

《心理学报》审稿意见与作者回应

题目：中国神话中的具身心理学思想探索

作者：苏佳佳 叶浩生

第一轮

审稿人 1 意见：神话是每个民族的文化源头，要探讨一个民族心理的形成就不能不考察神话这种特有的文化现象，这种追本溯源的研究非常有助于准确描述和把握一个民族的心理发展与变化的脉络。该文聚焦于中国神话去发现中国人心理与行为的方式颇有创意，这种发现本身就是创造。研究者发现，中国传统的“体知”与现代西方的“具身认知”的思想是相通的。只是一个产生古代中国，一个产生于现代西方。相差 2000 余年。中国的身体智慧源于中国古代神话。因此研究者从中西方三种经典神话(天地开辟神话、万物肇始神话和人类起源神话)来探讨身体智慧其意义既具有典型性、又具有可比较性，同时还具有可靠性。研究者从本体论维度运用现象诠释学方法，从空间维度运用概念隐喻的理论，从时间维度运用社会建构理论探讨不同场域身体“智慧”，系统、全面，且颇有深度。的确可以“为心理学综合科学取向发声，为心理学的整合之路贡献力量。”作者专业基础扎实，深通中西方文化与各种富有解释性的现代心理学理论。因此作者虽然阐述的是中国神话中的具身认知，但却能在当代心理学的视角下熟练地与西方神话进行对比，使论证更有说服力。文章思路严谨，思维缜密，文字流畅，总之该论文是一篇高质量高水平的学术论文。

回应：由衷感谢审稿专家对文章的肯定。

首先，作者想向审稿专家展示一下写这篇文章的心路历程。

作者一直对中国文化心理学很感兴趣，也阅读了一些相关文献资料，但是也深知在浩如烟海的中国文化典籍中寻找中国心理学思想的不易，更遑论建立中国的科学心理学体系。从科学心理学建立、发展至今，在物理学、生理学研究得出的实实在在的贡献下，心理学的研究一直不够明朗，越发显得底气不足，因此心理学一直在西方的科学体系框架中试图找到自己的独特位置，拥有“科学”的话语权。但，何为“科学”？是不是西方的科学标准一定是宇宙中颠扑不破的终极真理？西方科学发展至今，物理研究的贡献有目共睹，所以物理的科学性当是不容置疑的。但请试想一下，心理学和物理学是一样的吗？一个是研究“物”的，一个是研究“心”的，二者本就应分属不同的研究领域，那所谓的科学标准自然就有待商榷。这就引申出另一个问题，心理学究竟应该是一种什么样的科学？人文科学抑或是自然科学？按现在西方文化的评判标准，大多同意心理学是自然科学，所采研究方法也是自然科学的进路，那么与西方文化本就轩轻两分的中国文化，自然就没有所谓的“科学心理学”。思考至此，这就引出了最具中国心理学者痛点的问题——中国究竟有没有心理学？如果有，中国的心理学究竟是什么样子？在古今中外视野的多相观照下，中国的心理学是人文学科，还是自然科学？

早在民国，张耀翔(1983)就曾说出，中国的心理学研究局面依然只是一种“心理学在中国”(Psychology in China)，还没有出现真正意义上的“中国心理学”(Psychology of China)。西方心理学在中国兴起之后，高觉敷说：“我们没有心理学，但有心理学的思想”(高觉敷，1985)。历史学家钱穆曾在 80 年代初撰文《略论中国心理学》说，“西方心理学属于自然科学，而中国心理学则属人文科学”(钱穆，2011)。作者比较认同的观点是中国古代心理学思想并没有从中国传统文化思想中明确的分化出来，类似于胡塞尔讲的“纯粹心理学”(邓晓

芒, 1996), 即不是考察人类心理能力的分类、运作和关联, 而是着眼于人的心理究竟是什么, 本身是什么样的意识结构。换言之, 中国是有心理学思想的, 而且依中国文化的内在逻辑运演, 中国的心理学思想崇尚的是一种集人文科学和自然科学于一体的综合科学。在古老的中国这一边, 中国文化蕴藏着有丰富的心理学资源矿藏, 且中国心理学也有建立自己明朗的科学学科体系的内在要求和发出中国文化声音的外在要求。而在另一边, 在业已建立的西方的科学体系下, 西方心理学的现状也遭遇了“真正科学”的挑战, 正如詹姆斯(1892)所说, “心理学不过是一串原始的事实……仅仅是描述水平上的分类和概括……这不是科学”。

中国想要建立自己的科学心理学, 而西方需要寻求应对自己“心理学科学危机”的思想, 故基于中西“具身认知”的发展问题导向, 中西方心理学者不约而同地都将目光投入到了中国古代的智慧中, “古代人是极富智慧的人民, 心理学可以向古代文明尤其是印度和中国学到很多东西”(荣格, 1991)。就如诺贝尔奖医学奖获得者屠呦呦即是查阅中国古代医学典籍中, 发现了青蒿素的踪迹, 向世界展现了中国文化依旧存有活力的证据。建立中国的科学心理学, 任重道远。若参照西方几百年来科学心理学的进路已是不可能, 毕竟西方文化承袭于古希腊文化, 又倾尽西方科学家们百年来的智力建构, 才最终建立起了西方的科学体系这座大厦。中国错过了多次科学历史机遇, 节点错过了就是错过了, 但是不代表科学就没有中国的路径。如今我们只能参照屠呦呦的方式, 在为西方科学体系不断添砖加瓦的过程中出现西方文化难以解决的科学危机时, 转而寻求中国的智慧来解决危机。

为此, 第一步是什么? 首先要找到中国心理学思想与西方心理学思想的相通之处, 以此点来打入西方科学心理学体系大厦的内部, 以中国来对勘西方, 寻找中西心理学思想的相异之处, 并在西方心理学危机的时候给予中国心理学思想的智慧与力量, 以期中国心理学能抓住下一个科学历史机遇, 建立起自己的科学心理学思想体系。

所以文章的目的就很明确, 首先, 我们要找到中国心理学思想与西方心理学思想的相通之处, 而心理学发展至今, “具身认知”的出现终于可以让心理学者们预见中西方心理学对话和建立起中国人自己的心理学的最大可能。西方“具身认知”心理学思想与赋存在中国文化里的以“天人合一”为核心的“体知”(杜维明, 2002, p. 343; 黎晓丹, 叶浩生, 2015, p. 707)心理学思想有着异曲同工之妙, 然则中国古代文化又有着独有于西方文化的“身体”元素。依文化之视角, 我们可以预见中西方心理学对话的最大可能。进一步, 我们要探究如何从中国文化中挖掘“具身”心理学思想。“倘欲究西国人文, 治此则其首事, 盖不知神话, 既莫由解其艺文, 暗艺文者于内部文明何获焉”(鲁迅, 1981, p. 30)。文化的源头就是神话, 欲真正追溯中西文化相通相异的释源性之因, 非神话不可。

其次, 在构思中国神话的具身心理学思想这篇文章时, 我的思路是这样的:

在材料选择上, 作者选择了三种经典神话(天地开辟神话、万物肇始神话和人类起源神话)来探讨“身体”在中国人心理中的意义, 只有经典神话才更能展示出中国人的心理模式。同时在研究方法上, 作者采用了中西经典神话对比的方法来彰显中西“身体”思维的同和中国人心理中的“身体”特色。在理论选择上, 作者采取了现象学、社会建构论和具身认知等哲学、心理学理论试图来解构中国神话的本体论维度、空间维度和时间维度, 因为西方“具身认知”心理学思想本就脱胎于现象学和社会建构论等思想, 因此, 要想彻底追根溯源心理学思想, 哲学思想的探讨是不可逃避的。

最后, 作者想向审稿专家展示一下文章的思维导图, 如下所示:



意见 1: 文中说：“国内神话的奠基者和开拓者茅盾”，尽管是引用他人的，但与事实不符，茅盾怎么可能是“国内神话的奠基者和开拓者”呢？他最多是最早的研究者。可是文中还引述早于他的鲁迅的许多观点，那么茅盾是不是最早研究者还需探讨。

回应: 感谢审稿专家的指正。

国内学术界对茅盾在中国神话中的贡献讨论不一，但基本的共识是茅盾是中国现代神话学的先驱者、开拓者之一，甚至有学者认为茅盾的贡献不仅仅如此，他不是一般的开拓者和先行者，而是真正的奠基人(潜明兹，1985)。

为了保证学术态度的审慎，作者将改为“国内神话研究的奠基者和开拓者之一茅盾”。

参考文献：潜明兹。(1985). 茅盾是中国现代神话学的奠基者. *茅盾研究(第三辑)*.

意见 2: “在创世神话中，华夏原始初民是以自身独有的“近取诸身”(《周易》)的隐喻去认识天地开辟、万物肇始和人类起源的。”第一，《周易》不是神话；第二，伏羲“近取诸身，远取诸物”不是开天辟地，而是创制八卦。所以文中的表述值得商量。

回应: 感谢审稿专家的指正。

《周易》虽然不是神话，但是伏羲创制八卦所采用的“近取诸身，远取诸物”的思维，早已经时间流转而注入中国文化的血液里，成为中国人所共有的思维方式。文章中“以自身独有的‘近取诸身’的隐喻”的确表述有误，作者将修改为“以自身独有的‘近取诸身’的思维方式”。

.....

审稿人 2 意见: 本文基于具身心理学立场，从中国神话这个根源上挖掘“具身”的真正蕴义，即中国的“身体”在本体论维度、空间维度和时间维度都有着独有于西方的“中国元素”。以期通过“中西互释”能消解中西心理学思想的对立与冲突，并建立起来中国人自己的科学的具身心理学。本文论述存在的主要问题是，“神话的身体生成观”、“神话的身体现象观”、“神话的身体当下观”这三个小节的结尾段应更准确突出“一元论”、“气论”、“易论”的特点所在，即强化关键句的点睛之笔。具体意见已在正文中用批注标注出。

回应: 感谢审稿专家的指正。

接收到审稿专家的意见以后，作者做了如下工作：

(1) 又重新查阅了关于“一元论”、“气论”和“易论”的相关文献，并精心提炼本文所欲表达的三者特色，所增加改写的强化关键句的点睛之笔如下加下划线语句所示：

以上，“神话”实为“人话”(金城，1986, p. 76)。正如袁珂先生(1985, p. 6)所说，神话并非来自于形而上的“玄思”，而是源于形而下的“体悟”，远古初民是凭借根植于劳动过程中的具体的身体经验来创造神话的。用具身认知的术语来讲，就是从身体感觉-运动体验出发来阐述思维过程。所谓“创世神话”亦可称之为“身体神话”，且张开焱(2014, p. 6)称中国创世神话的特色为世界祖宗型神话，取创世神与祖宗神合一之义。与西方相比，中国神话中的“身体”是真正“天人合一”的本自具足的身体，与西方在上帝视角下重新回归身体的“身体创世神话”有着不同的独立生存空间。以中国独有的补天神话、洪水神话[洪水神话是否为中国独有？与射日神话为例，可见中国的“身体”即是“道”，身体具有“力量”，同时身体也具有“意志”。简言之，西方的本体论哲学注重静态的体用关系，认为现象与实体是“自然二分”的两个概念，而中国哲学向来只关注动态的“本末关系”，即中国哲学的本体是万物存在的根本并通过行动而显示其存在的意义，如树根与树干是一个非二元对立的生命整体。大道至简，一元论即中国的“身体”确有“身心共存”之蕴义，身心互倚，相待以生又俱生俱灭，身与心合而为一，并最终上升到永恒的本体论维度。

以上，中国神话中的“身体性”实则发端于中国古代哲人切身的“问题意识”——对自身忧患处境的真切观照，如《易传》言：“作易者，其有忧患乎？”。于是中国衍生出了有别于西方“理”式的“自然”。中国神话的世界不是“道——万物”的二元世界，而是万物

生成的一元世界。“自然”的本义含“自主”的力量，绝不仅仅是“自然而然”，即万物凭借己身之力自发地生长、变化(池田知久, 2009, p. 27)。因此，中国神话中的“自然”被看作是一个具有生命形式的活的身体，所以物我可以同一，天人可以交感，人神也可以相通。同时，身体的物理状态引发的心理状态是一个直接的过程，不以任何思维或推理为中介，而是以“气”为媒。究一言以概之，气在空间属性上，万事万物万人之别均由一气所统属，可大化流行，周游贯通，即“存有连续性”。而气的生成属性属于本末关系，一切生命的本质在于“生成”，一切事物的意义是在“生成的运动”中凸显出来的。以神话的现象学观点来审视“身体”与“自然”的关系，我们会发现“自然”宏观上可理解为一个“活的”的生态系统，“身体”只能是“现象学式”的，而不是“实验室式”的。

以上，社会建构论告诉我们，人类对这个世界的认识并非是对固有经验消极被动“发现”的，而是处于一定关系中的人们积极主动“发明”的。换言之，主体、现象与实在都不是经验归纳的产物，是嵌入于文化、社会、历史环境中的人们进行互动、沟通和协商的互动建构的结果(Gergen & Kenneth. J., 1985)。通过华夏创世神话所催生出的文化意象、社会思维、历史感也是建构的结果，而建构的主体就是人的身体。身体就是时间，而时间是由现在建构而成的，如《说文》释诂曰：“时，是也，此时之本义，言时则无有不是也”，究一言以概之，周易的“时”以时间统摄空间，涵具时、空、人与物四者于一体，这里的“时”其实是一种具有主体性的现象学经验，所以身体具有包含有众多时间经验的当下性，这就是中国独有的身体的“时”。中国文化传统“既是非超越性的，又具有深刻的宗教性”(郝大维，安乐哲，p. 234)，这种具有乡土气息的宗教性绝非来自于形而上的西方上帝的意志的神启，而是发端于活生生的中国人的身体的体验。

(2) 出声阅读文章数遍以确保语言顺畅，并再次核对了参考文献，请人修改了英文摘要。

意见 1: 一气论之前少了括则号——，下同；气论与一气论是否有差异？如有不同，一气论的特点是什么？这是括则号吗？写法有误，易与“一”混淆。“欲建”是“建立”？

回应: 感谢审稿专家的认真细致。

“一”的确应是破折号，作者已将其修改为“——”；“欲建”已修改为“欲建立”。作者对文章中符号使用不明，文字表述不清等基础问题深感抱歉，作者已重新校对全文，更正以上错误。

意见 2: 洪水神话是否为中国独有？

回应: 感谢审稿专家的指正。

洪水神话在世界各地都普遍存在，中国是大禹治水、西欧是希伯来诺亚方舟、希腊的丢卡利翁洪水神话、苏美尔的美索不达米亚的神话和传说、印度摩奴传说、巴比伦人的神话、古代墨西哥文书《奇马尔波波卡绘图文字书》、玛雅圣书、《中美洲洪水神话分析》，此外，东南亚、大洋洲、非洲也还有不同版本的洪水神话！但是洪水过后神婚配使人类再传神话为中国所特有。为了防止表意不清，作者将修改为“洪水婚配神话”。

意见 3: 中国“身体”的空间维度特色是气论，建议在本节最后一句中多突出气论的特点。本文中只有“身体的物理状态引发的心理状态是一个直接的过程，不以任何思维或推理为中介，而是以‘气’为媒”这一句点题，而最后关键句“究一言以概之……”却没有起到点睛的作用，即没有很好地表达气论的特点。

回应: 接受审稿专家的建议。改写如下加下划线语句所示：

以上，中国神话中的“身体性”实则发端于中国古代哲人切身的“问题意识”——对自身忧患处境的真切观照，如《易传》言：“作易者，其有忧患乎？”。于是中国衍生出了有

别于西方“理”式的“自然”。中国神话的世界不是“道——万物”的二元世界，而是万物生成的一元世界。“自然”的本义含“自主”的力量，绝不仅仅是“自然而然”，即万物凭借己身之力自发地生长、变化(池田知久，2009，p. 27)。因此，中国神话中的“自然”被看作是一个具有生命形式的活的身体，所以物我可以同一，天人可以交感，人神也可以相通。同时，身体的物理状态引发的心理状态是一个直接的过程，不以任何思维或推理为中介，而是以“气”为媒。究一言以概之，气在空间属性上，万事万物万人之别均由一气所统属，可大化流行，周游贯通，即“存有连续性”。而气的生成属性属于本末关系，一切生命的本质在于“生成”，一切事物的意义是在“生成的运动”中凸显出来的。以神话的现象学观点来审视“身体”与“自然”的关系，我们会发现“自然”宏观上可理解为一个“活的”的生态系统，“身体”只能是“现象学式”的，而不是“实验室式”的。

意见 4：本文提出“易论”，这个说法很少见，是否应增加相应的解释，而非只用简单的一句“中国的“易”的理论就是“时”。

回应：感谢审稿专家的意见。

作者认为“周易”，顾名思义即“变易”，而“变易”的本质即为“时”，这就是《系辞传》所谓“变通者，趣时者也”。如何理解呢？简单来说，周易的“时”以时间统摄空间，涵具时、空、人与物四者于一体，这里的“时”其实是一种现象学经验。例如在《周易》中每一卦都指涉着事物的发生、发展和流变的过程，每一爻都象征着事物成、住、坏和空的不同阶段。六十四卦对“时”的阐释各有侧重，但都紧扣一个“时”字，充分体现着《周易·系辞》中“变通趋时”的要义。

其中有三篇经典文献都阐明了“易”的理论就是“时”这个观点。分别是王新春(2001)认为《周易》涵具着卓异的“时的哲学”的智慧。《周易》“时的哲学”发轫于古经而成熟于《易传》。这一哲学晓示人们，包括人在内的宇宙万象，都是时的存在。黄黎星(2004)则围绕着《周易》经传中关于“时”的观念问题进行辨析，综合考察了易学史上对“时”之观念进行象数模拟和义理思考的主要形式与内容，并分析了《周易》“时”之观念的现代启示意义。王振复(2007)则阐述了《周易》的筮符结构就是它独特的“时”结构；而所谓“命运”，表述的是一种处于神性时间与人性时间之际的巫性时间。它显示了一种现象学的意义。

作者将增加一句话：“周易”，顾名思义即“变易”，而“时”应当为“变易”之魂，故中国的“易”的理论就是“时”，并增加以下有相同观点的三篇参考文献。

参考文献：

王新春. (2001). 《周易》时的哲学发微. *孔子研究*(6).

黄黎星. (2004). 与时偕行趣时变通《周易》“时”之观念析. *周易研究*(4).

王振复. (2007). 《周易》时间问题的现象学探问. *学术月刊*(11), 87-93.

意见 5：“中国文化传统‘既是非超越性的，又具有深刻的宗教性’(郝大维，安乐哲，p. 234)，这种具有乡土气息的宗教性绝非来自于形而上的西方上帝的意志的神启，而是发端于活生生的中国人的身体的体验。”这段话与身体的时间维度特色——易论关联不大，建议在此段增加与突出易论特色的关键句。

回应：接受审稿专家的建议。改写如下加下划线语句所示：

以上，社会建构论告诉我们，人对这个世界的认识并非是对固有经验消极被动“发现”的，而是处于一定关系中的人们积极主动“发明”的。换言之，主体、现象与实在都不是经验归纳的产物，是嵌入于文化、社会、历史环境中的人们进行互动、沟通和协商的互动建构的结果(Gergen & Kenneth.J., 1985)。通过华夏创世神话所催生出的文化意象、社会思维、历史感也是建构的结果，而建构的主体就是人的身体。身体就是时间，而时间是由现在建构而成的，如《说文》释诂曰：“时，是也，此时之本义，言时则无有不是也”，究一言以概之，

周易的“时”以时间统摄空间，涵具时、空、人与物四者于一体，这里的“时”其实是一种具有主体性的现象学经验，所以身体具有包含有众多时间经验的当下性，这就是中国独有的身体的“时”。中国文化传统“既是非超越性的，又具有深刻的宗教性”（郝大维，安乐哲，p. 234），这种具有乡土气息的宗教性绝非来自于形而上的西方上帝的意志的神启，而是发端于活生生的中国人的身体的体验。

意见 6:“而中国的‘形而上学’是以‘体验知识’为攻讦之本(可谓“超医学心理学)”

除非文中有关于超医学心理学的介绍，否则建议删除此句

回应:接受审稿专家的建议。作者将删除此句。

第二轮

编委意见:该文从中国传统文化入手探索其对当代心理学研究的启示价值，值得肯定和支持。请修改后提交主编终审。有以下几点建议，请作者予以考虑。

回应:由衷感谢审稿专家对文章的肯定和支持。

意见 1:论文主体在讨论中国神话中具身认知思想，尽管“小结”部分有所凝练和提升，称其“能消解中西方心理思想的对立和冲突”，但仍显薄弱。建议作者在“如何能消解”、“如何消解”这些层面上展示出更多的思考和探索。

回应:由衷感谢审稿专家帮助作者梳理思路和升华文章。

“如何能消解”？

文中关于“能消解中西方心理学思想的对立与冲突”之语句，评审专家有“如何能消解”的疑问，作者认为此疑问应在“方法论”的层面上给予相应的回答。

早在 1984 年，美国心理学家金布尔就指出，心理学家在世界观和方法论上存在着两大阵营：科学主义和人文主义。科学主义阵营以实证主义作为其哲学基础，而人文主义阵营以现象学作为其哲学基础，在科学观、方法论、人的价值等方面存在着严重的对立。因历史文化原因，中国与西方恰好成为了科学主义和人文主义的两大典型性代表，继而，在心理学领域出现了西方科学主义取向心理学和中国人文科学取向心理学之分。自 1879 年冯特确立了心理学的实验科学地位后，心理学的自然科学主义取向一直凌驾于人文主义科学取向之上，但心理学的自然科学取向强调实证主义方法，将人降格为“物”，大有消弭“人应为万物之灵长”之势。因前者回答不了“人生的意义在哪里”的自然发问？故为心理学的人文主义科学取向赢得了宝贵的生存空间。再加之因注重多元思想共存的后现代主义哲学兴起，至此心理学的两种取向各执一端，都有自己的位置，偶有强弱之分，但终究无取代与消逝之危。

多年以来，一直有心理学者欲整合心理学的科学主义取向和人文主义取向分庭抗礼之势态，故提供了多种方法论上的思维方式，有些学者认为说“心理学既有自然科学属性，又有社会科学属性”，这属于“求全”之义，还有些学者宣称“心理学是自然科学与社会科学之间的中间科学”，这属于“求中”之义，还有后现代主义哲学信奉者强调思想平等共存，方法多元共施，这属于“求多”之义。但是心理学的“全”、“中”和“多”并非建立在一个共同的基础上，这所带给心理学的不是研究的突破，而是研究结果的破碎。究其根本，这种心理学中的“求全”、“求中”和“求多”之义的根本哲学方法论就是曹日昌先生(1965)曾大力批判的“折衷主义”，“折衷主义又承认矛盾，又不解决矛盾，而要调和矛盾。但矛盾只有通过斗争获得解决，是不能调和的。折衷主义要调合矛盾就只有把相互矛盾的材料、理论凑在一起，弄一个机械的拼合”。

科学心理学与人文心理学的冲突及其给心理学带来的困境,绝对不是简单地用一种文化包容或消解另一种文化或两种文化合而为一的努力就能够解决的。若执意如此,必是徒劳。正确的方法论进路是承认相互区别,坚持相互理解,促进双方对话。区别不是对立,理解不是容忍,对话不是说服,只有如此,才能使两种取向达到一种“动态平衡”,才能使心理学成为真正“统一的”的科学心理学。在“问题导向”的现实情境中必须以“路径依托”为标准,所以最有价值的思维进路不是直接告诉我们“要达到什么样的结果”——建立统一的心理学,而是要告诉我们“需要怎么做才能达到这样的结果——怎样建立统一的心理学。所以上述那种“求全”、“求中”和“求多”的思维模式实属不费力的“鸡汤思维”。纵观众多哲学方法论,作者认为最有价值的路径式思维模式当属释义学,释义学对我们最有益的启发就是心理学的冲突对立首先需要建立一个“释义学式”的对话基础平台。

在如何看待矛盾双方的问题上,释义学则强调解释,即认为对方存在于我们的解释之中。所有的对方都可以看作“文本”,我们对于“文本”的解读必然包含了我们本身的主观性,包括价值观、情感和态度等。对方存在的意义在于我们与对方“对话”的结果中,既然有对话就必然有主观性,所以我们对对方的解释无法摆脱“先见”的作用,而这种“先见”则存在于我们已有的知识、经验,即我们自己所属的文本之中。所以从这个意义上来讲,双方采释义学的方式,用自身所属的文本性质对对方加以主观解释,在基础层面上,这种解释既不想消解其中一方,也不想达到将双方合二为一的某种最终结论,而是提供一个“包容双方”的基础平台,站在这个基础平台上,我们双方都知道,对方活在我们的解释之中,因此各种对立的观点、冲突的价值观、相互排斥的观念可以在此平台上共存,因为在我们的视野中,只存在“我们的文本”和“我们对对方文本的解释”,关键点在“我们”,不存在我们与他们的区别。简单说即是,我们看到了他们的观点,他们也看到了我们的观点,我们双方的观点共同存在于这里。到此程度,我们双方观点可以不一致,但是视野却是一致的。而释义学的最终目标是要达到“视界融合”,即我们在自己的“先见”中与对方的理论之间找到平衡,不但视野一致,而且要找到观点一致的地方。而要到达这个终点站,就需要寻找下一步的路径,即既然矛盾共存无法解决,那如何通约矛盾?

释义学的思想家把“对话的理解”看作是通约矛盾的关键,“理解”与“解释”的区别在哪里?解释是一方单向的对另一方的文本进行主观性解释,这种方法并不能给我们提供一种新的认识论方法,也不能提供对立双方的结论性整合,但是它有助于我们把重心放在讨论上。而理解是双方双向的对对方的文本进行相互建构的解释,在这种动态建构式解读的过程中,对立的双方俨然已成为一个相互联系的新的文本,新文本的意义即建构在双方的相互理解的关系之上,只有在这种释义学的框架上,冲突的双方对话才有意义——须达成某种层面上的一致。至此,释义学对于心理学两种取向整合的价值即在于此,通过深层次的理解来将对立的双方联系为一个整体,并从整体的层面上建构出新的更高层次的意义来,最终达至“视界融合”。就如科学家库恩提出的“范式论”,范式论是科学哲学史上一场伟大的思想革命,其最重要的贡献就是在以逻辑经验为着眼点的科学主义和以人生的价值意义为落脚点的人文主义的对峙纷争的态势下,形成了一种新的整合取向,即将对峙冲突的二者存而不论,另辟蹊径,在一个更为宏大叙事的层面上来看待科学发展的规律模式,即将整个科学发展过程看作是包含着多个范式(包括自然科学和人文科学)的演变过程,而之所以范式产生变化的本质原因是因为科学家共同体对世界解释的主观信念在变化而已。既然科学家们所认识的客观世界其实是科学家共同体约定俗成的主观世界,那么各个范式就没有真理与谬误之分。库恩之后,许多学科由此受到启发,建构起新的研究平台。而要达至理解的关键切实可行的路径就是要在一个合适的时机点,即需要双方共同合力完成一个任务时,找寻能契合双方理论的相似之处来相互印证和相互借鉴,是为求同,再使双方对勘以互通有无,是为求异。只有以关键的契合点来打通对立双方理论内部,并深入剖析其相同点和不同点,才能真正的理解

对方，而只有用心的理解才能真正的将双方联系在一起，从而形成一个新的整体，并在新的整体之上建构出新的文本意义上来。统一的意义即在于此。

为此，第一步是什么？首先要找到中国心理学思想与西方心理学思想的相通之处，以此点来打入西方科学心理学体系大厦的内部，并以中国来对勘西方，寻找中西心理学思想的相异之处，并在西方心理学危机的时候给予中国心理学思想的智慧与力量，如此这般，使中国人文心理学思想和西方科学心理学思想联系起来成为一个更宏观的整体，才有可能消解中西方心理学的对立与冲突。最后才有可能在新的整体上建构出新的文本意义，即为心理学学科共同体寻找到一个凌驾于自然科学主义取向和人文科学主义取向之争的一个新的一致的基础和出发点。“站在共同的出发点上，你可以向着任何方向，使用任何的方法，去探索学科的前沿”（叶浩生，2002）。

上述为方法论层面上的说理，第一步具体的方法路径则在下一个问题中展示。

“如何消解”？

文中关于“能消解中西方心理学思想的对立与冲突”之语句，评审专家有“如何能消解”的疑问，作者认为此疑问应在“方法”的层面上给予具体的回答。

自文化有之开始，人类社会精神生活中，物的科学(自然科学)和心的科学(人文科学)之争就未曾停歇，自然科学以物理学、生理学等学科为代表，而人文科学以社会学、人类学等学科为代表。众所周知，心理学的研究对象实为人，但人兼具“物性”和“心性”，故此，两种文化的交锋必然以心理学这个学科主战场为甚，使得心理学的“自然科学取向”和“人文科学取向”之争愈演愈烈。而在心理学中，至少横跨六大学科(心理学、人工智能、语言学、神经科学和哲学等)的认知科学研究早已涉及人文科学和自然科学的诸多领域，已成为可能促使两种科学取向融合的主要阵地，形成了开放性的研究势态。特别是以“大脑嵌入身体，身体嵌入环境”为主要特色的第二代认知科学具身认知的兴起，冲破了第一代认知科学的知觉、认知和行为的“三分模式”壁垒，其重视“生成认知”的观点有望能更好的兼容两种科学取向。但是西方文化背景下的具身认知研究也出现了很多问题，例如概念如何界定问题、实验如何操作和结论如何解释等问题。在此危机之际，一些西方心理学家开始反思西方心理学的局限及其产生的文化根源、历史演变和解决路径，不约而同地都将目光转而向中国寻求“东方的智慧”。

西方心理学的“危”在某种程度上也可以看作中国心理学的“机”。在这种危与机共存的时间点中，中国的心理学者若能从中国文化矿藏里挖掘出相似的心理思想来帮助西方应对困境，既能体现出中国文化心理学的现实意义和历史意义，也对帮助构建具有普遍意义的心理学体系大有裨益。作者梳理了中国文化中蕴藏的心理思想，在文化的源头——神话中发现了还未被心理同行挖掘的具身心理学思想。从神话中寻找人类的心理规律并非偏途，应属正道。当年，冯特曾把心理学分为实验心理学和民族心理学，并在去世前的黄金二十年里倾尽心力研究人类的高级心理过程。他在《生理心理学原理》一书中曾说：“在实验法无能为力地方，幸而还有另外一种对心理学具有客观价值的辅助手段可供利用。这些辅助手段就是心理的集体生活的某些产物，这些产物可以使我们推断出一定的心理动机。属于这些产物的，主要是语言、神话和风俗。由于它们不仅依存于一定的历史条件，而且也依存于普遍的心理规律。所以那些引申出普通心理学规律的现象，就成为一个特殊的心理学分支——民族心理学的对象，民族心理学的研究成果给研究复杂心理过程的普通心理学提供了极其重要的辅助手段。”所以，语言、神话和风俗应当是研究高级心理过程的科学有效的工具，但是由于社会历史文化原因，这一科学功能未被有效挖掘出来。在多方思考下，作者开始着手挖掘中国神话中的具身心理学思想，并在过程中比较了中西神话中具身心理学思想的共通点，即对身体的重视，也挖掘出了中国具身心理学思想独有的身体特色——一元论、气论和易论。

具体工作如文中摘要所示：西方“具身认知”心理学与赋存在中国文化里的以“天人合一”为核心的“体知”心理学思想息息相通，而中国文化又有其独异于西方文化的“身体”智慧。文化的源头实为神话。追根溯源，本文主要从具身认知的视阈中将中西方神话中“身

体”的角色两相比照，首先从本体论维度以现象学诠释的方法来描述神话的身体母体是如何生成的，并以天地开辟神话、万物肇始神话和人类起源神话为例揭示中国“身体”的本体论特色——一元论；其次再从空间维度以概念隐喻的理论来剖析神话的身体现象学场域是如何延展的，并从物我同一角度、天人交感角度和人神相通角度来彰显中国“身体”的空间维度特色——气论；最后再从时间维度以社会建构理论来解构神话的身体是如何在时间场域中流变的；并从社会、文化和历史三个层面来表达中国“身体”的时间维度特色——易论。通过凸显出中国独有的“身体”特色，以期为心理学综合科学取向发声，为心理学的整合之路贡献力量。

作者此篇文章的工作只能在释义学的方法论下为中西方具身心理学提供一个“对话式”的基础平台，希望能促进双方深入理解相同之处和相异之处。至于，作者进而希望能使对立的双方形成一个有联系的统一的新整体，并且能在新整体上建构出新的意义即找到凌驾于二元对立的新的统一的统一点，这一步工作，还需要心理同仁们一起推动发展。

所以，为了学术的审慎态度，作者将文中的表述“以期通过“中西互释”能消解中西心理学思想的对立与冲突”修改为“以期通过“中西互释”能为消解中西心理学思想的对立与冲突构建‘对话平台’”。

以作者此时的学术素养，关于此文，在“如何能消解”、“如何消解”这些层面上只能探索至此，请评审专家体谅。作者今后会继续攻读中国传统文化相关书籍资料，笔耕不辍，以期能为中国心理学的建立贡献自己的力量。

参考文献：

曹日昌. (1965). 关于心理学研究中的思想方法问题. *心理学报*, 9(4), 3-10.

叶浩生. (2002). 西方心理学的分裂与整合主义的困境. *南京师大学报(社会科学版)*(4), 102-109.

意见 2: 最近李其维老师发表了《心理学的立身之本》一文，文中论及了中国传统文化心理学的相关问题，建议作者能与李其维老师的文章形成对话，共同推动中国心理学的发展。

回应: 由衷感谢审稿专家给予作者向心理学大家学习和形成自己独特观点的机会。

作者通读了李其维老师的《心理学的立身之本》一文数遍，认为此文贯穿了李老先生几十年来对心理学历史演变的梳理、对心理学未来的担忧和自己对热爱的心理学的独立思考。虽有洞察西方心理学科学的学术素养，却又不完全奉西方心理学的科学体系为不容置喙的圭臬，同时作为一个心理学者，有着中国传统知识分子对中国文化深切的关照，有着意欲对中国心理学建立贡献力量的责任担当和学术使命，另外，从文笔中时而流露出来的有趣的见解来看，老先生也是一个有个性且率真的思考者。

综观全文，文中主要探讨了老先生对心理学的前沿科学、研究对象和学科性质的本体论层面上的思考。关于心理学的学科前沿的问题，老先生深入探讨了脑神经研究和心理研究孰应为本，孰应为本末的关系，并鞭辟入里地剖析了人工智能和人的智能的区别；关于心理学的研究对象的问题，例如心理学的研究对象应该是人的什么？人的心理有没有形式内容二分的可能？究竟有没有可能拥有自己独特的研究对象？由心理学的研究对象的特殊性——人，大致可以推演出心理学的学科性质的难题——自然科学取向和人文科学取向之争。最后老先生剖析了“建立中国心理学”的三个层次的内涵，并对如何建立中国文化心理学的路径给予了有价值的启示。

作者《中国神话中的具身心理学思想探索》一文中所显露出来的关于中国传统文化心理学的思考，在多个点上都与李老先生的《心理学立身之本》一文有异曲同工之感，但未及老先生的洞察力深厚，更未鞭辟入里地将文中的本体论思考和方法论思考剖析至深处，也未为中国文化心理学的建立提供清晰、层次分明的路径。故作者将在下文中仔细梳理作者怎么看待心理学(对心理学本体论的思考)为什么要写这篇文章(关于中国文化心理学的思考)，怎么写这篇文章(行文中的逻辑脉络)以及这篇文章有何用(对建立中国心理学有什么具体的

路径贡献)。梳理得出的有价值的东西，将在原文中有所增添。

谈到心理学，首要的疑问一定是“心理学是什么”的问题，用学术话语释之，即心理学的研究对象是什么的问题。毫无疑问，心理学应是研究“人”的科学(张春兴语，潘菽语)，真真正正引起各派学术纷争、分裂的是“心理学应该是研究人的‘什么’的问题”。以知名的心理学大家为例，冯特认为心理学应该是研究“构成元素”，詹姆斯认为心理学应该研究“机能”，华生认为心理学应该研究“行为”等等。这种研究对象的分歧导致了心理学各学派之间的分裂，并迄今为止还没有一个统一的哲学基础和核心假设。究竟哪一流派对于心理学的研究对象的见解合适的呢？对于这一问题，作者认为应该以心理学的学科独特性为衡量标准。换言之，心理学的研究对象是什么才能获得与其他学科相区别的独特的学科地位。如果心理学的研究对象是冯特所说的元素，那心理学与化学如何区分？如果心理学的研究对象是华生所说的“行为”，那心理学与环境学如何区分？就如李老先生所言，不能笼统地说心理学是研究心理现象的学科，因为心理现象不只是心理学一个学科在研究，比如教育学、社会学等其他学科也采取了不同于心理学的研究进路来研究心理现象。所以，为了保证心理学的独特学科地位，心理学的研究对象究竟应该是什么？

让我们把视角转换成民俗心理学，当一般大众听到你是学心理学的时候，他们经常会问的一句话就是你知道我现在想什么吗？这是社会心理学中典型的“他心问题”。一个人的时候，我相信大家都会曾经有过这样的疑问，我现在在想什么？我怎么会突然又改变了想法。虽然民俗心理学并不被大家看作是科学，但是存在于普通民众中的心理学诉求却可见一斑，毕竟心理学是为人民大众服务且必须致力于实践的。若将民众对于心理学的诉求抽象升华，可概括为心理学应该研究人的心理是怎么变化的，即心理学应该研究心理运行的机制规律。简单来说，心理现象不是静态的，而是与社会、历史、文化和环境相关的动态建构过程。类似于胡塞尔讲的“纯粹心理学”(邓晓芒语)，即不是考察人类心理能力的分类、运作和关联，而是着眼于人的心理本身是什么样的意识结构。胡塞尔这里的“结构”并非静态的，而应该是有些“动态建构的”意味，就如胡塞尔的“反思”与“前反思”的概念，其更关注的是心理在时间维度上的变化。众所周知，心理学的功能是描述、解释、预测和控制，但是现在基本大多数心理研究仅仅只能达到前两个功能，而后两个预测和控制，是远远还未涉及到。要想达到预测控制功能就必须在时间维度上研究心理现象的变化规律。

若同意心理学的研究对象是心理现象变化的机制和规律，那心理学的学科性质难题——心理学究竟是自然科学取向，还是人文科学取向？就不是难题了。心理学是研究人的科学，而人是两歧式动物，兼具物性和心性，所以单纯地以自然人文二分法来强烈安排“人”以选择其一站队，必然会导致片面性和表面性。就如李老先生所言，“科学”与“人文”并非对立，而是已踏上融合之途。为什么呢？如以上释义学方法所解释，自然科学取向与人文科学取向的对立与否不重要，因为心理学的研究对象不是静止的“物性”和静止的“心性”，而是更高一层级的心理现象变化的机制和规律，在这个主要矛盾下，两种取向的次要矛盾完全可以存而不论，就像胡塞尔所言“悬置”一切，只为了到达意识的前反思状态，那就是心理最本真的结构。

从“心理现象在时间维度上如何动”的观点来看，早期的布伦塔诺的“意动心理学”是先行者，他明确提出心理学应该从“动”的角度来探讨心理现象，即研究“意识的动作”。格式塔心理学将心理现象看成一个整体，对后人来说也有一定的形式遗产。认知心理学一直被寄望称为整合两种取向的心理学流派，因为第一代认知科学本就以研究“心智的内部结构和心理过程为己任”，其主要问题是将人比做计算机，用计算机的“计算过程”来类比人的“心理变化过程”，将人降格为机器，犯了还原主义的错误。第二代认知科学具身认知心理学的兴起，强调“大脑嵌入身体，身体嵌入环境”(叶浩生语)，认为大脑、身体、环境为相互建构的一个统一整体，特别是其“生成认知”的观点更注重时间维度上的“动态观”。

但是西方的具身认知心理学思想的研究也出现了很多具体的现实问题,比如概念界定的问题、实验操作的问题和结果解释的问题等。心理学如果一直呆在实验室里,这些问题就不成其问题,但是只要心理学欲染指现实情境、回归人类社会的话,西方文化中的心理学资源就不再够用了。因为之所以出现这些问题,与西方文化传统中的“身心二元”的哲学预设是分不开的,身心二元哲学预设必然导致孤立和静止的看待问题。简单解释,具身认知心理学强调“整体关联”和“动态建构”。首先从“整体关联”的角度剖析,西方心理学体系强调概念的精确、独立,概念之间泾渭分明,但是实际情况中,所谓的明确的可操作概念并非自然二分,而是人为区分的假设概念,简单来讲,这种情况下,研究者研究的其实不是普遍意义上的心理现象本身,而是研究者自己主观世界中对心理现象的主观假设。例如感觉、记忆与情绪之间显然密不可分,情绪必然影响人的记忆、感觉等。其次从“动态建构”的角度剖析,概念是活的,不应该只指向一种意义,在每个实时互动的情境中,每个概念都指向不同的意义,简言之,概念具有丰富意义性。但是西方心理学科学体系中,概念是脱离意义域的抽象概念,甚至不指代某一种与现实相对应的意义,更遑论意义的多样性。比如艾宾浩斯的“记忆”这个概念的操作性定义是以无意义音节的多少作为衡量标准,而记忆的内容与主体的关系、主体对内容的情绪感受等因素都忽略不计。

西方文化文本中,参照西方心理学科学体系的具身认知心理学遭遇到了困境,但在中国文化的语境中,蕴藏着丰富的心理学思想可以直接致力于这些问题的解决。正如李约瑟在他的著作中强调的那样,经典的西方科学和中国的自然观长期以来是格格不入的。西方科学向来强调实体(如原子、分子、基本粒子、生物分子等),而中国的自然观则以‘关系’为基础”。中国文化一直崇尚的是“天人合一”的“身心一元论”,其中就蕴含了“整体一元”和“大化流行”之义,用现代人所能理解的话语解释,即涵具“整体关联”和“动态建构”之义。值得注意的是,中国文化本就是“身心一元”的哲学预设,所以中国文化中的概念、范畴都与西方不同甚至相反,对于西方概念范畴割裂孤立的问题,在中国文化中全然没有,就如中国的俗语“少即是多”和“理一分殊”。所以中国文化中蕴含的丰富的心理学资源对于应对西方心理学发展困境甚至构建普遍意义上的心理学体系都具有重要贡献。也许物理学的研究,强调精确的西方的科学体系更有利,但在心理学这个注重研究心理的复杂性和关系性的学科中,东方的科学体系其实更适合。关键在于如何挖掘中国文化中的丰富的心理学资源,从哪个切入点挖掘能够贯穿中西方心理学思想,从而有助于解决西方心理学的困境,并建立科学的中国心理学,最后为构建具有普遍意义的统一心理学贡献中国力量。

至于作者为什么选择从神话的角度来挖掘中国的具身心理学思想,上一个问题中已做详细解释,在此不再赘言。简言之,神话为文化的源头,中国的神话中蕴含着丰富的与西方相似的具身心理学思想,同时又有着独有的中国元素——一元论、易论和气论,对帮助解决西方具身认知心理学的困境和建立起中国自己的科学具身心理学思想具有促进作用。

李老先生文章中对建立中国文化心理学已经作了三个层次的区分:第一层次,所谓的中国文化心理学,它有自己的独特范畴体系,甚至独特的研究对象;第二层次,研究对象与西方心理学一致,但有自己独特的范畴体系。第三层次,对象与范畴仍然高度一致,但每一范畴都有中国文化的解释。正如李老先生所言,现在大多数的中国文化心理学大多数停留在第三层次,属于“用西方心理学研究东方人的心理”,真正要建立起“属于东方文化的心理学”,必须要做好第一层次的工作,但是任重道远。就如我退修第一稿所言,若参照西方几百年来的科学心理学的进路已是不可能,毕竟西方文化承袭于古希腊文化,又倾尽西方科学家们百年来的智力建构,才最终建立起了西方的科学体系这座大厦。中国错过了多次科学历史机遇,节点错过了就是错过了,但是不代表科学就没有中国的路径。如今我们只能参照屠呦呦的方式,在为西方科学体系不断添砖加瓦的过程中出现西方文化难以解决的科学危机时,转而寻求中国的智慧来解决危机。目前只有第二层次最为可行,作者《中国神话中的具身心理学探

索》一文就是采第二层次的工作进路，即挖掘出中国神话中也有与西方具身认知心理学相似的心理思想——研究对象一致，但同时也有着中国独有的中国元素——即范畴不一致。但是遗憾的是，以作者独臂之力，难以提炼出与中国现实情境相贴合的范畴，只能对后人的学术研究工作提供一些启发作用。所以实际上，作者此文只做了第二层次工作进路的一半工作。谁掌握了独立提出心理学范畴体系的能力，谁就拥有了心理学的话语权。值得鼓励的是，已经有学者开始进行了此项艰难工作的探索，比如葛鲁嘉(2005)即提出了一系列中国心性心理学的范畴：实证—体证，实验—体验，心理—心性，人格—人品，生理—生活，性格—品格，感觉—感受，感知—感悟，知觉—知道，思维—思考，情绪—情理，情感—情义，思想—思念，本能—情欲，心境—心情，动机—欲望，意志—意念。所以，作者在此呼吁能有“不怕啃硬骨头”的有识之士，能倾尽心力致力于“范畴提炼”的工作，以期为中国心理学的建立奠定基础。

上个世纪后期，高觉敷先生就曾提出建设有中国特色心理学的论点，宣称“内容则尽量适合国情，形式尽量求中国化”。理论落地方为正途。故参照多位致力于建设中国心理学的学者们之思想，可以尝试总结并提出建立中国心理学的三条切实可行的具体路径。一是心理学应坚持“学科独特性”原则，以研究“心理活动的过程和机制”为立身之本(李其维, 2019)。心理学人需以独特的研究对象作为出发点和落脚点，采自然科学取向和人文科学取向各家所长，致力于中国人和西方人所共有的心理机制的发生发展变化之研究。二是心理学应坚持“一种心智，多种心态”原则，以心理学本土化研究为适用之所(黄光国, 2014)。心理学人更需要置身于本国社会历史文化中，努力挖掘中国传统文化中丰富的心理学思想，使其与西方近现代心理学连续起来以资构建起具有普遍意义的心理学体系。三是心理学应坚持“一致性”原则，以合乎人的心理实际为发展之维(潘菽, 1985, p. 2)。心理学人最应致力于从中国现实情境中提炼出一些具有普遍意义的、核心的、带有一般心理机制意味的概念、范畴、理论，并与时代变换有机结合以飨中国心理学不断构建乃至终成科学之体系。

因为作者这篇文章名为《中国文化中的具身心理学思想探索》，所以以上心路历程和本体论、方法论层面的思考不适用于增添到文章里，作者写出来只希望与心理学同行交流对话使用。按照文章意图和行文逻辑，作者将为建立中国心理学增添三条切实可行的具体路径，具体增添语句如上文下划线所示。

最后，作者想表达的是，现在心理学的发展一直是唯西方马首是瞻，那中国文化的活力在哪里？作为有心理学使命感的中国心理学者们势不能再以西方心理学体系为圭臬来淘筛一直在艰难前行的中国文化。想要建立中国真正的科学心理学体系是何其艰难，但我相信“敢啃硬骨头”的有识之士必会不畏万难“毕一生之功于心之所向”。这就是“朝闻道，夕死可矣”的求真理的精神。

我们每一个学术研究者都应该坚持自己的学术信仰，正如陈寅恪先生一生都在践行的学术信仰——独立之精神，自由之思想！

参考文献：

- 葛鲁嘉. (2005). 西方实证心理学与中国心性心理学概念范畴的比较研究[J]. *社会科学战线*, (06), 34-37.
- 李其维. (2019). 心理学的立身之本——“心理本体”及心理学元问题的几点思考[J]. *苏州大学学报(教育科学版)*, (03), 1-21.
- 黄光国. (2014). 迎接心理学发展的第三波. *心理学探新*, 34(1), 7-10.
- 潘菽. (1985). *中国心理学史*. 北京：人民教育出版社.

意见 3：部分参考文献格式仍需作者再予以进一步规范：F. Varela 是否该写成 Varela, F. ; 多部书籍未列出出版社所在地；张帆、袁芯、芦苇一则文献只有一页吗？部分期刊的教科版或哲社版与主刊名之间用冒号还是用括号，请予以统一。

回应：作者对因参考文献格式等基础问题为审稿专家造成麻烦由衷感到抱歉。

原文参考文献部分已经统一。