

※「聖境與德行：安靖如對宋明理學的詮釋」專輯※

安靖如教授之回應

安靖如* 著 林欣梅** 譯

近年來，中國哲學研究有一個很重要的趨勢，就是學者們不斷增加在東亞、北美和歐洲之間的交流。在這樣跨文化的交流中可能有許多障礙，但是許多學者很努力地克服它們。我們得到的成果是，關於文本內容和哲學活動之不同風格這兩點，我們更具能力互相溝通、互相學習。我確定這樣的發展改善了美國對於中國哲學的研究，也希望在世界各地的同業們有同樣的感受。所以當米建國教授首次邀請我到東吳大學擔任訪問學者時，尤其是何乏筆教授和馬愷之教授還計劃在中央研究院為我的書《聖境》(*Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*)舉辦一日工作坊時，我感到相當興奮與榮幸。因此，我想再度地感謝他們每一個人，以及其他參與者，使得我們的對話變得如此熱烈和具有建設性。在接下來的評論中，我會給每位評論者做回應（大概也是諸多主題在《聖境》中所呈現的順序）。

米建國教授：

米建國教授的問題是關於「聖人」與「聖境」在我書中所扮演的角色。米教授說亞里斯多德 (Aristotle) 的「幸福」(eudaimonia) 和儒家的「聖境」，這兩種目標之間有一個十分重要的差異。我認為他的觀點是：「聖境」可能是一個「太具體」(too specific) 的目標。即便我們不同意亞里斯多德對於「幸福」的敘述，我們還是會同意幸福是值得去追求的目標，因此我們會同意亞里斯多德的整體計畫。可是米教授認為，給「我們為什麼想要成為一個聖人」一個普遍的、令人信服的回答，要比亞里斯多德的計畫難得許多；因此，儒家的整體計畫顯得比較薄弱。我回應的第一部

* 安靖如 (Stephen C. Angle)，美國 Wesleyan 大學哲學系教授。

** 林欣梅，東吳大學哲學研究所碩士生。

分是請讀者注意到《聖境》這本書中很重要的一個議題，也就是一般人和聖人之間的「連續性」(continuity)。原則上，我們每個人都可能成為聖人；但是實際上，並沒有人完全達到這個目標。然而，對於每個人而言，邁向聖境是「非常實際的」(very practical)，宋明理學的道德教育的主要目標是促進我們更接近聖境。我們透過聖境的理想去理解這種道德發展，就像我們很可能是透過遙遠的山頂來理解我們爬山的進度。連續性，亦即逐步發展這種想法，可以協助我們去回答幾個米教授所提出的疑問。例如：在爬山時確認我們是否已經離山頂很近是一件很容易的事情，沒有什麼難以理解的，雖然這種判斷依賴許多要素，而且有時候或許會發生錯誤。同樣地，在評斷一個人是否已經變得更好的時候，我們都知道我們該注意什麼，即使有時候我們會有錯誤或被誤導。

更深的問題是：為什麼一個人會想要成為聖人？或許我們可以從艾德蒙·希拉蕊(Edmund Hillary)的經驗得到靈感。他是第一個登上聖母峰的歐洲人。有人問他為什麼要爬山，他回答：「因為山就在那裏。」我相信他指的是人類會很自然地去挑戰自己，很自然地去追求使自己成為最好的。不可否認，不是每個人都感到是被迫地去爬山，但是每個人都會感到一股推動力去更完整地實現自己的潛力。我們能夠樂於做一個平庸的人，但是我們內心有一種力量使得我們對抗平庸。因為聖境代表人類的完美，所以儒家主張當我們的目標是努力地使自己更好時，這就是聖境。聖境是一個狀態，我們所有的能力在宇宙整體的和諧中被實現。當然，有人可以不同意儒家描繪人類和宇宙的方法；例如，或許有些人會反對和諧對於人類的完美是很重要的。但是對於我而言，我們這樣似乎沒有比亞里斯多德更差。雖然儒家觀點的細節還需要哲學的辯護，但是假設一個人不想成為聖人，和假設一個人不想變得更好，這兩種假設是一樣的，都是等於說要做一個有缺陷的人。

米建國教授也質疑我對「理」的理解，但我會在回應陳振崑教授的時候一併回答他這個問題（陳振崑教授對於這個主題有更多的討論）。取而代之的是，我會透過對德行的一些評論結束本章節。米教授指出，根據我的說法，「德行」(virtue)只是一個有助於東方和西方間之比較的「橋樑概念」。在此，他對我有所誤解。我真正的意思則是，對德行的一個刻意模糊的理解能夠在兩個更明確的德行概念之間（即在當代西方哲學中的德行概念以及在宋明理學中的「德」概念之間）當作一個橋樑。我在我的書中提出許多證據來證明，後者在宋明理學中的確是很重要的。我承認宋明理學並不是每次都使用「德」這個詞；他們也討論「心」、「真知」等等。

但這些詞都指向我們由「氣」所構成之自我的某些實際變化，而這些變化使得我們以一種可信賴的、自發的方式做好的回應 (we reliably, spontaneously respond well)。這是德行。就像我在書裏主張，宋明理學提供我們德行倫理學的諸多明確不同的模式 (distinct forms of virtue ethics)。

陳振崑教授：

米建國教授和陳振崑教授都討論到我對「理」的闡釋，但他們討論的進路不一樣。米教授關注的是我將「理」翻譯成英文裏「融貫」(coherence) 這個名詞，引起他提出將「理」視作「融貫」的闡釋是否正確的問題。實際上，我從未主張「理」的意思乃是「融貫」。我用許多篇幅來討論什麼是「理」的意義，但米教授並沒有討論到這部分。我只是建議，「融貫」是英文中最好的一個單字 (one-word) 的翻譯。我們可以爭辯什麼才是最好的翻譯；也有些人認為最好的選擇是根本不去翻譯「理」(這是陳來的觀點，陳振崑教授也提及它)。如同「理」這般複雜的字詞，所有的翻譯方式確實只能涵括概略的意義。但是，我們應該區別關於意義和關於翻譯的討論。

讓我轉換到陳教授對「理」意義的討論。在某些程度上，他的討論也著重我的翻譯方式，而比較忽略我對「理」的意義之詳細討論。儘管如此，我發現我與他的觀點是一致的。我很認同陳教授在區別「理」的諸多意義時，強調「融貫」乃是「理」中的一個重要部分，雖然他也指出「融貫」必須和「個別性」(particularity) 達到一種平衡；而且，他也提到我在我的書裏處理「理」其他方面的意義，如創造性、形式主義、規律性和規範性。他所擔心的乃是我可能過度強調「理」之「融貫」面向，而忽略它的個別性面向。在此，我認為我們需要先區別兩個可能出現的問題。第一個問題：「融貫」這樣一個翻譯（以及我下的注解：「所有事物的結合之所以能具有價值而且可被知道的方式。」）會不會使得個別性的重要性被忽略呢？我想，在某種程度上答案是「是的」。然而，（一）個別性在「融貫」中仍扮演某種角色，因為「融貫」的這個想法依賴於在不同的、個別的東西中有關聯性的網絡的存在。我在書中重複地說，和諧和融貫關注的是互補的差異性，而非相同性。有差異性，才有個別性。（二）我在書中指出，其他翻譯方式的代價比「融貫」這個翻譯更大。例如：我相信「原則」這種翻譯犧牲「理」的融貫方面，比起「融貫」犧牲個別性的方面更徹底。

在我的論述可能還出現另外一個問題：我整體的闡釋會錯失個別性的重要性嗎？我希望不會。我同意陳教授在他第三節中關於朱熹認為「分殊」優於「理一」的討論。事實上，我在第四十三頁上引用了朱熹對「道」和「理」的區別：朱氏在此特別強調「理」是包含許多細節，也具有一種多重性¹。或許，我關於「融貫」的論述彷彿意味著物品之一個單獨系列中的一個單獨的融貫關係；但是，我試著表現出我們可以在許多不同層級的經驗中瞭解「理」，就像陳教授所說的一樣。例如：第四十八頁，我引用朱熹談到「單一的融貫」可以按照不同個別脈絡而「被分解」(be divided up)的諸多方式²。然而，在某種意義上，我想堅持整體的融貫或「一致性」(unity)的重要性。米教授討論許多不同種類的「理」(詳見本專輯，頁23)；而陳教授在其文章中也討論了許多(例如「物理」、「義理」以及「性理」)。在許多脈絡中，做這些區分確實重要，但我們必須存於心裏：這些不同區分，至少根據朱熹而言，最終都是「天理」的方面。就像我在書的第二節中所主張，所有的「理」最終同時是描述性的，也是規範性的；「所有的『理』都從他們與包含性最廣的整體的關係中獲得他們的確定性」(all *li* get their determinacy from their relation to this most inclusive whole)。這不是說差異性和個別性都會消失，而是個別的東西及其價值最終依賴其自身和所有其他東西的關係。

莊錦章教授：

莊教授將我對「和諧」的討論視為哲學倫理學的一種嘗試，而不視為對宋明理學的闡釋。這一點非常好，因為我的書有兩個明確的目標：一方面給主流宋明理學提供一種解釋；另一方面，去瞭解當我們將這些想法視為生活哲學時，並參加跨文

¹ 編者按：安氏在其書第42-43頁中引用《朱子語類》這一段：「問：『道與理如何分？』曰：『道便是路，理是那文理。』問：『如木理相似？』曰：『是。』問：『如此卻似一般？』曰：『道字包得大，理是道字裏面許多理脈。』又曰：『道字宏大，理字精密。』」〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1994年），卷6，頁99。值得注意的是，安靖如將朱熹用之來描述「理」字的「精密」兩個字眼翻譯成 minute and detailed（微小且詳細），而這個解讀方式可以說對他詮釋整個宋明理學的架構極為關鍵：它使得安氏將英美倫理學中十分流行的「個別性」(particularity) 以及「道德知覺」(moral perception) 兩個議題帶出來。

² 編者按：安靖如在書中第48頁中引用《朱子語類》中許多相關的段落，其中這一段：「問：『既是一理，又謂五常，何也？』曰：『謂之一理亦可，五理亦可。以一包之則一，分之則五。』」《朱子語類》，卷6，頁100。

化哲學的對話，會發生什麼事。根據我的理解，莊教授從兩個方向挑戰我的論述，第一、我有沒有給「和諧」提供一個一致的、完整的詮釋呢？第二、這種對「和諧」的理解是否在哲學上具有說服力呢？

在介紹完我對「和諧」的基本模型後（莊教授稱之為「有機的和諧」[organic harmony]），他接著區分幾種不同形態的「和諧」，並主張在某種情況中，這些形態與「有機的和諧」有很重要的區別。當我們去思考莊教授的諸多例子時，便出現一個很有趣的問題。我瞭解的是，他相信「和諧」的這些各式各樣形式是沒有關聯的（同時也是沒有說服力的）原因，是因為他對「情感上的和諧」、「角色方面的和諧」等的理解不夠扣緊宋明理學的文獻。例如：他說「情感上的和諧」只是關於如何達到情感上的某種平衡；然後，他質疑「情感上的和諧」與「有機的和諧」的關係，並質疑我們為什麼需要「情感上的和諧」。但若看莊教授在說明「情感的和諧」時所引用王陽明的段落，不難發現王氏並不只是談到情感上的平衡。他在這裏談及我們如何找到他個人的回應以及構成「其『心』之基礎的『理』」(underlying *li* of his heart-mind) 之間的一種整體的合適性。當我們和不斷環繞在我們周圍，與我們互相依賴的形式 (patterns of interdependence) 一致時，我們的本質使我們反應最好、最自發。有時候人們確實會強迫自己去履行「義務」，但這種康德式的理想和王陽明的目標是非常不同的。同樣地，在當代職場的情境中，人們時常認為他們的角色只是就他們特定的職業和他們擁有的興趣而言；這裏根本沒有討論「和諧」的空間，更不用說「有機的和諧」。但連莊教授也得承認，這種組織模型是非常不同於宋明理學家所描述的社會理想和相互依賴的角色。他們所謂「角色的和諧」和一種廣且深的「有機的和諧」有很親密的關聯，即便有些「角色」和「和諧」並沒有這種關係。

實際上，假設莊教授接收了我的論點，並認為宋明理學家確實對於「和諧」有一種一致性的理解（而這種理解能夠把「情感的和諧」、「角色的和諧」、「決定的和諧」等等的想法聯結起來），從他的文章中不難發現，他仍然不會滿意。原因莫非是因為從「哲學的倫理學」的觀點來看，他認為宋明理學的「圖像」(picture) 難以讓人信服。他主張「可理解的與具有價值的並未必然地連接在一起」（見本專輯，頁 58）。墨家們能夠理解儒家對家庭的偏愛，但仍然認同別的價值。最後，莊教授和喬治歐威爾 (George Orwell) 一樣，認為不一樣的價值觀點可以是根本地不相容，所以如果我們要尋求一個整體的和諧要嘛是蠢事，要嘛是很危險的。讓我以三點回應：第一點，就像我在《聖境》中指出，我認為「古典的儒者」(Classical Confucians)

相信，我們能夠，而且也應該「調和」(harmonize) 諸多價值。就像《孟子・萬章上》第三篇和〈盡心上〉第三十五篇的段落，如果只是爲了贊同「家庭成員的優先性」，根本不必如此地複雜。也請參考《孟子・萬章下》第一篇的段落：這裏值得注意的是，那些極力承擔一個單純道德價值的面向（就像甘地一樣）被稱讚，但是他們仍然不如孔子一樣偉大，因爲只有他能夠根據不同情境而注重不一樣的價值。第二點，對於莊教授提出「可理解的與具有價值的並未必然地連接在一起」，因此有多種與不相容的價值的主張，宋明理學家會如何回應就更清楚了。沒錯，一個人可以在沒有感受到價值的魅力下「知道」儒家對於家庭的重視，但是這是一種很「膚淺的」知識。對於朱熹和王陽明而言，「真知」(genuine knowledge) 是不同的。「真知」是一種對宇宙的理解，但它同時「吸引」或「引導」(pull) 我們。王陽明關於「知行合一」的有名討論只是許多宋明理學家一個共通議題的詳細說明。最後第三點，儒者的看法是對的嗎？這個問題當然太大，無法簡單地給予一個答覆，所以請容我這樣說：我同意，歐威爾和甘地的觀點，就像彼得・溫區 (Peter Winch) 和莊教授所說的，可能是互相排斥的。但儒者會因此批評歐威爾和甘地之道德系統的內在結構，因爲兩人的道德都依賴於諸多不可改變的，向人要求某一種極端做法的承諾 (inflexible commitments that demand a kind of extremism)。人與人之間的關係是「人類繁盛」(human flourishing) 的基礎，但是這些關係不應該扮演一個過於重要的角色（即使得我們不再有時間關注這個世界其他價值，比如承擔人道主義的愛）。調和這種價值有很多方式，包含不同的平衡和交替方式（而且，這些方式在人的一生也會逐漸改變）。這是儒家的觀點，而且，至少對我而言，這個觀點不見得是錯的。

沈享民教授：

沈享民教授在他的文章中所關注的是我對於王陽明的闡釋，尤其是「志」(commitment) 以及「知行合一」如何關係到道德發展和道德知覺等議題。這些都是（如他所提到的）《聖境》第七章的主要議題。沈教授其中的一個觀察是，我對「道德知覺」的想法（尤其是「主動的道德知覺」）或許太過粗糙，或發展得不足。他指出我沒有使用柯雄文 (Antonio Cua) 所使用的諸多區分（如：欣賞、道德反省、統覺和謹慎等等）。我同意這裏可以再多說一點，尤其是如果我們扮演著具有創造性的儒家哲學家的角色（不只是扮演王陽明或其他宋明理學家之闡釋者的角色）。在一篇更近期的文章中，我試著進一步發展關於道德知覺的想法，雖然王陽明本人

未必會完全接受這樣的方式³。我期望可以從沈教授在這個領域的研究中學習到更多。此外，在接下來對林雅萍教授文章的回應中，我會再回到沈教授提出的一些觀點上，特別是有關於梅朵 (Iris Murdoch) 所提出 M 和 D 的例子。

對於王陽明的闡釋而言，沈教授提出兩個比較大的議題：第一個，關於我所提出的王陽明「熟志」(mature commitment) 的想法有助於我們理解「知行合一」，沈教授提出兩個問題：(一) 沒有足夠的原文能夠證明「志」是如此重要；(二) 「知行合一」只是王陽明早期的觀點；而他成熟的觀點則是「致良知」。然而，在我的理解中，王陽明的想法雖然有所發展，「知行合一」之背後概念架構是維持不變的。這一點可以從他晚期（丙戌，1526 年）寫的〈答友人問〉中瞭解到：「行之明覺精察處，便是知；知之真切篤實處，便是行。」⁴ 在一封稍早的書信中（壬午，1522 年），王陽明更清楚地寫到有關「致良知」和「知行合一」之間的關聯：「孰無是良知乎？但不能致之耳。《易》謂：『知至，至之。』知至者，知也；至之者，致知也。此知行之所以一也。」⁵ 對於「志」所扮演的角色，王陽明的確沒有很清楚地將「志到熟處」和「知行合一」或「致良知」之間作連結；然而，(一) 王陽明的一生強調「志」的重要性，而且這個議題在他晚期的書信中不斷重複出現。(二) 因為「志」在某種程度能變得更強大（即「成熟」），而且王陽明認為有一段改變的過程（即「致良知」的「致」），所以認為他們所指涉的為同一個東西似乎不會是不合理的。

沈教授的第二個挑戰是，我是否錯誤地同意艾文賀 (P. J. Ivanhoe) 之詮釋，即在孟子和王陽明之間有一個具有意義的差異。艾文賀在不同的著作中曾主張，孟子的思想符合「發展」(development) 模式，而王陽明則符合「發現」(discovery) 模式。在我書中，我部分地同意艾文賀這樣的看法，雖然我在第七章中主張王陽明的思想也有一個很重要的發展方向（即「志」的「成熟」過程或「良知」的「致」活動）。沈教授引用一些《孟子》的段落來證明孟子也主張類似於「發現模式」的觀點。在當代的學者中仍舊有許多對於《孟子》之正確闡釋的爭論；在這個簡短的回應中無

³ 參考 Stephen C. Angle, "Seeing Confucian 'Active Moral Perception' in Light of Contemporary Psychology," in Nancy Snow and Franco Trivigno, eds., *The Philosophy and Psychology of Virtue: An Empirical Approach to Character and Happiness* (London: Routledge, 2014)。

⁴ 參〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992 年），上冊，頁 208。

⁵ 王守仁：〈與陸原靜之二〉，同前註，頁 189。

法對於這個爭論有更進一步的貢獻。我只能姑且指出，如果我們在閱讀《孟子》時不參考晚期（宋明理學家）的發展，孟子的「四端」和「性」兩個概念所指涉的不一定與宋明理學所認為的意思一樣。

林雅萍教授：

林雅萍教授是一位梅朵專家，所以她對於我使用梅朵的思想這部分的討論非常豐富。林雅萍教授對於我提出的「主動道德知覺」做了一個很好的摘要，接著她對於我之所以理解以及使用梅朵著名的 M 和 D 之例子的方式提出了一些疑問。我主張，在該例子中 M 的行為最初雖然只是表面上正確的，她之所以經歷的變化仍然有助於理解王陽明，因為 M 最初的問題乃是，她是強迫她自己，使得其行動正確，而不是使得其行動出於「從容聖境」(sagely ease)。在此，我要回應林教授其中的一個問題：我絕對不認為 M 最初的行為等於知行合一的「行」。更不是像她假設的那樣，這些行為是王陽明所謂的「冥行」（即一個衝動的人的那種盲目和時常不正確的行為），我相信 M 最初的行為是對規則的被強迫順從，即我們所謂的「按義務辦事」(conscientiousness) 這個特質。儒家文獻時常討論這種「偏心的、局部的善」(partial goodness)；而且，儒者承認它的積極面和它的消極面⁶。我相信王陽明會同意，像 M 這樣的行為是可能的，雖然他也會指出這樣的行為是不可靠的，因為它不基於「真知」。在某種意義下，表面上正確的行為並不需要「正確的知覺」(correct perception)，但是梅朵和王陽明都告訴我們，這樣的行為模式並不如因為「真知」而自發的善的行為。

在林教授的評論中，其主要的理論是，贊成我有創造性的使用梅朵對王陽明的闡釋。但他也遺憾我並未花更多的時間去發展梅朵更完整的觀點（而且，林教授說，真實的梅朵與我在書中所呈現的梅朵有些不同）。就我所知，的確是這樣；我主要的目標是使用一些梅朵的想法，去協助我們對宋明理學的理解。我相信在梅朵和宋明理學之間進行一個更完整的比較確實會有更好的成效。可是在某些程度上，我不確定在我對於梅朵的理解以及真實的梅朵間真的有如林教授所說的那麼大的差

⁶ 我在另外一篇論文中討論古代儒學中的「按良心辦事」的想法，參 Stephen C. Angle, "Is Conscientiousness a Virtue? Confucian Answers," in Stephen C. Angle and Michael Slote, eds., *Virtue Ethics and Confucianism* (New York: Routledge, 2013), pp. 182-191。

異。他強調對於梅朵而言，「道德見識」(moral vision) 是關鍵所在，不是「道德知覺」，而「道德見識」依賴於道德想像以及對於許多特定細節的關注。但是我相信，「道德見識」這個詞奇妙地捕捉到我內心的想法；我在第六章和第八章都強調了想像力的角色。我同意，不是所有的宋明理學家都像梅朵那樣關注「個別細節」(particular details)，但連這些不這麼重視個別細節的人（比如王陽明）也仍然重視實際的、實踐的行動，而不是哲學的理論。林教授在好幾個地方指出，根據梅朵，那種能帶來一種「人格上的轉變」(transformation of character) 的「見識」和「知識」是重要的，而不是理論上的知識。我在我書中強調，宋明理學家們（包括朱熹和王陽明）也是如此。林教授和我唯一意見真正不同的地方，在於如何去理解和確定梅朵認為我們應該試著將自己視為「像無一樣」(as nothing) 的主張⁷。梅朵的某些語句對我而言似乎過於強烈，她不允許我們有足夠的自我觀照的空間。同樣地，我也擔心在梅朵小說中的某些角色過於自我否定。我承認這是一個複雜的問題，而且梅朵真正的觀點或許不出現在我所記住的語句中。所以，我願意從林教授處學到更多。就像她所指出，梅朵和儒者之間的對話才剛開始而已。

黃勇教授：

黃勇教授所關注的部分是政治哲學，亦即我書中最後的一個主題。他並不以批評者的身分撰寫他的論文，而是以一個分享我的目標，但擔心我們都有所不足之哲學家的身分。他提供了一些關於「自由主義式的中立」(liberal neutrality) 之弱點的新穎想法，而且希望我們或許能夠一起找到更踏實的理由去支持我們兩人更喜歡的「溫和的完善論」(moderate perfectionism)。根據黃教授的說法，我們之間有一個很重要的差異。因為我堅信儒家乃是當代西方完善論的一個範例，而他認為儒家的完善論和當代西方的完善論的模型有很重要的差異（見本專輯，頁 111）。根據他對當代西方完善論的廣泛且有用的回顧，黃教授的結論乃是，他們很少去關注「影響他人的完善」(other-regarding perfections)，而這卻是儒家完善論的焦點。這是一個很有用的區分；一旦我們做了如此區分，我並不認為我們（像黃教授所說）應該認為，我自己的立場建基在我心目中儒家完善論和（像 Thomas Hurka 和 Joseph Raz）

⁷ 參考 Stephen C. Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy* (New York; Oxford: Oxford University Press, 2009), p. 89。

當代西方理論學者之間的某種相似性（尤其是我從未提過 Hurka 或 Raz）。我的焦點反而是以我們在陳祖為 (Joseph Chan) 和 George Sher 的著作中能看到的「溫和的」完善論。其實我認為，黃教授忽略「溫和的」完善論的某些關鍵性的面向，而這些面向恰巧能協助我們更進一步地發展他所贊成的儒家完善論。

我爲了溫和完善論提出三點：第一點，它視自律 (autonomy) 爲諸多價值中的一項，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。我相信歷史上的儒家（包括宋明理學在內）並沒有充分地去捍衛自律，因爲它沒有給法治以及公民與政治權利提供合適的證明。但是，就像我在《聖境》中簡短地解釋（在近期的著作中，我提供更詳細的說明）⁸，我們「有許多好的、儒家式的理由」(there are good Confucian reasons) 來支持一種充分保護人格自律的「新外王」。第二點，在儒者對於禮儀之角色的瞭解這個基礎上，溫和的完善論可以承認「中立」事實上是不可能的。任何政府永遠都對人們選擇什麼樣的生活方式上行使一些（至少溫和的）影響。在這裏值得參考一些關於選擇情境的結構如何影響人們的新研究：不管是將某些選擇交給運氣，或者透過有計畫的政策去影響，政府永遠都扮演著某種角色⁹。因此，我們的政府認真地對待這種責任是完全對的。我的第三點是，政府不需要向所有公民要求一個單一的、「完全具體化」(fully-specified) 的生活方式，但仍然能夠承擔這種責任。黃教授對於完善論的描述，並不足夠強調「溫和的完善論」能夠鼓勵人做得更好，但仍然不給他們決定「更好的」生活之具體內容的諸多方式。其中一個方式乃是一種基本道德教育的政策；而這種基本道德教育則提倡對於「善的諸多特殊見識」(many more specific visions of the good) 所共有的德行與價值。另一個可能政策乃是，在不堅持任何具體內容的條件下，去促使關於道德改善的持續反省：不同的家庭和社群間會用不同的方式，即他們特殊的倫理觀，來使用政府的資源。很明顯地，我們需要提出更詳細的論述來說明這種安排的具體運作，但是關鍵所在乃是強調完善論較爲「溫和的」版本能夠吸引我們，同時也能夠避免那些自由主義者針對完善論較爲強的版本所指出、所批評的弊病。

⁸ 參考 Stephen C. Angle, *Contemporary Confucian Political Philosophy: Toward Progressive Confucianism* (Cambridge: Polity Press, 2012)。

⁹ 參考 Richard H. Thaler and Cass R. Sunstein, *Nudge: Improving Decisions About Health, Wealth, and Happiness* (New York: Penguin, 2009)。