



“後新儒學”對“後現代”的哲學反思 ——從“公民儒學”與“仁恕思想”起論

林安梧

(慈濟大學 宗教與人文研究所，中國 臺灣 花蓮)



[摘要]按照《說文解字》，「儒者，柔（様）也」，是生命的調理、教養、生長、育成。「儒」之所重在「五倫」——「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」，是通於「天、地、人」三才的。這與西方近現代的「人文」或「人本」並不相同。它強調的不是一具有「個體性」的「個人」，而是一長於脈絡性的人倫之際的人。秦漢以來，「五倫」的格局轉成了「三綱」的構造——「君為臣綱，父為子綱，夫為婦綱」，兄弟、朋友之倫被忽略了，社會被壓縮到專制的政治中去了，成就了「宰制性的政治連結」（君）為核心的「帝制式的儒學」。如今，應當解開「宰制性政治連結」，確立「委託性政治連結」，限制「血緣性自然連結」，開啟「契約性社會連結」，重建「人格性道德連結」。在此格局下，儒家之學纔有其嶄新發展之可能。「仁」是存在的道德真實感，是「我與你」的「一體之仁」。「恕」是將心比心的同情共感，是「己所不欲，勿施於人」的「王道」關懷。這對於後現代「人的異化」之情況，都可起到意義治療之作用，將可帶來「生命的歸復」。

[關鍵詞]我與你 王道 仁 己所不欲 人的異化 血緣性 人際性 一體

[作者簡介]林安梧（1957—），男，臺灣省臺中縣人，台灣大學哲學博士，先後任教於台灣清華大學、台灣師範大學、中央大學、中興大學、慈濟大學，並在大陸多所高校任客座教授，曾任《鵝湖》主編及社長、《思與言》總編輯，現為慈濟大學宗教與人文研究所所長、元亨書院開院導師，兼任同濟大學中國思想與文化研究院院長，主要從事中國哲學、比較哲學、宗教哲學研究，代表性著作有《儒學與中國傳統社會之哲學省察》、《儒學革命論：後新儒家哲學的問題向度》、《道的錯置：中國政治哲學的根本困局》、《儒家倫理與社會正義》、《儒學轉向：從“新儒學”到“後新儒學”的過渡》等。

Title: A Philosophical Reflection of Post-New-Confucianism on Postmodernism: From the Approach of Civil Confucianism and the Idea of Humanity (Ren) and Putting Oneself in Another's Place (Shu)

Abstract: According to Shuo-wen-jie-zhi, "Ru" means tenderness and flexibility, which could be interpreted as the

incubation, cultivation, adjustment and growth of Life. The emphasis of “*Ru*” is placed on the five human relationships: love between father and son, duty between ruler and subject, distinction between husband and wife, precedence of the old over young, and faith among friends. Such relationships run through heaven, earth and among human beings. It is different from “humanism” in the West. The individual person in this kind of relationship is not a person with individuality but a person familiar with personal interrelationships in a particular context. After the Qin and Han dynasties, however, the five human relationships are transformed into “ruler guides subject, father guides son and husband guides wife” and the relationships between brothers and friends are neglected. The whole society is governed by despotism and the Confucianism is re-modeled as “despotic Confucianism” with the despotic political connection as its core. Nowadays, the despotic political connection should be deconstructed to establish an entrusted political connection and, in order to develop the connection formed by social contract connection and to re-build the connection based on moral personality, the natural kindred connection should be restricted. These ideas could lead Confucianism into a new era. The “*Ren*” as humanity is an existential moral feeling and forms one body with all under heaven in the “I-thou relationship.” The “*Shu*” is a common feeling of putting oneself in another’s place and a concern of the benevolent ruler of “not imposing upon others what you yourself do not want.” These ideas may serve as logo-therapy to aid people in post-modern society to remedy against a sense of alienation and return their lives to a balanced status.

Keywords: I-thou, kingcraft, humanity, treat the others as you would like to be treated, alienation of human beings, kindred, interpersonality, one body

Author: Lin Anwu received his PhD in Philosophy from Taiwan Normal University. Currently he is the Director of the Institute of Religion and Humanity of Tzu-Chi University and his major research interests are Chinese philosophy, comparative philosophy and philosophy of religion.

廿年前，我曾撰文提倡“公民儒學”作為“後新儒學”的社會哲學向度^①。我的想法與當代新儒學所說的“外王開出說”或有所承，但在根本上是不同的。^②他們強調的是“由內聖開出新外王”，我則偏重於“由新外王而重新調理一新內聖”^③。這裏的關鍵點就在於，“君子”概念與“公民”概念的差異。以前的新儒學強調的是“君子儒學”，而我強調的是“公民儒學”。^④而且，“公民儒學”與“儒教憲政論”者看上去有些相似，其實卻有着本質上的區別。大體說來，儒教憲政論者強調依“儒教”去做成“憲政”，而我則主張順着“憲政”而去調理“儒學”，並且由儒學之道理來調適憲政。當然，這與我所說的“外王—內聖”的思考向度是一致的。而“仁恕”思想可以說是儒家思想的核心，其現代意義當然是在我所說的“公民儒學”下來說的。

一、“儒者，柔（樣）也”，是生命的調理、教養、生長、育成

許慎《說文解字》說：“儒者，柔也，術士之稱。”漢語中的“儒”字“从人、从需”，說是“柔”，這“柔”可不是“溫柔”的“柔”，而是“樣木”之“樣”，說的

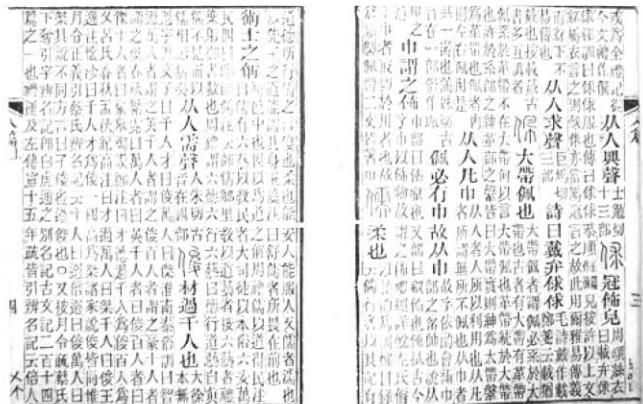
① 林安梧：“關於儒家哲學中的‘實踐’概念之厘清——‘老儒家’、‘新儒家’到‘後新儒家’的反思”，《鵝湖》6（1994）：18—19。之後，又寫過十篇以上的文章，還出版了《儒家倫理與社會正義》（北京：言實出版社，2005）。

② 大體說來，我近廿年來意在承繼、轉化“兩層存有論”，而另為“存有三態論”之建構，強調“社會正義”優先於“心性修養”，此是由“新外王”而調節一“新內聖”；此不是“一體而兩用”，而是“兩端而一致”。我以此而重建一“本體的實踐學”、“本體的詮釋學”。我以為，此是由牟宗三的“一心開二門”，轉化為熊十力的“全體大用”，再迴返於王船山的“乾坤並建”之哲學理論。這也是融攝現代化、現代化之後東西方哲學的新契機，如馬克思主義、自由主義、詮釋學、批判理論皆其選也。牟宗三論圓善有贊，曰：“德福一致渾圓事，何勞上帝作主張。我今重宣最高善，稽首仲尼留憲章。”我於此另有所議，擬為對贊，曰：“德福配稱究竟事，當須天道做主張。我心稽首最高善，承繼五教存憲章。”參見林安梧：“關於‘天理、良知’的‘超越性’與‘內在性’問題的一個反省：以牟宗三先生的新儒學系統為核心的展開”，《當代儒學與精神性》（桂林：廣西師範大學出版社，2009），第134—147頁。

③ 這個說法我自1990年代起就常提起。參見林安梧“後新儒學的新思考：從‘外王’到‘內聖’——以‘社會公義’論為核心的儒學可能”，《鵝湖》2（2008）：16—25。

④ 林安梧：“論現代公民社會的倫理教養——對比‘公民’與‘君子’而展開的思考”，《通識在線》32（2011）。

是樹木之長育調理而成其可用之器。也可以說，「儒」字的內涵是「人的教養與濡化」，是「生命的調理、教養、生長、育成」。^①「術士」的「術」說的是專業技藝，「士」說的是「十一爲士」^②，是能重視公共事務的知識分子。



《說文解字》中的“儒”

性，成就了人倫。孔子身處春秋動亂時期，井田、封建、宗法等制度已難以維持，而大有更迭，所謂「禮崩樂壞」也。孔子遠紹三代之緒，刪《詩》《書》、訂《禮》《樂》、贊《周易》、修《春秋》；就在刪述「六經」的過程中，成就了六藝之教，成就了一道德理想王國之嚮往。大道之行也，天下爲公，世界大同，正乃孔子之志也。

就《論語》一書來說，起於《學而》篇，終於《堯曰》篇，正乃此理想之落實與寫照也。《學而》篇重在「學習、教養」，因之而「覺醒、自覺」也；《堯曰》篇說的是「秉受天命、天下和平」。^④我們亦可以說，這就是「仁恕」的思想。「仁」所以「成己成物」也，「恕」所以「推己及人」也。

二、「儒」之所重在「人倫」，五倫是通於「天、地、人」三才的

「儒」之所重在「人倫」，是人際之倫。這與一般近現代以來所說的「人文」或「人本」並不相同。他強調的不是一具有「個體性」的「個人」，而是一長於脈絡性的人倫之際的人。西方近現代常說的「人文主義」或「人本主義」（humanism）與儒家之重視人倫並不相同。「儒」所說的人倫，不祇在人際上說，還擴展到天地之際、古往來今說。我常說儒家要說是「人文主義」可以，但應強調是「天、地、人」這三才皆重的「人文主義」。^⑤「儒」說的「人文」是「觀乎天文以察時變，觀乎人文以化成天下」的人文。這不是「以人爲中心」的人文，更不是以人的理智爲中心（Logocentrism）意下的人文主義，而是懂得如《易經》「賁卦——䷕」所說的「文明以止」^⑥的人文主義。這是一參贊天地

① 《說文解字》：「儒，柔也，術士之稱。」《三禮目錄》：「又，儒者，濡也，以先王之道，能濡其身。」

② 《說文解字》：「士，事也。數始於一，終於十。从一从十。孔子曰：‘推十合一爲士。’凡士之屬皆从士。」

③ 有教無類，說的是教育的平等權。因材施教，說的是教育的方法。

④ 《論語·學而》開篇就說：「子曰：‘學而時習之，不亦說乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不惄，不亦君子乎？’」《堯曰》篇總結：「堯曰：‘咨！爾舜！天之曆數在爾躬。允執其中。四海困窮，天祿永終。’舜亦以命禹，曰：‘予小子履，敢用玄牡，敢昭告于皇皇后帝：有罪不敢赦。帝臣不蔽，簡在帝心。朕躬有罪，無以萬方；萬方有罪，罪在朕躬。’周有大賚，善人是富。‘雖有周親，不如仁人。百姓有過，在予一人。’謹權量，審法度，修廢官，四方之政行焉。興滅國，繼絕世，舉逸民，天下之民歸心焉。所重：民、食、喪、祭。寬則得衆，信則民任焉，敏則有功，公則說。’觀此兩篇，可以識其大略矣！」

⑤ 這基本的異同，涉及中華文化傳統是「存有的連續觀」，而西方文化傳統是「存有的斷裂觀」。參見林安梧：「中西哲學會通之‘格義’與‘逆格義’方法論之探討：以牟宗三先生的康德學與中國哲學研究爲例」，《淡江中文學報》15（2006）：95—116。

⑥ 《易經·賁卦》彖辭：「剛柔交錯，天文也；文明以止，人文也。觀乎天文，以察時變，觀乎人文，以化成天下。」

儒者可以說是以教養爲業的，以孔子（前551—前479）爲開山；然而，孔子也是有所承的。他遠紹堯、舜、禹三代聖王，近則法於周公。但最大的不同是，孔子將原先的「聖王」落實爲「師儒」，並且主張唯此師儒之學纔能成就真切的聖王之志。他「有教無類」，面向蒼生；他「因材施教」，成就人倫，長育教化。^③

周公順着宗法、依循封建、根據井田，構造了周朝；制禮作樂、化導情

之化育的人文主義。

參贊天地之化育，就在生活世界中，從“五倫”做起，“父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信”^①。人際的脈絡雖有其角色之異同，但一皆本乎內在根源之性情。這些具體的儀節，所煥發的德性可說是“仁”，亦可說是“仁、義”，亦可說是“仁、義、禮”，亦可說是“仁、義、禮、智”，亦可說是“仁、義、禮、智、信”；亦可總的說是“夫子之道，忠恕而已矣”，也可就用“恕”字去概括。《論語》記載：“子貢問曰：‘有一言而可以終身行之者乎？’子曰：‘其恕乎！己所不欲，勿施於人。’”^②

“仁”在“關懷感通”，“義”在“法則適宜”，“禮”在“分寸節度”，“智”在“明智判斷”，“信”在“總體確信”。“仁”是“人安居的宅第”，“義”是“人行走的大道”，“禮”是“人站立的位分”，孟子強調“大丈夫”是“居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道”所指即此。^③又說：“君子有三樂，而王天下不與存焉。父母俱存，兄弟無故，一樂也。仰不愧於天，俯不怍於人，二樂也。得天下英才而教育之，三樂也。”^④這樣的人倫之教，充極而盡的發展，人的性命是可以由“可欲之謂善，有諸已之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神”^⑤。這“善、信、美、大、聖、神”，就是人格的育成歷程與層階。工夫行得久了，也就能夠“富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈”，成就為“大丈夫”了。^⑥

更落實而具體地說，孟子曰：“仁之實，事親是也。義之實，從兄是也。智之實，知斯二者弗去是也。禮之實，節文斯二者是也。樂之實，樂斯二者，樂則生矣。生則惡可已也？惡可已，則不知足之蹈之、手之舞之。”^⑦這裏，我們看到了人倫的長育教養之如何可能，也看到了儒家所強調之以“人格性的道德連結”為主導的思想。這思想是在一“血緣性的縱貫軸”下育養而成的，是依循着“血緣性的自然連結”而長出的“人格性的道德連結”所做成的^⑧。如《論語·為政》所說：“或謂孔子曰：‘子奚不為政。’子曰：‘《書》云：“孝乎！惟孝，友于兄弟，施於有政。”是亦為政，奚其為為政？’”孝悌人倫，“人人親其親，長其長，而天下平”^⑨矣！

值得注意的是，孔子原先之理想是溯及周公，遠追堯、舜。這是從周代的小康之治，回到三代之前堯舜之治的大同之教。^⑩可惜的是，秦漢以來，“宗法封建”更迭為“帝皇專制”，“宰制性的政治連結”被絕對化了，徹底專制了，五倫的格局轉成了三綱的構造。^⑪

三、“血緣性縱貫軸”的構造、限制及其突破可能

“五倫”強調的是“父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信”，“三綱”強調的是“君為臣綱、父為子綱、夫為婦綱”。明顯地，兄弟、朋友之倫被忽略了，社會被壓縮到政治，而且是專制的政治中去了。原先“五倫”重視的是相待的人倫，近似

^① 關於五倫及三綱，我做過全面之探討。參見林安梧：《儒學與中國傳統社會之哲學省察》（臺北：幼獅出版公司，1996）。

^{②⑥} 《論語·衛靈公》。

^③ 《孟子·滕文公》：“居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道。得志與民由之，不得志獨行其道，富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫。”

^④ 《孟子·盡心上》。

^⑤ 《孟子·盡心下》。

^⑦ 《孟子·離婁上》。

^⑧ 林安梧：《儒學與中國傳統社會之哲學省察》，第7章，第10—18節。

^⑨ 《孟子·離婁上》：“孟子曰：‘道在邇，而求諸遠；事在易，而求諸難。人人親其親、長其長，而天下平。’”

^⑩ 我大體接受公羊學，特別是熊十力在《原儒》中的理解，以五十歲為界，前為小康，後則主張大同。

^⑪ 林安梧：《儒學與中國傳統社會之哲學省察》，第7章，第16—18節。



於一“對列之局”（coordinated order），而“三綱”轉成了絕對的人倫，近於似一“隸屬之局”（subordinated order）。^①

這時候的“血緣性縱貫軸”——血緣性的自然連結（父）、人格性的道德連結（聖）、宰制性的政治連結（君），便以“宰制性的政治連結”（君）為核心，以“血緣性的自然連結”（父）為背景，以“人格性的道德連結”（聖）為手段，成就了以“帝制”為核心的“帝制式的儒學”。伴隨着“帝制式的儒學”，還有“批判性的儒學”與“生活化的儒學”，這三個向度是相互依倚構成一個整體的。^②

當然，帝制式的儒學是核心，批判性的儒學充滿着悲情而乏力，生活化的儒學則由一根源性的倫理轉成了“順服性的倫理”。原先的“君臣有義”、“父子有親”，竟異化成“君要臣死，臣不得不死，不死謂之不忠”，“父要子亡，子不得不亡，不亡謂之不孝”。這樣的君權專制、父權高壓，連帶而來的當然也就會有“貞節牌坊”的男性中心的思考。^③

三綱思想在帝皇專制、男性中心、父權高壓下，異化成了嚴重錯置狀況。原先儒家所強調的“聖王”、有德者之“聖”當居其位，而為現實的“王”；反而成了“現實的王”宣稱自己就是那有德者的“聖”，成了“王聖”。這便是我所說的“道的錯置”（Misplaced Dao）^④。我在1996年出版的《儒學與中國傳統社會之哲學省察》一書及2003年所結集成的《道的錯置：中國政治傳統的根本困結》一書都用力討論過這個論題。

1911年辛亥革命的成功，帝制被徹底推翻，至今已過了百餘年。我們應順此而趨，解開“宰制性政治連結”，確立“委託性政治連結”，限制“血緣性自然連結”，開啟“契約性社會連結”，重建“人格性道德連結”，讓民主憲政、公民社會好好生長起來。我亦曾深入地探析當代中國文化傳統之進到現代化的歷程不必如原先西方現代化之“歷史的發生次序”，也不是經由一“理論的邏輯次序”之梳清就可以了事的。它是在一“實踐的學習次序”歷程中，逐漸如絲如縷的長成。^⑤

就在這公民社會、民主憲政下，那批判性的儒學纔能真具有批判的主體性，那生活化的儒學纔能源泉滾滾，入於造化之源，以其根源性的倫理，生化、活化地長養育成。這時所成的儒學便是“公民社會”下的儒學，是“民主憲政”下的儒學。如此一來，帝制式的儒學纔能徹底地消解與轉化。

四、民主憲政、公民社會下的“仁”“恕”內涵

在民主憲政、公民社會下的儒學，或可稱做“民主儒學”、“憲政儒學”、“公民儒學”，這是從原先“我與它”（I and it）的異化下扭轉回來，而成就一“我與你”（I and Thou）的儒學。^⑥它是從帝制式的儒學徹底地消解與轉化後所成之儒學。這是一充滿着生命

① “隸屬之局”、“對列之局”的對比，取自牟宗三先生，他經由此來強調傳統與現代的異同，並強調要從“隸屬之局”，開出“對列之局”。參見牟宗三：“序言”，《政道與治道》（臺北：學生書局，1987）。

② 關於儒學的不同向度，有主張“民間儒學”、“官方儒學”者，我此處之主張重在內容類型之區分，較為系統性地敘述“帝制式儒學、批判性儒學及生活化儒學”之異同。參看林安梧：《儒學與中國傳統社會之哲學省察》，第10章，第1節。

③ 林安梧：《儒學與中國傳統社會之哲學省察》，第10章，第9—10節。

④ 關於“道的錯置”之說，最早起於20世紀80年代末，因讀懷特海（A. N. Whitehead, 1861—1947）《科學及現代世界》有論及“具體性的誤置”之謬誤，我因之而對比地指出中國文化傳統則是一種“道的錯置”之謬誤，而此評論早在王船山哲學已有論及，後我搜討研究了中國政治傳統，終做成此論段。亦請參看李彥儀（Lee, Yenyi）的書評：Lee, Yenyi, “Lin, Anwu, Misplaced Dao: The Essential Problem of Chinese Political Thought”, *4(2007):423-427。*

⑤ 關於歷史的發生次序、理論的邏輯次序、實踐的學習次序這三者的區分，我大體在20世紀90年代初即已提出。參見林安梧：“序言”，《儒學轉向：從“新儒學”到“後新儒學”的過渡》（臺北：學生書局，2006）。

⑥ 經由“我與你”、“我與它”之對比區分，來詮釋儒學，此蓋有取於馬丁·布伯（M. Buber, 1878—1965）的思想，但不必與其所論全然相類也，只是受啟發而已。又，此思想約莫發軔於20世紀80年代。參見卜問天（林安梧）：“邁向‘吾與汝’的儒學：台灣儒學運動的省思片段”，《鵝湖》5（1988）：54—55。

動能，“源泉滾滾、沛然莫之能禦”的生化、活化的儒學，亦可以說是一“生活化的儒學”。這已不限在“三綱”的儒學，而且也不祇是原先強調的“五倫”這樣的儒學，或可說有一“第六倫”，說的是“群己關係”。這早在20世紀80年代，李國鼎便已有此說。此亦可見出儒學胎動之一斑。^①

如此一來，儒家的仁義之道，就不再祇從五倫或三綱來說，如《孟子·離婁上》所說：“仁者，事親是也。義者，敬長是也。”“仁”就是人與人、人與天地、人與萬有一切的存在之道德真實感。它是一種不可自己的動能，要求着你與萬有一切有一根源而整體的關懷，有一“我與你”這樣的“一體之仁”。^②因“仁”之作爲人的安宅，這安宅就不祇是原先的五倫三綱的人倫，不再是“血緣性縱貫軸”下的人倫，而是一活生生的生活世界，是一“人際性的互動軸”下的人倫。“義”則轉而爲一“公民社會”下的“社會正義”，就此社會正義而爲“人之正路”。這樣，原來儒家的仁義之道就有了一嶄新的姿態。周公之制禮作樂，而夫孔子則“以仁發明斯道”。這是一創新的發展。可惜的是，秦漢帝制之後，仁學陷落了。宋明雖又有所躍進，但仍爲所限。至乎今日，方有一更新之轉化可能。^③

“恕”是將心比心的同情共感，是“己所不欲，勿施於人”的“王道”關懷。^④曾子闡述孔子的“一以貫之”之道說：“夫子之道，忠恕而已矣。”^⑤朱熹註曰：“盡己之謂忠，推己之謂恕”，“中心爲忠，如心爲恕”。^⑥這裏說的“己所不欲，勿施於人”，它不同於西方強調的“己所欲，施於人”。前者看似消極些，卻多了一份尊重；後者看似積極些，卻免不了有些勉強。^⑦

“恕道”的可貴就在於尊重與讓開。因爲尊重，而讓開；因爲讓開，而有了天地；有了天地，自能生長。儒家自來強調的是“安身立命”，而不是“出人頭地”。儒家強調的是“修身以俟命”^⑧，進而“參贊天地之化育”；儒家不強調“勘天役物”，而是強調“天人合德”。“恕道”強調的是貫通天地人之爲王的王道精神，如《易傳》所說：“天



周公畫像

孔子畫像

^① 李國鼎在儒家五倫的基礎上，於1981年因應台灣現代社會提出第六倫：群己關係。又於1991年創立“群我倫理促進協會”，我以為此可視爲公民儒學最早之先聲。

^② 王陽明《大學問》：“大人者，以天地萬物爲一體者也。其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物爲一體也，非意之也，其心之仁本若是，其與天地萬物而爲一也，豈惟大人，雖小人之心亦莫不然，彼顧自小之耳。是故見孺子之入井，而必有怵惕惻隱之心焉，是其仁之與孺子而爲一體也。孺子猶同類者也，見鳥獸之哀鳴觳觫，而必有不忍之心，是其仁之與鳥獸而爲一體也。鳥獸猶有知覺者也，見草木之摧折而必有憫恤之心焉，是其仁之與草木而爲一體也。草木猶有生意者也，見瓦石之毀壞而必有顧惜之心焉，是其仁之與瓦石而爲一體也。是其一體之仁也。”又，參見林安梧：《中國宗教與意義治療》（臺北：明文書局，1996）第4章“王陽明的本體實踐學：以王陽明《大學問》爲核心的展開”。

^③ 林安梧：“序言”，《儒學轉向：從‘新儒學’到‘後新儒學’的過渡》。

^④ 此語《論語》有兩出處，其一出自《顏淵》篇，“仲弓問‘仁’。子曰：‘出門如見大賓；使民如承大祭；己所不欲，勿施於人；在邦無怨，在家無怨。’仲弓曰：‘雍雖不敏，請事斯語矣’”；另一出自《衛靈公》篇，“子貢問曰：‘有一言而可以終身行之者乎？’子曰：‘其恕乎！己所不欲，勿施於人。’此可見儒者之王道關懷所指爲何也。

^⑤ 關於此，《論語》亦有兩出處，一是《衛靈公》篇，“子曰：‘賜也，女以予爲多學而識之者與？’對曰：‘然，非與？’曰：‘非也！予一以貫之’”；另一出自《里仁》篇，“子曰：‘參乎！吾道一以貫之。’曾子曰：‘唯。’子出。門人問曰：‘何謂也？’曾子曰：‘夫子之道，忠恕而已矣。’”

^⑥ [宋]朱熹：《四書章句集註》（台北：鵝湖出版社，1984），第72頁。

^⑦ 何懷宏即據此區別了“底線倫理”與“普遍倫理”，我以為這也是“王道倫理”與“霸權倫理”的異同。參見何懷宏：《底線倫理》（沈陽：遼寧人民出版社，1998）。

^⑧ 《孟子·盡心上》：“盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。”

行健，君子以自強不息”，“地勢坤，君子以厚德載物”；“大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶”。它強調的是“以德行仁者王”，不是“以力假仁者霸”，^①更不會是威權行於天下。

王道的襟懷是“興滅國，繼絕世，舉逸民”^②，是“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”^③，霸權則為的是要保住自己的權力與利益！

總之，“仁”是存在的道德真實感，是“我與你”的“一體之仁”。“恕”是將心比心的同情共感，是“己所不欲，勿施於人”的“王道”關懷。仁恕之道可以用來對治現代化所造成的“人的異化”^④，讓人能如其自己，回歸到生命本身。

我們當前之所面對與20世紀已然不同，20世紀還直問“如何從傳統開出現代化”之問題，當前應是“在現代化及現代化之後，我們的傳統又能如何”之問題。因為“現代”是關連着“現代性”與“後現代性”的綜合體，它是極為複雜的；再說現代性已然不是單一的，它亦是多元的。不祇是多元，而且層階迭替、交雜合匯，頗難梳理。但由於“現代化”的合理化，以“工具性合理性”為主導的合理化，嚴重地造成“人的異化”，特別是“信息革命”網際網絡時興以來，這問題已到了匪夷所思的地步——虛擬與真實，正確與差謬，錯置而糾葛，真是難分難解。它也引發了人類諸多恐慌，人類開始正視人的有限，審視這幾個世紀所造成的禍害。人們開始學習面對由於現代化帶來的“身、心、靈”及其環境，以及整個生活世界的問題。但是，由於西方囿限在“理智中心主義”（Logocentrism）的思考裏，以為經由話語的疏清，甚至瓦解，就有克服的可能。可惜的是，祇做了“語言學的轉向”（the Linguistic Turn），卻未能深契於造化之源，而陷入了相對主義、虛無主義的危機之中。殊不知，唯有回到東方傳統，正視“言外有知，知外有思，思外有在”，勇於擺脫“言以代知，知以代思，思以代在”^⑥這“話語的論定”之限制，契於存在之根源，纔能啓動一嶄新之可能。

儒家“仁恕”思想具有一“根源性的合理性”，它以“我，就在這裏”^⑤當下的承擔，開啟了“生命的歸復與生長”，此中含有一儒家型的“意義治療學”（Logotherapy）。像儒家這種“後現代性”的“根源性的合理性”，應可帶來一生命之復歸及新生。

① 《孟子·公孫丑上》：“以力假仁者霸，霸必有大國。以德行仁者王，王不待大。”

② 《論語·堯曰》。

③ 《孟子·梁惠王》。

④ 關於“異化”一詞，順着英文“not at home”，我將之譯成“亡其宅”。又，“仁者，人之安宅也”。亡其宅，人處疏離異化，唯復其初心，如其本性，方可也。我以為，東土儒、道、佛三教義理，於此大有助益也。吾曾將之融入於“存有三態論”中，有所論也。參見林安梧：“‘存有三態論’與廿一世紀文明之發展”，《鵝湖》8 (2003) : 19—29。

⑤ 關於“言外有知、知外有思、思外有在”及“以言代知，以知代思，以思代在”的對比，這“存有的連續觀”與“存有的斷裂觀”的對比，我多有論述。參見林安梧：《中國人文詮釋學》（臺北：學生書局，2009）第7章、第8章。

⑥ 用此論式來表述者，首發之於唐君毅《人生之體驗續篇》，我後來將此與傅偉勛所引進之傅朗克（V. E. Frankl, 1905—1997）的“意義治療學”相提並論，而對儒、道、佛三教皆有所論。參見林安梧：《中國宗教與意義治療》。