

※「聖境與德行：安靖如對宋明理學的詮釋」專輯※

和 諧

莊錦章* 著 林欣梅、施怡帆** 譯

安靖如教授在其著作《聖境》(*Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*)中綜合了宋明理學的觀點，並且描述了其整體的倫理觀。在與現代西方倫理學的綜合比較中，很明顯地，安氏受到儒學的啟發，並且提倡一種全球性的倫理哲學。在本篇論文中，我將會討論安氏的著作，並不是要檢驗他對宋明理學的研究是否符合這個領域既有的學術標準，而是要評斷這本書作為一種哲學倫理學上的實驗是否成功。本人的討論將提出如下的議題：(一)「和諧的多種意義」與(二)這些意義之間是否必然有關連，(三)在可理解的(intelligible)和有價值的之間的連結(如果有這樣的連結)，以及(四)某些倫理觀點如何可以或不可以被調和等議題。

一、宋明理學的倫理觀點

首先，讓我們總結安氏對宋明理學倫理觀點的說明。他所表達的倫理願景，主要指達到「和諧」之目標。接下來我們將看到「和諧」在他的書中的多種意義。但是，這些不同意義背後的最綜合意義，乃是(如「萬物為一體」等命題所表示的)宇宙包羅萬象的相互聯結性(organic interconnectedness)。因此，他指出：「沒有事物可以被瞭解，除非當它與其他事物互相依靠，包括宇宙中的所有事物……任何一

編者按：本書評的英文版已登載於《哲學與文化月刊》第39卷第2期(2012年2月)，頁121-135。編者特別感謝林欣梅、施怡帆女士將莊錦章教授的英文書評翻譯成中文。另外，也感謝莊錦章教授以及丁安祺博士的校稿工作。

* 莊錦章，香港科技大學人文學部教授。

** 林欣梅，東吳大學哲學研究所碩士生。施怡帆，國立陽明大學研究助理。

事物可以被說為包含在其他每一個事物之中。」(47)¹ 當牽涉到道德行為者的時候，便包括其對有生命及無生命體所發出的仁心或同理心。然而，這個命題總是有條件的：「和諧」指的是關於互補的差異性，並非普遍的同—性(27)。說得更具體，這意味著我們在意陌生人或自然環境的方式和程度，不應等同我們對待親密家人和朋友的方式和程度（另一個條件是，這個命題並不排除對自己的愛或關心。換句話說，雖然比較少被討論到，但是，宋明理學的觀點並非普遍的利他主義）(27)。

宋明理學中「理」(*li* 或 *coherence*) 的概念，安氏定義為「所有事物的結合之所以能具有價值而且可理解的方式」，通常是用來傳達倫理的觀點(32)。基本的想法是有一個和諧、有機的(*organic*) 整體——然而每件事物皆有差異，且皆為整體的一部分。這種「和諧」意味著，我們應該要做到每個個體在某個時間點上接收它應有的價值的程度。例如，在王陽明的觀點中，我們甚至連看到剝落的屋頂和磚瓦都會感到遺憾。每個人、動物、植物和磚瓦等，作為一個個體，它們皆具有「理」，而且，它們在一個由互相關連的網絡所組成的宇宙中有秩序地存在著。對宋明理學而言，「宇宙的理指向真正完美的可能性，即萬物之間完美的和諧」(85)。我們或許很難接受因為看見剝落的屋頂而感到遺憾這種想法，但是，安氏以一位曾赴海地協助貧窮人的醫生 Paul Farmer 的例子來加以說明。Farmer 對坎蓋(Cange)² 悲慘的屋頂所感到的反應比「遺憾」更為強烈：屋頂似乎對著他「呼救」，因為它們跟他傾訴關於世界這個角落的故事。一個讓 Farmer 強烈聽見屋頂呼救的重要原因，是他與萬物為一體的強烈感受。這種感受也會讓他意識到屋頂與病人之間的關連。在多方面而言，屋頂所表達出的貧困和絕望是跟住在屋簷下受疾病所苦的人連結著——在兩種導向中伴隨雙向的因果關係(72)。

在這方面，Farmer 顯示了儒者所稱的「仁」或「愛之理」，而在這裏「愛」是被經驗為「能使所有有關連的事物結合在一起，具有價值和可理解的方法的一部分。換句話說，當一個人意識到，並肯定自己的生命以及作為整體一部分的熱誠，

¹ 在文中，括號中的數字是指安靖如教授一書的頁數，即 Stephen C. Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy* (New York; Oxford: Oxford University Press, 2009)。這篇文章是我在 2010 年秋季時，參加東吳大學米建國教授和馬愷之教授舉辦《聖境：宋明理學的當代意義》讀書會的成果。於 2011 年 6 月，由東吳大學、華梵大學以及中央研究院中國文哲研究所共同舉辦的「德性與運氣：德性理論和中國哲學」會議上提出。

² 譯者按：坎蓋是海地的地名。

他（她）便是在表現『仁』（78）。如同程顥所言，如果一個人缺乏此種感覺，就像是手腳癱瘓的人一樣（即「麻木不仁」）。認知到自己和一個不認識的海地居民的人性是共通的，是擁有對「理」的適當態度的重要條件。

這種對於相互連結和對宇宙中所有事物的同理心的倫理觀相當使人感動。安氏並不只是表達出宋明理學的論點，他還關心這種哲學如何和當代倫理生活整體地相連結。顯然，如果多數人可以被感動和啓發，並根據前述被確立的和諧之意義而行動——以求成爲聖人，這或許可以造就一個更好的世界。

接下來本人將做三件事。首先，將試圖瞭解安氏對宋明理學和諧的世界觀能同時爲客觀的及主觀的解釋。第二，我將分析和諧本身的多種意義。這當然是《聖境》中最主要的思想，也是我認爲最有趣的想法。安氏的書給我們一個能更深入地探索這個想法的機會。第三，我將用一個關於可理解的和具有價值間的連結的問題作總結。如我們所見，安氏頻繁地說，假定一個事物是可理解的 (intelligibility)，那它同時也是有價值的 (value)。這頻繁連結的兩個字詞，支持了他主張的倫理客觀性。

二、客觀的與主觀的

在安氏對宋明理學的重建中，最核心的概念乃是「理」，而且他將「理」翻作“coherence”。人類對於「理」有同時是主觀，同時也是客觀的瞭解。客觀義居於首位，因爲宇宙中有某些構成和諧的形式 (patterns)：「只有因爲我們注意到某些形式，我們才能找到一種可理解的對象：某些共通性，某些關係到我們經驗其他部分的連結。」但是對於安氏而言，獨有「形式」是不充分的：「儘管如此，『理』不僅僅是形式的，它和價值的連結是基礎的。它和人類的理性的連結也是十分關鍵的。無疑，可能有某些從來沒人會注意到或瞭解的形式；可是，『理』必然是能夠被人所知曉的。從這個角度來看，用 coherence 表達『理』的意義比其他的翻譯方式更好，因爲它的意思是……更豐富且具體的。另一方面，若我們試圖將『理』等同某些特定的形式——一種發生在所有事物之中精確的形式——我們將會失去脈絡上的可變性 (contextual flexibility)，以及那種對『理』而言極爲關鍵的，對人的主體性的敏感性 (sensitivity to human subjectivity)。」(33)

「理」同時是主觀的，因爲它涉及價值和可理解性，這兩個條件可以依循不同的脈絡而改變。這種主觀性從一種情感的本質中呈現出來，顯露爲同理心 (empathy)：

「宋明理學的『理』，部分是由人的主觀性所構成。在最基本層次上，這涉及到我們對每個『其餘的個體』所感受到的同理心，無論它是什麼——儘管它的程度並不總是相同，其方式也不是同樣的。」(48)以倫理學來說，人類得按比例平衡他們對「脈絡相關的自然形式」的回應(65)。安氏所關心的，是強調和諧永遠不是僅僅應用外在原則和標準的結果。反而，當達到和諧時，「它是一個對特定情況作回應的極大的成就」(65)。他這樣說明王陽明「與萬物為一體」的意義：「我們自然且自發地能經驗到王陽明所敘述的情感，即使我們大部分的人並不會持續地依賴這些情感。」(71)

這樣看，「理」是主觀的，因為我們被認為自發地具有一種對同類以及自然界中其他事物的同理心。雖然以「主觀的」來表示，這種同理心仍被人所體現成一個客觀的宇宙本質，這即是「我們本質的理」(35-36)。理的客觀本質的其中一種指標乃是：它是「被發現的，不是被發明的」(39)。更進一步，「『理』是被『穩定的』且客觀的，並不是我們能夠發明的」(39)。而且，用「明確地表達」描述它比用「被創造的」來描述更好(65)。

總而言之，主觀性指的是我們對同樣是人類的同伴和自然界中的萬物那種自發的同理心。擁有這種同理心是一件可理解的和具有價值的事，而且也是可以在脈絡中改變的。然而這樣使用「主觀的」一詞，是被歸類和限制在所謂的客觀之下。安氏一再強調脈絡中的可變性，使得讀者忽略客觀的限制所在。仔細看，安氏一再地將「有價值」和「可理解的」連結起來，是明確地告訴我們，確實有作為「自然形式」(natural patterns)的客觀限制。換言之，兩者的連結使得我們以為，可理解的同時也是客觀地具有價值。我們還會更深入地談這一點，先讓我們來檢視「和諧」的不同意義。

三、有機的和諧

對於宋明理學所引申出的和諧的意義，我們先從描述相互連結的意義及同理心開始。在這裏，「基本的想法是個和諧的、有機的統一（即整體）。每個事物皆是不同的，就像手不同於腳，但每個都是整體的一部分。和諧包含我們注意到，每個元素在每時間點內獲得它該有的價值。「有機的」還從另外一角精確地說明和諧：宋明理學學者視宇宙為有生命的、賦予生命的，而且永遠地在運動中。構成宇宙的物

質是『氣』(qi)，它本身是生氣勃勃並互相作用的，也總是顯示互補力量的平衡變化，通常以陰和陽來稱之」(67-68)。同理心的觀點在此也被提出，例如，當安氏論及張載〈西銘〉之「民胞物與」時，他說：「張載的文章並非關於一個單一原則之普遍應用：它表現一個有機的和諧的理想，當中所有人皆以適合該情境的方式關懷他人。」(68)

讓我們稱之為「有機的和諧」。在安氏的說明中，還有其他意義的和諧被歸類在這有機的和諧的意義之下。問題在於：這些其他意義的和諧如何連結到有機的和諧並不清楚，或者為何它們該被歸類在有機的和諧之中，同樣地不清楚。

四、情感上的和諧

安氏描述王陽明給一個兒子病得很重而哀慟的學生的忠告。王陽明說：「父之愛子，自是至情。然天理亦自有箇中和處。過即是私意。人於此處多認做天理當憂，則一向憂苦，不知己，是『有所憂患，不得其正』。大抵七情所感，多只是過，少不及者。才過便非心之本體。必須調停適中始得。」(69-70)³ 讓我們稱之為「情感上的和諧」。

安氏評論道：「王陽明的目標是協助他的學生明白，有一個和諧的引導(a vector of harmony)，當中所有關於其生命及當前的情況會互相補充——形成一個『理』的整體——因此，他能繼續向前走。有鑑於之前的討論，我們或許會說，王陽明的目標是使學生能夠理解他自己反應的『理』(即一致性、統一性)，以及提供一個新的機會，讓他去重新表達一個與過往沉湎於自憐有所不同的反應，導向更豐富的內在及外在狀態，並且在他的反應中帶領他達到主觀正確的感覺。」(70)

這裏的問題是：一個人不出現「過度的」情感如何涉及到「有機的和諧」？或許這裏的想法乃是平衡一個人的情感，將協助他感受到對他人的同理心，而且也能幫他盡他的義務。然而這一點並不清楚。為何一個人不能深刻地或「過分地」悲慟，並仍對他人產生同理心？這使我想到康德(Immanuel Kant)「悲慟的人」的例子，此人將自己從他的苦難中拉出，而且盡他的義務：這才被視為擁有「真正道德的價

³ 譯者按：參《傳習錄》，收入〔明〕王守仁著，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》(上海：上海古籍出版社，1992年)，上冊，頁17。

值」(雖然在這個例子中,康德關注的是義務,並不是同理心的表現)⁴。然而重點是,沒有任何事物可以指出一個適中的悲慟(而不是深切的悲慟)能使人對他人有更好的同理心,或有一個有機統一的感覺。

五、角色方面的和諧

第三個和諧的意義是透過王陽明描述「知行合一」的段落給予的定義。安氏描述此為「在古代聖王的領導下,人民在他們各式各樣的角色中是處於安逸的,而且,王陽明相信每個人皆可以根據自身的能力擁有合適的角色。這是另一個對和諧更具體的描述:另一個統一和差異的結合。王陽明在這裏說,它就像是一個家庭;在同一章節中,他更進一步地寫道『物我之間〔,〕譬之一人之身,目視、耳聽、手持、足行,以濟一身之用。目不恥其無聰,而耳之所涉,目必營焉;……』」⁵。

安氏評論說:「這和先前我們對和諧的討論是相似的。差異之間互相補充和增強,無論當我們是在討論眼睛和耳朵一起工作,或是農夫和大臣們各自產生他們與眾不同的貢獻。人們在他們各式各樣的角色中成為彼此的夥伴,而且與他們的更寬廣的環境成為夥伴,去創造一個一切皆繁榮的宇宙。每個人都能感到主觀的滿足和正義感,王陽明稱之為『知足』(contentment)⁶。在各式各樣的方法中,此圖像是根據一個對自然形式的回應,包括人們不同的才能。無庸置疑,王陽明大量地依賴和諧的概念去描繪其政治的烏托邦。」(73-74)

我們將此稱之為「角色的和諧」。人們根據他們不同的才能表現,並且我們可以瞭解到為何「差異之間互相補充和增強」可以創造一個最繁榮的結果。這如何必要地和人們對彼此有同理心作用的有機的和諧相關連?例如,在任何的團體中,每一個個體都有一個被定義的角色,根據他或她的才能被僱用去做某個工作。此團體

⁴ 參 Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, trans. H. J. Paton (New York: Harper & Row, 1964), p. 66。

⁵ 譯者按:參 Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, p. 73; 另參《王陽明全集》,上冊,頁 55。

⁶ 譯者按:安氏將《傳習錄》相關段落中的「熙熙皓皓」(《王陽明全集》,上冊,頁 54)翻譯成 harmonious and contented (和諧且知足的)(73),因此這裏的 contentment 應該也是「皓皓」兩個字的翻譯詞。

有一個目標，並透過個人的表現一起協助達到這個目標。這些個體可能不知道彼此或對他人有同理心作用。另一方面，他們或許會相遇並討論和他們工作相關的議題。可能他們不會認同某些議題，而且可能是互相競爭的。在這範圍內，他們各自表現其最好的才能，團體整體的目標就會被達成。

有些人可能想要把此描述為一個有機的統一或和諧，去強調目標和功能如何在個人之外被實現，以及一個組織如何看似擁有一個自己的生命。因此在社會科學的理論脈絡中，提及「有機」的統一或和諧可以成為有用的解釋工具。但是另外一個（或許更簡單的）描述這件事的方法是：有適當的規則、標準和制度管理工作的表現。當然如果這些規則、標準和制度並不存在或運作不正常，則沒有和諧可言。雖然不能由此推斷可以以「和諧」或只用「和諧」去必要或適當地描述他們的目標。

六、抉擇過程與和諧

第四種和諧的意義是決策的 (decision-making)，或者我稱之為「抉擇上的和諧」(decision harmony)。在一些脈絡中「和諧」會是一個合適的決策目標。例如：在一個多元種族、多元文化或多元的社會中，擔保政策的實行能夠維持或者擔保和諧是重要的。一個家庭的和諧也是另一個自然脈絡。但是並沒有理由說明，為什麼和諧與決策是必然地相關的。

這裏有一個實際的例子（我自己的經驗）去說明這點。一個有權威的大學行政人員（與校長關係親密）打電話給系主任，企圖影響他僱用一名與校長有私人關係的學者。該主任拒絕了這個企圖。我們應該如何描述這件事？有些人可能會說該行政人員的行為並非有助於大學的和諧。但這只表示他的行為不符合大學的最大利益。對於系主任拒絕受權威人士影響的決定又如何呢？他的心裏面有「和諧」嗎？或者僱用該名學者不能有助於該系的和諧，而且被影響這件事情並不符合系或大學的利益。很簡單地，他不是嘗試「協調」任何東西。他心裏所想的是：他做了行政人員要他做的事就會是錯的。

七、把諸多價值和諧化：來自儒家的例子

然而如同安氏所理解的，在宋明理學中決策的目標是協調所有有關的價值。一

個儒者會運用他（她）的想像力去「避免要二選一的抉擇」（95），就個別情形去「尊敬所有有關觀點」（96），或者去保證「所有的價值都是被尊敬的」（97）。安氏討論了一些經典的儒家例子。首先，《孟子·萬章上》（5A: 3）敘述了舜和他同父異母弟弟象的例子（95-96）。以四個被舜處罰的人為背景（其中一個被處死，另外三個被流放）比較舜是如何對待象，萬章說人民都欽佩舜所做的事。然而，雖然「象至不仁，封之有庠，有庠之人，奚罪焉？仁人固如是乎？在他人則誅之，在弟則封之」！孟子回答：「仁人之於弟也，不藏怒焉，不宿怨焉，親愛之而已矣。親之，欲其貴也。愛之，欲其富也。封之有庠，富貴之也。身為天子，弟為匹夫，可謂親愛之乎？」在這個例子中，萬章又問「放者」是什麼意思。孟子說：「象不得有為於其國，天子使吏治其國，而納其貢稅焉。故謂之放。豈得暴彼民哉！」⁷

安氏的評語是：舜的解決辦法「並不是在一個單一的標準上，把每一個重要的價值加在一起，然後照著做：人民的幸福並沒有用作交換對象的愛。取而代之的是，他看見一個和諧的 (harmonious) 解決辦法，也就是尊敬這個情況所有相關的觀點」。進一步，「在想像上，一個表面的衝突 (a prima facie conflict) 已經解決，沒有遺憾，也沒有察覺到放棄了任何真正的價值」（97）。安氏引用朱熹對於舜處理象的分析，當中「看似沒有價值被放棄。仁不是用來交換義；反而，相對於這個情況提供的可能性，仁與義都被完美地（或最大地）表達出來」（99）。宋明理學家會「以理來描繪『這個情況提供的可能性』的特性。了解到理表示找到可以把事物結合在一起，而且具有價值和可理解的方法」（99-100）。在《孟子·盡心上》（7A: 35）有另一個敘述類似事件的例子（100-102）。舜的爸爸殺了某人（似乎無可辯解地），而且雖然孟子說法官應該盡他的義務懲罰舜的父親，但舜會放棄天下並且逃跑「遵海濱而處，終身訢然，樂而忘天下」。

在文獻中有許多關於這兩個例子的討論⁸。一個看似有道理的解釋是孟子給予家庭成員優先的地位，並且，舜（孟子想像的）所謂「和諧的」解決辦法是被設計好去維持這個優先的地位。如果我們拿這些例子和另一個墨家的例子相比，這種優

⁷ 參〔宋〕朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，2011年），頁305。

⁸ 特別值得參考 Liu Qingping (劉清平), "Confucianism and Corruption: An Analysis of Shun's Two Actions Described by Mencius," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 6.1 (2007): 1-19, 以及 Qiyong Guo (郭齊勇), "Is Confucian Ethics a 'Consanguinism'?" *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 6.1 (2007): 21-37; 其他學者在本學報上繼續討論兩篇文章的焦點。

先的地位會變得明顯：有一個墨家領導者的兒子在秦國的國土中殺了一個人⁹。墨家的領導者拒絕秦國統治者饒恕他的兒子，因為法律應該被實行，而且，它會阻止（更多的）傷害和謀殺。

這裏的重點並不是哪個解決辦法是正確的，而是去理解兩種討論方式的背後預設。對於儒家而言，家庭成員有優先的地位；另一方面對墨家來說，普遍的愛是最重要的。儒家學者（包括安氏）或許會主張墨家是錯的，他們忽視了在行為中有「自然形式」。然而，墨家學者會同意家長對小孩的愛是自然的，但是公平仍然應該被維持。墨家的領導者並不是不愛他的兒子，並且他的決定當然會是個個人悲劇。

安氏認為在宋明理學的世界觀裏，如果一個人是有想像力的，而且創造力十足，就沒有悲劇式的兩難。一個人或許有悲傷 (grief)，但是不會後悔提供一個「和諧的」解決辦法，在此所有價值都是被尊重的。他不認為對於描述舜挽救父親的解決辦法因為忽略了悲傷而可能過於簡單。我們應該想像，舜救了他的父親，並且放棄了他的王位，對於人民還有悲傷，而且是整體適當反應的一部分 (102)。

但是我想這樣的讓步 (concession) 並不充分。安氏在感到悲傷的脈絡中提到舜對於人民的責任。但我們應該注意，除了悲傷以外，責任還涉及到更多問題。它帶來各種關於這種解決方式是否可行的問題：（一）舜真的可以如此輕易地放棄他的王位，和他的父親逃亡嗎？（二）如果上個問題是可以被接受的，我們又必須去問，官員們仍然必須履行其義務，他們不就是會去追捕舜和他的父親嗎？記得在上述「角色的和諧」中討論到：這裏和決策的和諧之間似乎有種衝突。身為天子，舜一旦放棄了他的國家，他仍然有能力保護他的父親嗎？這種狀況可以變得非常混亂。換言之，我們可以想到一個悲劇的發生，而不是一個和諧的解決辦法。

第三個例子乃是《孟子·梁惠王上》(1A: 7) 齊宣王對於將要成為祭品的牛感到同情，問可否用羊去替換。齊宣王感到一些不安和困惑。雖然他用看不見的羊作為牛的替代品是個頗有想像力的解決辦法，但這個難辦的解決方法似乎遺留了一些問題。儘管如此，齊宣王仍被認為提供了一個「掌握情況的好方法」，雖然朱熹會說，一個聖人從一開始就會清楚地看見每一件事，而且從一開始並沒有遇到任何困難。

⁹ 參林品石編：《呂氏春秋今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1985年），頁31。也可以參考 John Knoblock and Jeffrey Riegel, trans., *The Annals of Lü Buwei* (Stanford, CA.: Stanford University Press, 2000), book I, ch. 5, sec. 5。

姑且不談聖人是否能有先見之明，讓我們看看對於齊宣王解決辦法的理由。在此安氏引用王陽明的「萬物一體」一命題，並且說：「在這裏該記住的關鍵乃是：一方面王陽明的確相信我們的同情心能夠，而且應該擴展到萬物，但他堅決維持萬物中的差異。……我們可以忍受爲了提供宗教祭品而屠殺動物：對於動物的同情心不會使得這個選擇變成不可忍受的。這是接受我們的生物本質必須藉由傳統儀式被塑造。同時我們對於萬物的同情心會保證，我們用想像力思索完成儀式的最好方式，並且我們看到這個方式不會讓動物不必要地受苦。君子和廚房保持距離，就不能被理解爲一種自我滿足的理由……當世界被構造爲，即使最和諧的解決辦法，仍然會殘留著悲傷，聖人（以及我們其餘的人）應該依賴這個悲傷，來刺激我們去想像世界可以有不一樣的方法，即使在現今的世界，這個悲傷是我們可以容許的。」(98)

這個悲傷的概念刺激了「想像世界可以不一樣的方法」，以及「我們發現沒有動物不必要地受苦」兩種想法，它們都避免了核心和有爭議的議題，也就是「我們可以忍受爲了提供宗教祭品而屠殺動物」是否「真的」(true)？——「我們」所指稱的是誰或哪一個團體？簡單地來說，我們可以想像素食主義者不同意這個說法，而且他們很可能也會主張一個更「和諧的」解決方法——「在現今的世界」——乃是我們不用拋棄儀式，但也可以不傷害牛和羊。

八、「理」：可理解的和具有價值的

這帶我們回到「理」的概念，它被認爲是客觀的，因爲宇宙是根據「自然形式」被組織的，而且因爲這些形式具有價值和可理解的性質，使「理」同時也是主觀的。宇宙被假定是「這樣設計的：我們應該和必須忍受父母親的地位超越陌生人，祭品超越動物等等」。但是，當我們看得更仔細，有價值的和所可理解的，可能沒有像安氏所建議那樣，必然地與這些「自然形式」相吻。

首先，雖然安氏假設的「理」的概念是「在具有價值和可理解的方法中萬物結合在一起」，但可理解的與具有價值的並未必然地連接在一起。對於墨家而言，儒家對於家庭的優先地位或許是可理解的，但是維持公平才是具有價值的東西。另外一個例子：對於莊子來說，悲傷是可理解的；但是從「天」的觀點看，因爲死亡而悲傷是不恰當的。

價值衝突的產生，只是由於想像力的不足這種想法，以及認爲有解決方法可使

所有有關的價值都得到尊重這種想法，都低估了價值的深度，以及不同價值之間的不一致。安氏太輕率地否定價值衝突的可能性。小說家福斯特 (E. M. Forster) 的著名談論中簡潔地表示這個可能性：「如果我必須在背叛我的國家和背叛我的朋友間選擇，我希望我應該有勇氣去背叛我的國家。」這個說法指出愛在私人和公眾之間衝突的可能性¹⁰。

另外一個往往被提到的著名例子是喬治·歐威爾 (George Orwell) 在一個評論甘地 (Mahatma Gandhi) 自傳的文章中對於甘地苦行主義所作的評論。根據歐威爾，甘地相信：

對所有追求良善者而言，不能享有親密的友誼，就連擁有摯愛都不可以。甘地認為，親密的友誼是十分危險的，因為「朋友會互相影響」，為了對朋友表示忠貞，人很容易誤入歧途。這一點說的沒錯。再者，如果一個人誓言只愛上帝，或普愛全體世人，那麼他是不能懷有私心的。這一點又是沒錯的，而且正可以說明，人道的態度與宗教的態度是毫無妥協餘地的。對任何一個普通人來說，如果不是愛某人甚過於愛其他人，那麼愛是毫無價值可言的。

歐威爾繼續說：

人之所以為人，不在於追求完美，偶爾也希望能為義氣而受罪，就算是禁慾，也不該禁止任何親密的交歡。人的一生，免不了會遭遇生活的打擊與摧殘，這也是將情感寄託於他人後，無可避免的代價。¹¹

歐威爾說，重點並不是「爭辯出世觀或入世觀誰是較高的」，而是，兩者是不相容的⁸。歐威爾說甘地對個人友誼的風險和牽連的關注是「真的」。換言之，他瞭解什麼是問題的所在。但是，他心甘情願地接受這些風險並且把握它們，讓它們成為人類及去愛人不可或缺的部分。對於歐威爾來說，甘地的苦行主義雖然是可理解

¹⁰ 參閱 C. L. Ten 在其 “The Moral Circle” 一篇中的相關討論，收入 Kim-chong Chong, Sor-hoon Tan, and C. L. Ten, eds., *The Moral Circle and the Self—Chinese and Western Approaches* (Chicago: Open Court, 2003)。福斯特的引文來自於 C. L. Ten 的論文 (參 E. M. Forster, “What I Believe,” in *Two Cheers for Democracy* [London: Edward Arnold, 1951], p. 78)。

¹¹ 參 George Orwell, “Reflections on Gandhi,” originally in the *Partisan Review* (January 1949). See http://orwell.ru/library/reviews/gandhi/english/e_gandhi。譯者按：另外可以參閱喬治·歐威爾：《對甘地的省思》(1949年1月)，喬治·歐威爾著，張弘瑜譯：《我為何寫作》(臺北：五南圖書公司，2004年)。

的，他也瞭解個人人際關係的風險和它們的牽連，但對他而言，這些個人的人際關係和風險恰好是具有價值的。因此，一個人所設想可理解的，不需要同時被設想是具有價值的。

彼得·溫區 (Peter Winch) 提供了這個例子，並且對歐威爾和甘地的道德概念表達了發人深省的看法：「在這個意義上，它們是內在地互相關聯的，即它們站在一定的相互關係中有助於建構其各自的看法。除非將之與歐威爾的道德概念的規定相關連，否則甘地禁慾主義的道德規範很難被制定，反之亦然。」¹² 這不禁讓人想起在一開始，我們在介紹宋明理學和在開始時引用他們的觀點，也就是「沒有事物可以被瞭解，除非它依附在任何其他事物上……」(47)，換句話說，萬物依賴彼此才成爲可理解的。但即使如此，這和什麼是具有價值的觀點不一樣。此乃如同溫區提到關於歐威爾和甘地價值信念間的關連：「這樣界定這個關係是自然的，並且是正確的，即是這兩個道德觀念並非僅僅是不同的，而且是相互排斥的，他們彼此也是相對的：一個包含另一個所排斥的。」¹³

¹² 參考 Peter Winch, *Trying to Make Sense* (Oxford: Basil Blackwell, 1987), p. 188。C. L. Ten 在其書中也討論這個例子。

¹³ Ibid.