

摘要

目录

CHEN Jiawen 陈佳文.....	4
“命之”或“成之”？——论王夫之人的尊严之来源.....	4
CHEN Yun 陈贇	5
王船山与中国哲学的时间意识.....	5
CHEUNG Hung Sang 張鴻辰	6
王陽明的「萬物一體」與全球化下的群己關係.....	6
CHIEN Chen-cho 簡丞佐	7
和之天倪以齊物—論莊子處理衝突與差異之態度	7
DU Jingyi 杜靜漪.....	8
「五音療疾」與「大音希聲」：中國哲學中的音樂感知與宇宙秩序	8
DUAN Chongyang 段重阳	9
时空与物之秩序：方以智“宙轮于宇”探赜.....	9
FENG Li 冯莉	10
圣人与制礼作乐——从《礼记·乐记》看早期儒家对普遍秩序的建构	10
GAO Hui 高辉.....	11
中国哲学中的“自我”概念重构——试论自我意识的循环问题	11
GUAN Yuzhuo 管玉琢	12
《庄子》中光明意象的权力-认知涵义	12
GUO Yi 郭沂	13
人类基本价值系统的建立、式微与重建——从轴心时代到新轴心时代	13
HSU Chiayu 許家瑜	14
逍遙游於天下：從莊子的化哲學思考移民、邊界、身份認同的流動	14
HU Haiyang 胡海洋.....	15
安之者必将道也——荀子“人道”视域下的军事思想及安全观念论析	15
HU Zhen 胡臻	16
王阳明哲学之生态观研究.....	16
JIANG Qiuli 江求流	17
张载哲学的中的时间与空间.....	17
JIN Yuwei 金雨薇	18
圣人执一：从“一”看《韩非子》思想与黄老道家思想联系.....	18

LEE Dongkai 李东凯	19
从成中英的本体诠释学谈东西哲学的融合发展及其对世界诸多问题的积极影响	19
LEE Hsien-Chung 李賢中	21
墨學視野下的環境倫理思想探究	21
LEE Yen-Yi 李彥儀	22
由荀子「化性而起偽」思索科技時代中人的圖像的形塑之道	22
LI Mingshu 李明书	23
从关怀伦理学视角检视孔子的关系性自我及其对于当代社会的价值	23
LI Tsung Ting 李宗定	24
「出世 / 入世」的辨證——論莊子「何無有之鄉」的「去知」型態之生活境域	24
LI Zhengxun 李政勛	25
《维摩诘经》中的空间观——以吉藏的理解为中心	25
LIN Ming-Chao 林明照	26
《莊子》的「和之以是非」與當代世界衝突的因應目	26
LIN Xinyi 林欣儀	27
論《太玄》之「三」：一個數的世界模型	27
LIU Puchun 刘朴淳	28
塑造圣神：三一教庆赞仪式研究	28
LIU Rong 刘荣	29
王夫之人禽之辨发微	29
Loi Chen Hwee 黎競檜	30
以「愛-反-仁」的德行培養方式看孟子的養善觀	30
ONG Li-Ping 王麗冰	31
佛家幸福論：以《妙法蓮華經·方便品》中的「實相心」論悟「空」	31
PAN Yi-Fan 潘怡帆	32
想像力與創造力之辨：從莊子之「樂」探索 AI 生成圖像	32
REN Milin 任蜜林	33
中国“和平”观念的哲学内涵及现代意义	33
ROŠKER Jana S. 羅亞娜	34
用揚棄法詮釋儒家關係主義：邁向新的星球倫理	34
SHAO Jiade 邵佳德	35
佛教平等观的理论义涵与现代价值——一个概念史的考察	35
SU Tzu-Ying 蘇子嫻	36
以熊十力《體用論》反思科技發展中去物質化、去實體化的「實體」定義	36

TANG Yuansong 汤元宋	37
女子可以成圣吗?——儒家是否为角色伦理学的另一种观察	37
WANG Hong 王虹	38
《周易》“井”文化的呈现--祥瑞与危机	38
WU Huiling 吴惠龄	39
以莊子之「知」與「心齋」思考變動世界中「對話」的意義	39
XUN Zijie 荀子杰	40
从“感应之气”到“致良知”学说：阳明主体间模式基于列维纳斯“affection”概念的重新阐释	40
YIN Tingting 殷亭亭	41
方以智“生命关怀观念”的内容与精神——以《药地炮庄》为中心的考察	41
YU Wenbo 于文博	42
哲学主体性与互鉴性关系探析——以“仁爱”为中心	42
ZHANG Qianqian 张谦谦	43
自恋人格的儒家治疗方案	43
ZHOU Jinyao 周衿瑶	44
紧绷与共生：明清之际友伦观念的革新与实践	44
ZHU Zhirong 朱志荣	45
论“中国美学”的学科特质	45

“命之”或“成之”？——论王夫之人的尊严之来源

人的普遍尊严作为人权的合法性的重要奠基，被赋予了神圣的、不可褫夺的先天固有性，以及没有等级区分的普遍平等性。因此，使得人的普遍尊严往往会被不加以思考和考察地接受以及应用于人权理论的阐发和实践之中，这就导致人的尊严来源模糊不清。而人的尊严所谓的先天固有性、普遍性、平等性究竟是建立在什么基础之上，则需要进一步探究和澄清。同样，人的尊严的来源也需深入的挖掘与剖析。西方对人的尊严之来源从上帝赋予论到康德的“理性尊严论”皆属于天赋“命之”的范畴，把尊严设定为一种人与生俱来的、天赋的固有价值。儒家虽没有严格意义上的现代“尊严”概念，但有深刻的关于尊严的思想和见解。儒家通常被认为是持有“德性尊严论”，人因其德性而具备尊严，可见儒家的尊严观包含天“命之”与人“成之”双重属性。明清大儒王夫之在穷究天人关系并考察人禽之别的基础上建构起了丰富而深刻的人的尊严理论。王夫之人的尊严理论以人性尊严为始基，以人道尊严为重点，以人格尊严为旨归，强调“存人道以配天地，保天心以立人极”，在尊重天道自然的同时凸显出“依人建极”的人本主义色彩，并对人的身心形神予以人文性的关照，形成一种价值整合与价值导向辩证统一的尊严理论。总的来说，王夫之的尊严论把人的尊严更看作是人之成就，而非简单的天之馈赠，在保障人之先天基本尊严的同时，赋予了后天道德人格之极高价值。

王船山与中国哲学的时间意识

中国哲学具有浓厚的时间意识，并在王船山那里得到了最深刻而系统的表达。船山把时间的存在追溯到主体的时间意识结构中，过去、现在与未来分别对应着主体的识、思、虑。识、思、虑分别代表主体意识中的保存、呈现与预期(包括筹划)的功能。按照船山的理解，人所居住于其中的世界，就是人的“识”“思”“虑”所及的世界，人的世界经验正是通过过去、现在和未来而得以构成。对王船山而言，时间的流逝不仅具有线性行程的特点，还具有境域性的特征，过去、现在与未来彼此之间并不是相互隔绝，而是过去延伸到现在，现在也不断地涌向过去和未来，未来和过去和现在是一个相互交往的整体，从而时间的三个维度都超出自身而进入其他维度。时间的本质归根到底是一种关系，它意味着存在的持续敞开，它展开为隐显(可见与不可见)之间的交互作用。时间总是与存在，特别是人这种存在联系在一起。有时间性的存在者，就是能够在“现在”承担过去、关怀未来的存在者，就是能够去敞开存在、敞开自我的存在者。时间就是存在的敞开形式和存在形式，因此不能脱离时间来构想存在。对于时间的体验就是存在的体验。因此，承担时间也就是在每一个当下承担他自身以及整个世界的存在。此外，王船山还深切地意识到，存在的显现总是要借助于空间的因素。作为存在之显现的“现在”总是意味着占有空间而不断扩展。因此，空间的参与是时间自身的要求，也是时间得以具体化的方式之一。

王陽明的「萬物一體」與全球化下的群己關係

近年的全球化議題中，逐漸出現了本土主義的聲音，提出本土利益優先，甚至質疑全球化的必要性。兩者之所以造成張力，在於當代社會並沒有安頓好群己關係一個人主義與集體主義的論爭。當代以個人主義為主流，只要群體與個人構成利益衝突，被放棄的總是群體，甚至拒絕接受群體的規範。至於全球與本土之間的張力，乃這種想法的延伸。當代雖然有著以儒學資源回應個人主義的研究，但尚未關注宋明理學的思想資源。本文以王陽明的「萬物一體」為例，指出儒家沒有偏向個人與群體的其中一方，而是調和兩者。因為兩者在個人轉化的過程中有著相輔相成的關係。這點能體現於：一、個人與天地萬物乃「原是一體」的存有事實，是互為關連、「一氣流通」的整體。二、個人在實踐上的圓滿不能離開群體的圓滿，反之亦然。兩者在個人轉化的歷程中有著不能割裂的關係。三、個人和群體並不是一種化約和奠基的認知關係，而是能夠通過「存天理去人欲」的實踐消解當中的張力。關鍵在於能否對治私欲而體認個人與萬物為一體的事實。四、在全球化和本土主義的議題中，儒家基於一體的道理不會放棄全球化的一面，但同時基於「理一分殊」亦承認親疏厚薄之區別，只是承認親疏厚薄並不意味著擁護本土主義，反對全球化。

和之天倪以齊物—論莊子處理衝突與差異之態度

易經有云：「方以類聚，物以群分，吉凶生焉」意指當世間萬物因彼此差異而有所分別後，認知、目標、利害也隨之有所分別，在有限資源的現象世界中，爭名奪利、爭權奪勢亦應運而起，故而「吉凶生焉」。而處於戰國亂世的莊子，相較積極入世的儒家墨者，追求完善制度的法家等，他選擇自外於政治事務，而以探索自然之道為世人提供一種處世哲學。

本文將自人類社會價值衝突之探討與因應之道開展討論，概略比較東西方思想對於多元文化與普世價值之討論，繼而從莊子齊物思想解析其看待「是非」、「成毀」、「有無」、「死生」等等之態度，藉由對戰國時期其他學說的省思與批判，探究齊物思想如何引導世人省思現象世界中的紛擾與爭執，理解「彼亦一是非，此亦一是非」、「是亦一無窮，非亦一無窮」之道理。唯莊子齊物思想亦曾受到傳統主流思想之質疑，筆者亦試圖將就此探究莊子本義以釐明爭議。

基於前述齊物思想之探究與解析，本文冀能據以檢視當代社會價值衝突議題，並思考在更複雜的社會分工、多元文化，以及瞬息萬變的國際關係中，如何以莊子齊物思想為基礎，輔以西方倫理學概念進行齊物論之當代詮釋。

「五音療疾」與「大音希聲」：中國哲學中的音樂感知與宇宙秩序

本研究透過分析道家與中國傳統醫學中的音樂感知理論，構建出一個跨越物質與形而上感知的哲學框架。中國古代哲學中的「五音療疾」理論指出，五音（宮、商、角、徵、羽）與人體五臟相對應，音樂不僅能夠調節情緒，還具有治癒疾病的功能，展現了中國哲學對音樂感知在身體層面的深刻洞見。另一方面，道家的「大音希聲」概念揭示了音樂感知與宇宙和諧之間的形而上關聯，認為音樂的至高境界在於透過無聲的感知達到與「道」的合一。本文以這兩個核心概念為切入點，探討中國哲學中音樂感知的雙重維度：一是音樂在具體生理與情感調節中的作用，二是音樂作為超越物質、接近宇宙本質的感知體驗。文章將系統性梳理中國哲學中的知覺理論與音樂體驗的關係，特別是音樂如何作為感知的媒介，幫助理解現實與意識的聯繫。同時，本文將嘗試開展跨文化的知覺理論比較，特別是中國哲學與西方現象學的對話，結合梅洛-龐蒂（Maurice Merleau-Ponty）與彼得·桑迪（Peter Szendy）等西方學者的知覺理論與音樂哲學討論。此外，還將與西方音樂哲學中「天體音樂」（Music of the Spheres）等音樂與宇宙秩序的關係展開比較分析。在後疫情時代，全球心理健康危機愈發嚴峻，聲音作為人與外部世界溝通的媒介已發生本質變化。透過分析中國哲學中的音樂感知理論，本文旨在為全球範圍內的音樂療法應用、心理健康恢復及人類與自然和諧的議題提供新的哲學解讀。結合中國哲學中的感知與宇宙秩序觀，音樂不僅能夠作為個體自我療癒的工具，還為人類重新建立與自然的長期和諧關係提供了具整體性與可持續性的文化解決方案。

时空与物之秩序：方以智“宙轮于宇”探赜

方以智提出的“宙轮于宇，则宇中有宙，宙中有宇”对物之秩序与时间和空间的关系作了阐发。时空作为物能够呈现自身的条件有着不同的侧重，时间性与物之存在的规定性相关，空间与物之秩序的规定性相关。物之存在关涉一物自身，物之秩序则关涉不同之物，故而空间的呈现与差异相关，这就是“大二”的出现，所谓“天地之数，止有一二而毕矣”。“天地”作为根本性的空间秩序，已经是“二”，来源于无差别之“一”，即太虚之天，“地”乃天之“余”，“天”亦用于其中。天地作为万物的本原—根据，以时空的统一性为依据，故而有“一在二中”，有别于抛弃空间性而以永恒之时间性为追索本原的西学，同时，本原—根据也能够差异之物中显现，故而有“合二而一”和“统冒”之说。作为其方法的，就是“摄用之体”和“摄体之用”的统一。空间性的当下而非时间性的永存是工夫论的目的，“以推移之宙消贪心”凭借的是物自身的时间性存在，“以规矩之宇辨物则”依据的是基于空间性的物之性理。空间性的“规矩”若要实现“时中”，离不开心的时间性，“宙轮于宇”一方面强调“物则”独立于物的时间性，不能被执于变化之物，但“时位”之“当”却依然需要心的时间性。物之秩序的成立基于心的时空性，二者的根本关联既是形而上学对根据的追问必然走向“心”的依据。

FENG Li 冯莉

圣人与制礼作乐 ——从《礼记·乐记》看早期儒家对普遍秩序的建构

近年来，学者们广泛探讨了《礼记·乐记》中的心性论、宇宙论、感通论和政治教化等哲学议题。然而，除了这些方面，《礼记·乐记》其实还着重探讨了一个主题：圣人制礼作乐。不过，许多对于早期礼乐思想的研究却常常忽略这一议题。本文围绕这一主题展开讨论，旨在揭示早期儒家如何将礼乐建构为一种普遍秩序。本文认为，圣人制礼作乐主要包含三个层次：一是圣人制礼作乐的依据，即天地和人情，这同时也是一个将两者礼乐化的过程；二是圣人制礼作乐的原则，即化无形、无序为有形有序，将天地和人情都表现为人的感官知觉可感知的有形之内容，并确定这些形现事物（即天地与人情）之间的适当边界，从而呈现出一个具体的、经验的、有形的、且和谐有序的世界；三是为什么圣人能制礼作乐：圣人作为礼乐秩序的作者，通过其理性和智慧确保这一形见秩序的合理性和有效性，保障天地与人情之间的平衡与和谐。这一研究将为当下建构和谐秩序提供宝贵视角。

中国哲学中的“自我”概念重构——试论自我意识的循环问题

我如何能够确认，那个我以为所碰到的自身就确实是属于我的？德国当代哲学家迪特亨里希重新将自我意识的困境置于当下哲学的论域中，称之为意识的循环问题。换言之，自我意识不预先设定自身，则无法获得对于自身的认识，自我意识的奠基问题在西方哲学的话语中始终难以摆脱循环论证。而本文的问题是，这种西方哲学的困境能否借助一种他者的视角而得以重新审视并寻求解决。自我概念在中国哲学传统中也有过形而上学层面的讨论，从词源意义上来说，“我”一词包含了“武器”的含义，蕴含了一种明确的边界感的含义。而庄子对于自我意识的确定性也提出过与西方哲学相似的质疑，最有名的一段论述就是庄周梦蝶的故事，通过寓言的形式来提出了关于自我意识的奠基问题。庄子关于自我的核心命题“今者吾丧我”，分别用“吾”与“我”来指代两种不同的自我，即作为主体性的自我与作为客体的自我。本文将根据庄子的文本，运用先验的方法，展开对于自我概念在中国传统哲学背景下的分析与重构，从而试图对于西方哲学的困境提出另外一种解决思路。

《庄子》中光明意象的权力-认知涵义

《庄子》中与“光”“明”等概念相关的文段难免出现争议。认知领域中，对“以明”的解释也有“用明”和“止明”两情感色彩相反的解释角度¹；政治领域上，“十日并出”章有赞颂圣人贤德一解，也有讽刺君王影响力太甚一解²。尽管这种相反的情感色彩解读贯穿了涉及光明意象的两个领域，目前学界较少将认知、政治两者联系讨论。本文通过讨论“照”“光”“明”“耀”等多种表达“光明”义的字词，探究《庄子》中光明意象的涵义。

“明”的初始含义“被光照”、“处在明亮位置”意味着被看见或知晓，因此“明”既可以表征认知过程，也可以在此基础上形容人的认知能力或境界。而后一种用法意味着圣人也成为“明”的化身，自身的言论像太阳等发光物一样能够影响他人。光明意象不仅用来形容圣人在认知上的影响力，也被用来形容政治上掌权者的影响力。太阳通过阳光影响万物，掌权者通过权力影响百姓。由此，阳光勾连太阳与光明，如同影响力勾连权力与认知，“光照”因此具有认知-权力的双重含义。知识不再只是某种中立的事实表达，而在表达行动主张时成为了影响他人的权力，“明王”等称呼意味着圣人认知境界高的同时保持较弱的政治控制力。对光明意象二重性的揭示，有助于解释“光明”与“晦暗”并重的文本，也能在太阳喻的意义上构成与柏拉图“哲人王”相互参照的中国方案。

¹ 参见吴根友. 庄子《齐物论》“莫若以明”合解[J]. 哲学研究, 2013(05):41-49+127.

² 如有学者指出，“历代解庄者对该章（以下简称“十日并出”章）文义的理解颇为歧杂，对“十日并出，万物皆照”的释读更是疑难定。”（王玉彬.《庄子·齐物论》“十日并出”章辨正[J]. 中国哲学史, 2015(04):16-20.）

人类基本价值系统的建立、式微与重建——从轴心时代到新轴心时代

正如雅斯贝斯所说，轴心时代是一个“精神过程”，笔者进而认为，轴心时代更根本性的特质和最大的贡献是发现价值，并形成人类基本价值系统。人类基本价值系统建构的主要途径有二，一是宗教，二是哲学。各个轴心文明运用这两种途径的方式有所不同，由此造成了各自鲜明的个性。各种宗教和哲学的价值学说都包含两个层面，一是价值实践论，二是价值本原论；前者是后者的体现，后者是前者的根基。近代以来，人文主义的兴起、理性的弘扬和科学的发展，都对传统哲学尤其宗教产生了极大冲击，而人类基本价值系统也随之式微。

人类向何处去？在雅斯贝斯看来，人类将进入第二个轴心时代。目前学术界主流的看法是，新轴心时代的特质就是现代性，因而我们已经身处新轴心时代。然而，根据雅斯贝斯的阐述，新轴心时代的实质仍然是一个“精神过程”，它远没有到来。新轴心时代的根本任务是重建人类基本价值系统，当然这离不开现有的价值系统。由于中国哲学本身就是一种价值性哲学，而西方哲学是一种知识性哲学，因此由中国哲学奠定的中华价值系统将开辟通往新轴心时代的道路。近代以来人类基本价值系统式微的根源在于价值本原论的崩溃，因而当今人类基本价值系统重建的关键，是重建价值本原论，但康德、叔本华、牟宗三等中西哲学家重的努力并不成功。道哲学认为作为物质和生命本原的易与作为价值和意义本原的藏本来是两个相互独立的世界，灵魂则是沟通二者的桥梁。这样一来，易界、藏界和灵界共同构成了道，而藏界才是真正的价值本原。

逍遙游於天下：從莊子的化哲學思考移民、邊界、身份認同的流動

在當今全球化的世界中，移民及其相關問題日益突出。遷移不僅僅是由戰爭或壓迫性的生活條件驅動，越來越多的人正在跨越邊界，無論國際體系是否支持這種流動，遷移的時間長度和地區各不相同。國家、區域和國際層面的全球政治、經濟和文化政策的制定都與身份和邊界密切相關。看似是意識形態或不同文明之間的衝突，實際上是身份的衝突。在當今世界，承認和肯定身份已成為許多全球政治事件中的關鍵概念，也是迫切需要解決的問題。除了當代政治哲學家如福山和亨廷頓的觀點外，戰國時期莊子的「化」哲學也為當今超越文化或地理邊界的身份問題提供了思想資源。本文分為四個部分。首先，分析了莊子的「化」、邊界與流動的哲學，認為邊界是流動的，並處於不斷轉化之中。身份和文化沒有固定的本質。文明在根本上是平等的，文化是混合的。其次，討論移民者如何面對自己的遷移，莊子指出人的存在超越了國家的存亡，身份的本質在於其流動的連續性。第三，探討如何面對他者的遷移。莊子倡導相互尊重和不作評判，讓每個人按照自己的方式進行自我轉化。最後，本文探討莊子理想的政治共同體體制，其超越以人為中心的治理，包容萬物的多樣性與流動性，體現出萬物一體與萬物不傷的天下政治理想，為當今全球身份與遷移問題提供了新的哲學視角。

HU Haiyang 胡海洋

安之者必将道也——荀子“人道”视域下的军事思想及安全观念论析

荀学论“道”以“人道”为要，对“人”主体性地位的关注是其讨论秩序建构的重要理论起点。作为诞生于战国末期“大变局”时代的荀子思想，广泛涉及到对军事与安全等相关议题的讨论，其中不仅包括了基于人性本质与文明起点而立论的建军思想，“禁暴”与“壹民”的军事战略，以“礼”为中心的治军、用兵之术，而且也从“道”的高度对国家安全问题进行系统思考，并针对现实治理的诸多方面予以“总体”阐释。《荀子》的军事思想与安全观念在坚持“民本”、反对“唯利”、“权出于一”“安之以道”等诸多方面有着开创性的理论突破，是对先秦儒家政治思想的重要探索与丰富，同时也与新时代“总体国家安全观”存在着相当程度的理论契合。

王阳明哲学之生态观研究

王阳明哲学中蕴含着丰富且深远的生态智慧，其核心在于“心外无理”、“心外无物”的理念，这不仅强调了“身心”的和谐统一，还巧妙地将这一理念扩展到人与自然的系统中，倡导人与自然的和谐共生。进而他提出的“万物一体”哲学观念，将人类的道德关怀扩展至天地万物，将自然纳入道德考量的范畴，认为人与自然共同构成了一个有机联系的生态整体，这一整体深刻体现了天地的“生生”之仁性。这一思想打破了传统观念中人与自然的界限，将人类与自然视为不可分割的整体，共同承载着宇宙的生命力和创造力。“知行合一”、“致良知”的观念则体现了其生态观上的实践层面，真正的良知是与天地万物相通的，它作为指导我们正确行动的内在力量，通过“知行合一”，我们可以将内心的良知转化为关爱自然、保护环境的实际行动，而“致良知”则要求我们在日常生活中不断修炼内心，提升道德境界，以更加负责任的态度对待自然。与西方环境伦理学相比，王阳明的生态思想更多地源于对自然的敬畏和爱护，这种爱根植于天地的仁性之中，而非单纯以改善人类生存环境为出发点。王阳明哲学中的生态思想不仅具有深刻的理论内涵，更具有重要的实践价值，它为我们提供了一种全新的视角来审视人与自然的系统，为现代环境保护提供了有益的借鉴和深刻的启示。

张载哲学中的时间与空间

张载以气为本，发展了儒家的形而上学，并以此为基础提出了他对时间与空间的思考。“太虚即气”是张载哲学的根本命题。太虚与气不是两种异质的存在，而实质上是同一存在的两种不同存在形式。太虚是气的本源的、原初的存在形态（“气之本体”）；而经验世界的一切具体存在者，作为气的特殊存在形式，都是一种暂时性的存在（“客形”），与此相对，作为气的原初存在形态的太虚的存在则具有永恒性（“至实而无动摇”）。在时间意义上对经验事物的暂时性的理解，导向了在存在意义上对人与万物的有限性的理解。从而人的存在的自我筹划则进一步指向了对“死而不亡”的终极价值的追寻，超越个体的时间性生存而实现其存在意义的不朽。在空间意义上，“太虚即气”的提出，针对的是佛教、道教将太虚或虚空理解为一种“空的空间”的空间的观念。“空的空间”一方面意味着空间与存在的分离，空间成为一种纯形式；另一方面，宇宙也被理解为有边界、有界限的。而作为“气之本体”的太虚，实质上是空间与物质的合一。通天地一气，气弥漫于整个宇宙，因此宇宙是没有边界或界限的。

圣人执一：从“一”看《韩非子》思想与黄老道家思想联系

对“一”的诠释，构成了先秦哲学史的一条重要脉络。这一脉络可以追溯至《老子》。《老子》将“一”视为“道”的诸多特性之一，进而代指“道”，并在这一意义上指出“一”是万物存在的根源。《老子》又提出“抱一”、“得一”、“圣人执一”等主张，将“一”视为善治之根基，而《黄帝四经》在此基础上进一步阐发了“一”与“万物”的关系，形成一种圣人“握一以知多”、执一以御万物的政治观念。《韩非子》论“一”则整合了各方面的资源，并将“一”对万物的权威引向尊君的政治立场。“一”为君主所垄断，对于臣民而言不可测知，而由“一”所形成、具有自发性的“名”与“法”则将君主对“一”的体察转化为现实的统治力量。“一”与“万物”的关系，不但展开为名与法之生成，亦被具象化为君与臣民上下悬隔、不容僭越的单向关系。《韩非子》中除了《解老》、《喻老》两篇明显与道家思想相关外，《扬权》、《主道》等内容也与道家思想有紧密关联。从《韩非子》对道家思想的吸收，实际上中间经由了黄老道家的洗礼，从中继承了执一以御万物的政治观念，并由此构建完全以君主为核心的政治立场。

LEE Dongkai 李东凯

从成中英的本体诠释学谈东西哲学的融合发展及其对世界诸多问题的积极影响

几十年来，欧洲的分析哲学脱离客观存在而陷入概念逻辑的空谈，美国的实用主义哲学脱离本体而只谈片面的实效，对于当今主流西方哲学的这些问题，美国夏威夷大学的成中英教授看的很清楚。成中英教授的本体诠释学是把西方的认识论为主的分析哲学和中国的道、理、易经等本体论哲学结合起来的更新的哲学认识体系，不仅解决了西方分析哲学脱离实际、脱离本体的问题，也更加清晰的分析方法诠释了玄妙晦涩但大道至简的中国哲学，这种融汇东西方哲学各自优点的哲学研究不仅可以解决东西方哲学各自的一些问题，也会为人们看待和解决当今世界的各种问题提供更新的方法论和本体论根据。多年来，我与成中英教授有过多次的学术交流，在微信上，随便某个哲学话题都可以随时引发我俩的沟通，印象最为深刻的，其中之一就是成中英教授对于在原理性、系统性、整体性、发展性上怎样更好的融汇东西方哲学各自的优点，从而产生更新的哲学观点，为当今世界各国的各种问题提供更新的理论根据。这一点也颇为符合成中英教授在 1975 年创立的国际中国哲学大会的第 24 届会议的主题《透过中国哲学应对全球危机并重新构想解决方案》。为此，我从我的新书《太极本体论》的某些章节摘取了论述成中英教授的本体诠释学的一部分内容来撰写出这篇论文，希望这篇论文能够参与到本次大会，一方面以此来纪念和发扬成中英教授的本体诠释学，另一方面，我也想以此机会来谈一下东西方哲学的融汇对于世界各方面的积极影响，在世界历史上，我们已经有这个方面很好的实践经验来借鉴！主要的，一个是在 12、13 世纪，阿拉伯的哲学、科学、

技术等传入欧洲给当时的基督教世界带来神学、哲学、科学、技术等各方面的解放和复兴，另一个，那就是在 17-18 世纪，中国的哲学、政治等传入欧洲后给欧洲的宗教、哲学、政治等方面都带来了天翻地覆的变革。以史为鉴，现在，在深刻剖析古今中外各种哲学的是非对错之后，把东西方哲学的各自优点再次融合交汇起来，必能产生出更新的哲学，为世界各地理性的解决各种现实问题提供可靠的哲学根据。成中英教授的本体诠释学在这个方面已经给世界提供了非常重要的参考，我的新书《太极本体论》也是这个方面的一个尝试，供大家参考。

墨學視野下的環境倫理思想探究

墨家反對儒家的等差親疏之愛，而強調一種平等、普遍、超越時空的「兼愛」思想，並以「興天下之利，除天下之害」為仁人君子所應努力的目標。墨家所謂的「天下之利」雖然是以「天下人的福祉」為主，其中也包含了對於「自然之物」、「人為之物」以及人與自然環境和諧關係的看法。為謀求人類整體的幸福，必須正視人類所賴以生存的自然環境以及其中的各種動植物。今日世界在資訊、科技、工業、經濟上有快速的發展，但是對於環境的破壞也日益嚴重。本文將以墨家的「兼愛」思想、論「物」觀點、知-行關係、「權求」考量，從價值根源到道德覺知，從倫理思維情境到道德實踐，經由一系列的理論體系，包括思維方法的：倫理情境類推、價值原則類推、實踐方式類推等推論方式，構成墨學的現代視野，應用於環保問題的處理、提供制定環境政策的參考，以期解決氣候變遷、土地汙染、水資源浪費、生物多樣性喪失等環境倫理問題，進而促進人類社會與自然環境的永續發展。

由荀子「化性而起偽」思索科技時代中人的圖像的形塑之道

我們身處科技時代，已在各方面和科技發展設備密不可分，從而，也開始改變我們對人的本質、認同乃至圖像的理解。其中，尤其是人工智慧（artificial Intelligence）的出現與蓬勃發展，更迫使我们深入檢視人與科技或機器之間的差異以及人面對科技時的適切態度。

筆者認為，若以荀子「化性而起偽」來考慮我們人類和人工智慧為基礎的科技之間的關係，我們至少可以提出三個思考方向：首先，當代以人工智慧為主導的科技可以作為我們人類「轉化人性」或發展人性的諸多依憑或輔助之一，我們甚至可以因著發揮各種功能或向度的人工智慧科技而重新考慮我們人類自身的圖像的種種可能性。其次，若將人工智慧被輸入大量資料或寫入程式的過程放在荀子「化性而起偽」的視野中理解，則這個過程是一「偽」或「人為」的歷程。若再關聯著荀子之將「偽」界定在禮義、師法等關係乃至社會群體範圍之中，則這寫入或輸入的過程就相當於一種人類將其群體的價值觀或世界觀輸入其中的過程。最後，就我們人類之將自身價值觀或世界觀輸入人工智慧而使其有「生命」或仿若有意識的發展而說，這反映了一種我們人類和人工智慧在「互動」中彼此成長的創新動態且的「化性而起偽」的歷程，而人工智慧會如何和我們相處，更多時候恐怕得取決於我們人類之如何理解自身。

从关怀伦理学视角检视孔子的关系性自我及其对于当代社会的价值

儒家伦理学常被认为重视个人的道德义务或美德，尤其儒家是一种美德伦理学的观点受到较多学者的支持。然而，儒家的孔子虽重视个人主体价值的建立，但他提出“毋意，毋必，毋固，毋我”（《论语·子罕》），个人道德的完成建立在与他人交往互动的基础之上，是对于只强调个人价值的消解，而采取关系性自我的思维。关怀伦理学（care ethics）是一种关系主义的立场，提出以关心者（carer or one-caring）与被关心者（cared-for）的关心关系共同构成道德行为，道德的完成并非个人的道德行为，也不只是个人美德的实现。关怀伦理学认为在关系之中，关心者对于被关心者会产生“关心”（care）这种自然情感，是一种无道德意识、不计算功利后果的情感。孔子出于对他人、社会、国家的关心而付诸实践，与关怀伦理学的关心之情十分相似。以关怀伦理学的关系视角检视孔子的自我观，不仅可以解释出儒家思想的新意，使儒家的自我不再是原子式的个人，而是人我关系的呈现；也可以透过儒家与关怀伦理的结合，为儒家如何回应当代伦理问题，例如人际关系的疏离、道德冷漠等，提供更为有效的解决观点。

「出世／入世」的辨證——論莊子「何無有之鄉」的「去知」型態之生活境域

〈逍遙遊〉篇末惠施藉大樹喻莊子之言論大而無用，莊子回應「何不樹之於無何有之鄉」，可以於其下徜徉，於其側逍遙。莊子意指惠施以「無用」界定大樹，已自我限制於「用」的標準，而以是否有用論斷生命的價值，是造成人我對立的根本原因。莊子反省這樣的認知方式，提出「離形去知」的「坐忘」方法，捨棄以感官認識世界，在無心的無我狀態，方能達到與萬物通而為一。道通為一的理想，莊子具體化為「無何有之鄉」，是一個消解「用」的劃分之所在，而且「大樹」是重要的象徵，直指一般人困於「用」之所見。然而歷代注家對於「無何有」，多解釋為什麼都沒有，如唐代成玄英疏解「無何有」為「無有」，刪去「何」字，而成「無人之處」，陸德明也釋之為「寂絕無為之地」，是個空寂之處，這些解釋都有待商榷。莊子創造「無何有」一詞，而不直言「無有」，此「何」字或有深意，「何有」亦可為反詰之語，蓋莊子並非無視世界萬物，也不是在世界之外建立一個無人之所，而是消解人類自我設限的認知方式，破除人與世界的隔閡，還給萬物「無何有」的原本面貌。在「入世」之中，方能有「出世」之所。當今世界因為認知差異造成緊張衝突，莊子的「無何有之鄉」，或許能對如何消解紛爭有所啟發。

《维摩诘经》中的空间观——以吉藏的理解为中心

《维摩诘经》“不思議品”中，须弥灯王佛遣三万二千狮子座入于维摩诘室中。狮子座高广，维摩诘室小，以大物入于小屋，显现出《维摩诘经》中不可思议的空间观。吉藏是中国佛教三论宗的集大成者，其以独特的中观思想对《维摩诘经》中的空间观作出了解读。吉藏认为，高广之座入方丈小室，方丈小室容高广之座，座室大小无有增减，而容入宛然，因此是不思议。为何会有此不思議的容入现象？吉藏以三论宗独有的“初章”理论对其进行了解释。吉藏认为，普通人执着“大小”“容入”等现象拥有自性，因此“大小”“容入”皆为决定相，大决定是大，小决定是小，小决定不容大，大决定不入小；佛教的大乘证悟者与此不同，其了达“大小”“容入”等现象都是因缘，因此“大小”“容入”无有决定相，大可以是小，小可以是小，大可以入于小，小可以容于大。通过对“初章”四句的解读，吉藏对《维摩诘经》中不可思议的空间容入现象进行了理论化的解释，这种解释同时也可以运用到佛经中的其他相似论述中，如将须弥山纳入芥子之中等等。《维摩诘经》中的论述和吉藏的解释体现出了中国佛教哲学所具有的独特空间观。

《莊子》的「和之以是非」與當代世界衝突的因應目

《莊子·齊物論》中提及：「聖人和之以是非，而休乎天鈞」，其中「和之以是非」是指優先地從對方關於是、非判斷的脈絡中，來面對是、非衝突的問題。具體來說，就是當雙方發生衝突時，包含觀點、信念、信仰上的衝突時，因應衝突的關鍵，不是在於理性地說服對方，而是在於能理解及進入對方立論及信念成立的脈絡，特別是蘊含在其中的情感脈絡；進而從其脈絡回過來反思自身論點的限制，而後再進一步去理解對方。而衝突或對立的雙方，一方面透過理解對方看似與自身對立的論點或立場，其實與自身一樣，都有其支持的理由及脈絡，以及背後的情感因素；同時又能藉由對方來反思自身時，則對立的雙方將發現彼此的論點並非絕對的對立關係；而是各有其不同的立論及生命脈絡，且可以共存，卻又都需要調整關係。若雙方都能優先理解同理對方的認知脈絡及情感特質，並從中反思自身的限制，則衝突關係將轉變為相互理解與反思、調整的關係，這即是所謂「和之以是非」；而彼此相互進入對方認知或情感脈絡，並回過來反思自身的動態環轉關係，便是「休乎天鈞」。本人將進一步論證，基於《莊子》「和之以是非，而休乎天鈞」的方法，當代世界的許多衝突，包含文化、宗教、信仰、價值觀、國家利益等，皆有機會獲得轉化或調節。

論《太玄》之「三」：一個數的世界模型

西漢揚雄作《太玄》，稱「玄」為最高法則，此法則以三分為萬物變化模式。後人對此褒貶不一，無論褒貶，皆將《太玄》與《易》相比。褒者稱《太玄》「贊《易》」或「準《易》」，貶者批其為《易》的劣質模仿，三分只為強合曆數。本文以此爭論為起點。首先，透過歷史文獻呈現雙方觀點，梳理其原因與影響。其次探討《太玄》之三分的運作模式及其如何解釋現象。最後探討在以《易》為主流的儒家思想下，揚雄與其他學者對《太玄》的定位，及此定位對《太玄》的影響。本文結論認為：《太玄》的價值應重估，原因有二：其一，在運作模式上，有別於《易》的陰陽二點的線性反復，《太玄》之「三」給出變化契機點，將宇宙運作置於圓周的螺旋循環，跳脫了傳統思惟框架，是更客觀地解釋世界的嘗試。其次，《太玄》以「數」來設想最終法則，有別於《易》的陰陽物性理解，是為純理性的宇宙觀，這種不指涉任何經驗的純理性思維方式，是微觀科學的根本。

塑造圣神：三一教庆赞仪式研究

三一教作为福建地区特有的民间宗教，具有独特的宗教思想与仪式实践。本研究在深入把握前人研究成果与三一教仪式发展的历史进程之基础上，通过田野调查和文献梳理，首次全面揭示了三一教庆赞仪式的完整构成和流程，并对其中的仪式元素、内涵、功能以及塑造林兆恩神圣形象的因素进行了深入剖析。通过对仪式要素和流程的细致分析，本文认为：首先，庆赞仪式具备完整的仪式结构，其结构特征符合“分离－阈限（近阈限）－融合”或“点燃－宴会－再次点燃”的模式。其次，庆赞仪式的动态变化充分反映了三一教仪式传统与社会变革之间的紧密关联。三一教的仪式传统在社会变迁中不断调整，融入国家元素，并从封闭走向开放，从而维系教主的神圣形象。再次，庆赞仪式具备重塑共同体、增强道德感及传承文化记忆的社会功能。通过仪式中展现的信仰一致性，庆赞仪式促进了群体认同，为共同体的重塑提供了可能；同时，它通过对神圣形象的崇拜，深化了信仰者的社会责任感与道德观念，对信仰者的日常行为起到了引导作用；作为文化记忆的载体，庆赞仪式传递了三一教的历史传统与道德规范，增强了信仰者的归属感和认同感，进而促进了三一教信仰的传承与教主形象神圣性的延续。最后，本文深入探讨了庆赞仪式如何对林兆恩神圣形象进行塑造。三一教仪式的产生源于其宗教化需求与宗教思想，而明初的礼俗改革与明中后期乡里教化制度的瓦解为其发展奠定了基础。三一教在塑造其仪式时，积极借鉴儒家礼仪与官方祭祀体系，同时，近世以来的济度宗教运动也对仪式的建构产生了深远影响。在庆赞仪式中，这些因素均得到了充分体现，共同塑造了林兆恩“教祖”与“神”的双重形象，进而实现了其神圣化的过程。

LIU Rong 刘荣

王夫之人禽之辨发微

王夫之的人禽之辨思想是对孟子及其以后儒家学说的鲜明继承和现实发展。王夫之扩大了人禽之辨命题的意涵，人禽之辨实是人与非人（禽狄）之辨。他从人性及其所自出之人道论人之所以为人而在本质上异于禽狄者。一则，人秉天命之整全德性，玉成道德人格；然人性日生日成，禽兽只有初命之性，则人禽之别非一成不变；二则，人率德性行焉得为人道，人道为人之独有，是人之殊于禽狄之基本原则。王夫之的人禽之辨不仅旨在说明人与动物的本质不同，而且为了责骂异族，更是为着维系华夏族群、存续儒学正统，守先待后，以争剥复；其理论逻辑还被延伸应用到了政治实践中。

以「愛-反-仁」的德行培養方式看孟子的養善觀

德行的意義不應停留在理由形式的規範性證成而已，而是應該思考：人的原初德行是什麼？該德行是如何可能的？唯有切身的原初德行才是最能先行培養的德行；而且，儒家重視通過實踐來界定領域，也就是，較常以「如何可能」（how）來解決「是什麼」（what）的命題。這使得德行的意義得以回到實踐層面來進行反思和驗證。準此，在黃百銳（David Wong）研究孟子道德心理的基礎上，亦即「情感—反思—理性」（Feeling-Reflection-Reasoning），可以進一步申論孟子的「反思」不僅是習察反問的「思慮」而已，還包括「思」的接受（思則得之，思曰容）。換言之，培養德行需包含雙重性機制，一個是通過「思慮」來調整狀態，另一個則是孟子最為重視的，意即，以善意來接受人的原初狀態，並且依順人的已然之跡來進行正向的培養，此即孟子的養善觀。本文以為，孟子首倡孩提之童即已有的「愛」作為人的原初德行，這不僅有助於我們知道該如何具體地培養出一個抽象之理的「仁」，也有助於反思如何得以在多元價值衝突的時代下進行整合。在孟子的愛敬生命原則之下，「敬」（duty）所重視的是對價值體系的恪守，是以價值來成就人；而「愛」（love）所重視的是以整全的人觀來成就價值，通過廣大的人倫世界牽合他人、並將之納入我們的價值體系內去關懷，也因此，以「愛」為始的人觀不僅可以養善，亦可整合人倫價值的衝突。

佛家幸福論：以《妙法蓮華經·方便品》中的「實相心」論悟「空」

過去兩千六百年佛陀誕生與現今的社會環境來對比，最大的分別就是現代科技發展迅速，雖然方便了人類許多物質方面的需求，然而對人類的身心靈健康和社會等問題並沒有因為科學醫療技術的進步而減緩。本文以佛學的角度厘清人因為認知體系而產生煩惱、痛苦而致生病、憂鬱、犯罪孽生等可能性脈絡；依據大乘佛教唯識學的意識思維特性，與人類利用五個感官（五根）來感知外在人事物後而經由大腦（第六根）的神經系統傳達訊息到腦部而使我們有所分析、演繹等獲得理性和感性的認識，對應李開濟著《般若波羅蜜多心經研究》上的色、聲、香、味、觸、法六塵（物）而形成眼、耳、鼻、舌、身、意六識；此六根六塵六識十八界，加上第七識（末那識），第八識（阿賴耶識），第九識（清淨識），形成一套完備的認知體系。這些認知體系是由心對現前的對象的感受、思考判斷作用，甚至對過去、現在、未來的作用，若執著於某個作用可能會導致一個人生病、憂鬱或犯罪孽生等社會問題。

因此，本文依鳩摩羅什譯《妙法蓮華經·方便品》中觀一切法如「實相」的義理，透過感恩、臣服、和參的方法，舉例說明此方法如何將此轉念的力量去破除五蘊（色、受、想、行、識）十八界中形成的我執、貪嗔癡三毒的意識心，將外在所認知的物質實相（主客體）視為一個整體來理解「空」，悟「空」後再起修內觀禪定而逐漸轉依九識清淨識，入安樂自在圓滿幸福的境地，以佛學角度提供幸福可及的參考。

想像力與創造力之辨：從莊子之「樂」探索 AI 生成圖像

AI 生成圖像是否已經取代了人的創造力？Michel Serres 曾提到，現代科技透過雲端貯存、影像生成與演算法取代了過去認定人之為人的重要特徵：記憶力、想像力與推論能力。當 AI 滿足上述條件，甚至展現超越人類之執行力時，人與 AI 的差異幾希？除了成為餵養 AI 學習的養分罐，人還剩下什麼標誌自身存在的特異性？創造力，Serres 毫無懸念地回答。Serres 區辨想像力與創造力，讓我們重回 Immanuel Kant 的界定。對 Kant 而言，想像是構作的 (poétique) 而非創造的 (créatrice)，因為想像力奠基在感知結果上，進行再現式的生產。由此看來，AI 生成比較接近想像力而非創造力的展示。這衍生了兩個問題，第一，想像力與創造力的區別何在？第二，一旦釐清創造力的來源與效用，是否有助於推進 AI 研究新一階段之發展？Henri Bergson 反對把創造力理解為計劃性重新排列元素的製造，反之，創造與物共感 (sympathie) 而生。與物共感從西方科學的角度來理解十分困難，取徑東方思想則可望開闢另一種體會。徐復觀在《中國藝術精神》提到，藝術精神離不開樂。《國語·周語》「樂從和」，《禮記·樂記》「大樂與天地同和」，可見，樂根源自和諧的產生，和諧既指向與天地萬物也同時是與自身本性的統一。對莊子來說，和化異為同，同使人忘己，放棄私慾達到精神自由/游。精神自由指向透過中止分析與知識性的判斷，讓心回到純粹感性的知覺專一化，使知覺世界蛻變為不斷催生某種新意味新事物誕生的創造性世界。此想法類似於 Bergson 認為創造力乃於時間中的持續創造。倘若知覺與和諧乃創造的關鍵之鑰，如何讓 AI 長出感性器官並且透過與物和諧地遊戲而啟動其創造性，便是本文持續探索的方向。

中国“和平”观念的哲学内涵及现代意义

“和平”观念作为中华文明的突出特性和重要内容，对于中国政治、社会、文化的发展产生了深远的影响。“和平”观念之所以能够产生这样深远的影响，就在于其有一套独特的哲学原理结构。对于这一哲学原理结构的揭示，有助于我们更加深入地了解“和平性”的思想内涵和哲学特征。“和平”虽然由“和”“平”组成，但二者的地位和作用是不同的，他们体现的实际是一种“和体平用”的结构。也就是说，“和”是本体，“平”是功用。只有有了“和”这个本体，“平”才能得以实现。概括地说，“和平”的原理结构就是以“和”为体，以“平”为用。具体包含“保合太和”的本体论、“和实生物”的生成论、“和而不同”的实践原则、“天下太平”的理想宗旨。这种“和”的思想总体上来看是建立道德秩序之上的，到了宋明时期，儒家又把这种道德秩序推到宇宙本体方面，中华文明所建立起来的天人合一、群己合一的世界都与此有着密切关系。中华文明的和平性不但在中国历史上发挥了非常重要的作用，其对于新中国的政治、经济、文化、外交等方面也产生了重要的影响。

ROŠKER Jana S. 羅亞娜

用揚棄法詮釋儒家關係主義：邁向新的星球倫理

當今我們處於全球化的時代，同時面臨全球性危機，這些危機的解決方案必須透過全球性的合作來實現，因為其解決方式已無法再依賴局限於單一國家狹隘邊界內的政策。如今，全球範圍內의思想和知識交流比以往任何時候都更加必要，且這種交流不應僅限於經濟和政治議題，還應涵蓋不同文化傳統中衍生的倫理考量。本演講將介紹儒家關係倫理，旨在將其融入新的全球倫理框架中，以更有效地應對全球化世界中緊迫的問題。通過提出將儒家關係主義納入普遍適用倫理框架的新方法——跨文化揚棄，本次報告旨在促進對全球倫理的更深刻和細緻的理解。

佛教平等观的理论义涵与现代价值——一个概念史的考察

佛教作为一种自我标榜平等的思想文化传统，其在中国的发展被质疑未能展现出推进社会平等的实际效用，这一理论与现实间的断裂需要从佛教平等观的独特义涵加以理解。平等是佛教的哲学思维方式和价值观念，是一种观察和理解世界的方法。佛教中对于事物的差别与无差别的认识，关于相即不二、圆融无碍的理论等，都是这种思维方式的体现，这是佛教平等观最有特色的部分。形上的思维落实到宗教信仰和修行层面，才转变为修行位阶和方法的平等，以及更具体的政治、性别、阶层、经济等方面的平等。

对中国佛教在历史上是否真正倡导了平等的问题，涉及诸多史实和概念理解问题。但更值得讨论的是佛教平等观区别于西方平等理论以及中国传统文化中平等观的独特性，可以为当代社会公平问题的解决提供何种借鉴。佛教的平等，超越人类中心主义，倾向从自由意志和行为的果报承受角度谈平等，认为众生同具感受痛苦的能力、强调感知伤害的能力相同，重视未来和潜能的平等而不拘泥于当下和现状。由此，佛教提倡了一种更大格局的平等观，对于当前的生态、环保等问题均有借鉴意义。佛教主张“向上看齐”的平等，而不是“向下拉平”的平等。面对社会资源的有限性和分配原则的差异，佛教不是在“因”的过程中一味寻求资源获取的平等。从人的心理角度言，佛教平等观提供了一种破除嫉妒心理的可能，可调解西方论者所提出的平等与欲念之间的矛盾。

佛教平等理念或许在中国历史上没有促进社会平权的运动，但在塑造中国人的思维方式上有独到价值，其特有的平等观对于解决当代西方平等思想中的困局也有诸多启发意义。

以熊十力《體用論》反思科技發展中去物質化、去實體化的「實體」定義

因為 covid19 的影響，加速了人類數位化速度，並在有之外更企求好，故僅僅視訊連線是不夠的，人類努力於「遠距臨場感」而致力，我們的世界正在努力地去物質化、去實體化，譬如：電影後製不再需要真的有恐龍、海嘯，只需要有建模數據。在這愈來愈去物質化、去實體化的科技發展過程中，人類似乎透過科技在重建知覺對於「實體」的定義，我們對於物質的依賴是變強還是變弱？亦或是轉化？

在此，中國哲學對於「實體」的概念從來都不是封閉的，在熊十力先生《體用論》中以「實體非常非斷，生滅滅生」來打破對於實體固型的理解（恆轉），理解到心物雖有別但不二，實體與本體同；這實體與本體同的概念筆者認為可透過到吳光明（Kuang-ming Wu）於 1997 年提出的「身體思維」進一步被闡釋，吳光明在「思維」的論析上，認為「我」（I）是一個隱而不顯的具體指稱；當我們在描述一件「那個」（that）與「這個」（this）的連結時，「我」雖然沒被書寫或表達出來，但「我」是在其中。於此，筆者認為是可以回扣到熊十力本體與實體的觀點，換句話說，儒家關於物質的把握，可以透過以「本體」（我）所含具的「感·知」來消融與物質實體的邊界，進而使物質實體呈現出可侵入性。

故本文試圖以熊十力先生的《體用論》來提供面對科技發展越來越去物質化、去實體化的狀態，打破實體固型的儒家實體觀。

女子可以成圣吗？——儒家是否为角色伦理学的另一种观察

儒学是否为角色伦理学的讨论，近年来吸引了海内外颇多学者的关注。本文尝试提供另一种观察的视角。八百年来，作为新儒学的理学思想深刻影响了东亚社会，但理学思想因其保守性色彩也曾备受批评。相比于其他宗教、思想流派历史中的女性思想家，中国理学史却罕能列举出哪怕一名女性理学名家。理学虽然主张人人皆可成圣，但在具体的伦理实践中，则又要求女性恪守妇道。以为读书非女子事，甚至认为女子是男性成圣道路上阻碍的观点在理学家中并不少见。理学家族中的女性，无论是中国出身理学家族、嫁予状元姚勉的梅庄夫人，亦或嫁予名儒重臣阮元的孔子第七十三代长女孙孔璐华，还是日本出身儒学世家、并与儒学名家婚配的贝原东轩、赖梅颯、山井道子等，她们的生活中都难免被压抑性情才华，而罕有希圣希贤的主张与实践。在东亚社会中，只有朝鲜出现些许不同的特例，比如金浩然斋、任允摯堂和姜静一堂。在理学影响下的东亚社会，这些理学家族中女性的不同命运，可以揭示出理学作为一种思潮，产生的不同变体。从而促使我们再次检讨理学以及广义的儒家，究竟是否是一种能够突破关系伦理束缚的角色伦理，从而实现一种更深刻的对于人的真正平等的觉醒。

《周易》“井”文化的呈现--祥瑞与危机

“井”自古以来被认为是重要的生活资源，不仅代表着资源分配的实用价值，还被赋予了精神价值。《周易》中“井卦”对“井”赋予了很多文化隐喻，有托物言志、烘托渲染、起兴寄托、状物移情等作用，主要表现为“井”的象征意义，如个人品德、国家的安定与繁荣等息息相关，达到“以井喻家”“以井喻人”“以井祈福”的目的。这些文化内涵也渗透到了中国古代的绘画艺术中并得到了丰富和深刻地体现。笔者通过文献与古画做“图文互证”研究，“井”的精神与文化影响着儒者的思想，这些思想既有对个人精神品质的影响还有对国家命运的感慨。“井”有“井德”教育、社会教化、君子修身等方面的作用，如“君子修德”“审时度势、趋利避害”等。本文希望中国人对“井”的探索，其透过绘画展现出的祥瑞与危机可以为全球贡献出生生不息的精神力量，在强调世界人民之间的相互理解和团结实践的同时，也可抱持正确的心态，在文化共生理念下，笔者希望借助“井”的这些文化寓意与优势，面对当前的环境危机以及人们的情感焦虑等社会问题，都能带来一些思考。在思考“井”资源的安全以及井文化的精神寓意的同时，在面对世界危机时，需要全世界人民戮力同心。“井”精神可以促进各国间相互的合作和世界和谐的凝聚力。

以莊子之「知」與「心齋」思考變動世界中「對話」的意義

隨著科技、通訊的快速發展，人與人之間的交流，似乎更加的快速和便利。可是快速與便利的溝通方式，似乎沒有促成全球和諧共處的願景。由此，促使筆者思考《莊子》中，許多對於學習、知識和語言的論述與反思，尤其是莊子特別喜歡以「對話」的方式，來呈現他的觀點。而「對話」為語言表現的一種形式，卻具有其特殊性；因為，「對話」多數伴隨著情境，以對話者之間的互動呈現內容。由此，本文將通過「知」與「心齋」，來探討《莊子》中關於「對話」的現代意義。因為，首先莊子從不迴避人存在於人世間的事實，亦同意人具有「能知」（天府），即認識世界萬物的能力；再者，莊子經常強調人之「知」的侷限性，很容易形成「成心」、「師心」，因此需要「心齋」。最後，在《莊子》多數的「對話」情境裡，莊子總是喜歡借「對話」中的他人之口，來表達思想；如「心齋」的出處〈人間世〉，莊子藉由「顏回與仲尼」、「葉公子高與仲尼」、「顏闔與蘧伯玉」等對話，以第三者，或近似旁觀者的視角，來呈現他對於人間情勢的批判與分析。在當前的動盪不安的情勢中，《莊子》關於「知」與「心齋」的討論，以及「對話」的呈現，有助於我們重新思考「對話」的意義與價值。

XUN Zijie 荀子杰

从“感应之气”到“致良知”学说：阳明主体间模式基于列维纳斯“affection”概念的重新阐释

思想家对“主体间模式”的关注与转向是中西方哲学演进过程中共同经历的过程。在从思维出发把握与他者之关系的认识论径路走到尽头之后，双方都不约而同地将主体间性的可能性奠基于人类本源性的同情共感。王阳明对此同情共感的具体描述是“气”以及它们彼此之间的“感应”关系，从中又可进一步区分出先天层面的天赋能力，先验层面的无意识积淀以及经验层面的工夫活动三个递进的维度。然而，由于阳明文本中缺乏对“感应之气”功能的进一步哲学阐释，有必要引荐法国现象学家列维纳斯的“affection”概念作为理解阳明“感应”的他山之石。列氏从元素出发，将主体阶段的“己”刻画为母性与易受伤害性，进而认为主体的诞生源自他者对主体的“hétéro-affection”（异质-感发）。以此为参照，阳明将“万物一体之仁”视为主体诞生的条件，以“形体之气”与“天地之气”的感应交汇为“心性”萌发生长的端始。由于人先天的感应共通之能，每当伦理处境来临，本源性的道德情感就会觉醒，将主体从私欲、气习的遮蔽中唤出，这即是伦理关系的自身显现。另一方面，不同于列维纳斯“affection”于存在论层面止步，王阳明独有的洞见在于他进一步将“感应”所意谓的主体间交互推进到工夫论维度，揭示出普通人如何在生活世界中运用自身本有的道德情感能力，存养良知，克制私欲，最终成为一个道德的人。

YIN Tingting 殷亭亭

方以智“生命关怀观念”的内容与精神——以《药地炮庄》为中心的考察

方以智身处时代裂变之中感慨颇多，后期以儒解庄、以禅说庄而作《药地炮庄》一书，书中彰显出的生命关怀是方氏基于本人的现实思考、会通儒释道而形成自己哲学特质的过程。方以智在书中凸显的生命关怀精神体现在其对心物关系的考察、安时处顺的处事态度以及对生死问题的重新审视上。他在心物关系的解读中，于“齐物”之外提出“公因公用”思考进路，目的在于使天道性命的内涵于己心全副展开，经验的现象世界便成为“真知”的基础；而安时而处顺的态度随着“真知”的呈现，在面对世事中也便有了超越的思想境界。但此处的“安时而处顺”并非消极义，因为方以智主张在“生生死死”中体会“出生死”的意涵，他侧重于对生之积极义的肯定，体现他直面现实的清醒和积极的精神。

哲学主体性与互鉴性关系探析——以“仁爱”为中心

主体性与互鉴性（开放性）关系是多元哲学对话的前提性问题。主体性是互鉴性得以可能的基础，互鉴性既扩展主体性的视野，又促进主体性的进一步深化。如何理性、平和地处理好哲学主体性与互鉴性的关系问题，是当代多样文明交流互鉴的前提。作为中国哲学最为重要的概念之一，“仁爱”内蕴哲学主体性与互鉴性的意涵和启示。“仁爱”向来被置于儒家价值体系和道德体系的首位，是情感认同、道德理性、价值选择、行为规范的综合。“仁爱”指向不同主体的交往互鉴，其内涵包括亲亲、仁民、爱物已经成为共识。亲亲强调以孝悌为本，即具备血缘关系的主体之间对这一血缘关系的维系；仁民强调人与人之间的相互尊重，承认不同主体具有独立人格的同时，具有沟通交往的可能性；爱物强调以自然为伴，指向人在宇宙中对主体性的恰当而非夸大的认识，以及对自身责任的自觉担当。此外，“仁爱”还有“自爱”的意思，“知者自知，仁者自爱”（《荀子·子道》）。对“仁爱”的“自爱”内涵的挖掘，一方面，承认不同主体之间之所以能够交往互鉴，在于主体性的确认；另一方面，在交往互鉴的同时，能够对于自身主体性有更为深入的认识。在这一意义上，“仁爱”既承认中国哲学的独特性、包容性、和平性，又强调不同哲学形态之间可以秉持主体性和互鉴性并重的态度进行平等交流，通过对话交往、相互借鉴，更好地促进哲学主体性的坚信。哲学主体性不是拒绝沟通，哲学互鉴性也不是盲从他人。在今天，以“仁爱”为代表的中国哲学追求的是充分尊重多样文明的主体性，同时谋求解决人类共同面临问题的可行方案，重新寻求人与自身、人与他人、人与世界，以及哲学形态自身、哲学形态之间、人类思想智慧的和谐相处。

ZHANG Qianqian 张谦谦

自恋人格的儒家治疗方案

自恋是现代生活中一种高发的精神疾病，也是常见的心理障碍。西方心理学界围绕自恋的形成与发展形成了多种学说，包括以弗洛伊德为代表的精神分析学派“本能根源”的看法，认为婴儿基于对哺育者的需要而形成了“原始自恋”，并进一步可能导致“继发性自恋”。与弗洛伊德意见相反的人际关系障碍说认为自恋源于童年时期的精神官能症，是对自尊缺失的一种补偿机制。阿德勒提出并强调的是文化环境对自恋形成的关键影响。然这些思路都不足以从根本上解决自恋的问题。从儒学立场看，“良知主体”的觉醒是疗愈自恋的基础和贯穿自恋治疗的“大药”。考察儒学当中对治心疾的资源，将有助于儒学和现代心理学的资源交相为用，疗愈自恋。

紧绷与共生：明清之际友伦观念的革新与实践

古希腊的友伦观念以契约精神为核心，强调平等与互利；儒家友伦则是五伦中兄弟一伦的变体，与仁爱、君师紧密相连。明清之际诸多思想家对友伦重提，革新了其内涵。通过剖析何心隐、李贽、傅山、王夫之、方以智等人的友伦观点，展现明季友伦与天人、君臣、兄弟三伦的共生关系。明季士人通过反思友伦与其他三伦的异同，试图缓解君臣关系、人际关系的紧绷，将友伦作为一种伦理实践，以寻求更和谐的人际关系和社会秩序。明代士大夫群体意识的强化，以及活跃的党社和讲学活动，促进了“朋友”一伦意义的提升。然而，明末政治环境的凶险对“友”之一伦提出了特殊而苛刻的要求，使得士人对“友伦”的言说变得复杂丰富。明季士人提倡友伦的原因主要有两个方面：首先，是对明末君臣关系紧张的一种补充。例如何心隐认为朋友关系能够成为聚天下英才、推行仁政的重要纽带。这种思想反映了士大夫对传统君臣关系的重审和对朋友关系的重视。其次，社稷存亡的危难促使党社出现，乱世友伦的作用凸显。江山易代过程中，士人面临着政治上的孤立和危险，他们通过党社和讲学活动来寻求精神上的慰藉和支持。独学无友，则孤陋而难成，友伦在关系伦理中起着桥梁作用，它不仅连接个体，促进个人成长，还有助于维护社会和谐与正义。

论“中国美学”的学科特质

既有的“中国美学”概念，包括了广义的中国美学和狭义的中国美学。狭义的“中国美学”是指中国古代美学思想和审美意识及其在当代的研究和继承发展，主要是对西方美学学科进入中国之前中国古代美学思想的追溯，也包括当代中国在中国古代美学思想和审美意识研究中对它的继承和发展。审美意识是中国美学思想的源头活水。历代中国人的审美情趣，是古人长期审美实践的累积，凝定在器物和文学艺术等历史遗存中，并形成了悠久的传统，值得我们当代出发对它们进行理论概括和总结。中国古人在对自然山水的欣赏中突显主体的审美意识，在赏会中呈现个体的会心体验，从中呈现了对生命的体认，达到畅神的境界，彰显了生命的价值和意义。中国美学思想有重视感悟和连类无穷的诗性表达特点，体现了一种生命意识。中国美学中重视有机整体性，体现了中国文化中尚象的传统和重视表意的传统，形成了以意象为核心的美学思想，有自己潜在的范畴体系。中国美学具有多民族融合和借鉴外来文化的兼容并包的特点，需要在继承传统、借鉴西方、面向当下审美实际的基础上，运用丰富的美学资源建构一个知识系统。中国古代独特的美学概念，包括术语、范畴和命题，彰显其独特价值。中国美学研究不仅需要扎实的中国古代文献基础，而且需要西方美学的修养和全球化的视野。西方美学的方法和学术规范影响着中国美学学科建设。中国美学与西方美学有所见略同的地方，但也有一定的差异。中西美学也有矛盾冲突，需要对话和交融。西方美学在学科范式和研究方法方面，为整理中国美学思想提供了范式。中国古代的美学思想需要基于中国古代的历史语境，又要超越于历史语境，在当代发挥作用。中国古代美学思想资源，需要在参证

西方的跨文化交流中发展，结合当下的审美实践加以印证，激活其中有价值、有生命力的内容。学习和借鉴西方，实现中西美学的融合对话，是中国美学走向现代，走向世界的重要方面。我们建立现代意义上的中国美学学科，把中国美学作为多元一体的世界美学的有机组成部分，既是中国美学融入世界美学的需要，也是我们珍视中国美学思想作为人类宝贵精神财富的一种神圣的义务。