

---

---

# 论马基雅维里的原创性

——《曼陀罗》与《君主论》

任军锋\*

**[内容提要]** 马基雅维里的原创性在于他提出了一整套全新的道德哲学和政治科学。在《曼陀罗》中将罗马共和国开国时刻的鲁克丽丝与佛罗伦萨的基督徒鲁克丽丝并置，马基雅维里发起了一场针对奥古斯丁所代表的基督教伦理的革命；在《君主论》中通过向“新君主”揭示“实效真理”，马基雅维里颠覆了伊拉斯谟所代表的人文主义者对“基督君主”期待式的想象。马基雅维里写《君主论》，恰如修昔底德著《伯罗奔尼撒战争史》、西塞罗著《论义务》，不仅是个人仕途遭遇重挫的发愤之作，更是危机时代的忧患之书，马基雅维里与西塞罗彼此晤对，《君主论》与《论义务》互为镜鉴，马基雅维里消解了西塞罗念兹在兹的“天道”信仰，政治从此沦为以满足“人欲”为最高诉求且不再有任何道德负担的统治技艺。马基雅维里的原创性向我们提出的问题在于：以人欲为依归的政治世界是不是置身马基雅维里主义时代的人们不得不接受的宿命，抑或是人们能够凭借自己的自由意志戮力规避的政治歧途？

**[关键词]** 马基雅维里 《曼陀罗》 《君主论》 奥古斯丁 伊拉斯谟 西塞罗

14—16 世纪，西方精神大传统进入文艺复兴时期。所谓文艺复兴，主要表现为以古希腊、古罗马为代表的古典文化的复兴和再生。这一时期，古学的复兴绝

---

\* 任军锋，复旦大学国际关系与公共事务学院政治学系教授。

不仅在于满足时人对古代的好奇心，而是有着强烈的现实关怀，是一种返本开新的精神运动，其面对的直接对象正是迁延近千年的中世纪经院哲学及其主导下的价值取向、政治制度以及生活方式。

这一精神运动发端于意大利，继而扩散至整个欧洲。意大利这个曾经的罗马帝国发祥地，却日趋陷入各自为政、彼此为敌的四分五裂状态。与政治上的分崩离析相伴随，整个基督教文明日趋走向衰败，如何在政治上实现大一统，借以提振文明精神，恢复古罗马的荣光，成为文艺复兴时期意大利世界人们共同的精神取向。古代典籍的发掘整理、古典语言文学的普及、古代科学传统的复庚、古罗马政治德性的再兴，从彼得拉克到马基雅维里，经由文艺复兴，整个西方大传统从此推陈出新，别开生面。伴随着个体自由人格的觉醒，国家意识和民族精神也开始成形并不断强化，人们更为直接的关注对象开始从先前忏悔式的灵魂救赎，转向生动活泼的尘世生活；从沉思精神性的心灵秩序转向具身性的政治秩序的重建，从静观沉思到积极行动。政治生活不再被贬为“次要的好”，<sup>①</sup>而是彰显德行、磨炼意志的重要场域，传统的以上帝为中心的信仰世界，开始让位于强调人的主体性和理性能力的光大。与此相应，人的天才和创造力得到空前的发扬。

如何使意大利再次伟大？古罗马成为以马基雅维里为代表的政治著述家推崇的至高典范。在马基雅维里看来，古罗马的丰功伟绩不仅应当成为现代人追怀的对象，更应成为他们不遗余力以实际行动学习效仿的样板，阅读史书，增长见识，领悟历史之真谛，以资于切事之能力和行动之魄力。<sup>②</sup>

### 一 马基雅维里：从政治家到政治理论家

马基雅维里，1469年生于佛罗伦萨。也是在同一年，洛伦佐·美第奇开始主政佛罗伦萨，直至1492年洛伦佐长子皮耶罗·美第奇继位。皮耶罗为了讨法国人的欢心，试图献出比萨要塞，此举引发众怒，皮耶罗于1494年被放逐，政权落入多明我修士萨沃纳罗拉之手。1498年，萨沃纳罗拉与罗马教廷发生冲突，教皇亚历山大六世宣布开除其教籍，并于同年5月在佛罗伦萨市政广场将萨沃纳罗拉焚

① [古罗马]奥古斯丁：《忏悔录》，周士良译，商务印书馆2015年版，第31页。

② [意]尼科洛·马基雅维里：《君主论》，潘汉典译，商务印书馆1985年版，第24页，第71页。

尸示众。同年6月，马基雅维里得到执政团任命，担任副秘书长职务，同时兼任“自由与和平十人委员会”秘书，负责外交和军事事务。1499年，30岁的马基雅维里开始了他的外交生涯，先后出使皮翁比诺、弗尔利、法国路易十二宫廷、瓦伦蒂诺公爵切萨雷·波吉亚在伊莫拉的宫廷。马基雅维里与切萨雷私交甚笃，在《君主论》（*Il Principe*）中，马基雅维里对其政治和军事才能推崇备至，同时将他奉为新君主的典范。1506年，佛罗伦萨成立九人委员会，负责国民军的组建和训练事宜，马基雅维里出任该委员会秘书。1508年，马基雅维里被派往比萨，督战由他亲自组建的佛罗伦萨国民军围攻比萨，次年大获全胜，这成为马基雅维里政治生涯的高光时刻。关于雇佣军的弊害和组建国民军的必要性，马基雅维里在《君主论》中有专章论述，而他关于军事实践和军事理论方面的系统论述，则集中于《兵法》（*L'arte della Guerra*）一书。1499—1512年，马基雅维里在政治和军事上可谓如鱼得水，丰富的政治实践，加之个人敏锐的洞察力和理论想象力，这十几年的政治生涯也成为马基雅维里之后的政治和历史著述的重要素材。

1512年9月，在西班牙军队的支持下，被放逐在外的美第奇家族返回佛罗伦萨，大议事会被取消，共和制度垮台，马基雅维里苦心经营的佛罗伦萨国民军被解散。同年11月，马基雅维里被撤职，在缴纳了一大笔保证金后，马基雅维里被判处国内流放一年。更为雪上加霜的是，1513年2月，一起针对美第奇家族的谋杀案曝光，在阴谋者的名单中，马基雅维里的名字赫然在列，他随即被投入监狱，遭到酷刑折磨。同年3月，洛伦佐·美第奇的次子乔瓦尼·美第奇当选教皇，称利奥十世，佛罗伦萨举国欢腾，为此，佛罗伦萨实行大赦，马基雅维里侥幸获释。正如当年遭到流放的雅典将军修昔底德开始撰写《伯罗奔尼撒战争史》（原作标题为古希腊文  $\text{Ἱστορίαι}$ ，拉丁文转写为 *Historiae*），被迫离开罗马政坛穿乡间的罗马政治家西塞罗开始撰写《论义务》（*De officiis*），赋闲在家的马基雅维里开始撰写《君主论》，一则通过写作以浇个人仕途遭遇挫折后心中的块垒，另一方面更为直接的动机在于，希望《君主论》有幸得到当权者的垂青，使自己官复原职，施展个人政治才华和政治抱负。<sup>①</sup> 然而，无论马基雅维里如何言之恳切、丹心一

<sup>①</sup> “尼克洛·马基雅维里致弗朗西斯科·韦托里，佛罗伦萨，1513年12月10日。”参见[意]马基雅维利《马基雅维利全集：书信集》，段保良译，吉林出版集团有限责任公司2013年版，第511—512页。

片，怎奈时运不济，他力图重出江湖，再展宏图的愿望，最终化为水中泡影，而《君主论》本身却以其“内容的新颖和主题的重要”<sup>①</sup>，成为西方政治理论传统中别开生面的里程碑著作。

1515年前后，马基雅维里加入了一个由贵族知识分子和人文主义者组成的“奥里切拉里小组”，该小组因其经常活动的地方在佛罗伦萨的“奥里切拉里花园”而得名，小组主持人是佛罗伦萨绅士科西莫·鲁切拉伊。马基雅维里于1519年前后完成的另一部代表作《李维史论》（*Discorsi sopra La Prima deca di Tito Livio*），据说正是在科西莫的授意下完成的，而科西莫本人也是该书的题献对象之一。马基雅维里1520年出版的《兵法》一书也是题献给这位科西莫的，该书采用西塞罗式的对话体例，对话中的提问者之一正是科西莫本人，对话场景设在奥里切拉里花园。据马基雅维里说，科西莫才德品行冠盖群伦，可惜英年早逝，致使其满腹经纶、八斗才华付之东流，无以造福苍生。这番话在为友人深感惋惜的同时，又何尝不是马基雅维里的自况。

《李维史论》与《君主论》的主题彼此呼应、相互烘托，如果说《君主论》是写给实际上在位的君主的，那么《李维史论》的写作对象正是那些具备君主才德的出类拔萃之辈。《李维史论》在体例上是对罗马大历史学家李维《罗马史》（*Ab Urbe Condita*）前十卷的注疏，但在主题上自成一体，马基雅维里既能“我注六经”，又能“六经注我”，而李维《罗马史》前十卷的主题涵盖的正是罗马从建城到统一整个意大利，后者也是《君主论》全书的主旨归趋所在。

1518年，马基雅维里创作喜剧《曼陀罗》（*La Mandragola*）。《曼陀罗》最初刊印时的标题为《卡利马科和卢克丽丝的喜剧》，马基雅维里自己在私人通信中曾将其命名为《尼洽老爷》，1524年的刊印版才最终将标题确定为《曼陀罗》，该剧首演是在1518年狂欢节，以其严谨且荒诞的情节和深刻的寓意而广受时人赞誉。1520年，应教皇利奥十世的邀请，该剧在教皇宫廷上演。1520年底，马基雅维里接受佛罗伦萨枢机主教朱利奥·美第奇和教皇利奥十世的委托，撰写《佛罗伦萨史》（*Le Istorie Fiorentine*），并于1525年完成。1523年，朱利奥继任教皇，称克莱门特七世，而《佛罗伦萨史》正是献给时任教皇的。《佛罗伦萨史》全书计八卷，马基雅维里似乎在刻意呼应修昔底德的八卷《伯罗奔尼撒战争史》。从主题线索来

<sup>①</sup> [意] 尼科洛·马基雅维里：《君主论》，潘汉典译，商务印书馆1985年版，第1页。

看，如果说《伯罗奔尼撒战争史》背后隐含的是雅典城邦内讧这一贯穿始终的伏线，那么，贯穿《佛罗伦萨史》始终的伏线正是佛罗伦萨城邦内部的分裂直至内战。《佛罗伦萨史》以西哥特人入侵并洗劫罗马开篇，又似乎在暗讽奥古斯丁的《上帝之城》（*De Civitate Dei*），为了“天上的国”，奥古斯丁毅然抛弃“地上的国”即罗马。<sup>①</sup> 马基雅维里则反其道而行之，在灵魂的救赎和祖国的危亡之间，他毅然选择拯救祖国。在马基雅维里心目中，拯救祖国永远高于灵魂救赎。马基雅维里临终前向朋友描述自己做了一个梦，梦见自己与柏拉图、普鲁塔克、塔西佗们一起被诅咒下地狱，马基雅维里说自己宁肯下地狱跟古代哲学家和史学家们一起讨论政治，也不愿在天堂里与那些受到祝福而道德高尚者为伴。<sup>②</sup>

1526年，美第奇家族政权被推翻，佛罗伦萨恢复先前的共和政制，马基雅维里再度燃起重返政坛的希望，然而终因他之前与美第奇家族关系密切而未能得到新的共和政府的青睐。颇具讽刺意味的是，马基雅维里当年之所以被美第奇家族罢官，正是由于他之前与共和政府过从甚密。在《君主论》的“献辞”中，马基雅维里曾慨叹自己无辜地受到命运之神的巨大且不断的恶毒折磨。<sup>③</sup> 对政治人来说，如何通过自身过人的德行（*virtù*）驯服变幻无常的机运（*fortuna*），成为马基雅维里的著述最为核心理论关切。

## 二 德行与机运：马基雅维里政治理论关键词

*virtù*（德行）与 *fortuna*（机运），这对概念及其主要内涵出自西塞罗的《论义务》。<sup>④</sup> 马基雅维里对两个概念做了更加系统的发挥，它们成为贯穿马基雅维里整个著述的关键线索，也是打开进入马基雅维里政治理论之堂奥的“钥匙”。马基雅维里著述中经常出现 *virtù* 一词，该词对应的拉丁词汇是 *virtus*，英译者经常用 *virtue* 作为对应词。但马基雅维里使用的 *virtù* 与一般意义上的基督教式的美德善行有着很大差异，也与亚里士多德意义上的理智德性和道德德性大异其趣，即便

① [古罗马] 奥古斯丁：《上帝之城》，吴飞译，上海三联书店 2022 年版，第 952—954 页。

② [意] 毛里齐奥·维罗利：《尼科洛的微笑：马基雅维利传》，段保良译，东方出版中心 2021 年版，第 3 页。

③ [意] 尼科洛·马基雅维里：《君主论》，潘汉典译，商务印书馆 1985 年版，第 2 页。

④ [古罗马] 西塞罗：《论义务》，王焕生译，中国政法大学出版社 1999 年版，第 171—172 页。

《君主论》第十五章列举了十一种亚里士多德式的道德德性，那也是“被认为”或者“显得”具有，而不一定真有。<sup>①</sup> 中译一般采用“德性”“德能”“美德”“德行”“德行才干”等，我们这里暂时采用汉语中的“德行”作为对应词，这里的“德”指向的是好的或合意的目标，“行”则意味着兑现这一目标的行为能力。

virtù 的拉丁词根 vir，特指男子的性能力、男性的阳刚之气，其衍生义为做事能力、手腕、技巧、决断力、意志力、勇气、武力。对军人来说，virtù 意味着他们履行保家卫国职责所必须具备的军事才干。对于统治者来说，virtù 则意味着能够力挽狂澜、安邦定国的一整套政治实践技艺。与 virtù 相对的是 ignavia（懒散怯懦）、viltà（庸碌无能）、ozio（好逸恶劳）、debolezza（软弱）。<sup>②</sup> 在充满敌意的政治世界，君主在必要的时候，必须依据情势采取必要的残暴手段，这就要求君主具备足够的审时度势的能力，“妥善地使用”而不是“恶劣地使用”损害行为。<sup>③</sup> 可见，virtù 在特定情形下包含一定范围内的恶行，这恰恰是政治家必须时常面对的必要抉择。在马基雅维里看来，为了挽救国家，必要的恶行无可指责，因为与亡国这样的大恶相比，君主保留某种程度的恶行，乃出于情势所迫，他完全可以为自己不得不实施的恶行理直气壮。西西里阿加托克雷出身陶工家庭，却从平民一跃而逆袭为叙拉古的僭主。马基雅维里评论说，阿加托克雷的成功凭借的正是“在身心两方面具有巨大的力量”<sup>④</sup>。阿加托克雷没有获得幸运的眷顾或他人的好意，而是以其过人的 virtù，历万难，涉万险，凭借许多勇敢的、冒着风险的决策而获得升迁的：“如果考虑到阿加托克雷出入危殆之境的能力和忍受困难、克服困难的大勇，我们就觉得没有理由认为他比任何一个卓越的将领逊色。”<sup>⑤</sup>

在马基雅维里心目中，集中体现君主 virtù 的代表是罗慕洛、摩西、居鲁士、提修斯，他们是贤明且有 virtù 的君主的典范，正是凭借他们过人的 virtù 力挽狂澜，挽救了各自濒临危境的民族。对于日趋沉沦、身陷绝境的意大利民族来说，具备这种 virtù 的君主正是这个民族迫切需要的。

Fortuna，英译 fortune，中译一般采用“机运”。在马基雅维里的文本中，for-

① [意] 尼科洛·马基雅维里：《君主论》，潘汉典译，商务印书馆 1985 年版，第 74 页。

② Machiavelli, *The Prince*, eds. by Quentin Skinner & Russell Price, 中国政法大学出版社 2003 年影印版，第 103—104 页。

③ [意] 尼科洛·马基雅维里：《君主论》，潘汉典译，商务印书馆 1985 年版，第 43 页。

④ [意] 尼科洛·马基雅维里：《君主论》，潘汉典译，商务印书馆 1985 年版，第 39 页。

⑤ [意] 尼科洛·马基雅维里：《君主论》，潘汉典译，商务印书馆 1985 年版，第 41 页。

tuna 的意涵大致包括：那些非人力所能左右的力量、运气、他人的帮助、条件状况、处境、成败，等等。<sup>①</sup> 在人类事务中，往往存在某些非人力可控的力量的干预，导致一位君主走向成功或者失败，马基雅维里有时将其符号化为上帝（当然不是基督教的上帝）。运气包括好运和霉运，事情往往并不以人的意志为转移，或超出预先的规划设计，诸如地震、瘟疫、海啸等自然灾害使本来设计周全的计划泡汤，某些始料未及的偶然事件使军事上起初处在弱势的一方意外地赢得胜利。依靠他人的帮助赢得的新君主国，这种帮助也被归入 *fortuna* 的范畴，如瓦伦蒂诺公爵切萨雷·波吉亚，此人借助乃父教皇亚历山大六世鼎力提携，曾一度无往不利，而在其事业完成之前，公爵本来意图在酒中放毒毒死敌人，结果父子双双误饮，相继毙命。在马基雅维里看来，这无疑是公爵的机运不佳，导致功败垂成，即将到手的宏图终成画饼。即便这样，在马基雅维里眼里，就公爵本人作为新君主的 *virtù* 来说，无可指摘，公爵依靠幸运或依靠他人的武力取得统治权，足以成为有着类似情境的人效法的典范。

君主在和平时不知未雨绸缪，筹划国防，有朝一日遭遇灭国，却不知反思自己先前的庸碌无能、缺乏远见，反而抱怨机运不佳。在马基雅维里看来，机运只是人的半个行动的主宰，另一半则取决于人的德行。机运之所以能够发挥其威力，在于我们的德行没有做好抵抗机运的准备，而共和国一旦交给机运女神，只能任其摆布，听天由命。马基雅维里将机运比作一条毁灭性的河流，“当他怒吼的时候，淹没原野，拔树毁屋，把土地搬家；在洪水面前人人奔逃，屈服于它的暴虐之下，毫无能力抗拒它。事情尽管如此，但是我们不能因此得出结论说：当天气好的时候，人们不能够修筑堤坝与水渠做好防备，使将来水涨的时候，顺河道宣泄，水势不致毫无控制而泛滥成灾”<sup>②</sup>。对于新君主来说，若将自己的安全寄托于机运，那么在机运发生变化时，他就难以避免走向垮台。对于变化无常的机运，只要人通过其德行把握机运，随机应变，顺势而为，机运便会被完全置于德行的控制之下，机运的无常力量也就无从发挥其威力。

与 *virtù* 和 *fortuna* 相关的另一概念是 *occasione*，英文对应 *opportunity*，相当于中文里的“机会”“时机”。马基雅维里指出，一个人若缺乏这样的机会，他的精

① [意] 尼科洛·马基雅维里：《君主论》，潘汉典译，商务印书馆 1985 年版，第 29、118—121 页。

② [意] 尼科洛·马基雅维里：《君主论》，潘汉典译，商务印书馆 1985 年版，第 118 页。

神上的能力 (la virtù dello animo) 便失去了用武之地。同样, 若缺乏把握机会的德行, 机会也会与他擦肩而过。<sup>①</sup>

有关德行与机运之间的关系, 马基雅维里在《李维史论》中有如下概括: “人类能够顺从机运, 却不能对抗她; 能够编织那些纱线, 却不能折断它们。但是, 他们不应灰心丧气, 因为, 既然他们不知道机运的意图, 而她不走通常的道路且不为人所知; 那么, 他们应该总是抱有希望, 并且在有希望时就不应该灰心, 不管他们可能处于什么样的情况和遭遇怎样的痛苦。”<sup>②</sup> 在马基雅维里眼里, 机运的存在不再如希腊悲剧里那样提醒世人保持敬畏、奉行节制, 更不是基督教式的谦卑, 而是供世人发挥其德行, 进而征服的对象。以色列人在埃及遭受奴役的机运, 为摩西提供了发挥其德行的条件。波斯人遭受米底人奴役的机运, 使居鲁士有机会展示自身的伟大。雅典人流离失所的机运, 为提修斯提供了表现其杰出品质的可能。马基雅维里将机运之神比作女子, 尽管她朝三暮四、性情多变, 但她往往会对那些大胆且勇猛的男青年青睐有加, 自甘成为勇猛精壮的男子驯顺的奴仆, 后者正是马基雅维里的著名喜剧《曼陀罗》(La Mandragola) 所呈现的核心议题。

### 三 《曼陀罗》：现代市井讽刺画

喜剧《曼陀罗》标题中的“曼陀罗”, 是一种生长在亚热带的草本植物, 可作麻醉剂, 亦可治病, 有毒性, 可催情。剧中男主人公卡利马科, 假扮名医, 声称能够用曼陀罗草炮制一种神奇的药水, 这种药水可以治疗女主人公卢克丽丝的不孕之症。但卡利马科称喝了这种药需要拔毒, 否则, 头一个与卢克丽丝同房的男人八天内会中毒而死。作为卢克丽丝的丈夫, 尼洽老爷当然不会主动去送死, 这就给一直对卢克丽丝青睐有加, 却不得其门而入的卡利马科提供了千载难逢的机会。最终, 在食客李古潦的设计下, 卡利马科如愿以偿成为那个与卢克丽丝同房的“倒霉蛋”。这样, 卡利马科不仅得偿所愿, 与女主人公在其丈夫鼻子底下尽享鱼水之欢, 而且互诉衷肠, 结为私密同好。《曼陀罗》一剧的故事结局真可谓皆

① [意] 尼科洛·马基雅维里:《君主论》, 潘汉典译, 商务印书馆1985年版, 第25页。

② [意] 马基雅维利:《马基雅维利全集: 君主论·李维史论》, 潘汉典、薛军译, 吉林出版集团有限责任公司2013年版, 第423页。

大欢喜：男青年卡利马科满足了心中的欲念，女主人公卢克丽丝有了身孕，丈夫尼洽老爷得偿所愿，有了子嗣，食客获得了大笔酬金，告解神父也得到了的一笔丰厚的捐纳。

五幕剧《曼陀罗》故事场景发生在佛罗伦萨，时间大致定位在1504年。喜剧开首有“献歌”和“开场白”，每一幕结尾有合唱歌，主要人物有五个：佛罗伦萨青年商人卡利马科、食客李古潦、律师尼洽老爷、修士提莫窠，以及尼洽老爷的年轻妻子卢克丽丝。

第一幕有三场，旨在铺陈悬念，卡利马科被撩拨起心中无限欲火，正想着怎样能够与梦中情人结交；尼洽老爷老夫少妻，膝下无子，心里正烦闷不堪，郁郁寡欢，且正在不遗余力四处寻访“送子观音”，这就为食客李古潦想出两全其美的计谋提供了契机。话说长期旅居巴黎的佛罗伦萨青年卡利马科，此人善结交，人缘又好，一日在家招待访客，聊天过程中争论起哪个国家的女人最美，一方说是法国女人最美，另一方则坚持意大利女人最美，双方一时你来我往，争执不下。此时一位坚持意大利女人最美的访客说，他有一位意大利亲戚，此女绝对是人中仙子。他的这位亲戚正是尼洽老爷的太太卢克丽丝，他对这位夫人的美貌和品行极尽赞叹，现场的每个人都被他所描绘的这位佛罗伦萨的真美妇惊呆了，卡利马科听后更是欲火中烧，为此，卡利马科毅然放弃法国的闲适生活，返回佛罗伦萨。到了佛罗伦萨，他发现这位卢克丽丝夫人，真人比江湖传说有过之而无不及。卡利马科因此辗转反侧，夜不能寐，恨不得马上与卢克丽丝共度良宵，只可惜不得其门而入。更令这位欲火中烧的情种感到焦灼难耐的是，这位美少妇卢克丽丝天性正派，而且家底殷实，她本人还虔信基督，每天诵经打坐，与各种社交风月毫不沾边。被欲望裹挟的卡利马科一时间感到走投无路，毫无希望。不过，卡利马科转念一想，这事并非毫无盼头，听说卢克丽丝的丈夫尼洽老爷尽管是法学博士，却蠢得不行，而且夫妻俩结婚七年，膝下居然未添一男半女，眼看殷实家业无人继承。卡利马科起初并不抱多大希望，但有一位整天到处蹭饭的皮条客名叫李古潦的，此人与尼洽老爷很是熟络。卡利马科善于结交，为人又豪爽，很快便与李古潦交上了朋友，并把自己对卢克丽丝夫人的爱慕向他交了底，而李古潦答应全心全意从中撮合，卡利马科也投桃报李，立即答应事成之后，必有重谢。李古潦首先想到的计策是，劝说尼洽老爷，带着太太前往佛罗伦萨附近的温泉疗养地，在那里兴许能为卡利马科找到与这位美少妇套近乎的机会。可转念一想，那里人

多眼杂，各色人等，万一卢克丽丝夫人碰上一个比卡利马科更有魅力的钻石王老五，不就白忙活了吗？

第二幕，一计不行，李古潦遂心生另一妙计，故事情节也随之进入实质性的推进阶段。该妙计是这样设计的：卡利马科谎称自己学过医，在巴黎开诊所，而且颇有名气，李古潦如此这般向尼洽老爷神吹一番，并带着这位从不愿轻信别人的尼洽老爷，来卡利马科家里一探究竟。关于不孕之症，卡利马科事前做足功课，一番有模有样且显得格外专业的神吹表演，打消了尼洽老爷之前的狐疑。当尼洽老爷问到卡利马科神医有什么方子可以让太太怀孕，一旁的李古潦迅速接过话茬，旁敲侧击对卡利马科说，“您不是亲口跟我说过，您知道怎么配一种药水，一吃准怀孕吗？”卡利马科此时半推半就，欲擒故纵，而且言有所指，他答道，“对，我说过；可是我不给不认识的人配，因为我不想让人把我当成江湖郎中。”<sup>①</sup>就这样，在李古潦和卡利马科天衣无缝的双簧表演的引诱之下，尼洽老爷最终对卡利马科这位海外名医信服得五体投地。在对卢克丽丝夫人的不孕之症做了一番显得很专业的取样诊断之后，卡利马科亮出了自己的致孕药方，即一种用曼陀罗草炮制的药水，声称这种药水在法兰西王后、王妃身上都试用过，灵验无比，并向尼洽老爷郑重承诺，一年之内，保管老爷喜得龙子。一直巴望着有个子嗣的尼洽老爷听了这话，顿时心里乐开了花，兴奋异常，迫不及待。然而这时卡利马科突然话锋一转，说喝了这药，头一个与她同房的男人在八天内会死掉。这让尼洽心头一沉，这不明摆着要他的命嘛！此时，卡利马科亮出连环计的核心，说可以另找一个人与他的妻子同房，将曼陀罗草的毒性全部吸走。

让自己的老婆和其他男人同房，明摆着是给自己戴绿帽子，尼洽老爷的第一反应肯定是断然拒绝。为了打消尼洽老爷的道德顾虑，卡利马科说，这样的事情连法兰西国王和许多达官显贵都干过，尼洽老爷您还怕啥呀？！尼洽老爷怯怯地问，找谁干这事儿呀？再说，律师的职业敏感使尼洽担心，此事人命关天，一旦败露，吃不了可要兜着走。卡利马科立即接过话茬，说只要尼洽答应，具体实施尽可交给他一手操办，卡利马科接着将具体实施方案向尼洽老爷一五一十地做了交代：“我今天晚饭后把药水交给您，您让她喝了，马上叫她上床，那大约是四点钟。然后，您、李古潦、西罗还有我，咱们几个乔装打扮，到新市场，到旧市场，

<sup>①</sup> [意] 尼科洛·马基雅维里：《曼陀罗》，徐卫翔译，上海人民出版社2003年版，第35页。

各个角落都去找，找到头一个四处游荡的小混混，就堵上他的嘴，一通棒打，把他领到您黑咕隆咚的屋子里。到了那儿，把他搁在床上，您让他这么这么干，还怕他不从？然后呢，到了早上天亮以前把他带走，叫您太太起床洗漱，就乐得跟她同房，也不会有危险了。”<sup>①</sup>至此，尼洽老爷彻底上了套儿，成为整个计谋的共谋者，而接下来的任务自然就是如何说服他的那位一向奉贞节如至宝的太太卢克丽丝了。

喜剧至第三幕，整个计谋要顺利实施，还差一个至关重要的环节，就是说服将要猎取的对象卢克丽丝。要成功攻破这位美少妇的贞节堡垒，只有通过她的母亲、欢场老手索斯特拉塔，请她说服女儿按照告解神父提莫窦修士的开导去做，以打消卢克丽丝良心上的顾虑。与此同时，李古潦加紧做修士那边的的工作，当然少不了许以重金酬谢。

提莫窦修士对顾虑重重的卢克丽丝开导说：“说到良心嘛，您得抓住这么个原则：要是明摆着有好处，没准儿也会有坏处，那咱们就不能因为怕坏处就把好处也给放过了。如今这好处是明摆着的，也就是您能怀上孩子，您能为我主天主得一个生灵；当然没准儿也会有坏处，您喝了药后跟您睡觉的那家伙，会死掉，可也有人不死的。但因为这事儿不是很靠得住，所以尼洽老爷最好不要冒这险。要说这行为是有罪的，那可是故事啦，因为犯罪的是意愿，而不是身体；犯罪的原因是让丈夫不开心，而您是讨他欢心的；让他开心了，您有的只是不开心。再说了，什么事情都得看它的目的，您的目的是在天堂有一席之地，还有就是满足您的丈夫。圣经上说，罗得的女儿们想着世上只剩下她们了，就去与她们的父亲睡觉；因为她们的意图是好的，所以她们就不算犯罪。”<sup>②</sup>最终，在母亲和修士的轮番劝导下，满腹犹疑的卢克丽丝勉强同意按照吩咐去做。至此，计谋实施面临的所有障碍都被一一消除，接下来便是计谋的具体实施了。

喜剧情节推展至第四幕和第五幕，按照李古潦的具体部署，卡利马科扮成一个身穿短斗篷、手拿琉特琴的街头小混混，唱着小曲在卢克丽丝家门口晃荡，李古潦、尼洽老爷、提莫窦修士、西罗等人也各自乔装改扮，其中提莫窦修士做卡

① [意] 尼科洛·马基雅维里：《曼陀罗》，徐卫翔译，上海人民出版社2003年版，第45页。

② [意] 尼科洛·马基雅维里：《曼陀罗》，徐卫翔译，上海人民出版社2003年版，第71—72页。

利马科的替身，以免尼洽老爷心生狐疑。最终，在四人的共同努力下，他们将卡利马科搞晕，继而按照李古潦当初的设计，将其绑架到卢克丽丝的床榻，之后的故事便不难想见。少妇与男青年，干柴烈火，两人翻云覆雨，极尽鱼水之欢，风平浪静之后，两人情思缠绵，互诉衷肠。按照李古潦的预先交代，卡利马科将整个计谋的前前后后向卢克丽丝和盘托出，表露缱绻衷曲，同时向她铺陈利弊，说她若对此事守口如瓶，你好我好大家好，两人还能够经常幽会偷情，而如果不识趣地将此事传扬出去，搞得满城舆论沸沸扬扬，玷污了各自的名声不说，到头来大家肯定都没有好日子过。卡利马科还承诺，有朝一日，若她的丈夫尼洽老爷去见了阎王爷，他可以明媒正娶，与卢克丽丝永结同好，白头偕老。听了卡利马科的苦口婆心一番劝，想到两人床第生活如此和谐且不同凡响，面前的这位年轻情郎与自己的丈夫相比，简直天壤之别，卢克丽丝叹了一口气，这样说道：“既然你的狡猾、我丈夫的愚蠢、我母亲的轻信和我告解师的恶意竟让我做出这种我从不会做的事儿，我想这也是天意，老天爷乐意这样，老天爷要我接受，我就不能拒绝。相反，我是把你当作主子、保护人和向导的：你就像是我的父亲、我的护卫，我的幸福全靠你了；我丈夫乐意咱们这一夜，我希望它就永远这样下去。你就干脆跟他交个朋友，今天早上到教堂去，回头再来家里咱们一起吃饭。什么时候来，待多久，全在你，也没人会猜疑。”<sup>①</sup>听了这番理智且情感饱满的坦白，卡利马科心里简直乐开了花，顿时感觉自己人生的幸福指数飙升，不由感叹自己一下子成了全天下最幸福之人，这幸福若能摆脱死亡或者时间的束缚，自己的福分将远在圣徒之上。最终，在卢克丽丝的提点下，懂得人情世故的尼洽老爷同意了妻子的请求，为了对送子观音卡利马科表达由衷的感谢，索性将自己家楼下房门的钥匙也给了卡利马科。

整个喜剧故事的结局可谓皆大欢喜：尼洽老爷老来得子，财产有了合法继承人，卡利马科不仅猎艳告捷，而且赢得了少妇的芳心，提莫窦修士因此为教堂挣得了三百块金币。当然，可想而知，计谋的总设计师李古潦作为皮条客，在生意上的信誉指数从此迅速跃升，他也因此赚得盆满钵盈。既然大家各得其所，气氛自然一片祥和，尼洽、李古潦、卡利马科、卢克丽丝、索斯特拉塔、西罗，大家一起去教堂，接受提莫窦修士的祝福。全剧以修士的一段意味深长的台词作结：

<sup>①</sup> [意] 尼科洛·马基雅维里：《曼陀罗》，徐卫翔译，上海人民出版社2003年版，第115—116页。

“咱们都进教堂去吧，到了里边咱们照常唱赞美歌。望过弥撒，你们就回府上用午餐。——列位看客，你们就不用等我们再出来了。弥撒很长，回头我留在教堂里，他们就从边门回家去。咱们就此别过。”<sup>①</sup>

#### 四 《曼陀罗》与马基雅维里的伦理学

《曼陀罗》的故事情节概括来说，就是一位贞节少妇被一个社会青年通过一场精心设计并顺利实施的计谋成功猎取，从诱奸到顺奸，终至通奸。故事情节悬念迭起，环环相扣，在满足读者的偷窥欲的同时，故事结局也格外耐人寻味。马基雅维里将卢克丽丝作为喜剧女主角的名字，本身就意味深长，在文艺复兴时代的意大利，女子以卢克丽丝命名相当普遍。看到这个名字，稍微敏感的读者都会很自然地想到罗马共和国开国史上的卢克丽丝。这里，马基雅维里显然有意通过情节拟仿，向读者暗示这部喜剧与那段历史遥相呼应。

曾经，历史上的卢克丽丝之所以被塔昆王子盯上，正是发端于一帮罗马贵族青年在私人宴会上相互比拼谁家的妻子最贤惠。在喜剧中，卡利马科之所以被撩拨起如火的情欲，也正是源自私人宴会上客人们关于究竟哪里的女子最漂亮的争论。显而易见，马基雅维里的喜剧情节是在刻意戏仿历史情节。然而，与历史上那个因不堪其辱毅然选择自杀的卢克丽丝不同，喜剧中的卢克丽丝在被诱奸过程中，却无形中被激起强烈的情欲，进而与诱奸者互通款曲，直至私订终身，从最初的不情愿到半推半就，终至于两人私相授受。

马基雅维里笔下的这位基督徒女子卢克丽丝，不就是曾经遭到奥古斯丁诛心的那个毅然决然选择自杀的罗马女子卢克丽丝吗？奥古斯丁曾质疑道，被罗马人奉为贞女的那个卢克丽丝或许在事实上并不贞洁，“在那个青年暴烈的欲望引诱之下，甚至也激起了她自己的情欲，于是也乐意交媾，那么，她就因痛悔而惩罚自己，认为可以通过死得到宽恕？如果她能够在她的那些伪神面前获得赦免的结果，她也没有必要杀死自己。如果确实是这样，那就不是二人同床一人犯奸，而是二人一起犯了奸淫，一人主动袭击，另一个暗中默许”<sup>②</sup>。马基雅维里的喜剧《曼陀

① [意] 尼科洛·马基雅维里：《曼陀罗》，徐卫翔译，上海人民出版社2003年版，第121页。

② [古罗马] 奥古斯丁：《上帝之城》，吴飞译，上海三联书店2022年版，第37页。

罗》中的这位基督徒少妇卢克丽丝，与奥古斯丁笔下的古罗马少妇卢克丽丝可谓相映成趣。

有鉴于此，我们不免产生如下疑问：古代的卢克丽丝与现代的卢克丽丝，到底谁是淫妇？谁是贞女？或者在现实生活中，我们根本无法找到绝对的判断标准，而所谓贞洁与淫荡，只不过是名分的差异，事实上并无实质的不同，需要视具体情形而定。马基雅维里如此意味深长且苦心孤诣地为女主人公冠名，显然是在提点细心的读者注意理解文本的古今视野：两位卢克丽丝毋宁是两种伦理品格和两个精神世界的折射，她们之间的分际对应的正是基督教世界与异教世界的分际。如果说奥古斯丁当年是通过基督教解构异教罗马的政治德性，那么，马基雅维里则反其道而行之，转而通过罗马人的德性解构基督教的德性。奥古斯丁以今非古，通过基督教消解罗马，而马基雅维里则借古讽今，重新树立罗马政治的尊严。马基雅维里发现，基督教的教养将现代人驯化得羸弱不堪，他们不再像古人那样热爱自由，他们鄙视现世荣耀，推崇谦卑，贬抑政治，他们丧失了古人充满活力的狂野能量，变得消极萎靡，甘愿沉沦，致使军功卓著的将军凤毛麟角，伟大的共和国无迹可寻，那些曾经帮助缔造罗马共和国的罕见德行也销声匿迹。通过《曼陀罗》中基督教世界那个苟且、懦弱的卢克丽丝，马基雅维里意在提示人们注意那个曾经作为伟大共和德行之代表的、充满男子气概的卢克丽丝。

奥古斯丁指出，基督徒妇女若遭受强奸，她们不会选择自杀，而是坚定地活下来，因为犯罪的是意愿，只要心灵坚贞、内心纯洁，即便身体的某些器官遭到暴力损害，她们也根本没有理由因为他人强加在自己身上的恶而感到羞愧，更没有必要为此承担罪责。二人同床，一人犯奸，既然古代的卢克丽丝在遭遇强奸时有着无比贞洁的意志，那她就完全没有必要以死来惩罚自己，而她选择了自杀，则说明她肯定不是无辜的。<sup>①</sup>

在喜剧《曼陀罗》中，马基雅维里写的提莫窦修士开导卢克丽丝的一番话，正是对奥古斯丁上述辩驳的戏仿。喝曼陀罗汁可以帮助卢克丽丝治疗不孕，但喝药后的第一个与她交合者将会中毒而亡，既然她的丈夫尼洽老爷不能死，那只能寻找一个替死鬼与她交合，后者实际上是替尼洽老爷拔毒，念及于此，卢克丽丝顿时感到良心难安。提莫窦修士首先替卢克丽丝权衡利弊、评估得失，说这样做

<sup>①</sup> [古罗马] 奥古斯丁：《上帝之城》，吴飞译，上海三联书店 2022 年版，第 37 页。

的好处是她怀上孩子，丈夫开心，自己因此也得到尊重，即便与她交合的那个倒霉蛋会死掉，但他因此挽救了尼洽老爷的生命，两相权衡，还是好处远远多于坏处。至于说这行为有罪，那早就是陈词滥调了。“犯罪的是意愿，而不是身体。”<sup>①</sup>《圣经·创世纪》中是说，索多玛和蛾摩拉被毁，罗得和他的两个女儿逃至一个山洞里，眼见没有男子同她们结婚生子，两个女儿便将父亲灌醉，并与父亲发生关系，最终生下了摩押人和亚扪人的祖先。对于罗得两个女儿的上述举动，这位修士继续开导卢克丽丝说，只要她们的意图是好的，她们的所作所为就不算犯罪。

从形式来看，《曼陀罗》将罗马共和国开国政治史与基督教的精神史巧妙地叠加在一起，在借助新的基督教伦理透视旧的古典伦理的同时，在传统与现代之间建构起一种耐人寻味的对观式反讽。可以说，《曼陀罗》正是马基雅维里伦理学的集大成作品，而《君主论》则无疑是马基雅维里政治学的代表作品。喜剧《曼陀罗》更像是一部生活版的《君主论》，卡利马科通过一整套计谋，成功猎取少妇的芳心，使其怀上自己的孩子，可以想见，一旦尼洽老爷在不久的将来撒手人寰，卡利马科即可风光体面地入驻尼洽的府邸。卡利马科无疑是新君主的典范，德行的化身，他深知“人生短暂，痛苦甚多，每个人活着便是受难”<sup>②</sup>。那些为满足欲望而付出的劬劳和心机，背后却是患得患失的恐惧；欲望满足之后，每个人必须面对继之而来的空虚和失落，这既是人世隐含的悲凉，更是政治潜在的虚无。即便如此，“你最糟的事儿也就是死掉下地狱：别人这么多都死了！地狱里不尽是大好人儿？你就面对机运吧；或者就躲开恶，要不然，如果你躲不开，你就扛住它，像一个男人；别趴下，别像女人那样气馁”<sup>③</sup>。在这里，作为整个计谋的策划者，李古僚无疑是《君主论》作者马基雅维里的自况，又何尝不是这位前共和国秘书无奈之中的自谑。卡利马科正是《君主论》的题献对象洛伦佐·美第奇的化身。

《曼陀罗》中作为卡利马科猎取对象的卢克丽丝（Lucrezia）与李维笔下的罗马贞女卢克丽丝（Lucretia）古今并置，尼洽（Nicia）老爷与修昔底德笔下的雅典将军尼喀阿斯（Nicias）遥相呼应。修昔底德笔下的尼喀阿斯阴险毒辣、老谋深算且不露声色，为剪除政敌阴招频出，甚至不惜牺牲雅典帝国事业大局，换取个人

① [意] 尼科洛·马基雅维里：《曼陀罗》，徐卫翔译，上海人民出版社2003年版，第71页。

② [意] 尼科洛·马基雅维里：《曼陀罗》，徐卫翔译，上海人民出版社2003年版，第2页。

③ [意] 尼科洛·马基雅维里：《曼陀罗》，徐卫翔译，上海人民出版社2003年版，第80页。

的所谓声誉名节。通过《曼陀罗》对尼喀阿斯的辛辣暗讽，马基雅维里无疑是在提点我们：尼喀阿斯那些看似神龙见首不见尾的奸猾伎俩在我马基雅维里面前实在是不值一提的雕虫小技，只要我马基雅维里即剧中的李古潦小施伎俩，尼洽老爷便会被玩得团团转。通过《君主论》，可以看出马基雅维里大义凛然，积极探索安邦定国之大道，呼唤能够心系苍生、以天下为己任的伟大政治家。马基雅维里实在不屑与那些沉迷争权夺利、全然不明为政之大道的鼠辈政客们为伍。

### 五 “新君主” 对抗 “基督君主”

马基雅维里的《君主论》一书标题中的“principe”，源自拉丁语汇“princeps”，意为“第一公民”，这是罗马共和政制中的专用语汇，特指国家的行政首脑。马基雅维里用“principe”，多数时候用以指君主政体中的统治者，包括君主国（principato）、王国（regno）、君主政体（monarchia）、帝国（imperio），有时也用来指共和国的统治者，还有时指军队将领，如阿凯亚君主斐利波门、迦太基大将汉尼拔。<sup>①</sup> 马基雅维里在《君主论》“献辞”中坦言，自己能够献给君主的最宝贵也是最有价值的礼物，莫过于“对伟大人物事迹的知识”，这种知识是自己长久以来孜孜不倦地“对现代大事的长期经验和对古代大事不断钻研而获得的”。马基雅维里自信满满地宣称，与传统“君主镜鉴”类著作不同，自己的这部著作将凭借其“内容新颖和主题的重要性”而备受青睐。<sup>②</sup>

马基雅维里发现，人文主义者们对古代宗教、道德、哲学和神话推崇备至，却将这些信仰和修辞背后的政治抛诸脑后，古代在他们的笔下被包装为一套充满浪漫情调的意识形态，而古代人的政治却有意无意地被彻底遗忘。事实却是，历史上伟大政治人物的丰功伟绩不仅可以作为后人歌颂传扬的素材，更是供人效法的典范。明智的人需要以伟大人物的行迹为典范，效法他们的卓越德行。君主应当多读历史，效仿历史上那些伟大人物的事迹，总结他们成功和失败的教训，训练自己的头脑，指导自己的行动。马基雅维里指出，《君主论》的主题之所以新颖，在于它论述的是现实中的真实情况，而不是人们脑海中的想象。《君主论》考

<sup>①</sup> Machiavelli, *The Prince*, eds. by Quentin Skinner & Russell Price, Cambridge University Press, 1988 (参见中国政法大学出版社 2003 年影印版，第 100 页)。

<sup>②</sup> [意] 尼科洛·马基雅维里：《君主论》，潘汉典译，商务印书馆 1985 年版，第 3 页。

察的是人们实际怎样生活，而非人们应当怎样生活。现实与想象、实然与应然，二者之间有着天壤之别，若一个人应为应然所惑，而将实然抛诸脑后，非但无法自保，反而自取灭亡。“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。”<sup>①</sup>

柏拉图认为，要实现城邦的整体幸福，要么使真正的哲学家掌握权柄，要么使统治者心向哲学，严肃认真地追求智慧，二者殊途同归，其目标在于实现政治权力与哲学智慧的有机结合。否则，国家大政只能落入庸碌无能之辈手里，其结果只能是民不聊生、国无宁日，城邦善治和民众福祉更是不可想象。<sup>②</sup> 为了鼓励君主施行仁政，阿奎那通过一整套凭靠神力支撑的自然法系统规范君主的外在行为，而且诉诸最高神的奖赏，认为君主只有奉行基督诫命，遵守神的律法，为公众造福，为生民立命，才有望享受到天堂的最终幸福。<sup>③</sup>

与马基雅维里同时代的荷兰人文主义者伊拉斯谟，更是将阿奎那对理想基督君主的追求发挥至空前的程度。伊拉斯谟宣称，自己著述《论基督教君主教育》(The Education of a Christian Prince) 一书的旨趣在于：如何通过正确的教育塑造公正且仁慈的国君。为此，伊拉斯谟从君主的诞生和教养、缔结婚姻、财政收支、选人用人、实施法律，到战争与和平的技艺，一一论述，可谓面面俱到，苦口婆心。伊拉斯谟想象自己作为太子太傅，对教育基督君主的具体步骤做出如下设计：一旦男孩掌握了语言，就应当给他读所罗门的箴言、传道书、智慧书，向他展示良君的职司本分，体会为君之道。接着是《福音书》，用其中那些与君主角色相关的教诲，点燃皇子的向善之心，借以清除其脑海中那些属于庸君的危险立场。接下来是普鲁塔克的《格言集》《道德论集》《对比列传》。然后是塞涅卡的那些斥责暴君、培养超越人格且催人奋进的作品，还有亚里士多德的《政治学》和西塞罗的《论义务》中的嘉言警句。在伊拉斯谟眼里，柏拉图相关主题的作品更加纯正，更值得基督君主用心体会。至于希罗多德、色诺芬等异教徒的作品，伊拉斯谟认为阅读需要慎之又慎，因为他们的作品中充斥着极为恶劣的君主形象。撒路斯特和李维的著作尽管博学深思，值得赞叹，但对于他们的立场，一位基督君主绝对要与之划清界限：“当你听着阿喀琉斯、薛西斯、居鲁士、大流士或凯撒的事

① [意] 尼科洛·马基雅维里：《君主论》，潘汉典译，商务印书馆1985年版，第73—74页。

② [古希腊] 柏拉图：《理想国》，王扬译注，华夏出版社2012年版。

③ 参见《阿奎那政治著作选》，马清槐译，商务印书馆1963年版，第69—72页。

迹，根本不要被他们这些振聋发聩的名姓所淹没，您所听到的只是些声名昭彰的恶棍狂徒。”<sup>①</sup>

在马基雅维里看来，以柏拉图和伊拉斯谟为代表的上述主张，要么是出于哲学家一厢情愿的想象，要么是人文主义者们的自作多情。面对现实世界无处不在的恶，基督徒式的道德说教根本无法奏效，其结果只能事与愿违，甚或误国误民，贻害无穷。奥古斯丁式的转向寻找天国灵魂救赎的努力，更是自欺欺人，将现实城邦世界的糟糕处境弃置一旁，转而构建言辞的城邦，无异于掩耳盗铃。古典时代的柏拉图、亚里士多德、西塞罗们试图通过哲学净化统治者的心灵，进而达到规训权力的目的；进入基督教时代，奥古斯丁、阿奎那们则希望依托基督信仰和诫命，重建政治秩序，通过君王的心灵秩序树立政治秩序，以神权规训王权。无论是古典时代人们念兹在兹的哲人王，还是基督教时代人们期待的基督君主；无论是哲学家们的自鸣得意，还是神学家们的一厢情愿，在马基雅维里看来，这些都是靠不住的，也是不经用的。通过《君主论》，马基雅维里转而从政治本身的角度思考并讨论政治，对于新君主来说，面对政治世界无处不在的恶，必须通过权力以及权力本身带来的恐惧，才能真正有效地抑制，君主在必要的时候必须不惜实施必要的恶。

可以说，马基雅维里抛弃了柏拉图—奥古斯丁一系的哲学思想传统，继承并发扬了修昔底德一系的政治理论传统。大哲学家尼采一针见血，将修昔底德和马基雅维里视为对柏拉图主义嗜好的最为对症的救治：“让我从一切柏拉图主义那里得到恢复，嗜好和疗养的，在任何时候是修昔底德。修昔底德，也许还有马基雅维里的《君主论》，由于他们的绝对意志，即毫不自欺，在现实中而非‘理性’中、更非在‘道德’中看待理性。”<sup>②</sup>

## 六 马基雅维里反对西塞罗

1513年，经历牢狱之灾的马基雅维里避居乡间，白天下地干活，晚间与古人晤对，思接千古，探问治国之道，行诸笔端，以期来者，《君主论》正是这场古今

① [荷兰]伊拉斯谟：《论基督教君主的教育》，李康译，商务印书馆2017年版，第83页。

② [德]尼采：《偶像的黄昏》，卫茂平译，华东师范大学出版社2007年版，第184页。

晤对的成果。眼见共和沦丧、僭主横行、国难当头，自己满腹经纶、八斗才华却无从施展，此刻的马基雅维里与当年的西塞罗可谓心有戚戚焉，《君主论》与《论义务》都是个人仕途遭遇重挫后的发愤之作，是危机时代的忧患之书。《君主论》古今对观，就政治人治国理政的基本准则提供了极富张力的范本。

西塞罗认为，在维持权力的诸多手段中，最合宜的莫过于受人尊敬，再没有比令人惧怕更不合宜。人们因惧怕而心生憎恶，权力一旦遭众人憎恶，便难以为继。那些权倾一时的暴君，他们依靠暴力掌握权力必然施行残酷的统治，他们在民众中制造畏惧，使人们屈服于自己的权力，而不是在人们心中培育亲善的感情，这样的暴君，几乎无一例外终于暴死的厄运。没有哪个政权可以凭靠暴力压制获得长治久安，只有善意才能使人民乐从、政权稳定。<sup>①</sup>

与西塞罗的这一主张相反，马基雅维里指出，对于一切统治者，尤其是那些新君主来说，被人爱戴与被人畏惧经常难以兼得。若退而求其次，必须在两者之间择其一的话，则被人畏惧比受人爱戴安全得多。新君主旧邦新造，百废待兴，他需要稳定政局、凝聚人心、巩固国家，必然要采取某些残酷手段，这就必然使君主难以避免残酷之名。对此，新君主大可不必介意，因为，诸如残酷这样的小恶与由于过分仁慈而使国家陷入四分五裂这样的大恶相比，不仅完全可以接受，甚至可以说是一种仁慈了。而且，人是一种记仇的动物，而不是一种感恩的动物。君不见，人们惦记更多的是父亲的遗产，而不是对父亲的离世耿耿于怀。面对这样的本性恶劣、追逐利益、忘恩负义且容易变心的人民，君主若将自己的统治建立在人们一时的舆论支持上，无异于自取灭亡，因为一旦你处境危殆，需要他们做出实质性的举动时，他们立刻便会背你而去，毕竟，冒犯一个自己爱戴的人比冒犯一个自己畏惧的人更少顾忌。在利益面前，人们会毫不犹豫地忘恩负义，但畏惧却往往由于害怕而能保持不坠。因此，君主受人爱戴，依凭的是他人的意志，而非自己的意志。事实上，任何明智的君主都会选择立足自己的意志，即被人畏惧。

在《论义务》中，西塞罗列举了两种不公正：一是欺骗，二是暴力。欺骗是狐狸的伎俩，而暴力则是狮子的行为。两种方式皆从根本上违背公正，其中欺骗

<sup>①</sup> [古罗马] 西塞罗：《论义务》，王焕生译，中国政法大学出版社1999年版，第175—176页。

尤甚，政治人当极力避免。<sup>①</sup> 针对西塞罗的上述政治教诲，马基雅维里却认为，对于新君主来说，诡计比守信更可靠。在现实中，诚实守信者经常被诡计多端者征服，君主往往以半人半兽的怪物为师，所以他们应当懂得如何运用人性与兽性，而兽性的方法包括欺骗（狐狸）和暴力（狮子）两种。君主只有两种方法兼善，才既能够像狐狸那样防止自己落入陷阱，又能够像狮子那样抵御豺狼。<sup>②</sup> 西塞罗指出，在国务活动中，残忍违逆人的天性，与自然天道背道而驰。政治人出于所谓国家安全的考量或表面的国家利益，不惜采取各种非人道手段，诸如强制隔离特定人群，虐待战俘，破坏民用设施，甚至屠杀平民。在西塞罗看来，诸如此类的卑劣之举显得有利，却在根本上与正义为敌、与高尚违背。

在对古今政治经验深入洞察的基础上，马基雅维里却发现，新君主根本不可能避免残酷之名，面对现实政治情势的迫不得已，政治人若畏首畏尾、优柔寡断、仁慈为怀，非但自身地位不保，而且会导致国家内战烽起，外敌趁火打劫。新君主有限范围的残忍之举，换来的是国家的安全、民众的安康，这毋宁是以小恶避免国破家亡的大恶。通过金钱馈赠帮助他人，无疑是慷慨之人的善行善举。西塞罗指出，慷慨赠予应当量力而行，保持分寸感，做到适中有度，否则慷慨会堕落为滥用，其结果会适得其反，事与愿违。为政者不可如格拉古兄弟那样图一时之快，向平民无节制地施舍钱粮，致使国库亏空的同时，加剧阶层对立。更不能像凯撒等人一样，为了满足个人的霸权嗜欲，非法劫夺贵族财产，慷他人之慨，用掠夺来的财富馈赠亲信，扶植党棍，收买人心，致使罗马民风颓败、国势萎靡。

在马基雅维里看来，慷慨也好，吝啬也罢，均应视具体效用而定，对于那些正在僭夺君位者来说，慷慨是必需的。凯撒跨过卢比孔河，劫掠、勒索、敲诈钱财，转而分配给追随自己的将佐走卒，借以赢得他们的拥戴。对于在位君主来说，慷慨非但毫无必要，反而后患无穷。新君主要保持慷慨之名，自然要对其治下的民众横征暴敛，加重他们的负担，这就必然招致民众的鄙视和憎恨，这是为政之人必须极力避免的。所以，在慷慨和吝啬之间，两害相权取其轻，英明的君主宁肯承受吝啬的恶名，也不可通过挥霍国帑换取慷慨的虚名。如果君主的吝啬换来的是国库充盈，有效御敌而不增加民众的税负，那么无论是对君主还是对人民来

① [古罗马] 西塞罗：《论义务》，王焕生译，中国政法大学出版社1999年版，第45页。

② [意] 尼科洛·马基雅维里：《君主论》，潘汉典译，商务印书馆1985年版，第84页。

说，这样的好处与君主不得不承受的那点吝啬之名相比，实在是不值一提。

以西塞罗为代表的古代著作家倡导的那些美德，诸如慈悲为怀、笃守正义、合乎人道、清廉正直、虔敬信神，对于新君主来说，看起来具有这些美德往往比真正具有来得更为重要。在马基雅维里眼里，好君主的标准根本不同于好人的标准，君主的德行表现在安邦定国这一最高目标上。要服务于这一最高目标，君主经常不得不背信弃义，不讲仁慈，悖乎人道，违反神道，因为只有这样才能驯服变化无常的机运。当然，君主必须懂得在何种情况下为非作恶，而且是出自必要，在不必要的情况下，君主还是尽可能不要背离良善之道，要知道“妥善地使用”残暴手段与“恶劣地使用”残暴手段之间的分际：“妥善地使用”意味着，出于自身的安全、民众的福利，迫不得已，残暴手段偶尔用之，不可漫无节制；“恶劣地使用”则意味着，一次得逞，便心存侥幸，随性而为，这便是那些僭主暴君走向毁灭的开始。<sup>①</sup> 在人民面前，新君主必须时刻将上述美德挂在嘴上，即便自己不可能真的做到以良善自持。人们总是重视表象甚于看重实质，容易被外表迷惑，他们只注重事物的结果，君主要善于在人们心目中制造美德的表象。《君主论》表面是呈递给君主的劝谕，实际上却提供了一面用以反观人民的借镜，因为君主与人民彼此对观、相互形塑，能够认识人民本性的正是君主，而能够认识君主本性者正是人民。马基雅维里坦承，自己虽然身居卑位，却指点江山、激扬文字，对君主政务说三道四，这不是佞妄，而只是一个因命运不济无法经纶国务之人，将自己的见解诉诸笔端。

如果说喜剧《曼陀罗》旨在揭示现代生活世界的表相与实质之间的张力，那么，《君主论》则志在呈现现代政治世界的假象与真相之间的分际，如果说《曼陀罗》是一部生活喜剧，那么《君主论》便是一部政治喜剧。马基雅维里以“史家、喜剧作家和悲剧作家”自命，<sup>②</sup> 因为他的喜剧已经抛弃了阿里斯托芬、米南德、普劳图斯、泰伦提乌斯等传统喜剧家文人式的谴责和义愤，而是多了一份面对事实真相的勇气，以及因此而来的深沉且勇敢的担当。在马基雅维里看来，与切萨雷·波吉亚、阿加托克雷们为了建立和保有国家而不得不采取的非常手段相比，文人式的道德义愤、基督徒式的道德谴责，实在是软弱无力。事实却是，那

① [意] 尼科洛·马基雅维里：《君主论》，潘汉典译，商务印书馆1985年版，第43页。

② “尼克洛·马基雅维利致弗朗西斯科·圭恰迪尼先生”，参见[意]马基雅维利《马基雅维利全集：书信集》，段保良译，吉林出版集团有限责任公司2013年版，第700页。

些道德文章愈是激昂，越是反衬出文人面对现实政治的无力，新君主必须直面现实政治中随时暴露的恶，找到以小恶预防大恶的现实途径。可以说，《君主论》不仅是马基雅维里借以重返政坛、施展个人政治抱负的文案，更是一部全新的公民政治教育范本。

《君主论》第二十六章即全书最后一章：“奉劝将意大利从蛮族手中解放出来”。无论是从主题还是从写作风格来看，这一章与前二十五章可谓大异其趣，如果说前二十五章是结合历史经验进行的一般性的理论分析，那么，最后一章则是颂歌式的呼唤和感召，眼见意大利民族因内部的分崩离析，群龙无首，遭遇劫掠和蹂躏，不断沉沦而濒临绝境。本来，智识、德行冠盖群伦的切萨雷·波吉亚有望承担这一使命，可惜天不假年，在他蓄势待发的当口，机运却残酷地将他抛弃。如此，意大利的希望只能寄托在美第奇王室家族身上，这个王室既是教会的首脑，又是佛罗伦萨的领袖，可谓机运与德行集于一身，只要铭记并立志效仿诸如摩西、居鲁士、提修斯这样稀世的、奇迹般的人物，意大利民族是完全有希望的。在马基雅维里看来，意大利民族需要摆脱积重难返的旧制度，发现“新的方式和体制”。<sup>①</sup>意大利民族组织涣散，领导力缺乏，尽管人人自视甚高，却因为无法形成合力而被列强分而治之，任人蹂躏和宰割，内战内行，外战外行，瓜分豆剖，国势日削。因此，对意欲有所作为、拯救意大利的新君主来说，首要的是组建自己的军队，优化兵种，加强训练，改善武器，凭借实力抵御外侮。这样，新的军队与新的制度彼此颀颀、相得益彰，将成就新君主的令誉和伟大。

对马基雅维里来说，虽然他生活上的祖国是佛罗伦萨，但意大利才是他精神的归宿、灵魂的家。恰如对雅典人修昔底德来说，整个希腊才是他念兹在兹的精神家园，实现希腊人政治一统，从而确立内部和平，正是修昔底德写作《伯罗奔尼撒战争史》时的心之所系。同样，马基雅维里的《君主论》更为直接的政治关怀，正在于为意大利民族招魂，为内外交困、备受蹂躏的意大利寻找真正的救星。马基雅维里不是不清楚，作为《君主论》的呈递对象，洛伦佐·美第奇及其家族并没有能力救意大利民族于水火，自己的这一希望终究会落空，那么，马基雅维里写作《君主论》的真正动机又是什么呢？在开篇“献辞”中，马基雅维里

<sup>①</sup> [意] 马基雅维利：《马基雅维利全集：君主论·李维史论》，潘汉典、薛军译，吉林出版集团有限责任公司 2013 年版，第 141 页。

即坦言，能够认识君主的性质的当是人民，而能够认识人民的性质的则应是君主，那么，马基雅维里自己代言的究竟是君主还是人民？《君主论》的写作对象是君主还是人民？

马基雅维里反对西塞罗，他反对的是西塞罗的手段，而不是作为政治家应安邦定国这一最高目的。可以说，无论是在马基雅维里还是在西塞罗的心目中，祖国永远处在最为核心的位置。在西塞罗那里，祖国之上还有不变的天道，即西塞罗念兹在兹的“自然”“自然法则”“自然理性”“天神”，<sup>①</sup>这毋宁是西塞罗为防止国家可能沦为恶的渊藪的最后屏障。然而，在马基雅维里笔下的新君主那里，被古典政治哲人奉为至高存在的美善正义、自然正当、道德信仰，都沦为服务于治理术之实际效用的辅助手段。而马基雅维里当初基于效用权衡容忍的小恶，如今却日趋膨胀为不断突破人类道德底线的大恶。对于后世那些马基雅维里主义者来说，在所谓“国家民族利益大局”的名分之下，这样的大恶甚至越来越变得理直气壮、堂而皇之，甚至畅行无阻。至此，我们不禁扪心自问：我们是否愿意生活在一个效用至上、道德仅仅被作为必要的粉饰的社会？我们是否愿意生活在一个拥抱丛林法则，执念金钱权势，置基本的人道信仰于不顾的国家？

---

<sup>①</sup> [古罗马] 西塞罗：《论义务》，王焕生译，中国政法大学出版社1999年版，第109、153、267—269页。