

# 马基雅维利的“德性”

历史学院历史系 2014 级本科班 刘静雯 2014201077

【摘要】马基雅维利基于现实的“德性”自成一开创性体系。从《君主论》中马基雅维利重点对新君主“德性”的叙述可以看到，马基雅维利式德性以现实的迫不得已作为底色，面对命运与机遇，需要预先的审时度势与而后的压制征服；其具体能力体现于男子气概。作为政治化的德性，恶行成为其显现的必须并因爱国主义的最高目的而被正名。马基雅维利在意大利特殊时期背景下叙述的德性体系提出一种现代性的难题，并在极端现实化的内容中显示了某种理想主义。

【关键词】马基雅维利；德性；道德；命运

“德性”是马基雅维利学说中的重要词汇，其内涵对于理解马基雅维利的思想有重大意义。对于马基雅维利的“德性”：virtù、virtue 的含义问题，学术界已有比较丰富的讨论和专门研究。本文以《君主论》为底本，旨在对马基雅维利“德性”的体系作一种逻辑梳理。

## 一、“德性”作为一种话语体系

马基雅维利很清楚他需要解决的问题在于“事物在实际上真实情况”，而非“事物的想象方面”<sup>1</sup>；对于“德性”来讲，传统而普遍的理解往往就在于想象方面。对于 virtù 一词，Jerrold Seigel 提出其有道德德性以及力量或效力两方面含义。德性概念的解释体系的历史，就是上述两方面内涵以及关系的演变。通常二者能够并行不悖，但在道德危机时代，其间潜在张力就凸现出来，思想家即以此批判传统道德而主张新道德。<sup>2</sup>传统“德性”体系的形成，大致在于亚里士多德的奠基。马基雅维利在传统的道德德性基本组成德性之全部概念的角度被判定为离经叛道；同时，他所批判的恰恰是亚里士多德“将人们口头上赞扬的德性错当成德性的现实和本质”<sup>3</sup>。此外，马基雅维利对于传统既有背离也有继承，这一点在探究其德性观念的逻辑以后应会明了。问题在于，如果马基雅维利之前的“德性”观念自成一话语体系，那么马基雅维利所提出的“惊世骇俗”之观念是否自成一自在的新体系？

与苏格拉底的对话有相似之处，马基雅维利对于“德性”一词的运用并不像亚里士多德的论述那样拥有严密体系，多处的运用往往体现多种内涵。马基雅维利在信函中曾说：“有时我从不把我的信念说出来，我也从不相信我所说的话；如果有时我意识到说了真话，那么我就把它隐蔽在大量假话之

<sup>1</sup> [意]尼科洛·马基雅维利：《君主论》，潘汉典译，北京：商务印书馆，第 73 页。

<sup>2</sup> 参见傅乾：《马基雅维利的 virtù》，载《谁是马基雅维利》，韩潮主编，上海：上海人民出版社，2010 年，第 111 页。

<sup>3</sup> 哈维·曼斯菲尔德(Harvey C. Mansfield)：《马基雅维利的 Virtue》，宗成河、任军锋译，载《共和主义：共和与现代》，任军锋主编，上海：上海人民出版社，2006 年，第 102 页。

中，使它很难被发现。”<sup>4</sup>施特劳斯叙述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。Whitfield 认为马基雅维利过于关注事物本身而未对 *virtù* 进行明确的界定，并且同时使用 *virtù* 的新旧用法，故不应认为存在马基雅维利的“德性”学说。<sup>5</sup>施特劳斯仍然认为，马基雅维利在隐秘地教授他的观点，其有内在连贯的逻辑。选用“学说”（doctrine）一词来探讨其体系性略显刻板；不同于将“承认存在学说”作为讨论基础，毋宁承认其作为马基雅维利思想的组成部分的重要性。这一争论则再次证明“德性”的重要性，无论如何，它值得谨慎对待和深究，且这样的态度可以使我们收获良多。

马基雅维利之“德性”体系之基础在于其人性论。“人性是恶劣的。”<sup>6</sup>最明显且臭名昭著的例子是，马基雅维利断言“人们忘记父亲之死比忘记遗产的丧失还来得快些”<sup>7</sup>。对于马基雅维利的具体论述，傅乾做了比较全面的考察，概括为七点：人权欲巨大、重利轻义、忘恩负义、嫉妒成性、喜新厌旧、看重表象、合强分弱的群体心理。马基雅维利在《君主论》中对于君主德性的教导亦因他对人性观点或假设才得以成立。

那么，哪里是马基雅维利的德性体系的界限，暴行与恶行是否只是德性所必要的，抑或它其实就是德性的一部分？我们需要从大量的事例与不同情状下马基雅维利的叙述中提炼其内在逻辑，总的来说，“德性的真理体现在它的效果当中”<sup>8</sup>。

## 二、马基雅维利“德性”的逻辑与内涵

在《君主论》中，马基雅维利所重新定义的德性并非针对所有人，其关注点在于君主应当如何于乱世自处及处理与他人之间的关系，已经脱离君主自身的完善。在这里，“德性完全是一种社会性的东西，德性关乎君主在其‘臣民与朋友’心目中的形象，如何与他们相处”，要理解德性，必须知道其主要依据可能仅为政治效果，其前提在于人性之恶与世风日下的社会。

在这样的前提下，或者在几乎全部情况下，德性本身不能自在，其拥有本身以外的获取的目的，不能自己实现报偿；同时，它也不是自足的。德性无法自我表现，需要它的对立面，“借助与其

---

<sup>4</sup> 转引自[美]施特劳斯：《关于马基雅维利的思考》，申彤译，南京：译林出版社，2003年，第39页。

<sup>5</sup> 参见傅乾：《马基雅维利的 *virtù*》，载《谁是马基雅维利》，韩潮主编，上海：上海人民出版社，2010年，第107-108页。

<sup>6</sup> [意]尼科洛·马基雅维利：《君主论》，潘汉典译，北京：商务印书馆，第80页。

<sup>7</sup> 同上，第81页。

<sup>8</sup> 哈维·曼斯菲尔德(Harvey C. Mansfield)：《马基雅维利的 Virtue》，宗成河、任军锋译，载《共和主义：共和与现代》，任军锋主编，上海：上海人民出版社，2006年，第109页。

对面即‘恶行’相对照所产生的额外光亮方能显现”。<sup>9</sup>道德善好源于并且需要某种作为背景的道德恶。这为马基雅维利对“恶行”的关注提供了另一层理由。因为道德德性本身不足以保卫自身，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；所以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。<sup>10</sup>这种腐败往往就在于《理想国》第二卷中格劳孔和阿德曼托斯对于“不正义的人的生活比正义的人更好”现象的描述。

### 1. 迫不得已：德性的底色

对德性的了解，“深入的过程实则下降的过程，我们于其中更贴近现实、贴近危险。而这种危险，无非来自人性的灰暗和人类社会的残酷。人们置身其中，本能地会认识到自保的‘必然性’，也正是这种必然性，使马氏体认到一种‘不得不’的‘道德’要求。”<sup>11</sup>马基雅维利太过关注现实，以至于他的全部理解奠基于政治与社会的危机时刻，并将这些时刻当做学说中的常态。常态政治自身就取决于例外政治固然有理；但在马基雅维利那里，德性与安宁是截然对立的。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。

“马基雅维利的德性概念比亚里士多德的德性概念更有自知之明，它抛弃了那种对自然或上帝的仁慈的信仰，代之以迫不得已这一可靠根基。”通晓并承认迫不得已的人，必须致力于获取。德性的这种新的底色于是使其发生转变。迫不得已意味着出于获取的目的而不得不作恶。<sup>12</sup>人民与君主意味着两种不同类型的人，他们无法互相理解：一方喜欢安全与舒适，对任何提出更多要求的人满腹狐疑；另一方则喜欢冒险，渴望荣耀，不相信人会轻易得到满足。<sup>13</sup>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。马基雅维利并不想说服人民，使他们接受君主的迫不得已；他只是想激励人民当中那些具备做君主的天天性的人，使他们脱颖而出，成就自己。<sup>14</sup>迫不得已对于普通人造成的结果是个人不行善，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。对于君主来说，“如果可能的话，他还是不要背离善

---

<sup>9</sup> 同上，第 108 页。

<sup>10</sup> 参见李猛：《马基雅维利世界的轻与重》。

<sup>11</sup> 傅乾：《马基雅维利的 virtù》，载《谁是马基雅维利》，韩潮主编，上海：上海人民出版社，2010 年，第 114-115 页。

<sup>12</sup> 哈维·曼斯菲尔德(Harvey C. Mansfield)：《马基雅维利的 Virtue》，宗成河、任军锋译，载《共和主义：共和与现代》，任军锋主编，上海：上海人民出版社，2006 年，第 104、106 页。

<sup>13</sup> 同上，第 117 页。

<sup>14</sup> 同上，第 121 页。

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”。一旦有政治的必然性即迫不得已，君主就必须懂得抛弃所有善好。

值得注意的是，这种迫不得已似乎促成一种恶的循环。而这一德性的底色，正是马基雅维利悲观的底色。同时，迫不得已极易成为极端恶行的借口。但马基雅维利的德性似乎提倡的并非纯粹的恶，而是有目的的恶，要“妥善使用暴力”。于是在面对时势的时候，审时度势成为德性的重要部分。

## 2. 审时度势作为核心：与命运和幸运成对出现的德性

取得君主国的两种主要途径就在于依靠幸运与依靠能力（德性）。在马基雅维利的论述中，命运或幸运与德性（能力）总是成对出现的具有相反意义的概念，因为命运与幸运往往是不稳定的因素，德性往往是可以相信的稳定能力。不同的是，时势中幸运所带来的机会需要被利用，而命运则需要与之协调并反抗掌控。马基雅维利似乎“第一个公开且心安理得地教导人们，道德应该‘顺应时势’，如果时代腐化了，那我们的生活与行为也只能跟着腐化，这在道德上是可以得到原谅的。”<sup>15</sup>在时代中诸如欺诈等恶德显现之前，“德性”的基础与核心在于审慎。

关于依靠自己能力而非幸运儿崛起的君主的范例摩西、居鲁士等人，《君主论》中有这样的论述：“机会给他们提供物力，让他们把他塑造成为他们认为最好的那种形式。如果没有这种机会，他们精神上的能力（virtù）就会浪费掉，但是，如果没有那样的能力，有机会也会白白地放过。”<sup>16</sup>

“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”。命运支配一半的生活，能力或德性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。但能力又不仅是顺应时势，君主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，你想要压倒她，就必须打她，冲击她。”这一颇具情色色彩的比喻将命运比作女人，要去征服，否则就反被压制。新君主需要用德性克服命运的不定与阻碍。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。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”。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。

于是，新君主德性的核心就在于依据时势所迫的不同种“迫不得已”审慎地做出预判，驾驭现实的灵活性，利用和塑造机会，进行不同的效仿，征服另一半的命运。马基雅维利在《君主论》中，既为君主的具体德性的表现做出了论述，又为君主提供了不同高度的效仿对象。

---

<sup>15</sup> 同上，第 98 页。

<sup>16</sup> [意]尼科洛·马基雅维利：《君主论》，潘汉典译，北京：商务印书馆，第 25 页。

对德性的具体形容做一归结即，“德性”(virtù)保留了拉丁文中“人”的词根，直译即可为“男子气概”，男子气概表现为一种刚毅不屈的品质。<sup>17</sup>同时，马基雅维利试图赋予文艺复兴人文主义一副硬朗的面相，唤起它对军事价值和军事荣耀的关注。<sup>18</sup>在危及状态的战争境况下，军人品质就是男子气概的延伸。

一方面，恶德的出现是时运所迫；另一方面，其出现在于另一种更高理想的指引。这一更高理想即是爱国主义。

### 3.爱国主义作为最高德性

在《君主论》第六章到第十一章，马基雅维利举出的效仿对象拥有一条下降的线索，其高度由理想下降到现实，从崇高手段下降到卑劣手段，从疾声呼吁下降到沉默暗示。<sup>19</sup>新君主“要像那些聪明的射手那样行事，当他们察觉到想要射击的目标看来距离太远，同时知道自己的弓力所能及的限度，他们瞄准时就比目标抬高一些，这并不是像把自己的箭头射到那样高的地方去，而是希望由于瞄准的那样高，就能够射中他想要射的目标”。<sup>20</sup>到最底端以邪恶之道获取军权古代例子阿加托克雷(Agatocle)，“屠杀市民，出卖朋友，缺乏信用，毫无恻隐之心，没有宗教信仰，是不能够称作有能力(virtù)的。以这样的方法只是可以获得统治权，但是不能赢得光荣”。<sup>21</sup>马基雅维利无疑十分重视荣耀。但是，既然从政者的最高目的在于国家，除非从政者怀有不择手段弄脏自己双手的觉悟，否则他们不能为自己的国家服务。<sup>22</sup>那么，就阿加托克雷的事例来讲，其确实做到保有国家。在什么程度上爱国主义作为最终目标，其达成与光荣相连？对此，施特劳斯的回答是，“归根结底，深谋远虑的爱国主义与深谋远虑的一己之私，毕竟将会导致相同的结果。换句话说，无论我们的出发点是正义的前提还是非正义的前提，我们都将会得出相同的结论：为了达到目的起见，正义必须利用非正义；在正义与非正义之间奉行某个折中道路，对于两者来说，都是必要的做法。”<sup>23</sup>动机实在难以把握，“为达目的不择手段”又是一切情况的终点；已经弄脏双手的政治家似乎也不必在其污名上新添的一笔。

---

<sup>17</sup> 哈维·曼斯菲尔德(Harvey C. Mansfield)：《马基雅维利的 Virtue》，宗成河、任军锋译，载《共和主义：共和与现代》，任军锋主编，上海：上海人民出版社，2006年，第126页。

<sup>18</sup> 同上，第100页。

<sup>19</sup> 参见傅乾：《马基雅维利的 virtù》，载《谁是马基雅维利》，韩潮主编，上海：上海人民出版社，2010年，第128页。

<sup>20</sup> [意]尼科洛·马基雅维利：《君主论》，潘汉典译，北京：商务印书馆第24页。

<sup>21</sup> [意]尼科洛·马基雅维利：《君主论》，潘汉典译，北京：商务印书馆第41页。

<sup>22</sup> [美]史蒂芬·B·斯密什在《政治哲学》中认为此问题为《君主论》注入了生命力。

<sup>23</sup> [美]施特劳斯：《关于马基雅维利的思考》，申彤译，南京：译林出版社，2003年，第437-438页。

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，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。既然政治之外没有更高的生活，政治再绝望，也要行动。他在给友人写信时曾说“宁可为做了后悔也不为没做后悔”。但是，因为政治行动过程中的“不择手段”，行动最终的胜利其实毁灭了行动追求的目标的价值；而这恰恰是义无反顾的行动者预先知道的。他想要实现的是比自我保存更高的目标，这一目标可能就是国家和爱国主义。获取成为最重要的东西，而实现目标重于对目标的热爱和沉思。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。他的政治世界是一个道术的世界，道术可以达到成功的目的，却不能达成成功的价值。即便如此，新君主也要做不择手段达成国家目的的那个人。

### 5.政治化德性的戏剧表现

马基雅维利在《君主论》中创立政治化德性，其核心能力需要为君主所具有，同时，其表面所带来的善好亦需为君主所利用。既然德性本身并不构成目的，它完全可以作为一种手段。<sup>24</sup>“为了在德性与恶行之间造成比照，君主必然两方面都要践行，这就是所谓‘利用’德性。在‘利用’德性时，君主要先退后一步，站在德性外面来对待德性。外在于德性的德性观，重新定义了德性，使恶行成为德性的一部分；但这样的德性依然是原来的德性，它与那种如影随形的恶行迥然不同。<sup>25</sup>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。

在政治世界中，“德性在总体上表现为一种印象”<sup>26</sup>。“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。”<sup>27</sup>君主的“善行如同恶行一样可以招致仇恨”。<sup>28</sup>马基雅维利此处运用的善与恶仍然在于传统的价值判断。马基雅维利并没有否认这种价值判断，只是善行也许不会对应善的结果，恶行也一样。“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”。追求好往往会带来恶。当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。<sup>29</sup>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

---

<sup>24</sup> 哈维·曼斯菲尔德(Harvey C. Mansfield)：《马基雅维利的 Virtue》，宗成河、任军锋译，载《共和主义：共和与现代》，任军锋主编，上海：上海人民出版社，2006年，第141页。

<sup>25</sup> 同上，第111页。

<sup>26</sup> 同上，第107页。

<sup>27</sup> [意]尼科洛·马基雅维利：《君主论》，潘汉典译，北京：商务印书馆，第75页。

<sup>28</sup> 同上，第93页。

<sup>29</sup> 李猛：《马基雅维利的世界的轻与重》

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。

“人们进行判断，一般依靠眼睛更甚于依靠双手，因为每一个人都能够看到你，但是很少人能够接触你。对于不能够向法院提出控诉的一切人的行动，特别是君主的行动，人们就注意其结果。所以，一位君主如果能够征服并且保持那个国家的话，他所采取的手段总是被人们认为是光荣的，并且将受到每一个人的赞扬。因为流氓总是被外表和事物的结果所吸引，而这个世界里尽是流氓。”<sup>30</sup>所谓“窃国者为诸侯”，当新君主真正站在权力的制高点上时，原本的目标与应当的光荣已不重要；君主位的经验亦与传统理解截然不同。

## 6. 马基雅维利式“德性”与宗教

政治化的德性与个人完善之间失去了联系。<sup>31</sup>“在亚里士多德那里，德性体现于政治当中；而在马基雅维利那里，德性内在于政治。结果，马基雅维利不得不抛弃作为一种德性的正义，因为一旦德性成为政治性的，那么唯一能够约束政治的政治德性便消失了。”<sup>32</sup>能够约束政治的也许仅在于宗教。

一方面，公共世界的统治依旧需要传统基督教道德的支撑。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”。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。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。<sup>33</sup>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。“为了让人民服从，你必须先使他们信仰。马基雅维利的

---

<sup>30</sup> [意]尼科洛·马基雅维利：《君主论》，潘汉典译，北京：商务印书馆，第 85-86 页。

<sup>31</sup> 哈维·曼斯菲尔德(Harvey C. Mansfield)：《马基雅维利的 Virtue》，宗成河、任军锋译，载《共和主义：共和与现代》，任军锋主编，上海：上海人民出版社，2006 年，第 112 页。

<sup>32</sup> 同上，第 114 页。

<sup>33</sup> [美]史蒂芬·B·斯密什：《政治哲学》，贺青川译，北京联合出版公司，第 132-133 页。

先知式君主必定具有哲人和宗教改革者的许多品质。”<sup>34</sup>同时，“当人们不再信仰的时候，就依靠武力迫使他们就范”。<sup>35</sup>另一方面宗教应当可以以某种形式继续成为现实政治的一种解毒剂。

### 三、马基雅维利“德性”的意义

“文艺复兴时期的意大利代表着一种我们可以宽宥的不道德。”<sup>36</sup>马基雅维利所看重的瓦伦蒂诺公爵萨切雷·博尔贾及其父教皇亚历山大六世充满狡诈、欺骗、毒药的政治手段在当时几乎可以被普遍接受并视作稀松平常。于是马基雅维利面对现实的紧迫性的政治代表了一种政治的底线，随后的政治思考都可以拥有向上的趋向；他将德性中能力的部分与恶的底色做几乎极致的强调，随后的德性争论可以逐渐返回道德德性的范畴。

马基雅维利天平一边是爱国，另一边的道德。他爱祖国胜过爱自己的灵魂，注定以国家为最高。他开启的道德革命是一种现代性革命，“由于我们身处现代性之中，这一方面使我们对德性诉求持怀疑态度，同时没有德性的生活却又使我们感到某种程度的内疚”。<sup>37</sup>问题在于，人类所面临的迫不得已的处境是否需要我们与邪恶和解？<sup>38</sup>在马基雅维利那里，“迫不得已从作为德性的支持，先是转变为德性的条件，然后变成德性的制造者，最终却成为德性本身。”<sup>39</sup>现代性的还原论将高等动物还原为低等动物，其目的并不在于揭示真理，而是通过使之更具实效，以提升高等动物。<sup>40</sup>但现实中不仅仅拥有邪恶。

马基雅维利在自己的道路上走的很远，他在极端现实化的内容中显示了某种理想主义，退一步而实现更大领域内观念的转变。

---

<sup>34</sup> 同上，第 131 页。

<sup>35</sup> [意]尼科洛·马基雅维利：《君主论》，潘汉典译，北京：商务印书馆，第 27 页。

<sup>36</sup> 哈维·曼斯菲尔德(Harvey C. Mansfield)：《马基雅维利的 Virtue》，宗成河、任军锋译，载《共和主义：共和与现代》，任军锋主编，上海：上海人民出版社，2006 年，第 98 页。

<sup>37</sup> 同上，第 95 页。

<sup>38</sup> 同上。

<sup>39</sup> 哈维·曼斯菲尔德(Harvey C. Mansfield)：《马基雅维利的 Virtue》，宗成河、任军锋译，载《共和主义：共和与现代》，任军锋主编，上海：上海人民出版社，2006 年，第 105 页。

<sup>40</sup> 哈维·曼斯菲尔德(Harvey C. Mansfield)：《马基雅维利的 Virtue》，宗成河、任军锋译，载《共和主义：共和与现代》，任军锋主编，上海：上海人民出版社，2006 年，第 135 页。

参考文献：

- 1.[意]尼科洛·马基雅维利：《君主论》，潘汉典译，北京：商务印书馆，2015年。
- 2.[美]史蒂芬·B·斯密什：《政治哲学》，贺青川译，北京联合出版公司，2015年。
- 3.傅乾：《马基雅维利的 virtù》，载《谁是马基雅维利》，韩潮主编，上海：上海人民出版社，2010年。
- 4.哈维·曼斯菲尔德(Harvey C. Mansfield)：《马基雅维里的 Virtue》，宗成河、任军锋译，载《共和主义：共和与现代》，任军锋主编，上海：上海人民出版社，2006年。
- 5.李猛：《马基雅维利的世界的轻与重》。
- 6.甘阳：《从色诺芬到马基雅维利——色诺芬<居鲁士的教育>中文版序》，载[古希腊]色诺芬：《居鲁士的教育》，北京：华夏出版社，2007年。
- 7.刘小枫：《马基雅维利与现代哲人的品质——施特劳斯的剖析》，《四川大学学报（哲学社会科学版）》，2015年第2期。
- 8.[意]毛里齐奥·维罗利《尼科洛的微笑：马基雅维里传》，段保良译，上海：上海人民出版社，2008年。
- 9.王寅丽：《波考克对马基雅维利德性语言的共和主义阐释》，《华东师范大学学报（哲学社会科学版）》，2012年第2期。