

自性的曼陀羅模型： 解決黃光國難題的工夫論*

陳復**

國立東華大學通識教育中心

本文主要從「自性的曼陀羅模型」出發，釐清黃光國本來設計自我的曼陀羅模型只有談到人如何由生物性的「個體」蛻變成社會性的「個人」，使其不再只是「個體我」，而變成「關係我」，卻因只有「自我」而沒有「自性」的概念，使得其模型無法產生曼陀羅的輪轉，讓自我無法發展出自性，儒家思想裡的「成聖」變得毫無機會。本文除釐清曼陀羅的本意外，並指出應該要探索全部儒家思想都在共同面對的四大象限：「德性」、「知識」、「實踐」與「欲望」，「德性」是指對精神的涵養；「知識」是指對世界的認識；「實踐」是指對存在的行動；「欲望」是指對需求的滿足，自性的曼陀羅模型首先因「德性—欲望」（簡稱德性線）與「知識—實踐」（簡稱知識線）這兩個軸線的交會，從而產生意識裡的自我，「德性與欲望」獲得平衡暨「知識與實踐」獲得平衡，因為獲得滋養，則自我就會逐漸蛻變出自性，這就是「相生」的意義；反過來看，「德性與欲望」呈現失衡暨「知識與實踐」呈現失衡，因為彼此衝突，則自我就會呈現停滯與空轉，這就是「相剋」的意義。然而，相生或相剋，卻受到「德性與實踐」、「實踐與欲望」、「欲望與知識」暨「知識與德性」這四種不同人生的組合型態影響，人應該自問：到底應該如何面對將其匯聚與整合出來的四大面向做出安置，如此生命自然能由自我蛻變出自性，拔高其意境，讓自身最終完成「成聖」的理想人生？這就是本文提出「兩線四面」的工夫論，該理論可與傳統的陰陽五行學說相互結合來談。本文提出自性的良性循環路徑，可由此內容發展出儒家倫理治療理論，更可作為實作的觀念工夫，該工夫不只是種意念的轉換，更帶著理論的背景視野來展開對人生命世界的仔細檢視與對治，這是個打通「微觀世界」與「生命世界」的工夫論，因此能從輔導與諮商的角度具體解決「黃光國難題」。

關鍵詞：工夫論、四象、生命世界、自性的曼陀羅模型、黃光國難題。

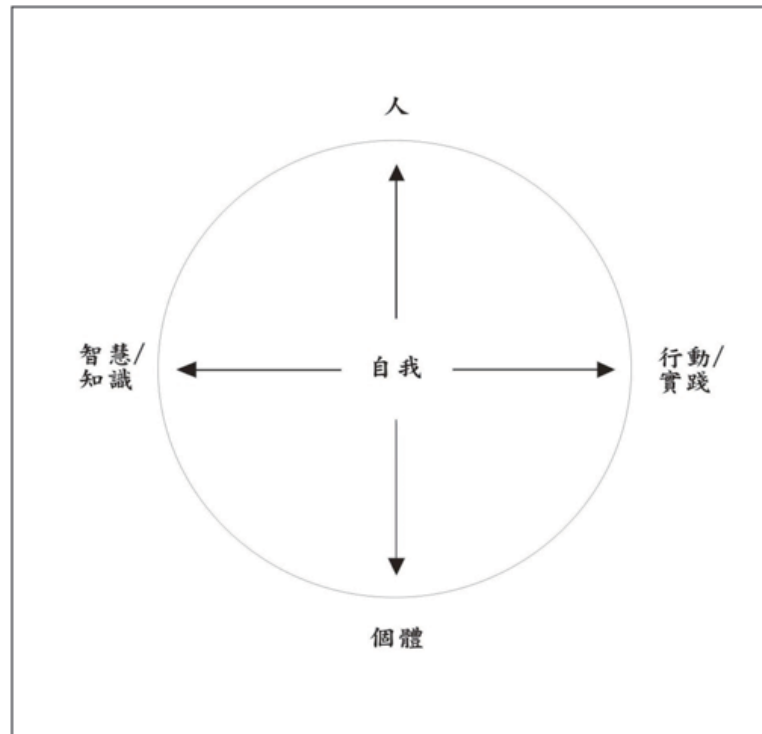
* 本文獲得科技部研究計畫案經費支持，計畫名稱：如何藉由釐清黃光國難題建構華人修養心理學，計畫編號：106-2410-H-197-002。

** 通訊作者：陳復，email: chenfu@gms.ndhu.edu.tw。

DOI: 10.3966/172851862020050058002

壹、反思自我的曼陀羅模型如何沒有曼陀羅

華人本土心理學大師黃光國教授（後面簡稱黃光國）提出的「自我的曼陀羅模型」（*mandala model of self*）素來被學者普遍推崇，並被詮釋到各種不同的領域裡，然而，自從筆者提出「黃光國難題」（*Hwang Kwang-Kuo Problem*），指出該主題面臨方法論層面的巨大困難，就在於如何將中華文化本質具有「天人合一」的思想傳統，傾注「天人對立」的階段性思辨過程，裨益我們從「生命世界」（*life world*）中開闢出具有科學哲學意義的「微觀世界」（*micro world*）（陳復，2016），有關黃光國提出「自我的曼陀羅模型」就開始有兩種不同的學術發展，其一就是反對與修正路線；其二就是接納與詮釋路線。前者如筆者提出「自性的曼陀羅模型」（*mandala model of the Self*，英譯與黃光國「自我的曼陀羅模型」幾乎完全一樣，然而內涵並不相同，詳細說明見後文）；後者譬如張蘭石教授（後面簡稱張蘭石）就將該模型進而詮釋與延伸成「宗教自我曼陀羅模型」（*the mandala model of religion and self*，張蘭石，2017）。黃光國主張「自我的曼陀羅模型」其觀點意指個人在成長的過程中，會針對自己置身的外在世界，學到各種不同的「知識」（*knowledge*），從中使用「知識」內蘊的「智慧」（*wisdom*），前者包含邏輯性、技術性與工具性的認知基圖（*schemata*）；後者則包含行動能力（*action competence*）與社會能力（*social competence*）。自我作為主體（*subject*）在其生活世界中，首先會有對「自我的認同感」（*sense of self-identity*），意識到自己與他人的明顯不同，當他展開「世界取向的反思」（*world-oriented self reflection*）時，基於個人的偏向，從其「個人知識庫」（*personal stock of knowledge*）中，選取其自認合宜的目標與方法來付諸行動與實踐，並因把自己當作反思覺察的客體，將自己置放於社會群體裡，從而獲致「社會認同感」（*sense of social identity*），這種人會把自身當作「自我認同的主體」與「自我反思的客體」，這就是黃光國指出的「自我的雙元性」（*duality of self*）。當人只作為生物性的「個體」（*individual*），受到各種欲望的拉扯，在生活世界中的行動與實踐遭到阻礙或挫折，他會經歷到負面情緒，並產生企圖控制外界的奮鬥。然而，當他展開「世界取向的反思」，發現往日習得的知識，已不足以克服外在世界中的障礙時，他就不得不要用自己的智慧來面向「社會知識庫」（*social stock of knowledge*）搜尋資料，進而再展開「行動取向的反思」（*action-oriented self reflection*），思考如何採取行動與實踐來恢復主體和世界間的平衡，使得自己最終成為社會性的「人」（*person*）。其設計「自我的曼陀羅模型」圖如下（黃光國，2011a，2-12頁）：



圖一 自我的曼陀羅模型圖

黃光國對本土心理學的重要貢獻，就在於他將這種普世心理學內蘊著人類心理共同的深層結構，特別稱作「關係主義」(relationalism)，將其做為預設的社會科學理論與相關研究典範，最終有別於歐美社會特別「怪異」架構出「個人主義」(individualism)的思維，另闢蹊徑成為可詮釋人類社會現象的學術主流(黃光國，2011a，162-171頁)。前面這種個人主義預設的心理學，即使美國心理學者都有深刻的反省，譬如杜艾文(Alvin Dueck)與凱文賴默(Kevin Reimer)就指出心理學術語可完全不帶政治色彩出現在美國的晚間新聞、公立學校課堂、研究項目和周日講道聖壇，成千上萬的北美人關注自己的心理健康，靠吃藥來輔助療癒，帶有個人主義色彩的心理學詞彙主導對人性的定義，再用這個定義來診斷與治療心理病症，然而，當心理治療師跟美軍合作，滿懷好意來到阿富汗，希望使用自己西洋心理學概念發展出的治療，來面對身心受創的阿富汗孩子，冀圖把當事人造造成反映西洋理想的個體，這

是否是種誤認自己的心理學具有普世價值，想使用統一的語言來建立心理學帝國，卻漠視這種意識型態對其民族與宗教陶塑出人的自我會帶來負面影響，最終反映出某種巴別塔（Babel tower）般的妄想呢（黃曉楠譯，2016/2009，2-9頁）？這個觀點發人深省。根據圖一，筆者曾合理推測黃光國的想法：當人由生物性的「個體」（individual）蛻變成社會性的「個人」（person），他就不再只是「個體我」（individual self），而變成「關係我」（relational self），這就開始發展出「關係主義」的生命狀態，對黃光國而言，孤冷的個體我無法置身於社會，關係我作為與社會互動的主體，更符合社會運作的事實，且「關係主義」類通於自然環境的結構，比「個人主義」更符合人類心智深層結構（陳復，2016）。何友輝就曾指出：中華文化裡的「自我」就是這種「關係性自我」，意即人我疆界模糊，自我與他人同體，對他人的存在有著高度的覺察，並在現象世界中區隔化開變成「在他人關係中的自我」，其進而觀察日本文化與菲律賓文化，覺得這同樣可用來認識亞洲人對自我的身份認同（Ho, 1991, 1993）。

然而，由生物性的「個體」變成社會性的「個人」，其「自我」的變化其實並沒有曼陀羅的實質意涵，黃光國並沒有針對「個人」給出嚴格的概念，殊不知這個詞彙在黃光國發展的概念具有價值涵義，其指向人格，意謂著生而為人具有某種尊嚴或意義，不再只是生物學中的物種，甚至不再可稱作日常生活中單純指的「人」（man），但該詞彙卻在英文語脈中指著一般成年人或正常人，涵蓋兒童或青少年，卻不見得能指稱殘障的生命或尚在孕育中的胚胎或胎兒，黃光國的自我曼陀羅模型卻把「個人」放置於自我的上端，而不是放置於中心點，使其通過知識或智慧，藉由行動或實踐而發展出理想的人格，最終成為聖賢（相反狀態則成為奸佞）。黃光國自身不察，接著使用這幅圖來展開詮釋的學者，常沒有意識到自己如果太輕易承認其設計「自我的曼陀羅模型」的概念合理性，卻沒有仔細討論：黃光國指稱的「自我」，究竟如何能開啟生命的曼陀羅？「曼陀羅」（mandala）的本意是圓圈，本有著「輪圓具足」的象徵意涵，接著指宇宙森羅萬象且圓融內攝的本質，從該本質出發成為個人匯聚與修持能量的中心點，象徵著心靈的整體性，從舊石器時期開始，全世界文明都有曼陀羅的符號出現，不只在中華文化的《易經》如八卦，在印度教與佛教的祭祀典禮，甚至西洋文化的煉金術（alchemy）都會運用曼陀羅符號（王敏雯、范明瑛譯，2016/2015，168-169頁）。印度修密教法門的過程裡，冀圖防止外靈侵擾，畫出一個圓形或方形的區域，或建立土壇，在中央與區域內充滿著諸佛菩薩的畫像，事畢則像廢，曼陀羅的外圍常有一層圓形或方形的「結界」（simabandha），該「結界」有三

種機能：（1）避免圓輪隨性擴張到無法控制。（2）防止外力介入攪亂原有的秩序。（3）維持神聖空間本身內涵完整性。由此原點出發而衍生種種奇妙美麗的圖形或意象，這就是曼陀羅圖，基督教同樣有類似曼陀羅的「輪狀」象徵符號，如耶穌的荊棘冠冕與瑪麗亞的頭頂光暈，或座落法國沙特大教堂（Cathedral of Chartres）的迷宮俱有曼陀羅的特徵（蔡東照，年份不詳，引自何長珠、賴慧峰、張美雲，2011）。黃光國常在闡釋其「自我的曼陀羅模型」的時候會談到他西元2010年在印尼日惹市看見婆羅浮屠佛塔，通過對佛塔的三層塔基、塔身與塔頂，來象徵著人如何從「欲界」（*kamadhatu*）、「色界」（*rupadhatu*）來到「無色界」（*arupadhatu*），從而在西元2011年出版《心理學的科學革命方案》這本書內繪製出這幅圖（黃光國，2011a，2-12頁，2015，85-88頁，2017，127-132頁）。然而，且不說其設計的模型模型並未反映該三種層次，曼陀羅本身具有「天人合一」的核心意涵，這點在黃光國的模型與詮釋完全無法看見，尤其當左側的「知識」與「智慧」被放置在相同的象限，其間內涵難道沒有任何差異？殊不知「知識」來自概念架構，「智慧」來自生命體驗，被架構的抽象概念不見得需要有實際的生命體驗，某些深刻的生命體驗更不見得有語言給出相應的概念，這兩者誠然需要有整合的機制，然而，當兩者被混淆視作一體，彼此無差別的對待，這意謂智慧被知識涵化，徵諸黃光國指出發現往日習得的知識，已不足以克服外在世界中的障礙時，他就不得不用自己的智慧面向「社會知識庫」，更可證實其指稱的智慧只是在說既有的知識無法獲得應用，人面向社會來汲取解決問題的資源，該資源其實只是種經驗知識而不是抽象知識（因此纔會稱作社會知識庫），或許對學者長期待在書齋裡做研究而言，經驗知識不同於抽象知識，就會被視作「智慧」，但其距離真正有關於心靈的智慧尚有一大段距離，這就難怪右側的「行動」與「實踐」跟著並無任何實質義理的差異了。

瑞士心理學家榮格（Carl Gustav Jung, 1875-1961）在探索意識與潛意識交織狀態的過程中，常提到「曼陀羅」帶給他的引導與啟發。「曼陀羅」在各民族、文化與宗教呈顯的象徵意涵，其背後內蘊靈性層面的意義與奧秘，讓榮格深感好奇，在他與其老師佛洛伊德（Sigmund Freud, 1856-1939）決裂，生命陷落到最低潮的時刻，榮格在西元1914年到西元1930年這段期間，每天創作曼陀羅，這歷程幫忙他進入深層潛意識省視內在問題，令他走出生命的幽谷，直到遇見由中國歸來的衛禮賢（Richard Wilhelm, 1873-1930）跟他介紹《易經》與《太乙金華要旨》這些書籍，令其豁然開朗為止，後來這些創作經其家族會議同意對外出版成《紅書》（魯宓、劉宏信譯，2016/2012）。筆者曾指出：榮格將意識的中心主體稱作「自我」（ego）；超越該主

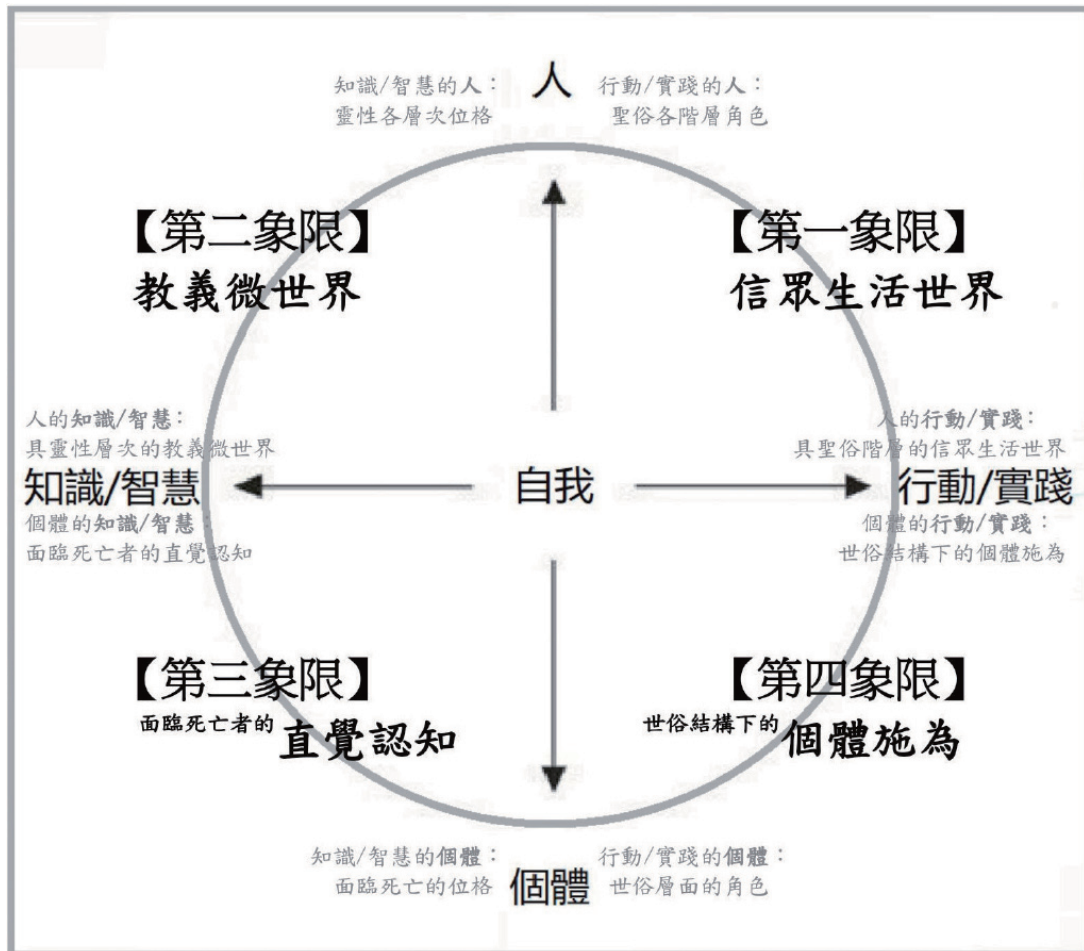
體並呈現生命整體的存在稱作「自性」(self, 有時會將第一個字母大寫成Self), 前者來自意識, 後者則常來自個人潛意識 (personal unconscious) 甚至集體潛意識 (collective unconscious), 潛意識是意識的母體, 自性則使得心靈獲得完整 (劉耀中, 1995, 47-54頁, 129-132頁)。有關自性的定義, 筆者在〈萬法不離自性: 誠意面對黃光國難題的答客問〉一文裡有詳細的闡釋 (陳復, 2018a)。榮格在繪製曼陀羅的過程中發現自性的存在, 並認為自性即是心靈的核心, 心靈朝向自性發展, 因此, 對榮格而言, 何謂自性? 自性即是心靈的目標, 更是自我在轉化過程裡最後成為真正的自己 (劉國彬、楊德友譯, 2008/1962, 257頁)。筆者質疑: 當黃光國將「self」翻譯成中文的「自我」, 並將該「self」賦予社會性的意義, 那將如何理解人有個往內指向心靈, 更具有生命整體性的「自性」呢? 這不只是翻譯問題, 更是個哲學問題。榮格覺得西洋文化狂熱崇拜「絕對的客觀化」, 只在意外在的自我, 其高高在上, 從最深層的存有中異化而出, 要求人像個機械, 不惜犧牲掉內在的自我 (楊儒賓譯, 2001/年份不詳, 121頁)。黃光國當年不使用「自性」來翻譯「self」是有意的作法 (請見後面詳細討論), 因為他自己深受西洋文化對社會心理學的影響, 只有擱置生命整體的「自性」, 才能不討論由「self」變成「Self」內含的終極性意義, 將其下降到社會性的存在, 這是筆者對黃光國會將「self」稱作「自我」的理解, 並使得他講的「自我」真實意思其實是榮格指出大寫的「Ego」。黃光國後來終於開始理解: 閱讀《金花的秘密》(The Secret of the Golden Flower) 讓榮格體會煉金術士是用「象徵物」在說話, 不論中西, 這些術士鍊的金並不是物質的金, 而是「靈性的金」(a spiritual gold), 他們的哲學意圖旨在尋覓一種心理學和哲學對話的精神體系, 幫助他們修煉身心, 使其身心得到完全的轉化, 該「靈性的金」, 就是指「自性」。藉由對於煉金術符號的瞭解, 榮格開始提出其分析心理學的核心理念, 即「自性化的歷程」(the process of individuation, 黃光國, 2018, 177頁)。王陽明 (1997) 早就持有相同看法, 他相信自性化歷程就是在成聖, 這件事情過程如同在煉金: 「學者學聖人, 不過是去人欲而存天理耳, 猶煉金而求其足色, 金之成色所爭不多, 則煅鍊之工者而功易成 (《傳習錄·上卷》第一百零二條, 47頁)。」成聖就需要人脫出自我來活出自性, 這是儒家思想最核心的宗旨。榮格與儒家 (譬如陽明) 談的自性會不會有差異? 自然不能沒有, 更何況榮格有兩個想法: 其一, 他覺得歐洲人不應該模仿東洋文化, 如果歐洲人能提升自身心靈的某種功能, 將其抬高到與當前智性一致的態度, 則西洋文化終將大幅超越東洋; 其二, 他認為最重要的事情, 莫過於強調東洋與西洋的心靈狀態與其象徵的一致性, 這並不需要犧牲歐洲人的本性, 更不會使得其受到連

根拔起的威脅（楊儒賓譯，2001/年份不詳，27頁，78頁）。尤其榮格主張意識來自潛意識，潛意識底層（不論是個人潛意識或集體潛意識）充滿著自性的召喚，卻忽略掉意識會影響潛意識，潛意識會召喚現實，現實則會再影響意識，如果沒留意到這層細微的三角關係，卻因夢境與現實的對應交織，誤認被潛意識召喚出來的現實是某種「天啟」（榮格則稱作共時性原理，synchronicity），然後再依照該「天啟」來影響現實人生的動靜舉止，這其實是在自我耽誤，會導致自己生命產生某種悲劇性的效應。本文的重點尚不在凸顯其歧異，而在指出心靈有個目標的存在對象，這是我們徵引前面兩位中西哲人共同在探討的終極課題。

貳、黃光國的轉向：後期黃光國思想的發展

當年黃光國只採取社會性的路徑來思考「自我的曼陀羅模型」，卻會使得該心靈議題沒有適當的位置來獲得討論，其在心靈層面呈現「內涵的空無」（而不是「空無的內涵」，兩者實質意義不同），使得其模型根本不具有曼陀羅的風貌，更不消說該模型本身不能輪轉，會導致自我無由轉成自性，並產生理論詮釋的混亂，這會影響到輔導與諮商本土化的後續發展，畢竟儒釋道三教思想是本土化的共同泉源，三教思想核心無不在討論自性，本土化的輔導與諮商自然應該引領人更瞭解自性。就筆者的角度而言，究竟何謂自性？筆者曾撰〈萬法不離自性：誠意面對黃光國難題的答客問〉一文，文中根據《六祖壇經·行由品》第一裡記載（李中華，2002，1-37頁），五祖弘忍見六祖慧能根器大利，就對其講《金剛經》，最後講到「應無所住而生其心」，六祖慧能豁然開悟，他開始明白「萬法不離自性」，宇宙間各種因緣變化的脈絡，全都是自性的展現，他對五祖弘忍提出自己的五點體證，其內容很適合當作自性的特徵，再加上五祖弘忍回應六祖慧能的一點體認，合計自性有六種特徵，筆者特將「自性」做出這樣的定義：「經由不垢不淨與不生不滅的雙重否認，獲得無欠無餘與無動無搖的獨立存在，其內在理路能發展出各種具象的外在理路，且具有普遍的道情，共同令萬有生生不息獲得滋養者，該終極主體就是自性（陳復，2018b，146-148頁）。」我們應該順著自性的脈絡，來構思具有中華文化特徵的本土輔導與諮商該如何發展，並從學術的角度來合理解釋各種心靈現象。誠如張蘭石指出，心靈現象（psychic phenomenon）是跨文化的重要身心課題，卻不能基於實證論來研究，他覺得唯有採用「多重哲學典範」（multiple philosophical paradigms）（Hwang, 2014）纔能建立「心靈現象的多面向研究法」（張蘭石，2016）。筆者對「多重哲學典範」的

看法詳細內容請見〈多重哲學典範：解決黃光國難題依據的實在論〉這篇論文（陳復，2018b）。然而，舉個最實際的例證來談，張蘭石提出「宗教的自我曼陀羅模型」如圖二（張蘭石，2017）：



圖二 宗教自我曼陀羅模型

張蘭石將左側箭頭稱作「微世界」（筆者稱作「微觀世界」，後面行文將使用該詞彙），右側箭頭則稱作「生活世界」（筆者稱作「生命世界」，後同），這固然的確符合黃光國的論點，然而如果認真討論這張圖，知識出自微觀世界並無問題，但智慧誠然需要影響微觀世界（或成為建構微觀世界的資源），既然來自社會知識庫，卻

怎麼能不從生命世界出來，就直接被視作學者在空想中架構的微觀世界呢？這時候張蘭石對第三象限有關直覺認知的詮釋，其意義就被限縮在只能具有實證論（positivism）意義的個體，然而直覺認知本來並不會只有在生物性的個體如此低階的象限，更不只在社會性的個人，而可呈現在終極性的聖人，個人與聖人都具有實在論（realism）意義，但聖人這個意涵卻無法顯示在黃光國的「自我的曼陀羅模型」，然而該意涵卻是宋明儒學常講的「學問大頭腦」，譬如王陽明（1997）說：「良知之外，別無知矣。故「致良知」是學問大頭腦，是聖人教人第一義。今云專求之見聞之末，則是失卻頭腦，而已落在第二義矣（《傳習錄·答歐陽崇一》中卷第一條，97頁）。」這裡說的「良知」作為自性，在黃光國的模型裡並沒有任何位置；這裡說的「見聞之末」則在黃光國的模型裡係指能被實證的知識，故能證實筆者覺得在這個設計裡，智慧已被知識涵化，沒有獨立的內涵，當黃光國非得要讓這兩者具有同一性，則其指稱的「智慧」就會變成邏各斯（Logos），這是西洋哲學中表示支配世界萬物的規律性原理，卻不能完整指向中華思想談的智慧，這使得張蘭石接著要談「宗教自我曼陀羅模型」則無從彰顯其主張「人」除具社會性的位格，還具有隨著自我修養而發展的靈性層次，因為黃光國的模型只有第二義沒有第一義，張蘭石接著詮釋「宗教自我曼陀羅模型」，其第一象限無法完整容納「具聖俗階層的信眾生活世界」，或許會有信眾本身的生活世界，但不可能有先知聖者的存在空間；其第二象限不能發展「具靈性層次的教義微世界」，因為黃光國本來的模型除社會性的位格外，尚未有自我修養發展出自性的層面；其第三象限不能強調「面臨死亡者的直覺認知」，因為人只是生物性的個體，尚未發展「過於其他生物的覺知」，只能活在「面臨死亡而無法反省死亡」的直覺認知；最後其第四象限或可成立，因為行動與實踐的「個體」的確有各種「世俗層面的角色」，產生「世俗結構的個體施為」，但當張蘭石表示該個體施為指向「終極關懷」（ultimate concern）的對象，既是全部行為所關涉卻又無法檢驗，這樣同樣受限於黃光國設計的個體概念具有實證論意義，我們怎麼能不仔細檢驗個體施為究竟是否得當呢（張蘭石，2017）？黃光國是我們共同尊敬且私淑的前輩學人，然而，相對而言，張蘭石採取接納與詮釋路線，筆者則採取反對與修正路線，張蘭石設計理論的初衷並沒有什麼問題，他由第一象限到第四象限依序展開詮釋理路的「羅盤喻」、「窗喻」、「鏡喻」與「黑洞喻」，很誠意想要回答與解決各種心靈現象議題，其文中的觀點獨立檢視實可謂體大思精，問題源自其依據黃光國有缺陷的理論來發展，導致無法容納自己設計極其細緻的框架與內容，尤其這四喻受到原來的結構限制，四大象限的順序變成逆時針的配置，其詮釋與常見的順時針思維習慣產生落

差。黃光國對於其原來的觀念瓶頸有著深刻的反省，他在新寫的鉅著《內聖與外王：儒家思想的開展與完成》內承認自己當年在建構「自我的曼陀羅模型」時，刻意使用「認知與行為」的「科學語言」，根本沒有思考到潛意識的問題，未將「自性」考慮在內，並不足以表現整全的人格（whole personality），現在要談「中西會通」，發展修養心理學，當然得嚴肅思考「自性」在「集體潛意識」中的位置，承認其在東亞宗教和文化中的意涵，這樣建構出來「人」的理論模型纔算完整，從而根本解決「生命世界」與「微觀世界」對立的問題（黃光國，2018，146頁，154-162頁）。黃光國的這番告白，不啻已宣布其本來設計「自我的曼陀羅模型」並未具有普世性的內涵（最起碼其無法解釋東亞社會的思想主軸，東亞社會並沒有這種將自我意識當中心的觀點，其普世性就產生問題），並轉而承認筆者提出自性議題的重要性，纔能替心靈現象的多面向研究法開路，最終發展出更成熟的修養心理學，這是「黃光國的轉向」，屬於經由筆者與其辯論，後期黃光國思想在華人本土社會科學的發展，並且，如果「自我的曼陀羅模型」已能完整詮釋到底何謂「人」，黃光國後來何需再融合榮格的「四元體圖」與筆者的「自性的曼陀羅模型」，接著詮釋其「自性的心理動力模型」（psycho-dynamic model of the Self）呢？

黃光國有關「自我的曼陀羅模型」背後的理論困境，其實正反映出過去心理學深受西洋文化理性主義（rationalism）思維的影響（包括在應用層面的輔導與諮商領域同樣如此），當黃光國後來想要弭平「良知與理性的分裂」，他表示，儒家的倫理與道德是支撐住華人生活世界的先驗性形式架構（transcendental formal structure）。任何一個時代中國的知識份子，如果無法依照當時的學術格準，提出一套能夠讓人信服的理論，來說明儒家的倫理與道德，作為道德教育的基礎，則該時期的「良知」與「理性」就產生分裂（黃光國，2018，8-38頁）。這其實何嘗不是想徹底解決黃光國本人心理長期的分裂？由於輔導與諮商領域並未對心靈現象展開深刻的研究，使得華人社會如果有人產生心理困擾，自己想辦法解決其比例明顯高於輔導與諮商，這並不能光從當事人的素養角度來做出價值判斷（譬如對於輔導與諮商的認知尚不成熟），其實可反思從事於輔導與諮商的工作者是否具備跟當事人文化背景相應的素養，其中包括工具素養與生命素養，前者係指輔導與諮商方法的本土化，後者係指專業工作者自身除輔導或諮商的專業技術外，能否有做工夫的修養意識，來讓當事人的身心獲得開啟或撫慰。余德慧從社會心理學的角度研究發現，由於文化認知的差異，華人對於精神官能症與身心症大都會覺得自己身體出毛病，或風水有問題、受人詛咒與個人犯忌這些層面來做解釋（余德慧，1986）。就民間社會對精神疾病的認知而言，心理問

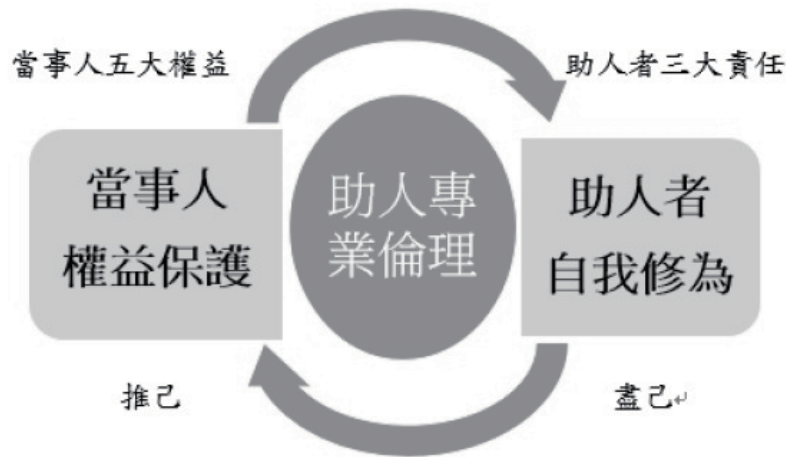
題會被認為來自患者自身過錯而引發，因為文化常要求個人自制，如果人無法做到，使得有心理問題，則除患者自救外，別人無法幫忙，或有時家人可能會被外人指責，認為疾病起因於家人對病人太過於苛刻，甚或是神明在懲罰病人的行為過失，在這樣的文化影響裡，家庭中若有精神病人，家人大都會否認這件事情，不然就會帶當事人去看內科醫師（張珣，2000）。西元2003年針對台灣民眾憂鬱程度與求助行為的調查研究顯示（發出問卷10,882份，回收有效問卷7,888份），無論憂鬱程度如何，主要採取自助處理的辦法為主，這包括「不管它、多休息、多運動」、「使用放鬆方法」與「自己研究資料上的建議」這些辦法；在向外求助的管道層面，則多採取看西醫（內科與一般科別）與中醫來治療，接著纔是「求助於專業心理師」、「看西醫的精神科」與「求助心理輔導志工」這些心理衛生專業人員的幫忙，最後則是「試試別人介紹的偏方」，或從事「算命、卜卦、看風水」這些民俗療法（葉雅馨、林家興，2006）。文榮光在台灣南部某醫學中心精神科所做的調查發現，第一次發病的精神分裂症病人中，超過75%曾到廟裡求助於道士或乩童（Wen, 1998, 引自葉雅馨、林家興，2006）。更有研究指出，七成以上的精神病患者曾接受過其他不屬於精神科的診療型態，包括通過親友、同事和朋友、中醫（含中藥與成藥）與求神問卜，因此，台灣民眾在面對心理疾患的時候，明顯會出現前述「複向求助」的特徵（葉英堃、吳中立，1987）。

參、發展自性的曼陀羅模型該有的背景脈絡

這些層面除自己想辦法解決外，或從生理治療角度來對待心理問題，或來自某種信仰的救贖，然而該信仰不見得是有具體組織的宗教，或許來自某種心靈思想的引領，包括算命、卜卦或看風水這些民俗療法。誠如張蘭石指出，西洋社會的諮商發展到現在，已相當重視案主的信仰，故美國諮商學會設計的倫理守則指出諮商過程應重視宗教因素（American Counseling Association, 2005）。若當事人有宗教信仰，則諮商中涉入該宗教的靈性課題不僅必要，同樣合乎諮商倫理（Hage, 2006; Richards & Bergin, 2005）；後設分析則顯示，對於有信仰的當事人，靈性介入比一般沒有這種介入的諮商更有效（Smith, Bartz, & Richards, 2007），台灣的研究同樣有相應的發現（陳秉華、蔡秀玲、鄭玉英，2011），但關於諮商師處理靈性課題需要的知能，在台灣目前依然沒有相關的深刻研究（陳秉華、范嵐欣、詹杏如，2016）。這正是我們需要補充的一段空白，而且，值得注意者，儘管前面有關台灣民眾憂鬱程度與求助行為

的調查研究尚未意識到「自己想辦法解決」背後內蘊的文化心理，然而，當日被研究者有相當高比例者主要希望「自己想辦法解決」，這其實何嘗不是某種修養意識的殘留？根據「臺灣地區社會變遷基本調查」的統計，高達85.6的人贊成或很贊成「自己肯努力，不一定要靠神」，僅有14%的人不贊成或很不贊成；66.2%的人同意與非常同意「一個人不一定要參加宗教團體，靠自己靈修也可以接近佛或接近神」，僅有21.9%的人不同意或非常不同意（傅仰止、杜素豪，2010，232頁）。這些統計長期反映出相同的看法，意即台灣人相信可藉由自己的某種帶有內在心靈意義的奮鬥來讓生命獲得改變，不見得需要藉由外在宗教團體的幫忙，儘管本來如果人懂得傳統具精神鍛鍊內涵的「工夫論」（kungfuism），這種「依靠自己」來改變的想法或會變得更有實質意義。工夫論就意謂著自我通過做工夫來恢復或獲得自性，我們應該讓心靈議題的探討藉由學術化來破除任何神秘，不再拿神秘主義（occultism）的思維來將其保持蒙昧，該詞彙從拉丁文的原始語意裡就有「藏」或「遮蔽」的意思，榮格已指出內觀並不是西洋人士想像中那種亂七八糟的情況，當我們否認這些體系可被經驗，其實隱藏極大的心靈危機，因為意識的統制太強，自發體系的行徑會轉成被壓抑的事物，凡在意識中被壓抑的事物總會合理化呈現在生活裡，導致包括精神官能症在內的錯誤心態（楊儒賓譯，2001/年份不詳：139，53-54頁），這本來早在先秦時期至宋明時期，儒家思想藉由將自性學術化，就已經完成思想除魅（disenchantment）的工作，卻因為西學東漸，不論什麼樣的意識型態，基本主軸都未曾擺脫從狹隘的自我意識發展出來的個人主義（individualism），並對不屬於歐美社會則抱持著東方主義（orientalism）的審視態度，有著對於「他者」（the Other）的論斷與確認（王志弘等人譯，1999/1978），致使超過一百五十餘年來，西洋視角反過來變成國人對自己文化牢不可破的成見（prejudice），誤將修養工夫視作薩滿信仰（shaman），無法看見超越自我外的生命狀態，榮格就指出輕視心靈其實就是典型的西洋偏見（楊儒賓譯，2001/年份不詳，72頁），榮格覺得自性化的關鍵點就在於正視原型（archetype），就能去除原型的魔咒，令原型不再往外投射，讓自我深入自性中，自性就逐漸會被意識到，精神的治療就扮演著這類角色（楊儒賓，2005）。這種觀點其實是儒家思想的本來風格。並且，如果輔導與諮商的内容能強化人的修養性，意即不再只是藉由邏輯性的對話來幫忙當事人看見自己的盲點並化解自己的問題，更能在對話的過程裡消除外在介入感，讓當事人自己發現並樂意從事於工夫的操練，藉此讓心靈獲得承認與蛻變，這種策略是否更有益於輔導與諮商的本土化呢？王智弘教授（後面簡稱王智弘）已有這層意思，其曾提出「助人專業倫理的雙元模型」（the duality

model of helping professional ethics，王智弘，2013），除納入西方專業倫理觀的核心概念（包括當事人的五大權益與助人者的三大責任）外，他還透過含攝文化心理學的研究理路（黃光國，2011a，2011b；Shweder et al., 1998），建構華人文化的倫理核心概念：盡己與推己，即是從助人者德行的自我修為的「盡己」工夫開始，進而要能做到善待當事人來保護其權益的「推己」工夫。其模型如圖三（王智弘，2013）：



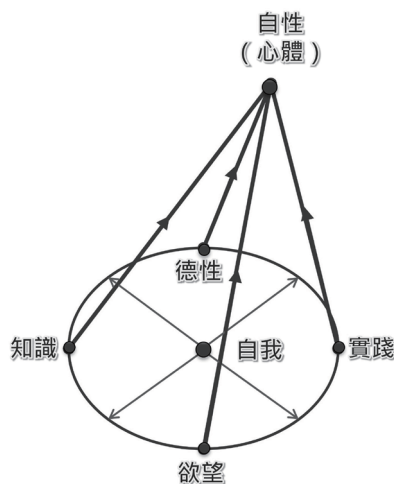
圖三 助人專業倫理核心概念雙元模型

王智弘表示，從西洋學術的觀點來看專業倫理的核心概念，助人專業倫理的核心概念就是當事人權益與助人者責任，西洋專業倫理的出發點就在維護倫理的基本原則（或當事人的權益）（牛格正，1991；牛格正、王智弘，2008；American Counseling Association, 2005; American Psychological Association, 2010; Corey, Corey, & Callanan, 2011），當事人有五大權益：自主權（autonomy）、受益權（beneficence）、免受傷害權（nonmaleficence）、公平待遇權（justice）、要求忠誠權（fidelity）（牛格正，1991；牛格正、王智弘，2008；Herlihy & Corey, 1996; Kitchener, 1984）。自主權指的是當事人自由決定的權利、完全的自我決定、以選擇進入或退出諮商、保留或揭露諮商資料；受益權指的是當事人應從諮商受益的權利、其福祉被列為最優先考量；免受傷害權指的是當事人應受保護的權利、免於遭受來自諮商過程或助人者的任何傷害；公平待遇權指的是當事人被公平對待的權利、有權接受諮商、有權參與基於個人需要而設計之諮商計畫、有權尋求適合自己的其他輔助資源；要求忠誠權則指的是當事人

被忠實且真誠對待的權利、有權被尊重、被保密、被真誠的對待、諮商過程被正確的記錄。這當事人五大權益的維護是西洋在輔導與諮商領域考量助人專業倫理的主要思考架構（王智弘，2013）。相對於當事人的五大權益，助人專業人員則有專業責任（professional duty）、倫理責任（ethical duty）與法律責任等三大責任（legal duty）（牛格正，1991；牛格正、王智弘，2008；Corey et al., 2011; Herlihy & Corey, 1996）。專業責任包括要求助人者要有：（1）專業人格修養與身心健康；（2）專業知能訓練；（3）專業個人經驗：包括：接受諮商、實習經驗與接受督導；（4）專業倫理信念；倫理責任則要求助人者要有：（1）提供合格專業服務；（2）維護當事人基本權益；（3）增進專業公共信任；法律責任則要求助人者要有：（1）保護當事人的隱私權；（2）維護當事人的溝通特權；（3）預警與舉發的責任；（4）避免處理不當或瀆職。這是過往學術偏重西洋哲學觀點來發展助人專業倫理意涵的探討重點（王智弘，2013）。然而，王智弘覺得西洋文化對專業倫理的觀點建立在個人主義，只著重理性為依歸，成為海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）說的「技術性思考」（technical thinking），他表示，強調當事人權益的保護，這確實是具體客觀的助人專業倫理目標，由此而加諸於助人者的責任亦能要求助人者表現良好的倫理行為，但是，其限制在於助人者倫理行為的表現起於外在的理性要求，而較未著眼於助人者發乎本心的自我主動積極作為，雖可規範助人專業工作者的外在倫理行為表現，但較忽略個人的內在道德修為，而無法完全契合專業倫理最為期待的自律精神（王智弘，2013），因此，王智弘設計「助人專業倫理核心概念雙元模型」內有關「盡己」（涵養精神來善盡責任）與「推己」（推展經驗來變化生命）的正向循環，這是基於華人本土輔導與諮商角度設計的實用原則，筆者覺得如果能放進自性意識展開工夫的操練，應該更能深化專業工作者與當事人在輔導與諮商過程裡帶來的效益，這就是為何筆者會進而提出「自性的曼陀羅模型」。

筆者承認，本來心理學的「Self」，不見得有清晰的「自性」該一義理，這就是榮格會使用「未發現的自我」（Undiscovered Self）來做其撰寫書名的原因（鄧小松譯，2018/1957），意即該內容本來不包含「良知」或「心體」的內涵，但，即使良知或心體具有個體有關「主體性」（subjectivity）的語意，並不妨礙其同樣具有行動者的語意，只是該行動者不再是從個人主義角度呈現的自我，而是關係主義角度呈現的自我，或者可視作「圓滿的自我」，因為個人主義關注的並不是「良知」或「心體」（這兩者跟自性這個概念高度重疊，如果細論其指稱的細微差異，則自性是指人經過蛻變的自我，心體則是指該自我的意識主軸點，良知則是該自我給出對世界的本

質性認知），只要來到關係主義脈絡裡的自我，豈能沒有這層超越個體意涵的自我？榮格早已在討論該議題，並視其為「第二人格」，這使得詮釋轉化後的「自性的曼陀羅模型」同樣可視作心理學要針對的行動者心理研究。有關「自性的曼陀羅模型」的詮釋，筆者覺得：歷來儒者長期辯論何謂「存天理」與「去人欲」，並探索著工夫到底要著重在「尊德性」還是「道問學」，其間「知識」與「實踐」有無先後次第，該如何最終獲致生命的合一（意即「知行合一」），因此，筆者綜合自己對儒家思想的認識，覺得應該要探索全部儒家思想都在共同面對的四大象限：「德性」、「知識」、「實踐」與「欲望」，「德性」是指人涵養精神獲得的素質；「知識」是指人認識世界獲得的內容；「實踐」是指人推展心理產生的願望；「欲望」是指人餵養生理產生的需求，前兩者係自我朝向的靜態目標；後兩者係自我朝向的動態現象，這四大象限共構人生的完整性，其概念本身具有自明的意義，所謂自明意謂著這是人生四大不可或缺的內涵，人自有肉身後，就因這四個端點的交會、衝突與融合而發展出人生。當這四大象限相互交會，人應該自問：到底應該如何面對「德性與實踐」、「實踐與欲望」、「欲望與知識」暨「知識與德性」這四種不同人生的組合型態，將其匯聚與整合出來的面向做出安置，如此生命自然能由自我蛻變出自性，拔高其意境，讓自身最終完成「成聖」的理想人生？如果這四種不同的組合型態能獲得某種推展人生的解釋，當能徹底解決本來「曼陀羅模型」不能輪轉無礙的問題。每個象限本身沒有任何價值高低，卻在匯聚與整合的過程裡需要仔細琢磨如何安置，這四種交會出來的面向，共構成人生真實的喜怒哀樂與悲歡離合，然而如何降低人生因緣的劇烈起伏，保持自如不滅，這就需要做工夫。對此筆者曾繪圖如下（陳復，2018a）：



圖四 自性的曼陀羅模型圖

筆者藉由修正黃光國的自我模型，來勾勒出基於儒家倫理發展出修養心理學的過程裡，有關於自我如何蛻變出自性更清晰的發展脈絡。人的自我究竟如何產生呢？如由「自性的曼陀羅模型」來看，筆者認為自我本由「德性—欲望」（簡稱德性線）與「知識—實踐」（簡稱知識線）這兩個軸線的交會而來，意即德性與知識的兩線虛擬交會就構成意識裡的自我。首先談這兩個軸線的內涵：（1）德性與欲望（第一軸線）：德性線最真實的問題，就是如何跟欲望獲得協調，不讓欲望馳騁與壓制住德性，反讓德性引領欲望獲得平衡，讓欲望的疏通過程不違背德性的期待，譬如人都需要賺錢來養活自己與家人，然而，在路上無意間看見一大筆錢，撿錢偷偷放到口袋是欲望，撿錢交給警察則是德性，克服獲得橫財的欲望，卻認真賺錢來養活自己與家人，在這些面臨考驗的過程裡，人就意識到自我的存在；（2）知識與實踐（第二軸線）：知識線最真實的問題，就是如何藉由實踐來印證其知識獲得成立，使得知識不再是夢幻虛無的抽象概念，知識更促進實踐，使得實踐產生真實的動能，譬如人都會到學校讀書學習知識，知識越深化人就越容易經由概念辨識出自我的存在，然而，人學習知識不應該只讓自我意識壁壘井然，如果只有藉由讀書考取功名來讓自我獲得存在感，卻沒有意識到知識本來應該放到社會裡印證或修正。德性線與知識線的各自構成與相互影響就會培養與發展出人的自我，「德性與欲望」獲得平衡暨「知識與實踐」獲得平衡，平衡能促進生命的正向發展，獲得滋養，則自我就會逐漸蛻變出自性，這就是「相生」的意義；反過來看，「德性與欲望」呈現失衡暨「知識與實踐」呈現失衡，失衡會釀就生命的負向發展，彼此衝突，則自我就會呈現停滯與空轉，這就是「相剋」的意義，這就來到筆者的論點：人生本質充滿著生剋關係，通過生剋關係而出現人生的悲歡離合與喜怒哀樂。奧地利心理學家佛洛伊德認為「自我」是「內在心靈與外在世界的通道」，其機能在調節這兩者，結合、統整與協調內在幻想與外在現實，自我必須使得內在幻想合乎外在現實的要求，更要通過外在現實的改變來滿足內在幻想的要求，因此有個轉變過程，讓內在幻想與外在現實趨於一致（汪鳳炎、郭本禹譯，2000/1933），這種轉變佛洛伊德稱作「修通」（working through），修通的過程很難避免痛苦，伴隨著強大的情感衝突，如果在輔導或諮商領域裡，當事人常需要時間來完成修通的過程，專業工作者則需要等待，來讓事情順其自然的發展（Freud, 1958）。筆者將自我給出更精確的內涵，並覺得佛洛伊德對自我的前面觀察並沒有錯誤，德性線與知識線的交會裡，人的自我常因受到欲望與實踐的牽引，很難不會面臨痛苦，藉由自甘墮落來沈淪於痛苦，或尋歡作樂來逃離出痛苦，不同的現象都因為自我的執著而無法掙脫，然而對痛苦情緒的忍受，並在痛苦當中忍受處境的模

糊與不定，在其中逐漸讓原先拒絕的處境內蘊的意義呈現，這是受苦者生命改變的關鍵（盧怡任、劉淑慧，2014）。自我感就來自人深受痛苦的折磨，或進而克服獲得對生命主體的領會，當人克服欲望與實踐的牽引，自我感不會只是停留在原狀，而會逐漸往上昇華，這其實就是由自我逐漸蛻變成自性的歷程。

肆、兩線四面理論：陰陽五行學說的新詮釋

筆者接著從「相生」與「相剋」的觀點來談四個面向，闡釋的過程裡，我們會加入「內在性擴張」、「內在性止息」、「外在性擴張」與「外在性止息」四個人生動能，意即「人的心靈內在向度」暨「人的社會外在向度」呈現正向或負向的狀態，擴張與止息相對，表示內在心靈或外在社會的收穫值產生「增加」或「減損」，藉此說明生剋關係如何產生：（1）德性與實踐（第一面向）：這是儒家倫理最看重的層面，德性如何藉由實踐獲得彰顯，或實踐如何藉由德性看見主體存在的意義，活出光與熱的人生，兩者相生則人的內在性擴張，兩者相剋則人的內在性止息；譬如看見老人家過馬路跌倒，你就在其身後，立即往前扶他一把，讓他站起身來，不論老人家有無跟你道謝，你的心中都因為實踐德性而產生喜悅感；如果你旁若無人自顧自離開，不論老人家是否安全無虞，你的心中都會因為該實踐德性卻不實踐，而在心中產生負惡感；（2）實踐與欲望（第二面向）：這是日常生活最真實的層面，因為人的意念有各種欲望牽引而落實在生活裡，就形成社會的百態寫照與個人的愛恨情仇，兩者相生則人的外在性擴張，兩者相剋則人的外在性止息，譬如你擔任公司職員，認真把分內工作處理妥當就是你的職責，因為辦理如宜你就會希望獲得獎勵，甚至未來能升遷成為主管，這是實踐與欲望結合；然而，如果你辦理工作卻不受主管賞識，讓你心灰意冷，要不會想換工作，甚至可能讓你再無奮鬥的欲望，只想應付了事；（3）欲望與知識（第三面向）：知識因欲望而滋生，意即欲望是知識的起點，人本來未知，因有欲望而開始構築知識，欲望卻因知識而滋生更大的欲望，兩者相生則人的外在性擴張，兩者相剋則人的外在性止息；譬如人類因為想要登陸月球甚至探索銀河，因此需要發展太空科技，這時候有關天文學的知識就會不斷擴張；如果人類的欲望是儘快探索如何在地球獲取維持國家發展的能源，因為該時期經費排擠的緣故，這時候太空科技的需求性降低，有關天文學的知識就不會快速擴張；（4）知識與德性（第四面向）：知識與德性常相互影響，一般人通常表現出知識高則德性低，知識低則德性高，然而知識與德性更需要獲得平衡與兩全，兩者相剋則人的內在性止息，兩者相生

則人的內在性擴張。譬如人如果太強調知識的抽象面或技術面，忽視德性會影響人如何理解與應用知識，這時候知識與德性相互衝突，知識的豐富與否與德性毫無干係（使得德性低落），人的內在就變得貧瘠；反過來說，如果知識與德性互補，從知識解析更細密釐清德性，人的內在就會擴張。冀圖讓觀念更具象化，筆者製作「兩線四面說明表」如下：

表一 兩線四面說明表

兩線四面		留戀自我	獲得自性	方位	屬性	四象	象徵
自我性質 (兩線)	知識與實踐	相剋 (外在性擴張)	相生 (外在性止息)	中	土	/	/
	德性與欲望	相剋 (內在性止息)	相生 (內在性擴張)	中	土		
自我體現 (四面)	德性與實踐	相剋 (內在性止息)	相生 (內在性擴張)	北	水	太陰	玄武
	實踐與欲望	相生 (外在性擴張)	相剋 (外在性止息)	東	木	少陽	青龍
	欲望與知識	相生 (外在性擴張)	相剋 (外在性止息)	南	火	太陽	朱雀
	知識與德性	相剋 (內在性止息)	相生 (內在性擴張)	西	金	少陰	白虎

這個「兩線四面」可與傳統的陰陽五行學說相互結合來談，成為陰陽五行學說的新詮釋：首先與五行學說結合來展開詮釋，「兩線」屬於構成自我的性質，共同居中屬土，這象徵自我具有根基性，這是構成社會性個人的基石，「知識與實踐」暨「德性與欲望」雖具土性卻已涵蓋四大象限，已具備包納水木火金這四大元素（因為只有土纔能包容與容納這些不同元素於一爐）；「四面」裡「德性與實踐」居北屬水，這象徵德性具有順柔性，「實踐與欲望」居東屬木，這象徵實踐具有生發性，「欲望與知識」居南屬火，這象徵欲望具有燃燒性，「知識與德性」居西屬金，這象徵知識具有銳利性。順柔性、生發性、燃燒性與銳利性就是人會不斷變化的四大性質，從「五行相生」的角度來詮釋，因「木生火」，實踐帶來的欲望就會探索未知生出相關的知識；因「火生土」，欲望帶來的知識就會形成人對自我的剛性認識；因「土生金」，實踐與欲望會使得知識與德性形成辯證的關係；因「金生水」，知識與德性的辯證相生就會裨益德性展開實踐；因「水生木」，德性展開實踐就會在過程裡再刺激欲望的滋生；從「五行相剋」的角度來詮釋，因「木克土」，實踐生欲望令自我停滯不前而

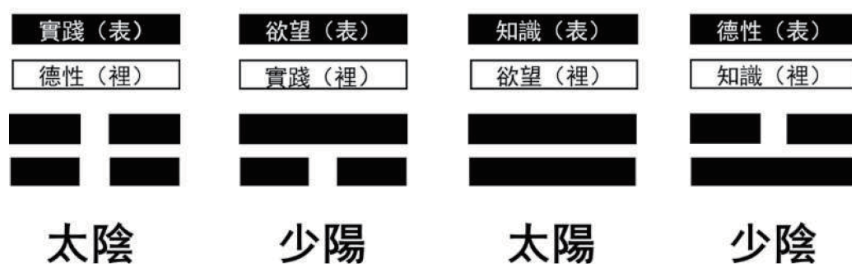
無法蛻變出自性；因「土克水」，自我因人的知識太執著導致德性無法付諸實踐；因「水克火」，德性付諸實踐使得知識的產生不再受欲望牽引；因「火克金」，欲望引導出知識令德性與知識相互摩擦與抵銷；因「金克木」，因知識與德性相生使得欲望無法再被實踐引導。解釋完筆者根據五行學說原創的闡釋，我們依據前面「兩線四面說明表」接著來談陰陽學說，尤其傳統典籍《易經》內蘊著陰陽交替的道理（王鎮華，2006；南懷瑾，1991a，1991b；陳居淵，2002；傅佩榮，2011；傅隸樸，1981；黃慶萱，2003，2007；劉玉建，2005），反映出陰與陽兩者呈現「亦此亦彼」、「相互轉化」與「生生不息」的特質，陽象徵的自強不息與陽剛開創，陰象徵厚德載物與陰柔包容，根據劉淑慧教授（後面簡稱劉淑慧）帶領的研究團隊相關研究結果顯示，如果從「生涯願景」（career vision）及「籌劃策略」（projecting strategies, ways of being-in-the-world）的角度來思考（劉淑慧，1996，2005；劉淑慧、朱曉瑜，1998），可發展出「精挑掌控」與「悅納變通」兩種有關生涯院警的籌劃策略原型（劉淑慧，1996，1999；劉淑慧、朱曉瑜，1999；劉淑慧、邱美華、胡嘉琪、吳思佳、張欽祐，2000）：（1）悅納變通是由陰生陽：懷著好奇欣賞、直觀體驗的陰柔悅納意圖迎接不確定性，因而會發掘資源、開啟創新目標和行動計畫，彈性調整，樂觀冒險，享受變化；（2）精挑掌控是由陽生陰：冷靜觀察、理性解析之陽剛的掌控意圖迎接不確定性，因而透過理性解析知己知彼、消除不確定性，藉以固守既定目標和行動計畫，追求安穩（劉淑慧、王智弘，2014）。劉淑慧的研究團隊指出，生涯發展可透過太極陰陽圖，描繪出持續轉化而不斷朝向本真開展的樣貌。具體而言，生涯發展者若能適時援用這兩種籌劃策略原型，就可讓陽剛掌控意圖帶出陰柔的安穩守舊行為，安穩守舊所蘊含的陰柔悅納意圖則又帶出陽剛的享變創新行為，兩種籌劃策略交互轉化，就能在生涯中活出韌性、熱情和幸福（李玉婷，2010；高先瑩、劉淑慧，2012；彭心怡、洪瑞斌、劉淑慧，2013；張靜怡，2008；劉淑慧等人，2013；蕭景方，2006）。這種生涯發展歷程蘊含一體兩面：一是活在世間的生活經驗，一是活出天道的生命意義（意即華人關注的心性修養）。因此，理想的生涯發展者既能穩穩扎根大地（立地），更能昂然承接長天（頂天）。其模型如圖五（劉淑慧、王智弘，2014）：



圖五 頂天立地的生涯發展模型

這裡徵引劉淑慧研究團隊的看法，主要想指出陰陽學說不只可用來闡釋外在的生涯規劃，更可用來闡釋內在的心靈蛻變（意即自我如何發展成自性），因為前面談「精挑掌控」與「悅納變通」具有的「相反而相成」，正就是心靈獲得蛻變，由自我發展出自性的動能，這種新詮釋對於輔導與諮商領域的本土化相當有益。在陰陽與五行外，傳統尚有「四象」的說法，《易經·繫辭傳》有「兩儀生四象」的觀點，按照前面「兩線四面說明表」，筆者提出「兩線四面」如與《易經》體系裡談的「四象」（four spirits）結合來檢視，會進而得出一套有關四象學說的系統性詮釋：《易經》的「四象」主要是在說明陰陽相互往來交流在日常生活裡產生的四種現象，與我們這裡談的四大面向相互解釋，由「陰」與「陽」這「兩儀」的相互推演（意即「精挑掌控」與「悅納變通」相互作用產生的「相反而相成」），接續生出「少陽」、「太陽」、「少陰」與「太陰」這「四象」，四象中，「太陰」處於蓄積與寧靜的狀態，守候著未來的變化；「少陽」表示情況開始發生變化，外在環境開始牽引；「太陽」表示日正當中，強烈的態度接管全部的情況；「少陰」則受到蓄積的能量牽引，開始推往內在前行，整個變化的會由太陰當作周期的起點；太陽當作周期的終點，如此周而復始，舉個兩性情感的議題來說，譬如周郎作為年輕男性，本來對兩性沒有任何想

法，只知道認真讀書與工作，這就是處於最原始的太陰狀態；然而，有一天他看見雲娘，初相見的時候，彼此頗有好感，但相互並不熟悉，周郎尋求交往，雲娘同樣有意，兩人開始建立關係，這就來到少陽狀態；經過交往，兩人如膠似漆，形影不離，進而論及婚嫁，彼此成為夫妻，關係就來到鼎盛期，這就是太陽狀態；接著兩人生兒育女，共同在生活裡打拼，隨著激情的退卻，常在關係裡有爭執與磨合，這就來到少陰狀態；當兒女都長大，彼此年華逐漸老去，開始回歸本來面目，如果懂得相知相惜，相伴終生到死亡，這就來到最終點的太陰狀態。如果將四象的概念搭配到我們「兩線四面」來檢視，正如「知識與實踐」居於「陽」，「德性與欲望」居於「陰」，這樣的配置反映出我們覺得知識居剛性而德性居柔性，兩者循環共構出人的自我意識，由自我作為發端點，開始從「實踐與欲望」的「少陽」（自我因實踐本身產生欲望）；接著發展到「欲望與知識」的「太陽」（自我因欲望開發產生知識）；再接著發展到「知識與德性」的「少陰」（自我因反思知識產生德性）；然後再發展到「德性與實踐」的「太陰」（自我因德性彰顯展開實踐），每個面向的構成都有其表裡關係，意即能量由裡層推展顯現於表層，該表層再經轉化成為下個狀態的裡層。從日常生活探討這些面向，譬如某位學生因來到學校讀書而產生想考第一名的欲望，因為想考第一名的欲望而獲得各種課程相關知識，因獲得課程相關知識而瞭解比考第一名更重要的生命價值，然後因把握住生命價值而開始在生活裡將自己的體會付諸於實踐，藉此幫忙社會。這個過程裡，生命會不斷周而復始的向前循環（包括推演出八卦，再跟著交錯出六十四卦），人如果能保持覺察，就在由「盡己」到「推己」的過程裡逐漸由「自我」蛻變出「自性」。即使在傳統脈絡裡，四象學說都未曾經由系統性的詮釋應用於人生，筆者首度提出這個創見，未來預期將能持續發展於輔導與諮商領域。最後，有關四象與四面在卦位的對應，筆者特繪製「四象與四面對應圖」，構圖如下：



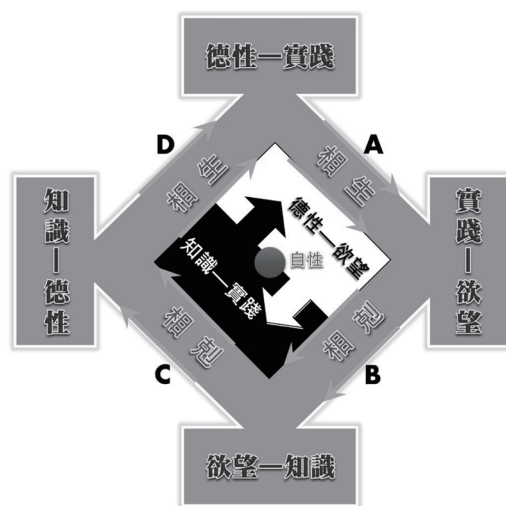
圖六 四象與四面對應圖

伍、總結：解決難題需要的兩線四面工夫論

論者或謂：相比於宗教常見的各種靈性修持，這裡談的工夫論並未探索把握住自性的密法，是否可稱作嚴格意義的工夫論？儒家的工夫論大抵區隔為實踐工夫（即工夫即本體）與觀念工夫（即本體即工夫），前者包括靜坐、冥想、祝禱、習字、練琴與下棋，日常生活裡只要藉由實際身體操練來心靈對話者，無不可視作實踐工夫；後者則主要將「事上磨練」提高到「意上磨練」，意即只要在意念裡展開觀念轉換，讓生命因當下瞭解自性而當下豁然開朗，這就是觀念工夫（陳復，2016）。由於我們這裡主要從輔導與諮商的角度來談工夫論，這意謂著我們希望提供輔導師或諮商師瞭解儒家思想其實有具體的次第，可提供自身操練，並引領當事人循序漸進由自我來到自性，誠如杜保瑞指出：儒家的工夫論著重本體工夫為根本型態，主旨在純粹化主體的意志，儒家培養意志的活動主要是就心理狀態的涵養與察識，藉此從事意志鍛鍊的活動，該工夫的鍛鍊有其先後獲致不同程度「次第」的議題，並有達到不同狀態「境界」的議題，更有如何操作於日常生活的「實踐」的議題（杜保瑞，2007），王智弘從倫理自我修為的角度，曾彙整儒家典籍內容提出「學思並重」、「學行兼備」、「謹言慎行」、「自我反省」、「定靜安慮」與「言行合宜」這六種方法（王智弘，2016），筆者深信這些工夫如果從純粹實踐的角度而言當然都極其有益，不過尚需與當前學術語言有對話的過程，使其不只是個可操作的實踐工夫，更是個可操作的觀念工夫，從而在輔導與諮商領域獲得落實，因此提出更具有結合理論與應用的兩線四面工夫論。我們當前的重點在如何構築「由自我到自性」的具體次第，如果人的自我意識濃郁，導致生命在不知不覺間跟「天」、「人」、「物」與「我」產生隔閡，則倫理療癒的重點首先應該放在人自己如何不會高築自我的城牆，而能活出更寬闊的生命視野。按照筆者提出的脈絡來檢視，不只構築出儒家倫理治療理論，通過知識化的學術闡釋，有關修養心理學的工夫路徑會變得更清晰。我們稱作「儒家倫理治療」，意謂著這是種有關儒家倫理的修復機制，認同儒家思想者不應該再認同道教條，而應該藉由具體的觀念次第來展開心靈的修復，使得生命因活出自性而活出倫理，徹底避免「禮教殺人」的弊端。

筆者覺得：「兩線四面」這套系列理論對於人如何由自我蛻變出自性提一套系統化的觀念路徑，將傳統概念賦予現代意義，使其成為知識化的學術脈絡，獲得操作性的具體條款，這是對筆者在談智慧諮詢如何應用於生涯規劃的繼續發展，其目標在思索如何解決人的意義危機（陳復，2017b）。如果轉到輔導與諮商工作來檢視，相關

工作者可進而結合前面徵引王智弘提出「助人專業倫理核心概念雙元模型」，裡面指出「盡己」與「推己」的兩大動能，人的自我只要能認真落實知識並將欲望導向德性，善盡自身的責任，這就是在落實「盡己」，則自我就開始逐漸蛻變，不再內縮止息，反而會因擴張往外推，意即人開始「推己」，想要將所知與所能用來幫忙社會，這時候自我的內圈就會發生變化，形成自性獲得孕育與啟動的狀態，接著就如齒輪轉軸般影響自我的外圈跟著發生變化，其理想的路徑如：「德性—實踐」開始相生（意即德性往外付諸實踐，標號A），導致「實踐—欲望」獲得相剋（意即不再往外實踐欲望，標號B），「欲望—知識」跟著相剋（意即欲望不再產生知識，標號C），就讓「知識—德性」獲得相生（意即知識與德性整合，標號D），意即整個路徑發展成為「A—B—C—D」的良性循環，或許該良性循環可作為人面對每個單一議題時對治克服的次第，由專業工作者引領當事人在輔導與諮商的過程裡探索，這個過程就理想而言有如螺旋圈般環繞前行，然而就現實而言該螺旋圈則或會環繞退轉，這就需要人釐清觀念來善做工夫，當知識與德性不再彼此呈現任何一種消長關係，而能相互成全，讓德性通過知識而獲得實踐的能量更加大，意即欲望不再成為知識的主導，人不再馳騁欲望於實踐面，這股能量會繼續再召喚德性往外付諸實踐，「成聖」的道路就此不斷波瀾壯闊的展開，螺旋圈就會逐漸往上環繞直指自性，使其獲得孕育與涵養，最終成為證道的聖人。筆者據此再繪製「兩線四面輪轉圖」，該圖要請讀者想像有如老鷹的視野（或者空拍機的鏡頭），由最高往下俯瞰這個曼陀羅輪轉圖（因此中心點只會看見自性，不再看見自我），該圖繪製如下：



圖七 兩線四面輪轉圖

通過「兩線四面」的系列理論闡釋完自性的曼陀羅模型，我們就應該接著回答：「這套儒家倫理治療理論，其內含具體的工夫論，如何能解決黃光國難題呢？」這就要回到「黃光國難題」裡面提到的「微觀世界」與「生命世界」了。如果黃光國只是在談「個體」如何成為「個人」，其「智慧／知識」與「行動／實踐」各自被視作「微觀世界」與「生命世界」固無不可（黃光國的確有此意），然而其「兩端牽制」使得彼此會合並無可能（張蘭石，2016），如此「微觀世界」與「生命世界」的斷裂，將成為永恆的「黃光國難題」，這正是當前學術研究與社會應用常呈現毫不相干的背景原因。敝人提出「自性的曼陀羅模型」將「個體」如何變成「個人」這個層面由二維角度變成三維角度，並將個人的意涵與格局擴張到「聖人」，再將「智慧／知識」中承認智慧實屬具有制高點的觀念，不應該與知識同列於一個概念範疇，讓智慧恢復具有自性的終極意義；接著，筆者解決「行動／實踐」這兩個概念並無實際差異的問題（行動即實踐），只選擇並保留實踐這個概念，再置放「德性」與「欲望」這兩個人類生活中永恆存在的兩大概念，彼此兩相對應，並讓「知識」對應「實踐」，就架構出更合理的「自性的曼陀羅模型」。重點是四個點連結成「德性—欲望」與「知識—實踐」這兩個軸線，彼此相交發展出現實的自我，再讓四個點交織發展「四面」（人生四大構面），「德性與實踐」具有順柔性（水），「實踐與欲望」具有生發性（木），「欲望與知識」具有燃燒性（火），「知識與德性」具有銳利性（金），順柔性、生發性、燃燒性與銳利性就是人會不斷變化的四大性質，其輪轉的過程就發展出人生，順著良性循環的系統輪轉就是工夫，裨益人依循著路徑發展出自性。該模型有關「德性」與「知識」這兩個點屬於「微觀世界」的概念（因其屬性較精細，主要在組織出思維）；有關「實踐」與「欲望」這兩個點則屬於「生命世界」的概念（因其屬性較粗鈍，主要在推動出現象），當「德性與欲望」（第一軸線）跟「知識與實踐」（第二軸線）交會共構出自我，就意謂著兩條軸線裡已有「微觀世界」與「生命世界」的共融，接著在生活的動靜舉止裡，因「德性與實踐」（第一面向）使得德性的微觀領導生活的實踐，讓生命收攝精神處事；因「實踐與欲望」（第二面向）使得生活的實踐充滿生物的欲望，讓生命充滿喜怒哀樂；因「欲望與知識」（第三面向）使得生物的欲望引領知識的微觀，讓生命不斷開發未知；因「知識與德性」（第四面向）使得知識的微觀結合德性的收攝，讓生命重新謙虛做人。這個工夫論有明確的次第，卻不太像是華人平常認知的做工夫，主因就在於這不再是個純粹指向生命世界，只解決具體心靈問題的工夫；更是個開始指向觀念世界，能解決抽象思想問題的工夫，甚至兩者獲得交融，使得第一面向變成「微觀生命世界」；第二面向

變成「雙重生命世界」；第三面向變成「生命微觀世界」；第四面向變成「雙重微觀世界」。「兩線四面」這套架構應該具有相當的合理性，纔會令黃光國採納，成為其「自性的心理動力模型」兩大參考資源中的一環（黃光國，2018）。

最後，回到前面談的曼陀羅，我們再從文化衍生學（morphogenesis）的角度對四象議題做個總結性討論：四象早在先秦時期，其「少陽」、「太陽」、「少陰」與「太陰」就被賦予「青龍」、「朱雀」、「白虎」與「玄武」四種神獸的象徵，並將天空區隔成東、北、西、南、中五大區域，稱東方為蒼龍象，北方為玄武象，西方為白虎象，南方為朱雀象。榮格就指出西洋文化在中世紀初期有很多耶教的曼陀羅畫，其中耶穌位居中央，四福音書的四位作者或其象徵（鸞鳥、翼牛、獅子與天使）則配置在四隅，曼陀羅的圖常會呈現十字或輪子的形狀，明顯帶有傾向四方發展的趨向，他看見精神病患都會畫出這種曼陀羅，並且，當他的病人畫出這些曼陀羅圖，並沒有受到他人的提示，這種圖畫完全是自動自發產生，早在榮格本身知道這種圖的意義前，或知道這種圖與東洋文化內蘊的修煉關係前，同樣的圖畫早就有人在畫，他並指出在羅德西亞發現新石器時期的「日輪」就建立在四象的原則，這種事情竟然能追溯到人類如此遙遠的歷史，顯示其觸及人類潛意識最深的底層，且其對潛意識持續發揮強大的影響（楊儒賓譯，2002/年份不詳）。就這點而言，四象表徵纔對人類具有普世性的意義。明朝中晚期因心學的影響，儒釋道三教思想獲得調和，進而出現《性命圭旨》這本融合儒釋道來展開內丹修煉的著作，其除將傳統中醫裡人的身體四種內臟與外竅對應四象外，並標示出「精—水」、「神—火」、「魂—木」與「魄—金」，四象都匯聚於「意—土」，如此就能「和合四象」。根據《性命圭旨·元集·和合四象說》原文表示：「眼不視而魂在肝，耳不聞而精在腎，舌不動而神在心，鼻不嗅而魄在肺。四者無漏，則精水、神火、魂木、魄金皆聚於意土之中，而謂之和合四象也（傅鳳英，2011，117頁）。」該段接著談具體修身養性的工夫，使得眼耳鼻舌獲得含凝調，並指出：「含眼光，凝耳韻，調鼻息，舌氣，四大不動，使金、木、水、火，土俱會於中，謂之攢簇五行也。故曰：精、神、魂、魄，意攢簇歸坤位。靜極見天心，自有神明至（傅鳳英，2011，117頁）。」其中「意」就是指人的潛意識到意識的通道，「坤位」則指人的自性，當人守住坤位，讓自我虛無化，意即精神魂魄都從潛意識匯聚於意識內，呈現寂靜至極的狀態，就能讓「人心」得見「天心」，使得神明與己身契合無間。尉禮賢早就在〈《太乙金華宗旨》之源流與內容〉裡指出這種世界觀是全部中國哲學流派的公產，從宇宙到個人都服從相同的法則，心靈與宇宙的關係，就像是內部世界與外部世界的關係（楊儒賓譯，2002/年份不詳）。

詳)。《性命圭旨》這本書並繪製「和合四象圖」，這裡附圖如下：



圖八 和合四象圖

這其實就是明朝時期儒釋道三教思想融合發展出來的曼陀羅繪畫。何謂「和合四象」(coordination of four spirits)? 其中「和合」與「四象」不是並列的關係，而是「和合」作動詞，將「四象」匯聚整合成一體的意思，就本來《性命圭旨》的意思是說「精水」、「神火」、「魂木」與「魄金」皆聚於「意土」就是「和合四象」，該匯聚整合的機制就出於自性(坤位)。「和合」(samyoga)本出自梵文，意指諸緣聚集，這是瑜伽行派(Yogācāra，又稱唯識學派，Vijñānavāda)二十四種不相應行法中的心不相應行法。這幅圖除「青龍」、「朱雀」、「白虎」與「玄武」四種神獸外，中央的火爐就是自性的寓意，表徵著自我經過烈火的鍛鍊而獲得蛻變。對輔導與諮商的專業工作者來說，前面提出「A—B—C—D」的良性循環路徑，除應該成為專

業工作者自身的修養工夫外，輔導與諮商過程裡引領當事人意識到心靈的存在，藉由該路徑內蘊的相生與相剋，懂得如何往外實踐德性而不是馳騁欲望，知識則由德性給出而不再任由欲望滋養，和合四面就是和合四象，意即通過和合四面來落實和合四象，這是輔導與諮商幫忙人發現自性的工作過程裡，可提供輔導師或諮商師與當事人共同依循的目標。前面的討論只到四象為止，如果繼續推演下去，還要進而開始研究如何將輔導與諮商結合《易經》的八卦，架構有關八卦學說的新詮釋，譬如建構占卜為媒介的單元輔導與諮商模式，透過易經占卜的實務操作與流程，發展出「關係建立、尋找占卜時機、占卜原理與解說、起卦與紀錄、解卦」這些階段作為輔導與諮商過程（洪鑑昌、許忠仁，2015）。尤其將易經融合到諮商領域，目前尚未有精確獲得公認的諮商歷程，而諮商歷程通常涵蓋助人者（諮商師）與求助者（個案）的互動關係建立，個案本身具有改變的意願或動機，在引導裡展開探索與改變，最後透過行動達成改變這些重要的歷程特徵；其中藉由易經思維或其卜卦的媒介，最大的特色在於藉由《易經》的解卦過程更容易獲得社會一般民眾交流的機會（鍾進添，2001）。筆者特別留意到林俊德教授（後面簡稱林俊德）有針對結合《易經》與諮商設計「起，承，轉，合」四個階段：（1）第一階段：個案對個人問題有約略知覺，意識到個人困擾的存在，諮商師工作重點在與個案建立互動關係，諮商師的工作原則應該放在對個案的生命故事有著同理的傾聽與理解，同時逐漸引導個案尋覓與其故事相應的易卦，參照卦象獲得對應關係，藉此當作下個階段諮商進展的參考；（2）第二階段：諮商師引導深化個案對個人困擾故事的訴說，同時參照易經思維作為架構，尋覓易卦與個案經歷的生命故事（問題困擾），尋求可能對應的易經卦象，再從卦爻辭中尋找對應啟發的易卦，意即透過卦爻內容與時位關係，引導個案對生命故事的訴說有更深入地探索與理解；（3）第三階段：個案透過新的觀點來看待自己的故事，轉變由此產生。透過前一階段對應個案易卦的尋覓，獲得對應個案生命故事脈絡具有明示或隱喻的卦爻辭，從其中的時位關係（易經思維與其他諮商理論最大差異，乃在於透過易經思維，可知過去、現在與未來，獲得趨吉避凶的智慧），尋覓個案問題解決的策略；（4）第四階段：統合個案在諮商歷程中的體驗，與回饋整合其洞察與行動結果的檢驗階段，驗證個案依據易卦所獲啟發的嘗試結果或回饋修正。個案透過諮商過程由易卦的對應解說中，理解個人的困擾問題狀態，由與諮商師對易卦的時位關係討論中，理解個人所處情境及後續可能的變化，而能夠對自己的問題做出改變（林俊德，2018）。茲因這四個階段頗具有前面的四象特徵，因此在這裡補充進來，如能與筆者提出的「A—B—C—D」這個良性循環路徑結合來實作，《易經·繫辭傳》內蘊

「四象生八卦」的觀念，這可視作在輔導與諮商領域持續發展易理的落實辦法。本文主旨不在提出黃光國有關「自我的曼陀羅模型」的修改版本，而係針對「黃光國難題」，深入探究發展「自性的曼陀羅模型」該有的路徑，從而提出作者應用陰陽五行學說，重新創立「兩面四線理論」，期與黃光國既有的模型構成理論競爭，並讓心學心理學化，成為華人本土社會科學脈絡中具有理論指導意義的心學心理學（陳復，2017a）。本文尚未針對黃光國後期思想進行深入討論，至於「兩面四線理論」本身應用陰陽五行學說的精確性，且該詮釋相比於黃光國後來主張「自性的心理動力模型」，在理論層面具有如何的競爭性，則有待於後續探究。

參考文獻

- 牛格正（1991）：諮商專業倫理。台北：五南。[Niu, G. Z. (1991). *Counseling professional ethics*. Taipei, Taiwan: Wu-Nan Book Inc.]
- 牛格正、王智弘（2008）：助人專業倫理。台北：心靈工坊。[Niu, G. Z., & Wang, C. H. (2008). *Helping professional ethics*. Taipei, Taiwan: PsyGarden Publishing Company.]
- 王志弘、王淑燕、莊雅仲、郭苑玲、游美惠、游常山譯（1999）：東方主義。台北：立緒文化。Eward, W. (1978). *Orientalism*. New York, NY: Pantheon Books.
- 王敏雯、范明瑛譯（2016）：100個藏在符號裡的宇宙秘密。台北：遠流。Bartlett, S. (2015). *The Secrets of the Universe in 100 Symbols*. Beverly, LA: Fair Winds Press.
- 王智弘（2013）：積極投入含攝文化理論建構：以助人專業倫理雙元模型為例。台灣心理諮商季刊，5（3），vi-xi。[Wang, C. H. (2013). Active involving with the construction of culture-inclusive theory：The duality model of helping professional ethics as an example. *Taiwan Counseling Quarterly*, 5(3), vi-xi.]
- 王智弘（2016）：含攝儒家功夫論的本土專業倫理觀：從助人倫理雙元模型談儒家的倫理自我修為之道。台灣心理諮商季刊，8（2），vi-xii。[Wang, C. H. (2016). Indigenous view of Confucius culture-inclusive profession ethics: From the Duality Model of Helping Professional Ethics to Confucius way of ethical self-cultivation. *Taiwan Counseling Quarterly*, 8(2), vi-xii.]
- 王陽明（1997）：王陽明傳習錄及大學問。台北：黎明文化。[Wang, Y. M. (1997). *Instructions for practical living and other Neo-Confucian writings by Wang Yang-Ming*. Taipei, Taiwan: Li Ming Cultural Enterprise Co., Ltd.]
- 王鎮華（2006）：道不遠人、德在人心。台北：德簡書院文教基金會。[Wang, C. H. (2006). *Taoism not away from people, virtue is in the heart*. Taipei, Taiwan: Dejian

- College Cultural and Educational Foundation.]
- 何長珠、賴慧峰、張美雲（2011）：曼陀羅繪畫治療之理論與實務。載於何長珠（編），*表達性藝術治療13講：悲傷諮商之良藥*（85-112頁）。台北：五南。
[He, C. Z., Lai, H. F., & Zhang, M. Y. (2011). Theory and practice of datura painting therapy. In C. Z. He (Ed.), *Lecture 13 on Expressive Art Therapy: A good medicine for grief consultation* (pp. 85-112). Taipei, Taiwan: Wu-Nan Book Inc.]
- 余德慧（1986）：台灣民俗心理輔導。台北：張老師。[Yee, D. H. (1986). *Taiwanese folk psychological counseling*. Taipei, Taiwan: Teacher Chang Cultural Enterprise.]
- 李中華注譯（2002）：新譯六祖壇經。台北：三民書局。[Li, Zhonghua (2002). *New translation of Altar-Sutra of the Sixth Patriarch*. Taipei, Taiwan: Sanmin Bookstore.]
- 李玉婷（2010）：「破繭」：熱情之存在樣態探究。國立彰化師範大學輔導與諮商學系所碩士論文，未出版，彰化。[Li, Y. T. (2010). *"Cocoon Breaking": Exploring the existence of passion*. Unpublished master's thesis. National Changhua University of Education, Changhua, Taiwan.]
- 杜保瑞（2007年9月）：儒家工夫理論的進路與型態。「跨文化視野下的東亞宗教傳統」第二次研討會發表之論文，中央研究院中國文哲所。取自<http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/9ord/ph10123.htm> [Du, B. R. (2007, September). *The approach and type of Confucian Gongfu Theory*. Paper presented at the Second Seminar on "Religious Traditions in East Asia in a Cross-Cultural Perspective", Taipei, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica. Retrieved from <http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/9ord/ph10123.htm>]
- 汪鳳炎、郭本禹譯（2000）：精神分析新論。台北：米納貝爾。Freud, S. (1933). *Neue folge der vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Wien, Austria: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
- 林俊德（2018）：易經之問題解決思維對諮商專業的啟發。*輔導季刊*，54（1），頁28-39。[Lin, J. D. (2018). Using the Thought of I-Ching as the Chang Medium, *Guidance Quarterly*, 54(1). 28-39.]
- 南懷瑾（1991a）：易經繫辭別講（上傳）。台北：老古文化。[Nan, H. J. (1991a). *I Ching Xi Ci supplementary biography* (first part). Taipei, Taiwan: Laoku Culture Foundation Inc.]
- 南懷瑾（1991b）：易經繫辭別講（下傳）。台北：老古文化。[Nan, H. J. (1991b). *I Ching Xi Ci supplementary biography* (second part). Taipei, Taiwan: Laoku Culture Foundation Inc.]
- 洪鑑昌、許忠仁（2015）：易經諮商的實務操作與案例。*輔導季刊*，51（3），1-8。

- [Hong, Y. C., & Hsu C. J. (2015). I-Ching counseling: Its practice and case study. *Guidance Quarterly*, 51(3), 1-8.]
- 高先瑩、劉淑慧（2012）：高中職學生生涯不確定性態度量表之編製與組合類型分析。全球心理衛生E學刊，3（1），1-27。取自<http://gmhej.heart.net.tw/article/EJ0301.pdf>。[Gao, S. Y., & Liu, S. H. (2012). The development of inventory of career uncertainty attitude and the analysis of patterns in senior high school students. *Global Mental Health E-Journal*, 3(1), 1-27. Retrieved from <http://gmhej.heart.net.tw/article/EJ0301.pdf>]
- 張珣（2000）：疾病與文化。台北：稻鄉。[Zhang, H. (2000). *Disease and culture*. Taipei, Taiwan: Daw Shiang Publishing Co.]
- 張靜怡（2008）：理想與現實之間，尋找生命出口：中學長期代理教師之生涯觀及生涯調適歷程。國立彰化師範大學輔導與諮商學系所碩士論文，未出版，彰化。[Zhang, J. Y. (2008). *Finding the life exit between ideal and reality: Career view and career adjustment process of long-term substitute teachers in middle school*. Unpublished master's thesis. National Changhua University of Education, Changhua, Taiwan.]
- 張蘭石（2016）：四句的應用：心靈現象之多面向研究法。本土心理學研究，46，25-71。[Chang, N. S. (2016). The application of Buddhist Catuskot.i as a multi-aspect approach to understanding psychic phenomenon. *Indigenous Psychological Research in Chinese Societies*, 46, 25-71. doi: 10.6254/ IPRCS.2016.46.25]
- 張蘭石（2017）：源自死亡焦慮的宗教委身機制：分析與模型的建構。本土心理學研究，48，231-277。[Chang, N. S. (2017). The mechanisms for religious commitment activated by death anxiety: An analysis and model construction. *Indigenous Psychological Research in Chinese Societies*, 48, 231-277. doi: 10.6254/ IPRCS.2017.48.231]
- 陳居淵（2002）：易章句導讀。濟南：齊魯書社。[Chen, J. Y. (2002). *The Guide Book of Changes*. Jinan, China: Qilu Press Co., Ltd.]
- 陳秉華、范嵐欣、詹杏如（2016）：融入宗教／靈性的基督徒諮商員教育課程之成果評估。教育心理學報，47（4），501-523。[Chen, P. Y., Fan, L. H., & Chan, S. U. (2016). Teaching a course on integrating religion/spirituality into counseling for Christian counselors. *Bulletin of Educational Psychology*, 47(4), 501-523. doi: 10.6251/ BEP.20150407]
- 陳秉華、蔡秀玲、鄭玉英（2011）：心理諮商中上帝意象的使用。中華輔導與諮商學報，31，127-157。[Chen, P. H., Tsai, S. L., & Cheng, Y. Y. (2011). The use of image

- of God in counseling. *Chinese journal of guidance and counseling*, 31, 127-157.]
- 陳復（2016）：黃光國難題：如何替中華文化解開戈迪安繩結。本土心理學研究，46，73-109。[Chen, F. (2016). The Hwang Kwang-Kuo Problem: How to untie the Gordian Knot for Chinese culture. *Indigenous Psychological Research in Chinese Societies*, 46, 73-109. doi: 10.6254/IPRCS.2016.46.73]
- 陳復（2017a）。心學心理學：心學如何在心理治療領域獲得突破與新生。諮商心理與復健諮商學報，30，35-69。[Chen, F. (2017a). The nousological psychology: How does nousology gain breakthrough and rebirth in the field of psychotherapy. *Journal of Counseling Psychology & Rehabilitation Counseling*, 30, 35-69. doi: 10.6308/JCPRC.2017.30.02]
- 陳復（2017b）。如何由生命教育的角度來發展智慧諮詢：解決大學生意義危機的創新策略。諮商心理與復健諮商學報，30，71-96。[Chen, F. (2017b). Developing wisdom consultation from the perspective of life education: Innovative strategies to solve undergraduates' meaning crisis. *Journal of Counseling Psychology & Rehabilitation Counseling*, 30, 71-96. doi: 10.6308/JCPRC.2017.30.03]
- 陳復（2018a）：萬法不離自性：誠意面對黃光國難題的答客問。本土心理學研究，49，125-154。[Chen, F. (2018a). All the principles of the world are within one's the Self: Q&A to face Hwang Kwang-Kuo Problem cordially. *Indigenous Psychological Research in Chinese Societies*, 49, 125-154.]
- 陳復（2018b）：多重哲學典範：解決黃光國難題依據的實在論。未出版。[Chen, F. (2018b). *Multiple philosophical paradigms: Realism on which Hwang Kwang-Kuo Problem is based*. Unpublished.]
- 傅仰止、杜素豪主編（2010）：台灣社會變遷基本調查計畫第五期第五次調查計畫執行報告。台北：中央研究院社會學研究所。[Fu, Y. C., & Tu, S. H. (Eds.). (2010). *Taiwan social change survey 2009, phase 5, wave 5*. Taipei, Taiwan: Institute of Sociology, Academia Sinica. doi: 10.6141/TW-SRDA-C00157_2-1]
- 傅佩榮（2011）：樂天知命：傅佩榮談《易經》。台北：天下遠見。[Fu, P. J. (2011). *Happy to foresee fate: Fu, P. J. talks about I Ching*. Taipei, Taiwan: Global Views - Commonwealth Publishing Group.]
- 傅鳳英注譯（2011）：新譯性命圭旨。台北：三民書局。[Fu, F. Y. (2011). *New annotation of Xing Ming Gui Zhi*. Taipei, Taiwan: San Min Book co., Ltd.]
- 傅隸樸（1981）：周易理解。台北：臺灣商務印書館。[Fu, L. P. (1981). *Understand I Ching*. Taipei: The Commercial Press, Ltd.]
- 彭心怡、洪瑞斌、劉淑慧（2013，8月）：以現象學視框探討生涯韌性之困局返轉經

- 驗結構。「華人心理學家國際學術研討會」發表之論文，北京師範大學。[Peng, X. Y., Hong, R. B., & Liu, S. H. (2013, August). *Analyzing the dilemma of career resilience from the perspective of phenomenology*. International Symposium of Chinese Psychologists, Beijing Normal University, Beijing.]
- 黃光國 (2011a)：心理學的科學革命方案。台北：心理。[Huang, K. K. (2011a). *Scientific revolutionary program in psychology*. Taipei, Taiwan: Psychological Publishing Co., Ltd.]
- 黃光國 (2011b)：論「含攝文化的心理學」。本土心理學研究，**36**，79-110。[Hwang, K. K. (2011b). On culture-inclusive psychology. *Indigenous Psychological Research in Chinese Societies*, 36, 79-110. doi: 10.6254/IPRCS.2001111.36.79]
- 黃光國 (2015)：盡己與天良：破解韋伯的迷陣。台北：心理。[Hwang K. K. (2015). *Do my best and conscience: Crack Max Weber's labyrinth*. Taipei, Taiwan: Psychological Publishing Co., Ltd.]
- 黃光國 (2017)：儒家文化系統的主體論證。台北：五南。[Hwang K. K. (2017). *Subjective argument of Confucian cultural system*. Taipei, Taiwan: Wu-Nan Book Inc.]
- 黃光國 (2018)：內聖與外王：儒家思想的開展與完成。未出版。[Hwang K. K. (2018). *Internal Saint and External King: Development and Completion of Confucianism*. Unpublished.]
- 黃慶萱 (2003)：「一陰一陽之謂道」析議。鵝湖月刊，**29** (3)，17-19。[Huang, Q. X. (2003). An interpretation of "Yin-Yang United One is Tao". *Legein Monthly*, 29(3), 17-19.]
- 黃慶萱 (2007)：新譯乾坤經傳通釋。台北：三民書局。[Huang, Q. X. (2007). *New translation of Qian Kun Jing Zhuan Tong Shi*. Taipei, Taiwan: Sanmin Bookstore.]
- 黃曉楠譯 (2016)：和平心理學。北京：中國社會科學出版社。Dueck, A., & Reimer, K. (2009). *A peaceable psychology: Christian therapy in a world of many cultures*. Ada, MI: Brazos Press.
- 楊儒賓 (2005)：「自性化」與「復性」：榮格與朱子的異時空交會。法鼓人文學報，**2005** (2)，137-160。[Yang, R. B. (2005). Individualization" and "Recovery"-The encounter between Jung and Zhu Xi. *Dharma Drum Journal of Humanities*, 2005 (2), 137-160.]
- 楊儒賓譯 (2001)：東洋冥想的心理學：從易經到禪。台北：商鼎文化。Jung, C. G. (no date). *The Psychology of Toyo Meditation: From I Ching to Zen*. Taipei, Taiwan: Shinning Culture Publishing Co.
- 楊儒賓譯 (2002)：黃金之花的祕密：道教內丹學引論。台北：商鼎文化。Jung, C. G.

- (no date). *The secret of the golden flower: An introduction to Taoist Nedan*. Taipei, Taiwan: Shinning Culture Publishing Co.
- 葉英堃、吳中立（1987）：台灣地區精神醫療網主要核心醫院門診治療的成本效益分析。台北：行政院研考會。[Ye, Y. L., & Wu, Z. L. (1987). *Cost-effectiveness analysis of outpatient treatment at major core hospitals in Taiwan's mental health network*. Taipei, Taiwan: Research, Development and Evaluation Commission, Executive Yuan.]
- 葉雅馨、林家興（2006）：台灣民眾憂鬱程度與求助行為的調查研究。中華心理衛生學刊，**19**（2），125-148。[Yeh, Y. H., & Lin, C. H. (2006). A questionnaire study of depression related help-seeking behavior among the general public in Taiwan, *Formosa Journal of Mental Health*, 19(2), 125-148. doi: 10.30074/FJMH.200606_19(2).0002]
- 劉玉建（2005）：《周易正義》導讀。濟南：齊魯書社。[Liu, Y. J. (2005). *Guide to "Zhou Yi Zheng Yi"*. Jinan, China: Qilu Press.]
- 劉國彬、楊德友譯（2008）：榮格自傳：回憶·夢·省思。台北：張老師。Jung, C. G. (1962). *Memories, Dreams, Reflections*. German: Exlibris.
- 劉淑慧（1996）：人生觀：生涯領域錯失的一環？輔導季刊，**32**（2），52-59。[Liu, S. H. (1996). Outlook on life: The missed part of career field? *Guidance Quarterly*, 32(2), 52-59.]
- 劉淑慧（1999）：素人的生涯觀：以台灣社會中的大學生訪談為例。載於中國輔導學會（編），輔導學大趨勢（573-602頁）。台北：五南。[Liu, S. H. (1999). Self-career view of life-Taking interviews with college students in Taiwan as an example. *Trend of counseling*, 573-602. Taipei, Taiwan: Wu-Nan Book Inc.]
- 劉淑慧（2005）：全生涯發展模式之構思。載於彰化師範大學輔導與諮商學系（主編），全人發展取向之輔導與諮商專業人力培育學術研討會論文集（57-105頁）。彰化：彰化師範大學輔導與諮商學系。[Liu, S. H. (2005). Conception of whole person career development model in department of guidance & counseling. In National Changhua University of Education (Eds.). *Proceedings of the symposium on coaching and consulting professional manpower training* (pp. 57-105). Changhua, Taiwan: Department of Guidance & Counseling, National Changhua University of Education.]
- 劉淑慧、王智弘（2014）：頂天立地的生涯發展模型：華人生涯網之理論基礎。台灣心理諮商季刊，**6**（1），76-87。[Liu, S. H., & Wang, Z. H. (2014). The model of career development touching the sky yet grounded: The theoretical basis of Chinese career net. *Taiwan Counseling Quarterly*, 6(1), 76-87.]

- 劉淑慧、王智弘、陳弈靜、鄧志平、楊育儀、林妙穗、…、盧怡任（2013，6月）：華人生涯網生涯開展風格量表之編製與應用。「第五屆兩岸四地高校心理輔導與諮詢高峰會論壇」發表之論文，上海。[Liu, S. H., Wang, Z. H., Chen, Y. J., Deng, J. P., Yang, Y. Y., Lin, M. S., ... Lu, Y. R. (2013, June). Development and application of Chinese career network career development style scale. *Papers published at the "Fifth Cross-Strait Four Colleges Psychological Counseling and Counseling Summit Forum"*, Shanghai.]
- 劉淑慧、朱曉瑜（1998）：再看生涯觀的架構：理性之外還有什麼？輔導季刊，34（3），1-7。[Liu, S. H., & Chu, X. Y. (1998). Look at the structure of career view: What else is beyond reason? *Guidance Quarterly*, 34(3), 1-7.]
- 劉淑慧、朱曉瑜（1999）：大學生的決策型態、不確定性的因應與生涯滿意度之相關研究。國科會社會與人文科學研究彙刊，9（3），448-473。[Liu, S. H., & Chu, X. Y. (1999). Correlative research on college students' decision-making style, uncertainty response and career satisfaction. *Proceedings of the National Science Council*, 9(3), 448-473.]
- 劉淑慧、邱美華、胡嘉琪、吳思佳、張歆祐（2000）：建立期大學畢業工作者之生涯觀。行政院國家科學委員會專題研究成果報告（編號：NSC89-2413-H-018-001），未出版。[Liu, S. H., Qiu, M. H., Hu, J. Q., Wu, S. J., & Zhang, Y. Y. (2000). *The career view of college graduates during the establishing period*. The report of the research results of the National Science and Technology Commission of the Chinese Academy of Government (No. NSC89-2413-H-018-001), unpublished.]
- 劉耀中（1995）：榮格。台北：東大圖書公司。[Liu, Y. Z. (1995). *Jung*. Taipei, Taiwan: Grand East Book Co., Ltd.]
- 鄧小松譯（2018）：未發現的自我。北京：中央編譯。Jung, C. G. (2018). *The undiscovered Self*. Beijing, China: Central Compilation.
- 魯宓、劉宏信譯（2016）：紅書。台北：心靈工坊文化公司。Jung, C. G. (2012). *The Red Book: A Reader's Edition*. New York, NY: W. W. Norton & Company.
- 盧怡任、劉淑慧（2014）：受苦轉變經驗之存在現象學探究：存在現象學和諮商與心理治療理論的對話。教育心理學報，45（3），413-433。[Lu, Y. J., & Liu, S. H. (2014). An existential-phenomenological study on the transitional experience of suffering: Dialogues between existential phenomenology and theories of counseling and psychotherapy. *Bulletin of Educational Psychology*, 45(3), 413-433. doi: 10.6251/BEP.20130711.2]
- 蕭景方（2006）：打開生命的禮物：幸福生涯之建構與追尋歷程。國立彰化師範大學

- 輔導與諮商學系所碩士論文，未出版，彰化。[Xiao, J. F. (2006). *Unlocking the gift of life: The construction and pursuit of a happy life*. Unpublished master's thesis. National Changhua University of Education, Changhua, Taiwan.]
- 鍾進添 (2001) : 靈禪易占。台中：創譯。[Zhong, J. T. (2001). *Ling Chan Yi Zhan*. Taichung, Taiwan: Chuang Yi Press.]
- American Counseling Association. (2005). *ACA code of ethics*. Retrieved from <http://www.counseling.org/Resources/CodeOfEthics/TP/Home/CT2.aspx>
- American Psychological Association. (2010). *Ethical principles of psychologists and code of conduct with the 2010 amendment*. Retrieved from <http://www.apa.org/ethics/code/principles.pdf>
- Corey, G., Corey, M., & Callanan, P. (2011). *Issues and ethics in the helping professions* (8th ed.). Belmont, CA: Brooks/Cole.
- Freud, S. (1958). Remembering, repeating, and working through. In J. Strachey (Ed. and Trans.). *The standard edition of the complete works of Sigmund Freud* (Vol. 16). London, UK: Hogarth Press.(Original work Published 1914)
- Hage, S. M. (2006). A closer look at the role of spirituality in psychology training programs. *Professional Psychology: Research and Practice*, 37(3), 303-310. doi: 10.1037/0735-7028.37.3.303
- Herlihy, B., & Corey, G. (1996). *ACA Ethical Standards casebook* (5th ed.). Alexandria, VA: American Counseling Association.
- 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. (1993). Relational orientation in Asian social psychology. In U. Kim & J. W. Berry (Eds.), *Indigenous psychologies: Research and experience in cultural context* (pp. 240-259). Newbury Park, CA: Sage.
- Hwang, K. K. (2014). Culture-inclusive theories of self and social interaction: The approach of multiple philosophical paradigms. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 45(1), 40-63.
- Kitchener, K. S. (1984). Intuition, critical evaluation and ethical principles: The foundation for ethical decision in counseling psychology. *The Counseling Psychologist*, 12(3), 43-55.
- Richards, P. S., & Bergin, A. E. (2005). *A spiritual strategy for counseling and psychotherapy* (2nd ed.). Washington, DC: American Psychological Association.
- Shweder, R. A., Goodnow, J., Hatano, G., LeVine, R. A., Markus, H., & Miller, P. (1998). The

cultural psychology of development: One mind, many mentalities. In W. Damon & R. M. Lerner (Eds.), *Handbook of child psychology: Theoretical models of human development* (pp. 865-937). Hoboken, NJ: John Wiley & Sons Inc.

Smith, T. B., Bartz, J., & Richards, P. S. (2007). Outcomes of religious and spiritual adaptations to psychotherapy: A meta-analytic review. *Psychotherapy Research, 17*(6), 643-655. doi: 10.1080/10503300701250347

收件日期：107年07月05日

一審日期：107年11月15日

二審日期：108年03月06日

三審日期：108年06月08日

通過日期：108年09月07日

Mandala Model of the Self: Kungfuism to Solve Hwang Kwang-Kuo Problem

Fu Chen*

National Dong Hwa University

In this paper, the author starts from the Mandala Model of the Self (MMS) to illustrate that the MMS developed by Hwang Kwang-Kuo just describe how one changes from a biological "individual" into a social "person" to make him or her to become a relational self instead of an individual self. However, the MMS lacks the concept of the self but only contains the ego. The MMS fails to rotate the Mandala leading to incapably develop the self, leaving no room for a person become the sanctification defined by the Confucianism. In addition to clarifying the original meaning of mandala, the author also points out that we need to explore all Confucian wisdom we lying in the four dimensions that we confront together: virtue, knowledge, practice, and desire. Virtue refers to the spiritual self-restraint. Knowledge means the understanding about the world. Practice is the existing actions. Desire is to satisfy one's needs; There are two axes. The first virtue axe includes virtue and desire. The first knowledge axe includes knowledge and practice. These two axes in the mandala model will produce the conscious ego. If these two axes are both balanced, it would generate nutrition to the ego. The ego would the gradually changes into the self, representing the intergeneration for these two axes; On the contrary, if these two axes are not both balanced, this conflict will cause the ego to deteriorate and idle, representing the inter-restriction for these two axes. However, intergeneration or inter-restriction is affected by the four combinations of human life. They are virtue and practice, practice and desire, desire and knowledge and knowledge and virtue. We should ask ourselves the question: how we face and place the four dimensions which converge and integrate ourselves on earth? By doing so, one's life naturally comes up with the self transited from the ego, attaining the ideal life of sanctification. Accordingly, the kungfuism includes two axes and four dimensions, which can be discussed in combination with the Ying and Yang Theory of as follows. The two axes form the property of the ego and, they are earth in the center, referring to that

* Corresponding author: Fu Chen, email: chenfu@gms.ndhu.edu.tw
doi: 10.3966/172851862020050058002

the ego has its own foundation and serves as the foundation for a social person. The four dimensions are flexible (water), growable (wood), combustible (fire) and sharp (metal), referring to the four basic properties for human and they keep changing. The Book of Changes considers the four dimensions" as the four phenomena taking place in the daily life between the Yin and Yang interplay. Carl Gustav Jung has pointed out that the four dimensions have touched the deepest bottom of the human's unconsciousness, and continue to have a strong impact on it. For this reason, the representation of the four dimensions is universal to the human. In the present paper, the author proposes the path of virtuous circle of the self that from Confucian ethics therapy and its theory can be developed. The Confucian ethics therapy also offers practice, facilitating the meticulous inspection and coping in the life world. The kungfuism can connect the micro world to life world, with the aim to solve the Hwang Kwang-Kuo Problem in terms of both psychotherapeutic and counseling perspectives.

Keywords: Four dimensions, Hwang Kwang-Kuo Problem, kungfuism, life world, mandala model of the Self.