國立臺東大學教育學系
教育研究所碩士論文

指導教授：梁忠銘 先生

艾瑞斯·默道克論「善與美」概念
－以《The Sovereignty of Good》爲中心－

研究生：黃宜佩 撰

中華民國九十六年一月

國立臺東大學教育學系
教育研究所碩士論文

指導教授：梁忠銘 先生

艾瑞斯·默道克論「善與美」概念
－以《The Sovereignty of Good》爲中心－

研究生：黃宜佩 撰

中華民國九十六年一月

國立台東大學
學位論文考試委員審定書

系所別：教育研究所

本班　黃宜佩　君

所提之論文　艾瑞斯·默道克論「善與美」概念

—以《The Sovereignty of Good》為中心—

業經本委員會通過合於 ■碩士學位論文 □博士學位論文 條件

論文學位考試委員會：

（學位考試委員會主席）

（指導教授）

論文口試日期：2006年12月22日

國立台東大學

附註：一式二份經學位考試委員會簽後，送交系所辦公室及教務處註冊組存查。

博碩士論文授權書

本授權書所授權之論文為本人在　國立臺東大學教育研究所，九十五學年度第學期取得碩士學位之論文，論文名稱：艾瑞斯·默道克論「善與美」概念－以《The Sovereignty of Good》為中心－。

本人具有著作財產權之論文全文資料，授予下列單位：

同意	不同意	單　位
■	□	國家圖書館
■	□	本人畢業學校圖書館

得不限地域、時間與次數以微縮、光碟或其他各種數位化方式重製後散布發行或上載網站，藉由網路傳輸，提供讀者基於個人非營利性質之線上檢索、閱覽、下載或列印。

本論文為本人向經濟部智慧財產局申請專利(未申請者本條款請不予理會)的附件之一，申請文號為：＿＿＿＿＿＿＿＿＿＿，請將全文資料延後半年再公開。

公開時程

立即公開	一年後公開	二年後公開	三年後公開
	✓		

上述授權內容均無須訂立讓與及授權契約書。依本授權之發行權為非專屬性發行權利。依本授權所為之收錄、重製、發行及學術研發利用均為無償。上述同意與不同意之欄位若未鉤選，本人同意視同授權。

指導教授姓名：　　(親筆簽名)

研究生簽名：黃宜佩　　(親筆正楷)

學　　號：9300006　　(務必填寫)

日　　期：中華民國　96　年　1　月　26　日

---

1. 本授權書（得自 http: //www.lib.nttu.edu.tw/theses/ 下載）請以黑筆撰寫並影印裝訂於書名頁之次頁。

2. 依據 91 學年度第一學期一次教務會議決議:研究生畢業論文「至少需授權學校圖書館數位化，並至遲於三年後上載網路供各界使用及校內瀏覽。

謝誌

個人對哲學領域雖然處於探索階段;但很慶幸的是我遇見了一群熱心的師長與一些健談的同學,開啓了我探討善與美之旅。有句話說:「學術路一定很孤獨,我們有時候也不知道價值在哪裡?但是我們要給自己一個定位、一個價值的肯定。」對我來說,「哲學」是讓人對生命產生熱情與希望,於生活中發現可疑與奇異之事。

回顧於教育研究所的二年半,令我印象最深刻的師長是梁忠銘老師。梁老師對學生的關懷與鼓勵,是無庸置疑的。從梁老師的言行舉止、應對進退、說話技巧、爲學態度等,我們要學習的東西遠遠超出我們心裡所想像。梁老師提醒我們不要只是專注於一件事情上;因爲除了寫論文之外,還有更重要的事等著我們去充實與規劃。像是通過英文檢定、加強電腦能力等,並且思考自己的未來方向。身爲學生的我,感受到梁老師對學生的期許,學生會更加的努力,不會讓老師失望,也不會讓父母與自己失望,一想到我有師長與父母的鼓勵,我真是個幸福的人。

特別感謝簡成熙老師的鼓勵與建言;同時,謝謝黃振豐老師的建議;也要感謝鄭耀男老師的關心與鼓勵,讓學生內心感受到溫暖。還要感謝舒婷同學的幫忙,讓我順利找到這部影片－長路將盡,描述愛瑞斯・莫道克(Iris Murdoch,1919-1999)的晚年;謝謝揮凱同學協助校稿、財興大哥的鼓勵與永昌同學求學經驗的分享,以及品蓁的鼓勵、亦合伯母的關心、老朋友昭瑩的支持、老朋友孟琪的鼓勵與菱暉的提醒。最後,當然要感謝於一旁默默支持我的雙親,讓我可以全心全意朝自己的目標努力,我親愛的爸媽你們是我努力的最大動力。

眼見離畢業的時間已一一逼近,心裡還真是有點依依不捨。然而,畢業並不代表結束,它所代表的是往另一個新的生命階段。至於,我給自己未來的期盼如下有三點:第一,有根:期望自己內心懷著感謝之意做好個人的本分與及時協助需要幫助的人。第二,有情:期許個人內心有親情、友情與感情的寄託。第三,有分(翼):盼望自己對人、事、物能懷著適可而止、寬廣的胸襟與氣度。

宜佩 謹誌

2007 年 1 月

艾瑞斯·默道克論「善與美」概念

－以《The Sovereignty of Good》爲中心－

黃宜佩

台東大學　教育研究所

中文摘要

本文透過「文獻分析」與「詮釋學」，探究艾瑞斯·默道克（Iris Murdoch，1919-1999）《The Sovereignty of Good》一書中「善」與「美」概念。最後，本文之研究結果如下：

一、透過《The Sovereignty of Good》的解析，歸納出艾瑞斯·默道克「善」的概念，是一種智性的展現，它可以幫助我們接近真理的概念。

二、從詮釋艾瑞斯·默道克「美」的概念，理解「美」就是一種教化人心的活動，是看見人性光輝的途徑。

三、總括來看，艾瑞斯·默道克「善」與「美」的概念，可以加強我們對外在事物的感受力，並且以「美好的藝術」，觸動人類心靈深處的愛。

關鍵詞：艾瑞斯·默道克、善與美概念、The Sovereignty of Good

Exploring the Concept of Good and Beauty on the Sovereignty of Good Written by Iris Murdoch

I-pe Huang

The postgraduate student, Department of Education,
University of National Taitung

Abstract

This study will explore Iris Murdoch's concept of good and beauty on the Sovereignty of Good by the method of Documents Analysis and Hermeneutics.

At last, the researcher inducts 3 points as following: first, goodness is a kind of intellectual ability to perceive what is true. Second, beauty is the most educational of all human activities and a place in which the nature of morality can be seen.In brief, goodness and beauty inspire love in the highest part of the soul. Besides, the good art can develop our feeling for the outside world.

Key words：Iris Murdoch, concept of good and beauty, The Sovereignty of Good

目次

謝誌……一
中文摘要……二
Abstract ……三
目次…… Ⅰ
表次…… Ⅱ
圖次…… Ⅱ
第一章 研究背景與研究方法……1
第一節 研究動機和目的……1
第二節 名詞釋義……2
第三節 研究設計與研究方法……4
第二章文獻探討 ……9
第一節 西方的善美概念……9
第二節 艾瑞斯·默道克的簡介 ……22
第三節 東方的善美概念 ……28
第四節 論東方與西方的善美概念 ……37
第三章 艾瑞斯與評論家對善的概念之詮釋 ……42
第一節 學者對善的詮釋 ……42
第二節 評論家對艾瑞斯善的概念之評述 ……53
第四章 艾瑞斯與評論家對美的概念之詮釋 ……57
第一節 學者對美之解釋 ……57
第二節 評論家對艾瑞斯美的概念之評論 ……66
第五章 結論 ……71
參考文獻……74
國內文獻……74
國外文獻……76
網路資料……78
附錄 艾瑞斯生平事蹟年表 ……79
國內和國外有關善與美概念之研究……80

表次

表 2-1-1 西方思想家對於善的概念與觀點 ……12
表 2-1-2 哲學的三元結構 ……15
表 2-1-3 美的定義 ……16
表 2-1-4 西方思想家對美的詮釋 ……20
表 2-1-5 西方思想家對善與美的詮釋 ……21
表 2-2-1 艾瑞斯·默道克(Iris Murdoch)的作品簡介 …… 25
表 2-4-1 東西方的善美概念 ……40
表 3-1-1 善的定義 ……46
表 3-2-1 Iris Murdoch、Nancy 與 Diane 對善與美的詮釋 ……56
表 4-1-1 康德與黑格爾的美學 ……62
表 4-1-2 善與美概念之比較 …… 65

NTTU Library

圖次

圖 1-3-1 研究架構圖 ……5

第一章　研究背景與研究方法

第一節 研究動機和目的

一、研究動機

本文爲何選擇從艾瑞斯的觀點，探討道德哲學中「善與美」概念，研究者有以下幾點理由：首要，艾瑞斯爲 19 世紀末最有影響力的女性小說家與哲學家。她在 9 歲時，就開始進行寫作，直到 35 歲才出版第一本書，” Under the Net ”，結果一出版不久就獲獎，同時也獲得廣大的回響，使她的聲名大躁。由於艾瑞斯不僅是小說家、哲學家，甚至她的作品與言論在當代掀起了一股熱潮，成爲當代相當具有影響力的思想家。由於，她曾經是一位研究柏拉圖哲學的學者，而使得她日後創作的小說中總是瀰漫著一股哲學氣息。所以，她的作品呈現出多元化、多變化的風格。

其次，《The Sovereignty of Good》一書，是經過蒸餾、焠煉的智慧結晶，宛如一顆顆晶瑩剔透的露珠（李永平，2000，p166）。彼得·康拉第(Peter Conradi)評論家推崇《The Sovereignty of Good》一書是艾瑞斯的哲學代表作，其可以視爲艾瑞斯的中心思想。至於，研究者本身認爲在這本書當中，艾瑞斯「善與美概念」當中，有一些地方是有別於西方「善與美概念」的論點。例如，艾瑞斯·默道克談到雖然我們可以體驗到「美之超越性」；但卻無法體驗到「善之超越性」。換言之，艾瑞斯指出我們能感受「美」就在身旁但卻無法親眼目睹「善」的存在感。然而，我們可以透過「美」，間接感受「善」的存在感。

因此，基於上述理由，本文之研究者希冀對《The Sovereignty of Good》一書，進行原典的閱讀、理解與詮釋，並且從 Iris Murdoch「善與美」概念當中，提出一些具有建設性的省思與探討。

二、研究目的

基於上述研究動機的分析，本研究將以艾瑞斯的思想爲基礎，將其思想當作一種「視角」(perspective)，探討其「善與美」概念。具體而言，本文研究的主旨在於探討艾瑞斯《The Sovereignty of Good》一書中，「善與美」概念。

第二節 名詞釋義

一、「善」的概念

語言學分析的角度來看，「善」的概念被視爲一種對人類道德感的哲學性描述。在荷馬史詩中提到善含有倫理、有用性的意義（楊深坑，1988，p27-29）。至於，希臘三哲都有提到「善惡觀」。就蘇格拉底的倫理觀而言，他主張「即知即行」、「知即德」的概念。此外，蘇格拉底提出何謂善？他回答：「知識」是至高的全善（劉貴傑，1982，p72）。就柏拉圖的觀點來說，他提出「善」是指涉及宇宙的理論。因此，他認爲感官世界是虛幻的、短暫的、易變的，這就是惡；純真的理型世界即是善。也就是說，柏拉圖認爲人唯有透過「理性」才能理解真實的世界。也就是說，他認爲「理性」是人類至高的全善（劉貴傑，1982，p73）。在柏拉圖的洞穴寓言中，他將「善」隱喻爲通往光的泉源，也就是到達善的曙光。於是，柏拉圖的真理觀是爲知識而知識；但卻不包括道德的層面。

然而，就亞里斯多德的論點來看，他認爲宇宙事物的目的在於「徹底認識自己」。他認爲每種事物各不相同，而其特殊的本能與性質，便是善。於是，亞里斯多德認爲「自我認知」是人類至高的全善（劉貴傑，1982，p74）。另外，G.E.Moore將「善」區分爲兩個問題：一爲「什麼是善的事物？」善的事物（the good），指擁有善這個屬性的複合體。二是「何謂善？」善（good），指「善」這個屬性本身，無法定義。簡言之，G.E.Moore認爲「善的」這個形容詞，不能定義、不能分析的，而是單純、獨特的特質。然而，艾瑞斯（1970）談到善的特性有「看不見」、「無法以言語或文字說明它的定義」；也具有「真實性」與「超越性」的特質；同時，G.E.Moore贊同「善的概念」具有「無法以文字或言語說明它的意義」、「看不見」的特性。

二、「美」的概念

就字義上來說，藝術（Art）或美術（fine arts）我們稱爲美術的事物，其法文是beaux arts；德文是schone kunst，意指「美事物的藝術」（蔡坤鴻，1999，p113）。最早在荷馬史詩中，談及「美」是指人或神的完美典型；於奧德賽的抒情詩一文中提到美指身體心靈之美。希臘哲人蘇格拉底、柏拉圖與亞里斯多德都有提到「美的概念」。蘇格拉底（公元前469~399）從社會科學的觀點看待美學的問題，他將「美」視爲「有用性」的概念。也就是說，他認爲「效用」成爲他衡量美的標準，有用則是美；有害就是醜。所以，蘇格拉底見到「美的相對性」（朱光潛，2003b，p22）。就柏拉圖美學的論點而言，他提到個別事物的美，是相對的、易變的、不真實的，只有「美的理念」與「美本身」才是絕對的、永恆不變的、真實存在的。因此，柏拉圖認爲「美的理念」是「無始無終，不生不滅，無

增無減」，其可以獨立存在；但是，「美的事物」卻離不開「美的理念」而獨立存在。所以，他以「理念論」爲基礎的美育思想，也就是說，他認爲「理念」是永恆不變的存有，「美即存在於理念之中」（楊深坑，1988，p43）。就亞里斯多德的觀點論之，他認爲：「善；在於秩序與大小，而美存於整體的整一性當中。」

至於，艾瑞斯所談到「超越性」的概念，至少包含兩種意義：第一種意義是指「無私的概念」，就是一種自我超越、在生活中關心他人的能力，也是一種可以克服人類自私的能力。第二種意義是指「超越性」本身與「善的概念」有所關聯，艾瑞斯認爲「善」是一種「超越性」的概念，其原因在於「善」本身就是一種外在的體驗，善本身就是不滅、不敗的概念。

三、「善」與「美」的概念

於荷馬史詩中的善與美是不分的概念。至於，理想主義的美育哲學思想源起於蘇格拉底（Socrates, 407-399 B.C.）。在蘇格拉底的思想中，美與善是合一的，美的事物就是善的概念。另外，柏拉圖提出「觀念論」，使得最高的「真、善、美」融合在一起（徐宗林，1985，p15-16）。接著，希臘哲人柏拉圖，更加深入的談及「善與美的關係」，他主張透過美的陶冶，可以淨化心靈，提昇人類的精神層次。因此，柏拉圖認爲只有「心靈的美」，才能幫助我們接近「善的理念」、接近永恆（楊深坑，1988，p45）。G.E.Moore指出善與美是對比的，他認爲對美的欣賞，是一種善事物的本身。然而，艾瑞斯談及美可以看的見，也是通往善之路。她認爲人類可以感受「美之超越性」；卻無法感受到「善之超越性」。換言之，艾瑞斯認爲雖然我們能感受「美」就在身旁但卻無法親眼目睹「善」的存在感。於是，我們可以透過「美」，間接感受「善」的存在感。

第三節　研究設計與研究方法

一、研究架構

本研究以 Iris Murdoch 論「善與美」的思想探究－以《The Sovereignty of Good》一書爲中心，其主旨在於闡明艾瑞斯道德哲學思想之精髓，並且研究者期盼透過詮釋、理解與批判，將其思想內涵融入人的心靈之中。此外，試論艾瑞斯·默道克「善」與「美」的哲學思維，對現今學校道德教育的可能性。故研究者針對本研究之旨趣，逐一說明各個章節的內容要點，以期能對艾瑞斯「善與美」概念，進行深入的探究。遂將本研究之架構與章節進行編排，其內容如下所述：

第一章，研究背景與研究方法。針對「善與美」概念的重要性做前導性的背景說明，並且介紹本研究之研究動機與研究旨趣、名詞釋義、研究設計和研究方法等部份，以期對本研究進行概括性的介紹。

第二章，文獻探討。本章的第一節，東方的善美概念。第二節，西方的善美概念。第三節，艾瑞斯·默道克的簡介。第四節，論西方與東方的善美概念。

第三章，艾瑞斯與評論家對善的概念之詮釋。根據艾瑞斯《The Sovereignty of Good》的相關評著，研究者歸納出艾瑞斯道德哲學思想的核心概念與主題，並且依照順序安排各節之內容。從第一節學者對善的詮釋談起。接著，第二節，評論家對艾瑞斯善的概念之評述。

第四章，艾瑞斯與評論家對美的概念之詮釋。本章的第一節，學者對美之解釋。第二節，評論家對艾瑞斯美的概念之評論。

第五章，結論。在本章中，研究者將反思個人在詮釋、理解，艾瑞斯的思維時，內心所引發之感受與激勵，並且試論艾瑞斯·默道克「善」與「美」的哲學思維，對現今生活的影響。

於是，根據上述的研究架構，本文之研究架構圖如下（見圖1-3-1）。

圖1-3-1 研究架構圖

二、研究方法

何謂「方法」？指按照事先預定計畫而採取行動步驟，或指爲確實達到某些目標所使用的手段與方法。例如，彈奏鋼琴的方法、學習語文的方法等。總之，尋找方法就是找尋實際的操作系統。其次，一種方法，即是一種觀點（劉千美，2001，p190-191）。因此，方法是人類爲了達到一定目的所選取的手段、途徑或活動方式。方法問題歷來爲許多領袖人物所重視。我國歷史上治國有方的唐太宗

曾經說一句話「取法乎上，僅得其中；取法乎中，故得其下」（孫人禮，2002，p163）。這句話包含有注重方法方面的選擇與效法問題，即治國處事都應選取和效法高標準的方法。由於，道德哲學研究所牽涉的層面相當廣泛；因此，本研究欲從繁瑣的文獻中，形成有脈絡性、邏輯性的整體論述，其所使用的方法就顯得格外重要。故此，本文將透過「文獻分析」與「詮釋學方法論」，針對本文的主題，進行研究。

（一）文獻分析（Documents Analysis）

朱熹曾注：「文，典籍也；獻，賢也。」這句話明確指出了文獻即是對賢者及其思想學說的典籍記錄。後來在我國的《文獻著錄總則》中，文獻一詞的涵義擴大了，它包含了記錄有關知識的資料，既包括如圖書、報刊、學位論文、檔案、科研報告等書面印刷品，也包括像文物、影片、錄音錄影帶、幻燈片等實物形態的各種材料。簡言之，文獻分析就是對文獻進行查閱、分析、整理並力圖找尋事物本質屬性的一種研究方法。其研究步驟爲：確定問題與擬定假設，文獻分析的準備工作，蒐集文獻資料，批判與分析資料，解釋與歸納資料（葉至誠、葉立誠，2002，p149-150）。至於，本研究所蒐集的文獻，在Iris Murdoch思想部分，以艾瑞斯相關專書著作、期刊文獻爲主，輔以其他學者對艾瑞斯思想之評述文章，並且透過研究者的閱讀、綜合整理，以形成本研究的主要內容。在閱讀分析時，研究者以一手文獻資料爲優先，並且對於與艾瑞斯相關的二手文獻資料作爲比對與驗證。此外，當研究者閱讀艾瑞斯the Sovereignty of Good一書之後，決定本研究的相關引用與分析內容以原文詮釋爲優先考量，以翻譯本爲輔。

（二）詮釋學（Hermeneutics）

本文透過詮釋學，試著了解與詮釋艾瑞斯的思想內涵。本研究的詮釋學可以分爲兩個層面：一是對艾瑞斯相關文獻資料的閱讀及陳述。二是意義的建構。透過艾瑞斯的文本與研究者本身的生活體驗，產生對話、互動。在詮釋者與被詮釋者的互動過程中，產生創造性的對話空間，建構出艾瑞斯思想的詮釋。另外，在詮釋的過程中，研究者利用相關文獻資料，彼此交互檢證，並且與研究者本身詮釋的內容相互印証，以確定資料詮釋的一致性，確立本研究的可信度。至於，如何有效賦予經典的詮釋，亦即文字的解讀，其應以何種方式？赫爾曲在《詮釋的有效性》一書中，指出初期的理解，是一種猜測，必須經過解釋的歷程，才能獲得有效性。解釋使人從素樸性的理解走向學術性的理解。因此，理解本身的發展，包含了解釋的步驟（台大哲學系主編，1988，p25-26）。總之，研究者透過翻譯、解釋、理解和批判，對艾瑞斯的the Sovereignty of Good一書，進行原典

的解讀與詮釋。所謂的翻譯是一種詮釋循環的閱讀過程，是原文、譯者與讀者之間的多重詮釋（周華山，1995，p80）。

三、研究範圍

本文所探討的範圍，是以艾瑞斯·默道克（Iris Murdoch，1919-1999）《The Sovereignty of Good》一書中，「善與美概念」之意涵。另外，輔以艾瑞斯·默道克的相關作品作爲佐證。也就是說，本文所探討的重點，在於以艾瑞斯的哲學觀點，分析艾瑞斯賦予該作品中「善與美概念」之意涵。綜合言之，研究者所研究的範圍，乃是針對艾瑞斯的哲學領域，探討其理論基礎，以及其對當代道德教育的意義與啓發。本文參考的資料以英文原典爲主，以其他的相關著作爲輔。

（一）英文原典

1.Murdoch,I.(1970).*The Sovereignty of Good*. London: Routledge & Kegan Paul.

2.Murdoch,I.(1992). *Metaphysics as a Guide to Morals*. London: Chatto and Windus.

3.Magee,B.（1978).*Talking Philosophy: Dialogues with Fifteen Leading Philosophers*. New York: Oxford University press.

（二）中文譯本

李永平（譯）(2000)。John Baley著。**輓歌：寫給我的妻子愛瑞斯**。台北天下遠見出版社。

（三）其他的相關著作

1.宋偉航（譯）（2000）。Murdoch, I.著。**一點特別的**。台北：九歌出版社。

2.邱藝鴻（譯）(2003)。Murdoch, I.著。**獨角獸**。台北：木馬文化出版社。

四、研究限制

本文之研究限制，可就以下幾個面向來看：

（一）就本文之研究方法而言，本文主要是採取「文獻分析」和「詮釋學」。就詮釋學而言，其較偏重文本、經典的解讀與詮釋。然而，由於詮釋者觀點的不同，所著重的重點，也會有所差異。因此，以「詮釋理解爲取向」的研究方法，時常將「現象的整體」，視爲理所當然的事實，而且過於強調「語言」在理解所扮演的角色，卻未留下批判反省的空間。然而，以「詮釋理解爲取向」，容易忽略當代社會經濟以及其他因素，會對語言造成影響（賈馥茗、楊深坑，1992，p78）。因此，研究者往往會受到自己個人的主觀經驗和體會，而對文本作出過於主觀性的解讀或詮釋。

（二）就語言的條件而言，由於研究者只能就英文本和中譯本，對艾瑞斯「善與美概念」進行了解。然而，若有其他的德國人、日本人甚至是其他國籍的評論家對艾瑞斯的著作進行相關的評論，研究者由於語言的限制，而無法對其他國籍的評論家加以解讀、比較和分析。

五、信度與效度

信度是研究結果的一致性或穩定性，即科學研究之發現具有普遍性或可重覆性。而效度是某研究能得到所欲研究之特質，即科學研究之發現具有正確性。至於，本文如何進行信效度的檢視？由於本文採行的主要研究方法爲文獻分析，於是研究者在進行收集文獻資料的過程當中，對本文進行批評性評價，這一評價包括兩個方面，其一是外在批評，其二是內在批評。所謂文獻研究的「外在批評」在於評價文獻的有效性，它是確定文獻效度的工具，所要回答的問題是否真實、可靠。文獻研究中的「內在批評」在於評價文獻內容的意義、可信程度，強調的是文獻內容本身。於是，本文透過 Iris Murdoch 的 The Sovereignty of Good 這本原典，讓原文與作者的詮釋進行對照與對話。在詮釋者與被詮釋者的互動過程中，產生創造性的對話空間，建構出艾瑞斯的哲學思維。另外，在詮釋的過程中，研究者利用相關的英文文獻與中文資料，彼此交互檢證，並且與研究者本身詮釋的內容相互印證，以確定資料詮釋的一致性，確立本研究的可信度。

有時，內外批評之間會有交叉。簡言之，本文除了透過外在批評與內在批評之外，還可以透過如下的方式，檢測本文的研究效度。

（一）自我效度

自我效度可藉由「加強專業知識」、「實踐價值觀」、「批判、反省」、「有規律的探究」、「個人解釋」等標準來驗證支持研究結果（引自吳芝儀、李奉儒譯，1995）。

（三）同伴效度

指導教授的指導，給予研究者不同角度的思考方式。研究夥伴的討論與互動，觸發研究者有不同的想法。其它研究者給予的意見，讓本文研究者於寫作上有所進展。

第二章　文獻探討

第一節　西方的善美概念

西方哲學領域當中，廣被思想家拿來探討的問題是「善與美的概念」。首先，「善」的概念往往被視爲「正義」（rightness）的相近語或爲「真誠」（sincerity）的概念。於是，於不同領域、相異的時空背景之下，人類對於「善」的概念，往往會有不同的詮釋與見解。最早在荷馬史詩中談到善含有「倫理、有用性」的意義（楊深坑，1988，p27-29）。就語言學分析的定義來看，「善」的概念被視爲一種對人類道德感的哲學性描述。另外，語源學告訴我們善的基本概念是指階級意味的高貴，並且由此－以歷史的角度－發展出善的概念是包含心靈的高貴性與精神的優越（陳芳郁，1975，p6）。然而，西方哲人如何詮釋善的概念？如下將一一說明西方哲人的觀點與看法。

就希臘哲學家的觀點來看，當時有赫拉克力圖斯（Heraclitus）主張宇宙是「變動性的世界」。於是，他將「善與惡」視爲兩個和諧的音調。於是，他發現到某個事物一旦經過變化之後，就會成爲對立的狀態。例如「冰」原本是凝固的狀態，但是當冰一旦變成「水」以後，就會變成柔弱的狀態。也就是說，他認爲當兩者經歷了對立和統合的過程之後，就會變成和諧的整體，正如音樂的和聲是由高低音所組成的音調。因此，他認爲宇宙的和諧是來自於善與惡的對立、統合的歷程。至於，德穆克力圖斯（Democritus）則認爲「好人」是指時時刻刻誠心向善的人（劉貴傑，1982，p71）。因此，德穆克力圖斯所謂的善與惡是個分開的概念。普羅塔哥拉斯（Protagoras）主張：「人爲萬物的尺度」（Man is the measure of all things.）。所以，他認爲人是判斷善與惡的尺度。

蘇格拉底（Socrates）提出「何謂善？」（what is good？）蘇格拉底回答：「知識」是至高的全善。柏拉圖（Plato）認爲感官世界是虛幻的、短暫的、易變的，這就是惡；純真的理型世界即是善。同時，柏拉圖指出「理念」具有如下的特性：第一，「理念」是同一類具體事物中的共通處。美的事物是各式各樣的形式，有花之美、景色之美、少女之美等，而美的理念僅有一個。第二，「理念」是永恆不變的。任何美的事物，無論它怎麼美，都不是絕對的或純粹的，唯有美的理念才能永恆不變。第三，「理念」是真實的。一切具體事物都不像「理念」那般的真實。第四，「理念」是一切具體事物所追求之目的。例如，一切美的事物都想達到絕對的美。於是，「理念」可以作爲一類具體事物的目標（黃見德，1995，p66-67）。於柏拉圖的眼裡，「理念」有高低之分。居於最低層的是具體事物的理念，如桌子、椅子、花草、樹木等；其次爲數學或科學的概念，像是一、方、圓、大於、等於、動、靜、同、異等；再高者是道德與藝術的理念，如美、醜、善、惡、節制、勇敢等；處在最高的是「善」的理念。因此，柏拉圖將「善」視爲最高的理念。

然而，霍布斯認爲：「任何人喜好或渴求的任何目標是『善』；而他所恨、厭惡的目標，就是『惡』。」換句話說，霍布斯反對柏拉圖的說法，霍布斯表示「善」並不是共通性的特質，「善與惡」只是我們用來描述個人的喜好或厭惡罷了（吳四明，2001，p260）。霍布斯提出什麼是「喜悅」或「快樂」？霍布斯說：「快樂或喜悅，是善的表相或感覺；不高興與不快樂，卻是惡的表相或感覺。」所以，霍布斯認爲一切慾望和愛好，多半都伴隨著喜悅；而一切的厭惡，則多半都伴隨著不快樂與煩惱（陳俊輝，2003，p168）。

就希臘宗教思想家的觀點來說，菲羅(Philo)等人有提到善惡觀。菲羅（Philo）主張上帝是完美的純體，上帝是善之百源，物質則是萬惡之根。因此，他們認爲心靈或靈魂是屬於人體的「精神部分」，是屬於善的；肉體則是「物質的部分」，是屬於惡的。於是，他認爲人生的目的在於擺脫肉體，並崇尚上帝的至善（劉貴傑，1982，p76）。

透過希臘時期哲學家對「善與惡」的詮釋與定義的過程中，得以了解每位哲學家因立場與思想論點的差異，對「善與惡的標準」持有不同的看法與界定。

倘若從早期基督教思想家的倫理觀來看，他們提出「善與惡是相對的概念」，也就是說，當人類內心缺乏善的時候就是惡，猶如我們的世界倘若失去光明就是黑暗一般（劉貴傑，1982，p77）。就中古基督教思想家的觀點來看，多瑪斯（Thomas Aquinas）和奧古斯丁等人有提到善惡觀。他們兩人都主張行爲的好壞，在於行爲者的動機與目的（劉貴傑，1982，p78）。

就功利主義的論點而言，他們對「善」的概念，有不同的見解與詮釋。功利主義（utilitarianism）的思想最早產生於西元前四世紀的伊比鳩魯學派（Epicurean school）。直到了 17 至 18 世紀，功利主義起源於經驗主義哲學家的倫理思想。至於，第一個自稱爲「功利主義」的人是傑里邁·邊沁（Jeremy Bentham,1748-1832），傑里邁·邊沁認爲功利原則是依照人所造成的後果，而根據他所感受到的快樂和痛苦的總量來計算。因此，他認爲快樂的總量若是大於痛苦的總量，那麼這一行爲就是善的表現，反之則是惡行。總之，傑里邁·邊沁以快樂計算法（hedonic calculus），將快樂的各種因素全部計算進去，並且以此作爲判斷一種行爲的善惡利弊（趙敦華，1992，p5）。另外，英國功利主義哲學家約翰·穆勒(John Stuart Mill, 1806-1873)的效益論主張效益原則（the principle of utility）---是最大幸福的原則(the greatest happiness principle)----是道德的基礎（但昭偉，2002，p18）。

功利主義的集大成者亨利·西濟威克（Henry Sidgwick,1839-1900），大致上，他堅持功利主義，認同善的最終目的是追求心靈的快樂（趙敦華，1992，p7-p8）。但是，與前者功利主義者不同的是亨利·西濟威克不贊同將「善」直接歸結爲「快樂」。亨利·西濟威克認爲快樂的狀態是尊循倫理原則的過程中所獲得的。然而，

我們所尊循的倫理原則卻無法以人的感官、肉體具有趨樂避苦的現象來解釋。相反地，倫理的原則既不是由「感覺」提示給我們，也不是透過「理智」推衍出來的，而是透過「直覺」所把握的原則（趙敦華，1992，p8）。

分析哲學家喬治·穆爾（George Moore）也是直覺主義的倫理學家。他在《倫理學原理》（Principia Ethica）一書中，對「善」的概念進行闡述。他認爲「善和「黃色」的概念一樣，表示簡單的、無法進一步分析的特性。但和黃色不同，「善」所表示的是一種非自然屬性，它無法透過「感覺」觀察，而只能透過「直覺」來把握。傳統倫理學理論不清楚「善」的特性爲無法分析與非自然屬性，反而力圖將「善」歸結爲自然屬性，如幸福、快樂等（趙敦華，1992，p11）。

直覺主義者若司（W.D. Ross）提到善的屬性像是人格的尊嚴與不可侵犯性。約翰·波德萊·勞斯（John Bordley Rawls）肯定直覺主義修正功利主義的論點；然而，直覺主義者若只依靠「直覺」的力量，就無法將「直覺」的啓示轉化成一種學說體系。因此，Rawls 認爲直覺的內容需要借助概念來表達，「直覺」需要透過理論才能轉化爲有說服力的論證素材（趙敦華，1992，p12）。

從康德的觀點來看，他所提出的「善」，是借由其他的概念說明善的概念。他提出「善的前三個概念」與「善的後三個概念」。關於「善的前三個概念」如下：善的第一個概念是關於「幸福」的概念；善的第二個概念是關於「人真正的需要之實現」；關於善的第三個概念是這樣一種善，康德稱作可行的目的（道德形而上學）。此外，康德「善的後三個概念」如下：善良意志的概念，其是至上的善；至於，善的下一個概念是「作爲道德法則對象的善」；最後一個概念是，「完美善的概念」，其是代表「自然的善」（張國清，2003，p304-305）。

李瑜青(2002)認爲德國哲學家、詩人尼采（Friedrich Nietzsche, 1844~1900）的後期思想觀點之一是「重估一切價值」。在他的眼裡，世界和人生毫無意義，「道德世界秩序」、「道德意義」並不存在，另外，尼采認爲「永久的善惡—那是不存在的」，而真理只是一種看法。於是，他提出生命的本質即是「權力意志」。所以，就尼采的善惡觀論之，「權力意志和重估一切價值的本身」，成了最爲理想的至善。

於 19 世紀初，G.E.Moore 將「善」區分爲兩個問題：一爲「什麼是善的事物？」善的事物（the good），指擁有善這個屬性的複合體。也就是說，他認爲「善的」這個形容詞，不能定義、不能分析的，而且具備單純與獨特的特質。二是「何謂善？」他提出「善」（good），指「善」這個屬性本身，其本身無法以文字或言語說明它的定義。另外，G.E.Moore 主張與善有關的事物，可以分爲兩種類型：「目的善」，指事物本身含有善的屬性；「工具善」，與目的善有因果關係之事物，是達到目的善之工具，其本身並沒有善的屬性（蔡坤鴻譯，2001，p25）。

另外，史賓賽則認爲善此概念其性質上同於有用（useful）或實用（practical）的概念；以至於其被視爲有意義的實用（useful practical）與有害的無用（harmful impractical）經驗裏（陳芳郁，1975，p5）。由上文得知，希臘時期哲學家、古典功利主義學家、康德、尼采、摩爾與史賓賽等人皆因爲處於不同時期的歷史背景與時空的差異，而影響到思想家與哲學家對「善與惡」的看法和論點，其主要的概念歸納爲表 2-1-1。

表2-1-1 西方思想家對於善的概念與觀點

思想家	善的概念與觀點	資料來源
赫拉克力圖斯	宇宙的和諧是來自於善與惡的對立與統合的歷程。	劉貴傑（1982）
蘇格拉底	提出「何謂善？」（what is good？）「知識」是至高的全善。	劉貴傑（1982）
柏拉圖	認爲「理性」是人類至高的全善。	劉貴傑（1982）
菲羅	主張上帝是善之百源，物質則是萬惡之根。心靈或靈魂是屬於人體的「精神部分」，是屬於善的；肉體則是「物質的部分」，是屬於惡的。	劉貴傑（1982）
傑里邁邊沁	認爲快樂的總量若是大於痛苦的總量，那麼這一行爲就是善的表現，反之則是惡行。	趙敦華（1992）
亨利西濟威克	認同善的最終目的是追求心靈的快樂。	趙敦華（1992）
尼采	「永久的善惡—那是不存在的」，而真理只是一種看法。提出生命的本質即是「權力意志」。就尼采的善惡觀而言，「權力意志和重估一切價值的本身」，成了最爲理想的至善。	李瑜青(2002)
摩爾	認爲與善有關的事物，可以分爲兩種類型：「目的善」，指事物本身含有善的屬性；「工具善」，與目的善有因果關係之事物，是達到目的善之工具，其本身並沒有善的屬性。	蔡坤鴻（2001）
史賓賽	善此概念的性質上同於有用（useful）或實用（practical）的概念。	陳芳郁（1975）

資料來源：研究者歸納與整理

從表2-1-1不難看出，西方思想家對於善的概念，各自持有不同的看法與論點。換句話說，「善」的概念是對立、還是借用其他的概念，各有其見解；但大致上，「善」是有關「知識」「理性」、「精神部分」、相似於有用（useful）或實用（practical）的概念，是可以確定的。

就「美的概念」而言，楊深坑（1988）指出「美的概念」最早出現在荷馬史詩裡，其將美視爲人或神的完美典型。在奧德賽的抒情詩裡，其強調身體與心靈之美。於希臘戲劇當中，美指的是女性身體的美與男性內外交融的美，其是指美

和善的和諧。然而，就字義上來說，藝術（Art）或美術（fine arts）我們稱爲美術的事物，其法文是beaux arts；德文是schone kunst，意指「美事物的藝術」（蔡坤鴻，1999，p113）。進一步來說，美所賦予的愉悅，是存在於認識中的愉悅。新士林哲學家瑪利丹將美定義爲「視覺上的愉悅」（劉千美，2001，p80）。
至於，金劍（2003）將美學定義爲：「美學是對宇宙自然事物與研究人類心靈美的表現，以及美的內涵分析與鑑賞的藝術哲學」。於是，金劍詮釋美學的實際效用：「淨化心靈，拓展視野，組織思維，增加判斷力」（金劍，2003，p4）。

倘若談到「美的發源地」，最早發現並且崇尚美的民族是希臘人，以致於德國藝術史學家溫克爾曼坦言：現今廣泛流傳的高雅趣味，希臘是最早的發源地。任何民族都沒有像希臘人那樣使美享有如此的美譽。因此，在希臘人的眼裡，美的事物處處可見，美甚至成爲一種功勳。於希臘文明當中，「美」是一個至高無上的觀念。米洛的維納斯儀態萬千，傾倒多少文人雅士；帕德嫩神廟器宇軒昂，開啓西方歷代建築之先河（周憲，2002，p55）。於是，「美」在希臘是指：超凡卓越；美超越一切尺度、特徵、與無限有關；美與一切事物相關；美視爲神、自然、人及人類的藝術作品（周憲，2002，p56）。因此希臘精神與西方美學中「美的概念」極爲密切。

至於，於希臘時期，他們是如何感受到美？如何進入美的世界呢！希臘詩人荷馬，將遠古傳說、宗教信仰，改造成古典希臘神話裡的諸神。黑格爾指稱，促使他們改變的動力在於他們自覺到「人」是表現「絕對精神」的主體。然而，希臘的諸神，是由詩人、藝術家自由想像、創造出來的理想、美化的藝術作品。然而，於古典藝術當中，宗教與藝術產生最爲完美的結合。故此，黑格爾稱古典藝術爲「美的藝術」（蔡美麗，2003，p148-p149）。

古希臘是西方精神的開端，是美的泉源。整體而言，古希臘美學經歷了前蘇格拉底時期、柏拉圖和亞里斯多德等的發展階段。首先是前蘇格拉底時期。這一時期的美學可概括爲宇宙論美學，其代表人物有阿拉克西曼德、畢達哥拉斯與赫拉克利特等。他們分別從整體、和諧和對立的統一等來探討美。阿拉克西曼德認爲美是整體。整體與非整體相對，同時整體是存在者的整體。畢達哥拉斯認爲美是和諧。這對整體進行了區分，即將整體分爲和諧的和不和諧的。和諧在於比例和平衡。從此種理論出發，畢達哥拉斯認爲最美的平面是圓形，最美的形體是球形；赫拉克利特則指出美是對立的統一。

當時的希臘三哲都有提到「美」的相關概念。蘇格拉底（公元前 469~399）從社會科學的觀點看待美學的問題，他將美視爲有用性的概念（朱光潛，2003b，p22）。其次是柏拉圖。他對於美、美感和藝術都進行了深入、細緻和系統的哲學

探討。柏拉圖將美區分爲「美的理型」和「美的萬物」。柏拉圖認爲美的理型不僅高於美的萬物，而且也是美的萬物之根源，美的理型並不是一種特別的形式，而是作爲純粹理型的自身。就柏拉圖美學的觀點而言，他認爲「理念」是永恆不變的存有，美即存在於理念之中（楊深坑，1988，p43）。

最後，彭富春（2005）提到亞里斯多德是古希臘哲學思想與美學大集成者。亞里斯多德認爲美在於有機的整體。也就是說，一個整體包括了開端、中間和終結，這三個要素缺一不可。因此，就亞里斯多德的觀點論之，他認爲美在於整體的整一性當中。關於美感，尤其是關於欣賞悲劇，亞里斯多德認爲它可以淨化和陶冶人的心靈。然而，與柏拉圖的模仿說不同，亞里斯多德不僅肯定現實世界是真實的，而且認爲藝術的模仿是真實的，亞里斯多德甚至認爲詩歌比歷史更爲真實。

彭富春（2005）指出中世紀的美學是包括在其他的思想當中。也就是說，中世紀思想的主題主要是上帝、世界和靈魂。其三個主題形成了理性神學（目的論）、理性宇宙論和理性心理學。當人類討論上帝、世界和靈魂時，也涉及到美的問題。其主要人物有普洛丁、奧古斯丁和湯瑪斯·阿奎那等。普洛丁是古希臘和中世紀交界處的思想家。普洛丁不僅是新柏拉圖主義者，同時也是中世紀宗教神秘主義的開創者。他的思想接近中世紀的基督教神學思想。普洛丁認爲美在太一或神。太一或神是最高的真善美之三位一體，它如同太陽一樣放射光芒，形成世界心靈與個體心靈等。現實世界的美就是神光輝的反映。奧古斯丁認爲一般的美就是整一與和諧。但現實中的整一與和諧並非事物自身的屬性，而是銘刻了上帝的烙印。這在於上帝自身就是整一與和諧，並且將自身的這種特性賦予到所創造的事物本身。

中世紀基督教哲學家聖湯瑪斯·阿奎那（St.Thomas Aquinas，1226-1274）則繼承了普洛丁和奧古斯丁的思想。他提到美需要具備三個條件：即一種完整或完美（integrity or perfection），適當的比例或合諧（due proportion or harmony），色彩鮮明（brightness or clarity）（陳迺臣，1992，p238）。另外，彭富春（2005）提及湯瑪斯·阿奎那指出美的三種因素：完整、合諧與鮮明都是形式的因素，所以他說「美屬於形式因的範疇」。但湯瑪斯·阿奎那認爲上帝是美的最後根源，因爲上帝就是生命的光輝。

然而，「完整與合諧」是從古希臘時期以來，美學家所重視與推崇的因素，從聖奧古斯丁和聖多瑪斯所提到的顏色，另外，他們提到「鮮明」的概念（同義詞爲「光輝」、「光芒」、「照耀」、「閃爍」）。於是，他們將美定義爲：一件東西（藝術品或自然事物）的形式放射出光輝來，讓完美和秩序全部的豐富性都呈現於心靈之中（朱光潛，1982，p118）。

至於，美這個概念如何與美學產生聯繫？其實，美學（Aesthetic）一詞是來自於1750年，有一位美學家鮑姆加登（Alexander Gottieb Baumgarten），撰寫《美學》一書後，美學的概念才具體地呈現。也就是說，自鮑姆加登之後，才將關於「美」或「感性」的概念、感受與認知確立爲探究的範圍，而且各自獨立成一門學（龔鵬程，1998，p39）。簡言之，美學創始人鮑姆加登（A.G.Baumgarten,1714-1762）則認爲：「美學是探討感性知識的科學，感性認識的完善就是美」（崔光宙，1992，p6）。此外，鮑姆加登的貢獻除了爲美學命名，他還主張哲學是由邏輯學、倫理學和美學三大組成部分構成，而由康德將其三大體系，發揚光大（周憲，2002，p15-16）。此三元結構，一直延續至今（見表2-1-2）。

表 2-1-2 哲學的三元結構

哲學的三元結構	邏輯學	倫理學	美學
	純粹理性	實踐理性	判斷力
	知	意志	情感
	真	善	美

資料來源：依據周憲（2002）整理而成

從表 2-1-2 得知德國美學家鮑姆加登將哲學區分爲三個部分：邏輯學、倫理學與美學。「邏輯學」是偏向「知」，追求「真」的世界；「倫理學」是傾向意志，邁向「善」之門；「美學」是偏向情感，通往「美」之路。

美學創始者鮑姆加登論理智識的目的是「真」；美感智識的目的是「美」。「真」是爲判斷力所存在；「善」是爲道德意志所存在；「美」是爲感覺所存在（耿濟之，1981，p5）。

19 世紀以前，美學家論述「真」、「善」、「美」本質的同時，注意到三者的區別。其將「真」理解爲一種本原的存在，指精神或客觀法則；「善」是一種合目的性，或指神的創世目的，或指人的主觀目的；「美」是指對象的某些形式外觀。至於，將「真」、「善」、「美」三者關係成「對立」的人是康德（王世德主編，1997，p31）。然而，康德並不同意理性主義者將「美」視爲「完善」的概念，也不贊成經驗主義者將「美」視爲經驗中的快感，康德反而提出「判斷力」，將感性與理性連結起來，並且分析美感判斷力當中各項相關的要素，以彰顯美感的多面性（崔光宙，1992，p6）。因此，經過康德（Jmmanue Kant, 1724-1804）的《判斷力批判》對審美判斷與審美分析的建構後，美學才正式加入西方哲學論述的系統之中。

康德的「審美概念」延伸出「美的定義」，其指「不涉及概念而是普遍讓人感到愉快的氛圍」(欒棟、關寶豔，1990，p37)。此外，康德將美學分爲兩個部分：一爲研究美（優美或秀美） 與壯美（雄偉崇高之美）的理論；一爲對藝術及審美性質之研究（陳迺臣，1992，p238)。簡言之，上述的思想家與學者對美的定義，其主要的概念歸納爲表 2-1-3。

表 2-1-3 美的定義

美的定義	資料來源
「美的概念」最早出現在荷馬史詩裡，其將美視爲人或神的完美典型。在奧德賽的抒情詩裡，其強調身體與心靈之美。於希臘戲劇當中，美指的是女性身體的美與男性內外交融的美，其是指美和善的和諧。	楊深坑（1988）
新士林哲學家瑪利丹將美定義爲「視覺上的愉悅。」	劉千美（2001）
聖奧古斯丁和聖多瑪斯將美定義爲：一件東西(藝術品或自然事物)的形式放射出光輝來，讓完美和秩序全部的豐富性都呈現於心靈之中。	朱光潛（1982）
理性主義的哲學家吳爾夫（H.Wolff,1697-1754）說：「美在於一件事情的完善，那件事情因爲它的完善，而引起我們的快感。」	崔光宙（1992）
康德將美定義爲「不涉及概念而是普遍讓人感到愉快的氛圍。」	欒棟、關寶豔（1990）
於 1735 年，德國美學家鮑姆加登（A.G.Baumgarten,1714-1762）將美定義爲「其是作爲自由藝術的理論、美思維的藝術與類似理性思維的藝術就是感性認識的科學。」	周憲（2002）

資料來源：研究者整理而成

本文透過表 2-1-3，了解西方哲人對美的詮釋。也就是說，「美的概念」可以是指視覺上的愉悅或者是不涉及概念而是普遍讓人感到愉快的氛圍。

然而，人類如何感受到「美的世界」？早在希臘時期，希臘人就提出「美的標準也就是說，他們認爲「和諧」，是通往「善與美之路」的憑藉；「均衡」則是「完善」、「美」與衡量「藝術」的標準。楊適（1996）認爲「美，不是事物自身裡的性質，它只存在於觀照事物的人心中，每個人心中感受到的美是不同的。由於感官氣質的不同，同一對象可以既是甜的，又是苦的」。另外，美的接受和欣賞也是直接的，其間的聯繫是透過心物合一的感受。至於，「美的欣賞」，唯一個人和另一實體的相通，這種相通應是整體的，才是圓滿的欣賞（羅光，1985，p161)。

然而，我們如何在「美的形式」和「美的感受」之間建立一種相互關聯的關係。楊適(1996)提出：透過「美的精緻鑑賞力」[1]，可以達到兩者緊密的關係。我們可以透過以下途徑，感受到美的世界與境界。

（一）心要從容沉靜

當我們的內心保持從容沉靜的心情時，我們才能有所感、有所發。

（二）對於所描寫的對象，認真對待與把玩

倘若我們以認真的態度去看待周遭的人事物時，我們才能對「美」有所體會。

（三）當我們在感官健全的狀態下，人的感受才能達成一致

在體會的過程中，我們可從這裡獲得「完善的美」之概念。

（四）培養個人「對美的精緻鑑賞力」

關於我們對於「美」精緻的感受力、鑑賞力、想像力、判斷力與理解力。

（五）透過感官，覺察混合物裡的各種成分

當我們的每一種感覺官能，能夠精確地知覺到最微小的對象，其稱爲完善。

（六）敏捷銳利的知覺，是我們精神方面的鑑賞力，力求完善的標誌。

楊適（1996）指出「美」，並不存在於詩中，而是存在讀者的感受或鑑賞力中。倘若一個人沒有這樣的雅興使他獲得這個感受，他就必定對美一無所知。也就說，美，就在您的心靈之中生長；美，就在您的眼眸裡延伸；美，就在您的生命線輝煌；美，就在您的意志力茁壯（金劍，2003，p107）。

13 世紀神學家阿奎納斯和 18 世紀德國哲學家康德（Immanuel Kant）也分別提出人類如何「感受到美的境界」？13 世紀神學家阿奎納斯（Thomas Aquinas）說：「美的事物，是一種我們所見及之[2]，而使我們快樂的事物」（The beautiful is that which pleases us upon being seen）（蔡坤鴻，1999，p110）。

康德他告訴我們說，「美的對象所提供的快樂，是一種完全興趣中立的對象。我們可能只要去鑑賞（contemplate）它或看（behold)它，就會感到滿足了。這些愉悅來自於我們所見及與令我們感到快樂的對象」（蔡坤鴻，1999，p111）。因此，「美的事物」，是我們所思及之（upon being contemplated），而使我們快樂的事物。它之所以讓我們感到快樂，是因爲我們的心智和感官理解（apprehending）

[1]楊適（1996）提到：「美的精緻鑑賞力」是指覺察各個部分的美與不足，辨別各種美和不足的類型，各給予適當的讚揚和批評，並且鍛鍊各類型和水平之間的優點，進行比較對照，估量比例。

[2]「見及之」，有四種定義：一是指：心智上的看見。二是指：視覺上的看見。三是指：宗教家或改革家的形象。四是指：阿奎納斯的定義。他在對美的事物（id quod visum placet）之定義上，他使用的拉丁字"visum"指「思索用眼睛看不見的對象，如我們內心所激起的理想典範」（蔡坤鴻，1999，p113-114）。

了它。如同康德所說，快樂是一種興趣中立的快樂。也就是說，我們只要鑑賞(contemplated)、理解（apprehending）或瞧見（behold）有關美的對象，就能讓我們自己感到快樂。想必以這種方式（鑑賞或理解）它的美，而且從中所獲取快樂的人，也希望其他人能夠從中獲得快樂（蔡坤鴻，1999，p114）。於是，讓我們感到快樂的事物是「美的事物」。

倘若將善與美的概念一併加以討論時，其善與美的關係爲何？首先提到「善與美的概念」是出現在荷馬的史詩裡。荷馬的史詩裡有提到善與美是不分的概念。此外，於希臘時期，希臘人透過「游戰」，通向「美」；透過「思考」，通往「善之路」。因此，他們認爲「美與善」是無法分割的概念。至於，理想主義的美育哲學思想源起於蘇格拉底(Socrates, 407-399 B.C.)。在蘇格拉底的思想中，美與善是合一的，美的事物就是善的概念。此外，柏拉圖提出「觀念論」，使得最高的「真、善、美」融合在一起(徐宗林，1985，p15-16)。接著，希臘哲人柏拉圖，更加深入的談及「善與美的關係」，他主張透過美的陶冶，可以淨化心靈，提昇人類的精神層次。因此，柏拉圖認爲只有「心靈的美」，才能幫助我們接近「善的理念」、接近永恆(楊深坑，1988，p45)。

至於，在科學中，真與美的概念是巧妙聯繫的關係，像是英國詩人濟慈有一首短詩說：「美即真，真即美－這便是一切。世上你所知，以及你需知」（汪信硯，1994，p168）。愛因斯坦說：「照亮我的道路，並且不斷地給我新的勇氣去正視生活的理想，是善、是美、是真。」於量子力學的發源地之一的德國歌廷根大學的物理報告廳裡，刻著兩句格言：「美是真理的光輝」，「簡單是真的印記」。這兩句格言以簡潔的方式概括科學中真與美的關係（汪信硯，1994，p168）。而莎士比亞則以這樣的詩句來歌頌美與真的統一：「讓美的事物戴上寶貴的真理桂冠，他就會變得百倍美好」（汪信硯，1994，p167）。

本文希冀透過西方三哲對善與美的詮釋，作爲了解西方「善」與「美」概念的初探。其相關之「善美觀」如下：

一、西方－善的概念

（一）蘇格拉底

蘇格拉底主張「即知即行」、「知即德」的概念。他提出「何謂善？」（what is good？）他回答：「知識」是至高的全善（劉貴傑，1982，p72）。

（二）柏拉圖

柏拉圖認爲感官世界是虛幻的、短暫的、易變的，這就是惡；純真的理型世界即是善。此外，柏拉圖指出「理念」具有如下的特性：第一，「理念」是永恆不變的。第二，「理念」是真實的。第三，「理念」是一切具體事物所追求之目的（黃見德，1995，p66-67）。於是，柏拉圖的「理念」可以視爲追求善的目標。

（三）亞里斯多德

他說：「所謂的善，是一種能展現美德的心靈活動。」換言之，他認爲人在成爲完美個人之前，他必定是珍視道德價值的人（翁惠美，1994，p151）。

倘若比較柏拉圖與亞里斯多德對善的看法，兩者的共同點在於他們認爲善有分等級，一般的善只有外在的價值；而至高的善則有內在的價值。簡言之，他們指出「至高的善」在於「無所爲而爲的玩索」（朱光潛，1994，p168-169）。

二、西方－美的概念

蘇格拉底（公元前469~399）從社會科學的觀點看待美學的問題，他將「美」視爲「有用性」的概念。也就是說，他認爲「效用」成爲他衡量美的標準，有用則是美；有害就是醜。所以，蘇格拉底見到「美的相對性」（朱光潛，2003b，p22）。

（二）柏拉圖

就柏拉圖美學的論點來看，他提到個別事物的美，是相對的、易變的，只有「美的理念」與「美本身」才是絕對的、永恆不變的、真實存在的。換句話說，他認爲「理念」是永恆不變的，「美存在於理念中」（田士章·余紀元，1991，p43）。

（三）亞里斯多德

亞里斯多德指出，任何有關美的事物，不僅是一某種秩序安排其各個部分，而且彼此之間還成一定的大小比例。於是，亞里斯多德認爲美是在於「大小與秩序」之間。

陳迺臣（1992）談及倘若就柏拉圖與亞里斯多德「美的概念」來說，柏拉圖以美爲獨立的存在，是永恆不變之「形相」，它所代表的是一種「完美」。然而，亞里斯多德認爲構成美的基本特質是：秩序（order），對稱（symmetry）與明確性（definiteness）。亞里斯多德又說到，任何有關美的事物，不僅是一某種秩序安排其各個部分，而且彼此之間還成一定的大小比例。因此，亞里斯多德認爲美是存在於大小與秩序之間。從上述得知，西洋古代之美的概念，十分注重「韻律、對稱與合諧的理念」。簡言之，希臘三哲對「美」的詮釋與論點，其主要的概念歸納爲表 2-1-4。

表2-1-4 西方思想家對美的詮釋

思想家	美的概念	資料來源
蘇格拉底	從社會科學的觀點看待美學的問題，他將美視爲有用性的概念。於是，「效用」成爲他衡量美的標準，有用則是美；有害就是醜。因此，蘇格拉底見到「美的相對性。」	朱光潛（2003b）
柏拉圖	個別事物的美，是相對的、易變的、不真實的，只有「美的理念」與「美本身」才是絕對的、永恆不變的、真實存在的。因此，他認爲「美即存在於理念之中。」	楊深坑（1988）
亞里斯多德	美存在於「大小與秩序」之間。	陳迺臣（1992）

資料來源：研究者整理而成

從表 2-1-4 可以看出希臘三哲對美的概念，各自有不同的詮釋與定義。蘇格拉底將美視爲有用性的概念；柏拉圖主張美即存在於理念之中；亞里斯多德認爲美是存在於「大小與秩序」之間。於是，在他們三人的眼裡，美的概念可以借用其他的概念加以說明美本身的意涵。

三、西方－善與美的概念

（一）善與美的概念

首先提到「善與美的概念」是出現在荷馬的史詩裡。荷馬的史詩裡有提到善與美是不分的概念。於希臘時期，希臘人透過「游戰」，通向「美」；透過「思考」，通往「善之路」。因此，他們認爲「美與善」是無法分割的概念。

（二）哲人對善與美的詮釋

1.蘇格拉底

理想主義的美育哲學思想源起於蘇格拉底(Socrates,407-399 B.C.)。在蘇格拉底的思想中，美與善是合一的，美的事物就是善的概念。

2.柏拉圖

柏拉圖提出「觀念論」，使得最高的「真、善、美」融合在一起(徐宗林，1985，p15-16)。接著，他更加深入的談及「善與美的關係」，他主張透過美的陶冶，可以淨化心靈，提昇人類的精神層次。於是，柏拉圖認爲只有「心靈的美」，才能幫助我們接近「善的理念」(楊深坑，1988，p45)。

3.亞里斯多德

他提出「善在於秩序與大小；而美在於整體的整一性當中。」

總之，希臘三哲對「善與美」的詮釋與論點，其主要的概念歸納爲表 2-2-5。

表 2-1-5 西方思想家對善與美的詮釋

	善與美的詮釋
蘇格拉底	美與善是合一的，美的事物就是善的概念。
柏拉圖	柏拉圖認爲只有「心靈的美」，才能幫助我們接近「善的理念」、接近永恆。
亞里斯多德	「善在於秩序與大小；而美在於整體的整一性當中。」
柏拉圖與亞里斯多德	善有分等級，一般的善只有外在的價值；而至高的善則有內在的價值。簡言之，他們認爲「至高的善」在於「無所爲而爲的玩索」(disinterested contemplation)。

資料來源；依據楊深坑（1988）與朱光潛（1994）整理而成

本文透過表2-1-5，了解西方三哲對於「善與美的概念」各自持不同的理念與主張。換句話說，「善」與「美」是否一併，或者是層次、還是附屬關係，各有其見解，但關於「善」與「美」之間，有直接且緊密的關係是確定的。

了解西方三哲對於「善與美」的基本概念之後，本文希冀對艾瑞斯·默道克（Iris Murdoch，1919-1999）《The Sovereignty of Good》一書中，探討「善與美」的概念。艾瑞斯·默道克（1970）談及「善與美的關聯性」，她認爲美可以看的見，也是通往善之路的捷徑。然而，她認爲人類可以感受「美之超越性」；卻無法感受到「善之超越性」(I can experience the transcendence of the beauty , not the transcendence of the good)。換言之，艾瑞斯認爲雖然我們能感受「美」就在身旁但卻無法親眼目睹「善」的存在感。於是，我們可以透過「美」，間接感受「善」的存在感。

英國 Routledge 出版公司的《二十世紀百大哲學家》裡，艾瑞斯·默道克列名其中，是四個女哲學家之一。其分別爲漢娜·鄂蘭（Hannah Arent），露西·艾瑞嘉蕾（Luce Irigaray），茱麗亞·凱絲蒂娃（Julia Kristeva）和艾瑞斯·默道克（Iris Murdoch）。在艾瑞斯·默道克的哲學著作裡，主要以道德哲學和美學爲主題。另外，她寫過關於沙特、柏拉圖的專書。

至於，有一位評論家彼得·康拉第（Peter Conradi）是艾瑞斯·默道克的傳記作者，曾經對艾瑞斯的生活作此描述：「在眾人眼裡，她過著超凡脫俗的知識分子生活，在紙上營造出一個虛幻的世界；然而，艾瑞斯·默道克中那些被視爲浪漫主義描寫的段落，其實也與她的現實生活密不可分。」

第二節 艾瑞斯·默道克的簡介

說明艾瑞斯·默道克的家庭背景、求學過程、他人的重大影響以及簡略說明《The Sovereignty of Good》等其他作品與艾瑞斯·默道克本身的關聯。

一、艾瑞斯·默道克的生平

艾瑞斯·默道克，於 1919 年生於都柏林。在她未滿周歲時，由於愛爾蘭國內政治衝突不斷，於是，她們一家人不得已只好遷往英國，居住在倫敦西區哈默史密斯的一棟公寓裡。由於她家裡經濟拮据，此外，她的朋友也不多。因此，她從小就學會獨立自主、獨處的生活。對艾瑞斯·默道克來說，孤獨是寫作的温床。也就是說，艾瑞斯從她 9 歲時，就開始寫故事，據說她剛開始只是爲了創造出一些可以共同玩耍的兄弟姐妹。

談及她的求學生涯，其更加註定了艾瑞斯必須與孤獨同行的命運。在她唸中小學的階段，她父母將她送往英國西海岸布里斯托爾的寄宿學校就讀。後來，她在牛津的索默維爾學院（Somerville College）就讀大學，在那裡她閱讀了大量的古典文學、古代歷史和哲學名著。於 1938 年，艾瑞斯被牛津大學所錄取。從她跨進校門的第一天起，她就顯現出鋒芒畢露的姿態，她的舞姿、酒量以及個性的魅力和她的成績一樣出名。

於 1942 年至 1944 年，她曾擔任過英國財政部助理主管，其後兩年在倫敦、比利時和奧地利的聯合王國救濟與康復組織（UNRRA）工作，安置戰後災民。1947 年，她獲得劍橋紐南姆學院（Newnham College）的薩拉斯·密森哲學獎學金（Sarah Smithson Studentship in philosophy），在該校學習一年，研究哲學。於 1948 年，她重返牛津，在聖安妮學院做了多年的哲學研究生（fellow），並教授哲學直至 1963 年。此後，她全心致力於文學與小說作品的寫作、創作。於 1963 年至 1967 年，她在英國皇家藝術學院講學。於 1956 年，她與牛津大學的文學教師、批評家約翰·貝禮（John Bayley）結婚。他們在史迪坡·阿斯頓（Steeple Ashton）生活了許多年，後來遷至牛津大學北部的郊區（邱藝鴻，2003，p23）。

在 1987 年，艾瑞斯因其在文學上的卓著成就受封爲爵位。在那次的受封典禮中，因爲她的腳趾患了關節炎，所以，她不得不穿著帆布鞋出席在白金漢宮所舉行的受封儀式。此時的艾瑞斯，住在村裡有諸多的不便。於是，最終她和約翰告別居住了 30 年的別墅，搬回牛津城的一棟房子。於 1994 年，由於，艾瑞斯患了阿茲海默症，因此，約翰只能停下手邊的一切工作，全力照顧妻子。在艾瑞斯最後的五年時光裡，這位昔日才華洋溢的女性，只能在丈夫的陪伴下，茫然地盯著電視上的節目發呆。她一生所信仰的真理、哲學、文學都失去了意義，她甚至無法說出一個完整的句子。

於約翰·貝禮的回憶錄中，他這樣追憶著：「大部分的日子對艾瑞斯而言都是一種絕望，她完全記不起自己曾經寫過 26 本出色的小說與那些哲學理論、各大名校頒發給她的榮譽學位，甚至忘了自己曾被冊封爲大不列顛帝國的女爵士。」

此外，在與病魔奮戰的過程中，她只是一個平凡脆弱，喪失生活能力而只能依偎在白髮蒼蒼的先生身旁的女人。想必是上帝和一生倚賴文字、語言的艾瑞斯，開了一個殘忍的玩笑。從這部電影－長路將盡，從影片中的年輕與老年時的對比鏡頭可以看出，在變幻無常的人生裡，唯一不變的是她的先生約翰·貝禮，對她的真情與呵護。這位一生仰賴語言和文字的小說家和哲學家，於 1999 年逝世，享年 80 歲。

艾瑞斯逝世後，普格藍斯特靈大學投入 50 萬英鎊，成立了一個以艾瑞斯爲命名的基金會，用來幫助老年痴呆症患者。不久，約翰·貝理所撰寫的回憶錄《獻給艾瑞斯的輓歌》（Elegy For Iris）也出版了。約翰將重回單身的自己比喻成一只受困的蜘蛛，獨自纏繞在過往的記憶中，不知往哪個方向去，最後他選擇與艾瑞斯生前密友奧迪·維拉斯再婚，艾瑞斯是他們永遠不會厭倦的話題。

二、艾瑞斯的戀情

艾瑞斯一生有過多次愛情，但最重要的還是初戀。於 1938 年 11 月，她在一場由大詩人史班德（Stephen Spender）開講的演講會上，被小她一歲的法蘭克湯普遜（Frank Thompson）看到，稍後兩人在一次舞會上正式面對面的談話，於是開始了她的初戀。而後法蘭克參加二次大戰，於 1944 被俘而且死亡。儘管他們兩人見面及通信的時間只有五年多，但是法蘭克最終才是她一生的最愛。此外，劉中薇（2005）說到艾瑞斯在後來的許多小說裡，法蘭克的影像都呼之欲出，法蘭克是艾瑞斯一生的靈魂伴侶。而說起法蘭克，他可非泛泛之輩，他高大俊俏，有著淡髮藍眼，並且精通九種語言，是個天才型的詩人，也是個浪漫理想主義者。

根據法蘭克當時的記述，在那場演講會上，艾瑞斯坐在他的前面，手肘斜靠，人長得並不秀美，但卻極有韻致。劉中薇（2005）談到：

> **她暖綠色的衣服，像男子一樣的黃捲髮，輪廓斯文，給人一種和諧的愉悅感覺。這時候，我的孤獨之感油然而生，「為甚麼我從未遇過像這樣的女孩？」後來我又在工黨俱樂部的社交舞會上看到她，與其說她是在跳舞，毋寧說她是和那些討人嫌的官僚們在擦地板。直到舞會過半，我才找到機會和她說話。**

艾瑞斯和法蘭克認識時，兩人都是年輕的理想主義者。當第二次世界大戰爆發時，法蘭克就開始自願受訓，準備參戰。於 1939 年 9 月，法蘭克在 19 歲生日的前夕，曾經寫詩給艾瑞斯。劉中薇（2005）指出其中有句曰：

設若有一天你在死者名單裡看到了我
你就已失去了一個朋友，半成年半男孩
但若時間放過了我，則我將讓自己
在勇敢、少量及和諧中成長
雖筆拙又饒舌，但在糾結的心靈裡
都沸騰著真理及光明的熱切理想
我可能少有未逮，但若命運夠仁慈
則將學著鍛鍊自己並奮鬥。

在前述詩句裡的前三行，誠可以說是「一語成籤」的預兆了法蘭克的結局。果然，他不久後正式入伍輾轉在中東及歐洲各地作戰，並參加了西西里島登陸戰，而後又至巴爾幹半島，但不幸被俘，壯烈成仁。

三、他人對艾瑞斯重大的影響

艾瑞斯的「初戀男友法蘭克」和「阿拉伯的勞倫斯」，這兩位都瘦削高窕、長淡色頭髮，而又才華洋溢、充滿理想主義色彩的軍官，遂成了艾瑞斯正面男性的象徵。在《大海·大海》裡，這個象徵即被濃縮在主角堂弟詹姆斯身上。此外，艾瑞斯有個皇家騎兵少尉出身的父親，以及愛爾蘭聲樂家出身，後來勤儉持家的母親，也常在她的作品裡以一種原型人物的方式出現。

然而，影響艾瑞斯一生最大的反面男子，則是 1981 年諾貝爾文學獎得主卡內提（Elias Canetti）。艾瑞斯曾經是卡內提眾多情婦的一個，但這個反面男子卻用他的反面，啓發艾瑞斯最多－他是艾瑞斯的反面老師。後來，甚至卡內提到說：「他自己都承認，他讓艾瑞斯學到了甚麼叫做『邪惡』」。此外，在《大海·大海》小說中的男主角查爾斯，即是卡內提的縮影（梁永安，2003，p13）。直到 50 年代的某個早晨，艾瑞斯在牛津校園裡遇上了她的真命天子，約翰·貝理。在艾瑞斯 1956 年的日記裡，有一頁寫著短短一句話：「8 月 14 日，嫁給約翰」。婚後兩個禮拜，約翰就發現艾瑞斯不善烹飪之道，於是他默默地接受這件事實；他知道艾瑞斯的創作需要靜謐的環境，就和她搬到離牛津城 14 英里的一幢寬敞的別墅裡。

世上的愛情分很多種，約翰傾注在艾瑞斯身上的，是最適合她的：他總能給她帶來寬慰，在她迷亂時爲她領航，但從來不會限制她自由的靈魂。

四、艾瑞斯·默道克（Iris Murdoch，1919-1999）的著作

提起艾瑞斯·默道克的名字，人們想到的不單單是數十部足以留名英國文壇的文學、哲學著作，還有她那像謎一樣的性情、如風一般的經歷—艾瑞斯本人的浪漫故事，絕不遜於她筆下的任何一本小說。此外，艾瑞斯·默道克被譽爲「英國最聰明的女人」。她的生平著作，共發表過 26 本小說、5 本哲學著作、6 本劇作與 1 冊詩集。她一生獲獎無數，包括 CBE、DBE、James Tait Black Memorial Prize、惠特比文學獎（Whitbread Literary Award），並以《大海！大海！》獲得 1978 年的布克獎（Booker Prize）。簡言之，她的主要著作簡介如下（見表 2-2-1）。

表 2-2-1 艾瑞斯·默道克(Iris Murdoch)的作品簡介

年代	書名	類型
1954	“Under the Net”	她的第一部小說
1953	“Startre：Romantic Rationalist”	哲學著作
1955	“ The Flight from the Enchanter”	小說
1957	“The Sandcastle”	小說
1958	“The Bell”	小說
1961	“Severed Head”	小說
1962	“The Unofficial Rose”, “The Unicorn”	小說、小說
1964	“The Italian Girl”	小說
1965	“The Red and the Green”, “The Time of the Angels”	小說、小說
1968	“The Nice and the Good”	小說
1969	“Bruno’s Dream”	小說
1970	“A Fairly Honorable Defeat”, “The Sovereignty of Good”	小說、哲學著作
1971	“An Accident Man”	小說
1973	“The Black Prince”	小說
1974	“The Sacred and Profane Love Machine”	小說
1975	“A word Child”, “A world Child”	小說、小說
1976	“The Fire and the Sun: Why Plato Banished the Artists ”	哲學著作
1978	“The Sea, The sea”,“A Year of Birds”	小說、詩集

1980	“Nuns and Solders”	小說
1982	“Metaphysics as a Guide to Morals”	哲學著作
1983	“The Philosophers Pupil”	小說
1987	“The Book and the Brotherhood”	小說
1989	“The Message to the Planet”	小說
1993	“The Green Knight”	小說
1995	“ Jacksons Dilemma”	小說
1996	Acastos: Two Platonic Dialogues	哲學著作

資料來源：自行整理而成

南方朔（2003）談及英國 Routledge 出版公司的《二十世紀百大哲學家》裡，艾瑞斯·默道克列名其中，是四個女哲學家之一。其分別爲漢娜·鄂蘭（Hannah Arent），露西·艾瑞嘉蕾（Luce Irigaray），茱麗亞·凱絲蒂娃（Julia Kristeva）和艾瑞斯·默道克（Iris Murdoch）。在艾瑞斯·默道克的哲學著作裡，主要以道德哲學和美學爲主題。另外，她寫過關於沙特、柏拉圖的專書。

至於，有一位評論家彼得·康拉第（Peter Conradi）是艾瑞斯·默道克的傳記作者，曾經對艾瑞斯的生活作此描述：「在眾人眼裡，她過著超凡脫俗的知識分子生活，在紙上營造出一個虛幻的世界；但是，她作品中那些被視爲浪漫主義描寫的段落，其實也與她的現實生活密不可分。」然而，艾瑞斯·默道克的哲學作品如何與作者產生關聯？

五、作品與作者之間的關係

一位作者和艾瑞斯·默道克的作品之間，有著非常複雜的關係，作者的生平、交友、艾瑞斯的生平際遇等，經常都會以正面、反面、或折射的方式反映到作品中。當我們努力的對作者生平加以研究，即可追索到其脈絡。於是，作品總是從不脫離作者的思維。南方朔（2003）指出倘若我們從艾瑞斯的哲學思維來看，她和法國聖女哲學家西蒙妮·韋伊（Simone Weil,1909－1943）有其共通點，她們兩人都試著要將道德哲學，從啓蒙時代以來依附於「普遍理性」的狀態下拯救出來，將道德與善的相關問題回歸到希臘傳統的文學與藝術。實際上，她們一致認爲道德與善直接反映了人類心靈與境遇的經驗。由此可知，她們都是所謂的「道德實在論」者，想要在人類分殊化的道德經驗裡重建普遍化的新原則。至於，兩者的差異點如下：西蒙妮·韋伊倡議的是回歸「亞里斯多德」的論點，而艾瑞斯則提出返回「柏拉圖」的觀點。

就艾瑞斯·默道克的小說而言，她曾將小說分爲兩類：一類是「水晶式小說」（Crystalline novel），它格局小、清澈，而且自我包含與自我封閉；另一類則是所謂的「英俄小說」（Anglo－ Russian novel），她指的乃是英俄傳統寫實性極強的小說，「它格局大，缺乏形狀，具有準文獻性格」。艾瑞斯·默道克則認爲自己的作品即屬於後者。

在 1967 年 7 月 4 日的日記裡，她也列舉了影響她最大的作家及作品，計有《伊利亞德》、《柏拉圖對話錄》、莎士比亞的《暴風雨》、《亞瑟王第四子蓋文爵士傳奇故事》、珍奧斯汀的《曼斯·斐爾德莊園》、勃朗特的《咆哮山莊》、狄更斯的《我們互相的朋友》、亨利·詹姆士的《金缽》、杜斯托耶夫斯基的《卡拉瑪佐夫兄弟》以及普魯斯特的作品等。

南方朔（2003）認爲艾瑞斯的小說所探討的主題是涉及心靈與道德事務，從基本的道德判斷所仰賴的實像和虛像問題，一直到意志、行善、邪惡、嫉妒、貪慾、自私、人際關係的剝削與操控，以及良心、寬恕、精神的除魔等，無不被一一觸及。由於，艾瑞斯的作品主要在於揭露人類道德情境虛實交錯的困境，因而其敘述型態相當於一齣齣「心靈天路歷程」，而其抽絲剝繭，又接近「心靈偵探小說」的格局。經由情節的跌宕起伏以及虛像的被揭露，從而爲人可以變得更好，留下可能的空間。

艾瑞斯的每本小說，都印證著她的道德哲學思維。我們可以用直觀的方式去體會她想要藉著小說來傳達的信息；但這種直觀式的閱讀，卻也可能會因爲對作者的哲學觀點缺少認識，因而漏讀掉一些作者的思維。尤其，像《大海·大海》這麼一本厚厚的小說，情節繁複，主題部分又被不斷的正反辨證，在簡單的外形下有著許多極簡單的意旨，這時候，倘若對她這個人的生命歷史及哲學著作和理論多一點理解，似乎也就成了通往她小說作品的必須鎖鑰。

本文選擇艾瑞斯的道德哲學作品—The Sovereignty of Good 一書，作爲探尋艾瑞斯思維的心靈旅程。在於這本著作是經過蒸餾、焠煉的智慧結晶，宛如一顆顆晶瑩剔透的露珠（李永平，2000，p166）。在這本書當中，艾瑞斯同時探討「善與美」的概念，其爲本文研究的開端。於是，本文希冀了解「善與美」兩者之間的關係。

第三節 東方的善美概念

就東方的善美觀而言，他們持有不同的看法。於中文字元來看，美是由「羊」及「大」兩個字所構成，因爲古人見肥羊可食而心善，故以美稱之（劉昌元，2001，p70）。也就是說，中國造字的意義中，以羊大爲美，而善就是膳，「美」與「善」同意，從《論語·八佾》「子謂韶，盡美矣，又盡善也；謂武，盡美也，未盡善也。」由此來看，則美與善的概念有所分別，美較偏向現實的氣象；善則有精神上的和諧，然而，兩者都是以既聞之於耳的感官層次，向心靈的感動滲透，美善既是形式，也是心理上的感受，兼有客觀與主觀、唯心及唯物的意涵，而且有層次的分別，美的內涵更高層次就是善，審美是從實際的人生經驗感受而來（連經韜，2003，p81）。

此外，「善有真正的善與表面的善；客觀的善與主觀的善；絕對的善與相對的善」（翁惠美，1994，p154）。翁惠美對於孟子「善的概念」做了一番詮釋，翁惠美（1994）提出先秦儒家中的孟子，鼓勵人重視善、實踐善，孟子指出聖人堯舜以及昏君桀、大盜蹠之間的區別，在於他們對於善的不同態度。孟子公孫丑篇裡記載了子路、禹、舜等人，對於善的尊崇。其原文的內涵如下所述：

孟子曰：「子路，人告之以有過則喜，禹聞善言則拜，大禹有大焉，善與人同，舍己從人，樂取於人以為善，自耕稼陶漁以至為帝，無非取於人者。取諸人以為善，是與人為善者也。故君子莫大乎與人為善。」（孟子公孫丑篇上八）

翁惠美（1994）對本段的解析如下：「子路這個人，當別人指出他的過失時，他會感到歡喜；大禹這個人，每當聽到他人有好的意見或言論時，就會虛心地拜受。至於，大舜又比這兩個人難得，對於任何人的善，他會全心全意地推崇與服膺，他能捨棄自己不夠完善的地方，而去尊崇他人比自己高明、完善的部分；他能欣然的藉著接受、學習他人的美德與長處，並與他人共同追尋、傳播這些的善與美。從他從事耕種、燒陶、打漁，一直到當了帝王，在整個過程中，他總是透過尊崇、接受他人的善，以達到追尋、實踐那更爲寬廣、全真的善」。

傅佩榮先生對上文的解讀如下：「當別人指出他的過錯時，子路就感到歡喜。當禹聽到良善的言詞就拜謝他人。舜更是了不起，善行與他人分享，樂於吸取他人的優點而和他人一起行善。從舜當農夫、陶工、漁夫，直到成爲天子，他都會學習別人的長處。吸取別人的長處就是偕同他人一起去行善。所以君子最高的楷模就是偕同他人一起去行善」（傅佩榮，2004，p78-79）。

從翁惠美（1994）與傅佩榮（2004）的解析，讓我們了解舜之所以成爲人人敬佩的聖人，並不在於他的身份地位，而在於他對善的推崇與樂於吸取他人的優點而和他人一起行善。

另外，翁惠美（1994）指出：「舜當時住在深山裡、和豬鹿群同遊，這時候的舜，看起來和深山裡的那些村夫野人好像沒有多少差別。然而，一旦他聽見了一句善言，看見了一件善行，他便立即全心服膺，全力實踐，這樣的意願心志，堅強而浩大，就像長江大河決了堤一樣，氣勢磅薄，浩浩蕩蕩想必任誰也阻擋不了。」由此可見，大舜之所以爲聖人，主要原因不在於他的稟賦，而在於他對善持有敏銳的察覺能力，以及劍及履及的實踐行動，其原文的詮釋如下所述：

孟子曰：「舜之居深山之中，與木石居，與鹿豬遊，其所以異於深山之野人者幾希。及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也。」（孟子盡心篇上十六）

從上文我們不難看出，東方儒家哲學代表之一的孟子對於善惡的界定和標準爲：一般人和聖人的差異在於「對於善的不同態度、以及對於善的尊崇程度。」也就是說，「聞一善言，如同有一善行」。因此，就東方的觀點來說，他們認爲一個人可否達到至善的境界，其關鍵在於對於善的態度。

至於，道家指出純粹的善並不存在。也就是說，老子相信我們唯有在與「惡」相互比較時，才能辨識出「善」來（吳四明，2001，p271）。康德用以下的方式來解釋老子的善惡觀：倘若宇宙間只有一隻手，我們如何知道，那是左手或是右手？著名的陰陽太極，在黑與白當中，各有一個相反顏色的小圈圈。這就是提醒我們，善並不是惡的相反，而是補惡的不足。因此，我們在順遂時，要確定自己可以與善爲伍，而避開惡。在困厄時，我們的任務就是於黑暗中找出邁向光明的道路（吳四明，2001，p271）。

然而，當我們談論美的時候，會想到許多美的現象：如日出日落的壯麗景象、男女之間生死般的愛情、李白的詩篇、貝多芬的音樂和梵古的繪畫等。對於這些現象，我們都用「美」字來命名，並將它們都歸屬於美的領域。但當我們進行深入思考的時候，就會發現有些美的現象之間缺少直接的關聯，如人的美與自然界動植物的美；有些美的現象之間雖然有一些關聯，但它們之間存在巨大的差異，如音樂的美和繪畫的美；此外，有些美的現象是對立的，如崇高和優美等。美的現象領域爲什麼會如此地豐富多樣呢？雖然美的現象的複雜性有多種原因，但其中一個重要的原因在於「美」字義的複雜性。因此我們有必要對於「美」作語義分析。

彭富春（2005）提及漢語的「美學」是產生於現代，它是日本人對德語“Aesthetik”的漢語翻譯。隨著西學東漸，它也逐漸爲中國現代學界所接受。作爲現代漢語的「美學」一詞其基本語義爲「美的科學」、「美的學問」、或者是「美的學說」。然而，「美的科學」絕非是在自然科學或者是技術的意義上使用的，而是意味著「美的知識學」，即關於美的知識的系統表達。雖然哲學的批判不能等同於字源學的分析，甚至也不能建基於字源學分析的基礎之上。但字源學的分析能夠爲哲學的批判提供啓示，尤其是提供那些在漫長的歷史過程中被遺忘的語詞之意義。關於美的字源學分析正是如此。鑒於人類語言的複雜性，我們在於分析「美」在漢語中的原初語義。

一般認爲，漢語「美」的原始語義是「羊大爲美」。《說文解字》說：「美，甘也，從羊從大。羊在六畜，主給膳也」。《說文解字》又說：「甘，美也。從口含一」。「羊大爲美」將美關係到一個具體的現象，肥的羊或羊的肥。顯然這不是關於美的哲學思考，也不是爲美作出一個定義，而是一個具體的描述或者例證。但「羊大爲美」說出了許多能夠引起思考的東西。一方面，美指羊的肥大。它相關於一感性的自然物，同時它還相關於人的生活世界，只要它是作爲食物而存在。另一方面，美不僅指羊自身肥大健碩，而且指這種羊給人的味美感覺。美在這裏和人身體的感覺特別是味覺建立了關係。味覺是品味，是區分和比較。

除了「羊大爲美」一說之外，還有「羊人爲美」一說。它主要指人戴著作爲圖騰的羊頭跳舞，娛人娛神，達到人神相通。如果說「羊大爲美」偏重於美的生理性和自然性意義的話，那麼「羊人爲美」則突顯了美的宗教性和社會性意義。在此舞蹈自身所帶來的身心快樂是重要的。從上文，我們可以了解「美」這個字，在古代漢語中至少就有兩種不同的用法。一是相關於「感覺」的方面，另一是相關於「精神」的方面。

然而，「美」這個字的一般用法爲何？如果我們只是以「羊大爲美」和「羊人爲美」來解釋中國人的美的觀念，那麼這無疑是片面的解釋。在日常語言的使用中，美的上述兩種意義幾乎喪失殆盡。相反，美發展了極爲豐富的語義。彭富春（2005）認爲我們可以試圖爲「美」這個字，作一些分析，其詮釋如下所示：

第一，「美」指一些事物，它們能夠引起人的感覺愉快。如美景、美物和美人，它們訴諸人的視覺；美音和美聲，它們訴諸人的聽覺；美食和美酒等訴諸人的味覺。尤其是那些訴諸人的視覺的事物的美一般意味著漂亮，它與醜陋相對。如我們說：一朵美麗的玫瑰，一個美麗的少女。這也可以說：一朵漂亮的玫瑰，一個漂亮的少女。

第二，「美」指人的感覺，特別是身心愉快的感覺。當我們說「這很美」的時候，不僅指事情本身的一種特性，而且也指人對於這種事物的感覺狀態。它相對於感覺一般和感覺很差。一種美的感覺狀態有種種徵狀，如興奮、陶醉、得意。它不僅具有心理學的表現，而且具有生理學的表現。

第三，「美」指良好，與壞相對。它是對於一個事物存在的肯定。某事物不僅在此存在著，而且根據某種價值尺度是合理的。

第四，「美」指完美，與欠缺相對。某事物不僅是一個存在者，而且是一個完滿的存在者。這就是我們所說的完美無缺。

第五，「美」指善良，與邪惡相對。美在此具有道德的意義。特別是當我們對於某一人格和品德用美來進行形容時，美往往就是一種道德的善。

第六，美指藝術。如美的藝術等，它相對於應用藝術。這種藝術一般被稱爲純粹藝術。

第七，「美」指審美。它不同於認識和道德，是一種非功利和無利害的行爲。

在上述關於美的日常語言意義的一般分析中，我們可以看到，美一方面可以是對於事情自身的描述，另一方面可以是人對某一事物的評價。同時美的語言意義並不是純粹美學的；相反地，「美」這個字除了可以和日常語言中的「好」轉換之外，還具有道德的意義。這似乎表明了「美」字語義的歧義和混亂，但實際上是語言的多樣性和豐富性。另外，美的哲學意義爲何？雖然美的哲學語義與美的日常語義有些關聯，但它們卻具有很大的不同。甚至我們可以說，哲學的語義是對於日常語義的分離。因此美的哲學語義必須保持自身的明確性和嚴格性。

對於哲學或者美學而言，所謂的「美」直接表現爲美的現象。它就是在現實中所呈現的各種美的形態。在此，「美」是從外表顯現出來的，並具有各式各樣的外觀。它們或者是自然的，或者是社會的，或者是藝術的外貌。

但彭富春（2005）指出關於美的現象我們可以大致分爲兩種類型：外在的和內在的，或者是物質的和精神的層面。所謂外在美的現象是直接訴諸感官，是可以被看到和被聽到的，如一朵花的美，一棵樹的美等。內在的美當然也可以透過外在的美表現出來，但它又有許多沒有表現出來的意義。如古希臘的悲劇和宋元的山水畫就是如此，它們的美不是外在的，而是內在的；不是直接的，而是間接的。因此對於它們的經驗來說，就不能只憑藉感覺，而也需要依賴心靈方面。

作爲一種現象而言，外在美和內在美都是不是美學所思考的事情。一些人強調美學從具體的現象出發，主張狹義的理論聯繫實際，實際上是誤解了美學的哲學本性。美學並非描述某種具體美的現象，並給予它某種合理的解釋，更不能說

明某一具體的美學現象之所以美的理由。彭富春（2005）認爲對於美的哲學探討來說，一般的區分就是美的現象和美的本質之分別。哲學美學當然要借助於美的現象說明美的本質，但它主要的任務不是分析美的具體的現象，而是追問美的本質。

關於國內美學的研究存在著許多困難。這在於我們沒有西方意義的美學，同時我們是運用西方的美學理論來重構國內美學的歷史還只是新近的事情。

事實上，我們並沒有西方意義上的美學。美學在西方的歷史上經歷了詩學、感性學和藝術哲學等幾種形態，其中尤其是感性學具有特別的重要性。但我們的美學不是在感性學的意義所使用的。同時我國關於美與藝術的思考也沒有形成「知識學」，亦即關於知識的系統表達。如亞里斯多德的《詩學》、康德的《判斷力批判》和黑格爾的《美學》都是關於美的思考之體系。而這些在我國美學的歷史上是無法尋找的。

然而，我國幾乎沒有關於美和美感分析的獨立性的系統著作，而只有格言般的片語。它們主要保存在儒家、道家和禪宗等思想性的論著當中。鑒於我國思想和美學不是如同西方是個人系統性的建構，我們不討論中國美學個體性的思想，只是分析它的基本主幹。雖然我國思想在其漫長的歷史時期出現了眾多的思想潮流，並具有複雜的演變，但一般認爲，其基本主幹是儒道禪三家。它們主宰了中國思想的歷史，並影響了一些非主流的思想。

其實，在儒道禪三家中，道家也許是最早的思想。道家的發展經歷了兩大輝煌時期，也就是先秦的原始道家和魏晉的新道家，原始道家主要是老子和莊子的學說，魏晉的新道家亦即魏晉玄學。道家的核心思想是道自身，或者是作爲自然的道。《道德經》說「人法地，地法天，天法道，道法自然」。在「人-地-天-道-自然」這一序列中，人爲天地所規定，道則規定天地。自然並不是作爲自然界外在於道，而是作爲本性就是道自身。因此所謂的道法自然就是：道遵守自身的本性。作爲自然的道不是萬物，而是一。但一既不等於一個，也不等於一切，因此它是無。無不僅是對於它物的否定，而且也是對於自身的否定。但無能生有，由此一生二，二生三，三生萬物。

道家美學認爲美在於道，或者更明確地表達爲：美在於自然。雖然人們一般認爲道具有雙重意義，道路和言說；然而，彭富春（2005）指出在中國傳統思想中特別是道家思想中形成主題的並不是言說，而是道路。在這樣的意義上，道不是語言之道，而是自然之道。於是當我們說美在道的時候，就是說美在自然。當然，美在自然具有兩重意義。一方面它指自然界，是自然的天地、山水和草木。

如所謂「天地有大美而不言」。另一方面它指自然而然的本性。自然界之所以美，是因爲它合於自然的本性。同理，在社會和精神領域，一切合於自然的事物也是美的。

道家所說的美感是對於道的經驗，它也是對於「無」的經驗。要達到對於道或者無的經驗，人必須透過心靈的否定才能完成。否定就是去蔽，去掉心靈的蒙蔽。這種活動可以描述爲心齋、坐忘等。由此心靈處於虛靜境界，這樣它才能靜觀，與道爲一。這種美感經驗由於是對於無的經驗，所以它自身都被「無」所規定。

彭富春（2005）認爲與道家對於自然的追求不同，儒家主要是關於社會的思考。儒家可以分爲原始儒家和新儒學兩個發展階段。原始儒學主要是指孔孟的學說，新儒學則指宋明的理學和心性之學。作爲儒家核心思想的孔子學說是「仁學」，它是對於先秦禮樂文化的創造性的改造，亦即用「無」來解釋禮樂文化。禮樂來源於中華先民的圖騰和禁忌傳統，具有巫術文化的特性。一般認爲禮別異，樂和同。「禮」不僅規定了人與人的關係，同時也規定了人與鬼神的關係，亦即在天地君親師的整體結構中的等級序列和差異。「樂」則是人與人的溝通，人與鬼神的交會。但孔子所處的時代是禮崩樂壞的時代，因此他要重新恢復禮樂傳統，不過他借助於使禮樂仁化。所謂的「仁」就是「愛」，於是仁者愛人。這種愛來源於親子之愛，但是要實現它的擴大化和普遍化。在孔子那裏，一方面是以「仁」來規定「禮樂」，另一方面是用「禮樂」來規定「仁」。它們相互闡釋。

儒家美學認爲「美」在「禮樂」，在於「仁」。合於禮樂的是美的，不合於禮樂的是醜的。於是，彭富春（2005）談及儒家美學的核心不是原初意義的自然，而是由禮樂所規定的社會，不是美與自然之真的關係，而是美與道德之善的關係。正是在這樣的意義上，盡善盡美不僅意味著事物的完滿，而且也意味著美善合一，亦即美的必須是善的。儒家美學對於美自身道德意蘊的強調也影響了它對於自然美和藝術美的看法。自然的美學價值不只是在於它自身的某種特性，而是在於它所附予的道德意義。惟有如此，才能仁者樂山，智者樂水。藝術的美學價值也是如此，它對於社會的倫理和風俗起著教化作用。

儒家美學的美感是「中庸」。儒家美學非常注重情感在人心靈結構中的重要性，但又強調它必須保持中庸。儒家所主張的中庸是事物自身的度以及人們對於度的把握。正是在度內，一個事物才能成爲其自身，也正是人們對於度的把握，才能理解事物本身。在感情的中庸方面，儒家美學認爲樂和哀等情感形態都要保持自身的度，而不要越過邊界。因此它主張樂而不淫，哀而不傷。這意味著樂是

樂，哀是哀，否則它就會走向其極端，變成了極端的形態。至於，儒家所追求的美感就是平靜的、和諧的。情感的中庸之所以可能，是因爲它被「理」所規定，而「理」則是由「禮」所制定的範圍。

儒家美學特別指出藝術不僅有關人性的塑造，而且是人性塑造的最高境界。孔子說：「志於道，據於德，依於仁，游於藝」；又說：「興於詩，立於禮，成於樂」。在前一種表述中，藝術不同於作爲人生根據的道德仁義，是遊戲，是自由活動。在後一種表述中，作爲詩的藝術是人性的開端，而作爲樂的藝術是人性的完成。由此可以看出，儒家美學的藝術是道的充分實現。

然而，禪宗的美學思想有別於儒家的核心論點。也就是說，禪宗去掉了其神秘性和思辯性，成爲了一種生活的智慧。禪的核心思想是心靈的覺悟，因此根本問題不是外在的，而是內在的，即對於人自身的佛性也就是自性的發現。《壇經》說：「世人性淨，猶如青天，慧如日，智如月，智慧常明。於外著境，妄念浮雲覆蓋，自性不能明」。故遇善知識開法，吹卻迷妄，內外明徹。」它描述了這樣一個過程：首先人的本性是清淨的，其次妄念遮蔽了人的本性，最後透過去蔽頓悟成佛。

彭富春（2005）談到我們倘若從美學的角度來說，禪宗認爲美在意境。意指心靈，境指視界。意境則指心靈構造的世界，一個覺悟的世界。這甚至包括了對於自然的看法，而使它與儒家和道家不同。儒家把自然看成道德的象徵，如歲寒三友；道家把自然看成自然本身；但禪宗的自然則是心靈的構造，體現了心靈的覺悟。

禪宗美學將「美感」視爲妙悟。妙悟是非理性、非邏輯和非概念的，它不同於一般的思想行爲中的判斷和推理。正是如此，它正切中了審美心理活動的獨特本性。妙悟表現爲頓悟和直覺，這也就是說，它能在瞬間看到永恆，在現象看到本體。而妙悟所看到的就是美本身，是活生生的生命本身。

就藝術而言，禪宗美學主張如同參禪一樣地從事藝術創作，如所謂參詩如參禪。參禪的根本在於覺悟自性，於是如同參禪般的藝術創作就是要顯現自性。但自性不是一物，因此是不可言說的。儘管這樣，藝術要說不可說，也就是要顯現自性。

彭富春（2005）認爲儒道禪三家構成了中國思想和美學的主體。對此目前已經是無可爭辯的。不過，很少人會提出這樣的問題：爲什麼儒道禪能夠成爲中國思想的主幹？根本上在於儒道禪三家分別從不同的方面完成了對於存在者整體的思考。道家的主題是自然，儒家的核心是社會，而禪宗的根本是心靈。這三

者所思考的自然、社會和心靈剛好是存在者整體的三個方面。正是如此，才可能有所謂的儒道互補，有所謂的儒道禪合一。

關於國內美學的研究存在著許多困難。這在於我們沒有西方意義的美學，同時我們是運用西方的美學理論來重構國內美學的歷史還只是新近的事情。於是，我們舉一實例說明東方借用西方美的概念與美的理論，有一位東方學者吳康先生則引述康德的理論，謂優美（the beautiful, the grace）爲陰柔之美，限於一定形式的對象，使人感到安靜平和。壯美（the sublime, sublimity）則爲陽剛之美，無限於一定形式的對象，例如無疆界，無窮盡，無形式等。從上述可以得知，美是指個人的感覺，它有時是一種愉悅的感覺，如康德所謂的「優美」，而有時可能是一種震撼或或讚嘆的感覺，如康德所謂的「壯美」，而這種美的感覺
是不涉及利害關係，而且超出人我、物我的分別（陳迺臣，1992，p238）。

在西方美學史上，「美」通常被劃分爲「優美」與「崇高」兩大類；而於中國美學史上，「美」可以區分成「陰柔之美」與「陽剛之美」兩種類型（劉鋼紀、范明華，2001，p72-73）。就自然現象來說，清風明月、小橋流水之類的景色可納入「陰柔之美」的範疇。倘若從藝術作品的觀點而言，自東晉文學家陶淵明至唐朝詩人孟浩然的田園詩，可歸入「陽剛之美」的範疇。

姚姬傳形容剛性之美，像是雷電、長風、崇山、俊崖、大河等等，於西方文藝批評中，素稱爲 Sublime。然而，其所形容的陰柔之美，是指雲霞、清風、幽林等等，於西方文藝中稱爲 Grace，可以譯爲「清秀」或「幽美」，是最上品的柔性之美；但它在中文中並沒有恰當的譯名。於是，「雄渾」、「勁健」、「偉大」、「崇高」、「莊嚴」等詞只能得到片面的意義（朱光潛，2001a，p261）。

然而，西方美學所謂的「優美」，偏重於形式上的和諧、輕巧及柔和的特徵；而「崇高」，則強調突破形式的限制，強調其可以壓倒一切，甚至讓人產生恐懼的力量。因此，「優美」與「崇高」兩者似乎很難結合於一起。此外，在西方美學史上，「美」這個詞主要是指「優美」，而「崇高」則超出「美」的範疇。但於東方美學史上，所謂「陽剛之美」、「陰柔之美」，是統一美這個範疇的兩種表現型態，兩者並且是一種相互依存、相互滲透的關係（劉鋼紀、范明華，2001，p84）。雖然，經驗界的美卻往往偏向「陽剛之美」或「陰柔之美」；然而，朱光潛（2001b）指出中國理想的美是「陽剛」與「陰柔」的統一。事實上，剛與柔是分不開的，尤如一物的兩面，同時也是人生命活動中的基本要件。

近人王統照在《陰雨的夏日之晨》說到：「人的思想原本是在循環圈裡：有時喜歡吃淡味的麵餅，有時愛吃辛辣的食物。但平靜是一時的安慰，動態是人生的趣味。我在這夏日清晨的淡灰色雲幕下，雖然撫慰我心琴的合諧，但我也難以忘卻霹靂、電光的衝擊。我從一杯香茗，一簾花影的沉靜生活中，可以忘記一切神遊於飄渺之境，但激動的生活之火卻在隱約中時時燃燒著」（劉鋼紀、范明華，2001，p86）。王統照的這段話，正可說明陰柔之美與陽剛之美兩者缺一不可。

至於，哲學家與美學家他們內心所渴望的是發覺宇宙自然的定律，人間的歡欣，在和諧的氛圍，有喜悅與人類的情感相互關注之下，體會生命之美。達爾文先生說過一句讓人爲之動容的一句話：「任何光豔華麗的明珠，任何美人鬢邊的寶石，任何襯托夜空的明星，或是晨曦中的燦爛旭日，都比不上人類爲災難所滴下的珠淚那般閃耀著聖潔的光輝」（金劍，2003，p26-27）。從這段話中，我們得知達爾文先生心中懷有一份可貴的人間之愛，這如同尼采與叔本華的悲憫心胸一般，懂得美學中的「悲壯之美」。就一個有審美經驗的人來說，那是人類真摯情感的自然流露，所以小說家說：「慈悲爲外在的行爲，同情是內蘊的感情」。於是，「流淚」與「對美的感動」常有所關聯。王毅、劉紹武（2001）談及在生活中，若有某事物感染了我們，有時是由衷的興奮，歡笑，熱淚盈眶，彷彿自己靈魂深處的一根最脆弱、敏感的神經被觸動，這種打動、感染我們的事物，常是一種「真正的美」。

朱光潛（1994）談到自然美的「美」有兩種意義：第一種意義的「美」就是常態的美。例如背通常是直的，直背美於駝背。第二種意義的「美」就是藝術美。當我們在欣賞山水之美，已經將個人的情感投入於山水之間。所以說：「一片自然景色就是一種心境的寫照」。此外，朱光潛（2003a）提及「美」與「醜」的意義。「美」讓人產生愉悅，「醜」讓人產生不愉悅的感受；「美」是事物的常態，「醜」是事物的變態。至於，人健全是人體的常態，而耳聾、口吃、面麻、頸腫、背駝、足跛等都不是常態，所以得醜。至於，山的常態是巍峨，所以其容易顯得出山的美；水的常態是浩蕩、明媚，所以其容易顯得出水的美。

然而，葉航（1998）提到美與醜的關係如下：「一朵盛開的花，綻放出美之光，但是當其凋零的花瓣顯現宣判了它生命的衰亡時，取而代之的就是醜。豐茂的綠葉在樹上表現出生命綻放著美，於是當冰凍的冬天侵入，將樹上的綠葉一掃而光，光禿的景象使我們相信，樹已經變醜了。青春在人的形體上凝聚成最高的自然美，但是當時間之刀，暗地裡將青春的鮮麗漸漸磨滅時，那衰敗的容貌揭露出醜的到來，逼美退位」。

就自然的景色來看，樹上豐茂的綠葉代表是一種「美」的展現，而光的景象則代表是一種「醜」的景象。然而，種子可以讓凋謝的花，重新長出美麗的花朵。因此，種子可以讓大自然的花草樹木，延續下一代，並且不斷的衍生出再生的美。只要春天再度來臨，樹木的光禿會重回翠綠之美；倘若我們的智慧隨著年齡的增長，倘若我們擁有一顆仁厚的心，青春之美的失去就會得到補救，我們就能朝向「美與善的境地」。

第四節 論東方與西方的善美概念

本節將以東方的善美觀，作爲論述東方與西方善美概念的起點。再者，透過表 2-4-1 東西方的善美概念(請參考 p40)，試著歸納出東方與西方的善美觀。

早期東方的思想家將「美與善」兩者的概念相互混淆。他們認爲「美」不但可以提昇人心靈的境界，也可以改善人的生活態度。於是，美的最終目的亦是趨於良善。然而，中國儒家的美育哲學思想家孔、孟、荀、老子等人對「善與美概念」持有不同的看法與論點。

就孔子的觀點而言，他主張「美與善的統一」。此外，孔子認爲「樂」，是形式之美的和諧，也是內容（心靈）之善的律動。心靈之善必須在形式之美裡表現出來；另一方面，形式之美必須是心靈之善的節奏，就像宇宙的秩序與人內在生命的韻律互爲協調一致（龔道運，1993，p25）。

《論語》中談到「美」的詞語幾乎是「善」的同意詞：「里仁爲美」《里仁篇》，「君子成人之美，不成人之惡」《顏淵篇》，「尊五美，屏四惡，斯可以從政矣」《堯曰篇》。前文在肯定儒家的美學主體在於蘊含仁義禮智的真實生命，是求仁則仁的個體。所以，余光中（2005）指出儒家的美學觀爲：沒有內在的善就不會有外鑠的美；美是外鑠的；善是內在的；沒有善的美就不是真美，簡言之，那就是：善→美→善。總之，善，是開始也是盡頭。此外，於《論語·八佾》篇提及：子謂「韶」[3] 盡美矣，又盡善也。謂「武」盡美矣，未盡善也。因此，北辰（2005）指出在孔子心中，「韶」與「武」二者都具備了豐盛而和諧之曲音與舞容的形式，故皆「盡美」。但是，唯有「韶樂」能表現「中和」的內容，故唯有韶是「盡善」。

然而，從孟子的論點來說，他主張人性本善，善存乎人心。此種人性本善的思想，指引著人追求美的理想。此外，孟子認爲：「放失自己的良心」，是惡之所以出現的關鍵。簡言之，孟子認爲惡發生的原因，在於「人的心不能通曉禮義之道」的緣故。至於，孟子的「善與美」概念爲何？我們可以從以下的一段對話，了解孟子的善美觀。

傅佩榮先生指出浩生不害問說：「樂正子是怎麼樣的人？」孟子說：「他是位行善的人，也是個真誠的人」。浩生不害問說：「那什麼是善？什麼是信？」孟子

[3]根據近人龔道運的研究，「韶」的內容之善有兩個主因：一是溫潤中和的形象，龔道運引述薛據《孔子集語》：「簫韶者，舜之遺音也。溫潤以合，似南風之至。其爲音如寒暑、風雨之動物，如物之動人；雷動獸禽，風雨動魚龍。」二是「韶」的內容體現了儒家的仁義精神，「韶」原本是蜡祭的樂舞，象徵鳥獸來享受祭祀，表示人們對鳥獸廣加恩惠，推恩及於鳥獸顯示有如天地之德的博大。因而「武」是善，但未盡善，「韶」則是盡美矣又盡善也。

說：「值得人類去喜愛的行爲，就是『善』；關於『信』，是指有了善的基礎之後而進一步的反求諸己，就是『信』；而完完全全做到善，就是『美』；完完全全做到善，並且發出光輝照耀他人，叫做『大』；發出光輝並且產生感化群眾的力量，叫做『聖』；當聖到達無法理解的程度，就叫做『神』。樂正子正是處在善與信兩者之中，而在美、大、聖、神四者之下的人」（傅佩榮，2004，p417）。其原文的內涵如下所述：

浩生不害問曰：「樂正子，何人也？」孟子曰：「善人也，信人也。」「何謂善？何謂信？」曰：「可欲之謂善，有諸己謂信，充實之謂美，充實而有光 輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可之之謂神。樂正子，二之中，四之下也。」（孟子盡心篇下十四）

從孟子盡心篇下十四的對話，我們不難看出孟子將人的道德，分爲六個層次，即六種境界。顯然是開始於「善」，中間是「信」、「美」，再往上是「大」、「聖」、「神」。關於「善」，是作品思想情感所具備的特性。「美」，是指藝術形式表現中的特性。從孔子對《韶》、《武》的評價來看，「善」與「盡善」是有區別的，其最高的境界是「盡善」。而孟子在倫理道德的審美中，對善做出內容上的詮釋，孟子認爲「善」是道德走向完美過程中的初級階段。孟子：「道性善，言必稱堯舜」，認爲人皆有仁義理智四善端。孟子認爲人若能自省、盡心，就能恢復這種善性（王成儒，2002，276）。孔子說：「一個人的善德，不是虛僞的，而確實是發自內心的真誠，這就是信。」在孟子看來，樂正子在道德的自我完善中，已經達到了「善」與「信」的這兩個層次，但還未達到「美」的層次。

值得人類去喜愛的行爲，就是「善」；自己確實做到善，就是「信」、「真」。關於「美」，這種境界是君子修養的一種高標準的要求。按孟子說，「充實之謂美」，充實是什麼呢？孟子所謂的充實當然是充實前兩種境界中的「善」與「信」，也就是指「善」與「信」的完滿結合。至於，朱熹曾經解釋說：「力行其善，至於充滿而積實，而美在其中而無待於外矣。」(《孟子集注》)所謂力行其善，既是「力行」，當然是真誠無僞，也就是「信」。倘若一個人能夠真誠無僞的追求善，讓善與信充滿積實於自身，而這種「充滿積實」已經達到「無待於外」的程度，就是「美」。這樣，「美」是以「善」與「信」爲基礎，而且又高於「善」與「信」（王成儒，2002，277）。由此可見，孟子發展了孔子「善與美」的思想。

至於「大」，「大」有崇高的意思，是「精神美」的一種境界。莊子曾經說到「天地有大善，而不言聖人者的天地之大美，而達萬物之理」。倘若從道德審美評價的境界來看，「大」即是指「美」的之上的崇高境界。關於「聖」，「聖」是

處於「大」之上的一種崇高的精神境界（王成儒，2002，278）。關於「神」這是六種境界中最崇高的境界。按孟子所說：「聖而不可知之之謂神。」例如，孟子視孔子爲「聖之時者」是大而化之的代表。按孟子對精神內在美的劃分，「神」的境界是理想中的完人（王成儒，2002，279）。

從上文，我們可以了解孟子將人的道德，分爲六個層次，即六種境界。顯然是開始於「善」，中間是「信」、「美」，再往上是「大」、「聖」與「神」。因此，孟子認爲「美」這個概念，是高於「善」的層次。此外，孟子十分重視人的「精神美」、「內在美」與「人格之美」。

荀子認爲人的「美」在於內涵與品德。所以，人要憑藉後天不斷的修養，才能趨於美善（蔡仁厚，1988，p27-29）。因此，荀子以人類行爲的結果，論人的善惡。然而，老子強調審美觀照的實質內涵不只是物像的形式美，而是要把握事物的本體與生命，呈現出「意境之美」。所以，在老子的思想中，美與善兩者的概念已經區隔開來了。從他「美言不信，信言不美」的主張中，可以看出老子推崇「素樸之美」。於是，老子是主張超越物像的「意境之美」（葉朗，1986，p17-19）。

此外，老子與孔子有一段對話，說明了「無爲」是美的前提，甚至就是美本身。孔子問孔子：「萬物的源頭遊心是個什麼樣的情景？」老子說：「那可以說是最美、最樂的境界了。」孔子迫不及待地問：「請問先生如何才能達到這種美的境界呢？」老子說：「就像山澗的清泉，無目的、無意識地向山下流去，一路濺起水花、一路唱著歌兒，恬淡無爲而又自然；就像山中的百花齊放；就像天的藍，地的遼闊，日月的光明，這些哪用的著人爲的修飾」（戴健業，1996，p306 -307）。

老子說：「平淡是一種最高境界的美。」老子認爲一個人應立身淳厚而不居於淺薄，外表樸實而不崇尚虛華，拋棄浮華而選擇平淡（戴健業，1996，p311）。老子認爲「平淡」，像醇酒一樣，表面上看起來樸素平淡，不以鮮艷華麗吸引人，但卻涵蘊深厚、豐富的內涵，相處久了愈看愈有味。因此，老子認爲外表的平淡，必須與內在豐富的內涵結合在一起，這就能使一個人於樸素中見光華，在平淡中顯得清秀（戴健業，1996，p312）。

至於，莊子則認爲「道」是客觀存在的，最高的，絕對的美。因此，他提出「天地的大美」就是「道」。此外，他在「秋水篇」有提出「美與醜」都有美感的特質，並都展現出生命的力量。他認爲人的外型並不重要，重要的是人「內在的德」，「內在的精神面貌」（徐復觀，1988，p57-58；葉朗，1986，p71-72）。總之，老子和莊子都認爲「意境之美」勝過於「形象的美」。因此，老莊的美育思想，在於擺脫外物，追求精神內在的美。

本文就「善與美之概念」論東方、西方的「善與美概念」(見表 2-4-1)。

表 2-4-1 東西方的善美概念

	東方	西方	資料來源
善與美之概念	**孔子**：「美與善的統一」。 **孟子**：將人的道德分爲 6 個層次，即是「善」、「信」、「美」、「大」、「聖」與「神」。然而，「美」是高於「善」的層次。 **老子**：善與美有所區隔。	**蘇格拉底**：美與善是合一。 **Plato**：心靈之美→善的理念。 **亞里斯多德**：「善在於秩序與大小；而美在於整體的整一性當中。」 **Iris Murdoch**：美可以看的見，也是通往善之路的捷徑。	蔡仁厚（1988） 徐復觀（1988） 葉朗（1986） Iris Murdoch（1970） 楊深坑（1988）
善之概念	從**孔子**對《韶》、《武》的評價來看，「善」與「盡善」有所區別。 **孟子**：善與信。 **荀子**：以人行爲的結果，論人善惡。	**荷馬史詩**：倫理、有用。 **蘇格拉底**：知識是至高的善。 **柏拉圖**：理性是至高的善。 **亞里斯多德**：「所謂的善，是一種能展現美德的心靈活動。」 **G.E.Moore**：目的善、工具善。	楊深坑（1988）
美之概念	**孟子**：「充實之謂美」。 **荀子**：「美在於內涵與品德」。 **老子**：主張「素樸之美」、「平淡之美」。 **莊子**：「道」是絕對之美（永恆）。 禪宗：美在於「意境」。	**荷馬史詩**：美指人或神的完美典型。 **蘇格拉底**：將美視爲有用性的概念。 **柏拉圖**：美存在理念中。 **亞里斯多德**：美在於「大小與秩序」之間。	楊深坑（1988） 翁惠美（1994）
善與美之關聯	**儒家美學觀**：無內在的善就無外鑠的美。 **孟子**：「完完全全做到善，就是『美』」。	Iris Murdoch 提出兩者皆有超越性和愛的特性。	Iris Murdoch (1970)
善之特性		G.E.Moore 主張善其本身無法以文字或言語說明它的定義。 Iris Murdoch 指出善有真實性、超越性、愛。	Iris Murdoch (1970)
美之特性		Iris Murdoch 提出美看的見、也就是說通往善之路的途徑。	Iris Murdoch (1970)
善的定義	**孟子**說：「值得人類去喜愛的行爲，就是『善』」。	**Aristotle**：「以所欲求的喜愛，就是善」。	翁惠美(1994) 孟子盡心下十四
美的定義	「羊大爲美」指肥的羊或羊的肥。 「羊人爲美」主要是指人戴著作爲圖騰的羊頭跳舞，娛人娛神，達到人神相通。	**瑪利丹**將美定義爲視覺上的愉悅。 **阿奎納斯**以“visum”對美的事物（id quod visum placet）之定義，指「思索用眼睛看不見的對象，如我們內心所激起的理想典範」。	劉千美(2001) 說文解字 蔡坤鴻（1999）

資料來源：自行整理而成

表 2-4-1 說明了東方與西方對善與美的詮釋和見解。就善與美的概念來說，孔子和蘇格拉底都認爲美與善是合一或統一的概念。倘若單獨就善的概念來看，東、西方對善的相同理念在於他們都將善定義爲值得人類去喜愛的行爲，就是「善」。至於，東西方對善的不同概念在於孔子主張從《韶》與《武》的角度來看，「善」與「盡善」有所區別。然而，西方哲學家是借用其他的概念加以說明善的內涵與本質。例如，蘇格拉底認爲「知識」是至高的善；柏拉圖主張「理性」是至高的善。

單就美的概念來說，東方將美視爲一種內在的精神或內涵。例如，孟子認爲充實之謂美；荀子提出美在於內涵與品德；老子主張「素樸之美」與「平淡之美」。西方人則以其他的概念，加以說明美的內在意涵。例如，蘇格拉底將美視爲有用性的概念；柏拉圖主張美存在理念中。

簡言之，本文透過論述東方與西方的善美概念，試著勾勒出東方、西方的善美觀，以作爲了解東方、西方「善」與「美」概念的初探。

NTTU Library

第三章 艾瑞斯與評論家對善的概念之詮釋

第一節 學者對善的詮釋

初步了解東、西方善美概念之後，第三章的探討重點爲艾瑞斯·默道克 The Sovereignty of Good 一書中的善美概念，並且以相關學者的評論，作爲第三章立論的依據。艾瑞斯·默道克（Iris Murdoch，1919-1999）在《The Sovereignty of Good》一書中，同時探討「善與美」的概念。此書寫於 1970 年，其是經過蒸餾、焠煉的智慧結晶，宛如一顆顆晶瑩剔透的露珠（李永平，2000，p166）。另外，彼得·康拉第（Peter Conradi）評論家推崇《The Sovereignty of Good》一書是艾瑞斯的哲學代表作，其可以視爲艾瑞斯的中心思想。

研究者認爲艾瑞斯·默道克（Iris Murdoch，1919-1999）「善與美概念」有一些地方是不同於西方「善與美概念」的論點。例如，艾瑞斯·默道克認爲美可以看的見，也是通往善之路的捷徑；她認爲我們雖然可以感受到「美之超越性」，但卻無法體會到「善之超越性」。換言之，艾瑞斯認爲雖然我們能感受「美」就在身旁但卻無法親眼目睹「善」的存在感。然而，我們可以透過「美」，間接感受「善」的存在感。

基於上述理由，研究者想從艾瑞斯的《The Sovereignty of Good》一書當中，閱讀、理解、詮釋與歸納出愛瑞斯的「道德哲學觀」和「善與美的概念」。

艾瑞斯認爲於西方哲學的領域中，廣被哲學家拿來探討的問題是「善」的概念。「善」的概念往往被視爲「正義」（rightness）的相近語或爲「真誠」（sincerity）的概念。其原文的詮釋如下所述：

> ***It is significant that the idea of goodness has been largely superseded in Western moral philosophy by the idea of rightness, supported perhaps by some conception of sincerity (Iris Murdoch ,1970 ,p52) .***

從上文得知，西方「善」的概念是以其他的概念，加以闡述它的實質意義。因此，西方「善」的概念可以借用其他的相關概念或理論，讓善的概念延伸爲個人的品德修養與良好行爲的養成等。

然而，「善」這個概念，最早是出現在荷馬史詩這部作品之中，當時所提到「善」這個概念，是指「倫理、有用性」的意義（楊深坑，1988，p27-29）。就語言學分析的角度來看，「善」的概念被視爲一種對人類道德感的哲學性描述。換言之，於不同時空背景之下，人類對於「善」的概念，往往會有不同的詮釋。

倘若就「善」字根的意義來看，我們可以將「善」的字根定義爲「成功」或「效率」之意。也就是說，當我們認爲他在某些領域有突出或成功的表現，我們可以稱他爲「良善的人」，其原文的描述如下：

> ***We may distinguish （1）the root idea expressed by "good" seems to be that of success or efficiency. We describe him as a good so-and-so if we think him successful in this endeavor（W.D,Ross 2005, p64）.***

如上，我們可以推測W.D,Ross所提到「善」這個字根的意義原是指一個人所表現出來的行爲是符合我們大多數人所期盼的結果。因此，我們稱呼他爲「良善的人」。

W.D, Ross 進一步闡釋「善」的概念並且以摩爾爲例。於是，W.D, Ross 提出摩爾「善的概念」。於是，在 W.D,Ross 的眼中，摩爾「善的概念」包含了哪三種可能。

> ***G. E. Moore holds that there is yet another sense of good, that must be recognized. When we say that a thing is "good" we may mean either (1)that it is intrinsically good or (2)that it adds to the value of may intrinsically good wholes or (3) that it is useful or has good effects. The second of these three meanings is properly distinguished both from the meaning intrinsically good and from the meaning" instrumentally good " (W.D Ross, 2005 ,p72).***

摩爾談到有一種善，是大家公認、認同的善，這種善可以區分爲三種類型。摩爾認爲當我們說一件事情是善的同時，其包含了三種可能：一爲「內在動機的善」。二爲「善可以增加其整體內在的價值性」。三爲「善代表有用的或有良好的效果」，其三者之中的第三種的涵義可以區分爲「內在的善」與「工具的善」。

從以上不難看出，摩爾認爲「善」這個概念是有分等級的。摩爾大致上將「善」區分爲兩大類：「內在的善」與「工具的善」。所謂「內在的善」是傾向「道德的善」，是指善本身的特質；「工具的善」是偏向「外在的善」，是指擁有善特性的外在事物。

另外，有一位評論家Schneewind也以摩爾爲例，闡釋「善的概念」。於是，Schneewind談及摩爾反對Jeremy Bentham與J.S.Mill的哪些見解？如下爲原文的內涵：

> ***Schneewind（1997） said that Jeremy Bentham and J.S.Mill, found general acceptance among the "Apostles". Some like G.E. Moore were dissatisfied with its definition of the moral good in terms of happiness, a non-value concept. G.E. Moore distinguished between the functional and the moral use of the good. In his influential book Principia Ethica, Moore proposed that the word good（in its moral sense） is indefinable. Iris Murdoch held that G.E. Moore was essentially right on this point.***

談到 19 世紀的哲學家邊沁、約翰·穆勒都是功利主義的擁護者。然而，摩爾卻不贊同邊沁與約翰·穆勒將「道德善」定義爲快樂或是一種無價值性的概念。因此，摩爾將善區分爲「工具性」和「道德的善」。在他極具影響力的著作「倫理學原理」當中，摩爾指出「善」是無法以文字或言語說明它的定義，艾瑞斯也表示贊同這個論點。

摩爾除了不認同功利主義者對善的詮釋，摩爾還提出善的等級，將善區分爲兩大類：「工具性的善」與「道德的善」。同時，摩爾認爲「善」本身是無法定義的概念。換言之，摩爾提出「善」這個概念無法以言語或文字加以說明它本身的涵義。

另一位評論家 Robert 爲「善」這個概念，進行詮釋。Robert 所指「善的」或「善」是指「傑出、優秀」的意義，其含有一種價值觀，像是人類的善或是工具的善。Robert 對「善」的詮釋如下所述：

"good" or "goodness" is naturally interpreted as meaning excellence. There are undoubtedly context in which it means some other sort of value, such as well-being (a person'good) or instrumental good（Robert, 2005 ,p16）.

從以上不難看出，Robert 所提出「善」這個概念，是指「傑出、優秀」的意思，其同時包含了「價值性的人事物、像是人類的善」與「工具的善」。因此，Robert 所詮釋的「善」這個概念傾向於摩爾善的兩大類：「道德的善」與「工具性的善」。

還有一位評論家 Ross 提出三種類型的善：一爲「行動的善」，Ross 認爲所謂「行動的善」需要仰賴個人的動機；二爲「善是一種智性的活動」，其必須憑藉人類的知識或是有組織的想法；三爲「善是一種感受力」，其需要憑藉人類愉悅的心境，如下爲原文的描述：

The goodness of an action depends on its spring from one or other of certain nameable motives; the goodness of an intellectual activity, on its being an instance of knowledge, or of well-grounded opinion; the goodness of a state of feeling, on its being pleasant （W.D Ross, 2005 ,p131）.

Ross 更進一步提出哪些事物是屬於「內在的善」，並舉出實例說明。我們下一步要探究哪些事物是「內在的善」。也就是說，我們所要聲明「內在的善」是有關品性與行動。例如，留意任何人行動或行爲背後的動機，值得一提的是「內在的善」可以讓人產生愉悅的感受或讓他人免於受苦。其原文的內涵如下所示：

Our next step is to inquire what kind of things are intrinsically good. The first thing for which I would clam that it is intrinsically good is virtuous disposition and action, i.e. action, or disposition to act, from any one of certain motives, of which at all events the most notable are the desire to give pleasure or save pain to others（W.D Ross,2005 ,p133）.

例如，個人潛藏於內心所激發的行動、知識與愉悅都可以算是一種善的類型。個人潛藏於內心所激發的行動是三者之中含有「道德善」的意義。換言之，一個人潛藏於內的行動是藉由某種品德、知識與愉悅的形式，而激發出來的善，而不是單獨指人類的知識與愉悅。其原文的詮釋如下：

> ***For instance, that while conscientious action, knowledge, and pleasure are all good, conscientious action is the only one of the three that is morally good, what we should mean is that while conscientious action is good in virtue of proceeding from a certain sort of character, knowledge and pleasure are good not in virtue of being, respectively, knowledge and pleasure （W.D Ross, 2005 ,p154）.***

文中內容所述，我們可以了解 Ross 所論及的善有「行動的善」、「內在的善」與「道德善」。所謂「行動的善」是指視一個人的動機而定，這種善讓人產生愉悅的感受。「內在的善」是指留意任何人行動或行爲背後的動機，可以讓人產生愉悅的感受。「道德善」是指一個人潛藏於內的行動是藉由某種品德、知識與愉悅的形式，而激發出來的善。其實，Ross 所提出的三種善，相近於摩爾「內在動機的善」，因爲他們都關注一個人行動的背後動機。然而，Ross 所提出的善不同於摩爾「善的概念」在於 Ross 認爲一個人潛藏於內的行動是藉由某種品德、知識與愉悅的形式，而激發出來的善，並且這種善會讓人產生愉悅的感受。

簡言之，上述的學者對善之詮釋與論點，其主要的概念歸納爲表 3-1-1。

表 3-1-1 善的定義

善的定義	資料來源
最早在荷馬史詩中提到善含有「倫理、有用性」的意義。	楊深坑（1988）
「善」的概念往往被視爲「正義」（right）的相近語或「真誠」（sincerity）的概念。	Iris Murdoch（1970）
就「善」字根的意義而言，我們可以將「善」的字根定義爲「成功」或「效率」。當我們認爲他在行爲上有成功的表現，我們可以稱他爲「良善的人」，像是一位優秀的歌手或是一位好的醫生。	W.D Ross（2005）
就語言學分析的角度來看，「善」的概念被視爲一種對人類道德感的哲學性描述。	Iris Murdoch（1970）
「善的」或「善」是指「傑出、優秀」的意義，其含有一種價值觀，像是人類的善或是工具的善。	Robert（2005）

資料來源；研究者自行整理而成

從表3-1-1，有些學者將「善」的概念視爲「正義」或爲「真誠」的相近語、「成功」或「效率」、「傑出、優秀」的意義。如上，學者是以其他的概念說明「善」的本質。

然而，艾瑞斯「善與美」的概念是承繼哪一位思想家呢！對艾瑞斯來說，柏拉圖是影響艾瑞斯最深的哲學家。至於，柏拉圖如何詮釋「善的概念」？

> ***Plato pictured "the good man as able to look at the sun. In the platonic myth, the idea of the good is the source of light which reveals to us all things as they really are" (Iris Murdoch ,1970 ,p68).***

其實，艾瑞斯「善的概念」是承繼柏拉圖的善惡觀而來的。另外，在柏拉圖的洞穴寓言中，柏拉圖將「善」隱喻爲通往光明的泉源，也就是到達善的曙光。所以，柏拉圖將「光明」視爲善與真理的概念。

艾瑞斯所提出的「善」是一種「超越性」的概念，是承繼於柏拉圖的洞穴寓言，柏拉圖將「善」隱喻爲通往光明的泉源，並加以將「光明」視爲接近善與真理的概念。因此，艾瑞斯認爲善是一種「超越性」的精神力量，它可以幫助我們接近真理。其原文的內涵如下所示：

> ***All good, which is a transcendent source of spiritual power, to which we are related through the idea of truth (Iris Murdoch ,1992 ,p56).***

艾瑞斯指出「善的概念」是一個核心的概念或是注視的焦點。至於，她認爲善的特性則是：善是一種「真實的愛」，同時善具有「超越性」、「無法以文字或言語說明它的意義」、「看不見」與「真實性」的特質。艾瑞斯善的特性如下：

> ***Good is as a centre or focus of attention. Good is related to love of the real and she thinks"Good " is transcendent ,indefinable, invisible in itself and is a form of realism (Iris Murdoch ,1970, p57-58) .***

何謂「超越性」？就歷史的源流來說，「超越性」這個概念是指存有某個意義上較高的性質，如上帝的存在（具有至高無上）。於中世紀的「邏輯哲學」，指「存有」、「一」的詞語。康德從經驗的可能及限制，建立並且獲得結論，則稱爲「超絕驗」（transcendental）。因此，一個「超驗的論證」是從經驗之可能的方式，導出經驗世界中必定爲真的結論（王思迅，2002，p1239）。

商務印書館編（1971）指出 transcendental 是指超絕的、超越的、先驗的、超經驗的，指超越經驗以上，而爲經驗所由成立之必然的條件。例如，時間與空間。段德智、金常智編（2001）談到「超越性」一詞其實是源自於拉丁詞 transcendere，tran 指在…的另一邊或超過、超出；scendere 指（爬攀登）組成。大致上，其包含三個含義如下說明：第一，優越的、至上的、無與倫比的、崇高的、具有最好的性質。第二，超出我們的經驗所提供的東西。第三，指那些永遠超出普通經驗與科學解釋所能把握的東西。

另外，Thomas Aquinas 認爲「單一」、「真」、「善」、「美」爲四個超越特性，而存有與「單一」、「真」、「善」、「美」四個超越特性爲相互關聯。存有與精神在「美」身上得到安靜，因爲它們完全找到了自己（項退結編譯，1976，p429）上文所提到「超越性」的概念，是根據歷史的源流與哲學辭典的詮釋與定義。至於，對艾瑞斯而言，她會如何詮釋「超越性」這個概念？

> ***What exactly is Iris Murdoch's notion of transcendence? There are at least 2 senses in which Iris Murdoch uses the word. First, it is a way of speaking about what she calls "unselfing". In this respect, transcendence means self-transcendence, the ability to live morally with concern for others, the ability to overcome the primal fault of humanity, selfishness. The second sense in which Iris Murdoch uses transcendence is in relation to the Good. The good is transcendent because it lies outside phenomenal experience: it is indestructible or incorruptible. Besides,transcendence means perfection (Asiedu F.B.A. 2001 , p40).***

艾瑞斯所提到「超越性」的概念，至少包含兩種意義：第一種意義是指無私的概念，就是一種自我超越、在生活中關心他人的能力，也是一種可以克服人類自私的能力。第二種意義是指「超越性」本身與「善的概念」有所關聯，艾瑞斯認爲「善」是一種「超越性」的概念，其原因在於「善」本身就是一種外的體驗，善本身就是不滅、不敗的概念。於是，「超越性」這個概念是指「完美」的意思。

「超越性」這個概念爲何與「完美」這個概念有所關聯？「完美」本身這個概念是指「超越性的善」。艾瑞斯所提到「完美」這個概念需要外在的價值觀，就是艾瑞斯所提及無目的性之人類經驗。艾瑞斯「超越性」與「完美」的內涵如下所述：

> ***This perfection also means that a transcendent good must certainly exist. Iris Murdoch's conception of perfection demands an external standpoint of value, regardless of what she claims about the meaninglessness of human experience (Asiedu F.B.A. 2001 , p43) .***

艾瑞斯對「善的特性」之詮釋與摩爾的論點不謀而合。也就是說，摩爾將善區分爲兩個問題：一爲「哪些事物擁有善的特性？」另一爲「何謂善？」此外，摩爾認爲「善的概念」具有「無法以文字或言語說明它的意義」、「看不見」的特性。如下是艾瑞斯「善的特性」：

> ***G.E. Moore distinguish the question "What things are good? from the question "What does good mean"? G.E. Moore suggested good is indefinable. Goodness appears to be hard to picture（Iris Murdoch ,1970）.***

在艾瑞斯的眼裡，「善的概念」和「真實的愛」有所關聯。至於，何謂「愛」？「愛」這一詞與「愛力」（eros）一詞有所關聯。哲學家柏拉圖、傅佩榮、蔡伸章與學者Robert等人，曾經論及「愛」與「愛力」（eros）的定義。

就字義上來看，《韋氏大學辭典》（Webster Collegiate Dictionary）將「愛力」（eros）界定爲「熱切的慾望」、「渴求」、或「希冀一種自我完成的愛」（蔡伸章譯，1985，p98）。

柏拉圖（Plato）在《饗宴篇》（Symposium）中將「愛力」視爲一種原始的生命力。然而，在希臘神話中，「愛力」就是指「愛神」。於是，「愛神」的延伸之意爲「愛智者」，介於智與愚之間（Plato,1956,p370），其內在蘊含著一種對人原有的完整性之嚮往與追求。

傅佩榮（1994）指出人的生命是一股愛的力量。eros 這個字原意是指人對生命力的追求，屬於性方面之愛的表現。性本身是中性的，是一種生命力的象徵（傅佩榮，1994，p61）。這種具體的生命力必須往上提升，這時就會發現愛一個人不僅僅是愛她外表的美，而是從有形的美轉化至無形的一面，發現深藏於內心的精神之美。

Robert指出「善之特性」，其概念相似於愛瑞斯提出「愛」是「善的概念」當中最重要的元素。Robert談及「愛的概念」扮演重要的角色，我將它視爲一個主要的準則，其可以確認所有物和智性的標準。「智性」可以說是愛的適當目標。同樣地，「倫理的善」所扮演的角色可以說是一種爲了達到「愛善境地」的方法。其原文的詮釋如下所述：

> ***The concept of love has played an important part in my account of the nature of the good. I have taken it as a main principle for identifying the property and the standard of excellence,that the excellence is the appropriate object of Eros. By the same token the role of the good in ethics will be in large part a matter of the ways in which it is good to love the good（Robert, 2005 ,p130）.***

蔡伸章（1985）指出Rollo May所說的「愛」本身具有一種「神靈性質」（Daimonic）一般，兼具者創造性與毀滅性，其經由「理性化」才讓愛指向「善」與「幸福」。也就是說，Rollo May談到西方傳統愛的類型有四種：第一，「性」或「原慾」、「色慾」。第二，「愛力」。它是導向生殖或創造的一種愛的驅力。第三，友愛、友誼或兄弟之愛。第四，利他人之愛。

上述 Rollo May 愛的四種類型相似於 Tillich（1954）在《愛、力量、與正義》（Love, Power, and Justice）一書中所提出的四種愛：第一，慾望之愛（libido）。慾望之愛指爲「尋求快樂的願望」[4]。第二，審美之愛（eros）。拉圖認爲 eros 是讓人走進美與善合而爲一的驅力。第三，友情之愛（philia）。亞里斯多德將友情之愛細分爲三種類型，以利益爲本的友愛、以娛樂爲本的友愛、以及以道義爲主

「尋求快樂的願望」[4] 將生命的目的視為追求享樂，是快樂主義論(Hedonism)的基本論點。

的友愛。第四，超然之愛（agape）。超然之愛指從另一階段進入「生命的整體」，同時也是愛的最高形式。

然而，如上所說的「慾望」是以「超然之愛」爲依歸，其將慾望提昇而超出於自我中心之外。「超然之愛」同時提昇了「友情之愛」也提昇慾望使其超出自我中心性，而與「真、善、美」合一。因此，「慾望之愛」，是以「超然之愛」爲依歸（蘇昌美，1989，p78）。

揚格說到eros這個概念有別於Freudian libido-theory的觀念。揚格認爲*eros*對於不同性別而言，其有不同的意義。對男性來說，eros是一種人際關係的功用；對女性來說，e*ros*是一種用來表達她們真實本性的途徑。其原文的內涵如下：

> ***The concept of Eros is presented by Jung in a way quite different from that of the Freudian libido-theory. Jung wrote about Eros as an element operating within the dynamic of the contrasexual complex(Anima/Animus) . In men, Eros, the function of relationship. In women, on the other hand, Eros is an expression of their true nature (Michael, 2003, p211).***

至於，梅伊爾則對eros這個概念有不同的詮釋。梅伊爾認爲eros是一種各人所產生的力量，一種緩緩細流的愛，其是用來統合對立與緊張的橋樑。如下是原文的描述：

> ***Meier claims, “conceives Eros as a personal force, a stream of love that is the principle of wholeness which reconciles creatively all opposites a tensions”(Michael, 2003, p212）.***

從以上不難看出，梅伊爾的 eros 這個概念本身含有「愛」的涵義。事實上，eros 就如同緩緩的溪水，它所蘊釀的能量，可以讓人激發出內在的善性與善行。因此，「愛」與「善」有所關聯。

愛瑞斯認爲「善」這個概念本身與「真實的愛」有所關聯。此外，艾瑞斯還指出「善」是一種真實性的呈現。其原文的詮釋如下所示：

> ***Iris Murdoch (1970) suggests ,"Good is related to "love of the real". Besides , goodness is a form of realism."***

另外，艾瑞斯讓「善的概念」與生活的真實感受相連繫。愛瑞斯「善的概念」之獨特性在於她以「愛」作爲核心理念的元素。如下爲原文的描述：

> ***" Good is the magnetic centre towards which love naturally moves （Iris Murdoch , 1970 , p100）.***

如上，我們可以了解艾瑞斯「善的概念」與生活的真實感受產生聯繫。艾瑞斯「善的概念」之獨特性在於她指出唯有「真實的愛」，我們才能體會生活中的「善與美」。

NTTU Library

第二節　評論家對艾瑞斯善的概念之評述

倘若我們從其他學者或評論家的角度來看艾瑞斯「善的概念」，是否會有不同的思維？於是，研究者打算從西方評論家Nancy和Dian對艾瑞斯的道德哲學觀和善與美概念的評述，希冀能夠對艾瑞斯有不同的思考方向和詮釋。首先，Nancy談到艾瑞斯對「道德哲學」的看法與論點如下所述：

> ***"Morality is beauty, but messy, because ethical life is in the details. Iris thinks that pitfalls of Kantian-style moral theory can best be addressed by reconceiving the moral life as centred around love, because love draws us out of ourselves in loving, we focus on others. The selfless attention of love enables us to see things as they really are"（Nancy , 2001 ,p478）.***

Nancy 談到艾瑞斯將「道德」視爲是美好的事物，但它本身卻是混亂的，因爲，倫理生活是瑣碎的。Nancy 認爲艾瑞斯將康德式的道德理論想像成道德生活的中心是圍繞著「愛」，唯有「愛」會讓我們忘了自己，而能夠將焦點集中在他人身上。於是，「無私的愛」，可以讓我們看見事物的真實一面。

Nancy 認爲在艾瑞斯的眼裡，道德生活中心是圍繞著愛，其「愛」是道德生活的中介，它可以讓我們擁有無私的愛，幫助我們看清楚事實的真相與全貌。總之，Nancy 認爲艾瑞斯「善與美的概念」是以「愛」爲核心，生活中唯有圍繞著「愛」，我們才能看見生活中真實的事物與面貌。

此外，評論家Nancy指出艾瑞斯認爲現代道德理論家只關注看的見的、可觀察到的地方，他們並不會去思考這些問題：像是我要成爲什麼樣的人，哪一種生活是最美好的？他們往往否認內在的意義、情感和概念。於是，現代道德理論家往往漠視道德品格的重要性，他們甚至認爲思考這些問題根本無助於良好品德的養成。其原文的詮釋如下所述：

> ***Iris thinks modern moral theorist are only concerned with what is publicly observable, they have no place for questions such as "Who should I be", or "What sort of life is best? "In denying the significance of the inner, of emotion and perception, modern moral theorist***

make the notion of moral character superfluous. Naturally,it is also impossible for it to recommend an ideal of character （Nancy , 2001 , p479）.

Nancy 說到艾瑞斯試圖想爲道德哲學指引一條光明的路。換言之，Nancy 認爲「愛」，是通往艾瑞斯的善美之路不可或缺的元素。於是，Nancy 對艾瑞斯「愛」的論點，進行定義與詮釋：

Iris intends to offer some positive guidance as to how moral philosophy should be done. Iris defines love as "knowledge of the individual." Her official understanding of love is not sentimental（Nancy ,2001 ,p481）.

Nancy指出對艾瑞斯而言，愛是公正的，艾瑞斯認爲愛就像是美的概念一樣。對艾瑞斯來說，「愛」具有「道德意義」，其有別於現代心理學家與存在主義者－愛是意志的概念。Nancy談及艾瑞斯對「愛」的描述如下：

"Iris'moral agent is different from and better than the modern behaviorist, existentialist. In her view, love is morally significant, not the agent's will" （Nancy , 2001 , p482）.

艾瑞斯所謂的愛是指「柏拉圖式的愛」，而不是指情緒上或是浪漫的愛。關於艾瑞斯以「愛」爲中心的理論，它需要憑藉一個中介物，來理解所謂的「愛」。其原文的內涵如下說明：

" Iris'love is in mind, not an emotion, or a romantic conception of love. It seems to be modeled on Socratic love of the Forms. Her love-centered theory requires a volitional component to accomplish its task, to move the agent to try to perceive others for what they are "（Nancy , 2001 ,p482）.

如上，艾瑞斯「善與美的概念」當中，倘若缺少了「愛」的元素，則失去了意義。因此，對艾瑞斯來說，她所指的「愛」不僅與生活中真實的事物息息相關，其本身也含有「道德意義」。

另一位評論家Dian指出艾瑞斯認爲當愛的元素包含在善之中，愛的特性自然會產生。當我們的靈魂朝向善的方向時，我們的內心深處可以感受到善的境地。因此，「愛」是界於靈魂深處與完善的中介點。如下所述爲原文的詮釋：

> ***Iris thinks when true good is loved, even impurely or by accident, the quality of the love is automatically refined, and when the soul is turned towards Good, the highest part of the soul is enlivened. Love is the tension between the imperfect soul and the magnetic perfection （Dian , 2003，p100）.***

Dian提出艾瑞斯認爲善的自主權對我們來說是必要的。因爲，在我們的真實世界裡需要善的存在，此外，善也是一種智性的展現，它可以幫助我們了解事實的真相。其原文的內容如下：

> ***"Iris suggests the authority of the Good seems to us something necessary because the realism required for goodness is a kind of intellectual ability to perceive what is true"（Dian ,2003 ,p100）.***

艾瑞斯認爲「美是美好生活的開啓，此外，我們也可以透過藝術之美，尋找上帝的存在。」也就是說，艾瑞斯認爲「透過藝術，我們得以遺忘自己，這時的我們擁有寬大不自私的愛。至於，在尋找善的同時，我們必須學會遺忘自己。」如下是原文的描述：

> ***Iris held the belief that "beauty could be a starting—point of the good life and tied the nature of beauty in art into the search for the God. Her theory is that through art, we lose ourselves that in unselfish love the same thing happens. In seeking to achieve the Good , we should lose ourselves as well "（Dian ,2003 ,p102）.***

Dian 說到艾瑞斯認爲透過遺忘自己的過程，我們可以發現一些存在的價值，真實了解正義等價值觀。我們能夠運用自身的想像力去參與它，而不是逃避這個世界。其原文的內涵如下所示：

We can discover value in our ability to forget self, to be realist to perceive justly…We use our imagination not to escape the world but to join it （Dian , 2003, p103）.

從以上不難看出，Dian 透露了艾瑞斯對於「善與美」的推崇。Dian 談及艾瑞斯認同「善與美的存在」，是爲了讓我們能夠判斷是非善惡與擁有寬大的愛。也就是說，Dian 指出艾瑞斯認爲「善的概念」是一種智性的展現；它可以幫助我們了解事實的真相；透過「藝術之美」，可以讓我們的生活有意義並且由衷產生寬大無私的「愛」。

簡言之，上文所提到 Nancy 評論家與 Dian 評論家對善與美的詮釋與論點，其主要的概念可以歸納爲表 3-2-1。

表 3-2-1 Iris Murdoch、Nancy 與 Dian 對善與美的詮釋

	對善與美的詮釋	資料來源
Iris Murdoch	1.「善」的概念被視爲「正義」(right)或「真誠」(sincerity) 的相近語。 2善具有「超越性」、「無法以文字或言語說明定義」、「看不見」與「真實性」的特質。 3.「超越性」概念，與道德層面有所關聯。 4.「超越性」這個概念又可細分爲：「完美(perfection) 和「確定性」(certainty) 兩個概念。此外，「完美」一詞所代表的涵義爲「絕對的善」(absolute good)。 5.藝術本身就是一種教化人心的活動，也是看見人性光輝的途徑。因此，美好的藝術可以觸動人類心靈深處的愛。 6.透過藝術，我們得以遺忘自己，這時的我們擁有寬大不自私的愛。	Iris Murdoch （1970）
Nancy	1「善與美的概念」是以「愛」爲核心。 2.唯有圍繞著「愛」，我們才能看見生活中真實的事物面貌。 3.「愛」，是通往善美之路不可或缺的元素。	Nancy,S.(2001)
Dian	1.善是一種智性的展現，它幫助我們了解事實真相。 2.「透過藝術，我們得以遺忘自己，這時的我們擁有寬大不自私的愛。此外，在尋找善的同時，我們必須學會遺忘自己。」 3 透過「愛」，讓生活有意義；透過「美」，得到寬大無私的「愛」。	Dian , N.C. （2003）

資料來源；研究者整理而成

根據表3-2-1，Iris Murdoch指出「善的概念」具有「無法以文字或言語說明定義」、「看不見」的特性。再者，Nancy和Dian一致認同唯有圍繞著「愛」，我們才能看見生活中真實的事物面貌。因此，Nancy和Dian認爲「愛」，是通往善美之路不可或缺的元素。

第四章　艾瑞斯與評論家對美的概念之詮釋

第一節　學者對美之解釋

彼得·康拉第(Peter Conradi)評論家推崇《The Sovereignty of Good》一書是艾瑞斯的哲學代表作，其可以視爲艾瑞斯的中心思想。至於，研究者本身則認爲在這本書當中，艾瑞斯「善與美概念」當中，有一些地方是不同於西方「美的概念」之論點。例如，艾瑞斯說到雖然我們可以看見美的本身，但卻看不見善的本身；我們能夠體驗到「美的超越性」，但卻無法體會到「善的超越性」。換言之，艾瑞斯認爲雖然我們能感受「美」就在身旁但卻無法親眼目睹「善」的存在感。然而，我們可以透過「美」，間接感受「善」的存在感。因此，基於上述理由，研究者想分別從艾瑞斯的著作、和 Ross 等學者的多重角度，探討艾瑞斯「美」的相關概念。於是，研究者打算從愛瑞斯的《The Sovereignty of Good》一書中，重新閱讀、理解與詮釋愛瑞斯「美的概念」和「美的特性」。

首先，她提出「超越性」這個概念又可以細分爲：「完美」（perfection）和「確定性」（certainty）兩個概念。此外，「完美」一詞所代表的含意爲「絕對的善」（absolute good）。其原文的詮釋如下：

> ***The idea of transcendence connects with two separate idea, perfection and certainty. Besides, perfection is as absolute good（Iris Murdoch , 1970 , p59）.***

就「完美」這個概念而言，它具備一些特性。「完美」這個概念可以改變藝術家或工作者內心的想法。因爲，「完美」這個概念會鼓動起我們身旁的愛。此外，「完美」這個概念本身被視爲秩序的創造者，如下爲原文的內涵：

> ***The idea of perfection moves, and changes, us （as artist, worker） because it inspire love in the part of us. Besides ,the idea of perfection is a natural producer of order （Iris Murdoch , 1970, p60）.***

愛瑞斯將完美這個概念定義爲專注、視野、想像力與愛的相關概念，這些理念背後的本質是指自由之意。也就是說，愛瑞斯的完美這個概念就是一種道德的進化，它可以讓我們看見遼闊的視野，並且讓我們成爲一位愛智者，尋找事實、真理之路。完美概念的詮釋如下：

> ***The idea of perfection,"Iris defines in more details the concepts of attention, vision, imagination and love, all of which figure in the concept of freedom. Her idea of perfection is moral progress, the movement toward a better vision of an object or a person, and love coupled with knowledge, seeking out and attending to the reality of something or someone else.***

愛瑞斯提出「善和美」的同異之處。艾瑞斯說我們可以看見美的本身，但卻看不見善的本身。艾瑞斯認爲她可以體驗到美的超越性；但卻無法體會到善的超越性。其原文的描述如下所示：

> ***It is as we can see beauty itself in a way in which we can not see goodness itself. We can experience the transcendence of the beauty, not the transcendence of the good（Iris Murdoch ,1970 ,p58）.***

如上，艾瑞斯說到雖然我們可以看見美的本身，但卻看不見善的本身；我們能夠體驗到「美的超越性」，但卻無法體會到「善的超越性」。換言之，艾瑞斯認爲雖然我們能感受「美」就在身旁但卻無法親眼目睹「善」的存在感。然而，我們可以透過「美」，間接感受「善」的存在感。從以上不難看出，艾瑞斯「善」與「美」兩者之間是一種互爲一體、同中有異的關係。

Ross提出「善」與「美」之間的關係。其原文的內容如下：

> ***We may turn now from beauty to goodness. We have already seen the failure of all purely subjective theories of goodness. Are we, then, to adopt a purely objective theory, or an intermediate theory such as I have suggested about beauty? Such a theory would hold that goodness is a power in certain things to produce a certain sort of feeling in minds—or, it might be, to produce in minds the opinion that these hings are good. These seems to be a great difference between our predications of beauty and of goodness. All predications of beauty seem to rest on the opinion that the judger, or some one else, has derived aesthetic enjoyment from the object （W.D Ross, 2005 ,p72）.***

Ross 談及我們或許可以從「美」轉向「善」。我們已經看見以純主觀爲理論的失敗，我們難道還要採用純主觀的理論，或是中介理論，或是我所建議的「美」之概念，像這樣的理論是以「善」爲一種能源，所產生了一種內心的感受，或者這可能是出自內心的想法，其皆是屬於善的理念。然而，前者所談及「美的感受」似乎與「善」之間有很大的區別。換言之，「美的感受」似乎是鑑賞者的意見，或是其他人的想法，其從審美的愉悅所衍生而來的想法。

康德對美的概念提出不同的想法與論點。也就是說，康德認爲詩，可以讓我們了解大自然，就像我們本身能夠表達超越感覺以外的概念或想法，這個現象似乎證實前文開頭所提出的結論。例如，我們之所以學會將大自然視爲一種具體或呈現的概念，那是因爲我們本身具備了詩與美好藝術的美學經驗。總而言之，藝術賦予我們有能力去感受大自然所呈現的美。如下是原文的詮釋：

> ***Kant's claim that thanks to poetry, we can judge nature as expressing the supersensible (ideas of which we can not have sensible experience) seems to confirm the conclusion o f the previous section, i.e. that we learn to regard nature as embodying or expressing ideas because we had had aesthetic experiences with poetry and fine art in general. In short, art gives us the vocabulary with which we can experience beauty in nature （Daniel* Arena Vives, 2000, *p170）.***

此外，康德談及美學概念與象徵之間的關係。美學原理如同是一種美學概念的呈現，這個現象在某個程度上和另一個康德教義有關聯。換言之，這件事情與有意義的藝術、美的主題有關係，那就是說康德認爲美的原理是一種「倫理善」的象徵，而美學概念則是代表一種理性概念的象徵。其原文的內涵如下所述：

> *The r**elationship between Aesthetic Ideas and Symbols. The doctrine of beauty as the expression of aesthetic ideas coincides in some respects with another kantian doctrine that is also relevant for the general topic of the significance of art and beauty: namely, the doctrine of beauty as the symbol of the ethically good. Kant thinks that the aesthetic idea can function as the symbol of the rational idea（Daniel Arenas Vives, 2000, p171）.*

黑格爾對「美」的概念持有不同的見解與詮釋。黑格爾認爲研究哲學的最終目的是爲了接近上帝，於是，他的理論偏向教條。也就是說，他的理論是一種運動、過程，而發展出一個具體、絕對的理型，這個絕對的理型就是美。黑格爾對「美」的詮釋如下：

> ***For Hegel, the purpose of philosophy is to reach God. His theory is dialectical. Its principle is movement, a process, which produces and develop a concrete Absolute Idea（Alexandrakis,1986, p21）.***

黑格爾說「藝術」是精神層面的產物，它的層次高於思考方面，其原因在於黑格爾認爲藝術作品是一種創作的過程。如下爲原文的描述：

> ***Hegel says, “Art is a product of the Spirit, an indeed of the Spirit in its higher level as thinking.” Since, as Hegel maintain, works of art are created even though they have a sensuous appearance（Alexandrakis, 1986, p23）.***

黑格爾的藝術哲學強調物力論，秩序、價值、與真實的意義。當藝術到達精神層面，它會產生美學與宗教的感染力。其原文的內涵如下：

> ***Hegel's philosophy of art emphasizes the dynamism, order, value, and meaning of reality. When art reaches the peak of spirituality, it has both an aesthetic and a religious appeal（Alexandrakis,1986, p42）.***

對黑格爾來說，音樂是藝術最棒的呈現，因爲想像力是它的媒介，它不需要憑藉外物，就可以聽見、接近內在的理念與感受。所以，黑格爾認爲音樂幾乎和哲學一樣都是貼近藝術這個概念。其原文的詮釋如下說明：

> ***For Hegel, music is the best form of art, for imagination is its medium, and it does not depend on external sensual matter but on inner ideas and feelings. Therefore, it is this from of art which is closer to the Idea, almost as close as philosophy is（Alexandrakis,1986, p43）.***

希臘精神的是一種藝術性態度，它將外在的藝術轉化爲一種藝術作品、美和有益的產物。換言之，黑格爾認爲對古希臘而言，美不只是教條式的概念，美也是一種值得尊崇的信仰，這如同 Winckelmann 說一個高貴的素樸與明亮的崇高。於古希臘，美是一種完美合諧的概念，其反映在希臘的作品當中。同時，美的概念是一種感官的美與知性，善的美之聚合。因此，美是一種超越性的概念，它是由道德與美學原理所組成的概念。換言之，善就是美的概念。其原文的內容如下：

> ***The true Greek attitude was an artistic attitude that transformed the outer and external into a work of art, a product of beauty and usefulness. Hegel realized that beauty for classical Greece was not just a concept used for dialectical purposes. Beauty was something that was to be worshipped. It was a religion: a religion of beauty. The result was, as Winckelmann puts it, a "noble***

simplicity and serene greatness." The concept of beauty in classical Greece is a concept of a perfect harmony that was reflected in Greek sculpture, a harmony of spirit and nature that creates a perfect balance between them（Alexandrakis, 1986, p45）.

黑格爾認爲藝術的任務：將「精神內容」表現於「具體形象」，這需要憑藉「生活的富裕」,「看得多」、「聽得多」、「記得多」，既要有「常醒的理解力」，又要有「深厚的心胸與灌注生氣的情感」，還要「熟悉人的內在生活」，再加上創作的熟悉技巧（朱孟實譯，1981，p403）。

藝術家所創造的藝術品不過是真美境界的餘輝映影而已。我們欣賞藝術的目的在於從藝術品的興致進入真美的觀照。因此，藝術品僅是一座橋樑。宇宙「美」的音樂直接進入他的心靈，因爲他的心靈是美的（宗白華，1993，p122）。普羅亭羅斯說：「假使它不是日光性的，眼睛就無法看見月光；假使他自己不是美的，那麼他的心靈就無法看見美，你若想要觀照美，那麼你自己要似神而美」。

表 4-1-1 康德與黑格爾的美學

	美學的理念
康德	1.康德認爲詩，可以讓了解大自然，就像我們本身能夠表達超越感覺以外的概念或想法。例如，我們之所以學會將大自然視爲一種具體或呈現的概念，那是因爲我們本身具備了詩與美好藝術的美學經驗。總而言之，藝術賦予我們有能力去感受大自然所呈現的美。 2.康德談及美學概念與象徵之間的關係。美學原理如同是一種美學概念的呈現，這個現象在某個程度上和另一個康德教義有關聯。換言之，這件事情與有意義的藝術、美的主題有關係，那就是康德認爲美的原理是一種「倫理善」的象徵，而美學概念則是代表一種理性概念的象徵。
黑格爾	1.對黑格爾來說，音樂是藝術最棒的呈現，因爲想像力是它的媒介，它不需要憑藉外物，就可以聽見、接近內在的理念與感受。所以，他認爲音樂幾乎和哲學一樣都是貼近這個理念。 2. 黑格爾認爲對古希臘而言，美不只是教條式的概念，美也是一種值得尊崇的信仰，這如同 Winckelmann 說一個高貴的素樸與明亮的崇高。於古希臘，美是一種完美合諧的概念，其反映在希臘的作品當中。同時，美的概念是一種感官的美與知性，善的美之聚合。因此，美是它是由道德與美學原理所組成的概念。換言之，善就是美的概念。

資料來源；研究者整理而成

透過表 4-1-1，不難看出康德與黑格爾的美學觀有其共同點。康德認爲詩，可以讓我們了解大自然。對黑格爾來說，音樂是藝術最棒的呈現，因爲想像力是它的媒介，它不需要憑藉外物，就可以聽見、接近內在的理念與感受。也就是說，康德與黑格爾兩人都認爲透過詩或音樂，可以感受大自然所呈現的美。另外，康德與黑格爾都認爲美就是善的概念。

然而，對柏拉圖與黑格爾而言，他們對善、真、美這些概念，有不同的詮釋。對黑格爾而言，這些概念是宇宙性的概念。對柏拉圖來說，這些概念是超越性的概念或是無窮盡、永恆的概念。其原文的內涵如下所述：

> ***These Ideas (the Good, the True, and the Beautiful) have different interpretation from Hegel to Plato. For Hegel, these ideas are universal concepts. For Plato, these ideas are transcendent Ideas(Eternal) （Alexandrakis,1986, p133）.***

至於，愛瑞斯則提出「善和美」的超越性。艾瑞斯說我們可以看見美的本身，但卻看不見善的本身。艾瑞斯認爲她可以體驗到美的超越性；但卻無法體會到善的超越性。如下爲「善和美」的超越性：

> ***It is as we can see beauty itself in a way in which we can not see goodness itself. We can experience the transcendence of the beauty, not the transcendence of the good （Iris Murdoch ,1970 ,p58）.***

如上，艾瑞斯說到雖然我們可以看見美的本身，但卻看不見善的本身；我們能夠體驗到「美的超越性」，但卻無法體會到「善的超越性」。換言之，艾瑞斯認爲雖然我們能感受「美」就在身旁但卻無法親眼目睹「善」的存在感。然而，我們可以透過「美」，間接感受「善」的存在感。從以上不難看出，艾瑞斯「善」與「美」兩者之間是一種互爲一體、同中有異的關係。

艾瑞斯提出藝術本身的功用與藝術家的特質。艾瑞斯認爲藝術本身是撫慰人心的功用；然而，很少有藝術家能夠真正達到這種境界。此外，一位偉大的藝術家不僅是一位思想不受拘束的自由人，也是一位獨創者。如下是原文的描述：

Iris Murdoch（1970）said that almost all art is a form of fantas-consolation and few artists achieve the vision of the real.Besides , a great artist is a free man and a pattern-maker.

艾瑞斯認爲藝術本身就是一種教化人心的活動，也是看見人性光輝的途徑。因此，美好的藝術可以觸動人類心靈深處的愛。其原文的詮釋如下：

Art is the most educational of all human activities and a place in which the nature of morality can be seen.Hence,Good art inspires love in the highest part of the soul （Iris Murdoch , 1970 , p63）.

在《The Sovereignty of Good》一書中，艾瑞斯提到柏拉圖對藝術存在的價值之看法。柏拉圖認爲藝術存在的價值在於它是扮演一位教育家和引導者的角色。我們透過藝術學到人性與人類真實的面貌。如下是原文的內涵：

Plato describes the role of great art as an educator and revealer.What is learnt in art is about the real quality of human nature （Iris Murdoch, 1970, p63）.

柏拉圖指出美是我們唯一的精神寄託，它可以讓我們知曉愛。其原文的內容如下所述：

Plato pointed out that beauty is the only spiritual thing which we love by instinct（Iris Murdoch ,1970 , p83）.

艾瑞斯提到「善與美的概念」究竟有何關聯？研究者從上文所提及「善與美概念」之特性，進行比較與分析（表4-1-2）。

表4-1-2 善與美概念之比較

名稱	Good	Beauty
特性	真實性、愛、超越性	愛、超越性
共同點	「善」與「美」的概念同時有「超越性」、 「愛」的特性	
差異處	我們可以看見美的本身，但卻看不見善 ；可以感受到美的超越性，但卻無法感受到善的超越性。	

資料來源：研究者參考《The Sovereignty of Good》一書，整理而成

其實，「善與美」的觀念，早在希臘時期就廣爲哲學家所探討與論辯。至於，在《The Sovereignty of Good》一書中，艾瑞斯所談及「善」與「美」的概念，是延續希臘時期哲人柏拉圖的善美觀。在柏拉圖的洞穴寓言中，柏拉圖將「善」隱喻爲通往光明的泉源，也就是到達善的曙光。於是，柏拉圖將「光明」視爲善與真理的概念。另外，柏拉圖指出「美」是我們唯一的精神寄託，它可以讓我們知曉「愛」。也就是說，艾瑞斯所描述的「善」與「美」爲一種「超越性」與「愛」的概念，是承繼柏拉圖的善美觀而來的。因此，艾瑞斯指出「善」與「美」的共同點在於兩者都具有「超越性」的特點。換言之，艾瑞斯認爲雖然我們能感受「美」就在身旁但卻無法親眼目睹「善」的存在感；艾瑞斯提出我們可以體驗到「美的超越性」但卻不能體會到「善的超越性」。然而，我們可以透過「美」，間接感受「善」的存在感。從以上表 4-1-2 不難看出，艾瑞斯「善」與「美」兩者之間是一種互爲一體、同中有異的關係。

第二節　評論家對艾瑞斯美的概念之評論

倘若我們從其他評論家的角度來看艾瑞斯「美的概念」，是否會有不同的思維？於是，研究者打算從西方評論家Dian與Magee Bryan等人對艾瑞斯「美的概念」之評述，希冀能夠對艾瑞斯有不同的思考方向和詮釋。首先，Dian談到艾瑞斯對「美的概念」的詮釋如下：

> ***Iris held the belief that ”beauty could be a starting—point of the good life and tied the nature of beauty in art into the search for the God. Her theory is that through art, we lose ourselves that in unselfish love the same thing happens （Dian, 2003, p102）.***

艾瑞斯認爲「美是美好生活的開啓；同時，我們也可以透過藝術之美，尋找上帝的存在。」事實上，艾瑞斯的論點是指倘若我們「透過藝術，我們得以遺忘自己，這時的我們擁有寬大無私的愛。

艾瑞斯認爲美好的藝術具有信仰的意涵。也就是說，美好的藝術會呈現出當代最崇高的、敬仰的概念。因此，有人才會說美好的藝術可以爲每個世代做見證。如下爲 Magee Bryan 與艾瑞斯談美的對話：

> ***Iris Murdoch thinks that good art is religious, that it embodies the highest religious perceptions of the age. One might say that the best art can explain the concept of religion to each generation（Magee Bryan,1978, p242）.***

Magee Bryan訪問艾瑞斯對「藝術」的看法。艾瑞斯談到一位優良的藝術家能夠掌控實際的動態，也就是可以了解事情的始末與原由。其訪問者Magee Bryan與艾瑞斯的對話如下：

> ***Iris Murdoch thinks that the good artist has a sense of reality and might be said to understand “how things are”and “why they are”（Magee Bryan,1978, p249）.***

於 Magee Bryan 與艾瑞斯的對談中，艾瑞斯說到所有不凡的藝術家對於藝術持有寬大的心胸，接納各式各樣的藝術形式，這一個特點似乎能在藝術家身上看得見。但丁這位文學大豪有寬容的心嗎？艾瑞斯本身認爲優秀的作家擁有一個沈著、寬容的氣度。如此一來，他們才能分辨不同類型的人，並且分析之間的差異處。於是，艾瑞斯指出一個人「寬容的心」能有助於我們看穿真實的核心。如下是 Magee Bryan 與艾瑞斯對藝術家的詮釋：

> ***Iris Murdoch thinks that all great artists are tolerant in their art, but perhaps this can not be argued. Was Dante tolerant? I think most great writers have a sort of*** *calm merciful* ***vision because they can see how different people are and why they are differed. Tolerance is connected with being able to imagine centres of reality which are*** *remote* ***from oneself（Magee Bryan,1978,****p250****）.***

藝術本身就是一種模仿，並且美好的藝術可以依照柏拉圖的專用術語—「回憶說」加以說明，「回憶說」本身就是回憶我們所不清楚、不了解的事物。也就是說，藝術它可以照亮大自然的美，藝術就是關於整個世界。對我們來說，藝術的出現可以讓我們堅持對抗個人本身的知識背景，而且許多藝術可以拓展、延伸我們的基本常識、知識背景，但同時它也考驗著我們的能耐。以下就是談論有關藝術的力量：

> ***Iris Murdoch thinks that art is mimesis and good art is, to use another Platonic term, anamnesis, “memory”of what we did not know we know. Art“holds the mirror up to nature.”Art is about the world, it exists for us standing out against a background of our ordinary knowledge. Art many extend this knowledge but is also tested by it.（Magee Bryan,1978, p237）.***

美本身就是一種想像力的顯現，它可以表現出一些真實性的事物，還有評論藝術作品的時候，要保持自由輕鬆的態度。如此一來，我們才能看見藝術的真實性面貌。此外，藝術家與評論家有其共通點，他們都看重這件事情，那就是找出代表其他人的象徵。就這一點來說，一般人並不容易做到這一點，而藝術就是在於訓練我們如何找到真理的標準，這一點同時也可以運用在磨練評論家身上。如下爲藝術家與評論家的共通之處：

Iris Murdoch thinks that beauty in art is the formal imaginative exhibition of something true, and criticism must remain free to work at a level where it can judge truth in art. Both artist and critic look at this thing: representation a"other." This looking is of course not simple.training in an art is largely training in how to discover a touchstone of truth; and there is an analogous training in criticism（Magee Bryan,1978, p247）.

一個偉大的藝術作品給予我們一種空間感，這種感受彷彿是我們被其他人邀請走入大廳的反射。藝術作品給人的感受如下所述：

Iris Murdoch thinks that a great work of art gives one a sense of space, as if one had been invited into some large hall of reflection（Magee Bryan,1978,p249）.

艾瑞斯認爲一位優秀的藝術家能夠對真實世界有所了解。也就是說，能夠掌握到世界社會的動向，知曉事情的發展、原因與結果。如下爲原文的詮釋：

Iris Murdoch thinks that the good artist has a sense of reality and might be said to understand "how things are"and "why they are"（Magee Bryan,1978,p249）.

藝術本身就是一種溝通的管道；但是，這個說法對於偏執天才型的人卻不管用。此外，藝術就是讓我們可以親身感受到遠處的真實性就近在身旁。對於真理的探險家來說，這一點他們也可以辦的到。原文的描述如下所示：

Iris Murdoch thinks that art is naturally communication（only a perverse Ingenuity can attempt to deny this obvious truth? ）and this involves the joining of the farthest-out reality to what is nearer, as must be done by any truthful explorer（Magee Bryan,1978,p249）.

一個偉大的藝術家看得見巨大、有趣的收藏品。這個收藏品不是由自己收集而來的，也不是單憑個人的象徵，就能描繪出這個世界。艾瑞斯認爲就這個客觀性來看，寬容、仁慈這個特性本身就是一種美德，同時它也是一種極權主義的情況，那就是當有人要破壞藝術時，他會竭盡所能阻止這一切迫害的發生。如下爲藝術的內涵：

> ***Iris Murdoch thinks that the great artists sees the vast interesting collection of what is other than himself and does not picture the world in his own image.I think this particular kind of merciful objectivity is virtue, and it is this which the totalitaruan state is trying to destroy when it persecutes art（Magee Bryan,1978,p249）.***

表 4-2-1 Magee Bryan 與艾瑞斯談藝術

主題	訪問者 Magee Bryan 與艾瑞斯的對話
談藝術	艾瑞斯認爲美好的藝術具有信仰的意涵。也就是說，美好的藝術會呈現出當代最崇高的、敬仰的概念。因此，有人才會說美好的藝術可以爲每個世代做見證。
談藝術—以「回憶說」爲例	藝術本身就是一種模仿，並且美好的藝術可以依照柏拉圖的專用術語—「回憶說」加以說明，「回憶說」本身就是回憶我們所不清楚、不了解的事物。也就是說，藝術它可以照亮大自然的美，藝術就是關於整個世界。對我們來說，藝術的出現可以讓我們堅持對抗個人本身的知識背景，而且許多藝術可以拓展、延伸我們的基本常識、知識背景，但同時它也考驗著我們的能耐。
藝術作品	一個偉大的藝術作品給予我們一種空間感，這種感受彷彿是我們被其他人邀請走入大廳的反射一個偉大的藝術作品給予我們一種空間感，這種感受彷彿是我們被其他人邀請走入大廳的反射。
藝術家與作家的人格特質	艾瑞斯說到所有不凡的藝術家對於藝術持有寬大的心胸，接納各式各樣的藝術形式，這一個特點似乎能在藝術家身上看得見。但丁這位文學大豪有寬容的心嗎？艾瑞斯本身認爲優秀的作家擁有一個沈著、寬容的氣度。如此一來，他們才能分辨不同類型的人，並且分析之間的差異處。於是，艾瑞斯指出一個人「寬容的心」能有助於我們看穿真實的核心。
藝術家的特性	艾瑞斯談到一位優良的藝術家能夠掌控實際的動態，也就是可以了解事情的始末與原由。

藝術	一個偉大的藝術家看得見巨大、有趣的收藏品。這個收藏品不是由自己收集而來的，也不是單憑個人的象徵，就能描繪出這個世界。艾瑞斯認爲就這個客觀性來看，寬容、仁慈這個特性本身就是一種美德，同時它也是一種極權主義的情況，那就是當有人要破壞藝術時，他會竭盡所能阻止這一切迫害的發生。
藝術家與評論家的共通點	美本身就是一種想像力的顯現，它可以表現出一些真實性的事物，還有評論藝術作品的時候，要保持自由輕鬆的態度。如此一來，我們才能看見藝術的真實性面貌。此外，藝術家與評論家有其共通點，他們都看重這件事情，那就是找出代表其他人的象徵。就這一點來說，一般人並不容易做到這一點，而藝術就是在於訓練我們如何找到真理的標準，這一點同時也可以運用在磨練評論家身上。

資料來源；研究者整理

從表 4-2-1，我們可以了解 Magee Bryan 與艾瑞斯對藝術的詮釋。談到藝術這個主題，艾瑞斯提出美好的藝術會呈現出當代最崇高的、敬仰的概念。同時，艾瑞斯以「回憶說」爲例，她談及藝術本身可以照亮大自然的美，藝術就是關於整個世界。就藝術家與作家的人格特質而言，艾瑞斯個人認爲不凡的藝術家對於藝術持有寬大的心胸，能夠接納各式各樣的藝術形式，也可以掌控實際的動態，也就是能夠了解事情的始末與原由。最後一點，艾瑞斯認爲藝術家與評論家有其共通點，他們都看重這件事情，那就是找出代表其他人的象徵。

第五章 結論

本文探討艾瑞斯《The Sovereignty of Good》一書中的「善與美概念」，艾瑞斯談到柏拉圖對「善與美概念」的看法與詮釋。也就是說，艾瑞斯指出柏拉圖將「善」隱喻爲通往光明的泉源，也就是到達善的曙光。於是，柏拉圖將「光明」視爲善與真理的概念。對艾瑞斯來說，她所說的「善」是超越性的精神力量，它可以讓我們接近真理的概念，其是承繼柏拉圖的哲學思維。由此可看出，艾瑞斯是一位柏拉圖的信徒，其「善的概念」深受柏拉圖哲學思維的影響。

本文根據《The Sovereignty of Good》一書，歸納出艾瑞斯的哲學思維深受柏拉圖所影響、艾瑞斯的善與美同異之處與評論家 Dian、Nancy、Magee Bryan 和英國學者 Peter Conradi 等人對艾瑞斯哲學思維的看法以及總結。

（一）艾瑞斯的「善與美概念」是承繼柏拉圖的哲學思維

艾瑞斯指出柏拉圖對藝術價值的評論，柏拉圖說藝術存在的價值在於它是扮演一位教育家和引導者的角色。同時，艾瑞斯認爲「藝術」本身，是一種教化人心的活動，也是看見人性光輝的途徑，並且有撫慰人心的功用。

（二）艾瑞斯的「善與美概念」是以「真實的愛」爲核心

艾瑞斯所談及的「美好之藝術」會觸動人類心靈深處的「愛」，也能看見人性與人類真實的面貌。但是，艾瑞斯的「愛」是指偏向心靈層面，而不是指情感方面，艾瑞斯所談到的「愛」不僅與生活中真實的事物息息相關，其本身也含有「道德意義」。也就是說，艾瑞斯的「善與美概念」是以「真實的愛」爲核心，也與生活息息相關。

（三）艾瑞斯「善與美概念」的同異之處

1.善與美概念的相同點

就兩者的相同點來說，「善與美概念」同時具有「超越性」的特點。艾瑞斯所談到「超越性」的概念，至少包含兩種意義：第一種意義是指「無私的概念」，就是一種自我超越、在生活中關心他人的能力，也是一種可以克服人類自私的能力。第二種意義是指「超越性」本身與「善的概念」有所關聯，艾瑞斯認爲「善」是一種「超越性」的概念，其原因在於「善」本身就是一種外在的體驗，善本身就是不滅、不敗的概念。

2.善與美兩者的相異處

艾瑞斯說到雖然我們可以看見美的本身，但卻看不見善的本身；我們能夠體驗到「美的超越性」，但卻無法體會到「善的超越性」。換言之，艾瑞斯認爲雖然我們能感受「美」就在身旁但卻無法親眼目睹「善」的存在感。然而，我們可以透過「美」，間接感受「善」的存在感。從以上不難看出，艾瑞斯「善」與「美」

兩者之間是一種互爲一體、同中有異的關係。

（四）評論家 Dian、Nancy、英國學者 Peter Conradi 和 Magee Bryan 等人對艾瑞斯哲學思維的看法。

1.評論家 Nancy 對艾瑞斯哲學思維的看法

評論家Nancy（2001）說到艾瑞斯的道德生活中心是圍繞著愛，其「愛」是道德生活的中介，它可以讓我們擁有「無私的愛」，使得我們看清楚事實的真相。換言之，唯有「愛」會讓我們忘了自己，而能夠將焦點集中在他人身上，並可以讓我們看見事物的全貌。

2. 評論家Dian對艾瑞斯「善與美概念」的詮釋

Dian（2003）認爲艾瑞斯「善的概念」是一種智性的展現；它可以幫助我們了解事實的真相；透過「藝術之美」，讓我們的生活有意義。Dian（2003）指出艾瑞斯認爲當「愛」的元素包含在「善」之中，愛的特性自然會產生。也就是說，當我們的靈魂朝向善的方向時，我們的內心深處就能夠感受到善的境地。所以，「愛」是界於靈魂深處與完善的中介點。Dian談及艾瑞斯指出「美」是美好生活的開啓；同時，艾瑞斯認爲透過「藝術」，我們得以遺忘自己，這時的我們擁有寬大無私的愛。簡言之，Dian認爲艾瑞斯透過「藝術之美」，我們可以讓生活有意義並且內心由衷產生寬大無私的「愛」。

3.英國學者Peter Conradi對艾瑞斯哲學思維的看法

Peter Conradi指出艾瑞斯的哲學中心思想以1970年的《The Sovereignty of Good》一書爲代表作。在這本書裡，艾瑞斯談及「愛」，是通往善美之路不可或缺的元素。

4. Magee Bryan與艾瑞斯對「藝術」的看法

Magee Bryan訪問艾瑞斯時，艾瑞斯指出美好的藝術具有信仰的意涵。也就是說，美好的藝術會呈現出當代最崇高的、敬仰的概念。因此，美好的藝術可以爲每個世代做見證。此外，艾瑞斯說到所有不凡的藝術家對於藝術持有寬大的心胸，接納各式各樣的藝術形式。

（五）艾瑞斯的「善與美概念」對現今生活的影響

1.透過「藝術」來感知人類心靈深處的「愛」

艾瑞斯的「善與美概念」對現今生活有何影響呢！艾瑞斯指出「美好之藝術」會觸動人類心靈深處的「愛」。艾瑞斯所談及的「愛」不僅與生活中真實的事物息息相關，其本身也含有「道德意識」。

2.透過「美好之藝術」引發個人的「道德自覺」

我們可以透過「藝術」來感知人類的「心靈之美」，則油然而生

的就是我們內心深處的「愛」，如此，就能夠激發個人的「道德自覺」。換言之，我們可以從欣賞「美好之藝術」引發個人的「道德自覺」，進而以「無私的愛」加強道德實踐的動力，有助於我們生命價值的實現。因此，透過「美好之藝術」，可以表現出人類內在道德的善。

3.將日常生活當做是一種「藝術創造」

我們可以將日常生活當作是一種「藝術創造」，讓我們透過「藝術之美」，加強我們對人、事、物的感受與體會，深入到我們的靈魂深處，平衡地發展人的潛能與心智，讓我們達到身心靈的整體健康。簡言之，透過「藝術之美」，引發人的「道德自覺」，進而表現出人的善行與善舉。

NTTU Library

參考文獻

國內文獻

王世德主編（1997）。**美學辭典**。臺北：木鐸出版。

王寶惠（2000）。**莊子哲學中「遊」的美學意涵**。中國文化大學哲學研究所碩士論文，臺北市。

王億仁（2001）。**《樂記》的美學思想**。中國文化大學哲學研究所碩士論文，臺北市。

王毅、劉紹武編著（2001）。**智者的審美**。上海：交通大學出版。

王成儒（2002）。**亞聖風範—孟子的智慧**。臺北：鷹漢文化出版。

王思迅主編（2002）**劍橋哲學辭典**。臺北：貓頭鷹出版，頁 1239。

王俊彬（2003）。**尼采的悲劇美學——《悲劇的誕生》之研究**。中國文化大學戲劇研究所碩士論文，臺北市。

台大哲學系主編（1988）。**西方哲學與方法論**。臺北：東大出版。

田士章·余紀元（1991）。**《世界十大思想家》：柏拉圖、亞里斯多德**。臺北：書泉出版。

朱孟實（譯）（1981）。黑格爾著。**美學**。臺北：里仁書局。

朱光潛（1982）。**西方美學史**。臺北：漢京文化。

朱光潛（1994）。**談美**。臺北：書泉出版。

朱光潛（2001a）。**西方心理學**。臺南：大夏出版。

朱光潛（2001b）。**西方美學史下卷**。臺北：鼎淵文化。

朱光潛（2003a）。**文藝心理學**。臺北：頂淵文化。

朱光潛（2003b）。**文美學史下卷**。臺北：鼎淵文化。

但昭偉（2002）。**重讀彌爾的效益論**。臺北：學富文化。

吳芝儀、李奉儒（譯）（1995）。Michael Quinn Patton 著。**質的評鑑與研究**。臺北：桂冠出版。

吳四明（譯）（2001）。Lou Marinoff 著。**柏拉圖靈丹－日常問題的哲學指南**。臺北：方志出版。

宋偉航（譯）（2000）。Murdoch, I.著。**一點特別的**。臺北：九歌出版。

李美慧（1993）。*Power and Enchantment in Iris Murdoch 's The Flight from the Enchanter*。淡江大學西洋語文研究所碩士論文，未出版，臺北市。

李永平（譯）（2000）。John Baley著。**輓歌：寫給我的妻子愛瑞斯**。臺北：天下遠見出版。

李瑜青(2002)。**尼采哲理美文集**。臺北：先智出版。

汪信硯（1994）。**科學與美學**。臺北：淑馨出版。
周華山（1995）。**意義－詮釋學的啓迪**。臺北：台灣商務印書館。
周憲（2002）。**美學是什麼**。臺北：揚智文化。
宗白華（1993）。**美學的散步**。臺北：洪範書店。
邱藝鴻（譯）（2003）。Murdoch, I.著。**獨角獸**。臺北：木馬文化出版。
金劍（2003）。**美學與文學新論**。臺北：台灣商務印書館。
段德智、金常政主編（2001）。**哲學辭典**。臺北：城邦文化，頁 460。
孫人禮（2002）。**新視野中的方法論**。宜蘭：佛光人文社會學院。
徐宗林（1985）。**西洋教育思想史**。臺北：文景。
徐復觀（1988）。**中國藝術精神**。臺北：台灣學生書局。
翁惠美（1994）。**通往善美之路**。臺北：大海文化出版社。
耿濟之（譯）（1981）。托爾斯泰著。**藝術與人生**。臺北：遠流出版。
商務印書館編撰（1971）。**哲學辭典。**臺北：台灣商務印書館。
崔光宙（1992）。**美感判斷發展研究**。臺北：師大書苑。
張國清（譯）（2003）。約翰·羅倫斯著。**道德哲學史講義**。上海：三聯書局。
梁永安（譯）（2003）。艾瑞斯·莫道克著。**大海，大海**。臺北：木馬文化出版。
連經韜（2003）。**莊子審美精神與國畫創作之探討**。國立屏東師院國民教育研究所碩士論文，未出版，屏東市。
陳芳郁（譯）（1975）。**道德系譜學**。尼采著。臺北：水牛出版。
陳怡芬（1992）。*Ethics of Good: Art, Eros, and Sexuality in Iris Murdoch's The Good Apprentice*。國立政治大學英國語文學研究所碩士論文，未出版，臺北市。
陳迺臣（1992，5月）。**美學與教育**。載於國立屏東教育大學舉辦之「審美教育」國際學術研討會論文集（頁237-238），臺東市。
陳香如（1994）。**艾瑞斯·墨多客的《鐘》:女性成長小說**。國立臺灣師範大學英語研究所碩士論文，未出版，臺北市。
陳俊輝（2003）。**生命思想 V.S 生命意義**。臺北：揚智文化出版。
傅佩榮（1994）。**西方心靈的品味Ⅱ：境界的嚮往**。臺北：洪建全教育文化基金出版。
傅佩榮（2004）。**傅佩榮解讀孟子**。臺北：立緒文化出版。
曾議漢（2004）。**禪宗美學研究**。中國文化大學哲學研究所博士論文，臺北市。
項退結編譯（1976）。**西洋哲學辭典**。台北：國立編譯館出版，頁 429。
黃允中（1994）。**康德美學研究－－論康德的孤立法及其審美判斷先天原理之發現**。國立政治大學哲學研究所碩士論文，未出版，臺北市。

黃見德（1995）。**西方哲學的發展軌跡**。臺北：揚智文化。
楊深坑（1988）。**柏拉圖美育思想研究**。臺北：水牛出版。
楊適等（譯）（1996）。休姆著。**休姆散文集**。台北：聯經出版。
葉朗（1986）。**中國美學史大綱（上冊）**。臺北：滄浪。
葉航（1998）**美的探索**。臺北：志文出版。
葉至誠、葉立誠（2002）。**研究方法與論文寫作**。臺北：商鼎文化出版。
賈馥茗、楊深坑主編（1992）。**教育學方法論**。臺北：五南出版。
趙敦華（1992）。**勞斯的《正義論》解說**。臺北：遠流出版。
劉貴傑（譯）（1982）。S. E. Frost 著。**西洋哲學觀念的發展**。臺北：新文豐出版。
劉千美（2001）。**差異與實踐：當代藝術哲學研究**。臺北：立緒文化出版。
劉昌元（2001）。**西方美學導論**。臺北：聯經出版。
劉鋼紀、范明華編著（2001）。**易學與美學**。臺北：大展出版。
蔡伸章（譯）（1985）。R.May著。**愛與意志**。臺北：志文出版。
蔡仁厚（1988）。**中國哲學史大綱**。臺北：台灣學生書局。
蔡坤鴻（譯）（1999）。休姆著。**六大觀念－自由、平等、正義、真、善、美**。臺北：聯經出版。
蔡坤鴻（譯）（2001）。G.E.Moore著。**倫理學原理**。臺北：聯經出版。
蔡美麗（2003）。**黑格爾**。臺北：左岸文化出版。
戴健業（1996）。**老子的人生哲學－自然人生**。臺北：揚智文化出版。
羅光（1985）。**生命哲學**。臺北：台灣學生書局。
蘇昌美（1989）。**愛的哲學**。臺北：東大圖書。
龔道運（1993）。**先秦儒家美學論集**。臺北：文史哲出版。
龔鵬程編著（1998）。**美學在台灣的發展**。嘉義：南華管理學院出版。
欒棟、關寶豔（譯）（1990）。德尼斯·于斯曼著。**美學**。臺北：遠流出版。

國外文獻

Alexandrakis, A.（1986）. *A comparison of Plato,Plotinus and Hegel on aesthetic and the concept of beauty*. Unpublished doctoral dissertation, University of Miami Coral Gables, Miami.

Antonaccio, M. A.（1996）. *Moral identity and the good in the thought of Iris* Murdoch.Unpublished doctoral dissertation, University of Chicago, Chicago.

Asiedu, F. B. A. (2001). Intimations of the good: Iris Murdoch, Richard Swinburne and the promise of theism. *Journal of Heythrop,* 42 , pp.26-49.

Bove, C. B.（1984）. *Perceptions of reality:The effects of aesthetics and moral philosophy on characterization in the novels of Iris Murdoch (linguistic-analysis,neo-platonism)*. Unpublished doctoral dissertation, Ball State University.

Ben , R. H.（1989）. *The Iris: The rainbow flower*. London : Thames and Hudson.

Conradi, P.J.（1986）. *Iris Murdoch: The saint and the artist*. London:Macmillan.

Daniel , A. V.（2000）. *The significance of art in Kant's critique of judgment*. Unpublished doctoral dissertation, University of Chicago, Chicago.

Dian , N.C.（2003）.Iris Murdoch the sea,the sea.*Christianity and Literature, 53*(1), 99-105.

Heusel, B.S.（1983）.*Patterned aimlessness in the mature novels of Iris Murdoch*. Unpublished doctoral dissertation, University of South Carolina , South Carolina.

Hooks, S. L.（1990）.*The archetypal quest in the works of Iris Murdoch*. Unpublished doctoral dissertation, University of South Carolina,South Carolina.

Holland, M. G.（1991）.*The quality of moral consciousness:Ethics in the writing of Iris Murdoch and Martha Nussbaum*. Unpublished doctoral dissertation, State University of Buffalo,Buffalo.

Isler, A.（1991）.*The self in the moral philosophy of Iris Murdoch*. Unpublished doctoral dissertation, State University of North Carolina, Chapel Hill.

Kane, R. C.(1984). *Demonic didacticism:The moral impulse in the bizarre literature of Iris Murdoch, Muriel Spark,and John Fowles*. Unpublished doctoral dissertation, Temple University.

Murdoch,I.(1970).*The Sovereignty of Good*. London:Routledge & Kegan Paul.

Magee, Bryan.（1978）.*Talking philosophy:Dialogues with fifteen leading philosophers*.New York:Oxford University press.

Murdoch, I. (1986).*Acastos:Two platonic dialogues*. Penguin Books.

McCall, L.C.（1990）.*The solipsistic narrator in Iris Murdoch*. Unpublished doctoral dissertation, University of South Carolina,South Carolina.

Murdoch, I. (1992). *Metaphysics as a guide to morals*. London: Chatto and Windus.

Michael, J. L.(2003).*The truth of love:Heidegger, Jung, and the idea of transformation*. Unpublished doctoral dissertation, Ohio University, Ohio.

Nancy, S. (2001). Iris Morality: Vision,will and rules. *the Journal of Value Inquiry, 35* , pp.477-491.

O'Connor, P.J.（1990）.*The moral philosoophy of Iris Murdoch*. Unpublished doctoral dissertation, University of Exeter (United Kingdom) .

Plato（1956）. Symposium. In I. Edman (Ed.), *The work of Plato* (pp.331-394). New York: the Modern Library.

Pinede, N.F.M. (2002). *Finely aware and richly responsible . Iris Murdoch, Martha Nussbaum, and Maxine Greene on literature, ethics, and the moral imagination*. Unpublished doctoral dissertation, Indiana University.

Rothchild, J.B.（2004）. *Retrieving discarded visions: Moral transformation in Paul Tillich, Iris Murdoch, and criminal justice*. Unpublished doctoral dissertation, University of Chicago, Chicago.

Schneewind, J.B.(1997).*The invention of autonomy: A history of modern moral philosophy*.Cambridge University Press.

Tillich, P.（1954）.*Love, power, and justice: Ontological analyses and thical applications*. New York: Oxford University Press.

Todd, R.（1979）.*Iris Murdoch, the Shakespearian interest*. New York : Barnes & Noble Books.

Turner, J.A.（1990）. *Murdoch vs. Freud: A freudian look at an anti-freudian*. Unpublished doctoral dissertation,University of South Carolina ,South Carolina.

網路資料

Ross W.D. (2005) *The Right and the Good*. 2005/6/7 ,取自 http:// www. oxfordscholarship.com.

Robert M.A. (2005) *Love and Good* . 2005/6/7 ,取自 http:// www. oxfordscholarship.com.

南方朔（2003）**艾瑞斯·梅鐸：與她的心靈偵探之旅**。2003 年 7 月 28 日，取自 www.cdn.com.tw/daily/2003/07/28/text/920728el.htm。

彭富春(2005) **哲學美學導論**。2005 年 3 月 6 日，取自 http://philosophyol.com/pol04/article/aesthetics/a_general/200407/275.htm。

余光中（2005）**從儒家美學看余光中詩作的體現**。2005 年 6 月 7 日，取自 http://www.nssh.tpc.edu.tw/china/hsiao/新詩美學網/.htm。

北辰(2005) **從「樂」談孔子的美學**。2005 年 9 月 18 日，取自 www.eikt.org/classic/thesis.php?op=showcontent&id=99。

劉中薇（2005）**艾瑞斯的靈魂伴侶**。2005 年 12 月 2 日，取自 paper.udn.com/udnpaper/pII0006/80660/we。

附錄：Iris Murdoch 生平事蹟年表

1919 Iris Murdoch 出生於愛爾蘭的都伯林。

1938 她在牛津的 Somerville 大學讀古典文學、西洋歷史和哲學領域。同時，她在劍橋的 Somerville 大學獲得獎學金。之後，她在劍橋的 Newnham 大學當研究生，主修哲學。

1948~1963 她在 St Annes 教授哲學。當她退休時，她將一生投入於寫作。

1954 她寫了第一本小說，Under the Net；同時這本小說當選爲美國現代圖書館社論版的前一百名英文小說。然而，在寫第一本小說之前，她就已經出版有關哲學的相關論文,其包括她第一次所閱讀的英文作品:沙特(Jean Paul Sartre)。

1956 她在牛津這個地方,和她的丈夫(John Bayley)相遇與結婚。她的丈夫(John Bayley)是一位英文教授也是一位小說家。

1973 She got the James Tait Black Memorial Prize.

1974 She got the Witbread Prize.

1976 She was made Commander of the British Empire. (CBE)

1978 她的作品，”The Sea The Sea” got the Booker prize.

1982 She was elected a foreign Honorary Member of the American Academy of Arts and Science.

1987 She was made a DBE . (Dame Commander of the British Empire)
She was made a companion of Literature by the Royal Society of Literature.

1990 She was made a National arts Clubs Medal of Honor for Literature.

1995~1999 on February 8th 她罹患阿茲海默症

附錄 1：

國內論文：有關善與美概念之研究

論文題目	關鍵字	作者	學位類別	學校（院）名稱	系所名稱	出版年	畢業學年度	摘要
善的倫理:論艾利斯.摩達克「善的信徒」中的藝術愛、與性意識	善 ;愛 ; 藝術 ; 性意識	陳怡芬	碩士	國立政治大學	英國語文學研究所	未出版	1992	Iris Murdoch 以「善的信徒」說明善代表了至高無上的絕對真理, 並闡述愛具雙重本質, 一爲高貴純淨; 另一爲肉慾之愛。
艾瑞絲. 墨多客的《鐘》:女性成長小說	未標示	陳香如	碩士	國立臺灣師範大學	英語研究所	未出版	1994	Iris Murdoch 的道德哲學關注人的內在道德,並確立了善與自我的關係,主張愛與藝術作爲個體與善之間的連結。
墨爾鐸之逃離魅惑者中的權力與魅惑	權力 ; 魅惑 ; 逃離 ; 魅惑者 ; 權力者	李美慧	碩士	淡江大學	西洋語文研究所	未出版	1993	小說的中心人物，米夏.法克斯,即是本書的權力中心,同時也是書名中的「魅惑者」。「魅惑者」爲意志薄弱者爲自身的幻想所奴役。

資料來源；研究者整理而成

NTTU Library

附錄 2：

國內論文：有關善與美概念之研究

論文題目	關鍵字	作者	學位類別	學校（院）名稱	系所名稱	出版年	畢業學年度	摘要
莊子哲學中「遊」的美學意涵	美學；莊子；中國繪畫；中國藝術	王寶惠	碩士	中國文化大學	哲學研究所	2000	1999	本文在於闡釋《莊子》哲學思想中所蘊含的美學思想，其以「道」爲旨，而非單爲藝術而藝術的追求。強調主體性的自由揮灑，其透過心靈的去知、喪我、虛靜等過程而達成，體認人與天地的感通，顯現美的心靈。
《樂記》的美學思想	美學；感性認識；認識論；感物心動；禮樂；道德；藝術；美；善	王億仁	碩士	中國文化大學	哲學研究所	2001	2000	無

資料來源；研究者整理而成

附錄 3：

國內論文：有關善與美概念之研究

論文題目	關鍵字	作者	學位類別	學校（院）名稱	系所名稱	出版年	畢業學年度	摘要
尼采的悲劇美學——《悲劇的誕生》之研究	尼采；悲劇；美學；戴奧尼索斯；阿波羅；藝術自治；審美界限；儀式劇場	王俊彬	碩士	中國文化大學	哲學研究所	2003	2002	尼采繼承了叔本華「意志世界」與「表象世界」的思想，將其轉化爲「戴奧尼索斯」與「阿波羅」衝動的藝術二元論。經由華格納歌劇的啓發，尼采認定古希臘悲劇乃是起源於醉狂的歌隊合唱，即酒神音樂的精神。
禪宗美學研究	禪宗；美學；無常；空性；不立文字	曾議漢	博士	中國文化大學	哲學研究所	2004	2003	禪宗主張「悟」的開顯必須透過「自性」的朗現與親身經歷體驗，「悟」的目的不在發現新的事物，而是經過心理意識的轉化，重新睜開雙眼看待世界。
康德美學研究－－論康德的孤立法及其審美判斷先天原理之發現	美；崇高；合目的性；鑑賞；無志趣；孤立	黃允中	碩士	國立政治大學	哲學研究所	未出版	1994	本論文旨在透過康德的「孤立法」，尋找審美判斷中美和崇高所包含的先天原理。

資料來源；研究者整理而成

附錄 4：

國外研究：有關善與美概念之研究

Title	The Iris : the Rainbow Flower	Iris Murdoch : the Saint and the Artist	Iris Murdoch, the Shakespearian Interest
Author	Ben R. Hager	Conradi Peter J	Todd, Richard
Imprint	London : Thames and Hudson, 1989	London : Macmillan, 1986	New York : Barnes & Noble Books, 1979
Series		London : Macmillan, 1986	A Barnes & Noble critical study

資料來源；研究者整理而成

國外論文：有關善與美概念之研究

Title	Retrieving Discarded Visions: Moral Transformation in Paul Tillich, Iris Murdoch, and Criminal Justice	"Finely Aware and Richly Responsible": Iris Murdoch, Martha Nussbaum, and Maxine Greene on Literature, Ethics, and the Moral Imagination	Moral Identity and the Good in the Thought of Iris Murdoch
Author	Rothchild, Jonathan B	Pinede, Nadine France Martine	Antonaccio, Maria Anita
Imprint	2004	2002	1996
Series	Dissertation Ph.D., the University of Chicago	Dissertation Ph.D., Indiana University	Dissertation Ph.D., the University of Chicago

資料來源；研究者整理而成

附錄 5：

國外論文：有關善與美概念之研究

Title	The Truth of Love:Heidegger, Jung, and the Idea of Transformation	The Significance of Art in Kant's Critique of Judgment	A Comparison of Plato, Plotinus and Hegel on Aesthetic and the Concept of Beauty
Author	Michael J. Langlais Harwich, Massachusetts	Daniel Arenas Vives	Aphrodite Alexandrakis
Series	for the Ph.D. Degree in Interdisciplinary Studies with Specialization in Philosophy and Religious Studies Union Institute and University Graduate College Cincinnati, ohio January 31, 2003	Dissertation Submitted to the Faculty of the Division of the Social Sciences in Candidacy for the Degree of Doctor in Philosophy Committee on Social Thought on Chicago, Illinois August 2000	Dissertation Presented in Partial Fulfillment of the Requirement for the Degree of Doctor in Philosophy School: University of Miami Coral Gables, Date: December, 1986
Description	揚格認爲eros對於不同性別而言，其有不同的意義。 對男性來說，eros 是一種人際關係的功用；對女性來說，eros是一種用來表達她們真實本性的途徑。	康德認爲詩，帶給人自由想像的空間。康德指出我們可以運用美學的經驗，像是詩和精緻的藝術，了解大自然所呈現的美。康德認爲美學論是一種美學概念的呈現，同時也和有意義的藝術以及美有所關聯。	黑格爾認爲古希臘的美不只是教條式的概念，美也是一種值得尊崇的信仰，這如同Winckelmann 說一個高貴的素樸與明亮的崇高。於古希臘，美的概念是一種感官的美與知性，善與美之聚合。

資料來源；研究者整理而成

附錄 6：

國外論文：有關善與美概念之研究

Title	The Quality of Moral Consciousness: Ethics in the Writing of Iris Murdoch and Martha Nussbaum	The Self in the Moral Philosophy of Iris Murdoch	Murdoch vs. Freud: a Freudian Look at an Anti-Freudian
Author	Holland, Margaret Gertrude	Isler, Amy	Turner, Jack Allen,
Imprint	1991	1991	1990
Series	Dissertation Ph.D., State University of New York at Buffalo	Dissertation Ph.D., The University of North Carolina at Chapel Hill	Dissertation Ph.D., University of South Carolina

資料來源；研究者整理而成

國外論文：有關善與美概念之研究

Title	The Archetypal Quest in the Works of Iris Murdoch	The Moral Philosophy of Iris Murdoch	The Solipsistic Narrator in Iris Murdoch
Author	Hooks, Susan Luck	O'Connor, Patricia Jo	McCall, Lenora Clary
Imprint	1990	1990	1990
Series	Dissertation Ph.D.,University of South Carolina	Dissertation Ph.D.,University of Exeter (United Kingdom)	Dissertation Ph.D., University of South Carolina

資料來源；研究者整理而成

附錄 7：國外論文：有關善與美概念之研究

Title	Demonic Didacticism: the Moral Impulse in the Bizarre Literature of Iris Murdoch, Muriel Spark, and John Fowles	Perceptions of Reality: the Effects of Aesthetics and Moral Philosophy on Characterization in the Novels of Iris Murdoch (linguistic-analysis,neo-platonism)	Patterned aimlessness in the mature novels of Iris Murdoch
Author	Kane, Richard Charles	Bove, Cheryl Browning	Heusel, Barbara Stevens
Imprint	1984	1984	1983
Series	Dissertation Ph.D., Temple University	Dissertation Ph.D., Ball State University	Dissertation Ph.D., University of South Carolina

資料來源：研究者整理而成

NTU Library