

身體之死感與療癒

The Sensation of Death and the Healing of the Body

王心運*

(Shin-Yun Wang)

摘要

死亡是存在論的核心議題，也是心理或精神分析中的創傷經驗。然死亡為軀體敗壞的這項身體的感受經驗，卻因其過於明顯而常處於現象學分析以外。因為現象學習慣處理的為意識之物，死亡與意識間仍得經由意向性做為中介，而非身體所直接感知的物意識。余德慧曾對臨終病人進行臨床心理的現象學研究，發現要讓死亡獲得迎納，首先必須有「緩慢轉身，背立轉向」的動作。這是「肉體」而非「精神」動作，因為死亡在肉體裡是具有質量的物意識，對意識來說是「冥性」的感知，意義尚未被察覺，而身體性的運動現象在進入此空間則獲得迥異於肉體感官的效果。何謂此參雜著肉體感官與物意識的身體死感？本文嘗試以德國身體現象學家許密茲的

* 作者為高雄醫學大學醫學系副教授。



身體架構，結合余德慧臨床心理之現象學研究，探討身體對於死亡的經驗。

關鍵字：死感、身體現象學、許密茲、療癒、余德慧

收稿日期：2016/10，接受日期：2017/05。



壹、死亡意識的問題

死亡的感覺是什麼？我們對死亡能有感覺嗎？如果說感覺屬於意識的知覺運動，那麼「死亡感覺」的說法將會是種矛盾，因為死亡不正表示自我意識的消亡，以及經驗界的消失嗎？那麼死亡的感覺有可能為毋需意識的感覺嗎？的確，死亡可謂最大的謎團，如同哲學家海德格所描述的，我們現有關於死亡的經驗都不是自己的經驗，甚至不是真正亡者的經驗。那麼對知覺/意識的現象學而言，死亡似乎是一個域外的對象，它永不在場。

然而我們又聽說，屍體著承載著死亡，讓不在場者成為在場，意謂一個死去的身體有讓不在場的死亡在場的能力。就像波赫斯短篇小說「札希爾」裡對以往暗戀對象的一段描述：「守靈之夜，腐敗作用的威脅反而使屍體面部恢復了它早期的最佳形態...。她的面貌恢復了舊日由多種因素構成的特殊神情，這種神情流露出驕傲、青春、金錢、局限、階級意識……。不知怎麼地，我感到以往這張曾使我心緒不寧的面孔給我的所有印象，較之眼前的這一幕，不僅大為遜色，而且已成為過眼煙雲……。」

我從鮮花簇擁的僵屍邊走過，最後望了望這張臉上與死神同在的一絲倨傲之情¹。生命雖不在場，死亡卻透過屍體在場，並向在場的他人表達其豐富的感受力。這是死亡的另一種呈現

¹ 波赫斯，《波赫斯詩文集》，張系國等譯，台北：桂冠出版社，2006，頁53。



方式。

以上談論二種死亡、意識與身體間的關係。第一種為意識欲知覺死亡，然死亡卻與意識相斥，因為意識無法容納死亡以至於將死亡視為認識的對象，無法成為包含著某物的意識 (consciousness of something)。於是，死亡對於意識而言成為某種不在場的東西；第二種則是死亡與屍體的關係。身體表達死亡，以屍體的方式讓不在場的死亡在場，但其讓死亡在場的方式卻只能通過另一個他者的意識所意識到。死亡固著於軀體的敗壞，在屍體的存在中明確地表達自己，但它只能通過他人的意識所覺知。因此我們面臨著一項困境：一方面死亡無法成為自我意識的對象，它不能在某個意識之中。另一方面死亡則通過肉體被表達著。於死亡的過程中，身體的衰敗不正意謂著死亡的逼近？身體的苦痛不正是衰敗身體的覺知嗎？肉體的死亡甚至讓我們相信意識同時也消失了，而面容所呈現的死亡最終將過渡給另一個意識而成為對象。身體變成了屍體，而屍體就像一個物，一個帶著死亡的物。

貳、身體意識與物意識

死亡做為域外的不在場，對自我意識而言總意謂著一個他者的存在。至於帶著死亡的身體(屍體)只能為另一個他者所意識，死亡透過面容而表達其豐富性，充滿著動力與感受的直接特質。然而，自我意識與他者意識之間卻有著絕然的阻隔，這似乎也是死亡與生命的分際。死亡無法被自我意識所把握，但又透過身體的中介，為另一個意識所掌握，那麼我們要問，是否可能透過身體/面容的中介以達到死亡表達的這種豐富的直



接性，它做為意識之域外而能被感受到，或者，不在自我意識中的情動(affectation)又如何可能？

於是我們進入第三種關係。身體「意識」死亡，或表達死亡，其所表達的不正是通過神情、表情，或容貌所透露出的死感嗎？中文詞語裡也有「眼神空洞」、「形容枯槁」之說，其表達「意識」到的某物，但也非依賴視覺所見的外在「對象」。因為我們不能理解，空洞如何能夠成為視覺的對象？因此，眼神空洞並不是關於「物的意識」之描述，並不是以意識為主，而對象為客的意識活動；空洞眼神所洞識的是關於死亡的「物意識」，此物意識是以死亡本身做為出發點，並將給意識自身帶來質的變化，成為不是我的(或是死的)物意識。此如布朗尚所言：「死亡的深處為出發點，以使我轉向事物的內在深處，並以不抓住自身，不能說『我』，不是任何人，即非人格死亡者的無私目光，來真正地『看到』事物」²。

因此，借用並對比於胡塞爾現象學的意識哲學而言，死亡是對自我意識的懸置(epoché)，回到「物意識」本身，而物意識是真正看到事物的方式，其與胡塞爾所描述之意向性所建構的意識對象—「物的意識」絕然不同。由死亡的懸置，本文所認為的死亡的物意識正如同布朗尚所描述的非人格意識，朝向真正事物的無私目光，或者我們也稱之為「身體的死感」。死亡成為感受，它必須維持在身體的感受裡，或者說是身體感受的是震顫、情動或是身體情緒，但此種感受並無法在意識裡成

² 莫偉民、姜宇輝、王禮平，《二十世紀法國哲學》，北京：人民出版社，2008，頁 555。



為意識所建構的對象，反而物意識有如鮑德里亞所談，是受物之誘惑的產物，是被生產出來的身體感受：「我們所歸於主體的那些原初能動性...，其實都僅僅是一種幻相...，但實際上，這些僅僅是物的操縱作用的結果...。主體性絕非是原初的，而是物的誘惑的產物」³。

我們在談的物並非外在的物，而是身體現象學所感受到的，身體感知之物。死亡懸置自我意識後並非將意識陷入虛無，而是死亡透過身體的情動以表達其自己，形成身體意識，為身體對域外之物的感受，或對域外之物的情緒反應(身緒)。有趣的是我們在莊子也可找到類似的描述，如「若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也」⁴。若耳朵聽到的是外在的聲音，心或意識以具形相者為對象，那麼聽之以氣就像身體意識一般，虛而待物以讓事物呈現。此為心齋，或如「吾喪我」一說，此與上述三種意識、死亡與身體的關係可謂若合符節。

據此，對於身體死感(物意識)有以下之特徵：具域外之他者性、為非人格之死亡意識，以及做為身體所感知的物意識(出現在死感或心齋等現象)。以下我們將以身體現象學的方式做進一步的分析。

叁、身體現象學的理解—列維納斯、柏格森與許密茲

³ 莫偉民、姜宇輝、王禮平，《二十世紀法國哲學》，北京：人民出版社，2008，頁 631。

⁴ 引自《莊子·人間世》。



首先「物意識」並不是對「物的意識」，例如列維納斯的面容的概念，當他者的面容出現在我的意識圈時，我們明確感知面容並非是我的自然覺知所知覺的一個對象，當然也不是在我的意識之意向性裡所建構出來的對象。面容說，不斷地向我訴說著，但在面容中的他者只能是踪跡，透過面容才得以呈現。在面容裡我看到的不是我的意識之建構，不是我所投射出去的另一個自我。在面容前，自我意識的功能必須消失或是死亡。然在與他者的面對面中，我們也知道他者是透過他者的臉所呈現，這是種知覺關係，但也是超越知覺的關係。這種知覺並不是胡塞爾的知覺，並不是知覺到另一個外在的對象，一個與我無關的他者。對列維納斯而言，他者與我的關係是在沒有關係中的關係，一種保持在分離中的無限親近的關係。面容的關係並不在透明的意識中做為某種被認識的對象或是概念而被描述，但在面容中，物是以做為他者以及面容的雙重性呈現，是與自我意識分離，但與自我直接面對面的倫理關係。

我們對他者面容的感受決定我們與他者的關係是倫理的，還是暴力的關係，因為分離讓我們感受到自我意識被剝奪的感受。當我們拒絕將他者的面容視為直接的面對面的關係，拒絕將面容的出現視為呼喚的關係，而將面容視為視覺中所呈現出來的一張臉，一張生物性、中性而無面容出現的臉時，出現的將是被暴力剝奪的關係。然當我們視他者出現在無限親近的分離中，並對著我說話時，他者對自我意識的領域而言，呈現的則是與死亡的直接關係，是在被廢除的自我意識之死亡內，重新被呼喚出新的倫理主體，而這是依著他者的面容直接向著倫理主體說話，告訴他：「我在這兒，請幫助我」。這裡的「這」(here)是面容發生的身體位置，以有別於海德格無身體也無感受



性的此在(Dasein)。物意識在列維納斯這，無寧是對他者面容的面對面關係，或是由他者所引發最深層的感受性。在這感受性中，「這有著意向性的顛覆...，有著主宰與主動之主體性、無變格的(undeclined)自我意識、作為主述陳述句中主詞(subject)之棄絕」⁵。因而，面容觸發身體的感受性，使意識棄絕自我意識，棄絕對象意識後，直接面對他者的物意識，讓我們回到最原初的倫理關係，亦即受到面容的召喚或「誘惑」，而成為新的倫理主體。

因而，死亡與他者面容的呈現是兩個獨一無二的經驗，此二者打破日常生活中由我主宰之整體性，讓我們思考存在(il y a)以外的經驗。死亡將我們帶至我之內的它者，在我之內的陌然性，或物意識。此陌然性並非我意識之光照所能啟示，卻固執地以無面容之它者而呈現。海德格已將此在照會於虛無整體現身的情緒稱之為畏(Angst)，以無對象的對象稱此情緒，並與怕(Furcht)作出區別。然而列維納斯認為，虛無，或死亡仍是此在存在在世的經驗，卻絕非存在者的經驗。因而相對於海德格批評傳統形上學所關注的只是存在者而非存在本身的形上學，並走向直接探討存在的存在論，列維納斯則從死亡概念出發，重新探討由存在走向存在者之路，而能突破有如長夜漫漫之 il y a 狀態的存在者，即是死亡所呈現無面容的它者(other)，以及帶著面容向我面對面呈現著的他者(Other)經驗。它們不是此在所有的情緒，而是真切地受到存在者之干擾所帶有的物意識。以下將以柏格森的理論進一步探討此物意識是如何作為身體意

⁵ Levinas, Emmanuel. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Trans. by A. Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998, p. 47.



識的。

除了倫理關係，柏格森更認為物質(影像 image)與意識(記憶)間的混成是身體的作用。他認為，「物質就是影像的集合。對於影像，我們理解是這樣一種存在：它大於唯心論者指稱的表象，但是卻又小於實在論者指稱的物體，它是一種介於物體和表象之間的存在物」⁶。柏格森認為，我也是這樣的一種物相，甚至「整個宇宙都是由物象組成的世界，而那些與我的身體發生關聯的物象即是知覺」⁷。知覺的功能「只是一種選擇，它不創造任何東西；相反，它的作用在於從眾多物象中過濾掉那些我無需把握的物象，然後從留下的每一個物象中過濾掉所有那些同我稱作身體的這個物象的需求無關的東西...因此，我們的知覺，從根源上講，與其說它在我們的精神之內，還不如說在世界上事物之中，在我們之外，而不是在我們之中」⁸。至於「記憶實際上就是知覺/物象的一種凝縮的存在方式，我們的知覺過濾出來的物象在不斷地增加...，因此我們可以說，不斷湧現的物象，經過身體和知覺的過濾後，就不斷地成為記憶...，而且我們的身體在其間扮演的角色是一個行動工作的角色，它是我們行動的中心，是知覺和記憶的中介，是一個選擇器官...，正是通過它，被我們認為是物質的物象被過渡成了作為精神的記憶...，確定身體在精神生活中的作用」⁹。

⁶ 引述自莫偉民、姜宇輝、王禮平，《二十世紀法國哲學》，北京：人民出版社，2008，頁 43。

⁷ 同上，頁 45。

⁸ 同上，頁 45。

⁹ 同上，頁 48。



依照柏格森，如果生命的型態有其二端的話，一方面屬於物質的純粹知覺或物像的一端，它們是綿延的最低限度，具有較大程度的空間性；另一端則屬於純粹記憶，它們是時間綿延的最大端。然而，即使是空間性也有其時間綿延的屬性，「物質根本上就是最低程度的記憶，正是如此，我們才發現物質之物象可以經由身體成為記憶」¹⁰。因而，物象就是物質，就是記憶，而他們的不同分配是依照身體的選擇功能，或者身體的選擇器官，混成了物質與精神，時間與空間，達到了純粹綿延的時間之流。或者說，身體對於個人都代表著從此宇宙之流裡擷取的不同觀點與角度，但在整個綿延之流裡並沒有斷裂與虛無的位置，只有不同的綿延程度，而生命正是從物質必然性中脫離(物質也是種運動狀態)，達到更高層次的綿延，一種創造性的精神生活。

因而依柏格森的概念，不只是他者的面容的倫理關係，甚至整個宇宙物象與精神生活都是我們所描述的物意識，也是身體的意識。柏格森的想法讓我們更進一步討論身體的基礎地位，探討身體如何聚集物象，以及它的作用問題。無怪乎梅洛龐蒂後來會有世界的身體基模、身體構圖與世界肉體等等的發展。然而柏格森的哲學並不允許死亡/虛無的介入，因為世界綿延並無斷裂，即使是身體或知覺本身也都是物象或記憶的一部分。另一方面列維納斯強調分離的運動，具域外之他者性、以及革除自我意識之死亡意識則更符合我們對身體死感的描述。因為死亡是個獨特的事件，它不是拒絕在時空之外的獨立實存，也非包覆在時空綿延內的現象。死亡作為「物」，它有誘惑聚

¹⁰ 同上，頁 48。



集的力量，甚至聚集時間與空間成為個別與獨特的發生事件；死亡作為「意識」，它則具有豐富感受的表現力。這兩者我們認為是發生在身體平面之上，成為「物意識」，而「物意識」必須透過死亡對於「物的意識」之懸置才能達到，而此懸置並非一種邏輯上的限定或規定，彷彿可以一勞永逸地在意識內直接完成，有如胡塞爾的現象學懸置對自然態度的轉換一樣。死亡的懸置必需透過對身體的死感之細緻感受，從死亡感受性的行動工作中看到死亡賦予的意義，以及時空在身體感受性中的聚集過程，此綜合著時空與感受性的身體意識有如時空的個別晶體一般，具有物的獨立特徵，並表現為身體的死感。身體的死感是動力性的，一種身體依拓樸學的分離運動。以下我們將過渡至許密茲之身體現象學以進一步說明。

對許密茲而言，身體意識的對象是所謂的「半物」(Halbding)，它有既屬於我但又非屬於我的性質。例如說痛楚，它發生在我的感受裡觸動著我，屬於我的深層感受，然而在感受的同時我又會視痛楚為侵入我的感受，一種將異物除之而後快的強烈要求。同樣地，死亡對身體意識而言也有此兩面性，一方面死亡具有「向來屬我性」(Jemeinigkeit)，如果死亡不是我的，那麼我不會感到焦慮，然死亡對我的生命而言是種剝奪、從域外而來的暴力事件，是我意欲逃避與躲避的對象。

許密茲身體現象學最特別地是處理情緒的問題。另外情緒也是身體所知覺到的半物，像過往出糗的經驗，它固執與無預警地從內心深處不斷重覆出現，好像一個既存的影象/物質一般有著慣性與不可入性，因為似乎很難以心理念頭轉換的方式改變它的重量感，或其吸引我注意力，聚集我對當時時空與人際



間的怪異連結的這種萬有引力，像是個沉在內心/身體深處的某處的「身體團塊」，自主地運作著。更特殊的是，當時的自我亦被打包在此身體團塊內，一個出糗的我，一個既是我，又不是我所承認的東西聚集、吸引著我的自我認知。此是許密茲認為由身體意識所打包的物意識(半物)，事實上他認為形成半物的共有五個身體性的基本面向：時間、空間、自我、存在、同一性都是身體的基本面向，然這些面向並不可以抽象的共相概念理解，而必須以身體內各種感受間拓樸性質來理解。所謂拓樸性質是數學裡討論空間質性關係的一門重要學問，它們討論不同空間部分與界線的關係，有些看似很遠但基本上是連通的，但有些空間的關係看似很近，卻永遠也不可相互連通。像是強烈的痛楚概念下，自我在此時此刻受強烈身體感受的質性所苦的感受是非常強烈的；至於在日光浴之下的自我卻是在身體各處散佈的感受，可是無論在痛楚或是舒適的狀態下，我們總是可以感受到這個相似的自我，它不以概念，而是一種自由轉換的連通性質；此外，我們永遠也可以在感受裡區分出自我、時間與空間等不同的成份，而它們之間有著不可連通的界線存在。

不可連通的拓樸性質即是分離的一種基本可能，也形成許密茲所強調身體動力學的可能。我們知道在柏格森的哲學裡重視的是綿延，然而，例如聲音，它不僅只是某種感官所感受的內容在時間中的純粹綿延，而是「以其特有的方式具有容積、寬度、重量和密度。可是，這種立體的特性與幾何體的性質...是完全不同的，相對地說，它本質上是一些動力學特徵」¹¹。

¹¹ Schmitz, H. (1997) *Höhlengänge. Über die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie.*



因此在身體意識裡我們感受到不同的感覺質性，然它們是在身體的五面向的架構下，以動力的方式給出的，因此包括如「存在」，它絕非形上學的概念，或是存在即一的那種靜止的永恒點，相反，它是身體感覺的動力性質下所給出的性質，「存在是被給出的，是以身體性的際遇的方式所給出的。身體性的際遇即是指向身體的狹密性、指向原始當前的，而原始當前在此是作為『存在確定性』(Daseinsgewissheit)的源頭。說某物在『此』(da)，我們即注意到，它對我們意謂著『回溯至身體』(auf den Leib rückt)」¹²。因此，若我們有所謂的普遍概念，它們其實是動力狀態下的某種平衡，必須以身體來感受，而概念之同一性的經驗，其並非起源於先驗的理性形式，而是一種動力學，一種身體的行動工作，一種動力與靜止慣性的特殊組合概念。例如，將手臂抬起的簡單動作，如果以機械人的設計過程看來，為了維持一定的角度與姿態，必須經過非常多複雜的計算。然而人卻可以很容易地執行此類動作。人的意識無法在瞬間意識到千千萬萬的運算，可是若以物的動力學看來，各細胞的力與阻力的作用卻在各細胞層次上同時運作，以完成手部的抬舉動作。從動力學看來，力似乎才是最基本的單位，而非運算的邏輯單位(但對機械手臂而言卻是相反)，此也符合我們對身體的原初感受與使用經驗。

那麼既然時間與空間都是身體經驗的一部分，我們對時空並無抽象的理解，只能在身體的動力性質中感受它的分布，形

Akad.-Verl., Berlin, p. 22.

¹² Schmitz, H. (1998) *Der Leib, der Raum und die Gefühle*. Tertium, Ostfildern vor Stuttgart, p. 16.



成身體內某種局部的身體團塊，雜揉著情緒，情感(情動)等當下處境，有如德勒茲時間晶體的建構。那麼，既然時空，甚至自我都在身體的動力架構內，只能在身體動力下被識別，那麼上述所謂的「此」(da)，則像德勒茲所指稱之非人格性之零度平面。

於是，依許密茲的身體現象學，死亡是種身體感受所給出的物意識，它處於物質-肉體的動力學狀態，而非靜止。

肆、冥視空間

余德慧是國內著名的學者，其研究領域不僅包括本業臨床心理、本土心理學，更橫跨宗教、哲學與生死學。1992年曾在台大與楊國樞一起開設國內第一門「生死學」課程，深受學生歡迎。1997年起在花蓮慈濟醫院心蓮病房擔任志工，開始接觸臨終病人，親身體證生死，開啟他關於臨床人文療癒的研究，其中有許多關於生死學和宗教以及臨床療癒之論文以及著作¹³。在安寧療護的研究期間，他提出「柔適照顧」的照顧典式，照顧參與者必須以進入生命/死亡底層的姿態，開啟屬於陰性的照顧模式。

死亡帶來的是「抵達邊界或落入深淵的掉落經驗」，同時「在破裂之處，人真切地體會到存在的狀態」¹⁴，臨終者與充

¹³ 參考心理工坊出版社作者介紹網頁：

<http://www.psygarden.com.tw/writer.php?func=author&authorid=164de59-f1c9ef6545-430c39be61c0387dbb73fd41ea39cd9>, 2017.06.28 日閱覽。

¹⁴ 許禮安，《病情世界的多重現象分析》，花蓮：國立東華大學族群關係與文化



斥著意義的世界分離，慢慢沉入死亡的深淵。此時陪伴者必須理解，透露給臨終者的是存在的訊息，而非世界的訊息¹⁵。因此，柔適照顧在「確保臨終伴行者如潛夜暗行，與臨終者在背景底下潛行」¹⁶。這種伴行沉入死亡之深淵，「在進入幽谷之前有個被迎入的階段，容許我們緩慢轉身，背立轉向」¹⁷。此背立是阻絕心智而迎納死亡進駐的轉身動作，夢即是此轉身後所迎向的領域，余德慧引用了巴舍拉的「阿尼瑪」概念，「這夢領域結合了『身之心理』(the Psyche)與『魂性』(the soul)，而被稱為『阿尼瑪』(Anima)—它是遐想的紡織工，將所有意念無法知悉的『身之心理』盡量吸納其中」¹⁸。「阿尼瑪是瀕臨死亡時的純然陰柔...，是以『無對象的洞視』為觀照面...，此觀照的洞視指的是保留死亡的無底洞背景，承認死亡的晦暗如漆，無法被意識提向前來，柔適照顧則在確保臨終伴行者如潛夜暗行，與臨終者在背景底下潛行」¹⁹。余德慧稱此阿尼瑪為結合身之心理與魂性的夢領域。據此，對臨終者的照顧需要和他們的無底洞背景產生共振，而共振的是「身之心理」的夢領域。它之所以有如夢幻般，是因為其與現實的心智空間產生斷裂，視為現實之外的潛在空間。於是引領出「冥視空間」的概念。

研究所，碩士論文，2006，頁64。

¹⁵ 余德慧、李維倫、林蒔慧、夏淑怡，〈心靈療遇之非技術探討：貼近病人的柔適照顧配置研究〉。《生死學研究》，嘉義：南華大學，第8期，2008，頁27。

¹⁶ 余德慧，〈柔適照顧典式的導言 上〉，《東海岸評論》，花蓮：第127期，2007，頁24。

¹⁷ 同上，頁22。

¹⁸ 同上，頁22。

¹⁹ 同上，頁24。



在 2009 年國科會計畫裡余德慧老師提出「冥視空間」的概念：「本研究結合臨床心理與哲學的身體現象學，試圖探討身體與其近接的心智意象之間的空間，本研究稱之為『冥視空間』的現象描述與理論的梳理。冥視空間可以視為現實之外的潛在空間，它的實現必須沿著某些特殊的中介狀態所引出的實在」²⁰。這個中介狀態是與身體相關的，「『冥視』指的是肉眼不見的看見，一種無法被意識清晰辨識的存在，冥視的「空間」並非一般被空間化的處所，毋寧說它開始是介於身體感官與身體感（bodily sensation）的一個『界』（realm），在這個『界』裡有兩層可能的現象，其一為感到某種『冥冥』的存在，這裡所謂的『冥冥』是指意識無法辨別清楚但卻可以感知其存在，亦即這種身體感既非身體感官所出現官能性的感覺，但也不是能夠被意識掌握的存在物，它飄渺般地被意識的邊緣所感覺，卻無法看見其所在；第二個現象則為此界所擴延的想像空間，亦即在『冥冥』底下，意識為了求得『所視』而以虛構的力量呈現自身的代替品，依照柏格森的看法，這是時間的綿延所接應的虛構，可以包括回憶、追憶、記憶以及任何擬象的發生。此空間是被時間化的空間，迥異於現實裡的空間化」²¹。

此所描述之身體感並非身體感官知覺，其對某種冥冥存在的感知，即是我們上述的死感，它與身體感相關，作為身體感之域外的觸發，同時又作為某種物的誘惑，引發出身體死感的想像空間。死亡與身體死感之接觸並非單一碰撞點，並非線性

²⁰ 余德慧：冥視空間的探討計畫申請書（98 年科技部），頁 6。本文作者為余德慧 98-100 年度科技部申請計畫之共同主持人。

²¹ 余德慧：冥視空間的探討計畫申請書（98 年科技部），頁 17。



意識與被意識對象的單一關係，而是做為某種整體架構之轉換，於身體各團塊、思想團塊，以至於記憶沉積中之情緒、記憶團塊間引起共震，開闢實在/虛擬共存的想像空間之動力渠道，引發時空、情感、身體感受、生理反應的混成狀態。因為依照許密茲的身體動力學，記憶就是時空與情緒間的封存，是在身體界面所流動的拓樸結構，因為不同的記憶與情緒被打包在一起的身體團塊做為半物存在，具有其獨立的時空結構，也因此平常處於離散(分離)的狀態。然而在死亡的身體觸感中，有如在低頻共震場中的震動穿透了身體、情緒團塊的拓樸結構，帶起各部分的共振效應，引發持久而環繞的效果。

這持久的效果如同余德慧曾引研究者夏淑怡的「縈繞空間」的論述：「縈繞空間並不是虛擬想像的聚集地，而是原生質的出生地。湧現是在 *in between*，在某個間隙，而不是在某個牽亡、思念、回憶的時間，沒有任何期待與原因，也沒有醞釀與持存。在夏淑怡的論述裡，『縈繞空間』並不是 *VV* 的想像物的聚焦處，而是『出生處』，就如作者引用吉本巴娜娜的一段情景：少女御影在祖母死後，無法在屋子裡入睡，最後找到電冰箱的旁邊，聽著冰箱馬達『搭搭...』的聲音才入眠。『搭搭...』不是祖母影像，也不是祖母話語，更非有意義的記憶，而只是聲音『搭搭...』。它是『他者』，不源自於祖母生前的『熟悉項』，所以無法沿著對祖母的記憶推延而出，對 *VV* 來說，她原以為腳步聲是小倫的聲音，嚇得心頭亂繃，但聽到腳步聲在門口停下，抬頭一看，居然是父親過來，在一種無法自抑的激情，大喊一聲『爸爸』，立即嚎啕大哭。此時深情之急切如驟



兩般襲來，無暇顧及是夢是真」²²。

在死亡的薄幕下，事物已不像物，像不用穿過空間的聲音，像不用眼睛看的視線，帶動著情緒與記憶的各個時空，彷彿被同時刻畫在父親生前與生後面容的視線所固執地佔據著，觸發著早已蓄勢待發的淚水與喊叫之動作團塊。在死亡的臨在下，身體空間內各不同異質的時空片斷，像一團橡皮筋經由強力而不斷地絞轉以及拉扯一樣，並與種種情緒滋味的自我、現實與虛擬混成在一起，一起形成封閉而又固執的縈繞空間，或是身體的情緒團塊。此身體的情緒團塊有著肉體般的物質性，有著重量與碰撞的動力性質。也因此各個情緒團塊不像精神分析的各種情結，除了透過語言與意義的治療外，別無它法以改變其型構。這兒的身體空間正如同德勒茲的無器官的身體一樣，處處有其「奇點」(singularity)(或余德慧如謂意外)，因而處處擁有絕對不可微分的斷裂點，一條可以從平面穿刺的逃逸線，以將現實接上虛擬的可能。因為這已不是一般心理學或精神分析所談論的心理或意識現象，而是奠基在身體現象學的可能，因此余德慧認為，由此切入，我們可以發展一套以身體做為基礎的療癒技術，同時稱此技術所對應的對象為身體的人文空間。

伍、身體人文空間與身體療癒的技術

於死亡來臨時，對於臨死者最痛苦的莫過於身體帶來的痛苦，在肉體痛苦的當下有著如列維納斯所描述的暴力性質，一

²²余德慧，〈轉向臨終者主體樣態：臨終啟悟的可能〉，台北：《哲學與文化》，39卷12期，2012，頁47。



種被痛苦的半物所侵擾的經驗。就身體的真實感受而言，痛苦不僅做為一種意識的感覺質料，似乎當下來則來，去則去的心理現象，而是在身體空間裡形成各種拖累與耗損的感受。如同一次身體的劇痛，全身緊繃抵抗著痛苦的穿透，即使痛苦稍微弛緩一些，身體的動作團塊仍持續地備戰著，毫無鬆懈的機會。由許密茲的身體現象學得知，現實、空間、時間、同一性與自我其實是身體的維度，在身體感受裡都可感受到它們的存在，而這些維度形成了身體團塊的輪廓。例如自我作為維度並不是某種空泛的形式，而是在各種身體感受裡作為邊界並與其它維度推擠的東西，它們捕捉各種感受，並與各種身體感受一起被感受到。自我，因此不再是先驗的東西，不是概念，不是主體，不是意識，而是在身體感受裡與現實/虛無、自我/他者、時間、空間以及同一性一同被感受到的，但又同時與其它維度有所區別的東西。自我在時間的流變裡，或許有各種不同的型態，如自我意識不斷意識到的自我形象，但自我在空間的流變裡，自我隨著身體的感受而形成種種的拓樸結構，情緒中的自我就像糾結著的結一般複雜與充滿扭曲的張力(如圖 1)²³。猶如身上癢就要去解除它，疾病的身體沒有更多的道德義務，而是要脫離這種緊張的狀態。但是麻煩的就在於它糾纏的狀態很難一時被認清，只感受到身心的糾結與五味雜陳。身體的倫理在於幫忙脫離這個地點，但是大多數時間，特別是情緒起伏較大，或是感受到痛苦時，被自我、現實、時空，以及痛苦、情緒等包圍與盤旋。身體性的曲率並不是一般視覺的平坦空間，而是先於空間的那個曲率。這曲率很難被設想，但身體卻能輕鬆地感知

²³ 圖片取材自 <http://homepages.warwick.ac.uk/~maaac/gordian.html>，2017.06.28 擷取。



它。如果海德格爾所談論的基本情緒，煩的結構，但它應該是空間拓撲的結構，而非時間性的結構。

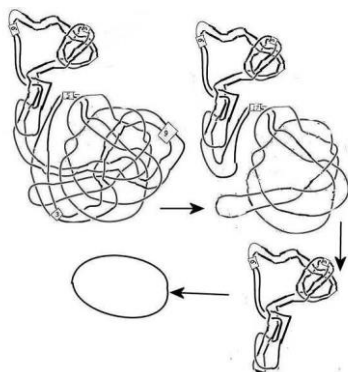


圖 1：<http://homepages.warwick.ac.uk/~maaac/gordian.html>

身體感受、情緒與疼痛因而是被捕捉的物，被賦予現實、自我、時空、同一性等拓撲結構與邊界。身體感受被賦予自我，但並不因此是主觀意識的產物，因為感受是種半物，它們反應了當下的氛圍與處境，亦即身體的原始當下所捕捉的東西。對許密茲而言，身體受五個基本面向所捕捉的感受之物一直處於動力的衝擊之中，至於客觀的意識其實只是某個身體平衡狀況下的剎那或剖面。就像身體感受到物的強度與張力，它們物質性的強度在客觀意識能夠認識之前，即被身體所明確感知。眼淚到底有多深與多重，只有身體才知道。

那麼如果飢餓是個物，那麼平直的身體需要的就是得到飽食，如果疼痛也是身體的物，那麼療癒就是要排除疼痛。在身體的痛楚裡，各個面向的結構被擠壓在狹密的身體空間裡，其



複雜扭曲的程度卻一點也不稍減，且於各個邊界間排擠地更為強烈。像痛楚強力地佔據曾經安適身體的位置，但也同時產生了脫離痛楚的欲望。而逃離不掉的事實又為現實所捉住，形成更多的糾結。但在痛楚稍為得到緩解的瞬間，身體得到暫時的平坦，就像圖 1 所示，拓樸糾結的另一面是平坦的可能性，是被打開了的結；這帶給我們身體療癒的一種想像。身體療癒的動機就在尋找打開糾結的技術，在不同的糾結裡得到「讓出空間」的可能，使身體得到平坦或平衡的佈置。例如，在頌鉢的治療中，單調或蘊示著深度的鉢聲在身體反應上開展出如海德格所示的「讓出空間」與「聚集」的事件，不同的鉢聲於不同時空脈落下此起彼落將帶出身體種種「讓出空間」的事件，它們在身體團塊間進行穿梭與重新佈置身體團塊的關係，排除或減損原本的身體團塊糾結的運動。至於我們在流行音樂的聽覺裡就不太可能發現對應著身體「讓出空間」的發生，因為當下我們更多於關注身體的動力性質變化，如快感、韻律與環境的協調。因此假若我們只從感官分析它們，頌鉢與流行音樂都是一樣的聽覺現象，同樣也可進行聲調與節奏的分析，而不進入聲音內在對身體性的本質作用。但是如此只是單純的做到某種知識分析，而不是身體的技術。

此外，情緒往往有受觸動的性質，在身體情緒的網絡裡，它就是自我邊界與世界邊界的共同觸動，因而具有共同的質地，也是人文符碼與純然內在共振的回響。那麼通過以上的理解，我們是否可以利用肉身的物質性，觸摸在意識裡永遠達不到的他人，甚至通過一種技術，讓陪伴的共鳴回傳至臨終者的內在空間，讓臨終者與陪伴者都能得到某種被包覆與被撐托著的臨終感受？如是為「透過對身體情緒的現象學理論，具體發展各



種微情緒與身體膚慰的技術。『身體情緒』...，用來解釋許多身體舒緩的現象，例如在觸摸方面，有許多輕微的觸摸可能帶來舒適微情緒（如輕按摩、美足護理、靈氣、洗浴等），在體位方面，也有各種不同的體位姿勢帶來舒適的微情緒（如太極導引、輕瑜珈、入睡體位的調整），在聲音方面，自古就有聽濤、風吹葉聲、夜半鐘聲、雨聲等聽的感覺形象的報導，以及近代的音樂治療，在綜合方面有寵物治療，透過與寵物的觸摸、無語、相對、玩耍而獲得舒適的微情緒」²⁴，進而微調當下身體情緒。

透過身體半物性質，物質性與人文符碼在不同身體島的半物裡，成為可操作與具體的身體微型「虛擬晶體」²⁵，而身體散佈著不同身體團塊與思想團塊的結合、轉換、設置及裂縫間的種種聚合狀態，同時也因其物質性的基礎，各種團塊所處的力量與強度也各個不同。身體情緒正反映了當下設置的整體狀況，並可為適合的技術次第提供以資判斷的依據。通過身體情緒的碰撞訊息，臨終者與陪伴者共同進入彼此共鳴與「取代運動」²⁶的身體空間，使得膚慰等等技術得以針對身體當下的配置提供不同的操作方式。雖然這種技術仍屬待開發的領域，然這些動力關係不僅具虛擬的現實性，也與物質性的身體相應，其思想團塊、身體團塊的裂隙暨其配置的效果、於空間（時間）裡質性的配置、各種人文技術的修練方式，等等這些研究共同組合而被稱之為身體的拓樸學（地型學），或是身體內景之現

²⁴ 余德慧：身體情緒研究計畫書（99 年科技部），頁 6。

²⁵ 余德慧：身體內景的現象學描述研究（100 年科技部），頁 12。

²⁶ 余德慧，〈轉向臨終者主體樣態：臨終啟悟的可能〉，台北：《哲學與文化》，39 卷 12 期，2012，頁 38。



象學的描述。

陸、結語

我們從死亡與意識的關係開始談起，發現死亡、意識與身體間有密切的關係，但也有很多未解之處。因為死亡是未知項，我們無法從生理上的身體來談，也無法以純然意識對象的方式來談。我們利用死亡的經驗懸置自我意識，還原至物意識，或如余德慧所認為的，還原至死亡的未知項，以死亡還原至死亡的未知項。然而死亡雖為未知項，並不代表它是抽象的概念。死亡透過面容，透過身體感知為總總豐富卻陌生的死感，雖然此感知並非自然的感知，而是經由身體中介的感知。從列維納斯那我們看到面容感知的豐富性，由面容觸發身體的感受性，使意識棄絕自我意識，直接面對他者的物意識，讓我們回到最原初的倫理關係。在柏格森哲學裡我們進一步認知到物質與意識間的混成作用就是身體的行動工作，柏格森的想法讓我們更進一步討論身體的基礎地位，探討身體如何聚集物象，以及它的作用問題。至於許密茲的身體現象學則直接將物象與意識混成為身體的感知團塊，它具有五個面向的拓樸結構，或者是分離，或「讓出空間」的可能性，以使身體團塊、思想團塊、行動團塊等狹密的身體拓樸得到舒解的可能。最後談討了余德慧研究的冥視空間、縈繞空間、身體的人文空間，以至於發展各種微情緒與身體膚慰的技術的可能性。最後我們認為，對於身體的人文空間之闡釋，以及在此之上進一步發展身體療癒的人文技術，仍存在著很大的空間以待後續學術與技術上的發展。



參考書目

余德慧

2009 冥視空間的探討計畫申請書（98年國科會）

2010 身體情緒研究計畫書（99年國科會）

2011 身體內景的現象學描述研究（100年國科會）

余德慧，〈柔適照顧典式的導言 上〉。花蓮：《東海岸評論》，127 期，2007，21-26。

余德慧、李維倫、林蒔慧、夏淑怡，〈心靈療遇之非技術探討：貼近病人的柔適照顧配置研究〉。嘉義南華大學：《生死學研究》，8 期，2008，頁1-39。

余德慧，〈轉向臨終者主體樣態：臨終啟悟的可能〉，台北：《哲學與文化》，39卷12期，2012，頁17-40。

波赫斯，《波赫斯詩文集》，張系國等譯。台北：桂冠出版社，2006。

許禮安，《病情世界的多重現象分析》，花蓮：國立東華大學族群關係與文化研究所，碩士論文，2006。

莫偉民、姜宇輝、王禮平，《二十世紀法國哲學》，北京：人民出版社，2008。

Levinas, Emmanuel. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Trans. by A. Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998.

Schmitz, Hermann. *Höhlengänge. Über die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie*. Berlin : Akad.-Verl., 1997.



Schmitz, Hermann. *Der Leib, der Raum und die Gefühle*.
Ostfildern vor Stuttgart: Tertium, 1998.



Abstract

Death, it is not only the core issue for philosophy, but also traumatic experience for psychology and psychoanalysis. The obvious fact that the corruption of body which presents the vivid death experience is but always escaped from our phenomenological analysis. The reason for that is phenomenology can only deal with the object of consciousness, but not the thing-consciousness of death, which is the direct affection caused by the death to the sensible body. Closing to the dying patients, Yu De-Hui had accomplished many Death-studies and found that there must occur a "slow turn and turn to the back of the world" movements when the patients in front of the very approach of death. This movements are rather a "bodily" rather than the "spiritual" movements, because the dying patients feel their death experiences have physically weight just like a real physical thing, which can be called as thing-consciousness of death. Such consciousness belongs to Dark-perception and its meanings are still not been aware of. This article then attempts to combine the body-phenomenology of Schmitz and the field research of death from Yu De-Hui to explore the bodily death experiences.

Keywords: the sensation of death, body phenomenology, Schmitz, healing, Yu De-Hui

