



RESEARCH
ON
TERMINAL
CARE
AND
BEDSIDE
COUNSELING

余德慧 等 著

 重庆大学出版社

临终心理 与 陪伴研究

Research
on
Terminal Care
and
Bedside Counseling

临终心理
与
陪伴研究

余德慧
等著

重庆大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

临终心理与陪伴研究 / 余德慧著. —重庆: 重庆
大学出版社, 2016.6
(余德慧选集)
ISBN 978-7-5624-9875-9
I. ①临… II. ①余… III. ①临终关怀学-心理学-
研究 IV. ①R48
中国版本图书馆CIP数据核字 (2016) 第135228号

临终心理与陪伴研究

linzhong xinli yu peiban yanjiu

余德慧 等著

鹿鸣心理策划人 王 斌

责任编辑 温亚男

责任校对 贾 梅

版式设计 韩 捷

重庆大学出版社出版发行

出版人 易树平

社址 (401331) 重庆市沙坪坝区大学城西路 21 号

网址 <http://www.cqup.com.cn>

印刷 重庆共创印务有限公司

开本: 890mm×1240mm 1/32 印张: 10 字数: 207千

2016年6月第1版 2016年6月第1次印刷

ISBN 978-7-5624-9875-9 定价: 58.00元

本书如有印刷、装订等质量问题, 本社负责调换

版权所有, 请勿擅自翻印和用本书制作各类出版物及配套用书, 违者必究

前言 | 死亡的启蒙

1

第二章 | 对临终照顾的灵性现象考察

41

第四章 | 病床陪伴的心理机制：一个二元复合模式的提出

160

第六章 | 临终处境所显现的具体伦理现象

244

第一章 | 从临终照顾的领域，对生命时光的考察

7

第三章 | 临终过程心理质变论述的探讨

94

第五章 | 临终病床陪伴的伦理 / 心性之间转圜机制的探讨

204

第七章 | 临终过程与宗教施为

277

目

录

死亡的启蒙

对于临终，我总是有着不自主的亲昵，总觉得人必定朝向死亡却还肯日复一日地活下去是一件不可思议的事。活着，就如五十岁的托尔斯泰突然惊觉到自己必死而忧惧，不断询问自己“为何要活着？”“活着是什么意思？”托尔斯泰在人生最后的三十二年，日复一日地想解决这个问题。他读了许多存在哲学家如齐克果、尼采的著作，叩问哲学家知道死亡的讯息否？可惜，每个存在哲学家只解决自己的生死大事，无暇昭示他人。于是他也去敲宗教的门，希望东正教的主教们能够给出答案，他更日复一日地钻研福音书，跪下祈祷，可惜让他看破宗教经文的无能为力，三年而颓然作罢。于是，他乃自行其事，认为与其双眼紧盯着死亡，死咬不放，不如松手，放弃聪明才智，如农夫的古拙。缘此，他放弃华服，身着农衣破履，亲自下田耕种犁田，写“忏悔录”。然后为抛弃田产与作品版权之事与妻儿闹得不可开交，三度离家出走，终于在最后一次，以八十二岁的耄龄之年出走，坐在破旧的火车板凳上，身体日衰，最终病死在一个小站的站长办公室里。人就如此以不同的姿态，沉入死亡，投向欢愉。

一个简单的死亡却生产出人类丰盈的生命文化，就不谈与死亡相关的体制，如医疗、法律、民俗、仪式，光是临终的心理学，死亡主体与他人、与世界、与救赎、与自我转化等的关联，几乎就是书不胜书。我想，投入临终研究就会浸淫到如此丰富的瀚海，这是死亡最吸引我的地方。

另外，作为临终者的陪伴义工，我总是注视着义工与病人之间奇妙的关系，一种陌生的亲近，这不是词藻的雄辩，而是再真实不过的现象。义工是病人的陌生人，未曾有过任何恩怨情仇，也就是说，病人与义工的相遇，犹如路边的行人之间的互相点头，但是当陪伴慢慢发生，就会出现某种非亲非故的亲切关系，这亲切关系往往是比较真理性的关系，意思即，病人比较能以真实的感情流露相待，而无须遮瞒，不似亲人与病人之间，反而有诸多难以启齿的话。

然而这只是表面的现象，真正的问题是连我都想不到的深刻。在我们活着的现实里，我们以为落实的东西才实际，只有那摸得到、看得见、具有世间的有用性的才是实惠，而不是口水，但是，经过落实的现实其实并没有定性，一切都会变化，身体会变化，感情会变化，境遇会变，这一切的变化都涉及托尔斯泰探询的“活着是什么意思？”现实的变化也意味着虚构的幻变，意即我们所谓的“落实人生”其实是对存在真正体会的障碍，但是任何动心起念想让现实幻灭的人为功夫都将失效，使用语言试图去除幻念都是妄想（即康德所谓“超越的错觉”），想超越现实的任何念头皆系妄想。只有当人无能为力之时，人才会回到存在（即空无），亦即只有当人对现实无能

为力时，他才有了空无的存在资质，他才有了超越的可能。

照法国作家布朗肖（Maurice Blanchot）的说法^[1]，现实本身即是隐藏，隐藏就是沉在寂无声息的否定当中，这否定就是对现实的无能。无论是病人，或是家属，只要他们在临终病床之上或其旁，表现自我的精明，都会变成讽刺画。陪病的家属如果还在死神之前表现其医学、哲学或宗教的精明；例如，拼命找救命药单、拼命想哲学地或宗教地超越生死，都显示出人极端的愚不可及。任何大言去断生死，都显示出其虚张声势，令人难过；任何以教育口吻教病人如何才能解脱放下，也属老太婆的裹脚布，又臭又长。

布朗肖进一步说：“当有生命之物缺少时，存在显现似掩藏深处，存在在其中成为缺乏。”意思是说，隐藏自身显现之时，那就是“使一切消失”，亦即现实乃是叫一切存在消失，所以当表象浮现，隐藏就跟着浮现，所以存在就在那缺乏之处——缺少就是“存在显露”。

这一点都不是耍嘴皮子，也不是玩文字游戏，而是句句属实，如果你专心在临终病床做无目的的义工。义工的无目的性并不容易，姑且不说把义工当作善行或功德，或把义工当作学习生死，把意义的显露当作一种表意，一切都说得太过分，也都是一种隐藏存在的形式。义工就是乞丐，就是流浪者，向存在乞求，用缺乏去兑换真理，用无视于现实去实现存在。但是乞儿没有乞讨的对象，也没有乞讨的空间，所以乞钵缺乏，是以存在。

[1] 布朗肖（1907—2003）：《根本的孤独与世上的孤独》。见顾嘉琛译《文学空间》附录，北京：商务印书馆，第206页。

光是“是以存在”四个字就够让人修行不已。这修行就叫作“负向开展”（developmental negativity），简单地说，就是让无能、空乏、痛苦把人带到一种质地的边缘，使得生活空桥必须是异质的跨越，亦即两种质地的生活会在对立的情况中被连接起来，而这联结是不自主的，可能来自现实的破灭，或者是病魔的侵袭，或是突来的意外。在病房多年，也深知“负向开展”几乎已经成为生命转化的经典程序，任何人都无法自外于此程序。

但是，这程序显然是难以被接受的，其实许多病人都心里有数，只是不能言之于表，但对陪伴的亲人来说，这程序是不见的，因为离意愿太远，离知识太抽象，虚渺无度。

每个人要的刚好是这程序的相反，人们需要“善终”，于是人们捏造临终者“含笑蜕化”的故事来安慰自己，也捏造宗教意涵的祥瑞来遮住真理的眼睛，这些遮蔽都是“有常”的扩延、刻意的想象。有时在临终病房会有种交错，常常会在瞬间瞥见这些遮蔽，例如，昨晚陪着的病人还好好的，隔天早上义工兴冲冲到病房，一进房间，已是人去床空，病人昨夜过世。透过这么一次的交错，义工可能愣在病床边，抚床无言。无常在瞬间的缝隙涉入真理之光，人无言无语，进入真实。

然而，这些所谓“障碍”的现实却是令人迷恋与依恋的，对人来说，真假其实并不重要，感情的依附往往只是某种想象“安身立命”的安心，所有的在世的光采都是令人愉悦的智障，甚至更彻底地说，连如何活下去的意义或者生存的理由都可能是虚构的真实。

临终处境是个让人看透的地方，但是没有深刻的领悟，人们即使当一辈子的安宁医护或义工，往往流于语言的俘虏。临终是个一无所有的地方，甚至也不断显露语言的智障。我的学生石世明在安宁病房当心理师，他有一句名言：“病人的话是会 expired 的”，expired 本是医院在病人过世之后，在病历封面盖上的字眼，但石世明却指语言的 expired，原因是病人的话，言犹在耳，但身体却一泻千里，语言迅速失效，无法指涉实在。这是临床经验，但是却可以从这个小领悟发现语言是个障碍，也就是说，当我们吐言之际，人的主体早已经走开了，可是那透过语言去认识世界的人却死盯着语言的摹本，以为语言依然指涉着主体，而对主体的消失毫无所觉。

这使我们不得不转向沉默的领域，一个没有语言的地方。沉默不仅是安宁陪伴者最深刻的陪伴技术，也是生命深刻的修为。沉默是一种纵深的时间向度，它首先是自己与自己相处的最自然状态，当我们聚精会神做事之时，非常自然地放下语言，而“聚精会神”这四个字的每个意思都意味着自己接触自己的“精”与“神”之现身，也就是真正自己遇见自己的时刻。这与横向勾连的时间完全不同，横向勾连是我们的世界经营时间，我们必须对外在讯息十分警觉，必须迅速反应。但是，临终处境的一无所有，任何把床边照顾或陪伴当作事情来处理的作为，很快地就会发现其可笑的姿态。临终处境只能用“无能”来感受，任何能力在场都会使得其怪异。就如同长袖善舞的企业家临终之前，若依旧显露他的在世犀利、对于事情处理的指挥若定，一定会在病房形成一种荒谬的讽刺画面——任何语言都会与自己的身体产生强烈的对比，正在消亡的身体配上一个刚强

的脑袋，犹若科学怪人。

深刻体会一无所有是生命难得的领悟。真正的临终陪伴义工常能体会自己是个乞讨者，但他不是向人间乞讨。而是无对象的乞讨。我们仿佛拿着乞钵，向神乞讨，但是神已经退场，无影无踪，我们托着空钵，望断天涯，无法获得点滴的挹注。这就是无能，而这无能的义工，无语望苍天的心情正好就是澈念。

如果澈念是我们临终陪伴者的内在性，那么这内在性恰好必须是无知。我们在世得强行之知是为了经营世界，所有的知识都朝向有用性，而对无功能、非功能的领域几乎一无所知。我们看到无用之物，只能将之弃置，其实也弃置了我们与世界、与他人之间的无功能部分。我们传统的知识系统对无功能之物不给予命名，不给予知识，这就是无知。无知刚好就是楔入无功能关系的敲门砖。无知在世被视为可怜，但是从基督教仁者卢云的经验，完全阐明了其中的奥妙。卢云以一个博学神学家的身份去智障儿中心担任义工，他照顾的智障儿亚当使他获得神秘的醒悟。每当在大学工作繁忙之际，他会突然想起亚当迎面而来的安静，那是一个无人照顾就会立刻死亡的孩子，他的无助无能教导了卢云，仿佛说着：如果没有这周遭环绕的爱，我就无法生存，而这个意涵恰好反过来教导我们给予爱的真谛，这爱无关乎怜悯，无关乎效能，而是在某个时刻突然迎面袭来的、突然触动我们内在汨汨流动的生命感。

所有这些临终启蒙一再显示“积极的负性”（negative affirmation）的知识论及其实践，它教导我们非现实的闲散深度：在那里，我们有了宁静，真正的平安，以及……在世的一切颠倒。

余德慧

〔谨序于花莲东华大学·2006年5月〕

从临终照顾的领域， 对生命时光的考察

【作者】崔国瑜、余德慧

【摘要】

如果把生死学的范围界定在活着的人如何面对自己有关死亡的各种识智，那么这个识智的发生涉及宗教、哲学、历史、护理、医学、社会学与心理学等诸种领域。对心理学来说，心理学家如何对终极关怀进行研究，是个相当陌生的领域。根据作者在临终病房的现场研究，我们对活着的人看待即将去世的人之心理历程，提出“濒临”的心理概念，作为生死学的心理研究的探讨基础。“濒临”是指个人进入生死共在的状态，这个状态的特性是当个人的活着出现裂隙，使个人无法以长远的生命计划为期待视域，以致时间的无限缩短成当下的活着。活着的裂隙发生在我们遭逢即将去世者的一切，使我们发现日常性本身遮蔽了死亡的显现，当我们将即将去世的一切身体毁败与关系的断裂现象涵摄到自身，我们进入了“濒临”的状态，时间感出现缩短的切近，整个人在事情里的活着转换到某种另一种活着的状态。

【关键词】

活着的现象学、切近、濒临、生死学、生命时光

对生命时光的提问

本文的主要论点在于把有关生死学研究的“活着是什么意思”提出来，企图透过临终照顾的经验，将生命时光的意义加以展现，使心理学有关生死的研究直接碰触一个更根本的课题：有关生命时光的探讨。在传统的社会科学里，时间只有一种意涵：刻度的时间。无论在生命的历史（年岁）或是生命的发展（从婴儿期到老年期），刻度时间都毫无疑问地满足了我们生命的描述指标，以至于不必对时间加以提问（Adam，1990）。因为这个缘故，我们理所当然地对时间做了各种处置：发展的顺序（从小到大）、时序的安排（从春到冬）以及各种历时性的规划（生涯、历史事件）。但是一旦当时间成了提问的对象，我们马上面临着“对时间的度量”的存有问题：首先，在生命感的时间里，时间无法度量，“我不度量将来，因为将来尚未存在；我不度量现在，因为现在没有长短；也不度量过去，因为过去已不存在。那么，我度量什么？”（奥古斯丁，《忏悔录》：253）因而，生命时光就必须转换成心理意义的时间：“对未来的期待，对眼前的用心，与对过去的缅怀与回忆。”（同前书：255）

从奥古斯丁以降，人的时间被确立为生命时光之后，学术界面临一个难题：生命时光即是“人的活着”，而“活着”本身早就拒绝反思，使得任何实证科学无法找到入门的进路。幸亏在近代发展的现象学，使得有关“活着”的生命时光研究有路可循。

“活着”的现象学

本研究是由研究者参与临终病人病床生活的经验，从病床这个具体处境，使研究者得以开显出生命时光的意义。本来我们的“活着”是不曾被质疑的、最大的理所当然的世界，如果没有透过某种边界处境（limited situation），我们将难以详察自己活着的整体性。临终病人的生活世界，恰好为活在世界之中的我们提供了一个边界处境：在“即将要……但尚未”离开世界之际，他们所经历的时间、身体以及关系的变异，以一负向的观照面（negativity），将我们在世界活着的意义反映出来。研究者透过这个边界处境所获致的反身（reflexive）理解，当作生死学的心理领域的知识来源。

在病床处境的“反身”理解，乃是透过研究者活着的身体与“即将要……但尚未”离开世界的身体的共处，由此而产生的共命感出发；研究者没有即将离去的急迫感，而病人已经在离去的状态；研究者意识到病人的现状正是自己的未来，因而探询着自己：“活着”是什么意思？即将离去的人或许还会跟尚未离去的人说话或看着研究者，但是他的处境却与活着的

人有一种难以跨越的鸿沟。因而促使研究者开始思考的是自身活着的意思，而不是对方。值此之故，生死学的主体乃在“尚活”的人，而不是即将离去的人。

然而，任何临终病房的现场所要揭露的现象乃是涉及我们作为人类的全体生活，过度庞大而使得任何反思都被阻塞。感谢列维纳斯（Levinas, 1947, 1978）提供“活着”的基本现象学基础，使得我们对如此庞大的现象有个最起码的切入点。首先，他提出存有者（existents）与存有（existence）之间的区别：存有者是我们活着的个体，在有限的时间里，我们接受一切世界的滋养而有存在感，亦即所有的存有者的存在都必须向外在的世界求得具体的实在，可是存有自身却是“没有世界的存在”，没有存有者依存在世界的存在，也就是列维纳斯所谓的“Il y a”（法文，英译“*There is*”，中译“无名（明）的存有”）。在列维纳斯（1947, 1978）的基本想法里，人的存在都是以世界的存在为其存在的依赖，而这样的存在却根植于先于世界存在的“存有自身”，即是 Il y a，是个令人惧怖的“无名（明）”，人如果不转而脱离存有的巨大无名，人会因为与存有无法脱离而出现“下堕”的状态：“‘下堕’就是没有与存在决裂，即没有与 Il y a 决裂的超越。”（杜小真，1994），因为纯粹的存有本身包容一切否定的实存，它没有人称的形式，就如同布朗肖在《黑暗托马》所说的氛围：

托马斯最初感到他还能使用自己的身体，特别是眼睛；这并不是因为他看见什么东西，而是他所看的东西鄙薄他的注视，不允许他移动目光。久而

久之，这就足以使他与那黑暗的一团发生关系，他模糊地感觉到这个实体，并在其中漫游……他任凭那无法抵御的恐惧感征服了他。黑夜很快变得比任何其他黑夜更加黑暗、更加可怕，就好像它真正不再从思想的伤口中走出来……这就是黑夜本身。制造黑暗的想象图像淹没了他，而被改变成恶魔精神的主体努力想把这些图像表现出来。他什么也看不见……他的眼睛对自己毫无用处……他任凭黑暗侵入他的身体深处……他把使他看不见的东西看成一种对象。（杜小真：28-29）

这中性的、无意义的、无明的 *Il y a* 是极其可怕的。它之所以可怕即在于：它其实就是对无意义的体验。*Il y a* 的无人称性“吞噬我的意识，意识于是被剥夺了个性”。要同 *Il y a* 相抗衡，主体只有向着外在性（*exteriority*）或他人超越，亦即面对面（*face to face*）的超越，或者说是从一个在者到另一个在者的超越。唯有寻求他人的超越，寻求外在性的超越，才可能实现逃避——逃避 *Il y a* 这可怕的无明。

列维纳斯（1974，1981）指出：人朝向外在的世界作为存有的基础，而形成“另一种存有”（*otherwise than being*）。这并不是指人心外逸，仅知被外在事物所豢养，而是一种存有的基础。人必须逃离无明的存有，犹如世人对自己生存的救赎，就如同闭锁在无明的黑暗当中，他人的来临宛如来到存有黑暗的斗室敲门，在门打开的那一刹那，人有了“悦”（*enjoyment*）。列维纳斯所指的“悦”，即“生命的滋养”，这是人为何愿意

活在世上的基础。人在世上的滋养不仅是将自己从坠入存有的深渊拯救出来，而且他活着的一切事物都是他的生命滋味。人的贪生怕死正是在这滋味当中。对列维纳斯来说，贪生就是生命滋味本身，也是人的“在世存有”（另一种存有）的形态，他超越了存有自身的本体，朝向在世的一切价值、伦理与责任的生活。

生命滋味最大的恩赐来自人与他人的脸的见面。人在脸对脸的见面出现了他人对我的“主显”（epiphany），我成为他人的“奴仆”，因为他人的脸的来到，正如一种无限上纲的指令，使我在他人的“主显”之下，必须为之负责。这是人间关系伦理的起点。

但是人的生命滋味却有一个根本的事实，亦即所有的“悦”都是独自的“悦”，冷暖自知，毋庸他人共感，亦即生命的滋味只能独享独悦，点滴只能在自己的心头。因此，面对他人所形成的“他者”是我独自拥有的他者，因此我对“他者”又是主人。换言之，我与“他者”的关系既是奴仆也是主人。

由于我的“独自滋味”，使我的经验无法共享，只有透过语言的表达，我才明白他人。但是明白并不能取代我的“独自滋味”，我依旧在世间独存。但这并不妨碍我对他人的无限渴望，我依旧要与他人在一起，但是并不是我与他人的交融，而是我与他人之间的“切近”（proximity）。“切近”意指：在一起，却不能取代根本我的“独有”。

然而死亡却让我逐渐从生命的滋味退却，朝向死亡正好是初生的反转，我逐渐从在世存有发现了裂隙。我原来所依靠

的生命滋味在我身体的衰弱中引退，而我又逐渐将沉沦于我的
И ya。

但是这一切近却不是来自反思的概念，而是来自终极处境的
具体事实。

共处在终极处境的知识来源

一、面容的恩典

与病人共处，我成了病床生活这个具体现象当中的一分子，我对现象作描述正是我的意识对世界进行的赋义行动（optical actions）。然而，自我却又不是所有意义的根源，他人向我走来，即质疑了我对世界的主权。他人的面容迎向我——他人仅仅是在那儿，在我们彼此面对面的关系中呈显给我。面容虽为我们看见，但又不仅仅是在视线上被看见（seen）而已：被视线捕捉的面容若只是知觉意识的意向之物，将使得面容所彰显的绝对他性（absolute otherness）被化约。列维纳斯（1947，1987）指出：面容不是这种相对且自我的感官经验之对象，更不是知觉或知识的客体。面容是主显，是启示（revelation）。“面容会说话，面容的呈显已是言说。”（列维纳斯，1961，1991）——正是在他人向我的言说之中，我发现自己并不是唯一拥有世界的人，我不能任意地为世界赋予意义。面容即表达（expression），是由他处而来的意义的源头，而非由自我所赋予的意义产物。在我与他人的接触当中，我总是得到的比给予的多；他人对着我的说话，给予了我原来无法