

※「聖境與德行：安靖如對宋明理學的詮釋」專輯※

爲什麼我們一定要成聖？ 聖境、理與德性

米建國*

安靖如於二〇〇九年出版的 *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*¹，中文譯本名爲《聖境：宋明理學的當代意義》（以下簡稱《聖境》），由吳萬偉譯，即將於中國社會科學出版社出版。這本書在牛津出版社出版後沒多久，Bryan Van Norden 就在 *Notre Dame Philosophical Reviews* 寫了書評（2010年2月）²。隨後 Robert Cummings Neville、Justin Tiward 與 Christine Swanton 也於二〇一一年開始陸續對此書提出評論，並給予相當好的評價³。香港科技大學莊錦章教授也於二〇一二年二月號的《哲學與文化月刊》發表了對此書的書評，特別專注於對「和」(harmony) 這個書中重要的哲學概念之評析⁴。由此可見，安靖如的這本《聖境》同時在東、西方所受到的重視程度。

東吳大學於二〇一一年初也由哲學系的幾位教授，邀集臺灣幾個大學與中研院的學者專家，一起籌組《聖境》的讀書會。並於當年五月間，邀請安靖如本人赴臺

* 米建國，東吳大學哲學系副教授。

¹ Stephen C. Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy* (New York; Oxford: Oxford University Press, 2009).

² Bryan Van Norden, review of *Sagehood: The Contemporary significance of Neo-Confucian Philosophy*, by Stephen C. Angle, *Notre Dame Philosophical Reviews* (Feb. 2010).

³ Robert C. Neville, review of *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, by Stephen C. Angle, *The Review of Metaphysics* 64.3 (Mar. 2011): 623-625. Justin Tiwald, review of *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, by Stephen C. Angle, *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 10.2 (June 2011): 231-235. Christine Swanton, "Harmony, Reverence, and Attention," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 12.3 (Sep. 2013): 351-358.

⁴ Kim-chong Chong, "Book Review: Stephen C. Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*," 《哲學與文化月刊》第39卷第2期（2012年2月），頁121-135。

灣東吳大學進行為期兩個星期的「迷你課程」，專門講授這本書的精華要旨。最後於六月初，由東吳大學哲學系、中研院文哲所與華梵大學哲學系共同主辦，假中研院文哲所進行了一整天的讀書工作坊。由國內、外九位學者分別針對安靖如的《聖境》一書提出書評，並由安靖如教授當場一一對每位講者進行回應。本文即是當時幾篇評論中的一篇。筆者主要以當時所提出的評論與意見為基礎，加以整理擴大，構成這篇書評的主體內容。

由於當時有九篇書評提出，為了避免出現太多重複與相似的議題，我們把整體的評論大致區分為三大類，每個書評專注於其中一類，期望能夠比較均衡地涵蓋每一個類別，並進行比較深入細緻的問題討論。這三類的區分主要是依據《聖境》一書中的三個部分而來：第一部分是針對本書中最重要的一些哲學基本概念的討論；第二個部分是本書的理論核心，聚焦於對倫理學與心理學方面相關研究的探討——德性倫理學與道德心理學是主要的基礎所在；第三部分則是在政治與教育問題上的應用。本篇書評的重點在於針對第一個部分，提出一些哲學概念上的問題，並進行一些哲學的提問。其中特別針對「聖人」、「理」與「德性」這三個概念與相關的問題，提出筆者的一些意見與看法。

一、為什麼我們一定要成為「聖人」？

「聖人」或「聖境」是整本書的核心概念所在。安靖如一開始就對「聖人」與「聖境」的概念，透過對中國傳統以來的諸多文獻（共分為五個時期來探討），進行深入地分析與解讀，然後還加入了西方對於「聖人」、「聖徒」與「英雄」的理解與看法。兩相對照，突顯東、西雙方在整個文化發展上，對於「聖境」這個理想，似乎存在著一些可以互相比較的議題。最後還進一步提出「人真的可以成為聖人嗎？」與「聖人是值得追求的嗎？」這些相關困難的問題。在解讀中國傳統以來，儒家對於聖人與聖境的描述與期待，安靖如背後的問題意識，主要集中於回應「聖人與聖境究竟是一種什麼樣的理想境界？」與「我們究竟應該如何成為聖人？」這些問題上。這些問題也許剛好是傳統儒家的關懷重點所在，並且也是一般主流儒家理解儒學經典與學說的典型模式。但是，我們也許需要更加反省與思索的問題重點在於：「為什麼我們一定要成為聖人？」（“Why do we want to be a sage?”）唯有回答了這個問題之後，我們才能進一步釐清「聖人」與「聖境」這些模糊與不斷演變的概念，

最後也才有較好的動機與目標來回覆有關如何成為聖人這個問題。畢竟，對於一個不想成為聖人的人（即使人人都有成聖的可能，或者「聖人與我同類」），聖境就不會是此人想追求的理想，對於如何成為聖人，更不會是此人的終極關懷所在。

為什麼我們一定要成為聖人呢？這個問題背後的出發點，透過對比儒家（以孔子為主）與亞里斯多德的一些基本關懷⁵，就可以獲得較好的定位。對於亞里斯多德（甚至對於許多當時的希臘同儕）而言，一個最主要的問題出發點在於，什麼是一個人最值得追求的生活？什麼是一個好的、快樂的、幸福的生活？這是一個普遍的問題，也就是說這是一個大家都會關心（即使不是終極的關懷），也都需要獲得解答的問題，雖然回答這個問題的方式與內容，會包含許多個人與時空背景的因素。這是一個普遍的問題，因為在回答這個問題之前，我們並不需要擔心「為什麼我們需要過一個好的、快樂的或幸福的生活」？雖然，對於「什麼是一個好的生活」，或者「什麼才叫作快樂或幸福的生活」這兩個問題的回答，有些人也許會認為這將因人而異，或者因時空、文化背景的差異而有所不同。亞里斯多德對於這個問題的回覆，是利用 *Eudaimonia* 這個概念，也就是一般解讀為幸福 (happiness)、好的一生 (well-being)、或者充滿榮景的生活 (flourishing life)。可以確定的是，對於 *Eudaimonia* 這個概念的理解與詮釋，勢必充滿著許多模糊與爭論的空間，就像對於「聖人」與「聖境」的概念一樣。亞里斯多德最後甚至認為像哲學家一樣充滿著沉思與默觀的生活，才是人生追求最高的境界。亞里斯多德對於「什麼是最值得追求的生活」與「什麼是好的、快樂的、幸福的生活」這些問題所提出的回答，也許充滿著許多主觀的期待與模糊的界定，但是他所關心的問題本身，卻是一個基本且具有普遍價值的提問。

儒家自孔子以來的傳統，他們的基本關懷是什麼呢？他們問題的出發點又在哪裏呢？我們探討了許多「內聖外王」的義理，我們也聽聞了許多「先聖先賢」的典範，我們更接受了許多「成聖之道」的原理與規範，但是除了一再強調這是作為一個人最高的價值所在，或者這是作為一個人所能追求的最高理想境界之外，我們是否仍然有空間來提問：「為什麼我們一定要成為聖人呢？」儒家所謂的最高的價值與最高的理想境界真的有所謂的普世價值嗎？就好像亞里斯多德提出的哲學家的生活，這是大家都想追求的最高境界嗎？大家都想成為聖人嗎？每一個都想成為哲學

⁵ Roger Crisp, ed., *Aristotle: Nicomachean Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

家嗎？也許對很多人來說，不僅他們具有自知之明（知道依據他們的能力與現實狀況，成為聖人或哲學家是不可能達到的境界），更重要的是，他們更清楚知道自己所想要達成的人生目標與價值，通常是他們所認為幸福、美好與榮耀的生活，而這些生活未必是像聖人或哲學家般的生活。儒家（就像亞理斯多德或許多西方哲學家一樣）有著對於人性的期待，也有著對於什麼是「人之所以為人」的主觀設定，這是哲學家與智者的共同特徵（通病？）。但是為了避免作為一個具有獨斷色彩的哲學理論，當我們提出一些無可避免的主觀理念的同時，背後是否有一個終極與普遍的關懷，通常是哲學的問題意識之重點所在。為什麼我們要成為聖人呢？考慮這個問題，必須從每一個人身上出發，也必須要考慮到這是每個人都會意識到的問題。對於這個問題所提出之哲學理論，勢必也要考慮到實際上每一個人的能力、環境、背景與需求，否則哲學家的主觀意識與對人性的扭曲，未必能夠面對時代與後人的挑戰與需求。

所以，究竟作為一個人，我們所真正想要追求的終極目標在哪裏呢？如果聖境真的是一個理想，而聖人是我們所能追求的最高目標，那麼建基於亞理斯多德式的進路（一般稱之為目的論的進路），我們之所以想要成為一個聖人，是因為聖人可以幫助我們達到真正幸福與榮景的生活。當然，如果真是如此的話，我們還是得追問，聖人是否真的是幫助我們獲得幸福人生這個目標的最有效之方法（或是最實際的方式）？另一方面，建立在儒家的主流進路（一般稱之為本務論的進路），我們之所以想要成為聖人的理由，在於聖人是作為一個真正的好人之最佳道路，也就是成為聖人是我們成就自己的最佳方式。但是，如果我們再進一步思量有關聖人這個理想的境界，我們也許還是會回復到「為什麼我們一定要成為聖人」這個問題上。

這裏所涉及的問題在於，我們應該要如何評估究竟一個人是否已經達成了聖人的境界？畢竟一般儒家都認為，人人都有成聖的可能，孟子也認為聖人其實與我們一樣，是屬於同類。如果真是如此的話，人在成聖的過程，應該是一種漸進的方式，一步一步走向聖境。但是我們如何知道自己已經達到了聖境？或者我們應該如何評估他人已經到達了聖人的境界？我們應該以一個人作為一個整體來評估？或者我們應該評估這個人所做的一些事蹟或行為，然後把這些事蹟與行為累積加總起來，最後加以評斷呢？所謂成聖的過程，其實也就是持續提昇自己，由一個一般人成為聖人的過程。在到達聖境之前，儒家似乎又列出了一個成聖的不同階段：由一個平凡的人，到「士大夫」、「君子」、「賢人」以至於「聖人」。只是這個不同成聖

的階梯，是依據什麼樣的標準與規範而做出的評斷呢？如果是以一個人的所作所爲，就其累積之良好事蹟與行爲來計算，這似乎不是一個合理可行的作法，畢竟，我們可以想像（甚至舉出具體的實例），一個偽善之人，可以累積一堆豐功偉業，但我們仍然不會稱此人爲真君子，更何況聖人！而一個奉公守法，誠實善良的平凡人物，雖然一生中沒有做出什麼值得令人讚揚的事蹟，也許我們還會稱讚此人爲君子，或是一個隱君賢士，雖然也許還達不到所謂聖人的境界。所以外顯的功績，尚不足以提供我們一個合理的線索，作爲學習與教育自我與他人的成聖之道。另外一條值得探索的道路，似乎應該往人的內在來進行。但是，如果聖人與我同類，那麼有哪些內在的特徵足以使「聖人」超越常人？也就是說，聖人需要具備哪些人格特質，才會使他異於常人呢？儒家確實列出一些德目（道德規範或德性），例如「仁」、「義」、「理」、「智」等，作爲一些自我修養與教化他人的道德要求。但是一個滿足所有這些道德規範，或者展現所有這些德性的人，是否就一定可以成爲聖人呢？如果外在條件與環境不配合，一個人如何能充分展現這些人格特質呢？更何況我們還需面對像「究竟什麼樣的人格特質才算充分展現了仁、義、理、智這些德性」的先決問題。

有些人也許還是會繼續主張，「聖人」最少可以作爲一種理想境界，這個理想的存在，有助於在道德實踐上提供一個學習與追求的典範。即使在現實狀況與有限條件的限制之下，人世間似乎無法出現（或者極少出現）真正的聖人，即使我們永遠無法具體提供一組作爲「聖人」的充分與必要條件；但是標示「聖境」的理念，作爲一種規範性的要求，可以在現實生活中體現一種領航的價值。而真正的問題是，除了需要考慮這個理想的模糊性、轉換性與現實性之外，最終還是得考量是否「聖人」是唯一的價值（更不用問是否聖人是普遍的終極價值所在）？聖人是人之所以爲人的最高表現嗎？如果我們不能對此問題給予一個積極正面的回答，最後還是避免不了「為什麼我們一定要成爲聖人」這個問題。

二、什麼是「理」？

《聖境》這本書的副標題爲「宋明理學的當代意義」，所以安靖如在書中討論完「聖境」這個概念之後，馬上轉向「理」這個重要的概念。安靖如認爲如果能把宋明理學中「理」這個形上學的概念說明清楚，不僅有助於我們理解宋明哲學中幾個

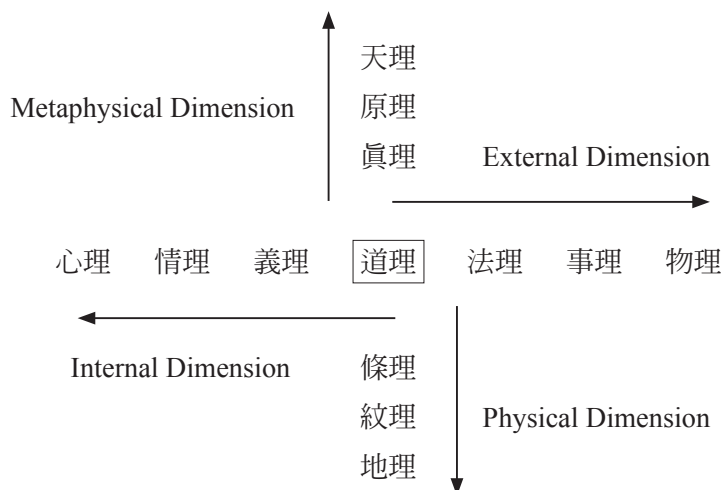
重要思想家的想法，更能夠幫助我們看清新儒學的哲學理趣，及其在當代社會的意義所在。

對於安靖如來說，他認為把一些中國哲學的概念（例如：「聖」、「德」、「和」等）翻譯為英文，一般而言並不會遇到太大的問題，也在學界中都有長期良好的共識。但是對於「理」這個概念如何譯為英文，卻有相當的困難與歧見。安靖如選擇使用“coherence”這個英文的譯法，並試圖論證這個選擇比起“law”、“principle”與“pattern”都還要正確的理由。他背後最主要的理由在於，就他所理解的宋明理學對於「理」的闡釋與論辯中，「理」這個概念代表著一個十分重要的訊息，也就是「理」表現出一種「事物結合在一起的有價值與可理解的方式」（“the valuable, intelligible way that things fit together”）。而這種方式的表現，並不僅限於自然世界的物理事物之結合，也不局限於客觀個體與個體間的一種連繫而已，它也是一種人文社會的人情事理之結合，是一種由主體出發，與人際和萬物間的「融貫性」。「理」不僅有靜態的普遍通則之義涵，更有動態的因果連結之效力。「理」不僅是一種實然情境的呈顯，更是一種應然規範的表現。「理」不僅是一，也是多。

其實正如安靖如已經期待與預見，他對於「理」的翻譯將會遇到一定的批評與困難。在已經出現的幾篇書評中，就已經有幾位書評作者，都曾針對「理」這個概念的理解與翻譯提出質疑與批評。筆者在閱讀與討論這本著作期間，最大的困擾與疑問，也來自於把「理」瞭解與翻譯為“coherence”這個作法。當時我曾提出一個最直接的想法是，即使安靖如以英文著作的方式，試圖利用“coherence”來幫助英語世界國家的讀者理解「理」這個概念的實質義涵，但是如果有一天我們又再把這本英文著作翻譯回中文的時候，我們應該如何翻譯“coherence”呢？事實上證明，已經有中文翻譯出現在東方，而且也將“coherence”翻譯為「連貫」（我自己會翻譯成「融貫」），這個中文翻譯真的有把握到「理」的重點嗎？也許我們應該用更同情的理解，來對待安靖如對於「理」的看法，即使先把“coherence”這個譯法的問題置於一旁，他把「理」瞭解為一種「事物結合在一起的有價值與可理解的方式」的想法，仍然是充滿著問題。以下的論述重點，就是針對這個理解所提出之批判。

安靖如其實已經正確地指出「理」在宋明理學，甚至在整個中國哲學的傳統中，充滿著許多不同的用法與解釋。它可以是形上學的原理原則，也可以是形而下的紋理模型；它可以是自然世界的運行法則，也可以是人文世界的情理規範；它可以是客觀事物的具體現象，也可以是主體心理的抽象表現；它可以是事實的反應，也可

以是因果的連結；它可以表現在事物的多樣性上，也可以歸結於整體的統一性中。我試圖用以下的圖示，勾勒出中文日常用法中「理」這個字出現的一些語境表現，進一步提出對於「理」這個概念的幾個看法。



- (一) 這個圖示大致上是以「道理」做為核心。
- (二) 往上推出形上學向度的用法，從「真理」、「原理」到「天理」。
- (三) 往下推出形而下向度的用法，從「條理」、「紋理」到「地理」。
- (四) 往右推出外在的向度，由「法理」、「事理」到「物理」。
- (五) 往左推出內在的向度，由「義理」、「情理」到「心理」。
- (六) 這些面向同時包含了形而上的抽象、形而下的具體、外在的客觀與內在的主觀惟度，從最抽象普遍的天理，到最具體個別的地理，從最客觀的物理法則，到最主觀的心理意向，這一切似乎都以「道理」作為最核心的概念。也就是說，中文的「理」之用法範圍雖然甚廣，但大致上不脫離「道理」這個基本義涵。
- (七) 一般把「理」翻譯為“principle”這個英文用詞，主要是沿著形而上學的原理或原則來理解，而翻譯為“pattern”則是著重於形而下的具體條理來理解，翻譯為“law”則過於著重物理客觀的法則，這些翻譯從安靖如的立場來看，似乎都缺乏一種從主體出發，能夠充分表現出具有價值、可理解的融貫方式或道理。因此安靖如寧願選擇使用“coherence”來翻譯

「理」。

上述已經提及安靖如把「理」翻譯為“coherence”，主要是要表現出「理」是一種「事物結合在一起的有價值與可理解的方式」。這個翻譯與瞭解「理」的方式會出現以下幾個問題：

首先，當我們再把英文的“coherence”翻譯回中文的時候（例如：「連貫」或「融貫」），就會明顯看出它並無法傳達「理」的真義。

其次，「連貫」或「融貫」的出現，是當「理」作用於天地萬物時所產生的一種必然現象，但這個現象並不是「理」本身。

第三，簡單地說，是因為「真理」、「法理」、「條理」與「義理」的出現，才會在天地間呈現出一種「融貫」的現象，而不是因果顛倒的相反作用（這就像西方哲學中對於真理概念的定義一樣，有一種定義「真理」的方式是把它理解為「融貫」，但廣為大家所接受的回應是，因為語句或思想的真才會使語句與思想之間產生融貫的結果，而不是語句或思想與其他的語句或思想之間的融貫，才使它們為真）。

第四，把「理」瞭解為融貫，並無法解釋「理」作為宋明理學中「理」這個概念所扮演的形上學的角色。

第五，把「理」瞭解為融貫，更無法表現「理」在因果連結的關係中，一個存有學上的動力或動機的角色。

第六，其實，安靖如把「理」翻譯為“coherence”，是因為他把「理」瞭解為「事物結合在一起的有價值與可理解的方式」。這種有價值與可理解的「事物結合在一起的方式」，就是一種「融貫的方式」。但「理」真正的作用與角色，正在於促使事物以這種融貫的方式結合在一起，所以是因為有「理」的出現，才会有事物之間「融貫」在一起的表現，但這種「融貫」的表現，並不是「理」本身。

最後，什麼才是「理」本身？什麼是「理」的本質呢？我對安靖如的建議是：有一個最小的調整方式，可以用來修正他對「理」的不當理解。安靖如原本以“the valuable, intelligible way that things fit together”來瞭解「理」，我建議最小的修正方式是“the valuable, intelligible way that fits things together”。也就是「理」正是「使事物結合在一起的最有價值與可理解方式」，這個使事物得以融貫地結合在一起，就是所謂的「道理」；在形而上的面向，就是「真理」(the way of truth)；在形而下的面向，就是「條理」(the way of pattern)；在外在的面向，就是「法理」(the way of (natural laws))；在內在的面向，就是「義理」(the way of meaningful interpretation)。

而這種「使事物結合在一起」的方式之所以是有價值且可理解的，正是因為它是真理、條理、法理與義理的展現。

三、「德」之轉向或回歸？

在安靖如的《聖境》一書中，「聖」、「理」、「德」與「和」是貫穿全書四個最主要的專門術語與哲學概念。「聖境」這個概念因為是整本書的書名，所以它的重要性當然不在言下（雖然我並不認為它在儒家哲學的傳統中真的具有如此重要的角色）。「理」這個概念則是和宋明理學這個學術脈絡有著密切的連結，也是安靖如在書中的主要焦點所在（雖然我也不認為這個概念在先秦儒學真的如此根本與重要，而且如果「理」真是作為一個形而上學的概念，它的模糊性與抽象性反而不利於我們對於宋明理學的瞭解，更不利於與當代哲學的對話）。相較之下，「德」（或「德性」[virtue]）的概念在安靖如的書中並不是最根本與核心的概念，反而被當成一個「橋樑概念」，用意在於這個概念不僅可以貫穿先秦儒學到最近的發展，更可以作為一個和西方哲學進行批判性對話的橋樑所在。安靖如之所以會如此主張的理由，是因為他一方面認為「德性」這個概念從希臘時期（特別是亞里斯多德）以來，就是一個非常重要的概念，另一方面是因為他用來和中國哲學進行對話的西方哲學，主要是以最近「德性倫理學」（加上道德心理學）的理論與發展為主軸，而「德性」在這個發展理論中，正好扮演著一個關鍵的角色。因此，以「德」或「德性」作為橋樑的概念，剛好可以吻合安靖如所強調與發展的「根深蒂固的全球化哲學」與「建構性的接觸參與」。我基本上同意安靖如在這裏所提出對於「德性」這個概念的說法與運用，但是我認為這個概念不僅只是一個「橋樑的概念」而已，它也將扮演著一個十分根本與重要的核心概念，不論在西方當代哲學的發展，或是在中國哲學最新的發展與其和世界哲學接軌對話上。另外，安靖如在書中只注意到當代最新德性倫理學的發展，卻忽略了當代最新的德性知識論的發展。如果不注意德性知識論的發展，對於當代西方最新的德性倫理學的瞭解與進展，將會受到一定程度的限制。而且如果不把當代德性知識論帶入討論中，不僅不能全面地瞭解亞里斯多德的積極主張（畢竟亞里斯多德的理論同時被當代的德性倫理學與德性知識論視為源頭），也無法全面瞭解宋明理學的哲學爭論與理論內涵（畢竟對王陽明與朱熹的解讀，「知」與「學」都是不可輕忽的概念）。

「德」或「德性」是個傳統復古的概念，也是個當代創新的想法。在希臘時代亞理斯多德的 *Nicomachean Ethics* 這本深具影響力的著作中，「德性」這個概念就扮演著一個十分重要的角色。許多後世的研究，都希望透過對這個概念的理解，進一步掌握實踐智慧 (practical wisdom) 的想法，更進而連結「幸福」(eudaimonia) 這個終極的目標。當代「德性」理論的發展，在德性倫理學方面，強調以「德性」作為「倫理規範性」(ethical normativity) 之依據，而在德性知識論方面，也著重以「德性」作為「知態規範性」(epistemic normativity) 之基礎。在這兩者交互對話與辯證發展的過程之中，不僅為尋求道德規範的本質開創了一個新的進路，也為探索知識的本質與價值問題找到了一個新的契機。德性理論的出現，為當代哲學的發展提供了一個新的視野。這個「德性的轉向或回歸」(the virtue [re-]turn) 的出現，意味著傳統以來規範倫理學中以康德為首的義務論主張，將面對德性倫理學所帶來的強大挑戰；而傳統以來知識論中以笛卡兒為首的義務論式的知識理論，也將接受德性知識論的重新檢視。更重要的是，面對這個德性理論的興起，中國哲學的全球化發展，也將有著一股潛在的推動助力，這也代表著面對與理解中國哲學時，我們將擁有一套新穎的詮釋進路。

在當代最新的德性倫理學發展方面，作為一個在當代能和「義務論」與「結果論」相抗衡的一種規範倫理學，德性倫理學所關注的「德性」，是以一種著重於「道德主體」(moral agent) 為核心的進路，而不是一種以個別的道德行動 (moral action) 是否發自義務與法則，或者著重行動結果為考量的規範進路。德性倫理學強調來自於道德主體在不同的環境與時空中，是否具有一種獨特的人格特質，能夠以一種合乎德性的方式，回應來自各種不同情境下的能力與表現。當代最早提出德性倫理學想法的人，當推 Elizabeth Anscombe 在 “Modern Moral Philosophy” (1958) 這篇文章所提出的觀點⁶。七〇年代到八〇年代之間，Alasdair MacIntyre 的 *After Virtue* (1985)、Iris Murdoch 的 *The Sovereignty of Good* (1970) 與 Bernard Williams 的 *Ethics and the Limits of Philosophy* (1985) 這三本著作在同期間前後問世，共同推動並鼓舞了德性倫理學的發展⁷。其後，Rosalind Hursthouse 的 *On Virtue Ethics* (1999)、

⁶ G. E. M. Anscombe, “Modern Moral Philosophy,” *Philosophy* 33 (Jan. 1958): 1-19.

⁷ Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame, IN.: University of Notre Dame Press, 1985). Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good* (New York: Routledge, 2001). Bernard Williams, *Moral Luck: Philosophical Papers, 1973-1980* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

Michael Slote 的 *From Morality to Virtue* (1992) 與 *Morals from Motives* (2001)、Christine Swanton 的 *Virtue Ethics: A Pluralistic View* (2003)，也都是當代倫理學發展中，具有推波助瀾的幕後功臣⁸。其中的 Michael Slote 更接受東吳大學哲學系之邀請，於二〇一二年五月間赴臺灣，進行一年一度的「東吳大學國際哲學講座」(Soochow University Lectures in Philosophy)，並以德性倫理學與中國哲學相關議題之討論(標題為：New Directions, East and West)，作為其講座的主要內容。這個講座的內容，最後將由美國的 Princeton University Press 在國際間出版。這個講座相信將再掀起一股德性倫理學與中國哲學的討論熱潮，也將為中國哲學的討論，注入一些新的哲學議題。

二十世紀德性知識論想法的出現，主要是從一九八〇年 Ernest Sosa 在他的“The Raft and the Pyramid” 這篇文章中開始⁹。在這篇文章中，他同時對當時知識論中的基礎論與融貫論提出了根本上的批判，最後也提出了類似「德性倫理學」的構想方案，對比智的德性 (Intellectual Virtue) 與道德德性 (Moral Virtue)，宣告了當代德性知識論的正式誕生。Sosa 最近 (在他的 *Knowing Full Well* 一書中¹⁰) 提出了一個「以表現為基礎的規範性」(performance-based normativity) 作為模型，企圖說明知態規範性究竟應該如何瞭解，這個模型同時也可以應用到對倫理規範性的說明上。但是更重要的是，這個模型的提出，也為當代解讀「德性」這個概念，提供了一個對話的平臺與理論的基礎。我們把德性知識論這個在當代新興的運動，稱之為當代知識論的「德性的轉向」，其實一點也不為過。當然在這個轉向的過程之中，除了 Sosa 的許多重要著作之外，Linda Zagzebski 的 *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*、John Greco 的 *Achieving Knowledge: A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity*，與 Jonathan Kvanvig 的 *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*，都是一起促成這個轉向

⁸ Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1999). Michael Slote, *From Morality to Virtue* (New York: Oxford University Press, 1992). Christine Swanton, *Virtue Ethics: A Pluralistic View* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

⁹ Ernest Sosa, “The Raft and the Pyramid,” in *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

¹⁰ Ernest Sosa, *Knowing Full Well* (Soochow University Lectures in Philosophy) (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2010).

的重要人物與代表著作¹¹。這個轉向在知識論上不僅把當代對於「證成理論」(theories of justification)的討論，轉向對於「德性理論」(theories of virtue)的討論；也把知識論中以「知識本質」為焦點的討論(nature-driven epistemology)，轉向以「知識價值」為焦點的討論(value-driven epistemology)；最後還把知識構成的基礎條件問題，由「產品輸出」(亦即“true belief”)為導向的知態規範性討論，轉向以「主體德性」(virtuous agent)為導向的知態規範性討論。

當代西方興起的「德性的轉向」，除了上述以「德性」作為哲學研究（不論在知識論或者倫理學）的驅策動能之現象外，這個運動也已經逐漸擴延到對中國哲學探討與論辯的領域之中。由於這個德性理論的興起，未來中國哲學的全球化發展，反而有著一股潛在的推動助力。這個發展與機會，絕不只是我們個人的臆測或期待而已。事實上，西方最近已經開始有人注意到、並實際參與出版這方面的研究與討論的成果。安靖如的 *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy* 這本書正好是一個活生生的例子，本書正在美國引起一股以德性理論重新解讀傳統儒學與宋明新儒學的風氣，而余紀元的 *The Ethics of Confucius and Aristotle: Mirrors of Virtue* 與 Bryan Van Norden 的 *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy* 這些著作，也都是目前廣為注意與討論的焦點題材。這也代表著當我們在面對與理解中國哲學時，有一個最新的詮釋進路正在逐漸醞釀成形。但是我們必須注意的是，一個完整的德性理論（也許我們可以拿亞里斯多德的理想作為一個典範），正好也需要來自於各種不同範疇、不同條件，與不同環境、脈絡的互相整合與融貫，才能實現一種「幸福」、「榮景」、「逍遙」、與「聖人」的境界。臺灣哲學界，以至於整個亞洲華人世界，都需要密切注意這個「德性的轉向或回歸」對中國哲學所帶來的衝擊與挑戰。我們樂觀地認為，這個衝擊與挑戰正好是中國哲學和西方哲學進行哲學對話最好的機會與切入點。

¹¹ Linda Zagzebski, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996). John Greco, *Achieving Knowledge: A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010). Jonathan Kvanvig, *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).