

同路為伴，吾道不孤

李維倫*

摘要

本文對三位學者的回應可摘要為四點。首先，黃光國教授對「意識三重構作」理論的贊同，支持了從殊相中獲得共相的本土心理學。其次，黃教授與我在「文化」意涵上的看法差別，可由「文化實在」與「文化歷程」兩個概念來分別。我的主張是後者，指的是以歷程性的人文化成來構念一般話語中所談論的文化。第三，彭榮邦教授對現象學方法執行上的經驗之談也契合了我二十年來在教學上與學生的關係。最後第四，翁士恆教授指出的，本土心理學垂直模式具備了對抗常規文化之迫害的洞見，讓本土心理學開展出批判的向度，也說明了我接續下來對華人家庭主義之倫理向度的檢討。三位學者不吝視我為同路人，所給予的建言豐富了我這一路走來的風光。

關鍵詞：文化歷程、現象學經驗、本土心理學、意識三重構作

李維倫* 國立政治大學哲學系 (wllee@g.nccu.edu.tw)

當初受《本土諮商心理學學刊》邀請撰寫自己投入發展本土心理諮商與心理治療的過程，雖然覺得個人的生命歷程不足為道，但也希望自己的經驗能對年輕後進有借鏡與鼓勵之效，也就提筆寫下我一路以來所見所感。感謝學刊的安排，邀請到黃光國、彭榮邦以及翁士恆三位教授回應我的文章。閱讀回應後我感覺到，三位教授皆以「同路人」的角度來點評我所呈現的心路歷程，讓我備感榮幸。吾道不孤，並在其中受師長友朋照應。尤其是黃光國教授近年來對我在本土心理學上的思考與論述多所關注，不時提點。而在其回應文中我更感覺到雖然黃教授的學術路線與我不盡相同，但仍待我如同行者，支持我在本土心理學發展上的探究。以黃教授在本土心理學上的開創地位與創新奮鬥，我自然有受寵若驚之感。但這與其說是我的成就，不如說是黃教授對後進的愛護。而彭榮邦與翁士恆兩位長年共事的伙伴也各就其經驗與理解給予另一視角的補充。他們充分明白我的現象學研究經驗與存在催眠治療的臨床內涵，也讓讀者看到了這一路走來的其他側面。就我寫作的初衷而言，三位的回應無疑增加了年輕後進參考的豐富內容與見解。希望我的文章作為一塊磚，引出的不只是三篇回應文，也能夠促發本土心理諮商與心理治療的下一代投入者。底下我將依序回覆三位教授對我文章的提點。

黃光國教授以悉達多太子的發心宏願與佛教四聖諦來點評我個人的心路歷程，實在是令我愧不敢當！雖然確實是為人世間的苦所困，也對悉達多太子指引的成佛之道心嚮往之，但我至今仍是掙扎之人，也是以此共苦之生命來面對心理治療的求助者。存在現象學雖然洞悉存在之空無的本質，但也指出活出有情世界是人生的必然。正是掙扎於人世的有情之活，我也才會認同心理治療的核心是回到人與人的共命關係(李維倫, 2000)，並以此展開倫理行動的心理治療。

另一方面，我非常感謝黃教授對我提出的「意識三重構作」理論的認可。黃教授見聞廣博，熟悉東西方心理學理論，同時創建了「人情與面子理論」、「自我的曼陀羅模型」與「自性的心理動力模型」等理論。黃教授贊同「意識三重構作」是一普遍性理論(*general theory*)而非僅是一文化特定理論(*culturally-specific theory*)，支持了我從殊相中獲得共相(*to see universality through particularity*)的現象學研究企圖，也認可了本土心理學可以是關於「人類存在之根本的本土展現」(*indigenous manifestations of the originality of human ways of being*) (Lee, 2016, p. 160)。

讓我更感到榮幸的是，黃教授打算於其撰寫中的新書《儒佛會通：自性的心理分析》中引用「意識三重構作」來說明禪修過程中的心理轉化。事實上，我最近完成的研究〈禪修過程中的經驗變異狀態：一個現象學的探究〉(李維倫，釋常持，2021)正是以這個意識模型進行對禪修經驗的理解並討論了佛教對禪修的主張；而我為了充實「意識三重構作」理論也研究了「氣」的身體經驗歷程，並以此觸及了《莊子》中對於氣的描述、宋明儒學的氣論以及當代心理學的空間知覺理論(李維倫，陳牧凡，已接受)。目前看來，「意識三重構作」的確具備在心理學層次說明佛教禪修經驗以及氣經驗的潛力，也能夠

與傳統論述對話。我也期待黃教授的新書，並在「意識三重構作」上與黃教授有進一步的對話討論。

除了對我的認可外，黃光國教授對我也有批評。他認為我採取了「極端經驗主義」的立場，無法處理「文化實在」的問題。的確，這是在本土心理學的路線上與黃教授的重大差異。我認為文化不能被視為實體，也不是具體存在，但這不是否定文化，而是以歷程性的人文化成（*culturing*）來構念一般話語中所談論的文化（*culture*）。我與黃教授的差異也就可以用「文化實在 vs. 文化歷程」來分別。我的「文化歷程」視野與我的「生活經驗」取向有關。現象學的經驗取向是要從被活出來的經驗（*lived experience*）還原到經驗如此呈現的構成作用（*the constituting*）。若以文化的角度來看，則是將心理與行為視為文化產物（*the cultured*），由之揭露根本性的人文化成的作用。也就是說，現象學的「回到經驗自身」，並非獲得經驗內容（*what*），而是要還原到經驗如何構成（*how*）。在本土心理學上即抵達形構人之行為的文化歷程。如此看來，「文化，作為人文化成的育化（*cultus*），...並非人得以把握的實物，而是使人如此這般生活者。」（李維倫，2017，頁 155）在這樣的思考下，人並非能動性的最終源頭，文化才更加原初：「文化就是主體。做為『動者』，文化有其變化生成的傾向與方向」（頁 155）。

然而，人也不是文化的傀儡；人對文化內涵的探問本身就是一項具有改變文化歷程可能性的行動，也是人文化成作用的一環（Lee, 2007）。如此視之，文化就必須被視為動態而非不變的實在。對臺灣社會中種種受苦現象的探問揭露了倫理性（*ethicality*）的受苦，因此我們說受苦總是倫理的受苦。我目前倡議的華人家庭主義的改造（李維倫，2020），即是朝向文化歷程的行動企圖。「意識三重構作」則是從臺灣社會文化中的療癒經驗現象裡所得到的意識構作模型，是對經驗形構作用（*the constituting*）的描述。存在催眠治療正是以「倫理療癒」為指引，以「意識三重構作」為基礎的經驗形構與再形構工作。在這個意義上，存在催眠治療不只是關於個人心理，更必然是根本地（*radically*）朝向個人身處的文化。

黃教授以「極端經驗主義」一詞來形容我的取向，應是指我以「生活經驗」為起點的方法，而不是將我歸於哲學上的「極端經驗主義」。哲學上的「經驗主義」（*empiricism*）也被稱為「現象主義」（*phenomenalism*），但卻是與現象學（*phenomenology*）完全不同的哲學思潮。事實上「極端經驗主義」的哲學家恩斯特·馬赫（*Ernst Mach*）反而是影響黃教授所提及之維也納學圈的重要人物。上述的說明應可澄清我的經驗取向內涵。至於「極端經驗主義」的種種並非重點，在此就不再論述。

彭榮邦教授從大學開始就追隨余德慧老師，親炙余老師的學術風格與現象學心理學在臺灣的發展。他所描述的東華早年時光，也是我懷念不已的記憶。余德慧老師的確對於步驟化與形式化的現象學方法頗有微詞。其實我也同意余老師，現象學分析無法只是按照步驟來執行，「現象學的觀看」才是核心。不過我也還記得我跟余老師說：「這樣學

生才有一階一階落腳的地方」。如同彭教授指出，現象學分析經驗其實是一種學術上「手把手」的教與學。從實踐的角度看來，我的兩篇現象學方法文章，落實下來就成了「手把手」的師徒經驗過程，而不僅是對分析材料的把握。

這也是說，現象學研究是「手工業」，無法放手要學生自行去操作完成。這對處於強調學術產能之高等教育環境的我們來說，實在不是一個划算的選擇。然失之東隅者收之桑榆，現象學方法讓我與學生共同經歷了「現象學奮鬥」的師徒經驗。當學生能夠完成研究論文，嚐到「有看有見」的滋味，他／她就從自己的經驗上明白，有那樣的一種心理學，能夠照見人的存在處境。而如此的照見也協助學生在心理治療現場面對個案的存在，深化其臨床能力。我深深以為，正是由於有這群通過「現象學奮鬥」而養成的心理師，存在催眠治療才能夠在專業場域獲得執行，並展現其可行性與有效性的。

如同黃光國教授，翁士恆教授一開始也提到我的「黑豹運動鞋」經驗，而他是以列維納斯的「對他者的無限責任」觀點來指出此一經驗的根本性。如此一來我也看到了，「黑豹運動鞋」經驗，透過黃教授以佛教的苦來比擬以及翁教授以列維納斯他者倫理學來指明，其實是在人世間連一個小孩子都會碰到之存在的根本經驗：苦的经验；為他人而苦的经验。相信很多人都有過像這樣的經驗，也都會如同我當年一般，不知如何自處。正如翁教授指出的，正是如此不知如何自處，形成了最深刻的見證他人之苦的張力。這樣的理解的確契合了我的感受，我想也對投入心理諮商與心理治療工作的年輕學子有重要的指引。

連結著為他人而苦的倫理責任，翁士恆教也引伸而指出「本土心理學的垂直模式」拒絕「多餘的俗民框架」，站出了對抗「文化的迫害」的姿態：「道德與倫理既然綁約了群體生活，便會囚絆常態之外的他者，形成排除異己的力量而不自知。也就是說，這垂直模式，其實站有著對立的位置，直視著文化本質中所具有的巨大迫害力量，並對抗著當『漢』文化脈絡成為心理學核心，所可能的霸權與宰制。」（翁士恆，2021，頁 50）我不得不直接引用翁教授的原文，因為對此一「對抗」立場的洞見，其實是從余德慧老師一提出「倫理的受苦」就含藏其中但一直未曾言明。我後來發現，當我以「家庭人」的設定企圖來揭露華人家庭主義所形成的壓迫，其實也正響應了余老師多年前出版的《生命宛若幽靜長河》（余德慧，2010）一書中對臺灣社會中家庭文化價值的批判。過去曾有學術界朋友認為現象學研究對經驗照單全收，沒有社會批判的視野。我想翁教授這裡所指出的對抗姿態是如此質疑的最好回應：沒有預設批判立場不見得不會抵達解放的認識與改革的行動；以現象學方法為指引的本土心理學垂直模式作為反身朝向己身文化的認識，必然是要面對文化中「吃人」的部分並加以消解。

翁士恆教授以其在兒童發展上的認識以及在自閉症兒童的臨床工作經驗，點出了「意識三重構作」在兒童心理學與心理病理學上的可能貢獻。我雖然也有意圖模仿佛洛伊德，以存在催眠治療理論的視角來認識幼兒發展歷程，但我畢竟不是兒童心理專家。

而翁教授在兒童心理上的學養與臨床經驗，為「意識三重構作」在兒童心理領域的論述提供了具體的實踐與案例的支撐。我非常感謝翁教授的認同與支持，也期待翁教授的研究與論述能夠增補存在催眠治療的廣度與深度。

我最後要回應的是，黃光國、彭榮邦與翁士恆三位教授都提及我去年轉換跑道，進入政大哲學系任教的「現象」。黃教授提醒我思考如何以「多重哲學典範」探究文化。彭教授覺得，我在此時「回首來時路」有點過早，但或許是因我的「學術轉彎」所致，是為了在心理學與哲學交界處「拓荒」而作的自我定位之舉。翁教授則洞見到，從「倫理療癒」到「照顧哲學」，以「家庭人」為概念軸心從個人到文化系統的集體轉化，是一巨大工程。三位教授有提醒有期待，我深深感謝。就我一年來的經驗，我的「學術轉彎」的確帶給自己更大的任務。「照顧哲學」的提出看來是倫理療癒與人文臨床的水到渠成下一步，但其實涉及的轉變比我想像的還多。雖然我還是走在人文科學心理學的道路上，但面對的學術形式環境卻不再熟悉。這是開放到陌生新鮮之地，也是對自己學術慣習的挑戰。不論我如何回首自己，如果「時間」記得我，也會給我最嚴格的檢驗。我也相當期待「哲學轉彎」的親身浸泡將帶給我的影響。而以「家庭人」視野來掘開文化根底的倫理箝制，以「照顧」的互為主體性（intersubjectivity of care）來探索人與人的根本連繫，似乎就是我接下來的學術命運（destiny）。

參考文獻

- 余德慧（2010）。*生命宛若幽靜長河*。張老師。
- 李維倫（2000）。以存在現象學看臨終與生命的轉化。*安寧療護*，5（2），57-61。
- 李維倫（2017）。「文化主體策略」中的策略與主體。*本土心理學研究*，47，151-158。
- 李維倫（2020）。世代關係困擾下的家庭人：照顧主體性的倡議與華人家庭主義的改造。載於黃應貴（主編），*主體、心靈、與自我的重構*（頁 129-164）。群學。
- 李維倫、陳牧凡（已接受）。氣的身體經驗：一個現象學的探究。*本土心理學研究*。
- 李維倫、釋常持（2021年6月28-30日）。*禪修過程中的經驗變異狀態：一個現象學的探究*〔研討會發表〕。漢傳佛教與聖嚴思想國際學術研討會，臺北市，臺灣。
- 翁士恆（2021）。邊界、出走與返身：李維倫的心理學人文風景。*本土諮商心理學學刊*，12，46-56。
- Lee, W. L. (2016). Phenomenology as a method for indigenous psychology. In C. T. Fischer, L. Laubscher, & R. Brooke (Eds.), *The qualitative vision for psychology: An invitation to a human science approach* (pp. 156-172). Duquesne University Press.
- Lee, W. L. (2007). Ethnic self-understanding: Ethnic cultural psychology as an action toward culture and ethnicity. In J. Straub, D. Weidemann, C. Kölbl, & B. Zielke (Eds.), *Pursuit of meaning* (pp. 435-464). Transcript.

The Road Less Traveled, and I Am Not Alone

Wei-Lun Lee*

Abstract

My response to the respectful comments of the three scholars can be summarized in four points. First, Professor Kwang-Kuo Hwang's support for the "model of threefold acts of consciousness" recognizes that rather than focusing on specific cultural phenomena, indigenous psychology can be a way to see universality through particularity. Second, unlike Professor Hwang's view of cultural reality, I hold a fluid view of culture where culture is not seen as static but as a process. Third, Professor Rong-Bang Peng's emphasis on the experience of doing and teaching phenomenological analysis corresponds to my relationship with my students, whom I cherish. And finally, Professor Shyh-Heng Wong's insight on the vertical model of indigenous psychology as a gesture against domination by the normative culture highlights a critical dimension of indigenous psychology and foresees my review of the ethical dimension of Chinese familism. The comments by these three scholars give me a sense of being understood and encouragement, further enriching my academic journey.

Keywords: cultural process, phenomenological experience, indigenous psychology, the model of threefold acts of consciousness

Wei-Lun Lee* Department of Philosophy, National Chengchi University
(wllee@g.nccu.edu.tw)