

儒家文化中的倫理療癒

黃光國*

台灣大學心理學系

本文以作者所建構的「含攝儒家文化的理論」重新解釋收錄於《中華諮商與輔導學報》本期專刊中的各篇論文，藉以說明儒家文化中的倫理療癒。本文的析論顯示：「含攝儒家文化的理論」可以彰顯出儒家文化的核心價值，而且可以會通量化的實徵研究 (empirical research) 與質化的事件分析 (event analysis)。西方理論雖然亦可以用來理解華人社會行動的某些層面，但卻只有工具性價值。若是妥適運用兩者，可以收到「中學為體，西學為用」的效果；若是只偏用西方理論，則會造成文化視盲 (culture blindness)

關鍵詞：文化視盲、含攝文化的理論、倫理療癒、核心價值、工具性價值、中學為體，西學為用

我於 1972-1976 年在夏威夷大學攻讀博士學位期間，受業於著名的文化心理學家 Prof. A. J. Marsella。當時他的主要研究興趣是各個不同文化之間的心理病理與心理治療 (psychopathology & psychotherapy)，我因而跟隨他修了不少這方面的課。我的博士論文題目便是〈台灣社會中的社會心理壓力、因應策略與心理病理之模式〉(Hwang, 1976)。

回台灣後不久，我開始投入「社會科學本土化」的工作。我發現：儘管國內許多有識之士早已看出建構本土心理治療理論的重要性，但大多數心理學者，仍然有不知如何下手之嘆。舉例言之，2009 年 9 月 26 日，台灣臨床心理學界最資深的柯永河教授退休九年後，在台灣心理學會第 48 屆年會上，以〈我心目中的台灣臨床心理學〉為題，發表主題演講。他對台灣臨床心理學界的狀況做過深入的回顧之後，說道：

「全盤美化的臨床心理學」

臨床心理學在台灣發展到現在，筆者深以為最重要的是建立純屬於自己的臨床心理學理論。在台灣自從有臨床心理學史以來，它的定義、工作人員稱謂、臨床心理師工作場所、工作方法與工具、工作理論、使用的讀物、課本，無一不是從美國

* 本期特刊主編：黃光國，台北市羅斯福路四段一號，email：kkhwang@ntu.edu.tw；02-233663081

移植過來的。時間已過了半個世紀，目前台灣的臨床心理學界人士無論是學界的或是實務的，情況還是一樣；外界人士看來，台灣臨床心理學界的人都深信不疑地對自己說「美國臨床學者在他們本土開拓出來的這條臨床心理學路線是絕對不會有誤，它有多長，我們就走多久，而且不必要改變什麼繼續走下去就對了！」(p.55)

為了作這次主題演講，柯教授特別針對 22 位台灣臨床心理學者進行一項調查，結果發現：他們常用的理論有六種，包括認知治療（81.8%）、行為治療（77.3%）、折衷治療（45.5%）、個人中心（31.8%）、精神分析（22.7%）、存在主義治療（22.7%），「但是那些都是舶來品，沒有一套是土產的」。因此，他認為：

如果在台灣的臨床心理學希望成為「台灣臨床心理學」，它必須擁有一個或數個核心理論，而且那個或那些理論是台灣特有而其他地方所沒有且可以和其他地方平起平坐，或甚至優於且可包容其他地方的理論在內的；不然，現在的台灣臨床心理學，充其量，只能稱為「在台灣」的臨床心理學，而不能被稱為真正的「台灣臨床心理學」。

本土的心理治療理論

基於這樣的見解，他希望有些教師在職位升至教授之後，能夠：善用退休前的剩餘教書光陰，整理或統整累積多年的諸多零散心得或資料，並從中努力尋找出一個或數個核心概念，將雜亂無章的諸多學術經驗串成系統性的知識，由此企圖建立一套「自認不錯」的理論系統，根據此一系統反省與解釋舊有的及新增的資料，並進一步據此預測前有的理論系統所無法預測存在的新心理現象。

他說：如果沒有人肯做這樣的工作，「則可預期到往後幾年，台灣臨床心理學界人士還是過著『沒有靈魂』、『行屍走肉』，仍然捧著外國臨床心理學理論，而被它們牽著鼻子走津津有味，樂在其中的治學日子。」

然而，建構本土心理治療的理論真的是如此困難嗎？2005 年，我回到夏威夷，應邀參加美國心理學大會，報告心理學本土化在台灣的進展。當時國際知名的學刊《諮商心理學家》（*The Counseling Psychologist*）主編 R. Carter 聽了後大感興趣，邀請我為該刊編一期專刊，討論本土研究取向在諮商心理學的應用。我回台灣後，即邀集台師大的陳秉華教授、香港中文大學的 Alvin Leung、美國舊金山州立大學的 Karl Kwan 合作，編了一份題為〈華人諮商：本土及多元文化觀點〉的專刊，於 2009 年蒙該刊以「重大貢獻」（major contribution）的方式出版（Hwang, 2009）。我跟 Jeffrey Chang 合作的〈修養：儒家社會中的心理治療〉一文，蒙美國心理學會選為諮商心理學家更新證照的進修教材（Hwang & Chang, 2009）。

一、心理學的科學革命方案

在 2000 至 2008 年間，我受命主持「華人本土心理學研究追求卓越計畫」，事後並將其研究成果綜合出版為《儒家關係主義：哲學反思、理論建構與實徵研究》（黃光國，2009；Hwang, 2012）一書，接著又出版《心理學的科學革命方案》（黃光國，2011），提出〈自我的曼陀羅模型〉（Hwang, 2011）。此一模型跟《儒家關係主義》中的〈人情與面子〉理論模型分別代表了「自我」與「關係」兩個層次的普世性模型。這兩個理論模型的提出，代表非西方國家的心理學本土化運動已經邁入一個成熟階段，可以對西方建立在「個人主義」預設之上的社會科學理論進行挑戰或甚至「革命」了。

本土戒治模式

法務部矯正署高雄戒治所前所長蔡協利是位對於毒癮戒治和矯正極為用心的人物。他從戒治矯正機構的基層工作人員做起，深知「內觀」靜坐對於穩定受戒治人員情緒的重要性。長久以來，他在高雄戒治所主持毒癮矯正工作，便鍥而不捨地推動學員「內觀」靜坐。兩年前，我在高雄醫學大學心理學系夏允中助理教授的引介之下，得以認識蔡所長，並瞭解他多年來努力奮鬥的方向，蔡所長很誠懇地希望我能夠提出一個整全式的理論架構，來幫助他推動以「內觀」作為核心的戒治輔導計畫。因此我決定與夏允中的研究團隊合作，幫助蔡所長完成他多年來的心願，希望對台灣社會能夠有實質上的貢獻。

2011 年六月，我到高雄戒治所聽取臨床心理師及社工師對該所推動各項輔導工作的簡報之後，認為事情大有可為，因此於六、七月間，兩度到該所以「現代社會中的道德教育」、「儒家社會中的心理治療」，以及「自我的曼陀羅模型」為題，對工作人員作演講，希望能夠凝聚大家的理論共識。接著又於 9 月 15 日及 10 月 27 日兩度到該所舉行「戒治處遇暨問題研討會」，針對第一線工作人員所提出的各項問題進行雙向溝通，同時與夏允中教授召集的研究團隊合作，推動一系列的研究計畫。

該項計畫進行一年後，其成果報告分別刊登於高雄師範大學輔導與諮商研究所出版的《諮商輔導學報》（黃光國等，2012a）及法務部矯正署出版的《矯政》（黃光國，2012b）。高雄戒治所對這樣的研究成果相當滿意，新所長就任後，希望我們能擴大既有的研究團隊，繼續跟他們進行新一輪的合作計畫。這時候，我也面臨了一個新的挑戰：如何用淺顯易懂的實例，說明「儒家倫理療癒」（Confucian ethical healing）比西方的諮商輔導理論，更適用於儒家社會？

大概從十年前開始，我應邀擔任《中華輔導與諮商學報》編輯委員，經常為該刊審稿。因而注意到一個現象：由於對素樸實證主義式量化研究的支離破碎感到不滿，諮商輔導領

域裡的質化研究有日益增加的趨勢。語言則是文化的承載者，而目前的台灣文化是儒、釋、道三種文化傳統再加上西方外來文化的混合體。在人們的生活世界裡，各種不同文化傳統藉由語言學習，進入人們的潛意識之中，不知不覺地影響人們的思想與行動。社會科學理論則是學者觀看世界的眼鏡，由於台灣社會科學界業已「全盤西化」，心理學者普遍戴上了西方理論的眼鏡，也因而普遍患有「文化視盲」(culture blind)。由於西方社會科學的傳統訓練根本不知道如何建構「含攝文化的理論」，許多台灣學者在本土文化中進行質化研究時，即使收集到許多蘊涵高度文化意涵的「事件」，對於其中的文化意義也可能視而不見。

由於《中華輔導與諮商學報》積累了許多待出版的稿件，為了消化積稿，編輯委員會決定出版專刊。我因而自告奮勇：由我從積稿中挑出幾篇論文，用我所建構的「含攝文化的理論」重新加以詮釋，藉以說明「儒家倫理療癒」的理論和實踐方法。

華人〈自我的曼陀羅模型〉

在這篇論文中，首先我要談的是〈自我的曼陀羅模型〉。在《心理學的科學革命方案》中(黃光國, 2011)，我一再強調：〈自我的曼陀羅模型〉是普世性的。用在華人社會中時，首先我們要考慮的是：該一模型中，社會學層次的「我」(person)具有什麼樣的文化特徵？它跟心理學層次的「自我」(self)以及生理學層次的「個體」(individual)之間，具有什麼樣的關係？

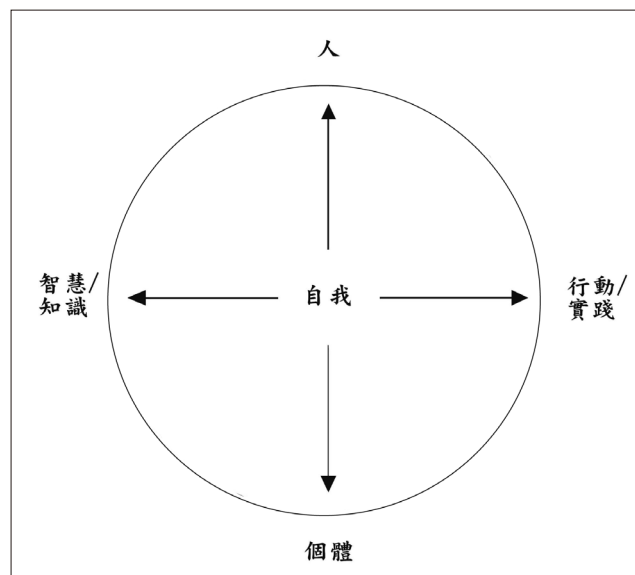
圖一中的「自我」(self)處於兩個雙向箭頭之中心：橫向雙箭頭的一端指向「行動」(action)或「實踐」(praxis)，另一端則指向「知識」(knowledge)或「智慧」(wisdom)；縱向雙箭頭向上的一端指向「人」(person)，向下的一端指向「個體」(individual)。從文化心理學的角度來看，這五個概念都有特殊的涵義，都必須作進一步的分疏：

「人」、「自我」和「個體」的區分，是人類學者 Harris (1989) 所提出來的。她指出，在西方的學術傳統裡，個體、自我和人這三個概念有截然不同的意義：「個體」是一種生物學層次 (biologistic) 的概念，是把人 (human being) 當作是人類中的一個個體，和宇宙中許多有生命的個體並沒有兩樣。

「人」是一種社會學層次 (sociologistic) 或文化層次的概念，這是把人看作是「社會中的施為者」(agent-in-society)，他在社會秩序中會採取一定的立場，並策劃一系列的行動，以達成某種特定的目標。每一個文化，對於個體該怎麼做才算扮演好各種不同的角色，都會作出不同的界定，並賦予一定的意義和價值，藉由各種社會化管道，傳遞給個人。

「自我」是一種心理學層次 (psychologistic) 的概念。在圖一的概念架構中，「自我」是經驗匯聚的中樞 (locus of experience)，他在各種不同的情境脈絡中，能夠作出不同的行動，並可能對自己的行動進行反思。

心理學層次的「自我」，Cheng (2004) 稱之為「主體我」(subject self)，或「緊扣於時間上的自我」(time-engaged self)，他在個人所處的時空中，依據個人的「智慧／知識」，針對自己所遭遇到的問題，不斷作各種不同層次的自我反思 (self-reflection)，採取各種因應措施。他會思考自己的處境，在未來的時間之流中，調整自己的行動 (action) (見圖一)。



圖一 自我的曼陀羅模型

「命格」與「良知」

社會學層次的「人」(person)，可以稱為「先驗的我」(transcendental self)。它是個人將社會認定的作為「人」的標準內化之後，再根據自己實際生命經驗所形成的「理想自我」(ideal self)，它在時間之流上較為恆定。遇到生命中的重大變故時，往往會以「先驗的我」和自己的生命經驗互相比對，進行「自我反思」(self-reflection)，再決定自己未來要走的方向。

在西方基督教文化中，Person 這一名詞可譯為「人」，亦可譯為「位格」，它在基督教傳統中是指「三位一體」(trinity)，在馬丁·路德發起宗教改革之後，逐漸演變成社會學意義的「人」。

在儒家文化中的「人」，則是處於八字算命或紫微斗數的「命盤」或「命格」(structure of destiny) 之中 (見圖二)。依照中國民間的說法，個人的「命格」是由超越的「天」所決定的，這就是所謂的「天命」(destiny of Heaven)。個人的「天命」會隨著時間的經過，而逐漸展現出來。然而，不管個人的天命如何，要作為一個「人」，他必須要能夠依照自己的「良知」(conscience) 或「天良」做事，如果一個人做事違反「良知」或「天良」，他便可能被人譴責為不是「人」。

福德	田宅	身宮	交友
父母			遷移
命宮			疾厄
兄弟	夫妻	子女	財帛

圖二 「命盤」或「命格」的結構

個人「命格」的結構，構成了個人的「生活世界」(lifeworld)，它跟個人主義文化中的「人」觀形成了明顯的對比。在本論文中，我將從不同的角度，反覆析論：儒家修養理論的核心精神，並以之作為參照點，說明某些西方的心理治療理論為什麼不適用於華人文化，若要將它們移植進入華人文化，必須要作什麼樣的修正。

二、傳統喪葬儀式中的哀悼經驗

《論語》記載孔子跟弟子的對話，絕大多數卻是弟子問，由孔子回答。僅有少數幾次，是由孔子向弟子提問。這幾次對話最能夠反映出儒家思想的核心價值：

子曰：「參乎，吾道一以貫之。」

曾子曰：「唯。」子出，門人問曰：「何謂也？」

曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」《論語·里仁》

有一次，孔子主動向曾子強調說：「吾道一以貫之。」曾子說：「是。」孔子離開後，其他的弟子問曾子：老師所說的「一貫之道」究竟是什麼？曾子的回答是：夫子之道，就是「忠」跟「恕」兩個字罷了！

朱熹對於這兩個字的註解是：「盡己之謂忠，推己及人之謂恕」。「盡己」和「推己及

人」可以說是儒家思想的核心價值。以這樣的核心價值作為基礎，先秦儒家發展出相當精緻的倫理體系。在《盡己與天良：破解韋伯迷陣》第七章中（黃光國，2013），我曾經指出：子不語怪、力、亂、神《論語·述而第七》，孔子平常雖然不願意深入探究諸如「天」或「鬼神」之類的形上學概念，然而，中國人對於「天」及「鬼神」雙重信仰的結構，卻是儒家倫理的形上學基礎。

這一點，在洪雅琴（2013）所著的〈傳統喪葬儀式中的哀悼經驗分析〉一文中，可以看得最為清楚。作為喪家親屬的一員，本文作者洪雅琴在父親出殯後一週至兩週內，邀請兄姊們進行分享式的訪談，其內容包括從父親往生到入殮的傳統喪葬儀式過程中，子女們的種種體驗和感受。為了符合自然的談話情境，研究者除了引導談話的方向之外，也和兄姊們就大家的喪父經驗，展開對話，希望能激發各人對更深一層感受的覺察。從洪家人處理喪葬過程中所展現出來的人際互動，我們不僅可以看出：儒家倫理的形上學基礎，而且可以看到儒家倫理在現代台灣社會中的運作。

「文化劇本」的導演

當研究者的父親在醫院中呼吸衰竭時，在母親同意之下，經醫護人員急救後，由救護車送父親返回家中，並安置於廳堂，多數子女均已到齊。護士拔掉呼吸器，正式宣布父親壽終正寢。

從父親往生的那一刻起，「現實上的時間彷彿已經停止」。「多數親戚鄰居聽聞父親的死訊，馬上放下身邊工作，前往協助治喪事宜」，大哥說：「可以立即感覺到這股宗族社區的強大力量注入我們家。」三合院內、外熱鬧烘烘，大家忙進忙出，吆喝聲此起彼落，很有經驗的相互配合著，一如過往婚喪喜慶的日子，只是這次父親從「鬥腳手（台語）」的人變成了主角。

這位「主角」的未亡人，也就是研究者的母親，變成了一家人實踐傳統倫理的「導演」：急救時，母親要求大姊先行購置往生者習於穿戴的七層壽衣，大姊為父親選擇了質材極佳的中國式深藍色亮面長袍馬褂。母親說還好昨晚在醫院大哥已經幫父親洗好澡了，穿壽衣之前，大哥先為父親刮鬍子和洗臉。母親指示：「兒子頭，女兒尾」，亦即：由兒子為遺體穿戴上衣和帽子，由女兒為父親穿上褲子和鞋襪。母親還叮嚀兒女得趕快在父親遺體仍溫暖柔軟時穿上壽衣，父親才能「得道（台語，往生西方極樂世界）」，大家便在忙亂中為躺在「水床（臨時安置遺體的木板床）」上的父親穿畢壽衣，看著突然往生的父親，恍如隔世，不禁哭泣。

台灣民間的文化，是儒、釋、道三種文化的傳統混合體。洪家子孫在實踐其倫理傳統

時，也從這三種不同的文化傳統中擷取材料，編撰成他們的「文化劇本」(cultural script)：

孫子第一次買佛號錄音帶，速度快而費力，大家很努力地要幫父親助念，卻無法久撐；後來再買回來的是不斷反覆，頻率較緩和舒適的「南無阿彌陀佛」助念器；氣氛緩和輕鬆許多。洪家子孫均知一旦進入廳堂，則不得流淚，以免擾亂父親的神識。特別是佛教提到亡魂在剛往生的二十四小時之內會在遺體旁不斷徘徊，不會立即離去。假使子孫太過悲傷痛苦，將使先亡（祖）父捨不得離去，無法往生西方極樂世界。

儒家的相對倫理

Worden (2009) 強調：對於亡者的哀悼，是其未亡家屬調適失落悲傷的必要過程，在這個過程中，必須達成四項基本任務：任務一，是幫助家屬接受親人死亡的事實；任務二，是經驗並減緩悲傷的痛苦；任務三，是幫助家人重新適應一個逝者不存在的新環境；任務四，則是在家人心中，能協助逝者啟動人生的新旅程。

換言之，這整套「文化劇本」的主要目的之一，就是要協助逝者「往生西方極樂淨土」。譬如，研究者跟兄姊討論喪葬處理過程的經驗時，大哥說明，他為什麼要教小孩唸心經：

我想到其中有幾句「心無罣礙，則無由恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃」剛好可以面對這種情境。也許父親可以了無罣礙的去做神仙，所以就找出心經的經文來給大家念。

研究者的小妹說，她心想：這些二十出頭歲的孫子輩們對生死的事情，可能沒有辦法體會那麼多，就跟他們解釋：

念心經本來就是一種功德，迴向給阿公，天上的佛菩薩就會幫阿公開路，保護阿公，迎接他去天上。阿公去天上就可以保佑我們；所以為阿公好，就是為自己好。

在《中國的宗教：儒教與道教》一書中 (Weber, 1964)，韋伯認為：中國人對於「神祇」的崇拜，跟祖先崇拜一樣，是以「原始的相互性」(primitive mutuality) 作為基礎。這一點是不錯的。然而，在《破解韋伯的迷陣》一書中，我卻以先秦儒家經典的分析作為基礎指出，韋伯不瞭解的是：中國人對於「天」及「鬼神」信仰的雙重結構，卻是儒家倫理的形上學基礎。儒家「五倫」的基本形式是「父慈子孝」。在研究者小妹跟孫子輩的對話中，「唸心經本來就是一種功德，迴向給阿公」，「阿公去天上就可以保佑我們；所以為阿公好，就是為自己好」，這也是一種「相對倫理」的概念，可以說是「父慈子孝」的延伸。「唸心經本來就是一種功德，迴向給阿公，天上的佛、菩薩就會幫阿公開路，保護阿公」，這固然可以說是一種「原始的相互性」，但它也是儒家「相對倫理」的延伸。

三、儒家的庶人倫理

如果我們將這個現象放置在我所主張的「含攝文化的理論」脈絡中來加以解釋，我們不僅可以看到儒家倫理在現代華人社會中的運作，而且可以瞭解儒家倫理療癒的屬性。

「仁、義、禮」倫理體系

在《儒家關係主義》第四、第五章中（黃光國，2009；Hwang, 2012），我先說明：我如何建構普世性的〈人情與面子〉的理論模型，再以之作為基礎，分析儒家思想的內在結構。這樣分析的結果顯示：儒家的「庶人倫理」是由「仁」、「義」、「禮」三個核心概念所構成的。依照我的分析，儒家經典中最能夠反映儒家倫理中「仁」、「義」、「禮」三個概念之間的複雜關係者，是《中庸》上所說的一段話：

仁者，人也；親親為大。義者，宜也；尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮之所由生也。〈第二十章〉

「殺」即是差等之意。儒家主張：個人和任何其他他人交往時，都應當從「親疏」和「尊卑」兩個認知向度（cognitive dimensions）來衡量彼此之間的角色關係：前者是指彼此關係的親疏遠近，後者是指雙方地位的尊卑上下。作完評定之後，「親其所當親」，是「仁」；「尊其所當尊」，是「義」；依照「親親之殺，尊賢之等」所作出的差序性反應，則是「禮」。

用西方社會心理學的「正義理論」來看，《中庸》上的這段話還有一層重要的含意。「正義理論」將人類社會中的「正義」分為兩大類：「程序正義」是指：群體中的成員認為應當用何種程序來決定分配資源的方式；「分配正義」則是指：群體中的成員認為應當用何種方式分配資源（Leventhal, 1976, 1980）。依照儒家的觀點，在人際互動的場合，應當先根據「尊尊」的原則，解決「程序正義」的問題，決定誰是「資源支配者」，有權選擇資源分配或交易的方式；然後再由他根據「親親」的原則，決定資源分配或交易的方式。圖三「資源分配者的心理歷程」中，與「交換法則」對應的「義」，主要是指「分配正義」。

「仁、義、禮」倫理體系的運作

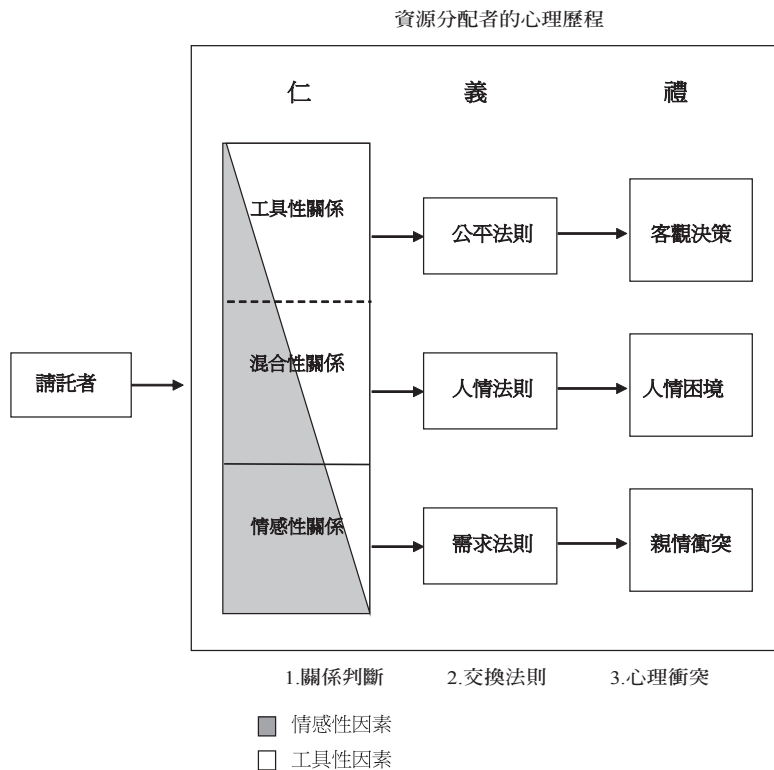
依照儒家的「仁、義、禮」倫理體系來看，考慮互動雙方關係的親疏，是儒家所謂的「仁」；依照雙方關係的親疏選擇適當的交換法則，是「義」；考慮雙方交易的利害得失之後作出適切的反應，則是「禮」；三者構成了儒家「仁、義、禮」倫理體系的核心部分。

在「儒家的庶人倫理」中，筆者以一條對角線將和「仁」對應的長方形分為兩部分，斜線部分稱為「情感性成分」，空白部分稱為「工具性成分」，這意思是說：儒家所主張的「仁」，是有差序性的「親親」，而不是普遍性的對任何人都「一視同仁」。同時，筆者又以一條實線和一條虛線將代表「關係」的長方形切割成三部分，並依其「情感性成分」的多寡，分別稱之為「情感性關係」、「混合性關係」和「工具性關係」。在代表家人間的「感情性

關係」和家庭外的「混合性關係」之間，以一條實線隔開，這意思是說：儒家認為，家人和外人之間存有一種難以穿透的心理界限 (psychological boundary)，應當根據不同的「分配正義」或「交換法則」來進行社會互動。

用〈人情與面子〉的理論模式來看，父子、夫婦、兄弟三倫是屬於「情感性關係」，個人應當以「需求法則」和他們進行交往，盡力獲取各種資源，來滿足對方的不同需要。朋友一倫屬於「混合性關係」，應當以「人情法則」和對方互動。至於君王，一般庶民很少有與之直接互動的機會，在此可以暫且不論。

在「程序正義」方面強調「尊尊法則」，在「分配正義」方面，強調以「仁、義、禮」倫理體系作為基礎的「親親法則」，這可以說是儒家「庶人倫理」的「形式結構」。當這樣的形式結構落實在某一特定的角色關係之中時，儒家對於各種不同的角色關係，進一步作出了不同的倫理要求。儒家認為：君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友是社會中五種最重要的人際關係，儒家稱之為「五倫」。五倫中，父子、夫婦、兄弟三倫旨在安排家庭中的人際關係，是屬於「情感性關係」的範疇；朋友、君臣則是「混合性關係」。



圖三 儒家庶人倫理中的「仁—義—禮」倫理體系

「五倫」的雙向性

儒家認為：五倫中每一對角色關係的互動都應當建立在「仁」的基礎之上，然而，由於五倫的角色關係各不相同，他們之間應當強調的價值理念也有所差異：「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」。值得強調的是：在儒家的觀念裡，這五種角色關係中，除掉「朋友」一倫外，其他四倫都蘊含有「上/下」、「尊/卑」的縱向差序關係：

子曰：「何謂人情？喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，七者弗學而能。何謂人義？父慈、子孝、兄友、弟恭、夫義、婦聽、長惠、幼順、君仁、臣忠，十者謂之人義。講信修睦，謂之人利。爭奪相殺，謂之人患。故聖人之所以治人七情，修十義，講信修睦，尚辭讓，去爭奪，舍禮何以治之？飲食男女，人之大欲存焉！死亡貧苦，人之大惡存焉！故欲、惡者，心之大端也，人藏其心，不可測度也，美惡皆在其心，不見其色也，欲一以窮之，舍禮何以哉！故修十義以治七情。」《禮記·禮運》

《禮記》是孔子的學生及戰國時期儒家學者的作品。將《禮記》上這篇論述的內容放置在〈自我的曼陀羅模型〉（見圖一）中來看，所謂「人情」，是作為生物之「個體」（individual）所具有的各種欲望；所謂「人義」，是作為社會中之「人」（person）必須遵循的倫理規則。「父慈、子孝、兄友、弟恭、夫義、婦聽、長惠、幼順、君義、臣忠」是扮演不同角色的人，最應當重視的準則。「自我」在「治七情，修十義」的過程中，可能特別重視孔子所強調的「推己及人」，或孟子所強調的「盡心」；在兩人的對偶關係中，掌握較大權力的人，必須先要求自己，善盡自己的角色義務，而成為「仁道」的「相對倫理」。

但他也可能因為擔心「飲食男女，人之大慾存焉」，「欲、惡者，心之大端也」。「人藏其心，不可測度也」，而認為：「講信修睦，尚辭讓，去爭奪，舍禮何以哉」！「欲一以窮之，舍禮何以哉」！並傾向於講求「禮教」的「絕對倫理」。

「五倫」的異化

漢武帝採納董仲舒的建議，「罷黜百家，獨尊儒術」，將「五倫」和「三綱」混為一談。到了宋明時期，理學興起，伴隨著科舉制度的施行，先秦儒家的精神隱沒不彰，「古今所以治天下者，禮也。五倫皆禮」，「仁道」異化成為「禮教」，「五倫」也演變成為「三綱」。西方民俗學家在傳統中國社會所觀察到的現象是：

不計其數的禮節束縛著中國人的生活：從懷胎階段一直到死者的祭祀。其不勝枚舉而又牢不可破的繁文縟節，構成可供民俗學家研究的一座寶庫。葛魯柏（W.Grube）的作品特別利用了這些資料。部分的禮儀顯然原本是巫術的，尤其是除厄的。另一部分則來自道教與民間佛教。道教與民間佛教都在大眾的日常生活中留下了深刻的印痕。同時也保留著大量純粹因襲性的、禮儀上的遺習禮節。規

範約制著垂問與答覆、不可缺失的禮數、正確優雅的辭讓、拜訪、餽贈等姿態，以及敬意、弔慰與慶賀的表示。(Weber, 1964; 簡惠美譯, 1989: 301)

用 Archer (1995) 所主張的「分析二元論」(analytic dualism) 來看，韋伯筆下引述西方民俗學家對傳統中國社會所作的觀察，是十九世紀前中國社會中「社會與文化交互作用」(socio-cultural interaction) 所展現出來的現象。洪雅琴 (2013) 在台灣喪葬儀式中觀察到的現象，則是當代台灣中「社會與文化交互作用」的展現。兩相比較，吾人不難看出：語言是文化的載體，文化傳統藉由語言的學習而進入人們的潛意識之中。在十九世紀前的傳統中國，韋伯的描述或許是一種普遍的現象；在今天的台灣，洪雅琴在其論文中對其親友之言行舉止所作的描述，則是在「喪葬儀式」的特殊情境中，儲藏在潛意識中的文化傳統被重新「激活」(activated) 的結果。

四、關係主義的「量化」與「質化」研究

依照「分析二元論」的主張，今天我們要建構「含攝文化的心理學理論」，絕不能只停留在「社會與文化交互作用」的層次，而必須在「文化系統」(cultural system) 的層次上作分析。本節所提出的儒家「庶人倫理」，便是一種「含攝文化的心理學理論」。

方法論的關係主義

針對西方心理學所主張的「方法論的個人主義」，何友暉主張：社會心理學研究，必須強調 (Ho, 1991, 1998) 「方法論的關係主義」(methodological relationalism)。所謂「方法論的個人主義」(methodological individualism) 是指：「個人」是社會科學分析的基本單位，如果不瞭解有關個人的事實，吾人便不可能對社會現象做出完備的解釋。在心理學中，最廣為人知的例子是 Allport (1968) 對社會心理學所下的定義：「社會心理學旨在瞭解並說明個人的思想、感受和行為如何受到他人真實的、想像的或隱含的出現之影響。」

相對之下，方法論的關係主義認為：社會現象的事實和原則不可以化約到關於個人的知識之上。他們是由許多個人所形成的關係、群體和機構之中滋生出來，並獨立於個人特徵之外 (Ho, 1998)。關於個人的任何事實都必須放在社會脈絡中，來加以瞭解。譬如：Durkheim (1895/1938) 便堅決主張：「每當一種社會現象是直接用心理現象來加以解釋，我們便可以斷言：這種解釋必然是虛假的。」

根據「方法論的關係主義」，何友暉認為：在做「關係分析時，理論家試圖解釋個體的行為，必須先考慮文化如何界定關係」，因此，其「策略性的分析單位並不是單獨的個體或情境，而是『各種關係中的人』(person-in-relations, 其焦點為不同關係中的個人) 以及『關係中的人們』(persons-in-relation, 其焦點為在某一關係脈絡中互動的人們)」(Ho, 1998; Ho & Chiu, 1998)。

例如，洪雅琴研究其家族在喪葬儀式過程中的互動，便是在描述此一特定「關係脈絡中的人們」(persons-in-relation)。有了「含攝文化的心理學理論」，我們不僅可以瞭解儒家社會裡「關係中的人們」，以儒家恕人倫理的「仁、義、禮」倫理體系作為基礎，我們還可以進一步分析個人如何與「各種不同關係的人」進行互動。

自閉兒的母子關係

在「親子關係與母親安適感之關聯性研究」中，廖淑廷和林玲伊（2013）以一系列量表施予 60 位台灣地區撫養自閉症青少年及成年個案的母親，其中包括一份「正向情感量表」(Positive Affect Index; Bengtson & Black, 1973)，用來評估母親與自閉症子女間的正向情感，總共包含 15 個項目。前五個項目評估母親從自閉症子女身上察覺到的瞭解、信任、公平、尊重和喜愛等正向情感；後五個項目則是母親認為自己對自閉症子女的瞭解、信任、公平、尊重和喜愛等正向情感；最後五個項目則評估雙方的情感交流，如關係的親密度、溝通、想法、及相處的融洽度等。量表中的所有題項均以李克特氏六點量表作答，一分代表「完全沒有」，六分則表示「非常多」，總分越高代表母親在親子關係中覺察及付出越多的正向情感，與孩子間的情感交流品質較佳。

表一 受訪者之正向情感表現頻率百分比

項 目	非 常 多 或 極 多
母親對孩子的正向情感	
喜愛	86.6
尊重	56.6
公平	58.3
了解	65
信任	60
母親察覺到孩子對自己的情感	
喜愛	68.4
尊重	50
公平	28.3
了解	16.7
信任	86.7

研究者統計每題選項中填寫五分（極多）及六分（非常多）的人數比例，並將其結果列於表一，結果顯示：母親對孩子的情感以及從孩子身上察覺到的情感有不同的模式：有高比例的母親認為：自己最常對自閉症的孩子的正向情感分別為「喜愛」（86.6%）和「瞭解」（65.0%），「尊重」則佔最小比例（56.6%）。至於從孩子對自己的正向情感覺察層面上，有 86.7% 的母親認為孩子對自己有極高的「信任」感（86.7%），但覺得孩子認為自己「公平」（28.3%）或「瞭解」自己的母親卻極少（16.7%）。

這樣的統計資料顯示出：儒家社會中「母親和自閉兒」之間的「雙人關係」（dyad relationship）。在儒家文化強調「親慈 / 子孝」的影響之下，作為自閉兒的母親，她們傾向於認為：自己對於孩子有「喜愛」、「瞭解」、「信任」、「公平」、和「尊重」的正向情感作為回饋。然而，由於自閉兒認知能力方面的限制，她們並不認為孩子能「瞭解」自己，或認為自己「公平」。

自閉兒母親的安適感

除了「親子關係」的評量之外，研究者並以一系列的量表要求受試者評估自身的健康情形，以及其憂鬱感、焦慮感、悲觀感和照顧負荷感，結果列於表二。依照作者的敘述，本研究中，「50% 的母親自評健康情形尚可，另有 43.3% 自評健康情形良好」，共佔受試者 93.3%。母親憂鬱量表（CES-D）平均分數為 17.8 分，有 26.7% 的母親有前憂鬱癥兆，有 26.7% 的母親達臨床憂鬱診斷標準。「焦慮感」的平均分數為 9.6 分。悲觀感的平均分數為 6.1 分。」，但研究者並未以之與任何常模比較，所以我們也很難判斷這些數字的意義。母親的照顧負荷感平均分數為 26.7 分，有 23.3% 的母親分數為中重度負擔或重度負擔。

表二 親子關係與母親安適感之相關性

變數	1	2	3	4	5	6
1	-					
2	-0.181	-				
3	-.543***	-.384**	-			
4	-.422**	-.284*	.746***	-		
5	-.419**	-.275*	.510***	.379**	-	
6	-.612***	-0.196	.661***	.610***	.645***	-

註：1.親子關係、2.自評健康情形、3.憂鬱感、4.焦慮感、5.悲觀感、6.照顧負荷感

* $p < .05$ ，** $p < .01$ ，*** $p < .001$

在表二中，最值得吾人注意的是：親子關係和母親的憂鬱感、焦慮感、悲觀感和照顧負荷感，都有顯著的負相關。換言之，親子關係愈好，當母親的憂鬱程度愈低、焦慮感愈小、對孩子的未來愈不會感到悲觀、照顧負荷感也愈低。

中西文化的差異

不僅如此，在母親「自評健康情形」和其安適感諸變項之間，也呈現出類似的相關組型：母親「自評健康情形」愈好，個人的憂鬱感、焦慮感、對孩子未來的悲觀感、以及照顧負荷感均愈低。在本文的「結論」部分，研究者說：

承上所述，檢視正向情感量表的評估結果，我們發現母親對孩子表現出正向情感的頻率比例極高，照顧者在面對孩子的疾病時除了負向的情緒之外，絕大部分能夠表現出較正向的情感，與先前學者提出的母親對身心障礙孩童的情緒表達會較為負向（Gray, 1994）的觀點略為相異。

事實上，本研究所收集到的數據顯示：自閉兒的母親不僅「對孩子表現出正向情感的頻率比例極高，她們的『自評健康情形』也不差」。配合表二的其他數據，我們可以清楚看到：台灣自閉兒母親「盡心」照顧其子女時的心理感受。這種關係組型可以放置在儒家倫理的脈絡中裡予以理解，但卻很難用西方既有的研究結果來作為解釋。

五、科學知識的三個層次

〈親子關係與母親安適感之關聯性研究〉一文，是國內常見的移植型的量化研究。然而，倘若我們將這樣的結果放置在「含攝文化的心理學理論」中來重新詮釋，則吾人將可打通量化研究和質化研究之間的隔閡，兩者之間不會再有不可跨越的鴻溝。我們可以藉用「批判實在論」(Critical Realism) 的科學哲學，來說明這一點。

Bhaskar (1975) 主張的批判實在論認為：人類對於「自然」或「實在」的知識，是有結構而且是可區分的 (structured and differentiated)。作為知識對象之實體層次 (entity level)，它可區分為「機制」(mechanisms)、「事件」(events) 和「經驗」(empirical) 三層；在本體論的範疇 (ontological domains) 則可以區分為「實在」(the real)、「真實」(the actual) 和「實徵」(the empirical)。在〈批判實在論與多重哲學典範：建構含攝文化的心理學理論〉一文中 (Hwang, 2013)，我刻意將本體論範疇三個向度的英文改為 reality、actuality 和 factuality，經驗 (empirical) 一詞則改為「實徵經驗」(empirical experience, 見表三)。

表三 本體論的範疇及實體的層次（修改自 Bhaska, 1975, p.56）

實體的層次 \ 本體論的範疇	實在範疇	真實範疇	事實範疇
機制	✓		
事件	✓	✓	
實徵經驗	✓	✓	✓

實在（Reality）的範疇

批判實在論採取科學實在論的立場，認為：實在自身（reality in itself）獨立於我們對它的知識之外。這一點，跟建構實在論的立場一致（Wallner, 1994, 1997），跟康德的本體論主張也是一致的，他們都認為：物自身（thing-in-itself）並不可知，人類所能知道的僅只是現象（phenomenon）而已。

科學實在論認為：科學家所建構的理論機制或模型必然指涉某些實在的對象。實在之範疇所涉及的客體，可以是物質的，也可以是社會的，客體的存在跟我們對其性質是否有足夠的知識完全無關。

不論那一種客體都有某些結構和力量（powers）。在社會科學的領域，結構是由一組內部彼此關聯的客體或實踐所界定的，它可以是個人層次的，例如我所建構的〈自我的曼陀羅模型〉（黃光國，2011；Hwang, 2011）；可以是人際層次的，例如〈人情與面子〉的理論模型（黃光國，2009；Hwang, 2012）；也可以是更大的社會機構，例如一般的社會學理論。當然它也可以是神經學層次（neurological level）的非社會性結構。這些理論所涉及的對象都是實在的，這樣的主張稱為「本體論的實在論」（ontological realism）。

真實（Actuality）的範疇

Collier（1994, p.62）認為：「力量」是「非技術性的名詞，它指稱（發生性機制）能作那些事情」，而「發生性機制」（generative mechanism）則是「技術性的名詞，它指稱獨立並超越於事件模式（patterns of events）之上的某些實在之物」。在我看來，我所建構的〈自我的曼陀羅模型〉和〈人情與面子〉的理論模型都可以說是「發生性機制」，它們的存在是發生事件的根源性力量（causal powers）（Bhaskar, 1975）。

我們可以用各種不同的方法來檢視產生力量之機制的結構，我們也可以預測：在某些條件或有某種投入（input）的情況下，客體的結構會開始運作，並產出某種變化或「事件」（event）。

客體的力量被激活後所發生的事件，即屬於「真實」（actuality）的範疇。在社會科學的領域，當社會結構或個人使用其力量（社會學家稱之為「施為」）時，這些力量所要作的事，以及隨之而發生的事件，亦屬於「真實」的範疇。

在《儒家關係主義》第五章一書中（黃光國，2009；Hwang, 2012），我說明我如何以〈人情與面子〉的理論模型作為概念架構，分析儒家思想的內在結構。我所分析的文本是先秦儒家諸子所說的話語。這是在文化系統的層次上檢視：當先秦儒家諸子身上的這些「發生性機制」被激發出來之後，他們所說的話語或「語言行動」（speech act）。用前述「科學微世界／生活世界」的區分來看，這樣分析所得到的「儒家的庶人倫理」，成為我所說的「含攝文化的心理學理論」，是屬於「科學微世界」的範疇。〈人情與面子〉的理論模型以及〈自我的曼陀羅模型〉是普世而且客觀的（objectivist）；據此而建構的「儒家的庶人倫理」或其他「含攝文化的理論」，則是文化特殊而且「可錯的」（fallibilist）。因此，我的研究工作可作為實例，用來說明批判實在論的哲學主張關於「本體論的實在論」以及「知識論的相對主義」（epistemological relativism）。

以這種「含攝文化的心理學理論」作為基礎，我們可以在文化－社會互動的層次上檢視：當華人社會中某一行動者之「發生性機制」的力量被激發出來後，他們所說出的話語，或採取的語言行動。用前述將「科學微世界／生活世界」的區分來看，這是發生在華人「生活世界」中的「事件」，是社會科學中質化研究（qualitative research）的材料。

「事實」（Factuality）的範疇

同樣的，以「含攝文化的心理學理論」作為基礎，我們也可以考量華人社會中的現實情況，導引出各種不同的假設，從事實徵研究。這樣收集到的實徵資料，是用「主／客」二元對立的方法可以直接或間接經驗到的，屬於傳統社會科學量化研究（quantitative research）中所謂「事實」（factuality）的範疇。

在《儒家關係主義》一書中（黃光國，2009；Hwang, 2012），我以普世性的〈人情與面子〉理論模型作為基礎，分析儒家思想的內在結構，並從西方倫理學的觀點，探討儒家倫理的屬性。在這本書的其他章節中，又以關係主義作為預設，針對儒家社會中的社會交換、面子概念、成就動機、組織行為、與衝突解決，建構了一系列「含攝文化」的理論，來整合相關的實徵研究成果。從以上的分析來看，只要本土心理學者致力於建構含攝文化的心理

學理論，量化和質化研究應當是可以互補的。

同樣的，本文所引用的〈傳統喪葬儀式中的哀悼經驗〉一文，是用質化研究的方法，描述受訪者所知覺到的現象，它所描述的現象是含有時間向度的「真實」(actuality)。「親子關係與母親安適感之關聯性研究」則是採用量化研究的方法，在同一時間點上，收集橫跨性的(cross-sectional)「經驗性資料」，這樣收集到的資料，代表了「經驗性的事實」(empirical fact)，亦即「事實」(factuality)的層次。而「儒家的庶人倫理」則是一種代表「實在」(reality)的機制(mechanism)，可以同時解釋這兩種不同層次的研究結果。

反實證主義

批判實在論的本體論主張一種「層疊化的實在」(stratified reality)，它跟實證主義對於「實在」的預設有其根本性的不同。批判實在論主張：經驗「事實」的範疇含攝在「真實」的範疇之內；這兩者又含攝在「實在」的範疇之內，即 $dr \geq da \geq df$ (見表一)。而實證主義的本體論主張則是：感官所能觸及的「事實」是唯一的「實在」，即 $dr = da = df$ (Bhaskar, 1975)。

對於非西方國家的心理學者而言，批判實在論和實證主義對於本體論的不同主張具有十分重要的意涵。由於大多數的心理學者都採取了實證主義的立場，他們在從事研究的時侯，大多假設：人是「既有事實的被動接受者」(passive recipients of given facts)及「其常態性結合的記錄者」(recorders of their constant conjunctions) (Bhaskar, 1975)，他們既不會將這三個不同層次的範疇加以區分，也不懂得如何在「實在」的層次上建構「含攝文化的理論」。結果非西方國家的心理學研究大多是在套用西方國家的研究典範，一方面造成非西方國家學術研究水準的低落，另一方面也導致其文化主體性的喪失。

六、受苦經驗的詮釋現象學

多年來與余德慧等人在東華大學推動以「詮釋現象學」從事「本土療癒」之研究。盧怡任和劉淑慧(2013)所著的〈受苦經驗之存在現象學研究〉一文，代表了心理學本土化的這一種努力方向。以之與我所主張的「多重哲學典範」相互比較，我們很容易看出「單一哲學典範」的不足，更容易發現：兩者之間應有可以互補之處。

本文「緒論」部分開宗明義地指出，諮商工作者共同關切的問題是：「人類如何感受受苦經驗，如何持續受苦，以及如何脫苦」，近二十年來，針對此一核心問題，諮商與心理治療理論各自提出理論與實務運作方法。相關論述典範出現「激烈辯證，思潮激盪，方興未艾。」

「主/客對立」的觀點

本文首先回顧精神分析、認知治療和個人中心治療三大勢力，對於人類受苦之論述，及其論述之侷限。精神分析的創始人 Freud 認為：人的受苦源自於早期創傷事件（trauma）。病人透過「潛抑」(repression)的心理機轉，將痛苦的經歷壓抑至潛意識。後來 Freud 認為：「潛抑」可能發展成為其他形式的自我防衛機轉，其目的在於減輕焦慮與逃避痛苦。

從精神分析的角度來看，人的受苦始自於外在環境的威脅，其本質是由與「性」相關的事件所構成。然而，其所謂創傷事件，究竟是真實（actually）發生過的事件，抑或是人的主觀想像？這是有待釐清的問題。

認知治療認為人類的心理困擾來自個人對於外在世界的扭曲、誇大或誤判，形成不適切的自動化思考（automatic thoughts），它通常不合邏輯且扭曲現實，並導致不合現實的結論，引發不合宜的情緒與行為，使個人困擾進一步惡化，而又回頭增強負向基模。從認知治療的觀點來看，當個人內在訊息處理過程與外在現實有所落差時，受苦即在兩者的差異中顯現、維持甚至惡化。Beck（1976）因此認為，受苦源自於對事件的「公開意義」（public meaning）與「私有意義」（private meaning）之差異。公開意義是指「對事件之正式、客觀的定義」，私有意義通常是「不實際的」（unrealistic），而且「常因事件觸及個人重要的生命經驗而被激起」。

作者引述 Layne（1983）對憂鬱症實徵研究的文獻回顧，認為相對於正常人的樂觀，「憂鬱症患者的相對悲觀是對現在處境的真實反映與對未來的實際預測」（p. 848），因此其認知是「痛苦的真實」（painful truths）。然則，受苦經驗的「私有意義」究竟是「真實」，抑或是「不實際的」？它跟「公開意義」的關係是什麼？這也是有待釐清的問題。

個人中心治療認為：個人的主觀世界，或稱為現象場（phenomenal field），是個人經驗世界的中心，個人在與環境互動的經驗中構成了自我概念（self-concept），Rogers（1965）認為：當源於自身對經驗的評價，以及源於所內化之重要他人或文化之評價與自我概念不一致（inconsistent）時，內在衝突即隨之產生。任何與自我組織或結構不一致的經驗會被視為威脅，當知覺到愈多的威脅，自我概念的結構就必須重組，以更穩固的組織，維持自身的穩定」（1965, p. 515）。受苦來自經驗與自我概念不一致所產生的心理失調（psychological maladjustment）。

在世存有的經驗結構

盧怡任和劉淑慧（2013）認為：前述的諮商與心理治療理論，都是以主客分立的觀點來解釋經驗，存在現象學（existential phenomenology）則是以「在世存有」（being-in-the-

world) 來描述人的經驗結構，認為人總是以某種方式與世界關聯。要了解人，不應分從人與世界兩端來描述，而是要描述人與世界之「關聯」(relation)，「描繪出經驗如此這般呈現的處境結構」。

在海德格的存在哲學裡，時間有「過去」、「現在」和「未來」三重結構，「本真」和「非本真」的存在狀態對應於兩種不同的時間觀。每一個人都是歷史的產物，每一個人都活在他的歷史經驗之中，「過去」是培育萬物的苗圃。「誠者，天之道；誠之者，人之道」，一個活在「本真」狀態中的人，不論「過去」遭受過什麼樣的「受苦」經驗，他都能夠總結自己的歷史經驗，以之作為材料，真誠面對自己的生命處境在「現在」從事「籌劃」，以走向「未來」。可是，「非本真」存在狀態的時間觀卻是以「現在」作為核心：「過去」的創傷經驗留存到「現在」，自我始終未能予以妥善處理，因而他也不知道如何「籌劃」未來。

海德格將一個人由「非本真狀態」朝向「本真」努力轉變的有機聯繫，稱為「籌劃」(project)。「籌劃」是存在與時間的結合點，它涉及一種向前運動，必須以「未來」作為前提。為了尋求「本真的」存在，一個人必須為「過去」發生過的事情承擔後果與責任，並置身於「現在」，為並其「將來」尋求各種可能性。

處境與籌劃

處境與籌劃是不可分的，籌劃形塑了我與他人及世界的關係。人在處境之中，而處境則為籌劃所照亮。處境構成人之事實性 (factuality)，而人又因籌劃而得以形成與改變處境，故處境與籌劃是相互構成的。不斷的超越其處境，事實性與超越性相互證成。作者因此將「在世存有」的基本結構畫成表四。在表四中，人的存有結構，分別用「事實性」與「超越性」來表示。現有的處境顯示了個人的事實性，而「籌劃」則開展出人對其現有處境試圖的超越，「空間性」及「時間性」即是處境與籌劃的基本結構。虛線的上方呈現存有的基本結構，虛線下方則顯示出其文本敘述中與存有結構的對應關係。受訪者在敘說中提到關於自己、他人或事物的描述，顯示出其自我－世界－他人的關聯狀態，從這些關聯狀態中可以看出：個人如何理解過去與現在，以及如何朝向未來。這些都顯現出主體目前的位置。在敘說中所呈現的自我與他人的互動，則顯示出世界在個人身上的作用，以及個人對於世界的籌劃，行動的效果可以看出：個人的籌劃是否實現。最後個人在敘述中所呈現的情緒、感受，則開顯出個人對於處境的理解，有助於我們了解：處境對於個人的意義，也反映出海德格對於「在世存有」的描述。

表四 存有結構表

存有結構	
事實性	超越性
空間性	時間性
處境	籌劃
我 - 他人 - 物 - 世界之關連	未來 - 過去 - 現在
主體位置 我 - 我 我 - 他 我 - 物關聯	我 - 他 未來 - 過去 - 現在
	我 - 物 未來 - 過去 - 現在
主體行動 他人行動 - 我行動（序列）	行動效果
主體狀態 我情緒 - 開顯處境意義	行動意義

主流文化的要求

盧怡任和劉淑慧（2013）認為：「主流文化的要求，是內在心理的運作或想像，其實也是表達人希冀處於某種處境。在期望處境中，人想像自己以某種方式與世界關聯，而此關聯乃是個人所欲求的」，因此，「即使是文化或內在心理的運作，仍要放在我他關聯的脈絡下來理解」。

然而，究竟什麼是「主流文化」呢？「主流文化」究竟是如何成為「自我」？儒家文化希望個人以「何種方式與世界關聯」呢？這個關聯是不是「個人所欲求的」呢？這些都不是「存在現象學」所關心的問題，他們對這些問題也沒有提出任何理論上的答案。存在現象學的目的在於，「描述人類經驗存有結構，從而避開傳統諮商與心理治療理論對心理實體的預設與解釋，並繞過後現代取向諮商對於主流文化的論述及解構」。「不從概念上爭論現代與後現代諮商理論之是非，而是直接『回到經驗自身』，讓經驗自身說話，揭露受苦經驗的本質。」

這兩位作者由其研究團隊中徵得三位成員，自願擔任受訪者，三位皆為女性，年紀在四十歲至五十歲間，皆有助人相關領域之博士學位，且目前皆在大學任教。然後用存在現象學的分析方法，由沉浸閱讀、找出關鍵詞、簡化文本、經驗主題描述、置身結構的描述、到處境結構之存有學描述，分析三位受訪者之受苦經驗，分別繪出其置身結構圖。

清晰的「受苦經驗」

仔細比較這三位受訪者的置身結構圖，我們可以看出：詮釋現象學主張徹底的經驗主義（radical empiricism），它確實能夠比較清晰地描述受訪者的受苦經驗。譬如，研究者描述受訪者 A 的置身處境是：

此時 A 的身體與情緒則反映了 A 現在所處的處境與所期望的處境。一方面身體與情緒所出現的訊號，如頭痛、嘔吐、焦慮、壓力等，顯示出現有處境對 A 所造成的沉重負擔已讓 A 無力負荷但又無能擺脫；另一方面不捨的情緒也顯示出 A 隱藏之對父母的感激，而此感激是為 A 所珍視的。懷著對父母的感激，A「調解、連結、照顧」的籌劃顯示了 A 期望朝向父母與兄姐間和諧與連結的處境，而這樣的籌劃卻是落空的。此時 A 面對的是現有「父母—兄姐：破裂/衝突」的處境與未來「父母—兄姐：連結/和諧」的處境之間的斷裂。

研究者很客觀地描述他受苦的置身處境：

處於兩個處境斷裂的裂隙中，A 覺得被困住而動彈不得。A 不願意接受現有的處境，卻也不知該如何才能到達期望中的處境。處於裂隙中的 A 感到困惑，不知何去何從，想要放棄一切以擺脫困境，但最終仍希望能找到方法到達期望中的處境。

然而，受訪者該如何「籌劃」，以「離苦得樂」呢？這個「該」的問題涉及「價值判斷」，詮釋現象學只能「存而不論」。因此，用「自我的曼陀羅模型」來看，我們只能看到：「主流文化」中對於如何能「人」的要求，使受訪者「受苦」；我們卻看不出：「主流文化」中是不是有那一種「價值判斷」可以使受訪者 A 獲得「救贖」。受訪者該如何「籌劃」以脫離這樣的「置身處境」，是受訪者自己的事，研究者幫不上忙。研究者只能在旁邊，用詮釋現象學的方法，很清楚地分析他在這樣的「置身處境」中的「受苦經驗」。

倫理療癒的缺位

同樣地，受訪者 B 的妹妹死亡之後，研究者用詮釋現象學的方法，描述出她們的受苦經驗：

對 B 而言，妹妹的死亡讓 B 處於三重的斷裂中，第一個斷裂是現有妹妹死亡的處境與期望與妹妹一起生活的處境間的斷裂，也可說是死亡與生命的斷裂；第二個斷裂是妹妹所置身之失敗者的處境與期望妹妹能脫離失敗者處境之間的斷裂；第三個斷裂是妹妹所置身之失敗者的處境與 B 所期望之沒有失敗的處境之間的斷裂。B 處於三重斷裂的裂隙中，被困住而動彈不得。

用本文圖二的「命格」來看，親人死亡是「莫之為而為，莫之致而致」的「命定之事」，個人似乎無可奈何。然而，從本文第一節對台灣文化中「喪葬處理儀式」的分析來看，「主流文化」對於「親人亡故」也提供了許多「倫理療癒」的方法。可是，依照西方的學術傳統，對於「主流文化」的分析屬於「文化心理學」的範疇，無法帶進「詮釋現象學」的領域。即使研究者可以用「詮釋現象學」的方法分析「倫理療癒」的過程，他同樣不知道該如何把「倫理療癒」的方法帶入心理治療的場域。

「籌劃的落空」

再看研究者如何用同樣的方法描述受訪者 B 跟她姪女之間的關聯：

在 B 與姪女的關聯方面，B 認為自己與姪女的連結也是疏離、空白的，雙方並沒有很多的機會可以見面，B 在姪女的世界中也是呈現為「局外者」的關聯方式，因此 B 對於姪女的生活是有很多空白的。在這種關聯方式底下呈現出的情緒是不親密與遺憾，但另一方面，姪女所遭逢的危機也讓 B 感到焦慮，因為照顧姪女對 B 而言是一種責任，也因此情緒另一方面也呈現出 B 對姪女關愛的家人之情，這也是 B 所珍視的價值。B 與姪女「再連結」的籌劃是期望能將姪女拉進自己的生活世界，將姪女放置於與女兒相同的位置，但這樣的籌劃目前是落空的。另一方面，B 與姪女的連結也象徵著 B 與妹妹的連結，B 與姪女「再連結」籌劃的落空也反映了 B 與妹妹「再連結」籌劃的落空。

針對 B 受訪者，研究者的結論是：

B 與姪女的連結象徵著 B 與妹妹的連結，B 與姪女「再連結」籌劃的落空，也反映了 B 與妹妹「再連結」籌劃的落空。B 處於二重斷裂的裂隙中而被困住，但與妹妹不同的是，姪女仍然活著，有機會改變目前之處境，而 B 也看到自己透過日常生活的互動來連結自己與姪女的可能性。

然而，B「該」如何籌劃，以開展此種可能性呢？這似乎當事人是自己的事，B 沒有多談，吾人無從知悉，詮釋現象學對這樣的問題也不感興趣。

生活世界的轉換

和 A、B 相較之下，C 的置身處境反映出另一種故事：在搬回婆家之前，C「所經驗的是一個單純而美好的世界」。在此世界中，圍繞在 C 身邊的人，她的學生大都屬於社經地位較好的人，家人則是 C 的肯定者與讚賞者，而 C 則是展現出成功者的姿態。她所珍視的價值，就是「努力」才能成功及維持受人讚賞的好形象，她珍視的價值也投射出她所認為的「未來之成功世界」。

搬回婆家居住之後，C 的世界開始起了變化。婆家的家庭關係充滿衝突，C「現在任教的學校，學生的社經地位也不如先前任教學校，讓 C 看到許多在先前學校無法看到的學生樣態」。對 C 而言，此時的世界「不再單純美好」，但 C 仍堅持「努力就能成功」的籌劃，試圖去調解婆家的衝突，努力學做家事，但她調解衝突的行為也引來婆婆與小姑的不滿，認為 C 從中操弄，而 C 在家事上的無能也一直是她與婆婆衝突的主要來源，C 也因而被認為是「壞媳婦」，並在夫家中形構出「被否定者－否定者」的關聯樣態。

回到婆家後至今已約十年，C 開始能理解婆家有自己的歷史、自己的家庭樣貌，也「理解公婆不僅對 C 嚴苛，對自己也同樣嚴苛」，並「能接受夫家的樣貌就是如此」。而在任教學校所接觸的學生，也讓 C 看到世界上「並非每個學生都能擁有好的父母、好的環境」，而「開始可以如實的接受她所看到的世界，並接受這不完美的世界才是真實的世界」。

在此同時，C 也開始修正原先「努力就能成功」的籌劃，以「盡力而為」來面對其所處的世界，不再強求做個成功的媳婦、調解婆家家庭的衝突、改善家庭的氣氛，接受自己並非萬能，自己的能力有所限制，很多事必須順其自然。

C 珍視的價值已由「努力」轉為「盡力」，追求的已不再是完美的世界，而是朝向不完美但能接受的世界。此時 C 現有的處境與期望中的處境不像先前的斷裂，而是開始有所「接合」。

倫理療癒的可能

和 A、B 兩位受訪者相較之下，C 的生命故事讓我們看到了「倫理療癒」的可能。用本文圖二的「命盤」來看，C 原先的「置身處境」，是家庭、事業一切都順遂的「單純而美好的世界」。在這樣的世界裡，她所培養出來的信念是「只要努力就能成功」。嫁入婆家之後，一切都改變了。不僅「婆家的家庭關係充滿衝突」，現在任教的學校，也讓她看到許多不同的「學生樣態」。她試圖調解婆婆家的衝突，反倒被認為是企圖「操弄」，甚至被認為是「壞媳婦」。這時候，她才體認到「努力的極限」：個人「命格」的每一個面相，並不是都能藉由「自我的籌劃」和「努力的行動」而任意改變。

經過十年的調適，她終於學會「推己及人」，理解「公婆不僅對 C 嚴苛，也對自己嚴苛」，「夫家的樣貌就是如此」，她的處世信念也從「努力就能成功」，轉變為「盡力而為」。用本文主張的「倫理療癒」來看，C 所珍視的價值由「努力」轉為「盡力」，具有十分重要的文化涵意。孔子說：「吾道一以貫之」，曾子說：「夫子之道，忠恕而已」，朱熹對這句話的詮釋是：「盡己之謂忠，推己及人之謂恕」，在儒家文化中成長的 C，早年在原生家庭中學到了「努力」的價值，但因為置身處境在「單純而美好的世界裡，她並沒有體會到「命

運」加諸於人的侷限。嫁到夫家後，她才體會到生命情境中有許多事情確實是「非人力所能為」。而學會「推己及人」的重要性，讓她能夠「朝向不完美但能接受的世界」。

從這三案例的比較中，我們已經可以看出：在儒家文化中，施行「倫理療癒」的重要意義。更清楚地說，現象學者針對個人主義發展出來的詮釋現象學移植到東方社會，固然能夠幫助我們看清楚個人的「置身處境」，但它並不提供任何「籌劃」的方法。唯有使用「多重哲學典範」，針對儒家文化傳統建構「含攝文化的心理學」理論，才有可能看出儒家「倫理療癒」的主要方向。

七、價值中立的敘事諮商

「敘事諮商」和「優勢中心諮商」都是所謂「後現代諮商」方法，前者和詮釋現象學一樣，強調當事人的自主性及「價值中立」；後者則旗幟鮮明地要求引入某些價值觀。我們可以用這兩者的對比為例，來說明本文的主要論點。

自我認同的結構

在〈敘事諮商中當事人的自我認同轉化歷程之研究〉一文中，林杏足（2013）指出：自從 White 和 Epston（1990）共同創立敘事諮商與治療方法以來，它迅速發展成為當今重要的諮商與治療理論之一。有別於既有的諮商理論，敘事諮商奠基後現代主義思潮及社會建構主義的立場，不強調評估及診斷個案問題，也不依賴諮商師的專家權威，而相信案主能夠主動建構並解釋其生命經驗。從敘事諮商的角度來看，諮商是案主與諮商師合作的對話歷程，從對話中，個體能夠由受到「文化敘事」影響的單薄敘事，逐漸發展出多元豐富且令自己滿意的故事。

敘事諮商主張：每一個人的生活都是社會建構的結果，個人會在社會文化互動中建構並形成意義，「自我」（self）則會經由故事述說，而不斷地創造與更新，社會中的其他人也會經常涉入這些故事敘說的互動中，共同組織成我們生活的真實事件（Freedman & Combs, 1996）。在關係和歷史脈絡中，個人的自我認識與自我認同並非固定不變的結構，而會呈現一種不斷變動、更新與創造的多元意義。在人際互動與對話當中，自我認同被賦予及創造出意義，而開展出許多不同的面向與可能性（Porter, 1997）。

文化敘事

在敘事諮商中，雖然人是說故事的主體，是故事中生活意義的詮釋者，但他也受到文化敘事（cultural narratives）的鉅大影響。Freedman 和 Combs（1996）認為：社會論述／權力會在無形中監控著個人的生命經驗與自我認同，經常決定並壓迫個人用何種角色和

立場來述說自己的故事。許多前來諮商的當事人經常為符合其生存社會之規則，描述的故事都是「充滿問題」的故事，其主要故事（dominant story）的內容充斥著悲慘、痛苦的負向語言和隱喻，形成單薄的故事，以及負向的自我認同（White & Epston, 1990）。被主流論述所主宰的個人經驗，因而經常失去自己的聲音，被社會邊緣化（Pare, 1999）。敘事諮商工作者相信：問題故事不會是當事人的全部，亦不預設諮商應朝固定方向前進，其目標即是經由合作與對話，打開經驗的各個面向，協助當事人發現在他們生活的故事裡被忽略的情節，重新活出他們所偏好的故事，藉由重寫自己的生命故事，豐厚其自我理解與認識，形成正向的自我認同（Combs & Freedman, 2004；White, 2007）。

敘事諮商對於所謂的「文化敘事」（cultural narratives）並沒有再作進一步的分析，便逕自假設：所有的社會論述／權力，都會在無形中監控著個人的生命經驗與自我認同。這個說法基本上是正确的。用「自我的曼陀羅模型」來看，所謂「社會論述／權力」可以視為是源自於社會的對「自我」作為「人」（person）的要求。在「自我」的「現象場」（phenomenological field）中，它經常跟源自於「個體」（individual）的「慾望」形成反方向的拉力。然而，是否所有的「文化敘事」對個人都會成為「主流論述」，對個人造成負面影響，使其「失去自己的聲音」呢？

這個問題的答案顯然是是否定的。因為儒家的修養理論基本上也可以看作是一套「文化敘事」。本文所要強調的是：以儒家修養理論作為主要內容的「文化敘事」，形塑出來的社會「人」對「自我」應當會有正面的引導作用。

儒家的修養理論

然而，以儒家的修養理論與敘事諮商相互比較，我們馬上可以看到兩者的不同之處。敘事諮商不預設諮商的方向，它希望藉由「合作與對話，打開經驗的各個面向」，協助案主「活出他們所偏好的故事」，這裡我們已經隱然可以看出西方個人主義文化的影響。儒家的修養理論則不然。儒家修養的目的，雖然也希望案主能「重寫自己的生命故事，豐厚其自我理解與認識，形成正向的自我認同」，可是，儒家的修養是有方向的。

林杏足的研究以三名女大學生作為研究參與者，分別接受七至九次的敘事諮商。從她們敘述的生命故事，可以看出：敘事諮商基本上是諮商師與當事人共同建構故事的對話過程。它強調合作、平等及「去中心」的諮商互動關係，希望塑造出一個無病理觀、非缺陷論的諮商關係，透過視「當事人為專家」的態度，開展齊心協力的伙伴互動，以創造生命經驗轉換的可能性（Anderson, 1997, 2001）。因此，諮商師要將自己定位於「遠離中心但具影響力」的對談位置（White, 2007），以對當事人經驗好奇的方式邀請當事人進入對

話。同時，諮商師應透過對自身的專業和權力的反思與自我監控，將自己各種文化及社會信念、假設和行為對當事人的可能影響性透明化，以減少權力關係的壓迫（Payne, 2006），致力於形成權力和責任分享的合作關係（Winslade & Monk, 1999）。

依照儒家的修養理論，諮商師是扮演「師」的角色，他並不是要與案主「共同建構故事」，而是要協助案主「籌劃未來的行動方案」。他對當事人經驗的探問，不是出自於「好奇」，而是出自於「仁心」；不是為了「要知道」或「想知道」，而是為了協助對方「籌劃未來」。他必須徹底瞭解自己的文化及社會信念。他知道自己所扮演的角色對案主具有一定的影響力，但是他必須尊重案主「為自己擘劃未來」的權力，並盡量避免在雙方互動過程中造成權力的壓迫感。他必須經常提醒案主：唯有案主自己才能擘劃自己的未來，諮商師只能在其籌劃過程中扮演協助者的角色，案主必須為自己的籌劃擔負起所有的責任。

八、價值涉入的生涯諮商

「優勢中心取向生涯諮商」和「敘事諮商」並不相同，但與儒家的「倫理療癒」卻有若干共同之處。敘事諮商不強調評估或診斷個案問題，也不依賴諮商師的專家權威，而相信案主能夠主動建構並解釋其生命經驗。優勢中心取向生涯諮商則不然。依照王玉珍（2013）在〈優勢中心取向生涯諮商歷程與改變經驗之敘事研究〉一文中的說法，所謂「優勢」(strength)是指「能幫助讓個體對生命感到滿意、滿足，有意義感及因應生命的力量」。它跟「天賦」不同之處，在於「優勢是後天培養的、可以選擇、學習與鍛鍊」。

這個定義跟孟子所主張的「盡心知性以知天」或「永言配命，自求多福」是十分相像的。在孟子的語境裡，所謂的「性」、「命」，都是指個人的「天賦」；「盡心」、「自求多福」則是全力加強自我的「優勢」，以妥善處理個人生活世界中遭逢的各項問題。

諮商與價值判斷

優勢中心諮商是諮商師運用個人的「優勢力量」，以促進當事人改變，目的是幫助當事人發展「優勢與正向經驗」，增強其存在能力，並能應用於未來的生活。這跟「敘事諮商」並不相同。「敘事諮商」不預設當事人敘事的內容與方向，它跟詮釋現象學一樣，不作任何的價值判斷。然而，「優勢中心諮商」一詞中，所謂的「優勢」，便已經蘊涵有價值判斷的成份。例如，Peterson 和 Seligman（2004）以智慧與知識、勇氣、人道與愛、正義、修養及心靈的超越等六類美德為架構，提出二十四種優勢特質，擁有「目標」是其中之一；而 Furman 和 Ahola（2007）提出再團隊化（reteaming）策略，透過人際合作方法，找到具體的生涯目標以採取行動，步驟有描述夢想、確認目標、確認支持夥伴、描述此目標的益處、檢視已做到部分、設想目標進程、想像挑戰、提振信心、承諾、後續追蹤、退步準

備、及與夥伴分享成功等。

乍看之下，諸如此類的優勢中心諮商方法，似乎跟儒家所說的修養十分相似。然而，仔細思考優勢中心諮商所強調的「美德」及其「再團隊化」的策略，我們不難看出：這仍然是一種個人主義文化的產品，未曾考慮儒家文化的特質。用我所建構的「含攝文化的心理學」來看，它只停留在「自我的曼陀羅模型」的層次，沒有特別考慮各種不同「關係中的人」(person-in-relations)，更沒有思考跟某一件事「有關係的人們」(persons-in-relation)。

自我反思的三重結構

德國文化心理學者 Eckensberger (1996/2012) 所提出的行動理論 (Action Theory) 將「自我反思」(self-reflection) 分為三個不同層次：「世界取向」(world-oriented)、「行動取向」(action-oriented) 及「主體取向」(agency-oriented)：曾子曾經說過一句名言：「吾日三省吾身，為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？」，前文提到，「盡己之謂忠」，「為人謀而不忠乎？」「與朋友交而不信乎？」反思的焦點在於自身的行動是否「盡己」，可稱為「行動取向」的反思 (action - oriented reflection)。「傳不習乎？」則是反思個人在人生中所要走的「道」，稱為「主體取向」的反思 (agency - oriented reflection)。王玉珍 (2013) 的論文，舉了四個例子，以敘事研究的方法，說明「優勢中心取向生涯諮商」中當事人的改變經驗。我們可以取其中一個例子，放置在儒家修養的理論脈絡中，重新加以詮釋：

成翰 38 歲，育有兩個學齡兒子，目前協助父親經營家庭企業。他在家中排行老二，上有兩位姊姊和一位哥哥，從小父母管教嚴格，由於家裡小孩眾多，成翰經常感覺父母親不想多花時間在自己身上，「自己似乎是可有可無的」。然而，成翰從小乖巧，許多決定都順從父母。他也發現：父親對待哥哥的態度比較平起平坐，跟對待自己不一樣；因而凡事與哥哥比較，希望能跟哥哥一樣，獲得父母親的平等對待。

父親的陰影

成翰國中時，羽球成績是全國排名第八。當時曾考慮要升學或者繼續打球，那時老師聽由他自己決定，成翰心裡認為：父母親一定不希望自己繼續打球，結果他決定順從父母的意思。大學畢業後，考量家中經濟較不寬裕，就打消出國念頭，服完兵役後直接找工作。從事保險業務時也想到：若家裡有需要，這份工作可馬上停下來。

為了要獲得爸媽的認同和肯定，成翰為家裡做很多事情，像是哥哥大學到外縣市就讀，比較少回家，家裡只剩下成翰一個男生，他經常有「如果自己也離開這個家，這家就會垮掉」的感覺。

兩三年前，成翰決定回家接下父親製作電熱線的工廠，與父親互動更密切頻繁。與父親一起工作時，成翰感覺自己的努力經常受到否定。因為雙方互動頻繁，成翰複雜的情緒也不斷的被翻攪。幾次生涯抉擇都是以父母需求或期望為優先，現在覺得應開始「思考自己想過的生活」，只是機會到了，卻「發現自己好像沒有特別喜好，看不清楚想要的是甚麼」。

用海德格的「存在哲學」來說，人是一種「在世存有」(being-in-the-world)。然而，光只談「在世存有」卻不足以說明華人文化的特性。海德格說得不錯：個人是被「拋擲」到這個世界中的，從個人有「自我」意識開始，他便已經存在於這個世界之中，他的文化同時也決定他人際關係的結構。用本文圖二的「命盤」來看，成翰「生活世界」中與他有「關係的人們」(persons-in-relation)，除了父母親之外，還有哥哥姐姐。當他接受「優勢中心」的諮商時，他先作「世界取向」的反思，發現自己從「過去」到「現在」的生命處境，以及他所面對的難題是：在「父為子綱」的文化傳統之下，父親的形象構成了「巨大的」陰影。然則，他要如何走出這種陰影呢？

目標的籌劃

過去的研究結果顯示：目標導向的優勢諮商可分為五大階段，分別是：(1) 工作目標的形成與具體化，(2) 探索成功經驗 / 對他人益處與意義，(3) 探索目標的意義與價值，(4) 重新建構意義的目標，以及 (5) 促進 / 抉擇 / 問題解決 / 行動。在第一階段，必須先請參與者敘說生涯的困境，諮商師與參與者一起分析，將困境轉換為已經解決的、已經完成的、符合自己想望的理想或夢想，從中建構諮商中可以工作的目標，協助參與者以想望需求的方向進行探索。第二和第三階段的任務是協助當事人提振信心和建立資源，包括探索過去相關成功經驗、完成此目標對自己和他人的益處，以及探索目標的價值與意義。第四階段是協助重新建構有意義的目標，第五階段則為展開行動 / 抉擇與問題解決。

依照這樣的概念架構，成翰回憶過去大學時代曾參與教育部攜手計劃，進行國中生營隊團體輔導，從中獲得不少成就感。若是能以自己的輔導經驗結合孩子教育，應當是值得追求的成就。對成翰而言，若是能完成此一目標，受益人會是太太，因為她不喜歡去探索、自我了解，透過此一活動能讓太太有更多參與。因為太太是自己和孩子生命中重要的人，雖然沒有特別做甚麼，但非常尊重成翰的決定。

成翰發現：達成這項目標的另一項意義是「不希望孩子經歷自己小時候壓抑情感的缺陷」，在諮商過程中，他覺察到：「自己教的不只是兒子，也在教小時候的自己」，對自己有所彌補，這是更深層的發現。

「放下心中的籠罩」

在第三次諮商中，成翰發現：過去自己一直努力去完成別人的夢想，像是小時候完成父母期待、長大想完成朋友的，即使現在想完成太太或是孩子的夢想，也無法真正「擺脫」父親的影響。成翰聯想起許多過去的相關經驗，看見了這個籠罩，自己也嚇一跳，心情反而感到輕鬆。在諮商中，也看見對關係的需求，過去因為選擇「被籠罩」，好像沒有辦法長大，所以才一直停留在無法得到父親關愛的痛苦中。透過對目標的詳細探索，成翰因而覺察到父親的複雜情緒，到重新理解這個議題，進而將它「放下」。

「優勢中心生涯諮商」能夠幫助成翰作「世界取向」的自我反思，瞭解自己由「過去」到「現在」的生命處境；同時也幫助他作「行動取向」的行動方案。然而，在這篇論文中，研究者完全沒有討論此一行動方案所具有的文化意涵。更清楚地說：成翰跟父親的關係，蘊涵了一種「父為子綱」的「絕對倫理」；而成翰在「優勢中心生涯諮商」所建構出來的親子關係，卻是符合「父慈子孝」的「相對倫理」。成翰「放下心中的籠罩」，決定重新安排他跟孩子之間的關係，不僅對他個人有意義，而且還具有文化變遷的重大意義。如果沒有「含攝文化的理論」，研究者便很難看出這樣的文化意涵。

成翰雖然長期生活在父親「巨大的」陰影底下，長期以來，他一直順從父親的要求，兩人之間並未發生明顯的衝突。從本文圖二的「命格」來看，他的社會經濟地位良好，也有不錯的學歷背景，他所面對的生命情境也相對簡單。

九、含攝文化的倫理療癒

不論是「敘事諮商」或是「優勢中心取向生涯諮商」，都是「個人主義」文化的產品，它們關注的焦點，是個人的「自我認同」或「生涯發展」。用〈自我的曼陀羅模型〉來看，它關注的焦點，在於作為「理想我」(ideal self)或「先驗我」(transcendental self)的「人」，而沒有考慮儒家文化中的「在世存有」，或個人現在及未來的「命格」。倘若我們將本文析論的幾個個案放置在我所建構的「含攝文化的理論」來加以解釋，我們應當更能夠看出這些案例的意義。個案在敘說自己的故事的時候，觸及的層面愈廣，他願意提供的訊息愈多，我們愈能夠看出文化理論的作用。

在〈失根的大樹〉一文中，邱獻輝和葉光輝（2013）的當事人是心理學中所謂的「親

密暴力殺人者」。研究者用所謂的「建構主義」訪問方法，取得其合作，並紀錄下其「生命敘說」。與前一則生命故事兩相對照，我們不難發現：兩人的「命格」有極大的不同。我們不妨再從 Ecksensberger (1996/2012) 所提出的「三層次的反思」，來說明儒家倫理療癒的意義：

失根的「公弟」

在作「世界取向」的自我反思時，當事人覺察到：他的原生家庭因為貧窮，子女又多，當事人一出生就被父母送給隔壁村的友人領養。因為養母早逝，家裡就養父跟阿嬤而已：

講難聽一點，回去就把家當旅社…就像單親小孩吧…我覺得自己缺乏一個正常家庭，沒有媽媽每天督促。畢竟我是別人的孩子，照顧也只是讓我不要餓到、冷到…雖然後來養父和阿嬤是我最大的依靠，但是最基本的依靠還是需要媽媽，只是我對養母也沒什麼印象…

當時我舅媽（童養媳）房間有竹子、布做的搖籃，我就睡那裏，他們還沒結婚生子，我就好像他們的大兒子…大家都說我是「公弟」，到處都有東西吃，哪個地方先煮好，我就在那裡吃飯

國小六年級時，舅媽因為公安意外死亡，舅舅對著我說：「你又少了一個媽媽了…」

諸如此類的經驗讓當事人很早就察覺到自己的身世，並對養父母的家庭產生疏離感：我曾經想：為什麼親生父母要把我送養？不要我了嗎？…國小時我親哥哥也在那個小學，大家不清楚，會講些有的沒的，就會指著我說：「這個人就是送養的」、「那個就是你哥哥」之類的話…我自己認為：這樣就是比較不正常，因為「大家都是自己孩子自己養，你們家的孩子就要給別人養」，「就感覺比較不同，覺得彆扭」。

瞭解了自己的身世，他也會想跟自己的親生父母聯繫，但是阿嬤知道了會阻止：我阿嬤會灌輸我：都已經來我們這邊了，最好不要回生母家去。她擔心我會跟這邊比較不親，但是養父不介意，他覺得過年過節也要回去看一下生父母…其實我自己也會跑回去看看，不要讓阿嬤知道就好了。

在這種矛盾的感情中成長，當事人開始學會適應自己的生命處境：

漸漸懂事後，了解到大人把我送養，也是很痛苦，實在養不起！家裡人口多，如果我留在那裡，不一定比送養好，畢竟家裡資源有限，分配到的也有限；但是我被送養，養父那邊的資源都我的。

欠負的恩情

這樣的家世背景，培養出當事人「凡事靠自己」的習慣：

國二之後就很少跟養父拿錢。我們家境不好，養父是工人，我都利用寒暑假去做泥水工、小工、版模，雖然累，但是當時有體力，有做就有生活費，甚至學費就有了，要買什麼就賺錢買，不需要向他開口。我姊夫若有缺人，就叫我禮拜天去幫忙，就可以獨立賺錢，很有成就感！漸漸的就固定去幫助，寒暑假有缺人力就去。…我秉持不跟家裡拿錢、不增加家裡負擔為原則。

當事人讀國中時，雖然成績不錯，但卻未能如願考上師專。讀專科學校時，甚獲老師肯定。畢業後結婚，兒子出生，卻因為考慮到要回報養父與阿嬤的養育之恩，希望能讓他們享受親情及含飴弄孫之樂，而決定留在家鄉：

我不敢開口講要去台北的事。如果我堅持，他也是會讓我走，只是我是養子，從小在這裡，人家把我養到那麼大，欠人家一個恩情，他們身體也比較差了，不知道可以拖多久？如果去台北，勢必放兩個老人在鄉下，不放心啊！

儒家的「相對倫理」強調「父慈子孝」，父母親如果以「慈愛」的態度對待子女，子女感恩於心，自然會表現出「孝順」的行為，作為回報。當事人雖然知道他並不是養父的親生子女，但他認為：養父「把我養到那麼大」，我「欠人家一個恩情」，現在養父和阿嬤兩人年紀大，若是把兩個老人家放在鄉下，自己跑去台北，不僅自己「不放心」，而且鄉村社區的街坊鄰居，親戚朋友，彼此見面時，總會說三道四，評估他人的行為，也構成了當事人心理壓力的來源：

考慮到鄉下人的輿論，街坊鄰居、親戚難免說我不孝，鄉下地方閒閒的人很多，說三道四的人都會有。即使我人在台北，但總是會回去，還有朋友、親戚會聯絡啊，這也是一個很大的壓力。

支柱的喪失

「凡事靠自己」的性格，讓當事人「把說不出的苦」都藏在心裡。他跟養父和阿嬤之間雖然很少有言語溝通，彼此卻有很強烈的感情連結，讓他離不開他們：

退伍一年半，養父過世對我的打擊很大，以前雖然工作很累，可是回來至少會找個人聊聊，雖然不是很常聊，但是看到彼此多少會講一下，畢竟在我成長的過程中，他都對我很好。專科時我有駕照，如果要去親戚朋友那兒，我們倆都騎一台機車，他喝他的酒，我就載他回來；親戚朋友都說我們兩個好得像兄弟一樣。其實那種感覺不是用語言來表達，而是用眼神啊、用肢體來表達。雖然他那時候已經生病，我負責照顧他，但是我還是很心甘情願；他突然過世了，我就覺得失去

一個很重要的支柱啊。

過一年換阿嬤，年紀大了，算壽終正寢，80多歲，又失去一個…雖然我們很少講話，但是有必要的時候還是有個人可以講講心裡的話。

當事人生命中兩個最重要的感情支柱相繼去逝，他身體的健康也出現了狀況：

接下來就是快要發生這個事件了，隔年年初開始覺得身體好像有問題，整個身體左半邊沒辦法像以前使力、做粗重的工作，我去看病、接受一些療法，看西醫也只是開個止痛藥，再加上睡眠不夠，情況越來越嚴重，我每天還是要工作，漸漸的身體就比較不協調，後來越來越…我又沒辦法找別人講，越隱瞞心情就越糟…

多重壓力下的「解脫」

用圖二的「命格」來看，在當事人發生「殺妻後自殺」時刻，他是處在多重壓力之下，他不僅喪失了多年來感情依附的兩個對象，而且身份健康跟著出狀況，而影響到他的經濟收入。更糟糕的是，他又有「男主外、女主內」及「愛面子」的傳統思惟：

我總是認為：這個家庭就是要我來承擔，我從小就認為一個家庭的形成，就是要男人賺錢回來負責這個家庭。怎麼可以讓一個女人出去工作？…每件事情我都認為我來處理就好，妳就家裡管好，孩子管好就好，金錢、經濟我去處理。

我也很少跟她講我的想法，可能是我比較大男人主義吧！她也沒錢啊！我們家的經濟都是透明的，兩本存簿拿來還是沒錢啊！說難聽一點，跟她說不就製造她的困擾？她如果想幫忙，也要去跟朋友還是家人開口，事情就暴露啦！被家人知道我不會賺錢。

跟妻子之間很少溝通，又不願意向親友求助，「凡事靠自己」的性格讓他把所有的壓力都集中在自己身上，他的身體狀況卻讓他無法再「籌劃」自己的未來：

當時我一直找中醫推拿、浸泡草藥，但是都沒效，所以真的很慘，沒有辦法上班賺錢怎麼辦？老婆小孩怎麼辦？就這樣越來越鑽牛角尖，很難過，越擔心就越慘！發生事情的前一天，我在上班，心裡就想著：「啊！乾脆去死算了。」可是我一死，老婆和小孩要怎麼辦？於是我想說：「不如一起去死，那他們也就不會苦了！」

為了要執行這樣的「解決方案」，他先把自己喝醉：

那晚回去，我也喝一些酒，不是心情壞，可能是想壯膽吧！當時他們都先睡了，十一點多我喝一喝上樓去，就都把他們都殺死了，我們也自殺，結果第二天下午竟然我沒死…我的腸子都跑出來了，你說要怎麼辦？竟然還活到現在，痛苦啊！

我也是真的很艱苦啊（搖搖頭，嘆氣）！一切都空了…

在當事人口中，他的妻子是個乖巧的女人。依判決書的記載，鄰居在案發前後並未發現他們有夫妻吵架的情形。他身上許多傷疤顯示：行兇當時，他求死之意甚為堅決。初審法官認為他行兇的原因是「精神耗弱」而判他「無罪釋放」。

「我被判無罪釋放，我丈人、丈母娘、舅子無法接受，也不原諒我，打官司期間他們找不到我，所以常到我堂嫂那邊騷擾。」

他也無法原諒自己，不僅對自己的妻子、兒子感到極度歉疚，又不知如何面對親人的眼光。他住在堂兄、堂嫂家裡，數度企圖自殺，親人無法處理，只好報警，將他強制送醫治療：

我在 XX 治療兩個月，總算有比較大的轉變，他們很專業，那是教學醫院，有我的專屬醫生、一群住院醫師在照顧我，幫我安排諮商、評估、24 小時監控，每個值班護士都只負責 4 到 6 個病人而已…他們開導我：「你死了這麼多次，就死不了，上帝也好、佛祖也好，祂不讓你死，一定有祂的原因；或許你這個人還是有用的地方…讓你留著，讓你有贖罪的機會也說不定啊！」他們一直強調憂鬱症會好，拿很多歐美研究資料讓我們看，沒有他們的鼓勵，我一定會先放棄的事情搞得這麼嚴重，我能怎樣？我後來也就覺得：上天要留我一定有祂的道理，就讓自己再試試看吧。我開始較有動力，好吧，既然該打官司就打吧！這段時間日子還是要過，所以我就去找工作。

本文一開始即提到：中國人對於「天」及「神祇」信仰的雙重結構是儒家倫理的形上學基礎。在這個案例中，「上天要留我一定有祂的道理」，變成當事人活下去的主要信念，也讓他有機會「盡力」修復業已殘破不堪的「倫理」關係：

更三審定讞被判無期，我丈人對我比較沒敵意了，可能是在我太太過世五六年後，風俗上土葬後要撿骨，他們就說要整修，我也不知道怎麼回應，我丈人才開口：如果我有這個能力修墓。我才請堂嫂轉交三十萬給他。

被判「無期徒刑」是法律要求個人為他所做過的犯罪行為負責。他的丈人因此對他「比較沒有敵意」。並且在他妻子過世五、六年後提出修墓的要求，他「請堂嫂轉交三十萬給他」，自己才稍稍能夠恢復「心理社會均衡」，而能夠反思過去自我與外在世界的關係應當如何安排比較合理：

如果一開始想得到，事情就不會這樣發生了，當初如果我有說出來，即使沒賺錢，安心養病，一個月就算要倒貼三萬，半年才十八萬，隨便也能周轉過去，就算沒存款，別的地方也可以去週轉啊！人生以後再賺來還，事情也不會搞成這

樣；或者孩子可以讓別人帶，太太也可以去賺錢啊！她也是有謀生的能力啊！退一步想一切就改觀了。

比較幫忙的是團體，最近到這邊（家暴專獄），老師有上課，多少就會思考一下，現在覺得也不是男人就一定要負責整個經濟擔子，也可以夫妻兩個人都出去打拼啊！但丈夫也要相對的付出，像以前家內工作都是太太在做，丈夫也可以做啊，幫忙拖地、倒垃圾、洗碗筷，不能上班回來就是看電視、做大老爺，她也很辛苦啊！

在這個案案例裡，最值得吾人注意的是：在殺妻案發生之前，當事人是用「夫為妻綱」的「絕對倫理」在要求自己，而不是要求妻子。在「家暴專獄」裡接受團體治療期間，他反思自己過去與家人之間的倫理關係，才醒悟到：夫妻之間關係的合理安排，應當是雙方都能夠「推己及人」並為此一關係「盡己」的「相對倫理」。覺察到這一點之後，當事人開始有能力作「主體取向」(agency - oriented) 的反思，籌劃自己未來的「人生之道」：

我也會在意當我們出獄時，別人怎麼看我？其實我在裡面也會想、並且做返家的準備，畢竟住了十幾年了。有些出獄牢友寫信回來也說外面的世界跟我們想像的差很多，現在社會改變很大…其實我都有注意報紙，以前我工作附近都有在徵人，我只怕不健康而已；只要雇主能提供住宿、餐飲，一個月要扣多少錢都沒關係啊！先求個溫飽，以後再來打算；現在沒人可以提供我經濟支援，只好先靠自己；一定要先穩定下來，才可能進一步創業。

在這個案案例裡，最值得我們注意的是：當事人被強制送醫治療期間，醫護人員開導他時，讓他回心轉意，並相信「上天要留我一定有祂的道理」，所說的那一段話，他的丈人對他所作的贖罪要求，以及他對「自我」與家人關係所作的倫理反思。

十、關係脈絡下的靈性因應

將賈紅鸞、陳秉華和溫明達（2013）等三人所寫的〈年輕癌婦的家庭衝擊與靈性因應：關係脈絡下的身心靈〉一文，放置在本文的論述脈絡中來看，立即會產生出一個極為重要的學術議題：本文第二節指出，前台灣的文化（乃至於絕大多數華人社會的文化）是儒、釋、道三種文化傳統和西方現代文化的混合體（hybridity）。在西方基督宗教被移植進入台灣社會之後，對於華人文化傳統中「天」及「鬼神」雙重信仰的結構，會發生什麼樣的影響？這種外來的宗教信仰對儒家社會所重視的倫理關係，又會發生什麼樣的作用？

系統思維

賈紅鶯等三人的論文，是以西方的家族治療作為其理論基礎，而家族治療又可以追溯到 1960 年代風行一時的「一般系統理論」(general systems theory) (Bertalanffy, 1968)。從事家族治療的學者大多採取「系統思維」(systematic thinking)，認為個人必然和其所在的關係脈絡持續互動。要理解個人行為，必須著重個人所存在的「脈絡」，排除個人所存在的脈絡，即無法對其行為產生真正的理解 (Liddle, 1987)。系統思維將家庭視為一個完整的機制，其成員是一群互相關聯的生命；欲解釋家庭現象，必須以個人與家庭成員間的互動，來討論其組織、動態、及歷程。

系統思維將個人出現的生理與心理「癥狀」，都看作是家庭功能運作的反應。癥狀不是個人的，而是代表整個家庭系統的，出現癥狀的病人稱為「被認定的病人」(identified patient)，要進行處遇及改變，也不能只是針對個人，而必須針對整個家庭系統。唯有家中每個成員都產生變化，並且持續進行交互作用，改變才能持久。

過去的心理治療，傾向於對人類生活世界的事件作線性思考 (thinking in lines)，認為過去事件的病「因」，造成疾病或問題的「果」，「由 A 致 B」。系統思維則引入循環思考 (thinking in circles)，關切彼此間的互動所產生的後果。家庭系統觀認為「相互性」(reciprocity) 是人際關係的準則，例如早期的策略學派提出「癥狀功能」的論點，認為不僅是家庭關係會影響疾病與癥狀的產生，疾病也同時影響家庭互動。

靈性與宗教

家庭治療採取系統思維的方向是正確的。然而，個人主義文化中所產生的「家庭治療」卻不會正視非西方文化的內涵。譬如，Rolland (2005) 結合家庭系統思維與臨床生物醫學，建構的「生理 - 心理 - 社會」(bio-psycho-social) 模式，代表了此種理論取向的一種概念架構；Wright、Watson 和 Bell (1996) 提出的「生理 - 心理社會 - 靈性」(bio-psychosocial-spiritual) 模式，則在此一思維方向上加入「靈性」的考量。這兩個模式雖然都談到「文化」，但都沒有進一步探究「文化」的意義，更沒有人深入思考中、西文化的根本差異。這一點，尤其是西方學者在「生理 - 心理社會 - 靈性」的思維架構下作所謂「靈性」的考量時，可以看得更為清楚：

賈紅鶯等三人的論文引述了許多西方學者對於「宗教性」或「靈性」的定義，譬如 Thoresen (1998) 將宗教性 (religiosity) 界定為：「一個人為了尋求神而獻身組織或機構所持守的信念、價值與活動」，美國的「國家健康照護研究所」(National Institute for Healthcare Research) 則將靈性 (spirituality) 定義為「經由任何經驗或管道而尋求成聖

(sacred) 或尋求神」(Larson, Swyers, & McCullough, 1997), 正如美國心理學之父 William James (1947/1919) 在其名著《宗教經驗種種》中, 將之定義為:「個人所理解的神的感覺、行動與經驗」。賈紅鶯等三人(2013)指出:「因為大多數宗教機構目的都在於追求靈性, 有宗教信仰的人於此分別也就自然很模糊」, 他們引述《美國英語傳統字典》(在 The American Heritage Dictionary of the English Language, 1992) 的定義, 將靈性界定為「一種在世存在的方式, 承認存在的生命是想要與一個超越的或是更高的力量有連結。靈性使人能夠朝向希望、愛、超越、連結、與慈悲的方向, 而宗教是指人透過社會或是機構、組織表達出他的靈性」。宗教的表達涉及宗派、是外顯的、公開的, 而靈性是個人內在的、自發的、也是私有的(陳秉華、程玲玲、賈紅鶯、李島鳳、范嵐欣, 2010)。

普化的宗教

從這些論述中, 我們可以很清楚地看出: 這三位作者所談的「宗教」, 是指源自於西方的基督宗教, 而不是中國的宗教。為了反駁韋伯(Weber, 1964)所說: 中國沒有宗教的論點, 楊慶堃所著《中國社會中的宗教》一書中(Yang, 1961), 指出: 中國社會中的民間信仰是一種「普化的宗教」(diffused religion), 華人在其生活世界中並不隸屬於一定的教會, 他們不像西方一神教的信仰那樣, 到固定的教堂作禮拜, 而是到不同的寺廟燒香拜佛。

在《超越的本體: 牟宗三的科學觀》一書中(黃光國, 2014), 作者指出: 基督宗教中所說的「超越」(Transcendence), 原先係指人與「超越的上帝」(transcendent God)之間, 有一條無法跨越的鴻溝, 人永遠不可能變成上帝。這與港台新儒家所說的「內在超越」有其根本的不同: 不論是佛家所說的「人人皆有佛性」; 道家所追求的「真我」; 或是儒家所說的「良知」, 都是在追求一種「內在超越感」, 並不是西方基督宗教中所說的「外在超越」。台灣的民間信仰本來是儒、釋、道三種中文化傳統的混合體, 當西方基督宗教移植到華人社會中後, 它對華人的文化傳統會產生什麼樣的影響?

本研究的發現, 可以對這個問題提供部分的答案。本研究的參與者係在花蓮基督教門諾醫院癌症病房公開招募, 或透過友人轉介, 志願參與的七位基督徒婦女, 其中四位訪談資料較為完整, 她們分別為大腸癌、陰道癌與兩位乳癌患者, 年齡由 36-53 歲。四人中, 有兩位是長年穩定參加聚會的基督徒, 另兩位則是因罹癌而接受基督信仰的慕道友。在婚姻狀況方面, 一位慕道友已離婚, 一位和先生分居二十幾年, 另兩位已婚基督徒婦女, 先生為主要照顧者。

撐面子

四位受訪者在得知自己罹患癌症之後，跟許多癌症患者一樣，會問：「為什麼是我？」用 Eckensberger (1996/2012) 的行動理論來看，她們在作「世界取向」的反思並解釋自己罹患癌症的原因時，通常會歸因於個人的特質與家庭關係。他們四位在發病前，都在其家庭系統中肩負沉重的照顧責任。

璉在退休前是位小學老師，當年抱持著「老公是天，自己是小女人」的心情，進入婚姻以及先生的大家庭。婚後不久，先生事業失敗，外遇，從此不見人影。璉從「小女人」變為「女強人」，扛下養育兩個孩子與服事公婆的所有事務。「婆婆非常嚴格，小姑又是一個比一個厲害」，身為長媳，在公婆家，「媳婦是沒有地位的，要做十六個人的飯吃」，「從早天剛亮就開始要工作，到晚上十一二點」，每天如此，要帶兩個小孩，還要伺候一個尿毒症的婆婆，公公講，「你書讀得那麼多沒有用，你還是要做」(台語)。

在我們那個年代，單親家庭是蠻丟人的，尤其你是老師。就是這樣撐啊，每天你的情緒就是要 180 度把自己喬過來、轉變，明明不 ok，你就要假裝我很 ok，就要做一個假面人，像個雙面人這樣子。

「絕對倫理」的受害者

在兩個兒子成家立業後，璉選擇回到原生家庭，照顧原本關係不好的年邁母親。璉認為：可能因為自己謹守孝道，對母親逆來順受，與母親相處過度壓抑，成為誘發癌症的近因：「她再怎麼不對，你還是得順從她」，因為「我們是中國人嘛」，「甚麼叫孝順？你順著她就是孝嘛！」

璉是被傳統「禮教」及「三綱」緊緊束縛的女性。她一生都不斷在成全別人，克盡母職與媳婦孝道，成全兒子，服侍嚴苛母親，她說，她是「比較要求完美的人，什麼事情不能亂掉」，「可能教務處或者是什麼上面，他還沒有講要做的甚麼事情，我一定先都把他弄得好好的，安排的好好的」。用本文提出的「含攝文化的理論」來看，璉在跟她家庭「關係中的人們」進行互動時，她對大多數的重要他人自己都要求自己能夠「盡己」、「推己及人」，但這些大多只是單方向的付出，對方並沒有給她相對應的回報，結果她變成後「絕對倫理」的受害者，感覺「我人生沒有完全自我的階段」，「從年輕到現在你就一路委屈嘛，那你身體外強中乾了嘛。」

單獨面對上帝

璉離婚後，信了基督教。初信主兩個月，璉與神的互動非常親密：

因為我覺得自己好像有很多委屈，要跟上帝講，憋在心裡面太多，我會一次禱

告、兩次禱告、三次禱告，就會慢慢平復、安然入睡。這是很奇怪的事情（哽咽）。「我不是沒有人可以依靠的，我有神！對，覺得自己還是很幸福的」。

在治療過程中，璉體會神的存在與照顧，也感受到被神照顧的幸福：

你知道除了一些平凡人之外，還有這麼一個尊貴的上帝，無所不能的人，祂一直照顧你（哽咽），而你渾然不知，你生了這麼一場病，你才曉得有這麼一個神。

罹癌前，璉在教會機構擔任志工。罹癌後，會友的關懷也會帶給她「家人般」的溫暖：最後他們要離開一定會牽著我的手，禱告（哽咽，7秒），我覺得禱告的力量很大（哽咽），他們來給我禱告的話（哭），就是給我很大的力量，他們走之後，我就會哭很久。

然而，會友畢竟不是「家人」。將璉的案例放置在本文的脈絡中，我們看不到有任何「倫理療癒」的效果。在她漫長的治療歷程中，她仍然必須單獨的面對上帝：

整個治療過程是這麼的繁複，這麼的讓你不舒服，很多怪異現象都跑出來，你再堅強的心總有脆弱的時候（哽咽），那有的時候心裡真的很 down，很 down 的時候，就想說，我早一點回到主（哽咽）的身邊去好了。

單方向的付出

蓉罹陰道癌兩年，前夫婚後一年即開始外遇，她認為：自己會罹患陰道癌跟前夫性關係紊亂有關。

我兒子一歲半的時候他就有外遇的狀況了，因為我是一個單親的小孩子，我不希望小孩子跟我一樣單親。直到我兒子國小六年級，我才選擇跟我前夫離婚，因為我兒子覺得有爸爸沒爸爸是沒差的。

除此之外，她還要帶她前夫的兒子，「他跟他前妻生的兒子，我從兩歲多帶到現在，帶到我發病差不多十八年」，他們家族的人認為：「媽媽不會疼前夫的兒子」，「可是我…我就是做給他們看」。

用儒家倫理的角度來看，蓉在先生外遇不斷的情況下，仍然忍氣吞聲，要求自己「盡己」，想要證明自己是個好繼母，但她對這種單方向的付出，心中並非沒有怨氣。她說：

我從來沒想過要自殺，從來沒想過，一個念頭都沒有過，我只想說我要怎麼讓他們撕巴爛在我手上，呼～一吹就飛走了這樣子，我只有這樣子想過而已。

當他體會到：這種違背「相對倫理」的單方向付出根本不可能讓她獲得「心理社會均衡」，她毅然選擇走上離婚之路：

他只接受我對他的好，他沒有稍微的回饋，我會踩煞車，因為我知道我的個性跟我的身體，我一直對你好下去你會予取予求，那我會很辛苦，那我會選擇不要。

放下憂傷，呼喚上帝

離婚之初，蓉曾經與前夫爭奪孩子的監護權，後來卻選擇放下怨恨，願意協助孩子與前夫建立關係：

「如果我想要把它擴大」，「我兒子以後拿刀拿棍子去打他們都有可能」，「但我不希望我所受的傷害在我兒子身上再發生一次，所以我寧願選擇讓我兒子去知道他們的好」。她說：我現在有辦法原諒他，是因為我覺得：「我放下更多，我得到的更多」，是在信仰基督教，「我認識主之後，我了解到原來寬容跟放手是可以讓一個人的心境更寬闊」。我就跟牧師說，我終於體會到什麼是「喜樂是心的良藥，憂傷的靈使骨乾枯」，「真正的喜樂是我放下了，憂傷的是我還在掛念那個事情」。

在心理上，蓉雖然是「放下」了，在生理上，她仍然要受到病痛的考驗和折磨。這時候，她會孤單地呼喚上帝：

我說主你到底要試煉我到什麼時候？我心也放寬了，我也放手了，我也真心接納你為我的真主，為什麼你還要讓我復發啦，讓我再接受疼痛哪，讓我再接受遺棄的折磨，為什麼？我說阿爸父，為什麼讓我那麼痛？阿爸父你是不是忘記我了？

蓉接受訪問時，36歲，罹陰道癌兩年。被丈夫遺棄，還要為其背債，同時撫養過動兒與前夫兒子。貧病交迫之際而到教會，慕道兩年。受到聖經話語啟示而原諒前夫，在「放下」對前夫的怨懟後，不久即離開人世。

愛之深，責之切

宜來自基督徒家族，罹癌之前，照顧患有癌症的母親長達十年，母親過世，使她魂牽夢繫，生活頓失重心。跟前兩個案的最大不同，在於她跟先生兩人感情良好，育有兩個子女，自己對子女的期望也很高。

但婆媳關係卻是她憂鬱的來源。她承認：婆婆就是她「現在最大、最不舒服的問題」。「覺得並沒有因為（自己）對她好」，就「獲得應該有的尊重」。「我沒辦法聽到她的聲音」，「或是在我眼前閃過」。

罹癌之後先生全力支持，帶她遠從花蓮到台北往返醫療，讓宜感受到自己生命對家人的重要，「特別是我先生這個部份，我覺得他做得非常的好」，「其實我覺得有時候我自己也沒辦法那麼勇敢啦…我先生他讓我感受到：好像我的活不是光為我自己」。

除此之外，她還有教會弟兄姐妹的支持網絡。癌症穩定之後，她在家裡開始帶領小

組，服侍別人。然而，由於自己對子女期望很高，當吃藥副作用引發情緒不穩時，仍然會引發親子關係的衝突。

吃賀爾蒙的藥…在這個部分我很苦，很多時候會有很多情緒，很大的情緒，如果剛好碰到孩子好像覺得不是按照妳期望中一些表現、一些行為，妳就會、就會很生氣。

重生的感覺

宜過去悉心呵護自己的子女、知道自己對子女期望很高，是「望子成龍，望女成鳳」型的母親。

「其實我有問過我女兒，我說妳覺得媽媽有沒有什麼不一樣？」那我女兒說：「我以前是很注重成績、很看重成績…」，罹患癌症後，體會到人生無常，覺得自己該對子女放手了：所以我很多時候就在想，「放還是要放，他該去面對就是要去面對，該去承受就是要去承受」。

在華人社會中，「望子成龍，望女成鳳」是父母親常見的現象。許多父母親對子女過度的期望，往往造成子女心理上的重大壓力，甚至造成親子之間的衝突。由於本研究的對象並不包括參與者的子女，我們並不知道其子女的感受，值得注意的是：罹患癌症才讓宜「放下」對子女的過度期待，體會到孟子所說「盡心知性以知天」的「知天」，同時也對基督信仰產生了新的認識。她說：

自己「一路走來非常的平順」，「覺得信仰好像就是生活的一部份而已，沒有特別的那種火熱」，是聖經所描述那種的「不冷不熱」的平信徒。「等到生病的時候，我就重新的再思考自己的這個信仰」，「現在每一年我覺得好像是再重生一遍，所以就覺得說我好像3歲而已，就是感覺妳是重生的感覺。」

與時間競賽

璐是現代華人社會中典型的職業婦女，今年46歲。39歲那年罹患乳癌，迄今已7年，邁向所謂癌症評估的「穩定期」。罹癌之前，璐的生活充滿了壓力，主要的壓力源圍繞在越區就讀的孩子教養，滿足先生對孩子學習的期望，每天與時間競賽。

那段時間壓力很大，金錢上壓力，還有時間上，因為先生他，希望給孩子學習英文，一個禮拜要上九個小時的英文課，我需要趕快煮飯，我又不想讓孩子在外面吃飯，就自己簡單煮，煮好之後還趕快吹涼，不能熱熱的給他們吃，再帶他們去上課，那時我才能夠喘口氣。晚上等全部的作業做完之後，他們都睡著，我才能放鬆，所以習慣晚睡，有時候就熬夜整理家務，大概都兩、三點，三、四點睡覺。

對於這些壓力，璐都得「自己承受」。罹癌之前，她跟先生各自忙碌，沒有時間溝通，「他忙他的，我忙我的，生活上的習慣也是南轅北轍，我們能講話的時間根本就不多」。「心裡不舒服我們都會忍，幾乎都是冷戰，不講話。而且，我很厲害，我可以忍一個月不跟他講話」。「好氣又好笑的是：有時候，事情過去了，我們知道我在生氣，可是，為什麼生氣我都不記得了」。

在她罹癌之後，青春期的兒子在學校裡出現了狀況，先生不得不開始關心並參與教養，夫妻互動方式因此改變，璐也從消極冷戰到積極面對夫妻衝突，又促成親子關係的改變。

家庭的壓力

從這四則訪談的敘事故事中，約略可以看出：基督宗教傳入華人社會中，對於華人所發揮的作用。當前的台灣文化是儒、釋、道三種文化傳統和西方文化的混合體，在世俗化儒家「禮教」及「三綱」的影響之下，璉和蓉的婚姻生活都不完滿。她們的家庭生活帶給她們極大的壓力。她們兩人都是罹癌之後才皈依基督教的「初信者」。皈依基督教讓她們在心理上「放下」世俗的是非和怨懟，但並不能改變她們的家庭生活和婚姻生活。在她們和癌症奮鬥和掙扎的過程中，她們只能呼喚上帝，或孤獨地面對上帝。

宜和璐的情況則有所不同。宜雖然對婆婆有所不滿，但她的婚姻生活卻沒有問題。璐和先生之間雖然有溝通上的困難，但那並不足以造成婚姻關係的斷裂。她們和許多華人父母一樣，都因為對子女期望過高而感受到強大的心理壓力。

在天家相見

海德格說：「面對死亡」，是由「非本真」的存在轉向「本真」存在的契機。唯有「面對死亡」，個人才會真正體悟到競逐世俗的毫無價值，才會追求「本真」的意義。宜說，她原本是一名對信仰「不冷不熱」而又「缺少靈性生活」的「平教徒」，罹癌之後，才「重新思考自己的信仰」，獲得「重生」的感覺，並能夠「放下」對子女的高期待。璐也說：「生病使她更想緊緊抓住神」，因為你要自己去面對你的疾病，別人沒有辦法幫你，你一定要知道你要去依靠神」。對璐而言，「面對死亡的存在」(being-towards-death)反倒發揮了「倫理療癒」的功能：

我曾經跟他們（家人）提過，而且是 xx（先生）和兩個孩子都在場。若是我真的發生什麼事情，譬如說死後，我希望是樹葬，也希望有一個簡單安息禮拜。孩子們問為什麼要樹葬，我就跟他講，因為環保！更希望我們以後在天家相見，在地上不要用有形的事物挾制，要在心裡思念就好。

價值選擇的焦慮

「在天家相見」是源自於儒家的倫理觀念，而不是基督宗教。「莫之為而為者，天也。莫之致而至者，命也。」孟子也是體認到生命的有限性之後，才提出他「盡心知性以知天」的哲學。然則，這兩種思維方式又有其根本的不同。海德格在提出「面對死亡的存在」的哲學之後，並沒有進一步說明：「本真的存在」所應當追求的價值是什麼，當個人認識到他自己的「在世存有」時，他仍然必須面對價值選擇的焦慮。

先秦儒家則不然。孟子在體認到：每個人的生命必然受到「天」、「命」的限制之後，他進一步提出了「修身」、「養性」的哲學主張：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」《孟子·盡心上》。換言之，對於孟子而言，「修心養性」才是「事天」、「立命」最重要的方法。下一節，我要進一步討論：這種主張對於華人社會中倫理療癒的意義。

從本文論及的一系列案例裡，我們可以看出：從西方輸入的諮商輔導方法，譬如：建構主義的生命敘說、優勢中心生涯諮商、敘事諮商、詮釋現象學等等，都有助於吾人對於當事人生命處境的瞭解。然而，真正使當事人產生轉變的，卻是源自於文化傳統的生命智慧。這就是所謂的「中學為體，西學為用」。然則，我們是否能夠從儒家文化傳統中提煉出「倫理療癒」的方法呢？

十一、天良與倫理療癒

從我們在高雄戒治所推動的矯治計劃來看，這個問題的答案當是肯定的。《中庸》第一章說：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」，意思是說：上天賦予個人的各種天賦條件，就是他們「本性」，依照個人的本性去發展，就是個人該走的「人生之道」。教育的目的，就是要幫助個人找出他的「人生之道」。一般學校如此，戒治所推行的矯治教育亦然。換言之，在戒治所接受矯治的學員雖然一度走上人生的歧路，矯治教育的目標自然是要幫他走上人生的「正道」。

內觀與反求諸己

在我們進入戒治所推動矯治計劃之前，長期以來，戒治所一直配合著各項矯治計劃，在實施內觀靜坐。日本人以儒家的修養理論作為基礎所發展出來的「內觀」治療要求案主在靜坐的時候，不僅只是保持情緒的穩定，而且要反思自己的生命處境，思考自己跟生活世界中每一個「關係他人」間各種不同的關係（Murase & Johnson, 1974）。在作這一種反思的時候，他必須把握住「反求諸己」的原則，仔細思考：「面對這樣的生命處境，我應當籌劃並採取什麼樣的行動？」

在作這種反思的時候，有些人很可能歸罪於他人，一味指責他人的不對。這時候，輔導員或治療師很清楚地告訴他：指責他人是「外觀」，是在「看別人」，不是「內觀」。你可以「推己及人」，思考別人為什麼會如此做，但不能要求別人：「別人一定要如何如何」。你要做的是「反求諸己」，思考：「面對這樣的人生處境，自己將來要怎麼做？」

在此次矯治計畫中，高雄戒治所共推動並完成六項研究計畫，其中以夏允中、李昆樺、謝碧玲、蔣世光為主要研究者，所完成的四項研究計畫採取目前主流心理學所主張的「量化研究取向」；以黃創華、吳胤辰作為主要研究者所完成的兩項研究計畫，通常被分類為「質化研究取向」，但卻能結合華人文化傳統中的心理治療理念。兩種不同研究取向各有其特色，對於以「內觀」作為核心的毒癮戒治工作，也提供了不同面向的主要訊息。

同儕朋友的影響

以黃創華與吳胤辰作為主要研究者所完成的兩項研究計畫，其共同特點是研究者對其主持的研究計畫有高度的投入，在研究過程中，並與受戒人建立了穩定的「師生關係」。在夏允中教授所帶領的研究團隊裡，吳胤辰是位通曉「五術」的心理諮商師。因為他通曉「五術」，在從事個案輔導的過程中，較容易獲得受戒治人的信任，願意對他坦誠說出心中的想法。在其研究報告〈華人致中和世界觀與藥物成癮者：傾向不和諧的自然、自我及人際關係信念〉中，夏允中及其研究團隊因此記錄下許多寶貴的資料，可以讓我們比較清楚地看出：戒治人藥物成癮的心理歷程，以及藥物成癮之後，個人所面臨的心理困境。

整體而言，受戒治人大多認為：自己是在朋友的誘惑之下，開始染上吸毒習慣的。例如，個案二說：自己開始用藥的原因是「好奇、朋友、生活壓力」。個案五很清楚地說明這種誘惑的過程。他認為：這個社會本來就充滿誘惑，「你今天到夜店，你本來只是想去夜店玩玩而已，但是無形中你在夜店就是接觸到這種東西」，「接觸到這種東西的情形下就要看你自己的了」。起先你還不知道你的朋友有去接觸到這種東西，等到你知道他接觸到這種東西的時候，如果你想避免你自己被他影響，你就要跟這個朋友疏離。「如果你不跟他疏遠的話，今天叫你吃，你拒絕，你可以拒絕一次，拒絕兩次，搞不好等到有一天，當你的心情很低落的時候，那一次你就會下去了」。「這是他的一種誘惑，有時他邀你一次兩次三次，有時候他說怎麼樣怎麼樣怎麼樣，如果你禁不起他的激將，吃一次也不會怎樣，膽子真差怎樣，我們人有時候會吃就吃啊」。

個案四則是說出：他在朋友的慫恿下，如何嘗試使用不同的毒品：

起初是先去吸到強力膠，阿現在強力膠，算強力膠吸到有…算那時候我媽媽都很擔心阿，很那個…不知道要怎麼辦！阿後來朋友跟我說用安非他命，如果吸安非

他命就不會去吸強力膠了！所以才又去接觸到安非他命的！阿安非他命吸完後，那時候都沒有在睡的…

藥物成癮的心理困境

都很多天沒睡，整個禮拜的，整個禮拜都沒睡，那個…人都做甚麼事情自己都不知道了！阿過來又…人家又拿海洛英阿，就是人家說的四號，拿四號給我吸，那個時候是…，他就說要拿這個去改那一樣東西，拿那個東西去改那個東西，阿結果改到最後整個只剩下強力膠沒有再吸而已！到最後就變成吸安非他命跟四號…
(無奈的笑)

用華人社會中流行的「命盤」來看，個人之所以會染上毒癮，大多是因為「交友」不慎，誤交損友。再用華人〈自我的曼陀羅模型〉來看，個人一旦染上了毒癮，它好像就變成為一種生物性的驅力，藥癮一發作，個人便很難再脫身。例如，個案五說：他成癮之後「不管是心理上還是生理上都會產生不舒服的感覺」，「會不斷去找這樣東西來解脫你心理上和生理上的問題」。

「你不吃這東西，你的腦部…也叫你吃」，現在有研究是說：「毒癮是一種大腦的慢性疾病」。但他也承認：「這要怎麼講，我也不會講」。

個案四則認為：那是自己的「心魔」在作怪。譬如，「這些東西我們正常的東西是可以撐四小時，問題是你身上如果有東西的時候，你還沒四小時，你會一直想要再重用，又想要用」。

藥物濫用的生理驅力

有了藥癮之後，它便成為一種生物性的驅力。個案五描述：「睡也睡不著，吃也吃不下」，「流眼淚流鼻涕」，千方百計再去找毒品。「看有沒有那種吃下去，這種症狀就馬上解決掉」的東西。「其他的什麼藥都沒有用」，因為「它的症狀不是說一天兩天就過去了，十幾天耶，那你這十幾天怎麼過」。

這個時候，個人很容易產生自暴自棄的心理：「管他的啦，反正活得也沒有什麼意思」，「吸一次，你吸下去的時候，整個心情都放鬆了，甚麼煩惱都沒有了」。養成習慣後，那一天心情不好，就會開始想用這種東西，「因為這種東西吃下去我就沒有什麼煩惱了」。

個案一很清楚地說明：心理壓力跟自己吸毒行為之間的關聯。他說：在「精神壓力很重的時候」，「根本就沒有辦法去排除壓力」，「就靠那個東西」，「吸海洛因就會全身很舒暢」，「那個時間就很輕鬆，就不會去亂想什麼的」。可是一旦「有依賴性了」，「就會一直

依靠這個東西，碰到事情就想到它」，不會想別的辦法。因為「這個最簡單」，只要「拿一點錢就可以解除憂鬱」，「覺得很有價值，然後就一直用」。

家庭倫理的破損

有些人在毒品上癮之後，明明知道對自己身體有害，仍然會找各種藉口，說吸毒是「自己的事」，不會危害他人，像個案五便強調：他不會為了吸毒而「跟家庭搞得很不愉快」。他吸毒 1、20 年，沒有向家裏的人拿錢，也不曾去偷去搶，或「為了毒品去做一些違法的事情」，都是他自己去想辦法。他甚至強調：他吸毒沒有「傷害到別人，我只是傷害我自己」，是「我一人的事情」。「弄壞身體也是弄壞我自己」，「沒有打壞別人」。

然而，像這種「個人取向」的人畢竟是少數。儒家文化跟西方文化的最大不同之處，在於儒家社會是倫理本位的社會，每個人都置身於各種不同的倫理關係之中，必須善盡個人對於關係他人的角色義務。在儒家關係主義的文化中（黃光國，2009），當個人做出違反品德之事，而為其家人所知悉時，便很可能導致其倫理關係的破損，像個案一說：

我母親從小到大都對我很好，是我這樣去辜負她，沒孝順到她，真的有夠痛苦。

我這個媽媽對黃氏很好，我現在快 50 歲了，她也是沒有放棄我，對我都很關心，上個月她有叫人寫信給我，叫我回去，不要再打藥，關心我阿，很慚愧阿，真的很慚愧；現在年紀大了齣，回去就要好好孝順她。

當個人反思自己吸毒行為造成家人倫理關係的破損而產生良心的不安或愧疚，應當是使他們「改過向善」的主要動力。譬如，個案八說：

吸毒，對父母親、對家庭、對個人、子女都不好！因為，我們的子女要在這社會上立足，人家知道了都會指指點點，說「你爸爸吸毒被人家關」，「父母看到我們這樣吸毒，他們心裡也會非常的難過」。許多吸毒的人自己沒有賺錢，要去吸毒，都是跟父母親拿錢，拿不到就打、鬧、罵，給第三者看到，也會說「這個孩子已經沒出息了」！「他們都是為我們好」，「我們也知道」，可是為什麼還要吸毒呢？

個案一說出了他的無奈。有一次，他打一個電話要找他媽媽而已，他的阿姨就「在那邊一直罵」，「說得我好像十惡不赦這樣」！他很委屈地說：「我也是很想要養我媽媽阿，我也是要給她那個啊…我哪有說不要！問題是我有辦法嗎？」「那時候自己一個人，身上沒有很多錢，也沒有住的地方…」，所以「只好又打給我朋友。暫時去他那裏住」。問題是：那裡就是「一些在使用毒品的地方」。因為「我認識的」，「有辦法聯絡的」，「就剩這些而已」。

用〈華人自我的曼陀羅模型〉來看，個人一旦藥物成癮之後，他就會變成一種生物性

的驅力，使個人在遭受負面情緒或生活壓力時要藉助藥物的力量麻醉自己。用個人的「命盤」來看，這時候親人的期待或指責往往會形成一種正面的力量，要求他喚醒「良知」，做一個「人」。但如果個人意志不堅，或沒有外力的支持，往往又無法擺脫那些使用毒品的朋友網絡。

「陰/陽」、風水與鬼神

由於儒家文化對倫理關係的重視，許多受戒治人相信：祖先的風水對個人會有所影響。例如，個案一說：

「我覺得觀念是這樣啦：我們人現在活著這樣想，我們死了如果還有意識的話，「如果祖先住的地方，他在那個陰界過得不好還是缺什麼東西」，「如果沒有衣服穿啦，沒有錢花的時候，還是住的地方淹水啦，他就會想辦法跟陽間的子孫接觸，因為我們人的陽氣的氣場有差，如果你比較陰的話，那個人的時運比較低就會看到。」

個案四說：

他外公理的那地方「有樹根穿過去」，「後來也沒有去解決」，那墓也沒有檢…「後來我只跟我阿嬤下去恆春看過一次，要找那個墓就找不到了」。

個案二說：

他雖然沒有在看風水，但他相信有風水這件事。「因為家裡發生了很多事情，都出問題」。「我們家裡的大門被人家前面那個樓頂擋到」。

「我父親以前很愛喝酒，他死掉的時候，他用那個甕，都沒有去給他處理好，風水都沒處理好」，所以「黃氏一家都很亂」，「我都一直在關」

個案二把「家裡發生的很多事」，甚至自己被關都歸咎於風水。然則，對於風水的信仰是否可以轉變成為戒毒的動力呢？有些跡象顯示：這個問題的答案是：「有可能」。例如，個案一說：如果我們的祖先靈魂不得安寧，「陽世間的東西根本就用不動」只有用「託夢」，還是「找一個管道」，去通知我們的陽世的子孫，我要找你，「你又看不到我」，我在旁邊，干擾你，「你就覺得不順阿」。

他也因此可以相信：祖先的福報可以傳給下一代。他認為：祖先死的時候，福報可以「抵銷他的陽世的惡報」，也可以「福蔭到子孫」。因為「他用不著了，我要轉世了，還是我已經成仙了，這個福蔭用不到了，就可以把他留給子孫，可以讓子孫抵銷一些災難」。

就像我們如果有災難，應該會出車禍，撞下去沒有死掉，只受輕傷，就是那個福蔭。因為你祖先有做好事，他可能有拜託什麼神明，「把他轉給你」，登記給你了，「就像那個

遺產阿登記給兒子一樣」。

命運與意志

對於諸如「命運」之類超自然力量的信仰亦復如是。受戒人之中，有些人相信命運，有些人不相信，但幾乎沒有人會反對「命運是自己創造出來的」，命運的「決定權在你自己」：譬如，個案一說他相信有些事情是命運中注定的。「像人出生的地方，為什麼他會出生在這個家庭」，這也算是命中注定的。每個人的命運都不同，所以「一樣是人，可是他們的遭遇卻不同」。

個案三不相信一個人會怎樣完全都是因為命，他強調：

「該工作的工作，該玩的玩」。「天塌下來還有比我們高的擋住阿，怕什麼？」

個案四也認為：

自作自受「這要怪什麼人（指祖先）？人家又沒有拿刀、拿槍押著你啊！你要怪誰？」「那是你自己做錯事了。自己做錯的，你就是自己要接受這個果！」

個案五更清楚地說：

「什麼事，什麼命運都是自己創造出來的啦。今天決定權在你自己，決定權在你自己阿，本來就是決定權在你自己」，「命運是建議」。供參考而已。

這是一個非常重要的「共識」。個案五進一步闡明他的論點：

我是覺得命運都掌握在自己手裡，你今天要過什麼日子，你想過什麼日子。比如說你想要過好日子，這個過好日子就是你的動力，你有想要這樣做、有要這樣生活，你自己就會有那個動力出來說我要怎麼打拼、我要怎麼達成這個目標。如果你是想說管他的，隨隨便便過就好，那你就不會有那個動力出來。

從以上的析論中，我們可以看出：將夏允中及吳胤辰研究團隊的研究發現放置在華人〈自我的曼陀羅模型〉及「命盤」的結構中來看，受戒治人通常是在「損友」的誘惑之下，開始沾染毒癮。藥物成癮之後，便成為「個人」(individual) 一種生物性的驅力，當他情緒低落或感受到心理壓力時，再度誘使他吸引毒品。而讓他的「自我」(self) 處於社會理想的「人」(person) 與生物性驅力的掙扎之中。這時候，心理輔導最重要的原則，就是要藉助各種民間信仰的輔助性力量，幫助他的「良知」重新獲得「自我」決定的力量。

十二、結論

如前所述，本文的撰寫方式，係由經《中華輔導與諮商學報》審查通過；正在排隊等待出版的積稿中，選出七篇性質相近的論文，再用我所建構的「含攝文化的心理學理論」重新加以詮釋。我要特別強調的是：我僅只是根據這些論文的題目，選出這幾篇論文，並沒有仔細閱讀其內容。但從本文的論述中，我們可以清楚看出：在西方主流心理學理論的誘導之下，我們的心理學者幾乎都已經成為「文化視盲」(culture blindness)，看不到我們自己最為熟悉的「文化」。

要說明這個問題的成因，還必須追溯到西方近代心理學史的源頭。1879年，馮特(Wilhelm Wundt, 1832-1920)在德國萊比錫設立第一個心理學研究室，開始用「科學方法」研究基本認知功能，而成為「科學心理學之父」。他很清楚地瞭解到這種研究方法的侷限，所以在出版自己的研究成果時，冠以《生理心理學原理》之名(Wundt, 1874/1904)。為了要研究「人類智力與創造的高級形式」，他又以歷史學的方法，研究有關文化議題，出版了二十卷的《民族心理學》(Volkerpsychologie)(Wundt, 1916)。

在「科學心理學」創立後不久，深受西方思潮影響的蘇聯心理學者 Lev Vygotsky (1896-1934)，為了區分人類與其他動物在種族發生學上的不同，而在1927年區分「基本」與「高等」心理歷程的差異。接著，他又根據狄泰爾(Dilthey)和繆斯特堡(Munsterberg)在「自然的解釋」和「人類行動的理解」之間所作的區分，將心理學區分為兩種：「因果心理學」(causal psychology)是一種探討因果關係的自然科學；「意圖心理學」(intentional psychology)則是以探討人類意圖為主要內容的「靈性心理學」(spiritualistic psychology)(Vygotsky, 1927/1987)。

由於Vygotsky以38歲之齡英年早逝；由於他的作品遭到蘇聯共產當局的禁止達二十年之久，他的作品直到1960年才在西方世界中出版。他雖然跟巴伐洛夫、弗洛伊德和皮亞傑是同一時代的人物，他的知名度以及對心理學的影響力，卻遠遠不如他們。

多年來，我一向主張：依照文化心理學「一種心智，多種心態」的原則，本土心理學要有健全的發展，我們建構出來的理論，必須既能反映人類普遍的心智，又能說明某一特定文化中人們特有的心態。〈自我的曼陀羅模型〉和〈人情與面子〉的理論模型，便是「意圖心理學」的一種普世性理論模型。我們若是用它們作為詮釋某種文化傳統的架構，我們便能夠發展出該文化中的「含攝文化的心理學理論」。希望讀者在閱讀本文之後，能夠深入思考此種研究取向的理論及歷史意涵，為推進本土心理學的發展，共同努力。

參考書目

- 王玉珍 (2013)。優勢中心取向生涯諮商歷程與改變經驗之敘事研究。中華輔導與諮商學報，37，125-156。
- 林杏足 (2013)。自我認同轉化之旅 - 敘事諮商中當事人經驗之研究。中華輔導與諮商學報，37，209-242。
- 邱獻輝、葉光輝 (2013)。失根的大樹：從文化觀點探究親密暴力殺人者的生命敘說。中華輔導與諮商學報，37，89-124。
- 洪雅琴 (2013)。傳統喪葬儀式中的哀悼經驗分析—以往生到入殮為例。中華輔導與諮商學報，37，55-88。
- 唐鈺譯 (1947)。宗教經驗種種。北京：商務印書館。William, J. (1919). *The Varieties of Religious Experience*.
- 陳秉華、程玲玲、賈紅鶯、李島鳳、范嵐欣 (2010, 6月)。基督徒的靈性掙扎與靈性因應。「2010年基督宗教諮商輔導研討會」發表之論文，新北市天主教輔仁大學。
- 黃光國 (2009)。儒家關係主義：哲學反思、理論建構與實徵研究。台北：心理。
- 黃光國 (2011)。心理學的科學革命方案。台北：心理。
- 黃光國 (2012)。自我意志力的培養與本土矯正戒治模式。矯正期刊，2 (1)，1-24。
- 黃光國 (2013)。盡己與天良：破解韋伯迷陣的方案。台北：心理。
- 黃光國 (2014)。超越的本體：牟宗三的科學觀。台北：心理 (印刷中)。
- 黃光國、蔡協利、夏允中、林正昇、邱鐘德、廖立宇 (2012)。華人致中和世界觀與藥物成癮者：傾向不和諧的自然、自我及人際關係信念。高雄：法務部矯正署高雄戒治所。
- 黃光國、蔡協利、夏允中、黃創華、吳胤辰、廖立宇、吳致廷 (2012)。華人戒治處遇及品格教育的理論與實踐。諮商輔導學報，24，1-22。
- 黃光國、夏允中、黃創華、蔣世光、謝碧玲、李昆樺、柯俊銘等人 (2012)。內觀正心，知止重生：華人戒治處遇及品格教育的理論與實踐。高雄：法務部矯正署高雄戒治所。
- 賈紅鶯、陳秉華、溫明達 (2013)。年輕癌婦的家庭衝擊與靈性因應：關係脈絡下的身心靈。中華輔導與諮商學報，37，243-288。
- 廖淑廷、林玲伊 (2013)。親子關係與母親安適感之關聯性研究——以台灣青少年及成年自閉症個案之母親為例。中華輔導與諮商學報，37，157-176。
- 盧怡任、劉淑慧 (2013)。受苦經驗之存在現象學研究。中華輔導與諮商學報，37，177-208。
- Allport, G. (1968). The historical background of modern social psychology. In G. Lindzey & E. Aronson (Eds.), *Handbook of social psychology* (2nd ed., Vol. 1, pp. 1-80). Reading, MA: Addison-Wesley.
- American Heritage Dictionary (1992). *American heritage dictionary of English language* (3rd ed.).

- Boston, MA: Houghton Mifflin.
- Anderson, H. (1997). *Conversation, language and possibilities*. New York, NY: Basic Books.
- Anderson, H. (2001). Postmodern collaborative and person-centered therapies: What would Carl Rogers say? *Journal of Family Therapy*, 23, 339-360.
- Archer, M. S. (1995). *Realist social theory: The morphogenetic approach*. USA: Cambridge University Press.
- Beck, A. T. (1976). *Cognitive therapy and the emotional disorders*. New York, NY: International University Press.
- Bengston, V. L., & Black, K. D. (1973). Intergenerational relations and continuities in socialization. In P. Baltes & W. Schaie (Eds.), *Life-span development psychology: Personality and socialization* (pp. 207-234). New York, NY: Academic Press.
- Bertalanffy, L. Von (1968). *General system theory: Foundations, development, applications*. New York, NY: George Braziller.
- Bhaskar, R. (1975). *A realist theory of science* (1st ed). Leeds: Books. (2nd ed. with new Postscript, Hassocks Sussex: Harvester Press, 1978; Reprinted as Verso Classic, 1997).
- Cheng, C. Y. (2004). A theory of confucian selfhood: Self-cultivation and free will in confucian philosophy. In K. L. Shun & D. B. Wong (Eds.), *Confucian ethics* (pp. 124-147). Cambridge: Cambridge University Press.
- Collier, A. (1994). *Critical realism: An introduction to Roy Bhaskar's philosophy*. London: Verso.
- Combs, G., & Freedman, J. (2004). A poststructuralist approach to narrative work. In L. E. Angus & J. McLeod (Eds.), *The handbook of narrative and psychotherapy* (pp. 137-155). London: Sage Publications.
- Durkheim, E. (1938). *The rules of sociological method*. Glencoe, Ill: The Free Press. (Original work published in 1895)
- Eckensberger, L. H. (1996). Agency, action and culture: Three basic concepts for psychology in general and cross-cultural psychology in specific. In J. Pandey, D. Sinha & P. S. Bhawak (Eds.), *Asian contribution to cross-cultural psychology* (pp. 72-102). New Delhi: Sage.
- Freedman, J., & Combs, G. (1996). *Narrative therapy: The social construction of preferred realities*. New York, NY: Norton.
- Furman, B., & Ahola, T. (2007). *Change through cooperation: Handbook of reteaming*. Helsinki: Helsinki Brief Therapy Institute.
- Gray, D. E. (1994). Coping with autism: stresses and strategies. *Sociology of Health and Illness*, 16, 275-300.

- Harris, G. G. (1989). Concepts of individual, self, and person in description and analysis. *American Anthropologist*, 91, 599-612.
- Ho, D. Y. F. (1991). Relational orientation and methodological relationalism. *Bulletin of the Hong Kong Psychological Society*, 26-27, 81-95.
- Ho, D. Y. F. (1998). Interpersonal relationship and relationship dominance: An analysis based on methodological relationalism. *Asian Journal of Social Psychology*, 1, 1-16.
- Ho, D. Y. F., & Chiu, G. Y. (1998). Collective representations as a metaconstruct: An analysis based on methodological relationalism. *Culture and Psychology*, 4(3), 349-369.
- Hwang, K. K. (1976). *Social stresses, coping styles, and psychopathological symptom patterns in a Formosan urban community* (Unpublished doctoral dissertation). Department of Psychology, University of Hawaii.
- Hwang, K. K. (2009). The Development of Indigenous Counseling in Contemporary Confucian Communities. *The Counseling Psychologist*, 37, 930-943.
- Hwang, K. K. (2011). The Mandala Model of Self. *Psychological Studies*, 56(4), 329-334.
- Hwang, K. K. (2012, June). *Critical realism and multiple philosophical paradigms : The construction of culture-inclusive theories*. Paper presented at *International conference on New Perspectives in East Asian Studies*, Institute for Advanced Studies in Humanities and Social Sciences, National Taiwan University, Taipei.
- Hwang, K. K., & Chang, J. (2009). Self-cultivation: Culturally sensitive psychotherapies in confucian societies. *The Counseling Psychologist*, 37(7), 1010-1032.
- Larson, D. B., Swyers, J. P., & McCullough, M. E. (1997). *Scientific research on spirituality and health: A consensus report*. Rockville, Md: National Institute for Healthcare Research.
- Layne, C. (1983). Painful truths about depressives' cognitions. *Journal of Clinical Psychology*, 39(6), 848-853.
- Leventhal, G. S. (1976). The distribution of reward and resources in groups and organizations. In L. Berkowitz (Ed.), *Advances in experimental social psychology* (Vol. 9, pp. 91-131). New York, NY: Academic Press.
- Leventhal, G. S. (1980). What should be done with equality theory? In K. J. Gergen, M. S. Greenberg, & R. H. Willis (Eds.), *Social exchange: Advance in theory and research* (pp. 27-55). New York, NY: Plenum Press.
- Liddle, P. F. (1987). Schizophrenic syndromes, cognitive performance and neurological dysfunction. *Psychological Medicine*, 17(1), 49-57.
- Murase, T., & Johnson, F. (1974). Naikan, Morita, and Western psychotherapy. *Archives of General*

- Psychiatry*, 31, 121-128.
- Pare, D. A. (1999). The use of reflecting teams in clinical training. *Canadian Journal of Counselling*, 33(4), 293-306.
- Payne, M. (2006). *Narrative therapy: An introduction for counselors*. London: Sage.
- Peterson, C., & Seligman, M. E. P. (2004). *Character strengths and virtues: A handbook and classification*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Porter, R. (1997). *Rewriting the self: Histories from the renaissance to the present*. London: Routledge Press.
- Rolland, J. S. (2005). Cancer and the family: An integrative model. *Cancer*, 104, 2584-2595.
- Thoresen, C. E. (1998). Spirituality, health and science. In S. Roth-Roemer, S. R. Kurpius, & C. Carmin (Eds.), *The emerging role of counseling psychology in health care* (pp. 409-431). New York, NY: Norton.
- Wallner, F. (1994). *Constructive realism: Aspects of a new epistemological movement*. Wien: W. Braumuller.
- Wallner, F. (1997). *The movement of constructive Realism*. Wien: W. Braumuller.
- Weber, M. (1964). *The religion of China*. (H. H. Gerth, Trans.), New York, NY: The Free Press.
- White, M. (2007). *Maps of narrative practices*. New York, NY: Norton.
- White, M., & Epston, D. (1990). *Narrative means to therapeutic ends*. New York, NY: Norton.
- Winslade, J., & Monk, G. (1999). *Narrative counseling in schools: Powerful & brief*. London: Sage.
- Worden, J. W. (2009). *Grief counseling and grief therapy: A handbook for the mental health practitioner* (4th ed.). New York, NY: Springer Publishing.
- Wundt, W. M. (1904). *Principles of physiological psychology*. (E. B. Titchner, Trans.). Cambridge: Harvard University Press. (Original work published in 1874).
- Wundt, W. (1916). Volkerpsychologie und Entwicklungspsychologie. *Psychologische Studien*, 10, 189-238.
- Vygotsky, G. H. V. (1987). *The historical meaning of the crisis in psychology: A methodological investigation*. New York, NY: Plenum Press. (Original work published in 1927).
- Wright, L. M., Watson, W. L., & Bell, J. M. (1996). *Beliefs: The heart of healing in families and illness*. New York, NY: Basic Books.
- Yang, C. K. (1961). *Religion in Chinese society: A study of contemporary social function of religion and some of their historical factors*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.

Ethical Healing in Confucian Culture

Kwang-Kuo Hwang

National Taiwan University

In order to illustrate the ethical healing in Confucian culture, this article reinterprets research findings of the articles presented in this special issue from the framework the Confucian Culture-Inclusive Theories proposed by the author. The analysis of this article shows that the Confucian Culture-Inclusive theories may reveal the core values of Confucian culture and the theories can be examined through both quantitative empirical research as well as qualitative event analysis. While Western theories may also be applied to explain Chinese social actions at a certain level of analysis, their utility is limited to instrumental rationality or purposes only. An appropriate and balanced application of both Confucian Culture-Inclusive theories and Western theories may lead to the consequence of “Chinese learning as substantive rationality and Western learning as instrumental rationality”; however, the one-sided application of Western theories may lead to culturally insensitivity or even cultural blindness.

Keyword: cultural blindness, culture-inclusive theories, core values, ethical healing, instrumental rationality, “Chinese learning as substantive rationality and Western learning as instrumental rationality”