

馬基維利論政治秩序 一個形上學的考察

蕭高彥*

極端的例外狀況是否能由世界驅逐出去，這並非一法學問題；而一個人是否希望此例外狀況能被消除，則端視其哲學的，特別是哲學歷史的，或形上學的信念而定。卡爾·史密特《政治神學》，頁七。

摘 要

本文以「政治秩序」觀念為核心，探討馬基維利思想所預設的基本範疇，以及如何由此範疇建構複雜的政治秩序理論。第二節回顧了關於馬基維利政治秩序觀的文獻。第三節則進一步說明，馬基維利政治秩序論預設了兩組基本範疇：其一為形式與質料之對立，另一則為超越常態與常態秩序之對立。前者表達出政治做為一種技藝的觀念，可以追溯至亞里斯多德的四因論；而超越常態的政治活動則提供了激進政治變遷之可能性。第四節由此兩組範疇出發，依序討論馬基維利政治秩序論的主要內涵，包括人民及其所構成的社會關係做為政治支配的質料具有何種根本樣態、政治形式如何在其上建立穩定的政體、政治創造者如何可能運用法律及宗教兩種力量達成政治界形式與質料之結合而成的實際存在、以及擴張做為政治社群存在之目的等議題。第五節則討論了馬基維利政治秩序論與當代公民共和主義和政治決斷論間之複雜關聯，而本文之結論指向必須兩者兼顧的綜合性觀點。

*中央研究院中山人文社會科學研究所副研究員

壹、前言

過去二十年英美政治哲學的焦點之一是自由主義與社群主義的論爭，此二者原皆為範圍廣泛的學說，討論的層次包含了知識論、後設倫理學，以及實踐上關於政治社群本質的爭議；而在有關政治社群的論辯上，由於公民共和主義（civic republicanism）逐漸得到學者的重視，是以常常成為反自由主義者所訴求之典範。六十年代政治哲學的文獻，少有關於公民共和主義的論述，但七十年代中期以後共和主義論述逐漸興起，並蔚為風潮。這個巨大的轉變有其理論的背景：因為社群主義者在批判自由主義過分注重原子式的個人、程序正義，以及政治生活的工具性格之餘，有必要提出較積極的政治社群觀念。Stephen Gardbaum（1991: 719-732）認為，回顧政治思想史，可歸納出三個主要的政治社群觀：保守主義式社群、共產主義式社群以及公民共和主義式政治社群。保守主義式的社群觀以德國浪漫主義以及歷史主義為代表，嘗試克服現代社會的異化情境，恢復人際之間直接情感的社群，集大成於社會學者 Ferdinand Tönnies “*Gemeinschaft*” 的概念（蕭高彥，1996：274-277），但英美思想界向來對此種具有集體主義傾向的社群論多有批評，加上馬克斯主義的理想社會並未在政治實踐中得到落實，於是公民共和主義便逐漸被標舉為足以與自由主義社會觀相抗衡的政治社群理論。檢視共和主義論述復興的過程，有兩個相關因素：第一是歷史學者對於美國立憲精神的詮釋，逐漸由強調洛克式個人主義與自由主義之影響，轉而強調公民共和主義的重要性；第二則是透過對於文藝復興時代人文主義的政治思潮，特別是馬基維利思想之重新詮釋，而逐漸恢復在自由主義影響下被遺忘的公民共和主義傳統（Haakonssen, 1993: 568）。經由思想史家 J.G.A. Pocock（1975）與 Quentin Skinner（1978, 1984, 1990）的歷史研究與理論辯護，將公民共和主義由遺忘的狀態喚醒，帶回當代政治哲學的論述中。

馬基維利思想之重新詮釋是當代共和主義思潮復興的主因之一，然而馬基維利思想之內涵，在政治思想史研究上向來是眾說紛紜，莫衷一是。Markus Fischer（1995: 1-36, esp.3-7）嘗試用兩組標準來分類眾多的馬基維利詮釋：第一組標準乃是方法論層次的，爭議點在於馬基維利的政治理論

究竟是開啟了現代政治「科學」的前身，抑或是該理論本身便是對於人類政治活動的一種價值判斷；另一組標準是關於其實質的政治理念，爭議點在於其政治主張究係公民共和主義抑或是現代權力政治。造成詮釋上如此紛雜的主因乃由於馬基維利重視探討關於歷史以及政治的「有效真理」，著重事件的具體因果關係，從而易於由此種具體的論述之中抽繹出一般性的原則。馬基維利的兩本主要著作《君主論》以及《李維羅馬史論》似乎蘊含了相當不同的政治觀，要將二者的關係做適當的詮釋是一個困難的課題，卻也是任何一個研究者不得不面對的挑戰。本文的目的乃是檢視馬基維利的文本，探究其政治秩序觀念之內涵及其原創性。我們的分析將不嘗試將馬基維利思想歸類於特定的意識形態陣營，因為思想家的原創性往往在此種特定取向的詮釋中消失殆盡。我們所欲探究的乃是馬基維利所預設的政治秩序觀，以及他在討論人類行為與互動之所以具有政治性格的基本判準（criteria），而這些判準將構成政治做為一活動領域所特有的結合與分離之原則（Meier, 1990: 4-5, 17-18）。無論是君主治術或公民自我統治的政治藝術，都預設了某種政治圖像，在馬基維利思想中，公民共和主義有著崇高的價值，但《君主論》所處理的一人統治（one man rule）卻同時為貫穿《史論》的核心論述之一，這兩者的關係將是本文研究的主要課題，而我們也希望透過釐清二者之關聯，進一步理解馬基維利的政治觀以及前述政治做為一種活動領域的結合與分離之原則。

本文以「政治秩序」觀念為核心，探討馬基維利思想所預設的基本範疇，以及如何由此範疇建構複雜的政治秩序理論。第二節回顧了關於馬基維利政治秩序觀的文獻。第三節則進一步說明，馬基維利政治秩序論預設了兩組基本範疇：其一為形式與質料之對立，另一則為超越常態與常態秩序之對立。前者表達出政治做為一種技藝的觀念，可以追溯至亞里斯多德的四因論；而超越常態的政治活動則提供了激進政治變遷之可能性。第四節由此兩組範疇出發，依序討論馬基維利政治秩序論的主要內涵，包括人民及其所構成的社會關係做為政治支配的質料具有何種根本樣態、政治形式如何在其上建立穩固的政體、政治創造者如何可能運用法律及宗教兩種力量達成政治界形式與質料之結合而成的實際存在、以及擴張做為政治社群存在之目的等議題。第五節則討論了馬基維利政治秩序論與當代公民共和主義和政治決斷論間之複雜關聯，而本文之結論指向必須兩者兼顧的綜

合性觀點。

貳、有關馬基維利政治秩序論之相關文獻

如前所述，馬基維利思想之內涵詮釋向呈百家爭鳴的局面，而其中較為一般人所熟知的看法，則為 Benedetto Croce (1946: 45) 所提出的，「馬基維利發現了政治的必要性及自主性，也就是超越了（或低於）道德性善惡的政治觀念」，Croce 認為此種政治觀的可能性與內涵，以及其對當時宗教性、道德化政治思想之批判為馬基維利原創之處。在這個意義之上，馬基維利實開啟了近代政治思想之新局，也對於中古士林哲學所發展的自然法體系做了徹底的決裂。值得注意的是，此種對於馬基維利思想所標舉政治自主性的一般見解，卻對公民共和主義詮釋者帶來相當程度的困擾。因為「政治自主性」之理解將馬基維利思想關聯到其後近代政治有關國家理性、權力政治、以及革命等概念，而公民共和主義者則嘗試將馬基維利思想關聯回十五世紀以降義大利人文主義的政治思潮，並向前追溯至亞里斯多德及西塞羅所形塑的公民共和主義傳統。這樣的爭議在表面上看來，僅是思想淵源與思想之影響兩個不同的面向，也就是「觀念史」、「概念史」以及「影響史」間之差異（張旺山，1995：78-80），然而此三者間之歧異，事實上深刻影響了馬基維利思想真義之詮釋，其中尤以本文所欲探討之政治秩序觀為然。

基於人文主義精神與共和主義對政治的理解，J.H. Whitfield 在其具有開創意義的兩篇短文“ The Politics of Machiavelli ”（Whitfield, 1969: 163-179）以及“ On Machiavelli's Use of *Ordini* ”（Whitfield, 1969: 141-162）中，建立了討論這個議題的基本脈絡，而且明白標舉公民共和主義的制度觀。關於馬基維利的政治觀，他指出在《君主論》一書中從未出現與「政治」（*politico-*）這個字根相關聯的任何辭彙，而在《李維羅馬史論》中則出現了七次，且在這些出現的脈絡中，均與秩序（*ordini*）以及法律（*leggi*）之振興有所關聯（*ibid.*, 170-171）。Whitfield 檢視相關文本，說明了馬基維利仍然固守著古典公民共和主義的基本論旨，亦即「政治的」必然與「公民的」（*civil*）有所關連。此種主張可上溯至希臘的政治觀，而據 Hannah Arendt (1958: 26) 所述，「政治的，亦即居於城邦之中，乃意味著所有事務均經由言說與說服的過程來決定，而非經由力量（*force*）與暴力（*violence*）

來決定」。Whitfield 在討論馬基維利「秩序」一詞之用法時，進一步指出 *ordini*、法律、以及制度 (*costituzioni*) 乃是貫穿馬基維利整個政治思想的核心概念。他認為「創建或恢復能夠維繫公民的公共及自由生活之秩序」為馬基維利思想之主要旨趣，也是馬基維利在價值判斷上會賦予良善的 (*buono*) 意涵的政治行動 (Whitfield, 1969: 146-147)。換言之，馬基維利的政治觀並非權力政治取向，反而具有關懷政治自由的理想主義色彩 (ibid., 151)，良善秩序 (*buoni ordini*) 與任何絕對權力的政治生活事實上全不相容 (ibid., 153)。Whitfield 認為此種以良善秩序為主軸之價值取向不只存在於《史論》中，即使在《君主論》中此種價值取向仍然存在，絕非如一般人所理解的，《君主論》以具有絕對權力的政治領導者為分析對象。

史學家 J.H. Hexter 在其“*The Predatory Vision: Niccolò Machiavelli. Il Principe and lo stato*”一文中，以相反的角度來詮釋馬基維利的「國家」(*stato*) 觀念，他指出，在《君主論》中，馬基維利很少以“*stato*”一詞為客觀自存的實體，若有提及，則往往是以受格形態出現，而其所關連的動詞大部份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 (Hexter, 1973: 156-157)。他將馬基維利的國家觀稱之為「掠奪式」理念，它既突破了中古自然法傳統，也與近代以「國家理性論」詮釋馬基維利的思想 (如 Meinecke, 1962: 30-45) 有所不同，因為馬基維利的 *stato* 並沒有客觀的存在價值，而是以君主本身地位維繫為前提 (Hexter, 1973: 167-168)。Hexter 所未曾明示指出的，乃是他的分析也顛覆了 Whitfield 共和主義式論述，因為以維繫個人利益為主軸的掠奪式政治並不以制度化考量做為觀照點。

J.G.A. Pocock 在其影響深遠的思想史名著 *The Machiavellian Moment* 之中，則以「政治創新」(*political innovation*) 為核心，嘗試詮釋馬基維利思想之整體立場 (Pocock, 1975: 156-218)。他認為 Hexter 的說法並不能取代共和主義的詮釋，因為《君主論》中所鋪陳「君主個人以非正當化政治為核心的治國術」乃是一種短程的思考方式，在長期的歷史進程觀照下，很容易便顯現出其基本的困境：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 (ibid., 175-176)。Pocock 指出，如欲追求長期的政治穩定，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

的超越歷史常規之政治社群，Pocock 將之稱為「德行之政治化」（*politicization of virtue*），也就是在政治參與之中，使得公民的個人存在與政治社群的政制能合而為一，並克服機運所帶來的變化，而能達到歷史光榮的時刻（*ibid.*, 184-185）。

Maurizio Viroli（1992, 1993）則基於 Whitfield 之說明，試圖採取另一種折衷的詮釋，認為馬基維利的真實信念乃是共和主義式的，並舉出前述“political”與“civil”的同一性做為一項證據（Viroli, 1992: 486）；「政治生活」（*uno vivere civile e politico*）乃是排除了暴君與專制政治的可能性所建立特定公民自治之政治組織。然而，共和政制僅是政治生活的可能形態之一，廣義的支配關係在馬基維利思想中以“*stato*”加以表達。不過治國術（*arte dello stato*）並非由馬基維利創始，而是有著悠久的傳統，只是向來被視為統治者的密術（*arcana imperii*）不輕易傳播出去。馬基維利《君主論》一書中基於特定的政治需要，也就是博取 Medici 家族的信任，是以他亟欲表達他雖有共和主義之信念，但由於豐富的政治經驗使得他對於 Medici 家族所需要的治國術相當熟稔，甚至具有原創性的見解而能有所貢獻（*ibid.*, 487-488）。

Viroli 乃年輕一輩共和主義派學者，但是他所提出的調和式主張其實仍只是將核心議題再度呈顯，而未對此議題提出理論性的解決。這個核心議題正指向本文所欲探究的主題：《君主論》中治國術之終極目標在於新君主如何可能取得並保存其支配地位（*acquire and maintain “lo stato”*），而《史論》中所論創建公民共和主義式自由的政治社群所需之政治藝術，二者所蘊含的政治秩序觀究竟是相同的或相異的，而若有所歧異，則二者之關聯究竟為何？

參、馬基維利政治秩序論的基本範疇

在回顧了有關馬基維利政治秩序觀的文獻後，我們可進一步探討其分析政治秩序所立論的基本範疇。馬基維利雖然對於「政治」並沒有提出本質主義式的定義，但是他對於政治藝術的對象與課題卻有著清楚的說明。在《史論》第一書序言之中，他在批評何以現代的君主以及共和國均不嘗試效法古代的典範時，列舉了下列六個關聯於政治的課題，包括「創造共

和秩序、維繫國家、統治君主國、創造軍事秩序與執行戰爭、審判臣民、以及增加支配權」(ordering republics, maintaining states, governing kingdoms, ordering the military and administrating war, judging subjects, and increasing empire) (D.I. Preface: 2)。任何關於馬基維利政治秩序的詮釋，都必須能夠在建立特定的理解觀點後，將其詮釋關聯到此處所列舉的政治課題。

對於研究這些政治性議題所採取的角度，馬基維利其實也有清楚的說明。在《論佛羅倫斯政府之重建》一文的結尾部份，馬基維利一方面鼓勵教皇理奧十世能不囿於習俗傳統及其他人的意見，徹底改造佛羅倫斯政府以臻於最高的榮譽，但同時他也以夫子自道的方式指出：

對於那些仍然一心一意追求此種榮耀的人，若他們無法在現實上形塑一個共和國 (form a republic in reality)，則他們將在他們的作品中加以完成，如同亞理斯多德、柏拉圖、以及許多其他人所做的。他們希望昭告世人，假如他們並未能如 Solon 以及 Lycurgus 所做的創建自由政府，那並非源於他們的無知，而是因為他們沒有能力將之付諸實踐 (CW: 114)。

換言之，如柏拉圖、亞理斯多德、馬基維利這些政治哲學家，他們所缺的並不是治國的能力，而是實踐上之可能，這牽涉到馬基維利指出理奧十世能永垂不朽的兩個條件，「權力」(power) 以及「質料」(material)，是政治哲學家所不具備的。後者正指向馬基維利政治思想的第一組基本範疇——形式 (form) 與質料之對立。

馬基維利思想一個為人所知的特色乃是強調以政治行動者的德行 (virtú) 來克服機運 (fortuna) 的變化無常，而依據 Pocock 的詮釋，在佛羅倫斯思想史傳統中往往將德行與機運的對立，類比於亞里斯多德思想中形式以及質料的對立關係 (Pocock, 1975: 40-41, 77-78, 106-111)。Pocock 進一步主張，馬基維利政治藝術的基礎正是在於以德行 / 機運以及形式 / 質料的架構來探討政治創新的樣態，並以共和政制做為一種最特出的政治創新之本質 (Pocock, 1975: 169-170, 183-185; Pitkin, 1984: 54-55)。

馬基維利的確常運用形式 / 質料的對立關係，而且往往在具有關鍵性的文本中出現。茲舉其犖犖大者如下：

當我們研究他們（按指摩西、居魯士、羅慕洛斯、提修斯等偉大創建者）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所喜歡的任何形式（form）。如果沒有這種機會，他們精神上的德行（*la virtu dello animo*）就會浪費掉，但是，如果沒有那樣的德行，有機會也會白白地放過。（P. VI: 2）

現在考慮了上面討論過的全部事情，並且自己思量：義大利此時此刻是否為能授與新君主以榮譽的時刻，是否現在有質料（matter）給予一位賢明而有德行者提供一個機會，讓他引進能夠為他帶來榮譽並給該社群的人帶來良善（good）的形式（form）。（P. XXVI: 1）

我們可以得到如下的結論：當質料（matter）未腐化之時，衝突及其他紛擾不會帶來傷害；而當質料腐化時，良好秩序的法律亦無所助，除非這些法律被一個具有極端力量的個人所推動，使得質料變成好的。（D.I. 17: 3）

假如有人希望在一共和國中取得權威並賦予其一邪惡的形式（wicked form），那他必須去找到由於時間而已失序的質料，而且一代一代地導向完全失序。這個發展會成為必然的，除非如前所述，此共和國常常為好的典範或新的法律而回到其根本原則（*principio*）。（D. III. 8: 2）

在這些文本中，形式 / 質料的架構均用來解釋政治共同體之創建以及腐化的共同體之改革更新，這毫無疑義乃是馬基維利思想之核心，與前述政治課題息息相關。而這些文本亦皆有其關鍵性意義：君主論第六章乃其第一部份（第一章至第十一章）之論述高峰，說明偉大創建者之德行及其創造活動；君主論第廿六章則為全書之最後一章，呼籲義大利政治家完成統一大業。《史論》所引之兩處文本亦皆有類似之性質，只是更為強調質料之被動性及腐化之可能性。

形式與質料必須配合，這是政治現象界一個重要的通則，馬基維利指出，「我們必須在壞的對象與好的對象之上創造不同的秩序以及生活樣態，因為在相對立的質料之中不能有著相近的形式」（D.I. 18.4），「在考慮了時間與人的不相近之後，沒有比相信吾人能將相同的形式印記在如此相異

的質料上更大的錯誤 (CW: 105)。Leslie Walker (1975, 1: 140) 認為，馬基維利應當是由中古經院哲學借用了亞里斯多德四因論的架構並將之政治化，因為經院哲學主張形式與質料必須配合，腐化的質料是無法與良好的形式配合的¹。

然而，馬基維利並非一命定論者，認為在腐化的質料中絕無可能建立良善的政治秩序，因為若他持著此種觀點，則義大利當時處於完全無秩序的腐化狀態，豈非意味著在義大利無法實現馬基維利式創造秩序的政治理念？他顯然並非抱持這種命定式政治觀，換言之，馬基維利論述治國術時大抵遵循了形式 / 質料相對應的基本原則。然而，創建者的政治藝術明顯地超越了這個一般性律則：操縱人類事務的機運成為純粹的機會 (occasion)，人民存在於奴役或腐化狀態也不足以構成任何阻礙。Hannah Pitkin (1984: 54) 指出，創建者超越了歷史的因果律則，成為在政治界之中亞里斯多德式的「不動的主動者」(unmoved mover)。這個理論格局指向馬基維利政治秩序論另外一組基本範疇：「常態」(*ordinario*) 以及「超越常態」(*straordinario*) 的對立，而在這組基本範疇觀照之下引進了馬基維利思想的重要面向，也就是激進的政治改革之可能性。Mansfield (1996: 245) 指出，馬基維利刻意地將「常態」(*ordinario*) 以及「秩序」(*ordini*) 關聯起來，因為對他而言，秩序並非僅是合法性對非法之支配，而是將暴力做審慎的計算以及經營而得到的結果。換言之，任何穩定的秩序以及法律常態地運用，都可追溯到一些超越常態的政治時刻，於其中常態的政治秩序被創造出來，或由現存無效的狀態帶回其根源，因而重新建立有效性。Mansfield 即曾提到，「對公民而言，法律決定了非法的性質；但對明智的君主而言，超越常態才意味著促成常態方式之可能性」(ibid.)。

正如同形式 / 質料之對立般，馬基維利並未對常態 / 超越常態做出本

¹ 這個主張可能淵源於亞里斯多德《物理學》第二書所揭櫫的原則，「質料是對某者而言。因此相對於不同的形式，質料也就不同」(Phy. 194b)。Walker、Pocock 等學者已經注意到亞里斯多德四因論對馬基維利思想之影響，但是目前仍欠缺充分的思想史研究顯示馬基維利如何受到亞里斯多德主義之影響。A. London Fell (1983) 匯集了亞里斯多德、羅馬法學以及中古經院哲學迄文藝復興的相關論述。但他在實際進行馬基維利思想的詮釋工作時 (Fell 1993)，除了指出其可能受到當時著名的新柏拉圖學派學者 Ficino 的影響 (ibid., 44-66)，並未對馬基維利的文本做出具有原創性的詮釋。

質主義式的界定，也並未正式地對之做一系統性探討，但吾人仍能由其論述中整理出這組範疇之內涵及其重要性。他在分析公共控訴（*accusation*）制度對於共和體制之重要性時指出，貴族與平民兩個階級，即使在法律約束之下，仍需要有制度內得以宣洩的出口，否則兩方都會尋求超越常態的活動形式而導致共和國的覆亡（D.I. 7: 1）。此種情境造成了政治秩序的內在不穩定性：當個別野心家嘗試用私人的方式結黨營私以取得政治權力時，反對此野心家之公民若無法在法律內找到抑制其野心的公共途徑，則將不得不訴諸超越常態的方式加以對抗，終究導致兵戎相見（D.I. 7: 4）。換言之，馬基維利以 *animo*（近於柏拉圖的“*thumos*”）為人性基本傾向，認為人本身有內在傾向運用超越常態的方式進行政治鬥爭，公共控訴制度正提供了此種傾向一制度內的管道，使得衝突得以加以解決，不至因為衝突的私化而引起共和的覆亡。馬基維利更進一步主張，為了要避免個別的政治人物或派系運用超越常態的活動途徑，法律需要定期地實施超越常態的活動，也就是在公共控訴結果確立後，對公民認定有罪者施以具有殺雞儆猴效果的刑殺以矯正腐化的民風（D.I. 7: 2）。

此種在常態之中仍須定期發揮超越常態政治力的思想，深刻貫穿了馬基維利政治秩序論的各個面向，從秩序的創建，制度及風俗習慣的維繫，乃至腐化政治共同體的更新等，都將經由此種超越常態的力量加以完成，其重要性不言可喻。馬基維利在討論立法家、公民自治、以及新君主的活動時，均指出此種超越常態力量的作用，雖然其運作方式有別，進而造成不同的政治效果，但其做為政治變遷（也就是 Pocock 所說的政治創新）之根源卻並無二致。這個超越常態的時刻，乃是先於任何常態政治秩序的起始（*principio / beginning*），且於其中沒有任何規範的限制。在《史論》中他明白指出，要是常態的秩序本身已經是壞的，則必須以超越常態的方式加以更新，而超越常態的手段他列出兩點：暴力（*violence*）以及軍隊（*arms*）（D.I. 18: 4）。在《君主論》中，他也主張「君主必須把自己建立在好的基礎（*good foundations*）之上，否則必然招致滅亡。而一切國家的主要基礎 乃是良好的法律和良好的軍隊，因為如果沒有良好的軍隊，便不可能有良好的法律，而若有良好的軍隊，便一定會有良好的法律。」（P. XII:

1) 評論家往往困惑於軍隊如何可能造成良好的法律 (Gilbert, 1968: 65)²，而根據我們的詮釋，唯有依循前引《史論》第一書第十八章的論點，將軍隊關聯於超越常態創造秩序所必須使用的暴力才能建立二者的關係。這個詮釋並可觀照《君主論》第十八章所論運用法律以及運用武力兩種鬥爭方法之真義。馬基維利指出，運用法律的鬥爭方法雖然是人類所特有的，但在現實界中，此種方式往往有所不足，所以常須訴諸屬於野獸的武力鬥爭方式，才得以保持其國家。我們可將武力鬥爭的戰爭狀態理解為任何超越常態性衝突時無法逃避的必然性，而運用法律的鬥爭則是秩序內衝突的常態，而兩者之辯證關係構成馬基維利政治秩序論之主軸之一。

馬基維利雖主張「超越常態的活動」以及「武力鬥爭方式」是任何常態化的政治秩序不可或缺的基礎，但他並非謳歌暴力至上論，而是深刻地意識到其主張在倫理上之緊張性。他指出，新君主之道不僅為基督教道德之敵，而且與任何人類生活方式均不相容。想要從此困境逃離的人都應該隱遁於私人的地位，而不應成為政治人物而毀滅其他人；但任何真想為社群謀福祉的政治領袖，卻又不得不採取此種罪惡 (evil)，俾求維持自身的地位 (D.I. 26)。那些採取中間路線的人將非常有害，因為他們既不知如何全然為惡，亦不知如何全然為善 (D.I. 27)；既無能力完成秩序之創建，也無法維持自己的支配地位，使個人與社群均瀕於危殆。馬基維利政治倫理現指向一個人類政治場域所特有的內在緊張性，也就是政治活動（無論其目的乃在為善或為惡）無可避免地將使用超越常態或邪惡的手段，這對任何具有反省力的行動者均將構成無可迴避的良知挑戰，所以也只有非常少的人能夠在政治場域中克服此緊張性，達到真實的光榮。以馬基維利的文本而言，此緊張性之根源在於：

將城邦重新建立秩序成為政治的生活方式預設了一個好的人，而經由暴力途徑成為共和國之君主預設了一個壞的人；我們將發覺下列兩種狀況都非常少發生：其一是一個好的人希望經由壞的方式成為君主，即使他的目的是好的，其二是一個壞的人成為君主之後希望從事好的工作，因為以壞的方式取得權威的人，將不可能在其

² Quentin Skinner 與 Russell Price 在其譯本中也指出，或許此處好的法律應了解為好的秩序，馬基維利之立場才較有說服力 (p.43, 註 a)。

心靈中思考如何去善用此權威。(D.I. 18: 4)

馬基維利理想中的政治人物正是能克服政治場域的緊張性，在超越常態的活動中結合良善的目的以及邪惡的手段，而沒有任何良心上的不安者。正因為馬基維利認為，凡是成功的立法者、共和國的全體公民、以及新君主都具有這個「超越善惡之外」的特質。

肆、馬基維利論政治秩序之構成

如前節所論，形式 / 質料以及超越常態 / 常態秩序的辯證兩組範疇乃是馬基維利政治秩序論的基礎，我們可以進一步思考政治秩序的實際構成方式。馬基維利對於「秩序」一詞有著相當清楚的界定：

我主張在羅馬有三種政府秩序 (order of the government)，或國家秩序，然後才有法律，而此二者加上執政官共同制衡 (check) 了公民。國家的秩序包括了人民、元老院、護民官、執政官的權威，選取與創造行政官員的方式，以及立法的方式 (mode)。這些秩序很少或幾乎不隨著偶發事件而有所變遷。(D.I. 18: 2)

秩序、法律、以及風俗習慣三者構成制衡人性之中腐化傾向的三個主要力量，而政治藝術的主要課題便是如何在創建以及改革的時刻，將此種秩序、法律與風俗習慣加諸於既存的政治社群成員之上，也就是形式與質料能夠在這些超越常態的時刻規定下來。

在馬基維利思想中，「質料」乃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。大部分政治思想史之研究均指出，馬基維利的人性論屬於主張人性本惡的悲觀主義陣營 (Schmitt, 1996: 59; 吳庚, 1981: 79-80)。值得注意的是，他並非由形而上的角度論述人性之本質，而是就著立法家創造制度的觀點，主張在創造秩序時必須「預設所有的人都是壞的，當他們一有機會便會使用其精神中之邪惡」(D.I. 3:1)。由此預設出發，馬基維利將人區分為兩種基本型態：一種是菁英份子 (*uomini grandi*)，一種是一般平民 (*uomini popolari*)。這個區分有時被理解為貴族階層與一般平民之對立，但事實上，馬基維利所強調的乃是人類精神

(*animo*) 之中，兩種最根本的欲求 (*humor*) 所顯示的不同樣態 (Mansfield, 1996: 24)：菁英份子的主要慾望在於支配他人的權力意志，而一般平民則追求自由以及不受支配的慾望 (D.I. 5:1)；前者的權力意志很容易導致侮慢性的心態，而後者追求自由的意志往往演變成對於可能破壞自由生活者之過度疑慮。任何一個共同體之「質料」均由這兩類人所構成，馬基維利政治藝術的主要課題正在於如何由此種具有內在矛盾的質料當中建立具統一性且可持續存在的政治秩序。此外馬基維利並將這個由人民組成的「質料」區分為兩種存在樣態：腐化的以及未被腐化的。腐化與否的主要指標在於人民的社會關係是否平等，若有極端的不平等存在，特別是在不平等的社會條件中卻有著一個不事生產的士紳階級時，則為腐化的表徵。在腐化的社會條件下，追求自由的共和政制幾乎不可能實現 (D.I. 55)，除非以超越常態的方式重新改造質料。

相對於質料，「形式」指的是政治秩序構成後所實際具有的形態。在古典政治思想傳統中，「政體」(*politeia*) 或城邦的基本政制構成城邦的形式。而亞里斯多德所關心的問題乃是在城邦中誰應擁有最高權力 (Pol.1279a)，是以他主張掌握此最高權力的不同集團 (單個人、少數菁英份子或一般平民) 決定了政體之形式。馬基維利雖然在《史論》第一書第二章援引 Polybius 的政體循環論，但這並非表示他繼承了亞里斯多德六種形式的政體論 (Mansfield 1996: 82-83)。當代學者也有嘗試系統性地重新建構馬基維利不同形式的政體理論者，如 Marcus Fisher (1995: 183-233) 即以個人統治及制度性統治 (以法律為樞紐) 為根本區分，重新整理馬基維利文本，認為個人統治包括了新君主、教會的君主、繼承式君主以及混合君主制；而制度性統治則包含了創建、共和國以及市民的君主國等，他並為各種統治型態找出內部公民服從以及政治權威強制的不同機制。在 Fisher 此種系統性的建構之中，雖然馬基維利仍以新君主做為政制變化的根本動因，但在價值上顯然偏向於制度性統治，可說是相當巧妙的結合了權力政治以及公民共和主義式的詮釋。然而此種系統性分類仍有其限制，容易讓我們忽略在馬基維利思想中，形式的根源並非僅如亞里斯多德政體論所主張，存在於城邦最高權力的分配結構中，而有著創建者的政治藝術 (亦即柏拉圖理型說的成份) 在其中。形式存在於政治領導者自己的心中 (柏拉圖還將之關聯於永恆的理型界，馬基維利則未做出此種形上學的關聯)，

而在行動中將之加諸質料上。馬基維利明白指出，「當質料未腐化之時，衝突及其他紛擾不會帶來傷害；而當質料腐化時，良好秩序的法律亦無所助，除非這些法律被一個具有極端力量（*extrema forza*）的個人所推動，使得質料變成好的。」（D.I. 17:3）換言之，相對於質料，政治行動者代表一種能動的「極端力量」，而能使人民質料成為善的並服從法律。此種能動性力量在超越常態的時刻得以引介任何政治形式，如他在《君主論》所說的「除了獲有機會外，他們（按指摩西、居魯士、羅慕斯、提修斯等偉大創建者）並沒有依靠什麼幸運，機會給他們提供質料，讓他們把它塑造成為他們所喜歡的任何形式」（P. VI: 2-3），換言之馬基維利的形式概念，終極地看來，仍依賴於政治行動者的創造活動。

創造者代表四因中之動力因，能夠造成運動或靜止得以開始的本源（*arche*; cf. Phy. 194b）。然而創造者心中所思及的形式或許完全根源於其自身，如欲將之於現實世界中實現，則仍遵行一定的途徑，特別是必須尋找克服前述人性悲觀論的主要工具。秩序的創造既然預設了人性本惡的事實，而此種傾向又根源於人類精神活動之本然欲求，馬基維利認為政治無法將此種人性徹底改變（如性善論者所主張的），是以唯有透過「制衡」的方式，將人邪惡的本性設法導正而成為可以由其中創造秩序的質料。關鍵的問題，當然是此種「導正」（*correction*）如何可能（cf. Gilbert, 1968: 43-45）？馬基維利在不同的脈絡中提出數種可資運用的方式。首先，馬基維利認為，立法家應運用人民質料內部兩種相對立的精神傾向（權力意志以及追求自由的慾望），讓二者互相制衡。這個分析觀點引入了馬基維利著名且備受爭議的主張，亦即羅馬貴族及平民的不和（*disunion*）非但無害，反而構成羅馬共和生活得以持續擴張的主要原因（D.I. 4-6）。其關鍵性的論證在於，羅馬為了達成光榮必須擴張，不可免地須將人民引入政治場域之內，而不能如斯巴達及威尼斯，將人民排除於政治權力之外。如此一來有必要為人民的野心找到適當發洩的管道，以使之成為自由的護衛者（*guard*），並制衡貴族的權力意志（D.I. 5:1）。

第二個重要的制衡機制則是法律，由他稱「法律乃為自由生活方式之神經以及生命」（D.I. 33:2）可看出（cf. Skinner, 1981: 67-72）。事實上馬基維利《史論》一開始便論述法律的重要性，於第一章將城邦建址之選擇以及法律秩序之創造同時標舉為政治開端（*beginning*）最重要的兩個課題。

為了日後擴張之需要，馬基維利主張建址於豐饒之地方能有足夠之資源，然而必須加以防範由此容易滋生的好逸惡勞惰性以及腐化問題。自然環境既不足以驅迫人辛勤工作，立法家遂必須「創造法律秩序成為一種必要性（necessity）以限囿（constrain）人的安逸惰性」（D.I. 1:4），而馬基維利指出法律的此種制衡功能為「設定恰當限度」的作用（D.I. 1:5）。唯有經由必然性的驅使，人才有完成善業（good work）的動機（D.I. 1:4; D.I. 3:2; cf. Mansfield, 1996: 13-16），所以立法家最重要的任務乃是「通過其所獨有的政治權力去形塑法律，以達成共善的目標」（D.I. 9:3）。

然而，徒法不足以自行，為了使法律能持續發生制衡人性的力量，馬基維利認為必須建立相應的風俗習慣使人民得以服從法律秩序，不至回到無秩序前的混亂狀態。基於此點考量，他主張以宗教改變人性，宗教遂成為政治創造者所可運用的第三個制衡機制。馬基維利指出，「Numa 所建立的宗教乃是羅馬城幸福的主要原因之一，因為宗教造成了好的秩序，好的秩序帶來好的機運，而有好的機運則產生了志業的愉快成功」（D.I. 11:4）。宗教如何可能造成良善秩序？馬基維利認為只有訴求於上帝，一個秩序創造者方有可能引進超越常態的法律於人民的身上，否則，他們是不可能接受的（D.I. 11:3）；也就是說，馬基維利借重宗教教化人心的力量以達成引介超越性法律此一目的。他同時並反對基督教當時存在的形式，主張回到基督教興起前希臘羅馬的異教（pagan religion）。馬基維利批評基督教的理由為人所知的乃是其為造成當時義大利分裂以及腐化的禍源（D.I. 12; D.II. 2:2）；但他之所以稱揚異教，則有更深層的理論原因，因為他試圖將異教中獻祭（sacrifice）的儀典政治化，成為足以在人民心中引起恐懼並進而養成守法習慣的動力。獻祭的政治化反映在馬基維利著名的「殺害布魯特斯之子」觀點中（D.I. 14; D.III. 3），此為羅馬共和創建最關鍵性與戲劇化的一刻，這不但是超越常態的創制時刻，且其描述方式事實上相當接近於獻祭的儀典。馬基維利在第一次討論「殺害布魯特斯之子」（D.I. 16）的前一章，討論羅馬的敵國 Saminates 人在戰爭危急時採用最原始的人祭儀典，強迫每一戰士發誓絕不脫逃，看到任何脫逃者均格殺勿論，並發誓絕不將此時的情境洩漏。這個獻祭儀典由於其「景象的野蠻性」（ferocity of the spectacle），在參與者的心中造成了無比的恐懼，也激發出他們的德行以及戰鬥力。要不是他們遇到的是羅馬這一支更加野蠻的民族，此種宗教力量

必能造成戰爭的勝利。³而馬基維利在說明「殺害布魯特斯之子」時，明指其為「值得大書特書的刑殺」(memorable execution)，因為「父親在審判席上，不僅判決其子之死，且在場目睹行刑，這在人類對事務的記憶中非常罕見的事例」(D.III. 3:1)。Pitkin (1984: 250) 提到，馬基維利在此似對聖經中亞伯拉罕與以撒的故事有所影射，這是很有可能的。依據我們的詮釋，亞伯拉罕能夠基於信仰犧牲其子，這樣超越常態的活動使得耶和華與亞伯拉罕建立了盟約，其子孫後世皆為上帝之選民而得以繁榮滋長(創世紀二十二章)。相對於亞伯拉罕，Brutus 的行動可謂更加超越常態，因為其子並未有神祇之介入而維持生命，而是實際上以死亡做為新生羅馬共和的獻祭。馬基維利或許用此傳說來抗衡基督教選民說的論述。由 Brutus 的事蹟，可見他所稱藉由宗教之力能夠引進任何超越常態的法律並使人民服從之並非虛言。換言之，我們若要詳盡分析馬基維利對統治型態的分類及其中政治領導與人民服從的樣態，可能有必要將法律的建制(常態性秩序)以及宗教的運用(非常態性時刻)同時做為區分標準，方能全面掌握馬基維利政治序論的真實意向。

而以四因中之目的而言，馬基維利乃主張擴張性的政治社群，嘗試將一般平民也整合進政治過程之中。即使他對參與之擴張必定意味著衝突之深化有所洞悉，卻並不選擇走向亞里斯多德所倡議的小國寡民之城邦政制理想，而主張羅馬向外擴張的帝國主義政策較能配合全民參與的共和政制。對馬基維利而言，攫取(acquisition)是人性之本然(Mansfield, 1996: 47)，唯有擴張所帶來的繁榮昌盛能夠滿足此種本能；希臘政治哲學所主張的「自足」(self-sufficiency)雖然符合目的論哲學對人類活動必須有所限制的觀點，但要確保自足的狀態必須與外在世界徹底隔絕，並維持政治共同體之內完全的平等，觀照人類歷史，這是不太可能發生的情境，因而斯巴達以及雅典都在擴張的過程當中日趨毀滅，唯有羅馬的共和政制能夠在擴張中持續地維持自由的生活方式以及繁榮。對馬基維利而言，由於控制人類事務者半為德行、半為機運，要想在此變動不居的世界中成功，必須要積極地克服機運的變化，故應透過羅馬的典範所代表的擴張政策，提

³ 馬基維利在比較基督教與異教之基本性格時(D.II. 2:2)，指出異教將世界內之榮耀視為最高善(*sommo bene*；亦即士林哲學之 *summum bonum*)，乃得以激發人性中之野蠻性及勇氣，他並強調獻祭儀典於此之重要性。

倡以集體的德行克服機運的變化，而達到真實的榮耀。因此我們可以說，馬基維利所建構的是一個現代的公民共和主義論述，在本質上已經突破了亞里斯多德政治統治的古典理念（cf.蕭高彥，1996：264-266）。

當秩序與常態建立之後，成員的生活仍然可能隨著各種偶發事件與時間的進程而不斷變遷，因為對馬基維利而言，人類事務是永遠變動著的（D.I. 7: 4），是以秩序與法律會逐漸失去了原來得以約束人性的制衡力量。法律容易因為現實的需要而得與時俱進，但秩序形成之後便很難改變，所以馬基維利強調，隨著事態的變遷，不僅法律需要變革，連根本秩序亦須因時制宜：「假如羅馬希望維繫其自由生活不至腐化，那麼就必須創造新的秩序，正如同在其生命歷程中它創造了新的法律。因為吾人必須在壞的對象與好的對象之上創造不同的秩序與生活方式；而在完全相反的質料上也無法有相似的形式。」（D.I. 18: 4）

馬基維利此種不斷更新政治秩序的主張，使得他與古典亞里斯多德式“*politeia*”以及近代以來憲政基本大法不應輕易變革的想法大異其趣，值得深入研究。亞里斯多德的城邦理論以目的論為基礎，所以政治統治的生成問題被理解為一種由家庭而氏族而城邦的自然擴大生成論（Pol. Bk. 1.），此種自然生成論與基督教之創造論大相逕庭。對馬基維利而言，任何政治秩序（包括共和政制）及良善法律皆無法自然生成，必須有外在的力量加以創造以及持續地加以維持，這是他最根本的主張。換言之，馬基維利的共和主義既非如近代自由主義所主張為了確保個人的消極自由而試圖削減政府的權威，亦非如 Pocock 等公民共和主義者所稱，在政治參與之中能夠建立積極意義的政治德行；他所主張的乃人民參與統治活動的共和政制要件符合之後，政治權威的行使仍能如王政一般有效能。也就是說，《君主論》中所討論的一人支配仍存在於共和體制之中，但是經過了制度化的中介過程，成為不與人民政治自由牴觸的政治權威（Crick, 1970: 19）。此種統治權威至少有三種樣態存在：第一，公民自治無法自我生成，必須有創建者透過其英雄德行的轉化而加以創造（D.I. 9-10）；第二，在共和政制平時運作時，此權威由人民所享有，而在緊急狀況發生時，則必須依照憲政的程序指定獨裁者（dictator），於特定的時間之內集中政治權力於一身，以期消弭緊急狀況（D.I. 33-35）；第三，共和政制逐漸腐化時，有必要實行定期的改革，而「將事務帶回其根源」則有賴於具備德性的政治領袖楷

模所帶來的風行草偃之效 (D.III. 1)。至於這些政治制度運作之詳盡討論，由於篇幅的限制，本文只能將此議題暫時割愛，另以專文處理。

伍、公民共和主義或政治決斷論？ 馬基維利政治秩序論的現代意義

在前言中我們已指出在英語世界當代馬基維利思想詮釋的主軸乃是公民共和主義。但我們在探究馬基維利政治秩序論及其所預設的基本範疇後，主張純粹的公民共和主義是無法窮盡馬基維利思想的，因為其思想中蘊含了相當濃厚的政治決斷論以及權力政治色彩。這並不令人意外，因為在公民共和主義的詮釋由文藝復興史學家（如 Hans Baron, 1988）開始傳佈之前，馬基維利思想向來被視為近代權力政治與國家理性論的先聲。然而，我們亦不主張將馬基維利再一面倒地推向權力政治論的陣營，因為他畢竟仍有大量關於制度以及共和制所具備的光榮特性等論述不容抹煞。而如同前言所指出的，我們所關懷的是理論性問題的探討，亦即馬基維利對於政治做為一種活動領域所特有的結合與分離原則之見解。最近學者嘗試重新詮釋西洋思想中兩個重要的思想典範，亦即公民共和主義傳統以及近代民族國家所本的地域佔有概念（以 Carl Schmitt 所提出的政治決斷論為代表）（Elly, 1996；蔡英文，1997），我們是否能由本文的論述進一步探究馬基維利政治秩序觀的精神？對於這個問題我們可以由公民共和主義對馬基維利的詮釋所（有意或無意）忽略之處來探究公民共和主義如何壓抑了馬基維利思想中政治決斷論的成份。這個色彩在 Pocock 以及 Pitkin 的詮釋之中最為明顯，而值得注意的是，他們的研究取向均受到 Arendt 之深刻影響，我們認為，Pocock 及 Pitkin 乃以不同的方式嘗試克服 Arendt 對馬基維利之批判。

Arendt 在分析西方政治思想中「權威」概念之時，以馬基維利的創建政治觀做為古典傳統之總結以及現代革命理念的發軔（Arendt, 1983: 136-141）。她並對馬基維利思想中政治創造必然蘊含著暴力的政治觀念加以分析，指出在此點上馬基維利悖離了羅馬的傳統，不再將創建視為過去之事件，而是一最高之「目的」，而能以之證成達成此目的之手段，特別是暴力的手段。Arendt 於此獨排眾議的指出，馬基維利的政治創造其實接近柏拉圖將政治活動視為技術性「製造」（making）的結果。而由本文所述馬基維利政治觀的基本範疇為形式／目的之對立，的確與亞里斯多德在

《物理學》第二書所討論的四因論，在自然以及技藝諸領域中之製造活動有相近之處。Arendt 對馬基維利的批評根植於她在 *The Human Condition* 中所鋪陳的哲學人類學的分析架構。她區分人類活動的三個基本樣態：勞動、工作、以及行動。勞動乃是人由於具體的需要而對自然所採取一種反覆式的慾望滿足過程；工作則是人類可依其心靈中設想的目的或藍圖而製作出客觀的事物；行動則深植於人的多元性以及必須透過與他人的平等關係建立起政治性溝通網絡，而從事以語言、表現等為主軸之互動。這三種活動雖然都是人類存在所必不可免的，但 Arendt 認為它們仍有高下之別：因為勞動過程其實只是自然循環的一個部份，而工作以及客觀化的原則過分強化之後將造成人類世界技術化的結果，唯有行動尊重人類存在所本有的多元性以及隨時自我創新並與他人溝通的根本能力⁴。Arendt 前述對馬基維利政治觀做為一種技術性製造概念之批評，事實上呼應了她對工作領域一般性的批評，也就是人的技術製造活動必然導致將外在事物當做其自身之質料與對象，而所謂「將目的加諸質料之上」，乃意味著以暴力的方式改變事物之本然（Arendt, 1958: 139-140）。而在這個意義之上 Arendt 強調希臘城邦公民政治活動的實現（*energia*; actuality）性格（*ibid.*, 197-198, 205-207），而反對含有目的論、製造色彩的立法活動（*ibid.*, 188-190, 194-195），將之視為柏拉圖哲王說在西方政治思想史上所創造出影響深遠的負面遺產，而馬基維利之創制說亦為此負面傳統之一個著例。

Pocock 詮釋的基本取向，即在於設法克服 Arendt 所指出馬基維利思想中的「製造」色彩。而他採取的詮釋策略有二：一方面壓抑一人統治在公民共和主義中之地位，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之存在。以第一個面向而言，我們可清楚地看到在處理《史論》一章中（Pocock, 1975: 183-218），他幾乎沒有碰觸《史論》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註釋放到前一章討論《君主論》的部份（*ibid.*, 167-176），而將偉大創建者的活動（既能創造也能穩定地制度化）視為是一種“quasi-solution”（Pocock, 1975: 168），因為創建者的

⁴ 關於 Arendt 的行動理論，可參考蔡英文，1995：274-285 以及江宜樺，1995：128-132。

存在意味著他完全不受現存政治社會的制約，而 Pocock 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」（*ibid.*, 167），而對此可能創建者實際出現之可能性有所保留。透過這種方式，他強化了馬基維利思想的第二個面向，亦即共和社群的存在意義，特別是足以做為足資懷念的集體回憶之對象，也就是達成了歷史性之光榮，而這個詮釋完全呼應了 Arendt 對於行動、表現所稱許的終極價值（Arendt, 1958: 198）⁵。Pitkin 也採取類似的進程，切斷創建者與公民自治間之理論關連，而稱「創建者乃是馬基維利在閱讀羅馬古史所得的想像上所投射出的幻想（*fantasy*）」（Pitkin, 1984: 54）。她進而主張區分馬基維利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造活動，而是一個持續集體共同建構的過程。Pitkin 強調後者，主張馬基維利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「持續創建的過程」（*ibid.*, 276-280），如此一來便克服了 Arendt 對馬基維利政治觀做為一種製造取向理論之嚴厲批評，從而將馬基維利思想鋪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，而由於其強調人類存在之多元性與開放互動，形成適合現代多元文化情境的公民共和主義政治觀。

Pocock 與 Pitkin 的詮釋雖然巧妙，但是均刻意減低一人支配在馬基維利公民共和主義論中之樞紐地位，這等於是指出其實馬基維利的思想有著根本的矛盾（由一人創造無法過渡到制度性政治統治），然後把這個矛盾存而不論，而強調公民自治的超越性格。此種詮釋路徑顯然是有所偏頗的。我們不難想像一個相對立的詮釋，亦即接受同樣的矛盾，同樣地加以存而不論，但強調其對立面一人統治在馬基維利思想中之樞紐地位，從而將馬基維利描述為政治決斷論或權力政治論者。事實上 Klaus Held（1996）及 Mansfield（1996）正是採取此種進程，而 Mansfield 再進一步以古典政治哲學的角度對馬基維利思想加以批評。

值得注意的是，公民共和主義與政治決斷論表面上雖為完全對立的詮

⁵ Pocock 的詮釋可能還受到 Michael Oakeshott 以及 Thomas Kuhn 之影響，這是值得進一步探索之議題。作者感謝蔡英文、張福建兩位教授於此點之指正。

釋策略，然而二者卻有著深層的親和性：二者均強調超越常態事例的重要性。Schmitt 對「例外狀況」以及其間根本政治「決定」的優先性已是我們耳熟能詳的課題；而 Arendt 其實亦強調行動以及基於行動所形成的政治領域（公民自治）本身相對於日常生活的超越常態性格（Arendt, 1958: 197）。而 Pocock 將公民自治描繪成超越習俗之外歷史上的光榮時刻，實繼承了 Arendt 思想的基本精神⁶。假如政治決斷論以及公民共和主義者均強調超越常態活動在政治場域中之重要性，則我們如何理解馬基維利的政治秩序觀究竟較接近哪個典範？事實上，這個問題或許本身就是一個錯誤的提問方式，因為二者所強調的超越常態性在馬基維利思想中本來同時並存，但它們所具有的理論意涵並不相同。政治決斷論所強調的超越常態之決定乃是具體政治脈絡中實際上能夠引起政治變遷的權力；而公民共和主義所談的超越常態，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：我們的初步構想是認為韋伯的政治思想其實真正繼承了馬基維利的思想遺產，也就是說卡理司馬（charisma）的支配方式乃是馬基維利論述一人統治的現代版本（吳庚，1981：79-80），而公民共和主義的超越常態性則可見於韋伯將西方城市公民自治列舉在「非正當的支配」的範疇，而做為西方近代自由觀念的根源。此種結合既能掌握政治場域內在的能動性，又能以世界史宏觀的角度掌握價值性的制度與事務，這是值得進一步探索的問題⁷。

⁶ Pocock (1985: 44) 曾明白指出其概念使用為 Arendt 式的。

⁷ 在這個課題上，韋伯學者 Wilhelm Hennis 指出「韋伯屬於近代政治思想的不同傳統，而與馬基維利、盧梭、托克維爾有所關聯」（Hennis, 1988: 196），我們完全贊同這個判斷。

參考資料

一、原典部份

馬基維利 (Niccolò Machiavelli) :

P: *The Prince*. Tran. Harvey C. Mansfield. Chicago: University of Chicago Press, 1985 (本文縮寫為 P, 並以章節數徵引之, 例如 P.XX:1 即代表二十章第一段, 以便於參考其它譯本)。

D: *Discourses on Livy*. Tran. Harvey C. Mansfield & Nathan Tarcov. Chicago: University of Chicago Press, 1996. (本文縮寫為 D, 徵引方式同上)。

CW: *Machiavelli, Chief Works and Others*. Tran. Allan Gilbert. 3vols. Durham: Duke University Press, 1965.

Il Principe e Altre Opere Politiche. Milano: Garzanti, 1976.
《君主論》, 潘漢典譯。北京: 商務, 一九九四。

二、其他相關文獻

亞里斯多德 (Aristotle)

《政治學》, 吳壽彭譯, 北京: 商務, 一九八一。

江宜樺

1995 漢娜·鄂蘭論政治參與與民主, 收錄於陳秀容、江宜樺主編, 《政治社群》, 頁一二三至一五一。台北: 中央研究院中山人文社會科學研究所。

吳 庚

1981 《政治的新浪漫主義——卡爾·史密特政治哲學之研究》, 台北: 五南圖書公司。

張旺山

1995 馬基維利革命: 「國家理性」觀念初探之一, 收錄於陳秀容、江宜樺主編, 《政治社群》, 頁七七至一

二。台北：中央研究院中山人文社會科學研究所。

蔡英文

- 1995 漢娜·鄂蘭的公共領域理論及其問題，收錄於錢永祥、戴華主編，《哲學與公共規範》，頁二六九至三一二。台北：中央研究院中山人文社會科學研究所。
- 1997 兩種政治的概念：卡爾·史密特與漢娜·鄂蘭，《台灣社會研究季刊》，第二十七期，頁一三九至一七一。

蕭高彥

- 1996 共同體的理念：一個思想史之考察，《台灣政治學刊》，創刊號，頁二五七至二九五。

Arendt, Hannah.

- 1958 *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1963 *On Revolution*. New York: Viking.
- 1983 (1954) *Between Past and Future*. Harmondsworth: Penguin.

Aristotle

- The Politics*. Tran. Carnes Lord. Chicago: University of Chicago Press, 1984. (本文縮寫為 Pol.)。
- Aristotle's Physics*. Tran., Richard Hope. Lincoln: University of Nebraska Press. (本文縮寫為 Phy.)。

Baron, Hans

- 1988 "Machiavelli the Republican Citizen and Author of *The Prince*," in idem. *In Search of Florentine Civic Humanism*. Princeton: Princeton University Press, vol.2. pp.101-151.

Crick, Bernard.

- 1970 "Introduction," in Bernard Crick (ed), *Machiavelli the Discourses*. Harmondsworth: Penguin, pp.13-69.

Croce, Benedetto.

- 1946 *Politics and Morals*. London: George Allen & Unwin.

Ely, John.

- 1996 "The Polis and 'the Political': Civic and Territorial Views

- of Association,” *Thesis Eleven*, 46:33-65,
- Fell, A. London
- 1983 *Origins of Legislative Sovereignty and the Legislative State*. vol.II. Cambridge, Mass.: Oelgeschlager.
- 1993 *Origins of Legislative Sovereignty and the Legislative State*. vol.V. Westport: Praeger.
- Fischer, Markus
- 1995 *Machiavelli: A Systematic Interpretation*. Unpublished Ph.D. Dissertation, Department of Political Science, University of Chicago.
- Gardbaum, Stephen A.
- 1991 “Law, Politics, and Claims of Community,” *Michigan Law Review* 90(4): 685-760.
- Gilbert, Allan.
- 1968 (1938) *Machiavelli's Prince and Its Forerunners*. New York: Barnes & Noble.
- Haakonssen, Knud.
- 1993 “Republicanism,” in Robert E. Goodin & Philip Pettit (eds.) *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Basil Blackwell, pp.568-574.
- Held, Klaus.
- 1996 “Civic Prudence in Machiavelli: Toward the Paradigm in the Transformation in Philosophy in the Transition to Modernity,” in Reginald Lilly (ed), *The Ancients and the Moderns*. Indiana: Indiana University Press, pp.115-129.
- Hennis, Wilhelm.
- 1988 *Max Weber: Essays in Reconstruction*. Tran. Keith Tribe. London: Allen & Unwin.
- Hexter J.H.
- 1973 “The Predatory Vision: Niccolò Machiavelli. *Il Principe and lo stato*” in *The Vision of Politics on the Eve of the*

Reformation: More, Machiavelli and Seyssell. New York: Basic Books, pp.150-172.

Meier, Christian.

1990. *The Greek Discovery of Politics.* Cambridge, Mass.: Harvard.

Mansfield, Harvey C.

1996 *Machiavelli's Virtue.* Chicago: University of Chicago Press.

Meinecke, Fridrich.

1962 *Machiavellism. The Doctrine of Raison d'Etat and Its Place in Modern History.* Tran. Douglas Scott. New Haven: Yale University Press.

Pitkin, Hanna Fenichel

1984 *Fortune Is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli.* Berkeley and Los Angeles : University of California Press.

Pocock, J.G.A.

1975 *The Machiavellian Moment.* Princeton: Princeton University Press.

1985 *Virtue, Commerce, and History.* Cambridge: Cambridge University Press.

Schmitt, Carl

1985. *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty.* Tran. George Schwab. Cambridge, Mass.: MIT.

1996 *The Concept of the Political.* Tran. George Schwab. Chicago: University of Chicago Press.

Skinner, Quentin.

1978 *The Foundations of Modern Political Thought, 2vols.* Cambridge: Cambridge University Press.

1981 *Machiavelli.* Oxford: Oxford University Press.

1984 "The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical

Perspectives,” in Richard Rorty, J.B. Schneewind & Quentin Skinner(ed.), *Philosophy in History: Essay on the Historiography of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.193-211.

1990 “The Republican Idea of Political Liberty,” in Gisela Bock & Quentin Skinner & Maurizio Viroli (eds.) *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.293-309.

Viroli, Maurizio.

1990 “Machiavelli and the Republican Idea of Politics,” in Gisela Bock & Quentin Skinner & Maurizio Viroli (eds.) *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.143-171.

1992 “The Revolution in the Concept of Politics,” *Political Theory* 20(3): 473-495.

Waker, Leslie

1975 *The Discourses of Niccolò Machiavelli*. 2 vols. London and Boston: Routledge & Kegan Paul.

Whitefield J.H.

1969 *Discourses on Machiavelli*. Cambridge: W. Heffer.

Machiavelli's Idea of Political Order: A Metaphysical Inquiry

Carl K. Y. Shaw

Abstract

This article examines the fundamental presuppositions and systematic articulations of Machiavelli's political theory. I argue that Machiavelli's thought presupposed two interrelated sets of metaphysical categories: the bipolar opposition between of form and matter, and that of ordinary and extraordinary. The contrast between form and matter represents an orientation conceiving politics as an art, which can be traced to Aristotle's theory of the four causes. The emphasis on extraordinary, by contrast, points to the possibility of radical political change. Based on this framework, I provide a systematic interpretation of Machiavelli's theory of political order. This article is concluded by a brief elaboration of the relevance of Machiavelli's thought for contemporary political theory, especially civic republicanism and political decisionism. I contend that Machiavelli's thought embraces both perspectives, consequently a theoretical synthesis is necessary.

