

※「聖境與德行：安靖如對宋明理學的詮釋」專輯※

立志、知行合一與道德知覺： 安靖如論新儒家哲學與 道德知覺的幾點探討

沈享民^{*}

—

安靖如 (Stephen C. Angle) 教授的大著 *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy* 問世，應是西方的中國哲學研究的一件大事。此書中，安靖如將新儒家哲學與西方哲學等量齊觀，真正做到了公平對待中國哲學的要求。自從西方文化強勢主導世界文明的走向以來，此一要求從不稍歇。安靖如選擇新儒家哲學與德性倫理學 (virtue ethics) 相互比觀、彼此交流，從核心觀念的互釋，到兩者個別的理想與論證的互補，在在表現其詮釋的創意與論證的效力，皆可為儒家哲學的研究者進一步反思省察，也突顯了新儒家哲學的「當代意義」(contemporary significance)，一如書名的副標題所示，此四字洵不虛語。筆者拜讀之餘，深受啟發，並預期此書會在西方漢學界持續引發有益的討論，其影響或擴展到主流哲學界亦未可知¹。

雖然安靖如此書值得討論的篇章不少，可圈點的段落也多。例如：以西方的

* 沈享民，東吳大學哲學系副教授。

¹ 筆者修訂拙稿時，想起安靖如教授面告，刻正與當前德性倫理學的重鎮 Michael Slote 教授合編有關儒家與德性倫理學的專書文集。是以，安靖如 *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy* 這本書的影響力已拓展至主流哲學界，似已成爲事實。本文所謂「新儒家」指的是宋明理學及其學者，不意謂「當代新儒家」(contemporary Neo-Confucianism)、「現代儒家」(modern Confucianism) 或「新式儒家」(new Confucianism)。

“saint”與“hero”來對比儒家的「聖人」(sage)觀；將新儒家哲學中的重要觀念「理」別出心裁地翻譯為“coherence”²，進一步創造地定義為“the valuable, intelligible way that things fit together”³（事物彼此之間有價值而可理解的相互應合的方式），以連繫於他想要強調的重要價值觀念「和」（和諧，harmony）⁴；以德性倫理學者 Michael Slote 所論證的兩類型平衡 (balance)，突顯新儒家一體之仁的特色……等等⁵，在在顯示安靖如匠心獨運，自成一家之言。其間雖有可以再澄清、甚至於可議論的觀點與說法，但不容否認的是安靖如此書頗具啟發性。筆者最感到饒富興味的，莫過於第七章 “Sagely Ease and Moral Perception”⁶，此章在全書第二部 (Part II) 的最末壓陣，哲學密度較高；然思路也較曲折，值得詳細討論。以下所述，聚焦於此章，隨文提出質疑與問題，拋磚引玉以供後續探究。

二

此章名為 “Sagely Ease and Moral Perception”，筆者建議可譯為「從容聖境與道德知覺」。所謂「從容聖境」，最初指的是孔子在七十歲所達至的境界，即孔子的自述：「七十而從心所欲，不踰矩。」（《論語·為政》）安靖如認為在所有中國哲學中（尤指儒家哲學），對聖人最知名的描述，可能就是這一章。問題是，此從容聖境如何與「道德知覺」(moral perception) 相關連呢？

首先，此書在此章之前的部分已經引介了一個觀念，即：在早期的儒家傳統中，聖者具有特出的知覺能力⁷。而這一章的焦點在於：新儒家如何根據某一主動

² Stephen C. Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy* (New York; Oxford: Oxford University Press, 2009), pp. 32-50.

³ Ibid., p. 32.

⁴ Ibid., pp. 60-74. 筆者在此願意點出安靖如教授此書的企圖（毋寧說是「可嘉許的野心」），將新儒家哲學與德性倫理學比觀的目的之一，在於為前者建立一套「和諧導向」的德性倫理學，以別於亞里士多德傳統 (Aristotelian tradition) 的「幸福為本的」德性倫理學。並參看該書第八章 (8, “Learning to Look for Harmony”), ibid., pp. 135-160。

⁵ Ibid., pp. 77-85.

⁶ Ibid., pp. 113-131.

⁷ Ibid., pp. 14-15.

性的、與世界相契的知覺紐帶，發展了此一觀念⁸。質言之，安靖如指明這章的論證：「從容聖境是聖者知覺的成果，而聖者知覺又來自於把世界看待成臻於和諧而不斷深化的志向 (commitment)。」⁹

哪一位新儒家適於肩負此一任務？安靖如推出的是王陽明。

首先看王陽明如何解說孔子七十聖境：

唐詡問：「立志是常存箇善念要為善去惡否？」

〔筆者案：王陽明〕曰：「善念存時，即是天理。……此念如樹之根芽。立志者常立此善念而已。『從心所欲。不踰矩』，只是志到熟處。」 (§53)¹⁰

說「志到熟處」就是說：人立志之後，志會隨時間而深化或成熟。志是人心所具有的特徵，人一立志，即意謂著人心「善念發而知之、而充之，惡念發而知之、而遏之」 (§71)¹¹。就立志的程度而言，知之充之或知之遏之是一個過程的兩個部分，王陽明的「知行合一」強調此一過程之兩面的密切關係；而安靖如強調的則是，孔子的從容聖境就是立志修養，以至於志到成熟。

知行合一如何與志的熟化相關，且按下不表，稍後再論。

一般說來，立志就是尋求「發展」 (develop) 某事物；安靖如認為，即發展一「善念發而知之而充之、惡念發而知之而遏之」的傾向 (disposition)。安靖如隨即指出，若以「發展義」言「志向」，則一頭栽進 P. J. Ivanhoe 的論證：孟子的「發展模式」與王陽明的「發現進路」之不同 (the contrast between Mencius's "developmental" model and Wang's "discovery" approach)。Ivanhoe 區分這一模式與一進路之不同，論謂王陽明集中在「見在」的道德能力 (already existing moral capacity) 之發現，此一能力即「良知」 (Ivanhoe 譯為 "pure knowing")；良知無須發展，圓滿具足，原無短少。我們只須在自身之內發現良知，並且除去障蔽，如此而已¹²。

誠然，Ivanhoe 的論證似乎頗有說服力：王陽明確實如此，而孟子著重道德情感的成長，似與王陽明提出的修養途徑不同。王陽明的諸多比喻可以佐證：「陰霾

⁸ Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, p. 113.

⁹ Ibid., pp. 113-114.

¹⁰ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁89。「§53」指《王陽明傳習錄詳註集評》所編條目號碼。以下仿此。

¹¹ 同前註，頁100。

¹² Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, p. 115.

蔽日」、「純金染汙」與「明鏡蒙塵」等譬喻，指出修養工夫重在「去欲」。然而，王陽明《傳習錄》不止一次以「植樹」作喻，似乎直接與 Ivanhoe 所謂王陽明的發現進路相牴觸：

立志用功，如種樹然。方其根芽，猶未有幹。及其有幹，尚未有枝。枝而後葉，葉而後花實。初種根時，只管栽培灌溉。勿作枝想，勿作葉想，勿作花想，勿作實想。懸想何益？但不忘栽培之功，怕沒有枝葉花實？ (§30)¹³

這段讀來大有描述一「發展過程」之意。於是，Ivanhoe 提醒我們解讀王陽明樹喻的時候要當心：「對王陽明而言，良知的擴充其實是吾人已有之知的應用，吾人在過程中無可求索，也一無所得，目標只在於去除障蔽而已。」¹⁴但依孟子，吾人內在的道德傾向只是根苗（所謂「四端」），須培養開展。

如若道德知識並非成長發展之物，Ivanhoe 則質疑王陽明樹喻之所指，他說：

「立志」如何會與植樹相像呢？王陽明並不相信道德根苗的成長之類的說法。依據他的描述，「立志」似乎像是點燃引信或點火燃燒。孟子有時堅稱我們就是要使自己依循一行動的程序，而王陽明整個心力所至卻由純粹意志的一再實行所構成。¹⁵

依 Ivanhoe，彷彿孟子與王陽明背道而馳，王陽明的樹喻與立志之說不相容。Ivanhoe 又引證下面王陽明的說法：「樹初生時，便抽繁枝，亦須刊落。然後根幹能大。初學時亦然。故立志貴專一。」 (§115)¹⁶ 故而總結他的詮釋：「王陽明樹喻討論的焦點在於修剪〔筆者案：即『刊落』〕而不是助長。」去除私欲是「王陽明所能做的唯一回應，他根本不相信道德感的成長，所以他也不能期待任何進展」¹⁷。安

¹³ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 68。

¹⁴ 轉引自 Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, p. 116。中文為筆者自譯。

¹⁵ “How is ‘establishing a commitment’ like planting a tree? Wang didn’t believe in the growth of the moral sprouts. From his descriptions, ‘establishing a commitment’ seems like lighting a fuse or starting a fire. Mencius has moments in which he insists we must simply make ourselves follow a certain course of action, but Wang’s entire enterprise seems to consist of repeated acts of sheer will.” 轉引自 Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, p. 116。中文為筆者自譯。

¹⁶ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 136。

¹⁷ 轉引自 Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, pp. 116-117。中文為筆者自譯。

靖如同意 Ivanhoe 大部分的詮釋，也同意兩個模式的區分，認為以發現進路來解釋王陽明的修養論模式是絕對正確的 (absolutely correct)，並為之再註解一番。

此處筆者有不同的意見。筆者認為 Ivanhoe 的區分的意義是有限的（詳下）。然而，安靖如的論點不止於此，他指出 Ivanhoe 低估某個重要的側面，「樹成熟與成長，我們的志也必是如此」。那麼志是如何成長的呢？安靖如說，王陽明在許多地方表示，志隨時間而深化，其「程度」(degree) 有別。若如此，似亦不妨說志可「發展」成長成熟¹⁸。

以上筆者例示安靖如此書中討論問題的一般形式，引介並善用西方（尤其是英美的）中國哲學研究最具代表性的成果，再進一步提出自己的見解，以便為推進自己的理論鋪路。

至此，引述可告一段落。雖然安靖如對此一論題還有更正面的見解，以有進於王陽明。但是依筆者淺見，上述討論或有流於「言詞之爭」(verbal issue) 之虞。以下試說明筆者的論證，雖然只能簡單說明之。

首先，§30 其實不與所謂的「發現進路」相衝突（Ivanhoe 卻以為樹喻與發現進路兩相衝突），端看讀者如何解讀。表面上看來，文本 §30 依序提及種樹，「有根芽」、「有幹」、「有枝」，而後「有葉」、「有花實」；此似乎表達一株樹的「發展」過程，Ivanhoe 便是這樣理解（所以認為與發現進路相衝突）。然而，真正的重點在於「猶未有幹」、「尚未有枝」；也就是，在根芽階段勿作幹枝之想，其他階段皆仿此，這並不是強調有一發展成長的圖像。故王陽明下文繼續說：「勿作枝想，勿作葉想，勿作花想，勿作實想。懸想何益？」此其一也。下面王陽明又接著說：「不忘栽培之功，怕沒有枝葉花實？」也不是暗示樹的發展之意，而在強調人的栽培修養之功。那麼如何栽培？與 §115 合觀，則可知是「便抽繁枝，亦須刊落。然後根幹能大」，暗示去私欲、除障蔽，則志可深化、熟化。如此，兩段可獲一融貫的解讀，且與其他段落沒有不合之處，也不妨礙建立發現進路。此其二也。

其次，筆者想質疑 Ivanhoe 的區分是否真的成立，並略事討論發現進路與發展模式之分的理據。Ivanhoe 建立王陽明的發現進路的主要依據，在於「良知」概念。確實如 Ivanhoe 所說的，良知「本身」現成具足，無「發展」可言，故而直覺地以為樹喻似乎隱含「發展」意象，以至於判斷 §30 與發現進路不能相吻合。事實上，

¹⁸ 以上皆見 Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, p. 117。

從安靖如所引用的文獻段落來看，樹喻皆與立志相關（而非與良知相關）；而言及要「念念要存天理」，也說這就是「立志」¹⁹。這些都不是直接解釋良知與其作用的。以樹喻說立志，與發現進路相合，已如上文所述。但是立志未必不能與「發展」意象相容，志的熟化可由成長的「程度」釋之；這正是安靖如所建議的。是以筆者推測，Ivanhoe 可能是把建立在良知上的發現進路，與闡釋立志之重要的種種說明，兩者混為一談。於是 Ivanhoe 堅持發現進路而置疑於樹喻（雖則兩者未必沒有相關）。

筆者以上這樣論述還不能推翻發現進路，必須承認，在修養論方面，Ivanhoe 的詮釋一般來看，頗能解釋王陽明的思想。但依 Ivanhoe 的說法，孟子式的發展模式與王陽明的修養論絕不相容，良知或道德能力現成具足，無可發展；而孟子卻正要人四「端」(moral sprouts)，Ivanhoe 解釋為發展道德情感 (moral feeling) 或道德感 (moral sense)。然而這是兩回事，各自所說的是兩個對象；孟子說的是四端之發展，王陽明說的是良知之發現。發現良知與發展四端其實並不衝突。且記得王陽明說過「致良知於事事物物」，從誠意到家國天下，無一不是良知施用的範圍，就此可說良知（的作用）有所進展（當然也更可以堅持良知本身不變）；而在孟子，如若說孟子要人「發現」四端，進而培養此四端之心，其實也相當合理。孟子以四端說性，要人「發現」性中本來就具有真純的善端，說此四端人人「固有」，可推擴以至於充量實現；然專就品質而言，四端之「善」一如良知，亦可說是無可增減。果若如此，則孟子與王陽明的差異不如 Ivanhoe 所認為的巨大，何況孟子明言「養心莫善於寡欲」，更是王陽明去私欲修養論的理論源頭。

三

安靖如之詮釋有進於 Ivanhoe 之處，在於指出培養志向有兩個主動的面向，乃一體之兩面。消極面一如 Ivanhoe 所極力論證的，就是去私欲；而積極面，是安靖如的理論貢獻之一，但為 Ivanhoe 所忽視的，「去除私欲的反面，就是主動尋求和諧以至於全幅宇宙」²⁰。安靖如敏銳地引用王陽明所說「父之愛子，自是至情。然

¹⁹ 「問立志。先生曰：『只念念要存天理，即是立志。能不忘乎此，久則自然心中凝聚。……』」參見陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 57。

²⁰ Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, p. 117. 中文為筆者自譯。

天理亦自有箇中和處。過即是私意」 (§44)²¹，情欲過甚，即是「私」，不復是天理。依安靖如的詮釋，天理 (universal coherence) 便在於均衡與和諧（即「中和」）²²。不過，王陽明是否同意「天理」就是“universal coherence”，恐怕頗有疑問。王陽明倒是屢屢言及「良知之天理」，似乎是說以良知為最高、最終極的標準，故以「天理」修飾之。

此處必須為安靖如分疏。安靖如指出，自王陽明看來，中和絕對不只是人的情感的均衡與和諧而已，而是對世界有深遠效應的。《中庸》即指出：「致中和，天地位焉，萬物育焉。」將中和直接連繫到天地萬物，而非限於一己的喜怒哀樂的情感狀態。如此，則安靖如將「天理」釋為“universal coherence”（普遍的融貫性）便不是無的放矢。因為以「天理」說「中和」，意謂「個人自己的中和與更廣大的中和密切相關，後者就是天理體現的秩序本身」²³；所謂「更廣大的中和」 (broader harmony)，推其極便是「普遍的融貫性」的體現。（理的）「融貫性」與（世界的）「和諧」乃一義相轉。去除一己之私欲正有進益於和諧之達致。

安靖如的神來之筆，在於把「志」與「知行合一」相連結。「我們會看到是志使得此合一為可能。既藉由『知行合一』學說本身，又透過王陽明的教示與西方哲學傳統中對道德知覺的討論，這又讓我們進一步理解聖者行動的從容中道。『志』概念不只是讓我們更好地瞭解王陽明的幾個頗具挑戰性的訴求，也照明了具有跨文化旨趣的重要議題」²⁴。這幾句話表明了安靖如這一章的企圖。

安靖如較詳細地解釋了王陽明「知行合一」的意義，以及討論了王陽明引用《大學》「好好色，惡惡臭」的作用。關於這些，筆者大多都能同意。但可惜的是，為什麼「志」使知行能夠合一，則未有說明，至少沒有引用任何王陽明的著作中的篇章段落來證實之。

筆者願意為安靖如對知行合一的有力解釋補充幾句：當王陽明說「只見那好色時，已自好了。不是見了後，又立箇心去好」 (§5)²⁵ 時，又說：「見好色屬知，好好色屬行。」意在否定「知」對「行」的優先性。縱然此處以類比 (analogy) 出之，

²¹ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 82。

²² Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, p. 118.

²³ Ibid. 中文為筆者自譯。

²⁴ Ibid. 中文為筆者自譯。

²⁵ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 33-34。

但意旨明確，不容誤解。其次，當王陽明說：「必是其人已曾行孝行弟，方可稱他知孝知弟。……又如知痛，必已自痛了，方知痛。」²⁶ 這是以「痛」與「知痛」為例，仍是類比，知痛必含有痛的經驗，故真知（孝悌）必蘊涵行（孝悌），說明「行」是「真知」的必要條件。這裏說「真知」，即意謂王陽明所謂知行合一的「知」，不是一般的知，而是近乎西方哲學所討論的「道德知覺」。由此轉手，安靖如可接上討論道德知覺。依安靖如的理解，「好好色」的第一個「好」字，解為「愛好」，屬情 (feeling or emotion)，這是以道德知覺來理解王陽明知行合一說的線索，主張道德知覺不是一般所認為的認知性的、不帶情感動機的、不引發行動的光禿禿的知覺。下文還會有所討論。

然而，筆者試提出一點參考意見。單就王陽明哲學的演變而言，知行合一乃早年教法，而非最後宗旨。為何王陽明最後單提「致良知」，而不是知行合一，除了王陽明自承容易造成誤解之外（王陽明以自身教育學生的經驗為證），哲學上的理由為何？關於這些，安靖如沒有交代。

隨即，安靖如討論「志於實現和諧世界」或「實現和諧世界的志向」，並先引證 Martha Nussbaum 的一段話（筆者試譯如下，以助討論）：

知覺不僅受情緒之助，而且也部分地由適當的回應所構成。好的知覺是一實際情境的滿全肯認 (recognition) 與承認 (acknowledgement)；整體人格為了此實踐情境的本身而看到它。理智地辨識出朋友有難或者所愛已死的行動者，卻沒有以適當的同情心與悲傷回應這些事實，顯然欠缺部分的亞里士多德式的德性。另外，說他欠缺部分的辨識力或知覺力似乎是正確的，此人並未真正地、或沒有充分地看到所發生的事……我們不禁要說口頭上說說「他需要我幫助」、「她死了」，卻還不是完全知道，因為認知的情緒部分付之闕如。²⁷

上述引文顯示，Nussbaum 與王陽明之「不成只是曉得說些孝弟的話，便可稱為知孝弟」 (§5)²⁸，幾乎異口同聲。Nussbaum 用「承認」 (acknowledgement) 這個字眼，暗示我們還可進一步討論：這是行動者對情境所必然做出的主動貢獻，這一點對 Nussbaum 與王陽明皆然，以至於不只是「知道」，而是「承認」。也就是說，

²⁶ 同前註。

²⁷ 轉引自 Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, p. 121。中文為筆者自譯。

²⁸ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 33。

Nussbaum 與陽明所討論的知，超出了認識上「知」的標準模式，也標明「真知」（一如王陽明所說）還不足以區別其中不同²⁹。換言之，以王陽明的語詞來說，「知」不是被動地反映事實，而是具有主動地回應處境（「行」）的意義。

接著，安靖如完全引述柯雄文 (A. S. Cua) 對王陽明的詮釋，以處理知覺與志的連繫，來進一步解釋引文中 Nussbaum 所說的議題。例如：

當下處境的覺解 (appreciation) 預設一評價性判斷……因為道德反省指向作為有機統一性的理，也察覺到處境的完型 (gestalt)。依 Matson，我們可說道德反省是統覺 (apperception) 的活動，亦即，有機整體的顯著特徵不只是被知覺到，而也被統合與同化到已有的觀念群組，從而被理解之、被詮釋之。

若已志於仁，思之以理，原則上就是基於道德旨趣的統覺。³⁰

依據安靖如的整理，柯雄文論證：（一）道德知覺是對整個處境的 mindfulness（察覺），並且（二）道德知覺指向作為有機統一性的理，原因端在於「志於仁」（a commitment to ren）。據此一理解，王陽明相信在某個程度上，我們不能避免經驗到仁、知覺到理，而與萬物為一體。但是除非我們發展了志於仁，否則我們尚未成就。也就是說，知覺絕非被動，而是指向和諧的實現。志於仁就是志於理，其實就是志於和諧³¹。

上述詮釋，以及安靖如認為，柯雄文強調道德知覺的主動性本質，都甚有力，可以說是相當中肯的。安靖如又引用柯雄文所說的：我們必須立志於把「人的生命，以其道德上優越的方式，看成是具有融貫性，其中表面上相互衝突的要素就是可達致的和諧秩序的要素」³²。這裏的「融貫性」(coherence) 其實就是安靖如所謂的「理」。安靖如也意識到上述說辭絕對需要解釋，否則流於天真。然而，筆者想順道進一步指出，柯雄文的用詞，如「覺解」、「道德反省」(moral reflection)、「統覺」，以至於「察覺」等，安靖如似乎皆與「道德知覺」混同看待；反倒是從安靖如的引述中，柯雄文並未使用「道德知覺」一詞。筆者相信，更細緻而有層次的分

²⁹ Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, p. 121.

³⁰ 轉引自 Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, p. 122。中文為筆者自譯。

³¹ Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, p. 123.

³² 轉引自 Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, p. 123。中文為筆者自譯。

疏是有必要的。安靖如還欠讀者一個簡明的道德知覺的理論說明。

四

安靖如提出兩個問題，問題一：立志到熟究竟意謂著什麼？問題二：為什麼看到 (seeing) 世界（按：指「知」）相同於與世界互動 (interacting)（按：指「行」）？正如 Lawrence Blum 所說：「在道德範疇內看到一情境，推導不出看到那個情境所要求的道德能動性。人們往往看到有錯誤包含在情境中，但卻沒有把自己看成具有道德上的引動力去做一些事。」³³ 據此，安靖如提問：王陽明「好好色」的例子是否真的是一無根據的推理，因為其所關連的情感（「好」，loving），與對話者正在詢問王陽明的（「孝親」）實踐，似乎有重要的不同³⁴。

安靖如舉出 Iris Murdoch 所描述的故事為例：

某個母親，我稱作“M”，感到對她的媳婦有敵意。這媳婦我稱作“D”。M 發現 D 是一個好心的女孩，雖不算是普通常見的，但在身段與教養上絕對是未經琢磨和欠缺的。D 常常冒失而隨便，不夠有禮，唐突，有時根本就是粗魯，往往幼稚得令人生厭。M 不喜歡 D 的口音與衣著品味，還感覺到她的兒子娶了一個配不上他自己的人。爲了這個例子用起來得心應手，讓我們假定：這位母親是個非常「正確的」人，舉止優雅地對待這女孩，不讓自己真正的意見浮現出來。

M 關於 D 的初步想法如此之多。時間過去了，可能 M 已有定見，不滿的感受和 D 的固定形象日益強化，且受縛於（且先暫用一個乞求論點的字眼）以下膠固的說法：我可憐的兒子娶了一個又傻氣又粗俗的女孩。然而，這個例子的 M 是一個聰明而有善意的人，能自我批評，也能謹慎又公平的注意到面前的對象。M 告訴她自己：「我老派又拘泥。我或許有偏見而且心胸狹窄，也可能是勢利眼，一定是嫉妒作祟。讓我再觀察看看。」這裏我假定

³³ 轉引自 Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, p. 125。中文爲筆者自譯。

³⁴ Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, p. 125。此處安靖如認爲第一個「好」字意爲「愛好」，是情感；但在中文裏，愛好也同時兼指行動。王陽明已然指出「好好色屬行」，正謂此也。

M 觀察 D，或者至少仔細地反思著 D，直到她對 D 的看法改觀。……發現 D 其實並不粗俗，而是清新純樸；不是不莊重，而是自動自發；不是聒噪，而是爽朗；不是令人生厭的幼稚，而是令人愉悅的青春，等等。一如我所說的，依假設，M 的外表行為自始即優雅如昔，從未轉變。³⁵

乍看來，此與我們現在的問題並不相干，Murdoch 強調「M 的外表行為，自始即優雅如昔，從未轉變」；但我們擔心的卻是有正確的情感而沒有正確行動的情形。安靖如提出 Murdoch 所舉的例子——有（起初）正確行動而沒有正確情感，認為在重要性上類似於有情感而無行動的情形，兩者的解決之道皆在於熟化志向；志不到熟處，故與從容聖境還有距離³⁶。也就是說，安靖如評論 M 多少能夠一貫地優雅面對 D，但並非沒有「心理上的代價」。M 的行為還不到聖者從容的境地。

在這一點上，Murdoch 的例子或將有助於了解。但筆者仍然以為這是兩個不同的情形，似乎可以分別處理。

再者，Murdoch 認為，對個別的真實性，M 應該要有公正與愛的注視 (a just and loving gaze)，並說這是「主動的道德行動者獨有與特定的標誌」³⁷。但是，為什麼此處能夠說：這就是「志於仁」的主動道德行動者尋求和諧之所為（一如安靖如心目中的新儒家）呢？

安靖如又試圖繼續探討下一個問題：知覺、情感與行動，是否如王陽明所說，真的是緊密相連的？再舉 Blum 所述的故事為例：

Tim，一名白人男子，在車站等計程車。在他身旁等的是一名黑人婦女和她的女兒。一輛計程車駛來，略過這婦女和她的女兒，停在他前面。Tim，鬆了一口氣，上了那輛車。

Tim 上了車的這口氣一鬆，或許會阻礙了他對計程車司機略過在他前頭的黑人婦女和小孩的全部察識。在 Tim 的知覺中，突顯的就是計程車出現了。

但試想：一旦 Tim 在車上閒來無事地反芻一番，把情境的諸多片段放在一起，然後現在以不同的方式（回顧地）看它。他看到司機故意地略過婦女和小孩。試想：他也推論司機如此做乃出於種族主義。……與 Tim 的這個推

³⁵ 轉引自 Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, pp. 125-126。
中文為筆者自譯。

³⁶ Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, p. 126.

³⁷ Ibid.

論是否說得通的相比（我假定說得通），這推論上是否正確其實並不如此重要。這份種族主義的知覺成為他在這情境中的「攝取」。他現在在情境中看到不正義的議題，那是在起初他沒看到的。就 Tim 在情境中所採取的行動之前，對他來說，認識到種族不正義比起沒有認識到，自是一樁（道德上）比較好的事。³⁸

Blum 在註腳又補上一段：知覺之重要，它與行動的連結仍鮮為人所瞭解。

在道德範疇內看到一情境，推導不出看到那個情境所要求的道德能動性。人們往往看到有錯誤包含在情境中，但卻沒有把自己看成有道德上的引動力去做一些事。舉例來說，甚至當 Tim 看到不正義的事發生了，他大可想到那不正義已然結束，並且也做完了，對他來說已經沒有任何要做的了。使得一道德存有者看到情境所要求他意識到的能動性，這個議題——以及知覺如何與此吻合——比我在這裏能著手進行的還要值得進一步探索。³⁹

M 的例子代表的是我們能正確地行動，而不能從容自在如七十歲的孔子。而 Tim 的例子表示我們能在道德範疇見及一情境，卻未能行動實踐。

關鍵在「志」熟與否。事實上，即便 Tim 能以道德範疇知覺該情境，但這還遠不能表現王陽明的「成熟之志」。「當志熟之時，我們就有一穩定的傾向尋求實現和諧，這裏頭包含了（在其他諸事物之間）看到我們道德能動性的意識能如何有助於實現和諧。此一穩定傾向當然就是朱熹與王陽明所謂的『德』，……」⁴⁰ 安靖如自己指出他所說的「實現」、「如何有助於」云云，結合了王陽明的知與行。「因著志熟，亦即不只是注意到以道德眼光觀照世界；我們也主動地看待這世界，……因為這個看待是主動性的，我們就回答了主要的挑戰：也就是，我們瞭解到知覺和行動如何能夠以王陽明所訴求的方式相互連動。」⁴¹ 假定故事中的 Tim 有志在先，志熟在後，到了孔子七十的從容聖境，那麼故事發展便大大不同了。

簡短地敘述筆者的評論：志熟真的能解決 Blum 所提出的道德引動力闕如的問題嗎？如何志才算是熟呢？與其說安靖如提出的是一道論證，還不如說他描繪的是

³⁸ 轉引自 Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, p. 129。中文為筆者自譯。

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid., p. 130.

⁴¹ Ibid.

新儒家哲學所提供的解決希望。

最後，有必要回顧安靖如處理以上這些問題的思路。試問：從容聖境如何可能？王陽明答曰：「志熟。」立志於去私欲，此其消極面；安靖如指出此志之積極面即是實現和諧。此一志向至於熟化，安靖如論證其致使知行合一得以可能；而這樣的知，近於西方哲學家所謂的主動的道德知覺，乃伴隨恰當的情感，可引發正確的行動。安靖如即以上述觀念針砭 Murdoch 與 Blum 所構作的「思想實驗」(thought experiment)，指出前者的 M 雖有正行，卻未臻於浹洽從容，特乃出於勉強；後者的 Tim 僅有正見，卻未有道德動力以發為行動，知行之間有一間之隔。兩者皆由於志不熟。從志熟以臻於聖者的從容自在，正是儒家與新儒家相傳的進路。