

※「聖境與德行：安靖如對宋明理學的詮釋」專輯※

## 導論：在義務與德行之間 反省宋明理學研究

馬愷之、何乏筆\*

### 一、康德義務論與德行倫理學

什麼是道德？何種道德原則我們絕對不可以違背？倘若我們發現某位朋友曾經對我們說過謊，我們會不會譴責他（她）？或者，我們會不會先試圖理解他當時的動機、心情和思維，然後再加以譴責？有些人可能認為，「不要說謊」根本不是一個絕對的道德原則，也不見得應用到所有情境或行為者。而且當我們理解不同文化、風俗習慣及歷史條件後，我們不見得會相信歷代道德哲學家所描述的道德原則是普遍和客觀存在的。不過，在托爾斯泰 (Leo Tolstoy) 的名著《戰爭與和平》中閱讀到男主角彼埃爾·別祖霍夫 (Pierre Bezukhov) 差點被法軍槍斃，而突然獲得自由之後所經歷的精神轉化（即別祖霍夫首次真正意識到別人的存在，能對別人有所同

---

本專輯的論文曾經發表於 2011 年 6 月 11 日，由中央研究院中國文哲研究所和東吳大學哲學系及華梵大學哲學系共同主辦之「儒家聖學及其當代意義：安靖如 (Stephen C. Angle) 宋明儒學研究工作坊」。工作坊圍繞著美國漢學家兼哲學家安靖如的英文著作 *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy* (New York; Oxford: Oxford University Press, 2009)；中文由吳萬偉譯：《聖境：宋明理學的當代意義》（北京：中國社會科學出版社，即將出版）。嚴格而言，因為安靖如的著作也論及戴震的思想，「宋明理學」的說法不甚精確，不過為了讀者方便，而且因為安靖如的論述確實主要建立在朱熹與王陽明的解讀上，本專輯仍然接受中文譯本的法。此外，本專輯各作者的用詞習慣有所不同，於是英文的 *virtue* 或 *virtue ethics* 出現了不同的譯法，如「德行」、「德性」或「德行倫理學」、「德性倫理學」、「品德倫理學」等；Neo-Confucianism 則譯成「宋明理學」或「新儒家」。因難以達成各作者在用詞上的共識，故編者基本上採取尊重作者用法的立場。特此說明。

\* 馬愷之 (Kai Marchal)，東吳大學哲學系副教授。何乏筆 (Fabian Heubel)，本所研究員。本專輯的導論由馬愷之草擬，何乏筆進行補充修訂而成。

感)<sup>1</sup>，我們可能又開始相信道德的召喚有其真實。此召喚，只不過是道德領域的絕對「應然」（如同「不應該說謊」一般）。這樣看來，一個好人究竟要具備何種特質，何種德目？在科學技術和資本主義經濟滲透日常生活的一切縫隙之際，是否還能辨識何謂一種道德的人生？更徹底地來問，何謂圓滿的、不欠別人什麼，不傷害別人，也不需要自責的生活？

這類的問題是當代道德哲學家經常討論的焦點。功利主義 (utilitarianism)、康德式的義務論 (deontology)，以及德行倫理學 (virtue ethics) 代表當代倫理學的三大陣營，而近幾年來，後兩者的熱烈辯論引起了學界的廣泛注意。乍看之下，義務論與德行倫理學代表兩種截然不同的理論計畫，而且試圖回答不同的問題。前者的理論計畫比較清晰，也比較容易概括：一個康德主義者基本上要尋覓所有行為者皆能「理性地意願」(rationally will) 的行動原則<sup>2</sup>。康德主義者往往建立十分嚴密的理論系統，提出一套由種種「義務」(duties) 所構成的體系，並且相信沒有任何價值比自由與理性的意志活動更高。無疑地，這種理論姿態的確反映無數生活在自由民主國家的公民之自我理解：將個人的自由自律視為至高無上的價值選擇。以英國哲學家梅朵 (Iris Murdoch) 的一句話來說明：「我們仍然活在康德（所構想）的人，或康德（所構想的）的人等同上帝的時代。」<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Leo Tolstoy, *War and Peace*, vol. 4.

<sup>2</sup> 有些哲學家也用「從道德的角度而言，我應該做些什麼？」一問題來說明義務論的核心關懷。其實，在康德主義者的陣營中可分別兩種主要傾向，即是採取新視野的、懷疑從狹窄的義務論角度解讀康德的學者，以及比較「正統」的詮釋。就前者尤其可參考 Allen Wood、Barbara Herman、Christine Korsgaard 或者 Andrea Esser 的著作：Allen W. Wood, *Kantian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008); Barbara Herman, *The Practice of Moral Judgment* (Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1993); Christine M. Korsgaard, *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity* (Oxford: Oxford University Press, 2009); Andrea Esser, *Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart* (Stuttgart: Frommann-HolzboogVerlag, 2003)。就比較正統的詮釋可參考 Henry Allison 和 Dieter Schönecker 的著作：Henry E. Allison, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals* (Oxford: Oxford University Press, 2011); Dieter Schönecker/Allen W. Wood, *Kant's Groundwork. A Commentary* (Cambridge, MA.: Harvard University Press, forthcoming)。特別值得一提的是 Jennifer K. Uleman 的新書，因為這是介紹康德道德哲學的一本很好的入門著作：Jennifer K. Uleman, *An Introduction to Kant's Moral Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010)。

<sup>3</sup> 參閱 Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good* (London and New York: Routledge, 2001), p. 78: "We are still living in the age of the Kantian man, or Kantian man-god." 關於康德對當代西方文化的影響另可

回顧德行倫理學的發展，我們不難發覺對康德及新康德主義道德哲學的強烈不滿，乃是德行倫理學的起源<sup>4</sup>。由此觀之，康德的道德哲學具有如下的嚴重缺陷：（一）過度重視「不偏不倚」（impartiality）的價值，並且太依賴規則與原則；（二）不願意考慮到人的不同「性格」（character），很難正視友誼、愛情或親情等情感，因此無法真正反映人生的複雜性和脈絡性；（三）陷入對人的道德要求過於嚴苛的、脫離實際生活的泛道德主義；（四）理論姿態往往太抽象，過於普遍，故忽略群體生活、傳統脈絡，以及權威或典範在道德生活中所扮演的角色。不過，德行倫理學家究竟要回答何種問題？或問，能否給予德行倫理學一種清晰簡要的定義？無疑地，答案要比康德主義複雜多了。羅莎琳德·赫斯特豪斯 (Rosalind Hursthouse) 在《論德行倫理學》(On Virtue Ethics) 中抱怨，其他道德哲學家向德行倫理學要求一種明確的自我定義，要求對上述問題提出「直截了當的答案」(a crisp answer) 是不公平的，因為大家對義務論或功利主義並沒有如此嚴格的要求<sup>5</sup>。無論如何，赫斯特豪斯本人，以及克里絲丁·斯萬頓 (Christine Swanton) 在《德行倫理學：一個多元主義式的視角》(Virtue Ethics: A Pluralistic View) 中對德行倫理學家要回答的問題已提出相當清晰的回答：我如何能夠成爲一個理想型的人？何謂圓滿的生活（即一個理想型人物所過的生活）？圓滿的生活包含或需要何種人格上的特質（德目）？此外，一位德國倫理學家還指出，德行倫理學家希望以「自我形塑」(Selbstgestaltung) 爲討論倫理學的中心：討論道德問題時，應該更直接面對和思考人的性格（而不僅僅是他／她的行動）所扮演的角色<sup>6</sup>。

---

參考 Robert Pippin, *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005)。

<sup>4</sup> 通常，當代德行倫理學的起源被回溯到安斯康 (G. E. M. Anscombe) 的一篇文章，即“Modern Moral Philosophy,” *Philosophy* 33 (1958): 1-19。不過，許多德行倫理學家也認爲，柏拉圖、亞里斯多德等古代哲學家已經發展出一套德行倫理學。此陣營有如 G. E. M. Anscombe, Philippa Foot, Alasdair MacIntyre, Michael Slote, Roger Crisp, Thomas Hurka, Kristján Kristjánsson 等學者。此研究領域往往與道德心理學 (moral psychology)、道德教育及心理哲學有些交錯之處。在德語世界中也需要注意到 Christoph Halbig, *Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik* (Berlin: Suhrkamp, 2013)。

<sup>5</sup> Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1999), p. 7.

<sup>6</sup> 參見 Christine Swanton, *Virtue Ethics: A Pluralistic View* (Oxford: Oxford University Press, 2005); Dagmar Borchers, “Rettung in moralischer Not – taugen Tugenden als Entscheidungshilfe?” in Peter Mosberger, ed., *Das Metier der Moralphilosophie* (Freiburg: Schweiz, 2003), p. 46: “Das Neue an der

上述的討論或許讓讀者以為，康德主義與德行倫理學之間雖然有差距，但兩者未必是對立的，僅是代表兩種不同的視角（義務相對於圓滿的生活）；乃至於兩者似乎能夠相容或共存。不過，從德行倫理學家往往強烈反對康德主義的「缺點」觀之，兩者的理論姿態確實相差甚遠。在此情況下，值得注意的問題是，從康德義務論來調和兩者是否比從德行倫理學的角度進行調和來得更容易<sup>7</sup>？回顧當今英美世界康德研究的發展有助於回答此問題。過去的康德研究特別重視《道德底形上學之基礎》(*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) (1785年)及《實踐理性的批判》(*Kritik der praktischen Vernunft*) (1788年)，而似乎在德行倫理學家的攻擊之後，英美的康德研究才開始重視《道德底形上學》(*Metaphysik der Sitten*) (1797年)所包含的「德行理論」(*Tugendlehre*)。進而言之，康德主義者逐漸意識到，晚年的康德在「義務」(*Pflicht*; *duty*)及「敬重」(*Achtung*; *reverence, respect*)之外，相當程度也承認友情和愛情等情感的重要性，而且細緻地談論道德生活的各種難題和挑戰<sup>8</sup>。這樣看來，過去的德行倫理學家所攻擊的康德，只不過是為了自己的論述所需要的假想敵或「稻草人」(*straw man*)而已。換言之，許多學者無法接受康德在《道德底形上學之基礎》關於「出於義務的行為」(*acting from duty*)的命題：只有一種將一切情感、傾向或欲望排除在外的動機，方能達到義務的要求，而且具有絕對的道德價值（亦即，內心一旦因為傾向或非道德的理由進行符合義務的行為，這種行為並不是「出於義務的行為」；康德所要求的行為則隨時隨地必須出於純粹的動機<sup>9</sup>）。因此，德

---

Tugendethik ist, dass sie die *Moral als Teil der Selbstgestaltung* begreift und damit eine Perspektive auf die Moral einnimmt, die sich so bei anderen Theorien nicht findet. . . .”

<sup>7</sup> Marcia Baron, “Virtue Ethics, Kantian Ethics, and the ‘One Thought Too Many’ Objection,” in Monika Betzler, ed., *Kant’s Ethics of Virtue* (Berlin: Walter de Gruyter, 2011), pp. 245-277.

<sup>8</sup> 關於「新康德」研究，參閱 Robert B. Pippin, “Rigorism and ‘the New Kant,’” in Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann, and Ralph Schumaker, eds., *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses* (New York: de Gruyter, 2001), vol. 1, pp. 313-326；關於康德之德行理論的非常詳細的研究專書是 Andrea Esser, *Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart*；另可參考 Lawrence Jost and Julian Wuerth, eds., *Perfecting Virtue: New Essays on Kantian Ethics and Virtue Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011)；Monika Betzler, ed., *Kant’s Ethics of Virtue* (Berlin: Walter de Gruyter, 2011)；Anne Margaret Baxley, *Kant’s Theory of Virtue: The Value of Autocracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010)；Andreas Trampota, Oliver Sensen, and Jens Timmermann, eds., *Kant’s “Tugendlehre”* (Berlin: Walter de Gruyter, 2013)。

<sup>9</sup> Kant, *Grundlegung*, AA, IV, p. 395.28ff.

行倫理學家經常嘲諷康德關於遵守「我們的義務」過於嚴苛的要求<sup>10</sup>。不過許多康德專家早已指出，這樣一個命題等同於根本誤解康德的學說。不得不注意的是，康德在該作品中蓄意選擇了極端的案例來討論義務的合理性問題（案例並非涉及實際行為的規範問題，因此康德並不要我們效法那位憎恨生命，但因為義務而繼續活下去的人）。由此觀之，康德並不要求我們將情感、傾向或欲望從動機中徹底排除，反而很可能允許我們將以傾向為基礎（但不違背道德）的「動力」(Triebfeder; incentive)「合併」(incorporate)在行為所依循的「準據」(Maxime; maxim)之中（在我們使傾向屬於下位的條件下）<sup>11</sup>。簡而言之，康德的道德理論不完全如同德行倫理學家所批評的那樣：康德思考道德問題時，並沒有活在象牙塔裏，他的哲學視角也具有接近一般生活的真實面貌。

總之，兩陣營對理論（理論的嚴謹度、可證成度、系統性等）有不同的期待和要求，而且對德行在理論中所扮演的角色也持有不同看法。兩者的爭論焦點在於以下的基本問題：道德問題能否完全「法典化／條文化」(codify)，或者說，能否使用普遍的規則、原則或準據來表達或者評斷道德生活？康德式的道德哲學仍然是一個頗有說服力與理論效能的道德系統，但為了進入這個系統，必須跨越很高的門檻（特別是因為任何康德主義者似乎都必須在某種程度上接受關於自由意志及「本體自我」[noumenal self]之極為複雜的理論預設）。針對德行倫理學的質疑，康德主義者無疑能提出頗有理論效力的回應，然總是也有疊床架屋之虞：諸多德行倫理學家仍舊指出，以一套環環相扣的義務系統來安頓或解決道德問題是不可能的。這樣看來，美國哲學家馬西婭·巴容 (Marcia Baron) 大概說得沒有錯：德行倫理學對義務論所提出的質疑仍然有效，而兩個陣營必須繼續交換意見，面對爭議<sup>12</sup>。

<sup>10</sup> Michael Stocker, "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories," *The Journal of Philosophy* 73.14 (Aug. 1976): 453-466.

<sup>11</sup> 參考 Allen W. Wood, *Kantian Ethics*, pp. 26-30; Henry Allison, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals*, pp. 117-119。在康德研究中，這等議題仍未獲得定論。

<sup>12</sup> 參見 Marcia Baron, "Virtue Ethics, Kantian Ethics, and the 'One Thought Too Many' Objection," in Monika Betzler, ed., *Kant's Ethics of Virtue* (Berlin: Walter de Gruyter, 2011), p. 250。巴容也提供了關於義務論與德行倫理學論戰的總覽，參閱 Marcia Baron, "Virtue Ethics in Relation to Kantian Ethics: An Opinionated Overview and Commentary," in Lawrence Jost and Julian Wuerth, eds., *Perfecting Virtue: New Essays on Kantian Ethics and Virtue Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), pp. 8-37。

## 二、康德、德行倫理學與宋明理學

從漢語學界應如何看待上述的論戰？近幾年來，德行倫理學在中國大陸和臺灣成爲熱門，甚至時髦的主題，但歐美學界的大部分相關著作仍未被翻譯成中文。另外，康德在漢語學界的接受史是一個漫長且艱難的過程。牟宗三不遺餘力地翻譯、引介康德哲學著作，緊密連接儒學與康德批判哲學(尤其是康德的第一和第二批判)的許多哲學命題。他透過自己對於康德主體哲學的詮釋來重構中國哲學對當代跨文化哲學的發展頗有貢獻<sup>13</sup>。由於牟宗三詮釋宋明理學的哲學深度和廣度受學界高度肯定，今日學術研究對於張載、二程、朱熹、王陽明、劉宗周等儒者的討論總是不容易脫離牟宗三的詮釋架構，也很難超過牟氏經由康德所提出的概念(如「道德形上學」、「無限性」、「意志自由」、「超越」等等)。若今天要從德行倫理學的角度來詮釋，甚至重構宋明理學的思想遺產，必定會引發漢語學界的廣泛爭議。

本專輯無意挑戰牟宗三的詮釋架構，僅從跨文化哲學的視角，思考儒學與西方道德哲學的動態關係。而且，儘管安靖如在這方面的企圖相當大，但卻同時明知自己的核心問題意識具有高度實驗性的意味：能否將宋明理學或「新儒學」(Neo-Confucianism)，以及聖人的理想當作「當代哲學」(contemporary philosophy)來看待<sup>14</sup>？就歐美漢學界而言，難以否認此問題的提出充滿思想的勇氣和創造性，同時也呼應當代新儒家的核心關懷。安靖如在《聖境：宋明理學的當代意義》中主要從倫理學的角度展開上述問題的理論義涵，以德行倫理學的概念和問題意識來詮釋宋明理學聖人理想的當代性。值得注意的是，他「肯求」(urge)從一種較爲廣闊的角度理解儒學的理論義涵(此角度也包含戴震等批判思想家在內)<sup>15</sup>。換言之，他試圖綜合二程、朱熹、王陽明、戴震等學者的觀點，以建立一種成功地呼應當代英美德行倫理學之問題的哲學敘述。此無疑是相當有企圖心的詮釋策略。安靖如承

<sup>13</sup> 參閱康德著，牟宗三譯註：《康德的道德哲學》(臺北：臺灣學生書局，1983年)。另外可以參考康德著，李明輝譯：《道德底形上學之基礎》(臺北：聯經出版事業公司，1990年)；鄧曉芒：《道德形而上學奠基句讀》(北京：人民大學出版社，2012年)等。

<sup>14</sup> Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, p. 3.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 4. 基於他建立一個綜合性哲學論述的企圖，安靖如確實試圖結合周敦頤、二程、朱熹、王陽明、戴震等人的思想，而並不特別注意到這些不同論述之間的差異。因爲導論篇幅有限，筆者在此無法更詳細討論這種作法的得失。

認，他的論述不僅是對朱熹、王陽明等儒者的思想史理解，而更是一種「延伸的闡釋」(a further articulation)<sup>16</sup>。於是，他奇妙地在文本詮釋與理論建構之間徘徊，並且對「德行」(virtue)、「和諧」(harmony)、「道德想像」(moral imagination)、「兩難」(dilemma)、「自我改善」(self-improvement)、「政治完善論」(political perfectionism)等議題進行深入的探討。此研究進路十分活潑，也足以顯示儒學在全球倫理學，以及在德行倫理學討論脈絡中的理論意義。當然，這類的做法在美國學界已經相當流行，許多美國學者或旅居美國的華裔學者試圖從德行倫理學（而非從康德主義）的視角開拓與儒學資源的對話<sup>17</sup>。儘管如此，我們認為安靖如的著作在文本的詮釋、理論的鋪陳及哲學論述的創新性，對於歐美地區在跨文化哲學的發展方面具有重要貢獻。

余紀元曾經大膽宣稱，儒學與德行倫理學之間的交際是必然的趨勢，而當代新儒家選擇以康德（而不是亞里斯多德）為主要對話伙伴是錯誤的<sup>18</sup>。此說法所引起的猛烈批評，足以顯示相關的爭議性<sup>19</sup>。然而，如同康德義務論與德行倫理學兩陣營並非必然對立，在詮釋宋明理學（或廣義的儒學）時也沒有必要接受絕對二分的研究傾向。或許牟宗三所攻擊的康德也只不過是一個「稻草人」。而且牟宗三的批評與德行倫理學家對康德的批評也存在著相似的地方<sup>20</sup>。假如此觀點能成立，我們

<sup>16</sup> Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, p. 111.

<sup>17</sup> 有如 Philip J. Ivanhoe、Bryan van Norden、Edward Slingerland、余紀元 (Yu Jiyuan)、黃勇 (Huang Yong)、Justin Tiwald 等。在漢語學界，許多學者也曾試圖以德行倫理學的概念解讀儒學，如萬俊人、沈清松、英冠球等。就此可參考 Hui-chieh Loy, "Classical Confucianism as Virtue Ethics," in Stan van Hooft et al., eds., *The Handbook of Virtue Ethics* (Stocksfield: Acumen, 2013), pp. 285-293。

<sup>18</sup> 余紀元, "新儒學的《宣言》與德性倫理學的復興", *Frontiers of Philosophy in China* 3.3 (2008): 317-334.

<sup>19</sup> 李明輝已經在一篇文章中強烈質疑安靖如與斯洛特 (Michael Slote) 的研究進路。參閱 "Confucianism, Kant, and Virtue Ethics," in Stephen C. Angle and Michael Slote, eds., *Confucianism and Virtue Ethics* (New York and London: Routledge, 2013), pp. 47-55。

<sup>20</sup> 關於康德在牟宗三思想只扮演「稻草人」的論點，可以參考施益堅的精彩分析：Stephan Schmidt, "Mou Zongsan, Hegel, and Kant: The Quest for Confucian Modernity," *Philosophy East and West* 61.2 (Apr. 2011): 260-302, 尤其是頁 293-295, 註解 46。關於牟宗三如何「誤讀」了康德一問題，最詳細的論述乃是 Olf Lehmann, *Zur moralmetaphysischen Grundlegung einer konfuzianischen Moderne* (Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2004)。牟宗三與康德的關係有些曖昧不清，但不可否認，前者並不只是無法接受康德道德哲學的某些特殊命題，更是在基本的層次上對康德進行批評和

更有理由在康德義務論、德行倫理學及宋明理學的動態交織之中，重新思考道德問題的意義，尋求理論發展。由此觀之，《聖境：宋明理學的當代意義》確實有助於重構宋明理學的當代意義。

毫無疑問地，安靖如與牟宗三對宋明理學的詮釋有許多差異，在此無法一一列舉。不過，爲了讓讀者能更容易進入本專輯的六篇文章及安靖如的回應，我們以下簡單地總結三個討論重點，並給予初步地說明和評論；同時，這三點很可能也是《聖境：宋明理學的當代意義》在漢語學界最容易引起爭議的地方。

(一) 安靖如認爲，宋明理學最關鍵的「理」概念不應該翻譯成 principle (原則)、pattern (模式) 或 law (規律、法則)，而應該翻譯爲 coherence (融貫性、一致性，乃至合理性)<sup>21</sup>。陳振崑的論文生動地說明安靖如的理由：「在這個向度的詮解中，『理』意謂著一個使得天地萬物之間或意義價值之間可以相互融貫或連結爲一諧和有機整體，且能被理解，而具有價值的形式或特性。如此創意的詮解的確帶給我們突破性的啓發，能掌握朱子論『理』的一個最主要的特性：連結性或貫通性，且對於朱子論『理一分殊』的辯證思維具有深刻而貼切的理解，而不失爲一番卓見。」<sup>22</sup> 不過，陳振崑也立即補充，這樣的解讀不足以表達出朱熹「理」概念的豐富內涵，特別是其「殊別性」義涵，即「月印萬川」所表達的多層性和脈絡性。在回應中，安靖如指出，他並不認爲他的詮釋架構忽略了陳振崑所強調的「殊別性」（就此可參考陳振崑、莊錦章的相關討論，以及安靖如的回應）。不過，從當代新儒家的角度似乎不容易接受安靖如的譯法：牟宗三在《心體與性體》第一冊中將宋明理學的最正統的形態（即程明道的一本論）中的「理」視爲「動理」(active reason)，「理」乃「是誠、是神、是心之於穆不已之易體之自發、自律、自定方向、自作主

---

解構。施益堅以「基礎批判」(Fundamentalkritik) 來總結牟宗三對康德的批評 (Schmidt, "Mou Zongsan, Hegel, and Kant," p. 265)。譬如，牟宗三以「不恰當的思考方式」貶低康德道德哲學的核心命題，即我們無法清楚解釋人們爲何對於道德法則產生興趣（參閱牟宗三：《心體與性體》〔臺北：正中書局，2006年〕，第1冊，頁151；Kant, *Grundlegung*, AA, IV, p. 448.23ff.）。對於康德而言，此一不可解釋的事實指向自由意志的大難題。此問題的關鍵可能在於，牟宗三所認同的康德是作爲啓蒙思想家的康德（即普遍主義的、形式主義的、批判性的康德），或是存在式、直覺式、實踐性的康德。

<sup>21</sup> Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, p. 122.

<sup>22</sup> 參閱本專輯，頁32。



宰處」<sup>23</sup>。而這些表述顯然呼應康德自律道德，特別是康德所謂「自我立法」(Selbstgesetzgebung; self-legislation)的論點。相似地，李明輝強調康德的「自我立法」及「道德法則」(moralisches Gesetz; moral law)此兩個概念都隱含在儒家文獻中：孟子「仁」、「義」、「禮」、「智」可以理解為本心所制定的「理」或「法則」<sup>24</sup>。據此，應該將「理」翻譯成 reason (理性、理由) 或 principle，而不是 coherence<sup>25</sup>。

安靖如的詮釋除了對翻譯的思考外，更提供重要的補充說明：將「理」翻譯成 coherence 的原因，乃是因為「理」是「所有事物的結合之所以能具有價值而且可被知道的方式」(the valued and intelligible way things fit together)<sup>26</sup>。就如同他在解釋「理」的「客觀性」與「主觀性」(objectivity and subjectivity)、「存有論地位」(ontological status)、「因果律式的角色」(causal role)所表示<sup>27</sup>，宋明理學家們的「理」有許多不同的功能，但最根本的意義乃是廣大的三維立體結構，而這個結構(「理」)也賦予了萬物生長的方向，能鼓舞萬物、引導萬物<sup>28</sup>。而且安靖如認為，此乃意味著萬物應該實現「理」，而「理」的完整實現恰巧就是「和諧」(harmony)<sup>29</sup>。安靖如的表述聽來新穎，但其實與牟宗三等學者的觀點有所相似：「和諧」就是「天人合一」，「融貫」乃是「一本」。無疑地，安靖如也贊成牟宗三的核心命題，即「宇宙秩序即是道德秩序、道德秩序即是宇宙秩序」<sup>30</sup>；他同時從一種道德脈絡主義以及特殊主義的角度來重建宋明理學，這可說是他與康德式的詮釋方式的最大不同<sup>31</sup>。

<sup>23</sup> 參閱牟宗三：《心體與性體》，第1冊，頁69，72-73。

<sup>24</sup> 參閱李明輝：《儒家與康德》(臺北：聯經出版事業公司，1990年)，頁78。

<sup>25</sup> 值得注意的是，牟宗三有時將「理」翻譯成 reason，而仔細看上下文，便不難發現，reason 在此所指的比較接近「[行為者做某種事情的]理由」，而非「理性」(牟宗三：《心體與性體》，第1冊，頁87-88)。牟宗三的 reason 概念有些曖昧，不容易以分析式的語言表達。

<sup>26</sup> Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, p. 33.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 34-44.

<sup>28</sup> 「廣大的三維立體的結構」(vast three-dimensional structure) 這個譬喻來自於英國漢學家葛瑞漢(A. C. Graham)，參閱 Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, p. 42。劉述先則強調，朱熹的「理」「並不只是平鋪散列的理，而是一個高下有所統屬，秩序井然的理的統系」(劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》[臺北：臺灣學生書局，1995年]，頁151)。

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>30</sup> 參閱牟宗三：《心體與性體》，第1冊，頁37；亦可參閱頁84-85。

<sup>31</sup> 筆者認為，安靖如在相當程度上受到當代倫理學中較為流行的「道德特殊主義」(moral particularism)的影響。就此可以參閱 Jonathan Dancy, *Ethics Without Principles* (Oxford: Oxford

陳振崑及莊錦章在各自的論文中，詳細討論這種詮釋的優點和缺點（而安靖如在回應中又做了進一步的說明），在此不多贅述<sup>32</sup>。

（二）安靖如提出的論點強調，具有道德價值的行為出於尋求和諧的「穩定傾向」(stable disposition)<sup>33</sup>。他顯然不認為，宋明理學家的道德價值來自「純粹」的、不被任何欲望或傾向所影響的動機（如康德所謂「善的意志」）；他也不預設主體與客體的嚴格區分，反而相信道德主體在尋求和諧的過程中，便展開自己的潛在一致性（即一種主體能夠符合外在世界對他（她）的要求，也能夠實現其內心所具有的某些傾向的完美狀態）。對於安靖如而言，德行 / 德性 / 美德 (virtue) 恰巧就是「穩定的傾向」，一種可靠的，隨時能自發地、良好地回應特殊情境的內在特質。他又指出，宋明理學所追求的「順應」(responsiveness) 狀態（如程顥在〈定性書〉所言：「廓然而大公，物來而順應。」）乃「出自於一種精緻的內在狀態，而不是出自於自我控制」(springs from a fine internal state rather than from self-control)<sup>34</sup>。這也是安靖如之所以反對康德而喜歡德行倫理學的重要原因：他相信，在日常生活中，能透過一種「自我形塑」實現道德價值，而最重要的道德價值就是「和諧」。根據康德，德行 / 美德乃是「一個人在完成其義務時（所依循的）準據的強度」<sup>35</sup>。換言之，

---

University Press, 2004)；以及 Peter Shiu-Hwa Tsu (祖旭華), "Moral Particularism," *Internet Encyclopedia of Philosophy* (2013), 參見網址：<http://www.iep.utm.edu/morlpat/>（檢索日期：2013年11月5日）。

<sup>32</sup> 值得注意的是，許多學者已經對康德式的詮釋進行了批評。最近，藤井倫明以嚴謹的考證來挑戰牟宗三的詮釋架構。他認為：「朱子的道德學說不太適合借用他律、自律等康德式的道德模式來加以判定。」藤井倫明：《朱熹思想結構探索：以「理」為考察中心》（臺北：臺灣大學出版中心，2011年），頁122-123。

<sup>33</sup> Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, pp. 128-129.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 53. 值得注意的是，安靖如將「德」字翻譯成 virtue，因而把英美倫理學的 virtue 概念帶入宋明理學的脈絡。與此不同，某些漢學家強調，應該從原始脈絡（譬如周代時期的文獻）來理解宋代「德」字的主要內涵。根據瑞士漢學家 Robert H. Gassmann，「德」最根本意義乃是「義務」(obligation)。可參考 Gassmann, "Coming to terms with dé 德: the deconstruction of 'virtue' and an exercise in scientific morality," in Richard A. H. King and Dennis Schilling, eds., *How Should One Live? Comparing Ethics in Ancient China and Greco-Roman Antiquity* (Berlin/Boston: Walter de Gruyter 2011), pp. 92-125。

<sup>35</sup> 參閱 *Tugendlehre*, AA, VI, p. 394.15f.: "Tugend ist die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht"。

康德強調在道德生活隨時需要警惕，需要預防內心的諸多傾向來影響、甚至主宰我們；而安靖如心目中的儒家，顯然不出現感性與理性的絕對對立，也不出現對「準據」或規則的重視，也並沒有明確劃分「道德價值」(moral value)與「明智上的價值」(prudential value)，故此也不可能如同義務論那樣強調「自我控制」(self-constraint)或「自制」(continence)的必要<sup>36</sup>。總而言之，安靖如認為，宋明理學家們要我們培養或發掘一種隨時能夠轉化成具體德目，但不可化約為規則或準據，因此也不仰賴理性主宰的「敏感性」(sensibility)。

從當代新儒家來看，安靖如上述的論點特別容易引起爭議。當代新儒家應該很難接受安靖如在回應中對於「按義務辦事」(conscientiousness)的批評<sup>37</sup>。關鍵的問題在於：倘若宋明理學確實缺乏以理性來控制感性的「自我控制」這種想法，或者至少不把「自我控制」視為最高的價值，我們便更有理由接受安靖如將宋明理學與德行倫理學的兩種思路聯結起來。這個問題當然不容易回答。李明輝明確指出：「『君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。』『分定』，猶言『義務』(Pflicht)也。」<sup>38</sup>而且宋明理學的許多命題（如：「寡欲」、「克己復禮」、「義利之辨」等）似乎都可以有效地使用康德式的義務概念來加以詮釋。不過，當代新儒家似乎仍未對義務動機提出十分完整的說明，也並未充分注意到康德義務概念複雜的內在邏輯（特別是德行與自制之間的關係）<sup>39</sup>。或問，作為一種動機，儒家式的義務在日常生活心理層次上究竟如何發揮作用？儒家式的義務直接或間接地使得行動者進行行動？以芭芭拉·赫曼(Barbara Herman)的用語來問：儒家式的義務是否代表一種「限制條件」(limiting condition)，雖然不隨時產生直接的影響，但仍然限制行為者，不讓他（她）採取錯誤的行動<sup>40</sup>？為了證明康德式途徑的合理性，當代新儒

<sup>36</sup> Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, p. 92.

<sup>37</sup> 很明顯地，對安靖如而言，「按義務辦事」（即行為純粹是出於義務的要求）是缺乏關心他人之幸福的動機(motive)或欲望；不過，此論點並不針對康德式的義務論，而是針對 Michael Slote 等德行倫理學家的相關論述。可參考 Michael Slote, *Moral from Motives* (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp. 51-58。

<sup>38</sup> 李明輝：《儒家與康德》，頁 53。

<sup>39</sup> Baxley, *Kant's Theory of Virtue*, pp. 48-84.

<sup>40</sup> Barbara Herman, *The Practice of Moral Judgment* (Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1993), p. 14. 法國學者畢遊塞(Sébastien Billioud)整理了牟宗三關於「工夫」的許多描述，或許有助於當代新儒家發展道德心理學。可參閱 Sébastien Billioud, *Thinking Through Confucian Modernity: A*

家是否也需要發展出一套儒家式的行動理論？筆者在此無法更深入地討論這個議題。安靖如「宋明理學缺乏『道德價值』與『明智上的價值』的明確區別」之說法，在美國學界已經引起了批評<sup>41</sup>。筆者猜測，安靖如在解釋宋明理學「尋求和諧的穩定傾向」的議題時，忽略了朱熹的禁欲主義傾向，而採取戴震肯定情欲的立場。不過，安靖如道德心理學式的論述有一優點：除了從經典文獻中找出相關依據以外，它也能比較扣緊現代人的日常生活（雖然莊錦章在其論文中對於聖人理想的可能性還是提出不少質疑）。

（三）牟宗三對宋明理學的重構以康德關於普遍道德規則的討論為重要參照，高舉「道德主體性」與「道德自律」的概念，並基於此，批評中國傳統文化（特別是政治化的儒學）的若干弊病，反對共產黨的極權主義，承認科學與民主政治的價值。換言之，牟宗三的重構工作不斷地面對中國文化應如何「現代化」的難題。雖然牟宗三與唐君毅一樣在哲學模式的選擇上，除了康德以外，也受到黑格爾（特別是其脈絡主義及對於歷史性的強調）的影響，但這似乎並未弱化他對於自由民主的肯定。而李明輝更進一步彰顯康德與儒學的共同特質，把儒學的命運徹底地與歐洲啓蒙的精神遺產相結合<sup>42</sup>。與此不同，德行倫理學有時面臨被歸類為反啓蒙、反現代性、反普遍主義的一種新傳統主義<sup>43</sup>。此批評蘊涵著重要的警惕：在中國大陸的學者強力推動文化傳統主義和文化民族主義之際（以「中華民族偉大復興」為口號），不得輕易擁抱在美國學界相當流行的新傳統主義，不得輕易拆解康德式儒學所開拓

---

*Study of Mou Zongsan's Moral Metaphysics* (Leiden: Brill, 2011), pp. 197-230。

<sup>41</sup> Justin Tiwald, "Does Zhu Xi Distinguish Prudence from Morality?" *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 12.3 (Sep. 2013): 359-368.

<sup>42</sup> 德國漢學家羅哲海 (Heiner Roetz) 也強調早期儒學與啓蒙精神的內在關聯。參閱 Heiner Roetz, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit: Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken* (Frankfurt: Suhrkamp, 1992)。

<sup>43</sup> 就此可參閱瑪莎·努斯鮑姆 (Martha C. Nussbaum) 從啓蒙理性主義到德行倫理學之理論轉向的描寫（當然，她對此轉向有所批評）：“We are turning from an ethics based on Enlightenment ideals of universality to an ethics based on tradition and particularity; from an ethics based on principle to an ethics based on virtue; from an ethics dedicated to the elaboration of systematic theories to an ethics suspicious of theory and respectful of the wisdom embodied in local practices; from an ethics based on the individual to an ethics based on affiliation and care; from an ahistorical detached ethics to an ethics rooted in the particularity of historical communities.” 參見 Martha C. Nussbaum, “Virtue Ethics: A Misleading Category?” *Journal of Ethics* 3 (1999): 163-164。

的視野。進而言之，安靖如在《聖境：宋明理學的當代意義》一再強調，「和諧」為當代儒學的核心價值，而且在第六章試圖認真回應相關質疑。然這些回應似乎不足以面對「和諧」被政治意識形態所工具化的危險：和諧必定觸及「和諧」與「被和諧」的張力。安靖如清楚意識到，「和諧」與「理」的「一致性」或「融貫性」的緊密連接，容易引起過於抬舉「統一性」(unity)的質疑，但他卻仍然輕視當代新儒家（及許多二十世紀中國知識分子）對傳統文化的徹底問題化，對歷史文化資源的批判性重構和創造性轉化。面對二十世紀東亞歷史的暴力和殘酷時，對「和諧」的提倡難免讓人懷疑，其背後是否存在著逃避歷史、遮蔽創傷的欲望。安靖如的和諧論述顯然並不是要為中國共產黨的一黨專政做辯護，但他對當代儒學的理解很難打破和諧價值與專制政治的共謀關係。

換句話說，康德義務論、德行倫理學與宋明理學已經交織在一起，不容易撇開。在此情況下，不應該只仰賴一些已經成型的概念模式來進行詮釋。對於德行倫理學的許多批評恐怕屬於不公平的指控，因為一般來說，德行倫理學並不是盲目反對啓蒙；而且，對康德式普遍主義的擔憂，其實接近黑格爾在十九世紀對於啓蒙理性（即康德式的理性）所提出的質疑<sup>44</sup>。此外，讀者不難從安靖如與黃勇的討論中看出，儘管安靖如對於現代化過程（特別是自由民主）有所批評，但他並不贊成白彤東、蔣慶等大陸學者對民主所提出的根本質疑，反而是無條件地肯定自由民主的普世價值。

本節所觸及的問題牽涉到安靖如思想的關鍵要素，即是他對道德與政治的完善論 (moral and political perfectionism) 的肯定。他對自律 (autonomy) 的重視是有條件的，因為完善 (perfection) 才是最高的價值。安靖如在回應中提及，儒家式的完善論「視自律 (autonomy) 為諸多價值中的一項，而非只能透過有爭議性的前提（就像康德關於『本體自由』[noumenal freedom] 之假定）來證明的絕對重要角色」<sup>45</sup>。有時，牟宗三直接把康德的「自由意志」與「正宗」儒學的「本心」與「性」概念

<sup>44</sup> Karl Ameriks, *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), pp. 4-23.

<sup>45</sup> 參考本專輯，頁 126。安靖如已經在另一本書中進一步說明了他所提倡的儒家式的政治完善論的意義，參閱 Stephen C. Angle, *Contemporary Confucian Political Philosophy* (Cambridge: Polity Press, 2012)。

等同起來，並十分樂觀地看待「本體自由」的可能<sup>46</sup>。不過，他所勾勒出的形上學式的自由如何能夠在自由民主社會中發揮作用，是否在一些具體的社會議題上（如：言論自由、同志婚姻、移民政策等）成爲提倡自由這個價值的具體理由，尙待商榷。筆者認爲，特別是在作爲社會實踐以及理論內涵的現代自由這個問題上，學界還需要更多討論，才能提出較爲清楚的說明。

### 三、結 語

安靖如的做法很明顯地不同於牟宗三，不僅是另一種翻譯模式（將古代漢語譯成當代英語），也不僅是另一種詮釋視域，更是另一種宋明儒學的創造性轉化。這兩種轉化模式所蘊涵的混雜性（混血性）對跨文化哲學的發展都能提供珍貴的啓示。換言之，探索宋明儒學的當代意義一方面涉及許多細膩的理論問題，但同時也牽涉到當代儒學對當代政治處境的思考。安靖如在回應中表示，他希望提出一種儒家式的政治哲學。然我們好奇的是，由此角度如何分析民主政治在臺灣和中國大陸的處境，如何讓儒學更加民主化，以更積極擺脫權威主義和專制政治的陰影（這幾年在臺灣有關中學如何推動經典教育的爭論，顯現相關的深層困境）。我們建議，安靖如可更加注意臺灣學界如何反省儒家經典與民主社會的關係這個問題。實際上，安靖如對讀者的意見和批評採取相當開放和謙虛的態度，也不斷地繼續修改《聖境：宋明理學的當代意義》所發展出的理論架構<sup>47</sup>。本專輯乃是討論過程中的一環而已。

在閱讀本專輯的過程中，讀者腦海中或許會出現這樣疑問：安靖如的翻譯與詮釋，無論是對德行倫理學或是對宋明儒學而言，是否有「削足適履」之嫌<sup>48</sup>？德行倫理學的主題如「道德知覺」(moral perception)、「道德想像」(moral imagination)、

<sup>46</sup> 參閱牟宗三：《心體與性體》，第1冊，頁123，亦可參閱頁118-119、184。另參 Lehmann, *Zur moralmetaphysischen Grundlegung*, p. 59。

<sup>47</sup> 安靖如經由與 Justin Tiwald 的辯論，已經稍稍修正了他對「理」字的理解：他將 coherence 的翻譯改爲大寫的 Coherence，用意在於明確地指出，「理」的命題必然包含某種強烈的、形上學式的宣稱。參見 Angle, "Reply to Justin Tiwald," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 10.2 (2011): 239。另外可參考 Kai Marchal, "The Virtues, Moral Inwardness, and the Challenge of Modernity," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 12.3 (2013): 369-380。

<sup>48</sup> 關於當代儒學的「混血性」可參考何乏筆：〈跨文化批判與中國現代性的哲學反思〉，《文化研究》第8期（2009年春季），頁89-95。

「關注」(attention) 等真的能帶入宋明理學的脈絡之中？林雅萍在其論文中指出：「關注所指向的對象，乃是個別情境當中的個別倫理特徵與具體他人，尤其我們不可忽略，梅朵對於日常生活中幽微錯綜的瑣碎細節極其重視，也因此她寧願選擇以文學創作，尤其是小說的形式，而非抽象的哲學概念或理論，來捕捉人類的真實生命處境，但這似乎並非宋明儒者的首要關切。」<sup>49</sup> 這確實是一個值得思考的問題。安靖如自己也承認，在進入宋明理學與當代西方哲學家的「批判性對話」<sup>50</sup> 時，他所使用的西方概念如 coherence 或 virtue 扮演「橋樑概念」(bridge concept) 的角色，以使得兩者進入共同的比較框架，但在比較中又不失去各自的獨特性<sup>51</sup>。由此可知，他的比較研究追求展現理論的開放性和實驗性，也試圖接近一般生活經驗所蘊涵的道德問題。此乃涉及另一個值得關注的問題：在全球化時代，哲學似乎不再是歐美地區的學者所能主導的領域，因為東亞地區的學者不僅以西方哲學的範疇重構東亞文化歷史資源，同時也已開始轉化，甚至「改寫」歐洲哲學的內涵（譬如，在東方文化中對於「聖人」的關注取代對「上帝」或「永生」的關注）<sup>52</sup>。

總之，在多元文化的時代，儒學研究不能再依賴一些對文化認同的空泛宣稱，而必須更加坦然面對儒學與當代生活之間的複雜關係。因此，筆者認為宋明理學研究不能只限制於文本詮釋，反而需要勇敢反思現當代生活世界的真實面貌（包含科學、民主和資本主義經濟的複雜關係），方能證明儒學的當代意義，並且超越儒學的區域性。

---

<sup>49</sup> 參閱本專輯，頁 84。

<sup>50</sup> Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, p. 51.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 51-52.

<sup>52</sup> 就此可以參考 Maria-Sybilla Lotter 關於「自我立法」、「自律」以及（一神論式的）「上帝」之文化脈絡性的精彩討論：Maria-Sybilla Lotter, *Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral* (Berlin: Suhrkamp, 2012), pp. 47-54, 114-116。