

論「含攝文化的積極心理學」

黃光國

摘要

近年來，有些西方心理學者擷取東方文化傳統中跟「修養」有關的某些理念，發展成所謂的「積極心理學」。在本土心理學發展的過程中，有些心理學者雖然也知道理論建構的重要性，然而，由於理論建構是現代西方文明的產品，非西方國家的心理學者不論是從事移植西方研究典範的量化研究，或是描述本土文化現象的質化研究，都只停留在「實徵研究」的層次，而很難在理論建構上有所突破，更難有效運用其文化傳統中豐富的文化資源。

台灣地區的本土心理學經過三十幾年的發展，已經清楚認識到：在全球化時代，發展本土心理學的目的，是要依照文化心理學「一種心智，多種心態」的原則(Shweder et al., 1998)，建構既能反映人類共同心智(universal mind)，又能說明特定文化中人們心態(mentalities in particular cultures)的「含攝文化的理論」(culture-inclusive theories)，克服現代心理學之父 Wilhelm Wundt (1832-1920) 未能以科學方法研究文化的難題，並整合 Vygotsky (1896-1934) 所主張的「意圖心理學」(intentional psychology) 和「科學心理學」(causal psychology)。

心理學的發展經歷過三次大的典範移轉：行為主義以實證主義強調的實徵研究作為基礎；認知心理學以後實證主義的先驗理念論作為基礎；本土心理學則必須以批判實在論和多重哲學典範(multiple philosophical paradigms)作為基礎，建構「含攝文化的理論」，與建立在「個體主義」預設之上的西方心理學理論並駕齊驅。

任何一個學術運動，一旦找到了自己的哲學基礎，便是找到了自己的「道」，這個學術運動便已經邁向成熟階段，而逐漸脫離其「運動」的性格，除非有人能找出更強而有力的哲學來取代它。

華人心理學本土化運動邁向成熟之後，下一個立即可行的目標，是發展含攝文化的積極心理學理論；一方面與西方理論競爭，一方面推廣傳統的本土積極心理學。

關鍵詞：修養、多重哲學典範、批判實在論、含攝文化的理論、先驗理念論

黃光國 國立台灣大學心理系(kkhwang@ntu.edu.tw)

壹、前言

位於台灣中部的彰化師範大學，在今年（2014）九月份出版的《台灣心理諮商季刊》中，將出版專刊，討論「含攝文化的積極心理學」。在華人心理學本土化運動邁向成熟的今日，我寫這篇論文的主要目的，是想從這個運動歷史發展的宏觀角度，討論出版這個專刊的時代意義。

我從大學時代唸心理學開始，便很注意心理健康方面的議題。大學畢業後，考取美國東西文化中心（East West Center）攻讀博士學位獎學金，我於 1972-1976 年在夏威夷大學攻讀博士學位期間，受業於著名的文化心理學家 Prof. A. J. Marsella，當時他的主要研究興趣是各個不同文化之間的心理病理與心理治療（psychopathology & psychotherapy），我因而跟隨他修了不少這方面的課。我的博士論文題目便是〈台灣社會中的社會心理壓力、因應策略與心理病理之模式〉（Hwang, 1976）。

一、隨波逐流的研究方式

1976 年回台灣後不久，我立即發現：國內絕大多數的心理學者都是抱持著一種素樸的「科學主義」觀點，用模倣的方式，套用西方的研究典範，在從事研究或實務工作。這種現象尤其以諮商輔導、精神醫學及臨床心理學等領域最為明顯。因為這些領域都是以助人作為專業，從國外移植進來的研究或實務典範，很容易因為：它們在本地文化中的不適用，而讓工作人員感到有建立「本土化理論」的迫切需要。舉例言之，在 1980 年代，楊國樞教授發起本土化運動後不久，台大醫院精神科醫師胡海國（1985）在一篇以「精神醫學的概念模式—精神疾病的演進模式」為名的論文中，指出：「自一九四八年迄一九八〇年，中華民國神經精神醫學會以極少數之會員數目，在每年學會之學術討論會，總共發表了三八三篇精神醫學之論文報告，可謂成果纍纍，而研究發展之內容均衡地分布於社會層面、心理層面、生物層面、治療設施、疾病類別與特殊部門等各方面。唯一的缺憾是在內容上極少理論層面之報告，可以說臺灣精神醫學在均衡發展中沒有一貫之中心思想。我們只隨著世界精神醫學潮流在跟進，一直缺乏突出的自我創造精神。」「我們在臨床上看病人與討論，很少引用我們自己前輩所發表的論文內容作為思考與討論的依據。可謂，前輩之經驗未能有效之累積，缺乏實地之驗證。這種現象，當歸咎於精神醫學之學術活動缺乏一貫的精神醫學觀念，造成學術活動的散漫、沒有主題、人云亦云。」

貳、詮釋現象學的歧出

在那個時代，很少人注意到理論建構所需要的哲學基礎。到了 1995 年，心理學本土化的研究路線之爭到達白熱化階段，這個領域最值得吾人注意的發展是余德慧教授所提倡的詮釋現象心理學。余德慧（1951-2012）是台灣屏東人，1982 年在柯永河指導下完成其博士論文〈壓力刺激關係覺知的效應研究：認知評估模式的考慮〉，獲得台灣大學臨床心理學博士學位，並在台大擔任教職。不久之後，即「盡棄其所學」，開始提倡「詮釋現象學」，而和台大心理系該一領域堅持的「科學主義」傳統產生了高度緊張關係，並於 1995 年離開台大，轉到東華大學任教。

一、「以現象為本」

主張「詮釋現象學」的本土心理學者提倡一種「以現象世界為先為本的知識與學習的取向」。這樣的徑路，不先以理論預設來統攝現象，而視理論的建構為學習與認識現象的步驟之一，是對生活現象的了解之清晰的言說，它不具任何優越性，也不是最終的知識。所有的理論知識都要一再回歸到豐富的現象世界中來被修改、擴充與深化。

這個說法很清楚地指出：他們所主張的「詮釋現象學」與現象學的不同。「詮釋現象學」雖然也強調「以現象世界為先為本」，但他們並不排斥理論，而是把理論的建構視為「學習與認識現象的步驟之一」。這一點，跟傳統現象學有極大的不同。胡塞爾所設計出來的現象學方法論包含兩大部分：現象的「存而不論法」(phenomenological reduction)與「現象學的描述法」(phenomenological description)。前者旨在對研究對象作一種過濾與還原的作用，將無法達到絕無可疑的研究資料與預設，排除在現象學的研究範疇之外；後者則是要使藏在研究對象之中的特質展現出來。

二、現象學的「存而不論」

在《現象學的觀念》(Husserl, 1907/1964)一書中，胡塞爾指出：一般而言，自然科學家都把自然世界看作是當然存在的實有者，進而研究這個實有者的內容、組成要素、特質、變化、和法則等等。可是，假若我們採用笛卡爾式的懷疑法，對構成認知現象的各種部分進行嚴格的批判，則我們可以將其構成部分區分為「無可懷疑」與「可疑」的部分。

認知現象中具備自明性而絕無可疑的部分，是意識中蘊涵有內容的種種「意識狀態」(state of consciousness)或「經驗之流」(stream of experiences)，它可以說是個人對各種事物的知覺經驗，回憶經驗，或判斷經驗之存在性。在意識流之外，外在世界中一切事物的實有性，則是一種假定，隸屬於可疑性的範圍。胡塞爾因此主張用現象學的「存而不論」方法，把不能在意識流內自明地呈現出來的事物，剔除在研究範圍之外。

放在「括弧之中」(bracketed)，對意識所「意識及」之事物的「實在性」置諸不議。這是現象學者自我約控的方法，約束自己不對意識之外的事物下任何斷言。唯有透過這種極端經驗主義(radical empiricism)的態度，現象學者才可以保證他們所探討的學問，完全限制在「絕無可疑」的範圍之內，人們絕對無法想像其研究材料的「不存在性」。

三、現象學的描述法

現象學的描述法是針對西方兩種傳統的研究方法，所提出的另一種探討研究對象的方法。自從十七世紀的新科學運動發生之後，西方的自然科學家在對現象進行解釋時，在「簡單原則」(principle of simplicity)的指引之下，盡力找尋產生現象的原因或構成現象的成分。在找尋最簡單的解釋理論時，則採用所謂「奧坎的剃刀」(Ockam's razor)，盡力將不相干的成分剔刮掉，只保留最基本的原因或架構。

另一方面，西方傳統的哲學家繼承了希臘學統，認為真理、美、與倫理的規範存在於本體世界中，我們所面對的實有世界是一個不真實、不完美、不合理的幻有世界。因此，西方哲學家在研討事物時，一直企圖洞穿這個世界，探測事物後面潛存的世界本體或本質。希望在事物所呈現出來的現象中，找出理型世界中更真實、更確定的深

層結構。

胡塞爾主張的「現象學描述法」既不對對象進行理念化，亦不試圖挖掘現象背後的深層架構；而是要求認知主體對研究對象保存高度被動的開放態度，不進行任何主動的解釋或增刪工作，盡力對現象作不加不減的描繪。胡塞爾相信：用這個方法可以回到直觀原初的根源之中，達成現象學運動的目的，讓研究對象在經驗中可能展現出來的豐富形象，向研究者全盤展露出來。

四、「認識自身（現象）」

現象學主張對理論的「實在性」置入「括弧之中」，「存而不論」，「詮釋現象學」也抱持了類似的看法。李維倫（1995：377）認為：

知識的發生源於生活中的隱晦之知（tacit knowledge），進而加以明晰且系統性地言說；接續而來的生活現象則可進一步地擴充與深化我們先前的了解。這樣的「生活現象—理論性的了解—生活現象」，才是完整的學習與認識的過程。

所以以生活現象為本的知識取向，將是永遠貼近生活脈動的。其所形成的知識不是遠離生活之外，而是能相契地帶出我們對自身社會文化生活的了解。以本土化的角度而言，這正是本土化的知識。由隱晦之知到明晰的言說，皆是緊貼於生活現象。如此，我們自身的社會文化行為風貌可被清楚地掌握及認識。這「認識自身（現象）」，我認為正標示了本土化運動的一個更加深刻的目標與重要性。

因此，詮釋現象學主張：以「認識自身」為本土化運動的定位與導引：

由於以現象為先為本，理論知識對於現象之呈現是以傾聽、學習與接納的方式來互動。其不若以往的「理論預設—生活現象—理論建構」的流程，理論知識對生活現象不是暴力式的切割，便是無法聯繫的斷裂。生活現象的呈現反而萎縮成理論知識的點綴。

詮釋現象學者反對「理論預設—生活現象—理論建構」的流程。這個流程正是主張「素樸實證主義」之本土心理學者的主張，是他們看到由於從西方移植進來的「理論知識對生活現象不是暴力式的切割，便是無法聯繫的斷裂」，而提出來的一種主張。詮釋現象學者主張「以現象為先為本」，「理論知識對於現象之呈現是以傾訴、學習與接納的方式來互動」。但他們並沒有說清楚：當他們聽到「生活現象」跟「理論知識」嚴重背離的時候，又該如何？是「置入括弧」、「存而不論」？或是要對它們進行「科學革命」？

參、理論建構的艱難

投入「社會科學本土化」運動後不久，便發現：儘管國內許多有識之士早已看出：建構本土心理治療理論的重要性，但大多數心理學者，仍然有不知如何下手之嘆。舉個例子說罷，柯永河教授是台灣心理學界的大老，也是余德慧修習博士學位時的指導教授。他在退休前回顧過去台灣地區臨床心理學的研究，便愷切地指出：「就所牽涉到的領域來講，不能不說相當廣泛；就每一領域的研究深度而言，不能不說，淺得可惜。」

「過去對任何題目的研究活動都僅能做到『蜻蜓點水』式的表面性探討，而沒有做到『採礦』式的深入研究。」「這種研究方式不切實際，因此所得結果對於實際臨床問題不具實效，本土化的大型或小型臨床心理學理論因此更是無法萌芽。」(柯永河, 1997)。

一、「全盤美化的臨床心理學」

退休九年後的 2009 年 9 月 26 日，在台灣心理學會第 48 屆年會上，他又以〈我心目中的台灣臨床心理學〉為題，發表主題演講。他對台灣臨床心理學界的狀況做過深入的回顧之後，說道：

臨床心理學在台灣發展到現在，筆者深以為最重要的是建立純屬於自己的臨床心理學理論。在台灣自從有臨床心理學史以來，它的定義、工作人員稱謂、臨床心理師工作場所、工作方法與工具、工作理論、使用的讀物、課本，無一不是從美國移植過來的。時間已過了半個世紀，目前台灣的臨床心理學界人士無論是學界的或是實務的，情況還是一樣；外界人士看來，台灣臨床心理學界的人都深信不疑地對自己說「美國臨床學者在他們本土開拓出來的這條臨床心理學路線是絕對不會有誤，它有多長，我們就走多久，而且不必要改變什麼繼續走下去就對了！」(p. 55)

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

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

二、本土的心理治療理論

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

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

肆、科學為世界的建構

然而，建構本土心理治療的理論為什麼會如此艱難呢？我投入心理學本土化運動後，不久，即深刻感受到：科學微世界的建構，是西方啟蒙運動之後才發生之事。在

西方近代文明發展史上，許多哲學家不斷殫精竭慮，思考科學家如何建構他們的科學微世界，而形成所謂的「科學哲學」。西方科學家建構「科學微世界」的哲學基礎並不是固定不變，而是與時俱進的。然而，對於在非西方文化中成長的學者而言，它完全是一種異質文明的產品。非西方國家的學者大多是先注意到西方科學的產品（例如：「船堅砲利」），而立志學習「科學」；卻很少人注意到西方科學跟自身文化的根本差異，更少人思考：西方科學家建構「科學微世界」的哲學基礎。這是非西方國家科學落後的根本原因，也是社會科學本土化運動難以落實的理由所在。

一、《社會科學的理路》

在我看來，對於科學哲學的「相應理解」，可以說是非西方國家中的研究生進入學術這一行的必要條件，而非充分條件。更清楚地說，一個有志於以科學研究作為終身志業的研究生，瞭解西方科學哲學的發展，並不保證他一定能成為一個傑出的科學家；可是，如果他不瞭解西方科學哲學的發展，無法掌握住西方人從事科學研究的那種精神意索(ethos)，他大概就很難成為一個有創造力的科學家。我們要培養出下一代的「學者」，一定要設法使我們的年輕學者對於西方科學哲學的發展，能夠獲致一種「相應的理解」，作為他以後從事學術工作的「背景視域」，能夠真正走出「典範移植」的困境。

基於這樣的考慮，我終於決定自己「披掛上陣」，針對國內年輕學者的需要，撰寫一本《社會科學的理路》。這本書分為兩大部分，前半部所討論的「科學哲學」，主要是側重於「自然科學的哲學」，尤其強調由「實證主義」到「後實證主義」的轉變；後半部則在論述「社會科學的哲學」，包括結構主義、詮釋學和批判理論。由於包括心理學在內的許多門社會學科，都同時兼具「自然科學」和「社會科學」的雙重性格，一個年輕學者如果想要在自己的研究領域上有所創發，非得要先瞭解這兩種「科學」的哲學基礎不可。

由於這本書是針對中國學者的需要所寫的，它的寫法跟西方一般科學哲學的教科書，也有明顯的不同。西方學術界所謂的科學哲學，通常是指「自然科學」的哲學，我治學的終極關懷，卻是要建立本土社會科學學術傳統，整合自然及社會科學，所以必須介紹「詮釋學」和「批判理論」。「結構主義」是人類學家發明的方法，西方科學哲學的教科書幾乎不談；我的興趣在於探討文化的深層結構，所以用「結構主義」作為結合自然與社會科學的樞紐。

二、《儒家關係主義》

今天我們要想建立自主性的本土社會科學，一定要針對我們在從事研究工作時所遭遇的難題，運用不同的科學哲學典範，逐一予以解決，這就是我所謂的「多重哲學的研究取向」。

中國人是非常講究實用的民族。《社會科學的理路》出版之後，大家最關注的問題是：它對本土社會科學的發展有什麼用？從2000年起，我被委任為「華人本土心理學研究追求卓越計畫」的主持人，基於這樣的認識，在執行卓越計畫的八年期間，我不斷殫精竭慮，一面思考跟心理學本土化有關的各項問題，一面從事研究，撰寫論文，

在國內、外學術期刊上發表。該項計畫於 2008 年初結束之後，我又以將近一年的時間，整合相關的研究成果，撰成《儒家關係主義：哲學反思、理論建構與實徵研究》（黃光國，2009）。

這本書是以「後實證主義」的科學哲學作為基礎，強調：本土心理學的知識論目標，是要建立由一系列理論所構成的科學微世界，既能代表人類共有的心智，又能反映文化特有的心態。基於這樣的前提，我一面說明我如何建構〈人情與面子〉的理論模型，並以之作為架構分析儒家思想的內在結構，再對以往有關華人道德思維的研究後設理論分析，然後從倫理學的觀點，判定儒家倫理的屬性，接著以「關係主義」的預設為前提，建構出一系列微型理論，說明儒家社會中的社會交換、臉面概念、成就動機、組織行為、衝突策略，並用以整合相關的實徵研究。從科學哲學的角度來看，這樣建構出來的一系列理論，構成了「儒家關係主義」的「科學研究綱領」（scientific research programme）（Lakatos, 1978/1990）或研究傳統（Laudan, 1977/1992）。

伍、心理學的第三波

《儒家關係主義》的出版，有一個非常重要的象徵性意義。台灣地區的本土心理學經過三十幾年的發展，已經清楚認識到：在全球化時代，發展本土心理學的目的，是要依照文化心理學「一種心智，多種心態」的原則（Shweder et al., 1998），建構既能反映人類共同心智（universal mind），又能說明特定文化中人們心態（mentalities in particular cultures）的「含攝文化的理論」（culture-inclusive theories），克服現代心理學之父 Wilhelm Wundt(1832-1920)未能以科學方法研究文化的難題，並整合 Vygotsky（1896-1934）所主張的「意圖心理學」（intentional psychology）和「科學心理學」（causal psychology）。

一、本土心理學之道

心理學的發展經歷過三次大的典範移轉：行為主義以實證主義強調的實徵研究作為基礎；認知心理學以後實證主義的先驗理念論作為基礎；本土心理學則必須以批判實在論和多重哲學典範（multiple philosophical paradigms）作為基礎，建構「含攝文化的理論」，與建立在「個體主義」預設之上的西方心理學理論並駕齊驅。

任何一個學術運動，一旦找到了自己的哲學基礎，便是找到了自己的「道」，這個學術運動便已經邁向成熟階段，而逐漸脫離其「運動」的性格，除非有人能找出更強而有力的哲學來取代它。

華人心理學本土化運動邁向成熟之後，下一個目標就是總結其成功經驗，繼續推展社會科學本土化運動，其最終目標則是以儒家文化作為基底，吸納西方近代文明的菁華，「中學為體，西學為用」，擺脫西方學術的宰制，建立「儒家人文主義」的自主學術傳統。

二、修養與科學革命

2005 年，我回到夏威夷，應邀參加美國心理學大會，報告心理學本土化在台灣的

進展。當時國際知名的學刊《諮商心理學家》(The Counseling Psychologist)主編 R. Wright 聽了後大感興趣，邀請我為該刊編一期專刊，討論本土研究取向在諮商心理學的應用。我回台灣後，即邀集台灣師範大學的陳秉華教授、香港中文大學的 Alvin Leung、美國舊金山州立大學的 Karl Kwan 合作，編了一份題為〈華人諮商：本土及多元文化的觀點〉的專刊，於 2009 年蒙該刊以「重大貢獻」(major contribution)的方式出版 (Hwang, 2009)。我跟 Jeffrey Chang 合作的〈修養：儒家社會中的心理治療〉並蒙美國心理學會選為諮商心理師換證繼續教育的進修教材 (Hwang & Chang, 2009)。

當時我也覺得頗為訝異：美國心理學會為什麼會以〈修養：儒家社會中的心理治療〉作為諮商心理師進修教育的教材呢？後來才瞭解：最近幾年來，華人移民到美、加地區的人數快速增加。為了幫助當地諮商心理師瞭解中華文化傳統，所以他們特別作此安排。

這一事實使我感覺到：華人本土心理學的時代來臨了。在《儒家關係主義：哲學反思、理論建構與實徵研究》(黃光國, 2009; Hwang, 2012)一書之後，接著又出版《心理學的科學革命方案》(黃光國, 2011)，提出〈自我的曼陀羅模型〉(Hwang, 2011)。此一模型跟《儒家關係主義》中的〈人情與面子〉理論模型分別代表了「自我」與「關係」兩個層次的普世性模型。這兩個理論模型的提出，代表非西方國家的心理學本土化運動已經邁入一個成熟階段，可以對西方建立在「個人主義」預設之上的社會科學理論進行挑戰或甚至「革命」了。

三、本土戒治模式

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

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

該項計畫進行一年後，其成果報告分別刊登於高雄師範大學輔導與諮商研究所出版的《諮商輔導學報》(黃光國等, 2012)及法務部矯正署出版的《矯政》(黃光國, 2013)。高雄戒治所對這樣的研究成果相當滿意，新所長就任後，希望我們能擴大既有的研究團隊，繼續跟他們進行新一輪的合作計畫。這時候，我也面臨了一個新的挑戰：如何用淺顯易懂的實例，說明「儒家倫理療癒」(Confucian ethical healing)比西方的諮商輔導理論，更適用於儒家社會？

四、儒家倫理療癒

大概從十年前開始，我應邀擔任《中華輔導與諮商學報》編輯委員，經常為該刊審稿。因而注意到一個現象：由於對素樸實證主義式量化研究的支離破碎感到不滿，諮商輔導領域裡的質化研究有日益增加的趨勢。語言則是文化的承載者，而目前的台灣文化是儒、釋、道三種文化傳統再加上西方外來文化的混合體。在人們的生活世界裡，各種不同文化傳統藉由語言學習，進入人們的潛意識之中，不知不覺地影響人們的思想與行動。社會科學理論則是學者觀看世界的眼鏡，由於台灣社會科學界業已「全盤西化」，心理學者普遍戴上了西方理論的眼鏡，也因而普遍患有「文化視盲」(culture blind)。由於西方社會科學的傳統訓練根本不知道如何建構「含攝文化的理論」，許多台灣學者在本土文化中進行質化研究時，即使收集到許多蘊涵高度文化意涵的「事件」，對於其中的文化意義也可能視而不見。

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

五、含攝文化的理論

《中華輔導與諮商學報》這本專刊的出版，象徵著華人社會中積極心理學的研究，已經邁入建構「含攝文化的心理學理論」的新時代。在「科學主義」宰制心理學研究的時代，許多人以為心理學研究必須堅持「客觀中立」的原則，很少人敢去碰觸「價值」問題，有些人即使想研究非西方文化中的「價值」，也不知如何下手。再以柯永河教授多年來的努力為例：三十年前，柯永河教授曾經提出一項心理衛生定義：「良好的習慣多，不良習慣少，謂之健康心態」(Ko, 1982)，他綜合討論心理學中各主要學派對「良好習慣」的看法(柯永河, 1980, 1985a)，認為心理治療的目的在於「培養良好的(溝通)習慣」(柯永河, 1983)，並根據此一定義將現有的心理治療技巧加以分類(柯永河, 1981, 1985b)。然而，如果我們不考慮一個社會中的文化價值，我們能夠判斷什麼是「良好」的習慣嗎？

在這本專刊裡，我刻意挑選了一篇〈受苦經驗之存在現象學分析〉(盧怡任和劉淑慧, 2013)，用我所建構的「含攝文化的理論」，對作者所收集到質化研究資料重新加以分析。

存在現象學的目的在於，「描述人類經驗存有結構，從而避開傳統諮商與心理治療理論對心理實體的預設與解釋，並繞過後現代取向諮商對於主流文化的論述及解構」。「不從概念上爭論現代與後現代諮商理論之是非，而是直接『回到經驗自身』，讓經驗自身說話，揭露受苦經驗的本質。」

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

然而，究竟什麼是「主流文化」呢？「主流文化」究竟是如何成為「自我」？儒家文化希望個人以「何種方式與世界關聯」呢？這個關聯是不是「個人所欲求的」呢？

這些都不是「存在現象學」所關心的問題，他們對這些問題也沒有提出任何理論上的答案。

陸、結論

從這兩種研究取徑的對比中，我們可以看出：在儒家文化中，施行「倫理療癒」的重要意義。更清楚地說，現象學者針對個人主義發展出來的詮釋現象學方植到東方社會，固然能夠幫助我們看清楚個人的「置身處境」，但它並不提供任何「籌劃」的方法。唯有使用「多重哲學典範」，針對儒家文化傳統建構「含攝文化的心理學」理論，才有可能看出儒家「倫理療癒」的主要方向。

在該一專刊出版之後，我又收集以往出版過的相關論文，出版了一本《倫理療癒和德性領導的後現代智慧》（黃光國，2014）。在我看來，以「道、儒、法、兵」作為核心的中華文化傳統，再加上東漢時期傳入中國的佛教，是座「取之不盡，用之不竭」的寶庫，只需我們懂得如何建構「含攝文化的心理學理論」，這些文化傳統都有可能變成一種「後現代智慧」，並對「積極心理學」的發展作出積極的貢獻。

參考書目

- 李維倫（1995）。本土心理學必須超越「心理實體論」。《本土心理學研究》，4，367-379。
- 柯永河（1980）。《心理衛生學（理論部分）》。台北：大洋出版社。
- 柯永河（1981）。從一個心理健康定義談心理治療技巧的分類。《心理衛生學（上）》。台北：大洋出版社。
- 柯永河（1983）。《臨床心理學（心理診斷）（五版）》。台北：大洋出版社。
- 柯永河（1985a）。不同理論心目中的良好習慣。《中華心理衛生學刊》，2（1），21-36。
- 柯永河（1985b）。再論心理治療技巧之分類。《中華心理衛生學刊》，2（2），1-8。
- 柯永河（1997）。《習慣心理學—古今中外的習慣探討與研究（歷史篇）》。台北：張老師文化。
- 胡海國（1985）。精神醫學的概念模式—精神疾病的演進模式。《中華心理衛生學刊》，2（1），1-17。
- 黃光國（2009）。《儒家關係主義：哲學反思、理論建構與實徵研究》。台北：心理出版社。
- 黃光國（2011）。《心理學的科學革命方案》。台北：心理出版社。
- 黃光國、蔡協利、夏允中、黃創華、吳胤辰、廖立宇、吳致廷（2012）。華人戒治處遇及品格教育的理論與實踐。《諮商輔導學報》，24，1-22。
- 黃光國（2013）。自我意志力的培養與本土矯正戒治模式。《矯政》，2（1），1-24。
- 黃光國（2014）。《倫理療癒與德性領導的後現代智慧》。台北：心理出版社。
- 盧怡任、劉淑慧（2013）。受苦經驗之存在現象學研究。《中華輔導與諮商學報》，37，395-412。
- Husserl, E. (1907/1964). *The idea of phenomenology*. trans. by W. P. Alston and G. Nakhnikian. The Hague: Martinus Nijhoff.

- Hwang, K. K. (1976). *Social stresses, coping styles, and psychopathological symptom patterns in a Formosan urban community*. Unpublished doctoral dissertation, Department of Psychology, University of Hawaii.
- Hwang, K. K. (2009). The development of indigenous counseling in contemporary Confucian communities. *The Counseling Psychologist, 37*, 930-943.
- Hwang, K. K., & Chang, J. (2009). Self-cultivation: Culturally sensitive psychotherapies in Confucian societies. *The Counseling Psychologist, 37*(7), 1010-1032.
- Hwang, K. K. (2011). The Mandala Model of Self. *Psychological Studies, 56*(4), 329-334.
- Hwang, K. K. (2012). *Foundations of Chinese psychology: Confucian social relations*. New York: Springer.
- Ko, Y. h. (1982). A definition of mental health and its implications. *Acta Psychologica Taiwanica, 24*(1), 9-22.
- Lakatos, I. (1978/1990). History of science and its rational reconstructions. *The Methodology of Scientific Research Programmes*. Cambridge: Cambridge University Press. (于秀英譯)。科學史及其合理重建。載於科學研究綱領方法論(頁 157-217)。台北：結構群。
- Laudan, L. (1977/1992). *Progress and its problems: Toward a Theory of Scientific Growth*. London: Routledge & Kegan Paul. (陳衛平譯)。科學的進步與問題。台北：桂冠圖書公司。
- Shweder, R. A., Goodnow, J., Hatano, G., Le Vine, R., Markus, H., & Miller, P. (1998). The cultural psychology of development: One mind, many mentalities. In W. Damon (Ed.), *Handbook of child psychology (Vol. 1): Theoretical models of human development*. NY: John Wiley & Sons.

On Culture-inclusive Theories of Positive Psychology

Kwang-Kuo Hwang

Abstract

Recently, some Western psychologists have developed the so-called “positive psychology” in an attempt to include the Eastern cultural ideas on self-cultivation. Most non-Western psychologists agree on the importance of theoretical construction for the development of indigenous psychology. Nonetheless, since theoretical construction is a product of (modern) Western civilization, most non-Western psychological researches have focused on the empirical level, regardless of their quantitative nature which seeks to implant Western research paradigms, or qualitative nature which attempts to describe domestic cultural phenomena. Hence, it remains very difficult for them to utilize their abundant cultural heritage for any theory construction.

The experience of developing indigenous psychology in Taiwan lets us recognize the principle of cultural psychology, “One mind, many mentalities” (Shweder, et al., 1998). That is, indigenous psychology is destined to construct culture-inclusive theories to represent the universal mind of human beings as well as mentalities of people in a particular culture. In the era of globalization, those theories may incorporate both intentional psychology and scientific psychology as advocated by Vygotsky (1896-1934), in order to resolve the problematic situation left by Wilhelm Wundt (1832-1920) who failed to study cultural issues by the so-called scientific methods.

The progress of psychology has gone through three philosophical switches. The philosophical ground of behaviorism is radical empiricism of logical positivism. Cognitive psychology is grounded on transcendental idealism of post-positivism; while indigenous psychology should be grounded on transcendental realism advocated by Critical Realism (Bhaskar, 1975, 1978) and my multiple philosophical paradigms (Hwang, 2013).

An academic movement may find its “way” once it has found its philosophical ground. It might become mature and get rid of its characteristics as a “movement,” until somebody can replace its philosophy with a more robust one.

The next goal for Chinese indigenous psychology is to construct culture-inclusive theories of positive psychology by using their abundant cultural heritage to compete with Western theories.

Keywords: Self-cultivation, multiple philosophical paradigms, Critical Realism, culture-inclusive theories, transcendental realism

Kwang-Kuo Hwang Department of Psychology, National Taiwan University
(kkhwang@ntu.edu.tw)