

國立臺灣大學社會科學院政治學系

碩士論文

Department of Political Science

College of Social Science

National Taiwan University

Master Thesis

愛若思與城邦：

柏拉圖政治哲學中被忽略的觀點

Eros and Polis :

A Missing Aspect of Plato's Political Philosophy



錢念群

Nien-Chun Chien

指導教授：陳思賢 博士

Advisor: Sy-Shyan Chen, Ph.D.

中華民國 101 年 6 月

June, 2012

謝辭

這本論文雖難登大雅之堂，但卻匯集了眾人對我的幫助使能完成。在大三那年，陳思賢教授的一堂西洋政治哲學，點燃了我對政治哲學的熱情，扭轉了我對世界的想像，也開拓了我的生命。也感謝口試委員郭秋永教授，以及張福建教授對我不吝賜教，您們寬闊的心胸給予了我異想天開的研究主題偌大的包容。

謝謝江宜樺教授就算在披星戴月的仕途中，仍然撥冗討論我的論文，老師以自身證明政治是高貴的職業的情操，激勵了所有以政治學為學術目標的學子。謝謝黃長玲教授啟發了我對性別政治的熱誠，性別平等成為我對正義最大的期許，致力促進性別平等也將是我人生最重要的目標。感謝林俊宏教授開朗的啟迪教學，每每和老師暢談都讓我反覆咀嚼哲學在生活中實踐的可能。也謝謝陳嘉銘教授的諄諄指導，對我的論文寫作有莫大的幫助。

謝謝我溫暖的家庭。感謝爸爸午夜不辭勞苦的來學校接我回家、媽媽義不容辭的幫我從師大圖書館借書、親愛的姊姊每天與我越洋連線討論政治哲學，還有外婆讓人難以忘懷的美味料理、表姊曾于蓁對我從來不吝於給予幫助。感謝我的家人們用愛包圍我，希望有一天我也能讓你們以我為傲。

靜儀、崑燦，你們是我能夠咬牙堅持過來的優秀同窗戰友們，與你們數不盡的激辯與相互砥礪、扶持，以及在弄春池苦楝樹下的愜意時光，是我研究生涯中最甜美的回憶。謝謝鄭培隆總幫助我釐清問題，每每寫作至午夜，你的鼓勵讓我忘記了疲憊；還有感謝我的老同許郁翎，你寫的歌在我慢跑的時候總是可以調節我的呼吸、謝謝胡森博與張珈健學長總是樂於幫我解決電腦的疑難雜症以及備份論文檔案。也謝謝台大圖書館館員蕭育成先生總是笑臉迎人的坐鎮在法圖。

另外，遠在日本的稻葉大滋君，你對我無盡的包容與支持是穩定我不安的力量，謝謝你願意花心力了解我的正義觀，即使我們時常意見相左。

感謝台北市廈門街浸信會的教友們，雖然我不常出現在教會，也總是無法早起參加主日禮拜，但是每周代禱清單裡總是少不了替我的論文寫作禱告。

最後，感謝一路帶領我的上帝，祢的愛與恩澤滿溢不盡，我時時刻刻心懷感恩，我願用一生榮耀祢。

中文摘要：

本文志在點明長久以來對柏拉圖政治哲學的研究都偏重在《國家篇》、以及《政治家篇》、《法篇》，但是透過《會飲篇》柏拉圖描繪了愛若思對美善的追求亦是不可取代的途徑。柏拉圖是將政治哲學建立在全盤哲學體系上的政治哲學家，其哲學包含了兩種工具，即理性邏輯與對美與良善的追求的熱情，對真理的追求必須透過理性的哲學與思辯來達成、對美與良善的追求則要透過愛若思來達成。因此要完整了解柏拉圖的政治哲學就不能忽略《會飲篇》，其中描述的愛若思可以幫助人透過對美善的追求本能，從對美的形體的渴望昇華至愛好美德、愛好法律、愛好法律與所屬的政體，到最終學習欣賞美的理型，因此每一個人因其愛若思的本性，透過後天教育的培養，將能夠從普通人變成愛城邦的好公民。

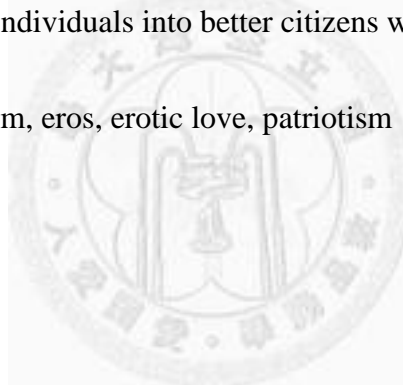
關鍵字：柏拉圖、會飲篇、愛、愛慾、愛國心



Abstract

The central purpose of this thesis is to point out that previous studies of Plato's political philosophy have mainly emphasized themes from the *Republic*, *Statesman* and *Laws*, tending to neglect a less studied theme in the *Symposium*: the irreplaceable role of eros in the pursuit of beauty and goodness. Plato bases his political philosophy on his overall philosophical scheme, which includes reason and eros as the ways to approach happiness. Logical reason achieves truth and eros achieves beauty and goodness. Therefore, in order to comprehend the entirety of Plato's political philosophy, one simply cannot overlook his themes in the *Symposium*. Eros is the human instinct to pursue, its ultimate goals being beauty and goodness. It starts from longing the beauty of the body and then evolves into the admiration of virtues, laws, and political regime. Eventually, the longing and admiration of beauty transcends into the knowledge of beauty. Consequently, through a proper education of one's instinct of eros, people may be reformed from ordinary individuals into better citizens who love their polis.

Keywords: Plato, Symposium, eros, erotic love, patriotism



目 錄

謝辭.....	i
中文摘要.....	ii
英文摘要.....	iii
緒論	
第一節 問題意識.....	1
第二節 文獻回顧.....	3
第三節 章節安排.....	8
第一章 對愛若思的評價	
第一節 被誤解的傳統.....	10
第二節 當代對愛若思的重新詮釋.....	19
第二章 《國家篇》中的愛若思	
第一節 《會飲篇》與《國家篇》愛若思的比較.....	29
第二節 從《國家篇》出發.....	33
第三章 《會飲篇》中的愛若思	
第一節 釐清愛與愛者可以是美與良善的.....	43
第二節 美與善兼具的必要性—使愛的目的和理性的目的合一.....	47
第三節 愛若思是對愛者與被愛者有益的.....	54
第四節 熱愛法律與政體的愛若思.....	59

結論.....67

參考文獻.....73



緒論

一、問題意識

有些人為了不讓青年人掉入愛慾的陷阱，就一本正經地教育他，想使他對愛情產生厭惡，甚至想使他認為在他那個年齡一產生愛情的念頭便是犯罪，好像愛情只是老年人的事一樣。……這種教法完全違背了自然。我不怕促使他心中產生他所渴望的愛情，我要把愛情描寫成生活中最大的快樂，因為它實際上確實是這樣的；我向他這樣描寫，是希望他專心於愛情；我將使他感覺到，兩顆心結合在一起，感官的快樂就會令人為之迷醉，從而使他對荒淫的行為感到可鄙；我要使他成為情人的同時，成為一個好人。

—盧梭 (Rousseau, Jean-Jacques)，《愛彌兒》(Émile)

愛不但可欲，甚至那些沒有愛過（不管他們是否也曾經失去摯愛）或是害怕自己不能愛的，都正當地擔心自己的個性是否正常，還有他們作為人是否完整。愛本身就是讓人羨慕的，與它的作用或結果都無關。

—Robert C. Solomon，*The Joy of Philosophy*

從小進入學校受教育開始，不論是課本或是補充教材中，就沒有出現過描述愛慾¹的教學題材，愛慾究竟是什麼沒有任何一個老師會主動地提起，更別說是教授有關愛 (love) 的知識。學校以及政府教育的單位似乎都及其所能的藏匿或是逃避這個主題，只有在健康教育課程中，將總能引起青春期男女欣賞、或是好奇的男女形體，化為冷冰冰的生物軀體教材、將「做愛」代換成「性交」；在提到男女之間因為愛情而期盼結合的愛慾時，總只是以青春期男女之間缺乏性慾的克制力這個理由帶過，以墮胎的罪惡感來威嚇這些懵懂的年輕人，要他們「發乎情，止乎禮。」因為愛情而萌發的愛慾之於年輕人就像是個禁忌又羞恥的主題。在經過了求學的過程終於在法律上成為成年人，擁有法律給予的權利也必須承擔相對義務時，在公共領域中的表達與討論方式，就非「理性」不行，那些在公共領域中占有一席之地的菁英們，各個西裝筆挺、口若懸河，越是能夠從表象的隱藏或是「去除」情感、「冷靜」地自抒己見，就越有說服力，也越能得到聽眾的

¹ 在此使用愛慾的原因是為了涵蓋愛情以及因愛情而產生的性慾望，而論文本文中所討論的愛若思 (eros) 是單指柏拉圖的哲學體系中所提及的專有名詞。

信任，更別說是在演講中拿出幾項充滿數字的實驗報告作證明，就更顯得公正又客觀專業了。在公共領域中的討論中，理性就是拔得頭籌的關鍵，夠不夠理性與是不是帶有情感是針鋒相對的，一個面無表情（儘管有時帶有職業性的微笑）、不被任何主觀情感所「蒙蔽」出口成章的發言者，和一位聲淚俱下不吝表達情感的發言者，前者即是吻合主流價值的溝通方式，也就是盡力藏匿自己充滿「人性」的部分—情感和慾望，而比情感有過之的愛慾就更難登「大雅之堂」了。

閱讀柏拉圖（Plato）的《會飲篇》（*Symposium*），那種激動的心情是我閱讀經歷中最特別的一次，有哪個哲學家可以對愛慾有更生動的描述呢？更讓人亢奮的是，文中的愛若思（eros, *Ἔρως*）²顯然足以讓人歌頌，其與榮譽、美、良善（good）這些價值並行，這段文字顛覆了儒家教育所教導出的彬彬君子的形象，也震撼了我對正義的想像。而這讓人不得不聯想到，為什麼政治哲學卻總對愛若思、或是愛慾隻字未提？如果愛可以連結人通往良善，為什麼師長們卻時常告誡我們不要被愛矇蔽雙眼；如果愛能夠與美德並行，為什麼我們卻從未被教授任何有關愛的知識？

滿懷疑問的我，再重新閱讀柏拉圖的《國家篇》（*Republic*），卻發現了和《會飲篇》完全相背的評價：愛若思是慾望之首，其會引發更多其他的慾望。但是在文中卻有一部分的解答了我心中的疑問，就是愛若思是需要被導引至正途的。從《國家篇》裡與《會飲篇》裡的愛若思不同描述，重視理性而放棄激情，從此之後就非為兩種不同傳統理性與激情的愛。後來的政治哲學開始強調理性而遺忘《會飲篇》，使愛若思沒有受到應有的重視，以致於愛若思在歷史上被曲解。在政治哲學中對於愛若思、或是愛慾的討論相對並不豐富，更不用說是在柏拉圖的政治哲學了。柏拉圖是少數政治哲學家，將政治哲學建立在全盤哲學體系上的政治哲學家，其哲學包含了兩種工具，即理性邏輯與對美與良善的追求的熱情，對真理的追求必須透過理性的哲學與思辯來達成、對美與良善的追求則要透過愛若思來達成。後世研究古典希臘政治哲學的學者傾向認為柏拉圖透過理性追求真理，注重發展追求理性的能力，可是其實柏拉圖也很重視對美與善追求能力的養成，但這一部分在後世研究柏拉圖政治哲學時都不被強調，因此本論文志在點明

² 「愛若思」乃是 eros 的音譯，會以此命名的原因是注重在《會飲篇》裡描述的愛若思的上升是通往靈魂性的以及最終高峰為哲思生活。愛若思雖然是以作為一種慾望出發，但是其中帶有追求美與良善的趨近力，為了彰顯本文討論的核心在於愛若思的思考層面，故以「愛若思」命名之。

此缺失：長久以來對柏拉圖政治哲學的研究都偏重在《國家篇》、以及《政治家篇》(Statesman)、《法篇》(Laws)，但是透過《會飲篇》柏拉圖描繪了愛若思對美善的追求亦是不可取代的途徑，要完整了解柏拉圖的政治哲學就不能忽略《會飲篇》，其中描述的愛若思可以幫助人透過對美善的追求本能，從對美的形體的渴望昇華至愛好美德、愛好法律、愛好所屬的政體，到最終學習欣賞美的理型，因此每一個人因為其愛若思的本性，能夠從普通人變成愛城邦的好公民。

第二節 文獻回顧

當追求美的享受的慾望控制了推動正確行為的判斷力以後，當這種慾望從其他相關的慾望中獲得竭力追求的肉體之美的新力量時，這種力量就給這種慾望提供了一個名稱—這是最強烈的慾望，叫作愛情。...這種迷狂是諸神的餽贈，是上蒼給人的最高的恩賜。

—蘇格拉底 (Socrates)，《斐德羅篇》(Phaedrus)

一直以來主流的政治哲學學者在討論柏拉圖的政治哲學時，都把關注焦點放在《國家篇》、以及《政治家篇》、《法篇》之中，重視柏拉圖筆下的蘇格拉底運用論證法，講求以理性認識真理，靈魂的正義就是讓理性統治血氣 (spirit) 和慾望，延伸至城邦的正義就得出應該給予哲君統治其他階級的結論。³當代許多學者都認為，柏拉圖政治思想與其哲學理論有極大的關聯，國家起源在於每個階級的人因其天性所需求的目的不同，各階級之間必須相互合作，因此才會組成國家。正義的城邦必須如同正義的靈魂一般，讓理性統治才是最正義、和諧，以及維持城邦長治久安的最佳政體。(Gettell, 1924: 44; Sabine, 1954: 39; Strauss, 1981: 7) 當代柏拉圖的詮釋者雖然討論愛若思，但是僅限於哲學與倫理學的層面，在政治哲學的討論中，愛若思往往不是主角，對於柏拉圖的政治哲學的探討，愛若思也往往被視為不重要的項目。Voegelin 在《秩序與歷史》(Order and History) 中討論了柏拉圖的政治哲學是追求善 (agathon) 的過程，他雖暗示哲學家具有愛若思的本能，但仍然不將愛若思追求美善的動力當作政治哲學的重要途徑。他認為，真正的哲學家知道什麼是真正的美本身，他能夠從「多」(many)

³ 靈魂與正義的城邦的關係，詳見 Strauss, 1981, 頁 35-41。

中看見「一」(one)，哲學家和其他階級的人的不同由此可見，而這也可以推論到正義和善，理性還是柏拉圖政治哲學的唯一核心。(Voegelin, 1995: 66); Klosko 在《柏拉圖的政治理論發展》(*The development of Plato's Political Theory*)裡，以比較《國家篇》、《會飲篇》和《斐德羅篇》對愛若思的描述，論證了柏拉圖傳統的二元看法：靈魂和形體、以及理性和慾望之間的關係，這樣的二元論可以直接投射在柏拉圖追求理型的目標與愛若思的上升過程，這三篇文章都指出同一個核心，就是愛若思的教育目的就是從形體上升至靈魂、從慾望上升到理性。(Klosko, 1986: 92-99) 其對於愛若思的態度仍然是屈從於理性之下的慾望之一，愛若思本身對美善渴望的特殊、強烈熱情、或是人與人之間的愛情連結完全不被政治哲學涉入討論範圍。

愛若思被柏拉圖視為一種特殊的慾望、神聖的迷狂，因為其帶有強烈的中介性特質，是一種慾望、卻是一種理性的慾望。同時，也有學者認為，就算愛若思不與理性相關，也不損其任何風采，相反的，這就是愛若思應被重視的原因：在柏拉圖刻意的把理性壓縮至僅與數學等邏輯性概念有關之後，在加上詩學被逐出正義的城邦，哲學取代了詩學的位置，哲學所代表的理性，就脫離人性(human nature)帶領人通往神性(divine)了，對照《會飲篇》的愛若思，就是在這一切之後僅剩的獨立的、個人主觀性，其也代表了一種人的不完整性，也就是人性，而愛若思的價值就是因為同時帶有了理性與非理性的特質，甚至其偉大、可貴的原因就來自於其非理性的部分，這就是使人的生命豐沛的原因，這是跟感受、活力有關，有趣的是，就是這些非理性的部份造就了我們所崇敬的那些道德特質。⁴事實上柏拉圖的確也很重視人除了理性之外的非理性要素。Kraut 發現了柏拉圖個人的哲學體系，與蘇格拉底最大的不同之處就在於前者修正了後者的理論，尤其可見於《國家篇》中，柏拉圖比起蘇格拉底更加重視其它非理性的要素，其修正了蘇格拉底只重視真知的部分，忽視了非理性的其他要素的特點。(Kraut, 1992: 5-6) 在《國家篇》之後的其他篇章中，柏拉圖花費更多心力在討論和情誼(relationships)有關的主題，例如在《斐德羅篇》中敘述愛是一種神聖的迷狂、以及在《帕梅尼德斯篇》(*Parmenides*)討論其他抽象概念的關係，這樣的討論在其後其的文章，諸如：《政治家篇》、《哲學家篇》(*Sophist*)、《斐萊布篇》

⁴ 詳見 Rosen, 1965, 頁 467-468; Solomon, 2003, 頁 26-27。

(*Philebus*) 中也屢見不鮮。在《會飲篇》裡則是描述了一種特殊的公民關係，一個靈魂中充滿美德的年長公民，被一位擁有美與良善形體的年輕公民所吸引，從渴望占據對方美與良善的形體開始，上升至另一階段進而欣賞靈魂上的美與良善、愛者 (lover) 會特別去歌頌正義、勇敢之類的高貴德性 (virtue) 和品德，會成為一個良善的人 (make a good man)，更進一步其會開始想教育被愛者，讓被愛者變得更良善 (become a better man)，於是學習愛法律與政體，到最終看清了美的本身、也就是美的知識，徜徉於知識的大海，愛若思的過程，簡而言之就是一種不自覺的、尋求超越自己目前存在的局限性，希望超越自己追求更好的人生的過程。

Reeve 就提到愛若思與追求良善、真理的關係非常密切，這可以見於《克拉底魯篇》(*Cratylus*) 裡面蘇格拉底說到愛若思作為名詞 *eros* 時，作為愛慾 (love) 之意，但當其為動詞 *erotan* 時，就是「追求」或是「問問題」(to ask questions) 的意思。(398C-E; Reeve, 2006: 294) 愛若思就是對美與良善對象油然而生的一種渴望，在知道了美與良善的本質之後，就會情不自禁的追求美與良善的對象，不論是形體上的或是靈魂上的、甚至是抽象的理型，讓人不解的是，其追隨美與良善而生，卻總在討論柏拉圖的政治哲學時刻意地忽略。在傳統的政治哲學中討論人如何認識良善本質時，大多側重於以理性作為主要途徑，突兀的忽略愛若思，但事實上愛若思就是人天生對美與良善事物的潛在驅動力。柏拉圖對正義的追求不只是在政治哲學中，也在其倫理學中，這是貫穿其哲學體系的重要主題，其政治哲學與哲學是密切相關的。一直以來政治哲學家在解釋柏拉圖的政治哲學時，往往獨漏了在其哲學上對人健全靈魂發展佔有一席之地的愛若思，他們討論用理性來區辨知識與意見、美的本身和各種美的事物、以及國衛必須學會辨認好的本質，卻沒有提到愛若思其實是追求美與良善的動力來源。⁵

在正義的城邦中，柏拉圖特別重視對良善國衛的養成，重在就於培育其對良善的本質的認識，以及美的本身和各種美的事物的區別。良善的本質不論是在倫理學中作為成為良善的個人、抑或是在正義的國家中都是同等重要存在的，甚至柏拉圖對國家理論的概念，終極方法就在於對良善進行有條不紊的研究，其特別強調正義的城邦必須要靠正確的公民教育養成優秀的公民才能達成。柏拉圖在

⁵ 詳見 Murray, 1988, 頁 49-51、53

《國家篇》中花了很大的篇幅在討論如何教育出良善的公民，其中包括必須對良善有確切的認識，並且逐步擁有這些良善的美德，最重要的就是追求靈魂的和諧。Sabine 和 Kraut 都提到，柏拉圖在國家的建構上，主要的信念是建立在教育上，由於教育是一種積極的方法，統治者可以藉此使人性朝著正確的方向發展，因此就能夠造就一個和諧的國家。他認為：「教育是唯一重大的事情。」如果公民受到良好的教育，他們將很容易洞悉所遇到的困難，並且能夠應付突發的狀況。教育在柏拉圖的理想國家中的地位是如此顯著，以致有些人認為教育是理想國的主題。盧梭就認為理想國根本就不是一本政治著作，而是一本最偉大的教育著作。如果道德乃是知識，那它就是可以教授的，而且教授道德的教育制度是一個優秀國家所不可或缺。(Sabine, 1954: 59) 在柏拉圖的政治哲學中，其假設一個良好的政治社會，必須致力於促進全體公民的公共福祉，如果公民不能理解自己的真正的幸福為何，給予公民正確的教育就是政治領導人重要的任務，而道德教育也是《國家篇》裡最重要的目的。(Kraut, 1992: 12、19) 既然知道良善的公民與正確的公民教育對一個正義的城邦來說非常重要，然國家教導公民認識良善的本質，並且期望公民進一步擁有那些美德，最終獲得幸福的人生，愛若思勢必扮演了重要的角色，因為良善的公民必須擁有的健全靈魂，其中不可或缺的就是愛美善的能力。《會飲篇》和《國家篇》就可以做出鮮明的對照，和《國家篇》相仿的是《會飲篇》也是與教育有關，篇中不但描述了蘇格拉底求教於愛若思知識的經過，還透過他的演講進一步的教導在場的與會人，愛若思被視作可以教導與學習的知識，以其帶有的特殊中介性質，最後指向和《國家篇》相同的方向。

有許多學者針對此進行論證，認為愛若思與普通慾望的不同點就在於，愛若思具有一種朝向美善事物的內在驅動力，這點就與理性有關，其關乎於對美與良善對象的評斷與挑選，是一種理性的、審慎的慾望。⁶既然《國家篇》與《會飲篇》最後目的指向的核心都是善，學者們傾向認為這兩篇章事實上是相互互補的關係，必須要透過閱讀兩篇文章，才能整全的理解柏拉圖的政治哲學以外，也說到《會飲篇》最終追求的其實與《國家篇》一致：《會飲篇》追求良善、《國家篇》追求正義，兩者追求的目標都是人不完美的象徵，且最終理論核心是相同的，並

⁶ 詳見 Sheffield, 2006, 頁 50、52-53。

非相互衝突之說。另外，也有學者，如 Rosen 也提到《國家篇》的正義的城邦既然是由哲學統治、追求良善的城邦，而哲學，也就是愛知之學，這個行為本身就是充滿愛若思，正義的城邦也是愛若思的。(Rosen, 1965: 461); Cooper 則是強調，《國家篇》的討論重點在於追求城邦的正義上，而非個人靈魂的和諧，若要真正理解愛若思對個人靈魂的貢獻與影響，《會飲篇》才能提供我們更完整的描述。(Cooper 2008: 106) 以上的說法，雖然都試圖解釋愛若思在《國家篇》中的負面地位和《會飲篇》以及其他篇章的相斥說法，但仍然都侷限在哲學範疇討論，並沒有論證在柏拉圖政治哲學中應該重新肯定愛若思的理由。

愛若思在柏拉圖的政治哲學詮釋中應該重新被重視，且對於愛若思的教育對公民健全靈魂的發展來說不但非常重要，更可以幫助城邦的穩定。在傳統的柏拉圖政治哲學研究並不將愛若思放入討論範圍，僅限縮於哲學和倫理學討論的範疇，這並非全面了解柏拉圖政治哲學的途徑。Ludwig 認為我們可以從《會飲篇》中可以觀察到三個與政治相關的重要結論：一是政治的同性（男性）關係、第二是公民情誼與同志關係，前兩項的的著眼點就在於，愛若思在自由公民之間帶來的一種團結與和諧的關係，而其最大的特性就是愛者為了吸引被愛者（be loved）的注意，願意作無私的奉獻，這樣的奉獻精神就是愛若思具有政治效用的最主要來源。第三則是直接將城邦成為愛若思的對象。其將城邦成為愛若思對象，這最好的說明了愛若思與政治之間直接的關係，也解釋了愛國主義其實就是以愛若思為核心進而發展而成的，就如同伯里克利斯在著名的喪葬演說裡，要公民將城邦視為 *erastai* 也就是愛若思的對象（erotic lover）。⁷ 其論述了愛若思具有的政治性，不過其並非聚焦於柏拉圖政治哲學，對此命題的研究有尚未完備之處。

柏拉圖的政治哲學體系建構於其哲學體系之上，而愛若思在其哲學理論中扮演極重要的角色，如同在《會飲篇》裡敘述道蘇格拉底曾經求教於一位女祭司狄奧提瑪（Diotima）門下，學習愛的知識。既然知識是可以被教授，那麼正確的愛若思也是可以被學習的。而愛若思出發於存在每個人天生的慾望之中，愛若思就是帶領人趨近善的重要熱情來源，也就意味著每個人都擁有朝向良善前進的潛能。試圖理解良善、理型是什麼需要透過理性，但追求良善、以及成為良善的人這個動力本身就充滿愛若思，如果柏拉圖的政治哲學是放大了其倫理學從個人靈

⁷ 詳見 Ludwig, 2002, 頁 7、19。

魂到整個城邦追求正義良善的方式，我們也可以說正義的城邦也是充滿愛若思的。柏拉圖政治哲學與其哲學體系緊密相連，尤其是結合了城邦與靈魂的概念，將個體靈魂放大至城邦進行理性的統治，既然愛若思對於良善個人健全靈魂的發展功不可沒，對於城邦政治的理解也將扮演重要的角色，有鑑於傳統政治哲學研究對愛若思的冷落，本論文將以柏拉圖的《會飲篇》中描述的愛若思作為出發，回顧歷史上對愛若思的評價與誤解，論證愛若思在柏拉圖政治哲學中扮演重要的角色，試圖以《會飲篇》與《國家篇》兩大重要篇章為主要比較並解釋兩者之間的關係，推論必須透過結合兩者的結合討論，與柏拉圖愛若思具有之政治性，以彌補當代政治哲學研究對愛若思討論的不足，幫助重新詮釋柏拉圖政治哲學的全面性。

第三節 章節安排

本論文分為五個部分，除了第一章緒論與最後的結論以外，共有三個篇章。第一章「對愛若思的評價」中，將整理柏拉圖之後的哲學家對於愛若思的見解，其中包括正面的評價與詆毀或誤解，以至於當代重新重視愛若思作為一種價值。在第一節「被誤解的傳統」之中將回顧古典到近代的政治哲學家對於愛若思的評價，其中傳統的政治哲學傾向獨尊理性而貶抑激情。第二節「當代對愛若思的重新詮釋」則是檢視當代的政治哲學家們對於愛若思的重新詮釋，試圖給予愛若思更公平的評價。

第二章「《國家篇》中的愛若思」將以《國家篇》裡對愛若思的描述和《會飲篇》作比較，試圖討論兩者之間的關係。第一節「《會飲篇》與《國家篇》愛若思的比較」將以這兩個篇章的成書背景與目的，以及比較兩者對愛若思大相逕庭的描述，兩者出現了迥然相異的評價，仍然是相互呼應甚至是相互彌補的。第二節「從《國家篇》出發」將會聚焦於柏拉圖在《國家篇》裡對愛若思的討論，以其為中心，討論《會飲篇》與《國家篇》之間的關係。

第三章「《會飲篇》中的愛若思」我們將會聚焦於本文討論的核心，也就是柏拉圖《會飲篇》裡對於愛若思的討論，論證愛若思與其政治哲學有密切的關係並且扮演著重要的角色。第一節「釐清愛與愛者可以是美與良善的」將會論證出

愛者並非靈魂匱乏，而是靈魂被長期妥善教導了對美和善的認知以及正確的愛的知識，充滿善的孕育性（pregnant），才能擁有正確適當表達愛，以及正確挑選被愛者的能力。第二節「美與善兼具的必要性—使愛的目的和理性的目的合一」則會討論愛的目的，我們必須論證為什麼狄奧提瑪要使愛的目的同時兼具美和善這兩個明顯不相同的兩個概念的原因，也就是為了將愛若思從慾望出發，逐漸引導到理性的過程。第三節「愛若思是對愛者與被愛者有益的」將論證正確的愛若思必將是愛美與良善的對象，並且對自己無害的甚至是有益的。在第四節「熱愛法律與政體的愛若思」透過論述愛者透過愛若思的上升階段，將會開始愛法律和政體，而公民熱愛政體與法律，也是一種愛若思的其中一種表現。論證愛若思不只帶有結合慾望、情感與理性的能力，還有讓人從自私到忘我的奉獻精神，甚至還能夠從私領域出發，將人帶入公領域的轉變。



第一章 對愛若思的評價

毀滅激情與熱望，只是為了防止其愚蠢還有這愚蠢帶來的不如人意後果——我們如今將驚訝的發現，這不過是另一種愚蠢的激烈形式。

—尼采 (Nietzsche)，《偶像的黃昏》(*Twilight of Idol*)

回顧淵遠流長的哲學思想史，對愛若思時常投以負面的評價，更不用說是在政治哲學討論中，往往忽視了愛若思的重要性。在本章我們將會敘述從柏拉圖之後，尤其是中世紀基督教神學與啟蒙時代的政治哲學家對於愛若思的評價與看法，其中不乏對愛若思的誤解，將其貶抑為僅僅與自私的、形體上的慾望相關；直至浪漫主義湧現的伏流，將愛若思重新視為一種價值，以及到了當代對愛若思的重新詮釋。

第一節 被誤解的傳統

在《會飲篇》中，柏拉圖式蘇格拉底闡述了愛若思的真貌，在本文討論愛若思的細節之前，我們首先必須先釐清愛若思。就我們所知，愛在近代被納入情感 (emotion) 之中，而愛的定義範圍很廣大，其中包含了許多不同的範疇，例如：愛情(erotic love, romantic love)、親情(family love)、友誼(friendship)、聖愛(agape)、愛知 (philia)⁸與愛國心等等。在《會飲篇》中各個會談者討論的愛若思(eros)，是屬於愛情範疇的愛，在近代許多歐陸哲學家不以愛若思來稱呼這樣的人類情感，而是直接以愛慾 (erotic love)、或是浪漫愛 (romantic love)、激情 (passion)，甚者也會以情慾 (lust) 來強調愛若思中強烈的慾望特質。《會飲篇》所描述的愛若思，是指年長的公民在看到年輕、青春的公民形體上的美時，所產生的想要占據的慾望，同時年輕的公民也會傾慕於年長公民的智慧與美德，而愛若思就是指

⁸ 在柏拉圖的哲學中，philia 時常拿來與 eros 作比較，有些學者認為兩者其實是互相包含的，因為 philia 代表的是一種純潔的情誼，而 eros 則是帶有慾望的愛，但根據柏拉圖的描述，eros 的最終是可以走向不受慾望影響的愛，這也代表了 eros 其中是可以包括 philia 在內的。詳見 Kraut，2008，頁 286-287。

人對不論是形體上的，或是靈魂抽象的美與良善的對象時情不自禁想追求、占據這個對象的慾望，因此愛若思具有多種複雜的定義，其中包括愛情、浪漫愛、激情以及想占據對象形體的慾望、也就是性慾。愛若思其中雖然包含對愛人的性慾，卻與單純的性慾不同，因為愛若思只會欲求美與良善的對象，這與性慾並沒有特別的對象性相異，這點在後面的章節將會更詳細的討論。

《會飲篇》的背景是為了慶祝阿迦松（Agathon）贏得雅典重要的悲劇比賽，在酒酣耳熱的盛大慶典隔天晚上所舉辦的會飲饗宴，在場的會談者一同以愛若思為主題進行演說，其中的會談者包括哲學家、醫生、喜劇作家、悲劇作家、修辭學家以及後來闖入會飲的政治家。這篇轉述文集是由阿波羅多洛（Apollodorus）開始，他與格勞孔（Glaucón）分享的阿里斯托得姆（Aristodemus）的講述，而從阿里斯托得姆我們得以瞭解年代已久遠的宴會上的蘇格拉底發言，再經由蘇格拉底轉述有關在他年輕的時候，求學於一位女祭司狄奧提瑪有關愛的知識，並且被其說服的經過。《會飲篇》發生在阿迦松悲劇作品獲勝的隔天舉行了盛大的謝神慶典結束的隔日，因為前一天眾人已經飲酒作樂個暢快了，於是決定舉行讚頌飲宴。因為眾人都同意這個飲宴的目的不在於喝醉，於是在場的會談者決定選出一個主題來討論，而在場的一位醫生厄律克西馬庫（Eryximachus）提到過去斐德羅（Phaedrus）曾經抱怨過文學鉅著中總是缺乏對愛神（Eros）⁹的讚頌，這是非常讓人不解的，因為愛神是多麼偉大的神靈：

為什麼所有訟神詩和讚美歌都獻給其他神靈，但是就是沒有一詩人願意創作一首歌讚美如此古老的、強大的愛若思，這豈不是太不可思議了嗎？...那些微不足道的事情都有人寫下宏篇鉅作，愛若思卻看不到有人大膽的對祂進行讚頌，而愛若思是應當得到讚頌的。

在場的眾人對於愛神是應當被讚頌的前提沒有任何懷疑，對於這個提議欣然接受，《會飲篇》愛若思的討論「問題意識」也就由此展開。在會談者紛紛發表演說後，蘇格拉底是最後一個自抒己見的講者。他對愛若思的論述，從反駁眾人開始，不只如此他還進一步批評了在場的會談者們，只是一股腦的對愛神與愛若思進行讚頌是非常愚昧的。（199）這與其一直以來關注的焦點為真理知識相合，他暗示當時雅典對於戲劇與文學詩詞、甚至眾人意見的重視是不正確的；相反

⁹ 在此 Eros 開頭為大寫，意為愛神，因與 eros 愛若思讀音相同，為了避免混淆，譯作愛神。古典希臘神話中，不同的神祇都代表了一種德性，愛神則是代表愛慾。

的，真理知識才是人應當花費心思探究的目標。他首先藉由質問阿迦松帶出愛的哲學的重要內涵：愛若思是有對象性的，並且是有欲求的，而這個東西是其本身所缺乏的東西的欲求、且欲求的目的是美的。(199E-201C) 他敘述自己年輕時求教於一位曼提尼亞 (Mantineia) 的女祭司—狄奧提瑪 (Diotima)，論述愛神是介於可朽的人類與不朽的神之間的精靈，他的母親是貧乏神，而父親是資源神，愛神因為同時具有貧乏神與資源神的特質，其缺乏了神擁有的美德，諸如不朽、美、智慧，但愛神又處於中介，不像真正無知的人不懂真正的美與真理是什麼，祂知道不朽、美與智慧的真貌，於是花了畢生精力去追求。簡而言之，愛若思就是面對美與善的目的時，油然而生的一種渴望擁有的慾望。蘇格拉底將愛若思和其他慾望區隔開來，追求財富的慾望和愛若思是不一樣的，因為愛若思只會追求美與良善的對象，愛若思的特別之處就在於其非美與良善而不追求，其是人趨向美與良善的重要推進力。愛若思之所以特別的原因就在於其欲求的目的是美的。當一位窮困潦倒的人，因為生活出現困難而對金錢產生欲求時，我們不會稱這個欲求是愛若思，因為愛若思只會欲求美與良善的目的；而當一個人口渴的時候，對於水也會產生欲求，就算當人喝到水以後會成為一位健康的人，我們同樣不會稱這個人是愛若思，因為我們讚頌愛若思就有價值不是因為愛若思帶來的結果是好的，而是因為愛若思這個行為本身就值得肯定。

在《會飲篇》文中，柏拉圖詳細的描述了愛若思在不同階段的各種面貌，給予其正面的評價，而在其它篇章裡面，卻也常以瘋狂、慾望之首等負面字眼形容愛若思。例如：《國家篇》中論述的愛若思總是被其他各種慾望包圍，蘇格拉底甚至把愛若思推向極致，說愛若思不但是一種慾望和理性對立，還是最強的慾望，只要有愛若思的出現，其他的慾望就會接踵而至，不只如此，愛若思還會不斷刺激著其他慾望，讓這些慾望永遠沒辦法獲得滿足。他甚至稱愛為暴君 (tyrant)，比喻在愛中的人們像是醉漢、甚至是瘋子，一生中只會在宴飲、狂歡、妓女之中度過。(573-D)；《斐德羅篇》中則是表明愛若思雖然身為一種慾望 (238C)，也是一種迷狂，但又同時解釋有一種迷狂是好的，因為緣自於神，而愛若思就是這樣好的迷狂，是上天給人最大的恩賜、是諸神的餽贈。(245B) 他甚至將愛者、愛美者與愛智者、謬思信徒並列在最高階級 (248D-E)，很讓人驚訝的是，原來沉浸在愛若思當中的愛者，居然是與愛智者、也就是哲學家站在一樣的高度；在《克拉底魯篇》中，蘇格拉底也提到愛若思，他說英雄 (heros)

皆是來自於愛若思（eros），因為這個世界上依照高低排序有神、守護神、英雄以及人，英雄大多是神與人的混血，而有這樣的結果都要歸功於愛若思，這個顯而易見的連結關係從字面上就可以發現，因為英雄 heros 裡就包含著愛若思 eros 在其中。（398D）由以上諸多例子看來，許多學者例如 Cooper 與 Rosen 等都認為雖然柏拉圖在不同的篇章中描述的愛若思有顯著的不同，尤其是《國家篇》與《會飲篇》形成最鮮明的對比，甚至有些針鋒相對，但是這兩個篇章在柏拉圖的哲學體系中看來卻都是指向同樣的方向，他們的核心論點是相同的，反而可以當作兩個互相呼應的篇章，兩者可以互相彌補，我們可以利用閱讀這兩個篇章，擷取愛若思不同的角度中的形貌，藉此更了解愛若思整全的面貌，這在下一個章節將會更詳細的討論。

而在柏拉圖之後的哲學家又是怎麼解釋愛若思的呢？《會飲篇》文中描述眾人毫無疑問的將愛若思視為一種德性，都接受愛若思是值得讚頌的，甚至將愛若思視為能夠帶入公共領域中的重要德性，因為愛若思總是跟良善、榮譽、高尚有關（178D-179）。希臘人對待愛若思的正面態度，不禁讓我們反觀當代自由主義對待愛若思在公共領域中的負面觀感。當代自由主義淵遠流長地受到了基督教神學與啟蒙時代理性主義的影響，將心靈層次高於身體、理性統馭情緒，將情感與愛若思逐出公共領域。

在柏拉圖之後的重要哲學家－亞里士多德（Aristotle）對於愛若思的闡釋為，愛若思基本上跟血氣是很相近的，愛若思擁有很強大的力量，跟那些負面的情感，諸如：生氣、恨、邪惡是一樣可怕的，但是愛若思事實上跟希望（wish）有關，例如，愛者（lover）「希望」擁有美與良善的被愛者（be loved）、「希望」可以跟被愛者廝守終生；加上愛若思並不是和理性完全相對立的，甚至可以說愛若思是一種「理性的愛」，由於愛若思希望擁有美好的東西，這是需要理性才能達成的結果，就因為愛若思有這樣的特性，亞里士多德更強調正確的愛的教育是非常重要的，必須把原本和血氣相近的愛若思誘導趨近理性，才能夠避免愛若思造成和那些負面的情感一樣的可怖後果和破壞力。（Sokolon，2006：71）而希臘時代之後的希臘化時代的哲學中，斯多葛學派則對於情感有不同的看法，一派為採取認知觀點（cognitive view），包括克瑞希庇斯（Chrisippus）、愛比克泰德（Epictetus）以及羅馬時代的西賽羅（Cicero）、西尼卡（Seneca），他們認為情感就是判斷，是對表象的認可（assents to appearances）另一派主張非認知觀點

(non-cognitive view)，承接柏拉圖對於靈魂三分法的觀點，主張情感只是靈魂中的非理性部分。(Nussbaum, 1993: 100)

在這之後轉而開始貶抑愛若思，將愛若思視作放縱身體慾望的象徵，拒絕希臘哲學中柏拉圖對愛若思有連結人朝向美德的潛力辯護，而將愛若思視為無法控制以及美德的相反傳統，可溯源至猶太基督傳統，而康德則為最著名的奠基者。(Solomon, 1999: 22) Bloom 認為最能夠與《會飲篇》作為比較的就是《聖經》：他提到嚴肅的猶太人將希臘哲學等同於伊比鳩魯主義 (Epicureanism)，愛若思被解釋為恣意縱慾的追求快樂，其帶有負面的解釋。(Bloom, 2001: 61)《聖經》裡曾多次提到愛若思，並且將其與神對立、視之有如惡魔的同路人，而在中文的《聖經》則將肉慾 (flesh) 和情慾 (lust) 皆視為同物，皆翻譯為情慾，不作任何區別，一併以荒誕、放縱視之。例如：

因為情慾 (flesh) 與聖靈相爭，聖靈和情慾相爭。這兩個是彼此相敵，使你們不能作所願意作的...情慾的事，都是顯而易見的。就如姦淫，污穢，邪蕩...凡屬基督耶穌的人，是已經把形體、連形體的邪情私慾 (passion and desire)，同釘在十字架上了。(加 5:17、19、24)

在關於情慾 (lust) 的論述上，也明顯的與神所喜悅之事截然對立，將其貶抑為具敗壞傾向的慾望之一。例如：「因此他已將又寶貴又極大的應許賜給我們，叫我們既脫離世上從情慾 (lust) 來的敗壞，就得與神的性情有分。」(彼後 1:4)、「但各人被試探，乃是被自己的私慾 (lust) 牽引誘惑的。私慾既懷了胎，就生出罪來。最既長成，就生出死來。」(雅 1:14-15)、「因為凡世界上的事，就像形體的情慾，眼目的情慾，並今生的驕傲，都不是從父來的，乃是從世界來的。」(約一 2:16)

但是在《聖經》中並非完全鄙視愛若思，事實上在許多篇章中都描述了男女之間的雋永愛情，是神給人的恩賜，且其中對於男女歡愛的刻劃相當寫實，不但歌頌愛的自由、不可勉強性，還少見的描述愛同時具有破壞性與神聖性。例如：雅歌篇章中就大膽的勾勒出愛情的過程，並且讚頌愛情強大的力量：

*耶路撒冷的眾女子啊！我囑咐你們，不要驚動，不要叫醒我所親愛的，等他自己情願。
(不要叫醒云云或作不要激動愛情，等他自發) 求你將我放在你心上如印記，帶在你臂*

上如戰記。因為愛情如死之堅強，嫉恨如陰間之殘忍；所發的電光是火焰的電光，是耶和華的烈焰。愛情，眾水不能息滅，大水也不能淹沒。若有人拿家中所有的財寶要換愛情，就全被藐視。」(雅歌 8：6-7)

不過這並不能用以證明《聖經》裡對愛若思帶有公正的看法。因為《聖經》裡歌詠的愛若思乃是和婚姻與家庭相連結的，愛若思是幫助家庭組成的工具，而非目的，基督徒是不會以追求愛若思作為最終目的，愛若思只是追求另一個更高價值的途徑，愛若思對基督徒來說，本身從來就不是一種價值，愛若思之所以可能有正面的評價，只是因為其可以幫助基督徒得到達成其他重要的目的—成立家庭罷了。針對此，Bloom 指出《聖經》與猶太的律法幾乎全部以家庭為導向，因為家庭和它所有的成員都是被上帝所救贖而脫胎換骨，重新朝向了對上帝的愛，家庭變成一種對神獻身的工具或是契約，這種獻身是有關生育的，是必須透過家庭，而非個人才能實現，生育是增加上帝所預選的猶太子民們最佳實踐良方，所以只有當愛若思與家庭、生育有關時才是值得讚頌並且視為美好的。《聖經》教給我們一種強烈，但是受到嚴格限制的愛若思傾向，一種被人的墮落(the fall) 以及由此導致的違背上帝命令的行為所玷污了的愛若思。上帝的法譴責所有不為家庭著想，並且促進家庭的愛若思；與之相反，以政治和思想自由為目標的希臘人，他們質疑家庭乃至於法律，恰恰是那些和家庭與法律相衝突的慾望和渴求成為愛若思的核心，並反過來變成自由地發現自我的激情。(Bloom, 2001：63-34、68)

中世紀基督教政治哲學則貶抑愛若思，Gasset 曾經提到，聖奧古斯丁 (St. Augustine) 被視為最具愛慾的哲學家之一，他對於愛這個議題有很深入的思考，也曾成功拋離將愛與慾望混淆在一起的觀點。他用詩意的文采述說自己對愛的豪情：「愛是我的引力 (motus)，我因它而移動」，愛是以被愛的對象為中心，自願受其吸引而逐漸與之接近融合。(Gasset, 2001：16) 聖奧古斯丁對於愛的認知，在於愛來自於對某種事物的渴望：「去愛，一定就是欲求某物，為了這個某物本身……愛是一種運動 (motus)，沒有任何運動不朝向某個目標。當我們追尋應該愛的事物，我們追尋應該移向的事物。」(De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus 35.1)¹⁰ 在聖奧古斯丁的思想中，認為「知」(或者是理性) 與「愛」兩者

¹⁰ 聖奧古斯丁在其早期的學說中，認為渴望事物的愛的本身應該不需要被愛，因為被愛的事物

是相輔相成的，都可以幫助人通往至高善的道路，最終擁有幸福的生活：

看啊！那些活得如其所願的人，他們扭曲自己、命令自己不去欲求他所不能夠（擁有）的事，而去欲求他能夠擁有的東西，就像特倫斯所說：「如果你欲求的事不能去做，欲求你能做的事。」難道因為他堅守悲慘的生活，因此他就是幸福的嗎？如果他不愛幸福的生活，他不會擁有幸福的生活。更進一步說，如果他愛和擁有幸福的生活，他要愛幸福的生活勝過其他所有事物，因為任何他所愛的東西都該基於幸福的生活而被愛。也就是說，如果他愛的程度，如同他值得被愛的程度（人不幸福，如果幸福生活不被愛，如同他值得被愛）愛者不可能不欲求他是永恆的。所以，屆時生活會是幸福的，只要當生活是永恆的。（The City of God 14.25）

由於人渴望過幸福的生活，因為這種追求的動力，最終有可能會達成目標。聖奧古斯丁認為人是靠「知」才能擁有幸福的生活，因為「知」能夠接觸永恆的事物，而只要人渴望的是永恆的事物，則其渴望的目標就不會被輕易地奪走；同理而言，愛既是對某種事物的渴望，只要和理性一致追求某種永恆的事物，就可以獲得心靈的平安與寧靜。¹¹這樣的思想很明顯的受到了柏拉圖哲學的啟迪，試圖將愛與理性並列，並將其提升至欲求永恆事物以減低受到可朽事物的侵擾。

但是，這並非代表聖奧古斯丁違背了猶太基督教古老的傳統，對於愛若思的負面評價。他在《上帝之城》中論證愛若思帶來人類墮落後的第一個懲罰—羞恥。在《聖經》創世紀中，亞當與夏娃在伊甸園中光裸身體卻毫無不適，直到智慧之果明了兩人的雙眼，他們才對赤裸的身體感到羞恥。聖奧古斯丁強調，身體本身不是羞恥來源，而是赤裸的身體引發的愛若思讓人類感到羞恥。愛若思才是羞恥真正的來源。他認為，人性天生想隱藏、並且應當藏匿愛若思，因為在沒有愛若思的時候，人的身體服從於靈魂，愛若思將引發的一種與理性相對的慾望，這個慾望是帶領身體忤逆靈魂理性的源頭，這個慾望是人類性器官的饑渴，是形體淫蕩行為的體驗。（St. Augustine, 1991: 45-48）其針對帶有身體愛慾的愛若思帶有強烈的鄙視，與《聖經》相同，都企圖誘導人將這個天性去除，將一切的情感都帶往聖愛（agape）的方向，因為一切的來源都是始於神本身，而這樣的傳統

才是愛的目標。不過基督教神學中認為神可作為愛本身，因為神就是愛，既然如此，我們是藉著神去愛其他事物的同時依然愛神，愛「愛本身」。詳見《上帝之城》，11.28。

¹¹ 被愛者必然影響愛者，如果我們愛永恆的事物，永恆的事物就會影響我們。我們愛永恆的生命，亦即神，就能夠過幸福的生活。

從中世紀開始延續到了之後的歐陸哲學。

到了啟蒙時代，理性占據了更加穩固的霸權，康德以及功利主義學者們異口同聲地將理性、客觀性、奠基於原則、以及排除自我相關性和個人觀點，視為倫理哲學的基石。Solomon 認為，康德的道德判斷與合理性典範，自啟蒙以降就宰制著倫理學，不管康德的理性主義鋒芒如何軟化，他的道德判斷概念如何拓廣，主要的焦點仍然不容改變：如果道德哲學並不客觀冷靜、以原理為基礎，擺脫個體自我指涉、且獨立於個人「偏見」，它就什麼也不是。康德式的哲學理論似乎相信，只有能夠「命令的」才具有道德的拘束力，而愛作為激情是不能命令的¹²，自然而然被排擠在外。受到康德深深影響的還有叔本華，在他的眼中愛顯然不是生活的救贖，甚至激情一般來說也只不過是意志的慌亂掙扎，只有意志，也就是這一形上學中唯一的無目的性，才決定並且宰制著我們所有的人，叔本華在《意志和表象的世界》（*Die Welt als Wille und Vorstellung*）中如此說道：

它（愛）毫不猶豫地帶著渣滓入侵而來……它甚至能在政府的文件夾和哲學手稿中偷偷塞進示愛的小紙片和捲髮絲。它終日醞釀並孵化出最糟糕、最擾人的爭執糾紛，毀滅最珍貴的關係又破壞最強烈的牽絆……這種紛擾不休哪來的？……這只是愛者能不能找到被愛者的問題而已（有品味的讀者應該把這句話轉譯為阿里斯托芬（Aristophanes）式的精準說法¹³），為何如此雞毛蒜皮的小事會這麼重要呢？

叔本華特別不屑於激情，認為其全然不理性，他顯然和康德一樣，認為浪漫情懷與道德價值全然無關。（Solomon，1999：23-25）

到了浪漫主義時代才又重新開始討論愛若思的價值，盧梭則在《論人類不平等的起源和基礎》中，將愛視為人天生男女自然流露的偶然性、臨時關係，在日益頻繁之後才轉為親密持久。因為愛使得人引發了各種情感，包括從與情敵相互競爭而生的悵然所失、溫柔、憤怒、嫉妒，在自由的情慾關係中，不同的才能與特色產生了偏好，因此而使公眾的重視具有價值，人與人之間開始比較，邁向了人類不平等的第一步。（Rousseau，1986：90、105；1991：106）在視愛為公共生活傾頹原因的同時，他也認為愛是將人類生活連結向榮譽、良善的重要關鍵。

¹² 中文翻譯參考《哲思之樂》，國立編譯館主譯、鄭義愷譯，2010，台北市：群學出版。頁 40、42。

¹³ 這裡就是指柏拉圖《會飲篇》中阿里斯托芬歌頌愛若思的演說。詳見 Solomon，1999，頁 23。

在戀愛中的個人不會想在愛人的面前作不光彩的事情，而是盡可能的使自己光榮，愛不只有使他人目光和價值對獨自個人更加重要，更有使人積極向上的動力，故此愛連結了光榮。這個論述，很容易讓我們聯想到在《會飲篇》文中，第一位開始演講的斐德羅的發言，他也同樣將愛若思和榮譽與羞恥連結起來，他認為當人做了羞恥的事情，比起讓自己的親屬或是朋友知道，若是被自己的愛人知道了才是最羞恥的。(178E) 對比聖奧古斯丁指責因愛若思而產生的羞恥心是上帝在人墮落後給予人類第一個懲罰，斐德羅和盧梭卻反而歸功於愛若思讓人產生的羞恥心，因為羞恥心才能夠成為人類追求高貴與榮譽的最佳動力，這樣的推動力比起家庭、友誼、金錢都更加強烈。

另外，盧梭也將愛若思不同的層級中做了仔細的分別，他認為愛分為肉慾之愛與心靈之愛，前者在形體的占有獲得滿足之後就會消失，但是後者完全出自內心，產生這種愛的關係能存在多久，這種愛就能存在多久，這才是真正的愛 (Rousseau, 1996: 468)。盧梭也正視了愛若思在不同的層級渴望的目的由形體到靈魂性的美德之間的改變，而其更是點出愛若思其實是與理性相關的，他在《愛彌兒》中論述道，愛是需要後天的教育、知識的累積，經過判斷才能選擇愛的對象：

選擇、偏好和個人的愛，完全是由人的知識、偏見和習慣產生的；要使我們懂得愛，那是需要經過很多時間和具備很多知識的。只有在經過判斷之後，我們才有所愛；只有在經過比較以後，我們才有所選擇。這些判斷的形成雖然是無意識的，但不能因此就說它們是不真實的。...我們認為是違反理性的選擇，正是來源於理性的。我們之所以說愛是盲目的，那是因為它的眼睛比我們的眼睛更好，能看到我們看不到的關係。(Rousseau, 1994: 293)

Rapapor 指出盧梭認為，愛若思或稱為愛慾(sexual love)是人類第一次開始在意他人的情感，雖然是自然的，卻絕非原始的慾望—如性慾(sexual desire)，性慾是原始的，能夠被任何異性所滿足；但是，愛若思包含了對愛人的選擇，這個選擇來自於比較與偏好，而偏好的源頭則與對美和善的標準密不可分，美和善的標準就是我們長久以來的社會生活和文化薰陶下的產物。(Rapaport, 1991: 380, 382) 浪漫主義對愛若思的重新正面的肯定，影響了後來的理論家的看法。到了當代的哲學家開始討論愛若思與情感對於人的重要性與影響力其實與理性是不相上下的。Solomon 曾經這樣稱讚過愛：「愛本身，毫無疑問的，就是一種善，而這個

善是多麼光彩奪目，能夠讓理性都相形黯淡。」但是在悠長的理性主義歷史中，愛若思總是被驅逐出善的討論範圍。他指出，愛若思無法被視為價值的最主要原因主要有三個：

其一、愛若思時常被貶抑為只是性慾，哲學家們認為性慾是粗俗低下的而根本不把其當作價值、更別說是德性的選項之一。

其二、愛若思和情感有關，而情感讓人聯想到毫無理性、不受控制、僅僅只是插曲式而非必要的角色，甚至是本性的產物，就算面對所有的客觀考慮證據下仍然非常頑強且棘手。

其三、就算愛若思不被只被視為性愛，愛若思仍然是一種自我的愛，並且是一種自我放縱的慾望，浪漫愛（romantic love）很難跟取悅別人連上邊，它比較趨近於迫使他人困窘和有害，以及自我毀滅。愛若思連結了占有、嫉妒、著迷、憤世忌俗、甚至瘋狂。這些都是無法成為價值的要件。（Solomon，1991：496）

在漫長歷史中愛若思幾經波折，從希臘哲學柏拉圖將其視為一種朝向美德的驅動力與亞里士多德將愛若思謹慎的將其界定為一種「理性的愛」，進而影響了之後的思多葛學派。到了中世紀的基督教神學中對於無法組成家庭的愛若思進行了貶抑，將愛若思扭曲為僅只是縱慾的享樂；而啟蒙時代則是將愛若思以及其他情感視為無法控制的因子，認為浪漫情懷與道德價值毫無關聯。直到浪漫主義興起，哲學家們才又開始重新審視愛若思為倫理學帶來的豐富價值，給予愛若思正面的評價。在回顧愛若思多舛的歷史之後，讓我們回到最初也是本文討論的核心，從希臘哲學中愛若思的定義與角色出發，試圖重新理解愛若思的真貌。

第二節 當代對愛若思的重新詮釋

我深深相信，那些反對愛慾能夠被視為一種價值的論點，都只是粗略的錯誤，...我將詳細回答那些的貶抑和誤解了性、情感以及愛的本性的反對者們，...於是我將與柏拉圖同一陣線，他清楚的視愛慾為一種價值，而且所有參加會飲的眾人們也同意這個說法，...在柏拉圖的思想中，愛慾是一種價值就是因為他是熱情（或是在其中），充滿了慾望—也可以說是在特殊高貴的蘇格拉底意識下的一自我沉醉。

—Robert C. Solomon, 'The Virtue of (Erotic) Love

在前一節我們回顧了愛若思在歷史中經歷了兩極的評價，從希臘哲學中作為一種價值，到了希臘化時代對情感不同的界定，在中世紀基督教哲學開始被抨擊，啟蒙主義時期則將愛若思視為如同其他情感一般，是不在理性控制的範疇內，忽視了愛若思作為人與其他個人的重要連結與趨向美與良善的推動力。在這個小節我們將討論在柏拉圖的哲學體系中愛若思的定義，以及當代哲學家對於愛若思的詮釋與其在現代社會所扮演的角色。

當代許多學者重新將注意力放在愛若思在倫理學中帶來的正面的影響，他們重新反省啟蒙時代對理性的推崇以致於對其他非理性的情感的漠視並不健康。啟蒙時期以康德為首，支持理性主義的哲學家們，遺漏了大多數的情感，特別是愛若思，使得哲學變得單調，更嚴重的是排除情感和愛的倫理學對錯縱複雜的人類行為，其實毫無任何的幫助。Bernard Williams 指出，根據康德的道德無上律令，一個人表現出的溫柔仁慈，如果是來自於教條原則，而非來自於內心的感情，那將會是非常病態的結果。(Solomon, 1991: 498) 理性主義忽視了倫理學的核心其實就是人與人互動的過程，而一個活生生的人的感受才是倫理學最重要的部分。重新將激情納入討論的學者們發現在淵遠流長的哲學歷史中，柏拉圖可說是最賦有愛若思 (erotic) 的哲學家，他首開針對愛若思的本質進行哲學邏輯辯證之先河。看清愛若思的真理對哲學家來說，並非一件容易的事，當然對柏拉圖來說也不例外，於是當我們試圖透過閱讀《會飲篇》來理解愛若思時，我們會發現這個篇章是透過轉述中的轉述，Nussbaum 這樣解讀這篇精心設計過地轉述文集：有如俄羅斯娃娃一般，我們從外而內拆開一個又一個的娃娃，最終才能看清楚愛若思的知識的核心，使我們意識到愛若思的知識其實是撲朔迷離的。

(Nussbaum 1989: 167-168) 也由於愛若思對於美的追求充滿了強烈的熱情與想永遠占有的盼望，造成了其時常不被投以信賴的眼光；同時愛若思使人充滿了生生不息力量，這樣的力量雖然具有追逐或是成就美的能量，卻也擁有粉碎穩定現狀、不被常理所束縛的強大破壞力，這也造成了許多人觀察愛若思所得到的結論：其時常無法被理性所控制，或是直接認定愛若思就是和理性相敵對的可怕對手。Nussbaum 認為，有許多人認為愛若思是非理性的，是因為從《會飲篇》中的描述看來，愛若思的本質中，本來具有缺乏穩定、與不安定的性質，而且就蘇格拉底所述愛若思的本質就缺乏了善。(Nussbaum 1989: 197) Nussbaum 觀察到愛若思缺乏善的特質，在柏拉圖的其他對話錄中，例如：《國家篇》與《斐德

羅篇》都曾經描述過愛若思與理性相對，但是值得注意的是，雖然在這幾個篇章中，尤其是在《國家篇》中提到愛若思的時候時常與不穩定等負面的字眼相連結，但是在其它篇章卻又描述愛若思驅使人連結美德和美善生活，詳細細膩的描述了愛若思的過程側寫，並給予愛若思正面的肯定。柏拉圖甚至將愛若思視為一種最高的狂喜，愛若思對待美與良善真理的強烈渴望，甚至超越了理性，而理性對於理型的洞察，是一種「近乎於」愛若思般的狂喜。¹⁴

在討論愛若思是否能夠與美德連結之前，我們必須先討論愛若思和其他單純的慾望的關係。從柏拉圖在《會飲篇》中的描述看來，他認為細分時常被混淆的愛若思與僅僅是性慾有其必要性。分別這兩者的不同必須要從欲求的目標出發，愛若思雖然帶有慾望的色彩，卻因為欲求的目的是美與良善的而與其他慾望相區隔，從而成為一種將人推進美與良善目的的重要驅動力，這和性慾或食慾這些不問目的是否美與良善的目的是不同的。但愛若思時常被與性慾混淆的原因就在於，愛者想要占有被愛者的目的，這樣的欲求是強烈的、且不論形體與靈魂都完全的、永恆的占有。Ludwig 指出，目前當代學者們的研究趨勢在於釐清愛若思與性慾之間的關係，並且設法減輕性慾在愛若思中的比重。例如：K. J. Dover 就細密的區別了愛若思與性慾之間的關係，將愛與英勇（gallantry）、榮譽（honor）以及浪漫（romance）連結起來，甚至是軍事的英雄主義（military heroism），這些都只為了打動被愛者的心。但是雖然上述的這些價值係出自於愛若思，但是並不能清楚的分辨愛若思本身與性慾之間的關係。Ludwig 認為，雖然在希臘文中，愛若思是可以，但不一定意味著性喚起，但愛若思與性慾之間仍然密切相關，因為愛若思有可能是被性慾所以激發出來的，性慾本來就是愛若思的根源之一，甚至可以說性的慾望、政治性的愛若思都是和政治有關是同一種心理問題。（Ludwig，2002：7-10）¹⁵

性慾雖是愛若思的根源之一，但是我們仍要確切釐清單純的性慾與附含愛若思的性慾具有明顯分別性。因為愛若思是被美與良善的被愛者所吸引，進而引發

¹⁴ Solomon 對於理性與激情（passion）的討論中，提到理性長久以來一直與神、終極真理、世界的本然樣貌有緊密的關係，理性是作為洞察和理解的要求，但激情卻是追求真理的重要推力、也可以說是終極的目的，即我們真正在乎的事。詳見 Solomon，1999，頁 66—67。

¹⁵ 關於愛若思與性之間的關係，根據 Hesiod 可以由兩個部分來討論，第一是在美神誕生後，愛若思作為美神的跟隨者，也跟著誕生了，愛若思本來就與美的以及性的吸引力息息相關；另外一個部分則是愛若思生為比美神甚至是其他神祇更早誕生的神，祂代表了一種宇宙性的渴望。詳見 Ludwig，2002，頁 9。

了第一階段的渴望占據對方形體的慾望；而性慾來自於生理上的慾望，是沒有特殊對象性的。柏拉圖認為性當然是愛若思其中的重要一環，但對於形體上的渴望始終是較低層級、較具有動物性色彩的慾望，真正的愛若思必須上升至更高階層、更具有靈魂性的階段。《會飲篇》中描述，愛若思從欲求美的形體，到學會欣賞美的靈魂與靈魂中的美德，經歷對於法律與政體的愛好，直至最終直接看見了知識大海之美，這是一連串上升的過程，這意味著愛若思以一種慾望出發，作為人的天性之一，但是透過後天的教育提升，愛若思的最佳狀態與理性一致，體現在哲思生活之中。愛若思的教育是讓人從形體之愛提升到靈魂之愛與知識真理之愛重要關鍵。

其他當代討論愛若思的學者，包括 Jacob Howland、Rosen 與 Cooper 都認為，愛若思不僅僅只是性慾，前者是一種詳盡的滿足(*comprehensive satisfaction*)，是一種對靈魂的渴望、是不尋常的又特別的慾望。其不是單單是一種強烈的慾望或是需求，而是一種努力為求完整和完美、缺乏與資源的結合；不可否認的愛若思的確出發自一種慾望，但除了不僅只是占有對方的形體的性慾望，其還包括希望凝視、陪伴、占有、擁有被愛者，不僅只是在形體上、性的擁抱中，而是永遠的擁有，這也是為什麼愛若思時常會被當代與近代的學者定義為浪漫愛 (*romantic love*) 的原因；除此之外，愛若思就是一種動力，可以透過政治與詩，尋找不朽的動力。¹⁶ (Cooper 2008 : 26、73、78、93)

關於柏拉圖哲學中，有關愛若思與性之間的關係，Singer 有詳細的討論：只要我們一但超出愛的定義，柏拉圖對性的看法就變為情感的雙重矛盾。他似乎堅持多種不同的觀點，且每一種觀點都與另一種觀點完全相反。第一種觀點，可以被稱為是「反對享樂」，在很大的程度上，這個觀點要求並不考慮性的問題。因為性是從理性的愛中被轉移出來的，它經常把我們困在不利於真正的愛的肉慾泥沼裡。例如在《國家篇》中，男女只能在規定中的年齡才被允許結婚，而性被寬恕的原因，僅僅只是為了生育的需要。另外一種觀點是「柏拉圖式的愛」，這種愛是無形的、嬌柔的、總體來說是超自然的特性。在後來的義大利文藝復興中又

¹⁶ Strauss 針對詩學與哲學的關係做過討論，對柏拉圖來說，哲學最重要的競爭者與取代者就是詩學，而非科學與宗教。因為科學是屬於哲學概括之下的，而宗教則並非是希臘術語，就像蘇格拉底被控訴的罪名之一則是不信神，這在柏拉圖的視角下其實是無稽之談，因為虔誠 (*piety*) 和哲學的關係並非競爭關係，甚至對哲學的熱愛與鑽研，就是真正的虔誠；更別說控告蘇格拉底的人之中不乏阿里斯托芬與邁勒圖思 (Meletus) 詳見 Strauss, 2001, 頁 6-7。

重新尋回了這種愛，它使我們聯想到前拉斐爾派的男女們嚴肅地追求一種純潔的精神關係，這種關係沒有受到物質誘惑而產生任何汙點，這並非出自於柏拉圖本人的「柏拉圖主義的愛」(amour platonique)，而是來自於柏拉圖的信徒「柏拉圖主義者的愛」(amour platonicien)，我們可以從《斐德羅篇》中得到佐證，柏拉圖一再的告訴我們，應當控制理性，而不應該滅絕性慾，不管黑馬有多麼危險與不安，牠仍然屬於牲口。形體上的衝動乃是人性的要素之一，它至少應當得到滿足，只要感官慾望受到人高尚的志向所支配，受車夫「理性」所控制，它們就不會誤入歧途，這在柏拉圖晚年的嚴謹著作《法律篇》中提到，不同類型的放縱的愛受到譴責，而有適當節制的性歡愉是被允許的。第三種（較為健康的）觀點則是對形體與精神之間的和諧地探求。由於和諧是指理性的內在作用因此柏拉圖提到了白馬與黑馬：「他們的幸福取決於它們的自制。」在《國家篇》中，其提到人類心理狀態的各個方面和所有層次，都是通過自身的和諧統一構成了良善的生活。在《會飲篇》中最初的演說也把愛解釋為和諧。由於和諧的靈魂是美的基本原則，因此它是情人渴望美的靈魂。只要性成為這種和諧，它就不會被忽視，它應該受到權勢的控制、受到他物的影響，甚至是「束縛」，但並不意味性是惡的。（Singer，2009：74-75）¹⁷

討論完愛若思與性慾之間的關係之後，讓我們重新回到討論愛若思追求的目的為何的問題上。愛若思追求的目的，一開始是渴望美（kalon），而被愛者在愛者的眼中永遠是美麗的，同時被愛者就是因為他的美麗而可愛。我們可以說，愛者追求美是為了善這個目標，而善對我們是好的、有益的，所以最終愛若思會帶我們走向幸福，其目的的最終，其實渴望碰觸的不僅是以上所說的美、善、幸福、不朽，還有為求經驗永恆與無限。愛若思作為一種將人推向美與良善的重要動力，不但連結了人與幸福生活，也更進一步的讓人有機會體驗到一種不朽的經歷，最終拓展了人的靈魂。Bloom 將這個說法更進一步的延伸，其認為愛若思就是柏拉圖著名的洞穴之喻中重要的推動力。他認為蘇格拉底把城邦或文化比做洞穴，只有哲學家能爬出洞口走到太陽光下，而推動哲學家爬出洞口的動力就是對太陽，也就是真理，有強烈欲求的愛若思，這就是為什麼蘇格拉底說靈魂中最重要現象是愛若思，這是一種壓倒一切朝向太陽的吸引力，其滋養並拓展了人的

¹⁷ 此段中文翻譯參考《愛的本質－從柏拉圖到路德 第一卷》高光杰、楊久清、王義奎譯。詳見，頁 77-80。

靈魂。(Bloom 2001 : 213) 在這個論述上，就能夠解釋柏拉圖將愛若思最後變得如同理性一般重要，他認為柏拉圖甚至暗示了愛若思是除了理性以外，通往哲思與幸福生活的另一動力。

另一方面，Nussbaum 則認為在《會飲篇》中，柏拉圖式的蘇格拉底教導我們的上升式的愛若思，最終走向知識的大海，這其實是為了消除愛若思對我們的感受造成的影響，只要透過學習與欣賞文學與音樂等美的事物，逐漸學習將愛昇華到另一個境地，這樣戀人的背叛或是死亡所帶給我們的情感衝擊將會因而減輕。(Nussbaum, 1994 : 925-949) 這似乎意味著愛若思的對象性將會導致一種狹隘的視野。針對這個說法筆者秉持了不同的看法，柏拉圖之所以會要我們進入愛若思的上升階段，並不是設法要我們藉此轉移愛的對象，而是透過愛的過程更加完整化對被愛者的愛，也就是說當我們透過上升的過程，也同時學習去愛那些靈魂性的美德和無形的事物，例如法律與政體，藉著這些事物使得我們對於被愛者的愛若思提升到更完整的階段，這是一段完整化愛若思的過程，而愛若思的對象範圍被打開了，但是其根源仍然是出發自對被愛者的愛若思。Reeve 也同意這樣的說法，其認為柏拉圖並非要在陳述一段某個愛者因為愛的上升而放棄了某個他所愛的對象，而是關於某個愛者透過同時去愛其他的事物，而成功的去愛某位被愛者。這事實上是鼓勵了那些較低層次的愛者們，在理性追求真理與一致性 (consistency) 的壓力之下，以及來自不一致 (inconsistency) 的痛苦，爬到下一個層級。(Reeve, 2006 : 301)

Nussbaum 對於愛若思的詮釋雖然是悲觀的，其認為若是愛一位具體的對象，這樣的狀態是可朽的，包含對方的移情別戀或是生老病死，但是她也同時正視愛若思對人帶來的影響帶來的正面價值。其認為愛若思對許多西方政治哲學家來說有如燙手山芋，他們總理所當然地把愛若思排除在公領域之外的原因就在於，其具有特別的對象性，而且具有巨大且神祕的顛覆性力量。愛若思連結的不只是我們感受的情緒，甚至還直接連結了愛者與被愛者的人生。美好幸福人生的定義，絕對不是獨善其身，而是包含了對他人的連結與依戀 (Nussbaum, 1994 : 927-928)。在《正義的界線》(Frontiers of Justice) 一書中，Nussbaum 明列人類基本能力，其中一項為人必須有情感 (emotion) 的能力，能夠去愛那些愛我們與在乎我們的人，去體會與感受那些因為愛而產生的情感。例如：當他們不在身邊時所產生的悲傷、體驗寂寞、感激或者義憤填膺 (justified anger)，學習自身

的情感能夠不受到恐懼與焦慮的破壞，支持這樣的論點也就意味著支持人們各種型式的連結與結社。(Nussbaum, 2007: 76)

愛若思所帶來的人與人之間的強烈連結關係，就屬阿里斯托芬在《會飲篇》中的描述能讓人留下深刻的印象：人原本是圓球狀，但是因為神的懲罰將人劈為兩半，從此就汲汲營營的尋找自己的「另一半」，以求再次重回原本的完整的面貌，而總算相遇的兩人，再也不願意分開，只想終日熱情的擁抱對方，忘記了生產最後死於飢餓與虛脫。(191B)宙斯看了於心不忍，為了使人脫離這樣的狀態，祂創造了性。於是透過性，人們就可以發洩慾望，雖然和過去的完美結合仍不盡相同，但至少讓人類有餘力去關心除了另一半的其他事務。阿里斯托芬雖然對愛中的戀人們行為做了讓人印象深刻的描述，但是他卻沒有找出如何才能達到、或是「重回」真正的完整性的答案。Nichols 即認為：通過性，人們可以舒洩慾望，雖然阿里斯托芬的喜劇沒有告訴人們怎麼獲得滿足慾望的完整性，但是透過笑聲得以使他們的慾望得到緩解，讓人可以重新去轉向關心那些「人生中其他的事務」，也就是日常生活、家庭、朋友和政治共同體的事務。這也意味著人們必須生活在特定的、有限的生命界線之內。人們必須接受公共意見的不一致性、語言的不合理性，總之，必須要接受人類行為和激情中固有的衝突，這種衝突必然導致一對戀人想要重新合一完整的夢想不可能實現，人們必須要忘記他們原先尋求的完整和自由。(Nichols, 1987: 27-28)

阿里斯托芬對於愛情的描述，追求與另一半兩相廝守的強烈慾望，似乎和我們從小閱讀的描述偉大的愛情的詩歌或小說相違背，那些可歌可泣、天地可表的愛情似乎不僅只是有時間、或空間限制的形體上的激情，而是更長遠、不受任何距離侷限的情感。在《會飲篇》裡蘇格拉底描述的愛若思就同時包含了充滿慾望的激情愛、以及進入靈魂階段的伴侶愛。愛若思充滿慾望與破壞性的那一面使人印象深刻，卻往往讓人忘記其實愛若思不僅是充滿激情慾望，也會隨著愛者與被愛者交往的過程中，進入不同的階段，而接下來的階段則將不受時間與空間的限制，也和理性息息相關。愛若思不只穿透慾望、血氣與理性，也帶領可朽的人有接觸永恆機會。但是阿里斯托芬卻點出了愛若思的一個重要的特性，就是陷入愛若思的兩個人將不再是原本的個體單位，而會尋求結合或是另外一種型態的新單位。從原本原子化的個人，轉而成為伴侶，甚或是家庭，都是個人選擇面對公領域的新的社會單位。Nozick 就針對此所提出一種新的社會單位「we」，這是指透

過愛的牽絆(love's bond)連結的兩人所共同創造出一種結合單位。Nozick 認為透過個人放棄了自主與獨立決定的權力，而選擇進入一種新的社會單位—伴侶(couple)，並不是偶然的，這是兩個人選擇呈現和面對公眾的方式，是一種重新劃定自身界線並且進入另一種心理狀態的過程，戀人共組的 we，包含了戀人雙方的幸福與人生，讓兩者的生命從此密不可分；而這樣的關係包括形體與精神的關係，且會是長久甚至永遠的，就算另一半不在自己的身邊或是死去，個人也可以帶著 we 獨自陪伴自己。(Solomon, Robert C. and Kathleen M. Higgins, 1991: 417-421)¹⁸

除此之外，如同前小節討論歷史上愛若思幾經翻轉，受到不同的貶抑與責難，其時常和自私的慾望以及性慾連結，但事實上愛若思並不是只和自私、慾望、性愛有關，其中更多是心理上的慾望「想和對方在一起」、或是「想被對方欣賞」；還有想「和對方過得幸福美滿」的個人慾望、「想為了你盡極所能」的心靈慾望、「我願意為你做任何事情」的利他慾望。愛若思甚至包含了許多現代自由主義政治社群中，不可或缺的兩項關鍵價值：平等與自願、自主的選擇。(Solomon, 1991: 494-495) 更進一步的，愛若思對人帶來的重要的影響，還體現在對平等與自由的理解。我們在愛若思的同時，就是一種自我決定與獨立自主的決定，愛若思是出自於自我，而無法被任何人強迫或是被其他人所左右，而且每個人都平等的擁有這樣的自由的權利。經歷愛若思就等同於確切的經歷了人與人之間平等與自由的真諦。沒有任何一個人會瞧不起自己的愛人，也沒有任何人能夠被旁人所逼迫或遊說的去愛上另一個人，人在愛若思中所得到的自由似乎比理性的自由意志更為實在、在其中體會到的平等也是更為實際的。我們從凝視對方與自己站在平等的水平線上，透過自主的選擇，自願的投入戀愛，並且在愛的過程中，經歷鮮明的情感，學習如何在和他人親密結合與相處中尊重他人、將他人放大或是將自己縮小取得一種平衡與和諧、體貼與同理心，以至於最後透過愛若思的消逝學習自我情感的釋放與如何自處，這些成長都和生活在當代公共領域中所需要的尊重、寬容與同理心息息相關。本文將在後面的章節，以柏拉圖《會飲篇》中所

¹⁸ Nozick 並藉此批評柏拉圖的愛情來自於對美的渴求，人看來只是美好特質的載體，使愛者清醒；但是在更美好的載體出現時，前一個被愛者就會毫不猶豫的被取代。在他的理論中，we 需要很大的投資與經營的成本，例如：了解對方以及將對方和其他人做比較，這些都是大量的時間與精力的付出。所以與其花時間精力尋找下一個完美的對象，還不如用來增進現有的 we 的狀態。詳見 Solomon, Robert C. and Kathleen M. Higgins, 1991, 頁 418-423。

描述的愛若思為主軸出發，更詳細的論證愛若思本身、以及愛的教育在柏拉圖的政治哲學體系中，其實是扮演非常重要的角色，這與其整體的哲學建構密切連結：愛若思將帶幫助人倫理學中獲得幸福的生活，透過完整的愛的教育也能夠培育出良善的公民。





第二章 《國家篇》中的愛若思

所有英雄都是神與凡人愛情的產物，要麼是神與凡間婦女所生，要麼是女神與凡間男人所生。你想想這個詞在古代阿提卡方言中的形式，英雄(heros)這個詞與愛若思(eros，愛神)這個詞只有微小的差別，英雄們都來自於愛神。

— 蘇格拉底，《克拉底魯篇》

在第一章我們回顧了在柏拉圖之後的思想對於愛若思的評價，從中世紀的基督教神學到啟蒙時代都對愛若思帶有鄙視的眼光，甚至扭曲了愛若思原本的內涵，將其打壓至僅僅只是形體上的性慾，並加以抨擊。到了浪漫主義時代，才又重新討論了愛若思帶來的正面力量與價值。尤其是基督教神學與浪漫主義時代對於愛若思的討論都提到了羞恥心，但由此出發的比較卻論證出截然相反的結果：基督教神學認為羞恥心的來源就是因為愛若思，這是因為其本來就是讓人感到羞恥的；但盧梭卻認為，羞恥心是愛若思帶來的重要影響，因為愛若思使人感到羞恥，從此之後就只會追求榮譽，講求榮耀的行為。而當代對於愛若思的詮釋，也重視愛若思對人帶來的趨向良善的改變，認為愛若思不只和自私與形體的慾望有關，其更是代表的一種對於美與良善的強烈渴望，以及與他人的連結。在接下來本章將會開始比較柏拉圖在《會飲篇》與《國家篇》兩者對於愛若思的完全相左敘述，並且討論兩個篇章之間的關係。

第一節 《會飲篇》與《國家篇》愛若思的比較

在柏拉圖的哲學系統下，透過蘇格拉底的口中，所描述的爱若思在不同的篇章裡明顯有不同的面貌，而且柏拉圖也賦予了不同的評論。除了《會飲篇》以外，其他篇章中最引人注意，和《會飲篇》有不容忽視的差異的篇章莫過於《國家篇》。近代的學者在討論柏拉圖的爱若思時，時常選擇將這兩個篇章放在一起討論，因為雖然兩篇章中的爱若思樣貌迥然不同，但卻最後卻又都指向了哲學理性的道

路，和柏拉圖以理性為核心的哲學系統是相符合的。本章節將就這兩個篇章為主，討論兩者能夠互相對照或是相呼應的部分，以一窺柏拉圖哲學系統中愛若思的真貌。

首先，就柏拉圖著書的年代看來，《會飲篇》、《國家篇》差不多是同一個時期，著作的時間和對話真正所發生的年代相去久遠，這暗示著柏拉圖試圖要將書中的蘇格拉底和真正的蘇格拉底劃出界線，其實是想藉著書中的蘇格拉底之口來敘述自己的理念。¹⁹《會飲篇》中蘇格拉底提到他從一位女性的祭司狄奧提瑪那裡學習到愛若思的知識，於是他開始向飲宴的眾人轉述這位女性導師的教授。雖然蘇格拉底說愛的知識是向他人學習而來，但由於這個愛的知識和柏拉圖的哲學系統相符合，再加上有許多學者考證狄奧提瑪事實上是虛構的人物，所以近代大多數的研究者傾向認為，這其實是柏拉圖將自己的理論藉由蘇格拉底的口中傳達，並不是聽從他人的教授。²⁰ 必須先有這兩個篇章都是出自於柏拉圖的哲學體系這個前提，才能進一步將這兩個篇章的愛若思的論述作比較。

有許多當代的哲學研究者都認為，《會飲篇》和《國家篇》中所描述的爱若思不但互有歧異，而且更是相斥的，這其中的原因，可以從比較《國家篇》和《會飲篇》中的蘇格拉底本身與其面對的環境與聽眾的不同來做第一步的討論。在《會飲篇》中的蘇格拉底相對《國家篇》而言，是更加偏向「柏拉圖的」，因為在《會飲篇》中蘇格拉底知道要改變他的會談人的想法其實並不是一件容易的事情，在飲宴的會談人不是醫生就是喜劇與悲劇的詩人，不像其他篇章中，蘇格拉底是在跟仰慕他的學生們討論哲學，要用對話討論影響學生要比影響《會飲篇》中的會談人是容易得多。但是在《會飲篇》中蘇格拉底仍然盡力教授愛的哲學，其實目的是要讓讀這個篇章的讀者能夠認同他的理論，因為主要的說服對象是讀者而不是蘇格拉底面對的會談人，這讓我們更能夠認為《會飲篇》其實是柏拉圖試圖透

¹⁹ Pappas 指出，《國家篇》的對話發生在西元前四二二年，正處於尼西亞和平時期，這時的柏拉圖還指是個孩子，即使《國家篇》的對話的一部分確實流傳下來了，柏拉圖也只能在很久以後在大部分的對談者都去世之後才聽說而來的。對照柏拉圖寫作《國家篇》的時間西元前三七五年，是在對話發生的五十年後，這進一步說明這個對話其實是柏拉圖所虛構的。詳見 Pappas，1995，頁 15。

²⁰ Bloom 提到，迪奧提瑪的名字意思是「被宙斯所榮耀」，而且她所在的城邦是曼提尼亞，在這裡的文法形式意思相近於「占卜科學」的意思。關於討論迪奧提瑪是虛構的文獻；而 Cooper 也提到《國家篇》與《會飲篇》中所描述的爱的見解前後是一致的，所以在《會飲篇》中雖然蘇格拉底宣稱這些愛的知識來自於迪奧提瑪，但其實是和《國家篇》中的蘇格拉底一樣，都是柏拉圖個人的見解。詳見：Bloom，2001，頁 129；Cooper，2008，頁 61-62。

過蘇格拉底的口闡述自己的理論的著作，而不是單純記述蘇格拉底的言論的對話錄。(Cooper 2008：66)

同時，對照《國家篇》中的愛若思，我們可以明顯的發現其與《會飲篇》大不相同，這很可能跟這兩個篇章的論述目的的背景不同有關，由於《國家篇》是在建構一個城邦，為了維護這個最初的政治性的目的，而不得不扭曲愛若思，換句話說，在《國家篇》裡的愛若思的面貌並不整全，而是受到政治性的視角所影響。《會飲篇》中描述的爱若思和《國家篇》最大的不同在於，雖然兩者都從愛若思追求被愛者的慾望出發，但是《會飲篇》更強調的是愛若思在追求過程中的側寫，Cooper 認為，在《會飲篇》裡描述了愛者一連串的經驗過程，包括忘記自我、自我分裂，以及解放 (release)，還點出了愛若思的貢獻—分享 (share)，甚至是追求無形的對象 (pursuit of nonbeing)。這也是為什麼《會飲篇》中的愛的演說比較全面。雖然《國家篇》中有說到可能有比存有更遠或是更偉大的東西，但是追求存有 (pursuit of being) 仍然是愛若思慾望的聚焦。(Cooper 2008：106) 針對這一點，也有別的學者們認為這兩個篇章中描寫的爱若思看似不同，但實際上是可以相互呼應的。Rosen 就認為《國家篇》和《會飲篇》兩個篇章不但互相呼應，還是互相彌補了對方，互相完整了彼此的論點；雖然我們在閱讀《國家篇》描寫愛若思的時候，不但描述其為暴君加諸了許多負面的字眼，甚至還會為從獨立個人到城市帶來極大的苦痛，但是《國家篇》中局部的細節敘述和整體的哲學體系是不同的，柏拉圖的哲學體系是呈現輻射狀的，枝微末節不能被看作他哲學的核心，在我們仔細研讀之後會發現《國家篇》的哲學核心其實是和《會飲篇》的論點是相同的。(Rosen 1956：454、472) Rosen 接著指出，其實《會飲篇》中對美的追求，在《國家篇》中就是對照對正義的追求。對這兩者的追求都是出自於人的不完美性，對美和對正義的追求，包含對智慧的追求，這些慾望 (passion) 都是相同的，這些行為都是出自於一種人想要成為神的傲慢 (hybris)，《會飲篇》中的愛若思就是強調出人性中的個人主觀性、獨立的個人、以及不完整性，這與追求正義相同，都是人類不完整的特性，人類需要美、正義、與哲學都是出自於這個原因，人不是神，而完美的神不需要這些東西，就這層定義來看哲學和正義都充滿愛若思 (erotic)，那麼柏拉圖筆下的正義的城邦既然是建立在哲學之上，理應也是充滿愛若思的。(Rosen 1965：456、459—461) 針對兩個篇章相呼應的部分，Cooper 也提到，雖然《國家篇》和《會飲篇》中的愛若思出發是如此

的不同，但在這兩個篇章中愛若思的描述仍然有某些共同的特徵。比如說：在這兩個篇章之中，蘇格拉底都表明了人將會對愛若思有深深的依戀和不可自拔的投入，要不就是直接將自己化作如同愛若思一般，就是非常清楚愛若思的價值；另外，在這兩個篇章的著作中，蘇格拉底的對話者，（除了狄奧提瑪以外）都不是哲學家。哲學家表達出的態度是因為知道自己必將死亡，所以哲學家也不擔心、不否認死亡，更不會汲汲營營的追求不朽，這可能是因為哲學家已經用靈魂性的方式直接碰觸了或是參與了不朽，也可能是因為前文提到的，哲學家要追求的目標其實是善與美的本身，而不朽僅僅只是附加價值罷了。（Cooper 2008：75、127）

那麼個人與城邦要怎麼面對愛若思呢？是要保存這個人類的天性，任其自由發展、還是要盡力約束、移除它，讓理性控制它呢？甚或是循循善誘，依照愛若思同時具有穿梭在理性、血氣、慾望的特性，提升愛若思從形體乃至於精神層級呢？《會飲篇》和《國家篇》中的愛若思的面貌雖然表面看似如此的不同，但在柏拉圖的哲學系統下，它們仍然是指向了相同的方向，也就是愛若思代表了人性的特色之一，既然不可逃避愛若思，放縱的愛若思又會造成個人與城邦的苦痛，那麼正確適當的愛的教育，對於正義的個人與正義的城邦都是必要的。這兩篇對話錄都分別提到，如果沒有正確的愛的教育，將愛提升到精神的層面，愛若思將停留在形體上的渴望，與其他低等動物無異，甚至因愛若思而放縱與吸引其他各式各樣的慾望；在城邦中則要不是只關注於一己之私，就是對公領域毫無興趣與心力，抑或是將造成不正義、強暴與放肆。（573B-576B）Rosen 甚至將靈魂中的愛若思分為三個不同的層級：溫和的哲學愛若思（the gentleness of philosophical eros）、血氣的愛若思（spirited eros）、激情的愛若思（passionate eros），而這三個層級剛好對照到靈魂中的三個層級：理性、血氣、慾望；對照正義的城邦層級則是金、銀、銅階級，也就是哲君、國衛與平民；對照政體形態則是哲君之治、榮譽政體、民粹政體。為了不使正義的城邦腐敗衰亡，就必須馴化、教導愛若思。城邦中的血氣的愛若思就是追求榮譽與正義的愛，這就是一種愛國心（spirited patriotism），而上升到溫和的哲學愛若思，則進入了柏拉圖哲學系統的核心，也就是追求智慧的愛知之愛。（Rosen 1965：469-471）Rosen 傾向將《會飲篇》和《國家篇》中的愛若思彙整，試圖描繪出柏拉圖哲學體系中的最高等的愛若思事實上是和其以理性為核心的論述相符合的。但不容諱言，對比《會飲篇》中眾人毫不懷疑地接受愛若思值得被歌頌，《國家篇》中的愛若思卻總是與放縱和不正

義相連結，更別提和德性之間的關係是天差地遠的。在接下來的小節則會以《國家篇》中描述愛若思的方式與柏拉圖理想的城邦藍圖中，針對國衛進行的愛若思教育與政策來討論在其政治哲學中愛若思所扮演的角色。

第二節 從《國家篇》出發

前節初步大略的比較了《會飲篇》和《國家篇》兩者成書的背景、目的與兩個篇章中對愛若思的描述，雖然兩者出現了迥然相異的評價，但仍有學者認為柏拉圖的哲學體系是要同時觀看兩者不同的描述，才能相互彌補。在第二節將會聚焦於柏拉圖在《國家篇》裡對愛若思的討論，以及和《會飲篇》裡敘述愛若思的角度的不同，並且討論以愛若思為中心，這兩個篇章的關係。

在《國家篇》中蘇格拉底傾向將愛若思視為一種慾望²¹，而秉持愛若思這個慾望的人們，則擁有強大的力量，或者說是一種被迫使的力量。(Cooper 2008 : 26) 作為慾望的愛若思，與理性有明顯的對立，蘇格拉底指出愛若思和理性「唯一」的共同點就是「必然性」，是一種不可抗拒的力量，比照理性來說就像是幾何學中的真理必然性，愛若思對人帶來的影響也會是不可抗拒的²²：

(挑選過的男人和女人) 他們全部生活在一起，同吃同住，但沒有任何私人財產可言。他們在一起參加體育鍛鍊，共同生活，共同訓練，共同接受教育，在內在的必然性引導之下就會進行兩性的結合。我說的這種情況難道不是一個必然的結果嗎？他說，這不是幾何學中的必然性，而是在愛若思的力量作用下產生的必然性，對大多數人來說，這種

²¹ 但是在某些地方，愛若思被柏拉圖視為「情感」(thymos)，也就是「血氣」(spiritedness)的一部分，是愛若思的宿敵(548C)。詳見 Bloom, 2001, 頁 208。

²² Rosen 針對哲學提出了討論，他認為哲學本身就是一種追求智慧的活動，如前文所說就是充滿愛若思的，但是這種愛若思的哲學代表的是一種私領域的、欠缺節制的特性，和暴君很相像；柏拉圖為了要偽裝哲學這些充滿愛若思的特性，就選擇走向幾何學、數學的哲學，這是一種強調客觀性方法的哲學，更具有公共性質、不但可以偽裝愛若思的哲學，也可以模仿正義。數學幾何哲學將人類帶離人性，通往神性。這也是為什麼柏拉圖在《國家篇》中要將詩人，這個充滿愛若思特性的職業，逐出正義的城邦的原因，因為詩人如果在城邦中，就一定會靠近愛知哲學研究的道路，而造成人性的多元性進化，這對讓哲君領導、具有統一性質的正義城邦來說，是最大的分裂，所以為了反對人性的多元性進化發展，就必須將詩人逐出城邦，並且將數學幾何式的哲學取代詩原本在城邦中的地位。詳見 Rosen, 1965, 頁 466-467。Strauss 也針對哲學與詩作做了討論，哲學家與詩人面對面交鋒的場合就是在《會飲篇》之中，哲學家與詩人都肯定並且相信人類的理性，但是詩人卻在某種程度上暗示了在理性之外，還有某種比理性更高的東西，這種東西勢必將取代理性的位置。這也是為什麼哲學家與詩人是針鋒相對的原因。詳見 Strauss, 2001, 頁 8。

愛的必然性，可能比其他必然性具有更強大的制約力和誘導力。(458D)

他將這些挑選過的男性女性放在一起生活，然後就只要從旁等待，依照愛若思的引導兩性「必然」會結合。蘇格拉底還論述道除了讓他們一起處裸身體的進行體育鍛鍊（452B），還要讓他們一起共同生活和接受教育。在這裡蘇格拉底口中愛若思似乎僅僅是性慾，因為年輕力壯的國衛男女，將會在某些特地的場合共同舉行結婚典禮，而婚配與交媾的對象選擇方式並不是依照個人選擇，而是用一種國家設計好的「巧妙的抽籤方式」進行。（460）；讓人反感的是，愛若思的對象必須是被國家所「檢選」過的，和近代對愛情的特點—自由相違背，在《國家篇》裡把一向被視為是私領域的愛，攤開在公領域中，國家有權力干涉國衛之愛的對象的發生。但這在蘇格拉底所描述的哲學系統中，也許就顯得不這麼唐突，因為既然愛若思就是會愛上形體上和靈魂上充滿美和善的對象（204D），哪些人有美和善，哪些人值得被愛，都是有理型可以尋的，所以國家是幫忙這些年輕有為的國衛們省去了眾裡尋他千百度的麻煩，像一個婚姻事務所一樣直接幫忙國衛挑選好適合的對象。另外，蘇格拉底為什麼要在《國家篇》裡這樣安排，為什麼國家要干涉的是愛若思，而不是其他的情誼，比如說友情呢？這是因為在《國家篇》中蘇格拉底將愛極端的視作慾望的一種，而且還是所有慾望中最強的（403），如果愛具有「必然性」，又與有強大的力量，足以和理性對抗，從人的靈魂放大到城邦來看，愛能夠顛覆理性，就代表能夠和統治城邦的哲學家為敵，進而可能破壞整個城邦或是共同體。對於那些不論是身體和靈魂都強而有力年輕國衛，國家當然要從頭加以控管，更不用提愛情之後人們生兒育女所產生的親情了；再加上優生學的考量，為了整個城邦的整體幸福而言，從愛若思開始國家就應該進行周密的計畫似乎並非不可行之舉。

再進而討論，儘管蘇格拉底認為對大多數人來說，愛若思都是勢不可檔，這個論述隱射了似乎只有靈魂正義的哲學家，也就是將讓理性統治血氣與慾望的靈魂，才能夠控制愛若思；但這與《會飲篇》中所描述的哲學家，也就是蘇格拉底本人，並不相同，因為在《會飲篇》裡面所描述的愛神，是以追求美與善為目的的精靈，而蘇格拉底就像是愛神的化身，一生都在追求美和善的知識，這可以得到愛神與哲學家追求的目的是一致的結論；除此以外，透過體會愛若思的過程，蘇格拉底口中的「大多數人」也可以愛人為起點，一步一步走向愛真理與知識的

道路，最後過著有德性的幸福人生，對照《國家篇》中的愛若思有很大的分歧，這在後面的章節將會更仔細的論述。《國家篇》中論述的愛若思總是被各種慾望包圍，蘇格拉底甚至把愛若思推向極致，說愛若思不但是一種慾望和理性對立，還是最強的慾望，只要有愛若思的出現，其他的慾望就會接踵而至，不只如此，愛若思還會不斷刺激著其他慾望，讓這些慾望永遠沒辦法獲得滿足。他甚至稱愛為暴君，比喻在愛中的人們像是醉漢、甚至是瘋子，一生中只會在宴飲、狂歡、妓女之中度過。(573-D)

看到對愛若思這樣的描述，再回頭看看《國家篇》對於國衛的計畫控制，似乎好像沒有這麼無法接受了。蘇格拉底會對愛若思作這樣極端的描述，其實是充滿政治的理由，因為《國家篇》是以城邦的整體幸福著想為出發點，而不是討論每個個人的幸福。Bloom 認為，在愛者與被愛者之間，自由的暢談是不可或缺的，在愛戀的過程中會因為充滿愛若思的思考和想像而富有力量。愛若思意味著將掌管婚姻的法律以及與之相關的所有事物去除、拋在腦後，純粹是靈魂性的天馬行空，沒有絲毫的法律利益或者目的，這是一種非常具有隱私性的，沒有任何一個參與的人可以將其置於公領域。愛者只是為了自己，而非為了城邦與家庭，說得更稍微誇張一點，除了在愛中的兩個當事人以外，其餘任何東西都被忘掉。

(Bloom 2001: 60-61)《國家篇》中的愛若思身為一種慾望，不只與理性對立，更是個人與整個公領域、城邦的對立，所以為了城邦的整體幸福著想，既然無法從人性中去除愛若思，就必須給予人正確的愛的教育，不然愛具有強大的、顛覆性力量，如果沒有正確適當的愛的教育，愛就有可能摧毀整個城邦或是共同體。於是蘇格拉底為了堅守這個城邦，除了將有良好品質的國衛男女集合起來加以控管，讓他們愛戀的對象是有德性的；除此之外，對他們進行正確的愛的教育也是具有必要性的計畫：

我說，那麼，如果一個人的靈魂擁有美好的氣質，他的有形的身體也具備美好的與美好氣質相應的和諧之美，在一位能沉思的鑑賞家的眼中，這樣的身心皆美者豈不是一個最美的景觀嗎？

那是最美的了。

最美的肯定是最可愛的了。

當然。

那麼真正受過音樂教育的人會熱愛身心皆美之人而不會去愛那些身心不和諧的人。

他說，沒錯，他不會去愛靈魂有缺陷的人，但如果只是身體有缺陷，那麼他會容忍，仍舊會向對方表達愛意。

我說，...請你告訴我，節制與縱慾能夠並行嗎？

格老孔說，縱慾就像過分的痛苦一樣使人喪失自我，他與節制怎麼能夠並行呢？

那麼縱慾能與其他一般的美德並行嗎？

絕對不可能。

縱慾能與強暴與放肆並行嗎？

當然能。

你知道還能有什麼慾望能比與阿佛洛狄忒(Aphrodite, Ἀφροδίτη)相連的慾望²³更強烈嗎？

他說，我不知道，沒有比這個更瘋狂的了。

正確的愛難道不是有節制地、和諧的愛那些有序和美好的事物嗎？

他說，確實是。那麼，正確的愛能讓任何近乎瘋狂與放縱的東西同它接近嗎？

不能。

那麼，這一類的快樂與正確的愛無關，真正的愛者與被愛者也與這一類快樂無關。

(403-C)

在這個段落我們看到受過完整的愛的教育的愛者，最後成為了一位能夠沉思，也就是具有理性思考的鑑賞者，能夠看清楚真正美與良善的對象，不只是看清形體上的美與良善，而是連同靈魂上的美與良善都能夠看清，進而給予正確的愛，而正確的愛則是跟節制與和諧有關。愛若思本來作為最強烈的慾望，只會跟縱慾、放肆、瘋狂並行，其具有強大的毀滅性的力量，不只能摧毀一個人的靈魂，還很有可能顛覆整個城邦，所以正確的愛的教育，不只對一個人的靈魂是具有必要性的，對於整個城邦，也就是作為一個公民，也是不可或缺的。從這個段落我們可以發現，在《國家篇》中的愛若思所扮演的角色是必須受到馴化的，因為柏拉圖在這個篇章中的最終目標是追求一種整體的和諧和統一，為了要讓國衛成為對這個正義的城邦來說靈魂更正義、更良善的人。Cooper 認為，《國家篇》給予了愛若思更獨立實在的回答，甚至可以和《會飲篇》並立，我們可以發現在《國家篇》中，讀者被重新教導道德價值和正確的愛若思的關係，而且他更把愛若思帶離只追求理型，轉而追求在現世存在的形體，例如愛的對象雖然只是美的分受，不足以為真 (false)，但是仍足以使人心醉神迷，所以選擇去愛這個有形體的對象仍然是可行的。這都是因為人要進入哲思生活很困難，也就是哲學家的愛若思，選

²³ 在此即指愛若思。

擇去愛那些存在於理型的美德與良善對普羅大眾來說並不是一蹴可及的事情，所以人會選擇走向另一條路，也就是愛若思的生活，儘管如此，人仍然應該往上攀升愛若思的階梯，因為愛若思真正追求的目標並非形體的對象，抑或是和有形體的對象一起傳宗接代的不朽，愛若思真正追求的目標是那些美德、良善與美的本身，哲思生活才是體現愛若思的高峰（Cooper 2008：71）²⁴

在討論到愛若思從追求有形的存在的第一階段慾望進入到下一個階段時，柏拉圖就開始激勵人們對榮譽的渴望或者是對榮耀的愛。Bloom 認為，這裡開始出現愛若思渴望和愛若思行為的某種分離。實踐下一階段愛若思的人非常廣泛，包括詩人、發明家、政治家、立法者與創始者。他們並不包括在渴望通過生兒育女來滿足不朽願望的人之列，因為實踐下一階段愛若思的人，在正義的城邦中往往不是好丈夫或是好父親，他們沒有時間沉溺於家庭²⁵。對不朽的渴望把人們從僅僅對他們自身的單一關注中提升出來，但是並不清楚對不朽之名的渴望是否也是愛若思傾向的結果。倘若果真如此，那麼政治家與立法家都是充滿愛若思之人。

（Bloom 2001，208）而 Cooper 也認為，柏拉圖卻同時忽略了愛若思的對象，不論是被愛者或是愛若思的政治，都會逐漸老去，城邦也將會逐漸黯淡，而愛若思的政治城邦，唯有如同立法者這樣的統治，才能夠被比做是充滿愛若思的，因為只有立法者的統治，才能夠為了城邦，和城邦一同創造出永恆的、靈魂性的結晶，就算是城邦逐漸黯淡甚至毀滅，這樣的成果，也就是法典，仍然是歷久彌新的。

（Cooper 2008：98、127）

愛若思作為具有穿透公領域與私領域能力，但是就以上看來，對於柏拉圖正義的城邦來說，愛若思卻同時擁有使兩者對立的能力，因為一位在柏拉圖正義的城邦中表現卓越，追求榮譽的國衛，必須花費大多數的時間在政治參與，似乎不會在私領域中成為一位稱職的家庭成員；而把心力放在私領域經營的公民，也無法符合柏拉圖對國衛的嚴格要求，也就是在公領域中追求卓越與充滿愛若思的表

²⁴ Cooper 討論愛若思追求的目標時，有提到不朽雖是愛若思的目標，但是不朽其實只是善的附加價值罷了，所以愛若思真正該追求的目標是善本身，由此可見愛若思的高峰仍是體現在哲思生活之中的。在《國家篇》中的愛若思，我們可以理解為一種力量或是迫使力，其目標是一種整體與統一。在藉由《會飲篇》重新回頭看《國家篇》的時候我們可以整理到以下論點：。人因為渴望克服極限，也就是死亡，這樣的渴望會使人走向許多種不同的政治的冒險，但是這些冒險終究失敗。因為人類終生是為了追求滿足的人生和安全正統的政治，且對美的愛若思不斷的增強，加上追求不死的渴望，最終儘管愛若思追求的並不是理型的美與良善，仍能成為通往幸福的道路。詳見 Cooper，2008，頁 52—53、67。

²⁵ 此僅指國衛階級而言。

現。正義的城邦與家庭兩者的關係在國衛這個階層看來似乎就無法避免的對立起來，其原因就是在於柏拉圖所建構的正義的城邦的「正義」事實上是追求一種齊一（unity），不只是每個階級必需安於自身處於這個階級的現狀，還要求某個階級的公民必須放棄自己個人的自由與幸福，只為了成就這個正義的城邦，這種將國家的幸福視為個人幸福，要求公民「犧牲小我，完成大我」在這個前提基礎下，愛若思自然就造成了公領域與私領域的對峙，這也顯現出在柏拉圖理想的正義城邦下的理想公民必須受到完整、正確的愛若思教育的重要性，尤其是針對國衛階級的愛若思馴化教育更是不可或缺，且最終更要將其中的一群國衛教導上升到哲思境界。

同時讓我們聚焦在《國家篇》中對待城邦中代表榮譽的國衛階級的政策，為求公民把愛若思的目標放在榮譽與正義的城邦政體上，犧牲家庭就成為在所難免的抉擇。反觀柏拉圖對待銅質階級平民，城邦採取不干預的態度，讓平民自由生兒育女，但是城邦卻對國衛階級的私領域，也就是愛若思的對象進行強硬的管制，除了干預其生兒育女的有形對象以外，城邦更希望的是，國衛必須把愛若思的追求對象放在公領域上，追求那些無形的對象，比如說：榮譽、政體與法律。愛若思上升的階級從形體到靈魂，到下一階段的無形對象的追求，這一整套愛的知識系統，就是為了拿來當作教導國衛的最佳教材，用來合理化共產公妻這個政策的最佳輔助。我們可以這樣解讀《會飲篇》中是如此教導國衛：你們的愛情孕育出的結晶，必須要朝向比較高等的方向邁進，不要像那些低等的平民或是其他缺乏理性動物，他們能接觸永恆的方式只能是低階形體上的生兒育女，而你們身為較高貴階級，不需要用這種低等的方式，而是要用高等的方式進行，你們將孕育出的愛若思結晶將是無形的、靈魂性的、永恆的，這樣的結晶帶來的連結比那些形體上生兒育女的還要更加親密不可切割，而且將更接近永恆。（209C）

這也說明了為什麼柏拉圖極力試圖在《國家篇》中把生兒育女這件事情和愛若思脫鉤，Singer 認為柏拉圖假定愛是通過理性的運作從而實現自己，這並不像浪漫主義者們那樣把愛和情感或是想像結合起來，其把愛當作是一種理性對真理的渴望。柏拉圖在《斐德羅篇》將真正的愛若思視為一種帶有神聖性的瘋狂狀態，顯示出靈魂渴望和真正的美善連結，對這種關係的渴望本身是具有理性特質的，這是一種對最崇高的理想追崇的理性、以及實現。這使的柏拉圖的愛，始終是偏向理性活動的形式，他傾向於忽略形體上的親密行為，似乎是把性關係的整個問

題置於一旁，事實上為什麼性可以成為柏拉圖哲學中的一部分是很不清楚的。只要一涉及到愛的定義，柏拉圖就否定愛與性愛帶有的連結性，性愛只是一種事後追加的東西，是一種為了人類繁殖的手段。愛是人性的基本衝動，是一種對善的慾望，就像蘇格拉底在他與阿爾基比亞德的關係中說明的那樣，理性的愛者已經超出了動物性的喜好，也就是對形體上的占據、性的渴望。柏拉圖在各種不同的方面都強調這種反對性的理想。就如《國家篇》裡，男女只是在規定的年齡才得以結婚，性被寬恕只是為了生育的需要罷了。（Singer，1984：72-74）

同時柏拉圖也希望那些具有良好才能的人能夠完全的把愛若思的目的放在追求與孕育無形的對象，而不是放在有形的對象；把愛若思關注的重點置於公領域的城邦當中，而不是用在追求私領域中的戀人，就如同伯里克里斯在喪葬演說中所說的：「你要日日凝視著雅典，直到你對她的愛佔滿你的心。」（book II. 43）柏拉圖有效的將愛若思政治化，將城邦成功的轉為公民愛若思的對象，那些為了得到被愛者青睞的英勇，以及追求榮譽的行為、或是英雄主義毫無縫隙的連結至愛國主義²⁶，都是愛若思昇華的另一階段。一旦愛若思的對象變為城邦，和另一性別公民的性行為就成為為了城邦的永續留存、用來繁衍下一代優秀「公民」的重要途徑。生兒育女這件事情在《國家篇》裡對那些年輕的國衛來說，只是為了進行優生學繁衍後代的職責，和充滿愛若思的戀人們生兒育女的意義大不相同，他們並不是為了孕育出美或是追求不朽，這些愛若思的目的與行為都與那些年輕國衛無關，他們只需要釋放性慾，遵行人天生身體的「愛若思」的本能（458D），在帶有良好資質的孩子誕生後，交給城邦統一照顧。所以在過了生育年齡的國衛自由戀愛與結合之後懷孕的結果，雖然是充滿愛若思的孕育結晶，城邦卻會建議墮胎，因為國衛的孩子在城邦眼中並不是愛若思的美或不朽的生產，那些愛若思追求的特殊目的，在柏拉圖正義的城邦政策中，僅只是良好資質的優生學繁衍。（461C）

至於在愛若思追求美與不朽的生產之後，在《會飲篇》中描述愛的上升過程最終，其追求的對象將會是美的知識，因為只要可以看清美的理型，就再也不會被塵世之美所迷惑。Bloom 認為，狄奧提瑪試圖描述出一個人變成一位智者的哲學經驗，他描繪的輝煌景象，目的是為了使人相信，哲學是最富愛若思的生活方

²⁶ 有關政治化愛若思的討論，Ludwig 認為愛國主義的根源就是來自於愛若思，其甚至提到公民之間的男性公民情誼（friendship），也與愛若思息息相關。詳見 Ludwig，2002，頁 19。

式，而蘇格拉底也總是在教誨哲學生活是最必要和最良善的生活。針對這個最終目標，《會飲篇》與《國家篇》就顯得邏輯一致：柏拉圖試圖表明哲學生活是最正義的生活，在其他地方他還說哲學生活是最虔誠、最科學的生活。這種生活方式對於其他生活的人來說截然不同，他是沒有城邦的正義，沒有神的虔誠，沒有教媾或互惠關係的「愛若思」。²⁷蘇格拉底把城邦或文化比作洞穴，但是只有哲學家能爬出洞口走到太陽光下，這就是為什麼蘇格拉底說靈魂中最重要現象是愛若思，這是一種壓倒一切朝向太陽的吸引力，滋養並拓展了靈魂。（Bloom 2001，211、213）

在這兩個篇章中，柏拉圖將哲學生活置於人與愛若思追求的最終的目標，哲學生活同時是最富有正義的生活，也是最富有愛若思的生活，理性和愛若思追求的目的在此就合一了。而在實踐哲學生活之前，理性和愛若思也都要通過政治生活的過程，理性雖作為穩定公領域不可或缺的要素，但柏拉圖的著作中也暗示了愛若思也具有助於達成正義與和諧政體的能力，透過一連串馴化愛若思的公民教育，最後將理性與愛若思合一，而其陶冶出的公民將有助於穩定其建構出的正義城邦將長治久安。在討論了《國家篇》中對於愛若思的馴化與壓抑的政策之後，讓我們接著聚焦於《會飲篇》中對愛若思的描述，此篇章除去了《國家篇》中帶有的政治理由，更完全的描述了柏拉圖本身對愛若思的真實看法：即愛若思本身作為人的一種天性，對於柏拉圖以及《會飲篇》中的與會人來說，無論是在私領域作為一位良善的人，抑或是在公領域作為一位良善的公民，愛若思都毫無疑問的被視為一種帶領人朝向美善目的的動力。

²⁷ 一旦迪奧提瑪開始討論哲學，她就不再堅持愛慾富有懷孕性的說法。哲學沉思不像男女的結合，以及立法者、詩人、創制者熱愛榮耀那樣會產生成果。她描述了從對美麗身體的性吸引力到哲學的運動。前者始終做為他的開端，而哲學則繼承美麗的身體，其不僅是美的全部，而是美的本身。一個美麗的身體即使再讓人讚不絕口，也會使他承認如果他真的愛美，就還會有其他不同的美麗身體必然對他產生吸引力，沒有理由不去多愛幾個。迪奧提瑪的說法，這是因為人們只愛美，並希望永遠與之相伴，但是人們實際上能夠與之交合的血肉之軀只是愛的不完美表現，人在法律上的忠貞不過是對真正忠貞的模仿，甚至在某種程度上成為達到真正忠貞的阻礙。愛若思的活動從兩個人相互擁抱，希望永遠廝守的人的魅力，轉移開而這種魅力被阿里斯托芬精采的捕捉到，找到一個支持濫交的好理由。但是迪奧提瑪也摧毀了濫交的快樂。濫交只是一個讓人認識到他要找的東西不在這裡的手段，如果一個人堅持隨便下去，他很快就會變得腐敗至極，而永遠沒有學到教訓。在這個方面，從一而終的伴侶更為可取。詳見 Bloom，2001，頁 211-212。





第三章 《會飲篇》中的愛若思

在第一章中我們回顧了在柏拉圖之後包括亞里斯多德與希臘化時代對愛若思的看法，到了中世紀基督教神學則轉為對其的扭曲與詆毀，延續至啟蒙時代對於理性尊崇，同時也拒絕將愛若思納入政治哲學的討論；直至浪漫主義時期重新開始討論愛若思與浪漫愛對人靈魂發展的重要性。而當代也對愛若思進行了新的詮釋，認為其內涵事實上包含的不只是自私的、形體上的慾望，其也帶有對美與良善事物的趨向力。在第二章中，我們比較了柏拉圖著作中最重要的兩個篇章：《會飲篇》與《國家篇》，敘述了這兩個篇章對於愛若思迥然相異的描述，並且解釋了這兩個篇章中看似相反，但是事實上互相彌補與呼應。在第三章中，我們將會聚焦於論文討論的核心，也就是《會飲篇》裡對於愛若思的討論，論證愛若思在柏拉圖政治哲學中扮演著帶領人連結美善的重要的動力。

第一節 釐清愛與愛者可以是美與良善的

在第一節開始我們必須面對在柏拉圖的《會飲篇》裡面開頭的論述，愛若思會去愛被愛者是因為出自於自身的缺乏。由於自身缺乏美，所以會對美麗的被愛者產生渴望，進而想占據被愛者，所以得到愛若思其實既不美也不善的結論。但是如果從《會飲篇》原文中推敲，會發現事實並不是如此，除了柏拉圖混淆了愛若思本身與愛者，他也忽視了美有特殊性的可能。本節將會論證愛者與愛並不是不美不善的，這是為了說明，一個懂得去愛的公民，不是缺乏美也不是缺乏善與智慧的，國家必須去教育出一個在內心已經充滿孕育性的公民，他們內心充滿善，想要找一個對象共同具體化、孕育出靈魂性美與良善的東西，有可能是文學或是繪畫、有可能是詩歌或是音樂。總而言之，為了論證公民教育中的愛的教育是必要的，在本節我們必須論證出愛者並非靈魂匱乏，而是靈魂被長期妥善教導了對美和善的認知以及正確的愛的知識，充滿善的孕育性，才能擁有正確適當表達愛，以及正確挑選被愛者的能力。

在柏拉圖的《會飲篇》中，蘇格拉底批判了眾人對於愛的知識的無知，聲稱真正的讚頌應該關注真理，而不是把所有的美德都推到被讚頌者身上，這就變成了奉承。(198D-E) 蘇格拉底要強調的是對知識，也就是真理的推崇，而雅典的眾人確實時時關注於戲劇與文學詩詞，他批評道：「當然了，那些無知的人會為你們富麗堂皇的演講所傾倒，而那些有知識的人不會輕易接受。」(199) 在柏拉圖以後，明顯的區劃出修辭與詩詞和邏輯辯證之間的斷裂。於是他向眾人轉述了一位女性狄奧提瑪教授的愛的知識。

首先，蘇格拉底透過和阿迦松的問答，確認了愛若思是具有對象性，不是無的放矢，並且對於被愛的對象，是充滿占有的慾望，而這個想要占有的慾望來自於愛若思本身對於欲求對象的缺乏，由於缺乏所以才會興起想要占有的慾望，而且就算是本身已經擁有了追求的對象，也還是為了維持繼續占有，而繼續追求這個對象，例如：力量、健康、財富。(200-200E) 以上推論得到了(1) 愛若思有對象性，以及(2) 愛若思的對象是愛本身所缺乏的，這兩個結論。但是愛若思追求的並非是自身缺乏的事物，因為如果愛若思只是渴望擁有缺乏之物，那麼我們也可以稱追求財富與健康的人是愛者，但是愛若思並不是對於缺乏的渴望，而是對美與善的渴望。蘇格拉底接著確認愛若思追求的對象，一定是美麗與善的，推論愛若思的本身是缺乏美與善。(201B-201C) 但是愛本身缺乏美與善，並不代表愛若思是醜陋與敗壞的，而是一種在美與醜、善與壞之間的中介狀態。他轉述狄奧提瑪對他的教導，拿出知識作為和愛若思的比喻，解釋在真理與無知之間，存有一個中介，叫做正確的見解；同時，又拿出神與人作比喻，解釋愛神是存於不朽的神與可朽的人之間的精靈。愛神這個精靈，生來就充滿慾望，也非常聰明，終生追求智慧，既不是可朽也不是不朽的，既不像眾神擁有智慧，也不是無知的。(202-204B)

在這個部分，蘇格拉底混淆了愛若思本身與愛者之間的關係，就算是證明愛者是因為缺乏美而渴求擁有美作為被愛者，也並非直接推論至愛若思也是不美的結論。在論述中，真正表明愛是不美的論證源自於狄奧提瑪神話故事中，愛神投胎於慶祝美神阿佛洛狄忒的誕生慶祝宴會上，愛神的父母為貧乏神（也許我們不該稱之為神）與資源神，愛神處於美與不美、可朽與永恆、智慧與無知之間的中介狀態。(203D-204B) 在美出現之後，愛神就為了追隨美而誕生了。在狄奧提瑪探討愛的知識最終，談到的是美的理型，而非愛的理型的原因，我們得到了一

個讓人驚訝的結論，也就是愛若思沒有理型，Hyland 認為理型作為一種永恆的存在，愛神這個身處在中介狀態的精靈，無法具有理型，就如靈魂的可朽性質一般，也同樣不具有理型。(Hyland 2008：41，48，52)

蘇格拉底透過引述狄奧提瑪的論述，反駁了前面幾位對於愛神的讚頌，其實是出自對於愛神本身的誤解，他們將美麗的被愛者誤以為是愛神本身，才會認為愛神本身是既美麗又充滿善的。但是我們很難同意愛若思與愛者是因為缺乏美麗而追求美麗的被愛者，因為我們可以依照蘇格拉底前面曾經說過的，人們就算擁有財富與健康，卻仍然為了維持而繼續追求的範例反駁他：

你們已經得到了財富、健康和力量，你想要的是繼續擁有它們，因此此刻不管你想不想要，你都已經得到了它們。當你說你現在在這裡就想要這些東西，你的意思是現在你已經得到了，想要繼續保持它們。(200D)

愛若思與愛者當然可以是美與善的，因為他追求的不僅僅是美與善，而是出自於為了繼續維持美與善的渴望，也就是追求未來的、甚至是永恆的美與善。(Hyland，2008：44；Kraut，2008：288) 就如強者繼續追求力量、富人繼續追求財富、健康者繼續追求健康一般，愛若思與愛者可能不缺乏美，但是愛若思是處於不朽與可朽的中介狀態，愛若思與愛者都缺乏永恆，所以無論是愛若思還是愛者持續追求美與善，都是出自於對永恆的渴望。愛若思即是渴望，但是人又僅渴望自己缺乏的東西，蘇格拉底堅持，愛若思就是我們不完整的象徵，而愛若思總是追求美與善，這種具有永恆性質的目標，是人此可朽之生命所渴求的，愛若思是一種對永恆的渴望。

愛企盼著善永遠成為他自己的善...愛的行為就是孕育美，既在身體中，又在靈魂中(206-C) ...我們每個人都具有生育的能力，既在身體方面，也在靈魂方面...人的生育是神聖的，可朽的人具有不朽的性質，靠的就是生育，...愛就是對不朽的渴望。(206C-207)

愛若思與愛者追求美與善，除了是出自於對於持續擁有美與善的永恆的渴望以外，還有另外一個解釋，就是愛者可能愛上某個人獨特的美與善。針對每個人都有獨特的美與善，Nussbaum 認為，蘇格拉底忽視了美的不同面貌與特殊的個人風格，一位美與良善的愛者，當然有可能愛上一位美與良善的被愛者。例如：

阿爾基比亞德（Alcibiades）愛上阿迦松與蘇格拉底就是最好的例子。阿爾基比亞德的美麗與阿迦松的都是眾所皆知的，而當阿爾基比亞德帶著紫羅蘭的花冠出現在宴會時，他身邊有著吹笛女與侍童，著實就是一位美神的化身，這樣充滿美麗的個人，愛上了美麗阿迦松和充滿真知的蘇格拉底，我們無法否認愛人者是美麗的。也許阿爾基比亞德缺乏的只是阿迦松與蘇格拉底的美麗，但是並不是真的缺乏所有的美麗。也許愛人者並非缺乏美的，而是在我們面對情人的同時，從情人的眼中看見了自己的不完美，而帶來的羞愧痛苦，正如同阿爾基比亞德愛上蘇格拉底的過程中所感知到的，愛人的過程帶來的將會是某種的成長。（Nussbaum 1989：189）

現在讓我們將焦點從愛者轉向愛若思本身，當我們閱讀《會飲篇》中對愛神這個精靈的闡述，我們很容易將這個精靈的樣貌和蘇格拉底重疊，這位自稱一無所知但是卻終其一生追求智慧的哲學家。（203C-E）我們合理的懷疑，柏拉圖式的蘇格拉底之所以有意的混淆愛若思與愛者，其實是為了易於讓我們聯想到愛神本身就像一位哲學家，智慧本來就是所有事物中最美的（204B），加以愛神的父親是充滿智慧和資源，愛神理所當然的是一個智慧的熱愛者與追求者，由這個角度看來，愛神和一位醉心於思索和追求智慧的哲學家似乎沒兩樣，再加上柏拉圖筆下的哲學家與愛神都不是美麗的，都交替於死亡與不朽之間，在這兩個方面他們很像。愛神就像蘇格拉底，而他是很優秀的哲學家。²⁸ Cooper 針對這個討論舉例說明，我們可以這樣對比：愛神好像就是蘇格拉底的化身，首先愛神並不美，對照著蘇格拉底的相貌，被阿爾基比亞德形容為長得跟希臘森林之神—西勒諾斯（Sileni），而在打開他醜陋的外表後，他肚子裡卻藏有各種小神像。蘇格拉底知道自己的無知，這就代表他並不是無知的，因為無知的人不會察覺自己的無知；但是他卻又聲稱無法到達真知，這就和愛神是如出一轍，介於真知與無知之間中介地帶。蘇格拉底同時身兼愛人者：面對智慧的熱愛；也同時為被愛者：被阿爾基比亞德追求著，他同時擁有缺乏美的愛人者與充滿美的被愛者的本質。如同愛神本身，蘇格拉底當然不是無知的，若是愛神本身或是愛者並非美與良善，而只是單純追隨美與良善，那審視他們自身就真的只是空無一物（nothing in himself）

²⁸ 針對愛若思和哲學家，以及愛若思和蘇格拉底的相似性的討論，Bloom 和 Sheffield 都有在其著作中討論過，並且認為愛若思和蘇格拉底有很強的相似性。詳見 Bloom，2001，頁 151-152；以及 Sheffield，2006，頁 56。

(219A) (Cooper 2008 : 113)。

在《會飲篇》中，狄奧提瑪提到愛若思追求的永恆的美與良善，而可朽的人類碰觸不朽的方式來自於每個愛者身懷著孕育性，在面對美與良善的被愛者時，就會迫不急待的將心中孕育的種子生產出來，有的是肉身上的生兒育女，有的則是心靈上的孕育出美與良善的德性。(208D-209D) 柏拉圖認為面對美與良善的被愛者，而產生愛若思的能力是自然的、天生的，但這個愛若思的樣貌是可以透過後天教育加以馴化的，柏拉圖式的愛若思最為人所知的，就是背後有政治的目的，也就是他企圖以後天的教育馴化這個人天生就擁有的愛若思的能力，最終能夠朝向哲學，或者是說透過哲學朝向善或是美。就因為愛若思是天生的，每個人都能夠接觸到的，用愛若思當作通往哲學的入口，人人都能夠追求美與良善與熱愛知識、哲學的目標，就顯得不再這麼遙不可及，反倒是平易近人多了。²⁹愛原本的面貌，是慾望的一種，但是透過後天的愛若思的教育，反而使愛若思追求的目標與理性合一，也就是追求美與善，成為一個有德的好人 (a good being)，甚至還會想關心與教育另外一半，也就是充滿美的被愛者，使對方也能成為更好的人；而且他們戀愛過程中所孕育出的無形的、靈魂性的結晶，例如：法律、文學、音樂、等其他藝術作品，由於是抱持著想讓對方變得更有德性的教育目的出發，也會成為非常適當的教材，適於用來薰陶年輕公民，讓他們也能變得更有好更有德性，Cooper 甚至認為，愛的教育是為了使自愛 (self-love) 和愛本身秩序化，並且預備至少一些人去教育哲學與真愛 (Cooper 2008 : 129)。這將會在後節做更詳細的討論。總之，愛的教育是為了在年輕公民心中預備好健康的種子，在遇到美與良善的對象之前，讓愛者內心不是空無一物，以便在遇到適合的對象時，將蓄勢待發的萌芽孕育出來。

第二節 美與善兼具的必要性—使愛的目的 和理性的目的合一

²⁹ 同意愛若思可以作為通往哲學的大門這個論點的討論還有 Cooper，詳見 Cooper 2008，P.5-8，P.89。

前節提到愛者並不是因為匱乏美和善而去追求被愛者，相反的愛者必須長期受到良好、完整的教導，才能使靈魂充滿著善，具有孕育的能力，正確選擇美與良善的被愛者，並且用正確、適當的方式表達，這也就是為什麼愛的教育具有必要性的原因。在此小節，將討論愛的目的到底是什麼？在文本中，狄奧提瑪混淆了美和善這兩個不同的概念，讓愛若思追求的目的從美轉為善，最後又由善延伸到許多讓人可以變得更好的概念，這其中包括不朽和幸福。為了討論愛的目的，我們必須討論為什麼狄奧提瑪要使愛的目的同時兼具美和善這兩個明顯不相同的兩個概念的原因，也就是為了將愛若思從慾望出發，逐漸引導到理性的過程。這顯示了愛若思的內部具有趨向理性的方向性，可以從慾望出發，從追求形體與靈魂的美，藉由美延展到善，最後走向充滿善、理性的生活。

在《會飲篇》中，著名的喜劇作家，阿里斯托芬所詮釋的愛若思，生動的描述一對的如膠似漆愛侶。從最初的人類型態開始說起，人本來是球形的，並且有兩個腦袋與四個胳膊、四條腿，因為人類想要飛上天庭造反，在諸神的商討下，得到了一個不殺光卻有效削弱所有人類、又可以增加獻祭人數的一石二鳥妙計，即是把人都各劈成一半。我們每個人都只是一半，所以我們終其一生在找尋自己的另一半，我們本來是完整的，而愛若思就是對原初完整的企盼。(190-193) Bloom認為，阿里斯托芬的愛若思是一種指向平行方向的愛，那是一種對於自身的愛。因為你是我的一部分，所以我愛你，沒有任何值得猶豫的理由，我發自內心的愛源自於我愛屬於我的東西的占有。就如同我們愛自己的孩子、自己的國家、自己的手腳一樣，我們愛他們是因為那是對於自身的愛，一種平行指向他者，並非隱含向上超越的愛；而對照著蘇格拉底的愛若思，則是垂直，追求向上與超越的愛。

(Bloom 2001: 111) 針對此，狄奧提瑪對阿里斯托芬所描述的爱若思提出正面的反駁：愛若思追求的絕不僅是自己缺乏的另一半，或是屬於自己的東西。就算是自己的手腳，如果是壞的，人們甚至會將其砍去。愛若思所企盼的是善，愛若思只追求善，而不求其他的。(205E) 這也帶入了討論愛若思的目的這個主題，對阿里斯托芬來說，愛若思是愛自己的東西，但是對蘇格拉底來說，愛若思是愛（自己所缺乏的）善，但是是對於渴望將善變為自己擁有的愛。

但是，在《會飲篇》中不論是蘇格拉底，還是由他所描述的狄奧提瑪對愛的知識論述中，時常讓人感到困惑的，就是對美 (beauty, kalon) 與善 (good, agathon) 的混淆：

美的事物的熱愛者企盼什麼？

我（蘇格拉底）說，他企盼著使美的事物成為他自己的。

她（狄奧提瑪）答道，很好，但是你的回答會引發另一個問題。通過使美的東西成為他自己的，他將得到什麼呢？

我得承認，這個問題我還不能馬上作出回答。

她繼續說，行，沒關係，讓我們用善來代替美，換個問題來問。善的事物的熱愛者企盼的是什麼？

使善的事物成為他自己的。

那麼通過使善的事物成為他自己的，他將獲得什麼呢？

我說，這個問題我可以簡潔的回答，他將獲得幸福。

她說，說得對，幸福的人之所以幸福，就在於他們擁有善。（204D-205）

蘇格拉底一開始對於狄奧提瑪的提問感到支吾其詞，但是在她將美置換為善之後，蘇格拉底就可以立刻回答出透過善的事物，愛者可以得到幸福。美與善毫無疑問的，當然是兩個不同的概念³⁰，但是在蘇格拉底陳述狄奧提瑪的教誨，並且還沒開始他的演說之前，他就讓一位完善之人（a good man），也就是阿迦松³¹（174B）不得不承認善和美是同一回事，愛若思不但缺乏了美，想當然爾也缺乏善（201C），但我們知道事實並不是這樣。蘇格拉底在這裡用了高明的技巧讓在場的會談人毫無困難的就接受了他的說法，除了他高超的辯論邏輯能力以外，也在於蘇格拉底選擇討論的對象有關。他挑中了阿迦松來回答美和善的問題，阿迦松的名字就是一位完善的人，而且也無疑是在場最美的一位，這個會飲就是為了慶祝他的悲劇作品成功而舉行的，阿迦松似乎就是美與善具有相同概念最好的證明。而且在整個會飲的過程中，阿迦松都是被追求的主角，不論是被蘇格拉底，或是被後來闖進會飲的阿爾基比亞德都拜倒於阿迦松的美，阿迦松不但是美和善合一的最佳證明，也是被愛者最鮮明的形象。但是阿迦松仍然被蘇格拉底，這個不同於他自己本身的美所吸引。Bloom 認為，回到美和善是不是相同的命題，蘇格拉底要阿迦松承認良善之物同時也是美麗的，這當然很難被我們所接受，例如：洛克說的排便通暢，這個狀態是好的，但是它不是美的。蘇格拉底試圖將高

³⁰ 關於蘇格拉底在這裡美和善輕易的就接受了狄奧提瑪混用美和善的段落，Strauss 也提出了討論，認為美和善明顯的就是不一樣的兩個東西。詳見：Strauss，2001，頁 28。

³¹ Agathon 意思為 a good man 即一位完善之人。

貴或美還原為良善，這點遭到尼采的反對，並且以此證明蘇格拉底不高貴的特性。蘇格拉底在面對追求美最後所獲得的目的感到困惑，證明了其從來不是一位愛美之人，而是一位愛善之人，這個問題顯示了審美生活與實用生活的衝突，無法回答愛追求美之後可以得到什麼的答案，就證明了蘇格拉底是一位實用主義者。(Bloom 2001: 127, 135) 因為蘇格拉底對於美最終將通往的藝術與文學部分並不感興趣，他更在意的是要怎麼讓人的生活活得更好。比起審美的藝術生活，他更專注於追求善，以及最後可以獲得的幸福的人生。蘇格拉底在追求美的盡頭看不見讓人活得更好的答案，最後必須透過兼具美和善這兩個不同的概念的，才能夠繼續狄奧提瑪的推論。

美與善雖然不相同，但是並不是衝突的關係，兩者之間有著密切的關連性。愛若思從追求美的慾望開始，由美製造了超越了其自身的善，狄奧提瑪在這裡同時提及美與善的原因是為了指出愛若思本身作為一種慾望，其內在具有一種方向性，這個方向透過正確的引導，將會趨近於理性，愛若思具有趨向理性的潛能，就從渴望美開始。當我們在思考美的時候，我們無法單就美而進行更加深入的推測，為了將美延續而打破其侷限，我們時常將美和善連結，當我們在思考著美的時候，美就帶領我們更進一步的將思緒伸展至善。³²柏拉圖期望人追求美之後，必須延展思緒到追求善，而不僅只停滯於對美的追求，若是以追求美為最終目標的話，最後會走向的是對於藝術與詩學、戲劇的欣賞。值得一提的是，詩的創作在《會飲篇》裡不只一次出現，柏拉圖在此篇章似乎一反《國家篇》試圖將詩人趕出城邦的舉動。在狄奧提瑪與蘇格拉底討論愛的對象時，狄奧提瑪舉了創作為例子，她將愛人類比為詩人，只有在渴求那些美與良善的對象時，我們才會說這個人正浸淫在愛若思之中、而也只有當一個創作者在創作那些和音律有關的技藝時，我們才會稱其為詩人。(205C) 柏拉圖的著作中每一個例子都有其很深的寓意，這暗示著愛若思在上升的其中一個階段中，是與創作有關的，事實上孕育美本來就是愛若思的企盼(206B)，但是就柏拉圖的哲學體系來說，最高的階段絕

³²美和善雖然是兩個不同的東西，但是卻不是全然背道而馳，兩者之間反而有著很大的關連性。美可以作為形體上的被看見，也可以存在於靈魂之中；而善則是指靈魂中的善，美可以帶領人們從欣賞形體上的美，漸漸得看見抽象的善，人可以藉由被美的帶領，逐漸延伸到善。也就是美製造了超越了美自身，最後可以延伸、連結至善。White 和 Hyland 對此也作了相關的討論，詳見：White, 1989, 頁 156；Hyland, 2008, 頁 49。

對不會是成為一位詩人或是創作者，而是成為試圖接近、發現真理的哲學家。³³這也是為什麼柏拉圖總是降低詩學與文學的重要性，藉此抬高哲學的地位的原因，因為他希望透過正確的引導，愛若思具有趨向理性的方向性的特性就能夠被引導出來。為了將愛若思從慾望引導為走向理性的過程，將愛渴望的對象從美轉化為善是必須的。

Sheffield 認為，愛若思是理性的，且愛若思與智慧有關，因為在愛的過程中，需要理性的判斷，首先，當我們看見美的對象，我們會由衷發出讚嘆，並且進一步的想要擁有對方，從而產生對美的慾望；接下來，在我們產生慾望的同時，我們也在心中同意：我對這個美所產生的渴求，是正確的。美是需要理性判斷，對美所發生的慾望，也是理性的、審慎的慾望。(Sheffield 2006：50、52-53) 理性的確是愛若思面對美麗時，對美以及自身行動正確的評估不可或缺的項目，但是我們不能因此而對於天生的理性抱持著過大的期待，由理性主宰情感與慾望的靈魂是正義的靈魂，這必須透過一連串的教育達成，而不是人人天性使然，我們必須承認，理性並不是在我們呱呱墜地的時候，就這樣完美的貼在我們的額頭上，反而是必須透過長期的道德與知識教育而成的。理性與愛若思乍看之下天差地遠，但是既然理性與愛若思一樣都是需要透過後天教育與以知識引導而成的，則柏拉圖在《會飲篇》中的用心良苦，從描述愛若思的形象開始，到解釋愛若思的目的，即是企圖在最後將愛若思與理性型態重合。在《國家篇》中蘇格拉底分類人類靈魂的三階層，他將愛與理性區隔，把愛若思分在非理性的一部分(439D)，愛若思作為一種慾望，隱含接近理性的方向性，能夠透過理性達成上升的過程。這也是為什麼柏拉圖必須將美轉化為善，才能夠進行這個帶有目的論的提問：愛若思追求善的目的是什麼呢？就是為了得到幸福(happiness)，而蘇格拉底認為，尋求智慧、追求哲學生活的人生世人們所追尋的幸福的人生，幸福與對智慧的渴望是緊密相關的。因為對智慧的渴望來自於理性，蘇格拉底闡釋道，一個幸福人生的擁有者，絕對不是讓慾望或是情感駕馭自己的靈魂，而是以理性為最高的指導。(441E-442C) 愛美的最終勢必是走向真理，而愛哲學與愛真理的愛，與對

³³蘇格拉底本身雖如同是愛若思的化身，但他卻不是一位詩人，詩人與哲學家的差別就在於詩人會創作，但是哲學家不會創造真理，而是發現真理，這也是蘇格拉底不著書的原因。詳見 Strauss，2001，頁 201-202。

於美的愛，才是最為相似的。³⁴因為同時兼具美與善，柏拉圖將愛若思與理性追求的東西合一了，兩者所追求的目的就是幸福。愛若思作為一種追求自己缺乏的慾望，雖然起始於美，但最後必須歸於善，不然就無法成就愛若思。它的目的是為了得到幸福的人生，在這個上升的過程中，須要透過理性，才能夠達到，在最終柏拉圖認為愛若思最後將會追求美的知識，因為只有哲學能夠推進了所有善的完美狀態，而哲學就是愛若思的最佳狀態，而愛若思也是讓每個人開啟哲學大門的重要開端。³⁵

在狄奧提瑪談論美的時候，她說道，愛的行為就是孕育美，既在身體中，又在靈魂中（206B），而愛若思所孕育的美，其實就是人類可朽的身體追求的永恆，更進一步地說，愛若思就是對不朽的企盼。在一開始的時候，人類為了尋求生命的延續，而追求美麗的愛人，進行具有神聖性質的生育活動（206C），生育是使可朽的生命擁有不朽的延展變成可能，而美是主宰交媾和分娩的女神，男女的交媾與女性的分娩，其中都充滿著美與和諧。Bloom 對於此的解釋，是希臘詞彙中沒有「性」這個字，要不是跟愛神（Eros）有關就是跟美神（Aphrodite）有關³⁶，這指的是一種充滿神聖跟神秘性質的特性。（Bloom 2001：59）在《會飲篇》中，柏拉圖對於美的重視程度，比重視善還要多，他甚至將美帶到另一種層次，和理型（eidos）相提並論，這將美的意涵更靠近善，甚至建立了美的更深層的定義，直通往至善的境界。Brann 和 Lachterman 都認為在柏拉圖的哲學體系中，尤其是在《國家篇》中也可以看出來，善雖然是最重要的目的，但是柏拉圖對於美仍然給予很高的地位，因為美是一種型態（looks）上的德性，這也包括了看不見的型態，也就是理型，其在哲學沉思的過程心靈中占有一席之地；在《會飲篇》中美位置和《國家篇》中善的位置一樣重要。Cooper 認為，《國家篇》裡，善是一切行為的目的（505D-E），對照《會飲篇》，美則是愛最完美的目的（210E-211A），並且追求美的愛人，會自身本然的(ipsa facto)將美視為善。

³⁴ 愛美最終走向是走向真理，而非藝術的討論，Strauss 也有詳細的討論。詳見：Strauss，2001，頁 183。

³⁵ 關於愛若思因為結合了慾望與理性，最後可以帶領人走向理性哲思的生活，愛若思可以作為開啟人接觸哲學的重要開端的討論，Cooper 也有詳細的討論。詳見：Cooper，2008，頁 80，88-89。

³⁶ 在希臘文中，愛若思雖不必然，但是可以和性愛喚起（sexual arousal）做連結，事實上愛若思更精確的含意可以涵蓋長期釋放的愛若思，尤其是與與美神或是相同淵源相關，更傾向於激情（passion）之意。詳見 Ludwig，2002，頁 7。

(Cooper 2008: 68-69, 95) 既然在《會飲篇》裡，美的地位如此崇高，讓我們回頭來看看，在《會飲篇》中第一次出現美這個命題的部分，是在阿迦松的演說中，他描述愛若思不只是最年輕（並且永遠年輕）、嬌嫩、柔韌，而且是最美麗的，他甚至說愛若思是正義和節制。(196A-E) Bloom 提到了在《會飲篇》文中對於「美」的討論是很奇怪的：阿迦松把愛若思描述的很像他自己，而他就是在場最美麗的人，雖然大家都知道愛若思是關係到美的，但是在場在阿迦松以前，沒有任何一個人提到美這個命題，裴德洛和泡賽阿尼斯有提到高貴 (kalon)，但是都只是談論高貴而缺少了美的討論。(Bloom 2001: 115-116) 將愛若思聯想到美麗，其實並不難。就像狄奧提瑪在論述愛神這個精靈的誕生的故事中，其出生就是在美神阿佛洛狄忒生辰的生日歡宴上，因為阿佛洛狄忒就是美的本身，美出現了，愛神就自然跟隨著誕生了。

與愛神出生的神話故事相合，狄奧提瑪對於愛的知識的理論體系，都是從對於美的渴求的開始。但是她緊接著解釋愛若思渴求美背後更深的原因，在於企盼生育，這些是連最低等的動物都有的渴望，為的是追求不朽。可朽的生物當然會渴望自己所缺乏的東西，所以動物以至於人類都汲汲營營於追求不朽，當然追求不朽也有分別，分為較為低等的，也就是形體上的生育，傳宗接代以延續自身的生命，用留下新的生命的方式，填補自己死亡以後留下的空缺。(206E-208B) 但是，追求不朽當然也有更高等的方式，也就是靈魂性的不朽，例如追求不朽的榮譽，以求流芳百世；或者是最後走向哲學沉思的路，透過追求知識，直接接觸不朽 (208C-209)。狄奧提瑪在愛若思的最終階梯中所說的知識當然也是美的，就是美的理型，這當然也是善的。狄奧提瑪將愛若思與美視為孟不離焦的拍檔，又將美延展至善，為的是將愛若思連結至靈魂性的不朽。在形體上的不朽也就是生育，我們很輕易就可以理解這需要一位擁有外貌美麗的被愛者激發愛者的渴望，但是靈魂性的不朽則是看見對方靈魂上的美，也就是無形的美德，這就是善。愛若思渴望美以及善，最後是為了追求不朽，愛若思在上升的過程中，由形體上的逐漸走向靈魂性的，最後其目的是知識，也就是成為哲學家直接接觸不朽。這樣的過程，必須同時兼具美和善，也就是從原本追求美的對象，延展到追求善的美德才能達成。但是，在我們戀愛的經驗中，愛若思並不會直接讓我們想到狄奧提瑪教誨中的不朽與美德，反之，說到愛情我們更容易想到的是對方的美、兩個人在一起時自己感到的快樂、對對方的欲求、以及榮耀或是簡單的幸福。Cooper

認為，愛若思帶來的這些反應與感受，都是讓我們產生對於存在（being）以及活力（aliveness）有更強烈的感知能力，也就是對於生命與活著的事實有更深刻的體認；愛若思甚至可以作為一種積極面對生命的動力，一種也許可以透過公共生活或是文學藝術，來尋找不朽的動力，而我們必須要耕耘、教育正確與適當的愛觀，這才能夠使人在追求美德的過程中成為更好的人，也就是走向幸福，這也是進行愛的教育最重要的目的。（Cooper 2008：73-74，93）愛的教育的目的是帶領人走向整全的愛若思，而整全的愛若思必須能夠欣賞形體上的美與靈魂性的美：美麗的被愛者就是形體上的美、靈魂性的美則是善，美和善最終都能夠趨近於理型，因此都具有永恆的性質，愛若思的最佳狀態必然是追求永恆的事物。

第三節 愛若思是對愛者與被愛者有益的

前面兩個小節，討論了一位具備正確的愛若思能力的公民，並非缺乏美亦或缺乏善與智慧的。教育出一個在內心已經充滿孕育性的公民對於國家來說是重要的，因為他們內心充滿向善渴望，想要找一個對象共同具體化、孕育出具有靈魂性的美與良善。而在文本中，又因為狄奧提瑪混淆了美和善這兩個不同的概念，讓愛若思追求的目的從美延伸至善，最後又推展到許多讓人可以變得更好的概念，這其中包括不朽和幸福，論證了愛若思的內部具有趨向理性的方向性，可以從慾望出發，從追求形體與靈魂的美，藉由美延展到善，最後走向充滿善、理性的生活。本節從論述愛者與被愛者之間的關係。從愛者對被愛者的渴望開始討論，狄奧提瑪正面反對喜劇詩人阿里斯托芬的愛若思是愛自己的東西的論點，說明愛者只會愛美與良善的對象，如果是壞的對象，愛者就絕對不會產生愛若思，甚至若自己的東西是壞的，也將會把其拋棄。但這並不是因為愛者本身缺乏了美和善，就前章節所討論的，愛者尋找美與良善的被愛者的能力，是必須透過長期完整的愛的教育所訓練出來，學習辨別美和善的能力，以及正確適當的表達愛若思，最重要的是在愛者的靈魂中，擁有圓滿的孕育性，才能夠在遇到美與良善的被愛者時，共同孕育出不論是靈魂性的，或是形體上的能夠接觸永恆的產物。就《會飲篇》中的論述，定義正確的愛若思必將是愛美與良善的對象，並且對自己無害甚至是有益的。

將愛若思渴望的對象從美延伸到善之後，狄奧提瑪進一步確認，當我們渴望擁有善，意思是說我們渴望永恆的擁有善，而不是短暫的擁有，體現的行為，就是孕育美，既是在身體中，又在靈魂中，愛不是對美的企盼，而是在愛的影響下企盼孕育，而企盼孕育的原因，是因為唯有透過生產，凡人的生命才得以延續和不朽，也就是說，愛其實是對不朽的企盼。(206-207) 愛若思真正企盼的對象是不朽，可朽的生物參與不朽的唯一方法，就是透過生產，而生產是一件神聖的事情，只有和美的對象才能夠一同實現，這就是為什麼愛一開始會受到美的對想所吸引，進而想要占有對方，為的就是和這個美麗的對象一同孕育。

參與不朽對可朽的生物來說，是多麼重要的事情，以致於必須跟一位美麗又良善的對象才能共同達成。在蘇格拉底的論述中，尋找美與良善的對象標準，似乎被忽略了，因為美與善存在著理型。在解釋愛若思的降臨的瞬間，不同的人似乎有不同的體會，有些人就如狄奧提瑪所描述的，在看到美麗與良善的對象的那一秒，就墜入愛河，也許在蘇格拉底的愛若思的定義下我們應該解釋為，在理解與確認這個對象符合了美和善的理型，我們就會興起想要占有對方的慾望；另一種愛若思的經驗，則是在先愛上對方之後，開始發現對方的美和善的特質。後者的愛若思經驗也許是在某個特殊的情境，對方的言行觸動了我們心中特殊的感動的回憶或是喜好，所以愛上了這個行為者，之後逐漸開始在這個對象身上找到愛戀的特質也就是美與善。這個狀況下，蘇格拉底也許會說，如果這個觸動我們的言行是有德性的，那麼這是跨越了形體上的美，而直接看見了靈魂中的善，這與前面一個愛若思經驗是相符的；但若是只因為這個特殊的際遇而產生的愛若思，這是一種盲目的愛戀，不是真正的愛，因為這不是「理性」的。因為愛若思不會去愛一個壞的事物，蘇格拉底透過狄奧提瑪的理論，正面反駁了喜劇詩人阿里斯托芬：

至於對那些追求自己的另一半的愛者們，但是就我的理論來說，愛絕對不會想要去追求那些所謂的另一半或是整全的事物，除非這些東西是善的。因為人們如果確信他們的手腳對他們來說是壞的，他們甚至會願意把它們砍去。(我認為，只有在善屬於自己，惡屬於別人的意義上，我們才會真正的感到歡喜。) 這都是因為我們愛的對象是良善的，我們只愛良善的，而不會愛其他非良善的事物。(205E-206)

當人認清自己所擁有的對象或事物並不是美、善的，就會毫不猶豫的選擇放棄對

方，不但是因為這個對象本身就不是美與良善的，還由於這個對象可能對自己帶來壞處。

在我們有這樣認知的時候，也許會被蘇格拉底在《國家篇》中將愛區別於理性，並且更貼近於慾望的言論反駁，但是從前面小節中的論證，愛若思在《會飲篇》中被描述成與哲學家，也就是蘇格拉底，如此貼近，蘇格拉底是如此充滿理性的，但是在《申辯篇》(*Apology*)中，他又強烈的聲明他的「一無所知」(nothing)，儘管事實上他並非如此，不過對於自己缺乏的強烈感知與求知慾，足以證明這是他充滿愛若思(erotic)的表現，這兩者都是因為缺乏而產生的欲求。在愛若思與蘇格拉底身上，證明了愛若思與理性同時存在的可能性，而事實上也總是如此的，蘇格拉底的愛若思需要理性才能判斷和挑選美麗與良善的被愛者。愛若思這個慾望與其他的慾望如此不同，是由於愛若思是對美和善的慾望，需要用理性來評斷美與良善的對象，也是一種理性的、審慎的慾望。

Sheffield 認為，事實上，說到被愛者的美麗，其實是不可能有任何一個人能夠坦然的承認：「就算我的愛人不僅在外表或是靈魂上都一點也不美麗，在他身上我也找不到任何美麗的元素，我還是愛著他！」(Sheffield 2006: 52-53)在愛情中，被愛者在愛者的眼中當然是美麗的，也許中國的俗諺會形容這是「情人眼裡出西施」，這種允許不同標準的美麗的愛情在蘇格拉底的愛的知識中，自然是不可能的。在本篇論文中，蘇格拉底在對話錄裡認為的美的理型到底是什麼並不在筆者發問的問題回答範圍，所以我們必須跳過到底美的理型的定義，但是仍應該接受在蘇格拉底的理論脈絡中，認為美是有理型的，而非見仁見智。蘇格拉底也許會和前例所論述的方式相同，認為你是愛上了對方靈魂中的美與良善德性，就算是這個對象的外貌不符合美的理型的標準，靈魂美與良善自然是高過於形體的美麗，你愛上了對方美麗的靈魂罷了。只是這似乎與我們的愛若思的戀愛經驗大有出入，有人也許會忍不住反駁蘇格拉底，難道真正的愛之所以偉大，之所以讓人憧憬不就在於它的非理性嗎？Solomon 論述道，當一個人愛上了一個無論是身體還是靈魂都不符合大眾標準的美與良善的對象，所有的人都試圖勸說這個被愛沖昏頭的愛者，他欲求的被愛者既不美也不善，而這個愛者選擇忽視所有人的理性分析與忠告而繼續瘋狂的愛著對方，這種讓理性無能為力的愛情，不才是我們歌詠的真正的愛情嗎？若愛者在聽了大家的勸說之後，果真冷靜下來用理性分析，然後選擇不再愛對方的時候，這樣的愛情還是偉大的嗎？很弔詭的，就

是因為這些傳統熟知的「不理性」的愛，才是構成了那些我們重視的道德特質（Solomon 2003：26-27）在蘇格拉底的愛的知識中，面對這樣的質疑，他也許會回答，你愛上了錯的人，或者是這是不正確的愛若思。因為如閃電般擊中我們，而讓我們墜入愛河的原因正是由於被愛者的美麗，對方的美將我們愛若思的經歷正當化。Cooper 認為，在愛上對方的美，以及如蘇格拉底所希望的，由美延伸到的善（good），都是應該對愛者有益的（good for the lover），不然就是愛上了錯的人。因為沒有任何人會在不相信愛上對方是對自己毫無益處，並且是永無益處的情況下而愛上對方，因為愛雖然始於美，但最後必須歸於善，不然無法成就愛若思。這也是為什麼前節論證美必須要延伸到善的主要核心論點。（Cooper 2008：80）

延續前節論證的愛若思的目的將會由美延展到善，以及愛者和被愛者之間正確的情誼包括了，愛者必須有正確的愛若思的知識與美和善的認知能力，以及被愛者必須是美和善的，這段愛若思的關係就會是對雙方有益處的。本節將會開始論述愛者與愛人之間相處的關係的轉變。從一開始的想要占據被愛者的美與良善的渴望，到會關注被愛者，並且替對方著想，這是愛若思一連串改變的過程。如果照柏拉圖在《會飲篇》中前文論述的愛若思，是一種自發的並且自私的慾望，愛者因為渴望被愛者的美與善，油然而生的占有慾；但是對照後段文章，愛者不但會關心另一半，還會想要教育那個被愛者，想要讓對方成為更好的人（a better man）、過更好、更有德性的生活，這個過程本身就是個有趣的轉折，討論愛若思一開始是從個人自利的慾望出發，在愛若思上升的過程中，轉變為為他人付出、奉獻，替他人著想的無私精神；也正好對照愛若思從身體的慾望開始，到進階的欣賞靈魂的美，到最後愛美的知識本身。

在前段提到了蘇格拉底不同於阿里斯托芬的平行之愛，蘇格拉底的愛若思是追求美和善的愛，而且是渴望占有善的愛，希望可以從渴望自己缺乏的，最後變成自己擁有的。蘇格拉底的愛若思出發於自己的缺乏，終於滿足自己的占有對方，這是由自私的目的而出發。Bloom 認為這樣自私的愛來自於「恐懼」，人們喜愛良善，而且人們喜愛良善成為他們自己的，他們喜愛良善「總是」他們自己的。「總是」這個永恆的概念，把我們引到問題的核心：人是貧乏、脆弱的存在物，他最大的恐懼在於徹底滅絕，所有對美妙合理的良善的渴望都是為了永恆。（Bloom 2001：138）說到底，愛若思的出發都是為了害怕自己的可朽這種自私

的理由。不同於 Bloom 將愛若思視為一種自私，Cooper 試圖這樣解釋：在愛的過程中，就如我們的經歷一般，充滿愛的愛者不會畏懼奉獻、付出或是自我犧牲（self-sacrifice），因為沒有任何熱情可以像愛那樣忘記自我。真正的愛者，會以奉獻為樂，甚至是自我犧牲。他願意為了被愛者自我犧牲，或是至少他自己這樣認為。(206D) 愛者可能會因為被愛者的美而忘記自己（self-forgetting），但是這樣的自我忘記，其實是來自於一種強大的自愛（self-regard）或是一種野心。一個人可能會因為被愛者而忘記自己，但是那只能是在被愛者是屬於愛者自己的狀況下。對善之愛最終仍然是愛自己的東西，蘇格拉底的愛若思是同時是忘記自我和替自己著想的（self-concern）。(Cooper 2008：100-102，107) 但是對當代解釋愛若思的論述，例如：Solomon 就認為，愛並不是自私的，因為愛最核心的功用與目的，就是為了消解他者和自己的疆界，從而重新建構一種新的關係。(Solomon 2003，27-28)

和 Bloom 所論述的自私的愛不同的是，這種對愛若思當代的解釋或許可以說是超越了自私的愛，在愛若思這個新的關係內將不再是「你的」與「我的」這樣界限分明，而是變成「我們的」，因為打破了或是為了打破兩者之間的疆界，愛者才能夠毫不猶豫的自我犧牲以及奉獻。也許最終愛良善的東西仍然是愛自己的東西，但那是屬於自己和他者共同擁有的部分，在接納對方進入自己的疆界的同時，自己也勢必釋放自己擁有的部分和他者分享，兩者的結合，愛的良善是自己的部分，但是允許對方擁有原本只屬於自己的部分，絕對不是單純自私能夠有的表現。從最初因為對方形體上的美麗而興起想要占據對方的慾望，到愛上對方靈魂中的美與善，進而上升到第三階段，也就是愛政治體制與法律，這個過程的推進，必須要經過將對方納入自己的一部分的重要關鍵點，柏拉圖在《會飲篇》中提到，在發現這個對象擁有美麗的靈魂的時候，外貌就不重要的，愛者就會開始和這個擁有美與良善靈魂的被愛者作心靈上的交流：

在進入上升階段的愛者，就會更進一步的將靈魂的美與良善看得比形體的美與良善更珍貴，所以只要對方的靈魂是美與良善的，就算他在形體上並不美，愛者也會愛上這個對象，並且真心關懷（care）這個對象，然後尋找可以一同孕育出某些結晶，而這些結晶都是可以讓年輕人（也就是被愛者）變得更良善的，成為有德性的人（make young men better）。(210C)

愛者從一開始的渴望占據對方的身體與靈魂之美，符合 Bloom 所說的對於自己的缺乏而感到恐懼所產生的自私的愛，但是到了第三階段對於政治制度與法律的愛若思則出現了明顯的轉折，愛者開始重視被愛者的感受，開始想要為對方的未來付出，想要把被愛者教育成一個更良善、更充滿德性的人，這就不再是 Bloom 所說的自私的愛可以完整解釋的了。幫助對方成為一個更完善的好人，讓對方過更好的生活，也就是幸福，到底對愛者本身有什麼幫助呢？因為對於愛者來說，被愛者的感受是快樂或是悲傷痛苦，已經強大到對愛者產生了不可忽視的影響力，追根究柢，被愛者人生的幸福勢必也將與愛者產生深厚的連結，所以愛者開始關心、開始在意被愛者的感受，甚至為了讓被愛者也過充滿德性的生活，也就是幸福的人生，成為一個更完善的人。當愛者開始關心被愛者開始，愛若思也開始產生變化，進入不同的階段。在最低階的愛若思是受到對方形體上的美，而產生想要占據對方的渴求欲求，但是在進入了第二階段開始重視靈魂上的美，大過於形體上的美，而開始關心被愛者，這對於愛者來說是很大的關鍵不同點。愛若思在第一階段所表現出來的，是一種對美與良善對象的渴望，渴望占據擁有對方，這是出自於自身自私的欲求，然後著手去實現這個欲求；但是在進入第二階段時，從只看見形體轉變為重視靈魂，愛若思也從只要是生物都擁有的本能，上升到只有人類獨有的靈魂交流的階段。在愛若思中的愛者與被愛者，也從本來只能從低等方式的形體上孕育出結晶來接觸永恆，上升到較高等的方式，能夠共同孕育出本身就具有永恆特質的，無形的、具有靈魂性質的結晶，而且這個結晶本身不但就具有永恆的特質，也充滿良善，甚至可以讓人變得更加良善。這個部分將在後段加以討論。

第四節 熱愛法律與政體的愛若思

從前面的小節中論述了正確的愛若思是需要教育的，而正確的愛若思教育將會教導公民辨認美與良善的能力，以及在靈魂中滿愛若思與孕育性，渴望尋求美與良善的被愛者一同孕育出靈魂性、永恆的結晶；又因為美被延伸至善，將愛若思追求的對象與理性追求的對象合而為一，這論證了人就算無法走向理性的哲思生活，也能夠透過愛若思碰觸到永恆。在第三節則討論了愛者將會關心被愛者的

幸福人生，並且會試圖教育被愛者，希望讓被愛者能夠成為更良善的人，這樣從一開始的自私慾望的愛若思，到為對方奉獻付出的情誼關係。在本節將會接著討論當愛者和被愛者之間從形體上的愛若思，進階到靈魂性愛若思的發展，他們將會共同孕育出靈魂性、帶有永恆性的愛的結晶。在愛者試圖教育被愛者成為更良善的人，過著有德性的幸福人生時，愛者將會發現法律 and 政體，也具有將人教育為更良善的人的功能與目的，愛者就進入愛若思的第三上升階段，他將會愛法律 and 政體，這個階段也是愛若思，這個私領域的活動和代表公領域的法律、政體首次連結關係的階段。讓人驚訝的是，公民熱愛政體與法律，也是一種愛若思的其中一種表現。愛若思不只帶有結合慾望、情感與理性的能力，還有讓人從自私到忘我的奉獻精神，甚至還能夠從私領域出發，將人帶入公領域的轉變。

在通過了長期的教育之後，靈魂充實、具有孕育性，身心發展完整、健全的愛者，終於遇到了那個美與良善的被愛者，他興起了想要占據美與良善的慾望，也就是對被愛者充滿愛若思，愛若思的目的並不只是追求與占據美與良善的被愛者，而是為了追求不朽，為了追求不朽的愛的行為就是孕育美，既在身體中，又在靈魂中。(206B) 生物可朽的生命具有的不朽的特質就是生育的能力，而生物較低等的追求不朽的方式就是形體上的繁衍，而較高等的方式就是孕育出靈魂上的不朽的結晶，這也是為什麼愛若思中帶有性慾的原因。如前一小節所提到的，在希臘的詞彙中，並沒有「性」這個詞彙，若是說到性，必定是與愛神和美神有關，其中還帶有既神秘又神聖的特質，性和靈魂有關而無法被單一獨立出來；對照基督教的神學中，時常把愛若思與單只有性慾畫上等號，但是其實是一種誤解，因為愛若思中包含性慾，不過並不僅僅只是為了滿足性器官的飢渴，也不是為了享受性愛的歡愉，而是充滿精神性的，抱持著生育的目的而為，這個行為不可能會在不和諧中出現，生育是美的、神聖的。(206D) 性的慾望確實富有孕育性，並且這是打破男女之間的界線，認為兩者身上都懷有胎兒，他們希望賦予這個胎兒生命，並找到一個伴侶可以一起把它帶到人間。Bloom 認為，在蘇格拉底的轉述中，狄奧提瑪致力於把所有各類的愛若思現象歸於最明顯的一種：生殖。她用陰莖運動的隱喻來形容美的吸引力，她用最直接的表達，允諾了永恆，和對醜的排斥。盧梭和佛洛伊德 (Sigmund Freud) 都試圖把靈魂的愛若思作為身體的愛若思的替代品。狄奧提瑪試圖將兩者和諧的進行解釋，這種看待身體跟靈魂的方式和《斐多篇》(Phaedo) 與基督教的方式相反。當然，身體的慾望永遠不

只是身體的慾望，而是充滿精神性。愛若思所堅持的是永恆，無論這種從生育獲得的滿足是什麼，我們都喜歡從我們的孩子身上看到我們的不朽。我們愛他們是因為他們是美麗良善的化身，而且他們是屬於我們自己的。(Bloom 2001 : 139-140)

孕育不僅是男女生物之間身體上的繁衍，也包括靈魂上的孕育。狄奧提瑪接下來舉了阿爾刻提斯、阿基里斯和柯爾都斯在歷史上流芳百世的例子，論證這些人愛的是永恆，他們愛這些不朽的榮譽多過於愛他們的子女，因為越良善的人，會為了追求不朽而付出更多。(208C-208E) 她在這裡開始引導愛若思的上升，敘述透過靈魂接觸不朽的過程：

有些人將孕育 (pregnancy) 這件事情體現在身體上，也就是生兒育女，以追求不朽與幸福；有些人則將孕育體現在靈魂之中，他們在靈魂中孕育的對象就是智慧與其他的美德。所有的詩人或是匠人都在靈魂中孕育這樣的智慧與美德。迄今為止，最偉大與最美的智慧就是統治城邦與家戶的智慧，這被稱為中庸與正義。當一個人從小就在他的靈魂中孕育智慧與美德，到了適當的年紀，他就會渴望能夠將其生產出來。他會四處尋找一個美的對象來播種而不是一個醜陋的對象，於是他容易被美麗的身體所吸引更勝於被醜陋的身體，如果他幸運的遇到一位靈魂美好、優秀、高尚的對象的話，他就更加被這樣的結合所吸引了。這樣的對象讓他立刻湧現了思想與說理，包括美德與品德高貴的人該過什麼的生活，也就是他會試圖去教育這個對象。當他與這樣的對象交往與陪伴的時候，他孕育出在靈魂中懷抱多年的東西。無論他的戀人是不是陪在他的身邊，他都會紀念這樣的美。他和這個對象將會一同滋養這個孕育出的東西，他們之間的牽絆將會比一般的雙親緊密、比一般的情誼堅固，因為他們一同孕育的結晶比肉身的子女更美、更加不朽。(209-209D)

當一個人從小受到了良好的教育，他在心中思考著智慧與美德，到他的靈魂中已經是有孕育性的，也就是靈魂充實的狀態，他在適當的時機，他會特別歡迎和一個靈魂美麗、高貴的對象結合，這不一定是繁衍肉身的子女，而是可能渴望生產或是創造任何東西，這些東西可能是無形的，但一定是美麗的東西，比如說，一對戀人可能會一同寫作，寫出美好的詩詞，或是一同進行教育。當愛者面對一個美麗的對象的時候，這個美麗的對象就像是要把愛者從懷孕的痛苦中解脫出來，愛者會想要把這個在他靈魂中的美麗的東西生產出來，所以愛者愛的對象不是美本身，而是生產出美麗的東西，並且在這個過程中，是和諧的、美的、神聖

的。對於可朽的人類而言，在愛的過程中總是非常焦慮不安，因為我們不是永恆的，但是愛的本性就是想要永遠去占有美與良善對象的慾望，愛的指向性是想要永恆或是希望參與永恆，可朽的生物唯一可以跟永恆接觸的方法就是生產繁衍，所以在愛的活動裡面，可朽的生物會指向想要生產美麗永恆的東西。參與永恆的方式比較低等的，就連沒有理性的動物都欲求的，就是透過生下子嗣繁衍後代（207B-207C）；而比較高等的方式就是靈魂性的，比如說追求不朽的榮譽、創造永恆的東西，例如，法律與著作（209E）、到最高等的形式就是哲學家直接參與永恆。（211-211B）

一個在靈魂中孕育智慧與美德，靈魂充實狀態的愛者，在面對一個靈魂美麗高貴的對象時，他會被這樣的對象所吸引，愛上這個美與良善的對象，進一步想要占有這個對象。他想占有這個對象的原因是為了想要和這個美與良善的對象結合，以孕育生產美，藉以接觸不朽。當愛者面對美與良善的被愛者的時候，愛者會湧現出思想與說理，他的話語中會開始充滿德性的特質，當愛者愛一個對象的時候，他會特別去歌頌正義、勇敢之類的高貴德性和品德，會成為一個良善、良善的人（make a good man），而且愛者會開始想教育被愛者，讓被愛者變得更良善（become a better man）。（210C）原本愛者在靈魂中有一個生產的慾望，當他遇到了一個美與良善的人，透過愛的過程，讓愛者的生產慾望得以實踐。比如說，愛者會開始說出美與良善的話語，詩人會寫出充滿美與良善的詩，或是著作，而這些詩和著作中，愛者會特別去歌頌那些高貴的德性，是會讓人讀了變成更良善的人的作品，適合給年輕人閱讀。

愛者終於可以生產了，即使是被愛者不在愛者的身邊，愛者與被愛者將會一起創造並且滋養這個永恆的、無形的東西，因為他們是用靈魂上的東西共同創造了靈魂性的東西，他們在靈性上的結合，將會分享更多美和永恆，所以他們兩個人的關係將會比那些繁衍出有具體小孩的關係更好，柏拉圖在這裡稱讚了那些創作了不朽的結晶，而不會僅僅滿足於形體上生育的偉大詩人們，例如：荷馬、赫西奧德（209D），由於他們創造了不朽的詩作，他們不會在意形體上生兒育女的方式來追求不朽與產出美。除此之外，在愛若思的過程中，愛者會試圖去教育被愛者，他開始會說出美麗的話語，希望可以將被愛者變得更好。想要去教育被愛者，讓對方變成一個更好的人，甚至想要去關懷被愛者（love and care）（210C），這樣靈魂交流的過程，已經超越一開始想要占據美麗身體的慾望，上升到愛美麗

的靈魂，透過靈魂性的愛的過程，他們共同孕育創造無形的美，產生比夫妻更緊密的牽絆、更堅固的情誼，甚至不是只想要永恆的占據對方，而會想要教育對方，甚至愛、關懷被愛者。Martin 認為關懷（care）被愛者的行動就作為一種德性，這是希望可以提升自己愛若思、關懷的對象可以成為更好的人（well-being），這是從關心（concern）對方開始，甚至是更進一步的，有點沉重的對對方負起責任（responsible），照顧對方（looking after）並且適宜、謹慎地行動。當我們稱一個人為能夠關懷他者的人，這就是指這個人從慾望出發，能夠關懷、並且向他者負責，是值得讓人尊敬的。（Martin，1996：33）

當愛者開始關懷被愛者的人生與未來，其試圖透過說出美與良善的話語，生產出美與良善的成品讓愛的對象變得更好，在他搜尋這類話語的時候，他會發現法律對年輕人的影響最大，最能夠教育年輕人，他就開始想要去了解法律和政體的美麗，他會發現法律和政體的美麗都是同一種的，因為古希臘的法律本質就是教育，法律的意義就是為了要教育好公民，Bloom 特別指出立法者所偏愛的德性就是中庸和正義，這兩者最有利於政治秩序和穩定的德性（Bloom 2001：144），這和愛者最初在靈魂中孕育的智慧和美德相同。

法律內涵的美麗和那些話語的美麗竟然是一致的，當愛者感受到它們的美麗是合一的，因為它們的目的都是一樣的，就是讓年輕人變得更好（make young men better）。在面對公共生活，也就是城邦的時候，愛若思也具有穩定城邦的力量，伯里克利斯在著名的喪葬演說中，就提到：「我要你們天天凝視著雅典的偉大，愛著城邦，成為她的愛人。」（book II. 43），公民在面對自己的城邦時，充滿著對於美與良善、不朽的熱情，照蘇格拉底的定義，就是熱切愛著城邦的愛人。這種對於公共生活的熱愛，其實就是一種對榮譽的追求，而愛若思和榮譽本來就是緊密結合的。在《會飲篇》一開始的第一個演說者—斐德羅就提到愛若思與榮譽有關，他甚至將愛若思趨近於善而和邪惡對立起來，說愛若思是對邪惡的輕視，是對善的極力仿效，假如沒有愛若思，無論是公民或是城邦都無法成就任何偉大或高尚的工作。（179D-E）而在蘇格拉底論述的愛若思的上升階端中，開始激勵人們對榮譽的渴望或者是對榮耀的愛若思。這裡開始出現愛若思渴望和愛若思行為的某種分離。Bloom 進而論述道，實踐這個階段的愛若思之人非常廣泛，包括

詩人、發明家、政治家、立法者與創始者。³⁷它們並不包括在渴望通過生兒育女來滿足不朽願望的人之列，同時這樣的人往往不是好丈夫或是好父親，他們沒有時間沉溺於家庭，對不朽的渴望把人們從僅僅對他們自身的單一關注中提升出來，開始和其他人與公共生活產生密切的聯繫；而且由於在這個階段中的愛若思，與美與良善和榮譽有大的關係，我們甚至要支持男人和女人應該充滿愛若思的為了某個觀念進行辯護，因為透過這樣的過程將會使他們變得比原來更好。

(Bloom 2001 : 143, 146) Ludwig 則認為我們可以從《會飲篇》中可以觀察到三個與政治相關的重要結論：一是政治的同性（男性）關係、第二是公民情誼與同志關係，第一、二項的著眼點就在於，愛若思在自由公民之間帶來的一種團結與和諧的關係，而其最大的特性就是愛者為了吸引被愛者的注意，願意作無私的奉獻，這樣的奉獻精神就是愛若思具有政治效用的最主要來源。第三則是直接將城邦成為愛若思的對象。其將城邦成為愛若思對象，這最好的說明了愛若思與政治之間直接的關係，也解釋了愛國主義其實就是以愛若思為核心進而發展而成的。(Ludwig, 2002 : 7、19)

在愛若思的上升過程中，在熱愛法律與政體的階段可說是最富有公民參與的精神的階段，也如同是榮譽之治。在這個階段柏拉圖描述了愛者開始關心被愛者的感受以及希望可以幫助被愛者成為靈魂更為良善的人，這和一開始從慾望出發的渴望永遠的占有對方的愛若思出現了明顯的差距。在這個階段愛者將被抽離出只有兩人世界的愛若思，其開始學習欣賞法律與政體的美，這是從愛某個對象的形體或是靈魂的美德之後，進入了更抽象的、對象邊界模糊化的階段，藉以連接愛若思的高峰—哲思生活；雖然愛若思最完整的顯現在哲思生活之中，也不代表柏拉圖認為每個人都必須成為哲學家，潛心追求美的知識；相反的，就因為哲思生活對人來說並不是這麼一蹴可及的，所以柏拉圖打開了另一條路，讓人得以有其他選擇—即是充滿愛若思的生活，而由於這樣的生活一開始是從慾望出發，也說明這是每個人透過教育後，都有能力可達到的，這也是肯定每個人、也就是愛若思，具有趨向良善的本質。

對柏拉圖來說，進行愛若思哲學的教育，始終是要和其政治哲學接軌，除了

³⁷對照愛若思的上升過程中，愛的對象從身體、靈魂、上升到政治與法律，這就是一種公民對公眾生活的熱愛。針對充滿愛若思的公民活動，Cooper 認為，若是將公民統治比作如同面對愛人一般的愛若思，那並不是每個公民都適合於這樣的比喻，如果要說是充滿愛若思的 (erotic) 統治，也只有像立法家這樣的統治才有資格符合這樣的比喻。詳見 Cooper, 2008, 頁 98。

要藉此從中將充滿愛若思的年輕人趨向美與良善，更是要讓他們成為更良善、良善的人。透過愛若思的過程與其他對象產生緊密的連結關係，到進入法律城邦的公共領域，即使不進入最高峰的哲思生活，也能具備不僅是倫理學中良善的人、以及正義城邦中的良善公民的美德。愛若思雖由慾望出發，但其並非如同肚子餓或是排泄之類的慾望相同，後者之類的慾望是每個小嬰兒呱呱落地即具備的；而愛若思卻是需要透過長期的知識學習與文化的堆砌影響才能養成，柏拉圖重視在愛若思的哲學教育中，從最初在愛者心中孕育希望，讓他們在被美麗的對象吸引之前，讓靈魂處在充實的狀態，以靈魂性的方式接觸不朽，而不單單僅只是身體上的繁衍，進而體驗比更緊密與堅固的情誼，共同創造無形的、不朽的美，體會愛若思上升的過程，透過正確的引導，引導出愛若思具有趨向理性的方向性的特性，藉由攀爬愛若思的上升過程，由形體到靈魂的美德，到關注熱愛政治體制與法律，進行一連串的階梯式的自我成長；愛若思甚至帶領人從自私的慾望，到體會為他者忘我無私的奉獻付出，將被愛者的感受感同身受，並且關心對方的人生，希望讓對方也成為一位良善的人；還有，讓每個從私領域成長的人們，走進公領域，認識並熱愛法律與政體，進而由良善的人成為良善公民，也在正確的愛若思的過程中，懷著良善的、具有孕育性的靈魂，追逐良善的對象，建立一段對兩者都有益處的、使兩者均往良善方向改善的情誼，這樣的良善是和諧的、均衡的、中庸的，這就正好符合政治秩序與法律的德性，也剛好符合好公民必須擁有的德性；一位好公民的基本德性，和愛若思的過程中所趨向的德性是相得益彰的，那些好公民的德性是能夠透過體會愛若思的過程中學習到的，也就是說，愛若思能夠幫助良善公民的養成。



結論

愛若思包含了多重複雜的概念，由《會飲篇》中的描述看來，愛神處於神與人的中介：了解真理、卻缺乏智慧，但並不是無知的、明白美的面貌，本身卻缺乏美、渴望永恆，卻又是可朽的，於是愛神窮盡一生的去追求這些其缺乏的東西。簡而言之，愛若思就是人對於美與良善的對象時，不由自主的陷入想占有這個對象的渴望。在愛若思的定義中，包含了愛慾、浪漫愛與激情，甚至就《會飲篇》愛若思將會上升至愛國心與愛知。

愛若思的公民教育在《會飲篇》裡有細膩的描述，而進行愛若思的教育主要的目的是培育出一群滿懷靈魂孕育性的公民，他們必須透過長久、完整對於美與良善的教育，在靈魂中充滿想要孕育美的期盼，在適當的時機就可以與被愛的對象一同孕育出來。孕育美有可能是形體的，也可能是靈魂性的，愛若思的教育是為了讓公民能夠孕育出靈魂性的美，這樣的美不但比形體的更具有不朽的性質，更能使愛者與被愛者之間的關係變得更緊密，勝過於孕育形體的美的愛人們。在愛的過程中，愛者為了吸引被愛者的目光，會積極的作出奉獻性的服務，這也是愛若思具有政治性的主要原因，愛者原本只想從形體上與靈魂上占據美善的被愛者，但在之後，愛者會開始關懷被愛者的幸福人生，他會關心被愛者能不能成為更好的人，於是愛者會特別揀選那些讚揚勇氣、榮譽的美好話語，企圖把被愛者教育成更好的人，他們共同孕育出的靈魂性的美有可能是藝術音樂、文學作品，或是法律。愛者很快會發現一個城邦的法律本身附含的教育意義，其中包含了良善公民應當擁有的中庸和正義，能夠幫助被愛者成為更良善的人，於是愛者會開始去欣賞、去愛法律之美與政體之美。就如同伯里克利斯在著名的喪葬演說的：「我要你們天天凝視著雅典的偉大，愛著城邦，成為她的愛人。」一般，愛國心事實上來自於愛若思。

以往研究柏拉圖政治哲學的傳統，總是聚焦於《國家篇》、《政治家篇》，以及《法篇》，在這幾個篇章中，對於愛若思總不加以著墨，或是例如在《國家篇》裡將愛若思視同慾望，依照靈魂的三分法必須交由理性統治、又有時將愛若思視為血氣，和理性為敵。於是研究柏拉圖政治哲學的傳統，長久以來傾向以理性為

中心，只能透過理性接近真理。但是事實上，柏拉圖的哲學前往幸福的人生包含了兩種達成的工具，即理性邏輯與對美與良善的追求的熱情，人透過理性的哲學與思辯達成對真理的追求，另一方面對美與良善的追求則要透過愛若思來達成。我們可以用以下兩點來反駁詮釋柏拉圖政治哲學只重視理性的傳統：

第一，柏拉圖在寫作《國家篇》之後，在其他篇章中花費更多篇幅在討論和情誼（relationships）相關的主題，無論是在本文聚焦的《會飲篇》中詳細的描述愛若思在個人與他者之間的關係，或是愛若思在愛者本身的上升的過程、或是在《斐德羅篇》中回答道愛是神對人的恩賜，是一種神聖的迷狂、以及在《帕梅尼德斯篇》（*Parmenides*）討論其他抽象概念的關係，有關這些非理性部分的討論在其後其的文章，諸如：《政治家篇》、《哲學家篇》、《斐萊布篇》中也屢見不鮮。這也是柏拉圖個人的哲學體系與蘇格拉底最大的不同之處，前者修改了後者僅重視理性要素的特點，補充了其他非理性要素的討論，並且適當的允許非理性要素的滿足。例如：《斐德羅篇》中，即論政應當控制理性，而不應該滅絕性慾。柏拉圖認為不管黑馬有多麼危險與不安，其代表的形體上的衝動乃是人性的要素之一，它至少應得到適當的滿足，只要感官慾望受到人高尚的志向所支配，受車夫「理性」所控制，它們就不會誤入歧途，這在柏拉圖晚年的嚴謹著作《法律篇》中也提及，不同類型的放縱的愛受到譴責，而有適當節制的性歡愉是被允許的。

第二，《國家篇》中將愛若思視為慾望之首，描述稍一不注意，其就會引發其他更多慾望，讓人陷入強暴與瘋狂之中，這其實是為了引導出正確的愛若思教育的重要。柏拉圖在文中提到，正確的愛則是跟節制與和諧有關，愛若思本來作為最強烈的慾望，只會跟縱慾、放肆、瘋狂並行，其具有強大的毀滅性的力量，不只能摧毀一個人的靈魂，還很有可能顛覆整個城邦，所以正確的愛的教育，不只對一個人的靈魂是具有必要性的，對於整個城邦，也就是作為一個公民，也是不可或缺的。從這個段落我們可以發現，在《國家篇》中的愛若思所扮演的角色是必須受到馴化的，因為柏拉圖在這個篇章中的最終目標是追求一種整體的和諧和齊一，為了要讓國衛成為對這個正義的城邦來說靈魂更正義、更良善的人。

就如以上兩點所提到的，愛若思被政治哲學研究忽視的傳統來自於其非理性的特質，在哲學中對於愛若思是不是與理性有關的討論，也相當豐富。認為其與理性相關的學者將愛若思歸類於一種認知的情感，以亞理斯多德為首，認為愛若

思在選擇美與良善的對象去愛的時候，就已經與理性有關，追求被愛的對象時，內心充滿著對未來的「希望」，這些都是證明愛若思不只是單純的慾望，而是一種「理性之愛」。

另外與之相對的說法，雖然不認為愛若思是理性的，但也不同意愛若思與普通的慾望相同，他們將愛若思理解為一種特別的慾望，因為其追求的目的與食物、金錢、健康完全不同，其只會追求美與良善的對象，若非如此，就算是自己身上手或腳，也要切除離棄。這就是愛若思特別的原因，其不只是追求善而會使愛者變得更好，而是連同這個行為都是好的，就算最後沒有辦法如其所願。簡而言之，因為愛若思只會追求美與良善，這個行為本身就值得被肯定，於是這個行為就算是非理性的，在面對美善的對象時就會油然而生、無從解釋的慾望，也應當被予以正面的肯定。

愛若思究竟是不是與理性有關，對於支持與反對的研究者來說，恐怕並不是最重要的事情，由於愛若思包含了多重的概念，其中最為人所知的就是愛慾，愛慾代有很強烈的性慾、也就是形體上的占有的色彩，這才是正反雙方激辯的癥結。對反對愛若思的討論者來說，愛若思帶有愛慾和性慾的特性，就是人性墮落的一面，這個慾望是應該被去除的。聖奧古斯丁甚至批評其就是上帝給人類墮落後的第一個懲罰，在《聖經》裡亞當和夏娃因智慧之果明了雙眼之後，看到對方的裸體進而產生愛若思，於是他們感到羞恥，裸體本身沒有罪，人的罪行來自於看見對方裸體後油然而生的愛若思，這就是人羞恥的來源。相對的，對於肯定愛若思的討論者來說，愛若思帶有愛慾與性慾的特色就是人性的表徵，《會飲篇》裡追求美與良善的對象的愛若思，與《國家篇》裡追求正義的理性相同，都是人性不完整的證明，尤其在正義的城邦中為了達成齊一的目的，哲學取代了原本代表人性而被驅逐的詩學，將人性導引接近神性，只有愛若思可以搭起通往兩者的橋梁，愛若思是人性中趨近美與良善的推進力，最終會帶領人走向良善；而愛若思會帶來的羞恥，就是人追求榮譽與高尚的最佳動力來源，這個力量比任何連帶情誼，例如友誼、親情都來得更加穩固。

不管怎麼說，愛若思只追求美與良善的對象的特色就是我們應當予以肯定的原因。讓我們再次回到這本論文的討論核心，也就是柏拉圖的哲學中，必須要透過兩個工具才能達到幸福：透過理性靠近真理、同時依靠愛若思追求美與良善。有趣的是，愛若思的高峰也如同理性正義，最終通往哲思生活，但愛若思卻發揮

出比理性更強大的力量。Bloom 就論證道柏拉圖的洞穴之喻中，壓倒一切離開洞穴走向陽光下的強大內在力量就是愛若思；再對照《國家篇》與《會飲篇》裡都毫無懷疑的認為愛若思不但可以作為知識被教導的，還可以透過學習，上升至不同階段進而面對美的知識大海，這描述的是一種異於理性、但仍走向愛知的特殊過程。既然愛若思透過上升的階梯，最後攀爬至愛知的哲思生活，這與《國家篇》追求的目的就合一了，一個正義的城邦既是愛知的、也是愛若思的。

那麼愛若思在現代民主政治又能給我們帶來什麼樣的啟示呢？柏拉圖的政治哲學在於建構一個正義的城邦，這個城邦必須要讓理性的哲君統治，並且透過完整的國衛訓練，確保城邦的和諧。柏拉圖重視國衛階級的原因在於他們是負擔國家政治的要角，肩負國家重任，自身的幸福就必須與國家的幸福合一，因為柏拉圖探討的不是要如何讓某個階級獲得幸福的生活，而是在追求城邦的「齊一」。反觀現代民主政治追求的是多元價值與將國家權利分散給每個公民，公民個人的健全靈魂發展，就變得更加重要。

至於愛若思能夠給現代民主社會的公民養成帶來的幫助，首先，自由主義中國家對於公民個人道德實踐不具有強制力，因為個人的道德實踐與否乃公民自我決定，國家無權干涉。但是愛若思是每個人與生俱來、趨近美善的內在驅動力，其實是可以作為推動個人道德實踐背後的熱情來源，也就是說，透過體會愛若思的過程，能夠幫助個人追求、實踐高貴的德性，因此愛若思可以作為公民個人道德實踐的動機，國家可以藉由教育正面肯定愛若思、鼓勵、激發出公民愛若思的能力，達成促進公民個人道德實踐的目的。

其次，愛若思的關係中，愛者和被愛者能夠「自由的對談」是一件很重要的事情，透過雙方的談話，除了對話當中的雙方，其他的一切都可以被忽視。對當代自由主義的民主社會來說，公民也必須意識到自己有這樣的一種對話義務，與他在對道德真理的個人追求中意識到的那種義務相比，這種義務在範疇上有所不同，並且更為迫切，也恰恰是因為自由主義國家不以道德真理為目標，其公民才必須意識到自己有這種絕對的對話義務。（Ackerman，1989：9-10）透過對話才能讓自由主義的原子化個人開始互相產生連繫，另外，也有許多學者認為美好幸福人生的定義，絕對不是獨善其身，而是包含了對他人的連結與依戀。愛若思連結的不只是我們的情感與感受，其還同時直接連結了愛者與被愛者的人生。Nussbaum 認為人類必須有情感的能力，能夠去愛那些愛我們、與在乎我們的人，

去體會那些因為愛而產生的情感，而支持這樣的論點也就意味著支持人們各種形式的連結與結社是可能、也是必須的。

Nozick 認為自由主義的原子化個人，會因為愛而放棄自己自主與獨立決定的權力，而選擇進入一種新的社會單位—伴侶，這是指透過愛的牽絆(love's bond)連結的兩人所共同創造出一種結合單位，也是兩個人選擇呈現和面對公共生活的方式，是一種重新劃定自身界線並且進入另一種心理狀態的過程，這包含了戀人雙方的幸福與人生，讓兩者的生命從此密不可分；而這樣的關係包括形體與精神的關係，且會是長久甚至永遠的，就算另一半不在自己的身邊或是死去也不會受到影響。

此外，愛若思之中帶有強烈的奉獻精神，也是其具有政治性的重要來源，其包括了許多心理上的慾望，例如：「想和對方在一起」、或是「想被對方欣賞」、想「和對方過得幸福美滿」的個人慾望、「想為了你盡極所能」的心靈慾望、「我願意為你做任何事情」的利他慾望。值得一提的是，盧梭在《愛彌兒》中認為真正的愛情不一定要人家報答的，對照友誼則不然，友誼是一種交換、是一種契約，這和其他的交換或契約都是一樣的，雖然友誼更為神聖（Rousseau，1989：510），愛若思富含的就是一種無私、不求回報的奉獻。

最後，愛若思甚至包含了許多現代自由主義政治社群中，不可或缺的兩項關鍵價值：平等與自由的選擇。從自由的選擇追求的對象，透過自主的決定、自願的投入戀愛，並且尊重其他人與我擁有相同的自主權利，學習平等面對自己的愛人，以及如何在和他人親密結合與相處中尊重他人、將他人放大或是將自己縮小取得一種和諧、體貼與同理心，以至於學習自我情感的釋放與如何自處，這些成長都和生活在當代公共領域中所需要的尊重、寬容與同理心有關。

當代民主政體與柏拉圖的正義城邦內涵大不相同，這是一種多元和齊一的對比，在柏拉圖的正義城邦中國衛訓練極其嚴謹，並且希望能夠去除國衛的七情六慾，也就是代表人性中的多元性，於是他選擇將詩人逐出城邦。當代民主政體的國家權力來自每一位公民，其追求的並非齊一，而是多元；帶來的並非有效率的政府，而是充滿活力的公民，公民靈魂的自由多元發展成為民主政體應當支持的主題。既然愛若思能夠幫助人靈魂健全的發展，又能夠激發人的愛國心與愛知，如同《國家篇》提及公民愛若思的節制與和諧能藉由文學詩歌與音樂教育達成（403C），國家理應注重公民的文化藝術教育，透過此公民教育能夠陶冶出心嚮

往美善，追求道德、榮譽和高尚的德性，靈魂充滿孕育性的公民。雖然普羅大眾受到培養愛若思孕育性的文化藝術與體育教育之後，並非每個公民都能夠如《會飲篇》中攀爬愛的階梯上升至愛若思的最佳高峰狀態，但無論公民停留在愛知、愛國心、愛美德或愛形體，任何階段對柏拉圖的愛若思教育來說都是可以被接受的，因為愛若思的行為本身就是人與美德的連結，這是人性中最可貴的激情天性，國家當然可以一視同仁的給予文化藝術的教育，誘導人走向更高階段，體會靈魂性的愛若思，但我們仍然應接受愛若思本來就有不同階段，無論體會哪一階段對人靈魂的健全發展都有幫助，國家應當注重培養公民走向愛好美德、愛法律政體、愛知的高等階段，並讓愛好形體的低等階段自由發展。總而言之，以往國家並不認為文化藝術的培育能夠幫助公民關注公共事務，而本論文藉由從《國家篇》和《會飲篇》的描述推論出，透過文化藝術政策的推行，不但可以幫助人達成倫理學中個人靈魂的達到良善的目的，獲得幸福的人生以外，還能夠藉著愛若思靈魂性階段的發展，走向愛好政治性的公共事務，幫助公民精神的培養，所以國家應當在公民教育中推動文化藝術建設與教育，以利公民精神養成。

愛若思在悠久的政治哲學傳統下，總因為其非理性的色彩被刻意的忽視，本論文藉由透過柏拉圖在《會飲篇》中的對愛若思的描述，並且重新閱讀其他篇章，尤其是被認為是其政治哲學重鎮的《國家篇》，讓我們重新認識到柏拉圖的政治哲學必須要同時藉由理性與愛若思才能達成對真理和美善的追求。以愛若思為核心出發，重新審視柏拉圖的對話錄，讓我們找到其政治哲學再詮釋的可能性：愛若思代表著人天性朝向美善的內在驅動力，在「神聖的迷狂」過程中，將注意力由自己轉向他人，由自主變成共識；再將熱情投入公共事務中，愛若思在《會飲篇》中帶領我們走向的是一種蛻變、進化的過程，由自愛而後利他、利他而後無私的奉獻，一連串的个人良善靈魂的養成到良善公民的培育、從倫理學連結至政治學的特殊途徑。

參考文獻：

壹、原典

柏拉圖（Plato）：

1991 *The Republic of Plato*, translation and commentary by Allan Bloom,
New York : Basic Books.

1997 *The dialogues of Plato*, translated into English by Benjamin Jowett with
analyses and introductions, England: Thoemmes press.

2001 *Plato's Symposium*, Bloom ed , Chicago : The University of Chicago
Press.

1980 《理想國》（*Republic*），侯健譯，台北：聯經。

2007 《會飲篇》（*Symposium*），王曉朝譯，台北：左岸文化。

2007 《國家篇》（*Republic*），王曉朝譯，台北：左岸文化。

修昔底德（Thucydides）

1960 *The history of the Peloponnesian War*, edited in translation by Sir R. W.
Livingstone, London; New York : Oxford University Press.

2000 《伯羅奔尼撒戰爭史：雅典斯巴達戰爭史》，謝德風譯，臺北市：臺灣
商務。

盧梭（Rousseau, Jean-Jacques）

1991, "Second Discourse", "Emile", and "New Heloise" In Robert C. Solomon
and Kathleen M. Higgins ed : foreword by Arthur C. Danto, *The
Philosophy of (Erotic) Love*, Lawrence, Kansas : University Press of
Kansas, P.104-116

1986 《論人類不平等的起源和基礎》，李常山譯，台北：唐山出版社。

1987 《社會契約論》，何兆武譯，台北：唐山。

1989 《愛彌兒》，李平滙譯，台北：五南出版社。

1996 《新愛洛漪絲 第一二卷》，李平滙、何三雅譯，台北：林鬱文化。

聖奧古斯丁 (St. Augustine)

1991, "The City of God" In Robert C. Solomon and Kathleen M. Higgins ed :
foreword by Arthur C. Danto, *The Philosophy of (Erotic) Love*,
Lawrence, Kansas : University Press of Kansas, P.44-48

貳、英文部分：

Ackerman, Bruce

1989 "Why Dialogue ? ", in *The Journal of Philosophy*, vol. 86, no. 1(Jan., 1989),
5-22.

Aron, A., Aron, E. N., Tudor, M., & Nelson, G.

1991 "Close relationships as including other in the self." in *Journal of Personality
and Social Psychology*, Vol 60, 241-253.

Bloom, Allan

1993 *Love and Friendship*, New York : Simon & Schuster.

2001 "The Ladder of Love" in Allan Bloom ed. , *Plato's Symposium*,
Chicago : The University of Chicago Press.

Cooper, Laurence D.

2008 *Eros in Plato, Rousseau, and Nietzsche: the politics of infinity*,
Pennsylvania : Pennsylvania State University Press.

Gettell, Raymond G

1924 *History of political thought*, New York, London : The Century Co.

Hyland, Drew A.

2008 *Plato and the Question of Beauty*, Bloomington : Indiana University Press.

Kingston, Rebecca and Ferry, Leonard ed.

2008 *Bring the Passion Back In : the Emotions in Political Philosophy*,
Vancouver : UBC Press.

Klosko, George

2006 *The Development of Plato's Political Theory*, Oxford : Oxford University
Press.

Kraut, Richard

1993 "Introduction to the study of Plato" in Richard Kraut ed., *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge : Cambridge University Press.

2008 "Plato on Love" in Gail Fine ed., *The Oxford Handbook of Plato*, New York : Oxford University Press.

Ludwig, Paul W.

2002 *Eros and Polis: Desire and Community in Greek Political Theory*, New York : Cambridge University Press.

Martin, Mike W.

1996 *Love's Virtue*, Kansas: The University Press of Kansas.

Nichols, Mary P.

1987 *Socrates and the Political Community*, New York : State University of New York Press.

Nozick, Robert

1991, "Love's Bond" In Robert C. Solomon and Kathleen M. Higgins ed :
foreword by Arthur C. Danto, *The Philosophy of (Erotic) Love*,
Lawrence, Kansas : University Press of Kansas.

Nussbaum, Martha C.

1989 *The Fragility of Goodness*, New York : Cambridge University Press.

1993 "Poetry and the Passions: Two Stoic Views." In *Passions & Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*. ed. Brunschwig and Nussbaum, New York: Cambridge University Press, 97-149

1994 "The ascent of Love: Plato, Spinoza, Proust", *New Literary History*, vol. 25, no. 4, 25th Anniversary Issue (Part 2) (Autumn, 1994), 925-949.

1997 *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education.*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

2007 *Frontiers of Justice: Disability Nationality, Species Membership.*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Osborne, Catherine

1994 *Eros Unveiled : Plato and the God of love*, New York : Oxford University Press.

Pappas, Nickolas

1995 *Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the Republic*, London ; New York : Routledge.

Price, A. W.

1989 *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, New York : Oxford University Press.

Rapaport, Elizabeth

1991 "On the Future of Love: Rousseau and the Radical Feminists" in *The Philosophy of (Erotic) Love*, ed., Solomon, Robert C. and Kathleen M. Higgins, Lawrence, Kansas : University Press of Kansas

Reeve, C. D. C.

2006 "Plato on Eros and Friendship" in Hugh H. Benson ed., *A Companion to Plato*, Oxford : Blackwell Press.

Rosen, Standley

1965 "The Role of Eros in Plato's *Republic*", *The Review of Metaphysics*, Vol. 18, No. 3 (Mar., 1965), pp. 452-475

2005 *Plato's Republic: A Study*, Yale University Press.

Sabine, George Holland

1954 *A History of Political Theory*, London : George G. Harrap & Co. Ltd.

Strauss, Leo

2001 "Leo Strauss on Plato's *Symposium*", Benardete ed, Chicago : The University of Chicago Press.

Sheffield, Frisbee C. C.

2006 *Plato's Symposium : The Ethics of Desire*, New York : Oxford University Press.

Singer, Irving

1984 *The Nature of Love*, Chicago: The University of Chicago Press.

Soble, Alan

1989 *Eros, Agape, and Philia: Readings in the Philosophy of Love*, St. Paul, Minnesota ; New York, N.Y. : Paragon House.

Solomon, Robert C.

1990 *Love: Emotion, Myth, and Metaphor*, Buffalo, New York : Prometheus Books.

1991 “The Virtue of (Erotic) Love.” in *The Philosophy of (Erotic) Love*, ed., Solomon, Robert C. and Kathleen M. Higgins, Lawrence, Kansas : University Press of Kansas

1992 *The passions : Emotions and the Meaning of life*, Indianapolis : Hackett.

2001 *About Love: Reinventing Romance for Our Times*, Madison Books.

2003 *The Joy of Philosophy: Thinking Thin versus the Passionate Life*, New York : Oxford University Press.

Sokolon, Marlene K

2006 *Political Emotions : Aristotle and the symphony of reason and Emotion*, Northern Illinois University Press

Voegelin, Eric

1995 *Order and History*, Louisiana State University Press.

White, F. C.

1989 “Love and beauty in Plato’s Symposium”, *Source : The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 109, pp.149-157

參、中文部分：

辛格·歐文（Singer, Irving）

1997 《愛的本質－從柏拉圖到路德 第一卷》（*The Nature of Love*），高光杰、楊久清、王義奎譯，昆明：雲南人民出版社。

所羅門·羅伯特（Solomon, Robert C.）

2010 《哲思之樂：乾癟的思考還是熱切的生活》（*The Joy of Philosophy: Thinking Thin versus the Passionate Life*），國立編譯館主譯、鄭義愷譯，台北市：群學出版。

莫瑞 (Murray, A. R. M.)

1988 《政治哲學引論》(*An Introduction to Political Philosophy*)，王兆荃譯，台北：幼獅文化。

奧得加·格賽特 (Gasset, Jose Ortega y.)

2001 《愛》(*Estudios sobre El Amor*)，王貴梅譯，2001，《愛》，台北：究竟出版社。

