

第三章 外來政權政治權威的轉化：柏拉圖的進路

正如外來政權對台灣的統治係出於歷史的偶然，¹ 柏拉圖思想所引導出對於外來政權政治權威的論述，也是一連串歷史事件所啓發。柏拉圖出生於一個極富政治色彩的貴族家庭，因此他的思想富有濃厚的貴族氣息，這種氣息在伯羅奔尼撒戰爭(Peloponnesian war)雅典戰敗，指派「三十僭主」統治雅典後變得更為濃烈。他的兩位舅舅也在三十僭主之列，受到戰爭及其舅舅的影響，使得當時尚年輕的柏拉圖對政治充滿憧憬，在《第七封信》(*Seventh Letter*)所附的自傳中，柏拉圖談到他作為一個青年是多麼渴望成功，甚至希望「三十僭主的貴族暴動」將會帶來使他能夠參與許多實質性的變革，但他的夢想很快便破滅了，因為這些並無知識的流氓所組成的寡頭統治，帶給雅典人民的是較戰爭更為殘酷的生活。

對於伯羅奔尼撒戰爭發生前後雅典政治生活的概述，有助於瞭解柏拉圖思想的形成。戰爭發生前，雅典雖然是希臘民主城邦的領袖，但雅典城內卻充斥寡頭政黨和民主派的內鬥，鬥爭之激烈甚至使寡頭政黨不惜成為雅典城邦內的第五縱隊，勾結斯巴達外來政權進行叛國的勾當，修息底德斯(Thucydides)描述了此一情形：「幾乎整個希臘世界均在騷動中，每一個城市中的民主領袖和寡頭黨派都竭盡全力；前者傾向雅典，後者傾向斯巴達……黨派的結合力勝過了血統的連結……。雙方的領袖都使用了華麗的詞語，前者宣稱要維持多數人憲政上的平等，後者則宣稱要獲得高貴的智慧，當然，他們獻身其所宣稱的，但事實上卻犧牲了公眾的利益，他們使用一切可以想像到的方法，以勝過對方，犯上極可怕的罪惡……。這種革命使古代希臘產生了各種形式的罪惡……每一個地方都盛行著背信的對抗態度。沒有什麼可將大家結合在一起，沒有什麼可畏的誓約來平息敵

¹ 荷蘭是在十七世紀「重商主義」成為歐洲強權的統治意識後，為掠奪殖民地資源先佔領澎湖，而當時的澎湖與台灣並無隸屬關係，甚至在元朝以迄清朝的歷代大陸政權眼中，其地位重要性遠在台灣之上，荷蘭於1622年與明朝作戰失敗，最後竟是在明朝的建議下佔領台灣西南海岸的台南、安平等地；鄭成功則是在明朝政權為清所滅之後，高舉「反清復明」旗幟，但與清兵作戰失敗後才退至台灣；清朝後來與鄭成功的孫子鄭克塽在談判桌上達成協議，不戰而佔領台灣，但之後卻認為台灣無甚價值準備放棄，最後是在施琅呈上「恭陳台灣棄留疏」給康熙皇帝分析利害得失後，清朝才將台灣編入版圖；1895年，清朝與日本甲午戰爭戰敗，日本原要求清廷割讓遼東半島，但清廷拉攏俄、德、法三國堅決反對，日本無奈只好接受清廷割讓台灣的請求；至於國民黨政權則是與中國共產黨內戰失敗後退守至台灣，但至蔣經國主政時期，「反攻復國」的想法始終未變。這些歷史可證，外來政權對於台灣的統治皆是出於戰爭原因，台灣並非是這些政權的首選及永久居留之地。參閱史明著，《台灣不是中國的一部分——台灣社會發展四百年史》(台北：前衛，2002)及王育德著，《台灣·苦悶的歷史》(台北：前衛，2002)。

人。每個人之所以強硬，僅因為大家相信沒有什麼事是安全的。」在激烈的政治鬥爭下，「某些雅典人私下向斯巴達建議，希望他們結束民主和結束建築長城。但另一些人懷疑反對民主的計畫。」² 西元前404年雅典陷落，對於修息底德斯而言，這個結果是雅典民主體制道德薄弱的終極證明，但寡頭傀儡政府統治，並沒有給雅典人民一個較民主生活更好的局面，據統計，三十僭主八個月的恐怖統治期間，其屠殺的人數較伯羅奔尼撒戰爭最後十年所殺的雅典人還要多。³

寡頭統治對雅典的重傷似乎顯示民主政治像是黃金時代，但即使雅典民主派最後在當初扶植寡頭統治的斯巴達轉向下，擊敗寡頭政治者而重建了雅典民主，情況也並非如想像中的樂觀，一項控訴蘇格拉底的案子出現了。西元前339年，蘇格拉底被雅典的五百人陪審團以不信仰國家所信奉的神、引介新的神祇及腐化雅典青年三項罪名判處死刑，這起事件對柏拉圖的打擊非常大，也促使其思想發生了重大變化，柏拉圖自喻其心境：

結果是，最初我充滿了對從政生涯的渴望，然而當我注視公共生活的旋渦和奔騰不息的巨流時，最終卻感到頭暈目眩……並且終於看清，所有現存國家毫無例外，它們的制度都是壞的，它們的憲法都不可救藥，除非透過奇蹟式的計畫並借助於好運氣。所以我不得不稱讚這種正確的哲學——它提供了一個有利的地位，可以看出一切社會與一切個人要如何才合於正義。因此，除非那些正確且真誠地遵循哲學的人獲得政治權力，或者有政治控制權力的階級因天啟而成為哲學家，否則人類將不可能目睹到較好的日子。⁴

蘇格拉底之死導致柏拉圖得出「所有制度都是壞的」結論，因此，無論是寡頭、民主都不足以提供人們一個較好的生活，至於暴君的極權統治則更違背希臘人的政治思想，因此，他要提供一種「正確的哲學」，這種哲學訴求的是以哲君統治的政治哲學，此一哲學中，哲君擁有政治權力，主導政治社群的運作，但其權威來源則是以正義為目的之哲學思想，哲學提供了治國藍圖，哲君則按照此一藍圖建國、治國，易言之，必須先有「哲學正確」方才有「政治正確」(political correctness)。⁵ 值得注意的是，蘇格拉底之死是如何促使柏拉圖擊劃他「正確的

² 巴柏，《開放社會及其敵人》(*The Open Society And Its Enemies*) (台北：桂冠, 1998)，莊文瑞、李英明譯，421-422 頁。

³ 按巴柏的說法，三十僭主八個月的恐怖時期內，殺掉的公民約一千五百人，這個數字不會少於戰後公民的十分之一(或許是百分之八)，或每個月殺掉百分之一。這等於是種族清洗(ethnic clearing)，即使以現代的眼光評判，也是一種非常血腥殘酷的統治。見巴柏，1998：470-471。

⁴ 參閱柏拉圖《第七封信》，325d-326b，這是柏拉圖寫於西元前 352 年的段落，最後的那一段話重覆了《理想國》中(473d)關於哲學家成為國王的著名段落。轉引自塞班，1991：55。

⁵ 「政治正確」(political correctness) 這個說法源於美國，與 60 年代的民權運動密切相關，80 年

哲學」？這個問題可以從蘇格拉底之死衍生的關於「政治服從」的爭議得到解答。

爭議的焦點集中在柏拉圖的兩卷對話錄，在《克裏圖》(*Crito*)中，蘇格拉底面對死亡的威脅仍舊強調：「無論國家命令你做什麼事情，你都應該照著去做……當國家要處罰你時，無論是要鞭你、囚你，你都必須要默默的忍受。」⁶ 這段話似乎顯示蘇格拉底寧願從容就義也不會選擇反對國家及法律，另一方面亦顯示雅典城邦由人民集體構成的統治者擁有絕對的政治權威。但在另一卷對話錄《辯護》(*Apology*)中，當面對以放棄哲學獲得開釋的選擇時，蘇格拉底則表示：「各位雅典男士，我尊敬你們，也關愛你們，但是我將服從神，而不會服從你們。」⁷ 在這裡，蘇格拉底顯然違背了在《克裏圖》中的立場，而認為對於統治者的服從並非絕對，政治服從必須建立在對神的服從的前提上。在這個由蘇格拉底之死引發的對於「政治服從」的論辯中，直接表現出來的是自然與常規的衝突，間接表現出來的則是哲學與政治的衝突，蘇格拉底口中的神代表的即是自然與哲學，雅典城邦及其法律代表的是常規與政治，於是，這裡顯示了兩種權威的衝突，蘇格拉底必須在哲學權威與政治權威間做出選擇，但顯然蘇格拉底雖然選擇了死亡，但對其服從的對象並未有明確的答案，⁸ 這個答案直到柏拉圖才代替蘇格拉底做出了回答。

上一節中提及政治權威必須以自願服從為前提，因此，分別從《克裏圖》和《辯護》的觀點看，《克裏圖》中的蘇格拉底接受了國家的政治權威，《辯護》中的蘇格拉底否定了國家的政治權威，因為他認為哲學權威在政治權威之上，國家

代至 90 年代進一步形成一場語言使用正統化的社會運動，其目的是在去除語言中因傳統而繼承下來的偏見，以創造一個中性、無歧視的社會溝通環境，因此，「政治正確」通常被理解為對於弱勢族群的保護，而在言語上的一種自律甚或禁忌。然而在台灣，「政治正確」卻被扭曲成一種逢迎統治者意志或是所謂「主流意見」的一種政治屈從，這種情形特別表現在族群與統獨的辯解上，由此可見，台灣的「政治正確」，常是一種「政治不正確」，而一項良法美意的「正確」主張，若由於惡意曲解或是無知的原因，往往會得到「不正確」的後果，從這個解度，似乎亦可合理化柏拉圖的「正確哲學」，因為唯有先對「正義」與「善」等政治政治社群的終極目的有一清晰的界定，政治的統治及運作才不會逸脫「正確」的軌道，也才會成為真正的「政治正確」。

⁶ Plato, *Crito*, 51a-c.

⁷ Plato, *Apology*, 29c-d.

⁸ 為了解決「兩個蘇格拉底」衍生的困惑，相關學者皆從各自角度，試圖調合蘇格拉底看似衝突的講法，學者在處理這個問題時，絕大部分是從對《克裏圖》的詮釋出發，這種詮釋大致上可分為兩個方向，一個方向是貶低《克裏圖》在哲學思維上的嚴肅性，認為這卷對話錄的撰作與內容另有目的；另一個方向則是雖然肯定這卷對話錄是為政治服從提供一個理論基礎，但是卻試圖說明這種服從的義務並不是絕對的與全面的，在對公民服從國家的一般要求之下，仍然可以找尋出某種程度上不服從的空間與考慮。遵循前一種方向的學者如格路特(George Grote)、路生(Frederick Rosen)以及楊格(Gary Young)；遵循後一種方向的例如克勞特(Richard Kraut)和艾文(T.H.Irwin)。兩種方向的目的可謂殊途同歸，都在試圖解除這種矛盾的困惑。除此之外，尚有少數學者是從《辯護》的詮釋著手，透過對雅典法律制度的觀察，以消除《辯護》與《克裏圖》在有關政治服從立場上的衝突，例如比力克豪斯與史密斯(T.C.Brickhouse & N.D.Smith)。國內學者蘇文流亦嘗試解決此一衝突，其提出的看法是《克裏圖》提出的是雅典的法律及國家社群的應然面，《辯護》內容則是雅典法律及國家社群的實然面。參閱蘇文流著，〈服從與政治社群：《克裏圖》與《辯護》中蘇格拉底的論點初探〉，收錄於陳秀容、江宜樞主編，《政治社群》(台北：中央研究院，1997)。

若違背了哲學權威，其本身的政治權威便不能成立。因此，欲解決此一衝突似乎只有一條途徑，即政治權威必須服從於哲學權威，亦即將哲學權威作為權威的最後來源。《辯護》中流露出強烈的此一傾向，該文將大多數人描寫為僅關心財富、名聲、榮譽，只會感情用事，而不關注真理、知識、靈魂的完善的人，這些人所構成的群體蘇格拉底稱之為國家，並比喻為一匹駑鈍的馬，需要像蘇格拉底這隻令人討厭的馬蠅去激發、敦勸與責備，⁹ 同時，那個象徵哲學規範的擬人法律也對蘇格拉底說：「錯待你的不是我們——法律(與國家社群)，而是人。」¹⁰ 而柏拉圖選擇的正是此一途徑。

促成他選擇此一途徑的原因係如他在《第七封信》中所指，對於寡頭與民主兩種統治形式的失望，然而他欲開創一種「正確的哲學」，首先即必須解決如何賦與此一哲學權威性的問題，對於此一問題，柏拉圖運用了一種詮釋上的轉換方法，此一方法先要排除寡頭與民主的統治正當性。在斯巴達強有力的支持及肆無忌憚的使用暴力下，三十僭主終究還是失敗，可見三十僭主的失敗主要敗於雅典人民對於民主信仰的根深柢固，而三十僭主只知利用物質暴力，忽略了政治信仰的力量，故未能以另一套信仰取代民主信仰，這才是造成三十僭主潰敗的最主要敗因。但柏拉圖絕非要返回民主，因為如此便無法凸顯「正確哲學」的不可或缺性，反之，他必須凸出民主政治的荒謬性，此時，蘇格拉底之死提供了最好的素材，蘇格拉底不是殉於民主制度之下嗎？他不是一直批評多數大眾及其領袖缺乏智慧嗎？此外，蘇格拉底不是鼓勵他的學生參與政治？這豈不意謂他想要文明的、有智慧的人來統治國家？加以他在塔倫土的阿奇塔斯(Archytas of Tarentum)身上發現，一位畢達哥拉斯學派的聖者和偉大成功的政治人物並無二致，更加深了柏拉圖對民主的反叛。柏拉圖便是如此詮釋蘇格拉底，所以，不論蘇格拉底願不願意，他都已經成為柏拉圖思想的代言人，在接收了蘇格拉底的哲學權威之後，柏拉圖逐步邁向他的「正確哲學」，他打算提出另外一套取代寡頭與民主統治的政治信仰，這一套信仰以哲學為政治統治的權威來源，以哲君為政治統治的核心，這一套政治信仰若為人接受，它就能取得人民的自願服從，易言之，依恃此一信仰的政治統治便取得了政治權威。

因此，對於柏拉圖而言，政治哲學的最主要內容，即是如何將哲學權威轉化為政治權威，他面對的最主要困難是，對於政治場域而言，哲學思想是「外來者」，是被本土政治社群排斥的對象，而轉化成敗的指標，即在於外來哲學能否取得政治社群的自願服從。在這一轉化工程中，哲君居於最關鍵地位，從柏拉圖的全部哲學內容來看，也可以說是轉化工程中唯一的梳紐，哲君在此一位置上的功能主

⁹ Plato, *Apology*, 30e-31a.

¹⁰ 同上註，54c。

要有三，第一個功能是憑藉特定的智識訓練，哲君是唯一對哲學中的Idea有敏銳知覺，是可以辨別真的「善」和假的「善」的人，亦即相對於社群成員的「意見」，唯有哲君具備治國宏觀藍圖所需的「理性」；第二個功能是外來權威必須以權力結構為仲介，方能引入本土社群，經由哲君與衛士階級構成的統治權力結構，正好提供了這個仲介；第三個功能是為了將政治理念轉化為實際的政治規範，及取得本土社群的自願服從，必須有一套政治設計的擘劃者及執行者，而哲君的條件最適合此一角色。在哲君的政治統治下，外來權威轉化為統治本土政治社群的外來政權，是否可以取得統治的政治權威，端視它是否可以因應來自兩方面的挑戰，一個挑戰是對政治權威來源的Idea的挑戰，為因應此一挑戰，Idea本身必須是一個具有完整體系的論述，同時其內容必須契合政治社群的利益，方才能為政治社群接受，這一方面，上一章第一節已有所敘述，在下文中我們將會做必要的進一步說明；另一個挑戰是哲君將Idea順利轉化為政治社群統治規範的挑戰，亦即將外來Idea「本土化」，為因應此一挑戰，哲君領導的統治階層必須有一套本土化的設計，同時也要確保這一套設計能夠達到其預期的目標，這一部分是本章所要探討的內容。

第一節 哲君的理性統治

柏拉圖的Idea提供了政治權威的正當性基礎，但Idea衍生的哲學場域與政治場域的二元對立觀念在古希臘社會已非常普遍，對於宇宙萬物運行的「第一原則」與人事常規間的對比，已經是許多希臘哲人的興趣所在，這種對比主要是以象徵規範宇宙運作原則的Logos與人類自身社會所產生的Nomos間的對比呈現。¹¹ 按照赫拉克里圖斯的看法，Logos是主宰世界的理性的原理，也是世界的本源和動力，世界依靠Logos而產生和發展，宇宙中的一切事物都在持續變動，只有Logos始終一致、恆常不變，他將Logos比喻為火，火是萬物的起源，也是負責運動的實體，它改變一切事物，包括它自身，然而，儘管Logos不停轉動，卻依然始終如一。「始終如一」與「持續變動」的對比，即是Logos與Nomos的對比，始終如

¹¹ 發揚光大Logos概念者為斯多噶學派，對於斯多噶學派的哲人而言，他們強調德性的生活，而德性生活即是回歸自然的生活，自然本身係由理性的原則所構成，亦即自然乃是Logos的具體外在表現，那麼人的德性生活也就要依趨於Logos才有可能，所以對他們來說，Logos不但是組成宇宙的第一因，也是人世間道德法律的依據。這種觀念其實也是柏拉圖的觀念，但他以Idea和Form代替了Logos，此一觀念一直延伸到基督教時代，在新約聖經的約翰福音篇首即出現Logos這個字，大抵而言，初期基督教會的作家接受了從希臘哲人派以來就發展出的這個概念，認為Logos是萬物之始，從之衍生萬物之理，甚至奧古斯丁也不例外，此點也可以部分解釋猶太——基督教當年之所以可以西傳的原因。參閱W.R.Inge, "Logos", in James Hastings, ed., *Encyclopedia of Religion and Ethics* (Edinburgh, 1915), Vol. VIII, 133-138. 陳思賢著，〈理(Logos)與法(Nomos)的對立：柏拉圖與奧古斯丁政體建構理論的一個透視方式〉，《政治科學論叢》，1991，第二期。

一的*Logos*是「一」，持續變動的*Nomos*是「多」，「一」與「多」構成了赫拉克里圖斯「一即是多」的宇宙觀，「多」的特徵即是變動和鬥爭，而理性則在此一變動和鬥爭中找到共通於一切的「一」。因為赫拉克里圖斯的「理性」理論是建立在「理智直觀」上，同時各種事物乃是「火」這種物質的變形與變化，因此，赫拉克里圖斯的相對主義所形成的對立統一理論，乃構成了西方哲學思想史中最早的辯證唯物論(Dialectical Materialism)，此一理論與柏拉圖的理型論若合符節，同樣揭示了變與不變，但兩者間有一個很大的差別，即赫拉克里圖斯的「理性」是一種透過表象世界上升的感性作用，其接觸的對象是由有形的物質上升而得的統一體，而柏拉圖的「理性」則是一種邏輯推理，其接觸的對象則是形上的Idea世界，赫拉克里圖斯雖然看到了對立統一，但他卻認為最好的和諧產生於不和諧，對於諸神來說，所有的事物都是美的、善的、正當的，因此，對赫拉克里圖斯而言，好與壞都是同一的，其本身並無絕對的善與惡，其思想也因此帶有濃厚的價值相對主義及道德虛無主義色彩。相對於此，柏拉圖則是將那個恆久不變的統一體Idea引進了變動之中，並企圖將它當作遏制一切變動的道德與法律準繩，若謂赫拉克里圖斯只是想為人世的變動尋求證據，則柏拉圖則是進一步要為變動導致的腐敗尋求解決的方法。

赫拉克里圖斯思想代表了古希臘人對宇宙運行的觀念，惟對於政治哲學而言，此一觀念的積極意義表現在希臘哲人將此一原理運用至人類社群與政治社會之中，因此問題變成為：若宇宙之中有一固定不變的原理，則人類社群與政治社會是否也有一固定不變的真理？事實上，對古希臘人而言，這個問題的答案是肯定的，但其認識的對象則呈現極大差異。最早將宇宙的物理現象應用在人文研究，而成為西方人文主義最早的啟蒙者，係當時的辯士學派(the sophist)，辯士學派對政治哲學的最大貢獻為提升了人的地位，普羅塔哥拉斯(Protagoras)的名言「人是萬物的尺度，是他是其所是和其所非的尺度」(Man is the measure of all things of what is that it is and of what is not that it is not.)，最能代表辯士派的思想，人既是萬物的尺度，即表示他本身即是決定一切事物的最終權威，從這個意義來看，它看似打破了*Logos*在宇宙間的地位，原本應居於不變地位的*Logos*反而成為處於變動世界中的人所決定的對象，但普羅塔哥拉斯並未朝此方向的意義衍生。深入來看，辯士學派並未否定*Logos*的存在，但確實更動了*Logos*與*Nomos*間的對立意涵，因為辯士學派以人世間仿同自然的法則取代了宇宙運行的*Logos*，結果是原來的變動世界也產生了不變的成分。因為原來*Logos*含有之自然本性等同上帝法律的特性，經過辯士學派的重新包裝，轉換為以人的「第二本性」(second nature)代替了物理世界中的自然法(law of nature)，而人的「第二本性」所形成的法則仍是屬於*Nomos*的範疇。但值得注意的是辯士學派對於這些法則所賦與的非

道德性，如安提芬(Antiphon)即認為自然就是利己主義或自私自利，而國家法律只不過是人約定成俗的正義，他顯然要將自私自利樹立為一項道德原則，藉以反對當時一般社會的道德觀念。傅拉西麻查斯(Thrasymachus)的論證也有相同的精神，他認為既然每一個國家的統治階級都制定了最有利於自身利益的法律，因此正義只不過是「強者的利益」，易言之，強者統治弱者是理所當然的。卡利克勒斯(Callicles)在《高爾吉亞篇》(Gorgias)中也提出了一個相同的觀點，他論證說，自然的正義是強者的權利，法律上的正義只是弱者保全自己的屏障，「如果有人擁有足夠的力量……他就會踐踏我們一切的成規，咒語和護符，踐踏我們所有違背自然的法律。」¹²

赫拉克里圖斯和辯士學派對於Logos與Nomos的對比，看法雖然不盡相同，但他們卻表現出一個同樣的觀點，即：無論是自然界或是人類社群，蘊含於其中的那個不變法則是非道德的。但辯士學派對政治思想的影響顯然要大過赫拉克里圖斯，因為利己主義即自然的邏輯可能發展成爲一種尼采哲學式(Nietzschean)的自我表現論，¹³ 即使是溫和的形式，也可能演變爲功利主義，而它的極端形式則可能呈現絕對的反社會面目，但此一觀點並非是對Logos的唯一詮釋，事實上，另一種詮釋與上述詮釋完全相反，這種觀點將Logos想像爲人類和世界所固有的正義和公道法則，其直接引伸出的結論是世界秩序是有暇疵的，而它的弊端必須由正義和道德法則來檢驗，許多古希臘哲人對於此一對比非常清楚，他們也常常利用機會訴諸自然權利和正義，以對抗常規中的外在差異與不正義。與赫拉克里圖斯與辯士學派相反，此一對Logos的詮釋完全是道德主義的，而此一對比也幾乎成爲西方政治思想的公式。

後一種觀點明顯影響了柏拉圖，他的理型論就是爲了反擊上述的第一種觀點，在《理想國》第一卷，蘇格拉底與眾人探討何爲正義時，便批駁了傅拉西麻查斯「強權即公理，正義就是強者利益」的觀點，對於柏拉圖而言，辯士學派將自私自利與利己主義等同於自然的說法，乃是希臘世界的Logos危機，因爲將人視爲萬物尺度的結果，其邏輯結果就是將強權和暴力視爲萬物的尺度，蘇格拉底之死正是希臘世界Logos精神退化的後果。一些從積極面解讀柏拉圖思想者，認爲柏拉圖的「理想國」並非表達一種烏托邦式的空想，而是針對當時現實政治狀

¹² Plato, *Gorgia*, 484a. 安提芬、色雷塞馬庫斯與卡利克勒斯的說法，揭示了一種反社會的傾向，但並非將利己主義等同於自然的論點必定會導出此一傾向，在《理想國》第二卷中，葛樂康(Glaucon)雖然亦從利己主義出發，但卻發展出某種的社會契約論，根據這種契約，人們一致同意不做傷害之事，爲得是要避免互相傷害。

¹³ 尼采認爲萬物除了有自我保存的本能外，還有一種更根本的本能，即不斷要求自我發展、自我表現、克服和掠奪他者的本能，這一本能尼采稱之爲「權力意志」(Der Wille zur Macht)，世界在尼采看來，乃是一個生成著的世界，它的變動依據即是「權力意志」他有時將此一意志簡稱爲「力」，而世界的永恆輪迴也就是權力意志在世界的無限延伸中的循環返復。參閱尼采著，《權力意志——重估一切價值的嘗試》(北京：商務印書館，1991)。

況所作出的一種反動與補救，法國學者荀魯恩(Jean Brun)便認為柏拉圖的目的就是要消除普羅塔哥拉斯定為最高標準的人是萬物尺度信條，亦即是要將個人從暴力下解放出來，按照此一思路，「理想國」的價值在於將暴力與私利角逐從人們的生活中排除出來，而代之以和平安定的制度結構，柏拉圖實際是要以秩序代替無序，以正義代替腐化，以公理代替強權，以Idea中的至善與幸福代替肉體享樂的追求，以全體的福祉代替特定集團的利益。¹⁴ 柏拉圖確實對辯士學派的論點至為反感，尤其是以個人為中心的論點，其《理想國》中的全體主義即是對於以個人為中心論點的全面反擊，因此，謂柏拉圖欲將「個人從暴力下解放出來」，似乎不符合柏拉圖意旨，另一方面，柏拉圖雖然不主張使用暴力，但後文將指出其思想中事實上充斥著暴力色彩，故若欲以是否行使暴力作為區別柏拉圖與辯士學派的標準，恐亦站不住腳，但無論如何，柏拉圖雖然批判辯士學派，同時將Idea塗上道德主義的彩妝，代替了赫拉克里圖斯非道德的Logos，但其思想仍舊脫離不了同樣彰顯於辯士學派和赫拉克里圖斯學說中的強人色彩。

赫拉克里圖斯體認到唯「一」的Logos，但並不是所有的人都可以看到Logos，甚至當時一些被認為很有智慧的人如荷馬(Homer)、赫西奧(Hesiod)、畢達哥拉斯(Pythagoras)、齊諾芬尼斯(Xenophanes)等，赫拉克里圖斯亦認為他們的博學只是對表像世界的認識而已，並沒有透過那些可見事物而把握隱藏在它們背後的Logos，¹⁵至於能夠認識Logos的則是那些「覺醒的人」。他說「睡著的人不會活動和說話。……只有覺醒的人才能有一個『共同的世界』；那些睡著的人，就只有遁入他私人的世界了……。睡著的人既不能聽也不會說……。即使他聽到了些什麼，他也像聾子一樣聽而『不到』。這些人應了一句話，他們出席了，但卻沒有『到場』……。只有一件事情是真正的智慧，那就是：瞭解『透過一切來操縱一切』的思想。」¹⁶ 赫拉克里圖斯在此用了一個對比，即：「睡著的人」和「覺醒的人」，唯有後者才能「透過一切來操縱一切」，但他並未進一步分析如何「透過一切來操縱一切」，這個面向直到柏拉圖才做了完整的說明，但赫拉克里圖斯在此點出了一個「操縱一切」的關鍵，這個關鍵就是具有智慧的那些「覺醒的人」，從這個角度來看，傅拉西麻查斯、卡利克勒斯強調正義不過是強者的利益，只不過是以強者代替了赫拉克里圖斯的「覺醒的人」，指得都是韋伯(Max Weber)所

¹⁴ 荀魯恩，《柏拉圖及其學園》(Platon Et L'academie) (北京：商務印書館，1999)，楊國正譯，108-109頁。

¹⁵ 赫拉克里圖斯用荷馬臨終前沒有猜出捉蟲子的小孩出的謎語嘲弄那些被視為充滿智慧的人，小孩問：「什麼是我們看見、抓到而又扔掉的東西？什麼是我們沒有看見、沒有抓到而又帶著的東西？」赫拉克里圖斯在這裡說了一個隱寓：人們看見Logos的顯現，卻沒有去理解它，把它扔掉了；同時那沒有被看見和抓住的Logos，依然和我們相伴隨。參閱劉潼福、鄭樂平著，《古希臘的智慧——西方文明的種源頭》(台北：新潮社文化事業有限公司，2003)，28頁。

¹⁶ 巴柏，《開放社會及其敵人》(The Open Society And Its Enemies) (台北：桂冠，1998)，莊文瑞、李英明譯，28-29頁。

指帶有克里斯瑪(charisma)氣質，不同於一般大眾、天賦異秉的強人，這個面向也點出了政治生活中的一個最關鍵的問題，即對於赫拉克里圖斯等人而言，他們所關心或者注意到的現實是「誰該統治」或「誰在統治」的問題，易言之，即誰應該成為政治權威或誰是政治權威者的問題，他們也都同時領略到那個超越性的存在，但卻未利用此一存在作為政治權威的來源，而柏拉圖則將此做了完整論述並應用於政治場域。

一、對自由民主的鄙視

柏拉圖既然反對辯士學派非道德的學說，因此，他所進行的即是將帶有道德主義色彩的自然法則，作為改善常規並成為其指導的準繩，這即是他的理型論最終目的，但欲將Idea引進政治社群，柏拉圖首先必須找到可以領略作為政治權威來源之Idea的「覺醒的人」，這個「覺醒的人」就是哲君。赫拉克里圖斯認為「覺醒的人」的特色是智慧和「理智直觀」，這個特色亦表現在哲君身上，但柏拉圖不像赫拉克里圖斯的變動理論將一切事物化約為火焰和歷程後，再從這些歷程分辨出自然法則，而是直接以哲君直觀的法則由外而內、由高而低、由大而小應用在政治社群中的個人。¹⁷ 由此可見柏拉圖的治國方案首先必須確定意識形態的正確性，而後再以此意識形態作為政治權威的來源，接著找尋足以領受這個意識形態治國藍圖的國家領導人——哲君，哲君因有意識形態真理的加持成為權威者，但其政治權威之由建立以迄鞏固，仍須視他是否可將這套意識形態順利轉化為政治社群成員接受的治理規範，當社群成員接受了這一套意識形態，轉化工程便告完成，¹⁸ 哲君成為理所當然的統治者和權威者，政治社群成員既是被統治

¹⁷ 《理想國》第二卷中，柏拉圖與阿第曼圖(Adeimantus)討論正義之源時說：「在較大的場所，正義的數量可能較大，較易分辨，因此我建議，我們探討正義和不正義的性質的時候，先要看它們在國家裡的情形，再看它們在個人上的情形，由大而小，然後就其理念再加以比較。」(369a)

¹⁸ 卡爾·巴柏將柏拉圖思想批評為烏托邦，我認為他對柏拉圖的「烏托邦」定位並不能完全掌握柏拉圖理型論中的政治權威觀，為能清楚分析柏拉圖權威轉化的脈絡，我以「意識形態」取代巴柏對柏拉圖「烏托邦」的定位，如此定位的根據係採用裏克爾(Paul Ricoeur)在其所著《意識形態與烏托邦講演》一書中的觀點，裏克爾在該書中認為意識形態的涵義是整合化(integration)與認同化(identification)，這個概念框架含蓋意識形態的另外兩層意義，一層意義是以馬克斯為代表的扭曲化(distortion)，另一層意義是韋伯代表的合法化(legitimation)。至於烏托邦也有三層涵義，第一層涵義是憧憬(fancy)，第二層涵義是替代當前的權力宰制(alternate to the present power)，第三層涵義則是探尋可能性(exploration of the possible)。我之所以以意識形態定位柏拉圖係基於下述三點理由：一、柏拉圖並不認為他的《理想國》是一「憧憬」，或是僅存在實現的「可能性」，而是一切實可行的政治方案，他的目的也不是「替代當前的權力宰制」，而是擊劃建立理想國家的藍圖，因此並非烏托邦，而係屬於意識形態的範疇；二、柏拉圖的完美國家藍圖是存在於過去，而按照裏克爾的說法，這是意識形態的主要特點，也是其與烏托邦的最大差異；三、裏克爾認為以「整合化」與「認同化」作為意識形態涵義，其表現的態度是「對話」，而此正是柏拉圖所有對話錄的最主要特色。參閱Paul Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, ed. G.H. Taylor. (New York: Columbia University Press, 1986), pp.254-255, 265-266.

者，也是接受權威者統治的對象，用柏拉圖的比喻形容，統治者此時成爲一位牧羊人，而被統治者則成爲馴服的羊群，這一整套程式其實就是柏拉圖理型論訴求的目的，但其中卻涉及兩個決定轉化工程成敗的關鍵面向，一個面向是外來意識形態如何爲擔任領導角色的哲君所領受？第二個面向則是哲君如何說服政治社群接受這套意識形態？第一個面向是哲君的「承先」角色，第二個面向是哲君的「啓後」角色，這兩個角色的扮演皆涉及哲君的統治正當性，任何一個面向的失敗，都代表轉化工程的失敗，這個情形顯示外來權威轉化的高度困難性，同時也彰顯了哲君在權威轉化工程中所佔據的承先啓後關鍵性地位，本節將先探討權威轉化的第一個面向，第二個面向則留待下節探討。然而，權威轉化雖涉及兩個面向，但這兩個面向背後卻觸及柏拉圖的一個想像，即他對權威者與權威對象的不同理解，這個理解形同赫拉克里圖斯所作「睡著的人」和「覺醒的人」之對比，唯有瞭解柏拉圖對這兩個角色的理解，我們才能明白柏拉圖爲何會對哲君寄予厚望，同時也可明瞭柏拉圖權威轉化工程背後的意圖，及其可能遭遇的困難。

柏拉圖對哲君之重視，一部分原因出於其對政治社群政治能力的看法，另一部分則出自於哲君本身的條件。就前者而言，蘇格拉底之死給了柏拉圖自由民主政治不可信賴的結論，但是單一事件不足以構成柏拉圖輕視群眾進而反對自由民主制度的全部原因，事實上，他對民主的敵視乃是建立在一套論述上，這一套論述由兩個詭論(paradox)構成，第一個詭論是自由的詭論(paradox of freedom)，此一論證指得是自由既然含有擺脫一切禁制的控制意思，則自由勢將導致極大的禁制，因爲他給了野心人士奴役弱者的自由。在《理想國》中，柏拉圖對此有深刻的描述：

無政府狀態逐漸侵入私宅，最後到了畜牲裡面感染了它們。……普遍自由的最終極端，是用錢買來的奴隸，不論男女，都和買他的人一樣自由。……馬呀、驢呀，走起路來的權利與氣勢，都像自由人。擋了牠們路的人，如果不趕快閃開，牠們都會撞上去，一切東西，都自由得簡直要炸開了。……這一切的結果，使你看到公民們變得多麼敏感，只要有一點紀律，他們都忍耐不住，最後如你所知，他們連法律，成文的和不成文的，都不關心了，他們不肯容許任何人在他們頭上。……這便是美麗、光榮的開始，專制由焉產生。……任何事物的過度增加，往往促成朝向相反的方向反動。這種情形不僅適用於季節和動植物生命裡，特別適用於政府的形式上。……過度的自由很容易

導致過度的奴役，個人如此，國家亦復如此。……所以最嚴重的專制政制與奴役的形式，生自最極端的自由形式。¹⁹

因此，對於自由的渴望造成「除非執政者從善如流(用台灣目前最善於指責政治人物的話，就是「民粹主義」(populism))擺出肉林酒池，她(民主政治)就會要他們負責，加以懲罰，將他們罵做寡頭。……她還把忠貞的公民，辱罵做自抱枷鎖的奴隸，窩囊廢；要她的庶民像執政，執政像庶民，這種人才是她所喜歡的，私下公開都加以贊揚獎勵，在這種國家，自由還能有什麼限制？」²⁰ 最後結果就是柏拉圖指稱的「無政府狀態」。

第二個詭論是民主的詭論(paradox of democracy)，也可稱之為「多數統治的詭論」(paradox of majority rule)，這種詭論認為多數決定可能造成專制，柏拉圖對民主的批評可以從這個面向作出解釋，在《理想國》中，他對此同樣也有深刻的描述：

任何想要建立國家的人，都應該到民主政治裡去，就好像上出賣政制的市場去一樣，挑選最合適的一種，挑選完後，就可以建立自己的國家了。……在民主政治裡，有些人雖判了死刑或放逐，卻留在原地，自在逍遙，……民主政治的寬宥精神不拘小節忽視一切我們在建國時訂下的優美原則……，民主政治，是如何雍容地把我們這些好念頭，都踐踏在腳底下，她不再肯慮及造成政治家的學問，也不肯尊崇任何為人民友人的人。……最後的總是最美麗的，人和國家都一樣，那就是專制政治和專制的人。這些與類似的特性，都是民主政治所獨有的，這種政府形式特別可愛，充滿了變化和混亂，讓平等的和不平等的，都一視同仁的平等。……專制政治起自民主政治，其情形豈不是跟民主政治起自寡頭政治相同。²¹

在闡述完自由的詭論與民主的詭論之後，柏拉圖用了父親與兒子對比的隱喻，對自由民主制度造成的惡果作了一個總結，他將民眾比喻為父親，而在自由民主土壤中孕育出的專制者比喻為兒子，下列對話敘述了父子關係的最終結局：

蘇格拉底：如果民眾勃然而怒，聲言長大了的兒子不能要父親來養，又怎麼辦呢？父親生兒子把他養大成人，並不是要兒子在成家立

¹⁹ Plato, *Republic*, 562e-564a.

²⁰ 同上註，562d-e.

²¹ 同上註，557d-562b.

業之後，自己去當自己僕人的僕人，以便供養兒子和他那些賤奴與伴侶，而是為了要他的兒子保護他，由他的幫助，免於所謂的富人貴人政府。所以，他就會請他和他的朋支離開，就像任何父親，把胡作非為的兒子和那些胡搞亂搞的朋友趕出門去一樣。

阿第曼圖(Adeimantus)：噯！到那時候，父親就會明白，他親自養育提抱了一個什麼樣的怪物，而在他要攆兒子的時候，會發覺他很軟弱而兒子十分剛強。

蘇格拉底：怎麼，你的意思是說，專制者會使用暴力？父親反對他，他就打起父視來啦？

阿第圖曼：是的，他先解除他的武裝，然後就會打。

蘇格拉底：那麼他就成了弑父的人，對老年尊親殘酷的監護人，這便是真正的專制，再也不容懷疑。²²

柏拉圖從自由的詭論和民主的詭論出發猛烈攻擊民主政治，²³ 最後以「弑父」說明民主政治的後果。「弑父」這個隱喻頗堪玩味，因為上一章曾提及，柏拉圖在《梯墨烏斯篇》中，將可感知事物所在的抽象空間描寫成一種「容器」，他將這個容器稱為「萬物之母」，將生滅事物所模仿的模型稱為「父親」，將不斷生滅的事物稱為他們的「兒子」。在這個隱喻中，「父親」即是Idea，它是外來之哲學場域的權威，「兒子」是包含政治場域所有成員在內的萬事萬物，從這個隱喻來看，柏拉圖心目中最好的國家是兒子永遠接受父親領導的父權國家，因此，在這個國度中不可能有子弑父的事情出現。但《理想國》描述民主社會的隱喻中，最終結果卻是子弑父，然而，這裡的父子角色與《梯墨烏斯篇》中的父子角色顯然不同，這裡的父親是政治社群中除了專制者與「新公民」之外的所有成員，²⁴ 從理想國家的角度看，他們應是服從於Idea父親指導的兒子，但是在民主

²² 同上註，568e-569c.

²³ 巴柏認為自由的詭論和民主的詭論是「不受限制的主權論」(theory of unchecked sovereignty) 用來反對自由主義、民主及多數統治的論述，這派人士主張最好或最聰明的人應擁有至高的權力，但巴柏認為一切主權理論也都是矛盾的，例如「最聰明的人」依他的智慧來看，或許會認為應由「最好的人」來統治；同時由於「最好的人」的善良，他可能決定應由「大多數人」統治，即使要求「以法律來統治」的主權理論形式，也無法免於這類的反對，赫拉克里圖斯的評論就曾指出：「法律也可要求所有的人服從某一人的意志」。巴柏因此得出結論：唯一能免除矛盾的主權論將是：唯有決定死守其權力的人才能夠統治的理論。那些相信領袖原則的人，應該坦然面對其信條的這種邏輯結果。那就意指不是最好的人或最聰明的人之統治，而是指最強的、最有力的人來統治。參閱巴柏，《開放社會及其敵人》(*The Open Society And Its Enemies*) (台北：桂冠，1998)，莊文瑞、李英明譯，287-290、312頁。

²⁴ 柏拉圖以「雄蜂」比喻在寡頭政治中的敗家子，這些人在寡頭政治的國家裡沒有資格擔任公職，因此他們無法招兵買馬聚集力量，但在民主政治中，他們幾乎變成全部的執政力量，雄蜂先以人民保護者的姿態出現，但在清除一切政敵之後，他們逐漸轉變成絕對的專制者，專制者一定經常籌畫戰爭，因此也開始逐漸不得人心，最後他變成「每個人的仇敵」，為了保護自己，他必須招募一些狐群狗黨，這些人也就是雄蜂賴以自保的「新公民」。參閱Republic, 564b-568a.

社會，他們卻成爲理所當然的父親，而這裡的兒子卻是攫取最後權力的專制者。由此衍生的一個現象是，民主社會因爲「任何想要建立國家的人，都應該到民主政治裡去，就好像上出賣政制的市場去一樣，挑選最合適的一種，挑選完後，就可以建立自己的國家了」，強調自由的結果就是不存在任何爲所有人接受的權威，易言之，父親的角色實際上是「出缺」了，但民主社會既然以人民爲主權者，便很自然的以人民集體之名佔據了父親的角色，從這個角度看，民主社會的形成事實上已經造成「弑父」的結果，這裡的父親即是Idea，然而，因爲民主社會的父親只是佔據了父親的位置，其本身並不具有權威，因此，當權力集中在兒子的身上，而父親又無法駕禦時，便會導致二次「弑父」的後果，這裡的父親則係指政治社群的大部分成員。與民主社會相對，理想的國家則不允許任何人有選擇政治制度的自由，國家的體制必須由哲君依據外來的Idea建構，此時因爲權威與權力皆集中在統治階層的哲君政權，於是，便不會發生弑父的事情，但理想國家一旦腐化墮落成民主國家，不僅將導致專制統治，作爲建國藍圖的Idea也難逃被弑的命運。²⁵ 由此我們可以得出一個結論：民主意識若在政治場域中生根，也就是外來權威與哲君領導的外來政權潰敗的開始。

這也就是爲何柏拉圖如此懼怕與憎惡「假哲學家」的原因。真、假哲學家的差別在於前者能夠掌握知識與真理，能夠認識永恆的絕對與不變，知道「知識」與「意見」的區別，足以分辨模仿品與真品，²⁶ 後者則只重視社群成員的「意見」，從柏拉圖的立場來看，這些假哲學家就是只會煽動民意的民粹主義者。「真哲學家」與「假哲學家」的同時存在，顯示柏拉圖憂慮Idea的混淆有可能導致理想國家的流產及顛覆。在《理想國》第五卷中，柏拉圖區分出兩種國家的形式，一種是「真實的國家」，另一種則是「實際的國家」，理想上，後者應該盡可能符合前者，但柏拉圖亦明白「實際的國家」畢竟與「真實的國家」有一段差距，

²⁵ 雅典的「貝殼放逐法」可說明此一情形。這個號稱符合民主精神的投票方式，是雅典民主的確立者克利斯提尼(Cleisthenes)所發明，爲了進一步剷除貴族勢力，克利斯提尼創造出這個方法，任何一位公民可以將他認爲與貴族掛勾、對民主政治不滿的人的名字寫在貝殼上，得票最多的人就被判處放逐十年。歷史上曾記載亞裏斯泰提遭放逐的情形，亞裏斯泰提曾參加馬拉松戰役，因此對國家有功，他處事公正被人稱作「公正的人」，但最後卻被判放逐，有一段對話可以呈現「貝殼放逐法」的諷刺性。站在亞裏斯泰提旁的一位農民因爲不識字，也不認識亞裏斯泰提，他請亞裏斯泰提幫他在貝殼上寫下名字，亞裏斯泰提問他要寫什麼人的名字，那位農夫回答「亞裏斯泰提」，他驚訝的問這名農夫是否亞裏斯泰提曾做過傷害他的事，這名農夫回答說沒有，並且表示並不認識亞裏斯泰提，他之所以寫下這個名字，完全是因爲「討厭到處稱讚他公正的人」。這起事蹟與蘇格拉底之死有同樣的警世意味，皆顯示民主政治中具有的荒謬性，更能凸顯即使民主也可以利用民粹與極權的手段迫害政敵，且即使大部分人皆認「公正」精神應是一個國家的立國精神，但此一道德並不保證能夠通過多數決的考驗。參閱劉潼福、鄭樂平，2003：195-199。

²⁶ 對於柏拉圖來說，辨明真品與模仿品異常重要，因爲他將「真品」認爲是獨一無二的Idea，它是事物的本質，而所有一切的模仿品皆是模仿本質而形成的表象，因此，前者是真理，後者則是贗品，這種區別之所以重要，按照柏拉圖的說法，是因爲只有使用物品的人才知道物品的優劣，這些人才是具有真正的知識者，也就是柏拉圖理想的哲君角色，他們具有權威，而製造者只要對他們信仰即可，至於模仿者則只會以幻影迷惑人心，遠遠背離真理。參閱Republic, 595c-605c.

爲了彌平此一差距，柏拉圖提出的辦法即是讓「那些正確且真誠的遵循哲學的人獲得政治權力，或者有政治控制力量的階級因天啓而成爲哲學家」，這些人才是他心目中的「真哲學家」，也就是依照Idea所繪製的政治藍圖依樣畫葫蘆的國家統治者。相對於「真哲學家」，柏拉圖所說的「假哲學家」是那些「哲學的模仿者」，這些人「傳授的只限於眾人的意見，也就是說，他們的集會所得的公意，便是他們的智慧……」。他們(如同)養了一頭兇猛的牲畜，研究牠的脾性和欲求——研究怎樣接近、照料牠，牠在什麼情形下是危險和安全的……。他們繼續如此注意，終能徹底瞭解這些之後，他們就把自己的知識稱之爲智慧，把他構成體系和技藝……儘可能根據大獸的好惡和脾氣，把事務分做可敬或可恥，善的與惡的，正義的與非正義的，凡是大獸所喜的，他便尊之爲善，凡是大獸所憎的，他們便貶之爲惡。」²⁷

這些「假哲學家」如同台灣國民黨威權統治時期的異議分子，柏拉圖認爲他們譁眾取寵，與眾人「同流合污」，不但混淆了真理，同時也將真哲學家置於遭受眾人譴責的地步。²⁸ 因此，柏拉圖主張必須將他們逐出國家之外，除非他們回心轉意「證明他們存在秩序井然的國家裡是依恃何種權利，……他們(必須)顯示，他們不僅有趣，而且對國家人生有用」，柏拉圖才會「准許他們從放逐中歸來」而接納他們。²⁹ 易言之，假哲學家必須向真理屈服認錯，並承認真理的存在，他們在國家之中才有立足的空間。柏拉圖區分真哲學家與假哲學家的用意，除了一方面如同前述有輕視民主政治的意涵外，更重要的是假哲學家足以威脅到哲君的統治地位，這裡間接表達的意涵是，假哲學家藉著譁眾取寵也可能取得政治權威，³⁰ 而到了這種地步，將會危及到哲君領導的統治階級統治地位，因此，

²⁷ Plato, *Republic*, 493a-c.

²⁸ 柏拉圖將那種統治者最能諂媚人民，最能縱容、奉承人民，最擅長預料及滿足人民一時需求，且這個統治者又被人民視爲偉大卓越政治家的國度，稱爲秩序不良的國度。這種國度的人民彷彿病人，他們經常找醫生，病癥卻愈來愈多，病情也愈來愈重，且凡是告訴他們真相的人，都被他們視爲大敵，而對那種從眾的政客，他們則報以景仰。參閱*Republic*, 426a-d.

²⁹ Plato, *Republic*, 607c-d.

³⁰ 這裡牽涉到兩個與政治權威有關的概念，一個概念是聲稱的權利(claim rights)，另一個概念是證成的權利(justification rights)，前者須先預設已經建立一種機制，在對某事物的歸屬發生爭執時，可以判別此一事物的權利歸屬於何人，因此，當某人依據一套權威性的法律機制，證明他擁有某事物的權利時，這種權利即爲聲稱的權利；至於證成的權利則是雖然沒有一套事先存在的權威性法律機制，因此也無因之而來的權利義務關係，甚至行爲可能違背法律與道德要求，但行爲者的行動仍然可以獲得證成的權利，如緊急情況的自衛權、父母對子女管教的權利等，因此，證成的權利最大特色，在行爲者不需證明他的行爲未違背法律道德要求，而在於其行爲的正確性表現在行爲本身的正確而非前者的背書。萊登森(R.Ladenson)認爲政府權威包含政府權力(governmental power)和有權統治(right to rule)兩個面向，而唯有證成的權利才使政府有權統治，因此他認爲，政治權威與人民服從並無必然的關係，即使濫權的政府也擁有政治權威，雖然他亦認爲權威有一定的界限，若超過這個界限，人民可以不服從政府。柏拉圖衍生自Idea的政治權威觀，雖然否定假哲學家擁有政治權威的可能，但在敘及其「譁眾取眾」的行爲時，其實透露出他們也有取得人民自願服從的可能，從政治權威的定義來看，此已證明假哲學家也能取得政治權威，但從柏拉圖的角度看，卻不能承認他們有政治權威，但其若無政治權威，就無法如柏拉圖所言一般，

這些能夠以不同於真哲學家的論述贏取民心的假哲學家，是哲君外來政權的一大威脅，這些人是柏拉圖口中的詭辯家，他們只有兩條路可走，一是永遠離開他們的故土，另一條路則是臣服於哲君政權鼓吹的真理，就一個堅持以純靜、絕對的意識形態統治的外來政權而言，這兩條路尚未剝奪個人生命，看來還保有些許的人道空間，但稍後我們將看到，柏拉圖並未放棄對這種最殘酷手段的運用。

二、建立在治國知識上的統治權力

從柏拉圖思想的角度看，不論是要建立「新國家」或鼓吹「人民頭家」或以人民之名實欲奪取政治權力者，民主政治都是達到目標的最佳土壤，但民主政治卻是柏拉圖理想國的最大敵人，因此，理想國中不存在民主政治可能發展的空間，他必須提出另外一個統治方案，這個方案就是哲君的統治，哲君統治的正當性，一部分表現在被統治者的意見無能，終究難逃專制者的吞噬，另一個更重要的原因是哲君擁有治國的智慧 and 知識，哲君之所以有知識也必須擁有知識的論點，是由蘇格拉底而來，蘇格拉底將自然哲學的理性傳統引入他的人文主義中，他最具特色的學說原則有二：一是相信道德即知識，因而道德是可學可教的；二是追求正確的界說，他所使用的方法即是辯證法。蘇格拉底的這兩個原則對於政治哲學產生很大的影響，因為有了這兩者，發現行動的一般原則就成為可能，並且也可以將這些一般原則藉由教育傳遞下去，那麼，蘇格拉底的倫理概念也就可以作科學的應用，進一步來看，用這門科學造就和維持一個可以證明的理想社會也就成為可能。這整個邏輯可以簡化為：因為道德即知識，所以掌握知識即可以建立一個道德的社會。蘇格拉底對此認知是至死不渝的，在雅典法庭判決蘇格拉底時，克里圖要求蘇格拉底逃走，但蘇格拉底以三個理由拒絕逃走：一是在對某一件事做決定時，不應該聽從大多數人的意見，而應該聽從瞭解這一事情本質，並能掌握知識的專家的意見；二是活著並不重要，活得好才重要；三是活得好與依正義而活是一而二、二而一的事情。³¹ 蘇格拉底在此點出了其政治哲學的三大重要面向：一般意見與專家知識的對比、活得好(善)與正義觀念。而這三大面向完全為柏拉圖所接受，並應用於哲君的統治上。

在許多對話錄中，柏拉圖都明示或者暗示政治的良窳取決於知識的掌握，因此自然的邏輯是政治權力應交給擁有知識的人，理想的憲法也應是賦與那些擁有

假哲學家有威脅真哲學家的可能，因此，這裡形成了一種矛盾，而只有從萊登森政治權威觀的角度解讀，才可以化解這種矛盾，因為萊登森並不像柏拉圖一般預設一如Idea之善的最終價值，因此，假哲學家只要取得人民的自願服從，也可以擁有政治權威，儘管這種權威不符合柏拉圖正義的要求。參閱Ladenson, R. "In Defense of a Hobbesian Conception of Law," edited by J. Raz, *Authority*(Oxford: Basil Blackwell, 1990), pp.34-40.

³¹ Plato, *Crito*, 47c-48b.

知識者無限權力的憲法，從這個角度看，主張每個人享有平等權利且以人民意見為決策依據的民主政治，在柏拉圖看來是極為可笑的，但何謂知識呢？在《卡爾彌德篇》(Charmides, 162e-175d)、《普羅泰戈拉斯篇》(Protagoras, 311b-320c)、《高爾吉亞篇》(Gorgias, 447b-461b)及《尤西德莫斯篇》(Euhydemus, 288d-292e)中，柏拉圖將政治知識與工匠的技藝作比較，並且結論說政治知識是一種可正確使用其他各種技巧(skills)的第二層次技巧(second-order skill)，³² 而《理想國》一開始，柏拉圖亦以相同的態度將正義和生活中的技巧作了比較，並繼續深入解釋統治者所需的第二層次知識，其中包括統治者對於Idea智識的掌握，而只有受過訓練的哲學家才具有此一能力。將施政視為知識或技巧的觀點，同樣出現在《政治家》(Statesman, 293c-32b)，但在這篇對話錄中，柏拉圖賦與哲君不受限制的權力立場已經有動搖的跡象。從上述可知，哲學家所具有的知識，就是他可以領會Idea的知識，同時又可以將其掌握的知識應用至政治場域中的知識，而賦與哲學家可以掌握這兩種知識能力的，即是哲學家的理性(reason)。德國學者貝魯琦(Amo Baruzzi)曾區分「理性的權力」和「權力的理性」，柏拉圖即係前者的代表，貝魯琦認為自阿那克薩哥拉(Anaxagoras)以來，理性即被理解為arche，兼具「根源」與「力量」二義，理性是有「力」的，並且不單純是「在人裡面的一個東西」，它有時候會「闖入」人心中——從「外面」闖進來。柏拉圖的理型論及哲君統治權威的證成，皆是根據此一脈絡發展而出。³³

哲君雖擁有上述兩個面向的知識，但後者的應用又須以前者的掌握為先決條件，按巴柏的分析，Idea在柏拉圖的哲學中至少有三種不同的功能：一、它是在方法上最重要的發明，因它能使純粹的科學知識成為可能，甚至使應用到流變世界的知識成為可能(我們不能直接獲得有關變動世界中的任何知識，所能得到的只是意見)。因此，探討有關變動社會的各種問題以及政治科學的建立，也就成為可能了；二、它提供了說明變動與衰毀理論所迫切需要的線索，提供了生成與

³² 對柏拉圖而言，第一層次的知識是以亙古不變的永恆世界為對象，亦即以Idea(Form)為對象，有了第一層次的知識後，第二層次的知識才有可能，此一區分對後來的神學產生了重大影響，在神學的探討中，對本體論或認識論的探討都屬於第二個層次，傳統神學裏，神論在先人論在後，人論附屬在神論之下，所以在探討人論時，一定是依附在神論之下，不論是本體或知識論的探討都是如此。奧古斯丁有名的禱告：「我們的心非常的不安，直到我們在神裏找到平安。」可以顯示這個關係，人附屬在神裏才有平安，所以在神論底下探討人論才有意義。神是創造者，人是被造的，人是聽啓示的、受啓示的。人在啓示裏找到自己的定位，知識論的界定完全與啓示有關，這是傳統神學的定位。加爾文也是建立在奧古斯丁的觀念上面，他也強調人如果沒有認識神，就不可能認識自己(認識神是認識自己的開始)。因此，傳統哲學與神學都有一個共同的立場，即要掌握流變世界中的事物，必先掌握統領流變世界的對象，對柏拉圖的政治哲學而言，此一對象即是Idea，對於神學來說即是上帝的啓示。

³³ 相對於柏拉圖代表「理性的權力」，貝魯琦認為馬基維里是「權力的理性」代表。參閱Arno Baruzzi, *Einführung in die Philosophie der Neuzeit*. (Karmstadt: Wissenschaftliche Buch-gesellschaft, 1993). 引自張旺山，〈馬基維理革命：『國家理性』觀念初探之一〉，陳秀容、江宜樺主編，《政治社群》(台北：中央研究院，1997)，96-97頁。

退化理論的線索，特別是提供了說明歷史的要素；三、它在社會的領域內，打開了通往某種社會工程學的途徑；並使「阻止社會變遷的工具」逐漸強化，因為，它教人設計一個「最好的國家」，這國家極類似國家的型式或理型，因此不會衰敗。³⁴ 這三個功能加上哲學家對真理的洞見，點出了Idea與哲君的關係，一方面因為Idea具備這三項功能，因此它可以成為哲君政治權威的來源，另一方面因為Idea為一抽象概念，而惟有哲學家足以領受，故「除非那些正確且真誠地遵循哲學的人獲得政治權力，或者有政治控制力量的階級因天啓而成為哲學家，否則人類將不可能目睹到較好的日子。」這些條件讓Idea與哲學家在進入政治場域時成了「命運共同體」，前者賦與後者權威，後者則將哲學權威轉化為政治權威，而這兩者結合的最終目的，即是要塑造一個「最好的國家」。

而從柏拉圖的政治分工理論來看，統治者在「最好的國家」行使統治知識，乃是直接與政治權力聯繫的。從表面上看來，統治者的政治權力來自於他是唯一能夠掌握統治意識形態的人，然而，這並非全部的原因。統治者必須掌權的另一個原因，柏拉圖是以隱晦的方式表達，在與傅拉西麻查斯及葛樂康討論正義的意義時，柏拉圖駁斥正義是強者的利益，他認為沒有(好)人會想要當統治者，因為統治是為了被統治者的利益，因此統治者毫無利益可圖，他接著說，要讓統治者甘心統治，只有三種方式：為了金錢、獲取榮譽、拒絕而受懲罰。但柏拉圖認為前面兩項對好的統治者不具誘惑力，只有第三種方式才可以促使好人統治，但柏拉圖對「拒絕而受懲罰」的敘述頗為特別，他說：「要讓他們(好人)服務，……非怕受罰不可，……懲罰中最嚴重的部分，在於拒絕統治的人，很可能受到遠不如他的人的統治，這種恐懼，誘使好人出任公職，並非他們願意，而是非出來不可，並非自以為可以占便宜、享神氣，而是視之為必要，因為他們無法把任務交託給比他們好，或和他們同等的人。」³⁵ 在這一段話中，明顯可以看出統治者與被統治者在知識上是有差距的，這是統治者必須擁有政治權力的表面原因，但值得注意的是，柏拉圖認為哲學家應該統治的另外原因竟是「懼怕受到不如他的人的統治」，而從柏拉圖的菁英統治論、分工階層論來看，柏拉圖所謂不如他的人即是有別於哲君統治者的被統治者，而統治者恐懼的原因為何呢？從洞穴論述說的寓言來看，哲君恐懼的原因係受到被統治者的敵視，甚至招來殺身之禍。因此，哲君或柏拉圖所說好人應該統治，用另外一種方式表述，即是哲君無論是為了被統治者利益或自身利益，都必須緊握政治權力。這個結論可謂一語道破外來政權統治的心態，也給與了極權統治的理論基礎。

³⁴ 巴柏，《開放社會及其敵人》(*The Open Society And Its Enemies*) (台北：桂冠，1998)，莊文瑞、李英明譯，57頁。

³⁵ Plato, *Republic*, 346e-347e.

然而足堪探究的是，仔細研究古希臘歷史可以發覺，哲君之具有理性力量不必然須與權力產生聯繫，與柏拉圖哲君論相對的古希臘其他哲學思想，僅將哲學當作對至高無上真理與智慧的追求，而不必以哲學所掌握之知識攫取政治權力，如艾佛索斯(Ephesus)僧侶皇室的繼承人赫拉克里圖斯，因為看到王權的腐敗，因此對繼承王位毫無興趣，他獨自到一座廟住下，潛心研究哲學，對於他來說，哲學比政治權力還更加重要；另外一位哲學家阿那克薩哥拉(Anaxagoras)，也同樣放棄城邦的官位鑽研哲學，後來成為雅典鼎盛時期統治者伯里克里斯(Pericles)的好朋友；另外最典型的例子是亞里斯多德，作為亞歷山大大帝(Alexander the Great)的老師，他與他的學生關係非常親密，但亞里斯多德只是盡自己的能力教育亞歷山大，而未讓哲學介入政治，也因為堅持兩者的界限，亞里斯多德成為古希臘最偉大的哲學家，而亞歷山大也成為古希臘最偉大的政治家。上述三人的例子顯示，柏拉圖「除非那些正確且真誠地遵循哲學的人獲得政治權力，或者有政治控制力量的階層因天啓而成為哲學家，否則人類將不可能目睹到較好的日子」說法，不是堅不可破的律令，反而，如同亞里斯多德與亞歷山大的例子，哲學與政治的區分，可能會在各自領域激發出更高的成就。且哲學家一旦擁有政治權力，可能成為殘害政治場域的專制暴君，對於哲學場域而言也不是一件好事。康德即曾言：「君王哲學化或者哲學家成為君王都不是一件可喜的事，因為權力無可避免將腐化理性的自由判斷。」³⁶ 這一點似乎可以給與我們啓示，若柏拉圖一生奮鬥的目標即是要將哲學權威轉化為政治權威，其結果不見得比兩個場域間涇渭分明來得好，反而可能扼殺了政治場域的生機，此亦為現代多元政治訴求的主要精神，更壞的情況是，哲學權威成為決定政治場域的教條，而當哲君的政治權威係建立在此一教條的權威上時，這種命運共同體便可能走向極權國家的封閉社會之路，哲君必須捍衛教條的權威性，教條再反過頭強化哲君的權威，這個環結只要其中一個正當性受人質疑，教條權威與哲君的政治權威，便同時面臨瓦解的命運。此一連帶關係實際上也是台灣外來政權的寫照。

特別是當現實政治根本找不到柏拉圖外來統治思想中那個舉足輕重的統治者哲君時，就進一步預示外來統治的脆弱性。《理想國》中列出哲君必須具備的幾個條件：一、誠實：柏拉圖與葛樂康對話時表示哲學家永遠不會接受虛偽，因為他們愛好真理，因此自然憎恨虛偽，當葛樂康表示這一點是「儘可以確定的」，為了強調哲學家的誠實性格，柏拉圖甚至回以：「『儘可以』這個字眼不恰當，該用的字眼『一定可以』，(因為)凡是本性上喜愛某一事物的，一定免不了喜愛一切屬於或有關他喜愛的對象的事物。」但諷刺的是，柏拉圖在其他地方則宣稱，為了國家的利益，統治者有說謊和欺騙的特權；二、節制：柏拉圖認為將一切欲

³⁶ Immanuel Kant, "Eternal Peace", *The Philosophy of Kant*, ed. And trans by C.J. Friedrich, Modern Library Edition, 1949, p.456.

望導向尋求知識的哲學家，一定會全神貫注在靈魂的喜悅上，因此會忘卻肉體的快樂，也就是說哲學家會深具節制。他將節制喻為貪婪的反面，原因是促使他人欲求佔有、花費的動機，在哲學家的性格裡無地容身。但柏拉圖如此解釋節制將導致其邏輯的矛盾，原因是柏拉圖為了塑造各盡其職的集體主義正義觀，將「正義」解釋為「保有和使用屬於自己的東西」，³⁷ 如此一來，佔有的欲望便非應予苛責的個性了；三、心胸寬闊：哲學家因具有憧憬神及本質全貌的靈魂，因此與狹隘的心靈不相容。但很明顯這個特質不適用於對待詭辯家等假哲學家，與反對哲學真理的人；四、不怕死：哲學家洞察一切時間與生活，所以不怕死，從靈魂與肉體相對的靈魂不朽論，也可以推論出哲學家不怕死的性格；五、溫文合群：柏拉圖重視哲學的此一性格，其教育原理可以說即是以此為目的；六、學習精神：哲學家樂於學習，除此之外，柏拉圖亦將不健忘列入學習精神中，他說記不得學到東西的人是一個空瓶子，因此哲學家必須具有良好的記憶，健忘的靈魂不能列入真正的哲學天性；七、平衡優雅的心靈：真理近於平衡，只有平衡優雅的心靈才能夠接近每一事物的本質；八、愛國情操：哲學家應接受各種苦樂的考驗，只有一切顛沛流離的困苦都不足以改變他們的愛國情操，才有資格成為治國的哲君，柏拉圖指這些人生前死後都應得享尊榮。這些條件顯示，要成為一位具備轉化外來統治意識能力的統治者，必須擁有常人幾乎無法擁有的條件，由此引伸出的問題是，若哲君在外來權威的轉化過程中佔據如此重要的地位，則現實世界幾乎不存在的哲君，是否已預示外來權威的轉化最後終究是春夢一場？³⁸

三、階級統治的有機體國家

上述問題確實是柏拉圖外來權威轉化思想的結構性障礙，但對柏拉圖而言，其對哲君知識權威的堅持從未改變，深入分析，問題不在哲君的知識與條件，而在知識與政治的連結。從反面的角度質問：若醫生所擁有的醫學知識，並無使其

³⁷ Plato, *Republic*, 434a.

³⁸ Plato, *Republic*, 485c-486e、503a. 上述這些哲君的條件，使人聯想到中國古代集法家大成者的韓非，也曾列出理想的統治者條件，包括：一、術：韓非曾以「五雍」說明權臣坐大的原因，因此呼籲君主明察臣下之姦，削減私門之勢，消極方面，君主必須無所信任，積極方面則應堅持獨斷，韓非並因此發展出駕禦臣子的「七術」；二、法：韓非說：「法者憲令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎慎法，而罰加乎姦令者也。此臣之所師也。君無術則蔽於上，臣無法則亂於下。此不可一無，皆帝王之具也。」三、勢：韓非所謂的勢係指人民承認君主地位，而君主則憑藉此一地位號令人民，為了達到統治目的，韓非如同馬基維里，亦言明道德與政治無關，一切與鞏固君主權力的道德均應排除。術法勢構成了統治者的治國條件，惟韓非的結論卻令人迷惑，因他認為具備了上述條件，則治國的統治者只要是「中材之主」即可，但這是倒果為因的說法，因為統治者若具備上述條件已可謂「天縱英明」，絕非僅只是「中材之主」所可比擬，如此說來，要達到法家的治國理想，他所需要的統治者必定是即使夢裡尋她(他)千百度，現實世界也難尋的統治者。參閱蕭公權著，《中國政治思想史》(台北：文化大學，1982)，226頁-262頁。

擁有控制病人的權威，則為何哲學家擁有哲學知識，便可擁有控制統治政治場域的權威？從意識形態的角度看，此一問題便成為：為何擁有一特定的意識形態，便使得持有此一意識形態的個人、團體或政權，擁有統治被統治者的政治權威？此外，知識與政治權威連結的另一問題是，知識權威並非如同現代國家的機制性(institutional)權威，亦即，權威者的權威並非建立在機制本身的權威上，就此而言，知識權威乃是一種個人(personal)的權威，但另一方面，知識權威的權威又係依據知識，而非依據特定個人，因此它同時也是一種非個人(impersonal)的權威。這兩個面向會造成兩個極端不同的結果，前者可能造成知識的獨裁，後者則當特定個人不再擁有這些知識時，其依據知識而擁有的政治權威便會被摧毀。此外，正如巴柏所言，道德上的主智主義是一把雙面刃，它有平等主義和民主的一面，如安提斯齊尼斯(Antisthenes)所發展的蘇格拉底面向，但它的另一面向將導致強烈反民主的傾向，由於強調需要啓發與教育，就很容易被視為主張威權主義。³⁹ 基於這些原因，自由主義者對知識權威通常抱持輕蔑的態度，如洛克(John Locke)便認為知識權威無法增加我們的知識，他說：「在我們腦海中飄浮著的其他人意見，連一點知識都無法給與我們，即使他們的說法是真的」，他也對那些「受人尊敬的假設」(reverenced propositions)持嘲諷態度，如同密爾(John Stuart Mill)嘲諷「被接受的意見」(received opinions)一樣。⁴⁰ 知識對他們而言，乃是個人獨處時所獲致的觀點，建立在知識權威之上的假設(propositions)最多僅能稱之為真實意見(true opinion)，它們並非知識。從這個觀點延伸，擁有一特定觀點的知識即使是個人成就的象徵，卻絕非應該擁有政治權威的理由。

但是對柏拉圖而言，鑑於哲君在權威轉化過程所處的關鍵性地位，他若無法捍衛哲君政權，即形同公開宣稱權威轉化的失敗，因此，必須鞏固哲君政權。為了鞏固哲君政權，柏拉圖採取了生物學上的自然主義，他說「一切原理中最大的原理，就是智者應該統領，愚者應該追隨智者……它不但不違反自然，而且是依循自然的；因為它需要的，並不是外來的強迫，而是一種法則真正自然的統治，它建立在共同的同意上。」⁴¹ 他堅稱：「無論男女，人人都應有領袖，而且任何人都不能放縱自己，隨心所欲的做事；出於熱誠不行，出於兒戲更不行。不論在戰時或和平時期，他的眼睛都要注視其領袖，並且忠實的追隨領袖，即使在最微小的問題上，他也應該接受領導。例如：只有在他被告知如何做時，他才應照

³⁹ 巴柏，《開放社會及其敵人》(The Open Society And Its Enemies) (台北：桂冠，1998)，莊文瑞、李英明譯，298 頁。

⁴⁰ 參閱John Locke, *Essay Concerning Human Understanding*(London: Dent,1961), p158. ; John Stuart Mill, *On Liberty II*.(London: OUP, 1960). ; Maurice Cowling, *Mill and Liberalism*(Cambridge: CUP, 1963)。此外，在《克拉提樂》(Cratylus, 435a, 443c)中，蘇格拉底曾指出，知識一詞字根同於監督，因為監督者須憑藉知識進行監督工作，由此可見，執政者也必須具備知識。

⁴¹ Plato, *Laws*, 690b-c.

著起床、動作、洗滌或用餐……。簡言之，他應依長久的習慣來教導自己的靈魂，永遠不應夢想獨立行動，終而變成完全地不能獨立行動。」⁴² 他還利用荷馬(雖然柏拉圖不時批評他)筆下狄奧米底的話：「朋友，靜坐聽從我的話，……希臘人向前邁進，散發著力量，……沉默地敬畏他們的領袖」，告誡年輕人行事穩健，而他對於「穩健」的定義乃是「服從領袖」。⁴³

柏拉圖藉「共同同意」將強者與弱者、智者與愚者的統治與被統治關係，在符合自然主義的情形下建立起來，在這裡，柏拉圖展現了不同於近代自由主義的社會契約論，他的推論邏輯是：國家的誕生是因為無法滿足自足的需求，因此，為了謀自己的利益，於是決定大家聚居在一起。這個邏輯看來與近代自由主義無異，但柏拉圖卻作出了與近代自由主義相反的結論，它不是一種追求私人利益的個人主義邏輯，而是一種建立在人的天生不平等立論上，進而衍生出的政治分工集體主義邏輯，這就是為何他認為「一個國家大於一個人」，因此「在探討正義和不正義的性質的時候，先要看它們在國家裡的情形，再看它們在個人上的情形，由大而小，然後就其觀念加以比較」的原因。⁴⁴ 這種觀點成為柏拉圖最富特色的有機體的國家觀，這種有機體的國家，是以追求「全體的最大幸福」為建國目的，柏拉圖以人體形容這樣的國家，「要使五官四肢各符比例，因而使得整體都是美的。」⁴⁵，這樣的國家就是柏拉圖所指符合正義的國家。在此一觀點下，國家的團結變成政治統治最重要也是最為優先的要務，⁴⁶ 柏拉圖將此稱為最大的善(the greatest good)，而相對之最大的惡(the greatest evil)則是不和諧、分歧和多元的思想，他對團結的要求頗高，必須「全體公民甘苦與共，在快樂和悲哀的場合，都表達一致的快樂或悲哀」，而他對所謂的分歧則係指「只有私人而沒有共同的情感」，當「一個國家裡，大多數的人，都以同樣的方式，對同樣的東西，使用『我的』和『不是我的』一類字眼」，這樣的國家才是柏拉圖眼中團結的國家，而團結的國家也必然是「秩序井然」的國家，這種國家同時也是「最接近單一個人的情況」。⁴⁷

⁴² 巴柏，《開放社會及其敵人》(*The Open Society And Its Enemies*) (台北：桂冠，1998)，莊文瑞、李英明譯，11 頁。

⁴³ Plato, *Republic*, 389d-e.

⁴⁴ 同上註，368d-369a。

⁴⁵ 同上註，420d-e。

⁴⁶ 為了促進國家的團結，柏拉圖幾乎鉅細靡遺規定可能涉及的相關面向，包括一、控制人口：柏拉圖建議全國家庭數目維持在 5040 戶，(*Laws*,737e-738a)在《理想國》中，他曾建議多出的嬰兒送出國外，但《法律篇》中對此未再提及；二、建國地理的選擇：因為柏拉圖敵視貿易和海軍，因此他認為國家建立的地點必須遠離海岸；(*Laws*,704a-705c)三、經濟生活：柏拉圖主張土地的分配應按比例分配，他反對公民從事商業和製造業；(*Laws*,739e-745a, 763d-737d, 849b-d, 919c-920c)四、家庭和族群：在《理想國》中，柏拉圖反對家庭生活，主張公妻制，但在《法律篇》中，柏拉圖改變了此一想法，重視家庭和族群(tribe)，認為小團體的存在可增加對國家的忠誠。(Morrow,1960:118)(*Laws*,745b-d)。

⁴⁷ Plato, *Republic*, 462a-d. 柏拉圖此說實際上開啓了政治哲學史上共同體理論最早的濫觴，蕭高

與政治分工相結合的有機體國家觀，給與國家的階級統治堅實的理論基礎，因為其訴求的不是馬克斯(Karl Marx)的消滅階級，而是合理化階級統治，以政治分工為基礎的階級統治，既能追求全體最大的幸福，則有什麼理由不維持此一統治結構呢？在此思維下，統治者的政治權威乃得以樹立，因為統治者之擁有及行使權力，不是為了統治者一己之私，而是懷抱著一種為政治社群謀取福利的利它主義，此一論述若取得霸權，便進而為柏拉圖的階級統治藍圖奠定了合理化基礎，柏拉圖順理成章將國家區分為三個階級，分別為國家的監護人、武裝的保衛人員或戰士以及勞動階級，不過在柏拉圖的論述中，實際上只存在兩種階級，即武裝的和接受教育的統治階級，與未武裝、未受教育的被統治階級，統治階級包括監護人和戰士，但兩者的區分並不嚴格，如果統治者只有一人，那麼他就是哲君，因此，哲君在柏拉圖論述中可視為統治階級的化身，而勞動階級則泛指一般被統治者。重要的不在柏拉圖對於階級的劃分，而在於他對鞏固階級統治的論述，這一方面，柏拉圖最顯著的特色表現在其對統治階級的興趣，及相對而言對被統治階級的輕描淡寫上，對被統治者的輕描淡寫絕非無意的疏忽，而是其所流露出之對被統治者的輕視，他甚至反對統治階級為被統治勞動階級及其生活中的瑣事立法，⁴⁸ 他甚至說真正的統治技巧：「在使那些陷於無知與卑賤的人成為奴隸」⁴⁹ 而他通常將奴隸與勞工、商人與貿易人士不加區分，除了奴隸是「用錢買來的僕人」外，易言之，柏拉圖眼中的被統治者，都是一些「無知與卑賤的人」。

因此，柏拉圖論述的重心實置於統治階級上，為了完成權威的轉化，柏拉圖必須鞏固統治階級的政治權威，政治分工的有機體國家論是他鞏固統治階級政治權威精心建構的統治理論，但此一理論乃是涵蓋統治者與被統治者的全面向理論，目的在劃分統治者與被統治者之間界限，並使此一界限成為所有人一致遵守的政治行為規範。但除此之外，柏拉圖亦發現危及統治階級地位的威脅，不僅來自於被統治者，也來自於統治階級內部，禍起蕭牆的結果可能使柏拉圖的治國藍

彥稱柏拉圖思想中的共同體為「甘苦與共的共同體」(community of pleasure and pain)，由於「公共」是共同體之所以成為共同體的基本屬性，而公共與我執乃完全對立；是以最好的共同體必須完全破除我執以及由之而起的私慾，使個人以公共目的以及共善為依歸。如此最好的城邦共同體方能實現並存在下去，不至流於紛爭乃至解體。依蕭高彥見解，若柏拉圖的城邦有機體真能實現，它將是一個嚴格意義下的「共同體」，然而若它不能在現實世界中完全實踐，則《理想國》一書所據以建構理想城邦的哲學原理是否仍構成一有意義的共同體理論，便成為一爭議極大之課題。參閱蕭高彥，〈共同體的理念：一個思想史之考察〉，《台灣政治學刊》，第一期，1996，259-261頁。

⁴⁸ 柏拉圖提及諸如「市場裡的事」及「人跟工匠間的契約」等事情，那些「甘心從政的政客」經常幻想能以立法的辦法，消除契約上的詐欺和其他劣行，但「卻不知道他們實在是要砍掉九頭蛇的腦袋，砍下一個又長出一個。」因此他結論說：「真正的立法者，不論是在秩序良好或欠佳的國度裡，不論是在法律或憲法上，都不會自找麻煩，擬訂這一類的規條。」見*Republic*, 425b-427b.

⁴⁹ Plato, *Statesman*, 309a.

圖陷於完全潰敗的地步，因此，如何整合統治階級，避免其走向分裂，便成為柏拉圖的關注所在，此也可視為其權威轉化工程成敗的重要指標。在這一方面，他提出很多創見，為使統治階級全部感覺到真正統一在一起，感到像一個部落，亦即像在一個大家庭一樣，來自統治階級之外的外在壓力成為結合其成員的一個必要條件，而強化並加深統治階級和被統治階級之間的鴻溝，便能獲致這種壓力。統治者愈感到自己不同於較低級的被統治階級，統治者之間就愈有統一的感覺。⁵⁰ 因此，不同於現代自由民主主義的政治整合論，著重統治者與被統治者間的整合，柏拉圖選擇反其道而行強化並加深統治階級和被統治階級之間的鴻溝，這個策略的關鍵在於確保統治階級的純淨，各階級之間不可混雜，他說：「各階級之間的任何相互干預或改變，都是反城邦的最大罪惡，也可以說是最卑賤的作法。」階級的相互摻雜將導致「差異、不平和失序——孳生，而此三者乃是憎恨與戰爭之源，……都是不和的苗裔。」⁵¹ 柏拉圖此一看法乃是上一章所述他對變動與衰敗辯證的延伸，在《梯墨烏斯篇》中，柏拉圖再以眼光朝後的論述模式指出，他在《理想國》中所作的階級劃分在雅典古代歷史發展的前期階段即有相似的情形出現，而這些制度與埃及的世襲階級統治制度極為相似，都是一種防止變動的世襲階級制，因此柏拉圖認為，《理想國》中理想的古代和完美國家都是一世襲階級制的國家。⁵² 統治階級若因其他階級的介入及摻雜，即會埋下衰敗的因數，因此，無論是對於統治階級或是為了國家的最大福祉，保持統治階級的純淨，都是一項極其重要的使命。

四、專制統治與國家清淨工程

階級統治加上訴求階級純淨的政治優生學，已預示政治權力集中的趨勢，這一結論乃是強調「誰該統治」的必然邏輯，若統治者具有超凡入勝的知識與能力，知道國家及被統治者的利益何在，則任何對其權力的限制都是對國家及被統治者的傷害，但是如此一來，被統治者除了寄望於統治者的企圖是良善者之外，哲君與專制暴君(tyrant)兩者間事實上毫無差異，何況，我們如何評判哲君的企圖是良善的？尤其是柏拉圖宣稱統治者有說謊的權利，那就更令人不知哲君的真正意圖了；另一方面，就算我們知道哲君的企圖是良善的，如何得知哲君的企圖符合國家及被統治者的利益？當然，柏拉圖會宣稱Idea既是契合國家及被統治者利益的治國藍圖，則按照Idea施政也必然符合國家及被統治者的利益，但因為Idea是外

⁵⁰ 巴柏，《開放社會及其敵人》(*The Open Society And Its Enemies*) (台北：桂冠，1998)，莊文瑞、李英明譯，100-101 頁。

⁵¹ Plato, *Republic*, 434b-c, 547a.

⁵² Plato, *Timaeus*, 24a-b.

來者，與本土政治社群無可避免存在落差，因此，當我們欲證明哲君統治符合國家及被統治者利益之前，就必須首先證明Idea符合國家及被統治者利益，惟只有哲學家才有能力領會Idea，因此也就表示被統治者無法得知Idea，那麼，其結果便是哲君施政是否符合國家及被統治者利益，只有哲君自己知道，如此結論似乎使得哲君與專制暴君的距離更加接近。⁵³

然而，上述結論柏拉圖恐不會接受，《理想國》第九卷中，柏拉圖針對專制暴君有深入的討論，柏拉圖認為專制暴君的統治係與君主統治分居兩個極端，專制者永遠不是主人就是僕人，從不會是任何人的朋友，專制者永遠嘗不到真自由與真友誼。他說：

專制者註定要下的監獄——他既有我們所說的那一種天性，就一定滿腹畏懼和欲念，他的靈魂嬌弱而貪婪，就城邦中所有的人來講，他是唯一從來不得旅行，不得看其他自由人願意看的東西的人，而是生活在洞穴裡，像女人躲在屋裡那樣，並且嫉妒曾到外國，見過世面的任何其他公民。……不論別人怎樣想，真正的專制者，是真正的奴隸，受迫從事最甚的諂媚和嚴厲，奉承人類中最惡毒的，他有著自己完全不能予以滿足的慾求，有著較任何人都多的願望，你如果知道怎樣觀察他靈魂的整體，會看到他是真正困窮。他一輩子受畏懼的包圍，整日動搖不安，心猿意馬，跟他所像的那個國家相同。⁵⁴

但柏拉圖對專制者的譴責到了後期卻發生轉變。在《法律篇》中，柏拉圖採取了與先前嚴斥專制者立場完全相反的立場，他認為專制政體不一定是歷史發展的終局，他大聲疾呼：「給我提供一個由一位專制獨裁者統治的社會，但這位

⁵³ 柏拉圖的哲君與專制暴君幾乎沒有區別，此一事實早為亞里斯多德發現，在《論王權》(*On Kingship*)對話錄中有一句話：「國王成為哲學家不僅沒有必要，甚且可能成為其統治的阻礙；但國王聽取哲學的建議卻是有此需要。」(見Kurt von Fritz, *The Constitution of Athens, and Related Texts*, 1950)依亞里斯多德之見，柏拉圖的哲君和古希臘專制暴君都是為了本身利益統治，對亞里斯多德來說，這即是專制暴君的最大特徵。柏拉圖並未看到二者的相似性，因為對他而言，專制暴君的主要特徵是剝奪公民參與公共領域的權利，將他們限縮在家計私領域，統治者成為統領公共事物唯一的人，即使統治者係考量被統治者的需要進行統治，柏拉圖依然認為他是專制暴君。根據希臘人的觀點，一個人若被限制於家計生活領域，即失去身為人的一切能力，易言之，柏拉圖哲君思想最具專制暴君特色之處——完全排除私領域，政治機構則無所不見——使其無法認知到哲君所含有的專制暴君特質，對於他而言，一個不僅未要求公民只能留在私領域，反而幾乎排除私領域色彩的統治者，與專制暴君是完全悖反的。此外，柏拉圖稱以法統治為「獨裁」(despotic)，係強調它的非專制暴君性質，因為專制暴君統治下的被統治者，是原本享有城邦自由，卻被剝奪自由的人，因此被統治者很可能反叛；而以法統治下的獨裁，被統治者是從不知道自由也不知道如何行使自由的人，柏拉圖彷彿說：作為獨裁者的法律，不會剝奪你們享有的任何權利，它會適應你們的本性，因此你們不用反叛，正如奴隸不應反叛他們的主人一樣。引自Hannah Arendt, *Between Past and Future*, pp.290-291.

⁵⁴ Plato, *Republic*, 579b-e.

統治者要年輕些，要有很強的記憶力，要能快捷的學習，要非常勇敢，要有一顆高尚的靈魂……，他們還必須與某種我們已經提到過的東西相伴，一起在這位獨裁者的靈魂中起作用，這種東西對實現善的每一個部分來說都是不可或缺的。……因緣際會將使他有幸成為當今的偉大立法者，神若要使一個國家幸福，捨此之外又能如何呢？」⁵⁵ 諷刺的是，柏拉圖對於專制統治的深刻描述與對其抱持的「幻想」，竟都來自於柏拉圖在敘拉古(Syracuse)的經驗，而這些經驗從結果上來看，都是一些失敗的經驗。⁵⁶ 但值得我們注意者，除了這些失敗的結果外，更包括柏拉圖對「專制者」態度的大轉折。為了實現外來權威的轉化，柏拉圖將先前對專制者的厭惡態度擺在一邊，竟然接受了專制者的統治權威，這也再次印證哲君與專制暴君只有一線之隔，從這個角度詮釋，我們似可認為柏拉圖思想中也有「只問目的，不擇手段」的成分，因此，最後可以依恃者，除了Idea的善，而此又僅能依靠哲君作出解釋者外，被統治者幾乎沒有任何的空間。這個結論對我們分析台灣外來政權現象極其重要，因為其中同樣存在目的與工具之別，除此之外，目的的良善不但不能保證工具的良善運用，甚至在某些情況之下反過頭來合理化工具的運用，就如同柏拉圖之接受專制者一樣。

深入來看，權威者可以是開明君主，也可以是專制暴君，其角色的變異，乃是立基於權威對象的相對角色扮演，亦即，專制者之所以可以成為統治者，係因被統治者的極端墮落與不足為治，從這個角度出發，我們才可以發現在《理想國》第九卷中對於專制者的描述中，被統治者的形象乃是以一種極為鄙視的文字呈現。柏拉圖說：「那些智慧與道德無所知，經常耽於饕餮與肉欲的人，上升下降，僅止於中域……，他們像牲口，眼睛經常向下看，頭俯到地面上，也就是說，飯桌上，養肥、進補和繁殖，而在他們對這些樂事的過分溺愛上，他們用鐵製的角和蹄互撞互踢，並且基於他們無可滿足的欲求的理由，互相殘殺。」⁵⁷ 於是，柏拉圖進一步區分了高貴與卑賤的事物，前者「以人制獸」，後者「以獸制人」，統治者的責任因此必須「以人制獸」，使國家的各部分「遵循哲學原則……各盡

⁵⁵ Plato, *Laws*, 709e-714a.

⁵⁶ 柏拉圖經由狄昂(Dion)的引介，認識敘拉古(Syracuse)國王老戴奧尼索斯 (Dionysius)，他在那裡親眼目睹一位專制君主的作為，《理想國》中對專制者的敘述，都是柏拉圖的親身經驗，柏拉圖因言語肇禍，被老戴奧尼索斯交給了斯巴達，一度被拍賣為奴，最後在安立西裏斯(Anniceris)出資援救下，才得以重返雅典。獲救後的柏拉圖並未放棄將其理想實踐的機會，老戴奧尼索斯死後，其子戴奧尼索斯二世繼位，柏拉圖再受尼奧之邀重返敘拉古，柏拉圖雖然對這位年輕的君主滿懷希望，一心企盼戴奧尼索斯二世能成為他理想中的「哲君」，但柏拉圖還是失望了，並且再次差點喪失性命。西元前 357 年，尼奧得到柏拉圖弟子之助，以八百人兵力強佔敘拉古，將城市恢復自由，尼奧遵從柏拉圖的意旨組織哲人政府，柏拉圖的理想終於有了實踐的機會，但諷刺的是，尼奧竟被柏拉圖的弟子加利布斯(Callipus)謀殺。從結果來看，柏拉圖的哲君理想終舊是停留在空中樓閣，而若哲君是實現外來權威轉化的重要組成關鍵，我們似乎可以推論至少從實踐的經驗上來看，外來政權的權威轉化成功率是微乎其微的。

⁵⁷ Plato, *Republic*, 586a.

其責」，以達到「正義」的要求，而被統治者則在「理性與知識的導引和陪伴下」，才會「達到他們可能達到的最高程度的真正樂趣」，雖然柏拉圖認為這個國家「只存在觀念裡」，但「在天上有一個國家的典型，凡希望它的人都能看見它，看見它的，也就可以把自己的家秩序化。不論這種國家是否存在，或將來會否成爲事實，都無關宏旨，人會依那座城邦的方式來生活，而不理會其他城邦。」⁵⁸

柏拉圖在此顯示了一種外來權威轉化的獨斷性與專制性，這種性格表現在幾個方面。首先，哲君因爲能與「神聖秩序交通」，因此理所當然成爲型鑄一切個人及國家的統治者，柏拉圖將其稱之爲「憲法的製圖者」，這些製圖者「一開始就把國家和人事拿過來，就好像拿過一塊木板，把上面的圖畫抹掉，留下乾淨的表面……，這正是他們與尋常的立法者不同的地方……」而這只是對於國家除舊與佈新兩階段的第一階段，在清洗了舊國家之後，接下來「就該勾畫出締構的輪廓了……。他們填充藍圖的時候，……首先體察絕對的正義與美和節制，然後觀看人間的摹本，再把人生的各種因素，摻和調到人的意象裡面去。他們構想的這個面貌，根據的是另一個意象，而當這個意象存在人間的時候，荷馬是稱之爲神祇的形象的。……他們會在這裡抹掉一樣特徵，那邊加上一樣特徵，要在可能的範圍內，使人類的行爲，跟神的行爲契合。」⁵⁹ 易言之，柏拉圖的權威轉化進行的，是一個全國性的清淨工程，其參照的藍圖正是只有哲君才能領會的Idea，在《理想國》第三講論宗教與文化時，柏拉圖主張國家對音樂嚴格管制，堅持「選擇阿波羅和他的樂器(七弦琴)，揚棄馬塞亞和他的樂器(笛子)」，葛樂康聽到柏拉圖此一建議時驚呼「這豈非清淨了我們的城邦？」，柏拉圖的回答則是「那麼就清淨到底吧！」⁶⁰ 柏拉圖很傳神的將這個清洗過程以「抹掉木板圖畫」的方式表現，雖然終柏拉圖一生，並無實現這個清淨工程的機會，但現代幾個令人怵目驚心的意識形態革命，包括納粹主義的種族革命，與中國毛澤東發起的文化大革命，卻彷彿是柏拉圖國家清淨工程的現代實踐版本。⁶¹

五、統治結構的靜止與統治者的流動

柏拉圖對統治者的陳述，還有值得我們注意的地方。柏拉圖在《理想國》第

⁵⁸ Plato, *Republic*, 586d-592b.

⁵⁹ 同上註，500d-501c。

⁶⁰ 同上註，398c-400a。

⁶¹ 爲了防止亞利安血統的混雜，希特勒要求在德國境內推動淨化工程，他強調：「淨化吾人的文化必須擴及至幾乎包括所有活動範圍。劇院、藝術、文學、電影、新聞、海報與櫥窗擺飾，必須掃除所有腐化的表現，而爲一道德、政治與文化觀念提供助力。……個人自由的權利次於維護種族的職責。」由此可見，希特勒揭櫫的正是全面控制與清洗的型式。見希特勒著，《我的奮鬥》(*My Struggle*)(Boston: Houghton Mifflin, 1962)，255 頁。而毛澤東與希特勒相同，均堅持「領袖原則」和對國家全方位的清淨。

七卷訴說洞穴寓言時，將洞穴人比喻為囚犯，將他們所居住的洞穴比喻為監獄，當有一個人走出洞穴看到外面的世界，再返回洞穴時，還留在洞穴中的人對他抱持高度敵意，甚至要將他處死。拿洞穴寓與前述「生活在洞穴裡」的專制者描述比較，可以發現柏拉圖將專制者所居住的地方也比喻為監獄，同時專制者也嫉妒曾到外國，見過世面的人。在這兩個場景的背後，凸出了兩個重要意涵，一、留在洞穴中的人不可能成為哲學家，也就不可能成為理想的統治者；二、因此，「最好國家」的關鍵是外在於洞穴的Idea，哲學家之所以能夠成為擁有政治權威的哲君，是因為具有認識Idea的能力，留在洞穴中的專制者因為不具有此一能力，雖然擁有統治權力，但永遠不會有政治權威。這兩個面向引出了一個外來權威轉化的重要關鍵，即相對於Idea處在永遠不變的位置，領受Idea哲學權威的政治權威者是可以改變的，實際上，從柏拉圖的許多言論來看，他也有此意。

在《政治家》所作的政體區分中，他承認除了君主政體外，貴族政體和溫和的民主政體也屬於合法的國家，易言之，合法的統治者已不僅限於一人或少數人，必要時也可以落實為真正的多數統治，雖然比起君主和貴族政體，民主政體較不受柏拉圖青睞，但卻已經開啓了一道承認多數人也可以具備統治理性的視窗。但值得注意的是，相對於以人數多寡決定的政體型式，柏拉圖更在意的是「好的」政體，雖然他所區分的六種國家型態，包括一人統治、少數統治及多數統治三種類型，但其中每一種類型又都可區分為好的及壞的統治，其標準在於政體是否複製及保留其古代法律而模仿「唯一真正的原本」。⁶² 由此可見，柏拉圖在意的還是心中所屬的治國藍圖，這才是權威之所繫，而政治統治者只是達成此一目的的工具，雖然對柏拉圖而言，這個工具乃是實現權威轉化最為重要的工具。

在這裡，我們看到堅持意識形態純潔性的極權政府最殘酷的一面，柏拉圖一方面強調：「如果我所提到的政府是唯一真正最初的政府，則其餘的(摹本)政府就必須使用該政府之法律，並制訂這些法律，這是保存這些法律的唯一途徑。」
「從這些較低形式的政府達到真正政府之最近途徑……是依循這些成文法與慣

⁶² 柏拉圖在此表示的法律不是有法律或無法律的區別，而是是否保存古代原本的或完美的國家制度，這才是對政體加以分類的標準，這裡的意旨回復到上一章所指由Idea導引出柏拉圖眼光向後的歷史目的論，在許多對話錄中，柏拉圖都表示出相同的傾向，如在《饗宴篇》中，亞裏士多芬尼斯(Aristophanes)將熱戀說成是思鄉之情所推動，才能解釋熱戀的衝動與痛苦；同樣的，性愛的滿足之感也能解釋為思鄉之情的滿足之感。因此，柏拉圖提到愛神Eros時說：「祂將恢復我們最初的天性，使我們得以和諧、快樂和幸福」(Symposion,193b)；在《菲力浦斯篇》中，柏拉圖明白的表示他對過去的評價：「過去的人……比我們現在的人要好得多……他們的生活比我們更接近神。」(Philebus,16c)在《法律篇》中，柏拉圖將靈魂說成爲「一切運行的起點，是靜止的事物中首先產生的東西……是最古老和最有力的運行。」(Laws,895b)「一切事物中最古老和最神聖的」，(Laws,906c)所有這些都指出一個共同的觀點，即我們的不快樂和不幸福，是由於我們的發展與我們最初的性質Idea背道而馳，他的「回憶理論」(theory of anamneisis)即是建立在此一認知：過去不但包含著善、高貴與美，而且也包含所有的智慧。柏拉圖對政體的區分標準明顯與亞里斯多德不同，因為後者對政體的區分主要是在是否做到「法律至上」，或只是烏合之眾而已。

例.....。當富人統治並模仿真正的理型時，其政府即是貴族政治的政府；當他們不注重(古代的)法律時，其政府即為寡頭的政府。」另一方面，當統治者及被統治者顯示出背離「真正的原本」傾向時，柏拉圖也毫不猶豫的以人類肉體最嚴厲的懲罰遏止對Idea的反叛，他說：「任何違反這些法律的人都應該接受最嚴厲的制裁——處死，這是非常正當的好事情。」⁶³ 由此可見，柏拉圖對統治者條件唯一限制即是必須接受Idea的統治權威，從這一個角度出發，我們才能發現柏拉圖對於統治形態的巨大轉折，亦即：外來意識是不可改變的(靜止)，而為了權威轉化的需要與必要，統治者是可以改變的(變動)。

這種對於統治結構的「以靜制動」思想，明顯表現在柏拉圖階級統治的描述。在《理想國》中，他將國家內部三個階級分別賦與金、銀及銅三種金屬符號的身份，柏拉圖說：

這種門類，一般都保留遺傳在其子女身上，但由於人人本屬同種，金父有時會生銀兒子，銀父有時會生金兒子，神社對執政頒佈的首項至高原則，便是他們應該兢兢業業保衛著的，應當是民族的純粹性。他們應當注意，他們的子孫身上，摻雜了些什麼元素，假使金父或銀父的兒子，居然混得有銅鐵，那就表示大自然定下了階級的轉移，則身為執政者的，必不能因為這個兒子要降低其階級，成為農夫工匠，而對他加以憐憫。這情形尤之於工匠之子，身上混有金銀的時候，一定要提高其榮譽地位，使他們成為衛士或輔佐。」⁶⁴

在談到戰場表現的時候，柏拉圖強調一個脫離隊伍，或放下武器，或犯下其他怯懦行為的士兵，應該降級成農夫工匠，而當士兵在作戰中光榮殉身，則可將其歸諸於金的種族。⁶⁵ 在這裡，柏拉圖表現出似乎支持階級的上下流動，與上述堅持統治階級純淨性的柏拉圖，彷彿判若兩人，若柏拉圖持此一見解，則對於柏拉圖思想持極權主義的詮釋，及認為其思想反映出反自由主義的「封閉社會」心態者，都將面臨解構的命運，柏拉圖的統治階級非但不是世襲的統治小團體，而是向被統治者開放的流動性階層，從此一角度進一步推論，我們似可將柏拉圖的統治結構描述為一如同現代的功績制社會，每個人都可以在公平的立足點上爭取向上流動，其結果是由此觀點構思出的柏拉圖統治理論，離民主社會似乎僅有一步之遙，若如此，則之前建立在Idea之上的所有權威轉化論述，也似乎有被顛

⁶³ Plato, *Statesman*, 297c-d, 300e-301f.

⁶⁴ Plato, *Republic*, 415a-c.

⁶⁵ 同上註，468a-e。

覆的可能，答案是否如此？下文將予探討，但柏拉圖的統治理論確實與封建社會的統治階級世襲制有相當出入。

除了階級的上下流動外，另外迥異於封建世襲制的論點，係來自柏拉圖對統治者「輪流統治」及「任期制」的論述，柏拉圖在《理想國》中談論「洞穴」時，對年輕人學習辯證，有以下的敘述：

五年過後，要把這些學生再送回洞穴，強制他們擔任青年適任的軍事或其他職務。……(葛樂康：這一階段的生活要持續多久呢?)十五年，他們到了五十歲，這些通過考驗並在各種行動和各門學問上都有卓越表現的人，終於達到事業的顛峰。這個時候，他們必須將靈魂的眼光，舉向照耀一切事物的普遍之光，好體察絕對的善，那才是他們據以治國以及其餘生的典範，他們要以哲學為他們的主要鵠的，但在輪到他們的的時候，一定要為政治盡力，為公共的福祉執政，他們做這些事，不可好像在締造什麼英雄式的偉績，而只單純視為義務，他們在他們下面的一代又一代裡，培育出和他們相同的人，讓這些人輪流出任政府艱任，他們自己就可以撒手塵寰，往居極樂之島。城邦會為他們建立公共紀念與祭享，如果神識認可的，就把他們列為半神，否則也總要把他們視為聖哲如神。⁶⁶

除此之外，柏拉圖在與傅拉西麻查斯討論正義概念時，為了反駁傅拉西麻查斯堅持「正義是強者的權益」，柏拉圖強調統治者也會犯錯，當「統治者無意之間發令執行對他們有害的事的時候，正義可就並不符合強者的權益了。」⁶⁷ 柏拉圖支持階級流動，到主張統治者的輪流統治和任期制，再到統治者也有犯錯的可能，柏拉圖思想中的統治者形象，似乎讓人備感困惑，若如前文所言，哲君在柏拉圖的權威轉化工程中居於關鍵地位，另一方面哲君又不一定屬於特定階級，且其統治權力受到任期制及輪流統治的制約，另一方面，哲君似乎又不是如前談及其應具條件時那般天縱英明，則哲君在柏拉圖權威轉化工程中，究竟扮演什麼樣的角色？發揮什麼樣的功能？是否與柏拉圖在其他地方論及哲君時的敘述產生衝突？

這些問題只要從一個核心切入便可迎刃而解，這個核心即是從上一章至此一再強調的柏拉圖靜止與變動的辯證，靜止的是外來的Idea治國意識形態，變動的是人世間包括政治社群的更動，對於柏拉圖來說，前者才是他關注的對象，而後

⁶⁶ 同上註，540a-c。

⁶⁷ 同上註，338c-339e。

者的價值端視其與前者的距離而定，這一點如同黑格爾個體(individual)與總體結局(total outcome)、分殊(particular)與普遍(general)、政治天才(political genius)與原則(principle)、民族精神(national spirit)與世界精神(world spirit)的關係，而絕對與永恆的不變性，只有在Idea才看得到。因此，所有社會與政治場域皆無法避免變動，在此一情形下，能夠遏制政治社群變動唯一的方式，便是以Idea的靜止性約制政治社群的變動性，易言之，Idea是主，政治社群的變動是從，即使無法確保政治社群不變，也要使其變動以靜止的Idea為主軸，方能使變動不致逸脫靜止的範圍。

從這個角度便能解釋柏拉圖對於統治者看似矛盾的敘述。一國之內的階級雖然有上下流動的可能，但金、銀、銅的階級結構卻不會改變，而此不變的結構，目的即在藉金質的哲君統治體現靜止的Idea，因此，階級的開放是變動的部分，它讓可以體現Idea的非金質階級，也有進入統治階級的可能，金、銀、銅的階級結構和Idea都是靜止的部分，但此一統治結構又以體現Idea為目的。柏拉圖對統治階級輪流統治和任期制的敘述也是同樣的道理，輪流統治和任期制都是變動的部分，但哲君統治的最後目的則是靜止的部分，因此柏拉圖要求統治者眼光舉向照耀一切事物的普遍之光，體察絕對的善，統治者並非在締造英雄式的偉績，而只是一種「義務」，就好像在黑格爾理性的狡獪(cunning of reason)下，偉大人物既不能創造歷史，也不能指導歷史，而只能配合世界理性的腳步，與「原則」保持一致，讓形上的治理藍圖藉由統治人物的手展開自身。從這個角度詮釋，哲君之所以在柏拉圖的權威轉化工程居於關鍵地位，並不是因為他有什麼高瞻遠矚的視野與能力，而是透過他對Idea的分受，讓外來的Idea能在本土政治社群展開自身，哲君之所以重要，是因為不經過他的仲介，Idea的外來權威無法轉化，但相對於Idea，哲君充其量只是重要的「工具」，只有Idea才是「目的」，只有Idea是不可變的，哲君領導的統治政權則是可以用變動的。由此即可知為何柏拉圖說統治者也有犯錯的可能，因為他們最多只是「半神」，只有Idea才可以與神居於平等的地位，哲君因此即使是最高權力的執掌者，但卻是Idea的從屬。

令人不解的是，柏拉圖的此一論述無異宣告統治政權隨時有裂解的可能，統治政權既無一固定對象，其政治權威完全依附於Idea的授與，則若有其他對象更能實踐外來意識形態，則原有的統治政權即有被更迭的可能。由此一角度看，柏拉圖雖念茲在茲維護統治階級的統一，但若意識形態的「純淨性」成為統治者資格的甄補標準，此舉極有可能導致統治階級的內部分裂；另一方面，若被統治階級中有人也具有分受外來意識形態的能力，也就對現有統治政權構成挑戰，如此看來，柏拉圖思想中的統治階級不僅面臨權威轉化的挑戰，同時還面臨來自內外威脅之政權保衛戰的挑戰，但處於此一危機四伏的環境中，柏拉圖竟從未設想過

統治階級是否有反叛Idea外來意識形態的可能，畢竟這個「舶來品」起初並不受本土社群歡迎，那麼哲君爲了鞏固權力，是否也有迎合民意轉變爲「詭辯家」建立「本土政權」的可能呢？也許柏拉圖從未想過此一可能，因爲其外來權威轉化的論述係奠其於Idea的靜止、絕對與完美上，若Idea被棄絕，這套論述即失去成立的條件，哲君政權也就失去統治正當性與政治權威，因此，我們可以得出一個結論：哲君政治權威及其領導的外來政權正當性基礎，完全繫於Idea的絕對存在，從另一個角度言，Idea若發生變化，從柏拉圖變動即是腐敗的邏輯來看，即表示哲君政治權威及外來政權的基礎已經崩解，易言之，哲君再也不是高高在上的政治權力獨占者，外來政權再也不是外來政權，而哲君既然在權威轉化中居於關鍵地位，則柏拉圖的首要之務自然在確保哲君權力的鞏固。

如何確保哲君權力的鞏固呢？首先即要確定對哲君權力產生威脅的面向，從柏拉圖的上述分析，明顯指出了挑戰哲君權力的兩個面向，一個是統治階級的內部分裂，另一個則是由下而上的民主反撲，如何處理這兩個面向的挑戰，直接關係到統治政權的鞏固，間接關係到權威轉化的成敗，對於爲確保外來意識形態在本土社群建立灘頭堡而建構堅實理論基礎的柏拉圖而言，自然也設想到因應上述兩個面向挑戰的方法，針對第一個面向的挑戰，他提出的因應之道是從教育著手凝聚統治階級向心；針對第二個面向的挑戰，柏拉圖則可謂是政治思想史上首先利用神話維護階級統治的西方思想家。這兩種確保統治階級權力的途徑，建構了柏拉圖心目中的權力金字塔，也成爲爲外來權威轉化成敗最關鍵的指標。

第二節 教育與神話

柏拉圖既然將政治統治的重心置於「誰該統治」的問題上，因此，對他而言，所謂的政治即是探究統治者如何統治的一門學問，政治哲人要傳授的正是這門學問，他的《理想國》是要塑造一個「秩序井然的國家」，而要達到這個目的，必須統治者能夠認識正義與真理，並將真理向下傳授落實於政治社群，而權力的角色，乃是爲達到此一目的服務，故在柏拉圖看來，政治的本質就是教育，這與現代將政治視爲權力鬥爭有相當落差，權力不是政治的直接目的，而是政治的工具，就此而言，《理想國》不僅是一個政治學系統，也是一部教育的著作。施特勞斯從古典政治哲學家的角度指出，古典政治哲學家的政治貢獻主要是教育立法者認識國家政治的不完善，教育立法者追求更佳政治，因此，他認爲柏拉圖的《理想國》和《法律篇》是兩類政治教育的典範。《理想國》是政治哲學家教育未來的立法者，這種教育是在當政者不在場的情形下進行，因此留下的空間較大；《法律篇》則是政治哲學家教育當政的成人政治家，這種教育相較於前者困難度較

大，受到的政治限制也比較多。施特勞斯受到古典哲學的影響，認為政治哲學的目的即在落實教育，用現代的眼光看，即通過大學中的自由教育，影響未來公民和立法者，所以，他常常引用柏拉圖的話：「教育在其最高的意義上即是哲學」(education in the highest sense is philosophy)。⁶⁸ 雖然對於柏拉圖哲學的真正特徵迄今尚有爭論，⁶⁹ 但柏拉圖對統治者教育的重視，及認為統治者教育影響政治穩定的看法，應是毋庸置疑的。

一、凝聚統治階級馴化被統治階級的教育功能

因此，從柏拉圖的觀點看，教育並不是一門獨立的學科，而是自始與政治脫離不了關係，更進一步說，教育不僅與政治有關，實際上是處於政治場域的從屬地位，這一點在其權威轉化的論述中亦居於關鍵地位。由此亦可知，任何對外來政權論述教育的指責，或謂其失去自主性，或謂其已成為意識形態工具，即使言之成理，亦只不過是此一論述的必然結果，而從權威轉化的構成原理來看，一個外來意識形態欲在本土社群建立權威，捨教育之途，又有何其它更便利的方法能夠長期、穩定的建立外來政權的文化霸權呢？接下來，引發我們興趣的是，柏拉圖如何看待教育培養統治者的角色，在《理想國》中，柏拉圖強調城邦有良好開始的重要，他將此比喻為車輪的滾動，若有良好的開始，國家就能加速運行，接著，他將一個國家良好的開始奠基在良好的天性和教育上，而教育更能培養出良好的天性。敘述至此，柏拉圖與其他的教育學家觀點似無二致，因為即使自由主義的教育學家，也會有相同看法，但值得注意的是，柏拉圖竟將教育與優生學連結，他說：「(教育對身心的)這種改善，會跟其他動物的品種改良一樣，影響到人種。」⁷⁰ 前文提及，柏拉圖教育的主要對像是統治階級，因此很自然的，

⁶⁸ 施特勞斯認為古典政治哲學家有三種身份：一、政治哲學家首先以好公民的面貌出現；二、政治哲學家的目標是最高的政治知識，即：立法的知識，獲得這種知識的政治哲學家是立法者的導師；三、政治哲學家認識到政治生活的最高目標不是政治本身所能達成，而只有哲學才能理解，因此他是獻身哲學沉思的哲人。他在〈論古典政治哲人〉(On Classical Political Philosophy)一文中提到：「政治哲學就是試圖引導資質較好的公民，或不如說是引導這些公民的資質較好的子弟，從政治生活走向哲學生活。」所謂「引導資質較好的公民」，即是指《法律篇》的教育，而「引導資質較好的子弟」，則是指《理想國》式的教育。參閱Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*(Cornell University Press, 1989b), p.6.; “On Classical Political Philosophy” in *What is Political Philosophy?* (Chicago: The University of Chicago Press, 1959), p.94.

⁶⁹ 有一派學者認為，柏拉圖首先是一個形而上學家和一個辯證法家，他們把柏拉圖邏輯學作為中心，即作為柏拉圖體系的核心；另一派學者則認為從發端的意義上講，柏拉圖對政治和教育的興趣是他哲學主要動機和偉大的建造力量，沃勒·耶格在他的《教育》(紐約，牛津大學出版社，1943年)中，批判了前一種觀點，耶格認為，既不是邏輯學，也不是知識學，而只有政治學和教育學，才應當作為柏拉圖著作的兩個聚焦點。耶格說，教育學不僅是聯結柏拉圖著作的外在鏈條，還構成了柏拉圖著作的真正內在統一。參閱恩斯特·卡希爾著，《國家的神話》(北京：華夏出版社，2003)，范進等譯，74-75頁。

⁷⁰ Plato, *Republic*, 424a.

他亦將統治階級作為教育優生學的主要對象，他將統治階級形容為「品種優良的狗」，更重要的是他對這些狗統治階級的功能描述，他說：「(品種優良的狗)需要眼明手快，在看到敵人的時候，追了上去；他們還要強壯，好在追上的時候跟他搏鬥。……他們應扮演的是對敵人兇猛，對自己人溫和。」⁷¹ 這段敘述清楚描繪了統治階級在鞏固統治政權時應扮演的角色與應發揮的功能，即是對統治階級本身及其同路人，應持溫和態度，但對反對統治階級的「敵人」，統治者則應兇猛與其搏鬥。

柏拉圖在以「狗」形容統治階級的對話中，歸納了統治者必須具有的兩種特質，一是天性溫和，另一則是對敵人兇猛的大無畏精神，但葛樂康提了一個發人深省的疑問，他質疑這兩種精神是矛盾的，又如何找到同時具有這兩種氣質的人？柏拉圖在回答此一問題前，也以問答的方式表示，具有這種大無畏精神的人，很容易相互間和對別人表現出野蠻。若柏拉圖與葛樂康對統治階級氣質的探討至此為止，相當程度符合人類歷史政治場域的描述，因為確實很難找到一個具有大無畏精神同時又對其他人溫和的人，這個問題可以分兩個層面探討，一個層面是統治階級內部的關係，如上一節所言，柏拉圖認為一切變動是社會趨向腐敗的根源，而統治階級內部的分裂則是造成政治社會變動的最主要原因，他說：

在任何政體中，變動毫無例外的都是起於統治階級本身之中，並且，唯有當統治階級成了分裂的態勢時，才會產生變動。⁷²

柏拉圖這個《理想國》中敘述的公式，同樣也出現在《法律篇》中，他說：

除了統治者自身之外，又有誰能夠把一個王權或任何其他政府形式推翻呢？當我們處理這個問題時，我們可曾像以前一樣，忘記了剛剛說過的一切？⁷³

柏拉圖變動來自於統治階級分裂的公式，一定程度上為盧梭所接收，他在《社會契約論》(*The Social Contract*)第三冊第十章論及〈論政府的濫用職權及其退化的傾向〉時，指出兩種政府退化的形式，一個是政府的收縮(*Government undergoes contraction*)，另一個是國家解體(*the State is dissolved*)，前者係指政府由多數過渡到少數，他認為這是「政府的天然傾向」，而少數退回到多數的「逆轉過程是不可能的」；國家解體係經由兩種方式出現，一種是君主不再按照法律

⁷¹ 同上註，375a-e。

⁷² 同上註，545d。

⁷³ Plato, *Laws*, 683e.

管理國家而篡奪了主權權力，第二種是當政府的成員們分別地篡奪那種只能由他們集體加以行使的權力。政府收縮的原因可以說是一種權力鬥爭的結果，它出自人為掠奪資源而攫取權力的慾望，因此，權力會逐漸收縮在少數人、甚至是單獨個人的手中，而從現代不論是民主、威權或極權國家，權力都有集中的情形來看，柏拉圖與盧梭的論證確實頗有道理。盧梭將經由權力鬥爭而非法奪取政權的人稱之為暴君(tyrant)，將國家解體而篡奪主權權力的人稱之為專制者(despot)。國家解體的第二種方式實際上與政府收縮相同，皆係部分人奪取了他人的權力，只不過後者並無篡奪主權權力，而前者則在奪取其他政府成員權力時，也篡奪了主權權力。因此，在盧梭看來，統治者的權力鬥爭根本是「天然的傾向」，統治階級的分裂也是此一鬥爭必然的結果。

惟柏拉圖上述兩段話尚有值得注意之處，因為這兩段話極為貼近台灣外來政權現象，統治台灣五十餘年的國民黨政權，在全球第三波民主化浪潮初期，並未如同其他向民主政治轉型的威權國家一般，為反對勢力推翻，在解除黨禁、報禁及戒嚴之後，仍在一定時間內固守統治權力，直到2000年民進黨總統選舉勝選之後，才產生中華民國有史以來首度的政黨輪替。值得注意的是，大陸時期的國民黨政權因為內部分裂，方才為中國共產黨擊敗，不得不東渡來台，台灣時期的國民黨統治初期即使是以高壓進行統治，但因為內部未分裂，故得以維持政權統治，直到發生三次較大規模的內部分裂後，最後才敗給民進黨，與國民黨丟掉大陸的情形如出一轍。⁷⁴ 從事後之明的角度看，可以提出一個合理的懷疑：若國民黨不出現分裂，政黨輪替是否即無可能出現？國民黨外來政權是否即可維持統治的地位？進一步的問題是：從許多威權國家民主轉型過程中出現統治政權鬆手，反而促成反對勢力的力量增加，進而導致統治政權瓦解的情形來看，是否統治政權採取暴力措施較有助於維護政權？進而也可以鞏固統治階級內部的團結？而這個結果是否也可說明國民黨外來政權初期統治採取暴力的原因？⁷⁵ 這些問題仍待進一步的驗證，但統治階級的內部關係確實已成為影響統治權力能否

⁷⁴ 台灣時期的國民黨三次主要的分裂包括第一次的主流與非主流之爭，導致部分國民黨出走成立新黨；第二次的分裂是1996年總統大選前夕，林洋港與郝柏村堅持參選，被國民黨開除黨籍，而以獨立候選人資格參選；第三次分裂則是2000年總統大選，時任台灣省長的宋楚瑜堅持參選，被國民黨開除黨籍，後來組織親民黨。

⁷⁵ 事實上，部分革命理論確實認為只要國家擁有強制權力就可維持政治控制與實施控制的政治意志，而且還能承受內部的政治壓力。史卡波爾(Theodor Skocpol)在一項針對法國大革命、俄國革命與中國革命的比較分析中，提出一項革命的社會結構解釋觀，強調政權的瓦解係出自國際上的弱點與國內的無效能，在國內政治方面，當國家不再能憑恃武裝力量的忠貞度，或不再擁有決心與意志以實行廣泛的鎮壓時，便容易受到革命的傷害。例如1989年6月，中國天安門廣場的學生民主運動遭受到中共成功鎮壓，而同年秋天，東歐共產政權則在不流血的情形下垮台，兩者對比，似可顯示中國的使用武力，成功維護了政權，並避免了內部的分裂。參閱Theodor Skocpol著，劉北成譯，《國家與社會革命》(State and Social Revolutions)(台北：桂冠，2003)。轉引自Andrew Heywood著，《政治學新論》(Politics)(台北：韋伯，1999)，楊日青等譯，343-344頁。

持續的重要變數。

由此可見，即使是屬於同一階級，但利益取向的不同，使得統治階級內部也會出現裂痕，此即是柏拉圖所謂「我的」和「不是我的」、「他的」和「不是他的」之間的鬥爭，在此情形下，一部分的統治階級便不會對「氣味不相投」的另一部分統治階級溫和相待，結果便是中外歷史常常上演的慘烈政治鬥爭和宮廷鬥爭。柏拉圖的見解獨到之處，便在發現了這個歷史中的恆常現象，而他最大的雄心即是提出一套逆轉此一現象的論述，而要提出解決問題的方法，就必須如同醫生一般先診斷出病因，他提出導致統治階級內部分裂的主要原因有二：財產和家庭。柏拉圖相信財產上的差異將導致分裂，此一想法實際上為古希臘人的共同想法，在柏拉圖撰寫《理想國》之前，歐裏庇德斯(Euripides)就已將公民分為三個等級：貪得無厭的無益富人、一無所有充滿嫉妒的窮人及自由思想的中間等級。希臘人對於政體的區分也是以經濟利益為標準，寡頭政體謀取少數人的經濟利益，而民主政體則是謀取大多數人的經濟利益，此一想法也見於柏拉圖對政體的劃分，惟柏拉圖更加堅信財產對統治階級有不良影響，除非廢除財富，就無法消除分裂統治階級的弊端。柏拉圖對家庭的想法也出自同樣的脈絡，他認為家庭的感情是針對個人，較之於統治階級的內部團結來說，家庭是一個強有力的競爭對手，對孩子的掛念是一種比謀求財產更為隱晦有害的追求私利方式，而對婚姻的不加管制，則會破壞統治階級的純淨性，所以柏拉圖主張統治階級「妻室應為共有，他們的子女也應為共有，父母不得知道何者為其子，子女不得知道何者為其父母。」⁷⁶ 柏拉圖關於財產和家庭將導致統治階級分裂的論點，可以歸納為統治階級的私心將導致其內部分裂，雖然他提出的解決途徑，使他成為共產主義的最早倡導者之一，其有效性也被亞里斯多德一針見血戳破，亞里斯多德認為，柏拉圖的共產公妻理論將使國家统一到不再是一個國家的程度，但柏拉圖指出統治階級成員的私心將導致統治階級出現分裂的見解，卻已被千百年的政治演進歷史所證明，由此亦顯示，所有政權，無論是外來政權或是本土政權，即使在無外力干擾下，也會自我走向分裂，台灣的情況也不脫此一邏輯。國民黨外來政權已數度出現此一現象，民進黨政權並無可信理由可以排除此一歷史定律，若如此，區分外來政權與本土政權已無意義，因為政權的自我削弱若係無可逃避的現實，則可能出現的情況即是政黨政治的鐘擺定律，外來政權與本土政權的輪流執政可能是台灣政治發展的常態，即使外來與本土之爭仍持續，但主導政治發展的最終來源，永遠是始終抱持「換人做做看」心理的被統治者。

然而，即使被統治者的地位已提升至「主權在民」的地位，並不表示統治者會對被統治者「溫和」，這觸及到我們要討論的第二個層面，即統治階級與被

⁷⁶ Plato, *Republic*, 457d.

統治階級間關係的層面。以階級政治的角度觀察，確實可以發現統治階級對被統治階級溫和的情形，甚至可以說這乃是階級政治的常態，無論統治者是否具有大無畏的精神，爲了統治的需要，統治者需要被統治者的自願服從，以建立政權的統治正當性及統治者的政治權威。但值得深入討論的是，此一基於統治需要的階級統治，是否即能證明統治者必定對被統治者溫和？當然，與暴君政治相較，任何採用非暴力統治的統治者都可謂之「溫和」，但當暴力統治手段在現代社會不具統治正當性已被廣泛接受時，即使是殘虐的統治者也盡可能不使用肉體的暴力，在此情形下，值得注意的是統治者的非暴力統治方式及其統治結果，此即是文化霸權與階級意識消失的問題。

從現代眼光來看，探討此一問題最深入者應是馬克斯主義者，馬克斯認爲階級是政治發展階段的主要行爲者，他們也有創造歷史的能力，據此觀點，他斷定只要無產階級形成本身的階級意識，瞭解到他們真正的階級利益，也就是清楚知道他們被統治者剝削的事實，從「在己階級」(class in self)的經濟性團體轉變爲「爲己階級」(class for self)的革命力量時，無產階級就會成爲資本主義的掘墓人(grave digger)。然而馬克斯兩階級模式的解釋效力似乎隨著資本主義的發展而逐漸削弱，1960年代以來，一些新馬克斯主義者如馬庫色(Herbert Marcuse)已發現一些城市無產階級安於現狀的非激進化現實，社會主義和勞工階級的連結關係被一些著作如葛茲(Andre Gorz)的《勞工階級，再會吧！》(Farewell to the Working Class, 1982)正式放棄了，同時，有關選舉行爲的研究也注意到階級認同的解組(dealignment)，亦即社會階級與政黨支持間關係的弱化，這顯示投票漸漸變成反應個人對其自身利益的計算，而非出於任何階級凝聚(class solidarity)的知覺。這個被統治者階級意識逐漸被侵蝕的過程，即是葛蘭西(Antonio Gramsci)所謂統治階級運用「霸權」(hegemony)的結果，「霸權」意謂著支配階級在公民社會對從屬者的意識形態優勢，也即是馬克斯和恩格斯在《德意志意識形態》中所說：「在社會中某階級享有統治的物質力量，同時也享有其統治的精神力量。擁有物質生產工具以供其支配的階級，同時亦支配著精神生產的工具，因此，一般來說，那些缺乏精神生產工具的人，其思想就是從屬於支配階級。」⁷⁷ 從表面來看，統治者的霸權並無身體強制性，但仍不能改變其強制的本質，如同布切-格魯克斯曼(Buci-Glucksmann)所言：「實際上，就成功的霸權而言，一個階級是試圖改進整個社會(國家的功能)。它對於同盟階級(而且也包括敵人)的吸引力，並不是消極的，而是積極的。它不僅不會簡單地放鬆行政的強制機制，而且也不會在『強加意識形態的嚴格意識形態機制』(阿圖塞語)或是在符號暴力(symbolic violence)的合法化中，使自己筋疲力竭。」⁷⁸ 統治階級對被統治階級的馴服將焦點帶到

⁷⁷ Robert C. Tucker, *The Marx-Engels Reader* (New York: W. W. Norton, 1978), 2d ed., p.172.

⁷⁸ Buci-Glucksmann, *Gramsci and the state* (Paris: Fayard, 1974), p.81.

葛蘭西(Antonio Gramsci)的「消極革命」(passive revolution)概念，葛蘭西用此一概念表示國家權力的不斷改組，以及統治階級與被統治階級的關係，統治階級爲了保有霸權，不准被統治階級對政治和經濟有影響力，因此，面對潛在的活躍群眾，統治階級遂利用國家實行消極革命，這種消極革命的主要目的乃是「透過根除革命對手的革命潛能，而且阻止這個對手的發展。」⁷⁹

此一情勢的發展顯示，統治者對被統治者的統治心態根本未變，改變的是統治的方式和技巧，這種方式和技巧表面上看不出壓迫的事實，但卻從身體的壓迫轉進至精神心理層面的壓迫。雖然葛蘭西發展霸權和消極革命概念，主要是解釋資本主義國家中的資產階級如何在政治和經濟危機下仍能苟延殘喘，他發現統治階級會接受來自下層社會的某些要求，同時促使工人階級將其鬥爭侷限於經濟團體範圍之內，這乃是針對生產領域發生變化時，阻止統治階級霸權受到挑戰的新型態權力。因此，葛蘭西極爲重視意識形態的鬥爭，他認爲「人們的信念以及類似的思想，其本身就是物質的力量。」⁸⁰ 國家作爲資產階級的統治工具，作爲公民社會的組成部分，必須是意識形態鬥爭的直接參與者，實現資產階級的發展，不僅要透過生產力的發展，而且要透過在意識形態鬥爭的霸權。葛蘭西認爲，沒有意識形態鬥爭的權力控制，資產階級就會求助於國家的強制性權力以充當它的主要統治工具。在其他情況下，強制性力量是在幕後，是作爲執行和威脅的一種體系。

葛蘭西與柏拉圖有一個共同點，他們兩人都看出經濟下層結構對政治上層結構的影響，但前者將此一影響表現在以經濟差異界定階級關係，後者則表現在以經濟因素的控制確保統治階級的團結，然而，他們兩人還有一個更爲接近的共同點，即以意識形態的鬥爭作爲政治鬥爭的決定性因素，因此，從葛蘭西的觀點看，統治的資產階級要確保統治權，就必須將被統治卻對自己的階級地位沒有意識的勞動階級，併入統治階級的意識之中。從柏拉圖的觀點看，統治階級必須產生對於本身階級的意識形態，藉此凝聚統治階級內部的向心力，再將固定的階級結構，推展成爲被統治者視爲理所當然的意識形態。易言之，在葛蘭西那裡，意識形態的鬥爭是統治階級與被統治階級間的鬥爭，但在柏拉圖那裡，卻首先是統治階級內部的鬥爭，然後才是統治階級與被統治階級的鬥爭，鬥爭針對的對象也許有異，但將國家視爲「教育者」則爲同一。

⁷⁹ Anne Showstack Sassoon, "Passive Revolution and the Politics of Reform" in *Approaches to Gramsci* (London: Writers and Readers Publishing Cooperative, 1982), p.133.

⁸⁰ Antonio Gramsci, *Selections From Prison Notebooks* (New York: International Publishers, 1971), p.165.

二、統治階級的教育與說謊權利

柏拉圖思想中教育的首要之務在確保統治階級的純淨與統一，進而以此意識形態統一的階級防止社會的變動，柏拉圖以禽畜的交配和育種比喻維持統治者血統的重要，柏拉圖對統治階級純淨性的重視幾乎到了匪夷所思的地步，爲了達到純淨性目的，所有的統治者都應被傳授優生學的秘密，他並列出教養的理論、數的理論以及人墮落的理論，⁸¹ 經由此一教育的灌輸，一個「最永恆的、最強壯的，是在最可能限度內，具有最完美形式……出生高貴，具有令人敬畏特質」的統治階級即能被塑造出來，⁸² 他們能夠複製神聖的原始城邦和具有神性的原使人類，也是唯一能夠在個人和城邦中實現天國景象者。爲了防止這個階級的分裂，消極的方式是前述之共產公妻，積極的方式則是嚴格管制教育的內容，以型塑一個柏拉圖心目中的統治階級形象，爲了達到此一目的，柏拉圖強調教育必須從小紮根。值得注意的是，柏拉圖不贊成以強制方式推動孩童教育，因爲「自由人不可在求取知識上當奴隸。肉體的操練縱然是強制的，不會對身體有害，強制而來的知識，卻不會在心靈裡生根。」⁸³ 因此，他主張以遊戲等非強迫的方法，使孩童發現天生的性向。就此而言，柏拉圖所強調的教育方式，實際上即是葛蘭西的霸權概念，要讓受教育者在不知不覺中接受教育者傳達的觀念。同時，爲了使教育的效果完全實現，統治者必須採取教育內容的審查制度，必須檢查說給孩童聽的故事作者，即使故事是虛構的，只要內容符合統治者要求，便可以被接納，而一切不符合統治者要求者必須擯除，一切的家庭教育，也只能教導孩童那些被許可的內容，目的在「陶鑄孩子們的思想」，這些「比用他們的手，培育他們的身體，更爲熱切。」⁸⁴

在柏拉圖闡釋其教育理論時，出現一個令人混淆的巨大落差。他從荷馬(Homer)、希西阿(Hesiod)和其他的「大故事家」開始說起，認爲他們犯了一個很嚴重的錯誤，即是「說謊」，因爲他們將神祇、英雄的本性做了錯誤的表現，但緊接著，柏拉圖旋以希西阿說的攸侖納斯和克朗納斯的故事爲例指出，這些故事縱然是真的，也絕對不應輕易告訴年輕、無思想的人，可能的話，這類故事不當提及，即使有需要提及他們，也只有經過嚴格篩選的少數人在秘密宗教儀式中聽，舉凡神話故事中神祇口角、爭吵甚或戰爭，都不能出現在教育過程中。

⁸¹ 柏拉圖認爲要培養最好的統治者，就必須和所有的動植物一樣，按照一定的時間養育，但柏拉圖又認爲這種養育的方式是建立在知覺之上，因此無法確保教養的純淨，針對此，他提出了一種培育統治者的「柏拉圖之數」(Platonic number)，一種決定人種之真正時期和帶有神秘色彩，卻被認爲是純粹理性數學計算的數，古時候的國家因爲不知道畢達哥拉斯的「數的神秘主義」，因此才會衰敗。參閱*Republic*, 546a-e.

⁸² Plato, *Republic*, 535a-b.

⁸³ 同上註，536e。

⁸⁴ 同上註，377c。

年輕人只要肯相信我們，我們就要告訴他們，吵架是醜事，而自古到今，公民間是向來不吵架的，……小孩子最先聽到的，一定要是道德思想的楷模，……創國的人，應該知道詩人應當填進故事的一般模式，和他們應當遵守的限度是什麼，……只有善事才應當歸諸神的意旨，至於惡事，它們的成因應當在它處尋求，……我們一定要有力的拒斥那種明明知道神祇既是善的，卻竟會對任何人降禍的話。這種話在秩序井然的共和國裡，不論老幼、不論詩歌散文，都不可說、不可唱、不可聽。這類的無稽之談是自殺性的、毀滅性的、褻瀆而不虔誠的。⁸⁵

在此標準下，柏拉圖指責荷馬的神話「犯了愚蠢的過失」，也不許年輕人聽依思其洛斯(Aeschylus)所講神祇會散播罪惡的事。值得注意的是，柏拉圖在此展開了一項大規模的「造神運動」，這個造神的政治工程，首先必須形塑一個永恆不變的善的神祇形象，這個形象是一切是非善惡的標準，按照柏拉圖的說法，「一切處於最完美情況的東西，一定最不致有所改變或崩解」，於是，柏拉圖使用了一個巧妙的乞題手法，他所提出的命題結構為：因為神祇是善的，所以他們不可能自我改變。於是一切改變神祇的作法都是一種罪惡，因為其改變了神的善的本質。⁸⁶ 在這種套套邏輯的包裝下，柏拉圖建立了一種鞏固意識形態，進而鞏固統治者權力的教育體系，而此教育體系的最大功能與目的即是將與天神同等地位的外來意識形態，藉由代理的統治者之手，一代一代傳遞下去，並且義正嚴詞的告訴包括統治者在內的所有人，這一套價值是不容許改變的，因為改變本身就是一種罪惡。柏拉圖的教育理論及霸權思想若被接受，其結果便是即使政權更迭，仍能將外來統治意識形態維持在萬歲萬歲萬萬歲位置，而不用擔心外來挑戰的狀態，從這個角度進一步觀看，我們便可合理解釋為何柏拉圖一方面指責荷馬等「大故事家」說謊，另一方面又認為教育者(統治者的另一身份)有說謊的權利，至少有不說實話的權利，因為，是否說謊的判準是維持統治者權力的意識形態，這套意識形態有自己的生命，同時也是為統治階級量身訂做，易言之，是否說謊的標準在於說「故事」的人是否遵守了這一套意識形態，及是鞏固了還是危害了統治階級的統治地位。

在此情形下，柏拉圖遂義正嚴詞的指出，為了「人民的利益」，執政者有合法運用「謊言和欺騙」的權利，不論在婚姻或生育等方面，統治者皆可使用這種

⁸⁵ 同上註，378c-380b。

⁸⁶ 柏拉圖對阿第曼圖說一切好的東西不論其產自技藝或天然，都很少能因為外在的因素而改變，如果發生改變，一定是向壞的方向而改變，所以神不可能願意變形，這種事也不可能發生，每位神祇都是想像得到的至善至美，所以他會絕對而永遠的保持他本來的形象。參閱*Republic*, 381a-c.

「特權」。值得注意的是，統治者欺騙的對象，不僅包括被統治者及對統治階級有威脅的敵人，也包括接班的統治階級。在與阿第圖曼的對話中，柏拉圖指出：「語言的謊在有些情形下，是有用而並不可恨的，如應付敵人的時候。」⁸⁷「為了應付敵人或城邦的公民，他們(城邦的執政者)可以受容許為公益說謊。」在與葛樂康的對話中，柏拉圖則表示對於統治者婚姻狀態的支配，須在秘密狀態下進行，也就是要在欺騙的情況下進行，否則屬於統治階級的衛士便有「發生叛變的危險」。⁸⁸這裡再一次顯示出柏拉圖以意識形態掛帥的特質，無論統治者或被統治者，都不能悖離此一意識形態。在此同時，統治者還要防止被統治者對統治者說謊的一切可能，「統治者雖有這種(說謊)的特權，私人如果對他們說謊，可就是嚴重的罪行，其嚴重性超過病人對醫生謊報自己的病情，學校的學生對教練謊報自己的健康，或是水手不肯把船或全船水手的情形，以及他自己和別的水手的情形，告訴船長。……執政者一旦發現他以外的國內任何人說謊，他就應該懲罰他們，罪名是他引來一種習尚，對船隻或邦國都同樣具有顛覆性和破壞性。」⁸⁸

在這裡，柏拉圖似乎提出了兩種不同且相互衝突的道德價值，深入來看，此兩種價值不僅不衝突，且在此之上，還存在一個更高的價值目的。此一連結為施特勞斯首先發現，施特勞斯發現一種從柏拉圖及色諾芬開始而被現代人遺忘的寫作方式，他認為古典政治哲人通常會在同一個文本裡用兩種不同的教育，一套是對社會有用的教育(*the socially useful teaching*)，即所謂俗白教育(*the exoteric teaching*)，另一套則是政治上有忌諱而不宜直言的真正的教育(*the true teaching*)，即所謂隱蔽教育(*the esoteric teaching*)。古典政治哲人之所以區分不同的教育，是因為深刻認識到哲學場域與政治場域的衝突，因為哲學是一種力圖以「真理」取代「意見」的知性活動，但任何政治社會的存在卻離不開該社會的意見，即該社會的主流道德和宗教信念，以及這些主流道德和宗教為基礎制定的法律，如果這些意見被哲學顛覆，就可能導致政治社會的瓦解。為了達到真理與維護政治社會存在間的平衡，哲學的真正教育必須限於少數人知道，而俗白教育的最主要功用即在維護社會穩定。從柏拉圖的角度看，維持真理與政治社會的同時存在是最高的價值，雖然政治社會須服從真理，但不表示可以為了真理摧毀政治社會，在此情形下，柏拉圖的兩套教育因此具有重要的工具價值，政治施教者(政治哲學家)，一方面要教育統治者少數認識真理，另一方面則要以「高貴的謊言」確保政治社會的穩定。⁸⁹

⁸⁷ 同上註，382c-d, 389b-c, 459d-e。

⁸⁸ 同上註，389c-d。

⁸⁹ 施特勞斯因此歸結出，現代政治哲學與古代政治哲學的衝突表現在現代政治哲人拒絕了古代政治哲人對哲學與政治關係的深刻認識，現代政治哲人堅決相信可以用哲學的知識取代政治社會的意見，他們欲以知性的真誠(*intellectual probity*)取代高貴的謊言(*noble lie*)，這種觀點無異指向以哲學和科學取消政治社會，最終達到普世國家(*universal state*)的目標。施特勞斯因此結論：政

於是，柏拉圖的教育政策，一言以蔽之，即是要確保統治者說謊的權利，和防止被統治者說謊的可能，前者的目的在維護統治意識型態和統治階級的統治權，後者則在根除一切違反統治意識形態與危及統治階級地位的言論出現。但須注意的是，柏拉圖如此的教育設計，並不是針對有利於統治者私利的原因，而是他不斷強調的「公共利益」，此形同盧梭的「普遍意志」雖然也會發展出維護統治者權力的結果，但兩者最後追求的都是「公共利益」，這也是我們在批判柏拉圖偏向維護統治階級言論時，應注意的一點。易言之，其心目中以外來意識形態為最終權威的外來政權統治者，其最終使命是追求「公共利益」，柏拉圖欲鞏固統治階級地位，亦緣於此有利於「公共利益」的追求，而佔據最終權威者地外的意識形態，也是以「公共利益」為主要訴求及內涵，因此，柏拉圖思想中，外來權威的轉化，乃是一種公共道德的訴求，絕非一種權力的宰制與壓迫，這是我們以柏拉圖思想探討台灣外來政權現象時，應注意的一點。⁹⁰

因為重視教育形塑人格及鞏固統治階級地位的功能，因此，柏拉圖極端重視典範的塑造與效法，他告誡統治者要以獻身國家自由的維護，作為他們終身的唯一職志，為了達到此一目的，統治者的教育不應該包括與此無關的項目，他們只能仿效施教者為他們定下的榜樣，只能模仿那些符合他們專業的人，為了「雕刻」出完美的執政者，柏拉圖要求國家之內十歲以下的兒童全部送往鄉下，避免受到父母不良習慣的影響，國家「要用自己的法律……去訓練這些孩子，這樣我們所講的城邦和建構，就可以最快速、最容易地得到成功，而具有這種建構的國家，也必收益最大。」如此培養出的執政者，必然會蔑視「現實世界」(the present world)裡的尊榮，當他們在「本土城邦」(their state)建立秩序的時候，就會把(外來)正義的原則加以發揚光大。⁹¹ 為了達成教育統治者的目標，柏拉圖對教育題材的選擇做了嚴格的限定，對音樂要進行管制，一切悲傷、悠閒的曲調皆應禁止，至於體育，則應施以自制和勇敢精神的軍人體育。除了言教之外，柏拉圖也重視身教，為了使子女從小習於戰爭，鍛鍊作戰技巧，柏拉圖要求父母參戰時須帶著子女在旁觀戰，從中習得父母戰時的典範，柏拉圖在此顯示其激進的軍國主義色

治哲學乃以政治社會的存在為前提，但普世社會則以政治社會的消失為前提。如果這種全球性普世化國家是可能的，那麼政治哲學就成為不可能。參閱Leo Strauss, "On a Forgotten Kind of Writing", in *What is Political Philosophy?*, pp.221-232.; *Natural Right and History*, p.169; *The City and Man*, p.1-12.; *Liberalism Ancient and Modern*, pp.vii-xi.

⁹⁰ 柏拉圖此處的說法似乎與馬基維里有極大的相似，馬基維里在《君王論》中教導君主應該效法亞歷山大六世，成為一名既要威嚇人又得狡猾奸詐，如獅似狐的撒謊高手。他說：「人人都知道，言而有信、開誠佈公、不施詭計的君主是多麼值得讚美。然而，我們這個時代的經驗表明，那些建立豐功偉業的君主們卻極少重諾守信，他們懂得怎樣玩弄詭計把人民搞得昏頭轉向，最後擊敗那些誠實無欺的對手而成為勝利者。」(Prince, ch.18)然而深入來看，柏拉圖雖然同意統治者有說謊的特權，出發點卻不同於馬基維里，因為他是從共同體及公共利益的角度，同意統治者有此權利，而馬基維里則是從統治者及政治權力的角度，鼓吹統治者必須懂得欺騙。

⁹¹ Plato, *Republic*, 540d-541a.

彩。

這些教育措施還不足以保證產生適當的統治者，於是，柏拉圖還加上後續的考驗，這個考驗分兩個步驟，第一個步驟是辯證法的考驗，柏拉圖此一設計的目的在探知外來政權接班人的意識形態是否純正，辯證法在此有一體兩面的雙面刃效果，一方面它是教育的技巧，從中使受教者認知並接受統治的意識形態，另一方面，「隨辯證而來的，是龐大的邪惡，...這種藝術的學習者，總是無法無天的。」⁹² 雖然受教者從小受意識形態的灌輸，但這些「從小在父母般威權下長大的人」，不見得會堅守他們所習得的意識形態至死不渝，柏拉圖以小孩與「假父母」的例子說明此一情形：

設想生長在席豐履厚之家的兒子，.....等到他長大成人，聽說他的父母其實並非他的父母，.....在他對真相無知的時候，他可能尊敬他的父母和所謂的親戚，.....但在他知道真相後，.....就再不會理會他的父母、親戚，.....當他的疑問精神問他什麼是正當有恥的時候，.....各種論辯和反駁都出來了，馴致他受迫相信，一切可敬事物與可恥並無兩樣，正義與善良與其反面也無差別，乃至一切他最珍視的觀念，莫不如是，你想，他還會跟以前一樣地尊敬和服從他們嗎？⁹³

柏拉圖此一比喻對於外來政權的轉化有其重要性，在前一章曾指出，柏拉圖將Idea比作父親，將容受Idea的空間場域比作母親，此一父、母角色的暗寓，給與台灣外來政權現象重要啓示。柏拉圖明顯揭露了外來政權教育政策面臨的困境，一方面，統治者教育機器教給受教者認識真理的方法，但受教者在接受此一方法時，也同時發展出認識「真相」的方法，當受教者明白養育他們，目的在獲得尊敬與服從的「假父母」，並不是受教者的真父母時，這些受教者自然要尋求他們意識形態的真父親，與空間場域的真母親，就台灣外來政權現象而言，其結果便是發展出本土意識形態與對台灣地理場域的重新認同。但柏拉圖並無因此放棄他的霸權式教育，反之，他預見了此一可能，而欲在此一問題未形成大患前即予根除，所以，此時的辯證法也是發覺問題徵兆的政治工具，雖然他口說攻哲學的人「從守法變成犯法」值得原諒和憐憫，但從他對待違背意識形態的詭辯家態度，即可得知這些意識形態不忠的人，不可能有好下場。對統治者的另一個考驗是，柏拉圖要求將受教的學生重新送回洞穴，強制他們擔任軍事或其他職務，如此作法，一方面要這些政權接班人及早汲取經驗，另一方面則在藉機考驗他們，

⁹² 同上註，537e。

⁹³ 同上註，538a-e。

在受到各種引誘的時候，是否能屹立不搖。只有那些同時通過這兩個階段考驗的人，才有資格成為統治者，這顯示，柏拉圖對於領受外來意識形態的統治階層，有極高的思想與道德要求，此固然係針對統治政權在外來權威轉化過程中所佔據的關鍵地位，但同時也成為權威轉化能否成功的一大指標。

值得注意的是，在觸及教育題材的話題時，柏拉圖使用了統治者形象的善惡對比，他以壞醫生和好醫生、律師與法官的對比，來說明一個好的統治者應有的作為。他說一個人之所以生病求助於醫生，乃是懶惰和不好的生活習慣使然，不好的醫生不分對象治療病人，而使所有人養成依賴的性格，好的醫生區分病人對象，「對原來身體健康，習慣良好，而染患明確疾病的人，顯露他(醫生)的本領，像這類的人，他用瀉藥和開刀診療，再要他們照常生活，因此也就不啻顧及邦國利益。但對疾病叢生的身體，……他不願意延長無用的生命，也不願意留下孱弱的父親，生下孱弱的孩子，一個人不能以一般方式活著，他就沒有治療他的必要，這種療法對病人對城邦都沒有什麼用處。」談到律師與法官的對比，他將前者形容為「卑賤」，他們使人畢生打官司，將時間耗費在法庭裡，以擅打官司為樂，至於法官則是以心智治理心智的人，他們以知識為嚮導。醫生的職責在治療身體的疾病，而法官的職責則在判斷靈魂的良窳，柏拉圖進一步結論說，一個國家所需要的醫藥和法律是那些「俾益善良天性，使靈魂身體都能健康」的醫藥和法律，「至於身體有疾病的，他們就讓他死；靈魂之腐敗而沒有救的，他們就親自結束他」。這種令人不寒而慄的冷酷統治在柏拉圖與葛樂康討論音樂教育時有最精簡的陳述，柏拉圖藉蘇格拉底之口表示「我們豈不在無意間清淨了我們的城邦，……那麼我們就要清淨到底了吧！」⁹⁴

三、被統治階級的教育與「自主性」的塑造

柏拉圖教育政策的主要用意，既是在維護統治階級及意識形態的穩定，則除了必須對居於權威轉化關鍵地位的統治者灌輸正確觀念外，亦不得不將其部分焦點轉移至被統治者身上。從柏拉圖教育藍圖可看出，他把國家教育區分成兩個部分：初等教育和高等教育，初等教育是對所有二十歲以前的青年、幼兒進行的教育，上述音樂與體育課程，是這個階段教育的主要內容，到了二十至三十歲這個階段，國家必須成立一個「特別小組」，由這個特別小組挑選出統治者接班的預備隊，此時進入高等教育，教育的宗旨是專業性教育，課程包括數學、天文學與邏輯學，藉由這些學科的訓練，使這些準接班人瞭解善的觀念，最後當他們通過兩個階段的考驗，約在五十歲的時候，便可晉身為國家的統治者。

⁹⁴ 同上註，395c-410a。

這個循序漸進的教育階梯，直接目的在培養國家統治者，但藉由初等教育與高等教育的整合，柏拉圖試圖將統治者與被統治者納入一個同一的文化霸權體系，這個體系最主要的功能，便是維護國家的階級統治，這個邏輯形同近代新馬克斯主義者強調國家的相對自主性(the relative autonomy of the state)，⁹⁵ 不同的是，柏拉圖在此強調的是意識形態的相對自主性。藉由意識形態的統一，柏拉圖的政治分工設計便可防止他最不希望看見的「變動」，他在語及音樂教育時表示，音樂的任何創新對整個國家都充滿了危險，因為當音樂格調改變的時候，國家的基本法律也會跟著改變，因此，對於一個將政權鞏固視為最高要務的統治政權，教育體制最不該出現的現象就是創新。在凍結了教育體制的變動後，整個階級體系便可按照政治分工「各盡所能」，這一方面，柏拉圖發揮了高度「因材施教」的創意，他由分析個體性格的差異著手，而將結論應用於階級的集體性格上。他說人有三個組成部分，包括：慾情因素(concupiscible elements)、感情因素(irascible elements)與理性因素(rational elements)。接著柏拉圖將這三個因素放大到國家的階級結構，相當於慾情部分的是大多數被統治的下層階級，相當於感情因素的是統治階層中的軍人或護國者，相當於理性因素的是國家最重要的統治者。統治者應有的德行是智慧及明智，但柏拉圖竟奇怪的界定睿智為接納忠言，這與一般認知統治者按意識形態治國的印象似有所出入，但只要瞭解柏拉圖所謂的忠言是關於國家整體的知識，而此一知識只有在統治者身上才找得到，此一認知差距即可彌平；護國者應有的德行是勇敢，柏拉圖界定勇敢為知道應該害怕和不應害怕事物的本質，而這種德行的取得乃是經由教育而來；然而，最值得重視的是柏拉圖對於被統治階級性格的描述。

柏拉圖認為被統治階級應有的德性是節制，柏拉圖將節制界定為：

某些快感和秩序的秩序化或控制，……這一點在常言所說的『自為主宰』(a man being his own master)裡，已經暗示出來，……『自為主宰』這句話頗有荒謬之處，因為主人同時也是僕人，僕人也是主人，而在這種說法裡頭，所指的都是同一個人，……這句話的本意是，人的靈魂裡頭，有著較善和較惡的兩種原則。較善的原則控制了較惡的原則時，這個人可說是自己的主宰，……但由於教育不良，或誤交惡友，則

⁹⁵ 新馬克斯主義的功能主義途徑(functionalist approaches)，認為國家組織和決策的形成，是來自於維持資本主義發展的基本命令(fundamental imperatives)，他們承認國家中有一獨立的意識形態結構存在，國家官員只是扮演既定的角色，他們的行為大部分是被結構的力量(structural forces)預先決定，而結構的力量與資本主義的生產方式的功能指令是一致的。新馬克斯主義者強調的「結構的力量」，可以比擬為柏拉圖思想的外來意識形態力量，此一力量旨在支撐國家階級統治的結構。參閱Patrick Dunleavy與Brendan O'Leary合著，《國家論》(Theories of the State)(台北：五南，1994)，羅慎平譯，273-284頁。

較善同時也是較小的原則，就受到較大同時也較惡原則的壓抑，在這種原則下，他就受到責備，被稱為『自我的奴隸』(the slave of self)和沒有原則的人。……「節制」、「自主」等字詞，如果能表示較善部分控制了較惡部分，則國家便可正確的稱之為自己的主宰。⁹⁶

對於外來政權現象的探討言，上述界說最值得重視之處在柏拉圖對於「自我主宰」及「自主」意義的詮釋，柏拉圖的「自我主宰」與「自主」與本土政權視為最高價值的「自主」、「自決」、「主體性」等概念若合符節，但意義卻大相逕庭。後者視這些概念為自己決定自己的命運，易言之，主體是自己。但在柏拉圖眼中，社群的共善才具有最終主體性，而個人角色是依達成共善目的所處的分工位置決定的，因此，任何個人包括統治者在內，都是被決定的。既然社群決定個人的角色和價值，被統治者欲達到「自我主宰」及「自主」目的，就必須在德行上、在社群中由善的原則控制惡的原則。但這個目標並非百分之百能夠達成，柏拉圖提出兩個未能達成目標的主要原因：教育不良和誤交惡友，進一步看，個人之所以會誤交惡友乃是缺乏對於良友的知識，因此，誤交惡友的原因仍舊是教育不良，故只有從教育方面改善，才能到達善的原則控制惡的原則的境界，易言之，才能達至個人及社群「自我主宰」及「自主」的目的。

當社群能夠「自我主宰」及「自主」時，依柏拉圖之見，即是少數人統治多數人，強者統治弱者、最上乘的人統治自由人，當一個國家「產生出協合弱者、強者及中層的諧調」時，此時便到達柏拉圖所指稱的第四種德行，即：正義。柏拉圖將正義視為「國家的基石」、「一切德行的終極原因和存在條件」、另外三種德行的「防腐劑」，可見其對正義德行的重視，而在其眼中，個人的正義是指「從事一種最合他的天性的事業」、「做自己的事，不要管閒事」；國家的正義是「當國內的三個階層各盡其分的時候，那個國家就是合於正義的」。⁹⁷於是，當一個國家達到正義時，便是國家能夠「自我主宰」及「自主」之時，此時國家的每一份子，都按照天性要求做好自己的本份，應該作統治者的應成為永久的統治者，應該受統治的也應永久接受被統治者的位置，當每個人各安其位時，國家便是正義的國家，也是一個「自我主宰」和「自主」的國家。巴柏雖然將柏拉圖樹立的此一正義國家形象稱之為「極權主義的正義」，但與其將此一國家歸類為極權主義的國家，不如歸類為階級的國家，因為如前所言，柏拉圖國家藍圖中的統治者地位也是被決定的，因此深入來看，統治者並不擁有統治的無限權力，其權力反而受限於先於其存在的意識形態，這套意識形態決定了所有人的位置，亦即決定

⁹⁶ Plato, *Republic*, 430e-431b.

⁹⁷ 同上註，431-435b。

了所有人在國家中的階級，但此一意識形態無法自行運作，其存在基礎在於教育機制能夠將此意識形態永久傳承下去，於是我們可以發現，雖然柏拉圖的教育理論主要針對的對象是統治者，但為維護統治階級的統治地位，教育者在統治者身上貼上統治標籤的同時，也藉由同樣的教育機制在統治者與被統治者間築起柵欄。

基於柏拉圖對國家教育的重視，我們有理由相信柏拉圖主要用意在於視國家控制教育為傳播意識形態的主要工具，因此，似可推論國家取得文化霸權的程度，其主要指標正是國家控制教育的程度。鑑於外來意識形態所具有的外來性，必定因場域的差異招致本土社群的巨大抵抗，因此，掌握教育權力藉以馴化本土社群，便成為外來政權的優先統治選項，而其掌握此一權力的程度，便成為外來政權進行權威轉化工程的另一重要指標。因此之故，國家必定重視公共教育，即使有留給私人教育的空間，也必定是在國家巨靈的監視之下，盧梭用了極為類似柏拉圖的口吻對此有深入描述，他說：「由於不允許每個人的理智成為自己義務的唯一仲裁者，所以任憑兒童的教育受父輩的啓蒙和偏見之影響就更不恰當了，……因此，在君主委任的政府和行政長官規定的規則之下，公共教育只是民眾或合法政府的基本準則之一。如果兒童共同平等地接受啓蒙，如果他們接受國家的法律和公共意志準則之灌輸，如果他們首先受到的教誨是自重，如果他們受典範和楷模的影響，……毫無疑問，他們的報答是，像兄弟那樣互愛，要社會之所要，以善良公民的行為取代詭辯論者貧瘠和空洞的胡言亂語，有朝一日，成為祖國的保衛者和長者，他們永遠是『祖國之子』。」⁹⁸ 柏拉圖教育藍圖的最後畫面，正是要將社群中的所有個人塑造為「祖國之子」，在父權威權體制之下，此一目標可藉由教育的洗腦工程達成，但此一政治工程絕非僅出現在極權及威權社會，自由民主體制國家同樣重視教育的馴化功能，只不過在對教育控制不及前者的情形下，國家的思想馴化不及極權及威權主義國家來得既深且廣，因此其培育「祖國之子」的教育生產也就不及前者有效。基於此一原因，我們有理由相信，雖然台灣本土政權亦循外來政權模式，先塑造一「台灣之父」，再以此為典範複製大量「台灣之子」，但能否達到預期目的令人存疑。

四、藉政治神話進行意識形態的轉化

然而，這並非表示柏拉圖的教育策略是一戰無不勝攻無不克、本身毫無瑕疵的意識形態統治工具，正如柏拉圖自己預見的，對於統治者的培育可能成之於教育，但也可能敗之於教育，其中關鍵就在教育者身分，或是國家能否完全控制

⁹⁸ Jean Jacques Rousseau, *On the Social Contract with Geneva Manuscript and Political Economy* (New York: St. Martin's Press, 1978), p.223.

教育來源，而可能禍起蕭牆的禍首便是柏拉圖口中的詭辯家，這些詭辯家能夠使青年腐化，造成國家的大災難。⁹⁹ 由此顯示，柏拉圖對於國家教育機器也沒有百分之百的信心，畢竟教育是一「百年樹人」的工程，而統治政權隨時可能會在教育的整合功能尚未發揮前便面臨統治危機，因此，在以教育作為權威轉化的治本工具同時，也必須輔之治標工具，此一治標工具便是柏拉圖在政治哲學上的重大發現：政治神話的統治功能。

對於柏拉圖而言，政治神話也是屬於廣大教育系統的一環，實際上，柏拉圖述及兒童教育時，便是從神話故事切入，但與國家主導的教育體制不同，它並非如同音樂、體育等係教育的正式課目，甚至難登大雅之堂，故柏拉圖在述及政治神話時，亦顯示出躊躇與尷尬的態度，而與其對話的葛樂康在聽聞其「謊言」後，也直指柏拉圖「有理由感覺羞恥」。惟因柏拉圖體認到政治神話對確保政治權威所具有的巨大影響力，且又將政治權威的維持與國家整體利益劃上等號，因此仍決定設計「大膽的虛構之詞」，並將其稱之為「高貴的謊言」。另一方面，雖然如同國家教育一般，政治神話的對象亦包括統治者與被統治者，但與前者主要針對統治者不同，後者主要針對的對象則為被統治者，這當然是針對古希臘社會而發的一種政治技藝，易言之，乃是針對權威場域所構思的政治設計。古希臘社會可以被形容為一神話社會，神話是古希臘人認識世界和自我認識的一種方式，神話同時衍生出一切知識，因此，神話成為一切文化形式的中心和發源地，即因神話對希臘人的生活和思想有如此巨大影響，掌握了神話的詮釋權即掌握了主導意識形態的制高點，而此一攻勢所收割的戰果，也遠比教育慢工出細活來得快速。神話在古希臘社會究竟佔據何種地位，這只要從柏拉圖時代的希臘學校，將伊索寓言列入教育內容，並放在突出的地位，人們把沒有鑽研伊索寓言的人稱作無知者和孤陋寡聞者即可顯見。另外一個例子是，被部分人視為唯物主義者和無神論的古希臘哲學家德謨克里特斯(Demokritos)利用人的迷信心理為自己脫罪，並為他的行為辯護說：「真理只能對智慧的人發生作用，愚蠢的人只能用荒唐的辦法對付。」¹⁰⁰ 亦足見神話在決定人們信仰及行為上所扮演的重要角色與功能。

因此，柏拉圖的理論中明顯出現一種斷裂，一個是「愛真理」的哲學家，另一個則是「為了城邦利益」有權欺騙敵人與百姓的哲學家，在《法律篇》中，他

⁹⁹ 值得注意的是，柏拉圖亦稱這些詭辯家為「老師」，只不過柏拉圖認為他們傳授的是「眾人的意見」，而此舉將使得接受教育的年青人接受一般公眾的是非善惡觀念，與公眾同流合污。參閱 *Republic*, 492a-493d.

¹⁰⁰ 德謨克裏特斯因鑽研動物解剖，被鄰人認為瘋了，當鄰人對請來的醫生指證時，天上掉下一隻烏龜正好打在頭上，而此時天上也飛過被希臘人視為天神宙斯傳信鳥的老鷹。德謨克裏特斯後來被法院傳喚，無論怎麼解釋都無法讓法官信服，最後德謨克裏特斯利用迷信心理，舉了烏龜打中鄰人的例子表示，這是鄰人咒罵他而受到天神懲罰的結果，法官聽了之後果真判德謨克裏斯無罪。參閱劉潼福、鄭樂平著，《古希臘的智慧》，255-256 頁。

明言若民眾缺乏教育，則統治者可偶爾使用兩種工具：武力和說服。¹⁰¹ 值得注意的是，希臘字的說服(Peitho)通常同時包括以公正和不公正的方法說服他人的意思。按照巴柏的詮釋，柏拉圖所謂「說服群眾」主要指的是謊言宣傳，¹⁰² 柏拉圖以醫術比喻，好的統治者應像好的醫生只為增進國家利益行醫，謊言和欺騙則可以「當作藥來用」。政治神話所具有維護階級統治之宣傳功能，及相對於教育的速效效果，是柏拉圖之所以選擇將其納入統治意識形態工具的主要原因，而柏拉圖之所以重視政治神話的這兩種功能，在於外來意識形態及外來政權所面臨的危險處境。在洞穴寓言中，柏拉圖形容一個發現真理的哲學家重新回到洞穴時所面臨的來自本土社群的敵意，類似的描述，也出現在其他地方。在《理想國》第六卷中，柏拉圖說了一個船長與叛變水手的寓言，柏拉圖指出，船長必須注意一年的季節、天空、星辰(古希臘研究星象是重罪，因為天文學家常是無神論者，蘇格拉底後來也因此被判罪)，但在叛變的水手眼中，船長卻被視為夢想家與窩囊廢，他們會圍住船長，要求他將船交給他們，甚至殺死那些受船長之命駛船的人，柏拉圖藉此寓言說明哲學家與被統治者間的緊張關係。¹⁰³ 在《法律篇》中，記錄的是一位雅典哲人跑到克里特島，與兩位長老討論法律起源的問題，一位是克里特人，一位是斯巴達人，他們觸及的問題是誰是立法者，因為克里特和斯巴達的法律是神授的，因此便與雅典哲人出現價值衝突。按施特勞斯的說法，蘇格拉底是哲學家的榜樣，在雅典做一個哲人必須懷疑祖先的神聖性，凡事不是訴諸於祖先的權威，而是訴諸於自然，生活在黑暗的洞穴中對於哲人來說就是生活在祖先的神聖法律中，對於克里特人來說，順從祖先的法律就是美德，但在哲人眼裡卻是罪惡，雅典哲人所持的政治哲學觀因此意謂著與神的對立，施特勞斯由此論證蘇格拉底之死，實際上即緣自哲人的哲學思考與社群價值的對立。¹⁰⁴

在此危殆的環境下，柏拉圖構思出政治神話的統治技藝，值得注意的是，哲學與神學原本是不同且相互衝突的思想場域，但柏拉圖卻成功的將此兩種場域結合，若後來的基督教世界是用哲學來為神學服務，則柏拉圖顯然是用神學來為哲學服務，表面上他訴求將社群的行為規範製定為符合神的尺度，但實際上他的目的在使社群的行為規範塑造為符合哲學的尺度。一個明顯的操作技巧凸出他這一部分的意圖，鄂蘭發現，世界各國的神祇大都是世界的「奠基者」(creat the world)，但古希臘奧林匹亞諸神則是世界的征服者(conquer the world)，柏拉圖的神祇既非奠基者亦非征服者，乃是世界的建築者(demiurge or world-builder)，不

¹⁰¹ Plato, *Laws*, 722b-c.

¹⁰² 巴柏，《開放社會及其敵人》(*The Open Society And Its Enemies*) (台北：桂冠，1998)，莊文瑞、李英明譯，346、348-350頁。

¹⁰³ Plato, *Republic*, 488a-489b.

¹⁰⁴ Leo Strauss, *History of Political Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 1987), pp.4-5.; *What is Political Philosophy?* (Chicago: The University of Chicago Press, 1959), pp.78-81.

同於奠基者之處在於，後者無中生有，前者則是利用既存物質建立世界，除此之外，柏拉圖所敘述的神話是他自己創造出來的，而非在敘述一真理。¹⁰⁵ 德國學者卡西爾(Ernst Cassirer)也指出，柏拉圖是以一種完全自由的精神創造了神話，而不是受神話力量的支配，他是根據自己的意圖，即辯證的和倫理思想的意圖，來指導它們。當中的差異，卡西爾敘述的很清楚，真正的神話並不具備柏拉圖那種哲學的自由，因為關於神話賴以生存的基礎的想像，就其為想像而言是不可知的，它們不是被看作符號，而是被看作現實，這種現實是不能夠拒斥或批判的。¹⁰⁶ 由此更加證明柏拉圖的政治神話乃是一刻意塑造的統治技藝，而且是用現成材料加工改造製作出的統治技藝，故在《理想國》中可以發現，哲君在締造國家的所有立法行為中，關於禮敬神祇的儀節，是柏拉圖唯一未曾立法的事項，因為只要善用既有神話體系，加上符合其統治目的的說詞，便可達大強化政權統治正當性的基礎，統治者不用再費力製造新的神話體系。

因此，只要製造出政治場域與神話的連結，統治者便能輕易取得被統治者的信服，柏拉圖因此稱哲學家為「與神靈溝通者」，他像製圖者或畫家一樣，「有神物做他的範本」，使他能夠將天國的理想城邦複製到人世間實現。為了使國家共善的意識形態，取得道德的正當性，他嚴厲駁斥古希臘詩人和「大故事家」對神祇的污蔑，並力圖將古希臘神祇塑造出完美無缺的道德形象，再以此形象強化其政治論述，並以此約束統治者，他清楚指明神學的原則是：學生自幼至長，必須尊敬神祇父母，珍重相互間的友誼。為確保此一目的達成，必須對所有的故事作篩選，不許有描述陰間可怕的故事，這會使衛士怕死，還要刪掉哭叫的名人，使他們的死亡不致使衛士哀悼，不應描述神祇笑的不能自禁，也不能破壞神的穩健與節制形象，不可以將神描寫為愛金錢、犯罪。¹⁰⁷ 這一切作為，目的皆在以哲學的神話體系塑造一符合統治要求的宗教與文化意識，故當柏拉圖強調必須使衛國之士真心敬愛神祇之時，他言語中未言明的乃是統治者必須真心敬愛與神祇位於同一地位的外來意識形態。他強調神是一切的尺度，神只會眷顧那些與之相似者，因此人要做的是儘可能集道德於一身，所以柏拉圖強調人生最主要的任務是德行的完成，¹⁰⁸ 易言之，每個人各安其位，便符合神的尺度，而符合神的尺度的國家，即是一各盡所能的階級國家。

柏拉圖無疑是西方政治思想史中將政治與神話成功融合的最偉大思想家，這從他對古希臘神話所進行的轉化工程即可看出，而此一神話的轉化工程，實際上即是意識形態的轉化工程。在《理想國》第二卷中對於正義之源的辯論中，葛樂

¹⁰⁵ Hannah Arendt, *Between Past and future* (New York: Penguin Books, 1977), p.285.

¹⁰⁶ 卡西爾，《國家的神話》(*The Myth of The State*) (北京：華夏出版社，2003)，范進等譯，57頁。

¹⁰⁷ Plato, *Republic*, 383c-390d.

¹⁰⁸ Plato, *Laws*, 716c, 803c-807d.

康引用吉哲斯取得魔法戒指的神話，證明人遵行正義並非志願，而是為勢所逼，非正義的頂點是在行不正義之時，被他人認為是正義的。阿第圖曼也引用「大故事家」希西阿和荷馬的話、宙斯和他兒子及繆塞阿斯(Musaeus)與奧菲阿斯(Orpheus)的神話，指陳普遍存在古希臘一般人心中的觀念，即神祇是可以賄賂的，人盡可以行不正義，但只要表面裝作正義，並向神祇祭獻即可。蘇格拉底在聽他們陳述之時，先是表示這些說法使他難以招架，幾乎剝奪他為正義辯護的能力，顯示神話及一般人對神話的觀念所具有的強大影響力，但是他對於此一與其正義觀相互衝突的神話體系，並非由正面進攻極力駁斥，而是由「觀念國家」及與人切身相關的「生活需要」切入，在塑造符合其意旨的正義觀之後，進而以此為標竿，引申出需對不符合此一正義觀的神話進行檢查的結論，此一過程中，柏拉圖並未根本否定神話的角色，而是衍生出一個符合統治需要的新的神話體系。在《政治家》中，柏拉圖敘述的克魯倫(Cronos)黃金時代，是人從地球誕生的時期，諸神後來遺棄了這個時代，神將在世界腐化到最低點時，再度掌起宇宙船之舵，屆時萬物將重新開始進化；在《梯墨烏斯篇》中，柏拉圖也提到物種的起源，同樣表示人是神所造的最高級動物；而在敘及Idea時，柏拉圖強調Idea不是被創造出來的，而是不朽的，不能由任何感官看到與知覺到，只能由純粹思想來凝想，同時將生滅事物模仿的模型比作父親，將可感事物存在的空間比作母親，將他們的產物比作兒子，此一比喻與赫希奧的混沌神話(Hesiod's Myth of Chaos)非常類似，但更為重要的是，柏拉圖在此做了一個嫁接和轉化，目的在將Idea提升到神的不朽地位，成為一切可感事物包括社群規範的準繩，於是柏拉圖的神話與意識形態轉化工程至此獲得初步的成功。

五、神話的統治功能與暴力性格

包裹於神話體系內的意識形態卡位成功後，柏拉圖繼而利用另一個神話，強化統治者政治權威及統治結構的正當性。在《理想國》第三卷中，柏拉圖說了一個於上節提到過的地生人神話：

我們要告訴他們……國土是他們的生母乳娘，所以他們有責任為她的福祉盡力，並且保衛她不受攻擊……你們是兄弟，但神祇把你們造得頗不相同，你們之間有的有指揮能力，神祇在這種人的體格裡摻進了金子，因此他們還具有最高榮耀。他用銀子造了另一種人，是為輔佐；至於要做農夫工匠的人，他則用銅鐵構成。這種門類，一般都保留遺傳在其子女身上，但由於人人本屬同種，金父有時會生銀兒

子，銀父有時會生金兒子，神祇對執政頒布的首項至高原則，便是他們最應該兢兢業業保衛的，而且做他的稱職的保衛者的，應當是民族的純粹性，他們應當注意，他們的子孫身上，摻雜了些什麼元素，假使金父或銀父的兒子，居然混得有銅鐵，那就表示大自然定下了階級的轉移，則身為執政者的，必不能因為這個兒子要降低其階級，成為農夫工匠，而對他加以憐憫，這情形尤之於工匠之子，身上混有金銀的時候，一定要提高其榮譽地位，使他們成為衛士或輔佐。¹⁰⁹

在這則神話中，有三方面值得注意。首先，柏拉圖明顯訴諸以地域為邊界的民族主義，柏拉圖利用人對土地的情感，作為凝聚國家不同階級向心的工具，這對台灣的外來政權現象並不陌生，不同的是，台灣以土地感情作為鬥爭工具者，主要是持本土政權理念者，早期外來與本土的對立，以台灣海峽為區隔的土地劃分，是最簡易的敵我區分標準，中土與本土不僅是地理上的不同空間，更是心理上的不同空間，對外來政權的戰鬥，即是要將本土歸之於本土政權，而將外來政權趕回中土的戰鬥，晚期外來與本土的對立，地理界限雖已不復如同早期那麼劇烈，但「台灣之子」標示的台灣母親土地呼喚，仍舊是足以動員本土政權與外來政權進行「不斷革命」的原生感情。對於柏拉圖而言，其外來特色乃是表現在意識形態的外來性，因此沒有土地對立的問題，這就易於柏拉圖利用土地原生感情遂行統治需要，然而，民族主義的動員，是任何形態政權都會運用的統治工具，從古至今皆不例外，無論是外來或本土政權，都不會忽視它的統治效用。

其次，柏拉圖明顯欲利用血緣鞏固統治結構，但此處的血緣是階級的血緣，而非人類學上種族的血緣，金銀銅鐵的階級結構是不可改變的，但此一結構中的階級身份則可以改變，柏拉圖將此形容為「民族的純粹性」，從階級政治的角度看，柏拉圖將階級結構與「民族」連結非常矛盾，柏拉圖之後幾千年的馬克斯大倡「工人無祖國」，揭示「階級」與「民族」的衝突關係，但只要從柏拉圖的階級政治本身不為目的，以階級政治鞏固統治結構，進而實現意識形態統一下的國家利益才是目的，便可明瞭柏拉圖將「階級」與「民族」連繫的原因。鞏固統治結構之所以必要，係在消極方面可避免柏拉圖所謂的腐敗趨勢繼續蔓延，積極方面則是實現意識形態治國藍圖的必要條件，於是為了鞏固統治結構，柏拉圖訴諸「高貴謊言」，惟值得注意的不是柏拉圖使用欺騙的手段，因為「政治是高明的騙術」似乎是古來中西統治者都有的共同經驗，不同的是，柏拉圖公開將此做為統治工具，強調要將地生人的神話「儘可能乘謠言之翼傳達」。神話當然不是真的，但卻有利於統治，特別是在外來政權面對來自於本土社群的威脅時，神話即使無

¹⁰⁹ Plato, *Republic*, 414d-415c.

法增加統治者的政治權威，卻可以嚇阻被統治者對權力的踰越，柏拉圖相當瞭解神話的此一功用，後來的哲學家亞當(Adam)即認為「無此神話，國家的輪廓就不完整，我們需要某種城邦永存的保證……應從信仰而非從理性找到保證，這最能充分顯露出柏拉圖教育的觀點中所充滿的道德和宗教精神。」另外，對宗教有所懷疑的霍布斯也認為，宗教的教義即使不是真實的，但卻是一種最方便、最不可或缺的政治工具，無怪乎馬克斯會指稱「宗教是人民的鴉片煙」。¹¹⁰

但柏拉圖似乎認為「高貴的謊言」不足以完全達到鞏固統治結構的目的，因此在講完地生人神話之後，他緊接著表示：「在我們裝備大地所生的英雄，領導他們在執政之下出現的時候，……假使國內有桀傲不馴的，讓這些英雄尋覓擇取他們最能壓制反叛的場所，再讓他們抗禦敵人。」¹¹¹ 於是，神話與武力的二合一運用，在柏拉圖身上一覽無餘。葛蘭西在《獄中繫記》(*Prison Notebooks*)中曾指出：「有關國家的一般概念包括這樣的因素，它們需要回過頭來論及公民社會的概念，在這個意義上人們可以說：國家= 政治社會+公民社會，換言之，霸權受到強制甲冑的保護。」¹¹² 在葛蘭西看來，國家之統治既包含弱化和鬆懈從屬群體的意識形態力量，也包含了強制性力量的擴張，¹¹³ 而這一點在幾千年前的柏拉圖那裡早有清楚的描述，更甚者，在柏拉圖思想中，謊言與武力之間絕非涇渭分明，反而是相互連結的兩個相伴相生的元素。

柏拉圖在《理想國》最後一卷講了一個阿爾辛諾(Alcinous)的神話，神話中的主角厄爾死後復活告訴別人他所見到的一切，他說看到四個洞穴，兩個是正義的人走的(上天堂)，另兩個是不正義的人走的(下地獄)，兩個洞穴之間有一個判官，不義的人要在地下受苦，人有生死循環，命運女神會散發命運的籤，命運和道德是可以自己選擇的，不過這些都無確定的性格，爲了可以謹慎抉擇，人要學習分辨善惡，以便可以在機會允許下做最好的選擇。於是柏拉圖在這一則神話的

¹¹⁰ 引自巴柏，1998：326-328、352。柏拉圖對神話的政治運用，似乎受到其舅舅也是三十僭主領袖的克裏底亞斯影響，克裏底亞斯在其詩文中將首創諸神威嚇的人稱之爲聰明狡猾人士，是最早稱讚宣傳謊言者。巴柏將柏拉圖對謊言的運用，指其爲約定主義者，認爲柏拉圖將宗教的基礎建立在他所建構的「約定」或「發明」上，這種建構並非旨爲宗教的興趣，而是基於國家的利益。

¹¹¹ Plato, *Republic*, 415d.

¹¹² Antonio Gramsci, *Selections From Prison Notebooks*(New York: International Publishers,1971), p.263.

¹¹³ 對於葛蘭西霸權與武力的關係，安德森(Perry Anderson)有三種解讀，第一種是霸權屬於公民社會，而武力屬於國家；第二種是霸權不是同意與武力兩個極端的對照，而是同意與武力的綜合，因此霸權不再限於公民社會之中，它亦作爲同「公民霸權」相對照的「政治霸權」置身於國家之中；第三種是國家與公民社會是齊一的，這樣，同意和強制就變成與國家相依相偎，而且霸權與國家機制本身無法區分。與上述第一種關係相較，第二種關係是國家和公民社會包含於霸權之中，第三種則是霸權包含於國家之中。若將這三種關係與柏拉圖謊言與武力的說法比較，第二種關係顯然較符合柏拉圖本意，因爲從現代觀點看，柏拉圖的整個政治思想可以說即是以意識形態治國，國家與社會都融於此一意識形態，無論是謊言或是神話的運用，也是此一意識形態彰顯自身的工具。參閱Perry Anderson, "The Antinomies of Antonio Gramsci", *New Left Review*, no.100,1977, pp.5-78

結尾，也是《理想國》的結尾呼籲：「我們要永遠遵從天道，永遠履行正義和道德，認靈魂為不死有能耐忍受一切美的和惡的事物，那樣，我們就可以活得為人所愛，為神所喜，我們活在世上的時候如此……，在此生也好，在我們描述到的千年行旅也好，我們必能一切順遂無恙。」¹¹⁴ 在這個故事中，表面上和地生人的神話一樣，目的都在鞏固意識形態領導下的國家統治結構，以神話維護政治權威，只不過地生人神話訴求的重點在階級統治結構，而阿爾辛諾神話訴求的重點則在以「善」及「好」為名而欲彰顯的統治意識形態。值得注意的是，這兩則神話中，都凸出了一個相同的現象，即柏拉圖對武力使用的強調，在地生人神話中，此一強調是出現在柏拉圖講完此一神話之後，為使神話為人確信，他直接挑明必須以謠言和武力為工具，在阿爾辛諾神話中，柏拉圖沒有直接提到武力的運用，但武力卻間接貫穿於整個神話之中，表現的形式則為精神暴力。

上一章提及，鄂蘭強調政治權威與武力是相斥的兩種元素，但鄂蘭卻也表示，從政治權威的孕育時期古希臘時期開始，武力與政治權威便已如影隨形了，鄂蘭認為柏拉圖思想中的哲君，用以作為洞穴社群行為規範的Idea並非社群固有的產物，而是哲學家自外帶入社群之內，這就必然產生哲學家與社群成員的衝突，為了完成Idea的轉化，柏拉圖必須構思解決此一衝突的方法，蘇格拉底之死，使柏拉圖認知單靠說服並無法取得被統治者的服從，他發現唯有讓自明的真理深植於每個人心中，才能在不使用武力的情形下，取得被統治者的服從，但問題是只有少數人才具有認識此一自明真理的理性，要如何使此一真理亦為大多數的被統治者接受呢？此一困境在《理想國》中獲得了解決，柏拉圖利用上述神話所描述的地獄獎懲為工具，要求人們永遠遵從天道，履行正義。值得注意的是，這則神話完全是柏拉圖的政治設計，目的是在藉地獄神話使人產生的恐懼與強制心理取得被統治者的服從。在其他場合，同樣出自取得被統治者服從目的，柏拉圖引用了許多為一般人認為想當然爾的例子形容統治者與被統治者間的關係，如將統治者比喻為牧羊人、掌舵者、醫生、主人等，而將被統治者比喻為羊群、乘客、病人及奴隸等，所有這些比喻都凸出了柏拉圖所欲訴求的專家政治原理。柏拉圖並以類比的方式指出，所有的工藝均接受Idea的指導，而工匠則可經由模倣製造器具，製作器具需要專家，政治當然也需要專家，鄂蘭由此一類比導出重要發現，她說所有的人類「製造活動」(making process)都與自然相對，也都具有暴力的成分，在柏拉圖所舉形容統治者與被統治者關係的例子中，柏拉圖實際上已顯露其傾向獨裁國家的傾向，實際上他也公開認為要建立一個新的國家，最方便的途徑便是由獨裁者執政，而若一個國家的統治者必須具備的條件與工匠相同，那麼工匠在製作器具時顯露的暴力特質，必然也會出現在統治者身上，從這個角度而

¹¹⁴ Plato, *Republic*, 621c-d.

言，獨裁者確實適合佔據統治者的位置。¹¹⁵

爲了將外來意識形態成功移植到洞穴社群，柏拉圖確實用心良苦，他將統治意識形態提升到真理的位置，但卻沒有把握被統治者會接受此一意識形態，甚至他也懷疑統治者是否會始終一貫堅守此一意識形態。於是柏拉圖廣闢戰場，將打擊層面深入到幾乎每一個領域，爲了使統治意識形態定於一尊，他必須力斥自由主義先驅的詭辯家散播的「眾人意見」，柏拉圖的霸權論述即使結構完整，卻也顯示反霸權論述對柏拉圖訴求的意識形態構成嚴重威脅，並隨時伺機推翻柏拉圖塑造的「真理」。另一方面，爲了維持權威轉化樞紐的統治者能有一致的純淨思想，柏拉圖強調必須以教育及考驗過濾統治者人選，但他對於理想中集大權於一身的統治者角色卻拿捏不定，他一方面嚴斥獨裁者，另一方面卻宣揚獨裁者在建立一個理想城邦中所具有的功能性角色，這種角色的混亂使人想起阿克頓爵士(Lord Acton)所言：「一切權力都會腐化，絕對的權力造成絕對的腐化。」柏拉圖的出發點即使是欲塑造一「開明君主」，但權力的發酵卻易使統治者走向獨裁之路，這從柏拉圖教育的學生當中，有許多人竟都成爲獨裁者的事實，即足以顯示若非柏拉圖的教育失敗，便是權力誘惑及腐化人心的力量確實無法抵擋。二者無論何者爲真，都預示柏拉圖的權威轉化工程勢必遭遇難以跨越的內部障礙。最後，爲了取得被統治者的服從，柏拉圖訴諸了神話政治設計，但是正如《費德魯斯篇》(*Phaedrus*)中的蘇格拉底所言，神話只是「一個非常機智勤勉，但又不值得羨慕的虛構故事」，他正確指出爲了描述一個神話，就必須不斷解釋「眾多陌生而荒誕的東西」，對於如同蘇格拉底的哲學家而言，他認爲要解釋這些東西，必須有充分的閒暇，而他(們)最缺乏的就是閒暇。¹¹⁶ 但對於客觀看待編撰政治神話背後的政治目的者而言，須對神話不斷提出解釋，即表示需要對謊話不斷提出謊話，才能達到圓謊的目的，而這也是政治神話最脆弱之處，因爲每一次的圓謊，就增加了謊言的被打擊面，最後的結果是謊言終有被拆穿的一天，若拆穿必定是「高貴的謊言」必然結局，則建立在此一基礎之上的外來權威轉化工程，在「開工」的第一天實際上也就預見了神話大廈傾圮的結果。

柏拉圖的政治神話構想主要出現在《理想國》中，在此一對話錄中，柏拉圖顯然對其建國治國理想抱持極爲樂觀的態度，此一態度使他不可能察覺欲將外來意識形態轉化入本土政治社群中可能遭遇的理論障礙。此一樂觀想法的背景來自於柏拉圖將權威轉化工程繫於哲君領導的統治階級上，因此，只要能夠掌握哲君的培育及統治，便能間接掌握權威轉化的順利推展，在此一思維中，遺漏了柏拉圖所處古希臘時代一個極爲重要的整合工具，即法律的統治功能，但此一刻意的

¹¹⁵ 關於柏拉圖利用神話進行統治，及神話與暴力的關係，參閱Arendt, 1977:107-112.；關於柏拉圖認爲要建立新國家最好由獨裁者執政的說法，參閱Laws, 709e-711e.

¹¹⁶ Plato, *Phaedrus*, 229c.

忽視到了柏拉圖晚年撰寫《法律篇》時，終於重新恢復法律無可取代的統治地位。

第三節 以法統治

柏拉圖由過去以哲君為主導、強調「誰該統治」的想法，一變而為重視法律統治功能、轉向尋求「如何統治」的改變，這與他試圖參與敘拉古事務遭受失敗有關，此一失敗使他瞭解到理論與實踐間的差距，因此決定減少意識形態色彩，增加對實際環境需求的回應。亦即，柏拉圖已體認到政治權威的維持無法單靠意識形態及統治者的單一面向，也必須考量權威場域的配合問題，在《法律篇》中，當雅典人被要求為一個新城邦提出新憲法時，他首先提出的問題是：城邦的位置是海上還是內陸？有無港口、相鄰的城市、平原、山脈與森林？¹¹⁷ 他重視的是與法律相適應的場域問題，按照他的看法，一個最適合治理的國家是沒有國際貿易與海軍的國家，雖然這凸顯出柏拉圖的鎖國心態，但值得我們重視的是他瞭解法律必須與環境配套，這無異是柏拉圖思想中的一個大轉折。因為《理想國》所欲建構的國家，是不需要考量這些本土因素的，由此也凸顯《理想國》的外來特質，故《理想國》的權威轉化工程，係強調哲君角色與鞏固統治階級的教育與神話工具，但在《法律篇》中，權威轉化工程的關鍵角色已為法律所取代，兩者間最最大的差異，從下面這一段話可充分彰顯：

不要讓西西里，也不要讓任何地方的任何城邦屈服於人類的主子——這就是我的教條——而應該服從於法律。不論對統治者、或對臣民、對它們自己、對他們子女的子孫，甚至對所有後代而言，服從於人總是不好的。¹¹⁸

至此，我們可將柏拉圖外來權威的轉化工程分為兩個階段，第一個階段以外來意識形態及哲君統治者為主導，第二個階段則以強調權威場域的法律制度性因素主導。

這雖然是柏拉圖思想的大轉折，但卻非柏拉圖的新發明，事實上，古希臘城邦即是一依照本土獨特經驗而發展出獨特法律體系的民族，這一點也是古希臘人與其他世界大多數文明最大差異之一，蓋世界大多數地區偉大文明的發皇率皆由官僚體系造成，但在古希臘卻是在社群的基礎上發展出高度文明。因此，從一開始，古希臘生活的決定性問題都是由下而上的政治問題，而非統治階層領導的

¹¹⁷ Plato, *Laws*, 704a-c.

¹¹⁸ 同上註，334c-d。

行政問題，由於城邦是公民組成的社群，因此首要之務便是維持有效的社群精神 (communal spirit)，因此古希臘政治的關鍵問題便是如何建立和諧的群體行動基礎。為了解決此一問題，古希臘人認為法律乃是團結城邦社群的唯一力量，在此背景下，形成古希臘人對習慣法(customary law)的絕對尊敬，並認為習慣法乃是一切合法權力的源頭，《德拉寇法典》(The Draconian Law)便是這樣產生的。另一方面，古希臘社會絕非是靜態社會，相反，古希臘人積極參與殖民，從事貿易，並且和經常變化的地中海生活潮流有各種接觸，於是內部也有不同意見與階級對立，在此情形下，隨場域變化而制定的法律也成為動態的概念，必須靠富創意的政治手腕才能制定出符合環境需求又能取得公民服從的法律。因此，立法、執法成為古希臘公民的責任與權利，也成就了西方最早的民主思想。伯裏克裏斯時代的雅典人，大部分的時間即在從事立法大會(legislative assemblies)或公民陪審團的工作，就某一程度而言，甚至政黨競爭也披上法律的外衣，此一體制培養了西方早期的公民自由思想，公民可在法律訂定的已知和可預測範圍內自由追求他們心目中的幸福生活，伯裏克裏斯的葬禮講詞便是此一精神的動人表白。¹¹⁹

古希臘人「法律之下的自由」思想並未能維持下去，其最後失敗的原因可歸咎於兩個因素，第一個因素是古希臘人未能提供建立有效的國際秩序的基礎。對古希臘人而言，法律全然是內政事務，只有本土社群的公民才能享受法律賦與的自由，即使某一城邦建立新的殖民地，希臘人也很少將公民權賦與殖民地的人，因此唯有依靠武力來維持霸權，使臣屬的社會淪於次等法律地位，就此而言，古希臘人的殖民統治流露出很強烈的外來政權色彩，這種統治最終招致普遍的不滿與叛亂，古希臘的歷史遂化為一場敵對帝國主義者間的徒勞鬥爭，直到希臘人耗盡了所有的精神財力為止。第二個原因是即使是在城邦的範圍內，法律問題也未完全解決，因為一旦某一利益團體掌握了城邦的運作，就無法阻止他們為了維護自己權力而打擊對手，在面對無限制的階級立法(class legislation)時，爭奪立法權便成為所有階級生死攸關的大事，結果便演變為無止境的內戰。這兩個因素破壞了古希臘法治自由思想的威望，反動的情緒也因而在古希臘社會滋生，其中一種是道德的犬儒主義(moral cynicism)但對於柏拉圖而言，卻獲得一個與犬儒主義完全相反的結論，他認為唯有在倫理的基礎上才能創造美好生活，因此柏拉圖早期投注全副心力尋找一些未受既存制度汙損的普遍道德標準，這就是其理型論思

¹¹⁹ 在此可引述伯裏克裏斯葬禮講詞的部分內容以為佐證：「法律對所有私人的爭論提供同樣平等公正的服務，……我們所享受的自由也引申到日常生活上，我們彼此互不猜疑，如果鄰人要自行其道，我們也不會苛責他們，……但這種自由並不會使我們漫無法紀。我們養成尊重法官和法律，……我們隨心所欲自由生活，不過對任何危險我們總是有以待之，……雖然只有少數人參與創設政策，但每個人都能對政策作判斷，……我們相信幸福乃自由的果實，而自由則是勇氣的果實。」引自巴柏，《開放社會及其敵人》(The Open Society And Its Enemies) (台北：桂冠，1998)，莊文瑞、李英明譯，430-431 頁。

想的由來。但是柏拉圖片面忠實於單一意識形態的理想，並無法與本土政治生活相契合，這一點也是造成他日後思想反轉的原因，《法律篇》的撰寫，雖然仍有濃厚的《理想國》色彩，但明顯看得出來，他已將其視為一個理想城邦的模型，現在，他要回歸到其一度取消但後來發現有利於政治權威的以法治國道路。

一、本土經驗與外來意識的結合

從結果來看，古希臘人的法治並未為國家帶來長治久安的局面，但這一點不能否定法律在鞏固政治權威方面的價值，因為表面上法律的失敗，實則是人的野心超越法律權威所造成，因此，古希臘政治的無以為繼，是統治的失敗而非法律的失敗。在《第七封信》中，柏拉圖一方面指出雅典統治的失敗在於其法律和傳統的腐敗，另一方面卻表明他之所以要到敘拉古，即是要實踐法律和憲政的理想，兩者之間的落差從他所說「不要讓任何地方的任何城邦屈服於人類的主子，而應該服從於法律」即可看得出來。法律之所以會腐敗，是因為法律成為專制君主的奴僕，而一個真正的法治和憲政國家，是一個所有人臣服於法律的國家。古希臘的法律之所以有鞏固政治權威的效果，在其衍生自古希臘人的*Nomos*，*Nomos*泛指一切秩序的形式(form of order)，這些秩序是為所有社會團體所接受或應該接受的，易言之，它的最主要特性就是貼近於本土社群的本土性，*Nomos*之所以具備了初期法律的屬性，原因便在它是具有拘束力之本土約定(convention)與習俗(custom)的最初樣態，而這些約定與習俗乃是先祖一代一代傳遞下來的。因此，若深入追究，此一產生自本土社群的權威，正處於柏拉圖早期哲學思想的對立面，因為柏拉圖改變了最好的權威是祖傳的觀念，經由一種真實存在的Idea或自然的發現，基於祖傳而來的權威根基被連根拔起，而柏拉圖致力完成的，便是以外來的意識形態權威，取代這個本土的權威，只不過到了後期，柏拉圖終於認清了它的窒礙難行。

柏拉圖必須返回到本土社群的經驗，從與土地的貼近性尋求政治權威的來源，此一思維的改變從其對話錄取向的差異明顯可見。在《理想國》及其他同時期的對話錄中，柏拉圖仍然堅持理型論，置重於普遍與特殊的關係，柏拉圖強調特殊必須與普遍相同或由後者分受，才能具備真實性，Idea因此是不完美經驗世界的典範，哲學家的形象則是背對於經驗世界而將其注意力集中於探索Idea的追尋者。但到了後期的《泰提特斯篇》(*Theaetetus*)、《辯士篇》(*Sophist*)和《政治家》，柏拉圖注意力開始轉移至許多特殊概念如辯士(sophist)、政治家(statesman)，甚至是釣者(angler)及織衣者(weaver)，柏拉圖專注於對這些特定概念而非普遍概念的探討，代表一種政治思維的改變，顯示其關心的重點已轉移至

經驗現實，這可以解釋為何柏拉圖後期不再談論只存在於理想中的城邦典範，而是將他的注意力置於現實世界，柏拉圖顯然體認到與理想國家相較，現實國家是一不完美的存在，他終於接受了場域的差異性，因此必須另外構思一套權威建立的基礎。

此一想法也可從其對政體的分類看得出來，在《理想國》中，柏拉圖並不在意政體的差異，將注意力完全集中在理想國上，現實的國家則是以墮落的形式出現，榮譽政治成爲理想國家的墮落，寡頭政治成爲榮譽政治的墮落，民主政治成爲寡頭政治的墮落，暴君政治成爲民主政治的墮落。在《政治家》中，柏拉圖以一種更爲詳盡的方式進行政體的分類，理想中由哲君統治的君主政治被作爲安置於天國的樣板(model fixed in the Heaven)而束之高閣，對於現實的國家，柏拉圖則透過有無法律及統治者人數加以分類，而得出兩種類別的國家，一是有法律的國家，一是無法律的國家，前者包括君主政治、貴族政治和溫和型民主政治，後者包括暴君政治、寡頭政治和極端型民主政治，後來亞里斯多德在其《政治學》中亦採取了此一分類法。值得注意的是，即使民主政治居於法律國家的最後一位，但柏拉圖已承認它亦勝於無法律的國家，柏拉圖此時已顯現出日後在《法律篇》中採取的立場，即將次好的國家視爲一種揉合好的元素形成的混合國家，也就默認了在現實國家中，被統治者的同意和參加是不容忽視的，因此對其要求的回應亦是鞏固政治權威的要務。

現實國家中的人並非各安其位，而是相互衝突，政治的功用便在於使這些互相衝突的需求能夠整合在一起，《法律篇》的主旨便是在現實國家的基礎上整合這些相互衝突的利益，故在《法律篇》中，可發現柏拉圖對一些影響社群規範的約定與習俗非常重視，包括憲法體現的基本原則；法律防制的犯罪如殺人、竊盜等；規範農業與商業行爲的規定；宗教進行的儀式；養育孩童的方式；甚至性行爲等。但柏拉圖在進行權威的轉化時，利用了一個巧妙的方式，即將得自於本土經驗的法律與外來意識形態相結合，並聲稱二者同樣是神聖理性的產物，並包含在同樣的秩序之中，此一途徑來自於兩個假設：一、能夠維持國家穩定與安全的事務都是好的；二、傳統習俗必須獲得保障。柏拉圖要做的即是將前者所代表的神聖真理與後者習俗的律令結合，如此，便可無損於其先前立場。問題是雖然柏拉圖宣稱本土社群的法律與天體運行的秩序是出於同樣的原理，仍舊無法解決外在於社群之外的自然並未直接教授人們行爲規範的問題，人們實際生活的體驗也絕對無法領受到外在其經驗之外的「真理」，柏拉圖的立場似乎認爲只要具有足以認識第一原理的能力，即可解決二者的衝突，這仍然是一種專家政治的統治思維，但柏拉圖實際上已承認古希臘人對從生活中所累積經驗而非專家的信賴，這從其讚揚克里特及斯巴達的既有法典及對老年人所顯示的尊崇即可看出，以柏

拉圖在《理想國》中非常重視的教育為例，在《法律篇》中，教育不再只是哲學家的專門領域，而是除「最優秀的人」之外，加上「最年長的人」的一致經驗，甚至在其為克里特所訂憲法中，重要官員也都是必須超過五十歲以上者。¹²⁰

即因《法律篇》重視本土經驗，因此對於法律的屬性也呈現出不同於《理想國》的特質。柏拉圖在《理想國》對話錄中，強調秩序的穩定，認為一切最完美的東西一定不會改變，包括法律在內，在論及音樂格調不可改變時，他所持的觀點即是音樂格調的改變會導致法律的改變，而法律的改變將危及國家的穩定與安全，柏拉圖的主要目的即是將此一萬世不變的法律或是建國藍圖，永遠作為統治的規範。相對於柏拉圖此一「烏托邦社會工程學」(utopia social engineering)，巴柏提出了「漸進社會工程學」(piecemeal social engineering)的構想，但至少在《法律篇》，巴柏對柏拉圖的批評並不見得公允。雖然柏拉圖仍認為法律的制定應從美德開始，所有的立法應是系統性的而非片斷的，但他確實認為法律應有與時俱進、因應不同時空環境需要而變化的空間，同時他也認為立法者面對特殊處境時應發揮判斷力，他並承認在許多場合中，循序漸進的改變才是唯一可行的立法途徑。巴柏將柏拉圖與馬克斯並列，認為兩人都是大型社會工程學的支持者，且都認為歷史有本身的運行定律，而此一定律規範人類社會的發展，巴柏對柏拉圖的評定主要依據《理想國》的理論，但在《法律篇》中，雖然也有談到世界歷史的趨向，但此一歷史不再是回溯式的由過去歷史傳統中引伸出未來的行為規範，理想中的新國家不是既定歷史發展的產物，而是人的有意創造，易言之，柏拉圖已給與人的主體性更多的尊重。

因此，《法律篇》中的法律思想採取了古希臘立法精神的一大特色，即是民主精神的體現，*Nomos*雖是不須經過立法機構同意的約定與習俗，就此而言，*Nomos*實係取得了與自然等同的地位，但如前言所說，自然無法予人類社群一個明確的行為規範，而這些行為規範對於社群秩序的維護又非常重要，因此，*Nomos*必須轉化為成文法，在此，法律呈現出一種對比，一方是不須立法機構通過卻為所有人謹守的法律，這是一種不成文法；另一方則是經由立法機構通過的成文法，在《理想國》中，對於後者並不重視，但它卻是古希臘政治生活最主要也是影響後世最重要的精神遺產，表現於外者即是一民主生活。¹²¹但在深入探討柏拉

¹²⁰ 《法律篇》中的雅典人認為必須超過五十歲者才能擔任的職位，包括負責登記公民財產的執法官，若其發現任何人隱匿超過規定數額的財產，可以將其財產充公，並公佈於眾，對他進行起訴；負責男女教育的教育總監，柏拉圖認為此一職位是國家所有官職中最重要者；全體公民每年祭拜太陽神和阿波羅神時選出的三位監察官，監察官的職責是維持政府體制的正常運作；國家外派考察其他民族的使者，他們的職責是宣揚國家的威望，並以他國法律彌補本國法律的缺陷。參閱*Laws*, 754e-755a, 765d—767b, 945e-946b, 950d-951b.

¹²¹ 在《法律篇》中，成文法與不成文法的對比，至少出現在三個脈絡中：一、柏拉圖似乎認為成文法律不必含蓋所有的生活細節，如家庭生活及狩獵等；(788b, 790a-b, 822d-823a)二、柏拉圖似乎認為成文法律系統需要一套人所共守的道德規範、習俗與傳統支持，這些道德規範、習俗與

圖後期體現的民主精神前，有必要將《法律篇》體現的成文法與不成文法對比做進一步的說明，因為這關係到前述柏拉圖將本土經驗的法律與外來意識形態相結合的政治技巧。

《法律篇》一開始即問到法律的來源問題，雅典人問克里特人和斯巴達人：「你們所說的這些法的確立應當歸功於誰？歸功於某位神，還是歸功於某位人？」¹²² 由此顯示，法律問題首要面對的即是神與人的對比、外來神聖權威與本土政治社群的對比，也是不成文法律與成文法律的對比，而克里特人和斯巴達人都將其歸功於外來神聖之神的權威。從此一角度看，這與《理想國》中強調與神祇位於同一位階的外來Idea主導角色觀念並無不同，而雅典人確實也於稍後表示同意法律具有宗教的特性，但他並未在此一論點上停留太久，旋即改變話題的方向，他問克里特人和斯巴達人他們城邦制定法律的目的為何？由此，雅典人為三人的對話設定了基調，焦點此時轉移到法律的目的(end or purpose)而非來源，這也是《法律篇》一開始即顯示與《理想國》不同的意旨所在。不像《理想國》中的外來Idea是一不容批評的完美意識形態，成文法律是可以批評的，而其被評判的標準是有無達到法律制定的目的，在巴柏所作的開放社會與封閉社會區分中，可否接受公評即是一主要的判準。

值得注意的是，在克里特人對克里特法律的說明中，體現一種就現代法學而言屬於一種實證法(positive law)的特質。他聲稱克里特的立法目的在使公私領域都能為戰爭服務，因此打贏戰爭即是法律的最後目的，他並引申法律為戰爭服務的概念表示，戰爭不僅發生在城邦與城邦間，也發生在村落與村落間、家庭與家庭間，甚至個人與個人間，最後結論說：「人類處於一個公開的戰爭狀態，每一個人都與其他的人為敵；人類同時也處於一種秘密的戰爭狀態，每個人都與自己為敵。」¹²³ 此一對人類社群本質的描述已超越後來霍布斯對人類原初自然狀態的描述，霍布斯在描述完人的自然狀態後，得出要以一個集大權於一身的利維坦(Leviathan)作為遏制人類戰爭狀態的解決方法，柏拉圖則提出不同於霍布斯式論證的方式。在聽完克里特人的陳述之後，雅典人使克里特人同意，一個城邦若不正義的人佔多數且統治正義的少數人，則這個城邦就會潰敗，也是一個被自己奴役的城邦，反之，若正義者統治不正義者，這個城邦就是一個好城邦，也是一個自主的城邦。在這裡，柏拉圖再度呈現了「主體性」的意義，雖然與《理想國》中強調每個人各安其位的說法不同，但強調善與正義的目的則同一。接著，雅典人問了一個凸顯與外來意識形態主導之政治統治大異其趣的問題及解答，他問：

傳統雖然不見得納入成文法律，但成文法律若沒有它們的支持就無法運作；(793-d)三、柏拉圖也提到一些性行為的禁忌，這些禁忌是一種「公共輿論」，足以比任何成文法律更能夠約制人們的行為。(838a-841b)

¹²² Plato, *Laws*, 624a.

¹²³ 同上註，626d。

「那麼誰是較好的裁判者呢？是把那些壞兄弟全部翦除，命令好兄弟進行統治的那個人？還是把統治權交到好人手裡，但寬恕了壞人的生命，使他們自願服從這種統治的那個人？如果我們能夠發現一個人能夠通過制定規則使一個家庭的多種成員調和，使他們永遠和睦相處，而又不致於死人，那麼還可以有第三種裁判者嗎？」¹²⁴ 此時，克里特人說出了雅典人也同意的解答，也就是第三種裁判者，亦即是以法律作為獲取社群和平的裁判者。此再度呈現《法律篇》不同於《理想國》的思維所在，相較於《理想國》中違背意識形態真理者不是遭到放逐便是被殺死的肅殺，法律的最主要精神與整合功能便在於「永遠和睦相處」和「不死人」，且能獲得被統治者的自願服從。

雅典人隨後婉轉的批評克里特只重視「部分美德」的法律觀念，他先說克里特的法律擁有非常崇高的名聲，並有正確的目的，但隨之強調法律所賦與的美好事物有兩種，一種是凡俗的，另一種則是神聖的，前者是後者的結果，後者才是法律的最後目的，此一目的涵蓋所有個別的美好事物，因為它能給與所有公民福祇和快樂。因此，此一神聖的目的實際上是所有公民的共善，克里特和斯巴達的法律目的雖然不是錯的，但卻過於狹隘。此一強調國家共善德行是立法主旨的觀點充斥在《法律篇》的對話中，在為新國家制定新憲法的制度考量中，雅典人再度提醒克里特人，國家體制除了考量軍事的目的外，「善」也完全應當成為體制的目的，而此一思維最強烈的表達顯現在對夜間委員會(*nocturnal council*)的說明中。在《法律篇》第八卷中，雅典人對此做了清楚的說明，他說：「幸福生活不可缺少的前提條件首先就是我們自己不犯罪，同時也不因他人的錯誤行為而受苦。要滿足第一個條件不難，但要同時有力量避免傷害卻非常難，確實，只有一個辦法可以滿足這些前提條件，這就是變成全善。」¹²⁵ 柏拉圖在此繞了一個彎，雖然他重視法律無可置疑，但仍將法律作為實踐共善的手段，這也是《法律篇》思想與《理想國》思想並非完全斷裂的證明之一，因此，柏拉圖的權威轉化工程並非是一種對立觀念的完全取代，而是一種基於達成政治設計目的一種觀念補充，用政治權威的語言解釋即是，柏拉圖絕非欲以本土經驗建立的法律權威取代外來的Idea權威，而是以法律權威補充外來意識形態權威之不足，這也是我們看待柏拉圖由外來意識形態權威轉向本土法律權威時，首先必須釐清的觀念。

二、個人地位的提高與法律權威的強化

此一非斷裂的轉向立刻牽涉到兩個關鍵問題，一是個人與社群的關係，二

¹²⁴ 同上註，627e-628a。

¹²⁵ 同上註，829a-b。

是法律的權威性問題。這兩個問題關係到柏拉圖的權威轉化工程究竟是換湯不換藥的形式改變，還是其本質已有變化。就第一個問題言，柏拉圖的法律思想似乎是一種法律道德主義(legal moralism)，亦即認為法律的主旨在尋求改善全體公民的道德，對於自由主義思想家如米爾(J.S.Mill)等人而言，通常會對法律道德主義抱持疑慮的態度，因為其內容無異強調國家有權採取任何可以改善人的道德生活所有必要的立法作為，如此，便排除了個人選擇的空間，窒息了個體性，而這也正是柏拉圖在《高爾吉亞篇》及《理想國》中所持的觀點。因此，《法律篇》中的立法者角色，形同是《理想國》中的哲君，立法者的任務既是立法改善公民的道德生活，那麼暗示的也就是他具備認識道德的能力，但是此一主觀主義(objectivism)的推論不見得是最後結論，因為從自由主義者的觀點解讀，道德價值並不一定須與主觀主義聯繫，它也可能是個人或團體所表達的一種偏好，就此而言，一種限制柏拉圖主觀主義的另類思維也因之浮現。

在《法律篇》中，至少有兩處可以顯示柏拉圖對個人的角色有較以往更大的重視，一是他對個人追求愉悅(pleasure)態度的轉向，在《理想國》中，柏拉圖強調追求德行的生活符合個人利益，此一論點同樣出現在《法律篇》中，但是《法律篇》中的雅典人在敘及個人德行時，卻將注意力置於個人可因此獲得愉悅上。對許多研究《法律篇》者而言，此一觀點已帶有享樂主義(hedonism)的色彩，在強調社群生活集體主義色彩濃厚的《理想國》中，雖然柏拉圖認為好的生活可以使個人愉悅，卻堅持追求個人愉悅並非好的生活，在《高爾吉亞篇》及《費多篇》(Phaedo)中也有同樣的立場，時間上接近《法律篇》的《菲力帕斯篇》(Philebus)中，將愉悅視為好的生活組成部分，雖然並不認為是最主要部分，在《法律篇》中，柏拉圖對此的態度看似複雜，¹²⁶ 但卻可以理出頭緒，第五卷中雅典人說了下述一段話：

神對這種必須建立的體制會說些什麼，以及所有人必須追求什麼樣的個人品性，這些問題我們已經說完了，然而我們還沒有談到純粹出自人的考慮，但我們必須涉及這一點，所以我們下面的話是對人說的，不是對諸神說的。對人來說，沒有比愉悅、痛苦、慾望更自然的事，所以人們說這些東西是任何可朽事物不可避免、絕對依賴的定律，……如果人們在年輕時品嚐它，而不是拒絕它，那麼我們的一生占主導地位的是壓倒痛苦的快樂。(Laws, 722e-733a)

¹²⁶ 在《法律篇》第一卷中，愉悅顯然是一個必須予以拒絕和克服的慾望，第二卷中，雅典人強調必須教育年輕人追求愉悅的正當方法，並表示正義的生活即是使人愉悅的生活，第五卷中，雅典人表示我們應該追求那些可使人愉悅的事物。上述這些對於「愉悅」定位的不同論點，很容易讓人對柏拉圖的真意產生混淆。

這裡再度出現神與人的對立，但與柏拉圖早期對話錄結論卻有所不同。柏拉圖早期強調靈魂的神聖性，而靈魂中不朽的元素是理性，一切有朽的元素包括情感與欲望都不存在靈魂之中，人必須以拒絕愉悅及忍受痛苦的方式，表示對靈魂的尊崇，因此，從靈魂神聖性的角度來看，柏拉圖絕非是個享樂主義者，反而強調個人要臣服於理性。若人類真的是如同神一般理性的存有，我們當然毫無問題會遵循理性的律令，但問題我們不是神，因此也會臣服於非理性的力量、欲望、愉悅、痛苦、憤怒、懼怕等人類感情，故若堅持個人可以過道德的生活，就必須承認道德是令人愉悅的，這正是《法律篇》中雅典人的論點。更進一步，因為正是愉悅與憤怒等人類感情，最能影響社群生活，所以對於這些個人情感的規範，便成為法律的主要目的之一，也就是在此一論證下，強調法律也等同是強調個人的重要性，特別是個人對群體的重要性。

《法律篇》中另一個置重個人的地方，是在對懲罰的探討方面。柏拉圖在《普羅塔哥拉斯篇》(*Protagoras*)中藉著普羅塔哥拉斯的口說：「沒有人只是因為一個人的過去作為而施與懲罰，如此行為與一隻野獸的盲目報復無異；一個理性的人施與懲罰的目的，在避免犯錯者與那些知道這些懲罰的人將來犯罪的可能。」¹²⁷ 在普羅塔哥拉斯講話的另外部分中，他允許一個城市藉由死刑或放逐清除那些有邪惡性格的人，總而言之，普羅塔哥拉斯認為懲罰的目的在使所有人符合社會規範(*social rules*)，並由此獲得整體社群的善。在《高爾吉亞篇》及《理想國》中，焦點變的與《普羅塔哥拉斯篇》不同，懲罰的目的不僅是為了社會整體，同時也是為了不正義的個人，此一個人如同一個病患，而懲罰則是醫治的手段，但若深究，上面三篇對話錄的差異性並不大，因為其出發點都是懲罰醫治了個人，因此有益於個人，同時社會將規範藉懲罰加在犯罪者個人身上，因此也有益於社會。但是到了《法律篇》，對於個人角色的認知更前進了一步，對於懲罰的看法是從「沒有人會自願成為一個犯錯者」(*no one is voluntarily a wrongdoer*)的角度出發，因為沒有人願意自己的靈魂附著邪惡。在第五卷中，雅典人區分一種能夠行善的真正審判(*judgement*)和一種無益於善的懲罰，他認為懲罰是一種報復，接下來，雅典人口中的立法者提出對待不正義者的建議，他說對那些能夠治癒的人的不正義應該溫和以待和施與同情，只有對那些無可救藥的人，才考慮施與懲罰。¹²⁸ 雖然《法律篇》中對犯罪者仍以病患看待，但可以看得出較之前的對話錄，柏拉圖展現更多的人道主義及個人主義色彩，也就是在此氛圍中，過去重視集體主義與

¹²⁷ Plato, *Protagoras*, 324a-c.

¹²⁸ 在《法律篇》的其他章節中，雅典人對於懲罰表達了同樣的態度，參閱 735d-e, 843d, 854d-855b, 862d-863c, 933e-934c, 941d, 957e。特別是在三處地方有完整的說明，包括 854b-855a 雅典人討論如何處置搶劫祭壇的人；862d-863c 對治療過錯的討論；933c-934c 雅典人堅持懲罰與損害必須有比例關係的說明。

集權主義的傾向，漸漸被沖淡了。

但個人地位的提高絕非意謂個人取代了共善與社群，然而，與《理想國》中柏拉圖有意以人治完全取代法治，以實現社群集體和諧目標不同的是，《法律篇》以法律權威取代了統治者的權威，統治者與被統治者皆須服從法律，此時，外來權威的轉化不再寄望於人，而是寄望於法，因為如前所言，法律貼近社群的本土經驗，因此是政治整合最有效的工具，但若欲使法律達到整合目的，首先就必須確立法律的權威，但此將會遭遇一種權威的競合問題。外來權威轉化的特色及目的，係在藉本土化達到外來權威(意識形態)轉移的目的，因此，本土化本身絕非權威轉化的歸宿，而是權威轉化的過程，故本土化不能作為權威轉化成敗的判準，真正的判準是外來權威在本土化過程中，究竟是否達到在本地社群生根的結果。從此一角度看，對外來政權而言，強化法律權威面對的最大挑戰是，在強化法律權威同時，本土經驗也隨著法律的載體受到強化，而隨著本土經驗強化而增長的本土意識，勢必威脅到外來權威，於是，外來權威藉法律進行權威轉化時，即可能面對外來權威與法律權威的衝突，若讓位與後者，無異宣告外來權威轉化的失敗，因為此時再也沒有外來權威了，自然也就無轉化的問題；但若堅持前者，就等於放棄了政治整合最有力的武器，¹²⁹ 柏拉圖究竟如何處理此一競合的關係呢？

《法律篇》的主軸按照施特勞斯的說法，是柏拉圖藉著雅典人之口意圖向克里特引進雅典式的立法，這意味著，雅典人想向克里特灌輸「應該如何生活」的道理，也就是將來自雅典法律思想的外來權威移植入克里特島。前面言及克里特法律具有實證法的色彩，而柏拉圖的法律思想則具有法律道德主義的傾向，這兩種法律屬性有一明顯區別，即雖然兩者都承認法律應有其目的，但前者雖主張法律「應該」追求法律制定的目的，但對那些不具有此一目的的法律，仍然承認其是法律。就克里特而言，法律的目的雖是戰爭，但非以戰爭為目的法律，在克里特仍然是法律，即使其是一種壞的法律。舉例而言，邊沁(Jeremy Bentham)和奧斯丁(John Austin)兩人都認為法律是一種主權者意志的產物，並應以追求最大多數人的最大幸福為目的，但如果一個邪惡或者被誤導的主權者，制定出一部違背最大多數最大幸福目的的法律，就他們而言，這部法律雖然是一部壞的法律，但仍然是法律。相對於此，法律道德主義是一種自然法體系的法律觀，¹³⁰ 此一觀

¹²⁹ 此處說明以台灣現狀作為比照可以清楚呈現。台灣本土政權捍衛者將台灣「正名」與「制憲」視為本土政權鬥爭的兩大目標，但這兩者有先後的邏輯關係，亦即後者是手段，前者是目的，只有後者成功，前者才能成功。本土政權此一策略已獲得初步成功，台灣進行的七次修憲即是本土政權藉由法律載體強化本土意識的成果，但此初步成功絕非本土政權一己之功，而是在時機上正值外來政權亦擬藉由修憲的法治化工程進行權威轉化，因此兩者一拍即合，但這一時的結合證明只是同床異夢，因為在觸及外來政權的核心價值，亦即以統一及法統等概念連結的外來意識形態時，雙方的衝突便立即出現，這也是台灣欲以修憲方式進行民主化時，一個不易克服的重大難題。

¹³⁰ 柏拉圖是西方自然法體系的奠基者之一，阿奎那(Thomas Aquinas)則是此一體系最主要的推廣

點認為法律有其內在目的，違背此一目的的法律即不是法律，如阿奎納(Thomas Aquinas)即堅持所有的法律應追求共善，包括使每一位公民過著道德生活，一部專制的法律不是一部法律，而是一種法律的扭曲。因此從第二種法律觀來看，沒有所謂「不正義的法律」存在。就柏拉圖的外來權威轉化工程而言，第二種法律觀似乎較符合其政治目的，因為它可以確保藉法律轉化外來權威時，外來權威的核心價值仍舊可以化身法律「內在目的」不斷傳遞下去，並宣告那些違背此一目的的法律為無效，然而，若柏拉圖堅持此一法律見解，便會遭遇到上述外來權威與法律權威衝突的難題，柏拉圖必須解決此一困境。

在《彌諾斯篇》中，柏拉圖堅持沒有所謂的壞的法律，¹³¹ 柏拉圖在此採取的是自然法立場，在《希比亞篇》中，柏拉圖重申此一立場，¹³² 但在《法律篇》中，柏拉圖的態度不是很明確，在一些地方，雅典人似乎認為法律必須是好的，並且須依據理性，仿佛認為立法者必須具備正確的理性，¹³³ 但在另一些地方，他又將法律分為正確的與不正確的，¹³⁴ 對於此一問題最充分的說明是在《法律篇》712b至715d之間，雅典人討論新的克里特城應採取什麼形式的憲法時，他區分真的和假的憲法，克里特和斯巴達擁有真的憲法，因為其法律指向共善，其它城市的憲法則只是一個派系將其意志強加於其它人的一套機制罷了，在此一過程中，雅典人將話題帶到克魯倫黃金時代，並得出結論說，遵守法律就是遵守存在自身中的不朽理性。因此，在雅典人看來，真正的憲法是那些服務於城邦共善的憲法，反之，若認為法律係隨場域而移轉，或是服務於強者利益，都是假的憲法。雅典人的說明很容易使人認為奠基在共善基礎上的才是法律，其餘則不是法律，易言之，這個抽象的和容易隨個人定義的共善，乃是判別法律能否成為法律的基準，到這裡為止，我們看不出柏拉圖對法律的看法有迥異於《理想國》之處，法律仍是從屬於意識形態的統治工具。

但值得注意的是，《法律篇》中的雅典人雖然強調一些城邦沒有「真正的」和「正確的」法律，但他從未說這些國家沒有法律，雅典人從未懷疑既有法律的有效性，即使這些法律如此不同，而他的主要興趣所在便是發掘這些法律的好

者(Maguire, 1947:157-178 ; Hall,1956:171-206)，柏拉圖和自然法哲學家的共同點是相信有客觀的道德法則存在，且此一法則亙古長存，並適用於所有人，這些法則經由人的理性可被發掘；此外，他們也都認為真正的法律是追求共善的法律，這些法律的目的在使人們過有德行的生活。但有兩點須特別注意，一是柏拉圖並非直接影響自然法體系的形成，而是經由亞里斯多德的中介；二是對於自然法的形成，斯多噶思想及基督教教義也居關鍵地位。上述這些思想及學派都認為人的理性可以領悟到自然法，但柏拉圖雖然相信所有人皆有理性，但卻堅持只有少部分人可以分辨最真實和最好的法律，就此而言，其理論缺乏人文主義的思想，也因此使他對奴隸及外國人等缺乏同情。

¹³¹ Plato, *Minos*, 314e.

¹³² Plato, *Hippias Major*, 284a-285b.

¹³³ Plato, *Laws*, 644c-d, 645a, 659d, 714a, 715d, 728a.

¹³⁴ 同上註，627d, 705e, 707b, 715b。

壞，¹³⁵此一態度在其對待克里特和斯巴達的法律明顯可見，這兩個城邦的法律並不合乎他的理想，但他仍承認法律的有效性，甚至他為新的克里特城提出立法建議的時候，他也表示既有的法律和道德是神聖理性的反映，並將其提升至與永恆真理等同的地位，由此得出的結論是：即使是被誤導的法律仍舊是法律。這裡似乎又重回上述的困境，若《理想國》中外來權威的Idea欲藉由《法律篇》中強調共善的方式還魂，便不能承認不符共善的假法律存在，但偏偏雅典人承認惡法亦法的有效性，原先外來權威與法律權威的衝突，只不過轉換為兩種權威關係的混淆。但進一步分析，我們可以為此一混淆作出合理的解釋，在《費多篇》和《理想國》中，柏拉圖表示我們若欲了解萬事萬物，首先必須了解其與善的關係，¹³⁶易言之，我們必須先了解事物的目的為何。以刀子作比喻，若不能先了解刀子的功用和目的，就無法了解何謂刀子，因此，刀子乃是由其功能所界定，此一邏輯性使得「好」事物和「壞」事物間的界限變得不再那麼清楚，因為我們可以將一把切得不利的刀子稱作是「壞」刀子，即使它不是把「好」刀子，「切」這個功能的由好至壞乃是一延續的狀態，易言之，除了「非」刀子之外，所有的刀子都是刀子，即使有好壞之別。

將此一道理應用在法律上，柏拉圖顯然認為尋求共善是法律的本質，易言之，共善是法律制定的目的和功用，但在好的法律至非法律之間所構成的好、壞法律乃是一延續狀態，一個未能完全符合共善目的的法律仍舊是法律，即使不是一「好的」法律，而法律之好壞，端視其距離這個共善目的的遠近而定，¹³⁷從這個角度來看，柏拉圖沒有必要清楚交待被誤導的法律究竟是否法律，因為法律在他的眼中已內在有好壞的區分標準，他只要知道法律的好壞即可，「真」法律與「假」法律不是非黑即白涇渭分明，因此，即使是被誤導的法律仍究是有效的法律。此一立場當然是從原先堅持單一判準的退卻，但卻給了柏拉圖更大的回旋空間，他不需要再以意識形態的外來權威，否定未符合意識形態要求的法律權威，雖然他仍堅持此一意識形態為法律應否、善惡的最終判準，但並不以此否定法律的有效性，此務寧是說，法律應該服務於意識形態的權威來源，能夠實踐外來意識形態權威的法律是好法律，反之則否，但壞的法律仍是法律，仍應獲得所

¹³⁵ Plato, *Laws*, 634c, 635a, 683b, 708c, 770e, 962b-c.

¹³⁶ Plato, *Phaedo*, 97c. *Republic*, 508b-509b.

¹³⁷ 此一對法律的見解阿奎那有清楚的闡釋，阿奎那將法律分為四種：永恆之法(Eternal Law)、自然之法(Natural Law)、神授之法(Divine Law)與人類之法(Human Law)。永恆之法實際上等同上帝的理性，自然之法為神聖理性在受造物中的一種體現，神授之法實質上是一種啓示，是上帝賦與作為選民的猶太人的特殊法律準則。這三種法律確立了人類行為的準則，雖然它們有時適用於人類，但並非專用於人類或是特別從人類的本性而來，而專門為人類擬定的法律是人類之法，可分為萬民法(*ius gentium*)和市民法(*ius civile*)，人類之法係由自然之法衍生而來，它的準則是普遍利益，阿奎那認為只有符合公共利益的法律才是「真的法律」，但在「真的法律」和非法律之間的法律即使未完全符合公共利益的要求，仍然必須獲得遵守。參閱阿奎那著《神學全集》(*Summa Theologiae*)，la 2ae, 96, 4.

有人的服從。表面上看，柏拉圖並未改變原先立場，但政治權威的最主要特色即是獲得被統治者的自願服從，就此而言，柏拉圖的外來權威實際上已讓位於本土的法律權威，法律也已由原先的工具性，逐漸取得目的性價值，雖然柏拉圖仍將原先高懸的Idea作為政治共同體的未來歸宿，但為了統治需要，權威者不得不向本土的法律權威低頭，此一場景實際上也就是外來權威藉由法律轉化的困境，從外來權威角度看，其轉化工程的原始目的只是以本土的皮包裝外來的骨，但這一層皮卻可能反過頭來主導骨的發展，在法律權威逐漸凌駕原先外來意識形態取得主導優勢的情形下，外來權威能否始終維持其堅持的外來特質已是未定之天。

三、統治者自由與專制的平衡

在此一過程中值得注意的一個現象是，柏拉圖重新重視法律的功能與權威，等於重新評價以法統治觀念產生的古希臘政治生活，而古希臘政治生活的最主要特色便是民主的政治體制，在《理想國》中柏拉圖對於民主政治體制持極端輕蔑態度，但隨著對法律觀點的轉變，古希臘政治將*Nomos*轉化為成文法所體現的民主精神，也流露於柏拉圖後期的思想中，而隨此一改變而來的，是法律成為政治權威來源同時，整個政治體制的改變。

在《法律篇》第四卷，雅典人與其他兩人討論新城市應採用何種體制的問題時，斯巴達人麥吉盧(Megillus)承認他無法以傳統的政治理論指明斯巴達的政治體制為何，斯巴達既非獨裁政體，也非貴族、民主或王治政體，確切來說，它擁有上述各種政體的元素。雅典人則將麥吉盧的困惑歸因於斯巴達有一個「真正的憲政體制」，而其他國家的體制則是以政治社群中的某一部分支配其他部分。¹³⁸接著雅典人談到遠古的克魯倫時代，這個時代是神靈直接統治人類的時代，雅典人藉此一寓言結論說，我們應依據存在自身中的不朽成份，亦即是理性，規範私人家庭和公共社會，由此所創造出的秩序即是法律，他接著批評其他國家所謂的法律只是強者的利益，而真正的法律應是尋求城邦的共同利益，領導者也應由競爭的程序產生。

一個國家的領導者若僅是因財富、力量、體力、出生等因素產生，這種政府不值得託負，絕對服從法律的人才資格取得政府職位，在競爭過程中贏得最大勝利者，應賦與最高的職位，次一勝利者應賦與次一等的職位，其餘依此類推，我之所以說統治者是法律的臣僕，並非是標新立異，而是因為我認為社會的生存或毀滅主要取決於這一點，而非取

¹³⁸ Plato., *Laws*, 712e-713a.

決於其他事情。法律一旦被利用或廢除，共同體的毀滅也就不遠了，但若法律支配著權力，權力成為法律馴服的奴僕，那麼人類的拯救和上蒼對社會的賜福也就到來了。¹³⁹

雅典人的這一段話，包含了許多足以作為柏拉圖法律觀點的代表思想。首先，柏拉圖強調權力必須為法律奴僕的論點，可將其視之為近代法律主權論的先河，法律主權的要旨即是以法律為最終權威的法律主治(rule of law)，但此一精神卻可能衍生出三種不同的解釋，包括：一、政府必須承認法律的權威，此一觀點認為政府係依法律的規定進行統治，由此延伸的見解是，即使是一君主極權政體，若其統治係依照法律「服從君主」的授權，也是一種法律主權的表現。但此一解釋的問題是，一位擁有無限權力的君主不可能再是法律的奴僕；二、若一個國家的政府承認「法律主治」精神，即是一法治的國家，亦即：政府必須依法統治，法律必須公布週知並對所有人一視同仁，所有爭議必須不受人為影響依照一定的程序解決。法治下的政府權力當然受限，但是若政府擁有改變法律的最終權力，仍然不可能成為法律的奴僕；三、因此，欲使權力成為法律奴僕真正成為法律主治的實質精神，就必須加上兩個要件，其一是法律必須真正成為限制政府的充分要件，其二是政府不能夠隨意改變法律。¹⁴⁰ 上述三個解釋區分出兩種不同的法律精神，一個是以統治者為最後權威的以法統治(rule by law)，另一個則是以法律為最終權威的法律主治，當柏拉圖強調權力及統治者必須為法律奴僕的時候，其精神乃是趨近於後者，但若以此為柏拉圖法律思想的結論不僅大有問題，亦非《法律篇》中的意旨所在。事實上，蘊藏於柏拉圖政治思想中的雙面性格足以表現出所有統治者的通病，即是：說一套做一套，既有真實的想法，也有因應統治需要所做的妥協。就柏拉圖而言，前者顯示其思想中有始終不變的意識形態主導成份，即欲以外來思想成為政治社群的最終權威者，後者則是因應權威場域流變環境需要所做的「次好國家」選擇。也許對柏拉圖來說，這只是一種權威的轉化，無關於立場的轉變，但對於現實的政治社群統治者而言，雖然也有其統治表象後的真實想法，但若無權力這些想法即無實現的可能，因此，柏拉圖思想中作為意識形態統治中介的統治者，對來自權威場域的改變感受更為敏感，妥協的程度也會超過柏拉圖的紙上談兵，但是，當妥協成為政治社群常態，對現實的回應超過對意識形態理想的堅持時，前者便可能反噬意識形態的權威者角色，此一情況其實也就是民主政治下外來權威轉化所面臨的困境。

在此暫不論柏拉圖思想中法律主治與以法統治的衝突，繼續延伸出現在柏拉

¹³⁹ 同上註，715b-d。

¹⁴⁰ R. F. Stalley, *An introduction to Plato's Laws* (Oxford: B. Blackwell, 1982), p.81.

圖法律觀中濃厚的法律主治色彩，也就是上述第三種解釋中的兩個延伸觀點，爲了達到以法律限制政府的目的，柏拉圖提出了現代民主政治最主要特色的權力制衡原則。在《第三封信》中，柏拉圖告訴狄昂(Dion)的朋友法治的重要性，他認爲狄昂及其追隨者的權力不應建立在本身的利益上，而應建立在憲政和法律之上，爲了達到此一目的，柏拉圖提出一個具體的建議，即從希臘各地找來五十個智者，他們的任務是起草一份對所有人均公平的法律，這個建議類似於當代的制憲會議，但對柏拉圖的《理想國》思想卻十足有反叛的意味，因爲此舉形同放棄了外來意識形態的統治主導權，及依此意識形態選擇統治者，再據以制定法律的權力，而將政治權威賦與了本土社群的精英，柏拉圖也許不曾想過這些智者會制定出一部違反柏拉圖理想國的法律，但當此一法律的宗旨乃是符合所有人的公平需求時，便很難從意識形態及統治者角度制定法律，但這正是法治的精神所在。

柏拉圖提出的革命性建議尚不僅此，在《第八封信》中，他進一步要求狄昂的跟從者建立一個類似法律主權(supremacy of law)的國家，並建立憲政君主政體(constitutional monarchy)，他建議這個政體應有三個國王(包括敘拉古國王老戴奧尼索斯、老戴奧尼索斯的同父異母弟弟希培利諾斯(Hipparinus)及狄昂的兒子)，按柏圖的看法似乎認爲這些國王的功能主要是儀式性和宗教性的，真正的權力則由卅五位護法者(guardians of the laws)和公民大會(assembly)及議會(council)共同行使，除此之外，還要設置一些處理大案的特別法庭。三個國王的政體明顯是要解決敘拉古的派系鬥爭問題，其它的建議及對初具模型的制衡理論(checks and balances)進一步說明，在《法律篇》中則有完整的闡述。

在《法律篇》第三卷中，雅典人探討由多利安人(Dorian)建立的三個城邦：斯巴達、墨西哥涅(Mennene)及阿耳戈斯(Argos)，這三個城邦中只有斯巴達建立了良好的秩序，而斯巴達良好秩序的原因主要來自於三個結構性的因素，一是同時設立兩位國王而非一位，從而使他們的權力擁有更合乎比例的限制；二是由廿八位長老構成的議會，使其能夠限制國王的專橫；三是數位由抽籤任命的執政官(ephor)。這三種制度性因素構成了互相制約的政治體系，雅典人並強調：「考慮到一個共同體應當是自由的、明智的、和平的，立法者在制定法律時必須著眼於此，所以建立一個過分強大的，或純粹的王權肯定是錯的。」¹⁴¹ 在這裡，柏拉圖提出了混合憲法(mixed constitution)的思考，而混合憲法的主要精神則是適當比例(due measure)的權力，雖然柏拉圖的混合憲法概念並非一完全新的概念，在梭倫(Solon)和塞拉梅涅(Themenes)所提憲法中，也曾提到富人和窮人、寡頭和民主平衡的觀念，但柏拉圖的混合憲法卻是特別針對個人權力的限制，此在他探

¹⁴¹ Plato, *Laws*, 693b.

討君主制和民主制這兩個母憲法(mother constitutions)時即能充分顯現，¹⁴² 柏拉圖將波斯視為極端君主制憲法的代表，雅典則是極端民主制憲法的代表，他認為其他國家的憲法都是這兩種憲法的綜合，波斯的失敗在於極端專制的君主及奴隸制，而雅典的失敗則在於只有自由而無權威，相對於這兩者，斯巴達和克里特憲法的成功便在於能夠避免極端。柏拉圖的用意在提出一種比較性的理念型模，而值得注意的是，表面上柏拉圖看似重視憲政形式(constitution form)，由此一角度很自然的會認為他所謂的極端君主制是單一統治者權力毫不受限的體制，而極端民主制則是多數人權力毫不受限的體制，但文中的雅典人在敘及兩者的比較及歷史時，並未置重在政府體制的問題，而是置重在自由(liberty)與專制(despotism)的調和問題，因此，雅典人認為波斯在居留士(Cyrus)和大流士(Darius)的統治之下，曾出現平衡的政體，同樣的，雅典在馬拉松(Marathon)和薩拉米(Salamis)戰役時代，也維持平衡的政體，但當時的波斯並無民主的機制，雅典也無君主的機制，可見柏拉圖強調的不是政府權力機構的平衡，而是統治者兼顧自由與專制的統治平衡，也就是如同柏拉圖在《政治家》中所說，統治者是少數人或多數人並無關緊要，重要的是統治者(們)是否擁有平衡的統治知識(science of ruling)。¹⁴³ 而如果這種條件的統治者無法獲得，則要做得不是在統治者的人數上斤斤計較，而是他們是否能依據法律統治。

柏拉圖此一見解有三個方面值得注意，第一個方面是此一論點無異為外來政權的權威轉化作了解套，因為重要的不是本土社群的被統治者取得實質的政治權力，而是實際的統治者是否能夠在極端的專制與極端的自由間尋求平衡。因此，與民主相對的君主制也可以是平衡的政體，重要的是其是否能對統治權力自我設限。由波斯的例子看，在其最腐敗的時期，被統治者完全覆蓋於統治者的極權統治之下，統治者的統治完全以自我利益為考量，絲毫不考慮權力行使的對錯或者被統治者的利益，但在居留士與大流士統治時期，卻考量到被統治者的利益，並願意聽取意見，結果是，正如雅典人願意臣服於法律的領導一樣，波斯人也願意臣服於君主的領導。在此再次凸顯了一個最重要的問題，關鍵的不是統治者的人數，而是統治者可否做到統治的平衡，進而受到被統治者的擁護，從這個角度出發，可以推衍出一個結論：若統治的核心是專制與自由的平衡，則政權是外來或本土根本無關緊要，重要的是統治者能否對其統治權力自我設限，施政考量到被統治者的利益，若統治者能夠被被統治者接受，就具有了政治的權威。因此，無論是君主的開明專制，或者是一人或一黨的威權統治，都可以取得政治權威，因為政治權威的關鍵性議題，本就是以時空為決定性因素的權威場域，統治只需考

¹⁴² 同上註， 693d.

¹⁴³ Plato, *Statesman*, 292c.

量到與時空環境能否結合，與時空環境可以結合的統治，即是人民可以接受的統治，也就是能夠取得政治權威的統治。

由此延伸第二個值得注意的面向是，政治統治絕無法以一特定政體作為善惡的評判標準，台灣外來政權現象的一個重要發展是，本土政權以民主政治的標準否定外來政權威權統治的合理與合法性，但站在柏拉圖的角度，本土政權以民主為武器站不住腳，因為民主政體也有不平衡的傾向，此一傾向也可能導致極端。正如柏拉圖對雅典民主政體所作的描述，希波戰爭時，雅典人之所以能夠戰勝波斯人，靠得是害怕失去法治的生活，他們不願意由原本的臣服於法律，變為臣服於統治者一人，此一恐懼加上對入侵者的反抗，強化了社群的歸屬感。此一雅典人形容為「法律自願的僕人」，特別表現在對音樂的管制上，但是詩人的出現，將原先「最優者的統治者」，讓位給「聽眾的統治者」，過去對於法律的自願服從，如今被感官的愉悅所取代，聽眾的掌聲也取代了善惡的判斷，這是一種雅典人口中的民主制，而從音樂的失序開始，全體社群的生活也受到感染，人們自覺無所不知，於是表現出法律的失序狀態，他們完全依靠本身的智慧，因此變得毫無畏懼，毫無畏懼產生了魯莽的生活，也就產生了毫無顧忌的過分自由，人們再也不願意服從權威和法律，終於導致人們退回到地獄般的處境。¹⁴⁴

柏拉圖對於民主政治的描述被後來許多政治哲學家所證實，托克維爾(Alexis de Tocqueville)在《論美國的民主》(*Democracy in America*)中懷抱對民主新體制到來的戒慎恐懼，他指出「隨著我們將要建立的是民主的自由還是民主的專制，世界的命運將會有所不同。」¹⁴⁵ 這種恐懼來自於其對法國大革命的分析，當時人們滿腦子充滿自由平等的幻想，可是這些觀念卻是由一群沒有實際政治經驗的文人知識分子所灌輸，於是某種「民主專制制度」逐漸形成：社會中不再有等級，人民彼此平等而相像，在所有人民之上有一個代理人以他們的名義處理一切事務，法律上，這個領袖是人民的公僕，實際上他是主人。¹⁴⁶ 密爾(John Stuart Mill)則將托克維爾擔心的「多數專制」(the tyranny of the majority)描述的更為深刻，密爾說：「……民主共和國，佔據著地球上面很大的一塊，表現為國族群體中最有力量的成員之一。……這時人們就察覺出來，原來所謂『自治政府』和所謂『人民施用於自身的權力』等類詞句，並不表述事實的真實情況。運用權力的『人民』與權力所加的人民並不永遠是同一的；而所說的『自治政府』亦非每人管自己的政府，而是每人都被所有其餘的人管制的政府。至於所謂的人民意志，實際上只是最多的或者最活躍的一部分人民的意志，亦即多

¹⁴⁴ Plato, *Laws*, 698c-701d.

¹⁴⁵ 托克維爾，《論美國的民主》(*De la democratie en Amerique*) (北京：商務，1991)，董果良譯，1-2、8頁。

¹⁴⁶ 托克維爾，《舊制度與大革命》(*L'Ancien Regime et la Revolution*) (香港：牛津大學出版社，1994)，馮棠譯，139、157-158頁。

數或者那些能使自己被承認為多數的人們的意志。於是結果是，人民會要壓迫其自己數目中的一部分；而此種妄用權力之需加防止正不亞於任何他種。」¹⁴⁷ 從柏拉圖到托克維爾再到密爾，都證實了民主政治絕非任何統治者合理及合法化其政治權威的萬靈丹，外來政權固可因對人民自由的壓制受到唾棄，但本土政權若以空洞的民主口號作為號召，實際上只是以多數人意志壓迫少數人意志。這些情況都可納入柏拉圖所謂的「極端」範疇，既然統治者及統治者人數並非確保統治平衡的保證，依柏拉圖之見，便只能回歸到依據法律來統治，此一見解帶領我們注意到柏拉圖法律觀第三個值得注意的面向，也是柏拉圖所表現的法律主權精神中第二個必須做到的要件。

回歸法律才是避免極端的有效之途，是柏拉圖合適或有節制憲法(*moderate or measured constitution*)的主要精神，也是他後期學說的主要重點所在，在《政治家》中，他區分出兩種準繩(*measurement*)，一種是事務相對性比較的準繩，另一種是依照適當規範(*due measure*)或正確標準(*the right standard*)的準繩，柏拉圖認為一切可以產生好和美結果的工藝來都可歸於依照適當的規範。¹⁴⁸ 在《菲力帕斯篇》(*Philebus*)中，柏拉圖將現實事物區分為無限的、有限的、這兩種的混合、及混合之因四種，將有限加在無限上則可產生秩序及諧調，所以包括健康、音樂及氣候等都是有限與無限的混合，好的生活也因此是將法律和秩序的有限性加諸無限追求愉悅及慾望滿足的結果。¹⁴⁹ 柏拉圖所謂的合適憲法強調者即是上述的執兩用中精神，無論是專制或自由都是無限的延伸，而在一個有序的國家中，執兩用中的主要工具即是法律，易言之，好的憲法即是避免極端的憲法，也就是能夠制衡個人權力及調合衝突的憲法。柏拉圖的此一論點使其成為現代憲政制衡理論的先驅，¹⁵⁰ 但柏拉圖清楚看出維持合適憲法精神的關鍵，在於法律不受國家中的黨派影響，《法律篇》的雅典人說：

競爭職位以後，勝利的一方以協定的方式規定了公共事務的運作，把權力歸於自己，不讓失敗者分擔任何工作，甚至也不讓他們的後裔參與。一個黨派監視著其他黨派因妒忌而策劃的叛亂，因為叛亂者認為取得職位的那些人過去作惡多端。這樣的社會，我們當然不會把它視為法治國家，就好像法律若不是為了整個共同體的共同利益，就不是真正的

¹⁴⁷ 密爾，《論自由》(*On Liberty*) (台北：唐山，1986)，程崇華譯，4頁。

¹⁴⁸ Plato, *Statesman*, 283c-284b.

¹⁴⁹ Plato, *Philebus*, 23c-26d.

¹⁵⁰ 現代憲政制衡理論的思想家代表為孟德斯鳩(Montesquieu)，柏拉圖的權力制衡觀念在一點上與孟德斯鳩有很大的不同，即柏拉圖並未區分行政權與司法權，國家中大部分的官員都同時擁有此兩種權力。

法律一樣。¹⁵¹

四、法律是意識形態隱身的工具

上述這段話中描述的情形非常適合批判現代民主政治中的「肉桶政治」(pork barrel)，對於台灣藍綠、統獨涇渭分明的政黨敵我政治也有很大的啓示，然而，柏拉圖在此所欲凸顯的是法律主權與服務於黨派之私的「法律」對比，真正的法治在提升政治共同體的全體利益，而非是黨派的一己之私，由此更進一步，柏拉圖設想到使法律免於被黨派操縱的方式是，法律必須有其固定性，不隨統治者的意志而隨意移轉。在此，柏拉圖似乎遇到了一個難題，如前所述，柏拉圖同意法律應與時俱進，但柏拉圖卻同時堅持法律不應隨統治者意志而轉移的固定性，其實，這兩者之間很容易作連結，在《法律篇》第八卷中，雅典人在談論亂倫與同性戀的問題時指出，要以法律限制這樣的行為只要得到「公共輿論」批准就可以，而這些法律的永久性和有效性乃是建立在其合乎「自然」及「人的本性」。他接著指出，普遍的罪惡使人停滯不前，而「法律最簡單的義務就是繼續前進」，只有在公民受到壞榜樣的影響變得腐敗時，執政官和立法者才可以用法律來對付他們。¹⁵² 在另一部分，雅典人將立法家與畫家的工作做了一個對比，他說立法家就像畫家一樣想要制定一套接近絕對完美的法律，然後隨著這些法律的付諸實施，接受「時間的考驗」，這些法律隨時間的演進一定會出現缺陷，因此，正如畫家的繼承人會修補時間給這些畫造成的損壞一樣，後來的立法家也應修補法律出現的缺陷，以確保社會體制可以「逐步完善」。¹⁵³ 在《法律篇》的許多段落中，雅典人提到對於法律的增補必須是細節部分，而此一工作是任何有能力者或既有法律已有規範的事，¹⁵⁴ 但值得注意的是，雅典人從未說過要大幅更改既有的法律體系，此外，他認為法律應有一段禁止增修的時期，如對於宗教節慶的法律規範應有十年的觀察期，在這一段時間，在各部門工作的行政官可以向護法者報告原有法律疏略的地方，提出補充，直到各項法規都臻於完善，然後向民眾宣佈他們有能力修法，雅典人並強調，行政官一定不要故意另立新法，如果有必要這麼做，應徵求所有行政官、全體公民議事會成員、所有神諭的意見，在這些權柄的批准下方能制定新法，沒有它們的批准，無論任何改變都不被允許，「因為法律

¹⁵¹ Plato, *Laws*, 715a-b.

¹⁵² 同上註，838b-840e.

¹⁵³ 在此也可將柏拉圖《法律篇》思想與《理想國》思想再度做個比照。前文提及柏拉圖在《理想國》中也曾提出立法家與畫家的對比，但意涵卻完全不同，柏拉圖在此要求立法家把原有的國家和人事完全推翻，「就好像拿過一塊木板，把上面的圖畫抹掉，留下乾淨的表面」，然後重新制定治國的藍圖；但在《法律篇》中，柏拉圖顯然是採取維護現狀，循序漸進的改革。參閱*Laws*, 769a-d.

¹⁵⁴ Plato, *Laws*, 772-c, 843e, 846b, 957a.

總是需要有反對的意見」。¹⁵⁵ 上述這些說明顯示，法律是可以更改的，但更改的標準是公共輿論、自然及人性，且法律的修改應是在既有基礎上循序漸進、逐步的修改，即使有必要另訂新法，也必須經過所有人的同意。易言之，法律是一種公共財，只有整個社群授權才可取得修法的權力，任何人包括黨派及統治者，都不能隨一己之意擅自修改法律。

無論是對法律時間或是對法律規範對象修改的設限，雅典人的聲明似乎已有現代憲法與法律區分的影子，事實上，在《法律篇》第六卷一開頭雅典人為克里特提出的法制建議，其規範內容即是現代國家憲法的規範事項，¹⁵⁶ 這些包含行政官員任命、職務分工、選舉、公民財產及政府體制等國家重要法制事項的說明，雅典人將其視為「新的立法的起點」，與其對話的克里特人則將其稱之為「準備階段」，實際上即類似現代國家的制憲內容，待這些內容確定之後，接下來的工作即是一般的立法事項，雖然事實上柏拉圖不可能對憲法與法律有所區分，但他對法律不可隨意變更的堅持，卻顯示現代剛性憲法的特質，更重要的是，此舉可使隱身在本土社群中的外來權威核心價值，不因權威時空場域的變異能夠繼續維持下去，這一點從他對選任官員的重視便可看出。

《法律篇》中雅典人將選任官員設立職位作為憲政實施的第一步，這些官員和職位和希臘世界特別是雅典的官員和職位大同小異，但卻有一根本的不同，在雅典，最後的政治權威在公民大會及法庭，但雅典人所提的新憲法中，最後的政治權威卻在這些被選任的行政官員，特別是護法者(*guardians of the laws*)，他們的主要任務如其頭銜所指係在捍衛法律，此一任務無異使護法者取得監督政府各部門及懲處那些踰越法律界限官員的權力，他們同時也具有立法者的身分，以補充原始立法者的法律疏漏及必要時所作的法律更改，其結果是在由選舉方式產生官員的表面民主下，權力由直接行使民權的機構轉移到行政官員的身上，柏拉圖此一政治設計的目的為何呢？事實上，柏拉圖承續了《理想國》的觀點，認為希臘民主是不理性的，此一觀點在雅典人討論審判程序時明顯可見，他間接指出民主法庭中法官吼叫的亂象、陪審員質問當事人及證人顯示的無能、缺乏調查的足夠時間等，¹⁵⁷ 他認為最適合的法庭是一個擁有適中人數，能在冷靜的情形下進行審訊的法庭。柏拉圖對於審判程序的看法同樣適用於政治程序，公民大會很難進行客觀、仔細的審議，但柏拉圖同樣反對將權力交予一人，雅典人在敘及護法者的工作時，通常是採合議制，此一觀點也適用於其他行政官員，易言之，他理想中的行政官員並非獨任制，而是共同分享權力、承擔責任，雖然《法律篇》中的官員持有與《理想國》中將政治視為由專家執掌的理性過程，但前者卻係由一

¹⁵⁵ 同上註，772a-d。

¹⁵⁶ 同上註，751a-768e。

¹⁵⁷ 同上註，766a-767a, 855c-856a, 876a-e。

群教育良好的公民所選任，正是此點，加上雅典人賦與公民擔任陪審員的權利、選舉中採用抽籤的方式等，使《法律篇》中的柏拉圖透露出與其思想軌道頗有出入的民主色彩，但由於最後的權力是在行政官員，且這些官員主要是透過統治階級的選舉產生，故實際上構不上希臘民主的要件。進一步看，柏拉圖對於選舉官員的讓步，並非是現代民主國家代表民意的體現，而係在以選舉方式確保出線的官員都是具有統治所需特質的人才，之後再以制衡方式，防止這些人成為獨裁者，其目的仍舊是《理想國》中強調的維持政治與社會的穩定，就此而言，柏拉圖究竟對民主做出多大的讓步令人存疑，以現代民主理論的角度看，他絕對稱不上是位參與型的民主主義者，最多只能稱之為精英民主論者。

由此延伸亦可得出對於柏拉圖法律觀的確實理解，在看似「法律主權論」的表象下，柏拉圖仍然不脫人治色彩。這一點在《法律篇》中夜間委員會(nocturnal council)此一特殊機制的成立上特別明顯。按照柏拉圖對於法律的理解，法律是一種理性的表達和知識的產物，經由理性判斷的結晶即為法律，所以服從法律即為服從理性的律令，在一思維下，柏拉圖創造了一種不能以任何方式與國家其他機構結合的怪異機制——夜間委員會。此一機制是由三十七位監護人包括十位最年長的護法者與具有美德而被挑選的祭司所組成，夜間委員會的首要職責是重新教育無神論的異端者，柏拉圖對這些國家中的異議份子異常嚴苛，除了要求監禁，判處不少於五年的徒刑，在監禁期間內也不能與任何公民交談，夜間委員會將對這些人實施如同洗腦工程的教育，直到他們的「靈魂得到拯救」，監禁期滿後，如果他們的思想回到「正確的觀念」，就可以恢復正常生活，若仍舊不思悔改，就要再次被定罪，處以死刑。此一敘述不啻又回到《理想國》中對異議份子的殘酷統治，也不禁使人與極權國家及台灣外來政權統治時期的白色恐怖聯想在一起；其次，這個委員會也有權聽取國外的考察報告，如前所述，奉派到國外考察的人必須以宣揚國威為己志，並以他國法律之長補自己國家法律之短，考察完畢之後，須立即向夜間委員會報告，與會委員將針對這些報告的內容進行優劣及採行與否的評鑑，及批准是否成為法律，易言之，對這些少數可接收國外資訊的人，夜間委員會扮演了訊息過濾的重要角色。夜間委員會的第三種功能是防止法律的變動，此一功能與護法者的職權重疊，事實上，柏拉圖對於這兩種機構的分際說明並不清楚，但他似認為護法者職責在審查每日的法律執行狀況，而夜間委員會則形同台灣的「大法官會議」，主要在做法律原理的審查，最後再將法律執行交由其他部門。

依柏拉圖觀點，夜間委員會可謂是國家的理性，為了落實此一職能，這個委員會必須很清楚國家的目標，然後才能決定達到此一目標的方法及治理國家的

人，¹⁵⁸ 然而國家的目標為何呢？雅典人在與克里特人對話中列出了許多相互衝突的立法目標及個人認為的「正義標準」，包括：約束某些群體的權力、獲得財富、自由及上述這些目標的總合，但國家的目標卻必須是：「適當的、具體的、可以為之獻身的、以作為其他一切追求目標的目標。」最後，藉由克里特人之口，雅典人指出這個目標就是「德行」(virtue)，德行分為四個部分——勇氣、智慧、正義和節制，但「德行」將它們「統一」了起來，而夜間委員會的主要職責便是實踐這個「統一」，要達到此一目的，夜間委員會便需具備可以界定一切活動與構成德行元素的知識與權力，他們也就可以憑藉此一知識和權力對於政治社群進行教育，至此，這個委員會顯然已是《理想國》中哲君的翻版，而且地位也如同《理想國》中哲君位於法律之上，但進一步深究，夜間委員會與哲君仍有部分差異，其中最大的分野在於《理想國》中的哲君，憑藉對善的知識即可提供一切現實世界的指導，因此哲君不須接觸經驗世界，只要專注於理型的真實存在即可，但在《法律篇》中，夜間委員會為了要賦與道德與政治指導，必須獲得經驗世界的確實資訊，提供這些資訊的人正是每一資深委員帶入委員會中的年輕接班人，易言之，此一差異再度回到本節先前所強調者，柏拉圖後期權威轉化與《理想國》意識形態治國的最大不同之一，即是以法律所表現出對社群經驗的重視。但無論如何，夜間委員會仍是高踞於法律之上集大權於一身的機制，由此體現出，柏拉圖絕無法律主權的想法，反之，其有的只是在「次好國家」狀態下，委曲求全將意識形態目標融於法律之中，即以法律為工具實踐意識形態目的的以法治國理念。

但也絕不能因此否定柏拉圖晚期變化的影響，柏拉圖對國家及歷史觀點的變化，對政治權威的理解皆可推衍出不同的視野，在《理想國》中，柏拉圖認為原始的國家才是理想的國家，但在《法律篇》中，則認為文明社會才是人類發展的自然目的。而隨此一進程而來的政治結構變化是，早期的父權政治也逐漸讓位給選出的一些立法者和統治者。¹⁵⁹ 此一文明和政治的變化，一方面顯示柏拉圖不再以眼光回溯的意識形態作為政治權威的來源及依據，反之，促進政治社會的演進，同時進行政治結構的轉化，才是政治權威得以奠定的基礎，此一面向無異顯示，外來意識形態及依此一意識形態進行統治的外來政權，必須向本土價值靠攏，且眼光不能再停留在與本土價值無涉的理念，而須轉向到當下的政治場域。另一方面，隨著政治場域時空環境的轉變，政治權力也不能再定於一尊，釋出權力給被統治者已是無可逆轉的歷史趨勢。

柏拉圖何以有此一轉變無由得知，一個說法是柏拉圖的哲學思想隨著時間的

¹⁵⁸ 同上註，962b。

¹⁵⁹ 同上註，677b-678c, 681c-d。

演進而逐漸改變，持此一觀點的學者認為柏拉圖由強調人的理性力量的智識主義 (intellectualism)，逐漸轉化為對靈魂中較低階層元素的重視，《法律篇》即是此一轉化的最後歸宿。另一種觀點則認為《法律篇》的寫作有不同的目的且是給不同於《理想國》的讀者看的，就前者而言，《法律篇》關切的是實際經驗而非哲學導向，因此在此一對話篇中詳細記述了立法的建議，而此是《理想國》中所無的現象；就後者而言，與雅典人對話的二人對哲學並無深厚造詣，且其關注重點在於法律問題，柏拉圖有可能將此一對話篇作為對哲學無深厚素養者的教科書。¹⁶⁰無論何者解釋較合理，柏拉圖思想的轉變無可置疑，且在此一轉化中，柏拉圖將其眼界由孤懸於經驗世界之外的自成體系意識形態轉向實際的政治社群。一個明顯可見的變化是，他不再對統治者採取異常高的道德訴求，因此，出現在《理想國》的共產、公妻主張到了後期已不復見。對於被統治者，柏拉圖也表達不同於以往的善意，即使授與人民的權力有限，但已有人民主權的傾向，政府職位不再僅侷限於一少部分人，而是開放給所有公民。過去要求所有統治者必須接受哲學意識形態洗禮和試煉，如今也不再堅持。這一切無不顯示政治場域的改變，致使柏拉圖權威觀念也需隨之移轉，但這絕非意味柏拉圖思想產生斷裂式的革命，因為如前所言，柏拉圖只是欲將其理想國家的藍圖移入次好國家中實踐，變得是手段，目的依然未改。

然而，目的與手段改變造成的矛盾，也彰顯在柏拉圖權威轉化的思想中，柏拉圖雖然欲以法律權威取代統治者的權威，但其原先所持意識形態的廣泛性及含糊性也出現在其法律觀念中，他既藉客觀法律存在的自然法角度，批評克里特和斯巴達的既有法律及建立在派系之上的假憲法，但在為新的克里特城制定新法時，卻又認為既有法律包含了神聖的理性法則，此無異造成一種權威優位性的矛盾，究竟是超出本土社群之外的自然法(意識形態)體系具有優位性，抑或是來自本土經驗的實證法具有優位性？此一矛盾在論及柏拉圖自然法觀念中究包括哪些實質內容時，變得更為曖昧。易言之，柏拉圖從未結合兩者間的差距，甚或根本無意於此，也許，這只是他將外來權威轉化為本土權威時的一種無奈心境。此外，《法律篇》中的柏拉圖，固然呈現了較多的個人色彩，但對國家統一及秩序的要求，從來未脫離其意旨，雖然柏拉圖以治療的觀點看待個人犯罪，由此凸顯其對拯救個人靈魂的重視，但深入觀察，拯救個人究為手段或目的令人存疑，這從雅典人口中所說須予處罰的行為，包括音樂的創新及無神論的異端，皆與個人關係不大，更多的是對社會秩序及國家統一的傷害，可見，柏拉圖對個人「犯罪行為」的「治療」，目的是將個人形鑄為一預先設定的模子，從這個角度來看，視個人的懲罰為治療，只是一種社會控制的機制，與《理想國》對個人的看法，

¹⁶⁰ R.F. Stalley, *An introduction to Plato's Laws* (Oxford, England : B. Blackwell, 1982), pp.9-10.

似乎只有手段的不同，而無目的的不同。

再從統治者的角度來看，雖然《法律篇》中的統治者仍是一位教育者的角色，但較之於統治的強制性，卻出現更多的「說服」色彩。柏拉圖以兩種醫生形容此一差異，一種是為奴隸看病本身也是奴隸的醫生，這種醫生憑自己經驗開處方，從不聽病人的病情，另一種醫生是醫治自由人的醫生，這種醫生在開處方前會回應病人的疑問並向病人解說病情，並在病人同意後才開具處方。相對於這兩種醫生形象的是兩種立法方式，一種是直接制定各種法律而不詢問任何意見的單一立法過程，另一種則是在針對各種犯罪行為制定法律之前，會先說明這些行為之所以不對的原因，並說服民眾不要去做，之後再立法的雙重過程。《法律篇》中的雅典人認為立法者應採第二種途徑，因此立法者應以說服取代威脅，¹⁶¹ 具體作為表現在雅典人認為在制定所有的法律系統及個別法律之前，都應訂定說明此一法律精神的前言。¹⁶² 就此而言，統治者制定法律既然必須以說服被統治者為要件，無形中強化了統治的民主色彩，若將焦點置於被統治者的「同意」之上，似乎可以得出先前以外來政權統治者為中心的統治關係，必須讓位給本土社群被統治者為中心的統治關係，但問題沒有這麼簡單，關鍵之處在於柏拉圖所謂的「說服」分為兩種，一種是使被說服者產生信仰的說服，另一種則是能夠產生真正知識的說服，¹⁶³ 若從民主政治真理愈辯愈明的樂觀角度看，大可將柏拉圖的說服歸類於後者，但情形並非如此，從三個地方可看出，柏拉圖的說服乃是一種勸誡(exhortations)而非一種論辯(arguments)。一是《法律篇》中對於個人感情正確訓練的強調，二是認為只有少數人才具有理性理解的能力，三是柏拉圖認為宣傳可以擴展至以懲罰手段無法產生效果的生活領域，他認為社會壓力的效果和制裁一樣大。基於上述原因，柏拉圖絕對不會接受當今民主政治的那種說服概念，易言之，其所謂的說服仍是以統治者為中心，其結果非但不是被統治者權利的擴張，反而是緊縮統治者言論自由的另一種隱晦形式。¹⁶⁴

五、法律是一種權宜之計

深入來看，柏拉圖《法律篇》中的想法與《理想國》差異並不大，兩者皆將國家置於理性的統治之下，而以國家的統一與和諧為追求的目標，然而，此一理性卻非被統治者所擁有。《理想國》中的理性體現在以外來意識形態為鵠的外來統治階級身上，《法律篇》則從平凡人中無法產生真正的智者觀點出發，而將

¹⁶¹ Plato, *Laws*, 719e-723d.

¹⁶² 同上註，726a-734e。

¹⁶³ Plato, *Gorgias*, 454b-455d.

¹⁶⁴ R.F. Stalley, *An introduction to Plato's Laws* (Oxford, England : B. Blackwell, 1982), p.43.

理性寄望於由本土社群經驗產生的法律上，但即使法律能夠取代統治者的統治，也必須具有符合法律統治的適合條件，亦即權威關係須與權威場域相配合，其中最主要的要件即是有一位智德兼備的立法者，同時具備將想法付諸施行的權力。《法律篇》中的雅典人將此一國家稱為「次好的國家」，而「最好的國家」即是一個口令一個動作，一切財產共有，一切行為劃一的國家，在現實環境下，「最好的國家」只能被當成典範，但即使無法企及，可行的統治仍要以此為目標。然而值得注意的是，除了最好、次好的國家外，雅典人還提出了第三好的國家，雖然他對此一國家沒有完整的敘述，但不難想像他為何要提出這樣的國家，因為權威關係既然須與權威場域配合，則在最好的國家無法企及，次好的國家要件可能一時也未具備的情形下，便只能再退而求其次，這個過程透露了外來政權進入本土社群進行權威轉化的一個重要統治手段，即「循序漸進」改革的重要性。

雅典人在談到社會淨化的問題時，提出了兩種社會淨化的方法，一是統治者同時為獨裁者和立法者的情形下，可採取激烈的途徑；另一則是在創建新社會和新法律時，擁有較少獨裁權力的統治者，可採取溫和的途徑。他認為前者是最好的方法，但卻是痛苦的方法，因此他認為此一途徑應用來處理那種無可救藥的重大罪犯，接著，他指出：「在一個古老的、已經建立起來的社會中，一旦必須創立新法，那麼革新和守舊都以某種方式證明了這樣做實際上是不可能的，剩下來可以做的事情只是抱著虔誠的意願對既有法律作緩慢的、小心翼翼的修正。」¹⁶⁵ 統治者當然希望能將理想盡速實現，但客觀環境的變化卻為人力所不能控制，因此因地制宜，循序漸進便成為最好的統治策略。故雅典人在敘及人口控制時，認為一個國家的人口總數控制在5040人是最適合的數目，在最好的狀況下這些人都是素質最高的人，但若「連神也沒有辦法」，也必須吸收教育程度低劣的人為公民。另所有公民的財產在最理想的狀況下應該平等，但雅典人亦認為這是不可能的事，因此，立法者只能「盡可能」做到最好的程度，他說：

我們剛才提出來的整個綱領中的所有安排並非都像是能夠找到完全實現的條件。……儘管這位立法者好像是在講述他的美夢，或者是在臘板上塑造他的城市和居民，當然了，整個綱領並沒有錯，但是它的作者須要再次考慮它的後果。……在考量未來的行動計畫時，勿刪除最真實和最好的部分當然是對的，但這些建議如果無法實現，就不應該試圖實現它，相反的，應該就其餘與所提模型最相關且又能實現的事，盡力將其完成。¹⁶⁶

¹⁶⁵ Plato, *Laws*, 736c-d.

¹⁶⁶ 同上註，746a-c。

就是在這種理想與實際的擺盪間，柏拉圖展現了其外來權威轉化的最務實一面，但可以看得出來，這終究是權宜之計，並非是他的最後目標，因此，正如巴伯所言，《法律篇》是柏拉圖完全放棄實現其政治理念希望後的產物，即使已對統治者權力有所約制，但仍留存封閉社會的特質，包括個人自由的嚴格受限，如禁止貿易、對音樂與藝術的控管及剝奪無神論者的權利等，同時國家與外國所訂定的契約也須減少到最少程度。¹⁶⁷ 國家雖由法律統治，但除了特定人士外，不允許對法律有所批評，對法律的更改也限制在最小幅度，只有護法者和夜間委員會才有權力對法律進行解釋。從這些言論看得出來，柏拉圖仍企圖在現實環境中，盡力保留外來意識形態主導的美麗新世界，但政治的標的若是眾人之事，便無異宣告一切與本土經驗不符的思想及作為很難就地生根，進而開花結果，柏拉圖最後選擇由出世轉為入世，即使眼光不時掃向他的迴瀾夢土，但傳統理念的「雕樓玉砌」已經因為讓位給本土經驗而變得「朱顏改」。但柏拉圖以法律取代Idea時，即使其出發點是欲以法律形式實踐Idea實質，但以本土經驗為出發點的「以法統治」，終將隨時間流轉，逐漸淡化其原本的外來意識色彩，相對之本土色彩則會益加濃厚。

易言之，柏拉圖的權威轉化是一條不歸路，最後只會呈現三種結果，第一種結果是外來權威堅持轉化過程中的統治主體性，但此勢必與立基於本土經驗的本土主體性產生扞格與衝突，若兩造各不相讓，最後結果將如同美國獨立戰爭一般，被殖民者將向外來統治者發動全面叛亂；第二種結果是順著本土化邏輯順勢發展下去，最後是外來政權完全轉化為本土政權，由此一角度看，柏拉圖的外來權威轉化一開始就已註定外來政權在此揚棄過程中的自我否定，其成功與否的程度端視其自我否定的程度；第三種結果是外來權威在轉化過程中仍保留自身，但不以暴力方式強迫被統治者服從，柏拉圖的《法律篇》顯然即包含此一意旨，然而，這是一種精密的正、反、合辯證工程，藉由縝密的政治操作，最後結果是既否定又肯定了自身，柏拉圖顯然認為此一途徑可行，但對後人而言最大的問題是，柏拉圖只不過再提出了另一張不同於絕對外來權威統治的政治藍圖，他放棄了第一個實驗，改作第二個實驗，但終究是實驗，最後成敗仍在未定之天，這也是今日台灣外來政權可能面對的難題。

¹⁶⁷ 同上註，704d-705b, 950d-953e。