

Globethics Repository



政治中的多元主义 [Pluralism in Politics]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	吴, 德波;王, 芳
Publisher	香港中文大学
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-24 18:30:16
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/182190

吳德波 王芳：政治中的多元主義——馬基雅維里德行觀的展開

吳德波 王芳

馬基雅維里被認為是現代性的遙啟者。馬基雅維里「一方面使政治與道德分離，拒絕用道德來解釋政治變革，而強調政治的本質是權利；另一方面他使政治與宗教分離，拒絕用神學束縛政治觀念，而強調從人、人性出發研究政治。」¹從而顯示了馬基雅維里與其同時代的人文主義者的決裂。而馬基雅維里完成這一轉變的邏輯起點就是他對「德行」的重新闡釋。這種新的德行觀貫穿於馬基雅維里政治理論的始終。

一 新的德行觀：人性的回歸

政治哲學就是對人之為人的本質規定性的不斷追問。在古希臘，人的本質規定性在於城邦公共的神。神性雖不是人性所能及，卻依然是人性追求的目標。城邦的神「為希臘民族提供了全部的信仰內容，城邦公民也在此基礎上形成了自己的道德思考，樹立了相應的道德標準」²。因而柏拉圖把對德性的探索歸納為智慧、勇敢、節制、正義四種基本德性，體現了對神性的嚮往。中世紀人上帝成為人的本質規定性。湯瑪斯將信（信仰）、望（希望）、愛（敬愛）三大德性稱作神學的主要德性。「信、望、愛之所以被稱為神學的德性，首先是因為它們的物件就是上帝，它們能夠引導正確無誤地趨向上帝。」³

隨著文藝復興和宗教改革地出現，上帝地權威慢慢地減退了，對人的本質規定性的追尋又一次發生了轉變，從彼岸的上帝回到了塵世的城邦、國家以及人自身。從而對德行的追尋更多的是把自身作為認識的物件並作出回答。正如笛卡爾用「我思故我在」宣告一個哲學的新時代的到來，馬基雅維里用其嶄新的德行觀佐證了其「用人的眼光來觀察國家」的新政治學。

馬基雅維里從人自身和塵世國家的實際來定義德行。他在《君主論》中說：「世界上有兩種方法：一種方法是運用法律，另一種方法是運用武力。的一種方法是屬於人類特有的，而第二種方法則是屬於野獸的。但是，因為前者常常有所不足，所以必須訴諸後者。」同時，好的君主「必須知道怎樣運用人性和獸行」「同時效法狐狸和獅子」。⁴在這裏，馬基雅維里完全拋棄了道德說教似的德行論證。德行的運用已不再是對神、上帝的趨同，而是為了塵世君主的榮譽。從而使德行成為一種工具理性，並賦予它以新的內容。

1. 德行與命運

馬基雅維里對傳統道德的顛覆是從對「命運」的論述開始的。馬基雅維里說：「命運是我們半個行動的主宰，但是它留下其餘一半或幾乎一半歸我們自己支配。」⁵因此，一個君主要想獲得成功就必須將個體的自由意志與命運相結合。很顯然馬基雅維里給我們描繪的命運女神的形象是與古典人文主義者一致的。昆廷·斯金納說：「馬基雅維里對於人是自己命運的主宰的生動表述，是由於古典思想家啟發而產生出來的靈感。」他們認為儘管命運女神是一個神祇，但她畢竟是一個女人，所以她尤其被具有真正男子氣概的男人所吸引。但是中世紀隨著基督教信仰的勝利，對命運的這種古典人文主義的分析被推翻了。命運女神成為上帝對人間事務的代理人，「因此，命運女神應被用來引導我們遠離光榮之路，鼓勵我們超越塵世囚籠，以便尋找我們在天國的歸宿。」⁶正如馬基雅維里所看到的，這種基督教的命運觀完全將人的意志自由拋棄，個人在命運面前是無能為力的。

文藝復興的人文主義者重建了命運女神在人類事務中作用的古典形象。馬基雅維里在《君

主論》這樣對命運進行論述，「我確實認為是這樣：迅猛勝於小心謹慎，因為命運之神是一個女子，你想要壓倒她，就必須打她，衝擊她」，又說「正如女子一樣，命運常常是青年人的朋友，因為他們在小心謹慎方面較差，但是比較兇猛，而且能夠更加大膽地制服她」。馬基雅維里以一個人文主義者的姿態回歸到命運的古典形象，為個體的自由意志爭取地盤，並認為個人應該是命運的主宰者，「個人只有成為命運女神的同盟者，學會與她的權利相和諧，安撫她變化無常的個性，才能使其事業成功具有真正的可能性」。⁷而這一切的前提是個人必須具有令命運女神折服的德行。在此，馬基雅維里賦予了德行以全新的內容，「他論證說，一個真正有德行（Virtue）的君主的特徵，將是願意去做必然性所命令的任何事情——不管行動碰巧是邪惡的還是有道德的——以便達到他的最高目的。」⁸所以德行就成了能與命運女神結合從而獲得光榮和榮譽的各種品質。不同于古典的德行概念，馬基雅維里的德行只強調其有用性，是一個不包含任何倫理價值的完全中性的概念。「於是，我們可以明顯地看出一個無情的事實：雖然這些品質有時候可能與傳統美德重疊，如果要認為德行與美德有任何必然的或甚至是庶幾相近的等同關係，那就謬以千里了。」⁹

2. 德行與理性

馬基雅維里拒絕用道德解釋政治，把權利作為政治的本質也是建立在他對德行與理性的實然認識上的。他說：「人們實際上怎樣生活同人們應該怎樣生活，其距離是如此之大，以至一個人要是為了應怎樣辦而把實際上是怎麼回事置諸腦後，那麼他不但不能保存自己，反而會導致自我毀滅」，盡顯其現實主義風格。

馬基雅維里一反其同時代「君王寶鑑」類著作的作者的那種道德說教，公開的指出了德行與道德的不一致。那些「寶鑑」家們認為「倘若統治者希望維持他的國家並達到榮譽、榮耀和名聲的目標，他首先需要培養的不僅是全部道義的美德，而且是全部基督教德美德」。而且這些符合道德行為都是與理性選擇相一致的。雖然西塞羅也看到了「合乎道德的可能是不得策的，而得策的可能是合乎道德的」¹⁰，但他認為這只是一種錯覺，並依然相信只有通過道德的方法才能實現我們的目的。馬基雅維里對這些人文主義者或道德家們的批評是：「他們對於君主特有的進退維谷的處境無動於衷。」這種「君主特有的進退維谷的處境」正是馬基雅維里對人性深深懷疑的結果。他堅信「君主側身于許多不善良的人當中定會遭到毀滅」，在人民的道德已經敗壞的情況下，一個統治者會發現有道德的不總是合乎理性的。而且，如果他始終不渝地去實踐那些「應然」的德性，結果將是自我的滅亡。

在馬基雅維里看來，擺脫這種進退維谷困境的唯一方法就是「果敢地同意這樣一點：倘若一位統治者真正想要保持他的國家，他必須擺脫基督教道德的要求，衷心贊成他的處境要求的不大相同的道德。」¹¹

3. 德行的靈活性

我們已經說過，作為中性概念的「德行」不能簡單地用美德或者是惡德與之劃等號，「就馬基雅維里而言，德行這個概念只不過被用來指君主為了『保持他的國家』和『成就大事業』而可能認為需要的那些品質。」¹²正如馬基雅維里自己所說的，「如果一個人能夠隨著時間和事態的發展而改變自己的性格，那麼命運是不會改變的。」¹³因而馬基雅維里德性觀的實質就是德行靈活性的品質。我們決不能把德行與邪惡等同起來，但是馬基雅維里認為最有德行之人在環境需要時能夠靈活地以十分邪惡的方式行事，因為德行不排除使用邪惡的手段。這種對德行運用的實用主義態度給讀者留下了深刻的印象，就像有論者所說的，「他（馬基雅維里）把政治思想從中世紀的經院哲學中挽救出來……如果他不是最優秀的也應該是歷史上第一位偉大的實用主義者。」¹⁴

馬基雅維里的理論預設是其對人性的懷疑，在這種人性惡的前提下靈活運用德行中邪惡部分是合乎人性的，因而這種邪惡的手段也就具有了正當性。對君主來說，惡民惡治，善民善

治，審時度勢，靈活應變應該是馬基雅維里德行觀的生動表述。「因此，馬基雅維里對於具有德行的人的終極見識以及對君主的終極進諫，可以概括為這樣一句話：他告訴君主首先要確保自己成為一個具有靈活氣質的人，也就是說他必須能夠根據命運和環境的要求從行善到作惡，或者是反過來。」¹⁵

二 德行的目的：兩種自由的統一

縱觀馬基雅維里的德行，它有一個從《君主論》到《論李維史前十書》不斷展開的過程。在《君主論》中，馬基雅維里的德行可描述為：一個君主願意去做必然性所命令的任何事情——不管行動碰巧是邪惡還是有道德的——以達到最高目標。《論李維史前十書》又向我們展示了另一種德行觀，即「願意去做任何達到公民光榮和偉大所必需的事情，不論採取的行動與美德還是惡德碰巧偶合。」¹⁶德行從君主擴展到公民身上，二者雖有不同但更多的統一與這樣一個事實：對國家利益即公共利益的維護上面，把公共利益置於一切私人（君主或是公民的）利益和普通道德之上。

與其他人文主義者一樣，馬基雅維里認為「政府的最重要的事務與其說是維護人民的自由狀態，不如說是使人民享有安全和平」。¹⁷可見，德行的真正價值在於自由和安全，馬基雅維里似乎告訴我們自由優越於安全，但安全卻要優先於自由。

1. 君主的德行：暴力與價值

由於人性的邪惡，人與人之間處於一種殘殺的狀態。由於人們對財富和欲望的無窮無盡的追求，使人們變的貪婪、狡詐、相互爭鬥。所以對於個人來說，首要的是保證個體生命的保全，而對於君主或國家來講，首要的就是安全，即脫離他國的奴役和維護主權的獨立性。馬基雅維里認為一個君主的最低目標是保持國家的生存，國家的統一和完整，然後再去追求榮譽和光榮。因此一切能夠保持君主地位和國家統一的非道德權利都是合法的。暴力是現代性的前提，一切自由的價值都產生於暴力。所以用於建設的暴力本身是無價值判斷的，永遠不會受到譴責。

自由的概念在《君主論》中已經隱約可現，當然這種隱約的自由觀是與其不清晰的主權觀念交織在一起的。道德和政治的「分離」是馬基雅維里「主權」概念產生的基礎。實際上，馬基雅維里的「君主」道德與政治「分離」的背景下，已不再僅僅是一個純粹的個人，更多的是一個抽象的人格化的象徵物。在馬基雅維里的論述中，我們感到這種抽象化的程度並不是很高，國家作為公共權利還是通過「君主」個人的形式表現出來。因而出現了作為「個人」的道德與作為共同體的政治矛盾的選擇。於是也就出現了列奧·斯特勞斯所說的在拯救祖國與拯救自身靈魂之間的矛盾抉擇。馬基雅維里憤世嫉俗的德行觀反映了公共權利與個體已經開始分離，個體的道德也逐漸地遠離公共權利地政治，主權概念呼之欲出。但真正完成這一轉變的還是後來的博丹和霍布斯。「這種非人格化的『君主』隨著近代政治的演變和政治理論的發展，而逐漸演化為程式化的制度和法律，最終把統治者從道德與政治選擇的兩難困境中解脫出來。」¹⁸從此道德和權利各歸其位，政治成為一種權利鬥爭的遊戲而道德歸於個人，從而完成了公域和私域的轉換。

對於馬基雅維里來講，自由就是對主權的維護或免受外來的奴役。「這種自由來自於主體生活於群體之間以及參與公共事務的實踐過程，換句話說，它的意義必須是發生在政治生活共同體之中，才具有實現的可能性和真實性。」¹⁹在這種柏林意義上的積極自由的觀念之下，主權大於人權，暴力優先於自由的價值。就像有學者所說的，「既然君主的統治比民眾的統治更不可取，那麼馬基雅維里為什麼又如此推崇這種並不可取的統治呢？原因在他看來，問題不是一個而是兩個，即首先是必須建立某種統治，其次才能考慮實行哪種統治。君主制是對第一個問題的回答。」²⁰

2. 公民的德行：法律與自由

從《君主論》到《論李維史前十書》唯一發生的變化就是馬基雅維里勸誡物件的轉移。在《君主論》中德行只同君主個人有關，而在《論李維史前十書》中馬基雅維里把這種品質同普通公民聯繫起來，認為一個城邦要走向強盛，公民必須獲得和保持這些德行。在他看來，把公共利益置於一切私人利益和普通的道德考慮之上的態度，對於普通公民來說也同樣是必要的。馬基雅維里堅持認為：「每個公民的責任就是承認必須對公正或是不公正，仁慈或殘忍，值得稱讚或是可恥不予考慮，他要把此類考慮拋在一旁，盡力遵循那將拯救他的生命和保持他的自由的任何計畫。」²¹因而，無論是君主還是公民，其美德的標誌是公共利益或共同的祖國而非個人的私利。可見，主權的獨立不是走向強盛的全部因素，要使國家真正的偉大就必須使公民積極參與國家的治理，並具備公共利益至上的德行，這是公共的善而不是個人的善。從而將國外主權與國內人權相結合。

建立一個共和國或君主國需要一個人的德行就行了，但維持一個國家卻不是一個人的事，應該將公德的品質灌輸給普通公民。但是「大多數人又更多壞的傾向而不是好的傾向；總是置共同體的利益於不顧，一有機會就按他們心中的邪念去行動。」所以「即使最優秀的群體都是易於腐化的」。²²對這一問題的解決，馬基雅維里主張確保公民能被有效地組織起來，以便迫使他們獲得美德和維持政治自由。在對組織制度與自由的關係考察的時候，馬基雅維里認為又兩種基本制度可強迫公民自由。一種是宗教制度，一種是法律制度。宗教能讓公民由於對上帝懲罰的懼怕自然而然地獲得公德地品質，但這裏起作用的已不是宗教的真理性，宗教在很大程度上被工具化了。與宗教制度相比，馬基雅維里更看重法律制度對公民公德保持的作用。他認為美德的關鍵是教育，而好的教育則源於好的法律，法律是公民德行產生的源泉。這種法律所導致的善不是人良心上的自覺，而是法律的強制力迫使人們把公共利益置於一切私人利益之上的結果。

所以在共和國裏，共和自由是指共和國內擺脫暴君的統治，公民靠自己的判斷來治理國家；同時也意味著擺脫對外壓迫，實現自治。這是積極自由和消極自由的結合，也是主權和人權的統一。在這種自由中，私人領域雖然受到了限制，因而在公共利益這個抽象的國家人格面前顯得微不足道，但正如正如我們曾經說過的，這是兩種自由的結合。對公共積極自由的張揚並未排斥公民個人的消極自由。只不過私域的自由並不是一種天賦的權利，而是政治制度所創設的狀態，即公民可通過政治制度提供的參與公共事務的機會來實現自己真正的價值。這種思想的真正目的是為了維護個人的真正自由。

三 意義：現代性的第一波

馬基雅維里洞察現實政治狀況，敏銳地發現實然政治狀況已經不可用傳統的道德來進行解釋。權利才是政治的真正中心，對德行的需要只剩下對道德運用的靈活性品質。馬基雅維里對德行的靈活運用，將道德放入私域中去，毋寧說是對道德的拯救。這些都是建立在實然與應然、經驗素材的偶在與範疇理性主義的二元劃分之上的。而這種二元的劃分可以說是現代性問題產生的根源。

列奧·斯特勞斯認為，現代性的危機首要的是政治哲學的不可能，即評判正當與是非對錯標準的缺乏，古代的那種有一個一勞永逸的意義與正當性依存的時代一去不復返了。也就是說古代以自然為正當的標準，現在已經失去了基礎，需要重新去尋找這種正當的理由。現代性的基本特徵就是世俗化、理性化、抽象化，或如斯特勞斯所說的去恩典的多樣性（disgraceful diversity）。

作為現代性的第一波，馬基雅維里將古代具有向神性和規範性的高調標準降到了人間實然政治的德行標準，從而將正當性的理由建立在實然政治之上。與之相呼應，霍布斯將抽象人格的「利維坦」建立在人的自我保存欲望上，而非傳統的自然法。正如斯特勞斯所言，這個標準

很低，卻很牢靠。另一方面，馬基雅維里又通過對命運的論述，樹立了人類中心論的價值取向，從而擺脫了追求正當性中那些外在的不可靠的因素。人從萬物的尺度變成人是萬物的主人，命運掌握在人類自己手中。從而使馬基雅維里與古代截然不同。

正是在對人類理性的公開運用和對古代自然正當的懷疑基礎之上，馬基雅維里遙啟了現代性傳統。從此，無根基的現代就在事實與規範原則二元對立下不斷展開，而每一次對現代性的批判，無論是盧梭、康德還是尼采、馬克思，都是在自己的方向上加深了現代原則的某一方面，因而用對現代性批判的形式加深了現代性的危機。

註釋

- 1 浦興祖、洪濤：《西方政治學說史》[M]，上海：復旦大學出版社，1999。
- 2、3 宋希仁：《西方倫理思想史》[M]，北京：中國人民大學出版社，2004，頁14；145。
- 4、5、13 馬基雅維里：《君主論》[M]，北京：商務印書館，2005，頁83-84；118；210。
- 6、7、8、10、16、21、22 昆廷·斯金納：《馬基雅維里》[M]，北京：工人出版社，1985，頁39；62；81；76；107；109；111-112。
- 9、11、12、15、17 昆廷·斯金納：《近代政治思想基礎》（上卷：文藝復興部分）[M]·北京：商務印書館，2002，頁219；213；218；219；196-197。
- 14 哈樂德·J·伯爾曼：《法律與革命——西方法律傳統的形成》[M]，北京：中國大百科全書出版社，1992，頁324。
- 18 姚劍文：《思想史「減法」中的馬基雅維里政治道德觀「正名」辨》[J]·江海學刊，2004，（4）。
- 19 陳雙鵬：《論馬基雅維里的政治哲學》[J]，江南社會學院學報，2004，（12）。
- 20 唐士其：《西方政治思想史》[M]，北京：北京大學出版社，2002，頁183。

吳德波 男，河南信陽人，河南大學哲學與公共管理學院04級研究生，主要從事政治學學習和研究

王芳 女，河南信陽人，河南大學哲學與公共管理學院04級研究生，主要研究方向為科學社會主義和馬克思主義中國化

来源：<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/>