

南華大學人文學院生死學系哲學與生命教育碩士班

碩士論文

Master Program in Philosophy and Life Education

Department of Life-and-Death Studies

College of Humanities

Nanhua University

Master Thesis

論哲學諮商在地化—心理治療的批判

On a Localization of Philosophical Counseling

--A Critique of Psychotherapy

徐君國

Chun-Kuo Hsu

指導教授：陳士誠 博士

Advisor: Shih-Chen Chen, Ph.D.

中華民國 107 年 6 月

June 2018

南華大學  
生死學系哲學與生命教育碩士班  
碩士學位論文

論哲學諮商在地化—心理治療的批判  
On a Localization of Philosophical Counseling  
--A Critique of Psychotherapy

研究生：徐君國

經考試合格特此證明

口試委員： 謝斌  
徐慧真

指導教授： 廖俊銘  
謝斌

系主任(所長)： 廖俊銘

口試日期：中華民國107年6月27日

## 摘 要

本文乃以哲學應用研究之角度，探討諮商本土化之可行性，並揭示哲學諮商與心理治療二者間之異同。在中國傳統文化背景下的台灣有其自身的文化特質，西方的諮商用於台灣是否適用，是一個問題。本文在探討西方式哲學諮商之理論與本質中，指出心理治療過於重視所謂的科學驗證而忽略人那種遠離科學而生活於文化之困難，從而提出適於本土文化諮商之解決。這個研究是透過《易經》而來，依此，一個專屬本土文化之諮商學成為可能。

關鍵字：哲學諮商、本土化、心理治療、《易經》、文化生活



## ABSTRACT

My paper explores the feasibility of a localization of counseling from a perspective of applied philosophical research, and finds the similarities and differences between philosophical counseling and psychological counseling based on psychotherapy. Taiwan with a traditional Chinese cultural background has its own cultural aspects, which are different from the western, and the problem should be considered whether an application of counseling from western to Taiwan suitable is or not. It is thus necessary for us to explore the difficulties of western philosophical counseling based on psychotherapy which pays too much attention to the so-called scientific verification and ignores the essence of human beings who live really in a cultural world no identity with science and, to solve the problem how a counseling is something we really need, so that our essence of living don't be ignored. My paper tries to find a possible way for us from 《Book of Changes》 through which a counseling different from the western suitable for us become possible.

**Keywords:** philosophical Counseling, Localization, Psychotherapy, *Yijing*, Cultural living

# 目 錄

摘 要.....	I
<b>ABSTRACT</b> .....	II
目 錄.....	III
表目錄.....	IV
緒論.....	1
一、研究動機.....	1
二、研究目的.....	3
三、研究方法.....	4
<b>第一章 哲學諮商</b> .....	7
第一節 哲學諮商理論與方式.....	8
第二節 哲學諮商有別於治療.....	9
第三節 哲學諮商的非醫療方法.....	11
第四節 重蹈覆轍.....	12
第五節 詮釋哲學諮商—哲學諮商是經驗知識分享.....	13
<b>第二章 哲學諮商的擴延—廣域的文化價值觀</b> .....	19
第一節 道德的兩難.....	21
第二節 變動的知識.....	25
第三節 技匠與關懷者.....	27
<b>第三章 心理學的文化關懷偏離—從人的本質哲學心理學到科學心理學</b> .....	31
第一節 傲慢與偏見.....	32
第二節 心理學和哲學分家是個錯.....	34
第三節 精神醫學的傲慢.....	38
第四節 心理學是不是偽科學.....	42
第五節 人的心理可以被分析嗎.....	44

<b>第四章 應用心理學是創造自我理解的儀器</b> .....	49
第一節 心理可以被測量嗎?.....	50
第二節 魔力的智力商數-IQ.....	51
第三節 評量表的失敗者-馬丁·路德·金恩—心理學缺乏文化關聯.....	53
第四節 文化背景倫理觀的價值性與差異性.....	60
第五節 心理諮商現有理論是否適用於多元文化族群.....	61
<b>第五章 哲學諮商在地化-中國哲學易經作為哲學諮商之應用</b> .....	71
第一節 《易經》的理論.....	72
第二節 《易經》的知識.....	74
第三節 《易》之道德形上學—智慧之言(〈繫辭傳〉第四章).....	75
第四節 易經的道德實踐.....	80
第五節 卦爻辭實務案例.....	83
第六節 卜筮《易》與學術《易》之差異之別—以德解《易》.....	86
<b>第六章 《易經》作為哲學諮商本土化理論方法—中國式精神治療學</b> .....	89
第一節 《易傳》作為哲學諮商本土化之理論.....	90
第二節 《易·〈彖傳〉》與意義治療學之銜合—以〈坤·彖傳〉〈乾·彖傳〉為例.....	92
第三節 哲學諮商與多元文化諮商之接合.....	95
<b>結論</b> .....	99
<b>參考文獻</b> .....	103

## 表目錄

表 1 科學心理學初期五大學派之比較.....	37
-------------------------	----

# 緒論

## 一、研究動機

筆者在台灣道教廟宇擔任事工多年，也因筆者的廟宇工作關係與台灣本土宗教信仰有較一般人有深入的機會了解，台灣本土宗教信仰中有很大的的一部分是為信眾處理日常生活中的大小事，從生到死。孩子將要臨盆出生時，要先擇看吉日(如果選擇非自然產)，嬰兒出生後命名、小兒夜間哭啼、驚嚇、收涎<sup>1</sup>，居家每月農曆初一、十五會在家門外或到廟宇祭拜祈福，經商的商家於每月農曆初二、十六以同樣的方式祭拜祈福。從婚嫁、白喪、入厝買車到心靈不安，運勢不佳、事業不順、家宅不安、小孩不念書、好動等等可說一個人的一生都和本土宗教信仰活動有著密切相關聯繫。

在台灣有很大的一部分人在遇到上述的這些問題，甚至是感情或者有負面情緒時往往借助的是宗教信仰的幫助，而非尋求心理諮商或者醫療機構。筆者服務廟宇期間也遇到比例相當多的案例，當事人患有精神障礙的疾病，這些案例之中不乏已在醫療機構治療多年，前來求助者多為精神分裂症、躁症、鬱症(憂鬱症)患者。不論導致患者患病的原因為何，案例上長期以來這些患者自殺比例佔台灣自殺因素統計比例上有相當大的比例。依衛生福利部全國自殺死亡資料統計，以2016年為例：因情感/人際關係自殺，人次為13638人次/佔率47.0%，因精神健康/物質濫用自殺，人次為10261人次/佔率35.4%。因情感/人際關係與精神健康/物質濫用自殺死亡因素，分佔全國自殺死亡人數及因素前一、二名，這個死亡因素引起政府單位的重視。

---

<sup>1</sup> 涎：涎沫之意。收涎；嬰兒出生滿四月時，要為嬰兒舉行「收涎」禮(將口水收起來之意)又稱作四月日。

2016 年衛生福利部與全國各縣市衛生局舉辦多場次有關防治自殺研習課程，函文邀請參加研習單位為各縣市登記有案之宗教團體。筆者代表所屬廟宇(台南市北區恩隍宮天下都城隍廟)參加由「台南市政府主辦之台南市宗教團體珍愛生命守門人」研習培訓課程，課程時數 3 小時，課程內容：

1. 自殺企圖者危機辨識技巧，時數 2 小時；
2. 簡式健康表、晤談及心理支持技巧之運用，時數 1 小時。

研習過後筆者觀察到傳統的宗教工作者實務上所能做的有限，以上述之研習課程時數及課程內容，除了研習時數過少，即便課程內容只是簡略的講解，傳統的宗教工作者亦無法勝任，這些課程涉及到的是有關諮商的專業技術知識，未透過學術性系統的教授專業知識亦未受過實務的實習，很難於短暫的研習過後即可稍具諮商的專業技術知識，已有自殺傾向的患者已屬醫學上的病態，如此的態樣已非一般傳統的宗教工作者所能擔負的協助。

2016 年筆者考入南華大學生死系哲學與生命教育研究所進修學位，就學期間發現哲學可以很不同，非抽象亦非虛無。哲學與生命教育研究所學程導入面向將哲學扣緊生命教育，筆者即興起思考著如何將哲學與宗教契合引導生命教育的研究動機，是以筆者在與哲學與生命教育研究所陳所長士誠晤談時告之想法，陳所長即推薦筆者哲學諮商，筆者認為以哲學諮商作為引導生命教育，相當適合筆者的想法並且亦可以以所學運用在於工作之上，故本文即以哲學諮商在地化作為筆者之論題。

## 二、研究目的

本文研究目的有二：

1. 試論哲學是否可用之在諮商；
2. 哲學諮商應如何實踐在地之哲學。

說明如下：

心理諮商源於心理學，心理學源於西方哲學，心理學在脫離獨立哲學之後歷史上一個重要的轉折點，西元 1879 年以科學為標榜的新心理學型態誕生於德國。德國心理學家馮特於 1879 年在萊比錫大學設立了歷史上第一座心理實驗室，馮特創始的心理實驗室被公認是為現代科學心理學之始。心理學初始時是以研究人性為主題，縱使科學心理學誕生後，心理學對人性研究的主題依然主題不變。心理諮商承襲了這原則但不以科學儀器作為研究人性為主題，惟不變的仍是以標準化模式試圖分析人類心理情緒的態樣及變化。筆者在閱讀分析蒐集來的文獻，發現心理學、心理諮商的學派及技術知識很多，雖然心理學、心理諮商取向皆標榜著協助當事人有意義的處理情緒和行為問題，但如此多的學派及技術從事心理治療與心理諮商者又如何以正確的方式來協助當事者，這些學派的價值觀是否真的適用當事者。心理學、心理諮商亦不能諱言否認心理學、心理諮商的任一種學派與方式都涵有哲學思想在內，縱然狹窄。<sup>2</sup>哲學諮商或稱哲學諮詢 (philosophical counseling) 理論起源於西方哲學，哲學諮商或輔導這個名詞開始於 1980 年代，是哲學應用(philosophical praxis)的翻版，古希臘時期就有不少哲學家開始哲學的

---

<sup>2</sup> 伊立特·柯恩：《這麼想就對了：哲學家教你破除 11 種負面想法》，蔡淑雯譯，台北：心靈工坊，2015，頁 27。

應用，如畢達哥拉斯(Pythagoras, 570-469B.C.)、蘇格拉底(Socrates, 470-399 B. C.)，中世紀時期哲學應用主要是作為宗教及人生上的思辨及應用。<sup>3</sup>如前述心理學源於西方哲學，心理諮商源於心理學，哲學諮商為何需要獨立成為一種有別於心理治療與心理諮商的另一種新興的諮商方式，哲學實務作為一種心理諮商與治療的另類途徑，能夠提供一個得以檢視自我、生活與世界的場域。<sup>4</sup>哲學諮商值得研究的另一問題是，哲學諮商開始仿效心理治療與心理諮商試圖為被諮商的當事者做心理分析，多數的哲學諮商目前已經悄悄發展了哲學診治的一個面向，即是哲學心理分析。<sup>5</sup>如此哲學諮商如何成為一種有別於心理治療與心理諮商的另一種新興的諮商方式，避免成為心理學化的哲學。<sup>6</sup>哲學諮商與心理治療、心理諮商如何區隔其差異性，其究係屬於競合之關係，抑或屬於各自獨立的範圍。哲學諮商內涵是否具有治療性質以及哲學諮商本質上究係哲學理智之探討或係理智應用之問題<sup>7</sup>，亦是本文研究之目的，

### 三、研究方法

筆者研究的主題是哲學諮商在地化之探究，在探討相關理論筆者認為要先從心理學的角度進入探討，進而探討心理諮商與哲學諮商在本質上之異同，再進而哲學諮商的在地化可行性。以心理學作為首章探討是因為「諮商」一詞會使人聯想到心理諮商，心理諮商又係自心理學發展出來，心理諮商為何能在傳統心理治療之外發展出理論和諮商技術，兩者之間看似毫無分別，兩者之間的異同及區分

---

<sup>3</sup> 見黎建球：《正視困擾：哲學輔導的實踐》之〈序〉，香港：香港聯合，2010。

<sup>4</sup> Shlomit C. Schuster：《哲學診治：諮商和心理治療的另類途徑》，張紹乾譯，台北：五南，2007，頁5。

<sup>5</sup> 同前註，頁8。

<sup>6</sup> 同前註，頁23。

<sup>7</sup> 陳士誠：〈諮商在地化之必要性—哲學諮商可能性契機〉，發表於嘉義縣：南華大學生死學系主辦之《2018年國際生命禮儀高峰論壇暨第十四屆現代生死學理論建構學術研討會論文集》，2018，頁3。

的界線在那，哲學諮商又與心理諮商二者之間的研究主題與研究方法有何不同，筆者在各章以不同的研究法分述。

## 1. 比較研究法

結論以比較研究法從心理諮商的學派探究心理諮商發展面向以及技術知識，論述心理諮商與哲學諮商的本質之異同，探討心理諮商與哲學諮商研究方法與主題，心理諮商與哲學諮商兩者之間是競合之關係抑或是各自屬於不同屬性之學術。

## 2. 批判研究法

本文以批判研究法討論的是心理學研究的主題是什麼，是科學性的心理行為的研究抑或是人文性的心理行為研究。心理學未獨立之前屬於哲學範圍，為何現代心理學以其具有科學性作為標榜。本文將嘗試探討心理學自屬於人文性的哲學演變到現代心理學，期間心理學是否完全演變成不同的學術，抑或是忽略了人文性。

## 第一章 哲學諮商

哲學諮商是什麼?《哲學診治》: 諮商和心理治療的另類途徑。哲學諮商做為一種新興的諮商方式, 理論上是一種新型態諮商的概念。最先起始於心理治療傳統學術圈之外。在哲學的基準上試圖的將哲學作為實務上的運用。推展哲學諮商者, 是由一群具心理治療背景的學者專家及實務上從事心理治療的從事者所推廣的。發展哲學諮商此一理論的創始者為阿亨巴赫。發展哲學諮商此一理論, 在創始者及推廣者的概念下認為, 哲學在後來的發展, 只強調在存粹的思辨, 逐漸的遁入了在學術抽象的象牙塔裏, 遠離了社會大眾, 也偏離了與生活的實際關聯。哲學諮商傾向將實務活動與哲學思考整合起來, 哲學諮商概念於是在此概念情境之中應運而生。

哲學諮商的概念定位為一種有別於心理治療和心理諮商的另一途徑。看起來似乎是哲學諮商有別於心理諮商, 心理治療和哲學是分屬二者但哲學諮商似乎是將二者不同的領域結合了起來。值得探討的是, 哲學作為學術之母。尤其是精神醫學、心理治療、心理諮商皆是從哲學發展而出, 心理治療學與哲學的分野而出, 亦不過距今一百多年的時程。心理諮商在這一百多年來的進程中直到現代, 發展了許多關於心理諮商的理論, 也有著技術層面操作的方法。而哲學諮商是以心理諮商的理論為立基進而發展?抑或是脫離心理諮商的理論和操作技術發展自己的理論?

在哲學診治一書中使用了多種名稱。例如: 哲學實務、哲學實踐、哲學諮商、哲學治療等等都是。如前言, 哲學諮商主要是亦希望將哲學應用在實踐上。但實務、實踐, 其定義未明, 範圍太廣; 概念抽象。哲學諮商既然冠上諮商之名, 但卻又論述將哲學應用在實踐上, 這在定義上似乎無法讓人有所適從。

## 第一節 哲學諮商理論與方式

哲學諮商究竟是哲學或者是心理諮商的另一種方式?哲學諮商究其欲表達的想法是什麼?要在什麼地方作為運用?以及其運用的方式是什麼?而最後哲學諮商究竟要達到什麼樣的目的? 哲學諮商自 1980 年發展以來，一直秉持著一些基本的原則，其中最重要的三項為：1.沒有病人的觀念。2.主張價值引領。3.使用對談的方式，以及重視互為主體的關係。美國哲學哲學諮商創辦人(American Philosophical Practitioners Association)馬瑞諾夫(Lou Marinoff)認為在哲學諮商理論部份要從整體的角度關注人的各種複雜層面，生物、情緒、知性、靈性、社會、政治這些各個的層面都是需關注到。哲學諮商的理論發展出自於傳統的西方哲學，馬瑞諾夫對於對在亞洲的部份，馬瑞諾夫提出列舉了三個哲學理論 1.佛學、2.儒學、3.老子的道家思想，在哲學諮商的方法論馬瑞諾夫提出了六種方法論裡其中一種方法是《易經》。

從另一個角度探討，我們似乎也可感知到哲學諮商應該也明瞭到，哲學諮商與心理治療之間的定位問題。哲學諮商想藉著所謂的自由，經由自由它的開放性，涵蓋傳統的哲學和學科，挑戰傳統批判舊有的人文思想令傳統觀念或者學科和人文主義超越限制。以此方法超越限制，讓哲學諮商有所突破為哲學諮商的問題找到一個新的出路，藉以達到與心理治療不同的定位。

## 第二節 哲學諮商有別於治療

假如哲學可以變成治療，它將回歸到它自身。<sup>8</sup>

哲學諮商是心理治療嗎?「哲學實務並不是一種哲學與心理學的混合，而是真正的哲學」。<sup>9</sup>哲學諮商核心意義不使用治療，哲學諮商卻是對立於治療，<sup>10</sup>但卻援用了各式各類心理治療的觀點，<sup>11</sup>筆者認為哲學諮商應將核心理論定位清楚，筆者認為定義是需要的，一個文本知識理論從發想到發展，從獨特到普遍，單一的問題到共同的案例，首先就需要定義，定義問題到了解問題到解決問題，這過程中的發展就形成了一個定律。

哲學諮商的問題是，其並未將哲學諮商從一開始就清楚的將哲學諮商做一清楚的定位。這使得哲學諮商存在在不確定的空間與角色地位。也就是說哲學諮商究竟是哲學亦或是心理諮商亦或著是整合式型態的哲學應用?這些問題哲學諮商並未有做出清楚的闡釋。我們在其中的論述裡可以看到哲學諮商與心理治療學在糾纏著，哲學諮商一直想在心理治療學的理论中嘗試說明哲學諮商與心理治療學的二者之間的不同以及哲學諮商的獨特意義，但哲學諮商卻未明白清楚說明自己的理論，例如：「哲學實務同時也是心理分析，以及對心理治療的批判。」<sup>12</sup>如果哲學諮商將自身視為心理諮商其中的一種諮商型態的話，就必須先根據自身的立場肯定心理治療學在以往過去發展的經驗，在跳脫前觀點的限制下，客觀的去理解它。若是無法跳脫前觀點的限制，客觀的理解，仍舊是與前觀點在牽絆的關係中，二者之間必然形成了無法脫離的關係。

---

<sup>8</sup> 《哲學診治：諮商和心理治療的另類途徑》，頁 73。

<sup>9</sup> 同前註，頁 5。

<sup>10</sup> 同前註，頁 23。

<sup>11</sup> 同前註，頁 23。

<sup>12</sup> 同前註，頁 42。

當事者若不是醫學上的病態，將當事人用以疾病治療的概念即是將當事者一概先歸類為病態的患者，在此一先行的分類下諮商者與被諮商者二者之間的關係即是醫病的關係而非分享者的關係，「心理治療無法自內部自身得到改善，因為這個活動，其本質上就是有害的。」<sup>13</sup>，「所有治療的邏輯」就是使得一個人變成要被治療的案例。<sup>14</sup>《哲學診治》的作者(蘇珊)不認為心理治療實踐的治療(therapy)與哲學實踐中使用的諮商(Counseling)這兩個字詞是同樣的字義。哲學諮商者形容他們的工作是一種「幫助」或「關心」人的哲學方式：這是全然開放的概念，<sup>15</sup>並沒有治療這個字所蘊含的發展、成長、恢復、以及治癒的涵義。<sup>16</sup>定義治療就其本身而言是有害的，諷刺的是，以精神分析治療為名的佛洛伊德於其1917之著作《哀傷與抑鬱》：時間會療癒傷痛，「治療不但非必要，甚至反而有害」，<sup>17</sup>定義在本質上就是一種限制，限制了諮商者與當事人之間的關係。

人心的虛弱用哲學來闡釋是可證明的，若是說哲學能治療人心則有待商榷。「假如哲學可以變成治療，她將回歸到它自身。」哲學諮商的應用應該在於前期的心靈恢復成長以及找尋意義，而非後續的心理治療。與其問甚麼是治療?不如問治療甚麼時候開始，<sup>18</sup>意義治療學(Logo therapy)的創始人：「追尋意義是人生最基本的需求，人類基本的危機正是心靈危機。」<sup>19</sup>人類心靈的危機是哲學問題，而非僅僅是精神疾病的徵狀(neurotic symptoms)

---

<sup>13</sup> 《哲學診治：諮商和心理治療的另類途徑》，頁 23~24。

<sup>14</sup> 同前註，頁 38。

<sup>15</sup> 同前註，頁 12。

<sup>16</sup> 同前註，頁 13。

<sup>17</sup> 彥斯伯格曼：《失控的心理學：心理學如何成為賺錢的產業、當代的信仰》，臺北：商周出版，2016，頁 250。

<sup>18</sup> 《哲學診治：哲學諮商和心理治療的另類途徑》，頁 9。

<sup>19</sup> 《哲學診治：諮商和心理治療的另類途徑》，頁 7。

### 第三節 哲學諮商的非醫療方法

明確的區分和理解哲學諮商和心理治療的不同，是哲學諮商一直努力區隔方向，但哲學諮商另一理論是哲學諮商試圖在身心健康領域(Well-being)中的達到非醫學貢獻，<sup>20</sup>以非醫療方法導向身心健康。這是哲學諮商試圖將哲學諮商區別為脫離心理治療和心理諮商醫療方式，以「另一種非醫療方法」。哲學諮商強調以去心理分析化、去診斷化讓諮商的當事人導向身心健康，「哲學諮商從事者是在非醫學的診治含義下做出判斷，藉由哲學的方式來指認出「病人」問題的原因和本質。在這樣的哲學證實，某種意義上算是一種診斷，但非常不同於醫學的診斷」。

21

哲學諮商在這裡又產生了一個新的問題，《哲學診治》說用哲學的方式來指認出病人問題的原因和本質，也說以某種意義上也是一種診斷也是一種分析。既然帶有診斷與分析的成份存在，哲學諮商如何達到所謂的去心理化分析及去診斷化？如何做到所謂的非醫學含義下的判斷，所謂的身心健康的定義是什麼？誰來決定身心健康與否？探討身心健康的定義前，我們先要回溯源頭討論一個問題，也就是前來尋求哲學諮商的當事人是病人嗎，哲學諮商又如何作出分判的區分區分當事人的狀態是否為「正常」或「病態」，蘇珊·桑塔認為哲學諮商者應該是介於醫生、心理學者、病患和被諮商者的媒介，「在醫師、心理學者和病人個別志趣的相互衝突中，哲學諮商是處在介於中間位子的哲學教育家。」<sup>22</sup>如果界定哲學諮商者是哲學教育家的話，藉由哲學的方式來指認出「病人」問題的原因和本質是不適當的。

---

<sup>20</sup> 同前註，頁 7。

<sup>21</sup> 同前註，頁 17。

<sup>22</sup> 《哲學診治：諮商和心理治療的另類診治》，頁 17。

筆者認為如果對當事人做出正常或病態的區分，其本身做出分判區分的行為就已經涉及醫學上的區判，另外在諮商者和當事人之間諮商者已經逾越了與當事人對等的地位分際。做出區判本身就帶有不對等的涵意在內，如此的區判也已經是醫生與病患之間的醫療關係而非單純的諮商行為。既然做出區判，又如何達到去心理分析化及去診斷化？而如果哲學諮商必須面臨到分判區分正常或病態這個問題，就勢必面臨另一個問題，「醫學上病態」或「醫學的非病態」。但如果涉及到醫學上的分判，這種分判區分就又涉及到一個問題。做出如此的分判區分者的身分角色是否應該具有醫療專業背景的從業人員才能有資格做出醫學上病態或醫學的非病態的分判區分。從哲學諮商到心理學、心理諮商，我們可以看到一個共同的難題，亦即是定位不明。也就是核心理論重複性太高。跳脫不了技術知識。

#### 第四節 重蹈覆轍

哲學診治援用了各式各類心理治療的觀點。<sup>23</sup>

「什麼是哲學輔導這個問題，現時哲學輔導界還沒有一個為大部分人都認同的權威性答案，大家或許只有一個模糊的共識，而我對哲學輔導的界定的一個側重點，就在於把哲學輔導與心理輔導明確的區分開來。」<sup>24</sup>，心理疾病的診斷方式通常透過臨床晤談、行為觀察，以及心理測驗等方式進行，<sup>25</sup>心理治療的定義是：「心理治療是一個受過專業訓練的人，透過和個案建立起一個特殊的關係，以治療一個以情緒困擾為本質的問題。治療目標是在消除，修正或減緩因問題而產生的行為症狀，調節不健康的行為模式以及促進個案正向人格的成長與發展。」，

---

<sup>23</sup> 同前註，頁 23。

<sup>24</sup> 溫帶維：《正視困擾：哲學輔導的實踐》，〈前言〉。

<sup>25</sup> 林家興：《心理疾病的認識與治療》，新北：心理出版社，2017，二版，頁 12。

<sup>26</sup>心理諮商主要為人們在日常生活中出現的心理困惑提供諮商，<sup>27</sup>心理諮商與心理治療二者異同的地方在那裡，「心理諮商與心理治療是兩個大同小異的兩個名詞：心理諮商通常是在學校和社區機構裡，針對一般沒有心理疾病的民眾實施，心理治療通常是在醫療機構針對有心理疾病的患者實施」<sup>28</sup>，二者的差異在於一個針對心理疾病一個沒有心理疾病。

從上述心理治療的定義來看除了心理治療是對心理疾病的患者以外，二者的共同點都是以非藥物的方式治療，「心理治療基本上是一種面對面的談話方式。」<sup>29</sup>，但都統稱是心理治療。哲學諮商既然標誌著與心理治療用非治療的概念與心理治療做出區分立論上即不能再實踐上援用心理治療的觀點，心理治療發展直至現代仍存有著定義不明的情況，上述對心理治療與心理諮商簡單的對比亦可看出心理治療與心理諮商界線是非常模糊。哲學諮商援用心理治療也勢必和心理治療的界線不明，除了無法顯出哲學諮商的獨特性，哲學諮商亦無法如心理治療已長期發展出衡鑑心理的評鑑分析技術。

## 第五節 詮釋哲學諮商—哲學諮商是經驗知識分享

被諮商者與諮商者都是哲學的實踐者、諮商者的效率在於對自我認識的歷程有極深的洞察與經驗、這是一個共同的歷程，在諮商過程中，雙方都會發展出自我的認識。<sup>30</sup>談話中的友誼實際上是良好哲學的根本，<sup>31</sup>哲學實務者必須作為他人的朋友，而不只是作為智慧的朋友，<sup>32</sup>自由對話「哲學實務就是一場自由的對

---

<sup>26</sup> 同前註，頁 17。

<sup>27</sup> 岳曉東：《走進哈佛大學心理諮商室》，台北市：時報文化，2016，初版，頁 33。

<sup>28</sup> 《心理疾病的認識與治療》，頁 18。

<sup>29</sup> 同前註，頁 17。

<sup>30</sup> 《哲學診治：諮商和心理治療的另類途徑》，頁 41。

<sup>31</sup> 同前註，頁 98。

<sup>32</sup> 同前註，頁 99。

話」。<sup>33</sup>哲學諮商實踐的基本法則是以所謂的自由對話作為法則，自由對話很雷同精神分析治療學派的方式。當事人是與分析師談話接受心理分析或心理治療時，當事人要負起說話的責任，當事人需要逐漸學習在心理治療時，養成想到什麼就說什麼的習慣。分析師或治療師則在於幫助當事人自我了解，幫助當事人進行自我的探索，探索當事人平常沒有覺察的許多事情，包括潛意識和夢的內容和意義，探索當事人平常未覺察的人格特質、行為模式，和莫名的情緒等。<sup>34</sup>

精神分析治療的主軸是當事人負起談話的責任，哲學諮商的主軸是雙向的溝通，哲學諮商在這裡又產生了一個新的問題，什麼是自由的對話，哲學諮商也未進一步說明什麼是自由的開放性，自由的開放性是取向跳脫前觀點的限制之意嗎。筆者以為所謂的自由對話實際上很虛無，很像是一種虛無主義，即便哲學諮商在實際的運用下，可能是要藉由自由的特性(無限制)來使得當事人可以在不受拘束的情境下與諮商者展開對話，這是一種方式但並非適用於所有人。筆者以為對於當事者所談話的方式及內容應該做出詮釋，毫無目的的談話語言有時就是一種限制。高達美有一句名言：「語言總是對話的語言」語言的原初意義在對話裡，要真正的了解語言，不能分析在別的脈絡下的語言，而是對話裡的語言。<sup>35</sup>

對話是一個方式，語言總是對話的語言對話透過語言，語言傳遞意義，理解語言就能得到意義，而對話則詮釋了語言詮釋了意義。詮釋只有在意識開放的條件下，才會有所謂的詮釋，在這裡只要是前結構來自於事物本身的，以事物本身原有的結構去理解事物，詮釋所得到的意義，就是事物本身的意義，亦即可回到了事物的本身。哲學所欲追尋的真理，並不只在尋求限制於合不合邏輯，或者是是否有效無效的命題中，而是在追尋事物的本質的意義過程中確立意義，

---

<sup>33</sup> 阿亨巴赫：「哲學實務就是一場自由的對話」《哲學實務》，引自《哲學診治》〈序〉。

<sup>34</sup> 《心理疾病的認識與治療》，頁 21。

<sup>35</sup> 陳榮華：《高達美詮釋學：真理與方法導讀》，台北市：三民書局，2011 年，頁 17。

「哲學實務裡真誠的溝通，建立在一個自由，自發性發展的對話上，這裡是沒有方法可以存在的。」<sup>36</sup>詮釋會引生出新的知識，詮釋的過程經驗，由舊的知識到新的知識產生，新的知識一旦在此過程中產生，新的知識必定是相較於舊的知識來的妥當，因為新的知識突破舊的知識有限性，開啟了新的方向以及新的視域，這過程是通過辯證的，唯有獲得通過辯證過程的新的知識，我們方可視為實際的經驗，因為沒有兩個經驗是相同的<sup>37</sup>。筆者以為對於自由的對話有其必須適當的加以詮釋，在詮釋的過程中諮商者與被諮商者經由對話產生經驗並且得到答案。

「實務的主軸不是理論性，而是實際的知識」<sup>38</sup>哲學諮商不應該如同心理諮商試圖主導幫當事人去「分析」問題，因為如此並沒有真正的「客觀性」，只是由一個看似客觀但卻以非當事人的觀念及感受去主導強迫當事人，接受一個無法貼近當事人心情的方法，如此對當事人絲毫無所幫助。也無法保證諮商者的想法和方式的個人本身是正確的，高達美的詮釋學中，高達美對自由與限制引申了一個特有的理論，當一個人無法跳出在當時的限制，越是為了自由抗拒限制，越是受到限制。反而越接受限制，越是自由。在其限制下詮釋傳統的自由才得以展現，如此則會帶出一種新的關係，亦即是高達美詮釋學經驗中的我、你關係。<sup>39</sup>筆者認為這段過程是進行哲學諮商彼此雙方的一個共同的歷程，在諮商的過程中藉由互相的對話提出問題，如此的互動將會使雙方都會在問題中發展出自我的認識，而不是單方的流動。

哲學諮商和當事人間的互動應該視之為「經驗知識的談話」，哲學諮商如同「經驗知識分享者」諮商者和被諮商者彼此的自由分享經驗知識，被諮商者從諮

---

<sup>36</sup> 《哲學診治：諮商和心理治療的另類途徑》，頁 102。

<sup>37</sup> 《高達美詮釋學：真理與方法》導讀，頁 198。

<sup>38</sup> 《哲學診治：諮商和心理治療的另類途徑》，頁 39。

<sup>39</sup> 《高達美詮釋學：真理與方法導讀》，頁 205。

商者的相互互動對話間經由經驗知識的流動，達到經驗知識的傳遞，藉由通過了經驗知識的傳遞，二者之間對於問題的本質將從無交集進而趨近一致，然後達到共識。詮釋事物是根據事物呈現出來的意義來修正詮釋者的設計或前見，把不能融貫於事物的前見刪除，保留與之融貫的前見，直至它們完全根據事物的意義而來，在詮釋過程中，人不是主導者。<sup>40</sup>在這一種關係中，理解當事人不是理解一個個案，而是將當事人當作是一個代表性。代表著同樣問題中如此同樣的問題對象，而這樣的理解，高達美稱為人性的知識。再則是否透過所謂的自由的對話可開啟新視域以及新的方向進而做延伸性的對話。在此同時亦藉由舊觀點進步到新觀點，進而透過辯證來否定舊觀點或者修正舊觀點。在於獲得新觀點的當下，新的經驗產生。經驗不會是經驗的結果，經驗指得是經驗的過程，經驗是全然的接受過程中發生的一切。

提問與求取答案的過程本身即具價值，且往往已勝過那個最終答案本身的價值。<sup>41</sup>

當文本同時呈現多個意義時，這些意義它們都是存有有可能性的，當文本同時可能存有多個意義和答案時，一個好的並正確的提問是必須的。一個好的提問將可為問題指向一個正確的方向，好的提問的前提必須是開放性的、自由的開放觀念的視域，可容納多個意義和答案的可能性。在開放性中提問是由於明白文本的知識意義尚未被確立，若是文本的知識意義已被確立，那也便無需再做提問。「知道我不知道。我所知道的，就是我尚未知道」（蘇格拉底）。正是因為不知道、不明瞭所以必須提問，如果已經知道就不用再做提問。提問的目的就是要得到一個答案一個意義，提問的本身就是在找一個方向。提問是引出答案及確立意義的方法，但問題必定是先於答案的。而答案就是得知，得到知識。反過來說知識的建立是由於提問問題而來的，是以哲學諮商的工作者或者推行者自身也需不斷反覆

---

<sup>40</sup> 同前註，頁 125。

<sup>41</sup> 《哲學診治：諮商和心理治療的另類途徑》，頁 5。

提問將哲學諮商的理論及方法透過諮商過程更新理論及方法，使哲學諮商的文本更具完備。



## 第二章 哲學諮商的擴延—廣域的文化價值觀

阿亨巴赫：哲學實務的特徵是反對實證論者認為必須要有方法的觀點「哲學不使用方法，它發展方法；它不使用理論，而是發展理論」。<sup>42</sup>文化經驗的不同，而有不同的選擇與答案。哲學諮商是否應與在地文化密切相關，在過去的心理諮商一直倚賴著「西方的治療理論來導引實務」及確認當事人的問題。西方的諮商模式用於某些特殊對象和少數民族，如亞州和太平洋島嶼居民，拉丁美洲人，美國原住民及非裔美國人身上時，有著一定侷限性。許多傳統的心理治療理論對於心理健康，人類的最佳發展，精神病理學的性質，和有效處理性質等基本假定，對某些當事人不太適用。心理諮商的問題即是未考慮明顯的文化與環境變數，治療者創造的治療策略必須與多元社會中典型的價值觀與行為相容，尤其是本土化的文化背景價值觀，以及社會型態風俗民情的影響。Gerald Corey 有云：

文化的定義是什麼？我們可以將之簡單的定義為，文化(culture)也就是一群人特定而且所共有的價值與行為。文化並不只是種倫理或者是某種的概念也不是種族的遺產，它是存在不同的年齡、性別、信仰、性傾向、生理及心理能力，以及社經地位等等之中。<sup>43</sup>

從上段的引文我們可以發現，心理治療的發展已經反省到心理治療面對文化與環境變數的忽略，也開始發展多元文化諮商，在目前的相關文獻中仍然可以發現一個舊有的問題。即是，以西方的治療理論來導引實務及確認當事人的問題，諮商者所運用的方式非常重要，如果面臨不同的人格特質和需要的人，只單一方面的知識，是似顯不足。而對於被諮商者可從他們面臨到之處境，從廣泛的文化概念之中，認知出和超越正在面臨的困境。若從此觀點來看開啟對話的大門就需要一把「正確的鑰匙」。當事者的文化濡化過程中，所處得社會環境背景中的文

---

<sup>42</sup> 《哲學診治：諮商和心理治療的另類途徑》，頁 3。

<sup>43</sup> Gerald Corey：《諮商與心理治療 理論與實務》，臺北：雙葉書廊，2016，頁 26。

化知識、習俗、傳統、價值觀影響著當事者的社會文化理解和經驗，每一個人的  
一生都是由經驗架構而成。文化也有著屬於它自己的特殊性與普遍性，不同的文  
化之間也存有著共同的元素，各自也有獨特性質。不同的世界文化，架構出不同  
的文化經驗。但沒有人完全無偏見，諮商者自己與被諮商者在文化上的限制突破，  
要先從內省個人所擁有的文化價值、偏見及態度開始。認識自己的偏見與歧視和  
承認自己帶有偏見和歧視是需要勇氣的，因為我們大多數都不願意承認我們有文  
化的偏見，因此，開放的態度是必須的，

筆者以為哲學諮商可以補足心理治療所失去的人類的本質此一部分。其理由  
是，諮商的本質即具有非常多元性的，無論是哲學諮商或者心理治療，不同的理  
論都有著有不同的特色，<sup>44</sup>在不同社會文化背景中本來就會有著不同的態樣，因  
此並沒有什麼所謂理想的治療取向存在，也沒有單一固定的諮商模式。能套用在  
不同的文化族群裡，某些的理論及技術取向可能適用於在某些族群上，但可能就  
會對其他族群有所產生限制。因此如果想達成有效且成功的文化諮商，諮商實  
務者其本身的立場就需要開放性足夠，不執著特定的立場並且保持立場的彈性，  
在發現實務運作上有窒礙難行時，提供被諮商者不同的角度思考，在這裡諮商實  
務者清楚被諮商者的文化是具有必要性的，以便因應著被諮商者個別的需要及處  
境。諮商實務者若能真實地尊重被諮商者，避免對他的行為太快的妄下斷語，理  
解彼此的文化差異性，而不是相似性。<sup>45</sup>來自於社會文化背景不同的文化族群的  
哲學諮商者，都抱有對不同人們的期望、態度、偏見以及假設等等。每個人都會  
有偏見，但是若未自身若未察覺到自身的偏見的態度，則必定將會成為哲學諮商  
者和被諮商者兩者之間的阻礙。

---

<sup>44</sup> 《諮商與心理治療理論與實務》，頁 28。

<sup>45</sup> 同前註，頁 28。

## 第一節 道德的兩難

道德的兩難問題(an ethical dilemma)便是哲學實務的典型議題。<sup>46</sup>

選擇是一個痛苦而且不簡單的問題，尤其是面臨到道德的問題，在道德的概念之下什麼是適當的行為，道德知識似乎是一個模糊的大綱。<sup>47</sup>有的學說認為道德知識要應用在處境中，決定適當的行為，才能突顯正義、勇敢、友愛、或高貴的意義，離開處境和應用，道德知識的意義不明，當我們在處境中，只要應用他們，就可以做出行為判斷，道德知識似乎也是技術知識。但高達美不認為如此，技術知識的應用與道德知識應用不同，技術和知識明確指出目的和手段，工匠根據它的指導，針對當時的處境進行工作處境若有改變，它依然可以根據它的技術知識改變他的工作。甚至，若因工作處境太過惡劣難以工作，工匠可以根據他的技術知識，決定放棄工作。不過，當他無法應用技術知識工作時，他不會因此更深入理解他的技術知識。當工匠想要以槌子和木板做一張桌子，但卻找不到適當的槌子去釘木板，被迫放棄工作時，他沒有因此更深入理解他的知識。他早就知道，沒有適當的槌子去釘木板，是無法做出桌子的。所以，當他的技術知識無法應用時，他只是放棄它，不能因此增加他的知識。<sup>48</sup>

可是，當法官應用法律條文判案，但又發現它不能應用當時的處境時，它不是僅放棄不用它，而是更深入理解它。他明白若仍堅持應用它，是不正確的、違背法律的。當他明白這點時，他對條文做了詮釋，更深入理解它的意義。這就表示，無論法律應用在處境中或放棄不應用它時，法官都會更明白它的意義，讓它得到新的詮釋。有了新的詮釋，法律更符合正義，在亞里斯多德而言，正義就

---

<sup>46</sup> 《哲學診治：諮商和心理治療的另類途徑》，頁 15。

<sup>47</sup> 《高達美詮釋學：真理與方法導讀》，頁 176。

<sup>48</sup> 《高達美詮釋學：真理與方法導讀》，頁 176。

是修改法律，不是按照法律。所以，善或正義不是明確寫在法律條文和日常行為規則裡，因為若要真正理解善或正義，要應用它在不同的處境中，修正它和改變它。<sup>49</sup>

2005 年，阿富汗境內，美國海軍四名海豹特種兵銜命前往巴基斯坦的邊界進行秘密偵查任務。偵查目標，一名很接近賓拉登的塔利班領袖。據情報顯示，這名塔利班領袖，帶有 145 名火力強大的民兵，藏身在險惡的山區村落躲藏。美國海軍海豹特種兵一行四人在找到制高點後，準備偵查之時，恰巧被二位阿富汗的牧羊人趕羊經過發現一行人的行蹤，與阿富汗牧羊人同行之中，還有一位年約 14 歲的少年男孩。三人身上皆未帶有武器。美軍當下依標準程序，把槍對準了它們，接著要他們坐在地上。情勢發展至此，所有程序都沒問題。但真正的問題來了，該怎麼辦？四名美軍正在斟酌該拿這三人該怎麼辦之際，卻發現四人身上都沒帶繩索，無法將牧羊人先綁起來，自己再另找藏身之處。這三人看起來就是手無寸鐵的平民老百姓。但在敵區裡，任何的元素都是風險。美軍要承受的最大風險就是，這三名牧羊人若是放走了他們，他們極有可能前去通風報信。痛苦的選擇來了，殺掉他們或放走。四名美軍之中一人提出主張，殺。理由是：「長官派我們來敵後執行任務，我們有權做一切自保之舉，軍事上應該怎麼決定是很清楚的，放人鐵定不對。」

四名美軍之中有一個關鍵人物，美國海軍士官魯特爾，四人決定以投票來決定殺或放，四人當中一人棄權。魯特爾投下了關鍵性的一票，放了牧羊人等三人，這個關鍵性的一票鑄下了大錯，致命性的錯誤。約莫一個半小時左右，四人就被塔利班民兵重重包圍，約有 80~100 名民兵個個手持 AK-47 半自動步槍與火箭筒包圍攻擊四人。魯特爾與三名弟兄被強大的火力攻擊，激戰中魯特爾三名弟兄殉

---

<sup>49</sup> 《高達美詮釋學：真理與方法導讀》，頁 176。

職，接著一架趕來營救的海豹直升機，不幸的也被塔利班民兵射下，機上機組人員共 16 人全數陣亡。這場戰事中最後只有一人倖存-魯特爾。魯特爾身受重傷，跌到了山腳下，爬了整整 11 公里，到達了帕希頓人的村莊，村民救了他，在村民的保護之下魯特爾才沒被塔利班的民兵抓走。

事後，魯特爾在《單一生還者》一書回憶到：「這是我一輩子做出最蠢，最意識不清，最腦殘的決定。我一定失了魂，我竟然偷下了明知會讓大家都送死的一票...至少，我現在是這樣看到當時的狀況。決定性的一票是我投的，這一票會永遠折磨我到進墳墓為止。」魯特爾當時為何會投下這致命的一票，我們將時空背景拉回到四人當時決定投票的當下。魯特爾面臨到他的選擇當下三條人命可能就在他的決定失去。魯特爾當時在腦海中的想法是：「我的靈魂很清楚他說的沒錯。」(唯一主張殺的人)放人根本是不可能的。但問題是，我還有另一個靈魂，一名基督徒的靈魂，在當時把我團團圍住。我腦後有個切切私語，說把手無寸鐵的人殺掉是大錯特錯。魯特爾並未在《單一生還者》一書中說明，他所謂的基督徒的靈魂是什麼，他的良知在當下告訴他，不允許他殺了牧羊人，這關鍵的一票讓他後悔不已。這裡我們來探究一個問題，四人決定殺或放，一人棄權，二人決定放，一人決定殺。就因為有一人當當中棄權，魯特爾的這一票就成了關鍵性的一票。事後的道德譴責就由他一人背負了起來，就因為他是唯一的存活者嗎？<sup>50</sup>

當前來尋求諮商的當事人他遇到的問題是道德上的，一個道德上的兩難，或者稱是道德上的衝突而來尋求道德上的知識。例如：一個爭論不休的問題-同性戀議題，當事人除了性取向問題之外其他一切正常，但在相對保守的社會一般人的思想觀念上，同性戀仍是不為一般人所能接受，尤其如果有宗教上觀念的約束，當是人必定會在心裡上產生道德衝突。1973 年以前同性戀仍是被當作疾病對待，

---

<sup>50</sup> 麥克桑德爾：《正義：一場思辨之旅》，樂為良譯，台北市：雅言文化出版，2011，頁 31~32。

軀體上或者心理上。1973 年之後美國心理學會才開始改變了觀點，新觀點認為對同性的性偏愛不是一種心理疾病。對於面臨到道德的衝突，心理學家和哲學家會給予什麼樣的觀點呢？

心理諮商師：做倫理決策有許多不同的模式，大多數著重在兩難情境的應用原則上。

#### 1. 指出問題或兩難困境：

蒐集能幫助了解問題性質的資料，以幫助決定問題主要是倫理的，法律的、專業的、臨床的或是道德的。

#### 2. 檢視相關倫理準則作為一般性的指引：

考慮個人的價值觀與倫理，與相關的指引是否一致或衝突。<sup>51</sup> 哲學家：古希臘，知識(episteme)基本上是固定不變的，數學知識是最好的典範。

無論何時何地，1+1 一定等於 2，它內容固定，所以具有精確性。對於亞里士多德，道德知識的意義不是固定的，而是可變的。<sup>52</sup> 對於道德知識的意義不是固定的而是可變的，在中國的儒家中也有著同樣的概念，其中對道德知識的可變性詮釋最多的應屬孟子。例：「權，然後知輕重。執中無權，猶執一也」、「嫂溺援之手者，權也」、「彼一時也，此一時也」、「孔子，聖之時者也」孟子認為道德行為無固定之法則，在不同的時機和處境下，懂得權變方能做出合理之判斷。」<sup>53</sup>。

---

<sup>51</sup> 《諮商與心理治療理論與實務》，頁 42。

<sup>52</sup> 《高達美詮釋學：真理與方法導讀》，頁 173。

<sup>53</sup> 同前註，頁 173。

筆者以為多數的當事人遭遇到心理情緒衝突，是問題產生了選擇，選擇產生了衝突(道德衝突)。技術知識，可以讓我們明白處理問題的方法和目的。但道德知識不同，無論我們多麼的理解道德知識，我們必須了解道德知識一定是要在情境的發生中才能做出理解做出抉擇。即便我們都已非常的熟知道德知識，但我們也無法預先得知道德知識在當事人面臨問題發生的情境之下會做出如何的選擇與理解。<sup>54</sup>不論我們技術知識多麼的熟悉，也能明白以什麼樣的方法，如何的使用技術知識達到解決問題的目的<sup>55</sup>，但都無法用技術知識解決道德行為的抉擇，畢竟這是兩種不同的知識，尤其是道德知識，它不是單純的概念，它可以說是人的性格。<sup>56</sup>

## 第二節 變動的知識

哲學實務裡重要的驚奇的元素，不允許固著的觀點、標準態度或不變的解答。<sup>57</sup>

經驗不相同，在每個獨立的個案之中，也許存有著共同性的問題，但也有屬於單獨個案的獨立性問題。從事哲學諮商實務上，探討當事人的問題現象時，應該是要探討屬於它的問題獨特性及它的唯一意義，每一個個案都應視為獨立的問題，而不能把焦點聚焦在普遍性的問題上。我們不能用歸納法來歸納問題於個案上，歸納了問題，我們最後只能得出一個大概性的共同性或普遍性問題準確性，但在獨立的個案問上是不能是用於此一原則的。如果個案的獨立性問題，是可用歸納法而形成一個普遍性定律，那這在同樣的普遍性定律下的個案是否都可解決所有個案的獨立性問題，並得到相同的意義。問題的情境不相同，因此問題的意

---

<sup>54</sup> 《高達美詮釋學：真理與方法導讀》，頁 179。

<sup>55</sup> 同前註，頁 179。

<sup>56</sup> 同前註，頁 179。

<sup>57</sup> 《哲學診治：諮商和心理治療的另類途徑》，頁 106。

義是可變的，而最佳的代表即是道德概念，不同的問題情境之下，即便有著一樣的道德概念，也會有不一樣的道德意義。

道德知識不同於數學知識，它沒有數學知識的精確性和固定性，也不是存粹的理論知識。它是不斷的應用中改變，充實它的意義。「沒有存粹的，不變的客觀知識。」高達美：道德知識更能說明人文學知識的本性。對於人文學，它關懷的是人，是作為行為者的人，而不是作為存粹理性的思考者。對於行為者，它一定在處境裡，因為沒有處境，就沒有行為。因此，他的知識必須讓他足以應付種種不同的處境，指導他的行為。所以，人文學的知識不能僵化，而要變化。<sup>58</sup>從詮釋學角度而言，任何概念或文本，都必須在應用中，才能真正理解它的意義。無論道德知識和技術知識，都是應用在處境裡，指導人的行為。詮釋引生新知識，他是真的或更妥當的，由於它是真的，它指出舊知識是錯誤的，進而否定它。這是由新知識否定舊知識，而不理會舊知識，也不是僅否定舊知識，而沒有新知識。

59

即使後來的詮釋比原來或之前的詮釋更優勝，但不是由於後來的詮釋者比之前的詮釋者對作者有更深入的理解，而是後來的詮釋者處於不同的時間、不同時代提供不同的前見<sup>60</sup>。不同的時代環境背景對於如孔子〈陽貨〉中所說的三年之喪，此種作法也許在先秦時代的意義很重要，但是到了現代面臨不同的時代環境變遷，舊時的意義已然不太適合。<sup>61</sup>除了時代的不同對一件同樣的有著不同的理解之外，不同的民族以及社會風俗背景也會有著不同的理解。例如：在盡孝上，德國人不認為有養父母之倫理需要，而台灣人卻認為有，這種倫理事務之對錯，一般可在當事人間的認定上成立，如在完善養老保險制度的德國，兒女是否養育

---

<sup>58</sup> 《高達美詮釋學：真理與方法導讀》，頁，174。

<sup>59</sup> 同前註，頁 198。

<sup>60</sup> 同前註，頁 151。

<sup>61</sup> 同前註，頁 151。

變得不太重要，在台灣則否；因而在德國，父母子女間的倫理關係，在表現上自不同於台灣。故如何表現行孝，乃隨不同的社會制度，有不同的認知。<sup>62</sup>但是懂得權變的孟子對於五倫中的君臣關係是非常堅持，「無父無君是禽獸也」<sup>63</sup>此一觀點若然換至現代觀念來看是無法被接受的。由此即知，再不同時空背景與民族社會風俗習慣不同之因素下，不能將問題一概以同一標準視之對待，否則無法將問題的本質透顯而出。

### 第三節 技匠與關懷者

諮商者與被諮商者諮商關係中的多元性是一個雙向道。諮商者也免不了會將自己的文化觀點和自己的理念思想特性帶進諮商關係的互動中。因此在諮商之前，諮商從事者就必須理解知道「文化限制」是如何影響他們與被諮商者的互動方向。如果諮商從事及無法將被諮商者的社會文化脈絡納入考量的話，要想理解被諮商者內在掙扎的本質是不可能的。<sup>64</sup>許多學習心理諮商的學生會傾向看重某些價值觀，因為技術知識的教育，帶給他們對所謂的專業技術，產生了只有他們在諮商領域具有專業技術的想法和認知。使而他們的價值觀就被侷限在某些方面上。例如：自己做選擇，把感覺表達出來，開放地自我揭露，以及爭取獨立等等，然而這些價值觀與有些被諮商者的文化背景並不相同。專業機構對於倫理的兩難困境通常之提供負責任作法的一般性指引，終究必須把專業的倫理準則應用在所面對的許多實務問題上，當遇到要詮釋與應用倫理原則於特殊情境時，期待專業人士要謹慎的判斷，「雖然最終做倫理決定的責任在自己身上。」<sup>65</sup>

---

<sup>62</sup> 陳士誠：〈知—行合一之哲學史及倫理學的先驗說明之探究〉，刊於台北：《國立臺灣大學哲學論評》，民國 106 年，頁 61。

<sup>63</sup> 余英時：《中國思想傳統的現代解釋》，台北：聯經出版，2018，頁 27。

<sup>64</sup> 《諮商與心理治療理論與實務》，頁 26。

<sup>65</sup> 同前註，頁 41。

筆者以為，諮商者是否能理解來自不同文化的被諮商者以及如何看待治療者和如何看待被諮商者的求助這件事是很重要的，諮商者自己所持的諮商本質及效用的假設是否適用不同社會文化背景的人？一個成功並且有效的諮商過程，諮商者必須要考慮到社會文化背景對被諮商者個人濡化影響，亦即是被諮商者同化程度影響。心理治療即便意識到理解當事者的文化背景但其最後的論點，仍然替當事者做出決定，如此的概念仍未脫離心理治療的傳統架構，心理治療所進行的途徑仍然是依據它的特殊的西方文化思想所限定住。

文化是一整個成套的行為價值系統，文化的核心是傳統觀念和價值系統所構成，這必須關注到文化的整體性和歷史性，文化的整體性和歷史性是為多數人所為之肯定的。多元文化觀於是乎在如此的認同下開始發展了起來，每一民族都有著它屬於自己的文化；各個民族的文化都並非系出同源，尤其是不能只以歐洲文化為衡量其他文化的普遍標準。<sup>66</sup>心理治療所稱的科學性並不必然的會去觸及到屬於一個民族文化的價值及其核心。一個文化系統中的價值都可分為普遍性與特殊性兩類，例如：假使認為西方的價值是普遍性的(*universalistic*)，而中國傳統文化價值是特殊性的(*particularistic*)，此一類之觀點很難站的住立場。<sup>67</sup>「仁」與「公平」都是普遍性的價值，其不同乃是不同的文化有不同的價值預設。<sup>68</sup>普遍性的價值在同樣的基準上即是普遍的知，「若所謂的知，只是如彼白如我白之那種單存的認知，則就算良能概念結合，也只是能知，成為一知是非，辨善惡之能力，這又如何進一步說為善去惡？良知是「所不慮而知者，其良知也」(〈盡心上〉)，也即是說，人對善惡之知不在於考慮計算，先於此，人既已有所知，甚至無不知，故孟子進而說：「孩提之童無不知愛其親者」(〈盡心上〉)。這無不知，乃是指普遍的知：「此與無不知也……仁者無不愛也」(〈盡心上〉)一般所謂知，其實

---

<sup>66</sup> 《中國思想傳統的現代解釋》，頁 2~3。

<sup>67</sup> 同前註，頁 6。

<sup>68</sup> 同前註，頁 27。

多指見聞之知識，永難說無不知。相應於此普遍之知，乃是仁者之無不愛，也即是普遍的愛。」<sup>69</sup>，故在普遍性上無論東西方對此不應有不一致的認知，若是只在於自身所屬的立場，未加深入觸及不同的文化，一味的加以論之其平等性亦是有所欠缺。

中國的傳統的文化思想對比西方的傳統思想是較為實際的也貼切於人生的，中國傳統的文化講求的是「人和人」的關係；人與個人、個人與群體，人與人之間的關係論述在〈五倫〉<sup>70</sup>的思想當中，是為人倫，「倫」字意思後世的註家說是「序」，即表示一種「秩序」。孟子：「使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」<sup>71</sup>中國傳統社會理論基本上著眼的兩個基本元素：一是有價值自覺能力的個人，一是基於自然關係而組成的「家」。  
〔大學〕中「修身、齊家、治國、平天下」便是這個系統的最清楚而具體的表現。<sup>72</sup>但中國也有因為實用上的需求而發展出合適自己的技術傳統，但不能將科學和技術混而為一談。<sup>73</sup>，科學性的技術應該要涵蓋人文為基礎，莊子：「有機械者必有機事。有機事者必有機心。機心存於胸中則存白不備，存白不備則神生不定。神生不定者，道之所不載也。」本段引文指的機械是汲水所用的桔槔<sup>74</sup>，一種簡單原始的汲水工具。中國的道家並非不知其便利，但他們預防的是「機心」，科技主宰了人便正是「機心」代替了「人心」也就造成了「疏離」或者「異化」(alienation)。詭商的從事者若是將科學性的技術分界成科學、技術。誤將技術合成科學，只追求以技術知識將人文的關懷擱置一旁，即會形同冷冰冰的機械，無法將溫暖帶給人們。

---

<sup>69</sup> 〈知—行合一之哲學史及其倫理學的先驗說明之探究〉，頁 59。

<sup>70</sup> 《中國思想傳統的現代詮釋》，頁 27。

<sup>71</sup> 同前註，頁 27。

<sup>72</sup> 同前註，頁 30。

<sup>73</sup> 同前註，頁 25。

<sup>74</sup> 桔槔：汲水的工具，以繩懸於橫木上，一端繫水桶，一端繫重物，使其交替上下，以節省汲引之力。

### 第三章 心理學的文化關懷偏離—從人的本質哲學心理學到 科學心理學

心理學研究的主題是什麼，是科學抑或是醫學還是人文學，「心理」一詞很抽象，它是否是生理器官出現疾病而發生的，發生的原因為何，心理疾病和生理疾病在本質上有兩點不同：第一，生理疾病的診斷主要是根據病因，心理疾病的診斷主要是根據症狀；第二，生理疾病是一種生理器官或身體的毛病，心理疾病基本上是一種器官正常，但是功能不正常的毛病。醫學領域探討心理疾病的學科是精神醫學，心理學領域探討心理疾病的學科是變態心理學、心理診斷或病理心理學。<sup>75</sup>目前心理學界對心理疾病的定義：心理疾病通常是指當事人有一組心理症狀，症狀持續超過一段時間(例如一個月或六個月不等)，而且這些症狀已經影響到當事人的學業、工作或生活功能，並且這些症狀不是因為「生理疾病」或「藥物」所造成的。<sup>76</sup>指一個人在認知、情緒或行為上出現問題或症狀，並且明顯影響到生活適應的狀態。

心理學界對心理疾病的定義可看出，心理學對心理情緒發生困擾或障礙的當事人不視之為生理發生疾病亦非外在物質所引起，但並未明確指出心理疾病發生的原因。假設心理疾病非因生理疾病、藥物引起，是否可能因為當事者所處的社會文化觀點引起的適應不良所造成的。美國精神醫學會對心理疾病的定義是：「一種臨床上顯著的行為或心理症狀或模式，導致個人目前的痛苦、失能，或者增加個人痛苦、失能或死亡的風險，並且這種心理症狀或行為模式不是可以用個人文

---

<sup>75</sup> 《心理疾病的認識與治療》，頁 1。

<sup>76</sup> 同前註，頁 2。

化加以解釋的。」<sup>77</sup>由本段美國精神醫學會對心理疾病的定義可看出，心理學將「個人文化因素」排除是造成心理疾病的因素。

## 第一節 傲慢與偏見

文化.....從廣泛的民族誌角度而言是一個複雜的整體，其中包含知識、信仰、藝術、道德、法律、習俗及人類作為社會成員而獲得的其他一切能力和習慣。

78

知識、信仰、藝術、道德、法律、習俗... 這些個文化類別都是組成一個民族文化的元素，這些的普遍性類別在不同的國家，不同的民族都存在，在屬於各自的文化裡，在不同各自的文化裡有著普遍性(例如：道德知識)同樣的道德知識也有著屬於在不同的族群裡的屬於那個族群自己的獨特性。文化的每個部份都有著其存在的目的，這些文化元素都存在於文化之中，深入在每個族群的政治、經濟、家庭、親屬、朋友、社會關係的框架裡心理學的窠臼，在於以自己的文化背景發展理論，「定義別人而不定義自己。」這可以說是文化的「傲慢與偏見」。心理學只看自己想看的部分與關聯，因為人性就是會根據自身的經驗來進行概括和比較。「人人都把自己視野的極限當成是世界的極限」(叔本華) 文化不是具體的物，它是一種態度，一種看待世界的方式。文化雖然是抽象的概念，但仍真實的存在，對經驗有一定的影響力，而每個人的一生都是由經驗構成，這個文化經驗將會影響形成人們的價值觀。

心理學的發展自然也有它發展的時空背景因素「心理學可說是對於心靈的研究」現代心理學係源自於西方古代希臘哲學，心理學(Psychology)一詞則係由希

---

<sup>77</sup> 《心理疾病的認識與治療》，頁 2。

<sup>78</sup> 盧克拉斯特：《歡迎光臨人類學》，郭禎麟、吳意琳等合譯，台北市：群學出版有限公司，2010，頁 49-50。

臘文中的(Psyche)與(logos)二字合成；前者意指心靈，後者意指論述；兩者可解釋為對心理學對心靈的研究。<sup>79</sup>心靈的概念相對於「物」是抽象的，而對於心靈的研究該要如何的對之定義？如果將心靈定義為泛指為對「人性中的精神作用」那人性中的精神作用是否可用科學使它顯現並從外顯的現象探知？究其心理學的原始之概念，心理學本質上即有蘊涵著在對人性的變化的知識解釋。古代智者根據相傳的神話以及觀察所見進而主觀性的推理思辨有關「物性」與「人性變化」的知識。心理學在此一階段性質上仍統稱哲學，若是初步的粗分這個時期的心理學可說是屬於哲學心理學。在往後的時間進程中隨著人的思想與科學技術知識的進步與發展下，心理學逐漸的脫離於屬於哲學的範疇。

19世紀前，心理學還是屬於在哲學的範疇中。西元1860年，德國費希納開創了心理物理學。西元1879年馮特於萊比錫大學建立了第一個心理學實驗室。哲學和心理學是在何時分野？西元1913年的一項事件或許可為我們提供出些許的端倪。西元1913年來自德國、瑞士、奧地利的107位的哲學家，共同一起簽署了一項請願書。請願書內容要求學校不要再將哲學教授的職位授予給實驗心理學家。<sup>80</sup>德國心理學家馮特在萊比錫大學設立了第一座心理實驗室，以類似物理化學在控制實驗的情境下觀察受試者經由內省所做的反應，從而分析「意識」的結構馮特創始的科學心理學，一方面採用比較易於掌握的「意識」取代哲學心理學抽象的「心靈」企圖將心理學建構成一門獨立的實驗科學，馮特的心理學等於是將心理學界定為心理學是「研究意識的科學」。<sup>81</sup>心理學待到此一時期的發展，開始浮現出一個兩難的問題，此一問題即在於：心理學的研究究竟係指心理學研究的主題抑或是心理學的研究方法？心理學朝向往自然科學的方向前進，但其發展卻無法與自然科學的科學性成果與之比擬，並且在科學性上陷入「科學」與「非

---

<sup>79</sup> 張春興：《現代心理學》，臺北：臺灣東華書局出版，2017，頁3。

<sup>80</sup> Julian Baggini：《當亞里斯多德遇上佛洛伊德》，劉宗為譯，新北：遠足文化出版，2016，頁245。

<sup>81</sup> 《現代心理學》，頁3。

科學」的兩難困境，其關鍵是「客觀」或「主觀」的標準。心理學的定義如果係指研究方法，那即是合於科學的。如果心理學的定義係指研究主題，那就是自相矛盾。<sup>82</sup>

心理學的發展過於強調其乃屬於科學性的且可被驗證的「心理學在脫離了心理學之母—哲學之後，很快地不再跟哲學有任何的關係，並且極具企圖心證明自己跟務實的科學一樣。」<sup>83</sup>意識的表現或許可以通過科學技術的方式探知表現於外的表現，但人的精神作用(心靈)即無法用所謂的科學進而探知的。海德格爾認為哲學家不要接受已經僵化成教條的學說；即便是恰巧是正確的，哲學家應該回到這一學說源起的地方。我們是否也可如此的說心理學也應該是回朔到心理學的學說源頭，而不能側重在自科學的此一部分。畢竟人的精神作用存在於文化層面之中，而文化的作用存在於經驗之中。「文化雖然是抽象的概念，但仍真實的存在，對經驗有一定的影響力」<sup>84</sup>

## 第二節 心理學和哲學家是個錯

心理學的所有問題，歸因於一個錯誤的歷史決定，就是與哲學隔絕。<sup>85</sup>

1913年威爾漢·武特早已預言式的說到：「沒有人……在生離死別中會比心理學家承受更多的痛苦，而透過生離死別卻造就了心理學。毫不諱言地，近日一些哲學家錯誤地對心理學提出反對意見，認為與其說心理學是純然科學領域，倒不如說是一項技術。令人驚訝的，這番話恐怕會成真。」不幸的是這個預言真的成真了，學術心理學從他們自己創造的世界裡將人類從中抽離了出來，以便使得方

---

<sup>82</sup> 《現代心理學》，頁 4。

<sup>83</sup> 彥斯·伯曼格：《失控的心理學》，鄭秀慧譯，台北：商周出版，2016，頁 72。

<sup>84</sup> 《歡迎光臨人類學》，頁 66。

<sup>85</sup> 《失控的心理學》，頁 273。

便能在實驗預設的客觀性對之進行調查，然而如此卻錯失了人類的本質，最後具於主導地位的還是行為主義的科學理解。事實上心理學截至目前為止依然是在為心理學的定義在找尋一個明確的定位，心理科學在一百多年的發展過程中，曾出現過數次革命性的維新運動，也出現過數次反革命的復古思潮；先有互不相讓的學派對立局面，後來又演變成不同理論分立並存的情勢；直到現在依然是思想不一，理論分歧。<sup>86</sup>心理學一直標誌著「心理學是具科學性」是一個主要的原因，自然科學研究的三項準則其首要之要件在於「客觀」。在客觀的條件下經由對研究對象的外顯特徵直接的做出觀察以及測量下重複驗證所得出的答案應該具有普遍性，其結果也應是一致的。科學研究的三項準則：

1. 客觀性(objectivity)指處理資料或解釋問題時，所根據者完全是客觀的事實，而不是根據研究者個人主觀的好惡或成見；

2. 驗證性(verification)指研究結果獲根據研究所建構的理論，其真實性必須經得起考驗；

3. 系統性(systematization)指科學研究必須遵循一定的程序；此程序可按時間，也可按空間。<sup>87</sup>

但是，人的意識是主觀的，取決於受測試者的主觀經驗，主觀經驗必然是獨特性的，其會依據了受測試者的不同經驗，會有著不同的答案。

科學心理學採用科學實驗的方法研究「感覺心理」之後，更進一步的嘗試用心理物理學的方法「研究比感覺更為複雜的心理現象」。但對心理一詞的定義意涵與解釋各不相同其研究的方法也各自不同，以致形成對立之局面。以結構主義

---

<sup>86</sup> 《現代心理學》，頁 2。

<sup>87</sup> 同前註，頁 29。

與精神分析為例；結構主義與佛洛伊德精神分析學派的心理學思想，此二學派雖同為現代心理學的奠基者，然則二者之理論與方式則大相逕庭。科學心理學的第一個學派是「結構主義」。結構主義思想是德國萊比錫大學教授馮特影響之下創始的。在現代心理學史上，馮特有兩大貢獻：

1. 1873~1874 年出版的《生理心理學原理》被譽為生理心理學與實驗心理學的經典；

2. 1879 年馮特在萊比錫大學設立心理實驗室，從事心理現象的實驗研究，使心理學正式脫離哲學範疇成為一門實驗科學。<sup>88</sup>

意識(*consciousness*)是馮特為了分析了解「心」的結構也為了使心的概念易於掌握將心的概念定義為意識。意識(*consciousness*)：指個人對自己心理狀態的覺知，亦即在某種刺激情境下受試者對刺激所得到的直接經驗，進而分析了解意識內容是由那些元素所構成。意識內容即代表心之內容，根據意識的分析，即可推知心之結構。<sup>89</sup>結構主義思想是以意識分析為目的以內省為方法的主張；馮特認為結構主義對於心理學有創新的一頁，對於科學心理學也有著相當大的貢獻。然而卻未獲得當時的心理學界的認同，甚至於產生了反對結構主義的思想運動。

佛洛伊德的精神分析思想，始乃於 19 世紀末對「癡病」(歇斯底里)(*hysteria*)和強迫性神經症兩種病情的研究為基礎。<sup>90</sup>佛洛伊德認為心理因素之所以會轉化為身體疾病，原因是有些的本能性的衝動在心理上無法獲得滿足(主要是性欲以及攻擊)因為害怕本能性的衝動違反了「社會文化的禁忌」而致於壓抑在內心深處，其結果將導致衝動與壓抑二者之間形成為一種個人不自知的潛意識心理衝突。

---

<sup>88</sup> 《現代心理學》，頁 9。

<sup>89</sup> 同前註，頁 9~10。

<sup>90</sup> 佛洛伊德西格蒙德：《圖解：精神分析引論》，南玉祥譯，台北：海鴿文化出版，2015，頁 251。

<sup>91</sup>如衝突無法化解持續地累積極有可能導致精神疾病的發生，佛洛伊德的精神分析對潛意識的研究只能說是一種對心理行為產生的現象的一種推論，直到此時佛洛伊德的方法仍是被抨擊的。

表 1 科學心理學初期五大學派之比較<sup>92</sup>

學派別	研究主題	研究目的	研究方法
結構主義	意識經驗	分析心之結構	內省(行為主義)
功能主義	意識經驗	探討心之功能	內省與行為測量
行為主義	外顯行為	控制行為反應	觀察與實驗
完形心理學	意識經驗	了解心之整體	內省(組織統合)
精神分析	潛意識	了解人性和治療 精神疾病	個案研究

從上列的表格可以看出，科學心理學初期五大學派其研究主題完全聚焦在研究人的意識。人的意識是否就是人類的本質，如果說心理學最初始為研究探討何謂人類的本質進而人生意義與靈性追求，我們就必須探討心理學離開了哲學後，進入且偏重了自然科學的科學性研究方式，是否能夠探討人類的本質以及人生意義與靈性追求呢，或者意識只是一種單純的生物行為，心理學的科學性研究只是一種研究生物本能的科學性研究。受測者是否如同科學家對白老鼠做出實驗一般，人類只是一個另一種白老鼠實驗。

馮特的實驗心理學為何無法如同自然科學一般得到普遍性的認同。其原因即在於自然科學的理論是以自然現象做為基礎發現真相。馮特的理論則只是根據外顯行為間接對內在心理活動所做的推理解釋，推理解釋則難免見仁見智，此亦是

<sup>91</sup> 《現代心理學》，頁 15。

<sup>92</sup> 同前註，表 1-1，頁 15。

心理學理論分歧的根本原因，也是心理學研究的困難。<sup>93</sup>而精神分析亦是面臨到兩個困難，1.精神分析與人類的理性理論是迥然相異的。2.精神分析與人類的道德或教育觀念有明顯的分歧和衝突。以假設人生意義是人類普遍性共同追求的目的與價值觀為例，人生意義的定義又是該如何地定義?心理學可能會為其先假設一個預設性的價值觀或定義。心理學家馬丁·賽利格曼便將人生意義定義為「使自己歸屬並且服侍於某個你所相信高於你自己的存在物」。<sup>94</sup>「意義治療法」創始者；維克多·法蘭可同時他也是一名精神病學家。法蘭可如此的說道，存在的虛無(existential vacuum)有時會將我們整個吞沒，但我們無法藉由內心而克服這種空虛感，因為只是狹隘的關心自己的心理狀態，無法造就有意義的人生。當我們接觸自身以外的事物時，比較容易發現自己的生命意義。若是依據法蘭可的說法我們可透過三種方法協助我們找到人生的意義；1.創造(creation)參與計畫、創作或完成任務。2.經驗(experience)接觸各式各樣的人事物，諸如大自然、藝術、對他人關懷。3.態度(attitude)面對不同事物或處境要選擇如何回應。<sup>95</sup>「生命沒有預先存在什麼目的」(存在主義沙特與卡繆)。<sup>96</sup>沙特、卡繆、尼采更進而說道「生命的意義與道德感皆來自我們的內在」換言之；只要是我們認為值得去做的事，都可能成為意義的來源。

### 第三節 精神醫學的傲慢

心理學家和心理醫生作出診斷，決定我們是否正常，並為我們的病痛命名，從創傷後壓力症候群(posttraumatic stress disorder 簡稱 PTSD)到強迫性囤積症

---

<sup>93</sup> 《現代心理學》，頁 10。

<sup>94</sup> 《當亞里斯多德遇上佛洛伊德》，頁 213。

<sup>95</sup> 《當亞里斯多德遇上佛洛伊德》，頁 214~215。

<sup>96</sup> 同前註，頁 216。

(compulsive hoarding 儲物癖)一直到職業倦怠症(burnout-syndrome)。<sup>97</sup>但心理的問題和心理疾病之間兩者很難區分的很清楚，這不像是身體生理上的疾病，可以清楚的對特定的部位直接清楚的指明身體上那裡有疾病。<sup>98</sup>

以 2006 年古斯托·莫拉特(Gust Mullah)犯罪事件為例：古斯托·莫拉特在 2006 年因涉嫌虐待妻子並刺破她的汽車輪胎而遭到紐倫堡福爾城地方法院起訴，評估他心理狀況的醫師是拜律特地區醫院法醫精神病學科主治醫師-克勞斯·萊普茲格(Klaus Leipzig)，他在評估莫拉特的心理狀況後，下了一個結論，萊普茲格認為莫拉特無行為責任能力並且具有危險性而且是持續有危險性，莫拉特患有精神疾病-幻想症(delusional disorder)。莫拉特就這樣被福爾城地方法院裁定醫療收容，於是莫拉特就在封閉的精神病院待了七年。

莫拉特被診斷為罹患了妄想症的背景，是根據了德國聯合抵押銀行(HVB)、德國國庫及司法機關提出的指控而為成立的。而指控莫拉特的德國聯合抵押銀行(HVB)是莫拉特當時的太太公司的老闆。這個指控背後牽扯的是有關德國聯合抵押銀行(HVB)涉及和不法收入的黑錢有關。莫拉特在精神病院待了七年之後，雷根斯堡地方法院宣判無罪開釋，從精神病院是放了出來。原因是 2003 年金融機構內部的審計報告中指出，莫拉特對德國聯合抵押銀行(HVB)所提出的一切指控都被證實確實存在，報告內說明此案的調查結果結論是：所有可經過檢驗的指控主張都查證屬實。之所以造成莫拉特被關進精神病院七年的這個嚴重後果，可說完全是精神病學的定義權所造成的。<sup>99</sup>

從上述的例子再延續探討心理治療如何看待悲傷的情緒表現，我的悲傷有病嗎，失落無法避免，失落可為困境亦可成為轉化成長的經驗；情緒的豐富表達是

---

<sup>97</sup> 《失控的心理學》，頁 8。

<sup>98</sup> 同前註，頁 142。

<sup>99</sup> 《失控的心理學》，頁 142~143。

人類非常特殊的表現，悲傷的情緒是一種療癒心靈的方式。當人類的憂傷感覺具體化後，是否都必須以外在的方式來治療悲傷的情緒。佛洛伊德：「哀傷並非病態，雖然會為自己的正常生活行為帶來嚴重的偏差」。哀傷者在平撫失落之前，會經歷四個階段：否認、情感爆發、尋找及哭泣、接受及重新出發，(菲薇娜·卡司特)。關於悲傷歷程理論的說法很多，各自從不同的角度切入，大抵如上。心理諮商中關於對悲傷諮商的理論論述都是在分析當事人為何出現悲傷的原因，如果仔細的探究，我們可以發現悲傷諮商的專家們可以做的事極其有限。

悲傷諮商一如心理治療的傳統模式，設計發展任務導向的指導手冊，指導如何對當事人處理悲傷。(技術知識的指導)例如：溝通技巧、介入策略。「悲傷諮商的目標，不是要讓個案覺得好多了，而是提供支持與協助，一路陪伴，才不至於讓他們在這段痛苦的過程形單影隻地踽踽獨行。」<sup>100</sup>。悲傷諮商：諮商者要和當事人「同在」，同理心的了解當事人的悲傷原因，讓當事人知道諮商者會陪伴著一同走過悲傷。「促進個案成長與改變的因素，在於諮商師與個案的關係、諮商師是否有能力陪伴個案；諮商師使用的理論取向和特定技巧的關聯較少。換言之，諮商師與個案建立的關係，以及諮商師付出的關懷與陪伴，才是治療晤談得以繼續下去的基礎。」而無論關於悲傷的諮商的理論有多少種，其核心只有兩個字-關心。但關心並非是只屬於心理治療的專利，任何「關心」當事人的人都可以做到，如此還需要「治療」嗎？

文化是否會決定「正常」與「病態」悲傷的界線，每個文化的正常與病態界線不同，但不是因為文化有直接規定正常與疾病的範圍。實際上，透過社會化的過程，文化設定了痛失反應的參數，我們才得以適切表現正常的悲傷。也就是說，不同的文化有不同的疾病界線是因為會引起悲傷的刺激出現之後，反應的強烈程

---

<sup>100</sup> 《悲傷諮商：原理與實務》，陳增穎，譯，新北市：心理出版社，2016，頁 38。

度與延續時間也會隨著文化不同。要判斷一個人的反應正不正常，就一定要把不同的社會意義也一起考量進去。<sup>101</sup>法國哲學家孟德斯鳩曾對海峽對岸的英國提出詳盡的批評，其中一段文章指出，羅馬人自殺並非病態，而是文化的影響(「教育的影響。自殺取決於他們的習俗以及思維方式」)，而英國人的自我了斷則是病態的(「英國人常常自我了斷，並沒有明顯的肇因刺激他們做出這種行為，就算是坐擁榮華富貴的人也不例外」)<sup>102</sup>，哲學家康德也廣義的將鬱結<sup>103</sup>定義為非合情合理的哀慟，康德謹慎的將抑鬱與各式各樣非病態的狀況區分開來。<sup>104</sup>

不悲傷有罪嗎，悲傷的情緒是人類的天性，但悲傷一定要表現在外在行為上，才算悲傷嗎？菲薇娜·卡司特 (Verona Kats) 如此的警告著對悲傷壓抑的人，對悲傷的壓抑可能會導致憂鬱症。卡司特如此的說法可說是對心理治療表面下對心理的獨斷與濫用的最佳範例。甚至任何不如預期哀傷的人和無法正確處理他的情緒的人，會讓人覺得可疑有罪。

1974 年在美國發生一起實際的案例；主角約翰·亨利·克納普 (John Henry Knapp) 因謀殺罪被判有罪-死刑。理由是，克納普的女兒在於家庭旅行車發生大火後不幸喪生，克納普在火災後表現的特別的安靜，而且健談一點也沒看出有任何受到失去親人創傷的跡象。一直到了火災原因的新證據出現後，克納普就這樣被監禁了十三年，就因為沒表現出典型的悲傷印象差點就讓他失去了生命。<sup>105</sup>

對於悲傷的議題，筆者認為在中國很早即對此做了很好的探討。顏回問仲尼曰：「孟孫才，其母死，哭泣無涕，中心不感，居喪不哀。無是三者，以善蓋魯

---

<sup>101</sup> 艾倫·霍維茲、傑洛米·維菲特：《我的悲傷不是病：憂鬱症的起源、確立及誤解》，新北市：遠足文化，2017，頁 87。

<sup>102</sup> 同前註，頁 118。

<sup>103</sup> 同前註，頁 29。

<sup>104</sup> 同前註，頁 117。

<sup>105</sup> 《失控的心理學》，頁 252~253。

國。固有無其實而得其名乎?回一怪之。」《莊子〈大宗師〉》，顏回見到孟孫才他的母親死了，孟孫才他哭涕卻沒有眼淚，心中沒有難過，居喪卻沒有悲哀。一般人心中會有的哀痛的表現方式，孟孫才一種都沒有，但卻以「善於居喪」而聞名魯國，顏回對此事覺得疑惑奇怪，於是問他的老師仲尼(孔子)。孔子答曰：孟孫氏已經盡了居喪之道，他比知道喪禮的人還更進一層。喪事本應簡化，只是世俗難以辦到，他已經有所簡化了。

每個人在經歷過各種打擊之後，陷入悲傷是很正常的事，現代的心理治療卻將正常的悲傷用 DSM 把所有符合症狀的痛失反應通通診斷為疾病，喪親的痛失反應是唯一被承認的悲傷正常反應，心理學值得省思的是即便當事人評鑑的衡量 (DSM) 符合，亦不能證明當事人患有疾病，另一方面當事人縱然未有所謂的正常悲傷反應亦不能斷定當事人未有悲傷而不斷認定反常，必須衡量了解當事人的文化背景脈絡，<sup>106</sup>從上述的案例及論述可以看出要對其他人的內心世界提出客觀的評斷，是不可能做到的事，對心理疾病的診斷可說是「假設性的構想」。<sup>107</sup>

#### 第四節 心理學是不是偽科學

心理學的擴展，一方面要感謝新工作領域的發明，如心理治療，諮商輔導或是動機訓練。一方面心理學的光環閃耀在這兩個概念之上。(1.)心理學幫助找到自我，心理學能找出為何人類是這樣及他們是怎樣的自我(找到自我)，心理學灌輸人們的想法就是每個人都有屬於自己的自我這個自我不是階級、文化型塑而成的。透過關注自我，自身的問題就能明顯的透現出來，因為如此透現出來的問題就能夠被改正，而這個概念被稱為「治療性思維」。但是「當心理學者研究欲望

---

<sup>106</sup> 《我的悲傷不是病》，頁 95。

<sup>107</sup> 《失控的心理學》，頁 143。

時，他們問的不是「行為的目的」，而是在欲望及意思之外尋找「欲望的起因」，然後跟他們大感驚訝的研究對象們分享，是什麼促使他們這樣做的」。<sup>108</sup>(2.)心理學能夠判症人是否正常，心理學家能夠透過某些方法，例如：性格測驗、智力評鑑、利用機器做腦部掃描，推測人們思考方式、感受等心理學者他們宣稱社會或情感，智能。跟人格特質及創造力一樣，是可以被測量出來的。他們將群眾分類，判斷一個人適合哪一種行業，或在職業生涯中是否能擔任領導角色。他們為情緒下定義，為溝通及自我管理提供指導。他們針對所謂最佳對象，建構了一些測驗方法，然後告訴我們，該如何經營我們的婚姻、教育我們的孩子，及我們該為自己的人生設定那些目標。<sup>109</sup>

心理學在這兩個概念光環加冕下有了耀眼的光，顯得迷人有了門徒。人們相信了心理學能為她(他)們點亮了光明，指引了未知的未來道路。人們有所倚靠，而不致徬徨，心理學等同是擁有美好人生的代名詞。但殊不知心理學、心理治療、心理諮商輔導、動機訓練等等這些在心理學美好信念下所繁衍的新技術，不過是像換了一套新衣服的人，本質是原本的。而這迷人的美好信念(本質)全都是建基在「假設」的基準上。<sup>110</sup>現代心理學之所以被認為是一門科學的學科，主要的因素是現代心理學採用了類似自然科學的方法，惟心理學與自然科學在性質上與目的並不相同。<sup>111</sup>「假設」(hypothesis)雖然是科學研究方法的共同性，假設，是根據經驗或前人的研究，對問題的可能變化所做的推估性答案，這裡所稱的假設是科學性的假設，針對問題性質提出合理假設，任何科學研究都是源於企圖對問題的了解或謀求問題的解決。在研究之初必須先有研究方向，作為研究進行的指引。採用科學術語來說，此一研究即稱為假設，按問題的性質有三種方式陳述假

---

<sup>108</sup> 同前註，頁 229。

<sup>109</sup> 《失控的心理學》，頁 230。

<sup>110</sup> 同前註，頁 229。

<sup>111</sup> 《現代心理學》，頁 26。

設：1.條件式假設；2.差異式假設(虛無假設)；3.函數式假設。<sup>112</sup> 心理治療如果是用此研究方法尚屬科學研究範圍。但如果心理治療所用的假設是，灌輸信念的方式，例如：啟發自己或者他人、幫助人理解問題發生的原因自行做出決策、與當事人心靈溝通而非心理分析、人皆可自我完善，而非人不能自我愉越、可增強自我的自立能力，而非增強對他人的依賴、幫助自己成長、相信自我，<sup>113</sup>心理治療的此種方式即不能說是具有科學的驗證性。

心理學的各种研究方法，基本上是比较自然科学根据对物性变化表象的观察测量，从而探求表象背后的构想。科学能显示许多事物并非以真实面貌呈现在人类眼前，那是因为我们深信某条普遍原则。也就是柏拉图与康德最经典的教诲，隐藏的面向通常比能观察到的更加真实，康德：我们只能感知到事物外表呈现出来的「现象世界」(phenomenal world)，而事物真正样貌所属的「本体世界」(noumenal world)则超越了人类经验的范围。<sup>114</sup>心理学家不能只将观察可见的外显行为反应当做心理现象；心理现象尚包括无法观察内在心理历程。因此，心理学研究方法中的描述研究或相关研究，其所得结果只能视为对问题的概约了解，绝不能断然解释为问题表象背后的真相。

## 第五節 人的心理可以被分析嗎

談起了心理學，相信每個人馬上就會聯想到一個人－西蒙·佛洛伊德(Sigmund Freud)。也會很快的和口誤、潛意識、創傷、壓抑、戀母情結等詞彙用語連在一起。佛洛伊德在西元 1899 年出版的著作《夢的解析》但為了宣傳目的而將出版的日期寫為 1900 年，《夢的解析》出版也標誌著現代心理學的建立。心

---

<sup>112</sup> 《現代心理學》，頁 27~28。

<sup>113</sup> 《走進哈佛大學心理諮商室》，頁 32。

<sup>114</sup> 《當亞里斯多德遇上佛洛伊德》，頁 132~133。

理諮商的鼻祖，心理諮商的第一個個案是由佛洛伊德於 1893 和布洛伊爾二人合寫的佛洛伊德對心理學主要的貢獻即是啟發了對於關於人類動機的研究。波林：「動力心理學的重要來源當然是佛洛伊德」讓人們注意到啟動行為的心理動力因素，聚焦於潛意識的影響作用，並發展出第一個可用來了解與修正個人基本性格結構的心理程序。佛洛伊德的觀點依然影響當代的心理實務，佛洛伊德提出許多基本概念，也被許多其它取向的心理治療理論作為建構與發展基礎。

佛洛伊德的心理結構模型：佛洛伊德在西元 1923 年首次提出他的心理結構模型。以本我(id)代表內心的本能慾望；本我(id)是人格的原始系統。人一出生就完全由本我支配，本我就是心理能量的根本來源與本能所在的大本營。本我缺乏組織性且是盲目、強烈渴求與堅持的。本我是由「享樂原則」(pleasure principle)所支配，他不會思考，只會渴望及行動。本我大部分是潛意識的，是無法知覺到的部分。超我(super-ego)代表良心準則；超我(super-ego)它是個人內化了社會規範，主要是由父母形象與期待所構成。由於內化了這些個人想像的父母期望，可保護我們不受衝動之害。超我是人格中的仲裁者。包括個人的道德戒律與是非善惡的判斷標準。它代表理想而非現實，追求的是完美而非享樂。超我代表由父母所傳遞給子女的傳統價值觀念及社會理想標準，其功能為抑制本我衝動，說服自我以「道德目的」取代現實目的並力求完美。因此超我可以說是內心化的父母與社會標準，與心理上獎懲有關。獎勵就是榮譽與自卑感、懲罰及為罪惡感及自卑感。自我(ego)則將這些矛盾衝突的力量整合起來，自我(ego)：努力組織並協調本我與本我衝動帶來的現實威脅，保護自己免除本我衝動之危害。自我(ego)已接觸外在世界，是人格的執行者扮演統籌、控制與調整角色。在本能與周遭環境間做出協調。自我有意識及執行(對外界刺激進行篩檢)檢核功能，由現實原則(reality principle)所支配。自我有「現實感」與邏輯思考能力，能形成可用來滿足需求的行動計劃，本我只知主觀上的現實。依精神分析的看法，人格結構是由本我、自我及超我這三個系統所組成。這些分類名稱指得是心理結構，而非指人格

真的有三種相互分離的作用部分而言，人格功能是整體作用而非各自為政的。

<sup>115</sup>(二)人性觀：佛洛伊德學派的人性觀基本是決定論的。依據佛洛伊德的觀點，我們的行為是由各種非理性力量，潛意識動機，於生命前六年在心性發展的關鍵時期所演變出來的生物與本能驅力所決定的。本能(*instincts*)是佛洛伊德學派的核心概念：

### 1. 生的本能(*life instincts*)：

佛洛伊德原先是用「性慾力」(*libido*)一詞來代表性的力量，但他後來已將它擴展為包括所有「生的本能」能量均屬之，其導向為成長、發展與創造。

### 2. 死的本能(*death instincts*)：

佛洛伊德也提出死的本能一詞，來解說攻擊驅力，認為人們常以攻擊行為來呈現潛意識中的死亡之意願或自傷、或傷人意願。如何處理此種攻擊驅力，是人類最大的挑戰。在佛洛伊德的觀念中，性與攻擊力兩者都是何以會如此作為強大決定因素。<sup>116</sup> 另外，

### 3. 意識與潛意識：

佛洛伊德的最大貢獻有可能就是他提出了「潛意識概念」及「意識層次論」，這些概念是了解「人類行為」與「人格問題」。<sup>117</sup>

而在佛洛伊德之前西元 1879 年馮特在萊比錫大學建立的世界上的第一個心理學實驗室等於標誌了科學心理學的開端。佛洛伊德另一本著作《精神分析理論》

---

<sup>115</sup> 《諮商與心理治療理論與實務》，頁 63~64。

<sup>116</sup> 《諮商與心理治療理論與實務》，頁 64。

<sup>117</sup> 同前註，頁 66。

論述了精神分析的一般理論，精神分析是一種作為治療神經症的方法，也是作為一種研究心理功能的技術知識。在心理學後續的蓬勃發展之下，精神分析成為了心理學的理論其中一種，精神分析也發展成為現代心理學的一個重要的學派—精神分析療法學派。佛洛伊德的心理分析體系可視為是一種人格發展模式，也是一種人性哲學，也是一種心理治療方法。<sup>118</sup>他為心理治療帶來新的視野與範疇，佛洛伊德對精神分析採取的態度是分析的，並非是道德化的。<sup>119</sup>精神分析對當代的主流文化是顛覆性的，精神分析治療可說是在變動性的社會發展下所誕生的產物。

在另一面來看精神分析對於其它研究心理學的研究機構以及傳統的教條是挑戰的，佛洛伊德作為一個具醫學背景的人，在某一面對心理外在所呈顯出來的態樣觀察仍然是有科學的基準的。「這個我們所創造出來的精神分析的學說架構，實際上只是一個上層架構，總有一天必得要落實在有機的基礎上，然而我們還渾然不覺」<sup>120</sup> (佛洛伊德)。臨床精神病學並不會去關注個別症候會有著什麼樣的形式或內容，然而精神分析卻是以以此為出發點，精神分析認為症候本身就有著重要的意義，並且和人的生活經歷相關。在精神分析治療的過程中，治療者只有傾聽，讓患者自己說出患者過去的經歷、傾訴以及對於現狀的認知，而治療者只在適當時設法引導患者。這是一對一個人的談話，筆者認為嚴格的說這方式不算的上是談話。從這個方式的外觀表現出來的態樣來看，說是談話倒不如說是治療者的觀察，觀察患者的外在表現出的心理狀況的態樣，治療者就是一個觀察者而已。

---

<sup>118</sup> 同前註，頁 63。

<sup>119</sup> 《失控的心理學》，頁 23。

<sup>120</sup> 《失控的心理學》，頁 14。

## 第四章 應用心理學是創造自我理解的儀器

我們可將應用心理學理解為創造自我理解的儀器，使用這儀器的人將自動進入受測者的角色中。<sup>121</sup>

威廉·史丹恩(William Stem)智力商數和應用心理學發明人，史丹恩對應用心理學提出的方法是-人類內心世界的測量法，史丹恩的應用心理學可說是一種對抗精神分析的原則，他認為：人類的心靈不應該是推測出來的，而應該是測量出來的。<sup>122</sup>威廉·史丹恩與佛洛伊德兩人是同一世代的人，兩人同在心理學界享有極高的地位，但二人卻對彼此的理論互不認同。史丹恩對佛洛伊德宣稱，透過了他與病患的談話療法，佛洛伊德發現了幼童時期的性衝動及淺意識是型塑了人及人們會激動的原因。史丹恩認為這種說法是毫無理由及不健康的推測。史丹恩於是在實驗室與現實的生活中建立了科學方法以期探索了解人的內心世界及解決實際的文化課題。<sup>123</sup>

應用心理學認為心理學家能夠透過了某些特定的方式，例如：腦部儀器的掃描，性格的測驗、智力的測驗等種種方式，進而了解到人類思考、感受，以及會受到什麼樣的原因而有感動等等的人類心理活動。從中藉此判斷受測人心理狀態符不符和所謂的正常標準，測驗過程中為了取得所謂的客觀性，測驗不須告知受測者相關測驗的類型，完全是依施測者的依據做出的「假設」議題而做測試。當議題是假設的，如何確知測驗的結果是具有客觀性的結果，受測者對議題的認知應該會因不同的因素對假設的議題而有不同的認知，如此如何得出具普遍性的客觀答案。

---

<sup>121</sup> 同前註，頁 23。

<sup>122</sup> 《失控的心理學》，頁 34。

<sup>123</sup> 同前註，頁 13。

自然科學的首要條件是客觀<sup>124</sup>，所得出的答案是普遍性的，答案是在重複驗證下，結果是一致的。而人的心理或稱意識則是主觀的，取決於受測試者的主觀經驗，主觀經驗則是獨特性的，依據了不同的經驗，會有不同的答案。心理學在此產生了一個困境，心理學在科學心理學創始之後向來即以自然科學為取向，然在科學性上科學與非科學形成了心理學的兩難，心理學以往的發展，雖以自然科學為取向，但其成就既無法與自然科學相比，而且在科學性上自身卻陷入了「科學」與「非科學」的兩難困境。<sup>125</sup>心理學的研究主題於是就形成了研究行為與研究意識的心理學之戰，認知心理學在 20 世紀 80 年代雖已成為心理學思想的主流，但有些心理學家認為，「認知」是內在心理歷程，具有主觀性，主觀違反科學的基本原則，不能作為心理學主題。美國行為主義巨擘斯金納的反對尤其強烈。斯金納病逝於 1990 年 8 月 18 日，在他逝世的前一天，仍奮力寫成〈心理學能成為一門研究心的科學〉一文，以表示對認知心理學的抗議。<sup>126</sup>

## 第一節 心理可以被測量嗎？

「二十世紀心理學的成功史中最關鍵的部分就是其檢驗技術的歷史」(安得勒亞斯·葛哈德)<sup>127</sup>，自我反省衍生出心理測試；由檢視道德問題衍生成檢視能力的問題。心理學家為其詢問者提供解答，而不進一步質疑其動機，並且站在詢問者觀點，而不是個體的觀點。<sup>128</sup>威廉·史丹恩(William Stem)智力商數和應用心理

---

<sup>124</sup> 《現代心理學》，頁 4。

<sup>125</sup> 《現代心理學》，頁 4。

<sup>126</sup> 同前註，頁 4。

<sup>127</sup> 《失控的心理學》，頁 43。

<sup>128</sup> 同前註，頁 43。

學發明人，也是差別心理學的創始人，研究人與人之間的差異。而且他對於用以掌握各種能力的方法的發展具有決定性，最為普遍的是智力。<sup>129</sup>

心理學所謂的「科學性」研究是研究主題嗎，心理學界有些學門的研究，已從科學性的取向轉向了「人性的取向」，<sup>130</sup>向來被視為心理學的權威組職美國心理學會，其總會之下近五十個專業分會，如藝術心理學會、宗教心理學會、婦女心理學會、同性戀心理學會，其研究成果亦被視為屬於科學心理學，<sup>131</sup>上述此等學會研究的主題均非以「客觀理性」為基礎，而皆屬於「主觀感性」的人性表達。這些學會所研究的主題之所以能被承認為屬於心理科學，關鍵因素並非在其「研究的主題」，乃在於「研究方法」。<sup>132</sup>心理學如果係將問題的發生原因歸類為可以所謂科學性的測驗歸出答案，問題發生的原因是科學上可被解釋的，心理學其所標榜的科學性必然是備受質疑。

## 第二節 魔力的智力商數—IQ

1992 年威廉·史丹恩提出了一個公式，這個公式後來深深地影響著全世界，這個影響全世界的公式—智力商數(IQ)，相信每個人只要聽到 IQ 就會想到了智力測驗，這可以說是廣為世人所熟知的，但相信大多數的人並不知道智力商數(IQ)這是一種心理學概念。

$$IQ = \frac{\text{心智年齡}}{\text{實際年齡}} \times 100 \quad (\text{IQ 的計算公式})$$

---

<sup>129</sup> 同前註，頁 34。

<sup>130</sup> 《現代心理學》，頁 5。

<sup>131</sup> 《現代心理學》，頁 5。

<sup>132</sup> 同前註，頁 5。

史丹恩將智慧能力所謂的智能，將之定義為：精神上對於生活中的任務即要件的總體適應能力。<sup>133</sup>IQ 智商這個公式非常簡單，為了求出智力的數值，這個公式將心智年齡和實際年齡對比，為了避免小數位，因此又將這個對比後的得出的數值再乘上一百，最後得出的數值就是智力商數。

這個簡單的數學運算公式發明後，讓許多人為之瘋狂，為之著迷。IQ 測驗它的魔力即在於，將一個模糊的概念(智慧能力)套上了數學公式，一但套上了數學公式，人們就會普遍的相信這個評鑑是合乎科學的。概念形成了具體，概念彷彿不再抽象，人們不用再費神傷腦的去思考。數字具體化了，很容易讓人一目了然，很快的容易去接受了數值所給予的答案。可是這個藏在這個公式的背後卻是代表著一個慘忍的事實，人們開始近乎似的被催眠了一樣，可以說是在無意識下一味的相信數值，更開始的用同種公式做為萬用理論而對人類做出分類。

IQ100 以下的，被判定屬於在平均值以下，IQ100 以上的則在平均值以上。換句話說 IQ 超過 100 代表高智商的也賦予了高智商的人是天生的成功家，而 IQ 不超過 100 的是平庸的，屬於一般的社會大眾，在社會族群中似乎只有被領導的角色。這個和二戰時期的德國納粹將雅利安人視為優秀的人種，而其他的族群人種是較為低下的分類有何不同。如此簡單的二分法，就把人類簡單的區分開了。

這個公式後來發展了多種測驗評量，以 PISA 學校表現評量為例，PISA 用在學校中為學生的能力做出評鑑核心競爭能力的參考依據，這於焉形成了一種新的能力等級指標。為了得到好成績，學校會為了在評比中得到了好成績，於是竭盡所能的加強在評比的項目中增加能力，而不是為學習而學習。反而是為了評鑑而學習，這評鑑本應該是為了瞭解學生核心能力的程度，結果反而是為了表現團體的優秀，而不斷的用盡辦法求取表面的數值化，這是一種本末倒置的現象。值得

---

<sup>133</sup> 《失控的心理學》，頁 42。

注意的是，這些能力的培養是可以透過加強的學習而在短時間內被提升的，在如此的條件下所做出的評鑑是否具有客觀性值得探討。

19 世紀中葉英國心理學家高爾頓(Francis Galton, 1822~1911)，在心理學史上是最先採用客觀與量化取向研究人類智力高低從而解釋個別差異現象。高爾頓於 1869 年出版《遺傳的天才》，書中高爾頓提出了一個理論，高爾頓以當時英國社會菁英多自成家系，優秀人才代代相傳。據此，高爾頓認為人類智能高低的個別差異係來自「遺傳」。<sup>134</sup> 早期美國心理學家認為黑人的智力平均低於白人，其原因亦是歸責於遺傳，不同的種族之間興或許存有著智力高低的不同，但若將這種智力差異現象的原因歸於遺傳，在理論上是具有可議之處。從「測驗」智力的方面來看，評定種族智力的測驗工具即是 IQ，在美國通用的智力測驗全屬語文版本，同一語文測驗，用於不同文化背景各個種族時，即使經過翻譯，其試題意涵也不無出入。另從「遺傳」的論點來看智力高低差異的問題，遺傳或許有決定智力高低的因素，但絕不是單一決定的因素，遺傳決定智力高低因素此一原則不只是只適用不同種族上，同樣的也適用於同一種族上。<sup>135</sup>

### 第三節 評量表的失敗者-馬丁·路德·金恩—心理學缺乏文化關聯

標準化測驗的文化偏差，差點讓前美國總統歐巴馬在歷史的舞台上消失。1951 年，波士頓大學神學院博士班有一位申請人 GRE 成績很糟，這個成績很糟的博士班申請人就是後來的被譽為美國最偉大的演說家馬丁·路德·金恩。馬丁路德當年 GRE 考出來的語文能力，竟然低於平均。所幸的是，波士頓大學還是錄取了他。如果當年波士頓大學因為馬丁路德 GRE 語文能力很差而沒有錄取，不

---

<sup>134</sup> 《現代心理學》，頁 352。

<sup>135</sup> 同前註，頁 370~371。

但沒有了後來推動人權進步的重要推手、美國最偉大的演說家-馬丁·路得·金恩，可能連後來的前美國第一任黑人總統歐巴馬也必然在歷史的舞台上消失不見。在美國同樣有標準化測驗的還有 SAT-美國大學招生使用的標準化測驗、GRE 用於研究所招生，LSAT 用於法學院招生、MCAT 用於醫學院、GMAT 用於商學院。一些研究顯示，黑人和拉美裔在標準化測驗中平均分數低於白人，即使貧富因素經過調整。分數落差不管事什麼原因，要用這種測驗分數作為學業預測，都必須把考生的家庭、社會、文化教育背景列入考量。<sup>136</sup>

心理學是個一般化的概念，原因在於這個學科可區分成，為數可觀的分支學科及學派(且非常親密地維持著對彼此的厭惡)，<sup>137</sup>缺乏各個概念和方法間的關聯性系統，又有許多相互競爭者任意地、櫛比鱗次地存在著。<sup>138</sup>人一旦自以為是主導者(主體)，則形成統治性知識。當人們自導其思考，則他規定思考的方向，也由此限定事物呈現其意義的範圍。我們從精神分析和應用心理學這兩個代表性學派看出，兩者之間看似無交會之處結果卻是殊途同歸，用的方式不同，但同樣的是以人類作為被觀察實驗的白老鼠一樣。

從上述來看精神分析，精神分析的理論著重的在於是理論分析(心理意識作用)應用心理學著重的是心理認知發展(以數據做評量)。心理學做為一個單獨的學科，其態度是不夠開放的，心理學對於可與複雜的對象建立關係的學說可說是缺乏興趣的。心理學目前以統計學上可以分析的實驗為基礎的方法不過是藉由科學的所謂驗證性、準確性，從而取得社會大眾的認可。<sup>139</sup>如此只能是取得一個普遍性原則，但對於個人的獨特性，卻無法發揮作用，原因即在於要對一個人的內心世界提出客觀的評斷，是不可能做到的事。

---

<sup>136</sup> 《正義：一場思辨之旅》，樂為良譯，台北：雅言文化出版，2011，頁 191。

<sup>137</sup> 《失控的心理學》，頁 7。

<sup>138</sup> 同前註，頁 274。

<sup>139</sup> 同前註，頁 73。

心理學離開了哲學，卻用了科學的方法標誌著心理學和科學是同路人，人是個擁有極具複雜心靈思想動物，心理的作用可謂是千變萬化，縱然有著普遍性的因素，不可忽略的是獨特性。而此影響的獨特性是社會文化背景所影響著，心理學如果忽視這個問題心理學也可說是將自身封閉在心理學的象牙塔裡。「我們從小說中所經歷到的人生和人性要比從科學性的心理學所獲得的更多，這說法是有可能的-甚至是非常可能的。」

心理諮商的發展主要在 20 世紀四、五 0 年代開始興起的。推動心理諮商的發展背後有三個主要原動力。

1. 對精神分析治療感到有著許多實務上的限制。例如：治療期時間過長；
2. 20 世紀二、三 0 年代新崛起的職業諮商運動；
3. 人本主義思潮。心理諮商不求教訓他人，而要求啟發他人，心理諮商不是要替人決策，而是要幫人自行決策。

心理諮商的首要任務是心靈溝通，而非心理分析。心理諮商是現代人高尚的精神享受，而非見不得人的事情。<sup>140</sup>這幾點對心理諮商的定義看起來相當完美，在追求幸福的那些時光，心理諮商將人們的苦難當成是技術上待解決的問題，透過某些療程就會有機會消除，接下來的問題只有如何找到正確的治療方式，解除心頭重擔，並且沉浸在永久的幸福之中，或者至少能輕鬆度過人生。<sup>141</sup>

心理諮商後續的運動發展，心理諮商和心理治療也開始分枝。心理治療人員除了心理諮商的知識以外，尚需具備有系統的醫學專業知識，並且經過完整的專

---

<sup>140</sup> 《走進哈佛大學心理諮商室》，頁 32。

<sup>141</sup> 《當亞里斯多德遇上佛洛伊德》，頁 264。

業訓練，心理諮商人員則不需具有醫學方面知識和訓練。<sup>142</sup>心理諮商主要的範圍是在人們日常生活出現了心理困惑與煩惱提供諮商，<sup>143</sup>心理治療和心理諮商兩者的區分界限非常模糊。換言之，心理諮商與心理治療的不同點是心理諮商「沒有醫學做介入。」美國心理諮商協會的統計數字，已有記錄在冊的心理諮商與治療方法達三百多種，目前仍在持續增加中。<sup>144</sup>

諮商與心理治療的理論代表不同的世界觀，各有其獨特的價值觀、偏見，對人類行為有不同的基本假定。一些取向可能適用於不同人種、種族與文化背景的當事人。<sup>145</sup>期待諮商員能摸透當事人的所有文化背景是很不切實際的想法，但對當事人的文化與種族背景有部分了解是必要的，甚至是讓當事人來教導諮商員與其文化有關的觀點。邀請當事人提供所需要的訊息，以提升治療的效率是很好的想法。<sup>146</sup>將文化納入治療過程，不應侷限於某一種「種族」或「文化背景」的當事人，應考量其不同的世界觀及背景，若忽略這個部分，將限制治療所造成的影響。<sup>147</sup>

從上段的內文，可以發現心理諮商已經開始了解到傳統心理治療忽略文化差異性的問題，心理諮商於是開始補足及發展針對不同文化背景的諮商理論，但仍存在概念階段，當諮商工作領域和諮商心理學持續擴展，適時地對此學門發展進行反省與反思有其必要。<sup>148</sup>也有助諮商領域朝向良好的方向發展。在此時，對於諮商專業和諮商心理學的哲學觀，諮商工作得以運作的基本假設，學術觀點與專業認同開始以批判性的眼光進行自我的檢視，是非常重要的。<sup>149</sup>未經批判性思辨，

---

<sup>142</sup> 《走進哈佛大學心理諮商室》，頁 33。

<sup>143</sup> 同前註，頁 33。

<sup>144</sup> 同前註，頁 134。

<sup>145</sup> 《諮商與心理治療理論與實務》，頁 47。

<sup>146</sup> 同前註，頁 28。

<sup>147</sup> 《當亞里斯多德遇上佛洛伊德》，頁 28。

<sup>148</sup> 陳秉華等：《多元文化諮商在臺灣》，新北：心理出版社，2017，頁 27。

<sup>149</sup> 同前註，頁 27。

即進行西方諮商與心理治療理論和技術改用於台灣案主的風險是否考量過後續的後果。<sup>150</sup>

跨文化諮商於 1960 年代興起的心理學新概念，1940~1950 年代，當時的美國諮商輔導領域反映出當時的種族隔離政策，美國諮商和心理衛生專業提供服務時，完全忽視文化因素，<sup>151</sup>對族群多樣化的文化議題絲毫無任何的覺察並且無知。在當時的時空背景及當代的美國社會文化，與其說是毫無覺察，更貼切的說是種族的優越感使而漠視其它族群文化的存在。1960 年代的人權運動，對多元文化運動可說是關鍵的啟端，在人權運動後對少數族群間的種族不平等也被正式且大膽的提起。也迫使美國社會對於長期對不同族群間的種族不平等及漠視少數族群的文化開始正視。在此時期美國通過了一個歷史上非常重要且著名的法案，1964 年的《民權法案》。這個法案的通為人權史上劃出了非常重要的意義，也迫使心理學界正視過往長期以來忽略的種族與心理健康服務需求等相關議題。<sup>152</sup>

於此同時，美國心理學會(American Psychological Association, PA)裡的少數族裔心理學家開始成立專屬於該團體單位，如：黑人心理學家學會(Association of Black Psychologists)、拉丁裔心理學家(Association of Psychologists parlay Raze)、美國亞裔心理學會、印地安心理學家學會，1973 年多元文化諮商的另一個里程碑－韋爾會議，正式承認諮商者和心理治療師的多元文化諮商知能、與多樣化背景案主合作的能力。<sup>153</sup>1980 年代多元文化諮商的學術研究方面，也開始做出進一步的轉移，族群差異的研究逐漸的轉移到個別族群的研究，隨後在 1990 年代

---

<sup>150</sup> 同前註，頁 27。

<sup>151</sup> 同前註，頁 28。

<sup>152</sup> 同前註，頁 32。

<sup>153</sup> 同前註，頁 32。

多元文化諮商達到成熟。<sup>154</sup>在台灣也有學者開始關注到此一議題，並開始著手進行學術研究，但發展速度似乎不似美國成熟，對於相關文獻仍是屬較少篇幅。

當代諮商學派諮商模式概述，<sup>155</sup>

心理動力取向方面：

1. 精神(心理)分析治療；精神分析是一套以人格發展、人性哲學觀及心理治療的理論及方法，其強調的是驅動人的行為是因為來自淺意識因素，注重人在 6 歲以前發生的事，視其對往後的人格發展有決定性。

2. 阿德勒治療；阿德勒治療是一種成長模式，以強調承擔責任、創造自己的命運，及尋找意義和目標以賦予人生方向，目前多數其他現行治療法均採其主要概念。

3. 完形治療；一種經驗性強調覺察與統整，興起於反對分析式療法、整合身體與心靈的功能，且重視治療性關係。

認知行為取向方面：

1. 行為治療；將學習原理應用於解決特定行為問題，成果取決於持續的試驗，不斷在改良更新技術，正念與基於接納的治療取向越來越受到歡迎。

2. 認知行為治療；Albert Ellis 創立理性情緒行為治療，一種高度教導、認知、行為導向模式的治療，A. T. Beck 為認知治療法的創始者，認為思考是影響行為的主要作用，Judith Beck 延續發展出認知行為治療，Christine Padesk 發展以

---

<sup>154</sup> 同前註，頁 33。

<sup>155</sup> 《諮商與心理治療理論與實務》，頁 8。

優勢為基礎的 CBT；Donaid Meichenbaum 持續發展 CBT，在復原力是因應創傷歷程中很重要的因子此觀點上有很大的貢獻。

3. 抉擇理論/現實治療；基於抉擇理論的一種短期取向，將焦點放在當事人現在的責任，經由治療過程，當事人學習更有效的行為以符合其需要。

系統以及後現代取向方面：

1. 女性主義治療；核心概念為女性所受的心理壓抑的關切，焦點放在貶抑女性的社政地位對其施加的束縛，探索女性的認同發展、自我概念、目標與抱負，及情緒安適。

2. 後現代取向；主要關鍵人物與各種治療取向的發展有關，Steve de shazer 和 Insookim Berg 是焦點解決短期治療的共同創始者，Michael White 和 David Epston 是敘事治療主要關鍵人物，這些理論均假設沒有所謂的唯一真實(truth)，他們較相信真實(reality)是經由人們互動產生的社會結構，主張當事人是其自己生活中的專家。

3. 家庭系統治療；此系統取向奠基於假定改變個人的關鍵是了解家庭，並與家庭一起工作。

從上述可看出當代的諮商學派諮商模式，其並未一開始即將文化放入，主流上仍是以科學驗證及治療為導向。

#### 第四節 文化背景倫理觀的價值性與差異性

「當事人有要求公平待遇的權力，諮商師實施諮商服務時，應尊重當事人的文化背景與個別差異，不得因年齡、性別、種族、國籍、出生地、宗教信仰、政治、立場、性別取向、生理殘障、語言、社經地位等因素而予以歧視」(台灣諮商工作者倫理守則)。心理諮商師的諮商有效行為必須認知，貼近當事人心理是最重要的前提。進而必須理解當事人的文化背景，如果只是單方面主觀只尋求以自己單方面的諮商知識，企圖主導當事人的想法而來配合諮商，如此的效果，勢必然將面臨到諮商行為的效果是無效的諮商行為。諮商實務工作中切合當事人的世界觀，與當事人的文化價值一致，發展文化差異的敏感度是一種倫理上的義務。(ethical obligation, 道德義務)<sup>156</sup>心理諮商師即便是來自同一文化的國家，經歷同樣的社會文化滋養。但在個別的成長文化中也必然是有所不同。更遑論來自不同國家的族群人民。例如：宗教信仰、家庭環境、成長背景、學習經歷、人際關係等等，這些個別的因素，必然是會使得心理諮商師的價值觀念的不同。我們不能忽視這些因素的存在，不能盲昧的相信，同一套標準衡量以及方法可以套用在每一個人的身上，無論是否不同的族群人民，放諸四海皆準。<sup>157</sup>舉例而言：美國；一個具有多元種族、文化匯聚的國家。這個擁有多元文化因素所組成的國家，除了本身即已居住在這塊土地的北美原住民族，有來自歐洲英國移民的白人，亦有後期來自世界各國的人民、留學生帶著不同的文化、信仰、來到了這個地方卻共同的在這塊土地發展出新的文化，屬於美國自身的文化。

值得討論的是在這些不同信仰、文化的衝擊下如何產生共識行為?然而信仰價值通常是主導社會文化思想主要原因。當信仰和文化在衝擊下面臨到衝突考驗

---

<sup>156</sup> 《諮商與心理治療理論與實務》，頁 25。

<sup>157</sup> 同前註，頁 25。

時，解決問題的方法是甚麼?心理諮商師在做心理諮商時是否有考慮到這些因素背景?治療師的治療方式常需要配合當事人不同的文化背景而做修改。當代諮商理論多源自一些「價值體系」這些價值體系「即非價值中立，也無法適用於所有的文化」。具能力的諮商員須了解自己是存在於社會與文化下。這些實務工作者能了解當下需要甚麼，並避免強迫當事人進入既有的模式中。

## 第五節 心理諮商現有理論是否適用於多元文化族群

心理諮商覺察到現有理論可以並也需要再擴增，目前應納入多元文化的觀點。許多傳統的心理治療理論對於心理健康，人類最佳的發展精神病理學的性質，和有效處置的性質等基本假定對某些當事人不太適用，要了解個人最好的方式，是考慮明顯的文化與環境的變數。治療者創造的治療策略必須與多元社會中的典型的價值觀與行為相容。

文化多元性本來即是我們生活世界的一個事實，若諮商員只著重主流文化的價值觀，而不敏感於團體及個人多樣性，他們將會處於「實務不倫理」的風險中。當我們與不同文化背景，生命經驗的當事人諮商時，「拒絕做出判斷」是重要的。「理論」能指引實務工作者與當事人朝向有創造力的方向。諮商員在多元文化的架構下運作時，也有特定的基本假定和引導實務的焦點，朝向社會行動以改變造成當事人問題的某些因素。

1. 多元文化的觀點看心理分析治療 (精神(心理)分析治療)：

治療者能依所在地的文化心情來調整其治療技術，分析導向的心理治療可以適用於各種不同文化背景的人。<sup>158</sup> Erikson 的心理發展論取向，強調發展階段上的危機課題，對於來自不同文化背景的當事人特別適用。<sup>159</sup>心理治療者需要虛心承認自己潛在蘊涵偏見的來源，心理分析治療一向都被認為建基於上流或中產階級的價值觀念上。並非所有當事人都具備那些價值觀，心理分析取向固有的曖昧不明特質。對來自期待專家應給予指導的文化背景者。<sup>160</sup>許多亞裔美國當事人，他們較喜歡「結構化」、「指導性」、「問題導向」的諮商取向，且若治療者採用的「是非指導性」或「無結構化」的取向，他們便會中斷治療。還有的困難是，內在心理的深層分析，可能會與某些當事人的社會文化架構與環境觀點劇烈衝突。心理分析療法較著重長期的人格重建構工作，而非短期式的著重於生活問題的解決。<sup>161</sup>

## 2. 多元文化的觀點看阿德勒治療：

阿德勒學派被稱為個體心理學，但它的焦點乃是「在社會脈絡之內的個人」。阿德勒學派治療者會鼓勵當事人，以自己所成長的社會環境來界定自己。並了解環境如何影響了他們生活型態與健康狀態。阿德勒學派心理治療對種族、年齡、生活型態、性/情感的取向，與別角色差異等課題，採用較寬廣的涵義。心理治療過程是根植於當事人自己的文化與世界觀上，而非硬要將當事人套入某一先前的模式之內。<sup>162</sup>阿德勒學派理論中有許多與當前的各種種族、文化及倫理的價值觀相吻合，其中強調要從當事人的家庭與社會文化背景脈絡來了解他；社會興趣與對他人有所貢獻；以及聚焦於歸屬感與集體精神。強調社會群體福利與家庭所

---

<sup>158</sup> 《諮商與心理治療實務》，頁 95。

<sup>159</sup> 同前註，頁 95。

<sup>160</sup> 同前註，頁 95。

<sup>161</sup> 同前註，頁 95。

<sup>162</sup> 同前註，頁 139。

扮演角色的文化。可發現阿德勒學派心理學的基本假設，與他們的價值觀相符。

<sup>163</sup>阿德勒學派治療者比較強調合作與社會取向的價值觀相反，這便使得阿德勒取向更為吻合我們現代日益多元文化與多元社會型態的需求。阿德勒學派的治療者不必拘泥於任何特定的治療流程，還提供極富彈性的認知與行動導向技術來幫助當事人探索其困擾問題。他們可以視當事人的需要來提供適合其價值觀的治療技術。<sup>164</sup>

阿德勒取向研究者，在文化研究上是以類似他們對個人的出生序及家庭氣氛為之。文化的涵義；約略等於個人經驗與主觀的詮釋；這也是價值觀、歷史、信念、執念、風俗習慣及加諸個人身上的社會期望之基礎背景。文化提供了可用來了解個人主觀與經驗的視框之一種方法。雖然文化影響了每一個人，但在其表現卻有個「個別差異存在」，這是因為每個人對文化的知覺，評價與解釋方式不同所致。在不同文化薰陶之下的人，會發展出個別不同看待自己、他人及世界的多元視框。<sup>165</sup>與大多數西方文化發展出來的模式一樣，阿德勒學派取向強調「改變」與「責任」重心是「個人」身上，對於此點抱持不同看法的其他文化背景者，要做到如此是十分困難的。西方核心家庭的假設，早已深植入阿德勒學派的出生序與家庭、星座概念之內，對於那些出生於傳統大家庭背景的人來說，阿德勒學派的觀點便不堪合用，或至少要加以調整。<sup>166</sup>

對於那些文化背景並不鼓勵個人去探索童年經驗、早期回憶、原生家庭、經驗與夢的人而言，阿德勒學派理論就有應用上的限制存在。對於那些不想仔細分析生活型態以找出目的何在者而言，阿德勒學派理論的成效亦將大打折扣。<sup>167</sup>有

---

<sup>163</sup> 《諮商與心理治療實務》，頁 139。

<sup>164</sup> 同前註，頁 139~140。

<sup>165</sup> 同前註，頁 140。

<sup>166</sup> 同前註，頁 140。

<sup>167</sup> 同前註，頁 140。

些文化將治療者視為專家，且期待他們要提供問題解決方案，對於這種文化背景的當事人而言，阿德勒學派治療者的角色，反為他帶來新的問題。因阿德勒學派治療者並非問題解決專家，而只是透過「合作」來教導當事人新的生活因應方式而已。<sup>168</sup>治療者對當事人的文化深層的信念、結構，是否允許他吐露家族秘辛要能敏銳覺知，這對治療而言是很關鍵的因素。<sup>169</sup>

### 3. 多元文化的觀點看存在主義治療：

存在主義治療對現實沒有特定限制的觀點，而是採取相當寬廣的視野，因此相當適合多元文化諮商，它把焦點放在我們每個人都無可避免要面對的重要主題：愛、焦慮、掙扎、死亡。這些都是超越不同文化界限人類的共同經驗。<sup>170</sup>存在主義治療者著眼於當下人們共通的經驗，我/汝關係，以及勇氣，因而對於不同文化，各式各樣的當事人及情境，皆可以有效的運用。<sup>171</sup>存在治療特別適合運用在多元文化族群上，因為它聚焦在「共通性」或說我們所共享的「相似性」，面對文化差異時，同時去確認人類存在的共通性和「差異性」是重要的。<sup>172</sup>多元文化觀點長處之一，乃其聚焦於當事人「主觀的經驗」或「現象」；另一長處則是幫助當事人檢視他們的行為受到社會文化影響的程度。<sup>173</sup>

存在主義理論的限制之一，即是過度強調人皆能自我決定的哲學，沒有考慮到許多需要處理的複雜因素，這一些因素讓一些當事人，處於被壓迫的狀態，除

---

<sup>168</sup> 《諮商與心理治療實務》，頁 140。

<sup>169</sup> 同前註，頁 141。

<sup>170</sup> 同前註，頁 184。

<sup>171</sup> 同前註，頁 184。

<sup>172</sup> 同前註，頁 184。

<sup>173</sup> 同前註，頁 184。

了社會架構和環境因素，在某些文化脈絡中，人們亦不太可能討論自我及自我決定。<sup>174</sup>

#### 4. 多元文化的觀點看個人中心治療：

個人中心取向有助於了解不同文化的世界觀，個人中心所隱含的哲學觀點為：重視「聽到當事人話語背後更深的訊息」，同理心與當事人同在，以及尊重當事人的價值，都是從事多元文化諮商時應有的態度和技巧。<sup>175</sup>即便個人中心治療者，明瞭人種之間的「普遍異同」，他們對人沒有預設立場，個人中心治療者了解每位當事人都是獨特的，人人都有自己的生命旅程，因而治療者循序漸進的依當事人的需要調整出適合當事人的治療方法。<sup>176</sup>個人中心治療特別適用於多元人種<sup>177</sup>，個人中心治療限制是，在某些文化中，很難將治療的核心條件運用在諮商歷程中，治療者傳遞這些核心條件的方式必須配合當事人所處的文化架構，例如，就治療者的真誠接納與同理而言，有些當事人可能習慣間接的溝通，因而對治療者直接表達的同理和自我揭露感到不舒服。<sup>178</sup>

個人中心治療的另一個限制是其推崇內在評價的價值(the value of an internal)。個人中心治療根基於「人本主義」。<sup>179</sup>強調當事人的自我覺察、自由權、自主權、自我接納、內在指導，以及自我實現。受到集體主義影響的人較不重視自我實現，而更重視和別人的親密，連結與和諧，他們以整體為重，傾向於思索整體社群的利益。在集體主義文化中注重個人自主與個人發展，可能會被認為是

---

<sup>174</sup> 《諮商與心理治療實務》，頁 185。

<sup>175</sup> 同前註，頁 223。

<sup>176</sup> 同前註，頁 223。

<sup>177</sup> 同前註，頁 223。

<sup>178</sup> 同前註，頁 224。

<sup>179</sup> 同前註，頁 224。

自私的。<sup>180</sup>人類族群之間有很大的差異，也因此有很大的空間發展治療的多元性。針對文化不同的當事人，需要比一般當事人更多的主動性和結構性。<sup>181</sup>

#### 5. 多元文化的觀點看完形治療：

對各種不同文化背景群體，在適當時機下有彈性且富創意的使用完形治療處理技術，會帶出很多靈感及創意的機會。完形治療在面對各個不同背景的當事人時，可以是極為實用且有效的取向，因為它充份考慮到當事人的背景脈絡。<sup>182</sup>縱使大多數治療者均會有先入為主的成見，完形治療者仍會透過檢核自己價值與偏見功夫，致力於以開放的心態，不帶成見的接納每個與自己對現實見解不同的當事人，並進行對話，這種態度對於不同文化脈絡的當事人是特別重要。<sup>183</sup>完形治療者想全盤了解他們當事人背後的文化背景，他們關心這些背景之中有哪些觀點、如何成為當事人關切的核心或是主題，及這些主題對當事人的意義是甚麼。<sup>184</sup>

對於文化上習慣於保留情感，要對焦在情緒上顯然受到限制，有些當事人相信公開的表達情感代表懦弱，也就是等於告訴別人自己是脆弱的。<sup>185</sup>治療師如果認為情感的宣洩對任何改變的發生是必要的話，就會發現有些當事人變得越來越抗拒。考量當事人的文化架構，也能夠尋求適當的方式以達到好的結果。<sup>186</sup>每當當事人不在當下時，就非得很形式化的介入不可，把重點放在人身上，而不是機械式的使用達成某種結果的技術。<sup>187</sup>

#### 6. 多元文化的觀點看行為治療：

---

<sup>180</sup> 同前註，頁 224。

<sup>181</sup> 《諮商與心理治療實務》，頁 224。

<sup>182</sup> 同前註，頁 265。

<sup>183</sup> 同前註，頁 265。

<sup>184</sup> 同前註，頁 266。

<sup>185</sup> 同前註，頁 266。

<sup>186</sup> 同前註，頁 266。

<sup>187</sup> 同前註，頁 266~267。

有些當事人因其文化或種族背景因素，無法自由地表達或與他人分享自我情感，行為學派在處理這類多元文化族群方面，明顯的比其他治療方法佔有優勢。<sup>188</sup>行為學派並不重視經驗的宣洩，而是著眼於改變當事人特定行為，針對多元文化背景的當事人，行為治療取向的潛在優點包括：明確、任務導向、聚焦於客觀性，聚焦於認知行為、行動導向、處理「當下」而非「過去」、著重短期治療、教導因應策略，以及問題導向。<sup>189</sup>行為治療關注學習經驗的轉移，讓維持新行為的策略能用於日常生活當中，學習具體的方法的機會，能藉此處理生活上的問題。<sup>190</sup>

行為治療著重於造成當事人問題的環境狀況。社會政治因素再加上歧視，經濟問題等等，皆對有色人種的生活造成重大影響。<sup>191</sup>行為治療技術的優點之一，便是將當事人生活的社會、文化層面列入考慮。行為治療的基礎，便是對當事人在自身社會環境下的行為進行實驗性的分析。<sup>192</sup>熟悉當事人的文化，並運用這樣的理解來進行衡鑑、診斷與擬訂治療策略，是身為治療者必須謹守的重要倫理。<sup>193</sup>當事人的變化對其周遭人士產生的衝擊等。治療者在選擇衡鑑工具時，應該對當事人的文化背景有一定程度的了解。治療者思考的方向：在當事人的文化下，甚麼才是正常或異常，當事人的問題具有那些文化基礎，信仰與宗教在當事人的生命之中所扮演的角色為何。<sup>194</sup>

## 7. 多元文化的觀點看認知行為治療：

---

<sup>188</sup> 《諮商與心理治療實務》，頁 312。

<sup>189</sup> 同前註，頁 312。

<sup>190</sup> 同前註，頁 312。

<sup>191</sup> 同前註，頁 312。

<sup>192</sup> 同前註，頁 312。

<sup>193</sup> 同前註，頁 312。

<sup>194</sup> 同前註，頁 312~313。

認知行為取向的諮商者在治療中的功能像老師，他們要求當事人積極的學習處理日常生活問題所需的技巧。<sup>195</sup>合作取向的 CBT 提供當事人需要的結構，CBT 的基本特質和方法，本來就很適合用來協助多元文化的當事人。<sup>196</sup>多元文化諮商認為其中有關於諮商能力部分包括三個層面：

#### 其一、信念和態度：

尊重當事人的信仰、精神信念與價值，能自在與不同人種、民族、文化及信念的當事人相處，而不認為自己的文化遺產較為優越，並能接受及肯定不同的文化。具多元文化諮商能力的諮商員能了解傳統的理論及技巧不見得適合當事人及所有的問題。<sup>197</sup>

#### 其二、知識：

檢核自己對種族的態度、信念及情感。實務工作者也能夠了解當事人的文化背景，不會把自己的價值及期待強加在不同文化背景的當事人身上，以避免對當事人有先入為主的印象。了解所服務的當事人的歷史背景，傳統習俗及價值觀，熟悉少數團體的家庭結構、階層、價值觀念及信念，而且能掌握住社區的特性及資源。協助當事人運用當地的支持系統，遇到他們不知道的範疇，也能尋求資源來協助。對不同文化團體所知越深越廣時，越是有效的實務工作者。<sup>198</sup>

#### 其三、技術及介入策略：

---

<sup>195</sup> 《諮商與心理理論與實務》，頁 362。

<sup>196</sup> 同前註，頁 362~363。

<sup>197</sup> 同前註，頁 26。

<sup>198</sup> 同前註，頁 27。

在與不同文化背景的人們工作時，當實務工作者在尋找與「當事人生活經驗」及「文化價值」相融合的治療目標和策略時，多元文化諮商及被增強。這樣的諮商員修正調整原有的介入方式來因應不同的文化，他們不會強迫當事人來配合某一種諮商取向，而是清楚地了解「諮商技術」其實有「文化限制」。在與當事人溝通時，諮商員對於語言及非語言的訊息，能正確及適當地表達及接收。在工作室外如社區活動中(慶典、居民活動)能主動投入與少數族群互動，以尋求更多的教育性、諮詢性，以及訓練的經驗，以增加對不同文化背景當事人的工作能力。而定期與其他專業人士保持諮詢，以決定是否要因文化的問題而轉介及轉介何處，則是相當重要。<sup>199</sup>

至此，我們仍然只看到心理諮商對於認知到其原有理論已然不符，多元文化試圖的做出改變，從上述這幾點可以看出，原有的心理諮商有感原有之理論已不符時代的變遷，以及多元文化民族的融合並不符合主流文化的典型，只因從西方價值觀點看來，這些特質都不被欣賞，心理諮商也開始進行多元文化諮商發展之架構。

---

<sup>199</sup> 《諮商與心理理論與實務》，頁 28。

## 第五章 哲學諮商在地化-中國哲學易經作為哲學諮商之應用

在地化的實踐，很重要的一環即在於了解在地的文化思想脈絡以及文化思想脈絡產生的價值觀，文化的核心是什麼？文化的核心是一套傳統觀念與價值系統所構成，文化的定義有廣義和狹義，本文的論述取最廣義的定義為論述，筆者在本文的第一章第一節即論述知識、信仰、藝術、道德、法律、習俗... 這些個文化類別都是組成一個民族文化的元素，在世界上的每一個民族族群的文化系統中的價值都可以分為普遍性與特殊性。<sup>200</sup>

中國的文化思想與價值觀是什麼？中國最早的想法是把人間秩序和道德價值歸源於「帝」或「天」，所謂「不知不識，順帝之則」，「天生烝民，有物有則」，都是這種觀念的表現。其後中國的文化思想與價值觀開始改變，開始著重在「人」的份量；「天」的份量相對的輕了，這個思想的轉變自子產、孔子以後，「天道遠，人道邇」即可說明這個思想的轉變。惟儒家並未將人間價值的超越性源頭「天」捨棄，儒家將「天」轉為以「仁」為最高的道德意識。<sup>201</sup>

華人生活圈的思想脈絡莫脫於儒、釋、道三家的哲學思想，但儒、釋、道三家的思想卻非中國人文文化的基礎之開端，儒、釋、道三家的思想內中說是源自於「易學」的思想延伸可說不為過，中國哲學的發展中看出，儒家、道家、法家、兵家、佛家、理學家、心學家等無一不是直接或間接地都受到易經的引響。<sup>202</sup>甚至可再進一步說；中國文化的特點是人文精神，中國人文文化的諸子百家思想都是從易學這個泉源而出，同時華人的文化觀念亦受到「易學」的思想影響極深。

《易經》的哲學思想是什麼？《易經》本是中國上古時代用來卜筮之用，至商、

---

<sup>200</sup> 《中國思想傳統的現代解釋》，頁 6。

<sup>201</sup> 同前註，頁 7~8。

<sup>202</sup> 林義正：《《周易》《春秋》的詮釋原理與應用》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2013，頁 275。

周時經文王整理註述，《易經》由原本用於卜筮，進入了「天人之際」的學術領域。綜研《易經》，《易經》論的是宇宙萬象、變化莫測、人生際遇，動止紛紜；講變、講動，《易經》的內涵即是教人「知變」、「適變」。《易經》的宗旨：「繫靜精微，易之教也。」《禮記，〈五經解〉》，《易經》不但有卜卦的技術知識，另一面也具有中國文化的哲學思想，是以筆者以《易經》作為哲學諮商的理論、技術、與知識而為之論述。

## 第一節 《易經》的理論

《易經》之名與內涵由何而來，秦、漢之後出現了對《易經》之名與內涵的「三易」之說的異同論說，秦、漢之後正統儒家學派的理論，根據《易緯乾鑿》的觀念認為易的內涵，包括三個意義；「簡易」、「變易」、「不易」，通稱「三易」。

### 1. 「簡易」(平易)：

因天地自然的法則，本來就是那樣簡樸而平易的。

### 2. 「變易」：

天地自然的萬事萬物以及人事，隨時在交互變化之中，永無休止。但這種變化的法則，卻有其必然的準則可循，並非亂變。

### 3. 「不易」：

天地自然的萬事萬物以及人事，雖然隨時隨地都在錯綜複雜、互為因果的變化之中，但所變化者是其現象，而能變化的卻本自不易，至為簡易。<sup>203</sup>

秦、漢之後的儒、道兩家學者通用的觀念，乃根據〈周禮大卜〉篇對於三易的涵義，是指上古以來直到周代初期之間的易經思想，約分為三個系統，即「連三易」、「歸藏易」以及「周易」。據說，伏羲時代的易學，是連山易，首先以「艮卦」開始，象徵「山之出雲，連綿不絕」。黃帝時代的易學，是「歸藏易」，首先以「坤卦」開始，象徵「萬物莫不歸藏其中。」意思是指人類的文化和文明，都是以大地為主，萬物皆生於地，終又歸藏於地。周代人文文化的開始，便是以現在流傳的周易為寶典，首先是從「乾」「坤」兩卦開始，表示天地之間，以及天人之際的學問。<sup>204</sup>唐、宋之後的易學另發展出另一「三易」之說，這是對舊有的三易做出的新解，新三易可說是秦、漢之後直到現代的易學內涵之範圍，其大要包含有「理、象、數」三個要點。「理」，類似於哲學思想範圍，探討宇宙人生形上、形下的「能變」、「所變」，與「不變」之原理。「象」，乃從現實世界萬有現象之中，尋求其變化的規則。「數」，由現象中形下的數理，演繹推詳它的變化過程，由此而知人事與萬物的前因與後果。反之，亦可由數理的歸納方法，了解形而上的原始之本能。<sup>205</sup>

綜合此新三易的三種新的內涵解釋，即可知「易理」之學，是屬於哲學性的。「象、數」之學，是屬於科學性的。完整的易學，其必須要由象、數科學的基礎而達到哲學的最高境界，它並非屬於存粹的思想哲學，只憑心、意識的思維觀念，便來類比推斷一切事物的。<sup>206</sup>

---

<sup>203</sup> 《周易今註今譯》，南懷瑾、徐芹庭，譯，新北市：臺灣商務，2016，頁 18。

<sup>204</sup> 《周易今註今譯》，頁 18~19。

<sup>205</sup> 同前註，頁 28。

<sup>206</sup> 同前註，頁 28。

## 第二節 《易經》的知識

要了解《易經》之前要先了解《易傳》，因《易傳》是解釋《易經》的。《易傳》就是《十翼》，《十翼》，《彖》、《象》、《文言》、《繫辭》、《說卦》、《序卦》、《雜卦》七種，分為十篇，《彖》、《象》、《繫辭》三傳各分為上下篇；其餘每傳一篇，此十篇《易傳》合稱十翼，其意思為可作為《易經》的羽翼，用以輔翼易學之用。易學與儒學的傳統中《易傳》的地位一直是居於關鍵性的地位十翼出於孔門，易傳成一套玄思，代表孔門義理，儒家的玄思須通過《易傳》了解。<sup>207</sup>歷來解周易之註述者必以《傳》解《經》，其無論為取象數或者是據義理的觀點、立論皆無法離開《易傳》，要了解《傳》與《經》二者之間的關係，必定要先清楚明白《易經》的內涵<sup>208</sup>。惟易經的學術思想根源，不能只偏重在儒理，古人謂象外無詞意即不能離開象與數，只偏重於儒理。<sup>209</sup>

《易傳》十篇乃為解說《易經》最早的作品，《易傳》解《經》，各有著不同的重點(1)《彖》傳，著重於六十四卦的卦名與卦辭，對卦象與卦辭加以解釋，並論斷其中的意義，故稱之為《彖》。(2)《象傳》，又分《大象》、《小象》；《大象》著重六十四卦的名義，《小象》著重三百八十四爻的爻辭，分別以卦象、爻象作為根據，故稱為《象》。《文言傳》特別著重《乾》、《坤》兩卦，此二卦為了解易道之關鍵是以對卦辭、爻辭加強闡釋與申論，踵事增華以「文說《乾》、《坤》」，故稱文言，李氏《集解》：「劉瓛曰：『依文而言其理，故曰《文言》。』」姚信曰：「《乾》《坤》為門戶，文說《乾》《坤》，六十二卦皆放焉。」。《繫辭傳》著重《周易》的一般性問題，如占筮的方法、《易經》的成書、以及易道的義蘊；此

---

<sup>207</sup> 《周易哲學演講錄》，台北：聯經，2003，頁3。

<sup>208</sup> 《易經》的內涵，參本文第六章第一節。

<sup>209</sup> 《周易今註今譯》，頁26。

之外亦對於一些重要的觀念與爻辭也有所詮釋。這些論述與詮釋的言辭，繫在《經》後，可供參考，所以稱為《繫辭》。《說卦傳》著重《乾》、《坤》、《震》、《巽》、《坎》、《離》、《艮》、《兌》這八個單卦的問題，討論八卦的性質與功能，又廣泛的記述八卦的卦象，全篇宗旨都在解說八卦，故稱為《說卦》。《序卦傳》著重六十四卦的排列次序，申說前後卦順序相聯的原因，故稱《序卦》。《雜卦傳》著重六十四卦的要義及特性，以兩卦為一組，用對比或連類的觀念來加以說明，組與組之間的次序，不按照《經》文的排列，大幅度更動的結果，顯得錯綜而多變化，故稱《雜卦》。<sup>210</sup>

### 第三節 《易》之道德形上學—智慧之言<sup>211</sup>(〈繫辭傳〉第四章)

易與天地準，故能彌綸天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。原始反終，故知死生之說。精氣為物，遊魂為變，是故知鬼神之情狀。與天地相似，故不違。知周乎萬物而道濟天下，故不過。旁行而不流，樂天知命，故不憂。安土敦乎仁，故能愛。範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知，故神无方而易无體。(〈繫辭·上傳〉第四章)

前言提到，要了解《易經》之前要先了解《易傳》，因《易傳》是解釋《易經》的，筆者分舉〈(繫辭傳)第四章〉、〈(坤·彖傳)〉為例說明：易與天地準故能彌綸天地之道，「準」當動詞用，意即以為標準效法之意，也有相應之意，與天地相應。<sup>212</sup>「易與天地準」是說明天地一切的變化，<sup>213</sup>易之道就是變化之道，<sup>214</sup>儒家即從〈(繫辭傳)第四章〉講道德的形上學。<sup>215</sup>天地之間一切的變化，對於

---

<sup>210</sup> 《易傳形成及其思想》，文津出版社，頁 1~2。

<sup>211</sup> 《周易哲學演講錄》，頁 85。

<sup>212</sup> 同前註，頁 81。

<sup>213</sup> 同前註，頁 84。

<sup>214</sup> 同前註，頁 81。

<sup>215</sup> 同前註，頁 84。

人類來說感知最大的變化就是生死之問題，生死之問題也就是幽明之問題，鬼神之問題最終亦歸化到幽明之問題。<sup>216</sup>「易理」天地定位，萬物始陳，乾坤相成，萬理畢具。皆因易理是乃效法天地，並與天地相準，所以它的知性可以彌綸天地之道，<sup>217</sup>易理寫盡了宇宙內所有的變化規則，而彌綸之道道出了易理之知性廣大(張惠：《易義別錄》：「彌、遍，綸、知也。」)。<sup>218</sup>「凡天地間之物，無非天地之道，故易能彌綸天地之道。彌如封彌之彌，糊合使無縫罅<sup>†</sup>；綸如綸絲之綸，自有條理。<sup>219</sup>

「仰以觀於天文俯以察於地理是故知幽明之故」：易理之所以能彌綸天地之道，是做《易》者能從天地自然的道理，去了解人生許多奧妙的現象，首先的第一步，就是觀天文、察地理「天文則有晝夜上下，地理則有南北高深。」<sup>220</sup>《易經》中，天道都是代表光明外現的，例如：「天下文明」(〈乾·文言〉)和「文明以健」(〈同人·彖辭〉)。地道則代表理趣內斂，例如：「黃中通理」(〈坤·文言〉)。之所能觀天文察地理，知天地相輔，也就知幽冥之相成了。<sup>221</sup>幽冥則釋有幽暗、光明、晝、夜、無形、有形等現象。<sup>222</sup>

「原始反終故知死生之說」：就事物本身分析，原其始，以反觀其終就能知道事物之終始本就不可分，人的生死也是如同這樣一貫的。<sup>223</sup>「莊子妻死，惠子弔之，莊子則方箕踞鼓盆而歌，惠子曰：與人居，長子老身，死不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎?莊子曰：不然，是其始死也，我獨何能無慨然!察其始而本無生，非徒無生也，而本無形，非徒無形也，而木無氣，雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與為春夏秋冬四時行也。人

---

<sup>216</sup> 同前註，頁 84。

<sup>217</sup> 《新譯易經繫辭傳解義》，台北：三民書局，2015，頁 23。

<sup>218</sup> 同前註，頁 23。

<sup>219</sup> 同前註，頁 23。

<sup>220</sup> 《周易二種·朱熹：《周易本義》》，台北：大安出版，2012，頁 237。

<sup>221</sup> 《新譯易經繫辭傳解義》，頁 24。

<sup>222</sup> 同前註，頁 24。

<sup>223</sup> 同前註，頁 24。

且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。」《莊子·至樂》，莊子描寫妻死之故事亦是原始反終最好之註腳之一例。<sup>224</sup>

「精氣為物遊魂為變是故知鬼神之情狀」：「陰精陽氣，聚而成物，神之伸也；魂游魄降，散而為變，鬼之歸也」<sup>225</sup>此句是就變化的現象來分析「精氣為物，遊魂為變」。這是把精和氣分為兩個元素，事實上此精似為形容氣之精。<sup>226</sup>精靈之氣凝聚而為萬物，精氣散則為遊魂，遊魂為變，而有物化之象。「正義曰云：精氣為物者，謂陰陽精靈之氣氤氳積聚而為萬物也。遊魂為變者，物既積聚，極者分散，將散之時，浮游精魂，去離物形，而為改變，則生變為死」，<sup>227</sup>朱子《周易本義·疏》，「精氣為物，遊魂為變」就是說明人物和鬼神皆為一氣之變化。精氣既然聚而為物，再向上的說至精之氣，不留物便為神。向下的說，精氣散而為遊魂，則生變為死，人變為鬼。因此了解了一氣變化的道理，便能了解神之為神，鬼之為鬼的道理。<sup>228</sup>

「與天地相似，故不違。知周乎萬物，而道濟天下，故不過。旁行而不流。樂天知命，故不憂。安土敦乎仁，故能愛。與天地相似故不違」：前段是說明易理的知性，本段為說明易理的功能。<sup>229</sup>易理的知性是貫通天地之道，而易理的功能自然是與天地的功能相似。<sup>230</sup>「法謂法則也。人不違地，乃得全安，法地也。地不違天，乃得全載，法天也。天不違道，乃得全覆，法道也。道不違自然，乃

---

<sup>224</sup> 同前註，頁 24。

<sup>225</sup> 〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯、〔宋〕朱熹：《周易二種》，〈周易本義〉，台北：大安出版，2012，頁 237。

<sup>226</sup> 《新譯易經繫辭傳解義》，頁 24。

<sup>227</sup> 同前註，頁 24。

<sup>228</sup> 同前註，頁 25。

<sup>229</sup> 同前註，頁 26。

<sup>230</sup> 同前註，頁 26。

得其性，法自然者也。在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。」<sup>231</sup>是以《易》的態度和精神依循天地之道的法則，不違天地之道之理之本。<sup>232</sup>

「知周乎萬物而道濟天下故不過」：「知周乎萬物者，天也，道濟天下者，地也，知且仁，則知而不過也」<sup>233</sup>本節講功能的重點，就在「道濟天下」這一句。單單有知是不夠的，因為即使能知幽冥、知生死、知鬼神、亦仍然只是偏向一邊，是以必須輔之以行，不過二字便是指出知周萬物後，如果不能道濟天下，則此知性便會太過於形而上化。是以陰陽要合、剛柔要合、知行要合，能和方能中和。

「旁行而不流」：「旁行者，行權之知也；守正之仁也。」《周易本義》朱子「旁之言溥也；《說文》：旁，溥也。旁行者，變動不居，周流六虛之謂也。」《經義述聞》王引之。若把旁行解做偏，旁行即是偏用之意。若就王惠言乃就道體而觀之，把旁字解做溥，旁行就是道的周流之意。兩者雖解者著眼之處不同，然其用意皆為一致。此本句之意是為接續上句道濟天下而來。道必然是要下降到現象界來，以道解決人生之問題，是以道就必須與萬物與萬物同，與萬物和。老子的「和光同塵」莊子的「與世俗處」皆是此義。道在落實實際現象的過程中，亦不可落於耽溺，耽溺於現象界之中。若是落於耽溺現象界則必會為物所役、與物同流。故「不流」二字就顯得相當重要。此句「不流」恰適與知周乎萬物而道濟天下故不過的「不過」二字互相對應。「不過」是謂不逾越，「不流」則是謂不耽溺同流。「君子和而不流」亦是本處不流二字之義之引申。「天行健，君子以自強不息」<sup>234</sup>。樂天道之健行不息，即能知人所稟於天命的生生不已。「既樂天理，而又知天命，故能無憂」《周易本易》朱子。孔子曰：「知者樂，仁者壽。」此仁者不憂之理也。

---

<sup>231</sup> [魏]王弼等：《老子四種》，臺北市：國立臺灣大學出版中心，2016，頁22。

<sup>232</sup> 《新譯易經繫辭傳解義》，頁26。

<sup>233</sup> 《周易二種》，頁238。

<sup>234</sup> 《周易》〈象辭·乾卦〉

「安土敦乎仁故能愛」：安土乃安於所置身之地，且又能取法於地。「天地之大德曰生，天地絪縕，萬物化醇，生之謂性。萬物之生意最可觀，此元者善之長也，斯所謂仁。」(程明道)儒家的仁字具有能生之意。「敦」意為敦厚，天之生德是大仁，而地助天生長，就是「敦乎仁」。仁者不憂，德以養生，故能博愛萬物。

「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知，神无方而易无體。範圍天地而不過」：「範，如鑄金之有模範；圍，匡郭也天地之化無窮，而聖人為之範圍，不使過於中道。」「範」以天地的精神為準則，「圍」以天地變化的規則圍歸納的原則。以天地之道為範圍，而沒有一點過甚之患。

「曲成萬物而不遺」：「其次致曲，曲能有誠，誠能則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化，唯天下至誠為能化。」《中庸·致曲》又「聖人常善救人，故無棄人，常善救物，故無棄物。」《老子·第 27 章》「既以與人，己愈有；既以與人，己愈多。天之道，利而不害；聖人之道，為而不爭」<sup>235</sup>去掉了人為主觀的作法，萬物皆依順各自的本性發展。萬物皆能各盡其生，各抒其長，而無一絲一毫被遺漏。

「通乎晝夜之道而知」：「範圍天地舉其大，曲成萬物舉其細，通乎晝夜舉其流行。」《周易集解纂》通乎道之流行則陰陽消息，往復平陂，一以貫之矣！故曰通乎晝夜之道而知。

故神無方而易无體：「神」字只見於〈彖傳〉〈文言〉〈繫辭傳〉〈說卦〉歸納其有三種性質：一是為一般觀念中的神靈之意，例：「與鬼神合其吉凶」(〈乾·

---

<sup>235</sup> 《老子》〈第 81 章〉

文言〉)。二係指宇宙變化背後的主體，如「神也者，妙萬物而為言也」<sup>236</sup>。三指知來的妙用，「神以知來」(〈繫辭上傳〉第十章)。神是陰陽莫測，自然是不落方位之中亦不偏於某一義理。孟子曰：「聖不可知之為神。」神雖無方，不落行跡，但其作用上仍有理數可為依循。乃因其大用，皆表現在自然的變化當中。是以我們若從自然的變化當中窮研理數，亦能知神其所為。「知變化之道者，其知神之所為乎」<sup>237</sup>故此變化之道即是「易」。

「易无體」體乃指形體。言自然變化往往會拘執在其形體之上，如此便無法明白易理，亦無法自易理之中從而知神。故說神无方、易无體，皆是要吾人不可拘於形跡。「凡无方无體，各有二義，一者，神不見其處所云為，是无方也；二則周遊運動，不常一處，亦是无方也。无體者，一是自然之變，而不知變之所由，是无形體也，二則隨變而往，无定在一體，亦是无體也。」

中國人的智慧，是《易經》的智慧，依現實的人生來說它不講生死，它是個終始的問題。<sup>238</sup>儒家認為終始的過程是人生的一個成德的過程「君子曰終，小人曰死。」有始有終的過程就是一個成德的過程，這個成德的過程就是一個「價值過程。」<sup>239</sup>

#### 第四節 易經的道德實踐

至哉坤元，萬物資生，乃順承天。坤厚載物，德合无疆。含弘光大，品物咸亨。牝馬地類，行地无疆，柔順利貞，君子攸行。先迷失道，後順得常。西

---

<sup>236</sup> 〈說卦傳·第六章〉

<sup>237</sup> 〈繫辭上傳·第九章〉

<sup>238</sup> 《周易演講錄》，頁 83。

<sup>239</sup> 同前註，頁 83。

南得朋，乃與類行。東北喪朋，乃終有慶。安貞之吉，應地无疆。(〈坤·彖傳〉)

萬物盡其本性完成自我的過程中，種種蓄積、順承的功能都屬於坤元的作用。<sup>240</sup>《彖傳》皆是用「柔順」來描述坤的卦德，〈坤·彖傳〉就是用坤厚載物、含弘光大的地德及柔順而行地无疆的牝馬之德來描述坤元。<sup>241</sup>坤元的作用，乃在使萬物蓄積富厚，富厚的蓄積並非是雜亂的僵硬的，而是有所簡別也有所融通的，而簡別、融通的指歸，則在順成乾元的創生功能，使萬物調適暢達的完成自我。<sup>242</sup>

易經的哲學就是終始哲學，重視一個「終始的哲學」。<sup>243</sup>中國講「誠者物之終始，不誠無物」(《中庸》)，中國說的「終成」與西方說的「最後之因」其意思是相同的。<sup>244</sup>按亞里斯多德的四因：質料因、形式因、動力因、目的因的說法，任何的東西皆是通過一個成為過程而完成，完成過程是一個總攝的說法。<sup>245</sup>亞里斯多德的「目的因」、「動力因」，就如同《中庸》、《易傳》的「終」、「成」。目的因的因是向前看，之所以能向前看，能達到目的，後面必然有著一個力量，這個力量就是動力因。是以動力因是從後面看。<sup>246</sup>而《中庸》、《易傳》講的生成始終，終對著始講，成往後推，對著生講。終落在「利貞」，見終就見成，也就是亞里斯多德所說的目的因、動力因的意思。<sup>247</sup>《易經》的「道德的形而上學」也就是在〈坤·彖傳〉中表現出來，〈坤·彖傳〉曰：「哉!坤元，萬物資生」萬物憑賴坤元

---

<sup>240</sup> 《易傳之形成及其思想》，頁 93。

<sup>241</sup> 同前註，頁 93。

<sup>242</sup> 同前註，頁 93。

<sup>243</sup> 《周易哲學演講錄》，頁 47。

<sup>244</sup> 同前註，頁 47。

<sup>245</sup> 同前註，頁 47。

<sup>246</sup> 同前註，頁 49。

<sup>247</sup> 同前註，頁 49。

有其生，生就涵著其後的成。生就是存在，它生，它就存在，這就是《易經》的「道德的形而上學」。<sup>248</sup>第三節 易經的技術知識—卦爻辭的哲學

原始之《易經》本係為占卜之書，卦爻辭只說如何的去趨吉避凶，並未說明原因和其道理，例如；乾卦，乾卦的卦辭只有「元、亨、利、貞」四字。如果只單純的用占卜的觀點去理解，只能得知這是一個吉占的訊息，但在「十翼·彖辭」中對「元亨利貞」四字的解釋就將乾卦卦辭背後的天道思想透顯了出來。<sup>249</sup>大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流形。大明終始，六位時成。時乘六龍以御天。乾道變化，各正性命。保合太和，乃利貞。首出庶務，萬國咸寧，〈乾·彖辭〉。元者，善之長也；亨者，嘉之會也；利者，義之和也；貞者，事之幹也。君子體仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事。君子行此四德者；故曰：元亨利貞」元之德是一種永遠創生，奮發為善的智慧。亨之德是一種知天達命，善於處世的智慧。利之德是一種以大利為利，利萬物的行為。貞之德是一種堅守原則，忠貞不屈的節操。「元亨利貞」四字，充滿在《易經》的卦辭裏。十翼的作者，用元亨利貞很簡要的勾畫出了《易經》的天道思想。〈十翼〉也以四德來解釋元亨利貞這種寄天道於人道的轉變。例如《易經》〈大象傳〉中的卦象即在說明德性的修養，在說明德性的修養即有很明顯的表現。(乾)「象曰：天行健，君子以自強不息」。(坤)「象曰：地勢坤，君子以厚德載物」。(屯)「象曰：雲雷屯，君子以經綸」。(蒙)「象曰：山下出泉，蒙，君子以果行育德」。

《十翼》的作者之所以在全部講變動的易理上，又按上了無思無為，寂然不動的本體，就是要我們去掉利欲私心，而還歸於至誠之道。易，無思也，無為也。寂然不動，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能與此。(〈繫辭傳〉第十章)。乾卦的卦辭提供我們對形而上以及人文的哲學思辨，而乾卦的爻辭則可提

---

<sup>248</sup> 同前註，頁 49。

<sup>249</sup> 《易經繫辭傳解義》，頁 8~9。

供技術知識的運用，乾卦的六爻分別為；初九；潛龍勿用。九二；見龍在田，利見大人。九三；君子終日乾乾，夕惕若；厲，無咎。九四；或躍在淵，無咎。九五；飛龍在天，利見大人。上九；亢龍有悔。

## 第五節卦爻辭實務案例

筆者以上九，亢龍有悔為例；台灣民間特殊之信仰文化背景，存在一種特別的角色，廣泛的通靈者(乩童、扶轎、扶鸞、筆生)，擔任相關工作者似乎也擔任了心理諮商者的角色，台灣民眾多數一定或多或少有前往廟宇或私人宮廟詢問家庭、事業、感情等問題經驗。某些人在過程中得到了心靈上的撫慰而釋懷。在筆者服務廟宇工作期間，曾經為來廟中尋求幫助的信眾以《易經》為其卜卦。這個案例是；這位信眾是筆者的好友也是筆者服務的廟宇信眾，因其母親過往後在台北市某區留有數筆不動產，原告本已做完遺產分割協議，協議目前大哥所居住之房子由大哥賣出後，各別分予新台幣原告等人，於是在大哥要求下前往大哥熟識之代書處簽遺產分割協議書。未料遺產分割協議書簽完後，大哥遲遲不將協議內容履行一直藉口拖延。於是委請筆者擔任告訴代理人訴請司法進行履約請求，請求事項為確認契約無效之請求，告訴請求如果成立，原先所簽立之遺產分割協議書將是無效並且撤銷回復原狀，意即回復到未簽訂遺產分割協議之狀態，其母親遺留之遺產將會是各按平均分配，如此一來這位信眾將分得上億元的遺產，而非原先協議之二百萬元。

如此龐大的金額不免得失心就會變得很重，於是乎就希望能透過一些方式想要得知訴訟是否可勝訴，筆者的好友於是請我為此事卜了一卦，占得乾卦變爻上九。象辭：「亢龍有悔，盈不可久也。」此卦若只看卦辭，得「元、亨、利、貞」四字是相當吉利的一卦，但變爻在上九「上九曰：『亢龍有悔』，何謂也？子曰：『貴而無位，高而無民，賢人在下位而无輔，是以動而有悔也。』」〈乾卦·文言傳〉

筆者，為好友解釋道：推卦乃由卦的最底下的爻往上推，龍是要飛天的，要翱翔於天際，占得此卦表示龍飛到了最高處有所懊悔。若問時運，滿而招損；退而自省。問財運，過盈則會有虧。若是這樣看來訴訟之事可能前面進展順利，但到了最後可能會後悔。筆者的好友回去與她先生說了此事，但她先生認為卜卦之事屬於玄虛之事不能相信，堅持告訴。

筆者接下案件後，詢問案情才知道原來原告二哥患有中度精神障礙二十多年，應屬無行為能力之人，無行為能力之人在無監護人輔助之下所為之契約行為皆屬無效，這因素也就是筆者好友的先生認為可勝訴的理由，而筆者好友的先生也有先去請教其他律師的法律意見，所以非常的有信心的堅持提出告訴。筆者在了解了簡單的案情之後也認為此訴訟案件應該勝訴機率很高，於是將案件交予筆者合作的律師承接案件，在此過程中亦有幾個情況使得筆者對案件勝訴機率有恨大的信心，1.原告的二哥患有中度精神障礙。2.原告的兄長不願意自掏腰包先繳清遺產稅(二人的遺產稅計後應繳納一百多萬元)，按相關法律規定以及民國 56 年最高法院民事庭對分割遺產之決議，未繳清遺產稅前不得分割遺產；按此，原告原先簽立之遺產分割協議應屬效力未定。3.原告大哥於遺產分割協議書約定之事項未依約履行，按民法契約相關規定原告可主張請求履行或撤銷契約。在進行訴訟期間，原告大哥約定出售的不動產標的物係位於台北市某區之兩間連棟透天店面，當時出租於某間台灣大品牌的房屋仲介公司作為營業據點，筆者據上述相關法律規定向這間房屋仲介公司請求停止支付原告大哥房屋租賃使用租金並按不動產共有人人數支付房屋租賃使用租金予各共有人，房屋仲介公司的店長請了總公司的律師法務出面了解情況，在了解後與我方協商請求我方答應繼續讓公司能承租使用，公司方面會按照法律規定支付房屋租賃使用租金給各共有人。而在繫屬案件之法院承審法官亦較支持原告所主張之理由。

渠料，案件進行一年多後原承審法官因職務關係調離，換了另一法官承審，新的承審法官之法律見解較主張協議書既然已經簽立，即屬有效。而在此期間，原告私下與原告大哥另達成協議，只要原告同意先向郵局提領原告母親遺留之現金遺產繳交對造的遺產稅，親人之間有何不能商量的，相關遺產重新協議。原告顧及親情於是同意要求，待繳稅後原告似乎察覺不妥，打了電話告知筆者此情況，筆者即說明此舉風險太大，在法律上原告已為對造開啟了大門，我方敗訴的機率提高，況且萬一對造又未履行新的協議呢，看似原本勝訴機率很告的案件，在此過程中種種的情形也似乎讓人充滿著信心，未料後續情況急轉直下，案件後來敗訴。此情況果真應驗了當時筆者為其所卜的卦。

此案例不為探討卦象是否準確，筆者於訴訟確定結果之後，以此卦的卦辭哲學意義和筆者的好友討論，上九：是指乾卦第六爻的爻位而言。上，就是至高無上的意思，乾卦第六爻上九，象徵處在高亢極點的龍，必有悔悶的後果。乾卦的變化，由初爻開始，一爻一爻的演進，到了九六爻，也就是最高、最末，以位至極點，再無更高的位置可佔，孤高在上，猶如一條稱雲的龍，它昇到了最亢、最乾淨的地方，四顧茫然，既再無上進的位置，又不能下降，是以反而有憂鬱悔悶的情況，在物理上而言，便將有物極必反的作用。在人事上而言，便將有樂極生悲的現象，因為；位居極點，悔吝必生，此是必然的趨勢。<sup>250</sup>

易經的卦辭有著獨特的哲學，它的哲學涵義有要人理解凡是不能過盡，並且從宇宙(天道)到世間無一不是在變化當中，隨時在變，無一刻是固定的。卜到一個吉卦，不代表就一定是好事，例如；乾卦初爻；「初九，潛龍<sup>251</sup>勿用」是《易經》八八六十四卦的首卦，初爻按理而言應該是最好的卦爻最好的開始。但，如果是最好的開始，為何乾卦要在一開始的爻辭就用了「勿用」一詞。勿用在《易

---

<sup>250</sup> 《周易今註今譯》，頁 10。

<sup>251</sup> 同前註，頁 2。

《易》乾卦初爻有兩重的涵義，一是、天地間萬事萬物的開始根源，當其所處的狀態是潛伏隱藏之時，無法看出也無法表現出它的功用與成效。二、對指本卦或者本身而言，一個潛伏未經發生動向的事物，它猶如龍的隱藏蟄伏其功用與其效果則永遠存在於未可知也不可量的價值之中，是以勿用二字，含有勸勉不可用之意。<sup>252</sup>《老子》第五十八章「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏」此也亦是《易經》的概念。

## 第六節 卜筮《易》與學術《易》之差異之別——以德解《易》

解《易》亦不能單純的從卦爻辭去解，尤其卦象必須詮釋，孔子著繫辭就是詮釋。孔子詮釋《周易》之目的乃在於欲成就其君子之德業，是以，對於《周易》之卦爻辭之理解即不能停留在對具體人、事、物諸現象的事實描述上，亦不能拘泥於卦爻辭本義的理解上。<sup>253</sup>然，孔子所著之〈繫辭傳〉以釋《周易》是否亦如高亨解《周易》一般的解《易》。高亨：「以余觀之，凡云「元亨利貞」者，「元亨」為句，「利貞」為句，「利貞」非承「元亨」而言也。綜計周易卦辭、爻辭中有元亨利貞四字者凡一百八十八條。元皆大義，亨皆享祀之享，利皆利益之利，貞為貞卜之貞，殆無疑義。而文言、左傳妄以四德釋之，千載學者為其所蔽，至周易古經之初旨晦翳不明，甚可慨也」。<sup>254</sup>從今本〈文言傳〉觀之；孔子說卦係是本著春秋以來之德行來解《易》，也就是以德釋《易》。<sup>255</sup>

《左傳·襄公九年》記載，史為穆姜得〈艮〉之八，並謂：「艮之隨，隨其出，君必速出」。惟；穆姜之解讀：亡，是於《周易》曰：「隨，元亨利貞，無咎。」

---

<sup>252</sup> 同前註，頁 4。

<sup>253</sup> 《《周易》《春秋》的詮釋原理與應用》，頁 128。

<sup>254</sup> 同前註，頁 129。

<sup>255</sup> 同前註，頁 130。

元，體之長也，亨，嘉之會也，利，義之合也，貞，事之幹也；體仁足以長人，嘉德足以合禮，利物足以合義，貞固足以幹事；然故不可誣也，是以雖「隨，無咎」，今我婦人而與於亂，固在下位，而有不仁，不可謂元，不靖國家，不可謂亨，作而害身，不可謂利，棄位而姤，不可謂貞，有四德者，隨而無咎，我皆無之，豈隨也哉，我則取惡，能無咎乎，必死於此，弗得出矣。<sup>256</sup>上述之引文即可看出穆姜對於「元亨利貞」四字之解，全係由「四德」的角度去作出詮釋。蓋穆姜由此四德而解元亨利貞已然高出於「史」的層次，「史」是依筮數定命，若只依卦名示意單看君必速出，「速出」之意只能得出卦意「快速離開，即可無究」。然，穆姜認為占易主須當以元亨利貞之德作為「無究」之前提，若占易主無以元亨利貞之德作為前提，無此之德，則不能無究。<sup>257</sup>而孔子對「元亨利貞」四字之解釋，自可論證係自春秋以來之承襲。此對《易》之詮釋的方向即是以德解《易》：

元者，善之長也，亨者，嘉之會也，力者，義之和也，貞者，事之幹也。君子體仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事。君子行此四德，故曰：乾，元亨利貞。〈乾·文言〉

孔子於〈文言傳〉之述，更可看出孔子在穆姜之後更是進一步的闡釋，「數不達於德」的史的層次。<sup>258</sup>穆姜係先於孔子出生前十四年(546B.C.)即已提出對德行之詮釋，<sup>259</sup>孔子後於穆姜說明四德足以明，以德解《易》之論，先於孔子，非為孔子後解蓋高亨批判《左傳》、《文言》之四德之說，乃是以回歸占筮《易》之本義而為批判，以《周易》文本論之《周易》，未有加以詮釋文本，蓋穆姜及孔子則非，<sup>260</sup>卜筮《易》與學術《易》之差異之別，如此對比其差異之別即可由此知之。<sup>261</sup>張之銳云：「夫《易象》哲理的也。《春秋》，歷史的也。二經之性質似不

---

<sup>256</sup> 同前註，頁 129。

<sup>257</sup> 同前註，頁 130。

<sup>258</sup> 同前註，頁 130。

<sup>259</sup> 同前註，頁 130。

<sup>260</sup> 同前註，頁 129。

<sup>261</sup> 同前註，頁 130。

可同日而矣，然孔子之作《春秋》原以哲理之眼光斷壓歷史之行事，故《春秋》開端以元統天，即《易象》之天元統天也。春者陽和布，令出於震，即《易象》所謂亨也。王者兼三才而變通之，以美利利天下，即，《易象》所謂利也。正月即位而居大正，即《易象》所謂貞也。」<sup>262</sup>。是以穆姜與孔子的詮釋之舉已然為《易》自原始的巫辭化為哲理之德言，<sup>263</sup>而儒學將易學化為是創造性的人文主義具有普世的性格。



---

<sup>262</sup> 同前註，頁 29。

<sup>263</sup> 同前註，頁 128。

## 第六章《易經》作為哲學諮商本土化理論方法—中國式精神治療學

中國哲學史有多少個年代，發自於何時，由何可探知。依哲學家馮友蘭之說法，中國哲學史可分成為二個時代：一、自孔子至淮南子是為子學時代，此一時代不過四百年<sup>264</sup>，二、自漢代董仲舒至清代康有為則是為經學時代，此一時代則及於二千餘年，若依徐復觀之說，則可溯及於周公是為發端，如此可說中國之經學史幾可與中國哲學史相終始，筆者以為甚至可以如此的說中國的經學史就是中國哲學史的思想表現。<sup>265</sup>先探述中國哲學史發端於何時，筆者以為及其重要，理由是；如此即可較為理解形成中國的文化價值系統為何，假設經學的文化思想是形成孕育中國文化，<sup>266</sup>是否可更進一步的說中國文化裏的民族文化的價值系統，日常生活及形上的觀念對中國人而言是密不可分的，探述價值的來源問題，及價值世界和實際世界之間的關係問題，這兩個問題是一事的兩面，也是中西文化異同所必須涉及的關鍵問題。<sup>267</sup>

與西方二分式的思維傳統不同，中國思想有非常濃厚的重實際的傾向。<sup>268</sup>例如：《春秋》「上本天道，中用王法，而下理人情」，至於中西方文化於最初時，對於價值具有超越的源頭，價值具有超越的源頭這一觀點，中西方似乎並無不同。<sup>269</sup>中國的文化特點是「人文精神」，但不能錯認為中國人文精神僅是一切始於人、終於人的世俗精神而已。<sup>270</sup>唯，若是自超越源頭與人世間的關係來看，中西方的

---

<sup>264</sup> 《《周易》《春秋》的詮釋原理與應用》，頁 1。

<sup>265</sup> 同前註，頁 1。

<sup>266</sup> 同前註頁 1。

<sup>267</sup> 《中國思想傳統的現代詮釋》，頁 7。

<sup>268</sup> 同前註，頁 7。

<sup>269</sup> 同前註，頁 8。

<sup>270</sup> 同前註，頁 8。

差異就相當的明顯有著不同之處。莊子曰：「六和之外，聖人存而不論」，中國文化對超越的源頭只作肯定而不去窮究到底，從「夫子之言性與天道不可得而聞」也可證明此一思想。<sup>271</sup>然而，西方對超越源頭的觀念卻相當迥然不同，西方對價值源頭的超越世界，其認為是永恆不變與完美的真實世界，也就是本體的世界。亞里斯多德的「最後之因」或「最先的動因」與柏拉圖的「理型說」，都推向上帝，一個至善的上帝，認為其是一切價值的共同來源。<sup>272</sup>及此可知，在西方哲學觀念上「本體界」與「現象界」是區分開來的，西方超越世界外在於人。<sup>273</sup>而傳統的中國的思想則是「相互交涉」，離中有合、合中有離。<sup>274</sup>中國的超越世界沒有走上如同西方的外在化、具體化、形式化的途徑，中國超越世界是內在於人。中國文化的人文精神其追求價值之源的努力是向內而非向上向外的。<sup>275</sup>

### 第一節 《易傳》作為哲學諮商本土化之理論

筆者選擇以《易傳》作為論述哲學諮商本土化的理論方法，其乃因《易傳》之特點乃是對存有作價值的解釋，非是對價值作存有論的解釋，<sup>276</sup>《易傳》是以道德主體為中心的思想，從《易傳》言「窮神知化」、「窮理、盡興、至命」、「敬以直內，義以方外」，即可了解《易傳》的中心思想即是以道德為主體。<sup>277</sup>《易傳》之發展要順由孔子的「仁」、孟子的「心」、「性」，向存在方面伸展，經過此一步的伸展，道德界與存在界遂通而為一：講道德有其形上之根據，而形上學依然是基於於道德的。<sup>278</sup>「易經」原是上古的卜筮之術，至商、周時期，經文王的

---

<sup>271</sup> 同前註，頁 8。

<sup>272</sup> 同前註，頁 9。

<sup>273</sup> 同前註，頁 10。

<sup>274</sup> 同前註，頁 10。

<sup>275</sup> 同前註，頁 11。

<sup>276</sup> 蔡仁厚：《中國哲學史上冊》，台北：臺灣學生書局，2009，頁 239。

<sup>277</sup> 同前註，頁 239。

<sup>278</sup> 同前註，頁 240。

整理和註述，「易經」擴展了思想。由單純的卜筮之術，進入了天人之際的哲學思想的學術，中國的人文文化的奠基可說是由《周易》一書起始。後再經孔子的研究與傳述，同時亦散為諸子百家的思想泉源。<sup>279</sup>

筆者以為哲學諮商可以處理的不單單只是人們日常生活遭遇到的難題與困境，哲學諮商應該亦須探討到形而上的問題，探討形而上的問題其理由在於形而上的問題是影響一個民族的文化以及價值觀的總關鍵，文化與價值觀累成的經驗亦是影響屬於那個在地文化裏的人們的觀念。若是研究哲學諮商作為中國文化包含臺灣甚至是所謂的華人社會的哲學諮商本土化研究，不從《易經》開始則無法順理的去理解中國文化的思想亦無法貼近華人的思想觀念與經驗。畢竟無論其自春秋、戰國時期之儒、道、墨到諸子百家，甚至唐、宋之後之儒、釋、道諸家之學術思想理論不自易經探研，是無法窺探其中國文化之面目。<sup>280</sup>本文在此討論到中、西方對於超越世界的價值觀念簡略的稍作比較，並非爭執孰優孰劣。而是論述中、西方之文化觀念的不同，如此的不同處，必然是影響著人們的觀念。哲學諮商本土化若是無法深入體解在地的文化思想，也必然是落於偏頗。本文簡略的論述了中國的文化思想，也論述到中、西方在文化的觀念之不同。其主要之目的，乃在於突顯在如此的觀念不同處之下，源於西方的哲學諮商如何連結到東方的中國及到同屬中國文化的臺灣再到華人社會使其作為一個有效的諮商理論方法。畢竟中國文化中未如西方的心理學、心理治療、精神醫學、哲學建構起完整的系統化理論。

---

<sup>279</sup> 同前註，頁 17。

<sup>280</sup> 《周易今註今譯》，頁 17。

## 第二節《易·〈象傳〉》與意義治療學之銜合—以〈坤·象傳〉〈乾·象傳〉

### 為例

筆者以為心理治療學派中的意義治療學派以及多元文化諮商可以為哲學諮商之借鏡師法，但其仍需與之作出區隔，否則哲學諮商將失去哲學的本質，批判、反省、思考。失去反省、批判、思考，縱而研究探討現象的發生，亦不過是一個觀察者，從觀察現象到反省、批判、思考現象的適當性與否進而詮釋修正文本和現象的解讀及意義，筆者認為此是哲學諮商的理路與進路。沒有一個理論及方法可說是唯一的真理，對於需要的解決的問題，沒有最正確的方法，只有最適合的方法。科學的研究上，沒有最好的方法，只有最適當的方法。研究方法是否適當，端賴視其是否能配合問題的性質與研究目的而為定之。<sup>281</sup>

意義治療法何以適合哲學諮商師法借鏡，意義治療學雖是西方文化的產物，但它與東方尤其是中國的人生觀察、人性論、哲學智慧等很有銜接融通之處。<sup>282</sup>意義治療學其最獨特的一點是，肯定實存的態度為一種精神價值，有其人生的深刻意義，從高度精神性或宗教性的觀點去看，態度價值還要高於體驗價值，<sup>283</sup>其就人生意義而言，體驗價值又常比創造性價值更具有深度。<sup>284</sup>實存的自由意志，乃是不斷探索人生意義的意志，<sup>285</sup>這是單獨實存的抉擇之事，進行實存分析的意義治療專家，不能也不應為當事者決定如何抉擇。<sup>286</sup>意義治療學的此一觀點如同哲學諮商的觀點，哲學諮商：哲學諮商就像是幫助人們為自己思考的草根運動，不替倫理兩難議題提供解答。<sup>287</sup>哲學諮商的運用方式是透過哲學家的幫助，協助

---

<sup>281</sup> 《現代心理學》，頁 28。

<sup>282</sup> 傅偉勳：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，新北：正中書局，2012，頁 217。

<sup>283</sup> 同前註，頁 215。

<sup>284</sup> 同前註，頁 214。

<sup>285</sup> 同前註，頁 212。

<sup>286</sup> 同前註，頁 214。

<sup>287</sup> 《哲學診治》，頁 35。

被諮商者對問題的情境或問題進行哲學推理。<sup>288</sup>筆者以為，哲學諮商應該更精準的做法是，藉由哲學家的幫助，提供適合被諮商者的哲學文本或者概念，協助被諮商者進行哲學推理以及教育，以協助被諮商者對問題的認知和釐清。也可以更精確的說，從事哲學諮商工作者因應在地的需求，只要是具有哲學之意義的事物或者觀念，都是可以協助被諮商者，不必然必須一定要是哲學家，

美國目前流行的一般精神治療(或不如說是心理治療)，幾乎千篇一律只顧及到如何治癒日常生活中，由於失業、孤獨、性冷感、家庭失和、人際關係的失調等所引起的心理病症，而對死亡問題、人生意義問題、宗教解脫或救濟等精神高層次的課題敬而遠之，規避不談。在諸多的心理治療學派之中，意義治療學是個例外。<sup>289</sup>以人生意義問題為例，意義治療學傅朗克在其著作《醫師與靈魂》中說：「實存分析教導人們，把人生看成一種課題任務(life is a task)」，<sup>290</sup>傅克朗又說過：「人生是一種課題任務或使命」的實存意義觀，人生為一種任務或使命的最高而最可貴的價值，即不外是實存的態度本身，每一個人對於生死問題所取的實存本然性態度，乃是決定做為萬物之靈何適何從、求生求死的根本關鍵。<sup>291</sup>傅朗克的觀念十分契合《易傳》；〈坤·彖傳〉〈乾·彖傳〉。〈坤·彖傳〉曰：「至哉坤元，萬物資生」萬物皆憑賴坤元有其生，生就涵著其後的成。生就是存在，它生，它就存在著。這是孔門的義理，是道德的形而上學。<sup>292</sup>〈乾·彖傳〉講「大哉乾元，萬物資始」是開始他的存在，代表創造原則。<sup>293</sup>《易傳》講，乾元代表始，始代表創造，始就是開始有其存在。開始有其存在，落實了就要有一個具體的東西來

---

<sup>288</sup> 同前註，頁 35。

<sup>289</sup> 《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，頁 207。

<sup>290</sup> 同前註，215。

<sup>291</sup> 同前註，頁 215。

<sup>292</sup> 《周易哲學演講錄》，頁 49。

<sup>293</sup> 同前註，頁 49。

完成它，完成它就是終。乾坤之理，就是創生原則與終成原則，創造必然涵著有所成，有所成的創造才不至於陷入虛無主義。<sup>294</sup>

傅朗克認為：人生之樂不是人生意義的原由，而是人生意義的道理發現之後，自然帶來的歸結。<sup>295</sup>然而，什麼是人生意義的發現，也就是什麼是人生的課題任務或使命。意義治療學原是(生命存在低層次的)心理分析與(高層次的)實存分析之理論的結合，<sup>296</sup>在意義治療學的基本理論中對人生的意義(meaning of life)之定義是可分為兩個層次：1.世俗世間層次的人生意義 2.高度精神性或宗教性層次的終極意義。<sup>297</sup>在世俗世間層次上的人生意義的定義是謂：人間世的生命歷程當中，足以構成精神支柱的種種真善美價值取向與內涵。<sup>298</sup>在人性的高層次上傳朗克肯定人有突破內外種種的限制決定，而發揮出自由意志的精神力量。也就是說人有超越突破心理層面的實存意義的精神自由，能在人生的緊要關頭(如生死交關的極限境況，道德行為的抉擇等)顯現出來；隨著自由意志的顯現，同時就有人的責任，自由與責任乃是一體兩面，不能分開。<sup>299</sup>實存的自由意志，乃是不斷探索人生意義的意志，任何強調宗教、道德等生命價值的人性論，基本上都必須堅持自由意志論的立場，否則所有個人實踐只會變的紙上談兵，毫無意義可言。<sup>300</sup>按，《易經》之概念；人的一生乃是始與終的過程，而不是一個生和死的過程，人的一生過程中是一個成德的過程。君子的道德修養就是法坤就是成德，中國文化的綱領就是尊乾而法坤，君子變化氣質，做道德修養總要以厚德載物為其標準。<sup>301</sup>一切東西都有目的，而人是最後目的，人的目的是最高善(圓善)，是以人是為圓

---

<sup>294</sup> 同前註，頁 50。

<sup>295</sup> 《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，頁 215。

<sup>296</sup> 同前註，頁 212。

<sup>297</sup> 同前註，頁 213。

<sup>298</sup> 同前註，頁 213。

<sup>299</sup> 同前註，頁 213。

<sup>300</sup> 同前註，頁 213。

<sup>301</sup> 《周易哲學演講錄》，頁 50。

善而為存在的。<sup>302</sup>是以易傳對人生的意義之觀念可說是與傅克朗的意義治療學的觀念是不謀而合，並能有相互融通之處。

### 第三節 哲學諮商與多元文化諮商之接合

歐美的諮商專業是一種單一的諮商文化，蘊含特定白人中產階級的文化價值，不同的文化族群並不共享這樣的文化價值，如果諮商師沒有多元文化敏感度與多元文化的認識，很容易在諮商中把單一的文化價值強加在多元文化案主身上，造成文化壓迫。<sup>303</sup>臺灣諮商學習者在全盤吸收西方的諮商理論方法時，必須去面對與思考臺灣社會文化與歐美白人文化差異，以發展出適合臺灣社會文化的諮商理論與方法。臺灣的多元文化諮商教育因著與西方社會及國情的不同，無法複製西方的多元文化諮商教育訓練，也必須去建構合宜臺灣社會的多元文化諮商教育訓練內容。<sup>304</sup>當前華人社會，無論是助人工作或醫療專業，都普遍的走向目標取向、工具理性，以及力求實證、索取速解的專業發展。故而所謂的專業，似乎已經變成一門窄化的行業；相較於傳統社會文化交互關聯的人際網絡(甚至人與超自然界之間)，助人專業彷彿變成頭痛醫頭、腳痛醫腳的鋸箭療法，嚴重缺乏信仰根基及人文思想深度，臺灣人文及社會科學也因為不再做為面對人類生活苦痛的立足點，而出現嚴重的孤立與空虛化的危險。<sup>305</sup>

而相對華人社會的歐美社會對此問題是否有著與華人社會的不同之處，一般以歐美心理學為基礎的諮商與臨床心理學，比較重視的是個人(individual)內在認知與心理動力的歷程探討，以及其臨床介入後心理層面的療效機制，且充其量只

---

<sup>302</sup> 牟宗三：《周易哲學演講錄》，台北市：聯經出版，2003 頁 53。

<sup>303</sup> 《多元文化諮商在臺灣》，頁 13。

<sup>304</sup> 同前註，頁 13。

<sup>305</sup> 同前註頁 215。

是從個人層次擴及人際之間(或者個人與群體之間)層次而已。<sup>306</sup>以民俗/宗教療法為例；民俗/宗教療法之療效發生的機制，其成功的關鍵因素即在於醫療者/巫者(healer)與病人/患者(patient)分享著共同的宇宙觀(或世界觀)。<sup>307</sup>倡導多元典範，承認這些療法的存在性外，以科學的態度來釐清這些療法的有效性之社會與文化意涵，以及它的侷限性。<sup>308</sup>筆者以為，必須先承認了這些療法的存在後，方以科學的態度來釐清這些療法的有效性之社會與文化意涵，及其侷限性，方有其意義。理由是；如果承認這些療法存在性的同時，以科學性科學的態度來釐清這些療法的有效性之社會與文化意涵，以及它的侷限性，所謂的科學得出的結果並不會使得這些療法得到正面的評價，此點即是筆者在本文第一章論述心理治療的矛盾，提及的心理治療的研究主題及研究方法如果不對必然是產生矛盾。

以求助民俗/宗教療法的求助者常見的問題—疾病為例；疾病的認識概念是什麼。筆者曾在所服務的廟宇內，碰到一件實務案例。這位信眾前來尋求神明的幫助，希望獲的他面臨到的疾病發生是何原因，其症狀有、幻聽幻覺，不安、夜不安眠。此位信眾說，之前已在精神科診所就醫兩年，未有好轉，他認為是受到邪靈入侵體內而造成他的疾病，在他自身的認知，他不認為他的疾病是因心理或生理發生問題而造成的因素。疾病並非僅是人生理上的病痛，它涉及人所處之文化傳統的基本觀念與態度，疾病的認知與經驗乃具有文化的特殊性格，它是由文化/社會所建構的。<sup>309</sup>在佛洛伊德的精神治療對於精神官能症的發生亦認為是由於當事者的觀念及思想受到了阻礙，對患有精神官能症的他們來說，思想就可以完全取代行動。<sup>310</sup>

---

<sup>306</sup> 同前註，頁 229。

<sup>307</sup> 同前註，頁 229。

<sup>308</sup> 同前註，頁 237。

<sup>309</sup> 同前註，頁 237。

<sup>310</sup> 佛洛伊德：《圖騰與禁忌》，台中：好讀出版，2013，頁 221。

在所有這些患者身上，對他們症狀形成具決定性作用的並非「經驗」的真實性，而是「思想」的真實性，他們活在一個特殊中，一個僅有「精神官能價值」才能適用的世界裡，對精神官能症的患者而言唯有密集的思考、情緒的想像，對他們而言才是有效力的，至於這些思考、想像和外在真實性的一致性如何，反倒是不重要的。<sup>311</sup>因此，思想觀念的認知導致的心理/生理的變化，有時很難與醫學上的病態區分的出，二者之間實際上存有一條模糊界線，站在諮商者的立場上，不能完全的只用一般認為的學術去否定在地的民俗/宗教療法以及其它類似的行為作法，當事人的認知應當是諮商者最為優先考量在內的。

多元文化主義和多元文化諮商及訓練根源於北美，若在臺灣的文化脈絡中盲目採納多元文化諮商的概念和原則，卻沒有帶著批判性的眼光審慎考量，也同樣的不合適宜。<sup>312</sup>謹慎並具有反思的態度，嘗試著結合從北美學習而來的多元文化諮商及臺灣或華人本土心理學，好讓多元文化諮商因應臺灣和華人文化的社會環境，朝向「本土化」發展，平衡西方典型個人主義，和臺灣/華人之集體主義世界觀。<sup>313</sup>筆者認為哲學諮商與多元文化諮商的接合，是一個非常適合「本土化」的方式，哲學諮商很適合於正在接受精神或醫學治療的人，它不但考慮到了他們醫療的、信仰的(religious)、藝術的(artistic)或情慾上的(sexual)的需要，也關心到他們的哲學需求(philosophical needs)。<sup>314</sup>甚至藉由著哲學諮商的不拘束性，推對本土化的進路，深入研究中國文化或者東方的智慧。例如，中國儒、釋、道三家的心性論予以深化，很可以發展一套適當可行的中國式精神治療學。<sup>315</sup>

---

<sup>311</sup> 同前註，頁 131。

<sup>312</sup> 《多元文化諮商在臺灣》，頁 147。

<sup>313</sup> 同前註，頁 147。

<sup>314</sup> 《哲學診治》，頁 27。

<sup>315</sup> 《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，頁，216。

## 結論

儒家的文化是對華人社會影響最大的傳統文化，東亞社會(特別是華人社會)屬於儒家文化圈的國家，不同於西方社會(特別是美國社會)屬於基督教文化圈的國家，對於自我的看法自會有很大的不同。<sup>316</sup> 技匠與關懷者最大的不同在於技匠只在乎的是技術知識，行為者應用道德知識不同於工匠應用技術知識。高達美：技術知識的應用與道德知識的應用不同。技術知識明確指出目的和手段。當他無法應用技術知識工作時，他不會因此更深入理解他的技術知識，當他的技術知識無法應用時，他只是放棄它，不能因此增加它的知識。

東西方文化價值觀的差異點，哲學諮商係源自於西方的哲學概念方法，但在東方的社會文化民情相對有著不同時，又如何找出一個適合東方社會的哲學實踐方式？又如果是遇到東西方都會面臨到的普遍性共同問題或個案的獨特性問題時是否可以從不同的方式不同的哲學思想方法給予思考和幫助。而諮商的方式如果只有單一，在如此多元情況之下就如同手中擁有多把鑰匙那一把是正確的？《哲學診治》：我相信，哲學診治和諮商的發展在亞洲那兒的哲學開業者會為他們西方的同業，提供屬於自己的哲人承傳，不亞於蘇格拉底的辯才無礙及切實實用。心理諮商中也同樣的早已認知到文化差異性帶來的問題，並試圖的去理解不同的社會文化差異性並學習加強對於多元文化的認知。

心理治療在臨床治療實務上可看到一種共同發生的現象「在許多心理健康機構，臨床者被要求使用簡短與標準化的介入策略，這種情況下的治療實施，會依賴治療手冊來指示每個治療階段應做什麼，或需要多少療程(Edwards et al, 2004)許多實務工作者認為上述取向過於機械化，並未考量所有的精神(心理)治療過程

---

<sup>316</sup> 《多元文化諮商在臺灣》，頁 147。

相關面向與當事人各種變項，對特定標準化的處遇程序會引發其他倫理問題。」<sup>317</sup>事實上從心理學這個源頭開始，就缺少的就是「人的本質」，而後發展的心理諮商自然也缺乏在關注在人的本質上。

縱然心理諮商強調心理諮商可以幫助當事人找出問題的原因，而給予當事人建設性的治療。但其著重的方面仍然是在於強調技術知識層面，例如：分析當事人，分析取向本身就缺少溫度。指導當事人，諮商者本身的主觀想法或者偏見或者方式，是否就是適用於當事人身上。同樣的文化隔層的問題，哲學諮商如果要在台灣推行哲學諮商，就必須朝向本土化的建構與發展。<sup>318</sup>目前台灣有許鶴齡教授針對台灣的文化背景開設了一系列相關的課程及著作，如：「中國哲學諮商方法論」、「中國哲學諮商方法論：禪宗」、「中國諮商方法論：道家」、「中國哲學諮商方法論：易經」。筆者以為，哲學諮商的理論雖然係源於西方，而其主要理論亦是架構於西方哲學概念，哲學諮商若是實踐應用於本土化亦可為研究中國哲學應用方法之一，其實踐方法、理論自可與心理治療尤其是心理諮商做出區隔，顯出哲學諮商的獨特性，避免走向心理治療的文化性不足及定義不明。

另筆者以為，哲學諮商在名稱定義上也有著定義不明的情況，哲學實務、哲學諮商、哲學諮詢、哲學心理分析、哲學的實踐、哲學實務、哲學輔導，尤其哲學諮商、哲學心理分析這會與心理諮商、心理治療太過相似以致無法明顯區隔開來，哲學的實踐、哲學實務、哲學輔導又太過於強調是哲學，未能符合哲學諮商標榜的離開哲學純粹的思辨以及非治療性、諮商者與當事者的雙向溝通。筆者以為，若是名稱改為哲學商談較為符合哲學諮商的進路，此一名稱可使人了解此是哲學之應用亦符合非治療性、諮商者與當事者的雙向溝通之內涵。從上述論述觀

---

<sup>317</sup> 《諮商與心理治療理論與實務》，頁 51。

<sup>318</sup> 許鶴齡：《哲學諮商在生命關懷上的運用》，台北：翰蘆圖書，2017，頁 11。

之，《易經》的哲學思象不但可以做為哲學諮商之理論亦可以做為哲學諮商的技术知識方法之一，用以達到與當事者互動之方法。

哲學諮商可做為是整合式的立場，整合心理治療、在地化哲學、多元文化諮商。在中國文化下的台灣，是一個多元族群文化融合之地，是一個相當特殊的地方，其特殊的地方不在於多元族群融合，而是在於台灣可說是相對於其他歐美國家而言種族歧視的成分可說是很少，排他性較不強烈，雖然在歷史的進程中，族群的鬥爭不算少見，但在今時今日台灣，處處可看見來自東南亞的新移民，以及外來移工。東南亞的新移民產生的新一代將是未來主導台灣社會的中間份子，在現時的此一階段，台灣必須看見此一現象的發展是否會為台灣帶來不同的文化衝突，不同的文化衝突也勢必面臨到道德的兩難問題，哲學諮商本土化的落實推展，必然是有其必要性。



## 參考文獻

- Gerald Corey：《諮商與心理治療理論與實務》，修慧蘭；鄭玄藏；余振民；弘譯  
台北：新加坡商聖智學習，2016。
- L. Harris R. Winokuer & Darcy Howard：《悲傷諮商：原理與實務》，陳增穎，譯者  
新北市：心理出版社，2016。
- Shlomit C. Schuster：《哲學診治：諮商和心理治療的另類途徑》，張紹乾，譯  
台北：五南圖書出版股份有限公司，2017。
- 伊立特·柯恩：《這麼想就對了：哲學家教你破除 11 種負面想法》，蔡淑雯 譯  
台北：心靈工坊，2015。
- 朱立安 巴吉尼；安東尼雅 麥卡洛：《當亞里斯多德遇上佛洛伊德》，劉宗為 譯  
新北：遠足文化出版，2016。
- 牟宗三：《周易哲學演講錄》，台北市：聯經出版，2003。
- 艾倫·霍維茲、傑洛米·維菲特：《我的悲傷不是病：憂鬱症的起源、確立及誤解》，  
新北：遠足文化，2017。
- 余英時：《中國思想傳統的現代解釋》，台北：聯經出版，2018.3。
- 傅偉勳：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，新北：正中書局，2012。
- 佛洛伊德：《圖騰與禁忌》李至宜；謝靜怡譯 台中：好讀 出版，2013。
- 佛洛伊德西格蒙德：《圖解：精神分析引論》，南玉祥 譯者 台北：海鴿文化，2015。
- 吳怡：《易經繫辭傳解義》，臺灣、台北：三民書局，2015。
- 岳曉東：《走進哈佛大學心理諮商室》，台北：時報文化，2015。
- 林家興：《心理疾病的認識與治療》，新北：心理出版社，2017。
- 林義正：《《周易》《春秋》的詮釋原理與應用》，國立臺灣大學出版中心，2013。  
《周易今註今譯》，南懷瑾；徐芹庭 譯者新北：臺灣商務，2016。
- 彥斯·伯格曼，《失控的心理學：心理學如何成為賺錢的產業、當代的信仰？》(鄭  
秀慧 譯，台北：商周出版：家庭傳媒城邦分公司，2016。

張春興：《現代心理學：現代人研究自身問題的科學》，台北：東華書局，2017。

許鶴齡：《哲學諮商在生命關懷上的運用》，台北：翰蘆圖書，2017。

陳秉華、郭崇信、陳金燕、黃光國、曹惟純、葉光輝、余安邦、李佩怡、趙文滔、許維素、吳熙涓、劉安貞、李開敏、邱珍琬、趙祥和、黃瑩暖、王麗斐、杜淑芬：《多元文化在台灣》，新北：心理出版社，2017。

陳榮華：《高達美詮釋學：真理與方法導讀》，台北：三民書局，2011。

麥克桑德爾：《正義：一場思辨之旅》，樂為良 譯 台北：雅言文化出版，2011。

溫帶維：《正視困擾：哲學輔導的實踐》，香港：香港聯合，2010。

盧克拉斯特：《歡迎光臨人類學》，郭禎麟、吳意琳；黃宛瑜；金家琦；呂環延；方怡潔；黃恩霖 譯 台北：群學出版有限公司，2010。

戴璉璋：《易傳形成及其思想》，?? 文津出版社??。

#### 期刊論文

陳士誠：〈知—行合一之哲學史及其論理學的先驗說明之探究〉，刊於《國立臺灣大學哲學論評》，民國 106 年 10 月。

陳士誠：〈諮商在地化之必要性—哲學諮商可能性契機〉，發表於嘉義縣：南華大學生死學系主辦之《2018 年國際生命禮儀高峰論壇暨第十四屆現代生死學理論建構學術研討會論文集》，2018。

《哲學與文化》，3 卷 1 期，〈哲學諮商的三項基本原則〉，頁 3。

尤淑如：輔仁大學天主教學術研究院學術研討會學術報導，馬瑞諾夫的演講「哲學諮商的理論與實踐」??。