



美德政治学的历史类型 与现实型构

詹世友◎著

中国社会科学出版社



美德政治学的历史类型 与现实型构

詹世友◎著

中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

美德政治学的历史类型与现实型构 / 詹世友著. —北京: 中国社会科学出版社, 2015. 12

ISBN 978 - 7 - 5161 - 7099 - 1

I. ①美… II. ①詹… III. ①政治伦理学—研究 IV. ①B82 - 051

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 274543 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 凌金良
责任校对 王佳玉
责任印制 张雪娇

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印刷装订 北京金瀑印刷有限公司
版 次 2015 年 12 月第 1 版
印 次 2015 年 12 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 28.75
插 页 2
字 数 467 千字
定 价 105.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社营销中心联系调换

电话:010 - 84083683

版权所有 侵权必究

目 录

导论:政治与美德、权利的互动与互成	(1)
一 美德概说及古代政治学的两大路向	(3)
二 权利与政治美德的关联	(10)
三 国家能否鼓励和促进美德?	(13)
 第一章 美德及其政治意蕴	(19)
第一节 美德的本质及其形式特点	(19)
一 美德的人伦前提及其内在价值	(20)
二 美德的存在论性质:对美德的客观性和道德性的确证	(24)
三 美德与规范:内在品质和外在准则	(26)
第二节 美德的内在结构及其塑造途径	(29)
一 美德的内在结构	(29)
二 美德的心理学根据及其塑造途径	(32)
第三节 政治美德的特征	(35)
一 政治美德与政治人伦秩序的同构性	(35)
二 美德与政治正当性标准的相容性	(40)
三 政治美德与政治实践的关联	(43)
 第二章 古代美德定向的政治哲学	(47)
第一节 “为政以德”:孔子美德政治学的内在逻辑理路	(47)
一 “大同”:孔子对理想社会的憧憬	(47)
二 孔子为政思想的美德政治学前提	(49)
三 一个总纲:“政者,正也”	(51)
四 孔子政治伦理思想的结构层次	(53)

第二节 西方美德政治学的源头:柏拉图的政治哲学	(60)
一 价值立场:“优秀善”对“有效善”的优先地位	(61)
二 政体建构:以促进美德为鹄的	(64)
三 美德功用:四主德与德政之治	(69)
第三节 善政、美德与好生活:亚里士多德的政治哲学	(74)
一 目的论与优良政体的求善功能	(75)
二 政体须引导公民美德生长	(78)
三 政治制度的美德:公正	(82)
四 现实中的优良政体及“适中”美德的获得	(85)
第三章 权力定向的政治哲学的可能路径	(92)
第一节 韩非“德”论的权力逻辑结构	(93)
一 德的本质、先秦儒家的德论与韩非的批评	(93)
二 韩非之德论	(103)
三 对韩非德论的逻辑结构的梳理	(108)
四 韩非德论之评议	(114)
第二节 马基雅维里的“德行”(virtu)观念奥义	(118)
一 政权的获取与维持应摆脱道德考量	(119)
二 德行超越并运转善恶	(126)
三 德行的新结构	(131)
四 马基雅维里:西方近代政治哲学转向之起点	(135)
第四章 西方近代政治哲学的转向	(140)
第一节 西方近代正当与善的分离及其伦理学后果	(141)
一 古代以善蕴含正当的伦理学特征	(141)
二 近代正当与善相互分离的学理依据	(144)
三 近代正义与美德分离的精神气质背景	(149)
四 正义和美德相互分离的伦理学后果	(153)
第二节 从政治的道德目的到政治的道德基础	(156)
一 政治的道德目的论的诸种类型	(157)
二 政治的道德基础之审理	(163)
三 政治的道德基础之哲理阐述	(171)

第五章 近代权利定向的政治哲学	(175)
第一节 霍布斯的权利与美德思想	(176)
一 霍布斯正义理论的逻辑起点:自然状态	(177)
二 初阶契约:作为应然规则和主观美德要求的自然法	(179)
三 二阶契约:政治国家的必要性及其特点	(183)
四 霍布斯政治理论的成果及问题	(189)
第二节 洛克的权利与正义学说	(191)
一 自然状态的理论结构	(191)
二 人格同一性:刑赏的根据与福利的主体	(200)
三 正义的含义及其论证理路	(202)
四 洛克政治理论的意义	(210)
第三节 卢梭的权利观及美德政治学	(214)
一 自然状态与人的权利理论	(215)
二 文明进步产生不平等与德行腐败	(217)
三 对追求美德的热忱	(223)
四 构想一种美德定向的政治制度	(226)
五 卢梭美德政治学的理想性质	(233)
第六章 康德的权利政治学及其现代深化	(238)
第一节 康德的美德论与权利政治观	(240)
一 纯粹普遍的道德原则与美德的关系	(240)
二 权利与政治正义	(247)
三 权利的体系	(249)
四 正义的制度化实现	(252)
第二节 密尔论权利、正义与美德	(258)
一 功利主义视野中的正义和权利	(259)
二 美德的功利主义特征	(266)
三 美德的政治意蕴	(276)
四 密尔对康德政治伦理思想的回应方式	(281)
第三节 罗尔斯政治美德观的义理疏解	(285)
一 政治美德的社会基本结构前提	(286)
二 政治美德的内在基础和外在条件	(290)

三 诸种政治美德及其塑造途径	(294)
四 政治美德的性质和作用	(300)
第七章 权利及政治美德	(305)
第一节 权利及其道德基础	(305)
一 权利的观念化过程	(306)
二 权利的道德基础	(313)
三 权利的结构体系	(320)
第二节 权利与美德的相容性	(328)
一 政治权利与政治美德的基本同构性	(330)
二 权利与美德:共同服务于好生活的追求	(335)
三 权利的实践与美德的成型	(341)
第三节 论政治美德	(347)
一 政治关系的真实结构探源	(347)
二 政治美德的性质	(353)
三 政治美德究竟应该如何培养?	(357)
四 当代政治制度的美德要求	(363)
第四节 “正义是社会制度的首要美德”之学理根据	(365)
一 美德、制度及制度美德	(366)
二 正义为什么是社会制度的首要美德?	(372)
三 制度的正义美德的塑造	(376)
第八章 马克思主义正义观与当代美德政治学	(379)
第一节 马克思主义正义观的辩证结构	(380)
一 马克思主义对资产阶级正义观的历史评价	(381)
二 异化劳动及资本主义的实质非正义性	(386)
三 正义的最高尺度:人的全面发展的条件	(389)
四 马克思主义正义观的革命性意义	(393)
第二节 正义与好生活观念的关联方式	(400)
一 当代自由主义者对罗尔斯“正当优先于善”命题的 维护和修正	(401)
二 “自我实现”作为好生活观念的合理性之探索	(408)

三 正义原则如何现实地促进人的自我实现	(416)
第三节 政治领域中促进美德的方式及其限度	(421)
一 古典政治学中的美德观念	(422)
二 权利:个人生活与高阶美德要求之间的缓冲地带	(427)
三 政治在促进人的自我实现时的作用及限度	(432)
参考文献	(439)
后记	(448)

导论:政治与美德、权利的互动与互成

美德政治学 (politics of virtue) 的基本观念是: (1) 美德在政治生活中是必需的, 这意味着任何从事政治活动的人都应该为促进普遍的或公共的利益的欲望所驱动, 而不是为他们的自我利益或私人好处所驱动。^① 这是中西古代政治学的主流思想。(2) 政治制度应该具备美德, 即它应该捍卫社会的基本道德价值观念, 并且按照这个社会的正义原则或仁爱原则来对待其治下的人民。(3) 国家还有一个重要的政治任务, 那就是要促进人们美德的成长, 使人们成为一个好人, 一个更好的人或有美德的人。^② 在当代, 美德政治学则要具备时代特征, 那就是要在尊重和保护人们的自由和平等权利的前提下, 培养一种基于权利的基准政治美德, 并且在这个基础上, 为人们培养各种更高的美德提供必要的资源条件和自由成长空间。

法国 19 世纪的著名政论家路易斯·博洛尔曾说: “政治本来是一门非常高尚的、非常重要的关于管理公共事务的艺术。”^③ 他还说, “学术无良知就是灵魂的毁灭, 政治无道德就是社会的毁灭”。从理想上说, 政治应该秉持正确的原则, 具备道德价值。政治作为人群结合的艺术, 它要降低和减少人们的利益冲突, 以制度安排来促进人们之间的社会合作, 使个人和社会都能获得社会合作所能带来的好处; 它要保障人们的生命安全, 使人们的人格尊严得到尊重, 保卫人们的基本自由与平等权利, 采取公正

① Marisa Linton, *The Politics of Virtue in Enlightenment France*, New York: Palgrave, 2001, pp. 1-2.

② Ludvig Beckman, *The Liberal State & The Politics of Virtue*, New Brunswick (U. S. A) and London (U. K.): Transaction Publishers, 2001, p. 1.

③ 路易斯·博洛尔: 《政治的罪恶》, 蒋庆等译, 改革出版社 1999 年版, 原著者序, 第 1 页。

的利益分配原则；促使人们的各种能力得到发展，为人们获得成功提供公平的机会，并保障人们的生活前景；它要以制度设计来激发人们对他人和社会利益的关注，扩展个人的心胸，引导人们塑造自己的美德，等等。从本质上说，政治是一项致力于成就社会总体之善的事业。对政治功能进行这种表述，是美德政治学的典型特征。

但是，在现实政治生活中，提出政治应该具备道德价值的愿望是容易的，而要使这种愿望得到彻底实现则可能是非常艰难的，这主要是由政治的复杂结构如权力架构、利益诉求和善观念的多样性、决策过程、政治行为模式、民众的政治文化心理等的特殊复杂性造成的。政治过程与一般的人与人之间的关系有很大不同，它关涉确立统治与被统治的秩序、建构人群合作的模式、调整社会利益的分配方式和治理公共事务等关涉人们社会生活的重大事项。所以，权力是政治的一个重要因素，故政治中有一个本源的要素即强制。正如安东尼·德·雅赛所说：如果社会真的是一个完全一致的实体，并且“它真的有一个单一的头脑、意志和钱包，那么，它大可不必需要政府的强制作用，自己就可以找到财力来用于所希望的目的……恰恰是因为没有这样的一个实体，而只有各怀不同愿望的个人的集合体，政府才有它的作用”^①。所以社会生活需要政府的某种强制。而且，政府在一次具体的决策过程中，也只能考虑某一部分人的利益和其他诉求，忽视另一些人的利益和其他诉求，而不可能同时兼顾到所有人。实际上，这样的政治过程本身就与道德的自愿性、友爱、仁慈等要求难以真正一致起来。

政治的确与某种强制密切相关，甚至可以说，强制是政治中必然具有的现象。同时，在社会发展的过程中，也可能积累起一些不公正的社会结构以及分配方式等，为了使社会恢复公正，可能需要进行社会利益的重大调整，较深地触及社会中一些人的既得利益。所以，就政治的最一般价值要求而言，正义从来就蕴含着对现存利益秩序的调整，具有一整套政治价值理念。总之，一定社会中的制度（人类就生活于其中），需要具备某种精神价值或品质，即制度美德，这样政治权力才能有权威，才能在进行合法强制、进行社会利益重大调整的过程中，使制度能量得到较好的发挥；

^① 安东尼·德·雅赛：《重申自由主义》，陈茅等译，中国社会科学出版社1997年版，第19页。

对个人而言,也必定需要一定的心灵品质,才能追求到自己的好生活。在这样的理论视野中,在政治领域中,美德有其地位吗?如果有,我们应该如何考察这些美德的本质?如何考察美德在政治领域中的功能?其限度又在哪里?

一 美德概说及古代政治学的两大路向

1. 关于美德的总体观点

美德作为一种实有诸己的、优秀的、稳定的心灵品质,必定有其内在标准。换句话说,我们认为,有美德的心灵品质状态与缺德的心灵品质状态是不同的。心灵品质具有什么样的特点才是优秀的呢?通过考察,我们认为,美德性的心灵品质应该具备以下四种性质:(1)形成了正常的心灵秩序,即理智对本能性的欲望、情感的限制,并获得了情感和欲望而言的优先性,在行动之前能够冷静地思考自己行为的普遍理由,此即能够进行理性的“选择”。亚里士多德认为,选择与美德有着紧密的联系,并且比行为更能判断一个人的品质。选择显然是针对具体处境的,并且选择那些知其为善的东西,也就是说,择取那种理性所认同的道德善。“选择这个名词就包含了逻各斯和思想,它的意思就是先于别的而选取某一事物。”^①(2)理智、情感、欲望等心灵诸能力都得到了发展和提升,从只专注于自己的一己之私智、私情、私欲满足的粗鄙状态向普遍性的、文明性的状态提升了。(3)理智、情感、欲望相互渗透、融合和化通,形成一个和谐的整体,即获得了人格统一性。(4)有美德的人的心灵结构中具有了他人的维度,即能够有他人意识,即主体间的意识,能够平等尊重、将心比心、设身处地、以情絜情、换位思考。我们可以看出,唯有在形成了自由平等的人伦关系结构的社会中,美德的他人维度才能得到较好地实现。我们认为,具有了以上四种性质的心灵品质是优秀的,也就具备了美德,所以具有这几种性质的心灵品质是我们所努力追求的,而与之相反的心灵品质则是我们想要避免的。

同时,我们还要看到,美德的以上性质是形式性的,其具体内容还需要从社会政治生活中获得。也就是说,美德的品质内容是由我们身处其中

^① 亚里士多德:《尼各马可伦理学》,廖申白译注,商务印书馆2003年版,第67页。

的环境任务确定的，比如在和平年代的勇敢美德与战争时期的勇敢美德的内容就是不同的；在等级制度和自由平等权利制度下，它们各自的正义、仁爱等美德要求的内容也不一样。美德既有基准美德，又有高阶美德。基准美德需要指向对社会制度的基本结构的认同和维护，高阶美德则是在现实的社会条件下，努力拓展自己的心胸，比如自我牺牲、慷慨慈善、全心关注公共利益，并以之为优先考虑，等等。然而，美德不管具有什么具体内容，美德之为美德，必定是一种向普遍性的、文明性的状态提升了的心灵品质，也必定是一种具有人格统一性和他人意识的心灵品质，那种粗鄙的，只能专注于追求私智、私情、私欲满足的心灵品质必定是不值得称赞的。我们认为，虽然政治美德具有许多制度性的要求，但是，它们也从根本上具备了这些性质。

2. 古代政治学的二重路向

政治道德实际上是在一定历史时期，在这个社会的政治人伦关系结构中对其应然秩序所形成的规范要求。政治人伦关系结构变化和发展了，则道德的观念也会随之而变化。从这个意义上说，我们不能一般地说政治必须具备道德价值，而是首先要弄清楚政治的人伦关系结构要求什么样的道德规范、美德观念等，只有这样，才能对现实政治进行指导，并对它抱有一种应然的期待。

按照马克思主义的观点，人类社会从原始的共产制的家户经济时代发展出来，由于生产力的发展和财富的积累，在贪欲的驱动下，私有制必然会产生，并且会把战争中的俘虏转变为奴隶，甚至把无力还债者变为债务奴隶，即采取奴隶制度。这是一种一部分人把另一部分人不当作人，而只当作工具的罪恶制度，是人类社会从原始的淳朴道德顶峰的极度堕落。所以，人类的政治文明起始采取的是政治权力为一人或少数人拥有的政治形式。在这种情况下，人们就只能处于政治权力的垂直统治之下，而不可能分享政治权力。在这种政治结构中，统治与被统治的关系通常是靠强力造成的，而为了维护这种统治，一般说来，就会采取以下两种方式：一是需要把这种关系美化为一种合乎道德的关系，如把它说成是天然合理的关系。在中国西周时期，统治者就有意识地利用自然血缘关系的纽带，把它延展为社会政治关系。西周实行立子立嫡之制，由此产生了宗法制度，分封子弟，并由此而形成“君天子臣诸侯之制”，即把政治国家以家天下的

形式建构起来。于是,政治统治的关系转化为一种亲疏远近的血缘关系,从而规定了其各自的地位和义务。以此为模板,构造了洋洋大观的礼制系统,并向这种礼制中灌注一种浓浓的伦理情意,从而就如王国维所说,“合天子、诸侯、卿、大夫、士、庶民以成一道德之团体”^①。在这种政治关系构架下,人们也就有意识地把政治关系道德化,认为政治行为的目的实际上就是要完成道德义务,统治者与被统治者之间的关系也由伦理情义维系着,并对双方都具有实质性的规范力量。因此,他们要求“君使臣以礼,臣事君以忠”,使君臣关系完全用道德来规范了。在儒家思想中,统治者的德行得到了极大重视,并特别强调其道德榜样的示范作用和感染作用;同时,儒家又把政治看作是一项道德性的事业,即化民成俗,比如孟子说,“圣人有忧之,使契为司徒,教以人伦——父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信”^②。在最高的价值选择上,着重培育人们的道德气节,所谓“孔曰成仁,孟曰取义”。对百姓而言也是如此,具有道德意识才是人禽之别的关键之点,比如孔子与子贡有一段对话就表明了孔子的这个观念:“子贡问政。子曰:‘足食,足兵,民信之矣。’子贡曰:‘必不得已而去,于斯三者何先?’曰:‘去兵。’子贡曰:‘必不得已而去,于斯二者何先?’曰:‘去食。自古皆有死,民无信不立。’”^③这样的政治学说所关注的必然只是一种道德目的,并要求人们恪尽自己的社会地位和义务,培养与之相应的情感欲望品质,即美德,如君德、臣德与民德。显然这些美德都是以维护这种社会的等级秩序为前提和内容的。

所以,一个其政治权力只能为部分人分享,从而需要将美德要求与政治运行直接挂钩的时代,通常是一个特权时代。这是由政治的垂直统治性质所造成的,它直接要求官员具备美德,实际上是增加政权合理性和合法性的选择,把政治道德化,这是维护这种政治统治方式的文明化的办法,特别是在通过武力征服取得政权之后,通常要采用这种办法,即所谓“偃武而修文”。

然而,在这样的政治结构中,要使政治彻底道德化是不可能的,这种

① 王国维:《观堂集林》,彭林整理,河北教育出版社2003年版,第232页。

② 《孟子·滕文公上》。

③ 《论语·颜渊》。

政治结构本身就蕴含着统治者和被统治者的尖锐对立，从而政治的稳定必须建立在暴力强制的深层结构的基础上。但是，它又必须表明是一种合理的统治，所以，在政治文化中就要用各种方式表明它是天然合理的，或者说必须声称其统治目标是合理的。于是，就会出现两种现象：（1）政治影响所及的是所有人民，但这时的政治却有着固化的统治与被统治的结构，于是，从社会的主流政治观念而言，就是要论证这种结构的合理性，然而，其背后却是暴力手段的支撑。这种实际的政治过程的强制、利益争取和保护原则，与其政治伦理的价值理念就难以相符，于是，在这个过程中就必然产生各种政治欺骗、政治伪善的现象。（2）由于政治是有具体的目标的，统治者要面对人民的期待和其他集团的政治压力，甚至统治权力要求，所以，在某些关键时刻，这种政权还会面对生死存亡的严峻问题。由于政治事关全局，统治阶级思想家就会主张：维护政权的稳固就是一切，为了达到这一政治的目的，任何手段都是可以采取的，包括各种极端的残暴手段，从而鼓吹赤裸裸的暴力的合理性。

在古代的政治结构中，这两种现象是难以避免的。因为古代政治的基础是统治阶级独占政治权力，所以，古代政治学的第一个路向，就是构造补救性的理念即政治的道德化。一是论证这种权力结构是天经地义的，是一种道德秩序；二是把政治目的看作是使人民安居乐业、化民成俗，从而要求统治者具有道德意识和道德美德。关键在于，政治权力为统治阶级所独占，而不能为人民所分享，这样，其政治的基础最多可以是尊重和保卫人民的道德资格（所谓“人皆可以为尧舜”^①，“涂之人可以为禹”^②），但不可能尊重和保卫人民的自由权利和平等的政治资格。为了国家的长治久安，为了政治的稳定和繁荣，采取这种结构的政治制度，只能走道德化的道路，即要求政治人伦关系道德化，比如要求臣忠君义，行仁政，勤政匪懈，仁心爱民等，这是在这种政治关系结构中所能诉诸的理想，使政治国家这艘巨轮带上伦理的压舱物，力图使政治的独占权力结构暂时隐而不彰，因此，古代的政治领域就为道德话语所笼罩着。不但中国古代儒家的政治学说是这样，古希腊的柏拉图和亚里士多德的政治学说也是这样。在政治领域中，把美德塑造看作政治的目标，同时也基于这个目标而设计政

① 《孟子·告子下》。

② 《荀子·性恶》。

治关系结构,提出对统治者的要求。也就是说,以使政治关系结构道德化来增加权力的合理性,尽量柔化权力的强制性,而主张在政治行为中对人民“道之以德,齐之以礼”,使之“有耻且格”。

第二个路向则是,当道德化的方式无法奏效时,就必然公开地宣示权力的强制性,直接主张暴力、绝对权力的超常使用,并致力于达到自己的狭隘目的,从而把伦理的压舱物统统抛弃。但是在具体的理论构造中,他们可能仍然会利用道德话语,为政治重奠“道德理由”:如把能达成富国强兵、获取或保卫国家政权所需要的优越素质看作美德,但这种所谓“优越素质”却可能是残忍、冷酷无情、诈术等道德上的恶行;而且,如果宣传大家日常赞同的道德对自己的统治有利时,也应该把自己的行为说成是有着道德关怀的。一句话,达到目的是唯一的考虑。

韩非就认为,儒家的那种以孝道为核心的政治道德是不利于国家的。家庭伦理与国家的政治要求是相悖的,所以,“父之孝子,君之背臣也”^①。并说在他那个时代人的本性是自私自利的,所以,政治制度和政治操作要建立在顺应人的这个本性之上,即通过对那些为国做出贡献的人们给予名誉和财富的奖赏,满足其利益追求;并且通过严刑峻法来惩罚那些企图脱离这种政治设计轨道的人们。在韩非看来,为了君主之位和国家之利,可以践踏一切道德;不是美德,而是利益和权力的保持成为政治的内在驱动力。其理论主张是为秦国所实践了的。在古希腊,也有一些非道德的政治学说,比如,《理想国》中的色拉叙马霍斯就公开主张“不正义的事只要干得大,是比正义更如意,更气派”^②,并希望得到不正义的一切利益,又能获得正义的好名声。

真正从理论上系统阐发政治的目的就是为维护统治权力而进行谋划,并可以采取一切手段的,是马基雅维里。他的核心观点就是“为了目的不择手段”,于是,为了维护统治权力,暗杀、放毒、阴谋迫害、政治谎言等一切不道德的手段都是允许的,这通常又是以国家的利益和公共安全的名义来进行的。所以,知道如何做这样的事情并获得成功,是有德行(virtu)的表现。正如阿克顿所说,“马基雅维里的核心观念是国家权力不受任何道德法则的约束。法律不能超越于国家之上,而是位居国家之

① 《韩非子·五蠹》。

② 柏拉图:《理想国》,郭斌和、张竹明译,商务印书馆1986年版,第27页。

下”。他敏锐地指出：这正是“一种传统的古典观念”。这真是一语中的。也就是说，阿克顿认识到马基雅维里的国家观仍然属于古典国家观，国家高于法律的政治制度不可能容纳对个人权利的尊重，“不存在财产权利、生命权利或良知权利等这些在某种程度上会干扰国家行动自由的问题”^①。所以，古代的政治学说要么走向对政治的绝对权力粉饰性的道德化，要么就完全不顾任何道德法则，而采取各种不道德的手段来维护权力的稳定性。其实，马基雅维里已经认识到，在他那个时代，意大利积贫积弱，任人瓜分，此时，政治的主要任务就是达到意大利的统一与和平，但是，为了达到这个目的，流行的道德观点已经成为一种障碍，因此应该抛弃。在政局混乱时，必须采取强有力的手段维持秩序，马基雅维里就公开宣称，“一个君主如要保持自己的地位，就必须知道怎样做不良的事情，并且必须知道视情况的需要与否使用这一手或者不使用这一手”^②。也就是说，政权的获取与维持成为唯一目的，应该与道德的考虑相脱离：如果残酷能给国家带来秩序、统一、和平和忠诚，则残酷是值得的。“君主为着使自己的臣民团结一致和同心同德，对于残酷这个恶名就不应有所介意。”^③至于道德之名，或道德的表象，如果对稳定政治统治有利，也是应该去追求的，这种欺骗因为有利也就证明了其正当：“如果具备这一切品质并且常常本着这些品质行事，那是有害的；可是如果显得具备这一切品质，那却是有益的。”^④在严峻的国与国之间相互征伐、力图吞并对方，国家的生存处于内外压力之中时，则政治关系的权力结构就会高度凸显。在他看来，政治领域的规则是“争于气力、逐于智谋”，而非“竞于道德”。当然，这种观点是他观察他所处的那个时代意大利的混乱政局而得出的，他对当时政治上的不诚实在心智上做了直率的思考。其合理之处就在于他认识到了，在一种直接的统治结构中，如果国家处在危急之中时，国内正常的伦理秩序已被打乱，道德无法发挥其正常的作用，所以，就需要依照情况而使用残酷、暴行、背信弃义、欺骗等手段。他认为，这就是一种“德行”（virtu），他利用了这个词的含混性，使之从道德意义还原为人的强健生命素质，即强大的身心力量（在这个意义上使用的 virtu 一

① 阿克顿：《自由与权力》，侯健等译，商务印书馆 2001 年版，第 353 页。

② 尼科洛·马基雅维里：《君主论》，潘汉典译，商务印书馆 1986 年版，第 74 页。

③ 同上书，第 79 页。

④ 同上书，第 85 页。

词,可译为“德行”,而在指道德意义上的优良品质时,可译为“美德”),即使得其原有的道德含义改变为谨慎、果敢、行动迅猛有力、精明等能力含义,从而使这个词主要是指能够维护统治的才干,而洗去了其内在道德价值的意味。

这里的问题就在于,即使目的是正当的,这也不能自动地使一切手段都具备了正当性,在目的和手段之间,不存在正当性的直接可传递性,因为采取手段就是直接诉诸行为,而这种行为完全可能是通过不经审判就残忍地羁押、迫害甚至处死受怀疑之人,通过精巧的谎言来欺骗,或采取阴谋诡计来陷害,或者制造高压的恐怖氛围等来进行的。罪恶就是罪恶,不会因为它能带来某些利益,达到某个暂时的目的就变成善的了。更为重要的是,所谓正当的目的完全可以是一种诱导和伪装,如“人民的利益就是最高法律”,“国家在危险中”等口号,都可以用来为在政治行动中采取各种极端手段作最后的挡箭牌和护身符。

在这种政治结构中,人们在权力占有方面有极大的不平衡性,所以,它只能以这样两种方式来加以平衡,即一方面是使政治关系结构道德化,以系统的方式来进行道德教化(比如古代的礼、乐、诗教,在民间则“设三老以掌教化”等),既期望居上位者修身以成德,也期望治下的人民能够形成良风美俗。这种政治关系结构的稳定性如何,端赖于这种道德教化是否有效。但另一方面,一旦社会纲纪废弛,君臣失德,则国家就会处于十分危险的状态之中,于是就会迫使当政者祭起暴力的大旗,把君王地位的维持和国家的保全作为政治行动的唯一目的,从而主张使用一切手段的合理性。然而,这种不择手段的做法也许可以使之得以苟延残喘,但终究不是长治久安之策。这是因为,权力肆无忌惮的使用,会引起民众的反抗,所以如果以加强权力的方式来维持统治者与被统治者的平衡,则这种平衡很容易被打破。

于是,历史必然要发展到这么一个阶段,那就是所有人都获得平等的道德资格和政治权利,以及基本自由,而权力则是在保障权利的基础上得以成立的,普遍的法律也是以维护公民的自由和平等权利为基础的,权力的使用必须受到法律的约束,把权力关进制度的笼子里,并使之在阳光下运行。所以,从理想上说,自由和平等权利时代的到来,就会打破权力的独占或被某些人垄断的局面,政治权力转而为所有公民所共享,实际权力的拥有者则是公民的受托者,代表人民管理社会公共事务,提供公共服