

恐惧与政制

——马基雅维利论政制的维持

张 燕

[摘 要] 马基雅维利是西方政治思想传统中第一个将政治体即国家如何存续这一问题明确对象化和课题化的思想家,然而在政治体如何维持的具体问题上,他无法信靠共和主义公民德行交互性的作用,而是诉诸西方政治思想传统中利用和制造恐惧感迫使人服从的思想资源:即利用作为和平技艺的宗教所唤起的对神的畏惧,利用作为战争技艺的武力手段唤起对君主的畏惧,以及利用回到开端的极端行动或事件唤起的对原初状态的恐惧。因此,对于如何维持政治秩序,马基雅维利给出的解答并未从根本上背离古典政治思想之窠臼而实现其开创性的意义。

[关键词] 马基雅维利;政制;恐惧

[中图分类号] D091

[文献标识码] A

[文章编号] 1001-8182(2020)06-056-07

DOI:10.13624/j.cnki.jgupss.2020.06.010

正如迈内克所言,马基雅维利“整个一生同国家的一种明确的最高目的紧密结合在一起”^[1],这个“明确的最高目的”就是创建一个持久稳定的政治体。稳定化是任何政治秩序的内在要求。在本文中,笔者将表明,马基雅维利对政治秩序如何维持的思考始终围绕着在民众心中唤起恐惧而展开,利用作为和平技艺的宗教所唤起的对神的畏惧,利用作为战争技艺的武力手段唤起对君主的畏惧,以及利用回到开端的极端行动或事件唤起的对原初状态的恐惧,政治体即国家得以让其公民服从法律,保持风俗,从而实现其政治秩序的健康和长久。

一、新政治秩序所面临的维持难题

在《君主论》的开篇部分,马基雅维利明确表示,他在该书中将探讨君主国如何进行统治和维持下去的问题。按照他的划分,君主国的基本形式无非就是世袭的和新君主国。世袭君主由于有习俗和常规的协助,其统治通常享有习俗和传统的正当性,因此只要沿袭祖先的规章制度,在不遭受强大的外部力量夺权的前提下,国家是很容易维持下去的。即使不幸遭遇了这等情

形,也很容易利用夺权者的逆境重新掌权,因此世袭君主国的维持对君主的能力并无特别的要求。相比之下,新君主的统治若要维持下去则困难得多,究其原因,是其统治缺乏正当性。马基雅维利甚至认为,任何开端性的事业都不可能是正当的。他在《君主论》最后一章以摩西、居鲁士、提修斯为例激励、奉劝洛伦佐解放和统一意大利时,明确指出这些伟大的人物虽然是“希世的、奇迹般的,但是他们毕竟是人,而且他们当中每一个人当时的机会都不如今日,因为他们的事业比这件事并不更加正当些、更加容易些,上帝对他们比对你并不更加友好些”^{[2][23]}。新君主的革新改变了政府形式,切断了与传统或习俗的联系,而所有人在短时期内都无法适应新的形式,因此不满随之增长,新君主很难获得臣民的服从。换言之,新君主依凭其virtù推行革新,打破了常规政治,将作为质料的政治存在置于命运的支配之下。君主在完全任意性中依靠其virtù赋予质料以新的形式,但新的形式如何获得质料即人民的认可和服从却是任何新政治秩序的创建者即新君主无法回避的问题。

[收稿日期] 2020-01-10

[作者简介] 张 燕,江西南昌人,华东理工大学马克思主义学院哲学研究所讲师,博士。

然而用卡西尔的话来说,“马基雅维里是第一个介绍一种理论来消除或限制这种尝试的人。他的政治技艺对不合法和合法国家都同样适用”^{[31]91}。马基雅维利伟大的原创性在于他研究的是去正当化的政治。马基雅维利意识到了正当性的问题,却在自己的论述中从实效性出发,将正当性悬搁起来。在马基雅维利看来,为了达到维持统治的目的,新君主应当毫不犹豫地使用一切手段,包括武力或暴力手段。因为只有武力或武装能够保证为他们想要建立的政治秩序带来稳定。信仰是不可靠的,人民善良意志是飘忽不定的,只有武力(force)是新制度最好的保障,它在信仰缺失的情况下取而代之。因此即使先知也必须使用暴力手段维持其权力,“所有武装的先知都获得胜利,而非武装的先知都失败了”^{[2]27}。“武装的先知”这一说法至少提示了维持政治体的两种方式:宗教和武力。

二、宗教——对神的恐惧

要认清马基雅维利赞成什么,首先要弄清他反对什么。虽然马基雅维利写下了《关于忏悔的布道》,但他反对基督教的态度是不容置疑的。反对的理由首先指向基督教及其教会和教士的腐化,这不仅破坏了人们对基督教的信仰,而且导致了一种普遍的对任何事物信仰的松动,并且腐化堕落使得基督教会非但没有足够的力量完成意大利的统一,甚至还成为阻碍这种统一、造成意大利分裂衰落的一个重要原因。基督教的腐化既已积重难返,其走向衰亡的命运便不可避免。其次,马基雅维利对基督教的批判直接指向其宗教实质,即基督教不重视现世的荣耀(honor of the world),不注重实际事务,而只关心灵魂和永生。对基督教的这种批评一方面源自近代世俗领域复兴所带来的最重要的改变之一,即对基督教“个人不朽”即个体灵魂不朽或者肉身复活观念的背离。众所周知,马基雅维利热爱祖国,盼为其增添荣耀,他曾在致友人韦托里(Vettori)的信中宣称他热爱他的祖国更甚于自己的灵魂。他也曾热情地赞扬佛罗伦萨人在反对教皇的斗争中表现出了他们珍视自己的国家更甚于自己的灵魂。另一方面,则源于马基雅维利对其时代的诊断。古人比世人更热爱自由,概因古人的教养以及作为教养之基础的宗教信仰与世人不同。世人的宗教使得他们不重视现世的荣耀,行动力孱弱,甚至丧失行动的能力和勇气而一味忍受苦难,而这源自世人的宗教蔑视人类事务,反而崇

尚彼岸世界和沉思的个体。

马基雅维利虽然反对基督教,但他对宗教并无任何敌意,“相反,他确信宗教是人类社会生活中最必不可少的因素之一。但是在他的体系中,这一因素不能被宣称为任何绝对的、独立的和独断的真理,它的价值和效用完全依赖于它对政治生活的影响”^{[3]171}。从政治效用来看待宗教并非马基雅维利首创,在西方政治思想传统中,柏拉图是第一个洞悉了来世信仰的“巨大的、严格的政治潜能”的人。“在此背景下最具启发性的是,正是柏拉图发明了‘神学’一词,这个新词出现于一个讨论真正政治问题的段落中,即在《理想国》探讨城邦的建立的对话部分。这一新神学中的神既不是一位活神(a living God),也不是哲学家或异教徒的神,他是一项政治策略,‘标准的标准’,即建立城邦所依循的标准和为杂众设立的行为准则。此外,神学教导如何绝对地执行这些标准,即使当人间似乎失去了正义,即罪行逃脱了惩罚抑或死刑也不足以惩戒某人时……显然……神学对柏拉图而言是‘政治学’的一部分,尤其是教导少数人如何从政治和道德上统治多数人的一部分。”^[4]神学的来世地狱学说的目的在于威慑,使意图作恶之人惧惮恶行所招致的惩罚——超越此在世界的永恒在场的惩罚,如果大多数人能够信仰来世的存在和永恒的惩罚,那么政治共同体内的正义和稳定就有所保障,少数人对多数人的统治便可维持下去。

对于宗教的政治功能,波利比乌斯在论述罗马的国家形式时也给出了很高的评价。他断言罗马取得的辉煌在很大程度上受益于罗马的宗教信仰。通过在普通人心中制造出对神秘力量的恐惧感,或者将某些事件以极端戏剧化的方式呈现出来从而控制其不合理的欲望(贪婪)和激情(愤怒),罗马人的宗教信仰无论在其公共生活还是私人生活中都发挥着重要作用。波利比乌斯赞扬罗马人的宗教信仰和古人的神话体系所制造的(比如对冥神哈德斯的惩罚)同样的恐惧感,斥责世人将宗教贬抑为迷信并加以拒斥的自以为是和愚昧无知。世人对宗教的误解在于他们没有考虑到国家并非完全由一群明智而有理性的人组成,在那种情形下,确立宗教信仰确是多余之举。然而现实的政治社会不得不面临的难题是如何控制一群甚至是绝大多数普通人的非理性的欲望和激情^[5]。波利比乌斯对宗教的理解仍然建立在古典时期对理性和非理性的划

分的基础之上。下面我们来看马基雅维利是如何看待古代宗教特别是罗马宗教的政治功用的。

按照马基雅维利的论述,罗马宗教的创立就表明了它的存在源自它在维持政治体方面的有用性和工具性。罗马宗教的创立起因于罗慕路斯的继任者庞皮利乌斯·努马要为罗马引入新的制度,却面临着权威不足的困境。努马不是其前任罗慕路斯那样的创建者。创建者本身就具有尊严,其为城邦创建新制度具有任意性,但是,像努马这样的继任者则不然。继任者处于常态政治秩序下,他缺乏权威,同时法律自身所拥有的理由并不足以服人。因此为了使新的法律或制度为人所接受,较为便捷的方式就是借助宗教、神明的权威(the authority of God)。为了创立宗教,努马谎称与一位仙女有私情,在人民向他征询意见的事情上他能够向仙女咨询。既然他可以获得神的帮助,他的意见对于民众而言就是具有权威的。但前提是民众有对神的信仰,因此努马为雅努斯神修建神庙、设立祭祀职位、安排祭祀活动等,以此维持民众对神的信仰。

从这个关于罗马宗教起源的描述不难看出,马基雅维利所推崇的宗教是人的活动的产物。这种人造的宗教从一开始就是为政治目的服务的,它也确实在罗马的政治生活的许多最关键的方面,即在“整饬城邦、建功立业”“率军征战、动员平民、维护世人的良善和使恶人蒙羞”这些政治和道德层面上都发挥了极大的作用^{[6]79}。作为和平的技艺,宗教不用诉诸武力,却使得罗马好战的人民能够服从法律或新制度。因此,宗教实际上起到了驯化公民、维持政治秩序的作用。马基雅维利由此得出结论:罗马的好运离不开罗马的宗教制度,因为好运源自好的秩序,而好的秩序有赖于宗教的维护。

不过既然罗马的宗教是人造的宗教,民众对它的信仰就并非建立在绝对可靠的基础之上。为了维持民众的信仰,也就是宗教的基础^{[6]81},必须借助令人毛骨悚然的宗教仪式和咒语、庄严的献祭、奇迹般的卜兆。维护这些异端宗教的活动在民众心中所制造出的对受到惩罚的、潜在的恐惧感,也就是维护宗教的权威。诚然,在马基雅

维利对罗马宗教的重构中,似乎需要一位类似基督教上帝的一神^①,满足有限存在对超越性的渴求;但他似乎又不想赋予罗马宗教的一神过多的超越性,这与其人造的性质不相符。实现二者平衡的途径就是将民众对神的畏惧物化为各种宗教仪式所营造的恐惧或恐怖。这解释了为何马基雅维利在他集中论述宗教的章节中反复强调维护献祭之类宗教仪式的纯正性和民众对其敬畏感的重要性。即使在出于理性行事“被迫违背信仰时”,也要像罗马人那样“精明地做出遵守信仰的表相”,“使人看起来他们并未亵渎神明”^{[6]87}。

三、武力——对君主的恐惧

在马基雅维利的论述中,作为新秩序的创建者的罗慕路斯和作为宗教制度和秩序创立者的努马谁应当享有更多的赞誉其实是个暧昧不清的问题。当马基雅维利谈论宗教对于维持政治秩序的重要作用时,他始终偏向于努马——如果对政治体中受到赞誉的人物进行排序,宗教创立者和领袖先于共和国和王国的创建者,因此努马应当比罗慕路斯对罗马城邦的贡献更大。然而在离开宗教话题仅仅几章之后,努马和罗慕路斯的排序就完全颠倒过来。努马从受到最多赞美的人变成了一个软弱的君主(a weak prince),其不仅逊于作为开创者的罗慕路斯,也不及作为其继任者的图鲁斯,因为努马完全不懂得运用战争的技艺,而这将使城邦难逃衰弱以至成为邻国刀俎之物的命运。

努马地位的升与降反映的是宗教制度在维持政治秩序上作用的局限性。诚然,正如曼斯菲尔德所指出的那样,马基雅维利在谈论新秩序的建立后紧接着谈论宗教问题,可见宗教对于政治秩序安全的重要性^{[7]66}。然而,宗教的作用建立在民众对其信仰之上,因为人民的性情容易变化,说服他们信仰宗教容易,而要他们坚定不移地保持这种信仰则是困难的。命运的改变、利益权衡、国家的领导阶层本身对宗教信仰的基础失之维护^②,这些都可能会造成信仰的没落,并且,宗教作为和平的技艺,其政治功能指向的是普通民众。作为安抚民众心灵的工具和手段,宗教是一种必要的欺骗。然而,作为支配这种技艺的潜

① 从李维对罗马的记述来看,努马引入的是多神的宗教,但马基雅维利在谈论这种多神宗教时却频频使用单数的God。参见韩潮编:《谁是马基雅维利:思想研究(第8辑)》,上海人民出版社2010年版,第86页。

② 马基雅维利举例遍布各地的神庙和神谕处所按权势人物的要求发出口谕,其荒谬性引发了民众对宗教的不信任。参见马基雅维利:《论李维》,上海人民出版社2005年版,第81页。

在的君主们在登上君位之前或者进入领导阶层之前,在他们作为民众一员时是否意识到宗教的这种政治功用?如果这种意识确实存在,那么他们对宗教的不信仰难道不是对宗教体系和秩序的一种伤害?如何能保证这种工具性仅仅为领导阶层所掌握而普通民众一无所知?信仰既然难以长久维持,建立在信仰的基础之上的宗教的制度和秩序就是不可靠的。当宗教信仰衰落时,可能会出现两种情况:国家随宗教衰落而一并没落;对君主的畏惧可以在一定程度上替代宗教,即替代对神的畏惧。

不仅如此,宗教内在地依赖于命运的力量。宗教有赖于信仰,因而掌握宗教工具的君主或领导者就并非完全依靠自身的精神品质和力量。更重要的是,宗教作为和平的技艺能够发挥作用有赖于战争的技艺,正如努马能够创立宗教有赖于罗慕路斯首先创建了罗马城邦。罗慕路斯凭借自身的virtù创建了罗马城邦的政治秩序,也就是说他不仅为努马使用和平的技艺维持城邦提供了空间,也为努马创造了好运。因为正如马基雅维利所言,好的运气来自好的秩序。而努马虽然virtù上稍逊于罗慕路斯,也不懂得使用战争的技艺,却可以在罗慕路斯virtù的荫庇下维持政治秩序的安全。因此,“像努马那样的人,是否能够拥有国家,全看他置身于什么时代,或好运是否降临到他的头上。但是像罗慕路斯那样的人,集精明和兵戈武装于一身,将以任何方式保住国家,除非有一股顽强而非凡的势力,把国家从他手中夺走”^{[6]103}。努马的成功有运气的成分,罗慕路斯则完全靠自己,除非机运与之作对,否则国家完全可以由他掌控和维护。

因此,我们可以这样来理解宗教和君主的virtù,也就是对神的畏惧和对君主的畏惧在维护政治秩序上的作用。宗教可以在时间维度上、和平状态下维持政治体的稳定,而君主的virtù特别是武力却可以在空间上通过战争的手段扩张和维持一个长久的政治体。宗教虽然有权威,却是无力的,当理性或必然性要求人们行动时,即使这些行动与宗教信仰冲突,罗马人都会毅然听从理性的支配,并设法维持信仰——安抚民众的窗户纸不被捅破,正如马基雅维利所列举的那个帕庇利乌斯如何故意安排杀死鸡人首领的范例所表明的那样。宗教的虚弱无力还表现在马基雅维利集中论述宗教最后一章中那个自拆墙脚的例子中,萨谟奈人利用骇人的宗教仪式逼迫其士

兵向众神起誓背水一战,尽管最后发挥了作用,萨谟奈人在与罗马人的交战中不屈不挠,但终究敌不过罗马人的virtù和以往失败所造成的恐惧。这个例子毫无疑问强化了马基雅维利一直主张的那个观点:新君主必须尽量多地依靠自己的力量而较少或不依靠命运的力量。

依靠自己的力量就意味着新君主意识到宗教信仰维持政治秩序上作用的有限性而代之以自身的virtù尤其是武力。宗教控制人的心灵,却无法保证人对宗教的绝对的、持续的信仰。武力构成对人的外在强制,在信仰缺失的情况下可强制人民继续服从或追随。不过,马基雅维利指出,以单纯的武力即暴力维持国家是有条件的,即施暴者必须比暴力施加的对象强大,否则此种暴力统治难以持久^{[6]380}。既然如此,君主必须通过某种方式利用武力在民众心中制造出对他的畏惧感,以达到维持政治体的目的。马基雅维利似乎发现了这样一种方式,那就是君主应当让民众心存感激。所谓的民众的感激之情其实是对君主或执政者的畏惧。君主必须让民众觉得他是一切东西的源头,由此对君主所给予他们的一切诚惶诚恐并心生畏惧。本质上这种畏惧的产生正是政治效法宗教所欲实现的结果^{[7]113}。为此,君主要主动“造就”民众的感激,让民众觉得他们的利益源自君主或执政者。马基雅维利提出的深谋远虑的做法是先施加苦难再免除苦难,先让民众产生恐惧再解除恐惧。君主一方面要让民众感激自己,一方面要让民众畏惧自己。等待机会让民众感激是不够的,君主应当主动制造机会让民众产生感激之情。这种感激生于君主施压随后解压的活动中,是对遭受苦难的恐惧以及被解除苦难之后的自然情绪。这种活动相当于君主的造神活动,通过这种活动君主神化自身。不同的是,神与来世的报应相联,君主掌控着现世的奖惩。

然而,马基雅维利又不得不承认,君主有其寿限,其virtù随其而亡后,国家便难以维持。在这个意义上,对君主的畏惧并不能取代对神的畏惧。

四、回到开端——对开端状态的恐惧

在《论李维》第三卷开卷部分,马基雅维利直接提出了另一种维持包括国家在内的任何复合体的方式——回到开端。复合体即具有某种共同生活方式的群体如王国、共和国和教派,为了持久健康地存在,它们必须不断实现自我更新,而自我更新的方式或是通过外在的意外事

件,或是通过内在的审慎回到其源头处。就共和国而言,内在的审慎包括通过制度的德行或者通过人(a man)的德行。由于依靠外力回到开端存在一定的风险,而且并不总能成功,因此比较稳妥的方式是利用良好的制度或依靠一位贤达之士。以罗马共和国为例,这样的制度“是平民护民官、监察官以及防范人们的野心和傲慢的所有法律”^{[6]310}。不过以制度的形式实现的回到开端,最终凭借的是一个公民(a citizen)对制度的执行,即制造令人瞩目的极端事件(多半为暴力流血事件),制度似乎仅仅起到刺激公民去执行这一制度的作用。这些事件能够唤起人们对惩罚的记忆,恢复其内心的恐惧。在另一些情形下,回到开端也可凭借某一个人的德行而发生,这个人因其享有的声誉而成为“好人乐于效仿,恶人羞于违抗”的榜样。上述两种机制能够发挥维持政治体的作用的前提是两次极端事件或典范性人物的出现之间间隔时间不宜太长(马基雅维利认为不宜超过十年),否则人们就将铤而走险,腐化堕落,城邦就会走向失序。

然而,贤达之士固然凭其virtù能够成为“好人乐于效仿”的典范,但他能否凭此使“恶人羞于违抗”?我们知道,马基雅维利对人性并不抱持任何乐观的态度,他反复提醒新君主防备人性之不可靠,世俗的德行定会让其面临毁灭之灾。通过这两种内在审慎的机制,共和国是要防范人们改变习俗或开始违犯法律^{[6]310},贤达的人是否可以因为受人尊敬甚至爱戴而做到这一点?联系马基雅维利对“恐惧”和“爱戴”的分析,答案似乎应当是否定的。马基雅维利断言,当君主处于逆境中时,让人民感到恐惧比受人爱戴更加可靠(reliable),因为“人们爱戴君主,是基于他们自己的意志,而感到畏惧则是基于君主的意志”^{[2]82}。换言之,让人畏惧依靠的是君主的virtù,受人爱戴却有将自己置于命运支配之下的危险。因此,比起依靠一个人的德行,马基雅维利谈论的回到开端应当是采取良好制度的方式,即依靠极端事件唤起人们对惩罚的记忆和内心的恐惧。

那么,究竟什么样的惩罚能够如此刻骨铭心?人们内心的恐惧究竟是对什么所产生的恐惧?或者说,怎样一种恐惧能够让人们自愿地服从法律?施特劳斯认为,所谓的“返回原始状态,通常意味着返回到与奠基行动接踵而至的那种恐怖状态那里去。马基雅维利的返回原始状态,意味着返回到原始的恐怖状态或最初的恐怖状

态那里去,这种原始的恐怖状态或最初的恐怖状态,先于所有人为的恐怖状态而存在,它可以解释为什么奠基者必须使用恐怖手段,并且使得他能够使用恐怖手段。马基雅维利的返回原始状态,意味着返回到人类根本条件中所固有的恐怖状态那里去,返回到人类脆弱、在本质上不受保护的状态那里去。恐怖蕴涵于原始状态之中”^{[8]252}。施特劳斯的这个解释仍需要进一步解释。汉娜·皮特金则从共和主义是视角出发,指出回到开端意味着重新检视自我或者自我与他人的关系,意味着公民发现被奉为超人的建基者与自己是一样的人,他同样可以参与政治秩序的构建,具备维持文明和秩序的能力。施特劳斯所谓的“源初的恐惧”在皮特金的解释框架中就被转换成“生存论恐惧——意识到只有我们人类这种存在者能够维持文明和秩序”^[9]。皮特金的这个诠释似乎有些牵强。

回到开端所唤起的人们心中的恐惧是双重的。如上所述,作为一个复合体,国家是具有某种共同生活方式的群体。当新君主创建国家时,他需要镇压那些根据生活方式而被判定为恶的人。因此,人们心中的恐惧首先源自夺取这个国家时镇压所谓“为恶者”所造成的恐怖和恐惧。其次,正如施特劳斯所言,马基雅维利的回到开端,是要在人们心中唤起源初的恐惧,对无任何保护的恐惧。“因为在人们返回到开端时期之时,他们看到的所有事物都是可怕的,而他们唯一的安慰则是,他们是人类,有政治的属性。”^{[7]416}也就是说,恐惧来自缺乏秩序所导致的无安全感。

此处所指的双重的恐惧感提示了政治体的创建者为何要以制造者的形象出现。一方面,对“为恶者”的镇压本质上就是用暴力手段迫使人服从,因此政治秩序的创建者必然使用暴力,任何开端都与暴力相联,而暴力因素是内在于制造活动之中的;另一方面,源初的恐惧产生于政治秩序的缺失,这便设定了任何政治体的创建都是从无序状态进入到有序状态。因此,创建者必须以制造者的身份大权独揽,对创建活动施以完全的控制,这样他才有足够的权威和尊严引入新的制度和方式。这解释了政治秩序的创建者为什么不需要宗教,正如罗慕路斯为罗马创立了“元老院和其他一些民事和军事制度”^{[6]79},却不需要像努马那样借助神的权威,因为他本身就是新秩序的源头,他对人民拥有的权威就如同制造者对质料的权力。而一人创建的形式类似于制造者

的孤独状态是拥有完全权威的保证。

当然,对恐惧的记忆不是最终的目的,唤起恐惧感是为了让人们趋向于善。马基雅维利断言任何开端都蕴含着某种善(goodness),否则便无法解释它所享有的声誉和所获得的成长。然而随着时间的流逝,开端所具有的这种善遭到破坏,因此必须通过回到开端恢复这种善。按照马基雅维利的观点,只有恐惧能使人趋向于善,开端之所以具有善,就是因为恐惧使人们愿意服从,愿意趋向于善。因此,回到开端就是回到最初的因恐惧而获致的善和创建者的virtù,从而获得“新的生命和新的德行”^{[6]310},也就是从源头处汲取力量和德行而获得新生,创建新的方式和制度。因为马基雅维利将回到开端视作一种革新,而政治体的任何革新本质上都是制度的更新,既然政治境况已经改变,适用于开端时期的法律和制度就不可能仍适用于克服政治体的腐败。因此,革新必然意味着新的制度、形式的出现。所谓回到开端并非恢复政治体原初的政治秩序和制度,毋宁说是创建新的方式和秩序。

五、结语

在对马基雅维利关于政制之存续的观点做过上述粗略的考察之后,我们可以提出这样一个问题:马基雅维利对政制或政治秩序的研究是与古典政治学的彻底决裂还是对古典政治学的一种延续。换言之,他的政制理论是否提供了维持一个政治体的新方式?

就如何创建一个稳定化的政治体这一问题在政治学领域被对象化和课题化而言,马基雅维利确实像他自己所宣称的那样,踏上了“迄未有人涉足的道路”^{[6]43}。然而,本文对马基雅维利关于政治秩序的维持的具体分析表明,虽然马基雅维利在关于政制的基本观念上与古典政治思想分道扬镳,但是对于如何创建和维持一个新政治体或一种新的政治秩序,他给出的解答并未从根本上背离古典政治思想传统。诚然,关于政治体的维护,马基雅维利似乎还有一种更具共和主义色彩的观点,即政治体需由众人维持。在马基雅维利看来,“人民比君主更审慎、更稳健、判断力更出色”。因此“如果说君主在制定法律、构建文明生活、制定新的法规政令方面优于人民,人民则在维护事务之良序上优点突出,故无疑他们也应享有制度创建者所取得的荣耀”^{[6]195-196}。许多研究者以此为主要依据对马基雅维利关于政治体的维持做出了共和主义的诠释,譬如波考克

将马基雅维利有关众人维持的论述理解为“公民的德行就是政体的稳定性”^[10],即通过“公民德行的制度化”和公民身份的普遍化,共和国或城邦就可以维持稳定。但波考克似乎并未解释德行的普遍化如何使得共和国实现稳定化的内在机制或联系。事实上,在马基雅维利看来,众人维持共和国的作用非常有限,它必须以良序共和国为前提,那些已经腐化的共和国只能倚仗一人之力彻底变革其政治秩序。换言之,众人维持的作用局限于共和国常态下的参与,政治秩序的任何更新却是凭借一个人或一个公民的virtù而回到开端,因此公民参与和政治秩序的更新之间是割裂开来的。

马基雅维利同样意识到了共和国相对于君主国的优越性,但这依然无法改变探讨分析新君主在其整个政制论述中的重要地位。马基雅维利支持共和国优于君主国的理由是,君主国的统治权力为君主一人所独占,因此当君主性格与命运契合时,他能获得成功。但是当二者并不匹配时,由于一般而论人很难甚至几乎不可能改变其性格以适应不同的情境——用马基雅维利的隐喻来说就是当他无法不断地从一个命运之轮跳至另一个命运之轮,好运就消失了,君主国就只能任命运摆布。共和国的情形与此大相径庭,其政治权力分散化为许多人所拥有,相应地拥有virtù的人也就更多。换言之,它并不只能依靠一个君主的virtù,而是拥有多种多样的virtù。因此,共和国比君主国更能应对复杂多变、充满不确定性的政治情势,其更有可能在合适的时候选择出合适的人,它能够动员更多的公民智慧和德行,从而做出更加理性、有德行的政治决断。尽管如此,马基雅维利对政治体的创建和维持的论述却表明,在政治体生命的每一个节点上,都有且仅有一位新君主在发挥作用。君主国、共和国最初都是新君主所建立的,革新政制也需要一人独立行事。换言之,在任何涉及创建、改变或完善政治秩序的时刻,只有新君主才能担此重任。这从马基雅维利最重要的两部作品的题献对象也能窥见一斑。《君主论》是献给洛伦佐·梅迪奇这位君主的,《论李维》虽是献给作为其私人朋友的扎诺比·布昂德尔蒙蒂和科西莫·鲁塞莱,二者却是马基雅维利心目中潜在的新君主,即那些“出类拔萃、登上君位当之无愧的人”^{[6]42}。曼斯菲尔德也指出,马基雅维利时常耐人寻味地将共和国的领袖称为“君主”^{[6]12}。因此,马基雅维利关于

政制的讨论,其落脚点最终在于新君主统治的政治形式。君主国或者更确切地说新君主国的政治形式在马基雅维利对创建持久政治体的考量中是基础性的、开端性的^①。虽然“从原则上说,作为一位社会生活的分析者,他所更赞同的是共和政体,而不是君主政体”^{[8]11-16}。

由此可见,马基雅维利虽然承认民众比君主明智,共和国比君主国优越,但他在政治体的维持上没有贯彻上述共和自由的理想。相反,他主张以制造恐惧感迫使人们服从政治秩序。马基雅维利期望为人的创建(human founding)活动找到某种具有超越性却又不诉诸超人(superhuman)的力量,却无法完全信任公民身份的交互性能够提供这样一种超越性的力量。他重新奠定了政治学的基础,却未能使无所依傍的政治领域完全独立自主。他与古典政治思想决裂,却在解决最核心的问题上诉诸古典政治的旧方式。他将我们带至了现代世界的门口,却止步于此。

参考文献

[1] 迈内克.马基雅维利主义[M].时殷弘,译.北京:商务印书馆,2008:87.

- [2] 马基雅维里.君主论[M].潘汉典,译.北京:商务印书馆,1985,
- [3] 卡西尔.国家的神话[M].范进,等译.北京:华夏出版社,1999.
- [4] ARENDT. Between past and future [M].New York: The Viking Press, 1968: 131.
- [5] POLYBIUS.The rise of the roman empire[M].trans by Ian Scott-Kilvert.London / New York / Camberwell / Toronto / New Delhi / Albany / Rose Bank: Penguin Group, 1979: 56.
- [6] 马基雅维利.论李维[M].冯克利,译.上海:上海人民出版社,2005.
- [7] 曼斯菲尔德.新的方式与制度[M].贺志刚,译.北京:华夏出版社,2009.
- [8] 施特劳斯.关于马基雅维利的思考[M].申彤,译.南京:译林出版社,2003.
- [9] PITKIN H F.Fortune is a woman[M].Chicago & London: Chicago University Press, 1999: 279.
- [10] Pocock J G A. The machiavellian moment[M].Princeton: Princeton University Press, 1975: 157.

(责任编辑:邓文斌)

① 施特劳斯对于新君主相关论述的重要性也持有同样的观点:“对于新的君主作出分析探讨,就意味着对于所有的国家和所有的社会秩序的起源或奠基,从而对于社会的本质,作出分析探讨。《君主论》的直接呈献对象,是一位实际上在位的君主或一位潜在的新的君主,这个事实在某种程度上,掩盖着所谓‘新的君主’这个论题所蕴涵的突出的理论意义。”见《关于马基雅维里的思考》,译林出版社2003年版,第91页。