

第四章 本土政權政治權威的建立：馬基維里的進路

柏拉圖欲塑造一以外來權威主導的政治格局，馬基維里則處於對立面，欲以立基於本土經驗的思維，創建一完完全全的本土政權，正如柏拉圖的政治藍圖係根據所處背景、親身見聞及深刻反思後所得的見解，馬基維里的政治思想亦出自三個面向，包括馬基維里所處時代義大利的社會歷史條件；馬基維里個人的知識、經驗和智慧；以及他對歷史上成功君主經驗的借鑑。從第一個面向言，馬基維里如同柏拉圖，雖然他的思想具有原創性，但完全是一種對於場域客觀環境的反應，這一點給我們的啟發是，任何思想及看法皆非絕對，必須視當時的時空環境而定，這當然也適用於對外來與本土的評價。其次，從第二和第三個面向言，顯示任何政治見解都是主觀及片面的，因此，出自特定人物之口的「意見」，絕不能將其視為「真理」，此點無論對柏拉圖或者對馬基維里都一體適用，然而這些依當時時空場域提出的見解，一方面足以顯示那個時代的獨特景觀，另一方面亦可作為後來者借鑑。¹

馬基維里時期的義大利分別由五個較大的王國所統治，包括南方的那不勒斯(Naples)王國，西北部的米蘭(Milan)公國、東北部的威尼斯(Venice)貴族共和國、佛羅倫薩共和國和位於中心的教皇國，同時還有一些較小的諸侯國。儘管當時歐洲的民族國家已成為一種趨勢，然而正如馬基維里所看到的，在義大利，並沒有一種力量足以統一整個半島的國家，各國之間你爭我奪相互戰爭，這些主權者只關心兩件事，一是不能讓任何一個外國人武裝入侵義大利；二是他們當中誰都不能奪取比現在更多的領土。² 後者給了法國，西班牙和日爾曼等外來勢力上下其手的空間，也讓前者的目的無法達成。在這種諸國爭雄的情形下，義大利內縱橫捭闔的外交活動空前激烈，國際間戰爭、結盟、詐欺，甚至暗殺的情事亦不斷發生，分裂的結果同時招引了外國勢力的趁隙介入。1494年，爆發歷時半個世紀的

¹ 從國家認同的角度看柏拉圖所處的古希臘及馬基維里所處的義大利，可凸顯此種意識依場域轉移的歷史特殊性。代近所謂的政治認同若非指國家認同，即為民族認同，但國家與民族界限往往隨不同時代而轉移，如古希臘人的認同標的顯然是自己的「城邦」，今人將雅典或斯巴達稱為「國家」，這是因為伯里克里斯(Pelicles)，或者修昔底德斯(Thucydides)及其他雅典作家、歷史家、劇作家或思想家，都是以雅典作為他們認同的對象。相對的，希臘反而只是一個地理名詞。這種情形在中古以降的義大利也是如此，所以梅特涅(Clemens Metternich)才會譏笑說義大利只是一個地理名詞而已。

² Niccolo Machiavelli, *The Prince* (Chicago: University of Chicago Press, 1985), translated by Harvey C. Mansfield, ch. 11.

戰爭，西班牙、法國，甚至北方的日爾曼人不斷出兵干預義大利，那不勒斯成爲西班牙的勢力範圍，法國亦曾二度佔領米蘭。當時馬基維里眼中的義大利悲情，正如同今日台灣本土政權表現出的祖國大地不斷被外來政權侵凌的悲情，馬基維里訴說當時義大利的悲慘遭遇，認爲義大利人比希伯來人更受奴役，比波斯人更受壓迫，比雅典人更顛沛流離，既沒有首領，也談不上秩序，屢受打擊，任人劫掠，分崩離析，慘遭蹂躪，備嘗國破家亡之苦。³ 相對於政治上的分裂，隨著新航路的發現，爲貿易和市場的擴張準備了條件，因此，與政治上分裂相對的是經濟驅動的整合，當時的歐洲包括義大利，原受限於交通限制，貿易僅侷限於地方層面，商品運輸和銷售都有固定的路線和市場，這些利益牢牢控制在城市的同業行會手中，而城市則是最大的貿易單位，由於交通不便同樣限制各國政府權力的滲透，因此建立於下層經濟基礎之上的政治結構是一種封建性的聯邦治理模式。這一切隨著交通的擴大產生了變化，受限於政治分裂狀態及僵化行會制度而無法擴大利益的商人，益欲感到對時局的不滿，改變現狀的心態因此格外強烈，他們的力量愈大，益發體認打破行會與地方限制，建立統一市場的必要，反映在政治上，即是建立強大而統一國家的需求。

因外來政權蹂躪及政治分裂而興起的民族統一渴望，加上經貿受阻導致物質利益損失而興起的大一統政府渴望，促成了富深厚民族主義意涵的「新秩序」意識，自然產生了一種新的政治哲學核心價值。中世紀的憲政主義因限制了統治者權力，因此呈現了自由主義的制衡價值，但場域的改變促使有遠見的政治哲學家提出不同的思維，在當時的義大利，這個思維便是爲了促進國家的統一，寧可生活在專橫君主下，也不願停留在自由的無序中，於是，政治權力開始往統治的君主集中，對外，如同馬基維里在《君王論》一書中顯示的意旨，這些思想家及政治實踐者希望能「將野蠻人趕出義大利」，並建立一個統一的民族國家；對內，一切妨礙國家統一的建制，包括教會、封建主、行會等，都是必須掃除的對象。

在這個特殊的時代場域中，馬基維里無疑是此一新興思潮的代表，賦與他典範地位的原因，除了來自於他與同時代持有相同看法思想家的敏銳嗅覺，更在於他有第一手的政治實務經驗。1498年起，馬基維里即擔任佛羅倫薩的國務秘書長達14年之久，在這段時間，他負責佛羅倫薩的國防和外交事務，並前往包括法國、日爾曼，以及義大利大小邦國進行外交工作共三十三次，從實際外交經驗中，他產生許多感想，而這一時期的歐洲正是民族國家成形的時刻，他見識到了神聖羅馬帝國、西班牙與法國等統一大國在國際外交上所發揮的驚人威力，也體會到小邦林立、政治立場分歧的義大利所處的危機，這些政治場域實際發生的景象促使他思考，什麼是新國家的理想和有效運作模式？如何應對外來強權勢力的挑戰？

³ 同上註，ch.26。

爲了解決這些問題，馬基維里從歷史和當代成功統治者的統治之道中尋找答案，他讚賞古羅馬時代的德行及光榮，認爲在他那個時代，前人所留下的典範已經盪然無存，但他並未因此灰心，因爲整個馬基維里主義的信仰核心即在確認人可以改變自己生於其中的制度環境，這由他所讚賞的幾位統治者，包括馬其頓國王亞歷山大大帝(Alexander)、西班牙國王費迪南(Ferdinand)、羅馬教皇尤利烏斯二世(Julius II)，特別是推崇契沙雷·鮑吉亞(Cesare Borgia)及其父教皇亞歷山大六世即羅特裏·鮑吉亞(Roderigo Borgia)的統治技巧即可看出，而這幾位統治者在馬基維里眼中多少都流露出「兇猛如獅，狡詐如狐」的一面，由此也展現了他與中世紀政治思想的一大絕裂。

中世紀思想家重視的是定義問題，並以演繹方式推導出人的權利和義務，以當時基督教思想言，他們關注的定義問題是：什麼是教會？什麼是世俗權力？什麼是人性？什麼是上帝的目的？此一思想體系基本上亦爲馬基維里之後的思想家傳承，如布丹、霍布斯、胡克及洛克等，雖然他們與中世紀思想家的理論體系有不同結論，但基本上他們都關注定義問題。就此而言，馬基維里的思想體系可謂非常特殊，既不同於之前的思想，亦不同於其後的思想，他不關心政治義務，反而著重現實問題，他感興趣的是國家如何才能長治久安？統治者如何奪取及確保權力？他在尋求答案時，訴諸的是經驗和歷史，因此他的思想體系如前所言，是一場道道地地的「革命」，從他以權力出發倡議的另類道德觀迄今仍爲人所批判來看，他的革命思維影響迄今仍然非常強大，他之所以被認爲是西方現實主義的開山始祖，亦在於從實然而非應然，從現實而非理想看問題，因此得出不爲主流道德思想見容的觀點。

值得注意的是，立足於現實探討義大利當時境況者，絕非僅馬基維里一人而已，⁴ 許多佛羅倫薩和威尼斯的政治思想家常聚集在一起對國家政治體制和政治運作(如議會設置、軍隊構成、公民社會組織等)方面進行討論，交換看法，他們之中許多人同樣以現實的眼光看待義大利的政治走向，注重從國家權力自身的特點設計政治行爲。此外，還可以從當時的外交活動中看到此一取向，如米蘭駐外大使安基羅(Angelo)在處理當時義大利城邦共和國之間、義大利與法國等外來強權關係時施展的策略、手段，對照馬基維里的外交實踐，難有高下之分；教皇亞歷山大六世的宮廷禮儀官伯恰德(J. Burchard)在其《在波吉亞教廷——教皇亞歷山

⁴ 15 至 16 世紀許多具遠見的義大利政治家和思想家，都從現實觀點討論義大利面臨的問題，並試圖在古典的和中世紀的現實社會中尋找摹本。這種情況在克爾希(J. Kirshner)主編的《義大利國家的起源：1300-1600》(*The Origins of the State in Italy, 1300-1600*, the University of Chicago Press, 1995)一書中有詳盡闡述；高德曼(P. Godman)《從波里奇阿諾到馬基維里：文藝復興極盛期的人文主義》(*From Poliziano to Machiavelli: Florentine Humanism in the High Renaissance*, Princeton University Press, 1998)一書，亦生動的介紹馬基維里與文藝復興時期義大利人文主義者共同感受到的時代變化。

大六世施政紀事》(At the Court of the Borgia : bei ng an Account of the Reign of Pope Alexander VI)中，將鮑吉亞如何為達到自己控制義大利的政治目的而不惜與法國、西班牙結盟分割那不勒斯和科羅那情景予以記載和分析，其筆觸客觀而冷靜，與馬基維里對鮑吉亞政治生涯、政治見地和政治手段的分析針砭相對照，可謂相得益彰。從這些政治實踐及文書記載中，可感受在當時權力、力量征服一切的時代，社會和政界的政治倫理態度已經開始出現變化，人們不僅以平靜的態度面對那些反映強權的言辭，還對統治者異於以往的鞏固政治權威途徑大加讚賞，甚至以政治利益取代古典政治哲學對道德權威的追求，⁵ 從這裡也再次顯示權威場域對政治權威觀念的形成具有絕對性的影響，馬基維里對政治的見解絕非超越時空限制得出的獨創真理。

但馬基維里超越當代其他思想家之處，在於他將當時浮現的革命性思維以極為完整的體系表達了出來。1532年馬基維里去世五年後，《君王論》正式發表，但對馬基維里的道德非難早已在宗教界和文藝界傳播開來。1529年，當時英王亨利八世委任的駐教廷大使湯瑪斯·克倫威爾(Thomas Cromwell)向紅衣主教波爾(Reginald Pole)推薦了一本義大利文的政治著作(是否為馬基維里的《君王論》尙待考證)，十年後，波爾感嘆道，讀過此書的克倫威爾想必是撒旦的代表。這就是後來用“Old Nick”(惡魔)一詞攻擊馬基維里的由來。值得注意的，自此之後批判馬基維里者來自兩大陣營，一是以基督教為道德標準的宗教人士，二是以西方傳統自然權利為道德標準的人文主義者。前者如法國胡格諾教派的金蒂利(I. Gentillet)，在其所著《反駁馬基維里》(Machiavelli - Cynic , Pat riot , or Political Scientist)一文中，即大肆抨擊馬基維里所言君主只有讓人民懼怕才能使他們服從的觀點；⁶ 後者如伏爾泰(Voltaire)曾用道德至善主義對馬基維里進行批評、拒斥。受伏爾泰的影響，普魯士國王腓特烈二世(Friedrich II)也撰文《批駁馬基維里》，他以君王的名義再次將道德合理性問題提到至高無上的地位，認為正義、善良和誠心等是君主維繫社會，臣民遵紀守法的必備條件。⁷ 然而也有啓蒙思想家對馬基維里思想重新做了詮釋，企圖調合馬基維里的國家權力合法性和道德合

⁵ 後世對馬基維里的最大批評，即是他從根本推翻了古希臘及古羅馬以來的道德觀念，但在馬基維里時代的義大利，從利益觀點出發對道德的反轉解釋已是一普遍現象，《韋斯巴西阿諾回憶錄：15世紀著名人物傳》(The Vespasiano Memoirs : L ives of Ill ust rious Men of the XV th Cent ury , University of Toronto Press , 1997 , p. 214.)，常見以平靜語調陳述政治上爾虞我詐的情形，其中對柯西莫·美第奇(Cosimo de' Medici)利用出訪應付國內勢力的敘述，全然不具道德評論的色彩；此外，稍早的14世紀回憶錄《文藝復興佛羅倫薩回憶錄兩篇：彼梯和達梯的日記》(Two Memoirs of Renaissance Florence : The Diaries of B uonaccorso Pitti & Gregorio Dati , Waveland Press , Inc. , 1991.)，則以商人的世俗利益眼光記錄當時佛羅倫薩政治鬥爭。

⁶ I.Gentillet. , “Contre Nicolas Machiavel Florentin” ,from De Jensen , L. , ed. , *Machiavelli - Cynic , Pat riot , or Political Scientist*(Boston : D. C. Heath and Company .1960) , pp. 1-4.

⁷ De Jensen Jenson , ed. , *Machiavelli: Cynic , Patriot , or Political Scientist* (Boston : D. C. Heath and Company, 1960), pp.5-8.

理性，其中最值得注意者是黑格爾所進行的形而上學詮釋。黑格爾一方面認為事物只有在整體中才能體現其合理性，另一方面認為任何抽象的理論只有在現實的個體性中才有其真實的存在意義，由此一角度出發，黑格爾指出國家和道德的關係：兩者間雖然都有終極意義上的存在一致性，但就現實而言，國家權力又有自己特定的意義標準，與通常認可的形而上學道德理念並非完全一致。黑格爾進一步說，任何理念都有優先的地位，都是自成一體的和諧整體，國家、國家權力及其運作，就是形而上學理念的具體體現，這就是哲學上所說的「真」，如果「真」與「善」、「美」相關聯，國家的存在和國家權力的有效運作也就稱的上是「善」。以此為理論出發點，黑格爾肯定了馬基維里對建立國家必要性的認識。然而，雖然黑格爾讚賞馬基維里從現實出發的國家及國家權力思考，但卻認為他沒有達到傳統形而上學的程度，因此馬基維里的國家理論只是在偶然情況下所意識到的。⁸ 相對於馬基維里，黑格爾則用「世界精神」、「絕對理念」等，描述國家權力的運作，此也證明黑格爾的國家思想終究脫離不了柏拉圖以來的的外來意識領導框架。

上述對馬基維里思想及其影響簡介，有兩方面值得注意，一是後世對馬基維里最大的批駁來自於基督教思想和承襲自柏拉圖以來的自然權利道德思想，而如第一章所言，立足於本土場域和現實環境必要性之上的馬基維里，在開展其本土權威建立的思想體系時，首先必須革命的目標即是這兩種思想。就此而言，外來意識形態與本土權威的建立，是站在完全敵對的對立基礎上，而馬基維里首先欲做的即是革除此一外來意識形態，在重新樹立政治權威新的立論堡壘後，繼而開創「新國家」的美麗新世界，此即是馬基維里由破到立的建國、治國論。在第一章中，我們已闡釋了馬基維里「破」的過程，接下來在本章中，我們將繼續追索馬基維里建立本土政治權威「立」的論述。另外一個值得注意的面向是，相對於外來意識形態與本土權威建立絕對對立的觀點，黑格爾調合道德合理性與國家權力合法性所呈現的新馬基維里面貌，無異提供了接合外來意識形態與本土權威建立的可能性，黑格爾的調合是否成功頗令人質疑，但至少明示了此一可能性，雖然吾人認為黑格爾仍不脫柏拉圖的Idea框架，然而無論是黑格爾或提出由意見到達真理，由部分到達統一由下而上理念觀的施特勞斯，都為我們點出了有別於外來權威與本土權威論述的「第三條路」，此一面向也為深入探討台灣「外來政權」現象，指出了另一條出路，這一部分將於本論文最後再行探討。

⁸ 周春生，〈道德的合理性與國家權力的合法性——西方馬基雅維裡思想批評史尋跡〉，《史學理論研究第三期》（北京：中國社會科學院世界歷史研究所、近代史研究所、歷史研究所，2005），103-107頁。

第一節 根源創建的國家理性

鄂蘭在敘述政治社群政治權威的演變時，以古羅馬的政治權威運作為典範，但如同許多政治思想家將人類歷史視為一不斷墮落的過程，鄂蘭也將古羅馬以後政治權威的演化視為一墮落的過程，然而，在此一過程中，一個人的出現給了她回復古羅馬政治權威典範的一道曙光，這個人即是馬基維里。她之所以在馬基維里身上發現古羅馬的影子，關鍵在於馬基維里發現了古羅馬政治權威的一個重要元素——根源(foundation)，關於他對根源的界定，稍後將會深入探討，此處值得重視的是，依鄂蘭的解讀，馬基維里的革命思想之所以體現了政治權威的內涵，在於他即使實質上改變了根源的古典內容，但在形式上卻保留了政治權威的最主要精神，而此一轉折精確抓住了當時蘊釀的思維轉變。馬基維里在此展現了一種獨特的歷史觀，一方面遵循傳統的歷史方法大量援引過去的事證，但他的目的卻是在用歷史證明他所發現的觀點，而這些觀點是完全在不涉及歷史的情況下所作出的結論，他在《李維羅馬史疏義》中對此表示：

人總是讚美古代——不見得有理——而挑剔當今，……這樣的看法在絕大多數的情況是不對的，……絕大多數的情形是敗壞時代名聲的事遭到隱瞞，其他會帶來榮耀的事則被說得天花亂墜。作家大多數順從成王敗寇的鐵律，為了使他們的勝利更顯榮耀，不只是在他們有功可表的事蹟上錦上添花，而且還誇大敵人的所作所為。他們這麼做為的是讓後來出生的人，不論是勝利的一方或是被打敗的一方，有理由驚嘆那些人和那個時代，然後情不自禁讚美並且敬愛他們到無以復加。⁹

馬基維里這段話顯示從某一面言，他的歷史觀是非歷史取向的(unhistory)，他的非歷史取向來自於其強烈的此岸現實感，但他對古代歷史詮釋的理解卻可以給與我們兩點重要的啓示，一是歷史發展從來不是客觀的真實存在，我們常遇到一種境況，當特定人物及事件爭議性太大，以致於無法以當下標準給與適當的評價時，通常作法即委由未來的歷史作為這些爭議性人物及事件的裁判者，因此我們常會聽到「未來的歷史會作出最後的評判」等之類的言詞，此一情形在台灣外來政權現象中極為普遍，因為無論是外來政權或本土政權，都力圖從歷史中找尋素材作為支撐本身論據，或是駁斥敵對陣營的工具，但馬基維里直接點明歷史向來是「順從成王敗寇的鐵律」，不僅揭露歷史乃是權力政治的產

⁹ Niccolò Machiavelli, *Discourses on Livy* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), translated by Harvey C. Mansfield and Nathan Tarcov, II .preface.

物，亦揭示歷史並不具客觀性，既然如此，便不能以其標準作為「最後的評判」。基於此一對歷史的認識所得出的另一啓示是，既然歷史不會是一客觀的真實存在，則其動因絕非是歷史本身，那麼其動因為何呢？馬基維里給了一個最真實的答案，歷史的動因正是人自身。

與上述歷史「順從成王敗寇鐵律」相應的是，「世上沒有任何事情比得上偉大的事業和做出卓越的範例，能夠使君主贏得人們更大的尊敬。」¹⁰ 在馬基維里心目中，君主是推動歷史的最主要動因，而君主之所以推動歷史，一方面在模仿自然，以偉大事業成就不朽，另一方面則是在贏得被統治者的尊敬，建立統治的政治權威。如第一章所言，從希羅多德、修昔底德斯到柏拉圖、亞里斯多德，從古希臘到羅馬，對歷史的看法基本上乃保持著一致性，即認為人類使自己不朽的方法是追求偉大的功業，而偉大功業莫過於建立偉大的城邦(polis)和政治共同體，馬基維里借用了此一古代之有朽的人藉由獻身城邦追求不朽的歷史觀，但卻斷然排拒古典政治思想將共同體視為追求共善的有機體，亦即，馬基維里拒絕將國家視為追求共善的工具，因為從本土場域的現實主義觀點看來，國家本身即是目的，在此，形式上馬基維里繼承了傳統的歷史觀，但在實質上完全顛覆了其意義，他將「國家」視為最高價值，打破了中世紀長久以來以基督教信仰與自然法傳統為基礎的統一的、和諧的價值世界，也成為開創近代「國家理性」(reason of state)思潮的先河。¹¹ 國家既成為最高的目的與價值，則其餘價值即淪為成就此一目的的工具價值，其中包含了對歷史的詮釋，因此，馬基維里思想中明顯可見的一個情形是，當他強調勿為歷史蒙蔽時，本身實際上也在以他的主觀論點形塑他所需要的歷史，對於一個極欲擺脫外來思想與政權加諸於祖國大地枷鎖的愛國思想家而言，這麼做有其必要性(necessity)，但頗堪玩味的是，上一章論述柏拉圖思想時曾指出，柏拉圖認為為了國家的利益，統治者有說謊和欺騙的特權，其中當然包括對政治社群歷史的詮釋，如此看來，符合統治需要才是歷史存在的理由，無論這個統治政權是極權或是民主、是君主政體或共和政體，是外來政權還

¹⁰ Niccolo Machiavelli, *The Prince* (Chicago: University of Chicago Press, 1985), translated by Harvey C. Mansfield, ch.21.

¹¹ 馬基維里從未使用過「國家理性」一詞，這個概念最早出現在十六世紀中葉Giovanni della Casa(1503-1556)的著作，但十六世紀末馬基維里的名字開始與「國家理性」概念等同起來，促成此一事實的最重要人物是Giovanni Botero(1540-1617)，他在1589出版的著作《論國家理性》(Della ragion di Stato)一開頭就說：「我很驚訝，竟然每天都聽到人們談『國家理性』，並引經據典的援引馬基維里與Tacitus……我實在搞不懂，為什麼一個這麼不信神的作者……會被捧得這麼高……；但我更氣憤的是，人們竟然將這麼野蠻的一種統治方式高高抬起、忝不知恥的想與神的法律相提並論，竟連『有些事的被容許是透過國家理性，另一些則是透過良心』這樣的話都說的出來。」由此可見，馬基維里是第一個使政治突破神學規範與傳統實踐哲學束縛的人，而唯有如此，「國家理性」才可能成為政治理論的問題。參閱張旺山撰，〈馬基維里革命：「國家理性」觀念初探之一〉，陳秀容、江宜樺主編，《政治社群》(台北：中央研究院，1995)，77-81頁。

是本土政權，此即如同馬克斯在〈德意志意識形態〉中所說：「統治階級的思想在每一時代都是占統治地位的思想」。¹²

一、非道德的權力國家形象

值得進一步探討的是馬基維里匯聚的「國家理性」思潮，給與了政治權威一個新的定位，鄂蘭指出，馬基維里發現整個古羅馬歷史和精神都建立在古羅馬的「根源」上，這個「根源」正是政治權威之所繫，他相信他那個時代可以複製古羅馬時代的「根源」，而他所欲創造的「根源」即是義大利的統一。此一事實開啓了近代民族國家誕生的序幕，配合馬基維里的「國家理性」觀念，賦與了民族國家前所未有的崇高地位，馬基維里之所以有此一革命性的想法，自然與當時義大利受外來勢力與意識宰制的場域有關，但要充分闡釋他對「國家理性」的看法，必須先釐清其思想中的國家意指為何，這一點由他催生的民族國家思想演變，可以看出輪廓。

現代國家觀念自馬基維里起自十六世紀末基本完成，主要特徵在於以理性和經驗為基礎，擺脫中世紀神權及君權神授的觀念，認為國家是根據需要創立的，武力才是國家法律的基礎，這種觀念在馬基維里的《君王論》中表現的非常清楚，但集大成者卻是十六世紀法國思想家布丹(Jean Bodin)，布丹認為國家是家庭聯合而成的集合體，促使家庭聯合的要素主要有二：暴力和契約，前者依恃戰爭，後者則是各個家庭為了共同利益，透過簽定契約共同承認一個主權者而成立國家。布丹最重要的貢獻是將馬基維里將民族國家抬至最高地位的那種思想，融會在其提出的主權論(sovereignty) 中，國家主權是超越一切公民和居民之上，不受法律限制的最高權力，主權是絕對的和永久的，具有統一性和不可分割性，是國家的最高權力，也是國家的本質特徵，而掌握國家主權的人就是主權者。他雖然將政體分為三種：民主政體、貴族政體和君主政體，卻認為君主政體是最好的政體，因此他擁護君主集權，為絕對王權辯護，並以此反對教會特權和貴族封建。但值得注意的是，布丹卻同時認為主權必須受到限制，他認為公民的權利應得到尊重，其中最重要的是自由和私有財產權，二者是先於國家的自然權利，而不遵守自然法的君主則是可以被推翻的暴君，正是在這一點上，布丹改變了馬基維里關於民族國家的思路方向。

布丹之後的英國思想家霍布斯，提出了更為完整的社會契約論，雖然他和布丹、馬基維里相同，皆主張絕對的君主專制，從人的眼光而不是從神的眼光看待

¹² 馬克斯，〈德意志意識形態〉，《馬克思恩格斯選集》（北京：人民出版社，1995），第1卷，98頁。

國家，將國家看作是實現純粹世俗目的的純粹世俗政權，消除了國家的宗教外來意識形態性，但社會契約論的提出，卻將民族國家導向主權在民的國家。洛克的國家理論認為，國家的根本目的在保護人民生命、自由和財產不受侵犯的自然權利，被授予權力的統治者也是契約的參加者，也要受契約束縛，如其違約，也要受懲罰，人們有權反抗，甚至重新訂約，另立新的統治者。依據自然權利論的思維邏輯發展，伏爾泰也提出「人人自由，人人平等」理論。盧梭的社會契約論亦明確提出國家主權應該永遠屬於人民。康德則提出國家應建立在三個理性原則之上：每個社會成員作為人都是自由的，作為臣民彼此是平等的，作為公民是獨立的；自由、平等、獨立三原則因此成為公民承擔國家政治義務的根本依據，也是統治者行使統治權力的範圍。從此一發展趨勢可以看出，自馬基維里以來，西方對於民族國家的思考乃是轉向從被統治者的角度出發，國家合法性及統治者的政治權威，不再是以民族國家統一本身及統治者為國家建立的偉大功業為根源，「主權在民」才是國家合法性和統治者政治權威的根源。

與後來這種「主權在民」的民族國家發展趨勢相反，馬基維里的民族國家乃是從統治者角度出發的君主民族國家，因此，「國家理性」中的「理性」主體，並非是契約論國家堅持的自然權利。因為如前所言，契約論國家有濃厚的柏拉圖式自然法色彩，因此不脫傳統的道德理論，而不論是古典的政治社群論或是近代契約國家論，國家之存在乃在於實現共善，亦即國家乃是一種工具性的集合體，這一點正是馬基維里反對的。因為在他看來，這個國度乃是一種想像的國度，因為必須預設被統治者都是好人，統治者的統治活動方才須符合道德需要，從另一個角度看，若被統治者是邪惡的，則統治者的道德統治絕無可能，從此一點出發，馬基維里不相信古典政治哲學，甚且認為訴求最終道德價值的國家，無論是古典的共善或是基督教宣揚的上帝律令，都有害於國家的建立及存在，甚至根本是弱化國家的外來意識形態，而馬基維里正是從指出被統治者具有邪惡本質的這個事實出發，得出道德並非自然存在，而是被創造出來的。因此，不可能憑藉道德創造道德，道德所賴以立足生存的基礎，就必須是遵守道德的人們視為不道德的那種基礎，¹³ 任何時候，只要社會作為一個整體，面臨來自內部或外部的嚴重威脅時，原始的國家創建行為所曾經面臨的那種情勢就會重新出現，在這種情勢下，社會及其產物包括道德在內若須獲得維繫，就必須重新採用國家創建者所曾使用過的那些體制外手段，這種手段常是非道德的，亦即是一種無涉於傳統道德

¹³ 這並不表示柏拉圖與亞里斯多德等古典政治哲學家主張人性本善，事實上，他們亦指出存在於人性格中的惡劣本質，並得出最為優異的人們應該通過外在約束對人的惡劣性格予以限制的結論。柏拉圖認為應以知識帶領人的靈魂，亞里斯多德強調必須憑藉法律，但馬基維里看出古典政治哲學的人性論與其結論的不一致性，並順其人性惡的邏輯得出不同於古典政治哲學的結論。參閱 *Prince*, ch.15, 25. ; *Republic*, 408e-410a ; 亞里斯多德 *Politics*, 1311a30-31、*Nicomachean Ethics*, 1168b15-28。

的權力運用，故馬基維里思想中的國家，不僅是君主的國家，也是一種權力的國家。由此也展現馬基維里所強調的「國家『理性』」是一種「權力的理性」，君主必須如尼采在《偶像的黃昏》中所說的，必須具有一種「不受任何欺瞞而在現實中——而不是在『理性』中，更不是『道德』中——看理性的絕對意志。」而所謂「在現實中看理性」絕不只是接受權力的現狀，而是「就在權力的現實中看到了理性的統治」，這個「權力現實」是理性的，權力本身就是理性的，不需要另一種理性。¹⁴

為擺脫外來政權及意識形態加諸於義大利所受凌辱的宿命，馬基維里一心建立的「新國家」，當然必須打破舊思維及舊勢力的束縛，這意謂著全面的革命，除了意識上的革命，也是對現存政治權力狀態的全面更新，此時馬基維里心中解放義大利的意象，乃是創造一如同摩西帶領以色列人脫離外來政權控制，創建本土政權的形象，但是馬基維里在敘述建立「新國家」途徑時，採用了一種看似怪誕的方式，在《君王論》第三章分析外來政權征服義大利所遭遇的困難障礙時，馬基維里是透過法王路易十二試圖永久征服義大利過程中所犯的錯誤進行分析。表面上看，馬基維里很容易讓人造成錯覺，認為他是站在敵人的立場替外來政權籌謀統治義大利的對策，但深入分析，馬基維里在此採用了一種反面敘述，他的目的是要藉著對敵人失敗原因的探討，凸顯本土政權成功的要訣，此一論述途徑給與我們的重要啓示是揭示外來政權與本土政權的對偶性，亦即外來政權與本土政權乃是一對偶概念，形式上它們處於對立位置，實質上它們具有統一性，在此一情形下，欲明白其中之一的意義，就必須明白其對立概念的意義。易言之，欲明白本土政權的意義，就必須先明白外來政權的意義，欲明白本土政權如何成功，就必先明白外來政權如何失敗。馬基維里運用了此一方法進行對義大利創建根源的細部分析，他認為路易十二的最大錯誤是任憑義大利各個地方勢力遭到毀滅，卻使其中一主要勢力得以強化，從這個分析中可以得出一個結論，義大利的根源創建欲成功，就必須有一主要勢力，並進而摧毀阻礙義大利統一的地方勢力。

沿著相同的論述模式，馬基維里在《君王論》第四章中採用了兩種不同的統治模式，進一步說明一個國家如何免於被征服。馬基維里所舉的兩個統治模式，分別是君主君臨天下，其餘全部為被統治者的波斯，另一則是各股勢力各自為政，並非單純依賴君主的法蘭西。馬基維里認為征服前者很困難，但在那裡要維持征服成果卻比較容易；征服後者很容易，但在那裡要維持征服成果較為困難。在此，馬基維里從兩種不同的角度探討了統治的問題，一是從外來政權的角度，一是從本土政權的角度。就前者而言，外來統治者應盡力使欲征服的國家派系林

¹⁴ 張旺山，〈馬基維里革命：『國家理性』觀念初探之一〉，陳秀容、江宜樞主編，《政治社群》（台北：中央研究院，1995），97頁。

立，但在征服之後，應立刻進行對各山頭勢力的清除；就後者而言，本土政權的統治者首要之務在掃除分裂勢力，將權力定於一尊，若能達此目標即能免於外力的侵略。就當時義大利的情景而言，無疑是類似法蘭西的例子，因此其避免為外來政權侵犯的首務自然是掃除境內各個勢力，定權力於一尊，形成一主要勢力，而馬基維里心目中這個主要勢力的典範即是契沙雷·鮑吉亞。進一步，在《君王論》第五章探討征服問題的時候，馬基維里表示，一位君主或者一個共和國，要想在一個具有悠久自治傳統的共和政體城邦中確保效忠，唯一的途徑就是徹底毀滅這個城邦，並且驅散它的居民，無論征服者與被征服者是不是同一個種族，這就是說，無論是外來政權欲佔領一個國家，或者是本土政權想要統一一個國家，若這個被征服者原享有極高的主體性，則為統治的需要，唯一之途即是消滅被征服者。由此再次顯現，以統治者為中心的統治觀只有統治的需要而無統治手段的考量，無論外來政權或本土政權都係如此。¹⁵

故對於馬基維里而言，國家之建立既係最高價值，愛國心的驅使便賦與統治者一切達成國家建立手段最神聖崇高的性質，也是統治者建立政治權威的最終權威來源，這個道理並沒有外來政權與本土政權的區分，對於所有欲建立「新國家」者一體適用。黑格爾撰寫《論德國制度》的時代，正是拿破侖戰爭，德意志弗蘭西斯二世(Franz II)放棄神聖羅馬帝國皇位的時代，德意志政治的崩潰幾乎是一件既定事實，黑格爾發現德意志面臨的情境正如同馬基維里時代的義大利，因此極為推崇馬基維里的國家建立思想，在第一次介紹道德和倫理間明顯差別的著作《倫理體系》時，黑格爾說：「國家是自我肯定的絕對精神，它不承認任何善與惡、可恥和卑鄙、詭計和欺騙的抽象規則。」因此，如同馬基維里，黑格爾認為「真理就在權力之中」，在此一情形下，推動國家建立的力量是一種「不捲入對立和戰鬥當中，……它始終留在後方、在背景裡，不受騷擾，也不受侵犯，它驅使熱情去為它自己工作，熱情從這樣的推動裡發展了它的存在。」¹⁶ 黑格爾將這種推動的力量稱之為上帝在地上行進的「理性的狡獪」，馬基維里則稱之為「國家理性」。馬基維里的愛國思想被施特勞斯稱之為「類型獨特的愛國者」，因為馬基維里對於拯救他的祖國比對於拯救他自己的靈魂更為牽腸掛肚，這種馬基維里理解的愛國主義，施特勞斯形容為是「一個族群的集體自私自利」，這種愛國主義對於是非善惡的界限視若無睹，置若罔聞，因此，對於後世乞靈於馬基維里愛國

¹⁵ 馬基維里在此舉了兩種統治的模式，一是斯巴達的模式，一是羅馬的模式，前者以建立寡頭政府方式統治雅典和底比斯，但卻失去了它們；羅馬在佔領卡普阿、迦太基和努曼齊阿之後消滅了它們，也保有了它們，但當羅馬人佔領希臘，讓它享有自由並且允許他們保存法律時，最後卻未獲得成功。馬基維里在此先是肯定了羅馬的「斬草除根」統治模式，後又否定了羅馬對共和城邦採取結盟的統治模式，與斯巴達的例子對照，無論採取什麼樣的統治形式，只要不徹底消滅被征服的共和國，「就是坐待自己被消滅」。對馬基維里這樣一位亟盼義大利統一的思想家及歷史學家而言，允許可能的分裂因子存在是他斷然不能接受的。

¹⁶ 參閱黑格爾著，王造時譯，《歷史哲學》(北京：三聯書店，1956)，62頁。

主義者而言，意謂著在看到了此一愛國主義的同時，對於高於愛國主義的事務視而不見，或者對既使愛國主義成爲神聖又對愛國主義加以限定的事物視而不見。結果造成「訴諸馬基維里的愛國主義無法使我們妥當的處理一個只是貌似邪惡的事物，這樣做只會使我們混淆是非，看不清真正的邪惡。」¹⁷ 從義大利當時所處場域及現實主義的角度看，或許不能給與馬基維里國家觀念的最後評判，但施特勞斯對馬基維里愛國主義衍生後果的結論，卻值得我們重視。

二、不斷自我更新 朝向虛擬國家

馬基維里將義大利民族國家的統一取代古羅馬時期權威、宗教與傳統三合一的根源概念，從而成爲統治者政治權威的最主要來源，另一方面。如同古羅馬時期的根源包括權威等三面向的內容，馬基維里追求民族國家統一的根源概念亦包含若干面向。在《李維羅馬史疏義》第一篇第一章中，馬基維里表示，無論是君主國或是共和國，當要放棄祖先的疆域而找尋新的根據地時，城市的創建者是自由的，從城市的肇建中即可發現創建者的德行以及所建之城的機運，而創建者的德行可以從兩個面向加以辨認，第一個是地點的選擇，第二個是法律的制度，從這裡看得出，一個新城邦的根源包含了城邦建立的地點與法律。在同篇第二章中，馬基維里繼續說道，無論任何政體的國家，其起源都不相同，接著他舉出四種模式，第一種模式是萊克葛斯(Lycurgus)爲斯巴達人創設的制度，這些制度經過八百年竟無敗壞，也無發生險象環生的動亂，馬基維里指出這種共和國是幸福的；第二種模式是佛羅倫薩的模式，因爲沒有智慮週詳的創建者，這種城市在沒有危險的時候永遠不會自我整頓，因此毫無制度可言，因爲大多數人不會同意將這個城市導向新的制度和法律，除非形勢逼的他們這麼做，然而，既然沒有危險就不可能有新的形勢，於是這個城市有可能在危險發生時在尚未導向新制度前就滅亡了；第三種模式是雅典的模式，雖然梭倫(Solon)爲雅典訂定了民主政體，但結果卻壽命短暫，雅典人在推翻派西磋特斯(Pesistratus)的專制政體後，重新實施民主政體，根據的是梭倫的制度，但仍持續不到一百年，馬基維里的結論是，由於沒有利用君主和貴族的力量調和，所以雅典不像斯巴達那麼國祚長久；第四個模式是羅馬的模式，雖然羅馬不像斯巴達有一個萊克葛斯爲它制定長治久安的制度，但隨著時間演進，機緣卻幫它做到了，最初的法規雖然有缺點，但因羅馬採用混合政體，終能使它成爲「完美的共和國」。從馬基維里對這四種奠基模式的探討，可知一國的開端或起源，創建者佔了重要的主動地位，但並非根源創建的充分條件，因爲即使沒有一個好的創建者，若制度的更新足以滿足場域的必要

¹⁷ Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), pp. 10-11.

性，也可以使一個國家繁榮壯大。由此顯示，一國之根源，人治與法治皆佔了重要地位，但從馬基維里稱羨斯巴達的「幸福」來看，他著重的仍然是人治，另一方面，馬基維里在這裡顯然指出，一國之根源並非是完美的典型，上述的佛羅倫薩與雅典模式，即不為他所稱道，在這裡，我們發現了一種根源的對比，上述四種模式都是眼光向後的古代模式，而馬基維里為義大利塑造的根源則是眼光向前的民族國家統一，馬基維里彷彿是在說，古代國家的根源有好有壞，馬基維里欲做的主要在兩方面，一是取古代模式之長，補他要為義大利所形塑的根源之短，二是以古代典範批評他那個時代的腐敗，這只要從他對佛羅倫薩的說明，乃是四種模式當中最壞的一種模式即可看出，而他所要形塑的根源，就其未實現而言，形同天邊的彩霞，雖然觸摸不到，但他的完美性卻可以鼓動大家向其方向邁進。在同一篇第廿八章中，馬基維里將派西磋特斯那個時期稱為雅典的「全盛時代」，然後在後一頁中，又將它稱為雅典的「初期時代，雅典的成長壯大之前」。由此可見，一個城邦的「全盛時期」，亦即它成長壯大之前的那個時期，也就是它的開端和根源，這個看法，與他此前關於當一個共和國誕生的時候，情況與其後的各個時期不同，「人們都是好人」的這個說法彼此一致，也與他在第一章中對埃及諸王所作的推崇一致，在這裡，馬基維里再次展現借古諷今，向當下制度挑戰的背後用意，但其以古代打當代，目的仍是欲將國家根源導向未來，而非返回古代，這只要從他對古代典範的褒貶不一及對「新君主」創建「新國家」的置重即看得出來。

值得注意的是，馬基維里用了一種類似柏拉圖式的譬喻說明古代與現代關係，柏拉圖曾以好醫生和律師的對比說明統治者應有的作為，馬基維里則以法學家和醫生的對比說明古今關係，他說法學家的執法依據的是根據古代法學家所制定的裁決，因此法學家在處理公民間的法律糾紛時，總是求助於古人。醫學雖然也是古代醫生施行的經驗，當前的醫生再據以判斷他們的診斷，但在馬基維里眼中，現代的醫生較之現代的法學家更能說明問題，他們與古代醫生之所以不同，不是如同法學家一般將古代醫術歸納提煉成規則，而是他們除了借助古代醫生留下的記載外，無從接觸到某些經驗或觀察，這大概是因為當時解剖術已經過時，不再為人所讚許的緣故，馬基維里因此指出現代醫生實際上不是真正在效仿古代醫生。馬基維里實際上想要效法醫生的解剖術，醫生對於複合體的分析解剖正是他解剖共和國的範例樣本。對於複合體的分析解剖本身，乃是一全新的事務，現代法學家歸納提煉古代法學家裁決，並不需要作出相應的分析解剖，法學家執法量刑必須沿襲舊俗，但馬基維里欲效法醫生之處，實際上在效法醫生所面臨的全新體驗，因此他不能完全依賴古人的記憶，就像現代醫生也不是真正在效仿古代醫生，對他而言，一個優異的共和國不可能在手頭現成的材料基礎上作出分析解

剖，因為一個優異的共和國並不存在現在，而是存在於未來，易言之，馬基維里的「理想國」乃是一個尚未實現的虛擬國家。¹⁸

從上述說明也清楚呈現，較之鄂蘭賦與古羅馬根源的神聖性，馬基維里對古代與他那個時代國家根源卻有不同的評價，可以說，他有意作出了區分，將合於其建國、治國目的的部分保留了下來，而將其餘有害於於此一目的者排除出去，於是在他的思想中，有一個完美無暇的部分存在於根源之中，也有一個不完美的部分也存於其中，而這個不完美的部分隨著時間的推移將會益形腐化。他將祖國佛羅倫薩作為後者最顯著的代表，他說佛羅倫薩起初隸屬於羅馬帝國，一直生活在外來政權統治之下，等到它有機會可以規劃自己的法制時，卻因為是拼湊不理想的古代法制而不可能完善，就這樣持續了兩百年。馬基維里指佛羅倫薩從未出現真正的共和政體，雖然佛羅倫薩居民透過自由且公開的投票選出統治者，好讓他們進行大刀闊斧的改革，統治者卻不曾因此為公益制定規章，反而總是結黨營私，結果非但未帶來秩序，反而是更嚴重的脫序。¹⁹ 為了國家的長治久安，馬基維里必須針對此一必然的腐敗提出解決之道，他的解決辦法即是區分出好的根源與不好的根源，再以「不斷返回初始狀態」(turning back to original principles)的「自我更新」(renewing)，排除壞的根源形成的腐敗現象重新返回好的根源。他說：

自我更新之道，就像前面說過的，在於返回初始的狀態。一切教派、共和國與王國的起源必定擁有他們賴以獲得名望與成長的某些善。因為那種善在時間推移的過程中腐敗了，除非發生什麼事情把他引回初始的狀態，主體必然滅亡。²⁰

複合體就像人的身體，「天天累積，到了一段時間就需要治療」。對於共和國而言，只有在經常更新的條件下，才可能得到保存維繫，一個複合體的更新構成

¹⁸ 同上註，87-88 頁。馬基維里藉由重返古羅馬根源概念，強調一個國家創建者創建良好根源的重要，並以醫生的例子說明統治者對複合體所面臨全新形勢的處置。惟這些觀點絕非馬基維里所獨有，與馬基維里同時代的貴奇狄尼 (Francesco Guicciardini) 同樣採取柏拉圖式的歷史退化論，他也以醫生的例子說明面對此一情勢應採取的途徑，他表示，當醫生面對一個為多種病症所苦的病人，而不能以單純的手術方式醫治時，通常會配合藥物將此病人導入一種新的狀態。圭奇阿爾狄尼的意思是許多情況常常無法為人掌控，而醫生會發現醫治年輕人較醫治老年人更為容易。將此比喻應用在政治上，佛羅倫薩是個老舊的城邦，他不認為此一城邦可以修補的方式恢復秩序，因此，欲使佛羅倫薩進行一種全面性的重建，即意謂此一途徑不為公眾所認可，他進一步認為，若一個城邦有一個好的起源(dare principio)，則城邦便可順利運作。參閱 J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton: Princeton University Press, 1975), pp.122-124.

¹⁹ Niccolo Machiavelli, *Discourses on Livy* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), translated by Harvey C. Mansfield and Nathan Tarcov, I ch.49.

²⁰ 同上註，III.ch.1。

一種再生，並且通過這種再生，構成朝著新的生命與新的德行的恢復或回歸，獲得更新的複合體，既是原始狀態的複合體，同時又不是原始狀態的複合體。馬基維里就這個問題所分析的經典例證，是在他述及返回初始狀態兩種途徑其中一種，亦即透過外在事故進行更新時的說明。他指出羅馬人被法國人攻佔後所進行的更新，一方面「恢復了對於正義與宗教的遵循」，但在此同時也「更新了他們的古代宗教的全部秩序」。²¹ 在這裡，馬基維里點出了外來政權對於本土政權體制更新的正面價值，雖然本土政權所受的衝擊性極大，但在羅馬未遭法國人佔領前，其體制乃是朝向腐化的方向發展，馬基維里因此極為罕見的指稱：「羅馬有必要被法國人佔領，假如它寄望重生，並且藉著重生重新獲取新生命與新德行，進而重新獲取開始受到玷污的宗教和正義的禮法。」²² 馬基維里之意似乎是指在政體尚未完全腐化到無可救藥之前，外來政權的衝擊無異是一種震盪療法，足以喚起本土政權做出必要的更新；另一方面由此亦可見，返回初始狀態的自我更新絕非是返古，而是一種不斷朝向未來對初始狀態的根源既肯定又否定的過程，此一過程實際上即是黑格爾所謂的「揚棄」，相同過程也適用在宗教，馬基維里說聖方濟和聖多明若沒有這種更新的過程，早就被淘汰了，由此也顯示馬基維里的「不斷革命」思維。

另一種返回初始狀態的途徑是「內在的智慮」，馬基維里將此闡釋為由某個法律經常檢視對於團體裡面的人所作的紀錄，不然就是這個團體出現某個善人，他的榜樣和有德可表的作為產生像法制那樣的效果，歸結起來也就是某個人的德行或某個制度的德行。但緊接著他又說後者須藉由前者起死回生，接著他列舉了七個例證，其中五個涉及對傑出的羅馬公民所公開執行的壯觀處決，第六個例證探討的是帕皮瑞烏斯·庫爾索對付他的騎兵隊統領法畢烏斯所採取的行動，第七個例證是西比奧兄弟受到的控告。²³ 由這些例證顯示，複合體的更新，涉及在這些複合體的成員心靈中，重新喚起恐懼，或是將原始創建者們曾經置於他們的追隨者們心中的那種恐懼，重新置於人們的心中。施特勞斯因此得出結論，馬基維里所謂返回初始狀態，本質就在返回到與創建者行動接踵而至的那種恐怖狀態，而不存在於對舊的體制和秩序的回歸，在所有的情勢之下，返回初始狀態都意謂著引進新的秩序，對古代的體制和秩序的回歸，必然意味著建設新的體制和秩序，而若共和國希冀按照自然的安排來建立的話，並按照自然的知識的基礎建立，那麼仁愛的首要地位就必須被恐懼的首要地位所取代。這裡再一次顯示，人們的初始狀態是帶有瑕疵而不完美的，這也間接顯示基督教與古典政治哲學那種

²¹ 同上註。

²² 同上註。

²³ 同上註，III.ch.1。

外來意識所設想的完美狀態，根本是不可能存在的。²⁴ 過去既非完美狀態，馬基維里就絕不會朝向傳統復歸，其大量引用歷史資料，只不過要從其中歸納出成王敗寇的道理，再以其作為建立一個新根源的參照，這個以義大利民族國家統一為目的的新根源，既然並非是曾經有的或現有的，就無被用作批評的對象可言，因此，馬基維里大可將其型塑為一種完美的形象，作為鼓動義大利人奮鬥的目標，就此一角度而言，新根源與柏拉圖高掛於蒼穹的Idea並無二致，只不過前者在未來，後者則為一不斷必須回溯的真理，但二者既然性質相同，就無法免於一些共同的必然結果。

三、創建者與新君主的矛盾

雖然馬基維里認為返回初始狀態可藉由外在的事故或內在的智慮達成，但他在做最後結論時卻表示，外來的力量有時候雖然是最好的救濟之道，卻是「危險之至，最好能免則免」，接著馬基維里隨即表示：「為了讓大家明瞭特定人士的作為使羅馬臻於偉大並且在那個城市造成許多好的效果，我打算談一談他們，並且說說我個人的感想」。²⁵ 馬基維里顯然瞭解，外來政權的打擊雖然對於更新政治體制能夠發揮相當大的效用，如他所舉法國人佔領羅馬的例子最後讓羅馬「浴火重生」，但其所造成的負面作用太大，所作的犧牲太過於慘烈，因此，如果能夠不需作出這些犧牲也能夠達到體制更新的效果，這一途徑便是一個政治社群應該追求的途徑。由此亦可明白為何馬基維里在述說完外來力量的救濟之道「能免則免」之後，隨即轉到對「特定人士」的敘述，因為在他的思想中，正是特定統治者的能動性，一方面得以免除外來政權對體制更新的必要性，另一方面亦足以使政治體制回復常軌，這個對統治者角色的強調，構成了馬基維里建立本土政權政治權威的核心，若說柏拉圖外來權威的轉化，哲君佔據的是一種承先啓後的仲介角色，其統治的政治權威乃係得自於外來意識形態的賦與，則馬基維里思想中的統治者，無疑取得了柏拉圖思想中Idea本身所蘊含的政治權威能動性。易言之，表面上看，馬基維里思想中的統治者政治權威之取得，係來自於民族國家統一這個根源所賦與，但因為在追求民族國家統一這個目標過程中，統治者能夠不斷的為此一目標之追求創造條件，更能為此一目標之追求隨時進行體制的更新，因此，統治者政治權威表面上的被動賦與，實則是在不斷的運動過程中主動取得。

只有從統治者在建立本土政權所佔的核心角色切入，我們方才得以深入探索一個重要現象，在《李維羅馬史疏義》一開始，馬基維里即反覆討論創建者或創

²⁴ Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), pp. 166-167.

²⁵ Niccolò Machiavelli, *Discourses on Livy* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), translated by Harvey C. Mansfield and Nathan Tarcov, *Discourses*, III. ch. 1.

建「新秩序」者這個問題，其用意在得出一個兩面性的結論，一方面，馬基維里要證明仁民愛物的公益德行與唯利是圖的個人野心之間的區別實際上並不重要，因為最大意義上的個人野心，只有通過致使千百萬人獲得裨益的行動，才可能得到滿足。這個說法在指出創建新國家是一個政權締造之初的獨特行爲，因此不能用傳統的道德觀衡量統治者的統治行爲，然而，馬基維里對於統治作爲的描述若僅於此，便不能凸出其對於統治者角色的重視，馬基維里實際上要表達的是，民族國家的統一絕不只是建國的單獨行爲，而係包含由建國以迄治國的連續過程，在此過程中，統治者都佔據了主導性的角色。易言之，一個國家共同體，不僅僅在締造之初，而且無時無刻都必須經歷「新的秩序」，他以羅馬共和國的發展表明，「要在制定共和國之初就備齊所有維繫自由的法律是多麼的困難。雖然有許多法律首先由羅慕勒斯所制定，接著由努馬，由圖盧斯和塞爾烏斯，最後由爲類似工作而創設的十位公民委員再接再厲，即便如此，經營那個城市總是不斷面臨新的形勢，因而有必要創設新的制度。」²⁶ 一俟我們注意到這一點，就能明白，馬基維里思想中，一個本土政權的統治者和統治階層，永遠都是是這個國家的「創建者」，亦即那個納含於根源中的民族國家創建者，從狹義的觀點來看，是一個有德可表符合當時創建國家場域需求的特定人物，但從廣義的觀點來看，馬基維里所講的創建者，實際上即爲這個國家千秋萬世所有持續追求民族國家統一目標的統治者。

從這個事實亦可瞭解《君王論》中的「新君主」概念定義模糊的原因，它有時指得是某個業已存在國家的某個王朝的創建者，即某個古老國度的新君，或者是攫取了某個國家的某個人，譬如米蘭的斯福爾劄、敘拉古的阿加索克利斯、費爾莫的利奧羅托等；另一方面，「新君主」有時指的也是一個全新國家的全新君主，也就是這個君主不是取得了某個業已存在的國家，而是締造了一個新的國家。但這個新國家的新君主，從創建國家的角度及他可能是新體制和新秩序的奠基者來看，他是一創建者，但從他可以延用別的君主所發明的體制和秩序，或者以其他方式因循他人已經走過的道路，他也可以是個效法其他創建者的仿效者。在《君王論》第六章探討全新君主國的時候，馬基維里一開始即強調：「人們幾乎常在他人走過的道路走，並且效法他人的事跡，雖然他們並不能夠完完全全地沿著別人的道路或者不能夠取得他們所效法的人的功效，然而一個明智的人總是應該追蹤偉大人物所走過的道路，並且效法那些已經成爲最卓越的人們。這樣一來，即使自己的能力達不到他們那樣強，但是至少會帶有幾分氣派。」馬基維里在這裡明確指出了一個事實，即他並不期待心目中的新君主是個創建者，或者將成爲一位創建者，反而，他勸告新君主成爲一位仿效者，因循他人已經走過的

²⁶ 同上註， I .ch.,49。

路，從常理判斷，馬基維里做此建議並不令人意外，因為一位創建者根本就不需要馬基維里的建議，如此便不是創建者了。

雖然創建者與新君主在馬基維里的論述中看似模糊，但我們切不可忽略浮現在馬基維里心中那條區隔兩者的界限，這個界限在施特勞斯的分析中浮現了出來，施特勞斯特別將馬基維里的注意焦點置於摩西身上，他說馬基維里將「先知者」這個概念授予品第最高的一流人物，這個概念用在摩西身上非常適當，因為他是馬基維里視為最重要的創建者，基督教即立足於摩西所奠定的基石上。在《君王論》最後一章，馬基維里強調的重點即放在摩西身上，按馬基維里的用意，主要在勸告羅倫佐·美第奇效仿摩西，為了激勵美第奇解救義大利，馬基維里提醒他注意上帝已經在他們的眼前展示了奇跡，「大海分開了，雲彩為你指出了道路，石頭湧出泉水，嗎哪自天而降」，²⁷這些對美第奇的鼓勵完全效仿摩西所處的那個時代所曾經發生的奇跡。但值得注意的是，效仿摩西這個做法實際上對美第奇沒有什麼吸引力，因為猶太人所追求的夢幻國度並未在摩西手中實現，他死在了它的邊境上，施特勞斯認為，通過這個暗淡不祥的方式，馬基維里這位當代巫師是在預言，羅倫佐·美第奇最終將不可能征服和解救義大利，馬基維里實際上已對義大利的各種力量對比，做出了細致入微的權衡估量，正如他所說，在義大利「那個古代(政治)德行已經喪失殆盡，湮沒無聞」，成功的規劃因此不可能寄託在《君王論》卷尾所提出的那個短期規劃之中，而只能寄託在《李維羅馬史疏義》全書所涵指的那個長期規劃中。施特勞斯歸納出馬基維里在此陳述的用意，一方面馬基維里強調慫恿美第奇效法摩西進行事業的效仿性，另一方面，馬基維里也以此事實強調，義大利的解放者必須是一個創建者，一個新的體制和秩序的發明者，而不是一個模仿者，他自己也暗示到戰術方面的一些意義深遠的發明創新，然而清晰可鑒的是，在這些問題上的創建者或發明者，是馬基維里自己，而不是羅倫佐·美第奇。²⁸

施特勞斯對馬基維里的說明，值得進一步思考的，不在探究到底是「創建者」還是「新君主」才是最終能將義大利脫離苦海的解放者，而係在一方面他指明了馬基維里意識中創建者與新君主之間的那條明確界限，前者可以是後者，但後者並不一定是前者，另一方面他也點出了存在兩者關係中的矛盾，創建者永遠是持續不斷追求中的根源中之一環，而新君主特別是才智平庸或者只是依靠機運取位的國家統治者，對解放民族國家所能做出的最大貢獻，便是效仿創建者行宜，肅規曹隨導向後者所擘劃的那個「美麗新世界」。就此而言，民族國家統一根源的永續追求，其眼光是不斷向前的，特別是在目標尚未達到之前，但統治者效仿創

²⁷ Niccolò Machiavelli, *The Prince* (Chicago: University of Chicago Press, 1985), translated by Harvey C. Mansfield, ch.26.

²⁸ Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), pp.70-73.

建者不定期所進行的體制更新，其眼光又是向後的，因為所有統治者都必須以創建者的建國藍本及精神作為重新取得政治權威的來源。易言之，包括新君主在內的統治者永遠脫離不了國家創建者的陰影，除非新君主本身同時就是創建者。²⁹

對於馬基維里而言，創建者與新君主的矛盾尚有另一層引申的涵義，雖然馬基維里以創建者自居，但基於他並非擁有權力的統治者，在現實及安全考量下，馬基維里仍然必須向權力低頭，故從施特勞斯的分析中可見，馬基維里對他才是解放義大利的創建者此一事實，乃是以極為隱晦的方式表現，在推動義大利統一一事上，馬基維里仍舊將希望寄託於新君主，亦即新君主仍舊掌握政治的能動性。馬基維里以摩西自居，固然這個事例對於美第奇毫無吸引力，從另一角度看無異彰顯馬基維里悲劇英雄的角色，但在馬基維里自喻為摩西，及創建者與新君主隱晦的關係之間，真正引發我們興趣的是，這些對比對台灣的外來政權現象投射了另一種超越歷史時空的對照，因為「摩西效應」正是本土政權消滅外來政權過程中所匯聚的最大能量，但這股能量卻在創建者與新君主的矛盾中未能持續擴散，此一矛盾明顯表現在以摩西自喻並以本土政權創建者自期的李登輝，與成就台灣首度政權輪替，成為事實上的新國家與積極尋求開拓本土政權「美麗新世界」的新君主陳水扁之間的摩擦，兩者間的摩擦為本土政權對外來政權的鬥爭投下了另一變數，而欲解釋兩者間的矛盾，從馬基維里自視為創建者，與其對新君主角色定位間所形成的隱晦矛盾，可以為我們指出一個方向，惟這一部分將在下一章做深入的說明。

在論述創建新國家的過程中，馬基維里凸出了新國家能否出現的最重要關鍵在於有無一個符合現實場域需求，能夠克服環境必要性限制的「新君主」，而在義大利當時場域中體認到一個完全迥異於以往之統治者出現的，絕非只有馬基維里一人，這和當時的政治場域有極大關係。經過十八年在外培養勢力的美第奇家族重新回到佛羅倫薩，由於取得權力的過程非常倉促，且係依靠共和國中群眾的力量，但其掌權後卻發現朝中沒有什麼盟友，美第奇此時面臨一個困境，由於大多數佛羅倫薩人民已享有政治參與權，因此美第奇不可能遽然剝奪其參政的權力，在此情形下，美第奇只能以間接的方式逐步行使其權力。由於權力不可能與群眾分享，因此美第奇所能做的是和少數統治精英分享權力，但無論是群眾

²⁹ 對於新君主與創建者兩者的差異，學者蕭高彥舉出了另一種區分，蕭高彥認為新君主並不嘗試改變其所支配下人民的本性，而只在已經形成的傳統、風俗、習慣界限之內明智的施行統治，此即意謂新君主的德行是相對有限的，因為他既無能改變既有的習俗傳統，亦不能如神恩(*grace*)足以改變人的本性，而且往往無法抵擋機運之變遷以及環境之變化；相對於新君主，創建者的德行則凌駕於所有的機運以及環境變遷之上，創建者所面對的人民質料越是處於一種無秩序的狀態，創建者就越能運用自己的德行和明智，在此種質料當中創造出共和政制的政治秩序。參閱蕭高彥，〈從君主治術到政治創建——李維羅馬史疏義導讀〉，《李維羅馬史疏義》(台北：左岸，2003)，呂健忠譯，XII-X III。

(popolo, universale)或是美第奇不得不與其分享權力的少數精英(ottimati)，都可能成爲美第奇的敵人，此一情勢使美第奇成爲現實場域質料推動下的「新君主」。這個場域包含了兩部分，第一個部分是場域的遽變使美第奇奪取權力的過程那麼突然，致使沒有人可以立即習慣於其統治，反過來看，美第奇也無法以佛羅倫薩過去的統治模式進行統治；第二個部分是佛羅倫薩政治環境已迥異於以往，民眾十八年來所享受的政治參與已使他們習於原有的統治模式。易言之，佛羅倫薩已呈現一種全新的面貌，正是此一「新」的特質，使美第奇感覺到不安全。與馬基維里同時期的貴奇迪尼(Guicciardini)，曾對美第奇要如何統治這個「新」國家提出了兩種可選擇的路徑，一是符應群眾要求，並使自己成爲捍衛民眾利益免於少數人侵害的保護者，二是藉由少數人的協助鎮壓群眾的欲望。當時許多意見偏向前者，但民眾的天性若習於自由，便可能導致欲望無窮，此時君主就必須結合一些具有雄心者以壓制人民的欲望，而爲了維持這些人的效忠，君主可以名位籠絡，此即是貴奇迪尼認爲美第奇應採行的路徑。由此可見，貴奇迪尼對美第奇應如何統治有一種很複雜的觀點，一方面他認爲政治參與是自由的先決條件，但他又對民眾沒有什麼信心。除了他以外，另一位同時代者維多利(Vettori)更進一步要求美第奇應憑藉武力統治，他所持理由是群眾既已習慣於自由，便隨時可能起身反叛君主。另一位馬基維里熟悉的阿拉曼尼(Alamanni)則反對上述兩者所指公民參與是不可逆轉的看法，他認爲只要善用人們天性中對於效用(use)的習慣性接受，便可以更新一國的政治文化，而在此文化中培育出的年輕一代自然可以爲君主所用。這些與馬基維里同時代的人，雖然各自提出不同的統治方式，但卻有一共同點，即他們皆認爲美第奇是一位創新者(innovator)，其行使的是一種「新治術」，此一治術之「新」表現在群眾無法適應美第奇家族的統治，但此一治術卻是由新的場域而來，而美第奇之創新在於既然當時不可能恢復被統治者公民權，則可行的途徑便只有建立一種新的且非公民的政治關係(non-civic political relationships)。正是對這些新場域及新治術的強調，蘊育了馬基維里心目中理想的「新君主」。³⁰

四、統治者的除舊布新工程

由此顯見，新君主的出現乃是特殊場域下的產物，這牽涉到馬基維理思想中一個重要對比概念，即形式(form)與質料(matter)的對立，在《君王論》中，馬基維里表示：

³⁰ J.G.A.Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton :Princeton University Press,1975),pp.143-154.

當我們研究他們(摩西、居魯士、羅慕勒斯、提修斯等)的行動與生平的時候就會知道，除了獲有機會外，他們並沒有依靠什麼幸運，機會給他們提供質料(matter)，讓他們把它塑造成為他們認為最好的那種形式(form)，如果沒有這種機會，他們精神上的能力(la virtu dello animo)就會浪費掉，但是，如果沒有那樣的能力，有機會也會白白的放過。³¹

這裡凸顯的是一種新君主與場域構成的時勢所呈現的辯證關係，先是時勢造英雄，接下來是英雄造時勢，英雄與時勢的結合即是新君主欲實現的形式。按馬基維里之意，「質料」除了是機運提供的機會外，往往用來指涉政治支配的對象，也就是人民及其所構成的社會關係之總體；至於「形式」則指得是政治創造者的德行所匯聚的形塑力量。³² 在一個外有強敵覬覦，內部又分裂不安的大時代，人民的德行既不可信任，馬基維里將建國的希望寄於一位具有雄才大略條件的統治者自有其道理，此時統治者的首要之務，即是要將人民質料塑造為其所希冀的形式，這一方面，馬基維里發現了他認為的「真理」。馬基維里在《君王論》中探討「君主應當如何守信」時，對於人民的政治判斷有一番直率的表述，他說：

人們進行判斷，一般依靠眼睛更甚於依靠雙手，因為每一個人都能夠看到你，但是很少人能夠接觸你，每一個人看到你外表如何，但很少人摸透你到底是怎樣一個人，……對於不能夠向法院提出控訴的一切人的行動，特別是君主的行動，人們就注意到結果，所以，一位君主如果能夠征服並且保持那個國家的話，他所採取的手段總是被人們認為是光榮的，並且將受到每一個人的贊揚。因為群氓總是被外表和事物的結果所吸引，而這個世界裡盡是群氓。³³

³¹ Niccolò Machiavelli, *The Prince* (Chicago: University of Chicago Press, 1985), translated by Harvey C. Mansfield, ch.6. 馬基維里經常使用形式/質料的對比，除了此處的引文外，馬基維里在《君王論》第廿六章、《李維羅馬史疏義》第一篇第十七章、第三篇第八章中，皆有相關的言論。此一對比緣自於亞里斯多德，自此之後，經院哲學即認為形式須與質料相配合，腐化的質料無法與良好的形式配合，馬基維里從中古經院哲學借用了這個架構，並將之政治化，但雖然他在論治國之術時大抵遵循了這個基本原則，然而在論述創建者及新君主的政治藝術時，卻超越了此一原則。馬基維里借形式/質料對比關係強調政治創新的作法，在當時似乎是許多人接受的想法，與馬基維里同時代的薩伏那洛拉(G. Savonarola)，即以斯巴達立法的萊克葛斯(Lycurgus)為例，主張要以創新(rinnovazione)的精神去除存在於人心之惡的「老亞當」(Old Adam)，與馬基維里不同的是，因為薩伏那洛拉為一基督徒，故其訴求上帝的恩寵，而藉由創新追求的最後目標則為一聖潔的生活。參閱蕭高彥，〈從君主治術到政治創建——李維羅馬史疏義導讀〉，《李維羅馬史疏義》，VIII-IX；J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, pp.135-136.

³² 蕭高彥，〈從君主治術到政治創建——李維羅馬史疏義導讀〉，《李維羅馬史疏義》，IX。

³³ Niccolò Machiavelli, *The Prince* (Chicago: University of Chicago Press, 1985), translated by Harvey C. Mansfield, ch.18. 馬基維里從人性推導得出的「成敗論英雄」結果論深信不疑，不僅由此推論出君主的統治之術，也由此推論出常在君主之側的策士生存之術，他說由於人們判斷事情一向是根據結果，因提議而來的一切不是之處也就因此歸咎於帶頭的提議人；如果帶來的是好結

從這裡，掌握政治主動性的君主，面對「重視表象世界」的人民質料，在不同的場域下，必須展現出兩種對應的「理性」。第一種場域面對的是來自於機運提供了一個好的或未經腐化的質料，亦即一個民眾業已獲得了德行才幹的國家，而他們的德行係來自世世代代某種強制形勢的磨煉，和公共事務領域因內在或外在的危險情勢的洗禮，此時呈現的是一個國泰民安的景象，在此一情形下，即使具有至高無上德行能力的君主，也缺乏施展德行才幹的機會，此時，質料與形式之間的關係將如同亞里斯多德所謂普通大眾具有一種自然稟賦，可以適應專制暴君的統治，也可以適應自由的政治生活所呈現的契合關係。然而即使是在此一情勢下，一個沒有施展德行才幹的君主，面對重視「表象世界」的人民，為鞏固政治權威，依然必須進行一場「表演政治」(politics of performance)，但馬基維里訴求的政治表演不同於近代大眾媒體烘托下強調誇張肢體語言與政治符號以攫奪視聽大眾注意力的表演，而是一種君心獨斷但卻加以掩飾的隱晦表演，馬基維里告訴君主，雖然不必要具備各種傳統的道德，但卻有必要顯得具備這一切品質。

一位君主，尤其是一位新君主，不能夠實踐那些被認為是好人應作的所有事情，因為他要保持國家，常常不得不背信忘義，不講仁慈，悖乎人道，違反神道。因此，一位君主必須有一種精神準備，隨時順應命運的風向和事物的變幻情況而轉變。……如果可能的話，他還是不要背棄善良之道，但是如果必須的話，他就要懂得怎樣走上作惡之途。³⁴

因此，以傳統道德為準繩設想出的君主與「王道」，在馬基維里思想中沒有立足之地，「霸道」與權術才是政治場域鞏固統治權威的必要工具，但「王道」的虛擬存在卻有工具價值，因為它提供了促使被統治者自願性服從的手段，但馬基維里時時提醒統治者，「必要時要懂得如何做惡」，這是馬基維里強調「國家理性」的最顯著表現。

相對於此一場域展現的「理性」，馬基維里更重視統治者突破必要性限制的原創精神。與亞里斯多德形式與質料自然契合的觀點相反，馬基維里認為一位有德行的君主，特別是一創建者，只要施加必要的強制性力量，就可以人為的塑造出所希冀的形式，亦即強制手段可以造成對自然的改變。一位君主，特別是一位

果，固然得到獎賞，但得到的獎賞通常得不償失。因此，他給策士們提出的建議是，凡事求穩健，切忌當急先鋒，提出自己的看法犯不著慷慨激昂，辯護自己的看法也不用慷慨激昂，應該適可而止，如此一來，如果君主採納了意見，那是他們自願採納的，而不是強力敦促所致，如此做，即使享受不到一夫當關的榮耀，至少可免招來殺生之禍。見*Discourses*, III.ch.35.

³⁴ Niccolò Machiavelli, *The Prince* (Chicago: University of Chicago Press, 1985), translated by Harvey C. Mansfield, ch.18.

創建國家的新君主，只要具備充足的能力才幹，就都能夠將其統治的國家改造為所希望的國家，施特勞斯因此認為可以如下表達馬基維里的思想：馬基維里是在說，亞里斯多德沒有看到，創建者和他手中的人類質料之間的關係，與一位鐵匠和他手中的鐵塊或其他非人類質料之間的關係，並沒有根本意義上的區別，亞里斯多德對於人在多大程度上是順從可塑的，特別是在對於人在自己的同類手中，在多大程度上是順從可塑的，沒有充分的估計認識。與前述未經腐化的質料國家的場域相較，在馬基維里心目中，人民雖然具備驚人的遠見與卓識，但卻往往會自掘墳墓、自取滅亡，因為他們會被美好的假想所欺騙，很容易被空中樓閣和空洞的承諾所欺騙，亦即民眾無能發現真理，因此需要指點導引。在這裡，馬基維里其實得出了一個與柏拉圖的相同結論，即國家方向的掌舵職責不能交給人民，而需交給一個秀異的君主，馬基維里認為，民眾只有在一種情況之下優於君主，即在體制和秩序已建立之後，對這些體制和秩序加以維護的情形之下，此時君主與人民的關係是：君主是一個社會的奠基因素，或是創新因素和理性因素，而民眾則是社會的維繫因素，或者保守因素。³⁵

民眾雖然是社會的維繫因素，但問題是馬基維里認為他那個時代的人民已經腐敗，因此無法讓人寄予厚望，馬基維里認為此時除了依靠君主權力大破大立別無它法，因為「事情腐敗到法律不足以遏止的地方，需要有法律加上更大的力量才建立得起制度——就是掌握絕對超量的王權以制止權勢之輩超量的野心和腐敗。」³⁶ 統治者必須回歸到前述的返回根源，非常時期就必須以非常手段，從國家場域來看，無論是建立新國家所面臨的艱險或是國家場域的腐敗，這個時期都是最壞的時代，但從統治者能夠在腐敗質料中建立起其所想要的形式，發揮創新的精神，這又是最好的時代。柏拉圖從古希臘的民主社會場域中，看到民主制度的諷刺，因此提出哲君治國的政治思想，馬基維里也是因為對被統治者質料的無恆常性，而將建國及將國家導入常軌的主導權交給了君主。從政治權威建立的角度看，柏拉圖與馬基維里都符應了從政治權威場域中建立政治權威的原理，但對於馬基維里，此一符應卻不是被動的，而是帶有主動性。從馬基維里的角度看，統治者一方面既不能依靠命運，另一方面又要符合時代的特性，他認為統治者最適切的做法是，當時間和事勢的發展需要採取猛烈行動的時候，統治者就必須採取非常的手段。因此，君主的統治之術是一體的兩面，這個「兩面」是既無一定的統治標準，也有一個客觀的標準，前者表現在統治者不需要符合任何道德與前

³⁵ Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), pp.252-253, 129-130.

³⁶ Niccolò Machiavelli, *Discourses on Livy* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), translated by Harvey C. Mansfield and Nathan Tarcov, I .ch.55..

人所訂的要求，後者表現在統治必須符合場域的要求，而其一體即是以時間和事態作為決定統治方式的判準。³⁷

為了凸顯他那個時代是君主行動的時代，馬基維里在《君王論》的最後，以摩西、居魯士及提修斯等人所處時代的對比方式，強調義大利迫切需要一個人能夠將其從外來政權的殘酷行為中解放出來，這個人即是他理想中的新君主，馬基維里對於這個足以力挽狂瀾，拯救義大利脫離內憂外患的新君主有一個心目中的圖象，這個圖象可以《君王論》中探討君主是否應守信時，所說的一句話形容，馬基維里認為君主應當懂得善用野獸的方法，「君主必須是一頭狐狸以便認識陷阱，……同時是一頭獅子以便使豺狼驚駭。」³⁸ 馬基維里如此定位新君主的性格與條件，根據的是前述被統治者易於為「表像世界」迷惑的特質及人性之惡所推導出的結論，施特勞斯由此指出，馬基維里是以非人的外界整體作為憑借依據，為了超越人性，若非朝著超人的方向，就必須朝著低於人性的方向出發，馬基維里選擇的明顯是後者。³⁹ 君主必須是偉大的偽裝者和假好人，因此必須同時具有人性與獸性，方能在不同的時間與時勢下，交互呈現不同的臉孔。但新君主絕非僅須是個道貌岸然者即足以承擔統一義大利的歷史重任，從馬基維里的論述可發現，這個新君主也如同柏拉圖為統治者所設定的條件一般，是個天縱英明的統治者，他的天縱英明表現在其所具異於傳統與一般人的德行(virtue)上。

對於德行普遍所持的理解是來自亞里斯多德的思想，他斷言與邪惡形成截然對立態勢的德行，是位於不足與過度兩個截然相反謬誤之間的中庸或折衷。馬基維里對於德行邪惡所作的全面性列舉，是以在慷慨寬宏的德行與慈善施與德行之間作出劃分開始。馬基維里後來提出一個問題：對於一個共和國來說，是致力

³⁷ 由此可見，馬基維里雖強調統治者的開創性，但其權力行使亦有一定界限，而非繫於統治者個人的一己想法。馬基維里舉了許多例子說明因時制宜精神對於統治者的重要性，如教皇尤利烏斯二世(Pope Julius II)排除許多國家的反對和質疑，其所採取的迅猛行動使他打贏了波洛尼亞(Bologna)戰爭；法畢烏斯·馬克西姆(Fabius Maximus)雖然用兵優柔寡斷，與激烈又大膽的羅馬作風大相逕庭，但此一用兵形式卻符合當時時勢，因而打敗了讓羅馬人聞風喪膽的漢尼拔(Hannibal)。因此，無論是迅猛或審慎的統治方式，都無絕對的優劣，惟必須符應當時時代和事態發展的要求，若時勢和事態發展需要採取謹慎和耐心的立場，則相反的行動將會造成失敗。這種因時制宜的統治方式，同樣適用在國體和政體的建立上，因此馬基維里說，「想要在紳士充斥的地方建立共和國是行不通的，除非將他們一網打盡；想要在一個擁有大量平等的地方建立王國或君主國也是行不通的，除非從平等當中挑出許多有野心又不安分之輩，讓他們成為實質上而不只是名義上的紳士」、「要想在共和國奪權並實施不好的政體，必須找得到被時勢給敗壞了的實體，那是日積月累代復一代才可能出現的亂象——那樣的地步是形勢使然，……在共和國採取行動的公民，不論是心儀自由或是心儀專制，都應該考量現有的情勢，並據以判斷採取行動可能遭遇的困難」。參閱Prince, ch. 25. Discourses, I. ch.5. & III.8.

³⁸ Niccolò Machiavelli, *The Prince* (Chicago: University of Chicago Press, 1985), translated by Harvey C. Mansfield, ch.18.

³⁹ 施特勞斯因此聯想到斯威夫特(Jonathan Swift)、盧梭、尼采和耶穌，斯威夫特的名著《格列佛遊記》要求效仿一種完美無暇半人半馬的怪物，盧梭要求返回到自然狀態，尼采提出真理不是上帝而是一個女人，耶穌則是半神半人。施特勞斯因此認為馬基維里的半獸半人的統治者，只是藝術家想像所創造出來的怪物。參閱Strauss, 1977:78.

於攫取行爲更可取，還是致力於維繫保存它自己的所有物更爲可取，即放棄領土野心更爲可取？乍看之下應是後者可取，但馬基維里認爲前者較後者更爲榮耀體面，由此所得的結論是我們不能滿足於慈善施與的德行，而必須選擇貪得無厭，真正的慷慨寬宏意味已從陌生人或敵人那裡攫取到所有東西，再將所攫奪的東西施與出去，慷慨寬宏的德行，是以貪得無厭的邪惡爲基礎，只有在這個意義上，君主的典範楷模居魯士才可以說是慷慨寬宏的。因此，德行並非是亞里斯多德那種兩種相反的邪惡之間的中庸之道，而是德行與邪惡、人性與獸性間的中庸之道，君主必須懂得「因時制宜」，隨時從德行轉換到邪惡，從邪惡轉換到德行，這種變通轉換是一種運動，制導著它的是審慎斟酌，支撐著它的是才智的力量與意志的力量，就道德德行言，君主具有這些道德德行的表面外觀就已經足夠了，而就審慎與才智力量或意志力量而言，他則需要實實在在的具體內容。⁴⁰

君主的政治德行就是一個抗拒內憂外患本土政權的統治者須具備的要件，也是國家理性的最重要環結，在此情形下，他的政治權威並非建立在古典政治哲學的道德思想。因此，從古典政治哲學的角度來看，馬基維里採取的某些作爲不符政治權威要旨，但在義大利當時的特殊場域卻有其必要性，如鄂蘭認爲暴力處於政治權威的對立面，但馬基維里卻認爲暴力是完成義大利統一的必要之舉，並將其與建立統治者政治權威的另一途徑——法律並列，甚至重要性超過法律。他認爲沒有武力，好的法律是無效的，反之，擁有一支忠誠的武力對法律權威的建立具有舉足輕重的地位。此一論點可與柏拉圖的外來政治權威作個對比，柏拉圖在古希臘公民政治的架構下，他對暴力的強調是非常隱晦的，外來政權既以外來意識形態爲特徵，著重的是一種思想的轉化，並以此作爲鞏固政權的基礎，所以，柏拉圖思想中明顯可見的一個情形是將暴力因素融入意識形態之中，對於神話的運用即是達成此一目的的手段，故柏拉圖強調的是一種心理的暴力而非生理的暴力。但在馬基維里的時代，古典及宗教意識形態乃是阻礙義大利統一目標的一種精神暴力，在此一精神暴力仍具有巨大影響力之下，他轉而尋求以生理的有機暴力作爲統治者追求國家統一、鞏固政治權力的終極手段，故他對統治者的建國、治國陳述中，充滿了暴力色彩。

馬基維里對創建者在此一情勢中所處的危險及暴力正當性有清楚的說明，他說：「再沒有比著手率先採取新的制度更困難……成敗更加不確定……執行起來

⁴⁰ Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), pp. 238-242. 馬基維里雖然重視統治者的德行，但「德行」這個概念在其著作中卻無一致的定義，如在《君王論》第八章談到惡貫滿盈的阿加托克雷(Agathocles)，先說他缺乏德行，又說他具備德行。前者德行指的是最廣義的道德上的美德，包括宗教在內，後者指的則是狡黠與勇氣的某種結合。但綜觀馬基維里思想，其德行概念係指政治上的德行才能，及爲服務政治社會或服務於愛國主義所需要的全部素質的總合，在此意義下，馬基維里實際上是刻意維持德行的模糊意義，以便依情勢有不同的轉換，因此統治者有時必須狀似道德，有時必須不仁不義。

更加危險的了，這是因為革新者使所有在舊制度之下順利的人們都成爲了敵人，而那些在新制度之下可能順利的人們卻是半心半意的擁護者。」面對此一困境，馬基維里提出統治者要鴻圖大展、避免危險，就一定有採取暴力手段，他指出：「要說服人們是容易的，可是要他們對於說服的意見堅定不移，那就困難了，因此，……當人們不再信仰的時候，就要依靠暴力使其就範。」⁴¹ 馬基維里要在打破舊信仰同時，建立一個「新國家」的信仰，他清楚看出了兩種意識形態過度期間對統治者所欲建立的新制度產生的危險，他一方面未放棄說服的方式期待人們接受新環境與新格局，但他從摩西、居魯士、提修斯及羅慕勒斯的例子得出結論：若未拿出武器，就不能夠使人民長期遵守統治者所定的憲法。

暴力一方面作爲國家抵禦外來政權侵侮的一種攻擊與防衛軍事機器，但更值得重視的是馬基維里所強調的對內統治角色。在古希臘及古羅馬，暴力一直被視爲國家對外關係行使的一種力量，即形同今日之國防，而將使用暴力對付人民的君主斥爲暴君，但馬基維里卻公開承認暴力在對人民進行統治的重要性。對於暴力統治的一個例子是阿加托克雷(Agathocles)，爲了要攫取統治權力，阿加托克雷設計召集錫拉庫薩的人民和元老院，表面上要和他們商討國事，但阿加托克雷隨後卻將元老院全體和最富有的平民全部殺掉。另一個例子是鮑吉亞，爲了平息羅馬尼阿(Romagna)人民怨恨的聲音，鮑吉亞竟將派往當地恢復秩序的將領雷米羅·德奧爾科(Rimirro de Orco)斬首棄置於公眾廣場。馬基維里對統治者使用暴力一事表示：「如果可以把壞事稱爲好事的話，妥善使用(暴力)的意思就是說，爲了自己的安全需要，可以偶爾使用殘暴手段。」但在強調統治者對暴力的依賴時，也同時必須強調暴力的界限，馬基維里將統治者對暴力的行使區分爲兩種類型，一種是上述之「妥善使用」(well used)，另一種則爲「惡劣使用」(badly used)，前者的特點是畢其功於一役，使統治者以後不再需要使用暴力；後者則指雖然統治者剛開始不常用暴力，但隨後使用暴力的頻率卻與日俱增。馬基維里表示前者可以使統治者取得追求的利益，並且因不需要一再侵害人民，能夠使人民重新獲得安全；而後者因爲不斷使用暴力，統治者「必須時時刻刻拿著剛劍，而且永遠不能信賴老百姓」，而被統治者也不可能得到安全。⁴²

此一對暴力性質的論述重新回到前述馬基維里強調的「因時制宜」精神，同樣再次顯露出其對於「人民力量」的既輕視又畏懼。亦係出自此一原因，馬基維里思想中的統治者與暴君的界限非常模糊，他一下認爲若一個如同羅慕勒斯一般創建國家的統治者，是爲了好的目的訴諸謀殺手段，就不能將其與暴君僭主混爲一談，但與其對照的凱撒則是應予譴責的暴君。但在敘及古羅馬人民的腐化時，

⁴¹ Niccolo Machiavelli, *The Prince* (Chicago: University of Chicago Press, 1985), translated by Harvey C. Mansfield, ch.6.

⁴² 同上註，ch.7,8。

卻又將進行暴力統治的凱撒贊許為「優異人物」。他一方面指出一個暴戾無情、十惡不赦的統治者，絕不能被期待會以共同福祉為念，但另一方面又認為這種統治者仍然可能有助於共同福祉，並因此贏得永恆的榮耀。就馬基維里而言，他既以義大利的統一為目的，統治者的任何手段行使即使有爭議但都是合理的，即可謂以目的界定手段，但若目的所涵蓋的範圍太廣或太過於模糊，如統一、獨立之類的概念，則無異授與統治者一張權力的空白支票，任何暴力與非正當的統治手段都可以被合理化，難怪鄂蘭論及馬基維里的暴力思想時，認為之所以有羅伯斯比爾「自由對抗暴政的專制主義」矛盾言論出現，馬基維里的革命思想是主要原因。

若暴力統治是目的界定手段邏輯下的衍生物，此一邏輯既可解釋柏拉圖的隱晦暴力，也可以解釋馬基維里的公開暴力。同樣的，此一邏輯可以解釋柏拉圖合理化統治者的欺騙作為，相同的統治之術出現在馬基維里思想中也就不足為奇。在《君王論》中，他表示新君主要保持國家常常不得不背信忘義；⁴³ 在《李維羅馬史疏義》中，他引用色諾芬對居魯士的描述及古羅馬共和的例子，強調有心成大事的君主須學會欺騙。⁴⁴ 這個結論無疑皆來自於他的國家理性及統治者個人德行觀點，一個集暴力與欺騙於一身的君主，被視為是創機造勢，達成義大利統一目標最理想的統治者，基於對邪惡必要性的強調，亦就難怪馬基維里在《李維羅馬史疏義》中，會以如此大篇幅探討「陰謀」對於政權存續的影響。在第三篇第六章中，表面上馬基維里在提醒君主如何防範陰謀，並且指出陰謀的發動甚少成功，但馬基維里在指出陰謀的危險後，竟也指出策劃陰謀全身而退的對策及謀反成功的例子，因此，從另一個角度看，這一篇章節亦可看作是馬基維里教導謀反者如何推翻既有政權的一個革命手冊，對於有志建立「新國家」者而言，藉由有效的陰謀活動達成建國目的，當然也是馬基維里及國家理性認可的行為。

將邪惡視為政治德行的君主，表現在統治上往往是一種恐怖統治，馬基維里曾分別在《君王論》及《李維羅馬史疏義》中，以不同事例述及此一恐怖統治。在《君王論》中，馬基維里從佔領米蘭的外來政權法國角度，探討法國最後為何被米蘭所逐出，馬基維里得出的結論之一是，若欲維持一個被佔領且有相同習慣的國家，統治者必須做到兩件事，其一即是滅絕舊政權的君主血統；在探討征服一個習慣在自己法律下自由生活的國家，如何保有此一國家時，馬基維里也提出保有這個國家的三種辦法，其中之一是將這個城市消滅掉。⁴⁵ 在《李維羅馬史疏義》中，馬基維里以殺害布魯圖諸子(sons of Lucius Junius Brutus)為例，強調

⁴³ 同上註，ch.18。

⁴⁴ Niccolo Machiavelli, *Discourses on Livy* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), translated by Harvey C. Mansfield and Nathan Tarcov, II .ch.13.

⁴⁵ Niccolo Machiavelli, *The Prince* (Chicago: University of Chicago Press, 1985), translated by Harvey C. Mansfield, ch.3,5.

一個新成立的政權招來的是有敵意的黨派，而非友善的黨派，因此，對於那些「政權輪替」後掌握政權的統治者，他所要做的是將那些在新政權之下，利益被剝奪而與新政權為敵的人，以「為人民復仇」及「恢復人民自由」為名，將他們斬草除根。⁴⁶ 這兩個事例指向同一個標的，馬基維里其實是在說，對於任何一個新政權的統治者而言，鞏固政權最好的方式是將舊政權的統治階級徹底消滅、剷除盡淨，而此以「新」取代「舊」的過程，剷除舊統治階級的恐怖統治只是一個起點，接下來要進行的是全面更新，除了新統治者和新政權之外，還要有新制度、新階級甚至新文化，總體來看就是一新的國家，馬基維里對此最激進的說明，出現在他探討專制君主如何使每一個人唯他是賴的論述中：

任誰成為一個城市或一個政權的君主，掌握那個公國的上上之策乃是就那個政體全面除舊佈新，因為他畢竟是新君主，在他根基不穩固而不可能藉王國或共和國轉向公民的生活時尤其如此。這也就是說，在城市裡以新的名稱、新的權勢、新的人手建立新政府……此外，(他也應該)建新城，剷平已建的，使人民易地而居；總而言之，那個地區不能有一事一物不翻修，俾使當地掌握官階、地位、職稱、財富的人沒有一個不知道是從你得來的。⁴⁷

令人驚訝的是，馬基維里這一段話竟然與柏拉圖「憲法的製圖者」描述如出一轍，顯示無論是意識形態掛帥的外來政權或是由本土生活經驗出發的本土政權，當觸及政權鞏固時，都顯示同樣的大掃除式除舊佈新思維。若深入探討此一情形，將可發現只要是由統治者角度出發的統治思想，便難跳脫此一框架，因為所有統治者眼中，舊統治者的遺緒皆是對新統治者政治權威的威脅，於是，越能清除舊有的記憶，建立起新的場域，並在除舊同時填充統治者一手設計的新「形式」，便成為所有打天下的統治者慣有模式。但馬基維里畢竟與柏拉圖有所差異，因為，既然人民是鞏固政權、樹立權威及創建根基過程中的必要條件，統治權力的行使就必須將被統治者納入考量，因此，不同於柏拉圖思想中的統治者只有是否遵循意識形態的問題，而無權力是否自我設限的問題，馬基維里思想中的新君主為了鞏固政權目的，新君主權力的行使必須自我設限。

⁴⁶ Niccolo Machiavelli, *Discourses on Livy* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), translated by Harvey C. Mansfield and Nathan Tarcov, II. I .ch.16.

⁴⁷ 同上註， I .ch.26。

五、統治者權力的自我設限

新君主的權力自我設限，似乎與他崇尚暴力的恐怖色彩有所矛盾，此一矛盾特別表現在他對於征服習慣生活在自由之中的城市說明，馬基維里強調，這種城市隨時會發生叛亂，而其叛亂的藉口則是自由和古老的秩序，因為這些記憶總是無法為人們忘懷，所以除非將他們消滅，統治者便會坐待自己被他們消滅。⁴⁸ 相對於自由的城市，馬基維里述及「混合君主國」時，認為征服同一地區、使用同一語言，且這些國家未過慣自由生活，要保有這類國家是最容易的，他認為要達到此一目的的途徑有二，一是如前述之滅絕舊君血統，另一則是不要改變它們的法律和賦稅。⁴⁹ 就前者而言，新統治者恐怖統治的對象包括舊統治者及其統治之下的臣民，就後者而言，恐怖統治的對象則是舊的統治階級，對於被統治者，新的統治者只要向其傳統妥協，就能夠取得被統治者的自願服從。馬基維里的態度似乎是指，對於自由的城市，新君主毫無妥協的空間；對於一個習於被奴役的城市，新君主可以向被統治者及傳統作出一定程度的妥協。但就在馬基維里敘述完對自由城市的統治說明後，他立刻提到依靠自己武力和德行取得統治權力的新君主，其政權才是最穩固的政權，值得注意的是，他特別強調統治者形塑材料的德行，但若統治者只能以殺戮的手段清除盡淨材料，統治者如何能形塑他所希冀形式的德行呢？且如前所言，被統治者既是建立根源的要素之一，消滅被統治者即是削弱統治者確立政治合法性的根源。這可能是馬基維里在強調完征服自由城市最穩妥的辦法就是將其消滅之後，卻又加上一句「或者(君主)駐在那裡」的原因，由此亦可顯見馬基維里完全看到自由對專制統治的威脅。

欲克服此一矛盾，馬基維里其實提供了解答，答案即係他在「混合君主國」的說明中所提之權力自我設限。在敘述統治者「除舊布新」的前一章中，馬基維里表示，統治者若欲改革某個城市並且寄望這些改革能被接受，他必須至少保留古代模式的影子，因為如此才不至於讓人民覺得制度改變了，即使新的制度和舊的制度大相逕庭。馬基維里的此一論述值得注意之處有二，一方面他再次顯示對傳統的妥協，這種妥協乃是一種權力的自我設限，而非他人及制度上的限制，此一妥協當然是出自權力鞏固的考量。但更值得重視者在於他將「除舊布新」與「尊重傳統」兩種看似衝突的統治方式結合在一起，其使用的邏輯即是前述的「表像世界」邏輯，他在說完「保留古代模式的影子後」，繼續指出：

⁴⁸ Niccolò Machiavelli, *The Prince* (Chicago: University of Chicago Press, 1985), translated by Harvey C. Mansfield, ch.5.

⁴⁹ 同上註，ch.3。

對於外表的滿足不下於實質是人之常情，外觀比本質更能打動人心的情形是所在多有。……這一點，凡是有心在城市中壓制古老的生活方式並且轉向新的而且自由的生活方式的人都應當遵循，因為既然新的事物改變人的心思，你(新君主)應該設法使那些改變盡可能保留古代的模式。如果司法行政官的人數、職權與任期跟古代不一樣，他們至少該保留名稱。⁵⁰

馬基維里接下來的結論即是「除舊布新」，可見馬基維里心目中舊傳統與新國家之間並無扞格，因為前者是工具，後者是目的；前者是要捨棄的對象，後者是要創建的目標。但「有心制定政治的生活方式的人都應當遵循」的是，新酒一定要有舊瓶的形式，他直陳這種實際上與每一種生活方式為敵的統治很殘忍，但卻是必要的做法，且直言那些想採取中間路線的人，因為既不能好到底也不能壞到底，結果必定失敗。⁵¹ 馬基維里此一觀點若正確，會給我們什麼啓示呢？在這個邏輯下，台灣場域中對本土政權「借殼上市」保留名存實亡的中華民國國號、國旗、憲法的行爲，便無所苛責，因為從馬基維里的角度看，這些都是創建者或新君主為創立新國家的必要行爲，能達到此一要求者才是理想的統治者，而那些擺盪於統、獨之間心猿意馬的人，最終將難逃失敗的命運。

君主權力的自我設限特別表現在權力行使的禁忌上，馬基維里在不斷向統治者強調為了自我保存，必須要把所有「應當怎樣做」的道德拋諸腦後，要毫不猶豫的從事惡行，被人畏懼較為人愛戴更為安全之後，同時也設下了一個權力的禁區，他勸誡君主千萬不要為人所憎恨，落實在實際的統治作為上則是絕不能染指臣民的財產和妻女，特別是前者，因為「人們忘記父親之死比忘記遺產的喪失還來得快些」。⁵² 值得注意的是不論是權力的行惡或自我限縮，背後的原動力都是「必要性」，此種必要性與馬基維里設想人類性惡的天性有關，更與統治者的國家理性有關。前者出自於恐懼的心態，因為統治者恐懼被統治者性惡的趨向危及統治權，故統治者必須以暴制暴；後者有別於恐懼心理的促動，而是緣自於一種對榮譽的追求，此種榮譽建立在追求政治共同體的共同福祉自我憧憬上，這種憧憬要求根據人們實際如何生活選擇必要的手段，為了實現共同福祉，有必要使用非

⁵⁰ Niccolo Machiavelli, *Discourses on Livy* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), translated by Harvey C. Mansfield and Nathan Tarcov, I .ch.25. 馬基維里舉羅馬人的例子，包括創設兩名執政官以取代一名國王，不希望有多於十二個名額的扈從，以免超過伺候國王的人數。此外，由於一年一度的祭祀在羅馬舉行，非得國王親自主持，由於羅馬不希望人民因為沒有國王而興起懷古之情，因此，他們為這祭典創設了一個要角，稱之為獻祭王(the King of sacrifice)，讓他附屬於主祭官，希望如此一來人民對祭典感到滿意，沒有理由因為少了國王就希望恢復帝制。

⁵¹ Niccolo Machiavelli, *Discourses on Livy* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), translated by Harvey C. Mansfield and Nathan Tarcov, I .ch.26.

⁵² Niccolo Machiavelli, *The Prince* (Chicago: University of Chicago Press, 1985), translated by Harvey C. Mansfield, ch.17.,19.

道德的手段，更重要的是，如果統治者「意圖促進的不是個人而是共同的福祉，不是爲了自己的繼承人而是爲了共同的祖國，那就應該爭取獨享權力的權勢。」⁵³ 由此可見，馬基維里在「共同福祉」的大帽子下，合理化了統治者權力行使的兩種目標，一是個人極權統治，此一目標加上馬基維里強調「假如效果是好的，……過程總是可以既往不咎，因爲該受譴責的是以暴力從事破壞的人，而不是以暴力從事修補的人。」⁵⁴ 馬基維里進一步合理化的是個人的暴力極權統治；第二種合理化的目標是目的論式的愛國主義，國家成爲承載共同福祉的實體，爲了國家的目的，任何作法都是可取的，此即國家理性的落實化，因此，若貧窮是保持國家強大所必須，被統治者即應維持貧窮狀態；恐怖統治若能維繫國家整合，就須採取暴力統治，即使是殺害統治者兄弟、兒子的行爲，也是被容許的。

深入來看，馬基維里合理化個人極權統治與愛國主義的思想，乃爲建立本土政權、追求民族國家統一獨立的目標所趨動，此一趨動力在面臨同樣形勢的黑格爾身上也看得到。黑格爾思想體系中，國家崇拜和英雄崇拜是結合在一起的，他宣稱當從私人生活和私人行爲領域過渡到國家的行爲時，道德統治便失去自稱的普遍性，英雄的偉大和道德的善也沒有關係，因爲偉大既然意味著權力，那麼只要能夠攫取權力，惡和善都是偉大的。同時，黑格爾也非常明白，個人的野心不僅在偉大的政治中起作用，而且在大多數場合下，它們都是歷史真正的推動力，他將其稱之爲「熱情的特殊利益」，和居於普遍原則地位的「理念」，共同成爲「全世界歷史之巨大壁毯的經和緯」。⁵⁵ 但此一觀點的危險在於，「國家理性」違反一般的道德規範時，總是可以找到合理的藉口，⁵⁶ 這也就爲法西斯主義或者帝國主義做了理論上的準備。馬基維里似乎也看到個人統治可能出現的弊端，因此在強調國家創建者必須極權之後，立即以羅慕勒斯爲例，強調「長治久安不是仰賴一個體的雙肩，而是仰賴許多人的呵護，其維繫也賴於許多人。」⁵⁷ 他盛讚羅慕勒斯以殘酷統治鞏固政權後，立即制定元老院作爲議事與決策的機構，並將大部分權力交賦與元老院的典範。由此可見，馬基維里深知，本土政權建立雖爲追求民族國家統一的必要條件，統治者在追求建立新國家的過程中，雖然擁有主動的關鍵性角色，但若無制度配合與人民參與，終究可能只是曇花一現。

⁵³ Niccolo Machiavelli, *Discourses on Livy* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), translated by Harvey C. Mansfield and Nathan Tarcov, I . I .ch.9.

⁵⁴ 同上註。

⁵⁵ 參閱黑格爾著，王造時譯，《歷史哲學》（北京：三聯書店，1956），34、62 頁。

⁵⁶ 張旺山認爲國家理性的行動在違反一般的道德規範時，基本上採取二種策略爲自己的正當性辯護，其一是訴諸「國家」或「國家利益」的價值，其二是訴諸「必要」，即是爲達到某種結果或目標，必須採取某種手段。參閱其所著《馬基維里革命：「國家理性」觀念初探之一》，88-89 頁。

⁵⁷ Niccolo Machiavelli, *Discourses on Livy* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), translated by Harvey C. Mansfield and Nathan Tarcov, I .9.

第二節 公民參與的制度性建構

馬基維里對於國家理性的論述，主要集中於《君王論》，《君王論》一書目的係以統治者為中心闡述新君主如何建立本土政權、創建一全新國家所抒發的全新學說。鑑於該書陳述許多面目可憎、違背道德的觀點，必不能為人所見容，因此，必須有一冠冕堂皇的宏大理由，合理化統治者悖情悖理的統治作為，因此，在該書最後，馬基維里為統治者的詐術與恐怖統治找到了最堅實的基礎，亦即是他的敦促羅倫佐·美第奇解救義大利的動機和目的，這個動機和目的就是愛國主義和共同福祉，這樣一來，他就製造出一個印象，統治者駭人聽聞的統治方式，都是為了國家和人民的共同福祉，因此也就是可以被容忍和接受的。但當我們進一步追問馬基維里的國家觀時，便可瞭解，馬基維里心目中的國家乃是君主的國家，因此他所謂的愛國其實是愛君主個人，他所謂的共同福祉，也就是君主一己的福祉，由此顯見，其訴求的終極愛國主義，其實也就是為統治者違反道德行為的一種托辭。⁵⁸

這並非表示君主的個人統治即是絕對壞的，鑑於人性是壞的，加以任何國家在建國之前及之初，不可能擁有健全的法律制度，因此，幾乎所有國家在建國初期，即使具有法律的表象，也都是個人統治，只有通過統治王權一定時期的教化，被統治者才能習於政治社群的運作，這也是即使是共和國，創建者也必須是一人統治的理由。除了建國的原因外，對於馬基維里而言，君主統治之必要還有治國的原因，因為除了面對建國初期的腐敗情勢外，還有另一種腐敗情勢，亦即是國家延續一段時期後必然出現的腐敗，這個時候，也必須藉由返回根源，才能將國家重新拉回軌道。然而，即使統治者一人統治是必要的，也無法排除與被統治者間可能出現的矛盾，統治者的統治若完全是為了一己之私，長期來看，必不能為被統治者所忍受，在此情形下，統治者必須在一己福祉之外，同時尋求納入被統治者利益的「共同福祉」，即使此一「共同福祉」最後終究是為了統治者一己福祉考量，此一情形也開創了一人統治下的被統治者參與空間，君主必須造福臣民，否則他的權力就不可能是安全的權力。另一方面，與君主同屬統治階層的寡頭政治精英，也意識到須將特殊利益與共同利益結合，才能夠在君主與民眾之間維持平衡，得到眷顧照拂，如同羅馬元老院的情形一樣，至於平民大眾，其構成的總體永遠是權力合法性的基礎，但並不具備統治自己和他人的能力，因此，統治權仍要掌握在具有統治能力及德行的君主手中。如此，構成了一種權力的平

⁵⁸ 因此我們可以發現，無論是馬基維里作為君主楷模的契沙雷·鮑吉亞，或者是其聲稱「獨步天下的首領人物」的阿加索克利斯(Agathocles)，及「最優異的人」居魯士與漢尼拔，都不是因為愛國主義或是為了共同福祉的目的受到讚揚，他們之所以列入優秀的統治者之列，最主要原因在於擁有武力。

衡，此一平權的權力樣態即是馬基維里在《李維羅馬史疏義》中強調的共和體制。

一、體現集體價值的共和體制

馬基維里設想的權力平衡並非是一種靜態的平衡，而是一種動態的恐怖平衡。共同福祉是一種抽象的存在，政治社群存在之初，是以一種確保社群成員的安全作為共同福祉的主要甚或是單一目標，政治社群履行這個目標的憑藉是政治權力，而政治權力演變的傾向往往是對最初欲達到的維護安全目標構成威脅，這也是政治社群往往發展出自然的權力平衡背後的結構因素。但另一方面，當被統治者的安全需求滿足之後，他們便不再僅僅滿足這個基本的需求，接下來，他們會期盼在財富和榮耀方面超越其他人，如此將導致社會的紛爭甚至戰爭，國家將陷入腐敗的局面。上述過程構成了一個歷史與國家發展的循環，也是政治權力無法永遠保持平衡的原因，馬基維里非但未否認此一循環，更進一步順此一國家發展循環思維，建構結合君主一人統治與人民參與的政治體制。國家因為必定趨向腐敗，所以才需要統治者週期性的返回初始狀態，而除了有德行的君主統治之外，其他形式的統治都無法達成此一目標。除此之外，戰爭威脅既是構成人們結合為政治社群、凝聚向心的凝結劑，就必須將社會置於戰爭威嚇之下，確保安全與戰爭威脅構成了一體兩面，結合返回初始狀態及將社會置於戰爭威脅下的必要性，再一次凸顯了君主一人統治的暴力色彩，但弔詭的是，君主統治、暴力統治及人民參與的共和制，在此思維邏輯下彼此配合的結合在一起，這也構成了馬基維里共和思想的特色。

對於矢志尋求義大利民族國家統一，將建國希望置於新君主的馬基維里而言，這似乎並無怪異之處，但由此可見新國家的本土政權企求的是國家的復興，而非民眾的自由與民主，即使是強調人民參與也不例外。而之所以會有此一思想，與義大利當時的場域有很密切的關係，在國家陷於內憂外患情形下，民眾的參與被視為是救亡圖存、達臻國家目的的唯一途徑，此一對被統治者角色的重視因此帶有濃厚的軍國主義色彩。如佛羅倫薩人文主義者布魯尼(Leonardo Bruni)對於公民參與即賦與極高的重視，他認為公民應有制定法律、決策及選擇官員的權利，而當時的義大利只有佛羅倫薩達到此一標準，佛羅倫薩甚至對公民財產亦不設限。他仿效伯里克里斯的葬禮演講(Funeral Oration of Pericles)，認為公民唯有參與國家服務，才能發展本身的優點，而唯有如同雅典一般的公民參與，才能將民主多元與愛國主義結合在一起，在此認知下，布魯尼認為公民身分應與戰士角色合而為一，他思想中的伯里克里斯式的佛羅倫薩價值，因此成為為了公益個人必須獻身，公益是最高的善，個人甚至為此犧牲生命亦在所不惜。他對公民與

戰士角色結合的重視，竟至認為佛羅倫薩人民決定將武器交由專業軍隊，即代表放棄對政策的控制，也是放棄對於平等目標的追求。⁵⁹

另一位帶有貴族傾向的共和主義者薑諾蒂(DonatoGiannotti)也有同樣的軍國主義色彩，身為佛羅倫薩十人執政團的秘書，他負責組織佛羅倫薩軍隊，他的主要論點是國家必須武裝，同時軍隊是一種有力且不可或缺的社會化和政治化機制，只有服役才能彰顯平等精神，因為服役代表所有人對公共權威的一致服從，只有武裝保衛同樣的目標，才能夠培養同樣的價值，所有人接受同樣的權威，即表示對共和國的一致服從，又因為共和國壟斷國家武力，就表示沒有任何人會受到其他人的壓迫，因此，自由與權威同樣獲得了保障。在此思維下，薑諾蒂堅信軍隊可以培養公民情操，一個國家越多人武裝，就越有更多的公民，也就會越團結，武力和公民權成爲不可分割的一體兩面，一方面，拒絕武裝人民，即是拒絕給與自由，另一方面，一個有武裝的公民就難以剝奪他的公民權。⁶⁰

布魯尼和薑諾蒂的論點與馬基維里一致，由此顯見當時當時的義大利，重視共和國武力的意見，絕非只有馬基維里一人而已，同時也可瞭解爲何馬基維里如此重視羅馬共和，主要原因即在羅馬擁有武力，也可以瞭解馬基維里爲何將軍隊與法律視爲維繫共和國最主要的基礎。但值得重視的是，布魯尼和薑諾蒂的論點同樣顯示共和思想中的全體主義色彩，在自由民主制度下，公民的參與被視爲係追求特殊利益，但在共和制下，公民參與同時也必須符合共善的要求，這兩種價值雖然並非絕對互斥，但也常常發生衝突，對於持共和思想的人文主義者及支持活躍公民(vivere civile)者而言，政治社群的生活即是一種參與的生活，個別公民與特殊利益在政治參與下，將與共善之下的公民權及普遍價值取得交集。但此一理論其實存在風險與弱點，因爲其設想下的共同體必須是一所有公民爲一夥伴關係且部分從屬於全體的完美共同體，在此一情形下，無法避免社群中的一人或一小部分以全體之名行控制之實，全體的共同價值，可能因此腐敗爲特殊價值。因此，對於共和主義者而言，在設想共和制下的政治社群時，同時就必須假設所有人皆是愛國家甚於愛自己的集體主義道德人，國家正義代表的即是特殊利益的實現，但當集體價值過於抽象時，以特殊利益代表的集體價值便隨時可能浮現。

史學家海克斯特(J.H.Hexter)在詮釋馬基維里的「國家」(stato)觀念時即指出，在「君王論」中馬基維里很少以“stato”一詞爲客觀自存的實體，若有提及，往往是以受格形態出現，而其所關連的動詞大部分是一組具有剝削關係(exploitative relation)的動詞，例如取得、擴張、維繫、失去等等。他因此將馬基維里的國家觀稱之爲「掠奪式」理念，因爲馬基維里的stato並沒有客觀的存在價

⁵⁹ J.G.A.Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton: Princeton University Press,1975),pp.87-90.

⁶⁰ 同上註，289-292 頁。

值，而是以君主本身地位維繫為前提。此種國家集體價值與統治者個人統治的聯結，幾乎成爲一種邏輯的必然，不僅出現在馬基維里的《君王論》，即使強調共和主義制度建構的《李維羅馬史疏論》，亦出現此一因果關係，惟值得重視的是，共和主義原強調公民參與、政治自由與公民權等，⁶¹ 但在出現個人統治取代集體價值之後，亦同時宣告共和主義必定走向式微的趨勢。此可以從肇始於亞里斯多德《政治學》的共和主義到了十九世紀中葉逐漸走下坡，其直接原因乃是盧梭激進民主共和主義導致法國大革命，特別是催生了雅各賓黨及極權民主主義 (totalitarian democracy) 看得出來。

盧梭的民主共和主義基於一個預設：行動者不會有意的自我傷害。他認爲主權必須通過人民集體的普遍意志 (general will) 構成，而由於人民不會自我傷害，普遍意志亦不會傷害任何成員。因此，從理論上看，唯有在共和政體個人自由方可能獲得最佳保障，所以盧梭主張，只有民主共和政體才是唯一具有正當性的憲政體制。盧梭的共和主義論述係通過社會契約建立政治共同體普遍意志作爲正當性與法律之根源，社會契約能夠從個別的私人創造出一個具有公共人格的道德共同體，而普遍意志的運作即是法律，在此種共同體中，公共利益的集體價值主導一切，然而，政治共同體存在著特殊性的公共力量，無法經由普遍性法律直接加以控制，爲了要讓法律所規約的政治共同體由可能條件發展成現實性，公共力量必須由代理人 (政府) 加以執行，但政府的存在理據引發普遍意志與政府活動間的可能矛盾，爲了避免政府破壞普遍意志的正當性原則，盧梭的政府論進一步建立了激進民主原則，他主張各種形式的政體均需以民主過程加以設置並控制政府，政府建制的程式是：社會契約創造出普遍意志作爲主權者之後，主權者由於至高無上的絕對權力，能由普遍過渡到具體，由主權轉化爲民主，指定特定的政府官員之後，再轉變回普遍意志的樣態。

盧梭的民主共和主義賦與了人民極高評價，並朝向激進的方向發展，建構了人民主權的民主原則，他將民主的地位抬到如此之高，以致於視任何政府均爲一種「臨時政府」，並主張通過公民的定期集會，制衡統治者可能濫用政府所擁有之公共力量，此意謂公民集會乃人民主權直接展現權能的機制，而民主實質正當性也優位於程序正當性，民主因此具有了一種基源性的功能。⁶² 但盧梭確立的共和及激進民主原則，畢竟未能防止統治者對於主權的侵奪及普遍意志的獨佔，主要原因在於盧梭強調「普遍意志永遠是對的」 (The General will is always

⁶¹ 根據學者的論述，(公民)共和主義的核心價值包含了自主性 (autonomy)、政治自由 (political liberty)、平等 (equality)、公民權 (citizenship)、自治 (self-government)、共善 (common good)、政治作爲所有成員參與審議 (deliberation) 的公共過程、愛國情操 (patriotism)、公民德行 (virtue) 以及克服腐化 (corruption) 等。參閱蕭高彥，〈共和主義與現代政治〉，《政治與社會哲學評論》，第一期，2002，88-89 頁。

⁶² 蕭高彥，〈西塞羅與馬基維利論政治道德〉，《政治科學論叢》，第十六期，2002，95-97 頁。

right)，但普遍意志卻太過於抽象，以致可以隨意由不同角度做出特殊價值所需的詮釋，盧梭的共和主義論述與激進民主觀，直接影響了法國大革命及其後的激進革命論述，並成為極權主義的社會整合理論來源。導致此一情形出現的原因是，盧梭在拒斥所有表達公意的集體價值工具後，也和近代極權主義者一樣，不得不訴諸「領導」，重要的是，領導者在盧梭眼中不僅是社會的合作者(collaborator)，也是社會的創建者，盧梭和當今的極權主義者一樣，都懷疑一般人的政治能力，因此他也利用摩西、萊克葛斯(Lycurgus)、努馬(Numa)等古代領導者的傳說，作為解決他思想困境的唯一可能途徑，這些傳說中睿智的統治者，便成為唯一能使普遍意志發揮功能的方法，從這裡開始，盧梭的共和主義和激進民主思想，注入了強烈的非理性因素，他雖然主張以說服達成社會整合的目的，然而他心目中的統治者也和柏拉圖心目中的哲君一樣，都是建立在「何者對社會最有益」的理性瞭解上，且盧梭的「立法者」對社會的控制，一半建立在個人人格的吸引力上，另一半則建立在如同柏拉圖哲君及馬基維里新君主有意的詐欺上，立法者為了使眾人接受他的建議，必須利用群眾的迷信心理，告訴群眾他是受到神的指示，任何違反新立法體系的人都會受到神的懲罰，他要利用一堆令人印象深刻的儀式與習俗延續法律的尊嚴，使民眾毫無疑義的接受立法者為他們安排的一套生活方式。盧梭向非理性主義屈服，導致了非理性力量的崛起，盧梭的《社會契約論》，實際上為1789年的法國大革命準備了精神上的武器。在法國大革命爆發的頭一年，雅各賓黨人馬拉在巴黎街頭朗讀《社會契約論》，促使人民覺醒奮起，以法國資產階級革命家羅伯斯比爾為首的雅各賓黨人，自稱是盧梭的信徒，《社會契約論》成了雅各賓黨人的政治綱領，其中的「天賦人權」、「自由平等」、「主權在民」的思想，也被寫進了「人權宣言」，但其結果卻是一場恐怖革命。

從共和主義的強調公民參與、政治自由、平等等價值，到盧梭的極權民主主義，再到法國大革命的恐怖統治，其轉換的媒介即是集體價值，集體價質演變到最後，竟由統治者的特殊個人利益為其代言。此一轉換的結果還有另一個值得注意的面向，這個面向在促使共和主義思想走向式微趨勢的關鍵人物盧梭身上特別凸顯出來。因為極端重視公民參與，盧梭在《社會契約論》一開始就批判柏拉圖的反民主理論，他反駁柏拉圖關於「人民像一群羊，需要牧羊人來統領」的觀點。⁶³ 柏拉圖極輕視民主政體，盧梭則在表面上與柏拉圖背反，他在民主理論發展史上的主要貢獻，即是區分主權與政府形式，他認為主權是共同體的最高權力，必須由全體人民的普遍意志來決定，並以此成為立法的基礎，其結果是造成政治

⁶³ 盧梭(Jean-Jacques Rousseau)，《社會契約論》(*The Social Contract*) (台北：唐山，1987)，何兆武譯，第一卷，第二章，8頁。

與共同體並存，成爲一個同質的「政治共同體」，但此一邏輯演變的結果卻是極權主義，因爲盧梭試圖建立的是一種以人類本體性的自身生產爲基礎的政治學，但在描繪了他的政治學的面貌之後，他卻表示：「但是，這樣的體制只適合那些上帝的子民(*be good only for a people of Gods*)」。⁶⁴ 亦即，盧梭的政治思想從被統治者的角度出發，但最後結果卻仍舊以烏托邦告終，只要政治成了烏托邦和神學，也就是極權主義統治者上下其手最好的媒介。弔詭的是，盧梭雖反對柏拉圖的反民主，但其思想卻也讓人看到了柏拉圖極權主義的痕跡，因爲柏拉圖的政治學也是奠立在本體論和神學基礎上的政治學，這種政治一元論即是卡爾·施密特(Karl Schmitt)所謂的政治神學。

盧梭和柏拉圖產生了交集，也和馬基維里產生了交集，最主要原因在於盧梭最主要著作《社會契約論》討論的主題，也如同馬基維里一般重在創建，人類的自身創建(*self-creation*)。先有契約，後有人類，而不是相反。馬基維里強調創建活動必須基於軍事力量以及暴力，而爲了締造穩定制度，必須採取超越常態道德之外的非常手段加以完成，這也是一般視馬基維里爲政治邪惡之導師的原因。盧梭對馬基維里抱持高度的讚揚，⁶⁵ 但其立法家理論的強調重點卻已由純粹政治軍事力量轉化爲教化式以及基源政治劃分的建構者。立法家的政治創造論不僅爲盧梭思想或公民共和主義的特殊議題，影響所及，深刻地影響了現代民族主義以及革命論述之發展。鄂蘭認爲盧梭並未擺脫政治神學的影響，盧梭政治思想最重要的歧義在於提出公民普遍意志作爲政治正當性唯一可能的根源之後，卻又訴諸偉大立法家的創建藝術來確保普遍意志的穩定性與正確性，此一情形導致的結果即是統治者以個人價值僞裝爲集體價值。鄂蘭以深受馬基維里及盧梭影響的羅伯斯比爾爲例，認爲他需要一個永遠呈現並具有超越性的權威根源，而此一根源不能與民族或革命自身的普遍意志加以等同，因爲如此一來才會有一絕對主權者，在民族之外賦與民族以主權，唯有一個絕對不朽者能提供共和國一定程度的恆久性與穩定性。在此思維下，這個絕對主權者的超越性權威才得以成爲正義之根

⁶⁴ 轉引自“Love and Community: A round-table discussion with Jean-Luc Nancy, Avital Ronell and Wolfgang Schirmacher”, August 2001, The European Graduate School. 網址：

http://72.14.235.104/search?q=cache:WiH_0Ts2JHwJ:www.egs.edu/faculty/nancy/nancy-roundtable-discussion2001.html+%22Rousseau%22+%22be+good+only+for%22&hl=zh-TW&gl=tw&ct=clnk&cd=1

⁶⁵ 參閱盧梭《社會契約論》，第三卷，第六章，108-109 頁。盧梭在討論君主制時，認爲君主制下人民的意志、君主的意志、國家的公共力量和政府的個別力量，將全部響應著以君主爲中心的動力，他認爲君主制一切都朝著同一個目標邁進，但這一個目標絕非是公共福祉，「就連最好的國王也都想爲所欲爲，卻又不妨礙自己依然是主人」，他並以撒母耳向希伯來人的訴說及馬基維里的論述證明這一點，但在講到馬基維里時，他特別強調：「馬基維里自稱是在給國王講課，其實他是在給人民講課。馬基維里的《君王論》乃是共和黨人的教科書。」由此可見他對馬基維里的讚賞。

源，進一步賦與新的政治共同體法律正當性。⁶⁶ 而通常此一絕對主權者即是統治者自己。

馬基維里與柏拉圖思想在盧梭身上匯集，最值得我們重視的現象是，持外來政權思想的柏拉圖建國理念，原就有強烈的集體主義色彩，即使是晚期柏拉圖強調法律統治的重要性，也未改變此一色彩。此一集體主義色彩，也在以建立本土政權為目標，人民地位也因此一目標而提升的馬基維里論述中出現。馬基維里雖然強化共和思想在國家整合中的角色，但歷史發展證實，因為很難禁絕特殊價值的存在，故極難建立一永續長存的政治共同體，故無論是雅典或羅馬共和，最終都走向敗亡，但馬基維里的特殊處在於他非但未指責統治者的個人野心是造成共和制度傾頹的原因，反而認為統治者一人統治是逆轉此一趨勢的最重要關鍵，在此情形下，共和制與一人統制很巧妙的結合在一起，也就賦與了一人統治的正當性與合法性。值得注意的是，在外來意識形態建構的柏拉圖政治分工社會藍圖下，其訴求的「美麗新世界」原本呈現的即是一集體主義社會，同時集體主義也被視為是最符合統治理念的完美社會，而此一政治社群的統治者——哲君，政治權威也是建立在集體社會的維護目的上。相對而言，馬基維里設想的政治社群，雖以建立本土政權統治的新國家為鵠的，但最後仍走向集體主義，分析其原因，係因本土政權雖以反對外來政權為使命，但欲建立的根源，仍舊是以新國家為目標的集體目的，因此，即使政權屬性不同，但其追求集體目的則同一，只不過以一個集體目的取代另一個集體目的。柏拉圖式的外來政權集體目的，賦與哲君專制極權的合理性，同樣的，馬基維里式的本土政權集體目的，也賦與聲稱以追求此一集體目的為職志的新君主專制極權合理性。但兩者間仍舊有所不同，柏拉圖的外來政權統治者，只要符合意識形態的要求，便擁有了政治權威，馬基維里的本土政權統治者，以追求民族國家統一為政治權威的來源，而實現「新國家」理想的過程必須使用暴力，暴力的角色不但提高，也被賦與了神聖性，並且被納入政治權威的構成要素之中，更進一步，因為唯有透過不斷革命式的戰爭，才能向民族國家統一的目標邁進，故統治者必須訴求全民皆兵的軍國主義，最起碼也應將全民置於枕戈待旦的戰爭威脅與恐懼之中。

二、僭主暴君統治到共和政體的轉化

無論是外來政權的柏拉圖或強調本土主體性的馬基維里，都不約而同的走向集體價值訴求，而當集體價值如此抽象時，統治者個人的特殊價值便會佔據那個

⁶⁶ 引自蕭高彥，〈立法家、政治空間與民族文化〉，《政治科學論叢》，第十四期，2001，40-41頁。並參閱Hannah Arendt, *On Revolution* (Harmondsworth: Penguin, 1990), p.185.

沒有任何其他權威有權詮釋的集體價值灰色地帶，加以柏拉圖及馬基維里，皆強調統治者在完成政治藍圖中的關鍵地位，以統治者為中心的思想，更強化以特殊價值取代集體價值的轉化。因此之故，鄂蘭在分析西方政治思想權威的概念時，嚴厲批評柏拉圖、馬基維里以及盧梭，因為他們均試圖在政治領域之外找尋一個超越性的正當性基礎，以作為衡量政治領域正義之準繩。但這樣一來反而引進了外於政治領域的權衡標準，從而不可避免以暴力方式改變政治領域現有結構，以符合理想中的權衡標準。因此，這裡再次呈現鄂蘭對於暴力滲入政治的譴責，他指責柏拉圖、馬基維里、盧梭以及法國大革命思想家的主要理論謬誤，在於用「製造」(making; fabrication)的範疇建構政治領域，而非用「行動」(action)的內在範疇加以考察，其結果遂寄託於擁有超越性德行或知識的立法家出現，以創造政治領域的存在基礎。⁶⁷ 這也提醒我們，一切的宏大敘事，都隱藏著暴力的因子，即使是民主自由的敘事亦不例外，一旦成為意識形態式的外在權衡判準，便難避免統治者以此為由遂行暴力統治。

如同柏拉圖之重視法律，卻未抹去意識形態外來統治的色彩，及以統治者為中心的政治思想，馬基維里雖重視本土政治社群的主體性，被統治者地位在共和主義思想下亦超出柏拉圖《理想國》的想像，但仍舊是以統治者為中心的思想。但如同柏拉圖的以法統治思想，為外來政權轉化開了一扇向本土方向深化的不歸路，馬基維里以民族國家統一為目標的本土化工程，雖擺脫不了以被統治者為工具及客體的框架，但也為後世民主政治的深化及廣化預鋪了道路，今日歷史的發展，適足證明此一演進趨勢，就這個角度而言，馬基維里的共和主義雖然擺脫不了人治，但仍值得重視。

在《君王論》中，馬基維里的論述雖然以新君主為核心，其政治權威的設計也圍繞在新君主的術治與勢治上，但文字中間仍流露馬基維里對共和國的嚮往。前文提及在探討對於占領前在法律下生活的城市或君主國應當怎樣統治的問題時，在比較了習慣君主統治地區及共和國的統治後，馬基維里認為後者具有一種較強的生命力，共和國下的人民因為緬懷過去的自由，所以不易接受他人的統治，也很難使其平靜下來，馬基維里因此建議新君主最穩妥的辦法就是將其消滅。⁶⁸ 就統治者的角度言，馬基維里在此證成了建國初期新君主的殘酷恐怖性格，但他在有意無意之間，也顯示了共和國對於鞏固國家統治權所能發揮的巨大功能。易言之，就有別於建國陰暗面的治國面向言，共和制度無疑較其他政府體制更能確保國家的生存，即使受到外來政權的侵犯，共和國也較君主國更易激起

⁶⁷ 引自蕭高彥，2001: 41。並參閱Hannah Arendt, *Human Condition*(Chicago: University of Chicago Press, 1958), p.188; *Between Past and Future*(Harmondsworth: Penguin, 1977), p.112.

⁶⁸ Niccolo Machiavelli, *The Prince* (Chicago: University of Chicago Press,1985), translated by Harvey C. Mansfield,5.

國民的愛國心，反抗外來政權的欺凌。共和國的優越之處在其權力制衡的制度設計，此一部分後文將會進一步探討，頗堪玩味的是，雖然馬基維里在《君王論》中，表現出為鞏固、擴張君主權力而辯護，但常常話鋒一轉，間接強調權力制衡的優越處。

在《君王論》第十九章中，馬基維里表示法國是他那個時代組織和統治最好的國家之一(再次可見外來政權也有值得學習之處)，他認為法國的優越之處表現在它的制度，「因為建立這個王國的人知道權力者的野心和他們的傲慢，認定有必要在他們的嘴上套上制動機來約束他們，……為了避免自己由於袒護人民而受到貴族的非難，同時為了避免袒護貴族受到人民的物議，國王就設立作為第三者的裁判機關，……對於國王和王國來說，世界上再沒有比這個制度更好、更審慎，再沒有比這個方法更好的了。」⁶⁹ 在這裡，馬基維里似乎將國王作為超脫於人民、貴族及裁判機關之上的獨立權威，他只淡淡的表示：「君主務必把擔負責任的事情委諸於他人，而把布惠施恩的事情自己掌管。」這些論述，彷彿近代內閣制，君主作為國家元首，而將行政、立法、司法等「責任」委諸於其他機構或個人。但君主既怕受到貴族非難，又怕受到人民物議，也就顯示其權力是受限的，當馬基維里特別凸出法國「議會的權力」，及強調君主「不應使自己為人民所憎恨」時，便已充分顯露心中的共和主義思想。或許出於這個原因，馬基維里在力促美第奇將義大利從外來政權手中拯救出來時，特別指出義大利之所以在多次革命和戰役中，軍事力量總是被消滅，原因就在於它的制度不好，因為從沒有一個義大利統治者懂得怎樣制定新制度。因為有此體會，他疾呼「要使一個新近當權的人能夠獲得巨大的榮譽，莫過於由他創制新的法律和新的制度。」⁷⁰

所以，一個顯明的事例是，在《李維羅馬史疏義》中，我們可以找到許多共和國比君主國更為優越的聲明，但在《君王論》中，卻找不到一處君主國比共和國優越的聲明。施特勞斯對此曾提出一個結論，他認為馬基維里在《李維羅馬史疏義》中闡述了其政治學說的整體，而在《君王論》中，他只闡述了他政治學說的一部分，或者說，他在《君王論》中，可能僅探討了一個特殊的極端情勢，施特勞斯據此指出：《君王論》實際上隸屬於《李維羅馬史疏義》。⁷¹ 就本書目的言，此處值得深論之處，不在《君王論》與《李維羅馬史疏義》之間究竟有何關係，而是施特勞斯的結論顯示，馬基維里對以新君主統治進行的本土化革命，很明顯的區分為兩個階段，其中《君王論》代表第一個階段，這個階段的重心及革命的動力是新近取得政權的君主，特別是新國家的創建者；《李維羅馬史疏義》則代表第二個階段，書中對這個階段的討論主題表面上是復興古代德行，實際上

⁶⁹ 同上註，ch.19。

⁷⁰ 同上註，ch.26。

⁷¹ Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), pp. 17.

是在鼓吹共和精神。這兩個階段並非涇渭分明，實則，在建立及鞏固一個獨立新國家方面，二者是理念一致的，只不過按施特勞斯所言，前者是給當權者看的，後者具是給潛在的君主看的。

於是，馬基維里在邁向獨立建國目標的擘劃中，雖然同樣以統治者為中心，但因對統治者與被統治者相對地位的不同評估，馬基維里顯然將獨立建國的歷程作出了間隔，即第一階段的建國，與第二階段的治國。他的意思似乎是認為，在締造國家方面，君主比民眾優越，但在保存國家方面，民眾則比君主優越，因此在權力分配上，建國階段君主必須具有專制的權力，但在治國階段，君主就必須釋出部分權力予被統治者。於是在《君王論》與《李維羅馬史疏義》兩部著作中，可以發現對於統治者的描述出現一個很大的落差，在《君王論》中，從未出現過「暴君」的字眼，也從未區分君主與暴君的區別，並且對共同福祉和道德良知不置一詞；但在《李維羅馬史疏義》中，他堅持君主與僭主暴君的區別，且在其中被稱為暴君的人，在《君王論》中則被稱為君主，⁷² 並且談到了共同福祉和道德良知的問題。施特勞斯甚至據此認為，馬基維里將《李維羅馬史疏義》中篇幅最長的一章，用於探討各種陰謀活動，並且將該章的主體用於探討針對君主的各種陰謀活動，在強調了那些蓄謀反對君主的人所構成的莫大危險性之後，進而論證弑君的圖謀或者誅戮僭主的圖謀，會以何種方式導致一個積極圓滿、皆大歡喜的終結，基本上即是描述關於如何誅戮暴君的指南，馬基維里之所以探討陰謀活動失敗的原因，是要揭示如何才能夠成功。後來的思想家如盧梭及史賓諾沙則從這個角度詮釋馬基維里的思想，認為《君王論》乃是針對君主們的一部諷刺作品，而《李維羅馬史疏義》才是馬基維里思想充分表述之所在。⁷³ 此實際係在強調，共和思想才是馬基維里的真正思想。

然而，此一解釋尚無法完全釐清馬基維里思想中僭主暴君統治至共和政體間的轉換，因為從馬基維里的上述兩部著作來看，他顯然是站在一道德中立者的角度看待這兩種統治型態，他一方面以僭主暴君的導師與鼓吹者面目出現，另一方面又以共和國的導師和鼓吹者面目出現，他先是在僭主暴政與與共和國之間的牴觸衝突中不表立場，繼而採取傾向共和政體的立場，他先稱許統治者的利己自私，然後轉而贊同對於政治共同體的共同福祉奉獻，他先肯定邪惡，然後再轉向共同善的集體價值。值得我們注意的是，若柏拉圖的政治權威係透過轉化程式而由Idea的意識形態，轉向法律尋求政治權威的支持，類似此一轉化程式的轉換工程在馬基維里身上也看得到，且帶有濃濃的柏拉圖色彩，只不過馬基維里的轉換

⁷² 《君王論》與《李維羅馬史疏義》兩種不同定位的統治者包括斯巴達國王納畢斯(Nabis)；西耶納國王彼特羅奇(Pandolfo Petrucci)；羅馬統治者凱撒(Caesar)；以色列的大衛王(David)及錫拉庫薩國王阿加托克雷(Agathocles)。

⁷³ Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), pp.25-27.

標的，是由僭主暴君，轉而為共和國，馬基維里欲建立的政治權威，從建國時期新君主為達成獨立建國的豐功偉業所支持，轉而為由治國時期共和政體體現的共同福祉所支持。

這種由僭主暴君統治向公共福祉的轉化，在柏拉圖《理想國》第一篇中充分呈現。傅拉西麻查斯對公平正義提出質疑，他懷疑正義究竟是好事還是壞事，葛樂康和阿第曼圖也為這個論證感到困惑，他們兩人對蘇格拉底對傅拉西麻查斯的論斷所給與的初步反駁感到不滿，在葛樂康和阿第曼圖重申了傅拉西麻查斯的論點之後，蘇格拉底並未立即提出反駁，他實際上所做的，是引導葛樂康和阿第曼圖使用語言的材料，建構一個架構，在這個架構中，他以其特有的方式處理正義所受到的質疑，他的說法宛如當時業已受到質疑的正義之善是理所當然、不言而喻的，他這樣做的用義值得推敲。按施特勞斯的看法，關於非正義其實是好事的這個論斷，其意圖是在說明，對於最優異的人們來說，僭主暴君的生活其實就是最好的生活，這是因為產生於權威或者產生於榮耀的快感和滿足，就是等級最高的快感和滿足，或者就是包羅萬象、囊括一切的快感和滿足。蘇格拉底其實是在向他的年輕同伴建議，他們應該共同締造構築一個城邦，而通過提出這個建議，他其實是在從僭主暴君瑣碎藐小的終極目標著手，而朝向創建者的宏偉終級目標發出訴求，他的意思是一個僭主暴君只不過是在一個業已存在的國家中，享用既有的尊嚴榮耀，但這些尊嚴榮耀，與創建者所享有的尊嚴榮耀相比，特別是與最好的城邦創建者相比，必然相形見绌。施特勞斯進而表示，所有創建者都必須鞠躬盡瘁，必須獻身於國家福祉，他別無選擇必須賦與共同福祉以切身的關懷，或者說他別無選擇必須對於正義予以伸張發揚，這種渴求獲得榮譽的欲望，若能將其規模加以擴大，就能夠將僭主暴政脫胎換骨，也能夠將僭主暴君改造成公平正義的熱衷者。⁷⁴

上述這種轉化過程，是一個由邪惡統治者轉換到善的統治者的過程。亞里斯多德將僭主暴政作為一個異常龐大可怕、極為凶殘邪惡的畸形怪物加以處理，而馬基維里則寧願將僭主暴政視為對於社會本身的奠基，並佔據不可或缺的角色，在這一點上，馬基維里與柏拉圖取得了交集。柏拉圖在《法律篇》中，在為其理想的國家擘畫時，公然要求「一個獨裁者統治的社會」，並認為獨裁是實現這個國家「最方便的起點」，易言之，柏拉圖認為塑造外來意識形態主導的國家過程中，不僅需要一個擁有道德德行的君主，一個「以本身行為為標準，獎勵一種值得讚美的行為，懲罰不值得讚美的行為，羞辱那些倔強的不服管教行為」的獨裁者亦為必須。⁷⁵ 相對於柏拉圖，馬基維里是以國家理性的角度，論證暴君對建

⁷⁴ 同上註，88-289頁。

⁷⁵ Plato, *Laws*, 711c.

立新國家的必要性，與柏拉圖不同的是，柏拉圖在敘述暴君必要論時，是以提供具備道德與智慧的立法家政治工具的方式所提出，可見獨裁者的必要性是工具性的，而在馬基維里那裡，則索性拋開了所有限制性條件，直接為僭主暴政張目。但不論如何，分別懷有不同國家形象，各自代表外來政權統治與本土政權統治的柏拉圖與馬基維里，讓人驚異的察覺竟都肯定了暴君統治的存在價值，這一結果與上述兩者都抱持同樣的集體價值，當然有直接的關係，因為個體在集體主義構成的政治結構中，是沒有什麼地位的，只要集體集值超越個體價值，此一情形的出現，似乎也就沒有什麼值得大驚小怪的。

除了兩者都肯定暴君統治的功能與角色外，尚有另外值得注意的面向，其一是柏拉圖與馬基維里一方面同樣肯定暴君的價值，另一方面，柏拉圖式的暴君工具性色彩雖然表面上超過馬基維里式的暴君，但進一步分析，為完成集體目標，兩者實際上皆將暴君視為一過度性的角色。亦即，柏拉圖與馬基維里皆將暴君的獨裁統治作為一種工具性的必要之惡，這種工具是向終極目標的達成過程中，不可或缺的一部分，或是必要條件，但並非終極目標完成的充分條件，欲完成各自的終極目標，暴君統治必進行轉化，在柏拉圖那兒，這種轉換過渡是在為從邪惡到善的真正皈依作出鋪奠，而這個真正的皈依，即使並未構成哲學本身，也意味朝向柏拉圖哲學的方向過渡，這個真正的皈依的實現，是憑藉著對於真正政治事務帶有的本質意義所理解，也就是由落實外來意識形態的角度所理解。而在馬基維里那裡，人只要憑藉對榮譽的欲望，便足以構成整個皈依的過程，最優異的人不是中介意識形態的詮釋，而是通過對本土經驗的真正掌握來取得榮耀。從這裡所衍生出的另一值得重視的面向是，如同柏拉圖在《法律篇》所顯示者，雖然其仍高舉立法者地位，肯定獨裁者的重要性，但以法統治思想卻取代了外來意識形態主導的理想國烏托邦；就馬基維里而言，按施特勞斯的解讀，最高的不朽榮譽取決於偶然機遇，因此是不可能實現的，因此，若將榮譽視為最高的善，即意謂否定幸福的可能性，但這不意謂幸福終舊如鏡花水月，最優異者通過掌握「世界」的知識，仍然可以獲得對抗偶然機遇的免疫能力，而這種知識在經過潛移默化、循序漸進之後，從而將在這個最優異者心中喚起一種人道精神。⁷⁶ 鑑於共和國自身，比君主國更為適於人道精神的生存，於是這個最優異者的心中，就滋養出一種對於共和國的偏愛青睞態度。⁷⁷ 於是，如同柏拉圖思想統治者的轉化，最

⁷⁶ 施特勞斯認為馬基維里對「人道精神」有不同的看法。他認為馬基維里對於基督教《聖經》的批判，所面臨的特殊困難，在於馬基維里用人道精神取代謙卑馴順的企圖，馬基維里所理解的「人道精神」，暗示了一種欲望，防止人類去超越人的本質，或者降低人的生活目標，他之所以否定謙卑馴順，係因他確信這個美德貶抑了人類的精神地位。相對於馬基維里，阿奎那所謂的「人道精神」，乃是規範我們與低於我們的人們之間關係的一種德行。參閱Leo Strauss, *The Thoughts on Machiavelli*, pp.207-208.

⁷⁷ Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), pp.289-290.

終形成外來意識形態到本土法律的轉化，馬基維里論述統治者的轉化，最後也形成君主國到共和國的轉化，即使在此一過程中以統治者為中心的觀念仍然根深柢固。

三、法律權威的提高

由此更進一步，由於馬基維里對於古典學說最尖銳的批評，不是針對這些說法對僭主暴政的批評，而係其對於大眾的蔑視，施特勞斯因此認為，這傾向於使人相信，馬基維里乃是開創民主思想的哲學家，而傳統政治哲學所帶有的不民主特質，在某種程度上便遭到馬基維里的反叛，馬基維里的這個反叛，再經過盧梭與史賓諾沙，導致了民主理論本身的最終成形。⁷⁸ 這是一段曲折的過程，但引起我們注意的是，馬基維里從為暴君存在的合理性與正當性理論鋪陳著手，為暴君統治的政治權威塑造了一個迥異於古希臘與古羅馬的不同模式，其對暴力在此一過程角色不可或缺性的強調，更完全超出鄂蘭對政治權威的定義，但其結果卻造成可能馬基維里本身也無法設想到的民主理論出現及後世的民主政治實踐。此一統治者為中心的統治到被統治者為中心的統治的轉折，關係到的不僅是一種政治權威的典範移轉，更顯示了一種可能性，或許是必然性，即統治者政治的操作，或一人統治的自我合理化與合法化，到了最後，其政治權威來源終將讓位給構成當代統治主體的被統治者，無論是外來政權與本土政權，都有相同的結果，這是我們在審視柏拉圖與馬基維里思想，及觀察歷史的演進趨勢時，所得到的結論之一。

此一趨勢可用來解釋波卡(J. G. A. Pocock)及培特金(Hanna Fenichel Pitkin)在詮釋馬基維里思想時，為何都刻意降低馬基維里一人統治的色彩。波卡認為《君主論》所鋪陳「君主個人以非正當化政治為核心的治國術」乃是一種短程的思想方式，在長期的歷史進程觀照下，很容易便顯現出基本的困境。由於無法制度化，新君主的政治權力必定會隨著個人生命的結束或客觀環境的變化(所謂機運的變化)而土崩瓦解。⁷⁹ 波卡因此認為，如欲追求長期的穩定，只有兩個途徑，一是將個人支配變成一種習俗傳統，另一則是公民共和主義所鋪陳出的超越歷史常規政治之社群，波卡將此稱之為「德行的政治化」(politicization of virtue)。也就是在政治參與之中，使得公民的個人與政治社群的政制能合而為一，並克服機運所帶來的變化，以達到歷史光榮的時刻。⁸⁰ 波卡詮釋的基本取向，在於設法克服鄂蘭所指的馬基維里思想中的「製造」色彩。而他採取的詮釋策略有二：一方面

⁷⁸ 同上註，293-294。

⁷⁹ J.G.A.Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton: Princeton University Press,1975),pp.175-176.

⁸⁰ 同上註，184-185 頁。

壓抑一人統治在公民共和主義的地位，另一方面則將公民自治的政治社群由政治制度昇華為具有歷史意義的超越常態存在。類似進程也為培特金所採用，培特金切斷創建者與公民自治間的理論關聯，而稱「創建者乃是馬基維里在閱讀羅馬古史所得想像上所投射出的幻想(fantasy)」。⁸¹ 她進而主張區分馬基維里思想中具有兩種不同取向的政治觀，一是以為一人的創建乃是父權式的，無法轉化為平等公民的自我統治；另一取向則不將羅馬的創建視為一人獨自的創建活動，而是一個持續集體的共同建構的過程。培特金強調後者，主張馬基維里所力主羅馬貴族與平民的衝突乃是政治自由的根源之說法，代表一種「持續的創建過程」。⁸² 如此一來便克服了鄂蘭對馬基維里政治觀作為一種製造取向理論之嚴厲批評，從而將馬基維里思想指陳為一套公民自治自我生成的政治哲學理論，有別於亞里斯多德城邦自然生成論以及創建者一人創造論，而由於強調人類存在之多元性與開放互動，因此形成了適合現代多元文化情境的公民共和主義政治觀。⁸³

共和思想是否為馬基維里思想的根本核心誠有爭議，但不能忽視馬基維里共和思想對後世民主政治啓迪的重要性，其中關鍵之一在於共和思想孕育了民主政治中極為重要的法治精神。馬基維里非常強調法律權威對於維護國家穩定的重要性，在論述維琴尼亞事件(incident of Virginia)引發的暴動時，⁸⁴ 當據守聖山的武裝民眾與元老院交涉並達成協議後，女兒被阿皮烏斯(Appius Claudius)強暴的維吉尼烏斯(Virginus)循共和國法律要求阿皮烏斯在人民面前為自己提出辯護，阿皮烏斯在許多貴族陪同下現身，但維吉尼烏斯不待阿皮烏斯講話即下令將他囚入監牢，維吉尼烏斯的說法是阿皮烏斯不配享有已被他破壞的上訴權，和要求被他

⁸¹ Hanna Fenichel Pitkin, *Fortune Is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*. (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984), p.54.

⁸² 同上註，276-280。

⁸³ 波卡壓抑一人統治在公民共和主義中色彩的明顯傾向，表現於他在處理《李維羅馬史疏義》一章中，幾乎沒有碰觸其中關於一人統治的論述，例如創建者、改革者，或者是「殺害布魯特斯之子」等重要課題。他將關於一人統治的詮釋放到前一章討論《君王論》的部分，而將偉大創建者的活動視為是一種準解決方案(qusai-solution)，因為創建者的存在意味著他完全不受現存政治社會的制約，而波卡徵引亞里斯多德所稱德行卓著超越城邦限囿之個人為「野獸或神祇」，對此波卡顯然有所保留。透過這種方式，波卡強化了馬基維里的第二個面向，亦即共和社群的存在意義。波卡和培特金降低馬基維里思想中一人統治的作法，等於指出馬基維里思想存在根本的矛盾，然後將此一矛盾存而不論，強調公民自治的超越性格。此一作法不為學者蕭高彥認同，蕭高彥認為公民共和主義與政治決斷論表面上雖為完全對立的詮釋策略，但二者卻有深層的親和性，他認為政治決斷論強調的超越常態之決定，乃是具體政治脈絡中實際上能夠吸引政治變遷的權力；而公民共和所談的超越常態，則是以世界史的觀點來詮釋公民共和這個政治理想本身的特殊性格，二者是有可能結合的。參閱蕭高彥著，〈馬基維利論政治秩序——一個形上學的考察〉，《政治科學論叢》，第九期，1998，149、163-165頁。

⁸⁴ 維琴尼亞事件是羅馬設置戰爭十人委員會(Ten of War)後，阿皮烏斯(Appius Claudius)趁機奪權，並強暴貴族維吉尼烏斯(Virginus)的女兒維琴尼亞(Virgunia)，維吉尼烏斯為了讓女兒求得解脫，親手殺死了她，此一事件隨後在羅馬及軍隊中引發暴動，軍隊會合羅馬平民佔據聖山，直到十人委員會的委員放棄司法行政官職，護民官和執政官恢復舊制，羅馬才又重新回到自由狀態。

殘害的人民爲他辯護。雖然馬基維里認爲阿皮烏斯罪大惡極應予嚴懲，但他卻說出下述具有重要意義的一段話：

破壞法律說不上是文明，尤其是剛制定的法律。我不認爲共和國裡有比立法卻不守法更可惡的榜樣，立法的人不守法尤其如此。⁸⁵

馬基維里並將古羅馬這一段破壞法律權威的歷史應用在所處時代的佛羅倫薩，他舉薩沃納羅拉修士(Brother Girolamo Savonarola)例證，薩沃納羅拉是佛羅倫薩1949年政權重組後的靈魂人物，馬基維里極爲讚揚他的學識與智慮，而他爲保障公民所做的最大建樹，是推動制定八人委員會和執政團對於有關政體的案件所下的判決，任何人有向人民提起上訴的權利，但這個立法才剛通過，就有五個公民因涉及政體之事被執政團判處死刑，他們想提出上訴卻被駁回。馬基維里因此認爲佛羅倫薩的法律並沒有獲得尊重，而推動此一法律的薩沃納羅拉在許多講道場合並未譴責這件事，這個事故使得當時被視爲平民領袖的薩沃納羅拉政治權威大受傷害，人們清楚看到他的野心，他的權威也因黨派私心蕩然無存。⁸⁶ 馬基維里舉此一事例，再度強調了法律權威，值得進一步注意的是，馬基維里在這兩起事例中，並未譴責、傷害統治者的政治權威，但明顯可見他將法律權威置於統治者的政治權威之上，薩沃納羅拉的例子甚至進一步顯示政治權威的來源來自對法律權威的信守，這裡其實再度彰顯了上述一人統治向共和政體的轉化。在《君王論》中，統治者將法律與軍隊視爲強化政治權威的工具，但當焦點轉移至治國的共和政體時，法律權威其實已取代統治者，成爲政治權威的來源，這類似於柏拉圖最後從理想國的意識形態中解脫，尋求法律的協助，但柏拉圖畢竟始終未放棄意識形態的束縛，及統治者在實踐意識形態過程中扮演的角色；但對於馬基維里而言，他既輕視外來意識形態而強調本土意識的實踐，同時建立新國家理想又需取得被統治者的協助，便不能不強調法律在此目標中的整合功能及重要地位。

就此而言，馬基維里在《李維羅馬史疏義》中對群眾與君主何者更爲明智和穩重的比較那一章，其論述深值重視。馬基維里在此章中指出，包括他敬重的李維在內的歷史學家，率皆認爲虛有其表、立場又不穩定者莫過於群眾，該章並引用希羅尼睦斯(Hieronymus)的話：「這是群眾的本質：不是卑躬屈膝就是趾高氣昂。」歷史學家眼中群眾的定位是如此根深柢固，故馬基維里欲反駁此一論調時，也認爲是一件「吃力不討好的工作」，也懷疑對此一論調的辯證結果「到頭來是羞愧難當而放棄，還是在一片譴責聲中貫徹始終。」但馬基維里在此終究做出了

⁸⁵ Niccolo Machiavelli, *Discourses on Livy* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), translated by Harvey C. Mansfield and Nathan Tarcov, I .ch.45.

⁸⁶ 同上註。

「群眾不比君主盲動」的結論，而他爲此一結論引證的許多觀點，與他在《君王論》中一面倒以統治者爲中心的言論，確實令人詫異，他說：

個別而論，所有的人都可能受到譴責，君主尤其如此，因為每一個不受法律規範的人都會像不受束縛的群眾那樣犯下相同的過錯。這不難得知，因為自古以來君主多的是，現在也一樣，他們當中善良又明智的向來不多。……應該拿來比較的是像它們(埃及、斯巴達、法國)那樣受法律節制的群眾，而且我們將在他們身上看到的善良也會在群眾找到，既不至於趾高氣昂也不至於卑躬屈膝。⁸⁷

接著，馬基維里做出了與《君王論》完全不同的論調：

因此，我的結論抵觸一般所稱人民一旦當家作主就喜怒無常又忘恩負義這樣的看法，因為我主張這樣的罪過在他們和在個別的君主並沒有兩樣，……因為掌握權力又秩序井然的人民，其穩重、謹慎與講究情義無異於君主，或許甚至勝過於君主，即使大家認爲他是明智的。在另一方面，不受法律約束的君主將會比人民更忘恩負義、更反覆無常，也更厚顏無恥。其間的差別不是源自不同的本質……而是源自彼此對於共同生活於其下的法律的尊重有多與少之別。

人民的善良與榮耀遠在君主之上。如果說君主在制定法律、規劃公民生活以及制定新法規與制度等方面優於人民，那麼人民可說是在維護規制方面大大優於君主，竟獲得與規劃創制者同等的榮耀。

總而言之，爲這事下個結論，我說君主的政體已延續相當長的時間，共和國的政體也一樣，這兩者都需要法律的規範，因為可以隨心所欲的君主是瘋狂的，可以隨心所欲的人民是不智的。因此，論及君主受到法律的制肘以及人民受到法律的束縛，在人民身上看到的德性總是超過在君主身上看到的。……由此可以推測這兩者的弊病孰輕孰重：治療人民的弊病，說話就夠，治療君主的卻需要鐵器。⁸⁸

⁸⁷ 同上註，I.ch.58。

⁸⁸ 同上註。

在馬基維里的這些引述中，有許多面向值得我們深入思考，就一個將義大利族國復興與新國家建立作為最重要根源的建國擊劃者而言，馬基維里在此顯然將被統治者地位提升到統治者之上。但在做出此一結論前，尚有許多地方必須釐清。馬基維里是否真正重視群眾？甚而欲將引領義大利走出外來政權壓迫的重任委諸於群眾呢？這點是令人質疑的。在引述法國人入侵羅馬的例子時，馬基維里表示，群眾聚在一起時往往勇猛無比，但在孤立的情形下就會人人自危，若要避開這種風險，最好的方式就是推舉首領，將他們團結起來，進而思考自衛的問題。可見得在馬基維里的認知中，群眾是沒有辦法齊一腳步的，必須有一領導者，⁸⁹就此而言，即使群眾集體的智慧超過個人，仍然需要領導者帶領他們邁向共同目標，更何況是面對建立新國家這樣的歷史任務。

但在此同時，值得我們重視的另外一點是，馬基維里的政治思想雖然仍是以統治者為中心，但統治者的政治權威已不如柏拉圖理想國中的哲君定於一尊，在共和思想的背景下，抬高被統治者地位，實即淡化了統治者的政治權威，但此一過程殊值注意處在於統治者政治權威的淡化並非是一種政治權威對被統治者的直接移轉，鑑於一方面群眾需要領導者，另一方面統治者本身又不是那麼值得信任，為解決此一僵局，似乎在統治者與被統治者之外，需要有另外一個仲裁的權威來源，而從馬基維里在對君主與群眾的比較中，他正式提出了這個仲裁的來源即是法律。此一結論的提出，對於馬基維里追求建立新國家的本土政權運動顯然具有極大的啟發性，顯然在尋求義大利民族國家統一的過程中，新國家運動的民族主義意涵本身並非是授與統治者政治權威的充分條件，更不是唯一的充要條件，馬基維里雖然未將政治權威直接授與人民，但在以法律權威淡化統治者政治權威的同時，實際上即削減了創建者在建國初期所擁有的無限權力，若法律代表的是共和國的公益，則顯然政治權威向法律的移轉，彰顯了政治權威除了包含民族主義的意涵外，也應包涵民權與民生的意涵，將此結論與馬基維里強調統治政權須時時返回根源的論證作個比較，更能夠凸顯其意義。

上節曾經提及，馬基維里認為能夠自我更新的共和國都可以維持長久，他提出了兩種返回初始狀態的途徑，一是外在的事故，一是內在的智慮。他以羅馬被法國這個外來政權佔領的事例，作為外在事故的例子，至於後者，他又分別提出了兩種情況，一種是藉由個人的德行，另外一種則是藉由法律。馬基維里先談及法律的情況，他以羅馬的歷史闡釋，將羅馬共和國拉回其根源者包括平民的護民官、監察官以及其他制衡人的野心與傲慢的一切法律，但在強調法律促使政權返回根源所能夠發揮的功能後，馬基維里接著說：「這一類的法制得要藉由某個公

⁸⁹ 馬基維里舉維琴尼亞事件為例，羅馬平民武裝據守聖山後，元老院派遣特使問他們為何佔據聖山，但因為平民中沒有首領，因此沒有人敢回答。馬基維里以李維之口指出：這樣的事恰恰說明群眾沒有首領是沒有用的。見*Discourses*, I .ch.44.

民的德行使它們起死回生，他以具體的行動奮勇抗拒違法之輩的權力。」⁹⁰ 論述到此，馬基維里雖然將「內在的智慮」分為個人德行和法律兩種情況，但似乎將後者發揮功能的關鍵，仍歸結於前者，當他接著說：「這樣把共和國返回根源的狀態也可以僅僅源自某一個人的德行，無需仰賴任何法律激勵你採取行動」時，⁹¹ 似更能顯示馬基維里強調個人德行更甚於法律，但再繼續看馬基維里所作的闡釋，我們看到了不同的光景。馬基維里在途述宗教團體的改革時，指出聖方濟(Saint Francis)和聖多明我(Saint Dominick)之所以能將基督教拉回其根源，靠的是其「新制度非常強勢，竟至於那個宗教雖有心術不正的高級教士和領袖卻屹立不搖。」⁹² 馬基維里從這個例子重心開始轉向制度，繼而敘述君主國返回根源的自我更新時，再度以法國這個外來政權為例，他說：「(法國)比其他任何一個君主國更深刻體驗到法律與制度的可貴。這些法律與制度是靠大理院維繫的，特別是巴黎的大理院。每當它對那個君主國的君主行刑，每當它作出譴責國王的判決，那些法律與制度就更新一次。一直到現在它靠著對於貴族的強硬立場還是維持自主，可是一旦它縱容他們而他們又無所節制，毫無疑問結果將會是得要經由大動亂才可望加以匡正，不然就是那個王國整個解體。」⁹³

這個立場與馬基維里在《君王論》的立場完全迥異，我們可以從兩個觀點做進一步的闡釋。一是從君主國的角度來看，馬基維里在《君王論》中捨共和國不談，並專書討論新君主取得政權的君主國，《君王論》中的君主幾乎擁有無限的權力，馬基維里只是以道德勸說的方式規勸君主不要引起人民怨恨，此外幾乎對君主的權力不予限制。但馬基維里在述及君主國藉由返回根源進行的改革時，竟然回歸到法制，而非統治者個人的權力，此話若是論述共和國，也許沒有什麼特殊之處，但馬基維里卻在語及君主國時將改革國家的工具訴諸法制，此點顯示，即使馬基維里認為統治者在建國過程中因其所處地位而享有特殊的權力，但隱約之中，馬基維里仍然認為此一權力是應該受到法律節制。另外則是返回根源的觀點，從馬基維里一開始述及返回根源狀態，即強調個人德行來看，可以看出欲返回根源最好的方式是憑藉一人統治的極權樣態，以便有足夠權力重整政權(the resuming of the government)，⁹⁴ 此一道理如同古羅馬時期賦與獨裁官的無限權力，或如今日民主國家憲法賦與國家元首的緊急權力，但馬基維里顯然察覺到此

⁹⁰ Niccolo Machiavelli, *Discourses on Livy* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), translated by Harvey C. Mansfield and Nathan Tarcov, III.ch.1.

⁹¹ 同上註。

⁹² 同上註。

⁹³ 同上註。

⁹⁴ 馬基維里所謂的「重整政權」是指讓人們重溫初掌政權時帶來的恐怖和恐懼。若將此置於台灣現時的場域，可以得出一個推論，即台灣本土政權的自我合法性與正當性基礎之一，往往是將外來政權與恐怖統治掛鉤，但馬基維里返回初始狀態的觀點足以顯示，即使是本土政權也不能排除恐怖統治的可能，從馬基維里角度看，這甚至是政權長久維繫的必要之舉。

一樣態的內在缺陷。他在列出了霍雷修斯·柯魯斯(Horatius Codes)、斯凱沃拉(Scaevola)、法布裏修斯(Fabricus)、德西烏斯雙傑(the two Decii)及雷古盧斯(Regulus Attilius)等因個人德行得以將國家返回根源的事例後，雖然指出如果每隔十年就出現一次憑個人進行的更新，這些城市必然永遠不會墮落，但接著卻指出，在雷古盧斯之後，再也看不到類似的事例，即使兩位加圖(Cato)在羅馬出現，但因時隔太久，他們形單影隻，縱有個人德行也成不了事，由此可知將國家改革置於個人統治，一方面因個人壽命有限，另一方面一個國家是否出現有德可表的統治者並不確定，只能委諸於不可知的命運，縱然偶有天縱英明者，但少數賢明的統治者也成不了大事，因此可以得出的合理結論是：國家的命運不宜委諸於特殊個人，顯示馬基維里真正在意的是法制。即因此故，馬基維里在敘述完兩種返回根源的途徑時，最後做出的結論是：「(外來的力量)有時候雖然是好的救濟之道，就像在羅馬發生的情形，卻是危險之至，最好能免則免。」⁹⁵ 馬基維里對於法制之重視，竟至於引用了兩個「外來」的事例作為典範，一是基督教的外來意識形態，一是法國這個外來政權，一方面顯示他對他的祖國佛羅倫薩缺乏政治改革動能的不滿，間接亦顯示即使外來政權是本土政權建立新國家必須打倒的對象，但這並不表示外來政權毫無可取之處。⁹⁶

四、重視人民的權力而非權利

在此需要重申的是，馬基維里確實抬高了法律的地位，在此情形下，被統治者的政治地位也因而水漲船高。另一方面，統治者的政治權威雖有貶損，但卻無損於其為政治場域的主要動能，這當然與義大利的時代背景與馬基維里欲追求的新國家願景有直接關聯，就此而言，政治權威者與權威對象的天平雖然有變化，但變化的原因在於加入了政治權威的新來源——法律，法律在共和國中的地位，類似柏拉圖理想國中的Idea，是統治者政治權威的來源，但並不因此而使得政治權威者與權威對象易位而處。由《君王論》統治者自身即構成權威來源，政治權威不假外求，到《李維羅馬史疏義》及《佛羅倫薩史》強調法制與共和來看，其轉變的軌跡形同柏拉圖由《理想國》到《法律篇》的轉化；但就其將法律作為政治權威來源的角度看，馬基維里又彷彿回到了柏拉圖《理想國》中以外來意識形

⁹⁵ Niccolo Machiavelli, *Discourses on Livy* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), translated by Harvey C. Mansfield and Nathan Tarcov, III. ch.1.

⁹⁶ 上文提及馬基維里對君主與群眾的比較時，曾指出君主善良又明智者向來不多，但他卻將包括法國在內的三個國家排除在此一結論之外，因為他認為這些國家的統治者受法律規範，因此不適合納入比較的行列。若馬基維里將法律視為國家最重要的公益精神表現，那麼，就這一點而言，我們可以指出，一個不遵守法律規範的本土政權，在重視公益這方面，是趕不上外來政權的。(Discourses, I. ch.1.)

態為統治者政治權威來源，但不改變統治者政治能動性的政治場域。就此而言，馬基維里高懸法制理想的論述彷彿是柏拉圖式的理想國，或許其心中有民主國家法律主治的想法，但政治現實及打倒外來政權，完成獨立建國的目標，卻又使其返回到以統治者為中心的以法統治道路，在此情形下，統治者政治權威的貶抑，並不表示政治權威完全轉移到被統治者身上。

促成此一情形背後的結構性因素，在於馬基維里對統治者雖然不完全信任，但他對被統治的人民，也放不下心，後者是馬基維里強調返回根源重要性的主要原因，同時也是馬基維里雖重視法制，但終究不會轉化為民主的原因。歸結言之，馬基維里在意的是人民的勢力(*forza*)與權力(*potente*)而非其權利(*diritto*)，「人民的權利」之說直到盧梭才開始彰顯，綜觀馬基維里對「人民」(*il popolo*)的見解，可歸納為三大要點，一是人民的力量不可小覷；二是人民容易腐敗；三是烏合之眾不足為懼。

第三點已如前所述。就人民力量不可小覷言，在《君王論》中馬基維里已顯示此一論點，在勸告統治者應避免遭到人民的憎恨和蔑視時，馬基維里下了一個結論：「當人民對君主心悅誠服的時候，君主對於那些陰謀無須憂心忡忡；但是如果人民對他抱有敵意，懷著怨恨的話，他對任何一件事，對任何一個人就必然提心吊膽。」⁹⁷ 因此他勸告統治者一定要使人民獲得滿足，讓他們對自己感到滿意。對於人民力量，馬基維里無疑是非常具有遠見的，在那個仍然是以君主專制為歷史主流的時代，人民地位不高，擁有武力的軍隊成為競逐天下者爭相攏絡的時代，馬基維里即已敏銳觀察到人民力量的偉大，他以羅馬皇帝通常面臨如何同時滿足軍隊與人民的困境為例，進而說明如果羅馬帝國時代滿足軍隊比滿足人民更有必要的話，那麼他那個年代順序剛好顛倒過來，因為人民的力量已經大過軍隊的力量了，因此，滿足人民比滿足軍隊更有必要。馬基維里在《君王論》完全以統治者角度思考的脈絡中，表達對人民力量崇敬的觀點，令人非常訝異，但此一論點無疑暗示，面對一個以武力鞏固政權的統治者，有志推翻現有政權的革命人士並非沒有達到目的的可能，而完成此一目標最有力的工具便是「人民力量」。一手打造蘇維埃政權的列寧曾說過：「最堅強的堡壘要從內部攻破」，人民力量可載舟亦可覆舟，到底是鞏固了政權抑或推翻政權，關鍵即在於誰掌握了人民力量，馬基維里顯然早已看出了這個道理。

馬基維里的此一觀點在《李維羅馬史疏義》及《佛羅倫薩史》中更為凸顯。在《李維羅馬史疏義》中，他堅稱人民在一般的事情上或許易於受到蒙蔽，但在特定的事務上卻不然，他舉了許多例子，一是羅馬人民爭取選舉護民官的權利，

⁹⁷ Niccolò Machiavelli, *The Prince* (Chicago: University of Chicago Press, 1985), translated by Harvey C. Mansfield, ch. 19.

結果選出的全是貴族，因為他們瞭解在統治國家這件事情上，貴族比起一般大眾更為適任；第二個例子是羅馬的司法行政官帕庫維烏斯(Pacuvius Calanus)的處理平民與元老院之間衝突的例子，民眾最後仍選擇保留既有的元老院；第三個例子是佛羅倫薩由平民野心分子躋身為國家機器的掌權人之後，行事風格改變的事例，馬基維里因此引述一句俗話：「從廣場到政府機構，換了位置就換了腦袋。」這些例子進而使馬基維里得出結論：「智慮週詳的人萬萬不該忽視民眾就公職名器之分配對於特定事情的判斷，因為人民只有在這方面不會受到蒙蔽，就算偶爾受到蒙蔽，也因為事屬罕見反而對比出從事分配的人更常受到蒙蔽。」⁹⁸ 馬基維里將平民大眾的聲音比做上帝的聲音，斷言大眾比君主更有智慧，施特勞斯因此認為，馬基維里實是以大眾名義，或者以民主名義，向古典哲學賴以立足的貴族偏見或貴族論證前提，提出挑戰的第一個哲學家，他所偏愛的是民主較多的羅馬政治體制，而不是民主較少的斯巴達政治體制，他所表達的看法是，普通民眾的目標意圖，比上流貴族的目標意圖更為誠實公正。他對民主精神最強烈的表達，出現在《佛羅倫薩史》中描述1378年佛羅倫薩一位平民向大眾發表的一個演說，這是一場高度革命性的煽動性演說，卻也表達出爭取平等的精神，這位平民告訴那些參與縱火搶劫的人，要加倍的為非作歹，因為竊鈎者誅，竊國者侯，他們不應該被敵對陣營擁有的傳統古老貴族血脈所震懾，因為所有的人們最初出身的源頭都是同樣的，因此人人都擁有等量的古老血脈，或者說人人生來平等，而致使他們之間生來不平等的原因，只是貧窮和財富，巨大的財富與巨大的權力，只有通過詐欺與武力方能獲得，虔誠的人永遠為人作嫁，好人永遠忍受貧窮，這樣的人不應該為他們自己的道德良知所束縛，因為只要世間存在著對於饑餓與監禁的恐懼，人們就不可能懷有，也不應懷有對地獄的恐懼，上帝和自然已經作出主宰安排，人們所覬覦欲求的事物，可以通過邪惡的行徑來獲得，而不可能通過善良的行為來獲得。⁹⁹

施特勞斯認為馬基維里在《李維羅馬史疏義》中表述統治階層特徵的時候，都是從平民階層的視角觀察統治階層。但他也直言馬基維里並不贊同由大眾直接行使統治權，因為他認為所有簡單初級的政權都是不好的政權，每個所謂的民主政體，除非它瀕於無政府狀態的邊緣，否則事實上都是一個寡頭獨裁政體。¹⁰⁰ 這

⁹⁸ Niccolo Machiavelli, *Discourses on Livy* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), translated by Harvey C. Mansfield and Nathan Tarcov, I .ch.48.

⁹⁹ Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), pp.127-128. 施特勞斯引述佛羅倫薩平民領袖的演說內容，參閱《佛羅倫薩史》，第三卷，第三章，144-148頁。

¹⁰⁰ Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), pp.127. 施特勞斯認為馬基維里偏袒大眾的傾向，使其能夠與紮根古典傳統的貴族共和政體或寡頭共和政體作出區別，同時也表達出對君主或暴君政體也可以滿足民眾對正義要求看法的不認同。施特勞斯特別提醒，《李維羅馬史疏義》是以讚揚一個反民主的措施來結束全書的。

裡再次重現馬基維里以統治者為中心的政治思維。其實，在上述關於人民在特定事務上不會受到蒙蔽的說明中，馬基維里所舉第二例，便已明示群眾需要領袖的指引，易言之，民眾對事務的智慧評判乃是奠基在一個有智慧的領導人物帶領上，對此一觀點的強化，出現在馬基維里對於分配官職人民是否比君主來的審慎的探討中，馬基維里一方面肯定民眾犯的錯比君主來得小，但另一方面也強調民眾往往可能受到名望、輿論與行為的蒙蔽，高估他們的實際的能力，而君主則不會發生這樣的事，因為他所諮詢的對象會對他提出警告，在這樣的情況之下，為了讓民眾能夠集思廣益，君主在必須任命國家最高官職時會預先規劃，為了避免民意可能傾向選擇不適任的人，君主會賦與所有公民在會議上公開指陳可能人選缺失的權利，以便不適任者能在人民評判下出局。¹⁰¹

即是出於此一原因，施特勞斯在詮釋馬基維里在《李維羅馬史疏義》第五十八章及之前關於統治者與被統治者智慧的比較時表示，民眾僅僅依靠自己無力發現真理(此與柏拉圖的觀念是一致的)，從這個事實出發，馬基維里欲隱藏的實質問題便表露了出來，馬基維里實際上要表露的是給與人民指引的是法律和秩序，而法律和秩序要具有任何價值，就必然需要發源於超群出眾的頭腦，需要發源於創建者或君主們的頭腦，由這個角度來理解，那麼所謂的君主，就包含了一批第一流的人物，羅馬持續不斷的奠基，就是他們這些人的職責，對於這個意義上的君主，馬基維里在《李維羅馬史疏義》第五十八章中說，他們之所以比民眾優越，是因為只有他們，對於建立新的法律和秩序的任務才能夠勝任，而民眾優越於君主及所能夠勝任之處，則是在體制與秩序業已建立之後，對它們加以保護和維繫。¹⁰²

由此一觀點出發，值得注意的是統治者從引導群眾這個基點延伸而進一步取得的暴力統治正當性。按照亞里斯多德的說法，僭主暴君所獲得的支持來自民眾，而不是來自貴族士紳，這個事實其實是反對僭主暴政的論政依據，但按照馬基維里的說法，這個事實卻構成贊成僭主暴政最強有力論證的依據，這是因為，與貴族階層的終極目標相比，民眾的終極目標具有更大的公平正當性質，或者按馬基維里字斟句酌，小心選擇的措詞來說，民眾的終極目標更為體面大方，更為值得尊敬，而統治者所應追求的「共同福祉」，與大眾利益看起來完全可能是一回事。此外，自由國家既可通過暴力手段建立，僭主暴政亦可通過民眾的同意建立，因為，就暴政政權的行為準則來看，儘管大眾的終極目標最為值得尊敬，大眾自身並非如此，他們不具備統治自己的能力或統治他人的能力，這個目標必須由那些相對而言目標較為非正義的人來保衛，所謂正義，是倚賴於非正義的。無

¹⁰¹ Niccolò Machiavelli, *Discourses on Livy* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), translated by Harvey C. Mansfield and Nathan Tarcov, III, ch.34.

¹⁰² Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), pp.129-130.

論如何，共同福祉都是憑藉在大眾的利益與貴族的利益之間，勉強維繫一個靠不住的脆弱平衡來構成的，任何時候，一俟這個脆弱的平衡不復存在，大眾利益就要優先於少數人的利益，而這裡所依據的原則，正是共同福祉要優先於特殊利益或派系利益，這個原則也可為統治者堂而皇之用作統治的目的，所謂「為了達到目的，可以不擇手段」的箴言，既適用於共和國的建立與維繫，同樣也適用於以這種方式加以論證辯護的僭主暴政的建立與維繫，包括馬基維里的君主楷模居魯士和羅馬共和，之所以能夠扭轉乾坤、一統天下，所憑藉的就是此一道理。¹⁰³

因為被統治者不具備統治自己的能力或統治他人的能力，才給了統治者統治的政治權威，除此之外，統治者的政治權威還建立在權威對象易於腐敗。在《李維羅馬史疏義》中，馬基維里在第一卷第四十二章中，以阿皮烏斯如何鞏固羅馬十人團的專制地位為例，指圍繞在他身旁的人竟只是為一些蠅頭小利所惑便無視於阿皮烏斯的專制，原是馬基維里口中大好人的法畢烏斯(Quintus Fabius)，也為野心所蒙蔽，證明人是多麼容易腐化。隨後在同一卷五十五章中，馬基維里做了誠信與腐敗的兩組對照，在誠信這一組的代表是羅馬共和與日爾曼，前者的例子是羅馬人民完全按照自己的良心繳付應繳的稅款，後者是馬基維里所謂的自由、純樸與公平的共和國，竟至於沒有人敢奪取他們的政權。這裡值得注意的是，馬基維里認為日爾曼人民之所以沒有沾染到腐敗的惡習，有兩大主因，一是國內公民完全平等，二是日爾曼與鄰邦不相往來，前者固緣自馬基維里的共和思想，但後者顯示馬基維里的鎖國傾向，這或許是因為目睹外來政權在義大利的巧取豪奪與興風作浪，促使馬基維里認為鎖國是新國家建立後，鞏固本土政權最適當的途徑。在腐敗這一組，最嚴重的國家即是馬基維里的祖國義大利，但值得注意的是，除了義大利之外，馬基維里同樣認為法國與西班牙也有腐敗的跡象，但是情況沒有義大利嚴重，之所以有如此落差的原因「不在於人民的善良——那大部分已無跡可循——而是在於有個君王不只是藉個人的德行，而且還藉王國尚未腐化的制度，把他們團結在一起。」¹⁰⁴

由此可知，在權威者(君主)、權威場域(制度)與權威對象(人民)三方地位的比較中，馬基維里顯然將權威對象置於最後，雖然義大利、法國與西班牙的人民都腐敗了，但較之義大利，法國與西班牙的統治者與制度並未腐敗，因此使得這兩個國家還有得救，由此也可推知，義大利的本土政權之所以未能建立，義大利之所以遭受外來政權的蹂躪，根本原因或許不在外來政權，而是馬基維里的祖國不爭氣。

人民易於被蒙蔽及腐敗，因此給了民粹主義的君主操作的空間，馬基維里舉

¹⁰³ 同上註，270-271。

¹⁰⁴ Niccolò Machiavelli, *Discourses on Livy* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), translated by Harvey C. Mansfield and Nathan Tarcov, I .ch.55.

羅馬與漢尼拔戰爭中，法畢烏斯·馬克西姆斯(Fabius Maximus)被迫交出軍權，佩努拉(Marcus Centenius Penula)組志願軍迎戰漢尼拔卻全軍覆沒；希臘的西比奧(Scipio)威脅元老院出兵迦太基；佛羅倫薩埃爾科萊·本蒂沃廖(Messer Ercole Bentivoglio)紮營在比薩等的例子，證明人民是多麼容易被民粹主義式的激情言說所說服，以致於唱反調的人總是孤掌難鳴束手無策。¹⁰⁵ 被統治者的無能，是給與統治者政治權威正當性的最好的理由，在此情形下，史金納乃可據以採取盧梭的觀念詮釋馬基維里，認為馬基維里所採用的機制乃是建立法律以作為自由的護衛者，基於人性有著無法避免的腐化傾向，因此，「法律可以——也必須——被運用來強迫我們自由」。¹⁰⁶

要建立一個全新的新國家，要讓義大利本土成立一個屬於義大利人自己的政權，馬基維里即使瞭解到人民力量的偉大，但正如人類為了本身目的利用大自然力量一樣，無論人民力量是多麼令人敬畏，也只是統治者達到獨立建國目的最有用的工具罷了。然而，儘管馬基維里有此體認，其共和思想及制度即使只是利用人民力量的工具，我們也絕不能忽視這個工具性的使用，可能導致連馬基維里都意想不到的後果，前面述及馬基維里為現代民主思想最早先驅的時候，便已觸及了此一後果，當我們強調民主是一條不歸路時，無異在指馬基維里是開鑿此一道路，在民主之途上挖下第一鏟的先行者，由古代共和到現代民主的這一條道路，想必沒有人可以預期未來的演變。此一道理如同柏拉圖由《理想國》的一人統治轉向《法律篇》的以法治國時，雖然就實質政治思想而言，並未改變統治者為中心的人治色彩，但以法治國的後續演變，確實對外來意識形態主導的外來政權本質造成根本性的衝擊，此一衝擊促使外來政權不得不向本土政權的方向移動。同樣道理，馬基維里以統治者為中心的建國思想，由強烈人治色彩的《君王論》轉向共和論述之後，他的政治規劃藍圖，也勢必超出原先設想，當人民權力(利)逐漸取得政治發展的論述霸權時，馬基維里心目中的本土政權統治者權力，勢將讓位給被統治者，在政治權威三面向中處於最底層位置的被統治者，至少在主權及全體的意義上，終將取得權威者的地位，因此反過頭來成為約制統治者的最終力量及權威來源，這即是我們不能忽視馬基維里共和論述最主要的原因。

由此一角度出發，馬基維里觸及的共和論述與制度，便深值我們重視，而由其所作的闡述中，我們也可以瞭解為何這些論述會對後世民主思想造成深遠影響的原因，同時，我們也認為，由統治者為中心到被統治者為中心的演變，對本土政權反抗外來政權所建構的論述有重大啟發。因為，即使因「大眾」(mass)的疏離性質使得「人民」永遠無法躍上政治場域的中心舞臺，但本土政權絕無法始終

¹⁰⁵ 同上註.ch.54。

¹⁰⁶ Quentin Skinner, "Machiavelli on the Maintenance of Liberty". *Politics*, 18, 1983, pp.9-10.

處於統治者的克裏斯瑪(charisma)魅力統治下，人民力量也終必從統治者的工具角色，轉而為左右政治的力量。若統治者為中心是本土政權建立初期的特色與要件，則政治重心轉向被統治者，無異也顯示本土政權本質的改變，與柏拉圖外來政權的轉化顯示的政權屬性改變一樣，本土政權也絕對不是一個始終如一、一以貫之的固定概念。

五、良性分歧與競爭的制度設計

明白制度性潛存動能可能導致的政權屬性改變後，接下來關注的焦點轉移到馬基維里的共和制度設計。在敘及此一設計前，首先令人印象深刻的是馬基維里對理想中共和政治核心精神的掌握，使他下了一個與一般共和主義者不同的結論，即階級之間的不和與鬥爭，不僅無害於國家及政治的發展，反而是推動國家及政治發展的主要動力，此一結論無異為民主政治的分權與制衡奠定了法理的基礎。馬基維里對此精神最顯著的闡述，出現在《佛羅倫薩史》中對共和國內部不和的申論，馬基維里一開始指出：「由於貴族企圖發號施令，平民階級不願服從，很自然地引起嚴重的互相敵對，這就是各城邦大部分糾紛產生的根源，由於這兩個階級的這種心意不同，干擾各共和國的所有其他禍患也無不由此產生。」¹⁰⁷ 這種禍起蕭牆的觀念為一般人所持有，但馬基維里的特別之處，在其發現這個所有城邦幾乎都會出現的問題，卻有與一般人想像不同的結果，他拿古羅馬與佛羅倫薩作了一個詳細的比較，發現羅馬靠制定新的法律結束階級間的衝突，佛羅倫薩則是在許多精英死亡和被放逐後，鬥爭才算完結；羅馬的階級對抗增強了它的軍事能力，而佛羅倫薩的階級對抗卻拖垮了它的軍事能力；羅馬在爭執中形成了不同的社會等級，佛羅倫薩敵對行動卻消滅了原有的階級分野。馬基維里精確的觀察到造成這兩種天壤之別結果的原因，必然是兩個城邦的平民抱有不同的目標，羅馬平民竭力爭取的是和貴族共享最高職位，而佛羅倫薩平民奮鬥的目標卻是要把貴族全部排除在最高職位之外。於是，在羅馬，兩個階級在某些有爭執的問題經過一些爭論後，雙方同意制定法律，一方面平民得到了滿足，另一方面貴族也繼續享有尊嚴。但在佛羅倫薩，一方面平民要求蠻橫不合理，另一方面貴族在絕望之下竭盡全力進行自衛，從而演變為流血事件，而事後制定的法律不是為了共同利益，而完全是有利於勝利者的一方。羅馬的兩大階級鬥爭，使得兩大階級都各得其所，因此提高了羅馬的威望，但在佛羅倫薩卻造成全體公民分裂，使得此一城邦日益沉淪。¹⁰⁸

¹⁰⁷ 馬基維里，《佛羅倫薩史》(Istorie Florentine) (台北：台灣商務印書館，1998)，李活譯，122頁。

¹⁰⁸ 同上註，122-124。

馬基維里在階級的鬥爭中，看到了兩種幾乎可視為永恆的現象，一是共和國的目標並不可能永遠保持一致，二是有些分歧確實會使共和國受害，但另一些分歧則對國家有利。接下來的問題是，哪些分歧對國家有害？哪些又對國家有利呢？馬基維里指出了其中的關鍵：當分歧夾雜黨派鬥爭時，就會危害國家；但當分歧不夾雜黨派鬥爭時，則將促使國家繁榮。既然不可能防止產生分歧，一個共和國的立法者至少應當防止派別滋生。由此一角度出發，馬基維里直接指出防止派系產生的方法，此涉及到國家的人事制度，馬基維里認為派系的產生，多與有名望及權勢的公民有所連結，因此，名望與權勢的產生必須納入規範，他提出了名望與權勢的兩種產生途徑，一是通過從事公務，另一種途徑則是透過私人關係，這兩種途徑的差異是，前者是為國家出力，因此是從公益的角度出發；後者是透過私利籠絡人心，此一途徑將滋生幫派，因而對國家有害。雖然為國家出力獲得的名望與權勢也不足以防止不和的產生，但馬基維里認為背後若無幫派黨羽為私利而介入，非但不致危害共和國，反而會為國家的興旺作出貢獻，之所以如此的原因在於，只要所爭取的名望及權勢是在為共和國謀福，則所有的競爭者會產生一種良性的彼此制約，此一制衡關係將對防止任何一個人或黨派侵犯共和國自由產生積極的貢獻。¹⁰⁹ 由此可知，馬基維里表面上持對於黨派的否定立場，但與其說他反對黨派，不如說他是反對黨派的私利考量。私利將造成國家的割裂，但若黨派間的競爭是在為國家謀福，是從公益的角度出發，則此時黨派間的不和，不僅無損於國家的發展，反而在彼此競爭，相互制約的情形下，使國家得以不斷向上提升。

由此更進一步，馬基維里在述及佛羅倫薩內部的黨派之爭時，雖然指出這種現象的存在一向是有害的，但值得注意的是他緊接著指出有害的原因。馬基維里說：「居於統治地位的一派只是在受到敵對的一派牽制時才能保持團結，一旦敵對的一派勢力被消滅，政府由於沒有反對派的約束力量，無法無天，於是就分崩離析。」¹¹⁰ 前述馬基維里對黨派的反對，係因其以私利戕害公益，但在此，馬基維里指出了黨派存在的另一積極性功能，即在對當權派權力濫用的制約，此一制約或許也是從私利的角度出發，但其破壞性並未被提起，反而是有意的忽略，

¹⁰⁹ 同上註 351 頁。在《李維羅馬史疏義》第三卷第廿八章中，馬基維里提出同樣的論點，他提醒務必留心公民的作為，他強調公民的聲望卓著有如雙面刃，一方面一個共和國如果沒有聲望卓著的公民就不可能屹立，另一方面公民的聲望也可能成為共和國出現專制的緣由。如果想要將此一矛盾的情勢取得平衡，就要設法讓公民因人望而來的名望有助於而非有害於城邦及其自由，馬基維里因此呼籲檢討公民取得名望的方式。與《佛羅倫薩史》相同，馬基維里在此列出兩種模式，一是走前門，一是走後門。所謂走前門的模式是指一個人提供可取的建言，致力於促進公益，因此得到名望，馬基維里表示此一模式所得到的名望光明磊落，因此不會有危險，但若是循走後門的模式，就會非常危險且後患無窮。所謂的走後門是給私人好處，使他人成為自己的黨羽，而被追隨的那個人因為有這些黨羽的擁護，因此膽子會變得更大，進而敢於敗壞社會大眾及法律。

¹¹⁰ 馬基維里，《佛羅倫薩史》(*Istorie Fiorentine*) (台北：台灣商務印書館，1998)，李活譯，351 頁。

因爲，反對派存在的本身有其功能，此一功能表現在對當權者的制衡。馬基維里以當時的佛羅倫薩說明此一情形，他說科西莫·美第奇(Cosimo de' Medici)1434年取得政權後，因受壓制的反對派人數眾多，而且其中又有幾位勢力極大的人物，因對此一情勢有所顧忌，使得他的黨派還能團結，並對他的行動產生了約束，在1433年到1455年的廿二年期間，當權黨派沒有做出任何暴政及觸怒群眾的事，政府也順應人民的要求。¹¹¹ 這個事例證實上述馬基維里所言，反對派的存在有助於當權者凝聚內部團結及約制其行動的論點，雖然在馬基維里後面的聲明中，明顯偏重於凝聚內部團結的面向，但鑑於他同樣強調反對派存在使當權派「未曾施行任何暴政，也未曾做過任何有意觸怒群眾的事」，這應是馬基維里刻意的淡化，但其重要性卻遠超過前者，因爲此一面向直接觸及到民主政治權力制衡的核心。¹¹² 而我們將相同的論點移至今日民主政治的場域，仍然符合民主政治的運作原理，而馬基維里口中的「統治派」與「反對派」，即形同今日的執政黨與在野黨，也就是今日民主政治最主要特色的政黨政治，由此再一次顯示馬基維里對共和政治的論述，對後世民主政治有多麼大的啓發，而此一啓發是不分外來與本土政權一體適用的。

黨派的存在雖然有利於敵對黨派的內部團結及人民福祉，但馬基維里對因黨派存在而造成的內部分裂，從另一個角度解讀，同樣值得我們重視。歸納馬基維里所言，這裡出現兩種不同的場域，一是政治社會的場域，一是國家的場域，在政治社會之中，黨派的分歧與鬥爭是長存的，結果是好是壞，端視黨派的競爭是出於公益抑或私利，但更值得我們重視的是國家的場域，從馬基維里對於公益的重視，可見在此一領域不容許有任何的分裂與鬥爭，故馬基維里在敘及通過公務取得名望及權勢的途徑中，所舉例證如爲國家打勝仗、奪取領土、細心而精明的完成出使任務，及提出明智的建議取得好結果等，皆是超越黨派及私人利益之上的公益行爲，馬基維里因此強調「爲國家出力的辦法，如果其中毫無派性的話，對國家是有益的」。¹¹³ 由上所述，我們可以得到一個現代民主國家極爲重視的政治制度設計，亦即將國家領域與政治領域所進行的區分，這個界限極爲重要，因爲，在黨派成爲政治社會常態的情形下，要避免黨派鬥爭衝擊到國家穩定，政治場域與國家場域之間必須作出間隔。亦即，政治場域或許因黨派鬥爭而陷於動

¹¹¹ 同上註，351-352 頁。

¹¹² 馬基維里指出當時佛羅倫薩最有權勢的兩位公民，一是科西莫·美第奇，另一位則是內裏·卡波尼(Nerk di Gino Capponi)，他們二人在世時，總是團結一致，但當1455年卡波尼去世，反對派從而消失後，政府也感到恢復權威方面的困難。馬基維里指出，這些困難都是美第奇的私人朋友，也是城邦中最有權勢的人物造成，因爲既然不用擔心反對派了，他們就急於消滅美第奇的權力，馬基維里表示，這種前恭後倨的態度，正是1456年不幸事件的開端。參閱馬基維里，《佛羅倫薩史》，352 頁。

¹¹³ 馬基維里，《佛羅倫薩史》(Istorie Florentine) (台北：台灣商務印書館，1998)，李活譯，351 頁。

邊，但此一動盪不致波及國家場域的穩定，將此一論點應用在現代民主國家的政治制度設計上，我們發現內閣制頗符合此一精神，因為此一憲政制度將政治權威分屬代表國家的元首及政治領域的總理或首相，即使後者政治權威受到挑戰，但國家的政治權威卻仍然鞏固；相對的，在總統制下，國家場域與政治場域的政治權威重疊在總統身上，當總統的政治權威遭受挑戰，國家的政治權威也同時受到挑戰。

國家場域與政治場域的劃分，還有一點深值重視。馬基維里思想所呈現的國家整合意義，在強調黨派私人意志絕不能超越國家的總體意志，在此情形下，若有任何人因為私人利益而割裂或損及國家的整合，就是國家的罪人。馬基維里在《李維羅馬史疏義》第三卷第廿七章公開駁斥控制城市必須把城市控制在分裂狀態的看法，他一開始即借用羅馬執政官調停阿爾代亞人(Ardeans)的事例，強調要整合分裂的城市，最可行的模式就是處死動亂的首腦。¹¹⁴ 馬基維里主張如此暴力的手段，可見他對國家分裂的深惡痛絕，這或許緣自義大利始終是一分裂的國家，而不是統一、獨立的國家原因，但值得重視的是馬基維里對「城市分裂遺害無窮」的說明，他說：

使你要統治的城市保持分裂並沒有用處。首先，你不可能長期維繫雙方兩黨對你的友誼，不論你是以君主或以共和國統治他們。在分裂的局面中有所偏袒是人之常情，總會有這個比那個更討人歡心的情況。因此，使得那個城鎮的某個黨派心生不滿，那麼在隨後的第一場戰爭，它就會讓你吃敗仗，因為在內外都有敵人的情形下，是不可能守衛城市的。如果是以共和國統治，那麼要使你的公民變壞，使你的城市分裂，沒有比統治一個分裂的城市更好的法子了，因為每一個黨派都會尋求支持的力量，都會使用種種腐敗的手段收買黨羽。因此會產生兩大弊端，一個是，由於你沒有能力好好治理他們，你不可能使他們對你友善，因為政府更迭不已，一個換過一個；另一個是，遷就黨派必然使你的共和國陷於分裂。¹¹⁵

¹¹⁴ 馬基維里在做出此一結論時，對整合分裂城市提出了三種方式：處死動亂的首腦、將這些首腦隔離，強迫他們和平共處。在說完這三種方式後，馬基維里分別評論這三種方式的後果，他說最後一種方式的負面作用最大，因為既然已經流血，強迫和平是沒有作用的，也不可能持久。在敘及第二種模式時，馬基維里只是淡淡的說這種模式仍然在採用，他雖然未指出其利弊，但卻指出採行此一模式者是那些「衰弱的共和國」，做此一決定的領導人「教育不足與知識匱乏」。相對於此，馬基維里堅決表示第一種模式最穩當。參閱*Discourses*, III.ch.27.

¹¹⁵ Niccolò Machiavelli, *Discourses on Livy* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), translated by Harvey C. Mansfield and Nathan Tarcov, III.ch.27.

接著馬基維里以一則極為發人深省的事例，說明一個城邦的分裂，與統治者有密切的關係。馬基維里指出，1502年時，阿雷佐(Arezzo)淪陷，當時整個泰維雷谷地(Val di Tevere)和基亞納(Val Di Chiana)谷地都從佛羅倫薩的控制下被維帖利(Vitelli)兄弟和瓦倫提諾公爵(Duke Valentino)佔領，此時法國國王派遣一位特使德·蘭特(Monsieur de Lant)，為佛羅倫薩人收復所有失守的城鎮，但蘭特卻發覺每到一個城鎮，前來會見他的人都自稱是馬佐科(Marzocco)黨人，他對佛羅倫薩這樣分裂的情形深不以為然，並說，在法國假如有某個國王的屬下說自己是國王的黨人，他一定會受到懲罰，因為那樣的字眼擺明在那個城鎮有人對國王不友善，而國王盼望的是所有的城鎮都對他友善，都團結一致而沒有黨派之分。馬基維里舉了這個事例之後，為城市的分裂下了一個結論：

這一切偏離正道(結黨營私)的做法和看法都是源自統治者的懦弱；他們發覺自己無法憑武力和德行掌控政權，轉而求助於這樣的旁門左道，在承平時期的時候是有一些作用，可是一旦處於逆境而時局艱困，只能自欺欺人。¹¹⁶

馬基維里對城邦分裂的敘述，令人想起美國總統林肯反對蓄奴制度說過的話：「一棟分裂的房子是站不住的(A house divided can not stand.)。我相信這個政府不能永遠保持半奴隸、半自由的狀態。」林肯就任美國總統之後，為了整合國家，避免國家分裂，原本沉醉於聖經，謹記其母親基督教教誨的他，刻意不讓自己依附於任何教會，主要原因就是不想因自己屬於某個宗派，造成已經在奴隸制問題上嚴重分裂的國家帶來更大的分裂，這也使得美國建國以來，每一位總統都會公開表示自己有基督教信仰的傳統到了林肯時期而中斷。反思馬基維里對城邦分裂的論述，及林肯對國家整合所做的努力，或許可以給與耽溺於外來政權與本土政權鬥爭，族群衝突、南北對立氛圍始終盤據不散的台灣，一個很深的啓示。若從馬基維里所處時代的角度看，馬基維里深知義大利獨立建國的最大挑戰在外患，因此整合內部便成為統一義大利目標可否實現的先決要件，及統治者的當務之急，消弭國家的分裂狀態亦成為馬基維里念茲在茲的要務。反觀台灣，外患的威脅不減反增，但內部分裂的態勢卻無日或歇，這也是我們關注台灣外來政權現象，最主要的出發點之一。

馬基維里一方面既認為良性的分歧與黨派競爭有利於國家向上提升，另一方面又認為國家須避免處於分裂狀態，如何在這兩者之間尋求平衡，對他是一大挑戰，惟馬基維里對此常常展現出對國家治理原理認識的深入。在《李維羅馬史疏

¹¹⁶ 同上註，ch.27。

義》第七章中，馬基維里高度贊揚羅馬的控訴制度，他認為此一制度對維繫羅馬的自由及避免黨派的流血衝突，起了很大的作用，這包括兩個方面，首先，此一制度可有效壓制反叛的意圖，因為有此意圖的公民會擔心遭到他人的控訴；其次，此一制度將可提供公民發洩城邦中滋長的(黨同伐異)情緒，而一旦這個情緒找不到發洩的合法管道，就有可能導致共和國的毀滅。馬基維里舉了很多例子說明控訴制度的存在對維持國家穩定的功用，¹¹⁷ 而對因缺乏此一制度所導致對國家的傷害，最令人怵目驚心的便是援引外來政權勢力以解決內部衝突。馬基維里特別援引李維述及的一個例證，一個叫做阿倫(Arruns)的人，他的姊妹被一個很有權勢的人強姦，因為沒有控訴制度，所以他去找法國人，用外來政權的武力，尋求對其所受損害的報復。馬基維里對此作出結論：「看到住在城內的政黨人士召來非我族類的武力，儘可相信那是源自不好的制度，因為在那圈子的內部，除非藉助於非法的手段，沒有制度能夠發洩眾人所醞釀的有害情緒。」¹¹⁸ 馬基維里接下來提出的建議是設置人數眾多的審判官，並賦與其名望，讓他們接受公民的控訴，從今日觀點來看，也就是強化司法審判制度，並以司法作為統治權力可能遭到濫用的制衡。除了馬基維里對司法的強調值得重視外，我們也可將此一制度的背景及功用反思在台灣外來政權現象上，「中共同路人」是本土政權對外來政權最常指控之一，外來政權是否為「中共同路人」是一事實問題，若真有此一問題，除了要追究此一事實外，以馬基維里的觀點看，是否也該反思是否制度上出了問題，讓一些認為自己受到不公平待遇的人控訴無門，而想要援引外來政權力量干涉台灣內部事務？

在論述完控訴制度後，馬基維里緊接著轉向控訴制度的對立面——誹謗的問題。他舉了曼利烏斯·卡皮托萊納斯(Manlius Capitolinus)向平民散播謠言誹謗費柳斯·卡米盧斯(Furius Camillus)，掀起極大動盪，最後調查後被關進牢中的例子表示，控訴對共和國有多大助益，誹謗就有多大傷害，越是少使用控訴的地方以及越是沒有(立法)規範控訴權的地方，就會越常出現誹謗。佛羅倫薩就是一個活生生的例子，因為沒有規範，所以黨派惡鬥滋生，也造成國家的分裂與毀滅。因此，馬基維里強調，想要制止誹謗發生，就必須毫無保留制定任何可能達成阻止誹謗產生的制度。此處馬基維里再度回歸到制度，但值得注意者，馬基維里在說明誹謗對國家的傷害時，指出這種傷害緣自黨派或者煽動性人物刻意站在人民的

¹¹⁷ 馬基維里所舉事例包括柯瑞連納斯(Coriolanus)提議糧荒期間不發放糧食給平民，以懲罰平民並剝奪平民的權勢，結果受到平民控訴，因此一制度的存在，避免了循非法途徑必然導致的流血衝突。與此相對的例證是佛羅倫薩，因為沒有公民控訴制度的存在，最後衝突的解決，都是透過武力與流血，如法蘭切斯科·瓦洛瑞(Francesco Valori)，因為公民沒有合法的管道罷黜他，最後只有訴諸武力，而瓦洛瑞也糾集黨派以自保；另外的例子是皮埃羅·索德瑞尼(Piero Soderini)，其與平民的衝突竟導致西班牙外來政權的武力干預。

¹¹⁸ Niccolò Machiavelli, *Discourses on Livy* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), translated by Harvey C. Mansfield and Nathan Tarcov, I .ch.7.

一方，認同人民對有權勢者的負面看法，以爭取人民的友善，之後再利用人民的支持對付那些與他唱反調的人。前曾述及，因為人民易於被蒙蔽及腐敗，因此給了民粹主義者政治操作的空間，由馬基維里對誹謗的描述來看，對特定人物或黨派的誹謗，通常是利用刻意挑起民粹情緒的方式，達成鬥爭的目的，但此一鬥爭的結果往往是以國家的滅亡為陪葬，馬基維里所舉鳩凡尼·歸恰迪尼(Messer Giovanni Guicciardini)遭人誹謗卻無控訴途徑，導致兩派相爭使佛羅倫薩邁向毀滅即為明證。¹¹⁹ 當馬基維里強調遏制誹謗必要性，並將此一目的之達成訴諸制度時，無異顯示，一國之內欲阻止煽動型政黨及人物崛起，防止民粹主義的滋生，根本之途還是要建立健全的制度。

更進一步看，制度之為用不在制度本身，因為君主統治也可建立制度，但此一制度卻係為鞏固統治者權力而量身訂作。因此，馬基維里所訴求的制度精神實際上是對權力的規範，此一規範再三呈現在馬基維里論述羅馬共和制度時彰顯的制衡精神，在語及控訴制度及遏制公民的誹謗時，馬基維里強調健全司法制度的必要，而司法制度直接制衡的對象即是行政權和立法權。羅馬政制這種權力制衡的精神，早在波利比烏斯(Polybius)時便已看出，波利比烏斯認為羅馬從一個小小的城邦，之所以可以取得如此大的軍事成就，必定與羅馬內部的穩定有直接的關係，而此一穩定乃得自羅馬權力制衡的政治制度。馬基維里在敘及返回根源重要性時，將羅馬政制與斯巴達政制作了比較，他認為萊克葛斯創建了良好的法制，賦與了斯巴達很好的根源，羅馬雖然沒有此一睿智的創建者，但機運卻幫羅馬做到了，馬基維里口中的機運即是由執政官、元老院、護民官等建構的權力制衡機制，此一機制造就了一個「完美的共和國」，而此一「完美共和國」的催生婆，就是階級的鬥爭。

運用上述的良性分歧與競爭原理，馬基維里正確指出，每一個共和國都有截然不同的性情，一種是庶民的性情，一種是名門貴族的性情，但是足以擁護自由的一切法律之所以產生，便緣自這兩種性情的分裂。¹²⁰ 這是一種辯證原理，法律是彼此性情不合的人衝突下的產物，卻反過頭來成為整合的權威，馬基維里以羅馬塔昆家族(Tarquins)到格拉克兄弟(Gracchi)超過三百年的歷史為例，這段期間所發生的動亂很少流血，被殺及放逐的公民也屈指可數，證明建立在權力制衡基

¹¹⁹ 同上註，ch.8。

¹²⁰ 這兩種德行的存在及必要性，表現在共同福祉或公益的獲得上，鑑於統治階級與普通民眾，對於社會擔負有不同的作用，所以這兩種不同的階級，也就必須有不同的性情。馬基維里主要是通過取自羅馬元老院和羅馬平民的例證，來揭示這兩種性情的不同之處，羅馬元老院所具有的德行是審時度勢，以及包括一種明察秋毫的慷慨好施，羅馬平民所具有的德行則包括正直善良及虔敬的宗教信仰。只有在貴族與平民以恰如其分的分寸比例分享政治權力的情況下，或者換句話說，只有在貴族的勢力與民眾的勢力存在恰如其分的制衡態勢下，國家才會享有公眾自由，共同福祉才會獲得應有的眷顧。參閱Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, pp.260, 262-263.

礎上的羅馬模式優越性。¹²¹ 此一權力混合的模式使得馬基維里堅信國家的長治久安絕對不能仰賴某一個體的雙肩，而是須仰賴許多人的呵護，這也使得馬基維里贊揚羅穆勒斯所留下的遺產，因為他為了公益殺了自己的手足及夥伴，並將元老院為議事與決策的機構。¹²² 相對的，權力腐敗及公益精神的喪失，往往也是從權力制衡的破壞，使權力集中於一人或一個集團開始。馬基維里舉羅馬獨裁官制度的遭到破壞以茲證明，獨裁官雖然權力極大，但其設置乃是經由選舉制度而非經由個人的權勢，且獨裁官有一定的任期且授權明確，不可能破壞羅馬權力制衡的狀態，馬基維里因而認為此一制度對國家有利無害。但是後來十人團取得權力，取消了執政官與護民官，並獲得法律創制的授權，成為羅馬真正的專制者，而羅馬人民享有的自由也隨專制者的出現而被剝奪。馬基維里在述及此一歷史時表示，在比較什麼原因促使獨裁官為善而使十人團作惡，或思考那些治理良好的共和國是如何行使授權的制度之後，便可發現，其中最主要的關鍵便在於有無監督機制的存在，斯巴達和威尼斯雖將權力授與國王和公爵，但並未發生大權獨攬的情形，便因有權力制衡的監督機制，而十人團專制的產生，便是由於監督機制的敗毀，這些事例使馬基維里下了一個類似英國艾克頓勳爵(Lord John Acton)所說：「權力傾向於腐敗，絕對的權力傾向於絕對的腐敗。」(Power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely) 的警語，馬基維里的說法是：「絕對的權威在很短的時間就會腐敗，結黨營私也會開始。」(for an absolute authority in a very brief time corrupts the people, and makes friends and partisans for itself)¹²³

正是此一原因，凸顯了專制與共和體制的優劣，馬基維里以凱撒的專制為例，他指責一些作家為他的名氣蒙蔽，忽略了凱撒專制的事實，而歷史上，專制政權並沒有好的下場，馬基維里刻意作了一個統計，從凱撒到馬克西米努斯(Maximinus)總共有廿六個皇帝，其中十六個被殺，而靠世襲承繼皇位者，除了泰特斯(Titus)，全都是昏君。¹²⁴ 馬基維里同時舉高傲者塔昆的例子，指其慘遭驅逐，即因他破壞了國家法律並且施行專制統治，公開與元老院與人民為敵，這個例子證明當統治者「開始破壞法律以及人們自古以來長久沿襲的作風與習俗的那一刻，他們的政權就會開始淪喪。」¹²⁵ 而當羅馬驅逐了專制君主之後，馬基維里指出它必須忍受軟弱或是壞君主繼承王位的危險就解除了，統治權交給了經由選舉產生的執政官，而選出來的人通常都是最傑出的人。此一對比使馬基維里確認共和國比君主國更有可為，因為透過選舉的方式不斷產生有德可表的統治

¹²¹ Niccolo Machiavelli, *Discourses on Livy* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), translated by Harvey C. Mansfield and Nathan Tarcov, I .ch.4.

¹²² 同上註，ch.9。

¹²³ 同上註，ch.35。

¹²⁴ 同上註，ch.10。

¹²⁵ 同上註，ch.5。

者，「此一有德可表的繼承將始終存在於每一個制度健全的共和國。」¹²⁶ 而制度健全對國家的最大助益，便是國家法律超越道德的善惡不會因個人的喜惡而改變，這樣的制度一旦善加維護，國家的自由自然能夠長久維持。¹²⁷

這種對良好制度的重視，導致馬基維里政治秩序論一個最值得重視的論點，即政治取得了自主性(autonomy)。原本自主性即是共和主義的核心價值之一，¹²⁸ 意義係指不受支配的自由狀態，除了政治共同體對外不受強敵奴役外，更意味著對內全體公民不受少數統治精英的專斷支配，而能平等的在法治架構中自由議決公共事務。¹²⁹ 貝內代托·克羅齊(Benedetto Croce)也認為馬基維里發現了政治的必要性與自主性，也就是超越了道德性善惡的政治觀念，這種政治性觀念對當時宗教性、道德化政治思想之批判，為馬基維里的原創之處，這種理解也將馬基維里的思想，關聯到近代政治有關國家理性、權力政治以及革命等觀念。¹³⁰ 由此可知，馬基維里的自主性觀念包含了三個範疇，一是思想的範疇，其自主性表現在超越傳統道德觀及宗教的束縛；二是民族主義的範疇，自主性表現在不為外來政權奴役的自由；三是政治場域的範疇，自主性表現在公民不受少數統治者支配的自由。而馬基維里對制度的重視，係屬於上述的第三個範疇。

這種政治的自主性起源於貴族與平民的階級衝突，在此過程中共和政制的政治場域形成一種超越創建者獨自創建而形成自我生成(self-generative)的體系，這也是前文提及制度化最後發展可能反過頭來成為制約統治者權威的原因。但就馬基維里而言，這種最後的發展顯非其設想所在，因為他一方面看到共和國的國運之所以能夠長久及昌隆，根本原因在於公民的多樣化，因此能夠比君主更能自我調整以因應時勢的變遷。但他同時也看到習慣於某種模式便很難加以改變，時勢一旦有了變化，就會玩完了。另外，由於人性一旦採用了某個方法成功，便很難改變處事的方法，但機運不會一直不變眷顧某人，機運時勢改變而人的處事模式不變，也將招致失敗。¹³¹ 與此相同思維，馬基維里作了一個當時新穎的區分，他將制度與法律分開，他說羅馬先有制度，也就是人民、元老院、護民官及執政

¹²⁶ 同上註，ch.20。

¹²⁷ 馬基維里用了一個以國家、人民為賭注的不可思議例子，證明共和國對制度的維護不會因個人的功過而改變。羅馬王圖盧斯(Tullus Hostilius)與阿爾巴(Alba)王梅敘亞斯(Mettius)同意兩組三兄弟格鬥，贏的那一方人民成為失敗那一方人民的主人，結果羅馬贏了這場格鬥，也贏了阿爾巴的全體人民，格鬥中唯一活口霍雷修斯(Horatius)回家之後，看到他的妹妹為已被許配但卻被其所殺的阿爾巴三兄弟之一而哭泣，一氣之下便將她給殺了。雖然霍雷修斯對羅馬有大功績，但羅馬人仍將他送上審判台定奪生死，馬基維里針對此事表示，在制度健全的國家絕不可能因個人功過而改變制度，這也是共和國得以維繫的原因。參閱*Discourses*, I .ch.22.24.

¹²⁸ 參閱本章註 61。

¹²⁹ 蕭高彥，〈西塞羅與馬基維利論政治道德〉，《政治科學論叢》，第十六期，2002，88-89 頁。

¹³⁰ 蕭高彥，〈馬基維利論政治秩序——一個形上學的考察〉，《政治科學論叢》，第九期，1998，148 頁。

¹³¹ Niccolo Machiavelli, *Discourses on Livy* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), translated by Harvey C. Mansfield and Nathan Tarcov, III .ch.9.

官各有所司且相互制衡的體制、選任和創設司法行政官的程序，以及立法的程序，然後才有法律，這和現代先有制定規範政府體系及人民權利義務的憲法，其後才有立法機關制定法律的先後順序一致。但馬基維里正確的看出制度的重要性超越法律，因為制度若腐敗且又經久不變，法律縱使更新也不再能維持良善，除非這些制度能夠隨著法律的更新而更新。¹³² 這個制度優先於法律的見解，對台灣外來政權現象應不陌生，當本土政權堅持從憲法高度取得及鞏固本土政權的力量時，其採取的正是馬基維里的思維，從這個角度來看，本土政權的制憲主張確實有其論據。

除此之外，另一個關注的焦點是如何解決機運不可能永遠有利及制度趨向腐敗的內在邏輯問題，馬基維里終究走回了統治者為中心的思維，統治者仍是維繫政治能動性的最終動力來源，也是保持政治自主性的最終依靠，他強調：

利用合法的條件是不夠的，因為合法的 mode 沒什麼作用；倒是必要訴之於非法的手段，諸如暴力與武力，而且要以成為那個城市的君主為首要之務，這樣才有辦法以自己的 mode 處置。……在腐敗的城市維繫或新創共和政體制有其困難，甚至是不可能的。如果真要在那兒維繫或創造一個共和體制，那麼把它轉向君主政體比轉向平民政體更有必要，俾使由於傲慢而不可能被法律糾正的人可望因君主的權力而有所節制。想要使用其他方式使他們變好，要不是殘忍就是不可能。¹³³

這段出自《李維羅馬史疏義》的論點，再度將馬基維里對共和思想及制度的重視，反轉回《君王論》的獅狐邏輯，且進一步明列統治者懲治腐敗的途徑。這段話對本土政權的奪權也有很大的啟示，若外來政權代表腐敗，按馬基維里的觀點，則體制內「合法的 mode」將沒有作用，必須訴求「非法的手段」，但首要之務是要成為「那個城市的君主」，之後再「以自己的 mode 處置」，為了營造一個共

¹³² Niccolo Machiavelli, *Discourses on Livy* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), translated by Harvey C. Mansfield and Nathan Tarcov, I .ch.18. 馬基維里舉羅馬的官職選任與創制法律為例。前者原意本係那些爭取政府官職的人，因為認為若提出要求但被公民所拒是一件不光榮的事，因此為證明自己配得上官職，競爭者都會潔身自愛全力以赴，但後來這個 mode 在人民與制度腐敗的城市後患無窮，因為要求官職的人，不再是有德可表的人，而是有權力的人，那些沒有權力的人，縱使有德可表也因有所顧忌而絕口不提，諷刺的是此一情勢的發展，乃是在羅馬權力躋於高峰，不再感受到外來威脅之後，羅馬人民考量人選不再是誰有德行，而是誰懂得討好他們逐漸演變而來。後者原本實施程序係護民官或任何公民，都能向人民提出立法案，而任何公民都能針對該法案發言，但當公民變壞，這個制度也跟著敗壞，只剩下有權力的人可以提出法案，且不是為了共同的自由，而是為了鞏固自己的權力，而人民因為害怕這些有權有勢的人，不敢表達反對意見，到頭來的結果就是作法自斃。

¹³³ Niccolo Machiavelli, *Discourses on Livy* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), translated by Harvey C. Mansfield and Nathan Tarcov, I .ch.18.

和體制，應循之途是先「轉向君主政體」大權在握，爲了使那些傲慢者變好，統治者「要不是殘忍就是不可能」。

歸結而言，無論是爲了獨立建國，或是國家邁向共和，統治者權力的集中是必要的，這一點不因共和政制、被統治者地位的提升及制度的重要性而改變，就此而言，法制終究只是工具性的使用，這一點，在一方面爲了新國家建立而必須加以排拒，但卻必須善用其有益於獨立建國目標的宗教意識形態也看得到。

第三節 宗教外來意識的利用

如第一章所言，在馬基維里觀點中，基督教是直接導致義大利遭受外來政權蹂躪的主因之一，基督教之所以成爲阻礙義大利民族國家統一的幫兇，一方面在於其並非義大利本土產生的信仰，其本身即是一個超越主權界限的「全球化」意識，因此不可能有堅定的本土情懷，至少其超越國土的彼岸思想，蘊育了與本土價值潛在的衝突性。另一方面，基督教對本土意識的進一步戕害，表現在其對彼岸世界的嚮往與對本土政治社群的輕視上。除此之外，基督教反對武力，宣揚人們謙卑順從的柔弱意識，在義大利當時受外來政權侵凌，統一遙遙無期的場域中，等於爲虎作倀，強化對外來統治政權無條件服從的意識。這些因素，促使馬基維里建立新國家的論述，也包括剷除基督教此一外來意識的毒素思想。惟值得重視的是，馬基維里並非一味主張徹底清除基督教外來思想，在「大破」之外，他也吸收了基督教思想中對追求民族國家統一有利的成分，作爲「大立」的構成部分。易言之，就馬基維里而言，外來意識是「推翻」的目標，同時也是邁向新國家建立更高目的可資利用的工具。

在進行了解馬基維里對宗教的利用前，必須先了解馬基維里對於「宗教」的界定。馬基維里從兩個不同的意義使用「宗教」這個概念，第一種意義的宗教是一種「教派」的同義詞，這種意義的宗教被理解爲某種社會存在的形式，也就是一種組織或社會團體，在這個意義上，它的目標與國家的共同福祉並不一致，道理如同盧梭認爲「多數意志」(will of the majority)與「全體意志」(will of all)不同於「普遍意志」(general will)。另一方面，社會團體也不一定只存在於單一國家之內，就像中世紀義大利的圭爾夫派(Guelphs)(教宗的黨派)和吉貝林派(Ghibellines)(皇帝的黨派)，不侷限於單一國家而可以滲透到很多國家一樣。第二種意義的宗教被視爲道德德行的組成部分，或者是各種德行中的一種，其所涉及的活動包括對於宗教禮儀的嚴格遵守，但宗教禮儀並非宗教的根本基礎，宗教的根本基礎在於一種信仰，在對於神明的威力與智慧所懷有的尊崇。

由上所述可知，宗教既是一種不能代表共同福祉的特定組織，但卻對特定人的信仰有絕對性影響的德行。第一種意義的宗教被否定了在國家之內的普遍性格，第二種意義的宗教則顯示係為一種特殊的意識形態。但馬基維里對宗教更深入的剖析在於指出宗教起源的人為性質，作為宗教基礎的信仰，並不是真正的信仰，並不是以堅實可靠的經驗作為基礎的信仰，而只不過是作繭自縛、自欺欺人所造成的信仰而已。在某種程度上，宗教是由人們所刻意創造出來的，而且，無論其起源為何，宗教都可被人們蓄意的加以利用，考慮到這些事實，便可將宗教稱為一種「人為藝術」，這種「人為藝術」屬於一種和平的藝術，也就是在不使用武力的情形下，可作為統治者利用使被統治者順服的藝術。故在馬基維里看來，宗教與武力是人類力量的最高結晶，即使在一定意義上，這兩種力量是對立的，但在服務於國家的功能方面，它們同時又是互為補充的。¹³⁴

接下來，馬基維里面臨一個與柏拉圖相同的問題，外來意識形態必須經由人的仲介方可引入到政治社群，柏拉圖將此仲介的關鍵賦與了哲君，外來意識形態成為權威來源，哲君因有外來意識形態的加持，而取得了政治權威。而馬基維里如何處理意識形態與統治權威的問題呢？

依施特勞斯之見，馬基維里將此一問題的處理區分為兩個階段。首先，馬基維里一開始認為羅馬的榮耀偉大，首先要歸功於努馬·龐皮利烏斯(Numa Pompilius)，他締造了羅馬的宗教，其次才歸功於羅慕勒斯，他所做的只不過是賦與羅馬武力而已。這是因為，一俟有了宗教，就很容易建立武力，但是如果先有了武力而沒有宗教，那麼就需要經歷艱難的努力，才可能創立宗教，在羅慕勒斯的統治之下，羅馬處於腐化的境地，而使得羅馬不致腐敗的宗教，卻是努馬·龐皮利烏斯建立的。就此而言，宗教才是共和國福祉的根本原因，即使一開始是人為刻意造就的，但不失為取得被統治者自願服從的權威，在此意義下，宗教有可能異化為政治權威的來源，統治者政治權威的取得，最後可能必須仰賴宗教的意識形態，但此一結論明顯不是馬基維里的本意。

在表達上述近乎為人普遍接受的觀點後，馬基維里立刻轉而對此一說法提出質疑，他說努馬·龐皮利烏斯之所以能夠輕而易舉的完成他的事業，是由於早期羅馬人的粗陋愚冥，未經教化，因此，引入宗教的最大障礙是人民的教化，以現代的角度看，也就是人民的知識與教育越普及，越不容易受到意識形態的操弄。就此而言，努馬·龐皮利烏斯的才幹根本比不上羅慕勒斯。馬基維里在分析探討羅馬的宗教之前，先說各種宗教的創建者，都是受到最高讚賞的人物，緊接著又說沒有任何榮耀能夠超越諸如羅慕勒斯那樣的城邦創建者，透過此一鋪陳，馬基維里通過「第二類說法」表明了他的真意。馬基維里表示，一個王國如果不具有

¹³⁴ Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), pp. 225-226.

對上帝的敬畏之情，若非必將遭到毀滅，便是必須依賴對一位君主所懷有的敬畏之情來維繫，這位君主所起的作用是在彌補宗教情懷的缺乏。對於一個共和國的福祉來說，宗教確實是不可或缺的，但是對於一個由德行卓越、富有才幹的君主統治的君主國福祉來說，宗教就不是不可或缺的了。按照這個說法的思路，馬基維里贊揚了粗陋愚冥的羅馬共和國所具備的虔誠宗教信仰，但是當他指出從內爾瓦(Nerva)到哲學家馬可·奧勒利烏斯(Marcus Aurelius)之間的五位好皇帝的統治所具備的德行才幹的時候，他所提到的卻不是宗教，而是完美無瑕的思想自由，可見即使是羅馬共和，宗教也不是治理良好國家的必要條件。按照馬基維里對概念的使用，一個具有德行的君主，與其說是一個具有道德德行的君主，不如說是一位內心力量強大、堅韌不拔，能夠審時度勢，根據具體情勢需要，對所具有道德德行與道德邪惡加以審慎明智運用的君主，按照這個意義來理解的具有德行的君主，是不可能虔誠信仰宗教的。易言之，他既不需虔信宗教，也不應該虔信宗教，但是有一點很重要，即他必須表面上看上去似乎是虔信宗教。¹³⁵

一、意識形態的新瓶裝舊酒

宗教作為一種意識形態，但很明顯的是，馬基維里對此一意識形態的定位及運用迥然不同於柏拉圖。從意識形態的產生來看，不同於柏拉圖Idea之處在於，Idea是自明的，而宗教則是人為塑造的；就其運作來看，宗教也絕不具有Idea的能動性，及因之而來可作為政治權威的來源，統治者非但不受宗教信仰的約制，反而是宗教信仰的形塑與運用者。就這個意義而言，馬基維里之後的馬克斯似乎深得馬基維里意旨，馬克斯指宗教是階級壓迫的工具，而就其作為一種意識形態言，馬克斯認為，在階級消滅之前，任何時代的意識形態始終都是統治階級的意識形態。易言之，無論馬基維里或是馬克斯，宗教或者是意識形態永遠都是統治者利用的工具，統治者利用的目的乃是在遂行對被統治者的統治。

就作為一種工具言，宗教具有深化意識形態信仰的效果，但其本身卻是中性的，亦即並沒有特定的政治色彩，任何不同立場者，皆可以根據本身的政治需要利用宗教，這也是馬基維里一面批判宗教，另一方面卻利用宗教，馬克斯一方面譴責資產階級的宗教與意識形態，另一方面卻又創造「無神論」宗教及共產主義意識形態的原因。宗教這個外來意識形態既然有那麼大的影響力，則在利用之前，首要之務即是確定其不為敵人所用，其所採取的最簡便有效方式，便是批判敵對陣營宗教的不正義。

¹³⁵ 同上註，226-227。

馬基維里所批判的對象正是羅馬教皇的基督教。羅馬教皇承襲了外來基督教，但起先並沒有太大的權威，教會勢力的增長反而是在倫巴第外來政權入侵義大利，羅馬帝國日益敗壞的情況下產生的，因為羅馬當時群龍無首，羅馬人爲了自己的安全，感到必須服從教皇，在倫巴第人佔領義大利並將全境劃分爲許多部分之後，教皇的勢力開始坐大，這時教皇爲擴大本身力量，開始與希臘人、倫巴第人等外來政權交往，並在外來政權不斷對義大利蹂躪的危機期間，轉向另一個外來政權法國求助。馬基維里對此一情勢表示：「幾乎所有北方蠻族在義大利境內進行的戰爭，都是教皇們引起的；在義大利全境泛濫成災的成群結夥的蠻族，一般也都是教皇招進來的。這種做法仍然在進行，致使義大利軟弱無力，動蕩不安。」¹³⁶ 教皇不僅引入了外來政權，甚至將協助他弭平倫巴第人威脅的法國國王查理曼(Charlemagne)推舉爲羅馬的皇帝，查理曼則將他的兒子丕平(Pepin)任命爲義大利王，此時的義大利，無論是在意識形態上或是政權的歸屬上，都從屬於外來政權的佔領下，而另一方面，原先佔領義大利的外來政權倫巴第人，則已在義大利待了二百三十二年之久，但在名義上，他們仍舊是外來者。¹³⁷ 外來政權表面上拯救了義大利，但進入義大利本土後只想要擴大自己的權勢，除了教皇對外來政權有錯誤的評估外，就連羅馬人民也有錯誤的期待。法王查理受到教皇鼓勵攻打那不勒斯，並成爲那不勒斯和西西里的國王，此時羅馬人民爲了親近法國這個外來政權，竟推舉查理爲元老院議員，查理便以這個身分統治羅馬，他的權勢越來越大，教皇爲了自保又央求羅多爾夫(Rodolf)皇帝求救，馬基維里於是說：「歷屆教皇就是這樣，有時是出於宗教熱忱，有時是受個人野心驅使，不斷從外部招來新勢力，造成義大利境內新的動亂。他們一旦把一位帝王扶持起來，勢力大了，就又嫉視他，想方設法要把他們消滅。」¹³⁸ 義大利當時的情形使我們確信，一個沒有民族國家主權意識，心態永遠朝外，一心以鞏固權力爲唯一目的的政權，是不可能以本土爲中心的。羅馬教皇雖然身處的地理位置是義大利本土，但其心思卻是朝外的且充滿權力色彩，以台灣外來政權的角度詮釋，此一政權根本就是外來政權。此外，由羅馬教皇勾結外來政權荼毒本土的歷史看，當本土政權質疑外來政權有「賣台」之嫌時，想必也非無的放矢。另一方面，羅馬人民簞食壺食以迎外來政權的場景，也令人想到台灣人民當時迎接國民黨軍隊的歷史，這個事實或許可證明馬基維里對人民圖象的描述，人民通常只重視表象，而忽視一個唯權力是尙的政權對其利益可能導致的損害。

馬基維里雖然係針對教皇，但其箭頭卻直指教皇背後的基督教思想，教皇和其他外來政治勢力，只是因爲利用了基督教的意識形態，方能呼風喚雨，但深入

¹³⁶ 馬基維里，《佛羅倫薩史》(Istorie Florentine) (台北：台灣商務印書館，1998)，李活譯，16頁。

¹³⁷ 同上註，15-18頁。

¹³⁸ 同上註，31-32頁。

發拙，如前文所言，迷惑義大利人的基督教乃是外來的，而馬基維里對於此一外來意識竟然使義大利處於外來政權割裂的命運頗為憤慨，這從馬基維里在《李維羅馬史疏義》第廿六章中所學的大衛王例子，即可看出梗概。按照《福音書》的說法，大衛王是耶穌的祖先，大衛王在統治之初不得不採取的處置措施，亦即他為締造或建立國家不得不採取的措施，被馬基維里描述為「最為殘酷，是在跟每一種生活方式為敵，不限於基督教，而是全人類。」大衛王所採取的措施是使富人貧困，使窮人富有。在談到這個措施的時候，馬基維里援引《馬利亞尊主頌》的如下詩句：「他使飢餓的人飽餐美食，叫富足的人空手回去。」易言之，他將《聖經·新約全書》或聖母馬利亞應用在上帝身上的表述，也應用到大衛王這個殘暴的君主上。鑑於馬基維里將《新約全書》應用到上帝身上的表述方式，施特勞斯因此歸結出馬基維里一個異乎尋常、驚心動魄的看法，即上帝與大衛王相同，乃是一個專制暴君。¹³⁹ 馬基維里對基督教的褻瀆也可以在他反對教皇統治的言論中發現，基督教教廷中第一位擁有武力的教皇亞歷山大六世，便是一位無賢無德，乏善可陳的人，而馬基維里之所以反對神職人員直接統治，原因即在於他認為神權政權乃是一種暴君統治，其暴戾性質甚至超過其他政權。¹⁴⁰

馬基維里對於教廷及基督教的批判，固然緣於此一外來意識形態對義大利造成的傷害，但馬基維里的思索不僅於此，他從李維的羅馬史記述中，發現到一種宗教的鬥爭邏輯，這個邏輯可以給與我們對兩種敵對意識形態的鬥爭，結果不是你生就是我亡零和衝突過程一個很大的啟示，也給與那些極力清除舊有意識形態，而欲以新的意識形態取而代之的統治者啟示，這是一種對於意識形態利用必具的知識。

馬基維里在《李維羅馬史疏義》第二篇第二章中觀察到，李維的《羅馬史》對於托斯卡納(Tuscany)國王波塞納(Porsenna)的王室血脈是怎樣絕嗣的這個問題絕口不提，托斯卡納在遭到羅馬毀滅之後，其之前的記憶也灰飛煙滅，這個事件使馬基維里思索這個人為毀滅背後的原因為何？在同篇第五章中，他詳細闡述了他的想法，在那裡，他反駁了一個論點，這個論點認為世界曾經有一個源頭，馬基維里則賦與所有宗教一個人為的起源，而不是來自天國的源頭。對於基督教教派推行政策的思索導致他宣稱，每一個新的宗教都試圖將舊的宗教全部殘餘剷除殆盡，將此一邏輯推向前，這個思索也使他「相信」基督教之前的異教，也曾將存在於他之前的宗教毀滅殆盡，而羅馬異教之前的宗教正是托斯卡納的宗教。這似乎意謂了羅馬不僅滅絕了托斯卡納人的語言和風俗，也毀滅了他們的宗教，但當我們進一步看馬基維里的闡述時，將會發現羅馬人非但並沒有毀滅托斯卡納人

¹³⁹ Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), pp.49.

¹⁴⁰ 同上註，185。

的宗教，甚至也沒有企圖如此做，他們所做的只是將女神朱諾(Juno)的托斯卡納人形象，改造成羅馬的形象。¹⁴¹ 在這裡，凸出了羅馬異教與基督教對存在於它們之前存在宗教的不同做法，就羅馬異教而言，若羅馬真的有意將托斯卡納宗教全部殘餘毀滅殆盡，他們極有可能如願以償，但是羅馬從來沒有這樣的意願，他們沒有迫害舊的宗教，反而是在舊宗教基礎上發展出符合其本土所需的宗教，「新」宗教的本質中含有濃厚的「舊」成分，但其形體卻是「新」的，這是一種對宗教最有效的利用，因為他不會引起「新」與「舊」的鬥爭。

反觀基督教，其所做的是全面毀滅古代神學的所有記憶，¹⁴² 但值得注意的是，馬基維里觀察到基督教雖然試圖將全部的異教毀滅殆盡，但卻未能如願，而其原因在於它別無選擇被迫必須對拉丁文和希臘語言予以保存，從而使得異教文學的相當一大部分得以延續下來，譬如「那些經歷邪惡年代而未能阻斷的李維的著作」，基督教被迫允許研究異教文學，甚至被迫鼓勵研究異教文學，就是對於異教文學的這種研究，以及它在少數人頭腦中所引起的對於異教的生活方式的仰慕之情，使得如馬基維里者，得據以對基督教展開批判。也是從這裡，馬基維里發展出了一種認識論(epistemology)，發現異教的存在，或者說是其遺跡的存在，對於揭露基督教的教義與權威發揮了巨大作用。他認為一部歷史敘述的事件，它所具備的可能性，既不能從確實發生的事件那裡得到印證，又不能從對於確實發生的事件所作的恰當歸納那裡得到印證，那麼這部歷史，憑藉它本身是不可能具有權威的。《聖經》記載的那些奇蹟所具有的決定性重要意義，迫使馬基維里採取了一種規則，即《聖經》中所記載的的每一個非常事件，只要沒有獲得來自不信仰《聖經》的人們證據支持，那麼，這些奇蹟就都是不能夠令人相信的。¹⁴³

在這裡，異教所起的巨大作用是：透過與正統宗教的對立，呈現了事實的另一面向，使得傳統宗教對事件的詮釋，無法完全掌握論述的霸權。便是基於對此

¹⁴¹ 同上註，142-143。

¹⁴² 馬基維里引述《聖經》記載為例。據信世界的創始發生在大約 5000 年以前，因此，我們就將狄奧多羅斯 (Diodorus) (西西里)的《歷史叢書》(Bibliotheca historica)視為虛假的偽史，「儘管那部書的敘述，將它界定在 4000 年或 5000 年左右。」通過拒不承認異教歷史學家們的資格信譽，我們得出結論，那些歷史學家關於異教的體制和秩序的記載，並不是信史，甚至荒誕不經，因而無法效仿。參閱 *Discourses*, II.ch.5.

¹⁴³ Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), pp. 143, 145-146. 如《聖經》記載的大洪水，雖然馬基維里說「所有歷史都充滿了」這類的記載，因此是確有其事的，然而，鑑於《聖經》以外的各種歷史僅僅敘述說這些洪水將「全世界一個部分的居民」幾乎全部毀滅，因此，馬基維里便不相信超出這些可靠記載的其它說法。他將《聖經》關於諾亞的大洪水所作的記載，視為發生在亞洲某地的某一場水災所作的誇張記載，從而不事聲張、悄然不宣的予以否定。他明確的說，巨大的洪災倖存者們「都是粗陋的山民，他們對於古代不具備任何的知識，因此不可能將這種知識傳授給他們的後代，如果某個確實具備這種知識的人，要拯救他自己的話，那麼，他就會將這個知識隱匿起來，以便沽名釣譽，將這個知識按自己的方法來穿鑿附會，加以曲解。」如此一來，雖然《聖經》將諾亞描寫為一個正直的人，然而通過諾亞傳播的任何傳統，就可能只是虛偽的欺詐而已。參閱 *Discourses*, II.ch.5.

的認識，馬基維里方能夠以古代打擊現代，利用異教打擊基督教，馬基維里所做的是從恢復異教歷史學家的信譽著手，特別是恢復李維的信譽，並賦與他所寫的《羅馬史》如同聖經般的地位，以此確立他的權威，更進一步，馬基維里也對異教的遺跡加以利用，將它們的源頭描寫為基督教的公開敵手，因而特別適用糾正《聖經》的說法。而值得注意的是，異教歷史學家之所以可作為反擊基督教的有利武器，在於兼顧不同面向的平衡性與公正性。李維的《羅馬史》，既包括羅馬的官方正史，也包括羅馬的敵人對這個官方正史所做的糾正，因為李維不僅將羅馬人當作他的代言人，也將羅馬的敵人當作他的代言人，而基督教的《聖經》作者們，則不僅不將《聖經》宗教的敵人，當做他們的代言人，基督教甚至試圖查禁它的敵人的全部思想殘餘。可見，李維的《羅馬史》使它的讀者能夠對於羅馬得出不偏不倚的獨立判斷，從這個意義上來說，這部書自給自足，不需要別的著作加以補充，而具有批判精神的讀者研究《聖經》，為了窺探基督教的真實面目起見，則必須依靠潛在的反對《聖經》的文獻，或者必須依靠實際上反對《聖經》的文獻，從這個意義上來看，《聖經》不能夠自給自足，然而，與此同時，聖經無異成為異教思想的傳播者，基督教在其自身內部，實際上已經蘊涵了它的敵人所作的判斷。¹⁴⁴

從宗教作為一種意識形態的角度詮釋上述說明，可以得出兩種對於意識形態的利用，此一利用涉及新意識形態與舊意識形態的關係，一種是如羅馬異教，在舊的宗教基礎上發展出新的宗教；另一種則如基督教，以自身為詮釋的唯一尺度，並盡可能的剷除舊教，馬基維里顯然極為贊許第一種的利用方式。將此一模式套用在外來政權與本土政權意識形態的爭議上，若採取第一種方式，則外來與本土之間將失去絕對的界線，它們之間的不同只有時間先後與呈現方式的差異，彼此之間不僅不衝突，反而是整合的，因為新的本土意識形態乃是在舊有的外來意識形態發展出來的，這便構成了一種傳統的關係，而非革命與斷裂的關係，如此一來，新的瓶中裝有舊的酒，舊有意識形態的殘餘，也在新的土地上生長出符合權威場域所生的新芽，這是馬基維里觀念中新舊意識形態之間最為理想的關係。

若採取第二種方式，則外來意識形態與本土意識形態便處於零和的對立關係，本土新意識形態的立足點是：不剷除外來舊有意識形態，則本土意識便無滋長的空間。這正是台灣目前外來政權與本土政權衝突的寫照。但馬基維里已將此一衝突結果清楚呈現在我們面前，本土政權的設想只有在完全剷除外來意識的情況下，方可能如願以償，但鑑於本土政權與外來政權共享的文字與文化，這種清洗式的文化革命是不可能成功的。本土政權既須採用外來政權的文化與文字，便

¹⁴⁴ Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), pp. 144-145.

如同基督教被迫採用拉丁語言及希臘語言一般，必定會讓外來政權的意識形態取得生存空間。易言之，若採取鬥爭的觀點，則本土政權與外來政權的衝突勢將永遠持續下去，更值得我們重視的是，本土政權若以萬主歸宗的一言堂方式，欲將本身塑造為「神主牌」，將本土政權論述作為一種唯一的政治正確，則將因其失去平衡性與公正性，而更擴大外來政權的存在空間，因為如同那些欲了解基督教真實面目者，須求助於反對《聖經》的文獻，那些欲了解本土政權真實面目者，也必然會求助反對本土政權論述的外來論述，如此一來，看似定於一尊的本土論述，其本身便蘊藏了外來論述所作的敵對判斷。其實，這個道理早就經過證驗，外來政權的論述不就是因為這樣而徹底瓦解的嗎？這個結果同時也凸顯了多元自由社會對追求相對真理的價值。

二、建構符合建國需求的公民宗教

統治者對意識形態的操弄自古皆然，從政治場域的觀點看，人民的知識鄙陋才是提供統治者操弄意識形態最有利的土壤，而從馬基維里的角度看，宗教既然具有推動國家朝特定方向前進的巨大動力，則統治者能否善用宗教亦成為評斷統治者良窳的指標。在《李維羅馬史疏義》第一篇第卅九章中，馬基維里試圖證明不同民族之中，往往會觀察到同樣的事件，這些相同的歷史事件揭示了一般民眾具有的各種愚蠢的癖性，這種癖性不僅發生在佛羅倫薩，也發生在古代羅馬，但與強大的羅馬相較，佛羅倫薩卻非常的荏弱，這就意味著它們之間的差別不是一般民眾的習性有所不同，而是統治階層的能力有所不同。由此看來，第一篇第卅九章的功能，目的在彰顯德行優越的統治階層所具有的特質，而這個統治階層是以羅馬的統治階層為楷模，進一步來看，佛羅倫薩統治階層和羅馬統治階層的最大不同，正好就在於宗教方面，因為後者較之於前者，對於宗教做了很好的利用。這種「利用」展現的是統治者的主動性，馬基維里舉羅馬執政官帕皮瑞烏斯(Papirius)打敗薩謨奈人的例子，在兆象不符作戰所需的情形下，帕皮瑞烏斯將禽卜人(Pollari)塑造為是對眾神的說謊者，並且將其之死描述為眾神懲罰他的怒氣，在「深諳計畫與兆象妥善搭配之道，在沒讓部屬察覺他違背宗教信仰的情況下」，帕皮瑞烏斯發動了攻勢，並取得了勝利。¹⁴⁵

在第三篇第卅二章中，馬基維里對此有進一步的說明，在該篇中，李維假阿皮烏斯·克勞狄烏斯(Appius Claudius)的話，為使用占卜預言的神聖風俗作出辯護，這個風俗是羅馬貴族的溫床，也構成異教的根基，並且是在平民階層與神聖

¹⁴⁵ Niccolo Machiavelli, *Discourses on Livy* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), translated by Harvey C. Mansfield and Nathan Tarcov, I .ch.14.

事物間劃出一道距離加以維繫，阿皮烏斯·克勞狄烏斯抱怨平民對宗教加以嘲弄，將宗教視為「無足輕重的瑣碎小事」，¹⁴⁶ 而無論是阿皮烏斯·克勞狄烏斯或是李維、馬基維里，三個人都異口同聲認為對宗教的嘲弄是犯了錯誤，因為平民看不到宗教對於國家政治生活福祉的重要性。但我們若進一步觀察，可以見到阿皮烏斯·克勞狄烏斯的辯護之所以是必要的，是因為當時羅馬貴族的國內敵手平民領袖們，正在圖謀對貴族階層的不利，因為當時的護民官泰任提魯斯(Terentillus)欲提出一項永久取消貴族優勢地位的法律，這個舉動在羅馬引發了暴動，貴族為反制泰任提魯斯，利用的工具正是宗教。羅馬貴族利用宗教鞏固力量，除了這個例子外，馬基維里尚舉了其他例子，包括貴族以宗教力量恫嚇人民，讓人民心甘情願選出貴族擔任護民官。¹⁴⁷ 就此而言，馬基維里等人認為宗教攸關國家福祉，其中也包括維持統治階層統治地位的考量在內，而宗教既有利於維持平民對既有政治秩序的接受與認同，則強化宗教內化的意識形態，便等於強化了統治階層的權力。但鑑於宗教只是一種鞏固政權的工具，故聰明的統治者不能將雞蛋全部裝在一個籃子上，因為若如此，當維繫政權的意識形態遭受質疑，統治者的政治權威即會動搖。對於此一情形，馬基維里觀察到，不僅只有羅馬的統治者利用宗教意識形態，羅馬的敵人亦復如此，但是這些敵人卻都遭受到可悲的失敗，¹⁴⁸ 原因就在於他們沒看到，羅馬的領袖們並沒有將全部的希望放在這些「無足輕重的瑣碎小事」上，羅馬的敵人正如羅馬獨裁者辛辛納圖斯(Cincinnatus)告訴他手下的騎兵將領所說的，沒有像羅馬人一般，將他們的信賴建立在武力和勇氣上面。由此可知，統治者對於宗教，應如同對於制度一樣，只是將其做為統治工具之一，而不是全部。

就鞏固政權的角度而言，馬基維里對於宗教的利用，完全與柏拉圖的「高貴的謊言」相同，皆是訴諸於對被統治者意識的掌控，顯見無論是外來政權或是本土政權的代言者，只要具有相同的權力邏輯，其採取的統治途徑便會殊途同歸。但馬基維里對於宗教的利用顯然超越柏拉圖，因他欲建構的乃是一種古羅馬式的公民宗教(civil religion)，而非僅是權宜之計而已。對此一宗教利用的最具體說明是盧梭，盧梭將宗教區分為一般人的宗教、公民宗教與包括羅馬基督教在內的怪異宗教，他直斥第三種宗教只會破壞社會統一，其他兩種宗教則優缺互見。值得

¹⁴⁶ 阿皮烏斯向人民抱怨護民官目中無人，表示兆象及其他與宗教相關的事宜都因他們而腐敗，他說：「現在他們可以大刺刺開宗教的玩笑，就算雞不吃東西，就算牠們慢慢的走出籠子，就算鳥叫出聲音，這又怎樣？這都是無足輕重的瑣碎小事，可是我們的祖先就是因為沒有瞧不起這些小事，才使得這個共和國震古鑠金。」參閱*Discourses*, III.ch.33.

¹⁴⁷ Niccolò Machiavelli, *Discourses on Livy* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), translated by Harvey C. Mansfield and Nathan Tarcov, I .ch.13.

¹⁴⁸ 薩謨奈人與羅馬人進行戰爭，為了反敗為勝，薩謨奈人亦求助於宗教，但是羅馬執政官帕皮瑞烏斯(Papirius Cursor)卻鼓勵羅馬部隊，薩謨奈人的借助宗教只是凸顯他們心中的恐懼。兩軍交戰，最後羅馬人贏得了這場戰爭。*Discourses*, I .ch.15.

重視的是他對公民宗教的說明，公民宗教是國家規定的宗教，有法定的「神」、教條和儀式，而且只有尊奉的人才能享有公民的權利與義務。盧梭認為一切原始民族的宗教就是公民宗教，此與馬基維里對異教的看法如出一轍，盧梭將此一宗教稱之為「公民的或積極的神聖權利」。盧梭在述及公民宗教的優點時，表示公民宗教可將宗教與法律結合在一起，使祖國成為公民效忠的對象，在述及公民宗教的缺點時，他認為此一形式的宗教是建立在謬誤與謊話的基礎之上，因而它是欺騙人民，使人民盲從、迷信，並且對神明的真正崇拜淪為一種空洞的儀式，在更壞的情況下，它會變成一種排他性的宗教，因而會使全民族成為嗜血和不寬容的，如此將使得一個民族對其他民族都處於一種自然的戰爭狀態。¹⁴⁹

盧梭對公民宗教的優點說明，正是馬基維里所欲求的，即使他對公民宗教缺點的闡述，也不完全違背馬基維里對於宗教的利用，這可以分為兩個部分說明。就盧梭而言，公民宗教的欺騙性是它的缺點，但對於馬基維里而言，這正是統治者利用宗教的著眼點，易言之，盧梭眼中的缺點，實際上就是馬基維里眼中的優點。但盧梭敘及公民宗教有可能造成排他性和不寬容時，這便是馬基維里所欲排除的因素，前文提及，馬基維里心目中認為統治者對宗教的最佳利用，是新、舊宗教的整合，他之所以能夠以異教做為批判基督教的利器，即在於基督教的排他性與不寬容，基督教之所以導致腐敗，這也是原因之一，另一方面，盧梭亦堅定表達對國家分裂的不認同，而基督教對異端的不寬容，卻有可能造成國家的分裂。故對於盧梭所提公民宗教的此一缺失，也就成為馬基維里心中公民宗教唯一可能的致命傷口，但對此一缺點並非沒有補救之方。盧梭在論公民宗教時，從國家及主權者的角度，認為每一個人都應有宗教，公民宗教須有助於國家與社會的整合，對於那些不信奉公民宗教的人，應該將他驅逐出境，不是因為他們不敬神，而是因為他們的反社會性。盧梭認為，公民宗教有很多的正面價值，但負面的價值則只有一條，那就是不寬容，因此，必須將宗教上的不寬容除去，方能避免牧師成為國家主人的情形出現，「誰要是膽敢說教會之外，別無得救，就應該把他驅逐出國家之外，除非國家就是教會，君主就是教主。」¹⁵⁰ 這與羅馬異教的多神論精神相符，只要宗教臣服於國家之下，宗教的寬容便有利於國家的整合，而只要偷龍轉鳳將統治者的利益冠以為國家的利益，則盧梭公民宗教的概念，就足以成為馬基維里統治者利用宗教的典型。

一個採取寬容的公民宗教，實際上即是馬基維里的觀點，故雖然在許多對宗教的論述場合中，馬基維里批判了基督教，但就基督教之作為宗教本身，馬基維里並無偏見，他對基督教的批判主要在其導致義大利處於內憂外患的情勢中，若

¹⁴⁹ 盧梭，《社會契約論》(The Social Contract) (台北：唐山，1987)，何兆武譯，203-205 頁。

¹⁵⁰ 同上註，208-209 頁。

基督教有利於公共福祉，則馬基維里同樣會接受基督教，這從他將基督教的薩沃納羅拉修士(Friar Girolamo Savonarola)與上帝的對話，與異教的努馬·龐皮利烏斯與一位神話仙女的冒充對話相提並論、等量齊觀即可看得出來。¹⁵¹ 而馬基維里的實際用意乃是在指出，薩沃納羅拉修士在佛羅倫薩所取得的成功，證明古代羅馬宗教奠基者努馬·龐皮利烏斯所取得的成就，仍然可以仿效再現，此一觀點意謂，統治者應該以古羅馬人利用宗教的方式，來對基督教加以利用。從這裡也可顯見，馬基維里在異教與基督教之間，實際上是採取不偏不倚的中立立場，馬基維里對宗教的判斷標準只有一樣，即是否符合義大利當時獨立建國的需要，因此，在他探討義大利如何因羅馬教會使宗教不振導致失敗的《李維羅馬史疏義》第一篇第十二章中，他引述了李維所說的一個故事，當羅馬士兵攻打維愛人(Veientes)時，一個士兵進入女神朱諾的神廟，他走近神像對朱諾說：「妳想要到羅馬來嗎？」結果據稱許多人都看到朱諾點頭。這個場景顯示羅馬人並未因為朱諾是敵人的宗教而有輕視之意，前文指出羅馬的宗教正是建立在舊教的基礎上，在此更進一步顯示羅馬對其它宗教的尊重，而這個「敵國」來的神也以點頭表示願意在異國的土地上生根。接下來，馬基維里講了一段發人深省的話：「如果基督教共同體的君主維持這種宗教一如當初的締造者所制定的，信奉基督教的政權與共和國將會比現在更團結與更幸福。」¹⁵² 由此可見馬基維里並不排拒基督教，而是認為它背離了締造者的本意，若從另一個角度看，我們甚至可以認為，若基督教仍然維持締造之初的本質，即使基督教是外來的，亦不會阻礙馬基維里對於此一外來意識的接受。

三、內含於意識形態的暴力性

統治者若能夠善用宗教將有利於統治及國家的整合，但在點出馬基維里對宗教的利用同於柏拉圖對「高貴的謊言」運用之後，我們同樣不可忽略兩者間亦同樣擁有的暴力性質。前述指出馬基維里根本認為上帝是個暴君，當他這樣認為的時候，實際上即係指宗教是建立在暴力基礎上的一個權威。施特勞斯對此表示，《聖經》的指令，非常難以付諸實施，而最為千真萬確的法則莫過於，當難以付諸實施的事被指令要求付諸實施的時候，為了達到馴服的目的，所需要的就是嚴厲苛刻，而不是溫柔愜意。《聖經》的指令根本無法付諸實施，人人皆有罪孽，這個命題的普遍性證明人人必然皆有罪孽，人類的根本性如此構成，以致於他們所能夠得到的是深重無涯的懲戒，而不是浩瀚無涯的酬答，他們之接受懲戒，是

¹⁵¹ Niccolo Machiavelli, *Discourses on Livy* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), translated by Harvey C. Mansfield and Nathan Tarcov, I .ch.11.

¹⁵² 同上註，ch.11。

理應如此，而他們之接受報答，則完全屬於恩惠赦免性質。《聖經》向人類下達的指令，係出於對於人類的垂受所為，這個指令作為指令所暗示的是，人類可以反叛上帝或憎恨上帝，或者說人類可以與上帝為敵，但對於上帝的拒不順服及疏離隔膜，本身就構成了絕對意義的淒苦悲情，那些既不遵從上帝又不反叛上帝的人，理應受到無垠無涯鄙夷蔑視，而對上帝的反叛，本身即是一項罪孽，一種必須懲罰的罪孽。¹⁵³ 從馬基維里的角度，因宗教本身所具有的此一暴力性質，才構成使人服從的條件，但宗教的形式上卻是平和的，此如基督教之征服羅馬並非憑藉武力的行使，因此，宗教暴力的表現不在生理的遭受凌虐，而是心理的遭受壓迫。前述薩謨奈人藉宗教激勵戰士的事例中，其獻祭的儀式便充滿此一內在的暴力性，在手持裸劍的百夫長環繞下，戰士們在咒語聲中立毒誓，向神承諾絕對服從指揮官的命令，絕不棄戰叛逃，如有人違背誓詞，詛咒就會落在他的家人和族人身上。¹⁵⁴

深入來看，這種意識的壓迫主要來自兩個原因，一是意識形態的不可實現性。任何無法實現的意識形態，只有藉由暴力方能實施，在基督教，此一暴力是以彼岸世界的懲戒方式呈現的，此形同柏拉圖使用的政治神話，亦以未來世界的地獄之火懲戒一樣，都訴諸於精神的壓迫，而且無論是基督教或者是柏拉圖的Idea都是不可實現的，至少是不可能完全實現，這些完全或部分的不可實現性，往往成為統治者將精神暴力轉化為肉體暴力的促因。無論是摩西、大衛王，或者是基督教世界的第一位君王阿拉貢的斐迪南(Ferdinand)，都是以殘酷手段施行統治的實例。意識形態壓迫的第二個主因是自上而下的性質，柏拉圖的Idea與基督教同樣有這些特性，並非所有的意識形態都有自上而下的性質，但是幾乎所有自上而下推動的意識形態皆有壓迫性，柏拉圖的Idea地位如同天上的太陽，其在政治結構中的序列，本就屬於最頂端，而馬基維里教導統治者運用的宗教，目的既是促進民族國家這個最終根源的達成，本身即是實踐最高目的的手段，目的既有神聖性，統治者為達目的即可能不擇手段。惟意識的壓迫無論出自何種原因，都將面臨鄂蘭所指出的困境，若政治權威的最主要特色就是不使用暴力，則意識形態精神的壓迫是否還能賦與統治者統治正當性所需的政治權威？

¹⁵³ Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), pp. 188.

¹⁵⁴ Niccolò Machiavelli, *Discourses on Livy* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), translated by Harvey C. Mansfield and Nathan Tarcov, I .ch. 15.