

心靈療遇之非技術探討：貼近病人的柔適照顧配置研究

余德慧* 李維倫** 林蒔慧*** 夏淑怡****

摘要

本研究以海德格對技術的本質反省為基礎，試圖在心理治療的建制意識之外邊，建立起貼近癌末病人柔適照顧（Anima-care）的技藝學。這技藝學的出處來自生活世界非功能性、非意義性的「非技術」，亦即這些貼近病人的技藝並非來自目的達成，反而是讓病人進入烏有之鄉的多元向度裡頭，本研究試著實際操作以進一步探索各種可能的非技術柔適照顧，例如「悅音」使病人傾聽烏有之地的籟聲，因音而悅，而與意義無關；讓病人無端塗鴉，讓其見無何之象，與現實無涉；或以催夢的說話促其思及無處之思，促其飄邈之幽貌。整個過程乃在發展臨終階段的柔適照顧，讓臨終者在柔軟安適的氛圍去世。

關鍵詞：柔適照顧、非技術、安寧照顧、心靈療遇

* 慈濟大學宗教與文化研究所教授

** 東華大學臨床與諮商心理學系副教授

*** 東華大學民族語言與傳播學系助理教授

**** 花蓮教育大學諮商與輔導研究所研究生

Non-technic Aspects of Healing Encountering: Implementation of Anima-caring for Terminal Patients

Yee, Der-Heuy^{*} Lee, Wei-Lun^{**}
Lin, Shih-hui^{***} Shia, Shu-Yi^{****}

Abstract

Based on Heidegger's reflection on the essence of technology, the present study aims at building for terminal ill patients the technics of Anima-care, which goes beyond the constitutional consciousness of modern psychotherapy. This technics derives from life world the "a-technology" which is neither functional nor meaningful. That is, this technics does not accomplish any goal but lets patients entering a multi-dimensional space of nothing. This study intends to examine several ways of Anima-care, for example, comfortable sound induces the listening of nothingness, which concerns no meaning; Scrabble gives patients a glimpse into senseless image involving no reality; and

* Professor, Graduate Institute of Religious and Cultural studies, Tzi-Chi University.

** Associate Professor, Department of Clinical and Counseling Psychology, National Dong-Hwa University.

*** Assistant professor, Department of Indigenous Languages and Communication, National Dong-Hwa University.

**** Graduate Student, Graduate Institute of Counseling Psychology, National Hualien University of Education.

hypnotized dream speech grants the thought about nowhere. The whole process aims at developing Anima-care for the last stage of terminal patients and bringing them a comfortable way of dying.

Keywords: *Anima-care, non-technic, palliative care, healing encountering*

近年來，臨終照顧研究朝向「病人中心」的主張，在西方醫療文獻指出：如何讓病人接受臨終舒適感已經成為重要的課題（Hegarty, et al., 2005）。多數研究指出，病人在症狀末期偏好輕安、舒緩疼痛的照顧，對延命並沒那麼熱切（如英國的Clark, et al, 2005），除了EOL（End of Life）醫療處置之外，最大宗的是病床邊的倫常挑戰（ethical challenges）（e.g. Willard, et al, 2006），整合出生命終期身心靈問題的配套照顧途徑（integrated care pathway）（e. g. Ellershaw, et al, 1997; Ellershaw, et al, 2003），但其中的困難在於無法在身心靈三個領域獲得深刻的和諧，例如英國利物普整合照顧管道即遭受各專業領域之間的相互封鎖而困難重重，充其量身、心、靈僅能各自在其領域內盡到最大責任，而無法同時並存（Jack, et al, 2003; Gambles, et al, 2005），衡諸其因則在於，深刻的生命哲學根基無法貫通在實務操作「生命終期」的子系統群¹，使得身體照顧獲得緩解，心與靈的層面卻傾向制式化，失去了其最原初的自由度。為消解這個困境，本研究的研究者們以十餘年專研安寧照顧的經驗，試圖在這幾年奠定的研究基礎中，對臨終的心靈層面提出一種具有和諧基礎的靈性照顧實務設置，我們稱之為「柔適照顧」，希望以這套技藝工法可以有效越過病人許多心結，如醫病彼此經常避免討論到束手無策之後的情況、對潛在EOL事件的擔心，以及醫病之間潛在的權力糾葛。

¹ 生命終期的各子系統包括生理竭耗過程、心靈的轉化（從社會興趣的轉向內在自身的內向轉向）、世間感（在關係之中）轉變為存有感之心性變化等。這些被醫療系統所注意到的身心靈層面的問題，彼此之間一直存在著各自為政的緊張，生理竭耗的處理往往與心理需求相衝突，心理層面的處置與靈性層面的要求也在不同立足點底下各自為政。這個問題一直困擾著身心靈整合的研究領域。

這個方向的研究問題意識迥異於台大醫院安寧團隊的善終研究（陳慶餘，2004；姚建安等，2005），一方面本研究不主張「善終」為安寧臨終照顧的依歸，一方面採取剛好相反的哲學或宗教態度，主張取消任何朝向死亡的針對性目的，迎病人進入「返回原點」的運動。本研究的主要問題意識即環繞在「如何進入還原運動」、「還原運動的實作內涵為何」、「如何在理論上建立返回原點的知識論基礎」、「如何在實際病房進行操作、設置（implementation）」以及如何評估其作用等問題。

本研究的背景理論及其理據

起點：認知無法接近死亡

癌末處境提供人類一個境況：在此境況裡，「治癒」成幻念，「修補」、「復原」成了神話，「成長」、「自我增進」等字眼瘖啞無言，甚至知識也了病人的累贅，雖然在個人的層面有各種不同的變異反應，但有個共同的地方是：這終極境況讓人們感到迷惑，原本真實的世界觀、物質如實的真實無法照亮這處境的幽暗，彷彿戴著墨鏡看著眼前的一切，就如我們過去研究裡的一個十九歲癌末病人悄悄的問媽媽，「媽，甚麼是死亡？」面對稚子的母親哀傷地搖搖說，「我真的不知道」；同是病友的JM（三種癌症末期病人）問YN（乳癌末期）說，「死亡到底怎麼一回事？」，YN只能搖搖頭說：「我不知道」，接著是一陣沈默。

面臨死亡的窘境向我們顯示什麼？我們啞口無言，又是何故？在精神心理學現象學一直有個聲音準備要回答這個問題，無論是歐洲的海德格、賓斯汪格（Ludwig

Binswanger)、米達伯斯(M. Boss)、巴舍拉(Gaston Bachelard),乃至早期的傅科(Michel Foucault),美國的詹姆斯·西爾曼(James Hillman),逐漸形成一條想法,那就是把臨終的境況視為「返回原點的運動」。這個觀點一直與諾斯替宗教(Nostic)緊密相連²,彼此呼應,而廣泛地對照於各個宗教門派的哲學,這觀點一點也不寂寞,以台灣的民間宗教的靈知來說,返歸元靈是浮生遊子的命運(歸圓)³,而基督教的「與神合一」、蘇菲教的「反歸神冥」、佛教的返歸極樂、台灣「元辰宮」的觀落陰都成為臨終宗教師奉行的旨歸之路,但是,精神心理學現象學雖與之有相應的旨趣,理據卻是另有所本,並非只是遵循傳統傳言。

傅科早期作品《夢、想像與存在》(*Dream, imagination and existence*)一書對賓斯汪格的文章「夢與存在」做回應⁴,把夢視為通往「存在」朝向原點的自由運動,這與他在博士論文《古典時代的瘋狂史》將瘋狂視為人的本來面目同出一轍,審視傅科的論述條件,他將死亡看做返歸的運動,這個看法頗具深意。

Binswanger從現象學的分析指出,夢遠比精神病理化的論述還要有更深刻的意思,即「夢揭露了我們自身的存在」。問題在於「揭露」這個動作,它從何來?為何需要夢來揭露?它朝向何去?存在是如何被揭露的?所有

² 參見優納斯(2003):《諾斯替宗教》,張新樟譯。香港:牛津大學出版社。

³ 「歸圓」或稱「歸元」,可以說是世界宗教的基本「聖締」,幾乎所有宗教都指稱靈魂的歸處在於其原點,亦即人尚未出生之處,只是各宗教對如何歸圓有其自身的設想。

⁴ Foucault M. & Binswanger, L. (1985/1993). *Dream and Existence*. Edit by Keith Hoeller. New Jersey: Humanities Press.

Binswanger的問題都指歸一條通往存在的路，Binswanger依著海德格的路徑，認為存在早被遺忘，存在如何被意會，已經毫無蹤跡可循，然而透過夢，我們可以再次瞥見本原的存在。然而，這條思路是否會太浪漫，為何與生理學論述、佛洛伊德的精神慾望潛意識論述相去如此之遠？甚至與笛卡爾以來的哲學大相逕庭，不再把夢視為幻覺，反而賦予「存在」的價值？為何傅柯一讀到Binswanger的觀點，立刻啟發他對「夢通往存在之路」的興趣？為何這塊夢土引起許多心靈學者的注意，例如希爾曼（James Hillman）把夢視為心靈的詩意基地⁵，致使他的心理學只能建基於意象的力量，而不是傳統的識知，也不像現代心理學將意象轉換為抽象的概念或認知，因此對希爾曼來說，夢不能是被解釋的（一解釋即落入認知的圈套），反而由夢來「體一悟」我們自身的雲深不知處。這個顛倒的作法，與傅柯的立論一致，唯一要詢問的是：在何等境況之下，這條路才隱約可見？

臨終境況一直是我們認為最接近這條路徑的狀況。當人準備退出世界，在離世之前返回自身的深度裡，在那時候，人生目標逐漸消失，世界功能日漸無用，臨終者的心理學不再是以處心積慮的認知為依據，而是想像與美學的詩意空間，在那裡如夢思般的流動，遐思的自由，語言不再是供為溝通功能工具，而是如秘密的使者般的存在物，在人腦裡如遊魂般的穿梭來去，話語說，我們聽⁶，如此，語之言才具有

5 參見James Hillman (1991). The poetic basis of mind. In Thomas Moore (ed.). *A Blue Fire*. pp. 15-35. NY: Harper Perennial.

6 海德格將語言之言分成「語之言」與「人之言」兩範疇，「語之言」即為「道說」，屬存有之言，「人之言」為存有者（人的尺度）之言，所以，「話語說、我們聽」指的是人去傾聽存有之聲。

「道之說」——即從話語裡瞥見靈魂聲音。

臨終又是何等的境況？這是一個自我被承認為「他者」（the Other）的境況。在傳統心理學或生理學那裡，並不以想像或夢想作為內在性的根源，而是以世界建造的外部性來奠基，人必須從外部觀看、設想、架構事物方得其功，所以意識乃是人自身的核心，潛意識必須被意識窺知而獲得健全，因此，夢想或想像如無法被意識操控，即為無益之物。這是現代性典型的否定自我有「他者」的成分，現代鐵口直斷那無端的、無名的、無可掌握的「他者」是不可能成為意識的主人，也不可能參與自我的形構（constitution），但是幾經後現代的思維波折，「他者」再度降臨後現代文化論述，整個「存有問題」才與「世界問題」區分開來，存有是極內部之極外，也就是自身無法認識的他者（=主體），而世界問題則屬對象性認識的問題，也就是透過對世界（=對象化）的構作所形構。

認知無法接近死亡，死亡是終極的「他者」，亦即人對死亡的認識無法透過「意義」的過程「捕捉」死亡的意義，因此，非認識的朝向死亡已經成為生死學的一條必要途徑（如Derrida, 1995）⁷，其中海德格主張「常人」對死亡則是絞盡認知而一無所獲，只能逃遁，所以人必須在危險時刻（如重病、癌末與災禍）產生存有層面的「畏」（Angst）為現身情態（Befindlichkeit），方得以開啟對死亡的本真開顯⁸，而

⁷ Derrida, J. (1995). *The gift of death*. Translated by David Wills. Chicago: University of Chicago Press.

⁸ 參見馬丁·海德格（1927/2006）：《存在與時間》第52節「日常的向死存在與充分的生存間死亡概念」，以及第53節「對本真的向死存在的生存籌劃」，陳嘉映、王慶節譯。北京：三聯。

列維納斯 (Emmanuel Levinas) 則進一步採用布洛赫 (Ernst Bloch) 的觀點⁹，「布洛赫以他的方式把時間從虛無概念中分離出來，而把它與烏托邦式的完成聯繫在一起，時間在此不是毀壞，而是相反」，所謂「相反」指的是「邀請人們從時間出發地設想死亡，而不再是從死亡出發設想時間」¹⁰，亦即人應為時間所消磨，應聽乎被時間所動的「受動性」(passivity)，而不是人去支使時間的「主動性」。列維納斯的「讓人被時間過」而不是「讓人去把握時間」，裡頭蘊含了列氏畢生的終極哲學，他深知臨終為非凡時刻，對死亡最大的籌謀就是「不籌謀」，與海德格晚年主張詩意 (Poiesis) 的生產¹¹為「以止步作為踏前的一步」(But what comes to pass, with art, is precisely that does not come to pass...) ¹²。他們的哲學思想將「在……之中」(being...in) 與「對於……」(about...) 的區分甚為嚴謹，朝向死亡的「在……之中」與認知活動的「對於……」可說絕然不同，前者則為存在的過程，而後者被視為知識的造作。因此，為了揭露存有層面的活動而又不落入世界實體技術的圈套，論者以「非技術」作為本真開顯的技藝之稱名。

在這非技術的底蘊有著本土文化的根源，可以溯及老莊的存有基礎，尤其涉及有關對死亡凝視的問題。研究者之一

⁹ 參見Bloch, E. (1996). *The Principle of Hope*. Vol. III, translated by Neville Plaice, Stephen Plaice and Paul Knight. Cambridge, Mass.: The MIT Press.

¹⁰ 列維納斯 (1997)：《上帝·死亡·時間》，頁117，余中先譯。北京：三聯。

¹¹ 本文依照海德格的作法，將Poiesis與Gestell對立起來，簡言之，前者為自然的渾然天成的生產方式，或者為人工對物通盤的強制。

¹² 參見Marc Fromen-Meurice (1998). *That is to say: Heidegger's poetics*. Translated by Jan Plug. p. 182. California: Stanford University Press.

(余德慧)¹³曾經探討臨終啟悟的機制，主張「認知」對死亡這巨大的空洞無能為力，但又必須虛構一個照面，然而，這個虛構所造作的誤識又必須透過「差錯」的來折返，其旨歸之處則趨於老莊的「聖人無意」¹⁴（聖人不以概念優先，）、「神人無功」（神人不在功能性領域）¹⁵兩大要旨。首先我們在詮釋現象學方法的策略採用「迂迴」之道，也就是不直接引用老莊的文本，而是離開老莊，從遠處的海德格思維返轉回來，使得老莊思想獲得混成的深化。這策略是參考于連·佛朗索瓦（François Jullien）的「透過中國、瞭解歐洲」的「在地迂迴」方法論¹⁶，而不是在自家裡引文深論（如張祥龍，1996）¹⁷，或直接把老莊與海德格勾連起來。本研究試圖從賓斯汪格（Ludwig Binswanger）、傅柯（Michel Foucault）、巴舍拉（Gaston Bachelard）、希爾曼（James Hillman）、海德格（Martin Heidegger）等非認知主義者的論述為老莊哲學提供柔適照顧的理論背景，以其獲得對老莊的斜交切入，不受制於老莊文本的控制。

¹³ 余德慧、夏淑怡、邱宗怡（出版中）：〈臨終啟悟之自我技術的探討〉。刊於《生死學研究》。嘉義：南華大學。

¹⁴ 參閱于連·佛朗索瓦（François Jullien）（2004）：《聖人無意——或哲學的他者》。北京：商務印書館。

¹⁵ 見《莊子·逍遙遊》：「至人無己，神人無功，聖人無名。」

¹⁶ 參見于連（2000）：《迂迴與進入》，北京：三聯書局；François Jullien & Thierry Marchaisse（2005）：《（經由中國）從外部反思歐洲——遠西對話》，張放譯。鄭州：大象出版社。

¹⁷ 張祥龍（1996）：《海德格爾思想與中國天道——終極視域的開啟與交融》。北京：三聯。

柔適照顧（Anima Care）作為迎向死亡的療遇¹⁸

在這些哲論的呼聲底下，有一種宛若成形的想法出現：這被人類文明建立起來的現實世界本身似乎掠奪了原初的存有，並以覆蓋的方式（即以“About...”）發展起自己的圖像，而所謂「現代」就是以圖樣之顯（Figuring-out）的方式建立起來，並賦予圖像「意義化」，這就是為什麼現代的心理科學不斷要要解釋夢，無論是佛洛伊德的精神分析或容格的象徵分析，都試圖以符號取代圖像，時至今日的後現代則不讓圖像被符號掠奪，亦成為後現代文化理論的一個基本立場，這個立場使得圖像與想像不再歸屬意念，或者至少兩者是存在著互不相歸屬的領域，意念不再探詢影像的意義，而夢就是這個領域，對巴舍拉、希爾曼來說，這領域結合了「身之心理」（the Psyche）與魂性（the Soul）¹⁹，而被稱為阿尼瑪（Anima），它是遐想的紡織工，將所有無法被意念知悉「身之心理」盡量吸納其中，當人橫躺著睡著了，它逐漸將我們引入荒誕的暗處，如在黝黑的森林裡，光影只能隱約閃爍的深海，在那裡有一切的陰性溫柔²⁰。對癌末病人來說，真正的生活品質是來自阿尼瑪的寧靜、休憩與孤獨，而不是社會領域的外部連結，我們看到多少公眾人物的臨終，他們一生經營著世界的人情、人脈，而臨終時刻這些外部的網絡卻必須避之如瘟疫，拒絕探訪的牌子幾乎拿不下來，這

¹⁸ 「療遇」一詞係由宋文里教授建議，重點在於強調此healing的重點在 encountering，而非有個「癒」的結果。

¹⁹ 李清發醫師將心理的心與靈魂的心分開，本文綜合李與容格的觀點，將Psyche成為「身之心理」，魂則屬李醫師的魂心。李醫師文章發表於第二屆「台灣本土心理治療研討會」，但為未公開發表。

²⁰ 參見James Hillman (1975). *Re-Visioning Psychology*. p.42；黃冠閔 (2004)，頁180。

時內在的締結網幾乎是唯一的救贖²¹，這時刻就如黃冠閔引用巴舍（修）拉的話說：「寧靜、休憩與孤獨在巴修拉的詞彙裡並不彼此孤立，靈魂身處的陰性操控著真正的寧靜。Animus（陽魂、剛魂）/Anima（陰魂、柔魂）之間的辯證關係，巴修拉指出是『順著深度的韻律而開展。這種辯證關係從幾較不深沈、總是較不深沈處（陽性）走向永遠深沈、永遠更為深沈處（陰性）……在此不定的深處中，有陰性的休憩統領著』」²²。我們試著比較巴舍拉與希爾曼的阿尼瑪，雖然基本旨趣近似，但巴舍拉卻把「身之心理」（the Psyche）視為寧靜的騷動，因此，他認為夜眠還不是真正的阿尼瑪式的寧靜，真正的（終極的）休憩是由陰性靈魂主導的，不僅是夜夢，白日的遐想（reverie）才具有真正的寧靜，方屬於善有之域，乃是人臨終的絕美之境。

人將從何與死亡近接？巴舍拉認為，人類對基本物質（如火、水、土、氣）的想像往往是初始認知契機²³，若以更早於五行生剋的「複雜認知」，物質的想像直接在語詞給出不確定的叢集而逐漸結晶寓意、隱喻（如熱情如火，沸沸揚揚），但如果我們更加還原回去，使基本物質的意象與概念脫離，又該當如何？黃冠閔（2004）「應該以何種意義來為所謂的『想像形上學』定位？」就此層次的『意義』來說，黃冠閔則指出其獨特性，「火，不僅只是引發想像、夢想、遐思的意象，……在那個意義下，在肯定科學概念與發

21 石世明、余德慧（2001）：〈臨終處境靈性現象的考察〉，《中華心理衛生學刊》14：1，頁1-36。

22 黃冠閔（2004）：〈巴修拉論火的詩意象〉。載於《揭諦》第6期，頁163-194。

23 巴舍拉（2004）：《空間詩學》，龔卓軍譯。台北：張老師文化。

展的同時，這種基本元素的思維仍然起作用？乃至於更強調想像，而非思維」²⁴。當我們注視著物質的運動，我們是否就「在……之中」？例如，當我們目視著「火焰扭曲了樺樹的纖細枝幹時，爐火邊的夢想就足以喚起火山與柴火，在火煙中飛揚的麥桿也足以把我們推向我們的命運」²⁵。在這裡的命運並非意指人文歷史的命運，也不是個人事實性的命運，而是我與大地存在之間有所關連的命運，大地則為著混沌的出生地。於是，在這層脈絡之下，存有的兩層面之外，還存在著未曾顯現的精神存在，前者一為物質實在的普通真實，另一為生活經歷的心理實在，而我們與大地關連的宇宙存有則是「兩度的逃離：離開世界的存有，也離開我們自己經歷的（心理）存有」²⁶，而朝向宇宙時刻的開啟：「遐想的宇宙將我們置於無動的時間中，幫助我們自世界中融化」，就如孤獨者面對爐火孤獨地遐想，「順著溫柔的陰性之火，世界的溫暖便成（存在的）甜蜜柔情」²⁷，越過世界存有的遮蔽，通向無處的旅程：「好好取暖，對身體而言，就是一種作夢的方式。遐想在火之前兩個運動——一個運動讓我們滑入幸福世界中，另一個運動讓我們的身體成為善有之域——波斯卡教我們既暖和了身體，也暖和了靈魂」²⁸。黃冠閔在分析巴舍拉的語彙指出，寧靜、孤獨與休憩彼此之間緊密相連，其中靈魂深處的陰性操控著真正的寧靜，這寧靜的深沈乃是從較不深沈的陽性走向深沈的陰性，這是順著深

²⁴ 黃冠閔（2004）：〈巴修拉論火的詩意象〉。《揭諦》，第6期，頁163-194。

²⁵ 引自巴舍拉（1938/2001）：《火的精神分析》，頁24。

²⁶ 黃冠閔（2004）：〈巴修拉論火的詩意象〉。《揭諦》，頁163-194。

²⁷ 前揭文，頁181。

²⁸ 前揭文，頁182。

度的韻律走去的。

如果面對物質的原初性本身即是開放，那麼我們就有了處理非技術的首要原則：拒絕將直接的感受賦予符號化的意義，例如拒絕將夢做任何翻譯，賦予任何解釋，而如傅柯的說法，將夢視為「自身自由地建構其內在的原點」，參與夢裡的「思」乃在於夢自身的宇宙演化論（*cosmogony*），亦即「探討其自身存在的起源，夢思在孤獨與原初性的責任裡運動，無疑就是Heraclitus所謂的「自己的世界」（*ideos kosmos*）²⁹。

換個巴舍拉的說法，在「夢之中」與「在世界中」是兩種分立狀態，就夢的原點來說，世界（外在現實）是在彼處而與夢中的此在相互構成對映的關係，亦可稱為「內/外」關係，外在世界意味著我們沈思停頓於世界的前面，外在地觀照世界，而詩與夢想則進入了世界裡頭，不再被拋擲於世³⁰。

因此，我們可以把希爾曼的阿尼瑪視為臨終前期的浮現，「身之心理」與陰性的魂混合著浮現，而把巴舍拉的阿尼瑪視為瀕臨死亡的純然陰柔，而我們把研究重點放到臨終前期甚至更早的癌症晚期。與癌末處境的心靈療遇（*healing encounter*）就在於尋找無數的殊途而朝向旨歸，這個旨歸就是以「無對象的洞視」為觀照面³¹，這種觀照的「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，柔適照顧則是在於確保臨終伴行者如潛夜暗

²⁹ Foucault, M. & Binswanger (1993). *Dream and Existence*, p.51. trans. By Forrest Williams. New Jersey: Humanities Press.

³⁰ 黃冠閔（2004），頁168。

³¹ 黃冠閔（2005）：〈書評：Marie Carieu: Bergson et Bachelard〉。《哲學文化》，第32卷，第5期，頁101-105。

行，與臨終者在背景底下潛行，不讓某些正面的意義成為可捕捉的對象，為了獲得這個保證，我們決定釐定一種叫做「非技術」的柔適技藝學。

本研究起初的著眼點在於「如何重返日常生活，以便重新發現癌末病人的柔適療遇？」，並試圖透過在生活領域中某些尚未開發為心理治療技術的領域，進行非技術的發展。

被正統心理治療過濾的日常殘餘

對於日常性被專業領域過濾的主要機制，非常可能來自某種與治療相關性的邏輯判斷，這原本就是邏輯實證論的主要判斷，形構成現代心理治療的主流，而這套社會工程如為主體的心理治療就得循著常規的設置、診斷、治療機構處遇與社會保險系統等一個環環相扣的社會建制發展，是屬於可見的龐大體系，但其根柢則是人們的日常性，在日常性中，人們依著其緊密近旁的時事自行生產在地慣習，而日常以各種紛雜多異的行事邏輯行動著，而其中關乎各種關照（caring）的，除了功能性的利益關係，主要還是人際之間的倫理行動。正典心理治療有效地抽取了功能性的部分，卻將日常性的倫理部分加以過濾，致使「世間情感--倫理行動」（ethos-ethical acts）這條軸線被排除在外。這個問題對一個文化輸出國來說並沒什麼問題，因為在其自身文化的意識型態本身即已經融入其心理治療的日常行事，而對文化輸入國來說，例如諸非心理治療發源地之國家，雖然在輸入社會工程領域的心理治療可以用依樣畫葫蘆的方式進行心理健康保健的施行，然而其根柢裡的「世間情感--倫理行動」的軸線卻與之分離，使得地上建築與地基之間有嚴重的裂隙，更有

甚之，心理治療的生命管線必須由他者文化不斷挹注，其結果造成一個難以被其文化子民理解與接受的制度，這在心理治療與諮商輸入台灣已近半世紀，成立專業訓練學術與實務機構達三十年的系統，至今依舊乏人問津、望而卻步的疏離狀態。

重返日常性並非毫無困難，也不是返回俗民心理習慣，恰恰相反的，日常性本身，若從海德格的真摯性來看，日常性充滿了遮蔽，尤以現代社會為甚。亨利·列斐伏爾（Henri Lefebver）（1991）長期對現代社會的研究指出，現代社會的異化日益加劇，他從歷史的進展來看，較之於前現代社會，日常生活與勞動之間的分離擴大，私人生活與社會生活日益對立，日常生活裡的積極意識逐漸消彌，甚至可說是專業分工的結構之外被掃到角落的「殘餘」³²。重返日常世界意味著重新尋找這不斷被疏離異化的殘餘，如果我們贊同列斐伏爾的說法，發現現代社會生活的殘餘意味著撕開那個遮幕，讓日常生活恢復其心靈奧秘的生產與再生產（ibid., 57），也就是海德格所謂的從「強制置入」的建置（Gestell）重返「人工與自然渾然相成」的渾然生成（Poiesis）³³。

現代社會中的「建置」與心理技術

「心理技術」的概念相當多重，如果以傅科的系譜學來

³² Henri Lefebve (1991). *Critique of everyday life*, translated by John Moore. Verso, p. 127.

³³ 馬丁·海德格（1996）：〈技術的本質〉。載於《海德格爾的技術問題及其他文章》，頁1-40，宋祖良譯。台北：七略。

看，遠自古希臘的「自我技術」的分析（傅科：《主體詮釋學》）、基督教文化裡的「神操鍛鍊」之道（如伊納爵神操），乃至精神分析的崛起（如佛洛伊德），以及現代社會的各種心理治療，甚至資訊社會的網路（de Kerckhove, 1955）被用來描述那些模擬或延伸我們心智能力的新科技所創造出人們更多體驗的新領域（龔卓軍，2002）。以東方的實踐理路與行事邏輯來說，「心理技術」則分散地浸潤在日用常行的各領域，如人情世故之道（《醉古堂劍掃》、《菜根譚》）、或特定的精神訓練（王鳳儀之道）、或生活方式，如文人的閒情療癒（詩琴書畫、山樵漁隱）。

海德格談論技術，第一，人為的加工有兩個方式，一是Poiesis，另一是Gestell（架座）。這兩者不同之處在於，Poiesis是物的質地在人工的配合底下更加展露它自己，所以物自身透過人的加成而產生一種混成現象。可是Gestell是一種強迫的置入，採取預先訂製、設計的方式，透過高度的強制性用人工的方式，將物的本性改變，使所有的質地變得不太重要，讓質地屈從於人工的標準，所以與混成的手藝技術大相逕庭，渾然天成的技術是尊重物之天然命運，就心理治療的情況來說，原初的心靈療癒必然涉及人對待他人的存在，承認人自己是在比較大的超己存有狀態底下，一個較小的、被指派的主體。指派為自己主體的並非自己的強制命令，而是在自然的存在條件底下，人才得以存有，所以人的主體是命運所負載的，不是強迫去製造所有人為物而進行創建的主體。

如以海德格的分析來看，「心理技術」涉及兩類完全迥異的生成方式。以古希臘的自我技術來說，雖然也涉及人對精神的處置，但是並不是預先設想一種清晰的圖式或計畫，

而是將己身聽乎天命而以「任之泰然」的方式讓其自身成為其所是，即使是中國心學與道學的修練，也將自身安置於天地神人四重聯絡網之間，崇尚「任自然」，亦即在這海德格所謂「Poiesis」的生產方式底下，精神生產技術是以渾然天成的混成過程來完成，也就是人為的部分只是順應著天地神人四重構的性質，聽乎命運的奧秘，使得這命運的本質更獲得彰顯，而非改變天命，但是現代技術所發展的「心理技術」卻是一種強制置入（*Gestell*），企圖讓精神置入於技術的掌握之中。這種強行置入使得技術的設計（心理治療理論）成為治療文化的發展路徑規劃，如龔卓軍舉網絡社會的「人工肌膚」的概念³⁴：「設計似乎是科技的公共關係，它使產品富有魅力，並能改進產品在市場中的形象。……然而，設計絕不是一種後來才添進去產品中以促進銷售的事後回溯，它的內涵顯然要大於包容與誘惑。在更廣泛的意義上，設計扮演著隱喻的角色，它把功能上的各種優點，轉化成感官與認知上的各類形式（*modality*）。設計找到自己的型態和位置，以作為某類泛音（*overtone*），以及對科技的迴響。設計通常附和、仿效科技的具體特點，並回應於科技的基本脈動。作為文化工藝品看得見的、聽得到的，或有其肌理、紋路的外在形狀，設計是以所謂的「文化肌膚」而出現（*Kerckhove, 1995: 154*）」。所以在「建置」的強制之下，文化肌膚取代了「天功成物」，在科技界面下的人類生活經驗成了日常的現實。

於是學者Don Idhe（1997）將此現象帶入「存在技藝

³⁴ 引自龔卓軍（2002）：〈現象學哲學與心理學的方法對話：以死亡現象的研究為例〉，宣讀於淡江大學通識核心課程組主辦之「第三屆倫理思想與道德關懷學術研討會」。2002年5月3日至4日。

學」(Existential technics)³⁵，亦即承認我們的存在已經是透過具體作為的界面而共同存在著，而現代技術的界面牽連著存在的技藝，許多人倫共屬的領域，人與人之間的溝通來說，我們可以說我們談的也就是存在的媒介技術，就此而言，現象學或者說「後」現象學要談的就是，我們日常存在的身體感、時間感、空間感、自我與慾望，究竟是在什麼媒介技術的條件下被經驗到，而不是像一般的純粹現象學或是現象學心理學所討論的沒有媒介技術條件的直接經驗，說得更辯證一點，我們的直接經驗是否都已經多多少少是在某種媒介技術條件下被媒介出來的「直接經驗」呢？在現代的合理性思維，存在技術學這個概念或許會比「詩學」來得更具體。

我們必須從這基本的區分來討論心理治療的存在。從醫療史來瞭解的心理治療必須被還原回去，從傅柯對古希臘修養論重新探討自我技藝的創見，以及追索心理治療如何從巫的狀態、民俗、風水術數等情況，其構成是從Gestell還原到Poiesis，這涉及到心理治療史的重新詮釋。雖然，這並非本研究主要的工作，但卻是極其關鍵的背景說明。

重返生活世界的探詢

甚麼是再返回的問題？生活實踐的原本面目為何？現象學臨床心理學者Romanyshyn³⁶比喻人的歸返猶如被太空船送到月球移民，回頭看到地球，看到我們立足的地方是很奇特

³⁵ Don Idhe (1977). *Experimental phenomenology*. New York: Putmans.

³⁶ Romanyshyn, R. (1992). *Technology as symptom and dream*. London & New York: Routledge.

的一件事。心理治療的再返回，首先要問：要返回哪裡？第二，返回姿態當如何？（即：知識論基礎為何？）這個隱喻是一個表達方式，如果太空船出去，角度不對看不到，或者一不留意就滑出外太空去了，這都是在返回的問題。

返回有很多危險。第一，返回何處的問題。海德格談日常生活有很多是平庸化的，心識所見往往是增高我們認識事物的障礙而不是減低它，以這種方式返回則屬沈淪性，真正的返回則是重新發現，在每一個場景，重新返回就是重新發現。列斐伏爾問道：「如何返回生活世界的奧秘，但不返回平庸？」他顯然並沒找到答案，直到後海德格時代，學者才討論日常生活哪一部分較具奧秘性，哪些部分變成平均的。在海德格的「轉折」分析（海德格，1966），日常性的開顯只有一項，那就是裂縫：「哪兒有危險，那裡也就生長著救星」³⁷。只有在日常性的平庸裡頭，透過生命折斷的危險，才能使人在流俗的觀點裡頭，個人的存在在大量的功能性遮幕底下被遺忘中驚醒過來，也才震撼那自以為是的主體性（前揭文：44）。可是，只有這些東西斷裂之後，存有的層面方才有揭蔽的機會，生命本質孕育著洪流，都在改變，照海德格的說法，人無法改變他必死的命運，只能為它做準備，只能聽乎命運，但這些觀照在平庸的世界裡頭是不存在的，平庸的日常行事不斷強制挽回生命的恆在。強制挽回都是徒勞，作為針對死亡的任何框架都是具有針對性的徒勞，因此任何試圖以架座作為心理技術皆屬罔然。

在海德格提出「轉折」之後，學者的觀點逐漸趨於一致，以尼采、傅柯與德希達等串連海德格的「轉折」，至少

³⁷ 馬丁·海德格爾（1996）：〈轉折〉。載於《海德格爾的技術問題及其他文章》，頁41-52，宋祖良譯。台北：七略。

可以有四個趨向（余虹，2005³⁸；葉啟政，2005³⁹）：

其一，要更讓命運（物自身）去顯露自身，就如Poiesis的石雕讓石頭更顯露其石頭的性質而不是遮掩它，讓存有者的主體更明顯的呈顯在命運（存在）的呼聲底下，這樣才會跟非技術接近：重新思考心理治療，就是重新呼應「世間情感--倫理行動」的自然呼聲，讓心理技術重新與Poiesis關連起來，就須聽乎天命真摯性的背景底蘊，人當有所與自然混成，聆聽命運的聲音而獲得的開顯、豁然，在命運之前泰然任之，放棄某種針對性的改變，使得泰然任之變成心靈療遇的現身情態，這也不能是強制抵達，是命運送出而抵達。重新思考心理治療未曾揭露的部分，我們就可以開始談非技術。

其二，功能化是不願聆聽命運的一種強制，這種強制是人試圖從自然之中橫奪過東西，萊茵河的水聲潺潺是大自然的東西，他隱藏的是水位高度落差是水的潛在力量，但當萊茵河設置了發電廠，大量把萊茵河潛能的東西變成功能性的電能，那麼，萊茵河不再是萊茵河，不聽乎這條河跟大地的關係，取消河跟大地的關係，不聽乎命運，發生的大洪水的責任是太大了，超乎人的力量。

其三，直接讓質性區分（*qualitative distinction*）透過現象顯露自身，而不是橫加概念在先，進行羅織。本研究者之一（李維倫）輔導大學生到國小做認輔活動。他要求認輔老師只邀學生來辦公室做功課，其餘「指導」動作全部不做，

³⁸ 余虹（2005）：《藝術與歸家——尼采、海德格爾、福柯》。北京：中國人民出版社。

³⁹ 葉啟政（2005）：《現代人的天命——科技、消費與文化的搓揉摩盪》。台北：群學。

有個小學老師就這樣做，邀請一個學生來辦公室，什麼也都不做，只看著學生做功課，做完功課後，他就跟學生說：「好，那，你下個禮拜再來」。幾次之後，學生問老師：「為什麼是選我？」老師說：「因為我喜歡你」，結果奇蹟就發生了，這孩子開始認真起來、在乎老師。「喜歡你」是搭配著「來辦公室跟老師在一起」的現象自行發生，這是現象自身開顯所發生的言辭，而非管教意識所支使的規範言辭，使得「物自身」自動顯示，從說（Saying）直接到展示（Showing），而不是從想法（Idea）到被說者（the Said），前者是Poiesis的領域，後者為Gestell 的領域。

其四，承認強制的雙重性。一般技術的作法是把「無為」當「有為」來強制，雖然不是壞事，但其強制的力道是深自閉鎖的，在過度功能論的世界，強制是百分之百，但在自然界，強制好像不見了，但轉換成非技術的強制—聽乎天命、自然的強制，所以雖有各種不同細則的強制，前者為針對性、觀點優先上是比較人為的強制，而後者為天命的強制，人是在命運與存有之間，人一方面在聽乎於命運的聲音之間，一方面想保有自己的主體的，所以基本上人的強制是雙重的強制，雙重的強制都要被傾聽到，他必須要進入兩重強制裡頭，在雙重的強制的交錯底下，若僅聽乎命運的話，人是難以存在的，因為實在是太可怕了，所以他必轉向暫時遮蔽的強制，所以兩者是來來去去的交錯著。

如果要返回生活世界的奧秘，意謂著要將如何取消架座意識視為第一要義，這不能只是倫理行動的層面可以消解的難題，而是要考慮與倫理行動靠近的技藝，以便讓某些情態發生，但這樣的靠近要非常小心，到底要如何靠近而不沾框架的手藝--既然已經知道倫理跟渾然天成之間密切相關，那

麼此技藝當如何返回渾然天成的過程？渾然天成的產出過程如何被看出，過程又如何發展？我們希望要把現存的藝術治療、芳香治療、催眠治療重新改變，增加其渾然天成。

非技術之思

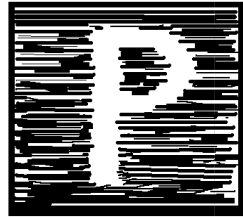
首先我們思及這樣的情況：在語詞出現之前，把物自身放到理論的對面，讓情意自身給予自身，理念泯滅，並令不可見者現身，透過負顯化（negative manifestation）的送信息技術，將存有的訊息傳到特定的存在者，可能嗎？這個可能涉及我們與周遭世界的關係，習慣性的功能論是將我人與世界的關係放在可以顯示因果作用的平台，我人是主動者，但是對柔適照顧者來說，放棄這個角度來思考非功能關係，那麼非技術的施行應該只有送訊息的能力，它既無力去構成領悟發生的前因，也非以認知的方式去羅織訊息，它只能揭露、去蔽與掀頭蓋，將顯示展放在那裡，而這種本身以非目的而僅僅以「展覽」呈顯自身，以令人陶醉的進出來去將訊息送達，照顧者猶如送信者投信之後即悄聲離去。這訊息的震撼性在其驚醒我們遺忘存有的心智⁴⁰，或者說，被認知圈養的情感獲得開門的機會，至於流溢則屬於個體的獨異闕限，亦即，所謂非技術僅呈現某種開門狀態，但並非啟動的全部動因，因此，非技術可說是對某種狀態的輔助鋪陳，相當於輔助酶的催化者，或者是傳送信息使某個狀態開啟，但並不保證其直接效果。

從這角度來思考非技術以及心理治療，可以出現豁然開朗局面。傳統心理治療將自身視為技術的主體，因此視自身

⁴⁰ 見Heidegger, M. (1961). *Nietzsche*. Vol. 1, p. 169. translated by David Ferrell Krell. New York: Routledge.

為改變的前置條件或因子，直接導致心理改變的效果。就這層技術的意義來說，心理治療將自身視為建置（*Gestell*），以介入為前提，但是非技術源於渾然天成，以現象的負顯化（*negative manifestation*）⁴¹為基礎。這個非技術的基本原則是以前置背景的著墨到某種豐富程度而方凸顯其正面的效果，就如同下圖的P字是被陰刻而成，而非被正面地刻畫出來。在陰刻的背景本身裡的任何運動，都不會明顯地妨礙P字的陰刻成形，只有在空白的P字與背景接壤的地方呈現陰影線的斷裂；但是並非此斷裂點有何非凡的力道，而是整個陰影的背景豐富的墨色讓P字顯揚，亦即當這個斷裂點出現時，那只是最後的加強點，更加益增背景的墨色。（見下圖）

離開這個比擬，我們也可以用文本的書寫來說明負顯化作為非技術的原理。最明顯的方式來自法國作家葛哈絲（*Marguerite Duras*）的負面書寫，她總是不去描寫現實世界的事實性事件，甚至將人的姓名塗抹掉，例如在《中國北方來的情人》⁴²裡，作者自身稱「孩子」，那個情人就永遠是「中國北方的男人」，沒名沒姓，而他們的相遇的邂逅也一直模糊著，卻有一大堆的描寫，從下船的河流、渡輪、巴士、黑色大轎車、中國男人、兩人的模樣、互相打量、搭訕、衣著香水味、笑起來，一直到「孩子」坐進大轎車……「那中國人不再開口，彷彿不理會她，兀自沈浸在旅途的怡情中，對著車窗出神。而她，她怔望著那雙不經意在扶墊上



⁴¹ 宋文里（1999）：〈負顯化：觀看借竅儀式的一種方法〉。載於《台灣社會研究季刊》，第35期，頁163-201。

⁴² 葛哈絲（2006）：《中國北方來的情人》。台北：聯經。

的手。久久，他不自覺地注意著那隻手，不自覺捧起來，就像捧了一件從來不曾如此貼近端詳的東西：一隻手，一隻中國人的手，瘦骨嶙峋，指節向前弧伸，像是斷過接合似的，沾染著教人憐惜的殘缺，那優雅細緻是瀕死鳥的羽翼」。（頁37）這一段就如同陰影陰刻的斷線，那隻手的出現好像那斷裂的點：憐惜的溢出。

然而，那隻手並非甚麼關鍵，那只是一個殘缺（部分）的影像，但如此細緻的描寫完全迥異於先前的模糊，這樣的明晰恍若在深黑的背景出現某個正面的光點，然而這光點的正面性卻不是帶來全面的光明一片，反而更加強先前模糊背景的墨色，加深其黑，就好像螢火蟲的光亮不在於使夜大放光明，反而使夜色顯得更濃，子夜降臨的神秘。亦即，部分雖然明晰，但依舊歸屬於背景整體，它的顯現在靈光乍現之後，又返回背景的暗寂。非技術的首要原則即在於「潛入自身」的運動。

在這意涵裡，非技術就在於透過背景的經營而在斷線之處負性地顯示某種正面的含意，但這正面的含意不是系統性的，也不是某種可以做完整擴延的平面，而是殘片、碎片，他的意涵是在於倍增背景的深度，而非凸顯、陽刻某種正面的意義，值此之故，我們可以明確地將非技術的作為與技術區隔開來。

正如負性辯證法的論述者（如Theodor Adorno阿多諾，Jean Baudrillard博德里亞）所主張，只有移開物體系的功能關係，我們方才能發現人與物的存在關係，例如物只有透過「古舊」、「過時」開啟人與物的靈魂（記憶）相見面的機

會⁴³，功能的針對性是一種突（圖）出（figuring-out），將背景押後使其不斷後退，乃至於將人與物的存在關係完全掩沒，而非技術的趨近方式則以正面顛倒的方式在背景裡經營著，它並不把背景—圖樣（background-figure）關係做改變，而是閒散地從非圖樣關係（即非功能性、非針對性關係）著手，例如在時間的運用上，我們採用沃爾特·本雅明（Walter Benjamin）式的漫步，讓自身浸淫在漫步地被觸動，對本雅明來說，若要讓自己成為受動者，讓自己沈醉於往昔，就須要求真正的閒散，「漫遊者不應想著自己去支配時間，不要設想投身於某項計畫與細密的計算，他應該不受約束，讓時間過去，將時間花掉」（阿加辛斯基2003：55），這不是簡單的等待，也不是消極被動，而是積極的受動，「看海鷗飛翔的人採納了飛翔的時間性，他的時間成了海鷗的時間，漫步者的閒散……並不是屈從於自己的活動節奏，相反的，他忘卻了自己的活動，也就忘卻了自己的時間，……因而消磨了時光」（前揭書：56）

「漫步」是個受動的狀態，「我」並不預想著甚麼，而是讓所到之處展覽其自身於「我」的眼前，甚至說，並非我的舉步前行帶我到何處的物理性，而是「何處」來到我的眼前，令我得見的「思」之開啟，在此意義上，無端的神遊遐想比實際遊覽的「看」更富有揭露。例如臨終病人會在某種氛圍之下不自主的回憶過去，當這現象被傳統臨床思維的針對性捕獲之後，遂以「生命回顧術」來施行，而這種「架座」式的臨床技術會淘空病人的心思，往昔的被瞥見只有在「他思」歷歷觸目的裸露當下發生，這一瞥見是朝向意義

⁴³ 參見西爾維婭·阿加辛斯基（2003）：《時間的擺渡者》，吳雲鳳譯，頁53。北京：中信。

的先驅狀（pre-sense），是藏在黑烏烏的背景裡靈光一閃的瞥見，而不是在針對性的心思引導之下出現的，甚至針對性的技術可能會扭曲「生命回顧」為「生命前瞻」，使病人對死亡將屆的恐懼加深。

之所以強調「受動」，是要讓病人的背景以自身的重量存有於當下，讓眼前的「看」呈現圖樣—背景的雙重性，也就是即使視域的圖樣突出（pro-pose），也不妨礙其與背景的對差（op-posed），亦即生活在現代的視域本質上就是圖樣，而讓自己被時間閒閒地過、面對事物的赤裸而顯現自身的背景，而柔適的技藝則是在於催化背景的豐富感受。

最後，我們思及柔適照顧的非技術本身所呈顯的作用。這裡，我們並不期待「主動治療或療癒」，但是我們並不否認柔適照顧帶來的差異，但這類差異與一般治療效果的差異不同，柔適照顧是要能夠透露「存有的訊息」，而不是「世界的訊息」，但是當人還活在世上，世界的訊息自然流進流出，存有的訊息只是隱沒在其中，柔適照顧的「開展」乃是將存有訊息顯露，但並沒有直接顯露這回事，存有訊息只能在無意、無預算、漫遊的際遇裡被碰見，因此，在海德格談及Poiesis的過程就指出，它所顯示的差異，最大的特性就是「不明顯」（unapparent）⁴⁴，衡諸於其因，可以歸諸於存有訊息僅能以虛掩的方式，交錯地在世界訊息之間的巧妙處顯露，而顯露時還需接收者的凝視的瞬間，所謂「凝視」指的是那可見的諸種交錯的可見者之間所閃現的不可見之視，有如老子所謂的「微妙」——一種渺茫的差異，只能在朦朧之間得見⁴⁵，而得見的那瞬間也就是海德格所謂的「開眼」

⁴⁴ 見Marc Froment-Maurice(1998). *That is to say-Heidegger's poetics*, p. 190.

⁴⁵ 川端康成經常具體呈現老子的微妙，如他談及神佛之時說「神佛只有

(Augenblick)，及「當下一閃念，突然以獨具隻眼的方式看見了前所未思的東西」(余德慧，2006)⁴⁶，因為這種展現方式是來自於諸種因子的交錯，因此，我們必須透過實際的施行情況才能瞭解一些交錯原理，因此，這就成了本系列研究必須探究的工作，我們的問題變成：「在何種因子的配置、交錯而出現柔適的彰顯？」亦即，問題的重點不在於傳統藝術治療所注意的媒介體(音樂、畫畫、創作或陶塑等)的客體性，而是在於「微妙差異」如何開啓「衆妙之門」，「微妙差異」何以發生？」照護者如何體會這些微妙差異？如何生產微妙差異？

於是，這個研究最基本的考量在於先行擺脫語言的先定性的意圖，除了比較容易下手的「驅逐治療意識型態」之外，我們必須克服「面對死亡」這超級模糊的奧秘，尋求適切的媒介來使整個柔適照顧活起來。我們定下的宗旨是：語言的意義有其限定性，它的超越性必須有下手之處。近年來語言學的進步提供我們對後設語言行為(非辭語行為)有進一步的認識，在加州大學發展的互動中的社會情緒研究⁴⁷也逐漸發現在微型的言辭行為可以析出非辭語行為(含意向性)，這論點與奧斯丁的言語行為(speech acts)所預示的想

在朦朧微光的晨曦才隱然可見」。亦即，微妙在於稍偏一個無法刻意的角度獲得暫時的顯現。

⁴⁶ 余德慧(2006)：〈在生死界線的處境下倫理凝視研究〉。提交中央研究院主題計畫書，頁10。

⁴⁷ 這是由Paul Ekman 與Klaus Scherer 擔任總編的一系列的Studies in Emotion and Social Interaction的書籍，這些研究是承緒爾灣加大的Harvey Sacks 與Emanuel Schegloff 的社會互動語言學一脈下來，與微型社會學、心理學、人類學走得很近。參見J. Maxwell Atinso & John Heritage (1989). *Structures of social interaction: Studies in Conversation Analysis*. London: Cambridge

法很接近。

結語與未來研究的展望

豐富「柔適」照顧的內容，嘗試各種層次的柔適照顧之可能性。

(一) 柔適概念的再豐富涵

在我們2003-2004的研究中探討兩種類行的臨終陪伴，其一為「在世陪伴」，一為「存有相隨」兩類陪伴模式（余德慧等，2005），兩者最明顯的差異乃在於：在世陪伴強調病床邊的協助，以助人、管理、處置、服務為主要的意識型態，但在「存有相隨」則涉及陪伴者以深刻的締結感、相憫之情與病人共在，跟隨病人而非引導病人，其中又有許多個別的子型態被發現（見夏淑怡，2005）。之後我們轉往癌末病床邊的宗教性研究，包括臨終聖世界的探討與臨終啟悟〔余德慧等，2005；余德慧等（印行中）〕，使我們得以重新回頭來回顧臨終照護整體性的問題。此次我們提出柔適照顧在全面性及實際應用方面比「存有相隨」更為成熟，但基本想法並沒有改變，在過去所研究的存有相隨有許多柔適元素，當年並沒有被提出，但已經具有雛形，我們在幾個案例發現，即使陪伴者與臨終者是至親，生前如何親暱，到了臨終階段，還是面臨「顛倒」：病親之間的不認使得病親之間產生從未有過的陌生，這陌生與病親之間的習性相違，若病親原本在世相依，卻發生臨終不認，如病親之間一直扞格不入，在臨終卻會發生病人懺悔、親人歡顏的顛倒。我們並採

用布朗肖的負性肯定（negative affirmation）⁴⁸的想法，將此「顛倒」視為臨終過程必要的「背立轉向」（儘管這想法早在2001年的研究結論已經出現了，見余德慧等，2002）。

(二) 確定「柔適照顧」的多層次內涵，並引導我們朝照顧實務之路鋪好基礎。

1. 如果從巴舍拉的層面來看，可以將人類直面基本物質的怔忡、遐想、夢想當作最原初的柔適，例如在中國文人發展的閒適生活，如聽流水、雨聲、洗硯、賞竹、觀澗、聆聽樹梢風聲⁴⁹，或巴舍拉的「空間詩學」提到的水的遐想、火光熊熊閃爍、燭火搖曳（Bachelard, 1971以及其餘）⁵⁰，這個層面的設想可以發展成「在醫療空間找到的閒適殘餘」的挖掘活動，透過生活陪伴的零碎時間的運用，讓陪伴者與病人一起外出聽海濤、看黃昏、院子裡燒木頭等直面經驗，由於不同質地發展不同的柔適品質，如火是由燃燒將木頭轉變成火與煙的轉變型態的感受，但水流則是透過連續的清澈、沈靜以取得另一種柔適的品質，因此，在這層次我們透過不同質地的直面經驗。
2. 目前歐美使用的「悅音守夜」（musical vigil）的概念，也就是在病床邊由陪伴者清彈豎琴或哼唱葛利果聖歌，這是用人聲神韻的悅音搭配現場的接合，如發

⁴⁸ Maurice Blanchot (1998). Affirmation and the passion of negative thought. In Botting, F. & S. Wilson (eds.), *Bataille: A critical reader*. pp. 41-58. Oxford, UK: Blackwell.

⁴⁹ 吳宏一、邱琇環、陳幸蕙選注（1992）：《閒情逸致——明清小品》。台北：時報。

⁵⁰ Bachelard, G. (1971). On poetic imagination and reverie. Translated by C. Gaudin. Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill.

聲者輕柔地配合悅音，那時的陪者、唱者的神態婉轉地將裂隙縫合，將現場的和諧品質不斷地生產與轉化，現場人們從比較生硬、自我中心的硬殼逐漸變化，除了現場會使人流淚之外，守夜者必須能讓現場的景象如朝陽上升、雲彩浮現，又如黃昏餘暉，最後夜幕降臨，眾人安息。是音樂死亡學所延伸出來的「守夜」⁵¹，意味著質樸的人造物在「渾然天成」的混成作用之下，讓柔適元素降臨現場，根據本研究的伙伴在美國某醫院的經驗，提到「當下立即柔軟」的瞬間經驗，以及維持著守夜氛圍的持續作用。雖然現象學研究有關臨終病人音樂治療的方案被提出（如 Forinash, 1990）⁵²，但是我們注意到守夜的元素比音樂的質素還重要，我們認為柔適因素不能僅從現有的音樂系統找到，而需從整體現場的接、和、迎、合、轉等現場的音質的力道，而非旋律，甚至認為現有的音樂旋律會妨礙守夜的質樸性，同樣的，我們將塗鴉、無念黏土、無念拼貼⁵³都放在這個層次，探索這些活動的「無心出軸雲」的守夜過程。

3. 非技術的催眠作為第三層次的柔適因子。在這層次裡，我們將少量的認知因素加進去，也就是讓他們從催眠的想像用來作畫，或者通過畫夢的活動來呈現任意畫的簡單符號與象徵。

⁵¹ McCarthy, P. (1993). *Swan songs.*, Omni, 01498711, Sep. 3, 卷15, 刊號 11。

⁵² Forinash, M. (1990). A phenomenology of *music therapy with the terminally ill*. RILM Volume 24 Entry 11350.

⁵³ 凱西·馬奇歐迪（2003）：《靈魂調色盤》，頁93。台北：生命潛能。

(1)催眠做為非技術

考慮「非」的療遇技術，我們注意到催眠治療可以是一種「先入其是而啟其非」的中介活動技術。表面上看來，催眠治療如同其他心理療法一般，目的在於令人由失能、失控到復能、控制。但實際上，催眠治療卻有著本研究所提出之意義退出，進入Poiesis之恢復領受性的迂迴操作。

概言之，本研究所提出之非技術有著幾個特點。第一，從意義優先、問題優先的針對性退出；第二，恢復「泰然任之」的領受經驗；以及第三，渾然天成的混成性生產。在這樣的徑路中，技術做為中介活動，將人從生產的控制者（存有的遺忘）運送回到生產的領受者（存有的領受）位置。療癒並非問題的控制與解決，而是人參與到混成生產，回到人與天命的適當關係。

催眠治療的「非」性何在？我們可以以上述三點來看Milton Erickson (Geary & Zeig, 2001; Lankton & Lankton, 1983) 的催眠治療。首先，催眠治療強調潛意識心靈 (the unconscious mind) 運作的有效性。在此，「潛意識心靈」並非精神分析學派中被壓抑本能的所在，而是意指著「意識之非」。藉由「意識之外的一個更具察覺性與影響力的心靈運作」的概念，「潛意識心靈」成了與一般俗民理解的「超乎個人意識之力量」意念相符，相通於一般民眾的生活理解。也因此，催眠治療雖有如一般心理療法一樣強調著有效性，但卻又同時巧妙地避開了意識的針對性操作。如此一來，形成了一個弔詭的結果：順著意識針對性的效能要求，卻抵達了意識的放棄，形成了「先入其是而啟其非」的結果。

其次，催眠治療的操作步驟首先是將人引導進入「入神」(trance) 狀態。以符合對方身體節奏的說話方式，或是

藉由想像喚起某個動作重覆且無所用心的活動中的身體經驗，如游泳中的水聲（聽覺）、水流（體覺）、與模糊的水中影像（視覺）等，可以獲得這樣的入神現象。所謂的入神引導即是在維持受催眠者這樣的知覺與體覺經驗層次，任其發生。催眠技術的主要部分之一即是在轉寰此一階段中受催眠者可能出現的強烈身體性反應，在引導下使其完整經驗並歸復平靜。在這裏我們看到了「泰然任之」的一個具體形式。以催眠治療的術語來說，受催眠者在此時具有高度的可暗示性（*suggestibility*），指的是受催眠者對於引導的話語常有相應的身體反應，如影像或體覺的產生。我們也可以說，受催眠者進入一個高度領受的狀態，能夠泰然地任話語及身體感流動，領受其中的不同體驗。

不過，可暗示性卻不是一個適當的指稱，因為它似乎意指受催眠者是高度地被動，可以機械式地接受催眠者的指令，但在實際的催眠現象中並非如此，同時，我們也時常觀察到，受催眠者不一定完全照催眠者的指令而反應。事實上，受催眠者會對引導的話語做反應，但其反應內容與方式卻是自發的。因此，受催眠者可說是受動而非被動，「領受後而動」。催眠者的另一重要技術即在於隨時察覺受催眠者的受動反應，反變引導方向與內容，猶如急流中駛船，順勢而為。

第三，受動反應現象也指向了催眠治療中的混成生產特徵。催眠者並非強制地設定治療目標或治療結果，而是投石問路般，提供不同的引導話語，包括小故事及隱喻，來讓受催眠者進行一種受動反應的自發整合。即使催眠者精心設計了針對不同問題的催眠引導，但受催眠者會對哪一部分反應，會如何反應，總還是未知數。然而正是此種催眠者與受

催眠者共同聽從條件的給出（條件指的是種種的意念、體感、及其連繫方式），再加以琢磨，使其成形，呈現了一種混成生產。此一混成生產是一種抵達對週遭世界及個人領受的整合瞭解，其顯現不一定是在受催眠者的智性認知上，更重要的是在受催眠者的生活連繫活動上，也就是在其生活中之人事物上所展現的關係形式。混成生產並非強令受催眠者抵達何種預定結果或是效能狀態，並非將人推向效能者的狀態，而是猶如漂流木的雕刻家，體察材料的質地、紋理、肌理、與枝展狀態，加以雕琢而使其成熟展現。雕刻家與受自然歷練之漂流木相互遭逢，使天成的材料成熟展現，而雕刻家也完成了「領受—生產」的任務。此即本研究所提出之 *Poiesis* 之療遇技術的本義。

(2) 畫夢、無念黏土、無心拼貼作為非技術

問題並不在於藝術治療，而在於「意外」，透過無念無心的活動，無論是集體的或單獨在床邊的活動，讓我們置身於自由的相守，一種手動著但人卻在自在的關係之中，猶如農婦一邊做著手上的事、一邊聊天，或如溪邊的洗衣女們，邊洗邊說笑，如果用海德格的話說，這自由來自人被送到各位（天、地、神、人、世界、語言、時間與物）既彼此依存（在親密的關係中）又彼此獨立（在差異之中）的關係，沒有中心、主控者「每一位都是在與他者的相互佔用、相互幫助終生成自己的，與此同時，每一位又是獨立且不可剝奪的，只有這樣的彼此依存，柔適人們才能相守。⁵⁴

⁵⁴ 參閱余虹（2005），頁116-117。

◆ 參考文獻 ◆

- Bachelard, G. (1988). *Air And Dreams—An Essay On The Imagination Of Movement*. Texas: Dallas.
- Bachelard, G. (1971). *On poetic imagination and reverie*. Translated by C. Gaudin. Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill.
- Bachelard, G. (1971). *The Poetics Of Reverie*. Boston:Beacon.
- Bachelard, G. (1983). *The Psychoanalysis Of Fire*. Boston:Beacom.
- Bachelard, G. (1983). *Water And Dreams—An Essay On The Imagination Of Matter*. Texas: Dallas.
- Bachelard, G. (1988). *The Right To Dream*. Texas: Dallas.
- Bachelard, G. (1988). *The Flame Of A Candle*. Texas: Dallas.
- Bernie S. Siegel (1990). *Love, Medicine and Miracles: Lessons Learned about Self-Healing from a Surgeon's Experience with Exceptional Patients*. Harper press.
- Bernie S. Siegel (2005). *101 Exercises for the Soul: Divine Workout Plan for Body, Mind, and Spirit*. New World Library press.
- Bloch, E. (1996). *The Principle of Hope. Vol. III*, translated by Neville Plaice, Stephen Plaice and Paul Knight. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Brown, G., & Yule G. (1983). *Discourse analysis*. Cambridge University Press
- Carter, Ronald, Angela Goddard, Danuta Reah, Keith Sanger and Maggie Bowring. (2nd ed) (2001). *Working with Texts*. Routledge.
- Clark D, Thomas C, McDermott E, Bingly A, Payne S, Seymour J, (2005). *What are the views of people affected by cancer and other illnesses about end of life issues: professional and patient perspectives*. International Observatory on End of Llife Care, Institute for Health Research, Lancaster University.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1994). *What is philosophy?* Trans. Hugh Tomlinson and Graham Burchell. New York:Columbia University Press.
- Derrida, J. (1995). *The gift of death*. Translated by David Wills. Chicago: University of Chicago Press.
- Don Idhe. (1977). *Experimental phenomenology*. New York: Putmans.
- Ellershaw J, Foster A, Murphy D, Shea T, Overill S. Developing an integrated care pathway for the dying patient. *Eur Palliat care*. (1997); 4: pp.203-207.
- Ellershaw J, Ward C. Care of the dying patient: the last hours or days of life. *Br Med J* . (2003); 362: pp.30-34.
- Forinash, M. (1990). A phenomenology of music therapy with the terminally ill . *RILM* Volume 24 Entry 11350.

- Foucault, M. & Binswanger(1993). *Dream and Existence*. trans. By Forrest Williams. New Jersey: Humanities Press.
- François Jullien & Thierry Marchaisse (2005) : 《(經由中國)從外部反思歐洲——遠西對話》, 張放譯。鄭州: 大象。
- Gambles M, Jack B, Ellershaw J. The Liverpool Care Pathway: its impact on improving the care of the dying. *Age ageing*. (2005); 34: pp.198-199.
- Geary, B. B. & Zeig, J. K. (eds.). (2001). *The handbook of Ericksonian psychotherapy*. Phoenix: The Milton H. Erickson Foundation Press.
- Gee, James Paul (1999). *An Introduction to Discourse Analysis: Theory and Method*. Routledge.
- Halliday, M. A. K. (1975). *Language structure and language function*, in Lyon John (ed.) *New Horizons in Linguistics*, Harmonsorth, Middlesex: Penguin Books Ltd.
- Halliday, M. A. K. (1994). *An Introduction to Functional Grammar*. London, Melbourne, Auckland: Edward Arnold.
- Hegarty M, Hammond L, Parisj K, et al. Nursing documentation: non-psyical dimension of end-of-life care in the acute wards. *int J Palliat Nurs* (2005); 11: pp.632-636.
- Heidegger M. (1999). *Ontology—Hermeneutics of facticity*. Trans. John van Buren. Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1961). *Nietzsche. Vol. 1*, p.169. translated by David Ferrell Krell. New York: Routledge.
- Heidegger, M. (1971). *Poetry, language, thought*. Translated by Albert Hofstadter. New York: Harper & Row.
- Henri Lefebve (1991). *Critique of everyday life*, translated by John Moore. Verso, p.127.
- Hillman, J. (1975). *Re—Visioning Psychology*. New York: Harper & row publishers.
- Hillman, J. (1994). *Insearch—Psychology & Religion*. woodstock: spring publications.
- Hodge, J. (1994). *Heidegger and ethics*. London & New York: Routledge.
- Jack B, Gambles M, Murphy D, et al. Nurses' perceptions of the Liverpool Care Pathway for the dying patient in the acute hospital setting. *Int J Palliat Nurs*.(2003); 9: pp.375-81.
- James Hillman (1991). *The poetic basis of mind*. In Thomas Moore (ed.). *A Blue Fire*. NY: Harper Perenial.
- Jones, M. M. (1991). *Gaston Nachelard—Subversion Humanist*. Wisconsin: Wisconsin University.
- Kristeva, J. (1980/2003) : 《恐怖的力量》 (*Powers of Horror*)。彭仁郁譯。台北: 桂冠。

- Lankton S. R. & Lankton, C. H. (1983). *The answer within: A clinical framework of Ericksonian Hypnotherapy*. New York: Brunner/Mazel Inc.
- Mac Forment-Meurice (1998). *That is to say-Heidegger's poetics*. Translated by Jan Plug. California: Stanford University Press.
- Maurice Blanchot (1998). Affirmation and the passion of negative thought. In Botting, F. & S. Wilson (eds.); *Bataille: A critical reader*. Oxford, UK: Blackwell.
- McCarthy, P. (1993). *Swan songs.*, Omni, 01498711, Sep. 93, 卷 15, 刊號 11。
- Michael Lerner (2006). *The Left Hand of God: Taking Back Our Country from the Religious Right*. HarperSanFrancisco press.
- Richardson A. (2004). Creating a culture of compassion: developing supportive care for people with cancer. *Eur J Oncol Nurs*, 8: pp.293-305.
- Ricoeur, P. (1985). The metamorphoses of the plot. In *Time and Narrative*, Vol.2, pp.7-28. Chicago: University of Chicago Press.
- Romanyshyn, R. (1992). *Technology as symptom and dream*. London & New York: Routledge.
- Schiffrin Deborah (1987). *Discourse markers*. Cambridge University Press.
- Schiffrin Deborah (2003). *Discourse markers: language, meaning and context*. In *The handbook of discourse analysis*. Schiffrin, D. Tannen & Hamilton (ed.) Blackwell.
- Suzi Gablik (1992). *Reenchantment of Art*. Thames & Hudson press.
- Suzi Gablik (1985). *Has Modernism Failed?* Thames & Hudson press.
- Suzi Gablik(2002). *Living the Magical Life: An Oracular Adventure*. Phanes Press.
- Van Dijk (1997). *Discourse as social interaction: Discourse studies: A multidisciplinary introduction 2*. London: Sage.
- Willard, C. & Luker, K. (2006). Challenges to end of life care in acute hospital setting. *Palliative Medicine*, 20: pp.611-615.
- Zweig, C. & Abrams, J. (1990). *Metting The Shadow*. New York: Putnam Book.
- 于連·佛朗索瓦 (2000)。《迂迴與進入》。北京：三聯書局。
- 于連·佛朗索瓦 (François Jullien) (2004)。《聖人無意——或哲學的他者》。北京：商務。
- 大江健三郎 (1999)。張秀琪譯。《靜靜的生活》。台北：時報。
- 加斯東·巴什拉 (1996)。劉自強譯。《夢想的詩學》。北京：三聯。
- 加斯東·巴什拉 (2005)。杜小真、顧嘉琛譯。《火的精神分析》。長沙：岳麓書社。
- 加斯東·巴舍拉 (2003)。龔卓軍、王靜慧譯。《空間詩學》。台北：張老師。

- 石世明、余德慧（2001）。〈對臨終照顧的靈性現象考察〉，《中華心理衛生學刊》14：1，頁 1-36。
- 列維納斯（1997）。余中先譯。《上帝·死亡·時間》。北京：三聯。
- 米哈伊爾·蘇波特尼克（著）（2002/2003）。史忠義譯。《語言行為哲學——語言的精神視托與日常性》。天津：天津人民。
- 西爾維婭·阿加辛斯基（2003）。吳雲鳳譯。《時間的擺渡者》。北京：中信。
- 余虹（2005）。《藝術與歸家——尼采、海德格爾、福柯》。北京：中國人民。
- 余德慧、石世明、夏淑怡（2005）。〈縱深時間與沈默皺褶〉。載於《安寧療護》，第 10 卷。第 1 期，頁 54-64。
- 余德慧、石世明、夏淑怡（2006）。〈癌末處境聖世界的形成〉。載於《生死學研究》，第 3 期，頁 1-58。嘉義：南華大學。
- 余德慧、夏淑怡、邱宗怡（出版中）。〈臨終啟悟之自我技術的探討〉。刊於《生死學研究》。嘉義：南華大學。
- 吳宏一、邱琇環、陳幸蕙選注（1992）。《閒情逸致——明清小品》。台北：時報。
- 宋文里（1999）。〈負顯化：觀看借竅儀式的一種方法〉。載於《台灣社會研究季刊》，第 35 期，頁 163-201。
- 保爾·利科（1984/2003）。王文融譯。《虛構敘事中時間的塑形》。北京：三聯。
- 姚建安、邱泰源、胡文郁、陳慶餘（2005）。〈安寧緩和醫療的知識、態度和臨床技能的探討〉。載於《安寧療護》，第 10 卷。第 2 期，頁 139-145。
- 夏淑怡（2005）。〈臨終病房陪伴者的療癒經驗探討〉，余德慧、盧蕙馨指導，慈濟大學宗教與文化研究所碩士論文。
- 馬丁·海德格（1927/2006）。陳嘉映、王慶節譯。《存在與時間》。北京：三聯。
- 馬丁·海德格（1935/1994）。《林中路》，孫周興譯。台北：時報。
- 馬丁·海德格（1996）。〈轉折〉。載於《海德格爾的技術問題及其他文章》，宋祖良譯。台北：七略。
- 張祥龍（1996）。《海德格爾思想與中國天道——終極視域的開啟與交融》。北京：三聯。
- 莫理斯·布朗肖（2003）。《文學空間》。北京：商務。
- 荅哈絲（2006）。《中國北方來的情人》。台北：聯經。

- 陳慶餘（2004）。〈癌末病人本土化靈性照顧模式〉。載於《台灣醫學》，8：5，頁 664-671。
- 凱西·馬奇歐迪（2003）。陳麗芳譯。《靈魂調色盤》。台北：生命潛能。
- 黃冠閔（2004）。〈巴修拉論火的詩意象〉。載於《揭諦》第六期，頁 163-194。
- 黃冠閔（2005）。〈書評：Marie Carriou: Bergson et Bachelard〉。《哲學文化》，第 32 卷，第 5 期，頁 101-105。
- 葉啟政（2005）。《現代人的天命——科技、消費與文化的搓揉摩盪》。台北：群學。
- 暴民農裏麻（2005）。周若珍譯。《介護入門》。台北：小知堂。
- 蔡美惠（2003）。Problems in identifying participant structures in medical triadic conversation. *Journal of Taiwanese Languages and Literature*, 1.1: pp.185-211.
- 蔡錚雲（2006）。〈情境倫理、現象學心理學與質性研究〉。《哲學與文化》，第 33 卷，第 2 期。頁 51-65。
- 盧雲（1999）。陳永財譯。《亞當——神的愛子》。香港：基道。
- 優納斯（2003）。張新樟譯。《諾斯替宗教》。香港：牛津大學。
- 龔卓軍（2002）。〈現象學哲學與心理學的方法對話：以死亡現象的研究為例〉，宣讀於淡江大學通識核心課程組主辦之「第三屆倫理思想與道德關懷學術研討會」。2002 年 5 月 3 日至 4 日。