

南華大學人文學院生死學系碩士班

碩士論文

Department of Life-and-Death Studies

College of Humanities

Nanhua University

Master Thesis

面臨終老之榮民的生命經驗之研究—以屏東榮家為例

A Study of the Elderly of Life Experience Faced by
Veterans--Take Pingtung Veterans Home as an Example

袁俊龍

Chun-Lung Yuan

指導教授：蔡昌雄 博士

Advisor: Chang-Hsiung Tsai, Ph.D.

中華民國 108 年 7 月

July 2019

南華大學
生死學系碩士班
碩士學位論文

面臨終老之榮民的生命經驗之研究—以屏東榮家為例

A Study of the elderly of life experience faced by
Veterans—Take Pingtung Veterans Home as an Example

研究生：袁俊龍

經考試合格特此證明

口試委員：蔡明品
孫碧辰

蔡品妮

指導教授：蔡品妮

系主任(所長)：袁俊龍

口試日期：中華民國 108 年 6 月 21 日

謝誌

感謝佛菩薩，在佛光山的教師禪修營的因緣，南華的趙永祥老師在他引薦之下認識生死學系廖俊裕主任，原本自己以為學術的修鍊應該是結束，但是經由兩位老師將我帶至這個充滿正向能量的南華大家庭，讓我與這裡的好人好事相遇。也讓我走入生死學的領域，非常感恩他們。也非常感謝我的指導教授蔡昌雄老師，老師豐富的學術涵養，對於我這個科學人，從無法完全理解及毫無頭緒之下，經過多次面談，老師不厭其煩地以誘導啟發的方式，來教導、協助我完成這本論文，師生之情讓我無法忘懷。感謝兩位口試委員：蔡明昌老師對論文感動及提出實務的建議，引領我窺見學問新思路；感謝孫智辰老師非常仔細地提出對論文的建議，使本論文更加完整。

在此要特別感謝屏東榮民之家的主任王少谷學長的指導與鼓勵，及輔導組聖輝組長、社工師雅雯的協助；尤其更要感謝在寫論文時一路陪伴我的內人志貞，由於她任職於榮家擔任護理師協助我對於榮民之家的榮民狀況了解，也總能在我最需要幫助時注入一股正向能量。感謝瑜芳、女滿、健如及柏言在平時及口試時的幫忙，生死學研究所的老師們及同學們，有您們的相伴讓我的生命充滿了喜悅與活力。最要感謝的是願意讓我走入您們的生命，共同完成此篇論文的老榮民。感恩您們真心博感情的信賴，讓我有幸與您們共享生命的酸甜苦辣，同感內心最深層的苦，一起領受終老生命的煎熬、苦痛與失落，一起跨越生命門檻、走過生命困境。並以用最虔誠的心，祈禱榮民之家的老榮民伯伯們終老生命歷程得以善養、善老與善終。寫論文的過程就如同心性的修行，不斷的在修正自己的情緒，也期盼自己能為這社會提供自己的淺見，幫助更多的榮民同袍。

俊龍 謹誌 己亥仲夏

面臨終老之榮民的生命經驗之研究—以屏東榮家為例

摘要

本研究探討屏東榮家中之榮民面對終老處境與整體生命歷程中經驗的關係。透過質性研究之詮釋現象學為引導，以歐文亞隆的存在心理治療和老年發展相關理論為解釋之觀點，以「立意取樣」選取三位於民國 38 年從大陸來台後之退役軍人為研究參與者。利用「參與觀察法」熟悉研究參與者的經驗世界，「深度訪談法」讓研究過程能夠給予研究參與者情境化描述並完成逐字稿，取得文本資料。並通過研究參與者的終老生命經驗的述說與視域化的綜合分析，藉以展露「面臨終老之榮民的生命經驗」之本質與其生活世界背景所隱藏之意義。本研究結果發現，對於榮民終老生命發展歷程與經驗的面向是「無根」與「孤獨」，其核心的議題是以「家」為主，榮民歷經三、四十年的軍旅生活過著的是顛沛流離，無家可歸的孤寂感，如無根的浮萍。而當卸下軍袍後，進入終老時期，身體老化病痛纏身之時，最後無奈只好選擇進住榮民之家來度過孤獨終老的生活。入住榮家後的主觀感受是從「安老」、「遺棄」、「病苦」到「孤獨」的生活經驗。另外，為因應終老處境榮民們以「人生就是這個樣」來形塑生命意義的價值；面對生命即將消逝，也有了自己的體悟及準備，並在回顧自己生命經驗的同時，也詮釋出自我的生命意義，並以「好死」勝於「歹活」的坦然面對死亡態度的認知。因此，對於本研究未來可做為研究二代榮民的參考基礎，同時可提供相關輔導會及社福機構，在提供外在的設施與資源之外，更重視榮民內在的心理與靈性問題，以整體提昇榮民之家的榮民照護工作的品質與內涵，並促進老年政策及老人社會福利的另類思維。

關鍵字：屏東榮民之家、榮民、終老、生命經驗

A Study of the Elderly of Life Experience Faced by Veterans--Take Pingtung Veterans Home as an Example

Abstract

This study investigated about the whole life course and experience of Veteran from Pingtung Veterans Home and the relationship between the elderly situations. Guided by the hermeneutic–phenomenological method, the researcher collects the empirical data mainly through the field participation in the family-house of a veteran home and the depth-interviews on the three participants therein. The findings from the research of the core issue is "home" , projecting the life course of the elder veterans, who followed the army withdrew from the Mainland to Taiwan, where after four decades of military life is lived and displaced their family. After removing the military gown in Taiwan, they solitarily face the challenges of the variety of life and struggling to establish their own home. However, when entering the old age, the home that the veterans chose to spend their rest of elderly life was riddled with illness. For dying, the elder veterans psychologically have their own sorts of understanding, preparation, and reviewing their own life experience. They also have the interpretation of the meaning of life and self-attitude about death. Therefore, for veterans to expound the elderly situation and life experience, they can be used as a reference basis for other studies of elderly person. Referring to the secondary-veterans basis and other related research, it can be contributed to the relevant government agencies and welfare organizations in order to provide external facilities and resources, and keep more attention on the internal aspects, like psychological and spiritual problems. In the view to enhance the overall quality and content Veterans Home veterans care work, promoting alternative thinking policies of the elderly and the social welfare.

Keywords: Pingtung Veterans Home, Veterans, elderly, life experience

目錄

謝誌.....	I
摘要.....	II
Abstract.....	III
目錄.....	IV
表目錄.....	VI
圖目錄.....	VII
第一章 緒論	1
第一節 研究背景	1
第二節 研究動機	2
第三節 研究目的	3
第四節 名詞釋義	4
第二章 文獻探討	6
第一節 榮民之家及榮民背景	6
第二節 家的定義、特性與功能	11
第三節 老年期的身心發展與生命意義	15
第四節 終老的生命歷程相關理論	20
第五節 榮民之死亡態度與靈性需求	23
第三章 研究方法	27
第一節 研究取向的選取	27
第二節 研究構想與步驟	31
第三節 資料蒐集與分析	34
第四節 研究的信效度	36
第五節 研究倫理	37
第四章 以「家」為核心之終老生命經驗	39

第一節 榮家初體驗	39
第二節 顛沛流離的家	47
第三節 無家可歸的孤寂	53
第四節 身體老化與疾病的無意義感	57
第五章 從榮民之家進入宇宙之家的生命經驗	65
第一節 被禁錮的身體	65
第二節 此時的我與過去的我的變異感	70
第三節 榮民之存在「挫折」與「孤獨」感	76
第四節 由榮家進入宇宙之家—死亡的認知態度.....	84
第六章 結論與建議	93
第一節 結論	93
第二節 建議	97
第三節 研究限制	99
參考文獻.....	101
附錄.....	108
附錄一、訪談邀請函	108
附錄二、訪談同意書	109
附錄三、訪談大綱	110
附錄四、訪談札記	111
附錄五、研究倫理教育時數證明	112
附錄六、修改後訪談大綱	113

表目錄

表 1 衛生福利部統計處統計 108 年 3 月長期照顧、安養機構概況分析表	8
表 2 輔導會屏東榮民之家整體安置狀況分析表	8
表 3 研究參與者基本資料	33
表 4 逐字稿編碼範例表	36



圖目錄

圖 1 高齡化時程	1
圖 2 主題分析的概念架構—詮釋循環	29
圖 3 語境理解及詮釋底景結構	30
圖 4 文本詮釋現象分析四個層次	30
圖 5 研究流程圖	32



第一章 緒論

本研究旨在探討榮民面對終老的生命經驗之議題。研究內容的第一部分共分為四個單元，分述說明研究背景與動機、研究目的與問題、研究範圍與名詞釋義。

第一節 研究背景

根據國家發展委員會從 105 年就開始推估，我國自 82 年起邁入高齡化社會（老年人口比率超過 7%），107 年將邁入高齡社會（老年人口比率超過 14%），預計 115 年老年人口將超過 20% 以上進入超高齡社會。國際上將 65 歲以上人口占總人口比率達到 7%、14% 及 20%，分別稱為高齡化社會、高齡社會及超高齡社會。而進入超高齡社會，這將成為台灣人口面臨高齡化問題的趨勢(行政院國家發展委員會，2019)。隨著年齡的增長，當身體逐漸衰老或染患疾病時，若缺乏生命的意義與目標時，自然容易加速身體老化與死亡。在世界歷史演變中，不同時期及文化中，社會對於生命週期中的老年階段，有著各種不同的觀點。目前所謂的「高齡化長者」，其人數空前快速成長，但其整體角色認定仍是模糊不清，社會組織及運作中心，並沒有任何設計可以「留住」老年人的生命經驗。



圖 1 高齡化時程

(資料來源取自:國家發展委員會，2019)

而在社會高齡化長者中，尤其是有個特殊族群，如老榮民，其生命的經驗對於整體台灣貢獻更是值得我們學習的典範。但是基於社會排除觀點(social exclusion

perspective)，榮民在我們國家整體衛生福利長期照護政策及生命經驗傳承中是被忽視的(王雲東、楊培珊、黃竹萱，2007)。隨著高齡人口的增加，對於高齡者長期照顧，及行政院衛生福利部所管轄之公私營安養機構就養之需求相對亦隨之增加；而隸屬於行政院退除役官兵輔導委員會榮民之家所居住的高齡長者(老榮民)，由於年少時期就離家背景，身處戰亂時期，懷抱著能回家鄉的希望及政府的政策之下，因此在台灣並沒有親人，是單身的，因而產生親密的人際關係缺乏；身體的老化常常伴隨著孤獨和疾病，致使老榮民對於生命的意義及生活價值產生懷疑與失去信心，更是對於自身的「存在」價值產生了極大懷疑(Niu, et al., 2016)。

第二節 研究動機

依據輔導會 108 年 1 月統計榮民總人數為 356,687 人，平均年齡為 67.1 歲。而在安置及就養服務方面內住於榮家的榮民總人數方面，安置中人數為 71,188 人，平均年齡為 68.8 歲；而就養服務方面為 38,575 人(公費為 36,617 人，自費為 1,958 人)，平均年齡為 80.4 歲，安置及就養人數合計為 109,763 人。在整體安置及就養人數平均年齡 80 歲以上榮民佔的比例為 35%。而據 108 年 3 月底統計安置增加人數為 1,038(榮民為 629 人)人(目前軍官為 267 人，士官為 362 人及第二類退除役官兵 409 人)(行政院退除役官兵輔導委員會，2019)。

因此，由以上數據顯示，榮民步入老年期及逐漸凋零速度正快速成長。本研究主要以質性研究方法，透過參與觀察及深度訪談蒐集資料，探討安置於屏東榮民之家中之老榮民生活適應，與因應終老處境之間的關係；並從榮民置身於榮家處境的底景經驗，來看待目前榮家照護模式與現況是如何影響榮民終老受苦的經驗。

榮民之家的榮民在經歷終老的生命經驗，將生命意義統整的納入自我認同的過程中，造成主體呈現了如何生活與自我是否改變的拉扯。榮民的受苦經驗常置於個人經驗、社會脈絡和文化脈絡中被解釋，受苦經驗是主觀的詮釋，當失能不能自主、自尊受挫、造成沮喪、失落、否定自己、甚至放棄自己，當所有努力都耗盡之時，所有積極有

為的作法皆無效時，此時只能殷殷企盼死亡的到來。

研究者從小生長在榮民家庭，成長過程經常與老榮民接觸。而自己也於軍旅服務三十幾年後，退役成為新一代榮民。因此，基於本身是榮民子弟亦是榮民身分，對老榮民有著一份特殊情感。於是乎就想到可否藉由陪伴、傾聽的方式為他們撰寫生命經驗，為他們留下一篇生命的樂章，同時也可為政府之行政院退除役官兵輔導委員會提供建議外及未來有意對榮民研究者提供參考方向。

第三節 研究目的

壹、研究目的

本研究所擬定的具體目的區分如下所列：

- 1.了解榮民置身榮民之家處境的生活形態。
- 2.呈現榮民之家榮民生活調適的經驗。
- 3.詮釋榮民之家榮民面對生命的終老與消失的態度。
- 4.開顯榮民之家的榮民對於終老的生命意義形塑歷程與死亡的認知。

貳、研究問題

根據上述研究目的，提出下列四個相應研究問題：

- 1.榮民生命發展歷程與重要經驗面向為何？
- 2.榮民入住榮家後對生活經驗主觀感受如何？
- 3.探討榮民終老處境的生命意義形塑歷程為何？
- 4.探討榮民對死亡的感受經驗與態度為何？

參、研究範圍

有關於「老榮民」(Elder Veterans)在國內近十年的研究，研究者以「老榮民」及英文 Elder Veterans 為關鍵詞分別首先於全國碩博士論文摘要檢索系統查詢結果共有 20 篇，其次於華藝線上圖書館查詢結果共有 69 篇，其研究內容與「老榮民生命故事敘說」

有關的文獻共計 4 篇。以老年失能為關鍵字於臺灣博碩士論文知識加值系統查詢結果共有 4 篇，華藝線上圖書館查詢結果共有 1,415 篇。對於居住於榮家之住民「面對終老的生命經驗」以質性之詮釋現象學研究方法，並未被探討及深入研究。

第四節 名詞釋義

壹、榮譽國民 (Veterans)

具有中華民國國籍，民國 38 年(西元 1949 年)隨國民政府遷台時，來自外省籍之軍人、登錄在案之義士(胞)，及在台服役滿五年以上之退伍、戰傷或因屆齡退役的軍人，持有退伍令、除役令(證)者返鄉之後頒以「榮譽國民身分證」，以表彰其對國家之貢獻或戰功;簡稱為榮民。

貳、生命經驗 (life experience)

依艾瑞克森(Eric H. Erickson)的八大心理社會發展的理論中生命週期來說明生命經驗，老榮民從生、老、病一連串事件的生命歷程中，包括青少年期的生長環境之艱苦，青年期因戰亂迫於無奈而從軍，終身離鄉背井。中年時期由於部隊精簡及戰傷而退伍謀生，到達老年期進入榮民之家獨立面對終老以及死亡的態度，並以與生命歷程事件互相影響的情境遭遇，所承受的苦與樂經驗做一自我的敘述與詮釋。

參、終老 (the elderly)

對於終老，以年齡來定義是 85 歲以上之高齡者則稱為「老老者」(old older)或也稱為「終老」(林蕙珠，2014)。本研究之終老的定義方面，其年齡是介於 88 歲以上之高齡者，身心退化與失能、人際間孤獨、對空間的感受或時間的運用已經不同於一般的「老人」之生命終極的階段。

肆、家

以《英文牛津字典》中有三個字可用來說明「家」的概念，家屋(house)是指人住的

地方、是家人固定的居所、是居住的房子、一個為有需要照顧、休養的人或難民而設的機構、一個使人免於被襲擊的地方，也可指圈養動物的建築物；家庭(home)指由居住在一起或不居住在一起的父母、孩童和親屬等人相互之間所形成的關係；家人(family)是指同居住在一起或不居住在一起的父母、孩童和親屬或朋友等人。綜合以上中西方文字學對「家」的解釋可看出不論是中西方，都一致認為「家」是可提供避風遮雨、生命安全的棲息地。「家」也可帶來心理的安定、安靜與安穩(引自陳曉晴，2017)。



第二章 文獻探討

本研究主要探討面對終老之榮民之生命經驗，文獻探討區分為五單元，首先為榮譽國民之家及榮譽國民歷史背景相關論文、期刊、文章等進行文獻回顧與分析；第二單元為探討「家」的定義、特性與功能；第三單元為老年期身心發展與生命意義相關探討；第四單元為終老的生命歷程之相關理論，來瞭解終老生命歷程對榮民在其生命經驗的意義及價值；第五單元為榮民之死亡態度與靈性需求。本研究規劃藉由以上文獻，能有利於研究者來探討屏東榮家的榮民在面臨終老之時如何看待其生命的經驗。

第一節 榮民之家及榮民背景

壹、榮譽國民之家及榮譽國民歷史背景介紹

政府為促使國軍精壯，激勵青年從軍報國，並落實「在營為良兵，在鄉為良民」之國防政策，制定國軍退除役官兵輔導制度，期使國軍官兵在軍旅中能安心為國家奉獻，退伍除役後，亦能各適其所、各展所長，達到「壯有所業、學有所用、病有所醫、老有所養，孤獨廢疾困苦者，皆能獲得適當服務照顧」之輔導理念，進而確保國家安全、社會安定、促使經濟繁榮，厚植國家有形無形之發展潛力。因此，於民國 42 年籌設「國軍退除役官兵就業輔導委員會」，43 年 11 月 1 日正式成立，以辦理輔導就業為主，完成立法程序。53 年 5 月 10 日制定公布的「國軍退除役官兵輔導條例」是本會辦理榮民安養工作的法源依據，其後陸續訂定的「國軍退除役官兵輔導條例施行細則」（57 年 10 月 15 日）及「國軍退除役官兵就養安置辦法」（57 年 11 月 1 日）則進一步確立了榮民安養工作的法制化。榮民就養是「憲法」保障退除役官兵權益之一，並依據「國軍退除役官兵輔導條例」第 16、17 條規定，訂定「國軍退除役官兵就養安置辦法」，分採「全部供給制」（公費）或「部分供給制」（自費）辦理之榮典制度。42 年起，陸續設立「榮譽國民之家」，採全部供給制（公費）方式，安置貧困年老或傷殘無依之榮民就養。自 79 年起採部分供給制（自費）方式，試辦榮民自費安養，83 年 7 月 1 日奉

行政院核定正式成立 4 所榮民自費安養中心，辦理榮民自費安養。102 年 11 月 1 日配合政府組織改造，更名為「就養養護處」，職司榮民身分檢定、退除給與協調處理及榮民安置就養服務照顧等業務事宜(行政院退除役官兵輔導委員會，2019)。

西元一九五一年四月十九日美國五星上將麥克阿瑟將軍即將退休，於美國國會所辦的演說中講過這麼一句令人印象深刻的話：「老兵不是死亡，只是逐漸凋零」(Old soldier never die, they just fade away) (王志宏，2005)。因此，「榮民」是整個中華民國在台灣中最艱苦奮鬥過程中悲壯的族群。當他年少之時因為戰爭而必須離開家鄉及父母，也為保衛國家的存在而流血流汗，長期深陷在槍林彈雨之中，正如我中華民國陸軍軍歌所演示「金戈鐵馬，百戰沙場」。而當戰事停止，國家為了節省政府支出，對他們實施復員工作，並且為了建設台灣榮民弟兄們願意胼手胝足、開山鑿壁犧牲自己，而不後悔。

當榮民年事已高，也接受國家為其安頓於榮民之家頤養天年。而這種的無私及晚年的狀況，真正符合「少小離家，卻終老於台灣」的表現。在探究榮民他們的一生中，所擁有的就僅是戰鬥、建設、犧牲而無任何怨言，在人生觀的方面必然受到相當程度體認，而在老年期的人生發展階段的體認是有深刻意義，尤其對於終老的適應而言，是在整個生命經驗中的重要轉折，必然也具有其重要影響。

貳、榮民之家與長照機構之類型與現況

依據行政院衛生福利部(簡稱衛福部)之長期照顧十年計畫 2.0 (106~115 年)核定本瞭解台灣的長期照護機構之主管機關為衛福部，根據 107 年 6 月衛福部報告，在台灣的長期照護機構可分為長期照護型、養護型、失智型及安養等機構，其長期照顧、安養機構整體安置概況如表 1。服務對象群體：原長照十年計畫目標群體包含 65 歲以上失能老人、55 至 64 歲的失能山地原住民、50 至 64 歲的失能身心障礙者及僅 IADLs 失能且獨居之老人。而長照 2.0 所服務之對象，除了延續長照十年計畫之服務對象以外，也擴大服務對象，納入 50 歲以上輕度失智症者、未滿 50 歲失能身心障礙者，65 歲以上衰弱及 55~64 歲失能原住民等(行政院衛生福利部統計處，2019)。

表 1 衛生福利部統計處統計 108 年 3 月長期照顧、安養機構概況分析表

機構類型			機構數	實際進住人數		
				計	男	女
衛生福利部	長期照護機構	養護型機構 (衛福部直轄)	19	3,217	1,556	1,661
		失智照顧型機構 (非衛福部直轄)	1	60	22	38
	安養機構(衛福部直轄)		4	738	440	298
	總計		24	1,115	2,018	1,997

資料來源取自：行政院衛生福利部統計處(2019)。老人長期照顧、安養機構概況分析。

我們從衛生福利部之長照 2.0 的計畫中了解其服務對象並未納入榮民，因此對於榮民其就養安置的主管機關是行政院的國軍退除役官兵輔導委員會(簡稱為輔導會)所負責，而該會所下轄之就養安置機構就稱為榮譽國民之家(簡稱榮家)。依據輔導會 108 年底統計榮民整體就養安置狀況方面：以輔導會為主管機關的就養機構榮民之家共有 16 間(行政院退除役官兵輔導委員會，2019)。僅以屏東榮民之家為例，107 年其就養安置的狀況如表 2 所示。

表 2 輔導會屏東榮民之家整體安置狀況分析表

	機構	機構數	類型	進住人數		
				計	公費	自費
輔導會	屏東榮民之家	1	安養	142	134	8
			養護	232	132	100
			失智	94	43	51
			總計	468		

資料來源取自：行政院退除役官兵輔導委員會(2019)。屏東榮譽國民之家。

由於榮民之家所服務對象為退役之軍人為主，所以內部組織是以軍隊編制觀念的轉

化移植；設家主任 1 人，多由退休將官或上校轉任公務員擔任；居住在榮家內的榮民採堂、房、戶之編組方式，每堂由輔導組派出社工專才人員擔任堂隊長負責生活管理事項及保健組派出一員護理師負責榮民醫療保健，另外每個堂隊均有 4-5 名照護服務員協助護理師照護榮民起居作息。但以屏東榮家而言，目前所面臨的問題對於高齡榮民由於照護人員流動率高，人力招聘不易，會影響榮家的照顧服務品質。然透過多方管道勸導在外榮民進住，但榮民之意願不高。

以 Nay 的研究結果認為高齡者入住機構他們覺得是完全沒有自主選擇或者是決定機會，因為進住所代表將是失去過去擁有的一切，自我價值被貶低，覺得已經到了人生的終點，對於未來已經無任何的希望；另外 Porter 和 Clinton 對於高齡者入住機構的適應經驗之研究發現，在適應方法提出的 11 項之中有一項是對於機構重新定義及命名為「家」(引自陳明珍，2002)。所以，對於榮民被動的進住機構之適應過程，內心對於「家」是如何去定義，以及對於在榮民之家所感受的服務品質、病痛情形、其他生活的重大事件及其他支持情形等因素影響，而造成的調適狀態，都將會落在接受或反抗所形成的一條連繫線之某一點，並且會隨著外在情境而有所改變。

參、屏東榮民之家巡禮

屏東榮譽國民之家，地處於屏東縣內埔鄉建興村，麟洛交流道下，經過客家文物館，進入村莊，小學、路旁老屋及幾間雜貨店，鄉道、老人，還有一輛輛看似趕著上班的人。直行前一大片墳墓地，右轉進入屏東榮家，兩旁是繁華一時的鐵皮屋，聽榮家長輩說，榮家搬遷到這裡有幾年，鐵皮屋就存在幾年，小姐依附著退伍軍人的生活，隨著榮民老了，縣政府大力掃蕩，繁華已不復在。而墳墓地，有點能力的單身榮民會先為自己看一塊風水寶地，等那天到來，立好遺囑，由榮家人員將他葬於此。

紅色屋瓦的牌樓，寫著「屏東榮譽國民之家」八個字，在陽光照射下顯金碧輝煌。保全詢問來訪者，進入家區，映入眼簾是一個花園造景的圓環，拱門下方兩匹馬，上方兩隻鷹頂著火炬，稱榮譽門，有象徵汗馬功勞。順著圓環看到紅瓦二樓式建築物的行政大樓，兩旁綠意盎然的蓮花池，蓮花池中央有一尊白色觀音，蓮花綻放襯托觀音更加莊嚴。後方一塊石匾，刻字榮園，長形流水道造景，上方掛有一個水桶造景，順著水道流

入及一個噴水魚池，魚池周圍擺放著白色椅子及紅磚道周圍兩排路燈，水池前方豎立著蔣公銅像，周圍飄散著濃濃的桂花香，修剪整齊的一大片草皮，圍繞著蔣公銅像的是整齊的杉樹，左右兩側各有一座涼亭許願亭，許願亭上掛了很多的願望，有身體健康、心想事成、福壽雙全的祝願牌等。右側為香菇造型的香菇亭，銅像後方正堂，是伯伯們非常重要的活動場所，二樓式大型集會地，一樓有郵局、福利社、理髮部及閱報室，還有一間卡拉OK室。

榮家道路以中華民國的歷史名人或抗戰英雄命名，其中的經國路上有長輩居住的和平、四維與八德堂，路旁栽種已成林阿勃勒樹，花開季節的黃金隧道。中山路上忠孝、仁愛及信義堂。下一條志航路，路上有忘我園區及保健組門診及社工室。受訪長輩，分別住於日常生活能力100分以上的八德安養堂及屬於養護失能和平堂。榮家房舍都以U字形兩層式建築，各堂中庭造景並不相同，八德堂房舍，是獨立的兩人一間環境及公用衛浴的小客廳，中庭除了有電視及休憩的椅子，廣場的空間，是長輩活動的地方。另兩位受訪長輩因失能，安置和平堂，以隔簾劃分個人位置，四人或六人為一單位。每一間都有公用衛浴，提供照服員為失能長輩沐浴。和平堂四個房，都設有一間含用餐、活動的多功能室。為了讓坐輪椅的長輩及照顧者有更大的活動空間，房內擺設除了護理床及床旁桌，只多一只衣櫃，放置長輩衣服及日用品，相對安養堂的長輩擁有較大的獨立空間。

藉由研究機緣，進入屏東榮家，對所謂的安養之家，此時才有深刻體驗了解，原來當年紀大了，機能變差了，需要的空間，可能不是我們想像中，越來越大，而是由工作人員安排，因為活動能力變小了，個人物品不需要太多了，別人想：有床、有衣櫃、有桌子放茶杯或濕巾、牛奶便可，餐區附近保留多間廁所和浴室，資深照服員說：以前是洗澡的地方，那間大，比較方便，當時長輩是由照服員不分季節，從每個人的房間，用沐浴椅，拖過來所謂的大浴室洗澡，現在在房間，太小了不好洗。養護堂因為長輩失能，所以照服員配比，1：8人，安養堂1：15人，這樣看起來好像理所當然。觀察照服員對因身體老化造成各種限制長輩，除了沐浴、刷牙、洗臉、舖床及換尿布等協助外，還要移位坐輪椅，餵飯等，八個小時，一個人分配給八位長輩各種日常生活協助，停下來

聽他們說話時間，可能極為短暫訪談時，我常看見的是坐在輪椅上，擺放成一排的長輩，有些打瞌睡，有些喝牛奶，少部分看著我，眼神流露著疑惑與孤獨，令人感到不捨。

第二節 家的定義、特性與功能

依據前節所敘述的榮民之家現況分析，其實對於老榮民而言，榮民之家是他們生命終老依靠最後的「家」；而「家」其定義上是有有甚麼不同呢？事實上，由於我們時常生活在這個「家」或者從出生以來從未出離的「家」，我們不會去思考它的定義、特性及功能，因為覺得這是「理所當然」。因此，在本節我們將先了解「家」的定義、家的特性及家的功能的面貌後，才能深刻了解為何「家」對老榮民們的內心重要性。

壹、家的定義

「家」是整體社會組織架構中最基本的單位，它是孕育人的搖籃，也是成長、知識學習、人際間互動的社會化，以及最後老化和離世的居所。對於「家的定義」，有許多研究者提出不同的看法；以畢恆達(2000a)而言，認為家在不同的社會族群中，雖住屋的形態與群聚居住狀況有所不同，但「家」(house)這個字眼幾乎是普遍性的共同認知，而且可以說是人類的生活之中最重要的場所。由於家不僅提供生存所必需的舒適空間，家是安全的堡壘、是避風港、是社會地位的象徵，是提供我們對於時間上的認同，更是對於我們在心理意義發展的訓練與諮詢的中心，也是親人聚在一起互相傾吐痛苦與歡笑的地方，以及我們踏入城市叢林和步入宇宙之家前的起點(畢恆達，2000a)。Brown & Perkins，提到房屋(house)並不只是一個可以讓人遮風避雨的地方，它更可能由於人常處其間完成重要的個人、家庭與社區的活動，並進而讓人發展出心裡的黏結(attachment)(引自畢恆達，2000b)。

呂寶靜針對高齡者所做的「家對老人的意義」之專題研究中顯示家對高齡者有以下
的意義：1.家是最安全地方；2.身心都覺得非常的輕鬆自在；3.每當在外受到委屈、心情不好的時候，就想要回家；4.家是可以招待(款待)親朋好友的地方；5.家就是我和我深愛的人一起團聚(活動)的地方；6.家是一個充滿回憶的地方；7.家是養育子女的地方、

奉養父母的地方(引自陳曉晴，2017)。Somerville 也提出家庭 (home)與住屋(house)及家人 (family) 的細緻區別。家庭(home)除了提供住居的空間、基本功能的實踐(例：經濟、養育、保護.....)及家人之間的情感互動，還包括住民與社區環境、鄰里之間人、事、物的互動交流，同時居住環境周圍中的社區文化，也都涵蓋在「家」的一環。故「家」道出個人與住屋、家人間的互動、個人與其環境的一種關係，它以家人情感為基礎，延伸個人對居住環境所產生的認同感、依附感與歸屬感(屬於內在情境關係)，其與住屋(house)單純提供空間上的居住需求，有相當大的不同與延伸(外在的視界關係)；也與家人(family) 的意涵不同，家人意指兩個或兩個以上的人，因結婚、血緣或收養關係所組成的團體，比較注重於家人之間彼此是否「有關係」(引自陳曉晴，2017)。

Wiles 的研究團隊指出高齡者特別會由住的地方也就是家來追尋生存的意義和安全感，並且維持對家的歸屬感或依附感，來有助於高齡者能適應晚年生活、心理福祉與認同；另外 Watkins 和 Hosier 以發展的觀點(developmental perspective)，說明家的意義裡生命歷程的意涵，他們認為人類的發展階段可區分為四階段：早期依賴(early dependence)階段、相互依賴(Interdependent)階段、獨立(independence)階段和晚期依賴(late dependence)階段(引自林鴻鵬，2012)。對於家的定義它是會隨著生命脈絡而有所變動，從兒童到老年的各階段之中，我們與家的關係之間所經歷的複雜變化，對於家的關注重點是會從外在成就轉移到內在深層的過程。當我們因為生理或心理能力的退化而轉化到晚年依賴階段，此時家的意義也將隨之改變，重新面對的是高齡者需要搬到養護機構或某個成年子女的家，這與早期依賴不同之處就是在於高齡者對家的感受是奠基在其過去生命的經驗(徐詩思，2000)。

「榮譽國民之家」的定義來說，它的存在是基於政府要安置從大陸隨政府與軍隊來台的單身退除役軍人所建立屬於他們現實生活的「家」，以撫慰他們為國家所付出的貢獻及思家心情，並且也可做為他們老年之後安養之用，縱然是生命最後的結束，榮民之家也可替他們完成人生最後的事。

貳、家的特性

我們瞭解「家的定義」與我們個人有著密不可分及連結的關係，而 Gifford 則認為「家」具有的六種特性，包括：1.天堂(haven)：家是給予我們隱私、安全與庇護的場所；2.秩序(order)：在空間與時間的向度上，讓我們在世界找到定位的中心；3.自我認同(identity)：透過個人化與自我表達，將住屋空間轉化形成為家，做為自我的象徵；4.連結(connectedness)：家讓我們覺得是個家庭、族群或文化的一部分；5.溫暖(warmth)：家的外在意義以及人際互動關係上給我們溫暖；6.物理的適宜性(physical suitability)：住屋的形式與結構能夠符合我們心理的需求(引自陳曉晴，2017)。

徐詩思於 2000 年的研究中也提到「家」擁有的特性：1.家是提供滋養的地方，而這樣的滋養可以在具備安全、自在與舒適特質的臥室或廚房之中展現；2.家是個社交的地方，就是指家人共同擁有做交際活動的特定地點，讓共享的時光更具有意義；3.家是探險與刺激的基地，當擁有正向家園記憶的成人常會憶起許多豐富的細節，也正因為這類探險體驗使人有追求冒險與刺激的豪情壯志，也才能將此經驗深植於我們的記憶之中；4.擁有讓人可以安靜自處的地方；5.家是具有改變環境及掌控物質環境的地方；6.家是身分認同與自我肯定的地方，儘管自我認同大多可上溯到與家人、同學之間的關係，但不應輕忽物質環境其所扮演的角色。在家擁有自己的天地，是家人和諧情感關係或者是家庭互動關係所應具備的基本條件(徐詩思，2000)。

歸納上述家的特性，「家」不再只是外在環境所顯示的意義，同時也是於內心所深居的靈魂最深處的聖壇及生長幸福與滿足感的地方。「家」永遠都是安全與滋養的地方，讓我們能坐享隱私與親密的保護傘，並且能反映出我們作為個人及社會成員的面貌，所以「家」對人的安全與健康方面是至關重要的。

參、家的功能

「家」具有多重基本且重要的功能，而這些功能性對人來說卻會產生具有不同的影響力，因循著這些家庭的基本功能，才得以孕育和滋養人的身心靈。在 2013 年陳慶家提出對於「家的功能」的論述中，歸納出家庭具有九大基本功能：(一)經濟產銷功能，在過去傳統產業發展上，家庭是個手工製造生產的基本單位，對於需要的食物、日常用品都是靠自己生產、製造，除提供家庭所需外，也可賣給工廠代銷。但經過二、三十年

之後的現在，因工商業發展許多傳統的自給自足手工的工作已經而被取代，現代家庭已轉為經濟消費單位。(二)照護功能，主要是在於兒少與老年時期，這兩階段的生活經驗。由於自身能力不足或是年老力衰，都需要依賴青壯年人口的照顧與保護，使他們能處在一個安全的環境中成長或老去。(三)生養功能，生育是家庭的重要功能，每個社會都需要有子嗣延續。然而，新生命的誕生需要家庭來完成養育長大是很重要的功能，並且提供子女一個正常生活的空間。(四)情感維繫功能，家庭最主要的功能就是滿足每個家庭成員的情感與愛的需要。心理學家認為「孩子的安全感其主要來源，是在於知道父母相愛」，因此夫妻感情和睦，孩子自然就有安全感，並且會珍惜自己的生命，重視自己的存在，才能自愛愛人。(五)社會化與知識教育功能，家庭社會化的功能是指個人的相關學習，例如語言學習、文化模式傳承、價值觀念之初步訓練等都是始自於家庭，家庭有教育子女成為社會可接受成員的責任。也就是說家庭是傳統社會功能的教育場所與媒介，如果家庭不能發揮這個社會化的功能，子女不能學習到合適的社會規範，將會影響其在社會的適應能力，而產生適應困難的情形。家庭基本的教育功能，包括語言的學習、行為規範、人際關係學習等。父母教育子女正確的價值觀、處世態度、及培養能力等。(六)娛樂功能，家庭除了提供人必需的需求之外，同時也提供我們娛樂的需求，讓兒童及少年在課後之餘，能夠舒緩身心的疲累與壓力，如此將有助於健康身心的發展。(七)社經地位提供的功能，社經地位的提供指的就是個人的「家庭背景」。每個人一出生，都會因為家庭背景的不同，而被賦於不同的家庭地位。這種地位是透過延續、傳承及教育學習，來達到家庭地位的代代相傳。(八)賦權增能的功能，家庭賦權的概念源自於以「家庭為中心」的專業服務，它強調每個家庭都具有潛能，但是必須透過賦權的過程來使家庭建立正向的能量，一旦建立能力後，將會有助於減少對家的過度依賴，甚至嘗試著掌握自己的生活，最終透過行動來得到自己想要的或需要的。(九)宗教功能，自古以來，在台灣的宗教禮俗在地方文化上祂扮演著相當重要的角色，同時也間接影響個人的宗教信仰導向的功能(引自陳曉晴，2017)。

綜合言之，「家」功能的發揮，將能提供家人既安全又具有發展性的環境空間，當家人面對困境之時，有「家」可以伸出雙手，拉他一把；在心情低落的時候，有「家」

可以給予安慰鼓勵，所有情感上的喜怒哀樂，「家」都可以分享。而「榮民之家」功能的發揮，就是希望能夠滿足榮民們在物質上、情感上、心靈上及社會化的種種需求。但是，依據相關文獻榮民除生理上的問題外，對於其長期以來的生命經驗過程中，「家」對他們所含有的意義，以及生活中所面臨的孤獨及悲傷的關懷更是缺乏的。而這些都是值得我們藉由老年期的發展，及面對終老時等相關理論去深入了解與探討。

第三節 老年期的身心發展與生命意義

本節的闡述重點是藉由老年發展的相關理論去了解高齡者從社經結構的地位中隱退之後，歷經社經階層與角色扮演的轉變，因生理機能衰退入住機構，在生活不適應及病痛纏身的困境中，及面對同住高齡者的逐漸凋零而死亡，會是如何看待自己的生命經驗過程的價值與意義性。

壹、艾瑞克·艾瑞克森(Eric H. Erickson)的心理社會發展論

艾瑞克·艾瑞克森(Eric H. Erickson)的心理社會發展論(psychosocial development theory)是依據一般心理健康的人格特徵為立論基礎，將人生全程視為連續不斷的人格發展歷程，並以發自於自我成長的內在因素作為人格發展的動力，而此內在因素具有社會性；因此，人格發展是個體以自我為基礎的心理社會發展的一個歷程。艾瑞克森的人生八階段的最後階段—老年期，它的發展任務不是自我統整，就悲觀絕望，稱為圓滿與失望(integrity vs. despair)。此一階段是人在六、七十歲以後的一段人生最後歷程(周伶利譯，2006)。這個時候，是一個把以往成敗總結的時候。這種圓滿包括接受一生的功業，而無後悔自己之作為；包括接受別人不同的生活方式及其貢獻；包括在經濟及環境威脅下為保護個體之完整所作之努力；及包括因文化背景不同產生的相異生活(陳欣蘭、溫素美，2016)。

依據艾瑞克森的第八階段中的「絕望」是反向的自我不協調的力量，而高齡者雖有嘗試新的生活，但給自己卻是有為時已晚的感覺。而這種「絕望」會讓機構中的高齡者有著厭惡生命的整體感覺：包括不信任照顧者，因為身體退化、行動不便而感到羞恥，

日常生活的活動無法引起興趣而停滯不前，以及因為老化伴隨著失能、失智而無法自主甚至沒有記憶去領會和表達生命意義的能力等，使得終老階段無法整合(周伶利譯，2006)。而以對於八、九十歲以上安置於榮民之家的老榮民而言，當他們在面對日常生活由於身體逐漸衰弱的那種無助與痛苦，同時要面對因老化所帶來的失能、失智及死亡的到來，致使自己無法去領會及完整表達生命經驗的能力而產生陰鬱的狀態，此時也是將會陷入「絕望」處境。

貳、Buhler 的人類發展五階段論

Buhler 對於人類的發展提出了五階段理論：一、需求滿足；二、自我限制的適應；三、創造的擴展；四、內在秩序的建立；五、自我完成。而其中的「自我完成」階段是整個人類健全發展的主體，因為 Buhler 認為晚年的高齡長者其成就實現包括四大原因：1.幸運的看法：滿足者常自覺幸運，不滿足者則反之；2.潛能的認識：滿足者會注意到自己已然完成或自覺正確之事；3.成就感：若對自己過去的生活有成就感，便能感到滿足。4.道德的評價：滿足者以其宗教、道德的信念衡量過去的生活，自覺活得正確（引自顏蕓榕，2002；邵富美，2008）。因此，Buhler 其人類發展的理論乃是著重於建立自我實現的成就感，並透過自我肯定與滿足感來做為晚年的幸福感基礎。

參、馬斯洛的需求理論

馬斯洛的需求理論主張人類需求可分為五個需求層次，依序為生理需求、安全需求、社會需求、自尊需求及自我實現需求等，就像金字塔般是由下往上各層次建構而成。但各層次之間的發展性是具有動態，譬如說因為生長的社會環境不同，或是個體觀念、理想抱負與經驗發展的層次不同，個體可能長期滿足某需求或者是長期遭受破壞等，皆可能會使得整體需求層次的順序有所改變（引自林蕙珠，2014）。

對於在榮民之家榮民的生命中，是以能免於焦慮、害怕、危險與威脅，並且是覺得穩定、保障與安全等為主要的需求；而對於愛與歸屬需求在於能夠追求被他人接受以及歸屬感，避免孤獨、寂寞及疏離等痛苦，並且希望成為團體或族群中的一份子；另外，

對於自尊或者是尊嚴的需求係具有達成目標、專業能力、並受到肯定地位以及受到他人尊重的需求；當其他層次需求都滿足之後，就會有追求自我實現，針對自己認定之理想或目標來努力。

肆、身體失能的疼痛知覺

有關引起疼痛問題包含建立在過去的經驗、情狀和情緒及生物生理因素決定身主體的感覺等兩部分。當面對疼痛時的認知來自於本身過去的疼痛的經驗，以及所看到或聽到的疼痛訊息；特別是長期處於疼痛的壓力之下，更容易對於疼痛會產生負向的認知，而疼痛引起的憂鬱、焦慮及生氣的反應則會增加深主體的疼痛知覺。疼痛的定義：「無論任何病人所遭受的傷害程度如何，經歷過此感受的個體認為存在，疼痛即是存在。」而對於是否能徹底將病人的疼痛困擾解決，法蘭克·佛杜錫克(Frank Vertosick)則認為疼痛之路可藉由人為的外力，以阻擋原有的疼痛感覺傳達至腦內(吳程遠譯，1999)。

關於疼痛的相關研究，以人的內在心理層面進而影響生理層面的為較廣泛，並強調疼痛為病人主觀的感受；有部分的研究會針對神經生理模式解釋身主體感覺機能。疼痛是屬於複雜的現象，理論性的研究無法完整地說明清楚整個疼痛造成的現象，但是卻提醒我們重視身主體本身對於疼痛的認知，而不是僅以生物醫學的模式擅自評斷病人對於疼痛的感知程度(引自陳姵蓓，2003)。

對於疼痛現象的感知，無論是感覺機能正常或是身體失能的人，都會一定的體會。而長期且持續性的慢性疼痛，會在知覺疼痛者的心理、生理及生活面帶來不適與不安；以脊髓損傷者的疼痛文獻為例，趙峰等人的研究認為脊髓損傷者其受傷部位以下完全喪失感覺的肢體，會有出現中樞神經疼痛幻像，並且影響患者的飲食和睡眠，導致患者有依賴藥物、嚴重憂鬱及自殺傾向的情形(引自趙峰、戴紅、鄭泓溶等，2003)。梅洛龐蒂對於幻肢現象，認為生理學與心理學都無法充分地說明，必須突破生理與心理的來解釋幻肢現象問題：幻肢現象是由於病人仍舊熟悉過去的「習慣身體」，可是發現它已不適用於當前的身體，於是在整個修改的過程裡呈現模糊的狀態，而每個回憶重新開啟過去流逝的時間並喚起回憶中的情境，過去所存在態度造成肢體幻像的發生。以完形整體觀

點，提出有關身體—主體的存在概念，我們的存在並不是因為擁有身體，而是「我」即為我的身體，無須意識到身體的完整才是真正擁有身體，因為「我」都一直存在於此完整中(姜志輝譯，2001)。

慢性疼痛或多或少都會困擾著病人的主要因素之一，尤其對於居住於榮民之家的老榮民當他們身體產生的失能，其疼痛的感覺將會影響其心理的狀態及生活品質，雖然每位失能老榮民的疼痛感受不同，但隨之而來的困擾已成為既定之事實，無法避免疼痛的侵襲，那麼當他們在終老的階段如何面對及正視疼痛所帶來的影響，並且體驗學習適應與疼痛共處的模式，亦可為研究者探討的方向。

伍、成功老化(successful aging)經驗理論

目前與成功老化的定義相關文獻，包括 Rowe and Kahn 模式的「疾病失能低風險、認知身體高功能、積極投入生活」的相關理論，他們認為成功老化必須三個要素：首先在生理上須降低因疾病而產生失能的危險；在生理上須保持高度認知與身體的功能；在社會層面上須主動參與，他們也提出認為基因不是決定老化的絕對性因子，並且主張可藉由生活狀態的改變來中和老化所帶來的負面效應；另外，2002 年 Crowther 等人認為靈性對於促進健康的介入也可受高齡者的肯定。對於靈性在成功老化方面於 2009 年也提出認為成功老的重要決定因素包括具有宗教或精神信仰的支持和安慰(引自范江萬，2014)。

以高齡化的社會發展而言，許多的高齡者不但面臨著生理上的老化，更因為心靈上容易陷入負面的情緒中，身心受到煎熬而苦無出路的情況之下，此時社會或政府的支持系統就顯然格外重要，但也相對會造成社會大眾普遍認為高齡者是需要照顧的刻板印象，忽略人格發展的本能，就如馬斯洛的需求理論所說的精神性與自我超越的需要。因此，高齡者如何能自我超越，對於成功老化應具有其重要的意義(引自林曉君，2010)。

而成功老化，是指能夠使個人做到延緩老化的過程，在晚年還能夠具有活力與積極主動的能力。成功老化就其積極面，其代表在於晚年身心靈的整合狀態，積極參與社會各項活動；而消極面在於緩和身體功能的退化與產生疾病。因此，對於居住於榮民之家

的老榮民當他們在面臨老化的歷程之中，個體的自主性亦將會是影響成功老化的重要因素。

陸、生命意義

生命的意義是個人主觀或者是經驗上的感受，而且受到文化的影響靠自己創造。居住於榮家的榮民在過去經歷戰爭的洗禮、家人的分離、同袍的傷亡等，其身心靈面對現今社會層面錯綜複雜交織的不適應的生活經驗，對於整體的意義感是偏向消極的。Irvin D. Yalom (2017)對於生命意義的探討，認為當人活著卻沒有意義、目標、價值或理想時，則結果將會引起極大的苦痛，而存在的立場是在於認為世界是偶然發生的，事件都會以不同的方式而存在。而人類所構成的自身及自身存在的世界，以及處境中，並沒有意義的。人會因無意義的困境所引發的危機，而透過自我的實現來體驗人生的意義自我成長，並以創造力來證明自我的存在(易之新譯，2017)。

意義治療學大師維克多·傅朗克 (Viktor E. Frankl) 認為沒有所謂存在的生命意義，只有個別情境中的獨特意義；但在眾多的個別情境中仍有共通的特性。因此，意義是透過人類社會或歷史過程所共享。而這個別情境的獨特意義所形成的主觀意義，是來自於個體本身對生活周遭的事物加入自己主觀的經歷，但仍是屬於客觀中性，並不會因某些主觀經歷而去改變其性質(引自趙可式、沈錦惠譯，2012)。養護機構老人其整體生命意義感偏向消極，對於死後所發生的事件與死後失去掌控仍具有較高的擔憂與不確定感；若能以一種較不沉溺過去成就看待、分享生命的自我實現，能對生命有其責任感，則對死亡焦慮也許可稍微趨向低緩(楊曉惠，2010)。

存在心理治療專家 Irvin D. Yalom (2017)，他認為人在面對極限狀況時會包括：受苦、責疚、死亡或無常時，能夠隨著自由意識的顯現去探索與創造意義，以此來發揮人生命的潛能，轉化受苦為生命的成就，並從體認生死無常、生命的有限性，採取自我責任的行動，作為再生的契機，創造更有意義的人生(易之新譯，2017)。Frankl 指出，人生是一種任務的體認，建立在超越各種現實生活意義的終極意義上，尤其是關於生死的，他深信有客觀的宗教信仰基礎，而非世俗世間實存主體可以任意製造出來的。受苦

的經驗會產生特定道德領域。其本身即是構成社會道德的領域，也是成為社會減低殘酷性的領域(引自趙可式、沈錦惠譯，2012)。

綜觀上述對於榮民而言，心理發展理論可歸結得知，高齡者會審視自己以及過去的生命經驗，並反省瀕臨的生命終結。高齡者能否接受自己的生命歷程，將關係到其對死亡的接受度，此亦即老年時期必須完成的心理發展任務。而對於生命意義與價值會受到許多挑戰，因此當榮民們面臨到退休、失去創造力、成就感、面臨角色地位的改變、喪失原本的尊嚴與認同感；以及面臨身體功能衰退、各種病痛的侵襲，接受各種醫療，甚至改變生活方式接受輔導會安置於榮民之家，這種種生命經驗歷程都將成為終老人生必經的苦難。而當入住榮民之家，又必須遵守榮家的規定，而無法適應不合規定時，將使榮民陷入另一種受苦及茫然，而不知所措，進而對未來喪失奮鬥與生存的意志。

第四節 終老的生命歷程相關理論

依本研究所探討的榮民面對終老的「生命經驗」，是老榮民從年少與家人的分離、戰場同袍的死傷、身體的病痛、老化及進入榮民之家獨立面對終老以及死亡的態度，並以與生命歷程事件互相影響的情境遭遇，所承受的苦與樂經驗。本節主要說明有關高齡者面對終老的自主性、孤獨感、死亡焦慮及靈性需求等相關理論，來探討榮民面對終老的生命歷程。

壹、榮民之自主性

有關自主性的概念其核心要素為「自我管理」，內容包括三個要點：依照己意、自我判斷、與自我決定。也就是說高齡者雖然是生活上的依賴者，但仍需有個人自主，不能將其視為無能。對於入住機構的高齡者所獲得的照顧，受到以管理為主軸，以成本為考量照顧模式影響，不僅造成高齡者的依賴，同時對自身也會產生自我存在的懷疑(莊雅婷，2006)。陳人豪的研究團隊在2011年的研究指出，在高齡者生命晚期，要活的尊嚴、過得獨立，與能否自主安排居住環境及擁有健康及社會資源有極大關係。自主所講求的乃是獨立及個人自由，高齡者可依其信仰、文化、價值觀去決定自己的生活方式。

但在目前的社會對高齡者或失能的長者的照顧議題方面，自主權不在侷限於個人而是擴及家人及照顧系統(陳人豪等人，2011)。

由於目前台灣長期照護機構的住民結構趨於多元化，以入住榮民之家的榮民而言，住民再也不是只有第一代老榮民，現在成員包括出生於台灣的二代榮民及政府安置的殘障貧困居民；但其自主性是相對被剝奪，因為管理的方式所採用的是軍隊管理方式。因此，當他們到達終老的時期在照護過程中往往會衍生許多精神層面的議題，包括思考上可能會有被拋棄感、被拘禁感、無力感與無助感；認知功能的退化，情緒上多出現憂鬱、焦慮症狀。高齡者因失能入住機構，可自行支配的事務頓失，且必須配合機構內的生活規定，因此往往會因自己對於生活的主宰權喪失而產生無力感。假使無力感的高齡者又被照護者過度干涉生活或介入其日常生活之決定，便容易轉而產生憤怒，或因而更加體認自己的失能造成憂鬱加劇(蔡尚穎，2007)。Clarke 認為無望感常伴隨著憂鬱而來，失去期望、沒有欲求及活力，對未來產生不確定感，失去對生命的意義與目的(引自藍育慧等人，2008)。

貳、榮民的孤獨感

一、孤獨感的認知

孤獨感對於老榮民而言是他們最深刻的感受，因為他們害怕孤獨、害怕經濟狀況短缺、害怕疾病、痛苦、害怕遭受家人的拋棄，害怕自己失能程度越來越嚴重、害怕被送進榮民之家會有嚴重的適應不良及害怕死亡等。孤獨的問題在目前的社會各年齡階層裡都是會被影響，其中是以高齡者更容易出現，原因包括：朋友和家人離開或離世、活動能力減退或喪失，以及經濟收入的減少等。在彙整各研究的報告裡列舉出身體的健康產生不良狀況是與孤獨之間的有其關聯性，老年人活動能力下降會妨礙老人與家人和朋友之間的聯繫，因而更容易導致孤獨。該報告也提到導致老年人孤獨的社會因素，是由於人的平均壽命的提高，而在目前的競爭社會裡，年輕人都在外面積極努力工作，老者與孩子們住得遠，住得分散，相對地越來越多的老年人獨自生活的時間就更長(徐淑貞，2001)。

Marc(2012)指出長期照護機構安置，問題不在安置本身，而是在於被安置的人身上所停住的遺棄和孤單，這些都是人造成的問題，不是老年產物；Irvin D. Yalom(2017)引用 Rannk 所說：成長的過程是分離的過程，要成為獨立的生命，不願分離所代表的是不願意長大，可是分離和成長的代價就是孤獨(易之新譯，2017)。由此可瞭解存在性孤獨與人際之間的孤獨是密切相關的，與人際之間的結合產生脫離，只會把人推進存在性的孤獨。

Irvin D. Yalom (2017)對於孤獨他認為有三種類別：存在性孤獨、心理孤獨和際間孤獨。而存在性孤獨是指自我和其他生命之間無法去跨越的鴻溝，也是一種最基本的孤獨，人與世界的分離。心理孤獨是只將自己分隔成許多部份的過程。人際間孤獨意指一般經驗到的寂寞，與他人分離(易之新譯，2017)。縱然高齡的長者持續不斷地重塑身分的潛力是存在的，但在榮民之家的老榮民或衛福部直轄的長照機構的高齡者，卻會因為老化及失能，讓他們以為日漸衰弱的身體才是他的身分，而無法與任何人有連結而感到痛苦。老榮民其實在終老時若能得到他人充份的照顧，依然是可以保有生命的能力，並且用有意義的方式與人互動，透過存在性孤獨的恐懼與痛苦的消失，保持身體感官的刺激、歡笑與創造力等種種的力量，讓老榮民們覺得存在依然對他人有意義，來體會整合感，相信能夠減緩老榮民的存在孤獨。

二、面對死亡的孤獨感

每個人都有畏懼死亡的意識，即使在意識層面中不存在，但也會存在於潛意識的層面裡，尤其是高齡者所表現出的害怕，事實上都反映出他們對於死亡的恐懼。人從對死亡有認知開始到死亡的那一刻，無時無刻不在與它拚鬥。而在中國傳統社會裡，當面對生死文化忌諱，無論是直接面對或是間接地談及到與死亡相關的議題，甚至連易於聯想到死亡的字眼及語言，都要盡可能忌談死亡，就好像死亡這件事是永遠不會降臨到自己身上一樣（釋慧開，2004）。

Irvin D. Yalom 認為死亡會引發存在孤獨的經驗，當人在經歷他人死亡的經驗之時，會讓自我去意識到自身的死亡是無人可以取代，必須獨自去承受死亡的過程，如此而徹底體會到存在的孤獨(易之新譯，2017)。從長照機構高齡者受訪的經驗，「不被討論」

意味著「死亡」是一件隱晦的事情，僅有隱晦的象徵，卻給受訪者帶來恐懼的感受。在機構之中，工作人員同樣地是不會與住民談論他人的死亡，只要不是被親眼看到住民的死亡，都是以隱晦或暗喻的方式知道，但不會被主動告知。而當死亡不被討論與教育，就會有著未知的恐懼感以及否定死亡存在的壓抑，產生了不知道自己死時及死後會發生麼事的恐懼與孤獨感（引自林佳宜，2007）。因此，在面對榮民之家的老榮民一個個離去，老榮民內心的需求與艱苦通常是沒有人陪伴，只能孤獨的面對未知的死亡到來。

第五節 榮民之死亡態度與靈性需求

壹、死亡焦慮

在榮民之家的榮民對於死亡的焦慮與恐懼相較其他成人而言，是比較不嚴重的。原因包括：死亡和臨終是榮民在榮民之家日常的話題，已經經歷過各種失落、親人及戰友的死亡，減少對死亡的敏感度、緩和死亡所帶來的創痛經驗（引自王櫻蓓，2002）。死亡焦慮(Death anxiety)或稱死亡恐懼(Fear of Death)是對於死亡的不確定感、不安情緒，疾病、時間、死後生命及瀕臨死亡的焦慮等(Lester & Abdel-Khalek, 2003)。

科隆(Jacques Choron)關於死亡的哲學觀點有三種死亡的恐懼：1.死後情形、2.垂死的事件經過、3.生命的終結；另外，凱森邦(Robert Kastenbaum)針對科隆的觀點這個部份認為第3種生命的終結(結束、消滅、毀滅)才是死亡恐懼最核心的部分(引自廖婉如譯, 2009)。

而 Cicirelli 則認為高齡者最擔憂會變得無助及需要依賴他人，他們擔心的是死亡的過程，而不是最終的結果(引自鍾芬芳、蔡芸芳，2009)。存在主義大師歐文·亞隆(Irvin D.Yalom)不將死亡視為負面的，他認為死亡狀態的察覺有助於提供人類整體生活的意義，人類之所以與眾不同就是因為能夠預測未來以及接受死亡的事實，如果想要了解生命的意義，就不能不考慮死亡的議題(易之新譯，2017)。如果拒絕接受死亡的事實，生命將失去意義。我們一旦體驗到人終將一死，知道沒有無限的時間來完成計畫，則將更珍惜有限的時光。增加死亡的察覺，能夠更增加生命力和創造力的泉源，生與死並非對

立兩極端，而是相互依賴，雖然物質上的死亡毀滅了我們的生命，然而死亡的意義卻拯救了我們（引自王淑媛、林子馨，2012）。

貳、死亡尊嚴

Pleschberger, S.在 2007 年的研究中對於護理之家的住民面對臨終之時的尊嚴，提出尊嚴可分為人格尊嚴和關係尊嚴，並且通過承認的行為進行社會建構。而其中的社會關係與經驗是關係尊嚴的先決條件，這相對地突顯缺乏社交網絡的護理之家住民的脆弱性。Pleschberger, S.認為承認性行為的尊嚴是在各種態度和個體的行為之下是被捆綁在“不成為負擔”的範疇。但在這種情況下，此時的尊嚴受到疾病的威脅和護理需求的挑戰最大。儘管住民不想評論死亡時間，而有尊嚴的死亡意味著「在正確的時間死亡」。對於有尊嚴的死亡，Pleschberger, S.則認為有以下四個層面：1.最後活躍；2.尊重自己的意願並被允許死亡；3.不會感到痛苦；4.在接近一個人的情況下（被告知和表示尊重）(Pleschberger, S., 2007)。

國內對高齡者的生命教育的關注，較多是護理及社工界對安寧病房之臨終關懷之探討，然而死亡教育不能等到臨終才進行。有關對於臨終者的靈性需求與靈性照護，目前已逐漸受到重視與討論，特別是在安寧療護階段與過程之中，強調身心靈全人的照顧，其最主要的根本在於認定了臨終並不等於「等待死亡」，因為即使生理上的衰敗，在心理與靈性層面仍有極大的發展空間。但礙於中國傳統文化反而是我們或家屬忌諱對老人談論死亡，使得高齡者的生命教育要「延宕」到臨終階段（引自林曉君，2010）。蔡明昌以生命回顧的概念，認為高齡者了解自己生命的時間是有限的，而此時就會開始檢驗自己的生命歷程，探求自己這一生是否活得充實而具有其價值的生命意義；當高齡者覺得自己人生是滿意的，對於死亡就能輕鬆面對；若是充滿著愧疚、懊悔與無奈，則面對即將來臨的死亡時，就會產生焦慮難安而無法忍受(引自蔡明昌，1995)。

參、靈性需求

高齡者在晚年生活即是透過不斷的體悟生命意義與價值，進而提升靈性的層次來達

到成功老化的目標，但對於靈性與高齡者在面對終老觀感之相關性，Schoenbeck 認為人類靈性有四種需求：1. 追尋意義的需求。2. 感受到諒解與寬容的需求。3. 愛的需求。4. 希望的需求。其中「人生意義」是人類維持生活及人格發展所必須的，可以防止沒有用的感受，且意義的啟示會讓個人及受感動的人獲得充實與建立自我價值的感覺。然而就以個體而言，生命意義喪失的感受可以讓人產生無望與無助感，這種感覺會造成身體及精神上的不舒服，也會影響個人的生活品質，造成嚴重的無望感，生活頓時出現無意義感與存在價值遭受到威脅（引自吳秀芳，2014）。而對於感受性的需求，Coster 主張這是人們對於事情的價值、知識及渴望所作的選擇及需求。也就是說人們沒有需求並不是不需要，想要的需求（neediness of wants）是由於潛在的危害或不足而去獲得它們；表達性需求指由感覺的需求轉變為行動，亦即是人們感受到某種服務方案的需求時，會透過行動來滿足該項的需求，並意味著對照護的要求（引自吳秀芳，2014）。表達性需求通常是指需要（demand），需要有可能是對它們優先權的表達，若需要沒表達出來，其他人可能會暗示他們，這些「暗示」可以由原先他們想要的資源來印證。表達性需求是常見瞭解需求的方式，但常常因為服務提供者對於需求的瞭解有限，致使服務利用者僅表達出提供者認知範圍內的需求，導致真正的需求未獲得滿足，然而這種需求卻是瞭解需求最重要的指標。「醫療照護的利用」是表達性健康需求中最重要的因子之一，它代表大部分關於人們表達性健康需求的實際價值的資訊。但是在大多數的情境中，仍會以「醫療照護利用」來描述表達性需求（引自吳秀芳，2014）。

Kathleen, McInnis-Dittrich (2011)對於靈性的發展注重於提升或者促進高齡者心靈健康和安適狀態、滿足需求和實踐老年發展任務，以強化高齡者的心靈潛能。每位高齡者對於靈性需求的內涵包括：尋求生命的意義、愛、希望或超越等。而當生理與心理的基本需求都無法獲得滿足之時，則「靈性的危機」就會出現。對於討論有關高齡者生命中的靈性議題時通常會跟死亡有關，靈性不只是為死之前做準備或是為未來世做信仰上的和解，靈性是有關生活，找尋生命的意義(引自洪明月, 2011)。

Coyle 分析靈性採取三個取向，一是與宗教和信仰有關，另一是與心理學有關的，而第三個取向則是從超越性的角度分析靈性；並且強調靈性對個人健康是有助益的，如

超越性、意義和目的、聯結、希望和信仰等，因此正向的靈性態度可以提升我們的生活行動。生病的高齡者雖然無法確實說明其心靈依靠是甚麼，但是仍有靈性的需求。靈性與健康關係是密切的，靈性是個體本身內在意義、向外聯結、向上超越的重要力量。宗教、正向宗教因應策略與靈性安適感能提升個體健康及心理狀態，對慢性疾病者更是預防憂鬱情緒發生的重要因子(引自蔡馥好，2013)。

Marc 提到 21 世紀神學家亞伯拉漢·賀瑟爾(Abraham Heschel)在靈性智慧的概念上，提出存在主義的元素，主張晚年如果是「一段痛苦萬分又無聊的時期」，那麼結果一定是培養自己存在著舉足輕重的感覺。在晚年，「意義」指的是理智和情感上有著正確、和諧及有目的的感覺，也代表著人與更大「存有」聯結的超脫之感，這種「存有」可以在自然靈性或愛之中發現(引自林蕙珠，2014)。

本研究主要探討面對終老之榮民的生命經驗之適應與因應過程，從榮民的口述生活的點點滴滴經驗，再深入其生命經驗現象的觀察加以詮釋，探究榮民之家的榮民的終老生命的經驗。榮民在年邁體衰之際，進住榮家接受就養安置，在其適應方面是一大挑戰，這表示將與他原先的生活環境與方式產生很大的失落。因而老人會有失去「自主權」與「隱私權」被剝奪的情形，極易產生不安、焦躁、憤怒及憂鬱、進而產生失落感、被遺棄、孤單、寂寞、自尊降低、無望與無助之感知等。而當他在榮民之家無法與人分享過去與現在的歡樂與悲傷，就會造成人際間的孤獨，而獨自在夜裡哭泣或在夢中和自己對話，心靈上是受苦的，對生命是無意義感，用絕望與放棄來形塑孤獨，築起一道無形的牆與世界分離。「靈性議題」在高齡者生命中其需求是要了解生命的受苦意義，透過對死亡的态度之了解可得知高齡者靈性狀態，以及其隱含之生命意義與希望感。

第三章 研究方法

本章主要說明本研究之研究方法設計與研究進程序，共分為五個部分，分述說明研究取向的選取、研究構想與步驟、資料處理與分析、研究的信效度與研究倫理。

第一節 研究取向的選取

本研究之主旨在探討安置於屏東榮家中之老榮民生活適應，與因應終老處境之間的關係；並從榮民置身於榮家處境的底景經驗，來看待目前榮家照護模式與現況是如何影響榮民終老受苦的經驗。因此，本研究先行進行田野調查，了解場域的相關條件後擬定問題，建立訪談大綱。而在研究訪談過程中重視受訪者個人的看法，試圖從受訪者的觀點對「面對終老的生命經驗」做描述與詮釋，從中獲得個人獨特且有意義的資料。質性研究中詮釋的目的不在驗證或推論，而是在探索深奧、抽象的經驗世界之意義，所以研究過程非常重視研究對象的參與及觀點之融入(余德慧，2001)。Denzin 在《解釋性互動論》曾提出生活世界中的每個互動者都在解釋他們自己的世界，而研究者與研究參與者的關係處境也是如此；本研究即是以此解釋互動觀點進行質化研究，目的在於直接呈現老榮民的生活世界，並針對其面對終老的主體生命經驗，進行深度的描寫與詮釋。依據 Denzin 的觀點，此類研究描寫的重點是所謂的「主顯節」(epiphany) 經驗，也就是徹底扭轉或塑造了個人，對於自己及其生命意義的深刻生命經驗(引自張君攻譯，1999)。

在本研究中，三位研究參與者分別為脊髓損傷者、因戰傷失去男性特徵及因意外摔倒而導致髖關節損傷的老榮民，此種創傷經驗為其生命歷程中的一個重要關卡與轉折。因此，在他們面對終老時的各種生活調適的心路歷程與身體的疼痛感知，是與詮釋現象學所關心的人類生活經驗中可能存在的深層意義相符合，於是研究者選擇採用詮釋現象學中的尊重、開放性的對話以及互為主體關係之態度，並以深度訪談方式進行對話，呈現居住於榮民之家的老榮民在面對終老的主體疼痛知覺及調適經驗之敘說與詮釋，繼而理解及解釋其生命經驗的本質與本質背後所隱藏的深層意義。

壹、詮釋現象學研究法

現象學是所謂現象的科學，而胡賽爾是現象學的創始者，他認為現象學方法是在描述世界如何組成，並且對意識活動經驗的科學。他強調現象學帶給我們所要描述的經驗內容，是有關於尚未被先前的知覺或理論想法所阻礙的經驗內容。他嘗試運用現象學方法，發展成一個無任何形上學立場的哲學分析方法，以揭露「意義經驗」的內在結構。而「經驗」是現象學研究的主要對象，現象學所要關注的是經驗和它的結構，以期能揭露經驗的本質及隱藏於經驗中的理性。因此，對於要掌握事物的本質，「現象學的還原」（Phenomenological reduction）或是「存而不論」（*epoche*）是其核心概念，必須將日常活動事件視為理所當然的思維方式置入括弧（brackets）內，且不進行任何預設及判斷，並以此種態度與方法來尋找經驗現象的本質與其意義（引自李維倫譯，2004）。

Joseph 認為胡賽爾對現象心理學雖然有很大的貢獻，但是他的「先驗」理論色彩過於濃厚，其相關架構發展很少被人運用。因此，往後的研究學者反而是以詮釋學或存在主義來解釋胡賽爾的觀點。另外，海德格對於現象學他認為是人的存在過程所顯現的一切是「在世存有」（*being-in-the-world*）的，他將現象學轉化為基礎存在論，把詮釋學引入到存在論的領域，而所謂的詮釋學乃是以發現「文本」的意義作為探討起點。現象學研究的重點是要去從他人的經驗及其自身經驗的反省為起點，以期能更加理解在全體人類經驗脈絡中，人的經驗層面中較為深層的意義與價值，並且是對這個世界做最初含意的詮釋，所有的描述都是包含著「解釋」的因素。而詮釋現象學解釋了個人的洞見、反思與覺察，並且整合了部分與整體、次要與本質、價值與渴望。現象學認為所謂的現象，是必須透過意識而加以把握其目的，但在現象還原的過程中不可避免的會有詮釋學的理解參雜於分析與解釋之中，亦即詮釋現象學是一種對意識內容進行系統性地探究、分析的研究方法（引自蔡昌雄，2005）。

高淑清認為詮釋現象學乃是對人類的經驗和人類所建構的意義作一種互為主體的瞭解，尋找經驗背後意義的組型，再對此經驗進行解釋，她提出七個主題分析方法的思考架構，落實以詮釋現象學為基礎之研究操作步驟，分別為：一、敘說文本的抄謄；二、

文本的整體閱讀；三、發現事件與脈絡視框；四、再次閱讀文本；五、分析意義的結構與經驗重整；六、確認共同主題與反思；七、合作團隊的驗證(如圖 2) (引自蔡昌雄，2005)。

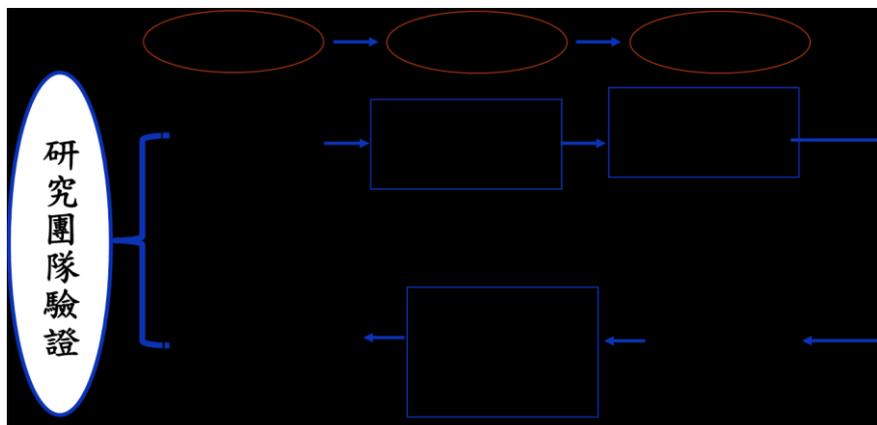


圖 2 主題分析的概念架構—詮釋循環
(引自蔡昌雄，2005)

詮釋現象學方法是結合現象學與詮釋學的方法論，是以特定的生命經驗為文本，其目的在於直接呈現研究參與者生活體驗所構成的世界，引領讀者進入他的世界。他努力捕捉研究參與者的聲音、情緒與行為，解釋的焦點乃是深刻的生命經驗。余德慧(2001)他認為詮釋現象學是在研究文本(text)存有的現象，是以碰觸(*encounter*)作為互動，而且詮釋現象學不談課題、內容，所談的皆為知識論，也就是說，我如何知道這個東西？強調的是研究者的「看見」，不同的研究者將有可能得到不同的研究結果，故做研究時常反覆閱讀受訪者的語詞文本，目的不在於分析句子，而是去看是什麼本事使受訪者這麼說，而這個本事我們其實不知道，我們問的是在知識內如何知道它；由於我們不曾深入任何受訪者的內心，詮釋現象學的目的不是去找相同的答案，而是去揭露及發現敘說者(受訪者)在文本上的現身，讓文本的本身轉化為敘說者(余德慧，2001)。

詮釋現象學的核心問題是，人發生的事情永遠等待被解釋，在那之前發生的是在草擬空間(*discursive space*)裡，*discursive* 在字典裡是散漫、草擬的、無秩序的意思，所有的問題都涉及草擬空間，發生的事情在那裡是不成形的，一旦事情形成，也只是草擬空間草擬出來的一個圖樣而已(余德慧，2001)。

龔卓軍提出以「詮釋現象心理學」的觀點，認為「現象學心理學」的傳統研究，可

分為「實徵現象學」(empirical phenomenology)和「詮釋現象學」(hermeneutic phenomenology)。他指出詮釋現象心理學有四點特色：(一)視特定生活經驗為文本脈絡，經常更具有個人特質；(二)放大某種特定的經驗或意象，直至視域融合；(三)無固定明確的分析步驟，認為經驗的描述需要不斷的重寫；(四)研究時保持部分與整體間的平衡觀照(龔卓軍，2003)。詮釋現象學是語境給出理解的呈現，而其詮釋底景結構主要有社會性、文化性、存在性、歷史性四個面向(如圖3)(引自蔡昌雄，2005)。

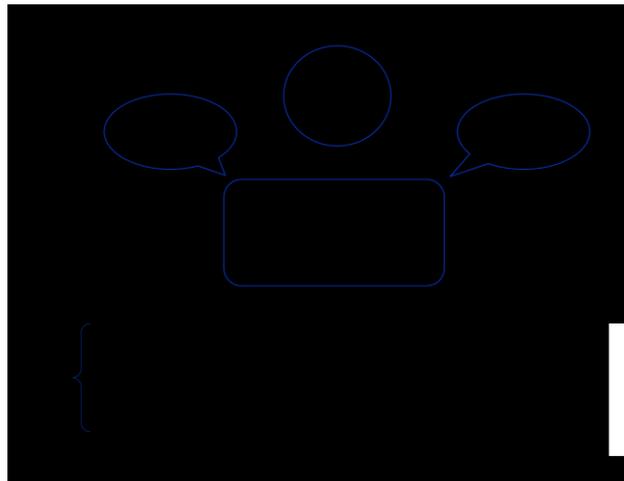


圖 3 語境理解及詮釋底景結構
(引自蔡昌雄，2005)

而文本詮釋現象的分析則可分為四個層次：一、田野文本—訪談對話，二、意義單元的浮現與分析，三、現象脈絡走勢的梳理，四、結構主軸與面向的推敲。本研究之文本分析即是採用此一方式進行，如圖4所示(引自蔡昌雄，2005)。



圖 4 文本詮釋現象分析四個層次
(引自蔡昌雄，2005)

貳、深度訪談法與參與觀察法

「深度訪談法」(in-depth interview method)是社會科學領域中非常基本與常用的質

性研究方法(引自王雲東、楊培珊、黃竹萱，2016：278)。Rubin 認為訪談研究是一種發現和探索人們的生活、例行事件、行為、感受背後的意義的方式（引自蔡清田，2013：56）。除此之外，質性深度訪談採用的訪談方法，讓受訪者有極大的彈性空間說出他們對生活經驗的主觀感受(引自高淑清，2008：116)。據此，本研究採用深度訪談法作為主要蒐集資料的方法，並設計訪談大綱作為訪談的指引，進行研究資料的蒐集。

另外「參與觀察法」係指研究者在自然情境中，運用觀察方法對研究現象、行為或事件，進行有系統的觀察與記錄的過程(引自潘淑滿，2003：272)。研究者欲瞭解研究參與者的生命經驗發展與目前遭遇的問題，而參與觀察有助於研究者努力捕捉研究參與者的聲音、情緒與行動，解釋的焦點乃是深刻的生命經驗，而且這些經驗徹底改變或塑造了研究參與者的自我概念，以及他們對自身經驗所賦予的意義。

第二節 研究構想與步驟

壹、研究構想與設計

本研究目標既不是建立紮根理論，也不是尋找日常生活結構中的行動研究，而是以特定的生命經驗為文本，目的在於直接呈現居住於屏東榮民之家的「老榮民」生活體驗所構成的世界，以探討其主體生命經驗的本質與內涵。研究者面對研究參與者由於口音很重，且年齡平均九十歲，仍根據 Denzin (1999) 之「解釋性互動論」，努力捕捉「老榮民」的聲音、情緒與行動，解釋的焦點乃在於「老榮民」深刻的生命經驗，而這些經驗乃是徹底改變或塑造了「老榮民」的自我概念，以及他們自身經驗所賦予的意義(引自張君玫譯，1999)。

本研究以實地開放性訪談的方式為主，「老榮民」的居住環境以及研究者非正式的觀察為輔，收集「老榮民」主觀建構的生活經驗及其對經驗的詮釋，並以語言為解釋的媒介，針對其獨特生命現象的「開展」與「詮釋」。訪談設計採半結構式的深度訪談，先以開放性的問題與寒暄方式與「老榮民」建立關係，並關懷其目前的生活與處境，作為進入主題前的暖身。之後，根據「老榮民」的反應，順著話題的自然流轉，深入其個

人主觀感受與經驗加以探索。研究者在每段談話進行當中，隨時反思自己所問、所聽、所聞，並釐清與「老榮民」對於談話內容是否有所誤解？研究者以嚴謹的態度重視談話中的語言（每一個字、詞、停頓）與非語言（聲調、臉部表情與肢體動作）所透露的訊息，需要如實呈現於逐字稿中，以利文本的分析。研究者在經驗文本閱讀的視域化過程中，以詮釋現象學方法論為引導，在研究過程中不斷進行整體與部分之間的互動辯證與視域融合詮釋結構的軸線與意義，也會不斷地受到反饋影響，而做需要性的調整和修正。因為研究者對於「老榮民」各種生活調適的心路歷程，與身體感知對老榮民具有關鍵性之影響，故成為本研究深度描述的重點，此乃符合詮釋現象學所關心的人類生活經驗中可能存在的深層意義。有關本研究之整體研究步驟流程如圖 5 所示。

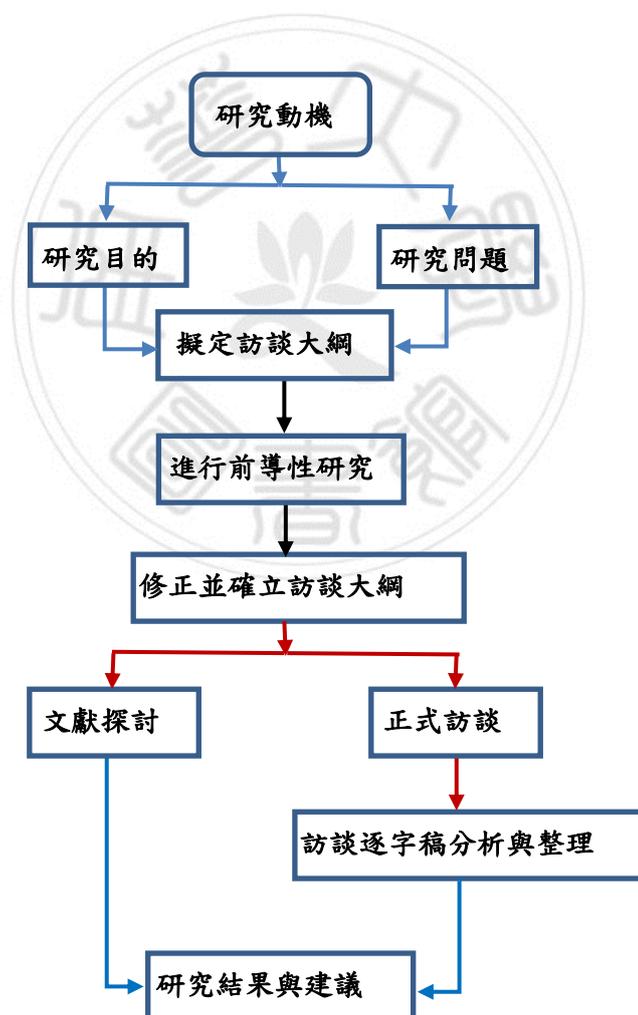


圖 5 研究流程圖

因此，必須採用一對一的深入訪談方式，配合觀察法及單位內護理師及社工師協

助，方可得到真實互動行為的了解，並能從涉入者的角度了解現象背後複雜的因素；而訪談的分析應理解其訪談的情境及其現象的社會文化脈絡，這種研究精神符合質性研究的詮釋現象哲學觀與精神所在。所以本研究選擇使用質性研究的方式。至於詮釋的部分以文獻蒐集的方式，參考了 Irvin D. Yalom 的存在心理分析觀點，以及老年學理論納入成為研究之解釋觀點。

貳、研究參與者

質性研究較不重視取樣數量和特徵是否具代表性，其強調的是研究參與者在闡釋某個主題上，獨特的觀點為何，而非推論與實證多數人的觀點，因此取樣的數量一般都比較小。質性研究多使用非概率取樣的方式選取研究參與者，其使用最多的是「立意取樣」（引自鈕文英，2018：162）。因此，本研究採取立意取樣方式，來選取適合之研究參與者。研究參與者須具備以下條件：(一)以來自大陸之第一代榮民；(二)進住於屏東榮家之養護及安養堂為主；(三)年齡為 85 歲以上；(四)男性且單身；(五)頭腦清晰，口語表達清楚。我們選擇三位老榮民作為本次研究之參與者。

三位參與研究者均為 85 歲以上的「老榮民」，他們經歷了對日抗戰末期、與共產黨作戰、國軍轉進來台及金門八二三、古寧頭之戰等歷史變動，最後落腳於屏東榮民之家。本次訪談主以這三位老榮民在本身對於面對終老的生命經驗過程為題，而整個時空背景是從民國 13 年起至 108 年止。三位老榮民無論處於什麼樣的文化、社經環境或家庭背景，都有著屬於自己悲歡離合的生命歷程。於是在他們的內心所追求的無非是能夠有安身立命的居所。

表 3 研究參與者基本資料

編號	A	B	C
姓名	藍伯	樂伯	強伯
年 齡	95	95	87
籍 貫	山東省	河北省	廣東省
學 歷	不識字	識字	識字

經 歷	技 術	運 輸	兵 工
退役軍階	士官	尉官	士官
經濟來源	公費	退休俸	退休俸
進住時間	9 年	6 年	6 年
進住原因	退伍公費安養	年老、安全問題	重度殘疾問題

第三節 資料蒐集與分析

壹、研究者與研究工具

研究者於服務軍旅三十幾年後，退役成為新一代榮民。由於有這樣機緣，以及研究者在研究所就讀期間則修習過有關生死學門、質性研究方法、詮釋現象學與臨終關懷之課程皆有助於研究者以陪伴、同理與傾聽等態度和研究參與者互動，提升研究者的敏銳度，以勝任研究工作。

一、訪談邀請函(公函)

訪談邀請函（參見附錄一）為研究者邀請屏東榮民參與研究的一種工具。

二、訪談同意書

訪談同意書（參見附錄二）的主要目的是為了保護研究者與研究參與者雙方，以及尊重研究參與者的權益。

三、訪談大綱

本研究訪談大綱係根據研究問題：老榮民生命發展歷程與重要經驗面向、入住榮家後對生活經驗的主觀感受、面對終老處境的生命意義形塑歷程及對死亡的感受經驗與態度等四個面向來擬定及建構前導研究之初步訪談大綱（參見附錄三）。

四、訪談扎記

訪談扎記（參見附錄四）是為了讓研究者於訪談過程中，紀錄訪談的情境、研究參與者的情緒及肢體語言。

五、錄音設備

本研究採取深度訪談法作為蒐集研究資料的主要來源，以利能夠清楚的紀錄研究者與研究參與者的對話內容，將使用錄音筆錄製訪談對話內容，以利訪談後轉騰為逐字稿。

貳、資料的蒐集

訪談內容採半結構式的深度訪談，每位受訪者訪談一至二次，每次訪談約一至二小時，先行聯絡屏東榮民之家社工師及護理師確定研究參與者的身心狀況後，配合受訪者的需要選定訪談時間、地點，並於受訪者同意後以錄音筆進行訪談錄音。研究者並於訪談過程中，隨時將當時情境與研究參與者口述內容之重點以書面記錄，與錄音內容作相對應校正，若有不清楚之處再與研究參與者做最後確認。

參、資料分析

在每次訪談結束後，會於兩個星期內將訪談錄音檔轉騰為逐字稿並編碼（如表 4），再將逐字稿寄送給研究參與者協助檢核訪談內容（引自蔡昌雄，2005）。

一、田野文本－訪談對話：

第一層次是訪談文本，除訪談文本外，其他以田野筆記、觀察記錄或文件手札的資料都應納入反覆閱讀的範圍，試圖以此本的初步閱讀貼近和逼視研究參與者之主體經驗感受，以便為視域化過程做準備。

二、意義單元的浮現與分析：

第二層次是找出每段文字中有意義詞句的「視域化」過程。逐字逐句詳細閱讀逐字稿，反覆思考文本內容，對所浮現的意義單元進行描述和理解，得到視域的整體感，儘量不結構化，而去貼近文本之原意。在具有意義的訪談字句下方標上底線，在不同意義的內容進行文本內容分段，並給予分段文本標註編號，如 A001 即表示參與研究者 A，逐字稿第一段落之內容。在這個動態的理解過程中，隨著閱讀的深入，視域也將不斷的調整。此一層次與第三及第四層次，也保持著雙向互動的關係。

三、現象脈絡走勢的梳理：

第三層次是文本橫向的現象脈絡走勢的爬梳過程。焦點放在不同的文本區段與區段之間的意義脈絡發展，針對現象矛盾或共鳴處進行對話，對文本做一個橫向切面的整體觀照、通常是以前後段順序的意義發展為主要觀察焦點，但是並不以此為限，同一訪談者文本的不同段落之間，以及不同訪談者的文本段落之間，也都可以做橫向的聯繫。但是橫向脈絡的思考與結構面的主軸關懷，也保持著雙向互動的關係。

四、結構主軸面向的推敲

第四層次是從研究採取的解釋觀點與理論中，找出足以對應文本前三層次意涵的概念，以做為文本詮釋可能的結構主軸。此一歷程也是雙向的，一方面由經驗文本中觀看，深掘現象脈絡的內蘊意涵，解釋潛在意義單元的結構，並推敲出結構主軸的面向，賦予結構主軸主題命名，給予詮釋文本內容縱向切面的軸線。另一方面，也可由解釋觀點與理論中尋思重要的概念，以做為容納前三層經驗意義的範疇或構面。

最後，研究結果的鋪陳，則是以文本四個層次分析的結構主軸為依據，在書寫過程中不斷回到訪談分析文本進行反思與理解。然後再檢視建構經驗意義的脈絡性與結構面，最後描述解釋出本研究的經驗本質，以豐富整體研究的成果。

表 4 逐字稿編碼範例表

本研究編碼方式以 A 代表研究參與者—屏東榮家榮民、第二碼的數字 01 代表研究參與者的第幾次訪談，第三碼的數字 001 則代表研究參與者的頁數編碼，第四碼的數字 0001 則代表研究參與者的段落編碼，以此類推。範例如下：

A-01-001-0001：藍伯第一次訪談的第一頁碼之第一段落

B-01-001-0001：樂伯第一次訪談的第一頁碼之第一段落

C-01-001-0001：強伯第一次訪談的第一頁碼之第一段落

第四節 研究的信效度

質性研究所指的效度，是研究者蒐集所得來的質的資料，而且能夠準確的判斷出研究者想要估計的程度，也就是研究發現的準確性(accuracy)和真實性(truthfulness)以確保質性研究品質。Lincoln 和 Guba 提出可信性 (trustworthiness) 的四個標準來取代量

化研究中的信度及效度。包括可信賴性（credibility）來代表內在效度、可轉換性（transferability）來取代外在效度、可靠性（dependability）來代表研究的內在信度，並用可確認性（confirmability）來取代客觀性(引自高淑清，2008：70)。另外，Ary, Jacobs, & Sorenson 及 Marshall & Rossman 認為，可靠性應屬於信度的範疇；可確認性則與可觀性、中立性較有關；可遷移性則有以下之策略：蒐集詳細的描述資料、做跨個案比較及三角交叉多元資料；對於提升可確認性則可以外在審核機制、三角交叉、同儕評述、反思等方法。對於提升質性研究信、效度的策略中是以三角交叉及外界審核機制作為共同採取的策略(引自王文科，2010)。

本研究除以主題分析法的七項步驟分析過程作為研究究嚴謹度的要求外，並於反思與驗證過程中將以三角交叉檢視提升研究結果的可信性：於每次訪談後完成逐字稿必定請研究參與者核對逐字稿是否與表達是一致性；另外相關文獻資料，與訪談資料之審核，成立研究小組進行檢核(包括指導教授、研究生、研究參與者及堂隊護理師)。(堂隊護理師納入研究小組，主要護理師對榮民生理及心理狀態掌握最為確實者)首先，可信性方面，研究者已於南華大學生死學研究所就讀期間，修習質性研究與詮釋現象學研究方法，了解深度訪談時應有態度與技巧，史研究者能暢所欲言，營造互為主體的信任關係，以利進行本研究。

其次，可轉換性指標，研究者必須將研究參與者的述說經驗，誠實且有效地轉換成逐字稿，過程中透過主題形成時不斷反思，加上研究小組檢核，使研究透明化。而可靠性指標認定，研究參與者的個人經驗之重要性和唯一性，研究結果獲得團隊稽核並達到互為主體的認可。在研究之可確認性方面，訪談過程中，藉由當面訪談回饋與研究參與者分享心得，研究結果會主動與研究參與者澄清及確認，若有不同看法，會進行雙向溝通交流。

第五節 研究倫理

研究者於研究所就讀期間，參與臺灣學術倫理教育資源中心之研究倫理教育課程

(參見附錄五)，修課時數累計共 6 小時，因此研究者悉知研究過程中應注意及遵守之倫理。本研究為尊重研究參與者之隱私及相關權利，研究者在訪談進行前，會先明確向研究參與者說明整個研究的目的、訪談方式、時間安排及研究參與者自身權益等過程，徵求參與者同意接受訪談及錄音後，待研究參與者同意並簽署「訪談同意書」，方可正式進行訪談。如有需要，研究參與者可以隨時中斷訪談與錄音。另外在進入研究場域之前，先徵得屏東榮家及單位主管之同意，並由研究者就讀學校發文至行政單位，完成核可研究之手續。

此外，為顧及研究參與者的隱私，本研究論文中均以別名方式呈現。本研究的訪談內容因觸及研究參與者的存在焦慮問題，訪談過程中容易引發當事人深層的情緒問題，研究者於訪談進行前，事先向研究參與者說明可能的狀況，並在訪談過程中充分尊重研究參與者的表達意願，並考慮照顧其情緒的需要，不讓當事人有被迫揭露個人深層情緒經驗的感受；訪談後，研究者仍持續與研究參與者及護理師、社工師保持密切的連繫與互動。若有因訪談引發相關情緒處理之需要，除適度表達個人的關懷與情緒支持外，必要時，也會提供研究參與者諮輔之相關資源，並針對其個人的情緒需求，尋求專業上的協助。

第四章 以「家」為核心之終老生命經驗

本章呈現訪談資料與田野筆記綜合分析結果的第一部份，以「家」(Home) 為核心的終老生命經驗主題，針對老榮民在不同的「家」處境及其表層終老生命經驗方式，進行現象脈絡的描寫與詮釋。所謂「家」的或表層的終老生命經驗，係相對於「存在」(existential)的或深層的(depth)終老生命經驗而言，指的是資深榮民在不同的「家」處境下，所採取的在人際互動與生活的關係上具體壓力因應與調適作為，這些作為固然也有相當程度反映了老榮民的內在感受與意義的顯現，而這只是基本上在孤獨與寂寞情境下的立即性防衛措施，目的在於將自己身處於不同的家的孤獨壓力來源予以隔離，以便能夠認同表層上這個暫時的家，但並未觸及個人存在焦慮與挫折。

此終老生命經驗層次的描述與詮釋，由老榮民初入屏東榮家的體驗開始，帶出一般人對榮家的空間印象，進而描寫由老榮民的主觀意識與身體覺知，所建構出來的榮家情境空間，以此鋪陳老榮民對於「家」的立足場域或「置身處境」(situation)，導出老榮民對於終老壓力的覺察與困擾；最後，則以老榮民在身體存有感知(perception)壓力下的表層回應方式做為結論，並點出以「家」為核心的終老生命經驗的限制。

第一節 榮家初體驗

對於初入屏東榮家的伯伯們雖然是生疏、是徬徨無助，但在內心中所認為的是最起碼有個「家」可以安住，以住在和平堂和一房的藍伯他認為屏東榮家就像以前的部隊，是一個家庭，大家都是榮民。他認為沒有榮家，他就沒有辦法活到現在「大家一起嘛！就是個家庭嘛！.....若沒有榮家還能活到現在啊。(A-2-35)」。和二房的強伯他選擇屏東榮家是因為：「這裡路平又大，路平呢比較方便。....所以我就到屏東榮家來啦。

(C-2-13)」。榮民伯伯由於戰亂被迫離鄉背井，一生都在戰火之下，當其終老之時榮家就像「家」一般，希望能給予溫馨與寧靜的氣氛，而這似乎是每個初次入住榮民之家

的榮民們都會有的觀感，住在八德堂的樂伯他認為榮家就是單身職業軍人最後的家。

壹、不情願的退路—入住榮家

對於來到榮民之家的伯伯們，其實對榮家還是會有存在著不好的印象，縱然他們進入榮家可以得到所給予的安養與照護的場域，也就是說可以讓自己在離開家鄉來到台灣及退役之後的終老生活有所依靠，直到死亡。但是榮民之家由於體系乃是屬行政院退除役官兵輔導委員會(簡稱輔導會)，尤其是管理階層內部成員大部份均來自軍隊，所受的專業訓練仍有所欠缺，管理方式仍以軍隊管理方式來對榮民伯伯們，因此就相對會失去隱私權和自主權。所以對於伯伯們而言，榮家在他心中所屬的那個「家」是有很大差異性的。在三位研究參與者中，除了兩位伯伯(強伯與藍伯)是屬於失能被安置在養護堂(和平堂)，而樂伯是安置於安養堂(八德堂)。另外，像有的伯伯的想法是好不容易退伍了，離開軍隊成為榮民，因為沒有結婚或身體殘缺之下結果分配到榮民之家，看到的卻是像大的兵營房，例如樂伯由於曾經服役的時候在屏東龍泉待過熟悉朋友很多，所以退伍之後，就與河北同鄉就在龍泉對面那邊開著賣茶的茶館，並且買了一個房子。後來民國76年樂伯有到屏東榮民之家報到，但因為他外面有房子，而且覺得榮家像個大營房式，他就跟隊長講，說他外面有房子，目前先住到外面去。「...事務員就跟我講要住外面也可以，那時人很多房子沒有像現在這樣，那時候像營房似的。我想看看，我這又有房子，我就跟那事務員講我說我住到外頭去好不好？他說可以啊，但是你要跟隊長講。那時候有隊長啊，上校當隊長，我就跟隊長去講，他就說我可以我這有房子。(B-1-23)」住到外頭以後，就在枋山那邊，佔公家土地旁水溝啊，沒有鋪路的墳墓地旁，就在那種芒果及盆景「我在枋山我會種盆景，在山上找人推薦。我就栽下來一盆一盆賣出去，喔不要種了，拿回來人家就拿走了，我很會賺錢。(B-1-40)」，樂伯住在枋山種花及水果，自由自在地不受約束，可是一段時間後，時常有小流氓找他的麻煩，覺得住得不安全。另外，年紀也大了，為了安全問題，他就把芒果地賣了，申請回屏東榮家。而對於被安置於八德堂的樂伯而言，因為對榮家懷抱正面的印象、認知及依賴的期待而進住。「.....到這榮

家就必須跟著榮家活動，是必要的，這是家嘛。(B-1-31)。」樂伯覺得在榮家要活得久就是聽從榮家的安排，配合榮家的活動。就如Rowe and Kahn模式的「疾病失能低風險、認知身體高功能、積極投入生活」地邁向成功老化(引自范江萬，2014)。在外面獨居的那段日子，樂伯也知道自己老了，是需要人照顧，雖然他說很熟悉榮家，那是基於榮家的管理方式與部隊上的管理是如出一轍，他的熟悉原因是在這裡，也是基於安全考量，最後在屏東榮民服務處勸告之下，他只好搬入屏東榮家。

另外，有的伯伯是考量到退休俸(錢)及照顧的問題，而擔憂不願去榮家。在當時的規定是只要入住榮家，退休俸是不能再領，每個月榮家會發零用金給伯伯們。以和二房的強伯，由於馬祖服役時，在測試新撥發的軍車不小心之下，造成身體下半身的肢殘脊髓損傷，轉送回台灣住於當時801總醫院(現今的三軍總醫院)。後來國防部希望他退伍轉到榮民之家，但在當時他是不願意來的，「.....也叫我退伍到榮家，我那個時候說我不去，我說終身俸到榮家沒有我不去，他說到榮家沒有吃終身俸地，那個我就不走，我說那個我不退伍。(C-2-9)」在他的心目中，認為沒有終身俸以後的生活怎麼過，縱然榮家可以提供膳食與居住，可是在他的心中還是有錢才能安心。「我說鈔票最重要，沒有鈔票你跟人家去，沒有鈔票跟人家吃飯只好回去吃飯，我有鈔票噯呀我就多買一點多吃一點回去就算了，對不對啊!這個東西只有鈔票是最重要地，為什麼呢，我43年那時候九三砲戰啊，九三砲戰呢，我們支援金門，支援金門呢，那時候還沒有去以前呢，那個公家發給我那個，不夠，我就跟朋友借一點，然後就還給他，還給他呢就沒有錢啦，沒有錢啦就沒有買東西吃，到了船上呢肚子餓啦，那時候廚房裡面呢，那船上呢煮東西也沒有，那麼多連，你說要煮東西也不方便，所以肚子餓了就，窩所以多多少少要存一點。.... (C-2-57)」後來因為老兵都走了，來了年輕的兵不願意照顧他們，所以只好申請退伍，也得到了退休俸，並且從801醫院來到屏東榮家，「我看老兵都走掉了，那個叫那個充員呢，都年輕地，他做地不理想啊，他本來有用心，他怕髒，那個時候大小便都在床鋪上啊，小便地要導尿，大便要擦一擦啊，所以他們就不願意啦，那時候看了沒辦法啦，才決定啊。那個他們怕髒啊，所以我就出來啦，來啦以後呢，到了88年啦，就選

擇屏東榮家。(C-2-12)」當時到達屏東榮家他是在復健堂，由於組織變革後來才轉到和平堂。

而藍伯他是在聯勤被服廠退休後，入住在高雄榮民之家(其實應該是岡山榮家)。但是不會講台語，不識字，待了一個月，不適應。「到高雄榮民之家，我不會講台語，又不識字。……走了找我哥。我哥家住高雄嘛，到了我哥家住了一年。(A-2-25)」後來請了假就離開高雄榮家去找他高雄的哥哥。在哥哥家住了一年後，他認為哥哥的家不是自己的家，只好離開，但又不知道要去哪裡，而且也不好意思再回到高雄榮家。「那不是我自己的家，不知道去哪裡，就離開了，也不好意思再回去了。後來來這裡，...。(A-1-31)」於是他的姪子將他送來到屏東榮家。事實上，藍伯最主要擔憂語言會造成與幹部、住民之間溝通產生問題。Norman K. Denzin的《解釋性互動論》中說：「有了共通的語言理解，才能建構共同的過去和未來。有了共通的語言和意義。才能達成相互的理解。因為，個人和別人可以在互動中形成共同的語言、意義、詞彙和語句。」(張君玫譯，1999)。

就如上述三位研究參與者在屏東榮民之家的生活，這些正、負印象的夾雜過程中，以及期待被照顧且有個安身立命的家的心情之下，就如樂伯所言在榮家要活得久就是聽從榮家的安排，配合榮家的活動。

貳、入住後的調適

屏東榮家於1953年4月28日成立，初期為了緩和正值壯年榮民的陽剛氣息，首屆的家主任是美國籍的丁寶秀修女，希望以宗教信仰及女性特有的柔性管理模式，能帶給榮民另一種生活的體驗。但是由於生活文化背景不同及語言方面的隔閡，不到半年就改由軍方的備役將領接任，從此之後榮家主任皆由備役將領或備役上校擔任。榮民之家的生活與管理方式採用以軍人管理軍人的模式，期以延續軍中袍澤的手足精神而拉近彼此的情感。所以榮民之「家」比較像是軍營而不像一般老百姓的「家」，缺乏人性化的關懷。即使是已經退役，住民仍無形中沿習軍中的威權管理(邱瑜瑾、林青，2012)。樂伯進入榮家八德堂後，由於受過軍事學校的洗禮，生活作息都是配合著堂隊的活動，而且他覺得回到屏東榮家生活是熟悉的，並且他認為榮家是職業軍人最後的家。「...當職業軍人

就是這種下場。回到榮家我這裡很熟悉。(B-1-31)」

強伯由於身體的殘障，所以都要靠照服員的幫忙。他說：「...什麼都是在榮家，現在在裡面啊，照服員啊要吃甚麼叫他，你說洗澡上下床鋪啊都叫他們，他們會過來。早上五點多鐘我就起來洗了臉，就到外面轉一下，吃個饅頭，他們要洗澡要休息，休息到九點多鐘我就起來，起來呢動一動，就自己坐一下。到了十一點就吃中午飯啦，到了兩點多鐘的時候我就起來，起來呢吃過晚飯，前幾年都要到四點多鐘上菜，現在他們年紀大了，照服員啊年紀大一點啦，他就有地人啦吃地飽，所以吃過晚飯呢，五點多鐘左右我又要上床了....。(C-2-39)」強伯覺得在榮家的生活，是有其節奏性「按表操課」，這也是讓自己在生活的型態中找尋平常但卻不平常的生活花絮，「現在還好，中午太熱吹冷氣，電費自己出，中午吃過中飯要休息，我就把冷氣給打開，打開到兩點多鐘，差不多三點鐘我就起來坐一坐，到了五點鐘我就上床，我上床我就開冷氣，那個不要好多錢嘛，我就開五、六個小時，六、七個小時。這一個月才兩百多塊錢電費，我說這個東西可以延長使用地，有冷氣可以用。(C-2-40)」這也是在生活中的一些小確幸。

而藍伯對於自己的沒有受教育不識字及身體因摔倒造成髖關節受傷，在面對榮家的規律生活他認為「...洗澡，吃飯，我們坐在那裏，她們打一份份放在那裏，我們吃，晚上她們在這裡照護我們，有人病了她就趕快往上報 像醫事員照顧我們，看著我們查房，看我們在不在。第一班到十點到晚上十點，兩班。第二班是到早上六點來的是白班地人。晚上就一個人，第一班下午兩點，到晚上十點，晚上十點到早上六點換班。(A-2-51)」身體上雖然是不方便，但是藍伯他是接受的，並且依賴讓照服員來照顧他，同時也會體諒他們的辛苦。在本研究中的三位研究參與者，從文本的內容所呈現出來的是樂伯與強伯對於進入榮家認為是配合著榮家的活動，是安於榮家的。而藍伯他當時進入榮家，是由於摔倒後造成髖關節損傷行動不便且身體疼痛，雖然不識字是讓他覺得進入榮家是不安定的感覺，但仍配合著榮家的生活。

屏東榮家為了解決住民社會隔離與排除的問題，建立「機構內部社區化」的功能，使封閉性的榮家具有社區化的功能。並且成立了福利社、理髮部、圖書館及文康中心，採取「連結資源網絡策略」，與鄰近之銀行、郵局簽訂合約設立辦事處。提供各類活動

場所，除每年會舉辦家區的藝能競賽外，也邀請民間社團到家區表演與住民互動。雖然榮家有設立福利社，但是提供的東西卻是不多的，藍伯說「現在買東西也沒地買啊！買甚麼，現在裡面甚麼東西沒有賣地啊，唉！福利社賣的東西我就是去買，買生力麵買回來泡，買買幾個雞蛋，水果買點。現在也沒有啦！水果有時有有時候沒有，買幾支香蕉，買幾個橘子後來沒幾個買。(A-2-50)」而強伯對於福利社他的觀點認為「福利社地有啊，有時去看那個水果呢，我如果沒有啦他那邊有我就會在那邊買，他那邊沒有啦，我就會叫賣水果地送，送來。有時候我就叫我那個同鄉在龍泉街上，跟他講，買幾個水果來，他上班地時間就送過來啦。(C-2-55)」對於福利社所沒有的，強伯會請照服員或者是同鄉的朋友幫他到街上購買。樂伯與強伯和藍伯兩位不同的是，由於行動方便，所以福利社沒有的他都會自己到龍泉街上購買。

藍伯進入榮家起初是住在八德堂，當時有次他覺得寂寞所以在室內抽菸，無意間被隊長看到了，「來了嘛抽菸，不能抽菸，我抽菸，那個菸盒被隊長巡房看到了，喔我抓到了，我跟他說，唉呀！我寂寞啊！沒辦法！有時我抽就到外面抽啊。(A-1-39)」他跟隊長說寂寞想自殺。結果隊長把他綁起來送醫院，「唉！我就講我想自殺啊！想自殺！現場隊長聽到那句話，就找回去派兩個人把我綁起來，綁在椅子上，送醫院，我也沒辦法，也不懂啊(無奈低沉聲)！...(A-1-40)」藍伯只是抱怨而已，但造成的結果卻是被綁起來，他的用意也只是需要關注而已嗎！但獲得隊長的卻是漠視及按規定處理，他覺得怎麼會這樣子做呢？後來要過農曆年了才從醫院回來榮家，「醫院回來，...結果不讓我回到原來的那房間，....不准我，沒辦法就把我帶到這裡來(A-2-43)」原本以為回到榮家可以回到自己熟悉的環境，結果卻是不能回到他原來八德堂的房間，並且把他轉分配到和平堂去，「本來住的那個房間在八德堂所有地衣服東西都放在八德堂丟了沒有了，我又過不去，就拿了床被子拿了回來，拿了幾件衣服，其餘都沒有了，...一個人一輩子，還能再買甚麼嘛！哎呀！根本沒有了.....(A-1-44)」他覺得他的家被搶走了，而且是被拋棄了。也因為如此，使得藍伯的情緒常處於憂鬱、沮喪狀態而且常有輕生的念頭。

今天儘管榮民伯伯們對於榮家的感受，是有個「家」(house)雖能讓他們在食與住有所解決了，但在這樣地環境之下，還是覺得空虛的不實在。他們由於戰爭的緣故，離開

了自己的家鄉遠走來到台灣，但是對於過去的「家」(home)的關係情感召喚，仍是深藏於內心無法忘懷，尤其當他們在面對終老時的生命經驗中，從原生家庭、軍隊的家、台灣的家到最後榮民之家，對他們而言如浮萍般是無根的，是孤獨無助的，到底哪裡才是他們真正的家。

參、何處是吾家

1945 年至 1949 年間，由於國共內戰關係，大批軍隊、平民百姓跟隨國民黨政府遷移來台。在兩岸軍事對峙，台灣實施戒嚴令的情況下，這些外省族群與家鄉斷了音訊往來。尤其是有軍職在身的人們，在部隊思想是受到嚴格管控，假若想家的思緒被察覺的話，那麼就會跟「思想不堅」劃上等號。於是，大多數的外省軍人將家鄉的回憶也只能深深壓藏在心中。自離家近 70 年來，每個老兵都各自懷抱著濃厚的想家心情。在這其中不少人找管道協助通信。而有能力的就想辦法前往香港，繞道回到中國探親。直至 1987 年 12 月政府正式公布命令，開放一般民眾返鄉探親。於是，外省族群壓抑了四、五十年的親情、思念、以及對家鄉長年以來的各式想像，全部一湧而出。從此兩岸的疆界不再是遙遠而不可即了。藍伯來自於山東省，自從離開老家也已達 69 年了。問他有沒有回大陸去看看，「回家回去過一次，唉！，回去看看。我當時看看它，那房子牆快倒了，我那個拿了錢給他們，蓋個房子，待了幾天我就回來了。(A-2-32)」在藍伯的家鄉裡面還有個姪子、伯父，但是父母親不在，原來家鄉的房子已經沒有。他有個弟弟在濟南過世了，剩下三個孩子，藍伯覺得他們很可憐，於是就拿錢資助他們蓋房子，希望他們能夠有房子可以住，之後就沒有再回去了，有時候也只是用電話聯絡。強伯是廣東人，他與家鄉取得聯絡方式是經由香港的表姊夫受到母親的拜託而連絡上。「媽媽呢同我表哥講，我地那個姑姑啊，她地女婿啊在香港當牧師，他每個月會到台灣來。她講某某人在香港寫封信叫他到台灣來找我，好，我寫封信寄看看，結果呢，他答應了寫信去，那個時候給我地時候呢，我媽媽就病走啦，找到我呢。(C-2-14)」母親急迫地找尋強伯，希望能見上一面，但終究母親還是離開人世「我那個表姊夫呢就到國防部會客室，叫他去找，找某某人，他會客室地呢就打電話給他，他見面，結果他告訴他呢，他殘廢啦現

在在北投醫院，第二天呢他就跑到北投醫院找我啦。(C-2-15)」藍伯他雖然身體殘障不方便行動，但是他回大陸次數很多，「...我大哥死掉以後呢他叫我再回去我大哥那個女婿啊，他買棟房子呢在街上進出方便，我第三次、第四次、第五次、第六次都住在他那個房子裡面，...」由於他每次回去都需要請同鄉幫忙，而他也都會幫對方出錢，「我第三、第四次叫他，我講我們倆一起回去，他可以。他是機票呢我出，他說好。那個他回去呢，他買機票呢他買到香港，香港呢坐火車回家去，我呢直接到機場轉機到梅縣，他就到哪裡我也到啦。(C-2-29)」強伯回去大陸同樣也是會拿錢給家裡面或者是寄錢，「我就寄了一千多塊港幣啊，匯去給媽媽，媽媽年紀大了買個營養品。(C-2-17)」在當時強伯已經知道他的母親已經過世，但他沒有說破，他把這件事放在自己心中，「...有錢沒有，就寄給作做房子啦，我說好吧，我說錢是不多啦，我說那個牆面呢用土磚，用木頭隔著一塊一塊地，敲敲跟著瓦一樣地，用石灰沙子呢糊起來跟這一樣地，寄了兩次錢回去呢。(C-2-18)」他希望能用寄錢來聊表自己對於沒有奉養母親的一種補償「他說房子造好了，現在夠住啦，我說夠住啦就好啦，房子做好了我父母親的墳墓要做啊。他們那時候都沒有錢做啊，我就寄了一萬塊錢港幣，....(C-2-20)」我每年都寄給他。結果呢，三、四年後，他們講你不要再寄來啦，他說麻煩你啊麻煩，我也麻煩，你寄不方便要找個人幫你寄，我們呢還要兩三個月寄，假如不知道你寄了好多錢你說你寄了好錢，所以他們也不希望我再寄錢，我就沒有寄啦。(C-2-25)」，榮民們就如強伯內心的虧欠，所以一直希望能以給予金錢資助家鄉，以求能獲得到親人諒解。

樂伯河北省人，問他回大陸怎麼樣呢？「我有回大陸搬去住一回，80年回大陸去一趟 花了大概七十多萬，大陸人。他們經常打電話回來，叫我回去住，我說我不要啦。他們都在跟我要錢。...沒有甚麼，我去一個月嘛，去大陸一個月我就回來了。我不習慣，不習慣，哥哥問你要不要回來住啊!我說不要，我住台灣住慣了，我不要回來。(B-1-21)」樂伯在回大陸之時是住在榮家外面獨居，自己買房子住，所以在當時雖然親人勸他留在家鄉，但是他不願意回大陸住，因為不習慣那邊的生活模式。

在兩岸開放的那個時期，大陸老百姓是非常窮，尤其是在鄉下；榮民伯伯們離開家鄉也幾十年，回到大陸去總希望能給親友的感覺是「衣錦榮歸」，得到親人的熱情歡迎，

甚至有些情感補償作用之下，看自己能為家裡做些甚麼，並且想想重溫過去失去的那種親情，當然也看看過去曾經住過或走過的街道、城市及與共產黨作戰的戰場，緬懷過去戰死的戰友們。但是一切並不是他們所想的如此，最終還是生疏的，只因年少離家太久了，再回頭已是百年翁，內心是悵然、是孤獨的。

第二節 顛沛流離的家

人生就是一齣戲，但要如何演出這齣戲，每個人所呈現的角色與方式是不同的。相對地，當然故事的結局也就有所不同。當年三位老榮民身處於動盪不安的年代，對於每個特殊事件中，是如何被導引來參與這場戲劇的演出，而這段特殊的生命經驗過程，每位老榮民是如何用一生的歲月，將這齣故事的場景由大陸遷移到台灣長期演出，並且這一切演變都是在陌生的異鄉，不斷重新詮釋自己生命經驗的角色。

歷經對日抗戰八年的艱苦歲月之後，老榮民們當時年紀很輕，以為從此可以過著安定的生活。但事實卻是殘酷的，在戰爭結束後半年，國共兩黨之間引起內戰。民國 38 年國民政府(國民黨軍隊)在經濟崩潰，民心漸失的環境之下，離開中國大陸來到台灣，而在當時隨著政府遷台的軍民也就成為現今的老榮民或者稱之為外省人。在國共內戰時期，老百姓生活非常窮苦，工作更加難找，因此多半少小就離家，出外到處打零工過生活。而在舉目無親，窮途末路的情況下，有的為了逃難而加入軍隊，有的是被抓來當兵，然後跟隨國民政府軍轉進到台灣來。

原以為很快就要光復大陸，重回家園，卻意外的在踏上台灣這塊陌生的土地之後，長期居住下來，從此再也沒有會到家鄉。這個令老榮民始料未及的人生經歷，是如何發生的，在其過去的歷程中，有各種的環境現況，及當時的相關政策規定，種種的原因，造成老榮民一生孤獨。這樣的生命歷程老榮民是如何面對及承受，我們將隨著老榮民口述來重回歷史。

壹、回家的希望已沒有了

藍伯的家鄉，對於受教育是很難的，因為國共內戰，共產黨來了所以沒有學校可讀，

所以造成識字的人很少「我們那裡沒有學校，到我往外逃的時候不是，共產黨已經去幾年了還沒有學校。...所以我們地那個地方讀書識字的人很少啊！(A-1-1)」，「唉呀！一輩子苦命啊！九歲父親死了，沒人教育，沒人的孩子，可憐啊。...不到 20 歲，我哥哥才 22 歲，...那個時候公家地不多不夠種地，去跟著人家做，學作農夫，攢點錢嘛！人多嘛沒得吃嘛！(A-2-16)」他覺得一輩子苦命都是因為父親的不在，沒有受教育，家裡人口多生活要過，就去當農夫學種田。但是種田還是沒有辦法養家活口，後來在十九歲隨著哥哥來到青島做工「早上起來，就端那時麵，幹甚麼，就給我一點錢買那個薄麵和餅子就像個饅頭樣硬，沒個吃飯嘛！沒個做就沒個吃 大夥個吃飽了 給人幹活。(A-2-19)」，後來共產黨來了生活也沒有過的很好，於是他和哥哥就希望國軍能來收復家鄉，他們也可以回家過好日子。但是等到最後國軍還是沒有來，而且連青島也淪陷，在青島的居民也跑掉了，哥哥看這情勢只好帶著他回老家「摩有辦法，到了以後我哥看了，也沒辦法啦，共產黨沒走，國軍也沒來，等著國軍來收復，收復了，趕走了，我們就回去了嘛。回家了嘛。可憐啊(眼望著前方 聲音低沉哀怨)！唉！愈打愈退，唉！我們到青島，就等著國軍來再回來，大家都走掉了，把家都丟了。(A-2-19)」。

後來藍伯在 22 歲的時候又去青島工作「可憐，沒錢，不做沒飯吃，麵要五塊錢一碗，厚厚的那稀飯，一天就那麼喝一碗稀飯，沒有工作，沒有辦法沒有錢啊！(A-2-20)」。他沒讀書，生活不好過還不夠資格當兵，沒有讀書的人就來當伙夫。他們等著國軍回來，就可以回家了。但是國軍沒來收復，家也丟了。他沒讀過書，什麼也不懂，希望有機會可以回家。但哥哥跟他說回家希望不大「唉！把家都丟了。唉！沒讀過書又是看起來土包子，回家希望不大啦！(A-2-20)」。最後沒辦法，只好當兵去。他認為臨沂有國軍嘛！可以從那回家，距家近。「臨沂有國軍嘛！可以從那回家，距家近。(A-2-21)」然後到青島，在青島期望國軍打回來，收復了，回家也近。結果和自己所想的不一樣了，人都跑了「到青島，也不是那個樣了！人也都走了！我哥和那大叔還在那裡等我們，那邊那裡，那沒辦法怎辦呢？當青年軍好啦！青年軍守青島嘛！在青島，國軍要打回來，我們收復的話，我們回家還近呢！當青年軍嘛！在兩年放棄了，放棄了。接著部隊來台灣，那沒辦法當兵也好啊。(A-2-22)」。

樂伯卻是覺得當兵累，跟著部隊生活後，就沒有跟家裡聯絡。「當兵累啊!當兵的時候家裡事情，沒有跟家裡聯絡，跟著部隊出來生活，沒有和家聯絡。(B-1-2)」樂伯之前跟著部隊調動移防，除了於民國 80 年有回河北老家一趟外，他就沒有再回家鄉了。

強伯他是 18 歲離開家鄉，那時候他的伯父帶著他「我父親啊把我帶到我伯父家裏面，我先在我伯父店裡面工作，工作以後又到我堂哥那邊去做，在工作地時候被抓來當兵啦，那時候大約是在 38 年的時候。(C-2-1)」，強伯雖然從軍但是他還是有辦法透過一些管道跟家裡聯絡，「41 年我們駐地的那時候有些老百姓那個可以寫信回家，寫了信回家呢，我那個第一次回去，我 80 年回去過。(C-1-7)」他也是最後於民國 80 年返回大陸。

由以上三位研究參與者的敘述中，在那個苦難的時代，「家」還是存在於每個內心之中，總還是希望能回去，但是戰爭還是使的榮民們被迫離開家園，而且有些人甚至連回去的機會也沒有，而遠死他鄉，也有些人為了能活下去跟著部隊四出流浪，縱然遭受到不公平的對待也要支撐下去，期待有機會能回去家鄉。因為「家」是屬於自我表達的空間，是記憶的容器，也是遠離外在世界的避風港，可以讓人做自己，並且輕鬆地深入到自我內心的所在，讓人感到溫情滿懷。

貳、日子過的苦，跟著部隊走

因為在抗日時期蔣委員長以「十萬青年，十萬軍」號召不少知識青年加入國軍，成立了青年軍，但是兵員消耗很快，所以有四處在招募新兵。於是藍伯加入青年軍，而他那個部隊是專門負責接收日本人的裝備，「我們不知道啊！去了就改了名字，他們那部隊有上缺，上面有編制啊，他們那個加報，叫人來。(A-2-20)「...那個名字改了，不到兩個月，就增編了，編了 54 軍，撤走了，(A-2-21)」由於戰況不利之下，當時的部隊編制非常亂，四處抓兵。他說「我莫讀書，還不夠資格當兵耶，當伙夫，就是給人煮飯，當伙夫。當兵我還不夠資格，那時候的兵讀書讀很高(A-1-4)」，所以他們當時為了隱藏自己沒有受過教育，就改了名字混進去，後來部隊解編，只好在 87 軍 369 團步兵連當伙夫。民國 39 年由舟山群島撤退來到台灣，在高雄港登陸後，連長看不起他時常刁難，「部隊來台灣，那沒辦法當兵也好啊。結果我那連長，那個土包子，死老百姓，就是當

兵就甚麼不會啊！連長轟找我麻煩，那時也罵也打，到了最後實在沒辦法，走吧！(A-1-25)」當兵只是為了求溫飽過日子，可是面對的環境卻是不能如自己的意，遭受污辱、歧視的對待，著實讓藍伯有那種待不下去的感覺，「本來我不下來，連長氣的我土包子，不識字，四書也不懂，連長看不起我，嚥欺負我！沒辦法！(A-2-24)」在外面我們受到欺凌，首先想到的就是回家跟父母訴苦，尋求幫助。但是藍伯沒有辦法，因為他已經離開了家鄉，而且是來到台灣離家更遠了，一切遭受到的壓力與挫折必須自己承擔及解決，「我離開軍隊我是晚上開小差跑地，(A-2-13)」於是他就開小差(逃兵)。

樂伯二十歲出來當兵，是軍校畢業，「...日本投降之後，我那部隊就沒有戰，完全編給中央政府啦。叫甚麼叫，東北獨立43師，我就在那個單位。(B-1-1)」，當時東北獨立43師與共產黨作戰不利，後來撤退到千佛島，「我在千佛島負傷。我在千佛島跟那個共匪作戰負傷啦！」。在千佛島受傷之後，救後送到江西醫院「後來到醫院了，到醫院我就脫離了我的部隊了。...我那時候還是少尉，在江西我已經痊癒啦。(B-1-3)」，由於上海戰事吃緊，江西醫院的第四團奉命轉到廣東「...上海就吃緊啦。第四團受到上級命令，也要移防移到廣東去，所以說我們軍官隊受上面命令遣散了，發遣散費給你過生活嘛！(B-1-4)」，後來碰到一個中山訓練團在徵兵，樂伯就跟訓練團商量讓他們這幾個被遣散的可以納入編制，「...我們已經到這來了。大概有什麼攔著我們，有給我攔著一個衛生連一個擔架排的排長，我少尉嘛，他好然後沒有好久，大概有十幾天喔！(B-1-6)然後上面就命令撤退，上船到台灣來。(B-1-6)」由於他是軍官，後來他被分配擔任衛生排排長，也就這樣跟著部隊來到台灣。到台灣在基隆下船。有車運輸到北投，「就把我們交給他們，交給他們以後，然後又編回軍官團。軍官團以後，那個時候把軍官團轉去歐，住到鳳山來，鳳山大營房啊！那個還是鳳山大營房那邊，但是在那也沒有住很久，住那裏只有三個多月。然後孫立人點名，孫立人在鳳山訓練兵啊。(B-1-7)」。後來樂伯結訓後就到宜蘭，在宜蘭待了大概有兩年多，「上邊有命令來，要成立四個甲種作戰團，...被那個編成第四甲種第四團。我們從宜蘭轉出來住在瑞山後洞，你知道嗎？後洞。住了一部分又轉到彰化北斗營房。(B-1-8)」至此之後樂伯就一直跟著部隊四處移防，「...部隊編成以後，就怎麼樣，就這個轉那個，那個轉這個。(B-1-11)」居無定所，就像皮球一樣

被人踢來踢去「...我們那個時候我們預七師住到伸港，就是機場後面有個營房，叫甚麼叫伸港鄉，我住在那邊退役下來的。(B-1-12)」最後到了伸港鄉退役。

強伯的從軍完全是一種無奈，他不是自願的，他是被抓來當兵，「...在工作地時候被抓來當兵啦，那時候大約是在 38 年的時候。(C-2-1)」他的軍旅過程是這麼說的「38 年打過去，39 年回台灣的，43 年呢那個有打砲過來，直接到金門，...58 年住馬祖，在馬祖受傷。(C-1-2)」。馬祖受傷之後他被後送至三軍總醫院救治，然後轉入北投療養隊安置到退伍。

當初老榮民無奈地投身部隊，主要也是希望在戰亂中，能夠有一個溫飽及棲身之所，並且找到機會回家。但是結果卻不是如此，反而離家是越來越遠，漂泊四方居無定所，並且因作戰而導致身體殘缺或犧牲生命，而回不去了。到台灣後，對於孤身隨軍隊來的老榮民而言，老家已在千里之外，部隊就成了自己的家，此時軍中的袍澤就是自己的親人，並且服從於軍紀的要求。當來到台灣這塊陌生的土地，所看到的景象與自己原生的故鄉是截然不同，在來不及了解這塊新異鄉時，就隨著部隊的安排，過著四處移防，居無定所的軍中生活，一切生活的未知，也只能靠著自己去順應及調適，面對挑戰及終老。

參、卸下軍袍，成為榮民

隨著國共內戰情勢的演變，國軍部隊是節節敗退，於是在民國 38 年開始就有轉進到台灣，到了 39 年就有更大的部隊撤退到金、馬、澎及台灣。以藍伯而言，「在基隆耶，回來之後在高雄下的。.....在那裡下了船，待在水里坑，....那些老人都走了，剩我們沒幾個人，不願意來地在那裡就開小差都走啦。還有我們幾個人，天天就忙著負責那一個連吃飯。」，藍伯因為連長一直找他的麻煩於是「...我離開軍隊是晚上開小差跑地...(A-2-13)」後來有機會在哥哥的介紹來到聯勤被服廠工作「...我哥哥在聯勤被服廠，我們就找找看看還有沒有工作...(A-2-22)」由於被服廠是從大陸遷移到台灣，所以成員已隨軍撤退來台的軍民為主「我來到這裡，那個工廠是青島搬來地，.....沒有人啊！台灣人也是不願意來，大部分人都是當兵逃下來的，我就被分配到那個工廠去做毛巾做 30

年。...我做的那個技術很好啊!(A-2-12)」，在被服廠的工作讓藍伯獲得了些許成就感；但是面對年齡的增大，總有要離開軍隊的一天「.....聯勤不管嘛！以後編個榮民，找個老地址可以報榮民，...啊我是就在那時候報榮民，我就沒有報部隊的榮民，報了聯勤的那個榮民，...。(A-2-23)」藍伯最後是從聯勤軍退而成為榮民，由於沒有結婚而分配到高雄榮民之家。

樂伯隨著部隊來到台灣後，就是隨著部隊四處移防「然後上面就命令撤退，上船到台灣來。(B-1-6)」，後來他被分配擔任衛生排排長，也就這樣跟著部隊來到台灣。到台灣在基隆下船。有車運輸到北投，到北投以後原來的 32 師變成 32 軍。「就把我們交給他們，交給他們以後，...住到鳳山來，鳳山大營房啊!那個還是鳳山大營房那邊，但是在那也沒有住很久，住那裏只有三個多月。然後孫立人點名，孫立人在鳳山訓練兵啊。(B-1-7)」樂伯結訓後就到宜蘭，在宜蘭待了大概有兩年多，之後就一直跟著部隊四處移防，「...部隊編成以後，就怎麼樣，就這個轉那個，那個轉這個。(B-1-11)」 「...我們那個時候我們預七師住到伸港，就是機場後面有個營房，叫甚麼叫伸港鄉，我住在那邊退役下來的。(B-1-12)」。

從以上所敘述，我們了解老榮民在年輕歲月裡，經歷了艱苦及戰亂不安的生活。尤其是在很小的時候就必須隨著家人或獨自遠離家鄉到外地去謀生，縱然是經常與家人分離，但過年過節還是可以見得到。但是當他們從中國大陸撤退到台灣來，其中大部份的士官兵年齡都還不到 20 歲，還需要親人的照顧，卻因戰爭因素斷然的將他們與原生家庭隔離。面對這樣的生活處境，讓他們無所適從，於是只好以軍隊作為自己的安身之所。在現實環境中，老榮民初到台灣，對於這塊土地的陌生感，一切的事物都要靠自己，縱然心中對家鄉有著強烈的思念，但卻無法去抗拒、改變，在這許多的無奈中也只能強迫自己接受以及在不安定感之中度過。對於想要「安定」的願望，也在當時限制士官兵結婚的規定下，加上當軍人生活的清苦，縱然他們想要建立一個「家」，想要擁有一份安定感，卻又談何容易？所以對於老榮民的生命經驗過程中，充滿了外在環境的阻礙因素，在終究無法與大環境抗衡之下，只能選擇「接受」，而這樣的生命經驗也突顯出這群老榮民是一群非常特殊的世代。

第三節 無家可歸的孤寂

生命已到人生的黃昏期三位老榮民，從他們的所敘述的過去生命經驗裡，在其轉折處所遭遇到變化，例如：親友的離棄、四處遷移、身體老化、疾病纏身及面對死亡等多重失落，正如人類的存在經驗中有關「獨立」與「依賴」所對應的「分離」與「融合」的哲學心理層次的展現(陸洛，2003)。「孤單」、「寂寞」似乎是「榮民們」在整體的生命中最常碰到的處境，而這種「孤獨」的感覺大都是因為無法獲得親友或者長官的了解與接納所引發；另外，也有受到他人誤解或無意的忽視而陷入「孤獨」，因而在心靈需要時，縱然身邊有人照護著生活所需卻已無法交流而倍感孤寂。因此，在不同處境之下的「關係」中不管是實質的、抑或象徵性的失落，都會帶給老榮民相當複雜的情緒動盪與行為反應。本節將透過這三位老榮民的生命經驗，針對其在關係剝離之失落處境加以描述，並闡述其生命經驗之重要關鍵時刻與生活處境感受。

壹、沒結婚的內心失落感

樂伯當時在大陸東北獨立作戰，因作戰情勢不利，他的部隊撤退到了千佛島。結果作戰負傷而失去了睪丸，「...我們男人兩個啊，我變成一個，.....我結婚也沒有用，所以說我絕對不結婚。(B-1-2)」，後來就沒有結婚。而事實上對於沒有結婚，除了他認為男人最重要的生育器官(睪丸)被打掉了，內心是有存著自卑，另外他回憶當時部隊的處境，四處移防「...，我在部隊上看著同事呢軍官有家眷的那個苦，可以說我來到台灣以後，由大陸帶來的那個太太啊，還沒有那個男眷好的那個時候，那個看起來很可憐，錢沒有錢，住沒有住，怎麼辦呢。我看了心裡我下定決心我不要結婚，我看著人家那樣可憐(B-1-39)」。在擁有強烈傳統觀念的他，認為丈夫理當提供妻子基本的生活保障與安全感，才有資格許下結婚的承諾。在理性上樂伯似乎找到了都是因為看到同事婚姻及家庭的關係，才導致他不願意結婚的正當理由。其實在他內心深處卻隱藏著因身體的殘缺未能完成終身大事的遺憾，因此他就這份遺憾轉移到照顧他的鄰居孩子補償作用，樂伯說：「所以說我感覺這人啊，.....因為我已經生育沒有了嘛，我決定不結婚，是這樣問題，

所以我有錢，我就幫人家。(B-1-20)」。而受到樂伯照顧的小孩，他們也把他看成是自己的親人一樣。「...，他們好像對我好像親人。他們前幾天送我粽子及水果吃，，都會來看我，他們父母都不在。他們把我當成他們的父母，我很安慰。」

強伯對於結婚而言，在當時是有起心動念想要結婚的，那時候在台灣有位女孩想要嫁給他「...在台灣那時候還沒有殘廢，我說我去住院，後來調去後勤單位，不用過去金門馬祖去勒，家裡面還可以照顧一下，所以我就有這種想法，我們再來結婚。...」因為考慮到部隊時常移防不穩定，所以希望等到穩定的調到後勤單位後就可以結婚。結果沒有想到，當強伯移防到馬祖的時候出了車禍意外造成脊髓損傷，從此雙腳無法站立，也因此就跟女孩失去聯絡。雖然朋友有告訴他後來女人家嫁人了，但他認為雙方沒有結婚，嫁娶是自由的，並且他也舉個例子認為結婚也是一種負擔，「...我認識另一個他也結婚生兩個小孩，他中風啦。中風啦沒辦法，就跟他老婆講，他說我現在沒有辦法，妳去改嫁。家裡面有甚麼東西妳要地妳就拿去，那個不需要地，我也不要，我拿了也沒有用，就丟掉。所以我看得很清楚。(C-2-59)」老家的哥哥希望他老了有人能照顧他，問他願不願意結婚，「...有地時候他們講要結婚地，我說我這樣子怎麼結婚啦，...(C-2-57)」強伯覺得自己的殘廢不要再去拖累另一個人，結婚了只是造成彼此的傷害。藍伯對於結婚他的感覺認為自己沒有受教育，別人會看不起他，所以他不願意結婚。

三位榮民伯伯的這份感受似乎源自對人不信任所形成的孤獨、自卑與失落感，雖然在生命過程中他們也許不斷接受各種關係的糾結，但也內化成為自己的一部分，並將累積的內在關係歸因到外在的人、事、物。所以，直至目前仍獨自承受著極大的孤單與寂寞的三位研究參與者，雖然渴望有婚姻來填補過去以來並未得到來自親人的關懷與照顧，但身體的殘缺已造成他們自貶與自卑的內心，因而變得非常孤獨。阿德勒認為，個體追求優越的欲望來自人的自卑，例如有些人器官缺陷，通過補償來解決。阿德勒認為自卑感的主要來源是對缺陷的補償(余海超，2009)。

貳、部隊的受苦經驗

藍伯在二十幾歲的時候沒有受過教育就當兵去，連長一直看不起他，「結果我那連

長，那個土包子，死老百姓，就是當兵就甚麼不會啊！連長轟找我麻煩，那時也罵也打，...(A-2-22)」打他又罵他土包子，什麼都不會「...，白天人家吃飯，我在後面撈不到吃，我是伙夫班長，到了最後，連長說不行不行，罰你罰你，要罰我，叫我炒菜我到市場買了菜，回來炒地黃黃地，那個地方又不好找。那個，連長就罵我，我沒吃啊！一隻公雞人家抓來，買了豆腐給你們吃了，連長我莫吃啊，輔導長就教我吃啊，結果把我逼走了(笑聲)，我就跑了，把我逼走了...(A-2-13)」，在當時無理要求，也造成逃兵的現象非常多，所以當藍伯從青島撤退回來台灣要在基隆下船時，還一度有不想下船的想法「在基隆我本來不下來，下來沒辦法嘛！怎麼辦？那個部隊在那裡太專制，...(A-2-11)」。他覺得部隊太霸道，但是不下船怎麼辦，回不了家，心裡的那種苦是可想而知。沉重又受苦的生命經驗，無時不刻地衝擊著孫伯，埋怨著自己為什麼沒有受教育，而且又不識字，「我莫讀書，...，當伙夫，就是給人煮飯，當伙夫。...(A-2-4)」使的他無法在長官、朋友面前抬頭。

參、生命傳承的不朽感

藍伯雖然在大陸有當兵，由於部隊編制混亂，所以報退伍時資料不見了，就已在聯勤的那個部份報榮民退伍，「...一輩子也沒有結婚，就糊里糊塗，也沒有讀書，土包子，就是到現在，聯勤不管嘛！以後編個榮民，找個老地址可以報榮民，...報了聯勤的那個榮民...(A-2-23)」。退伍之後住在高雄榮之家，但是沒有多久就離開住在高雄的哥哥家。「請了假，走了找我哥。我哥家住高雄嘛，...(A-2-26)」。由於沒有結婚，從大陸出來之後也只有哥哥一個親人，哥哥有結婚也有小孩，於是就想把姪女作為自己的繼承人，「...我本來是要他地大女兒做我的繼承人，.... (A-2-36)」 「...我給她作給她幾棟房子過繼給她，給她一百多萬塊錢也過給他，...(A-2-36)」並且也將自己的積蓄過繼給他的姪女。但是後來在哥哥家待了兩年多，發覺他的大嫂都是為了錢才收容他，「...我那嫂子高雄人，沒有感情，...(A-2-36)」而且他也發覺姪女對他的態度也有所改變，「待了差不多兩年，不到兩年。我寂寞，我姪女切水果，那個切那個水果都不切給我吃，...到後來沒辦法，給她的錢我收回來了，收回來準備離開，後來就離開了。(A-2-37)」他感

到非常的失望，原本想有個人可以照顧他，但後來卻是空，一切是那麼的現實。張利中指出「尋獲生命的意義」，似乎是人類在面臨許多的困境與災厄時的最終解決之道。對藍伯來說「傳宗接代」是他的終極意義，才能夠讓他不必承受老了之後孤獨面對痛苦地及死亡(引自張利中，2001)。然而這些落空的願望，導致他的生命變得毫無意義可言，離開了親人而另尋可寄託的場所。

樂伯對於當年在東北作戰失利，因而受傷失去了一個睪丸。由於失去他所認為男人生育小孩的性徵，他再也不結婚，而將子嗣的念轉移到他在楓港時的鄰居小孩身上，「我看到那有隔壁的鄰居啊很苦!他是楓港人，.....他也就沒偶工作了，就搬到這裡去了。我看這一家人，這我就住在他隔壁嘛，一家子有四個小孩加兩個大人。也沒有工作，沒有收入也沒有土地，怎麼辦啊!我看了很可憐，我就偷偷跟那男的商量商量，我說你們願意做生意啊!他說我們沒有錢啊做生意，我說你們願意做生意，我可以幫幫你們忙啊!他說可以啊!你願意幫我們，我們感謝你啊!我看他們實在太可憐，怎麼辦，我就給他們二十多萬做生意。他幹甚麼啊，他賣柴賣回去給山地人，他把一家人養活了。他們很感謝，現在還很感謝我。他男地也死了，女地也死了。剩下幾個孩子，四個孩子都在，都結婚了。他大女兒嫁給高雄，經常來找我看我，前幾天他大女兒生病。女兒也結婚了，也有孩子，都來看我。他們在高雄上班啊，她們來看我經常來看我。你看多少年啦!他來地時候，我在他們那時候他們才讀小學，現在，她嫁出去的孩子都生孩子，你看看多久啊。(B-1-19)」。樂伯認為孩子們對他而言都是自己家人，因為孩子們把他當成自己的父母看待「是的，他們好像都叫我叔叔，因為他們的父母比我大，...他們好像對我好像親人。他們前幾天送我粽子及水果吃，都會來看我，他們父母都不在。他們把我當成他們的父母，我很安慰。」生育的主體是認為有了小孩，自己的人生才算圓滿，而家庭也才成為一個家。未離婚前的布萊德比特、珍妮佛安尼斯頓 2 人也曾經發表相關言論，他們「不諱言 很想有小孩，並認為有了小孩之後，才是真正的家庭生活。」所以他們夫妻為了讓自己有家的感覺而認養小孩(賀靜賢，2004)。在台灣也有不少夫妻未能生育也領養小孩，以補償自己的缺憾。強伯對於子嗣的傳承沒有甚麼想法，他認為希望有子嗣只盼有人照顧你，死的時候有人給你送終「.....我說那個有地是需要錢地，要給你做

個兒子地，我說不要錢啊，誰願意給你處理啊!(C-2-47)」，但是現在他殘廢了沒有結婚，願意做他的孩子都是看在錢的份上，所以強伯覺得沒有必要有子嗣。

從這三位老榮民身上看見了「傳宗接代」的文化傳統思想，似乎隱含了希望能夠把自己延續到後代的方式，而顯現「存在」的意義（易之新譯，2017）。艾瑞克森在《老年研究報告》的〈生產繁衍：關懷〉說明世代交替的循環照顧裡，老年人有責任幫助照顧他們的年輕後代，肯定自己的生產繁衍感。而對於擴及他人的生產繁衍力，是由對現今世界的關懷，以及對年輕世代未來發展、尚未出生的後代子孫、將來世界存續等種種的關懷所構成。這項關懷對於個人不朽感會有所幫助，而在個人生命結尾無可避免走向終點時，若想要努力跳脫實際生活的絕望，這份不朽感就非常重要（周伶利譯，2006）。

第四節 身體老化與疾病的無意義感

我們「寓居於世」是藉由身體的展現，在與他人接觸的各種能動性裡，依賴著身主體的活動在世界中建構存在的意義。身體在慣以為常的生活世界之中總是處於背景底圖內，而當我們的意向專注於在世存有中所建構關係與意義時，身主體潛藏於隱而不顯的底景，並以一種習而不察或當然性的姿態支撐身體意識持續向外擴展的驅力，若是生病、受傷、身體老化出現異於過去的表現時，身體的知覺意識才會漸漸由背景底圖內顯示出來，成為我們意識所感知的焦點。受到損傷(脊髓損傷、髖關節骨折及失去睪丸)後三位研究參與者的身體，明顯地與原來傷前的身體不同，受到損傷及失去的部位及行動不便，喪失控制、感知能力，在此種存在狀態中，失去知覺的身主體對屬己的身體又是如何感知呢？此為本節欲描繪說明之面向。

壹、在外邊，沒上去

即使知道失落是生活的一部分，仍無人能免於失落；即使知道拋棄不再適合自己的東西會讓自己過得好，還是會覺得悲傷。藍伯雖然清楚「人是向死的存在」，然而對於日漸老化的身體仍充滿恐懼，知覺到自己不僅沒辦法走路也不耐熱，生活中如果不服藥又擔心沒辦法睡覺，服了藥又害怕會成依賴，「...那睡覺藥規定一天吃一顆，那時候

我減少，我吃半顆，能睡一點就可以啦，不要睡太多，我吃半顆，結那醫生一直控制，我不會吃多，他一看那藥拿的時間，剩下的量，他就知道我吃得少，我說我想不吃，他說不吃不行，三天不吃，三天不睡，就不能不睡 要睡，... (A-2-52)」。回首來時路，發現自己已無路可走，而有種前進不得、後退無門的困窘，回不去健康世界，「...唉！一天天老，唉！我一直就是在外邊(停頓)，我煩嘛！在外邊，沒上去。... (A-2-51)」身體老化以及髖關節損傷一直無法痊癒，藍伯覺得不敢望向未來，所以是在低層級的知覺，無法往上攀越，因為未來是通向死亡之路。趙峰等人研究身體的疼痛幻像，是會影響患者的飲食和睡眠，而導致患者有依賴藥物、嚴重憂鬱及自殺傾向的情形(引自趙峰、戴紅、鄭泓溶等，2003)。

本研究的三位參與者強伯、藍伯與樂伯三人，明確地感知身體在受到損傷前後的不同狀態，身體的損傷與老化的挫折改變原有身體於世界存在的結構，並且發展出有別於之前身體所習慣的身體脈絡。在台灣老年人口逐年增加，年長者因跌倒而導致髖部骨折頗為常見。而老化會使年長者反應遲緩、肌力降低、平衡和步態功能明顯下降，加上骨質疏鬆造成骨量不足，很容易因低能量創傷便造成重大的髖部骨折(引自黃喜南，楊榮森，2010)。

從文本中在受傷初期，三位研究參與者均面臨了身體知覺崩解的經驗。強伯在翻車事故發生之後，身體瞬間的撞擊與撕裂令他感覺著難以言喻的疼痛感，「那時候頭腦清醒就是不能動。(C-2-6)」。但當那些創傷傷口漸漸癒合的同時，他經驗到自己失去身體下半部的控制力及感覺能力，「哎呀!自己不能動，這個東西，心裡面很煩啊，這是一定地道理嘛!那個時候受到很大地打擊，很煩心。(C-2-7)」。行動再也不能如自己的意思而動，「沒有辦法，自己不能動又不能起來。(C-2-8)」，因此強伯從發生車禍之後，身體斷然地呈顯為兩種感知經驗的世界。

另外，藍伯在一次意外中摔倒而造成了髖關節骨折，經過治療之後仍無法好轉，「我那是暈倒了摔倒了，它滑下來，骨頭摔壞了，不能走。(A-2-30)」藍伯的身體只能坐在輪椅上面或是躺在病床上，雖然腳還有知覺，但他卻得承受身體碎裂縫補後的種種痛楚，吃、喝、拉、撒都是一種煎熬與苦痛，「站還可以站(站起來)，走路沒力一走就酸，

我就不敢走，.... (A-2-30)」而且身體在時間的流轉中，經驗不到一點恢復正常的跡象「骨頭沒長好嘛！沒長好嘛！現在變成這樣子，... (A-2-42)」。髕關節骨折受傷後，原先的身體能動性已不再，藍伯需重新調適自我身體的諸種變化反應。

樂伯的受傷部位是較為隱私的，並不會去影響他的行動能力，而只會影響他認為的生育能力，「袋子打掉一個，...我們男人兩個啊，我變成一個，所以我沒有生育，我結婚也沒有用，所以說我絕對不結婚。(B-1-2)」受傷初期樂伯被送到醫院脫離了部隊，「.....到醫院我就脫離了我的部隊了。我就這個醫院轉那個醫院，爾後就轉到天津，由天津轉到上海，由上海轉到江西，是這樣轉地。(B-1-3)」被四處轉送，而要自行面對受傷與失去男性的特徵。

楊大春於 2003 年的《梅洛龐蒂》認為，身體受到損傷之後，身體體表所顯現的知覺失序情況牽涉到自我對身體統合能力的重整。所謂身體並不是各有其空間，且被拼湊組合在一起的器官，屬己的身體是具有整體性結構且寓居於存在的空間之中，對於外界的刺激是直接性的反應，是不需運用理智的思考，而身主體所顯現的並不只是邏輯上所認為的訊息發射器或佔據空間，而是本己主身體綜合感知的實現，並且是我們在世界中經由意向而見到的表達形式，他是種在共有中擁有我的整個身體，透過身體圖像來得知身體每個肢體的位置，那是因為我身體的全部肢體都包含在身體圖像之中（引自楊大春，2003，頁 140-141）。梅洛龐蒂的哲學理路是以完形觀點詮釋「身體圖式」，他把身體圖式解釋為「我的身體面對目前的或可能的某項任務時所採取的姿態」，身體是與姿勢、空間、所處情境不可分割的一種行為圖像；身體的整體運作是部分行為的組合，而部分行為運作之間乃是彼此相互蘊含的，身體圖像為一種意識無法控制的動態行為運作的意向性、和空間情境的投射基礎，並且能夠自發性透過身體的感應(觸)而與環境氛圍進行對話（引自龔卓軍，1998，頁 201-203；鷺田清一，2001，頁 81）。強伯由於脊髓損傷造成下半身癱瘓，行動不方便「...這裡路平又大，路平呢比較方便。.....到處都可以去，所以我就到屏東榮家來啦。...(C-2-13)」。身體的肢體已無法如我們之意的順暢，於是就會使得強伯考量外在空間，來順應身體的不便。強伯對於年紀大了，面對身體的老化他認為「...身體講起來勉強還可以啦，但是那個家裡面照服員抱我抱不

動，...(C-2-27)」「...心情沒怎麼樣，習慣了...(C-2-32)」。如同樂伯，以近九十五歲了，但是他仍然對於自己的身體在榮家還是覺得要活動「...你想活就要活動嘛，.....108 年我就九十五歲了，我現在身體很不錯。...(B-1-28)」，樂伯運用榮家的活動讓自己找到一種生命情操或嚮往的目標，來作為一種自我肯定的方向，並且認為「獨立自主」的榮家生活才是有意義的生活。免得當發現自己「不能做」又「不能動」的時候，生命就會被宣告要劃下休止符。

貳、失去能動的無意義感

渴望年輕且不服老的藍伯認為，「...，到了晚上，有人看著，有照服員看著走不了啊！出不去啊！可悲啊！可悲啊！...(A-2-47)」對於活著藍伯認為當失去能動性或需要他人照顧時，他寧願走去自殺，「...想自殺，有個地方想自殺都沒有地方，找不到個地方，我就到外面去。...(A-2-46)」但是都時常被看著，都沒有屬於自己的自由「...照服員看著走不了啊！出不去啊！可悲啊！可悲啊！我活著，有時候晚上睡覺想死又死不了，...(A-2-47)」。藍伯擁有「生命必須操之在我」的信念，拒絕仰賴他者協助的觀點下，凸顯出藍伯高度無法面對自己的無力感，相對地，也無從體驗到自己是有意義的感覺。藍伯對於老化的意向是何等懼怖，寧死也不願見到自己變成一個孤獨的老人。一般主流的社會價值觀認為，能夠「獨立自主」的過生活才是有意義的，否則就會被社會孤立與邊緣化，並將此奉為圭臬。如樂伯的生活就是如此，他雖然有隱疾但四肢是健全的，「住到外頭以後，我就那時候種芒果啊.....我一個人生活也不錯。...(B-1-24)」當時雖然住在榮家外面自己的房子，過的生活是快樂自由的。

髖關節損傷已經十多年的藍伯，對於這個惱人的慢性疾病，常有自殺念頭，往往早上一醒來都會想，「唉！我就講我想自殺啊！想自殺！...，哎呀！不如死了！一了百了！好痛苦！94 歲了，也不死，唉！(A-2-30)」。藍伯強烈感受到無法自主及老化的身體，幾乎是想做什麼都不行了！常表達，「受罪啊！...受罪啊！在這裡就是吃飯等死嘛！....唉(長嘆)！受一輩子罪(停頓一分鐘)。(A-2-31)」。在時間的流動中藍伯覺察到自己的處境，已無法像一般年輕人那樣能夠以客觀的時間來規劃生命，而只能以當下的身體狀態

作為判準，以前走路是如此簡單，目前卻已經使不上力了，「...走路沒力一走就酸，我就不敢走，我怕倒了，再摔了，就完了。...(A-2-30)」，感慨著連走路都顯得害怕而無能為力了，活著又能夠做些什麼呢？藍伯有明顯的憂鬱與無助感。Yalom (2017) 指出，不相信自己有行動的力量，不相信自己有力量影響其經驗世界，這種具有外在控制觀的人，由於無法正確地理解行為和結果之間的關係，而發展出極度的無助感與絕望感(易之新譯，2017)。

從三位研究參與者身上似乎看到，其中殘障或慢性疾病往往讓人容易喪失自我，而產生毀滅性的自我認同。尤其是當老榮民的身體功能越來越虛弱，讓他無法有未來感的時候，這時候他們就會選擇退縮，退回到自己也無法安住的處境。也因為沒有未來、沒有希望，所以生命找不到出路，因此就會被強烈的無能感籠罩，因而產生強烈的無意義感與憂鬱。在一個強調行動 (doing) 而不強調意義 (being) 的社會，對一個再也無法完成傳統社會角色和義務的老榮民，早已喪失生存的意義。因此，殘障或慢性疾病往往會讓人容易喪失自我，而產生毀滅性的自我認同。

參、千斤萬擔有人幫你挑，三分病來無人挑

強伯因為試車造成車禍，意外造成他身體的停擺，迫使原本要結婚的夢想及生命的發展突然中斷。由於脊椎與臟器於意外時受到重創，雖然當時頭腦是清醒的，但得到的感覺是「全身疼痛，而且又不能吃東西，都打針啊、也插鼻管啊，真的很痛苦」，躺在病床上的他可以清楚感受身體的失控狀態，「車禍，車禍腰受傷，下半身癱瘓甚麼知覺都沒有，大小便都不行。(C-1-21)」，身體腰部以下全然沒有任何的感覺。「...那個時候大小便都在床鋪上啊，小便地要導尿，大便要擦一擦啊，...(C-2-12)」強伯受傷後的感覺就是「痛苦」，不單單是肉體上的疼痛持續影響身主體，因意外造成的癱瘓事實更是讓其吃盡苦楚。德國現象學家 Plessner 認為我們每個人都是他自己的身體，有一個「身體」的存在，而生病者就是這個生病的身體，並且也覺察到他有一個與自我有別的身體，結果病既是他們的病痛，又是呈現一種身體的隔離及疏遠(引自凱博文，1994，頁 24)。在車禍之後強伯驚覺身體在醒來後竟成為陌生的肉體，這個肉體本來是完完整整屬於自

己，但現在雖說外相是屬於自己，但自己卻是如此地無能為力指揮它，腰部以下全然地不受自己的控制。所以脊髓損傷破壞了原來的身體圖像，原本完整擁有的身體印象在此刻生疏地像個外來者。現在的情況不像是輕、中度肢障者對於身體的知覺有所把握，能夠自主地解大小便，而今卻是那樣無法自控的窘況；強伯克服脊傷後身體形象的改變，並且積極於自我的生活世界中努力前進，然身體圖像的破壞卻也影響他體內的知覺狀態，身體失去自由及生理自控能力讓他在世界前進時備受挫折，在失能之痛楚裡輾轉煎熬。由於長期都要靠手來支撐，造成長骨刺「那個關節阿掌故骨刺，差不多有 20 年啦、15 年啦。那個高榮啊，高雄榮總啊，檢查出來我有甚麼毛病甚麼毛病，叫我開刀。我回來我們榮家有一個醫師，我就跟我們醫師講，他說你那麼大地年紀啦還想開刀啊，開刀啊不是三天兩天就可以動地，他開了刀還要打石膏，我說打石膏還要多久，要打三、四個月，我說三、四個月我不能動啊，那醫師講對啊，我說那不行，我就沒有開刀啦。(C-2-52)」，由於腰以下部位已經不能動了，如果再開刀取出骨刺，且要三、四個月不能動，強伯覺得這樣更難過於是他就沒有開刀。在失去了覺察腿部的知覺能力後，腿的實存意義就有了改變，癱瘓的雙腿不再如脊傷前的腿是被視為含納於完整身主體中的一個部分，而當談論到身上的雙腿時，強伯說：「...反正習慣啦，沒甚麼顧慮啦，...(C-2-36)」。黏連在身上失去痛覺的雙腿，在強伯的意識中彷彿是作為客體化的對象，是個癱瘓的下半身是與上半身相掛連的吊掛品。雖然無法知覺去產生活動，實踐帶領身主體邁進共在的意義世界裡，不過卻是個必須存在於身體外在的形象裝飾品。

下半身癱瘓的雙腿滿載著強伯生命歷程的種種記憶，而這種身體的記憶，不會如肉體因脊髓損傷之故喪失知覺般地隨之消逝。而關於此身體記憶的內在深層現象，將於後續章節身體時間體驗的小節進行探討。強伯有時因天氣變化冷熱交替之時，都會發生膝蓋抽筋的現象，那種的疼痛感從受傷後以來持續至今，每次抽筋的折磨都必須身體左右搖晃令他體力大為耗損，他在孤獨的情境中體驗著抽筋陣陣的疼痛，而別人是無法去替代的「...『千斤萬擔有人幫你挑，三分病來無人挑』。你生病啦誰幫你挑，這是不可能地事嗎，嘿嘿恩，他說你挑不動，他說可以分一點給別人。你有病啦，幫我分擔一點那是不可能地事嘛。對不對啊。這東西你就是這樣子嘛，他說千斤萬擔有人替，三分病來

無人替，... (C-2-62)」。脊髓損傷的差異造成身主體對於身體的內在知覺感的殊異性，雖說身體是可逆轉的，但在經歷疼痛、苦痛這一存在情境，卻是難以建構出一種相互交叉融合（chiasma）的機制，難以在語言述說之間徹底傳達疼痛的實在感知，無法言喻的疼痛感受將與他者形成裂截，每個主體皆是體驗著只有自己清楚的活生生疼痛感，帶給身主體孤獨的況味。

藍伯因髖關節骨折受傷，不時感覺到痠麻疼痛，長期處在髖關節部疼痛讓他苦不堪言，「...我就老是疼不舒服，這邊斷了，慢慢要開刀，開嘛！...骨頭沒長好嘛！沒長好嘛！現在變成這樣子，... (A-2-42)」。疼痛(pain) 指通常由身體損傷、病患或不良的外部刺激所引起的不舒服感覺。髖關節的骨折損傷使得身體姿態產生變化，身體的活動力大受影響，藍伯不能像常人那樣經常地變化身體的姿勢、活動筋骨，長期的姿勢不良造成他腰部椎間盤突出，這些年骨刺的壓迫令他深感不適，總在平時進行日常事務時傳來陣陣刺麻的疼痛，「...晚上睡覺想死又死不了，就睡啊！疼啊！這個地方上邊這個，有個扁扁的寬的痠痛啊 (A-2-47)」，此種帶著疼痛的生活，「疼啊！吃飯會痠痛，睡覺不敢這邊側著睡，這邊睡壓著就痠痛，就那個眼淚啊！唉！ (A-2-49)」。身主體在一種軀體姿勢的反覆變動下理出疼痛緩解之道。然而，帶著疼痛困擾的身體無法快速成眠，疼痛總是在藍伯夜晚睡前那段澄明的時刻來襲，深深體驗著身體各處傳來的陣陣莫名刺痛、麻感，這夜襲的疼痛惡魔常令他痛醒，只得暗自流淚地再次去經驗難以成眠的時刻，等待身體較為不疼痛時才可入睡。

如同法蘭克·佛杜錫克所言，吃過慢性疼痛苦頭的人都知道，躺下就寢時可能為一天最難熬的時刻（法蘭克·佛杜錫克，2004，頁 28）。一般而言，我們需於身心放鬆的狀態下才能睡著，但是對慢性疼痛者來說，只有分心才可牽制疼痛。藍伯在平日意識清醒的生活，他時常會去觀察和平堂四周環境，也會跟護理師談到「...草都長長了，沒有人管。(A-3-1)」他會讓自己有事情做，就會把痛苦轉移了。

19 世紀神經學醫師海德（Henry Head）將疼痛感覺分為兩種亞型：尖銳型與粗鈍型，前者是馬上可察覺哪個部位在痛，後者是難以找出疼痛確切位置，如臟器性疼痛。帕拉賽瑟斯（Paracelsus, 1493-1541）曾言：「環境的善惡對疾病有重大影響。詛咒也好，

祝福也好，對疾病都起不了作用，思想才有效果。因此，念頭也能治療」(引自法蘭克·佛杜錫克，2004，頁 297)，強伯與樂伯的意念有時能影響非意識能控制的生理作用，表現出意志力戰勝肉體疼痛的生命寫照，他將疼痛的受苦經驗當成是自我修練，以積極態度面對修練的過程。而藍伯的髖關節疼痛狀態，無非是一種情感孤獨的表達，在於引起他人的注意與關心。

本章節所描寫的是從訪談文本呈現的是，三位老榮民入住榮民之家因由，及屏東榮家在他們的終老生命經驗過程中對於「家」的認知內容，並以「家」為思考核心加以整理、歸納榮民伯伯覺察到在自我整體生命經驗中，當慢慢走向終老時期，藉由外在身體的知覺來感受榮民之「家」其價值和必要性。以此老榮民們或許可以暫時達到思鄉之情，及看似「安老」的作用，但卻無法針對其內心深處孤寂的根源做徹底的回應，因為在榮民之家場域要做好深入內在孤獨的終老生命經驗工作，是必須朝向能夠與自我處境共相「存在」的層面轉進，而這正是我們將在後續第五章試圖以榮民身處於榮民之家的空間與時間感，所引起的失落之情、尊嚴與孤獨感，對於生命意義與死亡的認知態度描寫和探討從榮民之家而進入到宇宙之家的真正內涵。

第五章 從榮民之家進入宇宙之家的生命經驗

在前章敘述的三位研究參與者，由於他們身體的受傷殘缺使得其生命的存在狀態產生重大的衝擊與轉變，因而在榮民之家所處的環境生活世界之中，促使身體的挫折經驗得以浮現，繼而闡述身體能動性受阻後，身體在世存有狀態的疼痛知覺感。而本章將以三位研究參與者其身體存在狀態因所處的時空感進而改變的自我生命經驗的歷程為導引，然後透過孤獨感知的經驗，探討老榮民從現實的生活經驗被推進到存在孤獨處境之現象脈絡，以及在孤獨處境中所抱持的的世界觀與生活目標；最後，則從中了解老榮民生命意義與死亡態度之形構，以及如何在這樣的處境當中活出意義來。

第一節 被禁錮的身體

當身體受到損傷，將使得身體原本具有的生理機能產生異轉，而更變的身體機能使得身主體察覺到感知能力的非常態表現。本節呈現的是三位身體損傷者在此種身體感知體驗中，身主體對體內異常之處的指出及身體與榮民之家相互容納之現象，其內部與外部空間感是如何表現出變異與拓展。

壹、痛苦只有自己知道

身體的空間性是使身體存在成為身體的一種方式，此攸關於身體圖像，身體圖像是顯示我們「存在於世」的外相表達方式，我們的身體圖像非先驗圖像，它是與行為或者活動是聯繫在一起，是需從人的置身情境來觀之；而且身體的統整涉及到「意指結構」（implicatory structure），意指結構能讓各種能力自發的補償（compensate），是一種非機械式、具有意義的運作模式（Langer, 1989, p.49）。

對處於身體意向弧受損的情況，強伯與藍伯身體內在空間感逐漸異化，習慣身體與當前身體在傷後進行內在調整。以強伯而言失去知覺的腳部漸漸湧現受傷後唯一能感知到的感覺，天氣不好常常感應著麻痛不舒適之感，卻道不出身體痛感的經驗，無法明確指出那股痛感發生在身體的哪一處：「就是覺得這邊痛那邊痛的…」。然而，藉由身體意

向弧卻也能讓強伯處於疼痛難言的模糊感下，在生活的情境中指明身體感知的空間部位：「我現在抽筋啦，搖一下就好了，晚上睡覺也是這樣子，有時候吃飯吃得好好地就抽筋，就搖搖，就好了。那個沒辦法地這個，唉，這個有痛苦只有自己知道。(C-2-61)」。

強伯在經驗回溯中，道出抽筋疼痛時，他敘述著：「氣候好地犯地少，氣候不好呢就多點，跟氣候有關，氣候馬上變化啦像今天犯地機會就多地，正常地呢就好點，膝蓋那邊抽筋，那個說好死不如歹活，我說我要好死不要歹活，... (C-2-63)」。

強伯身體的感知體驗呈現如此弔詭的現象，他抽筋疼痛是出現在已失去知覺的胸部以下，失去知覺的身體部位有時竟會出現難以忍受的疼痛感！然大部分的時候他的膝蓋皆為失去感覺的狀態，突顯脊髓損傷後身體感知紊亂卻又真實體驗著的空間知覺感。

另外，因摔倒受創而髕關節損傷的藍伯，其身體圖像亦在意外發生後出現了改變。「我那是暈倒了摔倒了，它滑下來，骨頭摔壞了，不能走。站還可以站(站起來)，走路沒力一走就酸，我就不敢走(A-2-30)」。

在傷後的恢復期漸漸感覺到腰部有著疼痛麻感：「這個地方上邊這個，有個扁扁的寬的麻痛啊...(A-2-47)」疼痛麻感的發生揭示著他身體空間感與內在知覺感的模糊景象。腰部髕關節損傷後，藍伯的習慣身體與當前身體處於混雜的狀態，所經驗到的身體感知與過去傷前的身體知覺大相逕庭，他對腰部及腿部的感知，乃是意向弧的作用使其能把握到身體存在的空間感，感應著原本癱瘓失覺的腳出現麻刺疼痛不斷的特異狀況；無奈腿部初始出現的麻痛感迄今已十多年，仍舊還是只有麻及疼痛之感，他所期待的能動反應依然遙遙無期。

不單只是腰部出現疼痛的跡象，當藍伯觸摸自己的肚子時，感覺到腰部有一種更麻更難過的感覺，但若此現象出現後能夠解便，他的腰部就有很輕鬆的感覺：「我睡不著覺，睡覺的，大便不好地，那睡覺的我吃了五天，那沒睡覺，我那藥自己吃。...(A-2-52)」。

身主體部分空間感與知覺感的分化程度，在分化狀態下削弱他對身體內部空間感與知覺感的掌握度，故藍伯能知覺到身體內在空間中「腰部」的麻痛感，以及腹部的疼痛感知；腰部受到損傷之後的身主體知覺與空間異變，令藍伯對屬己身體空間感的把握夾雜著某種程度的紛雜，缺乏正常人能對屬己身體所投射的有序性意向弧，也同時表達出異於常態的特殊身體自發運作意向性，活生生的身體呈顯著受傷後身體圖像的轉變現象。

樂伯雖然外表看起來是正常的身體圖像，但其實他卻是擁有不像常人擁有完整的身體圖像，「...我們男人兩個啊，我變成一個，...(B-1-2)」；樂伯失去了在視覺無法瞧見之處「本體感受」，使得身體意向性成為日常生活中的默會之知或是梅洛龐蒂所言之身體運作的意向弧，一種身主體的內在空間經驗之掌握（引自龔卓軍，1998，頁 131）。處於此種內在覺知的感受中，樂伯是以「臆測」來指出身體異常之處代表無法生育之象徵，臆測代表的是對身體仍有某種程度的感應空間感，且知覺不是全然消逝無蹤，因此，他對身體異狀的覺察，是以運作意向性的意向弧結構來感知到身體不適「點」的空間方位分佈，縱使意向弧結構模糊、不直接，他仍能對自身身體有所掌握；這種感應不是身主體通過理智去回憶就醫診治的經驗，或是透過視覺與觸覺對身體從頭到腳的徹底檢視，而是身主體處於一種不需先經過醫療檢思的情境中，來指出身體的異常體驗現象的直觀把握。

所謂的「距離」，並非事物之間的一種外在關係，而是在於現象主體與其際間的辯證關係，我們寓居於世的身體並非只是在客觀的空間之中接受刺激的肉體，而是具有意向弧的意義身體，潛藏於這意義身體內的身體圖像空間（Langer, 1989, p.85）。三位研究參與者完整地擁有自己的身體，並能夠對擁有身體的印象給出意義，在活動中使周遭的空間產生具體意義。

貳、椅動的世界

脊髓損傷後身體轉變成癱瘓失覺的狀態，傷者無法如常人般可以用雙腳站立自由移走，於是輪椅成為脊髓損傷者代步的主要工具。輪椅在損傷者的世界中扮演著重要的角色，身體能動的雙手控轉著輪椅穿梭於世界社會裡，輪椅兩旁滑動的雙輪就等同於脊髓傷者癱瘓不動的的雙腿，滾動的帶領脊傷者滑行至意義世界。

輪椅為強伯身體能力的一種「能動意義的能動理解」（the motor grasping of a motor significance）（引自劉亞蘭，1995，頁 35），輪椅進入生活之後構成身體空間的特殊綜合，輪椅是身體的一個附件，亦是為身體綜合能力的向外延伸的工具。在受傷初始強伯是坐手推式的輪椅，由於車禍脊椎受傷的部位較高，影響他手臂所能施放的力量，形成

坐手推式的輪椅進行生活中的每一件事都感到很吃力，於是改以電動輪椅以解決之：「他們跟我講啊你寫封信去，叫你們部隊說要那個車子，那個我寫封信去，結果呢那時候大概是，一千九百塊錢吧，買一部也是新地啦，他們以前也是有這種經驗，他們就那個也是擺在那部隊擺在那，他們會做都不講 他說他賣給我，賣給我呢，我的那個那部車子呢，要兩千六，我一千多就給他買來了，買來了就這樣，沒事啦就到處騎。就榮家，到處騎，就屏東，到處都騎（C-1-34）」電動輪椅帶給強伯在當年剛進入屏東榮家生活極大的方便，讓他能夠較為輕鬆地去四處走動及完成自己的事情。我們是藉著身體而與世界產生關聯，也是因由身體才能夠締造出意義世界，強伯在車禍中受創，從腰部以下全癱瘓，失去大部分身體的能動性，因此輪椅成為強伯與他人互動、社會接觸的必要工具。而對於輪椅的掌控更是強伯和藍伯身體空間的一種向外延伸，並且也是身體運作意向前反思的能動性，電動輪椅搭載著強伯全面的身體意向性，因此他的生存處境是依賴著電動輪椅來與外界進行接觸，並經由手部來操控輪椅的行進方向，讓他能與曾經熟悉的社會接軌，進而在輪椅向外推滑的過程中拉開他的生命視野；然而，一旦輪椅發生故障的狀況時，也就是意味著強伯身體向外延伸性的難動、不動，甚至因之而不敢動。關於使用輪椅的情形，他說道：「...，那時候摩托車是馬達地，不是電瓶地，到處跑，朋友很少搭，出去跑，佛光山、美濃、佳洛普我都去過。之後手拉車就不方便，車子馬達又老了，時間久了馬達不行了，就想換一個馬達啊，但是手沒有力量了差一點了，所以我就沒有辦法了，他們就把他當廢鐵賣掉了，哈哈當廢鐵賣掉了...（C-2-35）」。在文本中「馬達老了」的深切意涵所代表的是，強伯空間能動性開始在萎縮，人就如廢鐵般須真實的面對有限性。

藍伯是因為髖關節的骨折，怕再摔倒才以輪椅替代走路，「骨頭摔壞了，不能走。站還可以站(站起來)，走路沒力一走就酸，我就不敢走，我怕倒了，再摔了，就完了。（A-2-30）」承載身主體的附件受到限制後，身體與意義世界的空間距離因之拉大，將影響他全面意向性的開展，也將阻擋他與社會世界的共構。「輪椅」為本研究兩位參與者重要的連身朋友，依靠著輪椅的承載而能使身體向意義世界前進，並在輪椅滑動之間進而逐步達到自我實現與創造之境，讓周圍的指向空間（orientated space）存在並產生具

體的意義，帶出了身體「在世存有」的存在態度（引自劉亞蘭，1995，頁 23）。

在強伯的生命述說中，可見到身主體內在空間與外在世界空間接軌的脈絡。脊髓損傷造成癱瘓影響張伯基本日常生活的活動層面，他身體的能動性受到侷限，「....，我起床要坐在那個車子上，找個能夠吃飯地地方，他們餐盤都打好，他們就端在我面前，我就自己吃，吃過後，他們收去洗，我呢，就回來他們就抱我到床鋪上來，... (C-2-53)」現在的他用餐或上床時都需要照服員幫忙。

藍伯由於身體關節的損傷疼痛，在治療的同時對於周遭的人漠視，引起內心的不安全感尋求幫助，「...我跟醫師我要回家嘛！醫師早上就出院，我就老是疼不舒服，這邊斷了，慢慢要開刀，開嘛！開刀叫那事務員幫我健保卡拿走了，拿走了，沒有健保卡，醫院就把我趕出來了，兩三天就被趕出來了，...(A-2-42)」但並未獲得重視。而當他出院回到自己所屬且熟悉的空間(八德堂)之時，卻是變了樣，他覺得他被遺棄「...不讓我回到原來的那房間(八德堂)...照護員地擋著我，不准我，沒辦法就把我帶到這裡來(和平堂)(A-2-43)」，他被掏空「...哎呀！根本沒有了，就還幾件衣服，都被拿光了。那些個好的衣服從那邊拿來的，也都被人家偷走啦！我也不那麼重視，我不在意(小聲低語)，有幾件衣服穿就好啦，哎呀，就算啦！(A-2-45)」他無奈地接受這樣地安排，空間的改變對於藍伯而言，身體的損傷已讓自己在生活上地不便，而今又因為榮家基於管理的便利性並未考量老榮民的內心的需求及對新環境恐懼，而使得藍伯的「家」又再一次地被剝奪。

本研究的三位研究參與者中，強伯及藍伯他倆皆為身體損傷行動不便者，而樂伯身體雖失去睪丸，對外在空間感是沒有影響其行動，但事實上在他身體內在空間感是有缺憾的，因為它是不完美的。另外，談到日常生活中必須的解便行為時，強伯及藍伯他們兩人則是由照服員協助排便。常人生理排泄的進行是採取一種獨立而私密的方式，但在身體感覺損傷的強伯及藍伯身上，可見到需要協助解便是以己身的知覺體驗為理解基點，再將自己身體的知覺空間延伸至外在協助者對方身上，他們在經驗中逐步體察並摸索出彼此身體的旋律，表達出身主體與他人之間的可逆關係。此種關係意即胡賽爾所說的「交互主體性」，梅洛龐蒂稱此概念為「可逆性」(reversibility)，以身體知覺而言，

我與他人之間的可逆性是因為他人與我的身體一樣，皆為具有生命的身體，於是他人的身體既是我的知覺對象，也是知覺到我身體的主體（引自趙敦華，2002，頁 193）。

第二節 此時的我與過去的我的變異感

本節將透過三位研究參與者對病情及身體變異感的覺察與述說，表露出身主體於受到損傷後身體崩解及重組過程中的時間感，而此種時間流的意識乃是牽涉到身體時空的記憶。

壹、時間的結構

時間在現象學的描述中是一種哲學上的議題，羅伯·索柯羅斯基將時間結構分為三個層次來談，世界時間（world time）、內在時間（internal time）與內在時間意識（the consciousness）；世界時間即為客體時間（objective time），可在公共中被檢驗的共在時間，這個時間的測量是落在世界共有的時間裡，如時鐘；內在時間乃是主體的內存時間，是屬於意識生活內容的順序，為身體經驗所感受而經歷的時間，此內在心理時間無法被測量，屬於私人的可以與我們內在所經驗到的身體空間性一同談論；而內在時間意識是結合第一與第二所構成的完整時間意識流，是對內在時間性的覺察（awareness）或意識，是在內在經驗中所發生的一種具有流動特性的部分與整體，它形構著我們意識生活所發生的行為，如想像、知覺以及其他感受經驗的時間性，它能夠讓這些內在對象得到時間性的秩序和擴展，此種經驗雖然無法被描述，不過，內在時間意識建構世界事件的時間，亦相對建構我們意識生活的內在時間，它是切入到我們當下任一時刻的時間整體，是所有意向建構時間的核心（引自李維倫譯，2004，頁 192-211）。

胡賽爾對於內在時間意識的分析說明：生活的時間是進行式，是客體時間相位的直接體驗，它是經過在「意識流」裡所喚起的記憶、預想和延伸的交互作用，然後與客觀的世界時間是具有不可通約性，是不可相互比較的（引自圖姆斯，2000，頁 10-11）。另外，對於「時間意識」中的超驗主體性（de transzendentale subjektivitat），自始至終都是胡塞爾現象學中最核心的研究課題，以胡塞爾而言，唯有深入分析具有時間性之絕對意

識的本質結構，才能對所有有關涉及「自我」作為超驗主體及其世界作為絕對意識的相關項之存有模式和意義的建構可能性進行最基礎說明，其中也包含了有關人類存有之歷史性本質的問題(引自羅麗君，2011)。

而梅洛龐蒂認為時間雖然是連續性的瞬時片段所建構而成，但在此連續狀態之中它是包含著過去、現在與將來的時間向度，也就是事物在過去、現在與未來的連續時間流轉的狀態中，一直有其某部分或某個階段的特性是處在於延續的狀態，而這種部分特質的延續乃是以身的主體來感知過去、取回於現在；因為現在是過去的未來，也是未來的過去，現在已隱含過去與未來，時間可以說「此刻」或者說「當下」是過去、現在與未來所共同架構。身體的意向性擷取了過去的事物，在期待未來之中共同構造了現在（黃怡璋，1999，頁 4-4）。

遙遠的「過去」對我而言也有時間順序和相對於我「現在」的一個時間位置。梅洛龐蒂舉例說當我回想過去的經驗時，時間是被重新打開，而此時的我重新回到將來及過去界域的時刻，一切把我送回至現場和最初體驗，於是時間呈顯一個將來轉變為現在和過去的維度；由於向著未來乃是自己對自己關係的原型，並因之構成自我性及內在性，實際的或是流逝的時間同時亦為自知的時間，通過時間性才能有自我性、意義性和理智性（梅洛—龐蒂，2001，頁 520、533）。

余德慧(2001)指出當我們在進行研究訪談之時，必須能夠將訪談者(研究參與者)視為敘說者(事件經歷者)，而他所有回應均是由時間所顯現的事實本質所給予的，人不可能在沒有距離(時間)的狀態之中來閱讀歷史；所以在身主體的生活經驗裡，透過時間的綜合及事實的堆積，才得以開展運作意向性的具體內涵，使得主體意識能覺知到自我在時間流之中的位置及運作意向(引自余德慧，2001，頁 207)。

因此身主體的在世經驗總是在事件之後，才能發現這股運作意向性的客觀存在距離，而身主體於是在過去、現在和未來的時間向度之中，與此刻的自己發生聯結進而建立關係（引自龔卓軍，1998，頁 181、188）。以下將探討在三位研究參與者對身體非常態狀況的追溯觀察中，是如何展現身體損傷後的時間性。

貳、內在宇宙時光序列

依據前一節強伯、藍伯及樂伯所述說的討論是發生在他們身體損傷的外在身主體空間感的經驗，這種經驗的若回溯牽涉到身主體在時間向度上的體察，強伯觀察到是當時在馬祖沒有受傷的話也許就可以成家立業，「在臺灣那時候還沒有殘廢，...後來調去後勤單位，不用過去金門馬祖去勒，家裡面還可以照顧一下，所以我就有這種想法，我們再來結婚。...後來我殘廢啦，我在馬祖受傷。(她有去看你嗎) 沒有，她們那時候不能過去。(C-2-58)」那時編織著如何能定下來而不要再移防，但受傷之後原本的想法就改變。

強伯述說著對身體的感覺受傷前與受傷後的知覺經驗不同，透過時間向度相較之下，當身體老化程度愈高，感覺又更壞。「我 35 歲受傷地，我們以前有好幾個都是有帶有汽油的車子，吃過飯啊休息，就出去外面轉一轉。幾個人就騎著那個車子，就到處去轉一轉，有時候他們不去，我自己呢出去，轉轉就到屏東那個，買吃地我自己煮啊，我以前在後面(復健堂)方便，我有瓦斯爐，我要炒菜幾個，就拿個炒一炒，我就招呼他們大家就吃一吃。(C-2-49)」強伯雖然是受傷的身體，對於過去時光裡並不在乎身體的殘缺，在時間速度上所呈現的變化使得他能逐漸去適應身體的現狀：「那時候年輕啊，各方面都方便啊，那時候呢出去呢，幾個人出去有地休息一下就可以。你跑也可以，那個到外面去，早上吃個饅頭就出去，到了那個中午吃飯啊，那個再一起回去，那個吃過飯再回來。(C-2-50)」對於在過去的時間狀態下，他是自由的「就是啊，那時候年輕啊，也是方便啊，那時候有地吃就可以啦，甚至現在年紀大了，食量也小了，我完全靠著兩隻手的力量，我兩隻手比較差了，就感覺不方便啦。(C-2-51)」但是，當他感覺身體隨著時間而產生的變化「...那個高榮啊，高雄榮總啊，檢查出來我有甚麼毛病甚麼毛病，叫我開刀。我回來我們榮家有一個醫師，我就跟我們醫師講，他說你那麼大地年紀啦還想開刀啊，開刀啊不是三天兩天就可以動地，他開了刀還要打石膏，我說打石膏還要多久，要打三、四個月，我說三、四個月我不能動啊，那醫師講對啊，我說那不行，我就沒有開刀啦。(C-2-52)」長了骨刺，原本就在行動上的不方便之時，若再開刀治療

骨刺，那整個人就好像被禁錮住，他寧願受著骨刺之痛也不願意開刀。

藍伯雖從行走之姿到倚坐輪椅，肉體的變化是隱而不顯，此漸進式的發展讓其難以逐日省察到體內老化的壓迫。他在經驗上的回憶與追溯，在語言的言說之間把當前身體的感知經驗流向過去的健康身體，交代身體變化的時間序列是為了向他者說明自己身體的不對勁，「醫師看看就講甚麼，我有偷偷問問，照照裡面，裡面兩個護士就幫我，這幹甚麼，綁在床上，為什麼要綁我啊？我說我也不製造麻煩，我也不是神經病，也不會跑，兩個護士你看我，我看你，看看，在床上在房間裡！那個不是你，不是說你有病嘛！（A-2-40）」藉以在自我與醫護及照服員之間搭起理解的橋樑，以利醫師或是護理師及照服員的瞭解與診斷。

藍伯腕關節疼痛中對內在時間流的覺察，為整體身處在榮家和平堂的病程內在時間意識，在藉由回憶身體知覺的變化，得出時間性的延續及規律，建構出意識生活的內在時間以及世界事件的時間性。主體內在的體驗察覺，在經過被動反思後而將感受以語言向外表露，身體的內在時間感同時需與世界時間相勾連，並透過描述知覺經驗的種種形容語詞，以讓照護人員意向地了解其知覺感受。

參、把握當下

樂伯由於過去與共產黨作戰戰傷造成睪丸失去一個，因此沒有結婚。退伍下來之後，「....就在龍泉對面那邊開著賣茶的茶館，..幾個大伙開那個茶館。(B-1-14)」至少做過三、四種行業，「不騙你我體格很好，我退伍的時候我，36歲。軍官可以說沒有我這樣的人，36歲退休。我體格很棒，沒有事我就運動，不這樣不行。我朋友就介紹我到高雄左營啊，也是退伍地啊！他們比我退伍早地，他們在那邊有地有工作地，有地沒有地還做臨工。(B-1-15)」樂伯一開始對這些工作皆非常熟稔，「我會做漁具。因為我體格好，他們就跟我說你上漁船好了，耶我也好啊，上漁船就上漁船看看，我就上了近海漁船，漁船出去沒有半個月就回來了，那個叫近海漁船。(B-1-16)」由於他的心態與努力學習的精神，的確習得許多技術並有所獲利，「...我跑了七年多，我賺了一部分錢回來。但是，我回來以後我就沒有出海了，我那時積蓄兩百多萬。(B-1-18)」在經濟條件不匱

乏的情況他離開海港來到了山區種香菇，「我看到那有隔壁的鄰居啊很苦!他是楓港人，搬到山地裡就是幫公家砍草啊!...我看這一家人，這我就住在他隔壁嘛，一家子有四個小孩加兩個大人。也沒有工作，沒有收入也沒有土地...怎麼辦，我就給他們二十多萬做生意。...他們很感謝，現在還很感謝我。(B-1-19)」擁有屬己的人際之間生活。本來對屬己的身體極有把握的樂伯，在時間流動中覺察到自己的行動力已逐漸不如往昔，對於未來，他是以當下的身體狀態作為判準：「我現在最大的問題就是我有高血壓，我 80 年就吃高血壓藥了，吃到現在你看，吃高血壓造成耳鳴。這是藥的問題，吃高血壓就會耳鳴這是一定的。(B-1-30)」 「...到這榮家就必須跟著榮家活動，是必要的，這是軍人最後的家，當職業軍人就是這種下場。(B-1-31)」 「我的想法就是這樣，.....我已經到這個程度，這軍人最後一條路，就是榮家啊。到了榮家這甚麼事情都歸給榮家，沒有怨言，是這個樣子地。(B-1-32)」。由於樂伯對於身體的認知上，認為「...在榮家其實我這在榮家，除了管理方面，飲食生活，只要按規定去做其實是不錯的，是不錯。(B-1-28)」他就是覺得要「活」就要「動」，否則就會跟其他室友一樣淪為病人狀態躺在床上。

以強伯而言，身體的變化已經是如此，只是遇到氣候變化大時會抽筋，他的想法「氣候好地犯地少，氣候不好呢就多點，跟氣候有關，氣候馬上變化啦像今天犯地機會就多地，正常地呢就好點，膝蓋那邊抽筋，那個說好死不如歹活，...你說你歹活活到一百歲兩百歲又怎麼樣呢，人受罪啦。...身體很重要，你看有地年輕地啊，生病啦也沒有辦法。有地年紀大一點地，身體好地多地很，有地呢年輕地呢，不好地。(C-2-63)」，對於未來的規劃，他並沒有很確切的想法與時間計畫表，「我不是有講嘛，我沒有甚麼想法...，人生總有一天要走地嘛，反正你現在要走怎麼樣，怎麼樣，怎麼樣，那都想不到地，你想我現在，有多一點錢請人來照顧，沒有錢啊想法就不一樣啦。(沒有錢要怎麼樣過) 就是啊!...(C-2-48)」 「嗯人生本來就這樣子嘛，就這樣子嘛，...我說鈔票最重要，沒有鈔票你跟人家去，沒有鈔票跟人家吃飯只好回去吃飯，我有鈔票嘍呀我就多買一點多吃一點回去就算了，....(C-2-57)」人生的意義在於只能期望在還能「動」的生命時光中，為漸失行動力的將來置存安心的保障。

而身主體的能動性是建構意義世界的基底，是在行動實踐的過程中得以成就生命價

值，樂伯身體的能動性越高，當前所能企及的目標亦越多，因此現在的所及便納入他的未來；反之，如強伯和藍伯身體的能動性不高，未來的可能性將因現在的能力而有所圍限。由於當前身體的現況，他們沒有太多可以仔細思量的將來可規劃性，反而逐漸失去能動性的身體不斷鞭策他們著眼於當前，而所能掌握的是「現在」(present)，現在的每個機會都是改變未來的契機，不管機會是好是壞他們都得好好緊握住，因為時間的存在關係維繫在三位研究參與者身體的運作性之中，而現在的存在即是永恆的存在（莫里斯·梅洛—龐蒂，2001，頁 529）。

根據現有存在情境的變化來調整「在世存有」的方式代表過去，其調整所應對的是未來，而時間的序列是透過身主體的存在才得以凸顯，由此身的主體便成為了過去、現在及未來的交匯之地，因為它把過去推進到對未來的前瞻中，而「現在」即成為結合點（引自楊大春，2003，頁 136-137）。髖關節因摔倒而受傷後的藍伯的身體與心理狀態幾乎是每況愈下，對於規劃未來似乎對他而言，也許過於沈重與不可測，因此他將所有專注力都寄望在身體當下的狀態與當前環境的變化，「唉！一天天老，唉！我一直就是在外邊(停頓)，我煩嘛！在外邊，沒上去。.....(A-2-51)」唯有身體的不生病，生活的處境才有繼續維持的可能「.... 有一回我不舒服，沒有感情，他們不理啊！我自己去看醫師。....我自己走不動，我就慢慢走去到那裏找醫生。醫生給我開了，我自己拿，那葉小姐很好很熱心照顧我，你回去吧，我給你換換，給你送去。好，我回來了...(A-2-52)」；在時間序列內，現在時時成為過去，而未來也刻刻成為現在，現在才是藍伯生命產生意義的重要時刻，深覺活在當下即是代表擁抱未來計畫的可能性。

余德慧（2001）認為只有現在才是時間，未來是一種計畫的意義，而非時間，現在說的過去及所計畫的未來，都是意義，此意義由現在所展示，對現在的理解是在展示過去的意義及未來的計畫。而此種想法亦是三位研究參與者對當下生命存在狀態的理解及實踐(余德慧，2001，頁 69)。

第三節 榮民之存在「挫折」與「孤獨」感

當我們存活於這個世界，總會想要尋找目標，來作為自我肯定，並且朝向目標而努力前進，最後賦予它們真實的價值。而人生的意義是在「斷裂」與「修補」的過程中，體驗到創造、愛及受苦意義的歷程，此歷程進而給予人對人生與世界有一番新的體認，發現人我的界限消失（石世明、余德慧，2001）。從三位「老榮民」的過去生命經驗，我們看到當失去的某事、某物時，他們會有悲傷或失落感，這是因為先前有意或無意的認定該事物具有某種真實位階並賦予其意義。因此，當老榮民發現自己所設定的目標幻滅或消逝的時候，就會產生了憂懼與虛無的感覺。從前文的描述當中，我們發現三位生命週期處於終老階段的「老榮民」，在經歷關係的剝離，以及不斷被推到孤獨的情境時空之間，而陷入一種未知、孤立無援的深淵。因此，本節將就三位研究者參與者當步入黃昏的困窘，生命已走到盡頭之時，如何面對存在的失落感、自尊與孤獨的生命意義加以描述與詮釋。

壹、原來的都不見了

22 歲即就離開家的藍伯，父親早亡且兄弟姊妹多，覺得「唉呀！一輩子苦命啊！九歲父親死了，沒人教育，沒人的孩子，可憐啊。我父親親戚好多，不曉得供給，我沒有，沒有教育。不到 20 歲，我哥哥才 22 歲，搬了家，...我父親不在啦，留下我們，兄妹四個...，學作農夫，攢點錢嘛！人多嘛沒得吃嘛！」在生命早期缺少了安全感、歸屬感、認同感、愛、尊重等心理需求的滿足，我們可以瞭解到藍伯以致於無法實現與生俱來的能力，以及達到成熟與自我實現。需求理論也說明由於孩童及青年時期的安全需求未被滿足，一種硬生生被拋棄，被放到不安與孤獨的處境裡，對於父母的依附需求幾乎是被剝奪之下，藍伯感到極度缺乏關愛與照顧，呈現了高度的「低自尊價值」。由於無法找到意義與價值，就會讓他有著「生」與「死」之欲求的矛盾心理，而這兩股衝突的動力會嚴重地影響著他的人際風格與生活態度，更對於其身心產生失調的現象。藍伯小時候家裡窮，19 歲跑到青島「可憐，沒錢，不做沒飯吃，麵要五塊錢一碗，厚厚的那

稀飯，一天就那麼喝一碗稀飯，沒有工作，沒有辦法沒有錢啊！(A-2-19)」；另外 17 歲即被送到伯父家的強伯，「我先在我伯父店裡面工作，工作以後又到我堂哥那邊去做，在工作地時候被抓來當兵啦，那時候大約是在 38 年的時候。(C-2-1)」也是相同地到長大後被迫從軍，由於身體殘缺捨棄婚姻，終身需靠著輪椅行動等等。他們存在的位置及人生的方向似乎都是在於為了滿足他人的期望！因此，當藍伯離開高雄哥哥的家以及強伯被迫離開 801 總醫院之時，兩位老榮民面臨了重大的失落，生存的意義面臨崩析、瓦解。

樂伯由於戰爭的緣故失去了男性特徵睪丸，如今的他孑然一身，經歷了這麼多的磨難，深受輪迴觀所影響的他說：「對於人生的事情，我沒有甚麼，因為這個人嘛有生有死。說是陰陽轉換對不對就是這個道理，循環嘛，你沒有生沒有死怎麼辦，這陰陽在循環的，...(B-1-29)」。對於死亡不那麼恐懼。樂伯雖然四肢健全，但對於後事的安排，他覺得「我們還有甚麼生死，不要考慮，我到這榮家來就交給榮家了，由榮家來處理，一切沒有怨尤，無怨言。...(B-1-34)」。雖然當時在枋山幫助的小孩過去還會來看他，但也總是別人小孩並且也都有各自家庭，原本期待著老了可以含飴弄孫，「現在沒有了，現在他們會拿東西給我，我沒有拿東西給他們。(B-1-37)」，但是後來他們也沒有再來看他，無法依託因而懷抱著一份強大的失落感。

有研究顯示「環境改變」對老人是一種壓力，調適過程易使老人感到失落、被遺棄、低自尊、孤單、無助及憂鬱、無望、生活安適降低，因此入住機構，會帶來身、心方面的負向影響(藍育慧等人，2008)。藍伯當時感覺內心的寂寞感，說出「唉！我就講我想自殺啊！想自殺！現場隊長聽到那句話，就找回去派兩個人把我綁起來，綁在椅子上，送醫院...(A-2-40)」結果當他出院時，卻把他從八德堂轉到和平堂，「...不讓我回到原來的那房間(八德堂)，那個女的叫我一下照護員地擋著我，不准我，沒辦法就把我帶到這裡來(和平堂)。(A-2-43)」而且屬於他的原來東西都不見了「本來住的那個房間在八德堂所有地衣服東西都放在八德堂丟了沒有了，我又過不去，...哎呀！根本沒有了，就還幾件衣服，都被拿光了。...都被人家偷走啦！我也不那麼重視，我不在意(小聲低語)，有幾件衣服穿就好啦，哎呀，就算啦！(A-2-45)」，Wieland-Burston (1999) 指出

人類天生的稟賦，乃必須和別人建立「依戀」的關係，就是需要覺得自己和某種東西有關係，一旦沒有這些依戀「不論是切斷了，還是消失了」我們都會深覺痛苦(宋偉航譯，1999)。但是在榮民之家的老榮民們，由於擔心榮民之間的相處會產生糾紛及言語上的衝突，一般的人際間之關係就比較冷淡，強伯覺得「甚麼都一個人，都習慣啦，...(A-2-45)」。因此，不論是在人群或獨處當中，如果缺乏人際關係，在心理上即容易產生孤獨感，儘管社會結構崩潰、社群不在，每個人都需要有人作伴的渴望依然存在。

貳、存在性的挫折與自卑

Jaspers 認為「存在的挫折」是基於邊界處境和二元對立的矛盾所引發的挫折，是一種生命基本處境的挫折（引自黃藹，1992）。人只要能夠開始有意識的做選擇，就必須承擔起一切的不確定性，以及能夠為自己所選擇的後果負責，因此，對於結構性的內在衝突所導致的挫折感也就在所難免了。所謂自卑就是在某個你很在乎的方面，與周圍的人相比有很大的差距，而你對此卻無能為力，感覺自尊受挫而情緒低落。我們通常認為，自卑總是與軟弱、能力不足相聯繫在一起，而自卑的人，看上去顯得壓抑、無趣、沒有活力。不過，也有人會把自卑壓抑在心裡，展現出來的卻是強者的形象。自卑就像一把雙刃劍，在打擊你某方面信心的同時，也會激起你另一方面的鬥志。在這個方面失去的信心，就想要在另一個方面找回來，以維護自己的尊嚴(余海超，2009)。

飽受身體損傷焦慮所侵擾的老榮民們，正在經歷自我調整的原初經驗過程。強伯對於自己當初受傷的不能動感覺心情，「哎呀!自己不能動，這個東西，心裡面很煩啊，這是一定地道理嘛!那個時候受到很大地打擊，很煩心。(C-2-7)」這是一種所謂新舊自我互相衝突的「原初過程」，有一種進退不得而被卡住的感覺。此時所面對的是在於自我無法被安頓並且承受煎熬痛苦，也被強烈的焦慮折磨，而產生「存在的挫折與疚責感」(易之新譯，2017)。由於自我認同感的疑惑，因此，他經驗到的是一種極度挫折的存在經驗。

由於很早就離開家鄉，跟著部隊四處奔波，對於父母親的照顧及最後死亡未能隨侍在側，對強伯有著很深究責：「...我爸爸42年就走掉了，我60年就知道我爸爸走了。有

個人在香港呢他寫信給我，給我呢寫信給我我爸爸哪年走地，我媽媽哪年走地，他說呢家裡怎麼樣怎麼樣，是這樣子地。...(C-2-16)」，雖然知道父母親均已離世，但是在他心裡面所尋求的是得到原諒，但是他不敢面對現實「那時候想有點希望能見見面啊，這些東西大概是這樣子啦，我家裡面還不敢告訴我媽媽走啦，.....我就寄了一千多塊港幣啊，匯去給媽媽，媽媽年紀大了買個營養品。我假裝不知道媽媽走了，我說給媽媽買個營養品吃吃，我說年紀大了，我表哥呢他地一封信告訴我我媽媽走啦，我媽媽哪一年走地，我寫封信去假裝不知道媽媽走了，我說這錢給媽媽買營養品吃，以後寫信來媽媽呢哪一年走掉啦，他還把我接到信呢，媽媽走掉媽媽走掉了很難過....(C-2-17)」。在母親離世之後，對於自己無法親自照顧與送別而深感愧疚，但又改變不了這樣的結果，因而時時想到此就不斷地產生挫折與疚責，而此時也只能以金錢來填補這個缺憾。

Rank指出如果父母教導孩子不能自由地表達所有的衝動，並認為所有對立的意志都是不好的，那麼孩子可能會壓抑自己的情緒狀態，意志受到阻礙時會充滿內疚(易之新譯，2017)。藍伯的壓抑指涉出他人不合理的要求，他都概括承受，要忍耐、不敢拒絕，其中包括了連長要求他賠錢買菜「連長...，就跟我講加菜加菜，...一早回來，將菜買回來，炒來不及啊！我炒熟了，炒得很好，沒有火紙地啊？我問連長，連長就處罰我 罰我賠他，啊我又去買三塊錢豆腐來，再重新在廚房裡炒，...(A-2-11)」。由於家裡窮沒有讀書，讓他認為「.....我莫讀書，還不夠資格當兵耶，當伙夫...(A-2-4)」。在藍伯充滿波折和遺憾的生命經驗中，認為自己是沒有價值的，生命為他來說似乎沒有真正的活過，沒有親情、沒有婚姻、沒有子嗣、「唉！苦命！一個人一輩子也沒有結婚，就糊里糊塗，也沒有讀書，土包子，就晃到現在.....(A-2-23)」也沒有可以讓他安身立命的家。雖然到了榮家，但由於腕關節的損傷，自覺從未被好好照顧，「...到高雄榮民之家，受到介紹，我不會講台語，又不識字，人家不理我 又不讓我當業務員，叫我學個復健，復健結果不能動還復健甚麼，我在那復健，那裏待了一個月，也摩有用，我就回來，回來以後沒辦法，我就走勒。(A-2-25)」而且沒有被擺在對的位置上，沒有受過教育是他存在於內心一直抹不去的陰影，而且也是他覺得無法做到別人肯定而產生的無能感的主因，以致於認為自己是個沒有能力的人，因而對自己產生強烈的自卑感。

從以上這些現象脈絡我們可以看出強伯與藍伯兩位老榮民心裡想要「擔負責任，也就是提升生命尊嚴」，但實際上他們卻覺知自己並無法擔負起這樣的責任，因此，他們有會產生強烈的「存在挫折感」。而人是活在人際之間境界關係裡面的，如果這個關係有了裂縫，那麼在裂縫中的人常會感受到極大的痛苦。

另外，對於樂伯而言，在他充滿波折和遺憾的生命經驗中，對於身體的損傷造成認為自己是沒有價值的，而且覺得自己就是沒有需要親情、婚姻、子嗣，「……袋子打掉一個，我現在一個袋子，我們男人兩個啊，我變成一個，所以我沒有生育，我結婚也沒有用，所以說我絕對不結婚。(B-1-2)」生命對他來說似乎沒有真正的活過，於是他燒毀了所有曾經與他有關的所有證件，但是他認為自己還是有找到了可以讓他安身立命的家，「...，我的想法就是，所以說我這是第二次申請下來這到榮家，退伍以後我把我有以前的那個東西，證件啊!都燒光了。我已經到這個程度，這軍人最後一條路，就是榮家啊。到了榮家這甚麼事情都歸給榮家，沒有怨言，是這個樣子地。(B-1-32)」。由訪談中我們可以看出強伯是把自卑壓抑在心裡，而對外所展現出來的卻是強者的形象。

Yalom (2017) 認為責任是創始的根源，要了解什麼是責任，就要了解是自己創造了自己、命運、生活的困境、感受和苦難，如果不接受這種責任的人，就會不斷責備別人(易之新譯，2017)。所以人們如果學會為現在和未來而原諒自己，不再以過往的行為方式來對待自己，就能夠為過去而原諒自己。存在的內疚(自責、後悔)，來自於無法成全自我的期望，是一種不安的主觀狀態，因為自己不好、不夠孝順而感到焦慮的經驗。

羅洛·梅(2012)指出焦慮是因為某種價值受到威脅時所引發的不安，而這個價值則被個人視為是他存在的根本。每個人在關鍵價值受到威脅的處境之下，都會經驗到焦慮(王淑媛、林子馨，2012)。當藍伯的存在和價值受到威脅時，他所具備的一般和原本初開始的反應形式就是焦慮。隨後，當他能夠分辨出具體的危險對象時，防衛的反應也才能相對變得具體「……有一回我不舒服，沒有感情，他們不理啊！我自己去看醫師。有一次我拜託那個我這裡一個護士小姐，護理人員拜託她幫我拿藥，她說好……我睡不著覺，睡覺的，大便不好地，那睡覺的我吃了五天，那沒睡覺，我那藥自己吃。去看醫生，為什麼不管用，我那藥吃五天沒睡覺，很不舒服，她說挪那不那個藥，你拿哪裡來

的。我說我叫護理人員幫我拿的，那以後找醫生開藥，自己來拿，別叫他們拿，護士會給你換藥。所以由那次以後我就不叫他們拿，我自己走不動，我就慢慢走去到那裏找醫生。醫生給我開了，我自己拿，.....那睡覺藥規定一天吃一顆，那時候我減少，我吃半顆，能睡一點就可以啦，不要睡太多，我吃半顆，結果那醫生一直控制，我不會吃多，他一看那藥拿的時間，剩下的量，他就知道我吃得少，我說我想不吃，他說不吃不行，三天不吃，三天不睡，就不能不睡 要睡。...」；根據和平堂護理師說明藍伯由於害怕自己睡不著覺，且又有便秘排便不順暢問題，因此都會私自藏藥，擔心沒有藥吃及恐懼護理人員欺騙他沒有給他真正的藥。而這種針對特定危險分化出來的反應，就是恐懼。因此，焦慮是基礎的、潛藏的反應；而恐懼則是同樣一種能力的表達，是以具體客觀的形式呈現出來。榮民之家的住民在尊嚴方面是高度脆弱性，他們將尊嚴置於需要幫助和關懷的限制之下。這樣看起來雖然令人震驚，但如果在不同的道德規範的幫助下，人們是可以在這些階段裡面獲得新的視角。因此顯而易見，尊嚴的理解不僅僅是個人和個人主義，而是與社會價值觀念有著密切的關係，這最終影響到“體弱老榮民”生活的制度的基本要求(Pleschberger, S. 2007)。

眼看著自己只能坐在輪椅上的強伯，喚起了強伯對於家鄉對於「老人終日躺在床上」等於是與死亡掛勾的景象，令他內心充滿強烈的無能為力感。因此，對於自己喪失獨立自主的能動性充滿了焦慮與挫折。「哎呀，人生就是這樣子啊，就是你他們以前講，你要不要找個人照顧你啊，我說不要，我不要這個。為什麼，我說那個有地是需要錢地，....(C-2-47)」 「我不是有講嘛，我沒有甚麼想法，死就死了，人生總有一天要走地嘛，反正你現在要走怎麼樣，怎麼樣，怎麼樣，那都想不到地，你想我現在，有多一點錢請人來照顧，沒有錢啊想法就不一樣啦。(沒有錢要怎麼樣過) 就是啊!... (C-2-48)」。強伯面對這樣的邊界處境，心情感到極度的挫折與焦慮。「我現在抽筋啦，搖一下就好了，晚上睡覺也是這樣子，有時候吃飯吃得好好地 就抽筋，就搖搖，就好了。那個沒辦法地這個，唉，這個有痛苦只有自己知道。(C-2-61)」

Yalom (2017) 指出許多的實證研究均證實，無力感是形成焦慮的原始經驗，人憂慮(焦慮)的是喪失自己，且無法定位。無法了解也無法定位的害怕，就無法去面對而成為更

可怕的寂靜，對於因為已無法繼續擁有照顧自己的能力，老榮民們開始質疑著自己存在的價值，會引發無助的感覺必然產生孤獨(易之新譯，2017)。

Wieland-Burston (1999) 認為孤獨是在我們生命裡必要的面向。如果我們能夠和自我建立一個夠穩固的基本關係，便可以使「孤獨」在人類經驗的光譜上，找到它該有的位置，並且是在人際關係旁邊的位置上，亦如Yalom (2017) 所說：「我們都是黝黑大海上的孤獨之船，我們看見其他船上的燈火，雖然無法碰觸這些船，可是它們的存在和相似的處境，卻能提供莫大的慰藉」。「存在孤獨」並沒有解決的方法，因為它是存在的一部分，當體會到自己是全然的寂寞與無助時，唯一能夠做的事情就是「覺察孤獨、面對孤獨、接納孤獨、享受孤獨」，能夠運用「孤獨」這項資源，更徹底地去處理自己的存在處境(易之新譯，2017)。

參、身心寂寞與孤獨的呼喊

從三位研究參與的老榮民所身處的環境，人際孤獨確實讓我們看見了存在孤獨，而存在經驗只不過是因為我們提供了某一種視界，使得人際孤獨跟心理經驗有了存在的意味。就「存在的意義」來說，在生命階段裡面人是孤獨的，並且會不斷浮現個體的孤立處境。以目前對於老榮民來說，身旁雖圍繞著會主動關心的社工師、護理師與照服員們，但卻仍令他們深感孤獨不已，而那種是存於自我內在的孤獨。

在訪談過程中，三位研究參與的老榮民不斷回憶起過去在屏東榮家與室友一起出去玩或者有的是退伍下來之後找朋友做生意時的景象，以及當時與他人之間的互動是頻繁的。強伯說：「...，時候還年輕。吃過飯那，走喔，那時候你不曉得，1、20 個人吆喝，.... 騎那個摩托車到處跑，到美濃、到佛光山啊、到那個甚麼水庫啊，開到那個地方我都去過，很遠，馬達帶動的。... (C-1-28)」，強伯回憶當年屏東榮民之家初期「營舍沒有改變很多，我一來就這樣子啦，以前老榮家呢在歸來啦。那時候房子是瓦房很小，搬到這邊來，搬過來這裡住地兩千多人啦，他那個一棟房子啊住四百多人啦，我們現在在住一棟才一百人啊!我們這裡就 24 個人，這一半邊是 24 個人，這一半邊就 24 個人，一半邊 24 個人，有時就這樣子。(C-1-30)」而今的生活卻落得只能於自己一坪大的房間或堂隊

附近的花園活動，想要找談話的對象，還會擔憂會起爭執甚至打起來，強伯說「現在生活實際講是比以前差一點，.....以前自己工友自己買，自己煮就比較好點。.....(C-1-53)」。

藍伯面對現在的生活，他覺得「唉！身體有病，年齡到了，孤孤單單一個人，錢還沒有，車子給她房子給她，房子賣了兩百多萬，....(A-1-51)」，他回想到當年姪子送他到榮家「把我丟下來了...丟下來啊！哎呀！....到現在還沒看到，很不像話。(A-2-29)」，他感覺被丟棄了，他真的要變成是孤獨一人。而對於要與其他榮民之間有所互動，只有在堂隊辦理活動的時候彼此會互動，例如唱歌、手足擺動等；其他時間有的榮民伯伯各自坐著輪椅在堂隊附近庭院，看著花草或小鳥飛來飛去，也有些榮民伯伯是躺在床上休息，彼此之間互動關係是冷漠的、是淡薄的。也就是說，其實在榮家生活中的伯伯們都有著人際之間的存在孤獨關係，也因為如此相對地影響著自我身心的健康，而每個老榮民的自我孤獨的存在只是讓自己更加產生焦慮與無助感。

以這三位研究參與者「老榮民」，均承受著某種程度的身心退化、社會人際孤立與無用感、害怕死亡以及對於他人死亡之哀愁等心理壓力，每位都是以非常個人化的方式，去經驗自己的所面對的壓力。當渴望能夠建立彼此的關係若始終遙不可及，且不甘於將自己安置在孤獨的處境時，此時往往會以抗拒、遮蔽或情緒反應的方式來逃避。然而逃避孤獨卻會降低人們的能力，讓人無法擁有真實的親密關係，它掠奪了活在當下的能力，並且自以為避開了痛苦，卻不知逃避反而會使人陷入困惑與迷茫。尤其是感到特別痛苦又無法溝通理解之時，通常都會去壓制，並將它從經驗中抽離，讓自己再也無法體會這些經驗。另外老榮民們會為了降低未滿足需求的焦慮，常會採取固定化的人際風格，並從其經驗去找到部分、間接的滿足。樂伯自軍隊退下來之後就與朋友經營生意，「...我退伍下來就搬到那個朋友。....大伙開那個茶館，哈哈!....(B-1-14)」，從部隊退伍而進入社會實際環境之時，樂伯尋求人際間的幫助。而在榮家生活期間，樂伯看到一些榮民都不參加榮家的活動，他認為「.....但是有地那個體格弱是不能，稍微體格弱的，你想活就要活動嘛，所以說到現在只要活動我都會參加。....(B-1-28)」。藉由活動的參與互動，來逃避孤獨纏繞在自己的身心，走出困惑與無助。

Moustakas 強調「寂寞性的焦慮」是一種防衛機制的體系，能轉移人們對處理重大

問題的注意，並促使他們能尋求與他人共同的活動（引自林美蓉，1994）。「老榮民」的孤獨往往來自無法與週遭的人、事、物建立關係所產生的挫敗，以致內心形成了不信任所造成的孤立。往往在他們最感到「寂寞」的當下，正是別人在他意識中涉入最深的時刻。以藍伯而言，他面對的榮家環境所感覺的是「唉呀！我寂寞啊！沒辦法！有時我抽就到外面抽啊。(A-2-39)」，可是得到的卻是「.....現場隊長聽到那句話，就找回去派兩個人把我綁起來，綁在椅子上，送醫院，我也沒辦法，也不懂啊(無奈低沉聲)！.....綁在床上，為什麼要綁我啊？我說我也不製造麻煩，我也不是神經病，也不會跑，兩個護士你看我，我看你，看看，在床上在房間裡！那個不是你，不是說你有病嘛！(A-2-40)」其實藍伯他只是丟出個信息給隊長，他要的是關心。自那次以後，管理者與住民彼此之間信任感已經開始在瓦解了，而老榮民的自我存在的孤獨感也就顯現，從藍伯很少說話就可以看出。

從三位研究參與的老榮民身上確實發現，人際間的孤獨裡面讓我們看見存在孤獨，而老榮民們無法脫離人際間孤獨與心理層面孤獨的經驗而單獨去說存在孤獨。存在經驗只不過是因為我們提供了某種視框，而使得人際孤獨跟心理經驗有了存在的意味。就「存在的意義」來說，人是孤獨的，做為一個個體的孤立處境，在生命階段裡面它會不斷浮現。由於「老榮民」們不斷地感受並察覺到不被任何人了解，情感一直處於斷裂當中，並借用各種方式去逃離面對存在的處境、逃避無聊、寂寞與空虛。當他們被擺放在無法接受又無法逃脫的位置上，和過去不發生關聯，也無法與未來接軌，好就像吊在半空中一般，失去了方向，更覺得自己好像是失根的浮萍，想要跨出去，卻不知道自己的路在哪裡，最後只好又退了回去，因而被推進了存在性孤獨處境。

第四節 由榮家進入宇宙之家—死亡的認知態度

本節將透過三位研究參與者對生命意義感知的覺察與述說，綜合榮民對於生命意義的體悟其內涵。

壹、生命意義的發展內涵

艾瑞克森 (Erikson, 2006) 的人生八階段的最後階段是為老年期，稱為圓滿與失望。他認為是處於第八個人生檢討的階段，必須反省是否能夠合宜地處理「統整」與「絕望」之間的心理緊張狀態，對於自己即將瀕臨生命的終結，思考其人生的意義與重要性，以期達到生命意義的統整。若是對自己過去，在每個年齡階段所做的選擇與結果能感到滿足，則將會擁有超越感；若是對自己的一生不滿意，會對失去的機會感到深沈的惋惜，而對即將來臨的生理生命結束感到絕望、輕蔑及普遍武斷傾向。(周伶利譯，2006)

Peck 擴充 Erikson 理論老年期發展任務的內容為三項，強調老人為了心理發展順利，必須解決三大危機：(一)自我價值感統整與工作角色偏差、(二)身體超越與身體偏見、(三)自我超越與自我偏見。尤其是第三項之中的自我超越是指接受死亡，對人生最終的旅程不憂不懼，視為生命不可避免的結局，主動地打算未來，超越死亡的界線；自我偏見是表示老人拒絕承認即將到來的死亡，沈溺於目前的自我滿足。健全心理發展的老人必須坦然地面對死亡的事實，超越現時、現地的自我，肯定死亡的必然性，成功地適應對死亡的預期與準備(引自吳永銘，民 87，頁 12-15)。

年長者經由選擇、創造、價值判斷和自我實現等健康正向的方式來完成自己生命的發展任務，Maslow 認為充分發展的自我實現者具有以下特徵：認清現實；接受自我、他人與外界；主動自發；具備解決問題的能力；自我導向；超然並需要隱私；能欣賞別人；具有豐富的情感反應；頻繁的高峰經驗；能認同他人；與他人建立多樣、滿足的關係；民主的性格結構；富有創造性與高度價值感(引自吳永銘，民 87，頁 15-17)。

社會成員的角色定位是依年齡來劃分，強調個人在生命全期中扮演的角色，並非階梯式的遞升而是以線型的結構安排，而社會文化的發展階段區分是由「標記事件」所形成。Schein 的研究認為年長者面對退休後所帶來的衝擊，如果有良好的心理建設與周全準備，將能夠坦然地面對自己的一生。他也提出年長者共同與個別面對的許多課題與任務，其面對的共同生命課題包括：調適身心功能與社會角色轉變的轉換與不確定感；處理衰退的身體與能力；面對依賴他人的需求情境及準備自己的死亡。而年長者必須個別面對的特定任務包括：學習改變生活形態；適應減少與外界接觸的情境；適應生活水準下降，處理新的經濟問題；學習以經驗、判斷、圓融的方法來彌補體力退化的困境；做

好自己死亡的準備，立遺囑與安排葬禮細節；完全接納自己與他人，沒有失望，達到統整的境界；平靜地離開人世間（引自吳永銘，民 87，頁 18-21）。

貳、生命本就是陰陽循環轉換

榮民的生命意義是在經歷過去種種生命的事件，由諸多的人生閱歷中去統整及詮釋每個人獨特且唯一的生命意義。老榮民因戰亂、逃離家鄉、跟隨國民黨政府到台灣等的時代背景所造就出有別於一般老者的特殊生命經驗。在此人生的最後階段，老榮民他們在對自己的生命回顧中其生命意義如何的統整及詮釋，我們由老榮民口述的內容中，循著其生命脈絡自然的統整出他們的生命意義。

而所謂的「人生意義」是指對自己整个人生中的過去、現在及未來所處環境的看法與態度，分別包括價值感、充實感、方向感及自主感。我們常會問：「我的生命有什麼意義？」，Frankl (2012)則認為人生意義，「體驗價值比創造性價值來的更有深度」，要用實際的作為來發現與創造意義，並藉著對自己生命的付出與奉獻、創造與成就來肯定自己人生的生命意義。然而生命的意義也包含了痛苦的意義，要活下去，就必須要從痛苦中尋找出意義(引自趙可式、沈錦惠譯，2012)。以藍伯而言「唉呀！一輩子苦命啊！九歲父親死了，沒人教育，沒人的孩子，可憐啊。我父親親戚好多，不曉得供給，我沒有，沒有教育。(A-2-16)」藍伯他這一生所受的苦以及被輕視是沒有受教育所造成，「...想自殺，有個地方想自殺都沒有地方，找不到個地方，我就到外面去。坐個輪椅就慢慢地走，太遠一死沒人看到。(A-2-46)」他認為他不識字在現今社會階層裡是處在下邊的，無法到達上流社會(外邊)「唉！一天天老，唉！我一直就是在外邊(停頓)，我煩嘛！在外邊，沒上去。(A-2-51)」，Frankl (2012)的意義治療學(Logotherapy)對於構成生命存在的極限境況態度價值的三個意涵：受苦(suffering)、責疚(guilt)、死亡或無常(death or transitoriness of life)來發現生命的意義（引自趙可式、沈錦惠譯，2012）。強伯的人生意義看法他認為，「嗯人生本來就這樣子嘛，就這樣子嘛，他們說那個，我說鈔票最重要，沒有鈔票你跟人家去，沒有鈔票跟人家吃飯只好回去吃飯，我有鈔票噯呀我就多買一點多吃一點回去就算了，對不對啊!這個東西只有鈔票是最重要地，....(C-2-57)」為什麼強伯把錢

看的很重要，是因為支援金門，他跟朋友借錢，然後就還給他，結果還給他呢就沒有錢買東西吃，在船上肚子餓沒東西吃，所以從此他對於「錢」看的很重要，這就是他的人生意義。樂伯對於他自己的人生意義看法，「我對於人生的事情，我沒有甚麼，因為這個人嘛有生有死。說是陰陽轉換對不對就是這個道理，循環嘛，你沒有生沒有死怎麼辦，.....(B-1-29)」而當每個人若能發現自己受苦及死亡的意義，生命的價值才會被提昇，才能發現生命真正的意義與目的。

綜合以上可以得知，生命意義與教育程度、婚姻、經濟收入、宗教信仰、身心狀況、或是生活改變事件等都會間接影響年長者對生命意義的看法。以本研究三位老榮民過去從事的是軍職，因缺乏種種與生命意義有正相關的因素，晚年若手邊無積蓄、多病、孤獨又無人照顧這些苦難的情境，相對地就會影響他們對於生命意義的看法。

由於經歷國共之間的紛紛擾擾，榮民當他們越接近終老老年時期身體狀況是愈來愈差，由於他們未婚的比例高，在生命過程中，較少受到家庭及婚姻的保護，也缺乏親人、配偶及兒女的社會支持，也目睹過生命的殘酷及不值錢。因此，榮民們就與退輔會有著密不可分的依存關係，而在面對年老的身軀，及都要面對的人生最後過程「死亡」之時，其內心有著甚麼樣的認知呢？

參、好死而不要歹活

在我國的傳統觀念裡，經常將死亡視為是年長者的事，而且也避諱地去談論「死亡」，所以往往當死亡突然來臨時，就會產生極大負面的思考邏輯，而且常常不知所措也不知如何處理。以老榮民而言，有關到老時死亡的情境，確實比年輕時所面對的來得多。因此，既然每個人都要面臨，就必須去省視個人對死亡的態度是什麼？死亡態度（death toward attitude）是指任何人對於死亡的了解、認知、情緒感受及實際反應或行動(引自朱淑媛，2006)。死亡態度的定義是個人對死亡現象所抱持的信念及感受，其內涵包括對死亡的認知、情感和意向，而死亡的認知是指對死亡態度主體的認知及相關該主體的事實、知識及宗教信念等(引自高淑芬等，1997)。Gesser, Wong, & Reker(1987)認為死亡態度應含括四個層面，即：害怕死亡(fear of death)或瀕死的死亡態度、趨向導向

的死亡接受(*approach acceptance of death*)態度、逃離導向的死亡接受(*escape acceptance of death*)態度及接受死亡自然性(*neutral acceptance of death*)的態度等，他們認為個人對死亡的態度會影響其爾後面對生活的方式(Gesser, Wong, & Reker, 1987)。

由以上文獻我們可以了解，死亡是人生過程必經的路，也是人生命的一部份。所以每個人面對死亡時的態度都是多面性的並非單一性存在的，而且在認知、情緒及反應行為上會因人及其所處的環境不同而有所分別。若是以負向的想法與情感來面對，就會產生較負向的生活態度，若能接受死亡的自然性或必然性，則會產生較正向的反應態度，則生活就會較積極、充實。

對於死亡的認知方面，文本中三位老榮民雖然意識到自己與死亡愈來愈接近，但都以無懼的態度面對不可避免的死亡事實，並且視死亡為生命中自然的一部份，不會去思考或談論有關死亡的事，平日並不會去刻意去談到死亡，而在接受訪談時亦不忌諱談論死亡的話題，他們都認為死亡是人必走的路，就如瓜熟蒂落般的自然，人不可能老活著，活到八、九十幾歲夠了，所以都不怕死，但怕拖，怕身體殘障需長期臥床無法很快死去。藍伯由於髖關節疼痛對於死亡，他認為「哎呀！不如死了！一了百了！好痛苦！94歲了，也不死，唉！...(A-2-30)」身體的病痛一直困擾著藍伯，雖然活得長壽但卻是受苦的「受罪啊！這死啊，我不怕，受罪啊！受罪啊！在這裡就是吃飯等死嘛！死了就死了，怕甚麼(囁語)！唉(長嘆)！受一輩子罪(停頓一分鐘)。...(A-2-31)」。而強伯卻有不同看法，他認為「...那個說好死不如歹活，我說我要好死不要歹活，你說這樣子總有一天要走地，你走地痛快一點舒服一點，就好了，你說你歹活活到一百歲兩百歲又怎麼樣呢，人受罪啦。你身體好多活一點，身體不好地就早一點走，比較好過一點，你身體好地你活一百歲，到處活動活動，身體不好啦有毛病啦，你就跟他們一起走，你說這東西有沒有意思。我說我要好死我不要歹活，...(C-2-63)」，而樂伯覺得死亡他不怕「...這個人嘛有生有死。說是陰陽轉換對不對就是這個道理，循環嘛，你沒有生沒有死怎麼辦，這陰陽在循環的，不要怕死。(B-1-29)」。這部份可以發現與非榮民身分的一般年長者面對死亡時所擔心、害怕身體不健康拖累別人的想法雷同的，但有差異之處是在於老榮民他們並無親屬，所以身體不健康並非擔心拖累他人，而是怕死不了受罪。

從以上的探討中，發現年長者對死亡是有害怕的，但大部份研究發現多半將死亡是生命中的過程，會盡力而活，但身體的不健康，會讓他們面對死亡時產生怕拖累家人，而老榮民對死亡的態度因經歷諸多戰事，比一般長者更能面對死亡，但老榮民並非是完全同一質性的族群，他們的死亡態度也有差異，因此有必要就老榮民的死亡態度作深度訪談的探討。

肆、宇宙之家前奏曲

生命樂章總有結束的一刻，戲劇亦是相同，而耀眼的明星都將有失去光彩、失去掌聲的那一天。老榮民這個特殊的族群也將隨著老去而隱身到歷史塵埃中，戲起戲落每個人為自己的演出都各有不同的評價，這要看每個人如何去詮釋自己的生命歷程，老榮民從雄糾糾、氣昂昂的年輕士兵，到如今風燭殘年的終老歲月，他們將如何面對自己這最後的時光，而從榮民之家坦然的進入宇宙之家。

國內學者鍾思嘉認為台灣地區的年長者對死亡是採取認命與自然接受的態度；黃天中認為年長者由於已經面對許多「喪失」的經驗，如親友的過世、寵物的死亡、身體功能的減退等等，在心理上多少考慮過死亡與其後事的準備，對死亡比較不害怕（引自蔡明昌，民 84，頁 46-47）。就以強伯而言，他認為「死亡啊，很簡單，我講第一個由榮家處裡火化，第二個那個除了喪葬費外，其餘交某某人帶回大陸，我都寫好地。(C-2-41)」他緊接著說「噯呀!這個東西，我還寫了遺言書，我到那個時候實地不行啦不要急救，不要急救我說急救痛苦，早死晚死都是要死地，舒服一點就可以啦。(C-2-42)」他的身後事他都已經安排好了，他只希望死的時候能舒服而不痛苦。

而樂伯的看法是「...我們軍人到現在以後就沒有法想。職業軍人就是這樣啊，上天怎麼樣安排你就往這怎麼樣做，沒有二話言說，我們一生都獻給國家了。我們還有甚麼生死，不要考慮，我到這榮家來就交給榮家了，由榮家來處理，一切沒有怨尤，無怨言。(B-1-34)」對老榮民而言，疾病的折磨、身體功能的逐漸減退、看病、住院..等，都是其生活中的一種苦難，而生命的體驗也都來自於這些生命的經驗，老榮民在榮民之家裡看到那麼多的老榮民消逝，都只能讓自己看得開。

強伯認為這都是老了，身體的自然退化，不是一天、二天就這樣，面對自己的老化，強伯說「我坐的，我那個腿部沒用，坐的很痛，睡覺睡在床鋪上也不是，坐著也不是，他們就講你為什麼呢那個呢。我看你一天到晚看著我，嘻嘻哈哈笑啊，我說痛苦啊，我不笑不可惜啦，是給難過啊，對不對。所以我就這樣子啦，我盼跟他們講，喔，那些當然沒有辦法啊，一想死死不掉啊，你想很多人啊，我們榮家這裡很多人自殺啊，自殺啦。(C-1-44)」。

自殺在榮家的現象對於強伯來說，他認為「那時候想法是不對，現在想想他們是做對啦。(C-1-45)」因為身體的老化再加上病痛長骨刺，都使他覺得現在生活是痛苦的。而藍伯他「想自殺，有個地方想自殺都沒有地方，找不到個地方，我就到外面去。坐個輪椅就慢慢地走，太遠一死沒人看到(囁語)。(A-2-46)」，藍伯有自殺念頭，但是他擔心死了沒有人幫他收屍，曝屍在外，所以他認為要死也要讓人發現。

老榮民入住到榮民之家之後，護理師就會對他詢問是否願意簽放棄急救，以及立遺囑，要先對身後事做安排。住在榮家的第一代老榮民年紀大且有許多都是身體多病或肢障，他們經常要面對榮家裡老榮民的死亡，而這樣的死亡頻率是居住在一般社區中的年長者所難以想像的，強伯對於自己的朋友離世，他覺得「前幾年台灣還有幾個朋友，都走掉啦，所以那個電話呢也很少打啦，...現在朋友死掉啦，就很少很少打啦。(C-2-38)」，面對同在榮家的室友們一個個離開人世，他語帶感慨地說「現在這人啊，年紀不一樣，年紀大了，我那時候來榮家地時候，一個堂呢三百多人，現在只剩下我一個，那就是一個堂，(那時走得很快喔)三十多年了快四十年啦，(那這樣你的心情怎麼樣)現在心情沒甚麼啦我，以前我也跟他們講過，我說你生死嘛!尤其是公祭的時候，榮家人死的時候有公祭，我說後面死的人呢連公祭的人都沒有，他們說你死掉的時候我來，我說那時候死啦現在講法，就不一樣啦。將來你年紀大了老了跑不動了，我說甚麼不一樣。我說現在你看現在好幾個堂的好多人來，我說再過幾年都走掉了，我沒有走地，我說公祭的時候就沒有人啦哈哈。(C-2-44)」強伯又再次強調「我不是說過嗎，住地時間久了，就看習慣了，一個一個走，你想怎麼樣呢，沒有用也沒有用，要想怎麼樣也沒有用啊。所以那個啊，有兒女地啊還會為你哭，沒有兒女地誰會為你哭啊， 嗯，是嘛嘿嘿，誰要

幫你掉眼淚啊。跟著公祭火化地時候，那公祭參加公祭給你磕三個頭就不錯，那還有甚麼。(C-2-45)」。老榮民因是屬於軍人身分，在整個社會經濟政治結構的中下階層地位退下來，而在歷經社經階層與角色扮演的轉換，回歸於榮家生活與個人世界中，自我體驗著生理機能衰退所引發的病痛困擾。樂伯對於看待室友的病痛而離世，他覺得「...但是有地那個體格弱是不能，稍微體格弱的，你想活就要活動嘛，所以說到現在只要活動我都會參加。」「...因為這個人嘛有生有死。說是陰陽轉換對不對就是這個道理，循環嘛，你沒有生沒有死怎麼辦，這陰陽在循環的，...」而在面對生平好友逐漸凋零去世，不禁會思考自己生命歷程的價值性與意義性，規劃未來生命努力的方向。這也如 Elanie Cumming & William Henry 於 1961 年提出解脫理論 (disengagement theory) 說明年長者面對來日無多的晚年，應該為自己作一些自己覺得應當去做的事情，得以從社會責任、他人期望中解脫出來 (引自蔡明昌，民 84，頁 45-46)。

而對於靈性照顧方面，三位研究參與者對於宗教信仰，強伯是沒有宗教信仰的人，他說「我沒有信仰，我說宗教信仰信佛教也好，耶穌也好，都是教你做好事，做善良地，那現在那個，信甚麼教地那做壞事地還是不少啊。我說那個宗教信仰是花錢，你自己，我不認識她，我也不那個，信佛教地，阿彌陀佛那個怎麼樣怎麼樣，還不是一個人，我說怎麼樣，還不是要鈔票而已。...(C-2-56)」，他認為「我死掉啊，死掉了沒有甚麼地啦，死掉了就死掉啦還有甚麼，...(C-1-51)」強伯覺得死亡之後的世界她沒有看到，所以他認為有所謂宇宙之家的存在「那些東西誰看到了，那個我們這裡還有個榮民他上帝啊，他是信耶穌地，上帝啊我年紀大了我上不起，您要拉我一把，他說那個要是掉下去，我講你掉下去上帝就會來，對不對啊，我說你上不起掉下來上帝就會來。他說神父教地，死了打入十八層地獄，誰又看到了，哪個看到了呢，對不對啊。(C-1-52)」。樂伯則是有宗教信仰，他覺得「宗教我在家裡是沒有宗教，在這到這榮家裡面人家怎麼教我們就怎麼教啊，對不對啊。就是耶穌，每個月，一個月到這教一回。到這榮家就必須跟著榮家活動，是必要的，這是家嘛。」，所以宗教信仰對他而言只是配合榮家的活動，才讓他信仰了基督教。而藍伯的宗教信仰是他信佛教，但是年紀大了他已經忘記以前的經文，對於死後世界他知道阿彌陀佛的地方。因此，由以上了解在靈性照顧而言，宗教信仰對

於老榮民而言，其所代表的死亡意義的議題上，並不如一般人接受度來的高，其中對於死後世界的表述、未來的死與現在的生之間的關係，也有相當的空虛。這也許與他們所經歷過的種種事件中，面對死亡是如此平常可見，另外也關係到他們所受的「靈」魂昇華的課程包括臨終關懷、生命歷程的認知與調適、促進自我實現的知能等靈性相關照顧是相對地貧乏的。

就如生命回顧 (life review) 概念所言，是在於讓老榮民瞭解自己所剩的時間有限，會開始檢視自己的生命歷程，探求自己這輩子是否有價值，過得是否充實有意義，如果老人覺得自己的人生很滿意，就能較輕鬆地面對自己即將來臨的死亡；若是無法接受自己的人生而且充滿懊悔與無奈，面對即將來臨的死亡時，就會覺得焦慮難安無法忍受(引自蔡明昌，民 84，頁 45-46)。

綜合以上可見死亡態度是多面性的並非單一存在的，而且每個人的認知、情境的反應行為都會因人及其所處的環境不同而有差異，雖老榮民多半能接受死亡為人生過程的一部份，也接受死亡的自然性與必然性，但仍會受年齡、宗教信仰、身體健康狀況、居住環境、經濟、人生重大經驗所影響，所以不同的高齡者群體對死亡的態度，也會有不一樣的影響。

第六章 結論與建議

第一節 結論

經由三位研究參與者的訪談內容及分析過程來看，榮民的終老年生活經驗與其過去的生命經驗息息相關，在老榮民的生命經歷過程中，跟隨著軍隊從大陸撤退到台灣後歷經三、四十年的軍旅生活，卸下軍袍後，在台灣孤家寡人獨立面對各種生活的挑戰，一切只能靠自己在社會的角落，為生活而奮鬥。在人生進入黃昏時期，老年身體的功能慢慢在退化，病痛纏身，日常生活自理產生諸多的不便，必須求助於他人協助之下，選擇進住榮民之家來度過終老的生活。對於在生命即將消逝前，面臨同袍或室友死亡的情境變得愈來愈頻繁，在老榮民的心理，也有了自己的體悟及準備，並在回顧自己生命經驗的同時，也詮釋自我的生命意義，以下將依本研究的發現，循著老榮民生命的主軸加以討論，同時舉出相關的主題進一步討論。

壹、榮民終老生命發展歷程與經驗面對的是「無根」與「孤獨」

老榮民在青少年期因戰亂加上生活困苦，迫於生存環境惡劣，別無選擇或被迫地投入軍隊，原只想軍隊是自己短暫的棲身之所，期盼有機會能回家，但卻沒想到這場內戰，讓他們從此顛沛流離的無家可歸，只能隨著軍隊四處遷移。依 Erikson 社會心理發展的八大階段，老榮民的部隊生活佔據其整個成年期前期，而此時期最主要的發展任務是親密感對孤寂感；以這樣的隨軍隊生活，將造成其在與同袍間親密的情誼無法建立，而軍隊日夜的操練，特殊政策的安排與語言溝通的障礙，也使他們到達了陌生之地的台灣與老百姓的人際關係建立相對地被刻意的阻隔起來，造成老榮民與人的人際關係之間的隔離，影響其日後退伍後，在台灣社會工作中產生了極大影響，不易建立新的人際關係。

「家」是心理意義發展的中心，家可以滿足人們心理安適和健康避風港。老榮民在生命經驗的過程中，除了隨部隊四處移防的生活，把軍隊當家來看待，但軍隊畢竟沒辦法提供他們長期對於家在內心的渴望，國家基於軍隊的年輕化及強軍政策之下他們被迫必須離開軍隊，甚至有的因身體的肢殘也造成他們孤獨地走完人生的路。從「老榮民」

在生活無缺的處境之下，不管有沒有結婚或有沒有孩子，「後繼有人」似乎是這三位老榮民在內心是有著深切的渴望。對於「有子傳承」的文化傳統思想中，所象徵的是老榮民未來的希望，是過去與未來的連結，也隱含了希望自己能夠被記住，是種把自己能延續到後代的方式，以及希望能夠將自己的思想、價值、信仰傳承下去。但以本研究的三位老榮民，因「身體的缺陷與肢殘」與「制度的抹煞」之下，因而延遲及阻斷了他們在台灣結婚、建立家庭的希望，相對也剝奪了「子嗣傳承」的期盼，而最終入住到屏東榮民之家。

另外，研究發現這三位老榮民在面對終老的生命經驗主要面向中看見的是承受著身心退化與失能、人際間孤獨、對空間的感受或時間的運用已經不同於一般的「老人」。而在他們最感到「無根」與「孤獨」的當下，內心渴望建立的關係卻是遙不可及，或者面臨關係連結遭遇到失敗，但又不願意將自己安處於「孤獨」的情境時，就會以排拒、隱晦或情緒反應的方式來逃避，令他們無法真實的擁有親密關係，也會喪失了「活在當下」的體悟。尤其當身處「孤獨」的情境中感到特別痛苦又無法被理解時，通常榮民出現的情形都會去壓制它，會將它從經驗中抽離，而為了減低焦慮採取執著的人際風格，導致於讓自己無法理解這些經驗，也無法找出意義來。

貳、入住榮家後的生活經驗感受是從「安老」、「遺棄」、「病苦」到「孤獨」

本研究發現老榮民進住到榮民之家，對於榮家內一切的生活起居、醫療照護和活動安排，包括照顧服務人員的監督、老榮民心理健康的輔導等，都由專業護理師與社工師安排。但是老榮民入住後，有關新朋友關係是不易建立，因為避免受批評或發生衝突較不願意與別人有言語上的交談，生活仍傾向各過各的。而在老榮民身體是健康的、生活也來去自如，並且有足夠的自我照顧能力時，其實在榮民之家的生活常令他們感到自由自在、毫無牽掛。

以本研究的三位訪談的老榮民，剛入住榮家時雖然行動不便，但是身體覺得不錯，就會呼朋引伴四處遊玩，榮民之家給予自己就是有著等待「安老」作用。然而一旦年紀愈來愈老，日常生活自我照顧上的不便，此時的榮家生活就不再是自由自在，當身體病

痛，慢性病症狀發作或住院時，焦慮、孤獨的強烈感受到需要有人照顧。如此生病的過程對老榮民自身的人生觀或生活方式就會有新的想法，甚至覺得自己是被遺棄了。另外，有的老榮民在外獨居，但是當面臨疾病時，乏人照料，又加上年老，更讓他們感受到生活方式的必須做出改變，於是只好無奈地選擇進住榮民之家，結束在外獨居的生活。「老榮民」身體的老化以及失能的痛苦，容易佔據他們整體的思緒，並且清晰地體察到身體的存在。當自我與身體格格不入的感覺時常困擾著內心，尤其是無法面對身體日漸衰敗之時，老榮民更容易陷入「苦惱」與「孤獨」當中；而個性較為剛強的老榮民在拒絕仰賴他人協助的觀點下，對於老化與失能的懼怖，是寧死也不願意看到自己變成一個需要依賴他人的人。

參、榮民以「人生就是這個樣」來形塑生命意義的價值及因應終老處境

當步入老年期，年長者們就會特別喜歡回憶，他們會有意無意的回想過去所發生的一些事情。而在生命回顧裡，會對自己過去的一生給個看法與評價，可能會覺得自己「一事無成」或覺得「一生有意義」。過去具有是軍職身分的老榮民，因為經歷了戰亂的洗禮，生死時常就在一瞬間，而生活過的是顛沛流離起伏大，對於生命意義的看法可能較為消極。本研究老榮民對於自己生命中的種種過往，抱持著就是，「人生就是這個樣」只能往前看，過去的事就讓它過去，過往一些回憶也會讓他們激起不好的感受，怨恨為什麼生在這樣的時代，遠離家園，遠離父母兄弟姊妹，一生孤單，未能成家，沒有一技之長，要才能沒才能，要錢沒錢，什麼都沒有，讓人看不起。這樣的生命歷程他們覺得活得是如此的不實際及無耐，只能往前看生活才會感覺快樂而滿足。

許多的研究都顯示，生命意義與教育程度、已婚、有偶同住、經濟收入高、宗教信仰、自覺健康狀況、心理功能、自覺生活改變事件、及相關的社會支持 (朱淑媛，2006)，每個人都有自己獨特的人生觀，生命意義只有走過困境的人才會問，「若一個人沒有經過磨練，一生都平平安安就不會想起來」。在本研究的老榮民普遍教育程度低、經濟收入少、單身、身體也都有殘缺，對於這一生他們認為自己非常的渺小，來台度過六、七十年的歲月，沒有可說可道的；而部隊的生活讓他們體悟到沒有愛，既沒有被愛也沒有

愛人，自己非常的渺小到連小人物都稱不上，對於過去生活的種種有不堪回首的慨嘆，過去的辛苦，相較於現在生活的平淡及安定，他們感到滿足，日子也就過一天算一天。

研究者發現老榮民在生命的歷程裡他們是希望能夠被關懷，就是一句親切的問候，或親切的笑容，都能讓他們感受到被關懷，而且他們需要傾聽者，能聽他們說說話。所以參與老榮民最後生命歷程的各類照護或行政人員，適時的提供關懷，更有助於他們對生活現況的滿足，走完生命全程。另外從研究結果發現老榮民為了維護殘餘的尊嚴，他們試著不斷尋求超越以及轉變可能的歷程。老榮民入住榮家的同時如同被家人、社會所遺棄，再加上照護人員的不認同、不尊重，就會產生失落、被忽略與無意義感。 Yalom (2017)認為人因無意義的困境會引發存在危機，但也會因為透過自我實現來體驗人生的意義讓自我成長，並且應用創造力來證明自己的存在(易之新譯，2017)。

雖然榮民伯伯們在午夜夢迴之際總會暗自哭泣，看似令人絕望的處境，卻也讓老榮民藉著一次次的生命的回顧來為自己終老做最後的統整，開啟自我與他人或環境的新關係，並重新找到人生新的意義。身體的失能並不能限制老榮民自主性的慾望，他們仍然嘗試在身體雖然受限，仍然盡可能地獨立行動，以維護殘餘的尊嚴，有被自己或別人利用的價值，而此價值來自於老榮民的認同。而老榮民也會隱藏內心的失落，用偽裝的微笑保有僅存的尊嚴。也藉由不與其他老榮民在一起，證明自己比起其他老榮民是有能力的，也因為這份優越感，讓無意義的榮家生活，找到自我肯定的價值目標。

讓老榮民有成就感與有用感，關聯到他們是否能將自我完全實現出來，或是發揮自身的潛能，使自己達到心智上、情感上的滿足。Frankl 指出意義的展現與開創無關乎目標的大小，重要的是個人在找尋過程中的覺知與行動，個體經由面對命運與正視其痛苦的方式，老人藉由行動開創出自我獨特的生命意義(引自趙可式、沈錦惠，2012)。

肆、「好死」勝於「歹活」的面對死亡態度

老榮民在面對死亡的態度，比一般的年長者較能接受死亡的必然性，認為年齡老了，身體衰退老化了，都必須要走這一哩的路，任何人都無法逃避，就像是瓜熟蒂落，陰陽循環，有生就有死，生命是無常的人不可能老活著，對於死亡老榮民所秉持的態度

是不害怕、不逃避。這樣的結果也與老榮民進住到榮民之家，經歷許多老榮民的死亡，對死亡感覺無所謂，並且設法讓自己生活過得充實是相同的。死都不怕了，對於死後喪葬的處理，經歷太多的苦難、缺乏親屬的他們都有不需要有任何的儀式，一切由榮家處理的豁達想法，與一般社區年長者也有極大的不同。

另外，本研究發現老榮民入住到榮民之家後，其實對死亡的態度，認為苦痛都會壓過對死亡的恐懼，造成老榮民有著「好死不要歹活」的想法，他們擔心的是在臨終的「受苦」階段，懼怕的是死亡的過程，而不是死亡最終的結果，而對於不知何日死的「未知」才是終老生命的終極恐懼。

另外病痛的不可預測和不確定性，干擾著老榮民的生活，迫使他們必須面對自己和他人死亡無法掌控的事實。而對於榮民之家所提供的環境及生活型態，也常會讓老榮民覺得那是一個無法讓人心安及等死的地方，因此在和處於令人不安及等死的受苦情境相較之下，也許宇宙之家似乎可以帶來終止受苦的新契機，並且讓老榮民有呈現迎接的殷切期盼。

第二節 建議

依據本研究結果及發現，分別對未來學術研究上及實務應用(醫療照護、政府機關)提出以下建議：

壹、在學術研究上

一、增加具有肢障的老榮民研究樣本

本研究以屏東榮民之家的三位老榮民為研究對象，研究條件限制在願意接受訪談，並透過榮民之家的護理師及社工人員，協助尋找的個案雖有不同的個性且三位身體都有不同程度的肢殘，但研究結果可能資料的取樣豐富度不足，因而不能反應整個老榮民對於終老的生命經驗特性，故未來的研究，可考慮研究者能事先參與榮民之家的各項輔導活動，增加接觸此群體的機會，透過初步接觸的熟悉度選定研究對象，來增加老榮民接受訪談的意願，並增加研究的樣本數。

二、以榮民之家養護堂與安養堂老榮民為研究對象比較

在研究結果中發現，老榮民在日常生活無法自理的情況下，常被迫轉到榮民之家的養護堂接受照養，令老榮民感到走到這一步路，人最好是麻木，同時他們也認為住進榮民之家的養護堂，一切就沒希望了。這樣的話語，建議未來的研究者可以進一步去探討，並且與能生活自理的老榮民比較二者在面對死亡態度的差異。

三、增加榮民研究取樣類別

許多研究結果皆顯示身體健康情況的自評、有無配偶會影響個人對死亡與生命態度的看法，榮民之家內住的第一代老榮民銳減後，已開放給年輕榮民(二代榮民)及榮民夫婦一同進住，此族群亦是值得做為探索其生命經驗的研究對象。

四、以榮民之家工作人員為研究對象

本研究結果亦發現，缺乏親屬的老榮民，進住榮民之家後常會將榮家的照護人員當做親人來看待，尤其是跟老榮民接觸最頻繁的護理人員及照服員。因此，在老榮民渴望有親人來關懷的情感上，工作人員服務的態度及理念將影響老榮民渴望被關懷這項需求的滿足，而有關這部份的研究目前僅有量化的研究者，尚未有質性相關研究者加以探討，因此未來的研究可以此二者探討其對老榮民照護的態度為研究題材。

貳、在醫療照護上

一、在榮家對於護理人員對老榮民照護的功能，僅止於送醫及陪同就醫的功能，這部分在認知上是有著很大差異，建議護理人員能更強化自身的功能，並因應老榮民老化所衍生的問題，除加強於衛生教育指導的功能發揮外，預防老人因意外所產生的殘障問題，減少他們對不能「在地老化」之焦慮感。

二、對於護理人員照顧的感受，榮民們感覺沒什麼被照顧，就是發藥、量血壓等常規性的工作，只見醫護人員來去匆匆，尤其在夜間及假日護理人員照護的老榮民人數多，更讓老榮民感受護理人員照顧他們的時間少，在強調以照護老榮民安全為重點時，建議應重視護理人員在臨床上的工作負荷，在經費許可之下增加護理人員的人

數，以讓榮民覺得有人照顧他是種安全。

三、在老榮民生病住院或在榮家內生活自理需請人協助時，能善用地方政府、學校教育單位或社區的志工的資源，進入到醫院陪伴榮民或進到榮民之家進行關懷與陪伴，並提供協助。

參、對行政機關的建議

一、本研究發現榮民之家內各堂隊的安置空間，仍欠缺「家」的感覺，養護堂空間的安排能以套房式起居方式建設，以保有隱私權，並於安置後能盡量固定不變動，減輕他們對被遷移他處照護的焦慮，因為高齡者喜歡在熟悉的環境、熟悉的人照護，滿足他們不願意被遷移的心願，建議輔導會因應老榮民快速殘老的情境，能提撥更多的經費，增加榮民之家內養護堂房舍的設立外，並注重其生活品質，以滿足老榮民殘廢照護的需求及家的感覺。

二、由於經費有限，且屏東榮民之家位處於偏僻，以致照護人力不足或負荷過重的現象，建議榮民之家能積極與地方政府、學校教育單位及社區的志工資源聯繫，進入到榮家，協助需要關懷或日常生活事務協助的老榮民。

三、老榮民在臨終關懷或癌末安寧的照護上，目前是以自費或基金會資助方式與屏東民眾醫院之醫療服務及安寧療護的專業團隊合作，支援榮民伯伯居家安寧照護。建議輔導會能提撥專案經費，並以屏東榮民之家為範例，開放全國各榮民之家附近之相關安寧療護機構及宗教團體，進入榮家內提供臨終關懷及癌末安寧療護的活動，讓相關社福機構提供更好的臨終的生命品質關懷老榮民，最後一哩路能走的平安喜樂。

第三節 研究限制

本研究的限制有三：

限制一：

本研究採立意取樣方式，都是以老年期經濟較無匱乏之三位老榮民做為研究對

象，探索其面對終老的生命經驗，以及對於生命意義和死亡態度認知。因此選取的範圍只適用於屏東地區老榮民，所以研究結果僅能提供參考。

限制二：

本研究的場域選擇為屏東榮民之家，研究的機構較為特殊化，故研究的結果無法能適用於其他長照機構，所以研究結果僅能提供參考。

限制三：

本研究在探討老榮民的生病經驗部份，三位老榮民的身體狀況與其他老榮民比較，屬久病纏身所造成生活自理困難及身體有殘缺之老榮民，因此對於生活自如、情況良好者的生病經驗資料較欠缺。



參考文獻

一、中文文獻（期刊文獻）

- 王雲東、楊培珊、黃竹萱 (2007)。台灣地區年長榮民生活照顧與婚姻狀況的研究——社會排除觀點的初探。《東吳社會工作學報》，17，33-64。
- 王櫻蓓 (2002)。南部某社區有眷老榮民立足台灣的生活經驗——發現生命的韌性，高雄醫學大學護理學研究所碩士論文。取自臺灣博碩士論文加值系統。
- 古永利、江琬鈺、林明燈 (2017)。老年榮家住民樂觀性格、悲觀性格、社會支持、憂鬱及自殺意念。《臨床心理學刊》，27-39。
- 余海超 (2009)。淺析阿德勒的個體心理學理論的基本內涵。《吉林廣播電視大學學報》，6，46-48。
- 吳鄭善明、林志強(2014)。榮民海峽兩岸定居經驗之研究。《美和學報》，33 (1)，33-62。
- 吳世雄 (2011)。影響單身獨居老榮民入住安養機構之因素探討——以屏東縣為例，美和科技大學健康照護研究所碩士論文，屏東縣。取自華藝線上圖書館。
- 吳秀芳 (2014)。非安寧護理人員靈性照顧經驗之質性探討，國立臺北護理健康大學生死教育與輔導研究所碩士論文。取自臺灣博碩士論文加值系統。
- 吳永銘 (1998)。我國老人教育辦理現況暨發展取向之研究。國立高雄師範大學成人教育研究所碩士論文。
- 江佳芳 (2003)。以需求理論為基礎所建立顧客價值衡量及需求轉換之行為分析，國立高雄第一科技大學行銷與流通管理所碩士論文。取自臺灣博碩士論文加值系統。
- 朱淑媛 (2006)。自費安養中心單身老榮民的生命經驗，國立台北護理學院護理研究所碩士論文。取自華藝線上圖書館。
- 邱瑜瑾、林青(2012)。從歷史制度論探討社會照顧機構組織變遷——以屏東榮家為例。《人文社會科學研究》，6，22-55。
- 林曉君 (2010)。高齡者靈性發展對我國老人教育之啟示。《慈濟大學人文社會科學學

刊。9，193-215。

林蕙珠 (2014)。走向死亡蔭谷—長照機構老人面臨終老的生命困境，南華大學生死學系碩士論文，嘉義縣。取自南華大學圖書館本校博碩士論文。

林佳宜 (2007)。遙遠的敵人或親密的朋友? 長期照護機構住民死亡焦慮之研究。國立臺北教育大學生命教育與健康促進研究所碩士論文。取自臺灣博碩士論文加值系統。

高淑芬、酒小蕙、趙明玲、洪麗玲、李惠蘭 (1997)。老人死亡態度的先驅性研究。*長庚護理*，8(3)，43-51。

陸洛 (2003)。人我關係之界定—“折衷自我” 的現身。*本土心理學研究*，20，139-207。

徐淑貞 (2001)。社區獨居老人其內在資源對憂鬱。國立台北護理學院護理研究所碩士論文。取自臺灣博碩士論文加值系統。

陳欣蘭、溫素美(2016)。從社會心理發展理論探討高齡者的人生四道。*福祉科技與服務管理學刊*，4 (2)，269-270。

陳明珍 (2002)。養護機構老人之生活適應過程研究。國立暨南國際大學社會政策與社會工作學系碩士論文，南投縣。取自臺灣博碩士論文加值系統。

陳曉晴 (2017)。共老、伴老、養老、終老的「家」：論遭逢921地震之老人於埔里菩提長青村之本土療癒經驗。國立暨南國際大學諮商心理與人力資源發展學系輔導與諮商研究所碩士論文，南投縣。取自臺灣博碩士論文加值系統。

陳主慈 (1997)。脊髓損傷患者受苦的生活經驗：帕斯理論指引之研究。國立陽明大學臨床護理研究所碩士論文，台北市。取自臺灣博碩士論文加值系統。

陳佩蓓 (2003)。生命支柱的傾圮——脊髓損傷者疼痛知覺與調適經驗之研究。南華大學生死學系研究所碩士論文，嘉義縣。取自臺灣博碩士論文加值系統。

陳慶家 (2013)。家的經驗與圖像：以安置機構少年為例。國立暨南國際大學社會政策與社會工作學系碩士論文，南投縣。取自臺灣博碩士論文加值系統。

范江萬 (2014)。榮家老年榮民成功老化影響因素之研究—以某榮家為例，慈濟大學社會工作學系碩士論文，花蓮縣。取自華藝線上圖書館。

- 蔡昌雄(2005)。醫療田野的詮釋現象學研究應用。南華大學教社所，270-272。
- 蔡尚穎 (2007)。長期照護機構住民的精神層面議題。長期照護雜誌，11(2)，116-124。
- 蔡馥好 (2013)。中風者之憂鬱與宗教態度、宗教因應及靈性的關係：以本土宗教為例，中原大學心理學研究所碩士論文，桃園市。取自臺灣博碩士論文加值系統。
- 蔡明昌 (1995)。老人對死亡及死亡教育態度之研究。國立高雄師範大學成人教育研究所碩士論文。
- 黃喜南、楊榮森 (2010)。老年人髖部骨折手術前後的考量。台灣老誌，5(1)，22-35。
- 黃怡璋 (2000)。建築空間本質的探討－從梅洛龐蒂的身體現象學出發。東海大學建築學系研究所碩士論文，台中市。取自臺灣博碩士論文加值系統。
- 趙彥寧(2015)。餘命治理下的生死界閥照顧倫理－以老年就養榮民為研究案例。台灣社會研究季刊，100，53-90。
- 藍育慧、趙淑員、莊照明、林昭卿、施明標 (2008)。機構老人憂鬱感、希望感、死亡態度及其相關之探討。弘光學報，53，1-14。
- 鍾芬芳、蔡芸芳等 (2009)。怕死—談健康老人對死亡焦慮。長庚科技學刊，11，123-132。
- 畢恆達 (2000a)。家的意義。應用心理研究，8，55-56。
- 畢恆達 (2000b)。從環境災害過程中探索家的意義：民生別墅與林肯大郡的個案分析。應用心理研究，8，57-82。
- 曾玉香 (2009)。榮民生命歷程之敘事研究，國防大學政治作戰學院社會工作碩士論文，新北市。取自臺灣博碩士論文加值系統。
- 喻大綸 (2008)。從大陸到台灣：一位資深榮民生命史研究，南華大學生死學系碩士論文，嘉義縣。取自南華大學圖書館本校博碩士論文。
- 楊曉惠 (2010)。養護機構老人生命意義感與死亡焦慮相關性之研究—以高高屏地區為例，南華大學生死學系碩士論文，嘉義縣。取自南華大學圖書館本校博碩士論文系統。
- 洪櫻純 (2009)。老人靈性健康之開展與模式探詢，國立臺灣師範大學社會教育學系

博士論文，台北市。取自臺灣博碩士論文加值系統。

莊雅婷 (2006)。養護機構老人自主性之探討，南華大學生死學系碩士論文，嘉義縣。

取自臺灣博碩士論文加值系統。

莊雅慧、林清壽 (2017)。以生命回顧敘說一位白手起家老人生命圖像。 *福祉科技與服務管理學刊* 5(3)，265-284。doi:10.6283/JOCSG.201711_5(3).265

邵富美(2008)。基督徒老人生命意義與死亡態度之個案研究。臺東大學進修部暑期社教碩士論文。取自Airiti Library華藝線上圖書館。

游雅雯 (2016)。資深榮民的生命歷程及其超越老化經驗學習之研究，中正大學成人及繼續教育學系碩士論文，嘉義縣。取自臺灣博碩士論文加值系統。

龔卓軍 (2005)。生病詮釋現象學—從生病經驗的詮釋到醫病關係的倫理基礎。 *生死學研究*，1，57-75。

龔卓軍 (1998)。身體與想像的辯證：尼采，胡塞爾，梅洛龐蒂。國立臺灣大學哲學研究所博士論文，台北市。取自臺灣博碩士論文加值系統。

趙峰、戴紅、鄭泓溶 (2003)。中樞性疼痛機制的研究。 *中華物理醫學與康復雜誌*，25(5)，311-314。

二、中文文獻（書籍文獻）

王志宏 (2005)。 *永遠的五星上將：麥克阿瑟*。台北：咖啡田文化館。

王文科 (2000)。 *質的研究的問題與趨勢*。載於中正大學教育研究所主編， *質的研究方法*。高雄：麗文文化。

余德慧 (2001)。 *詮釋現象心理學*。台北：心靈工坊。

高淑清 (2008)。 *質性研究的18堂課：首航初探之旅*。高雄市：麗文文化。

高格孚 (2004)。 *風和日暖：台灣外省人與國家認同的轉變*。台北：允晨文化。

楊大春 (2003)。 *梅洛龐蒂*。台北：生智。

鈕文英 (2018)。 *質性研究方法與論文寫作二版*。台北：雙葉書廊。

傅偉勳 (2017)。 *死亡的尊嚴與生命的尊嚴：從臨終精神醫學到現代生死學六版3刷*。台北：正中書局。

- 陳人豪、黃惠璣、蕭文高、郭旭格、陳政雄、陳俊佑、陳瑛瑛、曾月盃、詹鼎正、石慧玲、毛慧芬、張淑卿、黃源協、蔡秋敏、王寶英、林志鴻 (2011)。 *老人服務與照護*。新北：威仕曼文化。
- 趙敦華 (2002)。 *現代西方哲學新編*。台北：五南。
- 潘淑滿 (2003)。 *質性研究：理論與應用*。台北：心理。
- 釋慧開 (2004)。 *儒佛生死學與哲學論文集*。台北：洪葉。
- Arthur Kleinman (1997)。 *談病說痛—人類受苦經驗與痊癒之道* (陳新綠譯)。台北：桂冠。(原著出版年：1988)
- Denzin, N. K. (1999)。 *解釋性互動論* (張君玫譯)。台北：弘智。(原著出版年：1989)。
- Erikson E. H、Erikson J. M. & Kivnick H. O. (2006) 。 *Erikson 老年研究報告-人生八大階段*(周伶俐譯)。台北市：張老師文化。(原著出版年：1997)
- Frank Vertosick (1999)。 *神經外科的黑色喜劇* (吳程遠譯)。台北市：天下遠見。(原著出版年：1996)
- Glare Cooper Marcus (2000)。 *家屋，自我的一面鏡子*(徐詩思譯)。台北：張老師。(原著出版年：1995)
- Irvin D. Yalom (2009)。 *凝視太陽：面對死亡恐懼* (廖婉如譯)。台北：心靈工坊。(原著出版年：2008)
- Irvin D. Yalom (2017) 。 *存在心理治療(下)自由、孤獨、無意義* (易之新譯)。台北：張老師文化。(原著出版年：1980)
- Kathleen McInnis-Dittrich (2011)。 *老年社會工作：生理、心理及社會的評估與介入* (洪明月譯)(林萬億審定)。台北：五南。(原著出版年：2011)
- Joanne Wieland-Burston (1999) 。 *孤獨世紀末* (宋偉航譯)。台北：立緒。(原著出版年：1996)
- Marurice Merleau-Ponty (2001) 。 *知覺現象學* (姜志輝譯)。北京：商務。(原著出版年：1945)
- Nolan, M., Davies, S., & Grant, G. (2004)。 *老人照護工作—護理與社工的專業合作*

(萬育維譯)。台北：洪葉。(原著出版年：2001)

Sokolowski, R. (2004)。現象學十四講 (李維倫譯)。台北：心靈工坊。(原著出版年：2000)。

Toombs, S. K. (2000)。病患的意義—醫生和病人不同觀點的現象學探討 (邱鴻鐘、陳蓉霞、李劍譯)。青島：青島出版社。(原著出版年：1992)

Viktor E. Frankl (2012)。活出意義來—從集中營說到存在主義 (趙可式、沈錦惠譯)。台北：光啟。(原著出版年：1967)

三、英文文獻

Gesser, G., Wong, P. T., & Reker, G. T. (1987). Death attitude across the life-span: The development and validation of the death attitudes profiles. *Omega*, 18(2), 113-128.

Liang, C. K., Chen, L. K., Tsai, C. F., Su, T. P., Lo, Y. K., Lan, C. F., & Hwang, S. J. (2007). Relationship between Age and Depressive Symptoms among Institutionalized Elderly Veterans in Northern Taiwan. *Taiwan Geriatr Gerontol*, 2(4), 234-242.

Lester, D., & Abdel-Khalek, A. N. (2003). The Collett-Lester Fear of Death Scale. *Death Studies*, 27, 81-85.

Niu, C.C., Huang, H. M., Hung, Y. Y., & Lee, H. L. (2016). A Study of Interpersonal Intimacy and Meaning of Life Among Elderly Institutionalized Veterans. *The Journal of Nursing Research*, 24(4), 311-320.

Pleschberger. S. (2007). Dignity and the challenge of dying in nursing homes: the residents' view. *Age and Ageing*, 36, 197-202.

四、網路資料

行政院國家發展委員會 (2019) 主要業務之人力資源發展：人口推估取自：https://www.ndc.gov.tw/Content_List.aspx?n=695E69E28C6AC7F3

行政院衛生福利部統計處 (2019)。老人長期照顧、安養機構概況。取自 <https://dep.mohw.gov.tw/DOS/cp-2977-13854-113.html>。(更新時間 108 年 3 月 11 日)

行政院國軍退除役官兵輔導委員會 (2019) 。 榮民整體狀況 。 取自
<https://www.vac.gov.tw/cp-2009-2898-1.html> 。

行政院國軍退除役官兵輔導委員會 (2019) 。 屏東榮譽國民之家 。 取自
https://www.vac.gov.tw/vac_home/pingtung/mp-214.html

行政院國軍退除役官兵輔導委員會 (2019) 。 本會簡介 。 取自
<https://www.vac.gov.tw/cp-1779-1728-1.html> 。

王淑媛，林子馨(2012) 。 新 E 世代老人生命意義與死亡態度之心理分析 。 取自
<https://www.google.com.tw/search?ei=K7f5XPDtB6Klr7wP8O-r0Ag&q> 。



附錄

附錄一、訪談邀請函

保存年限：

國軍退除役官兵輔導委員會屏東榮譽國民之家 函

地址：91245屏東縣內埔鄉建興村 100 號
聯絡人：吳雅雯
電話：(08)7701621#301
傳真：(08)7704284
Email：vhpt0075@mail5.vac.gov.tw

受文者：南華大學

發文日期：中華民國107年5月10日
發文字號：屏家輔字第1070002524號
速別：普通件
密等及解密條件或保密期限：
附件：無附件

主旨：同意貴校生死學系碩士班生死學組研究生袁俊龍，於107年6月1日至107年12月31日至本家進行「榮民面臨終老的生命經驗之研究」，請查照。

說明：

- 一、復貴校107年5月7日南華生死字第1070500673號函。
- 二、研究完成後，請提交研究論文一份供本家參考。

正本：南華大學

副本：本家輔導組 

訪 談 同 意 書

研究主題：『面臨終老之榮民的生命經驗之研究—以屏東榮家為例』

本人_____（以下簡稱我）經由研究者袁俊龍詳細講解後，已全然瞭解訪談過程中的所有細節，及研究的目的與性質。

我瞭解在訪談過程中會受到絕對的保護與尊重，以及對於我的個人基本資料會加以保密。且於訪談過程中，我的感受與意見均會受到重視和適當的處理，並有權利隨時終止訪談。

我願意和研究者分享我對於此研究的相關看法與提供寶貴意見。並同意於訪談過程中全程錄音，及訪談內容可提供研究者在撰寫研究文本時引用於文中。但非經我的授權，不得擅自公開我的相關資料，以及將錄音檔案給予他人，並必須遵守保密協定。

如有提供與此研究相關的文件資料及照片，我同意研究者於撰寫研究文本時作適當引用。

我瞭解於研究結束後，相關資料的處理方式會尊重我的意見，且有關我的個人基本資料及錄音檔案，均會立即銷毀，不擅自留存。

我正式 同意不同意 授權研究者：

✓訪談過程全程錄音

✓引用訪談內容於研究文本中

✓引用相關文件資料與照片於研究文本中

研究參與者（簽名）：_____ 研究者（簽名）：_____

中華民國_____年____月____日

◎過程中如您有任何疑慮，歡迎隨時與我聯繫。生死所研究生：袁○○。

聯絡方式：09××-×××-××× ； e-mail：106×××××@nhu.edu.tw

附錄三、訪談大綱

1. 回憶您在大陸的時候對您的而言最重要的人或事有哪些，是什麼？
2. 來到台灣之後對您的而言最重要的人或事有哪些，是什麼？
3. 生命經驗中面對孤獨、寂寞及疏離之影響為何？
4. 您在入住榮家前、後的生活感覺如何？適應度如何？
5. 您如何面對生病的受苦經驗的感受？
6. 您對於沒有結婚的影響是什麼？
7. 您如何面對死亡這個議題？



訪談札記

敬愛的_____您好，

研究生袁○○，目前就讀於南華大學生死學系碩士班，由本系的蔡○○教授指導，正在進行碩士論文的研究，主題為『面臨終老之榮民的生命經驗之研究—以屏東榮家為例』。誠懇邀請您共同參與本研究，主要欲探討榮民在面對終老時的生命經驗之看法，對未來榮民在榮民之家安養之時對榮家建議與供參考。期待您的共同參與，一同探究這個主題。本研究採深度訪談方式進行，訪談次數大約為一至兩次，每次訪談時間為一至兩小時左右，您只要以口頭方式述說即可。為利於後續研究分析，訪談過程中將全程錄音，錄音內容僅止於研究者資料分析之用。您有權力於訪談過程中隨時終止訪談及錄音。未經您的同意，不會隨意公開相關資料與內容，並於研究結束後，立即銷毀錄音檔案。

此外，為了避免訪談逐字稿撰寫與內容意涵解讀有誤，研究者會將撰寫及整理好之逐字稿，親自到榮民之家逐字轉述給您聆聽，並邀請您給予指正與建議，以確定研究者所陳述之內容能完整表達您的意思。

若您願意參與本研究，懇請您能告知榮家輔導組、堂隊隊長或護理人員來電或 e-mail 聯繫，我將儘速與您聯絡，並說明本研究相關細節，期待您的熱情參與，將使本研究更具參考價值及論文內容更加豐富，並給予我成長學習之機會。誠懇地邀請您共同參與，在此致上滿滿的感謝！

敬祝 體健安康、事事順心

指導教授：蔡○○ 博士

研 究 生：袁○○

南華大學生死學系碩士班碩士生

e-mail：106xxxxx@xxx.xxx.tw

聯絡方式：09xx-xxx-xxx

附錄六、修改後訪談大綱

- 1.您在大陸的時候對您的而言最重要的人或事有哪些，是什麼？
- 2.來到台灣之後對您的而言最重要的人或事有哪些，是什麼？
- 3.談談在每一次生命經驗參與的過程，令您印象最深刻的、最有意義的回憶是什麼？(面對孤獨、寂寞及疏離之影響為何？)
- 4.您在入住榮家前、後的生活感覺如何？適應度如何？
- 5.您面對目前這樣的生活及身體的狀況，有什麼樣的生命意義？
- 6.您對於沒有結婚的影響是什麼？
- 7.面對生病的受苦經驗，您如何感受？
8. 您有宗教的信仰嗎？對於您有哪些幫助或者是影響？
9. 對於死亡，您自己有沒有想過這個問題及感受如何？
- 10.您對榮家有沒有甚麼建議或看法可以提供？
11. 人總是會走到終點站，有沒有想過這段過程要如何走？還有沒有甚麼願望？