

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 Sciences

National Taiwan University

Master Thesis

回歸人性—民族主義中的愛慾驅力

Return to Human Nature the Eros Drive in Nationalism

鄭皓中

Hao-Chung Cheng

指導教授：陳嘉銘 博士

Advisor: Chia-Ming Chen, Ph.D.

中華民國 108 年 7 月

July 2019

國立臺灣大學碩士學位論文
口試委員會審定書

回歸人性—民族主義中的愛慾驅力

Return to Human Nature the Eros Drive in Nationalism

本論文係 鄭皓中 君（學號：R04322022）在國立臺灣大學政治學系完成之碩士學位論文，於民國 108 年 7 月 10 日承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明

口試委員：

陳嘉銘

（簽名）

（指導教授）

吳啟人

魏楚陽

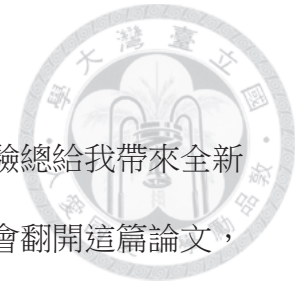


致謝

這篇論文花費了相當長時間才完成，碩士班幾乎可說是完完整整地唸了四年（何其幸運而奢侈）。在這四年中，相當感謝家人們對我的體諒，毫無異議地支持我在大學畢業後繼續讀碩士班，而不是投入職場。在知識與思想的養成上對我近乎溺愛的放縱，這是他們一貫風格。謝謝我的媽媽胡嫻婷、我的爸爸鄭永政、阿伯鄭明生、阿公鄭連進、阿嬤張超。在世代務農的家族裡，我是第一個考上一般高中、順利升上大學，也是唯一一個研究所畢業的人，這雖不算什麼值得說嘴的成就，卻全是你們的苦勞和心血。是楠梓仙溪的水，灌溉我成長。謝謝大姨媽胡嫻娟，你宛如我第二個媽媽。謝謝我的外婆林菊，一個默默付出、奉獻了一輩子的人。感謝我兩個妹妹，鄭仔均和鄭竹君的體貼和陪伴，跟你們在一起的時候，所有壓力和煩惱都能夠被暫時遺忘。

謝謝我的指導老師陳嘉銘，我知道我並不是一個典型的研究生，總是有許多工作與論文同時進行。指導學生，尤其是指導一個像我一樣的學生，是件吃力不討好的事情，是老師耐心、毫不保留的與我討論學問，才得以成就這篇論文的誕生。和嘉銘老師討論論文的過程，很快樂。謝謝我的口試委員魏楚陽，是因為在大學時代遇上老師，才讓我認識了政治哲學。謝謝我的口試委員吳叡人，除了學問上的交流，也陪著我探討政治工作上的挫折，以及那場「悲喜劇式」的失戀。

謝謝王偉儒，這幾年變化真大，不敢說我們變得多成熟（或許根本中二依舊），但真的深刻體會到一些過去未曾有的重擔跟責任。謝謝林珧弘，你的沈著



冷靜與可靠值得我學習。謝謝吳克笙，你的喇賽功力、生活經驗總給我帶來全新的世界觀。謝謝學識涵養遠比我深厚的葉柏毅，我知道你一定會翻開這篇論文，謝謝你與我多次進行，對於學問以及人生的深聊，受益良多。Hello！陳同學，我也要謝謝你，謝謝你聽我牢騷、跟我分享那麼多的電影和音樂，還有你的幽默感，並且度過了一段路途遙遠又勞心勞力的時光。

特別另闢一段謝謝蕭育和蕭把拔在臺大這段時間對我的照顧與幫忙，是蕭把拔的用心良苦，才能讓我的論文寫作更加順利。

謝謝社會所 R04 級的大家，是你們陪我度過最專心一意寫作論文的的日子，你們的用功深深激勵著我，你們的體諒也讓我盡情練習了我那自以為的脫口秀。

謝謝樂生的院民、謝謝青年樂生聯盟的夥伴，是大家讓我認識生命的尊嚴，以及行動的意義。樂生療養院必須原貌重建！

最後謝謝所有挫折，讓我的生命更豐富，讓我的思想更有深度。



中文摘要

本篇論文企圖透過柏拉圖的愛慾論述，一窺人性中的脆弱與渴望，並以這樣的情感需求為基礎，探究民族主義中諸般同時促使我們創造各式成就，卻也使我們陷入瘋狂與混亂的破壞性力量。

因為匱乏，所以我們慾望創造，因為生而為人的不完美，所以我們追求意義和關係。然而，愛慾的驅力如此強勁，不但使我們患得患失，也時常在追求佔有所深愛人、事、物的過程中，顯得如此自我中心，並且表現出一種「自私的無私」，自以為是地為愛奉獻一切，卻忽略了他者的苦難和悲劇很可能正因自己的行動而生。

愛戀是狂暴的，民族主義亦顯露威權氣息，這也就是為什麼那麼多的理論家都對之困惑，並企盼尋求超越之道，以馴服不管是愛戀，又或是民族主義的負面影響。但柏拉圖的愛慾論述，以及古希臘史詩、悲劇給予我們的啟示是，必須認識到人的有限性，認識到沒有人能夠站上道德高地，從此超凡入聖。

這篇論文最終以憐憫心的培養將能夠使我們看見他者，並且消滅民族主義，又或是愛慾中那過份的自我中心傾向為結論，但也承認，我們必須學習與不完美和缺陷相處，甚至，不完美和缺陷正是人之所以為人的條件。憐憫心所扮演的，絕非一項終極解決之道。

關鍵字：柏拉圖、愛慾、民族主義、憐憫心、臺灣

英文摘要



This study focus on how eros in Plato's symposium shaped nationalism in modern times. When we are driven by eros, we may desire to purse something noble and take extraordinary actions; however, chaos and sickness might occur as a result. This double-sided nature of eros is similar to that of nationalism. Passion springing from nationalism not only leads mankind to complete political, economic, scientific and so many other achievements but also provokes exclusion and war, an even more despicable thing. Are we able to suppress or avoid such destructive tendencies of nationalism? Yet, can we call such a thing without paranoid and possessive desire eros? In this study, I will first analyze the creativity and destructivity of nationalism. Then I explore its similarity with eros. In addition, through Plato's theory and ancient Greek epics and tragedies, I will point out the limitations of mankind. Building on these arguments, I try to provide members of nation-states a best possible route to practice, which means get along with the positive and negative nature/consequences of nationalism.

Keywords: Plato, Eros, Nationalism, Pity, Taiwan



目 錄

口試委員會審定書.....	i
誌謝.....	ii
中文摘要.....	iv
英文摘要.....	v
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與問題意識.....	3
第二節 文獻檢閱.....	6
第三節 Eros、Agape、Philia.....	34
第四節 欲證成的論點.....	37
第五節 研究方法.....	42
第六節 章節安排.....	43
第二章 愛慾作為政治情感.....	44
第一節 柏拉圖《費德羅篇》中的愛慾.....	45
第二節 柏拉圖《理想國》中的愛慾.....	54
第三節 柏拉圖《法律篇》中的愛慾.....	68



第四節 結論.....	75
第三章 人的脆弱本質.....	87
第一節 脆弱作為人的條件.....	88
第二節 憐憫作為愛慾的中介.....	98
第四章 柏拉圖與史詩、悲劇的淬煉.....	111
第一節 為什麼是柏拉圖、史詩與悲劇.....	111
第二節 愛慾自我中心傾向的破口.....	117
第五章 臺灣.....	121
第一節 臺灣殖民地性格的養成.....	121
第二節 誰是臺灣人.....	136
第六章 結論：人性的回歸.....	155
第一節 成為解放者.....	156
第二節 讓愛慾自由.....	163
參考文獻.....	174

第一章 緒論



「足濟真躑的代誌 攏發生佇熱戀的時」

伍佰，1998，《飛在風中的小雨》。

“Almost two thousand years – and not a single new god!” cried Nietzsche in 1888 But he was wrong. The new god was there – indeed was right under his nose. That new god was love. Human love.”

May, Simon. 2011. *Love: A history*.

這是一封寫給臺灣，長達十萬多字的情書，談的也確實就是感情，民族主義就是一種感情，它有愛情般的狂熱、肉慾般的癡迷，能使人瘋癲躁動，時而也苦痛悲鳴。但，愛的創造力雖難以估量，其破壞效果卻也叫人發顫。在此，我要邀請讀者參與一場歷險，一起拜訪柏拉圖、遊走古希臘、經歷史詩與悲劇，匍匐於臺灣的殖民地時期，沈思在臺灣當前處境。這一切必須被經歷，因為我們要對一縷青煙，一個幽靈做出追尋。

一個幽靈，臺灣民族主義的幽靈在海峽兩岸遊蕩。為了對這個幽靈進行神聖的圍剿，舊中、港、臺的一切勢力，習皇帝和馬英九、韓國瑜和郭台銘，臺灣的進步派、保守派和中國的解放軍，都聯合起來了。

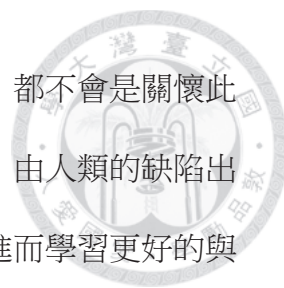


這篇論文意圖指出臺灣在世界史上應當站立的位置，以及必須扮演的角色。在民族與國家的時代裡，在沒有人能真正擺脫民族、國家影響力的當下，不論抱持何種自詡進步意識型態立場者，卻都不約而同地將民族主義視為一種封閉、保守、過時的觀念，彷彿唯有拋棄民族、避談認同才能對普世價值做出最好的實踐。

因此，臺灣民族主義不僅遭遇來自中國的打壓，也面對著海峽此岸臺灣人的圍剿，與中共同路的反動派政治買辦不消說，就連在公民社會中追求變革的運動人士：女性主義者、社會主義者、世界主義者、自由主義者等等群體，也都站起身來對臺灣民族主義投以冷眼，彷彿那不過是一群老的、綠的歐巴桑與歐吉桑的懷舊執念。寫這篇論文的目的是之一，便是要向這類想法呼告，唯有正視、理解民族主義那非同凡響的動員力，才能進而為同樣由它所召喚出來的各式破壞性力量，例如戰爭、排外與種族清洗，尋思言之有物的解決之道。而生活在臺灣這塊土地上的人們，則需要透過對臺灣民族主義的理解，來認識臺灣以及此一政治共同體的恐懼與渴望，甚至，唯有透過理解臺灣民族主義，作為臺灣人，哪怕是一個懷抱世界主義理想的臺灣人，我們才能真正了解自己。

另外，這篇論文也是對民族主義，尤其是臺灣民族主義的反省。我深知民族主義對一個人自我認同、對一群公民政治實踐的重要性，但卻也明白在這驚人的情感號召力背後有著不容忽視的負面影響。歷史已為我們見證以民族為名的諸場殺戮，並且如今臺灣人也面對著來自中國民族主義的併吞意圖。或許這也正是何以民族主義備受敵視的原因，它是多麼的危險，以至於大家都恨不得能夠超越、擺脫。

然而，在這篇論文中我將要指出，正因為我們生而為人脆弱而有限，嚮往永恆卻無法永恆，認知世界一家、天下太平的美好，但卻沒能瞧見全人類的對等共



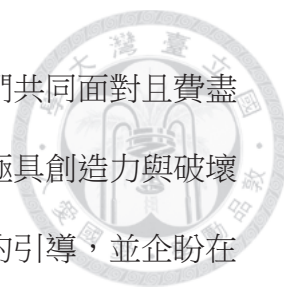
榮。任何站在道德高地上承諾永恆必將實現、天下必將太平的，都不會是關懷此世的哲學，而是放眼彼岸的宗教。我們應當承認自身的不完美，由人類的缺陷出發，如此，或許也才有一線希望一窺民族之於人類的重要性，進而學習更好的與此等情感需索共處。

第一節 研究動機與問題意識

遠自古希臘起，政治思想家們為人類共同體存續所做出的各式思辨就不曾停歇，我們甚至可以這麼說，整部政治思想史，就是一部探討集體生活該要如何維繫的公共關係理論史。不同的環境條件給了思想家們發展各自理論的背景脈絡，《理想國》、《社會契約論》、《民主在美國》等不朽論著都是思想家們對自身所處境況進行過充分反思的成果。時至今日，當流行於世的共同體型態被喚作民族國家¹，而人們普遍相信且奉行的世界觀稱為民族主義，生在我們這個時代，有志於政治哲學研究者不論主要關懷何在，勢必都得對幾已成為文法的民族與民族主義做出或多或少的反思，才能恰當地說出屬於政治哲學的語言。

無可否認，訴諸民族主義，人類既得以完成龐大的政治、經濟、科學等文明成就，卻又同時可能挑起排外、仇恨，甚至是戰爭等可鄙情事。民族主義的這般

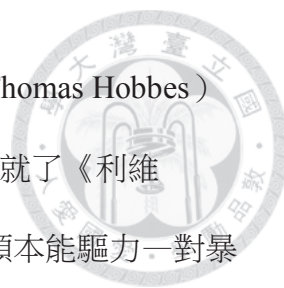
¹於此，我使用民族國家這一詞彙，並非意在表明一個民族的形成條件之一是建立起屬於他們自己的國家，而是希望凸顯出當代政治共同體的性格。雖然世上幾乎找不到一個由單一民族構成的國家，但卻每個國家都標榜它們的民族屬性，又或是由優勢民族主導國政。對於民族的定義，我大致上可以同意 Smith 的說法。在 Smith 的定義下民族首先是能夠被感受到其實際存在的共同體，成員間共享一塊家園 (homeland)，未必要擁有屬於自己的主權國家，但是對主權國家的追求是許多民族共同展現出的政治熱望，至少在最小程度上要努力爭取相當程度的自治。並且，發展出與眾不同的公共文化是必要的，在這公共文化下成員們受共同準則與習慣約束。民族有別於族群，相對上民族的結構更加複雜、涵融並且擁有更強烈的政治性。雖然民族形塑過程中涉及對族群象徵的重新建構，那些前現代遺產例如價值觀、記憶的挑選與流傳和每一世代的新文化元素相混雜，因而成了民族主旋律的一部分，但我們並不應該想像族群與民族間的聯繫是一種進化關係，族群並不必然轉變為民族，且同一民族下多族群並存的情況也不算少見 (Smith, 2010: 12-14;22)。



雙面刃性格，因而成了各大探討民族與民族主義問題的理論家們共同面對且費盡心思探求答案的難題。我的這篇論文將以現代人該如何與同時極具創造力與破壞性力量的民族主義共處為探討主軸，提供一個政治思想面向上的引導，並企盼在其他領域的學術工作者能夠一同就其專業角度持續對這項議題進行論述。

長久以來人們便不斷追尋著為民族主義求得一個趨利避害的解方，例如提倡民族情感之於現代人公共生活重要性的英國學者 David Miller、採取自由主義式民族主義立場的以色列學者 Yael Tamir、推銷以憲政愛國主義作為一種政治穩定與公民賦權形式的德國學者 Jan-Werner Müller，乃至於以穩定民眾結盟為臺灣尋求解答的臺灣者吳叡人，皆是立基在這樣的問題意識上發展各自論述。然而，這四位學者在對民族主義進行討論時，卻都將人們對民族的熱情與愛視為理所當然的存在，是論述的背景而非對象。在民族之愛生成前還有著什麼樣的力量在背後推送，又何以這樣的力量最終會以民族主義的型態展現，這些問題在上述四位學者的作品中雖皆有程度不一的討論，但都並非其關注重點。在這篇論文中我將說明，若希望對民族主義雙面刃性格所引發的各式問題提出與現有論述不同的建議，都應要繼續向前追問為什麼人類渴望藉民族來展現熱情與愛，並且得以從民族之中體驗到某種深層的意義與方向？

民族的形成、民族主義的興起就像許多理論家們（如上面所提到的四位學者）的共同觀察，並不只為因應時代變遷、科技發展等外部物質條件，也與人類內在情感需求有所關聯。且這樣一股情感需求既是能夠推動人類迎接民族主義的驅力，而民族主義於當今世界盛行，那麼它勢必就得為全人類所共享。當我們意識到有一股驅力居然能夠由全人類所共享，不免就希望進一步叩問，這股力量是否同時也是有史皆然，甚至是貼近於人類本能？



從人類本能性衝動著手探討政治社群的思想大家霍布斯（Thomas Hobbes）

在 1642-1651 年間，英國內戰正如火如荼地延燒的時代背景下寫就了《利維坦》，當中用於論說政治社群該如何維繫的癥結，正是一種人類本能驅力—對暴死街頭的恐懼。恐懼死亡意味著渴望生存，如同硬幣的一體兩面，然而霍布斯式的生之渴望主要仍舊由對死的恐懼所引導，於是這樣的一種渴望最終轉變成了對秩序與穩定的欲求，強而有力的主權者因此成了霍布斯提交給歷史的答案。

霍布斯相當卓越地描繪了生之渴望的其中一個面向，那是一幅由恐怖的死亡與混亂映照出來的光景。或許正如霍布斯所說，在政治的起源、於共同體的初始，人們並未有過多浪漫的想像，對活命的渴望與對暴死的恐懼比起什麼來說都還要重要，但若對於共同體的討論光是著眼於此階段人們對生存與秩序的殷切期盼，並將之理解為受恐懼的所觸動的行動邏輯，將不足以讓我們通透認識生之渴望能給人類帶來多麼強盛的創造力，人們甚至能夠藉由這般創造力超越對死亡的恐懼，不只在有限的此世追求必朽個體對死亡的短暫迴避，而是轉而面向永恆。那些霍布斯所未討論，以及當代民族主義理論家們沒能進一步探究的，我將試圖從柏拉圖（Plato）對的愛慾（eros）的討論中尋找論述。

於古希臘的語境裡，愛慾這項激情導引了城邦的興亡晨昏，換句話說，在現代這類被看作是極其個人且私密的情愫，未必不是一座能夠連結起公益與私利的橋樑。愛慾的內涵並不僅止囊括性、愛等羅曼史式熱望，它被古典理論家們與更大的政治生活框架做連結，甚至是像愛國主義、世界主義中崇高而純粹的理想與行動，都被詩人、雄辯家、哲學家視做同樣源自愛慾動機的不同表現形式

（Ludwig ,2002:1-2）。我的這篇論文便將引進柏拉圖的愛慾觀點，以補充現行針對民族主義該如何擺脫雙面刃性格的各式討論之不足，並提出對此問題的最佳可能解。



第二節 文獻檢閱

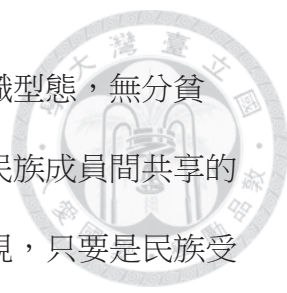
本篇論文希望聚焦處理的內容是藉由對愛慾與民族主義之間關聯性的探討，指出目前各式探討民族主義的理論或多或少都忽視了對人類更深層慾望的討論，並且也正因為這樣的不足，導致了那些企圖修正民族主義，並使其朝向較不具威脅性方向發展的理論家們的觀點實際上也顯有限。

在本論文的文獻檢閱中，我首先將對研究民族主義起源與特徵的著名理論家如 Benedict Anderson、Ernest Gellner 之論述進行爬梳，以描繪出一幅現有的民族圖像，接著檢視在這一圖像下 David Miller、Yael Tamir、Jan-Werner Müller 與吳叡人這四位分別採取不同進路處理民族主義雙面刃性格，力求得以保留其正向創造力、避免破壞性效果的學者們所尋求的改良方案各自為何？其侷限又何在？

壹、民族（與民族主義）的現行基底

所謂一個問題的基底，其實也就是這個問題的普世性元素，唯有那些普世與共的要素、特徵，才能被稱作一個現象的基礎概貌。掌握一項問題基底的好處在於，我們將能夠對眾人口中的該項問題有更清晰的掌握，尤其在探究像民族（與民族主義）這般複雜而多面的議題時，更是要清楚認識其基底，否則我們將無法順利回答究竟什麼是民族、民族主義。接著就讓我們從最基礎的民族圖像勾勒起。


一、勾勒一幅並不完整的民族圖像



民族主義是一項受生活在特定範圍內的人們普遍感受之意識型態，無分貧富、教育程度與家族背景，每一個體都被平等視為民族成員。民族成員間共享的是一份自我認同方式，因而民族問題亦與尊嚴有涉，我們發現，只要是民族受到屈辱，每一成員也同樣自覺受辱，相反的，民族榮耀則為成員整體帶來歡欣與光榮（Greenfeld, 1993: 49-50）。如前所述，在民族內部一套集體情感受到共享，也就是說，這樣的共享形式是特定而有界的。對於民族的特殊與限定性，左派史學家 Hobsbawm 則有如下觀察，他指出各式認同都有其排他性，因為每一集體內成員的相互肯認，往往是透過界定出集體之外他者而得出的（Hobsbawm, 1996: 40-41）。

另外，對民族主義的討論無法忽視其中所蘊藏的人民主權元素，Bernard Yack 的理由在於，直到人民主權觀念的出現，人民才終於作為一個有力量的整體而受到想像，在這一想像裡也才現出民族的雛形（Yack, 2001: 528）。David Miller 也有著類似的觀察，他指出雖然民族的諸多特徵存在已久並且受到人們意識，但現代意義下的民族確實包含了一種新的概念，那就是民族開始被視為最終的主權擁有者，政治決策與公共制度相當程度上可以被視為人民，或者民族意志的展現（Miller, 1995: 30-31）。人民主權與民族，此二者的結合與相互代表，成了現代國家訴求政治合法性的來源之一。至今我們可發現，雖然幾乎沒有由單一民族組成的國家，但每一國家卻都宣稱自己為民族國家，又或者由單一強勢民族掌握主導地位。

並且，現代政治共同體以平等、自由的逐步普及與擴張為特徵，公共參與和社會流動已經不是少數具特權者的專利。為此，Gellner 指出需要國家挾龐大官僚系統、教育機構，以傳遞一套單一的高級文化，力求在語言、知識、經濟與生活



經驗的整合下，達至複雜分工與社會流動體系的建構，而從中民族認同感也能夠進一步被強化甚至是創造（Gellner, 1983: 49; 51-52; 55-57; 63-64; 88; 93-95; 121; 141）。另一方面，由於新型態政治共同體所涵蓋的範圍是廣大的，除了要有新型態的統治機構對比起過往更加遼闊的共同體疆界進行治理外，亦需要人們透過對匿名（互不認識與見面）同胞集體的想像，民族才能夠取得堅實形象。這裡說的想像並非憑空杜撰，而是 Anderson 所提出的想像共同體概念，這項概念表明，人與人之間透過對小說、報紙等日常傳播媒介的吸收與閱讀，以及對共同命運的察覺、感受、反思，長久下來將使一個透過想像而來的堅實有界民族共同體降生於世。而，共同體是想像的並不等於它是虛假的，所謂想像共同體指涉的是任何大過所有成員間能夠面對面接觸的共同體（Anderson, 2016: 42; 61-64; 69-71; 86-87; 89-90; 95; 97-102; 108）。藉由這一段落中所引二位學者，Gellner 與 Anderson 的論述，我們可知民族既可透過國家由上而下建構（經濟上統合的需求），也能借群眾由下而上的想像成為可能（日常的民族想像、文字創作）。但，不論民族的構築方向為何，政治力與人民自主自發而形成的動力往往都是相互交雜作用的雙向互動關係。

而，除了提供現代政治共同體整合與運作的工具性價值外，民族主義亦供給現代人以意義。如同 Tamir 所說，歸屬於同一民族的感受，使得個體彷彿能夠超越時間、空間，以及必朽此世的侷限。因為我們知道，我們即將投身的民族在我們來到這世上前就已持續存在，於我們死後也將恆續不朽（Dzur, 2002: 194-195）。Anderson 也指出，那些能和民族相提並論，且通常前於民族的共同體型態（王朝、宗教共同體），與民族一樣都試圖賦予偶然與宿命以意義，並且為必然臨頭的死亡尋求永恆之法。因而這類共同體擁有相當程度的宗教式關懷，不論是否透過明確可循的行動（儀式）去外顯這樣的表徵或素質，這般期待救贖、渴



望意義的心理需求，都並非降生於啟蒙時代的理性世俗主義所能解答（Anderson, 2016: 48）。

這類並非降生啟蒙時代理性世俗主義所能解答的問題，正是這篇論文將要深入討論的。唯有回歸人性、對人心靈層面的需求有所了解，才能夠明白從十八世紀末至今，民族主義這項集體情感究竟有著什麼樣的核心特徵，並明白現代人如我們又是在什麼樣的環境條件下，衍生出什麼樣的心理需求。

二、小結

理出了一幅現有的民族圖象後，我們發覺形構這一圖像的諸般討論多將重點放在歷史條件演變與政經發展更迭之上，縱使討論涉及人們從民族認同中獲取尊嚴的主觀感受，也並沒有繼續深入探究這樣的感受與更深層的人性需求有著什麼樣的關係。僅有少數理論家如 Anderson 與 Tamir 相當傑出地為我們指出，民族認同與人們對意義的追求有所關聯，只是他們同樣地也並未繼續深究這種追求意義的衝動（或說慾望）根源何處。

我想這就是過往民族主義研究者的侷限所在，透過對歷史脈絡的抽絲剝繭，雖能為我們從平等原則的擴張、人民主權的作用、新政治社會條件的出現、工業資本主義的整合力以及印刷資本主義的傳遞力，等各式面向分析探論民族主義的作用方式與成因，然而一旦涉及人類心靈面向，幾乎就只停留在現象的描述，例如：人類對尊嚴有需求、對投身不朽共同體有渴望、對生命必須賦予意義……。然而，在這些描述背後我們並無法進一步看見原因。

在這篇論文中，我將會從愛慾出發，對人類於民族問題上所展現出的情感需求提出更進一步的解釋與評析，以補齊現有民族主義研究的不足。



貳、四種對民族主義雙面刃性格的回應

上一部分我們整理出了一幅現有的民族圖像，第二部分的文獻回顧中，我們將繼續追溯的是稍早提過的四位理論家對民族主義所做出的反思，以及他們提出的一些對民族情感負面效果的改革，又或說是替代方案。

一、David Miller：以公共文化為核心的民族性

Miller 認為我們應該將民族性（Nationality）拆解為三大相互關聯的概念加以理解。首先，民族性雖然不是個人自我認同的根本要素，但卻是形構自我認同的要素之一。第二，對民族同胞特殊的道德義務能夠藉由民族性被凸顯出來。第三，民族共同體蘊含著對政治自決權的嚮往。這三大概念之所以是相互關聯的，那是因為如果民族性不構成個人自我認同的一部分，人們便無法辨識出自己的同胞，並且自認彼此間乘載的道德義務具有特殊性，與共同體之外的群體有別。且，若民族共同體內的道德義務不是特殊的，以此共同體疆界為範圍的自決訴求便無需產生，也無從產生。同時，我們亦能夠想見，政治上的自決訴求將能強化人們的自我認同，以及對待同胞的特殊義務感（Miller, 1993: 5-6）。

然而，基於什麼樣的條件，我們才能說一個人擁有屬於他的民族共同體呢？第一，人們要相信這一共同體的存在。是民族成員間的相互肯認造就了民族，人們的身體特徵、文化特色等外在客觀事實並非構成民族的關鍵，真正重要的是民族成員彼此分享的信念。第二，此共同體具有歷史延續性。第三，此共同體是非功過共同承擔，表現出集體行動的特性。第四，共同體的疆界明確，而人與人之間的特殊情感連帶在這疆域內被養成。第五，對民族認同的維繫最重要的一點是，構成同一民族的成員享有使其與外人有別的共同的特徵，而這一共享特徵表現在文化面向上，例如共享的價值、品味與感受。也正因如此，對於外來移民的



接納將不會遭遇種族間的矛盾與衝突，理由是只要移民能夠對同一套文化表示認同，無關人種（Miller, 1993: 6-8）。

大致上我們可以這麼詮釋 Miller 的民族觀點：與其使用民族主義這一詞彙，他更傾向使用民族性來涵括民族諸特徵。並且，在他的論述裡公共文化被視為維繫民族的關鍵核心，透過對公共文化的認知與學習不僅能夠區隔出我群與他者，亦能夠對我群當中的各式規範與義務做出約束。或許直接引述 *On Nationality* 一書中的論述將能夠更清楚地表達這一點，於該書中 Miller 指出，民族作為一種想像的共同體，與那些能夠面對面互動的較小社群不同，帶有相當程度的抽象性，因而我們難以明確掌握其他成員加諸在我們身上的要求和期待，除非我們能夠共享一套公共文化，如此將有助於人們確認在共同體中自身應當承擔怎麼樣的責任。且這樣一套公共文化，廣泛的透過媒體傳播並帶有意識型態色彩（Miller, 1995: 68-69）。

Miller 認為民族性得以用來呼喚人民對共同體的忠誠，一旦群體中的民族認同被建立，便可造就集體行動的可能（Miller, 2000: 86-88）。但，雖然民族性本身所具有的動員力在 Miller 看來已是一股不容小覷的力量，他還是承認當民族疆界與國家疆界重合時，除了公共文化外，公權力成了另一項更具直接強制力的共同規範。在這樣的情況下人們同時有著公民義務與民族義務，並且民族義務也在相當程度上被以公民義務的形式執行。但是並非當公民義務被作為一種政治合作與實踐建立起來，民族義務、民族性就可以退場，因為公民義務所依賴的是相互性邏輯，是一種互利共生的形式，如果人與人之間僅共享公民義務，我們將無法理解，為何必須對那些無法投入公共實踐者（例如身障人士）負起一定的義務。Miller 認為這將足以說明使民族邊界與國家邊界重合蘊藏有很強的倫理理由，民族性義務在正式的政治合作中被增強，人們願意合作的理由不會只是嚴格的相互



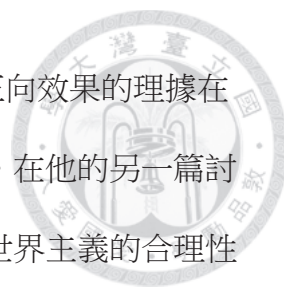
性，要想創造社會上資源的重分配，還能夠仰賴那些超越每個人理性自利的理由（Miller, 1995: 70-73）

雖然 Miller 充分認知到民族性於政治場域上所能發揮的力量是相當強大的，但他終究不忘身為自由主義者對於權力所該採取的戒慎恐懼立場。他認為我們應當期待一個能夠隨時對集體目標進行批判性檢視的民族，且一旦從當下的集體目標中發現錯誤並作出修正、轉向，那麼此一民族的史觀，以及對未來的思考方式也將跟著改變（Miller, 1988: 656）。

然而，要想一個民族對自身所作所為有著相當程度的自省力，是需要有充分先決條件的，這般民主特質能否受到培養，須從民族如何被建構談起。Miller 認為，來自人民由下而上自發產生的認同與政府由上而下灌輸在人民身上，希望人們依照政府所需表現的認同是相當不同的。民族若是基於人民自發認同而被建構，那麼它的建構過程便經歷過一次次的公開討論、爭辯與行動，其中蘊含有反思的成分。無可否認，人們認同的發展必然受到家庭、學校等共同體制度的影響，不全是出於自由選擇，但，若認同發展過程中保有足夠的反思空間，我們便能夠相當有彈性地調整我們的認同形式，而共同體內部價值的優先順序也能夠受到一次次的重新思量（Miller, 1995: 39-40; 44-45）。

（一）對 Miller 論點的批判性檢視

在 Miller 看來，民族主義（也就是他所說的民族性），其正面價值表現在提供一套共同體內部成員得以共同遵循的公共文化，這套公共文化若能與具強制力的國家機器交互作用，更有機會形成一套超越自利動機的互惠體系。但這套體系的建構理想上應該要是透過人們自主自發而成，唯有全民共同參與的認同建構，才能帶有充分的自省力，對集體目標投以批判性檢視並時刻改正錯誤作為。



或許也正因為對互惠體系的重視，Miller 用以論述民族性正向效果的理據在於，民族與國家是目前最能夠激發出人們集體合作熱誠的單元。在他的另一篇討論世界公民的文章中 Miller 甚至指出，唯有當全世界都感知到世界主義的合理性並且加以實踐時，這樣的理想才可能成真，一廂情願而得不到他者相對回應的世界主義只會給它的支持者帶來沈重的無力感而已（Miller, 2011: 22）。

然而，Miller 為民族主義所規劃的「民主建構方式」實際上跟羅爾斯（John Rawls）的《正義論》（A Theory of Justice）一樣，並不能夠成為普世皆準的原則，而須有相當的前提，那前提就是我們得要先有一個自由主義式的民主社會。這衍生出兩點問題：第一，在非民主社會中 Miller 的理論將無從適用。第二，回顧民族的建構史，我們會發現幾乎沒有任何一個民族的建構過程如同 Miller 所說，是由一種民主形式進行。每一民族的構成與擴張，終難脫殖民與被殖民的內部緊張關係。

退一步來說，假設 Miller 所倡議的「民主建構方式」得以被完整實踐，或許在共同體內部，具有反思能力的民族認同形式能使人們各得其所、相互包容，但在缺乏共享公共文化、特殊道德準則的共同體外部，民族又該如何堅守其進步價值？在藉由區別他者以凝聚我群意識的同時，該要如何能夠避免排外乃至對他者的侵略？

總的來說，Miller 的論述主要有兩項問題未被處理：1. 現實世界裡沒有一個民族的建構過程是民主的，因而幾乎每一個「企圖民主」的民族都得要積極反省過去直至現下所作為的各種殖民事實，或者優勢群體對少數群體的壓迫與不義。絕不能僅止停留在民族建構過程的「民主化」，殖民問題並非民主化後就能自然解決的。並且，民族有其疆界，如何與我群之外的群體互動，亦值得探究。不論是殖民，還是疆界問題，都涉及了我們如何「看見」他者。



二、Jan-Werner Müller：憲政愛國主義作為一種政治穩定與公民賦權形式

比起藉由提倡一套具反思力的公共文化來試圖解決民族主義雙面刃性格的 Miller，作為憲政愛國主義支持者的 Müller 似乎走得更遠，他認為愛國情操所該依附的對象並非民族、文化或者某種我群觀念，而是特定憲政文化下眾人對程序的承諾。

或許我們可以將以下論述看成是 Müller 對 Miller，以及與其持相近觀點的論者的回應，Müller 指出，那些強調社群凝聚力所能帶來的親近性，又或是命運一體感是實踐分配正義的前提者，實際上都過度強化了這類修辭的力量，福利國家是政治鬥爭而非人們散播友愛的結果。確實，當國家面對戰爭威脅時，一種神秘的準宗教性體驗將能夠串連起過去、現在與未來，號召公民不惜作出種種自我犧牲。然而，戰時的情感能量與日常的公民參與有別，例如我們清楚可知並非準宗教性的神秘體驗促使公民們願意盡繳納稅金的義務（Müller, 2007: 73-74）。

另外我們應當注意的是，憲政愛國主義並非提倡將過去對民族文化的認同轉移到具有特定歷史脈絡的憲政體制上，而是強調我們應要認同一種堅信某些行為不該對他人做出的道德理念，更具體來說，這樣的道德理念就是屬於每一政治體的憲政文化。而憲政的根本要旨則表現在如同哈伯瑪斯為我們指出的，對憲政程序的承諾之上，理由是現代社會是如此複雜，以至於我們難以具體明列諸般價值共識，僅能共同認可一套程序，再藉由這套程序去為各種紛爭尋求解答（Müller, 2007: 58）。

憲政文化雖然賦予了每一政治單元特殊性，但它終究是以普世關懷為依歸。因而，國家對於憲政愛國主義者來說並不像自由主義式民族主義支持者所認為



的，具有不證自明的倫理意涵，在憲政愛國主義者眼中的國家頂多就扮演一種工具性角色（且極有可能只是暫時的），理由是憲政愛國主義相當程度上僅能仰賴現存的政治單元以行（Müller, 2007: 42-43; 48; 59）。

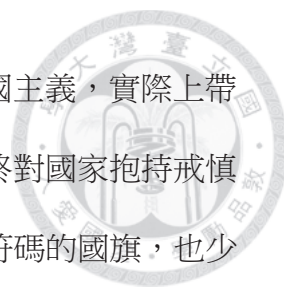
總的來說，憲政愛國主義的核心理念便是，政治情感應要以規範與價值為核心並輔以憲政程序的保障，取代受自由民族主義者所看重的民族文化認同（Müller, J. W. & Scheppele, K. L., 2008: 67-68）。且，雖說憲政愛國主義看重的是普世性關懷，在其論述當中集體記憶依舊扮演相當重要的角色，只不過這樣的集體記憶如同哈伯馬斯所說，關注的焦點在「公共領域」而非國家，因而是一種公共記憶，而且還是種開放各方爭辯的公共記憶（Müller, 2007: 41）。

（一）對 Müller 論點的批判性檢視

Müller 所提倡的憲政愛國主義單若從他的論述邏輯來看，確實是能夠完全避免民族主義展現出雙面刃性格，而只取其正向且具創造力的一面。然而，Müller 的論述邏輯之所以得以一貫，完全建立在對民族主義那些非理性執著的視而不見，例如他直接避開對渴望取得自決權的民族的討論，而將憲政愛國主義的適用範圍限縮在現有的主權國家之上。又或者，他雖然意識到在戰爭發生時，人們往往能夠體驗到一種準宗教式的神聖號召，並做出不符合理性自利動機的自我犧牲，但卻未想要對這樣的情感能量做出討論，僅只指出那樣的情感與日常維繫公民參與的情感不同。

我們必須理解，Müller 所提出這類深具普世性關懷的憲政愛國主義理論，實際上建立在相當特殊的實例上²。首先，Müller 式憲政愛國主義必須依附在憲政民

² 政治共同體理論附著於具體特殊脈絡並不是種缺陷，並且它非但不是缺陷，甚至是種必須。當我們企圖為政治共同體尋求改革之道，不論我們所探討的是憲政民主國家，還是民族。每一政治共同體具有兩個面向，其一是它們所共享的普世特質，其二是各別政治共同體的特殊歷史、文化脈絡。在此，我僅是希望指出脈絡的存在，使我們沒辦法直接採納特定政治共同體理論。



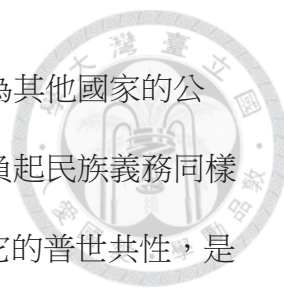
主且主權獨立國家才得以實行。第二，Müller 所倡議的憲政愛國主義，實際上帶有相當顯著的德國經驗內涵。背負著沈重的納粹史，德國人始終對國家抱持戒慎態度，國家意識與愛國心也長期遭受壓抑。就連作為認同政治符碼的國旗，也少在德國人的日常生活中現身，只在國際賽事開打時才得以見其飄揚。在這樣的政治、社會氛圍下，憲政愛國主義方才正式在德國的學術界受到討論，並且於相當程度上在德國的實際社會情境下做出實踐。第三，縱使是德國，近幾年在難民問題的持續發酵下，右翼勢力仍然抬頭，排外情事亦受到關注。這迫使我思考，究竟「進步的」集體情感之養成，仰賴的是一套進步的憲政愛國主義理論，抑或是與實際民族、國家所處條件有涉？

在這篇論文中我將說明，那些被 Müller 並未多談的民族主義非理性特質，正是我希望透過柏拉圖的愛慾觀點（對永恆與意義的渴望）試圖予以說明，並提出對其雙面性之解決方案的重要癥結。如果不討論民族主義的此般特質，就等於根本無法觸及民族主義問題的核心。

三、Yael Tamir：自由主義式民族主義

以色列學者 Yael Tamir 是著名的自由主義式民族主義提倡者，她所論述的自由主義式民族主義的特點在於，追求民族特殊集體理想的同時並不枉顧其他具普遍性的人權價值，理由是，自由主義式民族主義不僅將民族視為歷史的產物，也認知到它同時也是個人意志的表達結果，因而以倫理個人主義（ethical individualism）作為建構共同體的依據，如此一來，任何關於共同體的主張除非於個人權利有益，否則無法獲得正當性（Tamir, 1993: 79; 83-84）。


也正因為視倫理的個人主義為建構共同體的依據，Tamir 指出相對其他將民族視為命定而無法積極做出選擇的民族主義理論，自由主義式民族主義主張，民



族成員身份是能夠被選擇的，因為人們能夠離開其出生地並成為其他國家的公民，進而融入為其民族成員。也因此，一個人希望對哪一民族負起民族義務同樣也是能夠被選擇的。但 Tamir 特別指出，所謂民族義務本身有它的普世共性，是每一個民族分別都將追求的，這些民族義務包括，承擔起對民族同胞的特定責任、對民族的長久存續作出貢獻、參與民族文化的持續再創造、學習並尊重民族傳統、捍衛民族所享有的公共領域，所以人們雖然能夠選擇對哪一國家、民族負起義務，但卻不能選擇負起什麼形式的義務。（Tamir, 1993: 83-85）。

而，我們之所以選擇對特定國家負擔起特定義務，不會只是因為那樣的原則是正義的。當一項原則是正義的，因此我們認同並實踐，付出的是道德義務而不是政治義務，在道德義務面前我們沒有選擇的餘地，只能盡全力去履行。我們應該將政治義務視為是一種對政治共同體的承諾，而非一種普遍的道德責任。一個人光是擁有公民身份未必代表他就是這一政治共同體的成員，公民身份的認定來自法律規範，若光靠法律規範而缺乏歸屬感，就無法維持對一個國家的政治義務。理由在於，政治義務作為一種關聯性義務（Associative obligation），訴求的是因親近性與歸屬感而生的義務觀，在這樣的義務觀底下，我們發現縱使有些人明明受到了國家的不當對待，繼續生活於該國家中也只能換取越來越糟的生活條件，但他們仍然深深感受到對這樣一個缺陷畢露的國家負有相當責任。藉由這一點我們可知，情感認同在形構個人對國家的特殊義務時扮演著相當關鍵的作用（Tamir, 1993: 133-137）。

也因如此，民族情感在 Tamir 的理論中佔了非常重要的位置，她認為保障人類對民族的需求就是正視人類所處境況、尊重人的自主能力。並且，既然一個人已在特定群體與特殊身份的棄留間做了特定的選擇，那麼這樣的選擇對這個人來說就是極為重要的，甚至關乎此世之幸福。如此一來，對民族群體的情感被提高



到了基本權利的高度，人不可能脫離一切民族、文化還繼續「當個人」（Tamir, 1993: 35-36）。雖然 Tamir 也意識到民族熱望（aspiration）有可能帶來的諸多危害，但她認為不該隨意忽視，或者否認這項情感，要想解決此類熱望帶來的危險，應是尋求一套受自由價值與對他者的尊重所引導之民族觀（Tamir, 1993: 166-167）。

（一）對 Tamir 論點的批判性檢視

Tamir 相當傑出地指出，重視人們對民族的需求，就是正視現代人的境況；維護每個人對民族的情感，就是尊重每一個體的自主性。我們確實不該將民族、民族主義視為一種必須被排除的疾病，而是一個因應當代人們處境與生活條件而產出的世界觀和生活方式。我們要尋求的不是「治癒」民族主義的方法，而是與其相處之道。一項好的政治理論並不應該只是空想，還要能夠與實際的環境脈絡有所連結。那些想得再美好的論述，若缺乏與實際環境脈絡的連結，描述的將只是特定宗派的天堂，是應許的彼岸而不是對現世難題的思索。

民主制度所貢獻的是一套程序性原則，處在這套原則底下，理論上將能夠提供每一個體公平、自由的發展型態，眾人亦能夠對共同體做出具有監督、糾錯機制的公共決策。然而，一套機制、程序並無法保障美德的生發，它的落實也不會是在真空狀態底下，而是依附在有歷史、有脈絡的「既有社會」。

在這個民族主義成為廣被接受世界觀的當代，任何企圖發展自由主義式民主的國家、共同體都將面對自由主義與民族主義這兩項意識型態的相遇。我想說的是，民主和民族是兩個相互獨立的概念，不僅出現的時代前後不同，特性亦有所不同，我們並無法採取「民主的民族」和「不民主的民族」這樣的二分法。不論



一個民族處在民主或專制的體制下，都具有相同特性，甚至民主制度下亦可能培養出具侵略性的民族主義。

當然，我們同意民主是當今最能夠保障人們各項權利的政治制度，但是也同時該認知到，縱使是目前實施民主制度的政治共同體，也依舊有其民族主義問題需要面對。說得更精確些，民主確實能夠對民族主義各式情感能量作出引導，規範民族活動的最低底線不能違背民主精神，這，已幾乎是當今民主國家的共識，因而將民族主義理論聚焦在民主制度的培養，實無新意。我們應將關注的重點放在，何以不論一個政治共同體民主與否，民族主義的集體激情都能夠受到召喚。從滿載球迷歡呼的國際賽事現場，到各民族對國家主權、民族文化的堅守與捍衛，這些都不是制度問題，而是認同問題。

四、吳叡人：相對穩定的民眾同盟

站在臺灣民族主義立場，吳叡人認為必須在社會共識之下完成非強制性的認同整合，臺灣的所有住民必須形成一個具有連帶感的民族，並進一步以此民族為基礎，完成一個獨立的主權國家（吳叡人，2016：27）。作為一個立場鮮明的民族主義研究者，吳叡人的理論進路雖然緊扣臺灣脈絡，但卻也反映出普世關懷，向我們展示力求整合的民族主義激情究竟如何同時承認異質性，而一個已完成的民族又要如何充分表現出開放性與存續的正當性。以下是他的論述：

吳叡人指出，臺灣先後遭受清帝國、日本與中華民國的殖民統治，這樣的「連續殖民」情境與臺灣於地緣政治上處在多中心的共同邊陲有著相當關聯。而臺灣作為一個多族群共居的移民社會，不同群體移民與原住民族之間長期下來便形成了「多重殖民」的層級式支配結構。也由於臺灣擁有「連續殖民」以及「多重殖民」的特徵，不同群體（原住民、臺灣人、中國人）的受殖民經驗、反殖民



經驗差異性是相當大的。因而，臺灣後殖民論述無法偏重任一群體的立場，而是要在以臺灣為主體的情況下探究三種歷史意識的結盟可能。臺灣民族主義必須經驗激進的重構，這一重構過程涉及了對他者核心要素的吸收。不僅如此，依據當代後殖民理論的主張，僅只是政治獨立並無法促使社會解放，臺灣人整體若希望得到解放，需要從階級、分配問題著手處理，需要社會主義做為中介，如此民族主義也方能獲得正當性（吳叡人，2016：12-13；15-16）。

為了對存在一定異質性的各族群做出整合，吳叡人提出了一個穩定同盟的概念。他認為 Renan 對民族所做出的比喻—「每日的公民投票」給予了我們超越有機論民族理念一元色彩，並建構非本質主義民族論述的唯一途徑。在「每日的公民投票」之修辭下，一個民族的樣貌是透過異質組成份子不斷競爭、衝突、討論下得出的，是「多元民主競爭下的偶然結果」，因此民族的疆界與內涵處在隨時能夠變動的狀態，而民族的參與者也有如加入一個「相對穩定的民眾結盟關係」中（吳叡人，2016：28-30）。

這一相對穩定的民眾結盟關係之基礎，不在於他們共享了相同的語言、宗教或習慣，而是共同擁有一套於公共生活中穩定互信的互動模式，一套為整體成員共享的政治文化。過去那種公私領域相互滲透的民族觀點受到轉移，換置成一個定著在純粹公共領域的概念。在相對穩定的民眾結盟關係中，每一次的公共決定都是對繼續共營生活之意願的更新或確認。使得民族得以團結聚合的，不再是不可變動的神聖民族本質，而是成員間的互信與合作意願。並且，在這一同盟中，不同的歷史意識、身份認同、個別利益，都能夠並存甚至是相互競爭。如此一來，臺灣民族主義者需要面對最終將形成什麼樣民族認同的不確定性，當我們選擇將民族理解為每日的公民投票時，就須明白，民族所處狀態不會是恆久不變的（吳叡人，2016：30-32；41）。




(一) 對吳叡人論點的批判性檢視

吳叡人以相對穩定的民眾同盟來形容他心目中經過「認同整合」後臺灣民族應有的樣貌，這樣的民族涵納異質性並且其型態是開放而可變的，這樣的民族不以它的神聖本質來號召人們的凝聚力，而是作為「一種公共領域的概念」，賦予成員一套共享政治文化，使成員彼此願意互信、合作、共營生活。

吳叡人的論述首先面對的問題是，他既希望能夠對擁有不同歷史意識的群體進行認同整合，但卻又提議將民族轉化為一個純粹公領域的概念，這兩項意圖在內涵上是相互矛盾的。一旦我們涉及對集體認同該要如何維繫的討論，就很難不指向一種公私領域相互交織的狀態，集體內成員之所以能對單一身份展現認同，那是因為他們既意識到那身份的公共性，又將那身份視為是「自己的」，也唯有人們將國家與民族視為是「自己的」這樣的認同才能取得強健的情感基礎。尤其，吳叡人的核心關懷是要「整合」出一個新興民族，一套能夠建立起「自己的」國家的民族主義。

民族的整合與國家的創建所需能量非同小可，也因此，像我們稍早所提到的憲政愛國主義倡議者 Müller 便承認，他那強調公領域並僅把國家當成協助目標實踐，最終也很可能會在歷史上消失的論述，並無法用來解決民族自決的問題，而是要在已然存在的國家中適用。

臺灣正如吳叡人所說，是一個尚待被建立的國家，臺灣民族也是一個尚待被整合的民族，雖然在這塊土地上我們已擁有自主的政府組織，並在每日的共同生活中感受群體疆界明確的現實性，但它仍舊不是一個一般意義下的正常國家與民族。



建國與民族整合的背後動機不會是單用理性得以解釋的，如果人們不在這些行動中感受到某種神聖性、某種非理性渴盼、某種創造的衝動，我的國家、我的民族那般生機蓬勃美好圖像將是無法於人們心中受到繪製。而，如同我前面已經不斷重複提到的，我們除了要認識到這股藏身民族主義之後瘋狂卻又高雅的激情，更要進一步向前探究這股激情源於何處、指向何方，才能夠真正明白民族主義的能量所在。我將證明民族主義的背後動機緊扣人性本質，源於柏拉圖所描繪的愛慾那對永恆與意義的嚮往。

參、透過愛慾觀點對民族主義（政治活動）所做的詮釋

起源於十八世紀末的民族主義及其運動，不過只是千百年來人類所從事的諸多政治活動之一。在古希臘思想家如柏拉圖看來，涉及人們參與政治活動的各式討論應要以人的本質（nature）為起點進行思索。

而吳叡人為《想像的共同體：民族主義的起源與散布》一書所寫的導讀中也提醒我們應注意到，民族主義研究若僅從政治動員與社會基礎的邏輯來衡量，將難以觸及人類行動的深層動機。並且吳還提及同為民族主義研究者的 Tom Nairn 於 *Faces of Nationalism: Janus Revisited* 一書的導讀中所寫下的呼籲：我們應當回歸人性，從人類的生理與心理需求去認識民族主義（吳叡人，2016：19；26）。

基於此，我接下來對民族主義問題做出的討論，將會從人的生、心理需求出發，著去撥開那最後一層緊裹人類從事政治活動背後深層動機的泛黃白布，顯露出其中久經歷史淬煉的人類情感—愛慾。

一、為什麼是愛慾？



人類有著那麼多的情感表現，為什麼偏偏要在討論民族主義問題時將愛慾特別拿出來談？愛慾與其他情感有別之處為何，而它的特殊性又是怎麼樣與受民族主義感召者的感受和渴盼相連結呢？

為了釐清愛慾比起其餘慾望、情感的特殊性何在，以下面我將在整理並詮釋柏拉圖在《會飲篇》中的論述後，試著描繪出愛慾的諸般特徵。

二、柏拉圖《會飲篇》（*symposium*）中的愛慾呈現

於《會飲篇》（*symposium*）當中藉由阿里斯托芬（Aristophanes）之口，柏拉圖將愛描述為一種受傷狀態，而人終其一生都在追尋使傷口癒合的解方。這樣的受傷狀態來自過去人類祖宗們企圖進攻天堂僭越天神而遭遇的懲罰，當時宙斯（Zeus）為了削弱人類的力量，因而將原先身體成球形，具有四隻手、四隻腳，一個頭兩張兩臉的人類對半切割（換句話說，當今人類的模樣是遭受天譴的結果），使其脫離原先力量強大的球形狀態。天譴降臨後不久，阿波羅（Apollo）受命修復人類因遭切割而產生的物理傷口，並在人類身上留下縫合痕跡（也就是肚臍眼），以便提醒人類這起僭越天神事件所遭致的後果，使之不敢再犯。物理上的傷口既然已經被阿波羅給修復了，那麼人類究竟還為何而傷呢？這樣的傷來源於那失去的球形圓滿狀態，為了回復到如此狀態，一種對重新結合的渴望驅使人類花盡他們的一生去追尋另一半的自己（半己），而半己有可能與自己相同性別，也有可能是異性。追求半己就是在追求一種對自我的完成，唯有與半己結合，那種無法回復自我本質的傷才有辦法受到治癒，並從治癒中感受到人類所能感受的最強烈歡愉，生育下一代，使生命延續（Plato, 2008: 22-26）。



那種渴望與半己融為一體的感受就是愛，而正因為產生這種渴求的情境為天神所降下，我們應當順從愛的指引，而非與這樣的驅力唱反調，反對愛就是反對天神，很可能再次受到宙斯所降下的天譴（Plato, 2008: 26）。

從以上整理自《會飲篇》（*symposium*）的內容裡，我們可以窺見幾項情緒夾雜期間。愛的最終目的是對人的自我的尋回，而完整的自我是一種強大狀態，處在這般狀態下的人近乎狂妄且能量充沛，竟能夠相互激盪出進攻天神居所的想法。然，在遭受天譴後，人在身體上受了傷並留下受懲的印記，變得比起以往虛弱，渴望尋得半己並與他緊緊相擁，重新融為一體，在極度歡愉中產下後代。我們可以這麼說，愛慾在宙斯降下天譴之後才相伴而生，當中雜混著恐懼、虛弱、渴望（包括對性的渴望）、受傷、等待被治癒的感受。

三、愛作為一種需要被提升的慾望

然而在道出愛是一種對求得半己的渴望後，柏拉圖又用看似與之對立的方式將愛的性質重新描繪一遍，在這樣的性質之下愛並非對半己的渴望，而是對美、善的嚮往。以下就是柏拉圖對愛慾的另一描述。

（一）愛介於豐饒和匱乏之間

繼阿里斯托芬後，柏拉圖又藉著蘇格拉底（Socrates）之口，指出愛是具有對象性的渴望，它深受其所匱乏之物的吸引。我們甚至可以這樣說，沒有匱乏就沒有渴望、就沒有愛。而我們之所以能愛，正是因為見到了美，沒有愛是能夠附著於醜惡之物上的。因此，愛是對美的渴望（對美的匱乏），同時也是對善（good）的渴望（對善的匱乏），因為那些我們視之為善的事物亦帶有美的成分。就像正確的信念（correct belief）介在智慧與無知之間，愛也處於許多事物的



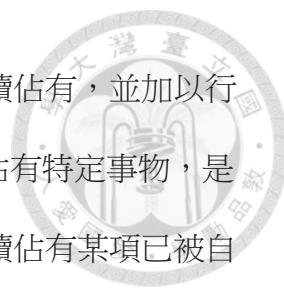
中間狀態，它非善非惡、非美非醜、非可朽也非不朽、非智非愚（Plato, 2008:34-38）。

愛（愛慾）之所以處在上述中間狀態，若用蘇格拉底從狄奧提瑪（Diotima）處聽來的神話描寫，那是因為愛（eros）是豐饒與匱乏之神所產下的孩子，因此同時擁有這兩種屬性，並且因為出生在代表美、愛與性的女神阿芙蘿黛蒂（Aphrodite）的生日，所以本質上就表現出追求美的傾象。愛的中間狀態是特別值得一提的，為此才使其成為一股介於豐饒與匱乏的強大驅力。舉例而言，會去追求智慧的不是智者，也不是愚者，而是介於智愚之間的人，理由是智者覺得自己已經足夠智慧，而愚者則根本不曾思考過自己對智慧的缺乏。處在豐饒與匱乏（擁有與沒有）之間的愛，也因此處在有智慧與沒智慧之間，所以能夠產生充分的動力去對智慧做出追求。而，智慧是世界上最美麗的事物，既然愛能夠對這最美麗的事物展現追求慾望，那它就會是哲學家（Plato, 2008: 39-41）。

（二）永恆

在我們討論了愛如此多彩豐富的樣貌後，必須記得，柏拉圖始終的關懷還是人的處境，因此我們得將視角拉回人世間，不能持續徘徊於美麗的神話與比喻中。在指出愛是哲學家之後，柏拉圖借蘇格拉底之口繼續探討的，便是處在愛的狀態下，個人將對那既美且善的事物展開追求，而在這樣的追求行動背後其實還有目的，那目的便是佔有，因為佔有美、善讓人感到快樂，而快樂才是人類行動理由被層層拆解後最終留下的核心動機（Plato, 2008: 41-42）。

雖然對美、善事物的渴望源自於我們對美、善事物的匱乏，但當我們佔有了美、善的事物彷彿不再對之匱乏後，期望能夠持續佔有的渴望仍是不間斷地湧現，何以至此？那是因為佔有慾並非一時的，為了確保自己能夠持續處於佔有



美、善的狀態，一個人必須不斷地慾望著佔有，思索著如何繼續佔有，並加以行動（Plato, 2008: 35）。前已提過，柏拉圖指出人類之所以渴望佔有特定事物，是因為對該事物的匱乏所致，沒有匱乏就沒有渴望。那麼，對持續佔有某項已被自己佔有之事物的渴望指向了怎麼樣的一種匱乏呢？無非就是對不論自己多努力都無法「永恆佔有」的匱乏，那是必朽之人對永垂不朽的渴望。

當對美、善的佔有慾指向了永遠的佔有，人在欲求美、善的同時也必然渴望永恆，然而追求永恆這項概念對命定面對死亡的人類來說卻是矛盾的。如果人的肉身無法永垂不朽，那麼欲求永恆的渴望該向何處尋求滿足呢？在蘇格拉底的回憶中，狄奧提瑪這麼告訴他——每個人都有孕在身。有孕在身的比喻形容的是一種誕育新生的創造性衝動，這樣的創造性衝動是必朽肉身追求不朽的途徑。雖死亡終將到來，但新生命的延續以及創造物的流傳，將能夠代表我們持續佔有美、善。誕育新生的創造性衝動人獸皆然，也就是說人、獸都能夠去愛，並且從中感受到對永恆的渴望。只不過野獸們的創造性衝動屬於肉身上的懷孕，人則在肉身上、靈魂上皆有懷孕的可能³，這是什麼意思呢？在肉身上懷孕者傾向對同性、異性展現出強烈的肉體欲求，透過交媾生育出下一代的方式延續生命、持續對美、善佔有。在靈魂上懷孕者則不同，他們傾向慾望孕生出智慧與美德，詩人與工匠都可說是廣義上靈魂大腹便便的創造者，而比他們還要高端且重要的靈魂孕婦/夫，是那些掌握了對秩序（ordering）之智慧的人，他們懂得如何統籌城邦與家庭，並且使其保持和諧、正義。我們需注意的是，創造性衝動與對永恆的追求雖然最直接的目標在於持續佔有美、善，但是持續佔有美、善本身卻不是渴望創造和追求永恆的充分動機，處在愛慾情境下的人們甚至希望就連創造的「過程」與

³ 原文如下：“But animals—what cause is there for them to be so affected by love?.....For in the animal world and among humans the same explanation applies, that mortal nature seeks as far as it can to exist for ever and to be immortal. But the only way it can achieve this is by continual generation, the process by which it always leaves behind another new to replace old.”

被創造出來的事物一樣都是美的，因為唯有在美之中我們才能感受到神聖（Plato, 2008: 44-47）。



神聖在這裡扮演的角色舉足輕重，它代表著人類的一項特點，那就是對意義的追求。如果說對意義的追求需要有美、善的介入，那麼又何以對意義有所需求的人類又會表現出不美、不善的行為呢？這，是需要我們進一步討論的。且，與愛慾是否能夠提升有著相當關聯性。

（三）愛慾的提升

靈、肉二分且靈上肉下，這是蘇格拉底在《會飲篇》中言說的結論，然而，究竟這項結論是如何被導出的？這正是柏拉圖作品高潮所在。繼續借蘇格拉底的愛慾導師狄奧提瑪之言說，柏拉圖描繪出了一幅愛的上升圖像。當一個人年輕時，他應當被引導去愛上美麗且單一的肉體，並視之為世上僅有的「那個人」。這種指向佔有單一肉體的愛是愛的昇華的第一步。接著若他能夠繼續往上提升，他將發覺，如果他愛的是美麗的肉體，實際上並沒有理由不感受到除了眼前的可人兒之外，還有許許多多的肉體同樣美麗並值得追求。認知到肉體美的普遍性後，漸漸地他將進一步理解到，事實上靈魂的美麗遠比肉體的美麗還要來得珍貴，在這第三階段裡，人開始擺脫對肉體的慾愛，而戀上美麗的靈魂。戀上美麗靈魂者，若繼續往上提升將能意識到，這麼樣美好的靈魂之所以能夠被培養出來是因為有美好的法律，因而他將開始迷戀上那些讓城邦得以井然的城邦制度。對城邦法律的愛，是愛慾昇華的第四階段。在經歷了這四大階段後，一個人將懂得愛的諸多表現形式，他到達了一個更加寬廣的領域，而不會繼續認為只有愛著單一肉體是值得追求的愛，愛還可以是對美麗肉體的普遍性掌握、對靈魂的欣賞、對城邦法律的癡迷。一個人的愛若昇華到這樣的境界，他將不再受到單一愛慾形

式的奴役，他掌握了孕生各種美的知識，心胸開闊地徜徉於由美所構成的廣袤海洋，最終他愛的是將是美本身（Plato, 2008: 48-50）。



四、兩種愛慾觀點的差異

阿里斯托芬以及蘇格拉底借狄奧提瑪之口所做出的論述是整部《會飲篇》中的精華所在，構築出兩種相當不同的愛慾觀。先前為了讓介紹這兩種觀點的行文更加流暢，我並未從文本主軸岔開去談狄奧提瑪對阿里斯托芬愛慾觀點的反駁，在這一部分我將談論這項反駁，因為那會有助於我們更清楚地看見這兩項愛慾關的根本差異。

若我們還記得阿里斯托芬所談論的神話，我們會知道在他的論述裡，愛是一種對求得半己、重回完滿，進而尋得自我的渴望，而這，是他論述的核心。對於這樣的論述狄奧提瑪利用了截肢的比喻來加以拆解，她說，一個人並不會因為一項東西是自己的一部分就認為那是值得依戀的，就像是一個手上長有疾病者會毫不疑惑地將手臂切除。某人之所以能夠愛戀某物，那是因為該物本身就是好的、善的（Plato, 2008: 43）。

這兩種愛慾觀點的差異，對我所將著手的研究來說非常重要。

阿里斯托芬式的愛慾主張是今日我們所熟悉的浪漫愛典型，同時也能夠用來描繪民族的浪漫主義根源，那是以赫德（Johann Gottfried Herder）為代表，強調鄉土與民族精神的本質式民族主義論述，這樣的論述方式，或說情感型態仍對當代民族主義發展起著舉足輕重的作用。

狄奧提瑪則破除了這種本質式迷思，指出我們不會只因為對象是屬於我們的、是我們的一部份，就對它產生無法割捨的情感，更重要的是，那對象還要是美的、是善的才值得我們愛。藉由狄奧提瑪提出的有孕在身者對美善與永恆的渴

求，還有那道愛的上升階梯，使我從中獲取靈感並進一步論述我們該要如何與民族主義共處，以盡量避免其雙面刃性格所可能展現出的壓迫與排外、侵略力量。



五、愛慾與民族主義的連結

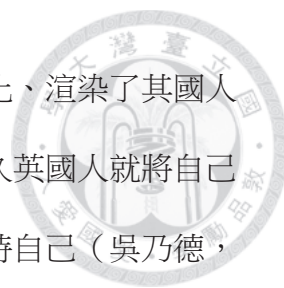
如同柏拉圖在《會飲篇》中所描述的，愛慾是種創造性衝動，並且混雜有諸多情緒，其中最理想的愛慾表現是對永遠佔有美、善本身的需求，一個人若懂得慾求美、善本身，他就會是一個哲學家。然而，我們無法期待每個人都可以成為哲學家，但卻能夠指出那些多數受到愛慾驅力引領者都將體會的感受。

（一）在心愛的人面前特別展現自身美好一面的衝動

據柏拉圖的描述，當心愛的人出現在面前時，我們會特別感受到一股要將自己美好一面展現出來的衝動，對一切言行舉止都特別小心注意。進而，在這樣的過程中讓自己真的受到影響，成為一個更好的人（Plato, 2008: 47）。

這種在所愛人面前展現自己值得被愛的衝動，很可能是對所愛對象的過度美化所致。對所愛對象的過度美化當然是種自我陶醉，就如同民族之愛、民族主義行動在許多時候也確實正是分享共同情感者之間的集體欣狂，在外人看來可能不明所以，然而這並不表示這樣的情感是虛假或是無用的。我們將愛人看得越崇高，我們就越覺得自己也必須同樣表現崇高，才值得為我們心上人所愛。而，同樣的道理，當我們自身品格越是提高，我們的愛人也將感受到提高自身品格的動力。相愛的兩個人之所以能夠相互提升，都是為了讓所愛之人覺得自己值得被愛。

我們還能舉出相近的實例，例如已退休的中研院政治社會學家吳乃德就曾在描寫二戰時期面對德軍威脅，必須做出抉擇與動員的英國首相邱吉爾時引述過觀



念史大師柏林的話，這段話大致是這麼說的，邱吉爾雖過度美化、渲染了其國人的美好特質，但這對當時的英國是有所助益的，因為過不了多久英國人就將自己提升到邱吉爾所劃定的美好狀態，用邱吉爾看待國人的眼光看待自己（吳乃德，2018）。

（二）無法滿足所以慾望

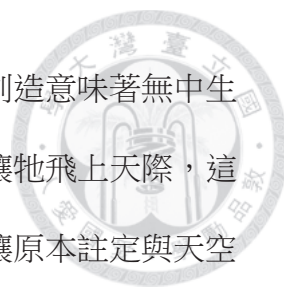
如同柏拉圖所說，愛慾是對所匱乏之事物的渴望，換句話說，正因為我們得不到某項事物，所以我們才渴望得到它。

Eros and polis: desire and community in Greek political theory 一書作者 Paul Walter Ludwig 對這類情緒描寫得相當生動，他說在愛慾無法頃刻獲得滿足時，愛慾主體將體會到一種難以言喻且矛盾的甜蜜苦澀，那是一種慾求受阻的困頓，伴隨著未來將可能獲得慾望滿足的期待。在這樣的情況下受到慾望的對象將因他的不可得而更顯撩人，刺激並堆疊追求者內心裡的爱慾，使之膨脹、飽滿，直到臨界爆發（Ludwig, 2002: 15）。

民族主義亦是如此，它鼓吹支持者去為民族追求它所匱乏的，因為民族的匱乏相當程度上被視為就正是其成員自身的匱乏。例如西方殖民者向東遠航，為的是要為其母國在權力之冠上鑲上一顆異域明珠，然後從中感受到強大。臺灣民族主義者力求獨立建國，為的是喚回屬於臺灣人的尊嚴……。

（三）充滿創造力的瘋狂

愛慾驅使主體超越現狀的限制與主體自身，並且我們得要了解的是，愛慾促使我們努力超越的限制與自我侷限不僅只是一般的困難或阻礙，而是每個活物終將不可避免的死亡，換句話說，愛慾要求我們超越不可超越。



愛慾的這第三項特徵是其所隱含的創造力最為豐沛之處。創造意味著無中生有，意味著預料之外、超乎想像，如果只是將一隻雛鳥養大並讓牠飛上天際，這並不稱得上是創造，頂多就是種對固有能力的實踐。相反的，讓原本註定與天空絕緣的人類飛上天，甚至登陸月球，這才是創造。

在法國第一大學講授柏拉圖的學者孫有蓉如此讚頌這股非理性的力量，她說，展現固有能力或許需要理性的運作，但若要追求那些看似不可能的事物，就得擁有奮不顧身的激情，瘋狂且近乎失控的渴望，如此才能超脫理性所構築的慣例牢籠，以豐饒的生命力揮灑出不可能的可能（孫有蓉，2017：300-303）。

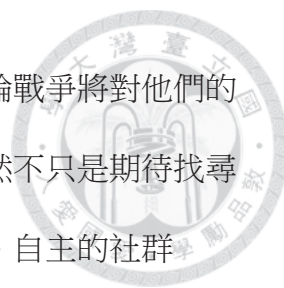
這種化不可能為可能、極富創造力的動能亦能夠在民族主義之中被尋得，例如大離散猶太民族的復國運動就是最顯著的例子。

六、小結

在研究動機裡已提過，霍布斯因著眼於人們對暴死街頭的恐懼，故而對於人類社群的維持，他提交給歷史的答案是主權者那巨大而絕對的身影，以換取秩序與和平。然而，霍布斯所未指出的是，人類除了擁有懼怕暴死的本能性衝動外，也受超越死亡之不可超越，力求永恆之不可求得的愛慾驅力策動，這股驅力所指向的目標是對美、善的永久佔有，並從中感受到難以言喻的神聖。民族主義當中便含藏有這般近乎宗教性的行動邏輯。

（一）一個很不霍布斯的例子

以色列籍政治思想家 Yael Tamir 如此描述過她的同胞，她說，猶太人在長久的悲慘歷史裡受盡折磨，他們將之歸因於缺乏國家的保護。然而，以色列建國卻並非像許多人所預期的，給猶太人帶來安全與穩定，相反的還開啟了與巴勒斯坦



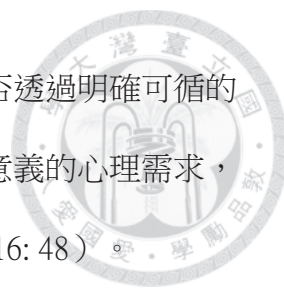
間持續的戰爭衝突。但是猶太人還是依舊堅決在該地居住，不論戰爭將對他們的生活帶來怎麼樣的威脅。如此看來，猶太人對於建國的考量顯然不只是期待找尋庇護所而已，當中更包含了超越生死的追求—建立起一個自治、自主的社群（Tamir, 1997: 303）。

以色列知名記者與評論家 Ari Shavit 在他的著作《我的應許之地：以色列的榮耀與悲劇》當中也提到，自從有記憶以來，恐懼一直長相陪伴在他身側，那是一種以色列終將可能在歷史上灰飛煙滅的恐懼。然而，猶太人的身份認同及文明之所以能夠持續獲得養份，正好與這支民族和周遭世界的疏離有著密切關係，這樣的疏離使他們總是與鄰人格格不入，並且受到排擠與驅離的直接或潛在威脅。搭配如此處境，猶太人有他們得以仰賴且強而有力的宗教敘事，與上帝的親近使得他們團結凝聚，超克苦難。以色列絕對不是烏托邦，甚至在可見的將來也沒有和平，這個國家給不了人民安全感，但卻以一種活在懸涯邊的無盡刺激，敦促人們在死亡陰影籠罩下盡情揮灑生命，至死方休（亞瑞.沙維特，2018：13；24-25；518-519）。

從以色列的例子我們可以發現，建國的渴望遠不只是為了追尋霍布斯式的安定而已，與社群的延續、完成宗教敘事的號召亦有深刻關聯，甚至這樣的關聯促使以色列人認清並超越了對死亡的恐懼，只為求取民族的恆續。這與受愛慾催生的情感狀態不謀而合，是一種必朽個體尋求不朽的渴望。

（二）人對意義的追尋

相近的觀點《想像的共同體：民族主義的起源與散布》一書作者 Anderson 也曾提過。他認為宗教共同體與王朝這兩大共同體之所以能夠與民族相比擬，理由在於它們如同民族都試圖賦予偶然與宿命以意義，並且為必然臨頭的死亡尋求永



恆之法。因而這類共同體擁有相當程度的宗教式關懷，不論是否透過明確可循的行動（儀式）去外顯這樣的表徵或素質，這般期待救贖、渴望意義的心理需求，都並非降生於啟蒙時代的理性世俗主義所能解答（Anderson, 2016: 48）。

儘管在啟蒙之後典型意義上的宗教沒落了，但是人們企圖透過宗教信仰撫平的困境、苦痛仍舊存在，如同馬克思在“On the Jewish Question”中提醒道的，人們並非受限於宗教，而是因為受限（Limitations），所以需要宗教。然而所限何來？就來自現世人生中加諸在人們身上的枷鎖與桎梏，我們應當意識到，宗教僅只是反映出人們痛苦與待解放的「現象」而已，企圖使國家擺脫宗教影響並中立化的論述，談的只是種「政治解放」，還遠遠不能達到「人的解放」，因為如此一來宗教這一反映出人們實際苦難的「現象」只是從公領域被驅趕到了市民社會（私領域）而成為私事。只要一日不能擺脫現世的枷鎖、桎梏，人類就無法真正擺脫宗教（Marx, 1978: 31-32; 35）。

馬克思對於人類為何需要宗教的觀察相當準確，但是他卻並未意識到這樣的心理需求是可以受到轉化的。或許一般意義上的宗教能夠像馬克思所說，藉由人的解放而受到超越，然而那些生命中不可承受之輕與重，無可避免的死亡、難以解釋的命運，在 Anderson 看來都將透過另一種世俗形式的轉化來換取意義，民族就是這一轉化過程中的極佳載體，它回望過去並且延伸向未來，解釋了偶然，讓必朽的個人足以想像永恆（Anderson, 2016: 49）。

透過 Anderson 的論述我們可以看見，人類不只尋求有效管理公共秩序的方式，亦渴望從中探問存在的意義。他的創見正在於此，指出了人類不只在物質條件變遷下被動的做出反應，對於意義的追求始終催促著人類為他們的存在提出解釋。也就是說，物質條件的發展確實對人類社會之演變影響重大，然而這股力量需與人類尋求意義的趨力合流，才能成為引導歷史發展的動能。



第三節 Eros、Agape、Philia

在文獻回顧部分，已對柏拉圖《會飲篇》中所討論的愛慾做過介紹，也論及愛慾諸般與民族主義相近的情感表現，但仍有一項問題必須釐清。世界上有三大指涉「愛」的著名概念，分別是 Eros、Agape 與 Philia，為什麼在這篇論文中，我要選擇 Eros（愛慾），而非其他兩項情感 Agape（聖愛）、Philia（友愛）來對民族主義問題做出探討呢？要回答這項問題前，首先得分別對 Agape 和 Philia 做出討論。

壹、Agape 聖愛

Agape 在古希臘文化中其實並未有特定指涉，時常與 Eros 和 Philia 被當成同義詞互換使用。Agape 定位的確立，是在耶穌誕生前二百五十年，以希伯來文書寫的《舊約》被譯為希臘文後（王濤，2009：16）。

Anders Nygren 如此描繪 Agape，他說這是一種基督徒對神聖之愛的觀點，它是自發的、是無私的，不以付出是否具價值來衡量是否奉獻出愛，也不問所愛對象是正義之人還是罪人，Agape 突破了一切疆界，那是神由上而下、由神聖到凡俗與人做出的連結，最直接的特徵就表現在耶穌基督所展現出的愛裡。Agape 與 Eros 的共通處在於他們都與人和神聖間的連結有關，只不過途徑不同，Eros 所鋪設的是人由下往上企圖追索神聖的路程（Nygren, 1989: 85-88; 93）。

人權運動者馬丁·路德·金恩（Martin Luther King）也曾鼓勵過他的追隨者應當透過非暴力運動來實踐 Agape，他認為這並不是上帝作為不帶原罪的存在才能展現的愛，而是上帝之愛運作於人心的恩典。Agape 超越了親情、友情，也超越



了正義的交易邏輯，因而能使行動者透過高於仇恨的境界來看待仇恨和壓迫（葉浩，2018：21）。

貳、Philia 友愛

Philia 所指涉的友誼概念，相當程度上與現代的友誼觀有別，它鑲嵌在古希臘的社會脈絡以及自我意識中。亞里斯多德（Aristotle）透過《尼各馬科倫理學》（Nicomachean Ethics）的第八及第九書，對 Philia 做出了詳盡討論。在 Philia 當中，亞里斯多德認為包含了愛、珍惜、喜歡的情感要素，並且抱持著這麼樣一種期待，期待那個自己所愛、所珍視的對象可以獲得諸種能夠為他帶來美好的事物。所愛對象過得好，為的不是自己，而是所愛對象本身。成為一個朋友的條件是，他懂得愛，並且也同樣被以愛做為反饋（Konstan, 2008: 208-209）。

對於友誼於政治領域的作用，在《政治學》（Politics）中，亞里斯多德則提及，友誼是引導我們走向良好生活不可缺的方法，所有城邦都努力追求之。於《尼各馬科倫理學》中則指出友誼是一種對共同生活所做出的選擇，他所提出的三項友誼類型：基於享樂的友誼、基於效益的友誼，以及基於德性的友誼，都必須在共同生活的條件下才有辦法實踐。各種形式的友誼，都能夠為人們帶來歸屬感，而城邦作為整體，正是透過各種給人歸屬感的團體才得以運作的（Murr, 2014: 4）。

同時，友誼也是個人生活必需具備的要件，由於人是政治的動物，沒有人會願意過上缺乏朋友間情感連帶的生活。並且，在政治共同體當中，友誼佔有不亞於正義的重要位置。然而，立基於享樂，或者效益的友誼都因個人為了自身的好處而生發，這樣的友誼並無法持久，一旦對方失去了這些可資利用的特質，友誼



便不再。可長可久的友誼建立在有德者間的交往上，但是這樣的友誼型態相當少見（莊國銘，2003：203-204）。

參、Eros 的優勢在於缺陷與不完美

一、Agape 的彼岸性

Agape 發源於基督教思想，且被描繪成一種具有神性的愛，是神由上而下與人類建立起的關係。雖然馬丁·路德·金恩倡議非暴力運動的參與者，應當對這樣的情感加以實踐，但那終究還是宗教脈絡下的理想，若非基督徒恐怕難以體會，又或是受到說服。


並且，這樣一種情感與民族主義在根本上是相衝突的，民族主義的實踐需有穩固疆界，須做我群與他者的區分，甚至在民族遭遇非正當的威脅時，必須區隔出敵我關係。

追求 Agape 的實踐相當高貴，但是追求這樣的理想性，並非本篇論文的宗旨。本篇論文，企圖從人的卑劣與脆弱做出探討，並且理解有限及不完美的人該如何找到何與這般缺陷共處的可能。

二、Philia 的局限性

亞里斯多德對 Philia 的討論，相當傑出地說明了城邦得以維繫的關鍵在於人對關係的依賴，各種友誼形態，造就了城邦得以運轉的可能。然而，亞里斯多德卻也表明，他所談論的這項情感，僅限縮在人與人之間的關係內（因為愛人者也必須感受到愛的反饋），無生命的物並不在它的涵括範圍。

如此一來，透過 Philia 我們所能對人類行動邏輯做出的探究就顯狹隘，人之所以對意義做出追求、之所以渴望創造，遠不只是友誼所能解釋。



本篇論文所企圖探究的，是幾已成為現代人世界觀的民族主義。在民族主義的驅力中，有人追求政治共同體的富強，有人追求政治共同體的美善，亦有人落入種族主義式的排他漩渦，若由 *Philia* 著手實非妥當，也難以觸及人類內心最真實而赤裸的情感需求。反觀 *Eros* 所帶有的佔有慾、匱乏與創造性衝動，卻更能夠為我們指出人類的行動邏輯，以及與種種負面效果共處的可能性。

第四節 欲證成的論點

我不但將從民族主義的情感面向切入討論，還要更進一步分析這樣的情緒是源自何處。我相信在更清楚地理解民族主義的情感根源之後，我們也會連帶的對民族主義整體有著更加深刻的認識，而這點對於思考民族主義各類缺點的修正與轉型之道將是有所幫助的。

壹、愛慾與民族主義的關係

在民族主義現有的圖像中我們已能夠理解到，民族情感當中首先包含有成員間對我群的普遍感受力，就算從未見過所有的民族同胞，依舊能夠透過想像把共同體的框架支撐開來。不僅如此，當我們被民族情感所籠罩時，那些來自共同體的光榮與屈辱，以及一種平等的同志意識同時也會受到我們的感知。然而最令人困惑、費解的是民族何以能夠賦予偶然以意義，並激發出近乎宗教的情懷，促使人們以民族之名完成諸多具創造力的行動或者破壞力強大的災禍。

民族主義與其餘一切意識型態最大的差異，就表現在它的普遍受承認之上，或者我們可以這麼說，沒有任何一項意識型態如同民族主義一般的傳播成功，以至於與其說那是一套意識型態，民族主義反而更像一種被現代人視為理所當然的



世界觀。每個人都有他所屬的民族，就像每個人都有眼、耳、口、鼻。也正是民族主義的這項特質，使得我決定從人的本能性衝動，也就是愛慾，去對民族主義做出一番新理解。

為什麼是愛慾？十七世紀英國政治思想家霍布斯在對政治共同體做出思索時，亦是轉向人的本能性衝動叩問答案，然而因為他所關注的本能是人對暴死街頭的恐懼，所以在他的理論中我們處處可見的是對秩序的渴盼，強而有力的利維坦則是他提交給歷史的答案。但是我們在民族主義之中，又或是當我們轉身面向歷史，很容易我們會發現，那些發生過的事蹟並不總是因對暴死的恐懼而起，前仆後繼的人類行動也不會僅因達成秩序與生命的保全而停止，光是霍布斯提交給歷史的答案並不能使我們對人類在政治共同體中所能作為之事有著詳盡理解。我們知道，對生命意義的追求、對永恆的嚮往、對榮譽與尊嚴的渴盼……這些感受與需求都不是避免暴死並求得秩序就能夠得到滿足的。

在這篇論文裡我將證明民族主義之所以能夠反映出這些特質，與民族主義和愛慾的親近性有所關聯，正是這類本能性衝動誘發了人們普遍對民族主義表現接納與需求。

貳、愛慾的提升

在證明了愛慾與民族主義的親近性後，我所要進一步做的論述是該如何藉由對愛慾特質的理解，尋求與民族主義雙面刃性格相處的方法，就像理解某一疾病真實特性後，尋求如何針對這些特性開出藥方的醫生。然而，期望解決民族主義雙面刃性格的論述本身，很可能也隱藏了雙面刃性格。設若排外、仇恨，甚至是挑起戰爭等可鄙情事是我們希望在民族主義當中被避免的，而政治、經濟、科學等文明成就的持續創發能量則是我們希望民族主義得以保留的，但因為所謂雙面



刃，就像硬幣的兩面共用一體，試圖磨鈍其中一面有極大機會將讓我們原本希望保留的另一面也跟著被磨鈍。

為了處理這樣的兩難，我決定採取一個柏拉圖式的立場，搬出狄奧提瑪愛慾的上升階梯，搭起民族主義雙面刃性格的轉化途徑。借狄奧提瑪之口，柏拉圖告訴我們，我們所真正愛的是我們所愛事物的美、善本質，且就連追求這些美、善本質的過程也必然得是美、善的，因為只又在美、善之中我們才能體會到神聖性。

神聖性是民族主義之所以能給予成員宗教般的體驗，並為命運、偶然甚或人世間悲劇與死亡帶來意義的關鍵要素。民族主義者，或者，受民族情感號召而行動的群眾或多或少都能感受到民族主義的這股強勁驅力，尤其在天災發生後民族整體的哀戚與隨後聚結的修復能量之中。而，更為日常的民族神聖性體驗是大型國際運動賽事舉辦時，湧入現場滿心期待迎接勝利的民族成員。

不論是災難的修復，又或者勝利的迎接，當中都蘊含著民族成員希望其所屬民族永世昌榮、永恆存續的慾望，而且此般慾望建立在高貴情操以及偉大「公正」⁴的勝利上。這印證了柏拉圖所說，唯有在美麗與善之中，我們才能感受到神聖，我們不但要追求美、善，還要在美、善之中（以美善為手段）追求美、善。

愛慾驅使我們以美、善為手段追求美、善，然而許多時候以美、善為手段的這項前提會因為目標實在太過誘人而被忽略。民族的永恆存續是如此的誘人，因為那將超越每具肉身的有限生命，以至於在追求那些使得民族能夠更貼近永恆的事物（例如：國家強盛、民族綿延壯大……）時，行動者很有可能以其他民族的

⁴ 若發現自己所屬民族依靠作弊才贏得國際運動賽事，對於那樣的勝利是不會有人會感受到神聖與榮耀的。



悲劇做為代價，或者以對自身民族同胞的迫害作為手段。這時，愛慾就誤入歧途了。

以美、善為手段追求美、善，以及不計任何代價的追求美、善，這兩條進路其實就反映出了民族主義雙面刃性格的一體兩面，二者都受美、善所吸引並且極力爭取（這共同的驅力是為一體），但是否以美、善為手段則造就了刃的雙面（是為兩面）。前段所述國際賽事要以公正手段獲取勝利，才能讓民族同胞感到神聖與光榮就是最簡單明確的例子。而民族成員藉由民族的延續與強大來感受到永恆，實際上也必須以美、善為手段，當中的神聖性才可能被彰顯出來，唯有在神聖性之中我們才能體驗到真正的永恆，沒有神聖性的永恆只是行屍走肉，是既不美也不善的殭屍。

參、看見他者

然而，光從柏拉圖的脈絡來為民族主義求解，恐怕還是不足的，在民族主義的眾多負面性效果中，一項最為弔詭的問題是「自私的無私」。所謂自私的無私，其實正時常發生在愛慾蔓延時。我們說我們狂烈的愛上了一個人，願意為他做出任何犧牲、奉獻，但許多時候，這樣的愛卻不過是種自以為是，一種全然為己的自私。

要在民族主義的狂流中看見他者，關鍵理由乍看很簡單，那就是了解到他者跟我們一樣，會為失戀心碎、對家人依戀、因刀傷流血……在我群之外，生活於其他群體中的人們同樣是有血有肉的人，而不只是國家符碼下的軍隊或雜眾。

回顧人類歷史會發現，我們對於這樣一種簡單理由的實踐卻一點也不順遂。1994年4月到7月間在盧安達，胡圖族人對圖西族人進行了一場大屠殺。1941-1945年間，則有二戰史上惡名昭彰，納粹德國對猶太人所進行廣泛且系統的屠殺



行動。許多人可能不清楚，在納粹德國的滅絕名單中實際上並不只僅有猶太人而已，羅姆人、殘疾人、蘇聯戰俘、共產黨人、同性戀者、共濟會成員、耶和華見證人、波蘭人……等群體亦都包含於內。

把那些受納粹迫害者名單列得越細，將越發使人毛骨悚然，但可怕的並不是群體之廣，而是在這些群體中，有許多都曾經，又或者持續是臺灣人所恐懼、排斥的對象。原來，我們與納粹並非完全沒有共通點，只是幸運了些，歷史的機運並未在臺灣鋪上一層讓納粹得以生根發葉的土壤。

在臺灣，我們曾有過隔離飽受社會恐懼與厭惡的痲瘋病（漢生病）患者的療養院「樂生」。在禁閉還施行的年代裡，出動追捕病患的是警察，政府向民間放送的是對此項疾病的作嘔與污名。

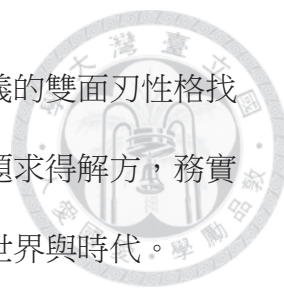
在臺灣，我們曾經視共產黨人為寇讎，多少政府與社會的罪行透過殲滅共產黨的名義以行！

在臺灣，我們至今還在歧視同性戀者！我們彷彿看不到還有多少年輕的心靈在受苦般，反覆爭辯著究竟該不該賦予同性戀者結婚的權利！

此些種種，反映出對於他者我們並無法完整地看見。看見他者，需要的是同理心、是一個設身處地的角度，而，要做到這一點，我們得對憐憫心做出培養。

肆、我們無法找到一塊道德高地

並且，我們應當充分意識到人是不完美的，且實際上民族主義研究就正是人的不完美的研究，唯有承認這樣的不完美，一項民族主義研究才真正觸碰到問題的核心。民族主義不只是一種理論，更是現代人每日的生活實踐，因此，研究者並不能夠期待從抽象的討論中求得對實際問題的處方，應要緊扣每一共同體的獨特脈絡才能做出相對可行的分析與實質建議。正因為民族主義與人的境況如此貼



近，我們不需要，甚至應該批判那些企圖透過言說就為民族主義的雙面刃性格找到解方的論述方式。漂亮、高尚的論述並不能夠保證為實際問題求得解方，務實且正視人的處境的研究，才能讓我們更了解這個我們所身處的世界與時代。

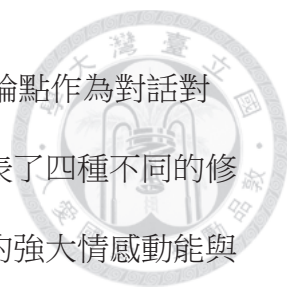
我想說的是，我們並無法找到一塊道德高地，站上去後彷彿就能夠永遠趨利避害，不論我們所提出的論述是要「超克」民族主義，還是要對這樣的集體情感做出修正。人是不完美的，對我們來說完美只存在於彼岸而非現世。在本篇論文的討論裡，我將不以對民族主義的超越為目標，而是提出一個與民族主義共處的方案。

肆、重述一次我將證成的論點

第一，我要證明民族主義與愛慾具有一定程度的親近性。第二，我要證明愛慾的提升需有神聖性介入，缺乏神聖性、不以美、善為手段的民族行動中無法彰顯真正的永恆與意義，就像依靠作弊得勝的國際賽事，當中沒有勝利也無光榮。第三，愛慾必須以憐憫心作為中介，才能使人們在狂烈愛戀的同時看見他者。第四，民族主義相當程度上所描繪的是當代人所處境況，除非要提出一項革命性理論，用來改變當代民族國家的格局，否則我們應當想辦法與民族主義共處，承認我們的局限性。

第五節 研究方法

從歷史學者、社會學者如 Anderson、Gellner、Hobsbawm 對民族主義的起源及特徵的描繪中，我首先勾勒出一幅民族主義的現有圖像（客觀事實），並在這現有圖像中找尋試圖對民族主義做出討論者的各式論點。




之所以選擇 Miller、Tamir、Müller 和吳叡人這四位學者的論點作為對話對象，那是因為其各自都意識到了民族主義的雙面刃性格，且代表了四種不同的修正進路。然而，他們共同的不足處在於，雖然看到了民族主義的強大情感動能與破壞力，但卻並未更進一步探究這些力量的根源，這一點我認為要回歸人性才能做出更完善的討論，因而選擇將愛慾與民族做出連結。

當愛慾與民族主義之間的連結被建立了，我便能夠透過柏拉圖在《會飲篇》中描述的愛慾提升階梯來化解意圖解決民族主義雙面刃性格時所遭遇的動輒得咎窘境，這同時也是我對上述四位學者對民族主義所提出的四種民族主義修正方案的觀察—欲解決雙面刃性格的方案，同時也帶有雙面刃性格。在柏拉圖的論述中，我們看見了雙面刃所共用的「一體」，也就是不論是民族主義的正向作為又或者破壞性力量，其所欲求的很可能都是相同目標並且共享相同的驅動力，共同指向了對美、善的嚮往，但唯有能夠讓我們體會到神聖性的，才會是真正的美、善。

除了對美、善的嚮往外，針對民族主義的排外性格，必須輔以「看見他者」的德性，我們才更能夠與這樣負面效果共處。我將企圖指出這項德性就是憐憫心，因此，我會借助史詩《伊利亞德》與悲劇《菲洛克忒忒斯》，對憐憫心的重要性做出探究。

並且，由於對一項與政治共同體相關的理論來說，和具體脈絡的鑲嵌是必須的，就算這項理論同時帶有普世性格。所以，我亦將把臺灣脈絡置入這篇論文中。

第六節 章節安排



本論文將以「愛慾作為政治情感」（第二章）這個章節作為正文開頭，當中將透過對柏拉圖《費德羅篇》、《理想國》與《法律篇》的詮釋，釐清愛慾在柏拉圖看來究竟在政治生活裡扮演著什麼樣的角色，以利進一步與橫貫今日政治社群的民族主義情緒做出連結。

在「人的脆弱本質」（第三章）這一章，我將透過對古希臘悲劇《菲洛克忒忒斯》以及史詩《伊利亞德》的詮釋，指出愛慾實際上與人的不完美高度相關。人因為脆弱、必朽，而懂得愛、而有人性、而與他者相連結。藉此，我想說的是，每個人終其一生都必須與不完美相處，人類窮盡歲月也無從尋得一個排除一切缺陷的集體情感表現。

在「柏拉圖與史詩、悲劇的淬煉」（第四章），這一章中，我將對前面所做論述做出收攏，以期使所有論點更顯聚焦。

透過「臺灣」（第五章）這個章節，我要介紹臺灣民族主義的樣貌，並且從中指出作為臺灣人、一個以臺灣為認同標的的研究者，能夠擁有什麼樣的論述優勢與困境。民族主義雖然有其普世性格，但它卻並不只是一套理論，更是屬於每一特定政治共同體的日常實踐，藉由這些日常實踐，我們方得以從抽象的理論架構中，望見民族主義的所以然。

最後的結論章（第六章）中，我將對前面五大章節做出統整，並且對我自身提出的論述下定調。

第二章 愛慾作為政治情感

序章已對《會飲篇》做過探討、分析，但要更整全地認識柏拉圖對慾望與激情的討論，我們勢必得連同他的其他重要作品一起閱讀，才得以爬梳出一副更加



清晰的圖像。在接下來的討論裡，我將先從柏拉圖同樣探討「愛」與「美」的文字《費德羅篇》（Phaedrus）著手，接著是柏拉圖更為人所知的作品《理想國》（Republic）和《法律篇》（Laws）。

我們會發現，在這四篇作品中有一條清楚的分界線被畫了出來。《會飲篇》和《費德羅篇》都企圖透過愛慾本身影響力，來達至愛慾的提升又或說是轉化。但在《理想國》和《法律篇》中，卻大力提倡政治共同體使用強制力對包含愛慾的各式慾望與激情做出管控，以換取城邦秩序的維持。這般差異是否凸顯出這幾部作品間論述的相互衝突？又或者，藉由這樣的差異，我們能夠做出什麼樣的詮釋，以從柏拉圖的洞見中指引出政治情感正確的宣洩方式呢？這是在這一章節中我將要展開探討的。

第一節 柏拉圖《費德羅篇》中的愛慾

《費德羅篇》（Phaedrus）與《會飲篇》並列，是柏拉圖探討愛、美、慾望最為出色的作品。然而兩篇作品所做出的討論卻看似有著細緻的不同，在《會飲篇》中，愛慾的正確表現形式是一種經過昇華後對普遍美、善的掌握；於《費德羅篇》當中，正確的愛慾所引領人們見到的美、善卻在普遍性中保留了特殊性。藉由《費德羅篇》的討論，我將要回過頭來指出，普遍性中的特殊性色彩不但是可能的且是必須的。這一切的理由在於，人類是可朽的不完美血肉之軀，卻追著永恆前進；我們嚮往理型，卻無法達至理型。但，也正因為有限的開始思考無限、不完美的開始思考完美，一股強而有力的龐大能量才得以受到激發，其中除了包藏毀滅性因子外，也將導出向上進步的力量。這正是人類與其他動物最大的不同，對於命運與偶然我們是那麼的不耐，以至於急切需要意義來對空洞、平凡且必死的生命進行解釋。人是追逐意義的動物，是意義將個體與集體做出連結，



是意義牽連起我們與世界的關係。而人脫離不了集體，脫離不了世界，正如每一段生命的延續缺乏不了意義。

《費德羅篇》通篇起頭蘇格拉底便問道：「費德羅（Phaedrus），你從哪裡來？又要往哪裡去？」（Plato, 2002: 3）一句朋友間看似簡單的問題，實際上已經問完了人類至今仍不斷透過宗教、哲學、科學探究的龐大問題，我們的起源為何？未來又該朝向何處邁步？總歸一句話，我們展開追求與行動的意義是什麼？這一項柏拉圖對生命的發問，在十八世紀末十九世紀初有一項新興的意識型態企圖賦予答案，那就是我整篇論文的討論主題—民族主義。從何而來？向何而去？究竟要有多狂妄，才能夠宣稱要針對這項問題給出答案？或許我們永遠也得不到答案，只能像是追索理型一樣，盡全力朝向那促使我們永無止境行動與追求的動力去探究。而，除了愛慾以外，已無能夠激發如此強大能量的動力來源。

壹、錯誤的愛慾形式

世上任何事情都不可能佔盡好處而無任何負面影響，規範性理論亦是如此，無法站在一塊道德高地上向下發話，總得面對那些我們難以處理的負面效果。以愛慾為例，它的能量既如此強大，若運用不當勢必也將造成混亂、難以收拾的局面。柏拉圖在進入《費德羅篇》的正式討論伊始便是先從錯誤的愛慾形式開始談起。

一、愛人者自私的無私

藉由呂西亞斯（Lysias）的一篇演講稿，柏拉圖描繪了愛慾所能夠給人帶來的各式苦惱與困頓。首先，愛人者（lover）會無法自拔地為了被愛者（beloved）犧牲奉獻，甚至許多時候當他自己認真計算起來，他的付出與他從其所愛者身上



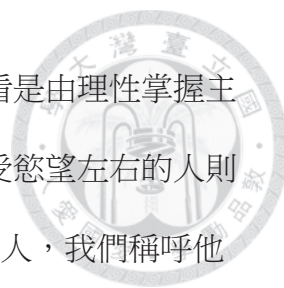
獲取的好處往往無法獲得平衡，因而感到苦惱不已。相反的那些無愛之人並沒有這些煩惱，他們不須要去細數這些苦惱，更不必為了被愛者的利益而減損自身利益（Plato, 2002: 8）。

並且，愛人者時常宣稱他所付出的愛是值得受到重視的，他不惜承擔受他人厭惡的風險也要討好他的愛人，哪怕是去做出傷害舊愛的行為，只要能討好新歡，他都會去做。陷入這般非理性處境，實際上愛人者也隱約明白自己必須脫困，但是卻又完全不加思索脫困之道，自甘耽溺其中。無愛之人就不會如此受人擺佈，他可以自己做出最好的決定並展開行動（Plato, 2002: 8-9）。並且，愛會誘生獨佔性，那些愛人者時常醋意橫生，說服他們所愛之人盡量封閉自我，如此，所愛之人才不會受到條件更好的追求者吸引，而將自己拋棄（Plato, 2002: 9-10）。

愛人者在被愛者面前無法作為自身的主宰，總在一般人認為沒什麼大不了的事情上悲痛不已，又會在某些好轉了的情況下，歡喜滿懷地大力讚賞一般人認為微不足道的事物。因而，在被愛者眼中看來這樣一個追求者、愛人者不但缺乏吸引力，而且還是條可憐蟲。唯有跟那些心中並不懷著愛慾前來交往的人交往，一段關係才能維持得長久。這些無愛之人非但不會阻撓你與其他品性良善、情操高貴者往來，反而相當樂見其成（Plato, 2002: 10-11）。

二、蘇格拉底對呂西亞斯的附和

借蘇格拉底之口，柏拉圖指出「對美的慾求」是無愛之人與有愛之人之間共同分享的。那些能夠讓我們區分有愛、無愛的關鍵在於，二者所仰賴的驅動力有所分別。有愛之人受一種人類先天對歡愉的追求驅動（愛是種慾望），無愛之人則受一種後天養成的驅動力催促，那便是對卓越的追求。然而，追求卓越與追求



歡愉這兩項驅力是人皆有之的內在動機，我們將如何作為，端看是由理性掌握主控權，還是慾望掌握主控權。由理性主導的人將表現出節制，受慾望左右的人則生發各種毫無節制（*excess*）的舉止，例如：受飲食慾望引領的人，我們稱呼他們為暴食者；受美麗肉體吸引者，我們稱他們表現出愛慾。各種不同的慾望型態有著各種稱呼，但，全不脫是毫無節制、受非理性擺佈下的產物（*Plato, 2002: 17*）。愛人者的無私，其實是最自私的偽裝，他們之所以愛人，就像狼對羔羊的癡迷，為的只是填補他自己的飢腸轆轤。因而，與有愛之人交往僅會給人帶來壞處，應要和那無愛之人交往才能得益（*Plato, 2002: 21-22*）。

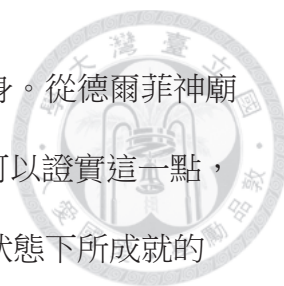
討論至此，實際上我們看不出蘇格拉底與呂西亞斯之間論點的差異，然而，接下來的對話卻轉了個大彎，柏拉圖讓蘇格拉底徹底推翻他自己剛才講過的話語，並朝向相反的方向進行論述重構。這麼做實際上為的是要展現一種深刻的反諷。

貳、愛慾作為一種神聖

一、蘇格拉底對呂西亞斯的反駁

蘇格拉底表明，不論是費德羅所轉述呂西亞斯的言論，又或是他剛剛自己因為費德羅的緣故忍不住說出的論述都是極糟糕的。愛慾是管理性慾、美與愛情的女神阿芙羅黛蒂（*Aphrodite*）的孩子，身為神靈之子當然也是尊神，神是聖潔而不可能給我們帶來如呂西亞斯講稿中所述惡事的（*Plato, 2002: 23-24*）。

與呂西亞斯宣稱的相反，我們應當跟有愛之人而非無愛之人交往，才能取得最大益處。呂西亞斯認為，因為愛人者無法作為自己的主宰，深陷愛慾的網羅中而無法自拔，因而是瘋狂的。相對上無愛之人則非常清醒，能夠依隨著他的理智



行事。然而，上天所賜予我們的最高祝福，實際上就是瘋狂本身。從德爾菲神廟（Delphi）又或者多多那（Dodona）神廟中女預言家的例子就可以證實這一點，她們為希臘帶來難以計數的福祉，且這些福祉多是在處於瘋狂狀態下所成就的（Plato, 2002: 25-26）。在過去，當疾病與罪惡使得百姓受苦時，女預言家憑藉她們洞見諸事的能力，緩解了這些人的痛苦，引導他們祈禱、敬拜神靈（Plato, 2002: 26）。

並且，任何追求詩歌創作巔峰的人，若未經經驗過謬思女神的瘋狂，他們所創作出來的詩歌根本無法與那些在瘋狂狀態下寫就的作品相比。藉由女預言家以及瘋狂能給人們帶來的豐沛詩意為例，我們可以知道愛⁵，或說愛慾是神賜予人們的寶貴禮物，為的是使人們獲取人生中的最大幸福（happiness）而不是最大利益（benefit）。然而，只有睿智（wise）的人能夠被這樣的說法說服，那些聰明（clever）的人很可能還是無法接受的。因此，我們接下來要展開對靈魂真切本質的探討，這將有助於接下來的論證（Plato, 2002: 27）。

二、靈魂的本質對真理追求

靈魂是有翅膀的，翅膀幫助靈魂攀升直至神的居所。因而翅膀是種神聖的存在，餵養它的養分來自良善、智慧與美德，相反的，邪惡與敗德則使其凋殘。在攀升的過程中，那些屬於神靈的馬車輕盈靈巧，其他馬車則因為馬兒的不受控而負重下沉（Plato, 2002: 29）。

翅膀的天性雖是帶著靈魂向上攀升，但也因為並非所有靈魂都如此完美，甚至有些靈魂是跛腳的，所以許多靈魂在向上攀升的過程中會使得其翅膀遭受到諸

⁵ 言下之意，愛的狀態就是一種瘋狂狀態。



多創傷，以致於無法持續上升瞧見真理所在。這些帶著殘缺翅膀的靈魂最終將不敵重負被拖往地面，墮入凡塵（Plato, 2002: 31）。

那些墜入凡塵的靈魂中見識真理最豐的，就注入那些將成為哲學家者的軀殼，他們是愛美者，是為愛獻身者。那些最遠離真理者則注入詭辯家與暴君的軀殼（Plato, 2002: 31-32）。然而只要是投身以人的型態的靈魂，皆是見識過真理的靈魂，只不過這些靈魂皆忘卻了牠們所見識過的真理，其中只有哲學家的靈魂能夠透過回想憶起理型。如此便使得哲學家的靈魂成了唯一配得上翅膀的靈魂，因為牠總是極力保持與神同樣聖潔的特質（Plato, 2002: 32）。

哲學家那長出翅膀的靈魂實際上也將經歷柏拉圖所說的瘋狂，理由在於，牠憶起了真正的美，不再關心那些俗人所關心的事物，專注於天上而忽律略了世俗，因此被批評為發瘋癲狂。但實際上這樣的狀態是最美善的狀態，哲學家是「美」的愛人，哲學家的靈魂是眾靈魂中唯一能夠憶起過去，曾經見過自身本然面貌的（Plato, 2002: 33）。

（一）小結

在這個部分裡柏拉圖指出每個人心目中皆有理型的影子，但只有哲學家能夠真確的對理型掌握，並透過回想憶起理型。對理型的掌握不僅能讓哲學家更貼近美、善，也能使他們成為最認識自己的人。根據柏拉圖的說法，每個能夠投入到人類軀殼中的靈魂，都是那些曾經能夠瞧見美善的靈魂，只是在墜入凡塵後忘了美、善的真實模樣。因此，若能重新憶起美、善，便能掌握理型、認識自己的本然。

而，那些投身入人的軀殼中的靈魂之所以墜入凡間，是因為牠們並非完美，所駕馬車不若神靈駕駛的一樣輕盈，最終翅殘羽傷禁不起重負而墜落。柏拉圖承



認了人的缺陷與局限，但是卻也指出每個人心目中還是依稀潛藏著對美、善理型的印象，哲學家就是其中最能夠完整回憶起這般理型者。也因為哲學家所見之物與多數人有著明顯的差異，成了無法被理解的一群癡狂者，為美著迷，是美的愛人。而這樣的癡狂在柏拉圖看來，是神賜的最高祝福。

柏拉圖在此對哲學家的描述不免讓人與其洞穴預言做出聯想，那些離開洞穴、見識理型者，他們不但不再能熟悉洞穴裡的黑暗，而且難以忍受再度被困於穴中的生活。一但，這些離開洞穴的人企圖為其他並未離開過洞穴的同伴鬆綁、說服他們前往地面上的世界，除了會被當是在訴說些胡言亂語的瘋子外，還可能遭逢被殺害的命運。

參、美與愛慾

如前面的段落中所述，人類對於美的認識出自回憶。然而，由於人類靈魂不夠完美，所以墜此濁塵。於塵世間，靈魂只能透過不夠敏銳的官能進行觀察，縱使是那些極少數能夠洞見理型、一瞥真美者，也僅是勉強為之（Plato, 2002: 33）。因而，為了喚起那些每個靈魂都曾經歷過的對真美、理型的回憶，需要能夠映射出近似此等美麗的物件作為輔助。

一、美—回憶的輔助者

美，是最能夠召喚人們展現愛慾的，但，因為每個人都有美的觀念，卻並非每個人都能掌握美的理型，眾人所見之美皆有所不同。舉例而言，那些放縱自己靈魂墮落者，其所言之美實際上無法給他帶來任何莊嚴的感受，而是帶來一逞獸慾的渴求。而，那些能夠洞見何謂真實者，那些記憶中還殘存著諸般美的理型影像者，當他們見到那張近乎完美反映出「美」的理型的臉龐，他將忍不住不將被



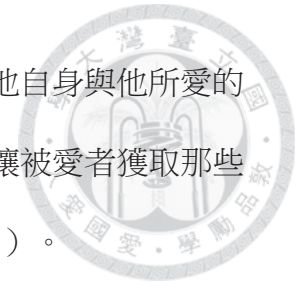
愛者視為神一樣供奉，並且如果他毫不在意被視為瘋狂、附魔，他會不斷的將自己當成祭品，向被愛者獻祭（Plato, 2002: 34-35）。

由於接收到了此些美的景象，愛人者不但顫抖流汗、渾身異常熾熱，並且靈魂的羽毛同時也得到了養分，突破那些阻礙其生長的閉合通道伸展而出，如同孩子長牙般，經歷羽毛生長頂撞、突破過程的靈魂一樣會感受到疼痛。但，這些疼痛在他凝視他所愛之人的美麗時，都被歡愉給蓋過，我們所說的慾望就是這麼運作的。而當愛人者遠離他所愛之人，其靈魂將變得乾燥，原先得以讓羽毛伸展出來的開口逐漸封閉，阻礙了新生羽毛的生長。那長不出的羽毛就於封閉的孔縫中頂撞、擠壓，使得靈魂痛苦難耐。唯有當對美麗的記憶湧現，才能使其暫離痛苦。在痛苦與歡愉相互交雜的情況下，愛人者感受到無助且徹夜難眠。此時此刻，唯有他所愛對象的身影能夠緩解他的痛苦並帶來喜樂，愛人者已經完全準備好要成為他所愛之人的奴隸了，願和他形影不離，就連父母、兄弟、朋友都無法取代他所愛之人的地位。上述經歷這就是我們所說愛慾的驅動力（Plato, 2002: 35-36）。

二、創造情人

由於靈魂在墜入凡間、投入人身之前各自都在天庭追隨不同神祇，因而這些靈魂的特質也會有所不同。例如追隨宙斯的靈魂將能夠擁有最強大的負荷能力，而追隨戰神阿瑞斯（Ares）的靈魂則只要其愛人對他稍有不慎，就足以使之化身為恐怖情人，隨時能夠與其愛人相偕毀滅。總的來說，只要靈魂過去所追隨的神祇有著什麼樣的特質，擁有這一靈魂的愛人者自身也會盡量表現出該些特質，並且找尋、親近那些擁有養成此般特質潛力者，引導他慢慢成為愛人者心目中的美好態樣。舉例而言，曾追隨宙斯的靈魂將相當關心他所愛之人能否發揮出自身潛

力，成為哲學家或領導人。由此可見，愛人者因其瘋狂，使得他自身與他所愛的人皆有所提升，被愛者給予愛人者以美，愛人者則透過教育，讓被愛者獲取那些值得追求的品德，因而讓被愛者獲得了幸福（Plato, 2002: 37-38）。



四、結論—不完全否決呂西亞斯的柏拉圖？

在呂西亞斯的講稿中提到，愛人者會因他所愛之人給予的回報與他為了追求所愛之人所做付出無法達成平衡而感到苦惱不已，並且眼見他所愛之人與他者親近而醋勁大發。對於這一點，我想柏拉圖並未要進行反駁，他甚至進一步指出了受愛慾所驅動，那寧可與愛人同歸於盡的破壞力。

若是如此，區分出柏拉圖與呂西亞斯不同處的關鍵在哪裡呢？實際上就在他們對同樣因愛慾而引發的瘋狂的不同理解。在呂西亞斯看來，這樣的瘋狂只會給人帶來混亂與一心對滿足私慾的企求，損人損己，應當避免受愛慾引導，以無愛之身待人處事；但，柏拉圖卻並不完全用負面的態度看待瘋狂，並且認為若不是因為愛慾、因為瘋狂，我們的靈魂根本不可能回憶起真美。

然而，對柏拉圖來說因愛慾而生的瘋狂，確實是有其破壞性的（如同本篇論文自此為止強調過不只一次的雙面刃性格），不僅如此，這樣的雙面刃性格還不是我們能夠輕易迴避的，更不可能透過修辭而找到一塊道德高地攀上，彷彿如此便能夠與混亂、毀滅絕緣。正視愛慾的破壞性力道，並且承認我們並沒有那麼容易，甚至，我們並不可能擺脫愛慾的負面影響，或許才是為這股龐大情感能量尋找出口與解方的正確一步。承認無知與脆弱並非要放棄求知與勇氣，而是唯有如此，我們才得以了解真正的知識和勇氣應該從何而來。

呂西雅斯的講稿就是一次強不知為知，掩蓋脆弱展現自以為是的勇氣，粉飾愛慾而誤以為解決愛慾所帶來苦惱的絕佳例子。呂西亞斯所作講稿主要目的是使



人得以順利追求年輕男子，是一種說服式的言說，要使自己所欲求的可人兒戀上眼前這個（宣稱）不以愛慾為導向對他展開追求的人，而不要被那些為愛慾沖昏頭，以至於根本無法自制的有愛者所騙。柏拉圖之所以安排蘇格拉底對呂西亞斯進行附和，主要便是為了凸顯出實際上這根本是種為達目的不擇手段的話術，而非追求真理的語言，蘇格拉底自己就是在對費德羅產生愛慾情愫時講出那段與呂西亞斯論述所差無幾的話語的，講話的人不但並非無愛者，而且是一方面貶低愛慾，令一方面卻又因愛慾的策動而行事的人。

單單希望透過修辭就將愛慾的負面效果去除是不可能的，頂多就是換個包裝，讓慾望與混亂顯得更隱微。政治生活上的諸多問題也有相同的效應，例如本篇論文的主題民族主義。文獻回顧中我們已論及諸般因為看到民族主義所帶來的種種負面效果，因而期望能夠對之進行改革甚或是揚棄的論述。但，這些說法卻往往只觸及民族主義的表象效果，而且通常還只是專注在對其負面性的批判上，沒能進一步認識集體情感背後的動機，亦缺乏對實際上我們很可能無法迴避掉這項危險但同時卻也有其重要性的政治情感的認識。

第二節 柏拉圖《理想國》中的愛慾

與前此我們所討論的兩部作品，《會飲篇》和《費德羅篇》最明顯的差異是，在接下來我們要探討的《理想國》當中，城邦整體的形象受到清楚描繪。人的各式慾望不僅僅與私己相關，每個人怎麼與這些慾望相處，攸關城邦、共同體的前程。在這樣的情況下，柏拉圖怎麼樣面對此些私密慾望（例如愛慾），就成了串接私慾與政治情感的重要線索，我認為那將有助於我們進一步解釋愛慾與民族主義間隱晦的親近性。



首先，我們要很清楚地認知到，在許多面向上，柏拉圖所討論的愛帶有肉慾色彩，並不能夠簡單地將其與當代為我們所熟知的浪漫愛（romantic love）做聯想。這麼說並不是要指出柏拉圖所談之愛沒有浪漫愛的成分，而是當今人們對浪漫愛的理解缺乏對肉體慾望的意識。

肉體慾望指涉的是貼近於本能的趨力，像是吃、喝、性，這類為保全生命、促進物種延續而發展的行為。此些行為實際上是人與許多動物共享的，但究其內涵，人與大多數動物在從事上述活動時卻有相當大的差異。之所以會有這樣的差異，理由在於人與大多數動物極為不同的一項特點，而這項特點對人類來說其實也是種本能，那就是對意義的追求。

生而為人，我們不只希望吃飽，還要不食嗟來食、吃得尊嚴，甚至是吃得奢侈。我們不只希望能夠止渴，還希望杯裡裝的是玉液瓊漿、共飲的是知己。當然，我們要的也不僅是性而已，還希望當中摻有愛，因而我們並非像其他動物一樣交配，而是性愛、展現愛慾。

可以這麼說，在人的諸般動物性中，是對意義的追求賦予了我們人性。

壹、卑微的起源

在《理想國》中當柏拉圖探討城邦起源時，就正是從「肉體慾望」的滿足出發，並且同樣意識到了肉體慾望的滿足並不能夠只是達到維持生存的標準，人們將要求得更多。我將指出，這種對更臻完善的要求，是人類追尋意義的痕跡。人們對意義展開追求的過程中，如同我們接下來將要看到的，有許多的醜惡生發而出，但經歷這些醜惡的同時，人類卻也能夠創造出美、善的事物，甚至是開始反思起該如何能夠避免這些醜惡對城邦中公民造成負面影響。



一、城邦的起源

柏拉圖認為，人類並不能夠單靠個體達到自足，必須經過群聚、分工合作才能滿足各式各樣的需求。處於第一順位、最為重大的需求就是食物的供給，因為唯有充分的食物供給，人類生命方能維繫。其次，我們則需要居所、衣物，以及腳下踩踏的鞋履。因而，伴隨城邦一起發跡的首批職業便是農夫、建築工、紡織工、鞋匠，這些職業有一項共同特徵，那就是它們都為滿足人類基本生理需求服務（Plato, 1991: 45-46）。

無可否認，生理需求比起當代人們樂於談論的普世價值更具有普世色彩，是全人類共享的出發點，不僅不因文化、歷史、生活經驗而異，還是各式文化、歷史以及生活經驗的基礎，唯有滿足了這些需求（不論充分或免強），文明的拓展才有可能。

二、哲學的起源

在柏拉圖看來，若每個人一輩子能夠只專心一意做自己最擅長的事情，不論是對自己或是對城邦來說皆是最好的情況。因而，農人除了務農外，不該生產自己農耕時的所需用具；建築工除了建設屋宇外，不該生產建築所需用具；紡織工同樣也不該在從事自己份內工作外，還要自行生產其工作所需用具。如此一來，城邦中將出現對木匠與鐵匠的需求，因為這些需求，城邦的規模也開始擴張。並且，為了維持市場上的流通，商人、僱傭工也將陸續出現在城邦裡。發展至此，這樣一個算不上大，也算不上小的城邦在柏拉圖看來已經算是成熟、健全（healthy）的了，但卻被格勞孔（Glaucon）斥為是豬的城邦，認為必得增添更多使人生活上過得便利、舒適的設施，像當下他們所處城邦一樣才能夠算得上完善（Plato, 1991: 46-49）。



面對格勞孔的質疑，柏拉圖則如此回應道，如此一來我們要討論的便不只是一個城邦如何形成，更是一個「奢華」的城邦如何形成的問題。「真正」的城邦，正如我們先前所描述已是相當健全的，不過它確實難以滿足某些人的需求。因此，除了屋宇、衣服、鞋履等必需品之外，我們要的更多，一旦我們需要的更多，城邦的再次擴張就是必要的，理由在於這個城邦需要容納舞者、樂手、詩人等提供我們基本需求之外享受的職業（Plato, 1991: 49-50）。

為了擴張城邦規模，我們將覬覦鄰人的土地，鄰人也將覬覦我們所處城邦的領土，如果他們同樣在基本需求的滿足之外慾望更多的財富積累。這麼一來戰爭就是不可避免的了，一旦戰爭不可避免，城邦勢必也得再擴張，因為這一次的擴張要使城邦足以容納一支專業軍隊。而那些獲選加入軍隊的城邦衛士就像一隻隻高貴的小狗，強壯、勇敢、血氣（spirited），並且懂得對我群溫柔對敵人殘酷。要能夠知道如何對我群溫柔、對敵人殘酷，那麼衛士勢必也要有哲學家的特質，因為溫柔和殘酷這兩項看似相互衝突的特質要能出現在同一個人身上，這個人得要是個愛智者。如同小狗，對牠所認識的人總是報以歡迎，對於那些牠所不認識的則帶著憤怒，這當中的判斷標準並非誰給予牠好的或壞的經驗，而是知與不知。而，愛知等同於愛智，也就是哲學，所以我們說一個人要能夠勝任衛士的職位，在他身上必定要兼具哲學精神與敏捷體能（Plato, 1991: 50-53）。

三、小結一美、善事物的非美、善起源

一人專攻一項技能（one man one art）的城邦，在人類為維持肉體（身體）基本需求的情況下誕生了，沒有特別遠大、高尚的理想或是道德準則，柏拉圖主

⁶ 原文如下：“The true city is in my opinion the one we just described—a healthy city, as it were.” (Plato, 1991: 49)



要將「肉慾」當作一個政治共同體被建立起來的內在動機。而，從以上柏拉圖探討城邦發展的文字中，我們大致上可以用超越基本生活所需的奢侈品與享受的出現當作分水嶺，切分出兩種不同的城邦型態。僅只維持基本生活所需的城邦對柏拉圖來說已經是個充分而完整的城邦，繼續為了滿足更大的慾望而擴張城邦將招來戰爭，但伴隨殺戮與護衛需求而來的卻是哲學在城邦中的出現。而哲學家，眾所皆知，是柏拉圖《理想國》當中所規劃的統治者，是城邦之所以能夠達到良善的關鍵，同時也是《會飲篇》當中最能夠使得愛慾這項激情提升，以使關懷範圍達到普遍性的角色。

從前段所舉的特徵來看，我們會發現在柏拉圖的認知裡，美、善事物的起源不但顯得卑微，有時候甚至是略顯醜惡、貪婪的。然而，這一切似是必經之路，若人類是種能夠自足的動物，城邦就沒有建立的必要。若人類安於僅只滿足基本需求的現狀，而無追求更多享受的慾念，那麼哲學也就不會出現。沒有卑微、混亂與貪婪，我們將難以企及美、善。但，若一味地陷溺在卑微、貪婪與混亂中，而沒有任何的應對之道，美、善一樣距離我們遙遠。

節制、中庸的調和之道一直在柏拉圖的哲學論述中佔有相當重要的位置，舉例而言，柏拉圖坦承性愛是最巨大且深刻的歡愉，但是這樣的歡愉需要受到節制，因為過分的歡愉與痛苦相當，都將使人喪失對心智（minds）的掌握。正確的愛，應當是適度、有序而良好的（Plato, 1991: 81-82）。

貳、衛士

一、衛士的教育

柏拉圖所規劃針對衛士階級的教育，最特殊之處在於，他鉅細靡遺地點出了哪些資訊能讓衛士階級吸收，哪些資訊又必須被屏除在衛士的視野之外。這些決

定無關資訊的真實與否，重點在於這些資訊的吸收對衛士們來說是否能夠產生符合其階級屬性的正面影響。



（一）對荷馬式阿基里斯的批判

柏拉圖認為，荷馬在《伊利亞德》（Iliad）這部史詩中所描寫的阿基里斯，太過卑劣與傲慢，居然是一個錢財的愛人（lover），不但接受了阿伽門農的禮物，也在接受特洛伊國王的賠罪禮後才答應歸還其子之屍。並且，阿基里斯也絕不會像荷馬所描寫，褻瀆河神、在火堆旁屠殺俘虜、用戰車拖著赫克托爾

（Hektor）奔馳羞辱。柏拉圖說，我們不但不相信英雄阿基里斯會做出這些事情，我們也不容許公民同胞們相信阿基里斯居然如此貪婪、卑鄙、盛氣凌人，對人、對神都同樣輕蔑（Plato, 1991: 69）。

柏拉圖認為，當敵人已成一具死屍，這時候除了取走其戰鬥裝備外，還貪戀屍身上的其餘事物、徘徊不去，不但給人留下不立即前往戰場奮勇殺敵的藉口，還很可能影響戰局的勝負。並且，掠奪一具死屍、把已死的敵人當成活生生的敵人對待，是卑鄙下流、於犬狗無異的。在戰場上，不僅不該掠奪屍體，還得確保其同胞能夠取回並整理屍首（Plato, 1991: 149）。

值得注意的是，在史詩《伊利亞德》中，荷馬把這麼樣一種善待敵人屍體的行動，稱為是具有憐憫心的行動。在讓阿基里斯的憤怒宣洩過幾回後，荷馬最終讓阿基里斯從他的敵人處學到的，是憐憫。因而，柏拉圖雖然對荷馬多所批判，但在這一點上的關懷卻是一致的。在後續的篇幅裡，我將介紹並詮釋《伊利亞德》，更進一步指出對於荷馬所關懷的「憐憫心」作為一種品德，也同樣是一項將受柏拉圖所推崇的德性。



（二）衛士指該模仿那些符合其身份的人

之所以如前段所述，柏拉圖對於荷馬式阿基里斯的故事展現批判態度，那是因為他認為這樣的故事將使聽者模仿其中主人公的性格，又或是作為。像阿基里斯一樣的狂喜、暴怒、瀆神，並不是柏拉圖心目中衛士應有的舉止，所以應當禁止這類故事在城邦裡被傳頌。

衛士應要揚棄一切與捍衛城邦自由無關的技藝，而成為專為城邦服務的匠人，不該模仿其餘作為。從小，衛士階級就該要學著去模仿那些高貴、節制、勇敢的人們，並讓卑劣、可恥遠離他們。這個時期的教育相當重要，將深刻影響其將來性格（Plato, 1991: 73-74）。

（三）音樂教育

討論完故事與史詩，接著柏拉圖開始探討音樂教育。他對音樂教育的探討，終極目的亦是要將衛士階級塑造成更好、更能夠符合於其階級角色的態樣。

音樂中蘊含著三個成分：歌詞、樂調和節奏。柏拉圖認為，城邦裡並不允許出現哀號悲戚的歌詞、樂調與節奏。理由是，這麼樣的一種音樂表現，就連幫助婦女秉持其操守都不可能了，更不用說是用在男人身上。我們要將最能夠模仿那些英勇奮戰，且在受到傷害、面對死亡，又或者遭遇其他各式災難時，都能夠堅韌不拔地面對變數者的聲調保留下來。這些被保留下來的聲調，是最能夠模仿幸者、不幸者、中庸者語句勇氣者的（Plato, 1991: 77-78）。

音樂教育的效力是高過其他任何方法的，因為曲調與和諧最能夠滲入靈魂深處，使得接受到良善音樂教育者的靈魂高貴。更有甚者，若一個人能夠接受到良善的音樂教育，那麼他對於工匠所創造藝品，又或者自然界的造物，都能夠有更加敏銳的好壞判斷能力。對於美好的事物，他學會欣賞並且從中汲取養分，以長



成高貴的人。對於醜惡的事物，他則學會恰當地批判。在理性的語言跟前，接受過良善音樂教育者則能夠辨認出理性的語言，並且感受到最高的喜悅（Plato, 1991: 80）。

（四）協調

中庸、調和的精神尤其體現在城邦衛士的教育中。城邦衛士的教育主要佐以音樂和體育，這二者為的都是陶冶衛士的靈魂（Plato, 1991: 89）。從小浸淫在音樂教養中的衛士，不知不覺中便會受美麗而優雅的事物吸引，並且擁有敏銳的能力揚善批惡（Plato, 1991: 80）。但若過分強調音樂教養，則會培養出軟弱性格（Plato, 1991: 89），因而需要體育教育的配合。從事體育活動為的是激發出衛士天性中具有血氣（spirited）的部分，這一個部分透過體育活動適度地培養將能夠成為勇氣，但是若過分高張，會使一個人變得殘酷、嚴厲（Plato, 1991: 89）。

哲學的本質是高雅與勇氣兼具，優良的城邦衛士亦需要有這樣的特質，因此體育教育與音樂教育的調和是相當重要的，雙邊都不該偏廢且要適度拿捏（Plato, 1991: 89-90）。

（五）結論

衛士的教育，實際上就是美的教育。在衛士的教育中，柏拉圖雖然明白指出音樂與體育必須並重，但實際翻閱《理想國》很容易我們會發現，談論音樂教育的部分，遠超過談論體育教育的篇幅。衛士必須學習美，因為唯有學會辨別、與欣賞美，他們才有機會成為哲學的朋友，聽進理性的語言、接受哲學家對城邦的安排與指揮。



讓我們再回想一下，衛士們是群什麼樣的人？在柏拉圖的描述裡，他們是一群重視榮譽感、對敵人殘忍，而且也很有可能在不受控的狀態下反過來傷害城邦中公民同胞，以戰技與勇氣作為主要才華的一群人。對於這樣一群人我們能夠想像，他們必定心高氣傲、血氣方剛，確實很可能帶有雙面刃性格。對於衛士的雙面刃性格，柏拉圖的解法是讓他們認識美，並且相信，只要衛士們能夠認識美，就能聽進理性的語言，成為哲學家的最佳輔佐。

在本篇論文中，每段字句的書寫，為的也是要解決一項帶有雙面刃性格的問題，那就是民族主義的創造與破壞性力量。因而，如果在遙遠的古希臘，柏拉圖給予了衛士階級一個美的解方，那麼在 21 世紀，民族主義成為眾人普遍世界觀的今天，柏拉圖又會給予什麼樣的解決方案呢？同樣也會是透過美嗎？在下一個章節裡，我將透過對史詩與悲劇的詮釋，思索一個柏拉圖式的當代解方。

二、衛士的生活

除了透過教養給予衛士們的靈魂薰陶、影響其性格，使其成為對城邦效忠且勇敢善戰的城邦守護者之外，柏拉圖也極度重視制度的建立，他相信有了這般靈魂之外的規範將能讓城邦發展得更加完善，衛士們的素質也更能獲得保障。

首先，那些具有衛士天性的女人應該要被挑選出來，與同樣具有這項天性的男人同居（Plato, 1991: 134）。衛士們必須遵守法律，對於那些他們所接收到的命令，應要極力效仿法律所規範的方式去執行。衛士們不分男女同居共食、一同接受各式訓練、沒有私有財產，並在內在深沉愛慾需求的驅使下相互交媾。但，愛慾雖然是最能夠吸引多數人、多數人願意遵行的渴望，過分放縱的性愛或者與性愛相關的行為在城邦中卻並不神聖，因而統治者也不應該允許這樣的情事發生（Plato, 1991: 137）。



(一) 性

柏拉圖認為應要讓婚姻制度盡可能地神聖，而神聖的婚姻實際上也就會是最有益處的婚姻 (Plato, 1991: 137)。對待獵犬、馬匹、禽鳥，我們都將挑選出最優秀的品種進行交配，這套原則施展於人類身上一樣適用。然而若想實踐這一原則，統治者將會需要運用大量的謊言。這謊言為的是使最優秀的男女盡量多次的交媾，那些劣等男女的交媾次數則要盡量減少。為達此效果，婚姻要集體在週期性的慶典上舉行，並且透過一套實際上並不公平的抽籤系統，決定那些能夠合法交媾的優秀男女，並使得劣等男女不會怪罪統治者，而是怪罪命運不讓他們發生性關係 (Plato, 1991: 138-139)。

在柏拉圖的論述中我們可知，他所提到的婚姻不過是種儀式，其目的並非滿足現代脈絡中浪漫愛的實踐，不是追求《會飲篇》中雅里斯多芬所說重新與半己的結合、完滿，而是為了使部分人的性慾得以宣洩，甚至，宣洩性慾也只是一項附加效果，真正重要的是為城邦產下優良的後代。

(二) 無私

衛士們的孩子一出生就會被帶離父母身邊，並且盡所能的不讓孩子的父母認出自己的骨肉 (Plato, 1991: 139)。在無法認識自己孩子的情況下，為了防止未來產生亂倫的可能，借力於婚姻是集體舉行，柏拉圖採用了一個方法，那就是結婚當日往後十個月到七個月內出生的孩子全都要互稱兄弟姊妹，而這些孩子則要稱呼這批集體成婚的男女為父母。衛士們不只沒有私產，就連孩子、家庭、伴侶都是共有的。有了前述安排，柏拉圖認為他能夠跟除掉城邦中最大的惡，那就是因你我（你的、我的）之分而引起的分裂、不團結。一個真正稱的上團結的城邦，

就像一個人的身體，當部分（例如手指）受傷了，整體都會為之感到疼痛，悲喜是與共的（Plato, 1991: 140-141）。



（三）從愛慾中提煉勇氣

衛士作為城邦的守護者，其中一項相當重要的品德是勇氣。對於勇氣該如何從衛士身上被提煉出來這項問題，柏拉圖所提出解方除了寄望教育外，也善用愛慾的能量。他說，衛士們的孩子若較為身強體健的，應該被帶上戰場。一方面，這將像是工匠訓練他們的後人一樣，使其從旁觀摩，學習各式技巧；另一方面，也因為幼輩的在場，作為長者的衛士會如同野獸護衛幼獸般，更顯勇猛地戰鬥（Plato, 1991: 146-147）。這是父母之愛的展現，雖然在柏拉圖的規劃中衛士階級並不能夠擁有私產與家庭，但他依舊清楚認知衛士們的情感需索無法輕易透過制度性規範就做出改變，並且，這樣的情感需索只要控制合宜，不總會導向負面結果。父母之愛在《會飲篇》中狄奧提瑪的解釋裡，亦將被歸類為一種愛慾表現，而且還是在愛慾所將可能攀升的階梯上較為底層的類型，藉由肉體上的創造（生育），以求觸及永恆。

從另一個面向上我們亦可見柏拉圖對現實與不完美的理解。柏拉圖知道，衛士階級雖然愛護榮譽、戰技精良，但依舊會在生命受到威脅時表現出弱懦。對於衛士勇氣不足的懲罰，柏拉圖的看法是，應該將那些拋棄武器、逃離戰士崗位者祭出降級的懲戒，他們應被從衛士階級踢出，降級至工匠與農人（Plato, 1991: 147）。在這件事情上柏拉圖所處理的，同樣是低層級的愛慾型態，與前段所述不同處在於，這一次他採取一個壓抑的立場，壓抑藉臨陣脫逃展現出的生之渴望。



而對於戰鬥中表現得做卓越、最英勇的衛士，柏拉圖則指出除了要讓他們備受同袍榮耀外，還得允許他能在行伍中親吻誰就親吻誰，不論是男是女。如此一來，若剛巧在戰場上有衛士們各自喜愛的人在場，大家都會更加英勇拼命地殺敵（Plato, 1991: 148）。

三、城邦的統治者

城邦中的統治者就由衛士中最好的選出，這樣的人才皆是衛士的一時之選，他們不但戰技精熟，且熱愛城邦。唯有對一項事物的愛，才能驅使人對該項事物關心。而，人們所展現最大熱愛的事物，是那些他們相信與其自身存亡興衰關係最為緊密的事物，可以說這項事物發展的好壞，將連帶影響其命運的好壞。相信城邦的好將給自身帶來良善發展，因而對城邦展現最大熱愛，終其一生為城邦奉獻的衛士，顯然就是柏拉圖希望尋找的統治者，那樣的奉獻近乎一種渴望，且絕對不做他們相信有害城邦之事（Plato, 1991: 91-92）。

四、高貴的謊言

除了上述各式教育方法與制度規範之外，柏拉圖認為我們還需要一套高貴的謊言（noble lie）來騙過統治者以及被治者。我們要使眾人相信，他們原先都在大地當中誕生，養育他們的是共同的大地母親，因而公民們應視彼此為手足。但，雖然擁有同樣的出生，稟賦卻是相當不同的，有些人的天性摻了金，因而適合成為城邦的統治者；有些人的天性摻了銀，適合城邦統治者的輔佐；以些人的天性摻了銅鐵，適合做為城邦的生產者。透過這樣的高貴謊言，柏拉圖所希望達到的效果是，讓城邦達到團結一致且人人各司其職（Plato, 1991: 93-94）。

透過謊言企圖達至共同體的團結，這項看似荒謬的安排卻與當代的民族主義有著部分相似的色彩，我會在接下來的總結裡對這一問題加以討論。

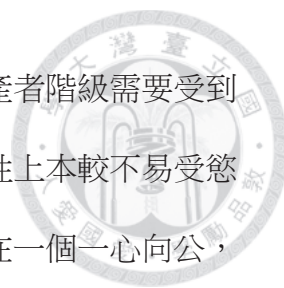


參、總結

在《會飲篇》中被高讚揚，且受到諸多詩意、神話式描寫的的愛慾，到了《理想國》中的討論氛圍裡看似多了幾分理性的色彩。舉例而言，柏拉圖同樣意識到愛慾對人類全體來說具有普遍的吸引力、每個人皆有孕在身（有各式各樣的創造性衝動），但是並不是每個人的愛慾衝動都能夠隨意的得到滿足，例如，衛士們的婚配不僅要按照城邦的時程規劃、優生學的管控，就連分娩後的嬰兒（創造物）都歸城邦所有。

城邦分三個階級：統治者（哲學家）、衛士、生產者，且若這個城邦是運作良善的，則此三階級對應的德性分別會是睿智、勇氣、節制（Plato, 1991: 113-114）。人的靈魂也分三個部分，理性、血氣（spirited）、欲求。所謂欲求指的便是人的身、心理貪欲，佔了靈魂的最大比重，當中包含著饑、渴、財富、愛（愛慾），這些對肉體歡愉得到滿足的渴盼。然而，理性與慾求之間時常存在著難以調和的衝突拉扯，而血氣則如同理性的輔佐，盡力地使得靈魂整體受理性指揮行事，不任憑欲求引導方向，唯有理性佔了上風的時候，整體才會是有序的（Plato, 1991: 118-121）。

理性之於靈魂，猶如哲學家之於城邦，理想上皆該扮演著統治者、整體調和者的角色。換句話說，柏拉圖認為血氣以及欲求（包含愛慾）需要受理性管控，一個人的靈魂才能夠良善發展。衛士與生產者則該聽從統治者（哲學家）的指揮、各司其職而不越俎代庖，一座城邦方得以達成正義。



值得注意的是，一座城邦中不僅性屬欲求、充斥肉慾的生產者階級需要受到限縮、控管，就連衛士階級、由血氣所驅動並且重視榮譽，天性上本較不易受慾望誘惑的群體，都需要透過制度規章去加以約束，以確保其處在一個一心向公，不為私慾蒙蔽的狀態。

而，除了嚴格的生活規範之外，柏拉圖甚至認為，不論統治者、輔佐者、被治者都必須被灌輸以一項迷思（他所謂高貴的謊言），一概讓他們相信自己為大地所生，在地表之下眾人涵養身體、軀幹，直至成熟後才來地面。因而一個城邦內的公民必須將他腳下所踏大地視為母親（母土），將公民同胞視為親兄弟姊妹。當母親受到侵犯，每個人都必須起身捍衛、抵禦，因為是母親的養育每個人才能來到這世上。而公民間則亦該應血肉相連而相愛相親（Plato, 1991: 94）。這項對塑造城邦情同手足一體感的呼求，乍看荒謬無比，細想之下卻會發覺，這樣的安排實際上與當代民族主義具有親近性。

我非常認同 Anderson 所說，民族是一想像的共同體。民族之所以有其可辨認的疆界與特徵，第一要件，得要此一民族的成員彼此相信、認同這一民族存在。且，每個民族的構成，包含著諸多有意、無意的記憶與遺忘，歷史意識中事實與迷思摻雜並存。柏拉圖試圖培養的手足之愛亦然，與其說這樣的情感來自謊言，更精確的說法是，來自人類對意義的追求，以及對偶然的不耐。

Anderson 也指出，那些能和民族相提並論，且通常前於民族的共同體型態（王朝、宗教共同體），與民族一樣都試圖賦予偶然與宿命以意義，並且為必然臨頭的死亡尋求永恆之法。因而這類共同體擁有相當程度的宗教式關懷，不論是否透過明確可循的行動（儀式）去外顯這樣的表徵或素質，這般期待救贖、渴望意義的心理需求，都並非降生於啟蒙時代的理性世俗主義所能解答（Anderson, 2016: 48）。



柏拉圖作品中所表現出與民族主義的親近性讓我們知道，在那個前於民族主義好幾世紀的年代裡，對於政治共同體必須共享一套情感認同的呼籲與想像是存在的，而且還是存在於一位哲學家描繪理想城邦樣貌的著作裡。雖然，榮譽心、戰技，以及必要時挺身而出為城邦奮戰的勇氣是衛士階級所擁有的德性。然而，對城邦與公民的愛卻並非衛士階級所獨有。柏拉圖認為，上自統治者、哲學家下至生產者，都必須要共享一套使眾人能夠團結如手足的政治情感。

柏拉圖對政治情感的呼求讓我們理解到，雖然在一個政治共同體中，處在每一分工位置上的公民的德性與能耐搭配上優良的制度規範，將能夠賦予共同體秩序，讓每個人都克盡職守，發揮自己的專才為城邦服務。但，城邦中每一個體之所以願意克盡職守、各安其位，如果缺乏對城邦的認同與情感是不可能達至的，因此柏拉圖提議教導公民們迷思，企求從中創造出熱愛母土、熱愛同胞的一體感。

任教於芝加哥大學的學者 Martha Craven Nussbaum 就曾寫過專書討論愛，又或說是政治情感在共同體當中的重要性。她說政治情感可以幫助我們讓體制不只是具有實用性的存在，還能成為制度中某些原則，例如正義的堅強後盾與基礎。那些僅將共同體團結當成暫時妥協結果的制度規劃，實際上將無法穩定、無法長久（Nussbaum, 2013: 10）。

如果說對於政治情感在制度運作上表現出正向影響力的肯定，是柏拉圖於《理想國》中希望傳遞的訊息之一，那麼另一部柏拉圖同樣對於制度安排描寫相當透徹的作品《法律篇》又會如何談論制度、社群與政治情感呢？這將會是我接下來要討論的。

第三節 柏拉圖《法律篇》中的愛慾



《法律篇》是柏拉圖晚期作品，與上面兩部我們討論過的著作最明顯的差異在於，蘇格拉底並未出現在整部對話錄，並且除了德性、迷思之外，法律、民情的運用也出現在城邦治理原則的考量之列。

《法律篇》如同《理想國》，從中我們可以看到柏拉圖對於制度性操作多所論述。甚至我們會發現，《法律篇》裡所表現出對於具體強制性規範的依賴，比起《理想國》還要更明顯。和柏拉圖談論激情、德性、神話、哲王的著作相比，《法律篇》顯得平淡寫實，或者說白了就是乏味無趣。

然而，《法律篇》的寫實、乏味並非柏拉圖失去創作才華與政治哲學熱情的表徵，相反，那象徵著他那雙索求真理、閱歷城邦實態的灼熱眼光面向此世的急切凝望。完美的城邦是不需要法律的，德性絕佳的統治者與被治者也不需要強制力來導正他們所將行走的道路。

認識到人的有限性，以及政治的不完美，並且願意為這樣一個處處侷限且時常展露諸般醜惡的共同體思索脫困之道，實際上是種美德的展現。那是一種對不完美的承認與接納，我們唯有在承認與接納了不完美的時刻，才能真正面向此世，而非持續放眼彼岸的理想城邦、美善德性，完全忘卻很可能我們根本搭不上那班開往彼岸的船隻。

放眼此世並不意味著妥協，放眼此世更接近於一種現實感。打個比方，這就像是一個人雖然心懷上帝、神靈，但是在生病時依舊懂得該去尋求醫生開立藥方，而非一味祈禱神聖力量的庇佑。

我們當然該要懷抱理想，在心底構思良善世界的美麗圖像，但也應理解到此世的苦痛有此世的解法，永遠耽溺於絕對美善者不是神棍，就是受迷信蒙蔽的狂熱教徒。面對現實，忠於理想，才是一個政治人、一個公民該有的德性。

以下就讓我們來分析在這篇論文裡所將探論的最後一部柏拉圖作品《法律篇》所傳達的訊息與洞見。



壹、城邦的另一種起源模式？

在針對《理想國》的討論裡，我們提到城邦的起源與眾人的物質需求有關，隨需求的擴大，城邦規模也跟著擴大。於《法律篇》中柏拉圖同樣也花了些篇幅討論城邦起源，但論點卻與《理想國》中所強調的物質條件需求有所不同，給我們提供了人類集體生活形成原因的差異面向。

一、大災禍的功效

柏拉圖認為在不可考的過去必定曾因大洪水的發生，使得人類的一切技藝化為烏有，人們必須被迫從零開始組織起生活與文明，那是一個連銅與鐵的使用都仍在人類生活中缺席的狀態。於初始時期人煙不但稀少，而且交通非常不便，人們相互間的往來是不容易的。但，也正因為生活於蠻荒、孤立，人與人之間反而養成了相互友愛的傾向，戰爭與衝突在這個時期中亦未曾出現過。另一個促使人們得以相互友愛的理由在於，此一時期食物相對充足，人們無需因為追求溫飽相互攻伐。在這樣的情形下，人們不但不為貧窮所迫，也因金、銀的匱乏無法達致富裕。當人們處在貧窮與富裕之間的狀態，是最能夠培養高貴品格的，傲慢、妒忌與非正義在此狀態下都不會出現（Plato, 1961: 173; 175）。生活在這樣條件下的人們比起以然受過文明薰陶者更有充足的勇氣、溫和且公正（Plato, 1961: 177）。

二、立法者的出現



既沒有衝突且民風良善，人們在這樣的狀態下不需要立法者，也無需法律。人群四散於各別部落、家戶之中，受到各自所屬群體中老者的統領、遵循家父長制（patriarchy）規範。後來，隨著農業的興起，四散群落開始整合，共同體亦擴張開來（Plato, 1961: 177; 179; 181）。下一步，這些聯合起來的部落則聚集在一起，並選出各自代表來管理諸般事務。這些代表就成了立法者，此種型態持續發展下去則很可能成就貴族制或者君主制（Plato, 1961: 183）。

我們可以發現，立法者的出現與共同體的擴張有所關聯，在更為龐大的共同體中已不若過去的部落與家族，只消族長、耆老便可透過地方性的風俗、規範對共同體進行管理，需要更為體制化的管理系統，方得促使龐大的共同體井然有序。另一方面，立法者與法律的出現也意味著人已不若原先蠻荒狀態般的高貴，諸般敗德開始出現，因而需要藉由外力對之進行管束。

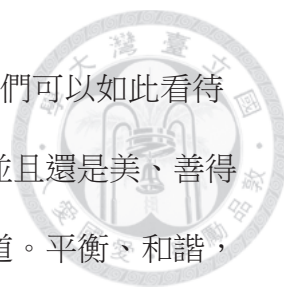
換句話說，對於法律的運用實際上就等同對於不完美的承認、接納，以至於願意為這樣一種不完美尋找出路的行動表現。為了改革不完美的政治現實，柏拉圖直指了他所身處時代裡人們無法高貴的困境所在，並且提出他的解方。

貳、對愛慾的克制

一、兩種使人無法高貴的原因

在《理想國》中柏拉圖指出人們因為需求的不滿足而聚集、合作，城邦、哲學⁷等離群索居者、缺乏更強烈貪欲者無法創造的事物也才因而能夠被實踐。然而，於《法律篇》中柏拉圖則更進一步批判人們對財富過分迷戀所會帶來的壞處，那樣的壞處表現在它使得人們不再在乎神聖與高貴，做任何行動前都只考慮該項行動是否能使他們致富，沒有閒暇亦無意願去從事那些無法掙錢的活動，甚

⁷ 哲學甚至是人們開始提出比基本生存所需要件還高的要求後才得以出現的。

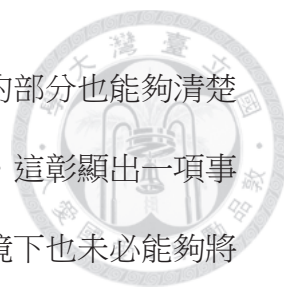


至嘲諷那些付諸心力卻無錢可掙者 (Plato, 1926: 135)。或許我們可以如此看待這樣的批判，它意在指出人們有各式需求不但再正常也不過，並且還是美、善得以開始被思索（哲學）的契機，但，人們必須從中找尋平衡之道。平衡、和諧，又或者中庸一直是柏拉圖於其作品中強調的品德，這是相當可貴的哲學論述基礎，因為那能使論者不過快否定掉那些表面上看起來就該被否定的事物，例如非理性的愛慾與瘋狂。

或許我們會想問，這種對「中間道路」的選擇究竟與當今社會保守派時常提出的「理性中立」訴求有何不同？我想最大的不同在於，當今保守派的「理性中立」訴求，所展現的往往不是論者有多麼在乎中立，而是他們有多想隱藏自身積極維護現狀與既得利益、痛恨變革的立場。柏拉圖所談的和諧、平衡、調和狀態恰恰相反，是種當代各式討論中較少受到關注的思考方式，這種論法能夠引導人們對那些原先被不假思索地否定掉的要件與元素進行重估。

而另一項柏拉圖認為將阻礙人們表現高貴的原因在於公民間相互支配的關係。對柏拉圖來說，寡頭、民主、暴君政體都是允許一群人去支配另一群人的安排，他們所為根本稱不上是政治，而是在搞小集團。這些小集團並不是藉由被統治者的積極同意進行統治，而是透過武力強逼。因而，實際上統治者對被他們支配的人們（被治者）是心懷恐懼的，並不允許他們變得高貴、富裕強壯或勇敢，因為這些品格會為受支配者提供反抗支配的條件 (Plato, 1926: 139)。

柏拉圖指出，上述兩項將妨礙人們尋求高貴的情況都應避免，所以在他的設想中，一個城邦要能提供人們充分閒暇去從事追求財富以外的活動，也應賦予人們免於接受他人支配的條件 (Plato, 1926: 139)。如此我們可知，對柏拉圖來說，人之所以能展現出高貴行動，不只與其本質，或者靈魂相關，也需要有環境的配合，才能讓有潛力表現得高貴的人真的高貴起來。



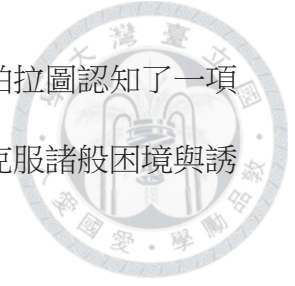
其實這般對環境條件的討論於《理想國》中介紹衛士生活的部分也能夠清楚看到，然而《法律篇》對於環境、體制、法律的重視更為明顯。這彰顯出一項事實，那便是人是不完美的，就算是擁有高貴潛力者，在現實環境下也未必能夠將這樣的潛力發揮出來。如同《費德羅篇》中所描述，那些見過美、善理型的靈魂落入俗世後，必須很吃力才能夠回想起理型。

二、公共輿論作為一種約束

柏拉圖認為在城邦中如何讓年輕人遠離使人敗壞的愛慾是相當重要的，甚至還得安排縝密的監控單位去關注年輕人們的作為。為什麼如此嚴肅地看待愛慾給人帶來得影響呢？理由在於那些對情色的慾望不僅對個體來說是一種悲哀，對城邦整體亦是如此。為了克制各式慾望，城邦立了諸種法律，而這些法律也確實節制了大部分的慾望。立法的目的也正在於找出什麼樣的法律能夠幫助人們獲得美德，什麼樣的法律不行。然而，對於某些慾望，例如男人之間的性關係，又或者男人對女人的模仿癖，如果一個人真正懂法律的話，他並不會透過立法的手段來禁絕此些情事，而是利用不成文的社會規範加以約束。舉例而言，那些擁有美麗兄弟姐妹或兒女者，再怎麼樣也不敢冒著被撻伐的風險，和近親發生性關係。這就是公共輿論所能發揮的龐大影響力（Plato, 1926: 151；153；157；159）。

在這一個部分裡，柏拉圖為我們展示了面對一個不完美的世界、不完美的政治共同體，我們若希望著手改革，除了需要立法管制之外，也得借助那些深植人心的民情、風俗來做為不成文約束，方得使改革者對美善的提倡、對惡性的限縮發揮到更佳效果。

參、人類的不完美



對法律、民情在形塑共同體面向上的重視，實際上也顯示柏拉圖認知了一項事實，那就是人類並不完美，若非借助外在強制力，我們無法克服諸般困境與誘惑。

舉例而言，愛慾作為一項誘惑在《費德羅篇》以及《會飲篇》中被視為具有神性的存在，因而應當讚美而非詆毀之。但在《法律篇》中我們發現，不僅在前兩篇作品中所描述的男男戀被視為縱慾，愛慾本身也成了須被壓抑、節制的對象。並且我們從柏拉圖的描述中可以知道，法律與民情的約束力仰賴的是強迫而不是說服，需要的並非人們對做正確行動的堅持，又或者對美、善的嚮往，而是面對可能加諸自己頭上罰則或各式嚴重後果的恐懼。

或許有人會認為，這與《理想國》中柏拉圖加諸在衛士階級的各式規範（例如：禁止組織家庭、禁止擁有私產）有著異曲同工之妙，都是期待透過強制力去禁止某些人的某些行為。但，我們必須注意的是，在《理想國》中的共產、公妻、共子這類嚴格規範僅適用在衛士階級。並且，與其說那是某種帶有懲罰效果的外部強制力（《理想國》中並未論及衛士不遵守規範所將連帶承受的懲罰與恐懼），實際執行的起來更像是種說服式言說，落實的方式的是榮譽心、迷思與一體感。

換句話說，在《法律篇》裡期望透過法律本身去對政治共同體，或者特定個人做出規範效果的痕跡更為明顯。人們並非因為自身德性而遵從城邦規範，而是因為遵從了立法者所立下的此些規範，因而能夠擁有德性。雖然透過政治社群中的成文法，又或者不成文的社會風氣來約束公民行事，無疑是一種「強迫高貴」的手段，但柏拉圖相信那終究能夠使人們變得真正高貴。

《法律篇》充分展現出柏拉圖對人類不完美與有限性的承認，並且努力思索在這般不完美的情境下，該要如何竭盡我們所能去貼近理想與美善。在下一個章

節裡，我將會更深入地論述，擁有一種能力，也就是認識人的有限性、不完美與脆弱，並且努力在這樣充滿侷限的基礎上尋求突破，實際上是一項屬於公民的美德。



第四節 結論

在本章的最後一節裡，我會整理出至此討論過的柏拉圖文本各自傳遞出的訊息，並且做出總結性的比較、分析。

壹、柏拉圖所給出的四則訊息

一、《會飲篇》—匱乏是人類愛與創造的條件

在許多針對《會飲篇》的討論裡都指出，柏拉圖的最終關懷在於使愛慾從對單一肉體的迷戀，上升到對美、善本身的追求。有幸通過這般提升過程的人，將不再因為愛慾的趨力而對特定的人、事患得患失。相反的，他的心胸逐漸開闊，慢慢認知到美、善的普遍性。換句話說，在對普遍性的認識下，先前對單一肉體、律法、城邦的癡狂，都褪去了那些繼續使人迷戀的特質，它們不過是反映出美、善理型的些許成分而以，當一個人已然認識理型，此些對理型的模仿都將不值一看。

但哲學家終其一生都是美、善與智慧的追求者，而不是擁有者。或許在哲學家人生的某個階段中，他窺見了理型在他腦海中的靈光一現，但那終究不是理型本身。在《費德羅篇》中柏拉圖就處理了這項問題，他說靈魂在墜入凡塵前於眾



神居所瞧見了理型，但在凡塵之中的我們，只能仰賴回想，努力在迷濛中摸索理型的模樣。但理型，它永遠是彼岸之物，在天上，不在地下。

與我對《會飲篇》的詮釋相近，學者 Marian Berzins McCoy 表示，愛慾是這麼樣的一種活動，它永遠不只與愛人者自身或被愛者自身相關，而是愛人者、被愛者與因為愛慾而引發的創造行動（對周遭世界的影響）三個面向的連結（McCoy, 2013: 116）。狄奧提瑪所說的各種愛的形式與提升，實際上也都是需要他者的在場才可能完成的。舉例而言，愛上理想城邦制度者，需要有實踐這般制度的共同體（他者）存在，他的愛才有意義（McCoy, 2013: 122）。並且，McCoy 提醒我們注意，哲學家（蘇格拉底）並未達到最終的上升結果，而是從女預言家處聽得最終結果的樣貌—愛上美、善本身（McCoy, 2013: 201）

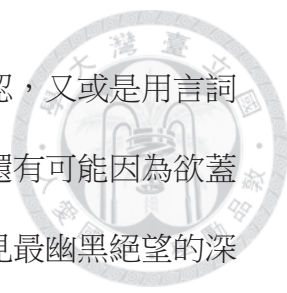
匱乏中突顯出了人的有限性，但同時也賦予人們愛與創造的條件，如果沒有匱乏，我們將不會懂得如何愛，也體驗不到渴求創造美善事物的深沉動機。

二、《費德羅篇》—承認人的不完美

在《費德羅篇》中，柏拉圖透過兩種方式說明了人的不完美：1.注入人身的靈魂，是因為翅膀受傷而墜入凡塵的。2.蘇格拉底對呂西亞思的附和與反駁。

生而為人，因為靈魂本質上的缺陷，忘卻了理型，只能免強回憶。並且，就算回想起了理型的樣貌，那也僅是映現在腦海中的形象，並非前世於神的居所所見至真至善。縱使是哲學家如蘇格拉底，也必須承認他生存於此世的侷限，那就是他同樣也對單一美麗的肉體（費德羅）深深吸引，甚至因而說出了一段與呂西亞思所差無幾的言語，企圖掩蓋他的愛慾表現。

然而，關鍵的轉折就在於蘇格拉底最終承認了自身的侷限，並且同時意識到愛慾的創造力與破壞性面向。以近乎一種行為藝術的方式，表現出這般附帶雙面



刃性格的人類缺陷，是我們畢生都得學習與之相處的。急於否認，又或是用言詞堆疊出一塊道德高地企圖站上，如此行徑非但於事無補，甚至還有可能因為欲蓋彌彰，而使得我們沒辦法清楚認知問題的癥結。唯有肯張眼看見最幽黑絕望的深淵，才有機會在仿佛永無止盡的黑裡，尋得希望之光。

三、《理想國》—我們需要休戚與共的共同體

不論是《會飲篇》所關注的匱乏，還是《費德羅篇》中蘇格拉底所承認的，他對於費德羅的愛慾衝動，都為我們指向了一項事實，那就是人類對他者的存在的需求。

這樣的需求，如同 Hannah Arendt 在她的著作《人的條件》（*The Human Condition*）裡所說，如果沒有他者的活動，人類就失去了活動的意義，我們所認知的世界將不復存在。舉例而言，如果沒有其他人類的存在，就連隱士生活都是不可能的（漢納·鄂蘭，2105：78），因為一旦沒有入世，也就缺乏了出世的理由。

在《理想國》中，柏拉圖描繪了城邦的起源，而這樣的起源揭示了人的需求、分工以及相互依賴。並且事實上，正因為人為了滿足各式需求，必得相互分工與依賴，柏拉圖才花整部《理想國》對話錄的篇幅，探討最理想的群己關係、最理想的城邦生活該要如何維持。

在《理想國》中柏拉圖雖然依照天資區分出金質、銀質與銅質人，但這三群人可以說是無法分別存在，而必須相互依賴的。性屬金質的哲學家或許洞見理型、終生追逐真理，但是他卻沒辦法自行生產民生用品，也無力抵禦外邦人的入侵。或者換句話說，如果他既要當個生產者、軍人，又要同時專研哲學，那麼可



以預期，他將一事無成。唯有一心一意從事自己最擅長的技藝，才能夠將那項技藝發會到最佳狀態。

正因為沒有任何人可以脫離群體而存在，城邦中任一階級者都必須學會愛護與鞏固這樣一個眾人共享的共同體，甚至還得透過迷思的灌輸，讓城邦中每一個體都能感受到彼此身為手足的一體感。

那個曾經離開過地穴，看見真實世界樣貌的哲學家勢必得要回到地穴，哪怕那將冒著被當成說著瘋話的怪人殺害的風險。因為他無法獨自生存，他的存在仰賴那些無法瞥見世界真實者的存在。

四、《法律篇》一面對現實，忠於理想

《法律篇》是一部柏拉圖晚期的作品，在這部作品裡他明確指出了此事中人們所居住的城邦，並非一個最理想的所在。正因為如此，所以才需要立法者研擬出法律加以管理。

承認此世的不完美，並願意著手用符合現實感的方法對它重新形塑，這是一個思考政治家該有的品格，整部《法律篇》正是展現出如此精神。然而，這並不意味著柏拉圖已失去打造理想城邦的熱誠。我們應要理解，於探討法律、制度的字裡行間，柏拉圖的核心關懷還是公民德性的培養，只是透過的方法已與早先有著明顯不同。

法律是帶有強迫性的約束，並非一種說服式言說（如同哲學）。法律之所以能給城邦帶來秩序，仰賴的是人們對不遵守所將給自己帶來的負面影響的恐懼。法律管轄範圍內的群眾甚至不需要明白立法者的用心何在，只要實踐法律所規範，對柏拉圖來說就已經符合他的期待了。



人們因為恐懼而遵守法律，這或許只是種對美德的模仿，但長期來說，柏拉圖認為確實有助於人們真正培養起美德。

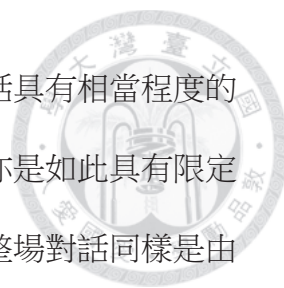
貳、公共與私密的言說

我並非主張柏拉圖早期作品與晚期作品間有著「現實感」程度的差距，彷彿越到晚期，歷經實務政治歷練、增添風霜，柏拉圖就越顯現實。與其這麼解讀，毋寧說那與公共和私密的言說之間的差距相關。

柏拉圖在《法律篇》、《理想國》中所討論的是城邦整體的治理，他必須將眼界放在相當現實的問題上，無法完全寄託希望於城邦整體的內在反省，而須仰賴外在強制力在公民表現良善行為與美德上所能提供的輔助。也正因為如此，在這兩部作品中我們可以看到與《會飲篇》、《費德羅篇》相當不同的論調。

《會飲篇》所記錄是一群上層階級男性在酒宴上所講述的話語，他們讚美愛慾之神，並且描述諸多愛慾這一強烈情感所能給人們帶來的創造力效果。而《費德羅篇》則記述了蘇格拉底與其私交的談話，如同《會飲篇》所面對的上層男性，在這裡言論是相當具有針對性的。出現在這篇文章中的角色皆具有相當知識水平，靈魂質地亦要比常人為佳，因而懂得主動去對肉慾以外的美麗事物展開追求，願意且有能力和哲學家蘇格拉底展開一來一往的對話。

面對這些對象，柏拉圖又或說是蘇格拉底所採取的策略是讓愛慾盡情張揚，要讓這項情感發揮到最大化的效果，不論是在私生活或者是在政治領域。這群人或許無法駕馭如同猛獸般的愛慾任意馳騁，但他們至少懂得與愛慾的相處之道，了解何時該奮力前進、沒有顧忌的創造，何時又該有所節制，收斂那些過分漫溢的情緒，以免其繼續發展成暴力與破壞。



說得更精確些，《會飲篇》與《費德羅篇》中所記述的對話具有相當程度的私密性，不但對話現場如此，就連整篇對話的受眾、適用對象亦是如此具有限定性。《理想國》與《法律篇》中所記述對話便有所不同，雖然整場對話同樣是由一群有一定知識基礎、願意探討城邦問題者所共同成就，但他們放眼的是城邦整體的治理方法，涵括對象從目不識丁，一心一意為了物質生活、為了財富而成日汲汲營營者，到追求榮譽的衛士、探索真知的哲學家。一言以蔽之，《理想國》與《法律篇》中所展露的公共性非常明顯，透過眾人的對話，柏拉圖希望規劃出一個整合各階層、各條件者同經營政治社群的合宜方法，而這，無法僅只寄望在眾人美德的自發生成，也沒能任由愛慾恣意領導。如同一株植栽，若栽種者希望它朝向特定態樣生長，就不能不利用鐵絲來捆綁，利用剪刀來修飾。

然而，這麼說來我們又該要怎麼看待《理想國》與《法律篇》，這兩部同樣皆為公共言說，但卻又在帶有差異的作品呢？如果各位讀者還有印象，應能很快意會到著個問題。先前我是這麼解讀的，我說《法律篇》比起理想國還要具有務實色彩，並且相當明確地指出，在這部對話錄中的內容就正是要適用在不完美的城邦之上的。

確實，整治城邦實然的《法律篇》比起探討城邦應然的《理想國》還要務實了許多，然而這樣的務實並不代表在書寫這兩部作品時，柏拉圖對政治所抱持的態度有所轉變。明白地穴預言的他，深知哲學家在城邦中所扮演的角色若想躍身而為統治者，說有多難就有多難，更不用說各階層服從於哲學家的統治，各安其份並且和諧相處了。因此，與其將《理想國》中所描述看做是柏拉圖位城邦規劃的實際藍圖，毋寧說他在描繪一幅城邦的理型。而，《法律篇》中所書寫的，則是努力使城邦接近理型的實踐方法。



參、環境對人的影響

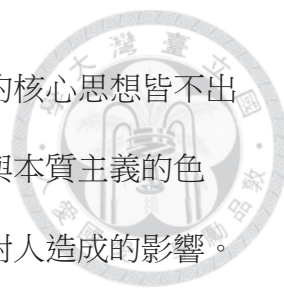
柏拉圖的另一項見解也能提供我們在思考當代民族主義問題時一些線索，那就是他對公民美德在什麼樣的環境下難以被培養的討論。

柏拉圖在《法律篇》中倡議，過分專注在對金錢的慾求，又或者處在受支配狀態下的人們都難以培養出美德，前者再無心思專注於掙錢以外事務，後者則不被允許高貴，因為那將可能成為反抗支配的利器。

人們汲汲營營於財富累積的可能情況大致可以分為兩種，其一為基本生活所需無法滿足，其二為對於發財致富的慾望難以被填滿。雖然這項問題是在《法律篇》中被提出，但我認為於《理想國》裡我們可以獲得解答。在《理想國》中柏拉圖指出，一個能被稱為成熟、健全城邦的所在，必須能夠滿足人們的基本生活所需。然而，除了基本生活所需的滿足外，希望過得更富足、便利的慾望也是可以接受的，但須受節制。換句話說，一個完善的城邦必須使其公民不至於過分貧窮，也不會過度追求物慾。如此，公民們的日常才不會成天受到追求溫飽又或是追求致富的念頭佔據，而無餘地對其餘事物進行思量。

並且，政治體制則應要能夠讓每位公民都得以不宰制他者，也不受他者宰制。用現代的語言來說，便是公民應擁有政治自由，並且平等。柏拉圖對這一點的重視讓我們理解，作為政治共同體的規劃者、領導者並不是一味地透過法律、教育、風俗去對公民做出約束就算是克盡職守了，他們還必須要能夠給出公民一個良善、合宜的環境，在這個環境裡沒有失衡的權力關係。

肆、和諧節制



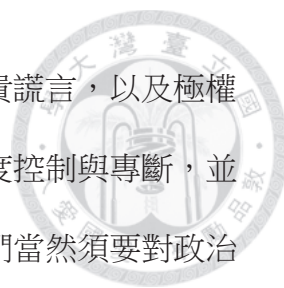
綜觀本篇論文所引柏拉圖作品，我們會發現，其中所含藏的核心思想皆不出和諧、節制。確實，我們能在柏拉圖的字裡行間讀出菁英主義與本質主義的色彩，但那卻並非他唯一關注的，他同時也相當在意環境、制度對人造成的影響。

我們從柏拉圖作品所表現出的差異中，對比出了連貫，而這樣的連貫為我們指出一項訊息，那就是物質慾望乃至於愛慾或許源起自卑微的人類需求，或許會為社群與個人帶來諸般混亂、破壞，但卻同時也是我們創造的基礎甚或是動力。並且，這些慾求對每一個體的影響不一，有些人可能生來較懂得該如何與伴隨這些慾望而來的強烈趨力打交道，有些人則容易因為慾望而迷失方向。但，無論如何，我們所身處的政治共同體是由差異性極大的個體所構成，唯有法律、風俗能提供相對具體的行動準則。

我認為柏拉圖所能給我們帶來的最大啟發在於，他指出了美德與愛慾創造力的不可仰仗，我們並不能夠僅只期待透過美德與愛慾的引導，政治共同體中的每個人就得以認知到美、善。美德需要被培養、維持，愛慾則需要受約束。在治理良善的政治共同體中，往往必須是制度與風俗先行，美德與具有創造力的愛慾後生，而美德與具有創造力的愛慾又反過頭來影響制度與風俗，形成一套正向的循環。這是一種認知到人類的 imperfect，並且力求改革方案的態度。

伍、對永恆的渴望作為一種強烈動機

在柏拉圖那一部部充滿創造力的作品中，我們獲取了遠從古希臘保存至今的洞見，也就是不完美、必朽的人，會有朝向美善與不朽前進的趨力，但每個人因為自身天性，所能模仿的美善與所追求的不朽，其表現形式相當不一。然而，由於這般趨力當中包藏著人的各式卑劣、脆弱，以及這種種缺陷背後的最初原根，也就是那終將一死的肉身。柏拉圖為此提出了一項項解方，從當今眼界看來，這



些解方包含了帶有社會達爾文主義的基因選汰、充滿迷思的高貴謊言，以及極權主義式的治理型態。換句話說，柏拉圖所提出的解方充斥著高度控制與專斷，並無法適用於民主、自由的當代臺灣。為人的不完美尋出路，我們當然須要對政治體制做出改革，但改革是為人的發展服務，而不是反過來，要求人的發展合於改革。

必死，是人類所共同承擔的命運，無分種族、階級、性別、國家與民族，死亡是一種跨疆界的存在。也因為死亡的普遍性，不論在此世過得多麼豐饒，到頭來都終將消逝無蹤，這份恐懼和焦慮始終伴隨我們身側，死亡使我們無法永恆地佔有種種美好，所以我們時刻渴望、隨時害怕失去、分秒感受到匱乏。這樣的慾求是如此強烈，以至於它除了能使人們創造各式永垂青史的成就外，同時也伴隨著龐大的毀滅性效果。在慾求之後，不僅有詩篇、城邦、哲學、藝術，也伴隨著戰爭、殺戮、混亂。我們嚮往美好，我們想要永恆佔有美好，可是永恆的不可得卻使我們苦惱。每個人雖皆有孕在身，卻一個個都是痛苦的難產，因為那些將被我們產出之物，必定得要具有神聖性，才能夠代替必死的肉身持續佔有美善，然而神聖性並不那麼容易被產出、被體驗。許多時候，我們會找錯產婆，甚至親眼見證骨肉的夭折，這些痛苦猶如撲天巨浪，往往讓人難以招架，經歷過失戀的人們都可以明白這般難以壓抑的強烈感受，一種期待中的美好最終卻因夢碎而夢醒的失落。

永恆對必朽的人類來說不可得，但是在愛慾催動下而生發的創造性衝動卻也不那麼容易受到滿足，甚至，我們的愛慾對象許多時候並不能夠屬於我們，哪怕只是在這短暫的此世。創造美好和追求所愛對象實際上是同一件事情的一體兩面，都是為了佔有，不僅在此世中佔有，還要永恆地佔有。換個角度思考會發

現，這樣的執念實際上相當可怕，尤其愛本身就因人類的不完美而生⁸，這股力量我們根本難以掌握。



陸、我群意識

在柏拉圖的作品中，我們見他大力提倡城邦內的一體感，不分出生屬性，眾人都應當把彼此視如手足，這與當代學界對我群意識的普遍猜疑態度相當不同。在當代備受懷疑、檢討的我群意識於柏拉圖看來似乎並沒有那麼須要受到嚴格檢視。

但實際上，我們之所以會認定柏拉圖並未嚴格檢視我群意識在城邦生活中的作用力，那是因為我們透過了民族之眼去度量一個民族主義遠未出現的世界。在民族主義幾已成為一套文法，沒人能夠置身世外的今日，對以民族主義形態展演的我群意識的檢討，亦與同樣流行於世的自由主義論調合而為一套公式性批判，由人的個體性出發、混雜對國家權力的懷疑，進而導出對集體情感的敵視態度。

也因此，柏拉圖大力提倡城邦內手足情感的舉措，在當代人眼裡看來，仿若就是一種並未對我群意識充分檢視，才可能做出的行為。但，柏拉圖並非一味崇尚我群意識對城邦治理所能帶來的正面效果，只是，他沒有循著當代自由主義對我群意識的批判脈絡進行理論建構而已。

一、對不同屬性者的不同期待

其實只要稍加注意就能夠發現，柏拉圖是在安排完他所認為的理想城邦後，才開始討論他所謂高貴的謊言，也就是那要使所有人親如兄弟姐妹的迷思的。換

⁸ 全知全能的神將無法擁有人類愛慾。這或許像是一項悖論，因為神若是全知全能，祂理應可以運用自身能力，去透視人在愛慾中的悲歡喜樂。但，也正因為神的全知全能，祂並不會，也沒必要像人類一樣耽溺愛慾那非理性的、無謂的、於事無補的難解糾纏。



句話說，這個城邦在一方面擁抱強烈連帶感的同時，卻能夠不至於承擔過多伴隨這一連帶感而來的破壞性效果。

城邦分三個階級：統治者（哲學家）、衛士、生產者，且若這個城邦是運作良善的，則此三階級對應的德性分別會是睿智、勇氣、節制（Plato, 1991: 113-114）。人的靈魂也分三個部分，理性、血氣（spirited）、欲求。所謂欲求指的便是人的身、心理貪欲，佔了靈魂的最大比重，當中包含著饑、渴、財富、愛（愛慾），這些對肉體歡愉得到滿足的渴盼。然而，理性與慾求之間時常存在著難以調和的衝突拉扯，而血氣則如同理性的輔佐，盡力地使得靈魂整體受理性指揮行事，不任憑欲求引導方向，唯有理性佔了上風的時候，整體才會是有序的（Plato, 1991: 118-121）。

理性之於靈魂，猶如哲學家之於城邦，理想上皆該扮演著統治者、整體調和者的角色。換句話說，柏拉圖認為血氣以及欲求（包含愛慾）需要受到理性管控，一個人的靈魂才能夠良善發展。衛士與生產者該聽從統治者（哲學家）的指揮、各司其職而不越俎代庖，一座城邦方得以達成正義。

二、對衛士的規訓

值得注意的是，如同我們先前所討論，在柏拉圖的作品中，他花最多篇幅描寫的是衛士階級的養成教育。衛士階級是一群怎麼樣的人？他們擁有榮譽感、具勇氣、對敵人殘酷，對自己人友好。這麼一群人在柏拉圖的規劃中，卻必須面對一層層的規範，沒有私產、沒有家庭，並且得極盡所能地被培養成哲學家的忠貞輔佐、聽進哲學的語言。

之所以如此，不僅是這些天資適合保家衛城者依舊很可能在戰時膽怯，在該奉獻時自私而已。柏拉圖的這項決定背後，藏有一份對處於民族主義文法中的我



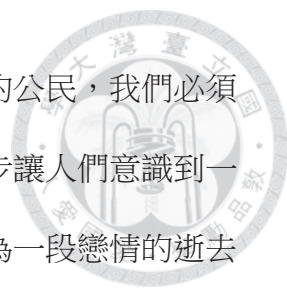
們來說相當重要的訊息，因為柏拉圖要試圖去控制的，還包括那些義無反顧的同仇敵愾，那些為了城邦而展現的英勇無畏。

衛士不能只是依憑著他們的榮譽心行事，還得聽得進哲學的語言，並且控制私心的誘惑。聽進哲學的語言，使得衛士能受哲學家引導，而非如同脫韁野馬般，無所限制地任由血氣奔放，進而使得城邦也陪葬在他們的衛城情操中。而私心對衛士來說的負面作用，不只是在因為有了家室，所以愛家、愛孩子勝過愛城邦而已，更因為對榮譽的渴望與追逐中，也很容易飽藏私心的成分。人將慾望他者向自己所投射的仰慕眼光，在乎自身作為是否受到他者的讚賞。這種期待受人崇敬的慾望，並非徹頭徹尾都是壞事，保有適當程度對他者眼光的在乎，人才得以謹守份際。可是，一旦這麼樣一種對他者眼光的在乎過了頭，不但將成為一種虛榮，對名位的渴求也將掩蓋過行動的正當性。口口聲聲說熱愛城邦，為城邦願意做出任何犧牲，其實那城邦早已被悄悄替換成了自己，城邦只是一座空洞的牌位，當中供奉的是愛城邦者的私心。

三、憐憫心讓我們看見他者

全心活在他者眼光中的人，是看不見他者的，他們看見的只是自己在他者眼瞳中的倒影。以至於一切以他者名義所行作為，實際是上都是最自私的為己。要能真正看見他者，光有榮譽感與所謂的無私是不夠的。看見他者是一種設身處地，一種感同身受。柏拉圖雖未特別提及，但如果缺乏這項要素，高貴的謊言根本沒有能力在城邦中受到傳遞。這一要素，就是憐憫心。

憐憫心蘊含有一種平等意識，它所運用的是他者視角，使一個人在發揮憐憫心時，懂得透過他者的眼界看待一切情事的發生，並且為了他者的利益行動。



然而，要想透過憐憫心的中介，創造出一群更加德性完備的公民，我們必須認知人的脆弱本質，理由在於認知人的脆弱本質，將得以進一步讓人們意識到一個顯而易見，但卻時常遭受蒙蔽的事實，那就是我們同樣會因為一段戀情的逝去而心碎、同樣依戀家人、同樣因刀傷流血、同樣趨利避害……。之所以能有此些共通點，理由簡單到不忍一提，那是因為我們同樣都是終將一死的、不完美的人。在下一個章節裡，我將對古希臘悲劇作家索福克勒斯著名的悲劇《菲洛克忒忒斯》（*Philoctetes*），以及荷馬史詩《伊利亞德》做出詮釋，並指出，這兩部作品如何安排憐憫心在政治生活中的位置。

第三章 人的脆弱本質

在前一個章節對柏拉圖作品的討論裡，我們最終得出四則他所傳遞出的訊息：1.匱乏是人類愛與創造的條件、2.承認人的不完美、3.我們需要休戚與共的共同體、4.面對現實，忠於理想。這四則訊息相互獨立，卻又彼此關聯，它們用各自不同的方式，指出了同一項事實，那就是身為人類，窮盡我們一生，都將與各式不完美相處。我們永遠無法達至完滿，永遠要面對自身的脆弱甚或是卑劣。

一般談到脆弱與卑劣，往往瞬即帶到的論題就是如何超克此般人性弱點。但，實際上正是因為在人類身上帶有這些弱點，我們才得以發展出屬人的生活方式。生來匱乏，所以我們懂得如何去愛；缺陷畢露，所以我們方懂得朝完美追逐。而，對自己與他人身上所共有之脆弱、不完美的意識，則成了群己之間得以相互連結的繫點。因此，我們所迫切必要的作為，並不是急於談論如何使人超凡入聖，完美無瑕的「缺陷」就是失去人性。換句話說，如果要說在人與人之間共

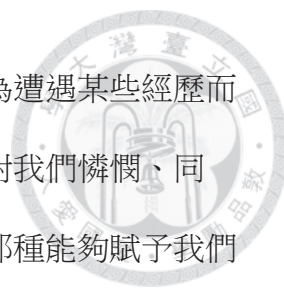
享了些什麼，那就是共享了人之所以為人皆無法規避的軟弱，以及受到傷害的能力。



第一節 脆弱作為人的條件

盧梭在《愛彌兒》（*Émile: ou De l'éducation*）當中所說過這麼一段話，他說：人生來一無所有，但卻注定在生命裡感受各式苦痛。在可預期的將來，我們會因為諸般理由哀傷、受創、飢渴難耐。並且最終，人類都是必死的，唯有必死的命運才是我們與生俱來之物（Rousseau, 1979: 222）。在這段話的描述裡，人類的生命似是痛苦不堪、毫無樂趣可言。但是於《愛彌兒》中的稍前段落裡有另一段話是這麼說的：正因為人類軟弱，我們才得以擁有社會性；正因為人類共享生命中的種種悲慘，才使得我們保有人性。任何人與他者之間建立起的連帶，都是匱乏的象徵，因為若不是匱乏，我們並不會對他者產生需求，而不對他者產生需求，群己之間就無法建立起連帶。從群己之間（從人類的悲慘）建立起的連帶之中，人類將得以體會到一種易碎的快樂。而，真正的絕對快樂只有神能夠體會，因為神是完美的，不必與他者建立起關係光靠自己就能夠達到滿足。試想，如果在凡夫俗子（不完美的存在）如我們之中，有個人能夠不假外求地獲得一切須所需，他的生命將有多悲慘。一個毫無所求、生來富足的人，將不可能懂如去愛，也沒有理由與他者建立起關係，因而就連易碎的快樂都無法感受（Rousseau, 1979: 221）。

堪薩斯州立大學政治系助理教授 John M. Warner 便指出，正因為盧梭認為在
人的一生中充滿了軟弱與勞苦，甚至，軟弱與勞苦正是人之所以為人的條件，所以憐憫（pity）才會成為一個特別恰當且有助社交的情緒（Warner, 2016: 70）。
盧梭的這項觀察相當精確，憐憫需要的是同理心，而同理心需要的是認知到對方



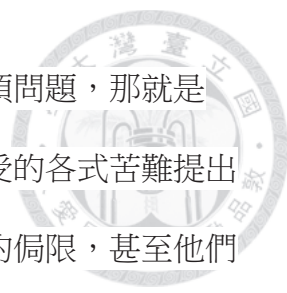
與我們自身同樣會感受到煩惱、恐懼、憂傷與喜悅，同樣會因為遭遇某些經歷而受傷。單向的憐憫心當然是可能的，我們並不須要他者也同樣對我們憐憫、同情，才得以展現出對他者的憐憫與同情。然而，盧梭所說的，那種能夠賦予我們社會性、將群己之間加以連結的憐憫心，確實是需要雙向互動的，那是一種我願意這樣對待身邊的人，而我也知道身邊的人同樣也會如此對待我的感受。因為認知到彼此的不完美，所以產生了深刻的情感連帶。

在接下來的這個章節裡，我將論述脆弱、不完美，實際上正是人的條件，就是因為人類如此缺陷畢露，我們才會彼此需要、發展出群己之間的連帶感。我們實際上不必要急於否認，有或者企圖思考出一種遠離這些「卑劣」的理論，因為那樣的理論必然屬於彼岸而非此世。民族主義因為人性的脆弱而生，也為了人性的軟弱而存，當中包含了龐大的愛慾驅力，驅使人去渴求他者的存在。人類需要被需要、需要被見證、需要與他者產生連結，哭了要有人聽見、受傷了要有人在乎，甚至就連快樂時也需要有人知道我們很快樂。這也就是為什麼臉書這樣的「展演舞台」能夠被稱為是「社群」軟體。

壹、希臘戲劇中的脆弱

學者 Marian Berzins McCoy 在他探討人類脆弱（vulnerability）本質在古希臘哲學與文學裡所受展演方式的作品 *Wounded Heroes: Vulnerability as a Virtue in Ancient Greek Literature and Philosophy* 中甚至將人的脆弱詮釋為是一種美德的展現，有利於共同體組成、維繫。

McCoy 指出，過去多數專研古希臘英雄主義與美德典範的研究者，多側重英雄人物在戰爭中所表現的強韌與力量，以及追求並成就榮耀的描寫。但實際上，古希臘的哲學與悲劇為我們揭示了該時代思想的另一面向，那就是對脆弱的適當



承認與接納。在當時，許多創作者在他們的作品中都處理過一項問題，那就是「脆弱」這一特質的政治價值。古希臘哲學家不只為人類所承受的各式苦難提出道德上、政治上的解決方案，同時也清楚認知到他們所提方案的侷限，甚至他們讚揚這樣的侷限，認為承認且容納人類的有限性是種美德（McCoy, 2013: viii）。

貳、索福克勒斯 (Sophocles) 的悲劇

古希臘悲劇作家索福克勒斯有部著名的悲劇叫《菲洛克忒忒斯》（*Philoctetes*），描述的正是一位名叫菲洛克忒忒斯的神射手的故事。在前往攻打特洛伊（Troy）的戰場途中，菲洛克忒忒斯因為不小心踩踏聖地，而蒙受天譴被毒蛇咬傷，傷口疼痛無比，而且不斷流出膿湯。菲洛克忒忒斯難忍疼痛大聲哀號，但卻因為他所發出的淒厲叫喊影響軍心、干擾日常的獻祭儀式，最終奧德修斯（Odysseus）下令拋棄負傷的他，將他獨自留在無人的利姆諾斯島（Lemnos）上與世隔絕（Sophocles, 2003: 43-44）。

但為了攻克特洛伊城，希臘聯軍不得不借助菲洛克忒忒斯的力量，以及他那把神弓，十年後奧德修斯又親自踏上利姆諾斯島，並且說服英雄阿基里斯（Achilles）的兒子奈奧普托勒姆斯（Neoptolemos）透過謊言誑騙菲洛克忒忒斯帶著他的神弓重返特洛伊，為希臘聯軍打仗（Sophocles, 2003: 36-37）。

一、初次接觸

一開始接受這項任務的奈奧普托勒姆斯並不對菲洛克忒忒斯的處境感到難過，相反的他認為那負傷且隔絕於世的境況是神所降下的天譴、是罪有應得。憐憫心的萌發，是在他實際與菲洛克忒忒斯接觸過後。與世隔絕已久的菲洛克忒忒斯一見到身穿希臘裝束的奈奧普托勒姆斯，難掩興奮地問了一連串問題，並且要



求他眼前的這個陌生人開口說話。在聽到奈奧普托勒姆斯的聲音，並且確定了他確實就是個希臘人時，菲洛克忒忒斯甚至感動驚呼那希臘口音的討喜（Sophocles, 2003: 41-42）。

二、分享苦難

緊接在驚嘆之後，菲洛克忒忒斯開始向奈奧普托勒姆斯述說這些年來他所承受的磨難。在荒野中他必須一面忍受腳傷所帶來的疼痛，一面仰賴僅存物資以及他的弓箭求生。在無人陪伴的孤獨裡，只有無止盡的折磨與他相隨。為此，他對的奧德修斯恨意難消，並且向天神呼求讓這樣的痛苦也回報到那個決定遺棄他的人身上（Sophocles, 2003: 43-45）。

阿基里斯之子奈奧普托勒姆斯在聽完那近乎悲嚎的表述後，開始行動了，這次輪到他分享自己從奧德修斯身上接受的不幸，當然，這些都是他與奧德修斯討論過的謊言，為的是讓奈奧普托勒姆斯卸下心防，因為相似的遭遇而產生親近感（Sophocles, 2003: 45-49）。

當兩人之間的互信基礎建立起來，菲洛克忒忒斯懇求阿基里斯之子不要將他獨自留在這座無人島上，他再也不想忍受無人相伴的日子。他知道，要求奈奧普托勒姆斯在航行中帶上自己很可能會造成對方的負擔，因而甚至低下地請求將他放在船上最不礙事的位置就好，豪不顧慮旅程的舒適與否，一心只嚮往著離開無人島，回到他的家鄉、回到有人煙的生活，而，奈奧普托勒姆斯答應了他的請求（Sophocles, 2003: 52-54）。

三、信任感的建立與破滅



滿懷欣喜與感激的菲洛克忒忒斯這時已將奈奧普托勒姆斯視為相當可信任的對象，甚至同意將那把神弓交到這個初次見面的陌生人手上，他說，對於奈奧普托勒姆斯，不只這把弓，所有他能力所及的事情他都願意為他而做（Sophocles, 2003: 60）。

也正因為強烈的信任感、同情心已與感激之情相混被建立起來，直到阿基里斯之子終於無法忍受說出欺詐語言的愧疚感，因而向菲洛克忒忒斯坦承他來到這座無人島上的真實目的時，菲洛克忒忒斯的反彈從不可置信急轉而至悲憤的指控（Sophocles, 2003: 72-73）。

後來，奧德修斯終於親自插手這項陰謀，他如同菲洛克忒忒斯一樣指控說出真相的奈奧普托勒姆斯是背叛者，並且還直接向菲洛克忒忒斯表明，反正希臘軍隊裡也並不是沒有能拉弓的人，就讓眼前這個不願意配合的前神射手繼續留在無人島徘徊吧！說完這些話，就與奈奧普托勒姆斯一起帶著那把神弓離開了（Sophocles, 2003: 79-80）。

四、做正確的事

然而，在這段期間內阿基里斯之子實際上是受盡了各式折磨的，當他的內心再也承受不了用不正義且可恥的手段從初次見面的陌生人手上騙取弓箭後，他決定帶著菲洛克忒忒斯的弓箭折返回他那簡陋的洞穴居所，並且向企圖用壓倒性武力作為威脅的奧德修斯說，他並不害怕希臘軍隊將對他做出的制裁，甚至也願意與他的指揮官刀劍相向，因為他現在的所作所為都是正確的。（Sophocles, 2003: 86-88）。

拿回他的神弓之後，菲洛克忒忒斯第一件想做的事就是殺了他所怨恨的奧德修斯，但是卻被阿基里斯之子給阻止，理由是殺了他對目前的彼此都不會是正確



的決定。不僅阻止菲洛克忒忒斯的復仇行動，奈奧普托勒姆斯還打算說服他重回特洛伊，他所使用的理由是，唯有重回特洛伊他的腳傷才能得到療癒（Sophocles, 2003: 90-94）。

當然，在菲洛克忒忒斯的極力反抗下，奈奧普托勒姆斯並沒有成功說服他重返軍隊，最終說服菲洛克忒忒斯重返特洛伊的，是他老友，同時也是神弓原先主人海克利斯（Herakles）的靈魂（Sophocles, 2003: 95-96）。

參、憐憫心作為公民的美德

同樣以古希臘悲劇作家索福克勒斯的悲劇《菲洛克忒忒斯》作為分析背景，McCoy 指出菲洛克忒忒斯的腳傷不過就是他所背負的痛苦的形象，那些更加深沉的痛苦表現在他與社會、人群的失聯上。然而藉由體驗這般匱乏與軟弱，菲洛克忒忒斯對自身的本性越加理解，而他的渴望與需求，更是促成了阿基里斯之子奈奧普托勒姆斯在政治社群中的成長。索福克勒斯並不將軟弱與受創視為一項人類必須無奈接受的特質，相反的，他認為軟弱與受創能夠給個人帶來德性、給社群帶來成長。透過菲洛克忒忒斯的軟弱，索福克勒斯為我們呈現出兩項政治美德：其一，同情是一項政治美德。其二，對不正義所造成之傷害的適度回應是一種美德（McCoy, 2013: 64）。

對於 McCoy 的詮釋我大致上是同意的，且認為他的詮釋對於我所將建構的論述將有所幫助，因此，在接下來的篇幅裡會有較完整的引用。

一、難題的象徵

《菲洛克忒忒斯》中的三個主要角色，都各自象徵著政治生活中的某些難題。奧德修斯所代表的，並不會只是一個追逐個人榮耀者，他的所作所為實際上



象徵著政治上的一項根本問題，那就是為了更高遠的政治目標，往往政治的行動者將自認為必須訴諸必要之惡。奈奧普托勒姆斯所代表的，是當政治現實與道德原則產生衝突時該如何調解的難題。菲洛克忒忒斯所代表的，則是對於如何恰當面對過去在自己身上所展演的不義，並且接納政治共同體的不完美的品德（McCoy, 2013: 65）。

在《菲洛克忒忒斯》之中，言說，或者更精確地說，說服式言說是核心主題。從久經剝奪與人進行言說機會的菲洛克忒忒斯身上，奈奧普托勒姆斯學習到一項事實一言說不能只是為達目的所使用的工具，更重要的是，言說串連起人與人之間的關係（McCoy, 2013: 67）。而菲洛克忒忒斯真正的磨難並不來自他那遭蛇咬傷的傷口，而是他對自己被拋棄、沒有人目睹他的痛苦、沒有人給予他同情的意識（McCoy, 2013: 68）。

二、看見他人的痛苦

奈奧普托勒姆斯與菲洛克忒忒斯雖然初次見面，但卻能夠獲得這位神射手的高度信任，透過的是分享痛苦所做出的中介。經由痛苦的分享，奈奧普托勒姆斯以一個同情的需索者的角色出現在菲洛克忒忒斯面前，他的現身，使得菲洛克忒忒斯不再只是個苦難的遭遇者，同時還是苦難的目睹者。藉由目睹發生在奈奧普托勒姆斯身上的苦難，他體驗到其中與自身苦難的相似性，當他對奈奧普托勒姆斯的遭遇感到同情時，實際上也正同情著自己。索福克勒斯的悲劇向我們展示了目睹苦痛以及分享苦痛經驗不僅將能夠減緩受苦者的重負，還能夠建立起人己之間的友誼（McCoy, 2013: 70）。

或許正因為共同的匱乏與軟弱，人與人之間更能夠透過相互的同情串接起彼此之間的情感網絡。McCoy 接著引用了 Konstan 對亞里斯多德的詮釋，他說亞里



斯多德認為易受傷害、可遭逢苦難的特質是同情心之所以能夠生發的條件，因此有兩種人是不可能擁有同情心的：其一，是那些已經失去了所有東西的人，這樣的人因為再也沒有什麼好失去的，所以任何遭遇都無法喚起他的受苦意識。其二，是那些極端幸運的人，這些人連想像都無法想像的到自己有可能會遭遇那些正在受苦者所蒙受的苦難。換句話說，同情需要的是感同身受的能力，我們必須能夠想見自己具有相當可能性也將身處受苦情境（McCoy, 2013: 72）。

三、缺憾作為一種日常

雖說相互分享苦難經驗能夠幫助人們透過同情的作用建立起關係，然而進入一段關係，實際上卻也是將自己置身在更加容易遭遇傷害的處境。簡單說，就是因為對他者的信任，使得我們更容易受到他者的背叛與欺騙，又或者為這段關係的破滅感受到痛苦。決定將神弓遞交給請求能夠一睹其風采的阿基里斯之子，菲洛克忒忒斯的這項舉動為我們用具象化的方式，呈現出進入一段關係之後，人們是如何讓自己暴露在脆弱之中。那把遞交出去的神弓象徵著他所遞交出去的信任，以及友誼（McCoy, 2013: 77），然而這般雙手遞出的信任與友誼卻也給他自己帶來遭逢背叛、神弓被奪的命運。

然而如同上一個部分裡我們所提過的發展，最終奈奧普托勒姆斯還是歸還了神弓，並且在海克利斯的協助下，成功將菲洛克忒忒斯帶回特洛伊的戰場上。McCoy 指出，索福克勒斯這齣悲劇的最終結局透露出了以下訊息：阿基里斯之子透過在利姆諾斯島上所經歷的種種理解到，正確地處理過往所承受的苦難，是政治美德的一部分。舉例而言，那就像是理解到帶有缺陷的正義是政治生活的日常（McCoy, 2013: 83）。



肆、對他者的需要

與 McCoy 在索福克勒斯的悲劇《菲洛克忒忒斯》中所見重點略有不同，在這篇悲劇裡，我首先關注的是菲洛克忒忒斯所遭遇與外界隔絕的命運，以及久經隔絕後重見探訪者時的一切言行表現。

一、自願的脆弱

十年，菲洛克忒忒斯只能與獸類為伍，甚至就連那把本應用來締造不朽事蹟以供後人歌頌的神弓，也只能打打野鳥果腹。套句菲洛克忒忒斯自己的話，這樣與人隔絕的生活是相當可悲的。從他見到阿基里斯之子到訪的第一刻，我們便可度量人有多麼需要他者的存在。與奧德修斯的揣測不同，雖然菲洛克忒忒斯遭人遺棄，並且確實心懷怨恨，但卻並不對初來乍到的陌生人表現出過分地警戒，甚或是出手攻擊。相反，菲洛克忒忒斯亟欲聽到陌生人的話語，他興奮地希望確認眼前這些穿著希臘服式者，是否真的就是他所朝思暮想的希臘同胞。

當然，在雀躍於希臘同胞到訪的同時，菲洛克忒忒斯並沒有忘記，十年前正是他所信任並且願意與其並肩作戰的希臘同胞遺棄了他。但是他選擇了再一次相信，再一次走入與希臘人的關係裡。這樣的選擇不僅是種自願，甚至在做出選擇的當下，菲洛克忒忒斯還懷抱著雀躍的心情。或者，應該這麼說，菲洛克忒忒斯根本沒得選擇，回到人群、回到關係裡是種必須，縱使這樣的需求使他再一次暴露於受背叛的脆弱性之中。

二、每個人心中皆住著菲洛克忒忒斯

而那把神弓則象徵著另一種心理狀態，那便是人對意義的需求。每個人心中都住著一個菲洛克忒忒斯，除了渴望與他者發展出關係，也帶有一份我的神弓不



應該只是跟我一起被困在無人島上打打野鳥，應該參與更有創造力活動的心情，就像是復仇，又或者完成老友、神靈的期待攻克特洛伊，在史詩上書下一筆。

索福克勒斯的這部悲劇相當傑出地展演出了一項事實一人是不完美的，如果缺乏他者的存在無法自我具足，就像是受困無人島的菲洛克忒忒斯，每日同時受著腳傷與遭隔絕之苦，但卻又無力僅靠一己之力脫離這般窘境。人因為不完美，所以相互需要彼此的存在。而不完美的人所聚合成的集體當然也飽含了不完美的成分，雖然許多的困境需要藉由集體的力量方得克服，但是在集體之中我們卻也必須面對獨身一人時無須思量的課題，例如《菲洛克忒忒斯》中所描繪的個人權益與集體興榮的取捨、正義追求與最佳可能解之間的調和等等。

索福克勒斯的這部悲劇，讓同情心與言說在政治場域中扮演了相當重要的角色，尤其讓我們明白，缺乏同情心的言說不僅是連帶感破裂的因素，也將造成他者的痛苦、社群目標追求的阻礙。因而，我同意 McCoy 的詮釋，同情心確實是種公民的美德。但，我希望更進一步地擴張同情心的作用，主張同情心不應只限縮在公民的範疇，甚至非公民、跨民族、交戰二國之間的互動也須要它的存在。

三、與《伊利亞德》的關聯性

荷馬史詩《伊利亞德》(Iliad)與索福克勒斯的悲劇有項相當有趣的關聯性，這兩部作品的主人公是父子關係。《伊利亞德》的主軸環繞在古希臘最有名的英雄阿基里斯的憤怒之上。阿基里斯為了榮譽、為了正義而掀起的毫不妥協的狂怒，與其子奈奧普托勒姆斯為求勝利而姑且聽從指揮官不光彩命令的表現相當不同，但是這兩部作品最終的發展卻殊途同歸地指向憐憫心的重要。以下，我將要開始探討《伊利亞德》，並且指出，在這部作品中，我們能夠看到憐憫心施用在「非我族類」身上的可能性。



第二節 憐憫作為愛慾的中介

憐憫 (Pity) 與同情 (Compassion) 這兩項情緒確實有著細微不同，例如我們會說自憐，而不會說是自我同情 (Deigh, 2004: 467)。又或者，如同皇后大學情緒史研究員 Tiffany Smith 所說，憐憫通常帶有一種上對下的優越感，是種隔岸觀火、是種施捨。同情則不同，同情是自願陷入對方處境，自願感受對方的痛苦 (史密斯, 2016: 352)。但是，在這篇論文中我決定採取一個與 Nussbaum 相似的立場 (Nussbaum, 1996: 29)，也就是我並不準備對這兩項情感做出區分，也同意這兩項情感實際上是能夠被交替使用的。

壹、阿基里斯的憤怒

《伊利亞德》的故事軸線圍繞在阿基里斯的憤怒上，從他的憤怒如何被激起，又是如何受到平復，荷馬以特洛伊戰爭為背景，為我們演繹了一部扣人心弦的戰爭史詩。

據《伊利亞德》的記載，特洛伊戰爭因斯巴達國王墨涅拉俄斯 (Menelaus) 之妻海倫 (Helen of Troy) 被特洛伊王子帕里斯 (Paris) 所奪，希臘聯合遠征軍統帥阿伽門農 (Agamemnon) 為了為他的弟弟爭一口氣、奪回海倫而發起。這場戰爭充斥著愛慾色彩，是因愛慾而起的災禍。

一、荷馬史詩《伊利亞德》

(一) 阿基里斯的憤怒之一



其時，因為阿伽門農擄奪天神阿波羅的女祭司，因而將祂觸怒，瘟疫隨著阿波羅的箭矢降臨希臘遠征軍。為了解決這場災難，眾人召開會議，會議中又以阿基里斯為首，力倡歸還女祭司。惱怒的阿伽門農在壓力下雖不得不同意送還他的戰俘，但卻揚言要取走阿基里斯的戰利品，美麗的布里賽依斯（Briseis）作為補償。這番話激怒了阿基里斯，他不但差點拔劍殺了阿伽門農，而且宣布不再為阿伽門農而戰（Homer, 1961: 62-66）。

戰場上少了驍勇善戰的阿基里斯，對希臘人來說實際上是件親痛仇快之事，己方軍隊士氣不振，而特洛伊人卻因不見可懼的阿基里斯而更加勇猛。很快的，希臘聯軍開始潰敗，遭遇特洛伊將士的突攻猛殺（Homer, 1961: 198）。

（二）阿伽門農徵求和解

眼見情勢不妙，阿伽門農開始籌劃豐厚賠禮，並且祭出並未與布里賽依斯同床的保證，派遣使者前往阿基里斯營帳述說希望兩人能夠和解，並且一同力抗特洛伊兵勇的願望。使者當著阿基里斯的面說，就算心中仍舊記恨阿伽門農的所作所為，也應當憐憫（take pity on）在戰禍中受苦的其他希臘人。但是阿基里斯卻不願接受這些賠禮，不願接受使者說服的話語。阿基里斯答道，我們會來到特洛伊城下，不正是為了奪回海倫？任何男人都了解這般對屬於自己的女人的鍾愛之情，但是阿伽門農卻欺騙我，奪走我的戰利品、我的女人，他大可不必繼續嘗試著要說服我了（Homer, 1961: 204-207）。

然而，雖阿基里斯並不接受阿伽門農的勸和，但卻並非全然不關心戰場上的希臘同胞。當戰況激烈時，阿基里斯站在他海船尾部遠眺戰場。當他發覺希臘聯軍已節節敗退，苦撐不了多久的時候，召來了他所鍾愛的帕特羅克羅斯



(Patroklos)，要求他前去知情者面前詢問，究竟誰人受了傷 (Homer, 1961: 250)。

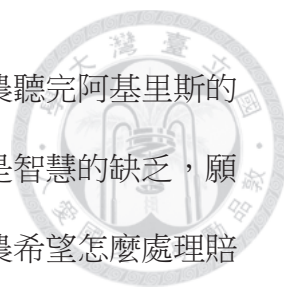
(三) 帕特羅克洛斯上戰場

當戰況越演越烈，而且朝向對希臘聯軍不利的一邊傾斜，帕特羅克洛斯終於決定向阿基里斯進言。他說，巨大的悲痛正降臨希臘人的軍隊，過去那些最勇猛的戰士，如今都已倒臥船邊。但阿基里斯，你卻無有憐憫，你的勇氣不過就種詛咒，無法為希臘人擋開悲慘的命運。就讓我穿上你的盔甲投身戰場吧，或許特洛伊人會誤將我當你，因而避離戰場，讓希臘人有喘息的機會。聽完他這番話，阿基里斯同意了帕特羅克洛斯，讓他身披自己的盔甲上戰場，但也提醒他不要戀戰，要儘速回到海船邊 (Homer, 1961: 331-333)。

(四) 阿基里斯的憤怒之二

命運總是無情，帕特羅克洛斯在戰場上為赫克托爾 (Hektor) 所殺，不再回到海船邊。當阿基里斯聽聞這則噩耗，他悲痛哭叫，因為帕特羅克洛斯之於他的重要性甚至勝過了自己的生命，就算預言中在他殺了赫克托爾之後，自己的死期也將至，阿基里斯還是執意重回戰場，為帕特羅克洛斯報仇雪恨 (Homer, 1961: 376-379)。

來到海岸邊，阿基里斯爆出可怕的嘯吼，激勵希臘兵士。所有人見到久離戰場的阿基里斯再次現身都圍觀了過來。一場聚會即將舉辦，阿伽門農也在最後到了場。聚會中阿基里斯起身說話，他說，為了一個女子我們相互怨對，實在毫無益處。太多希臘兵勇因為我的拒絕出戰，而被特洛伊人屠殺，我恨不得那個使我們鬧翻的女子在我將她奪來的那天，就被一箭斷送生命。現在就讓我們約束心中



的怒氣，讓那傷害我們的情事成為過去，共赴戰場吧！阿伽門農聽完阿基里斯的話，也接著承認，當初奪走戰利品的作為實屬不當，是迷惘、是智慧的缺乏，願意以無以計價的寶物作為賠禮。對此，阿基里斯表示，阿伽門農希望怎麼處理賠償都可以，現下最重要的是投身戰場，沒有太多時間可以浪費了（Homer, 1961: 394-397）。

當阿基里斯終於在戰場上與赫克托爾相遇，兩人正要決一死戰前，赫克托爾提議不管誰死於這場決鬥，勝者都應將屍體歸還給對方同胞。但，阿基里斯卻給出反對的答案，他說人跟獅子之間沒有協議、野狼與羔羊之間也不可能有任何誓言，我跟你之間只有相互仇恨的份（Homer, 1961: 443）。

這場決鬥的勝者是阿基里斯，但決鬥的勝利並不能給他帶來滿足，他還決定要羞辱赫克托爾的屍體。在赫克托爾的腳踝與後腳跟之間，阿基里斯鑿了個洞，並用牛皮繩帶穿過，綁在戰車後方，然後自己站上戰車揚鞭催馬，一路將赫克托爾的屍體拖回希臘聯軍駐紮的海岸邊，讓沙塵沾滿他那英俊的臉龐（Homer, 1961: 446-447）。

（五）歸還赫克托爾的屍體

兒子不但被阿基里斯所殺，屍體還受到如此凌辱，特洛伊國王普里阿摩斯（Priam）悲痛不已，並且決定親自趁夜帶著金銀珠寶潛入阿基里斯的營帳，打算贖回赫克托爾的屍體並且好好安葬。見到阿基里斯後，普里阿摩斯先是請阿基里斯想想他遠在家鄉缺乏依靠的父親，一個與普里阿摩斯一樣年邁的老人，並且陳述自己的喪子之苦，還用雙唇親吻阿基里斯那殺害自己孩子赫克托爾的雙手。聽聞普里阿摩斯的話語，阿基里斯心中激起悲傷的感受，他時而哭念父親，時而為死去的摯友帕特羅克洛斯而哭喊。特洛伊國王普里阿摩斯則為赫克托爾而哭泣。



在悲傷的情緒暫時消去後，阿基里斯心生對眼前老國王的憐憫，並且出言安慰（Homer, 1961: 489-490）。阿基里斯最終答應歸還赫克托爾的屍體，並且命令女僕將屍體清洗乾淨、塗上橄欖油，亦承諾，為了要讓特洛伊人為赫克托爾舉辦完善的喪禮，將會按兵不動十一天（Homer, 1961: 491-492; 494）。

貳、《伊利亞德》中的愛慾色彩

《伊利亞德》以著名的特洛伊戰爭為背景，從阿基里斯為阿伽門農的不義作為而憤怒起頭，以阿基里斯歸還仇敵赫克托爾的屍體告終。特洛伊戰爭若依據荷馬的記述，是一場為了貌美的海倫而打的戰爭。特洛伊王子帕里斯不惜冒著家園遭圍攻的風險，也要贏得天神給他的禮讚，把海倫帶回特洛伊。

一、阿基里斯的愛慾

阿基里斯的憤怒也因愛慾而起，最終導致希臘聯軍慘遭特洛伊人屠殺，也間接引領帕特羅克洛斯邁向死亡。帕特羅克洛斯的死亡標誌著阿基里斯第一波憤怒的消解，以及第二波憤怒的高張，並且這一過程同樣受到愛慾驅力的影響。根據柏拉圖《會飲篇》中所描述，帕特羅克洛斯在與阿基里斯的這段關係中扮演著愛人者的角色，阿基里斯則是相對年輕的被愛者（Plato, 2008: 10）。這樣的關係在古希臘被稱作少年愛（Pederasty），是一種備受推崇的交往模式。通常愛人者的年紀較長、成熟穩重，能夠對他所愛慕的年青年子傳授公民品格，並將年輕男子教養成一個更具男子氣概的人。然而，阿基里斯與帕特羅克洛斯之間的關係卻正好相反，奉獻熱情的一方是作為被愛者的阿基里斯，也因為阿基里斯所表現出的這類超凡品質，使得他更受希臘眾神所仰慕、祝福、並賦予其更高榮耀（Plato, 2008: 11）。



雖然，正因為對帕特羅克洛斯的愛慾，讓阿基里斯重回戰場，並且殺掉令人聞風喪膽的赫克托爾，大大影響戰局。但，我們不該忽略的是，同樣也因為阿基里斯的愛慾，他氣惱阿伽門農奪其戰禮（美麗的女俘）而拒不出戰，引發希臘橫屍戰場的悲劇，也間接地造成了他所心愛的帕特羅克洛斯的死亡。

二、公共性的缺乏

並且實際上，前段所述阿基里斯兩次因愛慾而起的憤怒，都並未容納公共性思考在其中。阿基里斯的自我是如此龐大，以至於他不管是選擇脫離戰場，又或是參與戰役，為的都是自己。這是一件相當弔詭的事情，當我們處在受愛慾引領的狀態下，我們以為自己深愛著那個使我們為之瘋狂、為之著迷的對象，但實際上，我們愛的很可能不過是自己。以阿基里斯為例，當女俘被奪，他憤怒的是戰禮分配的不公、是每個男人都無法忍受心愛的女人受搶掠。當摯愛的朋友被赫克托爾所殺，他雖一心想著要「為帕特羅克洛斯」復仇，因而重回戰場。但實際上，阿基里斯的重回戰場不但沒有考量到要為希臘聯軍贏得勝利，甚至最終他斬殺了仇敵赫克托爾，也於摯友的死亡無補。

因此，我們說阿基里斯的愛慾，是指向自己的，當中沒有公共性，甚至沒有他的愛人所能立足之地。這樣的特質其實跟特洛伊戰爭的根源，也就是帕里斯對海倫的愛慾有著極高的相近性，也就是除了實踐自己的愛慾動機之外，他者的角色並未被融入到一切行動代價的考量之中。帕里斯的愛慾讓希臘聯軍與特洛伊同胞一起捲入戰禍，阿基里斯的愛慾讓他的希臘同胞遭遇潰敗屠殺，並且也斷送了自己所心愛之人的生命。

那麼，我們該要怎麼做才能夠避免愛慾如此具毀滅性的負面效果呢？難道有所謂較好的愛慾型態嗎？我不這麼認為。在接下來的篇章裡我也將說明，就連柏

拉圖在《會飲篇》中所說的愛的昇華，實際上描繪的亦非愛慾透過質變而成另一種型態的情感表現、行動引導。



三、消彌我群、他者疆界的方法—分享痛苦

在閱讀《伊利亞德》這部描述愛慾如何高張、收斂、平復、和解的史詩的過程中，我反覆看到「憐憫」二字的出現，尤其在那些對拒不出戰的阿基里斯的批評裡。那些批評指出，阿基里斯眼見希臘同胞節節敗退、受到特洛伊人的斬殺卻毫無憐憫之心，堅決要繼續透過拒不出戰來展現自己的憤怒。

但在接近整部史詩的完結處，阿基里斯終究學會了憐憫，透過的方法與他的兒子奈奧普托勒姆斯在利姆諾斯島上所實踐，有著異曲同工之妙，那就是與他者相互分享彼此的痛苦。當特洛伊國王普里阿摩斯親身來到阿基里斯營帳內，阿基里斯眼前所見，是一個活生生的人，分享著他此刻心境，以及所承受著的切膚之痛。他們兩人甚至在營帳中一同痛哭，哀悼己身遭遇。透過痛苦的分享，兩人之間某種程度的信任藉由憐憫心被建立了起來。分享痛苦，也讓兩人得以認知道彼此的脆弱性、彼此都有受苦的可能，在這樣的情況下，一項顯而易見但卻也時常被視而不見的事實才能夠受到彰顯，那便是「我們都是人」，而沒有人與獅子、野狼與羔羊之間的鴻溝。

參、憐憫作為愛慾的中介

阿基里斯最終所展現出的憐憫，在《伊利亞德》這部記載諸多殘酷殺戮場景的史詩中，佔有了一個獨特而非凡的位置。前已述及，整部史詩所描寫的一波波衝突中都富含著愛慾色彩。在諸般因愛慾而生的衝突中，唯有阿基里斯的最後一波憤怒受到了「憐憫」的中介，因而得以使阿基里斯心中浮顯他者的形象，在宣



洩滿腔怒火之餘，也思及那些受此怒火波及者的痛苦，藉此，阿基里斯才有能力對他所採取的行動進行反思、約束，進而對作為交戰狀態下對立方的特洛伊國王普里阿摩斯展現相當程度的理解，最後歸還了仇敵的屍體。

在愛慾的驅動下奪走海倫的特洛伊王子帕里斯心中無有憐憫，也因此於行動的當下，他並未思量到此舉將為特洛伊人帶來多大的災難、又將有多少希臘人將因他而亡。選擇掠取阿基里斯戰禮的希臘聯軍統帥阿伽門農在愛慾跟前也忘卻了憐憫，他忘卻了這場戰爭的導火線正是奪人所愛的作為，他只想著自己失去的須受到補償，但卻沒能顧及己身作為的公正與否，以及戰場上若少了阿基里斯將會產生多麼嚴峻的惡果。而，阿基里斯因戰禮被奪而選擇拒不出戰的行動亦是缺乏憐憫的，只因胸腔受愛慾抓騷出了滿滿怒火，他在希臘同胞慘遭屠戮的當下亦不插手，而是選擇繼續將自身的戰技當作向阿伽門農發怒的籌碼。當阿基里斯因摯愛的帕特羅克洛斯在戰場上被殺害掀起第二波憤怒時，我們雖可見因愛慾而生的創造性力量的強大，希臘聯軍因為阿基里斯的奮勇投入而消滅了擋在勝利與光榮返鄉之前的赫克托爾，但這股強勁的創造性力量卻依舊是缺乏「憐憫」元素的。缺乏憐憫的行動之中無有他者、無有社群，主事者心中所想只有自我。我們可見，在這樣的情況下，阿基里斯的行動同時也帶來了苦難、悲痛，在史詩的末尾，阿基里斯自己也意識到了這點，因而願意藉由共同人性、透過憐憫創造出另一更加可貴、艱難的行動，他歸還了仇敵的屍體，並且還為仇敵喪禮的籌劃而決定暫時停戰。

一、《伊利亞德》與《菲洛克忒忒斯》的殊途同歸



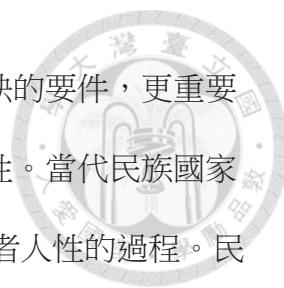
如上，我們可見整部《伊利亞德》中的英雄行徑，實際上顯盡了愛慾的破壞性力量。但，最終荷馬給了我們一個解方，那就是憐憫心的運用。在這一點上，荷馬與《菲洛克忒忒斯》的作者索福克勒斯可說是殊途同歸的。

如果讀者還記得稍早我們所討論，神射手菲洛克忒忒斯以及阿基里斯之子奈奧普托勒姆斯在利姆諾斯島上的遭遇，就能夠明白何以《伊利亞德》和《菲洛克忒忒斯》這兩部作品須要被放在一起談，因為兩者都共同描繪了一段相近的轉變過程，也就是經過憐憫的中介後，對同一件事情態度的轉變。

在缺乏對他者認識的情況下，我們非但難以賦予憐憫、同情，而且還將因為諸般先入為主的既定印象，刻板化地狹帶負面觀感在我們對他者的理解上。奈奧普托勒姆斯在親身接觸菲洛克忒忒斯前，僅從奧德修斯口中獲得與其相關的資訊，而奧德修斯在整起事件中所扮演的角色，就是一名重視甜美勝利果實的指揮官，他的終極關懷便是將菲洛克忒忒斯送回前線，並且打贏特洛伊戰爭。帶著這樣的目的性，奧德修斯所能傳遞的資訊是偏狹的。在吸取偏狹資訊，並且接獲帶回神射手菲洛克忒忒斯任務的情況下，奈奧普托勒姆斯果然對於他所將面對的「他者」菲洛克忒忒斯報有偏見，認為一個受神詛之人必定是罪有應得。

二、看見他者

然而我們知道，最終奈奧普托勒姆斯改觀了。奈奧普托勒姆斯之所以改觀，並非單憑聽聞了些什麼，而是親自見證了菲洛克忒忒斯的處境，並且親耳聽見他所分享的痛苦遭遇。阿基里斯在特洛伊戰爭中的態度轉變也經過了一段「看見他者」的過程，他與亟欲贖回兒子屍體的特洛伊國王在營帳裡相遇，並且彼此分享了苦痛。



所謂看見他者，面對面的接觸雖然具重要性，但並非不可缺的要件，更重要的是憐憫心的互通。憐憫心若要能夠互通，他者必須被賦予人性。當代民族國家的建構，從正面效應去看⁹，實際上亦可以被看作是一個賦予他者人性的過程。民族成員之間如《想像共同體》作者 Anderson 所說，很可能一輩子都無法相見，但是卻能夠感受到彼此存在、理解並關懷彼此的處境，那是一種深刻的一體感。

三、跨越民族的憐憫？

我們皆知，於民族那有界的疆域內，透過共享的文化、經驗、共同政治命運，以及媒體、網路社群對訊息的傳遞，皆有助於一體感的養成，以及對此一「疆域內他者」憐憫能力的培育。但是，在這一疆域之外呢，在這一疆域之外，我們該要如何能夠看見他者？

(一) Nussbaum 從苦難中反思、讓他者被看見

實際上這類對我群外他者的疏離感 Nussbaum 也清楚感知，她說美國人的想像力通常是相當具有縮性的，舉例而言：正因為洪水、飢荒、地震、營養不良等情事皆難以在美國本土造成重大災禍，使得美國人因為過得幸福而難以對發生此些重大災禍的國家生發憐憫。並且，團結的我群意識，相當容易就會鑑別出對立他者的存在，或多或少為了爭取我群利益，將會作出使他者利益縮減的舉動或者思維，例如對親生兒女充滿憐愛知情的父母，在望子成龍望女成鳳的情緒裡，其實也多少包藏著對他人兒女遠遠落後於子己兒女的期待 (Nussbaum, 2001: 11)。

⁹ 如阿里夫·德里克 (Arif Dirlik) 在《殖民之後：全球化「中國」霸權與臺灣困境》這本書中提到，民族國家的建構過程實際上還包含有複雜的殖民情境，以及今天我們必須回首面對的不義。這些在本篇論文第四章的討論中會加以探討。



這件事情的解方，Nussbaum 歸諸於對所遭遇苦難的理解，她說，對於美國本土所遭遇的苦難（例如：911），美國人可以選擇採取一個對全世界猜忌的立場，也可以選擇從苦難中體會自身的脆弱性，進而意識到，廣大的、跟自己一樣易受傷害的人類集體，需要受到等量的關注。而為了做到這般反思能力，需要基本訓練的搭配，Nussbaum 的提議是，對於大眾應施予多元文化教育，使得公民同胞對於在世界各角落生存著的人們的歷史、文化、處境、觀點皆能夠有所理解，但，這樣的教育並不能夠僅帶有工具性質，不能只是為要消除恐懼、化解危機而生，必須持之以恆並且具有系統性（Nussbaum, 2001: 12-13）。

相較於 Nussbaum 解方所訴諸的抽象價值，Miller 透過對論述基本人權，畫出了一條我群與他群間的義務界線。藉著線內線外的義務區隔，闡釋出跨民族關懷的可能與深淺。

（二）Miller 基本人權作為全球關懷的底線

Miller 指出，他希望能夠尋出一道全球皆能接受的最低標準正義宣稱，而，對基本人權的尊重與保護，正是這一宣稱所能依附的核心價值所在。之所以要強調基本人權，那是因為過度詳盡、龐雜的權利清單將使道德緊迫性喪失，而為之辯護的立論基礎也將受動搖。並且，基本人權實際上也可以說是一切文明對於權利觀念的最大交疊（Miller, 2007: 197-198）。

所謂基本人權，指的就是那些人們一但失去了，身體就無法有效運轉、個體就無法在社會中好好生存的權利，舉例而言：食物、居所與醫療救護、教育、人身安全、活動自由（Miller, 2007: 198）。這些基本權利，對所有政治共同體來說，都是須要積極地加以捍衛的，就算侵害此些權利的情事發生在國界之外，也



有相當強韌的道德理由去提供充分資源，甚或是積極地加以介入，以免這些基本人權遭受侵害（Miller, 2007: 200）。

（三）結論

雖然 Nussbaum 與 Miller 的論述進路具有相當差異，但，實際上都是藉由彰顯人類所共享的脆弱性，來達到關懷圈擴張的效果。這也正是憐憫心的養分所在，它需要依靠一種感同身受、一種設身處地，而，再沒有比親身經歷相近似苦難，又或者想像自己也有機會陷入相同情境，還要能夠使人穿上他者鞋子、站在他者立場思考的了。

但 Miller 所提，以基本人權做為道德義務底線的論述，雖然也涉及了對人類共有脆弱性的思索，卻是相對較薄的談法，它關注的是那些人們一旦遭受剝奪，將會連最基本生活都難以過下去的權利。

然而，捍衛基本人權難道不就是種義務，稱得上是憐憫心的擴張，甚或是善行嗎？今天，當一個孩子快要掉進井裡了，每個人皆有不不論他的父母是誰，都應立即將之抱離井邊的義務。孟子說，這樣的情緒反應叫做惻隱之心，沒有這般心情的人根本不是人。但，同樣是孟子，他也提到「君子對於禽獸也，見其生，不忍見其死；聞其聲，不忍食其肉；是以君子遠庖廚也」。惻隱之心與君子遠庖廚，這兩項概念的關聯性，除了在於二者皆描繪同理心、憐憫心的生發外，也在於孟子在這兩處皆提示了「距離」所能給我們帶來的不同義務觀。

每個人都有義務要出手拯救那個即將落入井裡的孩子，但，要是這個孩子並非出現在我們眼前，而是身處一個與我們所在位置相距幾十公里的村落，甚至是更加遙遠的外國呢？距離一旦拉開，君子遠庖廚的情境就將我們包圍了，我們之



所以感到問心無愧，之所以原先應立即作出反應的狀況，如今無動於衷似乎也非罪大惡極，那是因為我們沒有「看到」。

物理距離的遠近，確實影響著所承擔義務的多寡，一個站在井邊者與十公里外村落居民，對於即將落井孩子的義務是不同的。越有能力得以拯救將落井孩子者，就有越高的義務擔負起這份責任。因此，Miller 論述所將面對的一項問題是，就算是基本人權，要求遠在他村、他國人民拯救此村、此刻所發生的任何苦難，都沒有那麼理所當然。

因此，「看見他者」是共同體成員所須培養的能力，而這項能力的培養 Nussbaum 所提方案是值得參考的。Nussbaum 認為，一個國家應該從自身所遭受的苦難出發，思量那些同樣可能蒙受相同苦難的他者的處境，並且推行包含各國境況的多元公共教育。

她之所以如此提議，實際上就是為了灌溉整體公民的憐憫心。在另一部作品中 Nussbaum 對此向情緒有著更清楚的說明，循著亞里斯多德的理路，她指出，所謂的憐憫心之所以能夠生發，有三點原則：第一，A 所承受苦難是嚴重而非瑣碎的。第二，A 所承受苦難並非 A 自己罪有應得的結果。第三，這些 A 所承受的苦難，同樣也有相當的可能性會發生在自己身上（Nussbaum, 1996: 31）。

Nussbaum 相當肯定憐憫心在公共生活中所扮演的正面角色，她說在公共教育中努力培養一種對他者受苦經驗的想像能力是必須的，因為唯有如此憐憫心才有被實踐的可能。而，對於他者苦難的想像力的培養，再沒有比悲劇更好的媒介了。如果我們無法成為一個優秀的悲劇觀眾，就無法獲得足夠洞見，去為減少這個世界上的悲劇而努力（Nussbaum, 1996: 50; 58）。

我認為，除了以上 Miller 與 Nussbaum 所提解方外，共同體的富足與強韌也是需要努力創造的，因為共同體的穩定是對他者實踐援助的一大前提，且越是強



盛的共同體所該承擔的責任也就越重。換句話說，唯有願意承擔起援助弱勢國家、民族的昌榮與強盛，才帶有充分的正當性。從另一個面相看，一個民族、國家通往繁榮、強盛之路的過程，或多或少都將對共同體外他者的剝奪，若是能夠同時承擔起援助、緩解他國人民苦難的責任，將可以修復自身給世界帶來的那難以避免的危害。

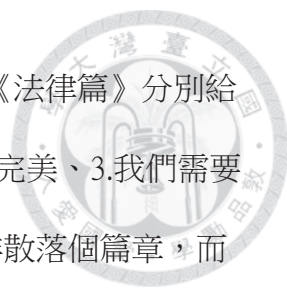
不同民族、不同國家處境將給共同體發展與理論的契合性造成程度不一的影響。雖然民族主義有其普世特徵，但，正因為每一共同體所面對的條件是如此的不同，民族主義理論實際上也帶有相當強調脈絡與特殊性的成分。不論是我們方才提及的 Miller 與 Nussbaum，或是各個試圖為民族主義破壞性力量提出解決方針的研究者，都是以自身所屬民族的經歷和特質去做理論思索，我的這篇論文也不例外。前此我們所討論的各式理論，實際上都在為了下一個章節做鋪排，在第五章中，我們將進入對臺灣的討論，從臺灣脈絡的特殊性中反思出對民族主義雙面刃性格合理可遇的引導。但在進入第五章前，請容許我對至此為止的論述做出統整。

第四章 柏拉圖與史詩、悲劇的淬煉

我得承認，因為寫作技巧的拙劣，前兩個章節可能給讀者過分龐雜的閱讀體驗，因此，在這個章節裡，我將對這兩個章節中的論述積累做出收攏。

第一節 為什麼是柏拉圖、史詩與悲劇

壹、柏拉圖的啟示與不足



柏拉圖的作品《會飲篇》、《費德羅篇》、《理想國》、《法律篇》分別給了我們四項啟示：1.匱乏是人類愛與創造的條件、2.承認人的不完美、3.我們需要休戚與共的共同體、4.面對現實，忠於理想。但這四項啟示並非散落個篇章，而是串接個篇章的縫線。

一、同理心的缺乏

但，由於串接柏拉圖作品的縫線，也就是那四項啟示仍不足以為當代民族主義所用，因此緊接在柏拉圖作品之後，才有討論古希臘悲劇的必要。柏拉圖所給啟示的不足處在於，他並未對憐憫心做出深刻討論，因而也造成若循著他對理想城邦的安排邏輯位城邦添磚，最終我們將砌成一座看不見「差異性」，並且為了良善運作，顯得冷峻、無情的城池。

同樣因為缺乏對憐憫心的討論，在柏拉圖那道愛慾上升的階梯上，終極理想將導向虛無主義。尼采（Nietzsche）就曾批判性地指出，當一個人愛的是理型，是所謂美、善本身，那麼他所愛的東西根本非此世之物，說穿了，他什麼也不愛（McCoy, 2013: 116）。

二、柏拉圖並非虛無主義者

尼采的說法是有道理的，柏拉圖理論的終極理想確實將導致一種虛無主義，但是我並不就此認為柏拉圖是個虛無主義者，或者是個放眼彼岸而不見此世的理論家。理由在於，柏拉圖深刻體悟到，理型作為一項終極目標，將永遠無法達至。就算資質優異如同哲學家，也註定一生處在知與無知之間的中間狀態，並且也正因為這樣的中間狀態，才使得哲學家能夠體會到匱乏，並且展現出對知識、



美、善源源不絕的欲求。已然掌握理型，又或是自以為掌握理型的人，將是無欲無求的，而一個無欲無求、只見彼岸的人不可能會是哲學家。

正因在柏拉圖的理論中保留了這麼樣一個對人的不完美的認識，而不完美讓人得以積極面向此世，所以我們從中尋得了一道破口，讓源自古希臘，民族主義遠未萌芽前的哲學洞見得以為當今的我們所用。

三、必須窮盡一生追求美善

柏拉圖的第五項啟示，其實也就是其他四項啟示的交融。他讓我們知道，對美、善的追求是必須窮盡一生的任務。由於理型無法在此世體現，所以理想城邦亦不可得，我們注定處在匱乏狀態。

處在匱乏狀態是種幸運，因為那將使我們對諸事萬物常保熱情，雖然匱乏同時也用一種使人焦慮與痛苦的方式讓我們患得患失。要想消除因匱乏而引起的精神困境，恐怕亦是難以成就的舉措，因為患得患失的情緒，同時正是讓我們努力追求、渴望美好的強大動力。

我們應當學會與不完美，以及因匱乏而痛苦的情緒相處。世界上沒有完美的民族主義理論，民族主義無法被毫無負面效果地實踐，因此，民族主義的實踐者也應當時時刻刻警醒，時時刻刻檢討自己的行動是否已然成為對他者的威脅。

貳、史詩與悲劇的作用

如果，民族主義是一種不可避免地帶有多重負面效果的意識型態，那麼最直觀的判斷，不應當是積極思索超越與揚棄民族主義之道嗎？在此篇論文中所討論的悲劇《菲洛克忒忒斯》以及史詩《伊利亞德》為這項問題提供了答案。



一、菲洛克忒忒斯對關係的渴望

菲洛克忒忒斯在長久的孤立狀態受解除後，毫不表流地展現出對人際接觸，以及希臘同胞的情感渴望。菲洛克忒忒斯甚至暫時拋卻了受背叛的傷害，而近乎乞求地要阿基里斯之子說話，讓他聽聽美麗的希臘鄉音，並且很快地便對這一個在上一秒還是陌生人的男子掏心掏肺，並且再一次把自己最脆弱的一面彰顯在他者眼前。

悲劇《菲洛克忒忒斯》用相當直觀的形式，為我們詮釋了人類對被見證、被需要、被愛的深層欲求。沒有一個人願意只與鳥獸同群，人的存在本身需要他者的認同，缺乏他者認同的存在連是否真實有據都是可受懷疑的。

而關係的建立，是相當需要脈絡的，因而語言、文化、共同生活經驗成了建立起關係的重要條件條件。並不是說超越這些元素的關係建立完全不可能，在此我想表達的是，對多數人而言，跨國、跨文化的交流與關係建立需要更多的條件加以配合，可能得有充分的經濟資本、相當的知識水準。

一個人對其所生所長的土地有所依戀，並不是一件須被批判的事，雖然我們也將期待他能夠放眼看看世界，發展出跨越民族、國家的關懷。或者，我們應該反向思考，如果一個人連他所生、所長的土地都未有關懷，究竟該從何生發出對非其所生、所長土地的關懷？

二、阿基里斯那缺乏公共性的愛慾

實際上，如同先前所述阿基里斯兩次因愛慾而起的憤怒，都並未容納公共性思考在其中。阿基里斯的自我是如此龐大，以至於他不管是選擇脫離戰場，又或是參與戰役，為的都是自己。這是一件相當弔詭的事情，當我們處在受愛慾引領



的狀態下，我們以為自己深愛著那個使我們為之瘋狂、為之著迷的對象，但實際上，我們愛的很可能不過是自己。

（一）愛慾的自我中心傾向

以阿基里斯為例，當女俘被奪，他憤怒的是戰禮分配的不公、是每個男人都無法忍受心愛的女人受搶掠。當摯愛的朋友被赫克托爾所殺，他雖一心想著要「為帕特羅克洛斯」復仇，因而重回戰場。但阿基里斯的重回戰場不但沒有考量到要為希臘聯軍贏得勝利，甚至最終他斬殺了仇敵赫克托爾，也於摯友的死亡無補。

因此，我們說阿基里斯的愛慾，是指向自己的，當中沒有公共性，甚至沒有他的愛人所能立足之地。這樣的特質其實跟特洛伊戰爭的根源，也就是帕里斯對海倫的愛慾有著極高的相近性，也就是除了實踐自己的愛慾動機之外，他者的角色並未被融入到一切行動代價的考量之中。帕里斯的愛慾讓希臘聯軍與特洛伊同胞一起捲入戰禍，阿基里斯的愛慾讓他的希臘同胞遭遇潰敗屠殺，並且也斷送了自己所心愛之人的生命。

（二）愛慾的自我中心突破

最終，阿基里斯那過分膨脹的愛慾衝破了自我中心的侷限性，並且其所透過的中介，就是因著分享痛苦而生發的憐憫心。

當特洛伊國王普里阿摩斯親身來到阿基里斯營帳內，阿基里斯眼前所見，是一個活生生的人，分享著他此刻心境，以及所承受著的切膚之痛。他們兩人甚至在營帳中一同痛哭，哀悼己身遭遇。透過痛苦的分享，兩人之間某種程度的信任藉由憐憫心被建立了起來。



分享痛苦，也讓兩人得以認知道彼此的脆弱性、彼此都有受苦的可能，在這樣的情況下，一項顯而易見但卻也時常被視而不見的事實才能夠受到彰顯，那便是「我們都是人」，而沒有人與獅子、野狼與羔羊之間的鴻溝。

在諸般因愛慾而生的衝突中，唯有阿基里斯的最後一波憤怒受到了「憐憫」的中介，因而得以使阿基里斯心中浮顯他者的形象，在宣洩滿腔怒火之餘，也思及那些受此怒火波及者的痛苦，藉此，阿基里斯才有能力對他所採取的行動進行反思、約束，進而對作為交戰狀態下對立方的特洛伊國王普里阿摩斯展現相當程度的理解，最後歸還了仇敵的屍體。

三、悲劇與史詩的教訓

《菲洛克忒忒斯》這部悲劇為我們展演了人類對關係的深沉需求，並且在追求關係的過程中，人們將把自己暴露在脆弱的情境下，隨時可能受到傷害。《伊利亞德》這部史詩則為我們指出，在人類追求關係（愛人、同胞眼神中的仰慕、榮譽）的過程中，很可能將採取諸多自我中心的作為，進而對他者造成傷害卻不自知。

將《菲洛克忒忒斯》與《伊利亞德》兩部作品並陳，希望凸顯出人類的共同處境。生而為人，我們都對關係渴望，卻也因此而置己身於易受傷害的脆弱處境。並且，除了一方面置身易受傷處境，我們對關係的追求也很可能將創造屬於他者的易受傷狀態。這也就是為什麼，就算這兩部作品所討論主題看似不同，但最終卻都指向了同一道解方，那就是憐憫心。

而，既脆弱又使他者脆弱，這同時也是一項相當民族主義的情境。有一句在酒席間聽到的玩笑話是這麼說的：「在愛情之中，每個人都是受害者」，這句話雖顯戲謔，卻相當傳神地描繪了在愛之中人們的自我中心，描繪了許多民族主義

者的共同盲點所在。許多民族主義者總是認為自身所屬民族是世上遭逢最多苦難的，因而當自己的民族也開始為他者造成苦難時，不是不以為意，就是不知不覺。因此，憐憫心是相當重要的中介，替我們去除遮眼罩，讓我們看見他者、為他者思考，讓我們知道脆弱、易受傷的不會只有我們自己。

關鍵問題來了，憐憫心如該何與柏拉圖的理論互動，以致能夠互補呢？

第二節 愛慾自我中心傾向的破口

因為追求理型，所以需要城邦中每人各司其職，讓至真、至善更有機會從哲學家的腦袋瓜子裡浮顯。甚至，有人可能會這麼認為，柏拉圖的理想城邦安排，就是希望建立起一個為哲學與理型服務的所在。這是一種自私自利的愛慾表現，為了追求最終極的渴望，一切行動都以佔有所欲為依歸。

壹、柏拉圖並未走向虛無主義

愛慾的強大趨力，將促使人無所不用其極地採取各式行動，就為了滿足渴求。對於人性的此一面向，柏拉圖有著深刻理解，且實際上他的論述，就正圍繞著這一點進行建構。藉由所謂愛慾的上升階梯，柏拉圖提倡特定愛慾形式（對哲學的慾望），貶抑對肉慾的放縱，以及對單一個人的病態佔有。

對柏拉圖來說，愛慾的表現形式有著特定且正確的方向，但是並非每個人都有能力往上攀升，甚至，那最終極的階段在此世，根本無人能夠達至。所以人類需要城邦，需要為每一階級安排最合適的生活方式與分工型態。而維繫城邦，需要迷思，需要律法，因為我們都不完美。



一、城邦中的夥伴關係

柏拉圖並非虛無主義者，證據在於他對人類永遠無法取得真知、佔有理型的深刻認知。哲學家並不會因為已見理型，再也對世間萬物不屑一顧，因此，在柏拉圖心目中那合理可運行的城邦，絕對不會只為哲學家而服務，僅為哲學家佔有理型的工具。相反的，在城邦中每個人彼此依賴，並應當形同手足，且輔以律法。哲學家與衛士、勞動者之間是魚幫水水幫魚的關係，哲學家貢獻知識、衛士保家衛城、勞動者透過勞動力養活全城。

二、憐憫從依賴中生發

哲學家的慾望指向知識與真理，衛士的慾望指向榮譽與尊嚴，勞動者的慾望指向衣食與肉慾，雖然這三群人的核心渴望差異極大，但卻須彼此依賴才能夠好好追求各自所希望追求，就算缺乏高貴謊言的潤飾，一種命運共同體的感知也能夠被逐步意識。

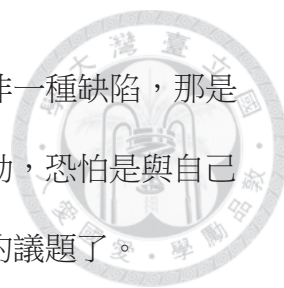
而命運共同體能夠給人帶來夥伴情誼，夥伴情誼則提供憐憫心萌芽的溫床。

三、憐憫心是聯繫公私的橋樑

實際上憐憫心亦是聯繫公私的橋樑，不管是建設良善城邦，又或是維持一個運作合宜的現代民主國家，皆需要憐憫心作為中介。缺乏憐憫心，共同體將不再可能被稱為共同體。

憐憫心讓公民之間有相互理解與溝通的可能，憐憫心讓我們看見他者、思考他者的存在與需求，它是一項去自我中心的品格，引導我們從自我走向公共。

貳、從自我到公共



愛慾因其私密本質，帶有自我中心的原根。但自我中心並非一種缺陷，那是人類發展行動的必經之途，一生中我們花費最多時間從事的活動，恐怕是與自己的持續對話。然而從自我如何過渡到公共，就是一項值得探討的議題了。

一、認識慾望

對慾望的認識是解決因慾望所衍生問題的第一步。舉例而言，一個追求臺灣獨立的行動者，其階段性的慾望滿足很可能是看到臺灣成為一個能夠立足國際，並且不再受中國打壓的主權獨立國家。

為了追求這一目標的完成，需要使用的手段很可能包含各式倡議，並且要求政府作出有效防堵中國滲透、威脅的政策安排。因此，這一行動者需要組織共同推動臺灣獨立的團體。

在整個過程中，行動者可能將面對各項質疑，例如他所組織團體內部勞動條件是否完善，以及所提出臺獨主張是否兼顧差異性，能夠涵融多元性別、多元民族對國家的參與。甚至，在其他理念相近的團體之間，這位行動者也可能要面對政治資源的爭奪、不同路線主張者間的追擊。

二、接受不完美

在實踐臺灣獨立慾望的過程中，行動者所遭遇的種種阻礙，是他踏入公共領域的證明。在公共領域中，行動者不再能夠如同一個任性的孩子，對「世界」予取予求，沒有任何一個他者有絕對的義務必須滿足他的慾望。

因此，行動者得學習接受不完美。接受不完美不僅是成熟人格的表徵，也是一項公民美德。接受不完美，並不代表就必定等同於鄉愿地與現實妥協，我在此想表達的是一種勇氣，接近於 Anderson 對 fortitude 的詮釋，像是一個得了不治之

癌的孩子，就算面對近在眼前的死亡命運，卻依舊夢想、仍然玩耍，並且不放棄微笑的勇氣（安德森，2016：343）。



三、尋找出口

認知到慾望的難以達成、窮盡一生這項渴求也無法被填補之後，唯有接受不完美，行動者才能尋得告別失落的出口，並且依舊抱持希望持續參與這個世界，換個方式、換個目標，繼續踏尋貢獻臺灣的方法。

如果因為一時的挫敗，就對世界抱持敵意，或者自怨自艾，那就表示他徹頭徹尾就不曾真正認識到公共參與的真諦、不曾走出自我中心的禁錮。公共參與的可貴之處在於，透過這一過程，人們可以自由地對所嚮往之事做出追尋，雖然因為各種條件的缺乏（社會的不夠成熟、資源分配的不公、強權的威逼……），並且沒有任何人絕對必要伸出支持的援手，美夢可能受阻。

受阻卻不停止前進，是一種公共精神。

四、在憐憫心之後

公共關係需要憐憫心，但憐憫心人皆有之，只不過程度有所差異。因此，我們須要進一步思考的，不但是造成這些差異的可能性所在，更應當探尋讓人與人之間更具脈絡性的相互認識之解方。

我認為多元資訊的獲取是重要的，世界上有著各式各樣的議題正在發生，但片面的資訊來源卻時常是造成對立、衝突的主因。然而，能夠多方獲取資訊者，往往是優勢族群，他們擁有豐富的學問涵養，以及如同特權般的思辨力。



因此，一個足夠完善的現代國家，應當建設完整的社會福利制度，並且力促因應差異性而生的各色政策。落實分配正義是重要的，因為財富與資源的分配不均，將使得在同一個國家中特定群體公民權差人一截。

公民權看似普遍適用，但實際上，對於沒錢、沒閒、沒有一定的知識水準的群體來說，那卻遠在看的到摸不著的雲端。

為了探討這一問題，我們需要實際脈絡以循，所以，在接下來的章節裡，我將以臺灣為例，經過歷史脈絡的介紹，循序而至現下臺灣人所共同面對的困境。

第五章 臺灣

在這個章節中，我將首先從臺灣的殖民地性格討論起，接著是對國民黨威權統治時代的反思，最後歸結出臺灣民族主義的樣貌與困境，以利後續相應理論與解方的運用。提出相應於臺灣民族主義條件的理論與解方，本就是這整篇論文的寫作目標，這第五章則像是達成這一目標的前哨站。

從小臺灣人就被教導，我們所身處的是一個移民社會。移民當然是臺灣人口組成的重要來源，然而，若僅只是將我們所身處的這塊土地定位為移民社會，不但將漢人中心主義展露無遺，也忽視了移民背後所帶來的「連續殖民」與「多重殖民」問題，實際上才是形構如今我們所見臺灣社會的關鍵要素。

第一節 臺灣殖民地性格的養成

學者黃崇憲指出，臺灣所承接的是殖民現代性，這塊土地是在受殖民處境下邁入現代的。臺灣的被殖民經驗長達數百年，從海權國家荷蘭與西班牙的佔領時期，一路到日據、國民黨政府來臺，福爾摩沙上的人民一直扮演著被殖民者的角



色。並且，臺灣處在多重帝國的邊緣，歷史發展深受中華帝國、日本帝國與美利堅合眾國的制約與影響。與西方國家相比，臺灣所經歷的現代性由於連續殖民的結果，有著斷裂且異質的特徵。另外值得一提的是，在日據時期為了有效開發臺灣資源，殖民者強力推送現代化的發展，然而，由於日本的現代化發展是在明治維新時期由德、英、法等國引進，臺灣所接受的現代化，是一種「間接」的現代化（黃崇憲，2010：47-49；58）。而，這種間接的現代化過程，吳叡人則將之形容為一種「雙重邊陲」的結構，影響著臺灣民族主義者認同建構的策略取向（吳叡人，2006：131），接下來，我們將圍繞日本東方式殖民主義下，臺灣文化民族主義的形成展開討論。

壹、日據時期文化民族主義的形成

在吳叡人刊載在《新史學》的作品〈福爾摩沙意識型態-試論日本殖民統治下臺灣民族運動「民族文化」論述的形成(1919-1937)〉中，他將日據時期由菁英份子所領導的文化民族主義稱為一種為抵抗與顛覆殖民論述而生的反殖民民族主義意識型態（吳叡人，2006：128）。我認為，這類由抵抗而生的認同，是臺灣民族主義的重點特徵，在稍後的篇章裡我將對此有更深的著墨。

日本殖民者在殖民地所行的同化運動，實際上是一種防衛性的同化主義，他們之所以花費那麼大的心力在同化被殖民者之上，是由對受西方列強殖民的恐懼所催生。是一種一方面反抗核心，另一方面卻支配邊陲的「反殖民的殖民主義」。也正因為這樣的性格，使得抵抗日本殖民的臺灣民族主義者在認知到雙重邊陲（日本反抗西方、臺灣人反抗日本）的處境後，決定採取一個親近西方論述的立場，一面批判日本殖民者現代性的不完整，一面建構屬於臺灣人的認同（吳叡人，2006：130-131）。



一、文化民族主義的萌芽

日本治下的臺灣民族主義生發於 1920 年代初期，成熟於 1930 年代中期。民族主義實際上就是種文化的政治，在反殖民菁英企圖建構臺灣認同的初期，便想像了一個以臺灣為範圍，具主權的政治形式，並且同時開始構思臺灣的民族文化究竟該長什麼樣子（吳叡人，2006：131-133）。而，由於這群政治菁英非常清楚自己所對抗的是一個來自西方邊陲的東方殖民者，所以在建構民族認同時與現代化（西方產物）的緊張關係，比起受西方殖民的印度等地要和緩許多（吳叡人，2006：135）。

二、祖國再見

作為殖民者，日本在對臺灣進行殖民的同時，也正努力讓自己脫離中華秩序，發展出屬於日本民族的主體性。因而，在其殖民之下的臺灣也同樣受到這波「去中國化」的浪潮推送，與「祖國」越走越遠。如同朝鮮、越南等其他邊陲，在現實條件的考量下，沒辦法讓自己重新中國化，為了反抗殖民者，臺灣菁英只能選擇將自己民族化，創造出一個有別於中國的另類漢族概念（吳叡人，2006：140）。

另外，當時的臺灣菁英除了得另開民族建構的新局外，還面對著另一項難題，那就是就連他們希望能夠保存的固有文化—漢文（漢字、臺語）都有著文言不一致的現象。所謂文言不一致，指的便是許多時候臺語所讀出來的字詞並無法尋得相對應的漢字（吳叡人，2006：142-143）。雖為了使知識與意識型態更容易傳遞，1923 年起籌辦《臺灣民報》的知識菁英選擇全面使用白話文，然而北京官



話並非臺灣大眾的語言，文字書寫上是白話文化了，在各式演講場合，面對不識字大眾，知識菁英們亦得透過臺語進行資訊的傳播（吳叡人，2006：152-155）。

堅持以漢字做為漢族認同標的的知識菁英，在親眼見到、親身體悟中國民族主義者的語言策略（白話文）在臺灣實際上缺乏群眾基礎、無法建立起期待中臺灣民族性的事實後，就不得不嚴肅地思考起「臺灣特種」的語言策略了（吳叡人，2006：163-164）。

三、創造新文化

思考「臺灣特種」的語言策略，實際上就是在為臺灣創造新文化。然而創造新文化的呼聲在 1920 年代初期便已出現，當時受到大正民主最重要旗手吉野作造影響，臺灣民族運動者將創造自己的文化才得以培養自治能力的論述收為己用，並且認為文化的自決不僅是種創造，同時也是種改造。因此，我們可以看到當時的知識人如蔣渭水，就提出了對臺灣文化相當痛切的反省，例如：腐敗、卑屈、智慮膚淺等用語皆是他在批判中有所提及的。由此我們可知，創造新文化最根本的關懷，實際上就是要創造出屬於臺灣人的新人格（吳叡人，2006：146-148）。

稍早我們討論到，對西方諸多在當時看起來相當進步的價值積極學習，是臺灣知識菁英面對日本殖民者所採取的策略，也正因為這樣的策略考量，在決定引進白話文書寫的同時，也吸收了許多五四運動中受提倡的反傳統思想，而這一決定使得臺灣與舊中國漸行漸遠，但以臺灣民眾不熟悉的白話文為改革載體的新中國卻又因為諸般現實環境條件的阻礙，對臺灣來說顯得遙不可及。缺乏自身民族國家來形構統合力量的殖民地臺灣，一旦發生了這般「文化意識的危機」又或者「文化中國」的崩解，就更進一步象徵著與臺灣母國文化臍帶的斷裂了（吳叡人，2006：165）。這樣的斷裂讓我們明白，幾乎在中國開始建構起現代民族主義



思想的同時，臺灣走向了另一條不同的道路，先是臺籍知識菁英的抵抗與認同建構，接著經歷日本殖民政府對臺灣認同的壓制與皇民化政策的實施。這些事實都再再顯現出臺灣與戰後即將接收這塊土地的「母國大陸」有著多麼顯著的文化差異，而我認為，正是這樣的文化差異埋下日後族群衝突的深遠根源，也確立了中華民國政府的殖民者特性。

在這一部分的末尾，我希望再舉一位臺籍精英對新文化的認識。1930年黃石輝在《伍人報》發表文章，目的在於提倡以臺式白話文書寫、用臺灣現實情境作主題的鄉土文學。之所以做此提倡，包含有兩大理由：第一是民族的理由，第二是階級的理由。之所以這麼說，是因為他以共同的經驗、知覺和語言來界定臺灣人，並且同時指出文言文和中國式的白話文，實際上都是屬於貴族的，與臺灣勞苦大眾絕緣。吳叡人指出，這無疑是典型左翼「階級民族」論的立場，亦是與臺共關係密切的黃石輝所提政治主張（吳叡人，2006：176-178）。特別提及黃石輝的理由是，將民族主義容納入對階級與對抗暴的關懷，是臺灣民族主義借助殖民經驗所發展而來的一大特色，在後面的篇章中我將會有更深入的論述。

四、菁英在民族建構過程中的重要性

關於日據時期文化菁英反抗殖民者的更多細節，讀者可以自行參閱吳叡人著作¹⁰，在此我只大略從文化民族主義的萌生、與祖國的脫節，以及對新文化的創造來為當時臺籍菁英的思想與行動作出簡易介紹。

¹⁰ 吳叡人，2006，〈福爾摩沙意識型態-試論日本殖民統治下臺灣民族運動「民族文化」論述的形成(1919-1937)〉，《新史學》，17(2)：127-218。



我們發現，日據時期臺灣文化民族主義每一階段的發展，都少不了知識菁英的參與，這樣一群人可說是民族建構的主要動能所在，他們生產論述以及行動的根據、統合群眾的意識。

身為《族群、民族與現代國家：經驗與理論的反思》一書主編之一的蕭阿勤，在全書開頭導言中如此介紹道，他說這本書雖然由幾位不同的作者所共同完成，但有幾項認知是眾人的共識，「菁英的關鍵地位」就是其中之一。創造文化理解、提出訴求並且激發行動，在這一連串過程中菁英都扮演著極為重要的角色，不論是站在國家立場，又或者反國家的一方，菁英往往就是民族主義政治、文化建構的啟動者（蕭阿勤，2016：17-18）。

吳叡人則指出，具政治自主意識的民族並非自然演化的結果，而是在特定環境中，透過人類行動作為中介，所誘導而出的政治過程。當族群中菁英能夠將所屬群體的自我界定，經由動員更近一步提升到追求政治自主的層次時，一個民族便形成了。然而，菁英的動員並非能夠任意為之，群眾的認同也無法憑空捏造，必須以現實為基礎，受到各式條件的約束。但，他強調，之所以提及政治菁英在民族建構過程中的重要性，並不是要否認庶民形構自身認同的能力，而是群眾自發形成的認同，時常是多元、複雜的，難以產生自發性的統一（吳叡人，2016：25-27）。

我同意菁英在民族、文化建構過程中扮演著相當重要的角色，但也認為在知識、訊息越發普及的今日，菁英所能發揮的影響力雖然依舊強大，但群眾的反思與批判力，以及訊息傳遞的能力卻也日益增強。當下，菁英已經不能如同過去扮演著幾乎是唯一的主導力量，而這樣的環境將有助於我們建構出一個更加多元、正義的民族樣貌。換句話說，當社會各階層都可以參與入民族建構的過程，民族的眼界、與歷史的敘事將不再受來自特定階層的菁英所把持。



貳、來自祖國的殖民者

戰後，臺灣被置入美中體制之中，而這一體制所生成的效應，至今仍深深影響著福爾摩沙的命運。

一、美中體制下的接收

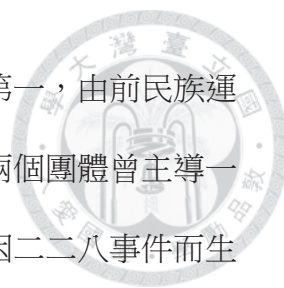
所謂美中體制，指的是日本戰敗後美國所構思的遠東新秩序，當中主要有兩大主軸：第一，要驅逐日本在亞洲的影響力。第二，扶植中國成為與美國友好的亞洲主要國家。因而，在日本殖民者離開臺灣後，盟軍總部才會下達命令，要求由中國佔領，主要政策則以美國的遠東政策為依歸（陳翠蓮，2017：18-19）。

在在臺日軍的受降儀式中，我們便可清楚見到盟軍的影子，例如典禮現場所擺放的中、美、英、蘇四國國旗，代表的就正式盟國接收之意。但，雖然中國對臺灣的接收，屬於軍事佔領性質，中國政府對於戰後的復員構想卻與美國有所出入，於合作佔領的過程中不斷偷渡諸國對臺灣的主權宣稱，最終在受降典禮上的正式文書添加了一段盟軍第一號命令所沒有的話：「接收臺灣、澎湖列島之領土、人民、治權、軍政設施及資產」（陳翠蓮，2017：71；75-76）。

經過這一歷史上少被提及的過程，在美中兩地國的共同支配下，臺灣迎來了它的命運—在帝國的夾縫中努力找尋自己的主體性。

二、在太陽旗與青天白日之間

終戰的號角吹響，臺灣面對的不只是戰後的復原，迎面而來的還有新舊世界的交接。在舊國家權威瓦解，新國家權威還未建立的過渡期中，臺灣民眾的認同處於高度不穩定狀態，在這樣的條件下，三波由本土菁英所引導的認同動員相繼



出現，試圖創造臺灣人的認同方向。這三波認同動員分別是：第一，由前民族運動者所共同籌組的「歡迎國府籌備會」，以及「三青團」。這兩個團體曾主導一系列歡迎國民黨接收、灌輸中國文化認同的宣傳活動。第二，因二二八事件而生的「事件處理委員會」，其中本土菁英向新宗主國發起一連串要求分權自治的行動，最終受到嚴厲鎮壓。第三，由中國共產黨臺灣省工作委員會推動的左翼中國認同，以及由廖文奎、廖文毅兄弟主導的臺灣國家認同（吳叡人，2016：24-25）。

經歷過日本 51 年殖民的臺灣人，雖然已經發展出一套對於統治者的順應模式，但在面對一夕之間從敵國變祖國的中國政府接收時，多少還是表現出了曖昧的態度：對新政府抱有期待者當然不缺¹¹，但抱持受到征服不滿心態者有之，擔心重回清領時期盜匪、賭徒橫行狀態者有之，對來自祖國軍隊渙散軍紀帶有負面印象者亦有之。甚至，還出現過臺灣末代總督必須三令五申禁止的臺灣獨立行動（吳叡人，2016：39-41；45）。透過這些現象我們可知，在這段新舊政府交替的過渡期中，臺灣民的認同處於一種極具可塑性的浮動狀態，不難想見在此一時期中，各方菁英會決定出頭引領認同的方向。

這三波認同動員我並沒有要一一介紹，但是卻得針對二二八事件另開一個標題進行討論，理由在於二二八事件不僅是影響臺灣人民認同形構的重點事件，也對日後民族性格的塑造起著關鍵作用。

參、本島人我群意識的集結——二二八

¹¹ 這類對祖國統治所懷抱的美好想像筆者（也就是我）也曾聽自己的阿公說過，他說在當時許多人興高采烈地口耳相傳著被中國統治就可以不用繳稅的說法。



引發臺灣全島性抗暴行動的二二八事件因長期政風敗壞、臺灣人缺乏平等參政機會而起，查緝私菸所引發的暴力事件不過就是導火線。也正如此，二二八事件的內涵混雜有族群的，以及呼求政治改革的色彩。

一、政治文化的差異

臺灣歷史學者陳翠蓮指出，許多研究成果都注意到，在日據與中國政府來臺的銜接時期，臺灣與中國的政治文化差異是受到普遍感知的。國民政府官員的貪污、軍隊中的紀律敗壞，都讓已受過日本五十年統治、未見過如此等情事的本島人感到失望與不滿（陳翠蓮，2017：17）。因而，二二八事件的發生，標誌著國民黨國家統合工程上的一大挫折，也給將來的歷史留下三道線索：第一，悲劇的恐怖刻印在諸多民眾心理，以至於參與政治成了一件人們或顯或隱，都希望能夠加以避免的活動。第二，「省級矛盾」的初步形成。第三，促使流亡海外者形成臺灣民族主義論述，使得中華民國臺灣化中「戰後固有歷史脈絡」之一部份得以形成（若林正丈，2016：46）。

二、政治、文化、經濟的價值剝奪

陳儀作為臺灣省警備總司令，對於直屬的特殊部隊、通訊部隊，陸軍第七十軍等駐在臺灣的陸海空軍、憲兵軍具有指揮權，其權力在當時的臺灣人看來，與日據時期的總督相較，實在是有過之而無不及。1946年「日產處理委員會」設立，而那些被接收的財產則全部列為敵產收歸國有，其中大部分的主要企業被歸為國營、國省合營、省營、縣市合營四種型態。除了交通、運輸相關的日本企業外，貿易、生業相關企業也都被轉為公營。當國家資本越益集中，原先自以為能



夠從中分一杯羹的社會菁英卻發現自己實際上被排除在外，期待成空的失落則更顯沈重（若林正丈，2016：47-49）。

而，對於政府機關不錄用臺灣人，亦不開放地方自治，國民黨政府的理由是，臺灣人對於「新」國語的精熟度不高，語言問題涉及民族精神與國家觀念的基礎，如果在臺灣人都還未掌握嫻熟國語的情況下就執行縣市長直選，恐怕臺灣將很可能不會再是中國的臺灣，而是臺灣人的臺灣（若林正丈，2016：51）。可以想見，經歷過日本 50 年殖民，接受日本教育、使用日語的臺灣人遭遇這般情況會有多麼深刻的被剝奪感。

根據若林正丈的說法，在 1943 年初等教育就學率已經超過七成，日語顯然已經成為臺灣人吸收知識以及日常口語表達的重要工具，甚至已具有共同語言的意義。然而，這些在國民黨官僚眼中看來，不過就是日本殖民者所實施的奴化教育證明罷了（若林正丈，2016：52）。

上述政治文化的差異，以及臺灣人在政治、文化、經濟上所受到的剝奪，實際上皆是造成二二八事件發生的遠因。甚至，諸多矛盾加總起來後，還造成了吳叡人所說的情況，那就是在二二八事件前夜，臺灣社會內部實際上已經湧動著一股民怨，那是一種針對中國的排外情緒（吳叡人，2016：57）。

三、「二二八事件處理委員會」對自治的追求

二二八事件發生後迅速擴大，臺北各處陷入混亂，二月二十八號下午三點，警備總部宣布臺北市進入臨時戒嚴，武裝軍警巡邏各處並不時開槍掃射。見此情況，部分人士決定向官方展開交涉。後經由民意機關向長官公署提出要求，二二八事件處理委員會成立了，主要是由商會、工會、學生、民眾、政治建設協會五



方推派代表組成。從處委會的組織架構看來，我們會發覺其處理業務之豐¹²，相當具有臨時政府的態貌（陳翠蓮，2017：211-216）。

三月五日後，處委會逐漸表現出其改革者性格，通過〈二二八事件處理委員會大綱〉，擴大為全省性組織，並且通過〈八項政治根本改革方案〉，內容涵蓋：1.二二八事件的責任應由政府承擔、2.公署各處以及法制委員會應有過半數由本省人擔任、3.公營事業歸本省人經營、4.即刻實施縣市長民選、5.撤銷專賣制度、6.廢止貿易局、宣傳委員會、7.保障人民言論、出版、集會自由、8.保障人民生命、身體、財產之安全（陳翠蓮，2017：222-223）。

三月七日，處委會通過〈三十二條處理大綱〉，要求政府各地武裝部隊解除武裝，將武器交由各地處委會以及憲兵對共同保管。政治問題未解決前，政府一切施政須先與處委會接洽。並且，省各處長人選應交由處理委員會審議。這些要求意圖架空成政長官公署軍隊指揮、行政、決策與人事命令權，有意要挑戰現存體制（陳翠蓮，2017：223-224）。

後來，臺籍菁英們還多次訴諸對國際社會的呼籲，要求世界望向臺灣，看見臺灣處境。這些舉動被上海報刊解讀為，是在招引國際託管、追求臺灣獨立（陳翠蓮，2017：224-225）。但，陳翠蓮則是以對高度自治的追求，而非嚮往獨立來詮釋這一段歷史，她說只要仔細檢查〈三十二條處理大綱暨十項要求〉就會明白，實際上當時知識菁英們的行動與「獨立」、「叛國」無涉，主要是為了爭取高度自治與政治改革。臺灣人爭取民主與自治的歷史可以追溯到日據時代的殖民地自治運動，戰後祖國降臨，臺灣人在殖民地時期不被允許行使的自治權看似有著一線完成的希望，但最終卻仍落了空，只換來了更加嚴厲的鎮壓（陳翠蓮，2017：238-239）。

¹² 涵括財務、交通、食糧、調查、治安等事務（陳翠蓮，2017：215）。



四、高度自治作為一種敵視性的合作

與陳翠蓮不同，對於二二八事件處理委員會所明白表示出的高度自治，而非獨立建國訴求，吳叡人認為我們應當要尋求一個 Morton Grodzins 式的解釋，應當摒棄將「統一」和「獨立」截然二分的習慣，進而認知到，人們之所以選則走向高度自治一途，並不是因為那就是其首選，往往真正的理由在於反抗的代價過高，因而選擇以高度自治來做出一種敵視性的合作、妥協。然而，臺灣菁英的保守策略，又或是說對獨立意願的壓抑，並未能挽回他們最終遭受整肅的命運（吳叡人，2016：62）。

吳叡人與陳翠蓮這兩位學者，無非都是根據歷史事實做出客觀書寫，但在對同一段歷史的詮釋上卻仍帶有歧見。這樣的歧見相當寫實地反映出二二八之於臺灣社會，實際上是具有多重甚或是相對立意義的。若連背負著研究嚴謹性要求的學者、專家，在書寫那段過去時都難免會有不一樣的想法，各廣大階級、性別、族群成員對於二二八的認識會有多麼多元歧異，實際上也就不足為怪了。我們本就不該追求對歷史的統一解釋，雖然歷史事實只會有一個，但這一事實給不同個體帶來的意義，才更是民族主義，又或者更廣泛地說「政治社群」研究者該要加以探討的重點。

五、二二八一分歧的歷史記憶

針對各式各樣的二二八記憶，吳乃德就曾以〈我們共同的二二八〉為題做過報紙投書，他指出，歷史記憶的呈現，往往是為了當下的需求並且牽引未來。然而由於臺灣人對當下需求的理解，以及對未來方向的認知都有相當程度上的差異，所以用來啟發當下、指引未來的歷史記憶定會產生各式質疑與衝突（吳乃

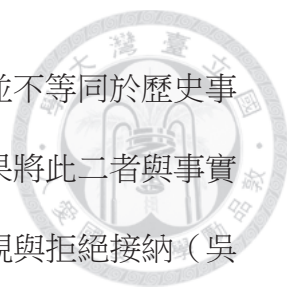


德，2017）。難道二二八沒辦法成為臺灣人所屬政治社群共有的、共同珍視的歷史回憶嗎？這是吳乃德的關懷與追求。以下我們將逐步探究對於這樣的關懷與追求，吳乃德給出什麼樣的論述與解方。

對全世界的民族的集體記憶來說，巨大創傷都是相當重要的建材，所有民族不是特意強調，就是誇大他們所遭蒙的苦難。戴高樂就曾宣稱，法國是全宇宙最苦的民族，理由是那四次被佔領的經驗。然而，多次面對國土被瓜分的波蘭人顯然不會同意戴高樂，承受屠殺慘劇的猶太人也不會苟同。對創傷的轉化，成就了歷史記憶，而歷史記憶並不同於歷史事實，但卻也不是對歷史事實的全然背反。歷史記憶通常帶著反省與啟示，啟示要有效力，必須與當代社會中眾人的關懷焦點有所共鳴（吳乃德，2017）。

在〈書寫「民族」創傷：二二八事件的歷史記憶〉一文中吳乃德則說明，二二八事件在臺灣被作為歷史公開記憶可以分成兩個階段，第一階段的焦點是尋回那被壓抑了四十年，刻意要使眾人遺忘的記憶。第二階段的焦點則在於不同歷史解釋的相互競爭，也就是該如何「使用」歷史（吳乃德，2008：4）。

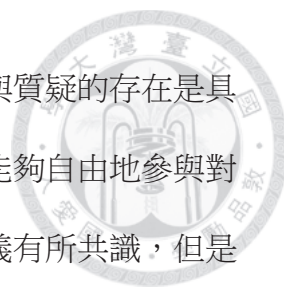
2000年民進黨執政後，蔣介石在二二八事件中所該負起的歷史責任可說是首次受到正式追究。不過，這項舉動卻引發國民黨人的不滿，因為那直接挑戰了他們長期以來所崇拜的領袖人物，甚至是在摧毀一幅神聖的圖騰。對此，時任國民黨黨主席的馬英九透過發言人表示，不希望二二八變成政治鬥爭的工具（吳乃德，2008：4-5）。具有臺灣認同者將二二八的歷史理解為外來政權所挾帶而來的災難，在這場災難中臺籍菁英則是承接悲慘命運、抗暴的一方。具中國認同者則拒絕將二二八事件朝向民族壓迫詮釋，甚至也並不那麼喜歡觸及族群矛盾的元素，他們傾向將二二八事件詮釋為人民對腐敗政府所發起的抗議（吳乃德，2017）。



擁有這兩種相對立歷史記憶的雙方，都必須理解歷史記憶並不同於歷史事實。在歷史記憶中，受到傳承的是「教訓」、是「啟示」，如果將此二者與事實相混淆，那等於在還未展開對話前就先擺出了對他者滿滿的敵視與拒絕接納（吳乃德，2017）。吳乃德並未直接指稱何謂「教訓」與「啟示」，但從其行文脈絡中可以推敲，那近似於一種立場。在一件事情上，一個人之所以會踩在特定立場具有各式各樣的理由，有各式各樣的情緒和經歷會將他拖離純粹的真相。但這種對真相的脫離並不就等於是虛構，而是特定群體或個人對特定歷史的認知。打個比方，就像是遇上車禍的雙方，下車後爭執不下，各自有對這場車禍為何發生的解釋，以及各自認為的主要原因。歷史記憶的形構邏輯有一部分與這一比方類似。但，相當不一樣的是，一場車禍中有國家單位的仲裁、警察機構的調查，還有行車記錄器的即時錄影，歷史記憶沒有，它既發生在需要歷史學家翻閱資料的過去，並且與人民的認同、對國家未來的想像有著盤根錯節的關係。

對於歷史記憶與認同，以及國家未來看法的關聯性吳乃德這麼說：臺灣認同者對二二八的闡釋之所以能夠勾起廣大回應，那是因為那不但標記著民族的共同傷痛而且也正昭告著很可能將要發生的未來，呼應著臺灣人民目前的焦慮。不論是中國國民黨又或是中國共產黨，中國人從過去到現在都與臺灣人為敵。中國政府今日對為臺的種種侵略意圖，以及國際上一次又一次的出手打壓被與這一段二二八史做出了連結。二二八的慘痛歷史呼喚著臺灣人別再對父祖之國抱有虛無飄渺的幻想，來自彼岸的統治者絕對不會是解放者，不會是救世主（吳乃德，2008：9）。

但，在臺灣各族群的民族認同、國家意識多元分歧，這也牽引著我們對於二二八的歷史記憶必定是要生發衝突的。對於這樣的衝突，吳乃德提醒我們應保持敞開心胸，接受書寫歷史時所遭遇的紛亂，在認同尚未一致的時刻，加上眾多在



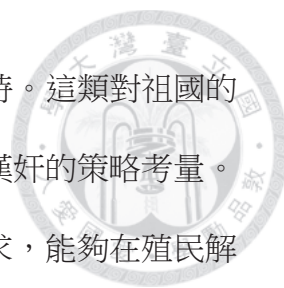
政治上的顧慮，爭議與質疑必定將持續存在，並且，這些爭議與質疑的存在是具有正面效果的。我們應當讓政治社群中持有不同立場的人，都能夠自由地參與對歷史的反省。一個健全的民主社會當然要對何謂邪惡、何謂不義有所共識，但是對於歷史中的行為者該要負起怎麼樣的責任、該以什麼樣的態度密對加害者，則可以抱持各自不同的道德準則。若為了追求政治和解或者社會穩定就便宜行事，將道德責任的追究、反省統一定調，不但違反民主精神，也與自由主義立場有違（吳乃德，2008：16）。

歷史記憶的分歧點，來自不同的殖民與被殖民經驗。對共存臺灣這塊土地上的我們來說，這是由歷史偶然而導致的必然結果。我們並不是命中註定要在這塊土地上相聚，然而一旦相聚於此，衝突的歷史記憶、認同以及政治態度就成了一種必然結果。如何面對這樣的分歧，是當今我們所無法逃避的課題。在第五章（終章）中，我將論述藉由憐憫的中介，在各式分歧間我們將更能夠找尋到對話的可能。在目前這一章節中的後半部分，我將持續描繪並分析臺灣的過去與現在，以利在終章裡將整篇論文所提論述做出總整理後，呈現一個結合臺灣民族主義脈絡的操作提案。

六、我群意識的集結

二二八作為一場使得本島人我群意識外顯而出的重大事件，夾帶著幾項相當值得注意的元素：第一是殖民的、第二是階級的、第三是族群的、第四是恐怖的。

我同意吳叡人所說，本島人由於長期的受殖民經驗，對於統治者已經培養出了一種順應模式。因此，當中國政府代日本人而來的時後，縱然帶著不確定、曖昧抑或是疑懼態度者不可謂無，但社會上不但專門協助「祖國」政府接收的本島



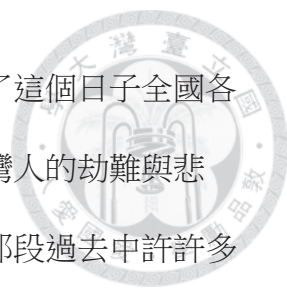
人組織相當活躍，就連最為基層的民眾也多有對祖國統治的期待。這類對祖國的歡迎，有部分包藏有逢迎拍馬，討好新統治者、避免自己被當漢奸的策略考量。有部分則來自知識菁英，他們期待日據時期無法達成的自治追求，能夠在殖民解除，也就是重回祖國懷抱後獲得支持。第三個種類的期待來自民間、基層，這樣的期待所關注的，是經濟水準、生活水平的提升。

不論是以上所述的何種期待，在正式與祖國接觸後，都一一遭遇深淺不同的破滅過程。面對受日本殖民長達五十多年之久的本島人，祖國並無法以同胞相待，反而是待之以提防的、猜忌的另眼。「祖國」因害怕分離主義運動興起，將本島人隔絕於經濟與政治核心之外。這樣的一種隔絕以族群為界，很快地便加深了本島人與「『外來』的祖國同胞」原就帶有的藩籬。

也因為政治權力與經濟利益的分配以族群為界做出了具差異性的劃分，國民黨政權的外來性格除了帶有族群的意涵，也囊括了階級與殖民屬性。1947 年全島性抗暴事件，除了是有特定抗爭對象（祖國）的一次我群意識集結，也帶有階級的、族群的、反殖民的抗爭特性。

然而，卻也因為受國民黨所把持國家機器的鎮壓，二二八對本島人來說還帶有恐怖的成分。四十年之久沒有人敢公開談論此項全島性政治行動，雖然作為一種記憶的抗爭形式，二二八最終還是成了一段臺灣人皆須知曉的歷史，但這段過去，卻伴隨著國民黨威權時期為剷除異己、建構「中國人」認同而發起的白色恐怖統治下種種暴行，成為讓許多臺灣人至今痛卻喊不出聲、不敢出聲的一片陰影。

第二節 誰是臺灣人？



經歷四十年的禁聲歲月，二二八如今被公開紀念，每年到了這個日子全國各地都進行著各式各樣的紀念活動。那段歷史雖被定位為屬於臺灣人的劫難與悲情，但近年來亦多有論者倡議應不只看見悲情，還要認知到在那段過去中許許多多青年挺身而出的積極反抗精神。這些倡議者認為該要廢除為紀念黃花崗起義而訂，與臺灣脈絡不相干的三二九青年節，改以二二八替代之（張豪澤，2018）。

我同意吳乃德所說，人們如何詮釋過去，實際上也與他們如何看待現在，怎麼放眼未來相關。然而，作為一個臺灣認同的支持者、同情者，我更希望花時間去探究的是，究竟臺灣民族主義者們¹³對歷史記憶的書寫、創造將如何為臺灣人造像？也就是說，誰是臺灣人？臺灣人的與他者的界線將如何受到劃分？邊界的劃分在針對民族主義所做的討論裡本就是一件重要的事情，然而尤其在像臺灣這樣一塊多元且衝突的土地上，民族邊界的劃定本身將大大影響政治共同體的穩定發展。

壹、江宜樺〈當前台灣國家認同論述之反省〉

然而並不是所有針對民族主義問題、認同問題做討論者都會同意邊界劃分的重要性，站在一個自由主義的立場，學者江宜樺便表示，臺灣作為一個政治共同體，實際上已經養成了特定的我群意識，舉例而言，就算是民族主義立場傾向支持統一的新黨，也在 1996 年初的飛彈危機中號召力抗中共威脅。以此為由，江宜樺認為共同體的自保意識已是相當清楚，無須透過功能有限、後患無窮的民族主義論述來處理認同問題，那只是在徒增公民間的衝突而已（江宜樺，1998：186-187）。

¹³ 或許他們並不會如此自我定位，但在我這篇論文的分析架構下，任何關心臺灣自主性、自認為臺灣人的行動者都具有臺灣民族主義者的特質。



在整篇論文的末尾處，江宜樺指出大多數時候都在質問「這個國家為我做了什麼，我值得為她犧牲生命與幸福嗎？」的自由主義有一項先天弱點，那就是較不容易召喚出強而有力的愛國情操。因此，在國家的危急存亡之際，應當做出務實些的考慮，那就是允許民族主義式動員，雖然那不過就是種不理性的幻覺。但，此種危急存亡的時刻很少，且臺灣當下絕對不屬於這樣的時刻，我們應將注意力轉移到社會上最該關注的議題，也就是力促宗教、性別以及階級的平等（江宜樺，1998：216-218）。

對於統獨問題，江宜樺則表示，以自由主義為基底的國家認同觀並不容易出現「必須統一」、「必須獨立」的呼求，而是傾向「在適當條件下統一或獨立」。但，他也明白表示，這種對適當條件的等待並不能只是根據對制度的認同，因為如此將會滑向一種不切實際企盼，例如美國是個民主大國，所以我們應當主張與美國統一。歷史因素與共同體的我群意識皆是我們對於是否要與某一國家進行統一，或者自行宣告獨立應思考的理由。臺灣當然已具備共同體基礎，但中國仍帶有諸多吸引臺灣人支持統一的理由：歷史、地緣、語言、信仰、經貿等等。言下之意，在特定條件達成的情況下（例如中國民主化），江宜樺是不認為選擇與之統一乃一種不切實際的。雖然輿論文結論裡他特別強調，臺灣已具備政治共同體所需的一切特點，在這塊土地上的人們無須過度在意民族主義者所倡議民族文化與政治疆界一致的目標，而是更多地關心共同體的規劃與建設是否符合自由民主憲政精神（江宜樺，1998：219-210）。

一、反駁江宜樺式自由主義觀點

雖然江宜樺〈當前台灣國家認同論述之反省〉一文寫於1998年，離我寫這篇論文的當下已過21年之久，但考量到當時才剛度過1996年的臺海飛彈危機，在



那樣的氛圍下，若都還不算處於危急存亡的時刻，那麼此時此刻的臺灣就更不會是一個需要民族主義論述來劃界的年代了。然而，我並不認同這樣的說法，不僅因為中共的文攻武嚇時時進逼，甚至已危害到了臺灣民主制度的運行¹⁴，我之所以反對江宜樺的論點還有一個更加根本的理由在於，民族主義為民族文化與政治體制所劃出的疆界，正是要處理他所提到所謂「不切實際」的問題。

歷史、地緣、語言、信仰、經貿等等元素都並非構成民族的要件，也就是說，這些要件就算俱全，也無法使得與中國統一比起與美國統一還要「切合實際」。人們並不會單純因為歷史、地緣、語言、信仰、經貿與一個國家的親近性就決定與之形構一個統一國家，歷史、語言和信仰雖確實是認同建立過程中的重要元素，但更為重要的是這群人是否能夠將這些元素做出整合，並且發展出一套眾所公認的認同論述，原理近似於吳乃德所說，偏離歷史事實但卻又不完全反歷史的歷史記憶。

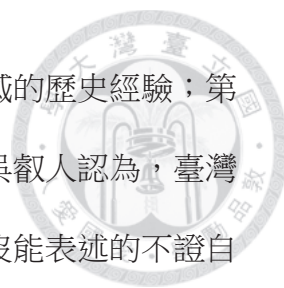
（一）民族疆界劃定是必須的

要想發展出一套眾所接納的認同論述，得要有共同的生活以及禍福與共的將來和命運。而，再也沒有比一個堅實有界（地理意義上）共同體更適合培養這般一體感了。如同吳叡人指出的，Erik H. Erikson 於其著作 *Dimensions of a New Identity* 中所表示，真正的認同必須有著「不證自明」（self-evident）的特質，首

¹⁴ 可參考以下新聞：
關切中國干涉台灣選舉 美友台參議員致函國務卿
https://www.upmedia.mg/news_info.php?SerialNo=54353

極完整產業鏈 中共干涉台灣選舉流程被曝光
<http://www.epochtimes.com/b5/18/11/9/n10841334.htm>

北京稱「未介入台灣選舉」被打臉！美報告：中國多手段擾台
<https://news.itn.com.tw/news/politics/breakingnews/2613016>



先，必須要有可供驗證的事實；第二，必須涉及一套予人一體感的歷史經驗；第三，此一認同要有將人結合在一起行動的可能。藉由這三點，吳叡人認為，臺灣這個透過不同群體所撐出的公共空間，已具有「中國認同」所沒能表述的不證自明（吳叡人，2016：41-42）。

所以為民族劃界是必須的，具有共同認同的集體擁有自治的權利，不容他者隨意侵犯。也唯有確認了這一點，我們才能回答江宜樺所無法正確回應的問題，那就是在自由主義理論中因強調對合理體制、政府的追求應高於對民族一體感的嚮往，並無法契合世界上任一集體、國家、民族的生成和維持都不僅只是依賴體制與政府的合理性的事實。

（二）自由主義的突變危機

或許，最原汁原味的自由主義者勢必也要是一個世界主義者，認為真正重要的是政治能否給人們帶來自由、民主以及更好的生活，但我們必須注意這類思考模式很可能有兩大突變危險，輕則帶有自由主義國家優越性傲慢，重則導致帝國主義舉措，自比世界警察到處干預他國內政的美國就是一個最顯眼的例子。由於這樣的觀點過分將西方自由主義文化傳統優位化，以至其餘不那麼西方的政治體制和共同體型態由此標準衡量下，都成了須要被改造才得以圓滿的缺憾。然而，就像下一節將有所討論的，我對自由主義的如此批判並非否認其普世價值，而是認為，一切普世的都得與特殊相結合、鑲嵌入每一國家與民族的文化背景、生活型態，如此民主的深化、自由的實踐才真正有所可能。

這也就是為什麼對於民族疆界劃分如此重要的原因，因為在這一疆界內我們方得以建立屬於我們自身的自由國度，也是在這一疆域內我們生活、我們命運與共，所以有權對各項共同體事務做出自決，不容他者任意侵犯。



二、臺灣作為一個堅實有界的政治共同體

Anderson 概念下的想像共同體早已於臺灣形成，且還在不斷變動與強化，隨著時間、隨著中國的威脅與打壓，對於命運與共的感受只會越來越顯強烈。如此一來，與中國統一（不論它是否民主化）這一選項都只會顯得越來越與臺灣人相疏離。尤其，臺灣與中國在民族主義萌芽階段，所經歷的是兩種不同脈絡下的民族建構過程¹⁵。且當國民黨來臺灌輸大中華文化時，也是以一種外來的殖民者式姿態，挾國家機器對臺灣人進行認同改造。至今，對於國民黨的認同建構過程中的種種暴力與不義，解殖的呼聲仍在，各色「獨派」團體奔走倡議包含文字、語言、藝術等臺灣文化的復興。

就算不論臺灣人的歷史記憶，光從事實面來看，臺灣也是一個以然完成、運作有序的政治共同體，雖然在國際上因為中國的壓力，這一個被加拿大智庫 Fraser Institute 評比為與芬蘭、挪威並列在 162 個國家中排名第 10 自由的司法管轄區（Fraser Institute, 2018），仍舊不被承認為是一個國家。

然而，在臺灣這個實際是，但不被允許是國家的土地上，人們不但要努力於帝國夾縫間尋求通往國家的道路，還得面對分裂的認同，以及持續操作此一分裂認同，企圖併吞臺灣的強權中國。

（一）在臺灣，認同的分歧

除了獨派，又或是那些自認為一出生就是臺灣人，並且支持臺灣的群體外，無從否認也不該否認，在臺灣還生活著這麼樣一群人，他們鄉愁的方向在海峽另一端。如同我們打從心底認同自己是臺灣人一樣，他們打從心底認同自己是中國

¹⁵ 前此我對於日據時期臺灣民族主義的萌芽多有討論。



人。當今幾乎所有民族主義的研究者、討論者都同意，民族認同經由建構而來，換句話說就算生長在同一塊土地上，人們發展出各式不一的民族認同也是再正常也不過的事情，當中沒有對錯，只代表著這些人擁有不一樣的生活背景與人生脈絡。

然而，當相互不一的民族認同各自提出對臺灣主權的差異主張時，若缺乏共同基礎，將會因為對話的不可能。幸運的是，在客觀條件上，臺灣就是一個堅實有界且民主的政治共同體，不論我們喜不喜歡這個說法。在這一政治共同體之上，任何涉及兩千三百萬人前途的重大決定，都應交付全民辯論、探討。

關於未來何處去的辯論與探討不是數人頭，而是一種深刻的相互理解和對話，公民們必須學習提出合理且具吸引力的論述相互說服。公共場域裡的論辯與個別行動者在不同脈絡下生發而出的認同有著諸般差異，最為顯著的一項差異在於，我們不該且無須評價個人的認同取向，但卻要審慎檢視各式宣稱臺灣作為一個政治共同體所應發展的讓同形式。

（二）想像共同體裡的差異民族認同

透過 Anderson 的理論，我們能夠理解何以在一個堅實有界、每日透過各色媒體描繪形象的所在，會逐步發展為想像的共同體、發展為民族，但何以在這樣的條件下，還是會有認同分歧的情況呢？

正如在前一個部分裡說過的，認同靠建構而來，差異的認同與差異的生活背景以及人生脈絡有關。但，在這裡我們更想進一步追問的是，在一個已然形成的想像共同體中，這些差異究竟從何而來？這些差異之所以產生，和臺灣作為一塊各式被殖民經驗的聚集地有著一定關聯性，而不同的受殖民經驗則帶動了臺灣衝突的民族認同。



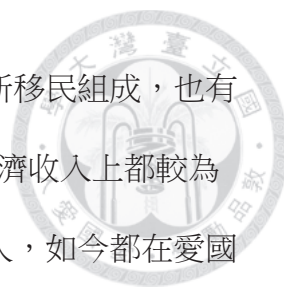
以臺灣的脈絡來說，我認為包括原住民、清代漢人移民以及跟著國民黨來臺的戰爭移民，這些群體的結合，確實已然形構了一個想像共同體，然而在這一想像共同體之中，卻有著對民族以及國家未來的差異認同。

必須釐清的一點是，雖然在臺灣民族認同確實是相衝突的，但衝突的認同其實並不妨礙想像共同體的組建，在這一點上我同意江宜樺的觀點，他說：臺灣的獨立地位乃因在這一限定範圍內，人民已經培養出共同生活經驗的基礎，就算今天有個電台每日播送臺獨是死路一條的消息，它的「淨效果」還是會凝聚出臺灣作為一個獨立實體的社會心理（江宜樺，1998：215-216）。換句話說，在臺灣的統派雖然民族認同，以及對於未來臺灣該走向獨立又或是尋求與中國統一的意見，和具有臺灣認同、支持臺灣獨立者的觀點不同，但同樣身處一個想像共同體中的事實卻難以動搖，因為想像的共同體不僅是一項理論，更是種人們每日的生活實踐。

三、統派在臺灣

那麼，究竟在臺灣這個已然形成的想像共同體中，不想獨立形成民族、建立國家，而希望與對岸中國統一的統派帶有什麼樣的特性呢？

《報導者》在 2018 年曾針對在臺的統派組織愛國同心會做過採訪報導，題為〈五星旗下的狂熱者——從反共到紅統的愛國同心會〉，報導中指出，愛國同心會原先是個反共組織，但在近幾年中國經濟崛起之後，逐步轉向支持中國共產黨，唾棄在臺灣的獨派與中華民國，比起看不見、摸不著的民主，對於統一而強盛的祖國才更是心嚮往之（鄺聲，2018）。



愛國同心會會員中參與活動較頻繁者，多由外省人和中國新移民組成，也有少數的本省人¹⁶，多為中老年。這些人不論在社會地位又或是經濟收入上都較為邊緣，從事的工作包括司機、停車管理員、看護等等，而這些人，如今都在愛國同心會之中獲得使命感，又或者，擁抱對未來過上更好生活的一份希望（鄺聲，2018）。

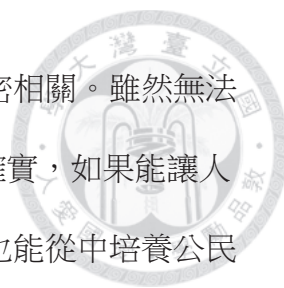
一心希望能夠併吞臺灣的中國當然也沒有輕易放過對這些在臺統派人士的動員、支助，同樣根據《報導者》的報導，愛國同心會會長周慶峻便在中國註冊了家受到中國政府大力扶植的公司。中共官方色彩強烈的「中國台灣網」在一篇名為〈湖北台商周慶峻：「我在大陸發展更有信心了」〉的報導中指出，周慶峻的這家公司在 2011 年的時候，被政府列入了補助範圍內。而，這些補助、盈利款項則多有轉為愛國同心會活動用費（鄺聲，2018）。

托克維爾（Alexis de Tocqueville）在其名著《民主在美國》（Democracy in America）中，對於北美本土認同還未被培養起來的英裔移民狀況多有討論，我認為面對組成成員當中包括中國新移民，又或是至今仍對其父祖之國中國抱有深切情感者的愛國同心會來說，托克維爾對英裔移民的討論未嘗不會是我們能夠引來做鑒的。

在托克維爾看來，於初來乍到的英裔移民眼裡，北美大陸是一片全新的世界，一切舊慣、記憶與對先人的崇奉之情都尚未在這塊土地上被培養，或者換句話說，這類情感性依賴所指涉對象都還是移民們的母國—英國。北美移民如此這般境遇，實際上就與那些喪失愛國心¹⁷的人們相當類似，在此類情況裡要想培養出集體連帶感，法律必須肩負起賦予人們權利（rights）的責任，使新移民視國家

¹⁶ 這裡所指本外省人即是國民黨遷臺後，原居臺灣人（本省人）與當時戰爭移民（外省人）的區分。

¹⁷ 在人們喪失愛國心的情況裡，國土在人們眼中並無特殊性，祖先與文化不過就是種桎梏，就連宗教信仰也受到質疑（Tocqueville, 2006: 236）。



之昌榮為每個個人努力的結果，並且國家的強盛與個人利益緊密相關。雖然無法要求群眾一夕之間便普遍享有政治權利（political rights），但確實，如果能讓人民實際參與政治決策，不但能使他們最有效的心繫國家命運，也能從中培養公民精神（Tocqueville, 2006: 235-236）。

這樣一種基於理性利益計算而生成的愛國主義雖然少了些慷慨激昂，但是卻更具創造力、更持久，也與美國的實際情況較為接近。人們因嚮往國家的良善而努力，為的不只是義務與榮光，更是期待能夠藉此滿足自身的貪婪。縱觀美國歷史，我們會發現任何國家成就的達成，美國人都參與其中，因此，一旦國家遭受批評，美國人都自覺受辱並且隨時能夠提出反駁（Tocqueville, 2006: 235; 237），原因無他，國家認同已經內化為其自我認同的一部分了。

根據《報導者》所指出，愛國同心會的成員在經濟條件、社會地位上都較不具優勢，換句話說，他們對於當今臺灣的掌權者，不論是搞臺獨的民進黨，又或是執政八年卻沒能促成國家統一的國民黨是有所不滿的。相反，見到由共產黨所統治的中國日漸強盛則心嚮往之，也逐步從反共轉變到擁共，因為那個能讓中國人過上好日子，能讓祖國在國際強權之列立足的則非共產黨莫屬了。

藉由托克維爾的觀點，我們將能把愛國同心會的立場看得更清楚，並且反思我們所屬共同體的缺陷。愛國同心會成員可以說是一群被社會邊緣化的人，對他們來說，除了參與促統行動外，少有其他事務能夠讓他們感受到權力（power）在手，感受到能夠創造自身未來的希望。這是一項臺灣民族主義者、不希望臺灣與中國統一者所必須正面看待的嚴肅課題，民族主義，又或是對共同體的情感不能只是停留在民族的、集體的，還得結合階級、平權等價值與關懷。共同體創建時的劃界雖然重要，但同等重要的是，在這一界線內我們想要過上什麼樣的生活，我們希望如何對待自己的同胞？



我們的共同體，須要讓每個人接能夠有參與感，讓每個人都感受到自己有權力在這一共同體內創造自己的未來。為此，我們得要培養更開放的民主文化¹⁸，打造更具活力的公民社會，以及一個更加平等的共同體。在第五章中，我將會對這一個段落中所提「公民的能動性」作更為深入的探討。

四、對江宜樺式自由主義觀點的修正

行文至此，思緒敏銳的讀者應已能預見我將如何提議對江宜樺式自由主義觀點的修正。民族主義的發展不該背離自由主義所重視的憲政與民主，回望過去一段段臺灣的被殖民史，我們很清楚的知道國家、掌權者在「創造」民族過程中，以其強制力所行使的多項暴力與壓迫。為了不要重蹈覆轍，自由主義所關懷，眾人能夠一齊擁戴並且尊重的民主與自由體制，必須提供各色認同相互角逐的場域。

也就是說，江宜樺式自由主義得要修正的部分在於，並非唯有藉由自由、民主體制所召喚出的認同才是正確的認同形式，每一份認同都是真切的，不論是否生發於民主體制底下。對於認同真切性的認知，是江宜樺式自由主義在民族問題上首先得要去掉的英、美自由主義文化至上的傲慢。

接著，光有民主，一個政治共同體並無法生成，甚至，民主並無法推動民主自身，如果群體中缺乏情感連帶、命運一體感。北美十三個殖民地所發起的獨立革命亦是這樣的例子，由於對母國所頒布新經濟與土地政策的不滿，原先絕大多數效忠大英帝國的白人殖民者，最終依舊起身反抗，並且決定脫離母國，為共同體畫出了堅實界線。北美殖民地雖為爭取各式公民權益而起，還摘取了自由主義

¹⁸ 舉例而言，能夠允許統派在總統府前高掛中國五星旗就是一像很好的民主實踐，一個真正的民主國家就該如此多元，如此賦予公民自由表達的空間。



與啟蒙運動的果實做為思想武器，但這些「進步」的思想之所以能被用作武器，是因為北美殖民地具有實際生活疆域的重疊、共同遭遇的危機、共同體悟的一體感，以及奮力一搏取得自治機會的渴望。

貳、獨派兩大家觀點及其反思

一、黃昭堂《台灣那想那利斯文》

黃昭堂相當正確地指出，不論出生地凡是認同臺灣的，都是臺灣人（黃昭堂，1998：3）。換句話說，那些不認同臺灣的人，當然也就不會是臺灣人。但在著作後半段，黃昭堂對此的論述又顯得有些曖昧，他說這樣的論調，實際上是一種使得臺灣民族與臺灣民族主義主張比以前要少的「無差別認同論」。對於無差別認同論黃昭堂多少是帶有負面評價的，因為那將不足以防衛獨立的臺灣（黃昭堂，1998：95）。臺灣最大的危機就在於，雖然對臺灣帶有認同，但卻仍認中國為祖國的人，尤其是那些意圖藉由中國扶植，繼續在臺灣掌權的中國人（黃昭堂，1998：99）。

換句話說，在黃昭堂看來，最恰當的臺灣民族主義發展，應當要將這塊土地上的所有人意志統一，避免認中國為祖國者製造臺灣最大的危機。但，在認同分歧的事實跟前，僅將那些與臺灣民族主義所冀望認同發展方式不同的在地居住者視為威脅，並不會是一種好的應對。

（一）臺灣民族主義應依賴自身吸引力做整合

如同我在對統派所做的討論裡就已提及的，臺灣民族主義的發展，應朝向一種提升自身吸引力的方向發展，而非不惜一切地對異己掃蕩、同化。任何藉由危



機感所召喚，對特定群體的敵意是我們必須相當警慎看待，甚至能免則免的政治情感，因為諸般惡行彷彿皆可藉此受到合理轉化。

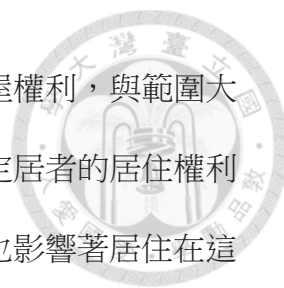
黃昭堂的焦慮是能夠理解的，但這股焦慮的動能應當轉化成打造臺灣為一個更加理想國家的力量，而非猜疑同樣身處這塊土地但卻抱有差異祖國認同的人們。這些人雖往往透過實際的行動倡議與中國統一，又或者與政治人物聯合起來，一起將臺灣推往一條和中國越來越顯曖昧的道路上，但，他們「居住」在臺灣這塊土地上的事實卻是不容忽視，也不被允許隨意受到侵害的。

（二）居住權

在這裡，我想要透過對「居住權」定義的再詮釋，來談談我們該要以什麼樣的態度面對這一群，或許會讓我們所認同的共同體存續受到挑戰的人們。

居住權的概念原先用在對人類住屋需求的討論上，是否能夠擁有居所對一個人來說影響相當重大，聯合國《經社文公約》當中便指出「不應狹隘或限制性地解釋住房權利，譬如，把它視為僅是頭上有一遮瓦的住處或把住所完全視為一商品而已，而應該把它視為安全、和平且有尊嚴地居住某處的權利」（反迫遷連線 TAAFE，2018）。

同樣的，我認為居住在臺灣這塊土地上的所有人也都擁有對臺灣的居住權宣稱，「不論居住的狀態是否合乎國內法律」都應「禁止歧視及差別待遇」（反迫遷連線 TAAFE，2018）。如同居住權中所定義，房屋不應只被視為是一項財產或商品，它關乎人們追求幸福的能力。人們是否得以在一政治共同體疆域內安居，同樣也與其一生的福祉有所關聯，應慎重保障這一項權利，不能任意將任何人排除。



然而，居住權的定義畢竟僅涉及以家庭或個人為單位的住屋權利，與範圍大且廣的政治共同體相當不同。在一個政治共同體內，每一長期定居者的居住權利雖然不能受到任意侵害，但由於政治共同體的存續及走向本身也影響著居住在這塊土地上所有人追求幸福的能力，對於政治共同體的諸般主張，須經過所有共同居住者的論辯與合意。

（三）民主作為差異認同的解決之道

吳叡人針對政治共同體內合意機制的探討相當具吸引力，他引了政治學家 Adam Przeworski 的提醒說道：民主的本質實際上就是由開放性以及不確定性所構成，並非每一次的公共決定，對眾人來說都會是最滿意的一次，民主體制的維持，有賴於目前的少數派相信在這一體制下，未來他們能有成為多數的機會。透過民主機制、民主精神來解決國家認同問題必須面對一項內在限制，那便是，未來會建立一個怎麼樣的國家認同是無法被確定的。雖是如此，吳叡人依舊認為臺灣民族主義者應當保持樂觀，因為在民主體制中縱使有著各式不一的態度與衝突，但這些不同意見的表述與競爭仍舊發生在一個「既有的合法政治單元內」。在這個政治邊界之內，若所有人都能夠獲得越多的政治、社會參與機會，並且充分地實踐了向上流動的自由，以臺灣為想像共同體範圍的堅定基礎最終將得以形成，我們需要的是時間（吳叡人，2016：40-41）。

二、史明《台灣民族主義與台灣獨立革命》

史明則是從左派的觀點來理解民族的，他認為是在資本主義興起後，商人為了銷售商品到歐洲各市場，中世紀的封建制度受到挑戰，乃至崩潰。藉由封建制



度消失的革命性契機，長久以來的血緣性、地域性關係才逐漸消退，「政治命運共同與經濟利益共同」，使得「近代民族」得以發跡（史明，2001：03-04）。

亞洲、非洲的民族發展歷程不同於歐洲，但卻對歐洲的民族主義做出吸收。自 18、19 世紀後，亞、非兩洲受到各自不同的帝國主義侵略，淪陷為殖民地，承受著資本主義的剝削。也正是在這樣的情況下，民族主義逐漸萌芽，為了推翻外來者的侵略與統治，遂將「殖民地解放、民族獨立」的旗幟高舉（史明，2001：04-05）。

史明指出，世上所有民族主義雖在不同脈絡下生成，但卻都是在解放與統一的隔密過程中，因而造就了民族主義的兩面性：「一面蘊含自由、獨立及寬闊的特性，但在另一方面，卻參雜濃厚的抑壓、侵略及狹隘的特性」。舉例而言，在對日抗戰期間的中華民族主義因為帶有反侵略性質，所以是進步的、革命的。但是在二戰後，中華民族主義的性質卻轉化為侵略、反動的，例如它透過軍事佔領的方式，侵略、屠殺西藏與新疆等少數民族。相對的，追求獨立、解放的臺灣民族主義，以及中國境內各少數民族的民族主義才是進步與革命的（史明，2001：07-08）。

臺灣人應該認清自己的被統治者立場，必須與敵我劃清界線、鬥爭到底，尤其是臺灣勞苦的大眾們，他們過著低薪生活，在社會底層與政治權力、經濟利益、文化教育以及對媒體的掌控毫不相干，他們渴望變天，他們是革命的主力（史明，2001：49-50）。

從此脈絡推敲，史明認為，臺灣民族主義是進步、寬容、革命的，不會侵略任何其他民族的，且不僅不會侵略任何其他民族，還必須反對對任何其他民族的侵略，臺灣人才能解放自己（史明，2001：67）。



(一) 左派觀點下的民族

透過左派觀點探討民族問題，史明揭開了民族主義那神秘的命定式面紗，而注入了近似托克維爾所說，基於理性利益計算而生成的愛國主義元素。由於經濟條件的發展，「政治命運共同與經濟利益共同」使得民族之愛得以生成。在這樣的脈絡下，人類實際上是循著經濟利益，以及對政治權力的奪取而行動，而非什麼血濃於水的準宗教式訴求。

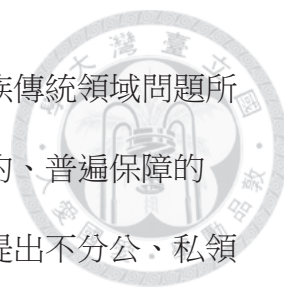
在這樣的觀點下，所有反殖民、反帝國主義侵略的民族主義都是具有革命性與正當性的。但，我必須指出的是，這樣的觀點可能顯得有些過時，在當今的時代背景下，最為棘手的已非透過強佔土地而為的殖民行為，而是經由對市場、商品的掌控而行使的經濟殖民。除此之外，還有一個國家之內多元民族權利該要如何獲得妥善分配、非公民權利該如何受到落實等問題。

(二) 革命的、反殖民的民族主義就一定是進步的嗎？

實際上，目前的臺灣民族主義者已非由勞苦農工大眾組成，在階級屬性上，臺灣民族主義革命並非一場無產階級革命。但，若由反對中國侵吞、反對大中華文化宰制的立場觀之，它確實仍是一場反殖民的革命。可是，我們想問的是，反殖民的民族主義運動就一定不會是排外的、侵略的嗎？

這是個有著明顯事例可探的問題，只須稍稍回顧這塊土地上正發生，與民族相關的諸般爭議即可明白，臺灣民族主義者同時是受壓迫者，也是壓迫者的事實。

舉例而言，在這塊土地上，是否有原住民族對於現況的資源分配方式感到不滿？例如為訴求傳統領域而在凱道、捷運臺大醫院站抗爭七百多天的「原轉小教室」。如同抗爭者所指出，劃設原住民族傳統領域，是臺灣轉型正義的起點，是



正視過去那段對原住民族掠奪史所須表現。然而，目前原住民族傳統領域問題所遭遇最大阻礙，仍來自過去掠奪者（漢族）所訂下，自由主義的、普遍保障的《憲法》。在《憲法》之中因為保障了私有財產，原住民族所提出不分公、私領域土地，只要屬於原住民族傳統領域，其開發都應給予原民「諮商同意權」的要求被視為一種對私有財產的侵害（林仕祥，2018）。

又或者，我們如何對待非公民呢，尤其是與我們長期共同生活的移工們？對其保障的缺漏，究竟是因資源的有限，還是一種奴隸制觀點的現代復辟？

還有一個相當重要的問題，那就是我們該要用什麼樣的方式對待中國人，其政府對臺灣毫不掩飾的侵略性，能夠合理化臺灣人對中國人的種種偏見與歧視嗎？或者，換個思考方式，面對敵視的最佳態度是敵視嗎？這些問題我都將在第五章進行思辯。

參、歷史的缺席者—原住民族

鄒族人 Asuka 發出如下激問：「不論是課本，或是近年百花齊放的論述中，228 事件的受害者好像都只發生在漢人的世界裡。他們被逮捕、被私下判刑，失去了親人和朋友，活在陰影之下，而與我們這些在山上的原住民無關，可是真的是這樣嗎？」（Asuka, 2016）。

Uyongu 'e Yatauyungana，漢名高一生，在 228 事件爆發後他亦與鄒族人一同前往水上機場，準備與國民黨一決死戰，後因與民兵意見不同而決定回到阿里山保衛自己家鄉。曾經是 228 事件中的地方指揮者，再加上從新政府一來就帶著高度原住民自治的渴望，並且從未刻意隱藏這般嚮往的高一生，最終在 1954 年遭國民黨槍決（Asuka, 2016）。這些原住民向國民黨抗暴的歷史事實，一直以來都淹沒在漢人中心主義的敘事浪潮之下。



如同我們先前對歷史記憶所做出的討論，歷史記憶的態樣與每個個人、群體的生命經歷、未來嚮往有所關聯，只要不是對歷史事實的過分扭曲，實際上難以評價對錯。然而，我們是一群要創造共同生活的人，在共同生活的創造過程中，沒有任何一個群體的歷史應該受到遺忘。一個民族的歷史若受到遺忘，就連他的存在本身亦終將遭受否定。

縱觀臺灣史，我們會發現它很明顯還是種優勢群體的敘事模式，在其中我們少能發現弱勢者、少數者的存在，強勢群體以外的他者，時常是缺席的。原住民作為歷史的他者、缺席者，若有幸能出現在我們的眼界，不是新聞中關於其為權利抗爭的隻字片語，就只是歷史課本上的短短幾頁，讓學生背背原住民族族名與生活範圍分布。

臺灣人若有意願經營跨民族、族群的共同生活，就讓我們謙卑地由正視每一民族，尤其是在這塊土地上相對弱勢的原住民族的存在開始吧！

一、歷史教育的重構

首先要使人們意識到另一群人的重要性，得從「看見」這群人開始。原住民族不該繼續是歷史的過客，原住民族應如同漢人一樣是臺灣史中的主角。「看見」使我們不再認為遙遠，「看見」讓我們意識到道德責任的重量。我們不應忽視「看見」的力量，請記得阿基里斯之子在看見帶傷且孤立的神射手菲洛克忒忒斯前後，他的態度有著相當不同的轉變，原先的聽命行事，在「看見」後融入了同情與理解。

因此，在臺灣人的歷史教育中，我們應當重構比重，從小就要讓未來將在公民社會上活躍的孩子們學習一種非優勢者中心的敘事。



二、本土與移民——一個居住權式的觀點

吳叡人在〈臺灣後殖民論綱〉中提及，在臺灣，原住民族解放運動起源於臺灣民主運動的年代 1980 年，並且在論述上確立了原住民作為民族的地位。鄒族人汪明輝則在 1999 年起草了〈致民進黨總統候選人陳水扁先生建言書〉中做了一番陳述如下：「確認臺灣人為漢民族和原住民族所構成，應全面落實雙民族文化對等政策。」這一陳述，顛覆了漢人中心主義的「臺灣人」認知，描繪出原漢對等結盟的「雙民族共同體」，又或者「公民民族」（吳叡人，2016：19-20）。

然而，延續先前提過的居住權概念，先來後到已不是重點，「原」住民與「移民」在臺灣這塊土地上的活動，於身份上並沒有道德正當性高低的分別。真正造就原住民族特殊地位的，是轉型正義問題，也就是說對於漢人中心主義的顛覆，目的不在恢復原住民族的「本土」地位，而是在於我們如何共同反思歷史上所犯下，對原住民族所做出的掠奪、詐欺、殺戮，以及至今仍舊持續的文化殖民行為。

轉型正義的工作對一個民族、政治共同體來說是重要的，因為它一方面引領我們面對過往鑄成之錯，另一方面使我們看待未來的眼光更具智慧。過去的錯誤該被彌補，未來則不能再使歷史悲劇重演。為了達到轉型正義的目標，首先，原住民的民族地位要受到普遍承認。第二，多元文化共存臺灣的事實應受宣揚。第三，促成同在這塊土地上各色文化的相互理解、交流、對等互重。

三、憐憫心的中介

可是在資本主義體制下，居住權概念對許多人來說一時之間是難以思考，甚至是想像的，如果沒有憐憫心作為中介，我們難以穿越私有財產觀念所設下的屏障。



憐憫心將彌補想像力的匱乏，使我們能夠理解無家無土者的困境，並且促使我們為此作出行動。憐憫使我們看見、想見他人的痛苦而同樣感到難受，因此唯有有所行動，才能在解放他人的同時也解放自我。

換句話說，憐憫是一種感知痛苦的能力，經由痛苦的感知，使我們清醒地明白我群與他者的對等關係。因為對等，所以不願意為了一己之私而去隨意做出有害他者的情事，因為我們知道，當我們處在相同的不利處境下，以會希望旁人以同樣的態度採取行動。

第六章 結論：人性的回歸

在前五個章節裡，我們分別就現行的民族主義理論、柏拉圖的作品、史詩與悲劇，以及臺灣的歷史脈絡進行討論。在最後一個章節中我將做出統合，並且指出在民族主義的愛慾性格裡，那些不顧一切的瘋狂與附魔式追索並不應該被當作純粹危險看待，因為那不但是愛戀的表徵，也是人之所以為人的特性。人類之所以懂得愛，必須歸功於我們天生的不完美與終有一死。世界上若真有完美的存在（或許是神），祂並不會有愛，也不會有恨，而是更接近於老子所說：「天地不仁，以萬物為芻狗」，一切感情都是多餘，一切苦戀、失戀、友情、親情、愛情……都是無物，因為祂將是自足的。

然而，人的不完美除了讓我們學會愛，卻也賦予了我們痛恨、虛榮、嫉妒、憤怒等與愛慾同等狂烈的情緒。一些宗教家耗盡心神，就是要使得這些「負面」情緒不再困擾眾生，但很遺憾，本篇論文談論的不是該要怎麼使人超凡入聖，超凡入聖的工作就交給宗教家們吧！我們政治哲學研究者有我們該完成的工作，應當聚焦此世而非彼岸，而在此世中，各色情緒都將伴隨你我，至死方休。

所以，就讓我們開始吧，談談因為我們的不完美而興起的民族主義在臺灣，該要如何經由憐憫的中介，讓我們找到一條雖然無法根除一切弊端，但卻更值得一行的道路。



第一節 成為解放者

長期以來，處在帝國邊緣、經歷一次次殖民的臺灣人，已經習慣了一種帶著受迫者情緒看世界的態度。這樣的態度將使臺灣人遭蒙兩層侷限：第一，陷入民族主義的典型動員語境中，自認為是世界上擁有最悲慘歷史的群體。第二，看不見自身作為解放者的能動性。

壹、突破侷限

第一層侷限使人們缺乏去認知與理解他人痛苦的意願，因為自認為是世上承受最多悲劇的民族，進而生衍出一種高傲態度，要求世界歸還那些歷史上的虧欠，卻不加思索究竟自己虧欠了這個世界些什麼。

一、歷史上沒有純粹的受害者

在歷史上，沒有任何一個群體是純粹的受害者，更常見的情況是，每一群體都同時背負著多重身份與經歷。以臺灣漢人為例，雖然經歷了荷蘭、明鄭、清帝國與日本的連續殖民統治，在「拓墾」臺灣的同時卻也扮演著殖民者角色，對原住民族造成諸般壓迫，而且這樣的壓迫至今仍然持續，漢人中心主義對原住民族的文化殖民尚未被解除。



唯有認知到殖民者、被殖民者，壓迫者、被壓迫者相互交雜於一身的角色位置，一個民族才能夠真正展開對歷史的反省，而非一味耽溺於受迫經驗，一味追求自身尊嚴的復返。我並非要說受迫經驗不重要，又或者一個民族過去悲劇無需得到正義的解答，而是邀請大家一起面對一項事實，那就是只看到自身悲劇，卻沒能看見自身加諸在他者身上悲劇的民族，在追索正義與尊嚴復返的過程中往往創造出更多傷害。

二戰期間日本軍國主義的興起、現今中國帝國主義的擴張，以及對過去所失領土臺灣的主權宣稱和侵略意圖，背後敘事模式皆與突破過往受壓迫經驗，並且重新「站起來」具有關聯性。對受迫經驗的重新梳理雖相當重要，那是去殖民的重要過程與能量累積，但若缺乏對自身曾經作為壓迫者經驗的反思，那樣的受迫經驗梳理，很可能將是導致下一次壓迫的開端。

二、相互解放

透過對歷史角色複雜性的理解（隨時，我們都可能成為壓迫者一方），我們方更足以將民族導向一條解放的道路，不僅是自我解放，而是與其他民族聯手為之的相互解放。或者，我們應該這麼說，唯有民族間的相互解放，才是當代民族與民族主義者所該實踐的路程。

舉例而言，臺灣目前所面對最高強度的外部威脅來自中國，也因為受著這樣的威脅，部分臺灣人生發出一種針對中國人的敵意與歧視。這是一種種族主義式的仇恨，不但於事無補亦於理有害。

中國，作為一個主權國家，具有對臺灣發動侵略的事實意圖。中國人，作為這麼樣一個國家的國民，大多確實也將統一中國視為必然要務，甚至支持在必要的時候以武力收復臺灣。然而我們不該忘記，中國人雖然有時是其統治集團的協



力者，同時在其日常卻也與臺灣人一樣，是在這一統治集團下受壓迫的一方，不只弱勢民族受著殖民，就連主流漢人群體也未能享受公正、自由的社會。

臺灣人應當承擔起解放者角色，藉由地緣、語言、文化等元素的親近性，努力協助中國的民主化與人權發展。首要之務是建立起與中國內部民主派的堅實連結，逐步改變中國的後極權特質。或許這樣的工作是緩慢的，甚至百年內都看不到明顯效果，但卻是臺灣人最強大的武器，也是當今中國獨裁者最該為之顫抖的力量。

中國民主化的最直接優點在於，其內部多元的聲音將得以受到凸顯，不但是否繼續堅持武力統一兩岸終將成為國民得以公開討論的議題，過去那些統治者透過暴力壓抑的內部反彈力量也將因民主化而成為政府不得不花時間、心力做出符合人民期待之處理的難題。

民主雖然不是和平與反思能力的保證，卻是一道基礎防線，在這防線之後，任何決定都必須受到公眾監督。

三、憐憫的中介

要做到認知自身作為壓迫者的事實與自身作為解放者的能動性，實際上並不容易，兩項要件必須相輔相成：其一，一個民族必須具有濃烈愛慾，在民族中體現的愛慾使人們願意去為集體之事勞碌奔走，去為民族的光榮與屈辱歡呼悲痛。其二，憐憫心必須成為愛慾的中介，它使我們在狂暴的愛中看見他者，不僅是民族內的他者，也是異民族中的他者。

因為我們愛、我們慾望，所以我們在乎。並且，柏拉圖的論述使我們明白，我們只愛美與善，因為在愛之中必須體會到一份神聖性，愛慾才有辦法延續。先前舉過一個例子說明何以愛需要神聖性，容我再次以這個例子來說明。在國際運



動賽事中，每個民族都希望自己的隊伍、運動員能夠勝出，但，勝利不能不擇手段，透過作弊而來的勝利不但無法贏得同胞的祝福，還會遭受唾棄，認為該團隊、運動員讓民族蒙羞。

一個民族該如何在國際上立足，實際上也與參與國際運動賽事相近，一個民族的美、善，才是愛慾與創造力的延續關鍵。每個人都有孕在身，但沒有人願意生下一具行屍走肉。

可是，從使我群強盛、趨利避害的吸引力如此致命，以至於我們實在沒有充分信心僅只透過柏拉圖所說那份對神聖性的渴求，就認為得以馴服民族主義，或者愛慾的破壞性效果，所以，須以憐憫為中介。有了憐憫心作為中介，我們才更得以學會站在他者的角度思考並感同身受。憐憫心使我們不再凡事都「我」與「我們」出發，更進一步，憐憫心要我們思考，一旦我們採取特定行動（例如：反對中國學生納健保），「他」和「他們」該怎麼辦。

貳、民族的解放應包含權力的解放

許多人覺得，只要在同一個民族之中，我們就應當團結一致，為了屬於我們的政治共同體奉獻與努力。然而，光是這麼想，恐怕就要犯下小看差異性的謬誤。在同一個民族內部，存在著不同階級、性別、認同與意識型態，或許，這些差異甚或是相互衝突的個體都會同意，彼此之間必須在臺灣這塊土地上共營永久生活，但卻不代表這些群體自然就應當團結一致、目標單一。

一、多元議題的參與

每個群體的首要關懷皆有所不同，有人一生奉獻於尋求性別的平權，有些人一生追求階級的解放，並非所有人都能與獨派組織一樣花費那麼大的心力在臺灣



獨立的推動上。這件事情有時候讓部分獨派團體感到相當焦慮，因為在他們的觀念裡，臺灣人理應用相等的努力追求主權的完整、追求臺灣的獨立。

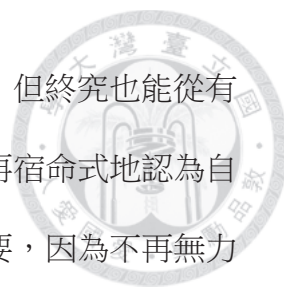
實際上，這樣的焦慮能夠被理解，但卻是不必要的，因為民族的真正解放遠不只獨立與去殖民而已。去殖民與獨立的同時，許多工作必須齊頭並進，因為一個國家的建立，一個民族的自決，是多項議題與需求的集合，永遠要記得，我們所追求的是一個「政治共同體」，而不只是一個同質性相對高的「黨派」。

托克維爾提醒我們，法律必須肩負起賦予人們權利（rights）的責任，使人民視國家之昌榮為每個個人努力的結果，並且國家的強盛與個人利益緊密相關。雖然無法要求群眾一夕之間便普遍享有政治權利（political rights），但確實，如果能讓人民實際參與政治決策，不但能使他們最有效的心繫國家命運，也能從中培養公民精神（Tocqueville, 2006: 235-236）。

這樣一種基於理性利益計算而生成的愛國主義雖然少了些慷慨激昂，但是卻更具創造力、更持久。人們因嚮往國家的良善而努力，為的不只是義務與榮光，更是期待能夠藉此滿足自身的貪婪。縱觀美國歷史，我們會發現任何國家成就的達成，美國人都參與其中，因此，一旦國家遭受批評，美國人都自覺受辱並且隨時能夠提出反駁（Tocqueville, 2006: 235; 237），原因無他，國家認同已經內化為其自我認同的一部分了。

二、用公民參與擺脫無力感

接在托克維爾對美國的觀察之後，我們發覺，多元議題，甚或是多方利益的拉扯，不僅止是為政治共同體填充更加豐富的血肉而已，更是在邀請人民參與入國家的建構過程。在公民參與和共同締造國家的過程中，一種實際握有權力的感受將更容易被普遍感受。



人民在參與社會的過程中，雖很可能會有挫折、會有失望，但終究也能從有效的群體動員，以及爭取得的運動成果中逐漸擺脫無力感，不再宿命式地認為自己的命運最終只能受政治菁英擺佈。擺脫這樣的無力感相當重要，因為不再無力者將能夠對政治共同體展現認同，並且願意關心同胞們所遭遇的難題，而不是因為無能為力，而懷抱個人自掃門前雪的被動心態。

三、公民參與作為一種對民族主義的約束

另一方面，透過公民參與，一面針對民族主義雙面刃性格的防護網亦將受到開張。理由是，對各式議題的投入，有助於培養各種社會性認同，例如階級、性別、社區等。這些認同有時相互結盟，有時對立衝突，但也正是由於此些認同的獨立能動性，使得一個政治共同體中的異質與多元能夠被表達。

異質與多元和民族主義所追求的團結、同質看似朝向不同的方向發展，實際上卻是相輔相成的。一方面，我們需要透過民族來凝聚集體認同，以為共同體劃定明確而不可受任意侵犯的疆界，另一方面，社會性認同為我們提供的差異認同方向，可以對民族認同的單一傾向做出約束，與之拉扯出一種張力，使得具有發展出獨裁與專斷潛力的民族主義得以受到牽制。

吳叡人在〈民主化的弔詭與兩難？〉一文中如此描述社會性認同的作用：

「用哲學家 Michael Walzer 的話來說，只有當社會存在多元、複雜的社會團體網絡，我們才有可能『馴服』（domesticate）具有威權、極端和狂熱傾向的民族主義—不管那是中國的，還是臺灣的。」（吳叡人，2016：39）。

參、投票式民主之不足



民主雖是反制民族主義的重要機制，但也因為民主制度保障普遍、平等，全民皆具參政權的性格，使得它必須降低「參與」的門檻來廣納眾人，以至於，我們的民主許多時候僅止於一種投票式的民主。但，在這裡我並不是要主張一種菁英主義的複票機制，又或者一種只有相對了解議題、熟悉政策者才能夠參與的專家政治，而是希望指出投票式的參與並不是真正的參與。

一、公投的悲劇

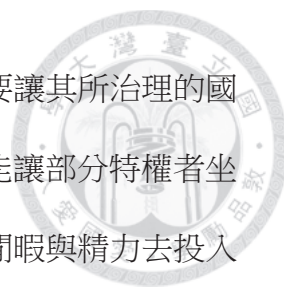
2018年11月24日對許多臺灣的社會倡議者來說，是個滿是挫敗的日子，因為在這一天，不論是反核運動又或是婚姻平權，都面對著反對勢力透過公投做出具「民意基礎」的反撲。我們發現，光是投票並不足夠保障這個社會朝向更加進步的方向發展，臺灣沒能透過公投讓同性戀者擁有與多數人一樣的權益，也沒能透過公投，讓能源轉型成更佳友善環境、世代正義的供電模式。

投票本身並沒有錯，這確實是民主國家做出重大決策時的必要機制，錯的是一個具有投票機制的國家，卻沒有能力讓每個公民可以關心和參與同自身關係深切的公共事務。

二、公共事務參與的條件

參與公共事務，是需要條件的，而且要想達致這樣的條件並不算簡單，首先參與者需要有一定的知識水平，要能認知到公共事務與自身的重要關聯，要能消化資訊、產出論述，甚至是籌劃行動。接著，參與者得要有充分的閒暇，得以供其分配時間與精力在對公共事務的參與上。

賦予公民參與公共事務的能力與條件，才能算是真正的公民賦權。僅止拋給公民權利，卻未確保公民懂得使用這些權利，並不是一個負責任的政府該有的作



為。然而，一個政府要做到讓人民獲取前段所述能力，至少得要讓其所治理的國家擁有完整、實用的公民教育，並且確保財富分配的均衡，不能讓部分特權者坐享經濟成果，多數勞工卻得每日為了糊口勞碌奔命，根本沒有閒暇與精力去投入對公共事務的參與。

三、在公共參與中看見他者

臺灣目前最大的問題在後者，福爾摩莎的名字漸受遺忘，取而代之的是過勞之島。工作貧窮在這座島嶼上成為一種流行，低薪與高工作時數壓得人民喘不過氣，與掙錢無關的知識被視為無用，對公共事務的參與成為一種吃飽太閒才能有的雅緻。政治仍僅是少數人管理眾人之事，而非眾人之事，更不用提美術、音樂、舞蹈、文學和哲思，這些與生活品質相關的事物根本就不在平民百姓的日程表中出現。

臺灣民族主義者要想創造一個具有反思能力的良善民族，必得在社會正義上下功夫，知識必須普及、經濟必須平等、勞動條件須受改善，讓更多人能夠參與公共事務。透過參與，我們不僅能夠確保有更廣泛的社會性認同能夠被創造，也得以在公共參與中，讓公民看見彼此、看見他者，進而學習從各式各樣的角度，從各式各樣的立場看待議題。一種同情與憐憫將得以受到激發，不再只是從單一向生產偏見或傲慢。

第二節 讓愛慾自由

在本篇論文的開頭，我引述了兩段話，其一，是伍佰《飛在風中的小雨》這首歌的歌詞，提及了許多傻事，都是在熱戀之時被完成的，這呼應了柏拉圖將愛慾視為一種瘋狂的觀點。傻事，代表著處在日常狀態的我們並不為之，沒有勇氣



為之，甚至不屑為之之事。愛慾的瘋狂讓我們被創造力充滿，但同樣也因為它的瘋狂，使我們困惑。

Simon May 在其作品 *Love: A history* 說，於宗教沒落的年代裡，愛已經成為一個新神。只有愛能夠讓我們以意義戰勝、克服恐怖（May, 2011: 3）。愛是一種癡迷，一種對人事物的癡迷，在我們的生命當中為我們帶來堅不可摧的希望，讓我們相信我們的生命是永生不滅的，縱使，我們同時也接受肉身的短存必死。May 說，如果我們都需要愛，那是因為，在這個世界上我們都需要感受到自己擁有家園一般的歸屬感（May, 2011: 6）。

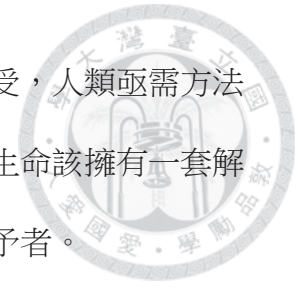
愛與被愛的需要，驅使我們學會關心，學會在乎。愛的出發點是自我，其本身就是一件托克維爾所說，基於理性利益計算而生成的情操，只不過這樣的理性，最終是為了感性而服務，很可能以自利的利他、自私的無私作為表現形式。這提醒了我們，無論是對情人的愛，又或是對國家與民族的愛，我們都不能僅只將之視為非理性，僅只將之視為純粹的利他主義，而必須深究，在民族主義這類集體情感背後，那隱而不顯的個人情感需求。

壹、集體的個人情感需求

民族主義是集體的，同時又是個人的情感表現，並且至今風行於世。這一現象讓我們不得不去面對一項事實，民族主義並不只是項須透過倡議、論理以讓世人共同實踐的意識型態，它切實地反映了現代人的生活境況，因而成為一種每日的集體實踐，不論身處哪一國家，適用何種體制。

這是個科學的年代，許多災難與疾病都受到人類的克服，甚至就連神所散發出的光芒在我們的年代裡也顯得黯淡許多。但是死亡從古至今卻仍常伴於我們身側，那是人類難以克服的終極大限。每天的心跳彷彿都在提醒我們它終有一天會

停止，且人生中亦有太多的無常、悲歡超出我們所能理解與接受，人類亟需方法緩解這般痛苦、這般荒謬無理。因此意義被需要，終將成空的生命該擁有一套解釋。在諸神已殞落的這個年代，愛正取而代之，成為意義的賦予者。



一、作為一種歸屬感的愛

我同意 May 賦予愛的詮釋，那是一種對歸屬感的追求。在這個世界上，人們終其一生都在找尋一個家。不只是實體的家園，更是一種落葉歸根的踏實感受。情人相遇、相戀，最後組織家庭、生育後代，這是一種家的形式。發現自己的才華、加以運用，最後在特定領域有所成就、有所產出，這也是一種家的形式。人在不同的位置、不同的階段，會有不一樣的對家的需求，多數時候這些對家的需求是相互重疊的，一個人既可以是個母親，又是個在專業領域有所貢獻的工作者。

在一個並不強調 *One man one art* 的社會裡，每個人的愛慾表現形式顯得比柏拉圖所描繪還要複雜許多。沒有純粹的哲學家與衛士，我們如今都是混合體，就算有些人身上可能帶有更多的金、銀質地的靈魂。

這同時也是個浪漫愛的年代，一個在歌曲、小說、網路上大量歌頌愛情的年代。擁有一段轟轟烈烈的浪漫愛情，成為許多人生命中的必須，或者這麼說，如今所見伴侶，幾乎沒有一對並非透過浪漫愛才得以並肩走在一起。浪漫愛在我們的年代裡，成了換取歸屬感的重要條件之一。

二、民族作為一種永恆



人需要歸屬感，但人的必死本質，卻成了我們的最終歸宿，那是歸屬感最大的挫敗。為此，我們學會了創造，如同柏拉圖所說，我們都有孕在身，渴望創造美好的事物，以代替肉身佔有永恆。

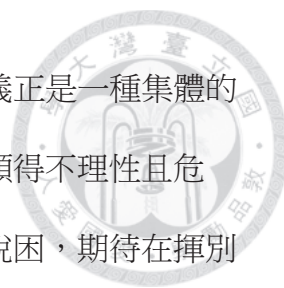
作曲家有音樂，詩人有詩，戀人有他們不朽的相戀……這些愛慾表現，都與他者有涉，需要他者在場，都是關係網絡下織成的網。從受困於無人島上菲洛忒忒斯的痛苦，我們可以明白，人正是關係的動物，我們需要被看見、被關注，唯有持續被人注視，佔有永恆才成為一種可能。

可是音樂會退流行、詩會被遺忘，不朽的相戀也只能在私人的記憶裡受膜拜。有一張更龐大的關係之網可以被撐開，那是民族，民族構成了我們的語言、我們的文化、我們的生活經驗、我們的世界，而且它使人們感受到從遙遠的過去，到可預見的將來，這樣的群體都穩定存在。

並不是在提倡一種對民族的原生性理解，在這裡我想說的是，作為一種情感，民族主義給人帶來如此感受，因而獻身於民族的號召、聲援民族的危難，具有強大的動員能量。發生於 2014 年的 318 運動，之所以能有那麼成功的動員力，有相當程度需要歸功於民族主義的情感能量。物資、人力，源源不絕地湧入現場，大家互不認識，但是卻能夠快速地合作，並且一種同志情誼、一種彼此的扶持與包容瀰漫現場。

參與民族締造的過程，維護民族的存續，並且在民族的關鍵時刻挺身，不僅讓自己在歷史的書頁上佔有一席之地，還曾與公民夥伴並肩，彼此見證對方的存在，彼此分享憂慮煩擾。民族對多數現代人來說，因而成為一種愛慾的最高表現形式，是對永恆的最終極佔有，是集體的個人情感需求。

貳、愛無法假裝



但愛本身就具有一定程度的破壞性效果，何況，當民族主義正是一種集體的爱慾展現時，這樣的破壞性效果更加難以被捉摸、拿捏，因而顯得不理性且危險。許多人、許多理論試圖教導人們如何從民族主義的危險中脫困，期待在揮別民族主義後，可以為人類世界換來和平。

一、愛的能動性

實際上，對愛的壓抑，對愛的千折百撓早已是一種過了時的不智，我們無法在愛之上估量對錯，只能藉由其餘美德對它引導。封建時代講求門當戶對，講求父位子繼，婚配是一種私產的積累，是一種政治工具。到了現代，我們當然依舊無法排除工具性的婚姻與關係，但，浪漫愛已成更廣為接納，甚或說是更被讚賞的情感態樣。

換句話說，愛已經越發自由，人們越來越能接受愛無法假裝、假裝的愛不算愛。在愛之中，雜質日益被無法忍受，父母之命、媒妁之言於今顯得荒唐，愛的唯一正當理由就是愛自身，只有愛能自我主導。

在今天的脈絡裡，個體能動性是重要的，沒有人能教導我們如何愛。但，也正因為我們重視個體的能動性，所以個體所須承擔的責任也就相對必須提升，這是身為自由人的代價。

二、愛的代價

愛無法假裝、無法強迫，沒有門當戶對，也沒有媒妁之言，因此，一個人唯有仰賴自身吸引力來換取愛的慰藉。同意柏拉圖，在愛之中我們看到的是美與善，也唯有美、善能激發創造力。也因為我們看到了美、善，所以為了讓自己「值得」被愛，也得努力模仿我們所看到的美、善。



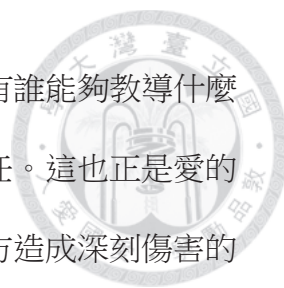
而美、善雖具有普世性、每個人追求的都是同樣一種觀念，但卻因為每個人的生活背景、人生際遇的差異，導致每個人有各式不一的「審美觀」。美、善的普世性讓我們找到了一個破口，一個緩和彼此衝突的破口，這樣的衝突，可能因民族認同、意識型態、階級等差異而起。

前段所說的「審美觀」並不是有些人喜歡高個子，有些人喜歡矮個子這種實際上指涉的美是同一種美（對肉體之愛），無分對錯的審美觀。在此我想表達的事情有些抽象，為了說明我得打個比喻：或許有些人認為應透過強調血緣來分辨真假臺灣人，並且驅逐那些血統不夠純正者才是真正愛臺灣的表現，一個人種純粹的臺灣是他們所熱愛的祖國。愛上這樣的祖國，一個人得成為種族主義者，並且實踐對他者壓迫的事實。愛人者與被愛者之間，因為追求與相吸的需求，會逐步培養出相似性，這是一種雙向互動關係，當排他與臺灣人至上成了臺灣民族主義的要件，這個國家與民族也將為了迎合種族主義式民族主義者的仰慕，轉身而為一個放棄多元的所在，而國家與民族的這般墮落轉變，也將推進公民德性的變貌。

三、兩條改革的路徑

愛，或說愛慾的這種雙向性，使得我們可以理出兩條改革路徑，用傳統的說法，一條是由上而下（國家）的路徑，另一條則是由下而上（公民社會）的路徑。如同愛的雙向性，這兩條路徑一般也同時出現、同時行進。

舉例而言，就像是 2019 年臺灣通過行政院版本的同性婚姻專法，這是公民社會經過 30 年倡議與動員的結果，並且改變了國家的樣貌，而國家樣貌的改變又將回過頭來牽引公民的反思與改變。



稍早我們提到，愛是一種具有高度能動性的活動，因為沒有誰能夠教導什麼叫做愛對、什麼又是愛錯，每個人都得為自己的愛負上高度責任。這也正是愛的弔詭處，沒有什麼愛是真正錯誤的，縱使是那種將給雙方或多方造成深刻傷害的愛，我們都得承認當中的真心誠意，因為愛無法假裝。但，既然愛無法假裝，那麼又要人們負什麼樣的責任呢？愛需要其他德性的輔助，而在眾多德性中，再沒有比憐憫心更適合作為愛的輔佐的。

參、憐憫作為愛慾的輔佐

為什麼是憐憫心？理由在於，民族主義除了是個人的情感表現外，同時也是一件涉及他人的情事。一旦我們期待能與他者友好相處，又或者，希望群己之間能夠相互關懷，那麼憐憫心是不可少的，它讓我們考量到他者的感受、站在他者的位置思考。

一、憐憫心：自私的無私之克服

我們說，愛慾實際上是一種自私的無私，當我們深愛著的時候，眼中雖然看著那個對象，但是在對象的眼瞳中，我們看到的很可能只有自己。在愛之中，我們渴望得到快樂、渴望獲得歸屬，愛是一種強烈且私密的情感需索。愛就像是狡黠的暴君，透過無私的姿態，追求最自私的寶藏。

也因為愛本身已是一種相當自我中心的情感，所以一個優秀的有愛者，必須要擁有充分的反思能力，以對他所愛的人、事、物之最佳利益作出估量，甚至懂得在所愛對象並無法給予自己期望中的回應時，適時放手，讓愛持續保有美感，讓所愛對象自由。



為了對抗愛的自我中心，公民們需要培養一種德性，那就是憐憫心。憐憫心使人對他者的痛苦感同身受，也讓我們在做出每一個行動決定時，將他者所將遭遇的各種好壞情境納入思量。

二、憐憫心：與「敵人」對話的可能

仇恨與戰爭很輕易地會讓我們將他者想像成與我們不在同一類屬的群體，在對手化的想像之下，人們將相當難對他者的痛苦與行動進行理解，相反的，對他者所做出的種種迫害與權利剝奪，在「敵人」的標籤下卻顯得再自然也不過。敵視正是這麼樣一種拒絕溝通、拒絕反思的情緒展現。

但，憐憫心的作用，卻可以讓敵我之間的溝通和相互理解成為可能。透過史詩《伊利亞德》，我們明白憐憫心能讓英雄顯得更為高貴，就算是重視自身榮譽感、憤怒難以停歇、自我中心得稍顯傲慢的阿基里斯，在憐憫心的作用下，也無法棄希臘同胞遭受屠殺慘況於不顧，甚至答應仇敵赫克托爾的父親，同時也是希臘聯軍企圖攻克的特洛伊城國王歸還赫克托爾屍體的要求，並且停戰以讓喪禮得以舉行。

對許多人來說，臺灣人所面對最大的敵人就是中國，也因為如此，在許多臺灣公民眼裡看來，中國、中國人，又或者是統派是沒有血肉的，這個國家不過就是妄想侵吞臺灣的邪惡帝國，這群人，不過就是獨裁者與解放軍的同路人。但帶著這樣的想法是相當可惜的，因為這非但無助於緩解中共政權給臺灣帶來的威脅，還很有可能讓臺灣人淪為壓迫者而不自知。

如果我們能夠讓憐憫心作為愛慾的輔佐，認識中國、理解中國人的處境，對話才有開啟的空間，也唯有開啟對話，才能避免煙硝與槍響。臺灣人身處一個民主國家中，有義務要首先試探兩國公民社會的合作可能性，或者協助中國人撐出



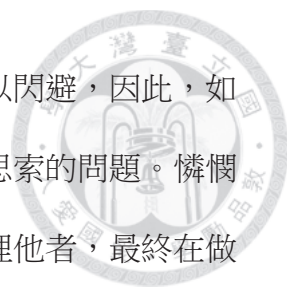
公民社會的發展空間。在中國有民族問題、階級問題，以及許許多多與公民自由相關的問題必須受到解決。對普世價值的捍衛正是臺灣最高規格的軍備，從中國內部尋求盟友的同時，也將劃破國際現實主義下各大強權的虛偽假面，團結全球公民社會。讓世界知道，當臺灣為了全人類福祉而努力的時刻，它們卻一再在中國的威脅下犧牲臺灣權益。

三、憐憫心：民主的出路

民主制度雖然並不完美，但卻已是我們目前所能找到最佳的政治制度。這樣的說詞我們已經聽慣了，但是針對民主制度的不完美，我們該要採取什麼樣的解方，至今仍無定論。民主制度並非本篇論文的主題，且民主制度該如何改革是一項嚴肅的大問題，在此，我僅只希望用我有限的所知，提供粗淺觀點。

我會這麼形容民主，它就是一場無止盡的倡議戰。許許多多差具有差異性的個體生活在同一塊土地上，每個人的需求與利益都不盡相同，甚至在一些時候是相互衝突的。透過 2018 年起，臺灣所出現的一項項公投案就可以發現這一點。有人倡議持續使用核電，有人則認為早該是邁入無核家園的時刻；有人倡議同性戀者不該適用異性戀婚姻制度，有人則認為保障同性戀者與異性戀擁有對等權利是不再歧視的起點。這些歧見並非不可調和，我們需要的同樣是憐憫心與感同身受。

在衝突利益間的憐憫心運用，同樣也得是雙向的。雖然在倡議的過程中，在社會運動裡，我們需要血氣與激情，但理解彼此立場與理由（不論是論理還是情感）同樣重要。唯有同理、感同身受，民主才不會成為一種多數暴政，成為壓迫異己的合理手段。



愛無法避免，同時愛所帶來的痛苦與破壞性效果也同樣難以閃避，因此，如何成為一個更好的愛人，是當代人類、是臺灣人都應該要用心思索的問題。憐憫心的培養是我所提出的方法，憐憫心讓我們看見他者，因此同理他者，最終在做出任何行動時，都將他者的利弊得失納入考量，而不持續困在自私自利的愛慾情境中。


肆、結論：讓我們成為更好的愛人

因為發覺民族主義並非只是一種理論，更是當代人的情感表現與每日的生活實踐，所以整篇論文對民族主義所做出的探討，都並不建立在理性至上的基礎，而是透過一般會被視為非理性的愛慾來描摹民族之愛、公民激情。

且因人類情感具有跨越時空的普世性，所以本篇論文從古希臘的柏拉圖哲學、古希臘悲劇談起，一路與讀者一起走過殖民地臺灣，來到當今我們所共同面對的困境。

由情感、非理性層面出發探究民族主義，最關鍵的效果在於，如此我們方得以進一步理解人的心理需求何在，進而為民族主義的破壞性效果規劃出一個最佳可能解，而不再只是仰賴制度性設計，便認為足夠回答民族主義給現代人帶來的諸多困擾。

制度性設計並非不重要，但制度在民族主義問題跟前，顯得更像是一種輔助而非主力。舉例而言，愛慾需要憐憫心的輔佐，但憐憫心的培養，其中一條途徑就是國家在教育制度上的安排，使公民在義務教育中習得看見他者的能力。我們需要不以我族為中心出發的歷史課本，也需要倡導人權價值的公民課本，更需要進步開明的師資，而這些都需要國家制度的適度介人才得以完成。



但，憐憫心並非讓民族主義朝向良善方向發展的絕對保證，人的不完美教會我們最重要的一件事情是，我們永遠無法超越缺陷，所以要像自由主義者提防著政府隨時可能做出侵害公民權利的舉措般，時時意識到自己下一步的行動和決定，很可能將使他者踏向萬劫不復深淵。

民族主義也並非絕對不可拋棄的情感或觀念，只不過我們現在還未找到它消逝的跡象罷了。也正因為民族主義仍然是當代人類的世界觀構成要素，所以我們該要尋求一套與之盡量保持和諧相處的方法。而這，正是我整篇論文企圖要做的事。

期待，這篇論文真有提出些什麼具價值的觀點。

參考文獻



壹、中文部分

- Asuka，2016，〈他們因二二八受刑後，爺爺被判無期徒刑：高一生逝世週年，一位鄒族學生回憶「被」消失的原住民故事〉，
https://www.matataiwan.com/2016/04/15/indigenous-history-untold/?fbclid=IwAR1hu_vOTGaLqg0UJ5ocz0DVokuGnO7JIV3BizT_8GJncmlfOJNz
M96fNw4，2019/03/03。
- 反迫遷連線 TAAFE，2018，〈居住權〉，反迫遷連線 TAAFE 網站：
<https://www.taafe.org.tw/rightstohousing/>，2019/02/22。
- 王濤，2009，《聖愛與慾愛—保羅·蒂利希的愛觀》，北京，宗教文化出版社。
- 史明，2001，《台灣民族主義與台灣獨立革命》，臺北：前衛。
- 史密斯 著，林金源 譯，2016，《情緒之書》，新北：木馬文化。
- 安德森 著，吳叡人 譯，2016，《想像的共同體：民族主義的起源與散佈》，
台北：時報。
- 江宜樺，1998，〈當前台灣國家認同論述之反省〉，《台灣社會研究季刊》，
29：163-229。
- 亞瑞·沙維特 著 葉品岑 譯，2018，《我的應許之地：以色列的榮耀與悲劇》，
新北：八旗文化/遠足文化。
- 吳乃德，2018，〈「黑暗時刻」的台灣故事〉，蘋果即時新聞網站，
<https://tw.appledaily.com/new/realtime/20180117/1279941/>，2018/01/19。



- 吳乃德，2017，〈我們共同的二二八〉，菜市場政治學網站，
<https://whogovernstw.org/2017/02/27/naithewu2/>，2019/01/28。
- 吳乃德，2008，〈書寫民族創傷：二二八事件的歷史記憶〉，《思想》，8：39-70。
- 吳叡人，2006，〈福爾摩沙意識型態-試論日本殖民統治下臺灣民族運動「民族文化」論述的形成 (1919-1937)〉，《新史學》，17(2)：127-218。
- 吳叡人，2016，《受困的思想 臺灣重返世界》，新北：衛城。
- 吳叡人，2016，〈認同的重量：《想像的共同體》導讀〉，安德森 著，吳叡人 譯，2016，《想像的共同體：民族主義的起源與散佈》，台北：時報，頁 05-24。
- 吳叡人，2016，〈三個祖國：戰後初期台灣的國家認同競爭，1945-1950〉，蕭阿勤、汪宏倫（編）《族群、民族與現代國家：經驗與理論的反思》，臺北：中研院社會所，頁 23-82。
- 林仕祥，2019，〈凱道原民訴求行不通 問題在牴觸憲法〉，三立新聞網，
<https://tw.news.yahoo.com/凱道原民訴求行不通-問題在牴觸憲法-020515491.html>，2019/3/3。
- 若林正丈 著，洪郁如等 譯，2016，《戰後臺灣政治史：中華民國臺灣化的歷程》，臺北：臺大出版中心。
- 張豪澤，2018，〈廢除 329 青年節，重新擇定二二八為「台灣青年節」〉，公共政策網路參與平台，<https://join.gov.tw/idea/detail/4d987e1e-4ef0-47c8-adfa-b16cf5f9e87e>，2019/2/11。
- 陳翠蓮，2017，《重構二二八：戰後美中體制、中國統治模式與臺灣》，新北：讀書共和國出版集團/衛城出版。



孫有蓉，2017，《論美，論愛：柏拉圖《費德羅篇》譯註》，臺北市：商周出版。

莊國銘，2003，〈亞里斯多德論鞏固政治共同體的兩大德性：正義與友誼〉，《政治科學論叢》，18：191-216。

葉浩，2018，〈20世紀民權鬥士馬丁路德金恩 3-3—左手拿聖經、右手指著美國憲法的耶利米〉，《台灣教會公報》，3436：21。

黃昭堂，1998，《台灣那想那利斯文》，臺北：前衛出版。

黃崇憲，2010，〈「現代性」的多義性／多重向度〉，黃金麟、汪宏倫、黃崇憲（編）《帝國邊緣：台灣現代性的考察》，台北：群學，頁 23-61。

蔣渭水，1921，〈臨床講義〉，維基文庫網站，<https://zh.wikisource.org/zh-hant/臨床講義>，2019/02/06。

漢納·鄂蘭 著 林宏濤 譯，2015，《人的條件》，台北：商周。

蕭阿勤，2016，〈導言：族群化、國族化的政治、文化與情感〉，蕭阿勤、汪宏倫（編）《族群、民族與現代國家：經驗與理論的反思》，台北：中研院社會所，頁 1-21。

鄺聲，2018，〈五星旗下的狂熱者——從反共到紅統的愛國同心會〉，《報導者》網站，<https://www.twreporter.org/a/about-ilovchinaorg>，2019/2/19。

貳、英文部分

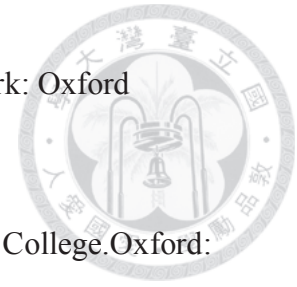
Anderson, B. 1991. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso press.

Anders Nygren. 1989. "Agape and Eros" in *Eros, agape, and philia: readings in the philosophy of Love*. Soble, A. (Ed.). paragon House Press.



- Deigh, J. 2004. "Nussbaum's account of compassion". *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 68(2): 465-472.
- Fraser Institute. 2018. "The Human Freedom Index 2018".
<https://www.fraserinstitute.org/studies/human-freedom-index-2018>. latest update
10 December 2018.
- Dzur, A. W. 2002. "Nationalism, liberalism, and democracy". *Political Research Quarterly* 55(1): 191-211.
- Gellner, E & Breuilly, J. 2008. *Nations and nationalism*. New York: Cornell University Press.
- Greenfeld, L. 1993. "Transcending the nation's wort". *Daedalus*, 47-62.
- Hobsbawm, E. 1996. "Identity politics and the left". *new left review*: (217), 38.
- Homer, *The Iliad of Homer*. Lattimore, R. (Ed.). University of Chicago Press.
- Karl Marx, "On the Jewish Question" in *The Marx-Engels Reader*, 2nd edition, ed. Robert C. Tucker (W. W. Norton & Company, 1978), pp.26-46.
- Konstan, D. 2008. "Aristotle on love and friendship". *ΣΧΟΛΗ. Φιλοσοφικό αντικόπεδενε και κλασσική τραδιция*, (2), 207-212.
- Ludwig, P. W. 2002. *Eros and polis: desire and community in Greek political theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- May, Simon. 2011. *Love: A history*. New Haven: Yale University Press.
- Miller, D. 1993. "In defence of nationality". *Journal of Applied Philosophy* 10(1): 3-16.
- Miller, D ,1997. "Nationality: some replies ". *Journal of Applied Philosophy* 14(1): 69-82.
- Miller, D. 1995. *On nationality*. New York: Oxford University press.

Miller, D. 2007. *National responsibility and global justice*. New York: Oxford University Press.



Miller, D. 2011. "The idea of global citizenship". England: Nuffield College. Oxford: 1-23.

McCoy, M. B. 2013. *Wounded Heroes*. Oxford: Oxford University Press.

Müller, J. W. & Scheppele, K. L. 2008. "Constitutional patriotism: An introduction". *International Journal of Constitutional Law*, 6(1): 67-71.

Murr, Dimitri El. 2014. "Philia in Plato". Stern-Gillet, S., & Gurtler, G. M. (Eds.). *Ancient and medieval concepts of friendship*. SUNY Press.

Müller, J. W. 2007. *Constitutional patriotism*. NEW JERSEY: Princeton University Press.

Nussbaum, M. C. 2013. *Political emotions*. Cambridge: Harvard University Press.

Nussbaum, M. 2001. "Can patriotism be compassionate?". *Nation*: 273(20), 11-13.

Nussbaum, M. 1996. "Compassion: The basic social emotion". *Social Philosophy and Policy*: 13(1), 27-58.

Plato, 2008. *The Symposium*, ed. M. C. Howaston and Frisbee C. C. Sheffield, trans. M. C. Howaston. Cambridge Univerasity Press.

Plato. 1991. *THE REPUBLIC OF PLATO*. USA: BasicBooks. translated by Bloom, A. D.

Plato. 1926. *Laws*. (Vol. 36). Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University press. translated by Shorey, P., & Bury, R. G.

Plato. 1961. *Vol. IX Laws*, I Books 1-6 Cambridge: Harvard University Press R.G. Bury (ed.).

Plato. 2002. *Phaedrus*. New York: Oxford university press. transalted with an introduction and notes by R. Waterfield.

Rousseau, Jean-Jacques. (1762) 1979. *Emile: or, On Education*. New York: Basic

Books. Translated by Allan Bloom.

Smith, A. D. 2010. *Nationalism: Theory, ideology, history*. Cambridge: Polity press.

Sophocles. 2003. *Philoctetes: Sophocles*. Translated by Phillips Carl. New York:

Oxford University Press.

Tamir, Y. 1997. "The land of the fearful and the free". *Constellations*: 3(3), 296-314.

Tamir, Y. 1993. *Liberal nationalism*. Princeton University Press.

Tocqueville, A. D. 2006. *Democracy in America*. New York: Harper Perennial.

Translated by George Lawrence.

Warner, J. M. 2016. *Rousseau and the Problem of Human Relations*. Pennsylvania :

Penn State University Press.

Yack, B. 2001. "Popular sovereignty and nationalism". *Political theory* 29(4): 517-

536.

