

# 行政院國家科學委員會專題研究計畫 期中進度報告

## 政治思想內的俗世凡人研究芻議：以亞里斯多德、奧古斯丁、馬基維利為例(1/2)

計畫類別：個別型計畫

計畫編號：NSC93-2414-H-004-071-

執行期間：93年08月01日至94年07月31日

執行單位：國立政治大學哲學系

計畫主持人：詹康

報告類型：精簡報告

處理方式：本計畫可公開查詢

中 華 民 國 94 年 6 月 1 日

# 馬基維利思想中的聖凡之別

## (精簡版)

詹 康

國立政治大學哲學系

### 一、導論

本文題目中的「聖凡之別」，是中文的說法，馬基維利的著作中，罕有相當於中文「聖人」（或英文 *sage*）的字眼，本文用中文的「聖凡之別」來談馬基維利對於理想人格與普通人的看法，是取其簡便。

#### (一) 馬基維利對多數人與少數人的區別

馬基維利品評歷史時，很注重舉出古今成功的政治、軍事家，垂為典範，其中有歷史上赫赫有名的大人物，如摩西、大衛、居魯士、羅慕洛、提修斯、耶羅內、亞歷山大、凱撒等，也有今日一般讀者並不熟悉的歷史人物，如十五世紀義大利諸侯 *Caesar Borgia*。他曾說，他之所以舉出那些偉大人物及援引重大的事例，是為了給後人效法，即使後人的能力有限，仍能因為模仿對象的高遠，而使自己具有某種氣派，和達到原本達不到的目標（*P 6*，潘 24）。就此而言，馬基維利對於聖凡之別，是有強烈之自覺的。

馬基維利又曾對於值得讚美的人物，做進一步的區別：

所以受到讚美的人當中，最值得讚美的是宗教的領袖。其次是締造共和國或王國的那些人。接著受到稱頌的是擴張其王國或祖國之主權的軍隊指揮官。這張名單可以再加上文人，……其他無以數計各色各樣的人，他們受

到讚美部分歸因於他們的技藝或職業。(D I.10, 呂 32)

他把宗教領袖擺在最高的地位，然而他對傑出的宗教領袖，有著極不尋常的理解，我們必須要知道他推崇的到底是什麼。

摩西是他推薦君主效法的名單中毫無疑義的宗教領袖。他說摩西率領以色列人，「憑暴力進入別人的國家，殺死當地的居民，強佔他們的財物，建立新的王國，更改地名」(D II.8, 呂 150)，且「爲了落實他的法律和推動他的政令，被迫殺死無數的人」(D III.30, 呂 290)。也就是說，摩西不論對外族還是對自己的同胞，都非常殘酷，而他的目的，是爲了建立新的王國，和鞏固自己的統治權位。建立新的王國，和建立自己的王國，對馬基維利而言，其實是同一件事。這麼說來，宗教領袖的事功不在宗教，而是在政治，其實宗教領袖和上面引文的第二等人「締造共和國或王國的那些人」，是同樣的。

讓我們再看馬基維利推崇的另兩位宗教領袖：十三世紀初的聖方濟 (St. Francis) 和聖道明 (St. Dominick)。馬基維利說，如果不是他們兩人，基督教早被淘汰了。而他們復興基督教的做法，是提倡耶穌生平事蹟，特別是守貧，使人們重溫基督教初始的精神。且他們教團的力量很大，足以扼阻神職人員不敢毀了教會 (D III.1, 呂 221)。雖然聖方濟和聖道明的事功是限於宗教上，但馬基維利把基督教說成一個教派 (sect)，和政治上的黨派一樣，而他們復興基督教的做法，和政治家復興一個國家的做法完全一致。因此可以說，聖方濟和聖道明代表了另一種崇高的人格典型，他們不是竊奪外人或自己人的國土，以創建新國家，而是爲原有的國家振衰起弊，中興國運。

建國者與中興者，是馬基維利思想中的聖人典型，不過，不應該說他們是兩種聖人，而應說是聖人在審度時勢之後，所採取的兩種不同身分。關於聖人與時勢的關係，會在第四節再予討論。

## (二) 馬基維利對哲學家的正反意見

在希臘羅馬的哲學傳統中，論到聖人，當然是以哲學家為第一人選。馬基維利把國家的創建者與中興者當做聖人，自不屬於希羅哲學傳統。縱然他說過：

既然我們的行為都是在模仿自然。（*D* II.3，呂 140）

任何有利於宗教的事，他們都應該擁護並誇讚，即使他們斷定那些事情不

可置信；智慮越是周詳以及越是瞭解自然事物的人，越是應該這麼做。（*D*

I.12，呂 39）

哲學家的本務就是研究自然，那麼哲學家為什麼不值得常人效法學習？

馬基維利在少數幾個地方，曾具體提出希臘、羅馬哲學家的論點，認為他們有些地方對，有些地方錯（對的如 *D* I.56，呂 118；*D* III.26，呂 283；錯的如 *D* II.5，呂 144）。不過，馬基維利對他們最大的不滿，是他們論述他們對事物的想像（*imagination of the thing*），而非事物能產生實效的真相（*effectual truth of the thing*），也就是說，他們只幻想那些從不存在的國家，卻不直接面對實存的國家，和思考人應如何作為（*P* 15，潘 73）。這番批評應是針對柏拉圖、亞里斯多德而發，他在另一篇討論佛羅倫斯政府應如何改造的論文中曾經明說，最大的榮耀是建立一個共和國，而柏拉圖、亞里斯多德和許多其他人由於沒有機會建立新的共和國，所以就在紙上設計，以示他們不是無知，只是無能（*CWO*: 123-24，譯文可見蕭高彥，1998: 151）。這兩處對希臘、羅馬哲學家的評語，顯出馬基維利對他們的觀感很複雜，他一方面以政治的眼光看待他們，認定他們的用心和國家創建者並無不同，另一方面則批判他們無能，只能幻想而不能面對人生、採取行動。我們可以仿照「偽基督」（*antichrist*）、「偽教宗」（*anti-Pope*）、「偽國王」（*antiking*）的說法，而說哲學家是「偽建國者」，他們不是正牌的建國者，但可魚目混珠，與正牌的建國者互為敵體，因此真偽之辨，不可不察。

## 二、聖人之德 (*virtue*)

## (一) 政治化之德 (politicized virtue)

馬基維利使用「德」(virtue) 字，有時採倫理道德上的意義，有時採與倫理道德無關的意義，創造詞義之含混，這是讀西洋政治思想史的人都知道的。爲了研究方便，我們可將前者稱爲「道德之德」(moral virtue)，將後者稱爲「政治化之德」(politicized virtue) (如 Mansfield, 1996: 20 之用詞)。政治化之德，是去獲取 (to acquire)，而獲取之極致，是爲自己獲得一個國家，這也最受人稱讚。

## (二) 智慮周詳 (prudence)

亞里斯多德認爲，理性之德 (intellectual virtue) 分爲理論的 (speculative) 和實踐的 (practical) 兩大類，理論之德主要包括理智 (understanding，或譯直觀理智，intuitive understanding) 和學問 (science) 兩種，馬基維利既將柏拉圖、亞里斯多德等的政治理論說成想像的產物，等於否定了有理智、學問這兩種理性之德，也許那些只是哲學家自尊自誇的伎倆而已。亞里斯多德所說的實踐之德，乃是以智慮周詳 (prudence) 爲主，而這個德行則爲馬基維利所接受，並在論述中大量使用。

智慮周詳，包括慎謀能斷，見微知著，防患未然等。

## (三) 正義 (justice)

亞里斯多德說：「總的來說，行不公正即凡是好處多歸於自己，凡是壞處少歸於自己。所以我們不允許個人獨裁，因爲他可以爲了自己而成爲暴君。」(《尼各馬科倫理學》V.6, 1134a34-37) 這是用公益和私利、爲人和爲己，來區別正義 (譯文稱爲公正) 與否。他又區別人與人的行爲，說：「有的人做了不公正的事情，卻不一定是不公正的人。……一個人偷了東西，但不是一名竊賊。一個人私通了，卻不是一個姦夫，在其他事例上也是這樣。」(《尼各馬科倫理學》V.6, 1134a18-23) 因此公正的人如果做了不公正的事，而目的是爲了公益，則無損其公正。

馬基維利可以接受亞里斯多德關於正義的說法，他主張政治家應為人民謀福利、為祖國謀安全，為達這些公正的目的，可以不顧道德、不計榮辱（*P* 8，潘 43；*D* III.41，呂 312；*D* I.9，呂 30；*D* I.9，呂 31；*P* 11，潘 55）。聖人必是公正的人。

#### （四）變換性格

成大功、立大業的人必須能變換性格，這是馬基維利立說的一個重點。他的建議有四式：

第一式：人不要僅有人性，也應摻雜一點獸性（*P* 19，Mansfield 譯本頁 82，潘漢典漏譯）。獸性又可分為狐狸和獅子兩種性格，羅馬皇帝塞維魯（Severus）就是兼有兩者的奸雄，他雖沒有人性，但能在狐狸和獅子之間變換，故能長保帝位，壽終正寢，成為羅馬皇帝中的異數（*P* 19，潘 95；*D* I.10，呂 34）。

第二式：兼具仁慈親切與嚴厲殘酷（*D* III.21-22，呂 272-78）。

第三式：兼具謹慎和剛猛、小心和急躁、技巧和暴力、有耐性和無耐性（*P* 25，潘 118-20；*D* III.9，呂 248，250）。

第四式：事不可為時，可以佯狂，或唯諾順從，而有機可乘時，則登高一呼，率先行動，如羅馬的第一屆執政官布魯圖（Lucius Junius Brutus）（*D* III.2，呂 222-23）。

變換性格的重要性，是為了要克服命運（*P* 25，潘 118-20）。

#### （五）身體與精神之德 (virtue of body and spirit)

馬基維利沒有特別說明何謂身體之德，他所指的應該是體能和耐力。他建議君主平時「必須不斷從事狩獵，藉以鍛鍊身體，習慣於艱苦生活」（*P* 14，潘 70），而平民出身的政治家或軍事將領，則應該日日耕種（*D* III.25，呂 282），這樣體格應會結實、有力、能耐苦。

精神之德是個更加模糊的概念，我們無法知道其內涵是什麼，僅知道它能將「形式」

(form) 加諸「質料」(matter)：

除了獲有機會之外，他們並沒有依靠什麼幸運，機會給他們提供物力，讓他們把它塑造成為他們認為最好的那種形式。如果沒有這種機會，他們的精神之德就會浪費掉；但是，如果沒有那樣的德，有機會也會白白的放過。

(P 6, 潘 25)

馬基維利認為，國家和人民是質料，必須由執政者賦予形式 (P 26, 潘 123; D I.11, 呂 37; D III.8, 譯文見蕭高彥為該書作的〈導讀〉, 頁 ix)。例如他對於十五世紀末在倫羅倫斯建立神權政體的道明會修士薩沃納羅拉 (Girolamo Savonarola), 曾說他具有「學識、智慮與精神之德」(D I.45, 呂 97)。

### 三、凡人

#### (一) 兩種體液 (humor) 的說法及其侷限

研究馬基維利的學者，都知道他依社會階級將人口劃分為兩種體液的比喻說法。這兩種階級，一種是貴族，也稱為大爺，希望掌權和支配別人、欺壓他人，另一種是人民，也稱為平民和庶民，習性崇尚自由，希望不受欺壓和支配 (P 9, 潘 45, 46, 47; D I.4, 呂 16; D I.16, 呂 49; D I.40, 呂 92; D I.46, 呂 99; IF III, 李 122-23)。兩種體液的比喻說法，會導致二重的人性論，也就是社會中有些人生性喜歡欺壓他人，其他人則生性反對欺壓，自己也不想去欺壓他人。

這樣的二重人性論並不符合馬基維利的思想，如果我們仔細探究，會發現兩種社會階級並無人性上的差別。這可從兩方面來解釋。

首先，人民和貴族一樣，也想欺壓、侵佔他人，只是他們勢力不如豪門巨室，才退而求其次，希望保障自己的自由 (D I.5, 呂 17-18)。而他們名義上尊重自由，實際上想的仍是如何違反法律、不服從行政長官 (IF IV, 李 180)，以及憑藉集體的力量向貴

族討公道，侵奪貴族的權益（*DI.37*，呂 82）。因此人民和貴族，只是小巫與大巫的不同，沒有本質的不同。

其次，兩種體液是可以互相流動的，貴族的習性和人民的習性是可以交換的。一方面，貴族的權勢、野心勃勃的胃口，會在那些一無所有的人胸中點燃也想擁有的欲望（*DI.5*，呂 19）。另一方面，在人民聲勢壯大的國度，會發生貴族的平民化，貴族從外表到言談舉止、思想認識，都變成像人民一般，導致貴族階級的消失（*IF III*，李 123）。

從以上兩方面來看，兩種社會階級或體液的差異並不是本質性的，我們應將馬基維利思想中的俗世凡人，當成一種人來研究。

## （二）人無常性

我們確定了馬基維利思想中的俗世凡人只是一種人，接下來要問：他們有固定的人性嗎？答案是沒有。馬基維利觀察到，凡人的心智和習性，會受到政治和法律制度很大的影響，這即是前述「質料」需受「形式」塑造的意思。而新的國家一開始時總是政治修明、勵行法治的，日久則制度墮墜，於是國民的性格也跟著有時健全，有時腐化。

### 1.健全的性格

#### (1) 佔有慾

馬基維利對於人的佔有慾，有幾段普遍化、不分貴族與人民的說法：

就如同斐迪南王一向說的，人經常表現得像是小型的掠食性動物，總懷著捕捉獵物的欲望，那是天性使然，竟至於意識不到頭上另有體形更大的鳥俟機要撲殺他們。（*DI.40*，呂 93）

人的胃口不知足，因為人類天生有能力也有意願追求一切慾望，又得天獨厚有能力獲取其中的少數，結果人心對於自己所擁有的東西不斷滋長不滿與厭惡之情。（*D II.序*，呂 130）



可是人們一誤再誤，不曉得如何為自己的希望設限，仰賴希望卻不衡量自

己，這樣的人注定一敗塗地。（*D II.27*，呂 202）

前面看到，能夠成功的獲取，就是政治化之德，但就如引文所說，一般人通常是不成功的，他們不知節制而遭失敗，不夠警覺而反遭吞噬，空有欲望卻難如願。

## (2) 權力慾

貴族有強烈的權力慾，是很自然的，因為他們接近權力核心，所以容易策劃政變陰謀（*D III.6*，呂 230）。平民同樣也有權力慾，自以為選舉平民出任執政官，比選出貴族更有正當性（*DI.47*，呂 100）。他們誹謗貴族，掀起社會爭端，也是權力慾作祟（*D I.5*，呂 18）。

## (3) 擅長軍事

馬基維利稱讚貴族有軍事才幹和豪放感情（*IF III*，李 123），但是性格健全的人民也不差，當指揮官陣亡時，會更加勇猛作戰（*D III.13*，呂 259），或當指揮官失策時，仍能全軍而退（*D III.15*，呂 263）。

擁有武器裝備的平民，希望繼續保有，而沒有的人，則希望得到，因此君主如果讓他們如願以償，就可爭取民心，而解除他們的武裝，則會遭致民怨（*P 20*，潘 99-100）。

## (4) 道德性

凡人的道德性，是受到健全的法律箝制而呈現出來的。特就平民而言，他們的穩重、謹慎、講究情義、守信，是非常高貴的。他們的善良與榮耀，遠在君主與貴族之上。「人民的心聲可比擬為上帝的心聲」（*DI.58*，呂 121，122；*DI.59*，呂 125）。

人民在選舉官吏時，非常明智，但討論法案或政策時，就比較不足（*DI.47*，呂 100，102；*DI.58*，呂 122；*D III.34*，呂 300），甚至會完全看錯利害關係（*DI.53*，呂 110），所以這方面需要接受智者的輔導，由智者為他們分析真相，然後他們才能正確的選擇（*D*

I.4, 呂 16; *D I.58*, 呂 122)。但說服他們，有時竟也不那麼容易 (*D I.53*, 呂 110)。

馬基維利雖說，人民對抗貴族壓迫的目的是公正的 (*P 9*, 潘 46)，但是人民是否有理性的能力理解公正的意義，及用言語表達出來，是滿可疑的。他將人民比喻為體液，體液沒有理性能力，只會盲動。有智之士能看出他們的主張是公正的，但他們自己不理解，也不能拿話支持自己。亞里斯多德認為人有語言能力，以表達正義的觀念，馬基維利只看到平民拿起武器，製造動亂，解決動亂之後，是恢復「寧靜」 (*Mansfield, 1979: 50*)。

## 2. 腐敗的性格

上述的健全性格所包括的四種特性和欲望，到了凡人腐敗之時，就會化為烏有。腐敗的原因，是財富增加導致富裕奢華的作風、與懶散的習氣，以及國家承平，無仗可打 (*D I.6*, 呂 23; *D II.19*, 呂 182)。而這些原因，又可追究到健全的性格，因為全民的佔有慾、權力慾、軍事長處、道德性，使全民集中力量投入對外戰爭，為國家開拓疆土或增加屬地，為個人贏得戰利品，及接觸異國奢華的文化 (*D II.19*, 呂 182)。

健全的性格含有佔有慾，腐敗的人由於有多餘的財產，因此佔有慾降低。

富裕而悠閒的生活，也轉移了他們的權力慾，讓野心政客有可乘之機。

自發的軍事統御才能不見了 (*P 7*, 潘 29; *P 12*, 潘 62; *P 26*, 潘 123)，執干戈衛社稷的愛國情操也不見了。

選舉時賄選、政策買票可以奏效 (*D I.18*, 呂 53)。

### (三) 君主可資利用的人情

雖然馬基維利沒有人性論，但他說到人的一些能力，是君主可以利用的。這些能力包括愛、懼、恨、怒、與想像力，似乎不太屬於人性的範疇，所以這裏以人情稱之。

#### 1. 愛與懼

人有愛、懼之情，可以提供為政權的穩固基礎：

人們主要受到兩股力量的驅策，不是愛就是畏懼；所以說，任誰受到愛戴  
就可以發號施令，使人畏懼的也一樣。（*D III.21*，呂 273）

而若人民對君主既無愛也無懼，則君主就會覆亡（*D III.21*，呂 273）。

君主爭取人民愛戴的方法，是施惠於民。這除了贏得人民的好感，也會令人民感到對君主負有義務（*P 10*，潘 52）。不過，愛戴既是建立在施恩上，受恩惠者可能為了更大的利益而忘恩負義（*P 17*，潘 80），所以此法不是很好。

使人民畏懼的方法，是嚴酷執法。

## 2. 恨與怒

君主需製造國民的愛或懼，相反的，則應避免人民怨恨和憤怒。人民怨恨和憤怒就會不顧一切的復仇，推翻君主的統治。

君主個人的行為，應避免觸怒國民，方法是尊重人民財產妻女，和不要高傲（*P 17*，潘 81；*D III.19*，呂 270；*D III.23*，呂 279）。

然而在施政上，總不會事事都令全體國民滿意，且還有政策失敗的情形，所以國民記恨和發怒是免不了的。馬基維利對君主的建議有：一、必須設立司法控訴的管道，使人民的怒氣集中到具體的人，再用嚴格的審理程序決定其人是否有罪。必須避免人民任意誹謗，污蔑全體統治階層（*D I.7-8*，呂 24-29）。二、君主可將國民的怒氣導向其他人，以保全自己，如博吉亞處死他的市長即是（*P 7*，潘 33-34）。三、君主可以令人民知道，統治階層沒有一個人是可被替代的，如此便可保全整個統治階層，如帕庫維烏斯（*Pacuvius Calanus*）解救元老院所行的事（*D I.47*，呂 101）。四、強行規定一年內不許傳喚和指控任何國民，用時間消解國民的怨氣，如杜里烏斯（*Marcus Duellius*）所做之事（*DI.45*，呂 98）。

### 3. 想像力

馬基維利批評古代哲學家混淆了想像力與智慧，其實想像力是人普遍具有的一種能力，它好比一臺擴大機，擴大愛、懼、恨、怒的情感。君主可以利用，以利自己的統治。

例如，君主可以營造善良、虔敬的形象，誘發臣民作更多的想像。這是君主需要有人性的進一步推衍。

君主可以神道設教，操弄臣民想像他們所看不見的神意。

戰爭期間，君主要設法使臣民懷抱勝利的希望，又要使臣民相信敵人殘酷得可怕（*P* 10，潘 51）。部隊指揮官需要對部隊訓話，激勵士氣。

## 四、時間面向

### （一）生滅循環的神意

政治的良窳，法治的成敗，國力的強弱，乃至個人的勤奮與懶散，家產的貧窮和富足，在時間面向構成了一套循環圈，周而復始。事物無法永恆維持其狀態，而有生滅盈缺的過程，似乎是萬事萬物必然的命運，如馬基維利說：「事事物物都自含引發新變故的惡因。」（*D* III.11，呂 254）因此也不可能建立永遠屹立不搖的共和國（*D* III.17，呂 267）。

從超現實的面向來解釋，萬事萬物生滅的循環，是由超人間力量制定的。這些力量，包括上帝、命運女神、和天（heaven）。上帝限制了人的壽命（*IF* VIII，李 415），天限制了世上所有事物的年限（*D* III.1，呂 218），命運女神決定了政治家、軍事家的成敗。這三者的功能並不需劃分太清楚，因為正如學者指出的，馬基維利會混淆上帝和命運女神（Anglo, 1969: 204）。

### （二）從政應時而變

由於國家處於生滅的循環中，國民的性格也有健全和腐敗的不同，這會左右聖人從政的方向：

這事有兩點值得考慮：在腐敗的城市尋求榮耀，方式必定有別於在仍過著政治生活(lives politically)的城市；另一個是（跟前面一個大同小異），人立身處世應當考慮時代的變遷，與時調整自我，重大的行為尤其如此。（*D III.8*，呂 247）

下面依國家與國民腐敗與否，來分析聖人的際遇和從政的方向。

#### 1A. 國家良善，承平的時期：

聖人的才能會遭到大眾的嫉妒，也會受流言中傷，競選不會受到選民的青睞，因而抑鬱不得志（*D II.22*，呂 186；*D III.16*，呂 264）。他必須盡力出人頭地，想法做出醒目的事，使人津津樂道（*D III.34*，呂 299）。爲了當選公職，他的競爭對手最好能因暴力或自然的因素死亡（*D III.30*，呂 290）。否則只好蟄伏，等待戰事爆發，再接受國家的重託，率領同胞擊退敵人。

聖人從事公共活動時，也可用歹毒的技巧敗壞一個健全的國家，不過馬基維利認爲，國家從健全走向腐敗，所需的時間可能會超過一人的壽命，所以敗壞後的結果他不能享受，而是由後人接收（*D III.8*，呂 248）。雖然如此，還是有人這麼做，如馬略（Gaius Marius），他爲後來的凱撒創造專制的機會（*D I.17*，呂 51；*D I.37*，呂 83-84）。

#### 1B. 國家良善，戰爭的時期：

戰爭一旦爆發，現任官員無力應付危機的窘態，很快就會畢露，舉國人民清楚看出，只有聖人能挽救國家的危亡，所以敦請聖人出馬，這是聖人建立功業的好時機。

### 2. 國家腐敗

當國家腐敗時，聖人有兩種途徑可以選擇。

2A. 更新他的國家，使國家回到始點（*D I.17*，呂 51；*D III.1*，呂 218-21）。

主要手段是實行嚴酷的法治，下猛藥以起沉疴。嚴刑的對象是犯法的貴族和平民，但法國比較特殊，是對國王（*D III.1*，呂 220）。

這同時也是使國家回到始點，因為建國之初，實行過嚴酷的刑罰，以撲滅任何復辟的陰謀，才使新政權穩固的。

2B. 趁機攫取政權，建立自己的國家，也就是確立一個新的始點。

2A 是返回國家舊的始點，2B 則是確立新的國家始點，兩者的性質相仿，但後者要比前者有榮耀得多，所以馬基維利鼓勵聖人當建國者，其次才是當中興者。

### （三）超越時間流變：習於奴役與習於自由

到目前為止，我們討論的是有生滅循環的國家，也看到馬基維利說萬事萬物都有年限和生滅。但事實恐不盡然如此，馬基維利也談過不少國家是永恆不變的，不受十年週期的限制，不必用嚴刑峻法返回始點（十年週期見 *D III.1*，呂 220）。在這類君主國和共和國內生活的國民，長久以來已習於奴役和自由，很難再改變他們。

#### 1. 世襲君主國

馬基維利認為，世襲君主國的國民，奴性已根深蒂固，要想解脫他們，賦予他們自由，是既困難又危險的（*D I.16*，呂 47；*D III.8*，呂 248）。他們的忠誠度不一定高，樂見更換君主，因為他們總是希望新君主能帶來好日子（*P 3*，潘 8），但他們不會希望政體變為共和制。

#### 2. 教皇國

教皇國在制度上是選舉君主制，而其政權的性質卻是神權政治，所以非常穩定，教皇對其人民的生活不聞不問，毫無治理之實，而人民卻從沒想過要背棄教皇。馬基維利說，這樣的國家是安全和幸福的（*P 11*，潘 53）。

### 3. 共和國

長久享有自由的共和國，很難征服，因為其人民很難忘掉自由，所以會不斷發生暴亂，以掙脫君主的枷鎖（*P 5*，潘 23）。符合的城市國家似乎不少，如佛羅倫斯旁的比薩（*P 5*，潘 23），與馬基維利數次稱讚的德意志自治城市等。

這些立國長久的君主國和共和國構成了時間流變中的顯著反例，雖然馬基維利承認很難征服和改變他們，但是聖人憑其超凡之德，仍要為自己取得國家，改造國民的習性。他會把平等的人民變成不平等，或把不平等的人民變成平等（*D I.55*，呂 116），因為唯有引進不同的政體，革新的成果才能維持下去（*D I.55*，117）。

Pocock 認為，共和論 (republicanism) 是要政體在時間流變之間追求永恆不變，唯有健全的共和國能做到這樣（2003: ch. 3）。衡諸馬基維利的理論，Pocock 的命題顯然還有不周之處，因為對於立國久遠的共和國，有德的聖人還是會去腐化它，最終目的是攫奪過來，成為自己的產業。人間政治的走向，是打破永恆不變，是將永恆不變的國家帶入時間流變之中。這麼做，符合上帝的旨意。

## 五、結論

如果聖人都選擇做建國者而不做中興者，聖人建的國家就無法傳之久遠，或早或晚會被新起的聖人所奪去。國家無法永恆，建國者的地位、尊榮也就無法永恆，新國家不會紀念舊政權的國父。

Mansfield 認為，馬基維利指點了專制君主前仆後繼的出道，前人永遠會被後人取代，然而他們都是遵循馬基維利設下的道路，他的帝王師地位穩若泰山，不可被取代。在某種意義上，馬基維利做到了建國者，每個君主只是完成他起頭的事業，他和他的君主一起組成了「永久的共和國」(perpetual republic)，他是唯一和真正的君主（1996: 50, 56, 120-22）。這個說法很有意思，特別是我們看到馬基維利純從政治角度衡量成就的

大小，又說他自己遭受舛運，只能搖搖筆桿，寫書送人。但他以自身為例，證明了一介書生不必只能做「偽建國者」，他可以論述古今君主的成敗事蹟，避不想像不存在的烏托邦。紙上的建國者，可以有致用的價值，因此有意義。

但是這個意義，只在馬基維利的理論內部有效。如果改換到西洋政治思想史的傳承脈絡來，很難說馬基維利是後來的政治思想家的君主。後來的政治思想，將馬基維利的體系架構改掉了。例如君主賴以統治的人民愛、懼、恨、怒情感，被抹除得很厲害，而在另一方面，人民的佔有慾、權力慾、軍事戰鬥能力、道德性，則被加重。結果是人民經由某種情境的設計，可發明「形式」加諸自己，對立法者的需求大為降低。人民取得了固定的人性，及缺少可供操弄的情感，也造成馬基維利式的君主沒有可乘之機。

再改換到歷史的角度，也很難肯定從馬基維利至今的五個世紀，世界各國政治領袖都踏上馬基維利寫下的道路。馬基維利的確揭發了一些只要有人類政治就有的現象，但他會不會有所偏頗？又，後世是否添加新的領導方式，將馬基維利式的君主馴服得溫和一點（Mansfield 另一本書的書名）？

## 引用書目：

### 一、馬基維利的著作：

對於本文引用馬基維利著作的縮寫、版本、及引用格式，說明如下。

*CWO: Machiavelli: The Chief Works and Others*, tr. Allan Gilbert, Durham: Duke University Press, 1958. 引用時註出頁碼。

*D*：《李維羅馬史疏義》，呂健忠譯，臺北：左岸，2003。引用時先註出卷號和章號，後接「呂」字及其頁碼。有些譯文曾查核 Harvey C. Mansfield & Nathan Tarcov trs., *Discourses on Livy* (Chicago: University of Chicago Press, 1996) 而加以修改，不另註明。

*IF*：《佛羅倫薩史》，李活譯，臺北：臺灣商務印書館，1998。由於本版的卷內分章，與 Harvey C. Mansfield, *Florentine Histories* (Princeton: Princeton University Press, 1988) 不同，因此引用時只註出卷號，而不註出章號，後接「李」字及其頁碼。



P：《君主論》，潘漢典譯，北京：商務印書館，1985。引用時先註出章號，後接「潘」字及其頁碼。有些譯文曾查核 Harvey C. Mansfield tr., *The Prince*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1998) 而加以修改，不另註明。

## 二、他人著作：

蕭高彥 1998 〈馬基維利論政治秩序：一個形上學的考察〉，載於《政治科學論叢》，第9期，頁145-171。

Anglo, Sydney. 1969. *Machiavelli: A Dissection*. London: Paladin.

Aristotle. 2001. 《尼各馬科倫理學》，收入《倫理學》，苗力田、徐開來譯，臺北：知書房。

Mansfield, Harvey C. 1979. *Machiavelli's New Modes and Orders: A Study of the Discourses on Livy*. Chicago: University of Chicago Press.

———. 1996. *Machiavelli's Virtue*. Chicago: University of Chicago Press.

Pocock, J. G. A. 2003. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. 2nd ed. Princeton: Princeton University Press.