

第一章 欧洲和神学政治问题

我们将如何说起？又从哪里说起呢？自由政体建立之前的那段时间习惯上称之为旧制度——这是一个回溯性和消极性的称谓，而人们更愿选择一种积极的或富有远大前景的称呼。我们可以称之为“专制的”或“民族的”君主制。我们将主权的观念赋予了后者。这种观念在欧洲盛行，但在历史上却是全新的概念。为了充分理解这一观念，我们需要理解这一观念兴起以及随后获得承认的世界。简言之，不论这一任务如何艰巨，我们都必须从欧洲史的全景观来考察这一问题——或者更准确地说是欧洲史的问题观（problem of European history）——从罗马帝国的衰亡说起。

这一事件之后，在人的摆布下出现了什么样的政治组织形式（political forms）呢？“摆布”并不意味着这些组织形式已然完全建立起来；相反，这是个普遍分裂的时代。但是它们在人们的意识中显得很重要，可能成为令人满意的，政治上的某种可能性。

第一种政治组织形式显然是帝国（empire），这种组织在西方已经崩溃，但在东方仍然存在着。夸大帝国观念在人们心目中的作用是令人难以想象的，即便在罗马帝国衰落很久以后也是如此。每一位国王都想成为“帝国的皇帝”。神圣罗马帝国只是在1806年才正式宣告灭亡，而随之而来的却是两个拿破

仑帝国，俾斯麦的德意志帝国，以及第三帝国。甚至时至今日仍然有人谈起世界政府（world state）的想法。那么帝国的观念究竟有什么样的内涵呢？那就是置于惟一个权力统治之下的所有已知世界（*orbis terrarum*）的集合。帝国的观念主要并不是指少数个人（亚历山大，恺撒，查理曼，或拿破仑）狂热的征服事业。而是对应着人的整体，人性的普世性，而这些都需要通过独一无二的权力来处理 and 应对。这是一种天然的（natural）政治观念。

4 城市国家（city-state）是另外一种重要的模式。当一批足够数量的人们聚集在某一场所的那一刻，城市国家就潜在地出现了。与帝国相类似，这种类型的政治组织享有崇高的声望，映衬出罗马共和国的荣耀（同时经由罗马也反映出雅典和斯巴达的自豪感）。这一荣耀在那些具有高度的政治权势，繁荣的经济，或是卓越的思想文化的欧洲城市国家中仍然具有重要意义：例如拥有商业行会的城市，威尼斯，或者佛罗伦萨。当君主制风光不再时，它却孕育出了一种新的市民生活，即“自由”的生活。（尽管在民族的框架内，这种原始的观念发生了深刻的变化）城市国家的观念意味着存在有某种公民们用以协商“公共事务”（common affairs）的公共空间。这是一种人通过人际间的联合体来控制自身生存条件的观念。这是一种颇为引人注目的自然形成（natural，自然，对应于 artificial，人为的概念，译者注）的政治观念。

欧洲史中最令人瞩目的事实既非城市国家，也非帝国，或者二者的结合体，而是君主制的出现为欧洲政治组织的重建提

供了基本的形式。^①

第三种组织形式就是教会。可以肯定地说，教会的地位决不可与帝国和城市国家相提并论。其存在的目的（raison d'être）决不是为了组织人的社会和政治生活。但是凭借其特有的存在方式和独一无二的职业特性（天职），教会给欧洲人民带来了巨大的政治问题。必须要强调的问题是：欧洲政治问题的发展只有在对教会形成问题的回答中才能得以理解，其中教会是作为一种人类全新的组织形式而存在的。每次制度性的回应都会产生新的问题，而这些问题又会产生新的回应。从学理的意义讲，欧洲发展的核心可以称之为神学—政治问题（theologico-political problem）。

教会给欧洲人民带来了两个问题，其一为与周遭环境相关的问题（circumstantial），其二为结构性问题。与环境相关的问题是众所周知的：普遍解体的过程中伴随着野蛮人的入侵，由此教会承担了本应由世俗权威实施的社会和政治功能。因此也就形成了世俗功能和特定的宗教职能之间的“非自然的”融合。结构性的问题也是人所共知的，但是准确地阐述这一点也是很重要的。

教会对自身的界定存在着相互矛盾的地方。一方面，教会提供的善——拯救（salvation）——并不在此世。“此世”，或者说“恺撒的世界”对此无所增益。另一方面，上帝本身以及圣子又被赋予了引导人们获救的使命，而教会凭借上帝的恩赐成为了惟一的媒介。其结果就是教会有权利或义务督导并挽救将

^①野蛮人的君主制在这里并没有什么实质意义。他们缺少思想文化的表达方式，制度上朝令夕改，职能单一。但仍然很重要：他们更加深入地将强烈的个人自由精神灌输到欧洲人的头脑中。

得救置于危险边缘的境遇。但是，既然人的所有行动都会面对或善或恶的抉择（除非这些行动是“无形的”），那么教会就有义务督导所有人的行动。而在人的行动中，最重要的行为是由统治者实施的。因此，按照教会存在的目的来说，它需要倍加警惕以确保统治者无法命令被统治者实施危及拯救的行为或允许其臣民拥有实施拯救行为的自由。这样的话，从逻辑上而非从周遭环境的角度来说，教会都会宣称其至高无上的权力，即 *plenitudo potestatis*。对这种 *potestatis* 的界定会视其被看作是 *directa* 还是 *indirecta* 而定，但就其主张的政治影响力来说，没有什么本质上的不同。这一主张随着 11 世纪末格里高力改革而达到了登峰造极的程度。其间世俗的基督帝国（*ecclesia christiana*）被看作是惟一真实存在的共和国（*respublica*）。

天主教教义中蕴含的明显矛盾之处在于：教会允许人们在世俗领域自由地安排他们认为合宜的生活，而与此同时又在人们的身边建立了神权政体。这种神权政体所施加的宗教束缚达到了空前的程度，却也同时带来了世俗生活的解放。与犹太教和伊斯兰教不同，在早期的城市中，教会并没有提供一部法典以具体统治所有人的行为。

可能有人会反驳说，中世纪的教会一直都在致力于神权政治而非世俗空间的解放。但是，我们不仅要考虑教会直接的所作所为，还要通过我所显示的矛盾之处看到可能存在的其它情况。教会对所有政权势力的控制——君主国，城市国家，或是帝国——在实施方式上没有什么不同之处。就此而论，教会并不渴望建立某种特定的政治体制。其结果是，当世俗世界的力量日益增强时，就具有了寻求最能抵制教会主张的政治形式的行动范围。换言之，这一方面使得对教会神权势力的抗争成为可能，而另一方面又因宣布恺撒世界的自由而获得权威。

那么世俗世界置于什么样的政治基础之上才能建立起自身的组织形式以对抗教会的主张呢？我们首先考察一下前面提到的两种可供选择的政治形式的来源。

首先是城市国家。到 16 世纪为止，城市国家一直盛行于欧洲的某些地区（意大利的北部，弗兰德斯，德国北部）。在此，姑且不论历史方面的原因。而引人注意是这些政治形式因其无法扩张或持久存在而遭到淘汰。当然，这事实上是由于这种政治形式的不稳定性所致。各个派系之间的内部冲突导致了城市国家的瘫痪甚至解体，这一点在希腊和意大利城市国家的编年史中得到了雄辩的证明。除了自然的原因之外，教会的存在和影响也是原因之一。而在这个问题上又存在着两个明显的矛盾之处。一方面，面对教会，城市国家相对虚弱，很难与之相抗衡。另一方面，他们对教会很不友好，他们常以恭维之辞应付教会。

6

从意识形态上来说，城市国家也是贫乏的：他们面对帝国与教会就好比特殊性对应普遍性。欧洲城市国家中的各个派别都倾向于寻求这些普遍性实体的支持（佛罗伦萨的圭尔夫派和吉拜尔派即是如此）或者仰仗于某些国外的君主国家。不仅如此，城市国家都存在着极度的紧张状态，喧嚣的政治生活尤其如此。因此，城市国家都倾向于形成某种封闭的社会，特别是在与教会的影响相抗衡时体现得尤为明显。而最终城市公民的自然地位获得了独立性。而这三种情况在君主国家中呈现出了不同的风貌。

城市国家在对抗教会主张上不仅存在着结构上的不利因素，同时在应允某些要求时又因太过虚弱而无法建立起能够成功地立足从而对抗教会的政治形式。佛罗伦萨就是一个好的见证。可能有人会反驳说这种情形在意大利并不典型，因为教皇

就是世俗的国王。实际上，即使是在意大利，教会的力量从本质上来说仍然是精神上的。教皇在实际上并没有单独发动过一场战争；就是在教皇地位最为显赫时，他也不能要求获得足够的服从，即使是在罗马也是如此。事实上，在宗教改革之前，他对英格兰或是德意志的影响远超过在意大利的影响。

无论如何，意大利城市国家的这种境遇对于整个欧洲史产生了深远的巨大影响。城市国家和教会之间在结构上的敌视和内在的虚弱交织在一起的关系在很大程度上解释了意大利城市国家的发展。带着这种挑衅性，第一个世俗文明在基督教世界出现了。对世俗世界的完整性，独立性，以及崇高性的文字表达形式在意大利诞生：譬如但丁，帕多瓦的马西利乌斯，卜伽丘的作品。其后这一佛罗伦萨的传统兼容并蓄，几经彻底性的变迁，直至马基雅维利这位基督教最大的敌人出现，对基督教的进攻才得以展开。

对于帝国来说，它的实际成就（这与其观念上的声誉大相径庭）在某种意义上来说甚至远逊于城市国家。这并非是由于帝国中缺少天才：只要提及查理曼大帝或是弗里德利希二世就足以证明这一点。除此之外，欧洲帝国在地域上，伦理上，以及政治划分上所承担的风险这种内在困境不得不加以考虑。而且，帝国的领地——宇内（universal）——在某种程度上已然被教会占据了。当然，位于君士坦丁堡的东罗马帝国作为一个潜在的有机整体没有与基督教和平共处。但是这种有机整体在远离基督教存在的领域即教皇势力范围的君士坦丁堡得以实现。约瑟夫·德·梅斯特尔，尤其确信这一主题，他坚持认为如果帝国的中心移至君士坦丁堡，那么从直觉上来说这会是一个有利的推动力：康斯坦丁感觉到“皇帝与教皇无法同时存在于

同一个圈子之内”。因此，他将罗马让与了教皇。^①

欧洲最大的政治问题由此产生：一种较之城市国家略少些“特殊性”而较之帝国又稍嫌“普遍性”，或者其普遍性迥异于帝国的组织形式建立在非宗教的，不受宗教约束的，世俗世界之上。我们都晓得，这种政治形式就是专制的或说民族的君主国家。在描述使其国体成为可能的精神和政治变迁之前，我想简要地说明一下为什么应当对教皇提出的要求时，君主国家在结构上优越于城市国家和帝国。

与城市国家不同，国王像帝国的皇帝一样都能够遵从“所有权力来自上帝”的保罗箴言而获致神圣的权利。（城市国家则不能这样做，因为其地方行政长官的多元性无法满足上帝的形象和代言人的角色：单一性。）^②然而与皇帝相比，国王在原则上不能提出普遍君主制的主张，这在很大程度上就限制了与教会普遍性之间发生冲突的可能性。不仅如此，王国中的政治生活也较城市国家更为平和，这使得人们能够更加自由地致力于另一个世界的事务。最后，君主国家中臣民的自然地位就是服从，而这更适宜于教会。从这三个特征来看，君主国家比起城市国家更容易与教会相处。与此同时，令人感到吊诡的是，世俗君主虽然坚持来自神圣的权利，但在原则上完全独立于教会：国王直接受命于上帝。其实际后果是国王通常将自身置于王国中各种组织甚至宗教组织的领袖地位。

① 约瑟夫·德·梅斯特尔，*Du Pape*（里昂，1819年），2. 6。

② 保罗箴言中同样包含有执行官的权力和国王的权力。但是在城市国家中，权力相互交替，经常在大量和临时的任职者之间分配：也就是无法归属于一人之手。很难看到其中反映出神圣的永恒性和单一性。

在基督教世界中，君主制的历史命运很大程度上源于这一事实，即这种政治形式广泛接受了教会的存在，同时又拥有强大的军事力量（基于神权的君主国家）以确保这一政治实体独立于教会。

如此一来，欧洲的君主国家就具有了两面性。其一是“静态”的一面，这可以被视为皇位与祭坛的联盟。国王既是一位好基督徒，又是教会的忠实儿女，同时教会也承认国王源自上帝的恩赐并鼓吹人们对其世俗权力的服从。其二是“动态”的一面：国王会很自然地宣称政治体完全独立于教会，甚至主张王国对宗教拥有主权（比如说任命主教，控制宗教秩序，甚至更有甚者在英格兰还出现过参与对基督教教义内涵的解说一事）。尽管如此，在中世纪，政治体还是被教会所包围或融合，所有转向专制主义的君主国家都将教会囿于其势力范围之内。王国成为了至上的政治体，人类组织由此而变得卓越。而一旦这一至上性持久地建立起来，王国就成为了“国家（民族）”，而根据“国民宪法”，神职人员成为了代议制中的代表，从而使得教会完全屈从于这一政治体。

这么一来，君主制看起来就更像是一个过程而非制度。这也就解释了为什么形成于 19 世纪的历史理论都乐于驱除其中的特殊性。而只是把它看作是完成某种预期的“历史”使命而最终要扔进垃圾堆的废物。对于马克思来说，它不过是从“封建制”转向“资本主义”的工具而已；对于基佐（Guizot）来说，君主制就成了“民族统一”和实现“文明”的工具；而对于托克维尔而言，则是从“贵族政体”转向“民主政体”的某

一历史阶段。^① 这些解释不一而足，但是它们都想对推动历史运动的君主制提供可以理解的内涵，欧洲的现代史是具有既定方向，有意义，且“不可抗拒”的历史。君主制打断了欧洲政治史的自然节拍，并且仅仅是在欧洲出现了这一历史现象。

政治体的自然节拍可以粗略的表述如下。在对外政策上，它鼓励领土扩张直至受到战败的威胁。在国内政策上，它或者趋于保守，引致体制的僵化，或者按照传统的方式成为各种政治形式“循环交替”的替代品，这是它们先定的、永恒的本质特征：贵族制，民主制，无政府状态，独裁政体，君主制。但是欧洲君主制所启动的政治演进却导致了国家内在政制延绵不绝的（而不是循环交替）转型，进而持续不断地形成崭新的政治和社会组织形式。君主制推动着历史向前运动，而我们也在承受着这一后果。

何以解释欧洲君主制这一极具原创性和而又不均衡的动力学呢？那就是宗教神圣性和公民神圣性（civic sacred）之间持续的妥协，后者使得国王成为神圣体系的基石。但是尽管拥有虚饰夸张的宗教特征，富丽堂皇的加冕礼，宗教仪式，以及偶尔出现的神迹，欧洲的国王永远也无法扮演东方帝王的角色。在那里，尽管皇帝可能发动了放纵的征服战争，他仍然是其社会和文明的保护者。这一消极的崇高，或说崇高的消极作用在西方的国王中是禁止的，他必须持续地采取行动，按照社会的意志行动。

那么，这一行动的原则是什么呢？那就是国王不能强取豪夺、侵吞对基督教来说最为神圣的事物。（例如，基于明显的

^① 但是基佐与托克维尔和马克思不同，他致力于保持君主制的“自然”一致性，而不仅仅是看做历史的片断，“他确信主权的不可侵犯以及统一性自有其渊源，而这些又是以人类的精神为根基的”。

理由，国王作为一名基督徒就无法获得持续的一致性。）^①然而他却自然地接受了统一与教会截然不同的政治体的任务。他完成了对世俗城市的建立，即 *civitas hominum*；并将自身看作是其中的一员。当然，从原则上说，教会给予了世人按照其认为合适的方式组建世俗城市的自由权利。但是国王自身就可以单独承担这一责任并能够有效地担负起这一属人的角色。

我刚刚对欧洲政治史中的原发性问题作一概要性的界定。只有对此有一清楚认识，我们才能了解其后的政治发展。我们可以按照几近数学的形式表达这一问题：“假定天主教教会的特征是给定的，我们就可以找到与之相对的政治形式 X 以确保世俗世界的独立。”历史将城市国家和帝国排除在外而独留君主国家。在这一表述中更多的不是人为的技巧，即便其中受益于某种追溯：这一特定问题历经数个世纪仍然是欧洲人民面临的主要问题。在按照这种方式对这一问题进行阐释时，我一直假定不对基督教的意义甚至人的政治状况做出特定的解释。不仅如此，将我们自身置于参与者的前景，我们就会遗忘我们对历史的了解。（或者我们认为了解）我们给了自己一次机会以避免求助于随后而来的对产生于教会政治失败后产生的观念，尤其是世俗化的观念。现在我们可以理解使我们面对和实现现代政治的观念，基于这些观念我们才能自诩现代。这些都产生并起源于这一具有争议性的处境。那么我们必须更加准确地把握首次阐发这些观念的精神。

^①基督代理人的头衔最早兼有国王和皇帝的意蕴，也成为了教皇独有的特性，至少对教士而言是如此，这是教会根据其自身的定义发展的结果。见 E. H. 康托洛维克，《国王的双重身份》（普林斯顿，1957），第3章第3、4节，尤其见第87-93页。

第二章 马基雅维利和恶的创造性¹⁰

起初，整个欧洲受到基督教拯救观念的支配。人们很难摆脱教会的控制，因为这不仅受到来自外部统治制度的支持，同时受到精神信念的主宰。人们一直想要反抗这一来自基督授权的巨大权力。但他们是如何设想他们本就模糊的欲望是什么呢？他们又如何设想一种“自然”权利并用以对抗教会呢？这在今人看来十分明显，因为这一事业已然成功。但是在 13 或 15 世纪，人们对这些东西尚不十分清楚。

第一次尝试解放人的政治本性的事件大约发生在 12 世纪的意大利。那个时候，人们重新发掘了亚里士多德的作品，并将其译成拉丁文，这一事件产生了深远的影响。这一思想文化事件同时也是一个伟大的政治事件。除了教会中的教父，特别是圣·奥古斯丁出于基督教的目的对古代思想进行评论时保存的残篇外，在此之前，古代思想在基督帝国几乎不被人所知。直到 14 世纪，古代思想才得以弘扬，至少是出现了相当可观的忠实可信的译本。这也就意味着自然或者世俗世界找到了摆脱基督教范畴进而控制自己命运的可能之路。教会的排他性思想统治不复存在了。就是在那一时刻的意大利，对教皇制度政治权力的反对在但丁和帕多瓦的马西利乌斯的作品中得到了第¹¹

一次经典表述。^① 此时此境，欧洲思想实现了与政治形势的同步。

第一次尝试是短命的。随后的政治发展并没有遵循但丁或马西利乌斯提出的原则。这里面当然存在着一个背景原因：但丁和马西利乌斯都将其希望寄托于帝国的复兴。我们都知道，这种解决办法是不切实际的。但是这也存在着基本的思想缺陷：他们所坚持的亚里士多德主义虽然可以使他们确定自然界的一致性，丰富性，和高贵性，却不能确信政治可以独立于教会的主张。这是为什么呢？为什么世俗世界欲从教会中解脱出来不能够通过遵循重新发现的古代遗产中的原则得以实现呢？为什么政治的现代性不是文艺复兴的简单延续和扩展呢？为什么与教会同样情形，政治现代性在与亚里士多德和西塞罗第一次结盟以后又不欢而散了呢？

古代遗产的原则不足以使得世俗世界独立于教会。亚里士多德运用善和目的以及有机的等级制来解释人的生活。因此他的教诲使得但丁和马西利乌斯有可能细致入微地描述世俗生活的结构，表现其良善和尊严。但是通过将人类生活表述为善与目的的等级，亚里士多德的教诲就会屈从于基督教的主张，那就是基督教比自然的善和目的带来更多的善，揭示更高的目的。其结果是，亚里士多德的哲学既可以表达教会对世俗主权的要求，又能阐明世俗界对教会的反抗。这也就是为什么亚里士多德之后的亚里士多德主义者成为了教会的博士（*doctor*）和圣徒：托马斯·阿奎那。托马斯认为亚里士多德的哲学包含了所有获致自然理性的一切。基督教的启示将其它更高的真理

^① 但丁的《论君主制》的确切日期尚不确定，但是可能在 1312 年左右。马西利乌斯的《和平的捍卫者》可追溯到 1324 年。

加之于自然真理之上，但是没有因此而宣布自然真理的无效：
“上帝的恩赐使自然得以完善，而不是摧毁它。”^①

亚里士多德的哲学由此可以在冲突中并存：反对教会或增强教会的实力。正反两面都可从中受益的事实足以表明亚里士多德的哲学无法成为界定世俗城市国家和教会之间新的政治关系的基础。这是一把沉重的双刃剑，它很容易从一方手中转入对方之手。最终，教会深谙此道并将托马斯尊奉为天使博士，即“宇宙的教师”。但是托马斯主义的学说并没有回答政治中最为紧要的问题。如果我假定，自然有其自身的善，而恩赐有其优越但并不与之相冲突的善，如果我又假定，人拥有两个不均等但却具有同等正当性的目的，那么此时此刻我必须要遵守哪一个呢？按照托马斯的教诲，教会会回答道：人们必须要求助于经信仰提升的审慎原则。这一回答肯定不会令那些按照清晰和毋庸置疑的方式界定独立的自然界的人们满意。不管是经托马斯，但丁抑或是马西利乌斯加以阐释的亚里士多德主义都无法解决这一神学—政治问题。

12

这一问题最终在两个世纪后经马基雅维利得以解决，或至少是确定了症结所在。正如上面指出过的那样，在但丁和马西利乌斯时代，欧洲的政治思想实现了与政治形势的同步。需要补充一点的是，马基雅维利的政治思想成为了政治形势的全面参与者。因此，不能把握政治思想史的广阔前景就不可能真正理解政治史。

因此，像但丁和马西利乌斯这些认为亚里士多德思想是普

① 圣托马斯的这一观念并没有引起教会的急切不安。他是否施惠给自然的太多了呢？他没有将教义用一个简单的人学严谨地统一起来吗？他没有过多地相信理性吗？

遍有效的人仍然不得不承认亚里士多德的思想产生于根本不同的政治背景。与意大利的城市国家不同，希腊的城市国家并没有体验到一个普遍的教会的政治主张。由此，它们不得不首先确认其思想的普遍有效性，而后做以必要的修正。我们已经指出过这些最为重要的修正：马西利乌斯和但丁以帝国为基础论证了一种政治形式，而这却被亚里士多德看作是次于甚至比城市国家更为野蛮的组织形式。但在马基雅维利看来，正是在这种现代体验中——他在《君主论》的献辞中所说的 *lunga esperienza delle cose moderne*——找到自身的表达方式。从那一刻起，在马基雅维利身上，现代性找到了决定欧洲心灵以及欧洲政治史方向的自我解释。

但是将这些影响力归于一人是否有些过于武断了呢？只有在马基雅维利之后，我们才能全面地理解现在政治和思想的发展轨迹，这一点足以证明他作为先驱的合理性。但是我们并没有在任何意义上赋予他“超人”的力量。通过马基雅维利对现代体验所作的解释只不过是更加清晰地看到了现代性的基本面貌。因为这样做有益于增进从根本上破坏教会政治主张信度的政治事业，许多增益于这一事业的人通过马基雅维利指导了他们的思想和行动。而正是基于这些思想，他们使得政治世界为之转变：从一个简单的解释，经由一个“理论”观点，变成了“真实”生活的一部分。即是那些起初没有参与这一事业的人们也不得不承认这一点。

我并不想着力于详细剖析马基雅维利的思想：首先这并不是这篇文章的主题，其次这种分析尤为精微，因此也就无法做出简约的描述。我想将这种观念限于每个人，甚至从未读过马基雅维利的人都能够对此有所了解的程度——也就是其作品的表层，因为这些表层影响了人们的思想。而通过对马基雅维利

的分类创作，我们可以由表及里，因为表面包含着核心。^①

马基雅维利是佛罗伦萨人。他对“现代事物的体验”正是在城市国家政治生活中的经历。我们都知道城市国家对教会尤为敌视。因此当处理有关教会事务时尤显力不从心。虚弱的敌意状况自然会导致城市国家对宗教激进的排斥观念，欲根除宗教对城市国家的影响而后快。当然有些历史学家认为，马基雅维利及其追随者并非如此敌视宗教，而是对其无节制和腐败不满。而持久地排斥这种无节制和腐败的方式只有肃清——无论“好”与“坏”——宗教对市民生活的影响。

当我们对马基雅维利一无所知时，我们又如何理解他呢？我们都知道，是马基雅维利教导了我们什么是恶：如何通过狡计和暴力获得并维持权力，如何通过密谋获得成功的结局。他教诲我们不要威胁和侵犯敌人，但当我们有机会置敌人于死地时，就一定要毫不犹豫地这样做。我们这些现代人都喜欢简洁的话语，惯于把马基雅维利说成是“政治现实主义”。确实在政治“现实”中存在着谋杀，阴谋诡计，和武装政变。但是仍然在有些阶段和政体中没有谋杀，阴谋诡计，和武装政变。也就是说，这些邪恶行径的缺失也是一种“现实”。因此，说马基雅维利是“现实主义”就意味着接受了他的观点：从政治上说，“恶”比“善”更为重要，更具根本性，也更加“真实”。

政治生活中存在着如此之多的罪恶，暴力，邪恶和残忍的行径并非是马基雅维利教导人们这样做的。人们对这一切早已知晓：但是人们何以视而不见呢？然而实际上最权威的作家在处理政治事务时并没有强调这一点。他们认为最重要的是政治

^① 利奥·斯特劳斯对此如获至宝。下面的篇幅很大程度上得益于他的《思索马基雅维利》（Glenco, Ill, 1959）。

带来的善。亚里士多德将城市国家看成是合宜性的存在就意味着将其视为某种合目的性的存在：城市国家只是人作为理性的动物实现其本质（自然）的基本结构，在这种框架内，人们通过践履公民和道德的诸美德展示着其自身的卓绝。亚里士多德非常清楚地知道政治生活有其自身的病态，其中政体的革命和变迁时常伴随着暴力；他为此在《政治学》中花费了 5 卷的篇幅。但是完全排斥对这些现象的关注将会使他们丧失对自身和城市国家目的性的洞见。

相反马基雅维利说服我们专门和几近专门地关注这些病态现象。他想让我们在解读过他之后不会再疾呼自己的“清白”。马基雅维利是第一位“怀疑大师”。不久前这一术语才应用于马克思、尼采和弗洛伊德。之所以作出如此描述是因为这三个作者都强烈的呼吁我们怀疑我们的最良善的动机。不过，马基雅维利是首位将怀疑引入人们生活策略性用途中去的第一人：政治生活。自此，他的怀疑就如影随形似的追随着我们。让我们倾听一下对遭受怀疑之苦的灵魂的刻画吧：

并非是由于这些心事在这种道德上的虚弱，长期的意念衰退才引起我们的注意：它是无所不在的。对爱的忠诚是一种类似宗教信仰和获得自由的乐观精神的力量。而现在我们无所依靠。我们不再知道如何去爱，去信任或有所欲求。所有人都怀疑其所说的话的真实性，嘲笑确认某些事物的热情，感觉转瞬即逝。^①

^① 邦雅曼·贡斯当，《阿道尔夫》第二版前言草稿，引自斯维塔·托多罗夫“邦雅曼·贡斯当，政治和恋情”诗集，第 56 卷（1983 年 9 月）。

现代灵魂中最为根深蒂固的特征就是对善的怀疑，对优越性的轻蔑和嘲笑，以及丧失清白的情欲。我们想要理解现代政治是如何运转并发展起来的，就必须首先要首先把握善的地位（status of the good）的嬗变。

马基雅维利是如何使我们确信，恶是政治的核心特征呢？他最乐于研究的是“极端的情形”：城市国家的创立，政体的变迁，阴谋。与亚里士多德相比，他从发端或起源的视野描述政治——通常是充满暴力和不公正的——而非从其目的的视域加以考察。他并没有否认在正常的情形下，市民生活可以相当平和，人们可以感知到正义的统治。他不过是想说明，这种“正常的”道德取决于或受到“不寻常的”道德的影响。“善”的出现和维持只有通过“恶”才能实现。马基雅维利并没有消解善与恶之间的分殊。相反，他保留了这一区分——而同时，如果欲将“善”建立在“恶”的基础之上的令人反感的假设建立起来，他就不得不这样做。

从这种观点出发，我们很容易掌握对城市国家与宗教关系所做的界定。这种观点认为，城市国家是通过暴力的方式人为建立起来的虚构的岛屿。它不对外在的事物开放；并且只有在与其自身产生的结果的关系中才能获得对它的理解。这也就意味着，想要用宗教许诺提供的更为优越的善来“提升”或“完善”城市国家的“善”是不明智的，甚至是荒唐的。这种恩赐只会扰乱城市国家的自然功能。举一个例子足以说明这一点。基督教弱化了各种恶的存在。其政治后果就是，当城市国家遭到攻陷，男人不再拿起手中的剑，女人和儿童不再沦为奴隶。马基雅维利表明，从那一刻起公民对其自我保存的本能和城市国家自我保存的本能的认同感消失了，市民生活和道德的推动力受到了致命的削弱。公共善也只有通过暴力和恐惧的力量才