

第十五章伊始，——这当然是非常著名的一章，马基雅维利写道：“现在尚待考察的是，君主对于臣下和朋友应该采取的办法和行动”。正如注释中所说的，从本章开始，马基雅维利摆脱当时在欧洲占统治地位的伦理学和神学传统的束缚，从历史和生活实践的经验出发，进行逻辑推理，揭示“典范的君主”所必须有的思想感情和性格。马基雅维利自己也预见到了自己即将提出的创新的政治理论会引起强烈的反对，他也说，“我的观点与别人的不同，因此，我可能会被人认为倨傲自大”。但这也恰恰是他所提出的新君主之“新”的所在。

他的下一段话应该是他被后世称作政治现实主义的源头之一：“许多人曾经幻想那些从来没有人见过或者知道实际上存在过的共和国和君主国。可是人们实际上怎样生活同人们应当怎样生活，其距离是如此之大，以致一个人要是为了应该怎样办而把实际上是怎么回事置诸脑后，那么他不但不能保存自己，反而会导致自我毁灭”。他要把想象的君主抛在一边，只讨论确实存在的事情。而那“许多人”指的自然包括我们已经学过的几位古典的哲学家。此处突出了是古今之争，即马基雅维利认为古代是想象，而自己是现实。这一点体现在他对人性的高低贵贱的看法以及对道德的看法上。“古今之争”的问题后面还会讨论。而的确，古典时代的“想象”的确基本行不通，单纯建立在对人性的过高期望以及理论上的制度可能无法真正成功（公社）；当然，这些“想象”的最终目的大概也并不是实现。

马基雅维利于是列出了许多成组的引起赞扬或者招致责难的品质，并在接下来的各个章节具体进行讨论。他自始至终谈论的都是“德性”(virtue)，虽然这个词实际上是“能力”(virtù)。这种不刻意区分，好像与马基雅维利以及霍布士等西方现代政治哲学都以有意忽视“君主”与“僭主”的区别为前提有异曲同工之处。

品质 virtu	认识 / 处理方法	eg
慷慨 / 吝啬	明智之士宁愿承受吝啬之名，因为它虽然带来丑名但是不引起憎恨；追求慷慨之誉，则必然招致贪婪之名。	教皇朱利奥二世、路易十二；自己的和百姓的钱财/别人的钱财
残酷 / 仁慈	君主为着使自己的臣民团结一致和同心同德，对于残酷这个恶名就不应该有所介意。	博尔贾、佛罗伦萨
被人恐惧 / 被人爱戴	最好两者兼备；或者选择被人恐惧：立足于自己的意志之上，同时避免为人憎恨（不染指公民属民的财产和妻女）。	汉尼拔、西奇比奥
守信	同时懂得运用人类的斗争方法法律，和野兽的斗争方法武力；同时效法狐狸与狮子（认识陷阱并抵御豺狼）。	亚历山大六世

品质 <i>virtu</i>	认识 / 处理方法	eg
避免受到蔑视和憎恨	应该避免受到蔑视和憎恨。在行动中表现为伟大、英勇、严肃庄重、坚韧不拔。谁都不要指望欺骗他或者瞒过他。君主务必把担待责任的事情委诸他人办理，而把布惠施恩的事自己掌管。	罗马帝国皇帝
受人尊敬	依靠行动赢得声誉；公开表示自己毫无保留地赞助某方而反对另一方；珍爱才能；重视社会集团	

我们来简单看一下这些讨论的内容。如同此前关于君主国的讨论一样，马基雅维利同样利用了大量来自于现实政治的例子作为佐证。他理论的依据是“时代的经验”，同时，他的理论之所以出现，也在很大程度上是依据“时代的经验”。

马基雅维利认为对于君主来说最重要的是“避免受到蔑视和憎恨”，他首先论述了其中最该避免的两种，以慷慨与吝啬、残酷与仁慈和被人恐惧与被人爱戴为主体。他写道：“明智之士宁愿承受吝啬之名，因为它虽然带来丑名但是不引起憎恨；追求慷慨之誉，则必然招致贪婪之名。”经验表明，吝啬与节约或许会使君主在长期获得慷慨之名，而若一开始变为慷慨之名所累，必定会为了慷慨而贪婪，最后自取灭亡。但同时，慷慨对于一个想要取得君主之位的人以及一个正在统兵的君主来说是极为重要的；而这时的慷慨往往可以通过散布他人的钱财而非自己和子民的钱财而获得——这样做是很明智的（想到打土豪分田地？）。和吝啬一样，残酷也不应该是君主所需要介怀的恶名。因为一时的残酷通常不可避免，却可以建立秩序、使自己的臣民团结一致和同心同德。同样，被人恐惧与爱戴不可兼得，则君主需要选择被人恐惧：将自己与臣民的关系立足于自己的意志之上，而不给臣民因为变故而依据自己意志背叛与君主的关系的机会。在被人恐惧的同时，君主还需要避免为人憎恨——这一点通过不染指公民属民的财产和妻女就基本可以做到。这里便体现出了马基雅维利的道德分析，后世经常指责的一句话就是“他务必不要碰他人的财产，因为人们忘记父亲之死比忘记遗产的丧失还来得快些”。这样说未免过于刻薄；但是财产的重要性确实不必多说。

在探讨守信问题的时候，马基雅维利提出应该同时懂得运用人类的斗争方法法律，和野兽的斗争方法武力：即著名的同时效法狐狸与狮子的论断——狐狸教你如何认识陷阱，而狮子教你如何抵御豺狼。——这便是马基雅维利所说的能力的中心。但是，在人民面前，君主则需要伪装成“好人”，显得具备一切非狐狸狮子的优良品质。

随后，《君主论》又以“避免受到蔑视和憎恨”为总的原则，对君主的其他行为做了总述。他应该在行动中表现为伟大、英勇、严肃庄重、坚韧不拔。谁都不要指望欺骗他或者瞒过他。他把担待责任的事情委诸他人办理，而把布惠施恩的事自己掌管。为了受人尊敬，他要雷厉风行地行动；公开表示自己毫无保留地赞助某方而反对另一方，珍爱才能，并且重视社会集团。

需要另外提及的是，在叙述这些品质的时候，马基雅维利常常单独叙述统兵时的状况，这更体现出军事情况的特殊性与重要性。

对于君主身边重要的标志大臣，最好的识别办法是看他们是否想着君主甚于他们自己。为了使大臣保持忠诚，君主也要常常想着大臣。为了避开不能免除的谄媚者，君主可以给予一部分有识之士讲真话的自由权。他“应该常常征求意见，但是应该在他自己愿意的时候；对于他不征询意见的任何事情，他应该使每一个人都没有提意见的勇气。一切良好的忠言，不论来自何人，必须产生于君主的贤明”。

命运与德性

最后，对于命运，马基雅维利断言，“命运是我们半个行动的主宰，但是它留下其余一半或者几乎一半归我们支配”。命运支配了我们一半的生活，能力的作用就是塑造另一半生活。君主需要审时度势、与命运密切协调。但他所强调的能力又不仅是顺应时势，同时需要能使命运顺应自己的魄力。在马基雅维利关于顺应时势的思想中，存在着某种暴力和侵略性的维度。“迅猛胜于小心谨慎，因为命运之神是一个女子，你想要压倒

对象	认识 / 处理方法	eg
大臣	识别大臣：想着君主甚于自己；君主也要常常想着大臣。	潘尔多福
谄媚者	避开谄媚者，给予一部分有识之士讲真话的自由权。一位君主应该常常征求意见，但是应该在他自己愿意的时候；对于他不征询意见的任何事情，他应该使每一个人没有提意见的勇气。一切良好的忠言，不论来自何人，必须产生于君主的贤明。	马西米利阿诺
命运	命运是我们半个行动的主宰，但是它留下其余一半或者几乎一半归我们支配。需要同命运密切地协调。	教皇

她，就必须打她，冲击她。”命运更倾向于回应迅猛而非小心翼翼，回应英勇果决而非温和适度。新君主就是能够用德性（其实是能力，混合了狮子与狐狸的德性）克服命运的不定与阻碍。他把命运比作女人，要去征服，否则就反被压制。李猛老师在文章里说，在马基雅维利的世界里，人要作为主人支配一切机会而要成为支配世界的“主人”，就要能够控制命运。马基雅维利笔下的英雄要成为命运的情人，不能靠沉思和顺从，而是要用暴力和诡诈成为他的爱人的“主人”。小人有怨心，而无畏心，而君子首先敬畏的就是天命。但在马基雅维利的眼中，仍然对天命存有恐惧的，只是那些被欺骗、被操纵，从而不能了解世界的知识的“小人”，真正具有德性的人就要用凶猛的行动来制服命运这位女神。

但是马基雅维利自己曾说：人很少能改变自己的本性，所以他是命运女神的奴隶，她随心所欲地转动命运之轮，时而这样，时而那样。这话是在他还未遭遇变故，政治正当得意的时候，他的朋友们告诉他应该警惕向他而来的敌意，并学着改变性格而去逢迎、打点一些必要的权贵的时候，他的回应。

政治与道德

马基雅维利的笔触无疑是冷峻的。有时他让我们首先想到的是现实主义，或者政治与道德的分离；施特劳斯也说马基雅维利是“授恶之师”。在斯密什教授的导读中，有不止一次出现的这样几个字让我印象深刻：“马基雅维利走的更远”。施特劳斯《关于马基雅维利的思考》书中第一章开始不久就说到马基雅维利属于这样一

类少数人：第一，他们有能力洞悉涉及实际的统治者的“严酷真理”（the harsh truth）；第二，他们不会敢于对抗那些无力发现这个真理的多数人的意见。

同样是在第十五章，马基雅维利写道，“某些事情看来好像是好事，可是如果君主照着办就会自取灭亡，而另一些事情看来是恶行，可是如果君主照办了却会给他带来安全和福祉。”在第十九章也有这样一句话：“善行如同恶行一样可以招致仇恨。”让我们注意“看来好像”这几个字，——这里所说的好事、坏事、善行、恶行的标准，仍然在于传统的善恶伦理观，马基雅维利并没有否认这种价值判断。但是，按这种善恶标准行事在当时的社会，或者说对于当时的君主来讲是无法达到期待的结果的。这让我想到《理想国》第二卷中格劳孔和阿德曼托斯对于那种“不正义的人的生活比正义的人更好”现象的描述。善行也许不会对应善的结果，恶行也一样。（插一句，“如果没有天赋的话，其实好人比坏人好做”）《君主论》中也说，“一个人如果在一切事情上都想发誓以善良自持，那么，他厕身于许多不善良的人当中定会遭到毁灭”。李猛老师对道德德性有这样的叙述：道德德性本身不足以保卫自身。任何一种道德德性意义上的（善）好都只不过是靠大家的目光来维持的，而这种德性总是能够找到同样一套理由充分的道德哲学来为本身是恶的行为辩护。这样看来，道德德性是必然腐败的德性，甚至在许多时候是腐败的动力。追求好往往会带来恶。马基雅维利告诉我们的关于欺骗的知识，当成为受骗的理性，道德理性也就获得了新生。¹而对于君主来说，正是他的地位或理想所带来的更高使命使他不能像一个老百姓一样甘愿坚持绝对的良善。一个君主照办了一些看来是恶行的恶行，会给他带来安全和福祉，同样也会给他的国家带来安全和福祉。

一种最普遍的解读是，马基雅维利“并不否认基督教道德的正确性，他没有谎称政治的必要性所要求的罪行根本不是罪行。倒不如说，他发现……这种道德在政治事务中根本不能成立，凡是以假定其成立为基础的政策，最终会以灾难告终。他对当时的政治实践所做的实事求是的客观描述，不是玩世不恭或不偏不移的标志，而是内心苦恼的标志。”（科克兰：马基雅维利：1940-1960，p115）冲突的双方在于道德和政治技艺，即伦理和政治的对立。政治技艺要求，“假如你要取得 X，那么做 Y”，而不必追问 X 本身是否可取。这是一种“为达目的不择手段”（The ends justify the means），目的正当可以为手段正名。所谓新君主之新就在于他靠自己的打拼上位，不依赖其他，可以独立于道德，也独立于宗教。政治与道德的分离，是为了批判希腊古典哲学即柏拉图和亚里士多德的道德主义，以及基督教的道德主义。

¹ 李猛《马基雅维利的世界的轻与重》

有更进一步的解读认为，马基雅维利所提出的可能是对两种不可调和的生活理想。可能是基督教的道德与异教的道德的对立。马基雅维利接受的是一种公共的目的，一种世俗性的新道德。马基雅维利希望通过打破原有的统一，使人们逐渐了解对公共生活和私生活中不可调和的可能性做出选择的必要。马基雅维利自己是个抉择果断的人，他知道公共领域的政治生活就是他一生的所在。且看他在信中写的那一段出名的话，“黄昏时分，我就回家，回到我的书斋。在房门口，我脱下了沾满尘土的白天工作服，换上朝服，整我威仪进入古人所在的往昔宫廷，受到他们的热心款待；我在只属于我的精神食粮中汲取营养，这是我天生就适于食用的。”（睡衣）然后他教世人和君主做出选择，而对于君主来说，那种选择是既定的。

公共世界的统治似乎依旧需要传统基督教道德的支撑。“为了让人民服从，你必须先使他们信仰。马基雅维利的先知式君主必定具有哲人和宗教改革者的许多品质。”（131）一个君主没有必要具备全部引起赞扬的品质，却必要显得具备这一切品质。他要显得“慈悲为怀、笃守信义、合乎人道、清廉正直、虔敬信神”，一位新君主“不能老老实实地把人们认为好的所有事情都付诸实践，因为为了维护其国家，他常常处在这样的必然性下：背信弃义、不讲仁慈、悖乎人道、违反神道”，在马基雅维利看来，这就是“政治的现实”。他因此在我们之前讲过的第十五章中提出了日后影响西方政治至深的“政治现实主义”，认为从柏拉图和亚里士多德到他同时代的基督教思想家都从来不谈“政治的现实”，而只会空谈“政治的理想”，因为他们津津乐道的“无论是共和国还是君主国”都是从来没有实际存在过，也永远不可能存在的想象产物。在马基雅维利看来，这种只讨论“人应当如何生活”而不研究“人实际如何生活”的政治哲学，只能带来政治上的灾难后果，因为这个世界上有“太多的人不是好人”，因此一个人如果要求自己在所有事情上都行善，就只能自我毁灭。“如果可能的话，他还是不要背离善良之道，但是如果必须的话，他就要懂得如何走上为非作恶之途”。“国家”才是一名新君主的“最高”。一旦有政治的必然性，就必须抛弃所有这一切。按照斯密什教授的话来说，正是下面这个问题为马基雅维利的《君主论》注入了生命力：除非从政者怀有不择手段弄脏自己双手的觉悟，否则他们是不能为自己的国家服务的。

君主选择国家，就必须知道如何变得不良善，至少是基督教意义上的良善。我认为斯密什教授的这段话特别精彩：如果你想要“做的好”而非单纯“做个好人”的话，你就必须抛弃诸如谦卑、把另一面脸转过来让别人打、对人的罪予以宽恕这些基督徒的德性。你必须学会弄脏自己的双手。在基督徒的无辜和马基雅维利新道德的世俗性之间，绝不存在任何和解。这是两种不可调和的道德立场，但马基雅维利走得更远。无辜的人喜欢安全，他们的自由就是过着一种无可指摘的生活，享受不受惊扰的睡眠，但这样的自由完全取决于君主的清醒，甚至取决于君主对权力的无情使用。真正的政治家必须作好准备，在他对共同善好和自己的人民的爱当中混入一切伟大统治者都需要的几分残忍。这不过是又一个例子，证明了道德善好源于并且需要某种作为背景的道德

恶。(132-133)马基雅维利认为只有在巨大的政治危机的时刻，在社会面临生死存亡关头的时候，人的本性才会充分暴露出来。马基雅维利没有否认，在常态政治时期，正义的规则也许能占上风。他只是表明，常态政治自身就取决于例外政治，也就是危机、无政府以及革命的时期。就像善好取决于恶德背景一样。

于是，与其说马基雅维利是在拒斥“善好”这一观念，不如说他是打算重新定义它。他对于关于善恶的基本道德词汇进行了一番几乎全方位的价值评估。通过转变我们关于善良与邪恶、德性与恶行的理解，他是在试图获得更大领域里的胜利。(131)“恶德”这一种形容就很好地体现了这种理解。但是，从另一种意义上来说，他追求的善好，是在他人的目光中的好，真正政治意义上的好。野心、荣耀、恐惧，最终都是围绕道德德性展开的。

在这过程中那种“不择手段”是不可抵赖的。马基雅维利的痛苦在于他清楚地知道，政治的思考不会给我们找到任何从根本上解决政治困境的方法。但是，在马基雅维利看来，政治的哲学思考必然带来的绝望只能通过政治行动来缓解，然而他却似乎永久地丧失了这样做的机会。既然政治之外没有更高的生活，政治再绝望，也要行动。旁观政治带来的绝望更痛苦。他在给友人写信时曾说“宁可为做了后悔也不为没做后悔”，当然当时情境好像是友人犹豫是不是要追一个女孩子；但这仍然是在他性格里的回答。因为政治行动过程中的“手段”，行动最终的胜利其实毁灭了行动追求的目标的价值，而这又恰恰是义无反顾的行动者预先就不知道的。他想要实现的是比自我保存更高的目标，在马基雅维利看来，在实现或者说获取之外的生活，注定是在辛苦中度过虚假生活。获取成了最重要的东西，而实现目标重于对目标的热爱和沉思。因此，马基雅维利的政治才是更纯粹的政治，因为他的政治本身比任何政治要实现的东西更重要。马基雅维利的政治哲学太严肃，太痛苦，才把他眼中的政治世界完全变成了一个喜剧世界（一个道术可以控制一切的世界，在其中，人总是可以设法成功，但却在成功中丧失了成功的价值），而无法面对悲剧的阴影（人面对命运的必然毁灭和在毁灭中体现的伟大）。²

他的道德德性与古典道德观念和基督教的道德秩序都有着非常深刻的差别。马基雅维利的新道德，不再基于善好、美好或是永恒的理念，而倒是奠基在欺骗的知识上。但丁在地狱中经历的情感和知识是为了让他能最终上升到天堂，而马基雅维利的知识却是为了让他的“观众”能够有勇气和力量永远留在地狱里，成为地狱的主人。准备报告的时候我还翻了一本马基雅维利的传记，——在图书馆还发现毛姆居然也写过一本关于他的小说——传记的开头讲了一个故事，说马基雅维利在临终的时候给朋友们讲过他做的一个梦。在梦里，他看见一伙衣着破烂，形容邋遢、凄惨的人。他问他们是什么人。他们回答说：“我们是品德高尚、受到祝福的人，我

² 李猛《马基雅维利的世界的轻与重》

们正走在去往天堂的路上。”后来，他看到一伙服饰端庄，形容高贵、肃穆的人，他们在严肃地谈论着重大的政治问题。在他们中间，他认出几个伟大的古代政治哲学家和史家，如柏拉图、普鲁塔克、塔西佗等。他又问他们是什么人，正在往哪儿去。他们答道“我们是被诅咒下地狱的人。”马基雅维利给朋友们说，他更乐意待在地狱里，那里跟古代世界的伟人们讨论政治。

最后一章，第二十六章“奉劝将意大利从蛮族手里解放出来”展现了马基雅维利的理想主义。马基雅维利根据现实的政治写就《君主论》，呼唤一位具备面对现状的一切品质的新君主统一意大利。正是现实和理想描绘出马基雅维利式的新君主。“面对意大利的沉沦状况，马基雅维利相信政治上的拯救一定会随之出现。甚至，拯救意大利的事业要想成功，它的沉沦状态也是必不可少的。……一旦来了，他决不会是一位和平的君主，而是另一个博尔贾、汉尼拔，或者亚历山大。”