媒介权力的帮助下，开始演变为一种福柯所说的“真理政治”或“真理体制”。真理体制(regime of truth)^①作为理解福柯权力/知识的另一概念非常具有启发性和创造性。以往对真理的认识是“真理是一种客观实在”，它可以“赤膊上阵，并能够战胜谬误”，而真理也是可以通过学习、实践与探寻达到。真理似乎就是一种现实的存在，它甚至可以超越空间与时间边界“放之四海而皆准”。但是福柯在对医学的思考中就发现，疯癫的存在与理性的进程有关，当现代医学知识出现后，疯癫就被文明的话语给排斥在外了，而文明则具备了真理性。真理也因此具备了排斥性，且是最为隐蔽的排斥性，它能够对其他话语产生压制。如西方国家对中国的“人权”“国家制度”的指责就是因为他们以为自己拥有了“真理”，而这一真理则仅仅是来源于西方的传统，进而对中国的制度表现出了压制和排斥。现代性、信息社会同样具有真理性质，它能够排斥或规范不遵循其规则的国家或个人。

对福柯而言，没有存在于权力之外的真理，真理也从不缺乏权力。真理在权力关系中争斗^[25]，它是一套排斥性做法，其作用是在虚假与真实的陈述之间建立区分^[26]。被确定为真理的陈述开始在社会中通过教育、媒介、书籍、评论、法律、人际以及所谓的各种观念等流转传播，并由此将陈述构建为一个常识(知识)。与之相反的是，谬误被压制，被标签为不正确，被排除，真理体制形成，虚假陈述被边缘。

透过媒介可以看到，死亡不是单纯地被呈现。不同阶层的死亡在媒介“选择机制”、媒介“价值机制”和媒介的“专业追求”中被规训，死亡被不同面向呈现，有些死亡被描述为牺牲——为了国家的利益，为了人民的需要；有些死亡被描述为逝世——因为他们是我们党的优秀儿女，是为人民服务鞠躬尽瘁的公仆，或是与我们党“肝胆相照”的友人；有些死亡则被描述为“死了”“病亡”，因为他们是“敌对势力”“野心家”，是人民的敌人。在媒介中，还能看到男女之间死亡的差异，也可以发现不同阶层间死亡的差异。在媒介选择机制中，其他的“无意义”的死亡被排除了。媒介所建立的筛选机制、话语机制为死亡的真理政治创设了空间，同样，媒介的筛选机制也为排除死亡的非真理陈述提供了指南。

四、结论

研究者认为死亡无论是在古代还是在现代中国都是一个备受关注的话题——它一方面被隔离，虽然古代与现代隔离机制不同，但另一方面它又在权力的作用下返回公共领域。古代中国的死亡公共领域重返是在天命观与宗教观的作用下，权力通过暴力或者温情的一面展现它的正当性。而现代中国，科学话语与殡葬改革将古代有关死亡的那一套体制破除，权力的暴力性一面也开始消退，权力通过更为隐蔽的方式，借助于现代媒介试图通过死亡的真理体制建构达至权力正当性的论述。古代权力之所以是可以暴力的，与其上承天命的认知不无关系，权力要彰显的正是一种绝对的权威性。现代社会，以“国民”为基础的秩序建构虽不够完善，但“国民”对古代中国的“天下”已经形成了足够的挑战，天

^①这一术语的翻译与使用在华语圈内各不相同，有学者将其翻译为真理体制，也有学者翻译为真理制度，中国台湾学者将真理与政治联结，使用的是 politics of truth(真理政治)的概念，在《导读福柯》一书中，潘伟伟将其翻译成“真理的政权”。日本对该概念的翻译是“真理统治”，也有学者根据福柯的“govern”思想将其翻译为“真理治理”。在如此众多的翻译中，笔者根据福柯本人对真理的论述，更偏向于使用“真理体制”。

下所维系的秩序在清末民初开始瓦解,而“国家”开始上升。其在死亡中所要展现的权力也与古代发生了变化,因此其正当性需要重新加以建构。这也是现代死亡与古代死亡公共领域重返最为不同的一面。

本研究较为粗浅地讨论了死亡政治与媒介的关系,研究者使用了福柯的相关概念,指出那种赤裸的权力从死亡中退场,作为一种隐蔽权力的媒介取代了赤裸的权力开始进场,且这种进场能够为死亡的真理政治的构建提供莫大的帮助。这一研究虽然提供了一个看待媒介以及死亡的不同视角,但囿限于篇幅并没有对真理政治与媒介、死亡之间的关系展开充分讨论,这将在今后的论文中深入探讨。

参考文献:

- [1] MacKinnon, Catherine. Points Against Postmodernism. *Chicago Kent Law Review*, 2001, 3: 687-712.
- [2] P. Berger. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday, 1967: 23.
- [3] 阿诺尔德·范热内普. 过渡礼仪. 张举文译. 北京: 商务印书馆, 2012: 147.
- [4] Watson, L. James. Evelyn, S. Rawski. *Death Ritual in late Imperial and modern China*. California: University of California Press, 1988: 109-111.
- [5] 苏珊娜·卡明, 小野毅, 里特瓦·劳里. 话语、语法和互动//图恩·梵·迪克. 话语研究: 多学科导论. 周翔译. 重庆: 重庆大学出版社, 2015: 8.
- [6] 程俊英. 诗经译注. 上海: 古籍出版社, 1985: 91.
- [7] 姜明秀. 汉语詈骂语研究. 长春: 吉林大学硕士学位论文, 2007. [2018-2-16] <http://kns.cnki.net/KCMS/detail/detail.aspx?dbcode=C>.
- [8] 许纪霖. 家国天下: 现代中国的个人、国家与世界认同. 上海: 上海人民出版社, 2017: 2.
- [9] 王铭铭. 中国之现代, 或“社会”观念的衰落. 人文与社会网, 2008-10-24. [2017-12-11] <http://wen.org.cn/modules/article/view.article.php/c8/526>.
- [10] 秦晖. 传统十论. 北京: 东方出版社, 2014: 153.
- [11] 司马迁. 史记. 北京: 中华书局, 1959: 2746-2747.
- [12] 董仲舒. 春秋繁露. 北京: 中华书局, 2011: 147.
- [13] 李民, 王建. 尚书译注. 上海: 上海古籍出版社, 2012: 105.
- [14] 暴希明. 古人谥号略论. *甘肃社会科学*, 2013, 4: 167-169.
- [15] 班固. 白虎通义·谥. 上海: 上海古籍出版, 1992: 53.
- [16] 薛刚. 正当性的自我生产——侧重晚晴民初政治话语结构的转型. *天津社会科学*, 2017, 5: 153.
- [17] 赵娟. 中国共产党党内法规编选·中国共产党关于党和国家高级领导干部逝世后丧事改革的通知. 中国共产党新闻网, 1991-06-26. [2018-1-15] <http://dangshi.people.com.cn/n/2013/0319/c359291-20841104.html>.
- [18] 朱勇, 马金生, 肖成龙. 中国殡葬视野发展报告(2011年卷)//民政部. 殡葬绿皮书. 北京: 社会科学文献出版社, 2011: 5.
- [19] 乔治·里茨尔. 社会的麦当劳化: 对变化中的当代社会生活特征的研究. 顾建光译. 上海: 上海译文出版社, 1999: 275.
- [20] 鲍曼. 现代性与大屠杀. 杨渝东, 史建华译. 南京: 译林出版社, 2002: 17.
- [21] Ariès, Philippe. *Western Attitudes Towards Death*. Baltimore: John Hopkins UP, 1974: 93; 94.
- [22] 甘慧娟, 王文宏. 解读《植物大战僵尸》背后的文化意识形态. *北京邮电大学学报(社会科学版)*, 2012, 1: 12.
- [23] 王辰瑶. 展现“死亡”: 一个悖论性的新闻报道领域. *国际新闻界*, 2013, 5: 102-111.
- [24] 米歇尔·福柯. 规训与惩罚. 刘北成, 杨远婴译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2007: 27.
- [25] 艾莉森·利·布朗. 福柯(第二版). 聂保平译. 北京: 中华书局, 2014: 43.
- [26] 萨拉·米尔斯. 导读福柯. 潘伟伟译. 重庆: 重庆大学出版社, 2017: 74.

From “Family-State-World” to “Society-Media-State” : The Evolution of Death Politics

Zhang Kun & Wang Chuangye
(Hua Zhong University of Science and Technology)

Abstract: The Chinese have many taboos about death, in China, people try to separate death from the private space via various ways, but it doesn't stop the power disciplining the dead and society, and constantly pulls it back into public space. In the classical period, with the help of the order of “family-state-world”, power discipline the death from the system of “entity”, the law as well as the ethical and moral aspects of the “theory of Heaven and destiny”, and politicized death, making death present in the public domain. In modern times, the order of “family-state-world” was destructed, and after the concept of nation-state was introduced, the society and the state became new poles, and the media connected the relationship between the state and society, especially in China. The new order of “society-media-state” has been established. At this time, the death of ethics and morality was abolished by scientific discourse, funeral and burial reform. The power began to withdraw and hide from the front stage, but the power politicized the death under the cover of the media and made it return to the public space again.

Keywords: family-state-world; society-media-state; death politics; public space

■收稿日期：2018-03-11

■作者单位：张 昆，华中科技大学新闻与信息传播学院；湖北武汉 430074。
王创业(通讯作者)，华中科技大学新闻与信息传播学院。

■责任编辑：刘金波