

HUMANITIES
AND
SOCIETY



人文与社会译丛

THOUGHTS ON MACHIAVELLI

关于马基雅维里的思考

Leo Strauss

[美国] 列奥·施特劳斯 著 申彤 译

刘东·主编 彭刚·副主编



译林出版社

HUMANITIES AND SOCIETY

关于马基雅维里的思考

Leo Strauss

[美国] 列奥·施特劳斯 著 申彤 译



译林出版社

图书在版编目(CIP)数据

关于马基雅维里的思考 / (美) 施特劳斯 (Strauss, L.) 著;
申彤译. —2 版. —南京: 译林出版社, 2016. 2
(人文与社会译丛 / 刘东主编)
书名原文: Thoughts on Machiavelli
ISBN 978-7-5447-6079-9

I. ①关… II. ①施… ②申… III. ①马基雅维里, N. (1469 ~
1527)-政治思想-思想评论 IV. ①D095.46

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2016) 第 001266 号

Thoughts on Machiavelli by Leo Strauss

Copyright © 1954 by Leo Strauss

Licensed by The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U. S. A.

Simplified Chinese edition copyright © 2016 by Yilin Press, Ltd

All rights reserved.

著作权合同登记号 图字:10-2012-494号

书 名	关于马基雅维里的思考
作 者	[美国]列奥·施特劳斯
译 者	申 彤
责任编辑	刘金源 陶泽慧
原文出版	The University of Chicago Press, 1978
出版发行	凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社
出版社地址	南京市湖南路1号A楼, 邮编: 210009
电子邮箱	yilin@yilin.com
出版社网址	http://www.yilin.com
经 销	凤凰出版传媒股份有限公司
印 刷	江苏凤凰通达印刷有限公司
开 本	880 × 1230 毫米 1/32
印 张	15.625
插 页	2
字 数	337 千
版 次	2016 年 2 月第 2 版 2016 年 2 月第 1 次印刷
书 号	ISBN 978-7-5447-6079-9
定 价	78.00 元

译林版图书若有印装错误可向出版社调换
(电话: 025-83658316)

主编的话

刘东

总算不负几年来的苦心——该为这套书写篇短序了。

此项翻译工程的缘起，先要追溯到自己内心的某些变化。虽说越来越惯于乡间的生活，每天只打一两通电话，但这种离群索居并不意味着我已修炼到了出家遁世的地步。毋宁说，坚守沉默少语的状态，倒是为了咬定问题不放，而且在当下的世道中，若还有哪路学说能引我出神，就不能只是玄妙得叫人着魔，还要有助于思入所属的社群。如此嘈嘈切切鼓荡难平的心气，或不免受了世事的恶刺激，不过也恰是这道底线，帮我部分摆脱了中西“精神分裂症”——至少我可以倚仗着中国文化的本根，去参验外缘的社会学说了，既然儒学作为一种本真的心向，正是要从对现世生活的终极肯定出发，把人间问题当成全部灵感的源头。

不宁惟是，这种从人文思入社会的诉求，还同国际学界的发展不期相合。擅长把捉非确定性问题的哲学，看来有点走出自我围闭的低潮，而这又跟它把焦点对准了社会不无关系。现行通则的加速崩解和相互证伪，使得就算今后仍有普适的基准可言，也要有待于更加透辟的思力，正是在文明的此一根基处，批判的事业又有了用武之地。由此就决定了，尽管同在关注世俗的事务与规则，但跟既定框架内的策论不同，真正体现出人文关怀的社会学说，决不会是医头医脚式的小修小补，而必须以激进亢奋的姿态，去怀疑、颠覆和重估全部的价值预设。有意思的是，也许再没有哪个时代，会有这么多书生想要焕发制

度智慧，这既凸显了文明的深层危机，又表达了超越的不竭潜力。

于是自然就想到翻译——把这些制度智慧引进汉语世界来。需要说明的是，尽管此类翻译向称严肃的学业，无论编者、译者还是读者，都会因其理论色彩和语言风格而备尝艰涩，但该工程却绝非寻常意义上的“纯学术”。此中辩谈的话题和学理，将会贴近我们的伦常日用，渗入我们的表象世界，改铸我们的公民文化，根本不容任何学院人垄断。同样，尽管这些选题大多分量厚重，且多为国外学府指定的必读书，也不必将其标榜为“新经典”。此类方生方成的思想实验，仍要应付尖刻的批判围攻，保持着知识创化时的紧张度，尚没有资格被当成享受保护的“老残遗产”。所以说白了：除非来此对话者早已功力尽失，这里就只有激活思想的马刺。

主持此类工程之烦难，足以让任何聪明人望而却步，大约也惟有愚钝如我者，才会在十年苦熬之余再作冯妇。然则晨钟暮鼓黄卷青灯中，毕竟尚有历代的高僧暗中相伴，他们和我声应气求，不甘心被宿命贬低为人类的亚种，遂把译工作当成了日常功课，要以艰难的咀嚼咬穿文化的篱笆。师法着这些先烈，当初酝酿这套丛书时，我曾在哈佛费正清中心放胆讲道：“在作者、编者和读者间初步形成的这种‘良性循环’景象，作为整个社会多元分化进程的缩影，偏巧正跟我们的国运连在一起，如果我们至少眼下尚无理由否认，今后中国历史的主要变因之一，仍然在于大陆知识阶层的一念之中，那么我们就总还有权想象，在孔老夫子的故乡，中华民族其实就靠这么写着读着，而默默修持着自己的心念，而默默挑战着自身的极限！”惟愿认同此道者日众，则华夏一族虽历经劫难，终不致因我辈而沦为文化小国。

一九九九年六月于京郊溪翁庄

前 言^①

我在查尔斯·R. 沃尔格林基金会的赞助下,于1953年秋季那个学期,在芝加哥大学作了四个讲座,本书就是那四个讲座经过充实的稿本。

我感激查尔斯·R. 沃尔格林基金会,特别是基金会主席杰罗姆·G. 克尔文教授,他们为我提供了机会,得以陈述我对马基雅维里这个问题的观察和思考。我也感谢沃尔格林基金会在文书誊写方面所提供的慷慨协助。

本书第二章曾经在《美国政治学评论》(1957年3月号)发表过。

列奥·施特劳斯

伊利诺斯,芝加哥

1957年12月

^① “注释”援引马基雅维里的著作时,括号中的数字所指示的,是意大利文版《马基雅维里著作》的页码,F. 弗洛拉与C. 科尔蒂编纂(米兰:阿诺德·蒙达多,1949—1950)。——编注

目 录

前 言	1
引 言	1
第一章 马基雅维里学说的双重性质	9
第二章 马基雅维里的意图:《君主论》	66
第三章 马基雅维里的意图:《李维史论》	115
第四章 马基雅维里的学说	266
译者后记	480
索 引	484

引 言

9

假如我们承认,我们倾向于同意关于马基雅维里传授邪恶这个老派的简朴观点的话,那么我们不会是在危言耸听;我们只会使得我们自己暴露在敦厚质朴或者至少是无害的嘲讽面前。确实,还有什么别的描述,能够适用于一个鼓吹如下信条的人:希冀牢固占有他国领土的君主们,应该对这些领土原来的统治者,满门抄斩;君主们应该杀掉他们的敌手,而不是没收他们的财产,因为蒙受掠夺的人,可以图谋复仇,而那些已被铲除的人,则不可能这样做了;人们对于谋杀他们的父亲,与丧失他们的祖传财产相比,忘却得更快;真正的慷慨宽宏在于,对于自己的财产,吝啬小气,对于他人的所有物,慷慨大方;导致福祉的不是德行,而是对于德行与邪恶加以审慎的运用;加害于人的时候,应该坏事做尽,这样,对伤害的品味瞬息即逝,伤害所带来的痛苦也就较轻,而施惠于人的时候,则应该细水长流,一点一点地赐予,这样,恩惠就会被人更为深切地感受到;一个得胜凯旋的将军,如果惧怕他的君主可能会鸟尽弓藏,恩将仇报,那就可以先下手为强,揭竿而起,发起叛乱,以惩罚君主的背恩忘义;如果一个人,必须在对人施加严重的伤害与对人施加轻微的伤害之间进行权衡定夺的话,他就应该选择施加严重的伤害;一个人对于他所图谋杀害的人,不应该说“把你的枪给我,我要用它杀死你”,而只应该说“把你的枪给我”,这是因为,一旦有枪在手,你

就可以为所欲为了。假如千真万确,只有一个邪恶的人,才会如此堕落,在公共领域与私人交往中提倡明火执仗的强横行径的话,那么我们就别无选择,只能说马基雅维里是一个邪恶的人。

10 马基雅维里确实并不是表达类似上述观点的第一人。这种观点属于一种政治思想与政治行为,它们跟社会政治生活本身一样年代久远。但是,马基雅维里是绝无仅有的一位哲学家,不惜将自己的名字,同跟社会政治生活本身一样年代久远的任何一种政治思想与政治行为,公然联系起来,以至于他的名字被人普遍使用,作为这种政治思想与政治行为的代名词。他恶名昭著,成为政治思想与政治行为中弃义背理、不择手段的经典化身。卡利克勒斯和特拉西马库斯,密室晤对,阐发邪恶的政治信条,然而他们只是柏拉图笔下的人物;古代雅典的战争使节,在米洛斯岛普通民众不在场的情势下,宣扬同样的政治信条,然而他们只是修昔底德笔下的人物。古典思想家隐秘地、而且怀着明显的厌恶态度所揭示的那个腐化堕落的信条,马基雅维里明目张胆地、欣然自得地加以宣扬。古典思想家假借他们笔下的人物所讲的那些令人惊心动魄的话,他无所忌惮,以他自己的名义公然道出。^① 只有马基雅维里一个人,敢于用他自己的名字,在一本书里,阐发这个邪恶的信条。

尽管如此,无论这个老派的简朴判决,可以是多么真实,然而它却都不是囊括一切、详尽无遗的。在一定程度上,它的瑕疵与不足,为我们时代的饱学之士们所提出的那些更为精致的看法,提供了依据。我们被告知,马基雅维里远非居心叵测,刻意传授邪恶,他其实是一位热诚的爱国者,或者是社会生活的一位讲求科学方法的研究者,或者两者兼而有之。但是我们可以考

^① 《君主论》,第 17 章(狄多)与第 18 章(开伦)。

虑,趋求时尚的学者们,究竟是否没有比老派的简朴立场,远为可悲地步入了歧途;或者说,被趋求时尚的学者们所忽略的问题,究竟是否不比被老派的简朴立场所忽略的问题,远为重要,尽管被那些精致的看法所无视的某个重要问题,高尚质朴的人们确实可能并未给予充分恰当的说明,因而作出了错误的阐释。这不会是如下那种情况绝无仅有的一个孤例,即“一点肤浅的哲学”^②所铸成的大错,在不谙哲理的大众那里,却不会发生。

将马基雅维里这个思想家描述成一位爱国者,是混淆视听的一个误解。他其实属于一种类型独特的爱国者:他对于拯救他的祖国,比对于拯救他自己的灵魂,更为牵肠挂肚。因此他的爱国主义,前提是在祖国的位置分量与灵魂的位置分量之间,作出全面的权衡。正是这种全面的权衡,而不是爱国主义,才是马基雅维里思想的核心。正是这个全面的权衡,而不是他的爱国主义,为他造成了显赫声誉,使他桃李满天下。他的思想的实体内涵,不是佛罗伦萨,甚至也不是意大利,而是普遍适用的。它影响到并旨在影响所有思考着的人们,而与时代无涉,与国度无涉。将马基雅维里视为科学家,至少跟将他视为爱国者同样混淆视听。讲求科学方法的社会生活研究者,不愿意或者不能够作出“价值判断”,可是马基雅维里的著述中,则充斥着“价值判断”。他对于社会所作的研究,属于规范性的。

但是,即使我们被迫不能不承认,马基雅维里在本质上是一位爱国者,或者是一位科学家,我们也依然没有必要否认他传授邪恶。马基雅维里所理解的爱国主义,是一个族群的集体自私自利。对于善恶是非的界限的熟视无睹,置若罔闻,在它产生于纵横捭阖的情况下,不如在它产生于仅仅关注个人舒适或个人

^② 培根:《论说文集》(“关于无神论”)。

荣耀的情况下那么令人反感。但是,恰恰由于这个原因,这种无视态度就更具有诱惑力,因而也就更加危险。爱国主义是一种对于自身的爱。对于自身的爱,在品第等级上低于既对自我又对道德上的善所怀有的爱。所以对于自身的爱,往往倾向于变得关注自身的为善,或者关注对于善的要求的遵循。通过乞灵于马基雅维里的爱国主义来为他骇人听闻的学说寻找根据,意味着看到了那种爱国主义的美德,而在同时却对高于爱国主义的事物视而不见,或者对即使爱国主义成为神圣又对爱国主义加以限定的事物视而不见。诉诸马基雅维里的爱国主义,无法使我们妥当地处理一个只是貌似邪恶的事物;这样做只会使我们混淆是非,看不清真正的邪恶。

至于研究社会生活的“科学”方法,它的很多倡导者,将它的源头追溯到马基雅维里那里;这种方法随着我们作为公民、作为人所赖以定位取向的道德界限的抽象化而出现。这样看来,所谓“科学”分析的不可或缺的条件,就在于道德上的麻木愚钝。这种麻木愚钝,与腐败堕落不能等量齐观,然而它必然要强化腐败堕落的力量。在芸芸众生的小人物那里,我们可以有把握地将这种道德愚钝,归因于某些才智禀赋的不存在。在马基雅维里那里,这个宽厚慈悲的解释却无法成立,他太深思熟虑了,不可能不意识到自己在做什么,他也太慷慨大度了,不可能不把自己做的事,向他的理智的朋友们加以承认。

- 12 我们如同很多前人那样毫不踌躇地宣称,而且我们随后将要试图论证,马基雅维里的学说是道德的,也是无视宗教原则的。我们并熟知学者们赖以支持与此相反的论断所引证的论据;但是我们质疑他们对这个证据所作的阐释。撇开某些其它考虑不谈,我们认为这些学者太容易心满意足了。他们满足于关于马基雅维里是宗教的朋友的说法,原因是他强调了宗教的

实用性和不可缺少的属性。他们对于一个事实,完全不加注意,即他对于宗教所作的褒扬,只不过是我们可以暂且称为他对宗教真理的全然漠视的另外一面而已。这一点其实不足为奇,因为他们自己,即使不是把宗教理解为一种吸引人的或者至少是无害的民俗传说,也往往是把宗教仅仅理解为社会的一个重要的部类而已,更不要说那些对宗教笃信的人们了,他们满足于宗教所被赋予的任何表面上的裨益。对于马基雅维里关于宗教的判断,以及他关于道德的判断,这些学者之所以作出错误的阐释,是因为他们是马基雅维里的学生。他们对马基雅维里的思想所作的表面上客观超然、虚怀若谷的研究,其基础在于他们对他的原则采取固执教条、全盘接受的态度。他们之所以看不到马基雅维里思想的邪恶性质,是因为他们是马基雅维里传统的继承者,是因为他们,或者他们导师的已被遗忘的导师们,已经被马基雅维里所腐蚀。

除非我们摆脱马基雅维里的影响,否则,我们就不可能看清马基雅维里思想的真实性质。从所有的实践意义上来说,这都意味着,除非我们为我们自己,在我们自己的内心里,复活西方世界的前现代遗产,既复活《圣经》的遗产,同时又复活古典遗产,否则,我们就不可能看清马基雅维里思想的真实性质。对马基雅维里作出恰如其分的把握,要求我们必须从一个前现代的视角出发,面向未来,去观察一个未可逆料的、令人瞠目的、新异陌生的马基雅维里,而不是从今天的视角面向过去,观察一个业已古老的、业已成为我们中一员的、从而几乎是道德上善的马基雅维里。这个过程,即使只为了掌握一种纯粹的历史定位起见,也是必需的。马基雅维里所熟悉的,是前现代思想:前现代思想发生在他之前。他不可能熟悉我们今天的思想,我们今天的思想,是在他身后才出现的。

13 这样我们就认为,关于马基雅维里的简朴观点,尽管依然不够充实,但是确实决定性地优越于占统治地位的各种精致观点。即使我们被迫不能不承认,而且恰恰如果我们被迫不能不承认,他的学说是恶魔的学说,他本人是一个魔鬼,我们也依然不能不铭记这样一条深刻的神学真理,即魔鬼其实是堕落的天使。认识到马基雅维里思想的恶魔性质,意味着在马基雅维里的思想中,认识到一种品第极高的、扭曲堕落了的高贵。当克里斯托弗·马洛将如下这个说法追溯到马基雅维里身上时,他其实是看到了这种高贵:“我认为除了愚昧无知以外,不存在任何罪孽。”马洛的判断,可以在马基雅维里本人于他的两部伟大著作的献辞中谈到他最可珍贵的财富时所作的表示那里得到印证。我们对关于马基雅维里的简朴观点抱同情态度,这不仅是因为这种简朴观点是健康有益的,而且首先是因为,如果我们不能对这种观点予以认真重视,我们就不可能对于马基雅维里身上真正令人钦羡的品格素质,作出恰如其分的应有认识:他的思想的勇敢无畏,他的目光的深邃广阔,以及他的语言的优美雅致。能够帮助我们窥见马基雅维里思想的核心,不是对那个简朴观点的鄙夷轻怠,也不是对那个简朴观点的漠然不顾,而是从那个简朴观点出发的经过深思熟虑的升华。阻碍着我们理解任何事物的,莫过于对彰明较著的事物,对事物的表面,采取想当然的态度,或者采取看不起的蔑视态度。蕴涵在事物表面的问题,而且只有蕴涵在事物表面的问题,才是事物的核心。

我们有很好的理由,在查尔斯·R·沃尔格林基金会所赞助的一系列讲座中,来讨论马基雅维里的问题。美利坚合众国可以说是世界上仅有的一个国家,奠基于明显与马基雅维里主义相对应的原则之上。按照马基雅维里的说法,世界上最为闻名遐迩的国度的缔造者,其实是一个同室操戈的弑弟罪犯:政治上

的伟大,其基础必然在于为非作歹、杀人越货的罪行。如果我们相信托马斯·潘恩的说法,那么旧世界所有政体的源头,都来自这个描述;它们的源头,都在于扩张征服与僭主暴政。但是,“美国的独立,是伴随着对于政府的原则与实践实行革命性变革而发生的”:美国立足的基石,在于自由与正义。“今天,以一种道德理论为基础、以一个普遍和平的制度为基础,以及以不可剥夺的天赋人权为基础的政体,正在从西方向着东方席卷,其汹涌磅礴,势不可挡,甚于剑与火的政体从东方向西方的蔓延。”^③ 这个判断,远远没有过时。尽管今天自由已经不再为美国所专有,然而美国仍然是自由的堡垒。而当代的专制暴政,其源概出于马基雅维里的思想,概出于关于为了达到目的可以不择手段的马基雅维里主义原则。美国的现实与美国的理想密不可分,至少在这个意义上,我们不懂得与之截然对立的马基雅维里主义,就不会懂得美国的体制。 14

但是,我们对于一个事实不能视而不见,这就是,问题其实比它在潘恩及其后继者的表述中所显现的,更为错综复杂。马基雅维里可以争辩说,美国之所以成为伟大的国度,不仅归功于它习以为常地坚守自由与正义的原则,而且同时也归功于它偶尔为之地背离这些原则。他会毫不犹豫地提出,对1803年路易斯安那购地案^④以及北美印第安人的遭际,应该作出蹊跷的重新阐释。他可以得出结论说,诸如此类的事实为他的如下论点,提供了进一步的佐证,就是,如果没有诸如雷慕斯被他的兄弟罗慕洛斯所谋杀那样的事件,就不可能造就一个伟大而光荣的公

^③ 《人权论》,第二部分,“引言”。

^④ 参看亨利·亚当斯:《托马斯·杰斐逊的首届政府》,第二部分(纽约,1898),第56页,第71—73页,第254页。

民社会。这种复杂的情况,使得我们更应该有必要对马基雅维里所提出的根本问题,作出恰当的理解。

我们可能已经假定,马基雅维里是政治思想脉络两大根本抉择其中之一 的倡导者。我们确曾假定,根本意义上的抉择确实存在,它们是永恒的,是自有人类以来就与之俱存的。这一假设,今天经常被人否认。我们时代的很多人认为,不存在永恒的问题,因而也就不存在永恒的抉择。他们会争辩说,恰恰是马基雅维里的学说,为他们否认永恒问题的存在提供了充分的证据:马基雅维里的问题,是一个新异的问题;它跟此前政治哲学所关注的问题根本不相同。这个论点,如果经过恰当阐发,就可能有它的道理,有它的分量。但是直截了当地说,它只不过证明:永恒的问题,并不像有些人所确信的那样容易接近,那样容易触及,或者说,并不是所有的政治哲学家都对这些永恒的问题予以面对和正视。我们对于马基雅维里的学说所作的批判研究,其终极目的不是别的,就是要对重新发现这些永恒的问题作出我们的贡献。

第一章 马基雅维里学说的双重性质

15

马基雅维里是在两部书中表述他的政治学说的，即《君主论》和《论提图斯·李维的前十篇》（简称《李维史论》，下同）。柏拉图同样也是在两部书中表述他的政治学说的，即《理想国》和《法律篇》。但是，柏拉图清楚无误地表明，《法律篇》的题材，在等级上低于《理想国》的题材，或者说，《法律篇》隶属于《理想国》。而霍布斯甚至是在三部书中表述他的政治学说的。但是，我们很容易就能看到，这三部书是阐述同一个政治学说的三次相继努力的成果。马基雅维里的两部书，则情况不同，它们之间的关系隐晦不明。

在《君主论》开始的时候，马基雅维里将所有的国家划分为两大部类：共和国与君主国。从《君主论》的书名、“献辞”以及各章的标题来看，这本书专门探讨君主国。最重要的是，马基雅维里自己明言过，在《君主论》里，他将专门只处理君主国的问题，而不会去讨论共和国的问题，因为他已经在另外一个地方，详尽地这样做过了。^① 将《李维史论》称为一部论述共和国的著作，16是恰当的；这个表述，不适合于现存未逸、或者据我们所知是现存未逸的马基雅维里的任何其它著述，无论是完整的书稿，还是残编断简。因此，对这两部书之间的关系作出如下描述，看来是

^① 《君主论》，第1章卷首，第2章卷首，第8章卷首。

有道理的：《君主论》论述君主国，《李维史论》论述共和国。

然而，如果事情就是这么简单，那么，为什么马基雅维里没有把他关于共和国的专著，索性命名为《论共和国》呢？我们可以推测，马基雅维里写作的那个时代，无论是在佛罗伦萨，在意大利，还是在地球上任何其它地方，都不是共和国的时代；君主政体当时正在上升，方兴未艾；共和国则毋宁说是时过境迁了。马基雅维里能够就在他自己所处的那个时代，找到诸如契莎雷·鲍其亚或者阿拉贡的斐迪南那样的君主政体统治者的范例，而共和政体的范例，却只能由古代罗马来提供。^②根据这个推测我们发现，《君主论》可以说以现代例证为主体，而《李维史论》则可以说以古代例证为主体。^③由此我们可以懂得，为什么《君主论》以对诉诸行动的激昂呼吁作为终结，或者以这个激昂呼吁作为它的最高潮和顶点；马基雅维里向他那个时代的某位意大利君主发出劝诫与激励，要将意大利从奴役着它的野蛮异族手里解救出来；而《李维史论》的结尾，却蹊跷地平心静气，不带情感。简言之，我们从题材界限的角度，来描述这两部书之间的关系，在初始的时候是有道理的。

但是，我们几乎立刻就必须为这个描述作出论证。马基雅维里事实上并不认为，共和国已经是时过境迁。他写作《李维史论》，是为了劝告人们去效仿古代的共和国。他憧憬着在不久的

^② 《李维史论》，第1篇，第17章，第49章，第55章(211)；第2篇，第2章卷首。

^③ 《李维史论》全书共142章，只有两章仅含现代例证(第1篇，第27章，第54章)；而《君主论》全书26章，则有8章仅含现代例证。相反，《君主论》没有一章，是只含古代例证的；而在《李维史论》中，则至少有60章是只含古代例证的。