

構建「華人本土心理學」如何可能之路徑辨析與解題

周琬琳*

摘要

在西方學術主宰世界的潮流下，一切非西方國家的學術發展與研究者都以向西方學術界學習和取得認可方為學術，包括心理學在內，一切現代學術以西方學術表現為典範，這自是難免的。心理學之與文化傳統有關係，是由於所研究的對象是生活在特定的文化傳統之中的人，其心理表現離不開其文化傳統中的觀念和價值，其行為與規範不可能脫離其所處和生活文化。黃光國所領導的思源學派致力於構建「華人本土心理學」，然而，且先不論西方學界能否接受「華人本土心理學」作為心理學的一支重要且極具影響力的典範，「華人本土心理學」如何可能將是思源學派學者首要回應的課題。本文將從中國有沒有心理學大哉問、如何與西方對話與對接、華人文化的主流與會通、儒家思想的現代化與創造性詮釋等四個「如何可能」之路徑進行分析與探究。

關鍵詞：華人本土心理學、修養心理學、詮釋轉換、過轉理論、新中體西用

周琬琳* 福建醫科大學健康學院應用心理學系 (ipss.ikis@gmail.com)

前言：「如何可能」的條件

心理學是關於人的領域，人會受到地域、文化的影響，對於與生命所涉及的其他價值的觀點會有不同，因而中西文化差異促使我們思考西方心理學的理論在華人文化場域的適切性，兩岸三地許多學者開始從中國傳統文化中擷取可用的智慧，特別是儒家思想，試圖針對那些具有文化差異的衝突點題出回應。然而，直接擷取傳統文化智慧來硬套用在當代心理學的課題上，同樣有穿鑿附會之嫌。傳統中國心理學思想並沒有直接面對當代社會環境所帶來的挑戰，即使我們認同這些古老的文化智慧之所以是智慧，肯定是能夠經得起時代考驗，能夠提供我們足以因應挑戰的指引，但是，這些古老的文化智慧如果不能夠重新被以現代學術語言詮釋，它將僅僅只能作為打文化牌的包裝，只是具有「中國文化風味」的陳述，流於表面。近十幾年來，由黃光國教授所領導的思源學派，從中西心理學理論系統的會通，到實徵研究的印證及實務經驗的運用，已有許多有志一同的學者積極參與討論。

構建「華人本土心理學」如何可能可借用倪培民在其《中國生命倫理學如何可能》一文來借鏡，文中主張只有滿足 3 個條件，建構中國生命倫理學才是可能的。第一、突破把生命倫理學狹隘地理解為生物科技倫理學，中國生命倫理學才有可能；第二、只有開放的肯定心態與他者對話，承認自身文化缺點，淬鍊優點並展示其內在價值，中國生命倫理學才是可能的；第三、以尊重理性但是不限於狹隘的理性主義，正視中國傳統中身心修練中國生命倫理學才有可能（倪培民，2017）。這三個條件也正是構建「華人本土心理學」如何可能的重要條件。可以轉換表述並加以理解為：

一、突破把心理學狹隘地理解為西方心理學，華人本土心理學才是可能的

如同黃光國在「亞洲本土及文化心理學會」（Asian Association of Indigenous and Cultural Psychology）的主題演講中（Hwang, 2010），引用西方心理學家認為當前西方的心理學是以西方社會的「怪異（W.E.I.R.D）」樣本作為基礎構建出來的，並不適合華人文化社會。此外，由於西方學者經常採用西方社會文化的框架來看中國人的心理及行為特色，將他們誤劃入他們自己認為中文應該有的那些假想情境中，對於中國語文與文化社會背景不甚瞭解而下了完全錯誤的結論。可悲的是，中國心理學家們常常是盲目地跟從西方學者的錯誤還沾沾自喜（楊中芳，2001）。又如同翟學偉（2014）所論到「即使中國文化傳統沒有心理學，但是有心理學思想。如果同意中國傳統有心理學，那麼對於一個接受了心理科學訓練的學者來說是不能接受的，因為中國傳統中無論哪種思想實在不是今天意義上的心理學，但是為此就否定中國傳統有心理學，中國心理學家在認知和情感上都不能接受。」；「中國文化中的心理學體悟與實踐並非什麼學科，也非某類思想，

而是一種傳統；而西方的心理科學即使是學科，也有思想，卻依然根據自己的傳統。……兩種傳統在各自文化中，各有自己的偏重和特點。」（翟學偉，2014）。我們可以理解為中國是有心理學的，只是不是西方心理學那樣的學科性質。

二、只有以開放的肯定心態與他者對話，承認自身文化的缺點，淬鍊優點並展示其內在價值，華人本土心理學才是可能的

其中，「以開放的肯定心態與他者對話」與黃光國根據文化心理學家史威德（Shweder）等人「『一種心智，多種心態；普世主義，考量分疏』原則」（Shweder, Goodnow, Hatano, LeVine, Markus, & Miller, 1998）的主張，強調心理學的理論必須可以呈現人類普遍的心智，同時呈現特定文化中人們的特殊心態呼應（夏允中、黃光國，2014）。又如同翟學偉（2014）指出「以往學者們對於中國傳統心理學之認識上最大侷限，就在於過分關注各家各派的思想言論。似乎學者們以為，借用西方心理學的架構把中國古代各家言論分門別類地歸總統合在一起，就成了所謂的中國心理學思想體系。……它們要麼是一段段被摘出來所排列起來的隻言片語，要麼是沒完沒了的心理學分支性的敘述。……因為那些五花八門的心性思想更多是來自於中國兩千多年下來一個又一個的知識分子（思想家）之口，被一次又一次地反覆整來整去，白紙黑字，了無生機。」如果不能從自身文化中淬鍊出優點，展示內在價值，所謂的華人本土心理學也只是整理古人留下的文字堆砌。

三、以尊重理性但是不限於狹隘的理性主義，正視傳統華人文化中身心修養，華人本土心理學才有可能

陳復在〈儒家心理學：黃光國難題正面臨的迷陣與突破〉中指出：「中華文化本來就有相應於天人合一產生出具有科學意義的微觀世界，諸如陰陽五行系統觀對中國醫學的詮釋發展出一套傳統學術話語系統，其長年植基於中華文化的生命世界，如順應該脈絡來將這類微觀世界給現代化，難道不更具有相應性與整合性，替中華傳統思想在各種領域的創新突破打開一條示範性的道路呢？」（陳復，2018）」華人文化系統即便不是西方意義下的科學理性，但是從中華文化有機論角度發展出來的系統觀同樣是科學的，也是理性的。此外，夏允中在「修養心理學」概念界定上表示華人文化智慧便是由個人內在心理狀態出發，透過不斷地學習如何調節與外界的互動時的自我狀態，以自我修養走出人生之道，最終達到個人與環境之間的和諧關係，進而使個人即使面對人生的種種困厄也能保持良好的心理健康狀態（夏允中等，2014）。同時，關於「修養心理學」的概念最早可能是黃光國所提出（Hwang, 2009），另外在其著作《反求諸己：現代社會中的修養》（黃光國，2010）與《倫理療癒與德性領導的後現代智慧》（黃光國，2014）中都有論及

此概念。

牟宗三（1984）亦指出中國哲學以「生命」為中心。儒道兩家是中國所固有的。後來加上佛教，亦還是如此。華人文化智慧二千多年來的發展，中國文化生命的最高層心靈，都是集中在這裡表現。對於這方面沒有興趣，便不必講中國哲學。對於以「生命」為中心的學問如果沒有相應的心靈，自然無法瞭解中國哲學。不能瞭解中國哲學，談論華人本土心理學就只是個空殼表象罷了。

本文從建構華人本土心理學如何可能的路徑上進行初探與分析，一方面梳理「如何可能」的諸多難題，另一方面提出對應的解題進路，以其為構建華人本土心理學的發展貢獻己力。

壹、構建「華人本土心理學」如何可能之一：中國有沒有心理學大哉問（從中國心理思想（史）到華人本土心理學）

一、中國有沒有心理學

「中國有沒有心理學？」的大哉問正如同 60、70 年代哲學史上興起「中國有沒有哲學？」的論辯一樣「沒什麼好問的」。中國當然有哲學，只是表述形式和關注的重點與西方學科概念中的「哲學」不同。港臺新儒家主要代表人物牟宗三先生在《中國哲學的特質》一書中，開宗明義第一講便是論「中國有沒有哲學」。清末民初到五四時期以來，華人社會瀰漫著一股西學最殊勝的風潮，不論是實證主義、科學主義或是對於學科的定義，都是西方文化的產物。中華文化智慧在這些學科的定義下，只配稱作中國「思想」，不被認同是中國「哲學」。然而，什麼是哲學？哲學的本質是什麼？牟先生指出：「若以邏輯與知識論的觀點看中國哲學，那麼中國哲學根本沒有那些，至少可以說貧乏極了。若以此斷定中國沒有哲學，那是自己太狹隘。……什麼是哲學？凡是對人性的活動所及，以理智及觀念加以反省說明的，便是哲學。……任何一個文化體系，都有他的哲學。……如果承認他的文化體系，自然也承認的中國的哲學。問題是在東西哲學具有不同的方向和型態。」（牟宗三，1984）中國有哲學，只是因為中西哲學，由於民族氣質，地理環境與社會型態的不同，著重的焦點不同，採取的方向也不同，經過後來各自的發展，顯然亦各有其不同的勝場（牟宗三，1984）。哲學是如此，心理學更是如此。

心理學，從西方學科的脈絡來看，亦是由哲學發展而來的。除了宗教層面上對於心靈的探究之外，理性層面的探究最早可追溯到笛卡爾的心物二元論，開啟了心靈哲學的相關研究，一直到 1879 年馮特（Wilhelm Wundt, 1832-1920）在德國萊比錫建立第一個使用科學方法來研究心理的實驗室後，心理學正式脫離哲學學科，成為獨立的學科，同時，馮特所建立的「科學心理學」也開始主宰西方心理學界的發展與脈動。在中國，或

者是說在中華文化中，雖然沒有心理學一詞，但是中國思想史中對於心和理的探討貫穿了兩千多年的思想史。中國心理之學並沒有向西方心理學從哲學學科獨立出來，但是要說中國心理學是中國哲學的一個面向也不為過。

哲學與各門學科的關係其實是互為體用的，不僅是心理學，其他科學亦是如此。Lakatos 就曾經說過「沒有科學的科學哲學是空洞的；沒有科學哲學的科學是盲目的」。西方的博士學位，不論是物理、化學或是心理、政治、經濟、社會等，學位證書上面都是「哲學博士」(Doctor of Philosophy, Ph. D.)，哲學是科學之母之義不言而喻（黃光國，2017）。

二、中國心理學的特質

我們說明了關於中西哲學與心理學的關係，現在要問的是，中西哲學／心理學有何差異？中國哲學／心理學的特質為何？

牟先生論述：「中國既然卻有哲學，那麼他的形態與特質怎樣？用一句最概括性的話來說，就是中國哲學特重『主體性 (Subjectivity)』與『內在道德性 (Inner-morality)』。中國思想的三大主流，即儒釋道三教，都重主體性，然而只有儒思想這主流中的主流，把主體性復加以特殊的規定，而成為「內在道德性」，即成為道德的主體性。西方哲學剛剛相反，不重主體性，而重客體性。它大體是以知識為中心而開展的。它有很好的邏輯，有反省知識的知識論，有客觀的、分解的本體論與宇宙論，它有很好的邏輯思辯與工巧的架構，但是它沒有好的人生哲學。」（牟宗三，1984）中國的心理學，或者稱華人本土心理學，或者稱修養心理學，對於心性的探討都著重在心性與道德間的關係。不論是孔孟從性善論的角度給予心主動性的功能，或是荀子從性惡論賦予心「天之官」的稱謂並給予主宰性的作用，都是從人的主體性出發來思考關於心理和行動的根源與動力所在。

貳、構建「華人本土心理學」如何可能之二：如何與西方對話與對接

一、詮釋方式的反省

如果我們可以認同以儒家思想做為建構華人本土心理學的中心思想，那麼，首先我們要必須先瞭解到這些古老傳統的儒家智慧如果不能跳脫它既有的語言表達形式和框架，可能不等到可以與西方心理學學理論對話競爭的那一天，國人對於儒家思想的接受度就已經讓自身敗仗了。研究儒家思想的學者大多採用傳統中國哲學以經解經、以論解經及名家解經的方式在進行表述，我稱為「傳統人文學詮釋系統」。這種表述方式的被理解性需要建立在對於中文、傳統中國文化有基本瞭解的基礎上，這同時也表示可能排除

了那些不諳中文或沒有足夠國學文化基礎的人，特別是不在華人文化圈內的西方人。儒家思想如果單純只是作為一門中國哲學的專業學科或者只跟同在華人文化圈的參與者討論對話，改變既有的表述詮釋方式並不是必要的。然而，如果要做為能夠與西方心理學理論對話競爭學術話語權的理論體系，就必須使用非同文化圈、非同行也能夠理解的表述形式，同時，這種新的表述形式是需要可以透過實證觀察、具有可操作性的學術語言，我稱之為「社會科學詮釋」。

二、雙重詮釋轉換

華人本土心理學蘊含兩重詮釋轉換的意義。第一重，表述型態的轉換。將儒家思想從傳統人文學詮釋系統轉換成即使不是儒學學者也能理解的學術語言。此中詮釋的轉換可以說是表述型態的轉換。

第二重轉換是文本與應用的轉換。傳統儒學與現代應用儒學的轉換。雖然儒家思想是以對生命的關懷為中心開展，但是傳統儒學所對應的時代問題與現代所面臨的生命議題還是有所不同，與其說應用儒學是一種中國哲學的現代詮釋，不如說是傳統智慧的活化與應用。

三、「過轉理論」的探尋

建構華人本土心理學涉及傳統與現代的會通、中西方文化的會通或是跨領域的會通，不論是哪一種會通都需要有一個在概念上可以連接兩端的理論作為溝通對話的橋樑，我稱之為「過轉理論」。如果要建構屬於華人自己的「本土心理學」（修養心理學），直接從傳統宋明儒學為基礎去推衍出可與西方抗衡或是對話的心理學系統可能是有很大的隔閡的，不論是在語言的使用上，或是概念的理解與轉譯上。所以，必須能夠找到一個可以溝通的仲介點，才能透過這個點去進行理論的對話與轉換。或者是說，必須借助西方對於心理學理論建構的方式與方法，才能將傳統儒家文化系統中還沒有彰顯出來的潛在智慧轉換成非華人文化之人所能夠理解的理論架構形式。

黃光國與陳復在這個本土社會科學及心理學領域專研多年後找出了可以溝通的仲介點——榮格分析心理學當中的「自性（Self）」概念。但是就如同王智弘所說的，與宋明儒學做連結，進而過轉建構出「修養心理學」，光是在宋明儒學這個部分就有個關卡需要突破與會通，即：陸王心學與程朱理學的異同問題。朱子學與陽明學在工夫論上的分歧是中國第二期儒學最重要的爭議處，在與西方榮格的「自性」概念作對話與轉換時，基本上兩位先生的詮釋進路是不一樣的。大體上，如果是以發展修養心理學作為目的，會發現黃光國的研究路數是從朱子學切入，比較是站在治療個案的角度，與西方心理學

學派主要還是以治療個案的「專業能力」有關；然而，如果是依照陳復的進路，從陽明心學的角度切入，就如同王智弘¹所說的，是以諮商師本人的素質（自我修為）為主要關注的對象。兩種進路會有著重「對象」不同的問題。這個問題也會對於到底我們要發展的「修養心理學」的定位是什麼？與西方談心理學如何可能接軌對話？等等的問題。

筆者認為，如果不先將黃光國與陳復分別以朱子性學與陽明心學的研究進路去結合榮格的自性概念釐清，給出合適的位置，否則，基本上連「修養心理學」內部的衝突與對立面都無法溝通對話，更不要談在想在以西方文化為主的心理學領域上作中西會通並且建立華人文化主體的儒家／修養心理學系統。

參、構建「華人本土心理學」如何可能之三：華人文化的主流與會通

一、朱子與陽明衝突與安置的必要性

「修養心理學」如何連結西方式的心理學與儒家文化觀點下的心性之學？這個部分黃光國與陳復兩位學者在多次對談交流當中，已找到可以做為概念過轉的心理學家與觀點，即從榮格的「自性（Self）」切入。然而，兩位教授在選擇儒家心性之學的對接代表人物上，卻是衝突的。黃光國以朱子的理學作為理論概念移轉的基礎，而陳復選擇以陽明心學作為對接基點（陳復，2016）。

眾所皆知的是，朱子與陽明學術立場是對立的（此種說法在儒學的人文學研究系統中並不妥當，此處為區分研究進路的差異，姑且使用對立一詞），但是朱子與陽明同為儒家重要代表人物，特別是宋明儒學，這就表示，如果要建立以儒家文化系統為主軸的修養心理學，勢必不能是內部衝突，也不能是偏頗偏重的。因此，筆者認為如何將朱子理學與陽明心學在與榮格心理學對接會通的同時，可以適當地安置在不同的層面上給出適當且有力的觀點支持將會是重要且必要的。

從結論上來說，筆者將儒家從兩個面向來區分：從「儒佛會通」的角度以及從「中西會通」的角度來談。如果要談「儒佛會通」，當以陽明心學作為會通的基準；談「中西會通」時，朱子的性理之學更為合適。

二、儒、釋、道的會通

「季路問事鬼神。子曰：『未能事人，焉能事鬼？』曰：『敢問死。』曰：『未知生，焉知死？』」（《論語·先進第十一》）、「子不語怪力亂神」（《論語·述而第二十一》），這是孔子最常為人引述關於不喜談論鬼神之說的文句。許多人將孔子的重點放在「焉能事

¹ 筆者與王智弘教授於2017年第六屆海峽心理論壇請益交流時深受啟發所記下。

鬼」與「焉知死」上面做文章，卻不知孔子所要強調的是「先事人」和「先知生」。這是個「先後」問題，並非「承認或否定」鬼神之說的問題。「祭如在，祭神如神在。子曰：『吾不與祭，如不祭。』」（《論語·八佾第十二》）孔子說，祭拜祖先的時候要當作祖先是存在的，祭拜神明的時候要相信神明真的存在。並且說，如果祭拜的時候，自己本人不去誠心祭拜，那還不如不拜。又說「朋友死，無所歸。曰：『於我殯。』朋友之饋，雖車馬，非祭肉，不拜。」（《論語·鄉黨第十》）朋友過世如果沒有人幫他辦喪事，我來幫他辦。如果有人送來馬車作為喪禮，不是祭祀用的肉食，我也不收。宰我問三年之喪，孔子最後說：「予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也，有三年之愛於其父母乎？」（《論語·陽貨第二十一》）由此可知，孔子對於祭祀的誠心和禮節是相當講究的，決不會有不敬鬼神之意。既然孔子也是要求要敬天祭祖的，加上孔子晚年讀易經還讀到韋編三絕，可知整個儒家思想自古以來都相信有超越人類的力量存在，即天與天道，並且，這種力量能夠與人的心靈通貫，達到「人道天道相貫通」與「天人合一」的境界。這種敬天敬鬼神的思想，對於後來道教的興盛與佛教傳入中國的被接受度有連帶的影響。

（一）儒佛會通

佛教正式傳入中國是在東漢初年，漢明帝時，攝摩騰、竺法蘭等兩位沙門自天竺（印度）來傳法，為此，明帝還特地興建白馬寺做為譯經場所，可以說是中國興建佛寺與翻譯佛經的開始。到了東漢末年、魏晉南北朝時期，因為連年動亂，百姓民不聊生、苦不堪言，開始尋求心靈上的依託，佛教也開始大興。根據錢穆先生的說法，佛教得以進入中國，並且受到人民大幅度的接受，除了戰爭導致民不聊生，既然無法從物質生活當中得到滿足，只能轉向心靈處尋的外在因素之外，更重要的是，佛教講「人人皆有佛性、人人皆能成佛」，與儒家主張「人人皆可成為堯舜」有異曲同工之處，一樣是認為人人皆有佛心善性。而「放下屠刀、立地成佛」與「我欲仁，斯仁至矣」，講佛心善性只在一念之間，強調自律而非他律。這也使得佛教在以儒家思想為主的文化社會中，得以落根發展，儒佛會通得以可能。再者，由於佛教講救渡眾生離苦得樂，並且有「我不入地獄誰入地獄」的捨我其誰的胸懷，與儒家講「己欲立而立人，己欲達而達人」都有救世熱忱；佛教講出世的部分，也與道家講修仙成真人的概念相通，也加強了漢人對於佛教的接受度（錢穆，2016）。

（二）佛道會通

再談到「佛道會通」。魏晉南北朝時期，老莊思想盛行，興起一陣清談玄學的風氣，以何晏、王弼二人為代表。何晏更以老莊思想來詮釋論語，著有《論語集解》一書；王弼也以老莊思想來注解易經，著有《周易注》。到的晉朝時期，政局更加動盪不安，加上

老莊思想的盛行，原本是漢末由張道陵所創的道教，趁勢而起，再加上佛教也談空性談無，「格義佛學」因而興起。簡單來說，「格義佛教」是以老莊思想為主的中國傳統文化去理解佛理，反過來說，佛理也因為附會於此，才能夠進入中國文化社會當中，對於佛教來說，可以說是一種妥協和方便，因此，我們可以說「格義佛學」是「佛道會通」的表現。

（三）儒道會通

至於「儒道會通」必須要從兩個層面談。綜上所述，如果以儒家「敬天祭祖」的概念來說，「敬天」可以包含「神」，祭祖則包含「鬼」。「敬天、神」可與道家修練成真人、仙人相通，同樣講求「道德修養」的工夫，這是從「義理」的層次上來說；另一個層面是從社會文化層面來說，「祭祖、鬼」是將儒家孝道概念與道教將有對人民有重大貢獻之人，死後封為神明供奉做會通，諸如關聖帝君、岳飛元帥等。道教自然還有許多神明受封是由於生前救苦救難，死後人民為了感恩紀念，建造祠堂供奉，例如海神媽祖。這些具有崇高「道德人格」的人，死後被尊為神明，都再再地彰顯「儒道（家／教）會通」的現象。

三、朱子與陽明如何安置

（一）中西會通——朱子理學

根據朱子的思路，「性」單獨使用可理解為「理」、「天道」、「天命」概念，而「自性」一詞可以理解為「理」、「天道」、「天命」下貫到「人」身上所呈現出來的「人性」。這個「人性」含有「理」與「氣」兩種成分，而道德修養便是要能夠自我要求，做到「存天理、去人欲」。在這個意義上，人欲是氣化的表現，並且是一種染濁之氣，這種染濁之氣使得純然通達天道之性蒙塵，必須要能夠將染濁之氣所形就的人欲減低甚至除去，才能彰顯性，上達至天道。

朱子在道德修養的工夫論上面提倡要「存天理，去人欲」。「存天理去人欲」並非朱子特有的工夫論，儒家一直都很重視道德存養的工夫，宋明理學家尤其關注並展開工夫論的論辯。其中程朱「性即理」一系對於「存天理去人欲」所表示的工夫論，與榮格所說的「自性化（individuation）」最能夠進行中西會通。朱子說：

人之一心，天理存，則人欲亡；

人欲勝，則天理滅，未有天理人欲夾雜者。

學者須要於此體認省察之。……天理人欲常相對。

（《朱子語類》第十三卷 學七 力行）

「自我」常在「德性」與「欲望」之間拉扯，即在「天理」與「人欲」之間拉扯，「德性與欲望」、「天理與人欲」的抉擇只在一念之間，以行為的橫切面來說，決定行為的當下就可以判出是根據德性／天理或是欲望／人欲來行動。在「朝向至善的自性模型」當中，德行落在文化道德層次，欲望是生物學的層次；在朱子的系統中，天理同樣具有文化道德層次，人欲落在生物欲望層次。自我在行為當下的起心動念時，要能夠時時省察到自己內心的相狀能夠涵養察識，克制往欲望去的力量，當下即是存天理。當自我的起心動念時時往德性／天理的方向趨近時，就是趨向至善，也就是自性化。至善與自性化即是存天理的超越意義。

此外，天理與人欲如果只是一念之間，如何判別？

問：「飲食之間，孰為天理，孰為人欲？」

曰：「飲食者，天理也；要求美味，人欲也。」……不為物欲所昏，則渾然天理矣。

朱子就道德實踐之下手處來做比喻，肚子餓了要吃飯，這是符合天理的，如同渴了要喝水、冷了要穿衣，雖然看似生物性的直接反應，卻是程明道將天理區分為從「本體」上說的第一義的天理以及從「物情事勢」上說的第二義的天理之義。天理與人欲之間的區分，對朱子來說關鍵在於「中節」與否。朱子在注釋《中庸》「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。」指出：

喜、怒、哀、樂，情也。

其未發，則性也，無所偏倚，故謂之中。

發皆中節，情之正也，無所乖戾。

《中庸章句》

肚子餓了想吃飯本是人之常情，但是只要能夠填飽肚子即可，如果還要要求珍饈美味就是欲望了。又譬如錢財，人人愛之，但是要能夠取之有道、能夠不貪，才是趨向德性。所以道德修養工夫在於革盡人欲，復盡天理，方始是學。（《朱子語類》第十三卷學七力行）當每一個趨向德性的行為橫切面累積成一立體圖形，便是趨向「至善」，所以說，自性化就是趨向至善的過程。

黃光國認為在人類有歷史之前，已經有人用「曼陀羅」來表示宇宙、世界或是心靈的圖像。它代表整體的「自性」。對於個人而言，「自性」的中心是「至善（the Good）」，個人所有的作為都必須朝向此一中心。曼陀羅的中心不是「自我」，而是人格的總體取

向，「自我」僅只是人格的一部分。每件事都必須朝向中心。朝向中心就是人格整體朝向至善，因此會有療癒的功能（黃光國，2019）。這種療癒的功能並不是透過外力強加給個人的，而是通過自我反躬自省、克己復禮的修養的方式，一方面讓內心世界與外在世界達到和諧平衡的狀態，進一步能體現「自性化」。

（二）儒佛會通——陽明心學

1. 就思想的傳承處來說

陽明受到孟子、陸九淵、禪宗等的正面影響，加上當時盛行朱熹「格物致知」的反面影響，取竹而格，沒格出什麼義理反而格出了一身病：

五年壬子，先生二十一歲，在越。……是年為宋儒格物之學。

先生始侍龍山公於京師，遍求考亭遺書讀之，一日思先儒謂「眾物必有表裡精粗，一草一木，皆涵至理。」

官署中多竹，即取竹格之，深思其理不得，遂遇疾；先生自委聖賢有分，乃隨世就辭章之學。

（王守仁年譜，錄自《王陽明全集》）

三十七歲時，於貴州龍場大悟，真理不假心外求，心外無理、心外無物。這個「心」便是承繼自孟子的「本心」、陸九淵的「吾心即宇宙」，禪宗講「不二法門」亦是此意。事實上，陽明本人雖然多次以禪宗公案來做為他闡述心學的事例，但是他本人並沒有直接承認自己受禪宗影響。雖然如此，明末學者劉宗周稱陽明的心學為「陽明禪」，李贄也認為陽明的心學與禪佛教思想互通而無礙，明末清初黃宗羲更是批判陽明後學王畿為「躋陽明而為禪」，同時陽明在《傳習錄》中時常以禪宗的公案對話模式來作為他說明心學的例證。先不論陽明心學到了後期是否有偏離儒學而流於禪宗的流弊，可以確定的是，陽明心學與禪宗在義理上的確有共通之處，從「儒佛會通」的角度來談「自性」較朱子更為合適。

2. 就思想的體悟處來說

「心體」在儒學有各種稱謂，最早如孔子晚年講仁來取替自己早期講「禮」，就已經意識到禮節只是種外在的倫理規範，無法徹底安頓人心，任何禮節需要再經過仁愛的自覺與收攝，纔能真正發揮其意義（陳復，2016）。子曰：「君子義以為質，禮以出之，遜以行之，信以成之，君子哉。」（《論語·衛靈公十五》第十七章）在此段引文中，孔子明顯是以義為禮之本質，而義是構成一位君子的道德行為的特質，而禮則是它的適當地實現的方法。義常有一道德地合宜的意指，禮則是此種合宜的外顯的行動。前者乃是道德行為之為道德的成素而是不變的，而後者則可隨時代或情況需要而改變。事實上，孔

子認為禮是可以「興革損益」的（《論語·為政第二》第二十三章）（李瑞全，2000）。這也正是「攝禮歸仁」的旨趣。後來南宋的陸九淵進而講「發明本心」，他說：「學苟知本，《六經》皆我註腳。」陸九淵指稱的「我」，並不是指「自我（Ego）」，而是「自性（Self）」，拿他自己的詞彙來解釋就是「本心」，早在他十三歲的時候，就已經領悟這幾個觀念，〈年譜〉記他說：「宇宙內事，乃己分內事；己分內事，乃宇宙內事。」還說：「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。」「宇宙不曾限隔人，人自限隔宇宙。」一直到陽明在龍場大悟中體悟到「真理不在外物之中，原在吾心之中」，這叫「吾性自足」，更進一步用「良知」這個詞來涵攝「心體」概念（陳復，2016）。陳復論述：「『良知是造化的精靈。這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出，真是與物無對。人若復得他完完全全，無少虧欠，自不覺手舞足蹈，不知天地間更有何樂可代。』（《傳習錄》下卷第 61 條）這裡說『自不覺手舞足蹈』，就是在指因為悟得良知的剎那獲得的狂喜，前面會說『造化的精靈』，就是在指良知是創生的源頭，他使用『這些精靈』的詞彙來指良知，意謂全部的萬有裡都有良知，這就是中華思想獨特的『心體論』（nousism）」（陳復，2016）。

從這個角度看來，陽明心學系統中的「心體」概念，不僅能夠含攝禪宗思想，還能承續儒家「天人合一」的核心義理，用來作為「儒佛會通」的對接理論再合適不過。

綜上所述，筆者認為談「中西會通」，朱子更為合適，理由如下：

1. 朱子重視「道問學」、「格物致知」的工夫，與西方談知識的建構在概念上較容易對話。
2. 「存天理去人欲」的推崇與榮格「自性化」的概念結構較為一致。
3. 朱子主張「名義界分，各有歸著」與西方講究詞語「定義」在概念上類似。

就初步的概念上來說，陽明心學適合作為「儒佛會通」基準可以提出以下幾個根據：

1. 良知人人皆有，亦即人人皆能成聖賢，與佛教人人皆能成佛相通。
2. 陽明言良知本性自足與佛家講佛性不假外求在概念上是可以相通的。
3. 四句教中言無善無惡心之體與佛教講本無自性、本來面目概念上可以會通。

肆、構建「華人本土心理學」如何可能之四：儒家思想的現代化與創造性詮釋

一、清末的「中體西用」

「中體西用」這一觀念是清朝末年，西方帶著船堅炮利來到中國而帶來文化與政治上的衝擊所出。此概念最早可從道光二十年（1840）鴉片戰爭，英國人大敗清朝之後，隔兩年（1842），由當時主張洋務派的學者魏源所提出。魏源受到林則徐的囑託，在他的《海國圖誌》中表示，如果要能抵抗列強的入侵，應採取「師夷長技以制夷」的態度，學習西方的長處來抵禦西方的侵略。當時，西方的長處指的是西洋槍砲船艦等器物等技術，尚未提及政治文化層面。一直到 1861 年，同樣是林則徐的門生馮桂芳，在其著作

《校邠廬抗議》中主張「以中國之倫常名教為原本，輔以諸國富強之術」。1896年，沈毓桂在《匡時策》寫道：「中西學問本自互有得失，為華人計，宜以中學為體，西學為用。」最後，1898年，由張之洞將此概念整合集大成，在其著作《勸學篇》中，正式有系統地提出「中體西用」的觀點。需要注意的是，當時，維新變法的呼聲已經達到鼎沸，而張之洞趕在戊戌變法之前提出他的《勸學篇》，與其說是要調和新舊兩派僵持不下的主張，試圖找到折衷的平衡點，事實上是反康梁的（陳復，2019）。

張之洞認為，想要振興中國，不得不依靠西方的學問，特別指作為「用」的器物技術層面，但是，在政治文化方面，仍然要堅守中國從封建文化制度以來的「體」：「今欲強中國，存中學，則不得不講西學。」（勸學篇內篇，循序第七）、「中學為內學，西學為外學；中學治身心，西學應世變。」（會通第十三），並且強調，如果不先對中學有足夠的學養就一味地學習西學，其對中國的危害將會比那些完全不懂西學的人還要嚴重：「然不以中學固其根柢，端其識趣，則強者為亂首，弱者為人奴，其禍更烈於不通西學矣。」（勸學篇內篇，循序第七）張之洞更進一步指出，雖然圖強中國必須要在器物層次上依靠西方，但是有一些「體」是不可以變的，這個「體」指的就是中國的倫常禮教，這也是他的「中體西用」論的核心主張：「夫不可變者，倫紀也，非法制也；聖道也，非器械也；心術也，非工藝也。」

簡單來說，在清末由張之洞等人所提出的「中體西用」論中，「體」指的是文化層面，「用」指的是器物層面。「中體」指的是以中國文化當中的倫常禮法為本體，不可變也不能變；「西用」指的是學習西方在科學科技方面的技術與長處，應該要變，也一定要「中體西用」變。

然而，「中體西用」自身存在著矛盾與侷限，注定了會走上失敗這條路。1902年，嚴復在刊於光緒二十八年的〈與外交報主人書〉當中直接駁斥中體西用論提到：「中學有中學之體用，西學有西學之體用，分之則並立，合之則兩亡。」（高大威，2004）不同的文化傳統自會有其體與用，體與用是一脈相承的，不可分割，如果只是一味地將不同文化的體與用分割後嫁接，就如同將牛的身體放在馬身上一樣荒謬：「體用者，即一物而言之也。有牛之體，則有負重之用；有馬之體，則有致遠之用。未聞以牛為體，以馬為用者也。中西學之為異也，如其種人之面目然，不可強謂似也。」（高大威，2004）雖然「中體西用」在歷史的評斷上可能是失敗的，它並沒有真能為中國的富強帶來實質上的效果，但是它的出現卻是不可避免的。

劉述先在其著作《儒家思想開拓的嘗試》中談論到：

當代新儒家認為，儒家傳統的典範：「天道性命相貫通」，有其萬古常新的意義，並不因為到了現在而失去意義。生生不已的天道內在於人而成為超越心性的根源，這不是可以由邏輯推論或者是經驗推概所可以湊泊的；那通過推己及人的

步驟將理想實現才可以實現在個體生命之中。……故當代新儒家並未排拒五四以來所倡導的民主科學的理想，但在人生意義的追求方面則仍然堅持傳統的審識，而強調人人與生俱來的超越心性根源。通過生命的自我擴大的歷程，這樣至少在理論上找到道學政三統的有機綜合的線索，而不只是實用的層次上雜染中西，停留在呼喊“中學為體，西學為用”的口號的膚淺的瞭解的層次之上。

（劉述先，2001）

劉述先認為清末由張之洞所提出的中體西用觀，對於西學只是停留在實用層次，即科技的部分，沒有深入去瞭解西方的科技來自於科學，而科學又源自於科學哲學，更往後追溯其根源，是來自於哲學。哲學，是一切思想的統稱，以「體用」來區分的話，如果西方科技是「用」，「體」就是科學了；如果科學也是「用」，那麼科學哲學就是「體」，而科學哲學再往上追溯思想的根源則是哲學。換句話說，相對於西用，西方有自己的體，先有思想，再慢慢演進成為科學乃至科技。如果硬是要以中學為體西學為用，無疑是「牛頭馬身」，這也是嚴復對於當時的中體西用給出的評價。然而，如果只是要追科技做為用之體為何，追到科學哲學也就夠了，為何還要追溯到哲學這個最根本的體呢？這是因為，使得西方當年可以以橫掃亞洲、搭配船堅炮利的姿態強猛地擊破中國的大門，狠狠衝擊中國傳統文化的，不只是在器物層次上的頂尖發展，更重要的是使得西方國家在經歷十字軍東征的黑暗期之後，文藝復興一直到啟蒙運動以來，西方國家背後的整個思潮，正像滔天大浪猛烈地向世界襲來。例如亞當史密斯的經濟學理論、牛頓的物理學理論、哈維的醫學還有培根的哲學方法論等，都是支持近代西方崛起的思想力量。嚴復撰寫《原強》（嚴復集，2016）一書當中，關注斯賓塞「群學」觀點，提出群學應以「睿智慧，練體力，厲德行三者為之綱」，其中應以「睿智慧」為優先，也就是提升「民智」：

第由是而觀之，則及今而圖自強，非標本並治焉，固不可也。不為其標，則無以救目前之潰敗；不為其本，則雖治其標，而不久亦將自廢。標者何？收大權、練軍實，如俄國所為是已。至於其本，則亦於民智、民力、民德三者加之意而已。……然則三者又以民智為最急也。

嚴復所說的民智為何？只是科技器用上的學習嗎？答案顯然是否定的，停於器物層次只是治標不治本，嚴復認為應當從政治著手：

是故富強者，不外利民之政也，而必自民之能自利始；能自利自能自由始；能自由自能自治始，能自治者，必其能恕、能用絜矩之道者也。

自由民主，正是支持西方國家富強的根本所在。而自由民主這個思潮，也正是由哲學家盧梭、孟德斯鳩與洛克等人所提出的概念。這些足以改變世界的思想之所以能夠被提出，是需要建立在能夠專心「做學問」之上的，然而，當時的中國，做學問似乎已經成為獲取功名的手段而已。

其開民智奈何？今夫尚學問者，則後事功，而急功名者，則輕學問。二者交失，其實則相資而不可偏廢也。顧功名之士多有，而學問之人難求，是則學問貴也。

嚴復不僅直接指出時人民智不開的原因，進一步點出西方得以富強國勝的原因在於他們的思想發展：

東土之人，見西國今日之財利，其隱賑流溢如是，每疑之而不信；迨親見而信矣，又莫測其所以然；及觀其治生理財之多術，然後知其悉歸功於亞丹斯密之一書，此泰西有識之公論也。是以制器之備，可求其本於奈端；舟車之神，可推其原於瓦德；用電之利，則法拉第之功也；民生之壽，則哈爾斐之業也。而二百年學運昌明，則又不得不以柏庚氏之摧陷廓清之功為稱首。學問之士，倡其新理，事功之士，竊之為術，而大有功焉。故曰：民智者，富強之原。

路新生先生認為嚴復對於中體西用的批評，除了凸顯中學西學各有其「體用」觀，不應胡亂嫁接之外，還點出了「學」「術」與「體」「用」的關係。依照嚴復之意，「學」是「體」，是基礎理論；「術」是「用」，是理論的應用。中國的科舉制度本身就存在嚴重的輕「學」之弊，使得讀書人一心求榮途，又豈會專心作學問呢（路新生，2001）？而這個對於科舉制度批評，間接地也批評了已經被顛倒的儒家傳統以來所追求的「內聖外王」之道。

二、黃光國的新「中體西用」

事實上，黃光國對於以尊牟宗三為主的當代新儒家在某些理念上是認同的，他也認同劉述先認為儒家傳統的典範「天道性命相貫通」，有其萬古常新的意義，並不因為到了現在而失去意義。生生不已的天道內在於人而成為超越心性的根源，這不是可以由邏輯推論或者是經驗推概所可以湊合的。然而，對於當代新儒家只致力於開展超越心性的根源而不重視理論的建構這個部分，黃光國認為這是將儒家推向「良知與理性分裂」的處境，也是當代新儒家應當審慎思考未來走向之處。

就黃光國而言，「良知」是儒家思想的精髓之處，也是中國人文思想中最有價值的所

在，良「知」之「知」可以說是一種智慧，也是「實踐理性」，然而，中國一直以來並沒有發展出科學科技，主要是因為儒家重視「實踐理性」而忽略「理論理性」。

以清末西方列強強勢入侵亞洲國家為時間軸，同時期，日本也正面臨開國與鎖國的難題，保守派與改革派在明治維新時期同樣面臨本土文化與西方文明的衝擊。然而，日本成功了，不僅成功，還迅速的晉身列強之列攻佔中國，而中國自清末以來開始推動維新變法卻一再挫敗，理由為何？

明治維新時期的主要人物西鄉隆盛、大久保利通、木戶孝允等人其實深受陽明學的影響。17世紀初，陽明學傳入日本，當時江戶時期的武士中江藤樹大力推崇並致力於破除階級觀念，宣揚平民教育，為當時陽明學的先驅，被尊稱為「近江聖人」，為日本陽明學的始祖。門下陽明學人才輩出。他的大弟子熊澤蕃山還開辦了日本第一所武士子弟學校——岡山藩學。自此，武士道精神與陽明學不分離。一直到德川幕府晚期，日本陽明學已發展成為顯學，當時的有志之士與武士階層深受陽明學的影響，進而影響到明治維新（張崑將，2008）。問題是，同樣是受到陽明學重視心學的內在修養論的影響的中國知識分子，在維新改革的推動上，明治維新成功了，但是清末的戊戌變法卻失敗了？黃光國認為其中一個重要的原因是中國深受儒家文化的影響，然而儒家思想到了宋明心理學的對立之後，漸漸地脫離先秦儒家良知理性不分的宗旨，走向「良知理性分裂」之途，最後導致「良知」只停留在內心攪擾糾結，更流於禮法形式，而未開展出西方世界的「科學理性」。未能開展也罷，至少像日本明治維新諸士們那樣，願意打開心胸去虛心接受學習西方優點，而不是將民族挫敗的自卑以自尊包裝成「中體西用」來掩飾。

需要注意的是，黃光國所認為的「良知理性分裂」並不是宋明儒以來所爭論的知行而一或二分的問題，也不是當代新儒家在探討的道德根源是理性還是情感的問題。陳復（2021）在他評論黃光國的新書《內聖與外王：儒家思想的完成與開展》一文中批評道：「黃光國概括性表示『任何一個時代中國的知識分子，如果無法依照當時的學術格準，提出一套能夠讓人信服的理論，來說明到底什麼是儒家的倫理與道德，則該時代的『良知理性』便是分裂的。』該段文字如作為『良知理性分裂的定義』，他卻往前逆推回去，說中國早在朱熹提倡理學與陽明提倡心學，就已呈現『良知與理性的分裂』，實在會有望文生義的問題，更極可能是個偽命題。」筆者對於陳復的批評部分是贊同的，但是基於我對黃光國教授的理解，我認為陳復沒有完全理解黃光國的詮釋理路。

黃光國所說的良知與理性分裂只的是「良心」與「知識」分裂，用在闡述現代社會中表示知識份子空有學術上的知識，但是個人品德操守有問題。用在指涉宋明儒學中則是表示只專注「從外在事物學習天理」與「只關照從本心體悟天理」的分裂。如同陳復所言，黃光國在詮釋他所認為的「良知理性分裂的定義」時是有望文生義或是逆推回去的錯誤，但是從黃光國以往進行「創造性詮釋」的路數來看，他的「創造性詮釋」操作通常帶有一種特殊的洞察力，這種洞察力看到的不只是中西經典本身所呈現出來的樣態，

而是看到經典在撥開實質內容之後所呈現出來的思想框架，簡單來說，黃光國所看到的是所有中西經典背後「同質異構」的那個部份。因而，他對於「良知與理性的分裂」這個命題所給出的闡述給人一種跳躍不嚴謹的學術錯覺，實則上是由於學者們沒有一眼看出架構的洞察力。

雖然黃光國對於「良知與理性的分裂」的詮釋不同於傳統人文詮釋系統中對宋明理學的區分，但確實與「尊德行或道問學」、「知情義三分」有所關聯。

自宋明以來，以「尊德行」為主的陽明心學與「道問學」為主的朱子理學相持不下，硬生生地將中庸的「故君子尊德行而道問學」拆成兩個對立的概念，關鍵在於「而」的釋義：

《說文解字》：「而，須也。」段玉裁注：「各本作頰毛也，象毛之形……引申假借為語詞。或在發端，或在句中，或在句末，或可釋為然，或可釋為如，或可釋為汝，或可釋為能者。古音能與而同，假而為能。」

《國語辭典》：「而，連詞。有『並且』之義。」

《論語·學而》：「學而時習之，不亦說乎？」

根據引文，也就是說，「而」有三個意思，當作「須」、「能」或是「並且」。首先，當作「須」時，「尊德行而道問學」釋義為「尊德行需要道問學」，意即要先做到道問學，才能夠達到尊德行；其次，當作「能」時可理解為「先尊德行才能夠道問學」；再者，當作「並且」解時，可釋義為「尊德行同時也要道問學」。前兩種釋義可能涉及尊德行與道問學孰先孰後的問題，第三種釋義則是並進同時皆須具備的。雖然釋義可以討論，但是明確的是，尊德行與道問學缺一不可，兩者或有先後或是同時，但是絕對不會是分裂的。然而，到了宋明儒乃至於清末民初的儒者，都只執著在文字意義的論辯，尊德行是種是向內省察的修心功夫，也是一種「實踐理性」自然是沒錯的，但是，黃光國認為真正的「道問學」不應該只是停留在向外透過格物致知的方式去體證道，只是作為尊德行的附庸。「道問學」應該要能夠發展為「為學問而學問」的「理論理性」，也唯有如此，將儒家特有的人文價值建構為社會科學的理論系統，才能做到「良知理性合一」。

黃光國近幾十年來，則致力於推動華人本土社會科學理論建構，主要在避免非西方文化盲目因循西方的理論而沒有反省到自身文化與西方文化本質上有著顯著的差異。這並非反對或排斥西方主流文化的學術思想，而是要指出，不同的文化所能造就的思維模式和適合的理論建構方式是不能一概而論的。非西方文化應該致力於發展出適合自身文化群體的理論建構模式，而非自我貶低成為學術殖民地。

以西方國家與中國文化為例，西方關注追求客觀的「知識」，中國文化關注尋求合理的行動，兩者取向不同，如果非要以西方的規則來建立「科學微世界」，恐怕是有很大的隔閡。因此，黃氏提出以儒家思想做為華人文化根本的社會科學理路來建構華人的本土心理學系統，進而提出了「自我曼陀羅模型」及「人情與面子模型」，試圖以華人文化中的「生活世界」所蘊含的智慧，建構出非西方文化的「科學微世界」（黃光國，2013）。

以「人情與面子理論模型」為例。黃光國從華人社會中對於「臉、面」的重視，對應到儒家所說的五倫及基本尊嚴的概念，開展出「人情法則」，並依此法則推展建構出「人情與面子理論模型」來檢視人際互動機制，作為人類社會互動的普遍模式。此中，互動的雙方稱為「請託者（petitioner）」與「資源支配者（resource allocator）」，兩者之間透過不同程度的「情感性關係」（如家人），「混合性關係」（如熟人），以及「工具性關係」（如陌生人），分別傾向以「需求法則」、「人情法則」與「公平法則」等三種不同的交易法則來進行社會互動（黃光國，2009）。

從黃光國主張避免成為「學術殖民的附庸」的角度來看，發展屬於華人文化傳統下的心理學系統勢必得借助西方科學哲學的基礎及方法來能夠建構出來。形式上的目的是要建構科學微世界，實質上是要有效地回應（華人文化的）生活世界。他認為目前主流社會科學大多數的理論基礎都是建立在個人主義的預設之上。然而，非西方文化大多不是個人主義，而是關係主義。並且直接點出：「倘若我們懂得如何以『關係主義』作為預設，建構理論，我們便可以建構出一系列的『科學微世界』，來和西方『個人主義』的理論競爭，其最終目標則是以儒家文化為基底，吸收西方近代文明的菁華，『中學為體，西學為用』，擺脫西方學術宰制，建立『儒家人文主義』的自主學術傳統。」（黃光國，2017）然而，黃光國的中體西用觀的內涵還是有別於張之洞的觀點。黃光國的「中學為體，西學為用」就內涵來說是指：「儒家倫理與道德」是支撐華人「生活世界」的先驗性形式架構，我們可以用西方後實證主義的科學哲學，以之作為「硬核」，建構出一系列含攝文化的理論，建立儒家人文主義的學統（黃光國，2018）。而張之洞所倡導的中體西用的內涵乃是以傳統的四書五經等經典作為每個人應為的內在修養的基礎，西方的東西只能當作應對時局變化之用。我們可以說，張之洞在這個意義上，只是由於時局變遷，不得不以工具性的角度來接受西學。但是黃光國卻是把西方科學做為「即工具即目的」來看待。即工具是指：儒家道德倫理如果要能有系統的開展，勢必要借助西方科學哲學的思考架構來建構；即目的是指：建構儒家人文主義學統本身就是一種科學哲學系統。

伍、結論：構建華人本土心理學的更多難題與展望

儘管本文已經羅列出關於構建華人本土心理學如何可能的四個路徑並給出解題方案：1.中國有沒有心理學大哉問——表明中國有心理學，並指出中國心理學的特質；2.如

何與西方對話與對接——提出雙重詮釋與過轉理論的重要性；3.華人文化的主流與會通——安置朱子理學路徑與陽明心學路徑；4.儒家思想的現代化與創造性詮釋——黃光國對於儒學的創造性詮釋與新中體西用觀。然而，這僅僅只是關於「如何可能」的前提預設，也可以說是從宏觀角度來檢視如何構建架構而已，關於華人本土心理學的實質內容所涉及的方法論、理論內部衝突與調和或安置等，尚未能一一提出，諸如從儒家心理學到修養心理學、儒家曼陀羅模型的主體性與個體性、自我修養工夫的兩個儒家版本（性善版、性惡版）以及自我修養工夫的佛教版本等等問題，還有待有志於構建華人本土心理學的學者們共同努力展開相關的討論。

參考文獻

- 王守仁年譜（錄自《王陽明全集》），取自王守仁年譜（douban.com）。
- 朱子語類，引用自「中國哲學書電子化計劃」，網址 <http://ctext.org/si-shu-zhang-ju-ji-zhu/zh>。
- 牟宗三（1984）。**中國哲學的特質**（5-12 頁）。學生書局。
- 李瑞全（2000）。儒家環境倫理學之基本觀念：對伽理葛特之構想的一個批判回應。**鵝湖學誌**，12，189-205。
- 倪培民（2017）。中國生命倫理學如何可能。載於范瑞平、張穎（主編），**建構中國生命倫理學：新的探索**（14 頁）。中國人民出版社。
- 夏允中、黃光國（2014）。含攝文化下的積極心理學：以曼陀羅自我模型建構良心理論。**台灣心理諮商季刊**，6（3），1-14。
- 高大威（2004）。嚴復的思辨進路及其意義之分析。**政大中文學報**，1，193-227。
- 張之洞《勸學篇》，引用自「中國哲學書電子化計劃」，網址 <http://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=729342>，以下勸學篇引文接引於此。
- 張崑將（2008）。近代中日陽明學的發展及其形象比較。**臺灣東亞文明研究學刊**，5（2），35-85。
- 陳復（2016）。黃光國難題：如何替中華文化解開戈迪安繩結。**本土心理學研究**，46，73-110。
- 陳復（2018）。儒家心理學：黃光國難題正面臨的迷陣與突破。**本土心理學研究**，49，3-36。
- 陳復（2019a）。書評：黃光國，《內聖與外王：儒家思想的完成與開展》。**哲學與文化**，46（10），97-101。
- 陳復（2019b）。黃光國難題的體用觀：化解中西本體論的歧異。**哲學與文化**，46（10），29-48。
- 馮桂芳《校邠廬抗議》，引用自「中國哲學書電子化計劃」，網址 <http://ctext.org/library.pl?if=gb&res=2448>

- 黃光國 (2009)。儒家關係主義 (107-115 頁)。心理出版社。
- 黃光國 (2010)。反求諸己：現代社會中的修養。洪葉文化。
- 黃光國 (2013)。社會科學的理路。心理出版社。
- 黃光國 (2014)。倫理療癒與德性領導的後現代智慧。心理出版社。
- 黃光國 (2017)。儒家文化系統的主體辯證 (116-120 頁)。五南出版社。
- 黃光國 (2018)。內聖與外王：儒家思想的完成與開展 (3 頁)。心理出版社。
- 傳習錄，引用自「中國哲學書電子化計劃」，網址取自 <http://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=873181>
- 路新生 (2001)。論「體」「用」概念在中國近代的「錯位」——「中體西用」觀的一種解析。哲學與文化，28 (9)，812。
- 翟學偉 (2014)。中國與西方：兩種不同的心理學傳統。本土心理學研究，41，5-10。
- 說文解字，引用自「中國哲學書電子化計劃」，網址 <https://ctext.org/shuo-wen-jie-zi/zh>
- 劉述先 (2001)。儒家思想開拓的嘗試 (11-12 頁)。中國社會科學出版社。
- 論語，引用自「中國哲學書電子化計劃」，網址 <http://ctext.org/analects/zh>
- 錢穆 (2016)。國史大綱 (260-263 頁)。臺灣商務印書館。
- 魏源《海國圖志》，引用自「中國哲學書電子化計劃」，網址 <http://ctext.org/library.pl?if=gb&file=25199&page=36>
- 嚴復集，引用自「中國哲學書電子化計劃」，網址取自 <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=683630>
- 國語辭典，取自「漢典」，網址 <https://www.zdic.net/hans/>
- Hwang, K.-K., & Chang, J. (2009). Self-Cultivation: Culturally sensitive psychotherapies in confucian societies. *The Counseling Psychologist*, 37, 1010-1032.
- Hwang, K.-K. (2010, July 24-27). Calling for scientific revolution in psychology [Conference session]. The First International Conference of Indigenous and Cultural Psychology, Yogyakarta, Indonesia.
- Hwang, K.-K. (2011). The mandala model of self. *Psychological Studies*, 56(4), 329-334.
- Shweder, R. A., Goodnow, J., Hatano, G., LeVine, R. A., Markus, H., & Miller, P. (1998). The cultural psychology of development: One mind, many mentalities. In W. Damon (Ed.), *Handbook of child psychology: Theoretical models of human development* (Vol.1, pp. 865-923). Wiley.

How Possible to Construct the "Chinese Indigenous Psychology" Path Analysis and Problem Solving

Wan Ling Chou*

Abstract

Under the trend that Western academy dominates the world, academic development and researchers in all non-Western countries rely on learning from Western academia and obtaining recognition as academics, including psychology. As the object of study of psychology is people living in a particular cultural tradition, and its psychological expression is inseparable from the concept and value of their cultural tradition, and their behaviors and norms cannot be separated from the culture in which they live and live. K. K. Hwang's leadership team is committed to building "Chinese Indigenous Psychology". However, regardless of whether the Western academic circles can accept "Chinese Indigenous Psychology" as an important and highly influential model of psychology, "How possible" is will be the primary topic that the scholars in the team need to respond to first. This article will analyze and explore the four "how it is possible" paths. Including whether there is psychology in China, how to talk and connect with the West, the mainstream and communication of Chinese culture, the modernization and creative interpretation of Confucianism.

Keywords: Chinese indigenous psychology, self-cultivation psychology, interpretation conversion, transition theory, new Chinese and Western application, new Chinese ontology and Western application

Wan Ling Chou* School of Health, Fujian Medical University (ipss.ikis@gmail.com)