身體倫理醫學模式對生物－心理－社會醫學模式的“僭越”

孫慕義

摘要

身體倫理醫學模式是生命（身體）政治意志的表達與實現，其修正了生物心理社會醫學模式的錯訛，並能夠最整全地反映人類對於身體或醫學的寄託，成為醫學的基礎和疾病救治、身體康復的指導與希望。身體為醫生治療行為與施愛的直觀物件，身體是屬人的，人必須力圖把“我的意識”統一於“我的身體”；這一道德觀成為醫學模式的人性前提，即是說，人的身體、包括患病的身體，不是一般性地沒於世界，而應該建立身體、人、醫學與政治活動之間的道德關係。身體倫理醫學模式有利於人和醫學回歸倫理的和諧；由此，在後現代背境下，可以認為，身體宗教醫學模式是身體倫理醫學模式的淵源之一，身體倫理醫學模式隱含著生命（身體）政治醫學模式的政治倫理功能，能夠實現對生物心理社會醫學模式的歷史性“僭越”。

孫慕義，東南大學生命倫理學研究中心主任、首席教授，中國南京，郵編：210009。

《中外醫學哲學》XIII:2 (2015 年) ：頁 9-26。
© Copyright 2015 by Global Scholarly Publications.

【關鍵字】身體倫理醫學模式　身體宗教醫學模式
生命（身體）政治醫學模式　身體倫理學　散樸性

人的內在的、本質的、自為的因素與無數客觀的動因，決定了醫學模式的結構，而不應是人為地，或者某人一時興起所做的理論劃定，這個模式不以人的意志為轉移。理性的貧賤、對經驗主義的蔑視、心靈的漂浮狀態，毀壞了我們真實的“身體生活”，我們都是棲居者，身體被推向前台，“它替我們受過”。因之，身體文化、哲學與倫理學揭示了醫學模式的不定性，以及如何使其接近醫學生活的真理。

醫學中人的道德行為和人的道德困境，即是身體的倫理和身體的關係的顯現形式；身體表達和顯示了人對多元現實世界介入的個體化。身體是諸事物指示的歸屬中心，身體自為地存在，具有一種難以遏制的自由性和散樸性。[1]

身體是人存在的物質和精神方式，也是唯一的人的身份的表達和合法的意志的載體。我們的一切情感、善惡的表意和痛苦或快樂的成就，都由身體接受。在某種意義上，身體即是人的存在，身體就是“我”。疾病的狀態則是一種普遍的疏離狀態。認同它原本健康和正常存在的基礎的疏離，造成同其他與自身相關的存在物和本我的“原身”相疏離。

身體作為人的意識的載體，同時是精神的主體，一般意義上，身體就是人自體，身體就是人，“身體”已經包含了“心理精神社會”三因素，只是賴於道德的統治與需要，由道德關係予以調節，如此通向散樸性和諧；即：自我意識的存在；蛋白質的邏輯構成；社會關係的綜合。因此，身體即具有精神性、社會性；身

(1)　薩特所用的“散樸性”(facticité，英文facticity)一詞，有人認為，可以譯為“人造性”或“人為性”，但依然是“散樸性”更為精准。薩特運用此詞的含義是指一種自為的外在存在結構和自在的虛無化的結合體。也可以理解為，自在的漸趨消失的不斷的偶然性糾纏著自為，並且把自為和自在的存在聯繫起來而永遠不讓自己被捕捉到，這種偶然性，可以稱之為自為的散樸性。本文作者認為，可以解釋為“道法自然”中的“自然”，即“就是那樣的”、“所是”等。可參見薩特，1987，444-445。

體的自然屬性與社會屬性的結合，才真實地敘事身體的價值，並在身體處於疾病情境下，以道德關係為主體，支援醫學目的和醫生責任的實現，這是所謂生物－心理－社會醫學模式無法通達的。

這樣，臨床的道德邏輯或者醫務倫理的信條，或許可作為身體倫理醫學模式的基礎：1. 人不是一定要患病的，疾病並不是人的罪性的表達，有些外傷性或心理性疾病可能與人的惡行或生活的失誤有關，但這不是疾病的主要原因；2. 人生的目的就是生命本身，健康是每個人的願望，人有健康的權利，有醫療公平的權利，人應該追求身體整全和生命的完滿；3. 人應該受到理性與光明的指引，並遵循身體倫理原則，愛護自己與他人的生命，並支援醫生的工作和體恤醫生的辛苦以及愛的奉獻；4. 病人要與迷信和愚昧作堅決的鬥爭，“大地上美好生活的首要條件就是從愚昧和迷信的枷鎖之下解放人們的心靈，從既定的社會權威的專橫壓迫之下，解放他們的人身。”（貝克爾，2013，80）

一、關於醫學模式和醫學的道德邏輯

醫學如果有某一模式存在的話，那是人為賦予的，是為了來“說詞”、“做事”、為人謀福利以及發展醫學的。所謂醫學“模式”，實難精微、確切地說明醫學活動或醫學行為的內部運行結構與機制，以及在這一複雜的活動中所涉及的各種因素之間關係的性質。模式是一般性的基本的行為模態，是外在的表像和顯示的活動式樣。模式可以以任意的邏輯結構編制，但必須能夠有明晰的價值核心和主體意志；模式沒有固化的公式和運行模態，是人們對事物管理的思維方法或對於醫學生活現象的總體觀念。當然，醫學模式必須反映人類與疾病作鬥爭所採納的、相對合理的處理醫學領域中各種問題的思想和方法，是人類對健康及疾病觀察與處理方法的認識與概括。醫學模式是與身體文化格局、人類文明處境、社會發展和生命科學進步相適應的，人類社會進化、科學技術的巨大成就推動了醫學的迅速發展，也加速了醫學模式

的不斷創立、演進與更新。比如，人工生命就呼喚著醫學模式的後現代倫理意識的認肯或者道德共認意識作為醫學模式確立的依憑。

因而，醫學模式既包含有醫學關係的外在形態，又必須反映其內部機構和本質，人為地造就成一種理論“模型”供我們研究和理解，指導衛生機制和體制的變革，以使得埋頭於醫療業務中的人們有一個理想的工作摹本，作為目標去效仿和追求。

完全否定自然哲學的醫學模式，是片面的，醫生從來都沒有完全地把人體看作服從物理、化學變化規律的簡單生物體，或者說，把疾病的診治確定在這些變化的生物的或理化的原因的基礎上進行的。這種模式從來都沒有完全賴於人的生物屬性和自然屬性，也從沒有把人的生理機能與心理機能、自然屬性與社會屬性割裂開來，認為醫學責任人把疾病與整體的、活生生的人剝離開來，那是一種誤解；比如與基督醫學共生的“基督醫學模式”，曾經長期作為西方身體宗教醫學的行動範式。

在神人關係的社會中，醫生們以基督的治病範型作為自己的職業追求榜樣，他們視病人為肉身與靈性的人，以此進行和開展他們的醫學活動。這是一種信仰和唯心主義的理性空間中的關聯式結構，正如福柯分析的那樣：

> “在疾病的理性空間裡，醫生和病人並無充分的權利佔據一席之地；他們的存在之所以被容忍，只是由於干擾幾乎難以避免；醫學的矛盾功能尤其表現為，既要中和他們，又要維持他們之間最大限度的差異，從而使疾病的理念構型在人們與他者之間顯露的虛空中變成一種具體的、不受干擾的形式，最後整合成一幅靜止的、無時間差異的、沒有密度和秘密的圖像。在這裡，辨識可以自行進入由本質組成的體系中。”（福柯，2001，8）

這種模式始終伴隨著基督醫學，張揚了愛德精神和神貧主義。因此可以認為，後來的所謂恩格爾的人文主義、心理主義和

社會化的顛覆，只是一個偏激的試探和考量，存在很大的錯訛，僅僅是對於個案與非主流趨向的“非人性醫學”的批評，這不足以說明人們對於一以貫之的人道主義醫學傳統的否定。人們注重這一顛覆性結果，有一定科學歷史感動議，但不應該成為後來漢語醫學模式盲目遵從的範本。

醫學一直是幾種模式混雜存在的，應該說始終沒有某一模式純粹壓制著醫學和醫生，晚近我們的行動，只是順應著理論上的召喚，進行一次策略性的轉移。

混合醫學模式最為典型者當屬以元氣論、天人論與陰陽五行作為主體內質的中醫的“**身體哲學醫學模式**”，以及“醫乃仁術”、“無傷也，是乃仁術”（《孟子．梁惠王上》）為主體的“**弱身體倫理醫學模式**”的混合結構，加之“止於至善”（《大學》開篇）、“大道”（《禮記》）“作稽中德”（《酒誥》）、“中庸”（《論語．雍也》）等等，使中醫的醫學模式更為複雜。中醫尤以“易醫”的哲學模式，顯表比政治、軍事、經濟等領域更鮮明的身體哲學屬性，同時，以博大的氣勢包容了社會、心理和人文精神成分，此絕非單子論的模式所能陳明。

如此複合型的立體的醫學模式，絕非簡陋的、平面的“生物醫學模式”或者醫學心理社會醫學模式所能蓋然。

模式可以說明我們認識醫學的學科性質；模式可以提示我們應該給予作為完整人的病人的愛；模式可以修正我們對於醫療制度的缺欠造成的不合理的行為規範；模式可以倒逼我們思考如何為病人進行整全倫理的醫務工作才是善行；模式可以促進衛生體制和管理體系的改革，幫助我們建立新的符合於人性的醫療機制和秩序。

從這個意義上來說，對於醫學模式的研究和爭論，特別是糾正我們的誤讀和誤識，重新尋求一個身體倫理醫學模式或者生命（身體）政治醫學模式（或是二者的並構），都是有意義的。

如果就真實的歷史考略，應該說明的是，真正最先提出醫學模式轉變的人不是恩格爾，而是蜜雪兒．福柯，他對於醫學、疾病、社會、政治和身體倫理的深刻思想是開創性的，是系統而高蹈的。福柯的人文化的醫學模式觀念、身體倫理思考和生命（身體）政治的理論以及對於醫學的認識論論述，早已在恩格爾之前流行於英語世界。把恩格爾稱為“新醫學模式”的提出者是我們的一個誤解，如同把生命倫理學誤認為是波特的創造一樣，這反映了我們以往的浮躁與潦草。

其後，後現代情勢下，隨著現代系統科學、心理學、社會學等學科的發展，人們逐漸接受了福柯等人對健康與心理、政治、經濟、社會環境之間關係的認識，對生物醫學模式有了一個批判，這樣，也就是距離福柯的《臨床醫學的誕生》出版 14 年後，恩格爾(G．L．Engel)釐清了一下關於醫學模式的說法，總結出所謂生物－心理－社會醫學模式。此舉僅僅是再次強調整體、社會因素對於研究人、身體、生命與疾病的意義，把患者的生理、病理、心理與社會環境有機結合起來，這本身就正是，其在接受了身體倫理意識之後，生發的一次後現代道德覺醒。但他和後來者，卻無視於此模式早已存在並一直延續的歷史，自負地將此“修正”作為醫學思想的革命，特別吊詭的是，我們也曾在晚近的討論中盲目地這樣去認肯。

恩格爾模式沒有突出身體倫理和強調生命（身體）政治觀念，只注重病人權利至上和情感宣洩，忽視醫患關係秩序和醫生的角色意義，特別是倫理律令、康德的“**人是目的的醫學道德主體關係的雙效性**”和法律訓誡的雙向性，這勢必使醫學社會陷入醫患張力與醫療改革的困境之中；政治領袖們也難以清醒地意識到“醫學是最大的政治”的真理性，甚至設想把醫藥衛生事業放置到市場中去，並且極其吝嗇對於衛生事業的投入。也許，這正是這個模式的致命缺陷，也正是福柯和我們所掛慮的。

二、身體倫理醫學模式語義中的身體－人－生命

身體並非如我們所直白的“生物醫學模式”中的“生物”那樣的物質單元集，身體幾乎包容了自然的與人的全部奧秘，身體由“心”而始，由“腦”而生，給我們提供了臉面、肢體、器官、感覺和意識，它在空間中化生，又在實踐中消費與衰老，在自然中陶造，又在自然中毀滅。並在廣闊的社會生活中，敘事各種歷史過程，為諸因素所制約，又同時製造原初死寂的世界。身體代言予人，又為“身體”而代言，鼎足於“生物”的生命以及物理主義、植物主義之上。

身體使我們有“看”的功能，梅洛-龐蒂認為，看不能離開思考，但為了看，只有思考還不夠，看是一種有條件的思想，它“看機會”從近到身體中的東西產生出來，它通過身體引起思考。（梅洛-龐蒂，2005，102-105）

身體只有與身分建立關係，身體才有意義，才屬於個人的定義。身體承載著生命，對生命是否存在、是否完整、是否健康負責，並提供各種資訊給“我們”，判斷是否患病、是否需要治療、是否快樂和瀕臨死亡。那麼，身體是人的一個部分，還是“完整人”。我們說，身體在一般意義和傳統上，**就是人的有形的體，或者說，就是人，或者在某種語境中，就是人的全部**。活著的人的身體，也就是社會學或人類學語義的人的生命的存在，人與身體不可割裂。

身體與人類的文化一樣，具有多樣性，身體是特殊的文化和特殊的社會元素，他預示著終極實在的仲介。就此，勒布雷東指出：

> “身體將其性能與成分與社會象徵體系混雜融合在一起。相對而言，身體被理解為一種表徵再現，它從未與現實混為一談，但是沒有它，現實將不復存在。世界符號論使世界人性化，賦予了它意義與價值，令它與集體

行為不再遙遠。身體的本質即隱喻，有效的想像。”（勒布雷東，2010，119）

這裡面有一個必須明確的概念，即身體的“想像解剖學”，它超出了我們現有的醫學範疇，但雖然肉眼不可見這一“思想”的隱秘身體，即“無意識模式下透明可知的”身體各部分、器官、姿勢、語言、表情，即意向化、二次加工的、概念的、散樸的身體結構。疼痛和瀕死感，就是概念的身體範疇，這個體系，不是僵化不變的，是由時間維度參與，並且動態、透明而不直接暴露、潛隱但可以測量的。醫生如果沒有能力認識和把握這種概念的身體，就無法整全地了解疾病的身體和作為人的“病人”。

身體既是具象的存在，又具有象徵的意義，不能由醫生負責身體，而由心理學家負責精神；沒有一位成功的心理學者不顧及身體的變化，也不應該有純粹關注身體表面的臨床醫生。其實，在我們關注醫學模式之前，列維-斯特勞斯就批評形而上學二元論模式把身體的精神部分剝去；特別是貶斥笛卡爾在《第一哲學沉思錄》中，將身體比作為屍體或非人化的緩期執行的屍體。

《聖經》人類學的主要觀念，本來不願意承認身體與人的分裂。而在柏拉圖和俄爾普斯的思想中，認為身體是人的個性的物化，精神須下凡到身體中，使人成為完整的人。而在《聖經》的語言中，人等同於身體，身體即人本身，別無他物。（勒布雷東，2010，16）勒布雷東引用克勞德．特勒蒙唐(C.Tresmontant)《希伯來思想》中一句話：

“我所感知的不是一個‘身體’，一個裝有‘心靈’的身體，我直接感知到的是一個有生命的心靈，明白易懂、內涵豐富我用所擁有的感覺能力來加以辨讀。這心靈對我來說是可見、可感的，因為它在世也因為它融合了構成並融入自身令其成為肉身的物質。這一肉身即人，人的精化即心靈。如果心靈被剝奪，一切將化為烏有，‘身體’也將不復存在。除了世間的塵埃，一切都將消失不見。希伯來語中的‘心靈’或‘身體’都針對同一實

體，即活著的人。因此，希伯來語可以不加區別地使用‘心靈’或‘身體’來表示活著的人。”（勒布雷東，2010，16）

三、身體神秘主義與身體宗教醫學模式

身體神秘主義是身體宗教醫學模式的信仰基礎之一，其與我們行將確認的身體倫理醫學模式的真理性，血脈而生；即可推說，身體宗教醫學模式可作為身體倫理醫學模式的前體。

身體權利、特別是平民的身體權利被漠視的道德觀，源於宗教的靈肉分離和世俗社會傳統的等級制，此二因構成了中西方社會生命政治的主律，比如，對於“肉身之欲”的鄙視。加之，神學或宗教對於身體奧秘的膜拜，罪性人格的民族心理印痕，使得沉重並“罪性的肉身”成為人的敵人。 分明是靈魂的惡，聖徒們偏偏推給了肉身，如宋代程頤氏一派倡理學“存天理、滅人欲”的苦行主義者，滅身體之欲，乃天理明；這正應了西方中世紀的“身體既是知己又是敵人，既是至親又是仇寇；身體以怨報德”之說，“它”剝奪人的一切與價值無限的美善。

西方的信仰和東方的思想實現了一種融合，造就了對靈魂的塑造和對於身體的概念。希臘化向東方宗教文化轉型，形成了一股強勢的浪潮，催化了諾斯替精神與諾斯替主義，作為一種新的精神原則，“諾斯”實現了對身體、對於人的始源和命運的知識性拯救。忘我(self-annihilation)與成聖(deification)成為人修行的最終目標。從此，人對於身體的仇視與特別的煉獄式體驗開始成為苦行主義的主題功課。諾斯替主義開初即關切靈魂的拯救，如何擺脱身體的重負，從對於身體的擯棄，教導人遠離物質主義和世俗生活。

諾斯替的基本神話，是一曲浪漫而又神秘的異鄉人之歌，這首歌，沒有終曲，只是在光明與黑暗、知識與愚昧、平靜與情欲、痛苦與縱情之中歌唱，盼望在墮落之後被拯救，它是一曲永遠在

進行中期盼回歸彼岸，但又永遠不能到達皈依故鄉的心靈頌歌。在曼達文獻中，“異鄉”(alien)是身體的永恆屬性，人的身體永恆地異在於這個陌生的並不屬於自己的世界，人原本來自於另外的地域，他是不熟悉、不可理解、不知所措的人和身體，這些遠離家鄉的身體痛苦、孤獨、無助、充滿危險，但他們又不應該忘記自己不屬於這個世界，喚回對故鄉的記憶，就是踏上回家之路的開始。諾斯替的曼達信徒把空間看作是一種邪靈，“諸移湧”(aeons)是身體在宇宙中存在時間之維的邪靈化，它是人的身體的流落他鄉的體驗。身體是“人的生命”的暫時寓所，是生命的房子、住棚和衣袍，是包裹靈魂的暫時的地上的“形”。

諾斯的身體倫理即逃脱黑暗、邪惡的倫理，同樣歸鄉之路是設計好的一種通往良善的生活，使身體或人掙脱邪靈的束縛，走向光明。基督教與很多宗教，始終處於矛盾之中，即對於身體的不捨，又嫉恨身體的邪惡，這構成與造就了身體宗教醫學模式的邏輯內核，並為身體倫理醫學模式做了信仰的鋪墊：

人的生命就是在這個二元困惑與衝突之中，始終追求愛戀身體的康健與欲望的滿足，而又不時地回避、壓抑、消解由於身體存在而生發的肉性欲望，由此所感受的痛苦和糾繞，構造了人的生活和人的處境，這也是身體倫理的重要結構基礎。以至於，在漸進形成西方身體宗教醫學模式的過程中，確立了倫理的基點。

在茲，相對應的是，東方宗教身體文化的淵源之一，即佛教身體倫理。博大精深的佛學與佛教向以破除有我為悟道的宗旨，認為無我即無物。真可道：“萬物本閑，鬧之者人耳。人而不鬧，天下何事。”（《紫柏老山集》卷三）萬物本來空寂無物所附，世事繁雜只是一些虛幻的空像，人執幻為真，受萬物所惑所誘，肉身感受虛假的變化而困擾。人的身體由地水火風四大聚合而生，四大無定，人身並無實體，只是暫時的聚合，此虛幻只是假名，“我”從而為不實之體。（張懷承，1999，164-166）

中國的道家身體文化除與前述的“易醫”之道外，與儒家最重要的差異在於，順其自然、接受自然，“長生之本，惟善為基”（《墉城集仙錄》卷一），以其樂天主義態度，對待身體的存滅。最值得我們賞慰的是，我命在我不在天；既然之自然，又要主宰命運，修繕而德福，順應大化，生死自然，體道無為。道家身體學認為，生命與身體本不屬於自己所有，天地為一大冶爐，人乃在若有若無之間變而成氣，氣而成形，形成生命，變而死亡，身體存於天地之間，無所謂有無。此一道理，概之經綸，妙在其中。

伊斯蘭教身體觀源於對於“我”的思考。伊本．西那認為，肉身與精神的二元，精神不變，而身體一直處於變化之中，各器官在“我”的指揮下發展與運動，“我”就是靈魂。伊斯蘭思想家安薩里說：“你的靈魂根本不是肉體或肉體的德行。”[2] 伊斯蘭的身體倫理，恰應了柏拉圖的“身體屬於可感世界的臨在性”觀念，因此，論證了由於靈魂不朽延伸的正義理性和善的恆久存在。伊斯蘭清潔的倫理給世俗社會樹立了護生潔淨的榜樣。伊斯蘭教認為，先知的一個共同特點，受到安拉保護，性靈與身體冰清玉潔，為追求心靈純淨，必須堅守淋浴淨身的生活儀式，清潔精神與清潔文化，包括品德與心地的修行。此與罪性身體的觀念存有明顯的差異。通過後天的潔淨方式，人可以成為清淨的人。

印度教的無德之梵，即梵不存在，生物體的靈魂皆為梵，但卻不可知自己為梵，梵是絕對的超越，不可能是一個人格，不可能被認識，通過“物”轉向作為生物體“詞”的身體，再轉向自在天（上主的恩典），再轉向梵；如此悖論，論證一個事實，身體是具體的暫時存在，但只是一種對於行動者“上帝”呼召的回應。（潘尼卡，2003，166）身體從靜默中走來，又靜默地必然離去，猶如《壇經》所道：無所從來，亦無所去，無生無滅。（顧瑞林，1996，202）

(2) 見陳中耀，1995，161。也可參閱楊捷生，2002， 123-124。

從身心二元到體心一元論，身體宗教觀成為諸多醫學模式的身體倫理基礎，而身體倫理觀念，為身體倫理醫學模式提供了理論基石和本原的哲學認識論法則。雖則我們還難以通觀和握持完整的宗教身體倫理體系，以此徹底解明身體宗教醫學模式的語義概念，但我們從以上的論述中，可以洞見，靈與肉及精神（或靈性）與身體的對立統一關係，確立了身體倫理醫學模式的宗教哲學淵源。這對於理解身體倫理醫學模式的可能，給予了有力的辯護。這裡尤不可忽視的是，身體宗教醫學模式的愛德主義、仁愛有術、慈行善舉、眾生一等等元素對於身體倫理醫學模式的奠基性意義。

四、身體倫理醫學模式對生物－心理－社會醫學模式的“僭越”

身體倫理醫學模式顯然超越了生物心理社會醫學模式的那種表淺、漂浮、繁瑣的理論敘事以及刻意的裝點，其本身涵融了所有關於人性與社會的因素，並強化了人與自然、人與社會、人與人之間的各種關係，以倫理關係作為本源奠基，以法律律令予以約制，在後現代醫學社會中，有利於確立醫學生活中的各種價值序列與規範行為秩序。

身體的倫理即是整全的人的倫理(ethics of content-full person)、人的整全性倫理(content-full ethics of person)或整全性“我”的身體倫理。“我”或“我的身體”是一個事實上的生物體的存在與人的精神存在的聯合，是一個人的意義上的整全，是文化或哲學意義上的存在。“我”是一個作為實存的複合，是肉身的、精神的、靈性的集，或“**身體島**”。由此，就這個意義上，人的概念和“我”是同一的。

身體為醫生治療行為與施愛的直觀物件，身體是屬人的，人必須力圖把“我的意識”統一於“我的身體”；人的身體不是一般性地沒於世界，應該建立身體、人、醫學生活之間的道德關係。

人的身體與人的肉身，在語義上，不盡相同；人的身體包括人的概念，人因此不至於將身體作為工具或物質主義的器物，而是作為人的值得尊重的、有尊嚴的主體，並不是一般意義上的代理者或替代物。而在醫學活動中，同樣，我們必須把肉身化的人和精神、社會的人、法權的人，都作為唯一擁有的那個身體、情感、意志、意識、靈智、心術、有效關係的主權的人。這個人，就是“我”作為人的在。

身體倫理醫學模式更加強化身體或“人”的尊嚴和價值，並從社會的、人性的、經濟的，特別是多元文化下的道德價值中，證實醫學善的目的。身體主要是倫理的和生命之力那樣的生產的主體，這一生產範式並非作為機器的功能，而是存在者的社會事件，是主體的生存權利以及被保護的“苦難的生命”的終極意義；由是之，身體倫理醫學模式標示並“包含了對所有動物和人類的人道主義的保護：這就是當代唯物主義的標準。它的科學名稱是‘生命倫理學’。它的哲學名稱和政治名稱則來自於福柯：‘生命政治學‘。因此，這種唯物主義是生命的唯物主義，即生命－唯物主義。”[3]

身體倫理醫學模式，更能集中於“人”的倫理現象和“人”的社會關係的倫理問題，可以回應文化意義和生物學意義的“人”的生命存在，以及“人”的社會空間權利或人與人醫學生活關係的諸多可能性，也可更直接地表達人的身體價值和道德效力；因為，這一模式更直接與具象地促進對人的生死疾病、苦難、欲望、快感進行倫理的辨析與對話，並能夠積極地幫助醫生把肉身的真實體驗和他者的測查、道德認知、觀念以及主體表達，進行綜合審視或評價，最後獲得權利等級的排序，以求得問題或案例解決的方案和計算。這是因為，身體倫理較之“生物－心理－

(3) 此語與隱喻，來自於阿蘭．巴丟的《身體．語言．真理？》，其意在於說明後現代語境下，生命倫理學蘊含的身體道德哲學意義，反正身體倫理學較之生命倫理學更能說明生命的“唯物主義”法則。請見 http://mt.zhuokearts.com/media_kwlr.aspx?id=169066，《當代藝術與投資》（2011 年 5 月）。

社會”三元評價更為精緻、簡明與細膩，它更著意於精神與靈性的偵查、覺悟與沉思，更突出和強化了身體的社會性和生命政治意義，更符合物質的實存所引發的衛生經濟價值與身體的文化功效。因為，只要有倫理的要素始終參與對於人性的警醒，就不至於將身體物化或僅僅是作為失人性的符號。如此，人的身體會更加自由，更有尊嚴，更加個我化。人類倫理研究，更貼近於現實生活，會加強醫學或生命科學技術的親切感，更會顯現個人世界主義意識，提高醫生與病人交流的品質和效率，以通向良善、真全的生活理想。

我們身體的文化與社會意義，在於它承擔思想和情感的實現功能，由此，才可以通過這種身體的敘事，來表示善的訴求，以其達到道德理想，使無數個體建立各種關係，並接受權利和權力，拒絕暴力的鞭打和壓迫。身體是實現生命倫理意向的唯一工具，因此，身體的概念絕非僅僅限於物質的平面，而其廣度與深度都與心理、精神、靈性的功能緊密相連，有時合為一體，身體可以替代（幾乎是一種常態）思想和意志，實現人的活動和創造力，旨在於完成“心”的召喚和命令，但如果沒有身體的同一或同步配合，道德效應只能等於空靈。醫學生活和疾病過程是一個社會和技術的肉身反應和身體的病理性經驗，沒有它，人的身體也就沒有展開的空間和施治、愛的對象。只有醫學生活有效的恢復到健康的正常的程式化生活，身體才能找到自身的完整性：主體的生命社會化秩序才可以建立，與之相關的人的活動才可以展開和運行，才能夠使倫理性和生理性獲得完美結合，這恰是身體倫理醫學模式的功能。從梅洛-龐蒂的話語中，我們可以獲得這樣的佐證，即身體“本質上是一個表達空間”，因此，“身體的空間性……是一個有意義的世界形成的條件。”他斷言“身體是我們能擁有世界的總的媒介”。（梅洛-龐蒂，2005，第三章部分章節）

對身體形象的體驗、感覺、記憶以及聯想、想像，對於身體患病中疼痛的放大、誇張、外顯圖示的延伸、編織、杜撰和猜想，

皆建立在原始的身體空間性外殼以及肉性基質的描述與語言中。醫生用科學和技術的“看”來拷問疾病的元素和因果關係，用己身的知覺，分析他者呈示或給予的非正常身體現象，以求得疾病的診斷，獲得治療的意見。醫生在身體倫理醫學模式的指導下，以個人的身體去接觸病人的身體，形成身體與身體的相互交通，成為被關注、被愛護、被救治的主體，接受另外一個職業的施愛與權力的主體的道德行動目的和倫理追求。身體倫理觀念支援的身體倫理醫學模式，可以更加生動和具象、外顯、現實以及易於體驗與理解作為“人”或者“我”的病人。

顯然，身體倫理醫學模式可以完成對於生物心理社會醫學模式的僭越，因為從身體倫理的視角研究人的生命道德難題，可以更直接和透徹地把握身體的自然屬性與範式，並理性地尊崇自然的造化和服從於它的根本律令或法則。身體是醫學的物質化與社會化載體，並具有政治意義；身體結構決定人的感覺、知覺、意志與精神形態，生理與精神的取向的道德性評價，必須通過身體的指示度量，在某種意義上，身體即人，包括臨床的、自然的、社會的以及文化的、哲學的有生命的人。

身體倫理醫學模式應該隱含生命政治意識，身體倫理與生命（身體）政治追求是一致的。生命（身體）政治是當代社會發展的一種必然結局，是以人類生命文化、衛生經濟倫理和經濟制度以及對於維護人類健康需求和衛生保健的絕對權力為核心的創造。它既是“微觀的政治技術和策略程式的總和”，又是“現代資本主義制度的核心與靈魂”（阿蘭．巴丟，2011）。我們可以從身體倫理學的視角來論述和傳播生命（身體）政治理論，並且不局限於僅僅是個人政權技術的發展，我們認識到生命技術與身體倫理學的血緣關聯，更覺悟到在宰製和規訓個人方面，創造性地研製了一系列細膩而靈活的策略和技藝。我們能否對福柯們的狹小或限制性問題域進行放大與轉換，作為我們醫學和生命科學諸領域的範疇的政治哲學觀察，首先，是關於醫學的論述成為整

個社會的最主要的論述體系，因為醫學關係著所有人的生命狀況、疾病、損傷、精神健康、壽命和人身保障，健康是理想人生和幸福的基礎，是和諧社會和保證，醫學應該納入整個社會經濟、政治、文化的所有運作過程。第二，醫學必須體現公民的正義和資源配置的公平，並有效地發揮人力與物力的資源作用，醫學活動自始至終應該以現代的科學理性作為指導，以正義與良善制約各種人的行為和調整各種行政關係、人際關係；第三，生命政治應當控制個人的無限生理欲望和過度的心理訴求，並使其倫理秩序適應於社會發展，同時符合歷史規律，任何無良者的越軌行為和對生命權利的踐踏，都應以道德和法律手段予以杜絕；第四，保護個人的生理和健康需求，管理者和統治集團，必須最大限度地給予公民以倫理和法律規約下的自由，社會應使醫學成為一種政治化利器，維護人民的生命安全和幸福康樂；第五，醫療保險和社會安全政策是生命政治的核心，現代醫療體制以及衛生機構、社會救助組織、災難急救系統和機制、醫院以及血液、食品安全管理監督體系等，是伴隨當代政治改革和制度革新的最重要的部分，公權力醫學、私有制醫學都應進一步完善與革新，這是“構成為政治制度革新的關鍵”，“沒有一個社會不實行一種疾病政治”（高宣揚，2004，924）。

18 世紀法國與整個歐洲出現的疾病政治，說明了政治倫理與醫學的關係，當時的政府，已經把社會群體和公民的健康和疾病，當做最重要的政治經濟問題來看待，福柯將“當時的健康政策同警政系統的建立及運作，看作是現代國家理性統治和管理個人的最重要的政治技術。”（高宣揚，2004，925）如是，**身體政治醫學模式可與身體倫理醫學模式並構**，成為一種醫學模型的複合，這就會促進基本的公民與國家政治理性以及衛生學、醫學的結合在一起，成為現代生命（身體）政治的不可分割的組成部分和時代進步的指導者，引導社會經濟、文化以及政治理想或觀念的改革；主導醫學或者衛生經濟活動中的正義與公平，除引領醫

生們實現自己的人道主義理想的同時，旨在於在衛生資源配置等活動中，體現和表述國家意志；這一政治倫理目的則是我們這一“身體倫理醫學模式”的歷史意識。

語言和知識一樣，是有限的，有關醫學模式的爭執，永遠不會停止，因為身體自然與社會生態以及生命科學技術的文化性漂變，永遠不會終結。由此而生的很多話語和“思”，諸如善惡、權利、責任的倫理、文化戰爭等後現代說教，都在語言和知識之域的內外，有時我們只能賴於感受和悟省，來體味和讀解內中的“道”，甚至所做出的行為選擇與倫理判斷，都不在“林中路”上，原來所設定的“路標”[4]，也沒有指明未來的方向；或者說，一切都以時間大化而成康德所指引的“頭上的星空”的自然律令；其意是說，那是不可違抗的，我們的生命存在，以及我們為生命而預設的身體倫理法則，也包括我們文中所述的身體倫理醫學模式，或者生命（身體）政治醫學模式，不也如是麼？終然，概如《象》曰：“山上有木，漸。君子以居賢德善俗。”[5]

參考文獻

〔法〕大衛．勒布雷東著，王圓圓譯：《人類身體史》，上海：上海文藝出版社，2010。Le Breton, David. *Anthropologie du Corps et Modernité*, translated by WANG Yuanyuan (Shanghai: Shanghai Literature and Art Publishing House, 2010).

〔美〕卡爾．貝克，何兆武譯：《18 世紀哲學家的天城》，北京：北京大學出版社，2013。Becker, Carl L. *The Heavenly City of The Eighteenth-Century Philosophers*, translated by HE Zhaowu (Beijing: Beijing University Press, 2013).

〔法〕米歇爾．福柯著，劉北成譯：《臨床醫學的誕生》，南京：譯林出版社，2001。Foucault, Michel. *Naissance de la Clinique: une Archéologie du Regard Médical*, translated by LIU Beicheng (Nanjing: Yilin Press, 2001).

(4)《林中路》與《路標》均為海德格爾著作的書名，意為行在“存在”問題追問的道路上。

(5) 請參閱楊天才，2014，462。譯文為：山上生長樹木，象徵著“漸進”；君子因此應知，只有具備賢明的道德才能使人間的風俗美善。

阿蘭．巴丟的〈身體．語言．真理？〉。請見 http://mt.zhuokearts.com/media_kwlr.aspx?id=169066，《當代藝術與投資》（2011 年 5 月）。Badiou, Alan. “Body, Language, Truth?” *Contemporary Art & Investment*. May 2011. Retrieved at: http://mt.zhuokearts.com/media_kwlr.aspx?id=169066

高宣揚：《當代法國哲學導論（下卷）》，上海：同濟大學出版社，2004。GAO Xuanyang. *Introduction à la Philosophie Française Contemporaine*, Vol. 2 (Shanghai: Tongji University Press, 2004).

張懷承：《無我與涅槃》，長沙：湖南大學出版社，1999。ZHANG Huaicheng. *Wu wo yu nie pan* (Changsha: Hunan University Press, 1999).

〔法〕莫里斯．梅洛-龐蒂著，姜志輝譯：《知覺現象學》，北京：商務印書館，2005。Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*, translated by JIANG Zhihui (Beijing: The Commercial Press, 2005).

陳中耀：《阿拉伯哲學》，上海：上海外語教育出版社，1995。CHEN Zhongyao. *Arabic Philosophy* (Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press, 1995).

楊天才等譯注：《周易》，北京：中華書局，2014。YANG Tiancai *et al*. *Zhou Yi* (Beijing: Zhonghua Book Company, 2014).

楊捷生：《伊斯蘭倫理研究》，北京：宗教文化出版社，2002。YANG Jiesheng. *Islamic Ethics* (Beijing: Religious Culture Press, 2002).

雷蒙．潘尼卡著，王志成、思竹譯：《印度教中未知的基督》，成都：四川人民出版社，2003。Panikkar, Raimon. *The Unknown Christ of Hinduism*, translated by WANG Zhicheng and Si Zhu (Chengdu: Sichuan People's Publishing House, 2003).

〔法〕沙特著，陳宣良等譯：《存在與虛無》，北京：三聯書店，1987。Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness*, translated by CHEN Xuanliang *et al*. (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1987).

顧瑞榮今譯：《壇經（漢英對照）》，長沙：湖南出版社，1996。*A Chinese-English Bilingual Reader of The Sutra of Hui Neng*, translated by GU Ruirong (Changsha: Hunan People's Publishing House, 1996).