

心理位移書寫的方法與理論：「自我」與「自性」的詮釋

黃光國*

摘要

本文以「自我」與「自性」的心理動力模型，重新詮釋金樹人教授在〈心理位移與靈山意象〉一文中對其有關「心理位移書寫」研究的文獻回顧，旨在說明：「你、我、他」的心理位移，衍生自基督教的「三位一體」，它不能構成榮格所說的「原型」，不能做為普適性理論建構的基礎，而只能停留在「方法」的層次。相反的，〈自我的曼陀羅模型〉是以「四方位體」作為基本結構，它蘊含了榮格所謂的「原型」，以此作為基礎，可以成為我所強調的「先驗性形式結構」，作為建構「含攝文化之理論」的基礎。在本文中，我刻意以金教授在其回顧性論文所提供的材料作為分析對象，說明佛教中所說的「苦、集、滅、道」，以及佛法修持中所說的「信、解、行、證」，希望藉此說明，何謂「先驗性的形式結構」。金教授以二十年的功夫「上下求索」，可以說是台灣心理學界對柯永河教授在 2009 年所作呼籲的回應。這種努力的精神是值得肯定的。他如果注意「思源學會」同道們過去在這方面的研究成果，他在本論文中所提出的「心理位移書寫」方法，以及曹洞宗主張的「五位趨中」，都可能成為華人倫理療癒的重要方法。

關鍵詞：三位一體、心理位移、四方位體、先驗性形式結構、含攝文化理論

黃光國* 國立台灣大學心理學系 (kkhwang@ntu.edu.tw)

看到金樹人教授寫的這篇〈心理位移與靈山意象〉，我立刻聯想到柯永河教授退休九年後的 2009 年 9 月 26 日，在台灣心理學會第 48 屆年會上所做的一場主題演講，題為〈我心目中的台灣臨床心理學〉，他說：

壹、柯教授的呼籲

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！」（頁 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」。

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。

貳、金教授的回應

金教授說他這個本土「心理位移取向」建構與發展的心路歷程，大致沿著一個時間序列的先後順序逐步鋪展開來：（1）「心理位移書寫法」之萌蘖；（2）從「心理位移書寫

法」的形式流變，移步到「心理位移現象」的思辨位階；(3) 求索「心理位移現象」中隱含的「靈山意象」；(4) 從心理療癒的觀點，梳理「心理位移取向」的認識論與本體論；(5) 從本土心理學的趨勢，呼籲提出華人的「靈山取向」或「靈山論」，以為建構華人本土心理調適或療癒的概念化論述。

金教授是一位「諮商心理學的教學與研究者，部分時間進行諮商與督導的實務工作」。他最關注的問題是「苦的本質與苦的轉化」，其實這也可以說是所有宗教與心理療癒理論共同關注的核心問題。金教授從 2001 年起，便從自己的生命經驗出發，思索這個問題，他的這五個步驟似乎是在回應柯教授的呼籲，這種鍥而不捨的精神是值得肯定的。然而，金教授也非常瞭解每個諮商學派對苦的看法充其量只是一種看法，不是「苦的本身」。至於「苦的轉化」，翻開西方心理治療的教科書，其法則範式更是汗牛充棟。他很謙虛地說：「本文最大的著力處，係從心理療癒的觀點，大膽初探「心理位移取向」的認識論與本體論。」一方面希望能融入不同的諮商學派，擴充與深化心理位移在不同實踐場域的應用；另一方面為建構華人心理調適或療癒的概念化論述，呼籲提出一個具有華人本土文化特色的『靈山取向』或『靈山論』，期待有興趣的學者們一齊為諮商心理學的本土研究而努力。」

參、一個新的詮釋

本文既然是對金教授這篇「靶子論文」所作的回應，在這篇回應文中，我將先簡略陳述「自我」與「自性」的心理動力模型 (Hwang, 2018)，然後再以這個理論模型重新詮釋所謂的「心理位移方法」。

在我所建構的〈自我的曼陀羅模型〉中 (Hwang, 2011)，「自我」(self) 處於兩個雙向箭頭之中心：橫向雙箭頭的一端指向「行動」(action) 或「實踐」(praxis)，另一端則指向「知識」(knowledge) 或「智慧」(wisdom)；縱向雙箭頭向上的一端指向「人」(person)，向下的一端指向「個體」(individual) (見圖 1)。從文化心理學的角度來看，這五個概念都有特殊的涵義，必須作進一步的分殊：

「人」、「自我」和「個體」的區分，是人類學者 Harris (Harris, 1989) 回顧大量的人類學文獻後，所提出來的一組概念。她指出，不論是在哪一個文化裡，人格的結構都是由「人／自我／個體」三重結構所形成的。但在西方的學術傳統裡，個體、自我和人這三個概念有截然不同的意義：「個體」(individual) 是一種生物學層次 (biologicistic) 的概念，是把人 (human being) 當作是人類中的一個個體，和宇宙中許多有生命的個體並沒有兩樣。

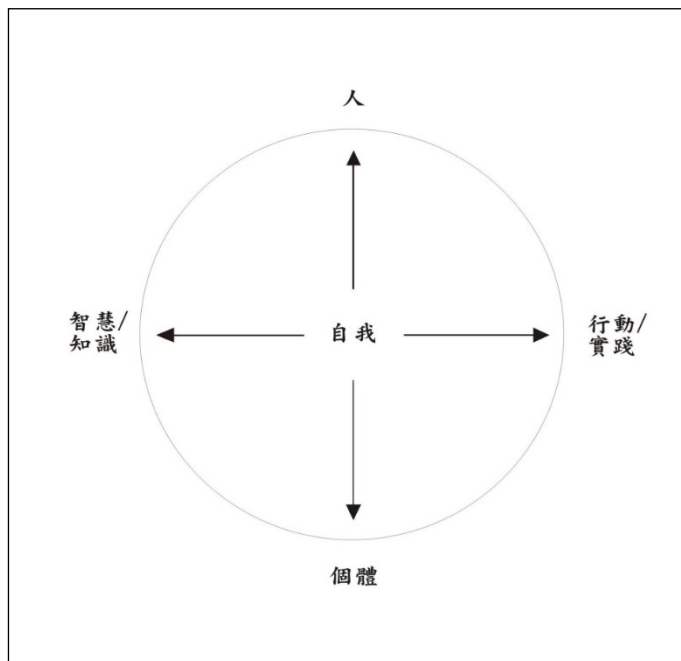
「人」(person) 是一種社會學層次 (sociologicistic) 或文化層次的概念，這是把人看作是「社會中的施為者」(agent-in-society)，他在社會秩序中會採取一定的立場，並

策劃一系列的行動，以達成某種特定的目標。每一個文化，對於個體該怎麼做，才算扮演好各種不同的角色，都會作出不同的界定，並賦予一定的意義和價值，藉由各種社會化管道，傳遞給個人。

「自我」(self)是一種心理學層次 (psychologicistic) 的概念。在圖 1 的概念架構中，「自我」是經驗匯聚的中樞 (locus of experience)，他在各種不同的情境脈絡中，能夠作出不同的行動，並可能對自己的行動進行反思。

圖 1

自我的曼陀羅模型



肆、「四聖諦」

金教授說他找到「心理位移書寫法」，是一種「困而知之」的歷程。「所謂的『困』，像是一個人被關在一個不透氣的四方格裡，綑綁在一個木頭上。」以〈自我的曼陀羅模型〉為基礎，我們便可以來檢視金教授想方設法、企求「解困」的心理歷程：

2001 年暑假，我卸下系主任的行政職，也卸下了中國輔導學會理事長。那兩三年期間，承接了長達一年多的教育部委託九二一地震北部心理復健專案，也有驚無險的熬過了長達一年多「心理師法」立法的折衝。再加上專業上結合了「生涯」與「敘事」，在督導工作中發展了「個我理論」模式，外界邀約不斷。看似走上了學術生涯的高峰，卻也陷入了一個日日夜夜都覺得將要窒息的心理空間。

那一陣子壓力很大，心焦氣燥。我偶有寫日記的習慣，雖說日記書寫有療癒的效果，可那段時間寫了也無法展眉。

有一晚獨處，隨手翻了《與神對話》(Walsch, 1995/1998)。作者本人歷經失業、車禍、婚變、無家可歸等生命重大的打擊，在憤怒與絕望之餘寫下對「神」的質疑，沒想來自「神」的回應從筆尖流出，許多應答的智慧超過了問者的知識範疇。這是一種神奇的對話方式，可是讓「神」直接來回答我的心理的困惑，說實在的我還沒有心理準備。我靈機一動，想到了與高行健(1990)的《靈山》。

高行健在 2000 年得到諾貝爾文學獎，這是第一個以中文書寫的作家得到諾貝爾文學光環，台灣掀起了一股高行健熱。聽說他未得獎之前來過台灣好幾次，都住在台北市和平東路師大的校友會館，這會館就在師大教育學院對面。

我與高行健的邂逅就來自於繁體字第一個紅色封皮版本的《靈山》(1991)。他敘事的方式相當特別，沒有故事，沒有情節，既不像小說，又不像散文。我最好奇的地方在於他在不同的章回，以不同的位格出現多層次的敘述視角。例如：

- 我從自然保護區的招待所出來，又到那位羌族鄉長家去了，門上掛著一把大鎖。
- 你還記得你住過一個很深的庭院，門口有扇厚重的大黑門……。
- 他孑然一身，游盪了許久，終於迎面遇到一位拄著拐杖穿著長袍的長者。

用〈自我的曼陀羅模型〉來看，金教授面臨的「困境」，使他作為生物的「個體」像是「陷入了一個日日夜夜都覺得將要窒息的心理空間」，「壓力很大，心焦氣燥」，這是佛教「四聖諦」：「苦、集、滅、道」中所謂的「苦」。在這段期間，他試圖找各種可以讓他「離苦得樂」的方法，這種找尋的過程，「四聖諦」稱之為「集」。「雖說日記書寫有療癒的效果，可那段時間寫了也無法展眉」，這是「滅」，排除掉某些無效的方法。然則，在這種狀況下，金教授如何找到自己的「道」？

伍、轉識成智

他閱讀 Walsch (1995/1998) 所著的《與神對話》和高行健所著的《靈山》。用〈自我的曼陀羅模型〉來看，這兩本書都是前人所累積下來的「知識」，金教授則以自己的「視域」為背景，「轉識成智」，找到解決自己問題的「智慧」或「可行之道」，那就是「心理位移書寫」。

我、你、他都無姓無名，當然一看就是作者自身的位格。在《靈山》中出現許多現實世界中的人與事，也有許多場景是精神層次的獨白。這些獨白反映出人與自然，人與人，以及人

與自己的內心對話。「我」是一般作者慣常的描述方式，可有時「我」外化為一個虛擬的對象成為「你」。「你」的獨白有時貫穿一個不短的敘事章回，有時會出現「你」和「我」的對話。全書「你」和「我」出現的頻率最高，關鍵的章節又會裂現另一個自我——「他」。看似「我」「你」「他」都是這小說的主體敘述。雖然有些場景跳出一個對手「她」與書寫者進行對談，「她」有時是一個特定對象，有時也可視為是女性的集合。閱讀時我只認定這是一種文學家敘事的特殊文體，視角的重疊或許能交織出作者想要表達的多重意涵。

這裡值得強調的是：圖 1 中 person（人）這個英文字又可以譯成「位格」，在西方基督教的文化傳統裡，它原本的意義是「三位一體」（trinity），也是基督教徒所要認同的對象。西方人偏好使用「三位一體」的結構，來思考個人尋求認同的思辨過程，譬如：黑格爾哲學所說的「正、反、合」；「心理位移書寫」主張的「你、我、它」。在《內聖與外王：儒家思想的完成與開展》（黃光國，2018）一書中，我曾經引述榮格（Carl Jung）的心理分析理論，說明「聖父、聖子、聖經」的「三位一體」結構，無法構成穩定的「原型」（archetype），但「四方位體」（Quaternity）卻是穩定的「原型」，譬如：佛教主張的「苦、集、滅、道」「四聖印」，或是一般宗教所說的「信、解、行、證」。

陸、「信、解、行、證」

也正是在無計可施之際，我想，如果用高行健的方法來寫日記，看看會寫出什麼。可心裡又有一股自嘲的聲音，有誰會無聊到重複寫同樣的東西？主詞換成「你」還不是一樣？更不用說還要換成「他」再寫一次！百般無奈，既然這個念頭在當下浮現，或許有深意，那就放手試試吧，先用「我」將想說的說清楚，主詞換成「你」之後，放心的交付給生命之神，掙浮於生命之流，不用意識控制，看看會自然的流瀉出哪些文字。

「百般無奈」、「放手試試」正是「四聖諦」中所謂「集」、「滅」的過程，最後終於找到了「心理位移書寫」之「道」：

我第一次用這種方式寫日記。這次的「我」一開始寫出了：「這三年我把自己放在一個不屬於天職，違逆天命的位置。」……然後是一連串的抱怨，和以前一樣。

在寫「你」的時候，不期然出現了一連串來自於「他者」的指責與棒喝，相當犀利而且直指核心，斥責的後面又能感受到很深的疼惜。我需要這樣醍醐灌頂的聲音，更需要無條件的同理，全都來得正是時候，怎麼會這麼恰到好處。

在寫「他」的時候，也不過短短兩行，我你他「三個人」都爭相出現了。最吃驚的是，我怎麼都沒料到出現了一個「傷害自己」的主題，這是通往寧靜深處的最大屏障。

寫完之後，背後龐大的壓力源並沒有消失，未來如何走自己的路也尚未明確，但情緒卻出奇的平靜。我整個人的心情頓時安靜了下來，與書寫之前的焦躁迥然不同。

用圖 1 的理論模型來說，在書寫「我」的時候，金教授是在陳述他作為「個體」的「苦」：「這三年我把自己放在一個不屬於天職，違逆天命的位置。」……；在書寫「你」的時候，他是站在社會的層次，告訴他自己：一個理想的教授，應當盡到什麼樣的「天職」，實踐什麼樣的「天命」，於是他聽到了「一連串來自於『他者』的指責與棒喝，相當犀利而且直指核心」這種「醍醐灌頂的聲音」使他能夠書寫出「他」。這「不過短短兩行，我你他『三個人』都爭相出現」，讓他面對自己所處的客觀情境，並產生出「無條件的同理」。這時候，他情緒「出奇的平靜」，但「背後龐大的壓力源並沒有消失」，他還沒有找到自己的「道」。

柒、內在的療癒機轉

作為心理諮商的教學與研究者，金教授認為：「心理位移書寫」可能是一個「對治情緒的有效方法」，他開始在工作坊和課堂上要求學生用這種方法書寫日記，下次回來上課討論。「幾乎每一次的分享與討論，不同的情緒故事出現的書寫效應，在會場、在教室繞繚的獨特氛圍，總是讓我暗自驚嘆不已。」他很清楚：「這是一個心理療癒之地新長出來的嫩芽，從沒見過，卻充滿生趣；其內在的療癒機轉如何，有必要進行瞭解，我無法迴避。」然則，他要如何解決自己在這個時候所面對的問題呢？

可當時我對學術環境萌生了強烈的職業倦怠感，正考慮退休。國科會（現在的科技部）的研究計畫申請只剩下一兩週，通常盤算退休時，對於研究已無所感。但是接下來發生的「二氣感應以相與」（《易經》之「咸卦」），現在想起來還真是不可思議。

有一天早上從夢中驚醒，模模糊糊之中好似得到一個強烈的信息：你要做這個研究。我表面上看似一笑置之，可還是偷偷想了一下，這題目從沒人做過，到哪裡去找參考文獻。最可怕的是，這主題前不著村後不著店，寫完之後會送到哪位評審手上，到時怎麼滅頂的都不知道。這計畫放下吧。可是接下來一整天心神不寧，不知為何放不下。

當天晚上，又得一夢，計畫的內容輪廓出來了，甚至連研究步驟都若隱若現。第二天清晨，似睡非睡，似醒非醒，我在床沿呆坐了好久。被意識左右的我硬生生要將它推開，為何潛意識主導的我靜悄悄要將它拉回來？我不再懷疑，兩週內完稿提出申請。

要回答金教授的疑問：「被意識左右的我硬生生要將它（研究計畫申請案）推開，為何潛意識主導的我靜悄悄要將它拉回來？」圖 1 的〈自我的曼陀羅模型〉已經有所不足，

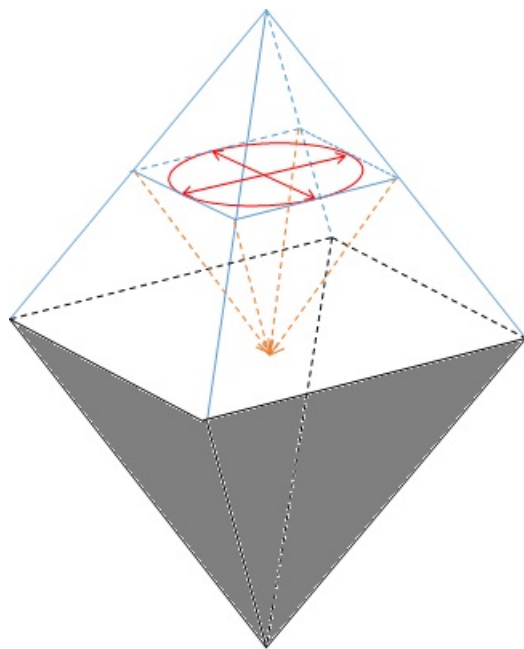
而必須將「自我」與「自性」一併考量。

捌、心靈地圖

在〈自性的心理動力模型〉中（黃光國，2018；Hwang, 2018），我曾經指出：八面體由正反兩個金字塔所構成。我在該圖中加入我所建構的〈自我的曼陀羅模型〉（見圖2），我們便可以用它來表示「自性」的形式結構。「婆羅浮屠」佛塔，或立體的曼陀羅，是金字塔的上半部。下半部倒立的金字塔代表「集體潛意識」，兩個金字塔之間的「四方位體」，代表出生的那一剎那。上半部的金字塔代表自出生之後的生命。立體的曼陀羅或「婆羅浮屠」佛塔的六層底座，為代表「智慧」的四方形：最上面是代表「慈悲」的圓形。其橫截面則是懸在其間的〈自我的曼陀羅模型〉，代表個人生命中某一特定時刻「自我」所處的狀態。如同圖1的〈自我的曼陀羅模型〉，後者由「人／個體」以及「智慧／行動」或「知識／實踐」的兩組對立力量所構成，「自我」（ego/self）則位於各種力量匯聚的中樞。當「自我」以其「意識」回想他過去的生命經驗時，從出生到現在所有的生命經驗都儲存在他的「個人潛意識」裡。

圖 2

八面體：「自性」的心理動力模型



榮格曾經在 1945-1946 年間寫過一篇經典論文《論心靈的本質》（Jung, 1954），整合他以往散佈在各項作品中的觀點，提出他對「集體潛意識」的完整理論，並於 1954 年

修訂完成 (Stein, 1998)。這篇論文指出：從最早的時候開始，榮格的野心就是要創造一個能從高到低、從近到遠，描繪心靈各層面的總體心理學，一幅真正的心靈地圖 (map of the soul)。

玖、集體潛意識

用圖 2 的八面體來說，佛洛伊德心理分析探索的範圍僅及於正向金字塔底層的「個人潛意識」，榮格心理學則要深入探討存藏於倒立金字塔中的「集體潛意識」。在他後來的職業生涯裡，榮格以他病患的表現，以及他自己的內省作為潛意識素材，深入探索夢與幻象的源頭，而逐步對人類心靈的普遍結構加以理論化。榮格認為：人類心靈結構的最深層，榮格稱之為「集體潛意識」。這種結構是每個人都有的，並非侷限於個人或某個病患。

從榮格的心理學來看，「集體潛意識」是指從原始時代以來，人類世代代普遍性心理經驗的長期積累，沉澱在每一個人的無意識深處；其內容不是個人的，而是集體的，是歷史在「種族記憶」中的投影，普遍存在每一個人身上。它影響著個體意識和個體潛意識的形成，使個體的思維方式與行為方式中都隱含著民族的集體因素。個人潛意識一度曾經是意識，而集體潛意識卻從來不曾在意識中出現過，它是客觀的，跟宇宙一樣的寬廣，向整個世界開放 (Jung, 1969)。

金教授在考慮是否要提出申請其研究計畫時，曾經在夢中經驗到與其「意識」對反的「潛意識」力量，這是他「個人潛意識」的作用，這種作用對於個人解決他在生活世界中所遭遇的問題，有極其重要的意涵，容後再詳加細論。這裡先談他如何用「智慧」解決他在「知識」上所遭遇到的難題。

拾、靈山意象

研究計畫通過後，金教授試圖用「心理位移書寫」的方法跟西方各種心理諮商或治療的方法結合，包括：空椅法的「完形治療」(Gestalt Therapy)，「合作取向治療」(Collaborative therapy)，「敘事治療」(narrative therapy)，「正念認知治療」(Mindfulness Based Cognitive Therapy)。在我看來，這樣的嘗試對於西方諮商或治療技術的本土化是饒有助益。然而，在這樣的過程中，金教授也注意到：

當我將這些類似於心理位移的其他治療學派技法放在不同的角度觀察時，愈發覺得渠等與「心理位移的位格轉換」形異而神似。我漸漸的企圖擺脫「書寫療癒」的形式，從「心理位移」的各種治療方法中，以心理視角挪移的形式為橋樑，探討趨近於「靈山意象」這種心理符碼

的本質。換言之，我想藉由這些不同形式的技法，在「神似」的位階上，進一步探討「神似」的內涵。

在我看來，金教授之所以會有這種感覺，主要原因在在於中、西文化的根本差異。十七世紀歐洲啟蒙運動發生之後，理性主義興起，西方人開始用「主／客」二元對立的方式，研究外在世界中的事物。十九世紀後興起的科學心理學亦不例外。心理學家們先是研究行為，後來研究認知。心理分析學派關注「潛意識」，卻被許多「科學主義」者打成「偽科學」。至於中國文化中流傳久遠的心性之學，根本被打入冷宮，無法進入學術殿堂。在這樣的時代潮流下，金教授能夠從高行健的小說《靈山》中提出「靈山意象」的概念，確實是難能可貴的。

拾壹、「心理社會均衡」與「五位趨中」

在「心理位移取向的認識論」一節中，金教授引用了許多西方學者的觀點，從不同角度，試圖說明「心理位移取向」的療癒作用。在我看來，任何諮商或心理治療的方法，最重要的評估標準，在於其療癒效果，研究者不管要用什麼樣的理論概念來加以解釋，都必須回到現象界中來加以檢驗。在我看來，「心理位移書寫」在華人社會中最重要的功能，是幫助華人在複雜的人際關係中維持「心理社會均衡」(psychosocial homeostasis) (Hsu, 1971)。可是這篇回顧性的論文對這一點卻著墨甚少。這可以說是本文有待補強之處。

同樣的，在「心理位移取向的本體論」一節中，金教授引用了曹洞宗「五位趨中」的主張，來說明「心理位移書寫」的變化：

- (1) 正中偏——在「正」之中的「偏」；
- (2) 偏中正——在「偏」之中的「正」；
- (3) 正中來——從「正」之中出來；
- (4) 兼中至——達到「兼」；
- (5) 兼中到——安於「兼」。

他同時引述 Fromm 等人 (1957/1972) 對於「五位趨中」的解釋：

「五位」之中的正與偏處於對立的位置。「正」代表一切的絕對，「偏」代表一切的相對，象徵涉及生老病死的苦難經驗。這五個階段中，前三個階段基本上是認知的作用，後面兩個階段是情意的或意志的 (affective or conative)。最關鍵在於第三步。第三步從「正中」出來，是知識開始轉為生命的轉捩點，認知的了解在此轉變為動力性的生命 (Fromm et al., 1970/1990, p.102)。

拾貳、「一心開二門」

據我的瞭解，從達摩祖師渡海東來，形成教外別傳的禪宗，傳到六祖慧能之後，「一花開五葉」，衍生出曹洞、臨濟、雲門、沩仰、法眼等五個宗派。曹洞宗為晚唐時代的洞山良價、曹山本寂、雲居道膺等人所共創，由雲居道膺傳到日本。佛教原本就有所謂「一心開二門」的說法，所謂「二門」是指「生滅門」和「真如門」。「生滅門」是「心」在娑婆世界中所意識到的「五蘊幻相」；「真如門」則是「心」開悟後所達到的境界。「五位趨中」則是曹洞宗訓練禪師的方法，佛法修為旨在開出「真如門」的「正」，但五蘊幻身又無法離開「生滅門」的「偏」，所以曹洞宗就有「五位趨中」這樣的修行方法。

鈴木大拙是將日本禪介紹到西方的禪學大師。Fromm 則是主張「人本主義」的心理分析學家。在這本以他作為第一作者的《禪與心裡分析》中，他說「『正』代表一切的絕對，『偏』代表一切的相對」，已經教人難以理解；至於說：「這五個階段中，前三個階段基本上是認知的作用，後面兩個階段是情意的或意志的（affective or conative）」，更是把西方人「知／情／意」三分的思惟方式，硬生生套到東方的佛教之上。我偏讀《六祖壇經》，從來沒有看過這樣的字眼。金教授和其團隊所研究和服務的對象，絕大多數都不是出家的修行人。要用這種業經幾度扭曲的禪學，來詮釋「心理位移取向的本體論」，恐怕有相當大的困難吧？

拾參、結論

從金教授的這篇論文中，我們可以看出：「心理位移書寫」是一種很有效的心理諮商與療癒方法。然而，實徵研究的發現是一回事，要找合適的理論或建構理論來說明實徵研究的發現又是另外一回事。很多心理學者都以為「建構理論」是很簡單的事，有人還說：「每個人都有自己的理論啊！」事實也是如此，在這個出版品泛濫的時代，任何「理論」都可以找到自己出版的空間。問題是：每一篇論文都有自己的「半衰期」，論文出版後如果乏人問津，所謂「理論」就步上了衰亡的命運。

如果要避免自己的「理論」走上這樣的命運，非西方國家的心理學者必須對西方科學哲學的演化系譜有相應的理解，瞭解科學哲學重大典範移轉過程中，其本體論、知識論和方法論變化的意涵。

在這篇回應文中，我只是用我建構的「自我」與「自性」的心理動力模型，對「心理位移書寫」的方法重作解釋。這樣的解釋只是個起頭而已，因為「打靶」文章的篇幅有限，我也只能暫時擱筆，將來有機會，我會再用華人文化的宏觀角度，再來討論這個重要的方法。

參考文獻

- 柯永河 (2009年9月26日)。我心目中的台灣臨床心理學：過去與前略〔主題演講〕。台灣心理學會第48屆年會，臺北市，臺灣。
- 黃光國 (2011)。心理學的科學革命方案。心理出版社。
- 黃光國 (2018)。內聖與外王：儒家思想的完成與開展。心理出版社。
- Harris, G. G. (1989). Concepts of individual, self, and person in description and analysis. *American Anthropologist*, 91, 599-612.
- Hsu, F. L. K. (1971). Psychological homeostasis and jen: Conceptual tools for advancing psychological anthropology. *American Anthropologist*, 73, 23-44.
- Hwang, K. K. (2011). The mandala model of self. *Psychological Studies*. 56(4), 329-334.
- Hwang, K. K. (2018). A psychodynamic model of self-nature. *Counselling Psychology Quarterly*, 32(3-4), 285-306. <https://doi.org/10.1080/09515070.2018.1553147>
- Jung, C. G. (1954). *On the nature of the psyche*. Ark Paperbacks.
- Jung, C. G. (1969). *Aion: Researches into the phenomenology of the self* (R. F. C. Hull Trans.). Princeton Univ. Press. (Original work published 1951)
- Stein, M. (1998). *Jung's map of the soul*. Carus Publishing Company.

The Method and Theory of Psychological Displacement: An Interpretation of Self and Self-Nature

Kwang-Kuo Hwang*

Abstract

This article attempts to reinterpret the empirical findings reviewed by Prof. Shuh-Ren Jin in his paper entitled “*Psychological Displacement and Lingshan Image*” in the context of my *Psychodynamic Model of Self and Self-nature*. The psychological displacement of I, You and S/he originated from the Trinity of Christianity, and thus can not be regarded as an ‘archetype’ of Jung’s psychology. Therefore it may be an effective method for psychological healing but it cannot be used as a foundation for constructing a universal model. On the contrary, the basic structure of *The Mandala Model of Self* is based on the quaternary; which implies “culture-inclusive theories” (Hwang, 2020). I deliberately adopted *The Four Noble Truth* (四聖諦) of Skakyamani, namely, suffering, accumulating, extinction, and The Way as well as *The Four Stages of Genuine Dharma Practice*, namely faith, understanding, action, and realization, to explain the meaning of ‘transcendental formal structure’. Prof. Jin has studied psychological displacement phenomena for twenty years. His long-term effort should be recognized in Prof. Ko’s 2009 call to Taiwanese science community for local psychotherapy. If he could also keep in mind the research findings of colleagues in the “Si-yuan Association”, both the psychological displacement method of dairy writing and the Caodongzong’s (曹洞宗) practice of ‘five positions towards the center’ can become important methods of ethical healing in Chinese society.

Keywords: culture-inclusive theory, quaternary, psychological displacement, transcendental formal structure, trinity

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