

專題／成蒂・余漢儀 主編

婚姻暴力防治：跨專業之行動與反思

受暴者的生命故事
法律與諮商的專業對話
在地行動與全球聯結



應用心理研究 (季刊)

第32期 2006 冬

Research in Applied Psychology
Number 32, Winter 2006

2006年12月 出版

印製日期 2006 年12月 一刷 1000 冊

定價零售每期新台幣300元

台灣地區訂閱

4期1080元, 8期1920元

(若訂戶指定掛號交寄, 每期另加25元)

台灣以外地區請以信用卡訂閱, 郵資另加:

航空掛號大陸港澳一年550元/亞洲一年

650元/歐美一年750元; 水陸交寄大

陸港澳一年120元/其他地區一年240元

本刊為正式學術期刊, 園地公開, 投稿前

請參閱本刊各期所附稿約及相關辦法,

來稿或索取編輯相關訊息, 請逕寄:

242/台灣台北縣新莊市中正路510號

輔仁大學心理系 劉兆明教授收

版權所有, 請勿翻印,

轉載請先徵求同意, 並註明刊期頁次。

Printed in Taiwan,

Wu-Nan Book Co., Ltd.

4F, No. 339, Ho-Ping E. Road, Section 2,

Taipei, TAIWAN, 106

主編 應用心理研究編輯委員會

召集人 劉兆明

編輯委員 王二平 吳英璋 吳靜吉

車宏生 林邦傑 俞文釗

高尚仁 陳烜之 曾志朗

謝曉非

專題主編 成 蒂 余漢儀

執行編輯 王思峰

責任編輯 李文玫 邱惟真 呂亮震

楊淑芳

特約編輯 楊仁壽 洪瑞斌 李志鴻

夏侯欣鵬 楊明磊 吳宗祐

英文編輯 黃美齡 林素碧

藝術指導 盧廷清

美術編輯 劉美珠

企劃主任 王宜家

行政副總 楊秀麗

印務經理 連素燕

編輯助理 楊淑芳 鐘冠雄

發行人 楊榮川

出版者 應用心理研究雜誌社

局版北市誌字第2119號

電話及傳真: 02-2901-7441

郵政劃撥帳號: 19271881

戶名: 應用心理研究雜誌社

網址:

<http://www101.psy.fju.edu.tw/journal>

E-mail: apsy1009@mails.fju.edu.tw

發行者 五南圖書出版股份有限公司

局版台業字第0598號

地址: 106 台北市和平東路二段339號4樓

電話: (02) 2705-5066 (代表號)

傳真: (02) 2706-6100

網址: <http://www.wunan.com.tw>

E-Mail: plan@wunan.com.tw

注意事項 發行一個月內未接獲該期刊物,

請電洽: 02-2705-5066分機818處理。

逾出版期三個月恕不予補寄。

製版/印刷 宏冠彩色印刷有限公司

裝訂 一絃裝訂行

目次

對話與回應

《心理學的定位與開展》

- 1 來自邊緣的回應 王行 4「人」在心理學與哲學之間 李燕慈 7
輔「仁」心理學當如何實踐地展開？ 曾昭旭 11 文化心理學的足跡：另一種第三路數 劉世南 17 源源不絕的批判熱情與反思 蔡篤堅 21「反思」的反思：嘗試與〈回觀心理「科學」〉一文進行哲學對談 賴賢宗 26 輔仁學派的心理哲學 黎建球

作者與主編回應

- 29 在「他人之主體性」之中的「主體之它者性」 蔣興儀 33 跨界躍動的仁心 翁開誠 34 踏築出一個反思對話與創新的社會 丁興祥

專題

- 39 婚姻暴力防治：跨專業之行動與反思 成蒂·余漢儀 主編論壇
41 一位婚暴女子的情事：走過受助歷程的高山與深谷 林淑英
48 離婚女律師的法庭見習錄：十年來法院對待「家庭暴力」議題態度的轉變 賴淑玲 52 受婚暴婦女在司法威權下的困境 陳憶娟 55 審理「離婚暴力事件」之新方向：兼對防治家庭暴力相關文章之回應 彭南元 69 誰可以決定「誰專業/非專業」 嚴祥鸞 74 當審理遇上諮商：「治療性審理」抑或「審理性治療」？ 林方皓
81 反婚姻暴力的在地行動與全球聯結 丁雁琪
101 婚姻暴力被害人處遇與司法體系之連結 成蒂
135 雨送黃昏花易落：從裁判書看法院對婚姻暴力之態度 蘇曉純
165 目睹父母婚姻暴力之成年子女心理經驗初探 姜琴音
183 受暴婦女的充權：社工復原力訓練及督導之整合模式 李開敏 陳淑芬
207 書評：客觀真實和主觀事實之間的對話 馬宗潔

行動研究

- 217 成長路上話成長：幼稚園學習歷程檔案建構之行動與省思 蕭玉佳、吳毓瑩

編輯訊息與廣告

- 100 進行中專題 134 新專題構想 182 訂購單 245 索引 251 編輯部報告

Contents

Dialogues & Responses

Rethinking Psychology

- 1 The voice from nowhere *Shane Wang* 4 The human subject between psychology and philosophy *Yen-Hui Lee* 7 How does the Fu Jen Psychology explore practicably? *Chao-Hsu Tseng* 11 The emergence of Cultural Psychology: A third kind for psychology *Shyh-Nan Liou* 17 Devotion in critical enthusiasms and reflections *Duu-Jian Tsai* 21 A reflection on "reflection": Philosophical dialogue with "The reflexivity of psychology" *Shen-Chon Lai* 26 The Fu Jen School: An approach from the perspective of psychology *Chien-Chiu Li*

Editor's and authors' responses

- 29 "An otherness of the subject" within "the subjectivity of an other" *Hsing-Yi Chiang* 33 Jumping hearts of crossing discipline *Kai-Cheng Wong* 34 Building a society of reflective dialogue and creativity *Shing-Shiang Ting*

Special Issue

39 Preventing Domestic Violence: Interdisciplinary Actions and Reflections

Guest Editors: *Di Cherng* & *Hon-Yei Yu*

Dialogues

- 41 A true story of a battered woman: The process of surviving *Sue-Ying Lin* 48 Changes on domestic violence in the courtroom over the last decade: Court experiences of a divorce lawyer *Su-ling Lai* 52 The difficult legal situations for women suffering marriage violence *Yi-Chuan Chen* 55 Adjudication of cases regarding violence and divorce: New directions and responses to the prevention and deterrence of domestic violence. *Nan-Yuan Peng* 69 Who decides who is professional or non-professional *Shang-Luan Yan* 74 The court counseling service: A therapeutic intervention or not? *Fang-Hao Lin*
- 81 Stop violence against women, its local action and global connection *Yen-Chi Ting*
- 101 Enhancing the coordinated function between batterer intervention programs and the legal system *Di Cherng*
- 135 Flowers falling with the rain at dark: Judges' attitudes toward domestic violence based on verdicts *Hsiao-Chun Su*
- 165 The mental experience with adults who witness domestic violence in childhood *Chin-Yin Chiang*
- 183 Empowering battered women: An integrative model of incorporating resilience in social work training and supervision *Kai-Ming Lee* *Shu-Fen Chen*
- 207 Book review: A dialogue between objective fact and subjective truth *Tsung-Chieh Ma*

Action Research

- 217 The story of growing up: Reflections on the implementation of portfolio assessment in early childhood education *Yu-Chia Hsiao* & *Yuh-Yin Wu*

Messages & Information

- 100/134 Special issues in progress 182 Order from 245 indices 251 From the editor

對話與回應

來自邊緣的回應

王 行

「沒有三兩三、也要上梁山」

我覺得第 31 期的《應用心理研究》有「三很」：很喧雜、很難懂，很撩撥。撲天蓋地而來的哲學、歷史、文化、語言、社會等眾多領域的語彙、名詞，以及特有的論述方式，攪的我眼花撩亂；「學術」發展脈絡、殖民歷史軌跡，一會兒說到西方、一會兒扯回中國，令我昏頭轉向。其中還夾雜著理路之爭中，激出的火花與口水；或是忘情江湖的相知相惜，...

俗說：「內行看門道，外行看熱鬧」，以上這段回應，一看就知道我是個看熱鬧的大外行，本來「看熱鬧的」只能站在場邊，場子是屬於「行家」在玩的。而像我這樣非心理系正統出身，近五十歲才剛買門票（博班生）進場的⁽¹⁾，不安分守己的跳出來說話，主要是因為自許為重要的行動意涵：「來自邊緣的聲音！」而我認為這正是「第 31 期」重要原素：傳統典範/另類發展、西方帝國/本土文化、主流觀點/邊緣視域間的辯證、拉扯、對抗。如同主編丁興祥老師所言：「反思性是人文精神世界最核心的活動」。而從台灣學術生態而言，「第 31 期」多位作者的論述皆與「主流」有極大的差異，這些「來自邊緣的聲音」的批判與分思，極有可能開啓「心理學」更廣的視域。「門外漢」的回應，雖然不一定能對「心理學的定位與開展」產生多少意義，甚至有「文不對題」的尷尬，卻希望「發聲」，而突顯「邊緣」。有了邊緣，就突顯差異，有了差異，就突顯存在。

每位進場的個人，皆承載著她（他）的生命歷史，而說出不同的「故事」。「第 31 期」承載著個體的歷史與複雜的人際，交織而成文本對話的場域，向我開展出「心理學」不只是「命題、方法、概念、理論」，而更是個體拖著社會文化所沉澱的淤積，進入集體性的經驗，共構出以其主體為中心的特定處境。有一些作者，以其生命經驗敘說「心理學」，使我認知到「把自己的處境，辨識明白，再講清楚，再辨識明白。」就是「盡其心，知其性」（翁開誠，頁 161-193），也就是丁與賴兩位老師所謂的「反思性」、「人文性」的心理學（丁興祥、賴誠斌，頁 113-132）。而至於馮與蔣兩位老師對「反思」與「主體」間的吊詭聯想（馮朝霖、蔣興儀，頁 133-137），我則認為主體透過敘說、對話與實踐的有機循環，所形成的行動、反映與回觀的辯證過程，而不斷創生出的主體意識，正是跳脫主客二元、工具理性的矛盾。

文化雜交

什麼是「本土」？如同「心理學」一般，在「第 31 期」中開顯出高度的複雜性，由其是在宋文里與黃光國老師之間的差異對比中。似乎「本土」不只是像「土產」般，代表著特殊地域的風土人情，而是從「外地」看「在地」，「在地」再藉著「外地」看「在地」，思考「在地」與「外地」間的殊異性。更加艱困的是：無論「外地」與「在地」皆不是穩定、固定、單一的概念。於是置身「在地」與「外地」的複雜性中，「本土」何在？在此大膽的說：我即是戰後台灣，移民第二代的「在地人形」（套夏林清老師的語彙），實體表徵著後殖民性的「文化雜交」下的「本土」。

我父親曾是國民黨時代官僚體系的公務員，他的一生靠著力爭上游式的小資產成就動機，換得了奮鬥果實。而我從小就享用了他所掙來的階級利益，卻又以一種消極性的方式既順從又反抗著階級意識，起初是順從/反抗父親的階級意識，後來是順從/反抗自己的階級意識。童年時代，母親在駐台美軍單位服務，家中許多的習慣皆是盡量「向美看齊」。母親的「文化買辦」角色，緊緊的拴住了貧困出身父親的心，也馴服了她的孩子。從小我的世界觀就是「美國」，母親辦公室的美國、家中裝飾物的美國、大人言語中的美國、電影中的美國、雜誌上的美國、音樂裡的美國、...。「美國」雖遙遠卻無所不在、雖陌生但足以將我吞沒！「美國」這種上癮品將童年心中的空洞與自卑，轉移成為自我中心式的滿足。我「酗」了美國很久！

1984 年「酗美」的我，轉變成「留美」的我！成癮世界變身為現實世界，「美國」就不再是「美國」，我就無法將自己隱藏在「美國」，而必須面對心中的空洞與自卑，同時也看到了「美國」一偉大名詞的背後的自戀與驕傲。但是我仍然不知道除了美國，我還有什麼其它選擇？

階級意識曾經是我的家庭生活努力攀升的指標，藉著階級品味的追求肯定了某些生活價值與意義。然而階級意識也成為頑強如石的結構，重壓在我希冀自由的心靈上。「美國」做為民主先進的象徵符號，將其意識透過資本市場，與知識商品的包裝奴化了它的消費者，很多年來我就嵌卡於在此殖民格局中，操作著個人解放的工具－「心理諮商」。

「諮商治療」的後殖民處境

台灣的「諮商治療」亦如心理學的發展，受到西方知識的影響極大，而深具文化殖民的特色。六 0 年代放洋流美的歸國學者，成為發展臨床心理、心理輔導與諮商專業的主要推手。透過大學相關系所的成立，成功的將西方文化建構下的助人知識，殖入台灣的專業教育體制，進而實踐於醫院、學校與社區中，而將「心理治療」及其相關產品（例如：測驗、輔導、自我探索與成長活動等）帶入人民的生活中。然而西方文化建構下的知識產品與基層民眾的可容性與可親度是受到考驗的。活在

粗糙現實生活的個體，所承載的痛苦是無法單靠會談室內與治療師的交會，就可以消融化解；個人面對社會體制的擠壓，所扭結的皺摺是很難以外來的知識技巧舒展拉平。當九二一的受災居民走向「收驚攤」時，就是以行動表達了「諮商治療」的「不速配」！當自殺率逐年增高，受過西方知識訓練的專業治療師，卻依然只能坐在診療室內，就表現出「諮商治療」的「疲軟不振」；當治療師面對既失業、有酗酒的家暴個案時，就立刻可以感受到自己的專業離當事人非常遙遠。

在殖民的文化品味中，台灣的「諮商治療」成為追求西式心靈健康的象徵符號，區隔了俗民生活中以求神問卜、焚香祈禱的安心大法。「心理諮商」成為後殖民文化產品的「秀異象徵」，貶低了俗民療法的現代性文明地位，卻也劃地自限地停留在精緻優雅的西式風格，而離基層民眾越來越遠。後殖民的格局與品味影響了台灣「諮商治療」的知識社群處境，患了如同法農（Fanon）所指稱的「亦步亦趨」的殖民症候群（Jinadu，2003），緊緊跟隨著西方（由其是美國）的腳步。從六〇年代的年輕學術精英成為「文化買辦」，到九〇年代之後，「諮商」專業社群更忙著接洽西方專業人士，在亞洲的文化移殖旅程中加上台北一站。在地的實務工作者永遠只能成為「頂呱呱炸雞」似的台製美式產品，而隨時面臨「肯德基炸雞」似的道地美式進口產品的威脅。遠來的和尚似乎永遠比在地實務工作者的專業地位高，原裝進口的專業知能似乎永遠比在地實務工作者的經驗有價值。

台灣「諮商治療」發展的殖民經驗，不只是英美為主的知識與方法的移入，更是思想與意識型態的灌入。殖民地的屬民對強大的宗主國總有複雜的矛盾情節，愛恨交織的又想自主又怕分離，並且迴盪在自戀與自貶的兩極，一方膨脹母文化的神聖性（如本土化運動），一方誇大宗主國的優越性（如買辦式的知識產品）形成 E. Said 所言的「可怕的從屬性」（陶東風，2000）。西方—本土二元化的擺盪，對長久被殖民的專業族群而言，已經不能停留在尋找平衡點的層次，而需要進入更深層次「後殖民」反思，從殖民歷史的脈絡中，反思文化建構的機制與專業知識的權力系譜。

後殖民反思

從文化上進行後殖民反思，很容易形成為帝國文明/母文化的二元對立衝突，而忽略在地人民「文化雜交」的事實。希望恢復母文化尊嚴的知識精英，往往將「文化雜交」的人民視為「啟蒙」、「喚醒」的對象，而企圖「改造」人民，因此又複製了另一種精英對庶民的殖民過程，使得在地人民依然無法從被殖民的命運中解放出來！所以「後殖民」的反思，並非線性式的以「文化復興運動」來鞏固狹礙的國族尊嚴，更不是一昧的以「本土化運動」進行「文化革命」，而是更深層的反思「殖民與被殖民」的關係，不僅是發生在西方帝國與殖民屬地之間，亦是複製在文化精英與在地庶民之間，文化現象的「知識權力」議題，是「後殖民」的反思議題之一。

「後殖民反思」所指涉的意涵，不只是對過去歷史的回顧，亦是對現況的覺知

—「殖民主義」已經融入於「資本主義」、「全球化運動」而成爲更具威力，集政治、經濟與文化爲一體的「變形金剛」，並且跨越國族式思維的滲入政治弱勢、經濟弱勢與文化弱勢的庶民生活，而透過各種權力主導、管理、控制著人民的社會經濟條件，與文化知識主體。因此「後殖民」的反思，比過去更具挑戰性的是分辨「他者」與「主體」之間的權力流動，缺乏「後殖民反思」的專業人員，很容易掉入「帝國」的權力科層，成爲「殖民運動」的權控工具而不自知。近年來，專業工作者與國家機器、資本市場的三者關係，已是密不可分。三者之間彼此充權的結果，往往是國家的人民、市場的消費者、機構內的病人被體制管理、被知識詮釋與被市場宰制。這是「後殖民」的反思議題之二。（李英明，2003）

易經裡的「明夷」是我最有感應的卦象之一：火在地裡燃燒著，很悶、很熱、很傷，但是也很清晰的在黑暗中發光，成爲解放的希望，我期許自己的生命可以是這樣，我也寄望台灣「心理學」主流中的「邊緣聲音」可以成爲一種解放的動能，在差異中開展對人性理解的視野與格局。（2006 年 11 月 1 日收件，作者為東吳大學社會工作學系副教授）

「人」在心理學與哲學之間

李燕蕙

故事與故事之間

聽故事的人，總期待著故事有個開始，也有結尾。偏偏在現實世界中，無論是怎樣的故事，開始總不是那麼容易說得清，結尾也總還會有無法預期的發展，開始與結束，只是說故事的人「暫定的」兩端。本文的故事，開端要從何說起呢？是作者的成長過程？是在台灣與美國心理學界大潮流中，在實證科學主導的心理學與中西哲學思想間撕裂、衝突與摸索的一位心理學者的學術史？是台灣輔仁心理系與大陸老輔仁心理系之間「重逢」的故事？是東西方哲學心理學間相互激盪中，尚在摸索發展的「本土另類人文心理學」中的一小段歷史？或是大大小小的故事與故事之間交錯共織的故事史？

雖然本故事的開端無法確定，未來的發展也難以預測，但故事的中間，卻很清晰：作爲當代台灣心理學的學者，無論自不自覺、願不願意，總已在傳統中國儒釋道三家的文化沃土中成長，在西方哲學、心理學與實證科學理念間拉扯擺盪。在「科學」與「人味」之間擺盪的，恐怕不只是作者，也不只心理學領域。實證心理學導向的研究，「人」，總被量化數據所淹沒，活生生的獨特個體的存在，卻不見蹤跡。人，作爲「在世存在」的獨特個體，做爲心理實務工作的服務對象，純以認知的途徑，是難以接近的。作者認爲，心理專業中若無「真誠」，專業反將成爲障礙。專業

的「真誠」，並不是羅傑斯或人本心理學的專利，同理心也不是現代西方心理學的新發現。從實務心理工作中，體會真實之人的存在，從儒家的「仁與忠恕」的體解反思，作者試圖從西方心理學所形塑的「人」，與中西哲學所解釋的「人性」會通，依敘事研究的進路，發展一個「輔仁—輔人」的教學、研究、助人一體的「本土另類人文心理學」途徑。雖然故事的開端不是「開端」，而是「個人」、「輔仁心理學系史」、「實證心理學與人文心理學」與東西方哲學的交錯糾葛。結束也是個暫定的開放性方向，故事的中間，卻是充滿張力與尋索的過程。閱讀本文，筆者在兩方面深有所感：1.在科學方法與人文精神間擺盪的「人」，作者為心理學者，感受到的是「心理學之人」的衝突，其實在西方哲學領域，在此問題也有許多論辯。2.「本土另類心理學」的可能性：作者以儒家之「仁」的根源，作為心理之「人」的人性基礎，筆者以為，不只儒家，在佛道兩家，也蘊含著深廣的人性詮釋與心理實務工作的理念，可以提供「本土另類」心理學與心理工作豐富的思想礦源。下列就此兩點簡要回應。

「人」在科學與人文「詮釋的衝突」之間

在實證科學與人文價值理想中擺盪的，不只是心理學的發展。其實當代「哲學詮釋學」的發展，即是因為人文科學面對自然科學「實證方法」的挑戰，在幾位哲學家與自然科學理念的辨證過程中開展出來的。狄爾泰(Wilhelm Dilthey, 1833-1911)開始，詮釋學就在「科學方法與人文思想」的衝突與辨證之間不斷發展。面對自然科學強調可以達到普遍客觀真理的「嚴謹科學方法」之挑戰，狄爾泰也試圖為「精神科學」(或人文科學)建構屬於精神科學特有的方法，他從「體驗與生命」探究人之內在，指出科學的經驗的「可重複性、可證實性」只能用在科學對象上，而人的生命是「活生生的」，只能體驗內省，卻無法複製。在人與人之間的理解中，無法以自然科學的客觀實證方法機械式的進行，而需透過生命間的共鳴，才能發展真正的交感與理解，人作為歷史的存在，所面對的自身的歷史性與詮釋侷限性，本身即是「人文精神科學」的特性。雖然狄爾泰的心理學與詮釋學，不曾完善的回答他自己所提的問題，但卻為海德格的存在思想，提供了重要轉折的基礎。

海德格(Martin Heidegger, 1889-1976)的科技批判，溯源到古希臘哲學「自然」(Physis)的概念，尋找現代自然科學與科技思想的源頭。科技為人類帶來的是重重難以掙脫的「框架」(Gestell)，框架遮蔽了人性原初開放性的自由，也遮蔽了真正的思想(Denken)。陷於科技計量性思維的現代人，總以對「物」的思維方式，從外觀看人之存在，錯誤的以「現成物性」解釋人之「存在性」。晚期海德格提出「泰然任之」的思想，作為走出科技計量性思想迷途的哲學途徑，人作為「天地人神」四重整體的一維，將人性重新導回蒼蒼渺渺的生生寰宇之中。人，作為可以不斷自我超越開顯真理意義的存在者，與作為實證科學研究對象的「量化人類」，真有天壤之別。

在《真理與方法》一書中，高達美（Hans-Georg Gadamer，1900-2002）更深入有系統的探討「真理的詮釋方法」。「真理逃避操縱性的方法」，越想建構可以操縱的認識方法，越無法碰觸真理，尤其是「人性的真理」。真理不是科學所建構的「確定性」、「嚴謹性」、「可計量性」，而是在我與你平等互動的「對話當中」所生的默會。真理的揭顯不是靜態的結果，而是共同探尋過程對真實問題的「置於開放之中」，是在我與你的相互提問中，對話之間所顯現。對歷史文本的閱讀是如此，對活生生的人的對話更如是。真理不會在「我作為研究主體，對研究客體以可操縱可重複的方法，達到可預期的結果」的研究當中顯現。高達美的《真理與方法》一書，不只是當代哲學詮釋學的經典之作，對於與「人」有關的學科，也可以提供對「方法」的深刻批判省思。高達美的哲學詮釋學，也是筆者踏入質性研究（詮釋現象學研究、敘事研究）領域的理念依循。「人」作為「實證科學心理學」與「人文心理學」間的「詮釋的衝突」，在狄爾泰、海德格、高達美與呂格爾⁽²⁾的詮釋學間，充滿著迴響的共鳴與超越的途徑。

「輔『仁』心理學」與「本土另類人文心理學」的期待

作者提出儒家之『仁』作為其心理學「同理心」的依據，也作為人性「心理結構」的文化詮釋。以「人學、仁學」作為「輔仁心理學」的依據與期許，以『忠恕』作為「主體性與互為主體性」的實踐與開顯理念。並以「敘說、反映與實踐」之生命敘事，期顯現真善美。從西方哲學心理學的摸索過程，返歸中國文化傳統的「儒家心理學」，期待為自身也為本土心理學尋找到「生命的活水源頭」。對此，回應者有著甚深的期待。

在西方思想傳入之前，在儒釋道三家的文化圈中，人從思想所尋找，是在人間世的「安身立命」之道，作為「自我實現」的目標，是理論上人人可以成就的「君子」、「聖人」、「真人」、「佛菩薩」。無論是「成聖之道」、「萬物一體的真人」或「成佛之道」，都預設著或多或少的「自發性助人」的「仁心仁行」、「輔萬物之自然」與「慈悲的六度萬行」。簡言之，自我實現的過程，也隱含著參與他人的「自我實現」與「參贊天地之化育」。自我與他人，都不是「知識性相對」的關係，也不是「角色功能的關係」，而是「人性的相互關聯」。從思想的整體而言，儒釋道三家，都蘊含著哲學、宗教、心理學的內涵與理想，從人性關係面而言，並沒有「助人與被助」之角色功能的區隔，而是在實際的人際關係上，已隱含了「隨機隨緣助人」才能成聖成佛的必然性關係。

儒釋道文化圈，兩百年來面對西方科技的挑戰，現實中有著社會性結構的改變，思想上則依西方哲學、宗教、心理範疇，分列不同學術領域的中，現實面上「助人」轉成為「專業工作」。在這樣的發展過程中，無論從哲學、宗教、心理學領域的「人性」思想探索，或從「助人專業」之原始意義的探問，儒釋道三家的思想內涵，都

是哲學、宗教與心理學的思想者，必要面對的自身文化背景。作者從儒家思想為「本土另類心理學」尋找「人性」與「輔人」（輔導與助人）的「活水源頭」，在心理學思想的探究與心理實務工作的發展上，都是深具意義的發展。從儒釋道三家的理念而言，「心理」的範圍不能只停留在「心理層次」。「靈性」、「存在意義」與「終極關懷」都是人之「心即理」的範圍，真正的「心理諮商」，需要具備哲學與宗教之認識，因為有寬廣的心靈視域與對人之關懷，才能真正有深度的「助人」。也因此，筆者認為「本土另類心理學」的發展，也迫切需要更多有道家佛家思想認識的思想者或實務工作者的共同努力。在這發展過程，「心之理」與「人性」的意義，不只儒家之『仁』，也需從道家之「道」與「德」，從佛家「真如佛性」等概念重新詮釋。「本土另類心理學」的發展，除了人文心理學與西方哲學之外，也需立基於儒釋道思想的人性關懷與終極關懷之深廣度。這樣的理想與方向，雖然在台灣目前「心理學界」的現實中，可能只是「小眾」，但對儒釋道三家影響深徹的「本土心靈」而言，必能帶來長期廣大的影響。這是否也是作者「輔『仁』心理學」之所期待？（2006年11月20收件，作者為南華大學生死學系助理教授）

輔「仁」心理學當如何實踐地展開？

曾昭旭

楔子：仁是很好的起點，但仍有待展開

作為一個中國傳統心性學（生命哲學）的研究者與實踐者，同時也長期以心性學中的師友之道（以友輔仁之道）去為學生排難解紛的輔導者，我在看到以輔大心理系為核心的這麼多心理學者如此努力地嘗試將西方心理學與中國或東方文化傳統結合，以期發展出一種人文社會心理學的新典範，心中著實非常感動與敬佩。因此，當然也非常樂意就在仁學的相互主體性精神之下，對以翁開誠教授的大文為主的這一期主題進行心光相映、互通有無的對話。

長久以來，我就主張有中國式的心理學（合陸王心學與程朱理學而言），也有中國式的輔導學（合「以友輔仁」之「輔」與「道之以德」之「道（導）」而言），甚至有中國式的心理分析之學（實指以陽明之良知為主體動力，去進行的朱子格物活動）。在此，重心當然在何謂「中國式的」？這不是單用「實踐的」一詞概括就夠，更須逐步發展出更細膩周到的心性構成論、實踐方法論、輔導工夫論才行。

翁教授選取陽明心學與孔子之仁來作為建立理論的核心與起點，是非常正確的；因為這一點性善本質的肯定與根本自信的建立，是人在生活世界中進行辯證對話與價值創造的根源性動力與所以可能的基礎。在此我不同意袁信愛教授視性善論為一主觀信念的看法。因為無法（以言說）論證也無法否證的不止是主觀信念，也

是生命哲學中之「道」。而道只是無法（以言說）論證罷了！它仍可以透過體證、印證等方式而被証成為普遍的人性常道，此所以為具體的普遍（由具體實存的人自我反思而得）而非抽象的普遍。其實荀學是孟學的應有延申（由本而末、由內而外），宋明儒輕忽了荀學固然屬實，袁教授卻無須為爭荀子而硬將孟荀學的本末關係拉下來成為並列關係。

現在話說回來：翁教授取陽明良知與孔子之仁為輔仁心理學的理論起點當然是正確的，但卻不能僅止於此，因為若然則不足以發展出更細膩周到的理論。

關於心性構成論

首先，在心性構成論上（當然這不是靜態結構的成分概念，而是動態實踐的變化概念，如所謂「一心開二門」），其實不妨將心更展開為仁心——智心——識心，以有效說明反思之可能與界線（順便也可以解決在反思中主體是否會無窮後退或自我取消之疑惑）。在此，仁心是指心的本然狀態，此時純指創造動力，並無經驗內容，亦僅依創造性而說之為價值根源或性善。識心（借用佛家唯識學）是指人的經驗內容，這則是仁心因離開自己涉入生活世界而生成，卻也因此自我異化為可觀察的對象，這大體是西方主流心理學（套用自然科學典範）所研究的領域。智心則居於仁心與識心之間，一方面與識心構成主客關係而為觀察認知的主體（此時稱認知心），一方面則與仁心構成體用關係而屬仁心的當幾發用，這時可因發用的不同機緣，顯現不同的功能而分別稱為虛靜心（道家與禪宗，顯觀照境界之功能）、寂滅心（佛家，顯止息虛妄造作之功能）與認知心（荀子與科學家，顯概念思維之功能）。這些功能當它們直發於仁心（稱體起用），是自然會受到仁心的節制而行其當行，止其當止的（所以沒有無窮後退、過度延申的問題），所以是真實的功能（心之正用）。但如果仁心昏昧，這些功能便改從識心據其儲存的經驗內容與慣性運作而發，這時便會失去節制而氾濫為私欲，且自我反覆制約而凝為習氣、情識、情結、種子（依唯識學），也就是識心的新內容。這樣會反而束縛人心、危害生命的功能當然不是心的真實功能，而是虛妄造作，也是須加以矯正、治療、瀦除的部分。

若單看最後這一部份，似乎就是西方傳統心理學與輔導學之所為。但在此須點出一個關鍵就是：那認知者、輔導者是誰？僅只是由研究、輔導對象反映回來的、單薄的主體概念嗎？或只是套在自然科學理論中的一個理論執行者或機構操作者而已嗎？若然則難怪心理學會遇到瓶頸乃至走入絕境了！在此一個最要緊的環節是：這功能必須發自仁心（這時其功能總稱為愛，所謂仁者愛人），這主體必須連回到仁心，亦即那真實的主體（而非逕將認知功能視為主體）。於是認知活動才有所本（是由道德主體或仁心發用而暫顯的客觀認知、抽象分析功能），才能適可而止（當認知使命達成，即回報給仁心參考，猶如參謀作業），才不會僭居主體，擅作價值判斷（科學家本有此自制，故宣稱科學活動是客觀中立且不涉主觀感情）。亦即：當真正的輔

導行為（即輔「仁」之學）開始（原來認知活動只是愛人助人行爲的前置作業），是由仁心或道德主體親自進行的，這時便不是一既定計畫的照表執行（輔導不是遵法定程序而行），而是以生命對生命，以心即心，以愛啓發愛。這樣，輔導者才能進入到被輔導者的生命之中，體貼到生命的特殊情境與微妙變化，而給予準確的引導。而且這引導並非強者帶領弱者的模式，而是先知覺後知，好讓被輔導者因心靈覺悟而自我蛻變復原的模式。於是輔導者以仁心發用爲智心去進入被輔導者的識心之中，去觀照他的生命存在情狀、分析他的可能癥結、提出止息虛妄的建議（這是仁心的第二序發用），最終是以他的真誠與愛去感格啓發被輔導者而促成他的自覺（這是仁心的第一序發用）。於是被輔導者的識心遂亦自我蛻變爲智心（也能夠自我觀照、自我分析、自我治療），最終復原爲仁心。這才是仁心、智心、識心一而三、三而一，動態地迴環相生的心性構成論。

翁教授已從陽明學得到啓發而取良知仁學爲輔「仁」心理學的起點，下一階段是否可以更進一步去對仁心之開展進行思考與實踐呢？

關於實踐方法論

關於實踐途徑，翁教授提到「故事」，亦即由抽象理論的世界回到生活世界，且鍾注於每個人獨特的故事經歷，且經由故事的分享去通人我（成己之美、成人之美），這也是非常正確的第一步。乃因故事不止是現象的紀錄，而更是中涵主體仁心的躍動，亦即「具體的普遍」，所以反而比抽象的知識更能傳達愛與印證道。原來知識或抽象之理雖與道（物自身、上帝心中的 Idea）有相似的關係，卻也永遠與道有落差。但生命經驗（故事、物、言）中的某一有仁心躍動之頃，卻是即言即道、即故事即愛的一體默會，這時道與物反而有一完美的結合而無落差的，此即謂之「體道的經驗」，也可說是一種美感體驗，且是最真實、最高峰的美感體驗。

因此，所謂說故事便不能是泛泛而說，而須是第一：所說的是曾有仁心在其中躍動的故事。第二：在說此曾有仁心在其中躍動的故事之時，說者的仁心也是在躍動的。換言之，說者的真誠與愛須重新貫注到故事中；充實了故事中曾有仁心躍動但如今只剩虛位的部分，才能讓故事在講說的過程中充滿熱情（Passion），而奇妙地感動了聽者，也讓聽者昏昧迷失的心（識心）甦醒（逐漸恢復爲智心仁心）。

但問題來了，這所謂熱情到底是什麼東西？它又從何而來呢？（這也涉及了劉惠琴教授大文的論題）而答案顯然：它不能只是血氣（因為那只有短期的熱度，而且只能鼓動情緒，難以觸及生命的深層），而當發自人深刻的體道經驗。而弔詭的是：發自體道經驗的熱情反而不一定是興奮的，但卻堅定睿智、深沈有力，足以穿透人心。

因此，落到實踐地輔「仁」心理學研究，研究者是否有（包括有多少？有得深或淺？）類似於陽明龍場一悟的體道經驗是十分重要的。因為這仁心的躍動（稱體

起用)是一切研究活動、輔導行為所以有意義、有效(效度)、足以自信信人(信度)的關鍵要素或源頭活水。但這種體道經驗或修養工夫卻是不能(至少是不適宜)在研究室中進行,而得在真實的生活世界中磨練的(陽明稱為「事上磨練」)。換言之,仁心須得從智心的向外發用中反求諸己,徹底回到體上以自證(老子叫人為道日損、佛家叫人回頭轉腦、孟子說求其放心、陽明說致良知)。然後從仁心的源頭再出發,智心才會是清明靈活、行止皆宜,而不致沈墮為識心流轉、慣性盲動。然後,再說起故事或寫起論文就會奇妙地不一樣起來。

從翁教授的文章中,我其實已感受到這種熱情的躍動,但在論說中還是嫌不夠豁顯(很期盼有機會聽到翁教授最動人的體道故事),所以很願意提供一己心得,與翁教授相期於道。

關於輔導工夫論

最後,落實到具體的輔導行動,光靠真誠的愛、生命的熱情或美感去感動對方還是不夠的,對於受傷生命(充滿不善種子、虛妄情結的識心,那也是個無比凶險的地獄)的分析疏導,好為他理出一條路來,引導他逐步自我還原也十分重要;甚至可以說,這才是輔導上的實務,相對於此立人實務,仁心的反求、道的體驗、熱情的抒發只是輔導者為自己所作的自立準備罷了!

因此,在陽明良知之外,在引進朱子的格物學是非常必要的。原來陽明致良知之學是立本之學(陽明之格物,是格正念頭之意,即生心動念若有絲毫虛妄疑似,立時自我察覺、自我矯正),朱子格物之學則是稱體起用、由本貫末之學。

當然,朱子的由本貫末還不是積極地秉仁心去創造一個美善的人文生活世界(這時識心是取勝義,即符合知識系統的經驗結構),這有待於船山(王夫之)學。朱子所面對的依然是氣稟之雜(受傷生命,此時識心取劣義,即創傷經驗、虛妄情識、自我防衛機構的集合體)如何治療以恢復良善的問題(即所謂「變化氣質」的問題)。所以朱子學才是中國式輔導學(以友輔仁、道之以德)的重心所在。

現代儒學學者對朱子學的理解,一般都採用牟宗三認知心靜態橫攝的說法,其實這是不充分的。牟先生對朱子學的詮釋,只是初步的性格定位(理氣二分、心性情三分,以心格物以知性裡,並秉性理以矯治情)。我們該據此基礎,進一步將朱子學放回到生活世界,去了解朱子學在道德實踐(即助人事業)中的動態歷程,這其實就是對自我以及他人實踐的心理分析歷程。

原來朱子之格物,不是指端正念頭(如陽明學),而是指分析既往(已成歷史陳跡)的道德經驗。而這過往的道德經驗更主要是指犯過受傷的經驗,因此一定有受傷感如不安、憂懼、惶惑、痛苦等等伴隨而生。這些受傷感也是發自主體(仁心)的存在感,相對於正面的存在感如悅樂(來自健康暢旺的生命),這些則可稱為負面的存在感。

本來，負面的存在感是一個生命存在的當下警訊，理當提醒及促使主體當下覺知他的存在實況，並在第一時間進行自我調整，以解除傷病、回復健康；即所謂「才過便覺，才覺便化」，這也就是陽明學的領域。但由於仁心昏昧（為過去未癒的創傷及由此衍生的自我防衛機構所蔽），未能即時察覺，遂使這受傷感須等到事過境遷，自我防衛機構自然卸除，亦即回到安全的狀態之後，才漸漸浮現（好比是一個延後爆炸信管）。這於是須要以智心去追溯歷史、重建現場，摸索尋找到那導致生命受傷的發生點（即不安感的真實發生點），才能以真實的改過行動（我知道我錯在那裏了，如果再來一遍，我一定不會再犯同樣的錯），去解除這傷痛以及由此傷痛而衍生的心理防衛機構，以恢復主體的自信與生命的開放。換言之，才能成功地完成一次心理分析與生命療癒。

當然這樣的分析不能只是認知心的模式化操作，而必須連到仁心的由末反本、自我回歸活動（就自我分析而言），或稱體起用以喚醒對方仁心的活動（就輔導他人而言）。於是在心性情三分識心的格局而言，遂出現一種情（生命目前陷於受傷的不如理狀態）逐漸回歸於性（生命健康悅樂的應然狀態），終至性情統一的動態蛻變歷程。心也同樣有一連串由識心（無名盲動以自我傷害）而智心（自我分析自我校正）而仁心的自我復位歷程。換言之，理氣二分、心性情三分只是暫時的狀態；理氣一體、心性情一體才是生命自我實踐、自我治療、自我回歸的終極方向。

這種直根於仁心之發用而能實踐地帶動生命療癒的心理分析，遂可名之曰「本體詮釋學」或「本體治療學」或「本體輔導學」。也就是融陽明學與朱子學為一爐的心性學。根據這種本體輔導學去進行輔導，遂不僅止是單純的陪伴與分享，還有對對方生命存在實況的有效分析與引導（不是只完全尊重對方的主體）；但又不是專家式的引導與威權式的籠罩，而仍是歸宿於啟發對方的自覺，讓他逐漸恢復自我察覺、自我分析、自我療癒的能力。

結語

由於篇幅的限制，我無法在結語中多說什麼。我最想說的只是：我非常樂意分享我的實踐心得與體道經驗。但無奈紙短情長，言難盡意，我只好說：如果以後有機緣，我願更深入地和各位進行生命與學術的對話。這一篇只能算點到為止的燕文，就聊當是一塊敲門磚罷！（2006年11月24日收件，作者為淡江大學中國文學系教授）

文化心理學的足跡：另一種第三路數

劉世南

應心這次的專刊，陣勢上有點像是台灣心理學的「輔仁起義」。而許多議題，像

是教科書上的目錄，實在不是我這種後學談得動的。然而，我貪戀流連在這種「心理」有話直說的開明風氣，主編隨手一喚，我扭捏學步也趕上來門陣。

我試著抓出專刊裏出現的幾個主意，其中有些圍繞在心理學去中心化的反省上。而這個中心分別有兩個「假想敵」，其一是由北美強勢文化所建立的心理學，而去中心化的革命理由在於質疑其普世性；另一則是由實証科學所建立的心理學，而去中心化的起義宣誓，則在揭櫫人文美境。

我想在這裡報告一下我所觀察到西方（或北美）文化心理學發展的足跡（路數？）。我做這他人經驗的報導，並不敢違論建議學術發展的路數，頂多只是平衡報導，而其中很多是我和 Richard Nisbett⁽¹⁾ 在 Ann Arbor 吃印度菜時閒聊的，有些是在 Shinobu Kitayama 認知與文化實驗室的各言爾志。所以代表了多少西方、中心、北美，請讀者自個掌握。

同時，我必須先很清楚的自明，對於將心理學由「自然科學的實證典範的籠罩下」解放，而「引致人文科學心理學的傳統」，是否能「實踐一個更為善美的社會學術圖像」，或為「心理學的困境」找到出路，在這裏我並沒有任何主張，我認為這是種運動，總能更開眼界，後學樂見其成。我主要想要回應的是，在北美文化心理學的發展，對於第一類「去中心化」的戰績，也就是對於普世性的修正，業已有所斬獲⁽⁴⁾。然而，面對實証科學獨大的反動，就有不同的路數。我想呈現的是，北美文化心理學的立足，反而是有效結合發展相當完備的實証科學的方法。我想提出來討論的是，文化心理學的發展，主要在於理解現象上的知識累積，而不在於研究典範上的選擇；凡是有助於交流與推進理解人類心靈與行為現象的知識，任何典範都值得有人去努力。

文化心理學在西方實驗室的開花結果

不熟悉文化心理學歷史的讀者，恐怕會驚訝於建立實驗心理學的 Wilhelm Wundt，他本身也主張文化民族的研究。而實驗社會心理學領域的開創者 Kurt Lewin，也寫過關於德國與北美經典的民族誌。另外一些俄羅斯學派學者，如 Lev Vygotsky 和 Alexander Luria，以及 50 年代的一些社會心理學家們，則根本是由社會文化出發。

然而到了 60 年代中期，文化議題被擺入冷宮。其中的原因是當時的「文化與性格運動」，很不幸地抵擋不住佛洛伊德理論的魅力和行為主義的強勢。這兩個主流的心理學理論是沒什麼誠意談論文化議題的。另一原因是，這時期的社會心理學家們，正初嚐實証科學的誘惑，當時的「認知失諧」研究以及後來「歸因理論」的發表，大夥因為在實驗室裏也能証實出社會行為而津津樂道。文化議題此時還未帶上科學的指環而不得登堂入室。另外，心理學的研究重鎮此時也由歐洲搬遷到北美，整個社會心理學擺明偏執於個人行為的探討，當時歐洲學者就將之譏諷為「方法論上的

個人主義」(methodological individualism)。30 年前以來，像 Harry Triadis, John Berry, Michael Cole 這些文化心理學研究的先行者，也總被誤認為誇大文化現象或是談論外圍的話題而遭敷衍。

Richard Nisbett 他說到，文化議題真正被社會心理學認真的看待，始自 Joan Miller⁽⁵⁾ 的歸因研究。「基本歸因謬誤」的存在是知覺判斷上的錯誤，這點普世性假設不為人所質疑，而突破的觀察在於不同文化的人在這種錯誤上的差異。繼 Miller 研究之後，大約七八年後，整個北美對文化的反思風起雲湧，正如 Daniel Dennett 所言：每個人都讚嘆自己悟出原創的點子，之後才明白到原來只是飄浮在時代精神 (Zeitgeist) 上。為什麼在這個時候北美心理學社群突然醞釀起這種文化覺察的時代精神？據 Nisbett 他的說明，在北美這個心理學術中心的成員，分別有來自不同文化的學者。另外全球化的交流暢通也是催化這時代的生態。而隱藏千年在東亞的智慧，也逐漸有機會讓西方的學者見識到⁽⁶⁾。然而，最主要的是，這些研究採用了實証的研究方法。

說到這裏，文化心理學在北美這個中心，在這個以實証科學為主的中心，逐漸走出的路數，並不在於轉換研究典範的順利，而是科際整合與採用多元典範，尤其是兼顧實証科學的方法，是以推翻原有北美強勢文化普同性的錯誤，而提出對現象理解更多的知識。文化心理學在北美的發展不在於路數，而在於理解現象的知識推進。

接下來我大概整理一下目前北美文化心理學已有的一些發現，由於篇幅的關係，我只侷限在較為熟悉的文化與認知系統。在交代不同文化所存在的認知差異以及各自的優劣之後，我嘗試進一步想像，不同文化的認知特性在文化演進的機制中，彼此相遇又如何的分化與融合，這可能是在討論本土心理學通往整體人類文化心理學的另一種路數的選擇。

對於當代東亞人和西方人間的認知差異，已「證實」存在這樣的差異：(1) 注意力與知覺的模式，東方人較關注於環境，西方人較注意個體，而且東方人比西方人更容易察覺事件間的關係。(2) 對於世界組成的基本假設，東方人看見物質，而西方人看見物體。(3) 對環境可控制性的信念，西方人較東方人更相信可控制性。(4) 對於穩定與變化的默許假設，西方人看見穩定，而東方人看見運動變化。(5) 對於事件解釋模式的偏好，西方人專注於個體，而東方人擴大到大環境。(6) 組織世界的習慣，西方人偏好歸類，東方人較為強調相互關連。(7) 形式邏輯法則的運用，西方人比東方人更傾向用邏輯規則理解事件。(8) 辯證方法的運用，東方人在面臨明顯矛盾時，較傾向尋求中庸之道，而西方人較傾向堅持自己信仰相對於他人的正確性。

這些結果大部分是根據實驗室的實驗所得。那麼，憑什麼我們應該認定所發現的結果，不只是控制下的孤現象，而是可以對應到真實世界中的想法或行為的事實呢？實際上，真實生活中的許多領域確實顯現著東西方人非常不同的思維及作為。