

※「聖境與德行：安靖如對宋明理學的詮釋」專輯※

## 宋明儒學與道德心理學： 安靖如、王陽明與梅朵論知行

林雅萍\*

### 一、導 論

近年來許多中國哲學研究者嘗試從品德倫理學 (virtue ethics) 的觀點詮釋儒學，藉此豐富對儒學的理解或是進行比較哲學的研究<sup>1</sup>。而在界定品德的內涵時，「以知覺為中心」(perception-centered) 的詮釋模式也逐漸成為「以原則為中心」(principle-centered) 之外的另一項選擇。大體而言，這種詮釋強調對於個別情境當中的具體他人與個別倫理特徵的敏銳覺察與適當回應。一個有德的人不在於他能夠遵循道德律令抵抗欲望而行動，而是擁有敏銳的道德知覺能力，不僅能夠在個別情境中發現道

---

\* 林雅萍，長庚大學人文及社會醫學科助理教授。

<sup>1</sup> 參閱 Stephen C. Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy* (New York; Oxford: Oxford University Press, 2009). Stephen C. Angle, "Wang Yangming as a Virtue Ethicist," in *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy* (Dordrecht; New York: Springer, 2010), pp. 315-335. Kim-Chong Chong, *Early Confucian Ethics: Concepts and Arguments* (Chicago: Open Court, 2007). Antonio S. Cua, "Confucianism: An Ethics of Virtue," *Encyclopedia of Chinese Philosophy* (New York: Routledge, 2003). Philip J. Ivanhoe, *Ethics in the Confucian Tradition: The Thought of Meng Zi and Wang Yangming* (Indianapolis: Hackett, 2002). May Sim, *Remastering Morals with Aristotle and Confucius* (New York: Cambridge University Press, 2007). Edward Slingerland, "Virtue Ethics, the Analects, and the Problem of Commensurability," *Journal of Religious Ethics* 29.1 (2001): 97-125. Justin Tiwald, "Confucianism and Virtue Ethics: Still a Fledgling in Chinese and Comparative Philosophy," *Comparative Philosophy* 1.2 (2010): 55-63. Bryan W. Van Norden, *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 2007). Jiyuan Yu, *The Ethics of Confucius and Aristotle: Mirrors of Virtue* (New York: Routledge, 2007)。

德問題，也能夠覺知該情境所顯現的道德要求，知道應該如何合乎道德行動，並且也會自然從容地依照所覺知的道德要求而行動<sup>2</sup>。以宋明儒學為研究重點的美國漢學家安靖如 (Stephen C. Angle) 在其 *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy* 一書中，強化此種詮釋模式的合理性，援引西方品德倫理學與道德心理學的理論資源，首先針對從先秦儒學發展而來的聖 (sage)、理 (coherence)、德 (virtue)、和 (harmony) 等核心概念與理想逐一討論，並檢視宋明儒對這些概念的闡述及其與當代西方哲學的對話，繼而藉由對道德知覺 (moral perception) 與和諧的深層理解來解釋聖人的內涵、聖人與常人的區別、聖者的從容行動，以及宋明儒學論述道德自我修養的教育意涵與政治實踐。安靖如的野心不在於僅僅單純地比附宋明儒學與西方品德倫理學，而是讓雙方真正進行具建設性的對話，且更進一步討論儒學如何能夠對當代西方倫理學做出貢獻。令筆者好奇的是，有別於其他人多以亞里斯多德傳統的倫理學者，例如麥金泰爾 (Alasdair MacIntyre) 或麥克道爾 (John McDowell) 等人的思想元素進行比較研究，安靖如卻選擇承繼柏拉圖思想的英國哲學家與小說家艾瑞斯·梅朵 (Iris Murdoch) 作為他詮釋宋明儒學的重要參照對象。根據安靖如的看法，梅朵與宋明儒者對於道德的本質與倫理學的範圍、道德心理學的預設、道德理想的描繪，以及追求「善」或「理」的道德修養實踐的解說，均能夠互涉相通，而且兩者都強調道德知覺的培養：

梅朵與新儒家學者都堅持認為我們擁有充分的能力認識善（或理）的跡象，而這些跡象足以為道德教育之實踐與道德改善之堅決努力奠基。梅朵特別著重藝術所扮演的角色，以及「關注」(attention) 的情感／知覺 (affective/perceptual) 能力。……朱熹和王陽明二人與梅朵的共同之處至少在於，他們都承認我們能夠看見道——世界之能夠有意義與有價值之道——的提示，而因此我們應該培養我們的能力以更敏銳與更可靠地看見。<sup>3</sup>

梅朵為二次戰後的西方倫理學界，在品德倫理學與道德心理學方面的復興思潮，所帶來的深刻影響已毋須贅言，其思想中的佛學元素也逐漸受到研究者的關注，至於筆者目前所見將她與儒家學者進行對話的嘗試則唯有安靖如一人。安靖如在 *Sagehood* 一書中，對宋明儒學的核心理念及其與品德倫理學之間的批判性對話，

<sup>2</sup> 這主要是 John McDowell, "Virtue and Reason," *The Monist* 62 (1979): 331-350 的看法。

<sup>3</sup> Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, p. 88.

所進行的考察是多層次的，本文主要將討論他在該書第二部，尤其是第七章中如何援引道德知覺以及梅朵的關注概念來說明與支持他對聖者從容 (sagely ease) 與王陽明的「知行合一說」的詮釋。之所以選擇討論此段落，除了基於筆者對梅朵倫理學的研究興趣之外，最主要是我們能夠從安靖如對王陽明學說的獨特闡釋中，延伸出幾個道德知識論與道德心理學的重要議題，尤其是有關道德知識的本質，道德認知、情感與行動之間的特殊關係，以及西方哲學中對於道德能動性 (moral agency) 與道德動機等相關爭論。安靖如對知行合一的說明可開展出三個子問題：第一，知行合一中的「(真)知」具有什麼樣的內涵？第二，知行合一在概念上如何可能？第三，如何才能獲致真知？最後這個問題涉及具體的道德修養工夫，本文不擬深入探究，而是將討論主軸放在安靖如如何藉由梅朵 *The Sovereignty of Good*<sup>4</sup> 當中的兩個重點——（一）M-D 之例的 M 經過關注的自我修養歷程，最後終於達到能夠對情境與對 D 擁有如實觀看與正確行動的境界<sup>5</sup>；以及（二）「真知灼見促成正確行動」(true vision occasions right action)<sup>6</sup> 的主張——來闡述王陽明良知或真知概念的情感與實踐蘊涵，並強化其論證認知、情感與行動之間的緊密連結。

依此目的，本文首先將論述安靖如如何融通王陽明的「志」、西方哲學家的「道德知覺」以及梅朵的「關注」概念來解釋聖人的從容行動與知行合一境界。其次將藉由對梅朵根基在柏拉圖思想基礎上的道德心理學進行更深入的探索，較完整解釋為何關注與真知是一種兼具認知與情感的能力，又為何能夠促成正確行動。希望對於安靖如的獨特詮釋，以及我們在思考道德認知與行動的內涵及其相互關係時，能有所助益。

## 二、安靖如對王陽明知行合一說的闡釋

### （一）志、道德知覺與聖者的從容

安靖如以孔子七十從心所欲不踰矩的境界作為他連結聖人從容行動與道德知覺的論述起點，並提出他的主要論證：

<sup>4</sup> Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good* (London: Routledge and Kegan Paul, 1970, reprinted in 2003).

<sup>5</sup> Ibid., pp.16-17.

<sup>6</sup> Ibid., p. 64.

聖者的從容 (sagely ease) 是聖人知覺的結果，而聖人知覺則來自於不斷深化將世界看為臻於和諧的志 (commitment)。<sup>7</sup>

志使得〔知行〕合一成為可能。藉由「知行合一」學說本身，以及王陽明的教導與西方哲學傳統中對道德知覺的討論，則又讓我們進一步理解聖人行動的從容。志的概念不僅使我們更好地理解王陽明具挑戰性的主張，也照亮了具有重要跨文化旨趣的議題。<sup>8</sup>

簡言之，安靖如所要闡明，並嘗試與西方道德知覺理論對話的關鍵概念為：聖者的從容境界（從心所欲不踰矩）、志、熟志（志的深化），以及知行合一；其相互解說的概念關係為：以志到熟處解釋聖者的從容境界、以熟志解釋培養朝向聖人知覺的過程與方法、以志解釋知行合一之所以可能，而道德知覺的概念則貫穿於這些解說當中。

知行關係是一個複雜的問題，而王陽明的「知行合一」說則更需要進一步地闡明，因為它似乎不太符合我們的日常經驗，正如其學生徐愛指出一般人對於知行的理解：「如今人儘有知得父當孝、兄當弟者，卻不能孝、不能弟，便是知與行分明是兩件。」對此，王陽明以「好好色，惡惡臭」以及「痛」與「知痛」的比喻回應之。知與行之間的關係如同「見好色」與「好好色」，一旦我們認同某色為好，則必然在情感上有所回應——「只見那好色時已自好了」<sup>9</sup>。倘若有人認同某色為好，但卻對它絲毫沒有任何愛好的感覺，我們反而會懷疑此人是否真的擁有對於好的理解。順此推理，雖然我們好像常見到有人明明知道孝悌的道理卻不去做，但對王陽明而言，這並不能證明知行二分，而是因為這種人的知與行已經被私欲隔斷，不再是知行的本體<sup>10</sup>，而且我們從這種人之未行孝悌反倒看出他根本是對孝悌無知<sup>11</sup>，因為說一個人對於孝悌擁有真知，乃蘊含著當此人覺察到一個需要行孝悌的道德情

<sup>7</sup> Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, pp.113-114.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>9</sup> 「故《大學》指個真知行與人看，說『如好好色，如惡惡臭』。見好色屬知，好好色屬行。只見那好色時已自好了，不是見了後又立個心去好」。陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，2006年），頁33。

<sup>10</sup> 「此已被私欲隔斷，不是知行的本體了。未有知而不行者。知而不行只是未知」。同前註。

<sup>11</sup> 「就如稱某人知孝、某人知弟，必是其人已曾行孝行弟，方可稱他知孝知弟，不成只是曉得說些孝弟的話，便可稱為知孝弟。又如知痛，必已自痛了，方知痛」。同前註。

境時，必然會回應該情境所顯現的道德要求，依照他所覺知到的這個道德要求去行為。由此可見，雖然王陽明的「好好色，惡惡臭」與「知痛」的回應是以感官知覺比喻道德知覺，以感覺經驗知識比喻道德知識，但知行合一的「知」顯然有別於我們一般所理解的事實知識或理論知識，「知」的內涵到底是什麼呢？

安靖如援引瑪莎·努斯鮑姆 (Martha Nussbaum) 與柯雄文 (A. S. Cua) 對於道德知覺與志的討論來理解王陽明的知行合一說及其引發的相關議題。綜合兩者的主張，王陽明的真知並不是指單純的理論認知，而是一種同時具有認知與踐履意義，是對於情境的全盤觀照，並且志於仁、志於理，也就是志於實現和諧的積極道德知覺 (active moral perception)。擁有真知的道德主體能夠對個別情境有充實的體認與適當的情感回應，也就是說，他不會只是停留於看到情境中有道德問題，而是會進一步積極尋求解決問題的適當方式。我們每個人都擁有道德知覺的能力，至於聖人與常人的差別就在於是否能夠藉由品德修養成功充實其積極道德知覺的作用，從容不迫地正確行動，實現和諧。經過上述闡釋，安靖如初步完成了他的主要論證，且呼應他在導論中開宗明義的主張：「聖人擁有積極的道德知覺，即我所謂的『尋求和諧』：這同時解釋了聖人的知行合一，以及聖人行動的從容。」<sup>12</sup>

## (二)「M-D 之例」與關注 (attention)

安靖如以西方哲學家對道德知覺的界定與王陽明的熟志概念來解釋聖人的從容行動與知行合一，但對於王陽明本身提出的「好好色」比喻卻不甚滿意，因為一方面以好好色與知痛的感官知覺比喻道德知覺的恰當性仍有待商榷，另一方面「好」的「情感」似乎還是與「孝」的「實踐」之間有著顯著的差異；再者，知行合一與志的熟化之間的關係也需要更多解釋。對此，他進一步援引了梅朵著名的「M-D 之例」：

某位婆婆（我將稱之為 M）對她的媳婦（我將稱之為 D）不具好感。M 覺得 D 是個心地善良的女孩，可是，雖然不能說她是完全平庸，但的確是有些質樸且缺乏自信與修飾。D 顯得冒失、不懂禮數、粗率，有時甚至沒禮貌，總是有點煩人、不夠成熟。M 不喜歡 D 的口音和穿著。而且 M 覺得 D 配不上她兒子。假設這位母親是個舉止十分「正確」(correct) 的人，她始終

<sup>12</sup> Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, p. 9.

善待這位女孩，完全不顯露自己真正的想法。現在讓我們假設並強調以下這個面向：這對年輕小倆口移居他鄉或是 D 已過逝，如此一來就可以確保任何要考慮的事件 (happening) 都完全只發生在 M 的心中。隨著時間的流逝，有可能 M 對 D 的看法最終會停留於根深蒂固的成見，被一些老掉牙的想法給束縛：我可憐的兒子娶了一個傻氣的鄉下女孩。然而，例子中的 M 是一位聰明且具善意，能夠自我批評的人，能對眼前的對象給予仔細且公正的關注 (attention)。M 告訴她自己：「我既古板又傳統。我可能帶有偏見而且心胸狹窄。我或許是勢利眼，善忌妒。讓我再端詳一次。」現在，我假定 M 觀察 D 或至少再審慎地反省她對 D 的看法，直到她逐漸對 D 改觀。如果我們假設 D 此時不在場或已過逝，就可以表示，變化並不發生在 D 的行為而是在 M 心中。她發現 D 不再粗魯而是單純，並非不端莊而是自然，不是聒噪而是爽朗，不是幼稚煩人而是年輕有朝氣……等等。如我所說，根據假設，M 的外在行為始終都很美好，沒有改變。<sup>13</sup>

安靖如擱置了梅朵當初設計這個例子時的背景與目的，轉而導向自己的論點：

我認為梅朵在理解 M 對待 D 的態度（而非行為）為何需要修正，以及她說明 M 如何經歷自我轉變，都呼應與闡明了王陽明關於知識與行動的神祕陳述。<sup>14</sup>

安靖如非常有創意地指出，M 的問題在於其行為缺乏了聖者的從容。雖然 M 的外在行為是正確的，但有可能並不是真正心甘情願地那樣做，這也不免讓 M 的內心處於某種不甚和諧的狀態。所幸 M 是個仁慈且願意自省的婆婆，能夠審視自己在觀看 D 時所懷有的態度與前見，並對 D 「給予仔細且公正的關注」(careful and just attention)，久而久之，M 對於 D 竟然改觀了。整個過程當中，我們發現 M 之所以能夠從一開始的不喜歡直到最後漸漸發現 D 的可愛之處，主要是因為 M 經過不斷地自我檢討，努力抑制來自於自我中心所導致的偏見，專注自己的目光並如實地觀看 D。依照安靖如的詮釋，M 對於 D 的關注就是一個不斷自我修養的過程，最終乃能熟化其志，達到聖者從容的境界，不僅能夠正確地行動，而且是樂於如此行動。

這個詮釋並不完全錯誤，但筆者認為似乎尚有需要進一步說明或深化的空間。

<sup>13</sup> Murdoch, *The Sovereignty of Good*, pp. 16-17.

<sup>14</sup> Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, p. 126.

首先是有關安靖如不談這個例子的背景與目的，而且主張 M「無正確感覺的正確行動」與「有感覺而無行動」的情況非常相似<sup>15</sup>，試圖藉此強化王陽明以「好好色」支持知行合一的論點。第一個問題是，在 M 尚未以仁愛的態度正視 D 之前，雖然表面上一直善待 D，而安靖如也認為 M 此時的行為是正確的，但那顯然是個沒有真知所引導的行為，這是否即為陽明「知行合一」說當中對於「行」的理解，抑或只是個缺乏良知明覺的「冥行」而已<sup>16</sup>？第二，即使我們暫且擱置對行的討論，「有感覺而無行動」質疑的乃是感覺是否為行動的充分條件，而 M 的例子似乎顯示，一個沒有正確知覺的人仍舊可以有正確行動，也就是說正確知覺並非正確行動的必要條件。安靖如發現了這個問題，遂提出梅朵另一個更強烈的主張來支持認知、感覺與行動之間的必然連結：「真知灼見促成正確行動」(true vision occasions right action)<sup>17</sup>，等於是直接宣稱，正確觀看本身就足以產生正確的感覺與行動，前者乃是後者的充分條件，本文稍後再討論這個問題。

梅朵在其經典作品 *The Sovereignty of Good* 提出 M-D 之例的主要目的，在於批判她所謂的「存在主義—行為主義觀點」(the existentialist-behaviourist view)<sup>18</sup> 對於行動者及其道德活動過於化約的說明。該觀點以「動作」(movement) 為主要隱喻<sup>19</sup>，並將道德能動性的發用局限在選擇意志 (choosing will) 之上，使討論的焦點限縮於意志選擇與外在行動，忽略對行動者內在生命歷程的觀照。這種觀點缺少了描繪內在心理活動的概念，無法掌握在行動背後同樣具有道德意義的背景脈絡與生命連續歷程，而只能擷取到道德行動者行使其意志能力做出選擇與行動的片段，無法說明自我在歷史之中不斷自省、成長與變化的道德存有歷程；既未能為人類豐富多元的道德經驗提供周全的概念與修辭，亦無法在實質上提出一套有效的成德指引。對梅朵而言，雖然 M 的外在行為始終正確，但內心卻經歷了自我省察與對 D 的觀感轉變，這番隱微的內在心理歷程正是道德哲學需要討論的重點，因此她認為一套試圖連結現代心理學與美德語言的「操作型哲學心理學」(working philosophical

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> 「行之明覺精察處，便是知；知之真切篤實處，便是行。若行而不能精察明覺，便是冥行，便是『學而不思則罔』，所以必須說個『知』」。陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 166。

<sup>17</sup> Murdoch, *The Sovereignty of Good*, p. 64.

<sup>18</sup> Ibid., p. 9, 19.

<sup>19</sup> Ibid., p. 3, 5.

psychology)<sup>20</sup>，以及以關注與愛的概念為核心的道德哲學是必要的<sup>21</sup>，幫助我們重新理解與說明道德行動者內在的複雜心理現象與道德動機，並充分把握與解釋含藏在人類諸般生命層次與界面當中之細膩與緩慢曲折的道德變化。

這個例子的另一個重點，在於梅朵借用法國思想家西蒙娜·韋伊 (Simone Weil) 的「關注」概念，將之界定為「對個體實在投以公正與愛的凝視」(a just and loving gaze directed upon an individual reality)<sup>22</sup>，並用以詮釋 M 的內在心理歷程。受到柏拉圖影響，梅朵以「視覺」隱喻理解道德知覺與關注(故她多使用“moral vision”而非“moral perception”一詞)，然而關注並非一般的看(looking)，而是一種懷抱關愛態度的專心注視<sup>23</sup>，因為行動者對於道德情境的觀看乃是個複雜的活動，不只涉及被動接收感覺與料的能力，而是同時參與了想像力的主動創造，是「一種特殊的道德觀看」(ein spezifisch moralisches Sehen)<sup>24</sup>。真正的道德觀視或關注並非「經驗主義預設的科學凝視」(the empiricism assumptions of the scientific gaze)<sup>25</sup>，不是單純地映照或再現對象，而是需要藉由行動者道德意識的媒介，尤其是採取公正與慈愛的態度關注，對象才能被真正地看見<sup>26</sup>。

M 所經歷的這番自我省察與對 D 觀感轉變的內在心理歷程於是可被理解成關

<sup>20</sup> Gertrude E. M. Anscombe, “Modern Moral Philosophy,” *Philosophy* 33.124 (1958): 1-19 一文開啓了當代重新研究品德倫理學的興趣與潮流。她批評效益主義與康德倫理學，主張「有關於義務、何謂道德正誤，以及道德意義下的『應該』等等概念，都應該被拋棄」，並論證唯有提出一套對於人類心靈能力與活動進行充分研究的「道德心理學」，才能使得倫理學研究有所進步。梅朵的努力可說是對此文呼應。雖然兩人發展出的哲學方向並不相同，但梅朵仍將她最後一部重量級的哲學著作 *Metaphysics as a Guide to Morals* (New York: Allen Lane, The Penguin Press, 1992) 獻給 Anscombe。

<sup>21</sup> Murdoch, *The Sovereignty of Good*, p. 45.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>24</sup> Andreas Trampota, *Autonome Vernunft oder moralische Sehkraft?: das epistemische Fundament der Ethik bei Immanuel Kant und Iris Murdoch* (Stuttgart: Kohlhammer, 2003), p. 127 n. 521.

<sup>25</sup> Maria Antonaccio, *Picturing the Human: The Moral Thought of Iris Murdoch* (New York; Oxford: Oxford University Press, 2000), p. 139.

<sup>26</sup> 由此看來，梅朵的關注概念不只是一個對道德知覺的形式分析，而是進一步對於道德知覺品質的規範性要求。參閱 Margaret G. Holland, “Touching the Weights: Moral Perception and Attention,” *International Philosophical Quarterly* 38.3 (Sep. 1998): 299-312。



注的歷程，重要的是，藉著持續的關注努力，M 在道德上有所成長，因為慈愛地關注他人意味著願意且能夠努力摒除自私的欲求與妄見<sup>27</sup>，並在專注之中如實觀看且肯定一個異於自己的實在。對梅朵而言，道德活動不只局限於意志的選擇與行動，而是包含道德行動者的內在意識狀態與心理事件，諸如其知覺、情感與想像等等，是一個不斷進步、深化與複雜化的學習歷程。行動者的道德品質表現於他對自我、他人、世界與價值，以及對於彼此關係的認知與回應之中，尤其與他是否能夠正確知覺情境當中的個別倫理特徵與具體他人密切相關<sup>28</sup>。

讓我們回到安靖如的新儒學詮釋，他將道德主體指向個體實在的慈愛關注比擬為追求實現仁與和諧的志向，並且將持續進行的道德修養歷程理解為熟化志向的歷程<sup>29</sup>，最終達到聖者從容行動的境界，此比擬是否恰當？第一，如前所述，M-D 之例的重點主要並不是在檢討 M 本身的認知與行動分裂（無真知但有正行），而是批判「存在主義—行為主義觀點」所使用的倫理學概念有所不足，強調知覺或觀視的道德意義，並提出一套關注與愛的語言來把握 M 的內在心理歷程；在此理解下，M 所經歷的是一段透過持續關注而提升其觀看個體實在的道德觀視能力與品質的歷程，在過程當中 M 逐漸地變好，而梅朵對於好人的界定是：

一個好人是真誠的、慈愛的、勇敢的、關心他人的，他克服利己主義的障礙，他清楚地觀看，他知覺細節（等等）。假如我們嘗試去描述他，我們會

<sup>27</sup> 這不表示 M 的傳統觀念本身必然是壞的，而是倘若如此的觀念會使得她錯誤地或不夠仁慈地看待 D，那麼這些觀念就成為妨礙她認識 D 的偏見，必須被修正。進一步討論可參考 Nancy Snow, "Iris Murdoch's Notion of a Loving Gaze," *Journal of Value Inquiry* 39 (2005): 487-498; Nancy Snow, "Let Me look Again: Iris Murdoch's Notion of a Loving Gaze Revisited," in Sofia de Melo Araújo and Fátima Vieira, eds., *Iris Murdoch, Philosopher Meets Novelist* (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2011), pp. 11-22 與 Christine Swanton, *Virtue Ethics: A Pluralistic View* (New York; Oxford: Oxford University Press, 2003), pp. 110-114。

<sup>28</sup> 筆者認為 Andreas Trampota 非常準確地以「自律理性」(autonome Vernunft)與「道德視力」(moralische Sehkraft) 兩個概念來掌握康德與梅朵各自的倫理學型態。前一個概念指涉道德主體為其行動設定普遍法則的自律理性，同時也是康德倫理學的核心；而後者則是指主體關注具體個別特質的道德觀視能力，梅朵認為強調「對特殊個體的關注」而非「普遍法則的建立」更能關照實際的經驗世界，並更能恰當地說明人類的道德生活本質。參閱：Andreas Trampota, *Autonome Vernunft oder moralische Sehkraft?: das epistemische Fundament der Ethik bei Immanuel Kant und Iris Murdoch*。

<sup>29</sup> 安靖如注意到，關注在形式上包含消極地抑制自私慾望與積極地指向外部實在的兩方面努力，更強化他將此概念與王陽明的熟志（當然也是根據安靖如本身的詮釋）之間的比擬。

被引導也去反省他的意識狀態，他的回憶、反思與關注的能力，及其道德觀視的深刻直觀綜合能力。<sup>30</sup>

問題是，梅朵式的好人與儒家的聖人理想之間如何相互比擬？再者，另一個可能的顧慮是，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。

### (三)「真知灼見促成正確行動」(true vision occasions right action)

除了 M-D 之例，安靖如提出梅朵另一個更強烈的宣稱來討論知行關係：「真知灼見促成正確行動」，並且認為這不但比王陽明本身所提出的解說更容易理解，而且更能支持知行合一，因為它明確道出「正確地觀看世界本身就足以去正確地感覺與行動」，真知（王陽明的知）乃是正確行動的充分條件<sup>31</sup>。比較可惜的是，安靖如之後並未繼續從梅朵的思想本身探究這個命題所立基的道德心理學預設，或發揮其道德知識論意蘊，而還是轉回到他稍早所提出的論點，主張正確看見 (right seeing) 或所謂的眞知——無論是仁慈地尋求和諧或是慈愛與公正的關注——不是被動消極的知覺，而是具創造性的積極道德知覺，並由此建立起認知與行動之間的內在連結。安靖如接著以勞倫斯·布魯姆 (Lawrence Blum) 所提出的例子解釋另一種表面上知行分離的情況，並再度以他對熟志與積極道德知覺的詮釋，指出這種知而不行與 M 的行而無知皆不構成知行合一說的反例：

一位白人男性 Tim 在火車站等待計程車。旁邊有一對黑人母女也在等車。此時，一輛計程車開了過來，駛過那對母女的身旁，停在 Tim 面前。Tim 鬆了一口氣，坐上計程車離開。<sup>32</sup>

同樣地，安靖如也沒有討論布魯姆當初提出這個例子時的理論脈絡，而是注意他在註腳當中所提出的另一個問題：

以道德範疇看見情境並不蘊含看見自己的道德能動性受到該情境引發。人們常看見某個情境涉及了錯誤但卻不認為他們自己在道德上被推動去爲此做點

<sup>30</sup> Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, p. 378.

<sup>31</sup> Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, p. 128.

<sup>32</sup> Lawrence Blum, "Moral Perception and Particularity," *Ethics* 101.4 (1991): 707.

什麼。<sup>33</sup>

換言之，Tim 的例子似乎顯示，即使一個人看見了情境涉及不正義，卻不必然有所行動，這不禁令我們再度懷疑知行之間的連結關係。那麼，王陽明也能夠回應這個質疑嗎？安靖如的答案是肯定的，因為 Tim 的問題是出在他本身追求和諧的志向尚未成熟。我們可以說，Tim 或許曾經從文獻中得知關於種族歧視的定義與說明，但這並不表示他對種族歧視已有了真知，因為從 Tim 的行為可看出他對於種族歧視，或對於受歧視者的感受與需求，其實並沒有真正的體會，也因而未能積極在情感與行動上予以正確回應。根據安靖如的詮釋，王陽明所謂的成熟志向，蘊涵著實現和諧的積極努力，且同時具有認知與實現 (realize) 的踐履意義。成熟的志向不只是單純地看到情境中有道德問題，而是會進一步積極尋求解決問題的適當方式，真正擁有成熟志向的道德主體會意識到自己的道德能動性，能夠對實現和諧做出貢獻。依此理解，安靖如認為知與行可以依照「王陽明（與梅朵）所宣稱的方式」<sup>34</sup>，在積極的道德觀看中獲得連結。

道德實踐一直是儒學的核心關懷所在，而宋明儒者在建立道德知識的基礎，以及進一步討論如何實踐道德的形上學與心性論方面的努力，又更富有哲學討論的旨趣，乃至於吸引當代學者對宋明儒學作出新的闡釋，進而開展建設性的對話。綜上所述，安靖如從西方品德倫理學的觀點詮釋王陽明學說，以道德知覺概念重新理解其關於德行踐履與人格培養的哲學論述、問題與概念，更進而試圖以此詮釋來回應西方倫理學的相關爭議與問題。以「志」、「道德知覺」與「關注」來解釋王陽明的知行合一說是安靖如的創見，雖然我們似乎看不到他從王陽明哲學體系本身提出足夠的文本證據來證明，為何是「熟志」而非「致良知」才是較好的說明，由於筆者並非王陽明哲學專家，無法繼續深入這個問題，但對於他直接結論自己是「以梅朵所宣稱的方式」連結知覺與行動卻不甚滿意。這絕不是說安靖如有錯，相反地，筆者認為安靖如選擇梅朵「以觀視（知覺）為中心」的品德倫理學型態作為他詮釋宋明儒學的參照對象，的確成功為我們勾連出兩者之間在諸多核心議題上有進一步相互演繹的可能性，只是他討論知行問題時，對梅朵理論的援用主要是集中在詮釋 M-D 之例所呈現的關注概念，及其與熟志歷程的相互說明，而沒有對她根基在柏

<sup>33</sup> Ibid., p. 707 n. 9.

<sup>34</sup> Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, p. 130.

拉圖思想基礎上的道德心理學進行更深入的探索，未能完整解釋為何關注與真知本身是一種兼具認知與情感的能力，又為何能夠促成正確行動。本文接下來試圖為此提出補充，希望對於安靖如的獨特詮釋，以及我們在思考道德認知與行動的內涵及其相互關係時，能有所助益。

### 三、梅朵論 Eros、關注、善與知行合一

筆者曾為文將梅朵的倫理學理論稱為「觀視 (vision) 倫理學」<sup>35</sup>，主要理由在於她採取柏拉圖式的進路，以觀視作為理解道德的主要隱喻，將道德界定為道德主體對於自我與世界不斷觀看與認知的歷程。梅朵接受佛洛伊德的心理學預設，認為人類意識在本質上是一套以自我為中心的能量所建構而成的系統，內含晦暗幽微及難以理性控制的「性趨力」(libido)，為了保護自我免於面對真相而產生的痛苦，傾向於建構各種虛假幻象的方式尋求慰藉與出路，但這些幻象遮蔽我們觀看真實世界的目光，阻礙對他人的真實理解，是道德的最大敵人<sup>36</sup>。由此預設出發，梅朵主張道德的任務在於破除自私的霧障，提升道德觀看能力，以能如其所如地看見對象的真實存在。而筆者認為梅朵的道德心理學最獨特之處是她在 *The Fire and the Sun: Why Plato Banished the Artists*<sup>37</sup> 及其晚期著作 *Metaphysics as a Guide to Morals* 當中發揮柏拉圖的 Eros 概念，將道德觀視的品質與意識心理能量 (psychic energy) 的品質相連結，並以之解釋道德變化的內涵。梅朵看上柏拉圖的 Eros 概念本身所蘊含的中介性與雙面潛能：Eros 本身缺乏美善，卻飽滿求善若渴的能量，熱切渴望永恆擁有美善<sup>38</sup>，與善之間有著內在的必然關係。這個特性使梅朵得以超越單純的佛洛伊德式人學預設，選擇柏拉圖的 Eros 作為意識的基本能量，取其一方面既是性慾的自私占有，另一方面又必然是對知識與美善的欲求，從根本上保有人類向善的動能

<sup>35</sup> 林雅萍：〈盲目的愛？啟明的愛？——Iris Murdoch 論愛與看見〉，《生命教育研究》第3卷第2期（2011年12月），頁121-151；Ya-Ping Lin, “Art for Life’s Sake: Iris Murdoch on the Relationship between Art and Morality,” *Proceedings of the European Society for Aesthetics* 4 (2012): 316-330。

<sup>36</sup> Murdoch, *The Sovereignty of Good*, p. 51, 57.

<sup>37</sup> Iris Murdoch, *The Fire and the Sun: Why Plato Banished the Artists*, in Peter Conradi, ed., *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature* (New York: Penguin Books, 1997).

<sup>38</sup> Plato, *Symposium*, trans. Robin Waterfield (New York; Oxford: Oxford University Press, 2008), pp. 204d-206e.

與成德的可能性。

對梅朵而言，人之所以未能正確地行動，乃是因為缺乏正確的道德觀看，而後者則又肇因於本性自私的意識將能量指向自我，因此若要提昇道德觀看的品質，必須轉變意識能量的指向，使之從自我轉向外部實在，而這個能量轉化的歷程就是道德主體逐步從幻象奮力進往實在的道德成長歷程。梅朵的說明：

柏拉圖使用能量概念解釋道德變化的本質。……他以光和視覺的意象伴隨能量（磁性吸引力）的意象。太陽賦予溫暖和活力，及賴以得見之光亮。我們必須將低下的自私能量與眼光 (low Eros)<sup>39</sup> 轉化為崇高的精神能量與眼光 (high Eros)<sup>40</sup>……柏拉圖理解下的道德生活是一種情感的緩慢轉變，在這之中，觀看（專心、關注，注意的訓練）是神聖（已淨化的）能量的來源。這是欲望的漸進救贖。……改變我們的定向 (orientation)，改變我們欲望的指向，更新並淨化我們的能量，持續朝向正確的方向觀看。<sup>41</sup>

上述文字明確顯示梅朵將觀看與心理能量——Eros 緊密連結，主張道德觀視的品質必須藉由轉化 Eros 能量而提昇。道德成長既是道德視界，同時也是意識能量的整體轉化，轉化的內涵在於能量從注視自我 (self-regarding) 轉向注視他者 (other-regarding)<sup>42</sup>，而此轉向則有賴於道德主體努力將其觀視投向超越的至善，使意識能量得以經由對善的關注而被吸引超拔出我執的無明狀態，獲得整體的淨化與提昇。這「一段漫長深刻的『非我』 (unselfing) 歷程」<sup>43</sup> 正如同柏拉圖「洞穴喻」當中的囚徒不斷層層往上前進，在至善的光照與吸引之下，經歷一段從以自我為中心的低階欲求 (low Eros) 轉化成以至善為關注對象的高階欲求 (high Eros)，同時也是從幻象到實在的靈性朝善之旅 (spiritual pilgrimage)。

梅朵倫理學強調對世界的如實觀看，著重於培養一種能夠在個別具體的情境中正確覺知並適當回應他人與倫理特徵的能力。反映在她對於道德知識的理解上，指

<sup>39</sup> 須說明的是，此處並非以「低下的自私能量與眼光」翻譯“low Eros”；前者原文為“base egoistic energy and vision”，而“low Eros”是梅朵常用的詞彙，意指低階的欲求能量，她在該段落中直接穿插補充，此處則保留原文不作翻譯。

<sup>40</sup> 同前註。

<sup>41</sup> Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, pp. 24-25.

<sup>42</sup> “Self-regarding”與“other-regarding”直譯為「涉己」與「涉他」，但此處特意強調“regard”一字的「觀看」、「注視」之義，以突顯梅朵的道德「觀視」模型。

<sup>43</sup> Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, p. 54.

的不是一種客觀描述道德性質的命題性或理論性知識，而是必須經過不斷學習與修養，經由道德意識的中介，對個體採取公正與慈愛態度的關注才能獲得的知識，在此意義下，個人的道德品質與其觀看世界的能力之間相互關聯與界定。有別於康德式理性自律主體的行為準則對於道德律則或義務的服膺<sup>44</sup>，梅朵在理解道德性的判斷與要求時，著重於道德觀視能力的培養，而這種特殊的道德觀視又與心理能量密切相關。如上所述，人之所以未能對世界有清楚的看見，關鍵在於私欲的遮蔽，因此道德的核心任務乃是對自私霧障的破除，亦即「非我」的訓練。不過梅朵所謂的非我並不是指自我的棄絕——筆者認為安靖如似乎誤解了梅朵——而是指欲望必須藉由改變其指向而獲得整體的轉化。總之，觀看能力的提升與意識能量的轉化並不是兩種不同的活動，道德知識或真實看見 (true vision) 的獲得是來自於同時涉及認知與欲望面向的單一過程。若就認知面向切入，道德成長的內涵可理解為一個不斷努力掃除幻象以對世界擁有真實看見的進程；若就欲望面向切入，則是指意識從以自我為中心的低階欲求，轉化成以至善為關注對象的高階欲求。道德知識的獲得並非純粹是認知信念內容的增加，而是道德意識朝向善的整體轉化。

在努力追求真實看見亦即意識轉化的非我過程中，認知、情感與行動之間——知善、好善與行善——並不是分離的。因為要如實觀看則必須轉化私欲，去除自我中心的偏見，採取公正與慈愛的態度關注他人，在這過程中「越是體認到他人的獨立性與差異性，以及他們擁有和我自己同等深刻的需求與想望，就越難將人當作物來對待」<sup>45</sup>。如同 M 經過不斷地自我省視，努力排除自我中心的偏見，轉變觀看的方式與態度，如其所如地看見 D，而終於能夠自然而然善待 D 的這整個過程，當

<sup>44</sup> 最明顯的例子是康德將「道德性」(Moralität) 界定為「行動與道德法則的一致」(die Übereinstimmung einer Handlung mit den moralischen Gesetze): 「道德性在於所有行動與立法的關係之中」(Moralität besteht also in der Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung); 「道德性是行動與意志自律的關係」(Moralität ist also das Verhältniß der Handlungen zur Autonomie des Willens)。參見 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kants Werke, Akademie Textausgabe* (Berlin: Walter de Gruyter, 1785/1968), p. 434, 439。不過這裏要多加說明的是康德區分出合法性 (Legalität) 與道德性 (Moralität)，前者是指一個行動雖符合道德法則與義務的要求 (pflichtmäßig)，但卻不是出於義務而為 (aus Pflicht)，而後者則是為了法則之故而做出符合道德法則之行動。此區分說明了康德並不主張行動與道德法則之間只需具備外在的一致性，但無論如何，康德的確是將重點放在道德法則而非行動者對於道德情境的觀視之上。

<sup>45</sup> Murdoch, *The Sovereignty of Good*, p. 64.

中並不存在休姆的信念—欲望，以及康德的理性—意志二分，因為這些心理能力是統合在道德自我關注實在 (attention to reality) 的單一連續歷程之中的<sup>46</sup>。再者，由於「慈愛的關注」(loving attention) 與道德認知之間相互蘊涵，前者使我們得以對實在有真實的看見，而被我們覺知到的道德實在則吸引我們對它的愛——Eros 概念的引入在此處顯得相當重要，促使我們必然朝向認知為善的方向去行動。對梅朵而言，沒有理性認識與意志行動的二分，也沒有知而不行的問題，因為真實看見必然促使我正確行動，而個人品德修養的完美理想境界則在於達到「服從 (obedience) 於他能夠看見的實在，他不是去說『這是對的』，『我選擇要這麼做』，而是說『這是如此這般（規範性—描述性字詞）』(this is ABCD [normative-descriptive words])，並自然而然地行動」<sup>47</sup>。

梅朵的柏拉圖主義思想對許多人而言或許有些神祕與不合時宜，但筆者認為就其對於安靖如在詮釋王陽明的知行合一說本身，與對我們在思考道德知識的內涵及其與行動之間的關係上的確能有所啟發。梅朵援用柏拉圖愛與善的概念連結道德觀看與心理能量，將認知與情感行動統合在一個道德主體以公正與慈愛態度關注實在的連續歷程，同時建立起實在與價值層級、知識與德行、認知與情感，以及認知與行動之間的內在連結。因此我們不需要將道德知識或真知理解為某種很特殊的知識型態，才能夠解釋為什麼真知具有促成行動的力量<sup>48</sup>，因為無知與真知的差別不在於信念內容的增減或理性推論方式的不同，而是觀看方式與態度的轉變，這牽涉到的是道德主體能否淨化其自我中心的欲望從而破除幻象的遮蔽，才能對世界擁有真實的看見。正因如此，對梅朵而言，造成道德變化的關鍵在於愛與藝術，唯有這兩者才能夠從根本上純淨欲望，促成靈性的整體轉化。

<sup>46</sup> Ibid., p. 39.

<sup>47</sup> Ibid., pp. 40-41.

<sup>48</sup> 黃勇以杜維明的「體知」概念理解王陽明的良知，並與當代西方的心靈哲學、行動哲學和道德心理學就信念與欲望的關係而展開的休姆與反休姆主義爭論相聯繫。他主張良知作為「能夠體現於身體之知」、「必然會體現於身體之知」，而且是「給人帶來內心快樂之知」，可以說是一種既為認知（信念）又是情感（欲望）的單一心理狀態，亦即「信念—欲望」(besire)。這個獨到的見解為筆者在寫作本文時提供了些許啟發，但礙於筆者目前學識有限，尚無法提出批判性的評述，僅能留待日後再做進一步討論。參閱黃勇：《全球化時代的倫理》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011年）；黃勇：〈在事實知識 (Knowing-that) 與技藝知識 (Knowing-how) 之外：信念—欲望 (Besire) 何以不是怪物？〉，《哲學與文化》第39卷第2期（2012年12月），頁103-119。