

圖書在版編目（CIP）數據

馬基雅維里時刻:佛羅倫薩政治思想和大西洋共和主義傳統/(英)波考克(Pocock,J.G.A.)著;馮克利譯.-南京:譯林出版社,2013.10

(人文與社會譯叢/劉東主編)

書名原文:The Machiavellian Moment

ISBN 978-7-5447-4178-1

I. ①馬… II. ①波… ②馮… III. ①政治思想史-世界Ⅳ. ①D091

中國版本圖書館CIP數據核字(2013)第196418號

The Machiavellian Moment by J.G.A. Pocock

Copyright © 1975 by Princeton University Press

This translation published by arrangement with Princeton University Press through Bardon-Chinese Media Agency Chinese (Simplified Characters) trade paperback copyright © 2013 by Yilin Press, Ltd

All rights reserved.

No part of this book may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording or by any information storage and retrieval system, without permission in writing

from the Publisher.

著作權合同登記號 圖字:10-2010-532號

書　　名　馬基雅維里時刻:佛羅倫薩政治思想和大西洋共和主義傳統

作　　者　[英國]J.G.A.波考克

譯　　者　馮克利 傅 乾

責任編輯　馬愛新

原文出版　Princeton University Press,2003

出版發行　鳳凰出版傳媒股份有限公司

譯林出版社

出版社地址　南京市湖南路1號A樓,郵編:210009

電子信箱　yilin@yilin.com

出版社網址　http://www.yilin.com

印　　刷　江蘇鳳凰通達印刷有限公司

開　　本　880×1230毫米　1/32

印　　張　22.25

字　　數　566千

版　　次　2013年10月第1版　2013年10月第1次印刷

書　　號　ISBN　978-7-5447-4178-1

定　　價　68.00元

譯林版圖書若有印裝錯誤可向出版社調換

(電話:025-83658316)

目录

[導言 5](#_Toc68682855)

[第一部分　特殊性與時間：概念背景 8](#_Toc68682856)

[第一章　問題及其模式（一）經驗、習慣與審慎 8](#_Toc68682857)

[一 8](#_Toc68682858)

[二 12](#_Toc68682859)

[第二章　問題及其模式（二）神意、命運和美德 26](#_Toc68682860)

[第三章　問題及其模式（三）積極生活和公民生活 37](#_Toc68682861)

[一 37](#_Toc68682862)

[二 48](#_Toc68682863)

[第二部分　共和國及其命運：1494年到1530年的佛羅倫薩政治思想 58](#_Toc68682864)

[第四章　從布魯尼到薩伏那羅拉：命運、威尼斯與末日啟示 58](#_Toc68682865)

[一 58](#_Toc68682866)

[二 60](#_Toc68682867)

[第五章　美第奇復辟（一）圭恰迪尼和下層顯貴，1512—1516年 77](#_Toc68682868)

[一 77](#_Toc68682869)

[二 79](#_Toc68682870)

[三 91](#_Toc68682871)

[第六章　美第奇復辟（二）馬基雅維里的《君主論》 100](#_Toc68682872)

[第七章　羅馬和威尼斯（一）馬基雅維里的《論李維》和《戰爭的技藝》 115](#_Toc68682873)

[一 115](#_Toc68682874)

[二 117](#_Toc68682875)

[三 121](#_Toc68682876)

[四 130](#_Toc68682877)

[第八章　羅馬和威尼斯（二）圭恰迪尼的《對話錄》和亞里士多德式審慎問題 133](#_Toc68682878)

[第九章　詹諾蒂和孔塔里尼：作為概念和作為神話的威尼斯 160](#_Toc68682879)

[一 160](#_Toc68682880)

[二 167](#_Toc68682881)

[三 186](#_Toc68682882)

[第三部分　革命之前大西洋的價值和歷史 193](#_Toc68682883)

[第十章　英格蘭的馬基雅維里主義問題：內戰之前的公民意識模式 193](#_Toc68682884)

[一 193](#_Toc68682885)

[二 203](#_Toc68682886)

[第十一章　共和政體的英格蘭化（一）混合政體、圣徒和公民 210](#_Toc68682887)

[一 210](#_Toc68682888)

[二 217](#_Toc68682889)

[三 224](#_Toc68682890)

[第十二章　共和政體的英格蘭化（二）宮廷派、鄉村派和常備軍 234](#_Toc68682891)

[一 234](#_Toc68682892)

[二 237](#_Toc68682893)

[第十三章　新馬基雅維里主義的政治經濟學：王道盛世時期有關土地、貿易和信用的辯論 247](#_Toc68682894)

[一 247](#_Toc68682895)

[二 256](#_Toc68682896)

[三 263](#_Toc68682897)

[第十四章　18世紀的論戰：美德、欲望和商業 273](#_Toc68682898)

[一 273](#_Toc68682899)

[二 277](#_Toc68682900)

[三 283](#_Toc68682901)

[四 288](#_Toc68682902)

[第十五章　美德的美國化：腐敗、憲法和邊疆 299](#_Toc68682903)

[一 299](#_Toc68682904)

[二 304](#_Toc68682905)

[三 312](#_Toc68682906)

[四 324](#_Toc68682907)

[跋 330](#_Toc68682908)

[二 336](#_Toc68682909)

[三 342](#_Toc68682910)

[文獻目錄 349](#_Toc68682911)

[索引 371](#_Toc68682912)

# 導言

本書分為兩大部分，主題的復雜使篇幅浩大在所難免。前一半又分為第一和第二部分，討論馬基雅維里時代的佛羅倫薩思想，把他與他的同代人和同事——薩伏那羅拉、圭恰迪尼、詹諾蒂等人——放在一起，采用了英語世界過去從未嘗試過的方式。在這種討論中，我力求把佛羅倫薩共和主義置于第一部分的三章所分析的語境之中。我在這里認為，公民人文主義者對共和主義理想的復興，給一個社會帶來了問題，亞里士多德所描述的人之政治天性要在這個社會中得到實現，而它卻力求生存于否認任何世俗完滿之可能的基督教時間框架之中。我還認為，這一時期的歐洲思想只有幾種有限的方式能夠使世俗時間變得可以理解。在“習俗”（custom）、“神恩”（grace）和“命運”（fortune）這一組標題下，我在前三章討論了這些方式。共和國在時間中存在的問題，只能以這些方式加以解決，舍此別無他法。正是16世紀最初二十多年里，佛羅倫薩人——特別是馬基雅維里——表述和探索當時提出的這一問題的方式，賦予他們的思想以鮮明的特點。

“馬基雅維里時刻”這一短語可以用兩種方式進行闡釋。第一，它是指馬基雅維里主義的思想出現的時刻和方式；在此懇請讀者記住，這不是佛羅倫薩共和國最后歲月的“政治思想史”，不管它可能是什么；也不是該時期佛羅倫薩人的政治經驗史，它無意“解釋”他們對本書所研究的觀念的具體表述。對于這里所說的“時刻”，是做了有選擇的和基于主題的界定的。本書斷定，中世紀和現代早期歐洲人的時間意識中某些持久的模式，導致了認為共和政體的出現和公民對該政體的參與構成了一個歷史中自我理解的問題，可以看到馬基雅維里及其同代人或明或暗地與之對抗。這個問題在他們的時代變得至關重要，并且（主要是由于他們看待這個問題的方式）在此后的兩三百年里依然如此。他們與該問題的對抗被描述為具有歷史的真實性，雖然只是作為從他們思想的復雜歷史真實性中選取的一個方面；他們的“時刻”被界定為他們遭遇這個日益重大的問題的時刻。

其次，“馬基雅維里時刻”也表示這個問題本身。它是概念化時間中一個時刻的名稱，在這個時刻可以看到共和政體要應付本身的時間局限性，它在不斷出現的、理性無從知曉的事件之流中，試圖維持道德和政治的穩定，而這些事件則被認為對一切穩定的世俗體系有著實質性的破壞作用。在為此目的而形成的語言中，這被說成是“美德”（virtue）同“命運”（fortune）和“腐敗”（corruption）的對抗，而研究佛羅倫薩的思想，也就是研究馬基雅維里及其同代人如何探究這些字眼的意蘊，其背景則是前幾章所探討的那些涉及時間的思維方式。許多大大小小的人物全神貫注于共同探究這一問題，馬基雅維里便是其中之一；在力求揭示這一點時，我也希望揭示，這是研究馬基雅維里思想的一個合適語境，并且這種研究方式可以減少它所遭受的夸張而籠統的解釋的數量。

我進一步斷定，“馬基雅維里時刻”有其延續的歷史，即世俗的政治自我意識在不斷提出歷史自我意識方面的問題，這構成了西方思想從中世紀的基督教模式走向現代歷史模式之旅程的一部分。就這些問題而言，馬基雅維里及其同代人、佛羅倫薩理論及其有關威尼斯實踐的形象，留下了具有典范意義的重要遺產：平衡的政府、動態的“美德”、武裝及財產在塑造公民人格中的作用等概念。在本書的后一半，即第三部分，我追溯了“馬基雅維里時刻”在17和18世紀英美思想中的歷史，力求表明英語世界的政治傳統繼承了共和主義的和馬基雅維里的觀念與價值，正如它繼承了立憲主義、洛克和柏克的觀念與價值一樣。可以斷定，這里的關鍵人物是詹姆斯·哈靈頓，他實現了公民人文主義思想與英格蘭政治和社會意識的綜合，實現了馬基雅維里的武裝理論與普通法對自有地產（freehold）之重要性的理解的綜合。第三部分前三章所討論的是，古典共和主義的政治表述如何在英國內戰這一本來不可能的背景中成為適當的理論，在這一背景下，與佛羅倫薩的情況相比，都鐸時代的君權論同清教的宗教民族主義和宗派主義之間的斗爭，確保了更多相互競爭的思想方式和語言的存在。一種新古典主義的政治觀——某種程度上是清教千禧年主義的遺產——的穩步成長，及其在18世紀英美兩地的得勢，是一個需要予以探索的現象，這就是本書其余部分所要提供的內容。

“馬基雅維里時刻”在18世紀的形式是最后幾章的主題，其重心更多地轉向美國。“美德”與“腐敗”的對抗，在這個時期的社會和歷史哲學中被視為生死攸關的問題，其人文主義的和馬基雅維里式的詞匯，表達了對早期現代資本主義一種根本上敵視的觀念——其基礎是對公共信用的精巧法則而不是對更為直接的市場交換的認識。“命運”的角色日益由“信用”和“商業”等概念來扮演；這使得思想家們更多地從動態的而不僅僅是失序的角度去理解世俗時間，但是同時，“美德”與“腐敗”（或“美德”與“商業”）的對立也繼續作為工具，表達著以其最初的現代和世俗形式出現的爭論：一方面是價值與人格之爭，另一方面是歷史與社會之爭。就18世紀而言，這種爭論的最終結果是，歐洲出現了一種辨證的歷史觀，在美國出現了一種烏托邦式的全球空間觀，而從后者可以看到，一種本質上是文藝復興的時間意識延續到了19世紀。可以斷定，能夠追溯至萊奧納多·布魯尼的佛羅倫薩人文主義者所開啟的事業，對于塑造現代的歷史意識和擺脫歷史的意識，發揮著重要作用。

本書的緣起是，諾曼·坎托（Norman F.Cantor）請我為他那時正在編輯的一套叢書寫一本研究16和17世紀歐洲憲政思想的著作。這本書寫了將近十年，大大超出他和我本人的最初設想；但我絕不敢忘記感謝他當初的鼓勵，以及他當時就職的出版社（John Wiley and Sons）的寬懷大度，它免除了我原已承擔的義務。

一些學者的著作使我寫作本書時受益匪淺，在列舉他們的名字時，漢斯·巴隆（Hans Baron）雖有爭議（而且完全沒有得到他事先的承認），他對我的精神影響卻無處不在。我直接求教其著作和交談的人士眾多，不勝枚舉，擇其要者有：菲利克斯·吉爾伯特（Felix Gilbert）、唐納德·溫斯坦（Donald Weinstein）、威廉·J.波斯馬（William J.Bouwsma）、約翰·M.華萊士（John M.Wallace）以及格登·S.伍德（Gordon S.Wood）；與歷史學家研討會的學者有更密切的接觸者，如赫斯特（J.H.Hexter，耶魯大學）、彼得·萊森伯格（Peter Riesenberg）和約翰·M·穆林（John M.Murrin，喬治·華盛頓大學）、理查德·福拉特曼（Richard E.Flathman，華盛頓大學）和昆廷·斯金納（Quentin Skinner，劍橋大學）閱讀和評論了不同階段的手稿的不同部分。當然，他們并不為本書的內容承擔責任。昆廷·斯金納先生甚至推薦了書名，然而他不應因我所寫出的東西而受到指責。我還要感謝我在政治思想研究會圣路易斯分會的同事彼得·福斯（Peter Fuss）、馬克斯·奧肯福斯（Max Okenfuss）和亨利·夏皮羅（Henry Shapiro），他們為了我的工作任勞任怨；愛妻在我們忙于其他許多事務時編制了索引。華盛頓大學研究生院和歷史系八年來一直是我獲得的物質、道義和智力支持的不竭來源。

J. G.A.波考克

圣路易斯，華盛頓大學

1973年11月

# 第一部分　特殊性與時間：概念背景

## 第一章　問題及其模式（一）經驗、習慣與審慎

### 一

本書貫穿始終的意圖是，在一種正在形成的歷史主義語境中描繪現代早期的共和主義理論，它是一些觀念和概念性詞匯的產物，中世紀和文藝復興時期的人——譬如劉易斯所謂的“老西方人”（Old Westerns）[1](#_1_27)——可以用這些觀念和概念性詞匯來對待特殊和偶然的事件、對待作為偶然事件之維度的時間。共和政體或亞里士多德式的城邦，作為重現于15世紀公民人文主義思想中的概念，既是普遍的，又是特殊的。“普遍的”是說，它的存在可以為其公民實現人們在現世生活中能夠實現的全部價值；“特殊的”是說，它是有限的，它置身于時空之中。它有開端，因而也有終點；這就使兩個問題變得至關重要：揭示它如何產生和維持自身的存在；對其實現普遍價值的目的與其世俗生活的動蕩和環境的無序加以調和。因此，共和主義理論——以及同時出場（如果不是更早出場）的所有政治理論——的關鍵內容，是有關時間的觀念、有關以時間為維度的偶然事件之發生的觀念，以及關于構成了我們所說的歷史的特殊事件之序列（稱之為過程還為時尚早）之可理解性的觀念。正是這一點，使共和理論可以被稱為歷史主義的早期形式，雖然我們將會發現，我們的“歷史”一詞的很多含義，那時是由另一些詞及其在不同語言中的同義詞——譬如“習慣”、“神意”和“命運”等等——所承載的。高度發達的概念化詞匯已經存在，這些術語以及其他術語的含義得以在其中得到擴展，而此類詞匯又在某種程度上相互融合；于是有可能重建一種觀念圖式，而且這樣做似乎并無不妥，16世紀的思想就是按照這個圖式來表述一種相當于歷史哲學的學說。雖然有許多困難和挫折，它構成了一個概念框架，“公民生活”（vivere civile，共和國中積極公民的理想形象）的學說只能在這個框架中努力維持自身的存在；這種努力便是本書的主題。

因此，以下三章所要闡釋的，便是這些詞匯中的主要概念，是讓特殊現象、時間中的特殊事件盡可能變得可以理解的主要模式。貫穿其中的假設是，這種闡釋并非易事：中世紀晚期和文藝復興時期的知識分子覺得，特殊要比普遍更難以理解、更不合理性；既然特殊是有限的，處于時空之中，時間便成為它存在的一個維度，因而其合理性和可理解性都像特殊一樣有所減損。采用的語言顯示，這個假設能夠進行哲學的解釋。選取的詞匯（本書就是圍繞它們加以組織的）被視為具有亞哲學的性質，并且在假設其不具有完美合理性的基礎上提供了理解時間和特殊的手段。我們將提出有關中世紀晚期哲學的假說，旨在揭示為何此種不完美的合理性會困擾人們的思想。

可以提出以下一般看法。中世紀哲學傾向于爭論的是：理性認識之唯一真實的對象，是不是那些不受時空限制的普遍范疇或命題。獲得有關它們的知識的過程，實際上只能在時空中進行，但對它們的真理性或真實性的認知，卻是基于不受時空限制的認知能力；存在著永恒的、不受環境限制的自明之事。這種真實性是由普遍事物構成的，而理性活動便是指理智提升至對普遍事物的永恒合理性的認識。自明的命題的真理性是自足的，不依賴于對其他命題的偶然認知，更不依賴于時空中一時的證據；永恒事物主要就存在于它的這種自足性之中。相反，對特殊事物的認識是受環境限制的、偶然的和有時間性的。它基于認知者一時的肉體感性知覺，而且常常基于其他認知者轉達給他的感覺信息，而這也是其他人的感性知覺允許他們去感覺、認知或相信的事物的信息。由于這個緣故，還由于有關特殊現象的命題只能通過充滿偶然性的維度來建構，該命題總是依賴于其他命題，因此對特殊事物的知識是受時間限制的，正像作為認識對象的特殊事物因其特殊性而處于時空之中，因此其自身亦有時間上的局限性一樣。

如果把“歷史”作為這一時間維度的名稱，那就可以說，經院派的“歷史哲學”強調它的偶然性和亞理性的（sub-rational）性質；然而也可以從若干意義上說，經院派的認識根本沒有提供一種歷史哲學。我們所說的“歷史”的規范含義，是指在時間中相繼發生的事件，它們具有社會的和公共的而非私人的和主觀的性質，我們試圖先把它們編織成敘事，然后編織成過程。但這不是經院派思想十分看重的目標。敘事僅僅是講故事而已，按亞里士多德的思想，它不如詩學，正像詩學不如哲學，因為它在揭示事件的普遍意義上是低級的，做到后一點的最佳思維方式是完全拋開特殊事物，超越于它之上，進入對普遍范疇的思考。至于過程和作為其維度的時間，亞里士多德一派學者所挑選出的變化過程，是使事物生成然后滅失的過程：是“自然過程”（physis），即事物達到目的，完成其形式，實現其潛力，然后終止的過程——所有這些都是對有關存在然后滅失的觀念的擴展。一切事物都在時間中終結，但是既然基本的“收縮”（systole）和“擴張”（diastole）在于事物的產生和滅失，時間的可理解性就更接近于事物的存在，時間便是它的計算尺度。但是，一個事物的出現和滅失不等于該事物被另一事物所取代；它是一個封閉的過程，而后者是一個無盡頭的過程；就亞里士多德一派學者把變化等同于“自然過程”而言，他們傾向于采用一種關于過程，因而也是關于時間的循環觀。這有著使時間完全可以理解的好處。亞里士多德說，如果時間是由運動來計量，

整齊劃一的循環運動最適合于作為單位，因為它的數量最容易為人所認識。性質變化、增長和產生都不整齊劃一，只有位移能夠整齊劃一。也正因此，才有人認為時間是天球的運動，因為別的運動皆由這個運動計量，時間也由這個運動計量之故。

也因此，產生了一個慣常的說法，即人們常說的：人類的事情以及一切其他具有自然運動和生滅過程的事物都是一個循環。這是因為所有這一切都是在時間里被識別的，并且都有它們的終結和開始，仿佛在周期地進行著，因為時間本身也被認為是一種循環。而這又是因為時間計量這種位移，時間本身又被這種位移計量之故。因此把事物的產生說成是一個循環，就等于說時間有循環；這就是說它是被循環運動計量的。因為除了計量單位而外，沒有別的東西能看出被計量的事物；而整體事物就是多個計量單位。[2](#_2_27)

不難看出，亞里士多德深知，球形是最完美的圖形，因而也是最佳的計量尺度，因此把時間看作一個循環是思維上的方便，而不是——像其他人認為的那樣——對宇宙的終極可理解性這一信念的表達；也不太難看出的是，他知道把循環觀應用到歷史即“人類事務”上的困難。因為在人類事務中，事情的發生千變萬化，沒有任何可預見的順序，我們說它們形成一個循環，只能是作為一個工具，用來說明人類經驗的全部多樣性形成一個單一的巨大實體，它有自身的自我實現和自我重復的“自然過程”。有亞里士多德之后的哲學準備作此斷言，但我們現在被告誡不可高估它們的重要性；[3](#_3_23)人們已經有足夠的理解：把“自然過程”應用于人類事務，是一種思考的便利和比喻；而且畢竟是希臘人開創了很大程度上至今猶存的歷史寫作，一種政治反諷的活動——講述明白易懂的故事，說明人們的行動如何產生有違初衷的結果。

但是，認識到把循環的“自然過程”應用于人類歷史具有局限性——把一物繼另一物而發生的演替類比為一物本身之從生到滅的演替——是一回事；在哲學層面建立同樣令人滿意的任何模式去處理前一種演替，則完全是另一回事。希臘的知識人撰寫歷史，但他們并未使歷史在哲學上變得可以理解。至于基督教對這些事情的思考，它理所當然地駁斥一切宇宙循環觀；“循環的邪惡舞蹈”：[4](#_4_23)此種對事物的觀點將使世界變得不可能被創造出來，并且是沒有止境的。基督教堅信這樣一個上帝，他在過去的一個時間點上創造了世界和人類，將在未來一個時間點上拯救人類并終結這個世界，這對促進歷史思想的發展具有無可估量的意義，但它本身并未使特殊的事件和現象在時間中的相繼發生能被理解，也未賦予作為事件相繼發生之維度的時間以任何特殊的重要性。“神的預知”問題、個人如何能夠把他受時間限制的存在與永恒不朽的上帝的當下存在聯系起來的問題，使得奧古斯丁和波愛修斯假設了一個“永恒的當下”（nunc-stans），或永恒中的立足點，上帝從那里看到時間中的每一刻是被同時創造和存在的；但是，不管個人把“永恒的當下”視為理智還是信仰的產物，顯而易見的是，他不能分享它，時間中的一個時刻不能被禁錮于另一時刻的理智所認知。這樣的認知也沒有任何終極的重要性。墮落的人，若受其自身墮落的意志和理智所影響，他的運動便是脫離上帝走向更深懲罰的運動，是脫離意義而深陷于無意義的運動（這種運動可以在地獄中得到見證）。有了最終贖罪的承諾，歷史時間確實能被看作等同于返回上帝的運動；但這是通過救贖性神恩的單獨一系列行動而實現的，它截然有別于世俗意義上的歷史事件，只與后者有著神秘的聯系。神的足跡可能存在于歷史中，但是作為一個整體的歷史并不是由這些足跡構成的；永恒可能對時間的產物產生愛意，時間卻是一個消極被動的愛人。最后，亞里士多德化的基督教傾向于恢復“自然過程”的類比；人已喪失了他的“形式”、他的真實本質，而“改造”（reformatio）——神恩的成果——要使他恢復這一本質。人們可能會爭論，“贖罪”（redemptio）是否不過就是“改造”：這一運動是回到墮落以前的亞當的循環呢，還是要高于那個因“幸運的罪愆”[5](#_5_21)而喪失的狀態的螺旋式上升？但無論是哪種情形，它都是由相繼發生的人類行為和苦難所構成。世俗時間（從詞源學上說，這是一種贅述[6](#_6_21)）是贖罪的場所，但不是其維度。再者，沒有贖罪，它就是“混沌一片”（entropie）：形式的喪失，從有序變無序的運動，它可能被逆轉，但不可能有意義地延續下去。

因此，研究特殊事物的基督教思想通常由綿延不斷的努力所組成，它要把特殊與普遍聯系起來，采用的手段可能是哲學的或詩學的、類型學的、解經的，或類比的——為此目的，有一整套令人難忘，甚至是莊嚴的謀略；但運用這些手段卻是為了觀察每個特殊事物與永恒之間的關系，通過揭示相繼發生的特殊事物本身毫不重要而把它打發掉。特殊事物與其相關聯的永恒秩序，不是時間的或歷史的秩序，即使它通過在時間中顯示自身而創造歷史時亦是如此；而歷史常常（雖然不總是）被視為不過是一系列象征，它的帶有連續性的敘事只有注解的意義。[7](#_7_21)像“temporal”（時間的；世俗的；有生有死的）和“secular”（世俗的，世代的）這類詞語的雙重含義此時開始顯現出真正的重要性：它們既表示“時間”（tempus, saeculum）觀念，又表示因不屬于永恒而與神的世界無關的觀念。不妨采用一個有益的簡單化說法：基督教世界觀——盡管當然地包含著取代它的種子——的基礎是對時間中的和世俗的歷史的排斥，而歷史解釋模式的出現則要大費周章，它得用更具時間性和世俗性的世界觀來取代基督教的世界觀。

本書要討論這個過程的某些方面，并且要論證政治關切在引發這一過程中發揮的重要作用。存在著一套回響于歷史中的詞匯，它把政治表述為“處理可能之事的技藝”，從而也是處理偶然之事的技藝；政治是統治人類的“無止境的冒險”，[8](#_8_21)是“深不見底、無邊無際的大海”上的一艘“航船”；[9](#_9_19)如果我們把偶然性的領域視為歷史，視為“偶然、意外和不可預見的因素的表演”，[10](#_10_17)從這種政治觀似乎就會產生促進世俗歷史寫作成長的強大動力（這樣，政治人也許會與基督教的世界觀一爭高下）。但是，我們會看到，世俗偶然性觀念并非起源于前現代意義上的政治哲學。在有人仍熱衷于稱為那種哲學的“偉大傳統”中，政治共同體被視為一種符合人之天性的普遍現象。人們做過種種努力，闡述它的理念和形式，把它的原理同它作為其中一部分的普遍秩序的原理聯系起來；而且由于顯而易見的原因，這些努力傾向于把它從特殊性和偶然性的領域移出。然而，即便在這一哲學傳統中，亦承認政治社會——當對它做具體觀察時——是一種世俗的，因而有時間局限性的現象。這一哲學領域或許并未擴展到把全部世俗時間理解模式的裝備，即從世俗世界內部去理解有時間局限的現象的方式，納入到它的研究領域；不過在這一哲學傳統之外，卻多少能夠看到明確論及政治特殊性問題，即如下問題的思想模式：如果把特殊的政治社會視為存在于時間之中，如果把特殊的偶然因素或事件視為發生于時間之中，如果把特殊社會視為一個承受和回應這些事件提出的挑戰的結構，并且在其制度和歷史中包含著過去時間中做出這些回應的痕跡，那么有可能出現什么的思想。下面我將致力于詳細論述三種這樣的思想模式，并在此過程中建構一個模型，以幫助解釋當共和理想提出存在于世俗特殊性中的普遍性這一問題時，發生了什么。

### 二

約翰·福特斯庫（1390—1479），一位英格蘭法律人和業余哲學家，他對一個時代各種觀念的粗線條描述有助于我們對它們的理解。他在1468年至1471年間撰寫了他最了不起的著作《英格蘭法律頌》（De Laudibus Legum Anglie）。彼時他正在與要求得到英格蘭王位的蘭開斯特家族一起流亡，他從他們那里獲得了大法官的頭銜，但更重要的是，他在流亡之前曾擔任王座法院（英國普通法的最高機構）的首席法官。后人在談到弗朗西斯·培根時說，“他就像法官一樣寫哲學”，可以同樣正確地說，福特斯庫——在英國歷史上并非最后一次——就像首席法官一樣寫哲學。這兩大法律機構[11](#_11_17)對于把理智應用于社會有著不同的要求，相應地也就鼓勵著不同的社會哲學。[12](#_12_15)

《英格蘭法律頌》是一起流亡的威爾士親王和英格蘭大法官之間有關英國法研究的一篇對話。大法官試圖說服親王，他應當研究他打算統治的國家的法律，就像研究軍事操練一樣；親王反駁說，英格蘭法以過于技術化而聞名，即使職業法律人，在進入實務之前也要多年埋首于它的細節之中。[13](#_13_15)這時我們讀到的回答，把我們徑直引向我們主題中的核心哲學問題。大法官答道，實際上，每一門學問都可以通過掌握其原理而入門。這在數學中稱為公理（maxims），修辭學上叫“悖論”（paradox），民法上叫“法則”（regula juris），在英格蘭法研究中也被稱為公理。親王只要掌握了有關這些公理的知識，那就可以當之無愧說他學過英國法，即便他從未把他的知識運用于嚴格的法律解釋問題（他通常可以把這種事留給他的法官、高級出庭律師和其他職業法律人）。親王對這個回答很滿意，但他有何收獲還有待于觀察。就福特斯庫提到的所有這些公理而言，顯而易見，就像原理、悖論以及其他學科中諸如此類的事物一樣，它們是普遍的、自明的、不可論證的原理，根據亞里士多德哲學的基本程式，任何知識體系都應建立在它們之上。它們可以“通過感覺和記憶，從歸納中”直接得到；它們“不是借論證的力量或邏輯的證明而知道的”；它們不是相互演繹出來或從任何在先的假設演繹出來的公理；“原理沒有理性的依據”，而是“任何原理都是使它自身能夠成立的理由”。[14](#_14_15)這些話是福特斯庫從中世紀的亞里士多德文本中直接引用的，我們開始看到一個浸淫于習慣法實務中的人對嚴格的演繹哲學的運用。

在福特斯庫概述的這種哲學中，一切理性知識本質上都是演繹知識。不論何種知識，都是從接受若干基本原理出發，其中有些原理是一切知識的基礎，另一些原理則把知識劃分為不同的分支，并且構成它們所劃分出的不同學科的基礎。任何陳述的合理證據，都是通過證明它是某一條或一組原理之必然邏輯結論而得出，因此可以說：（1）任何原理都不可能存在合理的證據，因為能夠從一條原理演繹出來的原理根本就不是原理；（2）知識的任何分支——數學、修辭學、民法、英格蘭法——都是由相關的一組原理以及它們的演繹結果的知識所構成。嚴格意義上的理性，不過是指我們能夠運用它從原理出發進行演繹；歸納則是我們賴以獲得原理知識的心智過程；但我們在認識那些不能也不需證明的事物，即有關原理的真理時，所運用的既不是理性也不是歸納，直覺或許是它的最佳稱謂，雖然福特斯庫沒有使用這個字眼。不過，如果我們稍微寬泛地使用“理性”一詞，意指心智發現和確證原理之結果的能力，我們便立即遇到了福特斯庫的英格蘭法觀點中的核心難題。原理不可避免地是普遍陳述；而從普遍出發，我們只能演繹出普遍。如果英格蘭法是一個理性的學問分支，它就必然包括某些不是源自于其他原理的原理及其結論，它們必然在它們所適用的整個英格蘭法律環境中是正確的。據說英格蘭法包含著一系列源自某些基本公理的相互一致的演繹推理，它與這些推理有著邏輯上完全融洽的關系；但是（我們現在必須要問）能有什么樣的原理，它不是源于其他原理而是被直覺地理解為自明的，又是以“英格蘭”為對象？“英格蘭”這個名稱，要么是指各種因素的獨一無二的集合，要么是指還有其他成分的一個類別中的一員。在前一種情況下，不存在有關它的一套通則，因為你不可能對獨一無二的事物做出普遍陳述；在后一種情況下，涉及英格蘭法的原理和通則，也將適用于“英格蘭”所屬之類別的其他成分的法律。但是在福特斯庫的對話中，當親王懷疑自己是否能研習英格蘭法時，也表達著這樣的疑慮，即他是否應當先于公法，即羅馬法去研習英格蘭法；大法官要打消這兩種疑慮，他要讓親王相信，存在著有關英格蘭法的簡單易懂的理性科學，這使它有別于其他國家的法律。福特斯庫的意圖似乎從一開始就陷入了矛盾，親王通過掌握一套純粹的“英格蘭”原理而學習法律的機會，看來注定要落空。

在《英格蘭法律頌》一書稍后的地方，福特斯庫宣稱，法律研究中有一條普遍真理，即人類的一切法律要么是自然法，要么是習慣或法規。[15](#_15_15)自然法包括自明的正義原理，以及可以從中普遍推導出來的結論，它們是真實而正確的，對所有人都有約束力。人類的法律也許不過就是把自然法的命令轉述為一個特殊王國的正式命令或法規。但是這里沒有任何研究英格蘭特殊法律的人需要駐足的東西，因為

在英格蘭法根據自然法的理由而給予支持的事情上，它對同類案件做出判決時，并不比其他國家的所有法律更好或更壞。因為正如亞里士多德《倫理學》第五卷所言，自然法就是對人類具有同等效力的法，因此不需要進一步討論它。但是接下來我們必須審視英格蘭的習俗和法規，我們首先要看看那些習俗的特征。[16](#_16_15)

普遍正義原理可以由理性認知，而且看來正是它們構成了為法理學提供基礎的公理，它們便是君主通過短暫運用自己的理性可以學會的東西，他把這些原理的具體適用留給他的有長年專門研究和經驗的專業臣仆。但是，就自然法而言，或就英格蘭法中與自然法相一致或跟其他國家法律中相對應的成分而言，并不存在什么“英格蘭”特有的東西。要發現英格蘭法中獨一無二的“英格蘭”因素，必須轉向那些被稱為“習俗和法規”的東西，即人類一切法律必須被歸入其中的其余兩個類別。正是在這些類別中，英格蘭法才具有獨一無二的英格蘭特色，并且其他任何國家的法律也都有自己的特色。

高度分權和傳統的農業社會，但又有服從中央指令并致力于把社會置于其控制之下的、有著專業化組織的文官階層，在這種社會里普遍可以看到（至少在西方）存在著不成文的習俗、慣例、傳統與成文的命令、敕令、圣旨或福特斯庫所謂的法規之間的區別；前者得到國王臣仆的承認，但承認它們是已由社會本身自發地和傳統地加以適用而得到確立，后者則是通過國王及其文官的命令施行于社會，無論其是否宣稱采納或修訂先前的不成文傳統。可以說，這種區分雖然明晰，卻不是絕對的；對成文的判決書（它承認由于習俗的緣故，過去和現在法律一向就是如此）和成文的法令（它規定因頒布法令者——不論是誰——的權威性的緣故，現在和以后它就是法律）也許很難加以區分。英格蘭的法律人有時試圖在此基礎上對“不成文法”（lex non scripta）和“成文法”（lex scripta）或法規加以區分；前者也許已經寫成文字，但它并不主張除習俗和傳統之外的其他權威；后者的權威則是來自法律的制定者，這通常是議會中的國王；但議會也行使法庭的功能，其職責是公布舊法（習俗）而不是頒布新法（法規），并且就法規本身來說，其中也留存著公布習俗的觀念，這使它的性質變得撲朔迷離。

福特斯庫的問題可以歸納如下。習俗和法規一起構成了任何國家的特殊法律。如果它們聲稱具有合理的正當性，那么它們必須能夠從自然正義的原理中理性地演繹出來，或至少不包含任何與這種理性演繹出來的結果相沖突的東西；但是，并非是它們的可演繹性或理性賦予了它們以特殊性質。要理解英格蘭法有別于羅馬法或法國法的地方，必須探究的不是它的合理性，因為在這方面它與其他國家的法律一樣；而是它內部的正義原理被應用于英格蘭的特殊性格和環境的方式。簡言之，英格蘭法包含著——就像任何國家的法律一樣——純粹理性之外的要素，它的基礎是對英格蘭的特殊環境和狀況的認識，是普遍原理對這些當地的特殊條件的適用和適應。

福特斯庫對這種要素的說明見于他的著作的第17章，它緊隨剛才引用的那段話之后：

……我們先來看那些習俗的特點。

[XVII]英格蘭王國最初是由布立吞人（Britons）居住，后由羅馬人統治，然后又由布立吞人統治，接著由撒克遜人擁有，他們把它的名稱從不列顛改為英格蘭。接下來一段不長的時期，這個王國被丹麥人征服，然后又被撒克遜人征服，但最后是被諾曼人征服，他們的后代如今擁有這片領土。在這些民族及其國王的整個時期，該王國就像今天一樣，不間斷地受著同樣的習俗的支配，這些習俗如果不是最好的，有些國王就會出于正義的目的，或是出于任性，對其進行修改，或是把它們完全廢止，尤其是被羅馬人，因為他們用自己的法律對世界的幾乎所有其他地區做出判斷。同樣，上述那些國王中的另一些人，是以刀劍占有了英格蘭王國，他們能夠用權力毀滅它的法律。其實，無論是因為許多世代的習慣而有深厚根基的羅馬民法，[17](#_17_15)還是威尼斯人的法律——以其古老而聞名于世，雖然在布立吞人起源時，他們的島上尚無人居住，羅馬也未建立——或任何基督教王國的法律，都沒有如此古老的起源。因此不可否認，亦無正當理由懷疑，英格蘭人的習俗不但是好的，而且是最好的。

[XVIII]因此，剩下的事情就是評價英格蘭的法規是不是好的。[18](#_18_15)

事實上，福特斯庫在《英格蘭法律頌》中就習俗之正當性的基礎所要說的話，至此便已說完。在同時有著英格蘭和中世紀特點的這一章，對特定民族的特定法律進行正當化的根據，不是理性和普適性知識，而是古老的歷史和習慣。羅馬和威尼斯的法律是好法律，因為它們在極漫長的時期不間斷地得到運用，英格蘭法律是最好的法律，因為它們在最漫長的時間中得到運用；檢驗它們得到遵守的標準，是看看那些相繼到來的國王和不同的統治民族，假如他們有改變這些法律的愿望，他們是有機會這樣做的。但是，關于這些統治者在斷定現存法律就是最好的法律時的理性反思過程，他沒有告訴我們任何東西，而且——嚴格地說——他也不可能這樣做。亞里士多德哲學中基本的演繹過程，只能通過檢驗法律與自然正義的一致性去檢驗法律，而這種檢驗無論多么有價值和有必要，并不是唯一的。在討論特定民族的特定法律時，福特斯庫還會問一句，這些法律是否適合它們所調整的這個民族的特殊性格和環境。那正是這里所要檢驗的問題。當然，在這種背景下，英格蘭的法律可以“優于”羅馬或威尼斯的法律，僅僅是因為較之于同它們對應的法律適合羅馬人或威尼斯人的程度，它們更適合英格蘭人。這種令人難以捉摸的比較是如何進行的？既然理性研究的是通則，因此必須有另外的某種手段用來探究民族性格和條件，用來檢驗民族的法律對這些條件的適用性。

這樣的手段是存在的，即所謂的風俗或經驗；但是，由于它不是完全的反思性和規范性意義上的理性，因此盡管它只能被理智的人所利用，它卻不是分析的、批判的和可以清晰表達出來的。它可以是無意識的，而且它時常就是如此。人們或是遵守習慣和習俗，或是不遵守。假如習俗得到服從，它們必定是好的，這樣說的意思是，它們適合于遵守它們的民族；但是這個民族無法告訴你，他們所遵守的習俗為何是好的，或他們放棄的習俗為何是不好的；這不僅因為該民族不是哲學家，而且因為哲學家本人也無法告訴你。哲學家只能看到事物普遍的方面；研究它們的特殊方面的方法、自我批評或自我證實的手段尚不存在。因此，好的習俗之所以好，能夠從它得到保留這一事實中推導出來，但它很難被證明，因為證明是從普遍前提進行演繹，而這種前提不可能包含作為民族的特殊性格和環境的習俗。習俗為何是好的或壞的，我們給不出“理由”；我們只能說，“有理由相信”它是好的（因為被保留）或它是壞的（因為被放棄）。這便是埃德蒙·柏克——這種思維方式的嫡系后裔——所說的“因襲的”（prescriptive）的或“推定的”（presumptive）理性。一種習俗，或一種特定的制度，具有“因襲的”權利——即它是已經形成的，因而便存在著有利于它的“推定”；我們推定它運行得不錯。[19](#_19_15)

它存在的時間越久，贊成它的推定就越強大。福特斯庫的樸素的論證（即英格蘭法律最古老，所以它是最好的）于是就變得可以理解了。根據嚴格的演繹推理，對于特殊事物不存在理性的證明方式，不存在證明一個民族有某些特性或其法律適合于這些特性的理性方法。那么，如何能對法律體系進行任何比較性的評價呢？威尼斯人通過在漫長的時間里一直保留著他們的法律，驗證了那些法律適合于他們；英格蘭人也是以完全同樣的方式來驗證他們的法律適合于他們。沒有合理的——或用現代的說法，科學的——方法去選取和分析威尼斯人和英格蘭人各自的特殊性，探知或分析他們各自的法律的特殊性，并通過與威尼斯人的比較來評價英格蘭人。我們不能合理地說（或解釋為何如此），與威尼斯人的法律適合威尼斯人相比，英格蘭法律在適合于英格蘭人上表現得更出色；我們只有兩種推定，它們都不能被完全表述出來或給予合理的證明。但是，在面對這種缺少共同尺度的情況下，我們可以逃入社會科學家最后的避難所：我們可以做出限定。既然英格蘭法律確實比威尼斯法律更古老，不間斷運用的時間更長久，那么也就有更多的人、在更長的歲月和更多的環境中，默默地做著有利于它們的驗證；因此與威尼斯法律相比，有著更多的經驗、更強大的推定，使我們相信它們滿足著其所依存的那個歷史中的社會。這便是根據古老的歷史做出論證的理由，我們在本書中對此會有很多討論（雖然是間接的）。這是演繹性哲學的缺陷的直接后果。

但是這里可以看到，《英格蘭法律頌》中的君主受到了他的大法官的欺騙。他得到保證說，即便他只學會了英格蘭法的原理，他也足以知道他的法官和其他職業法律人把這些原理適用于具體案件時在做什么。然而，認識具體的案件、搞清楚如何將原理適用于它們，與認識原理并演繹出它們的邏輯結論，是極其不同的思維過程。因此，職業法律人的學問不能被簡化為有關原理及其結論的知識；它是有關什么習俗一直得到保留、它們得到保留的技術性而不是邏輯性的結果是什么的知識。習俗性的法律是一個技術性的和傳統的結構，而不是一個理性的結構；福特斯庫已十分接近于后來由另一位大法官愛德華·柯克爵士說出的觀點：英格蘭法律是“技藝理性”（artificial reason）。

因此，君主大人，假如有個英格蘭法律人對您說，一個兄弟不得從同父異母的弟兄那兒繼承一筆父親的遺產，而是應把這筆遺產留給血緣完全相同的妹妹，或是作為無繼承人的財產留給他的租地領主，您是會感到詫異的，因為您不知道這種法律的理由。但是，這一案件的難點絲毫不會給一個熟悉英格蘭法律的人造成困擾。……由此您會認識到，如果您通過教育理解了那些現在不為您所知的法律，您就會喜歡上它們，因為它們是最好的；您越是思考它們，就會越愿意欣然享用它們。一切被人喜歡的東西，都會通過習慣將喜歡它的人變得與它有相同的天性，所以亞里士多德說，“習慣變成了另一種天性”。[20](#_20_15)

下面我還會說明最后這句話極為重要。從“習慣”和“第二天性”這些概念中，可以找到以下歷史主義教義的起源：我們變成了我們所作所為的樣子，我們就是這樣來塑造自己的。不過，君主不必對英格蘭法律做太多事情，只要喜歡它、允許它改變他的天性就可以了。像“這種法律的理由”和“因為它們是最好的”這類說法，是在有意識地引出問題。這種說法是不可證明的，因而也是無從批評的。君主并不處在能夠批評他的法官的法律適用的位置上，除非理性告訴他，他們所做的事情有悖于自然正義。除了這類罕見的情況之外，法律的理由是因襲而成的，是以古老的歷史為基礎的；他只能根據以下推定去接受（當然，還要喜歡）他的王國的習俗：它們是古老的，所以是好的；它們是天底下最古老的，所以也是最好的。法官知道王國的習慣是什么，他對自然正義及其結果的知識不僅不能告訴他，而且不能使他找到這些習慣。因為，研究習俗性的法律不是理性演繹的學究過程，而是——就像柯克對詹姆士一世所說[21](#_21_15)——一項畢生研究法庭記錄和工作經驗的事情。

福特斯庫的主要意圖極可能是，他仍要論證英格蘭法律是合乎理性的，也就是說，能夠證明它的整個結構與法學原理或普通法本身特有的定理的演繹相一致。但他的思想中還有一個難以消除的層面，就此來看英格蘭的法律是不合乎理性的，也就是說，它不可能用任何這樣的演繹加以重建。哲學之外的其他形式的智慧創造著英格蘭的法律，這些智慧需要漫長的學習過程，因為它們是建立在經驗而不是研究上；因此，君主或許希望贊賞他的法官的智慧，但是一旦法律被視為習俗，他就只能贊賞之。

習俗是經驗的成果，它在最低和最不易表述的智慧層面上，即在試錯的層面上發揮著作用。只有經驗能夠建立它，只有經驗能夠知道它是好的；承認它的心智經驗，必然是以過去世世代代無數人的經驗為基礎，習俗本身便是這種經驗的表達。因此，習俗是自我證明的；它本身的存在，它被推定擁有的漫長歷史，是假定它為好、它十分適合人們的需要和天性的主要原因，它絕對要求從事探究的人滿足于它本身所包含的有關它的假設。君主沒有能力充當習俗的批評者和改革者，理由如下：除了經驗本身之外，沒有其他辦法從人民的需要和天性中推導出他們的習俗，或科學地決定后者是適合還是不適合前者。既然只有經驗，它只能依靠積累，而不能在一個人六七十年的一生中系統地建構起來，因此君主必須承認，他只有一個人的經驗，不足以對抗在古老歷史中創造任何一種習俗的無數人的經驗，更不用說他王國中的整個習慣法體系了。

因此，福特斯庫的君主是難以立法的，因為沒有科學的方法去確定哪些具體的法律適合于特定民族或特定環境。經院派的頭腦所知道的唯一方法，就是演繹邏輯的方法，它只處理普遍事物。對特殊事物的判斷必須留給經驗，其中的大部分都表現為習俗，表現為形成習俗的無數緩慢過程，它們是君主的頭腦所無法左右的。誠然，有時法律確實必須在較短的時間內制定出來，不能像習俗那樣靠大量的普遍行為結晶而成，這時我們便看到福特斯庫劃分出的第三類立法，即法規的范疇。但是，即使在這里，理性和經驗的二分、經驗量化的原理也起著作用。在把習俗建立在習慣和古老的歷史上之后，福特斯庫立刻便說：

剩下的事情就是評價英格蘭的法規是不是好的。其實，這些法規也不是僅僅來自君主的意志，就像完全用法條進行統治的王國那樣，其法規往往只保障立法者的利益，從而增加臣民的損失和災禍。……英格蘭的法規不是這樣產生的，它們不僅是由君主的意志制定的，而且得到了整個王國的贊同，因此它們不會傷害人民或是無法保障他們的利益。再者，必須設想它們必然充滿審慎與智慧，它們是審慎地制定出來的，那不僅是一位或一百位顧問的審慎，而是超過三百個被推舉出來的人的審慎，當初羅馬元老院就是由這樣的人數來統治的；了解議會的召集形式、秩序和議程的人，對此有再清楚不過的描述。倘若以這種莊重而細心的方式制定出來的法律沒有使立法者的意圖完全生效，它們能夠被迅速修定，但也不是無需該王國的平民和貴族的同意，就像它們最初被提出時要征得同意一樣。由此，陛下，英格蘭一切類型的法律現在對你來說都是很清楚的。你能夠運用自己的智慧，把它們與其他法律加以比較，由此評估它們的優劣；當你看到世界上再沒有比它們更優秀的法律時，您肯定就會同意，它們不僅是好的，而且是您所能希望的最好的法律。[22](#_22_15)

這番話說得躊躇滿志，使君主作為一個比較法律的學者，無法得出任何其他結論，也沒有能力行使立法者或立法批評者的職能，對習俗而言是如此，對法規亦是如此。特殊的法律——這是問題的關鍵——只能由經驗、由漫長的習慣和當時的審慎來形成；君主的經驗只是一人的經驗，比不上他的三百名顧問和在世的臣民們的經驗，或是古老歷史上無以計數的人們的經驗（可以由此推定，按這種量化標準，習俗比法規更聰明）；他的理性只告訴他習俗和法規是否符合自然正義的原理，但它所能告訴他的，無論如何也不會比它能告訴其他任何“理性動物”（animal rationale）的更多。因此，在任何情況下，其權威高于任何人的君主不能進行有效的立法，除非他盡可能多地用其他人的理性和經驗來充實自己的理性和經驗，只有當他與先人打成一片，尊重古老的習慣，才能在這件事上做得最好。我們在這里看到了福特斯庫的以下偏好的支柱之一：通過法律和臣民的同意進行統治的君主，優于只用自己的理性和經驗進行統治的君主。后者未必是個暴君，但他可能是一個試圖做不可能做到的事、無視別人能為他提供幫助的正人君子。但是，整個問題還要從更廣闊的理論背景加以審視。

麥基文在《憲政古今》[23](#_23_15)一書中，將福特斯庫對“法律之治”（regnum regale）和“政治與法律并用之治”（regnum politicum et realge）的哲學區分，追溯到柏拉圖寫《理想國》時與他后來和在他之后的亞里士多德所采用的方式之間的分歧。柏拉圖在《理想國》中提出這樣一個問題：城邦應當受法律的統治，還是應當受理想的統治者不受約束的智慧的統治，然后他決定贊成哲學王的不受限制的權威。他這樣做的根據是，法律只是通則，必須加以變通才能適用于具體案件，不然就得歪曲特殊案件使之適應法律，而哲學家既能直覺地把握他所看到的普遍，同時又能直覺地把握每個特殊案件的本質特點。法律就像一根硬邦邦的棍子，非得使之彎曲才能適用于每個案件，不然法律就打破了；而哲學家的智慧卻是靈活的，它環繞每個案件流動，把握其全部的細節。但是，若讓這一點成立，就必須使普遍與特殊之間的關系十分不同于它在福特斯庫的中世紀亞里士多德主義中的情況。《理想國》的學說涉及柏拉圖哲學中的“理念”（Ideas）和“形式”（Forms）的存在，這些理想而完美的認知對象構成唯一真實的世界，我們感官的現象世界中的每一個客體都與它們相一致，但又僅僅是它們衍生的和不完美的復制。“形式”知識不是感官知識，也不是從感官知識抽象或概括出來的知識；它是理智直接受到形式或受到形式世界的啟發而獲得的，就像洞穴神話中的囚徒所經歷的那樣，當他逃離他只能看到由火光投射出的事物影子的地方，來到陽光之下，他才能看到事物本身。一旦我們的理智被“形式”所照亮，我們就能完全獲知從“形式”衍生出來的現象界的事物，因為衍生出來的現實被衍生它的實在所照亮。可以說，哲學王以這種方式——也只能以這種方式——知道特殊情況和案件，比法律的一般規則“知道”得更好。

但是，在《政治家》和《法律篇》中，麥基文接著說，后期的柏拉圖打算考慮這樣一種可能性，哲學王的知識不是“形式”知識，而是一系列從經驗中歸納出來的通則。這個統治者應當讓他的決定服從法律的約束，因為這些通則能夠建立在比他一個人的理智可能提供的更廣泛的基礎上。然而，這種統治必然是不完美的，因為它的知識是從經驗中抽象出來的通則，必須對它們進行變通以適應個別的情況，而后者又可能包含著不被最初的通則所允許的因素。除了《理想國》中的哲學家所擁有的知識體系，在任何知識體系中，抽象和具體之間、普遍通則和特殊情況之間肯定有互不吻合之處；因此可以認為，能力較差的統治智慧必須受到法律的雙重約束，首先是需要讓他個人的決定服從法律的一般規則，其次是在把法律轉化為具體的決定時必須接受某種指導——這是因為，如果他只有關于不完美的通則的知識，那么他對特殊的理解也肯定是不完美的。

亞里士多德在《政治學》中發展了這一論證路線，他在討論是智慧還是法律應當統治時斷定，只有出現了一位智力大大高于常人的哲學家，就像常人的智力大大高于禽獸一樣，他的統治才能不受法律約束；智力與其臣民一樣的統治者，即使達到了這智力的最高水平，也不可能像法律一樣聰明。[24](#_24_15)這意味著亞里士多德不再相信“形式”（Forms）是真實的，或至少是可以被人獲知的。我們的肉體把我們限制在時空之中，因此我們只能知道感官和記憶告訴我們的事情，我們的智力所能處理的也只有這樣得到的信息。“理念”是“通過感覺和記憶由歸納而獲得的”，就像福特斯庫總結亞里士多德時所說。理念是從質料（data）抽象而來。但是這樣得到的抽象構成了命題，其中一些命題是自明的原理；也就是說，它們的真實性是由智力即刻直觀地把握到的。亞里士多德形而上學的歷史表明，有可能把這些絕對精神性的抽象命題視為真正的實在，甚至視為由上帝創造的唯一終極的實在；現象世界表現為它的原理的示范、變異，甚至是退化，因此這種原理畢竟還是近似于柏拉圖的“形式”（Forms）。但是，即使終極的實在也是精神建構，它是只能夠被人——他是理性動物，但畢竟還是動物——利用從感官材料和社會交往中抽象出來的觀念形式獲知。基督教強調肉體生命和精神生命的不同，因此它鼓勵這樣的想法：“我現在仿佛對著鏡子觀看，模糊不清，到那時就要面對面了”；[25](#_25_15)在基督教的亞里士多德主義中，唯有天使能夠直接體認精神的實在，它們具備的理智使其能夠追求有關造物主之勞作的知識，但是由于它們只有靈魂而沒有肉體、器官或欲望，所以不受時空限制，也無需感官、記憶或歸納性的通則，而是直接而直觀地認知實在。天使的知識沒有受到特殊事物之網的過濾，因此據說天使是類存在，而不是個體：是普遍而不是特殊的存在。時間是特殊存在無法逃脫的條件。

于是，《理想國》中的哲學王變成了天使，被從這個世界流放到另一個世界。當然，在基督教思想中，這兩個世界是相互滲透的，但是，雖然教會有著在塵世維護某些永恒真理的任務，但它并不期待天使下凡，挑起統治塵世社會的擔子；因此并非遠遠不可能的事情是，任何塵世的統治者都可以對實在有直覺的把握，這使他有能力或有資格實施法律。事實上，亞里士多德的思想使我們甚至在雅典的或前基督教的背景中也看到一種與福特斯庫相去不遠的統治哲學。知識是通過對質料的概括和抽象而建立起來的，有些這樣的概括被視為普遍命題，它們的真實性是自明的，不依靠歸納過程。這種原理成為理性進一步推導出命題的基礎，后者的真實性可以通過證明它們是第一原理之真實性的必然邏輯結果而得到證實。但是，從抽象的普遍只能演繹出抽象的普遍，假如理性就是演繹邏輯，那就不能把歸納過程顛倒過來。我們遲早要面對柏拉圖提出的問題，即如何能使普遍適用于特殊，我們必須在得不到柏拉圖式哲學家——他對特殊及其性質擁有直觀的和完美的知識——幫助的情況下面對這個問題。哪一類有關特殊的知識是可能的？用什么樣的理智手段能夠使普遍和特殊相互協調？

就人類的統治而言，亞里士多德的答案很清楚：共同的經驗。這便是他的著名格言的含義：判斷菜肴的法官不是廚子，而是吃菜的人。[26](#_26_15)在人類不加反省的理智的最低層次上，你若想搞清楚自己的靴子是否會夾腳，并不需要任何鞋匠的技藝或足病醫生的學問。當鞋匠和足病醫生盡力而為之后，你必須把他們勞作的結果告訴他們，但是如果（就像在統治問題上很容易發生的那樣）沒有鞋匠或足病醫生來幫你，那么從理論上說你有可能（雖然非常不劃算）不停地為自己縫制靴子，直到通過嘗試，你做出了一雙不會夾腳的靴子，你在這樣做時從自己的錯誤中學不到多少東西，因此最終的成功純粹來自運氣。當聰明的統治者總結人民的需要和生活環境并根據這種總結制定法律時，他們會把這些法律留給人民去決定是否確實適合其需要和環境；因為只有這樣，才能消除理念和現實之間的鴻溝。可以通過召開人民大會來做這件事，詢問他們是否認為這些法律適合他們。或許任何個人都無法重復統治者的總結過程，但是他們的全部預期很可能為統治者的法律有無成功機會提供出色的評判。這便是獲得同意的統治的情況。但是也可以通過習慣，通過讓人民自由地決定遵守還是無視那些法律來取得同樣的結果。他們的決定不是預測——“我們認為這法律適合或不適合我們”（例如你向人民大會詢問意見時出現的情況），而是確證：“人民保留了這種習慣，所以它是適合他們的；他們已經放棄了它，所以它是不適合他們的。”人民有充分的能力來形成他們的習俗，無須統治者去指導他們，他們只要自發地采用構成習慣的行為模式即可，這就是利用習俗進行統治的情況。

通過等待民眾形成習慣而立法，這種做法的唯一問題是，它需要極其漫長的時間（雖然如我們所知，這有補償性的好處：習俗越古老，就越有理由認為它適合人民，越不必擔心出現它們不適合的情況）。它需要漫長的時間，因為從本質上說我們所要求的是，一個人對特殊事物的經驗被累加到其他人的經驗之中，直到形成共識，這個過程要在時間中一再重復，直到由此出現的習俗宣稱它享有一再重復的習慣和古老歷史的權威。但是，進一步說，習俗的緩慢形成只是所有特殊的法律、政府的特殊措施和特殊決定的高度發達的事例。假如理性只與演繹和普遍事物有關，那就不存在對待特殊本身的科學或方法。每個人只能對他恰好想要了解的特殊事物運用他自己的判斷力，把這種判斷擴展到私人領域之外的唯一方式，就是把它同另一些人對自己的特殊知識的判斷結合在一起。既然對特殊判斷不存在系統的批評，既然它更像是（雖然不能等同于）技藝而非科學，因此一種判斷能夠聲稱優于另一種判斷的為數不多的標準之一，就是憑經驗做出這種判斷的人數。三百人的判斷，僅以數量來說，就更有可能優于一人的判斷；世世代代的人所做出的判斷優于在世的人的判斷；最古老的習俗優于不那么古老的習俗。“個人是愚蠢的，”柏克說，“眾人有時也是愚蠢的，但人類是聰明的，只要給他們時間，他們總是能夠正確地行動。”[27](#_27_15)順便說一句，他這里說的是生物學意義上的人類，而不是經院學派所說的人類。

所有這些說法都是與或然性有關的說法，因為一項決定的正當性，只能根據它符合原理而不是特殊性加以證明——當然，除非根據“第二天性”的論證，我的習俗已成為我的自我的一部分，因此它們對我而言肯定是正當的。至于它們對于同我的人格對立的我的外部環境是否正當，則是另一個問題。但是，習俗是一種得到許多人的經驗驗證的特殊判斷，它在漫長時期中不斷得到檢驗而獲得了極大的連續性，因此它繼續讓人滿意的可能性是極大的（以它所維持的條件的穩定性為前提）。然而習俗也是一種可以從最長遠的角度加以觀察的判斷，而且肯定會有很多判斷只能利用較少的人的經驗來做出。柏克所說的“個人”和“一時的眾人”都在做出決定，雖然他們相對而言都是“愚蠢的”，也就是說，他們所能利用的有關特殊事務的經驗和知識的數量，；與“被給予了時間的人類”相比要少得多。“一時的眾人”的決定是福特斯庫所說的法規，制定它們時表現出的美德便是他所說的“審慎”。習俗的“證據”——當然不是證明——是它的古老性，“審慎”則可以被定義為制定能夠經得起時間檢驗、從而獲得習俗享有的古老性和權威性的法規的能力。但是，審慎也是個人做出自己的決定時表現出的美德，因為說到底它不過就是運用個人以及其他人的那些有望產生好結果的經驗的能力。

阿奎那把技藝定義為“創造事物（factibilium）的正當理性”，把審慎定義為“做事情（agibilium）的正當理性”，有些現代翻譯者把“ratio”譯成“判斷力”，以便減少區分從原理出發的“思辨理性”（speculative ratio）和向目的進發的“實踐理性”（practicial ratio）的難度。[28](#_28_15)他接著引用西塞羅的話，提到“審慎的另外三個成分，即對過去的記憶，對當前的理解和對未來的預見”，然后他斷定，它們“不是有別于審慎的美德”，而是其“不可分割的部分或成分”。[29](#_29_15)現在十分清楚了，審慎是經驗的現在時和未來時，習俗則是經驗的完成時。習俗中的經驗判斷什么已被證明是好的和令人滿意的；它還判斷什么已被證明適合人民的特性或“性情”，這種判斷很可能是自足的，因為習慣和習俗既創造這種“第二天性”，也對它進行評價——過去當然是已經完成的。法規中，經驗判斷哪些未來的經驗有可能得到肯定，但它只能從理論上這樣做，因為習俗尚未證明已經完成了它的工作。當人類事務（它在時間中是不穩定的和變動不居的）之進程中發生了某種不期而至的事情，它尚未融入習慣，那就必須邁出走向這種融合的第一步。法規是建立在經驗上，并期待著得到進一步的經驗的肯定，因此它是在不期而至的新事物出現了若干次時邁出的一步，這時經驗積累到一定的程度，將它普遍化為習俗的過程已可起步。以審慎的形式做這種普遍化工作的經驗是兼顧兩面的（Janus-faced）；它在創新與記憶，法規與習俗，現在、未來和過去之間搭起橋梁。

但是，對不期而至的事件的最初反應、最初采取的行動是什么呢？在這個問題上，麥基文做出了他對“法律之代言”和“一人掌舵”的著名的，但也是有爭議的區分。[30](#_30_15)他正確地說，對不期而至的事件的最初反應是審慎理論的一部分，但它最多也只能是間接地建立在經驗之上。假設有些事情是第一次發生，它與以往的任何現象沒有相似性，在這種情況下，我們沒有語言來表達它，也不知道用什么方式來對待它；或者，它與以往的現象有足夠的相似性，看上去像是屬于這種現象的一類，但又表現出它自身足夠的特點（或一組特點），看上去能讓我們忐忑不安地用“自成一類”（sui generis）或獨一無二來稱呼它。假如后一種特點很突出，那就不宜召開長老議事會來集中他們的經驗；在處理這種事情時必須根據它的新穎性，而后者幾乎肯定與它呈現于我們面前并要求做出反應的速度相對應。假如時間是變化的維度，呈現的速度與陌生程度便直接成正比。

因此，沒有先例的事，必須由沒有時間召集議事會的人來應付。但是，既然它不能靠經驗來應付，那么在應付它時也就不太可能頒布能夠用來對付未來同類事件的法規或精明審慎的一般性布告。那些做法必須等待這種不期而至的事件重復若干次，不再完全是沒有先例的。由于人類事務的變動不居，有時正常的判斷和法規是不適宜的；問題太新、太陌生，而且沒有足夠的時間；但是，根據“經驗”這個概念中包含的假設，使法規成為適宜的時刻想必是會到來的。因此麥基文發現，可以把中世紀國王的統治權力排列成一個從“jurisdictio”（法律之代言）到“gubernaculum”（一人掌舵）的譜系。在這個譜系的一端，經驗的決定已經做出，君主只要說出它們是什么即可，他只需運用記憶，排除審慎的其他方面；他本人的經驗不必對習俗做出補充，他不必有自身的原創行為。在不同的中間位置，隨著陌生性和所要求的反應速度的增加，就需要把更多的審慎注入到習俗的形成過程之中；國王更少采納顧問們的建議，更多依靠自己的審慎，但是做出的決定在普遍性、持久性和約束力方面也會相應地減少。最后達到這樣一個位置，事情完全是陌生的，反應必須即刻做出，舵盤上只能有一只手；這時君主便成了絕對君主，也就是說，他的決定既不受習俗也不受顧問的約束，但是它們不會——因為它們不能——立刻變成普遍的行為規則。只有重復和進一步的經驗才能讓它們變成這樣。

這是對“法律之代言—獨攬掌舵權”譜系的非常簡單和理想化的表述，這也許會讓它的作者吃驚；麥基文的批評者經常問，他的文章是不是過于簡化了中世紀政府的事實。若不小心處置，它有可能導致一種同有關斯圖亞特時代早期英格蘭的理論頗為相似的、很不令人滿意的理論：既存在著受到法律限制的王室權力，也存在著不受法律限制的王室權力，這兩者并沒有必然的矛盾；有些現代作家步17世紀的哈靈頓1和18世紀的休謨[31](#_31_15)之后塵，認為中世紀的政府既不那么連貫一致，在都鐸王朝以前的條件下也比這里所說的更加靈活。[32](#_32_15)但是，認為“法律之代言”和“一人掌舵”的不同形式尚未被制度化、從而并無清楚的區分是一回事，認為上述兩個概念所表達的思想方式并不是中世紀思考政府之人所能利用的主要或唯一的理論框架則是另一回事。這里我們不妨采用一種形式，把政府描述為應付不期而至事件的時刻的一套裝置，我們可以看到它所包含的結構是開放的，它僅僅區分出我們在組織時間時劃分出的過去、現在和未來的時刻。因此不必奇怪，中世紀的思想在論及習俗時，既可以說它是由王權或朝臣的行動所建立，也可以說它從Oceana（1656）：“……這不過是一場摔跤比賽，如果國王更強壯，就能摔倒貴族，或者貴族更強壯，就能摔倒國王……因為法律是模棱兩可的，可以無休止地爭論下去，斷無定論可言。”Toland（ed.），The Oceana, and Other Works of James Harrington（London，1771），pp.63，69.

古老的年代不經創造就存在著；制定新法律和公布舊法律的法規之間的區分既可見又經常被模糊起來；對發布僅限于單一事件的一次性決定的“一人掌舵”和創設具有一定程度的普遍性、因而對未來有相應約束力的規則（“法律”）的“一人掌舵”所做的區分，在實踐中是站不住腳的。經驗之兩面性，以及作為僅由連續性記憶所組織的時間中一個時刻的現在之兩面性，從原則上解釋了所有這些事情。

我們這里討論的事情，更多地關系到政體必須求助的概念體系的缺乏，而不是政體中發生的事情。坐在法庭上的大法官亨漢很清楚如何通過重新解釋舊法規來創設新法規；[33](#_33_15)但坐在書房里的大法官福特斯庫卻無法給出理論上的解釋，亨漢和他的創新性審慎為何沒有被吸收進由經驗、習俗和回顧組成的世界。在光譜的一頭，經驗的概念完全失效，新事件及其對策被認為是獨一無二的，除了神秘性以外沒有任何東西。我們與決策一起進入純粹“一人掌舵”的領域，與習俗性的管轄權相距最遠；在這里，所有的統治者被承認為既是絕對的，也是極不安全的。在政策問題上，國王和他的顧問們的作為只能以他們的審慎和經驗作為自己的向導。這也是他們的職責；他們在一生中受過這方面的長期訓練；上帝把這份差事交給他們，他的恩典的力量也許會協助他們做這件事；他們那在本質上有著“神秘”或“技藝”性質的職業會養成令人稱奇的技巧。治國術，或“御世秘術”（arcana imperii），或權力的秘密，或判斷時代、氣候、事件、環境和人類意愿的變化，是他們的專長。大獲成功的統治者，例如西班牙的腓力二世——綽號“精明”（El Prudente），或英格蘭的伊麗莎白一世，便是以這種專長作為根據，宣稱他們擁有神秘的、近似于神旨的權威。他們操作的領域是莫測高深的神意的領域，在這個領域的成功似乎是來自神意；據說他們行使權力是受命于上帝。但是，純粹政策的治國術與司法或立法是脫節的，因為它不涉及建立和維持法治。它是在必須放棄把事物置于法律控制之下的一切希望時，應付特殊、突發事件和不測之事的神秘技藝，也就是說，它是非理性的技藝。可是，在能夠運用習俗或人民的同意這些經驗的形式、能夠建立并解釋普遍規則的情況下，統治就會變得不那么像是神秘莫測的技藝，而更像是——總是要對理性與經驗做出嚴格區分——理性的方法或科學。按福特斯庫等人的假設，國王的治國術并不能使他有資格充當法官或立法者；統治的要求與此不同。在審慎溢價、經驗貶值的地方，他可能具有成為決策者的審慎；他的經驗的數量不足卻使他不能充當法官或立法者，就像任何不借助于他人的經驗和審慎的人一樣。

純粹的“一人掌舵”就是純粹的秘術；只要經驗依然是將特殊事物普遍化和檢驗普遍因素對后者的適用性的唯一手段，那么“法律之代言”和經同意而立法就必然是建構和管理經得起理智檢驗的法律的唯一方式。但是，這種統治哲學肯定無法令人滿足地解釋“一人掌舵”包含在“法律之代言”之中的情況，國王在這種情況下感到他要親自關心司法和立法，并且因其職責的緣故，對它們的正確運行負有不同于其他任何人的責任。福特斯庫的論證傾向于剝奪他的與其職責相稱的智力，讓他（就像《英格蘭法律頌》中的大法官對他的君主所做的那樣）在一邊充當法官之作為的尊敬旁觀者，他不比其他任何有理智的普通人更聰明。但是，似乎沒有“一人掌舵”的理論能夠為國王提供一種司法和立法中的穩定而獨特的角色，因為在我們所討論的這種哲學中，“一人掌舵”說到底是一種技巧而不是科學，它涉及的是特殊性而不是重復性，是政策的管理而不是法律的創立。國王要承擔這一極其困難的工作，所以他享有的權威類似于上帝授意的權威，或是以上帝的授意為基礎；另外，存在著這種權威與議事會或法院所做的事情發生關聯的時刻，存在著國王面對自己的顧問或法官的時刻，這時他可以運用其“一人掌舵”這種可怕的、類似于神的權威，像“獅吼”一樣說話。這時不可與他頂嘴或反抗他；這時他可以運用其權威，暫時置法律于不顧。但是，如果事關做出判決、頒布法規，尤其是事關習慣法的技術，這時獅子的聲音就要沉默下來，使他感到不便的事實重新出現，即法律是由理性和經驗創設的，國王在這兩個方面不比其他人更出色；詹姆士一世和柯克再次相遇。

國王高于常人之處是他的權威，但是權威這時不再是以任何人類的知識理論作為基礎。這里我們可以方便地借用瓦爾特·烏爾曼的“自上而下的”和“自下而上”的權力論；[34](#_34_15)統治者的權威可以來自他的政治智慧（福特斯庫所說的“手腕”[politice]），也可以來自上面的“立法者”（regaliter），來自被理解為“道”（rex）而不是“法”（lex）、理解為意志而不是理性的上帝本人。甚至連這一點，福特斯庫也盡量貶低它的作用，把它等同于“自然法”，即普通人的理性能夠認知的普遍規律的作用。但是在特殊事物中，神授權威并不是人人可得，國王如何得到它便成了神秘的事情，原因就在于它是來自神意。只有來自“永恒的當下”的上帝，能夠領悟特殊事件序列的全部意義，人們也較容易把它視為他的意志。神意就是上帝主導這一過程的意志、至少是人們在時間中所領悟到的這種意志的名稱；對于沒有“永恒的當下”的他們來說，那是神秘莫測的。國王運用上帝從上面授予他的權威，像獅吼一般說話；因此他的權威也變成了神秘莫測的和不可抗拒的。但是，權威的授予不會增加他的受到時間約束的智力；這是一種神權統治的現象，而不是世俗現象；這便是讓·博丹——就像主張“絕對君權”的許多理論家一樣——有以下說法的原因：從權威的角度說，只要國王愿意，他隨時可以置習俗于不顧；但是從審慎甚至智慧的角度說，他只有在極罕見的情況下才應當這樣做。[35](#_35_15)甚至國王也不能完全消除上帝和人類之間的距離；因此似乎可以說，當權威離開人的記憶所領悟到的充滿偶然性的時間領域，進入上帝的意志和神意所形成的時間領域時，它便把審慎置諸腦后了。但是，當神意頒布對人人都有約束力的實在法時，它是在西奈山而不是在羅馬或拜占庭做此事；它的行動不是人類立法者的行動。在國王或人類共同體能夠完全主張實在法的立法權力之前，必須先有一種理論，它賦予人們在世俗歷史領域創設新秩序的能力。為了搞清楚為何仍然缺少這種理論，我們接下來要更充分地探討受神意支配的時間觀。

## 第二章　問題及其模式（二）神意、命運和美德

一件自相矛盾的事情是，基督教的救贖教義最終使歷史觀成為可能，然而數百年來它卻一直要否認這種歷史觀的可能性。希臘人和羅馬人的頭腦看不出有何理由去期待人類的未來會發生什么很新鮮的事情，循環再生論或機緣至上論（希臘或羅馬的“命運”[tyche, fortuna]）的出現并相互滲透——雖然我們必須當心，不要夸大或簡化它們的重要性——便反映著這種缺少對未來的期待的狀況，盡管偶然會有厭世感和焦慮感發生。[36](#_36_15)但是，這種看似空洞的圖式中，卻為對政治和軍事現象的十分敏銳的研究留出了空間。當人們認為人的行動在事物的正常過程或宇宙的過程中終有一天會重新發生時，這種行動并未失去意義——或許恰恰相反。但是，救世主一神教的出現，卻對時間做了重要的組織和改造，使之成為有著永恒意義的事件的一個方面。上帝與人立了圣約，這圣約有一天會兌現；人被創造出來，他卻墮落了。上帝開始行動，要讓他贖罪，這件事會在某個時刻最終完成。所有這一切都意味著時間中的事件（temporal events），在宣告它們時必須使用過去時或未來時；但每一個這樣的事件的意義卻是超歷史的，也就是說，；它是在人與完全處于時間之外的因素之間的關系中所發生的變化。時間是根據處于時間之外的一個永恒主體的行動來組織的；這些行動形成一個序列，其意義展現于時間之中，并賦予時間以意義；但是，既然行動的意義處于時間之外，時間因此是從它與永恒的關系中獲得意義。甚至可以說，人在離開伊甸園時便進入了時間，構成神的歷史的行動序列，是要讓時間最終結束，在超越并終結其存在的那一刻達到意義的圓滿。簡言之，歷史是通過服從于末世論而獲得意義的。

因此，教父時代的思想家經常認為，個體的生命包含著兩個相互獨立的、可以觀察到的時間序列。一方面是行動和事件構成的序列，它把人與上帝分開，并引導二者重新聚集在一起；這些行動大多數發生在過去的某些時刻，從理論上說可以根據有記錄的人類歷史確定具體的日期，但是還有一些是信徒期待于未來某個時刻的行動，無法給它們標明可靠的日期，甚至確定日期的做法是不正當的。這就帶來了末世論意義上的當下的問題，帶來了在期待贖罪計劃完成之前的間隔期的宗教生活的問題；一旦同意這個當下包含著許多畢生的時間和世代，就得給這個間隔期填充上另一種人類能夠感知的時間序列。這就是教父時代的用語中所說的“現世”（saeculum）[37](#_37_15)和現代人所說的歷史；人類的時間是根據社會世界中發生的事情來組織的，希臘人和羅馬人的頭腦把它們主要視為政治的和軍事的，而古代后期的思想——不必奇怪——則主要是從帝國興衰的角度來看待它們。如此一來就必然出現一個問題：這兩個被分別認識的序列（或“神的”歷史和“世俗的”歷史）是否或如何可以相互聯系在一起。公共智慧——古代晚期的基督教思想有強烈的公共取向——緊張地思考著什么事情會降臨到他們的城市、行省和全帝國的社會，對于這種智慧來說，發生于這片區域的事情，肯定以某種方式與上帝讓人類贖罪的意圖聯系在一起；其實，在為區分開逃避現世的禁欲主義與否定現世的二元論而進行的永恒斗爭中，否認上帝以某種方式存在于當下并關心著世俗歷史發生的事情并引導其走向救贖目的是危險的。“現世”是發生在救贖的戲劇中；難道不是這樣嗎？

此外，還有（至少從《但以理書》和《啟示錄》被接受為基督教信條的時代起）先知預言的圖式，即被認為得到神啟、預言尚未出現之事的話語；在這些預言中，對贖罪計劃將在末世完成以及對時間終結本身的描述，暗示著人類的歷史劇中將有大災降臨于城市和帝國，因此，非但有可能，而且可以正當地相信“世俗”歷史其實是先知預言的對象，相信先知或先知預言的解釋者可以用某種方式“解讀”世俗事件，從而能夠從中探測到贖罪計劃，并且那些事件是該計劃的一部分。但是，先知預言建構歷史的關鍵，并不是任何自主的意義上的歷史寫作。就其包含的對前述兩部書那樣的先知書的解讀和應用而言，它所采用的語言是高度神諭性和象征性的，在先知預言所描述的事件同“現世生活”中體認到的事件之間建立聯系和一致性，使建構某種象征性的次級詞匯成為必需。它能夠把一些次級事件序列同先知預言的事件序列聯系起來，從而使后者從象征上升到類型的地位：最初的神秘實在能夠在一些獨立存在的序列中被類型化。末世論以這種方式保留著它對歷史的優先性。不僅歷史只能被理解為一種贖罪過程的模式，并且贖罪過程能夠在事件序列中被一而再，再而三地模式化——是能夠多次講述的戲劇；其中有些事件序列根本不是世俗史中的事件序列，而是個體靈魂朝圣的事件序列，或是抽象的非歷史現象的序列，同時歷史事件本身又可以處在一種類型化的而不是歷史的相互關系之中。簡言之，先知預言的語言始終傾向于從歷史敘事的散文退回到宇宙符號的詩學；同樣的模式在許多層面上重復，而不是在不可重復的序列中相續發生的獨一無二的事件；只有把特殊與普遍聯系在一起才能理解特殊的思想，運用這個媒介，就像運用哲學的媒介一樣，使自身獲得新的意義。[38](#_38_14)

然而，歷史的事件或現象能夠與末世論事件聯系在一起而又不失去它的歷史獨特性，只要能把它同最終的、不可重復的，因而是獨一無二的全人類的贖罪聯系在一起即可；可是，以奧古斯丁作為其化身的教父時代的思想，卻斷然拒絕了這種做法，并把它打入異端的地下世界。可以看到，《但以理書》和《啟示錄》的語言能夠以不止一種方式來表示基督徒所歸屬的成員結構，他可以想象它在末世戲劇中扮演著一個角色。在君士坦丁或狄奧多西統治下獲勝的基督徒可以認為，基督教的帝國及其教會就是先知預言過的上帝在歷史中的行動，它直接指向某種末世的完成；而非洲那些好戰的清教徒則十分明確地認為，有必要不使教會與世俗權威妥協，因此他們堅信，只有在獨立于帝國及其教會合作者的基督徒團體中才能得救。[39](#_39_14)救世固然是在社會和歷史中的救世，但它是在仍有待發生的歷史中，只有當時間終結時才能完成；同時偽教會和維持這個教會并使之成為偽教會的世俗帝國被列為對立的邪惡力量，先知書對此有大量象征性的描述。從這種基于啟示錄的區分——由末世論構建出一種期待于未來的反歷史——之中我們看到一種千禧年主義，任何時代的基督徒都用它來表達他們對行使著世俗權力或被這種權力所左右的既有教會的反叛。

奧古斯丁以及他之后的傳統做出的反應是，對末日啟示信仰的帝國版和教派版皆予否棄，將末世論和歷史做出嚴格的分離。基督徒與最終贖罪的關系，在于他是“上帝之國”（civitas Dei）的成員，這是一個與上帝同在的社會，因此它跟上帝一起存在于時間之外，而不會偶然落入時間之中；沒有任何“地上之國”（civitas terrena）能被等同于“上帝之國”，因此，得到救贖的成員資格，既非因為一個人屬于某個在可見的歷史過程中落實上帝意志的基督教帝國，也非因為他屬于某個期待著歷史終結時成為上帝意志之工具的、信奉末日啟示的反教會。無疑，時間中的救世過程會有一個終結，彼時基督徒有望成為一個圣徒的共同體；但是他的得救并不是歷史過程的結果，也不是他參與一種體現這個過程的生活模式的結果。世俗社會及其歷史確實存在，并且是必要的；然而即使對于它們自身的目的——人類正義的目的——而言，它們也是十分不完美的，而且肯定不足以把人從他與上帝的關系中解脫出來。[40](#_40_14)贖罪的行動是由上帝在時間中采取的，能夠被看作構成了一種神的歷史；但是它們未必施行于公民社會的制度或是通過這種制度來施行，因此人的贖罪不可能是世俗歷史的結果，或是一個反社會在末日啟示意義上的反歷史的結果——這個反社會陷入一種謬誤，認為需要得到拯救的是社會和歷史。但是，假如救贖只針對個人，而個人的一生不能涵蓋整個歷史，那么世代的終結并不是時間的終結。末世論的觀點，在奧古斯丁的視野中，成了一種部分超歷史的觀點。也許，個人的得救或被罰入地獄，是發生在他死亡的那一刻，他脫離時間、進入永恒的時刻；期待著當時間終結時發生的歷史末日，也許不過是他肉體的復活，在他受到審判的條件下完成他的幸福或受苦。在但丁寫于奧古斯丁九個世紀的影響之后的著作中，被罰入地獄，大概還有使靈魂得到照看的得救，似乎并未完成，因為肉體的復活和時間的終結仍未到來。[41](#_41_14)滌罪則可以在那個時刻到來之前完成——如同斯塔提烏斯[42](#_42_14)去了天國一樣。

這種得救與社會、贖罪與歷史、靈魂與肉體的分離，對末世信仰中當下的問題進行了分割，但并未消除它。它變成了對處于肉體死亡和復活之間的靈魂狀態做出解釋的問題，有一種用靈滅論（mortalism）或靈息論（psycho-pannychism）解決此一問題的偏激的異端學說，宣稱靈魂的存在或經驗在剩余的世俗時間中被懸置了；這就否認了“上帝之國”的成員的超時間性質，從而也否定了“上帝之國”本身的超時間性質。[43](#_43_14)“現世”中仍存在著為個人在其整個記憶中的過去直到時間終結所經歷的社會和歷史事件賦予意義的問題。假如無從知曉它們具有特殊的末世論意義，那也沒有其他辦法賦予它們這種意義；“現世”不過是人的墮落的一種表現——他被罰入地獄的累積性的，即使不是日益嚴重的墮落過程；其中唯一具有意義的歷史事件，是能夠逆轉其結果的事件。假如不把贖罪看作通過社會和歷史事件來進行，那也不能把這些事件看作具有神圣的或合理的意義，從而可以根據這種意義做出解釋。但是，“現世”是不可以被視為根本無意義而放棄的。救贖過程的事件發生在同一個時間序列之中，所缺少的僅僅是把神圣事件和世俗事件聯系在一起的手段；基督教宇宙的任何一部分，甚至地獄本身，都不可以被看作無意義。上帝存在并活躍于世俗歷史之中是不能否認的；被否認的僅僅是，我們能夠把世俗事件視同于上帝意圖的完成。因此也不能否認，世俗歷史是在上帝的指引下走向我們的最終贖罪；而只能否認，我們能夠知道或應當力求知道這是如何做到的。在奧古斯丁的視野中，歷史不是預言的對象，生活在歷史中的當下的問題，是同不明究竟的末世論一起生活的問題。

但是，基督徒繼續以這樣或那樣的方式做羅馬人：繼續做公民，密切關注著政治史中的事件，即他們所遇到的公共和軍事現象，并且一次次地向上帝詢問它們的意義。波愛修斯的《哲學的慰藉》當然是這類文學中的經典；這部西方歷史上讀者最多的著作之一，談到了本書所研究的很多關鍵主題，因此再對它做一分析仍是有益的。它的作者的思想在多大程度上已經完全基督教化，這可以交給數百年來它的基督教讀者去評判。波愛修斯是一個效力于哥特人國王的羅馬貴族，他丟了權力，被投入牢房，后來又被處死；他很可能是在獄中寫下這本書，抱怨比自己預想得更糟的命運，并要讓自己適應這種命運。《哲學的慰藉》不是政治哲學著作，但它是一個政治人的哲學。波愛修斯抱怨自己丟了權力，他認為自己一直在用它做好事，而濫用權力者卻對他施以不義的壓制。因此他是在給這樣一些人說話，他們感到——這種感覺與奧古斯丁的教義并不相違——人必須在“地上之國”行動，盡管他們必須不抱幻想地行動。書中的某些段落宣稱，古代倫理命令有美德的人這樣行動，使其成為別人表現美德的機會；他在那些段落中還指出，有一些美德除非表現在行動中，不然就會荒廢和衰敗。[44](#_44_14)但是，在政治中采取行動，會使人暴露在人類權力體系的不安全之中，進入一個易變和“境遇莫測”（peripeteia）的世界，它的歷史便是政治不安全的一種表現；對于我們的論題來說極為意味深長的是，波愛修斯為這種表現所起的名稱是“命運”。“命運”（Fortuna）這個拉丁詞大體上類似于希臘語中的“tyche”，是一個含義復雜的字眼；波愛修斯在用美德跟命運對抗時，采用了一種歷史久遠的話語傳統，但又把它置于基督教的背景之中。在共和國和帝國時代的羅馬元老院的精神氛圍中，[45](#_45_14)“命運”的含義是幸運而不是機緣：一個人可以是“幸運的”（felix或faustus），意思是同他的人格有關的某種因素使他能夠支配有利的環境；但是機緣的因素也是得到承認的，認為幸運是靠不住的，環境既不能預測也不能控制。成功的行動者的baraka、mana或charisma [46](#_46_14)（用另一些文化中的詞匯），既是指能夠主宰好運氣的人格品質，也是指能夠有效而高貴地對付命運可能帶來的事物的品質；羅馬人給予這種復雜特點的名稱是“德性”（virtus）。“美德”和“命運”——轉化成英語是virtue和fortune——經常被當作一對反義詞，對抗惡劣命運的英勇果敢的品質變成了改變環境、使之對行動者有利的行動能力，從而也變成了能夠神秘地主宰好運氣的神授的“幸運”（felicitas）。這種對立時常用兩性關系的形象來表達：具有陽剛氣概的積極的智慧，力求主宰陰柔被動而又不可預測的事，后者以屈服作為對前者力量的獎賞，或以背叛來回應前者的軟弱。由此可見，與“男子氣概”（virility）有著詞源學關系的“德性”（virtus），表達著前者的多重含義；“vir”的意思是男子漢。

“德性”原來是，并且在很大程度上依然是表示一個政治和軍事統治階層的某種精神品質的概念，它逐漸變得類似于希臘語中的“arete”（優秀品質），并且有著與它一樣的概念發展史。“Arete”的“公民優秀品質”（受到其他公民尊敬并能產生對他們的領導力和權威的品質）的含義，經蘇格拉底和柏拉圖的加工，有了這樣的含義：唯一能夠使人獲得公共能力的優秀的道德品質，它沒有公共能力也能存在，并且能使之成為不必要；在柏拉圖思想的最高層次上，它能將生存和宇宙變得可以理解和令人滿意。“Arete”和“virtus”后來又都有了這樣的含義：第一，使個人或團體能夠在公共環境中有效行動的能力；第二，塑造人格或它的要素的基本品質；第三，使人在城邦或世間成為其所應是的優秀品德。“美德”（virtue）及其在不同語言中的同義詞，便表達著這多重含義，直到“老西方人”思想的終結；在圍繞著馬基雅維里這個人物寫出來的任何一本書中，該詞都有著顯而易見的重要性。

波愛修斯的思想具有突出的柏拉圖主義和新柏拉圖主義的特點，這使他的基督教信仰的性質——假如不是其事實本身的話——引起了爭議；他將“德性”（virtus）與“命運”（fortuna）對立起來的做法，使“德性”一詞有了羅馬的、柏拉圖的和基督教的多種含義，并且將“命運”的含義和“德性—命運”的兩極對立留傳給了后來數百年中奧古斯丁一派的基督教。也就是說，他作為自己對話中的人物，抱怨[47](#_47_14)他身為元老所具有“德性”——它使他因為想做好事而投身于政治——讓他面對以“命運”作為其象征的權力斗爭的危險。但他這是神正論的而不是政治的抱怨；他不是為自己作為政治家的失敗找理由，而是探求上帝作為完美的美德，為何允許“德性”受到“命運”的蹂躪。奧古斯丁也許會簡單地回答說，人若是非要在墮落的城邦中行動，他就必須預先想到不義。在政治上更投入、思想上有更多柏拉圖傾向的波愛修斯，想找到一種視角，使他能夠理解天國為何允許地上之國的存在。但是當他用“命運”作為“現世”（saeculum）不安全的象征時，他提供了一種強有力的綜合語言，能夠在質疑羅馬的、政治的德性觀行動中使這種德性觀變得不朽。這時，一個慈愛的女性形象，即“哲學”，露面了，她對波愛修斯進行安慰。她要向他說透“命運”的含義，她要讓他理解歷史是上帝意圖的一部分，所以他所獲得的用來抵抗惡毒命運的德性，是哲學的和沉思的德性，而不是政治的和積極行動的德性；然而在雅典的傳統中，政治并沒有因為簡單地以沉思取代行動而消失。為了探討波愛修斯的問題，我們必須找出這個對他的思想至關重要的形象中的某種意蘊。

首先，命運是政治生活環境中的不安全因素。她的象征符號是轉輪，人們被它帶到權力和名聲的高位，又突然因他們無法預測和控制的變化而被拋下。投身于“地上之國”的事務使我們追求權力，因而也要面對“命運”的不安全；但是，如果在以權力為中心的人類關系的世界中發生的事情，是所有事情中最不可預測的，而它們又是我們最希望能夠預測的事情，那么“命運”這個政治象征符號就能夠代表柏拉圖的現象世界，即我們的感官和欲望所創造的幻象，我們從中只看到特殊事物一個接著一個相繼發生，卻看不到給予它們真實性的超時間的原理。柏拉圖在《理想國》中沒有使用“命運”（tyche）這個象征符號，但是從波愛修斯所使用的“命運”中，我們看到它是西方世界觀深刻的政治性質的一部分，在這種世界觀里，感覺和幻覺的現象世界也是人類城邦的政治世界。此外，這兩個世界都有時間維度：事物看上去像是一個接一個相繼出現，因為我們看不到它們所從屬的超時間的實在，于是轉動的輪子讓我們覺得極不安全，因為我們是在“地上之國”而不是在“上帝之國”行動。這時哲學的任務是讓波愛修斯相信，“現世”和“命運”——政治世界中的權力的不可預測性——是現象和歷史不真實性的表現；但是，存在著一種看到其真實性的視角。

哲學為此創立了一種教義，即后來人所熟知的“永恒的當下”（nunc-stans）。[48](#_48_14)對于永恒的上帝來說，時間中的每時每刻是可以同時看到的；整個世俗模式是作為一個整體加以觀察和命令的，因此事件序列和預見之類問題是不存在的。歷史的世界是可以從其簡單、統一和完整性來照看的，并且在上帝的意志和智慧（它們是一回事）的指引下走向人類的贖罪，上帝能夠從它的完成中看到它。因此——這是《哲學的慰藉》的核心主張——“一切命運都是好運”，[49](#_49_14)或者毋寧說，“命運”被“神意”和“幸運”這兩個概念吞噬了。神意是神的完美眼光，上帝用它來照看（或在人類的智力看來，預見）一切不測之事；命運是完美的模式，上帝用它來命令和了解不測之事。[50](#_50_14)我們所感覺到的“命運”，是我們對歷史之完美性的不完美的經驗。在后來一種與此密切相關的言辭中，更為常見的說法是：神意是神秘莫測的事物過程，它在一種我們所不具備的智慧、一個作為神的智慧之表現的形象的指導下，走向我們的贖罪；這種智慧指導著特殊事物和現象，同時又能領悟普遍和理念；在這種言辭中，“命運”可以被等同于“神意”。《神曲》中有一段波愛修斯色彩極重的情節，[51](#_51_14)其中但丁和維吉爾看到地獄中的敗家子和守財奴打起架來，維吉爾解釋說，雙方都有過錯，他們蔑視“命運”帶給他們的相反的好處，“命運女神”屬于天國，她以人類知識不可能掌握的方式，賜予這個世界一切事物，人類發牢騷，對于有上天保佑的她是不起作用的。我們知道，抱怨上帝的做法，也就是失去“健全理智”（il ben dell’intelletto）的開始，受到天譴的人則完全失去了它。[52](#_52_14)被波愛修斯等同于“命運”的“神意”，表示上帝的無時間性的認識，是對上帝本身呈現的那樣，但是變得更為常見的說法是把神意說成像但丁這里所說的“命運”，表示上帝的知識是作為預知呈現給我們，我們只能把它稱為神秘莫測的智慧，因為它主宰著我們只能在時間中知道的相繼出現的特殊事物。存在著無法在時間中知曉的事情；上帝是從“永恒的當下”知曉它，相信他知曉它則是我們的事，而直到時間結束之前，我們是無從知曉它的。敗家子和守財奴在信仰上失敗了；但丁這里所說的“命運”可以被，通常也被稱為“神意”——即以信仰的眼光看到的波愛修斯的“命運”，并且知道她是好的。相反，異教徒的“命運”，即轉輪上那個不能為理性所知的女神，指的是信仰不完整的人所看到和體驗到的“神意”。但是，對話中的波愛修斯是處在時間之中，這便是他要服從命運的原因；哲學使他從理智上確信“永恒的當下”是存在的，但并未給他提供具備這種“永恒的當下”的眼光的能力。所以，哲學與信仰是分不開的，盡管波愛修斯沒有發展出個人奉獻于他的救主這個意義上的基督教信仰觀。哲學帶給他的不是神的眼光，而是安慰，是讓他聽從自己的命運，使他確信上帝規定這命運是好的并且知曉它，而他是無從知曉的；信仰是這種精神狀態的恰當名稱。于此，哲學和信仰要取代（或改造）“德性”，作為對“命運”做出的反應；異教徒和公民的美德從“命運”中找到了通過戰爭和治理國家獲得榮耀功績的原料以及死后的名聲，波愛修斯式的基督徒則認為“命運”是一種考驗，是要求和召喚一種人生的時機，這種人生被哲學信仰所拯救，擺脫了死亡的痛苦。如果他在世俗世界中行動，這能使他的美德不是“遁世隱修的美德”，使他的信仰面對命運的考驗，使之更加完美。數百年來，這便是“基督徒美德”一詞的確切含義，雖然對于阿奎那來說，“美德”（virtutes）是個道德實踐和道德習慣的問題。[53](#_53_14)

也許看起來，信仰和“沉思的生活”（vita contemplativa）已經取代了政治和處于道德生活核心位置的“積極生活”（vita activa），這其中當然包含著很多真理；不過必須記住，沉思也是一種活動，[54](#_54_14)是最適合于“上帝之國”的生活的活動，這個國的目的是認識上帝并與他同在。但是，在異教徒和基督徒的美德之間、美德和知識之間的關系卻要復雜得多。把亞里士多德的目的論運用于羅馬人的“德性”觀，可以認為，公民美德的踐行者通過戰爭和治國術把行動作用于他的世界，也就是作用于他本人；他是在履行作為公民的恰當職責，他是通過行動把自己塑造成亞里士多德所說的人、他從天性上應當成為的人：一個政治動物。在這個背景下，“德性”與“命運”的關系變得像是“形式”與“物質”的關系。運用“德性”——作為一個男子漢（vir）的品質——而采取的公民行動，抓住由命運拋來的無形體的環境，把它塑造成形，這也是在塑造“命運女神”本身，使之成為人類生活應有的完美形式：公民及其居住的城邦。可以認為，“德性”是塑造目的的形式原理，或者干脆就是這個目的本身。奧古斯丁的基督徒是在“上帝之國”而不是“地上之國”找到他的目標——雖然，與上帝的結合仍是用城邦的形象來思考這一事實表明，必須超越的依然是對人性的政治定義；而他用來找到這一目的的“德性”，則是波愛修斯的哲學與信仰的融合，他通過這種融合成為符合其天性的人：成為知道上帝并永遠榮耀他的人。但是，波愛修斯哲學仍與“命運”，即社會生活中陰暗的一面對抗，“命運”仍然用環境來捉弄人們，而他們的職責就是把它塑造成人類應有的生活。他們的信仰將遭受的苦難整合到救贖的人生模式之中。[55](#_55_14)同時，救贖的靈魂既是由智慧——哲學，也是由信仰構成；有關“永恒的當下”的哲學，提供了認識現象世界和世俗世界（現在被等同于命運的領地）的手段，它通過認識作為特殊事物存在之原因的意圖、目的和普遍實在，使暫時的、受制于時間的特殊事物變得可以理解。上帝把世界塑造成它應當成為的樣子，人通過確定這一點而變成他們應當成為的樣子。只有當“上帝之國”成為永恒的理性共同體時，人性的政治定義才能夠被最終超越。

那個時刻尚未到來，并且在時間終結之前可能不會到來。人們棲身于有時限的肉體之中，哲學只能讓他們相信有一種神的眼光，只要他們不能分享這種眼光，就只能靠信仰來支撐自己。可是，根據這種定義，信仰要依靠一種無時間性的眼光的保障，按這種眼光，現象界的事物是根據它們的形成所服務的目的來認識的；同時，信仰有助于塑造人們使之達到其目的，即擁有這種眼光。既然人只有從他的墮落的后果中得到救贖才能達到他的真正目的，這種“塑造”（formatio）就必須被視為“改造”（reformatio），即恢復他的已被亞當丟失的真正天性；亞里士多德式的改造是形式的恢復或回歸。但是在奧古斯丁傳統中有最明確的宣示，人的贖罪不可能僅靠哲學，甚至靠哲學和信仰的結合也不行，只有通過上帝恩典的行動才能使其發生，哲學、信仰和美德的實踐可以祈求這種恩典，卻絕對不能控制它，甚至不能認為這是好事。因此必須使亞里士多德的目的論與神恩的觀念——上帝的愛的行動，從嚴格意義上說它是無理由的——相互協調，假如人只能通過神恩恢復其真正的形式，包括根據事物真正的形式來認識它們，那么也必須認為，《圣經》中的而不是亞里士多德的上帝最初創造萬物，使其各有其天性、本質和目的，是神恩和無理由的愛的行動。如此一來，神恩就像是發生在創世與救贖之間的循環運動的起點和終點；它創造萬物使之具有真正的天性，恢復它們丟失的天性。通過基督徒的德性，個人盡其能力所能及，把自己帶向神恩對他本人的“改造”；但是墮落的作用導致美德與神恩之間一定是斷裂的，即使像阿奎那認為“神恩不取消天性，而是讓它更完美”（gratia non tollit naturam, sed perficit）。人在贖罪時將“面對面”[56](#_56_14)地看事物，看到神恩所塑造的事物的真正本質，甚至在贖罪的行動中的人也不能那樣做——只有神恩使其成為可能。

但是，如果“命運”是歷史的質料，世俗歷史便僅僅是“改造”過程中所使用的輔料；它沒有自己的形式，所以也沒有自己的目的。波愛修斯可以被完全放入奧古斯丁的傳統之中；他認為社會政治世界中的事件序列是對信仰和哲學的一系列挑戰，個人要克服這種挑戰，并作為天國的公民，把它們整合到他的贖罪生活之中。一切命運都是好運這一說法的意思僅僅是，每一種環境都可以被這樣利用；能夠賦予它意義和模式——即波愛修斯所說的“宿命”，其意思僅僅是，上帝能把歷史的整體視為個人贖罪的總和。“現世”的事件序列沒有被概括為贖罪的序列。但是仍然讓人生疑的是，奧古斯丁把贖罪過程與帝國興衰相分離的重大舉措到底有多少效果。旨在讓人贖罪的行動，是由上帝在時間中、在很難與“現世”分開的“一生”（aevum）中采取的；它們可以根據世俗歷史的事件來標明日期——譬如教義上所說平日里要記住的，基督“在龐提烏斯·皮拉多的統治下受難”；按西方人的固執的政治思想，很難不從如下事實中看到某種重大的、大概還是神秘的意義：如但以理對巴比倫統治者作出預言；拔摩的使徒[57](#_57_14)至少像是在暗示地上的國；基督徒社團的偉大制度對君士坦丁皇帝的皈依起了一定作用。奧古斯丁把歷史與末世論分開，說到底是因為他否認世俗社會的生活對靈魂得救有多大幫助。一旦有可能再一次設想，基督徒在基督律法統治之下的王國和共和國，可以取得一定程度的塵世間的正義，在有著足夠的公共性、能夠使個人成為“地上之國”成員的層面上，此種正義的實踐可能與人通過神恩贖罪有著正面的關系，那么公共歷史——在時間中擴展的“地上之國”的生活——的事件就必須被看作不僅僅是“命運”；或者不如說，必須證明公共“命運”服從神恩的行動。因此，亞里士多德關于政治共同體合乎人的天性這種學說的復興，理所當然地導致了政治歷史與末世論的重新結合。

在波愛修斯的后奧古斯丁世界里，政治的歷史僅僅表現為“命運”，只有用信仰的眼光才能把它轉化為神意，這種信仰知道個人的命運可以成為他贖罪的原料。因此，歷史只有（采用現代術語）私人的意義。但是，公共歷史的事件要想起到任何贖罪的作用，就必須擴展神意的概念（這在任何時候都能做到），將先知預言的概念也納入其中。先知預言的歷史中的事件，例如創世和最終的贖罪，是神恩和無理由的慈愛的成果；但這里的神恩，不是從對本質性生存的創造或救贖中，而是從一些獨特的、不會重復的行動中看到的，它們肯定發生在時間之中，雖然發生在時間之中，卻是哲學思想無從理解的。只能認為這是神恩所采取的行動，因為它采取有意圖的行動，構成了一系列時間中的事件，它的原因是我們不能企及的；但是，神意在采取先知預言的歷史行動時，同時也用言語或其他方式向人們揭示它們的部分意義。人在接受這種神的信息的真實性時，表現出一種與我們前面討論過的不同的信仰。信仰不是從理智上肯定存在著神的智慧——它能夠描述但不能分享，而是承認在時間中的某些時刻，某些話語或信號已經發出，某些行動已經做出，它們是上帝所為，他以此向人揭示某些真理。承認這種事，也就是肯定歷史事實，因此它不是哲學思想的工作；當啟示的信息是有關發生了什么的宣示（比如上帝化身為人），或尚未到來的行動的承諾（如上帝在時間終結時才會回來），這時它們便超出了哲學的范圍。（我們從波愛修斯的思想中看不到的，正是信仰的這個維度。）以先知預言作為依托的信仰可以被認為接受了權威，而權威性的宣示本身以及它們所發出的許多信息構成了時間中的，即先知預言的歷史序列中的關鍵時刻。這種權威性的言語是公共的，不是私人的；它們是說給人的社會——以色列、教會——聽的，并且幫助使其制度化并賦予其一種歷史。這使它們在復活政治末世論的任何努力中起著重要作用。先知預言是神意的公共行動；它把已被信仰轉化為神意的命運與作為世俗社會歷史的命運統一起來。在先知時代，人們不僅肯定“永恒的當下”的無時間性；人們還肯定末世的迫近。“這是最后的時光，最糟的時代，我們當警覺。”（Hora novissima, tempora pessima sunt；vigilemus.）[58](#_58_14)

于是，先知預言的歷史成了把神恩政治化、把政治神圣化的工具。對奧古斯丁的著作在任何時候都可以做出這樣的解釋：有可能把世俗社會的歷史中的時刻等同于來自各種先知書的末世論戲劇中的時刻。當然，依然存在著麻煩，先知預言由其性質所定，沒有直接談及末世論中的當下問題；劇本沒有規定在“現在”和末世的結局之間所發生的一切事情，它的恰當的任務是描述結局前的場景。假如有人訴諸復雜的類型學，主張世俗歷史——更不用說經驗的其他領域——預示了許多時刻和許多地方的啟示性現象，他也許會發現自己回到了元類型（archetypes）和普遍因素的無時間的世界，在這個世界里世俗歷史回到關聯性的最底層，缺少任何自發的意義。假如作為不可重復之經驗序列存在于時間中的公民社會經歷要從神圣歷史的背景中尋找它的意義，那就必須認為，先知預言本身是沿著有待于解釋的公民社會的軌跡，走向它的獨特而不可重復的目的。顯然，主張佛羅倫薩或英格蘭及其歷史是處在成為基督再世和上帝最后審判的舞臺的時刻，這無異于自討極端狂妄和褻瀆神明的指責，而且也會使預言很容易落空；然而，這種主張卻經常有人提出，因此不能把它僅僅當作精神錯亂棄之一旁。在下面各節中，我們將建立一個框架，使它的一再出現變得可以理解。

大概，解釋經常出現政治啟示的最佳方式，是把它當作反映基督教后來那些世紀里教會同世俗社會之間發生意識形態緊張的一個指數。天主教會是以奧古斯丁對末世論和歷史的區分作為基礎；它否認任何世俗社會的結構和歷史具有贖罪的意義，同時它聲稱自己是作為溝通“上帝之城”和“現世”的橋梁（即“永恒的當下”的制度化）而行動，并為此而行使它的權威。這種主張如此獨斷，使任何打算肯定自身獨立性的世俗國家或王國，幾乎不得不宣布自己也有贖罪的意義，因此贖罪是通過它的世俗的及歷史的作為而獲得的。教會一方強烈否定歷史有贖罪的性質，這使它特別易于被基督教中聲稱歷史具有贖罪性質的先知因素的復興所傷害。因此，中世紀的異端幾乎無一例外地依靠末日啟示，即使它的唯一動機是宣布贖罪是在預言的實現中，而不是在無時間基礎的教會的制度化操作中發現的；在他們為其重新注入活力的先知語言中，世俗統治者找到了為自己的作為賦予救贖意義所需要的符號。君主與宗教異端，在某些限制條件下，是天然的盟友；他們都要取消“永恒的當下”而贊成末世說，取消“上帝之城”而贊成基督在歷史終結時回到圣徒中間，以此瓦解奧古斯丁的專橫獨斷。因此，這兩種人都利用自中世紀后期一直存在的異端末日啟示的兩個主流，它們相遇并匯合在一起，但又總是可以區分開：其一是以“啟示錄”為基礎的千禧年傳統，它期待著一切形式的世俗統治的毀滅，當歷史時間終結時在人間建立基督及其圣徒的統治；其二是經由唯靈論的方濟各教派從弗奧雷的約阿希姆那兒繼承下來的傳統，它宣稱在上帝通過與以色列立圣約實行統治的教父時代、基督通過作為其神秘肉體的教會實行統治的圣子時代之后，會出現一個圣靈時代，那時上帝將在全體選民中現身，就像現在他只現身于基督一人一樣。[59](#_59_14)

顯然，這兩種圖式都具有革命性的潛力，它們想象一種不受早先的律法和誓約（無論它有世俗的還是先知預言的性質）約束的、圣徒實行的統治；君主一次次發現，他的宗教異端同盟轉而用這些武器來對抗他的權威。然而，這種先知預言圖式對任何與教會有沖突的君主都有巨大的吸引力，后來的歷史也表明，采納這種意識形態的君主和共和國在其同代人中間是很聰明的。從短期的觀點看，宗教個人主義者很想讓教會擺脫世俗事務，把它重建為純粹的精神共同體，因此他們往往樂于完全服從現世的君主，因為他們相信他干擾不了他們內在的靈魂。從長遠觀點看，可以把這種期待中的千禧年或“第三時代”（the Third Age）的變化延續至那個無盡頭的世俗未來，這正是現代歷史觀和前現代歷史觀的區別所在。[60](#_60_14)事實上，末日啟示是世俗化的強大工具，是把救贖過程拉回到奧古斯丁要把它們分開的那個社會時間維度，并把它描述為現有世俗過程的擴展或轉型的手段。是故，我們在研究本書所討論的這個時期時一定要記住，政治末世論既是世俗社會的統治機構所采用的武器，也是千禧年主義的反叛者對抗那些統治者的武器，圣徒與社會的關系從來就沒有擺脫曖昧性。[61](#_61_14)

從某種意義上也可以說，末日啟示說有助于打開通向現代世俗歷史寫作的道路；不過僅就這里的分析目的（要考慮中世紀晚期人們的政治思想中，可以利用的歷史解釋模式很貧乏）而言，需要強調的是，訴諸末日啟示所帶來的主要問題，是世俗政治經驗能否具有末世論的維度。假如它能夠有這個維度，對于世俗經驗中的突發性危機，就能通過確定現有的這個或那個末世論劇本中的時刻、人物和符號而得到理解。假如它不具有這個維度，則以上做法也行不通。這就是全部問題的困難所在。我們尚未達到一個位置，能夠想象末日啟示如何被用于（即使是間接地）擴大解釋模式，把世俗政治，從而也是世俗歷史中一個特殊事件接著一個發生納入其中。我們只是又為我們以往熟悉的模式再簡單補充了一個看待世俗事件的模式。我們所能想象的突發現象或事件，可以用已被融入習慣和習俗的經驗與審慎的手段來對付，或是以法規或決策的手段做出回應。它可以用融入經過贖罪的基督徒生活模式的信仰來應付，在這種模式中，有信仰的個人把生活作為命運來承受，用信仰的眼光把它改造成神意。基督教信徒可以強化他的政治反應的活力，把他的神意觀擴大為包含著先知預言，通過賦予突發現象一種末世論的意義來應付它。最后（過去不太受重視的一種選擇），他可以大大減少自己信仰的活力，以此為代價，把突發事件簡單地作為命運的結果來看待，這要么是因為他不值得、要么是因為他不相信神意在為他工作。如此一來，事件便沒有根本性的意義，這些事件的相繼發生或時間維度僅僅是命運之輪在旋轉。于是命運成了歷史之非理性的象征，即中世紀的荒謬感：對于無信仰的人來說，歷史只能是這個樣子，假如上帝及其意志不存在，歷史只能是這個樣子。當中世紀的思想陷入絕望時，這種象征便出現了：水晶球在天宇中完美地旋轉，但在月球軌道上，墮落的結果引起“命運”之輪難以理解地偏離中心旋轉，[62](#_62_14)它是不受約束的，全部歷史集中體現于躺在轉輪下面的海丘巴這個形象上。[63](#_63_14)

經驗、審慎和“治國秘術”（arcana imperii）；命運+信仰=神意；神意-信仰=命運；神意+先知預言=啟示錄的末世論；美德和神恩。這些公式就是一種思想所建立起來的模式，它缺乏手段去解釋政治和社會時間中相繼出現的特殊事物，因此對它們的一切回應只能從經驗和神恩之間尋找。我們要檢驗一下這種模式，用它來解釋發生以下事情時出現的知識創新：自覺的共和主義給受到這種裝備限制的思想增加了一層負擔，即維持一種強烈意識到自身的脆弱和不穩定的政治結構。這一挑戰是如何提出的，便是下一章的主題。

## 第三章　問題及其模式（三）積極生活和公民生活

### 一

可以說，公民理想意味著一種有關政治知識及行動之模式的觀點，它完全不同于我們前面所論述的經院學派—習俗的框架中隱含之義。在這個框架的限制下，個人運用理性，它向他揭示不變的自然的永恒等級秩序，吩咐他守在他的天性為他自己在社會和精神分類中安排的位置，從而維持著宇宙秩序；他運用經驗，它向他揭示傳統行為久遠的連續性，并且只允許他維持這種連續性；他綜合運用審慎和信仰，因為有時不期而至的特殊事件之流使他面對十分獨特的問題，不論是理性還是三段論，不論是經驗還是傳統，都不能為此提供現成的答案。可以說，只有在這種時刻，他才像一個決策動物那樣行事（并非不常見的情況是，這時他甚至更像是受啟示錄指引的真正信徒）；至于在其他時間，他的行為都是理論家所謂的傳統社會的居民的行為。說這么多會有論證過頭之嫌，要看到政治過程往往（有人會說一向如此）是在得到公認和傳承的行為模式中進行，對傳統的解釋也可以是復雜而自覺的政治決定。但仍然可以確切地說，與自己的同胞一起不斷參與公共決策的公民，肯定擁有一種知識儲備，使他能夠超越等級制度和傳統的知識，使他有理由依靠自己及其同胞的能力去理解和回應發生在他們中間的事情。在永恒秩序的一個角落遵循習俗生活的共同體，并不是一個公民的共和國。假如他們堅信傳統是對偶然事件的挑戰做出的唯一恰當的回應，他們就不會運用他們集體的積極決策的力量；假如他們認為審慎是少數決策者對外部獨特問題的回應，他們就會偏向于接受君主的“一人掌舵”；假如他們認為普遍的等級制度是一切價值之所在，他們就不會有意為此而結合成一個獨立的決策者主權團體。公民必須有一種知識理論，讓他們能夠在公共事件的公共決策上享有很大自由。試圖將公共生活建立在只讓人們承認普遍秩序和特殊傳統的認識論基礎上，會受到某些限制的妨礙。可以說，佛羅倫薩政治思想的歷史，就是一部令人吃驚地，但只是部分地擺脫這些限制的歷史。

有證據表明，14世紀的思想對佛羅倫薩公民精神的描述，是在一種普遍秩序和權威的背景下進行的，這種背景可以同時從等級制度和啟示錄兩個角度來說明。人們對但丁（1265—1321）的公民愛國主義有著強烈的記憶，但是他認為，使佛羅倫薩擺脫宗派統治，是使意大利在一個普遍帝國中恢復政治和精神健康的一部分；就他的思想的這一部分而言，他認為人類的改造是由帝國而不是教會的權威完成的，這使他設想有個皇帝從阿爾卑斯山下來，這既是一個世俗事件，也是一個神圣事件，它在啟示錄時代的背景下早就有過預言，如我們所知，那是一個通過把贖罪視為世俗過程而建立的時間背景。世俗權力和啟示預言之間有著密切的關系。把帝國視為一個救贖機構的但丁，將圖拉真和查士丁尼放在與基督相去不遠的位置上，又將布魯圖斯和卡修斯同猶大一起放在地獄的最底層。共和國作為一種世俗權威模式，是在帝國的背景下觀察的，而帝國又是放在普遍救贖的啟示錄背景下觀察的。但丁的世界觀，從極為高深而復雜的意義上說，既是世俗的也是等級制的，但是就它是等級制的而言，它描述人類的人格和政治上的完美是在永恒秩序中占據適當位置而實現的；就它是啟示的而言，人類的完美在于在蒙受神恩的歷史過程中扮演得到神啟的或模范的角色。兩者強調的都不是與公民同胞一起參與集體的世俗決定。等級制度從形式上是君主制的，受到自上而下權威的支配，帝國的等級制反映著宇宙的等級制，因此是不變原理的表現。但丁的愛國主義有著皇帝黨（Ghibelline）和帝國派的性質；這使他的時間觀具有啟示的而不是歷史的維度；他認為世俗統治就是永恒秩序在其中重復和恢復的帝國，而不是一個特殊團體在其中決定他們有什么特殊使命的共和國。

但丁在《天堂篇》中給了弗奧雷的約阿希姆以高貴的位置。[64](#_64_14)約阿希姆的教誨或源自于他的傳統重新出現，與公民人文主義不同凡響的先驅之一、羅馬的煽動家科拉·迪·雷恩佐（1313—1354）有關。科拉運用其有著神授魅力、簡直是偏執的人格力量，要把羅馬居民組織成一個類似于公社的團體。可是他發現為了達到這個目的，有必要把14世紀的城邦說成是與古代共和國相同——并且把他本人視為它的“護民官”，宣布羅馬人民對作為他們推選出的主教的教皇，對作為他們推選出的君主的皇帝，以及對作為臣服于他們的帝國的整個世界，擁有不可減少的直接權威。這種主張通過暗示普遍帝國的連續性來肯定共和國，故也難怪，在科拉第一次丟掉權力，他在阿布魯齊的一個約阿希姆派隱修團體那兒待了一段時間之后，便以“第三時代”使者的面貌出現，召喚皇帝接過他所預言的改革教會和統治世界的使命。[65](#_65_14)對他而言，就像對但丁一樣，共和國、帝國和啟示完全是一體的；雖然只能用強大的神授魅力來解釋科拉本人長期被當真看待這一些現象，但他那些聲明的內容，不論是所謂共和國的護民官還是“第三時代”的使者，在他那個時代最優秀的頭腦看來并不荒唐。人文主義先驅弗朗西斯科·彼特拉克（1304—1374）從科拉的共和國中看到了一種有望使意大利和世界恢復美德的預兆，但他同時也看到，希望科拉通過恢復共和國來恢復美德，希望教皇從阿維尼翁返回羅馬來恢復美德，或是希望皇帝從阿爾卑斯山下來讓意大利恢復秩序來恢復美德，這三者是不一樣的。彼特拉克并不是一個很投入的政治人，沒有對不同的統治形式做嚴格的區分；此外意味深長的是，在闡述恢復美德的想象，他沒有用啟示錄中的預言來壯大聲勢。[66](#_66_14)人文主義學術的技藝，如我們將要看到的那樣，在塑造古代美德的形象時太人性化，在塑造時間中的人生形象時太社會化，這就不會為先知語言的類型和符號留出太多的空間。另一件意味深長的事情是，對那位護民官夸下的海口最不感興趣的似乎正是佛羅倫薩人。他們覺得沒有必要為共和國制造一種夸張的象征符號，或是給他披上啟示錄式的雄辯的外衣，因為他們已經擁有它了，并且能夠為它的效用提供一種特殊的現實主義解釋——尤其是在他們更不受魅惑的時刻。但是，也正是這些佛羅倫薩人，在隨后的兩百年里，對公民意識及其問題做出了最深刻的表述；雖然這些表述最受益于人文主義的思想和寫作方式，但啟示錄模式此時還遠未在他們的思想中說下臨終遺言。

在15世紀早期——不往更遠里說——的佛羅倫薩作品中，尤其是在科盧喬·薩盧塔蒂（1331—1406）和萊奧納多·布魯尼（1361—1444）的著作中，可以看到與上述思維方式的斷然決裂。對這個題目做過最全面研究的現代作家是漢斯·巴隆和奧根尼奧·加林。[67](#_67_14)他們的著作享有盛譽，亦實至名歸，但在學者中間仍是有爭議的話題，因此我們必須小心地走自己的路。在佛羅倫薩的意識形態模式中，可以看到后來出現了一些變化，這似乎是沒有多大疑問的。首先，過去的一種很有基礎的神話（認為佛羅倫薩城最初是朱利烏斯·愷撒士兵的定居地）被迅速拋棄了。取而代之的神話宣布，這個城市是羅馬共和國的基礎。在稍后的著作中，布魯尼甚至打算追溯得更加久遠，認為佛羅倫薩早就是伊特魯里亞各城邦共和國中的一員，它們在羅馬統治這個半島之前就很繁榮。布魯尼是想暗示，這些共和國被一個共和國吞并，為后者蛻化為專制世界鋪平了道路（這預示著馬基雅維里的一個觀點）。把共和統治與愷撒的統治對立起來，把后者等同于暴政而不是君主制，并不是偶然的，這可由同一時期的一種努力來證明，即放棄但丁所描述的布魯圖斯的可恥死亡，拯救他的歷史形象。[68](#_68_14)但丁把布魯圖斯看作反叛上司的人；因為這個上司預示著未來的皇帝，他統治著人間的等級秩序，就像上帝統治著自然的等級秩序一樣，所以但丁把布魯圖斯和卡修斯同背叛了上帝的猶大放在一起。但是在后來發生巨變的歷史想象中，布魯圖斯（卡修斯從未享受過這種理想化）被描述為共和國公民的典范和誅殺暴君者，愷撒則被譴責為暴君和共和國的顛覆者。[69](#_69_14)這里不僅有神話的修改。佛羅倫薩人眼中的人類權威及其歷史的整個形象，經歷了戲劇性的重建，它被剝奪了連續性，而且——這有著極重要的意義——日益世俗化了。在所謂的帝國歷史觀中，政治社會被設想為存在于生活在天國和自然的等級秩序中的人們之間；它的正當性和它賴以進行組織的范疇是超時間的，變化只能是退化或恢復。因此，歸屬于帝國，像歸屬于君主制一樣，就是歸屬于超時間。那些不論從教皇至上的觀點還是從政治現實主義的觀點，強調帝國或君主制是“地上之國”（civitas terrena）的人，當然會強調它們的世俗性質。新的觀點則宣布，佛羅倫薩共和國是一個高貴的理想，然而它是存在于當下和它自身的過去之中，這個理想只歸屬于另一些共和國和存在著共和國的既往時代的某些時刻。共和國不是超時間的，因為它不反映與自然的永恒秩序的簡單一致性；它有另外的組織方式，將共和國和公民身份視為首要現實的人，會不明言地對政治秩序和自然秩序進行區分。共和國有更多政治的而不是等級制的特點；其組織方式使它能夠肯定它的主權和自治，從而肯定它的個性和特殊性。當佛羅倫薩的思想家準備同意對佛羅倫薩的忠誠是一個有別于自然秩序及其永恒價值的概念時，我們即可知曉佛羅倫薩一種廣為流行的說法的基本含義：愛自己的國家，更甚于愛自己的靈魂；這里暗含著一種區分和沖突。但是，就肯定共和國的特殊性而言，這也是在肯定它存在于時間而不是永恒之中，它是暫時的，它必有一死，因為這是特殊事物的前提。共和理想接受共和國必有一死的事實，其象征性的表現是它選擇了失敗的反叛者布魯圖斯作為英雄。就共和國而言，再清楚不過的一件事情是，它們會在時間中達到一個終點，而以神為中心的宇宙觀是永遠肯定君主制的，無論具體君主國的命運如何。甚至，共和國是不是某種原理的結果，也不是那么確定。可見，肯定共和國，就是打破秩序井然的宇宙的無時間的連續性，把它分解為特殊的時刻：有共和國存在的值得關注的歷史時期，和沒有它們的存在、因而沒有為當下提供價值或權威的歷史時期。野蠻時代之后的“復興”這種觀念，似乎受益于一種愛國主義信念，它堅持讓佛羅倫薩直面羅馬共和國，而把中間的羅馬和日耳曼的帝國的漫長歲月貶斥為專制和野蠻的插曲。共和國的特殊性和歷史性包含著歷史及其世俗化的特殊性：也包含著把大部分歷史批判為價值缺失。然而，既有意思又很重要的是，這帶來了一個評價佛羅倫薩自身歷史的附帶性問題：給但丁和另一些佛羅倫薩文人所安排的榮耀地位的問題，他們同意共和國屬于帝國，抹黑布魯圖斯，抬高愷撒，其庸俗的語調被嚴格的人文主義者視為中世紀野蠻的象征。抬高共和國，把它說成古代的復興，這種愿望不能付出貶低共和國自身歷史中一些重要因素的代價，但丁和“庸人們”（volgare）也就隨之在適當的時候恢復了名譽。但是，為此必須做出解釋，在他們那個時代，既不是古典時代也不是古典化的當下，他們怎么能夠存在，而且取得了輝煌的成就；當下的形象本身被一種認識改變了，即它的榮耀存在于，也是來源于“十四世紀”（trecento）[70](#_70_14)的人和古人。[71](#_71_14)思想正在逼近現代歷史解釋的門檻、逼近歷史思想的關鍵發現：“各個世代距離永恒同樣遙遠”——每一種歷史現象都存在于它自己的時代，有它自己的道理，走它自己的路。它之所以如此，是觀念運動的結果，在另一個時刻和另一種文化中亦可看到這種運動：當過去具有連續性并享有權威的時間形象受到攻擊，過去的各個階段被視為沒有價值（這可能是將一切價值置于一個特殊時期的古典化企圖所導致的）而被拋棄時，可以發生兩種情況：或是被否棄的時代以它與當下有著另一些關系為由而重申它對當下享有權威；或是必須做出解釋，假如相關的現象沒有權威或價值，那么它們怎么會存在并且與現在和過去有著因果關系。在這種情況下，就會出現一些解釋過去的相對主義模式，說它們有著自身的存在方式、自身的價值或另一些需要我們注意的主張。[72](#_72_14)在我們所研究的這個事例中，過去的連續性表現出許多超越時間的等級秩序的特點。它受到攻擊，斷裂為擁有積極或消極價值的一系列時刻，是因為對它采用了一種特殊政治形態作為價值標準；根據這種圖式，一個具有消極價值的時刻（“十四世紀”）卻對當下具有積極價值，因為共和國強烈意識到它自身的連續性和傳統。兩種時間形象發生了沖突，結果是對“十四世紀”的歷史解釋。但是，只有在肯定共和國的個性和連續性之后，才能夠出現把非時間改造為時間，以及隨之而來的對過去時代的相互沖突的評價。

漢斯·巴隆為支持自己的觀點，對佛羅倫薩人文主義的某些關鍵著作的編年史做了細致的分析。他認為，這些著作都是源于1400年左右的公民所經歷的一場政治危機。強大的統治者吉安加萊佐·維斯孔蒂，他的家族在米蘭擁有強大的權力基礎，似乎就要建立起霸權體系，而這有可能導致意大利中部和北部君主制國家的形成。他的權力在托斯卡納迅速擴張；佛羅倫薩和威尼斯之間發生了外交和軍事分裂；巴隆認為，在這場危機中，佛羅倫薩人覺得他們自己受到嚴重的傷害和孤立，同時他們又挺身而出，自視為意大利和已知世界的共和主義自由的最后衛士。巴隆的觀點是，[73](#_73_14)在吉安加萊佐于1402年末突然去世、他的權力隨之崩潰后的兩年里，佛羅倫薩的思想發生了一場我們前面追述過的自我歷史歸屬感的革命，它是愛國主義危機的一部分，而后者同時也是一場共和主義自我意識的危機。受到維斯孔蒂權力的孤立后，佛羅倫薩人強烈意識到自己是一個受到威脅的共同體；受到一個人日益加強的領土強權的孤立后，他們覺得自己是一個以共和主義制度和價值作為基礎的結構。米蘭宣傳家采用的是愷撒式的和帝國的語言，而佛羅倫薩的人文主義者，尤其是那些與先后以薩盧塔蒂和布魯尼為首的外交大臣有交往的人，做出的回擊是，他們采取革命步驟，徹底否棄愷撒式的象征和帝國傳統，使佛羅倫薩與共和主義原則相一致，將過去兩極化并使之具有正當性，一極是共和國時刻，另一極是黑暗的插曲，其方式一如上述。

巴隆還從這個時期的作品中發現了，與這種歷史寫作觀的革命相伴隨，佛羅倫薩思想有一種更深刻的危機。自柏拉圖和亞里士多德時代以來，一直斷斷續續討論的問題是：投身于社會活動的生活——“積極的生活”（vita activa），和追求純粹知識的哲學生活——“沉思的生活”（vita contemplativa），兩者之中哪一種更優越。就雅典人的思想而言，他們一方面相信只有公民的生活是真正合乎倫理和人性的生活，另一方面卻又相信，需要凝神靜思的抽象世界才是真正可以理解的世界，對于他們來說，政治和哲學到底是否相互對立，一向是個痛苦的問題。中世紀的思想在這種爭論中當然偏向于沉思；哲學家就像基督徒一樣，關心的不是塵世，甚至在亞里士多德思想之復興恢復了對理性的社會行動的信念之后，認識普遍因素的知識與將普遍因素適用于社會決策的審慎依然無關。福特斯庫筆下的服從自然法和習俗的個人，僅僅在制定法規的罕見時機才有政治上的積極表現，很難想象他的公共生活與他的哲學沉思嚴重對立，即使他投身于后一種活動的話。彼特拉克覺得能夠責備自己理想中的羅馬人西塞羅，說他卷入了不光彩的政治，他本應做他身為哲學家的正事，卻毫無價值地死去。[74](#_74_14)但是，在后來的佛羅倫薩思想中，卻有大量贊成“積極生活”的言論，它特指“公民生活”（vivere civile），一種表現公共關切和公民活力（說到底是政治活力）的生活方式；顯然可以把作者對一種生活方式的偏好與他對一種政治形態的忠誠聯系在一起。“沉思生活”的踐行者可以思考萬物不變的秩序，找到自己在君主統治下的永恒秩序中的位置，這個君主在一個小世界里充當上帝的角色，做維護秩序的衛士；“公民生活”的倡導者則會參與到社會結構并在其中行動，因為個人的行動只有在這個結構中才是可能的——成為某些類型的城邦中的公民，因此在后來的日子里，“公民生活”就變成了表示基礎廣泛的公民政體的專用語。巴隆不但從1399—1402年危機期間米蘭和佛羅倫薩的政論家的著作中發現了或明或暗的態度對立，而且他要根據同樣的一系列事件，對佛羅倫薩人的行為關于這種價值兩極化而表現出的波動做出解釋。具體說來，科盧喬·薩盧塔蒂十分明顯地游移于兩者之間，他既肯定積極的公民精神的價值，又肯定沉思的價值，亦即退出塵世，默認君主甚至暴君的統治。巴隆極為細致地考察了薩盧塔蒂等作家的文本，希望由此把他們與維斯孔蒂危機[75](#_75_14)的發展聯系在一起，他要證明，在這個時期出現了贊成積極的參政價值的決定性變化。[76](#_76_14)就像對歷史的再評價一樣，公民精神的重新發現，是共和主義的自我意識與吉安加萊佐相遇受到了傷害而突然得到強化造成的。

有若干年的時間，巴隆的觀點一直受到學者們的批評，可以看到，它受到最大挑戰的、同時也是它最具挑戰性的因素，是有關編年史和動機的觀點。巴隆斷定，決定性的價值變化可以確定為只發生在一個時期，并且可以說是這個時期的主導經驗的結果。歷史批評一向專注于這種斷言是很自然的；歷史學家感興趣的是原因和動機問題，觀念史學家關心的則是觀念與事件、思想與經驗之間的關系，他們想知道重大的意識形態變化是否發生在那個時刻，是否是巴隆所說的原因造成的，這種愿望是正確而恰當的。我們還應當提醒自己，知道一種思想現象發生的時機，并不等于知道了發生的一切。本書的設想是，我們要找出當時可以用來討論與其特殊性有關的政治體系的某些概念性詞匯，要探討它們的局限性和含義，思考它們是如何起作用的；還要評價這些觀念體系、它們的用法和含義在時間中的變化過程。因此，我們要知道佛羅倫薩思想的某些變化是不是作為1399—1402年事件的部分結果而發生，但這不是唯一重要的事情；我們同樣十分想知道，這些概念變化是什么，它們意味著哪些進一步的變化，以及它們的發生給思想世界帶來了什么后果。因此，在發生了重要的語言突破或觀念革命（例如與日益強調公民參政有關的對歷史的再評價）的情況下，搞清楚人們的概念詞匯的變化的內在意義和后果，以及這些變化最初出現的時機和原因，都是很重要的事情。

“公民人文主義”這個術語已經與巴隆的觀點難分難解，想對他的觀點提出挑戰的學者，也傾向于挑戰這個術語的有效性或它所指稱的現象的重要性。除了攻擊巴隆的編年學之外，他們還認為，首先，人文主義者對“積極生活”的關切，并非主要來自于他們作為共和國公民的“良心危機”（crise de conscience）；第二，意大利各地的公民并不需要用人文主義者的語言來表達自己的公民意識。在本書下面的內容中，我要用“公民人文主義”一詞來表示對共和主義意識及其問題的某種表述，因此這里是一個恰當的時機，說明一下使用這個術語時所要表達的含義，以及可以用它來為作者和讀者提供哪些歷史假設。只要開列出巴隆對人文主義政治意識的另一些解釋，即可方便地做到這一點。

杰羅德·塞格爾認為，[77](#_77_14)人文主義者對“積極生活”的關切，來自于他們專業的思想信念，而不是他們的公民意識。他指出，人文主義者由其社會職能所定，致力于修辭的技藝，這種技藝在意大利文化中就像哲學一樣重要，并且一向被認為與哲學形成極鮮明的對立。哲學研究的是普遍知識，并根據普遍去理解特殊，對待普遍的恰當態度是沉思，而不是行動；因此，哲學是非政治的，它被看作一個由普遍因素構成的宇宙，居住于其中的政治動物只有次要的位置。至于修辭學，它研究的是如何說服人們采取行動、做出決定、表示贊成；它是行動和社會中的智慧，是以這種智慧要與之交談的其他人的存在為前提。它從本質上說是政治的，因此總是并且必然投身于特殊的環境，特殊的決定和特殊的關系；它投身于特殊的世界，因此與哲學相比，它必須總是面對這樣的問題：它是否提供了有關任何事務的知識。然而也可以看到，修辭學在意大利思想中占據的位置，可以與經驗在福特斯庫的思想中占據的位置相比，但從其政治特征來看它更為積極主動。它四處張望，勸說人們采取行動，而經驗只能發現他們已經做了些什么。一個修辭學跟哲學平起平坐的世界，是一個面對面做出政治決定的世界；一個被經驗和習俗占據的世界，則是一個有著制度化傳統的世界。

塞格爾認為，就這方面而言，人文主義思想起源于以沉思作為價值的哲學和以公共行動作為價值的修辭學之間的對立：彼特拉克的成就是說服他的欣賞者和追隨者接受這種對立，把它作為敵對的價值體系之間的辯論；兩者都不能絕對凌駕于對方之上；出入于公共位置和沉思位置之間，就變成了人文主義思想的特點，這已經成為人文主義固有的遺產，不必把它同外部事件的歷史直接聯系在一起。他說，巴隆既低估了布魯尼和薩盧塔蒂在愿意做出沉思的選擇上絲毫不亞于彼特拉克，也誤解了用來解釋選擇這一套或另一套價值的方式。選擇公民的價值，并不意味著把共和主義作為政治事業完全投身于其中；選擇沉思的價值，也不意味著對共和政體的徹底幻滅。人文主義者在行動和沉思之間有著曖昧的態度；這是他作為知識人的“優點”（metier），他在共和國中能十分完美地踐行這種優點。因此，當共和政體獲勝時，人文主義并沒有全然變成“公民的”學說，當共和政體在邪惡的歲月失敗時，它也沒有全然變成“沉思的”學說，對于個人出入于兩種選擇之間，并不需要根據他對政治事件的反應做出解釋。因此，巴隆強調通過編年學做出解釋，是不得要領的。

這也許說得很不錯。可是，這顯然不意味著不存在公民人文主義這種東西。既然修辭學具有公民的和積極的性質，那么修辭學家——或作為修辭學家的人文主義者——就有可能提供一種表述公民意識的語言，無論他有沒有這種意識。修辭學家和公民同樣可以從參與特殊行動和決定、參與特殊人群之間的政治關系的角度去看待人類生活；我們從公民人文主義風格的發展中，便發現了表達這種人生觀的一種手段，即把歷史改造為存在于時間中的共和國的故事。兩者的親和性比這還要深刻得多，以及人文主義——無論它是不是公民人文主義——從整體上偏向于根據特殊時間的特殊行動來看待生活，這可以從歐根尼奧·加林的著作對人文主義精神的研究中看到。[78](#_78_14)他認為，人文主義學者把語文學而不是哲學作為通向知識的路徑，比如洛倫佐·瓦拉就屬于這種情況，因為他是修辭學家；他認為，真理是說出來的，而不是領悟到的，因此他十分關注包含著真理的言說行動發生的時刻和場合。[79](#_79_14)經院派哲學家在面對亞里士多德的文本時，進入一個抽象、分析和整理的復雜過程，文本及其語境和作者實際上會從這個過程中消失，唯一重要的步驟是宣示普遍原理，然后便能領悟到它的結論。人文主義者對這種做法的批評——激烈的、往往是不公正的批評是，這背叛了亞里士多德的實際思想、亞里士多德的實際智慧，用圖式化取代了它們；他要讓自己學習能夠從亞里士多德本人那兒學到的東西，要學習他的文字所揭示出的他的思想，要學習保留在文獻中的他的文字。事實上，亞里士多德就是一個可憐的例子；亞里士多德被認為是現在受到抨擊的經院派方法的始作俑者，所以他受到了譴責，并被另一些作者所取代，只是過了一段時間，當人文主義者完成了他們對亞里士多德主義的譴責之后，才又回過頭來研究亞里士多德。但是這種人文主義技巧的作用是抬高語文學，它要努力找出文獻中實際包含的內容，找出文字的實際含義、找出哲學家、演說家、歷史學家或詩人實際說了些什么。[80](#_80_12)在邏輯學領域，它傾向于抬高“語法”，就像語文學本身一樣，這是個簡化的術語，用來表示對過去的語言、文本批評、句子結構，總之是作為表達意思的工具所寫下的文字的研究。通過語法和語文學，從某種意義上說也只有通過它們，才能知道作者的意思；這些輔助性的語言科學使他的思想能夠直接與他的讀者進行交流。

但是，這有著強烈的認識論和——終極地說——哲學的后果。越是強調早就成為古人的作者是在對身處當下的我們說話，越是減少作為古人聲音之媒介的超時間結構的普遍性，我們就越會意識到這是跨時間的交流，意識到把古人與我們隔開的時空距離；我們越是通過研究文本以及古人的言說或寫作語境來促進這種交流，就越是會意識到他表達思想的時間、社會和歷史環境，這種環境通過塑造語言及其內容，也塑造著思想本身。在彼特拉克寫給西塞羅和李維的信中，便清楚地表達著這種強烈的歷史意識，他從自己所處的時刻直接向處于彼時刻的他們說話——寫于“耶穌道成肉身（你們再活得久一點兒就能聽到他說話）”之后的某某年。[81](#_81_12)我們從但丁對維吉爾的談話中也可看到類似的東西——“詩人啊，你被你不知曉的神引領著前行。”[82](#_82_12)但是，彼特拉克沒有模仿但丁，陪伴維吉爾在個人生命成為永恒的地方做超越歷史的旅行。詩學（預言的一位近親）關心的是普遍和神的境界，而散文——尤其史家或演說家的散文——關心的是社會和世俗事務。語文學的意識很大程度上是對散文所表達的精神、所看到的世界的意識；人文主義的修辭學家要把認知的生活轉化為時間中的人們之間的交談。

語文學和政治人文主義之間的某種親和性就要出現了。兩者都把人類過去的某些時刻孤立出來，致力于建立這些時刻和當下時刻之間的聯系。彼特拉克直接向李維學習，直接給他寫信；薩盧塔蒂和布魯尼的佛羅倫薩直接向共和制的羅馬學習，把自身想象成羅馬的復活。在后來的故事中，在馬基雅維里寫給弗朗切斯科·維托里的著名信函中，他講述自己晚上回到家中，穿上正裝，通過閱讀古人的著作與他們一起交談。[83](#_83_12)這種交談意味著不但恢復馬基雅維里對政治的理解力，而且間接恢復實際的政治參與。與古人直接交談的想法，是所有形式的人文主義的核心概念，可以發生在政治背景之中或之外，但它有著某種無法消除的社會的甚至政治的性質：它暗示著，上帝統治之下的人類經驗的高度，要從同樣的頭腦的相遇之中、從它們的交流、它們對前提、情感和決定的共同認識之中發現。跟古人交談帶來知識，是與跟公民交談帶來決定與法律聯系在一起的。它們都發生在特殊的人之間，發生在時間中的特殊時刻——古人和人文主義者處在不同的時刻，公民則一起處在同一時刻——并在感到有問題時運用適合于他們各自時刻的語言（人文主義者必須是語法學家，公民必須說共同的“方言”[voglare]）。如果把作為理性動物的人定義為“人文主義者”，把作為政治動物的人定義為“公民”，那么認知行動和決策行動便都具有某種福特斯庫所說的“法規”的性質；它們都得到在世的人的同意，這些人處在時間之中，運用著因這種處境而獲得的認知資源。但是，這種認知行動在福特斯庫那兒只處于很次要的位置，人文主義者和公民卻把它置于畫面的中心，它所要求的認知能力要比單純的審慎——這是福特斯庫所知道的唯一工具——強大得多。人文主義者對交流的強調足以引起這樣一個問題：存在于特殊時刻的特殊的人，如何能夠要求得到可靠的知識？根據對普遍因素的簡單認識是無法做出回答的，因為那樣的話理性動物將會回到經院哲學的宇宙，政治動物將回到帝國等級秩序的宇宙；從單純的經驗積累的角度來回答，對于人文主義者和公民來說也都是完全不得要領的。但是無論如何要做出回答，不然的話彼特拉克就無法閱讀李維，佛羅倫薩也無法統治自身。特殊的人之間的交談如何能夠做到具有井然有序的合理性？語文學或政治學的修辭可以提供答案；但政治學不僅僅是修辭。

人文主義者對普遍問題的態度各不相同，極為復雜，佛羅倫薩的態度也與比如說帕多瓦的態度不盡相同；但有一點似乎是清楚的，出現的思想主流既沒有回到經院哲學簡單的實在論，也沒有采取只能認識特殊因素的相對主義立場。人文主義哲學肯定沒有放棄這樣的觀點：存在著認知的普遍對象，搞清楚這種對象提供了唯一真正的確定性或合理性；但是，它由于采用了語文學而信奉的觀點是，只有通過處在特殊時間、特殊地點的特殊的人的工作，才能知道這種確定性或合理性，它試圖——往往是通過對柏拉圖主義觀點的加工——為這樣一種思想辯護，即認為普遍因素內在于世界和人類行為，是通過創造性地認識它們和參與到它們之中來認知的。文藝復興最具柏拉圖主義特點的表現是，[84](#_84_12)它將心靈與普遍范式或價值之間的生動的關系，置于理性對它的抽象沉思之上；它能夠贊揚歷史學高于哲學，理由是，后者以真理觀激勵理智，前者卻是用有關真理的具體事例啟發整個心靈。真理本身不僅是一個命題系統，而且是一個關系系統，探索的心靈通過探索成為這個系統的一部分。因此，以這種或那種形式參與到人文主義的交談之中，這本身也變成與普遍因素的一種關系模式。通過不斷參與特殊因素的對話，能夠認知和體驗普遍因素。問題在于交談采取何種形式，什么樣的交談方式能夠最全面地認識普遍因素。

在亞里士多德看來一向存在的問題是，個體最高層次的生活是政治和行動的生活，還是認知和沉思的生活；假如佛羅倫薩的人文主義從它的公民環境中養成了對政治的偏愛，它也從哲學傳統的主流那兒接受了相反的偏愛。假如把普遍因素視為首先是理智認知的對象，那么所選擇的交談形式就是沉思的，是與同時代人和偉大的古人進行的哲學對話。然而意味深長的一點是，沉思本身也變得具有社會性了，是對話的關系和思想與思想的關系，而不是形式演繹和證明；并且，“政治”（politia）一詞（即希臘語中的“politeia”，對于亞里士多德來說，它是指構成城邦的關系結構）有時被用來描述人的——無論是活著的還是已死的——思想共同體，就像我們有時說的“文人共和國”（republic of letters）一樣。雅典的城邦既是決策的共同體，也是文化的共同體，像“得體”（polite）、“文明”（civil）和“文雅”（urbane）這些字眼——與同源的單詞“政治”（political）、“公共”（civic）和“城市”（urban）形成對照——似乎是從人文主義的沉思風格中獲得了某種社會生活的含義，這種生活是由文明的交談而不是政治決策和行動構成的。[85](#_85_12)

確實存在著這種沉思的風格，而且在某個仁慈的君主兼庇護者的統治之下它并非不常見，這種人可以被看作哲學王——在米蘭，在美第奇的佛羅倫薩，在羅馬或烏爾比諾。另一種風格則把公民精神作為它的理想，因此它是在共和國的氣氛中，尤其是在佛羅倫薩形成的；至于威尼斯的氛圍，它雖然在相對自由的環境中鼓勵學術，但它的貴族氣太重，不利于使公民精神得到熱情的肯定。但是，整個現實顯然要比這些話所說的更為復雜。可以看到，“公民生活”的理想在同沉思的理想的競爭中——假如有這種競爭的話——既有強大的力量，也有嚴重的弱點。首先，很明顯的一點是，無論是作為語文學家、修辭學家還是共和國公民，人文主義者都深入參與到具體而特殊的人類生活之中，不管其重心是放在文學、語言上，還是放在政治和說服上。讓特殊變得可以理解的需要，導致了交談觀的出現，即這樣一種想法：普遍因素內在于對生活和語言網絡的參與之中，因此，最高價值，甚至非政治的沉思的價值，也被視為只有通過交談和社會合作才能獲得。由此導致的必然結論是，社會合作本身是一種高貴而必要的善，是獲知普遍性的前提，整個雅典和亞里士多德的傳統都強調，人類社會合作的最高形式是政治社團，是亞里士多德從城邦中看到的分配、決策和行動的共同體。因此，將認知與社會活動視為一致的人文主義者，有極強的理由將自己視為公民——塞格爾由衷認為，公民價值內在于人文主義者的社會地位之中，而不在于他對外部事件做出的反應。

此外還可以認為，假如知識是從交談中發現的，那么它也是一種活動。“公民生活”的哲學基礎是這樣一種觀念：正是在行動中、在一切類型的勞作和行為中，人類生活上升到它所內含的普遍價值的層次。積極行動的人通過投入其全部人格，去肯定沉思的人運用其理智的內省或柏拉圖式交談和友誼的對話只能知道的事情；加林從公民人文主義中看到了維柯學說的預演：我們通過在歷史中創造世界去認識世界。[86](#_86_12)但是，行動若要肯定普遍，就必須證明某些行動形式具有普遍性。因此15世紀的彼特拉克、薩盧塔蒂等人的著作中有關法律和醫學之相對優越性的辯論有著特殊重要性。[87](#_87_12)醫學大體上是一種實踐而非沉思的藝術。它當然能聲稱是在研究自然界的普遍規律，在一個把政治視為反映著自然的等級社會中，它能夠聲稱以類比的方式給予政治家不少教益；可是在人文主義環境中，它卻是在另一個基礎上作戰，它受到的指責是：首先，它僅僅機械地獲取個別情況下的個別的結果；其次，它局限于特殊世界的知識，從未把它提升為原理的知識。柏拉圖指責它是經驗的而絕不是哲學的，薩盧塔蒂也本著《理想國》的精神，將醫學人格化，讓它悲傷地懺悔說，它受困于由單純的經驗積累而來的傳統知識。[88](#_88_12)相反，政治家或法學家研究的是普遍，是不變的事物。道德內在于人類，而人類的法律是他認識自身天性的結果。既然政治共同體是這種自我認識的必要背景，法律是這種認識的產物，那么處理這個共同體的事務便是柏拉圖的建構藝術，是獲得了普遍性的人類活動，并且本身就是能夠設想的最高形式的那種活動。薩盧塔蒂繼承了這一雅典傳統，宣布政治共同體是自足的，因而是普遍的；他認為，統治這個共同體的活動不是專業化的統治者或君主一個人的理性活動，而是參與大量社會活動但又高于其上的公民之間的不斷對話。這是積極的對話，通過這種對話，人類生活在特殊的行動中獲得普遍性。

但是薩盧塔蒂也能夠宣稱，沉思、隱修以及接受君主或暴君的統治，是更優越的選擇；[89](#_89_12)如果我們拒絕巴隆把這種觀點與維斯孔蒂危機的發展聯系在一起的做法，我們就應當追隨另一些作家，他們認為公民價值和沉思價值之間的這種曖昧關系內在于人文主義思想之中。如果是這樣，那也不必見怪。在薩盧塔蒂對國家治理活動的贊揚中，從未完全排除公民地位的潛在弱點。總之，即使普遍因素是實在，它們也是理性的實在；它們的“存在”（esse）是“規定的”（percipi），它們只能是認知行為的對象。雖然普遍因素內在于人類的法律，但人類的法律本身并不是普遍的；它們是特殊的人類決定的結果（recta ratio agibilium），針對的是人類的特殊境況，并且存在于時間中的特殊時刻。普遍因素只能被認知，決定和行動只能為特殊因素立法。國家治理和公民活動的成果仍有可能表現為特殊的和暫時的，政治家比醫生強不了多少。任何人文主義者，如果他（就像很多人有時所做的那樣）選擇了哲學而不是修辭學，選擇了沉思而不是行動，選擇了君主制和不變的等級秩序，以此來對抗公民活動和時間中的行動的風險，那么他都能想到這些。假如公民生活只能肯定特殊的決定和價值，那么它注定是暫時的；假如公民團體僅僅是特殊的人的集合，那么他們既不能決定也不能建構任何永恒之物。但在這里公民價值能夠重新肯定自身。在雅典的政治傳統中確實存在著一種方式，宣布共和國是致力于實現一切價值的全體人的合作關系。如果是這樣，那么它便是一個普遍性的實體；但是這種斷言取決于一種理論，即共和國能夠達成使每個公民的道德天性得以實現的權威分配。沒有這種分配，共和國就既不是普遍的和正義的，也不是穩定的，它的公民不能像君主及其臣民那樣依靠宇宙秩序的支持，因為他們的政體并不像君主制那樣聲稱反映著宇宙秩序。于是，城邦及其政制結構的理論就變成了人文主義事業的關鍵因素。公民人文主義者必須擁有一種同時也是哲學的政制理論體系。恰好存在著這樣一種理論。

### 二

閱讀亞里士多德的《政治學》有若干方式，這使它在西方傳統中的地位變得十分復雜。如果結合他的主要哲學論著來解讀，它肯定了偉大的自然法觀點；人領悟到內在于自然的價值，在社會中追求它們。研究《政治學》與奧古斯丁和中世紀基督教的相互關系，我們又發現，它做出了有關理性自主和政治之理性取向的斷言；這有著潛在的革命性，因為它們使神恩及神恩的媒介對于塵世事務必不可少這一點變得令人懷疑。但是，也可以把《政治學》解讀為一種有關公民與共和國的關系、有關作為一個價值共同體的共和國（或城邦）思想體系的原創之作；正是這種解讀路徑顯示出它對于人文主義者和意大利思想家的重要性，因為他們要找到某種方式，用來為“公民生活”（vivere civile）的普遍性和穩定性辯解。在這些問題上有一傳統，《政治學》是其一部分，但它在這一傳統中的作用卻難以確定，因為它過于宏大和無所不包。這種傳統幾乎在每個方面都可以追溯到亞里士多德，但是（姑且不提對它的教義的某些決定性表述是由他之前的柏拉圖做出的）眾多后來的作者以自己的方式重申了它的部分內容并發揮著影響，因此，尤其是在文藝復興的條件下，很難確定哪個特定的作者在特定的時刻享有權威。簡言之，我們面對的是解釋一種思想傳統的問題；但是這一傳統（幾乎可以稱為混合制政府的傳統）是亞里士多德傳統，《政治學》一書既是其最早和最偉大的全面闡述，又彰顯出它在某些時候可能具有的很多含義；因此，除了該書所發揮的無數直接的權威作用之外，值得反復講述它所包含的公民和政體的理論，以便搞清楚這種理論會造成（也確實造成了）什么后果，以及它對處在公民人文主義的問題情景中的思想家有什么重要性。

亞里士多德教導說：每一種人類活動都有價值取向，也就是說，它指向某些可以從理論上確定的善；一切有價值取向的活動都是社會的，也就是說，它是人們相互結成社團加以追求的善；城邦或共和國是所有特殊社團在其中追求它們的特殊目標的社團。[90](#_90_12)與他人結成社團，加入到那個社團的有價值取向的追求之中，既是達到目的的手段，也是目的——或善——本身；[91](#_91_12)參與到以所有特殊社團的善作為目標的社團之中，獲得所有特殊的善，這本身就是一種境界極高的善——因為它是普遍的。在到達必須面對行動和沉思之間的選擇的時刻之前，可以設想的最高的人生形態，是作為“oikos”（家政）的首腦進行統治的公民，他作為平等的家長共同體之一員進行統治和被統治，做出對全體有約束力的決定。他參與確定普遍的善，親身享受社會所能獲得的價值，同時以他的政治活動對他人獲得價值做出貢獻。[92](#_92_12)這種活動關系到普遍的善，因此它本身就是比公民作為社會動物可能享有的特殊善更高一級的善，在享受他本人的公民身份（他為別人的善做貢獻的行為、他同參與這種貢獻的他人的關系）時，他享有普遍的善，成為與普遍聯系在一起的存在。公民身份是一種具有普遍性的活動，城邦是一個具有普遍性的共同體。

但是，全體公民并不是一樣的；他們有同樣的公民身份，是具有普遍性的存在，但他們作為特殊的存在又是不一樣的；每個人在選擇自己追求的善時都有自己的優先選項，每個人都發現自己同那些有一種、一些或全部優先選項與他相同的人屬于特殊類型。因此城邦要面對確定優先選項的問題，它要確定在特定時間哪些特殊的善應當被那些將其作為優先選項的人享有；解決這個問題顯然是公民的任務，但亞里士多德并不認為，以公民身份參與追求和分配共同之善這種普遍活動的個人，應當被認為是與致力于追求和享受他所選擇之善這一特殊活動的同一個人脫離了關系。既然公民被定義為既統治又被統治，統治的活動肯定伴隨著他的被統治的活動。[93](#_93_12)普遍和特殊在同一個人身上相遇，假如公民由于追求、享受他所選擇的特殊價值，并在獲得這種價值上表現優異，從而具有了特殊的社會人格，這肯定會改變他參與旨在分配共同之善的決定這類普遍活動的能力。這時城邦面對的問題就變成了，在對這種普遍職能的特殊運用進行分配時，要同公民因其個人的價值優先選項而呈現出的社會人格的多樣性聯系在一起。于是，亞里士多德轉而思考可以根據這種多樣性的結果來對公民做出的分類。

它們分為兩類：理論的和傳統的。從原則上說，它們可以像人類活動致力于獲得的價值一樣數量無限。既然這些價值的每一種都被在社團中行動的人所追求，那么就可以設想一個致力于追求每一種價值的人的社團。從概念的自然外延來說，也可以設想這樣一些人的社會，他們賦予那種價值以優先性，投入更多的精力去追求它，盡力爭取獲得它；他們（為完成這一觀念序列的發展）可以被視為一個精英團體，因其在擁有這種價值方面高于常人而出類拔萃。在雅典（亞里士多德曾在這里就學于柏拉圖的學園）的普通語言中，有一些術語用來表示被認為構成這種精英的不同類型：好人、智者、勇士、富人、世家子等等。[94](#_94_12)但一定要記住，從理論上說，這些精英就像人們所追求的價值目標一樣數量眾多，既然每個公民被定義為擁有他自己的價值優先選項，那么從原則上說，任何公民選擇了多少種他所特別看重的價值，他就屬于多少精英團體。接下來亞里士多德評論了一種把公民分為“少數”和“多數”這兩大團體的傳統習慣。這有著重大的實踐效果，因為它為區分兩種城邦提供了根據：一種是傾向于限制在公民中分配政治權威的城邦，另一種是傾向于擴大在公民中分配政治權威的城邦，此即當時所說的“寡頭政體”和“民主政體”。還可以進一步說，雖然“少數”和“多數”意味著用來進行區分的標準是數量，但這種語言的常規用法還有更多的含義。“少數”常常被描述為“最優”，“寡頭”經常被描述為“貴族”。如果我們不固執而嚴格地提出“在什么事上最優”這個問題，那么這種把數量和量化標準結合在一起的傾向，會使我們情不自禁地認為——就像亞里士多德本人有時談論的一樣——全體公民好像都能被分為少數和多數，可以把少數群體等同于屬于不同的精英，可以把多數群體等同于不屬于任何特殊的精英。但是亞里士多德很清楚，這種“少數”和“多數”的兩極劃分，雖然對討論傳統上承認這種區分的現實世界有用，但對于區分公民來說，卻提供了一個不能令人滿意的基礎。[95](#_95_11)

只能用多重標準做出這種區分。首先，有多少能夠從理論或傳統上確認的、人們所偏愛并共同享有的價值，就有多少質量標準，個人可以對采用不同的標準做出不同的反應。其次，有一種標準可以運用于適合把全體公民作為有同樣價值來對待的場合——例如，強調全體致力于追求善，不根據偏好或才能對他們進行區分。這從性質上說與質量無關，因此是數量標準，[96](#_96_11)采用這種標準可能有各種不同的結果；它可以用于區分一部分類型，它的運用可以掩蓋各種混合的情況。有三種傳統上得到承認的類型，其作用可以被認為基于數量區分——“一人”、“少數”和“多數”；在每一種情況下，都可以看到數量和質量標準的混合：一人和少數可以被認為擁有精英的性質，這使他們具有統治的資格，而多數被認為缺少這種性質，于是為他們的統治要求所做的辯護，就變成了（一向如此）為分離政治權威與精英品質所做的辯護。雖然亞里士多德知道這種標準的混合不可靠，他還是冒險采用了一人、少數和多數的說法，因為它被用于普通的言說中十分悅耳動聽。他有很好的理由這樣做。首先，現實的國家其實就是分為君主制、貴族制和民主制；其次，對于他的理論來說，把決策團體設想為有不同的規模是很重要的。

因此，當把政治權威的分配同多樣化的個人資格聯系在一起時，亞里士多德提出了理論上無限多的適合于采用的標準。其中每個標準都可用來區分一種精英團體，從性質上說它們既是質量的也是數量的。建立一個“混合政體”（politeia，這個詞雖然可以譯為“政制”，但它指的是在一個全體公民都是參與者的普遍決策過程中決策權威的正式分配）的問題，就變成了看看如何為每個精英團體，包括非精英、“多數”或“全體公民”中的精英，在決策中安排一個角色，使之能夠以最符合其性質的方式為獲得特殊之善和普遍之善做出貢獻的問題。[97](#_97_11)這之所以可能，是因為決策過程是一個復合體，所以能夠把它分解為一些職能，將每一種職能委托給一個特定的團體。在以下這些事情之間是有所不同的：列出一份政策選項的清單，決定采用其中哪一個選項，選出履行這種或那種職能的人，決心落實由他人做出的任何決定——這個清單可以無限延長，因此從理論上說有可能把無數多的團體與公共決策聯系在一起。亞里士多德認為，可以對不同類型的決策或者說決策過程中的職能加以區分，并且說明有些職能需要這樣或那樣的素質；還有一些決策應當委托給受到這種決策或過去的決策影響的人；有些決策應當由小團體做出，有些則應由大團體做出；有些需要由訓練有素的頭腦進行復雜的推理，而另一些最好由所有人共同具有的生活經驗做出判斷。[98](#_98_11)“混合政體”由此成了一種社會范式，它的組織方式使得從理論上可以設想的任何團體都有機會以最適當的方式為決策做出貢獻，同時任何公民個人都可以多次做出貢獻，無論是作為他憑才能而享有資格的任何專業團體的一員，還是作為非精英的“民”（demos），即作為一個整體的公民團體中的一員。被一個人列為優先選項的任何價值，或是可以據以對他做出判斷和評估的價值——甚至平等的價值，即不給予任何價值以優先性或利用它們對人進行區分——都可以成為他參與決定和分配普遍價值的一種模式。由此可以確立追求特殊價值和普遍價值之間的關系。

亞里士多德很清楚，決定意味著權力，而這種權力要對他人行使。“混合政體”中的每一個團體、具有團體成員身份（可以有很多）的每一個公民，都擁有權力以這樣一種方式追求每個團體的特殊利益，它能夠使這種利益也被納入其他團體對另一些利益的追求之中，既然追求每一種利益都要通過一些影響其他團體的優先選項的決策手段來進行，每個團體就像每個公民一樣，既行使權力，也必須服從權力。需要避免的罪惡是，任何團體能對全體行使由它獨霸的權力。[99](#_99_11)任何政體，如果把一個特殊團體的利益等同于全體的利益，它就是專制政體，即使它的特殊利益本身可能是一種真正的善，或至少最初是善的；墮落的政府從本質上說，就是特殊對普遍行使獨裁權，它導致具有獨裁權力的善的腐化。這種專制權力從原則上說可以由任何團體行使；甚至可以有善的或智慧的專制，假如它們追求的善不是全體的善（采用這種觀點，可能涉及同意讓較少的善和較少的智慧占有它們正當的權力份額）。[100](#_100_11)但是，在區分好政體和壞政體時，亞里士多德利用了一種既是數量的又是傳統的簡化說法。他接受對政體的常用分類，即一人、少數和多數支配著權力的行使，并補充上這樣一種假設：在每一種情況下，支配成分在統治時都有可能關注全體的利益，或是把這種利益視同它自身的利益。于是這種三分法變成了六分法：君主制和暴政、貴族制和寡頭制，混合制和民主制。最后一對政體最具理論意義。混合制，即權力由公民中所有類型的團體所分享的政體，因此在這種政體中，權力的行使最不可能迎合一個有限的團體或幫派的利益。另一方面，亞里士多德所說的民主，不僅是指一種普遍參與權力的體系——因為混合政體也具有一般意義上的民主的許多特征——而且是指權力得到廣泛的分配但以專制的方式行使的體系。一般而言，這可能意味著偏重于窮人和無特權者的體系，他們被認為是屬于非精英的團體；[101](#_101_11)但是這個術語的另一種更為正式和確切的含義，則是指相互之間無區別的人的統治，是一個全部權力由機械的、數量上的多數來行使的體系，它只考慮那些與所有人都相同這一假設相一致的利益。這是數量的專制和平等的專制，在這種統治中，個性的發展與行使權力之間、他是什么人與他可以在政治中發揮什么作用之間是脫節的。亞里士多德預見到了現代異化觀的特點，他對無差異的平等所作批評中的要素，也存在于今天對大眾社會抹殺個性的批評之中。

作為反題，他建構起混合政體的形象，這種體系在分配政治角色和權力時，會考慮個性和個人之間的差異。但是，無論作為純科學還是應用科學，都難以創立一種社會理論，使每一種可以設想的個人和社會類型在決策中都有其適當的角色。首先，雖然社會可以劃分為許多專業團體，決策過程可以劃分為許多專業職能，但很難在這兩者之間找到嚴格的對應性，使人能夠推論說，每一個有價值取向的團體都有自身特殊的和適當的政治活動方式。這便是亞里士多德理論中深刻的曖昧性之所在，雖然從許多方面看這不無益處。一方面，混合政體的概念傾向于變為凝固的傳統概念，被簡化為貴族制和民主制、精英和非精英、聰明的少數和愚笨的（或只有常識的）多數的二分法。另一方面，我們發現這樣一個重要的結果：構成混合政體的復雜的融合，既可以認為是階級和社會團體的融合，也可以認為是這些團體所具有的道德和智力品質的融合，還可以是能夠從決策過程中區分出來的不同政治職能的融合，或是這些融合狀態的結合。例如，貴族可以被視為世襲制貴族，或是具有超常的智慧、才能或野心的少數，或是任何政治體系中必然存在的、它必須為其提供特殊角色的少數；這些概念既可以合并，也可以分解。少數群體的政治職能，可以被說成只有這個少數群體具備的素質的發揮，或說成適合少數人素質的專業職能的履行，或說成最好留給一少部分人的職能的履行——與他們的專業才能無關。亞里士多德語言的寬泛性也是它的豐富性：它能夠從多方面加以分析，盡管它也能把那些方面混在一起。在應用科學的層面，困難在于，讓每一種可以設想的類型和范疇都有其適當職能的那種社會，不可想象它以任何單一形式制度化。因此，通常從實用的角度，乃采用上面提到的簡略說法，即一人、少數人和多數人的融合或平衡，或者不如說貴族制和民主制的融合或平衡——既然對于生活在城邦國家中的希臘人來說，君主制不是他們面對的問題。兩者分別都有它特殊的美德、它的適當角色和它對共同的決策活動的特殊貢獻；但是在這種嚴重簡單化的圖景中，存在著內在于亞里士多德的分析中的多種概念，它們鼓勵公民以多種方式來理解自己的政治角色。混合政體既是制度結構，也是道德結構，它對恰當的制度形式的探索，一向是為了解決一個極端復雜的問題的努力，這個問題就是協調只在其相互關系中表現出道德的人們的活動。

在對作為公民的個人和這個結構的成員的認識中，也存在著緊張。一方面，正是他作為個人對特殊利益的追求，使他成為公民；另一方面，只有他對共同的普遍利益的關切和覺悟，能夠維持他的公民身份；在這兩者之間總是存在著沖突的可能。假如他一心只顧自己的私人利益，以至于讓普遍利益服從于這種利益，他就有可能成為某個或大或小的團體實行暴政的同黨，內在于他的個人目標中的價值并不能保證不會發生這種事。就像基督教神正論中那個墮落的人一樣；他不能因自己的美德而得到救贖；但是，在奧古斯丁讓神恩發揮作用的地方，亞里士多德對公民美德的分析則是讓個人的公民同胞的政治活動去統治和引導他，就像他對他們一樣；或者是——更嚴厲地——讓支配著他們所有人的道德和政治法則去統治和引導他。但是，特殊利益和普遍利益之間根本的曖昧性依然存在。可以把公民設想為一個雅典人，他的特殊才能的多樣性提升了他為公共利益而行動的能力；或者把他設想為一個斯巴達人，他為了公民行動而犧牲一切自我發展的特殊形式。亞里士多德大體上斷然反對斯巴達人的理想，不論柏拉圖會說些什么；但是在文藝復興時期的歐洲，從15世紀到18世紀，主流聲音都贊成斯巴達人嚴酷的愛國主義。[102](#_102_11)斯巴達是穩定的，實行權力的混合體制；雅典是民主的和不穩定的，熱衷于隨意迫害她的哲學家。斯巴達確實根本沒有哲學家，但好處是它擁有公民，追求對共同利益完全自我認同的完美境界。不過，假如共同利益導致一切特殊利益被放棄，那么共同利益又是什么呢？這種矛盾依然沒有得到解決；但切不可忽略的一點是，混合政體是各種價值之間的關系，公民的利益——統治和被統治——存在于一個人自身的美德與他人的美德的關系之中。只有在這種美德的相互性和關系性中，政治動物才能夠成為真正的好人。

城邦理論——從某種意義上說，即最純粹的原初形態的政治理論，是意大利城市和意大利人文主義者的政制理論的基本參照對象。在把一個政治團體設想為（意大利的城市共同體也只能如此）由互動的人而不是由普遍規范和傳統制度組成時，它提供了如何使這個政治團體凝聚在一起的范式；當它把混合政體描述為一個道德共同體時，它在這種能力方面的價值并沒有終結，因為像佛羅倫薩這樣的城市，其制度結構是由相互關聯的公民大會、理事會和委員會混合而成，能夠從亞里士多德的分析和雅典的歷史中學到不少有關這種結構的理論。對于公民人文主義和“積極生活”的倡導者來說，它提供了一種他們的事業使之成為必要的理論：將人類社會生活描述為普遍參政而不是思考普遍因素的理論。特殊的人和他們所追求的特殊價值在公民生活中相遇，追求并享受為共同利益而行動的普遍價值，并追求一切次要利益；然而這種理論是以很高的代價換來的；它提出了很高的要求，也有很高的風險。混合政體必須是全體公民和全部價值的完美伙伴關系，因為假如它不夠完美，部分就會以全體的名義進行統治，讓其他特殊利益服從它自身的特殊利益，走向專制主義并敗壞它自身的價值。公民必須是完美的公民，因為假如他不夠完美，他就會阻礙混合政體達到完美，并誘使他的同胞變得不義和腐敗——他們要為他做他應當為自己做的事情。變得依附于他人是一樁大罪，就像誘使他人依附于自己一樣。因此，一個公民的懈怠會減少他人獲得和維持美德的機會，因為此時美德已被政治化，它存在于同跟自己一樣道德上必須獨立的他人結成的統治和被統治的伙伴關系之中。因此，懷著公民理想的人文主義者，把他作為一個道德人的未來，押在自己的城市的政治健康上。他必須贊同以下格言：人應當愛自己的國家，更甚于愛自己的靈魂。這完全沒有嘲笑他的意思，從某種意義上說，他的靈魂的未來取決于國家，因為一旦基督教的美德被等同于城邦的分配正義，得救在一定程度上就變成了社會的，在一定程度上要取決于他人。

對于文藝復興時期的頭腦來說，這個問題必然表現為一個時間中的問題。我們知道，共和國的問題是維持一種特殊存在的問題，特殊因素的特點就是不穩定，而不穩定的原因是時間。在城邦和混合政體理論中，有可能承認共和國是一種普遍，因為它是特殊價值的全面的，從而也是穩定的和諧化。這種和諧從原則上說（即使它采用了把一人、少數人和多數人成功組合在一起的簡化形式）應當在時間中保持穩定不變。但是還有一個相反的假設，共和國作為一種人為的事物，肯定會在時間中終結；明確無誤的歷史事實是，雅典人、斯巴達人和羅馬人都衰落了，都已不存在了；至于為何會是這樣，亞里士多德的分析中隱藏著出色的理論原因。特殊價值，以及追求這些價值的活動、共同體和個人是數量無限的，因此總是很難建立一個混合政體，使其在事實上不是一部分特殊對另一部分特殊的獨裁，保證不使公民更喜歡特殊價值而不是共同利益簡直是太難了。假如他這樣做，他便犧牲了公民美德；可是我們還知道，公民美德的困境是，他只能與公民同胞一起踐行美德，別人一懈怠，他也會懈怠，因而肯定會失去這種美德。可以嚴厲實施一些要求奉行公民美德的法律和另一些律令，就像在斯巴達那樣，但公民不可能永遠確信他的同胞會自行維持美德，更不用說他本人了。腐敗（就像后人所說）是一種永遠近在眼前的可能性。假如美德要依靠源于自由意志的行動、依靠調整這些行動的法律的維持，依靠使這些法律成為可能的外在環境的連續性，那么它其實是依靠無以計數的變量——既依靠有著無以計數的特殊因素的城邦，也依靠作為一個單一的普遍因素的城邦；而左右著各種各樣的特殊因素的力量叫做“命運”。自波愛修斯以來，人們一直認為，雖然世俗現象之流是不可思議、不可預見的，對于一切表象而言是無法辯解的，但是基督徒可以堅信它受著與他的得救有關的神意的左右，看上去只像是命運的事，其實提供了塑造他的積極美德的背景，是使其得以形成的質料。這種觀點重新出現在基督教人文主義者的著作中，并且得到了強化；因為他們敏銳的語文學和歷史意識，使他們更加痛切地體會到命運多舛、人在其中行動的社會和道德背景的變幻無常。但是，美德的政治化導致了一種巨變。命運的作用不再處于人的美德之外，而是它內在的一部分；也就是說，假如一個人的美德依靠與他人的合作，當他人不再與他合作，他就會失去了美德，所以美德要依靠完美的城邦來維持，而這永遠受制于人性的失敗和環境的變數。公民的美德從一種特殊的意義上說，被抵押給了命運；因此，把城邦作為一個力求維持其在時間中之穩定性的、由特殊事物組成的結構來進行評估，就有著道德上緊迫的重要性。

由于必須假定為內在于雅典時間意識的性質中的某些原因，亞里士多德對于作為一種不穩定因素的時間圖式沒有給予壓倒性的關切。但是至少有一部前基督教的經典將這個概念用于政治和政制的思考。波利比阿的六卷《歷史》雖然在16世紀20年代以前除了希臘文以外，沒有其他語言的版本可以利用，但它對文藝復興有關處在時間中的政治的思想卻發揮過重大影響，因此這里可以把它視為有關那個時代的基本觀念問題的向導。波利比阿是公元前2世紀的一個希臘流亡者，他從羅馬統治階層的有利位置上，見證了羅馬對地中海中部的征服，他想解釋[103](#_103_11)一個城邦國家所取得的這種前所未有的成就，認為這個共和國的軍事成功可以同它的內部穩定聯系在一起。于是他對城邦的穩定和不穩定做了冗長的分析，重申了對文藝復興的思想家有著巨大感召力的混合政體理論。波利比阿接受了一種由亞里士多德所采用的六分法——君主制、暴政、貴族制、寡頭制、民主制和暴民政治（暴民統治或無政府）——的變型，并且宣稱這是一個演進的序列，即著名的anakuklōsis politeiōn，或稱為“政制的循環”。[104](#_104_11)他宣布（在他所了解的歷史資料中幾乎沒有任何證據），任何國家，除非受到阻礙，都會依次經歷上述每一種形態，從無政府必然回到君主制，重新開始一輪循環。唯一穩定的體系，是逃離這種循環、或也許有望做到這一點的體系；它類似于亞里士多德的混合政體，即三種根據數量來定義的政體——君主制、貴族制和民主制——的融合或平衡。

在波利比阿看來，循環是一種“自然”（physis），是出生、成長和死亡的自然循環，共和國必然經歷這種循環；[105](#_105_11)但是，從他提供了逃離循環的手段來看，他并沒有把循環當作自然，而是它把描述為不可取的和有害的宿命。雖然在他的著作中，“宿命”（tyche）和“命運”（fortuna）是在外部事件的領域而不是內部關系的領域發揮作用，但理解一點是十分重要的：循環可以表現為“命運”之輪旋轉的特殊事例。每一種單純的政體都有它的優點，如果不受其他潛在統治因素的優點制約，它就難免退化。在這種好的力量因其單一好品質的過度或壓倒優勢而敗壞的思想中，有著與希臘人的悲劇觀念“狂妄”（hubris）相似的因素，有著較多亞里士多德的觀點——一種善對其他的善實行獨裁，對善的統治者和被統治者來說都是致命的。然而，羅馬人承認“命運”是“德性”（virtus）的正式對手，他理解每個部分的“德性”若是與其他部分的“德性”（virtutes）取得平衡并整合在一起，在這種情況下就能讓命運接受秩序和榮耀。同時亦可看到，通過“politeia”——混合政體，或行使權力的各種美德之間的關系——亞里士多德的“politeuma”，即全體公民，被組織成城邦，就像把質料組織成它的正確形式一樣，并維持著能夠對抗時間之破壞作用的穩定——我們在這里再次看到美德對抗命運的作用。但是，“德性”現在被政治化了；它不是統治者個人的英雄氣概，而是公民在城邦中的伙伴關系。

對于文藝復興的讀者來說，每一種單純的美德必然退化，這恰恰因為它是單純的和特殊的。特殊因素的問題，在于它的有限性、它的必死性、它的在時間中的不穩定性；一種美德（它本身是普遍的）一落實到特殊的政體中，就會染上這種一般的不穩定性。人類的正義體系會在時間中死亡，這不僅是一種“自然”現象，不僅是生物體自然的生與死，而是道德的失敗，是“墮落”的重演，同時也是命運力量的又一次凱旋。當人們以有限的和歷史的形式試圖建立道德體系時，便是把他們的美德交給了命運擺布。使國王上臺復又倒臺的巨輪，是人們的虛妄野心的象征；使共和國興起復又崩潰的巨輪，是人類對正義的虛妄追求的象征。致力于積極實踐“公民生活”的公民，必須為退隱于波愛修斯的信仰和沉思之中付出沉重的代價；它確實沉重，因為事實上經常付出這種代價。

正義騎在命運之輪上的世界，是令人恐懼的景觀，但是循環再生的概念又不可思議地提供了一種很確定的可理解性。可以說，“命運”本質上不具有創造性，她只能無休止地洗一副并非由她創造的牌。這種認為變化不是理性所能認知的觀點，意味著變化中不包含成長的原理，不能產生任何新事物；因此不可能存在對作為歷史而言的成長或變化的理解。但是，在這種情況下，“命運”注定會重復她的結果。紙牌的每一種可能組合都玩過一遍之后，她只能重新開始；這樣做不過是在重復，而“重復”（ricorso）就像“恢復”（rivoluzione）一樣，成了一個經常被用來指命運的過程從早先時刻——大概是從萬物的起點——重新開始的術語。因此從長遠的觀點看，萬物過去都發生過，并且會再次發生；命運之輪變成了既是不可預測的又是重復的形象，由此便產生了一種極其重要，并在某些限制下令人振奮的結果：假如知道過去發生過什么，就能做出關于事情將以某種組合方式再次發生的預測。如果這是可能的，那么命運的世界就會變得更加可以理解，不再那么可怕，甚至更加可控了。

這離做出以下假設還很遙遠：紙牌將再次洗出同樣的順序，事件不僅會再現，而且會以同樣的順序和循環方式再現。波利比阿與他的許多斯多葛派的朋友一起做出了這種假設，而且他很可能覺得自己更有能力這樣做，因為他把創立混合政體時組合在一起的變量，從無數個減少到了三個。[106](#_106_11)如果退化是變化的唯一力量，那么它肯定不具有創造性；人世間的變量肯定是無限多的；現實中任何一個部門的變量越少，它們以固定的順序出現的機會就越大，而三個當然是很小的數目。因此，對于建立一種能夠逃脫變化循環的、普遍形式的混合政體，他可以允許自己持有相當樂觀的情緒。假如只需要建立一人、少數人和多數人的混合或平衡，為每一方安排一定數量——或類型——的必要權力，使之能夠制約另外兩方中任何一方的單一的、會自動腐化的統治，那么普遍的政治和諧就會處在人類認識甚至實踐的掌握之中。假如變化的原因在于特殊因素內在的不穩定性，而在建立國家時只須考慮三種特殊因素，那么變化的原因并不多，也就很容易消除它們；在可能性的范圍內，波利比阿式的政制可以免于變化，永遠延續下去。人們將離開巨輪，進入天體。

但是，波利比阿沒有允許自己采取這種立場。作為一個斯多葛派，他認為塵世間不存在永恒的東西，他還預測說，[107](#_107_11)國家越是變得富足而強大，它就越是難以維持以適當的平衡構成它的那些秩序和美德。對特殊滿足的追求將變得更加強烈，直到沒有任何限制體系能夠約束它。他不僅預測——至少在此后千百年里他的讀者看來——羅馬共和國將在地中海帝國的拖累和誘惑下解體，而且宣布，甚至（或者說，尤其）在最繁榮的歷史條件下，追求特殊利益與維持公民美德會是不相容的。共和國有自己的命數。在基督教讀者看來，這肯定意味著無法阻止歷史重復“人類墮落”的故事，甚至共和國也不能代替神恩，把人類從它的結局中拯救出來。可以說，命運（或自然）將為任何處在時間中的共和國帶來腐化和沒落，這意味著重復奧古斯丁的信條：人的得救不存在于政治或歷史之中。那種提出了共和國不朽可能性的波利比阿理論迫使基督教徒回到奧古斯丁；因為假如共和國永遠延續下去，塵世也必然永遠延續下去，只有異教才會這樣說。

基督徒的公民仍可以盡其可能。他可以宣布，政治化的美德——有著完美平衡的波利比阿式國家——能夠延續下去，只要未蒙受神恩的美德能夠在這個由墮落和命運主宰的世界延續下去，它就幾乎可以做到永恒。他也可以宣布，有美德的城邦把形式和穩定性強加于命運，就相當于蒙受神恩的王國，這個王國將在神恩帶來末世時出現并呈現自身，它是千禧年或“第三時代”（the Third Age）的化身和實現。但是，神恩的政治化顯然近乎于用政治取代神恩。公民人文主義可能走向這種極端和異端思想，因為他們決心放棄傳統的超時間的政治模式，試圖以特殊的、有限的和歷史的共和國形式，實現城邦的普遍價值。共和國既不是習俗的共同體，也不是一種好戰的教會的表現，所以它只能存在于時間中的某個時刻——先知預言應驗的時刻，或理性無從知曉的命運之輪旋轉的某個時刻——或者它必須尋找逃離上述觀念圖式的手段。能夠導致做出這種努力并抓住這種機會的頭腦，當然是強韌而又世俗的公民頭腦。

# 第二部分　共和國及其命運：1494年到1530年的佛羅倫薩政治思想

## 第四章　從布魯尼到薩伏那羅拉：命運、威尼斯與末日啟示

### 一

前一章勾勒出的價值和問題圖式，顯然并非佛羅倫薩公民明確表達其公民愛國主義意識的唯一流行語。還存在著另一些語言，它們來自羅馬法，來自佛羅倫薩各項制度的實際運作，公民愛國主義意識可以用它們來表達，積極行動和參與的價值可以用它們來形諸文字；并且可以理解，它們使李森伯格[108](#_108_11)等人有意發出質疑，到底是否有必要用“公民人文主義”這個概念來解釋公民意識及其表述的興起。他們表示，在市民法和城市法規中，公民的地位是從實際的而非理論的方面來表述的，這些方面并未遇到本書所討論的問題。不過，我將在本書隨后幾章中證明，可以被恰當地冠以“公民人文主義”這個稱呼的語言是可以找到的，它源自于對一種共和主義歷史觀的肯定，它被用于各種目的，而其中最重要者，就是提出“公共生活”（vivere civile）及其價值到底能否在時間中保持穩定的問題。佛羅倫薩共和國最后幾年的偉大思想家們曾自覺探究這一目的，圭恰迪尼就是其中之一，他雖然在市民法和教會法上都訓練有素，但在研究公民道德和政治制度時，他卻極少運用法學知識；與此同時，有證據表明，[109](#_109_11)由于受困于外部威脅和內部分裂，在佛羅倫薩公民的日常協商中運用了一種我們要追溯其歷史的語言。無論在實踐層面還是理論層面，“馬基雅維里時刻”的概念詞匯都發揮著作用，有其值得一書的歷史。在佛羅倫薩留給后來的歐洲和大西洋的政治認知遺產中，它是舉足輕重的一部分。

為了揭示這套詞匯的范式特點，我們把它放入兩種語境：一是模式的語境，這種模式主張，只有運用某些有限而具體的方式，方可使世俗現象的相繼發生變得可以理解；二是歷史學的語境，它主張，不論出于何種原因，意大利城邦國家的人文主義逐漸形成了對積極公民價值的圖式的信奉，這種價值首先只能存在于城邦之中，其次是只能存在于時間之中。因此，人文主義者的共和國的典型困境是：它試圖在一個特殊的，因而有限和必死的政治結構中實現價值的普遍性。亞里士多德哲學的復興同時也帶來了調和希臘觀點（人被塑造為生活在城邦之中）與基督教觀點（人被塑造為生活在信上帝的共同體之中）的問題；但是，只有當共和國，比如有其特殊性的羅馬和佛羅倫薩，主張（不論出于何種原因）它自身有著自發的歷史時，才使這兩種價值圖式之間發生了新的裂痕。如果——這從來就是一個問題而非假設——共和國僅僅存在于人類歷史的特定時期，并且這些時期具有示范意義，其他時期則沒有，那么特別清楚的一點是，共和國（其所秉持的“積極生活”的價值，是在一個分配性正義的自足體系中全部人類之善的實現）要過一種有時空限制的生活，在它之外是受“命運”主宰的不正當的世界。它因此面對變化的問題，只有讓共和國存在的最后階段能夠與千禧年這一時間終點或世界末日同時發生，這一問題才能最終得到克服；或者反過來說，如果它最終能夠克服世俗穩定性的問題并永遠延續下去，那么基督教的時間圖式，即人類的終點超越時間和世俗之城，甚至上帝本身在歷史中的顯現，就會煙消云散。

在不那么玄虛的層面上——近似于各個群體和派別必須努力實現協調的層面——共和主義理論面對的問題是，它需要做出解釋，一個實行分配性正義的體系若被界定為有著時空上的局限性，如何能夠在“命運”持續顯露其威脅的世界中保持自身的存在，況且由于這些威脅是理性無從知曉的，因此它們總是迫在眉睫而不是來日方長。只說實行分配性正義的體系，其內部的每一種美德都相互強化，因此能夠抵御每一種不穩定因素，是遠遠不夠的。一旦承認城邦是有限的，它就不再是真正自足的；[110](#_110_11)它存在于并受制于一個不穩定的時空世界，那是“命運”的領地；其中那些對它的穩定不可或缺的條件所處的狀態，使其變得不可靠。共和國的正義可以采取由公民美德對人類生活的環境因素進行組織的形式；可是在這一認識圖式中，共和主義美德戰勝歷史命運是沒有保證的，除非神恩在歷史中以這樣一種方式運作，使時間上有限的共和國占據末世時刻。

除了神意或命運以外，習俗——作為另一種僅僅屬于人類的方式，把相繼發生的特殊事件組織起來，把經驗塑造成構成人類第二天性的習慣和傳統——無論具有多么重大的持續的重要性，也不太可能滿足共和主義理論的要求。這有若干原因。決策機構不僅是一個習俗的共同體；除了多數人的經驗之外，還必須加上少數人更優越的反思能力，此外，在宣告公民美德依靠或不依靠神恩的幫助而獲勝之前，一切形式的才智、一切人類美德，必須被組織起來形成一種合作關系。基督教的贖罪和“公共生活”，關注的都是人的第一天性或本質，而不是僅僅從習慣中獲得的、受社會條件制約的人格。如果前者得以完成，后者也一定為之改觀。顯然，面對外界生成的對共和國的危險，習俗即或不是毫無抵御能力，也是杯水車薪。

希臘和羅馬的政治科學資源，確實為習俗、神恩和先知預言的合作關系增添了一個強大的增援武庫。我們將會看到，佛羅倫薩經驗的終端產品是一種令人印象深刻的自由社會學，它被傳播給了歐洲啟蒙運動和英美革命，這些事件的出現，是對共和國致力于在世俗歷史中生存而帶來的挑戰的回應。但是，就佛羅倫薩人而言可以肯定地說，就美國人而言則可以大體上說，在解決這個問題上，在展示自足的、有美德的共和國如何在作為其自身局限性之結果的世俗時間中存在方面，他們并未完全取得成功。因此我們斷定，當共和時期結束時，佛羅倫薩思想正被這個問題——雙重含義上的“馬基雅維里時刻”問題——所糾纏。我們接下來的任務便是說明，這個問題及其應對模式，從前面概述的范式結構來看，確實呈現在當時的思想家面前。

### 二

下面就來討論1434年之后一百年的佛羅倫薩思想。這一年，科西莫·德·美第奇建立了其家族長達六十年的統治，在共和制的外衣下操縱著政治。這個體系在經歷了超過整整兩代人和四位美第奇家族首領偽裝的君主制統治之后，于1494年轟然垮臺，隨后被一個同樣不安全的共和制美第奇式政權所取代。直到1537年，這個家族才由另一位科西莫，即后來的托斯卡納大公，重新建立起世襲制的正式王朝。這一百年的最后二十多年——從1512年算起——出現了馬基雅維里、圭恰迪尼和詹諾蒂的轉折性著作，但是對于這整個時期，可以從揭示公民人文主義的內在含義和矛盾這個角度加以研究；而且還可以證明，這個馬基雅維里新紀元的思想，如何把亞里士多德和波利比阿的傳統傳遞給了未來的世代和意大利之外的地方。但是危險在于，若把目光聚焦于1512年到1530年期間的那些巨人們，可能會忘記他們的多少論題和價值先已有人為他們宣布了；在為1494年、1512年和1527—1530年的場景搭建舞臺之前，先得做一點兒事情，描述一下“十五世紀”（quattrocento）的人們所表達的公民人文主義的世界觀。

在見證過1400年之后佛羅倫薩共和國的理想化及其陷入1434年危機的人中間，首要的政治思想家是阿倫佐的萊奧納多·布魯尼。還有一些人文主義者和人文主義作家——一旦有了人文主義風格可供利用，術語就沒辦法統一了——討論“積極生活”的價值以及公民的virtus或virtù（選擇使用拉丁語還是方言，這本身就意味深長）[111](#_111_11)經受“命運”無常的侵襲并奮起戰勝它的方式；但是這些人并不急于提前分析“混合政體”在與“命運”的關系中的作用，即得到充分發展時構成了公民美德之結構的公共角色之間的正式關系。他們也許認為，公共活動和效力于共和國是美德的一種表現方式，公民可以尋求參與其中，也可以不尋求參與——雖然也同意他也許不會拒絕；他們或許會在有關積極角色的私人觀、家庭觀、商業觀和完全公共性的認識之間表現得猶豫不決；[112](#_112_11)有關“德性”和“命運”的人文主義詞匯，在達到政治分析的層面之前，在把公民描繪成必然參與決策、在不同的分配模式中參與到與其他公民的權力關系中之前，有很大一部分或許已經開始發揮作用。就像人文主義詞匯一樣，公民精神的詞匯也是復雜而多樣的。但是，雖然佛羅倫薩的思想家們可能一而再，再而三地脫離公民作為完全的政治動物的形象，這個層面的分析卻是不可忽略的。人們很容易不由自主地承認，政治參與對美德而言是必要的，一旦認為參與已經喪失或受到他人的操縱，就要對發生了什么和為什么有所說明。

就此而言，布魯尼的闡述對我們來說是重要的，因為他是這樣一些人中的代表和主導人物：他們從政治層面對以下兩點有清晰的表述，一是1430年前的公民人文主義理想的結晶，二是1434年前后對這些理想存在的問題之性質的日益覺醒。英語世界還沒有堪與漢斯·巴隆的著述[113](#_113_11)相比的對布魯尼政治思想的全盤研究，而巴隆的著作在一定程度上是以布魯尼早期著作的編年學為主，這些著作與1400—1402年的維斯孔蒂危機有關。然而就布魯尼后期的發展而言，關鍵性的活動時期應該是1415年到1421年、1428年以及從1438年到1444年布魯尼逝世，因此，那場導致科西莫在1434年上臺執政的危機，并未直接反映在他的著作中。在他的早期著作（《佛羅倫薩城禮贊》）（Laudatio Florentinae Urbis）和《為皮埃爾·保羅·維杰里奧所作的對話錄》（Dialogi ad Petrum Paulum Histrum，寫于1402年之后）和他任職大法官的中期著作《佛羅倫薩人民史》（Historiarum Populi Fiorentini）前四卷（1415—1421年）、1421年的《論軍事》（De Militia）及1427—1428年為曼尼·斯特羅齊而作的《葬禮演說》（Oratio Funebris）中，出現了以下公民價值的圖式。積極的“美德”在與“命運”的對抗中為了達到至高境界——布魯尼完全不同于那些宣稱“命運”只是外在地、偶然地與“德性”相關的人——就要最充分地參與城市生活，公民必須參與選擇市政長官及立法和決策。作為一個有著平民性質的共和國，佛羅倫薩是符合這些要求的，它的大多數政府部門都向大多數公民開放，個人只要夠格，就不存在財產或其他資格限制妨礙他在很多責任位置上投身于政治生活，其中包括一些高層位置。[114](#_114_11)布魯尼然后沿著自覺模仿伯里克利《葬禮演說》的路子，闡發了一種有關佛羅倫薩公民政體（civility）的理想；[115](#_115_11)公民就是盡可能發展人類多種多樣的優秀品質、在服務于城市中運用所有這些品質的人，像雅典政制——正是佛羅倫薩所要模仿的——那樣的政制是值得贊美的，因為它鼓勵并要求在盡可能多的個人中間實現這種多才多藝和愛國主義的結合。在布魯尼看來，有利于這種開放社會的條件是，一個人的優秀品質只有在與他人多種多樣的優秀品質的協作中發展，才能發揮其作用；如果存在著眾多而不是寥寥無幾的其他優秀品質，這不僅對全體更有好處，而且這種公民的、即使不是與政治直接相關的優秀品質，例如藝術和文學，只有在自由的條件下才能繁榮昌盛。對于任何一個共和國而言，還存在其他共和國，而不是由它獨霸世界，才是更好的狀態。布魯尼在他的中期著作中重申了這一主題，他宣稱，在古伊特魯里亞（今托斯卡納）本來有很多自由共和國，它們被羅馬這個唯一東征西略的共和國所征服，這是美德衰落的首要原因，這種衰落先是在整個意大利蔓延，最終殃及羅馬自身。由此他重申了以下觀點：佛羅倫薩是羅馬共和國——從中可以清楚地看到共和國的時空局限性和由此而產生的壽限——的后裔。[116](#_116_11)共和國需要其他共和國，因為美德是參與的美德和關系中的美德，它需要他者的美德；但是，它們之間應該是何種關系呢？

與此問題或許有關也或許無關，布魯尼在七年后所作的《論軍事》和《葬禮演說》中，表達了他本人的公民就是戰士、戰士就是公民的理想。在公民傳統中，早就有人這樣說過——彼特拉克就曾把任何公民軍隊準備“為捍衛自由不惜以死相爭”（pro libertate tuenda recta；fronte mori），視為羅馬人用“德性”戰勝“命運”的最高表現之一[117](#_117_11)；而且這是伯里克利精神的一部分，布魯尼要用它來表達佛羅倫薩的價值觀，即個人為公共利益所做的至善之事和至高無上的奉獻，可以體現為人生所能展示的眾多美德，然后以英勇犧牲把它們全部獻給城邦。但特別是在《論軍事》一書中，[118](#_118_11)布魯尼提出了若干更為復雜的說法。他要把基督教騎士精神的理想等同于對羅馬騎士等級（ordo equestris）的歷史記憶；在當時的環境中，有些佛羅倫薩人就是“十五世紀”所說的騎士，而歷史記憶中的羅馬的騎士等級，是一個承擔明確政治職責的公民范疇。布魯尼為此而采取的方式，不但能把軍事職責視為公共職責，而且能把它視為公民精神本身的基本屬性。雇傭軍表現得三心二意，因為他們毫無榮譽感；他們作戰乏善可陳，因為他們并非為自己而戰；他們在戰場上缺乏“德性”，因為他們所缺乏的“德性”只有在城邦中才能得到礪練。相反，拿起武器的公民不僅能被贊譽為“伯里克利式美德”的表率，而且可以說，他們作戰優秀，正因為他們是公民——從這里只需再進一步就可以說，他們是優秀的公民，因為他們愿意提供美德的最高證明。如果一個有美德的共和國的公民戰士遇到另一個同樣的共和國的公民戰士，會是怎樣一番情景，我們不得而知。主張他們會有一番騎士式的美德較量（“我為托斯卡納而倒下，你為羅馬而倒下”），這不足以使公民現實主義者（和托斯卡納的愛國者）感到滿意，他們已經認識到共和國會吞噬其他共和國，這種事情一發生，它也得吞下喪失美德的苦果，而不僅是給對方施加那種痛苦。

但是，根據這種資格標準，特殊性問題就迎刃而解了，只要每個人與那些各自走向通往普遍性之路的各色人等結為社團，走他本人通向普遍性的道路即可；“平等規則”（isonomia）——即希臘人所說的公職向成員平等開放的社會——就近乎于這種理想的實現。但是在布魯尼的晚期著作中，他記述了一個他注意到的變化。科西莫·德·美第奇于1434年上臺執政。1440年代末，布魯尼完成了把亞里士多德《政治學》譯成拉丁文的工作，并用希臘文撰寫了《論佛羅倫薩人的混合政體》，在這本書里，就像后來的《佛羅倫薩人民史》一樣，他認為佛羅倫薩已經變得更像混合制國家而非平民國家，在這種國家中，少數和多數的政治職能有清楚的劃分。前者負責協商和提出政策，后者僅限于接受或拒絕，在提交給他們的不同方案中做出選擇；這種劃分出現在佛羅倫薩的事務中，乃是一種歷史性變化——多數決定不再拿起武器保衛自身——的結果。于是對政策的有效控制落入少數之手，他們都是富人，有足夠的資源供養雇傭軍，能夠以治國術而不是軍隊作為權力的工具（consilio magis quam armis uterentur）。[119](#_119_11)于是，富人和精明的人正式成為亞里士多德分析中的少數精英，并且布魯尼似乎記下了佛羅倫薩的政權正在根據適當的素質進行重新分配。大可以認為這并非壞事，因為它使佛羅倫薩接近于亞里士多德式混合政體的條件，說一種政制既非完全貴族的也非完全平民的，而是兩種形式的混合，這通常是在褒揚它。布魯尼的語言確實模棱兩可；說權力應該按職能分配，使精英能夠履行比非精英更專業化的職責，這與亞里士多德的觀點完全一致，但是它與另一項同樣古典的原則卻有緊張關系，即各級責任應當盡可能均衡分配，這樣才能使最大多數的公民有機會發展他們最高層次的才能。這種亞里士多德式的分析過于靈活，以至于能包含極大的矛盾。布魯尼說，佛羅倫薩政制發生變化的時刻，始自于廣大公民不再拿起武器，據巴隆所言，他這個說法提供了“早期人文主義社會學推理的一個杰作”。[120](#_120_11)我們可以接受這一點；他是以現實主義的態度關注“誰決定什么，為何決定？”的問題，但他的思想乃是基于一種發展人類能力的倫理考慮，我們從中可以看到同樣根本性的曖昧態度。在財富和智慧上都不怎么杰出的人，就不應當讓武裝和平等的權力份額落入他們手中。那個時代的大多數人認為，這樣的規定是非常好的；很難說布魯尼會完全不同意這種觀點。但是，他把武裝看作“終極原因”（ultima ratio），它使公民獻身于保衛國家，同時確保沒有他的參與就做不出這種獻身的決定；正因為擁有武裝，才使人成為完完全全的公民，使他能夠做到并且要求他展示其多才多藝和自我發展，這是公民精神的最高表現（和先決條件）。把武裝丟給專業軍人，等于把政策的控制權丟給其財富和智慧特別適合于控制這種權力的精英集團；但這也等于多數放棄了全部志向，不想再成為同樣合格、同樣有美德的人——他們本可以通過軍事訓練達到這一目標。布魯尼早先的學說依然有效，即公民精神的充分發展有賴于它被盡可能多的人加以發揚。如果真正的公民數量稀少，統治城市的精英集團的數量也會稀少；相應地，統治中所表現出的美德的數量肯定稀少，這會帶來（根據亞里士多德或波利比阿的原則）這些美德將因為不必承認其他美德的存在而受到敗壞的危險。如果混合制國家是傾向于精英統治的國家，那么它也埋藏著衰敗的種子，布魯尼對佛羅倫薩從民主政體向混合政體的變化所做的說明，在價值判斷上是曖昧的。但“混合政體”一詞聲望極高，布魯尼亦不敢將這種變化完全等同于退化或命運的獲勝。這種判斷要由其他人、采用其他措辭做出。

美第奇時代早期的另一位作者，指出了被認為有著廣泛參與——這是1434年前后的特點——的結構走向寡頭制的趨勢，意味深長的是，從他的思想中可以看到，他對有關美德和命運這個主題的一些公認的觀念做了修改。這個人就是喬萬尼·卡瓦爾坎蒂，他著有兩部多少有些自相矛盾的研究科西莫·德·美第奇流亡和重掌政權的著作。[121](#_121_11)現代學者克勞迪奧·瓦雷西在分析他的著作時，首先研究了一位先驅人物格羅·達蒂[122](#_122_11)，他是巴隆所構建的公民人文主義中的主導人物之一。達蒂在以愛國主義筆調講述的維斯孔蒂戰爭史中，提出一個問題：佛羅倫薩對她的托斯卡納鄰邦取得的優勢，到底應當歸因于神意、命運還是某種特殊的美德？達蒂回答說（再次表現出人文主義者的“社會學推理”），佛羅倫薩土地貧瘠，不利于農業，她的居民只喜歡經商，他們周游世界，博采各國之長；就像我們所說的，經驗的積累過程會得到強化和加速，這使佛羅倫薩在財富和智慧上都領先于鄰邦。這種論證所隱含的意思是，參與性的公民權利的廣泛分配，就像經商和旅行一樣，有助于動員更多的智慧和美德服務于公益，這是君主政體或專制政體做不到的。但是達蒂又說，如果沒有神恩的特殊賜予，這些事本不會產生，而凡是通過踐行正義和神圣生活去追求這種恩賜的人，都能得到它；倘若沒有這種追求，命運就會發威，從本不該得到的人手里奪走他在此世的利益。[123](#_123_11)我們在這里看到了傳統的基督教教義，但是達蒂的思想與波愛修斯傳統有著重要區別：無論如何，達蒂談論的是政策和成功，雖然他認為成功是對基督教美德的獎賞，但是他也認為它是用“理智”（ragione）來實現的，這是個典型的佛羅倫薩術語，指那種用來指導決策和治國術的思想品質。對命運做出回應，要有恰當的決策，這種決策的目的是對事件做到運籌帷幄，或至少順勢而為，這種對政治所做的界定，其內容與波愛修斯倡導的基督徒的謙卑服從大相徑庭。佛羅倫薩是共和國，這意味著要把美德有效地調動起來服務于它，在這些美德之中，達蒂心目中第一位的美德是基督徒虔敬的美德。但是盡管虔敬應當獲得成功，也是“理智”使之實現的；知識、技巧和決心，這些做出能夠主宰事態的恰當決定所需要的品質，同樣也是美德；我們接近于看到這樣一種觀點：“理智”和“德行”（virtù）是兩個幾乎可以互換的概念；面對命運挑戰的美德，更像是羅馬式的或政治的恰當反應，而不是基督教的恰當反應——“德行”開始具備了馬基雅維里的意涵，即能夠使人們支配事態和命運的技巧與勇氣。[124](#_124_11)沿著這條道路發展下去，“德行”有可能失去它的基督教意涵，甚至失去它的全部倫理意涵；但是，只要政治意義上的“德行”只有在共和國公民的協作中才能得到最好的踐行，它就不可能失去它與社會美德的合作關系，而后者仍是在基督教中得到最好的表述。不過，一旦共和國崩潰，使人類生活得以理解并合乎道德的許多事物，也將隨它一起崩潰。

喬萬尼·卡瓦爾坎蒂借一個力勸雇傭軍首領不要再為維斯孔蒂效力的佛羅倫薩人之口，說出了下面這一番話：“佛羅倫薩人的忠貞不渝，以及對如此建立起來的共和國的愛是怎么一回事，想必您已有所耳聞。至于您對主人的愛，那固然也很了不起，卻是短暫易逝的；它不可能比人的壽命更穩定；而共和國則繼續存在。”[125](#_125_11)這種情感是人文主義者的老生常談，但它并未失去激奮人心、解放的含義。共和國通過集眾人之力，實現了美德和穩定——這兩者幾乎是一回事；它通過獲得技術意義上的社團的不朽，不再依賴于一個人（或有限的幾個人）的美德，由于后者的持續性差，其美德實際上也必然有所不足。我們可以清楚地看到，這種能夠同時利用全部人類智慧儲備的人文主義知識，為何是適宜于共和國的知識模式：既然后者是一個“社團”（universitas），它就不能依靠一個人或少數幾人的知識或美德；它也不能依靠超出記憶的經驗的連續性，因為它不是一種建立在習俗上的制度，而是生存和行動于當下。卡瓦爾坎蒂筆下的“連續性”更側重于不朽，而非古老的歷史。全部社會美德都在其中被調動起來；所有人類智慧都可以通過學習獲得。然而，卡瓦爾坎蒂在有生之年便已看到，佛羅倫薩共和國的“美德”和“德行”其實變成了有限的少數人的美德和德行，而且它無法使自身維持下去。

他描述了在美第奇統治時期之前的最后階段，共和國的公民大會如何呈現出一副怪相：大會上說的一套和當選的人，與實際主事的政治密室中做出的決定和如何做出決定是不一致的。他觀察到，多數被召集起來，但被選定的只是少數；被任命公職的人不少，授予實權的人卻不多。[126](#_126_11)這種感覺對于研究公民大會的人并不陌生，但卡瓦爾坎蒂確信他正在目睹參與式政府的衰落。公民基于完全平等或比例平等進行自治的狀況，正在被一幫官衙中人的統治所取代，取代這種統治的美第奇家族所操控的政治，不過是其登峰造極的表現而已。后世的研究者把他所描述的這種現象名之為“腐敗”，這個概念有多種含義，其主要含義也許是，共和國的統治所依靠的公民內部的公共關系，被私人關系所取代；卡瓦爾坎蒂顯然發現，這個過程最值得警惕的特點是，合理性被別的東西所取代。他描述了危機時期的一次公民大會，公民出席大會并表達意見，一切都那么公開和得體，發言既有理性又講美德；但是說的一套跟最后做的一套并無關聯，決定最終是由誰做出的，以及是根據什么理由做出的，并不那么容易搞清楚。[127](#_127_11)大多數現代讀者也很清楚卡瓦爾坎蒂有何感受，但理解卡瓦爾坎蒂和他那個世界的要點是：對于那個時期的共和派理想主義者來說，決定的做出如果不經合格公民的普遍參與或至少是不受阻礙的參與，它就不可能是合理的和有美德的。共和國只要存在，就必須調動全體公民的智慧和美德，它的穩定取決于它這樣做。做不到這一點，它就會變成少數人的統治，而由于少數人的局限性和不完美性，他們的智慧和美德注定衰敗。躲在共和制的面具后面的寡頭政治肯定缺少合理性，因為它不能引導所有人的智慧為所有人謀福祉；它肯定缺少美德，因為它使全體人的福祉從屬于一小撮人所認為的福祉；它必然缺少“德行”，因為它難以調動全體人民的“理智”和“忠貞不渝”（costanza）去應付周圍的事變。它的正當性和穩定性必然有所不足，卡瓦爾坎蒂把這稱為“暴政而不是政治”。

因此，它肯定要面對新的復雜形式的“命運”。它在美德上有所不足，所以它必定要面對以不正當的形式出現的時間之流；它缺少“德行”，所以它無從知道如何控制事態或如何適應它。因此，它必然要面對一個因為不理解而變得不合理的世界、一個詞語會改變含義的世界（就像修昔底德在相似的情形中看到的那樣）。我們已經看到，那個時代賦予了“穩定”的概念以非同尋常的重要性，但是卡瓦爾坎蒂率先提出了一個馬基雅維里的主題，他寫道，在佛羅倫薩追求穩定的做法本身就是一種罪過，“我不責怪命運多變，而要指責我們共和國中各色人等和剛愎自用者的不變，……我們公民中間的這種頑固狀態（stabilità della condizione），是本城蒙受多次不幸的淵藪。”[128](#_128_11)在一個因我們自己裹足不前和走極端而易變的世界里，保持不變就是罪過；正是執意追求私人價值的做法使它變得混亂無序。關于有美德的人是認為世界聽從神意的安排，還是服從他們的理性控制，佛羅倫薩人的思想曖昧不明，但他們毫不含糊地普遍同意，人沒有美德，這個世界就會問題重重，甚至難以理解。卡瓦爾坎蒂堅信，在研究一個混亂或腐敗的社會中人們的政治和道德生活時，只能把他們周圍的世界視為一個不受控制和難以理解的流變過程，唯一的問題是，我們是否要為命運的觀念補充上星相作用的觀念。他的結論是，沒有占星術是不行的：命運的觀念，是有關一種本質上毫無意義的、荒誕的支配力量的觀念，而占星術的核心論斷是，這個世界上變化無常的事，可能跟游蕩的星體有關，它們的運動雖無規律，但并非完全出于偶然。自相矛盾的是，這種信念恢復了自由意志的可能性，一旦我們恢復了人和社會事件中的因果秩序，就可以形成與這一秩序相關的我們自己的道德路線，而卡瓦爾坎蒂為占星術所做的辯護是，要想讓道德判斷（或由公民來做，或由歷史學家來做）成為可能，占星術就是必不可少的。[129](#_129_11)這完全是因為他目睹了政治美德已然萎靡不振。用政治去治理社會和用理性去治理歷史，幾乎已經變成相互依賴的事情。

命運主宰著未被正當化的特殊因素的混亂局面，這種局面幾乎總是形象地反映在人類事務中的事件和環境的變化上——“世事之興衰，即人事之興衰（vicissitudo rerum, la vicissitude des choses humaines）”。世界呈現出這樣一副面貌，它臣服于命運的統治，共和國日益難以通過“德行”和“理智”把全體公民團結起來。但是，隨著這種失敗的蔓延，出現了另一種不正當的特殊因素的混亂，即不再結合在公民精神之道德統一體之中的個人意志、欲望和人格的混亂。政治化的失敗使特殊因素的問題再次來到前臺——當卡瓦爾坎蒂寫下“diverse persone e perversi uomini”（互有差異的人和剛愎自用的人）時，“互有差異”和“剛愎自用”幾乎是可以互換的字眼——并且帶來一個問題，是何種力量使人們彼此各異并塑造著由心理差異所決定的事件的進程。值得注意的是，卡瓦爾坎蒂沒有把這歸因于命運，也沒有完全歸因于星相這種賦予人們以個性和偏好的力量。他在星相和人之間引入一個象征性形象，還為它起了一個很搶眼的名稱：“幻覺”（Fantasia），它解釋了這個世界從希伯來人到希臘人、從羅馬人到佛羅倫薩人的歷史，它宣稱：

我是幻想（Fantasy），所有理性的創造物對我都不陌生……有多少種來自星相的不同影響，就有多少種不同的人類意志……意志各異，人的幻想和行動也各異……我是我的全體門徒的起源和支撐，我高居于一切權威之上，行使著這種主權，它是由全部星相體系、由天帝——一切短暫和永恒之物皆臣服于他——的命令授予我的主權。從這種幻想的差異中衍生出了人們性格的一切差異……[130](#_130_11)

幻覺女神（Fantasia）看來確實不是一種能把人塑造成他們自己無法做到的樣子的創造性力量；這個角色被派給了星相的影響。她是一種內在于人的非理性的創造力，每個人都受其驅使去實現自己的個性，它截然不同于每個人遵從亞里士多德主義的基督教信仰而實現的普遍價值：個性是自我創造的獨特傾向，每個人在追求它時施展自己的幻想，塑造自己的個體人格。一方面，她與伊拉斯謨的“愚人”（Folly）有相似之處，但另一方面，卡瓦爾坎蒂所采用的措辭清晰地顯示出，她與斯賓塞的“變化無常”（Mutability），或更直接地與傳統的“命運女神”有很多共同特點。作為一種把特殊發展成差異、只聽命于星相和造物主的力量，她要對人類歷史的進程負責；然而，只要事件的進程沒有因為共和國的成功建立而變得穩定和井然有序，這同一個角色便被安排給了命運。馬基雅維里在寫給流放中的皮耶羅·索代里尼的一封信中告訴我們，“幻覺”是賦予每個人以個性的因素。相反，“命運女神”給我們帶來變化不定的宿命，而且——這種思想見于《君主論》——正是由于我們發現自己本性難移（卡瓦爾坎蒂所說的“頑固”[stabilità]），命運才有了凌駕于我們之上的力量。[131](#_131_11)當政治秩序沒有使歷史進程正當化時，“幻覺女神”和“命運”便是使之具象化而不是對它做出解釋的必要概念；但是，共和國的目的是確立美德與理性，而它們被看作與變化極其格格不入。歷史存在于沒有共和國之時，后者是唯一能使特殊因素的共存正當化的秩序。

卡瓦爾坎蒂寫作時的背景，是共和政體的失敗，是美德未能戰勝命運。他從科西莫·德·美第奇掌權之前一些派系策劃反對其上臺的陰謀中，首次看到了這種失敗。他既可以把科西莫的統治譴責為黑箱政治登峰造極的表現，也可以將其譽為超越這種政治的秩序的創建者。在他討論這個問題的不同著作中，存在著態度曖昧的跡象，這大概再好不過地體現在他的以下言論中，“假如我曾設想過在我們轉瞬即逝的一生，人類美德能夠永恒不變，那么我才敢說[科西莫]是個超凡入圣的不朽之人。”[132](#_132_11)對他的思想我們可做如下闡釋。科西莫統治著這個城市；但與共和國不同，他并非不朽之人，因而他不能調動整個政治體的美德和理性。他的統治終將結束，不會留下一種能夠抵抗變化和衰敗的公民生活；它是命運和幻想的產物，或許還是一種罪惡的力量，因為它不能培養其他人的美德和理性，這只有通過受到科西莫阻撓的公民合作才能做到。另一方面，他的體系得以建立和持續，他成功了，在共和國失敗的地方；可以正確地想象他是人們的公民精神的恢復者，或者是超越了共和國的秩序的創建者。無論如何，倘若可以認為他做到了共和國做不到的事，那么他取得成功是因為社會的德行和理性的政治化沒有成功。然而，人是“政治動物”；他的美德和理性只有在政治社團中才能發揚光大，如果科西莫以其卓爾不群的美德超越了社團，那么他的美德就是超人的美德。這等于把他視同亞里士多德暗示過的動物，它遠高于人，一如人高于獸；可是，科西莫的作風并未真正讓人想到柏拉圖式哲學王的作風。這使得馬基雅維里式的曖昧態度得以繼續；如果科西莫的美德使他能夠把秩序建立在只有一人能夠具有美德的廢墟上，那么他的美德就是完全外在于道德的“德行”（virtù）。我們稍后再探討這樣一種可能性：一個立法者的美德先于人類的公民美德的形成而存在，并且是它的源頭。

卡瓦爾坎蒂走得如此之遠，以至于踏上了通向馬基雅維里的道路，這是因為，當共和國似乎已經解體，變成了它的各個特殊部分，這時個人似乎也就失去了與他的公民同胞一起思想和行動的共同體，在這種共同體中，“積極生活”（vita activa）為他提供手段，使他能夠理解和控制他生活周圍的特殊因素以及他自己作為一個特殊因素的存在。在洛倫佐·德·美第奇統治下興盛起來的大部分新柏拉圖主義哲學，都可以被解讀為試圖以非公民的形式恢復和諧與控制。[133](#_133_11)雖然它們是向“沉思的生活”（vita contemplativa）的回歸，但它們的沉思并非對未受到歪曲的普遍事物的隱修式冥想。柏拉圖主義強調知識就是直覺與澄明，這使它們能夠重申一個古老的學說，即沉思是行動的一種形式，甚至是創造的一種形式。人被描述為在造物中具有獨一無二的能力，使他能夠認識其他造物的本性，由此把自己同它們聯系起來，反過來又把它們納入自己的本性。赫爾墨斯秘學（Hermetic）和巫術的觀念認為，知識和語言把所有事物賴以結合在一起的一致性原理呈現于意識之中，使人能夠憑其智慧（而非“幻覺”）成為一切造物的統治者和創造者（在神之下）。特殊性通過被人認知而被普遍化，他本身也通過認知特殊性而得享普遍性。但是，赫爾墨斯秘學倘若不能在平等的個人之間建立一種關系圖式，它是無法取代政治學的。皮科·德拉·米蘭德拉《論人的尊嚴的演說》（Oration on the Dignity of Man）中的宇宙，說到底是由可理解的對象和知曉它們的理性人組成的。雖然對于皮科來說，知識已經變成一種對認同和創造、自我認同和自我創造的亞當式激情，但公民之間的關系其實難以被簡化為認知者與認識對象之間的關系。公民并不參與對宇宙和他們自身的認知（和創造），而是參與對他們相互之間心靈、意愿和目的的關系的管理，對于這件事，更適宜的心智品質不是柏拉圖式的“靈知”（gnosis），而是亞里士多德式的“愛”（philia），或基督教的“互愛”（agape）。巫術是利用有關客體本質的知識而對其進行操縱，這種活動最不適于平等的個人之間的關系，它傾向于將知識抬高到行動的地位（巫師僅僅通過念叨事物的名稱去支配它），就此而言，它甚至算不上馬基雅維里式的“德行”的一種形式。將人——通常是“男人”（Man），一個抽象、孤立的普遍范疇——作為有能力的認知者孤立起來的哲學，如果認為統治是一項智力活動，就會把個人想象為哲學家或統治者，但它找不到用來表示實行統治的個人之間的關系的概念，這恰恰是因為它只考慮統治，不考慮被統治。因此新柏拉圖主義要把知與行重新統一起來的努力失敗了，這是與它不考慮社會化的認知、決定和行動相對應的；這是一個它無法應付的經驗領域。它把美德和理性的生活想象為澄明的心靈與宇宙合為一體，它對知行關系的強調表明，宇宙有意使人接受城邦的喪失。也許，這就是皮科和其他新柏拉圖主義者為何強烈地吸引著薩伏那羅拉的原因，我們將會看到，后者把恢復的城邦描繪成正義的神圣共同體，它將在末日啟示中的神圣時間的高潮中出現，神恩和政治學由此取代了巫術和哲學，成為人類天性的恢復者。

在這種語境中，政制的思想（constitutional thought，我們用它來指有關公民共同行動的形式和制度的思想）可以具有巨大的道德甚至生存的重要性；它關注政治化美德的恢復，沒有這種美德，就有理由擔心不論是人的天性還是他的世界，只能處于各種不可思議的力量的混亂之中。如我們所知，對于想要思考公民關系的佛羅倫薩人來說，現有的理論是經由一系列古典作家和人文主義作家傳遞而來的雅典理論，為了實用的目的，它被概括為把政體劃分為“一人、少數和多數”的范式。正是在美第奇家族如日中天的時期，關于威尼斯的穩定和古老歷史的神話，具有了這樣一種神話的特征：威尼斯是亞里士多德式的、后來是波利比阿式的混合政體，它有完美的穩定，因為它有完美的平衡；重要的是，這既是威尼斯制造的神話，也是佛羅倫薩制造的神話。菲利克斯·吉爾伯特追溯過它的起源，[134](#_134_11)它始于威尼斯的人文主義者（弗朗西斯科·巴巴羅，他得到過拜占庭人特拉佩贊提奧的幫助），他們極力想為威尼斯政體找到古典辯護，但這不久就變成了描述和探索該政體的獨特結構的手段。威尼斯對免于宗派之爭和政制不穩定已經習以為常，這使它能夠忘掉很多它實際經歷過的歷史變遷，所以古老歷史和經久不變的神話已然有其傳統，并且表現在“極其安寧”（Serenissima）這個共和國用來自況的修飾詞中。人文主義觀察家想找出能夠解釋這種穩定成因的原理和古典范式，便緊盯住威尼斯政制的兩個特點，可是它們并不指向同一個結論。其一是將統治權劃分為“總督”、“元老院”和“大議會”；這看起來像是古典理論家所說的“一人、少數和多數”的混合。另一個特點是對政治參與意義上的公民權由來已久的限制，它僅限于人數眾多但界線分明的古老家族團體。這好像是把威尼斯界定為寡頭制或貴族制，但通常的做法是把“一人、少數和多數”這種數量的分類，等同于“君主、貴族和民主”這種社會性分類。那么，威尼斯是真正的混合制政府，還是真正的貴族政體？“最安寧的共和國”這一形象后來獲得的大部分神話特點，都可歸因于這種范式的根本性的含糊不清，而這又同亞里士多德的關鍵決定——他要把幾套不同的標準簡化為一句上口的公式——所引起的模棱兩可有關。總督、元老院和大議會可以指一人、少數、多數，可以指君主、貴族、民主，也可以指一人或君主、少數或貴族、多數或民主所承擔的不同政治職能；貴族制可以指一種純粹的政體，可以指由三部分組成的混合制政府的一個部分，也可以指在它封閉的社會結構之中能夠包含一人、少數、多數的混合。

從吉爾伯特的分析中可以清楚看到，“十五世紀”的威尼斯人，除了貴族制以外，不想把自己看作別的政體，雖然這種貴族制有著異常出色的內在平衡和比例分配；對威尼斯政制感興趣的佛羅倫薩人，一開始也沒有對這種觀點提出挑戰。在洛倫佐時代的佛羅倫薩，威尼斯神話主要對人稱“顯貴”的身份集團的成員有吸引力，他們皆為世家，但都是商人而非貴族出身。他們可以自視為世襲統治階層或主導要素，在審慎、經驗和其他統治素質上卓爾不凡，因此可以被等同于亞里士多德的精英，把“少數”和“貴族”這類修飾詞用在他們身上恰如其分。“顯貴”（ottimati，這個稱呼由羅馬共和國的“俊杰”[optimates]或元老貴族轉化而來）不滿于美第奇家族的政治安排給予他們的職責和權力份額，因此不難理解，他們對任何強調和劃分政治貴族（順便說一句，它非常不同于封建貴族或領土貴族，不管這時的威尼斯和佛羅倫薩貴族是否購買土地）角色的論證和措辭都很感興趣，所以才選擇威尼斯作為同時代政制的楷模，認為它體現著賦予貴族以適當權力份額的古典原則。從總督和威尼斯貴族之間的關系中，他們看到了美第奇家族首腦和佛羅倫薩“顯貴”之間本應當存在卻不存在的關系，甚至他們中間有些人幻想這樣一個時代，佛羅倫薩總督應是“地位相同者之翹楚”（primus inter pares），根本不一定非是美第奇家族的人不可。他們顯然無意強調威尼斯政制中的民主成分——若是強調這一點，就有必要創造出這樣一個成分。然而有意思的是，社會現實如何與他們所采用的范式一起，促使他們這樣做。在佛羅倫薩，確實存在著一個具有積極公民精神悠久傳統的“平民”（popolo）（無論它是“大”還是“小”），在任何理論的或實際的權力分配中都很難對它不予考慮。“一人、少數、多數”的套話——人文主義的古典思想和威尼斯實際政制中的三分形式迫使他們采用這種套話——要求他們在談論所向往的理想圖式時，著眼于民主制、貴族制與君主制之間的平衡。在薩伏那羅拉之后的時代，在貝爾納多·魯切萊身邊以及在他之后，出現了一伙頑固的顯貴理論家，[135](#_135_11)他們堅持認為威尼斯是貴族制，佛羅倫薩也只應當是貴族制，這就是他們所表達的全部思想；但是不管還有其他什么原因，他們自己語言中無法擺脫的含義使他們失去了思想創新的能力。

長遠來看，至少從英美視角來看，威尼斯神話（就其神話性質最嚴重的方面來說）的基礎在于以下斷言：威尼斯國家（the Venetian commonwealth）有著完美的平衡，因而是君主制、貴族制和民主制這三種成分永享安寧的結合體。這一斷言應當用波利比阿的理論語言和假設表述出來，但是在“十五世紀”，波利比阿的《歷史》第六卷知者寥寥，不足以列入威尼斯神話的來源，倒是雅典哲學和人文主義的大傳統更應引起我們的注意。[136](#_136_11)在制造這個神話上作用甚大的佛羅倫薩“顯貴”，可以被看作促成了超出他們的初衷和控制的一些觀念和一種意識形態，但事實仍然是，他們自視為公民，用政治共同體的語言來表達他們的階級利益（如果我們愿意這樣說的話）。他們原本只想說明一人與少數之間——洛倫佐或皮耶羅與“顯貴”之間——應有的關系，但當它變成了佛羅倫薩政體中所有成分之間的關系的范式時，普遍公民權的理想就以把亞里士多德和波利比阿融合一起的形式，在佛羅倫薩的政治詞匯中恢復了。不過，產生這種情況的環境——1494年之后若干年里的思想基調——卻顯示出，若沒有政治和意識形態的巨大張力，是做不到這一點的。公民人文主義的遺產是，公民權的失敗迫使思想者面對一種混亂無序的宇宙景象，可以說這就像“秩序和等級”（order and degree）的失敗對莎士比亞的影響一樣，而新柏拉圖主義哲學則激勵著這樣一種思想：恢復秩序的唯一出路是理智與宇宙的合一，是對可理解的世界之統一性的激烈重建。闡述威尼斯神話的思想家屬于另一種傳統，他們主張通過公民權和政治秩序重建這個世界，威尼斯的形象不過是他們用來重新表達亞里士多德政治學范疇的工具。但是，威尼斯變成了一個神話，一個激發想象力的范式；佛羅倫薩的勇氣喪失到什么程度，居然使思想家們如此嚴重地依靠威尼斯這個他們絲毫也不喜歡的敵對城市的形象，我們姑且把這個問題放在一邊。符號的威力想必在于它的完美性，在于它反映著對一種混合政體的幻覺——所有特殊因素都和諧共處，因此它享有不朽的穩定性。要想讓混合政體恢復主觀世界的秩序，它就必須真正具有普遍性。意味深長的是，當威尼斯的形象對佛羅倫薩發揮政治影響時，適逢薩伏那羅拉的末日啟示式的布道正在鼓勵佛羅倫薩把自身視為神圣的選民城市，是上帝用來改造教會和拯救世界的工具。

1494年，法國軍隊一到，美第奇的統治便土崩瓦解了；年末建立的政制成為佛羅倫薩共和主義在其政治存在的短暫歲月——從1494；年到1512年，以及從1527年到1530年——的象征。這種政制由大議會（Consiglio Grande）、執政團（Signoria）和正義旗手（Gonfaloniere，1502年起成為終身職位）組成；當時的理論堅持認為，它們符合多數、少數和一人的古典劃分。此外，允許范圍相當廣泛的非貴族成分進入大議會，并且他們因此而享有通過選舉擔任執政團官職的權利，這表示在這一政制中存在著平民或民主的成分（對于這些修飾詞，當然要根據它們在當時使用的含義來理解），而且有作為社會范疇的民主成分與貴族成分的平衡，它還伴隨著根據數量規定的多數、少數和一人這些范疇之間的平衡。通過把兩種分類模式結合在一起這一歷史悠久的做法，該政制被說成是民主制、貴族制和君主制的平衡或混合，雖然“顯貴”根本沒有辦法支配執政團（即從數量角度認為的“少數”），而一人行使權力，就算他終身任職，也并沒有使他形成那種由一個國王及其廷臣所構成的一個階層或身份團體。可是，這種政制一再被普遍說成是以威尼斯政制作為楷模——為召開大議會而建造的大廳，就模仿了威尼斯大議會的大廳；[137](#_137_11)威尼斯那種民主制、貴族制和君主制的獨特的穩定融合的聲譽，大多歸因于這種認識。然而，如果威尼斯神話要大大歸因于1494年的佛羅倫薩政制，那么同樣真實的是，1494年標志著贊成基礎廣泛的混合制政府的人接受了這個神話。吉爾伯特收集的全部證據表明，1494年之前的佛羅倫薩人普遍把威尼斯看作貴族制。那么，是誰認為威尼斯的形象適合于平民與貴族的混合制政府的正當化，以及為什么人們普遍認為這種正當化模式是恰當的呢？當我們發現，大議會和與之一起運行的政制，以及把威尼斯奉為這種政制所效仿的楷模，所有這一切都出現在吉羅拉莫·薩伏那羅拉的末日啟示式的布道中時，事情變得愈發令人迷惑。這些常常明白曉暢、富有智慧的布道表明，末世論是與闡述特定政治體系問題的另一些模式并存的，我們的模型使我們能夠預期這在現代早期的共和主義思想中至關重要。

薩伏那羅拉[138](#_138_11)自1490年起一直住在佛羅倫薩，并且形成了一種越來越具有先知色彩的布道風格，他預言一些重大而又可怕的事件，聲稱它們是上帝對腐敗世界的判決，是為凈化世界鋪路，以此規勸他的聽眾悔罪。在當時的氛圍中，這能使人想到一種半地下的千禧年主義布道風格，總是帶有異端和顛覆的可能性；但是，無論薩伏那羅拉對這種傳統有多少共鳴，他表現出巨大的決心，要維護他從多明我會學到的正統托馬斯主義。不過值得注意的是——至少在我們看來如此——那種末日啟示的方式（我們把它與被壓迫者的非理性主義聯系在一起），它對文藝復興時期佛羅倫薩人的頭腦那么有威力；然而這也是很容易建立錯誤反題的一點。我們知道，公民人文主義的作用是把處于時間中的當下時刻的共同體孤立起來；末日啟示的歷史把時間描述為一系列具有獨特意義的時刻，任何共同體都有可能在這些時刻發現自己受到召喚，去發揮如同以色列和羅馬那樣的極為重大的作用。在當時的思想中，實現公民共同體的努力與實現神圣共同體的努力依然相距不遠，并且可以利用同一種語言。但是在1494年以前，薩伏那羅拉從未談論過佛羅倫薩共同體的政治形態——雖然可以理解，美第奇政府對于有個先知在它中間很不自在；他沒有強調佛羅倫薩會在各國中間發揮獨特的作用，而是強調上帝最可怕的判決將要落在這個城市頭上，而且迫在眉睫。然而，遭受噩運的是佛羅倫薩這個事實，必然使他的聽眾更強烈地意識到他們這個共同體的獨一無二的個性，薩伏那羅拉反復使用的“一舉完成”（cito et velociter）這種說法，有著可怕的效果，同樣會強化對當下時刻有著獨特重要性的感覺。所有這些話都是以法國國王就要討伐那不勒斯作為焦點。查理八世被形容為“上帝的鞭子”（flagellum Dei），用舊約先知的語言說，則是“北方來的王”，他將懲罰意大利，清洗教會的腐敗。我們也許會想起但丁甚至科拉·迪·里恩佐的神秘帝國論（mystical imperialism）；但此事將在佛羅倫薩引起一場革命，它使薩伏那羅拉義無反顧（而且結局可悲）地卷入政治事件，迫使他用先知的眼光解釋公民理想。于是，末日啟示的語言與政治共同體的語言融為一體了。

查理八世抵達佛羅倫薩時，美第奇的統治在一系列革命事件中垮臺了。皮耶羅·德·美第奇威風盡失；有勢力的“顯貴”小集團發現他們這時可以通過拒絕提供支持，使這個日益令他們不勝其煩的政權壽終正寢。皮耶羅讓出權位之后，由顯貴們接過古老的共和體制，通過復興傳統制度使其獲得新生的努力，由于面對“平民”（popolo，享有參政權的階層中的非精英成員）洶涌的政治活動而失敗了。正是在這種情況下，提出并采用了以大議會為基礎的三種成分組成的政制，而且還做出一項令人費解的決定，建議這個本質上非貴族的結構去模仿威尼斯模式。薩伏那羅拉在建議采用這種政制以及隨后對其加以引導上扮演著領導角色，而且從他的布道辭中可以看到威尼斯的形象。不過，很難相信這種政制是由他的頭腦設計出來的，他提議模仿威尼斯時采用的術語，其實并未表明這個想法起源于他。[139](#_139_11)但是，在意識形態的歷史中，我們更關注的不是發起人、動機和行動，而是語言及其運用方式；我們可以研究薩伏那羅拉在這一緊要關頭（1494年11月到12月）的布道，從中得出關于這個時刻共和主義意識形態的狀況的結論。[140](#_140_11)

關鍵性的結合發生在薩伏那羅拉的末日啟示式布道和卷土重來的共和派“平民”之間：即先知預言和公民精神的結合。他早已確信，一項特殊的神圣裁決已為佛羅倫薩和教會準備好，他這種信念有可能變成他相信佛羅倫薩在塵世間有一項特殊的神圣使命。“主所愛的，他必管教。”[141](#_141_11)佛羅倫薩將得到賜福，因為它已被揀選。[142](#_142_11)他相信，教會將通過始于佛羅倫薩的精神革新而得到改革——這是使精神史與世俗共同體取得一致的末日啟示思想。更重要的是，他接著又把這種革新等同于共和主義公民精神的恢復。他的思想到底在多大程度上從遵行傳統道德轉向政治職能的分配，這是爭論他的思想是繼承還是偏離了中世紀規范的人們所辯論的主題，[143](#_143_11)但就本項研究的意圖而言，更有價值的是指出，薩伏那羅拉如何能夠把亞里士多德主義的、公民的和末日啟示的語言熔于一爐。

他的千禧年期待迎合了那個時刻的意識形態需要，當時正值共和國在消失六十多年后開始重建。頭腦單純的佛羅倫薩人把共和國等同于城市的傳統和他們的守護神圣喬萬尼；于是圣喬萬尼又被搬了出來，就像1447年短命的米蘭共和政府打著圣安布羅齊奧的旗號，或圣馬可在安寧祥和的威尼斯的統治從未間斷過一樣。[144](#_144_11)但是，對異端布道傳統有共鳴的人，以及對公民人文主義理想有共鳴并對它的明顯破滅深感痛苦的人，都會用更加深奧的末世論來表達他們正在從事的事業中所包含的高貴勇氣。共和國要得到恢復，特殊的城市要讓自身——在早先的失敗之后——在時間中實現普遍。新柏拉圖主義思想為這些努力提供了一套異端詞匯，但它并不適合政治表達。末世論語言則描繪了一系列時機，人類共同體在這些時機能借助神恩的行動而獲得普遍意義。恢復公民精神就是恢復人的普遍性；假如這不能通過異端智慧來完成，那么它或許可以通過恢復“公民生活”和“政治動物”來完成；但是，恢復積極生活必須通過時間中的行動來實施。

然而，薩伏那羅拉的千禧年主義，是頑固的正統派和托馬斯主義的千禧年主義。他雖然說教會的“第五時代”（the Fifth Age）即將到來，并且因為宣判教皇為反基督[145](#_145_11)而最終覆滅，但他也持有圣托馬斯的教義，認為神恩成全人性而不是取消人性。存在著一種與人性相符的生活方式，即在同胞關系和社團中追求價值；城市就是這種同胞關系，人們在這種關系中追求公共利益、全體的利益，追求他人的利益而非自己的利益。[146](#_146_11)教會或城市也許會由此而得到恢復，這是使人類生活恢復其真正的形式。這種“改造”或“更新”有著嚴格的亞里士多德含義，是對精神和形式高于質料的肯定，不過它必定是神恩的產物，必定要在時間中實施。既然“原型”是神恩的惠賜，神恩不再現，它也無法再現，它只為能夠得到它的義人而存在。但是，神圣之物——薩伏那羅拉讓諾亞在方舟上告訴他的兒子們——不受制于時間，塵世之物卻需要定期恢復。教會也不能自外于這一法則，[147](#_147_11)所以它的恢復要通過佛羅倫薩成為人類共同體所應當成為的、合乎人性的樣子，建立起人間“正義”，但是，這種“原型”的恢復只能因神恩在時間中的作用而產生，它選定并宣布了佛羅倫薩、意大利和信仰史中的某個時刻，把該城得到揀選的預言訊息傳達給她。佛羅倫薩人所要做的，就是聽從先知，抓住這一時刻。

薩伏那羅拉一再堅持說，不能用主禱文治國這種說法（據說是出自科西莫·德·美第奇之口）大謬不然。[148](#_148_11)相當明顯，薩伏那羅拉預見到了馬基雅維里后來的批評，并以這種批評自身的理由來對付它。正義之城不存在于命運和“理智”的時刻，因為它存在于“神恩”和“更新”的時刻；但明顯的推論是，它二者必居其一——沒有第三種選擇。這樣我們就被薩伏那羅拉本人所使用的語言帶到了一個問題面前：他究竟在多大程度上把美德看作政治化的美德，把正義的統治看作混合政體中必須有公民的高水平的普遍參與。這種轉化的手段是存在的；如果“原型”意味著人人必須追求公共利益而非一己私利，那么行使公民權就是做到這一點的最自覺、最制度化的手段，混合政體也就能夠成為正義的形式。由此可以說，共和國的建立就是神恩的時刻。但不能輕易認為，薩伏那羅拉把行使公民權看作一切傳統美德的踐行都要予以遵守的范式。能夠確定的是，他日益把“統治和領導”（governo e reggimento）說成是經過革新的生活的“形式”而非“質料”；[149](#_149_11)他譴責暴政，[150](#_150_11)譴責能夠讓別人唯其馬首是瞻的一人統治[151](#_151_11)，認為這有違正義，然而他好像不是在指暴君對他人行不義，而是說暴君妨礙人們在自己的生活中踐行正義；當他建議以威尼斯作為楷模[152](#_152_11)采用共和制時，[153](#_153_11)他是以“更新”（rinnovazione）和末世時刻作為背景的。

在這一點上并不能清楚地看出，薩伏那羅拉是否認為道德革新只有在共和國中才有可能——盡管這種思想的要素中有那種取向；較為清楚的是，薩伏那羅拉承認，共和國只有在道德革新的環境中才能獲得正當性。但是，反映他對共和形式的基本感情的最出色、最明顯的標志，也許是他對佛羅倫薩的特點及其歷史的態度。他從引導他了解亞里士多德政治學的中世紀作家——圣托馬斯和盧卡的托勒密[154](#_154_11)——那兒發現，他們毫不含糊地說過，君主制如果由一個好人來統治，乃是最佳的統治形式，但在現實世界中，必須讓人民享有最適合他們的特點和地方特性的統治形式。[155](#_155_11)他進一步認為，傳統和氣候（如果不是早期人文主義者所說的商業實踐和旅行）已經使佛羅倫薩人特別習慣于參與自己的政府，并賦予他們一種特別適合于這樣做的性格。[156](#_156_11)那么，即使“公民政府”（governo civile）或共和國是最適合于佛羅倫薩的政府形式，看樣子它卻是次優的，因為它源自佛羅倫薩人靠習慣和傳統養成的第二天性。但是，一種特殊的基督教思想模式這時開始發揮作用，它使薩伏那羅拉能夠自相矛盾地把習慣作為更新和再生的前提。他一再宣稱，“風俗”（consuetudine）[157](#_157_11)不是精神完善的基礎。第二天性是真正實現人的原初天性和“原型”的障礙；它是個人在自己身邊樹立的一種人為的人格，他們在這樣做時并沒有運用自己的正確理性，就像音樂家在演奏時并不太留意自己在做什么，能夠跟朋友們東拉西扯一樣；[158](#_158_11)這種人格往往起著保護殼的作用，使他們能聽到先知的話，卻沒有領會它的真實含義。[159](#_159_11)這是一種十分強大的障礙，使得改革者經常必須“一點一點地來”（pian piano），就像醫生一開始要用緩慢而謹慎的步驟治病一樣。[160](#_160_11)但是，薩伏那羅拉在這些段落中也清楚表明，他自己并沒有突然變為小心的實用主義者；“一點一點地來”是痛苦的，因為不能把預言的信息和盤托出，它所帶來的負擔會更加沉重。[161](#_161_11)對人為的人格的改造必須是完全的重生，即舊人在新人中死而復生；[162](#_162_11)佛羅倫薩的共和傳統對創建正義的統治沒有多少幫助，[163](#_163_11)這座城市必須憑借神恩來改變它的形式，它將不再是佛羅倫薩城，而是上帝之城。[164](#_164_11)

但是，既然佛羅倫薩已被選定以這種方式重生，那么看來也就不必懷疑，公民傳統的第二天性乃是他們被選定的一個原因或標志。“舊亞當”（用使徒保羅的說法）必須死而復生；但有些“舊人”注定要先于他人而復生，至于習慣和傳統為何不應當屬于預定的力量，這談不上有什么理由。我們應當理解的是，佛羅倫薩人的特殊性使他們適合于成為蒙受神意之特殊行動的對象，適合于占據末日啟示時間中的特殊時刻。為什么神恩會選擇以這種方式、在這個時刻成全天性，這不是人類所能理解的，但是，被選定的特殊天性或第二天性是用政治術語來描述的。寬泛地說是意大利人，具體地說是佛羅倫薩人，他們的天性使他們不愿忍受主子的統治；[165](#_165_11)但是神恩成全天性的教義對薩伏那羅拉來說必然意味著，如果人們生活在人間主子的“統治”（reggimento）之下是正常的，那么沒有主子的生活就只能是神恩之下的生活，就像他偶爾援引過的約阿希姆所說的“第三時代”（the Third Age）的情況那樣。[166](#_166_11)但是，我們由此也看到了薩伏那羅拉的混合政體觀——在這種政體中沒有人是其同胞利益的主宰者——與他呼吁佛羅倫薩人宣布基督為他們的王之間的關系。[167](#_167_11)他曾宣布，“上帝是一切政府的形式”，[168](#_168_11)共和國和神授權力的君主國都可以被理解為神恩之國和“原型”的恢復。確實能夠使這兩者一致起來；采用這種方式，托馬斯主義把君主制作為理想政府模式的主張，就可以與亞里士多德的混合政體學說相互調和。共和國——它是人人獻身于公共利益的國家——是神權政體（theocracy）；它是神恩的王國，當神恩人格化為基督時，就像亞里士多德確實向往的完美君主制一樣——一個人的統治，他大大高于常人，一如常人高于野獸。[169](#_169_11)以這種方式，佛羅倫薩人的第二天性便為它本身所取代，為重建人的真正天性使之成為偉大的存在之鏈中的一環、為該城在亞里士多德式的“改造”中占據彌賽亞時刻，鋪平了道路。就此而言，薩伏那羅拉的思想把習慣與神恩這兩極，把世俗習慣的時間和啟示錄中的贖罪時刻連接在了一起。

這是討論他對威尼斯形象的運用這一問題的恰當時刻。一般說來，他在1494年（此后他提到威尼斯的次數越來越少）的布道并未顯示出，他對威尼斯形象有很多共鳴，或他用它來教導過聽眾。他說，過去的經驗表明，佛羅倫薩人從未享有過能給他們城市帶來穩定的制度，它還表明，威尼斯人在擁有更多美德意識方面不比其他人更出色，卻從一開始就享有極其寶貴的天賜穩定；過去的經驗甚至能指明保障這種穩定的制度形式。因此佛羅倫薩人應當研究威尼斯或其他任何城市的政制，取其合宜者為己用——例如“大議會”的模式，不合他們特殊天性和特殊需要的則放棄之，例如“世襲總督制”。[170](#_170_11)這遠不是一種編造神話的語言，人們好奇于威尼斯神話在薩伏那羅拉的思想中發揮著什么作用，卻把它對1494年政制的正當化起著什么作用這個更大的問題丟在了一邊。這是一種什么作用，從理論上說是很清楚的。能夠完善人性的共和國，可以被看作存在于末日啟示說的神恩時刻；唯一能夠完全令人滿意的另一種看法是，把它看作完全處在時間之外，作為柏拉圖式的形式而存在，不受塵世變遷的干擾。人類的知識與美德的全部形式完美地和諧共存的波利比阿式平衡，便符合這種近乎烏托邦的要求，而且如我們所知，“威尼斯神話”中有一種柏拉圖主義成分；但是沒有哪個佛羅倫薩人，除非他想說嘲諷的話，會宣稱威尼斯在美德上是獨一無二的，他自己的城市則不是這樣。就薩伏那羅拉而言，他更不可能讓威尼斯占據他的畫面中心，因為這個畫面屬于被揀選者的時刻并且依靠這樣一種觀點：佛羅倫薩是為世界的某種神圣的、末日啟示所說的轉型而選定的手段。倘若承認威尼斯的穩定超越了偶然和經驗的層面，這會導致承認威尼斯也像佛羅倫薩一樣是得到揀選的和神圣的；姑且不提其他反駁，從當時的環境即可看出，威尼斯人的言行舉止顯示出他們對自己并沒有這種意識。在1494年，沉浸于一種彌賽亞式興奮情緒中的是佛羅倫薩人，而不是威尼斯人，后者無論在那一年還是其他時候，都沒有這種情緒。威尼斯穩定的神話可以把這種穩定說成技藝和謀略的結果，但它絕不是神恩的結果。所以，薩伏那羅拉強調的是佛羅倫薩人所應當踐行的美德，以使他們無愧于神恩和揀選，而不是他們可以借鑒或復制的制度安排，以使他們的政體獲得穩定；雖然它們在很大程度上是社會的和公共的美德，有助于政治穩定（它本身就是神恩的象征），并且是威尼斯神話中的那種混合政制——其制衡作用使任何一種美德不能凌駕于其他美德之上——所鼓勵的美德。

在威尼斯作為所有三種政體的完美結合這一形象的發展過程中，薩伏那羅拉起著領導作用的1494年革命標志著一個決定性的階段，其原因可以從薩伏那羅拉失敗和去世后的政治辯論所采用的方式中找到。重建一個佛羅倫薩從未獲得成功的共和國，一個比羅馬更穩定的佛羅倫薩共和國，是做一件前無古人的事，斯巴達和威尼斯這兩個被文學賦予了異常漫長的壽命的共和國，有關它們的神話也必然會回到畫面的中心。薩伏那羅拉宣稱此事可以辦到，但他也宣稱，如果沒有天性、神恩和預言應驗——舊的佛羅倫薩燒成灰燼，一切煥然一新——的合力相助，那就不可能辦到。使特殊團體穩定而持久，或使它上升為普遍，可謂難乎其難。馬基雅維里有句名言，[171](#_171_11)他說薩伏那羅拉是“沒有武裝的先知”的典型，甚至是不太誠實的先知，出現這段話的語境所討論的內容，則是政治創新乃人們最難辦到的事情，以及做這種嘗試的不同人物和不同方式。如果我們假設——這無論如何都很可能是真的——馬基雅維里并非僅僅是在嘲笑自己的前輩，或輕蔑地把他看成蠢材和欺世盜名之人，而是像那個時代及其困境所要求的那樣，十分嚴肅地看待他和他的思想，我們就能更好地理解這些問題。[172](#_172_11)佛羅倫薩彌漫著濃重的末世論氣氛，馬基雅維里即使想裝成無動于衷的樣子，他也不可能一直如此。最高層次的創新，創造一個正義和穩定的社會，已經在基督教思想最偉大的概念——天性、神恩、預言和更新——的保護下嘗試過了；這種嘗試已經失敗，因此肯定是對它的理解有誤。探究接下來要做什么，是一個真正令人生畏的重大問題。威尼斯神話提供了一個可能的答案，它帶有更多柏拉圖和波利比阿而非基督教的意味，不過，若想把任何一種美德放入神恩的空間，需要的是“強壯的靈魂”（esprits forts）。

## 第五章　美第奇復辟（一）圭恰迪尼和下層顯貴，1512—1516年

### 一

到此為止，本項研究的論點是，有關特殊事件、決策、制度或傳統的認識論束縛著中世紀晚期的思想，它限定著當時的人們自認為擁有的、能使存在于時間中的世俗現象變得可以理解的手段。這些手段的局限性是如此明顯，以至于可能讓人覺得，世俗世界的流變不在人的認知能力的控制之內：它受一種不可思議的力量控制，在有信仰的人眼中，這種力量是神意的顯現，在無信仰的人眼中，它是命運的顯現。在公民人文主義出現之后，個人還可能增加這樣一種感覺，只有作為公民，作為與同胞一起參與“公民生活”的政治動物，他才能實現其天性，獲得美德，發現其世界的合理性；與此同時，他用于理解特殊因素和控制世俗世界的概念手段（他發揮公民功能的能力有賴于這種手段）卻有可能尚未達到一定程度，能夠適應他們所面對的新要求。薩伏那羅拉——那個階層的經院哲學家、先知和公民——的秘密似乎是，他覺得公民生活需要某種程度的美德，它只有神恩才能賜予，因而只有在先知預言應驗、世界得到更新的末世論背景下，才能獲得那種美德。因此，他的失敗對佛羅倫薩生活中的意識形態。體系造成了創傷，不論單純的人還是頭腦復雜的人都能感受到它。

宣讀這份草案時我在場[日記作者蘭杜奇在1498年寫道，人們在強迫薩伏那羅拉承認自己做了虛假的預言]，這令我萬分驚訝，簡直驚得我呆若木雞。看到這座大廈因筑于謊言之上而轟然倒地，我心如刀絞。佛羅倫薩一直期盼著一個新耶路撒冷，正義的法律和壯美的景觀、正當生活的楷模會隨之而生，期盼看到教會的革新、無信仰者的皈依和義人得到慰藉；可是我發現事情完全相反，我只好讓自己接受這樣的想法：In voluntate tua Domine omnia sunt posita（“主啊，萬事萬物皆取決于您的意志”）。[173](#_173_11)

至于更復雜的頭腦會有何反應，我們在考察薩伏那羅拉對那些研究公民生活的理論家的思想所起的作用時，就將看到。不過有一點是很明顯的，一個不像蘭杜奇那樣虔誠的人，在薩伏那羅拉倒臺時或許會覺得，一切盡在命運而非上帝的掌握之中，只有恢復公民精神，才能把人從非理性力量的統治中拯救出來。但是，如果薩伏那羅拉把公民精神建立在先知預言上的努力已告失敗，那么還能把它建立在其他什么基礎之上呢？公民人文主義的傳播一直伴隨著得到公認的政治知識范圍的某種擴展，這使它多少超越了理性、經驗、審慎和信仰等概念工具——這些概念是以福特斯庫為代表的傳統在應對特殊因素挑戰時采用的。首先，當時的人相信，置身于當下的人們可以與古人展開對話，學習他們在古代情境下的應對之道。這種信念可能導致人們天真地認為歷史具有重復性，或是導致一種日趨敏銳的歷史主義意識；但無論是哪種情況，似乎都能使人們更快地獲取知識，提高他們以恰當的決定應對政治突發事件的能力。其次——作為從古代學來的智慧的一部分，是前一章已經作過分析的亞里士多德式和波利比阿式的公民哲學。它作為一種政制理論的力量，不在于它對制度的比較研究，而在于它是一門有關美德的學問。這即是說，它提供了一種把人們的特殊美德結合起來組成一個政治社會的手段，其組成方式使他們不會被自身的特殊性所腐化，而是齊心協力追求普遍利益；因此這種理論提供了一種強大的激勵，讓人們去考慮組成一個政治社會的是何種類型和范疇的人，他們表現出何種特殊的美德和局限性；以及用何種手段能夠使他們在共同的追求中聯合起來。既然這種社團只有通過對決策過程中的角色的分配才能實現，這又激勵人們去分析決策過程本身，分析無論是制度化的還是其他形式的決策過程中能夠劃分出來的職能和角色，以及分析在構成社會的不同道德類型中對這些職能和角色進行分配的方式。無論是希臘還是文藝復興時期的政治科學，其基礎都是倫理學與決策戰略的聯姻。

如果亞里士多德的分類能夠有助于佛羅倫薩共的學問就會在先知薩伏那羅拉失敗的事情上取得成和特殊與普遍，有助于使政治活動等同于踐行美德，的特殊事件的演替之流變得可以理解并具有正當性。“公民生活”的恢復而產生的政治思想，有著深刻的亞它的主要內容是，努力闡明如何在佛羅倫薩的條件下建“混合政體”的基本成分。但是，還有一個因素在很大的持久魅力。建立公民體制和共和國之外的另一種選即凡事皆不具有穩定性、正當性和合理性的現實經驗questa ci disface, senza pietà，senza legge o ragione又散去，毫無章法或理由可循”）。[174](#_174_11)無論是佛羅倫薩人實際歷史，還是他們試圖用來理解這段歷史的概念工為自己要生存于兩極之間的辯證關系之中：一極是共的安寧，另一極是受怪誕的命運之輪擺布的變動無常理論家直接讀到波利比阿之前，他們就十分清楚，政治諸多特殊的美德整合為一種普遍的善，除非做到這一國的穩定，美德。它將有助于調有助于使政治上此，隨著1494年里士多德特點，構亞里士多德式程度上解釋了它擇是命運之國，questa ci esalta，“無情地興起復在1494年前后的，都促使他們認和國的不可敗壞的帝國。甚至在科學的目的是把，否則特殊的美德就是不穩定的，有可能自我毀滅；再者，未必一定要讀過波利比阿有關“循環”（anakuklosis）的論述之后，才會使用命運之輪和圓環這些意象。他們的思想會因此而做出調整，思考美德的衰落、政治體系的解體、進入不穩定、非理性和非道德領域的人類經驗。對他們來說，共和國的穩定作為其中一端，與作為另一端的它們的崩潰相比而言并不更迷人、更熟悉。此外，公民人文主義思想的一些久已得到公認的問題——共和國的特殊性，它的時空局限性，以及由此產生的它與支配著其周圍環境的法則的不一致性——都因1494年之后可怕的歷史而凸現出來，當時意大利日益陷入非意大利勢力的主宰，佛羅倫薩和威尼斯似乎都喪失了控制其對外關系的能力。如果共和國獲得了內部的安寧，那么即使它一直受到外部命運的主宰，它也不會失去這種安寧嗎？在支配著內部政治的法則與支配著對外關系的法則之間會存在如此巨大的差異嗎？如果亞里士多德式的學問提供了理解前者的手段，那么探究后者的恰當語言是什么？如果找不到這種語言，我們不必求助于命運的言辭嗎？在1512年以及1527—1530年，佛羅倫薩共和國在控制發生于意大利強權世界中的事件上的無能，是與它協調內部公民關系的失敗同時發生，由此引發了“公民生活”的解體和美第奇家族的復辟——總是隨后就發生這種事情。每一次這樣的失敗都證明觸發了一場復雜的思想危機——部分原因是天才人物登上舞臺；而在每一次危機中，我們都可以研究當時的思想界發生了什么，他們在運用有關特殊因素的認識論、有關亞里士多德式公民精神的倫理—政治范疇以及一些思想家為理解正當性和合理性極差的政治行為而發展出的嶄新術語。馬基雅維里和圭恰迪尼的時代向我們展示出，致力于思考公民團體的政制和穩定的思想，與致力于理解不可預料的快速變化的思想，這二者之間有著內在的緊張關系。

### 二

從1494年到1512年，佛羅倫薩共和國的政制問題都與劃分不同政治團體的職能有關。在一項清晰透徹的分析中，菲利克斯·吉爾伯特[175](#_175_11)不僅闡明了這個政權的制度框架，而且闡明了實際參與其中的人所使用的概念性詞匯（不只是理論著作，還有演說、決議和公開文件中的詞匯）以及有可能隨之出現的結果。在美第奇家族于1494年出逃之后邁出的關鍵一步，是采用了一般被描述為“威尼斯式政制”（il governo veneziano/alla viniziana）的體制。如我們所知，在佛羅倫薩，這種體制實際上由大議會、執政團和正義旗手組成，從理想的角度說這是多數、少數、一人的完美和諧，就像威尼斯被認為已經達到的狀態。但在實踐中可以感覺到1494年政制偏向于多數。普遍看法是，它最根本的機構是大議會，有參與權的公民不計其數（雖然這不意味著全體公民）；大議會的存在賦予這個政權以“開放型政制”（governo largo）的特征。有人指出，按照一條已有兩百年之久的法令，威尼斯的大議會（與佛羅倫薩相似的機構）議員僅限于特定數量的家族，這必然帶給威尼斯政府以“封閉型政制”（governo stretto）的特征，對此最常見的回答是，議會的封閉性僅僅限定了公民團體，而不是把政治權利限制在公民中間數量有限的一部分人，被排除在議會和公民權之外的人不是外國人就是職業低賤的人，而根據定義他們沒有能力參與公共生活。[176](#_176_11)這一爭論除了讓我們了解到亞里士多德式分類的含糊不清以外，還揭示出很多饒有趣味的東西。一是與“封閉型政制”相對立的“開放型政制”一詞的含義：它顯然不意味著把公民權擴展到所有人，甚至不意味著擴展到“平民”或作為界線清晰的社會團體的“多數”——1494年政制并未明確地這樣做；它僅僅拒絕把公民權限定在居民中一個嚴格界定的（stretto）群體之中，認為公民參與是一件好事，是人們所追求的目標，能讓人趨向于善，最好把它擴展到盡可能多的人。“governo”一詞與我們的“政制”（constitution）一詞最為對應，但在佛羅倫薩詞匯中，它幾乎可以與“生活方式”或單純的“生活”互換；[177](#_177_11)可以說，由“公共生活”（vivere civile）一詞的含義所定，它必然是“開放型政制”，而不是封閉型政制。認為公民參與本身就是一件好事，也就是認為應當將它大范圍地普及。但是，對于應當有盡可能多的人參與公共決策，并非所有人都視之為至高無上的或必不可少的好事，并且這一問題依然可以用亞里士多德的思想來探討。

更值得注意的一點是，那些捍衛“開放型政制”的人，為了維護威尼斯范式，堅決否認威尼斯是封閉式的貴族政體。佛羅倫薩觀念史上的一個關鍵時刻，是1494年做出的決定，它要模仿威尼斯政制的形式，在大議會中采用范圍廣大的成員制。[178](#_178_11)我們不能確知是誰做出了此項決定，或他們當時在想什么，但其結果是，威尼斯在大多數作者看來繼續象征著一種具有平民參與因素的政制，它的基礎是在非精英與精英的參與者之間、多數和少數（可能還有一人）之間有著和諧的關系；而最想仿效威尼斯模式的理論家則是這樣一些人，他們堅持認為，除非存在著一個可以由“顯貴”——佛羅倫薩勢力家族的小圈子，他們自視為精英，自視為亞里士多德圖式中的少數——來領導的參政的非精英或多數，否則他們就無法行使其天然的領導權或發展相應的美德。在他們有關自身角色的這種形象中，“顯貴”是一種公民貴族，他們的素質存在于且展示于他們和其他公民的關系之中。

因此可以提出這樣的問題：對1494年各項措施的“威尼斯式”表述，是不是那些認為“開放型政制”比“封閉型政制”更適合于他們的“顯貴”所為？但是，有關威尼斯的真正特性和最適于佛羅倫薩的政府形式的辯論的背景是，“大議會”日益無法以一種能讓“顯貴”階層滿意的方式進行統治。威尼斯政府的奧秘在于“大議會”與行政長官和委員會的綜合體（兩者被統稱為“元老”）之間的關系，[179](#_179_11)政治創制權則被交給后者進行協商審議的復雜機制。可是在佛羅倫薩，與之相對應的關系——“大議會”同以“執政團”（Signoria）為核心的行政委員會集團之間的關系卻運轉不暢，緊張的主要來源是“顯貴”等級有著身份特殊的強烈意識。這些都使大議會失去信譽，成為自負的“平民”的無效機構，而在執政團或其他行政機構（其成員由大議會用抽簽和選舉的混合程序任命、一般任期很短的機構）中，也看不到“顯貴”以其代表自居的貴族原則得到了有效的制度化。他們所歸屬的家族，在1434年到1494年期間一向支持美第奇的統治，他們認為美第奇的政權有賴于他們的合作，而這個政權的倒臺也完全是因為科西莫家族的最后一代管理不善，行事惡劣，從而失去了他們的支持。此后他們覺得自己陷入了與“平民”合作的危險實驗，唯有宣稱這種合作遵循著威尼斯路線，才能使他們感到愜意。隨著精英與非精英的緊張關系變得越來越糟，以及“大議會”和“執政團”日益喪失了處理共和國對外事務的能力，“顯貴”的抱怨也有增無減，認為威尼斯式政府模式的承諾并沒有得到正確的貫徹。

菲利克斯·吉爾伯特探討了反對1494年政制的貴族運動的制度綱領和意識形態綱領。意識形態反擊的領袖人物是貝爾納多·魯切萊，[180](#_180_11)他與美第奇家族有姻親關系，代表著所有那些支持1494年反叛的人，他們支持反叛，倒不是因為他們討厭美第奇家族的統治，而是他們覺得皮耶羅在政治上已經沒有出路。在他們對舊政權的看法中，美第奇家族被描繪為扮演著“地位相同者之翹楚”（primus inter pares）的角色，與“顯貴”小圈子合作共事，而在與美第奇家族分道揚鑣之后，他們轉向由這個小圈子直接統治的組織。在1500年至1502年期間（很可能就是這段時間），貝爾納多·魯切萊是一個貴族文人團體的核心人物，他們在奧里切拉伊花園（Orti Oricellari）聚會，并以人文主義方式議政。這些方式包括：把洛倫佐·德·美第奇（“豪華者”）加以理想化，視之為精通如何與貴族家族親密合作的領袖；重新評估威尼斯，把它視為一種封閉的貴族制，其言外之意是，這種“封閉型政制”最符合佛羅倫薩的需要；對羅馬史進行系統研究，以便能從歷史中獲得有益于當前政府事務的正確教訓。吉爾伯特從這項計劃中看到了它與早先思維方式的斷然決裂，甚至把它稱為標志著“現代政治思想的起源”。他認為，在此之前，佛羅倫薩所有的制度改革建議如出一轍，都是要恢復在該城市遙遠而神秘的過去存在過的一些模式，而魯切萊團體現在卻提出了某種沒有先例的主張——要讓上一個世紀不很正規的、其正當性值得懷疑的政權的一些特點得以繼續；因此他們必須采用新的論證手法，為尋找政治原理而對過去進行發掘性的研究。新舊論證方式之間的對立也許稍有夸大，但1494年對威尼斯范式的采用及其在此后一直得到延續的重要性都證明，人們感到需要這種新的正當化方法。看來顯而易見，魯切萊和貴族對1494年政制的批評，既強化了對佛羅倫薩、威尼斯和羅馬政治體制的比較研究，也強化了對亞里士多德式公民分類的深入闡釋，以求確定一個政治社會有哪些成分，以及有哪些分別適合于它們的美德和職能。正如我們所見，對“大議會”的批評幾乎完全依靠亞里士多德關于職能劃分的概念。

貝爾納多·魯切萊在1502年遭受了政治挫折。他為一次鼓動行為推波助瀾，號召即使不廢除大議會，至少也要把它的大部分權力移交給一個元老院，后者由一旦當選就終身任職的杰出公民組成。但是，在至今依然晦暗不明的情形下，發生的事情卻是把一名終身任職的“正義旗手”設立為共和國的首席行政長官——這一職位不久便由馬基雅維里的庇護人皮耶羅·索代里尼充任。這種做法顯然是在效仿威尼斯的“總督制”，想必是希望能夠用適當履行職能的一人來穩定少數與多數的關系，而薩伏那羅拉曾認為這不適合佛羅倫薩的條件。魯切萊最初曾為之奮斗，如今卻告訴我們[181](#_181_11)他不能支持這種做法，因為沒有在采取這種做法的同時廢除“大議會”。然而他大多數朋友卻認為，即使缺少一個有效的元老院，建立一個由三種成分組成的體制也值得一試。我們可以斷定，有一個舉足輕重的“顯貴”團體，依然熱衷于在“公民生活”中為貴族安排一個角色，佛羅倫薩政治思想的下一個發展階段，便是試圖從這個角度去界定“混合政體”。

我們需要細致考察的第一位作者是弗朗西斯科·圭恰迪尼（1483—1540），一個馬基雅維里（1469—1527）的同代人，比他更年輕一些——他的政治大作還在后面。圭恰迪尼，也是唯一得到公認（包括馬基雅維里的承認）其最終地位堪與馬基雅維里媲美的政治思想家。此人出生于一個“低調的”或謹慎的親薩伏那羅拉的貴族家庭，他年少氣盛，雄心勃勃，我們知道他大約從1508年起就開始撰寫一部美第奇家族統治下的佛羅倫薩史，[182](#_182_11)此書與來自奧里切拉伊花園的思想路線迥然不同，直言不諱地敵視洛倫佐。菲利克斯·吉爾伯特和維托里奧·德·卡普拉里斯[183](#_183_11)這兩位圭恰迪尼思想最有價值的現代研究者都注意到，這種態度在他后來的論著和史書中逐漸發生了變化；[184](#_184_11)但重要之處在于，年輕的圭恰迪尼譴責洛倫佐，與魯切萊和后來的圭恰迪尼把洛倫佐理想化，是一枚硬幣的兩面。美第奇家族與“顯貴”合作，他們就敬重它；待他們如下屬，他們就敵視它。至于把具有兩面性的洛倫佐放在哪一邊，也許僅僅取決于家族傳統或修辭上的便利。圭恰迪尼以及他的一兩個同胞的思想的過人之處在于，他們要克服這種自相矛盾的貴族立場，并揭示它的含義。我們將會看到，最根本的問題在于“顯貴”是繼續把自己界定為公民，還是接受仆從的角色，但它既不為“公民生活”效力，也不為“封閉型政制”效力。

但是，在圭恰迪尼第一篇正式的政治學論文中，幾乎見不到這方面的內容，該文即所謂的《洛格羅諾談話錄》（Discorso di Logrogno），；在其著作的現代版本中的標題是《治理我們平民政府的正確方式》。[185](#_185_11)圭恰迪尼寫作此文時正在西班牙，他在那兒作為佛羅倫薩大使覲見阿拉貢的費爾迪南；他在得知索代里尼政府倒臺時并未完成此文，[186](#_186_11)而在

索代里尼政府倒臺之后美第奇家族很快便于1512年卷土重來。可見，這一著述工作，是與“顯貴”終止了讓復辟的共和國適應其意圖的努力同時發生，意味深長的是，他們在美第奇家族重新掌權之前實施的最后一項實際措施是設立元老院，它接掌了除選舉正義旗手之外大議會

的幾乎所有職能，而正義旗手也不再是終身職，任期只有一年。[187](#_187_11)這一時期的問題仍然是在貴族的主導權與“公民生活”原則之間進行協調；《洛格羅諾談話錄》正是對這個問題進行了理論探討，我們要研究它的實質性建議，同樣也要研究它的概念性詞匯。

圭恰迪尼首先宣稱，“公民生活”已陷入嚴重混亂；無論尊卑貴賤，人人都在覬覦一切頭銜和官職，插手一切大小公事；秩序蕩然無存。[188](#_188_11)

用圭恰迪尼未曾使用但與其思想相去不遠的古典理論術語來說，這是欲望的混亂，是社會中的人追求價值和平等之手段的全面失序。如果混亂像他說的那么普遍，如果人們的欲望正經歷著柏拉圖所說的從追求榮譽向追求財富的墮落，那么當務之急就是針鋒相對地對人的行為進行普遍改造，而我們要找到進行這種改造的明確的思想手段。在此，圭恰迪尼求助于同其他人類技藝的類比，特別是醫術，一種能以多種方式運用、幾乎總是值得細心考察的技藝。他說，人們在做意大利面條時，如果他第一次做的花式失敗了，他可以把用過的全部材料重新堆在一起揉成面團；如果醫生是在給一個百病纏身的人治病，他的治療不能只針對一個目標，他會通過藥物治療而使整個身體進入一種新的境況，這雖然困難，但并非不可能做到。[189](#_189_11)但這種類比的背景是有變化的，人體不同于水和面揉成的團，人的社會生活是由以價值作為導向的理智活動構成的，能夠以無所不包的方式處理所有這些活動的智慧，即便不屬于神，也只有超人才有。同時我們發現，圭恰迪尼承認，他所描述的那些手段受制于不受它們控制的環境；醫生們發現，調理年輕的病人要比調理老年病人更容易，而佛羅倫薩城已經老態龍鐘。[190](#_190_11)他不甘絕望，而是堅持認為，為了全面調理城市的健康，就要做一些超出公眾能夠接受的范圍的事。這個城市已經“惡習纏身”（male abituata）：[191](#_191_11)我們可以把它的含義解釋為，因習慣與認可而養成的“第二天性”，已經把人類生活引向道德不完善的境地，這在政治上相當于“老亞當”，但是（自薩伏那羅拉之后）不會再有人需要浴火重生的事情了。如果我們對這后一種含義的揭示是準確的，我們也就揭示了有些學者從圭恰迪尼身上看到的薩伏那羅拉的特點，然而他不過是在說，我們必須滿足于做我們能做的，如果我們在城邦事務上能開創一個良好的開端（dare principio），那么從這個開端始，時間的過程和歲月的流逝就會做一些超出我們期望的事情。[192](#_192_11)但他并沒有清楚地說明，要使不具備立法者超人智慧的人能為立法者的任務開創一個起點，所憑借的那種知識具有什么樣的性質。有趣的是，他潛心思考的第一個問題，是使用公民還是雇傭軍的問題。就在寫作《洛格羅諾談話錄》的同時，索代里尼和馬基雅維里組建一支公民軍以保衛共和國的努力正在到達悲劇性的高潮，這一經歷使馬基雅維里在隨后的歲月里把他的軍隊組織理論與他的公民和“公民美德”理論越來越緊密地編織在一起；而且我們知道，在1512年前后，對于羅馬和威尼斯等地的軍事制度與政治制度之間的關系，奧里切拉伊花園里有大量的討論。在《談話錄》一書中，圭恰迪尼持有與馬基雅維里一樣的觀點，后者認為雇傭軍大體上是靠不住的，并且特別指出，戰事過后，你得繼續供養雇傭軍，而公民卻可以遣散回家；此外，公民在戰敗之后更容易重整旗鼓。他還進一步指出——這在馬基雅維里的理論中至關重要——只有城市秩序井然，公民才能驍勇善戰，是故投身于公民軍隊，也就等于遵奉優良的法律和“優良的司法”（una buona giustizia），這都是些規定起來容易維持起來難的事情，對此他有更詳盡的論述。[193](#_193_11)但是，圭恰迪尼的著作雖是基于這種信念，他的過人之處卻在于，他清醒地認識到軍隊兼有對內和對外的職能；它既為擴張共和國的領土而存在，亦為捍衛它的領土而存在，而在前一活動領域是沒有法律和正義可言的。他在這里發了一通容易讓人誤解的驚人之語：政治權力無非就是對臣服于它的人施加的暴力行為，它有時因某種表面的理由而減輕，但只能用武力來維持——而這種武力只能屬于自己，不可屬于他人。[194](#_194_11)顯然，這里用來表示政治權力的詞語（“國家和帝國”）是指對外的權力，即城市施加于不隸屬于它的城市的權力，如佛羅倫薩對頑強反抗的比薩人施加的權力。這不意味著佛羅倫薩人對佛羅倫薩人行使的權威是一種暴力，而是意味著它是或可能是唯一非暴力的權威；[195](#_195_11)但在可以獲得正義的國內領域與只有暴力的對外領域之間卻有著緊密聯系。一支必須以城內確保“優良的司法”為前提的公民軍，是維持征服的最佳手段，是在對外關系這一無道德可言的世界中依靠他人權力之外的唯一選擇。威尼斯人因為依靠雇傭軍隊長而幾乎喪失其“自由”（libertà）。[196](#_196_11)這個詞，就像它在文藝復興時期意大利語中常有的含義，是指城市不受外部控制；但是對外領域與國內領域是如此密不可分，因此圭恰迪尼立即[197](#_197_11)轉而從“政制”（governo di drento）或公民關系的背景來討論自由。

他說，沒必要討論一人、少數或多數的統治是不是理想的最佳政府。事實是自由對于佛羅倫薩城自然而正當，佛羅倫薩人生而便享有自由，它是他們從祖先那里繼承來的，因此用生命捍衛它責無旁貸。[198](#_198_11)他的語言讓人想起薩伏那羅拉，后者反對托馬斯主義的理想，主張佛羅倫薩人具有使他們適合于成為革新工具的特殊品質。基于我們對圭恰迪尼思想風格的了解，也可把這種語言解讀為具有保守色彩，能讓人想起柏克為1688年革命所做的辯護，他的理由是自由乃一宗世襲祖業（inherited trust），必須把它完好地傳下去；或是解讀為一種與以下名句一脈相承但令人生疑的傳統主義說法：Spartam nactus es, hanc exorna——“斯巴達是你的遺產，把它發揚光大吧。”但是，在《洛格羅諾談話錄》中，圭恰迪尼又從這樣一種角度來定義自由，它既為他提供了一件進行政治分析的靈活工具，同時又表達著一種亞里士多德和公民人文主義傳統的完全的普遍主義。他說，自由在于公共法律和公共決定高于特定的人的欲望。[199](#_199_11)也就是說，在這種狀態下，我個人的意志不服從于其他任何特定的個人或集團的意志；誰也不能約束我或把我帶到我不想去的地方。但是城市的法律和法令能夠這樣做；在文藝復興時期，就像在希臘城邦一樣，對個人生活的公共管制能夠詳細而又嚴格。不自由的狀態不是指我會受到約束，而是指我會受到追求私利（“欲望”）的其他人的特殊意志的約束。這時我會接近于亞里士多德所定義的奴隸狀態，即他人達成其目的的工具；順便說一下，這種通過控制奴隸而達到的目的是較為低賤的，因為它只能是一種私欲，而非對普遍利益的追求。對后者的追求，只能加入到平等的人中間一起行使公共權威。奴隸主只有在他們的相互關系中才是自由的，因為只有從這種關系中能找到公共權威。

因此，佛羅倫薩人以他們的公民遺產（這也是他們的天性）所致力于解決的自由問題，是創建一個能夠行使公共權威的公民政體的問題，而自由的反面則是本應是公共的權威實際上由特殊的人行使。圭恰迪尼闡發了自由定義的第一層含義，即不依附于特殊的人，由此向我們揭示了這一理論在1494年之后佛羅倫薩的境況中的具體意義。他說，法律不能自動得到落實，必須由行政長官來執行；我們若想生活在法律而不是人的統治之下，第一項必要條件就是行政長官不能把他們的權威歸屬于特殊的人，或是在行使其權威時發現他們的意志被特殊的人的意志所左右。[200](#_200_11)他在這里極強烈地暗示著1494年之前美第奇家族統治的情況，其家族首領非正式地操縱著行政長官的選舉和他們對自身官職的行使，以此來統治該城。這便是在1512年仍然讓“顯貴”深感左右為難的制度：一方面它保證了他們對官職的壟斷；另一方面它又讓他們覺得官職并不真正屬于自己。他們打算拿共和國做試驗，希望證明它是一種能使貴族對官職的支配正當化的更佳手段。這確實是圭恰迪尼的立場，他一向有著支持政治精英的鮮明傾向；但值得指出的重要一點是，無論在這里還是在他的其他著作中，他一貫或明確、或暗示性地強烈反對形式上封閉的寡頭制。他說，行政長官切不可把一人或少數視為自己權威的來源，或感到在統治中為迎合別人的意志而受到約束，因此自由的基礎在于平民政府。寡頭小集團——他似乎認為——在煙霧繚繞的房間里私分行政長官的職務（就像卡瓦爾坎蒂所懷疑的情況），這連自由的基本條件都滿足不了，因為他們對于自己官職的來歷總是心知肚明。權威若要自由，就必須具有公共性；若想讓它成為公共權威，就必須使它非人格化；若想使它非人格化，授權團體就必須超過一定規模。用他本人的話說，自由的基礎如果是平民政府，那么在佛羅倫薩，平民政府的基礎就在于由大議會決定行政長官的職務和職責的分配。[201](#_201_11)

在另一制度傳統中，分配行政長官職務被視為主權的屬性之一。但是在這里，在亞里士多德和公民人文主義模式中，由多數對行政長官職務進行分配，并不打算賦予他們主權者的意志，而是要讓行政長官擺脫對任何人的意志的依附：把分配權威的意志非人格化和普遍化，使之根本不再是一種意志，或在行政長官當選之際不再是一種意志，從而使這種權威不受任何特殊因素的影響。不過，大議會中的多數是由運用他們自己的個人意志和智慧的個人組成的，因此問題在于看一看圭恰迪尼如何把這些人轉化為公共團體的成員。線索存在于對政治職能的劃分之中。在1494年的政制下，對大議會的成員資格的設想是，把它擴展到所有那些能夠當選公職的人；而圭恰迪尼提出的改革方案是，它應當進一步擴大規模，把沒有這種資格的人也包括進來。他說，現行制度的問題是，每一個參與官員選舉的人都認為自己堪當大任，都想獲取這一官職。因而他們的個人野心和偏好干擾了他們的選擇，在政治過程中，在此事上犯下的錯誤多于任何其他事情。若是把選舉行政長官的職能授予那些不能親自行使行政長官職權的人，他們就只會考慮候選人的主張，而不是他們自己的野心，因為人們的自然傾向是，只要不為自己的特殊目的所干擾，他們就會擇善而從。[202](#_202_11)

透過文藝復興時期亞里士多德主義的公民理論中的這個問題去觀察分權學說的起源，指出這一學說的基礎——就像約翰·亞當斯所認為的那樣——有著倫理而非制度的性質，是一個很恰當的位置。把選舉職能與行政職能分開，是為了減少個人對于他為公共利益做出的選擇之結果有私人考慮這種危險，防止他根據自己的事做出判斷。混合政體理論，如我們之前所見，仍是一種美德的學問。但圭恰迪尼的分析進一步預設了一些有關認識論和知識論的前提。被判定為不能行使行政長官職權的人，方可斷定其能夠選舉最好地行使它的人；他們是憑借何種認識過程做到這一點的？圭恰迪尼把對大議會職能的解釋從選舉行政長官延伸到立法，他評論道，雖然沒有人認為大議會能夠從最初的提案直到結束的全過程討論和擬訂一部法律，但問題是，由一個更小的協商機構——假設它有著更高的素質——討論并同意的法律，是否要提交給大議會批準。茲事體大，因法律影響所及，人人概莫能外，況且，我們還被告知，法律可以在頃刻之間改變政體。[203](#_203_11)圭恰迪尼得出的結論是，大議會不應對提交給它的法律（它已然完成）展開辯論，但應具有給予或拒絕最終認可的職能。理由大概有二。其一，既然法律約束所有人，就不可以說它們來自少數人，為避免這種情況，當確保它們獲得所有人的同意。其二，大議會的批準可確保沒有法律可以改變政體或造成任何其他危害；為此，雖然沒有公共辯論，但不妨提前幾天公布提交的法律，如此議員們可知道他們要決定的是什么，并在他們內部進行議論。[204](#_204_11)

似乎相當明顯，圭恰迪尼有關選舉和立法的理論，都是以亞里士多德的多數決策概念為基礎。多數本身固然不能勝任行政長官之職，但他們能從他人身上發現這種才能；他們自己雖然不能擬定甚至辯論法律，但他們有能力對別人提交的草案做出判斷。不讓他們染指于他們所要評價的職能，非人格化的原則即可得到保障；但仍不清楚的是，他們在評價中運用的是何種才智。亞里士多德學說（本質上是一種經驗學說）認為，不屬于精英的個人對于特定的官員或生效的法律對自己可能有何影響有著足夠的了解，眾多這類判斷加在一起，就能對其結果做出比個人智慧所能達到的更可靠的預見。但是，正如我們在本書第一章所看到的情況，單獨來看智慧不足的人的集體智慧有著累進的性質，當面臨的特殊決定的復雜性使其必須加速領會、決策和付諸實施時，這種智慧的效力就會降低。在習俗制度中，只要求多數判斷決定在反復出現的情況中是否應當重復他們之前的反應，并且對于保留還是廢止以前的習慣，他們的決定是通過行為和記憶而非思考逐漸浮現出來的；而在城邦國家的平民大會中，決定有著更高的個人性質，他們受到的時間壓力也更大——圭恰迪尼所用的詞語，如“時機”（occorrere）和“每日”（giornalmente），就清楚地反映著這一點。[205](#_205_11)一旦需要決定一個特定的個人是否適合于擔任公職，一部具有普遍約束力的特定法律是否適合于制定，則多數必須以比習俗的形成快得多的速度去獲取和處理他們的材料。重要的是，圭恰迪尼在處理這個問題時，似乎并沒有賦予多數一種不同于少數的預見行為結果的審慎或能力，而是借助于一種有著倫理基礎的戰略，認為既然多數的決定不受其個人野心的干擾（我們已看到他打算如何確保這一點），他們能夠比任何小的協商機構更確切地知道擇善而從。除了創作《洛格羅諾談話錄》一書之外，他在對1494年的政制進行分析時，還寫下兩篇演講稿，談及在選舉行政長官的大會上應當由多數投票還是進行抽簽的辯論，[206](#_206_11)他讓贊成投票（他偏向于此）的人說：

一人之良窳，不應由特殊的人來判斷，而應由人民來判斷，人民的判斷優于我們任何一個人，因為它是君主，無欲無求……它比我們自己更了解我們中間的每一個人，它沒有其他目的，只是要給應得之人以應得之物。

再者，我不想否認，人民有時會在投票上出錯，因為它不可能總是對每個公民的品質了如指掌；但我確信，這些錯誤與采取任何其他方式造成的錯誤相比是微不足道的，況且它們每天都會得到改正，變得越來越少。因為我們在目前這條路上走得越久，就越了解每個人的價值，此乃我們今天可以觀察這人的行為，明天可以觀察那人的行為之故。人民現在已經投身于大議會的事務之中，并且知道政府是它自己的政府，它會比往日更加留意每個人的行為和品質，它對人們之優劣的判斷力亦會與日俱增，沒有什么能阻止它給予他們應得的東西。[207](#_207_11)

在此，常設的平民議會取代了習俗共同體；日復一日參與政治生活，加快了獲得相關經驗和知識的速度；但仍需指出的是，平民所決定的事情，從根本上說是辨識那些組成決策精英的個人的品質。人民挑選人，并因其知人善任而得到贊揚。當選者就法律和政策做出決定，人民對接受或拒絕他們的提案享有最終決定權。但是我們沒有聽到多少他們具有辨別政策好壞的能力——他們頂多能知道某個提案何時會改變政體；也不存在有關他們具有創設政策的能力、更不用說改革和創新能力的任何暗示。他們能體察人的性格，但不能領悟事件或社會結構的塑造。

在《洛格羅諾談話錄》中，圭恰迪尼關于決策精英應有的或可能出現的道德品質和洞察力的想法，首次出現在他對“正義旗手”一職的思考中，其中的核心問題是：在任命這一最高行政長官時是應當有任職期限，還是讓其終身任職。主張終身任職（這是圭恰迪尼所贊同的）之理由，最初是從信息的獲取和以此為基礎的決策這個角度來論說的。[208](#_208_11)“正義旗手”不可罷免，這使他不必操心于保住官位，或在任期結束之后自己會有什么遭遇，而這都是常常會讓行政長官“冷漠”（freddezza）的顧慮；他在思考如何應付事變、如何了解他要與之打交道的人的天性時，不會受到任何干擾。顯然，這種論證能夠輕而易舉地轉換成倫理術語：終身任職使他不會因私心而受到兩方面的干擾，即獲取為保住官職所需要的情報和技巧，以及不顧公共利益而只考慮自己。既被終身任命為城邦的最高職位，他便不會再有動機去取悅于特定的利益集團，也幾乎不會再去把他的權威擴展到設定的限制之外。但是在這一點上他的論證出現了一個新鮮而有趣的轉變。主張設立這種超越一切私人干擾和個人顧慮之上的職位（甚至古代任職期滿之后要就在職期間的表現接受詢問這一約束也被免除），提出的理由是：公民可以渴求一種高于其他一切的獎賞，以至于除了把它用于公共利益之外，不可能再用于其他任何目的。正是在這個時刻，圭恰迪尼發出如下一番言論，常常被引用作為他有貴族傾向的證據：征諸史冊，無一例外，古往今來的一切共和國，都是由極少數人統治（retto），他們能夠有帶來榮耀的舉止，是因為他們受著雄心壯志的驅策，有著偉大的欲望和攀登頂峰的渴求；[209](#_209_11)終身制的“正義旗手”一職，從總體上說是使這種欲望獲得正當滿足的最佳手段。[210](#_210_11)這段話中值得注意之處，并不是它的精英主義。在亞里士多德的傳統中，公民被明確劃分為既無動機也無知識去關心自身事務之外的事情的多數，和尋求對事務有更大控制權并且有能力行使這種權力的少數；這表明少數總是行使與其人數不相稱的權力，因此問題在于設計一個制度框架，即“混合政體”，以防止這種比例失衡走向極端，并確保占優勢的少數在統治時顧及他們之外其他人的利益。圭恰迪尼在這件事上顯然不是例外：一方面他堅持認為，參與程度高的少數只能在參與程度低的（但仍然參與）多數這一背景下行使職權；另一方面他不斷建議采取措施防止所有三個層次的決策者受到追求其私人目的的干擾。他的思想明顯是貴族的，但絕非寡頭的。他的創見在于，他認為多數不同于少數之處，是他們有能力判定別人是否勝任他們本身不去謀求的官職，而少數不同于多數之處則在于他們謀求官職的嗜好；而使他們謀求官職的“德行”（virtù，一個他明確使用過的術語）不是智慧，不是善，也不是其他任何使他們勝任官職的道德品質，甚至不是對城邦的愛（雖然他們也必須具備這些），而是十分單純的野心和對榮耀的渴望。不過，他沒有以任何方式把它描述為無關乎道德的“德行”；相反，他以“慷慨大度”和“誠實”這些形容詞來為它定性。野心不屬于基督教的美德；“此罪可讓天使墮落”。他的傳記作者告訴我們，圭恰迪尼對這個主題的關注，部分源自于道德上的誠實；他強烈意識到自己的強大野心和對個人及家族榮譽的迷戀。但是，關于野心、榮譽和對榮耀的追求在他的政治理論中的作用，還需做進一步的考察。封建時代的精神氣氛當然是以榮譽為中心，此外還有忠誠，有關騎士倫理的文學作品記載了很多使它符合基督教道德的努力；莎士比亞筆下的亨利五世的臺詞，表達著一種揮之不去的困惑：“如果貪圖榮譽也算是罪過，我便是世上罪大惡極的人了。”[211](#_211_11)戰士精神公民化這一問題，在歐洲思想中不是個新鮮的主題。不過我們還是要當心，莫把一套封建價值準則賦予佛羅倫薩貴族；圭恰迪尼自認為屬于其中一員的“顯貴”，乃是商人、銀行家和法學家——姑且不提政治家；很難說騎士倫理對他們有多大影響。或許，榮譽主要是政治個體——用（且是用他的寫法）圭恰迪尼政治思想中最模糊的關鍵術語，即“特殊之人”（particulare）的美德。一方面，“特殊之人”只要追逐自己私人的特殊利益，他就有致命的危險；野心是驅使他那樣做的動力，追求顯赫地位能夠滿足一個人的欲望，個人會為此而無視一切法律和公德。另一方面，榮譽是公共性的；它包含著同胞給予的認可；它是異教的而非基督教的，無論生前身后，它帶來的是名望而非得救；而且，如果能讓“特殊之人”在公民環境中，即在人人必須參與以相互利益和共同利益為目的的決策的環境中施展抱負，他的榮耀將取決于別人對他出類拔萃的活動的認可。他對榮耀的渴望驅使他比同胞更加努力，并使他處在公眾的監督之下；他將不斷受到少數和多數的評價，他們會比他自己更了解他；一旦他的榮譽變成得到公認的對公共利益的關心，那么他對純粹的個人誠實這種理想的內在關切，就會使他鄙視低賤的滿足感。在這種情況下，給他提供不可廢止的最高權力，又使其權力在公共的監督和評判下運行，從而把他的野心政治化，就是明智的做法；而且，一人和少數將自由地獲得他們的職責所需要的知識和經驗。

但是，圭恰迪尼雖把野心當作政治精英的突出特點，但他十分清楚，如果政治結構未能把它約束好，它必然會呈現出何種面貌。他在《洛格羅諾談話錄》的一段話中評論說[212](#_212_11)，使政制變革提出容易而實施困難的一套安排，看起來就像是維持現有集團一直掌權的寡頭制策略；也許較好的做法是，這種變革只在難以進入的委員會中提出并迅速交由多數決定。在討論大議會中的選舉方法的兩篇文章中，第二篇從新的角度對“顯貴”的寡頭傾向做了更深入的評論。文中的發言者贊成抽簽選擇的方式——這在古代被認為是比投票選擇更加民主的程序——并且宣稱，多數必然選出最佳人選的論點因存在著“顯貴”的強硬派核心集團而失效，他們自稱“俊杰”（uomini da bene），自認為具有世襲的固有權利擔任官職，他們一向只是相互投票，把不屬于小圈子的人排除在外；于是非精英只有兩種策略可供選擇：要么一成不變地投票反對“顯貴”候選人——這毫無道理可言；要么干脆放棄投票而支持抽簽。他進而宣布，自封的“俊杰”主張他們享有精英地位，其根據是他們有過人的審慎、智慧和美德，但這都是假定而已；事實是，他們占據這種地位，要么是由于他們獲得或繼承了財富，要么是因為他們的祖先身居高位——通常是由于一些經不住推敲的理由。他又補充說，人的財富和門第是來自命運；反對佛羅倫薩政治貴族的理由是，他們有這種地位，靠的是命運而非美德，[213](#_213_11)這就是他們為何追求私人而非公共目標的根本原因。圭恰迪尼并不指望他的讀者被這一番話說服，因為它帶有令人不快的煽動語氣；可以說，他贊成投票選舉，多多少少是出于精英主義的理由。但他很清楚能夠用來反對佛羅倫薩精英的理由的威力。這個精英有寡頭性質，因為它是命運的產物；而野心，這個他單列出來作為明顯可以被政治化的美德，使它的成員或他們的前輩去追求自己的命運。由于同樣的原因，精英既是潛在的公民貴族，同時也是潛在的追逐私利的寡頭“朋黨”（intelligenza）——佛羅倫薩用來指稱派系或行業的用詞。在《洛格羅諾談話錄》的結尾處有一段不同尋常的話，可以證明圭恰迪尼仍很重視從體制上消除私人滿足和欲望。

這堪稱一篇反對奢侈的慷慨陳詞，它以一種幾乎是薩沃那羅拉式的“將虛榮之物付之一炬”的提議而告終。奢侈腐蝕人；它使人對財富和炫耀，以及一切與真正的榮耀和德行相反的事物欲壑難填。世上這種腐敗并不新鮮；古代作家大力抨擊它，對于這種“如此普遍、如此古老并且如此深植于人心”[214](#_214_11)的惡，小修小補無濟于事。簡言之，這便是薩伏那羅拉希望用一把精神革新之火燒掉的“老亞當”；但圭恰迪尼采用的是公民和古典的語言，而他的前輩采用的是末日啟示的語言。他說，要翦除這種惡，需要一把利庫爾戈斯的刀，他分掉全部財產，禁止使用金錢和私人飾品，一日之內就徹底鏟除了斯巴達的奢侈。不可思議的節儉和對公共利益的奉獻精神馬上便降服了斯巴達人，利庫爾戈斯的大名享有榮耀，因為他得到了“恩寵”（grazia，這是神恩？還是好運？）去執行如此耐久的改革。偉大的哲學家無此幸運，故也難怪，利庫爾戈斯被認為得到了阿波羅之助；這是因為，改革一座城邦非憑人力，乃屬神工。[215](#_215_11)對于薩伏那羅拉來說，改革具有確切的亞里士多德含義，即把形式加諸于質料，使質料——城邦居民是其存在的“物質原因”——重新追求它原初的目的，這就是他喜歡將其稱為“更新”（rinnovazione）的理由。但作為基督徒，他把這一目的看作“圣潔的生活”；“原型”是神恩的惠贈，因此改革只能發生于神恩在歷史中的作用所提供的末日啟示背境中。人由于追求不潔的利益而形成了“第二天性”，例如“虛榮之物”，將其付之一炬是復興必不可少的一環。尤須注意的是，圭恰迪尼把這些主題轉換成了另一種缺少基督教特點的措辭。他沒有用過形式和質料的語言，也沒有指出“德行”的作用是把形式加諸于“命運”；他只是說，他的立法者在改革城邦上取得了超人的成功，使它的法律及其優勢能夠世代相傳。在談到他的所作所為時，使用了“恩寵”（grazia）一詞；即或不是實際的神助，也是神工帶給了他威望；他實施改革的方式是，系統清除追求虛榮這種自古就植根于人心中的惡念。相同之處就像差別一樣重要。一方面，薩伏那羅拉認為驕奢淫逸干擾人心對神恩的追求，圭恰迪尼則認為它們干擾公民對公共利益的追求，于是利庫爾戈斯也就取代了耶利米的位置，他的改革是立法行動，而不是對悔過的呼吁。然而它是一種直接施加于公民道德人格的行動，其作用是使其重新恢復自然傾向或“第一天性”，不受個人特殊滿足的干擾而去追求普遍利益。當我們被告知人性本善時，這便是它的含義；這樣一種教義（即人具有腐敗的“第二天性”，這使他們一有機會就貪求滿足私欲），能夠讓它在適當的語境下說人性本惡而不會有本質性的矛盾。[216](#_216_11)立法者所做的事情，是以道德魅力和制度性規定雙管齊下，消除人的第二天性（它由來已久），使恢復第一天性（這才是原型）的道路暢通無阻。從基督教的神恩觀來看，這是神之所為；可是，既然它完全是在政治決斷和政治制度的公民背景中實施的，并且是以此為目的，那么適合于描述它的辭令便是希臘—羅馬的政治辭令，那里的立法者經常以得到希臘諸神幫助的面目出現。這里更應當強調的，不是基督教傳統與公民傳統之間的世俗分歧，而是它們在一定程度上從儉樸和否棄自我的理想中找到了共同的基礎。樹立這一理想有著公民人文主義的基礎，在它之前有基督教隱修的基礎，在它之后則有加爾文教的基礎。

但是，立法者執行的任務是神跡的呈現，薩伏那羅拉相信神跡即將到來，圭恰迪尼卻不這樣認為。他說，就我們自身而言，希望做立法者的工作，甚至動這種念頭，都是非分之想；我們要有自知之明，我們腐化得太嚴重，只能對我們的道德品質做一點兒修補。如果城邦能夠受到使用武器的訓練（恢復民兵傳統），如果行政長官只能因為公眾認可其良好的品質而當選，窮奢極欲之事就將為人所輕，甚至有可能制定有效限制消費的法律，使窮奢極欲之事受到永久約束。[217](#_217_11)但是，從本質上說我們又回到了《談話錄》開頭的醫生類比，能夠清楚看到醫生和廚師的區別。立法者運用做面條的人所采取的方式，把城邦的全部“質料”攪拌到一起，把新的形式加諸于它。而醫生面對更加復雜的有機體，他認為它已病入膏肓，他只想控制病情的發展，而不是徹底根除疾病。但是這意味著，他所要對付的“質料”已然有著內在的不穩定性；他面對著不測的命運。至此，對于圭恰迪尼在把“顯貴”作為野心勃勃追求榮譽的階層時表現出的模棱兩可，我們方能完全理解。一方面，他確信假如“混合政體”需要精英在具體決定中采取主動，那么野心就必須被政治化和正當化；另一方面，他也十分清楚，野心可能已經造成了這樣一種環境，它太不穩定，以至于無法使它本身政治化，它太腐敗，以至于不能服務于公共目的。

### 三

野心在決定公民精英的行為中發揮的作用，仍是1512年美第奇家族復辟后的歲月里貴族思想關注的焦點。或許，決定著復辟政府之特點的首要事實是：樞機主教喬萬尼·德·美第奇于1513年當選為教皇利奧十世。美第奇家族在佛羅倫薩的統治被納入一個更廣闊的政治背景，從而使形勢發生了變化。當初這個家族是被外國軍隊送回來的，此事無情地凸顯出佛羅倫薩在控制外部環境上的無能，但是，當利奧十世接過尤利烏斯二世的教職時，他就成了協調意大利政局的主角，他或許有可能建立一個體系，削弱意大利外部列強的支配權。不僅如此，除了一個出身佛羅倫薩的教皇的登基帶給城市的榮耀以外，他的當選還意味著，美第奇家族統治的穩定既不取決于外國軍隊，也不取決于該統治家族建立起能令佛羅倫薩城內主要政治集團滿意的政治關系，而是得到了當時任何教皇政治體制依然具有的正當性和穩定性的保障。由此，利奧的升遷不但給了美第奇家族，也給了另一些佛羅倫薩人以喘息之機，他們本來必須決定是否接受美第奇家族，以及給雙方列出哪些條件作為這種接受的代價。與此同時，它也使美第奇家族看似最有能力的成員離開了佛羅倫薩，使該城的公民有不快的感覺，他們成了領地，不再處于命運為他們指定的中心地位；這就使整個美第奇體系首先取決于利奧的壽限（他統治了八年），其次取決于其家族中地位較低的成員（他們在他不在時在佛羅倫薩掌權）在不再受制于佛羅倫薩公民關系的美第奇家族政治背景下會有何作為。思想家們在1494年之前就對自己的小圈子與美第奇統治者之間的關系感到左右為難，對他們而言，所有這一切又帶來了一些新的問題。伴隨著每一次新的國事危機——1513年利奧的當選，1516年為美第奇家族掌管佛羅倫薩的朱利亞諾·德·美第奇之死，1519年朱利亞諾的繼任者、使佛羅倫薩卷入征伐烏爾比諾公國的洛倫佐之死——我們都會發現顯貴著作的出現，[218](#_218_11)其中與我們的論題相關一點的是，他們致力于用亞里士多德和人文主義的范式來界定公民貴族，使之適合于在他們看來前所未有的情形。此外，他們同樣熱衷于一些術語，要用其說明目前的情形前所未有，以及它到底前所未有在何處。

圭恰迪尼便是這些作者之一，但是，他本人、他所屬的階層以及整個時代的特點在于，我們不可以認為他參與了佛羅倫薩公民貴族與剝奪他們所尋求的權力的美第奇家族之間的持續對抗。他出使西班牙歸來之后，便在佛羅倫薩操起法律職業，觀察到顯貴們對朱利亞諾和洛倫佐的不滿，因為這兩人除了他們的親信外，越來越不愿意與任何人分享權力；然而，在1516年朱利亞諾去世時，他從羅馬教廷那兒接受了摩德納的治權，之后又在前后兩位出身美第奇家族的教皇手下負責管理和防衛意大利中北部的教皇領地。他像其他顯貴著作家一樣，也像馬基雅維里一樣，只要能按符合自己理念的方式行事，就很高興為美第奇家族效勞；但是在佛羅倫薩，那種理念包含著他在公民貴族——古典意義上的“少數”中的成員身價，美第奇家族必須承認他們是與自己平起平坐的同胞。如果朱利亞諾和洛倫佐不這樣做，他就不會和他們共事，并會帶著不祥的預感去看待這個無法調整與公民精英之間關系的政府的未來。但是在摩德納以及其他歸屬教皇的城市，并沒有出現公民權的問題。作為那里的管理者，他是一位合法的虛位之君的代理；借用詹姆斯·哈靈頓下一個世紀使用的說法，他的地盤是領地，不是國家；我們理所當然地會感覺到，他對人民的管理是如此非政治化，以至于公民權于他們無干，臣服于君主的權威——正如馬基雅維里所觀察到的——是唯一選擇。因此，圭恰迪尼在1516年至1527年間的生活，使他對理論與實踐的關系有了寶貴的洞察。[219](#_219_11)當他作為君主的仆人生活在那里時，他對貴族在混合政體中的角色（一種有限的角色）進行思考并行諸于文；而如果他還待在佛羅倫薩，他就會直接面臨（如同他1527年之后的遭遇一樣）他的階層所陷入的兩難選擇的困境，即要么堅持他們在公民權之“比例平等”中的精英角色，要么接受仆從和廷臣的角色，侍奉一個日益成為君主政體卻無法用佛羅倫薩的方式加以正當化的政府。這一選擇及其在觀念層面的含義，便是1512年以后顯貴思想愈發關注的問題。

從西班牙歸來后不久，圭恰迪尼創作了一篇短文，題為《論1512年美第奇家族復辟之后的佛羅倫薩政府》[220](#_220_11)，它延續了《洛格羅諾談話錄》和他早先寫的歷史著作中的思想。此文戛然而止，恐屬未竟之作，但它所包含的語言非常重要。那辭藻華麗的緒言，打眼一看就能發現，舵手與醫生的熟悉形象仍在，廚師—立法者的形象卻沒有出場。暗含的原因在第二段中有說明：一個城市是由有著無限多樣性的個人組成，管理他們時出現的變故與麻煩同樣是無限的。因此，舵手、醫生和政治家需要同樣的美德：周全、審慎、勤勉。靠它，舵手能把握航向，引領航船入港；靠它，醫生能明察病理、預見一切不測，沒有它，就做不到“對癥下藥”，甚至有違病人的“總體體征”。[221](#_221_11)這不是讓質料恢復其原形的問題；“質料”一詞初次出現是與“麻煩”（difficile）一詞一起；醫學的類比預設了身體有病、船只遭遇風暴。在談到多數和少數一樣參與統治的平民政府時，采用比較樂觀的語氣，討論立法者及其能夠同時施行于整個政治共同體的神授權力是適宜的。但在這篇文章中，圭恰迪尼卻囿于“顯貴”的觀點，只談如何調整他們與美第奇家族的關系問題，；既然他們只不過是整體的一部分——盡管是最審慎、最有經驗的一部分——他們就決不應超出他們的審慎和經驗，試圖對整體的品質施加影響。在早先的著作中他強調少數的正當野心，強調他們對榮耀的渴求可以為整體的完善做出貢獻，但這里的語氣卻變得四平八穩。良藥可保人性命，劣藥則能讓人送命；好政府可保持公民的聯合與一致，這是人類生活中最彌足珍貴、“難得一見的”（singulare）事情，但我們也能預見到壞政府會帶來“敗落、毀壞、毀滅”。[222](#_222_11)即便在圭恰迪尼這里所能提供的最具亞里士多德色彩的語境中，“至善”并不會比不存在“至惡”的情況好到哪里去。

這種不抱幻想的語氣的深層原因，不久便昭然若揭。他說——明顯是以城市包含著無限多樣的性情和處境作為根據——泛泛談論政府無所裨益；必須考慮被統治的人民和地區（luogo, sito）的性質（natura）。圭恰迪尼要描述佛羅倫薩人的典型特征，即他們由于第二天性和歷史的緣故，除了自由的生活之外不適于其他任何生活，但在這樣做之前，他提出了一組吸引讀者注意并對他的其他論證有深刻影響的范疇。他說，有一種政府模式是由君王或“天然的大人物”（signore naturale）行使統治權，還有一種則是由一個人在暴力和篡奪的基礎上行使統治權；有一種是對慣于服從的城市實行的統治，另一種則是對慣于自我管理并統治他人的城市實行的統治。值得指出的是，我們將會看到，此乃馬基雅維里用來構思《君主論》的重要范疇（在1512年至1513年期間，即這篇文章和《君主論》都在寫作中的時候，似乎沒有跡象表明他們兩人有過來往）。但是，馬基雅維里運用這些范疇，是為了把“新君主”——城市權力的篡奪者——單獨拿出來作為一種理想類型，并對該類型所屬的那類政治現象進行界定，而圭恰迪尼則宣稱，對該領域的詳盡分析耗時太長，因此他采用這些范疇別無他意，只是為了界定復辟后的美第奇政府的特點和問題。[223](#_223_11)他這么做，無疑是由于他自認為比馬基雅維里更接近于權力和實際問題；但與此同時，他的分析所采取的形式，是對1434年之后和1512年之后的美第奇統治進行比較——這是對歷史的復述；因此使復辟后的美第奇家族到底在何種程度上屬于“新君主”的類型，以及他們可以找到何種穩定性和正當性的來源，變得難以確定。

他接著說，佛羅倫薩城自古以來享有自由，在意大利行使著主導權。這要歸因于它的地理位置，但也歸因于居民的性格，他們不甘清靜、四處游歷，擅長攫取財富與權力，最重要的是，他們著迷于關心公共事務。因此佛羅倫薩生活中的關鍵事實是，存在著數量龐大的慣于要求和行使“參政權”的公民，這導致了對“自由的平民生活”（vivere libero e populare）的內在偏好，以及對從有權勢的特殊人物那兒得到的政治地位的憎恨。[224](#_224_11)我們知道，圭恰迪尼對這個事實有著復雜的心情；他承認廣泛的政治參與是自由之要件，但又不信任多數實際行使參與創議的權利。故也難怪，雖然他聲稱在這些方面佛羅倫薩人的性格中自由品質古已有之，根深蒂固，但他不認為它是神圣的，尤其值得注意的是，他不認為它是正當的，甚至不把它視為不變的規范。它會一再遭受挫敗。但是，自1494年開始，之后又從1502年開始，由于大議會的設立，它成了一項制度化的規范，[225](#_225_11)正是這一點，使美第奇家族以往的統治與復辟后的統治截然有別。在1434年并不存在“平民生活”；城內派系林立，各派首領爭權奪利，因此當科西莫·德·美第奇奪取了控制權時，他似乎不是奪自“平民”或“全體”，而是“奪自里納爾多·德利·阿爾比齊大人，奪自帕拉·斯特羅齊大人或其他類似的特殊人物”。對“平民”來說，雖然派系之爭有礙于權力的有效行使，他們在美第奇治下參政的機會也沒有擴大，但派系領袖的倒臺卻使他們感到受到的剝奪相對減輕了。此外，美第奇家族避免讓人覺得他們直接控制一切，而是與一個親信小圈子分享權力，后者雖不能與他們平起平坐，卻享有一定程度的“參政權”；因此，即便是豪華者洛倫佐，雖然對這個內部的小圈子（圭恰迪尼仍在暗示）擁有極大的權力，也是經過數年的蠶食之后才獲得的。[226](#_226_11)

但是在1512年，所有這些條件都不復存在。在過去長達十八年的時間里，大議會為大量公民提供了廣泛的參政空間，他們的參政欲望仍在，而且也不能指望他們不會那樣。美第奇家族直接從“全體”（uni-versale）手里奪取了權力，而且做得突然而又野蠻，沒有給后者留下機會忘掉行使公民權的體驗。這個復辟家族的成員敵眾友寡，只好公開和直接行使權力，從而使現在與記憶中不遠的過去之間的反差更加突出。[227](#_227_11)多數與少數，“平民”與“顯貴”，同樣疏遠政府，并且由于美第奇家族難以與多數分享權力，他們面對的關鍵問題，便成了他們同少數的關系問題。

在這項分析中，圭恰迪尼把人們希望參政是因為將它本身作為目的的學說，與另一種思想結合在了一起，后者認為革故鼎新是危險的，因為迅速而突然的改變沒有給人們留出時間逐漸適應新的環境。美第奇家族的第一代人沒有從任何人手里拿走權力，而是以循序漸進的方式得到了權力；但是，1494年突如其來的革命帶來了廣泛的政治參與，而1512年的另一場革命又突然使其蕩然無存。復辟后的美第奇家族至少在兩層意義上是“新君主”：使他們得以復辟的那場革新是如此突如其來，以至于無人習慣于他們的統治，僅此一項就足以作為他們不能以傳統方式進行統治的原因；此外，城市的環境已經與1494年之前的情況大為不同，因為十八年的“平民生活”已培養起“全體”的參政嗜好，更確切地說，是使他們恢復了正常的參政嗜好，它在科西莫及其繼任者治下只是被暫時擱置而已。固然，人們的天性，或至少是他們的社會和政治習性，是可以改變的；但是得到公認的能造成這種改變的只有兩種力量，一是習俗和習慣，它起效緩慢；二是政治參與，它能迅速奏效，消除起來則費時良久。

很多人不愿意逐漸習慣和認可“參政權”的喪失，因此革新使得復辟后的美第奇家族在這些人中間樹敵甚多，處境危險；但是，有必要把這些政敵分為兩類。“全體”的敵意是消除不掉的，這與其說是因為他們的敵意十分強烈，不如說是因為除非恢復大議會，否則就無法安撫他們，可是美第奇家族正是通過推翻大議會才重新上臺掌權。然而不同的精英集團則是另一種情況，他們才是圭恰迪尼主要關注的對象。我們依然記得，在《洛格羅諾談話錄》所講述的那個相對理想的世界里，少數被視為一個出類拔萃的階層，他們對榮耀有著勃勃野心，追求榮耀使他們能夠不同尋常地效力于“公共事務”（res publica）。這里的態度則大不相同，他首先剔除了一些不可調和的集團：美第奇家族的世仇，還有那些野心無邊、極不安分，不愿屈居任何人之下的人。[228](#_228_11)接下來是對“顯貴”的界定：那些門第高貴、享有仁慈或審慎的名望（essere tenuti, avere fama），因而在1494年政府中得到尊崇，大概也能在任何政府中確保其精英地位的人。對于這些人，從原則上說沒有什么好擔心的，這是因為以其審慎和智慧而在社會上出人頭地的人，可以從任何政府中獲益，也可因它的倒臺而受損。就像洛多維科·阿拉曼尼幾年后以更加露骨的方式所言：“何必害怕聰明人呢，因為聰明人是從來不會革新的。”[229](#_229_11)然而并非大家都是聰明人，而且即便聰明人在事關個人利益時也會受騙，因此圭恰迪尼說，他寧愿不去預測他們當中絕大多數人的行為。[230](#_230_11)

可以察覺到他對“顯貴”的基調發生了變化。此處，他不再強調他們的野心和對榮譽的熱愛，而是關心他們是否具備審慎的品質。畢竟，審慎是公民貴族的第二美德；這是一種既能在當下采取行動又能深謀遠慮的能力，這種對事務的難能可貴的見識，只有那些得到了獲得它的罕見機會的人才能擁有。但是，實際發生的情況并不是圭恰迪尼現在要推崇一種新的美德，而是決定著“顯貴”角色的局勢發生了變化。野心屬于這樣一些人的美德，他們是在“平民生活”中享有精英地位，在一群作為觀眾的既景仰又挑剔的公民同胞面前行事張揚的人。但是，現如今，“顯貴”和“全體”的公民參政權已經喪失，因此，他這時所討論的問題的本質是，前者是否能夠在美第奇家族的庇護下重獲領導角色。但是，美第奇家族由于壟斷著權力，與受到排斥的“顯貴”之間存在著緊張關系；既然“全體”不會重新掌權，他們對“顯貴”重新進入權力集團也不會是友好的旁觀者。這是因為革新已然發生，安全已然普遍喪失；人人相互為敵。圭恰迪尼強調需要審慎而非野心（能教人把船駛向何方的審慎），其語境與他把精英描述為因其門第和名望而顯赫——這近乎使他們成為命運的產物——的語境是一樣的，并且可通過這種語境得到解釋。

接下來他談到一個問題，意味深長的是，他認為這個問題要由美第奇家族而不是“顯貴”加以定奪。復辟后的政權的最佳戰略，是迎合“全體”，盡可能像平民政府那樣去分配榮譽和官職，充當人身自由的保護者，使之免受強者的壓迫，還是壓制一切賦予平民以創議權的嘗試，借助一小撮黨羽進行統治，把榮譽只分配給他們。[231](#_231_11)第一個選項隱含的問題是，和平、秩序與正義能否使多數接受“參政權”的喪失；第二種選項隱含的問題是，“顯貴”能否保持其精英地位，而付出的代價尚不至是永遠依附于那個統治家族。在文章余下的部分，圭恰迪尼陳述了支持前一種戰略的理由。對于“全體”來說，好政府代替不了自治政府；無論什么政府，不管它的官職分配多么公正無私，只要不能使他們恢復在大議會中參政的“愉悅”（dolcezza），他們是不會感到滿意的。因為只要不讓他們參政，他們的抱負就會受到壓抑。[232](#_232_11)然而美第奇家族是不能這樣做的，除非他們招募一幫忠心耿耿的擁護者，而這些人必然是從一批野心勃勃的人中錄取，并且要授予他們對官職的壟斷權，但又要表明，他們這種壟斷權是與美第奇家族共存亡的。野心會與自利相結合，使這類人成為狂熱的黨羽，而非三心二意的朋友。不過圭恰迪尼后來在這個問題上背離了1513年的論文，他說自己完全反對那些觀點。[233](#_233_11)

他也許認為，“顯貴”若是在公開敵視“平民”的情況下與美第奇家族結盟，這未免失之審慎；或者，他們若是承認缺少自由的處境是為了保全自己的地位而公開依附于美第奇家族，這未免有失尊嚴。我們知道他本人是如何解決這一問題的；但他作為理論分析家所采用的方案，卻很難讓人明白美第奇家族的統治如何能夠失去使它樹敵的革新特征，或者貴族如何能夠避免在美第奇家族與依附之間，或在公民權與大議會之間做出選擇。在圭恰迪尼的同代人中，有人提出了甚至比圭恰迪尼所反對的還要冷酷無情的建議。其中一位就是保羅·維托里，他在1512年為美第奇樞機主教寫了一份有關他的羅馬之行和教皇選舉的備忘錄。他對這位家族首領說：“您的祖先保有此城，靠的是苦心經營而非武力；您若要保有它卻必須靠武力。因為自1502年以來此城受到良好的治理，這種記憶總會向您發起挑戰；您在城內敵人太多，因此無法通過任何形式的聯合來保有權力。但是，鄉村屬地——即‘城郊’（contado）的統治一向十分惡劣，只要您把那些地方武裝起來，置于您的直接庇護之下，那么用不了半年，您就會比有西班牙軍隊的保護更安全。”[234](#_234_11)維托里的這一提議，是把馬基雅維里要將“城郊鄉民”（contadini）組織成公民軍的政策顛倒了過來，他的理由當然是，“城郊鄉民”沒有公民權，因此他們不想為了保衛城市而去抵御西班牙人，[235](#_235_11)但是他們樂意幫助美第奇家族去制服一座剝削他們的城市。不過這不會把他們造就成公民。實際上，維托里所描繪的，正是1530年之后形成的大公國體制下美第奇家族統治的特征，那時“城郊”即或沒有被武裝起來，也得到了寵幸；但是到了那個時候，美第奇家族冒充公民而在其他公民中間進行統治的偽裝，已被棄之不用了。

但是貴族的兩難困境的性質得到了清晰的表述。他們強烈意識到自己是一個排外的精英集團，這足以使他們歡迎對大議會進行壓制，向往他們同美第奇家族一起實行“封閉型政制”的前景；然而與此同時，上述感覺也使他們渴望仍然做公民貴族，不依附于任何上司，在內部實行平等，這使得美第奇家族只有作為“地位相同者之翹楚”（primus inter pares）的角色才可以接受。然而，不論是圭恰迪尼、維托里還是另一些人，都清醒地意識到，這種情況在1434年至1494年期間的條件下或許可能，現在卻不可能了，因為皮耶羅的倒臺和大議會的興亡已經帶來了太多的改變。顯然，對豪華者洛倫佐的理想化帶有某些懷舊的成分：關于一個黃金時刻的神話，那時“地位相同者之翹楚”與奧古斯都元首制的理想一度成為現實。但是，只要一指出以下情況，就會感到佛羅倫薩政治分析中令人痛心疾首的事情：多數和少數在薩伏那羅拉的政制下都享有“參政權”，對這種政制不久前的失敗還難以忘懷，因此每當“顯貴”被認為是在向美第奇家族施壓，要他們把自己作為平等的合作伙伴，“平民”因為沒有恢復權利而產生的嫉妒感便肯定會被認為也在施加它自身的壓力：這一方面使美第奇家族對“顯貴”的讓步成為可取的事情，另一方面又使“顯貴”大大依附于美第奇家族，從而抵消那種讓步的大部分影響。此一階段的圭恰迪尼可被看作代表了這樣一些人，他們認為“顯貴”除非處在公民自由的背景下，否則能否作為公民貴族而存在值得懷疑，因此他們傾向于（雖然越來越停留在理論分析上）在一定程度上恢復多數的“參政權”，把美第奇家族描繪為類似于威尼斯政制中的領袖角色。維托里則為另一些人說話，他們想成為美第奇家族合作者，以這種方式維護貴族的權勢，而這種統治形式根本不是按地位相同者之翹楚的形式運行，即使這意味著取消佛羅倫薩在古典式公民權方面的一切實驗。最引人注目的是，這兩派人都認為，無論從人民尚未習慣美第奇家族的統治這個意義上，還是從其統治是環境變化的產物這個意義上，美第奇家族都是革新者，它的統治是“新型的”統治。正是革新——主要不是指多數在1494年獲得了“參政權”，而是指他們在1512年喪失了這種權利——使得任何數量可觀的公民行使公民權都變得即便不是毫無可能，也是困難重重；因此，要么必須恢復先前的環境，要么城市必須接受一種新的、非公民政治的關系。

我們發現，這種觀念模式在1516年的一些著作中得到了重新闡述。需要說明的是，當時馬基雅維里《君主論》的內容為佛羅倫薩一些小圈子所知已經有些時日，盡管馬基雅維里那時剛剛寫完該書中致烏爾比諾公爵洛倫佐·德·美第奇的獻詞。就在寫那篇獻詞之際，朱利亞諾病重不治，于1516年3月去世，洛倫佐的軍事行動不斷升級，奪取了他的公國并用它為自己冠名。馬基雅維里在撰寫討論“新君主”的著作時，心中或許想著美第奇家族，不過我們就會看到，難以確定的是，他所思考的是他們在佛羅倫薩政治中的角色，而不是他們在意大利中部獲取了新的領主權和領土，因此有趣的是，與他類似的思想在圭恰迪尼討論“如何確保政府屬于美第奇家族”的《談話錄》中特別清晰，[236](#_236_11)這篇談話是對利奧十世上任三年后形勢的總結。圭恰迪尼觀察到，那位教皇的當選為該家族在佛羅倫薩的統治帶來了獲得信任的神奇機會，但其主要作用卻是，這使他的親屬疏于鞏固他們在當地的地位，而去追求在意大利其他地方的權力。這種做法顯然十分魯莽。比如在烏爾比諾這樣的地方，他們的政權才剛剛建立，對這種攫取行為仍然怨聲四起，況且它如此依賴于一個人的壽限和教皇權力。[237](#_237_11)這使圭恰迪尼說出了《君主論》的任何讀者顯然都耳熟能詳的話：切薩雷·博爾賈把權力押在其父的教皇身份上，也會同他一起毀滅。更值得一提的是，他接下來分析了弗蘭切斯科·斯福爾扎的例子：他取得了米蘭的政權，而這座城市早已習慣了維斯孔蒂家族的統治，他娶維斯孔蒂末代公爵的親女兒為妻，使自己看上去像是他們的合法繼承人。[238](#_238_11)不過，美第奇家族并非烏爾比諾的世襲統治者，他們在那里的統治與博爾賈相仿；他們在佛羅倫薩雖然也不是“天然的執政者”（signori naturali），但他們出身于“在公私事務上”上都發揮著首要作用的公民，他們由此具有了正當性。[239](#_239_11)因此，就像明智的舵手和航海家利用風平浪靜時對船的龍骨和設備進行整修一樣，他們也必須利用利奧十世尚在人世，鞏固他們在佛羅倫薩統治的唯一基礎，以使他們的政權在他去世后仍能延續。不言而喻，這個基礎就是城市中的公民關系——值得注意的是，在幾乎位于句中的位置，舵手的比喻變成了醫生的比喻，他所診治的那個病人即使無法痊愈，病情也可部分好轉。[240](#_240_11)

這病癥依然是1513年分析的那種：美第奇家族有一種習性，他們認為一定要事必躬親，不信任任何人，而是把人人看作潛在的對手，不管何人的敵意如果像是要變成現實，他們就立即予以鎮壓。[241](#_241_11)對此，圭恰迪尼看得分明，這種做法讓支持他們權力的基礎變得十分狹小，愈發處于不安全的境地；然而可惜的是，他們事事多疑的態度大多沒有必要。圭恰迪尼認為，貴族已別無選擇，只能支持美第奇家族。他們在1512年默許摧毀大議會，甚至被認為親自參與其中，以至于平民把他們視為美第奇家族復辟的同黨。1494年的情況已經一去不復返了，當時美第奇家族雖然被趕走，“顯貴”卻留了下來，在隨后成立的政府中居領導地位；如今，任何平民反叛都會使他們的精英地位受損（正如圭恰迪尼在1529—1530年看到的情形）。[242](#_242_11)因此，“顯貴”對那個統治家族不存在任何威脅，相反，它只要尋求他們的友誼，許給他們行動的自由，并通過他們給予的幫助、建議和愛戴來鞏固自己的地位，它就能得到一切。

在這篇文章中，他似乎更加認同于他為之寫作的團體（不斷使用第一人稱的復數形式“我們”），并且絕望的語氣清晰可聞。令人存疑的是，他的論證是否摧毀了貴族要求得到平等對待的基礎，只留給他們一種服從和依附的角色？還有一篇寫于1516年后期的文章，討論美第奇家族統治的鞏固，其中鼓吹的政策更巧妙，因而也更嚴厲，甚至比保羅·維托里曾提出的政策尤有過之。此文的作者是洛多維科·阿拉曼尼，[243](#_243_11)他跟圭恰迪尼一樣，認為洛倫佐在意大利的地位因其依賴于利奧十世的壽限而不安全，所以更有必要確保佛羅倫薩政權永固，[244](#_244_11)但是，關于如何做到這一點，他的觀點卻與圭恰迪尼大相徑庭。他承認，公民中普遍存在的分享權力的愿望，對于把權力保留在少數人手中構成了持久的挑戰，但他聲稱自己有辦法使這種愿望發生變化。以下做法是無法奏效的：采用恐怖統治——如果它不分青紅皂白，會把敵人和朋友一起毀滅，如果進行甄別，則只會坐等敵人出手；放逐公民——這會使他們形成勢不兩立的謀反集團；殺人不經審判——這會造成新的緊張，同時又自取其辱。古羅馬的放逐之所以行得通，只是因為普天之下除了羅馬之外沒有其他權力中心，況且敘拉古的阿加托克雷和奧利韋羅托·達·費爾默是不計后果孤注一擲的罪犯。[245](#_245_11)阿拉曼尼與馬基雅維里相識，而且聽口氣他似乎讀過《君主論》，在這本書里阿加托克雷和奧利韋羅托就是以純粹罪犯的面貌出現的。但是他的分析的取向，卻不能說馬基雅維里或圭恰迪尼也會接受。阿拉曼尼明白，其他人也明白，1434年至1494年美第奇家族的統治靠的是培植一批公民，他們的官職和地位都拜其所賜，在執行公務時都投其所好。貴族派和共和派的分析的要點都是：即便這不是導致1494年之前的不穩定局面的根源，在1512年之后已經變化的環境中也不可能故技重施。阿拉曼尼用大量筆墨反駁了這觀點，[246](#_246_11)其論說的高潮則是他對薩伏那羅拉和圭恰迪尼的批駁，這二位認為佛羅倫薩人對于公民“參政權”的迷戀已難以改變。他對一種人所熟知的語言稍加變通，論證說，[247](#_247_11)在全體公民中可以看到三個層次的野心。有些人野心勃勃，想進入政府最高級別的委員會；有些人只想獲得榮譽和官職；另一些則沒有什么其他野心，只求自由自在，私事不受打擾。最后這種人，顯然就是亞里士多德所指的多數，而且很容易看出，亞里士多德式的知識社會學為他們的政治理解力所確定的局限性，能被用來把“參政權”減少到近乎為零的程度。阿拉曼尼可以毫不費力地指出，美第奇家族應當如何管理后兩種人。而在討論另一種人（即圭恰迪尼在《洛格羅諾談話錄》中描繪的那種有著高貴野心的精英）時，他雖然受當時語言的限制，卻提出了作為一名政治思想家的創見。他同意諸多前人之見，認為人只能是那個樣子，因為習慣已經成了他們的第二天性，過了一定的年齡或階段之后，這種天性已經無法用普通手段加以改變。在佛羅倫薩那些野心勃勃的人當中，年長者已經十分習慣于通過參與公民生活去追求公共榮譽，因此他們絕不會接受一個肯定會剝奪他們公開競爭和得到無限獎賞的機會的政權。年青人則另當別論。還有一種政治文化形態，可以使他們脫離“公民精神”（civilità）的文化。這就是追求“廷臣的品德”（alii costumi cortesani）的文化，[248](#_248_11)與公民生活相比，廷臣的生活一點也不缺少榮耀或——熱衷于此道的人會說——缺少自由。卡斯蒂利奧內對這種生活的經典研究完成于1518年，其背景是洛倫佐的野心所覬覦的烏爾比諾城，書中引入了朱利亞諾作為對話人。這位年輕的貴族從侍奉自己的君主中發現了一種生活方式；阿拉曼尼絲毫不帶有卡斯蒂利奧內的激情，以枯燥的文筆概述了它的特點：與君主親密無間，統帥君主衛隊，為君主的外交利益出使各國，著裝樣式迥異于公民貴族（圭恰迪尼主張制定反奢侈法，因此這里對他加以丑化和反對），聰明的君主用這種方式可以把年輕人吸引到自己一邊，駁倒那種譴責他們的生活方式缺乏自由的說法，改造他們的習慣、價值觀和性格，直到權威與“參政權”之間的緊張失去任何意義。[249](#_249_11)在阿拉曼尼著文二十年后，由另一位科西莫·德·美第奇建立的托斯卡納大公國就以這種政治文化作為基礎，無論他是否準確預見到了以廷臣理想取代公民理想對佛羅倫薩人的個性的影響。

至此，我們也許要進入本項研究的下一個階段了。阿拉曼尼解決了一個馬基雅維里即使沒有回避也沒有觸及的問題：說明“新君主”如何讓習慣的穩定作用對自己有利，以此來加強他的地位；他在這樣做時，利用了“習慣是另一種天性”這句格言，著眼于馬基雅維里和圭恰迪尼完全漠不關心的另一種政治文化。然而，與我們密切相關的卻是一個所有這些佛羅倫薩人在其語境中思考的問題，即創新問題。圭恰迪尼、維托里和阿拉曼尼三人都根據那些與復辟后的美第奇家族相關的陌生和前所未有的因素，對該家族的處境進行了分析，并對新的因素加以考察，以便弄清在“顯貴”行使他們所選擇的所謂公民領導權的傳統職能的道路上遇到了哪些困難。在他們當中，更具保守主義和人文主義色彩的人（特別是奧里切拉伊花園小圈子里的人，以及他們中間后來的一些人）采取的路線，導致了在亞里士多德和波利比阿學說的基礎上對威尼斯進行理想化；更激進、更極端的人，則走向廢除公民理想，代之以廷臣的理想。但中心主題是創新和新君主。在這一背景下，馬基雅維里在1512年至1513年大部分時間埋頭創作的《君主論》，采取了一種新的視角，一種在所有創新政治學的理論探索中最偉大的視角。馬基雅維里沒有貴族地位（他屬于阿拉曼尼所說的三種人中的第二種），故而他不必為貴族操心；他決不可能當上元老或是廷臣，故而他的思想可以無所顧忌地探索新君主與環境的關系這個引人入勝的主題。正是這一點，賦予了《君主論》以思想革命發動者的地位：一項開辟理論研究新領域的突破性壯舉。

## 第六章　美第奇復辟（二）馬基雅維里的《君主論》

對于革新問題，馬基雅維里在1512年著手撰寫《君主論》時，并未從革新對公民生活的影響方面予以考慮；他把這一主題留給了論述共和國的著作。這即是說，他既不自視為致力于保持公民精英特性的“顯貴”，也不自視為——阿拉曼尼在1516年將之歸入薩伏那羅拉派——要求恢復大議會及普遍“參政權”的人。《君主論》并非一本意識形態著作，換言之，不能認為它宣揚某一團體的觀點。它是對革新及其后果的分析研究；但是由這種性質所定，它徑直分析了革新和公民生活的衰敗所引起的終極問題。這是“命運”的問題，對此，圭恰迪尼及下層“顯貴”并未述及，其原因大概是，他們屬于精英這個假設依然十分強大，足以傳遞他們仍然相對安全的含義。馬基雅維里處境艱難，他對自身無法作此假設；但他所從事的理論探索，與貴族的思想立場并無不一致之處。如果認為政治是應付偶然事件的技藝，那么它就是一種應付“命運”的技藝，因為命運就是主宰著偶然事件的力量，象征著不受控制的和未被正當化的純粹偶然性。如果政治體系不再具有普遍性，而是被視為一種特殊的體系，那么相應地它就難以做到這一點了。共和國能夠支配“命運”，僅僅是因為它能把公民整合為一個自足的“社團”（uni-versitas），但是這反過來又取決于自由參與和道德上給予認同的公民。公民生活的沒落導致了共和國的衰敗和“命運”的肆虐；而當這一切都由革新——不受控制的行動引起時間中不受控制的結果——所致時，問題就變得更加突出。因此，馬基雅維里在討論“新君主”——作為革新者的統治者時，沒有聯系“顯貴”和其他一些人的欲望，要繼續作為公民去行動，而是認為新君主及其治下的人僅僅是在與“命運”的關系中采取行動。公民生活本身與“命運”的對抗這一題目，被留給了《論李維》。

再怎么強調也不過分的另一點是，“命運”問題是一個美德問題。對于波愛修斯傳統的思想家來說，“德性”是好人用來形塑自身“命運”的。公民人文主義將好人等同于好公民，把德行政治化，使之離不開別人的美德。如果“德性”只有在公民共同從事“公共事務”時才能存在，那么“混合政體”——亞里士多德所說的職能有所劃分的參政結構——實際上就變得與美德本身是一回事。假如好人只有在公民制度中才能踐行自己的美德，那么這種制度的崩潰，不管是因為暴烈的革新，還是因為有些人日益依附于另一些人，都會既敗壞當權者的美德，也敗壞無權者的美德；暴君不可能是好人，因為他沒有公民同胞。但在這個問題上，共和國維護自身抵御內部和外部打擊——作為偶然因素之象征的“命運”——的能力，被視同為與“命運”相對立的羅馬的“德性”。公民的美德是“混合政體”的穩定器，反之亦然；從政治和道德上說，“公民生活”是抵抗“命運”肆虐的唯一力量，也是個人具有美德的必要前提。馬基雅維里在《君主論》最著名的段落所做的事情，就是重新借助于這種標準的羅馬定義，探索是否存在某種“德行”（virtù），能夠使擺脫了道德社會的革新者形塑自身的“命運”，以及是否可以設想，這種“德行”因其作用而產生的政治結果具有任何道德品質。這個問題只是作為政治行動的革新的結果而存在，因此對它的探討必須根據進一步的政治行動。

本書采取形式的和分析的路徑研究《君主論》這本并不是正式的或分析性的著作；為了闡明該書的某些含義，本書力求把它們同兩個觀念圖式聯系在一起：一種圖式復述了對特殊事物的認知和行動的模式，；它是中世紀和文藝復興時期的政治思想可以利用的；另一種圖式詳細講述了人文主義和佛羅倫薩思想對公民生活、美德和“命運”間關系的看法。任何分析路徑都必然有方法論的局限性，因此，對于《君主論》中馬基雅維里思想的某些方面，這里必然無法論及。但是有眾多著作解釋過這部經典，要么徑直探討一些難以捉摸的問題，如馬基雅維里的道德觀問題，他思考1512年的佛羅倫薩和意大利時的心理狀態問題，要么不事先針對任何特定問題，只進行純粹的文本解釋，因此也應當容許本書采取一種探索性的詮釋模式。[250](#_250_11)

以此觀之，《君主論》就成了一部研究革新者及其與“命運”關系的典型著作。該書一開始就采用分類研究的路徑，并且貫穿于本書的核心章節。所有政體不是共和國就是君主國；所有君主國（或公國）不是世襲的就是新建立的。后者要么是全新的，要么是世襲領土與新領土的混合。新領土要么已經習慣于自由，要么已經習慣于其他君主的統治。新統治者獲取它們，不是依靠他人的武力，就是依靠自己的武力，不是依靠“命運”，就是依靠“德行”。

這一連串典型的馬基雅維里式對比概念，包含著全書中最關鍵的用語，構成了第一章的全篇。[251](#_251_11)下一章進一步探討了極為重要的差別，即世襲君主（principe naturale）[252](#_252_11)與新君主的差別。馬基雅維里解釋說，前者享有傳統的正當性；居民已“習慣于”（assuefatti）他的“血統”（sangue），習慣于由出自其世系和姓氏的人統治。習慣和習俗對他的作用是，只要他遵循祖制，那么即便他遇到變故，也只會失去“權位”（stato）[253](#_253_11)；他的取代者一旦有所閃失或時運不濟，他就有可能復位。簡言之，他因習俗和傳統而取得正當性，相對而言不太受“命運”的侵擾，幾乎無須非凡的“德行”。[254](#_254_11)這些論點一個接著一個，每一種情況都與新君主的情況正好相反。可見，馬基雅維里是把古老習慣作為“命運”與“德行”的對立面；缺少前者，后兩者之間的關系才變得至關重要。我們看到這仍是中世紀政治的概念世界，因為沒有傳統和古老習慣，正當性就無法想象，但我們同時也正在迅速離它而去，因為馬基雅維里已著手考察缺乏正當性的統治的性質。應當進一步強調的是，在馬基雅維里時代，阿爾卑斯山以北發育成熟的君主國有著更多的正當化手段，不只古老習俗一種：它可聲稱代表一種道德的、神圣的和理性的普遍秩序；除了人們自古就習慣于它的統治外，它還可從古老的習慣法體系中獲得正當性，它作為“法律之代言”（jurisdictio）管理著這個體系；它也可聲稱，它行使著“一人掌舵”（gubernaculum）中可能得到神意指引的技巧。對于經過這三重正當化的統治體系，馬基雅維里并未濃墨重彩地描繪，雖然我們從他有關法國君主制[255](#_255_11)的言論可以看出，他很熟悉它的許多特征。在《君主論》的這一章里，世襲統治的唯一例子來自意大利，即費拉拉的埃斯特家族，[256](#_256_11)他指出，這種家族不過是成功的篡權者，由于他們持續了足夠多的世代，使最初的革新被人遺忘了。[257](#_257_11)可以說，埃斯特家族與受膏者卡佩家族不可相提并論；但是，即便是埃斯特家族，也是作為“新君主”的對立面提出來的。我們現已知道，《君主論》并非君主的實用手冊（雖然他們中間有些人對它很感興趣），也不是論述“絕對君主制”的著作。絕對君主，如福特斯庫所說的“以純粹的君主方式”（regaliter tantum）統治的王，是根據他與一套法律之間的關系進行界定的，這種法律是使他本身得以正當化的復雜框架的一部分；“新君主”（new prince）全無正當性，因此不是我們所謂的君王（king）。君王不是新的，他能夠否認自己是命運之子——除非他獲得了一塊之前不在他名下的領土；阿拉貢的斐迪南便是馬基雅維里在此處的事例。

《君主論》是對新君主的研究——我們從馬基雅維里的通信和內在證據都可以知道這一點——或者說，是對他所屬的那類政治革新者的研究。他的統治的新穎之處是指，他實施革新，推翻或取代他之前的某種政體。他這樣做時必須傷害很多人，即那些不接受他統治的人，而那些歡迎他到來的人，則會期盼比他所能提供的更多的東西。[258](#_258_11)對于這種情況，當時的“顯貴”在佛羅倫薩的特定情境下做過分析：有人被視為異己，有人心懷不滿，由此導致社會分裂，各種愿望陷入不可調和、爭斗不休的亂局，統治者缺乏正當性，公民生活不復可能。但是，馬基雅維里的分析既未著眼于佛羅倫薩的特定情境，也未著眼于公民生活的特定問題；他只關心革新者與命運的關系。由于這個原因，絕不可能確切說明《君主論》在何種程度上是要闡明復辟的美第奇家族在統治佛羅倫薩時面臨的問題。有證據表明，此書曾打算就獲取意大利的另一些領地，向朱利亞諾和洛倫佐提供建言，但美第奇家族在這樣做時與其他君主家族并沒什么不同。他們所特有的，乃是他們過去在佛羅倫薩的權力的性質和歷史，部分地基于對這些因素的分析，使圭恰迪尼、韋羅里和阿拉曼尼賦予了復辟后的美第奇家族一些“新君主”的特征。但是，他們雖然敘述細節不一，都在具體說明構成革新的具體歷史變革，而馬基雅維里在《君主論》中的起點，卻是把革新作為一項抽象原則；誠然，與美第奇家族統治者最為相似的具體事例——依靠其公民同胞中一派的支持而當上新君主的一位公民的事例——在第九章做過細致的考察，但并沒有給予特別的強調，只是把它作為一系列“新君主”的類型之一。從形式上剖析《君主論》，它就像是一部理論著作，雖然受到特定情境啟發，卻并非直接針對這一情境。我們必須重新回到革新者及其命運這一主題。

革新，即推翻既有的體系，打開了命運之門，因為它冒犯一些人，擾亂所有的人，造成的情況使他們沒有時間逐漸適應新的秩序。習慣是唯一能取代命運的東西；在共和主義理論中，我們會探究“公民生活”得以恢復的前景，而《君主論》關心的不是共和國，主要關心的也不是公民生活。新君主的新臣民對他并不習慣，因此他沒有把握讓他們效忠：“……一次變革總是為啟動另一次留下了空間。”[259](#_259_11)拿他與世襲君主對比，必是認為他要努力獲得后者的穩定性，其家族自我維持了很久，最初的革新帶來的傷害和失望已被遺忘，如同“天然君主”（principe naturale）一詞所暗示的，服從他們已成為人民所繼承下來的“第二天性”的一部分。但是，新君主如何做到這一點呢？我們還可以提出一個馬基雅維里沒有問過的問題：世襲君主的祖先是如何做到的呢？僅憑時間的流逝是不夠的，因為形勢可能突變。在此處以及其他著作中，馬基雅維里對當時的人常提出的因循和“利用拖延”的計策大加嘲諷。[260](#_260_11)形勢尚未穩定時，沒有人知道時間會帶來什么，故而因循守舊是最不適宜的策略。

因此，新君需要罕見的超常品質，不受制于“自然君主”的情況所劃定的規范。這些品質可以被稱為“德行”，它可以被用來形塑“命運”的質料，但是，既然形式與質料必須相配，革新者面對非同尋常的命運，也必須以超常的“德行”加以應付。馬基雅維里進一步假設，受命運主宰的形勢并非一概混亂無序；它們存在著戰略上的差異，因此“德行”也應采取不同的策略。他以兩種方式為這一假設提供依據。其一，他把革新界定為對先前具有正當性的體系的破壞，由此斷定，先前的體系各有不同，君主的新臣民對自身損失的反應也不相同。先前是共和國公民的人，比起先前是其他君主的臣民的人，更難以適應他的統治，這是因為在前一種情況下必須改變既有的行為規范，而在后一種情況下這些規范只需換一個對象即可。[261](#_261_11)其二，他區分了幾種不同模式的革新。君主獲取君位，不是通過自己的武力，就是通過支持者的武力；他可以歸功于自己的能力，也可以歸功于好運。當馬基雅維里用“德行”與“命運”來指代“能力”和“好運”這一對概念時，他的用法并不十分精確。幾乎無法想象一個人在獲取權力時不會顯示出自身的某種“德行”，因此“德行”總有這樣一層含義，它是使人暴露在“命運”面前的革新手段；但另一方面，“德行”仍意味著要用它來掌控命運，關鍵性的區別是，有的革新者擁有維持其當前地位的自己的手段，有人則繼續依靠當初使其取得地位的手段。在這一點上，后一對概念可以包含前一對概念，“德行”具有雙重含義：它既指武力之類的權力手段，也指運用這些手段所需的個人品質。

因此，革新從性質和環境兩個方面使革新者面對不同的問題。他越是能把前人的傳統正當性轉移到自己身上，他就越會較少面對“德行”與“命運”赤裸裸的對抗，他對“德行”（無論在它的哪個含義上）的需要也會變得不那么緊迫。他的革新越是使他依賴于不受他直接控制的環境和人民，他就越會面對“命運”，越需要使他擺脫依賴的“德行”。因此，他對“德行”的需要有兩種不同的尺度，他的地位被受經驗決定的環境所左右，因此需要采取的戰略行動及其所需要的心理品質——這二者一起構成了“德行”——同樣也會有所不同。因而便有可能構建一門有關創新、有關革新者受到侵害的方式以及抵抗這種侵害的“德行”的形式的類型學。與之對照的情況是世襲君主，他受侵害的可能性和對“德行”的需要極小。

《君主論》的前三分之一對革新進行了分析，并且至少為該書這一部分的模式提供了指南。第三到第五章研究的是新君主的權力同他已獲得統治權的社會傳統結構之間的關系；第六到第九章研究的是革新在何種程度上使他依賴于命運。從這一路徑完成對《君主論》的全景考察，我們可以看到第十二到第十四章研究了君主的軍事力量，第十五到第十九章討論君主在與臣民關系中的個人品行；這一部分主要討論了后來人們所知道的馬基雅維里式道德。在二十四和二十五章，馬基雅維里又回到他的主題，再次把新君主與世襲君主和“命運”加以對照，結尾的二十六章是著名的和令人生疑的《奉勸將意大利從蠻族手中解放出來》。《君主論》并沒有采取系統而詳盡闡述各種范疇的形式，但其中還是可以分辨出一些模式，這便是其中之一。

如我們所知，革新的政治危險性源自這樣一個事實，它傷害一些人，擾亂所有的人，造成使他們來不及適應的環境。理解《君主論》思想的關鍵大概是，馬基雅維里認為這種環境中的行為是可以部分預見的，因此其中的行動策略是可以謀劃的；他的重大的創新性之處在于，他研究的是失去正當性的政治。但是，如果習俗行為結構在君主獲取領土后依然存在，那么對這種結構之外的人類行為的討論只能稍后再議，問題在于這些結構對君主的權力和權威造成何種影響。從第三章到第五章，馬基雅維里考察了這個問題的諸多方面，始終強調習俗的觀念。如果君主的新領土被合并到他已有的領土——這里的用詞是“古老的”（antico），表明他在此不是“新君主”；如果兩塊領土屬于同一“族群”（provincia），操同樣的語言，最重要的是，如果新領土早就習慣了君主統治，那么他的任務再輕松不過，他只要將先前的統治家族消滅殆盡、不去改動當地的法律和稅賦、讓自己前任取得正當化的一切手段服務于自己即可。除此之外，他的新舊領地在習俗結構和語言上的相似性，很快會讓它們變得“渾然一體”[262](#_262_11)。馬基雅維里沒有詳述這種統一是如何產生的，我們也不該期望他這樣做；他這里研究的是與世襲君主國最相似的新君主國，他提供了前者最簡單的傳統形式，即由一套共同習俗——包括忠誠于既定的家族世系——形成的統一的共同體。如果僅僅世系有變，傳統結構很容易形成新的忠誠；而且，這樣的共同體也很容易融入習俗相近的共同體。但是，倘若君主獲取的領土在語言、法律和習俗上都不同于他的原有領土，他就要有極大的運氣和勤奮才能保住它，而最佳手段就是君主親自駐節于當地。馬基雅維里并未告訴我們，這是否意味著君主要去適應新臣民的習慣，或在他原有的領土上同時會發生什么；他很快轉向下一問題，即君主應如何對付他新獲取的領土所必然導致的不穩定狀況。[263](#_263_11)這里隱含著的另一個假設是，傳統社會先前只忠誠于單一的統治家族。馬基雅維里在第四章指出了這一限制條件，他談到君主和一大群封建領主（baroni）分享傳統忠誠的情況，后者構成了眾多地方上的傳統忠誠的中心。惰性原則在這些地方是無效的，封建領主中總會出現不滿者，因此很容易通過煽動叛亂把君主趕下臺。但是，新統治者在取得占有權之后會發現，首先，革新的通常后果仍然有效：他的支持者不可靠，他的敵人頑固不化；其次，每個封建貴族家族仍然享有臣民的忠誠；再次，“封建領主”人數太多，無法趕盡殺絕。羅馬人在舊貴族依然存在的行省從未安全過，因為僅僅這些人的存在，就使得對先前狀態的記憶得以延續；羅馬人能夠做到比行省的貴族更長命——馬基雅維里似乎暗示——只是因為他們壟斷了當時已知世界的所有權力。[264](#_264_11)

其中值得留意的一點是，馬基雅維里似乎預設了一種完全傳統的社會形態，它基于習俗，而不是基于作為亞里士多德式城邦基礎的公民關系。不過他在第五章又說，正如有自己的習俗的領土比習俗較易同化的領土更難保有一樣，習慣于自由和運用自己法律的城市是最難保有的地方。建立依靠外部支持的寡頭制也許能保有它，但唯一可靠的方法是摧毀它；理由是，當地對先前自由權的記憶格外頑固，絕對無益于新君主的正當化。馬基雅維里的重點再次落在習慣上；似乎除此之外再沒有什么東西能夠提供正當性，革新者總要面對的問題是，臣民不習慣他，而是習慣于被他剝奪的東西。但在這種情況下，還有一些習慣和習俗之外的東西在發揮著作用：“……共和國中有更大的仇恨，更多復仇的欲望；對古老自由權的記憶使他們無法平靜，也不可能使他們平靜。”[265](#_265_11)時間在這里不起作用。這讓我們想起圭恰迪尼的學說，公民自由已經成了佛羅倫薩人第二天性的一部分；馬基雅維里在這一章可能是要談論復辟后的美第奇政府的性質，雖然至少從形式上說這是一個前共和國被合并到外來統治者領土的例子。但真正的問題是，自由的習慣為何如此難以動搖，如此難以忘記。答案似乎是，當人們習慣于服從一位統治者時，他們無需改變習性即可服從另一個統治者；但是，公民生活的體驗，尤其是延續數代的體驗，會給他們的習性打上難以抹去的印記，因此他們確實要變成新人，才能學會自愿服從君主。與洛多維科·阿拉曼尼不同，馬基雅維里似乎認為這種轉變無法實現；其實他的全部命運理論的核心就是，人本性難移，除非依靠習俗觀念的指引，以無比緩慢的速度。我們的心底一定埋藏著一種可能性：即便是馬基雅維里，也認為曾是公民的人懂得實現他們的真正天性或“原型”（prima forma）。

新君主現在進入了偶然性的領域；他身處其中的時代是由人類行為所塑造，此時人們已不再受傳統的正當性結構的引導。于是他暴露在命運面前，但《君主論》的核心主張也許是，他身處其中的時代并非完全不可預料或不可駕馭。這是一個霍布斯式的世界，人們只追求自己的目的，不理會任何法律結構；他們這樣做，是因為革新者自己也這樣做，他身處其中的這個世界幾乎全都如此。他們在追求自己的目的時運用的是權力，而每個人的權力都被界定為對其他人構成威脅。馬基雅維里對這個失去正當性的追求權力者的世界進行了戰略性分析，第三章后半部分就是這種分析的第一篇論述，一向得到公認的是，這使他的思想受到了最廣泛的關注；正是在這里，我們首次聽到了他的斷言：當務之急就是行動。不采取行動，就是拖延和因循，而一旦時間成為純粹偶然的領域，就不可能再因循，因為無法確切預知時間會帶來什么；或者唯一能預知的是，除非采取行動，否則時間只會帶來不利的變化。如果一人有權，其他人無權，那么唯一能夠發生的變化就是其他人獲得權力，那人失去自己的權力。羅馬人明白，戰爭不可避免，他們總是選擇立即向敵人開戰，而不是拖后再說。[266](#_266_11)馬基雅維里對“拖延時間”這種現代防御策略會作何評論，我們只能猜測；或許，只有當列強打算穩定他們之間的關系并使之正當化，共同采取這種策略時，它才有意義。文藝復興時期是個更為簡單和相當可怕的世界，馬基雅維里大可以將君主視為致力于追求權力無限最大化，他唯一能夠提出的終極問題就是建成普遍帝國時他會成為什么樣子——但是《君主論》并未提出這種問題。

策略是行動者的行為科學，對這些行動者是根據其擁有的權力來定義的；作為權力獲取者的君主所居住的這個策略世界，理解它的最佳方式是從君主與其同類君主的關系入手。但這種關系處在各子系統之外，對這些子系統的控制權使每個君主擁有自己的權力；被視為構成（或瓦解）政治社會的個人之間的關系是分析的對象，“策略”一詞不足以涵括這種分析。正是在這里，我們完全進入了個人“德行”與“命運”的關系問題，它既是一個簡單的策略問題，也總是一個道德和心理問題。第六章和后面幾章專門研究“德行”對獲取和保有新領地的作用，馬基雅維里把“德行”界定為革新力量，他邁出這簡單的一步，便踏入了道德上似是而非的領域。在沒有正當性的世界，人們不僅通過它來把握自己的命運；人們也可以通過它來革新世界并使之具有正當性，我們或許會看到，在某個時刻，它甚至賦予世界一種從不為人所知的正當性。這時，穩定的語義學關聯只存在于“德行”和革新之間，后者被看作行動，而不是一個過去已完成的事實，而“德行”的突出作用在于，它使人在革新的情境中和作為革新者的角色能夠有杰出的表現。由于革新不斷引起倫理問題，這樣使用“德行”一詞便沒有割斷它與倫理的聯系，而是用這個詞來界定出現倫理問題的環境。[267](#_267_11)

在第六章，君主是他對其獲取了權力的社會內部的一員，而不是外在于它；此處討論的不是增加了領地的君主，而是一個成為君主的私人。馬基雅維里說，這要么靠“德行”，要么靠“命運”；[268](#_268_11)但是，兩者顯然不僅是簡單的對立關系。一方面，我們靠“德行”來革新，這會導致一系列我們無法預見也無法控制的偶然事件，這使我們受命運的擺布；另一方面，“德行”內在于我們，我們用它來抗拒“命運”，用某種形式的秩序來塑造命運，它甚至能形成道德秩序的模式。這似乎就是馬基雅維里式曖昧態度的核心。它解釋了革新為何極為困難，有著自取毀滅的形式；它也解釋了為何行動——以及根據行動而不是傳統加以界定的政治——與道德秩序無法相容。把美德政治化，最終導致了發現原罪被政治化的版本。

從這個關鍵性的曖昧問題中，可以分離出“德行”與“命運”的對立關系；現在馬基雅維里的思想專注于此。人越是靠自己的“德行”而無需依靠自己的“命運”，他就越安全，因為“命運”不言而喻是不可靠的。但是，如果獲取權力是靠“德行”，那么我們就是在尋找一種理想類型：個人獲取權力全靠運用他的個人品質，而全然不是他之外的偶然事件或環境的結果。這解釋了為何我們必須考察獲取權力的私人，而不是在獲取權力時的掌權者；但這樣做并未消除困難。在既定社會中，任何個人做事都要受制于該社會并非由他造成的特殊環境，這是他“命運”的一部分。但是，要找到一個完全不受制約的人并非完全不可能；他必須是亞里士多德所說的“非獸即神”。馬基雅維里的陳述中給出的大致答案是，憑自己的“德行”而不靠“命運”的理想類型（“出類拔萃的楷模”[Il piú eccellenti]），見諸于“摩西、居魯士、羅穆路斯、提修斯以及諸如此類之人”[269](#_269_11)。他們是建國者這一最嚴格意義上的古典立法者（沒有提到利庫爾戈斯和梭倫，他們應被稱作改革者而非建國者）；這些有神性的人或得到神助的人能夠創立社會，是因為他們所具有的“德行”不需要作為普通人美德之前提的社會框架；他們是有些獸性的神（至少提修斯和羅穆路斯是這種人物）。但是，馬基雅維里介紹這些立法者有其特別的理由。他說，考察他們的行跡，

看來除了“機緣”之外他們并不依靠命運，機緣給他們提供質料，他們賦予它他們所認為的好形式。如果沒有機緣，他們的“德行”會被浪費；但是，沒有“德行”，有機緣也會被白白放過。因此，就摩西而言，他必須遇到受埃及人壓迫的以色列奴隸，他們為了擺脫奴役，愿意追隨他。羅穆路斯則必須不再留在阿爾巴，必須在他出生時就被遺棄，日后他才能成為羅馬的國王和建國者。居魯士必須察覺到波斯人不滿于梅迪人的統治，同時梅迪人由于長期處于和平狀態而變成柔順軟弱的人。至于提修斯，如果不曾遇到渙散的雅典人，他也無以施展自己的“德行”。[270](#_270_11)

比較一下馬基雅維里關于“命運”和“機緣”的兩首詩便可看到，他把這兩個象征形象是多么緊密地融合在了一起。他認為“命運”是個女子，只要你別對她遲疑不決，你就能成為她的主人，[271](#_271_11)這一看法得到了他對機緣的古典形象的描述的支持，他把她描述為留著額發的女子，可以從前面抓住她，卻沒法從后面抓住她，因為她已剃成短發；[272](#_272_11)用來形容其中一位的語言，用于另一位也很恰當。但是形式和質料這一對概念能告訴我們有關這段話的更多含義。立法者的功能是以“混合政體”（politeia）去塑造作為質料的“全體公民”（politeuma）；“德行”的功能是塑造“命運”。但當事關革新時，“德行”卻有受“命運”力量的左右之虞，因此作為理想類型的革新者，要盡量不依靠不受他控制的環境。越是認為革新者要推翻和取代過去存在的習俗和正當性結構，他就越是要應付盲目的突發行為造成的偶然事件，越是會暴露于“命運”面前。因此，為了得到這種理想類型，必須設想一種情形，質料沒有形式，最重要的是沒有先前存在的形式，只能由革新者賦予它形式；而革新者必須是立法者。因此邏輯上的必要前提是，英雄發現他的人民處于徹底的混亂狀態；如果質料的形式已蕩然無存，這可使他的“德行”擺脫對“命運”的完全依賴。

難以從細節上設想這種理想狀況。除了設想一個處于完全混亂狀態的特定社會這一問題之外，我們越是認為沒有什么東西可以被革新者消除，他就越是不可能有可供建樹的基礎；我們面對的問題是如何描述他做了什么，又是如何做的。立法者的“德行”在于他能絕對主宰“機緣”，具有不受制于環境的塑造質料的能力；但是這樣一來他就變成了類似于柏拉圖的造物主（demiurage），只需一道創造性的命令，就可以實現一切潛能，遠遠超出人類的普通水平。古典立法者中當然有一個不同于其他人的人。

關于摩西，我們不便置詞，因為他只是在執行上帝給他的吩咐；不過，僅憑他蒙受“神恩”（grazia），使他有資格跟上帝說話，他還是應當受到崇敬的。但是，想想居魯士和其他獲得或創建王國的人，我們就會發現，他們全都值得崇敬；想想他們特殊的行動和法律，就會發現他們與摩西并無不同，雖然他有那樣一位偉大的導師。[273](#_273_11)

馬基雅維里的語言是令人不悅的正統說教。只有通過上帝，才能令特殊（質料）的混亂狀態成為整體（形式），而只有通過神的恩寵和吩咐，個人才能被授權這樣做。以上引文中很可能[274](#_274_11)暗示的褻瀆神明的思想，僅僅是因為如果不提供一種對摩西也適用的解釋，便難以解釋異教立法者如何能夠完成他們的功業；但是，把先知等同于“立法者”和“革新者”范疇的欲望，從根本上說并不具有反宗教性。在革新問題上，先知享有神的授權和啟示，這提供了一個——但僅此一個——可以接受的答案。我們已經看到，圭恰迪尼用“恩寵”（grazia）一詞來形容利庫爾戈斯，他暗示這位斯巴達的立法者類似于薩伏那羅拉。我們對《君主論》第六章的分析意在考察馬基雅維里對薩伏那羅拉的暗示，他把他列為“沒有武裝的先知”，在“武裝的先知”能成功的事上，他必失敗；[275](#_275_11)但是在分析這個說法時，必須根據馬基雅維里將先知和立法者等量齊觀的做法。二者所做之事，都超出常人之力；二者需要不同尋常的“德行”；我們不能說，神啟被降低到了“現實政治”的層面，除非我們同時說，“現實政治”也被提升到了神啟的層面，馬基雅維里或許已是異教徒，但不是“啟蒙哲人”（philosophe）。摩西是武裝的先知，即便他使用刀劍，他仍是先知。先知需要刀劍，是因為他作為革新者不能依靠別人偶然的善意，因此必須具有強制手段，以便在別人不相信他時強制他們。可以完全合乎正統教義地說，上帝給了摩西神圣的吩咐，但并未保證以色列人一直服從他，先知用世俗之劍[276](#_276_11)來對付頑固分子是得到授權的，這是他領受的神啟的一部分。

不論是對是錯，先知需要刀劍，因為他們是革新者。關鍵在于認識到第六章是對革新的分析，摩西和薩伏那羅拉都在其中出現，因為立法者是定義理想類型的革新者的要素，而革新者是定義理想類型的立法者的要素。馬基雅維里極力強調的是，先知的啟示和使命并不能使他擺脫革新造成的政治環境，這種環境有著內在的原因使他必須繼續使用世俗武力，它使世俗武力成為那兒的適宜武器。（他或許也是在暗示，以色列人的神如果打算——他確實打算——影響一個特殊國家的歷史，也會受到同樣的約束。）革新是這里的主題。這是人類事業中最困難、最危險的事，原因我們都已知道。它招致狂熱的敵人，因為他們知道自己失去了什么；它結交冷淡的朋友，因為他們尚不知自己能得到什么，尚未對它有足夠的體驗：這就是埃及肉鍋的問題。[277](#_277_11)由于這個原因，革新者處境不利，他被拋入人類行為的偶然事件：被拋入“命運”之中。他對抗命運的手段要從自身尋找，除非他直接領受神啟；它被稱為“德行”，除非他獲得了“神恩”（grazia）。既然也是他的“德行”（而非他領受了神啟）使他成為革新者，暴露于命運面前，那就必須追求一種盡量少依賴命運的“德行”。理想的和極端的革新者的原始“德行”不受制于外部環境，這種例子能在立法者和先知的類型中找到；但最偉大的天才或最能領悟神啟的先知只引導人民追隨他，如果他沒有手段（馬基雅維里只會以刀劍來形容這種手段）確保他們繼續追隨他，他就會暴露于“命運”面前。可見，若無“機緣”便不能彰顯自身的“德行”，若是沒有強制人們意志的外在手段，也無法自我維持。根據這些限制條件，才能成功地界定“德行”，即最小限度地依賴于“命運”。

在分析的這一階段，“革新者”的范疇顯然已取代了“新君主”的范疇，這意味著它更全面、理論上更準確。《君主論》依然在討論新君主，但這個新君主屬于跟立法者和先知同樣的類型，他們具有新君主沒有的特點，而他們和他共同具有的特點則在革新者這一類型中為所有成員共有。在革新者的類型中，每一個革新者都有特殊的位置，這要看他的“德行”依賴或不依賴命運的程度和性質。立法者和先知屬于依賴程度最小的極限，對于“新君主”一詞，我們能夠給予的最準確的界定是，它包括所有那些沒有達到這種最小依賴程度的人。

可以說，第七章到第九章是對“革新者”這個范疇的考察，仍然著眼于“德行—命運”的兩極對立，關注的是那些缺乏立法者和先知的超人“德行”的新君主。既然前面最后提到的是被認為不依靠“命運”的人，第七章一開始便舉出了地位完全拜命運所賜的新君主的例子。[278](#_278_11)雖然能夠想象一個人成為君主全憑運氣，自己毫無“德行”，但這樣做沒有多少理論價值。他很快就會出事，因此他的表現毫無理論意義。此外，既然“德行”和“命運”并非相互排斥的概念，一個人所遇到的運氣，未必與他的個人能力有關。因此可以設想，一個人承受了非同尋常的命運，同時又具有非同尋常的能力，足以抵消他對命運的依賴：他

具有巨大的“德行”，能夠及時采取措施保住“命運”之所賜，成為君主后能夠奠定其他人事先奠定的基礎。[279](#_279_11)

這就是向我們介紹切薩雷·博爾賈時的背景。馬基雅維里對此人的著迷世人皆知；人們基于以下假設寫下了大量東西：他是《君主論》的英雄，參照他的角色就能理解《君主論》的全部主題，很有必要準確界定他在書中的確切地位。如果我們采用“德行—命運”的標準，可以把他算作許多理想類型（全都屬于“德行”不同程度地獨立于“命運”的譜系——中的一個。立法者的“德行”使他幾乎具有完全的獨立性，但在切薩雷身上卻能看到最大的“德行”與對“命運”最大程度的依賴結合在了一起。他被描述為一個能力超常的人，而他獲得機緣僅僅因為他的父親恰好當上了教皇，他的“德行”表現在他的努力中：他要盡力趕在其父因不測而身亡之前，在羅馬涅建立獨立的政權。[280](#_280_11)顯然，亞歷山大六世的當選是切薩雷展示自身“德行”的“機緣”，但這種情況與立法者抓住“機緣”的情況大不相同。我們得知，當發生那種情況時，立法者只靠“機緣”之外，一點也不靠“命運”；他的“德行”完全屬于他本人，留給我們的印象是，非凡的個人創造力給環境打上自身的印記，如同印于一塊“白板”（tabula rasa）之上，偶然性世界成了任由“德行”形塑的惰性質料。但切薩雷抓住的“機緣”卻使他騎在命運之輪上；他面對的形勢大大依賴于“命運”，任何時刻都可能被奪走，這種對“命運”的依賴一直在延續，同時他盡力用“德行”去建立不受命運之輪下一次運轉影響的政權。

切薩雷的地位在形式上有別于立法者，因為他的“德行”和“命運”并非簡單的對立關系。這是因為立法者有超人的“德行”，“命運”控制不了他；切薩雷的“德行”僅僅是普通人的——他與立法者的關系，有些類似于亞里士多德的“具有實踐智慧的人”與柏拉圖的哲王之間的關系，這可以從他努力擺脫“命運”的控制中看出。不僅如此，切薩雷在革新者的行列中還多少處于一種特殊地位。第六章告訴我們，在所有事情中，完成起來最困難、最危險的就是革新，[281](#_281_11)革新者受“命運”的擺布是由于這樣一個事實，他的革新擾亂了一切人際關系，與吸引某些人相比，它更強烈地使另一些人成為異己。但切薩雷的情況不是這樣。他之依賴“命運”，并非在于羅馬涅地區對其統治的反應的不確定，而在于亞歷山大六世壽限的不確定。誠然，他的“德行”出類拔萃，這確保他在羅馬涅地區的政權在亞歷山大死后仍能存在，馬基雅維里把這歸因于他的軍事力量和其他手段，但實際情況是，這仍然完全取決于教皇和羅馬教廷的政治，馬基雅維里也無法有力地斷言不是如此。[282](#_282_11)“命運”被外部化了，發生在羅馬涅的事取決于發生在其他地區的事，而不單是切薩雷的革新影響羅馬涅傳統生活的簡單結果。我們并未聽到多少羅馬涅社會在切薩雷到來之前的特點，這不是因為要把切薩雷視為羅馬涅的潛在的提修斯，或羅馬涅人是可以任由切薩雷塑造的惰性質料；他與“命運”的關系不同于立法者與命運的關系。

切薩雷如果不是立法者，他卻可以是——如同馬基雅維里確實堅稱的那樣——他（經過仔細界定的）那一類新君主所應效仿的理想類型。[283](#_283_11)但是，與某些馬基雅維里的解釋者不同，我們從這里只能推斷，；新君主不是潛在的立法者，立法者是處于革新者范疇中一個極端的理想類型，新君主只是這個屬里的一個種。不僅立法者的“德行”與“命運”的關系完全不同于新君主，而且他要實施的是完全另一個層次的革新。他發現他的“質料”——他所要塑造的人民處于嚴重混亂不堪的狀態，他的“德行”只需用刀劍把形式強加于他們；很少談到其他革新者清除的那類先前的傳統行為框架。此外，在用形式塑造質料時，他是政治秩序的創立者：居魯士、提修斯和羅穆路斯建立的是王國，利庫爾戈斯建立的是混合政體，摩西建立的是一個與上帝立圣約的民族。“國家”（stato）一詞——在馬基雅維里和圭恰迪尼那里，規范的含義是“一些人統治另一些人”——看起來并非是指立法者所建立的東西，一個生存能力極強的政治共同體，其穩定依靠立法者的“德行”和（至少在它是個共和國的情況下）公民的“德行”；王國的穩定依靠習慣和世襲制。相反，新君主找不到沒有任何形式的質料，他所獲取的是一個已經因自身的習俗而得到穩定的社會，他的任務——其難易視習慣于自由還是習慣于服從而定——是用其他東西來取代這些“第二天性”。他的“德行”的功能不是施加“原型”（prima forma，這是薩伏那羅拉和圭恰迪尼的說法），而在于打亂舊形式，使之轉向新形式。舊形式植根于習俗和“第二天性”，他的革新打亂了人們的行為模式，這使他暴露于“命運”面前。他被認為是要建立一個“國家”，這是一種有局限性的政府形式，只有部分的正當性，只是部分植根于習俗和“第二天性”，這對于人民來說是件新鮮事。渡過這個階段需要一種更加非凡的“德行”，因為它不同于立法者的“德行”。

赫斯特曾指出，[284](#_284_11)馬基雅維里在描述新君主的目標時，最常使用的短語是“保有國家”（mantenere lo stato），它帶有短期含義；它似乎僅僅是指在革新帶給他他的權位和不安全中自保。按這種觀點，君主并不高瞻遠矚，希望做到使自己的“國家”接近于不朽，就像立法者的創造活動所取得的成就那樣；或使它具有世襲君主國中的習慣和世襲權所形成的正當性。“國家”（stato）意味著人們的眼睛總是盯著當下的危險，“德行”是用來對抗這種危險而不是擺脫對危險的恐懼的手段。新君主不想改變他的政治生活環境，或是盼望著他自己不再是暴發戶的時期。如果“德行”和“命運”幸運地一起出現，他的世系可以維持足夠長的時間，達到費拉拉的埃斯特家族那種習慣性的穩定，他們獲得的正當性幾乎到了不需要“德行”的地步。同時，從短期觀點看也存在著“德行”：亞該亞的斐洛波門的“德行”，他在路途上也總是謀劃著戰役。[285](#_285_11)“德行”存在于當下，它給未來帶來榮耀。立法者的“德行”大不相同，它建立的國家垂諸后世。

如果把這種認識與《君主論》的分析性章節（在考察革新者的類型、把新君主單獨拿出來并告訴他要做什么的章節之后）對照起來考慮，似乎就能使這種解釋得到證實。由此及彼的轉變發生在介紹切薩雷·博爾賈行跡的兩章之后。主導性的主題其實是討論君主面對眼前的威脅確保自身安全的技巧。他置身于一個有對手的世界，這使我們進入了君主之間關系的主題，他最需要的是軍隊和運用軍隊的技巧。或許有一個這樣的問題：馬基雅維里強烈關注佛羅倫薩的公民軍傳統，相信只有公民軍能使公民團體維護它的自由，那么他是否沒有想過君主統領軍隊是改變君主與臣民關系的手段？我們還記得維托里對美第奇家族的忠告，應當把“城郊鄉民”武裝起來對付城市（佛羅倫薩城），也記得阿拉曼尼的忠告，青年貴族應當成為君主衛隊的隊長。但是，就算馬基雅維里這樣想，他并未做出具體說明。《君主論》中談軍事的章節（第12—14章）激情澎湃地宣稱雇傭軍和援軍遠不如“自己的”（proprie）軍隊，但并未考察君主和“他的”士兵之間的社會關系，只是在一句話中談到他們的成員要么是“臣民”（sudditi）、“公民”（cittadini），要么是他的依附者（creati，奴才、走狗、由他豢養的人）。[286](#_286_11)這只是提示，不足以構成一種理論。馬基雅維里在《論李維》和《戰爭的技藝》中對軍事組織政治學的偉大探索，是以作為政治規范的共和國為前提的。

討論軍事的章節大體上把軍隊描述為應付短期危險的武器，論述君主行為的道德規范的著名章節（第15—19章）也采取了類似的視角。此處有個簡單的假設，新君主由于自己的革新而處在這樣一種環境中：人的行為只獲得了部分的正當性，部分地服從道德準則。因此君主的才智——他的“德行”所包含的必要技能是，他要清楚何時可以像恪守道德準則（從未否認其內在的有效性）那樣行動，何時能用它來控制別人的行為，何時不能這樣做。從形式上說，這是指一種特定政治情境，它是革新的產物。假如可以找到馬基雅維里似乎是指任何政治情境的時刻，其原因也許是，他采取了一種短期視角，并沒有預期革新的影響會一直持續下去，這使他能把一切政治情境部分地看作革新和爭奪權力的產物，這種短期視角從來不會完全失效。然而也可以得出進一步的結論。君主的道德和政治行為，如同他的軍事和外交行為一樣，是在一個受“命運”主宰的世界中采取的，冷漠的時間給他帶來好處和壞處，而他的“德行”最為主要的成分就是辨別時間會帶來什么，要采取何種策略加以應對。關于君主是否要遵守道德律令的討論，也就變成了關于他何時應當遵循的討論，[287](#_287_11)而這又跟另一種討論混在一起：被人愛戴與被人畏懼，勇猛而無恥與審慎行事，哪一個更好。答案一成不變。“德行”的本質是，要明白這兩種做法中哪一個更合乎時宜；但是，如果其他條件相同，那么良策總是進攻，采取主動——要勇猛而無恥，要采取令人生畏的行動。贏得愛戴是需要時間的。

我們知道，正當性是存在于長期背景之中——理性的永恒、習俗的古老。革新者由于自身的行為，處在失去正當性的情境中，“命運”肆虐，人的行為也靠不住，所以他不得不采取短期視角，繼續采取行動，也就是說，進行革新。因此，在十分確切的意義上，行動就是“德行”。如果這個世界動蕩不安，始終有著難以預料的威脅，行動——去做不見容于正當性體制的事情——就是把形式強加于“命運”。進攻有更大的價值。正是這一點，而非得到公認的被歸之于馬基雅維里的色情幻想，潛藏于他對“命運女神”的反復描述之中：她是一個可以用武力征服的女子。不過，倘若你不及時——對用詞做了小心的掂量——行動，她就會毀掉你。

但是，行動的“德行”并不能把行動的環境正當化。它所強加的形式只能短期存在，而立法者施加形式卻是為了世俗的不朽。確實，在最后幾章節（第二十四至二十六章），馬基雅維里一開始就宣稱，新君主的“德行”會

使他看上去就像舊君主，很快就使他比立國久遠的君主更加安全、更穩固。因為新君主的行動總是比世襲君主更受關注，當它們被視為有德行的行為時，他就比古老血統更能贏得人心，人們也會更忠實于他。因為人們更易于被眼前的事而不是往事所打動，他們若是發現自己眼下過得不錯，就會只管享受，再無他求；只要他在其他方面沒有失策，他們甚至會保護他。他能獲得加倍的榮耀，因為他既創建了新君主國，又用優良的法律、優良的軍隊和優良的榜樣為它增光添彩，使它變得強大；生來就是君主的人因為缺少審慎而喪國，則會蒙受加倍的恥辱。[288](#_288_11)

然而，這與其說是在宣稱，相比于由習慣和傳統建立的體制，新君主能建立起制度和正當性更持久的體制，不如說是在宣稱，得到革新的世界中的人是生活在當下。如果人們在人世間看到和體驗到的是行動和變動，而不是傳統和正當性，他們就會對當下有更強烈的感受；行動比傳統更令人興奮，它引人注目，令人動情。在當下，新君主的光芒能夠蓋過世襲君主，喚起更多的忠誠；他的“德行”——在理性和傳統權威缺席的地方發揮作用——是一種“神授魔力”（christma）。但是如果我們要問，這種神授魔力是否已被制度化，那就必須從短期視角切換到長期視角，但馬基雅維里不會跟著我們一起變化，就如同《君主論》沒有告訴我們“優良的法律、優良的軍隊和優良的榜樣”是什么一樣，對此我們必須等待《論李維》。他提供的那些失去自己國家的世襲統治者的例子，與他在第二章建立的模式并不一致，因為他提到的那些人顯然不享有其臣民的傳統忠誠的支持。[289](#_289_11)至于那些令人嘆為觀止的新君主國的“有德行的人”（virtuosi），如果關于他們還有什么確定之事，那就是他們仍然生活在命運的世界里。馬基雅維里在第二十五章又回到了這樣一些主題：人們對抵御命運能抱多大希望，對付她的最佳手段是勇猛無恥還是謹慎小心。他在一段至關重要的文字中說，適當的策略有時在此，有時在彼；但人們是勇猛無恥還是謹慎小心乃是天性所定，因此他們的成敗取決于他們在所處的時代有何命運。一個人用哪一種策略都有可能成功，

但如果時間和環境有變，他就會遭到毀滅，因為他沒有改變做事的方式。沒有人能如此審慎地使自己適應這種情況，這是由于他擺脫不了自己的天性，也是由于他在一條路一向走得順遂，無法說服自己改弦易轍方為上策；因此，小心謹慎的人，在需要迅速行動時便不知所措，只能自取滅亡；人若能適時改變自己的天性和環境，命運也絕不會變幻無常。[290](#_290_11)

馬基雅維里是在說，我們的第二天性是習俗和習慣的產物，是通過習慣于勇猛無恥或小心謹慎而習得的——他沒有訴諸他在致信索代里尼時使用的“幻覺”（fantasia）[291](#_291_11)概念。沒有任何“德行”能夠完全主宰命運，確保同一種策略總是適用；更重要的是，“德行”能夠賦予人改變自身天性、使行動“及時”的能力。君主不能改變他習得的第二天性，他似乎也無法改變臣民的第二天性。立法者和先知把他們所要統治的混亂人格塑造成型；但新君主發現人們已習慣于某種“生活”，如果他想使權力正當化，就必須使他們習慣于另一種生活。他的“德行”看來無法做到這一點，當他們習慣于公民自由時尤其如此，馬基雅維里把它描述為難以根除的習慣。在1513年之后的幾年里進行寫作的洛多維科·阿拉曼尼，很可能是在讀過《君主論》并反思了它的局限性之后，認為自己知道一種方法恰恰能夠做到這一點。但是作為革新者類型的新君主，若說他改變政治生活的條件，我們的意思只是，他把它改變為只有短期眼光有效的革新和命運的背景。就我們迄今所知，有兩條途徑能夠創造穩定：一是習俗，它能建立第二天性；一是神恩（或立法者的超人“德行”），它能建立“原型”。既然立法者建立了高度穩定的共和國，那么我們要想知道馬基雅維里對政治生活的穩定有何想法，就必須轉向他的共和主義理論；而且我們為解開第二十六章的謎團，看來同樣要朝著這個方向努力。《君主論》以“奉勸將意大利從蠻族手中解放出來”這激情澎湃的一章作為結尾，它是對“新君主”說的。因此問題就變成了，能夠在多大程度上把前面各章看作是向這位從事解放的英雄的過渡和對他的逐步刻畫。但是，基于這里采用的假設，即《君主論》并未提供一個唯一的完美畫像，而是提供了一系列革新者的樣本類型，因此更應當提出的問題是，這個解放者屬于其中的哪一個次級范疇或是它們的綜合。從修辭上看他似乎是立法者：摩西、居魯士和提修斯被再一次呼喚，他告訴我們，意大利人卑躬屈膝，就像當年的猶太人、波斯人和雅典人一樣，因此，在賦予質料以形式時，他能夠像古代的解放者那樣，充分展現“意大利豪杰的德行”（virtù d’uno spirito italiano）。[292](#_292_11)但是，我們能夠把意大利人的混亂狀態理解為已經達到這樣一種地步，使立法者的“德行”完全不靠“命運”而只靠“機緣”嗎？馬基雅維里是佛羅倫薩人，他十分清楚還要對付另一些國家和“世襲君主”，其臣民的習性或天性使立法者的任務變得錯綜復雜。意大利不是能夠加以形塑的惰性質料，即便馬基雅維里說它是；他自己就反對過切薩雷·博爾賈意圖在羅馬涅建立“王國”。關于第二十六章的英雄，我們被告知的另一件事是，他應是一位軍事組織者，他的戰術原則將復活“軍事德行”和（用彼特拉克的說法）“古人的勇氣”（antico valore）。[293](#_293_11)他曾提示說，有某些辦法可以把軍事“德行”和公民“德行”結合在一起，或許它還是公民“德行”的基礎，但我們尚不知道這是些什么辦法；從這一章的語言來看，解放者使意大利同時恢復這兩種美德的可能性看來已被排除在外。他若表現不佳，他就是個低級的新君主，是“命運”的受害者，只能生活在當下；如果他是摩西、羅穆路斯和提修斯一類的大人物，他訓練的軍隊就必須演變為國民。馬基雅維里對軍事首領欽佩有加，如前期生涯中的博爾賈，晚期的喬萬尼·德萊·班德·內雷，在《戰爭的技藝》對法布里齊奧·科隆納的理想化描述中，他暗示“雇傭軍隊長”在理論上可以成為立法者。但僅僅霸權并不能造就人們的公民人格。而在《論李維》中，我們既見到了建立共和國的軍事首領，也見到了本身就是霸權的共和國。

## 第七章　羅馬和威尼斯（一）馬基雅維里的《論李維》和《戰爭的技藝》

### 一

懷特菲爾德曾經中肯地告誡馬基雅維里的研究者，在闡釋他的思想時，不要從《君主論》入手，不要局限于《君主論》和《論李維》。[294](#_294_11)本書確實只限于思考馬基雅維里的這兩本著作，看來它忽略了懷特菲爾德的告誡，就像它忽略了近年來有關馬基雅維里的大量研究一樣；但是這自有其理由。我們試圖抽離出一個“馬基雅維里時刻”：也就是說，從觀念史中抽離出一個連續性過程，它似乎是探討他對那段歷史的貢獻的最有希望的語境；這項研究是有選擇的，也就是說，它不要求我們去闡釋馬基雅維里的全部思想或其思想的全部發展。“馬基雅維里時刻”不是要講馬基雅維里的歷史，而是要講馬基雅維里的歷史表現，在此前所營造的語境中，選出《君主論》和《論李維》——如同選出圭恰迪尼的《談話錄》（discorsi）和《對話》（Dialogo）一樣，是因為可以用它們來呈現他思想中最能使我們了解這種語境以及他在其中角色的那些方面。檢驗這種方法，要看它是否能夠講述觀念史上實際發生的一個過程，并證明當時馬基雅維里和圭恰迪尼是其中的主角，而且現在也可以作此理解。目的不在于提供任何一人的完整思想傳記——即使能夠寫出這種東西。

因此，本書把關注的要點放在當時的政治學上，采取了深入考察美德概念的形式。對于美德（virtue）一詞，我們已區分出它的兩個含義，每一個都與時間有關，也與亞里士多德的形式概念有關。共和國或城邦通過把公民美德制度化，在時間中保持自身的穩定，使作為構成共和國或城邦之原料的人，向著政治生活這一人的目的發展。革新者通過運用部分非道德的“德行”（virtù）去形塑“命運”：這即是說，形塑被他的行動打亂的時間中的事件序列。在馬基雅維里的《論李維羅馬史前十卷》和《戰爭的技藝》中，這兩個概念難分難解，要分析這些著作，可以從用于闡釋《君主論》的概念框架入手。在前一本著作中，革新者需要“德行”，因為他打亂了使先前的政府取得正當性的習俗結構；這使他面對“命運”和人們不可預料的意志。“德行”所要面對、但絕不會完全取勝的考驗是，在習俗本身失效之后，去改變原來由習俗形成的人們的天性。不過，遍覽《君主論》全書，習俗的共同體都是以世襲的王國或公國作為典型，其臣民簡單地習慣于服從一個特殊的人或家族。共和國確實屬于這樣一些政治結構的范疇，革新者將它們打亂，使自身受到“命運”侵擾，但我們發現有理由猜測，還有比世襲忠誠更可靠的東西使它團結一致：我們被告知，當人們習慣于自由時，他們對它的記憶揮之不去，無法說服他們接受君主的統治。我們發現從中解讀出如下含義并非全無可能：公民生活的體驗——即圭恰迪尼所說的“參政”（participazione）以某種方式使他們的天性發生了改變，這是單純的習俗做不到的。習俗充其量只能影響人們的第二天性或習性，但假如人的目的是成為公民或政治動物，那么通過“公民生活”的經驗而得到發展的就是他的原始天性或“原型”，而且這種發展是不可逆轉的。

因此可以把馬基雅維里的思想與薩伏那羅拉傳統聯系起來，在這一點上公民美德的概念有了更深一層的含義。成為政治動物是人的目的，因此也是它的美德之所在；混合政體是使人類質料在其中發展出自身美德的形式，而美德的功能是形塑“命運”。從另一種意義上說，共和國或混合政體又是具有美德的結構：在這種結構中，每個公民把公共利益置于自身利益之上的能力，是其他每一個公民的前提條件，因此每個人的美德是使其他每個人的美德免于腐敗的成分，“命運”則是這種成分的時間維度。可見，共和國是一種組織原則比習俗更復雜、更優良的結構。

但是，這種具有美德的結構會腐化和解體，這不止是經驗和歷史的事實；可怕的悖論是，正是共和國的內在本性會導致這種情況發生。共和國試圖在公民彼此之間的關系中實現完整的美德，但它這樣做的基礎卻具有時間和空間上的局限性。它有一個時間上的起點，因此它既要對這個起點如何可能提供解釋，也要承認——既然它在理論上必然有一個終點——它的維持所帶來的問題不亞于它的建立。它有空間上的地點或位置，四周都是鄰國，與它們的關系不受只存在于公民之間的美德制約。（撇開空間不談）從時間上說，它要面對它是自行其是的革新者這個事實帶來的問題；（撇開時間不談）從空間上說，它置身于一個權力關系沒有正當性可言的世界。這種具有美德的結構生存于“命運”的地盤，至少部分原因是它的美德本身就是一種革新，因此它必須具備形塑命運的“德行”。對“新君主”的研究已經表明，這主要是個對失去正當性并且以權力為中心的人類行為進行操縱的問題。馬基雅維里式的曖昧問題，并沒有隨著共和國的建立便立刻消失；它們仍存在于它的內部關系和對外關系之中，共和國可以在前一種關系中變得腐敗，不亞于它在后一種關系中遭遇失敗。但是，君主的“德行”失效讓他失去的是他的“權位”，共和國失敗讓公民失去的卻是他們的美德，即他們的公民生活。

因此，對于關心共和主義價值的佛羅倫薩理論家來說，無論在實踐上還是理論上，首要問題是說明共和國如何產生以及如何維持。賭注下得極大，因這無異于要把美德確立為積極生活的原則；風險也同樣極高，因為它的困難在于只能把這項事業建立在不安全、不穩定的基礎上。我們曾在圭恰迪尼身上找到貴族思想的傳統，它在很多方面可以追溯到薩伏那羅拉，后者同意佛羅倫薩有自由的欲望，這是一種深植于悠久傳統和“第二天性”的流沙之中的習性，他想方設法要把這種欲望轉化為完美的“原型”（prima forma）。懷著悲觀但鍥而不舍的心情，圭恰迪尼從1512年開始，一直對亞里士多德式混合政體和混合制政府，以及不太久遠的1494年政制和威尼斯模式的實例進行考察。這一思路試圖把貴族的領導和“開放型政制”結合起來，似乎還由奧里切拉伊花園里聚會的一伙人于貝爾納多·魯切萊1514年去世后實施過。[295](#_295_11)這個團體從成員上說屬于貴族，其同情心卻是在平民一邊，它似乎是由那些贊賞威尼斯的人所組成，認為威尼斯通過把各種單純的權力形式加以融合的原則，實現了具有美德的結構。圭恰迪尼不在教皇領地的嚴酷世界，這使我們不能把他算作奧里切拉伊圈子的一員。馬基雅維里則確實屬于這個圈子，但出身和信念都使他無法認同它的貴族理想主義，我們會看到，對他的《論李維》的最佳解釋是，它對威尼斯范式表達了系統的異議，并為尋找這種異議的結論而大費周章。圭恰迪尼的《關于佛羅倫薩政府的對話》（Dialogo del Reggimento di Firenze）繼承了貴族和親威尼斯的傳統，有時讀來就像是對《論李維》的主導思想進行的系列回復。我們可以把這兩本著作看作闡述共和國問題的不同路徑，并在以下各章研究這些觀點如何以一種奇特的方式，共同形成了西北歐和大西洋世界的古典共和主義傳統。

### 二

在《對話》中，圭恰迪尼從討論佛羅倫薩人有著傳統的自由傾向入手，全書一直停留在佛羅倫薩制度的語境中，馬基雅維里則一如既往，從更高的理論普遍性的層面進行研究。《論李維》就像《君主論》一樣，也是先談類型，根據共和國起源的方式對共和國做了分類。一切城邦，不是由本地人所建就是移民所建；[296](#_296_11)它們的創建者在建立制度時，不是獨立于就是依賴于外力，后一類城邦最初就缺少自由，此后也很少有自由。在讀起來像是直接挑戰薩盧塔蒂傳統的一段話里，馬基雅維里還補充說，由蘇拉或奧古斯都創建的佛羅倫薩就是這樣一座城市，[297](#_297_11)他在《佛羅倫薩史》中又提到這一點，用來闡發他的如下論點：佛羅倫薩無論在統治還是自由方面從未實現穩定。[298](#_298_11)馬基雅維里在《論李維》一書中則宣稱（在有關城邦應當建于貧瘠還是肥沃土地的一段插語之后），[299](#_299_11)他不打算研究這一類城邦，而是只研究在起源之時就完全自治的城邦；[300](#_300_11)這是相當清楚的提示，此后的論述中佛羅倫薩不是主要的參照對象。

接下來，馬基雅維里再次回到圖解式的研究，對城邦做了區分：由利庫爾戈斯這樣的立法者[301](#_301_11)建立的城邦，他的成果近乎完美，無須再做改進；[302](#_302_11)初建時不很完美，因此很不幸必須進行自我改革的城邦；建立之后衰敗的城邦；最初的制度極不健全的城邦。[303](#_303_11)這種對《論李維》全部三卷后面的內容來說至關重要的分類，可以檢測出諸多含義。首先，不僅區分出了“秩序恢復者”（ordinatori）的智慧是完備的還是不完備的，還區分出了建城是由單個立法者完成，和建城的環境根本不允許歸因于“單獨一人”。梭倫的成果不如利庫爾戈斯；[304](#_304_11)我們還會看到，羅穆路斯是介于二者之間；不過，馬基雅維里既關注古代共和國，也關注現代共和國，像威尼斯這樣建于基督教時代的城邦，不能追溯到單獨的立法者，充其量只能追溯到作為庇護者的圣徒，他們并非真正的創建者。可能具有典范意義的威尼斯歷史，肇始于群龍無首的流亡者，后來他們的公民美德水平的提升提出了一個需要解釋的問題。[305](#_305_11)馬基雅維里其實不認為威尼斯是個應予效法的楷模，因此這個特殊問題并未過于困擾他；但《論李維》通篇集中關注的情形是：由于立法者不完美或不存在，要求公民去改革他們自己的“秩序”和他們本身——質料不得不自我塑造。

同樣顯而易見的是，這種區分是對相對擺脫和相對屈從于時間中的事變的區分。利庫爾戈斯“一次性地”賦予斯巴達人“他們所需要的全部法律”；此后他們只須善加維持，雖然——我們稍后會了解到——這也許很困難，但與另一些城邦面對的問題相比算不了什么，那些城邦之獲得法律是由于“機會”（caso），分成若干次，經歷了各種變故，；譬如羅馬。[306](#_306_11)有完美的立法者，便享有不受制于時間的穩定性；屬于其他處境，則不得不在“命運”中依靠自身的“德行”。但就像我們在《君主論》中看到的，討論再一次從立法者這個理想類型不斷下降到具有不同程度的不安全性的“德行”。如果起初制度惡劣，就處于無望的境地；在不完美的政體中啟動改革法律的努力，與斯巴達相比是不幸的。盡管如此，開端之時制度良好但不盡完善的共和國，可以“借各種變故的機緣”（per la occorrenzia degli accidenti）而臻于完美；我們知道，“命運”只青睞“德行”，這種含義又因馬基雅維里的如下說法而得到強化：自我完善是困難的，人所共知的原因就是致使革新危險的原因。[307](#_307_11)這就到了思考羅馬的例子的時候，羅穆路斯未能使王制永遠持續，他的成果卻相當出色，使它能夠變成一個異常成功的共和國。不過，類型研究并不周全。有一種共和國，其公民沒有立法者指導，但從一開始就管理得很成功，馬基雅維里設想到了這種情況，卻沒有具體論述；我們尤其會猜想馬基雅維里對威尼斯有何想法，那里從未有過立法者，但人們認為它從一開始就獲得了異常的穩定性。我們拿不準是否可以聽得周全。

當公民在時間背景中完善他們自身的關系時，他們是在踐行“德行”，也就是說，他們試圖壓倒“命運”；這是在《君主論》之前幾乎不存在理論研究的由新君主所踐行的一門技藝。但是他們也踐行美德，也就是說，他們建立、維持并從實際上改進倫理和政治關系的結構，這方面的理論文獻極多。在這一階段，馬基雅維里對波利比阿的政體循環論進行了詳細解釋，雖然沒有提到這位作者的名字。[308](#_308_11)我們就會看到，；不可能把《論李維》歸結為一本研究如何建立完美平衡的政制、如何擺脫政體循環進入永恒的著作，因此我們自然會問，他利用波利比阿想達到何種目的。我們在第二章末尾能找到一個答案，他在這里重復了他先前對城邦所做的有無完美立法者的區分。利庫爾戈斯只用一次“機緣”（馬基雅維里在此沒有使用這個詞，但我們加上它是有益的）就確立了君王、貴族和平民之間的權力劃分，它維持了八百多年之久。梭倫沒能做到這一點，因而雅典從未實現穩定。但是羅馬的例子——波利比阿從中發展出了整個理論——展示出最不同尋常的現象。這里沒有立法者試圖整合一人、少數和多數；羅穆路斯建立的王制到塔爾昆時就崩潰了；在共和制下，貴族和平民的紛爭世代延續；但從這種分裂中卻出現了一種政制，它令波利比阿欽佩不已，并且穩定到足以征服世界的地步。[309](#_309_11)

馬基雅維里進行了一項激烈的世俗化實驗。他斷定，公民美德和“公民生活”可以——雖然它們并非必然如此——在偶然性的領域全面發展，無需永恒力量的介入。由波利比阿所界定、利庫爾戈斯所達到的目標，雖然仍要擺脫時間和變遷，但在某種環境下，公民自身可以在受制于時間的條件下達到這一目標。他感興趣的不是斯巴達的例子，那兒的永恒公式是由實際上不受制于時間的立法者一次性寫下的；他感興趣的是羅馬的例子，那里是由秩序混亂、受命運支配的特殊的人所實施的行為，在偶然性和命運的領域達到這一目標的，這接近于人力所能達到的極致。做到這一點的人，是靠自身的“德行”而不是超人的立法者的“德行”擺脫了“命運”，如果他們建立了一個從事征服的共和國——盡管要花幾代人的時間才能做到——那么他們所建立的便是一個比“新君主”所能取得的更持久、更有德行的國家，除非“新君主”也是立法者，而我們發現這是不可能的。但是，通過與利庫爾戈斯這一模范人物撇清關系，馬基雅維里由此所獲得的獎賞產生了重大影響。我們從《君主論》中把立法者和先知聯系在一起的做法中得知，馬基雅維里并沒有擺脫把共和國或任何其他政體想象為起源于神圣王國的需要。作為人的美德的先決條件，它必須由超人的美德來創造。但是，把圣經中的先知跟異教的英雄立法者（hero-legislators）聯系起來，放入建國者的行列，這就有些歷史諷刺的意味了，前者得到圣經中所說的神啟，后者的行動則不過是出于對“機緣”的超人把握。摩西看來不比利庫爾戈斯更典型，基督教的神恩雖然仍是立法者概念的一部分，但很少作為自足的獨立變量出現。考慮到世俗君主國被假定為由圣彼得所建——他是猶太教—基督教先賢祠中（或許只有君士坦丁除外）唯一的另一個可以被稱為蒙受神恩的立法者——這就更加深了諷刺意味。在《君主論》第十一章，有對教會君主國之類的教會國家的唱衰式分析，雖然不是完全輕蔑。

只有這些統治者擁有國家卻不設防，擁有臣民卻不加治理；這些國家從不設防，卻從未被奪走；他們的臣民從未得到治理，卻毫不介意，從未想過也不可能背棄統治者。所以，只有這些國家是安全而幸福的。[310](#_310_11)

這些話簡直如同出自《道德經》，它的作者（老子）也許會說，這沒有什么好解釋的，但馬基雅維里卻需要做些解釋。既然無論美德還是命運（他確實這樣說過）[311](#_311_11)都不能解釋這種君主國的存在和延續，我們也就想起一句笑談：它們肯定是神授的制度，因為僅由人建立的制度，當局者的作為又如此愚鈍低能，是連半個月也撐不下去的。馬基雅維里對這句笑話做出了回應，其評論大概并非完全是諷刺性的：既然它們得了上帝的吩咐和維護，人類的頭腦想分析此等事物，便是僭妄不慎之舉。[312](#_312_11)但他又說，它們是由“ordini antiquati nella religion”——宗教中古老的、故而具有某種習俗性質的教規——所維持的，“它們如此強大，而且其性質使得君主無論怎樣行事和生活，它們都能使其保有權位”。[313](#_313_11)如果搞不清楚神意的安排，那就無法用它們來解釋人的行為。教會君主國可被看作一個習俗共同體，比世襲君主國更穩定，甚至連君主是什么樣子和做什么都無關緊要。當回到這樣一種視角（尤其是在《論李維》中）時，古典時期的人物看起來與猶太教—基督教典籍中的人物一樣，這讓我們想到除此之外還有另一些宗教，它們只能由人的行動所建立。一種新的革新者類型出現了，我們被告知：

在得到贊美的人中間，受到贊美最多的首推宗教的創立者和奠基人，其次為建立共和國和王國的人，再次為統帥大軍為王國或祖國開疆拓土者。此外還可以加上文人學士……[314](#_314_11)

此處強調的重心很復雜。先知被認為做了某種從人的角度可以理解的事情，就此而言，他是制度的創建者，這種制度具備某種性質使它比擁有世代相傳的忠誠的制度更持久。由于這個原因，他的地位高于立法者；但我們知道，立法者若要建立共和國，其目標是創立具有美德的制度，它不僅僅是一種習俗結構。馬基雅維里馬上便得出了他的觀點，宗教基礎是公民美德的前提條件，沒有第二任君王努馬·龐皮利烏斯的貢獻，羅馬就不會持久，他畢生致力于發展宗教，并把它注入羅馬人的天性。[315](#_315_11)但是，就算宗教能改變人們的天性，因而是公民美德的前提，但它并不是美德本身，因為美德只能存在于公民制度之下。這種思想成了馬基雅維里認為宗教低于政治、批評基督教沒有帶給人們公民價值的想法的一部分。[316](#_316_11)先知的地位也許高于立法者，因為他的成果無論如何是最持久的；但先知的目標是要成為立法者，提供一種能夠作為公民生活基礎的宗教。隨后又談到宗教習慣只是公民美德的成分之一，并且我們在此應當注意，在先知和立法者之后，受到贊美的是將領。羅穆路斯既是立法者也是將領，他“不靠神的權威，就建立了公民制度和軍隊制度”；努馬則是立法者，也就是說，他是羅馬宗教的創建者；在《論李維》第一卷中有幾段有著明顯矛盾的話，討論哪一個人物更應受到贊美和研習的問題。[317](#_317_11)一方面，努馬的工作比他的前任更困難，因為教給人們軍事上的技能和勇氣，要比用宗教改變他們的天性更容易；另一方面，努馬的繼任者明智地選擇了遵循羅穆路斯的道路，因為他們鄰國的敵意使和平政策過度依賴“時間和命運”。我們又回想起《君主論》中的對比：沒有武裝的先知和武裝的先知，小心謹慎之人和迅猛大膽之人；我們現在又回到了“德行”和“命運”的世界。顯然，習俗、宗教和尚武精神都進入了迄今為止尚未界定的公民美德概念；這個意義上的美德與力求控制“命運”的“德行”是分不開的；除了我們在《君主論》中見到的立法者的理想形象之外，還有立法者的諸多類型。它們都是《論李維》概念框架中的核心觀念。

看來，馬基雅維里是要尋找某種社會手段，借此可以把人們的天性轉化到具有公民能力的程度。羅穆路斯與努馬的結合提示著某種方式，它可以使立法者不必僅僅像《君主論》中“武裝的先知”那樣行動，當人們不再相信他時就必須對其加以強制；但是，這同時也使他不必成為我們在第一章提到的那種超人的造物主（demiurge），他只需“機緣”做出吩咐，即可塑造未成形的質料。立法者—先知在《論李維》中甚至比在《君主論》中更少露面，因為立法者的“德行”較之他所啟動的社會和教育過程變得不那么重要，他能在時間中生存，做一個比利庫爾戈斯和摩西較遜色的人。但是，降低立法者作用，馬基雅維里也就降低了他對薩伏那羅拉學說的需要，這種學說認為共和國——“原型”（prima forma）的建立必須是神恩所為。如果人們成為公民不需要超人，而是能在時間和命運的世界中養成公民精神，地上之國和天國便再一次不可等同；這或許仍然是一種倫理和歷史的區分。我們又回到了這樣的觀點上，即“治國不能靠主禱文”，公共目的（包括公民美德）與贖罪目的相互分離。這是《論李維》中最具顛覆性的提示——可以說，它比《君主論》中所能看到的任何內容更具顛覆性。

### 三

舞臺已經搭好，馬基雅維里可以提出作為《論李維》之基礎的大膽而醒目的假設了——圭恰迪尼認為它們都是不可接受的。[318](#_318_11)第一個假設是，貴族與平民的不和與紛爭，是羅馬獲得自由、穩定和權力的原因[319](#_319_11)——這種說法讓那些把團結等同于穩定和美德、把沖突等同于革新和衰退的人覺得震驚和不可思議。但是，只要想想“德行”（virtù）含義曖昧，我們就可以逐漸理解它。羅馬人在進行革新時的處境并不十分穩定，容不得具有正當性的行為，但他們卻用自身的努力建立了具有正當性的結構；因此我們必須探究那些本身不具有正當性但卻達成了那種結果的行為。但是，如果團結產生于不和，那么產生它的就是非理性的行為，而不是理性的行為。唯一可能的解釋是，它是命運不可思議的作用，馬基雅維里也確實有一次提到“機會”（caso），有一次提到“命運”，說它們做了立法者沒有做成的事。[320](#_320_11)但“命運”一詞并不排斥“德行”；“德行”是對“命運”的回應；因此我們要尋找一種特殊的“德行”，一種羅馬人在他們歷史的這個階段展現的“德行”。回想一下《君主論》，我們知道“德行”在那些環境下更可能采取積極而非消極、大膽而非謹慎的形式，同時展示獅子和狐貍的品質。但在這里，它必然表現為公民個體與團體的相互行為，而非孤立的君主對其環境的控制，它必然有著更多的社會和倫理含義。“德行”必然是美德的組成部分。

接下來是對早期羅馬政制史的概述。[321](#_321_11)雖然羅穆路斯及其繼任者的成果未臻完善，他們制定的法律卻并非不適合“自由的生活”（vivere libero）。[322](#_322_11)當國王變成暴君時（想到波利比阿循環觀的讀者，會把這視為正常情況，即因權力不完全穩定而產生的腐敗），在建立自由上仍然大有可為。因此，王權并未隨著驅逐塔爾昆而被廢除，而是以執政官制度的形式保留了下來，與元老院中的貴族共享權威。當貴族又變得腐敗和傲慢時，制約他們的權力不必摧毀整個政府架構，因為借助于執政官就可在一定程度上限制他們。為彰顯平民的聲音設立了護民官，羅馬于是成了一個混合的“完善”社會，它的三種成分中的任何一種都能約束其他兩種走向極端。[323](#_323_11)

在這段不是十分清晰的敘述中，決定性的步驟顯然是在早期就已經采取了，這解釋了驅逐國王時設立執政官的舉措。馬基雅維里沒有詳述此舉的原因，雖然他可能把它同擔心塔爾昆卷土重來聯系在一起；他說，這種擔心使貴族對平民恭儉禮讓，在他們有此擔心時一直如此。[324](#_324_11)但是，要點是羅馬在成為自由城邦之前就具有了適于自由的法律的說法，這意味著羅穆路斯及其繼任者在立法上做出了某種貢獻。馬基雅維里對某些人（圭恰迪尼是其中之一）的看法提出異議，他們認為羅馬天生是個混亂無序的共和國，只是由于好運和非同尋常的軍力，它才免于毀滅。他說，這里的錯誤在于，他們忘記了凡是有優良軍事組織的地方，肯定也有好的法律；有“優良的秩序”和“優良的軍隊”的地方，幾乎肯定也有“好運”。[325](#_325_11)此外，良好的法律還產生“良好的教養”，這在羅馬表現為不同階層的爭斗相對說來不那么血腥——這至少延續到格拉古時期——并且也較易于達成妥協。[326](#_326_11)平民表達要求的方式是示威、罷市、拒服兵役和列隊出城，這些做法其實都沒有真正破壞秩序。想利用民眾（這個說法包含著下一階段所要分析的含義）的共和國，應當容許他們擁有表達愿望的方式，[327](#_327_11)對于享有自由的民眾來說，其愿望很少有害于自由；這樣的民眾只擔心受到壓迫，當他們的擔心有誤時，他們能夠明白這一點。[328](#_328_11)

我們仍未看到對最初由國王在民眾中建立的“自由”的定義，但接下來便把它同兵役聯系在了一起。“優良的制度”同時產生“優良的軍隊”和“優良的教養”；羅馬“平民”（plebs）的自由至少部分表現為拒服兵役的能力，馬基雅維里似乎從“優良的教養”推導出了政治沖突相對不那么血腥和解決沖突的政制的逐步改善。自由、公民美德及軍紀之間似乎存在著密切的關系。

《論李維》的第二個主要假設是在第一卷第五、六章提出的。最初提出的問題是，所謂“自由衛士一職（guardia）”是交給貴族還是平民？[329](#_329_11)就像圭恰迪尼早先指出的，“衛士”意味著權力優勢還是某種特殊形式的權威，從未說得十分清楚。[330](#_330_11)但是不久便可看到，馬基雅維里并不想談論權力分配或政制結構，也不想探討軍事“德行”和政治“德行”的關系。他一開始就說，斯巴達和威尼斯把“衛士之職”交給貴族，羅馬則交給平民。三者都被稱為平衡政制的成功案例，但斯巴達享有這些條件是從利庫爾戈斯時期開始的，威尼斯達到這種狀況是靠公民協商和命運的幫助，羅馬實現這種情況則是靠內部紛爭，并且經歷了一段發展的過程。在和平穩定與貴族原則之間劃了等號。馬基雅維里在前面的第五章就毫不含糊地說過，在斯巴達和威尼斯，自由持續的時間長于羅馬，因為羅馬平民想包攬所有官職，這導致馬略的得勢和共和國的衰敗；因此，如果我們把獲得最大限度的穩定和持久作為價值標準，顯然會選擇貴族制的自由。[331](#_331_10)但馬基雅維里并未到此為止，或是根據他的論證做出選擇。他就什么對共和國更危險進行了討論，是貴族保住其擁有之物（壟斷官職）的欲望，還是平民獲取他們沒有的東西（不受限制地擔任官職）的欲望，他做的附帶性說明是，關鍵問題在于共和國是想成長為或建成帝國，還是只想保持它的獨立，前者是羅馬的夙愿，后者是斯巴達和威尼斯最初的唯一目的。[332](#_332_10)

完全穩定的政府的理想類型被等同于貴族占主導地位；但我們現在得知，穩定的理想本身并不是唯一值得追求的價值，因為共和國有可能犧牲自己的長治久安去追求帝國——這種選擇同對更加平民化的政體的偏愛有關。這里的要點是，馬基雅維里很關心共和國控制外部環境的能力，這也是他那一代人的特點。[333](#_333_10)城邦皆有敵人，皆生活在命運的領地，必須思考當面對不測的變故時，較之于大膽嘗試去控制命運，防御的姿態是否不會使人更多暴露它在面前；謹慎小心與勇猛無恥的對比又在這里起著作用。但是，對外政策與國內權力分配有著至關重要的聯系。對于斯巴達和威尼斯來說，只要它們能夠避免追求帝國，采取精明謹慎人士靜觀其變的姿態，[334](#_334_10)他們就不必武裝平民，不必賦予他們政治權威；因而他們能享有穩定和內部的安寧。對于羅馬來說，她決心成為帝國，做出勇敢的努力去主宰環境，為此就要進行革新和獲得“德行”，以便能夠控制由她本身的行動引起的混亂。于是她必須武裝平民，蒙受因平民要求更多權力引起的紛爭，并對他們的要求做出讓步。[335](#_335_10)武裝平民成就了羅馬軍事上的偉業；不同階層的斗爭鞏固了混合制政府；但是某種持續的失衡（這仍有待分析）縮短了羅馬自由的壽命。羅馬是共和國中的“新君主”，而馬基雅維里更愿意研究羅馬而不是威尼斯，正如他更愿意研究新君主而不是世襲統治者一樣：短期視角比長期視角更引人入勝，這種視角中的生活更榮耀。但是，斯巴達和威尼斯與世襲統治者不同，它們沒有脫離命運的領地；從維護自身獨立，它們被引向主宰鄰國，這項任務對于斯巴達的軍事精英來說過于艱巨，就像它對威尼斯的雇傭軍一樣；確實，這破壞了斯巴達的國內政制，馬基雅維里顯然也不會在意威尼斯發生同樣的事情。共和國若能避免與鄰國的一切交往，她便可以限制自己的軍力，永遠處于貴族制的穩定之中；但是，既然這無法做到，[336](#_336_10)拒絕擴張便無異于將自己暴露于命運面前卻又不想控制她——這是在重復《君主論》第二十五章的思想。羅馬的道路并不能確保不會出現最終的退化，但在當下和可以預見的未來——簡言之，在偶然性的時間世界里——它更聰明、更榮耀。[337](#_337_10)

但是，羅馬的“德行”不僅是進攻性共和國在混亂無序的世界中稱雄的意志。馬基雅維里已經清楚表明，由先王建立的軍紀，對共和國中自由和穩定的發展起著一定的作用；現在我們又得知，在軍事擴張、武裝平民與“平民生活”之間有著內在聯系。接下來需要了解的，是馬基雅維里的思想中個人的軍事才能與公民才能之間的關系——簡言之，軍人與公民的關系。與此問題有關的材料散見于《論李維》和《戰爭的技藝》（Arte della Guerra）兩書，后者似乎寫于1519年至1520間，即《論李維》成書后不久；不必多做解釋即可把兩本書放在一起。

后一本書的標題譯成英文，幾乎只能是“The Art of War”，但這個譯法卻失去了原來標題的某些豐富含義。L’arte della guerra有雙重含義：它既指戰爭的“技藝”（art），即調兵遣將的創造性技藝，也指戰爭的“行業”，它與佛羅倫薩的主要技能職業被組織成的大大小小的“行會”（arti）同義。但是，“戰爭行業”不同于其他任何行業；誠然，馬基雅維里從事寫作的部分原因，是要說明戰爭行業能像諸如“羊毛業行會”（arte della lana，它是羊毛制造商的行會，佛羅倫薩的經濟和政治對它依賴頗多）一樣，成為對共和國有用、為其帶來榮耀的行會，但他的核心論點是，它無論如何不應當成為一個被單獨組織起來、人們從中尋求全部生活的行會。一個軍人如果除了是軍人什么都不是，是對所有其他社會活動的威脅，對他自己也沒什么好處。當然，我們又回到了那個老生常談的話題，即馬基雅維里對雇傭軍的痛恨和對公民軍的贊頌，但是，了解他的政治思想的關鍵，還在于這個主題與亞里士多德的公民生活理論的關系。一個把全副精力投入“羊毛業”、完全不參與公共事務的人，按古典理論算不上公民；是使其同胞衰弱的根源。但是，一個把全副精力投入“戰爭行業”——馬基雅維里有時用諸如“以戰爭作為職業”（make war his arte）[338](#_338_10)這樣的說法——的人，其危險不知要大多少倍。惟利是圖的商人追求有限利益，忽視公益，這是壞事；他可能用這種利益取代城邦利益，這很惡劣，就像“羊毛行會”獨占佛羅倫薩政府一樣；但惟利是圖的軍人更有可能這樣做，而且會采取更加反社會的方式，因為他的“技藝”就是運用強制和破壞的手段。基于一系列原因——從“雇傭軍”的不可靠到愷撒式暴政的危險，務必“使這種技藝的運用限于公共事務”（al pubblico lasciarla usare per arte）[339](#_339_10)。較之其他“行業”，這種“行業”更應采用公共壟斷；只有公民可以從事，只有行政長官可以充當其領袖，只有在公共權威之下、得到公共命令，才可以運用。

馬基雅維里的論斷中形成的悖論是，只有兼職軍人，才能相信他會以全副精力投身于征戰，獻身于戰爭的目標。公民應招從軍，他們有家有“業”（arte），盼望結束戰爭回到家鄉，雇傭軍則樂見戰爭無限拖延，不會為此感到不快，因此他們不會努力取勝。[340](#_340_10)因為公民在政治機體中有自己的地位，他理解打仗是為了維持它；雇傭軍沒有家而只有兵營，對于把他雇來保護自己的城市，反而可能成為施行暴政的工具——即有可能由龐培或愷撒之流施行的暴政，他們曾是公民，后來卻墮落到以刀劍作為政治權力的工具。馬基雅維里的這些論證咄咄逼人，使它們受到長達三個世紀的密切關注，不過它們只限于解釋為何只有公民能夠成為好軍人。他也提出了只有軍人能夠成為好公民的主張，但說得很不透。用來說明這種主張的想法很復雜，但部分地基于《前言》中的若干診斷：

如果在對城邦或王國的每一種治理中，最當用心之處，是讓人們維持忠誠與和平，對神充滿畏懼，那么軍隊的治理就應加倍如此。因為，國家最為需要的，難道不就是那些甘心為祖國捐軀的人的忠誠嗎？比起只會受到戰爭傷害的人，還有何人更加熱愛和平？比起經受著無盡的險惡、最需要神的人，還有何人更加畏懼神？[341](#_341_10)

軍事“德行”（virtù）必然需要政治美德，此乃因二者都可以根據同一目標論說之故。共和國是公共利益之所在，全心全意服務于此一利益的公民，可以說是為共和國奉獻生命；愛國軍人為國捐軀。二者都是通過為普遍目標犧牲特殊利益，使人性臻于完美。如果這就是美德，那么軍人就像公民一樣把它展現得淋漓盡致，一個人可能通過軍紀學會做公民、展現公民的美德。在《論李維》對羅馬早期美德的分析中，馬基雅維里似乎把它描繪為建基于軍紀和公民宗教，它們像是兩種學習做政治動物的社會化過程。他不信任基督教（或者，他至少把它同政治的善做了分離），因為它教導人們獻身于城邦目標之外的目標，愛自己的靈魂更甚于自己的祖國。[342](#_342_10)但是，如果因此便說沒有高于社會的目標，那么社會的善也就沒有超驗因素了。關于羅馬早期宗教，馬基雅維里說，它主要基于占卜術，人們認為它是通神的，能提供預言未來的手段。[343](#_343_10)他認為羅馬異教作為一種社會手段優于基督教，它所服務的目標與共和國的目標是一致的，即控制命運。但是，作為一種行動結構的共和國在這方面更勝占卜術一籌；占卜術中的謊言謬說，只要能使人產生自信，有助于他們展示軍事“德行”（馬基雅維里記述的關于羅馬宗教的奇聞軼事，大多與投入戰斗前的占卜和鳥卜有關[344](#_344_10)），從而形成獻身于共同福祉的能力，它們便是正當的；因為共同福祉是羅馬異教的道德內涵，也是公民美德的精髓。羅馬平民能成為好軍人，正是公民宗教使然；他們的軍紀和公民宗教，使他們在國內沖突中心系公益，從而能在必要時置卜兆于不顧，把握自己的未來。[345](#_345_10)

這里很明顯，馬基雅維里要用“武裝德行”（armed virtù）的概念對多數參與公民生活的問題加以變通。維護“開放型政制”（governo largo）的常見方式是宣稱，多數喜歡安寧，除了享有個人自由之外幾乎別無所求，他們有足夠的常識，能拒絕不利于他們自身利益的事，也有足夠的道德智慧，能從公民精英中選出他們的天然長官并加以服從。馬基雅維里在《論李維》中采用了這一思路，在與《戰爭的技藝》同期的一部著作中，即《應教皇利奧十世之請論改革佛羅倫薩政府》，又再次加以運用；[346](#_346_10)但他沒有像圭恰迪尼一再做的那樣，把它闡述為一種劃分多數和少數職能的學說。一如既往，他強調的是革新、“命運”和“德行”；我們看到，《論李維》某種程度上是一部討論如下問題的著作：世界上任何時候所存在的既定數量的“德行”采取哪些不同的形式，這一數量是如何被保存或流失的。他從羅馬美德中發現了一種新形式的積極“德行”，它為多數所特有，只存于生氣勃勃的軍人國家中，那里把平民武裝起來并給予他們公民權；他得益于佛羅倫薩理論中的公民軍傳統，加之他在索代里尼手下實際組織公民軍的經驗，使他把軍事美德作為公民精神的基礎，以至于讓后者成了前者自動產生的結果。作為羅馬公民的平民，與其說在決策機制中發揮著某種作用，不如說是受到公民宗教和軍紀的陶冶，從而獻身于“祖國”（patria）并將這種精神帶入公共事務，因此他同時符合兩種楷模：一是馬基雅維里所說的展示“德行”的革新者，一是亞里士多德所說的心系共同福祉的公民。羅馬“平民”（plebs）在要求自身權利時展示“德行”，在他們因要求得到認可而感到滿足時展示美德。

對“技藝”（Arte）的分析，同時界定了公民軍人的道德和經濟特點。為了對公共福祉有適當的關注，除了兵營之外他還要有家有業。這一標準同樣適用于亞里士多德式的公民，他必須有自己的家業，這樣才不會變成別人的仆從，才能自食其力，也才會理解自身利益與城邦利益的關系。雇傭軍只是別人手中的工具；公民—軍人不僅僅是公眾手中的工具，因為他擁有自己的“德行”，他征戰是因為他知道為何而戰。我們已知，在布魯尼和圭恰迪尼看來，當人們因為受到壓迫或性格柔弱，指望從別人那里獲取本應靠作為公共成員的自己所獲取的東西時，就會喪失自由，產生政治機體的腐敗。顯然，當城邦在軍隊中不再使用自己的公民，而是使用雇傭軍時，這在雙重意義上也適用于城邦。公民會因為允許低賤的人替他們為公共利益服務而變得腐敗；雇傭軍則會成為這種腐敗的推手，因為他們履行公共職能卻無視公共福祉；任何心懷野心的個人都能使自己凌駕于共和國之上，將之摧毀，因為他們可以利用無所用心的雇傭軍去為他做本應只能為公共福祉而做的事，而這又得到公民的允許，使其擺脫了公民的控制。只要考察一下馬基雅維里在《論李維》中提出的有關腐敗的理論和事例，我們就會看到，它在多大程度上建立在公民個體自治的概念上，而檢驗這種自治的標準，則是他拿起武器的意志和能力。

腐敗最初表現為一種普遍的道德退化過程，其端倪難以預見，其過程幾乎不可阻擋。政制秩序植根于道德秩序，而腐敗所影響的正是后者；一方面，沒有“優良的習俗”（buoni costumi），就沒有“優良的制度”（buoni ordini），另一方面，一旦喪失“優良的習俗”，僅靠“優良的制度”去恢復它們，成功的機會十分渺茫。制度依賴于道德氣氛和法律，人們尚未腐敗時它們運轉良好，當人們已經腐敗時則會產生事與愿違的影響。[347](#_347_10)由于這個原因，應當研究一下格拉古兄弟的失敗，他們用心甚佳，卻因為試圖恢復羅馬原來具有美德時的制度而造成了羅馬的驟然衰敗。[348](#_348_10)當馬基雅維里斷定，為了維護政治和宗教機體，必須回到其最初的原則時，[349](#_349_10)他并不是指腐敗的國家能夠創造一個新的開端，從頭再來，[350](#_350_10)或是指波利比阿式的循環可以逆轉，而是指為了阻止腐敗的發作，必須以十年或十年左右為一時段，以懲戒甚至可能是懲罰性的方式貫徹“原則”；[351](#_351_10)為此必須盡可能防止隨波逐流。只要腐敗尚未真正開始，制度機制可以強化和更新自身，甚至阻止腐敗的發作；但腐敗一旦開始，它們可能就無能為力了。這便是制度機制不時強化“原則”的優點所在，不然的話，預知腐敗之端倪便只能靠智者，然而就算確實有智者，他也會發現很難說服自己的同胞，說服那些實際上已經腐敗的人更是難上加難。可悲的困境在于，腐敗只有在普遍得勢之后才易于察覺，而此時人們的“習俗”已變，舊的法律和補救之策就不管用了。在這種情況下，馬基雅維里便把他更喜歡大膽行動而不是因循守舊的傾向放在了一邊；像格拉古兄弟那樣用立法去對抗既有習俗，即便它們已經腐化，是錯誤的，斯巴達的克萊奧梅尼做得好一些，他在試圖恢復利庫爾戈斯的法律之前，對腐敗成分進行了血洗。[352](#_352_10)如果你做不到這一點，就應隨波逐流；[353](#_353_10)但是對于受日益增多的腐敗所支配的時間進程，與受“命運”左右的過程相比，顯然不能抱更大希望。唯一現實的希望是，一個美德卓越的人擁有絕對權力，在人民中間恢復美德，以此結束腐敗。但是，他甚至比《君主論》中具有神授魔力的立法者面臨更艱巨的任務；因為立法者發現人民完全處于混亂和可塑的狀態，他們只利用“機緣”（occasione）即可，不必靠“命運”（fortuna）；而前者看到的卻是人民已經腐敗，行為固執，從而將環境交給了命運。處在此種環境之下，即便武裝的先知也會失敗；他奪取權力的方式甚至會腐蝕他，[354](#_354_10)即便這事沒有發生，在他有生之年，他的神授魔力也無法恢復人民的美德，[355](#_355_10)他一死，人民就會故態復萌（據說戴高樂就對法國人有此預言）。一位超人立法者后繼有人的機會微乎其微，雖然馬基雅維里堅持把軍事和宗教“德行”（這在羅穆路斯和努馬身上有典型體現）作為創立國家的兩大工具，但有趣的是，他并沒有利用下面這樣的事例：武士約書亞繼承了先知摩西，或士師又繼承了他，成為得到神啟的戰爭領袖。《論李維》并不重視從猶太先知和圣史中不斷大力發現立法者。

到此為止，看來腐敗不過就是“命運”的擴張，即對規范的一系列不可理喻的偏離，它們是無法控制的，因為它們不可預見，并對秩序有著內在的顛覆性。然而在現實中，對這種現象還需進行更具體的分析，而不能止步于這里的提示。值得注意的是，馬基雅維里在討論腐敗時，是何其頻繁地使用目的論的語言：法律和政制，甚至美德的結構，都是“形式”，立法者和執法者（姑且不提改革者）試圖形塑共和國的“質料”，這種質料當然是構成它的人類成分。在《論李維》某些章節我們可以看到一種習慣，把“質料”作為準口語化的用詞，用來表示一個城市的全體居民；但在腐敗學說中它的用法則很專業。[356](#_356_10)我們得知，隨著腐敗的發展，“質料”本身會發生變化，在發生這種事情時舊的法律為何會失效，其原因在于同一種形式不能用于塑造不同的質料，不同的質料也不能產生同樣的形式。馬基雅維里有時幾乎是在建議，羅馬人應當設計新的法律，去適應他們已然變化的狀態，但只要這種變化被歸結為腐敗，那么看來他們幾乎必然無法成功。

似乎有些語焉不詳的是，“質料”是改頭換面，還是干脆解體。但我們當還記得，薩伏那羅拉認為改革是一個恢復“原型”（prima forma）的問題，對他來說這幾乎也意味著人的目的，即通過有美德的生活去認識上帝，因此他盼望改革能全面恢復人的道德天性，這只有借助神恩才能辦到。由于另一些佛羅倫薩思想家日益把美德等同于“公民生活”（vivere civile），因此它的必要條件也日益表現為世俗（時間中的）條件；時間受慣例和習俗這些力量的支配，它們是“第二天性”的創造者。假如“質料”是否具備獲得共和主義美德的“形式”的稟賦，是受它的第二天性，即由時間所決定的條件的支配，那么“質料”的變化便可以是從一種世俗條件到另一種世俗條件的質變。因此可以提出這樣一個問題，君主或立法者能在多大程度上改變第二天性或習俗結構這些時間和環境的產物。共和國是一個美德結構，因此它不僅是一個習俗結構；然而美德又是植根于“優良的習俗”，它們能在時間中腐化變質，所以“質料”本身也會變化，失去美德的能力。一方面，美德呈現為一種得到完美實現的狀態，只會退化而不會有其他變化；另一方面，它又被看作處于受時間決定的條件之中，因此可以從歷史變遷和質變的角度去描述美德的喪失——雖然這種描述受制于什么有助于美德、什么無助于美德的觀點。

因此，在《論李維》中既能看到對腐敗的純粹道德分析，也能找到對它的社會學分析。在開始討論腐敗的一章（卷一第十七章）的末尾，馬基雅維里明確說，除了人的普遍邪惡之外，腐敗還另有原因。

這種腐敗，這種自由稟賦的缺乏，源自該城邦的不平等；而要恢復平等，就必須采取極不尋常的手段，可是知道或愿意采取這種手段的人寥寥無幾。[357](#_357_10)

這種“不平等”是什么，我們沒有得到任何正式解釋；對于馬基雅維里對這個主題的想法，必須搜集相關證據。下一章談的是羅馬的舊法律因腐敗而變得失效，馬基雅維里說，當羅馬人征服了他們的所有敵人、對他們無所忌憚之后，他們開始不再選擇那些適當的人作官員，而是選擇那些最擅長邀寵（grazia）的人。后來他們更是等而下之，把官職授予最有權勢的人，結果好人畏于有權有勢的人，自己不再謀求官職，甚至不再向公眾暢所欲言。[358](#_358_10)在這種條件下，改革變得幾乎不可能。共和國落到如此境地，便無法改革自身了；法律既已失效，只能用暴力手段實行改革。既然有些人的權勢已凌駕于法律之上，那就只能靠一個人近乎于君王的權力去控制他們，此人會發現，他很難用必須采取的手段去恢復法律或自由。[359](#_359_10)看來，向君主制的某種準循環式的回歸幾乎不可避免。

但是，如果以上就是對“不平等”起源的解釋，那么這個字眼既不是指財富的不平等，也不是指政治權力的不平等（沒有理由認為馬基雅維里反對這兩種不平等），它只是指這樣一種狀態：有些個人在本應關注公共福祉和公共權威時，他們卻關注另一些人（圭恰迪尼所說的“特殊人”[particulari]）；“平等”必須是一種所有人同樣關注公共福祉的狀態。腐敗是派系的出現，是權勢熏天的公民的出現，這是一種對有權有勢者及其附庸有著同樣腐蝕作用的道德狀況；在這個例子中，它的根源是純道德的，是羅馬“習俗”的惡化。在這一階段，我們沒有被告知任何必然帶來腐敗的社會條件，不過很容易設想，既然在馬基雅維里有關公民軍與平民國家的理論中始終把公民等同于自立自足的軍人，因此那些條件與多數沒有或交出征戰的手段有關。

在卷一第五十五章，腐敗和不平等的概念再次出現在對共和政府的有利和不利環境的社會分析中。馬基雅維里說，在有眾多他稱為“富紳”（gentiluomini）的地方，根本不可能建立共和政府。這些人要么靠地產收益奢侈享樂，要么——這更加危險——還擁有城堡和臣民（sudditi）。那不勒斯、羅馬、羅馬涅和倫巴第“盡是這兩類人”；很不幸，從這里的語境中難以搞清楚，馬基雅維里想到的是軍事和非軍事的兩“類”“富紳”，還是住在城堡中的領主及其“臣民”這兩個等級。不過后者至少是一種可能的解釋，因為正是“富紳”的權力使他們不見容于自由政府，而前一類悠閑的遙領地主（absentee），難以見得有什么權力。托斯卡納既沒有“城堡領主”（signori di castella），“富紳”也寥寥無幾，使這里的共和生活至少成為可能。除非先把“富紳”清除殆盡，不然是無法建立共和國的，因為“質料”已腐敗透頂，連法律也管不了它，而是必須建立王權；同理，在有平等的地方也無法建立王國或君主國，除非給予野心勃勃的少數以城堡和扈從，讓他們依附于君王。[360](#_360_10)在此，馬基雅維里的思想已經與洛多維科·阿拉曼尼的思想相差無幾，只不過他強調的是貴族，而阿拉曼尼強調的是廷臣。

如果說，是城堡和家臣使“富紳”成為不平等和腐敗的根源，那么沒有腐敗的共和國就必須是一個沒有軍事依附的國家，“平等”的特征之一就是全民皆兵。必須存在允許武裝全體公民的政治條件，必須存在使人人甘愿為共和國而戰的道德條件，必須存在使軍人于兵營之外有家有業的經濟條件（領主的家臣便缺乏這種條件），以防止他們成為“臣民”（suddito）、“親信”（creato）或雇傭軍，讓自己的刀劍聽命于有權有勢的個人。軍人和公民的經濟獨立是防止腐敗的前提條件。假如缺少這些條件，城邦若能戒絕對外擴張，使自己與世隔絕，仍能限制自己的軍隊和公民團體并且避免腐敗；盡管馬基雅維里對威尼斯的政策頗有微詞，不過他從未說過威尼斯因使用雇傭軍而腐敗。但是，城邦如果選擇了平民政府、積極有為的“德行”和武裝的人民，卻又允許公民—軍人成為有權有勢的少數的依附者和家臣，它必然陷入可悲的腐敗。這便是羅馬的宿命。關于羅馬共和國的覆滅，馬基雅維里給出了兩個主因。[361](#_361_10)其一[362](#_362_10)是格拉古兄弟恢復了限制土地所有權和在平民中分配被占土地的法律，這導致貴族與平民相互仇視，每個派系都擁戴自己的軍事首領及其軍隊；其二[363](#_363_10)是軍事統率任期的延長，這使軍隊把公共權威忘在腦后，成為統領他們的政客的朋黨。值得注意的是，這兩種說法都沒有清楚地解釋羅馬公民—軍人的腐敗，而且奇怪的是（如詹姆斯·哈靈頓所察覺到的），馬基雅維里從未很好地把這兩種解釋結合起來，他本可以說，土地的分配被軍人—政客所操縱，軍隊便成了將領的依附者和朋黨，只有將領能獎賞他們，最終出現了最成功的“將軍”（imperator），用已經成為其雇傭軍的軍隊統治羅馬。這個題目成了十七、十八世紀公民人文主義者的共同議題，他們對這一問題和其他方面的思考，完全是基于馬基雅維里式的前提。哈靈頓、孟德斯鳩、杰斐遜和吉本都屬于這類人。

### 四

接下來是對自由的社會學分析，它在很大程度上是基于對軍隊在社會和“公民生活”中的作用的認識；就其否定的方面而言，腐敗的概念日益取代了“命運”無常的概念。這當然是美德政治化的結果，它使得可以從政治上解釋美德的衰落。一方面，腐敗仍是一個不可逆的單向過程，是塵世之物的易變與混亂的一部分；人格或混合政體要么保持均衡，要么失去均衡，沒有第三種可能；但是另一方面，對于腐敗何以發生，自主和依附的概念（用軍隊的概念對其加以組織）開始提供一種客觀的、幾乎是唯物主義的解釋，這與主觀的倫理解釋相反。人失去“德行”，是因其失去自主，其自主不僅僅是由“德行”構成；羅馬共和國不是毀于“世事無常”（volubil creatura）的神秘力量，而是由于可以做出說明的、當初仍有時間卻未能阻止其結果的原因。

但是，雖然有些次要原因迅速侵蝕了“命運”的形象，更深層的“德行—命運”兩極對立的意識仍在起作用；它是《論李維》中的民主理論不可分割的內容。馬基雅維里把平民共和國立基于武裝公民的“德行”，從而將民眾參政從知識問題轉化為意志問題。在亞里士多德的主流理論中，多數擁有基于經驗的知識，這使他們能夠選出他們的上級，對政策做出判斷，它幾乎無異于慣例、習俗和傳統的判斷。對于馬基雅維里來說，無論他對這種判斷有多少贊美，[364](#_364_10)但它行動緩慢，給予貴族太多的信任，因而無法適應國家的基本生存面對突發危險和挑戰的世界。因此，他代之以武裝的平民國家，即“senatus populusque”[365](#_365_10)，它既能御敵，又能展示既遵紀又充滿活力的意志去改變和改進內部關系。羅馬的力量在于，它能夠為了軍事和內政的目的，調動最大程度的“德行”，并且在數百年里一直能夠做到這一點。但一切終歸取決于作為個體人格之品質的“德行”，即對“公共事務”的奉獻，而這又取決于政治、道德和經濟上的獨立。如果武裝公民具備所有這些品質，再加上“優良的教養”（buona educazione），即可展示羅馬的“德行”，雖然他不能達到更高的境界。共和國比君主國調動更多的“德行”，其領導權的多元化更加靈活，更能適應“命運”的變化，而對于統治者個人的單一人格，是不能指望做到這一點的；[366](#_366_10)只有當環境有變（可能是腐敗），使結構變革勢在必行，取得共識的需要才使得他們行動遲緩。[367](#_367_10)但盡管如此，取勝是“德行”的職能，“德行”則在于為公共福祉而動員起來的人格的獨立。只有在共和國里才能動員這樣的人格，而每個共和國是有限的特殊存在，它只能訓練和集合起數量有限的人展示“德行”。但無論如何，每個人的“德行”依賴于其他每個人的“德行”；一旦開始衰落便無法扼阻；它必須體現在武裝上，同樣也必須體現在公民生活中，既要體現在對外部世界的征戰中，也要體現在正義的內部世界中。以最大限度的參與作為鵠的的“開放型政制”（governo largo），需要武裝的多數和為進行擴張而組織起來的共和國，這一點一旦確立，公民美德就有賴于共和國征服他國的能力，即在受“命運”而非“正義”（giustizia）主宰的世界中展示的“德行”。佛羅倫薩如果無法征服比薩，就無法成為一個共和國；但是如果比薩人無法阻止她，他們也沒有“德行”可言。《論李維》把公民生活軍事化，這使它從一個重要的意義上比《君主論》更具道德顛覆性。君主的“生活”（vivere）環境如此混亂無序，因此他只有攀登上摩西或利庫爾戈斯那樣高的境界，才能擔當讓其他人保持公民美德的使命；但是，共和國在與外國的關系中只有做到既是獅子又是狐貍、既是人又是獸，才能具有道德美德和公民美德；見于《君主論》[368](#_368_10)的半人半馬的怪獸形象，可以在更復雜的層面上重現。承認這種雙重性，對于波利比阿來說相對容易，因為他沒有闡述一種按正義原則支配宇宙的上帝觀，對馬基雅維里來說，這種承認卻與他含蓄地拒絕把共和國作為神恩的創造物有著直接的關聯。共和國的正義具有時空上的局限性；它對其他共和國只能展示“軍事德行”（virtù militare），它這樣做的能力決定著它保持國內公民美德的能力。有德行的共和國之間相互征戰。由于這個緣故，基督教美德與公民美德絕不可能相容；在共和國之間的關系中，謙恭及寬恕傷害的做法無立足之地，這里的第一要務是守衛城邦，打垮敵人。馬基雅維里確曾堅持認為，“基督徒的共和國若能謹遵創建者的訓令，將信仰保存得完好如初，那么基督徒的國家和共和國會比它們的現狀更團結、更幸福”，[369](#_369_10)況且基督教并未禁止我們熱愛和保衛自己的國家；[370](#_370_10)但他也說得很明白，追求來世幸福會使我們的共和國和我們自身都受到傷害，[371](#_371_10)只有在對敵人毫不手軟的地方，公民美德最為昌盛，城邦的戰敗則意味著居民的死亡或奴役。[372](#_372_10)“公民生活”具有了異教的、世俗的和受時間限制的含義；在沒有宗教只有占卜、沒有超越今生今世價值的價值的地方，它能使自身得到最充分的實現。

如果說共和國不存在于神恩的維度，宗教則可以被看作與共和國處于相同的維度。第三卷一開頭便告訴我們，此世的萬物之存在固然都有時限，但只有遵循天意為其指定的道路，機體才能像它原初構造（ordinato）的那樣保持不變，或是朝著使其回歸最初原則的方向改變。混合體尤其如此，例如共和國或各派宗教（sette）。[373](#_373_10)至于一種宗教究竟在何種意義上是個“混合體”，馬基雅維里沒有細說——通常的回答是，它是上天之物和塵世之物的混合體，薩伏那羅拉就曾這樣說過教會；[374](#_374_10)但他為了不讓人懷疑“我們的宗教”能被算作“塵世之物”（cose del mondo），考察了方濟各宗和多明我宗的行跡，他們模仿基督的清貧，以此使宗教恢復到奉行“主的原則”（verso il suo principio）。因此，這些圣徒建立的教團向人布道說，不應反抗邪惡的統治者，應把他們交給上帝懲罰，結果是惡人肆意妄為，并不害怕不為他們所相信的懲罰。這里討論的惡人是指腐敗的教會君主，而不是世俗暴君；但馬基雅維里說，宗教就是這樣通過圣徒實施的“更新”而得以保存的。[375](#_375_10)對改革派修士及其恢復教士清貧的努力，此處的諷刺再直白不過了；那些聆聽方濟各和多明我宣教的信徒，似乎不太會關注他們共和國的自由或公民美德。

失去神恩的維度，共和國及其美德便不再具有普遍性，再次變得在時空上（如果我們說“歷史上”，會強化這種對比）有限。在時空中存在著很多共和國，每個共和國的美德都與其他共和國的美德緊挨在一起。承認這一點，就要面對一個問題：說明一個共和國，而不是君主，如何能夠重建各部分已組織成很多共和國的意大利。薩伏那羅拉能夠設想由佛羅倫薩來改造世界，但那只是在末世論的語境中，以許諾這座城市得到塵世富強的方式。在馬基雅維里看來這條路走不通，一個共和國與其他共和國的關系是個現實的難題。結盟、霸權和赤裸裸的統治似乎都是可能的出路，如果最后一種可能因極不穩定而被排除在外，那么第一種可能則會遇到與貴族共和國同樣的批評：自愿限制擴張太危險。作為從事擴張的民主國家，羅馬采取了中間道路，馬基雅維里用大量筆墨[376](#_376_10)考察并推薦羅馬人的各種計謀，他們借此把盟友和過去的敵人聯合到自己麾下，使其處于附屬地位，在不知不覺之間便喪失了全部自由。我們應當部分地在這一語境中考慮那句著名的、可能稍有費解的名言：受自由人民的統治比受君主的統治更糟糕，這顯然是因為，君主由于想得到你的愛戴和忠誠，會尊重你的習俗，而自由的人民在道德上是自足的，因此他們只想讓你完全服從，對其他事情一概不感興趣。[377](#_377_9)羅馬人力圖避免采用這種專制，但馬基雅維里并未對他們的長期成功心存幻想。在與意大利境內過去的自由共和國的關系上，他們能處理得很好，但其統治只要擴展到一向沒有自由的人民，他們也進行相應的統治，意大利人就會發現自己的地位與野蠻行省相比沒什么兩樣。[378](#_378_9)以這種方式，“羅馬帝國用自己的武力摧毀了所有共和國和自由城邦”，使他們的美德此后再也無法恢復；這種情況，加上來世價值的傳播，解釋了現代人為何不如古人熱愛自由。正是羅馬對托斯卡納的征服，從根本上導致佛羅倫薩無力發展成一個自由而穩定的共和國。[379](#_379_9)

軍事（因而也是公民）美德帶有爭斗性和競爭性，因此其他人民喪失美德，也會助長羅馬人自身美德的衰落；這就是馬基雅維里提出以下觀點的部分背景：[380](#_380_9)人世間的“德行”在任何一個時代的數量都是有限的，[381](#_381_9)當它由于腐敗而全部耗盡時，就會出現某種大災難，然后便會有一些沒有腐敗的野蠻幸存者現身于山野，重新開始。[382](#_382_9)這種理論是循環的，并且因其沒有超越性，故而預設了一個封閉的人類及道德世界的體系；它的新斯多葛主義論調使人想起非正統的亞里士多德主義者的“無始無終的世界”。馬基雅維里得出這種認識，既是由于他摒棄神恩的維度，也是由于他決意認為美德只存在于共和國之中——就是說，它們本身數量有限，在數目、時間和空間上也有限；我們應當記住，在循環的“無始無終的世界”（aeternitas mundi）之外，只有基督教末世論這一種選擇。但由此產生的結果是，美德自身，而非僅限于新君主的“德行”，現在開始同類相殘——莎士比亞所說的那只“最終吃掉自己”的“通吃狼”（universal wolf）。如果共和國不見容于神恩，其結果便帶有通吃性。真正具有顛覆性的馬基雅維里，不是作為暴君顧問的馬基雅維里，而是作為好公民和愛國者的馬基雅維里。

因此，共和主義的歷史圖式仍然是受“命運”主宰的循環圖式，它是能量有限的質料，很難被動員起來，傾向于自我毀滅并走向徹底混亂，直到某種不可預見的力量把它們重新動員起來。馬基雅維里對共和主義理論的貢獻有著非同尋常的原創性，但它是基于并且也受制于他的軍事比追求穩定更可取的斷言。正是這一斷言引導他考察政治行動和政治人格的軍事和社會基礎；但是，另一些人卻做出了更傳統的贊成穩定的判斷，他們沒有拋開武裝和戰爭問題，但回到了威尼斯的例子，把它用作考察政體權力分配的范式。他們的思想與馬基雅維里思想的結合，促進了現代早期英格蘭和美國的古典共和主義傳統的形成。

## 第八章　羅馬和威尼斯（二）圭恰迪尼的《對話錄》和亞里士多德式審慎問題

與馬基雅維里的著作不同，圭恰迪尼的著作總是與佛羅倫薩的政治情境有著具體聯系，缺少他那位老兄在理論和思辨上的自由。這不僅反映著圭恰迪尼更注重現實和實踐，也反映著他的貴族保守主義。具體而特殊的世界，由其性質所定，幾乎只有通過積累可觀的經驗，才能加以認識和控制，我們從圭恰迪尼的核心思想中，總能看到“顯貴”（ottimati）是一個富有政治經驗的小圈子的形象，他們能夠統治，是因為他們從經驗中了解他們所要治理的城邦，從經驗知道不可對它舉止過分。但是，若把圭恰迪尼僅僅視為他那個階層的代言人，那就大錯而特錯了；即使他把“顯貴”視為統治結構的基石，但是對于倘若容許他們壟斷權力與官職，他們究竟會如何行事，他卻不存任何幻想。他允許其他政治階層擔當的角色，至少（即便他通常只給他們這種最小的角色）是提供一種結構，使貴族的諸般美德——即實踐經驗和對榮譽的追求——在其中不至于腐化并發揮效用。

此外，他決定將自己的思想定位于佛羅倫薩的現實歷史語境，也使得在《關于佛羅倫薩政府的對話錄》[383](#_383_9)中看不到高度抽象的普遍概念，；而這在《君主論》和《論李維》中很容易覓見。命運和革新、質料和形式，都不是經常提及的對象，也不易發現它們暗示性地存在著；在抽象程度上，比起馬基雅維里決定把共和國與君主國、革新與腐敗作為一般主題加以研究要遜色很多，也不求諸于同等程度的分類。確實，圭恰迪尼喜歡對思辨性說理發些輕慢之論。《對話錄》中的主要對話者，是一位從經驗中學習政治的人，既不研究哲學也不研究歷史，盡管他不否認歷史有著能使死者的經驗為生者所用的作用；他也不認為對經驗教訓無法進行系統的闡述。我們無論如何要避開這樣的陷阱：以為這種以經驗概念為核心的思想缺少理論框架，而理解這種框架就是理解這思想。經驗本身既是不可簡約的現實，也是一個概念，本書主要討論的便是經驗和審慎的觀點在其中發揮著突出的啟發性作用的一個概念框架。圭恰迪尼對諸如此類的概念的論述，告訴我們很多他對政治知識和行動的認識，以及他對通常所說的政治理論的觀點。我們考察他的思想，是通過考察這種思想的理論框架來進行，首先是《對話錄》中的框架，在這里仍能設想佛羅倫薩擁有一個經驗在其中發揮恰當作用的制度化組織，然后是《記事錄》（Ricordi）中的框架，在這里佛羅倫薩的歷史結構已然崩潰，只剩下經驗在一個與馬基雅維里的君主的世界并無不同的世界中發揮著作用。

《對話錄》是圭恰迪尼有關佛羅倫薩政府的“論著”（discorsi）的最后一部，即一組系列著作的最后一部，它以1512年的《洛格羅諾談話錄》（Discorso di Logrogno）為起點，他在該書中認為有可能為佛羅倫薩建立穩定的政治結構提出規范性的建議。[384](#_384_9)菲利克斯·吉爾伯特和維托里奧·德·卡普拉里斯研究過他的“從政治到歷史”（dalla politica；alla storia，這是后者著作的標題）的思想演變過程：[385](#_385_9)從試圖建立穩定的政治生活的必要條件，到相信人類的生存只能被描繪為處于受“命運”擺布的洪流之中；意味深長的是，《對話錄》的背景是過去佛羅倫薩政治史的一個時刻，更有甚者，圭恰迪尼宣稱這是一個無法返回的時刻。它發生在推翻美第奇家族之后不久的1497年；作為重點提到了薩伏那羅拉，但焦點是“顯貴”作為革命參與者的問題。對話者包括三位年輕的顯貴——皮耶羅·卡博尼、保蘭多尼奧·索代里尼和圭恰迪尼之父皮耶羅，他們都不同程度地贊成放逐美第奇家族有助于“自由”，還有一位年長者，即貝爾納多·德·尼祿，圭恰迪尼的代言人，他對推翻那個統治家族似乎感到惋惜，但愿意考慮在大議會基礎上能夠建立一個什么樣的政府。我們知道，圭恰迪尼認為大議會的設立改變了佛羅倫薩政治，它使得再也無法恢復1494年以前美第奇家族那樣的統治；他還認為，1512年“顯貴”在復辟美第奇家族和推翻大議會中的作用表明，他們已無可挽回地與那個家族綁在一起，再無機會在排除該家族的基礎上協助建立一個共和國。因而，整個對話是發生在機會一去不返的時刻；好像是為了把這點做進一步的強調，圭恰迪尼選擇了已被薩伏那羅拉政府非法處死的貝爾納多·德·尼祿作為主要對話者——他在自己的早期歷史著作中對其人格有過中肯的分析。[386](#_386_9)時間和惡化的世界把圭恰迪尼與對話場景分離開來，既突顯又縮小了它的理想特征；他在寫下有關這種理想的建議時，并不指望它們能得到實行。

在圭恰迪尼描述的1494年，三位朋友邀上貝爾納多·德·尼祿，開始跟他討論最近“事態的突變”（mutazione dello stato）的利弊。貝爾納多悲嘆道，他憑經驗發現，所有的“突變”都會使事情變得更糟糕，但索代里尼問道，是否會有這樣一種變化，它使政府形式由壞變好，或由好變為更好。[387](#_387_9)貝爾納多在做出回答時，先是冷嘲熱諷地提到薩伏那羅拉上臺的時刻：難道哲學家（具體說來是馬爾西利奧·費奇諾）沒有教導說，三種統治中，一人統治要優于少數或多數的統治嗎？圭恰迪尼讓其父皮耶羅做了回答，因為他曾是費奇諾的學生，而卡博尼除了懂點占星術之外沒有一點學問；這里有著嘲弄政治哲學家的意味，對此我們必須當心，不可解釋得過于漫不經心。[388](#_388_9)皮耶羅辯解說，人盡皆知，這三種政府中的每一種都有好的形式和壞的形式，只有當三種政府都是好形式時，一人統治才是最好的形式，這是政治理論的常識。問題在于，它的產生是由于“被統治者的選擇或自由意志”、“合乎他們的意志和自然性情”，還是由于武力、派系或篡奪、“符合統治者的嗜好（secondo lo appetito di che prevale）”。皮耶羅似乎是在為選舉和世襲的繼任方式留出余地，同時考慮到權力的不正當獲取以及對它的不正當運用。他說，都是好形式時，一人統治最好，但都是壞形式時，它最壞——一句薩伏那羅拉的格言；他進一步說，一人最容易把他的意志強加于公眾，因此它最可能變壞。如果人們創建新政府并考慮君主制的可能性，那就必須問一句，好的前景是否大過出現災難的風險。[389](#_389_9)

所有這一切確屬老生常談，但圭恰迪尼開始利用“自然性情”（naturale）一詞的模糊含義。用在政府形式上，它可以指“選舉的”、“世襲的”，或僅僅指“適合被統治者的性格和性情”，圭恰迪尼打算借助這種模糊的含義操縱進程，既否定那種認為一種形式比其他形式具有內在優越性的觀點，又否定薩伏那羅拉派的學說，它認為由歷史條件所決定的佛羅倫薩人的“自然性情”，需要一種具有廣泛平民參與的政府。他在讓貝爾納多回答皮耶羅時同意，一個有著“自然”地位或基于“選舉或自愿”的統治者，除非是因為疏忽或自身“邪惡的天性”，他便沒有必要作惡，但一個原本就有殘暴統治或基于篡權的統治者，為了保持其統治，卻常常不得不做一些違背自己道德天性的事，正如我們在美第奇家族的科西莫或洛倫佐的例子中屢屢見到的那樣。[390](#_390_9)但這時我們就對統治者的權位、獲取權力的正當性和道德人格，以及——暗示性地——被統治者的傳統性格做了區分；既然所有這些都能用“天性”（natura）和“自然性情”這些詞的不同運用來表示，那么顯而易見，沒有哪種政府形式本質上是好的或壞的，我們必須尋找另外的標準。假如我們設想，一個正當的君主統治不公正，而一個篡權者統治公正，或者——因為卡博尼反駁說，后者根本無法想象——他們統治都不公正，那么顯而易見的是，我們用來評價一個特殊政府的是它的效果（effetti），而不是它的起源或界定條件（不妨說，是它的產出，而不是它的投入）。[391](#_391_9)

貝爾納多接著論證說，假如我們抽象地討論政府形式，那么我們確實得說，源于自愿比源于暴力更可取，因為它的“天性”中不帶有在未來進一步施暴的“必然性”（necessità）。但是，當我們論及具體事例，論及實際存在的政府時，我們必須靠經驗說話：必須觀察它們如何運作，通過明確的道德和效用標準去評價它們的效果，然后才可以分出它們的優劣。[392](#_392_9)但是，當我們討論“突變”，即一個舊政府被一個新政府取而代之時，這會出現明顯的困難。前者的效果可以看到，后者的效果卻只能預測；[393](#_393_9)在批評圭恰迪尼的論斷時，我們還可以補充說，前者的來源可以不計，后者的來源在進行預測時卻必須予以考慮。貝爾納多這時必須解釋政治預測的性質和方法。他向他的對話者解釋說，他久居佛羅倫薩，既作為行動者也作為觀察者浸淫于該城的事務，常與經驗老道的人士交談，他認為自己對人民、公民和作為一個整體（universalmente）的城市的天性（natura，這個詞重復了若干次）有足夠的了解，可以對每一種政制（modo di vivere）的效果做出良好的預測。在具體問題（particulari）上他或許會出錯，但是對于大局（universali）和一切基本問題，他有望不出錯。[394](#_394_9)在他出錯的地方，他可以得到年輕人的糾正，他們也許缺少他的年紀和經驗，卻勤于披閱諸多國家的歷史，這是他做不到的，在他只與生者對話的事情上，他們可以與逝者交談。歷史的教誨可以強化經驗的教誨，因為現在的事都曾出現過，而曾經出現過的事還會再次出現。唯一的困難在于把它辨認出來，避免誤把舊事當作新事；在這件事上，貝爾納多及其對話者必須攜手合作，至于那種認識一再發生的事并預測其作用所需要的思想品質，是可以通過教育還是僅憑經驗就能獲得，他沒有明說。[395](#_395_9)

這種論證顯然是實用主義的，并且包含著對保守主義的偏好。對政府形式的研究和評價只能在行動和現實中進行，問題是如何能夠做到這一點——這種方法是否難免有利于現存的甚至是存在不久的政體？圭恰迪尼承認，歷史知識與基于經驗的知識顯然是平等的，他并沒有賦予現存事物相對于不存在的事物以內在優越性，但他已然走向后來的立場，認為歷史教訓雖非不可應用，但應用起來極為困難。不過，這種實用主義的主張還以另一種方式帶有保守主義的含義。我們若是僅憑效果去評價政體，那么我們想必應在所有情況下適用同一套價值標準；但是眾所周知，不同的政府形式給予不同的價值以優先性，因此除非事先統一我們的價值，否則是無法采用實用主義方式的。在《對話錄》的這個階段，索代里尼提出了一個我們看到在1494—1512年之后成為佛羅倫薩思想的主要假設的觀點：“自由的生活”符合佛羅倫薩的天性，因為這座城市對自由的欲望是“普遍嗜好”（appetito universale），它銘刻于人們心中，就如同銘刻和燙印在他們的城墻和旗幟上一樣。哲人們想必會同意，在三種政府形式中，最符合被統治的人民的天性的就是最好的形式，因此似乎需要事先就提出在佛羅倫薩實行平民統治具有內在優越性的證據。[396](#_396_9)

根據這種主張所依靠的那個假設，它似乎正如圭恰迪尼所愿，完全維系于具體而“特殊”的事情。但是他讓貝爾納多作出了雙重的答復：即便是植根于人民天性的政府形式，雖然從理論上說更可取，在具體情況下也會產生有害的后果；“自由”的目的不在于確保人人都能參與所有層次的統治，而在于確保維護法治和公共福祉（“維護”[conservare]這個動詞在同一句話中使用了兩次），這一目的或許在一人統治之下較之其他方式能夠更好地達到。[397](#_397_9)后一觀點是隨前一觀點而來，這就附帶地暗示著一個問題：對于看上去植根于人民的天性的政府，我們如何能夠預測它的有害影響；但是通過提出這一問題，圭恰迪尼重新界定了“自由”，使之符合他本人的價值。索代里尼的意思和圭恰迪尼本人在不久前的1516年的主張是，[398](#_398_9)大議會讓（或是要讓）佛羅倫薩“平民”品嘗到個人直接參政的味道，這種經驗使他們發生了改變，因此城市事務已無法恢復原狀。這種觀點現在被放棄了，[399](#_399_9)并表達了一種有關“自由”（libertà）一詞之恰當含義的價值判斷。據認為它有兩種含義：它意味著每個公民盡可能充分地參與決策的狀態，也意味著法律——而不是人——至高無上，個人獲得的社會利益是源于非人格化的公共權威，而不是來自個人。馬基雅維里曾在類似的意義上使用過“平等”（equalità）一詞。這兩個定義在邏輯上并不相同，圭恰迪尼也暗示性地否認它們彼此有任何關聯；但是一般認為，前一種狀態是后者的最佳（激進派認為是其唯一）保障，如果貝爾納多爭辯說，多數在失去“參政權”這個意義上的“自由”的情況下，能享有法律和非人格性意義上的“自由”，那么他就要（與是否能夠剝奪多數曾經享有的“參政權”這一問題無關）證明，如何能夠讓這種狀態長久存在。不消說，這成了一個在享有權力并把別人排擠出去的有限團體中防止腐敗的問題。

貝爾納多的對話者接著解釋道，把皮耶羅·德·美第奇趕出城時，他們并不想建立一個像大議會那樣有著廣泛基礎的政府，但是他們受到薩伏那羅拉的脅迫，身不由己。他回答說，在那種情況下，他們應當對那位托缽修士深懷感激才對，因為“過去的經驗顯示”（ha insegnato la esperienzia de’tempi passati），而且總是會顯示，在佛羅倫薩，最不穩定的東西莫過于這個由少數壟斷權力的政府；過不了多久它總要垮臺，權力被轉移到一人或多數手中[400](#_400_9)——更有可能轉移給后者，因為一人要成為最高統治者，需要精明審慎、財富、名譽、大量的時間以及不絕如縷的順境，把所有這些集于一身幾乎沒有可能，佛羅倫薩史上也不過一個科西莫·德·美第奇而已（作者在后來的生活中恐怕也會受到這些話的嘲諷）。[401](#_401_9)少數的統治不穩定，是佛羅倫薩人的天性使然，他們熱愛平等，厭惡別人居高臨下。因此，少數因其野心而分裂，“一個小圈子外邊的人”（ognuno che non è nel cerchio）又因圈內人的權力而恨他們，佛羅倫薩人便因拒絕互相支持而毀滅了。[402](#_402_9)

在這個論證中，圭恰迪尼采用的是“全體的天性”（natura dello universale）的標準，他不久前還反對這個標準，現在卻以出人意料的方式使用它。在創作《對話錄》之前，他和其他人的著作中就出現過以下觀點：佛羅倫薩人的“第二天性”使他們不安分，抱著平等主義的想法，渴望分享公共權威；但它一般被交給多數，并把這作為支持“平民生活”的表示，因為使個人渴望分享權力的品質也使他拒絕依附于他人，這一特點一向是圭恰迪尼有關“自由”的定義的核心。但在這段話中，“佛羅倫薩人的天性”確實被歸于多數（那些“圈外人”），然而它更是少數的突出特點。有野心的人的“圈子”爭奪領導權，他們“對平等的天然熱愛”變成了失敗者拒不接受勝利者的控制。可以用“理智”（ragione）計算，亦可由“經驗”（esperienzia）證明，在這種政府能夠取得穩定上打賭，勝算是二十分之一。[403](#_403_9)不僅“平等”和“自由”被描繪為往往自我毀滅；對“野心”（ambizione）和追求“榮譽”（onore）也同樣冷眼相看，而圭恰迪尼在早期著作中，曾把它們視為“顯貴”的特點，使其為了自由而在公共舞臺上扮演公共福祉的偉大公仆的角色。“佛羅倫薩人的天性”中強化其政治個性的一切因素，皆被描述為少數而非多數的特點；而這一階段的修辭把所有這種特點都描述為具有政治上的破壞性。

但是，圭恰迪尼對“顯貴”的曖昧態度，確保了對話形式可被用來展現多種視點。在接下來的內容中，卡博尼和索代里尼根據明顯變得越來越貴族化的自由理想，提出了反對美第奇家族政府，即1494年被推翻的政府的理由。卡博尼把這種實質上具有操縱性的統治斥為專制，它名義上是在遵循公共法律準則行事，實際上卻是根據一個非正式的統治團體的利益去衡量公認的價值，一個人的同一種行為，如果他們把他看作朋友，那就是準許的，如果把他看作敵人，卻會受到譴責；[404](#_404_9)索代里尼又說，為了弄清一個人真正想做什么，不得不去觀察那些沒有明言的暗示，洛倫佐便擅長于此道。[405](#_405_9)索代里尼又進一步抨擊貝爾納多區分本質上的好政府與產生良好效果的政府，他指出，否認人類天生的、值得贊揚的習性，等于用定義做壞事，反之亦然。[406](#_406_9)當索代里尼說，人天生渴望自由、痛恨奴役（servitù）時，他實際的意思是，這似乎僅僅完全適用于這樣一些人，他們具有非同尋常的高尚精神和才干，也即是說，他們渴望做出有利于公共福祉的杰出的或看起來杰出的行動。自由就是做出這些行動的自由；奴役則是這樣一種狀態：特殊的人根據自己對何者符合自身利益的想法，對這些行動加以評價、許可或禁止——即明知他們的行為“雖然理應是自由的，除了他們自己和國家的利益之外不依附于任何人，卻受別人的專橫意志的控制，不論它是正當的還是出于隨心所欲”。[407](#_407_9)

索代里尼接下來闡述了使我們以有“德行”（virtù）的方式行事的原因。

假如正確統治城市的人的首要目的，以及研究公民生活的哲人和其他人的首要關懷，是為激發人們的美德、卓越的品格和高尚行為提供基礎，那么對于與此相反、竭力消滅一切慷慨大度的行為和美德的政府，我們難道不該給予嚴厲譴責嗎！我所說的美德，是指能使人們有偉大的表現，也就是說，有益于共和國的美德……

所以我要重申，不論何時，只要政府是不正當的（如果它擁有正當性，美德就會受到尊重），它傾向于專制，不論是兇殘的還是溫和的，那么人們就應當尋求其他統治形式，為此犧牲任何財產和繁榮都在所不惜；因為沒有什么政府比這種政府更可恥、更有害，它力圖摧毀美德，阻止臣民獲得由高貴品格和慷慨大度的精神所帶來的任何榮耀，更遑論什么偉大。[408](#_408_9)

索代里尼的觀點同“參與式民主”和“寬容的壓制”（repressive tolerance）的現代理論家的區別在于，后者傾向于平民主義，前者則傾向于貴族主義。把“德行”的理想（這里沒有被表述為用形式塑造“命運”，這不是《對話錄》的關鍵思想，而是表述為在道德自主中的生活、自由和追求卓越）作為目標的人，從定義上看實際上是少數，圭恰迪尼在其早期著作中就明確指出過他們的人數可能甚少。但是暴君對他們又恨又怕，因為暴君的目的是讓一切依附于自己；索代里尼說，他不必告訴他的對話者他心里想到的是何人。[409](#_409_9)在這一段論述的最后他總結說，就像“封閉型國家”（stati stretti）通常的情況一樣，美第奇家族極力解除公民武裝，從而剝奪他們得自于他們的祖先的“陽剛之氣”（virilità）和“生命力”（vigore de animo）。想想那些以自己的武器作戰的人和那些用雇傭軍作戰的人之間的不同吧；瑞士人現身于意大利時兇殘而好戰，在自己家鄉時卻生活在自由之中，遵紀守法，和睦融融。[410](#_410_9)在此，公民軍傳統的修辭出現的語境暗示著，自由、公民美德和政治個性本質上是精英的理想，這確實不同于馬基雅維里在《論李維》中的論說。

對這種公民人文主義立場的論述，貝爾納多的回答冗長而散漫；它所形成的對話構成了《對話錄》卷一的剩余內容。它不僅冗長而復雜，詞鋒亦多有迂回曲折。如我們所見，貝爾納多試圖把索代里尼意義上的自由界定為野心的展示，以及表現高貴行為的欲求，其中還包含著控制他人的欲望；他提出一個有趣的建議，投身于公共服務未必一定要有“自由的”政府，因為所要服務的是“祖國”（patria），“它包含著那么多美好事物，那么多甜蜜事物，即便臣服于君主的人，亦是愛祖國的人，世人可以屢屢看到，他們不惜為它以身犯難”。[411](#_411_7)

索代里尼用“德行”和“參政”來界定自由，貝爾納多則回到圭恰迪尼早先對這個概念的一種界定：自由是這樣一種狀態，我們為了自己而服從法律，不服從特殊的人的權力和人格。它暗含著對個人的道德和政治自主的強調，以此觀之，這當然是一種公民人文主義理想；但是，與《洛格羅諾談話錄》相比，有一極重要的不同之處，參政的“德行”的理想從自由的定義中拿掉了，并被置于自由的對立面。被界定為法治的自由，很可能受到索代里尼曾給予大力贊揚的咄咄逼人的競爭性高尚行為的危害，[412](#_412_7)一個人可以在法律之下享受自己的自由，盡量少參與甚至根本不參與涉及他本人或其他人的決策。可以說，圭恰迪尼在這里提出了一種與積極自由觀相對的消極自由觀，使自由變成了不受制于他人的自由，而不是發展積極的人類才能和品質的自由；隨著這種定義上的變化，他提供給“顯貴”的價值也發生了變化。現在可以看到兩套價值規范，它們代表著圭恰迪尼自身人格的兩極：一方面是在公共行動中展示卓越的理想；另一方面是只有精英才有閑暇獲取的“經驗”和“審慎”（prudenzia）。圭恰迪尼終其一生都感受著這種野心與謹慎之間的緊張，看看他在面對勇猛無恥與審慎的選擇時如何與馬基雅維里背道而馳，頗為引人入勝。《論李維》選擇了武裝的平民國家，把“德行”描繪成武裝的多數充滿活力的精神，《對話錄》則讓貝爾納多——正如我們所見——對索代里尼恢復公民軍傳統的主張不理不睬，還極力反對他把“德行”理想化。但這里所說的“德行”是少數而非多數的品格。針對這種立場——或者不如說是針對他曾贊美過的野心和對“榮譽”的渴求，圭恰迪尼在卷一的最后一段話中，讓貝爾納多告誡他的貴族聆聽者，要認識到佛羅倫薩城已老態龍鐘，難以進行改革，國家衰老的自然過程的力量，勝過人類的“理智”和“審慎”。[413](#_413_7)

他之所言，句句是說給“顯貴”聽的，但圭恰迪尼的貴族傾向是表現在他的這樣一種觀點中，他認為“顯貴”是唯一值得交談或討論的群體，而不是表現在他魯莽地把每一種政治美德或對權力的正當權利都賦予他們——他從未這樣做。貝爾納多對索代里尼的反駁采取了為美第奇家族辯護的形式，針對的是索代里尼更惱火的指控，這反過來又成為對大議會和多數參與某些決策的批評。[414](#_414_7)但他的目標其實是少數，他認為少數而非多數才是1494年平民政制的創立者。好像是“顯貴”因為不滿于同美第奇家族的聯盟，才轉而與“平民”結盟，貝爾納多好像是在問他們從這種改變中到底有多少收獲。但是這種挑戰隱然提出了貴族價值的問題。為1494年政府的辯護是從“德行”的角度，即從“顯貴”在“平民”面前展示引人矚目的卓越品格的角度表述的，它由索代里尼和圭恰迪尼本人在寫作《洛格羅諾談話錄》時提出。對那個政府的抨擊，既包含著推崇謹慎的理想，以取代“德行”的理想，也包含著對多數在看到“德行”時辨識它的能力表示懷疑；但是，抨擊多數并不是在抬高少數，而只是對后者的價值有所批評。一旦我們認識到，在圭恰迪尼心中，“德行”理想已經變得不再代表對卓越的追求，而是代表對出人頭地的不健康競爭的追求，我們就能更好地理解，他為何堅定地認為，由“顯貴”壟斷權力的“封閉型政制”將是佛羅倫薩的災難。如果精英真要展開卓越品質上的競賽，他們需要“平民”（或美第奇家族）作為觀眾或裁判；但如果他們競相追逐的實際上是權力和支配地位，他們就需要“平民”（或美第奇家族）通過限制權力來限制這種競爭。與此同時，圭恰迪尼還向他的階層推薦了一套不那么具有競爭性的價值。他也許認為“顯貴”是唯一值得評論的人，但盡管如此，他還是持之以恒地批評他們。

按照這一解釋，貝爾納多為美第奇政府的辯護以及他對平民愚昧的批評，可以被解讀為他支持美第奇家族，反對作為“顯貴”盟友的平民或大議會。他的批評矛頭指向圭恰迪尼在早期著作中表達的信念，即多數是其長官的優秀判斷者，能夠識別他們自身缺乏的品質，因而適于委以選擇少數任職的責任。領袖的出眾品質一旦不再是“德行”，而是變成了“經驗”，以上信念就變得不太合理了，因為“經驗”是一種后天習得的特點，只有那些已經親自獲得某些經驗的人才能評價；共和國不是習俗的共同體，而是決策的共同體，因此多數沒有多少機會去習得那些只有統治者才能獲得的經驗——一種表現為審慎而不是習俗的經驗形式。這便是貝爾納多如下斷言的要點：他們的眼光囿于“自己的生意和自己的店鋪”，無法勝任這種判斷；[415](#_415_7)缺少閑暇固然無礙于他們辨識作為人格品質的“德行”，但幾乎肯定有礙于他們獲得公務知識，或使他們無法明白具有這種知識的人所做的事情。但是，貝爾納多愿意贊成索代里尼的如下觀點：1494年政制下的佛羅倫薩“平民”，如同威尼斯的平民一樣，只要掌握以多數決的方式進行選舉的技巧，他們在選擇自己的官員上就可以做得還算不錯——圭恰迪尼曾就這個棘手的問題寫過兩篇文章；但是，貝爾納多憂郁地補充說，誰也無法知道這個合理的過程能持續多久。索代里尼則堅持認為，沒有任何形式的政府一開始就能臻于完美，但可以從經驗中學會鞏固和增強其優秀品質。[416](#_416_7)簡言之，他希望“平民”從經驗中學會支持政治精英的選舉方法，而圭恰迪尼大概求助于貴族的信念，他們認為用抽簽選出的官員太多了。

但是，貝爾納多主要關心的是為1494年之前的美第奇家族辯護，反駁索代里尼的以下指控：這個家族只任命他們認為可靠的人擔任官職，因而壓制“德行”。他在辯護時先是認可大部分指控，然后反駁說，這樣的政府依然優于平民政府——這是一種很可能改變價值和假設的論戰策略。他說，美第奇家族確實提拔他們認為可靠的人，壓制他們認為危險的人，但并不能因此就像索代里尼認為的那樣，說這個家族把所有“德行”都視為對他們具有潛在危險。政治精英的品質是智慧和進取精神；人可能聰明（savio）而沒有活力（animoso），也可能兩者皆有但并不對既有秩序（inquieto）構成威脅。[417](#_417_7)美第奇家族能夠更好地對此加以區分，因為他們已經擁有超常的權力，這賦予他們對人做出判斷的經驗，并且使他們能安全地做出這種判斷。[418](#_418_7)做這種判斷有兩種致錯的原因：無知和嫉妒。無知顯然是平民大會的缺點，是兩者中后果更危險的一個，因為由其性質而定，它是不受限制的，嫉妒則頂多把嫉妒的對象免職。[419](#_419_7)圭恰迪尼這是在讓貝爾納多顧左右而言他。索代里尼把美第奇家族的統治界定為專制，而且非常明確地表明了一個經典觀點，即專制者的嫉妒是無限的，因為他把任何不服從其權力者都視為威脅，尤其害怕任何其他個人的“德行”——內在的道德品質。在為“嫉妒”（malignità）辯護時，貝爾納多說，人本性趨善，任何趨惡避善者不是人而是禽獸。[420](#_420_7)這當然是個古典命題，專制者就是地地道道的禽獸，但貝爾納多此處是在利用那個（索代里尼已表示贊成的）假設，即美第奇家族的統治是獨特的專制，它“溫和”而不“殘暴”，它利用人的良好品質，并沒有試圖摧毀它們。但是，“溫和專制”從字面上看簡直是自相矛盾，貝爾納多的修辭會把“專制”一詞的大部分含義掏空。美第奇家族通過利用人們的善心，使之服從他們的意志，但為了利用它，他們必須了解它，能夠對它做出評估，而為了繼續利用它，他們必須能夠防止毀掉它。他們不能讓恐懼和嗜好壓倒自己的理性，不然他們就成了典型的專制者；易于壓倒人對善的自然之愛的人性弱點，在他們身上不能像其他任何類型的統治者那樣突出。

這使貝爾納多在第一卷的論證的結尾處否認美第奇家族的統治因其本質而注定墮落和腐敗。它在統治時利用“顯貴”的品質，因此必須使它們完好無損；這種必要性起著韁繩、轡口或限制的作用，可防止統治意志走極端的任何傾向。而且，“顯貴”除非作為自主的人而行動，也就是說自由地行動，不然他們是無法為美第奇家族效力的；美第奇家族的統治，從事事都要順從其意志這個意義上說是專制統治，但它從未如“絕對君主的國家”——其至高無上的統治意志是制度化的和一望可知的——那樣行事。它一直有著自由政府的舉止和外表（le dimostrazioni e la immagine）。[421](#_421_7)拿走這個形象，也就拿走了這座城市的生命和靈魂；美第奇家族并沒有這樣做（只有瘋子才會做），所以它才統治著一個更強大的城市，它的統治恩威并用，而不是僅靠赤裸裸的暴力。[422](#_422_7)畢竟，愛是自我驅動的活動；圭恰迪尼所用的這些詞的分量表明，認為他想把佛羅倫薩人描述為受著幻覺的統治，是無法成立的。肯定存在著某種實實在在的自由，尊重這種自由的需要對美第奇家族權力構成了實實在在的限制。但是，在針對美第奇家族實行專制的指控進行辯護時，圭恰迪尼實際上把他們的政體描述為有別于“絕對君主制”——即是說，它是一種混合制的君主政體，雖然他沒采用這個說法。當我們了解到美第奇家族負有義務咨詢和尊重城里的要人和長官（不是與他們正式分享權力），它的權力受到這項義務的限制，我們接近于看到法國和英國的王權學說。這項義務與對共和政體形式的尊重并非沒有相似之處，這使美第奇家族的統治成了偽裝的君主制。

但是，貝爾納多的論證仍是要向“顯貴”推薦美第奇體制，因此這種論證有著同樣多的君主制和貴族制特點。它與亞里士多德或波利比阿有關不同權力相互協作的學說相去甚遠，因為它提出的觀點是，一個擁有最高權威的人或團體，其至高無上的地位使其適合于并且能夠行使所有權力職能，無需任何協作的智慧給予支持；但它算不上是一種主權理論，因為它拒絕把最高權力交給一人或少數。值得注意的是，貝爾納多對“顯貴”在美第奇家族統治下的角色的論述，與他們以“德行”（virtù）作為最高價值的假設完全相容，然而他的主張還有另外一面，它完全基于審慎的概念，其中君主制和貴族制之別遠不是那么清晰。他在這一部分內容中，對大議會參與對外政策（cose di fuora）的決策大加非難。[423](#_423_7)

這種思路把我們直接帶回到特殊事件、才智、數量、時間這些概念，我們反復看到，它們是文藝復興這方面思想的基礎。我們被告知，對外政策事務沒有規律或確定的方向，而是隨著人世間發生的事而每天都在變化，因此我們對它們的思考在很大程度上只能是推測。最微小的原因可造成最重大的后果，同樣的原因造成的后果可以極為多樣。“因此，國家的統治者必須是極審慎的人，以極大的警惕隨時留意最微小的變故，斟酌每一種可能的結果，以便將其消弭于端倪，并盡可能排除偶然因素和命運的力量。”[424](#_424_7)

這再清楚不過地表明，圭恰迪尼拒絕涉足那個令馬基雅維里著迷的“德行”世界。“德行”作為一種勇猛無恥的精神，作為君主或武裝人民積極主動的，甚至具有創造性的力量，它尋求主宰而不是消除命運；馬基雅維里從天才的革新者，從公民與戰士的混合體中發現了這一特點。圭恰迪尼則把“德行”等同于（即或不是取代）審慎，舵手或醫生觀察事變、順勢而為，而不是力求塑造或控制它們的力量；他的政治是操縱的政治，而非行動的政治。它要求最大程度的信息和深思熟慮，以適應以持續不斷的、不可預料的速度發生的事變，反對平民控制對外政策的理由，就在于多數做不到這一點。貝爾納多說，一人或少數有時間和精力獲得這種對事務的直覺，并將其轉化為行動。眾多人的大會沒有這種條件；[425](#_425_7)但不太清楚這是由于量還是質的原因。一方面表明，如果有關一個問題的知識只能分散于許多人中間，那么對它就不太可能進行研究和得到深入的理解；需要許多人同時參與的決策在制定和修改上過于緩慢。另一方面又透露著這樣的語氣，多數的大會是這樣一些個人的大會，他們專注于各自的私事，因此缺少閑暇，而經驗、審慎和對權力政治的認識只能從閑暇中來；貝爾納多甚至指出，多數尤其易于腐敗，因為他們作為私人不會把公共福祉視為自己的利益，而單獨一個統治者會把公共利益視為自己的產業。[426](#_426_6)總之，公民大會無法培養出理解權力政治所需要的深思熟慮和直觀知識，因而也永遠無法保持政策上的連續性；但他們必須與之打交道的強權，絕大多數都是由君主統治的國家，這些人對自身利益有持久的構想，因而能夠彼此理解和合作，但他們因此會拒絕跟不了解他們自己心思的民主政府打交道。[427](#_427_6)

同理，君主們常常能夠與雇傭軍隊長和士兵打交道，而這些人是平民政府的天敵。君主把戰爭視為正常活動，他與雇傭軍有著持久的關系；而民主政府只在迫不得已時開戰，只把使用雇傭軍作為應急手段，危機一過就想擺脫他們，一有可能就會賴賬。[428](#_428_6)貝爾納多又說，宣稱羅馬人在平民政府下取得的征戰和對外政策上的成功是沒有用的，因為可以否認他們的軍事成功與其政府結構有關。既然后者充滿紛爭與混亂，它不可能促進羅馬人的戰爭“德行”，無論在國王統治還是享有“自由”的情況下，這種“德行”都同樣偉大。羅馬的軍事體制不是平民政府的產物，而對它的成功做出了兩項貢獻。首先，它使羅馬人完全依靠自己的實力，因而無需“警覺與勤勉”（vigilanzia e diligenzia sottile），這是那些必須靠外交周旋于他國權力之間的國家才需要的。其次，它把戰爭和政策的控制權交給執政官和有經驗的軍人，后者將戰爭視為獲得公民偉大精神的源泉，甚至視為天職（bottega）。除非我們能夠復制羅馬人的公民生活條件，否則我們就無法模仿他們。[429](#_429_6)

不管圭恰迪尼是否了解馬基雅維里《論李維》的內容或奧里切拉伊花園里的辯論，他的主張只能被解讀為構成了馬基雅維里必會表達的主張的對立面。看得出來，關于復制羅馬的條件一事，也就是使軍事訓練和軍紀成為每一位佛羅倫薩公民的公民人格的一部分，他認為這理所當然是不可能的。他在卷二讓貝爾納多譴責公民軍的衰落，卻又認為現在再加以恢復為時已晚；[430](#_430_6)但他并沒有以恢復它即意味著給予平民過多的權力為由，認為這樣做是件壞事。圭恰迪尼只是認為，在一個君主和“雇傭軍”的世界里，佛羅倫薩不能運用強勢軍力，而是必須靠精妙的外交手腕；隨后他又說道，假如羅馬人使用雇傭軍，因而只能“像沒有武裝的城邦那樣”，靠機智而不是武裝處世，他們的政體用不了幾年就會將他們毀滅。[431](#_431_6)這種才智只有一人或少數能夠具有，“沒有武裝的城邦”（città disarmata）的政體必須適應這種情況。但是，圭恰迪尼并沒有為“顯貴”唱贊歌，而是再次讓他們改變自己的價值。建立一個大議會擁有此種權力的政制，他們所依靠的是索代里尼意義上的“德行”；城市的軍事和外交處境不允許他們依靠馬基雅維里那種親羅馬意義上的“德行”，是為何應把他們所需要的品質視為審慎的又一理由。貝爾納多說，1494年政制的設計師意圖很好，卻不知道他們實驗的結果會是怎樣：

這也不足怪，因為他們誰也未曾目睹自由的城市或治理過自由人的性情；從書本上學習自由的人，不曾像從經驗中認識它的人那樣觀察或領會它的特點，經驗能教給我們很多學問和才智絕對不能提供給我們的東西。[432](#_432_6)

他們還應考慮到，佛羅倫薩城已垂垂老矣，這樣的城市極難改革，也極難阻止他們回到過去的陋習。[433](#_433_6)圭恰迪尼在這里沒有提到實施改革的立法者，馬基雅維里曾把他描繪成在類似環境中擔負著非人力之所能及的艱巨任務；這樣做沒有什么意義，因為他主要關心的是讓“顯貴”保持謹慎和警惕，就在這時，貝爾納多鄭重要求他的聽者，要遠離野心，滿足于可能之事。他們本來最好不要推翻美第奇家族，但既然已經這樣做了，他們必須學會應付后果。

但是，如果僅把第一卷解讀為建議放棄“德行”，贊成審慎，或放棄公民理想，贊成統治集團的準君主制權威，對第二卷接下來的內容我們就會缺少準備。在這里，貝爾納多應請求陳述了他對佛羅倫薩在1494年之后的環境下所能實現的最佳政府形式的看法，他在做出這種說明時，采用一種復雜的方式，在正義旗手、元老院和大議會之間分配權威，并且自覺地模仿威尼斯，將其作為人世間有過的結合三種統治形式的政制的最佳范例。語氣中貫穿著古典的和人文主義的精神。貝爾納多一展其博古通今的學問，這與他先前排斥學問的觀點難以調和；他懷著敬意，提及（盡管他顯然覺得不可以接受）公民軍的理想；最令人費解的是，他接受這樣的假設：判斷任何政府形式的標準，是看其能否成功激勵“德行”，而它與索代里尼意義上的“德行”基本無異。似乎發生了視角上的劇變。

在維托里奧·德·卡普拉里斯這位圭恰迪尼最敏銳的現代分析家之一看來，第二卷未免不得要領，是向著理想領域的一次毫無收獲的跋涉，而且（像《記事錄》一樣）對研究其思想的真實發展沒什么用處或價值可言。[434](#_434_6)不過，德·卡普拉里斯是克羅齊歷史主義的出色闡述者；他專心致力于研究圭恰迪尼“從政治到歷史”（dalla politica alla storia）的轉變，從為佛羅倫薩謀劃穩定的政制框架向他在晚年的歷史巨著中表達的一種認識的轉變，即佛羅倫薩人和其他所有意大利人的公民生活當時處在一場深刻歷史變遷的洪流之中，它幾乎不能再為他們自己所左右。德·卡普拉里斯深諳克羅齊的思想，足以感受到人類的自我認知本質上是一種歷史知識，只待智者出現，便可認識到人類生活在歷史之中而不是在別處；看到圭恰迪尼在通向這一發現的道路上迅速邁進，然后似乎又改變了方向，這使他明顯感到不耐煩。他的論證中還有一個（正確的）必要部分，圭恰迪尼認識到“顯貴”當時孤單地存在于他們的歷史之中，是基于他認識到他們的命運已經不可避免地與美第奇家族的命運綁在一起；因此他強調卷一中的一些段落，其中把美第奇家族和“顯貴”描述為聯合行使著至高無上但自我節制的權力，把他們解釋為全盤放棄了亞里士多德—波利比阿的傳統。這使他無法接受恢復這種傳統以及“顯貴”在其中的地位，這構成了卷二的主題。因此德·卡普拉里斯指責《關于佛羅倫薩政府的對話》（Dialogo del Reggimento di Firenze）的后半部分，認為它犯下了反歷史的“抽象”（astrattezza）這一致命的錯誤，否認它具有任何意義。

但是，這種想法本身就是反歷史的。圭恰迪尼這類人不會幼稚到連篇累牘地僅僅論述陳詞濫調，除非這種陳詞濫調本身對他們來說有重大意義；問題在于找出這種意義是什么。大約在圭恰迪尼寫作《對話錄》的同時，馬基雅維里創作了《論洛倫佐去世后的佛羅倫薩政府》（Discorso delle cose fiorentine dopo la morte di Lorenzo），他在該書中似乎真誠地相信，當時主宰著美第奇家族的神職人員——教皇利奧十世和未來的教皇克萊芒七世——自身無法建立世襲制君主國，也許會滿足于在佛羅倫薩的一項政制安排（constitutional settlement），在一個大致采用威尼斯模式的政府中，確保美第奇家族對一人角色享有世襲權。通常認為，馬基雅維里帶有幾分理想主義色彩，這是圭恰迪尼所沒有的，我們也可以贊同德·卡普拉里斯的觀點，[435](#_435_6)他認為雖然圭恰迪尼樂于見到美第奇家族在其設想的政制中行使有效權力，但他并不指望看到他們把它制度化。自從1512年以來他就認為，美第奇家族需要“顯貴”使其統治正當化和穩定化，但權力的客觀必要性使他們并沒有依靠貴族的支持，而是正好相反。存在著道德上的必要性，但它得不到政治必要性的支持。因此我們可以看到，在1520年及1521年寫作《對話錄》期間，圭恰迪尼面臨著約瑟夫·列文森描述的那種“價值”與“歷史”之間的兩難困境；[436](#_436_6)應然之事不是將要發生之事，但仍需要對它給予肯定。在這種環境中肯定某人的價值，并不是不真實的抽象，而是確實有著道德上的必要。如果“顯貴”和佛羅倫薩城得不到其天性要求他們享有的東西，那么對他們將要獲得的東西的唯一評價方法，就是深入研究他們本來應當擁有什么。這種兩分法中有著價值二元的空間，對此圭恰迪尼在思考他那個階層時一直有所體會。在1512年以后（或1494年以后）那樣的世界里追求“野心”、“榮譽”和“德行”，對于“顯貴”來說，也許是他們所展示的最危險、最不適宜的行為；但在他們自身的價值和天性所要求的應然世界中，必須給予這種意義上的“德行”以發展的自由。因此，可以把一種在很多方面基于貴族“德行”的“生活”，描述為評估（因而也是認識）貴族須以審慎作為策略的世界之方式。我們會看到，這里提到的“審慎”這個概念，在第二卷從未完全不見蹤跡，該卷在結尾處走向了對歷史世界的回歸。

因此，《對話錄》剩余內容的解讀方法，就是觀察“德行”與審慎的對話如何產生了后來成為共和憲政主義傳統的核心觀念的那些因素，即支持如下觀點的一個普遍命題：這一傳統的許多根源在亞里士多德政治學，被認為是“美德的科學”（science of virtue）。就像馬基雅維里《論李維》的情形一樣，我們處在一個概念的世界里，它與正式的混合制政府理論有關，例如波利比阿的循環論，但不依賴于這種理論，使這兩位佛羅倫薩人有別于他們古代導師的主要不同之處是，前者特別強調武裝與公民美德這兩個相互關聯的主題。圭恰迪尼著作的第二卷以重新檢討“德行”的概念開篇，對話者一開始就提出佛羅倫薩復興公民軍傳統的可能性。卡博尼爭辯道，在維持城市對周邊領地的權力上，平民政府能做得比貝爾納多所建議的更好，因為它比“封閉型政制”更能吸引公民對這一目標的熱情，若把全體公民重新武裝起來那就更是如此。[437](#_437_6)貝爾納多——如果從他的聲音中直接聽出弗朗西斯科·圭恰迪尼的語調，我們會多少有些驚訝——對此表示同意，并沒有多少懷疑的跡象，雖然他的特點在于他不會采用個人服兵役能提高個人“德行”這樣的論點，他認為公民軍有利于平民政體的理由有二，一是它使這個城邦能夠打敗敵人，盡管它易于陷入內亂，二是它所帶來的“能力與德行”（potenzia e virtù）可以大大消除平民政府的弱點，因為一個武裝的國家不太需要只有少數能夠提供的“警覺”（vigilanzia）和“勤勉”（industria）。[438](#_438_6)武裝的人民與“德行”的關系絕不可以完全切斷，貝爾納多認為，廢除公民軍的做法如果不是肇因于平民對貴族——一個軍事領袖階層——的迫害，那就是派系領袖所為，他們覺得，解除武裝的平民會專注于私事，不愿以身犯險，他們的權力就會更安全一些。[439](#_439_6)結果一向有害，因此他看不到恢復公民軍有多大希望；需要多年勵精圖治才能改變平民的習慣和價值，在此期間（看一下1512年吧）依靠尚未完全恢復的公民軍危險就太大了。[440](#_440_6)

在這樣的世界，解除武裝的城市需要審慎人士的統治；在受到理論上的價值所主宰的世界，公民軍也許是公民“德行”的基礎。但是圭恰迪尼雖然會同意公民軍可使平民政府強大而成功，他卻不會接受這樣的主張：平民政府產生了公民軍，因此它是最強大、最成功的政府形式。貝爾納多這時重申了他早前的論點，羅馬的軍紀根本不是靠平民政府的形式；它是由國王們建立的，共和國只是將它承襲下來而已，那時意大利的每個城邦都武裝自己的平民。[441](#_441_6)他所要反駁的論點，若不參照馬基雅維里的《論李維》便是難以想象的，卷一的末尾對羅馬問題的重新考察使這種印象變得更加強烈。在對話的主要事項談完之后，有一段很長的討論，[442](#_442_6)皮耶羅·圭恰迪尼談到早期共和國的混亂與武裝平民的關系問題。他說，既然羅馬人有“優良的軍隊”，他們想必已有“優良的制度”；既然他們有“偉大的德行”，他們想必已有“優良的教養”，因而也有“優良的法律”。各階層之間的爭斗比實際情況更驚心動魄，但并未帶來根本的混亂。[443](#_443_6)人數遠不及平民的元老院，要么以軍事上的軟弱為代價不對他們進行武裝，要么對他們的“脾性”（umori）做出足夠讓步，以確保得到他們的軍事和政治支持。[444](#_444_6)最好是既武裝起來又不發生騷亂，但人世間難得有不伴隨某種罪惡的完美狀態。[445](#_445_6)因此，羅馬的混亂主要來自事物的本性，而不是來自任何政制的具體缺陷，護民官一職作為保護平民抵抗反對元老院的一套機制，十分有效地控制著這種混亂，因此貝爾納多大可以把此種制度納入他的理想政制。[446](#_446_6)

難以置信的是，圭恰迪尼在完成《對話錄》時沒讀過馬基雅維里的《論李維》；但不管他是否讀過，他借他父親之口說出又讓貝爾納多反駁的主張，其實就是馬基雅維里的主張。重要的是搞清楚到底他要反駁什么：首先，各階層之間的爭斗是武裝平民的必然結果；其次，護民官是控制這種爭斗的手段；第三，羅馬軍事威力構成了支持政府中平民成分的理由。貝爾納多的第一個論點是，平民騷亂并非僅僅是肯定全民皆兵的結果，而是源自社會秩序的具體缺陷。羅馬貴族構成一個特殊的世襲階層，壟斷著所有的名銜和官職，將平民排除在外；他們對后者傲慢無禮，施以壓迫，在債務問題上尤其如此。在國王統治下所有這些條件全都具備，平民被征召入伍；但并不存在公開的沖突。原因是國王們運用其最高統治權保護平民不受貴族侵害，并且提拔數量可觀的平民進入元老階層；但是當國王們被推翻時，平民領袖發現他們的階級敵人把他們排除在所有行政長官職務之外，“底層平民”（plebe bassa）則發現他們失去了唯一的保護者。于是出現了沖突，前者為使自身躋身于官職而戰，后者則支持前者。但是，城邦尚年輕，命運尚有利，這種狀態下罪惡能及時發現，因而補救之策也顯而易見；羅馬貴族雖不情愿，但穩步地向平民領袖做出讓步（同樣幸運的是，他們數量甚少），并向平民開放越來越多的行政長官職位，既然事情有了這樣的變化，“底層平民”也相應表示，只要能為他們的生命和財產提供保護，他們滿足于別人享有行政長官職務。如此一來保民官也不再是舉足輕重的官職；能夠得出的結論是，倘若把行政長官的職務一視同仁地授予貴族和平民，全部的爭斗，包括保民官在內，當初是可以避免的。對平民進行武裝與各階層之間的敵意并沒有因果關系。[447](#_447_6)

至于羅馬的軍事“德行”，并不能用來證明，它在“秩序”和“法律”下茁壯成長，它們因此便是好的。貝爾納多說，羅馬軍事成功的原因在于“風俗”——愛榮譽，愛“祖國”；他在解釋這種愛時，談到的是歷史而非制度的原因。城邦貧弱，四面受敵；當這些敵人被打敗，被合并到一個帶來財富和奢侈品的帝國中時，在最好的法律下也會滋生出腐敗和出格的惡行。[448](#_448_6)

顯然，圭恰迪尼感到，沒有平民政府，軍事“德行”和公民軍也可以存在，并且它們帶給這種政府的要多于它們從它那兒得到的。但他沒有用大量篇幅論證下述立場：公民軍必然帶來平民政府的蠢行，因此應當避免建立。他的論證從形式上確實與這一立場不相容。他反對佛羅倫薩有平民政府，是因為無法把該城武裝起來；他主張不應把它武裝起來，不是基于規范的理由，而是基于歷史的理由。這遲早會把我們帶回審慎的領域。但是關于“德行”的爭論遠未終結。圭恰迪尼對羅馬貴族等級的批評表明，他的貴族傾向與他堅決反對任何壟斷權力的法律上或制度上的“封閉型”（stretto）階層并不沖突。他（至少從他的著作來看）不是寡頭，與貴族階層無任何利害關系；分析地看，他的精英主義政府模式處處顯示出是一種競爭性的能者當政的體制（meritocracy），其中擁有“德行”的人——不管社會地位在提供培養它的機會上有何作用——通過公開展示這種品質來獲得并保持政治支配地位，而只有在公民的政治行動中才能獲得和展現這種品質。[449](#_449_6)此外，佛羅倫薩“顯貴”的唯一角色是美第奇家族的合作者，即便在這種情況下，美第奇家族也是取代“平民”而充當展示“德行”的裁判官，而不是使“德行”的本質在其中發生根本的改變。假如“德行”不能歸于天意，而是必須去獲取、展示和得到認可，基于它建立的政治體制便必然具有一定的開放性。

另外，我們在探究“德行”的性質時可以清楚看到，這個政治體系把莊嚴氣派（magnificence）列為它的核心價值。卷二在前面討論了公民軍之后，又讓索代里尼重述對他所認為的“德行”的辯護。作為對貝爾納多早先主張的回答，他認為，把“自由”界定為人人能在法律之下享受個人生活，不必將其歸功于任何有權有勢的保護者，也不必懼怕任何有權有勢的壓迫者，這種界定是不充分的。他說，這本質上是一種私人理想，不足以促進對“公共事務”的覺悟。索代里尼要為兼具“自由”和“德行”的政府辯護，也就是說，這個政府允許有非凡才華的少數去滿足自己對“榮譽”的渴望，而這只能通過公開展示有利于“祖國”和公共福祉的杰出作為才能獲得；他的自由是精英充分發展其“德行”的自由；正是從他的理由陳述中，我們認識到“德行”和“榮譽”在多大程度上是同一的。他接著說，必須重視榮譽、莊嚴氣派和威儀，把“慷慨”和“大度”置于單純的“功利”之上。城邦的建立也許是為了保護個人的安全和便利，然而這些都是私人目的，正是由于這個原因，除非城邦的公民和統治者使其恢弘耀目，在別國人民中間為自己贏得“慷慨”、“機智”和“有德而審慎”（virtuosi e prudenti）的名聲（后兩個修飾語對于讀者尤為醒目），不然它是維持不下去的。對于私人，我們贊賞謙遜、節儉和樸素，而在公共事務上應有的品質是慷慨、氣派和威儀。[450](#_450_6)“榮譽”不僅僅是“自由”的目的；喪失榮譽是特別可怕的，既可恥又不光彩，對于公開宣示“把它作為自己天職”（ed ha fatta questa professione）的城邦來說尤其如此。

這顯然是一個以榮譽為中心的價值圖式的極端例子，很多人認為它是“文藝復興人”的典型特點。然而不應忘記，這種“榮譽”只是公民“德行”的一種形式；獲得它是為了服務于公共福祉，在追求它時把它以及與它相伴隨的價值置于其他價值之上，這是在宣揚公共福祉至高無上。值得注意的是，共和主義和愛國主義價值的表現形式，是服務于自我的理想，比如榮譽、名望和慷慨大度，而不是分配性的、社會性的和更為傳統的正義理想。還可以看到，索代里尼認為“自由”、“榮譽”和“德行”的至高無上是由歷史條件、由人類的選擇所決定的，而不是政治人一開始就具有的天性。貝爾納多認為，在評價任何一種政府形式時，應當考察它所產生的效果，而不是“自由”是不是其正式的組成部分，索代里尼針對這種觀點評論道，城邦初建之時，這樣說也許不錯，但當城邦信奉自由，可以說自由成了它的性情（這里用的名詞是naturale，而不是natura）的一部分時，以武力剝奪自由就是完全不可容忍的；[451](#_451_6)正如貝爾納多本人在另一個語境中所言，這是在剝奪城邦的靈魂。于是我們又回到了佛羅倫薩自由至上主義的關鍵主張，即不論理論上的最佳政府形式是什么，高水平的參政符合佛羅倫薩人的性情；但一如既往，它指的是“第二”天性或“習得的”天性。

索代里尼承認自由是佛羅倫薩歷史的產物，這把他的思想與貝爾納多的思想聯系了起來。當他請后者闡述有關佛羅倫薩最佳政府形式的想法時，貝爾納多不僅能接受這一請求——在第一卷中他也許會置之不理——而且能走得更遠，接受索代里尼的自由理想，強調這里討論的不是抽象的最佳政府形式（想必是君主制），這在城邦初建的背景下才能考慮，而是最適合佛羅倫薩實際情況的最佳形式，也就是說，它適合于這樣一個城邦，它已“表示信奉”自由，因此惟有動用武力，才能把一人或少數的排他性統治強加到它頭上。為了避免接踵而來的災難——其中最壞的情況就是寡頭制——最大的希望在于平民政府；從理論上說它是可以接受的最壞形式，但對佛羅倫薩人來說它是“適宜的”和“合乎性情的”，最不需要用暴力加以實施。而且，如果是為新城邦設計平民政府，我們可以依靠哲學的教誨和歷史記載，但既然討論的是一個實際存在的政府，那就必須考慮“性情、素質、環境（considerazione）和傾向，一言以蔽之，考慮它的‘脾性’（umori，孟德斯鳩會說‘精神’[esprit]）”。有關這些“脾性”的知識，不是研習書本上的歷史就能得到的。在此，圭恰迪尼又采用了他所喜歡的醫生的類比，醫生雖然比政治家更自由，他對病人可以用他所選擇的任何藥物，但仍然只能“根據氣色和其他癥狀”，采用既對癥、病人的體質又能耐受的藥。[452](#_452_6)至于醫生如何獲得有關“氣色”和“變故”（accidenti）的知識，并未說明，但可以猜測那是得自實踐經驗。

這種關于事變的理論使貝爾納多能夠接受索代里尼的價值圖式，作為他所要研究的世界的一部分。現實的佛羅倫薩是用習得的第二天性加以說明的，一系列事變在經驗、習慣和傳統中累積起來，只能通過經驗去認識它們。這種由事變而來的結構，反映著索代里尼訴求的價值——“平等”、“自由”、“榮譽”和“德行”；貝爾納多在第一卷中傾向于對它們不予考慮，而是贊成對具體的政治安排的預期結果進行嚴格審視，這時卻愿意承認它們是事實，即佛羅倫薩人（他們確實如此）沒辦法不承認的價值，他本人甚至也承認它們是價值，附帶條件是，他這樣做只是迫于研究佛羅倫薩現實的需要。可見他對價值是持經驗主義的態度；他贊同建立一種基于公民“德行”的政府結構，因為承認佛羅倫薩人性情中的事實是明智的，而崇尚“德行”就是這樣的事實之一。

圭恰迪尼在這里沒有把“顯貴”及其價值置于1494年和1512年的事件所造成的十分具體的情境之中，而是置于由經驗和傳統所形成、事變在其中累積、第二天性在其中獲得的情境之中。這使得也許在很大程度上可以同意德·卡普拉里斯關于他這時缺少嚴格的歷史主義的意見；但對此可以回應說，他所采用的情境，是適合于在歷史背景中呈現貴族價值的情境，如果持這種觀點，《對話錄》卷二所描述的政制就變得不像德·卡普拉里斯所認為的那樣抽象和不現實了——雖然我們會看到圭恰迪尼確實不認為它可能在歷史中實現。在第一卷中，為“顯貴”提供了兩個選擇，一是被視為一種公民“德行”的“榮譽”，二是能夠用來認識到現實世界中的公民制度及其價值已被美第奇家族摧毀的審慎精神。在第二卷，既有的貴族價值乃是至高無上的；公認它們是“自由”、“榮譽”和“德行”；作者試圖找出這些價值所必需的政制結構。但貝爾納多一開始就斷定，它們不是內在固有的，而是被賦予的，是審慎精神必須承認的現實世界的一部分，而且他要求“顯貴”像他一樣承認這一點。他們必須認識到“野心”和渴望“榮譽”是他們世俗性情的一部分，他們需要給予滿足，但同時也要加以節制；審慎的運用是“德行”最高形式的展示，它需要接受一個追求“榮譽”在其中受到他人權力限制的政制框架。但反過來說，這個框架可以確保審慎的運用與自由追求卓越相一致，而后者是“自由”和“德行”的本質。

同時，佛羅倫薩作為“沒有武裝的城邦”，被拿來與馬基雅維里的羅馬進行對比，這一部分論說是為了證明，在一個佛羅倫薩權力控制不了的世界，對外關系的舉措是最重要的政府活動，而這需要在“警覺與勤勉”方面進行持續不斷的練習。只有富有經驗的少數能夠發展和展示這種品質，而創設政制的問題主要是一個在控制事務與保持自由之間加以協調的問題。

良藥難尋，因為它必須既治好胃又不傷到頭；也就是說，人們必須當心，不去改變平民政府的宗旨，即自由，或是在讓不稱職的人無法染指于重要決策的時候，卻把太多的權威授予了特殊的人，因此有著建立專制的危險。[453](#_453_6)

既然外部世界無關乎道德，這個問題便可以表現為調和事實與價值、嚴酷的生存之需要與城邦內部對道德紐帶的需要的問題。圭恰迪尼以懷疑主義和現實主義聞名，我們從這個角度可以很充分地認識到這一點。但是，《對話錄》卷二從本質上說是有價值取向的，協調領導權和自由是一個價值問題，從等式的哪一邊看都是這樣。精英在行使領導權和控制時，是展示一種美德，即審慎，他們也是在追求他們特有的價值，即“榮譽”和“德行”。在這個層面審慎和“德行”（virtù）變為一回事，從中做出選擇的問題也就消失了。但我們一再看到，“榮譽”和“德行”是公民品質，它們的發展需要一種公民的公共環境。索代里尼關于“德行”具有競爭性的觀點——現在貝爾納多可以接受它——的要點在于，它使貴族政府和平民政府相互一致；因為“德行”就是“榮譽”，需要公眾和平民觀眾為它歡呼喝彩，賦予它意義。少數只存在于多數的視野中。事情必然如此，因為他們特有的卓越品質就像其他任何世俗的共和主義美德一樣，孤立存在就可能自我腐化。假如是讓擁有并力求展示“德行”的少數去承認這種“德行”，結果只能是災難性的競爭（“野心”）或同流合污和暗中交易（“朋黨”[intelligenza]）。要想讓“德行”純因其自身而被承認——要想讓這種承認不受外來的或私人的考慮玷污；想要讓精英真正自由地去發展它，承認就必須是由公共權威行使的公共行為。撇開這種權威可以是一個準君主制的美第奇政府（這在第二卷中沒有進一步的討論）這種可能性不談，剩下的選擇就是大議會。能人當政的制度必須有一定程度的民主。少數的“自由”（libertà）就是讓他們的“德行”得到“公共事務”的承認；多數的“自由”就是確保這種承認是真正公開的，使“德行”與“榮譽”的統治名符其實。

復合政體，或“混合制政府”，既是出于平衡“自由”與“審慎”（胃部與頭部）的需要，也是出于“自由”性情本身的需要。這兩種說法的要點是，防止平民大會試圖親自行使由它來監督和保障少數行使的美德和職能；同樣關鍵在于防止少數建立寡頭體制，即防止他們在一個水泄不通的“封閉型政制”中壟斷那些美德和職能。因此，貝爾納多對于他從理論上闡述的政制，有兩個最主要的、相互關聯的意圖：將大議會限于行使維護自由所必需的職能，確保加入統治精英——如此就不能再有其他一切職能——僅僅取決于公開展示“德行”。這兩個目標要求對權力進行縝密細致的劃分和分配，令人吃驚的是，圭恰迪尼多么接近于承認它們已在威尼斯模式中得到了實現。

大議會有三項基本職能。[454](#_454_6)僅就它的存在來說，它就能讓每個有能力擔任官職的人，也就是說城邦的每個成員——圭恰迪尼沒有重提《洛格羅諾談話錄》中的建議，即通過增加不能勝任官職的人去擴大大議會——都能參與決策，都有機會擔任官職；這是為了確保平等這一自由的首要基礎。從理論上說，統治精英應實行開放式的能人當政制度；不可事先設定財富和出身方面的資格，晉升官職完全基于同胞對其功績的意見。順理成章的是，城邦的全部或幾乎全部官職和行政長官都必須由大議會指派；其目的是確保行政長官的任職不必感謝任何私人或派系。要點不在于平民或多數作為一個獨特的群體應當有權選擇他們想要的政府，而在于對是否適合擔任公職的鑒別過程應當盡可能公開，盡可能不帶個人色彩。平民不是在行使主權，而是確保讓“公共事務”（[res publica，這是“公意”的遙遠先聲）充當選擇機制，不過我們沒有看到有關能使他們辨識他人“德行”的思想品質的討論。但這些品質是不會消失的，因為圭恰迪尼一直表示，投票（le più fave）選出行政長官要優于完全非人格化的抽簽機制。人的功績參差不齊，只有理性的頭腦能夠選出它的上級。

為了確保自由，交給大議會的第三項職能是，“制定新法，修訂舊法”。人們會情不自禁地把這稱為“立法權”，認為它包含著明確主權的最初嘗試。但我們必須清楚這種立法職能究竟是什么。圭恰迪尼所謂的“法”（leggi）或“法規”（provisioni），其實是馬基雅維里所說的“命令”（ordini）：它是規定諸種政治職能或權力的分配，以此賦予政體以形式的基本命令。它們必須保留在大議會手中，首先是為了確保特殊利益和勢力不能染指于決定城邦形式的權力；其次，由于只有通過法律或武裝才能改變一個自由政府，因此，如果能夠使運用法律手段造成的“突變”變得不可能，另一些辦法也可以阻止以武力造成的“突變”。換句話說，大議會的職能不在于立法，而在于阻止立法，這在很大程度上仍被視為對政治形式的決定——一項應當一舉完成便不再改動的任務。不過這里還暗示著一種觀點，存在著“制定新法、修訂舊法”的持續不斷的活動，如果它進行的不當，就會造成“突變”，但它也很可能會正確地進行，因而不會造成“突變”。圭恰迪尼沒有為我們界定這種可以允許的立法活動，但是由于他不相信城邦形式的建立能一蹴而就，[455](#_455_6)因此他很可能是把它視為對過去不足之處的糾正，以及依據將來的經驗對基本原理所做的具體解釋。不過他確實向我們講述了這種活動如何進行的。他假定大議會沒有能力創制立法——只有在“封閉型議會”（consigli più stretti）中才存在審慎，能夠認識到具體的缺陷和補救之道；并且它被排除在一切“協商”、一切立法提案的擬定和辯論之外。它只保留單純的“批準”的權力、同意或否決由較小的協商審議機構提交給它的提案的權力。意味深長的是，圭恰迪尼在這里沒有像他在《洛格羅諾談話錄》中那樣，考察使多數有能力評價他們所不能創議或形諸文字的事情的辨識能力的性質。假如他這樣做，他無疑會重復有關多數判斷力具有累進性的亞里士多德學說，但值得注意的是，他沒有這樣做，他沒有強調他們知道什么對他們最好，而是再次強調他們使決策具有普遍性、確保其不受腐敗的特殊利益影響的職能。多數的作用主要不是肯定非精英的意志，而是最大限度地使政府非人格化；與許多更極端的“威尼斯神話”的提倡者一起，我們想知道是否能設計出一種機制更有效地做到這一點。

但是，圭恰迪尼沒有表示他希望看到能夠做到這一點。他仍然（就這個方面而言）是公民人文主義者：他的政體理想的實質是，精英要在非精英面前展示“德行”。正是由于這原因，少數的“協商”需要多數的“批準”，而且他強烈反對少數僭越多數權限的做法。他重復《洛格羅諾談話錄》[456](#_456_6)中對佛羅倫薩現行做法的譴責，新法律在大議會中提出，卻要交給一系列委員會批準；他說，這種做法明顯是寡頭制的，是現有的當權者的計謀，要讓一切可能的改革受到他們派系的破壞性干預。正確的做法是，讓新立法只在開放的元老院中提出和討論，只在開放的議會中對其表示同意或拒絕。[457](#_457_6)圭恰迪尼的設想帶有理性主義的意味；他斷定，在不受限制地參與決策的地方，理性和美德最有可能勝出，雖然必須保留精英與非精英的職能劃分，但限制委員會的規模達到一定程度，就會使特殊的和邪惡的利益占有不當的分量。精英的自決必須是一個既公開又開放的過程，這種觀點在他討論選舉時比他討論立法時表現得更為明顯。

佛羅倫薩的政治沒有被理解為一個管轄權社會（jurisdictional society）的政治，因此對于理論家來說，立法——由主權者的意志對實體法進行變更——也就不像在北方君主國的政治中那么重要，而且如我們所知，馬基雅維里和圭恰迪尼把處理對外事務作為政府最為重要的單項職能。這種事務每天都在不斷變化，最需要決策者的“審慎”，；因此務必要把主導權掌握在少數手中，同時這些少數應把這類事務的最大經驗和擴大這種經驗的最大機會集于一身。選擇行政長官組成政治精英，在很大程度上是任命處理對外事務的人，而在這一點上兩種要求會發生沖突。一方面，“平等”和“自由”的原則要求全體公民應當有擔任官職的最大機會，這意味著——就像對于1494年政制的籌劃者那樣——所有行政長官應當盡快輪換；另一方面，“經驗”和“審慎”的原則要求行政長官應當有足夠長的任職時間，以便獲得經驗并加以運用。然而危險在于他們會逐漸認為官職屬于自己，作風變得腐敗而專制。圭恰迪尼認為，威尼斯人已經為這一困境提示了最佳解決方案，即選出他們的終身“總督”（doge），這可確保其經驗帶來的益處，但又對其進行監督，要求其他權威始終與他的權威并存才能使之生效，從而保證它不會變得危險。[458](#_458_6)他提議采用適合佛羅倫薩條件的總督制，即終身制正義旗手（gonfalonierate）的形式，而不是像1494年政制中那樣任期極短；但這必然需要對“執政團”（signoria）進行改革，它是“正義旗手”需要與之合作的執行委員會。當時的“執政團”成員輪換得太快；每個公民都想輪到自己，這個機構里充斥著不明世事的人，和他們在一起，即便任期短暫的“正義旗手”在很大程度上亦可為所欲為。設立長期任職的“執政團”去平衡終身制的“正義旗手”，實行起來恐怕很難，最佳途徑也許是，將“執政團”整體降級，讓“正義旗手”與元老院及其處理日常事務的主席團（即“十人委員會”）分享權力。他擔任后者的永久主席，不擁有正式的權力，而是依靠自己的人格和經驗帶給他的權威。[459](#_459_6)

元老院應是核心機關，是具有“德行”的精英的化身。圭恰迪尼觀察到，政制理論中的一個問題是，元老院的成員應是終身制還是任期有限。古人選擇了終身制；威尼斯人輪換成員太快，以至于“參議院”（pregati，他們這樣稱呼對等的機構）大體上總是由同樣的個人組成。我們采用哪種模式，相對說來沒有多大區別。[460](#_460_6)技術問題是，如何把經驗的最大連續性從而也是集中性，與有志之士最終成為議員的最大前景結合起來，如果元老院足夠大，成員去世能產生足夠多的空缺，就會使每個能夠勝任的人都有有朝一日當選的希望。圭恰迪尼偏向于選出終身制的元老，其理由與他贊成正義旗手終身任職相同：這可確保經驗最大程度的集中，并能使人抱有這樣的希望，他們的“德行”能給他們帶來官職，而且它十分安全可靠，因此他們對任何其他個人都不必感到懼怕或欠著他們的人情。對于元老院，他似乎也偏向于當選后終身任職而不是快速輪換，因為個人會更加確切地知道，他的任職是因為公眾的認可，而不是政制機制的隨機運作。他還暗示說，佛羅倫薩人比威尼斯人更不安分，更具野心，不太愿意坐等輪到他們；[461](#_461_6)因此最好創設一個盡可能大的元老院——一百五十人，而不是1494年的八十人——并且在永久任職的基礎上納入最大數量的有志之士。

隨著這一方案的文字和精神的形成，更多的關注似乎用在了調動“德行”和防止腐敗而不是確保審慎的優勢上；前兩個目標似乎要求，使“德行”得到承認的競爭是公開的競爭，而第三個目標則不需要這樣。皮耶羅·圭恰迪尼問道，“總督”或終身制的“正義旗手”是否更適合于威尼斯而不是佛羅倫薩，因為前者是貴族共和國，后者則是平民共和國，貝爾納多回答說，二者并無實質區別。兩個城邦都有一個大議會，它由全體公民，即全體有權任職的人組成；假如威尼斯在保障外來人口的這種權利方面更困難，差別僅僅是“等級”（ordini）差別，不等于“政制類型”（spezie del governo）的差別。重要的是，在兩個公民團體——佛羅倫薩的“平民”和威尼斯的“富紳”——中都有擔任官職的形式上的平等；“與俊杰統治的地方不同，他們沒有財富或血統上的差別”，威尼斯體制與佛羅倫薩體制一樣具有平民性，佛羅倫薩體制也與威尼斯體制一樣具有貴族性。[462](#_462_6)我們要認識到，兩個體系中的統治精英要想脫穎而出，都只能通過展示必要的品質并得到他們同胞的認可和選擇。

威尼斯與佛羅倫薩即使存在著實質差別，也不是因為哪個城邦正式信奉平等原則，而是因為佛羅倫薩人在追求“榮譽”上更不安分，更具野心，這是其個性的特征。貝爾納多以亞里士多德式的十分模棱兩可的態度看待這種特點。一方面，人們對于“榮譽”懷有野心，而這只有通過服務于“公共事務”才能獲得，這是可取的事情；放棄野心他們就會茍且偷安，這不再是卷一中實用的現實主義，而是一種難以企及的柏拉圖式理想。另一方面，“野心”會發展到為榮譽而榮譽的地步，這是危險的事情，因為這時私人利益會被置于公共福祉之上，人們很快就會為了得到和保有榮譽而變得無所不為。但是，不論是褒是貶，人確實有這種嗜好，政治理論家必須給予考慮。[463](#_463_6)自由政府無需擔心公民的野心；只要引導得當，它不僅會導致統治精英的出現，而且會導致三五個非凡人物脫穎而出，不論何時，幾乎事事皆有賴于他們的“德行”。[464](#_464_6)

正確引導這種“毀譽參半”（laudabile o dannabile）的野心有幾種方式。首先，必須確保沒有官職擁有太多權力，以至于不受其他權力的限制；基于這個原因，“正義旗手”要與“十人委員會”和元老院共享行政權威，元老院要與大議會共享立法權。這不僅能保證腐敗的行政長官不構成危害，其實還能不斷提醒他所擁有的以及他的現狀都是與公眾分享的東西，從而阻止他腐敗。其次，必須有數量足夠多的、地位不等的榮譽官職，并且要頻繁更換，以確保沒有人無望因其展示的功績而得到提拔。在貝爾納多的理想體制中，這些“官職等級”（gradi）是從入選終身制的元老院開始，然后升任元老可以就任的各種行政官職，最后達到正義旗手這一最高官職。[465](#_465_6)但是第三，每一步都必須說清楚，官職是對公眾認可的“德行”的獎勵，絕不可歸因于私人或派系的恩寵。[466](#_466_6)

貝爾納多決心確保最后這一條，這使他提出了幾項旨在開放這一體制的建議，在某些方面大大擺脫了威尼斯范式的束縛。當元老院選任不是由大議會授予的官職時，任職者要么來自該機構之外不同的下級行政長官，要么來自大議會僅僅為此目的選出的一百名與元老院坐在一起的委員。這樣做的目的是防止元老院變成封閉的團體，因為這可提醒其成員，他們仍須考慮那些當初因為對他們看法好而把他們送入元老院的人；還可打破有可能在其內部形成的“派系”和“朋黨”。[467](#_467_6)與選舉相反，協商審議應當嚴格限于元老院的終身成員，但所有辯論都應在公開的全體會議中進行，“正義旗手”以主席身份確保言路通暢，尤其是那些不愿發言、沒有經驗和相對不知情的人。[468](#_468_6)圭恰迪尼是要平衡等級原則與平等原則，前者要求最有經驗者居首，后者則要求精英給盡量多的人以獲得經驗和發展“德行”的機會，以此加強自身的力量；他仍然沒有意識到，如果同樣的個人始終當頭，派系和腐敗就會產生。但是他說，作為辯論中睿智的評論者的名聲，會比“正義旗手”兩個月的任期給人帶來更多的尊敬，即便他從未擔任官職；如果這是得到公認的任職和晉升方式，歪門邪道就派不上用場了。[469](#_469_6)

圭恰迪尼對政治上的私人結盟和私人關系的厭惡，以及他對用廣泛的公眾參與對抗這種事情的信念，在他關于選舉“正義旗手”模式的論述中有最清楚的表達。他在這里認為，威尼斯人犯下了一個錯誤：他們亟欲避免平民的無知和貴族的野心與爭斗這兩個極端，建立了間接選舉和無記名投票的巧妙機制，旨在讓這個過程最終產生出四十一個人來推選“總督”，他們的名字最初無法預見，因此不會發生密謀和游說。但所有這些都不是關鍵所在。那四十一個人要么是無名小卒，他們既無知又無經驗；要么是實力派，有自己的利益、盟友和野心，在這種情況下他們的選擇事先便出于私人考慮而決定了。實際發生的正是后一種情況；有見識的威尼斯政治觀察者，一旦知道那四十一人的名字，通常就能夠預見誰會是總督，因為他知道誰是他們的“依附者”（dependenzie）。誠然，即便如此，他們也能從五六個品質最優秀的公民中選出一人，但這不足以消除腐敗。[470](#_470_6)我們這里又回到了基本原則。每個城邦都有多數和少數、“平民”和“元老”，通往權力和影響力的常規是與一方或另一方結盟。圭恰迪尼在這里闡述了一種帶有波利比阿色彩的主張；[471](#_471_6)維護平民反對元老，或維護元老反對平民，都可以有足夠的正當性，但人性貪婪，我們會逐漸從維護自己的東西過渡到索要他人的東西。[472](#_472_6)每一種策略最終都會產生惡果，但從原則上說不難做出這樣的安排，使有志于當官者必須是兩派都能接受的人。讓元老院開會并用抽簽方式選出一個有四十名或五十名候選人的團體。他們之中得票最多的三人——不管是否有人獲得絕對多數——由大議會改日進行投票表決，如果一人獲得絕對多數，就讓他出任“正義旗手”；不然的話就再選出另外三位決賽者并重復這一過程，直到有人勝出。元老院的參與保證了最后的候選人是出類拔萃的人；平民的參與則保證了最終結果不受精英內部爭斗的左右。兩者都有助于確保盡可能公開和客觀地辨別個人的功績。[473](#_473_6)

圭恰迪尼顯然不是對“威尼斯神話”亦步亦趨的人，但他讓貝爾納多用一段對這個一向得到公認的最佳政體的傳統頌詞，結束了他關于政制的講解；他早就贊美過它——對“沒有武裝的城邦”做了限制——理由是它有長達數百年的穩定，[474](#_474_6)他甚至以更傳統的觀點補充說，它集合了一人、少數和多數統治的優點，又避免了它們的缺點。[475](#_475_6)然而這并不是他思考威尼斯這一主題時的真正框架。完全的波利比阿式理論會斷定，君主制、貴族制和民主制，每個都有其獨特的優點或“德行”，但每一個獨立存在都有可能自我腐化；真正的混合政體可以利用每一種“德行”制約其他“德行”的退化，就像我們會看到的，在那個“神話”的完備版本中，通常還會說，威尼斯人通過機制上自我永續的設計實現了這種混合制政府。和公開錄用具有“德行”的精英比起來，圭恰迪尼不認為這種設計有何價值；正是他對于這個關鍵術語的使用，使他的思想有別于圖式化的波利比阿主義。他并不認為三種政體中的每一種都具有獨特的“德行”，因為他在使用這個字眼時，是把它界定為精英或少數的一種品質。我們一再看到，多數在他的圖式中不可或缺，他們如果不發揮某種形式的才智和判斷力，就不能在其中行使職能，而且這種才智和判斷力是他們自己的，而不是精英的。但是圭恰迪尼從來沒有告訴我們它們是什么，或為何把它們定義為一種“德行”；他的多數的職能是為少數提供一種環境，在這里所考察的一段話中，他宣布平民政府的首要好處是“維護自由”，但他立刻又補充上了“法律的權威與每個人的安全”[476](#_476_6)——使天平倒向第一卷中提出的從私人或不參與的角度對自由的界定。一人（“總督”和“正義旗手”）不具備不同于少數的“經驗”、“審慎”和值得贊美的野心的自身“德行”；他僅僅是精英大廈的頂端而已。

圭恰迪尼沒有把威尼斯理想化為各種形式的“德行”的合成，因為說到底他只承認一種“德行”，既然這是少數的屬性，那么一人和多數的作用只能是輔助性的。馬基雅維里甚至更加偏離了波利比阿—威尼斯范式，因為他把“德行”視為武裝的多數的屬性；圭恰迪尼對這種羅馬史的解讀方式持懷疑態度，但更重要的是，他懷著惋惜之情確信，佛羅倫薩的公民軍是無法復興的。但是，從歷史事實和價值偏好兩方面來看，他的“德行”觀都是亞里士多德式的。因此問題在于阻止少數，特別是佛羅倫薩“顯貴”的腐敗和墮落。一人和多數為少數的“德行”——它與馬基雅維里的“德行”相比審慎有余而活力不足——提供結構，使它一直自動地以公共福祉作為導向；但是，一人和多數并不是運用他們自身特有的“德行”，因此給我們展示的不是一個波利比阿式的結構，其中政體是不同形式“德行”的結合，它們通過相互制約以防退化來確保穩定。《對話錄》不是一部研究混合制政府如何在一個退化屬于正常現象的世界中保持穩定的論著，也不是一部研究“德行”如何阻止“命運”發威的論著。圭恰迪尼過于關注佛羅倫薩“顯貴”的歷史困境，這使他無法從事理論化的探討；他知道，成功的“公民生活”之外的另一種選擇，并不是某種周期性衰退的普遍形式，而是重建美第奇家族的統治，使它與貴族階層形成一種不那么占優勢的新關系。但是可以證明，從某種終極意義上，命運的至高無上性是他的十分獨特的思想發展中的一極。

貝爾納多最后說，追溯佛羅倫薩久遠的歷史記錄，該城從未享有過良好的政體；這里要么是一人專制（如美第奇家族的統治），少數的傲慢無禮和自我毀滅的統治，多數的唯唯諾諾，要么是極其不合理的寡頭和暴民統治的結合。“除非有運氣（sorte）或仁慈上帝的恩賜（grazia），使我們實現這樣的政府形式，否則我們就必須擔心過去出現過的那些弊病。”[477](#_477_6)索代里尼問道，既然這總是會發生，那還有什么希望，貝爾納多的回答是對建立良好政府的方式做了冗長的論述。[478](#_478_6)它們的產生不是通過武力，就是通過信念。擁有絕對權力的君主有可能決定放下這種權力，建立一個共和國。從理論上說這輕而易舉，因為沒人能抗拒他，突然從專制進入自由的人民會認為他們身處天堂，寄予他無限的信任；圭恰迪尼說，他們會看到命運影響不了他的決定，一切有賴于他的“德行”，從而使他成了超凡之人，這讓人想起馬基雅維里描述理想立法者時的語言。[479](#_479_6)然而，在現實世界中，行使絕對權力要么造成太多仇恨，使他不敢放下這種權力，要么（這更有可能）它已嚴重腐蝕他的人品，使他事實上不愿意這樣做（這里提到了奧古斯都的例子）。[480](#_480_6)公民私人可能為了改革城邦而追求最高權力，就像利庫爾戈斯那樣，但對他同樣可以這樣說；武力和權力傾向于讓自身永遠存在。[481](#_481_6)還有信念一途，這顯然是指由公民做出建立好政府的集體決定；但他們為此必須具有足夠的經驗，既知道壞政府的惡，又明白糾正之道，他們必須遭受足夠的不幸，從中獲得教益，但又不至于將他們毀掉，或是使他們陷入暴力沖突和極端行動。假如1494年政制失敗，這可能導致“封閉型國家”，但——圭恰迪尼這是在做事后諸葛亮——更可能的結果是出現一個權力更大的“正義旗手”。[482](#_482_6)如此一來，一切就要視其人品和地位而定了；圭恰迪尼的讀者知道，繼之而來的是皮耶羅·索代里尼的無效統治，但貝爾納多說，仍有一線機會出現一個智勇雙全的“正義旗手”，特別是要讓他終身任職，建立一種真正威尼斯模式的政制。[483](#_483_6)

明確的結論是，1494年的佛羅倫薩仍然大大受著命運的支配，因此沒有多大指望建立一個穩定的共和國。[484](#_484_6)至少在某種程度上似乎也存在一種暗示，這樣的共和國是受命運統治之外的唯一出路；我們知道，圭恰迪尼相信，它對自己的公民行使的權力，是唯一既不殘暴亦非不義的權力形式。但是，命運的領地并不是——理論上可能是，但未必一定是——一個完全充滿偶然性和不測之事的領地。從1513年開始，圭恰迪尼一直在分析共和政府的失敗事實上帶來的那些結果——美第奇體制的復辟，“平民”由于被剝奪了大議會，他們的強烈敵意使美第奇家族更加猜忌，“顯貴”也沒有能力成為制衡他們的獨立力量。他讓貝爾納多通過闡述這種可能性，總結了《對話錄》的主題——羅馬史和另一些話題仍有待討論；然后他提醒索代里尼、卡博尼和皮耶羅·圭恰迪尼，他們也許確實要致力于改革共和國，但他們不會成功。任何政治事業的成功，皆與“時間”（tempo）和“機緣”（occasione）有關，而時間談不上有利。時間若是與人作對，就會產生這樣的情形，唯一的策略是順應因循與順從，因為試圖革新也許會導致更嚴重的惡果。[485](#_485_6)

這把我們從價值領域帶回到歷史領域，或者用我們所發現的解釋圭恰迪尼最有效的術語，從“德行”的領域帶回到審慎的領域。在理想的共和國中，審慎表現為“德行”的一種形式，即道德上自由而不受強迫的公民行為的一種形式。但它總是能帶有這樣一層含義，對于一個人無法不得到的東西應盡力善待之；從這個意義上說，它對于這樣一個世界就是一種恰當的行為：共和實驗已然失敗，“顯貴”發現自己沒有與“平民”結盟，假如他們被平民接受為天然領袖，他們本可以向其展現“德行”，可是他們卻是與美第奇家族在一起，其條件再不會是1494年之前的那種情況了。圭恰迪尼從未疏于強調，這一年的革命是一場“突變”、一場“革新”，此后一切都已改變，未來變得難以預料和控制。描述這種影響的修辭是命運；而我們一向稱為審慎的品質，由此顯著地表現為一種智慧和人格品質，貴族力求用它在“命運”的世界里管理自身和他人。

圭恰迪尼寫作《對話錄》時，似乎仍然值得設想一種“德行”和審慎能夠一起發揮作用并得到充分發展的公民環境。直到1528年至1530年的《記事錄》（Ricordi），“命運”和審慎之間赤裸裸對抗的世界才在他的著作中出現，因為只有到那時，他才真正面對“顯貴”孤立于美第奇家族與“平民”之間的現實。這是最后的共和國和大圍困（the Great Siege）的歲月，日益具有革命性的平民政府驅逐“顯貴”（包括圭恰迪尼本人），蔑視美第奇家族，使其回來時只能做絕對君主。在大圍困結束時，圭恰迪尼做出的反應是幫助美第奇家族重新上臺，親自參與他們對戰敗的平民領袖的野蠻清洗；[486](#_486_6)但在圍困期間，他利用被迫賦閑的日子寫成一篇批評馬基雅維里《論李維》的文章和一本格言集，我們從中可以清楚看到當時他眼中的那個世界。《記事錄》最重要的（或許是占據壓倒地位的）主題是，將才智以個人或政治行為的形式運用于世事異常困難。哪怕是讀遍天下書，對所有的教誨和結論都心領神會——圭恰迪尼從未有片刻建議無需經過這些預備工作——仍存在把思想轉化為行為的問題；[487](#_487_6)即便經驗帶來了天生的智慧所不能提供的知識，[488](#_488_6)即有關特殊事件的知識，那個問題仍然存在，它超出任何可以想象的系統知識，它是個判斷時機、決定行動時刻的問題，要同時考慮到時機和行動。[489](#_489_6)顯然，蠢人可能搞不清楚正在發生什么；圭恰迪尼知道，極聰明的人會對他看到的事件提前反應，[490](#_490_6)因此把它想象得比實際發生的情況更快、更徹底。[491](#_491_6)馬基雅維里曾認為，行動好于因循，因為時間很有可能惡化人的處境，圭恰迪尼卻能看到因循的強大理由，因為能夠惡化人的處境的，莫過于一個人自身考慮不周全的行動。不過他們二人都很清楚，不能完全預知的事件的領域——圭恰迪尼稱贊亞里士多德，因為他斷言對于未來的偶然事件不可能有確定的真理[492](#_492_6)——是“命運”的領地。與這一問題有關的《記事錄》，可以被解讀為與《君主論》第二十五章和《論李維》中討論在已開始腐敗的社會中采取行動的章節相對應。

在《記事錄》中的若干地方——反映著圭恰迪尼寫于這個時期的《對話錄》和《關于馬基雅維里〈論李維〉的思考》中的某些段落——有對馬基雅維里關于羅馬史的言論的批評，即一個反復出現的幼稚觀點，認為在十分不同的條件下可以效仿羅馬的榜樣。[493](#_493_6)有關這個問題出版過一部研究文獻，對比了馬基雅維里的所謂理想主義信念與圭恰迪尼的所謂更現實主義的看法，前者認定歷史具有相似性并一再發生，后者則認為沒有兩種情境是一模一樣的，人們必須悉心聆聽，不可書生用事。[494](#_494_6)不過這種對比很可能過于夸張了。兩人都處在這樣一個觀念世界里，人們認為“命運”既是不可預料的，也是反復出現的；圭恰迪尼在《記事錄》的兩份定稿中都宣稱，世間萬物一再發生，盡管看起來不同并且很難辨識；[495](#_495_6)馬基雅維里也很清楚，歷史的教誨難以運用，此乃在時間中采取行動這整個問題的一部分。在此，除了側重點和性情之外，他們幾乎沒有什么區別。兩人的重要區別不是一個歷史認識深度的問題，而在于這樣一個事實，馬基雅維里用“德行”一詞表示塑造事件的行動的創造力，而圭恰迪尼則對這種力量沒有多少信心，也沒有用“德行”一詞去描述它。兩人都發現，“德行”通常是指建構有效的道德體系的行為；但馬基雅維里在思想上邁出的最大膽的一步，是他用這一術語去描述在城邦之外的戰爭領域和公民世界崩潰后個人行為的表現，圭恰迪尼則僅僅把它用在公民環境中。《君主論》和《記事錄》都是在講述后公民世界中的個體；但馬基雅維里的個人是一個統治者，他要用“德行”塑造事件，其“德行”有著勇猛無恥的含義，而圭恰迪尼的個人是一個貴族，他要運用審慎使自己適應事變。兩人都認為，勇猛無恥和審慎適用于不同的情境，而這些情境是“命運”帶給我們的，分辨出它們要求什么，對于個人來說難上加難。

比較兩位作者關于公民和共和制度的思想，我們會發現，能夠根據他們關于武裝和戰爭的思想，對他們的“德行”觀做進一步的區分。在《君主論》中，“德行”表現為有局限性但真實的創造性力量，然后馬基雅維里又完成了《論李維》和《戰爭的技藝》，討論的都是武裝的平民共和國，其中公民“德行”的基礎是軍事“德行”，共和國可以運用武力去馴化它的環境。圭恰迪尼在寫《記事錄》之前已經完成了《對話錄》，其中他思考并摒棄了羅馬范式，認可“沒有武裝的城邦”，它的基本技能是借助于審慎適應環境。因此對于他來說，“德行”在公民環境之外沒有意義，而在這種環境中它等同于審慎；當共和國及其“德行”一起消失之后，審慎仍是后公民時代的個人的工具。[496](#_496_6)此外唯一尚存的選擇——我們的基本模式告訴我們——是信仰，它寄托于表現為神恩顯現的神意或先知預言：即薩伏那羅拉派仍將其置入佛羅倫薩之彌賽亞天命中的信仰。圭恰迪尼在《記事錄》中插入一段對信念能移山的分析，視之為與環境的獠牙做純粹非理性的對抗；假如它升華到足夠的高度，便能發揮“德行”的作用，以遵循常理的觀察者所無法預見的方式戰勝和塑造偶然性。正是這種信念激勵著佛羅倫薩人，使其抵抗教皇和皇帝聯軍逾七個月之久，而這種信念靠的是薩伏那羅拉的預言。[497](#_497_6)他還指出，這是一種瘋狂的信念，因為它把自己完全托付給了“命運”。[498](#_498_6)

但是，圭恰迪尼的思想與馬基雅維里的思想分道揚鑣，是發生在兩人評估武裝的“德行”之作用及武裝本身作為“德行”的原因之作用時：這是一個比通常所理解的更為接近西方政治思想終極關懷的問題。圭恰迪尼像馬基雅維里一樣很清楚政治中的非道德因素，但他只把“德行”作為公民人文主義的價值寶藏。馬基雅維里也像圭恰迪尼一樣很清楚這些價值，但他認為它們取決于人民用武裝控制環境的能力，他把這種能力稱為“德行”。圭恰迪尼——在評估佛羅倫薩的軍力時也許更加現實主義——選擇威尼斯作為“沒有武裝的城邦”的典型，能夠闡發一個純正地實現了那些價值的社會的形象；《對話錄》第二卷就是對公民理想的表述，這是馬基雅維里從未嘗試過的。威尼斯的作用是充當公民人文主義的范式，在威尼斯的形象是波利比阿式的穩定這種神話的背后，它為古典政治價值轉化為實際的或幾乎是實際的政治安排提供了范式。多納托·詹諾蒂（Donato Giannotti）的著作像圭恰迪尼本人的著作一樣，向我們展示了這些作為概念工具發揮作用的范式；加斯帕羅·孔塔里尼的著作則向我們展示了這個神話作為象征符號的發展。

## 第九章　詹諾蒂和孔塔里尼：作為概念和作為神話的威尼斯

### 一

多納托·詹諾蒂（1492—1573）即使為英語讀者所知，也是以“威尼斯共和國最杰出的描述者”（哈靈頓在1656年語），[499](#_499_6)至于他其實是馬基雅維里的思想傳人和佛羅倫薩共和主義傳統的最后一位大思想家，鮮有專門的描述。迄今仍沒有細致研究他的思想的英文著作，[500](#_500_6)但在目前的分析中我們已走得足夠遠，可以發現他的名望的詭譎之處：這同一個人既是威尼斯的崇拜者，又是馬基雅維里的崇拜者，表面看來真是咄咄怪事。我們愈是深入觀察，就愈發奇怪，因為詹諾蒂正是運用他對威尼斯程序的熟知，建構了一種佛羅倫薩政體模式，它既有顯著的平民性，又是建立在公民軍的基礎上；在馬基雅維里和圭恰迪尼看來，這兩個概念都與貴族制的“沒有武裝的城邦”相距甚遠。如已經指出的那樣，他對威尼斯的看法是工具性的，而非理想性的；他并沒有把那個“極其安寧的共和國”（serenissima república）樹為可資效仿的模式，而是把它作為可被用于佛羅倫薩“平民”政治這一極為困難的環境之中的觀念和政制機制的來源。他能夠這樣做，乃是得益于以下事實：以威尼斯作為典型的亞里士多德—波利比阿式混合制政府模式，既可以偏向貴族制，也可以偏向民主制，而不會失去其基本形式。雖然詹諾蒂明確承認，他既受益于亞里士多德和波利比阿，也受益于馬基雅維里，然而以我們的觀點來看，他對混合制政府理論即便沒有產生直接影響，也做出了原創性的貢獻；他提出了在共和主義思想這個分支中一再出現的幾種普遍觀點，是我們遇到的第一位這樣做的作者。同時我們還會看到，他繼承了一種思想趨勢，它把馬基雅維里思想重新納入亞里士多德的共和主義傳統，鈍化甚至磨去其思想原創性的鋒芒。他關于“革新”（innovazione）、“德行”（virtù）甚至是“公民軍”（milizia）的思想，都不像他那位年長的朋友那樣氣勢逼人或具有創造力。但是，我們越是貶低“邪惡的馬基雅維里”的傳說，就越難以看出馬基雅維里的真實意圖是如何融入歐洲傳統的。不管怎樣，隨著后來西方共和主義的發展，他的形象變得越發正統和道德了。

詹諾蒂引用他的權威作家的習慣已經表明，無論是與馬基雅維里還是圭恰迪尼相比，他都是一位更標準的學院派思想家；他的政治信念具有現實性，但他的思想并不像他們那樣來源于痛苦的公民生活經歷。年輕時他時常光顧奧里切拉伊花園，與馬基雅維里相處融洽，當時后者正在撰寫佛羅倫薩史。1520年到1525年期間，他在比薩大學任教（從他后來著作的基調看，他有一段時間極可能是在講授政治理論）。從1525年到1527年，他有很多時間住在帕多瓦和威尼斯，正是在這期間，他撰寫了《論威尼斯共和國》（Libro della Repubblica de’；Vineziani）的大部分內容，這是他身后最為世人稱道的著作。[501](#_501_6)美第奇家族垮臺后他回到了佛羅倫薩，他似乎把離開的這段時間視為流亡；在1528年到1530年的大圍困期間，他擔任了十人軍事委員會秘書這一馬基雅維里的舊職，并像他一樣參與組織公民軍。1530年他被逐出佛羅倫薩，長期流亡在外；他的第二部大作《論佛羅倫薩共和國》（Delia Repubblica Fiorentina），是一位流亡者對從未實現過的佛羅倫薩平民共和國的幻想；這部著作直到1721年才出版。雖然對威尼斯的研究著作在1540年就已出版并享有廣泛的聲譽，但我們并不認為詹諾蒂的思想深刻影響了他那個時代的人。盡管他不是馬基雅維里和圭恰迪尼那樣的天才人物，但他的著作也非常有智慧，我們從中看到，在真相大白于天下的重大關頭，能夠用亞里士多德、人文主義、威尼斯人和馬基雅維里的觀念來做些什么。它們包含著某些有關時間政治的思想的新起點。

菲利克斯·吉爾伯特所收集的證據表明，詹諾蒂寫作論威尼斯的著作，與1527年5月美第奇家族的垮臺有關——當他撰寫第一稿時，他和他的朋友正熱切盼望著這事的發生[502](#_502_6)；盡管如此，若是將《威尼斯共和國論》視為詹諾蒂有意為其同代人所做的尋找事實的工作，大概也沒有什么不當。自從1494年以來，人們便無休無止地談論著威尼斯模式；存在著大量有關其作用的散亂信息。但是，根據威尼斯政府結構寫成的唯一著作，即馬爾坎托尼奧·薩貝利科的著作，在詹諾蒂看來太沒有章法，不值一評。假如美第奇政府垮臺，他游走于其中的“平民派”（popolare）俊杰必然重新努力建立一個將他們的領導權與自由相結合的政府，威尼斯便是這一方案的范式。因此詹諾蒂決心向他們講明實情。他構思了一本分為三部分的著作，[503](#_503_6)其中第一卷概述一般的政府結構（l’amministrazione universal），第二卷具體論述各種行政職位，第三卷討論“共和國的形式和構成”——這個說法意味著理論分析。但當佛羅倫薩真的發生了革命時他只完成了第一部分，他回到佛羅倫薩，任職于尼科洛·卡博尼的溫和政府和圍困時期更加激進的政府，體驗了（或許）比他在1526年到1527年期望的更大的對平民政府的義務，然后又遭流放。很久之后，在1538年，他開始籌劃出版（但沒有修訂）他未完成的著作。[504](#_504_6)那時他應該已經完成了他關于佛羅倫薩平民政府藍圖的手稿；如是這樣，那么探究一下他為何沒有出版后者是很有意思的，但我們應當知道的是他為何沒有完成前者。他的理論工作已經完成，研究的是不同的主題。

既然如此，我們就不要奢望實際上沒有完成的《論威尼斯共和國》會有理論結構。我們只能看到第一部分，它有著與薩貝利科著作幾乎一樣的毛病；因為我們得知，他的著作的欠缺，是絲毫沒有論述“該共和國的形式、構成和脾性”[505](#_505_6)——這正是詹諾蒂本人要留給他從未撰寫的第三部分的主題。詹諾蒂說，第一部分要論述普遍主題，將特殊問題留到后面再討論，因為普遍性更易于理解，然而這并不意味著要首先闡述建立共和國的基本原理，隨后再講它們的具體運用。為這種次序所做的辯護是，畫家先勾勒輪廓，雕刻家先對大理石進行粗加工以便在實際形狀出現之前看出石頭的哪個部分能做頭部。“普遍事物”是使自然事物適合其后來具有的形狀或形式的一般性質，這就是為何在闡釋威尼斯的政府結構之前先對其地理位置——當然，它本身便是一種不同尋常的現象——做一番描述的原因。[506](#_506_6)因而，從“普遍”（universale）走向“特殊”（particolare），并不是從原則走向應用，甚至不是先研究形式后研究實體；即便如此，學者形象比藝術家形象更不恰當，因為我們被告知：

每個共和國猶如一個自然機體（團體），或者不如說，它是一個先由自然產生后經人工雕琢的機體。自然造人，她意在造出一個普遍的整體，一個共同體。既然每個共和國猶如一個自然機體，它就必須有其成員；既然每個機體的成員之間都存在某種比例和關系，那么不懂得這種比例和關系是什么，就不懂得機體是怎么造出來的。這就是薩貝利科所欠缺的。[507](#_507_6)

然而——將這個論證稍做簡化——如果是自然為共和國提供質料，技藝為它提供形式，那么政治和諧的原理就不是自然的產物，也不能用直覺來獲知；只有明白了政治藝術家如何塑造他的質料，才能發現它們。薩貝利科僅僅描述威尼斯的各種行政職位，沒有考慮它們之間構成國家之形式的關系。而這正是詹諾蒂花時間去做的事情；薩貝利科的不足應在第三部分得到改正。我們看不到他對威尼斯政府的理論分析，只能從我們能看到的文字和暗示中對它做出推論。比如，根據他打算在論佛羅倫薩政府的那一卷中闡發的各種信條，非常明顯，薩貝利科確實應當受到指責，因為他未能說明各種行政職位如何相互聯系和相互依存，而只有這樣才能完全搞清楚共和國的“構成”（composizione）。[508](#_508_6)

《論威尼斯共和國》如果沒有對個人在政治時間中的位置給予一定的思考，它便算不上一部人文主義著作。這本書采用對話體，主要發言者是威尼斯學者特里方奈·加布里埃勞，或叫加布里埃萊，他在帕多瓦過著悠閑的退休生活時與羅馬人龐培尼烏斯·阿提庫斯進行對話。他對恭維表示感謝，進而提出一種對比。龐培尼烏斯·阿提庫斯生活在自己的共和國深陷于腐敗之中的時期，他無法挽大廈于將傾，又不愿與之同流合污，便遁入哲人的獨處生活。但威尼斯并沒有腐敗，而是比以前更加完善，特里方奈的退休使他可以自由選擇行動還是深思、出世。[509](#_509_6)先是以偏愛威尼斯的安寧的態度，將它與羅馬的軍事榮耀做了對比，進而又與意大利當前的慘狀進行了對比。特里方奈說，他不知道當下是否可以與羅馬皇帝們摧毀羅馬自由的時代相比，[510](#_510_6)或者是與野蠻人占領意大利的時代相比；這也無關緊要，因為愷撒們是野蠻人入侵的肇因，而野蠻人又是目前災難的肇因。[511](#_511_6)詹諾蒂的歷史感顯然有著因果論和線性的特點。但威尼斯卻幸運地逃離歷史，她能做到這一點，顯然是通過成功地維護著內部的穩定和公民的“德行”（virtù）。我們觀察這件事，要對如何通過協調或混合政治社會的不同要素而保持時間中的穩定，做出亞里士多德式或波利比阿式的解釋。他的語言以很多方式暗示著這樣的信條，然而正如吉爾伯特所指出的，《論威尼斯共和國》一書中并沒有出現過“混合制政府”一詞以及波利比阿設想的機制。它們確實出現在《論佛羅倫薩共和國》一書中，但是我們不能確定地說，假如詹諾蒂確實寫出了第三部分，他會從威尼斯行政職位的功能中推導出“構成”和“比例”遵循著什么原理。

就我們所掌握的證據而言，沒有跡象表明他會把威尼斯描述為君主制、貴族制和民主制的波利比阿式平衡。他告訴我們，威尼斯共和國是由大議會（Consiglio Grande）、參議院（Consiglio de’Pregati）、監事會（Collegio）和總督（Doge）組成；其中的一、二、四顯然對應于古典的多數、少數和一人，監事會是一個在任行政長官的執行機構，它能使“參議院”這一貴族機構更加有效。但與圭恰迪尼的著作相比，他遠遠沒有表明這四個部門是相互平衡或制約的。我們可以猜想詹諾蒂最終會提出某種這樣的理論，但事實仍然是，他對威尼斯政制結構的研究是在雙重語境下進行的，一是有關威尼斯如何成為一個封閉的貴族體制的歷史解釋，一是對威尼斯投票程序的細致研究，它們均與波利比阿式平衡機制沒有明顯的關聯。

我們就會看到，當詹諾蒂落筆于佛羅倫薩政治時，他贊成一種“平民生活”（vivere popolare）；他希望把大議會的成員資格擴大到全體納稅人，而不僅僅是那些因門第而有資格擔任官員的人。當他在1525年到1527年寫作有關威尼斯的內容時，這種贊成發展到了什么程度，我們不是十分清楚，[512](#_512_6)但有證據表明他意識到了1297年法律所產生的問題，該法律把威尼斯大議會的成員資格限于彼時議員的后代。有意模仿威尼斯的佛羅倫薩1494年政制幾乎是典型的平民政制，因為它的基礎是向所有有資格的公民開放的大議會；只要不存在像威尼斯1297年法律那樣的規定，這一幅景象的內容注定會產生緊張。詹諾蒂沒有采用圭恰迪尼的觀點，即佛羅倫薩像威尼斯一樣具有貴族性，威尼斯則像佛羅倫薩一樣具有民主性；因為二者都有一個數量有限的公民團體，“貴族性”和“民主性”這些說法只有與這個公民團體中的權力分配聯系起來才有意義。他指出，而且他在后來論述佛羅倫薩時會再次指出，威尼斯存在著窮人、中間階層和精英，即“平民”（popolari）、“市民”（cittadini）和“富紳”（gentiluomini）。第一類人的職業過于卑賤、過于貧窮，這使他們沒有資格成為公民；第二類人的出身和職業給了他們足夠地位和財富，能夠算作“祖國”的子孫；第三類是城邦和國家的真正主人。[513](#_513_6)當詹諾蒂作為支持平民統治的佛羅倫薩人而著述時，他希望給予第二類人以大議會的成員資格，即使不給予他們行政長官的任職資格；[514](#_514_6)但威尼斯的特點是，雖然存在大議會，但1297年法律把它永遠限制在最后一類地位最高的人。如果我們看看詹諾蒂對威尼斯政府的最終反思，我們就會再次知道他對這個封閉的議會促成威尼斯的穩定有何想法。值得注意的是，我們所看到的這一部分，首先對該共和國的形態做了粗略描述（dirozzato），[515](#_515_6)對話所采取的形式，是討論威尼斯大議會的歷史以及它過去采取的每一種形式的“一般原因”（cagione）和“機緣”（occasione）。[516](#_516_6)還值得注意的是，雖然對于撰述歷史的人文主義者來說，政治革新的原因通常是從事改革的立法者洞察到塑造政體所應遵循的某種原則；但詹諾蒂不想過多地將這種洞察力賦予威尼斯人的祖先；這是一種謹慎，它表明威尼斯給這位政治思想家提出的問題不是那么簡單。

他從威尼斯的政制史發現了兩個關鍵時刻：一個關鍵時刻發生在建立大議會的1170年，另一個關鍵時刻發生在封閉成員資格的1297年。[517](#_517_6)兩者都是公民團體在其日益受到限制的成員資格中，在實行比例平等的基礎上被制度化的時刻。威尼斯人建立了一種公民貴族制，這種貴族制（我們現已知道，除了從貴族制的角度，很難定義它的公民精神）的特點是，其成員在公共服務中追求榮譽——詹諾蒂的用詞是“盛名”（chiarezza）。個人以這種方式揚名，其家族保持著對其事跡的記憶。特里方奈解釋說，這就是我們對1170年之前的威尼斯歷史所知甚少的原因。沒有大議會，就沒有對“盛名”的制度化追求，也就不存在因祖先的“盛名”而形成的家族并促使其保存對過去事跡和世系連續性的記錄。威尼斯的情況與先王統治下的羅馬并非沒有相似之處；二者產生制度化的歷史記憶，都是因為公民貴族制的出現。就威尼斯而言也許還應補充說，在1170年以前，“富紳”一詞的含義大概與其他城邦一樣，僅指由于出身或其他原因而地位顯赫的個人，而不具有隨著大議會的發展而獲得的那種嚴格的公民和政治含義。[518](#_518_6)

詹諾蒂在研究威尼斯時要克服若干問題。一是歷史材料的普遍缺乏，現狀是它們被更多地保留在私人檔案而不是公開的歷史記錄中。另外一個是政制理論中相當重要的問題，馬基雅維里的《論李維》已經使我們對它十分熟悉：威尼斯沒有聲稱它有英雄的立法者，也沒有保留有關重大政治危機的記憶，因此很難解釋公民團體如何能夠自我完善，尤其是詹諾蒂沒有花太多時間思考這樣一種可能：從一開始就存在著全部的完善機制。他的對話者在討論1170年改革時所面對的問題是，威尼斯人在當時的世界上看不到有任何地方存在著大議會，他們怎么會想到把自身組織成這種機構呢？他們承認，能夠進行政治發明的人少之又少，公民團體絕不會批準未經自身或他人經驗驗證的提議。創新幾乎總是模仿；甚至羅穆路斯也被說成是借鑒了希臘人，佛羅倫薩在1494年模仿威尼斯大議會、在1502年模仿終身總督制之后，假如她再模仿一下它們的配套機制，也許就能免于災禍。因此，如果1170年的威尼斯人能夠不模仿其他人而設計出大議會這種形式，那不啻是一個奇跡（cosa miracolosa），因為正是這種制度不僅保持了他們的自由，還把他們的偉業提升到了舉世無雙的高度。但我們不必假設發生過這種奇跡。除了匱乏的歷史資料的少許提示外，有理由相信，在1170年之前就由總督們維持著某種形式的議事會；因此，只要不認為大議會建立于那一年，那些認為議事會極其古老的人就是對的。[519](#_519_6)在讓人隱約想到馬基雅維里有關早期羅馬史的觀點的一段話中，詹諾蒂表示，1170年的改革者想剝奪總督的某些權力，決定把它們轉交給議會，但他們認識到將其交給少數可能造成危險和緊張，于是決定交給全體公民（同時為他們自己特地保留了某種程度的權威），并且設計了一個一年一選的大議會，使之真正代表全體公民。[520](#_520_6)因此不需要呼喚神奇的立法者；威尼斯的歷史是在對以往經驗的務實思考中推進的，它僅僅在1170年展現出一種政治睿智，它超過了驅逐國王之后的羅馬貴族，而不是撞上了各種要素重新奇跡般組合在一起的大運。

從公民人文主義的視角看來，無論是威尼斯還是佛羅倫薩的大議會，都是“公民生活”中整個“自由權”（libertà）的基礎，因為它把全體公民放在平等的地位上，共同為公職和“德行”（virtù）而展開競爭。因此它在威尼斯的表現就不能像我們看到的那樣不給予解釋。但威尼斯的大議會在1297年成了封閉的機構，成員資格變為世襲制，此后再沒分封新的“富紳”，這是一個不同層面的現象。詹諾蒂寫道，從官修史書中了解不到任何這方面的情況，因此不讀貴族家族的私人記錄就會對此幾乎一無所知；即便從這些原始資料中也找不到該項法律的“一般原因”（cagione）或“機緣”（occasione）。從經驗和歷史可知，如此規模的變革，若沒有出現某種重大的緊急情況，是不會發生的；但他搞不清楚這種情況是什么，他還特別說道，他看不出1170年建立的大議會有何不完善之處，必須在1297年“改弦更張”。像他早已指出的那樣，可能所有優秀的本地家族到那時都已被吸收進大議會，封閉的做法只是為了把外國商人排除在外，保持世系的純正。但所有這些只是推測，無法確知。[521](#_521_6)看來詹諾蒂顯然遇到了雙重困難。對于大議會的封閉，他確實無法找出任何傳統的或歷史的解釋；同樣顯然的是，他無法通過假定公民經驗導致了某種政治原則的發現來解決這個問題，因為他想象不出它所示范的任何原則。他對封閉措施的態度不免模棱兩可。他在初次談到它時斷定，威尼斯的“盛名”（chiarezza）在1297年以后超過了以往任何時候，已經定居在威尼斯的名門望族中很少有人因那次變革而被排除在權力之外；但他在隨后的論述中，雖然堅持認為它是一場有益的變革，卻同時也承認有些人受到排斥并為此產生了怨恨，因此他也允許假設認為，這些人在受到排斥之后失去貴族地位，從歷史記錄中消失了。或許最后一句話也可以從他在另一場合寫下的文字中找到，一般公認它涉及一項“特殊舉措”（particolarità），其重要性比1297年的措施相差很多：

您應當明白，每個共和國都存在著許多給不出可能理由、更不用說真正理由的制度（costituzioni）。不僅那些政體形式發生變化的城邦是如此，那些長期受著同樣的法律統治的城邦也是如此。因為盡管習俗被保存下來，但它們的一般性原因已經統統消失于古老的年代之中。[522](#_522_6)

有些政治現象可以因習慣而得到正名，卻無法給出解釋。對于1297年大議會的封閉，如果我們既不知其緣由，也不知其一般原因或直接原因，那么該措施就很可能危險地最終變成這種政治現象之一。

因而，詹諾蒂的威尼斯似乎沒有通過立法者的神性智慧或波利比阿式甚至亞里士多德式的諸原理的融合而逃離歷史。如果我們現在問一句，在他的這初步描繪中所勾勒出的威尼斯政體的主要特征是什么，答案似乎可以從兩條途徑找到。首先是詹諾蒂的介紹性文字使我們準備要看到的東西：他描述了組成威尼斯金字塔的各種議事會和官員，這至少為有關它們如何結合在一起構成“該共和國的形式”的他并未下筆的解釋鋪平了道路。可以放心地假設，這種解釋既會討論各種行政職位的職能劃分，也會討論總督、大議會和參議院的選舉方式；因為亞里士多德式政治學的特點是，公共官員所履行的職能與選舉這些官員的職能并無不同，推選行政官員的“公民大會”（ekklesia）或“大議會”（consiglio）的成員資格本身也被視為一種行政職能。當詹諾蒂像圭恰迪尼幾年前那樣，用多少帶有古典色彩的文字列舉政府的主要權力時，就表現出了這一特點。“據說四件事構成每個共和國的核心力量（il nervo）：創設行政官職、決定是戰是和、立法和審理訴訟。”[523](#_523_6)

要讓行政長官之職或不同的權力形式相互依存，辦法是讓它們共享這四種權威；但在這種情況下，行政長官的選舉本身也必須是一種行政職權并參與復雜的權威分配。在詹諾蒂和圭恰迪尼兩人看來，佛羅倫薩和威尼斯都是“平民”（popolo）和“自由”（libertà）政府，這是因為兩個城邦（佛羅倫薩至少是短暫的共和國期間）都有一個大議會，全部行政長官之職均由它來分配。至少對于受過亞里士多德和人文主義的學說訓練的人來說，進一步的問題是，作為全體公民集會的大議會，是否還應具有選舉之外的其他職能。一方面，可以認為沒有任何差別的公民具有一種才智，使他們能夠采用另外的決策形式，盡管我們知道這殊為不易。另一方面，也可以否認他們有任何獨立的才智，并假定任何具體的決定需要一個相應的精英團體或“少數”來做出，大議會的作用僅僅是確保這些現在可以被稱為“行政官員”的精英團體的選舉是在平等和客觀公正的條件下進行。我們知道后者是圭恰迪尼的主張的突出特點；當詹諾蒂在幾年后把佛羅倫薩政府描述為一個決定信奉平民至上的政府時，他必須做出判斷，是掌管選舉就足以保障這一點，還是大議會還要在某種程度上干預構成“共和國核心力量”的其他三種權力的行使。

但是，當他寫下描述威尼斯的文字時，這些問題不需要他給予關注。威尼斯的公民團體人數有限，這使它不會有“顯貴”和“平民”之分，他也能夠忽略在佛羅倫薩背景下具有強烈精英主義意味的情況，即大議會除了選舉的職能外，概不履行其他職能，至少不履行那些會令他的讀者裹足不前的職能。在談到新的立法提案由參議院來處理時，他若無其事地說，如果提出動議的行政長官認為它們需要大議會帶來的“更大的聲望”，那么這些法律也會交給大議會批準。[524](#_524_6)他全神貫注于威尼斯大議會的選舉機構，這使他能夠詳細論述[525](#_525_6)目前我們談論甚少的“威尼斯神話”的主要部分，即提名、表決和無記名投票這類復雜而令人著迷的程序，它們是訪問該共和國的人所喜聞樂見和津津樂道的事情。可以說，威尼斯人用一套物質設備使“德行”（virtù）機制化了，它們包括人們可以隨意入座的長凳，但要按固定的次序站起來投票；還有隨機抽取人名和號碼的容器，但贊成票和反對票能被秘密放入其中。也就是說，他們以這樣一種方式把運氣和選擇的因素結合在一起，給每個投票人提供一組明確的選項，使其不受制于任何壓力或誘惑去投票取悅別人，而是表達他對候選人的理性選擇。如果把“德行”看作根據公共福祉做出決定，把“大議會廳”看作一個巨大的物質設備，旨在消除外來壓力，確保乃至強化為公共福祉而做出的理性選擇，那么在思考威尼斯政體時采用“德行的機制化”這個說法，盡管有錯置時代之嫌，也沒有什么不當之處。有關威尼斯人實現了波利比阿式完美平衡的信念，在促成“威尼斯神話”上發揮的力量，不亞于有關這種完美平衡的想象本身。

詹諾蒂對威尼斯投票程序的描述，是第一部由佛羅倫薩人為佛羅倫薩人撰寫和出版的著作，但這些程序的性質肯定久已為佛羅倫薩人所知。[526](#_526_6)我們記得，圭恰迪尼并不相信它們的效用；私人的利益和關系不可能從選民的私下活動中消除，更好的做法是，讓他們在公民同胞能夠對他們的選擇進行觀察和回應的地方公開宣布自己的選擇。在他看來，機械的秘密選擇既太過寡頭主義，又不夠精英主義。圭恰迪尼的批評傳達著一層重要的含義，即決策和“德行”歸根到底存在于人們的互動網絡之中；重要的不是為公共福祉做出選擇時運用的理性，而是在選擇行動中傳播給其他人的對公共福祉的關切；詹姆斯·哈靈頓贊賞威尼斯的體制，但他也同意以下批評的有效性：人們從這些程序化的儀式化的步驟中沒有學會彼此了解。[527](#_527_6)在秘密的無記名投票中，每個人從提供給他的選項中做出選擇，就算他的選擇能夠做得十分理性，他也沒有機會向他的同胞表明自己選擇的理由。如果威尼斯的大議會除了以這種方式選擇行政長官和官員之外不做任何事情，它就是代表著以下原則的極端發展：多數唯一的職能是在選擇精英進行統治中確保平等和客觀。詹諾蒂沒有對這些問題發表評論，但從他后來的著作中可以看到，威尼斯的程序強化了他心中的一種想法，政治活動僅僅是在其他人發現和提供的選項中靜靜地做出理性的選擇。要全面理解他的政治思想，必須轉向他把威尼斯人和另一些人的觀念運用于為佛羅倫薩設計一個平民政府的那些著作。

### 二

我們有他寫于佛羅倫薩最后一個共和國和大圍困時期（1527—153 0年）的兩篇短文。其中第一篇是有關重建政府的“論文”（discorso），有著人們所熟知的形式，根據所附的一封日期稍晚的信，是詹諾蒂在正義旗手尼科洛·卡博尼倒臺并被更激進的統治集團所取代的不久之前而作。假設這封《致卡博尼的信》[528](#_528_6)保持原樣，沒有依據后來的經驗進行修訂，那么詹諾蒂這時（1528年底）的思想就有著顯著的亞里士多德特點，與圭恰迪尼的《對話錄》難以區分；菲利克斯·吉爾伯特把它界定為自由派“顯貴”的典型思想，即想在平民體制中維持精英統治。詹諾蒂一開始就斷定，任何共和國的公民天性各異，共和國想要存活，就要滿足所有人的抱負（一條亞里士多德原則）。有些人只渴望自由，他們占多數；有些人追求榮譽，它是對更大的精明審慎（prudenza）的褒獎，他們占少數；還有一些人追求所有人中的最高地位，它在一定時間內只能由一人享有。這種有關一人、少數和多數的傳統劃分的變種，是佛羅倫薩的陳腔老調，圭恰迪尼、馬基雅維里和洛多維科·阿拉曼尼都曾用過；但它不是威尼斯事務的研究者必不可少的公式。那里的公民團體有極大的同質性，因此可以視為由平等的人構成；但是在嚴重分化的佛羅倫薩城，公民團體中的精英和非精英相互對抗（人們就是這樣認為的），就更有必要區分不同的公民類型，設計一種由這種分類難免會提示的融合一人、少數和多數的混合制政府。雖然詹諾蒂沒有直接用“混合政體”（governo misto）一詞來描述威尼斯，但它的原則和方法一旦被用于佛羅倫薩，人們也會用這種眼光來看待威尼斯這個城市。

1527年美第奇家族一垮臺，立刻就恢復了大議會，吉爾伯特認為，詹諾蒂的《論文》是為限制大議會權力、支持俊杰“圈子”（cerchio）的諸多建議之一。[529](#_529_6)對此無須懷疑，然而我們應當看到，詹諾蒂對現行體制的批評，是針對它的過于狹窄和限制過嚴的特點。正義旗手對執政團影響太大；十人軍事委員會（詹諾蒂是其秘書）在戰與和的問題上權力過大，他們的決策程序混亂不堪，決策往往是由一兩個人做出。所有這些都是“封閉的”（strettissimo）和“粗暴的”（violento）。就像圭恰迪尼的《對話錄》一樣，詹諾蒂主張，貴族只能在貴族平等的基礎上行使領導權，而只有靠大議會為其提供保障的“自由”政府能夠保證這種領導權的行使。他對公民的三分法需要一個由四層組成的政府金字塔，這完全遵循著他在威尼斯所看到的事情。要求自由的多數要由大議會來代表（這個概念原是意大利文）；追求“榮譽”的少數由當選后終身任職的元老院來代表。一人的角色顯然要由“終身”制的（a vita）正義旗手扮演，但既然總是不止一個人追求這一最高榮耀，而它只能在一定時間內正式授予一個人，所以他應當得到一個與威尼斯的“監事會”（collegio）類似的“監事會”（council of procuratori）的輔助，它由全體行政長官中最有經驗的人組成，他們分享其卓然超群的地位，在其職位出現空缺時名正言順地競逐該職。雖然是選舉權歸元老院，但“監事”和正義旗手都是終身任職，通過把一切選舉權保留在大議會手中，使“自由”的本質得以維持。以這種方式可以使對精英資格的競爭保持開放性，人們會將自己的卓然超群的地位歸功于公眾而非私人的支持。詹諾蒂無疑假定，由去世而導致的人員變更能夠充分滿足年輕人任職的抱負。

在這幅畫面中，大議會似乎僅限于單一的職能，即以公開和政治的方式讓精英脫穎而出，以此來維護自由。但詹諾蒂又提出了進一步的原則，一切公共行動都可分為三步，他稱為“創議”（consultazione）、“議決”（deliberazione）和“執行”。[530](#_530_6)如果我們把前兩項與圭恰迪尼的“協商”（deliberazione）和“批準”加以對比，會帶來一些明顯的混亂；但就他們兩人的情況而言，做出的區分都是提出備選行動方案與在這些備選方案中進行選擇的區分。我們知道，圭恰迪尼已經采用過這種區分，而且很多人也有過這樣的建議，雖然它們都與亞里士多德《政治學》中對不同政治活動模式做出的區分不一致。在文藝復興的背景下，它必然與那個時代觀察到的不同政治理解模式的區分有關；詹諾蒂接著說，“創議”必須留給少數，因為只有少數具有“創新”（invenzione）能力，這些無需與他人磋商[531](#_531_6)（雖然他們會在自己內部進行磋商）。對于對威尼斯程序感興趣的佛羅倫薩人來說，無記名投票機制所暗含的那種沉默不語的、程序化的理性選擇的觀念，很可能加深了創新有別于選擇的感覺；但當詹諾蒂接下來把“議決”交給多數時，他對能夠使多數對自身無法創議之事做出選擇的智力或道德品質不置一詞，這似乎是當時佛羅倫薩思想發展路徑的特點。他們應當擁有這種職能的理由是，假如由少數來選擇，或者“創議”和“議決”握于一手，權力的誘惑就會使其喪失理智；他們的選擇就會受到個人野心的支配，結果是行使“創議”的將不是有資格的少數，而是人數更少的野心家。在此，我們再一次看到了分權學說的源頭，應當注意的是，這些源頭是多么深地植根于對腐敗的恐懼，而民主理解模式的任何清晰理論所發揮的作用是多么微不足道。

“創議”留給少數，理性就有了保障；“議決”留給多數，自由就有了保障，擁有權威的人是通過共和國的“德行”（virtù）而擁有它，而不是通過專橫和強迫。[532](#_532_6)執行可以留給少數，提出政策的人應當有責任加以落實，這并無不妥。但是，考察一下詹諾蒂有關這些問題的言論，我們就會有進一步的兩項發現。其一，由“創議”、“議決”和“執行”組成的政治行為，被描述為主要發生在元老院中，而元老院是少數與“代表國家顯貴”（rappresenta lo stato degli ottimati）的機構。在讀到“議決”是由“多數，也即元老院”[533](#_533_6)來行使時，我們認識到在這種情況下少數是指“監事”（procuratori）或十人軍事委員會，數量上的少數和多數之分，終究與質的區分（即通過大議會來追求自由的多數與通過元老院追求榮譽的少數之分）不符；這種區分是后者的內在屬性。但我們接著會發現它的另一個理由。對行動的分析是僅限于有關是戰是和的決定，對此，詹諾蒂就像圭恰迪尼一樣，視之為國內自由得到保障的情況下政府最重要的單項職能（即使它不是比前者更重要）。這些問題不會越出元老院的范圍。但是，當詹諾蒂把“監事”作為新立法的創議者加以討論時，[534](#_534_6)他卻明確說道，最終的“議決”必須在大議會中進行。他為此擬定的規定比他所描述的存在于威尼斯的規定更具體，其原因很可能是，佛羅倫薩人對新的法律會輕易影響到政治權力的分配有著敏銳的意識——他認為這種事不會在威尼斯發生。但是立法權的重要性被排在了是戰是和的決定權之后，詹諾蒂覺得后者關乎“審慎”（prudenza），而“審慎”是少數的特點，[535](#_535_6)這種感覺使他的思想向著貴族傾斜，甚至在他比撰寫《致卡博尼的信》時更加公開地信奉平民政體之后，也是如此。

很可能是1528—1530年的大圍困使詹諾蒂的思想出現了不可否認的變化。卡博尼倒臺之后，他在佛羅倫薩一直待到最后，而且與圭恰迪尼不同，他對激進派領導人的感情似乎很矛盾，既譴責他們的魯莽，又贊賞他們的勇氣。對于他們的薩伏那羅拉式宗教狂，或他們主持該城政府的方式，他沒有好感，但甚至在卡博尼下臺之前，佛羅倫薩的防務便出現了一個政治問題，它也許搭建起了一道溝通詹諾蒂早期的親威尼斯著作與晚期“平民派”著作的橋梁。此即公民軍問題。馬基雅維里和圭恰迪尼在對比威尼斯和羅馬時有著一致的看法，前者是個貴族化的“沒有武裝的城邦”，后者則是個武裝的、平民的、騷動不安的和擴張的國家；在《論威尼斯共和國》中，詹諾蒂讓特里方奈對比了羅馬的軍事榮耀與威尼斯的和平穩定，賦予后者以明顯的優勢。但是，佛羅倫薩有公民軍傳統；有詹諾蒂所熟知的馬基雅維里著作。在卡博尼倒臺前后，該共和國便著手組建公民軍，一直保持到大圍困時期，他們在這期間的偉大表現，成為詹諾蒂和其他流亡者在隨后歲月中所珍視的傳奇的一部分。作為十人軍事委員會的秘書，他參與組織了這支軍隊，關于這個主題，我們有一篇被認為出自他手筆的“論文”，大概是寫于1528年下半年。[536](#_536_6)關于這支得到恢復的公民軍，當時的文獻數量可觀，它只是其中之一，應與那些文獻放在一起閱讀；但根據詹諾蒂本人的思想背景，它可以被看作一次轉變。

詹諾蒂首先駁斥了反對創建公民軍的各種主張，其中的主要觀點是，武裝有悖于佛羅倫薩人的天性，因為它長期被商業活動所塑造，要讓他們適應軍事操練太困難。[537](#_537_6)他的回答從第二天性訴諸于第一天性：對于該城邦來說，絕對有必要進行武裝，因為這是所有生物自我防衛的天性，一個城邦絕對不可缺少為了使它這樣做而賦予它的“德行”（virtù）。[538](#_538_6)有些人從來不開發他們的智力這一事實，并沒有改變人天生就被賦予智力的事實；至于佛羅倫薩人已經變得習慣于從事其他活動這種主張，可以用這樣的話來回答：既然習慣（assuefazione）是一股如此強大的力量，甚至能夠逆天性而動，那么當它站在天性這一邊時，它便能發揮更大的作用。[539](#_539_6)那么，重振公民軍會使佛羅倫薩人恢復人皆具有的普遍天性讓他們成為的樣子，這足以反駁那些認為公民軍不太適合公民生活的人。詹諾蒂的意思是，如果拿起武器是人之天性，而參與公民生活也是人之天性，那么二者之間就沒有什么不一致之處，而且這不僅僅是一種形式上的一致：詹諾蒂繼續爭辯道，公民軍是一種強大的、確實不可或缺的社會化和政治化手段。所有服役者平等地服從公共權威，破壞和腐蝕公民生活的私人忠誠和交情在這里無立足之地，并被消滅殆盡，從這個意義上說，服軍役使人平等。[540](#_540_6)武裝的人無差別地捍衛著同樣的東西，所以他們會擁有同樣的價值觀；他們人人都被訓練得接受同一個權威，所以他們人人都服從“公共利益”（res publica）；由于公共權威壟斷著武力，所以不會存在一個公民私人服從另一個公民私人的事情，由此自由和權威同時得到了強化和保障。

但是，公民軍把人造就成公民，如同羅穆路斯施加的軍紀使羅馬人不再是一幫偶然聚在一起的盜匪，這種觀點包含著一種內在動力；[541](#_541_6)我們武裝的人越多，我們就需要造就更多的公民。詹諾蒂繼續說，佛羅倫薩有三種居民：能夠具備大議會成員資格的人，只能納稅的人和兩者都做不到的人。他接下來陳述了把第二類人也像第一類人一樣吸收進公民軍的理由。“貴胄”（beneficiati，這是他在后來的著作中對第一類人的稱呼）的人數太少；第二類人有著跟第一類人一樣的物質和情感利益（祖國、財產和家庭），必須給他們同樣的機會去捍衛這些利益。一旦你給一些人親自保衛自己財產的權利，卻不允許擁有同樣財產的另一些人有這種權利，就會使他們連奴隸都不如；城邦會變成一個主仆組成的群體，后者會比附屬于城邦和鄉村的居民更低賤。[542](#_542_6)讓他們沒有武裝會使城邦分裂，把他們武裝起來則能讓城邦團結。從這種觀點出發，詹諾蒂繼續陳述了反對把涉嫌勾結美第奇家族的人排除在公民軍之外的理由，他認為，給他們武器，能夠讓這些人同他們也屬于其中一員的城邦重新團結在一起。在這一階段他雖然沒有明說，但武裝跟擁有完全的公民權顯然是不可分割的：一方面，允許一些人武裝卻不允許另一些人這樣做，是對自由的不可容忍的剝奪；另一方面，在公民軍中拿起武器的人，便具備了同樣不可能被剝奪的道德上的公民資格。在寫于幾年后的《論佛羅倫薩共和國》中，他沿用類似的邏輯，主張大議會的成員資格應當給予全體納稅人，不管他們的祖先是否當過行政長官。

我們又回到了武裝的國家必須是平民國家的觀點。馬基雅維里基于這些理由選擇了羅馬，反對威尼斯，而在詹諾蒂有關威尼斯的對話中，佛羅倫薩的對話者有一次問道，威尼斯有多少人能夠拿起武器，又有多少“富紳”享有公民權。[543](#_543_6)回答透露了一個失衡的比例，即四萬比三千，但并未就它對威尼斯政治穩定的意義或威尼斯對雇傭兵的依賴給予評論。大體上說，為威尼斯公民團體規模受到限制所做的辯護必須基于以下假設，不是“富紳”的人要么是僑居的外邦人，要么是職業過于低賤而根本算不上政治動物的平民；這兩種說法都無法適用于佛羅倫薩的情況。詹諾蒂在佛羅倫薩現實的驅使下，其信奉武裝的平民國家的理想，甚至比馬基雅維里尤有過之，而且他以不同于馬基雅維里《論李維》的方式把這理想具體運用于佛羅倫薩的條件。從《論佛羅倫薩共和國》中可知，他認為馬基雅維里是有關公民軍的軍事和公民作用的權威，但應當看到，1528年論公民軍的文章，明顯屬于亞里士多德而不是馬基雅維里的話語。自我防衛是人之天性，以公民身份追求共同福祉也是人之天性。恢復他做前一件事的能力，有助于恢復他做后一件事的能力；這兩者的恢復構成了亞里士多德意義上的“復型”（riformazione），即使人回到其原初的天性。這就是為何在公民軍中服役是把人改造成公民的手段的原因。

有關這個主題的思考，也不難采用另一個角度。在詹諾蒂組建公民軍的提議中，有一條是在圣·喬萬尼升天日舉行隆重典禮，屆時武裝的公民由其長官集合起來望彌撒，在祭壇前宣誓效忠，聆聽明確其職責的宗教意義和公民意義的演講。[544](#_544_6)這種儀式確曾舉行過，而且我們還有幾篇卡博尼之后政府中的人士向公民軍發表演講的原文。[545](#_545_6)這些演講都表達了一種實質上是薩伏那羅拉式的觀點，也就是說，人通過成為公民而得以“復型”這一亞里士多德式觀念，被延伸到個人圣潔的層次，懷著高度的宗教虔誠把它宣稱為“更新”。佛羅倫薩被上帝揀選去恢復“自由”，[546](#_546_6)向世人展示遵循基督教價值觀的社會生活；其中有個人說，“在平民中生活不過就是過基督徒的生活”（vivere a popolo non è altro che vivere da cristiano）。[547](#_547_6)既然服役于公民軍教人學會做公民，[548](#_548_6)它就是末日復興（eschatological restoration）過程的一部分；它本身有著神圣和奇跡的性質，武器被不止一次稱為“衣服”——“武器如圣衣，如不腐之衣”（sacratissima veste, incorruttibile veste dell’arme）。[549](#_549_6)武裝的公民獻身于公共福祉的觀念當然是主調，他多次被告知為什么他這樣做時不應懼怕死亡；但還有一段意味深長的話，它把士兵生活的艱苦和磨煉與基督教安于貧困的理想相提并論，我們被告知，窮困是為人所知的一切技藝、職業和學問的源泉，惟有安貧樂道的人才會追求自由、建立共和國和推翻暴君。[550](#_550_6)窮困——在此我們看到了激進的方濟各派的傳人——是促使公民為公共福祉犧牲私人滿足的理想，戰士、公民和基督徒在這里已然融為一體；但是就像在基督教思想中常見的情況一樣，受到贊揚的是犧牲財產，而不是不擁有財產的決心。這種說法與亞里士多德學說并不矛盾，后者被再次介紹給我們，它把“中間階層”（mediocri）作為城邦的中流砥柱，他們既不會窮得當不了公民，也不會富得總想只顧自己。[551](#_551_6)窮困是“中間階層”的美德，而非“窮人”（poveri）的美德。

詹諾蒂的思想并沒有沿著這條道路前行，也沒有把亞里士多德式的公民生活引入圣人和末世幻想的極端領域，他只是在《論佛羅倫薩共和國》中不止一次地說，“與明智者意見相反”，[552](#_552_6)共和國和公民軍得到恢復并取得了成功——圭恰迪尼得出了同樣的觀點，但他更接近于把信仰等同于發瘋。但是，即使他沒有像薩伏那羅拉那樣，認為公民必須是一個由自身來實現基督教理想的人，他也沒有像馬基雅維里那樣，認為基督教價值與公民價值終歸不能并存。他的教誨是，軍事生活和公民生活同樣實現和“改造”人的真正天性，這就排除了任何像后者那樣的激進思想；而他不斷使用威尼斯的模式則表明他與前者的分離。如果我們認為，尼科洛·卡博尼的倒臺是激進的薩伏那羅拉派與圭恰迪尼一類自由派“顯貴”最終決裂的時刻，那么它也是薩伏那羅拉和保蘭多尼奧·索代里尼在1494年共同引入的末世論式和“威尼斯式的”共和國形象設計最終破滅的時刻。詹諾蒂作為一位與共和國站在一起直到最后一刻的自由派貴族，與薩伏那羅拉派毫無瓜葛，他在他們不在場的情況下，用威尼斯式的語言獨自表達了1494年的理想。

把威尼斯范式與大議會具有至高無上的重要性這種觀點調和起來，并非不可能；詹諾蒂思想中的重要張力不在這里。公民軍的復興使他堅信“平民派”政府的必要；宣稱這種統治形式必須依靠軍人公民的理論雖然可以用亞里士多德式的，甚至薩伏那羅拉式的語言來表達，但它在詹諾蒂這一類人的心目中，卻不可能擺脫強烈的馬基雅維里色彩，他們讀過《戰爭的技藝》，也了解其作者。詹諾蒂和馬基雅維里都是奧里切拉伊花園里的一員——圭恰迪尼肯定也與他們有某種關系；這個花園中的整個辯論傳統形成了一對反題，即威尼斯與作為武裝的平民共和國之典型的羅馬。馬基雅維里關于“革新”和“德行”的言論中潛藏著一種動態的觀點，它難以與把公民生活視為實現一種靜態人性的亞里士多德學說相調和；《論佛羅倫薩共和國》雖然在很多地方有馬基雅維里的特點，但它明確宣稱受惠于亞里士多德，“他就像澤被天下、學術之流皆從中溢出的一眼泉水，我從他那兒獲得了我這篇短論的所有基本原理”[553](#_553_6)，這絕非恭維不實之辭。當我們為以下觀念再補充上正開始出現在威尼斯模式中的變異因素，如波利比阿式平衡的觀念、機制化美德的觀念、政府基本權力的觀念以及劃分政治行為的成分的觀念，想一想這些概念當時必須被運用于“平民派”政府理論，而后者不能被用來界定威尼斯，那么《論佛羅倫薩共和國》這部由一個永遠脫離了政治行動的流亡者所作的一廂情愿的幻想曲，便依然是政治理論史上一項引人矚目的案例研究。

這部著作用一種如今已為人熟知的語言告訴我們，它旨在為佛羅倫薩設計一種即或不是永恒的，也是持久的政府形式。[554](#_554_6)無需構建有關城邦及其特點的一般理論，因為佛羅倫薩的素質（qualità）已經由其居民決定了。但政府形式之于城邦的性質，猶如靈魂之于身體，如果人的靈魂被置于野獸的體內，二者會相互腐化、相互摧毀，反之亦然——“腐化”（corruzione）一詞的含義不同于專業用法。因此，必須考慮什么是最佳政府形式，但也必須考慮佛羅倫薩是否具有那些能使城邦采用這種形式的特點，如何能夠賦予它這種形式，又不過分改變佛羅倫薩的風尚和習俗。圭恰迪尼選擇了實際的具體情境，這使他采用醫生治療病人的比喻，詹諾蒂則采用了建筑師在原有地基上重建房屋的比喻；這種區別表明希望重返故國的流亡者的相對激進和不由自主的樂觀主義。[555](#_555_6)

他接下來又寫了一篇純粹亞里士多德式和波利比阿式的理論文章，其中引用了后者著作的第五卷并提到了他的名字，[556](#_556_6)這在我們研究過的作者中尚屬首次。原則上說有三種政府類型，采用哪一種，要根據“德行”存在于一人、少數還是多數來決定。他沒有詳細說明“德行”的含義，但這里的語境顯示它有著標準的倫理含義，有趣的是還附帶一項修正，“德行”集中在多數的情況見于“具有軍事美德的城邦，它在那兒是屬于多數的”。[557](#_557_6)

如果一人或少數的“德行”是統治者關心全體利益的能力，那么認識到以下一點是很有價值的：詹諾蒂是否持有與馬基雅維里一樣的理由，認為如果它采取軍事形式，這種能力便只能存在于多數之中。可是他沒有澄清自己的話，而是繼續解釋說，這三種類型中的每一種只存在于理想中。除了統治集團是具有美德還是已經腐敗之外，每一種形式并無好壞之分。因此可以說，首先，除非統治者能夠避免植根于其天性的道德腐化，否則沒什么能阻止每一種類型的退化；[558](#_558_6)其次，從道德上說，在必須假定人們已經腐敗的現實世界，建立三種純粹類型中的任何一個都是不可能的。[559](#_559_6)這里沒有談到“命運”，而且，盡管詹諾蒂承認受惠于波利比阿，但他既沒有把循環觀用作一種決定形式更替的規律，也沒有采用每一種單純的類型都因過分運用自身特有美德的力量而腐化的觀點；不過我們很清楚，在歷史屬于人類墮落維度的基督教世界，所有這些觀點都是很恰當的說辭。

這時出現了一種混合制政府（governo misto，或stato misto）理論，它明顯有著更多亞里士多德的而不是波利比阿的色彩、更多基督教的而不是希臘的形式，也就是說，它是提供給墮落的和不完全理性的人。每個城邦都有欲望各異的不同類型的公民。富豪和強人想發號施令，他們在數量上必然是少數，“一人”和“少數”之分的出現，僅僅是因為某些層次的權威和顯赫地位在一定時間內只能由一人享有。還有眾多窮人，他們既不想發號施令，也不想讓任何普遍性低于法律的權威對他們發號施令；此外還有“中間階層”，他們也想享有“自由”，而其含義就是前面所界定的有欲求“榮譽”的足夠機會——說白了，就是分享統治權。[560](#_560_6)而后者正是亞里士多德的公民定義的實現，即他既統治又被統治，如果僅僅基于這個理由，賦予他們“少數”這一角色就是錯誤的。在真正的亞里士多德傳統中，“大人物”（grandi）明顯帶有許多“寡頭”的特點，它的出現也稍晚，而就“中間階層”來說，他們很可能數量巨大，能夠把“占多數的窮人”這個范疇合并進來；詹諾蒂的量與質的范疇并不完全重合，也無需重合。這個階段的重點在于研究人的欲望，而不是他們的美德。這些“欲望”也被稱為“脾性”（umori）——一個有著不理性含義的術語；它們之所以不理性，是因為它們不能并存，沒有任何辦法能把一些人統治的欲望與另一些人不受任何人統治的欲望結合起來，除非使它們發生變化。從形式上說，似乎可以通過建立法治做到這一點，或是把全體公民都囊括進“中間階層”的范疇，他們既統治又被統治；但不管詹諾蒂是基督徒、亞里士多德派還是馬基雅維里派，重要之處在于他堅信“脾性”絕不能被徹底根除，因此混合政體永遠不能實現完美的混合。[561](#_561_6)

至少在最初，“混合政體”是對不理性的人的善意欺騙。實際上，采用一種“生活方式”是可能的，如果我們仔細觀察，這是能夠采用一種“生活方式”的唯一途徑——它給予人們想得到的一部分東西，或是有條件地給予他們想得到的東西，但要讓他們相信已經給了他們想得到的全部東西或已經無條件地給予了他們。[562](#_562_6)他們的欲望無法并存，是源于權力天性的無法并存；如果另一些人不受任何人統治，你就不可能統治所有人；因此，善意的欺騙就在于這樣一個事實，前者獲得了權威，后者獲得了自由，其方式是每一方享有其欲望都要受制于另一方的意愿。

在我們所要追求的政體形式中，必須有一個人是君主，但他的君權不是僅僅依靠他本人；大人物發號施令，但他們的權威并不是源自他們本人；民眾享有自由，但他們的自由中包含著某種依賴；最后，同樣享有自由的“中間階層”可以獲取榮譽和官職（onori；該詞的復數形式有“官職”這個第二層含義），但采用的方式并不能讓他們隨心所欲……[563](#_563_6)

不過，這種欺騙可以引導人們超越幻想。假如人作為理性的政治動物的屬性就是在統治時關注公共福祉，假如這種政治上相互依賴的狀態迫使人們這樣進行統治，不管他們是否有這種意圖，那么職能（詹諾蒂稱為“管理權”[armninistrazione]）的這樣分配就會使人變得理性；“脾性”就能變為“德行”。但是，促使他們由不理性變為理性的力量，是把諸權力安排得相互依賴、相互制約的一種結構。一旦這些權力得到理性地行使，它們就變成了個人的能力，個人運用它采取理性的政治行動，并規制其他人的行動（就像他們規制他的行動一樣），使他們也能以同樣的方式行動。這就是說，權力也變成了“德行”；這便是該詞所傳達的積極含義所具有的特點，它使詹諾蒂有時能用“力量”（forze）和“權力”（potestà）這一類詞與它互換。混合政體再次成為人類智慧為使“德行”制度化而設計的裝置：即為人們分配職能，它要求他們用這樣一種方式行動，使他們恢復天性，再次成為他們“本來的樣子”，而不是“變成的樣子”。

這種裝置取決于“中間階層”的存在，他們是唯一既能統治又能被統治的人，因此能夠用理性行為取代那些只能統治或只能服從的人的非理性行為。如果存在著完全由“中間階層”組成的城邦，它就能夠成為純粹的民主政體——我們知道，“中間階層”的“德行”有著軍事性質。但是并不存在這樣的城邦。[564](#_564_6)如果“中間階層”比“大人物”和“窮人”加在一起更強大或是與他們勢均力敵，或者他們能夠維持這兩種人之間的均勢，那就有可能采用“混合政體”，假如該城邦不想經受因靈魂與身體不相匹配而出現的腐敗，那么它確實必須采用這種政體。剩下的便是證明佛羅倫薩符合這些條件，詹諾蒂接下來也正是這樣做的，采取的方式是講述該城的歷史；他的亞里士多德功底使他對歷史因果關系有著更加精辟而自信的把握，使他進一步擺脫了“命運”的桎梏，這是單純的波利比阿式循環論所做不到的。而且人們會發現，他的思想是下一個世紀詹姆斯·哈靈頓思想的驚人預演。

詹諾蒂認為，佛羅倫薩曾是個“大人物”和“窮人”的城邦，而在過去一百年里它日益變成了一個“中間階層”的城邦。他聲稱，理解了這一點，就能理解1434—1494年的美第奇政府之前和之后的佛羅倫薩史。如果他用波利比阿著作第六卷的圖式來分析這個主題，他也許會這樣說：少數（“大人物”）的統治被多數（“窮人”）的統治所取代，后來又被僭主（科西莫）的統治所取代，如此這般周而復始；每一種都以純粹形式存在，它們因內部的自動退化而衰敗，最終因不測的“命運”使某些事情湊在一起而崩潰。但是，這種圖式對于1530年代的佛羅倫薩人來說，不論從歷史還是哲學方面，都不能令他們滿意；他們通過資料對過去了解甚多，又因解釋的方式而有太多的要求。詹諾蒂斷定，在考慮每個事件時，必須評估它的一般原因（cagione）、機緣（occasione）和成因（principio）。在1512年佛羅倫薩共和國覆滅這個例子中，“一般原因”是一些野心勃勃的寡頭對這種政府形式的不滿，“機緣”是教皇尤利烏斯與法國國王的戰爭，“成因”則是西班牙軍隊對普拉多和佛羅倫薩的進攻。“一般原因”是事情的趨勢，當“機緣”出現時就可以感受到它，而且它往往也是出現“機緣”的原因。[565](#_565_6)

就13世紀和14世紀的佛羅倫薩政治而言，應予關注的是在“大人物”國家和“平民”國家之間變來變去——詹諾蒂顯然不認為這是一種循環——以及“一般原因”或“大勢”（disposizione）是兩派“力量”大致旗鼓相當。一派對“素質”的壟斷，受到另一派的數量優勢的回敬，哪一派都無法打敗或消滅對手——詹諾蒂或許會同意馬基雅維里更進一步的看法，哪一派都無法設計出被另一派所接受的政府體制；而任何一派的勝利都是“機緣”所致，而在未來的某個時候它通常又會對另一派有利。[566](#_566_6)在這種情況下，“一般原因”就是全部原因，各種“機緣”如何顯然無關緊要。比較一下馬基雅維里在《君主論》中用過的“機緣”一詞不無裨益，它在那里表示在“命運”的世界里特殊事件的極端不合理和不可預測。雖然馬基雅維里對歷史因果關系的認識遠不限于此，但仍然值得進行這種比較。詹諾蒂的“機緣”依然是不測的偶然因素，它轉動著命運之輪，讓權力體系傾覆，但這種政治不穩定性乃是外因所致，并非內在固有的。“大人物”與“窮人”，質與量，權威與自由，構成了不穩定的平衡，大多數人不管處境如何，都無所逃于這種平衡；但能夠認識他們的天性為何導致不穩定，因此也能認識它如何被穩定所取代。因此，“命運”在他的體系中幾乎不起作用，這個詞也幾乎用不上。他依賴的是亞里士多德式的因果論和亞里士多德式的社會力量理論。

在下一個世紀，哈靈頓沿著類似的路線，建構了一種英國史的解釋，他賦予中世紀英格蘭的國王和貴族的角色，非常類似于詹諾蒂的“大人物”和“窮人”；他們受制于一種不穩定的平衡，直到都鐸王朝通過扶植有地平民瓦解了貴族的權力，而后來證明，這些人的出現對不再能統治他們的君主制的破壞力一點也不小。[567](#_567_6)詹諾蒂也為15世紀的美第奇家族安排了類似的角色，他們提拔窮人擔任官職，剝奪貴族除展示“慷慨大度”（generosità）和“地位氣派”（grandezza）的任何機會，除非有他們這個統治家族的點頭；他們用這種方式壓制一些人，提攜另一些人，使其形成一個不斷壯大的新“中間階層”，正是這個階級現在維持著權力平衡，使穩定的“混合政體”在佛羅倫薩成為可能。[568](#_568_6)自1530年以來，美第奇家族的統治依靠所提拔的少數“大人物”的支持，還有就是由于大圍困時的極端做法而“被一般的和政治的生活所疏離”（aliénat[i]dal vivere universale e politico）的少數的支持，但他們的專制統治是自取滅亡；它剝奪了所有人他們所渴望的東西，增加了“中間階層”的數量，而僅僅是這個階級的存在就可確保他們實現自身的各種目的。[569](#_569_6)像哈靈頓一樣，詹諾蒂雖然是個蹩腳的先知，但在豐富理論詞匯上卻很成功；兩人發展出的因果圖式都錯誤地預言政治的穩定化和歷史動蕩的結束，但都擴大了能夠從具體的社會角度，而不是從表示“命運”的、理性所不能認知的特殊事件的角度，討論政治變遷過程的范圍。人們禁不住會說，兩人都提供了擺脫波利比阿式循環，進入有序政體交替領域的出路；但實際上，他們的因果詞匯是如此之豐富，因此他們從未求助于波利比阿模式。亞里士多德的詞匯不那么張揚，詹諾蒂用的就是它。

可用于城邦問題的政治分析工具，依然是《論佛羅倫薩共和國》第二卷的關鍵問題，該卷旨在批評1494—1502—1512年和1527—1530年的共和政制。詹諾蒂首先說，進行改革的立法者，如努馬和利庫爾戈斯，其任務要比在從未有過城邦的地方建立城邦者的任務更艱巨（我們應當記得，馬基雅維里在《論李維》中便認為利庫爾戈斯大體上屬于這一類人，雖然他在《君主論》中沒有這樣表示）。后者只須知道什么是好，即可以相當有把握地獲得他們所領導和塑造的尚未成形的質料的支持；而前者必須知道過去的政制錯在哪里，現在就存在著類似的困難。其一，總是有些人習慣于之前的秩序，改變他們難免會有困難；這就是努馬不得不佯裝得到神助、利庫爾戈斯不得不使用暴力的緣故[570](#_570_6)（這讓我們想起《君主論》中武裝的先知）。其二，政制上的缺陷屬于“特殊事物”的范疇，理解它們除了經驗之外，很難再有其他手段；第三，沒有人能夠擺脫人類的性情，總能看清他本人就帶有的缺點。[571](#_571_6)薩伏那羅拉既是外邦人又是托缽修士，難以指望他能對佛羅倫薩制度的運作方式有多少了解；盡管如此，假如有足夠時間，假如不是某些“大人物”的背叛使美第奇家族卷土重來，那么他所幫助建立的大議會就會逐漸對自身進行改革。[572](#_572_6)

因此極為重要的是，搞清楚我們能否發展出一種政治學，使過去政制的缺陷能夠暴露出來并得到改正。詹諾蒂接著評論了兩次共和政制，他認為，雖然大議會名義上是這種體制的基礎，但實際上不同的行政官員——包括十人軍事委員會，在某些方面也包括正義旗手——行使著十分不負責任的權力，這使有效的權威掌握在少數人手中。[573](#_573_6)這種偽裝的寡頭制不應與偽裝的貴族制混為一談；詹諾蒂與自由派“顯貴”仍然有著牢固的聯系，這使他強調這種事態讓他們與政府如此疏遠，他們的敵意在1502—1512年的終身正義旗手統治時期甚至愈發嚴重，他還強調，憎恨他們的背叛不應使人無視它的起因（是“一般原因”，而不是“機緣”）。[574](#_574_6)在這些章節中，他實際上重新總結和討論了《致卡博尼書》中的觀點，政制分析的兩條思路再次出現。其一，各種行政官員的不負責任顯然是源于沒有實現權力劃分：他們能夠為所欲為，是因為他們既有“議決權”（deliberazione）也有“創議權”（consultazione）。幾章之后詹諾蒂轉而推薦威尼斯的投票程序，便是因為那些程序設計實現了決議權與創議權的劃分。但是第二（不帶有那么明確的威尼斯色彩），存在著這么一種想法，行政官員不對人負責，意味著權力不依靠他們自身之外的權威，而且也應當如此。相互依賴的結構作為“混合政體”的精髓，必須在某個階段完全形成。但這時詹諾蒂表達了一個新觀點，顯示出他的觀念趨于平民至上；他說，人所熟知的構成政府的四種“要素”（vigore，之前是“核心力量”[nervo]）——選舉行政官員、決定是戰是和、審理訴訟和立法，必須由可以進入城邦“執政團”（signore）的人控制。若想讓多數統治，他們就必須擁有這四種權力，否則這個城邦就不會有真正的自由。[575](#_575_6)問題顯然在于把這四種權力安置于“混合政體”的什么地方，但此時詹諾蒂所要說明的僅僅是，如果決定是戰是和的權力依然由不負責任的十人軍事委員會控制，那么僅僅把選舉行政官員的權力交給大議會是不夠的——雖然就此而言可以給城邦冠之以自由之名。[576](#_576_6)它使對抗行政官員決策的起訴權實際上形同虛設；與此同時，就立法而言，雖然它名義上由大議會決定，但出于實際考慮它掌握在少數人手中。只有選舉政府官員的權力是不夠的，美第奇家族的做法就證明了這一點，他們總是控制著其他三種權力的人事任命權，對其他人的選舉則完全撒手不管。三種而非四種權力的主人，就是所有權力的主人。[577](#_577_6)

詹諾蒂處在開拓新領域的關鍵點上，這將使他的思想超越三種要素的簡單混合或單純的“德行”制度化。但就目前而言，他已經完成了對進行改革的立法者所必須擁有的救治知識的分析，開始把它與這種人所要遵守的普遍原則結合在一起。我們在第三卷一開頭便讀到，立法者的目的是創立一個長治久安的國家；國家的滅亡要么是由于內部不和，要么是由于外部攻擊；“優良的政體”（buon governo）可用來對付前一種危險，“優良的軍隊”可用來對付后一種危險——雖然它也可以被視為“優良的政體”的一部分并服務于前一目的。此時我們遇到了那個馬基雅維里式的問題，即決定公民組織與軍事組織誰應居先，此時便出現了羅穆路斯的形象。利庫爾戈斯是“政體”與“軍隊”并舉，而過去的羅穆路斯則注重暴力，不管是投身于反抗他的鄰國，還是投身于擴張他的人民的帝國。這種選擇看起來也許有助于軍事組織，即使不是完全與其一致；但詹諾蒂似乎主要想到的是“強擄薩賓婦女”，他評論道，此種行徑只能是源于貪婪的控制欲，因為羅穆路斯既然有足夠的人力建立城邦，那么畢竟還有其他方式為他們搞來女人。[578](#_578_6)稍后他又說，羅穆路斯注重軍事組織先于注重建立公民組織；因此，詹諾蒂的分析結果使他與馬基雅維里截然有別，后者認為由于羅馬從一開始就是為擴張而組織起來的，所以她沿著軍事路線，從而也是平民路線發展。這種一開始就對羅馬模式的否定一直延續到后面的章節，有助于他重新引入威尼斯的概念；它部分地基于這樣一種暗示，公民軍有防御而不是進攻的職能。威尼斯謀求穩定更甚于謀求帝國，以至于它根本就沒有公民軍，但經歷過大圍困的詹諾蒂明白，公民軍的職能就是防御。布魯尼和馬基雅維里認為羅馬摧毀了世界其他地方的共和“德行”，結果也喪失了她自身的“德行”；但非進攻性的公民軍也許仍然是為公民灌輸“德行”的手段。人們在捍衛1527—1530年的共和國，而1512年共和國未作掙扎就覆滅了，主要原因是，后一個時期有公民軍，前一個時期沒有（馬基雅維里的公民軍是“城郊鄉民”[contadini]的民兵，詹諾蒂意識到了這種理論上的差別）。佛羅倫薩的理想是像羅馬那樣武裝起來并具有平民性，又像威尼斯那樣安寧祥和；詹諾蒂斷然放棄了馬基雅維里那種不安分的主動精神。公民軍的政治化作用不過是“優良的政體”機制的一部分，而且他賦予了后者巨大的優先性，因此與他在1528年的看法相比，他在該卷其余部分大體上很少強調公民軍使人具有德行方面的力量。[579](#_579_6)

既然他要為佛羅倫薩設計一種“混合政體”而不是純粹的民主政體，因此我們必須既要了解公民軍（我們被告知，軍事美德是民主政體的特征）在“混合政體”中的作用，又要了解政府的四種權力在其中的作用，因為它們的歸屬決定著城邦中的哪些人是“執政團”，而我們尚不知道這個“執政團”在混合制政府中的位置何在。詹諾蒂接下來對混合制政府的概念進行了批判性分析。他說，這既可以指三部分人（一人、少數和多數；“大人物”、“中間階層”和“平民”）彼此行使平等的權力，也可以指其中一方行使著比其他兩方更大的“權力”（forze, potenza）；這兩種情況都是為了產生一種平衡。仔細想一下就會發現，前者勢必帶有缺陷。其原因是，政治要素的混合物不同于自然因素的混合物，后者中的每個成分（semplice）失去了其特有的“德行”，混合體則獲得了自身的“德行”。政治混合體是由人，即由“大人物”、“中間階層”和“平民”組成的，各方在混合之后仍保持著混合之前的樣子（大概除非是全都成為“中間階層”，而在這種情況下我們根本不是在構建混合制政府）。各方都保持著其獨特的性質，詹諾蒂現在把它稱為“德行”，而不是“性情”或（他也許會這樣說）“幻覺”（fantasia）；這些“德行”包含著欲望和追求它們的能量，我們僅僅是在政體構建中把它們加以制度化而已。因此，不可能“把國家調理得那么完美，使各方的‘德行’——姑且把它稱為能量——都不那么突出”，而且，假如各方是平等的，那么它們之間的對抗和抵制也會勢均力敵，共和國將充滿紛爭，從而導致它的毀滅。[580](#_580_6)詹諾蒂對“德行”這個概念的分析方式，使政治類比中的機械論模式取代了準有機體模式；圭恰迪尼那個把“面條”揉成團的廚子消失不見了。

接下來他又談到，波利比阿把羅馬共和國視為混合制政府的模型乃是謬見。他宣稱，駐羅馬的使節在與執政官打交道時，認為自己置身于一個王國；與元老院打交道時，又認為置身于一個貴族制國家；與平民打交道時，又認為置身于一個民主國家。但這表明，各方的權力相互平等并且不能相互制約，既然如此，那就難怪這個共和國受著內部紛爭的煎熬。假如它秩序良好，那么使節的感覺應是這樣：與執政官打交道時，覺得他們依靠元老院和平民；與元老院打交道時，覺得他們依靠執政官和平民；與平民打交道時，覺得他們依靠執政官和元老院；各方的“德行”會受到其他“德行”的“調理”（temperata）。布魯圖斯及其同伙在驅逐國王時本應考慮到這些，而且可以認為，他們試圖賦予元老院以優勢地位；但是，假設波利比阿所說的事實正確無誤，那么三種政府機構權力的平等就使羅馬受著不穩定和紛爭的侵擾，并且最終將她摧毀了。[581](#_581_6)

對波利比阿的批駁，把詹諾蒂在羅馬問題上對馬基雅維里的批駁帶上了一個新臺階。他已經含蓄地否定了馬基雅維里的觀點：武裝的平民國家必須是一個為擴張而組織起來的國家；此時他又反駁了其以下觀點：羅馬的內部紛爭是健康的標志，因為它導致了保民官制度（對此詹諾蒂很少談及）。越是消除羅馬的范式意義，他為了組織一個武裝的平民國家而采用威尼斯的形式和概念的明顯意圖就越令人著迷。但關鍵在于他對“混合政體”這一概念的激烈改造，這尤其是因為它在很大程度上預示著17和18世紀的英美政制思想。他這時的觀點是，你無法在平等而獨立的力量之間建立起平衡，因為它們之間的壓力和反壓力是相等的，不存在消除競爭的辦法。但我們知道，政治權威的種類如此之多，而且能夠用很多組合方式進行分配，使三種機構的相互依靠成為可能，而且從理論上說，創立一種三部分既平等又相互依靠的體制似乎也是可能的。詹諾蒂沒有考察這種可能性；他假定，相互依靠需要不平等，因此一方必須擁有對其他兩方的優勢（la repubblica deve inclinare in una parte[“共和國要側重某一派”]）。主要的理由似乎是，必須使沖突制度化；權力之間總會競爭，假如所有部分在理論上是平等的，輸家就會因為自己的失敗而譴責贏家，置共同利益于不顧而從事兩敗俱傷的爭斗，假如把輸家的劣勢設計到共和國的結構之中，它就會被視為合理合法。詹諾蒂強調，他的意思不是優勢部分享有排斥其他部分的“治權”，而僅僅是指它不應像其他部分依賴它那樣依賴它們。他尚需澄清，他關于政府的四種權力必須屬于“執政團”或“主人”（padrone）的學說與所有這一切有何關聯，以及這些條件是否確實適用于“共和國所應側重的”部分。[582](#_582_6)

下一步所要考慮的是，優勢部分應當是“大人物”還是“平民”（也可以讓少數和多數依靠一人，但他似乎認為這在當時行不通，雖然他認為這在前共和時代的羅馬提供了穩定的政府）。詹諾蒂用相當長的篇幅陳述了支持平民的理由，這與馬基雅維里非常相似，但我們并不需要考察他的全部論證。他又重復了對羅馬制度的駁斥，但采用的方式是揭示一些意義重大的緊張關系。我們被告知，平民若是覺得自己受到特殊個人的壓迫，他們會沖向他的房子，為了報復將它付之一炬——至少這是佛羅倫薩的做法，然而，如果他們覺得錯誤是公共權威分配不當所致，他們就會鼓動改革法律和制度，使其確保他們得到更大的正義、分享更大的權力；這就解釋了為何在格拉古兄弟之前，羅馬各階層之間的斗爭相對來說是不流血的，并且使平民更多地參與行使權威。[583](#_583_6)這種觀點顯然大大受益于馬基雅維里有關羅馬紛爭有其積極作用這一主張，但在其他方面詹諾蒂則會予以反駁。在別處我們還讀到，假如在驅逐塔爾昆時讓元老院依賴于平民而不是相反，平民本可免受傷害，元老院本可弱于平民，結果是羅馬本會更安寧，從而逃脫那些最終將她毀滅的紛爭；共和國本可永世不朽，她的帝國本可“極其穩定”（stabilissimo）。[584](#_584_6)在馬基雅維里看來是個平民國家的羅馬，對于詹諾蒂來說，就像對圭恰迪尼一樣，它卻是個不穩定的貴族國家（optimacy）。他還說（這里分明是在影射馬基雅維里），有人主張羅馬若無內部紛爭就不可能擴張，但這只有對像那樣組織起來的羅馬才能成立，而且可以認為，如果在平民基礎上進行組織而又沒有那些紛爭，她本能更加有效地擴張。[585](#_585_6)但詹諾蒂已經指出過，帝國擴張并不是“武裝的平民國家”的必然標志。這讓人們覺得，他要擺脫馬基雅維里的陰影是相當困難的，即使這僅僅是因為他意在確立與馬基雅維里既相似又不相似的立場——沒有羅馬特性的“武裝的平民國家”，沒有貴族制或雇傭兵的威尼斯。

他更樂意為了“平民”的優勢地位而闡發亞里士多德式和馬基雅維里式的觀點。大體而言，這種觀點是，[586](#_586_6)少數想發號施令，這種欲望易于破壞公共利益，而多數想要維護的“自由”——即各方在法律之下享有自己生活的狀態，則接近于公共利益本身。此外，少數統治而多數服從（即他們服從法律而不是服從少數），懂得如何服從法律的人學習如何統治，要比統治的人學習如何使其意志服從法律來得容易。服從范圍廣大的各種法律，賦予了多數以某種審慎精神，它通常為少數所無，因為他們的欲望更加不知節制；實踐經驗和書本知識是表現為知情的審慎的來源，“平民”就像“大人物”一樣能夠得到它們；[587](#_587_6)既然前者的數量超過后者，“我們差不多可以說，他們合起來也更審慎”[588](#_588_6)。

詹諾蒂提出了一種民主的“審慎”（prudenzia）理論。它不再是那些在追求“榮譽”中投身于公共服務的人得到的酬勞，而是對這樣一些人的獎賞，他們服從法律，集思廣益，受到傷害而不是施加傷害，對傷害的反應是集體尋求公共補救，而不是像貴族那樣尋求對特定的敵人進行報復。多數心系“自由”，這意味著他們比野心勃勃的少數更加講政治，更愿意承認公共權威的正當性。最后的、也是最強烈的觀點是，在有眾多“平民”或“中間階層”的城邦，讓他們臣服于“大人物”的權威是“殘暴的”（violenza）。[589](#_589_6)

第三卷的其余部分是對理想政制的剖析。我們知道，它應是一種“混合政體”，其細節多來自威尼斯，通過權力的組合，滿足那些渴望“地位氣派”、“榮譽”和“自由”的人的抱負。每個群體的權力都應相互依賴，但有一種權力——心系“自由”的群體的權力，亦即平民的權力——應當占有優勢，至少占有以下意義上的優勢：它不像其他兩種權力依賴它那樣依賴它們。但是也提到了四種權力或職能，它們是政府的“要素”或“核心力量”，它們屬于無論什么樣的個人或團體組成的“執政團”（signore）。在現代讀者聽起來，這種“執政團”很像是主權者，而主權者似乎不適合于構成“混合政體”的權力的平衡分配，甚至不適合于詹諾蒂所考慮的那種有所側重的權力分配。于是我們就遇到了一個問題，或許詹諾蒂亦是如此，那就是如何能把這些概念彼此聯系在一起。

詹諾蒂首先宣稱，共和國應由三種主要成分組成，但是還應像威尼斯那樣有第四種成分，它稱為“監事會”（the Collegio），介于元老院和“正義旗手”（或君主）之間，用于滿足那些追求“地位氣派”者的抱負，其方式是盡可能密切地使他們與只能由一人行使的最高權威聯系在一起。[590](#_590_6)這個監事會的成員是官員而不是顧問，也就是說，他們每個人都被委以有關戰爭（十人軍事委員會）、司法（“監事”[procuratori]）等具體職能；他們被假定為不但志向高遠，而且才智過人，大概還包括經驗，但肯定包括創造力、主動性和提供政策的能力。如果天平的這一端疊放著一人與少數、“地位氣派”與“榮譽”，另一端就是大議會，它的職能是維護“自由”，代表著眼界不高的“平民”，它向全體公民開放，不管是“大人物”、“中間階層”還是“平民”，也不管（還可以補充說）他們追求的是“地位氣派”、“榮譽”還是“自由”。它實際上是按數量由得到一視同仁的公民組成。詹諾蒂接下來解釋了為何在大議會中沒有“低層百姓”（plebei）的一席之地，這是因為他們不是城邦的成員；他們職業低賤，而且是有家可回的外邦人（他想到的大概是來自周邊鄉村的農民）。但他用了一定的篇幅，堅持認為那些交稅但沒有資格擔任官員的人必須是大議會的成員。[591](#_591_6)大概是1528—1530年的公民軍經驗使他相信，有必要把這些“非貴胄”當作公民對待，因此很有意思的是——這可能也是他的思想的重要轉向——現在他所采用的觀點強調它在城邦沒武裝起來時就有效，不亞于城邦武裝起來之時。如果不允許“非貴胄”（他現在把他們稱為“平民”）擔任“官職”（onori，大議會的成員資格顯然是一種“榮譽職務”，onore），他們就不會愛共和國，也不會自愿為它奉獻或保衛它；他們會追隨特殊的領袖；在城邦武裝起來的時候這種危險會更加可怕。亞里士多德肯定會同時指責威尼斯和佛羅倫薩沒有動員這個階層參與公民生活；[592](#_592_6)詹諾蒂也清楚地意識到，不光是大議會的成員資格，而且一切行政官職和“榮譽職位”，都應當向他們開放，盡管他承認這在現實中也許行不通。他說，沒有人不對升遷和榮耀懷有野心，除非像法國人那樣受到壓制和貶抑，對城邦進行武裝就是要讓這條真理浮現出來。[593](#_593_6)在這個階段，那個曾被稱為“平民”、只想要“自由”的階層，好像就要消失不見了，但是更確切地說，它成了一個開放的階層：人人都可以屬于這個類別，在某種程度上也確實屬于這個類別，但這與存在著持續的“德行”競爭一點也不矛盾，統治精英從這種競爭中脫穎而出，所有公民也都參與其中。詹諾蒂與圭恰迪尼一樣，都極力反對在政府高級官員任職資格上實行財富或出身的限制。

他現在明確宣稱，大議會應是城邦的“執政團”，因此必須行使“共和國的最高職能，擁有國家的全部權力”[594](#_594_6)。我們不妨問一句，這種壟斷如何能與相互依賴的結構中僅僅程度輕一些的依賴相容呢？我們記得，提到的職能或權力是，選舉政府官員、決定是戰是和、審理訴訟和批準并頒布新法。詹諾蒂能夠闡述一種修改版的威尼斯程序，讓大議會用來選舉所有政府官員，從元老院到大議會，直到正義旗手。最后一職當選后終身任職，至于元老院，他經過思考后決定——與他在《致卡博尼書》中的觀點相反——他們應當每年重選一次，但不限制連選連任；這可確保精英團體的穩定，雖然其中有些人可能丟掉職位。[595](#_595_6)但是，

戰與和的決定權必須歸元老院……雖然不能把它交給大議會，但它要依賴后者，因為最終行使這種權力的元老院是由它選出來的。在首次提出發動新的戰爭時，也許呈送大議會去決定比較好，就像羅馬人所做的那樣，他們常常詢問人民，與這個或那個君主或共和國開戰是不是他們的意愿或命令；但是，此后的所有決定（accidenti）必須交給元老院定奪。[596](#_596_6)

與此類似，審理訴訟的權力必須交給一個專門的官員機構，他模仿威尼斯人，把它稱為“最高法院”（Quarantie）。詹諾蒂隨后說，這項權力按理說應歸國家或城邦的執政團“所有”（proprietà），但它常常發現親自行使這種權力會耗費大量時間（人們會猜想，時間問題也是詹諾蒂不把戰爭“決定權”交給大議會的原因），因此，相當于“執政團”的威尼斯大議會設立了最高法院，法國國王則將他的司法權委派給四個“高等法院”（parlement）。[597](#_597_6)因此可以認為，選舉權保證司法權像軍事權力一樣“依賴于”大議會。麻煩在于詹諾蒂早先曾強烈主張，一個城邦從選舉政府官員的角度看也許是自由的——即它的大議會是至高無上的，但從政府官員行使權力的方式上看它又是不自由的，正是這一點，使1494年和1527年的共和國在關系到軍事與司法事務時，成了殘暴的和不自由的政府。把立法的最終批準權留給大議會（詹諾蒂的方案也要繼續這樣做）是不夠的，因為他不認為立法是調整軍事和司法職能的手段。

詹諾蒂的理論中似乎存在的缺陷是可以改正的，可以指出在他看來，過去的官員不負責任不僅是由于他們不受大議會的控制，而且是由于同一些人在提出、決定和執行政策。[598](#_598_6)僅此一點就足以使他們成為追求私利的封閉式朋黨，他現在再次提出了早先的提議，把“創議”（consultazione）和“議決”（deliberazione）分開，以此使人們在職能上相互負責。為了實現這一點，他詳細闡述了元老院與監事會所轄各委員會的關系，而且他能夠（就像在《致卡博尼書》中那樣）用“少數”一詞指代行使“創議”職能的機構，如十人軍事委員會，用“多數”一詞指代對它們的提議做出決定的元老院。[599](#_599_6)但是，只要軍事和司法事務不歸大議會管，“多數”一詞就不具有通常的含義，只要選舉政府官員被視為四種權力之一，而不是一種高于且獨立于其他三種權力的決定性因素，這個大議會就不能算作行使所有四種權力的“執政團”；不過，這是我們所看到的對“執政團”的唯一界定。當然可以認為（這似乎也是很有道理）假如大議會選舉元老院、監事會和正義旗手，那么除了處在它直接權威控制之下的權力，它還間接控制著四種權力中的另外兩種，因此它遠不像一人與少數依賴它那樣依賴它們。但貫穿始終的問題是較少的“依賴”的概念與“執政團”概念的關系，兩者遠不能說已經得到協調，更不能說已經取得一致。如果把詹諾蒂的“執政團”及其四種權力的理論作為建立主權理論的最初嘗試，便可以補充說，在混合制政府的背景下談論主權產生的語言混亂——反之亦然——將給美國革命及后來的政治話語造成困擾。

詹諾蒂的思想獨立、強大且具原創性，但他缺乏我們從馬基雅維里身上看到那種出人預料的天才創造力；由于這個原因，可以認為他的思想比較具體地體現著人文主義政治思想的傾向和局限性。他的主要創舉在于，他認識到混合制政府中的“德行”（virtù）是一種權力，然后他嘗試對政府的四種職能進行界定，它們的歸屬對“執政團”起著決定作用。但他未能將這些職能集中起來，于是不得不把它們分散開；究其原因，人文主義政治思想極為關切作為一種人格屬性的公民美德的理想，其最后的訴求總是從建立制度化的權威轉向建立能夠自由施展美德、避免腐敗的環境，它被稱為“自由”。我們分析《論佛羅倫薩共和國》，也應像分析《論李維》一樣，要落腳于它對腐敗理論的獨特貢獻：詹諾蒂譴責在1529—1530年薩伏那羅拉派政府治下圣馬可教友涉足政治的方式，野心勃勃的政客則企圖明目張膽地與他們結盟，作為加強其在公民中的權威的手段。他說，這種腐敗之甚，不輸于羅馬對選民的公開賄賂——可以說，這是不管為此目的而存在的其他事情，只想用金幣換權威；更糟糕的是，賄賂至少還被視為一種惡，可是你要抨擊偽善，卻會被視為耶穌基督的敵人。[600](#_600_6)人文主義政治思想擅長于這種分析，把對權力的思考置于它的從屬地位；自由、美德和腐敗，而非權威的歸屬，才是它的首要關懷。

恐怕連馬基雅維里也不例外。在我們完成對佛羅倫薩政治理論這一最后階段的研究時，留下的最生動印象是共和主義的連續性，它基本上是亞里士多德式的，在馬基雅維里的朋友們（他們相互為敵）看來，他也沒有大大背離這一傳統。我們確實能從他的思想中發現某些領域極端偏離了中世紀受目的論決定的人性觀，但同樣也存在著某些時刻，即便他沒有正式地用以下觀念進行推理，似乎也是利用了這些觀念：人之形式是成為公民，他們的天性在朝著這個方向恢復形式時或許會腐敗，但這個方向不可逆轉；君主無法使他們成為別的樣子。但意味深長的是，他思想中具有革命性的方面——人表現得最主動、最不具自然性的方面——并未受到其友人注意。圭恰迪尼的公民觀仍是一種“德行”觀，他的現實主義中裝填著亞里士多德式的語言和假設；而在詹諾蒂那里，則明確表達了人性即公民性的原則，它明顯是亞里士多德式的原則，而且只差幾步就變成了薩伏那羅拉式的原則。正是在亞里士多德主義和公民人文主義的渠道中，流淌著共和主義傳統的水流，而作為哈靈頓和亞當斯這類理論家都征引過的歷史人物，馬基雅維里在這條渠道中如魚得水。就佛羅倫薩人所屬的這一傳統而言，他們對自由與腐敗所保持的那份基本上是道德主義的關切，不僅沒有阻礙，反而支持著這一傳統；它繼續把政治描述為建立能夠使人自由施展積極美德的條件。

詹諾蒂也使我們看到，亞里士多德式政治學作為一種分析性和解釋性的體系，在吸收作為其基本觀念之變種而提出來的理論上有著很強的能力。波利比阿的循環論、馬基雅維里的公民軍學說、威尼斯的模式（而非神話）皆被提到并做了評估，但最終都是為其所用而不是一味因循；它們被用于一種基本上是亞里士多德的方法，用來劃分城邦的構成要素，揭示它們的互動如何導致政體的穩定、動蕩或變遷。約翰·亞當斯仍然信奉的那種古典共和主義，基本上是文藝復興時期對亞里士多德《政治學》中提出的政治科學的重述，而且它對分析十七、十八世紀社會現象有著高超的能力。但是對詹諾蒂來說，它的重要性主要在于它能夠對城邦的特殊事件和特殊性格提供因果解釋；畢竟，在展示威尼斯程序及其基本原則可以用于為佛羅倫薩那十分不同的環境設計一種風格迥異的政府上，《論佛羅倫薩共和國》是一項取得了部分成功的嘗試；而且我們看到，他運用亞里士多德的因果關系范疇和政治成分范疇，能夠構建有關也許已步入歧途的佛羅倫薩環境的歷史解釋和預言，但又能驅散圍繞著特殊事件的大量神秘感。在解釋佛羅倫薩如何成為她現在這個樣子或對她的將來能有什么期待時，無論是與薩伏那羅拉還是與馬基雅維里相比，他都不太依靠習慣、天意或“命運”這些概念；他沒有像前者或其1529—1530年的狂熱支持者那樣期待著奇跡——他很清楚他們的信仰能做什么和不能做什么；他也沒有后者那樣的感覺：在“命運”面前從事創舉難上加難，其成功需要近乎奇跡般的品質。無疑，這與他的選擇有很大關系，他選擇了理性的威尼斯而不是活力十足的羅馬作為他的組織原則的來源。[601](#_601_6)他的理論表述得十分清晰，他對其在實踐中的可行性也比較自信。

圭恰迪尼假如讀過《論佛羅倫薩共和國》，恐怕他會尖刻地說，它的作者根本不必將其理論付諸實踐；讀過詹諾蒂有關1530年代早期的政府不可能維持下去這一聲明的人，肯定會悲哀地想，這個聰明人還有四十多年的人生去見證自己的錯誤（圭恰迪尼自己也對同一個政府做出了錯誤判斷）。但在本項研究中，我們關心的不是觀念的預見力，而是它們擴大一種文明的范式詞匯的能力；在這個意義上，不成功的先知預言可以重新得到利用。詹諾蒂認為亞里士多德式的政治分析既復雜又言之成理，足以使他產生自信，認為自己理解了事物在時間中發生的某種方式，因此他既未像薩伏那羅拉那樣把思想聚焦于末日啟示的期待，也未像馬基雅維里那樣聚焦于“革新”和“機緣”。時間沒有處于突出的位置。就我們現在看來，這本著作的結尾（就像《君主論》和《關于佛羅倫薩政府的對話》一樣）幾乎是常規性的論述實現問題的一節[602](#_602_6)。像馬基雅維里和圭恰迪尼一樣，詹諾蒂思考了共和國得以牢固建立的時機和建立者的人格品質問題；但他的思想針對的是佛羅倫薩的現實，而他作為專制時代的流亡者從事寫作這一事實，使他就佛羅倫薩現實能夠說的話不多，他自己也承認這一點。只有一位解放者（就像熱那亞的安德烈·多里亞）能成為佛羅倫薩的立法者，而對于解放者，我們只能說他也許來，也許不來。有些人——大概包括馬基雅維里——已經很好地闡述了陰謀詭計理論，解放者能從中學到所有推翻政府的“機緣”的知識；我們的任務是研究建立政府的理論，因為與其讓命運女神埋怨我們在解放者到來時不知所措，還不如我們抱怨她從未給我們派來一位解放者。[603](#_603_6)在這篇專題論文的結語中，詹諾蒂接受了流亡理論家的角色，再次表示他對時間和“命運”持現實主義態度。他對行動之難并非天真無知，他也不認為只有以奇跡般的方式才能克服（被指責為持前一種立場的馬基雅維里更接近于后一種）。他承認“命運”至上，但他不過是指總有我們控制不了的事情。

如果這大體上就是詹諾蒂偏愛威尼斯而非羅馬，沒有采用馬基雅維里那種充滿活力的“德行”概念的原因，那么這也是他為何沒有把威尼斯描述為奇跡或神話的原因。在他看來，時間問題不是一個僅用威尼斯式的奇跡就可以解決的問題。他接受這樣的觀點：立法（以及他本人對佛羅倫薩的規劃）的目的在于建立能夠持久的政制，他也深深折服于威尼斯在達到近乎永久穩定上的成功。但“威尼斯神話”的成分中包含著兩種信念，一是只有奇跡般的智慧能夠帶來這種穩定，二是威尼斯通過多數的技藝和發明才能實現了這個奇跡；詹諾蒂并沒有采用前一立場，因此他既沒有把波利比阿式平衡，也沒有把威尼斯神奇的選舉機制描述為一種解決長治久安問題的奇跡般的方案。他只能把威尼斯的成就視為許多原因的產物，這完全是因為他要把威尼斯范式運用于在佛羅倫薩那種迥然不同的環境中取得同樣成功的問題，而他的多取自亞里士多德的詞匯為他提供了眾多區分條件和原因的方式，這使他無法把該問題視為末日啟示問題，或把它的解決方案視為奇跡或簡單的方案。為長治久安而立法的問題，能夠以復雜的解決方案加以解決，而這些方案可以假以時日來建立。在詹諾蒂的兩部主要著作中，他對威尼斯歷史的解釋，既與馬基雅維里對羅馬歷史的解釋相對立，同樣也是對復雜歷史進程的解釋。

然而我們已經看到，共和主義理論實質上是一種亞里士多德式的政治學，它十分強調時間問題，從而做了有選擇的簡化。有可能離開這種強調，進入一個概念世界，它有十分豐富的詞匯，因而增加了行動的潛力，淡化了時間問題。但同樣也有可能進入相反的方向，走向只有神恩、利庫爾戈斯般的英雄行動或實現奇跡的平衡才能為這一問題提供解決方案的立場。文藝復興時期受到時間和命運的困擾，這使“威尼斯神話”會持續存在，因為威尼斯是前面提到的那種解決方案的范式；假如在關于這個“神話”的文獻中，詹諾蒂的非神話解釋算是標準著作之一，那么研究一下當時讀者之多毫不遜色的加斯帕羅·孔塔里尼的著作，也是有價值的，其中的神話因素更為突出。

### 三

孔塔里尼是個威尼斯貴族和教士，著有《論威尼斯共和國及其官職制度》（De Magistratibus et República Venetorum），寫作時間不明，[604](#_604_6)大體上是在16世紀二三十年代，遲至1543年才出版，隨后便成為一部享譽歐洲的著作并多次重印。雖然其聲望超過詹諾蒂的《論威尼斯共和國》一書，但就其對威尼斯政府官職及其歷史的研究而言，該書的緊湊性和專業性要差得多；但它是一部完整的著作，詹諾蒂的專著則是未竟稿，而且孔塔里尼用一定篇幅陳述了他與威尼斯主題相關的政體哲學。他的著作對許多國家的影響有據可查，因此引用伊麗莎白時代的英譯本也有一定價值，它由劉易斯·萊夫克努翻譯，出版于1599年。

孔塔里尼的語言從一開始就是贊美詩式的。他說，無論在自然條件還是政治上，威尼斯的出現都不是“由不朽諸神之手所創，而皆由人的技藝、勤奮與發明所創”[605](#_605_6)。但是他的關鍵論點是，威尼斯是人類技藝，尤其是人類美德的作品。他沿著由佛羅倫薩人所開創，但已為威尼斯著作家所慣用的思路，論述了美德既可表現為公民形式，也可以表現為軍事形式，但后者雖然光榮而必要，卻必須只能為前者而存在。他沿襲亞里士多德和基督教的思想主流，堅持認為戰爭的目的必須是和平，但作為一位在公民人文主義傳統中著書立說的意大利人，他也必須解釋威尼斯的“德行”中為何包含著使用雇傭軍，而公民一直不進行自我武裝。萊夫克努以介紹的方式提供了自己的評注，對他而言，這種矛盾——在他看來不比在佛羅倫薩人看來小——是威尼斯的政治程序從理性和道德上控制公民生活全部領域的全部神奇方式的一部分。

此外，與經驗常識更相悖逆的是，那些手無寸鐵、身著袍服的人，居然能愉快勝任向眾多強悍且好戰的軍隊發號施令并訂立法律……并長期掠奪公民為己所用，而且妄圖享有意大利最強大的君主和貴族所享有的待遇；其中包括源源不斷的榮耀和不可估量的權力，它們的主要分享者是大約三千名富紳，但在他們中間看不到任何人覬覦更大的榮譽稱號……[606](#_606_6)

孔塔里尼并沒有像他的譯者走得那么遠，不過他在后面確實解釋說，威尼斯的公民政制是在與“堅實的土地”（terra firma），因而也是與軍事生活分隔的環境中成長起來的（就像大多數著作家對這問題的論述一樣，他不認為海上強權會給公民組織帶來什么麻煩），因此當該城最終成為陸地強權時，他認為最好不要讓公民行使軍事指揮權，這是由于擔心

他們經常前往大陸，因而就脫離了公民生活，這無疑會形成一派人，他們不同于其他平和的公民并與之疏遠，轄地和領地很快就會在城內滋生內戰和紛爭。……因此，為了使我們的政體擺脫這種野心勃勃的事業之危險或因由，我們的祖先保持了一種更好的方式來保衛他們在陸地上的領地，即用外國雇傭兵，而不是本土公民，從他們所保留的領地的貢品和收入中拿出一部分支付軍餉和津貼……[607](#_607_6)

但是他并不認為，軍事美德和公民美德必然不能兼容并存，或讓前者服從于后者是威尼斯的決策機制所致。那是美德的功勞，而且是被孔塔里尼描述為內在于威尼斯全體貴族的美德的功勞。在他承認受佛羅倫薩思想啟發很大的一段話中，他把這一斷言建立在人所熟知的觀點上：威尼斯從未有過立法者；立法者與德行不如他本人的人在一起，其任務十分艱巨；有關城邦的早期歷史幾乎沒有什么歷史證據存世。詹諾蒂對早期威尼斯人以其未得到神助的才智創造的穩定秩序，曾困惑于如何解釋，而對于孔塔里尼來說，這一奧秘應當自豪地給予肯定，而不是進行解釋。

在雅典、拉希代孟和羅馬，不同時期都有各種杰出的有德之士為祖國竭忠盡智，但他們為數甚少，受到民眾壓制，因此不能做出同樣的貢獻。可是我們的祖先卻萬眾一心，齊心協力，建立、榮耀和壯大了他們的祖國，絲毫未曾計較自身的私人榮譽或財產，正是從他們手中，我們繼承了一個如此繁榮的共和國。任何人都可以輕易想象到……在這方面，雖然我們的祖先在國內外取得了很多光榮成就，為祖國做出了卓越非凡的功績，但在威尼斯卻見不到或幾乎見不到關于他們的紀念物。在許許多多的偉大戰役之后，沒有建立國家墓地，沒有留下軍事雕像，沒有船艏，沒有軍旗，也沒有俘獲的敵軍軍旗……[608](#_608_6)

我們祖先這種超常的精神美德，設計和建立了這樣一個共和國，自人類有記憶以來，不論何人把它與那些最為高貴的古代共和國做一比較，幾乎無法找到能夠與之匹敵者。我斗膽斷定，在根據內心愿望而設計和建立共和國的那些大哲的論述中，找不到任何建立和設計得如此優良的國家……[609](#_609_6)

在佛羅倫薩的理論家看來，顯然是野心和對“榮譽”與“盛名”的追求驅動著公民貴族，而政府中的問題顯然是防止這種欲望腐蝕自身。詹諾蒂曾考慮到既有必要造成它得到了滿足的表象，又要使這種滿足依靠他人的合作——這是使“混合政體”維持在次優狀態的必然因素之一；它適合一個不完美的世界。但是，假如孔塔里尼賦予威尼斯人的美德的全部含義，是指他們一心為公、不計其余，那么威尼斯的“混合政體”就不是一項對抗腐敗的發明，而是表明不存在腐敗的現象。他接下來闡述自己的政體哲學時，談到了反對單純的一人、少數或多數統治的常見理由，但其根據不太接近波利比阿，而是更接近基督教的亞里士多德式政治學的主流。就像動物要由人來統治一樣，人也應當由高于人的力量來統治。上帝不直接統治共和國，但人身上有神的因素，即“純粹而從不動搖的心智”；這與詹諾蒂的“德行”觀相距甚遠。既然人身上也有“低劣而野蠻的力量”，那么把政府交給任何人、任何團體或團體的組合都不能確保心智的統治，而是要“在其他方式都行不通時，接受某種神性的指導，人類通過創立法律似乎已經達到了這一點，即對人類集體的統治權賦予純粹的理智與理性……”[610](#_610_6)

假如法律能夠取得純粹理性的地位——“上帝是宇宙萬物中的純粹理性，就像古老的法律是公民團體中的純粹理性一樣”[611](#_611_6)這一觀點被冠以偽亞里士多德的權威——那就必是法治而不是人治；個人與團體參與統治時必須遵守這一點。但這種論證有循環論之虞：法律確保理性的統治而不是特殊欲望的統治，但法律是由人創立和保持的，只有當人在理性的指引下追求公共福祉，而不是在欲望的指引下追求私人目的，它才能夠得到普遍實行。如此一來，法律要維持自身就必須約束人的行為，而人又是維持法律的主體；在“人類集體”（assemblings of men）中，在城邦中，也就是說，在人們經常碰面執行和制定法律、處理公務的地方，“法律”一詞的主要含義應當是指管理聚會、制定決策的一套規章制度。這種法律必須能夠引導人們的精力只為公共福祉服務，即只沿著純粹理性的道路行進。“威尼斯神話”便包含著以下斷言：威尼斯擁有一套決策規則，能夠確保每一項決定完全合乎理性以及每一個決策者具有完全的美德。威尼斯人并不是天生就比其他人有更多的美德，但他們擁有的制度使他們能夠做到這一點。

正如我們所知，一個總是受純粹理智的統治而無須受到外在的控制或幫助的人，不是人而是天使。如同霍布斯的利維坦是一個“人造的人”（artificial man）、一個“有朽的神”（mortal god）一樣，可以說，孔塔里尼的威尼斯也是一個人造的天使：不具有完全的理性的人作為一個制度框架中的成員在其中行使職能，而這個制度框架具有完全的理性。萊夫克努似乎已有此感：

看看他們的大議會，由至少三千名富紳組成，國家的最高權力和強盛完全維系于他們，盡管人數眾多，但事事秩序井然，充滿神圣的祥和氣氛，全無喧囂與混亂，簡直就像天使而不是人間的大會。

……他們執行刑法毫不留情；他們鼓勵美德不遺余力；尤其是他們對官職和榮譽的分配，以秘密、奇特而復雜的方式進行，使一切懷有野心的陰險做法完全泡湯，除了分給大會全體認可的最具智慧、美德與正直的人之外，絕不會分給其他人。

……還有其他種種不可思議的神奇設想，它們不同凡響，獨一無二，任何國家都不可與之相提并論；它們的奇特性不可言傳，有著世所罕見的神奇特點，這一點一經證實，可使最奇特的不可能之事似乎也【引文】并非全然難以置信……[612](#_612_6)

對伊麗莎白時代的頭腦來說，威尼斯能表現出一副政治科幻小說的面貌：一套使人保持德行的奇妙裝置，而其他國家則把它交給了個人理性或神恩。孔塔里尼畢竟是個教士，他沒有在運用神秘和奇跡的語言上走得太遠，但他賦予了他的威尼斯人以罕見的美德，他們借助于它，演化出了能夠維持美德的政治程序。不可避免的是，他所采用的理論語言也迫使他把美德描述為維持一人、少數與多數的平衡的品質；這是人們所歸屬的幾個范疇，因此若要維持一個非人治的政府，就必須超越于這些范疇之上。但在他的理想政制中實行的是法治，在一人、少數與多數中分配權威只是使三者都服從法律和理性的手段：

但是民眾本身不易統治，除非他們以某種形式結合在一起；因為除非他們處于某種整體中受到約束，否則就不存在民眾；因此，假如民眾沒有變成一個運用理性能力的整體，公民社會（它存在于某種整體之中）就會解體……[613](#_613_6)

這種語言顯示出，更為古老的哲學傳統可以指出并規定更為簡單的混合制政府規則。稍后我們確實讀到，威尼斯把君主、貴族和平民的權威形式結合在了一起，“這使它們的形式得到了同樣的制衡，猶如重量相當一樣……”[614](#_614_6)，但這不是一個像區分權力類型那樣區分政治職能并把它們賦予一人、少數和多數以形成一種平衡的問題。就像我們所看到，這里提出的問題是，解釋一種權力如何才能夠說是“平衡”了另一種權力；詹諾蒂斷定，這個問題用那些術語無法解決，必須重新加以論述（一項他完成得不是很成功的任務），但孔塔里尼在一處地方所批駁的正是詹諾蒂對它加以重述的語言，盡管他在寫作期間顯然對這位佛羅倫薩人的著作一無所知。[615](#_615_6)

發生一黨一派壓倒其他黨派的傳染病，對于共和國來說危險和危害莫此為甚：因為在正義的天平發生傾斜的地方，公民中不可能存在友善的交往和穩定的一致：在共和國的眾多官職集于一人之身的地方總會發生這種事情。如果構成混合體的一個因素壓倒其他因素，混合體就會被瓦解：譬如音樂，當一根弦持續發出的音強于它應當發出的音，就會調不成調。同理，你若是想讓你的共和國完美而持久，就不要讓一派強于另一派，而是讓它們全都（盡可能地）享有同等份額的公共權威。[616](#_616_6)

結合詹諾蒂來閱讀，這好像是簡單退回到了波利比阿式平衡的理論；但情況遠不止如此。這段話的背景是，有一項條款禁止一個家族在任意一個時期有三名以上成員在元老院中任職，因此，所謂不可以壓倒對方的“黨派”，不僅是傳統的波利比阿意義上的三派，而是還可能包括公民所歸屬的任何集體。不妨重新回想一下，波利比阿理論是對亞里士多德式政治學范式的簡化，而亞里士多德很清楚，一人、少數和多數是既用起來方便又必要的范疇。持久的政制必須使所有社會團體滿意；一人、少數、多數的分析，不過是為確定它是否做到這一點而采用的一件順手的工具。

但是，孔塔里尼是個自覺的政治哲學家，這要遠甚于詹諾蒂；那位佛羅倫薩人從權力的角度闡發“德行”，而這位威尼斯人則主要保留了它的理性含義。統治是以共同福祉作為目的而運用智慧的行為，因此“同等份額的公共權威”就意味著“運用同等份額的公共智慧”。但是在一個政治體中，要是能夠設想的每一個部分或范疇都行使適合于它的智慧類型，它就是一個具有完美理性，也將完美分享公共智慧的政治體。并非沒有重要意義的是，自那個“神話”發端以來，對威尼斯的混合制政府的理想化就一向不是近似于波利比阿的第六卷，而是近似于柏拉圖的《法律篇》。[617](#_617_6)“人造的天使”是理性的，因此有著奇跡般的穩定、完美和永恒，相對擺脫了籠罩在波利比阿的羅馬和馬基雅維里的佛羅倫薩頭上的矛盾陰影和最終厄運。至于詹諾蒂，他知道自己城市的歷史是不穩定的歷史，先是提出關于威尼斯歷史的問題而又不做回答，[618](#_618_6)然后又覺得有必要發明一種分析不穩定性、提供穩定性的方式，這使他脫離了他的三位導師——亞里士多德、波利比阿和馬基雅維里；孔塔里尼則無需采取這些步驟。他也沒有學薩伏那羅拉，把自己共和國描繪成在末世時刻扮演著救世主的角色。

但是，我們必須避免把威尼斯的共和主義思想不當回事，認為它不過是對柏拉圖式自我意象的思考。在有關這個主題的一項最權威的研究中，威廉·J.鮑斯瑪證明了威尼斯的思想并沒有在孔塔里尼那兒止步不前，而是在此后八十年里又有發展，先有帕魯塔，后有薩爾皮，形成了一種有關歷史的特殊性和道德自治的意識，它基于一系列對威尼斯獨特個性的斷言，反對反宗教改革的教廷的普遍主義主張。[619](#_619_6)就像佛羅倫薩的情況一樣，這種共和主義史觀既帶來光明，也帶來陰影；薩爾皮的《特倫托公會議史》（History of the Council of Trent）與圭恰迪尼的著作一樣，是一本丟掉幻想、記錄人類弱點與缺陷的著作。[620](#_620_6)我們必須記住，超越時間的神話和沒有終點的歷史是對同一個問題的兩種反應，這個問題便是：共和國要在特殊性、時間和變遷的情境中努力保持自足的美德和穩定。它可以通過自我構建超越時間的理性去逃離歷史；也可以通過把所有可辨認出的，但又交織在一起的不穩定因素組成一個大的綜合去馴化歷史；或者承認這個問題或許無法解決，歷史陷阱會永遠張著大口。孔塔里尼接近于第一種而不是第二種立場；馬基雅維里、圭恰迪尼和薩爾皮接近于第三種而不是第二種立場。詹諾蒂的重要意義在于他對第二種，即追求穩定的科學做出了原創性貢獻。

的確，他是作為這樣一位思想家出現在本書中的：他在一定程度上試圖拔掉馬基雅維里的毒牙，把羅馬和威尼斯加以調和，他要超越這兩種模式，把武裝的平民共和國描述為致力于發展自身的美德，而不是從事征服和擴張——這樣似乎就能使它擺脫“通吃狼”的世界末日。部分地是由于他不像馬基雅維里那樣關心戰爭，而更關心政制平衡理論，所以他能把混合制政府的學問推進到為其他佛羅倫薩分析家所不及的地步。但是，一方面，這意味著命運的角色在他的思想中受到了豐富的解釋手段的限制；另一方面，他未能發展出一種基于立法權的主權理論則意味著他沒有擺脫這樣一個世界，孔塔里尼式神話與馬基雅維里式或圭恰迪尼式現實主義是其中僅有的選項，這是因為一個無法給自己立法的共和國只能局限于努力保持“原型”。它重新成了一種實現普遍的善的政治形式，這意味著政治活動僅僅在于保持形式。如果連馬基雅維里和圭恰迪尼這樣卓越的人也未能成功地把政治活動設想為一種創造性活動，而只是揭示了維持共和的秩序實際上是何等困難甚至不可能，那么我們便不得不認為，16世紀的公民現實主義甚至在它達到頂點時，也只是亞里士多德式思想的一種消極能力。它對歷史變遷的性質、甚至對其不可逆轉性的認識，是通過重新吸收亞里士多德式的思想范疇而得出的，而它對“命運”的關切，因這些范疇能夠提供控制命運的新概念手段而發生了逆轉。可以認為，這些局限性一定程度上因其頑固而持久的道德主義而影響到了馬基雅維里式的思想。

亞里士多德式的共和主義只關注公民，而對佛羅倫薩和威尼斯的理論家來說，只要他們也只關注公民及其擺脫腐敗的可能性，便沒有必要將它拋棄；其實，他們從它的傳統中發現大有可能去擴大他們討論公民問題的詞匯。但對于馬基雅維里和圭恰迪尼那樣頑強的頭腦來說，事實仍然是，亞里士多德式的和人文主義的傳統的弱點在于，它沒有足夠的手段去討論積極行使權力（與保守地行使權力相反）。我們早先考慮過這樣的可能性：某種政治機構可以獲得應付特殊且不斷變化的問題的十分發達的能力，使該社會應付這些問題的制度手段也不斷變化并且有能力改變它們自身。顯然，這種機構就是現代意義上的政府，它進行現代意義上的立法，這樣一個政治社會是擁有歷史變遷與適應維度的現代行政國家。但是，僅僅關注公民如何通過參與使私人利益服從公共利益的決策以發展其人的能力，這樣的一個政治理論體系，不太可能培養出對作為積極的或創造性活動的政府的關注，或發展出一套對它進行研究的詞匯。在十六世紀的條件下，它傾向于把政治簡化為個人在其中肯定其道德自治的結構，將立法簡化為建立或恢復這一結構的純粹形式化的活動，從而使任何革新變得幾乎不可能，除非是在時間中具有破壞性的革新。我們也已看到，把政治界定為由個人通過公共行為來實現價值或美德這樣一種政治觀，每當它對把政治看作共同行使不同類型的權力給予鼓勵時，它就會令人失望。詹諾蒂朝著這個方向邁出了第一步，卻無法邁出第二步；在行使權力的不同機構之間保持平衡的波利比阿式概念，似乎在很大程度上做到了嚴格的自我設限。可以說，所有這些都揭示出亞里士多德式理論的缺陷，但還有一種可能（雖然可以爭議），在一個面對面的城邦中，權力必然極為分散并帶有人格特點，使有關行使權力的若干種專業方式的理論很難發展起來。下一步要研究的，是由幾種行使不同權力的制度化機構所組成的社會中的人文主義和馬基雅維里式思想，這個社會便是都鐸時代的英格蘭，它有國王，有法律，有議會，還有教會。但我們會發現，這些機構中的每一個都在產生和傳播著它自身的意識形態、它自身的界定政治社會及政治個體的模式；其結果是，只有在許多非常特殊的意義上，才能牽強地把這個英格蘭王國界定為一個政治化的個人在其中追求“公民生活”的公民共同體和共和國。我們必須研究一下，英國人是怎樣開始用馬基雅維里的術語來設計他們自身和他們社會的形象；但我們會發現，這一過程包含著同時從積極和消極的角度重新表述政治史，它把政府界定為采取行動反抗其現代性的現代政府。它被輸出到大西洋西岸，對美國價值觀的復雜性做出了極大貢獻。

# 第三部分　革命之前大西洋的價值和歷史

## 第十章　英格蘭的馬基雅維里主義問題：內戰之前的公民意識模式

### 一

前面各章探討了可以稱為“馬基雅維里主義”的思想模式，構成這種模式的，是在1494—1530年期間佛羅倫薩困境的壓力之下對公民人文主義的觀念和價值的表述。受習慣、信仰和命運這些范式支配的觀念世界，因共和主義決心追求形式無常的普遍價值而陷入緊張，而這種緊張又被1494年以后經驗世界發生的事情所強化，當時佛羅倫薩共和國無法維持自身以對抗美第奇的反動，意大利各共和國也無法維持它們之間的關系體系以反抗法國和西班牙的入侵者。從這些復雜的緊張狀態中，我們注意到兩個重要結果：一是馬基雅維里對“德行”（virtù）概念的修正，即在給“新君主”的建議中對它作的最具爭議的表述，以及它在武裝對自由至關重要的理論中最持久的教訓；二是對亞里士多德和波利比阿混合制政府理論的研究的復興和加強，在這種研究中威尼斯被描述為范式和神話，由于它能夠成為羅馬的反題，因此有助于使人們的注意力從馬基雅維里的軍事平民主義移開。以習慣、信仰和命運這三個概念為基礎的習俗、神啟和“循環”的概念仍在發揮作用，并且我們只看到一種可見的趨勢（這對共和主義理論極為重要），即用腐敗概念取代命運概念：可以說，這是把次要原因引入本來被視為純粹偶然現象的手段。在這個方面，對歷史的自我理解得到了強化，但中世紀的那三個概念依然如故。

接下來，我們要研究“馬基雅維里主義”思想在英格蘭，以及在后來的殖民地和革命時期的美洲發揮的作用；至少就英格蘭來說，我們面對的最大難題是，在那里的文化中并沒有出現對“積極生活”和“公民生活”相對簡單的選擇以及共和主義對歷史自我形象的改造，我們發現這是為說明它們所引起的高度復雜的概念重組而必須加以確定的。共和主義的和馬基雅維里的觀念必須適應受君主制、法學和神學觀念支配的環境，但這不意味著要把英格蘭定義為城邦，或是把英格蘭人定義為公民。我們的第一個問題是，它們是如何在那兒安身的，但我們若不首先考察它們要與之競爭的意識模式，便無法完成這項任務。我們要考察這些早期的政治語言是否遇到一些問題，使人們可以方便地或必須部分地求助于共和主義詞匯。

乍一看似乎可以認為，公民行動的意識形態與領土廣大的君主政體（territorial monarchy）的制度或信念是格格不入的。用瓦爾特·烏爾曼的話來說，[621](#_621_6)權威“自上而下論”沒有給國王統治下的個人留下多少職責，他只能服從等級制度中高于他的人，并把服從的義務傳遞給低于他的人；由社團理性而來的權威“自下而上論”，其主要作用是從理論上把人民組織成一個團體，它有足夠的理智承認自己有一個首腦，自下而上的理智能夠與自上而下的權威銜接在一起。福特斯庫所承認的被統治的“政治體”（politice）所需要的“混合體”[622](#_622_6)遠不是亞里士多德的城邦，而是一種理性的合作關系，能夠識別合理的法律；是一種經驗關系，能夠產生一套得到共同記憶、使之成為其第二天性的習俗，但它不是行動的合作關系，也不是引導美德的同伴關系，人們依照其多樣化的個性而理智地參與其中。福特斯庫從未能夠認識到，馬基雅維里和圭恰迪尼所診斷出的那種困境，是政治生活本質的一部分，他也沒有設計出圭恰迪尼和詹諾蒂用來解決這個困境的機制；對他而言，威尼斯是一個法律實體，其卓越之處正如英格蘭一樣，在于它的城市法律的古老及合理性。[623](#_623_6)確實，這個“混合團體”易于受到方法論個人主義的侵蝕：它是一個以君主作為首腦的實體，但它又是由有著自己頭腦的個人組成的——正如《利維坦》的首頁插圖所示；把臣民的理智與君主的理智聯系在一起的問題很容易造成緊張。但是，僅僅靠理性和經驗絕無可能提供把個人稱為公民的理由；只有復活古代的政治“德性”和“政治動物”（zōon politikon，他有著統治、行動和做出決斷的天性）的觀念，才能做到這一點；只有在人們參與公民大會、做出決定的共同體環境中的“積極生活”這種意識形態，能夠說明這種復活如何發生。在領土廣大并行使司法管轄權的君主政體中，個人采取積極行動，首先是作為權利——對土地、對影響其土地使用權的司法的權利——的擁有者。“自下而上的”權威主要是作為一種習俗、司法和各項自由的結構而存在，它體現并維護那些權利，它與自上而下的權威結構銜接在一起，而后者的存在是為了保持它的連續性并使之得到強化。在“法律之代言”（jurisdictio）和“一人掌舵”（gubernaculum）的世界里，個人擁有各項權利和財產——即與他正當地聯系在一起的“物權”（proprietas），并服從源于上帝因而絕非僅僅反映其權利的權威；關鍵的爭論是，并且仍然是，如何把兩種觀念圖式（自上而下的權力和自下而上的權力、“說出法律”和“掌舵”、權利和義務）整合到一起。不過可以十分肯定地說，從權利和義務、財產和責任的角度來定義個人，仍不足以使他成為積極的公民或政治動物。

故也難怪，學者們有時不僅要提出公民人文主義的價值和概念在英格蘭這個領土廣大、擁有管轄權的君主政體中如何能夠立足的問題，[624](#_624_6)而且要提出一個更大的問題：在什么時候、什么條件下，以什么方式，英格蘭人能夠發展出一種公民意識，一種自己是公共領域的政治行動者的意識。其中有一本著作值得一提，即唐納德·漢森的《從王國到共和國》[625](#_625_6)，它令人信服地斷定，“法律之代言”和“一人掌舵”從來沒有被整合到一起，也很難聯系在一起；中世紀和都鐸時代的英格蘭人是生活在難以克服的二元化概念圖式中，作者把它稱為“雙重統治權”（double majesty）；這種二元狀態的崩潰，漢森認為直到1642—1646年內戰期間才發生，是“公民意識成長”的必要和（幾乎可以這樣認為）充分的條件。就算這種概括是正確的，其論證看起來也多少有些過于武斷，但它的好處是提出了一種歷史學家遲遲不愿意承認的挑戰。他所定義的英格蘭公民意識的成長，確實帶來一個問題；這是一個著述仍然不夠充分的困難的主題；但是有證據表明，它沿著某些路線發展，并提醒我們在討論另一個問題，即英格蘭人如何學會了在把自己看作亞里士多德、馬基雅維里或威尼斯意義上的在共和國中行動的古典公民時，應當謹慎前行。

有一個強有力且令人信服的論證，將圣徒的出現置于公民之前。沃爾澤在《圣徒的革命》[626](#_626_6)中說，加爾文教或古典清教的個人是最早的革命者，是現代歐洲最早的嚴重異化的人，他充滿孤獨感——在上帝面前的孤獨——他與別人結合在一起的基礎是他們對不屬于世俗社會的價值負有共同的責任，并且他有一項使這些價值成為改造世界之基礎的行動計劃。沃爾澤稱贊（雖然他并不同意）克里斯托弗·希爾的舊式馬克思主義，[627](#_627_6)后者把清教教義的異化和積極進取精神，說成是那些來自破裂的封建社會形態、處于中間階層、從事工業的人們的意識形態。沃爾澤的圣徒是教士、紳士和小貴族，他們的異化的社會根源不是封建階級向資產階級的轉化。但是，假如17世紀英格蘭流產的革命不是由中間階層從事工業的人所為，那么它們也不是由沃爾澤所說的典型的清教牧師所為——其實，他尤其缺少對發動革命的宗派的分析。[628](#_628_6)流產的革命是由一支軍隊所為——這本身就是一種獨特的現象；他們懷著千禧年的愿望，但只是部分接受它，他們的領袖是受過法律教育的小鄉紳，這些人的意識形態中有深刻的裂痕，幾乎達到了相當于人格分裂的地步。從他們的思想來看，他們一半是激進的圣徒，一半是保守的改良派，衷心信奉傳統秩序，他們將其視為一切世俗價值，甚至是那些要改造這種秩序的價值的來源。他們的革命失敗了，這與其說是因為他們人數不足（革命是少數人的事業），不如說是因為他們頑固而又可悲地相信，他們激進的千禧年主義改革必須得到英格蘭古代自由的認可和批準。甚至可以認為，他們的千禧年信仰是他們無法完全擺脫世俗世界的部分表現。沃爾澤所分析的純粹加爾文教有過分的苦行和嚴厲疏離的特點，因此不需要對末日啟示的承諾懷有幻想；但是千禧年信仰作為清教思想的一個特點，要比他所承認的更加突出。

需要為沃爾澤的畫面補充上一些因素，它們表現為時間的因素。首先，需要研究圣徒的積極進取精神的末世論維度——他在其中采取行動的神圣當下，他期待著得到肯定的神圣未來；這會使我們對加爾文嚴厲拒絕（大概是奧古斯丁式地拒絕）對這個問題的一切思考，以及各教派穩定增長的千禧年信仰和與此相伴隨的穩定增長的反律法主義[629](#_629_6)，進行全面的考察。但是，孤立地研究這個維度是不夠的，因為我們會發現，在英格蘭——顯然比其他任何新教社會更突出——末日啟示是民族的，是一種把該民族設想為在神圣時間中存在和行動的模式。因此英格蘭的圣徒可以認為，他之得到揀選和他的民族身份有著內在的一致性：他是圣徒，因為他是“上帝的英格蘭人”。然而“英格蘭”仍然是一個頑固的民族和世俗的概念——并不存在清教徒所說的“羅格萊斯”[630](#_630_6)，亞瑟王傳奇故事中那個神秘莫測的不列顛；因此，必須把英格蘭的末日啟示、“得到揀選的民族”的信條，部分地視為在一個復雜的特殊時間框架中認識公共領域的手段，它同時是一個世俗的和信仰的領域，在其中采取行動的個人同時是圣徒和英格蘭人。從這個角度來看，它就變成了一種公民意識的模式，是我們打算探究的那些出現在英格蘭歷史中的模式之一。既然在個人對他的“得到揀選的民族”的制度之崇敬與他的選民身份要求他對其采取激進行動之間會產生對抗（克倫威爾時期的全部歷史都證明了這一點），因此千禧年信仰對“現世”做出的明顯讓步就有著重要意義。既然它部分地是一種民族意識模式，它便能采取保守的或激進的形式；既然它可以造成激進行動和保守行動之間的困境，因此就會出現創新的問題，其形式與馬基雅維里利用“德行”一詞所思考的大不相同，雖然并非完全不相關。因此，可以把這種末日啟示模式作為干擾“圣徒革命”之純潔性的世俗意識的模式之一、作為預示著公民精神之古典概念將要出場的公民意識的模式之一加以研究。

于是，問題就成了探討還有哪些模式可供宗教改革之后時代的英格蘭人利用，以使他們能夠認識他們在其中行動的公共領域和適合于這個領域的行動模式。既然有理由設想，克倫威爾派清教的困境是不同行動模式之間的困境，而其中之一是激進圣徒的行動模式，我們可以進一步設想，不同的模式（不論它們是什么樣子）是與上述后一種模式一起成長的，并且在一定程度上同它有著內在的聯系。追溯這個成長的過程，我們就會擺脫漢森的顯然過于簡單的說明——雖然它具有一定的真實性：英格蘭人因為“雙重統治權”的存在而無法產生公民意識，他們是由于“雙重統治權”的崩潰才突然產生了這種意識。按這種多多少少有著馬克思主義悠久血統的過于簡單的說明，強烈的個人宗教意識一夜之間就被世俗化，變成了資產階級的理性主義，因為它不過就是一種突然出現的階級的意識形態——雖然有不少證據顯示，確實發生了意識的快速世俗化，而且需要給予解釋。《圣徒的革命》中有一段很有意思的話，沃爾澤在這里步H.G.科尼斯伯格的后塵，認為革命意識的發展是就“現代國家”對意識的普遍影響做出的回應；[631](#_631_6)但他在很大程度上遵循著浪漫主義傳統，把這個“國家”描述為一種起著校正作用的、中立的和理性化的力量，它所引發的適當反應就是個人異化的加劇。沃爾澤和漢森雖然思路大不相同，但似乎都受到“傳統社會”是“現代化”死氣沉沉的、前政治的對立面這種觀點的影響；[632](#_632_6)然而，不論多么細心地加工這一概念，它都易于把我們的思考引入歧途。我們已用不少篇幅考察了“老西方人”（Old Western men）能夠利用很多意識及其表述的模式，而不僅僅是傳統模式；本書的寫作大體上遵循的“人文主義”范式也可表明，個人在強化其與“現世”和世俗文化有關的意識時采用的模式也有著類似的多樣化。

在近年來的歷史擬制中，有一份令人難忘的文獻指出，英格蘭的人文主義把人文主義者的形象塑造成其君主的顧問，由此發展出了它自己的公民意識。這種人文主義者，就像福特斯庫的法律人那樣，擁有君主所不具備的知識和技能，他由此為共同體貢獻著自己的美德和個人參與統治的能力，從而向著亞里士多德的公民形象邁出了一步。在《能言善辯的公民和英格蘭的文藝復興》[633](#_633_6)一書中，亞瑟·B.弗格森通過托馬斯·莫爾、托馬斯·斯塔基和托馬斯·史密斯這些人，追溯了君主顧問的自我形象的成長過程：他對自己所扮演的角色、自己為擔任這種角色而必備的智力和政治能力、自己在其中行動的公共領域的理解的成長過程；這個領域被視為統治者和臣民的合作團體，他們在這里的相互關系，可以從承擔著提供和接受建議的責任這一角度加以定義。隨著弗格森的敘述的發展，他在某些方面更多地強調合作關系而不是等級制；我們對君主所要依靠的顧問的能力有了更多的了解，他們的關系逐漸變得不再僅僅是“好”臣民懇求“好”統治者的良心；弗格森和他的關鍵人物開始能夠使用“公共”和“公民”這些字眼了。但是，這個臣僚團體并沒有變成一個沒有首領意義上的共和國，“共同福祉”（common weal）或“公共事務”（res publica）[634](#_634_6)仍然是一個以君主為首的“實體”，一個由各守其位的人提供建議的等級體系。（沃爾澤曾指出，特殊美德多樣化的形象，在中世紀的等級制中比在相信預定論的加爾文教徒的神秘個人主義中得到了更好的保留。）[635](#_635_6)同樣，弗格森還探索了人文主義者對英格蘭出現的世俗觀念的控制能力的增長，就像其他地方時常發生的情況一樣，并且更加能夠把該王國理解為一個在時間中經歷著變化的實體；[636](#_636_6)不過需要指出的極重要的一點，是他認為哪些力量限制著這種增長。16世紀中葉的社會理想主義者認為，政府——咨詢了該王國議會中的智慧的君主智慧——能夠立法，而立法能夠帶來比實際存在的狀況更合乎正義、更能導致繁榮的對共同福祉的分配；這些“討論共同福祉”的人文主義者，致力于理解在社會中發揮作用的經濟力量。然而，這種努力同它所帶來的意識形態動力一起，卻為了維護該王國的等級制、維持不可動搖的秩序框架這一中世紀的靜態理想而退縮了；只有一種秩序，在它之外只有混亂。

這里的要點是，弗格森對英格蘭人文主義中的“公民”因素的探討，把我們引向議會和立法的概念。我們不妨放寬視野，觀察一下公民人文主義的不同版本，即可看到“公民”、既統治又被統治的“政治動物”有各種不同的地方形象。在法國的法律人文主義和宗教戰爭時期的政治思想中，他主要是披著既統治又被統治的下級官員（無論是“地方領主”[seigneur]還是“官吏”[officier]）的偽裝出現；我們提出的問題（博丹給出了完全否定的回答）則是，這種官員組成的社會能否形成一個參政的城邦或共同體。但是英格蘭在宮廷中擁有普通法和議會，這是一種國民參與協商的更緊密的組織，我們看到的不是行使其下級的或衍生性的“治權”的官員，而是更加多面性，因此也更具公民色彩的顧問形象：他可以是鄉紳，代表一個郡或自治市在議會中向君主建言，根據一紙授權令狀處理影響該區域的一切事務，作為整個政治團體的代表供職于“王國的平民咨政院”（commune consilium regni）。16世紀有大量紳士擔任自治市的代表，他們也大量進入學校、大學和法律協會，在這些機構中接受教育，以備為君主效力，給他提建議，為爭取地方官職和影響力展開競爭，而他們在其中從事這種活動的政府和司法結構，既屬于君主，同時也屬于他們。他們所接受的教育，從十分寬泛的意義上說，可以稱為人文主義教育；在尋找具有政治積極性的人文主義在英格蘭的變種，以及英格蘭人可以利用的、源于人文主義的公民意識模式時，我們可以從這個世紀中期的理想主義者轉向已經浮現出來的議會紳士的意識形態。

這個世紀中葉的人文主義大概接受了為共同福祉而立法的議會觀，但是到了該世紀末，平民院的紳士們日益認為，議會的職能是維護自由，而自由是植根于超出記憶的習俗結構之中，從這個結構中可以找出一切重要的司法和政府建制，甚至包括議會本身。對于這種“古代憲法”的意識形態，可以借助于純粹的結構解釋加以說明：英格蘭的一切法律都是普通法，普通法就是習俗，而習俗是建立在超出記憶的假設上；財產、社會結構和政府的存在，都受到法律的約束，所以它們也被設想為是超出記憶的。[637](#_637_6)但是，假如我們認為它是一種意識形態，是作為社會動物試圖找到理解自身的新方式而產生的，那么我們就可以把它描述為一種特別適合于紳士階層的公民意識模式——他們要在議會中、在訴訟中、在運用普通法的地方治理中肯定自身。當時對“公民”（civic）一詞的使用并非漫不經心。對于滿懷激情地宣稱英格蘭的法律和自由有著古老歷史的說法，如果把它描述為不過是在惰性地接受“傳統社會”，那就大錯而特錯了。這與其說是（借用列文森的區分[638](#_638_6)）重傳統的觀點——這是保守主義的主張——不如說是死守傳統的觀點。保守主義是一種行動模式。把自己的王國稱為一個習俗結構、把自己視為從習俗中產生的動物的英格蘭人，認為財產所有人、訴訟當事人、法官、顧問和君主，都是在從事著一種持續不變的活動，一種維護、完善和傳遞習慣與習俗的活動，正是這種活動使英格蘭人和英格蘭成為現在這個樣子。對古老習俗的崇拜，是法律人文主義在英格蘭的特殊招牌，詹姆士時代偉大的崇古派在破壞這種崇拜的同時也肯定它，是一種十分特殊的人文主義者；無論與共和主義和佛羅倫薩意義上的公民人文主義相距多遠，這肯定是一種中世紀之后的公民意識。它從傳統主義角度定義了一個公共領域和其中的一種行動模式。

我們知道，習俗作為第二天性的來源，是解釋一個民族及其法律如何獲得獨特性和自發性的最佳手段；只要一讀到人民必須由適合其天性的法律來統治，那么這首先指的就是這個民族的第二天性和習慣法。主張獨特性，就是主張自主性，如果斷定英格蘭的法律和政治中不存在不是習俗和本土的因素，這也就是在主張英格蘭人擁有一種歷史的、超出記憶的主權在統治著他們；他們不是，也絕不可能是他們自我塑造之外的產物。比亨利王斷定英格蘭是個“得到舉世公認的帝國”這一說法更有效[639](#_639_6)，它表達了普世教會也具有民族世俗獨立性的主張。在16世紀后期的法國思想中，亦可看到主張法國教會具有自主管轄權的高盧主義同那些偉大學者和崇古派之間的親和性，他們利用極其復雜的法國法律和制度史，論證它“自成一類”（sui generis），是它自我塑造的產物。[640](#_640_6)概念上雖然不那么深奧，對“古代憲法”的崇拜就像既有的法律一樣，為英格蘭教會發揮著同樣的作用。

但是，在肯定英格蘭在宗教事務上的歷史自主性（在法國沒有這種情況，在其他任何新教國家似乎也沒有達到同等規模）時采用的方式，是構建一種民族啟示錄，它最初是瑪麗時代的流亡者的產物，又在約翰·福克斯的《事跡與紀念》（Acts and Monuments）中得到典型的表達。并非不可能的是，英格蘭這種重述神圣歷史的觀念來源，是亨利國王關于英格蘭是個“帝國”的主張。就算亨利八世的臣仆只不過是想肯定其管轄地位，但帝國肯定與羅馬有著密切的歷史關系；誕生于約克、在“不列顛”的特洛伊和亞瑟王傳奇中扮演著某種角色的君士坦丁形象，是隨叫隨到的。[641](#_641_6)但是，扮演著第一個基督徒皇帝、教皇和公會議的創建者和破壞者、“饋贈”[642](#_642_6)的作者或偽作者這一角色的君士坦丁，也能在最高層次上編造有關教會和帝國分離的論點。他可以表現為“與使徒相當”，建立教會以擴張帝國的權威，也可以表現為偉大的叛教者，用不正當地放棄那種權威的方式建立一個偽教會；關于這些問題的觀點五花八門，令人迷惑。但是其中任何一種觀點——根據相互對立的法律體系對教會做出的解釋遲早會如此——必須把“基督的肉身”（the Body of Christ），或好戰的教會，說成是發生在歷史之中，因而也必須提供一個神圣歷史的圖式以便使其出現于其中。我們回到了這樣一個時刻，世俗君主和反奧古斯丁的異端可以攜起手來，他們都想否認塵世的教會擁有任何源于不變的天國秩序，并被有著超越時間的“永恒的當下”之視野的上帝所授予的權威；他們都想把人類的得救與人類的歷史統一起來，以便否定教皇擁有這種權威，并且解釋他主張有這種權威為何是錯誤的。但是，假如人類歷史和人類得救是同一個過程，那么歷史上持續存在的不義——例如否認這種統一性的做法——就肯定是由對抗得救的力量造成的；而且這幾乎已經變成了一種教義：教皇無異于反基督分子，無異于末世論戲劇的眾多版本中描繪的那種基督再世的騙人形象。[643](#_643_6)教皇的錯誤不在于他關于彌賽亞就要降臨的主張，而在于他斷定基督存在于整個時間之中，在于圣餐的本質和教會的制度。反教皇的虔誠君主掌握著純粹世俗的權威，主宰著基督尚未返回的時間，并且知道他會重新降臨。與羅馬教廷所維護的虛假的永恒相比，“現世”（saeculum）更真實地符合基督徒的信仰。新的激進圣徒人人意識到自己在上帝面前極其孤獨以及每個信徒與上帝都有著極其獨特的關系，就算他們不認為世俗君主行使著類似于基督的權威（有些人或許會這樣認為），他們仍然把他視為一個見證人，視為有關基督再世之真理的見證人的保護者：他是法官，至少是一個新以色列的先知的保護者。

但是，英格蘭啟示錄的發展，也來自于英格蘭要對它自身在神圣歷史劇中的表演承擔責任的環境。從某種意義上說，帝國神話和啟示錄神話不過是設計這種新意識模式的工具。在對福克斯的具有原創性的現代研究中，哈勒指出——他與沃爾澤的立場大不相同——瑪麗時代流亡者的領袖并不是叛亂者，“而是一個被廢除的等級和知識階層中的上層成員，他們懷有一種以正當手段重新獲得正當權力的愿望”。[644](#_644_6)使他們確信自己的民族得到揀選的來自天國的訊息——瑪麗之死和伊麗莎白的出現——可以確保他們正當地回國，使他們不必再訴諸于誅殺暴君和叛亂；此事若拖延太久，他們能夠朝著真正革命的異端的方向走多遠，我們不得而知。關鍵在于此事并沒有拖延，他們視為反基督分子之對手和真理之見證人的“帝國”仍然是“英格蘭”——一個世俗法律、世俗正當性和世俗歷史的混合體。這個混合體處于末日啟示的時刻，被賦予末日啟示的角色；我們看到了世俗生活使末日啟示成為必需這一觀點的另一例證；但是，在它與我們所看到的上一次發生的這種事情之間，卻有著重要的不同。對于薩伏那羅拉來說，對佛羅倫薩的末日啟示角色的肯定，同時包含著對該城市的世俗歷史的肯定和否定；正是佛羅倫薩人的“第二天性”使他們適合于啟動教會的革新，但“第二天性”也會在這種革新中被消滅。對于都鐸時代英格蘭的法學家和王朝擁護者來說，革新（假如他們想到過這個字眼的話）首先是指恢復對他們自身的正當管轄權（甚至圣徒的頭腦也有著嚴重的法學傾向）。但是管轄權——尤其是對于那些習慣于從先例和習俗角度思考法律的人——必須深深植根于過去，而這個過去必須不斷得到肯定。因此，認為英格蘭占據著一個在末日啟示中得到揀選的時刻的觀點，便導致了認為英格蘭在整個教會史中被賦予一個特殊角色——這大體上同維護自主管轄權相一致。大主教帕克，以及約翰·福克斯，都在努力發現這種歷史的細節，亞里馬太的約瑟夫、君士坦丁、約翰王、維克利夫和伊麗莎白，都在其中起著重要作用；[645](#_645_6)英格蘭在神圣歷史中具有獨特性的觀點，在彌爾頓那句被廣為引用但十分缺少“約翰牛”[646](#_646_6)風格的話中達到了頂點：上帝現身，“按他一貫的做法，首先是現身給英格蘭人”。[647](#_647_6)

因此，英格蘭的末日啟示是面向過去的，至少最初傾向于后千禧年主義的主張，即被魔鬼捆綁的一千年已成過去，與反基督分子的決戰就在眼前；而不是傾向于前千禧年主義的主張，即宣告萬物更新已經臨近的基督和圣徒的千年統治。前者更有可能肯定現有制度的正當性，后者則宣布它們馬上就會被超越：薩伏那羅拉曾使這兩種態度極為接近，但在這里它們看起來相距甚遠。它們之間的不同是選擇和側重點的不同；后千禧年主義者可能仍然期盼著基督在塵世的統治就要到來，但經常以他的決定讓人覺得他沒有這種期盼；但是，現在我們要再回過頭來研究作為一種公民意識模式的末日啟示。“得到揀選的民族”（the Elect Nation）——被認為處于神圣歷史的一個時刻并擁有一種前景的英格蘭，是一個行動的舞臺；由它的結構所定，個人（作為“上帝的英格蘭人”而不是單純的圣徒）在其中扮演著一個角色。但是，他的行動模式能夠并且確實是以不止一種方式來定義的。他是“信神的君主”的臣民，這個君主大概還是君士坦丁的繼承人，他統治著“得到揀選的民族”，保護他們對抗反基督分子的入侵；這個臣民的行動是以他的服從為界限；福克斯令人信服地表明，對于他筆下的清教徒說來，勞德派主教們的罪過在于他們貶低君主的權威，而不在于他們使之成為絕對權力。[648](#_648_6)但是，英格蘭的獨特性和它免受反基督思想侵染的純潔性，也可以從它作為一個習俗的共同體的古老歷史來認識；上帝的英格蘭人的活動是普通法傳人的活動，他從祖先那兒繼承了財產、自由和習俗，并在永不停歇地使之完善的環境中把它們傳給后代。對于1628年的人來說，重新肯定《大憲章》，與同國內外反基督分子的斗爭幾乎是一回事。[649](#_649_6)但是歸根到底，上帝的英格蘭人的活動終歸要被視為清教圣徒的活動；“得到揀選的民族”與選民共同體的聯系清晰可見。假如重點是放在前者，個人的責任就是服從君主、延續習俗、維持王國；假如放在后者，選民便可以做天職要求他做的事，政治行動的舞臺可以完全由他們與上帝、與他們在這種行動中相互之間的關系構成。很容易理解，上帝的英格蘭人，也許要在作為英格蘭人而行動、作為傳統的政治動物而行動和作為圣徒而行動之間做出選擇。但是這樣的觀察是否能看到問題的根本，并不那么確定。

可以說，英格蘭的末日啟示——在新教現象中似乎不存在類似的事情——是由于英格蘭新教徒強烈參與其王國的世俗制度而發展起來的；他同時是伊拉斯圖派和千禧年派，把自己的選民身份視同于他在一個歷史性民族中的成員身份，他將神圣歷史加以改寫，使之與他的選民身份相協調。不久前的一部研究約翰·福克斯與約翰·克諾克斯之間十分密切的關系的著作認為，后者相對而言幾乎沒有歷史上的蘇格蘭民族意識，在1637年以前蘇格蘭加爾文教派的末日啟示思想中，也沒有類似于“得到揀選的民族”那樣的對蘇格蘭歷史的系統解釋。[650](#_650_6)假如是一種世俗信念迫使清教圣徒走向末日啟示論，那么我們就必須把他看作并不像沃爾澤所說的那樣疏離于社會秩序及其治理；我們必須重新評價沃爾澤沒有研究的清教徒思想中的反律法主義的作用。導致反律法主義出現的典型情況是，信徒們感到上帝或圣靈的權威直接統治著他，它高于并廢除了他過去認為發出他得救所必需之命令的律法的權威；在極端情況下，他可能象征性地破壞舊律法，以表明他已經超越了它。就摩西律法而言，基督徒是反律法主義者，就圣子時代和圣彼得繼承者的權威而言，他是約阿西姆派的唯靈論者。對于現有的權威形式來說，前千禧年信仰幾乎都是反律法主義的。但是，若把反律法主義當作一種宗教社會學現象，我們認為它是那些嚴重疏遠教會和世俗長官權威的獨立教派具有的特點；在再洗禮派（anabaptists）、門諾派（Menonites）和另一些激進改革的教派中，存在著有關這種現象的大量證據。在清教的克倫威爾時期，當然也有各式各樣反律法主義的激進教派，但是一般而言，他們的特點在于，同他們的瑞士、日耳曼和荷蘭的信友相比，他們有著更大程度的政治化，有著更大的意愿在政治、法律和財產分配這些領域提出世俗改革的方案；歷史學家的問題就是搞清楚，這是否僅僅反映著在加爾文教與千禧年信仰、世俗官員的改革與激進改革之間的不同對于較具自我意識并受到統治的英格蘭社會的影響。

這有可能只是程度上的不同；同樣的疏離感、同樣的有關腐化墮落的信念和改變信仰的經驗，導致了加爾文教派中的人格自律精神的勝利，導致了宗派人格中的反律法精神的勝利；沃爾澤故意略去對教派的分析，也許是在暗示：做出更多的簡單推斷并不足以解釋反律法主義現象。正如我們已經說過的，如果同意這一點，那么英格蘭的圣徒并不是激進地疏遠世俗秩序，相反，他積極地參與其中，他的末日啟示信仰是這種參與的手段和產物，加爾文教和千禧年信仰之間的不同不再僅僅是同一個疏遠過程中的兩個階段。關鍵時刻是，最初相信因為他參與到其制度之中而使他的“民族”得到揀選的“上帝的英格蘭人”，此時開始相信這些制度的全部或一部分不值得被揀選的民族為之付出操勞。拉蒙特認為，這個時刻就是——在1641年或1643年經常可以看到這種情況——信徒放棄福克斯的末日啟示，轉而贊成托馬斯·布萊特曼的末日啟示的時刻，后者宣布，英格蘭教會不過就是《啟示錄》第三章中的老底嘉教會（Laodicea），而費拉德爾菲亞教會（Philadelphia）已經存在于某處或是就要來臨。[651](#_651_6)這顯然是反律法主義的時刻；但是，選民現在所拒絕的律法（既然被拒絕的教會是“按照律法建立的”教會）有著世俗的性質并擁有人所共知的歷史，現在必須對它進行重新評估和審判。教會、君主制和議會本身一個接著一個進入了這個極特殊的場景，每一次都使英格蘭歷史中新的一部分被否定和改寫；當更加反律法的“上帝的英格蘭人”運用其政治能力設計新制度以取代它們時，老派的英格蘭人則悶悶不樂地求助于古代制度，即使它沒得到揀選。威廉·普萊恩——仍按拉蒙特的分析——露面了，他畢生信奉“得到揀選的民族”，臨終前喜歡上了古代憲法；他在最后的生涯中研究倫敦塔的檔案，希望從中找到議會的起源，同時把自己比作“在耶和華殿里得了律法書”的大祭司希勒。[652](#_652_6)可是倫敦塔里并沒有圣約，只有習慣和先例。

不管是激進還是保守，上帝的英格蘭人可以在無意之中將他們的思想世俗化，無論他們是肯定還是抵制我們現在可以視為反律法主義的革命沖動，這是完全信奉英格蘭制度的自相矛盾的結果，這種信奉使千禧年派覺得受到了召喚，要對那些制度加以改造，即使這樣做會使他們成為理性的功利主義者；保守派則會放棄他們為了肯定自身的意義而接受的末日啟示。古代憲法和“得到揀選的民族”之間有著復雜的辯證關系，所涉及的主題不止這兩個。但是——以事先展望內戰和克倫威爾時代作為代價——我們現在已經建構起了公民意識模式的概貌，在探討馬基雅維里式的人文主義在英格蘭的起源時可以把它銘記在心。如果說曾經有過一個時刻（有人把它定位于都鐸世紀的督政薩默塞特統治時期[653](#_653_6)）“共和派”人文主義者想利用議會的立法權建立社會正義的統治，許多勢力卻密謀將它絞殺。純粹是出于害怕混亂，迫使人們頑固地把英格蘭看作一個等級制國家；紳士們決心保留他們對土地和地方官職的既有控制權，他們紛紛加入議會、學校和新的意識擴張之中，這種決心使他們的意識形態將議會當作宮廷，將政治活動當作對習俗遺產的維護。新教徒的核心成員從流亡中歸來，也帶回一種意識形態，它既要影響信奉制度的英格蘭人，也要影響有著嚴重疏離感的圣徒，他們試圖通過議會中的行動來落實他們激進的教會改革方案，為它開啟了要求甚至可以對抗王權的政治創議權的歷史。最終也絕無可能迫使他們放棄利用議會去貫徹清教徒的要求，他們的努力既破壞了王權和議會的團結，也在堅信制度有著古老歷史的紳士和法律人與活躍分子和有組織的圣徒之間，建立起一種奇怪的合作關系，它既使清教徒的思想發生分裂，又為它注入了動力，既導致了下個世紀的革命，也導致了那場革命的失敗。

“上帝的英格蘭人”是個復雜的動物。如果說有圣徒的革命，那么也有君主顧問的革命。但是，議會紳士從地方教區委員會、信眾和普通法中所學到的，是一種把議會組織成各種委員會的技術，它既能對抗宮廷，又能發明新的先例和有關古已有之的新主張。這與古典意義上的公民相去甚遠。意識和行動的新模式數量不少，但在當時尚沒有辦法把政治共同體設想為這些相互作用的模式的綜合，而我們已經知道，這是城邦理論的本質。從某種重要的意義上說，伊麗莎白之后的英格蘭確實仍然缺少充分發展的公民意識，它仍處在雙重統治權教義的籠罩之下。1614年以前，甚至1649年以前的論戰文獻表明，有極為精致的關于王權和權威的理論，有極為精致的關于特權和習俗的理論，還有對它們的宗教般的崇敬，卻沒有把它們合并在一起的手段。但是，如果說這反映著公民意識的缺乏，倒不如說這種意識過剩，現有制度和觀念圖式無法容納它們。在1640年代和1650年代出人意料的崩潰過程中，既有激進的也有保守的努力，重申作為公民的英格蘭人生活在一起的條件；正是在這種努力中，古典共和主義理論發揮了它的作用。

### 二

于是，習俗和神恩——本書所用基礎模式三個成分中的兩個——便被用來解釋都鐸時代后期具有高度自主性的英格蘭，并為它提供了它自身在時間中的特殊的并具有連續性的形象。我們現在要探討這樣一種環境，它使利用這個模式中有關特殊性的第三種語言，即以命運和美德的概念作為基礎的語言，變得十分重要。在佛羅倫薩，只是當共和主義意識達到一定強度時，它們才變成了關鍵性的概念。伊麗莎白時代的英格蘭人很熟悉這些概念，勤勉研究有著共和主義形式的人文主義政治理論的人也不在少數——莎士比亞的《科利奧蘭納斯》只能演給這樣一些觀眾看，他們對平衡權力的共和國乃阻止公民美德腐化所必需這種觀點很感興趣；[654](#_654_6)但是他們自己并不是共和派。因此，在他們的歷史和戲劇作品中有大量討論“命運”的文獻，把秩序作為壓倒性的主題；“命運之輪”（the Wheel）的形象被用來警告個人，要提防有可能使他不守本分的過度野心。[655](#_655_6)這與古典時代的公民觀并非完全不兼容；在一定的限制之下可以說，“少數”和“多數”是必須安守本分、踐行他們各自美德的等級，就此而言共和國和等級制是一回事。然而，在自上而下的鏈條中各就其位的成分，與相互制衡的成分是大不相同的。后一種秩序是動態的；平衡是由各成分之間的反制力、由對抗的活動維持的，這些成分必須相互之間形成一種關系，同時又要維持它們各自的固有性質（或美德）。我們知道，多納托·詹諾蒂探討過各種活動的平衡開始導致矛盾的時刻之含義。按波愛修斯的最后分析，參與公民活動的生活的代價是，它易于受到命運的傷害；共和國，即每個人因他的活動而得到定義的共同體，是一個以其政治形式對抗這種傷害的共同體。國家和民族，就像個人一樣，可以因為野心作祟把它們縛于命運之輪而興衰，但是只有共和國要求個人用自己的美德去對抗命運，這是他的政治存在的前提。美德是共和國的原則。

由此可以推斷，只要把政治社會設想為積極行動的人的共同體，即有望看到有關美德與命運的兩極對立的跡象，以及（鑒于佛羅倫薩文學在整個歐洲的傳播）真正理解并分享馬基雅維里的主要關切問題的跡象。但是我們還曾指出，在宗教改革之后的英格蘭，這種意識必須同另一些意識——等級制、習俗的共同體、得到揀選的民族結構——進行競爭，后者把個人定義為公共行動者，同時又把他的活動限定在與馬基雅維里所說的其生存要依靠自身美德的人相比較低的水平上。只要存在這些意識模式，就難以把英格蘭人想象為馬基雅維里式的公民，或把英格蘭想象為馬基雅維里的羅馬；只要個人是在穩定的道德權威框架內行動，對馬基雅維里的意識就只能局限于——并且會歪曲——其思想中具有破壞性和道德顛覆性的一面。對這種歪曲可以通過以下假設做出進一步的解釋：只有充分理解和探究他的共和主義，才能充分理解他的道德顛覆性。對這位《君主論》的邪惡作者感到震怒的基督教君主的臣民，是不太可能以正確眼光看待事物的。[656](#_656_6)

如果我們假定，真正的馬基雅維里主義是要尋求這樣一個政治社會，它高度自覺地意識到，它的“生存”（vita）就在于“積極”創立它自己的道德觀，那么英格蘭最早的馬基雅維里主義者是廷臣這一點便意味深長。宗教改革以后的英格蘭仍是一個君主制的社會，君主周圍的小社會是一種人們開始強烈意識到自己是積極的統治者的環境。從理想的角度說，宮廷對自身的看法是柏拉圖式的，它實行等級制，就像行星在規定的軌道上圍繞著太陽旋轉；甚至當事情變得十分明顯，格林威治和白廳并不是美麗而無害的烏爾比諾，而是騷動、殘忍，虐待成性的權力場，老眼光仍會使命運之輪保持著悠久的中世紀意義上的廷臣生活的形象。他的垮臺不過是因為他想高升。但是，這類文學也透露出一種（奧古斯丁和波愛修斯雖不接受，但能夠理解的）認識：廷臣是身不由己的人。他有自己的“德性”、自己的“天性”（ingenium），它使他采取行動，既追求效勞又追求權力，而這使他面對“命運”。越是認識到這一點，宮廷就越會成為一個有自身道德法則的世界，廷臣由其性質所定，不但必須面對那種生活不安全，還要面對它的道德困境。這種意識在后來的查理一世時代的表現，見于溫特沃茲決定接受愛爾蘭總督一職時，愛德華·斯坦霍普爵爺寫給他的偉大信件。[657](#_657_6)但是，雖然伊麗莎白和詹姆士一世的宮廷中出現了很多值得銘記的語言，表達對其又恨又愛的感情，但并不存在達到了馬基雅維里或韓非子那種政治觀水平的廷臣生活指南或手冊。作為一個政治共同體的宮廷對人來說并不十分自然；參與其中的人格及其表現都是貧乏的；只有共和國能夠提供全面的道德挑戰。

也許可以認為，宮廷的政治化意識的某些因素已經轉移給了“鄉村派”；不滿的貴族和紳士在議會和郡縣中強化了他們的共同體意識，英格蘭被想象為一個共和國，各個等級與君主之間有著動態的關系，它易于受到命運的破壞，并且能夠從近似于馬基雅維里主義的角度加以描述。但是，我們這里的語言必須仍然是嘗試性的。以來自上帝并且規定各等級安守本分的權威這種中世紀形象作為核心的傳統表達模式，依然十分強大。因此只能設想，共和主義觀念必須緩慢而漸進地與一種主流對抗；而且，當我們面對——我們也確實面對——一些明確的馬基雅維里式的零散思想時，又有進一步的難題，它們可能經過了所謂塔西佗主義的表達模式的過濾，而后者與馬基雅維里主義有著含糊不清的關系。[658](#_658_6)塔西佗主義的觀點接受君主的權威，將其視為自然的（或至少是既定的）而不是具有創新精神的，這使它能夠接受對馬基雅維里的一般譴責，即后者對權威的懷疑態度達到了無神論的程度；但它重視廷臣、元老和其他貴族同既妒忌又多疑的君主的關系，因此能夠用馬基雅維里的方式描繪出一個騷動而又危險的政治世界，后者無論如何都是一般權威結構的組成部分。塔西佗式的君主確實多疑，因為他自然而正當地統治著的人充其量也就是真實的（或墮落的）世界能夠允許其存在的人；但是他也許無法阻止他的懷疑傾向走極端，使他的權力的自然而正當的功能受到扭曲——不言而喻，多疑乃是專制者的特點。培根筆下的亨利七世是一個大體上能夠成功約束自己的猜疑的君主的畫像，但是我們不止一次被告知，這個國王的貴族雖然對他不感到恐懼，但他們與他的合作并未超過必要的限度。[659](#_659_6)

如果把這種塔西佗式的、馬基雅維里式的或有著其他來源的語言用于描述國王同他的英格蘭王國中各等級之間的關系，那么在描述這個王國的穩定問題時，就不能僅僅采用都鐸時代的作家用來講述蘭開斯特和約克戰事的觀點。在伊麗莎白之后的廷臣中有些最強大的（也是不幸的）理論家，從他們的作品中可以看到——聽從了上述告誡——這種事情已經開始發生的跡象。福爾科·格萊韋爾的長詩《論君主制》（Treatise of Monarchy），從表面上看完全贊成權力自上而下論，國王的權威是絕對的，不應受到人們的反抗，貴族制和民主制作為另一種主權模式，與君主制相比無任何優點可言。但它的存在僅僅是為了對付塵世的不完美，而這種不完美是變化、革新或墮落的結果。“在史前”有個黃金時代，那時秩序自行維持，不需要刀劍或權杖的統治，但是

某種怪異的歷史潮流

已吞沒了那樣的社會關系，

這景象顯示它只屬于往夕的日子。[660](#_660_6)

“歷史時間”（The tymes of story）始于人們需要由主權者來統治，必須用對他的敬畏來維持他們的秩序。他不僅是實施人們不再自愿服從的永恒法律的法官，而且是運用操縱性的治國術的統治者，以他的臣民不完全理解的方式，將治國術施用于混亂、恐懼和追求權力的他們。作為技藝，這是一種秘術，由于被施用者不再完全是理性的；由于國王也是人，也分擔著普遍的墮落，因此這種技藝對他來說可能也是秘術。在墮落的塵世，甚至神授權威也具有“實踐”（praxis）而非純粹規范的性質。使國王擁有絕對權力的，是道德不完美的事實，因此必然的結論似乎是，絕對權力本身在道德上也是不完美的。通過國王，上帝吩咐事情只能如此；但即使國王可能也不清楚為何如此。國王作為上帝的代理人執行他的裁決，與征服者作為上帝派來的懲罰者實施懲罰，這兩者之間差別很大，但并非不可彌合；在這一背景下，許多作家和布道者都談到上帝在以色列人擁有國王時對他們發出的警告的含糊性。格萊韋爾在談到這一古典主題時解釋說，“強大的暴君”只要愿意，可以采用幾乎與明君一樣的統治方式[661](#_661_6)。亞里士多德談過這個題目，馬基雅維里也曾令人不安地利用過它。但是，使暴君的統治具有美德的，不是講道德的智慧和理性，而僅僅是世俗的精明審慎，他并不完全理解他本人的美德的原因。我們又回到了馬基雅維里筆下那個“半人半馬的怪物”（centaur）的世界，這里有個令人不安的建議，一切國王最初都是半人半馬的怪物——至少其天性的一半是“強大的暴君”。

國王的權威和他的智慧之間有一種關系：權威是絕對的，因為智慧是不完美的，既然在智慧的不完美方面國王跟任何人一樣，所以上帝對全體墮落的人行使的權威雖然被置于作為國王的個人身上，并且它必須是絕對的，但只能審慎而理性地行使。于是就可以說，由于國王的智慧同他的臣民一樣不完美，他應當參考他們的法律和習俗，在定期或不定期的議會中聽取他們的意見。但是，上帝之下的權威只歸他一人，因此絕不能強迫他聽取法律或議會的意見，他這樣做只能是因為精明審慎要求如此。但是，這也不過是說，他的自上而下的權威，由其不完美的智慧所定，要與他的臣民的不完美的智慧匯合在一起，以期雙方可以集思廣益；如果經驗與理性有著相同的性質，那就可以說，首腦和成員形成了一個相當理性的“混合體”（corpus misticum）——如果理性也能夠分等級的話。但是詹姆士一世的頭腦卻把重點從咨詢臣屬轉向了治國術。在國王和人民雙方的不完美智慧相遇時，如果認為人民是有貪欲的、可怕的和混亂的，那么國王不僅要對他們行使雷霆般的權力，不僅要以他的精明審慎去利用他們的經驗，而且要對他們施以操縱的秘術。[662](#_662_6)為此，他必須擁有不為他們所知的技藝；他大概還要理解他們自己并不了解的他們的天性；但是可以認為，他的權威受到智慧的不完美性（在這一點上他本人亦不是例外）的影響，因此他的治國術所需要的技藝甚至對他而言也是秘術，由此可以設想，在與各個等級的臣民相遇時，他既可以是操縱者，也可以是被操縱者，首腦和成員展開競爭，相互實施著治國術。但是，都鐸時代對自上而下的權威的熱情卻為此設置了最有效的障礙，認為對這種事情只能給予否定。然而我們還是能夠看到，當發展到必須承認各等級都在施展著各自積極而有效的治國術，少數和多數都利用“治國秘術”（arcana imperii）時，將“混合體”重新道德化的唯一手段，是把它改造成一個共和國，其正確的含義是不同的美德和智慧之間的合作。這個共和國可以被視為對智慧的不完美性和時間的失序做出的反應，甚至比君王自上而下的權力更有效；或是可以被視為“史前”黃金時代的恢復。然而對于詹姆士一世的臣民來說，對這個王國進行觀念領域的——更不用說現實的——重建固然很好，卻是不可想象的。

因此，把公民思想，甚至馬基雅維里的思想與君主制的主導范式結合在一起是有可能的。當君主自上而下的權威與各個等級的公民能力相遇時，可以認為它們分別貢獻著各自的經驗或活力——隨著議會兩院日益學會了采用創議權，后者也變得日益明顯。上院代表貴族，下院代表平民，而且不缺少將它們稱為少數和多數的古典語言；因此，沒有多大必要去確定英格蘭政府最初是在什么時機下，被說成用古代最杰出哲學家所證明的方式把君主制同貴族制和民主制結合在了一起。只要權威基本上仍屬于國王，他與貴族和平民協商的需要就仍然只是出于精明審慎，而散發著亞里士多德和波利比阿的混合制政府氣息的[663](#_663_6)；語言，從技術上說是不適當的。但是，并非不為人知，并且我們也會看到的情況是，當君主制的范式崩潰、國王被迫同意他是與別人分享權威時，可以把英格蘭政體描述為國王、貴族和平民之間的平衡關系的術語已然存在。

然而這里的要點是，平衡或混合制政府的規范理論與都鐸時代自上而下的權威觀是不相容的，共和主義理論的成分最好是用于沒有完全得到正當化的局勢。當國王受到最少的法律甚至是“秘術”的指導、上層和下層等級的獨立意志最活躍、最不受正當權威的主導時，君主最有可能表現出馬基雅維里的風格。因此，詹姆士一世時代的人對治國術的研究中，最有可能依靠共和主義傳統中那些賦予國王、貴族和平民以明確特點——利益、性情和特殊性——的因素，并思考他們會有怎樣的沖突或如何加以協調。對次要原因的關切（這往往表現為研究詹姆士一世時代的歷史擬制的特點）就是以這種方式出現的，并且是馬基雅維里式的和懷疑論的，而不是樂觀的和科學的。

最近，研究沃爾特·雷利爵士著作的權威人士，要把《國家要義》（The Maxims of State）從雷利所寫的著作清單中刪除——就像早先刪除《內閣議事會》（Cabinet Council）一樣——同時卻又同意它可能是從他的文稿中找到的，是“他的文獻的一部分”；[664](#_664_6)沒有理由認為《國家要義》與《內閣議事會》相同，雖然后者在當時的人、大概還有少數廷臣看來就是由他所寫。[665](#_665_6)但是，如果雷利知道《國家要義》一書，那么他所知道的就是這樣一本著作，它列舉了古典政體類型，無論好的還是壞的，純粹的還是混合制的，并對它做了豐富，把君主制進一步劃分為等級制的和選舉制的，絕對的和混合的，世襲的和通過征服獲得的，而且思考了維持每一種類型的手段，將其分為以倫理為中心的“規則”和不以它為中心的“詭辯”。《國家要義》以不贊成的態度提到了馬基雅維里，但當時的任何讀者都會把它視為“馬基雅維里主義的”著作，也就是說，它是一部討論“國家的理由”（ragione di stato）的著作，用智慧去維護正當或不正當的統治形式。令人難忘的是，該書有不少內容討論的是分別適合于君主制、貴族制和平民國家的分配武裝的方式；[666](#_666_6)因為我們知道，這應被看作遵循佛羅倫薩傳統撰寫的著作的一個特點，武裝的分配方式是使貴族制或民主制、自由或腐敗何者得勢的最重要的“次要原因”；雷利早先對這個題目的理論研究表明，對它在《議會特權》（Preogative of Parliaments，世所公認出自他的手筆的著作中，最大膽、最具原創性的一部）中的突出地位做出解釋是有價值的。這是一篇樞密顧問和太平紳士——兩人都供職于下議院——之間的對話，它首先分析了斯圖亞特歷朝國王與他們的議會之間的失序關系，我們對它感興趣，是因為這兩個人的社會分析具有“馬基雅維里主義的”特點。[667](#_667_6)全書彌漫著嘲諷和神秘的性質，樞密顧問變得越來越飛揚跋扈和腐化墮落；書中認為是審慎，而不是責任意義上的正義感，使國王要顧及他的議會的愿望，目的在于使其依附于他，同時又要使他自己保持完全的行動自由。但是，對于雷利同意王室的權威具有正當性，沒有任何必要假定他有嘲諷之意。他僅僅是表示，由其性質所定，對于行使這種權威的方式，只能以嘲諷的態度看待，也就是說，它只能是治國術。國王的統治要運用技藝，也就是說，他所統治的世界不是一個完全可知的世界，因而也是一個易變的、易于受到次要原因危害的世界。正是在這個背景之下，我們從雷利那兒獲悉，國王在與他的議會打交道時的部分問題是，過去由大貴族擁有的私人軍隊已經衰落。維持軍隊和士兵現在成了公共權威的事，要由公共資金來支付。[668](#_668_6)

我們在這里無疑看到，英格蘭人直接意識到了他們的社會和政治生活中正在發生的變化。人人都知道約克和蘭開斯特的戰事，參戰的軍隊追隨的是權貴和勢力強大的臣民。由于不存在主導性的文學范式可以用來解釋有關家臣和“偽封建制度”（bastard feudalism）的知識，我們只能接受文獻證據，它們表明確實存在著一種傳播這些相當晚近的現象之記憶的口頭傳統。直到17世紀晚期，在演講和小冊子里仍可以找到證據，它們提到“藍外衣”和“制服和徽章”的方式表明，聽眾很清楚這些侍從家仆的標志（紳士們穿戴這些東西以表明他們是大領主的依附者），并且在想到這種事時并不愉快。[669](#_669_6)但是，雷利跟其他人一樣，明確采用了權貴已失去其過去的軍力的說法，以便提出一種一般性的假說，即國王、貴族和平民之間的社會和政治關系已經發生了變化；《議會特權》中的這段話構成了一種日益增長的歷史意識的一部分，即英格蘭有一個封建的過去，而佛羅倫薩的傳統，即武裝的分配方式反映著政治能力的配置方式，則提供了一種適當的范式背景，使人們日益意識到這個過去對于解釋英格蘭政治變遷的重要意義。雷利很了解自己的馬基雅維里，而弗朗西斯·培根——他對馬基雅維里的了解程度也值得大書特書——在其《亨利七世傳》（History of Henry VII）和《文集》（Essays）中不僅提到自耕農擺脫了對其領主的軍事依附，而且在著重討論帝國、擴張和國家的偉大時，談到了步兵乃軍隊之中堅的觀點。[670](#_670_6)他遵循把堅毅勇敢的英格蘭自耕農與悲慘的法國農民加以比較的傳統（它由福特斯庫做了最權威的陳述），認為使前者成為戰士的因素，也使得不經他們同意就難以對他們進行征稅和統治；[671](#_671_6)但是，只要在馬基雅維里的語境中表述這種傳統，那么它似乎肯定贊成這種語境。

可見，詹姆士一世時代的思想是有馬基雅維里主義成分的：即對英格蘭政體做出“馬基雅維里主義的”說明，把它描述為由軍隊、治國術和道德曖昧性結合在一起的一人、少數和多數。從這種說明不必走得太遠，即可建議在共和政體更高的（即或仍非不含糊的）道德水平上對它進行重建。但是，只有君主制的崩潰和內戰才能使人們實際邁出這一步。只要自上而下的權威接受自下而上的習俗，國王尊重其臣民特權的義務就仍然是出于審慎；這不是在他和他們之間劃分和分享權威的結果。約翰·皮姆這位未來的革命領袖在1628年譴責曼沃林說，他對權威自上而下觀的表述太過分，以至于意味著君主對每個人的利益都享有權利，他采用的語言便很有意思地顯示著這一點。他說：

所謂政體，就是讓國家的每個部分和每個成員致力于共同利益；各部分把自己的力量和才能奉獻于整體，他們各自的身份和地位也可以從整體得到力量和保護。這種相互的關系和交往受到破壞，整個框架就會隨之崩潰，和諧與相互支持將不復存在，一部分人要維持舊政體，另一部分人則要建立新政體，他們便可悲地相互傾軋。諸如此類的整個國家和民族的災難遍見于史冊。誠然，時間必然導致某些改變，而每一種變化都是向解體邁出的一步；只有持久而一致的事情才是永恒的。研究過這個問題的最杰出的作家說，能夠長治久安的國家，常常會根據他們最初的制度和習俗來改革和修正自身，他們以這種方式修復缺陷，以抵制時間的正常而自然的負作用。[672](#_672_6)

皮姆的語言把等級制與共和國融合在了一起。一方面，“偉大的存在之鏈”能夠因為任何一環的脫節或不守本分而陷入混亂，另一方面，這個存在之鏈是一個“整體”，參與其中的成分遠不是遵循著一種靜態的秩序，因此能夠用“相互的關系與交往……和諧與相互支持”來描述它；秩序對時間的自然侵蝕作用的抵抗，存在于馬基雅維里的“原則的恢復”（ridurre ai principii）之中。然而仍不太清楚的是，這是否不僅僅是指等級制的重建。這種語言近乎于暗示：國王是組成整體的各部分之一；在這種情況下就必須搞清楚，國王和其他各個部分對“相互……交往”起著何種作用，使其能夠在共同的統治中形成合作關系。但是，皮姆似乎沒有邁出從混合君主制走向混合政體的關鍵一步。等級制的語言阻止他這樣做，“原則的更新”能夠表現為維持古代習俗和“上下有別”。他接著說：

在撒克遜人的政府中，那些法律的足跡一目了然；它們的活力與力量使之比諾曼征服更加長久，因此最初因獲勝而抱著希望的征服者，也要受到它們的約束和限制。他通過妥協而得到對王權的保障和占有，據此他要遵守這個王國的這些以及另一些古代法律和自由，他后來又用加冕儀式上的誓言對其加以肯定。他的上述責任也傳給了他的繼承人。誠然，這種責任常常受到破壞，又常常由國王的憲章、由議會加以肯定，但是作為這些憲章和法案之基礎的臣民的請愿，一向是對權利的請愿，他們所要求的，是他們古老而正當的自由權，而不是任何新的權利。[673](#_673_6)

這就是“古代憲法”的神話，它出現在皮姆提到的1628年《權利請愿》大論戰的高潮。但是，假如臣民的各項自由權的根源是習俗、與生俱來的權利、財產權和繼承權——有著古老歷史的制度，那么它們便不可能是來自任何國王和人民分享權威。皮姆很成功地辯解說國王并沒有創設自由權，意思是那并非由他批準或同意，而這也正是使皮姆有別于溫特沃茲的地方，后者在六個月后論證說，自上而下的權威和自下而上的自由，只是由級別和習俗把它們統一在一起的。

君主要做他們的人民的寬宏大度的養父；要珍視他們溫和的自由、他們清晰的權利；君主政府的各個部門，要庇護和容納舒適與安

寧和諧的生活，使其永遠處在他們權杖的保護之下。另一方面，臣民當以提防警戒的眼光，盯住國王的特權。國王的權威如同基石，使秩序和政府的拱梁牢不可破，讓每一部分同整體保持恰當的關系，基石一動搖，整個框架也會徹底解體。……這實際上也就是自上而下的慈愛與保護同自下而上的效忠的相互融通，它應當貫穿于……國王和他的人民的關系之中。他們的可靠臣仆要同等地監督雙方：使雙方相濡以沫，事事協商；要勤勉地維持每一方，既不使之減損，亦不使之坐大；要循故道，守舊制，摒棄他們之間早先的一切紛爭。因為只要有人對國王和人民的權利發出質疑，他就再也沒有可能把問題收回，使之回歸于他所發現的祥和與秩序。[674](#_674_6)

紛爭并沒有被摒棄，問題也沒有被收回；但是，只有當這種爭論變得不可收拾時，從共和主義或馬基雅維里的角度對英格蘭政治秩序的重新表述才會變成不僅僅是雷利那種私人疏遠感的表達。一旦同意權威和自由的合作關系已告破裂，便可同意政府是一種波利比阿式混合政體中的與人分享的權力，進一步的觀念探索之路亦隨之洞開。不過，表示同意的人是很不情愿的，他們仍對君主制和普通法的詞匯念念不忘；甚至在決裂之后，把船駛入共和主義理論那一片命運肆虐的海面的人，仍是受著以神學為基礎的概念、受著決疑論和末日啟示的引導，這大大妨礙和改變了馬基雅維里式的思想范疇的發展。我們就會看到，英格蘭的馬基雅維里主義——就像馬基雅維里本人的思想遭遇一樣——是出現在千禧年革命失敗之時，但我們也會看到一種出人意料的續篇。

## 第十一章　共和政體的英格蘭化（一）混合政體、圣徒和公民

### 一

1642年6月21日，離內戰正式爆發還有兩個月的時間，查理一世的兩個臣僚，法爾克蘭德子爵和約翰·科勒佩波爵士，起草了一份文件，并勸說國王予以頒布。在這份文件中，國王——而不是議會——宣布，英格蘭實行的是混合制政府，而不是唯我獨尊的君主政體。《陛下對兩院十九條提議的答復》，正如科琳娜·C.韋斯頓正確強調的，[675](#_675_6)是英國政治思想中一份至關重要的文獻，此外也是打開馬基雅維里分析之門的鑰匙之一。撮其要者，它宣布英格蘭政府屬于三個等級，國王、領主和平民，這個體系的健康和生存取決于維持三者之間的平衡。這種嚴重背離自上而下的權力觀的做法，從憲政上說是不對的，而且是保王黨辯詞中一個致命的策略性錯誤。然而它很快就被人們普遍接受，并且被用于不同的目的，為我們提供了一個范式創新的明確事例——我們必須相信，這是許多人出于許多原因在尋找的一種新表述。

關鍵的事實是，1642年6月使內戰迫在眉睫的危機，不能再被視為源于權威和習俗之間、或君權和特權之間的沖突，而是來自一系列更具破壞性的分歧，它關系到現在被理解為英格蘭政府神經中樞的事情——國王和議會共同享有的權威。強行通過違背國王意愿的立法的平民院，現在幾乎是在主張，它有權不經他同意就發布政令；議員們要求，應當把對郡縣民兵的控制權交到他們手里，他們至少應當對國王選定的顧問有否決權。面對這些要求，《對十九條提議的答復》的起草者背離了君主制傳統，背離了他們的同僚，更是遠遠脫離了國王本人，他們愿意承認，問題不在于將自上而下的權威改為自下而上的權威，而在于分享明確的權力，他們要把英格蘭政府描述為權力分享的體制。他們懷著這種愿望寫道：

人世間有三種政體：絕對君主制、貴族制和民主制，它們都有自身特殊的利弊。你們祖先的經驗和智慧把它們混合在一起，賦予本王國（盡人類的精明審慎所能及）所有三種政體的優點，避免了任何一種政體的弊端，讓三個等級之間長久保持平衡。它們在各自的渠道中流淌（使兩邊的草地蔥翠肥沃），不會因為這一邊漫到另一邊而引起洪水泛濫。絕對君主制的弊端是暴政，貴族制的弊端是宗派和分裂，民主制的弊端是騷亂、暴力和放蕩。君主制的好處是將民族統一在一個首腦之下以抵抗外敵來犯和內亂；貴族制的好處是讓國家最優秀的人能夠為公共福祉集思廣益；民主制的好處則是自由，勇氣以及自由帶來的勤奮。[676](#_676_6)

這是讓國王——他的對手會興高采烈地這樣認為，他的朋友則會沮喪地這樣認為[677](#_677_6)——把自己描述成自己王國的一部分，是三個必須保持平衡，因而必須相互適當平等的等級之一。但是，這種語言的含義遠不止此。英格蘭政府不再是直接體現著由神或理性所規定的權威；它是人類智慧的設計，將各有自身特殊的優勢和弊病的三種政體——能夠存在的只有這三種——融合在一起（我們必須記住，與現在相比，在17世紀的話語中，“方便”與“不便”遠不是很有節制的說法）。這種融合是一種平衡，是每一方都發揮其特殊優勢，同時讓另一方來約束其特殊弊病的合作關系。總之，英格蘭政府雖然繼續表現出君主制的因素，但它被描述成一個古典共和國；我們窺見了馬基雅維里的命運形象。三種因素構成一條河流，這是古代的時間象征：它在河道中流淌時，帶來繁盛富足；天道和神恩降臨的說法仍被利用；可是一旦我們聽到必須用平衡來阻止“洪水泛濫”，河流就成了命運之流，君主和共和國必須借助于美德，筑起對抗它的堤壩。

我們很快就會看到，《對十九條提議的答復》的起草人所采取的立場，是利用貴族院對抗平民院；但他們所宣布的引起更持久響應的觀點卻是，英格蘭的政府是三種成分之間的平衡，能夠用來建構政府的只有這三種成分；在這種平衡之外只有混亂。我們現在已經十分了解共和主義理論，因此知道這種平衡必須是不同的優點之間和不同的權力之間的平衡。三種成分的優點以及相對應的弊病，已經說得很清楚了；那么不同的權力呢？在上述引文之后，《對十九條提議的答復》接著說：

本王國的法律是由國王、貴族院和平民院共同制定的，他們都享有自由的投票權和特權。根據這些法律，統治權被委托給國王；宣戰與講和的權力，冊封貴族、為國家選任官員和幕僚的權力……以及諸如此類的權力也都被交給國王。這種受控制的君主制擁有維護權威的權力，而沒有權威，也就無法維護法律的效力，無法維護臣民的自由和財產，這種權力旨在使他得到大人物的敬重，使他們同他聯系在一起，以杜絕分裂和宗派之弊；得到人民的敬畏，以杜絕騷亂、暴力和放蕩。再者，君主不可用這種高高在上的終身權力傷害別人，因為他是為了他們的福祉才擁有這種權力。……平民院（自由的杰出維護者，但絕不應分享統治權或選任統治者）僅被授權就征收錢財（這無論平時還是戰時都是必需之物）發出動議。……貴族院則被授予司法權，是君主和人民之間杰出的屏障和堤壩，協助雙方對抗來自任何一方的侵害，用正義的裁決維護法律，而法律應成為三種成分中每一方的規則……[678](#_678_6)

如我們所知，亞里士多德理論一再提出的問題是，把特殊的政治職能與有著各自美德的成分聯系在一起；就英格蘭政府來說，這個問題尤其難辦。在“國王在議會中”（king-in-parliament）這種三合一的制度中的立法權，無法從分配給三種成分的權力中進一步區分出來；而且我們現在注意到，在剛才引用的段落中，說明每一種成分如何制約其他成分不走極端，要比厘清貴族院和平民院行使什么權力更容易一些。然而，當《答復》的起草人宣布貴族院“被授予司法權”時，雖然也許意在指出他們在檢舉控告案中的角色，但也說出了一種持久的信念，即貴族院特別適合于仲裁、適合于作為最高憲法法院或馬基雅維里所說的“自由衛士”采取行動（他們不可能是詹諾蒂所說的“執政團”）。回顧地看，這與后來將“混合制政府”等同于“權力分立”的理論只有一步之遙，后者授予貴族司法職能，同時對行政、司法和立法的權力做出區分，采用的方式清楚地暴露出英格蘭的議會君主制給亞里士多德的分析帶來的麻煩。

國王、貴族和平民共同構成一種有著神奇的均衡并且十分得體的權力分配格局——對于這種學說，在整個18世紀有著無休止的贊美；但《對十九條提議的答復》的意圖卻是警告而非慶賀。它不想提供一種可以得到普遍接受的新憲法理論，而是要告誡英格蘭人，在他們和無政府狀態之間，只隔著三個等級的平衡。這份文件接著以缺少一致性的語言警告說，對議會要控制國王選任顧問這種要求的任何讓步，都會

在當選人中間，在推選他們的兩院和選出這些推選人的人民中間，導致永無止息的幫派與不和（它對公共幸福的破壞就像戰爭一樣），因為這種新的權力無疑會使并非生來就享有它的人陶醉于其中，不但在相互平等的他們中間造成分裂，而且會使他們蔑視變成了與他們平起平坐的我們，又對我們的人民變得傲慢和不義，使其在他們面前低三下四，遭受更多的苦難，受到不久前還在等級上與之相近的人加害，而只能指望任命他們的人來加以糾正，并且擔心那些人出于善意和策略而傾向于維護他們所造成的局面，因為任何重大的變化都是極為不便的，并且幾乎肯定導致更大的變化，而這又會帶來更多的不便。[679](#_679_6)

馬基雅維里式的語調清晰可聞，足以提醒我們這里有著比服從與等級本分受到破壞后的無政府狀態更多的含義。我們聽到的下一段話也與此相似：

最后，平民……決定自行其是，把平等和獨立稱為自由，吞噬掉那個吞噬別人的等級，毀滅一切權利和財產，廢除名門望族與其他人之間的一切差異，讓這個出類拔萃的政府陷入暗無天日的一片混亂之中，使我們許多有著悠久譜系的高貴祖先，變得與謀反的匪徒無異。[680](#_680_6)

誰令誰恐懼一目了然；然而，這可不只是在用莎士比亞式的離奇故事嚇唬人。國王的臣民受到警告，他們不但要恪守正確的服從，而且在他們與這種可怖狀態之間別無選擇，只能維持人們已經形成的平衡。冒犯等級制，就是冒犯神所安排的宇宙秩序，“冥冥之中的力量”會“采取措施”，做出可怕的審判和恢復秩序；[681](#_681_6)危害平衡的后果是無法想象的混亂，只能接受命運的統治和巨輪的蹂躪。混合政體的理論被引入英格蘭的政治話語，是為了使波利比阿和馬基雅維里的共和主義教義本土化。按這種教義，全體人民的美德可以化解無人能夠免除的弊端，但歷史地看，這種美德是脆弱的，稍微偏離平衡就會傾覆。平衡之外的選擇或對立面是命運，也可能是腐敗；但是這種對立在佛羅倫薩和英格蘭的作用有著重要的區別。佛羅倫薩人選擇共和政體，是因為他們的天性適合于這樣做，他們發現命運是他們的敵人，美德和平衡是他們唯一的自衛手段。而英格蘭人從天性上說是贊成君主制和習俗的動物，采用平衡與共和政體的語言，僅僅是因為他們的傳統憲法受到了失序的威脅，失序所采取的形式——有關分享權力的論戰——使這種語言成了恰當的反應。結果是，過去的套話仍然顯而易見；秩序和等級的語言仍占據著突出的主導地位，失序的表現形式是命運這一想法在發揮著作用，但被部分隱藏在那種語言之中。我們下面就會看到，所有這一切又進一步掩蓋了共和主義語言本來有可能導致的“命運”和“德行”之間赤裸裸的對抗。

如果公民的共和國在他身邊垮掉，他的人格的完整性就失去了社會提供的力量，因為他處在一個不斷變化的特殊因素構成的世界里，只有神恩的降臨可以賦予他力量；這如果沒有發生，那么他所能求助的，也許就只有令他很不舒服的馬基雅維里的“德行”或是圭恰迪尼的審慎了。隨著英格蘭的古代憲法在他身邊垮掉，它的脆弱性鮮明地表現在它的準共和國形態上。但是，他們與可能同樣得不到神恩光顧的加爾文教派和阿米尼教派大不相同，他們的反應仍然需要習俗、等級以及以上帝為中心的君主制世界來賦予他們力量。很難指望會出現純粹馬基雅維里式的反應。內戰時期的思想在很大程度上是決疑論的；它提出的問題是，當個人所服從的各種正當權威陷入沖突時，他的責任是什么。古典共和主義是設想這個問題的一種方式，但并不是解答它的唯一方式。

在《論君主制》（Treatise of Monarchy，1643年）一書中，性情溫和的菲利普·亨頓部分地從《對十九條提議的答復》中找到了他的思路，他接受英格蘭實行混合制政府這一前提，并且提到并沒有立法者參與它的建立這一問題——威尼斯的事例給佛羅倫薩提出的問題——因而暗示能夠在多大程度上把它視為一個共和國。他說，人們在野蠻粗俗的時代竟能取得如此精妙的平衡，這真是令人稱奇。[682](#_682_6)但是，當他轉向因為內戰中平衡被打破而引起的責任和忠誠問題時，他發現并沒有現成的答案。如果憲法是正當權威在其中進行分配的三種權力合作的成果，那么當它們之間發生沖突時，就不可能有任何憲法能讓三者中的任何一方保持忠誠；假如任何一方擁有這種權威，那么（亨頓將這個問題一直追溯到詹諾蒂那里）它就是處在平衡之外，這使平衡根本不可能存在。[683](#_683_6)很多辯論者從這一前提得出了菲爾默爵士（還有更早的博丹）曾經得出的結論：混合制政府就是無政府狀態，混合制政府其實是一種奇談怪論。[684](#_684_6)亨頓作為一個相信決疑術的理論家而不是辯論家，采取了另一種同樣重要的路徑。混合制政府在英格蘭是正當的，可是它已經崩潰了。因此個人不再有任何實在法意義上的正當權威能夠告訴他如何行動或選擇哪一方；但是他要服從一種道德和實踐的律令，他必須采取行動，做出選擇。他現在必須對事實運用自己的判斷力，對紛爭運用自己的良知，并據此采取行動。[685](#_685_6)其結果顯然是，他把自己交到上帝手里，幾乎可以說是在請求他做出裁決。

因此，亨頓讓學者們[686](#_686_6)想起了四十年后洛克在《政府論》中所說的“訴諸天意”；但是兩者有所不同。首先，亨頓把正當性陷入混亂的世界中的良知作為前提，小心地運用決疑法，能夠使破碎的正當性部分地得到恢復。假如良知要評估政局及其最近的歷史，它必須運用政治和道德上的審慎，以確定發生了什么、可能發生什么以及現在應當如何行動；這要以客觀的道德和法律標準作為前提，因此良知在一個方面不同于馬基雅維里的“德行”，就像它在另一個方面不同于洛克一樣。但是第二，上天并沒有事先批準任何特定形式的權威，以此告知人們它的意志，[687](#_687_6)因此，在內戰中堅持良知的個人，可以訴諸“最高裁判權”（jus gladii）或“征服權”（jus conquestus），訴諸戰斗決出的結果所反映的上天裁決——無論他是否親自操刀上陣（亨頓接著提出了調和的手段）[688](#_688_6)。當時有大量文獻都談到這種訴求，亨頓雖沒有采用，但我們還是有必要在這里一提。如果上天的裁決與他的看法相反，他可以說自己錯了；但是假如他的良知仍使他相信自己做出了正確選擇，他可以認為天意的裁決深奧難解。征服的劍可以自行其是，不但主張自己取得的勝利擁有神授權威，而且擁有先知和啟示錄的權威。[689](#_689_6)

洛克的訴諸天意也就是訴諸刀劍，但它是寄存在人民那里，而不是寄存在一些個人的良知那里。亨頓顯然不認為人民結合成了一個整體，除非是作為共和國或混合制政府中的等級，而后者現在已經崩坍，每個人只能依靠自己了。[690](#_690_6)我們看到，共和國并不是圣約，通過使人民與上帝合一而把他們團結在一起；也不是社會契約，通過理性的、與宗教律法無關的過程使他們結為社會；它是一個人為的結構，將不完美的因素融合在一起達到均衡狀態，在亨頓看來，它還是一種保守的和提供正當性的裝置。良知是在它之后出現的；但是，假如人民事先已經結合在一起，那么訴諸上天就是必然的。亨利·帕克——第一次內戰期間最強大的議會辯論家，[691](#_691_6)利用《對十九條提議的答復》為他提供的一切機會，證明國王的權威起著協調作用，而不是至高無上的，但是在談到內戰中個人忠誠的歸屬問題時，他認為人民是不可分割地存在于議會之中。帕克說，有一種“國家的理由”，必須把它同馬基雅維里的思想徹底區分開（他似乎認為，馬基雅維里是打著這個旗號宣揚一種學說）。它不過就是任何人類群體成為政治團體或國家的自然而又合理的愿望；這就是國家的“理由”，因為人的理性行動也就是政治行動；既然議會代表人民，他們就只能在這個機構中表達自己。[692](#_692_6)因此，內戰期間的個人無須問自己的良知或求助于上天的裁決。他只須問自己的理性，它會讓他與議會結合在一起。

這種亞里士多德式的平民主義，顯然會徹底摧毀混合制政府，用民主的主權體制取而代之。但是，就像內戰時期的其他作家一樣，[693](#_693_6)問題在于帕克想到的是一個正式的還是緊急狀態下的主權體制。他也許認為，混合制政府充分反映著事物的正常狀態，而“國家的理由”不過就是規范失敗、國家需要重建時發揮作用的那些因素，它這時要求個人對它的忠誠。“國家的理由”從這個意義上說，遠遠不同于利庫爾戈斯的智慧或馬基雅維里的“秩序恢復者”（ordinatore）；帕克不是古典共和派；但有意思的是也許存在著這樣一種可能性：就像亨頓一樣，他接受混合政制，是為了說明當這種政制崩潰時，個人孤獨無助，必須靠自己的力量來重新安排他的生活。在亨頓的理論中，這種力量是良知，而在帕克那兒則是天生的政治理性；但是，從“國家的理由”到“人民的福祉就是最高法律”（salus populi suprema lex）[694](#_694_6)只有一步之遙，而這個說法很容易表現出先于道德的含義。可以說，在道德規范能夠存在之前，必須先有“公共事務”、“人民”或“國家”；因此理性的第一要求就是這些名稱之一所代表的東西，而它的制度不可能用只有它能夠提供的規范來建立。這種思想當然存在于馬基雅維里有關立法者要遵守非道德的命令的一切言論背后。但我們這里是走在一條不同的道路上。受到內戰的打擊、要重建忠誠的個人，并不是立法者，他的目標是讓自己服從權威，而不是建立和統治一個城邦；但是他可以想象自己被迫回到了前政治和前道德的狀態，要依靠自己來重新秩序。作為“最高法律”（suprema lex）的“福祉”（salus）的來源不是“人民”，而是自我。他可以做出一項笛卡爾式的發現，他作為行動者的第一動機是肯定自己，使自己生存下去；或是做出一項基督教和加爾文教的發現，他是為了一個不是由他，而是由他一無所知的力量所決定的目的而生，因此他的首要責任是為了那個目的而保全自己。他現在可以把自己置于一種先于社會、圣約或啟示的“自然”狀態，尋找建立一種可以理解的權威制度的手段，只以保全自我的原始欲望和責任作為起點。假如他沿著這條道路走下去，他就不可能是一個建立共和國的利庫爾戈斯，而更像是建立和服從一個人為的利維坦的自然人。

霍布斯并不是英格蘭的馬基雅維里，他是內戰期間政治思想的激進派大師；當英格蘭的個人失去一切保護和正當性，退回到前政治的被遺棄的極端狀態時，他很容易在自然狀態中肯定自身，而不是處在命運的支配之下。這從某種意義上反映著他的依靠自身的能力，反映著剝奪他用于自我肯定的一切手段有多難；但是，霍布斯的人和馬基雅維里的人之間的重要區別在于，自然狀態是非歷史的，從邏輯上說是無時間的，而旋轉的命運之輪的每一時刻都是時間中的一個接續點。“循環”（anakuklosis）是完全世俗的、受時間約束的，從不與自然狀態交匯；這其實就是把它視為一個無神論觀念的首要原因。但是對自然狀態的訴求——雖然它能以令當時的人感到近乎無神論的語言來描述，卻是一種脫離時間，然后再回到政治和歷史之中的做法。霍布斯只有訴諸于啟示錄中的上帝，才能說明每一時刻、甚至連自然的時刻都處在歷史之中。[695](#_695_6)但是從帕克到《利維坦》所形成的復雜的思想資源，提供了另一些原因，可以說明為何因混合政制的崩潰而陷入孤立的個人，不需要從馬基雅維里的角度來看待自己。

混合政制通過美德和權力的均衡狀態為穩定提供保障——這一說法使國王的臣民有可能接受共和主義傳統。平衡的敵人是命運，而命運的敵人是美德；在這種情況下可以預期，對其他各方的美德給予尊重的美德，有助于形成均衡狀態。但是，混合政制的范式，雖然把權威的崩潰定義為個人孤立和被遺棄的時刻，但并不強迫個人從命運和美德的角度來認識這個時刻。首先，存在著很多可供選擇的語言。亨頓那良知和訴諸天意的時刻，能夠向著華萊士探討的方向發展，[696](#_696_6)沿著這個方向，審慎服從神意就能夠達到深刻的信仰自由的高度；帕克那國家理由和“人民福祉”的時刻，可以沿著昆廷·斯金納所探討的方向發展，它使審慎和神意讓位于霍布斯的激進自然主義。[697](#_697_6)還有一些人，如威廉·普萊恩，在討論這個問題時把“古代憲法”與“得到揀選的民族”相對立，根本沒有采用準共和主義的語言。其次，認為內戰導致決疑術和忠誠問題的個人，很可能不會以足夠強大的方式直接面對命運，以此來肯定自己的美德；美德終歸是一種行動的理想，而不僅僅是正當性的理想。要想理解古典公民理想在“王權中斷”（Interregnum）時期的思想中發揮的作用，我們還要做更多的研究，還要看一看那些更少啟示色彩和更注重行動的話語；但是，這個時期難以消除的保守主義，仍會繼續為我們提供一些信息。

### 二

布魯克的領主羅伯特在1643年鼓勵他的軍官以“國王在議會中”的名義拿起武器反抗國王，他提到了“羅馬人中偉大的共和派西塞羅”。[698](#_698_6)像“國民”和“愛國者”這些字眼，現在再次被用來指那些有以下想法的人，他們認為國王、議會和人民構成一個混合政體，對于其中的任何一方，都可以用整體的名義進行抵抗和限制。但是這種語言雖然有著明顯的古典含義，它的發展卻受到我們所研究的另一些思想模式的阻礙；對霍布斯的意見顯然要給予很大的保留，他認為大學里講授的和來自希臘及拉丁歷史中的共和主義原則，助長了人們傾向于打內戰的思想。[699](#_699_6)我們下面還會考察在1640年代偉大的激進運動中的流行語。這里的關鍵性言論，當然是那些軍官和士兵的宣言中的言論。在這些由社會出身各不相同的人組成的團體中間，有一個共同之處：他們被動員加入軍事社團，它剛剛打贏了一場史無前例的內戰；他們宣布，在世俗和宗教事務上他們都是自主自立的。他們說自己“不是雇傭軍，不是為國家的專制權力服務的”，而是“被召來捍衛我們自身的和人民的正當權利與自由”。

基于對那些目的的判斷和良知，我們拿起武器，為使它們得以繼續存在，我們決心遵照……這些原則——它是您的[議會]經常告訴我們的，也是我們關于自身基本權利和自由的常識告訴我們的——宣布那些得到承諾的共同目標并為之聲辯，反對任何特殊的黨派和利益。[700](#_700_6)

這些人宣布了一項常識：他們拿起的武器使他們投身于共同的目標。他們這是在宣布一種過去在英格蘭從未聽說過的政治意識。這種做法是一種革命性的行動，故也難怪，這些文件在表達他們的宣言時，既采用又超越了英格蘭人所能利用的一切政治語言。例如有對古代自由權的訴求，但又將它激進化，認為這些自由權不像“古代憲法”的教義所說的那樣已被繼承下來，而是在很久以前但并非超出記憶的時代就喪失了，現在必須予以恢復。[701](#_701_6)有對“人民的福祉乃最高法律”的訴求，但是我們引用一份文件，就會更深入地看到這種激進思想的特點，它十分不同于帕克的精神；其意圖不在于對某種不可取消的正當性原則的保守主義訴求，而是要宣布人民的自主性，他們自主地面對上帝采取行動。

上帝賦予人類一種稟賦，并不是為了藏而不用和不加改進；在世人眼中最平庸的仆人，就像天底下最偉大的君主和統帥一樣，也要事

奉上帝，也會被上帝接受。他們都具有天賜的稟賦，并且都要加以運用。……大人您[指費爾法克斯]或整個議會和王國，也許不讓我們這樣做，或……命令我們保持沉默或忍耐，可是不論他們還是大人您，都不能剝奪我們對上帝或對我們自己的天性的責任。……假如閣下聽信讒言，認為我們是一切形式和秩序的破壞者，并因此而監視我們，那么我們想提醒閣下，我們的公開宣言和文件中所申明的自然法和民族法可以對此做出回答，證明我們現在的做法是正當的。因為一切形式不過是影子，都要服從于目的。人民的安全高于一切形式和習俗；對人民安全的權衡能夠為達到這一目的的一切形式，或形式之改變正名；任何形式若不維持或完善這同一目的，就是不合法的。[702](#_702_6)

在這里，“人民的安全”不是前道德的社會化原則（像“一人為全民而死是合宜的”所表達的意思）。通過“一切形式不過是影子”這樣的話，對“自然法和民族法”的訴求變成了啟示錄式的“更新”（rinnovazione）語言。人不僅要保全為某種目的而創造的自我，重點轉向了目的本身，轉向了必須用來追求這個目的的“稟賦”。這段話的許多讀者會把“人民的安全”解釋成不僅要在物質上維持由追求目的的動物組成的共同體，而且要繼續追求一個特殊民族為之得到揀選的目的。“一切形式都不過是影子”屬于啟示錄式的語言，它表示塵世間的一切事情都要在目的面前讓步；它是潛在的反律法主義，因為它很可能意味著形式已經耗竭；但它仍然是亞里士多德主義的，因為它要讓托馬斯主義者薩伏那羅拉也能夠理解。人們達到其最后目的——或恢復他們的“原型”（prima forma，雖然對于新模范軍中的激進圣徒們來說，它還不足以成為一個反律法主義的概念[703](#_703_6)）的背景是啟示錄的背景；亞里士多德的目的論中的“目的”仍然是與先知時代的末世論“目的”結合在一起的。

采用本章前一節所使用的分析模式，可以認為，激進的圣徒要對與亨頓和帕克一樣的處境做出反應。當失去一切傳統的正當結構時，亨頓訴諸良知和天意；帕克則沿著前霍布斯的自然主義方向前行；對于馬基雅維里主義者而言，從理論上說有可能訴諸“德行”與“命運”的對抗。但我們的模式建議，除了命運、自然和神意裁決的時刻之外，還可以看到——這幾乎是神意的延伸——啟示錄中的神恩的時刻；此時軍隊中的激進主義將采用可以應付這個極其特殊的時刻的有限語言對它做出反應。不過，相當清楚的是，這種解釋是不恰當的。軍人的啟示錄信念（就像馬基雅維里的新君主的“德行”一樣）有助于造成一種更加需要這種信念的局面，并作為獨立的變量發揮作用。這為我們提供了一個事例：不僅有人要讓失去正當性的混亂局面走上正軌，而且有一種新的公民意識找到了表達工具。清教圣徒得到特殊召喚的感覺，使士兵們產生了他們每個人內心都有無法消除的人格（“稟賦”或“天性”）的感覺。這可以表現為每個人與上帝有著無可替代的關系，對上帝承擔著義務或責任，也可以表現為每個人都被賦予平等的權利和權力，使他能夠履行這種義務。瓦爾澤的分析依然成立；而且即使我們補充說，那召喚作為一種神恩，只能被認為是針對時間中的個人，而從這個角度所理解的時間，必須被認為有著啟示錄或先知預言的性質，他的分析也仍然成立。但是，如果根據前一章所提供的線索，我們再補充說，英格蘭的圣徒——在與他疏遠他所繼承的法律和各項自由權相對立的極端處境中——所得到的召喚并沒有使他擺脫它們，而是使他獲得了改造它們的自由，那么這一分析中的許多要點就會變得清晰起來。我們現在可以理解，他為何覺得自己受到了召喚，要使那些自由權恢復原形，同時堅持認為，這個原形中包含著一個既是自然的也是得到神啟的民族的自由。我們可以看到，個人對于自身具有一種十分自由的天賦能力的信念，強化了他批判他所繼承的法律和自由權形式并以此為基礎參與激進行動的能力；“人民的同意”是古代憲法說的反律法主義。最后我們還可以看到，雖然尚未處于英格蘭思想中的馬基雅維里時刻，但這情況與薩伏那羅拉時刻具有一定的可比性，在公民意識、得到神啟的信念和由繼承而來的第二天性之間，有著復雜的關系。而且先知是武裝的先知；他們只能相信自己。

因此可以認為，1647年的激進派是處在一個自由戰勝必然性的時刻——不論它是指真正的千禧年似乎就要降臨，還是指幾乎相當于人類能力被神圣化的某種精神解放就會出現。思考忠誠問題的決疑術來到了一個超越時間的時刻，此時能夠而且也必須建立權威，而思考自由的光照派則來到一個得到神啟的時刻，他們的刀劍和靈魂此時能夠改造法律，重建自由。但是在普特南，他們與統帥的辯論達到了頂點，[704](#_704_6)后者要告訴他們，他們仍然處在并未中斷的必然性結構之中，沒有完全擺脫這種必然性，甚至圣徒的條件也與這種處境不可分（這使馬基雅維里的先知必須拿起武器）。伊萊頓[705](#_705_6)在克倫威爾的支持下堅持認為，肯定存在某些義務，內心的信仰亦不能使人與之決裂；肯定存在某些實在法，“自然法”亦不足以與它對抗。他宣布，他這樣說的主要理由是：自然法可以規定每個人都應當擁有自己的東西，但不能規定什么東西屬于每一個人。[706](#_706_4)財產這種特殊事物（哈靈頓把它稱為“命運的恩惠”）的分配，必須由人類而不是普遍原則來決定。

神的律法沒有給我財產，自然法也做不到這一點，財產權是人類的制度。我擁有財產，我就會享用這些財產。制度決定著財產權。[707](#_707_4)

要想讓人類社會存在，個人——伊萊頓宣布——就必須受它的約束；法律和財產要想具有任何可靠性，就必須賦予個人以社會權利和人格；不然的話，他會是什么情況？但是，使人們成為他們現在這個樣子的社會制度本身，肯定是人類創造的；因此，個人只能生來就存在于并非由他所創立的人類法律結構之中并服從這種結構。既然這是在英格蘭，財產和習俗便為它是如何建立的這個問題提供了答案。人人生活和行動于其中的普通法體系是一種制度，它根據超出記憶的習俗，規定了擁有、繼承和轉讓土地的方式；伊萊頓允許其參與公共活動的唯一的個人，是繼承了最起碼的自有地產——或獲得了遺贈這種地產的手段的個人。即使如有些人所說，[708](#_708_4)平均派確實要把沒有財產、寄居于別人家的仆人排除在選舉權之外，這也沒有消除伊萊頓和蘭伯羅[709](#_709_4)之間的分歧。伊萊頓認為，土地必須是自有地產，或至少與法律規定的自有地產相當；[710](#_710_4)它必須能夠被理解為普通法——它本身就是超出記憶的時代所留下來的習俗遺產——所規定的遺產，因為沒有其他辦法將個人置于一個他能夠服從并予以捍衛的法律和財產體系之中。[711](#_711_4)在肯特郡名不見經傳的羅伯特·菲爾默爵士，也在想方設法用父權制理論否定天賦自由，[712](#_712_4)但伊萊頓的觀點在當時能夠得到更普遍的理解。

應當強調的是，強迫個人接受的必然性，從一種重要的意義上說，是形式的而不是特指的：是尊重一般法律和財產體系的義務，而不是尊重現行的特定體系的義務。伊萊頓能夠構想和設計一種很有遠見和極聰明的改革計劃，[713](#_713_4)對人具有約束力的社會結構本身，正如我們所知，也是由人創造的。但是他堅持認為，只有可繼承的自有地產，“永久的利益”，能夠使人進入祖傳的義務制度，從而使他具有公民資格。他這種觀點是一條強有力的證據，表明他終歸還是要把個人維系于習俗、維系于人所制定的法律，但這個制定者是無法指認的。對于他為何在一年半后拒絕英格蘭政治家難得的幾次采取革命行動的機會之一，他在普特南的觀點可以提供一種意識形態解釋。清理議會，而不是予以解散并根據新的選舉權舉行選舉，這等于是同意軍隊——在高級軍官領導下采取政治行動時——總是需要傳統政體中的成分給予它正當性，它要清理下議院的目的，無非是讓下議院為它的行動正名。[714](#_714_4)這種態度相當合乎邏輯地來自于伊萊頓的論證方式，他認為社會結構、法律和各種制度，是人們表達政治意志的前提。

由于1648—1649年的革命有著不徹底的特點，因此對它的辯護所采取的方式是為脫離故道正名，而歷次革命都覺得沒有必要為此而道歉。例如，“殘余議會”（Rump Parliament）在處死國王之后發布的宣言中的主要觀點是，君主制不能——不僅是在最近的危機中，而且是在它的整個歷史中——為英格蘭提供政治穩定；[715](#_715_4)由于還要為取消上議院正名，因此它很容易變成這樣的辯解：《對十九條提議的答復》中的混合政體，并沒有達到設計平衡的政府時所要達到的目的，所以必須用更好的制度來取代它。但是，軍隊的激進主義中仍有著對等級制的或封閉的貴族的強烈反感，并且一直延續到平均派衰落之后。“殘余議會”的宣言中的辯護基調預示了1649年及以后幾年重要的理論之爭的基調：即所謂的“義務”（Engagement）之爭，[716](#_716_4)它向我們顯示出獨立思想一旦失去激進信念之后必然在方向上表現出多樣性。所謂的“義務”，不過就是服從現在建立的政府的責任，由此引起的復雜而又重要的辯論所涉及的問題，是同意服從“事實上的”（de facto）而不是“合法的”（de jure）政府——擁有實際權力而不是正當權威的政府。總之，再次出現了用決疑術尋找權威的做法，這證明英格蘭的保守主義在災難性條件下有著強大的持續能力，使如此平淡的題目也能產生極為重要的思想。對這場論戰中的混亂戰略進行分析，能讓我們走向霍布斯，但也能為我們提供一些使馬基雅維里式的共和主義解決方案得以復興的條件。

無論從1649年的理論還是實際情況來看，“事實上的”統治就是刀劍的統治。就參與這場辯論的人而言，他們所要應付的問題是，確定人類法律的統治已經垮臺、讓位于人類權力的統治的確切條件，并由此確定權力可以為它本身提供辯護的方式。最簡單、最明顯的戰略是直接訴諸神意：上帝神秘莫測的意志讓這些事發生，他的造物不能抵抗他的手段。但是，不僅這種論點易于受到一些反擊，而且對于當時多種多樣的善思的頭腦來說，它可以朝著很多具有誘惑力的方向發展。例如，從神意論轉向先知論就只有一步之遙；克倫威爾一再宣稱，如果他沒有聽到神在召喚他，他就沒辦法工作，他身邊就有一批人，熱衷于解釋他和他們在就要應驗的先知預言中或在就要出現的末日時刻或千禧年中所承擔的角色。但是值得指出的是——這是前面討論過的圣徒們思想分歧的典型表現：當克倫威爾的權力在1653年后達到頂點時，他否認自己是末世論劇本中的一個特殊演員，他一再堅持說，他的權力不過是一個治安總長的權力；因此在拉蒙特看來，這標志著從信神的統治（福克斯意義上的）明確轉向“不信神的統治”。[717](#_717_4)護國公本人也愿意暗示性地承認，他的權威是“事實上的”統治，而不是“先知預言的合法”（de jure prophetico）統治；然而大衛王的傳說，以及它所預示的有待得到更新的類型，卻有可能糾纏著他；[718](#_718_4)不過，他的態度確實在很大程度上解釋了，統治著英格蘭的是期待著基督的圣徒這種教義，當時為何仍然只是少數人的說法。

嚴格地說，訴諸“事實”的論證絕無可能完全采用末日啟示的視角而又能保留自身。末日啟示論如果決意宣稱，一切人類的權威已被推翻、真正的“基督的統治”（regnum Christi）就要來臨，或很快就會變成這樣，它就會更傾向于反律法主義；只有假設事情并非如此，舊政府的垮臺和新政府的建立是出現在具有連續性的人類時間之中，“義務”問題才值得辯論。訴諸神意是對付時間的第一步戰略；但是，假如事件沒有啟示錄的意義，它也就不具有唯一性，不過是一次又一次出現的革命之一，阿沙姆的《政府的混亂與革命》（Confusion and Revolution of Government）是一個關鍵性的標題，也是這場辯論的一份重要文獻。[719](#_719_4)假如政府一次次倒臺，權威又如何恢復？或者，用另一種人們熟悉的語言，在這種困境中個人的服從具有什么性質？約翰·M.華萊士對安德烈·馬韋爾的豐富思想做過出色的深入研究，他證明，神意觀這時遠沒有枯竭；運用豐富而復雜的詩學天才，可以發展出一種個人在事件中的意義意識，他的“義務”（pietas）就是因事件的含糊性而產生的。但是在接受對馬韋爾的這種解釋時，仍有必要指出，從他以及另一些人的低層次思考中所產生的語言，是要表達一種有關權威斷裂的激進觀念。如果這種斷裂是人類事務的常規，那么每個政府都可以追溯到不是用正義而是用刀劍建立的時刻；它的源頭事實上無正義可言，這種說法——出自于安東尼·阿沙姆和馬沙蒙特·尼德漢姆等人——肯定是馬基雅維里式的。“這就是我們如此痛苦地陷入其中的循環”，阿沙姆說，[720](#_720_4)這十分明確地暗示著波利比阿的“循環”，雖然他沒有進一步建議把立法者或共和國作為擺脫他的著作中那種到處可見的痛苦的方式；神意與自然的結合繼續主導著他的思想。與此類似，馬韋爾——雖然華萊士的分析表明，這只是他的觀點的一個方面——為他的《賀拉斯體頌歌》（Horatian Ode）引入了同樣明確無誤的克倫威爾形象，把后者描述成馬基雅維里式的君主—立法者，他類似于羅穆路斯，必須采用殘忍的非法手段；在《克倫威爾政府一周年頌》中，他又把奧利弗描繪成同時擁有先知權威的大衛式重建者和古典立法者，能夠用創造性的行動一舉超越時間的不穩定性。[721](#_721_4)不妨回想一下，大衛不同于羅穆路斯，他在受膏之前同掃羅的關系，以及在此之后與洗魯雅的關系都是曖昧的；在某些問題上，馬基雅維里和先知的觀點相距不遠。

但是，刀劍的時刻可以由君主、立法者或先知（這些人物都曾現身于馬基雅維里的畫廊中）占據，也可以由完全不同的另一種人占據；我們在討論亨利·帕克時已經對此有所了解。根據《萬民法》，征服者有可能出現在這個時刻，手執刀劍證明上天的裁決站在他那一邊，因此不管他的行動多么殘暴，多么違法，都不可與他對抗。這種征服者不是諾曼人威廉，而更像是圣經中的寧錄，[722](#_722_4)即權力沒有得到上帝授意的原始暴君。[723](#_723_4)但是，在尼德漢姆等作家看來，“征服權”（jus conquestus）可以被視為由軍隊共同擁有，那些武裝的英格蘭人用征服證明，他們在這種情況下既擁有天然的也擁有合乎神意的統治權。這時把征服者等同于圣徒當然就只有一步之遙了；但同時它也可以朝另一個方面發展，走向“人民的福祉”、國家的理由和自然狀態。我們對此已做過研究，斯金納在一系列文章中也認為，這是與最初的“事實”之爭中的神意觀戰略的關鍵性決裂，[724](#_724_4)之所以關鍵，是因為它提供了一個背景，使霍布斯完成、發表并在某種認識層面上屬意于《利維坦》（1651年）。在革命年代的英格蘭出版的一切著作中，這部著作最激進地描述了人類個體存在于一種近乎完全失去正當性的時刻，要在被遺棄的狀態下以人為的方式重建權威；從結構上說，它完全不同于馬基雅維里的觀點，而且使后者在英格蘭的作用居于次要地位。

但是也可以說，“事實上的”權力說增加了一些馬基雅維里主義因素的重要性。可以說，君主、立法者和循環是始自于刀劍的時刻，但是共和國在肯定自身時，并不是僅僅把它作為一個“事實上的”穩定裝置——雖然從理論上可以這樣說。在這個漫長的故事中，還有一項更有意思的發現，即古典共和國是作為一種行動的理想出現在英格蘭的思想中，此時，事實上的“刀劍時刻”與軍隊的激進主義聯系在了一起，而后者只實現了一半的革命造成了這種形式的觀念和政治問題。

普特南的一個反平均派的發言人（納贊尼爾·里奇上校，他后來成為保守的第五王朝派[725](#_725_4)，但也是護國公政權的仇敵）抨擊給予窮人投票權的建議，不僅是基于他們會用自己的權力消滅一切財產這一常見的理由，而且他還有更現實的論證，即這會讓窮人必然依附的少數大人物的勢力過度膨脹。他指出，這就是羅馬共和國末期發生的事情，把國王拉下馬，再換上一個皇帝，這沒有任何好處。[726](#_726_4)里奇的演講的重要性在于，它反映出至少在一個軍官的頭腦中有著源于古典時代的共和國的自由與平民軍隊的結合，我們知道這正是佛羅倫薩思想的一個標準議題，雖然他對這種前景其實持消極而不是積極態度。但我們現在知道，這并非處在軍隊為他們干預政事進行辯解的話語資源之外：他們宣稱自己“不是雇傭軍”，而是自由的公民戰士團體，這種主張，如果用充分的馬基雅維里式語言提出，將把英格蘭變成一個平民共和國。這不是塞克斯比和蘭伯羅的語言，但在鎮壓了平均派之后，確實有可能看到有一個時間和地點，這種意識形態由一位能夠擁有廣大讀者的作家做了大力傳播。

這位作家不是別人，正是馬沙蒙特·尼德漢姆，[727](#_727_4)一位時評家，賣弄內戰和殘留議會時期主流觀念的行家里手，但顯然缺少真誠或一貫性。他一度因為在活動中持保王派的立場而鋃鐺入獄，又靠耍筆桿子——他寫下《為英格蘭共和國辯護》（The Case of the Commonwealth of England Stated）并于1650年發表——出了牢房。此書大講服從“事實上的”權力，其中包含著一些馬基雅維里的成分，但在主張服從征服者的刀劍時，他的論證大量利用了霍布斯在寫作《利維坦》之前的著作。殘余議會的政權給他的獎勵是，讓他擔任一份名為《政治快訊》（Mercurius Politicus）的政府新周報的主編，他在這個職位上干了多年；1650年夏，他開始在這份雜志上發表一些重要文章，最初是從《為英格蘭共和國辯護》中摘編的內容，這個資源用盡之后，他又開始為它寫社論，但當時沒有結集出版。他從事這項工作一直到1652年的中期，這段時間發生了丹巴和沃塞斯特戰役，當時軍中的激進情緒似乎依然高漲——盡管平均派受到鎮壓。他那些文章始終有著激進主義和民主主義的突出特點。一個長老會牧師聲稱擁有“神法”（jure divino）權威，這一主張被譴責為反基督分子所為；[728](#_728_4)要把蘇格蘭下議院從他們族長的權力下解放出來；[729](#_729_4)尤其是，那些社論也是英格蘭人對古典的和馬基雅維里式的共和主義民主的第一次持續闡述。所謂的民主政府，只能以人民擁有武裝[730](#_730_4)和由人民選出的代表和行政長官的快速輪替[731](#_731_4)（尼德漢姆把它稱為“革命”，哈靈頓則稱為“輪換”）作為基礎。他一再表現出對等級制貴族和元老院的強烈不信任，后者若不定期解散，就會變得和前者幾乎一樣。[732](#_732_4)對羅馬共和國的政治是從尚武的平民的角度做了描述；雅典（在這個時期很少見）被認為要優于斯巴達；[733](#_733_4)威尼斯（通常是混合政府的最佳典范）則成了“穩定的貴族政體”的原型。[734](#_734_4)他告訴我們，共和國中的任何權力模式，若不包含平衡和官職的快速輪換制，那就是君主制，不論掌權的是一人還是多人。[735](#_735_4)

在平均派之后寫作并嘲笑這些人的尼德漢姆，借用了表達英格蘭民主觀念的新方式；這種方式過去有著漫長而復雜的歷史。與我們的論述目的相關的是，他描述了一種“公共的和人民的生活”（vivere civile e popolare），其基礎是古典的武裝公民理想和馬基雅維里的尚武的武裝平民的理想。他這樣做，是因為他主張這種形式的恰當范式可以用來表達軍隊仍能夠使自身變成一場革命運動，從他的令人不太敢恭維的時評家身份的另一面來說，他闡述了（仍然是以十分民主的形式）“事實上的”權威的學說，這對于軍隊必不可少，因為它無法完全公開自己的革命要求。在那些從《為英格蘭共和國辯護》中抄來的社論中，軍隊和人民被描述為行使著可以從《萬民法》找到的“征服權”（jus conquestus）；[736](#_736_4)但是尼德漢姆關于“事實上的”權力的論證的傾向，會使他贊成服從任何行使著有效權威的權力。當這個權力是克倫威爾的護國公政權，而他在《政治快訊》中為其服務的軍隊反對這個政權時，尼德漢姆就會發現自己處境尷尬，英格蘭的馬基雅維里主義歷史就會有一個新的起點。

### 三

當詹姆斯·哈靈頓的《大洋國》在1656年夏天或秋天出版時，從我們所了解的環境看，當時的背景似乎是，軍隊中一些小團體對護國公政權自1654年以來的發展方式日益感到不滿。[737](#_737_4)一些隱秘的關系使哈靈頓與前軍官和另一些人結合在一起，這些人厭惡不能代表軍隊感情的軍事領袖掌權，因為他們沒有表示過要建立自1647年以來就有人呼吁過的定期選舉的議會，并已把軍隊置于作為行政權力首腦的護國公控制之下。在1656年，到處流傳著關于已經形成的護國公政府顯貴們的意圖的謠言，在1657年春天，就像《謙卑的請愿和建議》（Humble Petition and Advice）[738](#_738_4)一樣，它構成了使克倫威爾垮臺的反革命行動的關鍵一步，因為它建議將護國公一職改為世襲君主制，以任命的方式建立“另一個議會”，以維持本應存在于憲政中的“一人”與一院制“議會”之間的平衡，這顯然是回到了十四五年以前《對十九條提議的答復》中所說的政體，其實在《請愿和建議》中就能看到“三個等級”這樣的字眼。[739](#_739_4)對建立封閉的貴族制和恢復歷史憲法的激烈反對，現在變成了依然存活的共和主義的動力，它所宣揚的口號是“美好的老事業”[740](#_740_4)，而且可以猜想，去年夏天的反對派文獻已經預示著《請愿和建議》中所包含的內容。總之，以下事情的發生并非偶然，而且肯定是一種失策：尼德漢姆在1656年6月把1650—1652年《政治快訊》中的社論結集成書，以《自由國家的優點》（Excellency of a Free State）為題出版，對其中向君主和貴族發泄的怒氣幾乎未做刪改——有證據表明他后來對此事以及它使他與《大洋國》聯系在一起感到懊悔；[741](#_741_4)而亨利·凡納爵士大約在同時也拋出了他的《救治時弊》（Healing Question），這是這些著作中唯一受到當局審查的一部，它將軍隊描述為從事正義征服的“上帝子民”，建議恢復它應有的職能，即行使圣徒在英格蘭的統治權。[742](#_742_4)

但是，《大洋國》是超越當時語境的著作之一。該書的歷史意義在于，它標志著突破范式的時刻，是按照公民人文主義和馬基雅維里的共和主義觀念對英格蘭政治理論和歷史的重要修正。做出這種修正的直接原因是，他要為英格蘭的軍事共和國辯護，把它說成“武裝平民”（popolo armato）的統治。但是，我們對英格蘭人所能利用的表達政治意識的模式所做的漫長考察足以向我們表明，“公民生活”的語言面對另一些選擇的嚴酷競爭，必須經過艱苦斗爭才能使自己立足；我們不指望哈靈頓在英格蘭扮演馬基雅維里的角色，編出一部美德與命運相互沖突的戲劇，或是擔當起控訴其同胞的角色，將一柄利劍插入英格蘭的道德意識，讓它因創痛而發出哀號。這種杰出地位是留給霍布斯的。哈靈頓的意圖似乎是，[743](#_743_4)首先，他要證明傳統的“古代”或“平衡”憲法的基礎一向就不可靠，而且現在已被清除，以此駁斥任何回到這種憲法的做法；第二，他處于一個我們可以稱為“后薩伏那羅拉”的時刻，他要證明這種對古代慣例和習俗的超越，是一個世俗過程而不是具有末日啟示意義的過程（我們不應忘記，這兩種情況可以同時存在），它并沒有使圣徒的統治成為必要。出于第一種意圖，他編造了一種刀劍的公共歷史，[744](#_744_4)其基礎是馬基雅維里關于擁有武裝乃權力分配和發揚公民美德之關鍵要素的理論；出于第二個意圖，他提出了一種公民理論，它與前面的一組論證結合在一起，說明英格蘭人是公民，英格蘭的共和國要比自封的圣徒的寡頭政體更接近上帝。就前一個方面而言，他從理論上消除了伊萊頓對財產之必要性的信念與蘭伯羅確信自由的機會之間的分歧，并找到了把英格蘭的有地自由民視為從帕納薩斯山來到人間的古典公民的手段；[745](#_745_4)就后一個方面而言，他在清教徒千禧年意識的演進過程中一個重要而又奇怪的時刻與霍布斯一脈相承。但是從長遠的歷史意義看，他是處于多少有些不同的場景，這將在以下幾章加以解釋。

哈靈頓的著作被稱為“對封建制度的馬基雅維里式思考”。[746](#_746_4)在1642年以前的那一代英格蘭學者中間可以看到，他們對貴族身份（baronage）、騎士勞役和一般的依附性軍事土地使用權的性質有了更多的理解，認為英格蘭歷史就是由此而分為不同的時期，這些制度同撒克遜人或諾曼人一起進入這個王國，在此后難以確切說明的日子里逐漸失去了對法律和社會的主宰。對真正的封建制度中的騎士和仆臣的歷史認識，易于同對后來的權貴們以其家臣作為基礎的軍事權力的記憶（我們從馬基雅維里語境中的培根和雷利那兒已經看到過它的表現）混在一起；這種微觀景象使哈靈頓能夠認為，建立在“封地”（feudum）上的權力分配，是同撒克遜人一起進入英格蘭的，它僅僅是作為亨利七世所制定的立法的結果而被保留下來。[747](#_747_4)說貴族掌握的軍事權力的衰落導致了政治權力的重大變化，或它使國王要直接面對他的平民，這并不是什么新觀點。哈靈頓的關鍵性創新之處——這使他成為英格蘭公民人文主義思想的真正先驅——是他把這些認識納入了歐洲和英格蘭的政治權力的一般歷史之中，其基礎是馬基雅維里那個擁有武裝對于政治人格必不可少的理論。佛羅倫薩人曾強調說，如果一個人拿起武器不是為了自己，而是為了別人，他就不可能是公民，因為如果他是生活在共和國里，武器的使用（這種行動對肯定權力和美德都至關重要）就必須由他做主；他們是從武裝個體的興衰這一角度來看待羅馬從共和國向帝國的轉化。哈靈頓對英格蘭的法學崇古主義的了解，使他能夠在這個問題上補充上另一種因素——如他所說，被馬基雅維里十分狹隘地放棄了的因素：[748](#_748_4)一旦把拿起武器視為封建土地保有權的職能，它就只能建立在財產占有的基礎上。關鍵的區分是仆臣采地（vassalage）和自有地產（freehold）的區分；它決定著一個人的刀劍是屬于領主還是屬于他自己和國家；自主財產的功能變成了為自由的公共行動和公民美德而拿起武器，從而也是人格的表達。由此，人格的政治化在英格蘭政治思想中獲得了充分的表達；“上帝的英格蘭人”現在是“政治動物”，因為他擁有刀劍和自有地產。

假如政治人格的基礎是財產，無論是動產還是不動產（這種可能性很小），那么它就是維系于比亞里士多德所說的“家政”（oikos）更具體的物質因素，哈靈頓表現出一種傾向，他要淡化馬基雅維里所強調的一點，即嚴重的道德腐敗，公民人格的實際解體，是政府衰敗的主因。他認為，政府的“腐敗”與其說是因為公民不再展現適合于它的美德，不如說是因為政治權威的分配不再與對它起著決定作用的財產分配適當地聯系在一起。[749](#_749_4)如果發生這種情況，就會看到平等的人試圖像領主和仆臣那樣行動，或領主和仆臣試圖像平等的人那樣行動；在這兩種情況下，政治權力的行使將不再有客觀的自由的分配為之正名，而必然導致暴力和專制，或是（這其實是一回事）變得衰弱并失敗，注定要被與實際的土地分配聯系在一起的權威分配所取代。古典理論中的政體六分法——君主制、貴族制和民主制，它們又分別有關心共同利益的正義和只顧自身利益的不義之分——現在可以被改造成這樣一種圖式，其中每一個政體可以與土地的實際分配聯系在一起或不與它聯系在一起。但是哈靈頓又做了進一步的區分，有土耳其式的君主制，一人擁有全部土地，別人能否從他那兒得到土地全看他是否高興；還有哥特式或“封建”的君主制，少數人控制著國王，多數人又控制著少數。他認為，這后一種不是真正的君主制，因為它在設計上有問題，其平衡是不穩定的。哥特式制度中封建勢力的叛亂、土耳其式制度（晚期羅馬帝國也屬于這種類型）中的宮廷衛隊——蘇丹的近衛隊或羅馬皇帝的禁衛軍的叛亂，都使得這種君主制即使有著純正的形式，也從未成為穩定的政體。[750](#_750_4)

哈靈頓把財產稱為“命運的恩惠”（the goods of fortune），[751](#_751_4)他沒有關于調整財產分配的社會法律的具體想法。但他確實認為，可以通過人類的立法對財產進行再分配或禁止這種再分配；[752](#_752_4)英格蘭的觀念背景使他不必過分求助于“命運”的概念，因此他需要將每一種政體說成是必然退化為功能紊亂的形態，不然的話他的六分法便難免陷入波利比阿式的“循環”。但是他確實認為，只有擁有地產者的民主制——也就是說，只有“民眾”（demo）或擁有地產的自由民的多數相對平等地擁有土地的社會——具備以多樣化的平衡方式分配政治權威，從而形成一種自我穩定的“混合政體”所必需的人類資源（馬基雅維里也許會把它稱為“質料”[materia]）；他認為，這樣的國家從理論上可以證明是不朽的。[753](#_753_4)他還描述了西方世界的政治權威史，它確實遵循著一種循環模式：摩西和利庫爾戈斯，梭倫和羅穆路斯，都是農業時代的立法者，他們建立了由有地自由民武士組成的國家，但是他們的成果卻被羅馬的征服和“羅馬大地產主”（latifundia）的壯大所破壞。在格拉古兄弟阻止這種現象無果之后，羅馬皇帝和他們豢養的軍隊建立了一種不穩定的君主制，由皇帝和元老們分享土地和軍事權力；哥特人在這個動蕩的體系中作為雇傭軍被召來，他們接過整個帝國，建立了君主制和貴族制失衡的封建制度。“哥特式的平衡”，或“現代的精明”（modern prudence），哈靈頓說，雖然傳統上一向被贊美為政治杰作——暗示《對十九條提議的答復》中的思想——但它在任何地方都不過是國王和貴族之間的“扭打”，造成這種不穩定的原因是，每一方既無法適應另一方的權力，又擺脫不了它。[754](#_754_4)在“大洋國”（被他高度理想化的英格蘭）中，這種“現代的精明”從盎格魯—撒克遜人的入侵一直延續到都鐸王朝的出現。可是，亨利七世——他的形象很大程度上歸因于培根——所扮演的角色非常類似于詹諾蒂為美第奇家族安排的角色；他把軍事佃戶（哈靈頓將他們與家臣混為一談）從他們的領主的權威中解放出來，使后者將來再也無力傷害他們；軍事佃戶由此開始上升為擁有土地的、君權不能控制的人民（詹諾蒂所說的“中間階層”）。[755](#_755_4)正是由于這種人的持續存在，使查理一世明白了自己的無能；在受到平民權力的挑戰時，他發現貴族沒有權威為他的權力提供支持，只好想用軍隊進行統治；但是，除了根本不想為他打仗的有地自由民之外，并沒有其他兵源，所以他失敗了，他的君主制也垮臺了。[756](#_756_4)由有產者組成的武裝“平民”現在占領了地盤，可以重復摩西和利庫爾戈斯的工作。一個循環完成了，出現了建立不朽國家的機會。哈靈頓大大超過了伊萊頓，他將政治跟財產的歷史聯系在一起，但它是由一系列循環性的轉型，而不僅僅是由傳統的遺產組成的。

此外，他也從理論上完成了對古代憲法觀的破壞，這種觀點認為古代憲法是一個適合人民性情的習慣和習俗的結構，或是一人、少數和多數的完美平衡。假如他沒有像平均派那樣表示古代憲法的根源是諾曼人的篡權，他還是把它描述為不穩定的政體循環中的一個階段，從未給英格蘭帶來也絕不可能帶來和平或秩序。他的思想可以被視為是從前些年決疑論者有關“事實上的”權力的爭論發展而來，所以他愿意認為，舊制度的破裂已經把在國王和議會之間做出選擇的權利留給個人的良知，并且認為沒有人能夠因為做出這種選擇而被公正地懲罰；[757](#_757_4)遵循著阿沙姆或尼德漢姆的傳統的讀者，也許會擔心一切政府的起源都是刀劍，他為他們提供了一種有關刀劍的公民理論和公共史，由此得出的結論遠比《利維坦》更為樂觀和積極。他的“武裝的平民”（popolo armato）不是尼德漢姆所設想的行使“征服權”的一群寧錄，也不是凡納所設想的以神秘方式得到揀選的一幫圣徒：這里的刀劍既不屬于利維坦，也不屬于基甸[758](#_758_4)，而是共和國的人民建立其公民美德制度的基礎。

哈靈頓的圖式中所描述的政治個體，仍然是佛羅倫薩的所有那些公民人文主義圖式所預設的（不管多么存疑）公民美德的支持者，但是我們已經看到，哈靈頓較少強調他所說的人格的道德基礎，而是更重視其物質基礎。《大洋國》中有關腐敗帶來道德墮落的言論，并不比16世紀或18世紀的人更多。哈靈頓的“人民”所擔心的最糟糕的事情是失去政府，[759](#_759_4)而他所說的政府不是指有強制力的主權者，而是指引導人們有機會踐行美德的“秩序”（ordini）。他像馬基雅維里一樣，認為拿起武器是個人作為負責任的道德存在肯定其社會權力和政治參與的基本手段，而擁有非依附性的土地保有權，則是拿起武器的物質基礎。哈靈頓似乎沒有考慮到這種土地保有權也會產生仆臣身份之外的社會依附關系；他對武裝之重要性的強調，也許使他把一切不帶勞役義務的土地保有權歸為一類。但是，盡管像普特南的伊萊頓和蘭伯羅一樣，他沒有探討存在于真正的自有地產和農奴之間的廣大中間地帶，他卻吸收了他們觀點中的一些要素。像伊萊頓一樣，他認為可繼承的世襲地產是關心和參與國事的前提。他說，仆從不是國家的成分，他們帶來的任何危險都是外部的，[760](#_760_4)就像來自外敵的威脅一樣。但是像蘭伯羅一樣，他似乎認為經濟上自立的公民也包括掙工資的人，只要他們住在自己的村子里，但不應是住在別人家里的仆人。[761](#_761_4)關于哈靈頓對經濟的態度有很多爭議，有人試圖證明：他認為土地從根本上說是一種可交易的商品，可以通過買賣獲利，這會使他的公民成為變化不定的企業家階層。[762](#_762_4)但是也有很好的理由認為，他的經濟學是希臘式的，是以“家政”（oikos）與“城邦”的關系為基礎。獲得土地是為了把它傳給后代：[763](#_763_4)使家庭或“家政”建立在可靠的繼承權上，讓兒子能夠自由地拿起武器，或是在有關國事的集會中參加無記名投票。就像亞里士多德一樣，擁有土地的目的不是利潤，而是閑暇：是投身于公共領域或公民大會、表現美德的機會。我們又回到了對公民精神的贊美，據此，政治特別適合于“紳士的稟賦”。[764](#_764_4)但是貧窮的有地自由民并沒有被剝奪值得贊美的“多數”角色。

哈靈頓知道，財產可以以不動產或動產的形式存在，他特別聲明，他關于財產和權力關系的一般法則，對前者和后者同樣適用。[765](#_765_4)但是，盡管他很熟悉荷蘭，據說還曾在那里的英格蘭軍團中服過役，但他從未描述過一個以貨物或貨幣財產為基礎的軍事和政治結構；如果他做這種描述的話，遠不是古典時代那種武裝人民的荷蘭人會給他的觀點帶來麻煩。荷蘭和熱那亞——應當注意，不是威尼斯——在他看來屬于完全的商業社會的類型，它們僅僅出現在討論“貿易平衡是否會侵蝕土地平衡”的背景中。他這里評價的是高利貸對土地財產的影響。荷蘭和日內瓦是逐利的社會，顯然不需要禁止高利貸的立法；古代以色列和斯巴達的政制是建立在土地分配上，其農田數量有限，因此必須嚴格限制高利貸的作用，以防不動產的分配陷入債務關系。[766](#_766_4)出于同樣的原因，現代猶太人應當在能夠使他們恢復農民條件的土地上重新肯定自身。[767](#_767_4)但是大洋國有足夠的土地，使它的商人能夠從事逐利的活動（但顯然不再允許猶太人）；高利貸不會破壞土地制度，因此應當予以鼓勵，而且這能給它帶來財富。[768](#_768_4)尋找資產階級起源的學者愉快地發現，哈靈頓在為利潤投機行為辯護，但這并沒有掩蓋一個事實：他認為貨幣投機與土地繼承權有著消極而非積極的關系。財產的目的是穩定和閑暇：它把個人碇泊于權力和美德的結構之中，使他能夠自由地實踐這種活動。反對市場利潤作為公民人格的基礎，是因為它的多變：“輕飄飄地來，又輕飄飄地走了”，哈靈頓說。[769](#_769_4)一個人有多少，也會失去多少，轉瞬之間他就會判若兩人。孔夫子說，君子不器；公民人格不是商品。

隨著大洋國的貿易擴張，這個共和國也許必須進行領土擴張。這大概是哈靈頓對馬基雅維里產生共鳴的一個原因，后者認為武裝的人民共和國必須是“擴張的國家”；[770](#_770_4)但有些重要的不同。兩人都認為，人民的共和國必須把武器交到人民手里，武器是為了打仗用的，不是為了儀式或裝點門面。但是，馬基雅維里（就像他之前的布魯尼一樣，受到有關羅馬征服伊特魯里亞自由城市的思想的影響）認為，波利比阿式的共和國毗鄰其他共和國和王國，因此必然與這些平等的國家發生戰爭；在他看來，羅馬有著食人族的宿命，它必然毀滅其他民族的美德，并最終毀滅自身的美德。然而，關于英格蘭，哈靈頓寫道：“海洋賦予威尼斯以成長的法律，大洋國則賦予海洋以法律。”[771](#_771_4)兩者都是島國，海洋使其免于受到家門口的敵人的不斷威脅；但是威尼斯的空間只能容納商人、工匠和海員，由于缺少獨立的公民而無法建立帝國和民主，英格蘭則既是島國又有農業領土，能夠養活武裝的人民，他們在國內是民主派，在國外則是征服者。此外，缺少毗鄰的“堅實土地”（terra-firma），意味著沒有其自由和美德可能受到破壞的相鄰的共和國，大洋國在擴張時也就不必擔心自身的腐敗；但是哈靈頓沒有清楚說明這在現實世界中意味著什么。馬韋爾曾宣布，克倫威爾是共和國公共武力的持有者，將是“一切不自由的國家的救星”，他懷著這種真誠的感情，把英格蘭共和國想象成一個領袖，要把相鄰的歐洲從哥特人的（很可能還有教皇的）轡軛中解放出來；[772](#_772_4)但是還有另一種著眼于海洋而不是大陸的觀點，它把渴望土地、從事征服的自由人，視為在因為戰亂瘟疫而使古代居民大量消失的愛爾蘭從事殖民活動者，“每個公民遲早都會得到自己的農莊”。[773](#_773_4)（愛爾蘭的清教徒軍隊，是因為反對克倫威爾而被流放到那兒的，哈靈頓的一些朋友和崇拜者與他們有交往。）有一段話聲稱，“再多一些種植園，國家會擁有更多”。[774](#_774_4)鑒于他的思想后來在十三個殖民地享有的重要性，人們不禁會說，哈靈頓想象著空曠的愛爾蘭也會被搬到大西洋對岸；然而他也提到了“印度群島的殖民地”[775](#_775_4)——很可能是指美洲的定居點——在不久的將來肯定會獨立。如果說對于大洋國的不腐敗的擴張會發生在何處，哈靈頓語焉不詳，但他就像他之前的詹諾蒂一樣明確，他要從馬基雅維里在《論李維》開頭列出的兩種選擇中取其菁華。大洋國要在不受限制的擴張方面成為羅馬，在永恒的穩定、自由和美德方面成為威尼斯。為此目的，他讓自己的立法者在一次超長的演說[776](#_776_4)中背誦了《論李維》第一卷第六章中完整的一段話，其中首次把羅馬和威尼斯作為對立面，他認為馬基雅維里是錯誤的，因為后者認為武裝人民付出的代價是貴族和平民紛爭不已（當領地的財富成為爭奪的對象時，這種紛爭對共和國極為有害）。跟那些親威尼斯的馬基雅維里批評者一樣，他認為羅馬公民的沖突不是平民騷亂的結果，而是羅馬貴族以世襲方式壟斷官職的結果，這與武裝的人民沒有因果關系。威尼斯解決這個問題的方式是，使貴族成為一個由多數選舉產生并在他們中輪換的團體；馬基雅維里則錯誤地假設，解除人民的武裝是它內部和平的原因。[777](#_777_4)大洋國是從打破哥特人的平衡及其世襲貴族制的消失中產生的，它有著島國的條件，有擁有土地和武裝的人民；她只能采用那個“最安定的共和國”的輪換貴族制，她能將威尼斯和羅馬集于一身，不必擔心英格蘭會出現愷撒。

對大洋國的“秩序”有冗長的記述，還有烏托邦式的細節。它的目標是建立一個全體公民參與的圖式，其基礎是定期召開的地方社區或“部族”（tribes，這個名稱同樣反映著希臘—羅馬或希伯來的影響）大會，它在很多方面類似于英格蘭傳統的郡縣大會：至少在召集并訓練郡縣民兵和選舉全國議會代表上是如此。實際上，全體公民是以騎兵和步兵的“黃金隊列”方式舉行威尼斯式的無記名投票，選出大洋國的平民院和元老院的成員；哈靈頓有意識地對“民兵”（milizia）和“治安隊”（polizia）的一致性做了生動描述。[778](#_778_4)但是，當選的人并不是本來意義上的代表，而是輪到他們參與和服務的公民，他們通過抽簽和推舉進入特意設計成威尼斯式的復雜結構。哈靈頓并非不知道“威尼斯神話”，它使美德成為機制，讓人們進入使其行為既理性又無私利的過程，無論這是否出于他們本意——這是他最后和最系統的政治著作中出現的孔塔里尼所說的柏拉圖式基調；[779](#_779_4)不過，他的主要意圖是通過公民參與展示人的美德。要實行包括代表的職務在內的官職的定期輪換（尼德漢姆把它稱為“革命”），不是為了保證人民的選擇至高無上，而是為了保證實現個人的參與；他要定期擔任官職，不可把公共職能委托或轉讓給別人。輪換制在哈靈頓那兒相當于馬基雅維里的（他認為這也是威尼斯的）“原則的恢復”（ridurre ai principii），即在行動中并通過行動而使美德不斷更新。在他的烏托邦的專業行話中，他喜歡采用極夸張的語言——“銀河”、“第一推動力”（primum mobile）和“天體”，它們分別表示光的自我永存、熱情和生命。他對哈維的血液循環發現所作引用亦是如此。輪換制也是他解決貴族問題的手段。在他的體系中被賦予“少數”之功能的元老院成員（應當指出，立法者的工作一旦完成，“一人”就不起多少作用了）要定期選舉，定期讓三分之一退休。對他們特點的說明不是著眼于他們作為一個社會群體的素質，而是著眼于他們所履行的政治職能，根據古典時代和文藝復興的傳統，這種職能嚴格限于提出法律和政策，由人民或公民大會從中做出選擇。用他的說法，“辯論”和“結果”要絕對分開，[780](#_780_4)這是哈靈頓使美德發揮效用，以及區分和分配決策過程中的不同成分的方法，它能使人們必須公允地采取行動。但是，他讓少數定期出入于多數的團體，是要證明不必有一個貴族階層履行少數的職能。當然，某種社會差異還是有必要存在的；整個亞里士多德式的技術是基于把政治職能跟社會特點聯系在一起。元老院要由人民從一個騎士等級的成員中選出，對后者有每年一百鎊收入的財產資格限制；[781](#_781_4)但是更重要的似乎是，他有著堅定信念，相信多數在觀察少數時能夠了解他們的才華。他說，二十個人中間會有六個人能力卓越，其余十四人要聽從他們的領導；沒有必要建立復雜的機制以保證他們得到選拔，最重要的防范措施是確保“辯論”和“結果”的分離，讓六人和十四人能夠正確地各司其職。[782](#_782_4)顯然，在哈靈頓的頭腦中，這兩組人在才能上的差異對應著財產、出身和地位的差異；六人是紳士，他們比其余十四人有更多的財產、閑暇、經驗和傳統。[783](#_783_4)但是關鍵在于讓十四個人自愿承認這些素質，沒有世襲制，也沒有過分的財產資格去限制他們的選擇。我們這里第一次遇到了英格蘭共和主義理論中的服從概念——用現代學者喜歡的說法——雖然它在英格蘭社會思想中想必不是第一次出現；我們從亞里士多德、馬基雅維里和圭恰迪尼那兒已經很熟悉這一概念，圭恰迪尼曾用它來仔細區分“開放型政制”和“封閉型政制”中的貴族。[784](#_784_4)從哈靈頓到約翰·亞當斯，它在大西洋思想[785](#_785_4)中的作用是用來論證：貴族制與民主制的關系——這是任何混合政府理論的關鍵所在——在一個有比較自由、多變和能夠暢所欲言社會里才會有最佳的形式；貴族制雖然發揮著人格和財產的功能，是一種自然的而非制度化的現象，但當它不是封閉的而是得到了多數承認時，才能發揮最好的作用。在尼德漢姆或哈靈頓看來，很難建立不會引起沖突或腐敗的封閉式貴族制，而且沒有必要做這種嘗試。

但是，哈靈頓的著作和凡納、彌爾頓或第五王朝派的著作同時出現，意味著他必須考慮另一種貴族制的可能性，它比世襲制更強大：即圣徒統治的貴族制。他們是有著神性體驗的精英，由其性質所定，他們的資格不能由多數人做出判斷。為了充分理解這個問題的深度，必須考慮他已成功地把英格蘭置于一個不是傳統時代，而是古典時代的背景之下。英格蘭的歷史現在成了共和主義美德的興起、衰落和再生過程的一部分，這甚至比早期的布魯尼之后人們所認為的佛羅倫薩史更加確定；眼前這個時刻，是英格蘭有機會以自莉薇婭的羅馬時代以來從未存在過的形式重建武裝自由民的國家的時刻。本書一再重申的主題是，重建共和國、重建使人成為其應是的社會的時刻，若不補充上末日啟示的時刻或神恩在歷史中降臨的時刻的觀念，就是難以想象的；哈靈頓亦不例外。我們被告知，大洋國“就像薩倫的玫瑰和谷地的百合”；立法者在她建立之初一直吟唱著幻想曲“所羅門之歌”，[786](#_786_4)任何正統的基督徒都會與作為基督嫁娘的教會形象結合在一起；我們在另一個地方還聽到，這個共和國是圣子統治，就像摩西的王國是圣父統治一樣。[787](#_787_4)然而，這也是圣徒統治出現的時刻，它以自己的方式向上帝面前公民的平等發起了挑戰。

“得到揀選的民族”，即全體信徒屬于同一個教會這種特殊的英格蘭式肯定，自它出現以來，就以一種將平信徒自治（laicism）和啟示錄語言融合在一起的奇妙而特殊的方式，肯定了世俗權威的至上地位。假如教皇在時間中代表著在永恒的當下采取行動的上帝之存在這種主張是虛假的，那么這個世俗共同體就能夠擔當期待著基督回到時間中來的信仰共同體的角色。世俗權威高于任何以信仰為基礎向它的至上地位發起的挑戰，于是就變成了批駁反基督分子的標準，羅馬天主教神父，阿米尼烏斯教派的主教以及蘇格蘭長老會的長老，都先后扮演過這種反基督分子的角色。在1650年代的獨立派看來，羅馬教廷仍是最典型的敵人，奉行神法的長老會教派位居第二，當哈靈頓所說的立法者（他部分地是克倫威爾的化身）接近于達到他努力的目標時，他被后人紀念主要是因為他戰勝了外敵（這顯然是指蘇格蘭人）入侵。[788](#_788_4)但是，圣徒的統治，聲稱擁有別人不可企及的精神權威、選民身份或智慧，卻對基本上屬于同一等級的世俗共同體的精神角色構成了威脅——因此威廉·普萊恩宣布，貴格會教徒是披著偽裝的耶穌會信徒或圣方濟各會信徒。[789](#_789_2)在《利維坦》第四卷和第五卷，霍布斯提出要筑起一座堡壘以對抗所有這些威脅。他以自己高度個性化的方式，用激進的新教教義證明：塵世間沒有任何機構能夠在基督升天和返回之間行使源于他的權威，或是在因掃羅而結束的摩西神權統治與基督返回時所實行的神權統治之間，行使直接源于上帝的權威。在這個期間占據著舞臺的天然的和人為的世俗權威，行使著宣講和解釋有關上帝返回的預言的不可分割的權力；但是，行使這種權力的代價是，只能不斷重復那種預言，除掉利維坦的一切偽精神性敵人，但把利維坦置于一個啟示錄的時間圖式之中，并說明有一天他的權威將不復存在，因為神權統治已經同復活的基督一起回歸。[790](#_790_2)

霍布斯和哈靈頓——主張絕對主權的理論家和主張參與式美德的共和國的理論家，大概就像任何兩個意識形態鼓吹者一樣，肯定會發生爭執；其實，哈靈頓有不少資源可用來抨擊霍布斯的權力理論，抨擊他對希臘—羅馬遺產的憎恨和他用私人的自愿服從代替公共的積極美德的做法。[791](#_791_2)但他們有一種更深刻的共同意識，而且在這一點上有著共同的敵人。哈靈頓就像霍布斯一樣，亟想證明最早的長老會長老和執事不是在神權傳統中得到委任的，而是在公民大會中選出來的。[792](#_792_2)就像大多數獨立派一樣（無論他們傾向于平信徒自治還是教會自治），他要證明這一點，以便對抗所有的教皇派、圣公會派和長老會教徒。關于這個問題有大量的文獻可以供他利用；使他更接近于霍布斯的，是兩人都想證明選舉長老會長老和執事的是一個世俗機構，以及至少在哈靈頓看來，原始的“信徒會眾”（ecclesiae）是雅典的“公民大會”（ekklesia）一詞意義上的公民集會。[793](#_793_2)他要證明，選舉教士是世俗的選擇，是由世俗主權者做出的選擇；盡管哈靈頓和霍布斯的主權理論有深刻差別，但自足的城邦或國家，如霍布斯所強調的，對自身事務行使主權，就像任何服從于利維坦的王國一樣。敵人是相同的。哈靈頓在原始授權問題上對國教徒亨利·哈蒙德做了極冗長的反駁，是針對后者著作中的一個段落逐頁逐條予以反駁，因為哈蒙德在這段話中抨擊了霍布斯。[794](#_794_2)

霍布斯認為，利維坦的王國是處在由摩西的神權政治所實行的上帝直接統治和由復活的基督實行的上帝統治之間的當前這一段間隔期。他因此強調這兩種神權統治的一致性及其君主制特點：上帝通過基督行使的權威，基督又通過從摩西到撒母耳這些副手行使。但是哈靈頓堅持認為，摩西的國是真正的古典共和國，選舉宗教官員的權威是各個等級的人民的權威，就像他們選舉國家官員一樣。[795](#_795_2)當他這樣說時，他并沒有感到必須與霍布斯站在一起。最主要的目的是駁倒認為教士有著獨立的精神權威來源的一切主張。共和國能夠像君主制一樣有效地肯定世俗主權。訴諸神權——否定教權獨立的另一種方式——可以通過重申以下內容來保留，哈靈頓也確實這樣重申：共和國，即全體公民平等的政體，是在上帝之下人人有著平等的自由的政體。因此，共和國也是神權政體；它是以基督為王的王國。[796](#_796_2)薩伏那羅拉很久以前就這樣說過，凡納和第五王朝派仍在這樣說；但在哈靈頓看來，他們的主張是錯誤的，因為他們是要主張自己擁有權威，把自己當作精英或選民，卻否認其他公民是這種人。[797](#_797_2)他們要求建立共和國是為了自己，從而也就否定了共和國，否定了基督之國。他們的角色與反基督分子相去不遠。

但是，甚至在西奈山，共和國也不是簡單的啟示問題。哈靈頓認為，公民社會所發展和形成的秩序，是人的理性能夠理解的，上帝不會反對合乎理性的自然秩序。[798](#_798_2)馬基雅維里將摩西和異教的立法者并列，難免有譏諷之嫌，哈靈頓則數次引用一份文獻，其中說摩西接受他的岳父、米甸人葉忒羅——一個不信神的異邦人——建立世俗制度的建議。[799](#_799_2)他可能是說，這是先知和立法者、神的預言和自然理性在和諧地工作。但是還有進一步的含義，共和國表現出千禧年的因素，這在霍布斯的著作中是找不到的。假如神權統治過去是通過直接代表上帝的摩西親自來實行，將來則是通過復活的基督親自來實行，那么僅僅作為上帝的自然的和人為的代表的利維坦，就不能實行神權統治，而是只能期待它的回歸。但是，假如作為共和國的以色列使自身也成為神權統治的國家，那么大洋國，作為以色列和羅馬之“復活”的共和國，從某種意義上就可以理解為基督之國的回歸。因此才有了基督嫁娘的形象，以及大洋國被賦予的另一些啟示錄意義。利維坦只能期待時間終結時的基督之國；大洋國則可以成為這個已經到來的王國，將千禧年跟來世結合在一起。在一個有朽的神和一個不朽的國家之間是有差別的。

但是，在大洋國這座祥和安寧的大廈中，只有寥寥無幾的類型和影子具有千禧年的含義。我們更有可能感覺到，哈靈頓和霍布斯，就像普萊恩和馬韋爾一樣，最終還是讓精神體驗從屬于政治體驗，將他們思想中無法避免的先知因素自相矛盾地用于這個目的。除了極罕見的情況，霍布斯一向故意否認直接的宗教體驗的可能性，他要讓宗教生活既服從利維坦，又承認上帝的權力和耶穌的救世使命。哈靈頓則沿著人文主義路線，取消了圣徒（同時為“信仰會眾”保留了救贖的功能[800](#_800_2)）并且只留下公民的美德實踐作為“基督統治”的唯一必要條件。[801](#_801_2)他的教士應當僅僅是學問家，他們解釋上帝的話，因為他們通曉說這些話時使用的古語；[802](#_802_2)圣靈降臨說（Pentecost）幾乎消失了。但是，由于能夠利用一種暗示千禧年或基督回歸就要發生的末世論語言，哈靈頓——無論對霍布斯而言是否如此——避免把他的共和國說成存在于嚴格的世俗時間之中。他沒有像馬基雅維里那樣，用“德行”（virtù）和腐敗這類字眼去描述一個既不是因習俗也不是因神恩而得到穩定的世界中的公民。當哈靈頓的思想被用于一個不再以千禧年為取向的社會時，這種眼光才會重現。

## 第十二章　共和政體的英格蘭化（二）宮廷派、鄉村派和常備軍

### 一

在前面兩章，我們考察了在斯圖亞特和清教徒的英格蘭的語言和思想中，用于理解政治的公民模式和馬基雅維里模式的出現和形成。當時形成的觀念世界十分不同于佛羅倫薩的觀念世界，我們必須大費周折才能理解為何必須把英格蘭設想為一個古典共和國；但是仍可以把它描述為一個受著某些范式支配的世界，它們與那些用來建構本書寫作指導模型的范式一樣。特殊事件的世界是難以理解的，被視為人類非理性的結果，是不穩定的世俗領域，政治的任務就是要控制這種不穩定（假如不是政治原罪造成了這種不穩定的話）。習俗、神恩和命運的范式，提供了可以引導人類理智穿越歷史生存的危險之路的語言。當內戰折磨著一向被視為代表著永恒秩序的君主制時，我們看到一個思想家團體（霍布斯在某種意義上也是其中一員），他們打算分離出一個處在時間之外的“自然時刻”，以此重建作為一種嚴格的自然現象的權威；但是，尼德漢姆的另類言論，以及霍布斯和哈靈頓之間令人困惑的關系，都向我們表明，訴諸自然和權威與訴諸命運、“循環”和共和國密切共存，而后者又是與進一步訴諸神恩、神啟和末日啟示密切共存。因此可以認為，直到清教徒的激進欲望消耗殆盡為止，英格蘭的政治思想一直面對“現世”認識論的挑戰，英格蘭是個古典共和國的觀點則被建構為應對這種挑戰的手段，我們所熟悉的語言既帶來這種挑戰，也提供了它的解決方案。

但是，在17世紀晚期和18世紀，西方的政治和社會思想已經從后中世紀時代過渡到了現代早期的時代。對歷史的自我理解能力大增，是這種轉變的特點；倘若我們研究過的那種有著嚴重局限性的對世俗現象的認識沒有改變，這一特點是不會出現的。這個時期的認識論變化的原因很多，也很復雜，但是我們就會發現，共和人文主義的語言在這一過程中發揮著重要作用，并且因此而與導致其產生的認識論形成了一種矛盾的關系。文藝復興時期的公民人文主義者面對幾乎無法解決的難題，他們既要把共和國建成一個普遍的價值共同體，又要使它成為一個特殊世界中的現象；因此他們的理論把共和國描述為動員一切理性和一切價值、維持美德大體穩定的手段。這仍是后文藝復興時期和啟蒙運動時期人們的基本問題；但是，在從布魯尼到馬基雅維里再到哈靈頓的思想傳統中，有關混合政體、軍隊的理論，最后是有關財產的理論，提供了（至少對于那些能夠忽略馬基雅維里那根本性的悲觀主義的人來說）一套獲得穩定的規范，它把全部美德降低為具體的、可控制的條目。我們將要看到的現象是，這些理論成了衡量歷史變化的標準。就此而言，它們只是以豐富技術詞匯而增強了歷史理解的能力，但是同時它們也使思想家對變化做出消極的評價，將其視為脫離制約著它的規范的運動，因為它們也在定義穩定、理性和美德。如此一來，古人將變化等同于墮落和衰變的做法得到了更強大的堅持；這種情況下的新觀點是，變化現在不再被視為純粹的混亂，而是被視為可以理解的社會和物質過程。美德的對立面不再是“命運”，而是變成了腐敗，西方人歷史理解能力的增長的表現形式，是更加敏銳地日益意識到價值和歷史、美德和歷史、人格和歷史之間的潛在沖突；不理解這種對立，就不能理解18世紀的進步理論的發展。這是人從自己的公民身份中獲得完美這一古典形象做出的最后貢獻。一種浪漫主義的人格理論是必然的回應。

應當把這些思想運動視為主要發生在英格蘭和美洲的背景之中，可以提出的初步問題是，在17世紀中期的革命動蕩之后，習俗、神恩和命運的語言發生了哪些一般性的變化。首先應當指出，從神恩和啟示的角度描述英格蘭政治的習慣，在1660年之后經歷了相當明顯的衰落。“信神的統治”（Godly Rule）這類詞匯也許受到失望情緒的侵蝕，現在似乎成了復興的國教要在下一個世紀予以消除的“狂熱”精神的一部分。末日啟示的因素當然也是需要予以消除的這個時代的思想不可分割的一部分；它仍然存在于布道、文學和公共思想的某些領域，[803](#_803_2)但是作為一種公認的政治語言，它早已風光不再，而且再也沒有完全得到恢復。福克斯的《事跡與紀念》作為殉教史和兇殘故事的來源繼續流傳著，但已不再屬于英格蘭思想的基本框架。不過，恩內斯特·圖弗森表示，[804](#_804_2)末日啟示繼續以某些方式發揮著它所特有的、盡管是自相矛盾的世俗化功能。革命的千禧年派日益把千禧年想象成這樣一個時期，屆時人類精神的理性能力將被神圣化并得到揭示，得以自由地行使統治權；隨著理性的宗教穩定地壓倒先知宗教的“狂熱”，啟示錄模式仍然能夠生存，并對遵循著信仰自由傳統的國教徒仍有吸引力，他們把它作為描述一種未來的烏托邦的手段，屆時人將從上帝那兒學到他肯定會告訴他們的全部教誨。在這種英格蘭的思想場景中有一個悖論的標志：像托蘭這一類共和派，在很多方面都是清教徒的后裔，卻是以自然神論者和先知信仰傳統的敵人這種面貌出現的；而啟示錄思想模式則是由被公認為“狂熱”的敵人的教義自由派（latitudinarians）傳播的。但是，作為千禧年的共和國對于我們的論題一直十分重要，它提醒我們從后清教時代的共和主義中尋找啟示錄的基調，它有著重要含義的另外一面是，在對“狂熱”的反感一向不太強烈的美洲殖民地，圖弗森發現人們能夠談論“相信啟示錄的輝格主義”（apocalyptic Whiggism），并且在當時仍能聽到彌賽亞主義的聲音。但是，千禧年期待可以用來充當描述理性樂觀主義和理性解釋圖式的框架是一回事，它不具備提供這種圖式的能力卻要充當代理則完全是另一回事。它的事業還沒有完成，但它現在已離開了注意的中心。

另一方面，習俗的語言在君主制復辟之后依然存活著，并且得到了復興。哈靈頓著作的意識形態背景是，為阻止恢復上院和回到三個等級的統治（即《對十九條提案的答復》中的表述，它把古典理論中一人、少數和多數的平衡，等同于國王、領主和平民的傳統結構）而做的努力失敗了。始于1658年的復辟過程的每一步（恢復傳統的選舉權，恢復世襲制貴族，最后是恢復歷史上的君主制本身），都是在越來越不能掩人耳目的“混合政體”的偽裝下恢復古代憲政，它的正當性和權威性來自于超出記憶的習俗的連續性。在整個護國公時代捍衛普通法的大法官馬修·哈勒爵士（死于1675年）的著作，是與福特斯庫、柯克和埃德蒙·柏克聯系在一起的習俗哲學——習慣、基于事實的推斷[805](#_805_2)和世襲權利——最出色的表達。[806](#_806_2)誠然，哈勒去世沒幾年，古代憲法說就受到了以羅伯特·布萊迪為首的一伙托利黨學者令人難忘的毀滅性抨擊，他采用英格蘭歷史的封建解釋，認為憲法既不是超出記憶的，也不是習俗形成的，而是把它的存在歸因于王權的行動和社會變遷。[807](#_807_2)但是，如果認為人們打算放棄歷史上的憲法的古代基礎，那就過于簡單了。科琳娜·韋斯頓認為，[808](#_808_2)“排斥派”[809](#_809_2)之所以斷定平民院有古老的歷史（這招致布萊迪及其友人的駁斥），意在為兩院要求共同的立法權威——這是1642年的《國王的答復》似乎已經答應了它們的，而托利黨作家則要否定這種要求，把創議權留給國王。假如這種解釋能夠接受，那就可以說，他們的主要意圖并不是將王權的權威置于習俗的權威之上，而是否認能把憲法歸結為任何正式的權力分配。他們認為，只能從歷代國王和議會根據當時的需要所采取的行動和復雜過程中尋找憲法的真正特點。這種觀點并非完全不像哈勒的習俗哲學，根據這種哲學，每一時刻都是獨特的，是連續不斷地產生的事件的一部分；唯一的、或許也是關鍵的差別是，歷史學家要辨認并再現每一特殊時刻，而法律人只想推測它的存在及其與另一些時刻的連續性。不過，只要存在著普遍法的法律人，肯定就會有習慣、傳統和超出記憶的古代這種語言的興盛；在整個18世紀都是如此，同時也存在著其他許多不同的思想模式，柏克本人再次操起這種語言，并不是發思古之幽情。[810](#_810_2)

我們這個模型中的第三種語言，也就是我們要進一步研究其歷史的語言，但是我們應當提醒自己，它的基礎不再是把命運的觀念放在首位。加爾文教派的宿命論、不同來源的有關次要原因的語言的成長，以及強調形式和“目的”（telos）的亞里士多德式思想的衰落，都嚴重侵蝕著將外部環境視為一種偶然的、非理性的和破壞性力量的認識。還可以認為（通常也確實是這么認為的），正在變化的社會條件也發揮著影響；或許可以進行一項歷史語義學的研究，以揭示一個男人或女人的“命運”如何具有了遺產、獲得物或嫁妝的突出的貨幣含義。[811](#_811_2)總之，；我們就要進入這樣一個時期，像“美德”（virtue）、“德性”（virtus）和“德行”（virtù）這些術語具有其羅馬和文藝復興含義上的重大意義，但它們的對立面不再是變幻莫測的“命運”，而是歷史中的腐敗。對這種情況的一般原因我們已經有所了解。能夠讓美德生存的國家所必需的物質和道德條件，已經在一系列日益被接受的范式中得到確立；現在的問題似乎是立法的和政治的問題——能夠建立這種條件嗎？即使建立起來能夠把它們維持下去嗎？——以及從物質和道德，而不是意志論或神授魅力的角度認可對它們的回答。人們更關心的不是君主的“德行”，而是立法者、元老院議員或公民的美德。但是，為了理解這些問題所采取的確切形式，必須首先理解馬基雅維里和哈靈頓的共和主義為何是一種適合于復辟時期英格蘭議會君主制的表述。

### 二

發生這種事情的時刻，可以方便地確定在1675年，事實上也不可能早于這一年。這也是哈勒去世、有關議會起源的辯論再次爆發的一年。對英格蘭政治做出所謂的新哈靈頓派解釋[812](#_812_2)的最早的知名作家，是一本題為《一個有品質的人致鄉村友人書》[813](#_813_2)的小冊子的作者（他有可能就是約翰·洛克，或者肯定是一個像他一樣跟沙夫茨伯里伯爵關系密切的人[814](#_814_2)）以及在上議院發言的沙夫茨伯里本人。[815](#_815_2)還有一些多少具有沙夫茨伯里派傾向的小冊子，可能也跟這些人有關，一個更為獨立的人物安德烈·馬韋爾，在1677年發表了《論親教皇的專制政府的成長》（Account of the Growth of Popery and Arbitrary Governmnet），也屬于同一思想流派。最后，在1680年圍繞“排斥法案”的辯論如火如荼之際，亨利·內韋爾，哈靈頓本人的舊友，嚴格說來根本不是排斥派，[816](#_816_2)發表了《仿柏拉圖》（Plato Redivivus），這是一篇政治對話，可以被視為試圖以適合復辟時期現實的方式重申哈靈頓學說的巔峰之作。

有三件事對理解這種新哈靈頓主義的初次出現至為關鍵。首先是沙夫茨伯里與國王的首相丹比之間的爭執，因為后者想利用庇護權、職位和年金，在下議院培植一個“鄉村派”。第二是他把這種所謂的邪惡勢力與職業軍隊或“常備軍”的發展聯系在了一起。第三，他的觀點不但是在上議院（他是那兒的議員）發表的，而且就像他之后的內韋爾的情況一樣，這種觀點同上議院的持續存在這個事實有著密切的關系。從這些事的順序來看，丹比的政策通常被認為標志著王權想要重新掌握管理議會的技藝，在這方面前兩屆斯圖亞特王室，以及護國公奧利弗，做得顯然都不成功；對于我們來說重要的是，由沙夫茨伯里所推動的反擊，以新的形式重申了“宮廷派”和“鄉村派”的傳統對立，其基礎是運用了公民的和共和主義的“腐敗”觀，它的表現形式在很大程度上來自哈靈頓，同時也對提出我們所熟知的“權力分立”說有著決定性的意義。自此以后，受到抨擊的“宮廷派”不再是國王那些享有特權的廷臣或仆從，而更多地是指那些試圖利用庇護權讓議會服從行政當局政策的“權臣”（ministers）——在輝格黨的意識形態中，這通常是一個罵名。仇視這些做法的反對派政客試圖通過把庇護權稱為“腐敗”，使之變成非法行為。他們所謂的“腐敗”，不僅是指它越過王室恩寵的界線，變成了收受賄賂，而且是指我們在圭恰迪尼那兒最先看到的那種含義：用私人權威取代公共權威，用依附取代獨立。這些鄉村派意識形態的先驅認為，庇護權使本應像自己所代表的人那樣具有獨立性的人民代表，依附于他們受其庇護的宮廷和大臣；依附要比單純的賄賂更惡劣，因為它更持久——如果議員因為投票支持宮廷而得到紅包是件壞事，那么他從宮廷得到一筆年金或官職要比這壞十倍，因為這會使他的長遠利益屈從于宮廷。鄉村派的政治綱領因此一再提出兩項從未得到滿足的要求：將有官職的人或“官員”趕出下議院，在較短的期限內定期舉行議會選舉——即使無法保證一年一選，也要三年一選，理由是，讓議員經常回到選區參選，是不使他們依附于宮廷的最可靠的辦法。

認識到一點是很重要的：這種要求（從中能夠聽到1647—1648年和“美好的老事業”的回聲）被自覺地視為馬基雅維里的“原則的恢復”（ridurre ai principii），而狂熱分子幾乎認為它就是薩伏那羅拉的“更新”（rinnovazione）；它所要保障的，也就是哈靈頓的輪換機制所要落實的原則，即獨立、自由和美德的永久更新。人民是自由而獨立的，他們的代表也應當如此；因此，選舉的時刻——我們不妨回想一下哈靈頓筆下的赫墨斯·德·卡杜西奧（Hermes de Caduceo）[817](#_817_2)——也是展現自由、天性和政治純真的時刻，基本的政府原則在這一刻得到肯定；而馬基雅維里或許會同意，這種肯定不能過于經常地發生。但是，如果說人民和代表的自由取決于他們的獨立性，那么在那些讀過哈靈頓的人和不需要讀他的人看來，自由和獨立便取決于財產。各郡縣和自治城鎮的鄉紳及有地自由民，在這些方面有資格自視為古典意義上的“人民”（populus），即一個具有美德的共同體，并認為他們的美德是來自他們的自有地產。然而正是在這個問題上，“腐敗”成了實際的威脅；官職和年金也是財產，或至少是生活的依靠，它使領受人依附于贈送者；馬韋爾將這種依附者比作偽封建制度中的藍領家臣；腐敗的議會代表所依靠的庇護者，也許不僅是那些呼風喚雨的“特殊人物”所組成的強大幫派——佛羅倫薩人所說的“派別”（setta）或“朋黨”（intellegenza），而且還有為王室辦事的大臣，他們構成了政府中一個新的非法部門（“權臣”）或老部門（“宮廷派”或“行政官員”），他們變得日益腐敗，并且越出其正當職權腐蝕其他人。“平衡政府”和“權力分立”的語言有了新的含義——超出了《對十九條提議的答復》中的主張或哈靈頓要把“結果”與“辯論”分開的親威尼斯立場，因為它把“腐敗”列為美德和自由的頭號敵人，而這種腐敗是源自于立法機構的成員對行政官員所控制的資源的經濟依附。就這種危險而論，對行政和立法權力的分配或“劃分”的任何形式上的弱點，從根本上說都是次要的。關鍵詞是“腐敗”，它成了英格蘭憲法理論吸收公民共和主義范疇及用語的下一個階段的特點。

馬韋爾能夠清楚地看到，正在運作的腐敗機構不是一個，而是兩個。譴責權臣腐敗的反對派政客也許只是想取代他們，然后拿起他們的工具繼續干活；在《論親教皇的專制政府的成長》中，他沿著我們所熟知的“納米爾[818](#_818_2)學派”的路線，為議會勾勒了一幅早期畫像：宮廷利益、反對派系、獨立的“后排議員”或“鄉村議員”。[819](#_819_2)但是，與劉易斯·納米爾爵士不同，他對腐敗的作用大加渲染，認為大臣、派系領袖及其各自的追隨者，在這方面是半斤八兩，無分軒輊；因此，只有鄉村議員代表著美德，而他們對美德的捍衛即使不消極，也是缺少主動性的；要想避免腐敗，只能依靠那些除了自己的地產之外對其他收入來源不感興趣，也不想占有或追求行政權力的人。此外，一切權力都是腐敗的；政府本身，以及被視為實際行使或追求權力的場所的議會，只能被形容成一個敗壞財產、獨立和美德的機構。在鄉村派一貫不信任宮廷派和財產統治的英格蘭，久已形成的反對權力本身的意識形態，因為采用了公民詞匯而大為加強。所有鄉村派一再遇到的問題是，他們無法接受官職，除非他們否定自己公開宣稱的價值——這就是約翰遜博士曾以他的雋永妙語評論過的問題：“愛國主義”（自17世紀以來就包含著“鄉村”和“國家”兩層含義）是惡棍無賴最后的避難所。只要同意（在沙夫茨伯里和馬韋爾對丹比的譴責中都包含著這種同意）行政權力必須在議會中贏得多數，而且為此必須利用庇護權，這個問題就難免出現。公民人文主義跟立法主權及“國王在議會中”的事實終究是不相容的；但是，就當時而言，后者為它的行動，也為對它的批評提供了一套比其他任何詞匯更加靈活、更具啟發性的詞匯。

在哈靈頓那兒，不論宮廷派、腐敗或官職，都不是政治分析的要素；他的視野中有著太多的樂觀主義和千禧年色彩；然而意味深長的是，演說者直接采用其著作中的觀點的唯一的議會辯論，是理查·克倫威爾[820](#_820_2)議會中的共和派團體為避免承認《請愿和建議》所要建立的“另一個議會”（Other House）而做的漫長斗爭，我們前面說過，這份文件標志著回到了《對十九條提議的答復》中所說的三個等級和古代憲法；但是，哈靈頓派所發動的反對“另一個議會”的戰役，卻主要是基于這樣一種假設：既然不可能恢復歷史上的貴族制，那么一個不實行輪換制的或“常設的”上院，就只能主要由將軍和另一些軍事顯貴組成；只是由于復辟派的集體反擊——與哈靈頓派的設想相反——才導致了讓作為古代憲法捍衛者的“老貴族”回來的要求。抨擊軍官是封閉的（盡管不是等級制的）貴族，很大程度上是基于這樣一個假設：讓他們進入上院，等于在憲法中加強軍隊和加重養活軍隊的稅收；他們，大概還有他們的繼承人，將終生端坐于議會，他們會投票贊成征收養活他們的稅金。[821](#_821_2)可見，1659年的辯論，是早期針對官員和腐敗的抱怨的具體事例——軍人上議員既依附于國家，又是讓議會依附于國家的工具；在后來的歲月中這種怨言時有所聞。到1675年時，“常備軍”已經成了英格蘭政治辯論中的流行話語之一，沙夫茨伯里派的作家經常把它同腐敗相提并論，也經常把它與民兵的理想相對照。

常設議會和常備軍就像孿生兄弟，它們下半身連在一起，只在肚臍以上是分開的。它們一起出生，為了活命誰也離不開誰。[822](#_822_2)

對于古老而又真實的國家力量，即合法的民兵和常備軍，同樣可以這樣說。民兵別無選擇，必須維護英格蘭的自由，不然它會自取滅亡；而常備軍只會維護特權，因為它的悠閑生活和生活所需都要依靠這種特權。[823](#_823_2)

1642年由于國王和議會在控制郡縣民兵上的爭執而爆發了內戰，而且直到對軍隊進行改組之前，英格蘭當時擁有的唯一武裝力量的不同成分之間一直在打仗。軍隊內部一些反對克倫威爾的護國公體制的人，是新模范軍中的理想主義者，他們依然相信自己是武裝的人民，厭惡處在國家首腦的直接控制之下。在1660年復辟君權（這件事的發生，就有一支寧肯解散自身也不想靠無償的稅金養活的軍隊起了部分作用）時，有一項毫不含糊的宣言，要把民兵的控制權交給國王；不過對這一原則還有一條必要的制約，即雖然沒有明說但同樣毫不含糊的一項主張，國王只能號令郡縣的民兵——作為天然領袖的鄉紳所領導的武裝的有地自由民。有些受哈靈頓影響的小冊子手稿，承認君主從邏輯上說需要一支更直接依附于他的民兵；[824](#_824_2)少數忠勇之士對廢除封建土地保有權感到惋惜也正是出于這個原因——封建領主可以成為這樣一個英格蘭的化身：它的每一個有產者的土地都使其直接負有勞役和服從的義務。[825](#_825_2)因此，復辟時期的看法是，國王應當發號施令，但只應對鄉村、對武裝的有產者發號施令；王權獲得更多軍事力量的任何企圖，必然觸及十分敏感的神經。“衛隊是勢利的，所以是危險的，”下議院一個激進的騎士發言人如是說。[826](#_826_2)

哈靈頓是知道“常備軍”一詞的，他用它來指政治上不可取的事情：一支隨時可供國王調遣的軍隊，就像古代暴君用來建立非法權力的衛隊一樣，可是他很快又同意，大洋國的“執政官大人”（Lord Archon）作為立法者和“國父”（pater patriae），具備無法敗壞的超人美德。[827](#_827_2)哈靈頓還從更準確的軍事意義上使用這個術語，把它作為“行進中的軍隊”（marching army）的反義詞，后者指奔赴戰場對抗真正的敵人或當前危險的軍隊。[828](#_828_2)因此，常備軍不是戰場上的軍隊，而是類似于1689年《權利法案》中所規定的服從議會的“太平時期的常備軍”。但是在大洋國的制度中，“常備軍”和“行進中的軍隊”都是由公民組成的，只有當他們不正當地服從唯一的行政長官時，才會帶來政治上的危險。可是，這個術語的含義在1675年發生了重要而深刻的變化。它開始用來指職業軍官和長期服役的士兵組成的軍隊，它受國家調遣，由國家維持，最重要的是，它由國家出錢養活。這種軍隊不同于意大利作家所說的“雇傭軍”，因為它不是可供統治者雇用的自由結合而成的團體，也不同于馬基雅維里的“臣民”（sudditi）和“依附者”（creati），或哈靈頓所說的衛隊和仆臣，因為他們與任何君主或大領主都沒有人身依附關系。他們是（或可以是）為合法的公共權威服役的英格蘭人，但是以全職身份踐行著馬基雅維里所說的“技藝”，他們為此取得固定報酬，它不是來自于私人的錢袋，而是來自于由公共權威征收、由公共官員分配的資金。這是一種新的現象；三十年戰爭期間的雇傭軍更像是意大利人所說的“雇傭軍”，甚至他們作為國家軍隊的萌芽，很快便耗盡了政府維持他們的能力，讓他們的君主陷入破產；為了尋找食物和錢財，他們所到之處，鄉村備受蹂躪，與農民的小戰事此起彼伏。從根本上說，新的變化是財政體系得到了加強，使國家能夠永久維持這支軍隊；這種能力新在何處，可由一個事實來說明：哈靈頓在二十年前曾斷然宣稱，這種事不可能發生。他說，絕對不能靠征稅維持一支軍隊，因為這會遇到納稅人的激烈抵抗；[829](#_829_2)“金庫是養活不起一支軍隊的，非要養活的話，它很快就會不再是金庫了。”[830](#_830_2)就算他承認——不確定他是否承認——荷蘭和熱那亞可能是例外，他仍用這樣的話來為自己開脫：“還有金庫的這種國家十不居一”；[831](#_831_2)而且大有理由懷疑，就連這些偉大的共同體都能否永遠應付一支陸軍的成本。哈靈頓整個理論的關鍵是，軍人歸根到底只能通過讓他們定居于土地來維持，問題在于用什么方式做到這一點，是建立亞洲式的奴隸—君主政體、封建貴族制，還是共和國的公民體制。[832](#_832_2)他否定了這樣的想法：商業社會能夠維持一支常設的（不同于征召的）職業軍隊，或君主制能夠借助于軍事官僚來統治這樣一個社會。

但是，到了1670年代末時，這種可能性卻變得十分明顯了。英格蘭王室維持的衛隊和軍團雖不能與后來的情況相比，但它們開始變得像是一種永久化的建制。[833](#_833_2)宮廷官僚供養和裝備它們，在各種各樣的（而且是令人生疑的）金錢來源中，有些開列的資金是通過說服議會撥付的。在那些相信或表示相信像丹比之類的大臣用庇護權腐蝕兩院的人看來，這帶來了雙重危險：使軍官和文官數量增加的資金，同時也增加了有可能坐進議會的官員的數量，他們投票支持撥款和征稅，以養活他們這些行政權力的依附者，由于這是一個惡性的自我膨脹過程，因此會使議會本身變得更加腐敗和具有壓迫性。這是在以更嚴厲的新語調重復1659年的抱怨：與“另一個議會”中抱成團的軍事貴族不同，現在是要把一種對軍人和文官的依附關系強加給下院；與不斷尋求維持自身行政能力的新模范軍（它其實從來就不是上述新的含義所指的“常備軍”）不同，復辟后的王權正在表現出它具有行政能力，通過操縱和破壞傳統的憲法關系，建立自己的軍事力量。

沙夫茨伯里在1675年10月的演講中說：

國王利用他的上議院主持和管理著司法，在一切大事上咨詢他的議會兩院，這就是我所擁有的、我生來就受其統治并服從的政府。倘若在將來的年代（上帝不允許這種事發生），國王用一支軍隊進行統治，不顧他的議會，那么它就不是我的政府了，我沒有義務服從它，我生來就不在它的統治之下。[834](#_834_2)

這種暗含威脅的語言援用了《對十九條提議的答復》中所說的三個等級的平衡；但是對正當性的威脅不僅來自軍事獨裁，沙夫茨伯里大概期待著他的聽眾（他的貴族同僚）回想起通緝“下議院五人幫”（Five Members）的查理一世或驅逐“殘余議會”的克倫威爾；但是根本性的危險是腐敗而不是暴力。“用一支軍隊進行統治”的國王不是克倫威爾，而是一個歐洲大陸式的強權人物，他不依靠三個等級為他提供常備軍，[835](#_835_2)沙夫茨伯里演講的措辭背景明白顯示，英格蘭議會的腐敗就會造成這種情況。職業軍官既是這種腐敗的原因，也是它的后果；他以如此惡劣的方式行事的能力，來自于這樣一個事實：他要成為職業軍官的決心使他終生依附于雇用他的國家。不管哈靈頓對當時軍事組織的趨勢的理解多么有限，他認為“哥特式君主制”在法國得以繼續生存的主要原因，是貴族（noblesses）現在變得終生依附于國王，是那些期待著在他的軍隊中為他效勞的軍人，是他的宮廷和行政班子中的那些法袍貴族。[836](#_836_2)英格蘭的有地自由民不會變成仆從式的貴族，但他們有可能因為過分追求官職而腐敗。這讓我們想到洛多維科·阿拉曼尼關于這個過程的言論，但是現在英格蘭可能面對的噩夢是，議會這個有地自由民的各項自由權的傳統捍衛者，會變成敗壞和改變他們天性的工具。這就是有著明顯哈靈頓形式的英格蘭民兵神話得以流行的背景。有個小冊子作者宣布，民兵絕不會反對自由，除非它想自取滅亡；他這里想到的是擁有武裝的人民的財產和獨立。對哈靈頓來說，這一向就是共和國不可缺少的前提條件；對于1675年的人來說，它是國王、貴族和平民的混合制政府能夠享有自由、美德和穩定的保證，其作用是阻止傳統的平衡憲法賦予其形式的“質料”——廣大的有財產的個體——的腐敗。新的腐敗形式已然構成威脅，但是民兵，就像人們已經開始要求的定期選舉議會一樣，能被視為使美德恢復活力的手段。凡是讓政府面對廣大有財產的個人的事情，都可以被說成是“原則的恢復”（ridurre ai principii）。

前面提到的對1675年哈靈頓思想的復興至關重要的第三種情況是，它發生在上議院連續開會的背景下——從沙夫茨伯里的演說來看，也是發生在下議院本身的物質背景下。我們應當還記得，哈靈頓認為貴族已經不再是封建貴族，現在只能把英格蘭作為共和國來統治，發揮著少數作用的不再是多數所依附的人，也不是擁有行使權力的等級制權利、把其他人排除在這種權利之外的階層；而是以才能和職責作為特點的貴族，他們在快速的輪換制中由其公民同胞推選出來，只行使辯論——它與結果有嚴格的區分——或提議采取行動的權力，或是對提案做出選擇。這種精心做出的關于“自然貴族”（這是后來的稱呼）的特殊定義，長久保持著權威性。如我們所知，理查·克倫威爾的議會曾就建立一個封閉的——盡管不是等級制的——克倫威爾派貴族（姑且不提凡納和彌爾頓等人同時提出的有關貴族圣徒的建議）展開辯論，但引起了支持舊貴族制度的輿論的反擊。哈靈頓本人仍然堅信，既然上議院不再能恢復為封建貴族制，在現行的財產分配中就沒有他們的位置了；實際上，他們在1660年以后的時期是否還發揮著與他們的憲法職責相對應的社會權力，是不清楚的。但是在我們現在所談論的這個時期，是等級制而不是封建制的貴族，被作為新哈靈頓派所認為的憲法機構之一部分加以自相矛盾的捍衛。沙夫茨伯里在1675年10月向他的上議院同行宣布：

各位大人，維護你們的權利不但是你們的利益，也是國民的利益；下議院和英格蘭的鄉紳可以隨便怎么想，但從來就沒有不靠貴族或軍隊進行統治的君主。你們若是不要貴族，就得要軍隊，不然君主制無法得到長久維持或避免讓自身墮落成“民主共和國”（Democraticall republique）。你們的上院議員的身份和人民有著共同的事業、共同的敵人。各位大人，難道你們會贊成國王嗎？這是極壞的做法，等于放棄你們將來為他效力時得到尊重的能力。[837](#_837_2)

這無疑是哈靈頓式的語言，它直接引用了《大洋國》的一段話，[838](#_838_2)其中解釋說，是封建貴族的沒落導致了內戰——國王不再能依靠貴族使人民服從，不得不試圖建立一個軍事政府，因為“失去貴族的君主制，除了軍隊以外，天底下便再也沒有他的庇護所了”。但它所表達的感情卻是錯亂的。它沒有把領主說成是人民的封建上級，他們處在人民和軍事統治之間，這符合人們的利益。軍事政府的危險不是貴族制崩潰的結果——就像哈靈頓所認為的那樣，而是貴族、人民、甚至還有國王的敵人策劃的陰謀；這些敵人要破壞傳統的混合制憲政，明目張膽地推動新的腐敗和新的常備軍。在同一時期的《一個有品質的人致鄉村友人書》中，我們也能看到類似的想法：

宮廷派若是極力破壞和貶低貴族院，肯定會在議事機構中鑄成大錯，甚至比這還糟，如果沒有人想有個軍人政府的話。上議院的權力和常備軍就像兩只吊桶，一頭翹起來，一頭就會落下去，我請諸位想一想我們的全部歷史，或與我們相鄰的北方君主國的歷史，是不是貴族退一步，常備軍、軍人和專制政府就會進一尺，是不是只要貴族保持權力和強大，他們就不會容許任何這種事情露出端倪。[839](#_839_2)

在這里，從歷史向規范的重心轉移是很明顯的。在哈靈頓看來，；關鍵在于，一旦貴族失去他們的封建權力，人們就獲得了自由，這時國王只能靠武力來統治他們——而在這件事上他很可能因為缺少士兵而失敗。可是在1675年的人看來，貴族固然是常備軍統治的歷史前輩，但他們也是對抗這種統治的唯一保障；既然在所有“相鄰的北方君主國”，這種統治是建立在他們的權力的敗落上，那就更需要在英格蘭保留貴族。但是，貴族的強大和人民的自由，并不像哈靈頓所認為的那樣，是相互對立的；它們是不可分割的，就像《對十九條提議的答復》所說，上議院是混合制憲法不可缺少的一部分——哈靈頓否認存在過這種憲法，把它譴責為不穩定的哥特式制度和“現代的精明”（modern prudence）。這里所使用的“北方”一詞，是“哥特”的同義詞——這些日耳曼入侵者或“哥特人”被認為是來自于北方的斯堪的納維亞這個“人間實驗場”（officina gentium），而“哥特式”政府被說成是一種過去普遍存在但現在只留存于英格蘭的統治模式，是“軍人和專制政府”的對立面，只有在貴族未放棄對抗常備軍時才能存在。上議院、定期召開的議會和民兵被放在一起，混合制的古代憲法（哈靈頓從未思考過它的敵人）則與受到庇護權和軍人職業化腐蝕的議會放在一起，而民兵（在哈靈頓看來它是一股新的革命性力量）被當作古代的和哥特人的，并且是與等級制貴族相容的——哈靈頓完全否認過去能夠存在這些事情。

可見，所謂新哈靈頓派的解釋，完全顛倒了哈靈頓本人對英格蘭政府的解釋中的歷史順序，這是將他的規范——要把公民身份與武裝、把武裝與土地聯系在一起——與《對十九條提議的答復》和古代憲法做了調和。把哈靈頓所說的自由置于哥特人和英格蘭的過去，而不是形成于它衰敗之時。這種時間順序的顛倒是兩件事情的必然結果：一是決定接受一個王權和舊貴族制度既存在又具有正當性的世界，二是日益相信宮廷恢復庇護制和雇用軍隊的權力對鄉村派在議會中的獨立性構成了重大威脅。在哈靈頓的詞匯中，腐敗并不是關鍵詞；[840](#_840_2)他主要關心的是擺脫封建形式的依附關系。但是，在英格蘭以他作為主要倡導者的共和主義和馬基雅維里主義的語言，卻是闡述一種腐敗理論的恰當工具，而且我們就會看到，沙夫茨伯里和1670年代的鄉村派思想家為何認為這種語言很有吸引力。哈靈頓的一個比他更加長壽的至交，[841](#_841_2)現在就要重申他的理論，意在為從舊的封建主義轉向現代腐敗提供一個背景。

亨利·內韋爾跟《大洋國》的作者關系十分密切，這足以使托馬斯·霍布斯懷疑他參與了此書的撰寫；[842](#_842)他是1659年共和派后備軍的活躍分子。他在理查·克倫威爾的議會辯論中聽過不少發言，并且反對把舊貴族說成是古代憲法中的自由成分的觀點，但是在二十年以后，他卻把這種理論用于自己的目的。他在《仿柏拉圖》這篇出版于1680年的政治對話中，同意當前英格蘭的麻煩要歸因于古代憲法的衰落，[843](#_843)因此它不可能是王權中斷時期發生的無政府狀態中的混亂打斗。然而他又認為，古代憲法是建立在貴族的封建優勢之上，它的衰落是使平民擺脫了貴族控制的財產平衡發生變化所導致的結果。但是，如果封建時期是有憲法自由的時期，而不是無政府狀態和絕對君主制交替出現的時期，那就必須對整個這段時期非貴族的臣民的地位有所說明。菲爾默死后出版的著作否認下議院在古代就存在，而在1680年，輝格黨作家佩蒂特和阿特伍德則怒氣沖沖地肯定它自古就有，但受到以布萊迪為首的封建研究的行家里手的駁斥。[844](#_844)從哈靈頓派或新哈靈頓派的視角看問題的內韋爾，在這個問題上態度曖昧。一方面，他寫道（十分符合他在1659；年的風格）：

在我們祖先的時代，下議院的大多數人認為，維護某個偉大的領主，穿上他的藍制服，是一件很榮耀的事情：當他們為他們的領主排成隊列，等待著他從自己的住所前往上院，讓他從他們的隊列中間穿過，然后他們前往議會的所謂下院（這是個很正確的說法）就坐，難道你會認為，這個議會能夠通過任何不是由上議院指定的法案嗎？[845](#_845)

可是我們在幾頁之前看到：

我必須承認，我曾傾向于相信，在那個時代[指亨利三世統治時期]之前，我們的自耕農或平民并不正式參加議會，實際上是通過他們所依附的貴族作為代表進入議會；但是，最近由中殿律師會館的佩蒂特先生和格萊律師會館的阿特伍德先生發表的大作，已經使我完全相信事情并非如此，我以個人的名譽擔保，我提到的這兩位都是紳士。[846](#_846)

內韋爾必須堅持下議院自古代就存在，這既是因為托利黨為證明一切自由權利都是國王所賜而否認這一點，也是因為他要堅持新哈靈頓派的立場，即貴族團體的優勢地位一向是古代自由政體的一部分，對這種政體必須加以完善和維護。可是他與哈靈頓的密切關系，決定著他現在只能扮演一個自相矛盾的角色。這個1656年的革命派堅持認為，在下議院擺脫上議院和國王之前是沒有自由可言的，他其實更接近于托利黨布萊迪，后者根據同樣的理由認為，在國王給予下議院自由之前，后者沒有自由可言。內韋爾想把哈靈頓所說的自由說成是古代的，如果他能像阿特伍德和阿爾格農·悉德尼那樣考察封建社會中仆臣身份的因素，認為“大人”（baro）一詞同等適用于全體自由民、貴族和非貴族，；那么他也許會做出更好的論證。[847](#_847)不過，他的含糊其詞，也使他在試圖論證貴族團體的沒落是古代憲法衰落的一部分時，有了更強大的理由。當國王只能跟貴族們打交道時，他們讓平民順從于國王，但是隨著他們的權力的衰落，國王所面對的便是日益獨立的有地平民，而他又沒有影響后者的手段，因此上議院也就無法發揮混合政府理論要求于他們的“中間力量”的作用了。[848](#_848)內韋爾無意恢復他們這種角色；他提議成立一些委員會，國王和議會在這些委員會中共同行使行政權力。但是從他的論述中可以清楚地看出，被剝奪了封建權力但保留著召開議會的世襲權利的貴族，可以繼續作為一個如今沒有任何東西能把他們與之區分開的有地階層的名譽領袖——就像詹諾蒂也許會說的那樣，現在他們全都成了“中間階層”。然而他的基本主張是，貴族團體的衰落使王室的行政權和君權要直接面對它無法控制的議會下院；在用他打算提出的憲法方案重新分配權力之前，王權和下議院注定會處在不穩定的關系。在由此產生的困境中，狡猾但無能的大臣和廷臣會用乖巧的建議欺騙國王，如果這些建議得到落實，就會腐蝕人民；但是，比沙夫茨伯里和馬韋爾更樂觀的內韋爾認為，這種伎倆很有可能失敗。[849](#_849)具體說來，他的哈靈頓派思想和他對新模范軍的記憶都使他認為，從英格蘭的平民中不可能招募到能使王權得到加強的常備軍。[850](#_850)但是，就算內韋爾本人沒有十分完備的腐敗理論，他卻提供了一個可以把這種理論置于其中的歷史背景。現在可以認為，腐敗是國王因貴族對人民的權力衰落而必然采用的手段。盡管不盡相符，舊貴族制度的歷史可以比作未受到腐蝕的古代憲法的神話；假如在武裝和土地保有權方面享有獨立性的自由民民兵可以成為那個神話的一部分，那么軍事官僚這種新現象便很適合成為它的起著腐蝕作用的對立面。

以我們提到的新哈靈頓主義的形式對哈靈頓學說的正式重申已經完成。它有兩個基本特點，一是接受不再由舊封建貴族組成的上議院，不再譴責它是封閉的貴族，而是可以把它設想為差不多是王權和平民之間天然的中間力量，[851](#_851)二是將哈靈頓認為存在于現在的武裝有產者國家歸諸過去。在內韋爾——他將這一學說付諸行動的經歷始于1659年——這個哈靈頓的朋友和明確的后學看來，要想使哈靈頓這一學說的本質在恢復的古代憲法中得以延續，對它重新進行表述似乎是必要的；沙夫茨伯里圈子里的人以及馬韋爾和內韋爾現在都認為，庇護權、官員和常備軍是對政治秩序的主要威脅，似乎十分有必要把歷史上的議會制度等同于古典理論中的（以及歷史上的）民兵。然而，顛倒哈靈頓的時序的結果是暫時的。政治規范現在被歸因于過去和歷史運動，哈靈頓把這種運動視為一種“更新”，重復著它的共同的衰敗模式。新哈靈頓派的動機是譴責腐敗；他們付出的代價是不得不把一切變化都視為腐敗（我們當還記得，他們不讓自己求助于千禧年觀念）。進一步說，現在面臨腐敗和退化的是古代憲法，因此對它必須從平衡的角度加以思考（自1642年以來通常都是這樣做的）。但是，由于受到嚴重破壞的不再是貴族和平民的關系，因此最好把受到破壞的平衡視為權力而不是等級之間的平衡；有侵害立法機構之虞的是行政權力，庇護權問題導致了持續一個多世紀的有關憲法權力分立和相互依賴的辯論。然而，要想把行政權力定性為腐敗，就必須把它視為不僅是對立法的活動領域的侵犯。必須把這種侵害視為有可能不但使立法機構的個人成員，而且使整個機構依附于行政權力，而這種依附關系必須被稱為腐敗，因為它是存在于本應保持獨立的地方。引入腐敗的古典概念，使重新闡述一種英格蘭的憲法理論在相當大程度上成為必需，而在《國王對十九條提議的答復》之前，這種理論是鮮為人知的。由此形成的一種意識形態迅速得到普遍接受，這表明了因沙夫茨伯里抨擊丹比而帶來的問題對于英格蘭政治社會的重要性。

托利黨一方沒有出現對《仿柏拉圖》的重要回應，[852](#_852)這個事實表明了在查理二世一朝最后幾年的意識形態混亂，在1675年，新哈靈頓派的抨擊才剛剛開始，一本研究封建制度的著作的出版便點燃了導致布萊迪之爭的一系列事件。1679年菲爾默遺作的再版造成了三個結果：一是洛克開始撰寫《政府論》，泰瑞爾開始撰寫《父權制不是君主制》，[853](#_853)還有一些人開始撰寫贊成得到同意的權力、反對父權制觀點的著作；二是佩蒂特和阿特伍德始于1675年的反封建辯論繼續進行，但現在的意圖是反駁菲爾默否認下議院在古代便已有之的著作，還有布萊迪及其盟友的反擊；三是阿爾格農·悉德尼顯然獨自撰寫了《論政府》一書，這是他于1683年被處決的原因之一。《仿柏拉圖》基本上是1675年新哈靈頓派論戰的繼續，它介入佩蒂特和布萊迪的論戰，是因為內韋爾決定接受前者有關下議院的觀點，托利黨作家只是在那一刻才注意到該書。布萊迪及其朋友是老保王黨而不是新托利黨，他們所關心的是捍衛君主特權和世襲制的延續，而不是庇護權和常備軍，他們對內韋爾把封建制度的衰落與庇護權的興起聯系在一起的觀點沒有做出回應。但下一代人卻做出了回應，而且采取的形式是直率地宣布：既然封建制度已經衰落，庇護權其實是必然的，但腐敗不是必然的。[854](#_854)得出這種歷史觀，可能是因為援引哈靈頓去反駁新哈靈頓派，但更一般地說，這取決于接受布萊迪關于封建歷史的觀點。在正在發生變化的革命政治的模式中，這種觀點可以用來服務于輝格黨的利益，而輝格黨的主教們在1698年正從事著斯皮爾曼和布萊迪的事業。[855](#_855)

直到1688年，輝格黨仍然是個近乎于亂黨的反對派，鄉村派站在新哈靈頓主義立場上對宮廷派的駁斥，必須跟批駁菲爾默這一更迫切的要求并存，這種批駁是為了對抗舊的君主特權和不反抗派的最后攻勢，并最終為1688年的革命正名。一般說來，這不是從半共和派或新哈靈頓派的立場上從事的最佳活動，不過記住一點是很重要的，即悉德尼的《論政府》是一種來自過去的聲音，它讓人想起1650年代的“美好的老事業”，甚至想起更早一代人的塔西佗主義。該書譴責絕對君主制腐蝕臣民，將美德等同于混合制政府結構，并把后者嚴格定義為實際上是一個貴族共和國。[856](#_856)《論政府》因其作者的殉難而在下個世紀被教條化，但它直到1698年這個關鍵年份才出版，令人不解的是，此時與15年前相比，它看起來反倒不那么脫節于時代。對庇護權和腐敗的批駁是對現代政府的抨擊，反對君主特權和父權制則是為了埋葬過去；但是前者需要古典共和主義語言，而后者卻要求助于洛克。在1680年代合成的輝格黨意識形態，在革命后的十年里已經解體；[857](#_857)在具有破壞性的經濟變化時期，新哈靈頓主義的觀點成了做出激進反擊的工具。

## 第十三章　新馬基雅維里主義的政治經濟學：王道盛世時期有關土地、貿易和信用的辯論

### 一

1688年革命之后的半個世紀，是直到最近仍然研究甚少的一個時期，但也是英國政治思想史上十分重要的時期——尤其是因為嚴格地說，它見證了這種政治思想在1707年從“英格蘭”向“不列顛”的轉變。[858](#_858)從這個時期開始時的英格蘭人約翰·洛克，到它結束時蘇格蘭人大衛·休謨開始著書立說，這期間英語文化中沒有出現可以列為巨擘的政治理論家或哲學家。然而，這個時期在某些方面的變化和發展，甚至比內戰和無王時期[859](#_859)更為劇烈和意義重大。尤其能夠證明的一點是，這是一個政治思想充分自覺地認識到政治和政治人格的經濟和社會基礎發生變化的時代，它使“政治動物”具有了現代性格，即他成了從根本上影響其天性的物質和歷史變化過程的參與性觀察者；還可以證明，這些認識上的變化的發生，是由于在政治經濟學理論中發展出了一種新馬基雅維里主義的和哈靈頓主義的風格，這是對英格蘭作為不列顛——一個重要的商業、軍事和帝國強權——而出現做出的反應。觀察到的過程，以及這種觀察所導致的語言變化，從物質和世俗意義上說，比在激進清教徒的時代所能看到的任何事情更具革命性；從各種現象中可以發現，馬基雅維里主義的思想是作為對現代性的批判而出現的。

在研究思想史上的這一發展時，無論是為1688年革命本身所做的辯護，還是洛克的政治著作，我們都不會為其安排關鍵性的角色。罷黜詹姆士二世一事，由其性質所定，充其量只能導致對政治權威之前提條件的重新評估（在馬基雅維里的傳統中，這一向就是這個充滿偶然性的世界的特點），以及對傳統和習俗與同意之間的關系的強調；[860](#_860)詹姆士——在英國的政治解釋史中，他大概是最無爭議的形象——甚至也算不上那些腐敗的典型人物之一，比如沙夫茨伯里筆下的丹比，或博林布魯克筆下的沃波爾，英格蘭的新馬基雅維里主義神話就是用他們編造出來的。至于洛克，可以說，現在不是把他納入綜合分析的適當時機。對他的歷史作用進行重新評估，是由拉斯萊特肇其端、又由鄧恩[861](#_861)接續，其革命性效果之一就是有關他的神話已經破滅；并不是說他算不上一個偉大的和權威的思想家，而是說，因為習慣于以反歷史的態度把他的偉大和權威視為當然，使他受到了粗暴的歪曲。他不是古典的或馬基雅維里式的共和派，所以他沒有為我們所要研究的傳統的形成做出直接貢獻；或許可以在這一傳統的對手中為他安排一個位置，[862](#_862)并就這一位置的重要性展開辯論。但是，降低洛克的重要性，就目前而言有著策略上的必要。必須先建立一個沒有他的歷史背景，然后才適合把他再放入這一背景。

接受威廉三世當國王，意味著請他過來的人沒有充分預見到或不想要的事情：英格蘭——或英格蘭的軍隊和金錢——卷入了一系列重大的大陸戰爭。這關系到要幾乎不間斷地擴大常備軍，而在1670年代公眾的想象中，這種做法的罪惡作用在詹姆士二世和迫害胡格諾教徒的日子里絲毫未減；此外，當1688—1697年的九年戰爭（在美國的歷史擬制的記錄中，是“威廉國王的戰爭”）結束時，人們還認識到兩個重大后果。這場與荷蘭人結盟進行的戰爭在海上的失利，使有些事實變得更加清楚：對荷戰爭的年代正在結束。英格蘭現在成了一個貿易國家——蘇格蘭不顧一切想成為的國家；而根據那個時代的假設，商業是侵略性的活動，是經商的社會把可能已被別人獲得的東西據為己有的活動，是可能適合也可能不適合運用戰爭手段的目標。這種認識的另一方面是，所謂國家的繁榮這種現象，是一個可以進行理性研究的領域，存在著一種被稱為“政治算術”的技藝，一種通過計算每個人投入或撤出國家股份的數量，評價他為政治利益做出的貢獻的量化手段。[863](#_863)人所共知的“貿易”（Trade）這件事，以極快的速度進入政治學語言，成為演說家、小冊子作家或理論家不敢忽視的事情，而在戰時則成了與對外關系和國力密切相關的事情。

但是，英格蘭卷入重大戰事的第二個后果，是從更長遠的角度來認識的。從始于1690年代、被稱為“財政革命”[864](#_864)的現象中，找到了將國家繁榮直接同政權穩定聯系在一起、擴張政府活動和——最重要的事情——發動戰爭的手段。新的財政制度（其中最重要的是英格蘭銀行和國債）從本質上說是這樣一套裝置：它鼓勵大大小小的投資者把資本借給國家，投資于國家未來的政治穩定，并以投資行為本身強化這種穩定，同時從投資回報中獲得可靠的收入。國家借助于投入的資本，能夠維持規模更大、時間更長久的軍隊和官僚——也附帶著增加了政治庇護權的資源；而且，只要它的事業蒸蒸日上，就能吸引進一步的投資，發動更大更長久的戰爭。“雇傭軍”（condiottiere，短期的軍事承包人）的時代結束了，他們的位置被作為官僚國家臂膀的軍事管理人所取代。但是，隨著投資總量的增加，還產生了兩個后果。第一，國家覺得有能力接受更多的信用，從事超出現有資本總量支付能力的更大的活動，它用未來稅收的可靠性和未來的投資為償付借款提供保障；國債應運而生，并被留給了后代。應當指出，這并沒有使戰爭費用免于用迅速增長的土地稅來支付，與以往年代不同，這種稅得到了有效的征收。國家如此強大，獲得的正當性如此可靠，因此容不下早期斯圖亞特時代的不納稅行為。第二，投資總量意味著，股票、票證或賬單使它們的擁有者從公債中獲得了一部分支付能力，從而使它們成了可交易的財產，其價值隨著公眾對于國家、軍事和財政事務的信任的起伏而漲落。公債持有人和股票經紀人、牛與熊，一個個粉墨登場，使他們結合成一個團體的象征，被他們引入英格蘭政治語言的概念，不是“貿易”，而是“信用”。

作為王道盛世（the deep peace of Augustans）時期政治思想之主流模式的政治經濟學，它的迅速發展的風格，是圍繞著土地、貿易和信用之間的復雜關系而形成的，政論家們皆打算承認它們不僅是公共財富的來源，而且是政治穩定和美德的來源。后一點得到了極大重視，因此我們必須承認，政治經濟學歷史的開篇，也是公民人文主義歷史的續篇；王道盛世時期的辯論所獲得的哈靈頓主義和馬基雅維里主義特點是來自這樣一種環境：新財政的批判者指責它是庇護權和好戰精神、腐敗和常備軍沆瀣一氣的繼續，這是1675年論戰的特點，而且已經成了政治辯論的特產，這使新秩序的捍衛者必須接受它的許多前提和假設。沿著這些方向展開的辯論，在王道盛世的五十年里出現過一系列高潮：首先是大約發生在1698—1702年的“常備軍之爭”或“筆墨大戰”（paper war），[865](#_865)在這場論戰中，約翰·托蘭、約翰·特蘭夏、沃爾特·莫伊勒、安德魯·弗萊徹和查爾斯·達文南特等人為鄉村派寫作，丹尼爾·笛福和斯威夫特則為宮廷派寫作。第二次是安妮女王的“最后四年”，支持托利黨的斯威夫特同輝格黨人艾迪生和笛福（他有些戰線上的改變）對抗。[866](#_866)第三次發生于南海危機[867](#_867)的風暴期，以報界的約翰·特蘭夏和托馬斯·格登為首，他們主辦著《卡托通信》（Cato’s Letters）和《獨立輝格黨》（The Independent Whigs）。最后一次是從1726年到1734年，博林布魯克試圖用《手藝人》（Craftsman）雜志的宣傳戰打垮沃波爾，并且得到了當年多數大作家的支持，他的對立面則是《倫敦雜志》（London Journal）和赫維爵士。[868](#_868)在所有這些論戰中，論證的主線有著驚人的一致性，因此，從1698年的笛福到35年以后的沃波爾派作家，可以看到一種“宮廷派”的經濟學、政治學和史學理論的輪廓，它的建立是為了應付后來聞名于世的“鄉村派”意識形態的挑戰。到這個時期結束時，此一過程已清晰可辨，使孟德斯鳩和休謨能夠在這個世紀中葉寫下有關這些論戰的偉大總結；意識形態舞臺再未發生重大變化，一直到法國大革命的年代。

威廉三世一朝最后幾年發生的“筆墨大戰”，也以“常備軍之爭”[869](#_869)聞名，因為它主要涉及鄉村派在1697年的和約之后，立刻就要裁減國王在英格蘭和外國的軍力。不過，它也同至少有三種含義的腐敗問題有關，其中既有古代含義，也有很新的含義。人們發現，有些廷臣，包括外國人和婦女，得到了不同尋常的大量愛爾蘭土地；存在著要把官員趕出下議院的強烈欲望；最新鮮的事情是，開始出現對議會和社會的譴責，說它們受到公債持有人、股票經紀人和靠公債份額（無論是怎樣獲得的）過日子的吃息者的“腐蝕”，這種譴責后來變成一種很普遍的現象。對民兵的贊揚和對行政權力帶來的腐敗的抱怨——我們對此已十分熟悉——相互呼應，發展出了對戰爭和商業與美德的關系的新分析，演化成了有關英格蘭和歐洲歷史進程的一場新論戰，它有著根本的曖昧性，暴露出這個新時代的以及有關這個新時代的新馬基雅維里主義的特點。對它進行研究的最佳起點，就是探討安德烈·弗萊徹、查爾斯·達文南特和丹尼爾·笛福的著作。

弗萊徹[870](#_870)是蘇格蘭人，也是一長串思想敏銳的“北方布立吞人”[871](#_871)中的第一批人之一，他們在某些方面比英格蘭人自己更好地理解英格蘭的論戰語言。弗萊徹于1685年與蒙莫茨一起逃亡，但是在因一匹馬而引起的著名爭執中他向唐頓開槍，然后匆忙離開了薩默塞特。這件事可能給人留下他有粗野古風的印象，不過這具有誤導性。此人是個很有頭腦的愛國宣傳家，頗得同代人帕特里克·亨利和理查德·李的賞識。在《論政府與民兵的關系》（Discourse of Government with Relation toMilitias）中，他提出的新哈靈頓主義歷史觀比任何人走得都遠，并且意味深長地暴露出它的潛在曖昧性。

他認為，從公元400年到1500年，哥特人的政府模式為歐洲提供了自由的保障，因為它將劍保留在擁有土地的臣民手中。貴族控制著國王，仆臣又控制著貴族，

做到這一點之后，就不再需要保留任何常備軍了，人人都靠自己的土地過日子；需要軍隊保衛國土時，國王把貴族召到他的旗下，而他們來時都帶著自己的仆臣。一千一百年來，歐洲的軍隊就是這樣組成的。這種政制把劍交到臣民手中，由于仆臣更直接地依附于貴族而不是國王，這實際上保障了那些政府之下的自由。貴族不能利用他們的權力去破壞有限的君權，除非他們想破壞自己尊貴的地位；國王也不能侵害他們的特權，因為這種企圖要想獲得支持，他能夠依靠的力量只有他自己領地上的仆臣。

除了把劍交到臣民手中之外，我并不十分看重對君權的其他限制，也不認為對人民的自由還有其他如此根本的保證……

我不否認，這些處在大貴族中間的有限君主政體有一些缺陷。我知道，幾乎沒有哪個政府擺脫了這種缺陷。然而，畢竟存在著使這些政府保持穩定的平衡，存在著對抗王權侵害的有效規定。[872](#_872)

弗萊徹以這種對佃戶依附于領主的典型輝格黨式的掩飾方式，再次取消了哈靈頓對“古代的精明”和“古代憲法”的嚴格區分，并且將武裝自由民的平衡國家置于“現代的精明”的時代，而哈靈頓曾把這種有著國王、貴族和平民機構的國家斥為一種無法管理的失衡狀態。封建土地保有權成了平衡的工具，因為它保障著國王和貴族之間的均衡；它成了自由和平等的工具，因為它使平民—仆臣成為那種平衡的貢獻者。與哈靈頓筆下的仆臣——他的土地和劍屬于他的主子——不同，弗萊徹似乎認為，他的仆臣——他畢竟是個蘇格蘭人——倔強地依靠自己那塊土地，這有助于把劍保留在它所應當歸屬的人，即土地所有人的手中。1215年或任何其他年代的貴族，能夠證明他們是在捍衛古老的平衡、“德行”和自由的原則，甚至就像捍衛自己的封建特權一樣。

可是，這種狀態已經消失，而且無法恢復了。“大約在1500年”，“在大多數歐洲國家……政府發生了變化”。古老的憲法蕩然無存，只剩下“古老的名稱和外表”，因此“人們的一切名分都成了詞語和名稱的騙術”。[873](#_873)哈靈頓也把封建土地保有權的結束定位于同一時間，但他把這視為解放的過程，它是由自覺的行動啟動的，盡管它的始作俑者亨利七世并不理解自己釋放出的力量。使仆臣擺脫軍役的，從根本上說是法律行動，雖然當領主們去宮廷里過鋪張的生活，人們被釋放出來的“勤勞”用于由亨利八世賣給他們的教堂土地時，隨之產生了更廣泛的社會后果。在弗萊徹看來，這個過程是無意中發生的，[874](#_874)它有著十分廣泛的社會來源，它的結果有著深刻的曖昧性。

我要從它們的源頭、原因和時機以及許多出人預料的變故的復雜性做出推斷；這些事件大體上同時發生，并且帶來了巨變。乍一看好像很奇怪，擇其縈縈大端，我會列出學術的復興、印刷術、指南針和火藥的發明；這是些非常了不起的事情，除了最后一項，假如它們對政府的長遠影響能用適當的辦法加以預防，也能讓世人受益無窮。這種不期而至的、有著不同性質的結果，促成了一切類型的非凡發明。[875](#_875)

我們看到，創新保留著它的危險而又無法預測的特點。但是，跟馬基雅維里關心失去習俗框架這種情況對人們的影響不同，弗萊徹關注的因果關系是在人類社會復雜網絡中的行動的長遠效果。在他提到的創新中，學術的復興和印刷術的發明使過去“哥特時代”的歐洲人得以享用豐富多彩的文化，指南針的發明打開了世界貿易。火藥的意義仍然有待觀察。

借助于這種手段，除了古老的奢侈品，又多了亞洲和美洲的奢侈品；所有年齡的人、所有國家同時讓歐洲陷入享樂的深淵，服裝、家庭裝飾和家具方面不斷變化的時尚，使這種享樂變得更加昂貴。

這些東西使生活方式發生了徹底改變，一切政府都要依靠它們。確實，知識在迅猛增長，對一切事物都表現出巨大的好奇與雅興，人們脫離了節儉尚武的生活方式，想象自己在所有事情上都是獲益者。我必須承認，這種生活方式混雜著野蠻和無知，雖然這并非不可避免。然而，他們并沒有同時考慮到與奢侈的生活方式難分難解的無以言說的罪惡。[876](#_876)

我們很快就會知道，奢侈的危險并不在于它造成品味的女性化和時尚的易變，流風所被，它也導致了選擇，從而導致了專業化。哥特武士除了耕種與征戰、肯定他的自由而外，沒有多少事情好做。文藝復興時期的風雅之士可以追求知識或奢侈，享樂或時尚，從而失去自衛的興趣。假如他是個陷入債務的領主，他會用免除仆臣的勞役來抵消租金；假如他是平民，他會滿足于做個佃農而不是仆臣。國王們這時也發現，臣民愿意向他們交稅，用這些稅金雇來雇傭軍保護他們；火藥的發明使戰爭變成漫長而靡費的攻城戰，從一開始就強化了這一過程。一旦軍隊靠稅金養活，稅金又是由軍隊征收，幾乎整個歐洲的自由也就走到了盡頭。[877](#_877)但是，用職業軍人進行統治，完全是由于臣民能夠做出選擇、能夠有自我武裝以外的選擇才發生的。對于他不喜歡的事，他可以花錢讓別人來做；他為購買這種豁免權而讓渡出去的東西，只有在邁出的步子無法逆轉時，他才會發現。因此，“奢侈”就是教養、閑暇和選擇的簡稱。這些好事都有其固有的弊病。弗萊徹頂多能夠建議，野蠻和無知并非無法與武士的自由分離，這大概是說，原始的自由人仍然是可教之子；但是，“靡費的生活方式”，使他出售自由的手段以換取教養的資源，卻是與腐敗分不開的。

弗萊徹對新哈靈頓主義觀點的闡述，使他面對困擾著18世紀社會思想的許多問題中的最大難題：自由與美德同教養看起來互不相容，它引起人類滿足之多樣性的問題，比商業有過之而無不及。自由人必須欲求自由超過一切，欲求他為之獻身的公共利益超過一切。一旦他能用自己的自由去交換別的商品，即使這別的商品是知識本身，也同樣是腐敗行為。人文主義者強調武裝和土地是個人的公民和道德獨立性的前提，他把上述事情說成是不可逆轉的歷史過程，從而更加強化了這種困境。美德，作為一種具有范式意義的社會形式，被置于過去的時代。但是，自由的時代也是野蠻和迷信的時代，“哥特人”這個含義極其模糊的詞，便可以用來表達這兩層意思。至于商業，可以說，它是教養本身的積極形式：假如存在著人們可以從中做出選擇的多種滿足，假如他排列出優先選項，為了當前的滿足而推遲未來的滿足，那么他就已經踏上了進行交換的道路。對于亞里士多德的公民來說有一種道德，即共同決定優先選項；但是假如用一種商品去交換另一種等值商品的生意人也有一種道德，那么這種道德顯然與公民的美德——西方人所知道的唯一的世俗美德——無關，后者仍然要求個人具有獨立性，他讓渡這種獨立性而不腐敗是不可能的。不應當錯誤地以為，弗萊徹天真地想要恢復自給自足的農耕戰士的農業世界。他用了很多筆墨談到一個無可否認的迫切問題，即把一定程度的商業繁榮引入悲觀失望的蘇格蘭社會；[878](#_878)但是他的自由史，他的“論政府與民兵的關系”，向我們展示了1700年前后的一種思想狀況，它急迫需要一種資產階級意識形態，一種市場人的公民道德，卻顯然遍尋而不得。所以他接下來——就像托蘭在《民兵改革》（The Militia Reformed）[879](#_879)中所做的一樣，描述了一個對全體有地自由民進行軍事訓練的方案，這本質上是一種公民美德的教育手段。[880](#_880)人們不再是哥特世界中的貴族和仆臣，他們有選擇，有生意，也有腐敗的機會。為了使職業軍隊（它會使腐敗變得不可逆轉）失去必要性，他們必須組成民兵；但是這種為國家效力的嚴酷方式，將通過武裝行動教會他們厲行節儉，放棄私人滿足（甚至可以看到與1528—1530年的佛羅倫薩贊揚窮人的民兵訓導詞一樣的句子[881](#_881)），總之，教會他們社會秩序本身不再能夠保障的美德。組建這樣一支民兵既是立法行動，也是教育行動，是“原則的恢復”，“優良的立法，優良的教養，才有優良的軍隊”（buone leggi, buona educazione, buone arme）。然而，教育開始踏上了一條被理解為對抗社會發展過程之手段的漫漫長路。

但是，這種新哈靈頓主義的英格蘭史觀尤其容易受到攻擊。書桌上擺著布萊迪或哈靈頓本人的著作，一個批評家會說，哥特人的時代是那樣一種平民屈從于領主的時代，根本就不存在平衡或自由。笛福在答復弗萊徹和特蘭夏時，4就反駁前者說：

當其時，隸農和仆臣的勞役開始受到人民的憎恨，太平日子和經商使他們變得富有，而貴族又權力太大，結果時常出現騷亂、內戰和械斗，有時甚至把無關的國王也拖入紛爭：一個貴族會侵害別人，在這種侵害中最弱者受苦最多，窮人的血成了替所有人付出的代價；人民爭取到了他們自己的特權，并強迫國王和貴族接受一種均衡狀態，我們把它稱為議會：由此產生了我們聽聞甚多的恰當的平衡。我不必領著我的讀者進入那個時代和環境，但這種恰當的平衡正是我們現在立足的基礎……我懇請大家來評判，這種平衡是否在所有方面都是一種比古老的哥特式政府模式更加高貴的政體。[882](#_882)

然而，這也就是說，貴族因度日奢侈而變窮，平民則變富，他們用仆臣身份交換租約、租金和地租以及諸如此類的利益。他們這樣做，于是有了為自己效力的資格，于是推翻了成規，下議院由此產生：我希望英格蘭有理由珍視這種變化。有腦子的人不要去想哥特制度猶在的波蘭人所享有的自由，他們就會感到滿足了。[883](#_883)

自由和平衡的政府是現代的，不是古代的，是建立在平民擺脫封建控制的基礎上的，其年代大約就是哈靈頓所確定的時間。笛福在他兩年后的諷刺詩《真正土生土長的英國人》（The True-born Englishman）中提出了同樣的觀點，采用的語言也許就是五十年前平均派的語言：

偉大的入侵者諾曼人讓我們知道，

后來的征服者可以做些什么……

他給他的軍團以永久的屬地，

讓他們都成了本國的有地自由民……

于是惡棍成了富人，他把他們稱作領主，

用一些新的名稱取悅于他們暴發戶式的傲慢，

“最終稅冊”便成了他的專制記錄。

古老的血統從此上路，

我們可憐的貴族也由此崛興：

他們起源于一些法蘭克軍隊，

而后者是跟著諾曼雜種一起到來……

按現代人所說，征服可以

給土地占有者帶來名銜，

可是最強大的刀劍應為公器，

它若把法蘭西人變成英國人，那就是罪過了。[884](#_884)

但是，在李爾本或哈靈頓看來，這種給過去拆臺的做法，是從千禧年意義上恢復撒克遜式自由或古代的精明的前奏。笛福的期待既不是復舊派的，也不是啟示錄式的；他是現代人，他舞文弄墨是為了維護“輝格黨小幫派”（Junto Whigs）、英格蘭銀行和常備軍。他否認自由或美德有著古老的歷史，就像他的后學否認憲法有任何可供恢復的原則一樣；他所打出的平衡旗號，只是在兩百年以前才發現的，并且其發現既不是靠理性，也不是靠啟示。“太平日子和經商使他們變得富有”；對于笛福就像對于弗萊徹一樣（但兩人的價值符號是相反的），是商業原則終結了哥特人的政體。笛福喜歡對生意人說話，但是，如果像他那樣為獲得聽眾和寫作動機而僅僅祈靈于經商的資產階級的幻影，那就太過天真了。他在1698年的小冊子里說：

我要把這些言論講給誠實而善良的英格蘭有地自由民，他們都有一塊“堅實的土地”（Terra firma），所以很在意維護自由；還有熱愛自己的自由更甚于自己生命的人，他們不會為金錢而出賣靈魂；這些人最有理由害怕常備軍，因為他擔心財產不保；他最關心船只的安全，因為船倉里堆滿了貨物。[885](#_885)

這也許是伊萊頓在普特尼[886](#_886)的語言，或是斯威夫特和博林布魯克于1711年或1731年贊美“土地利益”的語言。我們最贊同于笛福的是，他清楚地認識到，一旦對土地的評價不再根據軍役，那就必須允許從貿易和貨幣流通的角度，根據“租約、租金和地租以及諸如此類的利益”來評價它；讓土地成為租金的來源，同讓它變成可交易的商品是不一樣的。他認為，用稅金取代軍役，下議院就能通過行使其對于供應的權力，在平衡的憲政中發揮它的適當作用。在《真正土生土長的英格蘭人》中，他以兩行詩文（提到了威廉一世，并且不懷好意地把威廉三世比作他）對新哈靈頓派迷信民兵的態度發動了毀滅性的打擊：

他的軍隊解散不了議會；

他搞不到錢，只好用土地支付。[887](#_887)

他在1698年的全部辯論都是為了證明，只要議會支配著它的開支來源，職業軍隊就不難控制。但是，這尚不足以應付鄉村派的反駁：常備軍的存在腐蝕議會，削弱其拒絕供應的能力；或者，金錢的力量為行政權力提供了過去的時代不曾知道的腐敗工具。笛福同意，戰爭和政府的性質已經發生變化：

英格蘭如今處在復雜的環境中，在作戰方式、我們的鄰國和我們自身的狀況這些方面，它已經不同于過去的英格蘭；有理由認為，民兵已經不適應現在的戰爭，而且大概我還能證明，也無法把它改造得適應這種戰爭了。[888](#_888)

他所否認的是，有任何必要像弗萊徹和托蘭把民兵視為一種教育手段那樣，恢復前商業時代的民兵或前商業時代的道德。但是，尚無跡象表明他的現代主義已經轉向任何新的道德觀——它只是轉向了更大程度的自由而已。只要事情依然如此，平民的解放可能就會導致一個在道德上不如它之前的哥特人世界那樣穩定的世界。笛福對哥特世界的封建血腥和無序或許語多不敬，但是可以用亞里士多德式的自足自立的倫理為它辯護。假如他培養不出另一種倫理，向商業禮儀的轉變也許能導致對一種新的馬基雅維里式的“德行”的追求，但是它也會攜帶著馬基雅維里的全部范疇，使某些人認為“德行”還沒等形成，肯定就已被無可救藥地敗壞了。

在這一點上適合提到洛克的名字。在大約出版于——假如不是寫于——這場論戰九年之前的《政府論》中，他認為通過簡單地占有和耕種無主土地而形成的社會，不可能超出父權制家族群體的性質，在這種家族群體中不需要制度化的政府來實施自然法。[889](#_889)是貨幣的發明改變了這種狀態。人們的“嗜好和同意”賦予了黃金白銀以虛幻的價值；它們比對人有真實價值的消費品更加耐久，能夠被儲存，用來確定貨物和土地的交換價值，用作獲得超過一個人滿足其自然需求范圍之物（可以合理地補充說，包括對他人的權力）的工具。[890](#_890)因此，貨幣是部分虛幻、部分恒久的東西，是比單純父權制社會規模更大的社會的前提條件，這種社會需要的是：家族和部落的天然統治者之間的交換關系，政府能處理的問題要比亞伯拉罕和羅得的關系問題更復雜，還有日益深奧的財產權觀念，這是個人能夠在社會中生存的原因。從洛克著作中存在著這些論證，可以得出意味深長的結論，而且是嚴重對立的結論。[891](#_891)如果我們認為他說的是后父權時代的政府只是作為貨幣交換的發展結果而存在，這會讓人情不自禁地得出結論說：他還會認為，在以貨幣作為基礎的社會里，政府所做的事情不過就是管理貨幣交換，個人參與這種政府僅僅是為了維護他的財產的交換價值。[892](#_892)還可以進一步說：洛克有意譴責參與式的公民美德屬于游牧時代和父權制的過去，而亞里士多德、馬基雅維里、哈靈頓和弗萊徹卻都把一種日益被視為屬于農業社會的財產觀念建立在這種美德之上，洛克還認為，生活在一個以交換為基礎的社會中的受到政府統治的個人，他的美德是私人的美德，它存在于得到政府保障的關系之中，而不是存在于作為公民創造性行為的參政之中。

由于前面提到的原因，這里不打算談洛克的意圖問題，也不想借機思考王道盛世時期的讀者如何看待他的著作。但是我們有理由相信，公民的或參政的理想，是用一種主要存在于過去的農業社會的財產模式來表達的；它采用一種社會人格理論，認為美德是公民的美德，建立在不能交易的物質基礎上，不然的話美德本身也必然隨之消失；這種理論看到了一種看起來非常像是腐敗的現代性，但它不知道有一種能夠容易地適應新社會的公民或道德人格。我們現在要對弗萊徹與笛福的對立進行分析，同時記住這樣的可能性：“自由主義”或“資產階級”（既然它們是很走紅的說法）轉向了私人化，并且同意商業社會中的個人與他的“公共事務”或“共和國”的關系不可能是單純的公民或美德的關系。

### 二

我們已經看到，不論是弗萊徹還是笛福，都沒有從土地和貿易的簡單對立的角度來看問題——這提醒我們，不要以為王道盛世的政治看上去就像是紳士和商人之間的對立。但是他們以相互對立的方式，指出了利用從一項原則轉向另一項原則的轉變去建構一種具有充分正當性的歷史所面對的困難。這個歷史問題的出現需要進行馬基雅維里式的分析，而王道盛世早期最具野心的新馬基雅維里主義思想家，便是政治經濟學家查爾斯·達文南特。[893](#_893)他的寫作跨越了1695年到1710年這一時期，他先是同意有必要打那場九年戰爭（它當時正處于最后階段），繼而又怒氣沖沖、往往是很成問題地參與到“筆墨大戰”和鄉村派為減少戰爭規模、庇護權和財政所做的努力之中，[894](#_894)然后他又同意，英格蘭參加西班牙王位繼承戰爭不可避免。如同當時的大多數作家一樣——也像他們作為其繼承者的文藝復興時期的人文主義學者一樣，達文南特因一些經不住推敲的理由而改變立場和盟友，不過從他的思想中還是能夠找到一個思想框架，一種比他的行動更具連貫性的假設和問題的語言，政治分野的雙方在相當程度上都分享著這種語言。達文南特比弗萊徹、托蘭或（這時的）特蘭夏更擔心戰爭將導致財政腐敗的問題；他的思想對于我們的重要意義是，他超越貿易問題，看到了信用問題，他是在戰爭提供的背景下做到這一點的。

在1695年，以及在1701年，他的思想的起點是，法國國王有可能追求的普遍君主制所帶來的威脅。[895](#_895)他在抨擊這種威脅時采取的方式，讓人想起佛羅倫薩共和派反對米蘭帝國派的觀點，或斯巴達神話與羅馬神話的對抗。普遍君主制是對公民自由和宗教自由的威脅，因為它將一切權威集中于一處；他還駁斥了西班牙史學家佩德羅·梅西亞，因為后者認為查理五世的帝國促進了貿易。[896](#_896)達文南特說，無孔不入的統治者將一切美德置于自己的控制之下，從而使其遭到毀滅；同樣，他們將全部商業集中于自己的政府中心，從而用戰爭、專制和人口凋敝毀滅了它。[897](#_897)最好是有若干個宗教、自由、權力和貿易中心；人世間有限的儲備，不論是美德還是商業，不應集中在一個地方，而是應當分散，這樣它的擁有者才能相互滋養。[898](#_898)各國都是經商的社會，存在好多貿易國家，要好過只有一個世俗政府的大商業中心。

但是，在這些獨立的國家和它們鄰國之間，只要有貿易，就會有戰爭；大多數國家寧愿進攻而不愿防守。[899](#_899)我們越是探究達文南特關于這兩者關系的思想，就越會覺得它含義曖昧。在他的多數著作，尤其是1697—1702年戰爭期間的著作中，他似乎認為戰爭對商業國家有致命的影響；可是他所采用的“戰爭”一詞的確切含義，卻是“陸軍進行的戰爭，只能靠舉債來維持”。甚至也承認這是通過一種如今已不可逆轉的過程而發生的：

戰火一息，對立的雙方就不必再相互仇恨，人們也不必再吵嘴了，但是對于當初出錢的一方，必須把錢先還給人家……

因為，與我們祖先的時代相比，戰爭已經大為改觀。在以往的快速征戰中，戰場上的勇氣決定一切，可是如今戰爭的技藝卻簡化成了金錢。如今，君主能夠搞到錢為他的軍隊提供吃穿和軍餉，而不是擁有最強悍的軍隊，才是成功和征服最可靠的保證。[900](#_900)

馬基雅維里曾用了不少筆墨反駁這種主張，達文南特卻看不到這樣做的理由。原因不在于他對打仗的理論有興趣，而在于他相信——而以不友好的眼光從遠處觀察威尼斯的馬基雅維里，是不會這樣認為的——打仗的是商業社會，它們要用金錢來維持軍隊。他關于陸軍的言論都在強調它的致命后果，理由是它增加公共財政負擔。他用令人想起哈靈頓的語氣說，荷蘭人在這方面的承受力要強于英格蘭人；那是個完全的商業社會，被海洋和他們的敵人夾在中間，能夠長久容忍相互負債，靠過節儉的生活來承受這種債務。[901](#_901)英格蘭人則是兼營貿易和農業，舉債維持軍隊主要由土地鄉紳來承擔；[902](#_902)如果債務主要集中在有權向議會派出代表的人身上，這會導致最惡劣的腐敗；[903](#_903)商人為了維持賺錢的生意而需要舉債時，他發現公債決定著貨幣的價格，這使他面對投機家的活動和公眾信心的波動。[904](#_904)人民中的一部分欠另一部分的債，從原則上說是件壞事，而在英格蘭是以最糟糕的方式處理此事。公債制度導致一個職業債權人階層的成長，他們既有權力也有興趣使以下條件最大化：產生公債，在和平時期維持常備軍，把倫敦從一個商業中心變成有單一利益的整個王國，讓全國對它負債，[905](#_905)使土地鄉紳陷入依附狀態，以至于議會很快就變得失去意義和無權無勢。結果就是幫派之爭，但信用的管理者知道如何加以操縱以達到他們的目的；幫派對公眾的信心（包括公眾做生意的愿望）傷害越大，它就越會讓政府依賴他們進一步借錢并腐蝕更多議員的欲望，因此他們用自己所掌握的全部手段助長幫派之爭。在《一個現代輝格黨人的肖像》（The True Picture of a Modern Whig）一書中，達文南特為這類人物畫了一幅令人毛骨悚然的諷刺畫，而且故意不為他們毀滅憲法的權力劃定界限。當對話結束時，共謀者正在討論終止稅務法庭和關閉議會的計劃；[906](#_906)關鍵是他們沒有理論上的理由不這樣做，因為在掌握全部財富和社會權力方面他們干得得心應手。一切事情都變得取決于公共信用，而公債也變成了一種動產形式。擁有并管理著它的人，也會擁有并管理著一切——而且看起來其中也開始包括社會認識和人們的心理。他早先就寫道：

在那些只存在于人們心里的事情中，最虛幻最微妙的東西莫過于信用了。對它絕不可以強迫，它維系于意見，它取決于我們的愿望和恐懼這類感情；它往往不期而至，又時常毫無緣由地離開，一旦失去，很難再全部恢復。

它非常類似于、在很多情況下十分接近于因治國智慧或疆場上的勇猛而獲得的名聲和威望。能干的政治家，偉大的首領，可以因事故、失誤或運氣不佳而蒙羞，失寵于時見和輿論，但假以時日，只要有光彩奪目的才華，有真正優點的儲備，這一切仍可失而復得。同樣，信用可能一時黯然失色，經受一些困苦，但只要有安全良好的基礎，它也能在一定程度上得到恢復。[907](#_907)

達文南特已經進入了知識社會學，他在為我們討論投資社會的認識論。在金錢和戰爭加速了社會的運轉，人們必須把他們對公共物品的評價轉化為投資和投機行動，政治行為是以有關未來的意見而不是對過去的回憶作為基礎的時代，信用，或意見，便成了經驗的古老功能所采取的適當形式。在寫于1697年和平到來后的一段文字中，他描述了以仁愛而又理性的方式發揮著作用的信用；出現讓人們能夠相互檢驗以及檢驗他們共同事務的條件，其實他們在很大程度上就是這樣做的，于是人們的內心會變得平靜安詳；互信會讓他們產生互助的愿望。他們將會發現，商業民族不靠現貨來維持自身和做生意；在把人們聯系和凝聚在一起方面，相互之間的信托和信任就像服從、愛心、友情和交談一樣必要。當經驗告訴每一個人他若是只靠自己會多么弱小，他就會有愿望幫助別人，并且尋求鄰居的幫助，這注定使信用再一次浮現。[908](#_908)

投資與交換的公民道德于此生焉，這實際上是把商業倫理等同于基督教倫理。正是當人們認識到他們的幸福取決于相互扶持時，信用變成了信任，變成了相互的信托和信心；他們認識到各人不能獨自立足，他們你中有我，他們——用20世紀形容金融大恐慌的話來說——除了恐懼本身之外不需要恐懼什么。可以說，他們離開了霍布斯的自然狀態，進入了洛克的狀態。但是，具有美德的獨立的人，因擁有不動產而具有可靠的自尊的人，其目標卻是“只靠自己”，并從這種獨立性中獲得成為公民的力量。在達文南特著書立說之后的一百年里，孟德斯鳩和另一些社會理論家斷定：斯巴達人、羅馬人或哥特人的美德，是以質樸而獨立的個人擁有土地作為基礎，有著不合人性的粗鄙；只是由于商業和技藝的擴散，人們才實現了社會化，具有了信托、友誼和表達基督徒愛心的能力。馬基雅維里提出的公民美德與基督教美德的對立事實上又重新出現，它所采取的形式，是從以不動產為基礎的道德觀向以動產為基礎的道德觀的所謂歷史進步。

然而，達文南特這種新道德觀的認識論基礎是極脆弱的，而且他從未實現完全的轉變。信用“維系于意見”，“取決于我們的愿望和恐懼這類感情”，這是因為它的認識對象并不是完全真實的。我們所宣布并塑造著我們的行動的，某種程度上只是我們有關人與物的意見，因為這種理論是以這樣一個社會為前提：黃金和紙幣成為我們表達感情并使之變成行動的象征性媒介，因此它們本身同時也獲得了一種虛擬的價值。我們進行交流的語言本身被具象化為欲望的對象，它所傳達的知識和信息因此受到敗壞，其合理性也隨之減少。舉債制度和公眾股票將口惠而實不至的東西變成了可交易的商品，于是操縱其價值的人——如湯姆·達伯，《一個現代輝格黨人的肖像》中的政治掮客和股票經紀人——得以控制“交談”并使其失去真實性。

達文南特能夠設想一種牢固地建立在同情和意見上的信用，他有自己的藥方去對付讓達伯發跡的環境。只要一有可能，英格蘭必須放棄靠公債獲得資金的陸軍所從事的戰爭；那些債務本身必須清償，結束用后代的稅收做抵押的做法；不能再讓掮客和投機商通過庇護權、推動幫派活動和其他腐敗方式去打亂古代憲政的平衡；[909](#_909)要把人們的相互信任和國家重新建立在“真正優點的儲備”的“基礎”上，并通過理解真正的貿易原則而使之得到加強。如果可以設想達文南特是根據共和主義和馬基雅維里的假設進行思考，那么指出一點是很有意義的，即作為一個商業國家的英格蘭，顯然更像威尼斯而不是羅馬；必須避免從事在“堅實的土地”（terra firma）上的戰爭和使用雇傭軍。如果把他對常備軍的抨擊同特蘭夏、托蘭和弗萊徹對民兵的贊美聯系在一起，那就可以說，民兵的功能不在于對外戰爭和征服，它的存在是為了維持公民的美德而不是帝國的優勢；要維護刀劍（以及同它相關的一切）必須掌握在臣民手中的原則。但是可以說，有一種戰爭適合于作為一個商業國家的英格蘭，它的寡頭制不像威尼斯那樣嚴重，因此它必須——就像馬基雅維里指出的——尋求擴張并培養一種與此相應的“德行”。“海洋賦予威尼斯的成長以法律，而大洋國的成長賦予海洋以法律。”哈靈頓沒有具體說明他想到的是哪一類擴張：可能是海外的農業種植園，而新哈靈頓主義傳統中的達文南特等人，現在談論的是羅馬的殖民活動及其是否適合于英格蘭、愛爾蘭和美洲。[910](#_910)但是，至少自1621年以來，下議院中的鄉村派團體就不斷施壓，要求在海上同西班牙和法國開戰，同時又反對陸地戰爭，而這會讓鄉村支付太多的土地稅。達文南特多次暗示過另一些鄉村派和托利黨小冊子作家后來提出的觀點：戰爭應當在海上進行，因為它會損害法國和西班牙的貿易，從而促進英格蘭的貿易，而海員不會像常備軍的軍官和士兵那樣威脅到憲政，[911](#_911)因為它不需要國債及其導致的腐敗。麻煩在于海軍效力于國家，而貿易會落入與銀行、宮廷和信用制度結成同盟的大股份公司手中，但是，熱衷于干涉貿易和海上“劫掠戰”（guerre de course）是鄉村派的態度，并且有著馬基雅維里主義的含義。

無論達文南特是否認為貿易和海軍是一種擴張“德行”（virtù），他對貿易本身的態度，就像馬基雅維里對“德行”的態度一樣，從根本上說有著道德上的曖昧性，而且原因十分相似。貿易是賦予土地以價值所必需的；它就像個人美德對維持國家必不可少一樣：

所有國家都擁有使它們的耕作、勞動、技藝和制造活動得以進行的儲備。非常潮濕的國家，如果變得十分干燥，政體就會患上熱病和結核，最終死去（這是疾病和死神使然，就像人體一樣）。人體若是得不到營養就無法生存，無法從隨時造成的消耗中恢復過來，同樣，國家如果得不到來自海外的補給使之恢復元氣，它也無法長久生存；而這樣做的最佳方式，就是借助于得到良好掌控的擴張的貿易。[912](#_912)

但是稍后他又寫道：

從本質上說，貿易無疑是有害的事；它帶來的財富使人窮奢極欲；它導致欺詐和貪婪，毀滅美德和淳樸的風尚；它使人民墮落，為腐敗鋪路，這最終總是在外國或本國導致奴役。利庫爾戈斯以人類所能建立的最完美的統治模式，確實在他的國家消滅了貿易。但是，考慮到另一些國家的姿態和立場，貿易對我們而言就變成了一種必要的惡。除非有這樣一支海軍——它的存在并不自然，只是因為有擴張的貿易——不然我們會不斷受到攻擊和入侵。但是，如果不能讓貿易服從于國家安全，那就絲毫不應當鼓勵它，就像斯巴達一樣：除非能夠對它善加管理，使我們增加船舶和海軍的數量，不然它絕對不會使我們更安全。[913](#_913)

大約在同一時期，在一篇題為《對外貿易有益于英格蘭》的文章中，達文南特講述了這種現象的歷史：

盡管我們仰慕祖先的生活方式，但我們很難再過那樣的生活了。我們鄰國的勢力，無論海上的還是陸地的，已經變得十分強大，大概我們總有一天要調動一支龐大的艦隊奮起自衛，而僅靠我們國家的自然產品和收入，是不足以維持這支艦隊的。

因此，我們只能求助于人為的幫助，它可以通過工業和管理良好的貿易而得到。如果我們能夠設法做到，絕不發動對外戰爭，我們便可以滿足于較少的對外貿易，它不僅能帶來必須支付給人們的金錢，而且能養活那些必須保護我們的人。

人類一向是靠勞動，靠大地的物產維持生計，直到他們的腐敗帶來了欺詐、貪婪和暴力；但是，當強者開始侵凌弱者，強者又要靠權謀來維持時，他們就會筑起城池，訓練人員，建立領地；當眾人擠在這片狹小的空間之中，他們的必需品就無法就近得到滿足了。于是他們不得不尋求遠處的幫助，由此產生了我們所說的貿易，它最初只是商品的交換……[下面一段談貨幣的起源]。

誠然，在大帝國的形成中，貿易似乎沒有得到很大重視。它們是以武力起家，也靠武力來維持；它們獲得的財富是來自被征服民族的土地。戰爭及其法則是它們思考的主要目標，因為它們知道財富總是隨強權而至，鐵器可以給它們帶來異邦的黃金白銀。

貿易最初是由四鄰環繞之中的小國所采納、培育并形成常規的，鄰國的實力要比它們更強大。所以我們看到，最初的商人是腓尼基人、雅典人、西西里人和羅德島人，貿易提供的幫助確實支持著這些國家長久對抗十分強悍的敵人。[914](#_914)

達文南特接著解釋了大帝國如何吞并貿易國，從而使天下財富匯聚到了一處——即馬基雅維里所說的“德行”（virtù）的無限儲備。但是，如今它又成了分散狀態，雖然再次受到普遍君主國的威脅。顯然，貿易就像“德行”一樣，是一股創新的力量，是自然秩序（不是我們從中繼承了由傳統所塑造的人格的第二天性，而是在原始時代每個人靠自己的勞動養活自己的自然經濟）的破壞者。它的起源與暴力的起源之間，是一種雞與蛋的關系；或者不如說，即使交換和貿易發生在掠奪和欺詐之后，它們也都是來自于奢侈——即獲得超過所需之物的欲望。貿易和腐敗的關系極為復雜：貿易引起戰爭，戰爭導致舉債（這最終會對貿易產生致命的影響）；奢侈既導致掠奪或戰爭，也導致交換或貿易，而后者會帶來金錢——一種虛擬的交換媒介的使用；當使用金幣擴大為使用信用票據時，金錢又會導致債務，從而產生腐敗。由此看來，商業似乎很難與沖突分開；它是有限的和地方性的國家之間的一種權力關系，是它們的特殊性的原因和結果。在產生小的共和國時，它也帶來自由和繁榮，同時又帶來導致它們衰落的原因。

但是，馬基雅維里的“德行”既被用來定義共和國內部和外部的權力，也被用來定義共和國內部的美德，而貿易——國家之外的一種權力形態——卻只為它的內部生存做出物質而非道德的貢獻。天生的美德可以從原始經濟的角度得到充分表述。提供大量剩余的維持生存所必需的東西，用于交換另一些必需的商品，這也許是一種交換的美德；然而這里的貿易是從奢侈（所欲超過所需，所欲并非所需）的角度來定義的。它帶來權力，在你爭我奪的世界里國家沒有它就會滅亡；它也帶來腐敗，但它不能為自身帶來能夠抵制腐敗的美德。達文南特一再向我們保證，有一種美德，立法者和統治者可以作為對抗腐敗的手段加以鼓勵，但這種美德是節儉，[915](#_915)是對奢侈的否定——決意放棄超過所需的東西，按照自然經濟的標準生活，哪怕身邊有奇技淫巧之物。商人應當儉樸；但他不可以太儉樸，因為他是商人。商業民族應當節儉，如果他們想既發動戰爭而又不變得腐化的話；但是，指望他們達到完全沒有戰爭和貿易時所能達到的儉樸程度，已經太遲了，因此他們免于腐敗的前景是很有限的。

人所共知，節儉是所謂新教倫理的一部分。借助于它，商人得以避免受到貪婪和揮霍的雙重譴責，但丁認為這兩種做法來自對命運的善意缺少信心。他過分地否定自我，將自己的剩余重新投資于流通的普通貨物，為他自己和別人帶來新的利益。王道盛世時期的政治經濟學是這樣一個時刻的標志：商人——金融家更嚴重——面對挑戰，他們得證明自己能夠展現和有土地的人一樣的公民美德。后者只關心改進他用于繼承的遺產，投身于把他的私人利益與公共利益聯系在一起的公民行動并不是太難想象；把這種角色派給一個通過不停地交換虛幻的票據來增加自己財富的人，可就難多了。節儉可以彰顯商人的公民德行；假設貨物的流通有利于公眾，他便可以用自己的節儉和再投資來表明他愿意讓私人的滿足服從于公共福祉，他會因此得到更大的獎賞。王道盛世時期的辯論者就算沒有發明“新教倫理”，或許也已經發現了它；不論它是否已在人們心中扎根，他們也許是在公共辯論中最先需要它的人。然而，達文南特的處理方式使它成了一種完全缺少自身特有的物質基礎的道德觀。商人被要求儉樸，做到像早期的耕作者（對后者無需有這種要求）一樣；他被要求在他的人為的自我位置上模仿自然人。他被要求這樣做，以便限制他本人的活動的消極后果。要求他擁有的美德不是他自己創造的，是因環境所需才賦予他個人的。

### 三

達文南特這種馬基雅維里式的經濟學分析，使我們能夠建構一種威廉三世、安妮和喬治一世統治時期的宮廷派和鄉村派、輝格黨和托利黨作家對待土地、貿易和信用的態度圖式。這些人顯然都屬于公民人文主義者的序列，因為他們都關心美德，認為它既是社會和個人生活的物質基礎，也是它的道德基礎，他們利用馬基雅維里和哈靈頓，提出了能夠用來討論這種美德的范疇，而且他們在英國的政治辯論中迅速發展出一種新古典主義風格。就像意大利15世紀的人文主義者一樣，他們的政治忠誠并非始終如一。斯威夫特、達文南特和笛福——不必提到更多的人——在他們一生的不同時期有不同的同道；同樣，與他們的前輩類似，要想對這些立場的變化做出最好的解釋，不能去評價信念和一貫性、貪婪和野心的問題，而是要認識到他們采用了非常含糊不清的措辭，其中充滿了各種選擇、沖突和混亂，他們對此有清醒的意識，并在一定程度上深陷其中。對安妮一朝在“土地”利益和“金錢”利益之間的大辯論的剖析表明，并不存在純正的教義或簡單的對立，不為雙方作者所共同接受并用于不同目的的假設也少之又少。

首先，雖然鄉村派和托利黨的作家，從弗萊徹到博林布魯克，都贊揚土地是獨立的鄉紳美德的基礎，哈萊—圣約翰的托利黨能夠高調自稱他們是土地利益的黨派，可是宮廷派或輝格黨，無論是笛福還是艾迪生，卻做夢也沒有否認過土地從根本上說就是土地派所說的東西。他們的確能夠認為，沒有貨幣和貿易，土地是沒有價值的，甚至在使其主人具有獨立性上也是如此，有一種辯論路線認為，沒有財富只有土地的社會——哥特人的英格蘭、當代波蘭或蘇格蘭高地——既缺少自由（佃農要臣服于他們的領主），也沒有教養。在當時的社會批判中，這些譴責也能用于閉門不出的鄉下老爺和他的高教會政治（High Church politics），卻忽略了當時既有輝格黨也有托利黨的風格可供不滿的鄉村派利用：艾迪生就曾指出，《旁觀者》中的羅杰·德·考芙萊大人[916](#_916)如何能夠退化成《有地自由民》中的“獵狐者”；[917](#_917)他又如何變成了菲爾丁筆下的韋斯頓老爺的直系祖先。可是，在《湯姆·瓊斯》中，卻小心地維持著韋斯頓、獵狐笨伯、奧爾沃西與高貴的獨立性之間的平衡；鄉村紳士的形象仍然具有兩面性，這使麥考利同意韋斯頓就像一個階級的畫像。[918](#_918)王道盛世時期的人看不到有多大必要這樣做，雖然他們無疑能夠遇到眾多的韋斯頓。

即使農業社會的獨立與美德的價值在這個時期的社會意識中依然未變，但是我們知道，土地依靠貿易——姑不論信用——的觀點已被弗萊徹和達文南特所接受，笛福更是予以堅持；就算我們把斯威夫特同笛福和艾迪生對立起來，也同樣可以這樣說。新哈靈頓派同意，貿易和金銀來到這個世界，不可逆轉地改變了土地的社會性質。正如我們所知，他們對這種變化引起了多么嚴重的腐敗，以及能在多大程度上遏制腐敗，僅僅有著含糊不清的感覺。然而，腐敗采取了信用的形式，而且伴隨著股票經紀人、派系和常備軍這三個惡魔；當斯威夫特和后來的博林布魯克斷定“土地”利益和“金錢”利益嚴重對立時，他們在始終如一地譴責輝格黨戰爭和輝格黨財政的同時，也譴責它們導致了對貿易的忽視和破壞，他們幾乎始終如一地把“金錢”利益界定為包括金融家但不包括商人。[919](#_919)貿易，就像土地一樣，有著恒久不變的價值，直到必須肯定或否定貿易帶來金錢而金錢又帶來信用；[920](#_920)輝格黨顯然出于策略上的原因，嘲笑托利黨是貿易的敵人，并把既有美德又仁慈的商人（就像《旁觀者》中的安德烈·弗瑞波特大人一樣）描寫成他們事業的表率，認為貿易以同樣仁慈的方式帶來了信用，所有這一切都是他們大力標舉的事情。但是，貿易雖然受到達文南特一類人物的理論批判，卻沒有在論戰中受到攻擊。王道盛世時期的辯論，并沒有把農業利益與企業家利益、莊園與市場對立起來，也不能說是因為強烈意識到它們之間正在出現分裂而發生。

至于信用，從這個最關鍵的事情中，同樣可以看到一部分共同的曖昧態度。不論哪個黨派的作者，都不想為股票買賣和對公債市場價值的投機性操縱辯護；它被普遍視為罪惡。在安妮一朝，黨派鼓動家在這個問題上的唯一分歧是，斯威夫特就像他之前的達文南特一樣，抨擊職業放貸人（這是他的“金錢利益”一詞的真正含義），說他們不斷想通過戰爭擴大公債規模，增加公債對他們的價值，[921](#_921)而笛福則反唇相譏，指責高教會派和暗中擁戴詹姆士的人密謀通過造謠惑眾和暴民鬧事降低公債價值，他們這樣做有自己的目的，其中既有迷信的成分，也有投機的成分。[922](#_922)簡言之，托利黨抨擊牛市，輝格黨抨擊熊市。關鍵分歧不在于是否進行股票交易，而在于信用票據是不是一種必要的惡；這里也很難看到直接的對立。笛福頗費周章地論證說，就像沒有貿易則土地不能致富一樣，沒有貨幣，貿易也不能致富；沒有信用，金錢也不能致富；沒有紙幣，黃金也不能致富；[923](#_923)他不懷疑這些彼此一致的事例，但是當他的對手們以不斷痛斥股票交易做出回擊時，他也不能否認股票交易就是腐敗。[924](#_924)他們站在自己的立場上，宣布公債的募集來自于土地收入，[925](#_925)或公債對貿易有破壞作用，同時他們顯然也同意，土地、貿易和信用是相互依存的；一般而言，可以說鄉村派和托利黨直接抨擊的對象通常是國債而不是英格蘭銀行。約翰·托蘭在1699—1700年重新編輯再版了哈靈頓的著作（考慮到哈靈頓派與新哈靈頓派的歷史觀之間的差別，這本身就是一種曖昧的行動），他在后來的歲月中宣布，他這樣做是在為鄉村派領袖羅伯特·哈萊效力；[926](#_926)可是這個版本卻是題獻給倫敦城的市長大人、行政司法長官、副市長和下議院的，并且明確宣布英格蘭銀行完美地體現著哈靈頓的政府理論。[927](#_927)無疑可以做出膚淺的解釋，說托蘭要把他的政治賭注同時押在兩邊。[928](#_928)但是就他這種做法而言，實際情況卻是，甚至在1700年，英格蘭銀行與鄉村派之間也并不存在簡單的對立關系。從每一個角度的分析都表明，甚至在派系沖突最激烈的歲月，土地和貿易之間，甚至土地和信用之間，也不存在簡單的對立，我們不宜從粗略劃分利益集團的政治角度考慮問題，而要著眼于那些政客、政論家及其追隨者，他們是在一個有著共同的認識與符號的世界中活動，他們要利用一個共同的價值體系來解釋這個世界，以便為他們取得競爭優勢。另外，顯而易見的是，他們對新的政治和經濟生活的共同經驗的認識，使他們強烈意識到物質和道德世界正在發生的變化，他們評價這些變化的手段導致了深刻的道德困惑。

對王道盛世時期的新馬基雅維里主義可以描述如下。英格蘭人最初是利用亞里士多德和公民人文主義的范疇，把自己想象成公民個體，這至少要求一種相當于亞里士多德的“家政”（oikos）的物質基礎，以保持他的獨立、閑暇和美德。這種基礎的性質，先由馬基雅維里從武裝的角度，后由哈靈頓從財產的角度，為他做了描述；17世紀社會結構的現實已經將有地自由民的形象確立為一種范式，它的基礎是不動產或地產，這種財產是可繼承的，而不是可交易的，并且受到普通法古老條款的保護，由此產生了在相關的民兵制度和議會選區中的成員資格，公民美德因此得到保障。大約在1675年前后出現的議會庇護權、職業軍隊以及為自身利益維護這兩種制度的食利者，給整座大廈，包括據說包含在古代憲法中的地產和權力之間的平衡，帶來了腐敗的威脅；這種腐敗與新的社會類型一起擴散，而這些新的社會類型的經濟資產（假如不能算是財產的話）——年金、官職、信用和公債——必然使他們依附于行政權力，因而是缺少美德的。然而，在九年戰爭及隨后的日子里，所有這一切都被看作是無可避免地建立在以下事實上：英格蘭現在是一個造成戰爭的強權，需要長期服役的士兵和長期債務；從事對外戰爭以這樣或那樣的方式與從事大規模的對外貿易聯系在一起。

但是，貿易問題——哈靈頓認為它在美德的政治中是完全次要的——在王道盛世時期關鍵性的思想發展中，是最后才被認識到的新型腐敗的原因。這種困境的一種表現是，人們看到不動產世界的認識基礎受到了威脅。不妨回想一下，洛克把貨幣定義為自然經濟過渡到政治經濟的關鍵因素，認為“嗜好和同意”是最初為了交換目的而賦予金銀以價值的原因。因此，一旦同意（在新哈靈頓主義的歷史觀中，政治籬笆兩邊的人都同意）現在是用土地支付的地租來評價土地，而過去一向是用佃農的勞役來評價土地，那就必然也會認為，決定著一個人成為公民的不動產本身，是由融合在一起的虛幻物，即幻覺和慣例來決定的；因此他注定要住在一個其認識論基礎比柏拉圖的洞穴更不穩定的世界里。但是，就像洛克將脆弱的同意維系于可繼承的土地的穩定現實一樣，他為了對抗貴金屬的虛幻性而指出了它們的耐久性：它們能被埋進地里而不朽爛。在大多數鄉紳讀者看來也許仍然正確的是，人格的最佳基礎依然是土地；它通過繼承權代代相傳，包括掛在墻上隨時可以取用的武器。具有實在價值的貨物可以通過交換不斷倒手，因此有反對意見認為，不能把動產作為公民人格的基礎；怎么來的，還會怎么去。但是，不動產和動產的區別，尚不在于動產的不真實。貨幣，作為價值的符號，也不是完全真實的；但是它能比它所象征的東西更耐久，這使它仍然可以作為人類生存一個有價值的媒介。洛克（他在1696年參與過英格蘭的重新鑄幣，[929](#_929)并且是英格蘭銀行的第一批股東之一）在1691年就主張，有貨幣財產的人為得到預期的利潤而把它借給國家，這并沒有違反財產權是建立人類文明的條件這一原則。[930](#_930)

不清楚洛克是不是要抨擊新哈靈頓派的社會批評家，也幾乎沒有跡象顯示他們覺得有必要抨擊他。但是，在光榮革命后的十年中，動產對不動產的顛覆，已經進入了一個人們認為現實受到虛假幻覺威脅的階段。在我們已經研究過的達文南特的一段話中，他承認如今最終決定著國家繁榮的是信用，它只存在于“人們心中”，再沒有“比這更虛幻、更微妙的東西了”，它“依靠意見，取決于我們的感情”，它“不期而至，又毫無緣由地離開”。[931](#_931)他是在暗示一條公認的真理：在依靠公共財政的經濟中，一切事情——包括土地本身的價值——都取決于能夠獲得的資本的利率。他這是在說，這又取決于人們的相互信任，從長遠看它取決于他們對道德和物質現實的認識，從短期看卻受著意見和感情的左右，這使它特別易于受到腐敗的紙券（它就是由信用衍生出來的）投機商的操縱。導致紙券產生的力量和它所發揮的功能雖然與黃金相同，但它的物理性質并不耐久，因此極易受到主觀因素的影響。這里的危險是：一切人，塵世間的一切事物，現在都會變成紙上的東西，這甚至比全都變成黃金打造的東西更糟。

對于新經濟學的觀察家來說，信用把有關人類事務的意見、欲望和幻覺都符號化了，并且賦予它實現的能力；至于對土地的認識（直到它也被投機行為完全侵蝕之前），仍然是把不動產與人類的關系視為真實而自然的表現。令人詫異的是，把信用人格化，使之成為一個反復無常的女性形象，這是輝格黨而不是托利黨作家，具體地說是笛福和艾迪生的發明，當時他們正受到斯威夫特的抨擊，后者在《評論家》上對土地之外的所有財產形式發動攻擊，認為它們“僅僅是過眼煙云或想象之物”。[932](#_932)人格化的信用見于笛福早在1706年寫的《評論》（Review）中，筆調有點兒輕佻：

貨幣有個小妹，一個貿易上十分有用和盡職的仆人，在她大姐不在的情況下，只要有她的同意，能夠斷定是她的盟友，這位小妹便是個好幫手；她經常補貨幣的一時之缺，而且就像貨幣本身一樣，能夠完全滿足一切貿易的目的；只有一個附帶條件，她的大姐要不停地及時安撫她，與她待在一起，讓她保持好心情；只要有一丁點兒失望，她就會愁眉不展，心生倦意，一臉不高興，她會一走了之，好久不見人影。在我們的語言中，她的芳名是“信用”，在有些國家叫“信譽”，在另一些國家，我就說不上名堂來了。

這是個害羞的小姑娘，不可思議地靦腆怕事，但卻是個極為必要、有用和勤奮的生靈；她有些很特殊的品質，舉止十分微妙，好人的世界在知曉她的芳名之前，都得不到她的眷顧。還有一些人整日毫無目的地向她求愛，卻絕不會讓她看上眼。

一旦得罪了她，想讓她再成為我們的朋友，那就成了天底下最難的事；然而她會向最沒有機會得到她的人示愛，她會站在他們門前，任憑他們鄙視、虐待、嘲笑和拒絕，就像乞丐一樣纏著他們不放。不過，這些人還是得當心，一定要做到絕對不需要她，不然的話他們就離不開她了，她會狠狠報復他們，而且絕不會跟他們商量，除非對她苦苦哀求并受到失去若干年繁榮的嚴重處罰。

想來真是咄咄怪事，這是個多么固執的女士；她的全部行為是多么任性！你若向她求愛，你就會失去她，或是必須用不合理的價錢才能買到她；你把她搞到手了，她又會老是對你生醋意，存猜疑；你若是在自己的合同里沒給她一個名分，她會拂袖而去，而且在你有生之年大概絕不會再回來。就算她能回心轉意，也得付出長期的哀求和大量的麻煩。[933](#_933)

研究文藝復興時期人文主義的人，會毫不遲疑地認出這段話的措辭。笛福在描述“信用”時，完全借助了馬基雅維里描述“命運”和“機緣”時的那種套話，而且我們也可以回想一下一百年前的喬萬尼·卡瓦爾坎蒂因佛羅倫薩在政治操縱上的勝利而相信的威力無邊的“幻想女神”（Fantasia）。[934](#_934)就像所有這些女神一樣，“信用”也象征著世俗事務的不穩定性，它是由于特殊的人類意志、嗜好和欲望的相互作用而產生的。因此，看到他寫于1706年的一段話，也就不足怪了，“信用”在這里被描述成既惡毒又難以理解：

有一種力量，直到讓人陷入債務之前，是不會讓他們歇息的，在他們走出債務之前，也是不會讓他們歇息的；它此時不信任任何人，彼時又信任每一個人；它直到他們付不出一個子都信任他們，在他們能償付一切時卻讓他們陷入破產。天底下沒有哪個國家像我們這樣，在貿易上表現得如此瘋狂。

債務人作弄債權人，債權人則讓債務人挨餓或殺害他們；在無所不在的商業過程中，同情心從人性中消失了；英格蘭人在別的事情上都慷慨大度，溫和慈愛，有不同尋常的同情心，可是對待他們的債務人，卻簡直就像大傻瓜、瘋子和暴君一般。[935](#_935)

各國會因為戰爭而致富嗎？為何英國因海盜而失去大量船只，其國力卻在增長？這難道不是個謎？為何貿易比戰爭更神秘？為何船只遭劫，東印度公司的股票卻在漲價？資金告罄，礦業投機卻讓年金上升？他們的礦山沒了礦脈，卻能從股票中找到？別為這些莫名其妙的事情傷腦筋了，此等怪事不是天天都在我們中間發生嗎？

如果有人想為這些事找答案，他們可以從一聲尖叫中發現——幻想的力量是多么強大！

貿易是個謎，絕難得到完全的揭示或理解；它有自己的時機和周期，在隱蔽的原因作用下，它會發生巨大的災變、歇斯底里的混亂和不可名狀的情緒——有時它在普遍的時尚這種邪惡精神的作用下，簡直像是一筆完全不合常理的橫財；今天它遵循著事物的常規，服從著因果關系；明天又遭到人類的嗜好和狂亂的奇思異想所發明出來的怪誕玩藝兒施暴，然后再來個一百八十度大轉彎，變化無跡可循，既有悖于自然，亦無法解釋——貿易中的神經錯亂無處不在，無人能對它做出合理的解釋。[936](#_936)

在輝格黨和貿易的鼓吹者笛福看來，這種肆無忌憚的幻想能力，似乎是讓早期資本主義進入人類事務的主動力，然而它并不純粹是圍繞著靜止的軸心做不規則旋轉的命運之輪。笛福很清楚，它是人類事務中一股巨大的新生力量的一部分，它創造著新的戰爭和繁榮方式，給歐洲帶來新的權力平衡；它是這個星球的新征服者。就此而言，信用更像“德行”而不是“命運”，它是創新性的征服力量，在馬基雅維里看來最具活力的時刻創造著以“命運女神”作為其象征的無序，然后這種無序又受到某些手段的支配，它們是如此不合理和不道德，只能被視為它們要克服的無政府狀態的一部分。可以說，自馬基雅維里本人的時代以來，我們還從未看到像達文南特和笛福這樣的語言，能夠那么容易讓人想到馬基雅維里的最根本的思想方式。

假如馬基雅維里提供了一種在笛福看來適合于描述火山爆發一般不可思議的社會革新的語言，那么他同時也經由哈靈頓（并且以能夠得到當時人們承認的形式）提供了能夠對信用的腐敗作用予以譴責的語言和標準。笛福在1710年——他于次年就會遇到斯威夫特的《評論家》（Examiner）發射的火炮——必須找到某種方式，能把“信用”描述為起著穩定作用的、合乎美德與理性的力量；她在這里是誠實和審慎的女兒，雖然輕浮善變一如過去，卻能辨認達文南特所說的“真正優點的儲備”。在她的性格中有極其靦腆的一面；她一見到薩切維雷爾[937](#_937)的暴民就會陷入昏厥，輝格黨人的恐慌會把她置于死地。[938](#_938)只有公共和平得到恢復，公眾的神經不再緊繃，她才能死而復生，笛福要極力表明她是個公共人物，她只有在人們相互信任并信任王國時才能生存。這種信任——信用輕浮易變的反應之本質所在——只能由公眾來表達。

“信用”的病專屬于議會，恰如人稱“罪惡”的病專屬于主權者一樣，除了它們自己以外，誰也醫不好——王室的技巧中不包括醫治這種病的靈丹妙藥；女王和議會聯合起來或許能治好它，單打獨斗則辦不到。

“信用”可不是眼光短淺的政客，以至于不明白這一點——事情明擺在那兒：議會是我們公債的基礎。一方面，議會的榮譽和正義保護著公眾，另一方面，堅定地遵循信守過去的契約、彌補議會可靠性之不足這些偉大的原則，這便是維護“信用”的偉大手段。……“信用”不靠君主個人，也不靠某位大臣或是這樣那樣的管理；它靠的是公共行政的普遍榮譽，尤其是議會的正義，它要維護所有那些將財產投資于公共信用的人的利益——在這件事上也不可在意黨派的任何干預——因為，假如這個黨派因為另一黨派行使著管理權，就對出現在他們面前的大臣的缺失不管不問，議會的信用就會變得一錢不值……

“信用”是個那么謹慎和靦腆的女士，她是不會跟平庸之輩待在一起的。你若鐘情于這位處女，你的舉止就要符合榮譽和正義的美好原則，你就要維護一切神圣的基礎，并將日常制度建立于其上。你必須回答一切請求，尊重契約的莊嚴與價值，尊重正義和信譽。千萬不可以尊重一黨一派——做不到這一點，“信用”也不會光臨。哪怕是女王，哪怕是議會，甚至整個民族，也請不動她。[939](#_939)

艾迪生在《旁觀者》第三期上也拾起了這個話題。“信用”端坐在金庫里，坐在古代憲法和“革命和解”（Revolution Settlement）的徽記之下，身邊堆放著金塊和錢袋。

她的一切舉止看起來確實極為靦腆。這要么是因為她性格柔弱，要么是因為她心緒不寧，就像后來有個對她不懷善意的人告訴我的，她臉色多變，一聽到風吹草動就害怕。而且我后來還發現，她比我遇到過的任何人，甚至跟她一樣是女性的人，都更為纖弱。由于這種時時發作的癆病，只要有人瞧她一眼，她那最紅潤的面頰就會消失，最健康的身體就會變成骷髏。她的復元往往也像病倒一樣突然，轉瞬之間就能從病病懨懨的狀態變得活蹦亂跳。[940](#_940)

羅馬教會、專制制度和共和主義的幽靈一出現在“信用”面前，她就完蛋了；錢袋子變得空空如也，黃金變成了廢紙和爛賬；但是，只要自由、中庸和新教傳統的精靈一露面，一切又會恢復如常。

信用現在被解釋成了有著完整的道德和社會含義的美德。她健康的前提是整個社會的健康及其帶來的一切道德活動的實踐。她被賦予一種認識能力，足以了解這些條件是否得到了滿足。向她展示真正的優點和真實的貨物，她也會給你貨真價實的回報。信用創造的財富被說成是真金白銀，艾迪生以其特有的風格，不把皇家交易所說成買賣股票和公債的地方，而說成可靠的商人以貨幣為媒介交易真實貨物的處所。[941](#_941)這種意識形態極力要把股票經紀人納入商人隊伍：把讓社會理論家懼怕的食息者納入他們不懼怕的企業家。美德現在變成了社會、道德和商業現實的反映，要盡一切可能消除有可能顛覆財產與人格的幻想和虛擬因素。

但是，美德的恢復受制于唯一一項嚴格的限制，與本書的認識論結構唯一有關的限制。幻想——1706年的喧囂言論中所描述的具有顛覆性、創造性和破壞性的力量——在1710—1711年期間輝格黨文獻中僅僅是被意見所取代；用洛克的話說，重點從“嗜好”轉向了“同意”。前者是任性的和自我中心的，而后者當然具有社會性，因此也更合理，更具美德。但是，合理性只是意見和經驗的合理性；關于為信用提供真實具體的數據，以便讓她做出判斷，從而使她變成信任的說辭，并不能消除使她徘徊于希望和恐懼之間的多變性格。意見，按通常的說法，是這兩種情緒的奴隸；對信用而言，不但形成意見的材料至少具有部分的幻想性質，甚至從具體現實中發現的材料，亦把幻想——意見是用它來塑造的——形容成一個變動不居、帶有一些霍布斯性質的世界的特點，在這個世界里，一切東西都是贏利或虧損的潛在原因，是希望和恐懼的對象。

霍布斯斷定，遵守圣約——確切說來，是確立圣約必須得到遵守的自然法——是克服因人的恐懼和幻想而產生的不安全狀態的不二法門，但他沒說清楚有恐懼有幻想的人如何才能發現這種法律。笛福和艾迪生是生活在一個投機社會里，在這里，履行了一項商業誓約，也就是立刻開始另一項誓約的時刻（就像馬基雅維里的“創新”一樣），所以他們更需要說明誓約如何能趕上幻想的步伐，但也更難以做到這一點；在他們的世界里，理性其實是欲望的奴隸。

而且，“信用”不僅是這個世界的觀察者和思考者；她還幫助塑造它。她的希望和恐懼對每一種刺激都反應過度，使她產生希望和恐懼的事物，會相應地獲得或失去價值和真實性；商業和投資的世界總有一定程度的虛幻性和不合理性，這是無可避免的。即使是擁有美德的社會的全部資源，信用也能以史無前例的規模支配它們。但是，除了帶來幻覺、意見和欲望以外，她不能為創造有美德的社會做出任何貢獻。美德必須包含著對事物真實面貌的認識；信用的力量有著無可救藥的主觀性，需要動用社會的全部權威，才能阻止她放肆地將世界淹沒于幻想的洪流。也許，她是蒲伯筆下偉大的無政府主義信徒中的一員。

在這一點上，對社會思想的現代歷史擬制方面的傳統智慧，鼓勵我們接受勞動價值學說的論點。假如洛克在這種理論上的實驗是要為王道盛世時期的辯論做出貢獻，或者是假如人們把它理解成這樣，那么它也許確實是一個馬克思所說的物化的強大工具。如果人們是用勞動創造他們進行交換的貨物的價值，那么商品和商業世界的真實性就得到了保證；可以說，三代人之后的亞當·斯密，便是從事著這種證明的冒險事業。但是，在對18世紀勞動理論的歷史有更多的了解以前，我們找不到證據宣布洛克是以上述方式被人們利用。笛福和艾迪生似乎沒有提到賦予這個投機和交換的世界以價值的勞動，從而使它成為一個物化的世界，“勞動者”（homo faber）并沒有代替“政治人”（homo politicus）。相反，他們訴諸公共美德的觀念來為這個商業世界正名，卻發現自己要面對其美德并不依靠交換能力的公民的范式。

從這個起點上，王道盛世時期的思想家可以沿著兩個方向前進。他們可以宣布，政府的基礎一向就是美德，它的兩個前提是，個人有能力統治和認識自身，還要有他清楚地了解的社會結構，使他足以在其中實行自治。它的適當的物質基礎是土地：有足夠的穩定性的不動產，將一代又一代人在屬于自然秩序或以它為基礎的社會關系中聯系在一起。這種政體傾向于成為一個獨立財產所有人的國家（有君主），它有平衡而古老的憲法，并被超出記憶的習俗所強化，后者使各個成分既保持獨立，又各守其位；它在自衛時表現出愛國主義，但又避免戰爭和成為帝國。然而，新哈靈頓派的曖昧立場表明，采取這一取向的人不再能夠從價值的不間斷的連續性角度來講述歷史。變化已經出現；他們回望過去，試圖維護美德，對抗以商業帝國、[942](#_942)常備軍和信用作為其象征的創新力量。其中常備軍意味著專業化和人的能力的讓渡；信用則意味著幻覺、虛構和社會瘋狂，意味著能讓人們變成政治“愚人”的虛假意識的危險。兩者都意味著腐敗，有這種信念的人，跟人文主義者完全一樣，傾向于把腐敗視為不可逆轉的現象。因此他們對變化持否定態度，不過，他們盡管批判變化，但也承認它。他們的思想是馬基雅維里式的，因為他們承認社會已經擺脫了自然秩序，他們已經把自然秩序的定義拋在腦后，他們肯定有一些基本的美德、“秩序”和“原則”，可以通過道德立法使之得到恢復。當他們標舉節儉的生活、民兵或平衡憲法中各部分的獨立性作為理想，要通過立法或教育的楷模讓愛國議會或愛國君主回到這種理想時，他們表明自己接受了社會的道德成分和物質成分之間、價值和歷史之間的斷裂。[943](#_943)他們承認社會變化已經不能再為美德提供保障，但又主張美德可以獨立于社會條件而得到重新肯定，甚至能夠改變社會條件。

另一種選擇是，同意認為政府所要做的事就是管理欲望。假如貨幣和信用確實把社會框架分解成了多變的、被人欲求的物和供人幻想的虛擬物，那么欲望、意見和幻想就確實成了人類行為的動力和人類認識的來源。然而從我們已經了解的情況看，甚至對于思想堅定的笛福來說，這也是一塊難嚼的肉；他急于證明（尤其在受到斯威夫特的挑戰時）意見和欲望可以建立在經驗而不是幻想的基礎上，成為認識社會的真實利益和人的真實社會性的手段。但是如我們所知，這并沒有消除信用歇斯底里的多變性格，王權、議會和公眾必須調動一切社會穩定的資源，以安撫社會現在被賦予的過敏的神經系統，控制人類的希望和恐懼的沖動。況且，一個如此變動不居的人類世界，是不太可能維持制度化的價值秩序的，因為這種秩序存在于無法恢復的過去；雖然存在著永恒的道德，但它存在于社會自身的美德之中，而不是存在于使美德得到保障的立法結構之中。

因此，宮廷派輝格黨的歷史觀并沒有直接獲得正當性。它與新哈靈頓派的歷史觀一樣，從過去發現了一個農耕戰士的社會，但否認它能夠得到恢復，否認它體現著當前能夠重新加以肯定的原則。就像我們在下一節看到的，與此相應的政治觀也否認存在著一種正式的平衡憲法，它的原則構成了統治的基礎。為使這一觀點能夠成立，必須有一種可以從古典時代看到的歷史和一個從古典時代看到的社會，而在一個信用和預期變化無常的世界，這些是不能指望的，因為這個世界只有意見和欲望。宮廷派輝格黨的政府統治著一個變動的社會，并且擁有至高無上的管理權，盡管它沒有作為其權威來源的公認原則。它存在于變化和流動的歷史之中，只能以實用主義的方式，按一時之要求，通過掌控人類的欲望，做必須做的事情。人仍然具有社會性——除了被貪婪和幻想搞得瘋癲的時候之外，他們有真實的美德，有同情和誠實的真實感情，能夠在一個現實的道德世界里保證政府大廈安然無恙。但問題總是實用主義的：信用是否與信心和諧一致？人們相互之間的意見、希望和恐懼，是否起著穩定社會并促進繁榮的作用？政府的職責——圭恰迪尼的筆下那個波納多的聲音從遠處向我們保證——就是采取行動使其發生，而不是不斷重新立法以建立一種能夠培養唯一需要的美德的正式框架。假如沒有這個框架，那么作為“政治動物”的個人就永遠不能重新肯定他自己的公民身份，或更新它的原則。他的職責是過他的社會生活，實踐它的美德，為人們相互提供信用和信心做出貢獻。[944](#_944)但是，他的世界首先是一個傳統的和主觀的世界，只有經驗能告訴他，他對現實的意見多大程度上建立在真實的基礎上。我們大概來到了定義“私有化”的時刻，現代歷史學家熱衷于從商業社會的哲學中找到它。

對王道盛世時期社會意識的這一分析表明，它在許多方面有著馬基雅維里主義的特點，如果以解釋洛克作為分析的基礎，是認識不到這一點的。我們看到，17世紀晚期的思想者們在探究馬基雅維里和哈靈頓的范式，以便建構一個自由的、沒有腐敗的社會形象，他們利用類似于馬基雅維里的“德行”和“命運”的術語，表達一種對于創新、喪失正當性和對于社會迅速遠離那種理想的意識。我們還看到，由于意識到政府、戰爭和財政之間日益增長的關系，因此必須有一種古典腐敗理論的新版本；重商主義的戰爭使人們重新對國家與國家、與帝國的關系發生興趣。我們看到，通過食利者、官員和公債投機家這些形象，而不是通過商人或市場上的生意人的形象，資本主義實施了它的第一次打擊，并參與到英語世界政治理論史的第一次重大論戰之中。我們發現，“資產階級意識形態”，作為“政治人”的資本家的范式，由于無處不在的亞里士多德式的和公民人文主義的價值，而使它的發展受到極大阻礙，后者實際上把食利者和企業家定義為腐敗因素；如果資本主義思想的最終結果是個體的私人化，那么這也許是因為它找不到適當的辦法把他打扮成公民。被舊式的馬克思主義描述為帶有歷史必然性的“資產階級意識形態”，似乎要為生存而戰，而且可能從未完全獲勝。

最后，被王道盛世時期的人視為社會存在之物質基礎的不動產和動產之間的沖突，也引起了社會認識模式之間的沖突——或更恰當地說，一種困境；所有相關各方都毫不含糊地從意見和欲望、幻覺和虛假意識的角度講述通過貨幣和信用去認識社會。18世紀的哲學家對理性與欲望的關系的深切關注，似乎與土地利益和金錢利益之間的沖突有關。但是也許值得強調，馬克思主義的正式或非正式的分析從未得出過這種結論。一個馬克思主義者很有可能宣布，不動產和動產之間的沖突是哲學家為何關心理性和欲望的唯一且充分的解釋，但是這里卻看不到做出這種宣布的必要。通過“去神秘化”的過程，把社會認識與財產關系聯系在一起，是正統馬克思主義的做法，然而這也是不必要的；達文南特和笛福對他們想要表達的意思知道得一清二楚。我們與其從事馬克思主義的分析，還不如研究從馬克思那兒看到的那種思想的歷史起源。王道盛世時期的政論家和批評家是有史以來最早作出如下表現的一批知識分子：他們對正在他們社會中發生的社會和經濟變遷，表達著一種完全世俗的意識；而且特別談到了這些變遷影響著他們的價值和他們認識社會現實的方式。他們主要是利用馬基雅維里的范式來表述這種意識的。

## 第十四章　18世紀的論戰：美德、欲望和商業

### 一

我們已經揭示的論戰——在美德和欲望之間、土地和商業之間、共和國和帝國之間、價值和歷史之間的論戰，是18世紀的大部分社會思想的基礎。下面兩章要描述它在美國革命以及美國價值的形成中發揮的作用，從歐洲思想發展這一更廣闊背景來講述故事的這一部分內容，使杰斐遜和漢密爾頓能夠顯出與盧梭和馬克思有一種可以廣泛覺察的關系。可以證明，美國革命和美國憲法兩者，從某種意義上說是公民復興運動的最后一幕，公民人文主義的傳統觀念——亞里士多德和馬基雅維里有關“政治動物”（zoon politikon）的思想的混合——提供了一個重要線索，可以用來消除個人的自我意識與社會、財產和歷史意識之間的現代緊張關系這一難題。美國的建國者占據了一個“馬基雅維里時刻”——一場在社會與人格、美德與腐敗的關系中發生的危機；但他們同時也處在一個或是把那個問題丟在一旁、或是承認它無法解決的歷史時刻，而這取決于持什么觀點。我們這一章的任務是，盡可能全面地理解為何有關共和主義美德及其在社會時間中的地位的復雜思想遺產進入了18世紀，它既堅硬又脆弱，很少發生變化，但又遇到十分強烈的挑戰。

我們所追溯的這個故事是，首先，雅典人的主張，即人是“政治動物”、有著公民的天性這一觀點，在與基督教的一種即使不具有直接挑戰性也是矛盾的關系中復活了，因為后者主張人是“信仰者”（homo religosus），生來就應住在一個超驗的永恒團體中，它以先知預言中的政治名稱“上帝之國”（civitas Dei）而聞名于世；第二，隨后發生的論戰多少是因新教徒的主張而發生，他們宣布所有信徒都是教士，社會而不是教會才是真正的“信徒會眾”。清教越來越徹底地否認宗教組織有別于社會，這種觀點也被理性的自然神論所繼承。因此，日益有必要肯定公民自由與信仰自由是一回事，美德（公民意義上的）與得救是一回事。用來提出這些主張的概念，可以是福音書的或千禧年主義的概念；在另一個極端，它們可以是后基督教的和烏托邦的概念。但是在這兩種情況下，它們都反映著人格的世俗化，它日益參與到一種社會計劃之中，這種計劃是歷史的，不論它是不是救世主義的。有關基督教的超驗意義的意識并未死亡，因此不應忘記，上述肯定說法帶有矛盾性和顛覆性：孟德斯鳩能夠重申馬基雅維里的自白，即公民美德是自足的和世俗的，它不同于基督教的會眾精神或建立在基督教價值上的社會道德。[945](#_945)但是，隨著公民變得越來越不像圣徒，他的公民人格也需要一種“德行”，它不太像是他靈魂的贖罪能力，而更像亞里士多德的具有偉大靈魂的人的自主，或——在我們研究的這個時期——盧梭所說的“自愛”（amour de soi-même）。這種道德所要求的基礎，精神因素較少而社會甚至物質因素較多。

我們已經知道這種基礎是如何提供的，先是由公民武裝，然后是由財產，其中可繼承的不動產，即土地這種自然財產，[946](#_946)具有范式的意義。既然財產的功能在于維持真實的人格獨立、自由和美德，那么只要有可能，它必然表現為這樣一種現實（我們甚至禁不住把它稱為地產）：它能夠跨越數代人并在真實的自然秩序中使生者接續死者。[947](#_947)因此，繼承權就成為比以往任何時候更適合一個存在于時間中的社會的經濟傳遞方式。土地和繼承權仍是美德的基礎，美德則是自我認識其真實性的基礎；有一種對可怕的腐敗的生存恐懼因素，在18世紀的社會價值中表現得十分突出。一看到維護人格的財產受到威脅，立刻就會有人闡述這種財產的理想——洛克便表達著這種對哈靈頓來說毫無意義的含糊感覺。出現了被視為有著內在依附性的財產形式：領薪官職，對私人或政治庇護權的依靠，對公債的依靠。在共和主義的詞典中，這些現象的適當名稱是腐敗——用私人依附取代公共權力；是個體的完整性和自我認識受到的威脅（腐敗總是意味著這種事情），并且因為似乎依靠幻覺和虛假意識的財產形式的出現而得到強化。一旦財產被視為有著象征性價值，可以用硬幣或信用來表示，人格基礎本身也會表現出帶有想象的性質，或至少是共識的性質：甚至在一個人自己看來，他只能靠同胞賦予他的變化不定的價值才能生存。對他的這種評價就算帶有穩定性和公共性，卻不是出于理性的思考，因此不能被視為政治決定或有美德的行為。腐敗形成的威脅是深刻的；我們下面就來思考一下，對此為何沒有令人放心或滿足的解決方案，以及由此造成了什么結果。

我們所觀察到的那些正在出現的倫理和政治對策，是建立在把幻想或想象加以弱化的一組概念上：欲望、意見和利益。如果能把信用經濟令人信服地描述為是以真實貨物的交換和真實價值的認識為基礎，那就能夠使它擺脫虛假意識的威脅，從公共利益和個人美德的角度來認識它。在學者所謂的節儉、自制和不斷投資這類“新教倫理”中，商業社會能夠養成它自己的一種古典美德，即把共同福祉（在這種情況下是指貿易流通）置于個人獲利之上。但是，節儉的倫理在很大程度上必須在自利的倫理之后居于次要地位。有地產的人，古典“家政”（oikos）中的主人的繼承人，可以得到閑暇和自主，既能思考對他人有利的事情，也能思考對自己有利的事情，而從事交換的個人只能看到特殊的價值——他所擁有的商品的價值，他要與之交換的商品的價值。他的活動不會強迫他去仔細考慮，甚至不允許他去仔細考慮他的行動會影響的普遍福祉，因此他始終缺少古典意義上的合理性。結果是，他并不是自己的自覺的主人，說到底只能認為他是受著非理性力量——支配著信用世界而不是貿易世界的力量——的驅動。技術手段確實存在（艾迪生是這方面的文學高手），至少能把他的動機提升至符合合理性和道德的較低水平：意見、審慎、信任、同情甚至仁愛。但是在所有這一切背后依然存在一個古老的問題，即說明當作為社會成員的個人缺少充分的理性和美德時，社會如何依然能夠理性而有益地運行。

為了解決這個問題，當然就要把社會描繪成一種經濟機制，通過這種機制，商品交換和勞動分工能夠將普遍的自私轉化為普遍的收益。在艾迪生、曼德維爾和孟德斯鳩那兒，我們看到對婦女形象的不同描述，[948](#_948)她們完全出于自私而怪誕的理由，想得到一件新的睡袍（女性作為嗜好多變的消費者，是在王道盛世時期社會批評言論的性別歧視中反復出現的形象），這立刻就能讓生意人和手藝人忙活起來，這種做法對社會的益處與她的無聊動機完全不成比例。孟德斯鳩提供的理由是，“自私是塵世間最強大的君主”。[949](#_949)但是，有著重要意義的是，所有這一切要么被認為不得要領，要么被承認是一種必要的惡：社會道德正在逐漸脫離個人道德，脫離自我對其完整性和真實性的信心。曼德維爾的主要著作出版于1714年和1732年之間，他宣布“私惡”就是“公益”，他當時博得的名聲類似于馬基雅維里和霍布斯當年的名聲。他認為，社會行為的主要動力并非自愛——其基礎是一個人對自我的認識（即盧梭所說的“自愛”，amour de soi-meme），而是他所說的“自我喜歡”和盧梭所說的“自尊”（amour-propre），其基礎是一個人在自己和他人眼中所形成的形象。[950](#_950)他以此為基礎，創立了一種以習俗（他指的是風尚而不是習慣，是幻覺而不是經驗）和榮譽（他指的不是封建時代豪邁的榮辱精神，而是以他人為取向的互為主體的關系，這使笛福把“名譽”作為“信用”的同義詞）觀念作為基礎的復雜的社會心理學。他所說的根本意思是，經濟和禮儀的真實世界是建立在一個由私人的自我維持著的、有著無數幻覺的世界上。他深深擾亂了他那個時代人們的心思，這并非因為他告訴他們，你們貪婪而自私，而是因為他告訴他們，你們不實在，而且為了讓社會繼續存在下去，你們必須一直這樣。虛假意識的幽靈出現了，而且比馬基雅維里的“現實政治”（realpolitik）更為可怕。

在公民人文主義的精神氣氛中，個人知道自己是理性的和有美德的，具有我們今天所說的“自愛”，因為他知道自己是公民，知道如何在“混合政體”或共和國的“生活方式”中扮演自己的角色并做出決定。任何共和國都有時空上的局限性和不穩定性，因此這總是一種不可靠的、有危險的自我肯定方式，即便不需要特殊的恩寵，也需要一種具有英雄氣概的美德。偉大的佛羅倫薩理論家已經揭示過這種困境的含義。在清教徒的英格蘭和王道盛世時期的不列顛，出現了一種把自有地產和不動產作為人格、自主和國家的基礎的理論；但是新的財產形式和政治經濟學的出現向它提出的挑戰，卻以新的形式重申了個體性與時間中的不穩定性的問題——換言之，即價值和歷史的問題。不動產和人格自主的世界現在看來似乎屬于歷史上的過去；政府、商業和戰爭的新動力來到這樣一個世界，它確實超越了舊的世界，但把個人趕入一個幻想、欲望和“自尊”（amour-propre）的王國。他能解釋這個王國，意思是說，他能找出使它產生的那些導致變化的力量；他能識別并追求他的欲望和幻想提供給他的目標。但是他不能通過確定自己是其中一個真實而理性的存在，而對自身做出解釋。于是，歷史的世界和價值的世界相互擠壓，人們開始感到后來所謂的人與他自身的歷史的疏離；但是，身為公民和有財產的個人，并不把自己視為僅僅是歷史力量的產物，而是繼承了一種倫理觀念，它清楚而又堅定地把他描繪成一個具有古典美德的公民，一個古典共和國的居民，但要求他付出的代價是，他必須顧及使政府、商業和戰爭的世界變得腐敗的一切變化，這種腐敗從本質上說與把羅馬從共和國變為帝國的腐敗是一樣的。于是便有了這個時代的緊張和神經質的新古典主義。生活在價值世界的個人的主導范式是公民范式；參與歷史現實的個人的主導范式卻是經濟人和互為主體的人的范式，要把這兩個范式結合在一起，確實是太難了。

于是我們看到，從亞里士多德經由馬基雅維里到哈靈頓發展起來的整個自由社會學，可以被不列顛人（以及法國的親英派）的思想所利用，其表現形式是“鄉村派”或“老輝格黨”的意識形態，它十分詳細地表達著公民自由的價值，以及使這種價值興衰的道德和政治條件，并對這些價值在其中發展并日益受到腐敗威脅的歐洲和英國的歷史做出解釋；由它的假設所決定，它必須抨擊那些它認為具有腐敗作用的、它所認定的“現代”世界的趨勢。可以看到，與它對抗的是“宮廷派”的意識形態，后者缺少道德規范，因而沒有那么雄辯的辭藻，其早期代表是笛福一類人的著作，它們準確指出了導致歷史變化的力量，并解釋了政府為何必須在它的新基礎上運作，但是無論對于禮儀還是人格，它都沒有提供完備的道德體系。它對歷史變化抱著實用主義的接受態度；它否認政府是建立在一些能夠恢復的原則上；它的道德和哲學理論認為，人類的動機和感知的主動力是驕傲和欲望，幻覺和自利，對此它傾向于用曼德維爾和霍布斯的語言加以描述。價值和歷史、美德和欲望、財產和信用、自愛和自尊的哲學雖然很難相互調和，但18世紀不列顛的政治狀況，以及宮廷派與鄉村派的相互依存，還是要求做出這樣一些努力，兩種觀點若是不向對方做出一定讓步，也無法為自己辯護。可是，在美洲殖民地——目前的研究強烈暗示——將美德視為永遠受到腐敗威脅的意識形態，卻很少因為意識到可以與歷史的力量共存并包容它們而變得溫和。這種環境促成了在美國革命這場偉大的內戰中大西洋世界的分裂，它為公民人文主義思想家提供了獨一無二的機會，能夠將自由社會學運用于實際創建國家這個意義上的立法。但是，由于變革和現代性的力量多少先于政府規范而跨過大西洋，強迫人們承認它，這就進一步使古典主義的立法要面對它的危機，表現出它的困境。

### 二

最初刊登在1720年至1724年《倫敦雜志》上的《卡托通信》，是由約翰·特蘭夏——他是“筆墨大戰”的老兵——及其門徒托馬斯·格登所寫。它與出自同樣的作者和同一時間、更加反教權的《獨立輝格黨人》一起，是在當時美洲殖民地的人們中間傳播最廣的政治讀物。[951](#_951)卡托主要是想為因南海公司的失敗而暴露出的全國性腐敗狀態加以診斷并對癥下藥——應當指出，這種狀態很像是孟德斯鳩在《波斯人信札》（1721）中談到的因約翰·勞的密西西比計劃的失敗而使法國突然陷入的狀態。[952](#_952)但是在英國，在卡托看來必須撿起的話題，是已進行了二十多年的論戰中的老問題。一個常備軍的老對手若是譴責起了“金錢利益”玩弄的大計謀，這既非偶然，也不令人奇怪，因為兩者從根本上說是一回事。卡托——以特蘭夏為主，雖然格登的貢獻也不小——對腐敗和作為其對立面的共和國，提出了一種明確的馬基雅維里主義和新哈靈頓主義的批判；他特別宣布，英格蘭（或不列顛）是一個共和國，它的特別幸運之處在于有一個國王作為它的首席長官。[953](#_953)這個共和國立刻便表現出馬基雅維里主義的特點：它必須無情報復那些對它施虐的人（南海公司的董事），[954](#_954)沒有平等的財產分配和由此帶來的平等的權力分配，它的自由也長不了。[955](#_955)馬基雅維里曾討論過這種“平等”（equalità）的必要性，但是跟他一樣，卡托所想到的財產平等，不是指能夠確保任何個人或團體不會變得太富有而使別人依附于他們的“農業社會的法律或類似的東西”。[956](#_956)“或類似的東西”這話表明，我們已經不再是生活在一個純粹的農耕國家，令人擔心的不是仆臣身份，而是負債及其帶來的依附所導致的腐敗。挪用公款是對公眾的最大犯罪；[957](#_957)有地自由民絕不應當讓“把地產投資于公司的人”在議會里代表他們；[958](#_958)壟斷性的貿易公司，比如為東印度群島和南海而開辦的公司，它們帶來的不平等使土地所有人債務纏身，導致貿易的衰落并腐蝕著政府。[959](#_959)西皮里烏斯·麥利烏斯試圖通過壟斷硬幣的供應使人民陷入依附狀態，他是英雄的羅馬的頭號內敵，[960](#_960)而對于哈靈頓來說，這不過是個在討論貿易給自由帶來的次要危險時一筆帶過的主題。[961](#_961)卡托完全接受這個社會中的事實，即使它是一種危險。需要有農業法之外的制度來保障平等，這種平等是指人人享有平等的自由，平等地服從于公共權威——即他們擁有美德的機會平等，因為假如沒有這種平等，他們就不會有美德。

但是，這個意義上的平等，似乎排除任何與農業法的作用完全相當的制度。除了壟斷性公司和公債的沉重負擔不可取之外，卡托并沒有告訴我們應當采取何種措施才能保障一個貿易社會的平等。假如“平等”僅僅是指平等地效力于“公共事務”，那么為了使其得到保障就不需要（或不能）做得更多，只要重新肯定公共權威即可——即馬基雅維里的“原則的恢復”（ridurre ai principii），它并沒有比這更多的具體內容。但是（從另一個角度來看這個問題），既然在公共權威受到不平等狀況妨礙的地方就有腐敗，而有腐敗的地方就沒有美德，那么重新肯定“公共事務”便很容易等同于重新肯定美德。因此，卡托對平等的呼吁，形成了可以彌補它在提出具體計劃方面所缺少的東西的道德熱忱；雖然他在大多數時候僅僅呼吁人民及其代表和官員的正直和獨立品格，但這種呼吁不必僅限于單純的道德內容。在許多理論家看來，腐敗之惡劣，關鍵還在于它破壞憲法的平衡，在于金錢利益的壯大敗壞了行政權、議會和有產者之間的關系；呼吁美德和重建“公共事務”，可以是一項恢復憲法關系、使之具有據說它們一向就有的正確的平衡形式的計劃。

然而，卡托首先不是一個憲法理論家，既然他不是這種人，那么美德的概念便是指一種有關個人道德的政治學。隨著我們繼續探討這一個問題，就會發現它一再同意貿易社會有它自己的心理，這使追求和維持美德變得復雜。卡托的觀點并不以農業烏托邦為前提，雖然格登在一篇訃告中告訴我們，特蘭夏“雖然小心地維護自己的地產，但他一點也不想增加它”；[962](#_962)讀者絲毫不會懷疑，僅以土地作為基礎的社會，會導致波蘭或蘇格蘭高地那種野蠻狀態和仆臣身份，要想克服哥特人社會中的陰暗面，必須以貿易去補充家政。[963](#_963)其實，

國家誕生之初，粗陋的品德、粗野的殘忍、粗俗的自由欲望，都是它名聲遠播的主要品質。除了這些軍事品質，藝術和科學、政治知識和技藝，對于創立威震海外的偉大國家，對于維護國內的平等和幸福安寧，也必不可少；最后，在達到這些目標之后，隨之而來的還有禮儀、精深的知識、道德和經驗哲學、學問的其他分支以及繆斯的全部技藝。[964](#_964)

但是，必須促成從粗陋的品德向禮儀轉變，而且要靠商業的幫助；卡托向我們保證，有公民自由的地方不僅能使海外貿易蒸蒸日上，而且不會給它帶來危險。海員不會像常備軍那樣威脅到國家。美德和自由保護著商業，商業又為自由和禮儀提供了保證。[965](#_965)但是，需要一項復雜的計劃才能將美德與商業結合在一起；當我們再次看到為了使幻想的貿易變成富足和井然有序的現實貿易而在智識上付出了可觀努力，我們就發現了其中的原因。

最為確鑿無疑的事情是，貿易是不能強迫的；她是個既害羞又輕佻的女士，只有用諂媚和誘惑才能贏得她的芳心，一見到暴力和強權，她就會逃之夭夭；她不受國家、宗派或氣候的束縛，而是周游全球，只有受到最好最熱情的款待，她才會停下腳步。她的體質十分微妙纖弱，在專制的氣氛中無法呼吸；專橫和玩弄十分不合她的天性，一有刀劍觸身，她就會一命嗚呼。但是，你若是彬彬有禮，熱心招待她，她就是個知恩圖報的好心女士，她能讓沙漠變良田，村莊變城市，農舍變宮殿，乞丐變王侯；她能讓懦夫成為英雄，笨伯成為哲人；她會把襤褸的衣衫變成富麗的錦緞，把平凡無奇的羊毛變成國王的華美裝飾，如果她繼續玩她的變形術，還能把它們變成武裝的雄師和驕橫的艦隊。[966](#_966)

然而，這是塞壬的島。與這個女妖結下姻緣，意味著我們只能生活在巫術和變形的世界里。付出的代價是我們同意接受幻覺和欲望的支配。卡托用不少篇幅解釋說，人們是受欲望而不是原則的支配；[967](#_967)我們所希望和恐懼的大多數對象都是一些虛無飄渺的東西；[968](#_968)人們受到言辭的欺騙和誤導；[969](#_969)股票經紀人不過是一幫壞蛋，他們用虛假貨物和虛假榮譽的幻象來操縱和腐蝕人們。[970](#_970)這也并非僅僅因為人性有其脆弱的一面；好人跟壞人一樣，必須通過了解他們的欲望來加以統治。[971](#_971)《卡托通信》的語言越來越像霍布斯：

當我們說，只要有了某樣東西，我們就會安心，我們的意思或應當表達的意思僅僅是，我們會比現在更安心。可是我們在這件事上也經常出錯。新的收獲導致新的需求，想象中的需求就像真實的需求一樣強烈。欲望只會與生命一起終結，只有死神能讓嗜好安息。[972](#_972)

但是，公民美德的理想并沒有被放棄。雖然我們被告知，服務于公共福祉本身就是一種欲望，欲望為公時是好欲望，否則就是壞欲望，但他還是模棱兩可地宣布：

其實，幾乎任何欲望都不值得贊美，唯有當它專一為公并以此作為目標時除外。野心、貪婪和報復如果以普遍福祉為目標，便都是美德。我知道，人想把自己的欲望同自己的利益分開是難乎其難的，也是很罕見的；但確實有這樣的人。布魯圖斯、卡托、利古路斯、迪翁、提摩勒昂和埃帕米農達就是這樣的人，還有許多古代的希臘人和羅馬人；而且我希望英格蘭也仍然有一些這樣的人。人在追求公益時，也會考慮自己和自己的好處，但只要他更多地考慮公眾，或是讓自己的利益服從于公眾，那就可以公正地把他們尊稱為有美德的好人。[973](#_973)

這是一種馬基雅維里的“德行”，也就是說，公共道德并非總是與個人道德相一致，但它是一種真正的古典美德。欲望表現為追求私人利益和特殊利益，我們從亞里士多德的政治學和倫理學傳統中很熟悉這一點。美德是追求公共利益的欲望，追求它的欲望也許較少，但它們同樣可以轉化為這種欲望。腐敗是這種轉化的失敗，或是這種失敗的后果。因此，“公共事務”在一定程度上就是在休謨的政治理論中出現的那些政府：一種裝置或機制，它要求人們采取長遠眼光而不是短視的眼光，使他們的私人利益與普遍利益相一致，在欲望的基礎上建起理性和美德的大廈；但是在休謨看來更加清楚的一點是，它也是一種把人從洞穴里帶到陽光下，從幻覺的王國帶到現實的王國的裝置。古代政治中的英雄豪杰，不僅是社會化機制的產物，而且他們的美德是積極而真實的，可以被用作給其他人的美德提供保障的手段。除了英雄人物的道德示范作用外，還提到了另一種阻止腐敗的手段，它有著令人吃驚的古典和人文主義的特點。有作為“自由衛士”的人民；雖然他們的公共經驗有限，這使他們易于被言辭和子虛烏有的事情所騙，但他們不為自己追求權力，這意味著他們對于為了腐蝕別人而制造的幻覺不感興趣。所以他們是可以信任的，假以時日，他們就不會再受人欺騙了。[974](#_974)在自由社會里，受騙的危險終歸是較小的，甚至他們的幻覺可能也是為了公共利益，因為

正如馬基雅維里所言，當人民不滿并對統治者有偏見時，他們對任何事和任何人都會感到害怕。[975](#_975)

甚至從某種意義上說，不平等與平等的關系，就像“命運”與“德行”的關系一樣，尤其清晰地反映出共和國不可缺少的“平等”，嚴格地說是一種“平等規則”（isonomia）。人們從天性上是平等的，也就是說，人人生來被賦予同樣的能力；但是命運不公正和任意地分配這個世界上帶有偶然性的優勢，使有些人擁有比另一些人更多的優勢。這就導致了競爭、妒忌和貪婪，而這些事情并非對社會沒用。它們也造成了一個統治階級的存在，其權威約束著競爭走向極端的傾向。較幸運和較不幸的人似乎還起著相互制衡的作用，迫使雙方的欲望轉而服務于共同福祉；任性的命運不斷向我提出挑戰，要我證實自己的美德，讓我記住至少它不是命運的饋贈：

我們不能比別人更多地為這個世界帶來天生的優勢，但我們能夠在這個世界上獲得比一般所能獲得的更多美德。成為偉人不是人人能做到的。但成為好人卻是人人力所能及的：在這方面人人都達到與別人一樣的水平，最低賤者也能達到最高貴者的水平，因此人們在道德和天性上可以是平等的。[976](#_976)

這些因素，以及其他一些類似的因素，起著維持自由社會中的美德的作用。不言自明，古典共和國，以及它的權力分配和官職輪換制度，是自由社會的典范。英格蘭的古代憲法在大多數方面也類似于這種共和國——包括官職的輪換，[977](#_977)兩位作者似乎認為它是指定期召開議會（雖然沒有談到特蘭夏其實支持1717年的《七年法案》[978](#_978)）。但是論證在下一個階段卻出現了重要變化。[979](#_979)他們斷定，在當前的條件下，英格蘭除了有限君主制外，沒有能力采用其他政體，因為財產分配的狀況是存在著強大的貴族和吃俸祿的僧侶，這兩種人都為了財富和影響力而依附于王室的庇護，而這又使另一些人依附于他們。因此，對于純正的共和國（甚至是以君主為首腦的共和國）的生存來講，財產平等并不是必要的，君主和貴族的關系表現為不安定的相互依賴，這是哈靈頓所說的封建時代的或“哥特式”君主制的特點。通常被認定為腐敗的因素（廷臣、官員和壟斷性貿易公司）的作用是維護當前的體系，但是卡托堅持認為，

如果這就是英格蘭當前的真實狀況（而我認為這是無可爭議的），那么我們就不需要再做什么，或者，其實我們所能夠做的事情，不過是完善我們的憲法，只要善加管理，它就能十分出色地促進普遍自由；再就是保障財產的占有，盡力使它滿足另一些私人美德的目的，使它的性質中產生這一目的的能力發揮到極限。[980](#_980)

“你是斯巴達——不如說威尼斯——的傳人，努力與它看齊吧”（Spartam nactus es）；畢竟，英格蘭人似乎沒有繼承完美的財產平等，使他們能夠在共和國中實踐與私人美德相對立的公共美德，而只能最好地利用他們所擁有的東西。有限君主制不是有著完美平衡的國家，它僅僅是造成自由的力量和引起腐敗的力量之間的平衡，是財產和依附之間、行政權力和議會之間的平衡，它的優點足以保障自由和私人美德，阻止腐敗和幻覺變得一發而不可收拾。特蘭夏是講現實的作家，我們清楚地聽到1714—1719年的聲音；在“鄉村派”運動中加入了托利黨的“老輝格黨”，在托利黨的高教會派極端觀點的推動下，接過了宮廷派輝格黨的政權，[981](#_981)它通過了七年法案，現在又渡過了南海危機，正在走向完善沃波爾的政府。對新哈靈頓派系的作家來說，這意味著接受庇護權和財政的統治，而他們從來無法認為它一點也不腐敗，它也絕無可能恢復任何原則的純潔性。接受事實，意味著接受欲望和利益至高無上。

特蘭夏和格登對腐敗和虛幻的世界的指控，還有不應忽略的另一面。他們從對投機社會[982](#_982)——人們在這個社會里瘋狂追求空中樓閣的美妙黃金——的虛假意識的描述，轉向對另一些形式的虛假榮譽和虛假意識的描述，它是過度的權力而不是過度的自由的產物：這是絕對君權的世界，在這個世界里，個人及其價值不僅受制于獨裁者的權力，甚至在他自己眼里，也僅僅是因為他和他的諂媚者的定義而存在；[983](#_983)這是個迷信和信仰操縱（priestcraft）的世界，它不過是霍布斯在《利維坦》第4卷中所描述的“神話王國”，這里的人保持著服從，因為他們只能生活在不真實的東西所組成的夢境中。[984](#_984)我們前面說過的“利維坦”和“大洋國”之間不光彩的結盟，仍在這些新哈靈頓派中發揮著作用。君主的權威和公民的美德都在驅趕著幻想，按真實的面貌去描述人和事物；但是在霍布斯看來能引起叛亂的虛假意識，在共和主義傳統中帶來的卻是腐敗。靠幻想過日子的人受到那些通過幻想進行統治的人的操縱。獨裁者、教士和股票經紀人是共同的敵人，我們所追溯的論證結構顯示，股票經紀人在促成這種理論上發揮著酵素的作用，在大體上跟《卡托通信》——它產生于密西西比投資失敗之時——寫于同一時期的《波斯人信札》中，勞就像個北方的巫師，兜售袋子里的空氣，讓人們相信那就是黃金。[985](#_985)他能夠干這種勾當，是因為有個國王給他撐腰，這個國王的廷臣生活在一個僅僅由信譽意義上的榮譽所營造的精神世界里，并且強迫別人也生活在其中。它部分地被獨裁者的命令，部分地被廷臣的相互欺騙所左右。[986](#_986)廷臣被等同于教士、僧侶和冒牌哲學家；《波斯人信札》中遙控著烏斯比克后宮悲劇的那些分析家們，[987](#_987)強烈暗示著還應當進一步把廷臣等同于太監，把腐敗的公民等同于被拋棄的女人，所以孟德斯鳩才把對幻覺和腐敗的分析置于古典“家政”的性別偏見基礎上。如果是這樣的話，他似乎是放棄了從婚姻本身尋找“德性”（virtus）的努力（曼德維爾曾注意到，這個有著陽性詞根的詞是源于“vir”[男人]）；在這部著作中，唯一帶有田園風格的關系，分別是以兄妹亂倫和一妻多夫的淫亂行為作為基礎，[988](#_988)我們可以認為，孟德斯鳩對異族通婚已經徹底絕望。也許如此吧，看來美德與虛假意識的對立能夠支持廣泛的社會學分析。

大概有著更為直接的重要意義的是，卡托和孟德斯鳩都把這種分析運用于轟轟烈烈的反教權運動。有美德的男人能夠引導對他自己的崇拜，這是發生在公民而不是私人的背景下；而主張對這種活動享有壟斷權的教士，就像軍人、法律人和股票經紀人一樣，看起來是通過投身于人人應當平等踐行的美德去腐蝕世人，而且——至少像股票經紀人一樣——他只有把不真實的東西擺在他為了進行腐蝕而對其行騙的人們的思想之前，才能做到這一點。[989](#_989)特蘭夏和格登同內維爾的《仿柏拉圖》（Plato Redivivus）共同持有這種觀點，而且我們也記得，哈靈頓的共和主義和獨立派的傳統一起，把教士降低為公職人員。這里值得指出的是，在18世紀早期，新哈靈頓派的共和主義和自然神論有著高度的相關性。當然也不應忘記斯威夫特和他的《英格蘭人的教會情感》（Sentiments of a Church of England Man）；但是共和主義的世系除了卡托本人以外，還包括托蘭、博林布魯克和法國的亨利·德·鮑蘭韋耶，后者是反基督教文人地下活動的一員，他的《論貴族》（Essai sur la Noblesse）和《關于議會的通信》（Lettres sur les parlements）想賦予法國貴族以自主的美德，其基礎不是自有地產，而是“血統”（sang）和“佩劍”（epee）。[990](#_990)弗朗科·芬杜里認為，典型的共和主義，尤其是它的英格蘭變種，對早期啟蒙運動做出了比人們所承認的更大貢獻；[991](#_991)在這方面有意思的是，共和主義就像自然神論一樣，對擁有獨立的或“神法”（jure divino）的權威的教士發動了英格蘭清教的十字軍討伐。

在清教和自然神論的一致性中，當然也有十分重要的裂痕。我們知道，哈靈頓的思想遵循著——大概是十分刻板地——一種更古老的傳統，它要求共和國將自身置于一個末日啟示的時刻；他在這樣做時也是在遵循著清教為其提供了大量例證的另一種傳統。末日啟示是建立在先知預言上，而且霍布斯也屬于先知預言的研究者；但是，自然神論，以及整個啟蒙運動，是以斷然拒絕先知預言、啟示錄和整個希伯來的思想模式為基礎的。在我們所研究的問題上，維持自然神論和清教的一致性是有可能的，為此可以強調內在于末日啟示中的自我世俗化趨勢，以及后清教時代的遺產中蘇西尼[992](#_992)傾向壓倒千禧年傾向——托蘭幫助彌爾頓和哈靈頓與18世紀的思想聯系在了一起——還有圖弗森所探討的從千禧年向烏托邦的轉變。但是，我們越是成功地把英格蘭的共和主義自然神論與它的清教遺產聯系在一起，就越應強調英格蘭在某些方面已經太現代了，因此它不需要一場啟蒙運動，它已經與現代性本身發生了爭吵。《卡托通信》和《波斯人信札》同樣譴責貴族、信仰操縱和腐敗的投機行為；但是在絕對君權和特倫托式天主教仍是現實的土地上，它們不可能像在英格蘭那樣，成為對抗腐敗的修辭。法國的啟蒙哲人（philosophes）正在努力讓世俗歷史擺脫圣書的權威，而王道盛世時期的后千禧年主義社會批評家，卻要評估歷史變化對已經完全世俗化的人文主義社會人格理論的影響。不僅是中世紀和文藝復興有關“舊世界”（senectus mundi）的理論的持續存在——它們遠沒有死亡——使王道盛世時期的人精心構想出一種依然是循環論的有關各國腐敗的觀點，[993](#_993)他們還有一種完全社會的和世俗的公民人格理論，它所采用的標準表明了數百年來的社會變化一直在動搖著這種人格的基礎。在他們的輝格黨好戰精神背后有著盧梭的源頭，這更接近于浪漫派而不是作為他們的讀者的法國哲人（philosophes）。出現在1698年前后的“老輝格黨”，可以說是最早的左派知識分子，他們譴責自己黨的官方領導背叛了它自身的全部世俗原則；在1730年代追隨著博林布魯克的詩人和諷刺作家——無論我們把他們稱為獨立輝格黨還是托利黨——把羅伯特·沃波爾爵士樹為一個有著雙重象征意義的形象，在他們看來他是個腐敗的怪獸，在我們看來他卻是第一位現代政治家，他使現代文人相信，他的政策和人格正在動搖人類社會的道德結構。[994](#_994)他們的語言是人文主義的，他們的敵人是現代性，他們的姿態中既有16世紀的因素，也有20世紀的因素。依然亢奮的啟蒙運動還要再走一段路，才能超越這種二元性。

### 三

我們現在已經看到，英國和大西洋與“馬基雅維里時刻”相當的時刻，在經濟學和心理學方面有一些不見于其佛羅倫薩源頭的積極的復雜因素。對它的憲政成分的表述中最能引起共鳴的，是亨利·圣約翰·博林布魯克子爵第一次和第二次流亡期間（兩次都是出于他的自愿選擇）的著作。他在這個時期決心發動一場反對沃波爾當局的媒體和小冊子戰役，使用的語言與1698—1702年和1711—1714年的語言一脈相承。[995](#_995)鄉村派的綱領——定期召開議會，趕走官員，為下議院的議員規定土地財產的資格限制——起源于1675年對丹比內閣的抨擊，并且作為反對大規模戰爭及其對政府和財產的影響的戰役而繼續。隨著托利黨在1714年的垮臺，隨后的歷屆輝格黨政府，雖然不反對撤出歐洲的大規模戰事的決定，卻開始形成了一種政治風格，即世人熟知的“寡頭制的成長”。[996](#_996)其特點是一個強大而穩定的行政權，它為議會中信仰新教的君權提供保障，并堅定地削弱政治競爭。其手段包括選舉和延長議會任期的七年法案（代替三年），以及一個庇護權起著突出作用——如果不是過于重要的作用的話——的政治管理體系。它進一步維護著為支持戰爭而出現的銀行和公債的財政結構，而其反對者則把這種結構譴責為腐敗，從它作為政府永久建制的一部分而繼續存在中，窺測到他們最黑暗的預言的應驗——南海泡沫的歇斯底里一點也沒有減少他們的擔心。因此，從常備軍到股票經紀人這一類鄉村派的套話，在半個世紀的變化之后依然有效，雖然沃波爾政府是個堅定追求和平的政府，可是博林布魯克和普爾特奈在他們的雜志《手藝人》（它有蒲伯、斯威夫特、蓋伊、阿布澤若和菲爾丁這些作家的火力支援）中，仍能用批判威廉和安妮朝代那些好戰的當權小幫派的語言來抨擊它，把它說成后者的歷史繼承人和繼續。

每一種鄉村派意識形態的功能，都是動員鄉村紳士及其在議會中的獨立代表對抗當時的行政當局，用于這一目的的美德的措辭，一向有著同樣多的憲政和道德色彩。當然，這個特點使它留在古典主流之中。我們知道，亞里士多德的混合政體是一切公民人文主義的最終范式，它意味著政治職能和權力的分配，同時也意味著多種美德的合作，“virtus”和“virtù”這些表示美德的詞匯，都被用來既表達權力的觀念，也傳達道德品質的觀念。博林布魯克就像鄉村派傳統中的一切意識形態宣傳家一樣，試圖利用這種含糊性去解決他的基本問題：接受1688年光榮革命的憲政意義，同時嚴厲拒絕與它不可分割地一起發生的“財政革命”的腐敗后果；他在這樣做時采用的方式，使其又回到了《國王對十九條提案的答復》中的曖昧含義。這份文獻雖然權威性地表述了英格蘭擁有平衡憲法的學說，但它未免沒有說清楚國王、貴族和平民——代表古典時代的一人、少數和多數——是否在立法過程中構成一種合作關系和平衡狀態，一種在更廣泛的統治過程中不同職責和權力之間的合作關系，或不同的社會美德在“混合政體”或“公共事務”中的合作關系。正如我們所知，只有當立法的概念有著極大的重要性時，才真正有必要對這些可能的含義進行區分。

自從沙夫茨伯里率先抨擊王權及其臣仆腐蝕下議院以來，一向就能夠利用這些措辭去抨擊“行政”（或“內閣”）試圖讓“立法”（或“代表”）陷入依附或順從的地位，因而破壞了“平衡”，它有著1642年那樣的嚴重的潛在后果；但是，基本的含糊性依然如故。君權和議會之間一有沖突，平衡的語言就會從職責的意義上得到利用，違反的一方被譴責為篡奪了它不應有的管轄權。但是，一有庇護權和腐敗問題——這成了日益普遍的現象——的發生，行政權受到的抨擊卻較少針對它超越了自己憲法權力，而是更多針對它使組成立法機構的個人對王權及其控制的財政資源產生無恥的個人依附。雖然這是從職責的語言轉向美德的語言，而且意義重大，但人們對兩者并不進行區分，甚至傾向于把它們合并在一起。甚至“金錢利益”——從宏大的歷史主義角度描述為“新的財產形式”——的興起，也被認為是增加了“王權的勢力”，因為它使依附于王權的人數大為增加。然而，順理成章的推論是，憲政平衡受到的威脅和行政權力的增長，會使我們談到的社會和道德受到的威脅變得更為可怕。就像過去一樣，破壞平衡就是腐蝕美德。

博林布魯克最打動人心的一項有關現代歷史的假設是，君權的危險實際上已被腐敗的危險所取代[997](#_997)——從根本上說這是新哈靈頓派的觀點；但是他繼續把職責和道德的語言混在一起，這種做法可能影響到了孟德斯鳩，并通過他影響到了美國的立國之父。這就是“權力分立”的著名問題。[998](#_998)博林布魯克有時使用的術語似乎暗示著，國王、貴族和平民履行各自的職能，可以把它劃分為行政、司法和立法，憲法的平衡取決于任何兩種權力制約另一種權力的能力，至關重要的是，阻止任何一種權力建立起對另外兩種權力的永恒優勢，因此必須不惜一切代價維護三種權力中每一種的“獨立”。盡管把這種分析應用于不列顛政體有很多困難，但也許是被博林布魯克說服，孟德斯鳩用行政、司法和立法的三分法代替了適用于少數和多數的職能——圭恰迪尼的“協商”與“批準”，哈靈頓的“辯論”與“結果”——的二分法[999](#_999)，而喜愛威尼斯傳統的理論家一向堅持認為，必須維持這兩者的分離，以便形成嚴格意義上的“權力分立”。博林布魯克當即就受到他的報界對手（一些無名之輩，其能力被大大低估）的抨擊，說他在推銷一種空想的憲政理論，他也趕緊承認了不列顛政體不能被劃分為三種涇渭分明的權力。他承認，國王、貴族和平民參與共同的政治活動，這種活動既可以稱為立法，也可以稱為統治；他堅持說，他所說的“獨立”不是指嚴格的職責分立，而是指消除三方之中的一方對其他任何一方施加的“任何直接或間接的影響”。[1000](#_1000)除非再次進行循環論證——過去常有人這樣做，現在依然如此——不然只能把博林布魯克的意思解釋為，他不是指一種管轄權侵犯另一種管轄權，而是指當“間接影響”使一個統治機構的成員依附于另一個統治機構時，就會出現腐敗；這不是職能語言，而是道德語言。有大量證據表明，當時的人就是這樣理解他的。

但是，含糊性不可能被輕易消除。博林布魯克的批評者認為，三種獨立權力的統治是荒謬的，但他們并沒有簡單地回到16世紀和17世紀有關主權和混合政體的爭論，雖然他們回應著一種至少早在斯威夫特的《論貴族與平民》（Discourse of the Noble and the Common）中就能看到的辯論路線，認為每一個政府都必須有一種最終的、絕對的和不可控制的權力，但它可以由一個復雜的協作機構來行使（例如“國王在議會中”）。他們其實是要回到《對十九條提案的答復》或《謙卑的請愿和建議》中的立場。根據這種立場，可以從議會與君主制混合在一起的結構中找到平衡政府的原則，而正是針對這種立場，哈靈頓主張必須有一個真正的共和國。應當指出的是，孟德斯鳩，就他的權力分立學說而言，當他宣稱哈靈頓眼前就有一個包含著其所需要的每一樣東西的政府、卻要建立一個想象的政府時，他實際上接受了他們的立場。[1001](#_1001)但是，除此之外，博林布魯克的批評者也肯定了一些在《仿柏拉圖》中至少有所暗示，而《卡托通信》更直接地予以承認的觀點：在國王、貴族和平民必須一起工作的議會君主制中，沒有一定程度的庇護權或“間接影響”，它是不可能生存的。新哈靈頓派重新講述的英格蘭史，可以被用來形成這樣一種觀點：在封建社會，主臣關系和土地保有權共同保障著自由人要對其上司的權威負責，但是財產一旦不再是服從的因素，就必須用某種東西來代替已經消失的“依附關系”（lien de dependance）。特蘭夏或許希望，真正的財產平等終有一天會讓混合君主制變得沒有必要，但是1740年代的一些著作[1002](#_1002)關心的卻是讓已經取代了封建土地保有權的勢力結構永久化。這是同意議會主權之必要性的公認含義。

想到當年多納托·詹諾蒂曾試圖讓政府的三種成分之一對其他兩種成分“較少依附”（poca dependenza），說不定他很有興趣參與這種辯論；甚至博林布魯克也有一兩次坦白承認，對權力的服從就像權力平衡一樣，是維持一個不完美的世界的政府所必需的。[1003](#_1003)但是在18世紀的條件下，甚至比當年的佛羅倫薩更難以證明，依附和勢力除了腐敗以外還能意味著什么。在生活中期待著從公共行動中得到獎賞的人，是一個有欲望而非有美德的動物，因此他缺少抵制進一步墮落的品質。所以當博林布魯克要從政治中完全消滅庇護權時，他的基礎是很不可靠的，所以他必須為重新肯定美德尋找更多的辦法。于是他接受了鄉村派綱領中的主張：要更頻繁地選舉議會而不是七年一次，要禁止祿蟲官員和常備軍。還有一點也很清楚，他強調政府三種成分各自的獨立性，其動機之一是希望肯定以盡可能規范的方式形成的古典平衡，從而賦予憲法以可以“恢復”的“原則”——這是文藝復興時期重新肯定美德的最重要的手段。甚至在這一點上，他的后期著作也態度曖昧，[1004](#_1004)但是在《手藝人》時期，他把歷史現實中的原則作為首要教義，嚴重依靠對“哥特人”社會的理想化，以便從古代憲法中找到一種平衡結構。但是在這個問題上他的批評者——《倫敦雜志》的庫克和阿奈爾以及寫下《古代自由和現代自由的表述與比較》（Ancient and Modern Liberty Stated and Compared）的赫維爵士——對他形成了嚴重的壓力，他們遵循布萊迪和笛福的傳統，證明在貴族及其仆臣的齷齪世界里，根本就沒有古代自由，因此也沒有可以恢復的原則。[1005](#_1005)博林布魯克行事張揚傲慢，終其一生在打一場失敗的戰斗；但這并沒有減少一件事情的真實性：沃波爾時期的作家是在贊美一個生氣勃勃的歷史世界，它沒有原則也沒有美德，人們受著利益和欲望的統治，這就是使他們成為他們的實際樣子的原因。

美德和利益的分離也解釋了博林布魯克——一般說來也是那個時代——為何沒有能力創立令人滿意的政黨理論。現代人可以容忍讓競爭性的壓力集團履行服務于政治體系整體利益的功能。但是對于王道盛世時期仍然滿腦子是亞里士多德的人來說，致力于私人利益的團體對共同利益到底有何意義，是非常不清楚的，如果它沒有意義，那么它不過是個幫派，驅使它的成員日益走極端的貪婪和瘋狂使他們喪失美德或共同利益的意識，只有個人而不是集團才能擁有這種意識。馬基雅維里筆下的羅馬這一類社會，等級之間的關系沒有理順，由黨爭體現貴族或平民的美德或“原則”是有好處的；國家本身受到威脅時，會出來一個（用西塞羅的語言來說）好人黨維護它，出來一個壞人的幫派反對它。[1006](#_1006)博林布魯克認為，輝格黨和托利黨這些稱呼已經過時，如今只有鄉村派，或稱美德黨，在對抗宮廷派，或稱腐敗的派系；但是從本質上說這與托蘭等人在1714年的觀點并無不同，他們——在譴責政黨是腐敗統治的工具的歲月之后——承認仍然有堅守1688年原則的輝格黨，也有在做這件上讓人信不過的托利黨，因此以《七年法案》為基礎的強大行政權是必要的。[1007](#_1007)對于大多數人來說，只有當政黨體現著原則，因此能夠踐行美德時，它才是可以容忍的；代表不同的特殊利益的兩個政黨，只會使腐敗和狂熱的統治永久化。

博林布魯克曾經說，股票交易與貿易的關系，猶如黨爭與自由的關系[1008](#_1008)（可以想見，波利比阿的評語是：很難把任何“美德”中好的方面和壞的方面分開）。這句格言揭示了美德理想的支配力和局限性；它仍然是公共生活和人格的特點，是自我以這樣或那樣的形式獻身于普遍利益的精神，這是只有高度自立的人才能做到的事情。政治要想不退化為腐敗，它就必須轉化為倫理；古典修辭要求如此，這無關乎博林布魯克或無論什么人采用它時表現出的真誠。因此，對于亞里士多德、波利比阿、馬基雅維里和哈靈頓的“美德的學問”或公民倫理社會學，必須從強大的范式和普遍性的角度重新為18世紀的整個西方進行闡述。從這個角度來看，孟德斯鳩是這種學問最偉大的實踐家，而這個時期也是馬基雅維里作為公民道德大師聲望最高、其道德曖昧性被遮掩最多的時期。然而為此付出的代價是，無法超越這種風格之局限性的所有政治學著述，最后不僅會進行道德規勸，而且要提出建議說，作為一種人格品質的美德，是有可能治愈腐敗的唯一力量。馬基雅維里就曾采取過這種路線，他承認，在腐敗的社會里，個人美德要面對十分困難的任務，僅僅作為凡人的行動者幾乎肯定會被它打敗；只有英雄豪杰，神一般的人物，或真正有天意相助的人，才有可能成功。博林布魯克后來的著作，尤其是寫于他想搞垮沃波爾但無果而終之后的著作，完全是向社會領袖、最終是向愛國君主發出的告誡，要他們展現英雄的美德，挽救這個腐敗的世界。約翰·布朗[1009](#_1009)是馬基雅維里、卡托、博林布魯克和孟德斯鳩的門徒，他極聰明，但卻可悲地反復無常，他在1757—1765年這段時間寫了不少東西，在其最著名的著作中，他得出一個出人意料的結論，國家的衰頹只能用“某個偉大的大臣”的道德楷模加以救治。[1010](#_1010)博林布魯克曾受人指責，說他從哈靈頓的經驗唯物主義倒退到了馬基雅維里的道德理想主義；[1011](#_1011)但是，首先說來，獻身于普遍公共福祉的公民德行遲早會被認為是獨立于偶然的和特殊的社會原因；其次，再無可能像哈靈頓那樣相信，農業法可以永遠做到對美德的物質基礎的平等分配。土地再無可能擺脫對貿易的依附，貿易再無可能擺脫對信用的依附；人們沒見過對于一個投機社會來說相當于農業法的東西，而且大概連想象這種東西也不可能。因此人們必須做到比自己的環境更優秀。孟德斯鳩所著《論法的精神》是發現使這成為可能的環境的一次自相矛盾的輝煌努力。

博林布魯克不得不把他的智慧和修辭的努力，都押在美德的概念上，對于由此導致的結果，近年來對其思想進行解釋的大多數人都沒有給予盡可能充分的考慮。他們看到他與洛克不同（這是相當明顯的），他認為社會中存在著自然權威和秩序，一個有美德的國王或貴族階層可以對弱者行使父親般的權威，偉大的存在之鏈構成了自然神論宇宙的統一結構，于是他們得出結論說，他終歸是傾心于一個自然等級社會中土地鄉紳的領袖，他對過去的——例如伊麗莎白時代或詹姆士一世時代的——社會和哲學世界患有懷舊病。[1012](#_1012)可是我們曾一再看到，美德理想是政治理想，以“積極生活”（vita activa）作為基礎并以平等作為其原則之一的城邦，絕不可以最終退化為等級制。它確實有精英，他們以智慧和經驗、閑暇和財產為特點，他們的美德是領導，因此也是統治。他們對不是精英的公民行使的權威，可以稱為自然的和父親般的權威，就像羅馬元老院被稱為“義父”（patres conscripti）一樣，但是圭恰迪尼這位佛羅倫薩共和派理論家中最具貴族精神的人卻清楚表示，少數需要多數把他們從腐敗中救出，多數接受少數作為他們的自然領袖時，并沒有停止展示其批判性的判斷力或積極的公民精神。領導和服從都是積極的美德；從更抽象、更形式化的意義上說，美德就是這兩種公民活動方式的關系；博林布魯克的懷舊病，如果他有這種病的話，也許是懷念安妮統治時期那個鄉村派政治的開放而騷動不安的世界——與喬治二世時代四平八穩的寡頭政治相比。我們在分析美國革命期間的服從和平等問題時，還會回到這個題目上來，他在那兒被視為馬基雅維里第二，他作為道德和政治哲學家的權威，超過了他的思想的曖昧性。

### 四

18世紀的“馬基雅維里時刻”，就像16世紀一樣，把公民美德與腐敗相對立，并從人欲橫流的角度看待腐敗，這些欲望造成依附和喪失人格獨立，是在迅速而非理性的變化中形成的。但是，對于16世紀的思想而言，在快速變化的世俗時間中很難使各種欲望相互調和的象征符號是“命運”（fortuna），這個概念從根本上反映著古典認識論的不恰當，而18世紀的認識論則能從更加確定的、物質的和動態的角度定義腐敗和非理性的現象，雖然在這些方面仍然缺少倫理內容，也就是說，它們所產生的具體的歷史，從本質上說仍然是脫離美德的運動。所謂的鄉村派意識形態，是以不動產和公民生活精神作為前提，自我能認識并愛自身，是因為它與“祖國”、“共和國”，或被組織為一個政體的共同利益聯系在一起，但它總是受到因私人欲望和虛假意識而產生的腐敗的威脅。為了拯救人格，它提倡一種美德的理想，有時這種理想會達到一種不現實的斯多葛式道德自主的高度，它以維護財產獨立為基礎，而后者在投機的經濟中很難維持；為了拯救政體，它把不列顛的憲法說成是既相互獨立又相互協調的權力因素之間的古典平衡，維持這種平衡就是維護美德，但是歸根到底只有肯定個人美德才能維持這種平衡。它的倫理學可以歸結為一種完全自立的人格理想，因而它發現，很容易理解僅靠人的力量是不可逆轉腐敗的；它的經濟學傾向于把人格建立在一種財產的基礎上，這種財產只存在于前商業社會的歷史，因而它傾向于認為歷史是脫離價值的運動，只有英雄的行動，而不是社會的行動，才能使之發生逆轉。但是，雖然它日益容易受到悲觀哀怨情緒的感染，它卻擁有公民人文主義豐富、復雜而又明確的詞匯，可以用來闡述美德的科學和社會學。因此它的范式傾向于主導著話語。

另一方面，所謂的宮廷派意識形態既不那么顯眼，也缺少權威的闡述者。不過我們還是可以把它概括為建立在這樣的基礎上：它接受信用作為衡量經濟價值的標準，接受幻覺、欲望和利益的心理學作為人類行為的主動力。它強調的不是美德，而是自我對自我滿足和自尊的追求，它開始探討這樣一種理論：如何能對多樣化的欲望和自利行為進行操縱和協調，或它們如何能夠神奇地或自發地相互協調，從而促進不再與個人的內在道德生活聯系在一起的共同福祉。它不認為美德具有政治范式的意義，所以它也不認為政府是建立在需要不斷加以肯定的美德原則上；它樂于同意，人們是喜歡分幫拉派的利益動物，但它并不認為對這些特點若不加以約束，會對美德和政府有致命影響，而是建議以中央的強大行政權力來管束它們，這個行政權力不必受平等原則的規制，可以訴諸人們的欲望和利益而不會受到傷害。它認為個人道德是私人而非公共的，屬于人們相互打交道的正直品格，不必表現為公民道德或類似于政治家美德的行動，就算它能有益于維護政治中的道德氣氛，也只能為之做出間接貢獻。

因此，它的倫理詞匯是薄弱的，它由于缺少將人類美德表述為“政治動物”的美德的理論而受到限制。這個弱點使它退縮于18世紀道德理論的邊緣——或許有時是它的先鋒隊。但是，它并沒有把一種原理體系或財產觀追溯到可以恢復的過去，這使它能夠自由地適應那些使信用、專業化和帝國的新世界變得可以理解的社會變化。但是與此同時，對于這些變化，它繼續從歷史脫離了鄉村派所描述的世界及其價值的運動這個角度加以說明，這個新世界的倫理學必須用曼德維爾那樣的強硬語言來宣布。鄉村派主要是從馬基雅維里那兒獲得了它的共和主義性格，但宮廷派有更多馬基雅維里的特點，它能夠接受強烈的變化可以獨立于價值而產生。美德和“德行”的二元論在這里露面了，我們當會記得，在馬基雅維里看來，主要是戰爭造成了這種歧義，而戰爭作為商業的一種表現，部分地迫使王道盛世時期的人承認了這個新世界的性質。在艾迪生而不是特蘭夏筆下的卡托的語言中，宮廷派意識形態能夠展示如何贏得成功，而這成功為何應當由鄉村派享有。或者如亞歷山大·漢密爾頓——很有意思的是，他采用了斯威夫特可能用過的黨派術語——所說：“卡托是他那個時代的托利黨，愷撒則是他那個時代的輝格黨……前者與共和國一起死亡，后者則摧毀了共和國。”[1013](#_1013)但是，假如宮廷派意識形態能夠主張自己享有理解權力的壟斷權，它便只好讓自己的對手獨享美德理論了；比馬基雅維里尤有過之的是，缺少美德，就要當“幻覺”和虛假意識的犧牲品。公民美德與充滿活力的“德行”之間的距離由此而變得更大，通向權力之路就是通向腐敗和自我毀滅之路這一譴責也變得更加咄咄逼人。

但是，在不列顛，博林布魯克的意識形態戰役在其發動者的生前是一場失敗的戰役。鄉村紳士并沒有陷入難以自拔的債務；權力和庇護權的壟斷者并沒有成為沃波爾的繼承人；這個世紀中葉的戰爭主要是在海外進行，沒有引起類似于讓格多芬和馬爾伯羅垮臺的對戰爭財政的反叛；大體上似乎十分清楚，宮廷派和鄉村派是共生的，而不是對立的，因此可以為這樣的觀點說不少話：英國憲法是議會君主制，而不是分立的權力之間的平衡。在這種環境中存在著空間，使政治理論家能夠重新審視王權和議會的關系；歷史學家能夠重新審視土地利益和商業利益的關系；哲學家能夠重新審視理性和欲望的關系，所有這些重新審視，都可以在1750年左右研究不列顛政治的最強大的思想家的著作中找到，孟德斯鳩的《論法的精神》盡管研究的是權力分立，但從英國的角度看，可以認為它比《波斯人信札》更具輝格黨特點。該書第19卷第27章就是從我們所討論的角度對一個自由民族——顯然是指不列顛——的研究。

孟德斯鳩告訴我們，這種分析要以“風俗習慣”（moeurs and manieres）與法律的關系為基礎，而不是以“它的政體原理”（les principles de sa constitution）為基礎，[1014](#_1014)這意味著，維持立法權和行政權的“清晰”劃分的重要性在于，人們的欲望是自由的，仇恨、妒忌和野心也同樣自由地表露于這種或那種權力之中。[1015](#_1015)既然行政權掌握著一切官職的贈予權，因此它一向是希望而不是恐懼的對象；丟掉官職的人想重新掌權，官場中的人雖然可能害怕丟掉官職，但他們知道就算丟了官職，也可以用原來的方式再把它弄到手。就此而言，馬基雅維里式的革新的問題——受到它冒犯的人將比為它而高興的人做出更加積極主動的反應——便在這個范圍內得到了解決；行政權類似于“自然君主”（principe naturale），他的地位被他的臣民的天性所強化，而不是注定要與自己的臣民作對的“新君主”（principe nuovo）。但無可懷疑的是，欲望，而不是馬基雅維里所說的習俗，是這種政體的主動力；[1016](#_1016)“奇思怪想”和“幻覺”常常使人們在這個社會中劃分出的兩個相互妒忌的黨派（局內人和局外人）之間變來變去；在構成這個社會的獨立的個人之間沒有多少忠誠和原則可言，君主也常常受人驅使去羞辱他的朋友，提拔他的敵人。[1017](#_1017)但是，由于欲望是自由的，因此“自愛”（amour propre）（這是盧梭的說法，孟德斯鳩并沒有用過它）不會變得腐敗。恐懼，以及對恐懼的非理性懼怕，現在有了新的表現。行政權對庇護權的壟斷使人們總是害怕自己不知道的事，反對王權的領袖會加劇這種恐懼而不是公開承認自己的動機。[1018](#_1018)然而情感是健康的；孟德斯鳩走的是中間路線，他不像卡托那樣，引用馬基雅維里的話斷定，不相信政府的人民也不知道他們的恐懼有邊界；也不像柏克那樣，說美洲人“從每一縷腐臭的微風里，嗅知暴政的來臨”。[1019](#_1019)因為他們害怕不真實的東西威脅到他們的自由，所以他們在真實的威脅出現之前就對它保持著警覺[1020](#_1020)——等著讓經驗來告訴他們那是真實的威脅，等于拖延到為時已晚的地步；選舉產生的立法機構要比人民更冷靜，并且得到他們的信任，[1021](#_1021)能夠減輕他們對不真實威脅的恐懼和預防真實危險的發生。值得指出的是，這種角色只有少數人能夠扮演。

這個住在島國上的民族，更愿意從事商業而不是征服；但是它的貿易和殖民冒險有著強烈的競爭性和侵略性，它會從事超出其力量，甚至違反其利益的事業，[1022](#_1022)為此要通過借錢動員起巨大而虛幻的力量。可是，由于它是向自己借錢，因此它的“信用”很可靠；雖然它所創造的財富和權力是虛幻的，它對自身和它的自由政府的“信心”（confiance）卻能把虛幻變為現實。[1023](#_1023)對于卡托所描述的南海狂熱，或孟德斯鳩本人對法律的描述，不必再做更多的補充。他現在告訴我們，在自由社會里，權力是多元的和分散的，欲望本身是自由的，不僅可以自由地改變它的對象，實際上還按照它的幻覺改造著世界。然而，這是發生在對外的“德行”（virtù）的領域、發生在邊界和海岸以外的商業和權力的領域。在公民美德的領域，幻覺和真實可以共存并相互加強，但是到了某個時候，審慎和智慧要嚴格區分自由受到的真實的和不真實的威脅。然而，在自由的條件下——這正是法律所缺少的——欲望和幻覺可以幫助達到這一目的；它們燃起的火光，能讓政治家洞悉世事，我們并不是在柏拉圖的洞穴中。孟德斯鳩不像斯威夫特、卡托和博林布魯克，他不認為需要一種不以商業為基礎的智慧去阻止投機的狂熱腐蝕社會。他所要說的是，一個自由而幸運的社會能夠容納大量虛假意識而不會受到嚴重傷害，可以利用它進行擴張。他所說的那些朝秦暮楚的人，那些求官者，那些投機家和充滿進取精神的商人，都讓人想起馬基雅維里筆下為羅馬的自由和偉大做出貢獻的貴族與平民。

在孟德斯鳩的思想中——與他對不列顛政治的研究大體上同時存在——也許能夠看到一種對商業和欲望有益于自由和公民美德的歷史概括。他斷定，美德是共和國的原則，但他這里指的是“政治的美德”（vertu politique），它與“道德的美德”或“基督教的美德”并不是一回事，它指的是平等服從共和國的法律，為共和國的福祉做出貢獻。[1024](#_1024)孟德斯鳩比他的英國前輩更清楚地知道，這個意義上的美德未必與私人價值或個人道德相一致；他在前面談到斯巴達、雅典和羅馬時說得很清楚，共和國可以用不人道的嚴酷方式去強化這種美德。[1025](#_1025)就像馬基雅維里一樣，他知道基督教精神提出了一些要求，而公民精神是拒絕為其讓路的，后者可以在近乎野蠻的時期十分興盛，那時也沒有必要授予不屬于城邦的人以人權。但是他清楚地表明，由于古代城邦的精神本質上是軍人精神，商業甚至農業受到輕蔑，所以柏拉圖和亞里士多德才會相信，人格能夠且必須用音樂來徹底重新塑造。[1026](#_1026)也就是說，生產和交換貨物的人逐漸意識到某些價值，它們不僅僅是城邦法律的價值；他們進入相互交往的關系，而這不完全是平等地遵守法律的關系。假如他們在城墻外面做生意，他們所進入的關系、所培養出的人類價值準則，共和國對這些只擁有偶爾的權威。一方面，風尚變柔和了，藝術和優雅風格得以發展，利庫爾戈斯式或德拉科式的嚴酷紀律得以緩和；但是另一方面，也正是在這一點上，柏拉圖認為必須禁止城邦以外的商業，將人格的社會化完全交由受到城邦衛士控制的音樂和另一些教育方式來完成。商業是一切社會價值的來源，只有一種價值除外——我們覺得，只有在存在文明契約的世界，在“天下”（oikumene）而不是城邦中，基督教本身才有可能出現；但是這個價值，即“政治美德”是把人造就成“政治動物”，從而把他造就成人；這兩種價值之間有嚴重分歧。使人有教養的商業導致奢侈，從而使他們腐敗；[1027](#_1027)不存在限制奢侈滋生的經濟法則，保持美德只能靠共和國的紀律，它運用包括音樂和武器在內的手段教育人們節儉——而這其實能推動商業的成長。

馬基雅維里認為，公民美德終歸是與基督教不相容的，他用武裝的概念來表述公民對共和國的獻身精神，表述一個對待非公民過于嚴酷以至于不承認有普遍人性的世界。孟德斯鳩為此補充上了商業的概念，并重申了弗萊徹和達文南特暗示過的結論：商業和教養與德行和自由不相容。商業帶來更活潑的愉悅、更細膩的感覺、更普遍的價值，這些都是原始的斯巴達人、羅馬人或哥特人的公民戰士不能比的。然而，由于它提供了比狹小的城邦更普遍的原則，提供了另一種秩序，因此說到底它與“政治美德”意義上的品德是不能兩立的。雖然可以用法律、教育和風尚去約束奢侈的滋長，但同樣真實的是，奢侈腐蝕著法律、教育和風尚。把商業看作一種媒介，可以認為它有益于社會融洽，甚至于自由和美德，就像它有可能在欲望和理性之間建立起積極的關系一樣；但是根本的不相容性依然存在。商業取代了命運；共和國無法永遠控制它自身的歷史，或抵抗它自身的腐敗；特殊與普遍仍然在交戰。

在這個問題上，可以再次把這種歷史觀稱為“循環”（anakuklosis），在這種“循環”中，共和國通過自身的“德行”變成帝國，然后被隨之而來的奢侈所腐化和毀滅。但是，對于對自身的文化有著高度自信的18世紀來說，中期前景似乎有著極大的重要性，它比基督教思想中的“現世”或歷史的當下得到更大的強化，腐敗的時刻則比基督教啟示錄中的苦難更遙遠；在各種進步理論中甚至包含著一種烏托邦的可能，即文化將變得能夠自給自足。但是，只要公民美德的精神繼續存在，就不可能消除有關自我毀滅的啟示錄的威脅；人格與社會的關系似乎十分脆弱，這使得腐敗所預示的災難有可能迅速而不可抵抗地到來。這種前景甚至在大衛·休謨的思想中也能找到。

將以下兩者過分緊密地聯系在一起（雖然它們肯定存在著某種聯系）也許失于審慎：一方面是作為哲學家的休謨對理性和欲望的關系的關切，另一方面是作為英格蘭歷史學家的他對土地和商業的關系以及行政權與立法權的關系的興趣。[1028](#_1028)但是就他作為史學家的才華而言，他很像是一個極有說服力的宮廷派歷史學家。他追隨著布萊迪、笛福以及為沃波爾辯護的人，拒絕相信古代憲法，用哈靈頓（他對此人持有保留的贊賞態度）的觀點對抗新哈靈頓派的觀點。英格蘭一向就存在著由擁有土地的戰士、貴族及其仆臣組成的哥特式統治，但其中一直存在著權威和狂暴的自由之間的緊張關系；從這種統治中找不到無論是先例還是平衡的正當性原則。除非有商業和學術的普及，否則使人民擺脫仆臣地位是不可能的；可是這也帶來了君權與人民的對抗，前者第一次暴露出其專斷性和絕對性，而在后者對自由的要求中，燃燒著休謨從清教中看到的迷信、狂熱和虛偽。因此，商業的成長、欲望的釋放同對自由的追求是相互關聯的，后者從根本上說不是理性的要求，而是嗜好的要求，因此休謨的名言也不難理解：權威和自由總是在政治中對抗，絕無可能完全化解。哥特式政府以不尋常的殘酷性表現著這種對抗；1688年的成就是取得了較為穩定的綜合。[1029](#_1029)然而應當強調的是，休謨仍然認為不列顛的憲法是絕對君主制和平民共和制的折中，最終極有可能走向一個或另一個極端。[1030](#_1030)

他明確表示，商業和學術的一個非同小可的作用，是使中世紀基督教的迷信變成了清教徒的狂熱。它們使人享用更多的東西，獲得更多的觀念，表達更多的價值，從而擴展了他們的思想。這樣一來，人心中的嗜好和欲望活動的增加，推動了理性能力的成長，這種能力包括——一旦清除掉清教的迷狂——理性的自由和理性的宗教（假如有這種東西的話）。[1031](#_1031)欲望可以為理性提供信息，幫助它調整權威和自由的關系，但是，前兩者之間不可能有最終的和諧，后兩者之間也不可能有這種關系。故也難怪，休謨對18世紀的憲法持“宮廷派”觀點，也就是說，他同意必須有一個權力的最終處所，行政權必須擁有影響立法權的手段。[1032](#_1032)庇護權并沒有讓他驚慌，因為他認為，千百年來人一直受著欲望的統治，而不是通過欲望進行統治，政府是個過濾器，它誘導人們將對自身利益的短期觀點改變為對利益普遍一致——從這個意義上說，也是公共福祉——的長遠理解。從理想的角度說，完美的國家應當包括一人、少數和多數這些古典類別。但是在現實中，甚至在想象中，必須有辦法使所有它們三者的利益取得一致，這就涉及到掌管著庇護權的權威的存在，它在一定程度上總是會與自由的力量發生沖突。[1033](#_1033)

休謨同意庇護權和影響在統治中的必要性，就像他同意在當前歷史時期商業是一種通過培養人的嗜好拓展其心智的解放力量一樣。在這一點上，回想一下格羅·達蒂和另一些15世紀的意大利作家，是饒有趣味的：他們認為佛羅倫薩人適合于積極的公民精神，因為他們是商人，他們周游各地，進行研究和比較，腦子里充滿了各種知識，要多于通過單純遵守習俗所繼承的知識。[1034](#_1034)我們知道，在馬基雅維里和圭恰迪尼的筆下，公民精神必須在一定程度上對抗這種最初的資產階級熱情；公民被要求使特殊利益嚴格服從公共利益，這樣才能變成一個避免經商的斯巴達人，一個軍人、公民和農民，除此之外什么都不是。18世紀對美德和商業的問題極為關注，從宮廷派一方來說，它總是把企業家納入有美德的公民范疇。休謨愿意接受理性和欲望、權威和自由的二元格局，以及它們之間創造性的緊張關系，因此他在研究英格蘭史時，也接受——走在了19世紀柯勒律治等人的前頭——擁有不動產者和擁有動產者之間類似的二元格局，前者通過特權和習俗繼承了自由，后者則通過增加知識和擴大能力來肯定自由；這一時期開始出現了對抗保守因素的進步因素。[1035](#_1035)

很快便出現了熱衷于進步的人——休謨已經可靠地認出他們。這些人認為，貿易和旅游在全世界的擴張，終有一天會讓人掌握全部資訊，使他能從中得出理解自身和周圍環境的一切結論。令人大為吃驚的是，這種建立在嗜好和欲望上的知識中必然包含著狂熱、幻想和虛假意識的因素，而且難以想象能把它們從心智活動中最終清除出去。休謨肯定不抱這種幻想；他絲毫沒有烏托邦精神，但是他擁有比大多數人更出色的懷疑能力，這使他認為，就算我們必須生活在一個幻影世界里，我們也能夠認識到它們是幻影，并且建立起準則，使我們知道在多大程度上、在什么樣的限制下，能夠成功地把它們轉化為真正的知識。因此——這也是結論——休謨沒有不適當地擔心金屬通貨向紙幣信用的擴張；其實，他還不懷好意地建議說，利庫爾戈斯在斯巴達用監獄而不是紙幣去限制金銀的流通，是件很可惜的事。他同意，只要有適當的管理，信用經濟中的人就會更加相互信任對方的償付能力而不是金錢的市場價值——這很像孟德斯鳩所說的與“信心”融為一體的“信用”。他同意紙幣能夠成為耐久的價值——就算不是真正的價值——的流通中介。[1036](#_1036)

但是達到一定限度，信用和信心就會失效，看看休謨深入思考它們的消失時所使用的語言是令人吃驚的。決定性的因素是公債負擔。一旦所有財產和產業都陷入債務，并且達到舉債的極限（1鎊中有19先令的債務），而國家的債務是用它未來無限期的稅收作擔保，公眾的信心就維持不下去了。股票經紀人的統治階級就會出現，他們帶來的恐怖就像博林布魯克和達文南特所描述的，他們除了公共債權之外一無所有，但又擁有一切，因為一切東西的價值現在都取決于它的債務關系。軍役和議會代表將變成可供租借的職務，人們將沒有任何手段對抗自己的幻覺或被人欺騙，因為一切事物的價值和意義都被毀滅了。國家因破產而“自然死亡”，或因外敵入侵而“暴死”，將是唯一可能的結果；這是——休謨宣布，并且直到1776年去世前一直相信——實際存在的事態最可想見的結果：“要么國家必須毀滅公債，要么被公債所毀滅。”[1037](#_1037)

休謨的天性使他與歷史上的任何哲學家相比，是個很少訴苦的人，但是他也會因為我們今天所熟悉的環境——即商業社會中沒有能夠最終約束腐敗的力量，而發出哀怨之聲。就像《國王對十九條提議的答復》一樣，他認為社會平衡有著內在的脆弱性；他就像馬基雅維里一樣——很少幻想，大概比馬基雅維里還少，因為他更不相信政府是以個人美德為基礎——承認只有立法改革能抵抗瓦解美德的力量，一旦超過某種界限，墮落將迅速變得無法逆轉。用孟德斯鳩的語言來說，假如美德是共和國的原則，那么這種共和主義觀點的內在含義就是，美德必須維護美德的必要條件，它必須傲然自立，這大概就是它對后清教時代的思想有著明顯吸引力的原因。休謨對社會的哲學、心理學和經濟學分析，盡管像他那個時代（或其他大多數人）所提供的分析一樣細致而復雜，這并沒有使他把“美德”具化為維系著其他所有事物的穩定的實體。他對于塑造著通常被稱為“美德”的綜合體的社會因素的多樣性有著獨特的廣泛理解，但是他認為，這些因素是在某些有可能自我毀滅的條件下發揮著作用；一旦發生這種情況，既有的“腐敗”話語就會變得十分恰當。

但是，在這一限制之下，使休謨成為18世紀偉大史學家的原因之一是，他認為商業和欲望既是建立政治社會的動力，又是一股積極而活躍的歷史動力，他并非沒有能力對當前和未來持樂觀的觀點，而未來最終的腐敗可以在極長的時間內受到扼制。偉大的蘇格蘭社會哲學家學派，以復雜的方式作為他的直系繼承人，繼續著美德與商業之間的對話，而且在這樣做時大大受益于他的教誨。[1038](#_1038)盡管人們時常提到，休謨相信人性在任何時候、任何地方都是一樣的，但是他關于理性依靠欲望，而欲望又依靠經驗的觀點，與人們日益相信的意見——商業擴大了人類的經驗、知識和價值的范圍——結合在一起，能夠用來建立一種人的形象，據此，人們通過數百年來經濟生活的發展，創造和改造著他們的“第二天性”——自亞里士多德以來，它就是以習慣和仁愛，或經驗和欲望作為基礎。如果可以確定地說，蘇格蘭學派的領袖很熟悉維柯的教導，即人們通過語言和詩化的想象創造他們的歷史，那就不難理解能夠在商業和幻想之間建立怎樣的聯系。既然土地和商業作為保守和成長的原則是相互對立的，因此從土地走向商業的歷史運動，在理論社會學家或“猜測史學家”的思想中便被擴展成了一種社會發展圖式，先是獵人，然后是牧人，繼之以商人，在這個序列中最后露面的是制造商。在每一個相繼發生的階段，人們提供和分配生活必需品的方式為經驗提供了用來培養欲望、想象和理性的原料，在每一個階段，人類的人格都被視為建立在適合于那個文化階段的格式上。一種有關“勞動者”（homo fabar）的理論——有關勞動作為價值創造者的理論，現在能夠被亞當·斯密采用。人這時便可以被描述為一個有教養的動物，而教養則被描述為經濟的產物；隨著貨物被生產出來，生產和分配它們的技術在每一個階段都變得更復雜，人類的文化、想象和人格也相應地變得更加復雜。這時便出現了一種追溯和解釋教養與商業成長過程的歷史科學；人日益成為歷史動物，并被置于此后的過程的中心位置。

但是，教養與自由之間的矛盾并沒有因此而被完全克服。蘇格蘭和法國的猜測史學家繼續采用美德和腐敗的語言——也就是說，采用公民人文主義的語言，而自1698年以來，它在英格蘭一直是表達價值與歷史之爭的手段；他們這種做法的結果，不亞于從馬基雅維里那兒看到的悲觀主義。到了亞當·斯密時代，他們逐漸把勞動的分工和專業化，以及由此導致的更加頻繁的交換，看成是推動社會從它經濟史的每一個階段走向下一個階段的動力；而且它并非偶然地與下面這種情況有關，作為盎格魯人的蘇格蘭對商業在社會和歷史中的作用的全部探索，是以抗議職業軍隊的增長作為起點的，而它所抗議的這種現象，一向被古典公民傳統視為社會職能專業化的災難性事例。公民若是允許花錢雇別人來為自己打仗，他便失去了其“德性”（virtus，從這個概念的全部含義來說）中的一個關鍵因素；教士、律師和食利者與軍人被歸為一類，作為這樣一種個人的典型范例，他們的專業化使他們成為別人的仆人，而這些人又反過來成為他們的仆人。簡言之，專業化是腐敗的主因；只有作為業余參與者的有財產、有獨立性的公民，愿意履行城邦的基本職責，才能夠說他實踐著美德，或生活在一個正義得到正確分配的城邦里。沒有他不愿意親自擁有的“技藝”（arte）。但是，假如技藝是通過專業化過程形成的，那么教養本身就與“政治動物”的精神發生了矛盾。如果進一步認為——顯然也能夠這樣認為——只有專業化、商業和教養使人能夠享有充分的自由，能夠服務于他本人和別人的利益，那么城邦就是由毀滅它們的力量建立的。一旦把土地和商業置于歷史過程之中，公民就會發現自己存在于一種歷史矛盾之中。

亞當·弗格森的《文明社會史論》（Essay on the History of Civil Society），大概是蘇格蘭人研究這個問題的最具馬基雅維里風格的著作。[1039](#_1039)他沒有采用他的同代人所偏愛的生產方式相繼發生說，而是采用了歷史從野蠻到文明，從以原始美德為特點的武士社會向商業、優雅和人道狀態演變的觀點。他強調指出，原始人的群體不斷與鄰人發生沖突，從這種戰爭和爭斗的狀態中產生了強烈的團結愿望，它使個人社會化，并且強化了他的自我。[1040](#_1040)這種進攻性的和嚴守紀律的感情，顯然就是馬基雅維里的“德行”——也是阿拉伯社會學家伊伯恩·卡爾丹所說的“集體意識”（asabiyah）——它是一般意義上的美德的來源，能夠使原始武士成為愛國的公民。但是，隨著戰爭使社會更具凝聚力，從而也更能變得優雅精致，公民之間的關系也會變成專業化、交流和商業的關系，在弗格森（就像弗萊徹一樣）看來，職業軍隊的發展標志著人們追求從物質、思想和道德上享受文明所帶來的滿足，把保護自己的事留給為此目的花錢雇來的人。[1041](#_1041)這是一個轉折點，自此以后便有了這樣一個問題：文明帶來的一些偶然的、次要的，但在很多價值標尺中又是更高的利益，是否會腐蝕人們，使他們失去原初的社會美德。原始的“集體意識”（asabiyah）或“德行”能夠主要從非道德的角度加以描述——現在則被描述為一種確切無疑的感情——但又是道德人格和道德關系的來源。

所有亞里士多德主義的理論家，都以這樣或那樣的方式被這個普遍利益與特殊個人相對立的問題所困擾。但是在弗格森之前，幾乎沒有人以如此動人而又淳樸的方式表述過它，他采用的馬基雅維里式語言表明，他這種做法是把共和國置于時間之中的人文主義實驗的結果。一向就存在的問題是，需要就特殊或私人利益與普遍或公共利益何時有矛盾、在何種情況下能夠認為前者有益于后者做出決定。由于公民美德的觀念將全部賭注押在人格和共和國的直接關系上，“公民生活”傾向于否定而不是肯定次要利益，人們一向更偏愛壓抑嗜好的斯巴達，而不是使嗜好得到升華的雅典；只是到了19世紀自由主義的英國，當教養終于取代財產而成為公共精英的資格的特點時，伯里克利的《葬禮演說》才被載入自由主義文明的神圣經典。一旦把共和國置于時間之中，它的歷史就易于成為美德被美德自身所腐化的歷史；在18世紀，雅典被視為一個商業帝國，并最終成為一個帶女人氣的帝國的典型，[1042](#_1042)這個世紀以一種特別苦惱的方式面對著上述問題。商業范式將歷史運動描述為走向商品無限增加的運動，并把物質、文化和道德文明的進步全部歸于它名下。但是，只要它沒有與“政治動物”相當的概念，沒有獨立的、在道德和政治上進行選擇的個人的概念，進步就只能表現為喪失人類人格的變化。這種腐敗是自生的；作為生產和增加商品之動力的社會，內在地對立于作為人格之道德基礎的社會。商業的歷史再一次暴露出，共和國并沒有解決它在特殊的、由偶然事物組成的時間中作為一種普遍價值存在的問題。

或可認為，弗格森在表達這個難題時，對“德行”（virtù，與人格的社會基礎融為一體的首要價值）和“美德”（virtue，指對源自社會進步的每一種價值的實踐）做了區分。孟德斯鳩也做過類似的事情，他曾說，僧侶的“德行”（vertu）就是他用它來壓制一切人類嗜好，完全獻身于自己的團體；[1043](#_1043)這位哲學家并不認為僧侶團體對社會有任何價值。弗格森則把這種技巧運用于文明和人格本身；由蘇格蘭社會科學的術語所定，這樣做的結果是，公民——即僅由其美德加以定義的社會動物，被堅定地趕回了人們通常所說的野蠻狀態，他不承認集體意識以外的任何價值，而這個集體使其他美德成為不可能。弗格森寫下過一些不同尋常的文字，對早期城邦國家中希臘人的特點做了描述，盡可能把他們比作荷馬筆下的武士，又把武士等同于拉斐托[1044](#_1044)筆下的美洲印第安人和——有十分清楚的暗示——弗格森本人的蘇格蘭高地的部落人。[1045](#_1045)如果公民除了“德行”（virtù）之外放棄一切美德，他肯定會日益退化成部落人，他的“德行”會退化成生態學家所說的“領地的律令”（territorial imperative）。

他別無選擇，因為他的前提——因缺少商業精神而迫使這位哲學家接受的前提是，文明的進步就是次要價值的增多，追求這些價值必然導致勞動分工和人格的專業化。個人只要追求任何一種或一組文明價值，他就會變得日益依靠那些通過與他訂立契約而履行他力所不及的專業職能的人，日益減少對直接與未分化的社會形態聯系在一起的人格的依靠；如果只有在這里能夠找到個性的基礎，那么他越是日益變得優雅細膩，他就越會相應地放棄自我中的一項重要成分。人格甚至因其豐富而變得貧困。我們處在一個古典的腐敗觀被融入現代異化觀、早期馬克思主義的人文主義來源清晰可見的時刻。那些采用有關人類進步經濟各階段的更先進圖式的蘇格蘭學派理論家，也提出了同樣的問題。確實，在亞當·斯密看來，勞動分工和商品及服務交換的原理，有史以來一直在發揮著作用；它不僅使人類的需要得到更多滿足，而且導致人類新的能力、需求和志向的發展，人格也日益變得更加多樣和豐富；這就是斯密加以發揮的觀點，在人能夠具有公民能力之前，必須有商業的混合。但是我們還被告知，某種最佳時刻已經到來并已成為過去。那些辛苦掙扎度日的人——馬克思的無產階級和20世紀裝配線上的工人的前輩——不僅被剝奪了閑暇，無法享用如今在社會中流通的商品，而且他們的這種實際能力也完全萎縮了；就算專業化能導致歷史上的人類人格的全面多樣化，它對他們也有相反的、單一化的作用。[1046](#_1046)約翰·米拉，斯密的得意門生和直接繼承人，寫下過研究英格蘭政治社會發展的四卷本歷史著作，他點出了同樣的問題，揭示出整個這種觀點的公民人文主義來源。美德和腐敗是米拉用來構建其著作的范疇，他不斷提出一個問題：隨著社會發展到人既有自由也有美德的能力，他們是否會日益面對腐敗的危險；[1047](#_1047)這并非僅僅是說人只要有美德，他們除了腐敗以外便無所畏懼；而且還有一種更深刻、更有警世作用的含義，即產生美德的同樣的歷史力量，也會使人疏于人格的培養，這不是因為奢侈的誘惑，而是因為道德認同上的混亂和偏離，我們現在說到“腐敗”一詞時，指的就是這個意思。“成之者，亦為毀之者”（Questa ci esalta, questa ci disface），有美德的或有益于社會健康的人格在被塑造出來的同時，也在被毀損。

在蘇格蘭學派中，我們可以看到馬基雅維里時刻如何變成一個辯證過程中的時刻。它提出一種歷史理論，揭示美德如何因社會本身的發展而興衰，馬基雅維里所采用的怪物形象在時間中的延續表明，就算人從天性上說是“政治動物”，他也絕不能完全成為他自己；以下兩者是有某種關聯的：一是馬基雅維里相信共和國絕不會獲得完全的穩定和完美的德行，一是立基于商業的政治理論日益把社會描述為走向兩極化，一極是因進步而變富的人，另一極是因進步而變窮的人，并且這種理論在為政府辯護時，把它說成是一個專業化的和存在著階級斗爭的世界中的必要的惡。這個時刻是辯證的，也就是說，雖然可以設想一個塑造和破壞美德的力量處于平衡狀態的最佳時刻，但這種理論的歷史結構只能保證暫時獲得這樣一個位置。弗格森在分析公民時，把他追溯到部落人，因為弗格森十分清楚，只能從公民是從部落人的世界中逐漸浮現出來這樣一個角度去解釋公民。矛盾是根本性的，不存在可供人們返回的黃金時代。不可理喻的“命運”向積極的和進步的商業的轉化，并沒有改變美德與命運相互對立的這個時刻的性質。

但是，既言辯證，就有兩面性，由進步和斷裂構成的辯證就更是如此。顯然有可能對蘇格蘭學派進行這樣一番研究，把幾乎全部重心放在他們思想中進步的方面，即他們要揭示商業和專業化如何塑造著社會與教養；或是放在保守的方面，即他們要揭示如何緩和社會進步與人格的異化，或是使其處于一種不會讓任何一方感到難以忍受的平衡狀態。蘇格蘭思想一般來說不是烏托邦，也就是說，它不認為進步力量最終會戰勝衰敗的力量——它對人格和社會問題沒有提供最終答案；然而它也沒有對歷史矛盾懷有悲劇意識的鮮明特點。考慮到雅典同斯巴達或羅馬的對立，把那個偉大歲月的愛丁堡雅喻為“現代雅典”，也許是在暗中嘲諷它？但是如果我們斷定，蘇格蘭哲學設想了一種進步與腐敗可以長期并存的未來，那就很有必要搞清楚，這個未來的時間維度是偶然的和世俗的（也就是說，除了相互沖突的各種社會力量之外，不存在其他東西，也沒有這種沖突所期待的最終解決方案），還是末日啟示的（也就是說，最終將看到嚴重的腐敗和人類社會的崩塌，但在有利的環境幫助下，人類的努力可以幾乎無限期推遲這種事的發生）。但是在這兩種情況下，讓·雅克·盧梭——休謨預計他會造訪蘇格蘭，此事從心理學的角度說絕對不能發生——出現在他的東道主中間，就像個控告同黨的人，以多疑的態度宣布，人格與社會之間的緊張確實有著成為啟示的可能性，啟示已經降臨到他本人身上，只要正確理解即可明白，它自人類社會本身出現之前就一直存在。

盧梭是18世紀的馬基雅維里，也就是說，他以夸張而令人反感的方式，指出了一種其他人努力與之共存的矛盾。[1048](#_1048)如果蘇格蘭學派相信，美德與教養之間的矛盾可以由社會中對合理的成功懷著良好愿望的人加以掌控，那么他的角色則是堅持認為這種矛盾在人格存在的時刻是不能容忍的，而且在社會歷史的每時每刻一向是不能容忍的。社會由其性質所定，使人成為人，也在這同一個過程中使他重新陷入迷亂和異化，無論過去、現在還是未來，都不存在一個這種雙重作用不在生效的時刻。全部社會事業，由其性質所定，既是必要的，也是徒勞的。這種說法造成的影響，在許多方面類似于馬基雅維里所宣布的公民價值與基督教價值的分離。而且就像馬基雅維里的情況一樣，需要過一段時間才能看清楚那種使盧梭成為人文主義序列中一個重要的經典理論家的強大思想力量。他如此全面地揭示了人格異化的問題，因此可以認為，在人格通過自身來表述這種歷史矛盾并努力使之重新統一的時候，再也不缺少一種理想主義話語模式——這一思想脈絡在馬克思那兒又重新與蘇格蘭理論家對勞動分工之社會作用的分析結合在了一起。不過，此處不是講這個故事的地方。本書研究的是公民人格的理想及其表述的后果，因此只能結束于它在前現代時期發生于美洲殖民地的最后一次偉大綻放，以及它對美國的人格及歷史意識的影響。

## 第十五章　美德的美國化：腐敗、憲法和邊疆

### 一

1960年代出版的一批重要學術著作，使我們對美國革命年代的思想的認識大為改觀。[1049](#_1049)首先，它們揭示了導致革命的精神過程，其中包括對英國反對派思想的語言和觀點重新進行激進的表述；其次，如我們所知，它們由此接續了本書所研究的亞里士多德和馬基雅維里的傳統；第三，獨立戰爭的經驗和隨后的立憲工作，使修改這一古典傳統并在某些方面脫離這一傳統成為必然。在舊有的歷史學派看來，美國革命是站在理性主義或自然主義的立場上與舊世界及其歷史的決裂，而現在看來，它既同英國和文藝復興的文化史，也同一種思想傳統有著復雜的關系，這個傳統從一開始就讓政治人面對自己的歷史，并在美國革命時期被用來表述一種與現代性發生爭執的早期形式。現在有可能探索美國意識的歷史，尋找共和主義觀點的問題在那兒有何種表現。

首先，已成定論的是，18世紀的殖民地已經形成了一種政治文化，它具有新哈靈頓派公民人文主義的所有特點。英語世界的文明確實呈現為由這種文化分布于大西洋兩岸的各種變體（英格蘭、蘇格蘭、英屬愛爾蘭、新英格蘭、賓夕法尼亞和弗吉尼亞等等）組成的一幅圖畫。輝格黨教義和新哈靈頓派，彌爾頓、哈靈頓和悉德尼，特蘭夏、格登和博林布魯克，以及屬于這一傳統的希臘、羅馬和文藝復興的大師們，甚至還有孟德斯鳩，構成了這種文化的權威文獻；我們對它的價值和觀念已經越來越熟悉——一種公民和愛國理想，在這種理想中，人格是以財產為基礎，它在公民身份中達到完美，但永遠受到腐敗的威脅；政府被自相矛盾地描述為腐敗的主因，而造成腐敗的工具是庇護權、派系、常備軍（與民兵的理想相對立）、體制化的教會（與清教徒和自然神論的美洲宗教模式相對立）以及金錢利益的崛起——雖然這最后一個概念多少有些不當，因為殖民地定居點普遍愿意使用紙幣。一種新古典主義政治學既提供了精英精神和力爭出人頭地者的話語，也解釋了建國之父和他們那一代人文化和思想獨特的同質性。并非所有美國人都受到這種傳統的熏陶，可是也不存在能夠熏陶他們的其他傳統（看起來幾乎就是這樣）。

因此，拜林等人認為，18世紀反對派的意識形態同時起著限制和強迫走向革命的作用。它所包含的馬基雅維里主義的前提能夠自動激活。威脅著公民人格基礎的腐敗，除非用個人美德，否則是難以治愈的；因此若不及時采取行動，它肯定會很快變得無法逆轉。當西敏寺的大臣們——在措辭上已經習慣于把這些大臣說成大多數罪惡的來源——開始采取侵害殖民地自由的措施，在譴責這幫大臣時所采用的適當語言，也就是當年譴責輝格黨小幫派和沃波爾的語言；布特的敵人和韋爾克斯的朋友在采用那種語言反對喬治三世的大臣時更是如此。但是，一旦美洲人開始談論腐敗，局勢便迅速失去思想控制。如果大西洋的另一邊想搞腐敗，那么想搞腐敗的政府和（這是順理成章的事）社會本身肯定已經無可救藥地腐敗了。因此，每個美洲人的美德和人格的完整，都受到來自一個源頭的腐敗的威脅，美洲人現在與這源頭格格不入，而他們過去認為自己是能夠可靠地依賴它的。語言聽上去開始變得多疑，每當人們在精神邏輯的強迫下，斷定惡毒的勢力正在陰謀反對他們人格的內在堡壘時，就能聽到這種聲音；那些看起來一個比一個更加明目張膽的破壞行動，只有用惡毒的陰謀才能解釋。[1050](#_1050)美德一旦受到威脅，它只能反求諸己，除了“更新”和“原則的恢復”之外，美洲人沒有其他良藥可用。要回到不列顛政府的基本原則，或者——一旦發現它包含著自身腐敗的種子——回到共和國自身的憲法；要努力重建能夠使美德既自由又安全的混合政體。于是美洲人開始重復尼德漢姆和哈靈頓的思想試驗，但這一回是要讓它得到落實，他們否棄了議會君主制，贊成一種源于英格蘭的“積極生活”觀；至此（很快就會被超越）革命便是由范式決定的，是庫恩的“常規科學”中的試驗。

但是，雖然美德和腐敗就其本身而言構成了一個封閉的、帶有強迫性的圖式，但只有在不知有其他圖式時，它們才會發揮作用。在不列顛，如我們所知，存在著“宮廷派”意識形態，它雖然不像“鄉村派”意識形態那樣清晰而顯眼，但它既能對博林布魯克的痛斥做出有效回擊，又能被休謨及其繼承人發展為一種復雜而含糊的歷史哲學。它的基礎不是美德和商業的簡單對立，而是意識到兩者就像土地和通貨、權威和自由一樣，是相互依賴的。我們已經知道，早在1698年，“鄉村派”意識形態的創立者就承認了這個事實，雖然得出的結論有所不同。再者，在不列顛，宮廷派和鄉村派本身也是共生共存的，鄉村紳士從來不具有他們喜歡冒充具有的那種獨立性。[1051](#_1051)公債、軍隊和掌握庇護權的行政權是生活中的現實，就像使人具備美德的財產部分地來自于貿易和起落不定的信用一樣；無可否認，這些東西有腐化作用，但同樣難以否認，平等只能存在于商業世界，價值只能存在于行進中的歷史。鄉紳的政治獨立性在于他們影響這些過程、緩解和限制各種腐蝕他們獨立性的因素的能力；最終發生大災難的可能性被它無限拖延的可能性抵消。議會君主制的學說對這種政治認識做出了回應，它宣布行政權和代議制是有辦法共存的，同時又承認為此一定程度的庇護權是必要的，這就像休謨的教誨，權威與自由，自私與利他，欲望與理性，都有類似的既緊張又共存的關系。英格蘭和蘇格蘭的理論家無法擺脫某種最終腐敗的觀點，但他們大多數都擺脫了騎在災難可能發生于任何時候的命運之輪上。

如果殖民地對現實的認識要脆弱得多，部分原因也許是，他們建立了一個鄉村派，卻沒有一個宮廷派。他們沒有直接面對現代政府，把它作為一種他們必須也能夠找到辦法與之共存的力量。他們是由這個遙遠的政府建立的，卻又同它沒有直接的共生關系。他們表面的獨立性越大，就越感到他們的美德是自己的；但是他們并沒直接參與其中的政府越積極，他們就會越強烈地感到自己的獨立和美德受到他們只能稱為腐敗的力量的威脅；此外，正如馬基雅維里和卡托教導他們的，一旦他們對政府失去信任，他們就會事事提防。確實，“每一股腐臭的微風”都會引起對暴政的擔心。拜林和伍德提出的解釋完全取代了博爾斯丁和哈茨的解釋，他們似乎認為，在美洲沒有什么意識形態，因為意識形態只能因舊世界的社會緊張而產生，而這種緊張并沒有被移植到美洲。[1052](#_1052)在今天的我們看來，現代的高效政府已經把對現代性本身的恐懼移植到了美國，其中腐敗對美德的威脅便是它在當時意識形態中的反映。

美洲因為種植業而建立，但又是用征服加以保障的。不列顛政府采取的那些啟動了古典革命進程的步驟，是發生于七年戰爭后的重組過程。此后不列顛在美洲和印度一路凱旋，她的商業、海軍和殖民力量大為擴展，世人公認她擁有一個規模巨大的帝國。按照古典語言的全部慣例，這是一個讓人們警惕羅馬命運的恰當時刻，它用征服建立了帝國，它的財富腐蝕著公民，只能由一個皇帝來分配，因而它從共和國變成了專制國。但是，在英國雖然能聽到這種警告，但它主要是針對印度和西印度的那些英國暴發戶的活動，他們的動產有可能膨脹成新的“金錢利益”，通過收買自治市去收買議會。[1053](#_1053)對北美內地流域的征服，很少引起這樣的擔憂，反而被喻為既有利可圖又無腐敗作用的海上戰爭，鄉村派政客長久以來一直認為它優于歐洲的陸地戰爭。查塔姆在議會中認為，最需要捍衛的事情就是站在漢諾威家族和普魯士一邊。可是對于美洲人來說，過去能使他們不受外國和土著敵人侵擾的帝國征服活動，現在卻讓他們面對自己的政府帶來的腐敗的威脅，這是一件很令人困惑的事情。在這種情況下，共和國和愷撒的語言就是既恰當又有用的；[1054](#_1054)但是，美洲人，甚至在他們自己的眼里，不也是一個擴張為帝國而根本不是共和國的殖民體系嗎？

然而，有必要指出，“帝國”一詞在馬基雅維里時代有著不止一種含義。一方面，羅馬因征服而腐敗，從這個意義上也是因帝國而腐敗；這是——并且仍然是使共和國有別于“帝國”的通常含義，這意味著“君主”的統治，而他也是繼承了君權的“皇帝”（imperatore）。另一方面，羅馬人民行使“治權”（imperium），意思是行使對其他人民的權力，他們建立的這種權力，類似于馬基雅維里的“擴張的國家”，運用的是馬基雅維里的“德行”（virtù）。成功運用這種“德行”最終必然導致它的腐敗嗎？馬基雅維里大體上認為肯定如此，新哈靈頓派也把共和國的衰敗與商業帝國聯系在一起，后者在他們那個時代導致金錢利益和職業軍隊的增長。但是，王道盛世時期的部分悖論就在于，人們認為這種軍事和財政腐敗是通過參與歐洲的陸地戰爭而滋長的，而海上和殖民地的戰爭則是鄉村派的不會腐敗的“德性”的一部分。哈靈頓的“大洋國”“賦予海洋以法律”，從事海外墾殖使她成為一個不會受到腐敗威脅的“擴張的國家”；眺望阿帕拉契亞山脈以遠的美洲人，能夠（在經過深思熟慮的少許種族滅絕的幫助下）持同樣的觀點。即使帝國終將腐敗，也有一種歷史上的“循環”，它使熱愛自由的武士——希臘人、羅馬人和哥特人——用他們的美德贏得了帝國，而且使它生存了很久。在馬基雅維里關于“德行”的耗竭與恢復的理論中暗示的這種情況，逐漸被等同于中世紀的“治權轉移”（translatio imperii）學說，并被用來解釋建國早期的美國人談論他們在俄亥俄和密西西比谷地的“帝國”時所說的自由。他們若想接受建國和建國前的環境把他們自身塑造成的那種狀況，與美德相容的帝國對他們來說就是一種十分必要的觀念。

美洲版的“治權轉移”早在1725年就有表現，此即伯克利的著名詩篇《藝術和學問在美洲的前景隨想》的最后一節：

帝國踏上了西去的征程；

前四幕已過，第五幕將是

今日大戲的終結；

最后登場的是時代最高貴的子孫。

恩內斯特·圖弗森有一本頗具啟發性的研究美國千禧年觀點的著作，他否認這幾行詩是千禧年主義的，因為沒有充足的證據表明，大戲的第五幕具有真正的千禧年特點；他從這幾行詩中只看到了晚期文藝復興的藝術興衰觀，它跟《但以理書》的語言有著姻緣關系。[1055](#_1055)但是，“學問的轉移”（translatio studii）就像“治權的轉移”一樣，取決于“德性”的轉移（正如伯克利本人所表明的），而且我們已經習慣于認為，美德需要——假如它不想讓自身去取代——神恩在歷史中行動的啟示錄背景；圖弗森本人也表示，真正的千禧年，即基督對圣徒的統治，已在很大程度上被等同于未來的烏托邦，[1056](#_1056)人類的能力在這個烏托邦中將必然逐漸臻于完美。很難懷疑伯克利的“第五幕”有時會被人用來指“第五王朝”（Fifth Monarchy），更不用說圖弗森已經通過旁征博引，證明了存在著一種美洲的啟示錄，據此，“治權的轉移”——確保世界史向西部前進并在美洲達到頂點——成了一種模式，它為那個帝制的共和國（imperial republic）指派了一個圖弗森所謂的千禧年—烏托邦角色。

以伊麗莎白時代的新教徒作為先驅的民族啟示錄，有一個美洲變種，它在那兒生存下來，沒有經歷過此種思想模式在王政復辟后的英格蘭的普遍衰退。新英格蘭與上帝的原始圣約很容易在對抗反基督分子的斗爭中派上用場，那些頑固譴責圣約的后代、稱其背離了圣約的哀怨布道辭，也絲毫沒有減少這種作用。一個立了圣約的或得到神揀選的民族有可能多次變節，反抗對手的記錄有可能是它變節和墮落的記錄。但是我們也看到，在后期的清教徒或自然神論者的思想中，沒有教士、宗教僅僅是由公民大會行使的一種公共職能的國家，是多么容易變成一種由全體信徒組成的教士體制和預言千禧年的圣徒的統治；千禧年越是變成烏托邦，圣徒統治越是表現為人類能力的完美，就越易于把共和國等同于人們總是傾向于類比的“第五王朝”；人類能力的完美，若被視為由神意所定的進步，而不是啟示錄中預言的神恩的突然出現，那它就是一種世俗的歷史現象，可以出現在“向西部前進”的封閉循環中。因此，美洲的啟示錄—烏托邦的角色，通常被視為對宗教自由的維護——輝格黨的寬容精神融入了神圣國家——和哥特人的自由與美德結構的一部分，在腐敗已經毀滅了舊世界的這種結構之后，它仍在“向西部前進”、走向那場“大戲”結局的過程中存活著。

但是，這等于把腐敗視為由兩個半球的反基督分子所為，尤其是等同于在新世界這片立過圣約的土地上總是存在著叛教行為的威脅。因此圖弗森理所當然要探尋他所謂的“相信啟示錄的輝格主義”的存在，他甚至在約翰·亞當斯那本根本沒有千禧年色彩的著作《論教會法和封建法》（Dissertation on the Canon and Feudal Laws）的語言中也聽到了它的回聲。[1057](#_1057)山上的城邦被等同于平衡的政府，在這里既沒有制度化的僧侶，也沒有其他腐敗勢力破壞人民的美德與自由，威脅著自由的腐敗，就像反基督分子的作為和威脅著美德的叛教行為一樣嚴重。既然神圣歷史中神恩的作用與神意所定的世俗啟蒙的進步結合在了一起，于是反基督分子也就被等同于那些歷史上的力量——羅馬教權、封建余孽和現代的腐敗，其作用是推遲或逆轉這種進步。任意征稅，常備軍和制度化的教會，仍然能夠表現為邪惡勢力的產物，在世界史中的“轉移”和“循環”的作用下，它們糾纏著并破壞了羅馬人和哥特人的美德，現在則破壞著不列顛的美德。搞清楚帝國是敗壞還是維護美洲人的德行這一問題，有著末世論的和世界性的重要意義：而后一種結果很難與“第五王朝”和千禧年區分開。耶利米悲歌（jeremiad）——所有語言模式中最具美國特色的東西——與古典共和主義理論的語言融合在了一起，使人們幾乎可以把它說成一種啟示錄式的馬基雅維里主義。這也使人們更傾向于認為，腐敗威脅著美洲的時刻，是一個既獨特又具普遍意義的危機時刻。

### 二

但是，革命言辭中雖然有明顯的啟示錄因素，但它并不占主導地位。那一代美洲人認為，自己是有武裝的自由人，展現著愛國美德，而不是立了圣約的圣徒。這里之所以強調啟示錄仍是可用的資源，是出于分析和診斷的原因；它的存在，以及它能夠繼續與老輝格黨的公民人文主義和諧并存，說明了美洲人的思想和言論在多大程度上仍然屬于我們所研究的文藝復興傳統，在這種傳統中，公民為了使自身登上舞臺，經常需要啟示錄的而不是圣徒的背景。但是，近年來從這種傳統的連續性角度研究革命的人——拜林、波爾和伍德——都堅持認為，在制定憲法以及聯邦黨與共和黨辯論的時期，公民傳統經歷了一次轉型危機，而且再也沒有恢復原樣；伍德還特別談到“古典政治學的終結”。[1058](#_1058)達到一個如此辯證的頂點，對于承受著過大壓力的一位這樣著作的作者來說，確實能令他心滿意足。對伍德的著作需要細心研究；但也要表明有某些保留。

在導致獨立的危機之前進行寫作的美洲有見識的研究者都認為，殖民地政治的浮躁可以用缺少與上議院相對應的機構來解釋。[1059](#_1059)他們這種看法有兩種不十分協調的含義。首先，他們暗示這樣一種學說，在英國憲法中，貴族起著古典理論中少數的作用，他們有更多的閑暇和經驗——可以根據他們的等級身份為這些品質提供了保障來捍衛這種身份；他們發揮著保守和中庸的作用，又可以稱為“中間權力”（pouvoir intermediaire）的功能，即1642年的語言中所說的國王與平民之間、一人與多數人之間、行政權和立法權之間的“屏障和堤岸”。自從1675年以來，人們一向認為，離開貴族，平民會變得桀驁難馴，只能通過暴力或腐蝕加以管束。沙夫茨伯里和博林布魯克的鄉村派傳統絲毫也不敵視貴族，它認為等級身份是有產者獨立性的強化劑，是對抗宮廷派操縱的衛士。1719年《貴族法案》（Peerage Bill）的失敗，是因為人們覺得用立法加強上院獨立性的任何企圖都注定失敗。

但是，第二，殖民地政治的分析家們知道，在一個新社會很難建立古老的貴族制度，在殖民地定居者的條件下，似乎也不可能產生領主式的貴族（雖然哈德遜河流域可以為此提供一個爭議的基礎）。洛克和朋恩等人為卡羅萊納、新澤西和賓夕法尼亞設計的哈靈頓主義憲法，都以流產告終。[1060](#_1060)既然在殖民地條件下無法創建一個獨立的貴族階層，那么主張強化下議院，無異于主張一種依附性的寡頭統治，它由總督任命，并按自己的意愿掌握著政權，就像1657—1659年克倫威爾的“另一個議會”一樣。馬基雅維里和哈靈頓的共和主義傳統確實宣布，殖民地和領地應當通過依附于控制權的不可靠的寡頭進行統治。[1061](#_1061)就像意大利的“領地”（dominio）一樣，它們沒有完全歸屬于城市或其司法管轄范圍，但是，一旦殖民地認為自己是一個國家或正當的獨立社會——因采用古典語言而有力促成的一個至關重要的觀點轉變——這種寡頭政治就會表現出其固有的腐敗，而且由于它實際上無法與總督的議事會相區分，因此也有違權力分立的原則。

因此，殖民地的政治狀況斷然切斷了與等級制貴族的關系，認為它只會造成腐敗而不會有利于美德，盡管這不合邏輯。自克倫威爾共和時代的激進運動以后在英國從未聽到過這種說法。在美洲人決心棄絕不列顛憲法結構的時代（大體上始于潘恩的《常識》），這種結構中存在的等級制貴族有助于他們做出選擇（他們也許是從《卡托通信》中學到的），拋棄他們認為建立在腐敗基礎上的議會君主制的混合政體。否棄議會君主制，對于他們仍然具有英格蘭特色的思想來說，也就是轉向哈靈頓的傳統，把它描述為英格蘭政治史的共和主義頂峰；但是，在哈靈頓那兒，就像在其他共和主義經典著作中一樣，等級制的、封閉的或人為的貴族之外的選擇，就是自然貴族——因天生的優秀才干，但也因物質上的優勢，如財產、閑暇和學問，而產生的精英人物，他們具備古典理論的“少數”所要求的思想品質。人們假設，這種人的出現是由天性來保障的，反對人為建立的貴族的觀點認為，真正的精英會自然而然得到多數人的承認。民主能夠用自己的檢驗方式發現貴族，沒有必要事先通過立法去規定選擇的方式；為了使政體民主化，通常要求助于一種服從理論。

在大多數美洲殖民地，有一種顯貴精英（patrician elite）——其實是因其明顯的財產和教養而出類拔萃——隨時可以扮演自然貴族的角色。具體說來，殖民地弗吉尼亞的文學，對假設存在于理所當然的社會領袖與恭敬的（但并非沒有批評的）自耕農之間的關系，就有一些很有意思的理想化描述。[1062](#_1062)它們再一次表明服從并不是等級制的特點，而是共和制的特點。理想化的弗吉尼亞的多數，即數量不多的白人有產者，政治上并不主動，但是他們并非不活躍；他們做出自己的判斷，行使著自己的權力。所謂的等級制因素，僅僅是指他們不想扮演少數的角色；但他們有自己的美德，就像少數有他們自己的美德一樣；還有一種更高的美德，它使少數和多數尊重彼此的美德。少數不是高高在上，他們服從多數的判斷，即使認為后者的表現很幼稚。所以在某一點上，服從和美德變得十分接近于一致。

因此，在捍衛他們的美德、對抗腐敗的議會君主制時，美洲人決心建立各共和國的邦聯；這時，他們的革命就成了薩伏那羅拉或馬基雅維里很容易理解的那種含義上的“更新”。[1063](#_1063)但是，伍德詳細列舉了來自革命者自己的語言和經驗的大量材料，認為這種自覺開展的古典事業恰恰是在我們所評估的問題上失敗了。當出現了洛克式的“解散政府”（有些地區就是這樣說的，而且搬出了洛克的大名）時，人民并沒有分化為可以自然區分出的少數和多數，履行著互補的作用和實踐著互補的美德。在馬薩諸塞、賓夕法尼亞等地，有過精心推動的憲政試驗：旨在按亞里士多德的財產標準找出自然貴族，這是馬薩諸塞的做法；或是用自我舉薦的方式，賓夕法尼亞的一院制立法機構就嘗試過這種辦法。這些實驗都沒有成功，獨立戰爭結束后不久，革命就遇到了信心危機，因為人們認識到，從亞里士多德到孟德斯鳩的每一種共和主義理論所設想的自然分化的人民，根本就沒有出現。[1064](#_1064)這不僅意味著，領導過獨立斗爭或在這場斗爭中幸存下來的顯貴精英，現在覺得他們作為自然貴族具有意識形態正當性的角色受到了威脅，而且意味著美德的概念本身也受到了威脅。

除非人民在素質上有所不同，并且根據素質加以定義的每一類人都有他們的職能和與之相適應的美德，不然他們便無法組成一個其政治實踐要求每個公民踐行尊重其同胞美德的有美德的政體；能夠把他們團結在一起的任何政治結構，都不與個人獨特的道德人格建立直接的關系，因此就會通過讓它服從于權力而使之腐敗。馬基雅維里和孟德斯鳩斷定，只有平等——希臘“平等法”（isonomia）意義上的平等——能讓美德的實踐成為可能，他們這時還表達著另一層意思，平等的人必須實踐美德，不然就會腐化。當新哈靈頓派把貴族與仆臣關系的衰落同腐敗的興起聯系在一起時，他們還對哈靈頓的教義——平等的人只能以自由的方式進行統治，不然就要用暴力進行統治——補充上這樣一條認識：對平等的人也可以用操縱和虛假意識進行統治。要想避免腐敗，平等中必須包含美德；仍然有著大量基督教思想成分的18世紀的公民人文主義者，為了使這一點得到保障，試圖采用一人、少數和多數的古典分類，使人民成為一個三合一的整體，其中既存在著相互關系，也因此存在著美德。但是這種正統學說現在好像失效了。“質料”（materia）似乎過于單一和單調，因此無法賦予它形式，“政治動物”的范式也就處境危險。在1780年代初期美國的文獻中有一種沮喪的音調。

伍德透過這個時期豐富而復雜的言論——所有能說會道的美洲人似乎都在用自由社會學的詞匯發言——探索民主政治新范式的出現，它是由聯邦主義理論大師設計的，旨在克服自然貴族的失敗引起的危機，雖然他們是想取代還是想恢復自然貴族這一點并不總是十分清楚。關鍵的修正是針對人民這一概念。人民不再被分為素質不同和職能不同的群體，而是把他們留在一種單一的環境中，這使得認為他們有何特點變得無關緊要。政府的不同部門——基本上仍然是權力分立理論中的立法、司法和行政——不是由有著相應能力的團體直接行使，而是間接地由這樣一些個人行使：他們獲得的權威資格，是來自于他們代表人民而行動。一切權力都被委托給代表，一切行使權力的方式都是代表人民的方式。假如人民是一個無區分的群體，具備無限多樣化的能力，那么他們也擁有無限的能力對各種權力模式做出區分，并以相應的各種代表方式去落實它們。他們與佛羅倫薩的“質料”已經相距十分遙遠。

在統治中行使權力，與委派代表行使權力的權力是有區別的；既可以認為統治完全是人民的統治，也可以認為人民已經完全退出統治，把統治的行動留給各種各樣的代表，他們所處的位置使他們可以從經驗中學習統治的技藝，從而形成過去的自然貴族或專業化少數的特點。堅持“普遍意志”（volonté générale）絕不應參與具體決策的盧梭，也許會贊成這種區分選民和親自進行統治的人民的做法。他也許會加入聯邦黨人，認為馬基雅維里的“恢復原則”（ridurre）可以由這樣的條款來保障：修憲權永遠屬于人民，而行使這種權力總是有著潛在的迫切性。[1065](#_1065)至少在這里，人民本身表現出相當直接的意義上的主動性。盧梭不會贊成——而且不是我們這里所研究的共和主義傳統的一部分——的事情是，對代表和被代表在統治中的關系的普遍干預；這里可以肯定地說，聯邦主義思想的性質是中世紀而不是古典時代的，是君主制的而不是共和制的——甚至可以說，是霍布斯式的，而不是洛克式的。

英國的議會君主制是由國王命令各郡和自治市選舉代表而建立起來的，他和他的議事會有充分的權力享有對該王國的統治，但那些代表的權力卻隨著時間的流逝而大增。然而，按照國王的命令，他們被授予充分權力去辦理國王交給他們的事務，這清楚地表明，從某種意義上說他們僅僅被允許分享該王國的真正代表的職能。國王本人代表整個王國，就像頭腦代表身體一樣。一旦代表制成了創設和確立一個主權者的手段，選擇——或承認——代表的行動從邏輯上說就幾乎變成了參與的反面；它幾乎成了這樣的做法：宣布某人的行動具有極高的權威性，以至于可認為那就相當于自己的行動。霍布斯以令人贊賞的清晰方式做出了這種解釋，指出由代表組成的權力至上的議會在這方面與一個至高無上的、具有代表性的個人沒有什么不同；選擇代表是一種讓步，是把一個人自己的絕對權力和自己的“人格”（persona）——即使不是他的個性的話——讓渡給別人；共和派的人文主義對通過公民行動肯定道德人格有著根本的關切，有理由提出這樣的問題：代議制的觀念是否排斥美德的觀念。我怎么有可能讓別人在我的位置上，戴著我的面具替我表現美德呢？在霍布斯的道德學說的核心其實存在著這樣一種說明，只有當我能夠擁有別人的行動如同我自己的行動，我才能夠成為擁有公民道德的人；[1066](#_1066)但是天性就是公民的“政治動物”必須直接親自行動。盧梭是古典傳統中一個語焉不詳的大師，但他堅持認為，僅僅選擇代表是談不上有美德的，因此受他們自己選擇的全權代表統治的人民是不自由的。[1067](#_1067)

英格蘭政治中的鄉村派傳統——部分源于哈靈頓的共和主義，按這種學說輪換制可使人民不是經由代表，而是作為個人輪流參與統治——在強調短期議會的重要性時，為把英格蘭重新定義為一個共和國做出了重要貢獻。它的含義是，有財產的和獨立的人民，理所當然地就是有美德的人民，而他們的代表卻要始終面對權力和腐敗的誘惑；因此，代表必須定期變成被代表，在必要時要通過選擇新的代表使美德得到恢復（“原則的恢復”）。美德是行動的原則，選舉新的議會時，人民是在行動中展示美德，履行的不僅僅是霍布斯式的角色。但是，現在已經很難確定，是否選舉者是國家中的一個等級（古典意義上的“多數”），而被選舉者是另一個等級（古典意義上的“少數”），他們的關系肯定不會受腐敗的影響；或者，是否被選舉者從根本上說僅僅是仆人、管家或臣仆，因此必須假定他們的美德從本質上說是容易腐敗的。假如是后者，那就只能把他們當作聽從命令和召喚的代表。可是麻煩在于，這樣他們和選民的關系，也就不再是平等公民之間有美德的關系了。在美洲危機期間，柏克向布里斯托爾的選民宣揚這樣一種觀點：他們的議員被他們選舉出來，是為整個王國的利益而行動，必須扮演他們不能親自扮演的角色。他因此感謝他們讓他就共同利益運用自己的判斷力，即使這與他們的利益有沖突。[1068](#_1068)如果他們在他任期結束時不想再選他，他們也將是同樣得當地運用他們的判斷力，但是他們不應用命令和召回方式去干涉他的判斷力。這是古典意義上的少數與多數的關系，是亞里士多德意義上的有美德的關系。人人都有自己的判斷力，有他自己的檢驗方式，并且尊重別人的方式。

在革命時期的美洲，存在著贊成以下觀點的強大潮流：當選的議員是很容易腐敗的代表，他們必須接受命令和召回。但是，麥迪遜似乎傾向于柏克的立場，他把他們描述為扮演著少數的角色，只要有可能，他們這類人應當由顯貴精英的成員組成。[1069](#_1069)然而關鍵問題仍是盧梭提出的問題。既然在選舉過程中不會出現自然貴族，也難以指望它出現，那么僅靠選舉議員的行動，僅靠議員和選民的關系，就足以保障美德嗎？在有些聯邦黨人看來，答案是不言自明的。如果沒有自然貴族，人民就不可能有美德；如果沒有出現自然貴族，最可能的解釋是人民已經腐敗；因此統治活動也就成了圭恰迪尼所說的事情，即引導沒有美德的人民，或幫助人民引導他們自己走上一條在這種情況下盡可能令人滿意的道路。這種觀點當然不會阻止那些持此觀點的人把自己視為有美德的自然貴族的成員，視為實至名歸的“卡托”。如我們所知，麥迪遜的立場更為復雜；但是伍德表明，聯邦黨人的言論既讓人覺得美德有待恢復，又讓人覺得它已經死亡，是故只能代之以新的范式。[1070](#_1070)因此困難在于，而且一向在于，如何找到古典意義上的美德的代用品。這里有必要提到盧梭對代表制的批判。美德存在于特殊的個人對共同利益的關切，它帶有偶然性，因為它取決于他與另一些用不同眼光關切同樣利益的特殊的個人的聯合。對少數和多數、自然貴族制和自然民主制的區分，是這種素質不同的個人的聯合體的典型特點。沒有某種有關個人素質和道德差異的理論，就難以理解如何能夠建立有美德的公民關系。選出一個人替我行動，宣布我與他有著人為的同一性，這與承認一個與我一起行動、與我形成一個自然社團的人，并不是一回事。這就是為何難以把代表和被代表的關系視為具有古典美德的關系的原因。不論聯邦黨人還是他們的批評者都沒有把盧梭當作分析工具，[1071](#_1071)然而不難看出，在他們對代表制理論的改造與他們不愿放棄有美德的共和國范式之間，是存在著緊張的。

他們力求協調兩者（做得十分成功，幾乎導致了一場范式革命），為此提出了一種多重代表制（multiple representation）的理論。不同于中世紀或霍布斯把作為單純實體的代表和被代表視為具有自然的或人為的一致性那種觀點，他們宣布存在著行使權力的多種方式，其中每一種方式（準古典理論中的行政、司法和立法是明顯的例子）都是人民選出代表的獨立方式。那些被視為個人的人民代表，形成了諸多職能不同的團體，就此而言，他們仍可以被視為自然貴族；他們所履行的職能的多樣性保證了在他們之間和他們內部存在著一個制約和平衡體系，因此可以說，這樣他們不會獲得太大的權力而讓其他人陷入依附狀態，從而自己變得腐敗或使人民腐敗。[1072](#_1072)由此可見，從亞里士多德到孟德斯鳩的古典傳統的措辭，仍適用于這個新政體所呈現出的現象的廣泛領域。但是在它的背后卻有一種全新的認識（這也解釋了一種普遍的信念，即代表制的觀念是古代創立政治理論以來唯一偉大的發現），它使伍德說出了“古典政治學的終結”。人民仍然被認為并沒有腐敗，但是從一種重要的意義上說，他們不必用行動來肯定自己的美德，而且也不能這樣談論他們。他們沒有分化為有不同的素質和職能的團體——每個團體以自己的方式行使著公民權，在它們之間存在著有美德的關系；既然他們沒有以劃分職能的各種方式積極參政，因此嚴格地說，他們根本沒有直接參與統治。他們直接參與選舉代表，聯邦結構的多重性使這可以被視為一種連續性的和永久的職能；他們也有制憲權和修憲權，直接參與制定和修改憲法，有些言辭表明，這被視為不間斷的活動。[1073](#_1073)甚至馬基雅維里這位最能干的共和主義理論家，也認為“原則的恢復”和“恢復原狀”不過就是每隔幾年來一次示范性的清洗；甚至盧梭也僅僅設想過臨時性的（即使是頻繁召開的）擁有主權的人民大會，因為在大會期間憲法必然被中止。假如聯邦主義理論在這一點上也超越了傳統，那就必須理解為何會是這樣。

美德衰落的邏輯結果是利益的興起。[1074](#_1074)如果人們不再具有能夠使他們認識到共同利益的條件，那么每個人所能認識到的便只有他的特殊利益；有一種依然存在的十分古老的假設是，只有對共同利益的認識才是真正理性的認識，就此而言，對個人利益的認識原本是次要的嗜好和欲望，是對得失的理性算計，它頂多可以擴展為認識到個人利益與別人的利益具有相互依賴性。沒有美德的人是他的欲望和幻覺的產物，當欲望與美德有矛盾時，其腐敗的潛在可能性是很大的；但是我們已經看到，在18世紀的理論中，幻覺和商業能夠表現為爆炸性的轉型力量，它有著馬基雅維里的“德行”的動力，或許也有它的局限性，而且超過了后者的改造人性的能力。利益既是限制的力量，同時也是擴張的力量。隨著聯邦主義思想的形成，人民逐漸不再被視為擁有古典意義上的美德，故也難怪，在麥迪遜和另一些人的著作中——《聯邦黨人》第十篇堪稱其中的“范文”（locus classicus）——日益承認派系追求他們集體的特殊利益在人類事務中的重要性和正當性，[1075](#_1075)而在過去的鄉村派和共和主義理論中，這一向被說成是欲望用來腐蝕美德的最可怕的工具之一。利益和派系是美德退化的人民檢驗和從事他們的政治活動的方式；但是在麥迪遜的思想中很快就得出了兩個結論。其一，在聯邦結構中建立權力的制約、平衡和分立，如我們所知，可以確保利益不會帶來腐敗，因此在贊揚不再以美德為基礎的大廈時，仍可以采用有關平衡和穩定的全部措辭，而它不再有這種基礎的事實也很容易被掩蓋和忘記。[1076](#_1076)第二，有些段落醒目地指出，這種結構具有包容和協調相互沖突的利益的無限能力。[1077](#_1077)不存在無法被代表、在權力分配中得不到一席之地的利益——在聯邦主義傳統中的歷史學家看來，只有最特殊的制度，才是這項原則的一個例外；如果人民的成長和變化帶來新的利益，那么聯邦共和國也能夠成長和變化以適合它們。

從這種“古典政治學的終結”中，伍德窺見到共和主義部分地向著自由主義的轉變[1078](#_1078)——也就是說，從個人作為積極的公民根據自己的標準參與“公共事務”（res publica）的古典理論，向另一種理論的轉變（或許尚未完成）：根據這種理論，個人主要是意識到自己的利益，他參與統治是為了通過施壓實現這種利益，他對政府作為中間人調和沖突——這便是全部共同利益之所在——的活動只有間接的貢獻。從這個意義上說，代議制民主包含著個人和“人民”雙方的退卻，他們都不再直接參與統治，其表現就是“美德的衰落”；但是它并不包含政治的沉寂或緊張程度的降低。與它同時發生的還有黨派活動的巨大擴張以及對高度敏感的選民的訴求。伍德還從麥迪遜思想進一步窺測到一種強大的浪漫主義思想因素。“人民”是沒有分化的，因此它不受制于特殊素質的定義和分布狀況。它是一股不為人知的巨大力量，能發展出無法預測的新的需求、能力和權力。所有這一切都能夠在聯邦制結構中得到容納和協調，因此古典理論的平衡和穩定的語言仍然適用；但是也可以說，這個結構有著無限的擴張能力，因為沒有必要事先堅持認為，尋求代表的新社會因素是那些過去被認為其美德相互和諧的成分。他們并沒有被理性地理解為共同利益的構成因素，而是被理解為認識到的利益和對欲望的追求。然而，聯邦結構能夠容納新的欲望，并通過容納它們而成長。因此，如果人民永遠享有修憲權，這是因為他們及其共和國永遠在茁壯成長。有代表的利益所組成的共和國是一個擴張的國家。在美德上有所失，但運用“德行”（virtù）又有更多斬獲。自由主義結構不是馴順或寂靜無為的結構。就像它之前的羅馬原型一樣，它既是穩定的，又是擴張的。

伍德的“古典政治的終結”，從根本上說預見到了密切聯系在一起的服從范式和美德范式被人放棄的現象。由于在古典意義上的“更新”時刻美洲人中間沒有出現自然貴族，因此他們必須放棄人民有著素質上的差異的理論，無論這種素質是指古典意義上的美德，還是指直接同人格聯系在一起的參政方式。在聯邦主義思想的核心，出現了某種類似于盧梭困境的東西——一切統治權皆屬于人民，但人民從來不直接統治。一旦付出這種代價，大力重申伴隨著1787—1789年的保守主義革命出現的范式，就顯示出了它的巨大優點。它能夠克服一種得到普遍承認的局限性，即共和國為了避免腐敗，只能局限于很小的規模；新的聯邦既可以是共和國，也可以是帝國，既可以守在原來的領土上，又能夠通過簡單地擴展聯邦原則而進一步擴張，大大超過使羅馬得以擴大其霸權的半軍事化的殖民地和領地。它允許在追求特殊目的時生長出新的結社方式，即現代意義上的政黨，錢伯斯認為，[1079](#_1079)它們不是建立在服從上，它們所動員的能量能夠達到古代共和國做夢也想不到的規模。因此不必奇怪，伍德和錢伯斯都傾向于把服從說成是古典共和國的原則，這種共和國本身是一種封閉而穩定的社會等級制中的一個類別；[1080](#_1080)不過，不太審慎地鼓吹這種觀點的人會受到批評，說他們混淆了自然貴族和等級制中的貴族。

但是，我們對美德有著積極性質這一共和主義原則的馬基雅維里式后果的研究，已經帶領我們穿過這樣一種意識的領域，它認為服從不是消極的，共和國不是等級制國家。我們已經日益習慣于認為，在比例得當的平等公民的世界里，美德是積極的，共和國通過運用其“德行”可以擴張到這個世界的范圍之外。在波利比阿和馬基雅維里的傳統中，共和國不是簡單地有著天然的局限性，對維持小規模的告誡務必不可以誤讀。它面對的困境是（這是它因自身的局限性而天生就有的），它既無法避免擴張，也無法避免因擴張而產生的腐敗。美利堅共和國從一開始就要為這個古老的問題提供一種新的解決方案；這個方案的內容在某些方面十分新穎，但在另一些方面是老調重彈。我們也日益熟悉了不列顛思想中存在著另一種選擇，或稱“宮廷派”意識形態，它強調人受著利益和欲望的支配；派系和政黨并非沒有正當性，而是必要的；必須通過主權進行統治，這種主權說到底是不受限制的，但能夠分解為自身相互平衡的不同權力，它們在統治人們時部分地運用直接的權威，部分地通過訴諸于欲望，部分地通過把欲望轉化為對共同利益的認識。現在應當清楚的是，這種意識形態的重要因素也出現在聯邦主義的理論中，它恰好發生在后者脫離美德、轉向利益之時。

然而也有一些重要而又明顯的差別。宮廷派的觀點把主權置于議會君主制之中，它通過劃分行政權和立法權來維持自我平衡，但又通過行政權對立法權施加的影響而保持為一個整體。聯邦主義的觀點則把主權置于被代表的人民中間，并且嚴格維持權力分立，這是共和主義的而不僅僅是鄉村派的做法。我們在這里再一次看到，共和主義的全部修辭完全適合聯邦主義的目的，美德被放棄的程度既可以對發言人也可以對聽眾掩蓋起來。宮廷派的觀點訴諸于一種歷史觀，這種歷史只有實用主義的調整，沒有基本原則；而聯邦黨人則能夠宣稱也確實宣稱要在一個超歷史的立法時刻——一個“機緣”（occasione）時刻創立共和國，包括平衡甚至美德在內的自然原則由此得到重新肯定。他們的大膽而又開闊的視野是面向未來的，其中不存在馬基雅維里那種自己屬于已陷入混亂的“現世”（saeculum）的成員的感覺。最后，如我們所知，宮廷派的觀點源于戰爭和信用財政與土地財產的所謂穩定性之間的沖突，這導致一種十分強烈的認識：信用和商業形成了擴張原則，即馬基雅維里的“德行”和“命運”的混合，它使人們注定順從他們的欲望，使政府必須承認和利用腐敗。革命時期的美洲沒有形成自然貴族，無論能否歸因于新的商業和技藝因素與更古老的顯貴精英之間的競爭，但幾乎沒有什么證據表明，1780年代的思想是對“金錢利益”的入侵做出的回應，而這種入侵在90年以前曾使英格蘭的思想大為改觀。美洲沒有宮廷派——此后也從來沒有；美德與商業的對立不是絕對的，這使人們再一次有理由相信，聯邦主義的創立者并沒有充分意識到他們的思想在多大程度上放棄了美德的范式。下面我將要證明，伍德的“古典政治學的終結”是一個復雜織體中一條主線的終結，但并非整張網都消失了。

### 三

約翰·亞當斯的《捍衛合眾國憲法》（Defence of the Constitutions；of the United States）在為聯邦共和國辯護時，把它說成是古典意義上的自然貴族制和民主制的混合。伍德說明了它是如何作為一種歷史編造而被否棄的：部分原因是它被誤解為替貴族原則的辯護，部分原因則是它被一些更敏銳的頭腦（如卡羅萊納的約翰·泰勒）診斷為是根據共和國自身已經放棄的原則為共和國辯護。[1081](#_1081)對于遵循古典共和主義的不變傳統寫出的大概是最后一部重要著作來說，這真是一種令人啼笑皆非的——考慮到亞當斯的性格，也是恰當的——命運。伍德還談到1780年中期和后期的至少兩個聯邦黨人，1785年的諾亞·韋伯斯特和1787年的威廉·范斯·穆萊，他們（就像漢密爾頓和泰勒一樣）都特別宣布個人的美德已經不再是自由政府的必要基礎。至少穆萊曾模仿孟德斯鳩寫下過一段話——并且有過之而無不及，他宣布，規定私人利益要服從公共利益，是發生在粗野的前商業社會的現象，如今已不必再遵守，因為人們已經知曉了共和國自由的真正秘密。[1082](#_1082)現在自由能夠脫離美德，也不會因富裕而腐敗；但是不管穆萊是要宣布一種保守教義還是革命教義，沒有某種語言上的變化，他是不可能把它說出來的。

但是，雖然伍德、波爾等人做了豐富而細致的分析，揭示聯邦主義理論中暗含著對美德的放棄，可是我們并沒有看到那一代人已明確表示放棄了德行。在前面幾節我們找到了某些原因，它們表明權力平衡與分立的語言可以被用來維持共和主義傳統的活力，現在則可以進一步認為，有關美德和腐敗的詞匯始終存在于美國的思想之中，它不是主根被切斷之后正在緩慢死亡的殘留物，而是同美洲經驗中使之保持活力的因素聯系在一起的現實，并且與它在憲法的理論和用語這個重要領域被部分放棄后的結果有著緊張關系。即使美洲人不得不放棄按照人格的多樣性將它與政體直接聯系在一起的憲政人文主義理論，他們并沒有因此而放棄對一種政治社會形態的追求，在這個社會里個人可以是自由的，而且能從他與社會的關系中認識自己。他們堅持認為，美國人是自然人，美國是建立在自然原則上，這就足以使以上所說得到證明，而對自然的追求和它所帶來的失望，則很容易用美德和腐敗的語言來表達，因為它是公民精神的語言；西方思想的主要主張一向就是，人天性就是公民——“天生就是政治動物”（kata phusin zōon politikon）。可是，美國的社會思想長久采用一種所謂洛克式的政府范式，認為政府來自人的天生具有社會性的狀態，并且是這種狀態的繼續；人們一向嚴肅認為，除了洛克的范式以外，沒有別的范式能夠在美洲社會的獨特條件下取得成功。[1083](#_1083)我們在本書中已經討論過另一種傳統，可以把它歸入亞里士多德和馬基雅維里的觀點所組成的序列，前者認為人具有公民的天性，后者則認為在城邦只能生存于其中的世俗時間的世界里，人的這種天性只能部分地和矛盾地實現。美德只能在時間中發展，但又總是在時間中受到腐敗的威脅。以時間與變化等同于商業時所采取的特殊形式，這種傳統又在18世紀廣泛的思想領域發揮著作用，并為美國革命提供強大的動力。但是在現代學者中間，“洛克式的”范式太強大了，以至于伍德對創制聯邦憲法時脫離古典人文主義的變化所做的證明，會被解釋成“古典政治學的終結”和“洛克式的”范型完全得到采納。因此，在結束我們對這一馬基雅維里傳統的研究時，有必要討論一下相關的證據，它說明了有關美德和腐敗的正反兩種觀點在塑造美國的思想中一直發揮著重要作用。

“辛辛那提騎士團”（the Order of the Cincinnati）的插曲與這里的問題相關。一些革命軍隊的前軍官們為自己組織了一個社團，并以那個羅馬英雄的名字為它命名；這位英雄曾從他的農莊被召回擔任執政官，后來又懷著感激之情返回農莊。但是有人懷疑這個社團被設計成了一個等級制的貴族團體，在讀到這件事時，我們對它發生于其中的思想氛圍不會有多少疑問。與此相似，憲法第二修正案的起草，顯然是為了打消人們對聯邦政府會維持一支職業軍隊的疑慮，肯定民兵與民眾自由之間的關系；其語言則是直接來自馬基雅維里，他在當時的美國仍然是一個強大的正式發言人。這個新生的共和國害怕被職業軍隊所腐蝕，甚至當它——就像一個世紀前的英格蘭一樣——除了建立這樣一支軍隊以外別無選擇時也是如此。這種背景下所采用的語言，在美國第一次重大的黨派沖突期間的論戰和評論中得到了充分展現。

最近的兩項研究[1084](#_1084)強調，從腐敗威脅著共和國的所有傳統來看，亞歷山大·漢密爾頓在他的共和派和杰斐遜派對手眼中，在多大程度上是個預兆不祥的人物。他要創立一家美國銀行和一個持有公債的債權人階層，維護共和國政府的生存及其行政權力在國會的影響直接關系到他們的利益；《卡托通信》、博林布魯克或詹姆斯·布爾的《論政治》（這些讀物在美洲廣泛傳播）的所有讀者，肯定會認為他追隨著輝格黨小幫派、沃波爾和喬治三世的傳統，而這種傳統使人們相信不列顛的腐敗已經病入膏肓。如果漢密爾頓認為，政府要由一個能在立法機構中貫徹自己路線的強大行政長官來掌控，那么在他看來能夠推動這件事的方式似乎就是回到議會君主制的老路上去——人人都同意，這種制度沒有對議會的影響力是不行的；而麥迪遜的聯邦主義則把它作為腐敗的和不自然的東西而予以摒棄。這就是人們一再譴責1790年代的聯邦黨人要恢復英國憲政時所要表達的意思，而有關漢密爾頓的公債持有人會伺機成為等級制貴族的呼聲，則是美國人回到“美好的老事業”的標志。最后，路人皆知，漢密爾頓有著建立一支永久性的共和國軍隊的愿望，對于他本人想成為這支軍隊的首領也有普遍猜疑，這些都使他的批評者更加相信：一個強大的行政長官的統治，他擁有對議會的影響力，并得到金錢利益的支持，將必然導致常備軍的統治，那是腐敗的獨裁統治。

可見，聯邦主義和共和主義之爭，在很大程度上是百年以前宮廷派和鄉村派之爭的回放。杰斐遜派說著鄉村派的語言，而且他們知道自己說著這種語言；至于漢密爾頓是否自覺地重復著笛福或沃波爾派的觀點，我們不得而知；這種語言在不列顛就不太發達，況且也不適合美國的語境。但是，斯托爾茲根據共和派的人文主義背景對漢密爾頓思想的探究，使人不會懷疑，在崇尚美德的古代和商業化的現代之間的新馬基雅維里式對立的背景中，他認為自己是個“現代輝格黨”。我們引用過他的話：“卡托是托利黨，愷撒則是他那個時代的輝格黨……前者與共和國一起死亡，后者則毀了共和國。”[1085](#_1085)語氣中顯然透著成功高于得失，“德行”（virtù）高于美德（virtue）的偏好；正是這種語言，使杰斐遜相信漢密爾頓崇拜愷撒并且想效仿他。可是當漢密爾頓后來相信阿隆·布爾威脅到他本人的角色時，卻譴責布爾是“小愷撒”，[1086](#_1086)是喀提林——在共和主義的魔鬼簿中，這是一個比愷撒更陰暗的形象。漢密爾頓眼中的布爾，也就是杰斐遜眼中的漢密爾頓，甚至那句有關卡托和愷撒的話，也是在警告人們提防布爾的野心時寫下的；值得指出的是，使布爾成為喀提林而不是愷撒的原因，在于他的野心缺少“對榮譽的愛”[1087](#_1087)——即古典意義上的“德行”。由此可見，漢密爾頓對愷撒的感情充滿了馬基雅維里式的道德含糊性；可是對于馬基雅維里本人來說，愷撒一向是個徹頭徹尾的惡棍，而根本就不是英雄。“托利黨”和“輝格黨”這些名稱的慣用含義，為我們提供了搞清楚漢密爾頓的意思的線索。那不是當時的含義，而是王道盛世時期的含義。愷撒皇帝（imperator）只有在安妮統治時期的背景下才能成為“輝格黨”，當時的輝格黨是好戰的黨，是馬爾伯羅和金錢利益的黨。愷撒對卡托的勝利，是商業對美德的勝利、帝國對共和國的勝利。正是這種歷史角色使愷撒變成了含義曖昧的“德行”的原型。

斯托爾茲還表示，[1088](#_1088)漢密爾頓認為美國注定要成為一個商業和軍事帝國，一個確實適合于愷撒形象的國家，但是他的角色如果不應由布爾這樣的煽動家來扮演，那就必須由“現代輝格黨”的政府結構來扮演。整個論證是建立在商業優于節儉、帝國優于美德的基礎上；可以說，漢密爾頓為孟德斯鳩的三原則補充上了第四條原則，如果美德是共和國的原則，利益是帝國的原則，那么如果共和國也會成為帝國，就必須有非古典的聯邦主義。一個西印度公司的人變成了紐約人，他認為美國是一個制造業和商業的經濟體，在大西洋上從事貿易，與其他貿易社會展開競爭。他認為自己是與研究專業化的偉大理論家站在一起，他遵循著薩爾頓的弗萊徹的傳統，肯定社會已經日益變得商業化，日益能夠花錢供養軍人和水手來保護和擴展他們的貿易。正是這種專業化過程，而不是霍布森—萊寧的投資理論，使貿易競爭變成了強權、帝國和生存的競爭；一旦軍事力量參與到貿易擴張之中，那么也必須為軍事力量而戰。商業和專業化是動力十足的“德行”的原因。政府必須成為保護和擴張對外強權的動力；在公民之間的內部關系上，自由和正義是正確而必要的目的，但它也不能再以假設公民具備個人美德作為基礎，

因為隨著財富的增多并被集中到少數人手里；隨著奢侈之風在社會中蔓延，美德將在很大程度上被視為僅僅是財富的附屬物，放棄共和主義的標準是大勢所趨。這是人性的真實傾向。……這是我們的國家和其他國家所面臨的共同不幸。[1089](#_1089)

不列顛的議會君主制和美國的代議民主制，都是適合于商業發展時期的政府模式，這即使不是確實已經腐敗的時期，也是后美德的時期。麥迪遜在與漢密爾頓共事時，協助創建了聯邦代議制結構的圖景，它可以不斷擴張，但絕對不會腐敗。麥迪遜在憲法得到批準之后沒幾年就跟漢密爾頓鬧翻，他這樣做的一個原因也許是，漢密爾頓的觀點明確預設了嚴重的腐敗，而且蠻橫地公開承認它的存在是由政府造成的，這超出了麥迪遜認為能夠接受的限度。關鍵的分歧來自于漢密爾頓的財政建議，它讓人難以忍受地覺得是要回到沃波爾和喬治三世的對手所譴責的那種議會君主制；但是，漢密爾頓對帝國和軍事力量的強調，或許也是麥迪遜反對他的一個附帶原因。[1090](#_1090)在漢密爾頓的思想中，從美德向商業的過渡，并不是向自由主義的自滿自足、向不同利益相互平衡的世界的平靜撤退。他所選擇的是疆土和擴張，而不是自由貿易，他明確否定貿易國家的利益是和平與互補這種觀點。可能有戰事發生，必須有強大的政府；另一方面，他懷疑麥迪遜的利益平衡論過分忽略了一個各州組成的聯邦中教派沖突的危險。[1091](#_1091)于此可見，漢密爾頓的帝國是對麥迪遜的聯邦主義的挑戰，它建立在同樣的前提上——從美德向利益的轉變——但得出了更嚴厲的馬基雅維里主義的結論。共和國能夠脫離它的美德基礎，而又不變成一個徹頭徹尾的帝國嗎？美國能夠同時既是共和國又是帝國嗎？漢密爾頓沒有從否定的角度回答這些問題，但是他建議做出肯定的回答時所采用的強烈語氣，是難以令人接受的。因此它被指責為腐敗。[1092](#_1092)

當然不應當認為，1790年代的聯邦黨人是由有愷撒主義之嫌的漢密爾頓們組成；它的領袖們很可能自視為卡托，而不是愷撒，是恪守自然貴族之不屈不撓美德的人。約翰·亞當斯的共和主義是古風依舊的古典理論，但他確實是聯邦主義者；卡羅萊納的約翰·泰勒曾嚴辭批駁亞當斯的《捍衛合眾國憲法》是過時的皇歷，但他也是共和派，并寫過反駁漢密爾頓的檄文，其中的每一頁都游蕩著斯威夫特和博林布魯克的幽靈。[1093](#_1093)也不應當認為共和派信奉的是麥迪遜合成的后古典自由主義。他們中間有些人是踏著亨利·帕特里克這類反聯邦黨人的足跡，后者嚴格的美德意識使他們批評憲法本身，認為它對私利和帝國做出了太多的讓步；[1094](#_1094)但是，依然還是有一些反聯邦黨人，他們對美德的關切使他們站在卡托式的聯邦主義立場上。從共和到聯邦再到帝國的意識形態光譜，很像是王道盛世時期從土地到貿易再到信用的英格蘭光譜；不存在固定的分界線，所有立場上的人共同分享著同樣的矛盾和困惑。信奉美德、信奉馬基雅維里時刻，就會產生這種結果；它使人意識到自己是半人半馬的怪物。

對于許多人來說——早期美國的環境使很多人可以做出這種選擇——出路在于承認自己就是半人半馬的怪物，一心充當職業政治中的幕僚和掮客。[1095](#_1095)但是，考慮到美國的價值是在公認不太有利的條件下追求美德的人們的價值，從這一前提條件來看，圖弗森的意見是很有意思的，他認為聯邦黨比共和黨更有可能接受千禧年啟示的前景，它可以使人設想美國的美德將會大獲全勝。[1096](#_1096)我們看到，美德有時需要千禧年，它能夠使美德得到神恩的肯定。但從外表上看共和黨應當是贊成美德（virtue）的黨，聯邦黨則是贊成“德行”（virtù）的黨。不過，如果我們假設聯邦黨中既有相信自己是最后的自然貴族的人，又有相信“人性的真正傾向”是走向奢侈和帝國的人，我們就會把他們定義為認為美德面臨著極大的危險和壓力的黨，從而也不必奇怪——因為他們畢竟是美國的政黨——在他們中間既有千禧年主義者，也有馬基雅維里主義者。下面我們將會看到，杰斐遜派自有其證明美德持久不衰的辦法。

在剛才引用的漢密爾頓那句話里，他肯定“人性的真實傾向”是“放棄共和主義的標準”，自然要把這話同托馬斯·杰斐遜的一些甚至更驚人、得到更全面討論的作品放在一起。研究美國農業制度的人，曾多次探討下面這段話的意義和根本的含糊性：

如果上帝有選民的話，在大地上勞作的人就是上帝的選民，他在他們胸中注入了實實在在的真正德行。他讓圣火在那兒不斷燃燒，否則它就會在地球上熄滅。廣大的種植者道德腐敗這種現象，在任何時代和任何民族都不曾有過先例。它是這樣一些人的標志：他們不仰望天國，也不像農夫那樣為了生計而照看自己的土地和田產，而是依靠乖戾和性情多變的買主。依附導致奴顏婢膝和見利忘義，扼殺美德的胚芽，為野心計謀準備順手的工具。這是技藝的自然進步的結果，它有時也許會被偶然的環境所延遲，但是一般說來，任何國家公民中的其他階層的總數與農夫的總數之比，也就是它的不健康成分與健康成分之比，這是用來測定其腐敗程度的一個相當不錯的標準。……大城市的流民對支撐著純潔政府的基礎的作用，就像膿瘡之于強壯的人體的作用一樣。維護共和國活力的，是人民的風尚和精神。這些人的墮落就像潰瘍一樣，很快就會吞噬其憲法的靈魂。[1097](#_1097)

“技藝的自然進步的結果……有時……會被偶然的環境所延遲”。杰斐遜將自己，也將美國，放在了一個盧梭時刻；人們在這個過程中既不能避免文明，也無法避免腐敗；但是他的語言進一步暴露出這個過程是政治的，是一個馬基雅維里時刻。他甚至窺見到商業和“命運”密不可分；“乖戾和性情多變”這種說法，幾乎可以分毫不爽地代之以“命運和幻覺”。但是，在18世紀的論戰中，“風尚”，或習俗和傳統，通常的延緩命運之輪的作用，現在則變成了有著進步和腐敗的作用。我們在這里還了解到造成腐敗的因素會以何種形式出現。商業社會中那些依附的、奴顏婢膝和見利忘義的人，是“計謀順手的工具”，而搞計謀的人不但有布爾這類古典煽動家，而且有漢密爾頓這種軍事和財政帝國的建筑師。杰斐遜這段話寫于1785年，但是它預示著未來十年的言論。他當時就像古典共和派一樣信奉美德的理想，但是他認為美德的前提條件是農耕而不是自然；他不是卡托，不認為自然貴族與自然的民主的關系是至關重要的——姑不論他作為弗吉尼亞大學的創辦人時這種思想會出現在他的頭腦之中；他倒是更像提比略·格拉古，認為維護一個自耕農的國家是保持美德的不二法門。同時我們還看到，他懷疑農業美德是否能永遠保持下去。然而不論是他的信念還是他的懷疑，都使他脫離了古典政治傳統，或脫離了麥迪遜式聯邦主義的新自由主義。

看一看諾亞·韋伯斯特，可以找到這種困境的一條線索。伍德曾經以他為例，說明共和國已經不再直接以個人美德作為基礎。他寫道：

偉大的孟德斯鳩的學說也許是錯誤的，除非用“世襲的財產或土地”這句話來取代他整部《論法的精神》中的“美德”。

除非人性有變，美德、愛國主義，或對國家的愛，絕不是、今后也絕不可能是政府的牢固而永恒的原則。但是在農業國家，可以使對世襲土地的普遍占有成為永恒；商業導致的不平等變來變去，因此難以威脅到政府。財產平等與必要的讓渡權一起，不斷毀滅著強大家族的聯合，是共和國的靈魂所在。[1098](#_1098)

韋伯斯特直接轉向哈靈頓主義立場，認為維護美德和平等必須有一定的物質基礎，而自有地產是比商業更穩定的基礎，但是以農業為主的社會能夠容納商業而又不會遭受美德的嚴重損失。即便他確實承認憲法是以美德之外的東西為基礎，并且在他看來這是對美國制度中的非農業因素的讓步——其實是對商業的讓步，但美國仍然能夠是一個農業而非商業的社會。可是，這會使人把重點從憲法本身轉移到其他方面。現在要安頓美德的制度，但不是把它安頓在古典學說認為有立法智慧發揮作用的政治“秩序”（ordini）中，而是安頓在保障自有地產永久平等的農業法中——或者如我們所知，安頓在不受法律調整的社會力量和人類活力之中。我們接近于看到這樣一種理論，它認為邊疆而非憲法才是“共和國的靈魂”，除非能夠把后者作為解決商業和美德之間的激烈對抗的完美方案，恢復其中心地位。

亨利·納什·史密斯[1099](#_1099)挑選出“永業地產的帝國”（fee-simple empire）[1100](#_1100)這個說法，作為19世紀盛行于西部的地緣政治和千禧年語言的象征。結合韋伯斯特在1787年的言論，這個說法可以向我們解釋，為何一個純粹農業的共和國必須是一個擴張的國家。革命的一代立志維護美德，要讓他們的共和國避免腐敗，但并沒有使它完全脫離利益和黨派（這被認為是商業所導致的腐敗的標志）的世界。正像韋伯斯特所記得的那樣，哈靈頓曾經斷定商業只要沒有壓倒土地，就不會導致腐敗；可是自他那個時代以來，商業已逐漸被認作是既推動進步又助長腐敗的動力來源。想使美德與商業相互協調的共和國，同樣也要在追求土地方面具有動力和擴張性。“大洋國的成長”能夠“賦予海洋以法律”，擺脫威尼斯和羅馬的命運，只要海洋能夠通向可供人定居的空閑土地即可。可是在美國，跨越大洋之事已經完成，土地正在等著簡單的人口擴張去占據。丹尼爾·布恩[1101](#_1101)不需要充當利庫爾戈斯或羅穆路斯進行立法，而后來摩門教徒受到憎恨的部分原因，很可能是他們的先知非要成為立法者。土地的供給無可限量，可以由自己說了算的武裝自耕農去占領，這也意味著美德的無限供給，甚至能夠認為不需要什么農業法；安全閥門處于開啟狀態，導致依附和腐敗的一切壓力很可能不治自愈。

在這種情況下，美德也許能自立于不敗之地，作為柏拉圖式“造物主”（demiurge）的立法者所展示的智慧是多余的。對人民的力量的浪漫描述，類似于伍德在麥迪遜的自由主義中看到的浪漫主義，在邊疆修辭中露面了；但是，按照馬基雅維里提供的范式，這個意義上的美德必須像人民的“德行”一樣充滿活力。要用美德的動力去應對和容納商業的動力，它必須分享后者的欲望和幻覺的性質。但是，邊疆傳奇中那些原始的、有點兒好笑的英雄，從政治上說不足以體現共和主義美德——作為國會議員的大衛·科羅克特，難以想象他是生活在現實之中；這種神話的化身是安德魯·杰克遜。[1102](#_1102)邊疆武士變成了愛國的政治家、成立美國銀行的第二次嘗試的成功反對者，傳奇故事中的杰克遜大可以要求把他視為最后的馬基雅維里式的羅馬人，把以他作為象征的好戰的、擴張的農業民主視為能使共和主義“美德”成為永恒的第四羅馬，就像莫斯科的第三羅馬使神圣帝國成為永恒一樣。

據記載，杰斐遜對考慮不周的1812年戰爭有如下評論：

我們的敵人其實是為了安撫魔鬼撒旦，才把我們的祖先逐出天堂，使我們從一個愛好和平的農業民族變成了好戰的和制造業的民族。[1103](#_1103)

可是，那場無聊的沖突得到正式解決之后，卻突然被捧成了神話，拜新奧爾良戰役之賜，它從腐敗的進步戰爭變成了展示美德與古風的戰爭。在那場戰役中，邊疆的來福槍手、傳奇般的“肯塔基獵人”擔當起質樸的公民戰士的角色，據稱他們戰勝了龐大職業軍隊的老手。約翰·威廉·瓦德在研究此后二十年里形成的杰克遜神話時，向我們清楚說明了它在多大程度上是建立在早期羅馬英雄——所有課本和愛國演說中的常見人物——的故事和有美德的民兵與腐敗的常備軍之間的傳統對比上。當克勞塞維茨編造出一種有關戰爭的偉大的理想化理論，把它說成是民主的官僚國家的手段時，美國卻提出了自己的觀點，是公民的、保留著古風的、馬基雅維里式戰爭觀，同時也是浪漫的戰爭觀。瓦德又進一步說明，包含在那個神話中的原始主義的和活力四射的因素——民主的反智主義——有著多么重要的意義。據說，肯塔基戰士煥發出神秘的力量，使他們在新奧爾良的對手驚慌失措，因為這些人只有技能、經驗和對物質力量——即克倫威爾也許會稱為僅僅是“肉體理性”（carnal reason）的東西的依賴；而且人們極力堅持說，這種精神就是愛國主義精神，而愛國主義就是圣靈。瓦德正確強調說，這種浪漫主義是平均主義精神的一部分；把自然的人民力量與訓練、經驗和理智等量齊觀的力量，肯定是一種與理性相對立的精神力量。但是，同時肯定存在著類似于馬基雅維里所說的“平民”的充滿活力和尚武的“德行”（virtù）。那種體現在杰克遜本人身上的激勵著來福槍手的精神，多次被稱為“美德”；但是，當杰克遜不斷受到贊美，說他是個不在乎國際法規定而取得了勝利的將軍、立法并做出決斷而不在乎憲法細節的總統時，我們顯然是在跟一個具有嚴格的馬基雅維里意義上的“德行”的領袖打交道。“杰克遜制定法律，”一個崇拜者說，“亞當斯引用它。”他這是在評論一個英雄人物的著名咆哮：“去他媽的格勞秀斯！去他媽的普芬道夫！去他媽的瓦特爾！這只是我跟杰姆·門羅兩人的事。”[1104](#_1104)或者是這種說法：“約翰·馬歇爾已做出了自己的決定，就讓他去干吧。”

馬基雅維里也許確實很有見識；但他可能還會指出，這種剛愎自用的作風對于創建共和國的立法者或單打獨斗的君主是恰當的，但是對于維持公共權威的長官來說卻會導致極嚴重的腐敗。既然古典歷史仍然是每個人的政治教科書，因此可以說，杰克遜的對手有理由擔心他會從軍事冒險家變成暴君，甚至會覺得他的美德想必是貨真價實，足以抵擋他的超人品質受到的那些能讓人飄飄然的贊美。既然他沒有變成曼利烏斯·卡皮托利努斯，那他必定是個福利烏斯·卡米魯斯。但是從馬基雅維里的角度來看，如果一個共和國既不新也沒有衰落，而是處在正常運轉的第二代，那么它是否會產生這么一個近乎無政府式的英雄并從中受益，真是一件反常的事。瓦德有過不少正確論說的一種當代解釋是，建立在自然原則上的憲法釋放人的自然能量；杰克遜是自然之子，因此一片蠻荒的共和國沒有什么好怕他的。[1105](#_1105)然而，瓦德得出的結論卻很正統：美國的神話是洛克式原始主義的神話——自然對歷史的反叛，或者說，對舊世界的傳統、習慣和唯智主義的反叛。這種觀點過去和現在都很常見。不過我們要提出的問題是，這種返回自然的做法，撇開美德的復雜性和含糊性，是否能夠得到正確的理解。

杰克遜的美國也是托克維爾所觀察的美國。當農耕戰士的進攻性“德行”在邊疆茁壯成長之際，遠在東部的民眾對自然貴族的反叛顯然也達到了頂點，我們已經學會了把這稱為“美德的衰落”和“古典政治學的終結”。我們可以問一句，這兩者之間是否有任何關聯？托克維爾描述了馬基雅維里或孟德斯鳩意義上的平等——希臘式的“平等規則”，或平等地服從“公共事務”，這一向是美德理想的一部分——向“地位平等”（égalité des conditions）的轉化，他認為這標志著現代意義上的民主在取代古典共和國價值上取得的勝利。他完全超越了共和主義的擔憂，即害怕杰克遜會變成一個曼利烏斯或愷撒，他指出，后美德的社會所面臨的真正的暴政危險，是多數意見的獨裁。當人們已經分化并用相互服從對方美德的行動來表現他們的美德時，個人是通過其同胞對他那些得到公認的素質表現出的尊重來認識自己；可是，一旦人們變得千人一面，或被認為他們應當如此，他發現自我的唯一手段便只能是聽從其他每個人關于他應當如何和事實上如何的看法。這導致了意見的專制，因為現在只有混亂的一般意見來定義自我或作為它的判斷標準。麥迪遜曾擔心個人可能對自身意義完全失去感覺；[1106](#_1106)托克維爾能夠看到，湯姆·潘恩在逃脫了英國法的叛國罪和法國的恐怖統治之后，卻陷入他的美國同胞的非難之中。

這種對“地位平等”的批評基本上是亞里士多德主義的：《政治學》指出，把人們當作一模一樣的人去對待他們，就無法從他們不一樣的那些方面去考慮他們；還可以進一步指出，如果一個社會中人人都服從其他每一個人，因為他依靠別人作為判斷自己的生存的手段，那么這個社會就是嚴重腐敗的——從公認的意義上說——雖然它采取了一種特殊的方式。對杰克遜式的意志和自然活力的崇拜，可以成為這個社會的一部分，因為浪漫主義意義上的“德行”（virtù）是破壞自然貴族的美德的手段；但是這個托克維爾的世界的一個特點是，它很容易制造和傳播人們的虛假形象，因為這里的人們只靠彼此之間的形象活著。這里可以恰當地認為，杰克遜和另一些邊疆英雄的神話，部分地是由并不隱蔽的編造形象者故意制造出來的；杰克遜是個墾荒者和邊疆人，他在新奧爾良獲勝靠的是大炮，而不是來福槍的火力。假如他在1828年成功地把自己裝扮成英雄，把亞當斯說成是知識分子，他的形象在1840年卻遇到了東施效顰者：輝格黨成功地編造出了他們自己的英雄哈里森[1107](#_1107)，而后者表現其不堪一擊的性格的方式是，他在就職典禮上得了感冒，沒過一個月就死掉了。這真是歷史的嚴重諷刺，雖然他的崇拜者也許認為安德魯·杰克遜尚未受到嘲笑；這再次帶來一個問題，自然時刻是不是擺脫美德與腐敗相互沖突（美國自立國以來就感到它根深蒂固）的手段。

不妨再對引自杰斐遜的《弗吉尼亞評論》（Notes on Virginia）的一段文字做一評注。商業——技藝的進步——敗壞務農者的美德；但是韋伯斯特補充說，而且杰斐遜也表示同意，農耕社會能夠容納商業，擴張的農耕社會能夠容納擴張的商業。美國是世界的花園；它的無主土地有著無限的儲備，通過擴張去占據這些土地，也就等于美德的無限擴張。在杰克遜和韋伯斯特之后的一百年里，隨處可見的史密斯《處女地》（Virgin Land）中的用語，也就是手拿武器、熱愛自由的農夫的用語，還可以補充說，是伯克利的“向西部前進”的用語，它有助于解釋那首詩中所接受的美國思想中的原型。由此可見，為邊疆的擴張所做的辯護是馬基雅維里式的，在杰克遜神話中似乎存在著馬基雅維里的“德行”，它能夠擴展美德而又不使它腐敗——這是只有在永業地產制（fee-simple）的帝國才有可能存在的過程。毒蛇已經潛入伊甸園——再次使“德行”成為必需；也就是說，在共和國出現以前，商業就已經成為美國景觀的一部分。但是，在擴張土地不會被擴張商業所敗壞這一前提下，后者能夠為農耕“德行”的擴張補充上充沛的活力和進步的性質，能夠被視為有益于農民帝國的形象，它既是進步的，又是田園的。波利比阿和馬基雅維里在他們更血腥的時刻所實現的“美德”和“德行”的結合，在杰斐遜—杰克遜的傳統中從更高的社會復雜性，因而也是更樂觀的層次上得以再造。憲法所導致的美德被放棄的現象，得到了邊疆“德行”有過之而無不及的補償。

自耕農的措辭——美國是一個新的哥特人帝國——總是為蒸汽機的措辭留有空間；不妨回想一下當時不列顛的托馬斯·皮科克所諷刺的“思想競賽”和“聰明的蒸汽社會”。既然邊疆和工業、土地和商業都是擴張性的力量，那就可以從欲望和動力的角度去描述它們：戰士自由民的愛國“德行”有利于前者，汲汲于利益的追求有利于后者。只要還有擴張相伴，投身于自然就可以同時被說成是田園的和創業的。因此，美國人所追求的，不是在田園風光中沉思自然，而是他自身作為人的天性，它是公民的，尚武的，商業的，總之一句話，是積極的。即使他這時搬出洛克的范式，那也是“積極生活”的復雜歷史決定讓他這樣做的時刻。[1108](#_1108)

進一步說，荒野是需要塑造成型的；他作為自由民、戰士和公民的天性，只有在他完成這種塑造之后才能實現。邊疆人的愿望是要變成理想的自由民，雖然在這一點上有可能出現浪漫主義的緊張。我們從杰斐遜那兒看到一個通告，即只有在文明進步到達一個盧梭時刻時，美德才有可能；這意思在無數的材料（既有圖片也有文字）中被進一步闡發，它們把農耕和公民的理想描述為處于蠻荒狀態與大都市的腐敗這兩極之間的“中間景觀”。[1109](#_1109)因此，城市的形象總是帶有部分田園色彩，雖然也有明顯較少的部分帶有沉思色彩。進一步的推論是，既然不斷變動的邊疆在任何時刻都是野蠻與美德的中間地帶，所以就總是存在這樣一個問題：那些在“德行”（virtù）的驅使下穿越這個地帶的人，寧要不定型的而不要定型的，寧要潛能而不要現實，因此他們的天性總是得不到完成，甚至有可能墮落。費尼莫爾·庫柏就講述過上了年紀的“皮襪子”[1110](#_1110)陷入這種困境，他徘徊于獵人和農民之間、自然美德和明確的法律之間；[1111](#_1111)當柏克想象阿帕拉契亞山脈以西的定居者退化成游牧騎兵，劫掠邊疆的農莊時，他腦子里想到的肯定就是這種事情。[1112](#_1112)此外，早在克雷夫科爾的《通信錄》（Letters）[1113](#_1113)中，也提供了一個將邊疆的占地者視為卑賤野蠻人的場合，他是可鄙的墮落者，而不是天生的野蠻人；貧窮的白人是在18世紀社會學的觀念背景下開始謀生的。

但是，這些問題看起來只是從理想角度提供了為何不應當停止邊疆擴張的原因。只要在新的土地定居仍有可能，農耕美德與商業的合作關系就能得到維持，并且能使美國的“新人”重新進入伊甸園這種幻覺長久存在下去。民族啟示錄能夠在這種原始的樂觀主義層面上得到肯定。但是仍然存在著伯克利預見到的問題：世界史的封閉性或循環性的問題。美國必須是“治權轉移”的第五次亦即最后一次運動，因為“向西部前進”的過程一旦完成，那么僅從農業的角度便難以想象它會重新開始。對農耕美德的追求是對一種靜態的烏托邦的追求，只能被想象為“更新”，即那些能夠找到用來復興美德的土地之人對美德的恢復。在這方面，馬基雅維里有著先知一般的（但不是基督教的）正確性：任何時候世界上能夠存在的美德數量是有限的，在它用盡之后和復興之前，災難必將來臨——一種斯多葛式的災難，而不是基督教式的世界末日。如果共和黨如圖弗森所說，其千禧年思想少于聯邦黨，這也許是因為他們像杰斐遜一樣，希望在一個永業地產制的帝國中，美德幾乎能夠永遠得到更新；但是，走出這個不斷擴張的烏托邦，就只能看到馬基雅維里式而不是基督教式的末日了。這種烏托邦肯定會終結。在杰斐遜著作中的某些地方，他同意土地的儲備遲早會被用盡，美德的擴張將趕不上商業的進步。[1114](#_1114)當那個時刻到來，腐敗的過程就會重新出現，人們將在市場經濟中變得相互依附，在大城市中依附于政府。毒蛇會再次讓亞當和夏娃墮落，漢密爾頓和布爾所代表的黑暗勢力，或托克維爾描述的更為微妙的過程，將失去農業擴張的制約。風尚一旦腐化，即使有憲法也沒用。即使在美國，共和國也要面對它自身的極限，以及它的美德在空間和時間上的極限。

可見，在美國的思想中，即便是最具烏托邦特點的內容，也有歷史悲觀主義的一面，它來自于美德同商業的對立，能讓整個美國歷史陷入一種馬基雅維里時刻或盧梭時刻。[1115](#_1115)這是因為杰斐遜的農夫歸根結底只是處在進步與腐敗的辯證過程中的一個時刻，這使杰斐遜別無選擇，只能把他們稱為神的“選民”或“得到神的特殊眷顧”。說到底，他們沒有受到自然的保護，他們擁有美德的時刻只能靠神恩或神意來延長和維持。杰斐遜能夠訴諸天意，卻不能訴諸千禧年預言；他的自然神論和農耕主義都使他只能如此。因為正如我們一再看到的，公民美德雖然偶爾需要一種啟示錄來肯定自身，但它同樣有一種強烈的傾向，要用它自身的時刻去取代期待著就要降臨的千禧年。因此，看一看圖弗森就千禧年主義與聯邦黨人的關系所做的概括，是很有意思的。一方面，這種結合是可以實現的，因為聯邦黨人考慮到美德與卡托式的簡樸風尚一起衰落，認為人們受著更大的誘惑，世俗生活更沒有保障，因此比杰斐遜所認為的更加需要神恩；但是另一方面，圖弗森還意味深長地強調了聯邦黨人提摩太·德懷特在其千禧年詩作中給予“商業的突出地位。[1116](#_1116)商業是充沛的動力，是“德行”，它能夠使自然不會永遠停留在農業烏托邦的狀態，并且使人必須求助于神恩的幫助；但是，由于向西部擴張的過程中美德與商業的合作關系，它也可以成為奔向神恩將會提供并將在一場風暴中使之完成的千禧年的手段。甚至有這樣一種思想氣氛，認為它能夠突破對西部土地儲備的依賴，克服它的局限性，超越美德的封閉循環，達到真正美國的千禧年境界。

亨利·納什·史密斯所揭示的美國神話文學的常數之一，便是這類預言的一再出現：永業地產制的帝國不僅能讓農業自耕農的美德永久存在，而且能帶來突破歐洲大陸局限性的商業，并且能夠通過打開亞洲市場，使最古老的人類社會獲得解放。[1117](#_1117)托馬斯·哈特·本頓在圣路易斯的聽眾面前，用手指著正西方宣布，“還有東方呢，還有印度呢”。[1118](#_1118)通過商業去啟蒙日本和中國，是此后一直不斷出現的預言。關于美國的全球角色的預言，是在永業地產制將美德和商業結合在一起的語境中做出的；有人堅持認為，這種全球角色將確保上述結合永世長存，甚至在抵達太平洋彼岸之后也是如此。然而，亞洲（惠特曼的“古老而虔誠的亞洲”）的解放是美國乃“從事拯救的民族”這一幻想的一部分；其原因一望可知，它將突破伯克利認為美國走不出去的封閉循環，把他的“轉化事業”（transltio）最后的第五次行動轉變為真正千禧年式的“第五王朝”。洛克——他在無意之中便為自己贏得了做出新預言的先知的地位——曾寫道，“全世界最初都像美洲一樣”；[1119](#_1119)假如全世界最后也都像美洲一樣，這個被揀選的民族的使命就大功告成了。運用唯一可能的手段——讓全人類永遠加入其中這一手段——將使美德和商業、自由和文化、共和國和歷史的合作永世長存；它將使千禧年和烏托邦融為一體，這便是圣經中的先知預言在現代早期的世俗化的結果。

有一些文化中的啟示錄，將自身想象成體現著某種人類歷史統一圖式中的最后階段，它們就要通過完成這種圖式最后的話語而實現烏托邦，美國的啟示錄從根本上說并不比它們這種啟示錄更荒謬。但是，美國的歷史運動是空間運動，而不是言辭的運動；它的啟示錄是早期現代的，而不是歷史主義的；它想象一種超越歷史的運動形式，然后以更新的面貌重新返回其中。因此，美國的思想中有著本書所研究的彌賽亞和循環論的思想模式。亞洲的解放若是沒有發生，美德與商業的合作關系就會失敗，歷史的循環將再次成為封閉的循環。得到揀選的民族將因為缺少進一步擴張的舞臺而被封閉在時間之中，追求商業的力量將再次腐敗；18世紀的漢密爾頓所向往的，并被20世紀的艾森豪威爾稱為“軍事—工業綜合體”的帝國政體，或是杰斐遜所擔心、托克維爾所分析過的普遍依附的狀態，將降臨到他們頭上。當得到揀選的民族沒有完成使命時，他們注定要成為叛教者，美國歷史上一再出現的哀怨之聲將再次響起，它將呼吁內部的清理和“山上城邦”的再生，因為部分退卻和共同更新的政治是擔當千禧年領袖之外的一個穩定選擇。可以再次聽到“走出來吧，我的人民”，但它會換成喬治·麥基爾萬的“回家吧，美國”這種形式；然而同時也能聽到各種新馬基雅維里主義的聲音，它們建議把審慎和勇猛無恥恰當地結合在一起，在一個美德有限的世界里表演一番。1898年的反帝國主義分子開始提到羅馬的命運，而且自那時以來就一直有人這樣做。

20世紀的知識人出于很多理由不相信元史學，這些理由幾乎都不錯，可是美國文化中卻有充足的元史學思維方式，這使改編末世論劇本的能力成為它的一個很有用的解釋工具。根據這里提供的圖式，我們可以明白，為何無論在杰斐遜主義的觀點開始出現時，還是它進一步成型之后，必須把亞歷山大·漢密爾頓作為假先知，甚至是作為反基督分子予以拒絕；他盯著東方而不是西方，[1120](#_1120)認為美國是個商業帝國而不是農業共和國，宣稱腐敗是不可避免的，循環是封閉的，在訂立圣約或避免腐敗的實驗開始之前，終點已經到來。我們能夠進一步看到，為何弗里德里克·杰克遜·特納在1890年宣布邊疆已達到盡頭時，會采用一種美國式的以賽亞語調；先知預言圖式中的一個階段，在美德與腐敗的斗爭中命運之輪的一場革命，正是走向終點。此外也不難理解，現在有一種對那個時代以來的美國歷史的解釋，認為1890年之后在內部革新和海洋帝國之間的選擇，導致了用“門戶開放”的貿易去解放亞洲；[1121](#_1121)美國在20世紀中葉被亞洲明確地拒之門外，被認為導致了一場自我認識的深刻危機，在這場危機中人們（再一次）覺得恢復純真與美德的希望永遠破滅了，國民怨聲四起，而且聽起來特別苦悶。當美國人責罵自己時，就像1898年以來那些插曲一樣，可以聽到馬基雅維里的語調，說他們在實行“自由人民的暴政”，將一個美德的帝國強加給那些沒有充分理解其內部的公民精神的人。[1122](#_1122)然而重要的是，哀怨之聲有時采取與憲法本身發生爭執的形式，近來則成了一種與“洛克共識”的爭論，一種實用主義的調整政策，一種經驗主義行為研究的政治科學，所有這一切都被視為——無論多么夸張——自共和國創建以來這座大廈的基礎，并且助長了被耶利米悲歌譴責為腐敗的狀態。政治實踐與它必須回應的價值之間的緊張有時變得極為嚴重，使得美國人在以通常作為其特點的麥迪遜風格實踐和思考政治時，變得悶悶不樂。實踐的語言不是古典意義上的共和主義語言，但是神話和元史學的語言卻使在18世紀人們第一次感到的困境一再出現；經常被說成是與洛克爭執的現象，其實是與麥迪遜解決這種困境的方案的爭執。美國的政治科學家最近認為，他們經歷了一場“后行為主義革命”，[1123](#_1123)可是這場運動的很多語言被認為是耶利米悲歌的語言；意識形態領域的后耶利米悲歌時代的革命在某些方面會更加激烈。它將標志著馬基雅維里時刻的結束——也就是說，有著獨特的美國形式的與歷史爭執的結束。但是繼這種前景之后會有何種事情發生，仍是難以想象的——目前的種種跡象預示著不同類型的保守主義的混亂狀態——它的終點似乎尚未到來。

### 四

美國文化一向以神話的流行著稱于世，其中許多神話源于擺脫歷史，然后使之再生的企圖。研究這些神話生長的學者的傳統智慧是，清教徒的圣約在洛克式的契約中得到了再生，于是洛克本人被捧為守護美國價值的圣人，與歷史的爭執則被視為不斷努力逃入蠻荒狀態、重建自然社會的洛克式實驗。[1124](#_1124)這里所提出的解釋則更看重馬基雅維里而不是洛克；本書認為，共和國——一個來自文藝復興時期人文主義的概念——才是基督教圣約的真正繼承人，對腐敗的恐懼才是耶利米悲歌的真正繼承人。本書認為，創建獨立的美國是發生在一個馬基雅維里時刻，甚至是一個盧梭時刻，從這樣一個視角，對于這場實驗的脆弱性和處在時間中的共和國之條件的含糊性，能夠比采用洛克主義視角得到更生動的評估。

這一解釋認為，共和國的創立不能視為簡單地返回自然（盡管有克雷夫科爾[1125](#_1125)這個反例），而應視為形成了一個在美德和腐敗的辯證關系方面含糊而自相矛盾的時刻，這是18世紀的大多數深刻思想家很熟悉的事情。誠然，要從歷史逃入自然，革命年代和建國早期的許多美國人都有這種想法——不可原諒的是，這樣的歷史學家至今依然不絕如縷；也就是說，要逃離舊世界，逃離封建的、教權統治的過去（亞當斯所說的“教會法和封建法”）的負擔。然而對腐敗的分析表明，這不僅是要逃離古代，逃離過去，而且是要逃離現代，逃離未來；不僅是要逃離封建的和教權統治的歐洲，而且要逃離商業化的、輝格黨統治的不列顛——18世紀中葉最具進攻性的現代國家。美國人所要進入的自然，不是純粹清教的、洛克式的或淳樸的蠻荒狀態，而是能夠使“政治動物”完成其天性的“積極生活”，但是自馬基雅維里以來，這種天性日益難以與世俗時間中的生存相互協調。在馬基雅維里時刻的新哈靈頓主義版本中，只消看一眼迷信、仆臣身份和紙券投機，就能對它們發出譴責，因此有關腐敗的新舊觀點可以重合在一起；美利堅共和國可以被看作在一個新世界進行的“更新”，因此自然可以把它的擺脫腐敗視為一舉擺脫過去的姿態——這助長了一種幻覺，認為它在走向一種自然，這個自然是非歷史的，因為它的未來是不成問題的。然而這卻導致了對歷史的嚴重歪曲，使繼承這一傳統的美國歷史學家抱殘守缺，甚至今天仍把不列顛等同于歐洲，把輝格黨的帝國等同于歐洲的“舊制度”。[1126](#_1126)美德與商業的辯證關系是跟現代性發生的爭執，它在——至少直到盧梭出現以前——北大西洋的英語文化所采用的人文主義和新哈靈頓主義的詞匯中得到最充分表述；美國的自我意識正是源自那些詞匯和那些文化的矛盾性，并從中學會了它自己的用語。

可以認為，使大西洋英語地區在1774年之后陷入分裂的內戰和革命，是王道盛世時期的辯論的繼續，但它更加宏大、更加不可調和；后者與英格蘭和蘇格蘭的財政革命相伴而生，并在1714年后導致了大不列顛的議會寡頭政治。害怕受到腐敗的侵蝕，促使美國人要在共和政體中復興美德，拒絕了世所公認會使某種程度的腐敗不可避免的議會君主制；美德與腐敗的對抗構成了這個馬基雅維里時刻。另一方面，不列顛則信奉以輝格黨傳統中的激進反對派作為標志的事業。在諾斯、羅金漢姆和謝爾本內閣的統治下，政治階層絲毫不懷疑議會君主制是應當保留的政體；問題在于，為了保留它，是與殖民地開戰，還是最好隨它們去。[1127](#_1127)在1780—1781年的危機中，鄉村派的怒吼雖然聲勢逼人，[1128](#_1128)但它并沒有真正威脅到宮廷派關于不列顛政體性質的觀點。與受到新哈靈頓主義觀念主導的美國人不同，不列顛人在宮廷派意識形態的熏陶下，承認自己并不想遵守美德的誓言，因此也不打算來一次革命性的“更新”，也不認為失去一個帝國意味著不可逆轉的衰敗，他們沒用幾年功夫，就能進入另一個參與歐洲戰爭、軍隊職業化和金融業膨脹的漫長時期。就算小皮特與漢密爾頓有相似之處，不列顛也沒有杰斐遜。民主化的來臨，是通過把“國王在議會”中的體制加以擴展，使其容納新的顧問和代表類型完成的。

因此，美洲獨立之后，當時已被分割開的大西洋兩種主要文化中的政治語言很快便各奔東西了。誠然，克里斯托弗·維韋爾、理查·普賴斯和約翰·卡特萊特采用的腐敗與革命的語言，與當時美國人的語言并無多大差別，[1129](#_1129)大概直到憲章派時期，“腐敗沉疴”一直是激進改革派抨擊的目標。但是杰里米·邊沁的《政府片論》（正如它對布萊克斯通的抨擊所示，它對宮廷派和鄉村派的語言一概激烈否定）就像《獨立宣言》一樣，是寫于《國富論》問世和休謨去世的年代；在1780年，柏克已經認識到，18世紀有關風尚和習俗的思想，能夠用17世紀有關相沿成習的古代和“古代憲法”的語言重新加以表述，能夠用它來抨擊馬基雅維里關于“原則的恢復”的觀點，就像能夠用它來抨擊后來的“人權”語言一樣。[1130](#_1130)看重傳統的保守主義和激進的功利主義——其前輩更像是宮廷派而不是保王黨——都可以用來消除王權的勢力；但是它們都盡可能遠離美國人要使之永世長存的共和主義美德理想。

因此，可以寫一部在美國革命后的半個世紀中不列顛的思想如何與美國的思想、與王道盛世時期的新古典主義分道揚鑣的歷史。這部歷史的一個帶有諷刺意味的特點是，維多利亞時代的議會立法，在很大程度上成功消除了腐敗以及所有人，也包括當時的美國人對它的揮之不去的想象。在這一點上，不列顛人堅持采用議會主權的范式而不是共和制的平衡范式，其代價則是大西洋和英—愛聯合體的分裂，他們能夠為此得到獎賞，他們也覺得應該得到這種獎賞。美國人要用共和主義信念去復興美德，仍對腐敗的威脅念念不忘——必須補充一句，這有著日益充分的理由。他們的政治戲劇以既粗糙又微妙的方式，繼續相信波利比阿、圭恰迪尼、馬基雅維里和孟德斯鳩做出的判斷，即腐敗是共和國特別易于患上的病：一種僅靠美德治不好的病。在1973年的情景劇中，有個見錢忘義的阿格紐以一種方式表明了這一點；有個對權力的現實與道德之間的關系有著更復雜、更冷靜的誤解的艾爾里希曼，則以另一種方式表明了這一點。[1131](#_1131)

可見，美國人所繼承的語言和觀念系統使得見利忘義的官員、政府中軍事—工業綜合體的成長以及沒有主心骨的、單向度的個人，都可以被視為與古典理論分析腐敗所使用的語言，與公民人文主義在譴責愷撒和洛倫佐·德·美第奇、馬爾伯羅、沃波爾和漢密爾頓時所使用的語言一脈相承。這種語言在很多方面仍然十分適合于它的用途；對麥迪遜式的政治微調方式在現代的過度膨脹，能夠令人贊賞地根據圭恰迪尼的腐敗范式予以抨擊；但是歷史學家指出，它同時也有助于使美國文化中對現代早期的價值和假設的顯著維持態度永久化。法國革命者對古代斯巴達和羅馬的崇拜，讓人想到美德會通過恐怖實行暴政，[1132](#_1132)德國的唯心主義從理性觀念的角度把價值與歷史之爭說成是歷史自身矛盾的產物，[1133](#_1133)不列顛人提出了一種行政改革的意識形態，主張——針對全面獲勝的柏克式反抗——把歷史簡化為科學，[1134](#_1134)而美洲大陸的共和國及其成長的獨一無二的條件，則把王道盛世時期美德與商業之間的緊張、清教中的選民與叛教之間的緊張、馬基雅維里的美德與擴張之間的緊張以及人文主義者積極的公民生活與它只能存在于其中的世俗時間之間的緊張永久化了；于是就有了對歷史的彌賽亞式的怨恨態度；因而也造成了一種奇怪的現象：大多數后現代和后工業社會繼續尊崇前現代和反工業的價值、符號和憲政形態，并因為意識到實踐與道德之間的緊張而痛苦。

黑格爾對當時的美國的評論是，雖然它是個生機勃勃的政治文化，但它仍然缺少能夠使他稱之為“國家”的任何東西。然而，他訴諸一種特納式的解釋，認為邊疆這個安全閥門解釋了沒有階級沖突的原因，并且做出預言說，當那片土地被人占領完了之后，城市化、常備軍和階級沖突就會開始出現，真正的“國家”就會成為必然，他所理解的歷史辯證法就會開始發揮作用。[1135](#_1135)這一預言很容易變成馬克思主義的關鍵因素；然而人所共知的是，它至今尚未完成。經典馬克思主義所說的階級沖突在美國的發展，甚至比在其他發達工業社會更加緩慢，如果承認赫伯特·馬爾庫塞是由美國背景造就出來的最重要的馬克思主義理論家，那么他的馬克思主義也是后工業的、浪漫的和悲觀主義的。正如我們所知，情況并不是志得意滿的洛克式自由主義導致美國思想過于狹隘地表述自我與歷史之爭；而是這種爭執一向而且繼續是用前現代和前工業的形式來表達的，從來沒有采用嚴格的黑格爾或馬克思的歷史沖突辯證法的信念。最近有人證明，圣路易斯的黑格爾主義者是宣傳一種意識擴張的城市邊疆的浪漫主義意識形態宣傳家，是圖弗森和史密斯所描述的地緣彌賽亞信仰的繼承人；[1136](#_1136)繼承他們的那些更加學院派的黑格爾主義哲學家，根本就不是意識形態宣傳家。美國的元史學仍然是一種空間上的逃離和返回的話語，從來就不是一種辯證過程的話語。

借用漢娜·阿倫特的語言來說，[1137](#_1137)本書講述的是西方現代早期復興古代“政治人”（homo politicus，亦即亞里士多德的“政治動物”）理想這個故事的一部分。這個政治人通過政治行動來肯定自身的存在和美德，與他最近的血親是“修辭學家”（homo rhetor），他的對立面則是基督教信仰中的“有信的人”（homo credens）。我們將這場爭論追溯到現代歷史主義社會學的源頭，研究了18世紀“政治人”和“生意人”（homo mercator）之間的復雜爭論，我們看到后者是“債權人”（homo creditor）的一個旁支——至少從社會認識的歷史來看——而不是它的先輩。后面這個形象的特點在于他不符合“政治人”所確立的標準，并因此在很大程度上名聲不佳，18世紀建立一種資產階級意識形態的努力，在與公民意識形態已經享有的權威進行競爭方面不太成功；甚至在美國，自由主義的工作倫理在歷史上看也是罪過纏身的，因為它沒有能力為自己確立一種能使它避免腐敗的美德；從丹尼爾·布恩降低到威利·羅曼[1138](#_1138)，是一個穩定而無間斷的過程。然而真是奇怪得很，阿倫特的畫廊中的一個人物，卻從美國工作倫理的歷史中失蹤了：歐洲理想主義和社會主義傳統中的“勞動者”（homo faber），他是溝通資產階級和無產階級神話的橋梁。至今仍不清楚的是，如何能夠把這個人物的出現與歐洲有關美德和商業的論戰聯系在一起；但是，由于美國的工業勞動是征服蠻荒狀態，而不是要改造古代農業景觀，這片大陸上的“勞動者”是在征服空間，而不是在改造歷史，因此與歐洲相比，美國的勞動力一向不愿自視為真正的無產階級。所以，信奉歷史決定論的社會主義一向是知識分子移民帶到美國的舶來品（甚至喬·希爾[1139](#_1139)留下的遺言也是他“生為藝術家，也將作為藝術家而死”），并且在許多方面仍然屈從于向西部前進的彌賽亞平民運動。

公民美德與世俗時間之爭，一向是西方的人類歷史意識的主要來源之一；但是這種爭論的不斷進行——主要是因為它源于對人格的道德穩定性的關切——同時也使一種前現代的歷史觀永久化了，它把歷史視為脫離那些維持穩定規范的運動，因此只要沒有千禧年或烏托邦，歷史從本質上就具有非創造性和自我衰減的性質。當我們談到歷史主義時，既是指使人格及其統一性進入歷史運動的努力，也是指將歷史描述為產生新規范和新價值的努力。歷史主義的基本力量就在于（或過去在于，因為宇航員和生態學家要再一次結束循環了）這種有關歷史具有世俗的創造力、有不間斷地使人類生活發生質變的能力的意識；但是，美國思想的困境——從另一方面說也是社會主義思想的本質——是它不斷與這個過程發生道德爭執。這種困境的一面是具備美德的人格這一公民理想，它不因專業化而腐敗，它獻身于具有多樣性的社會整體，這種理想構成了馬克思主義的同樣的人格理想，它期待著從專業化的異化作用中獲得救贖。[1140](#_1140)然而它的另一面卻是，社會主義和革命的沖動經常以失敗告終，原因（至少是原因之一）是它要“強迫人自由”，要讓他們進入歷史或進入政治和歷史的行動，這超出了他們的能力所能夠允許的范圍。保守主義是對積極行動精神的否定，它否認“積極生活”的領域與社會生活的領域是重合的。在這一點上，我們對美德和商業之爭的研究能夠對賬目平衡表中保守主義的一方有所貢獻，也許可以不帶偏見地認為，它能夠最終導致在時間中一個深刻的反革命時刻所完成的歷史。

總之，美德的理想帶有很大的強迫性，它對個人提出的要求是，在他的道德存在受到威脅時參與到“公共事務”之中，在看到共和政體在時間中的生存日益陷入危難時參與到歷史之中。我們發現了在18世紀的一些思想領域，部分退出公民生活去經商表現為對美德及其壓制性要求的反叛；共和政體對個人提出了太多的簡樸和自立、參與和美德的要求，商業和技藝給生活帶來的多樣化，為他提供了一個伯里克利的而不是利庫爾戈斯的世界，一個值得用一點腐敗的代價去換取的選擇。現在有些人覺得有所枯竭的“自由主義”，在當時看來并不是這樣。然而我們也已知道，有人視為多樣化的，另一些人卻認為是專業化，社會主義傳統繼續糾纏在這種形式的貧富對立之中。

再把時間向前追溯得更遠一些，政治至上——有著正義與戰爭、美德與“德行”的古老而又曖昧的含義的美德理想——顯然以基督教異端的形式在現代早期的思想中重新出現。在王道盛世時期有關“上帝之國”的思想所塑造的世界里，它肯定人性是政治的，能夠在有限的歷史行動框架中臻于完美；由此得到復興的“現世”的兩難處境，仍然作為在歷史中行動的兩難處境與我們同在。對于基督徒來說，只有在“世俗之城”能夠是“上帝之城”這個瀆神的假設之下，政治至上才是可能的。對希臘人來說更簡單，每一種人類美德都有其極端表現，公民或政治的美德亦不例外。存在著拒絕道德絕對性的自由，甚至城邦的和歷史的道德亦是如此，若將自由奉為絕對，那么它也是如此。

# 跋

自1975年本書問世至今，已經快三十年了，讀者仍多到足以有理由出一個新的版本，因此顯然不需要再寫一篇新的導言。1975年的文本也許依然可以為自己辯護，當試圖用新世紀的眼光去改寫它時，只會引起迷惑。然而，既然2003年的讀者又有機會閱讀它并形成自己的看法，我在這里就某些事情——它被讀者接受的程度、它引起的爭論，以及作者撰寫此書三十年后它對作者本人的意義——做些說明，也許不失為具有一定意義和價值的做法。（本書是在新西蘭坎特伯雷大學動筆，完成于圣·路易的華盛頓大學，1974年我轉入約翰·霍普金斯大學后出版。）

我在《導言》中提到，《馬基雅維里時刻》這個書名是友人昆廷·斯金納提議的，那是在他擔任劍橋大學政治科學教授或欽定歷史學教授之前，也是在他參與本書后來所經歷的歷史和哲學爭論之前。就像斯金納1978年出版的兩卷本《近代政治思想的基礎》[1141](#_1141)一樣，《馬基雅維里時刻》被視為“劍橋學派”有關這個題目的歷史寫作方法的示范。這方面已經出現了大量的方法和理論文獻[1142](#_1142)，對此我不想再作補充，這里只想說明，人們普遍認為該“學派”倡導讓文本返回它最初的寫作語境，但《馬基雅維里時刻》卻是要探索文本的命運，探索它們在從一種語境到另一種語境——從16世紀到18世紀，從佛羅倫薩到英格蘭、蘇格蘭和革命時代的北美——的旅程中傳遞的話語。有人也許認為這是“觀念史”研究，然而我覺得，這個術語及其含義均不足以表達我長期從事并仍在從事的工作；本書所記錄的歷史，既是歷時性的，也是共時性的歷史。

因此，斯金納當初所提議的“時刻”（moment）一詞有著多重含義，盡管它們未必符合他當時的想法。如我在《初版前言》中所說，它既可以指馬基雅維里的出現及其對政治思考的沖擊這樣一個歷史“時刻”，也可以指他的著作所指出的兩個理想“時刻”之一：或是指“共和政體”的形成或奠基成為可能的時刻，或是指這種政體的形成被認為帶有不確定性并在它所屬的歷史中引發危機的時刻。我認為這兩個時刻不可分割，所以才出現了“馬基雅維里時刻”，在這個時刻，共和政體深陷于由它所引起或是它必須面對的歷史緊張或矛盾之中。然后我揭示了許多（雖然不是全部）近代早期的政治思想都是這個“時刻”的經驗和表達。

因此，本書描述了一種復雜的、有時是充滿矛盾的歷史，它不但講述相互對立的信仰體系之間的爭辯和互動，而且講述這些信仰體系內部的困惑和反思。本書是以復雜而散漫的風格寫成，這使它不太好讀；我只能為此辯護說，講這個故事并不是想讓它清晰易懂，澄清的任務更多地在于揭示它的復雜性，而不是把它簡單化。然而，本書引發的許多——我不說全部——爭論，似乎并非僅僅源于這種復雜性，而且源于批評者實際上不肯接受它的基本前提：早期近代史存在著“共和主義”價值，它跟另一些時常與它對立或不易與它共存的價值有著持續的爭論。一些歷史學家和政治哲學家，還有許多“自由主義”或“美國”價值的闡釋者都覺得，我對公民精神的“共和主義”解釋走過頭了，他們力圖淡化它的存在。因此，我這本書受到的很多批評都是想解釋清楚我用什么方法把“共和主義”講述得比它當初更重要，然后再找出他們自己的方法去說明“共和主義”不像我所說的那樣重要。有些批評肯定是含糊其辭、不得要領的；我對有批評精神的讀者當然求之不得，但或應提醒一句，莫以為批評沒有高下之分，還請搞清楚我究竟說了些什么。

對《馬基雅維里時刻》一書的許多有價值的討論——我得強調一點，上述責難不適用于其中許多討論——集中談到了本書與漢斯·巴隆（Hans Baron）的《早期意大利文藝復興的危機》（The Crisis of the Early Italian Renaissance）的聯系（以及后來同伯納德·拜林的《美國革命的意識形態起源》[The Ideological Origins of the American Revolution]的聯系）。我從巴隆那里受益匪淺，但并不贊同他提出的所有觀點。具體說來，我沒有必要接受他的如下主張：在1400—1402年佛羅倫薩人文主義者與吉安加萊佐·維斯孔蒂的戰爭危機中，他們突然之間認識到了自由與積極的公民精神的一致性；盡管我現在無法提供實物，但我記得，在與已故的巴隆教授僅有的一次通信中，他對我不贊同他的批評式編年史學（critical chronology）——他想以此證明人文主義著述反映著當時的這一變化——表示失望。在我看來，只肯定以下一點就夠了：積極公民的觀念是由佛羅倫薩人提出，這種觀念可以說是以亞里士多德所表述的“政治動物”的理想作為基礎，后來又被等同于擁有武裝的公民。在這一點上我能夠與巴隆攜手前行，而在說明羅馬、佛羅倫薩、英格蘭、歐洲以及一般的公民社會的歷史必須根據武裝的積極公民的興衰進行重寫時，我與巴隆便分道揚鑣了。

馬基雅維里認定——這是為何有“馬基雅維里式時刻”這個說法的原因——只有武裝公民才是真正的自由人，但并不認為他必然是個好人。羅馬史記錄了這種公民如何用他們的自由建立起主宰別人的帝國，但是卻被這個帝國所腐蝕，使他們先是失去自由，繼而失去帝國。萊奧納多·布魯尼和一百年后的馬基雅維里都在思考羅馬歷史能否走上另一條道路，但馬基雅維里斷定不可能有其他選擇，或許也不應該有其他選擇。自由就是自由，即便它與帝國不可分離。正是在這里，《馬基雅維里時刻》與以賽亞·伯林爵士的著作相遇，兩者密切相關，盡管我對他的歷史敘事并不總是感到滿意。伯林在一系列重要文章（有些是我寫作本書時讀到的，有些則是在寫完之后才讀到）中指出：首先，馬基雅維里表明了政治生活要面對各種不同的價值體系，它們之間不可能有最終的和解；其次，只要斷定它們最終無法調和，政治哲學的解釋就必須繼續存在；第三，存在著兩種自由觀：一為積極自由，它導致每個人的自決權，并且他要面對同樣行使自決權的其他人；一為消極自由，它僅僅導致在社會活動的實踐中不受妨礙，在這些活動中，跟其他個體的相處形式多種多樣，可以通過法律、政府和教化加以管理。[1143](#_1143)正是在這第三點上，出現了“共和主義”自由觀與“自由主義”自由觀、“古代”自由觀與“現代”自由觀之間的分歧；我把《馬基雅維里時刻》一書視為對它們之間的緊張關系的研究，這種緊張關系的歷史仍在繼續，并沒有終結。

對于巴隆的主張以及我根據這些主張提出的觀點，斯金納幾年后在《近代政治思想的基礎》一書中，提出了最重要和最有價值的批評。[1144](#_1144)按照他對巴隆和我本人的解讀，我們都認為佛羅倫薩人的積極公民觀是自從古羅馬文獻以來共和主義價值的第一次表達，這種價值在當時經歷著一場復興。巴隆確實直接將它與中世紀的神圣帝國觀相對照，在他看來，后者曾在數百年里一直沒有對手。然而，斯金納卻揭示了存在著一套有關公民美德、共和主義公民精神和優良政府的說辭，它至少在12世紀中葉就已出現。史學家弗賴辛的奧托在1154年前后就指出過它所規定的政體，認為有必要把這一政體向他那些阿爾卑斯山以北的讀者進行解說。這種公民觀無論在《早期意大利文藝復興的危機》還是在《馬基雅維里時刻》中均未論及，但斯金納把奧托的文本置于構成“近代政治思想基礎”的地位。[1145](#_1145)針對我在本書中的觀點，斯金納強調指出，表達這種公民話語的語言與其說是亞里士多德式的，不如說是西塞羅式的，這一區分具有真正重要的理論意義。我曾從亞里士多德《政治學》——該書至少從13世紀起就廣為人知——中特意選出一些段落，其中把公民界定為政治的產物，因為他們既統治又被統治，實行著統治與自己同等的人這一最高的統治形式，你服從他們的決定，一如他們服從你的決定，因為你和他們在做出決定時有平等的發言權。至此讀者可知，我從這種親密的平等中看到了所有關于公民美德的想象的基礎，從這種公民美德的喪失（無論它是直接的還是間接的）中看到了逐漸廣為人知的腐敗的根源。從《政治學》文本中能夠解析出，也確實被人解析出許多信息，但這不是我的關心所在，我拒絕一些批評者的意見：我在提到亞里士多德時，總是迫使自己把他的學說或中世紀對它的理解當作一個整體加以系統化的闡述。政治文本在歷史上未必是以這種方式發揮作用的。

斯金納用西塞羅取代亞里士多德的位置，提出了幾項重要主張：首先他認為（我現在承認他是對的），我對公民話語的闡述本應當比已有的政治思想史教條更多地關注拉丁和羅馬的論辯史；羅馬人不是雅典人，不應把他們當作希臘文化的簡單延伸。第二項主張更加鞭辟入里：西塞羅——尤其是按文藝復興時期人文主義的理解——是辯論家、哲學家，一定程度上還是法學家，是古典文化的全面闡釋者。因此，西塞羅具備某些馬基雅維里不具備的素質，能夠將公民生活解釋成對人類所能創造的一切社會和文化價值的參與，解釋成常常是由“人文主義”一詞做出了權威性概括的活動。這是否意味著12和13世紀的“西塞羅式”話語充分預示著巴隆所發現的15世紀佛羅倫薩的“公民人文主義”和共和主義“自由”，并不是我這里關心的問題。我只想指出，這種話語在13世紀既未預示也未顯露出我在使用“馬基雅維里時刻”這一短語時試圖從馬基雅維里思想中發現的東西。

以這個短語作為書名的本書，探討的是羅馬意義上的“德性”（virtus）和馬基雅維里使用并欲復興其羅馬含義的“德行”（virtù）這個托斯卡納語單詞，它的意思是個人采取政治和軍事行動的能力。當這種能力不受道德和政治的束縛時，“德行”可以派上用場，而這正是為何馬基雅維里在君主不正當地運用“德行”時能夠談論它的原因。但是，羅馬人所知道的“德性”是作為公民的一個特點，認為它在運用時不僅遵守公共紀律，而且把那紀律本身作為一種善加以虔誠地崇敬。這便是馬基雅維里所說的羅馬人曾經擁有但后來喪失的“德行”。它既是高度公共的，也是高度人格化的，把它納入“公民人文主義”范疇的理由在于，它將公民的人格獨立與他的直接的公共行動統一起來，若無其一，便無其二。他一旦喪失獨立，淪為主子的工具，或把自己的獨立用于追求非公共的目標，從而要么變成主子要么淪為奴隸，腐敗便隨之而生。

從希臘的角度講，“德性”的理想與其說屬于雅典，不如說屬于斯巴達。直到19世紀，伯里克利的《葬禮演說》才成為自由主義文化的神圣經典，因為它聲稱雅典人在行動或游戲中追求各種不同的利益的同時，仍能保持著他們對公共福祉的熱忱。但我們并不需要將羅馬人視為斯巴達人（盡管這樣做很容易），就能認識到政治與社會或文化之間有一條盡管不那么絕對卻十分明確的界限。政治關系到行動和決斷，它們本身就是善，在追求這種善的過程中，行動者展現自己的人格和天性；以次要的善為目標的行動和決斷更接近享樂的性質，追求享樂的政體或個人可以稱為“奢靡”或“有女人氣”。斯金納從13世紀找到的那種西塞羅式理想不應被冠以這樣的惡名，而且能夠帶來高度儉樸的風氣，但它關注的是人類社會能夠實現的全部福祉，它的決斷的目的在于確保這些福祉的公正分配。因此，它關注的是正義而非“德性”，是公共行動領域的獨立和自決所必需的嚴格自律。而在馬基雅維里的詞匯中是沒有正義一詞的，盡管不能指責他不知道或不關心正義的含義。

這里我們開始遇到——盡管還隔著很長一段距離——伯林兩種自由觀之間的差別，然而我們同時也面對相互不一致的兩種政治話語形式之間的差別。雖然受到公共紀律的約束并發生于公共領域，“德性”的實踐必須通過個人的身體力行，而正義的實踐盡管可以是個人持久的性情之表現，但在很大程度上需要法官、君主或以他們作為代言人的法律給人們做出規定。因此，“德性”有著一些原始因素，它是英雄成為公民并接受一個往往好戰的共同體的紀律之后立刻開始的自我塑造。而正義可能意味著——雖然哲學家會對這一含義提出挑戰——社會、經濟及文化的繁榮富足，這里事務繁多，個人的欲望和處世有形形色色的方式。這里的問題是，在追求正義時個人是否總以同樣的角色和人格行動。無論如何，原始公民很少產生由這一問題帶來的困惑。

在令歐洲人著迷的后期希臘和拉丁文獻中，羅馬共和國被描繪成（尤其是被薩盧斯特，他是《馬基雅維里時刻》本應給予更多研討的作家）一個“自由權”（libertas）的棲息地，它使受到君王統治壓制的貴族和平民的能量——即“德性”——得以舒解。這種“德性”從“治權”中釋放出來，后者是行政長官、司令官或共和國的帝國本身的權威；“自由權”有著導致戰爭和征服的強烈意蘊。帝國腐化了人民，即或不是這樣，帝國的規模之大也足以使“自由權”和“治權”落入某個“元首”（princeps）手中。可以說，這便是最初的“馬基雅維里時刻”；自由共和國給自己設下了無法解決的難題。從建立君主或帝王的統治這一現象出發，思路可以沿著一個或兩個方向行進：可以說，“自由權”和“德性”已經喪失，人們是作為某種體制的臣民而活著，在這種體制下他們無法再進行自我塑造；或者也可以說，他們被釋放到普遍和平、有教化的居住區（eocumne）或帝國之中，這里他們能夠在無數的行動模式中自由選擇，得到最高長官和無需他們親自制定的法律的庇護。“自由權與治權”被法律帝國所取代，行動自由被免于他人強加的非正義所取代。

為簡明起見，可以說，政治思想、政治理論或政治哲學——總是受到法理學的滲透——是自由帝國的意識形態；共和政體給了我們什么則是另一個問題。歷史擬制（這里是指宏大歷史敘事的建構）采用兩種截然不同的路徑：一是解釋共和國如何變成了帝國；二是堅持“德性”和“治權”既不可分割，又相互破壞。我在寫這篇《跋》的同時，正在寫一部以“羅馬衰亡”為主題的歷史著作，[1146](#_1146)我在這部著作中得出的結論是：盡管西塞羅本人與共和政體共存亡，成了它的烈士，但斯金納從13世紀發現的“西塞羅式”公民理想與如下命題并非不一致：公民的各種美德可以在法治和正義君主的統治之下付諸實踐，因此，生活在奧古斯都、圖拉真和查士丁尼統治下的民眾是自由的，因為那兒有他們能夠訴求的法律。另一方面，漢斯·巴隆所描述的二百年以后的佛羅倫薩人，則有理由堅持認為在愷撒的統治下“自由權”消失了，結果是君主變成了暴君和魔王，公民也不再具有維護帝國所必需的“德性”，而這個帝國正是在后者對抗蠻族中獲得的。[1147](#_1147)

這兩種敘述——前者比后者更契合于我們用來建構現代早期歐洲“政治思想史”的法學和哲學——的基礎是兩種自由觀，它們大體類似于伯林劃分出的“消極”和“積極”自由這兩極：僅僅被保護的自由和堅持要主張的自由。一個人當然可以宣布他有自保的自由，這是民主自由主義歷史的關鍵因素。在政治和理論話語史上，這兩個截然對立的概念之間的關系極其復雜，[1148](#_1148)但要理解這一歷史，就必須理解它們之間的明顯差別。在《馬基雅維里時刻》一書問世十年后，我出版了一部文集，其中有一篇文章強調指出，“權利”和“美德”這兩個概念絕無可能歸結為有著共同的含義。[1149](#_1149)理查德·塔克最近就此提出告誡說，“在人文主義者和法學家之間劃出嚴格而清晰的界限”——他認為我就是這樣做的——“沒有說服力”和“容易引起誤導”。[1150](#_1150)誠然，試圖在兩個如此龐大且范圍模糊的實踐群體之間劃出嚴格而清晰的界線，是極易引起誤導的，他們的成員往往相互重疊，并且經常相互取長補短；然而我也不打算這樣做。我要做出明確區分的是兩個概念預設：一是人可以主張的權利（也許因為他天生就有這種權利），二是他必須從自身發現并在與同類的共同行動中表現出來的美德。確實，前者是法學語言以及因法學而產生的道德哲學、法哲學，有時還有歷史哲學的語言中固有的成分，而后者更易于在有關古代公民行動的敘事中看到；人文主義者研究這種行動，并且將其精心納入他們有關希臘和羅馬公民體制興衰的敘事之中。這一區分并不那么“嚴格而清晰”，因為兩種理解模式往往彼此重疊，相互作用。但是，為了理解在這種相互作用過程中出現的緊張（“古代”自由觀與“現代”自由觀、“積極”自由觀與“消極”自由觀之間的緊張是它的主要內容），仍要堅持這一區分。

這些大致的區分可以同另一種區分聯系起來看，即政治思想文獻中兩個分支的區分：一為政治哲學，它在中世紀和近代一向跟法學密切相關，傾向于把人類社會視為一個受各種自然法和實證法體系調整的活動復合體；另一分支為歷史擬制，它作為政治思想的分支，往往關注古代的美德體系以及它們在中世紀和近代被那些很可能引起哲學家興趣的體系所取代的情況。在《馬基雅維里時刻》、《德行、商業與歷史》（Virtue, Commerce and History，1985）以及我正在撰寫的多卷本《蠻族與宗教》（Barbarism and Religion，1999）中，我認為自己的工作既是對“古代”和“現代”歷史擬制的研究，也是政治思想的一個分支。在我看來，這種歷史擬制包含著（但不限于）一種根植于人格獨立的自由觀，它要應付因社會、經濟和文化的日趨復雜而產生的歷史問題；在我看來，“美德”與“權利”之間雖然并非不可調和，卻不可化約，所以我傾向于一種伯林式的觀點，認為這些自由觀不太可能達成任何持久的和解。這也許是一種歷史哲學；但我寧愿把它作為起著支配作用的公式，它有助于理解在早期近代歐洲和美國的歷史敘事的形成中發生了什么。

我認為，昆廷·斯金納采用“西塞羅式”公民觀，是把它作為我和巴隆提出的“馬基雅維里式”公民觀的對立面；前者意在重建共和國，使之成為受法律和正義調整的公民共同體，而不是這樣一個共同體：它的公民具有嚴酷競爭性（且具有擴張性）的美德有可能通過確立平等的紀律（應當指出，這是一種統治的平等，而非權利的平等）來管理自身，也有可能做不到這一點。如果我的辨析無誤，這種傾向會使斯金納的共和政體觀念史回到法學和哲學史所提供的語境；而塔克提出的完全不同的歷史框架——在這一框架中，“西塞羅式”共和政體觀與“塔西佗式”共和政體觀相對立，而馬基雅維里本人是“西塞羅主義者”——則要明確消除以下主張：“德性”（virtus）的概念有自身的歷史，它無法被納入自然法及其變種的歷史之中。[1151](#_1151)我承認，斯金納和塔克所描述的各種歷史，追究起來都是實際發生過的歷史；我們都不認為歷史皆為虛構；但我要講述另一種歷史，回溯地看，它與他們所描述的歷史相互作用，甚至可能延續至具有現在時態——我在這篇《跋》的下面還會談到這一點。與此同時（我下面不再涉及上述兩位學者）我發現，即便在三十年后，一般的歷史研究領域，尤其是政治思想史家，仍然很不情愿接受這樣的觀點：《馬基雅維里時刻》一書中研究的公民美德也有自己的歷史；仍然有一種相當頑固的愿望，要削弱或消除這種歷史的存在。[1152](#_1152)在某些情況下，這源自于更喜歡伯林的“消極”自由而不是“積極”自由，但它更多地是范式政治學的表現。長期以來，由于種種原因，政治思想史的寫作受著哲學、神學和法學的三重主宰，因此極不樂意讓第四種聲音介入對話。與此相伴隨的還有另一種傾向，歷史學家們往往拙于運用本可使他們有所成就的辯證思考，這使他們認定，生疏的東西會削弱熟悉的東西的“重要性”，為了捍衛后者，必須削弱前者的“重要性”。在閱讀《馬基雅維里時刻》時，應當把它當作一部共和政體與替代政體之間的辯論史。

### 二

《馬基雅維里時刻》一書問世不久，已故的杰克·赫斯特便在評論該書時問道：“真是見鬼，共和思想，而不是別的什么思想，怎么就偏偏先在英格蘭而不是別的地方扎下了根？”[1153](#_1153)這個問題問得好，措辭也很生動。它帶來了若干問題，至少是在意大利城市共和國形成的一種意識形態，出現在了擁有大片領土的集權化農業君主國，歷史學家將后者描述為“現代國家”和“民族國家”。我們一向習慣于在歐洲歷史中尋找“現代性”起步的時刻，斯金納從距今十分久遠的12世紀中葉找到了這樣一個時刻，即弗賴辛的奧托向他的日耳曼封建社會的讀者描述意大利城邦政治的時刻。將馬基雅維里稱為第一位“現代”政治思想家，這種說法有著悠久的傳統，其根據有二：一是他的“共和主義”同經院學派的教皇體制和帝國體制發生了徹底決裂，二是他的“馬基雅維里主義”為至上君主制時代的“國家的理由”（raison d’état）提供了基礎。我無法接受這種觀點，我在執政團宮的一次演講中[1154](#_1154)認為，我們所謂的“現代”政治思想，是直到擁有大片領土的君主國從宗教戰爭中崛起時才出現的，而馬基雅維里既沒有經歷過這種君主國，也沒有親眼看到宗教戰爭。[1155](#_1155)以此觀之，最早的“現代”理論家應是“萬民法”（jus gentium）和“國家的理由”的闡釋者格勞秀斯和霍布斯。與列奧·施特勞斯的追隨者不同，我會讓馬基雅維里和霍布斯之間有更大的距離，盡管后來的思想家找到思想家先驅是件很有意思的事情。對于馬基雅維里是“現代自然法”的闡釋者這種觀點，我也不認為有什么意義，因為我看不到有任何證據表明，自然法的概念框架進入過他的文本或他的頭腦。既然馬基雅維里的文本已經脫離他的控制，被哲學家和法學家閱讀，這些文本便可以被重新解讀為對他們思想的挑戰，而在這一點上，對人文主義者和法學家做出明確區分，也許有一定用處。

就像馬基雅維里對自己的看法一樣，我認為他所關注的事情是在“現代”條件下陳述“古代”價值，[1156](#_1156)這是理解“共和”思想令人困惑地出現在近代早期君主制中的關鍵。馬基雅維里所鼓吹的價值，是嚴格意義上的“古代”價值。“德性”（virtus）的意識形態可以追溯到大約基督紀年以前7世紀希臘的裝甲步兵暴動，它表達的是一種前蘇格拉底、前基督教和前法學家的戰士公民理想。試圖證明“古代”價值有哲學意味，馬基雅維里與它們分道揚鑣具有“現代”意味，[1157](#_1157)這在我看來是無稽之談。“德性”的語言與其說是雅典的語言，不如說是拉丁語言；從西塞羅到塔西佗這些偉大的羅馬演說家和史學家維持著它的活力，因為他們都強調“德性”受到愷撒式帝國的價值的壓制；共和思想與反共和思想的歷史，是與有關羅馬興衰的歷史擬制糾纏在一起的。然而，與本書相關的要點是，相當古老的價值存在于早期現代性之中，這一吊詭的局面正是“馬基雅維里時刻”之含義的關鍵所在。本書有關后佛羅倫薩時代的各章所討論的，便是巴洛克時期和啟蒙運動時期政治思想中的“古代”與“現代”之爭。

赫斯特對我所講述的都鐸—斯圖亞特時代英格蘭思想如何為一種積極公民觀的發展留出了空間表示滿意。但后來的批評者，如帕特里克·柯林森和馬庫·佩爾托尼等人[1158](#_1158)，卻不贊同我所說的1649年弒君之前尚不存在成熟的共和主義。我的意思是，只是到了那時，才有人以共和政體的形式去想象英國政體。在我看來，佩爾托尼等人發現的許多東西屬于塔西佗主義的范疇，這在16世紀晚期是一種常見的話語模式，其中既有使自己臣服于不完美的君主制的訓令，也有使自己表達這種不完美的手段。[1159](#_1159)它以塔西佗關于用元首制取代共和制的論述為基礎，包含著對過去自由狀態的想象，但它充其量是一種宮廷共和主義，是心懷不滿的廷臣、謀士和權貴們用來把自己想象成羅馬元老的手段。并不存在以君主的議事會取代君主制的設想，這種議事會從性質上說是聚散無常的。戴維·諾爾布魯克揭示過這種關系，直到第一次內戰爆發時，其成員才能夠設想廢君之事，并借羅馬詩人盧肯來表達自己的想法。[1160](#_1160)我一向認為，經歷了內戰、政府解體和弒君的實際發生，才迫使人們把英格蘭想象成共和國，[1161](#_1161)并尋求使這個共和國賴以立足的積極公民觀。《馬基雅維里時刻》一書中引起赫斯特注意的內容，旨在闡述一種有關公民精神而不是共和政體的理論，以及有關財產和武裝的概念，我認為這也是該理論的一部分。

《馬基雅維里時刻》問世兩年后，我編輯出版了《哈靈頓政治著作選》[1162](#_1162)，撰寫《時刻》一書時我就在從事這項工作。在本書以及我的寫作中已經成型的歷史框架中，哈靈頓是個核心人物；早在1975年之前的一些文章中，我已初步勾勒出這個框架以及他和馬基雅維里在其中的角色。[1163](#_1163)正如讀者所知，本書的核心觀點是：哈靈頓重新闡述了馬基雅維里關于武裝的積極公民的學說，其背景則是地產乃實施武裝之必要條件的歷史，這一歷史始于古典共和主義的古代，經過封建地產——所謂的“現代的精明”（modern prudence），一直延續到有可能使古代條件得到恢復的當時。這一框架，以及它的令人失望和轉型，是“馬基雅維里時刻”的歷史所必需的，但這是個頗多爭議的題目。有關財產變化的各種歷史框架，并非不為1975年的人們所知，但它們大多數都止步于作為商品的財產，止步于多多少少已是資本主義的和商業的社會。我所提出的這一框架的作用是，延長不動產與動產、地產與商業之間的緊張關系的過程，使之貫穿于近代的各個時期，而這無論是1970年代的自由主義還是馬克思主義思想都不愿接受的。有意大利的批評者認為，本書是試圖將美國自由主義的意識形態強加于歐洲歷史進程的計劃的一部分，然而我在答復他們時卻能夠說，已經有人批評我這本書既不屬于自由主義，也沒有足夠的美國傾向。[1164](#_1164)英語世界的馬克思主義有一傳統，從托尼到麥克弗森和希爾克里斯托弗·希爾，總是把哈靈頓打扮成資產階級意識形態的宣傳家，就像他那個時代的其他人一樣。[1165](#_1165)對此我要指出，麥克弗森所描述的“占有性個人主義者”（possessive individualists），用在哈靈頓的反對者馬休·沃倫身上，要比用于哈靈頓本人更合適。[1166](#_1166)對于我的論點至關重要的一點是，我們正進入一個地產和商業之間發生緊張的時期，而共和主義理論也許覺得最好以前者而不是后者作為自己的基礎。但是，從未發生過短命的英格蘭共和國要在農業價值和商業價值之間進行選擇的“馬基雅維里時刻”，我也從未說過有這樣一個“時刻”。[1167](#_1167)哈靈頓僅僅認為，與在市場上買賣的動產相比，可繼承的地產是共和主義公民群體更穩固的基礎。他認為，共和國應當擴大它的地產基礎，以跟上共和國商業成長的步伐，他在特納尚未形成其“邊疆理論”[1168](#_1168)之前便闡述了這種理論，而那場不為馬基雅維里所知的美德與商業之爭，也已艱難起步。

我認為，哈靈頓是想把自己理想的（也是英格蘭式的）共和政體建立在積極公民的美德的基礎上，我根據這一觀點對哈靈頓的解讀受到了最頑強的反擊。哈靈頓在利益觀以及如何將個人利益轉化為整體利益上頗費筆墨——或許比我注意到的還多。在其著作的某些地方，他似乎將自己的共和國的制度描述為一套旨在使人們從天性上做不到時也能按照美德行事的機制；他還提出一個頗為古怪的建議：將言論和行動分開，讓言論局限于只辯論不決定的少數；而把行動留給只行動不辯論的多數。喬納森·斯科特據此多次指出，哈靈頓不是共和主義者，而是頭腦可能不太健全的怪異的霍布斯主義者，他的烏托邦是一個被打散的、非人格化的利維坦，旨在強迫人們違背自己的意愿表示服從。[1169](#_1169)包括斯科特在內的許多學者對我們做出了有益的提醒，英格蘭的共和主義有許多變種（但愿我沒有說過哈靈頓的共和主義是唯一的共和主義，不過就算我說過，亦無傷大雅），布萊爾·沃登曾在一系列文章中對它們做過全面的考察。[1170](#_1170)為了就斯科特對哈靈頓的解讀做出回應，我要從后者最后一本著作中引一段話，它沒有出現在《馬基雅維里時刻》一書中，但我在寫作該書時是知道的：

對形式的沉思使人詫異，它伴隨著一種使人的靈魂上升至上帝的焦慮或沖突。

正如人的形式是上帝的形象，政府的形式就是人的形象。[1171](#_1171)

這是柏拉圖式的語言，在霍布斯（或許還有馬基雅維里）那里極少使用。它告訴我們，隨著人類開始統治自己，他們變成像諸神，他們自己的統治以塵世為根基，上帝的統治則是以創世為根基。“大洋國”的制度不是操縱性的，而是采取了使人成為其應是的形式。我們已經遠遠超越羅馬人的“德性”，走向柏拉圖式的公民神學，它將公民提升至能夠扮演自己的角色，從而消滅了教士，它有可能——出于這里無法細說的復雜原因——通過讓基督教三位一體中的圣子地位低于圣父而告終。霍布斯可以說是殊途同歸，他和哈靈頓都抨擊正統基督教的教會學說。[1172](#_1172)1977年以來，有關哈靈頓的最有價值的作品已由馬克·戈爾迪（Mark Goldie）和賈斯廷·錢皮恩（Justin Champion）完成，他們考察了哈靈頓極端反教權主義的立場和他作為英格蘭“激進啟蒙運動”先驅所發揮的作用。[1173](#_1173)進入政治神學，將其作為理解“漫長的18世紀”英國思想的關鍵，是我衷心贊同的一項發展，盡管《馬基雅維里時刻》一書沒有提到它。[1174](#_1174)仍然有待考察的是，這兩者是如何聯系在一起的。

哈靈頓為其注入了公民概念的歷史框架，在當時有著不同尋常的世俗性質，但它仍然屬于我們所說的前現代。它采取繞圈子的形式重新回到它的起點，意在恢復使古代共和國成為可能的那些條件，其原因在于哈靈頓相信軍隊必須仍以土地為根基，試圖拿現金供養常備軍超出了國家的能力——正是這個問題導致了羅馬共和國和此后的帝制走向崩潰。然而，在哈靈頓著書立說的半個世紀里，出現了以公共信用體系作為基礎的常備軍，從而導致1700年的知識人所看到的（我在本書第12章也有論述）歷史條件發生的轉變。我后來的著述，包括我目前正在撰寫的著作，一直在探討這一轉變被人們意識到的后果，以及它如何導致了所謂“啟蒙運動”的誕生，而這個“啟蒙運動”是有多重含義的。在1976年，即本書問世之后，我曾談到自己開始進行一項研究愛德華·吉本《羅馬帝國衰亡史》的計劃，[1175](#_1175)吉本此書中的歐洲史觀是以商業社會的興起和擴展為基礎，導致了一種有關古代地中海帝國的崩潰的史學，但仍然受到古代價值挑戰。在這項計劃以及其他一些場合，我打算將“馬基雅維里時刻”加以擴展，使之也包括“美德”的理想和話語同“商業”的理想和話語之間的相互挑戰，我不由自主地宣布，這一時刻拖延得如此之久，因此從很多方面可以說它至今也許仍在繼續。

在《馬基雅維里時刻》一書的最后四章，這一主張開始有了雛形，并在后來的著作，尤其是《德行、商業與歷史》（1985）和《蠻族與宗教》（1999—）中，得到了進一步闡發。[1176](#_1176)這些著作的遭遇，它們被人接受的情況，一直因為它們參與圍繞“積極”自由與“消極”自由之間、“共和主義”與“自由主義”之間的一系列論戰——即它們有時在無意中塑造（就目前爭論的現狀來說，“塑造”一詞是恰當的）的論戰——而受到影響。[1177](#_1177)這里不妨講一講《馬基雅維里時刻》的寫作意圖、它如何被人誤解以及應當如何理解，這也許會使事情變得復雜，卻可以減少混亂。公共信用和常備軍的出現造成的革命性影響是，它使人們認識到“商業社會”和后來的“市民社會”是政治和歷史中的一股新的主導力量，這種事態的出現在很大程度上是由貿易、資本和動產造成的；人類在這種事態中的交換關系，帶來了能夠防御宗教戰爭和內戰的財富和文明。（可以說，擺脫宗教戰爭——包括它在英格蘭的獨特表現——的需要，是啟蒙運動成長的關鍵動力。[1178](#_1178)）在研究并推動“商業社會”和“市民社會”的現象時，像“風尚”（manners）和“禮儀”（politeness）之類的各種說法被逐漸賦予重要作用：社交風俗、有關自我和他人的公認形象，隨著人們在日趨復雜的交往過程中相互來往而出現，他們參與到善意的摩擦之中，并用“優雅”來形容它，以“禮儀”來表現它。[1179](#_1179)禮儀社會也是商業社會，早期占據主導地位的資本主義文化逐漸將政治描繪成這樣一個過程：它把人的欲望和利益轉化為“風尚”，使之變得“更優雅”、“更中庸”、“更精致”和“更柔和”（一個較危險的字眼）。[1180](#_1180)假如我們將啟蒙運動視為一個日益消解宗教信仰力量的過程，那就必須進一步指出，“講究禮儀的”男男女女是與宗教狂熱格格不入的，因為在他們看來，他們彼此之間所知有限，這樣的知識不過是“意見”，這個字眼拒斥信仰，從而鼓勵寬容——這正是形成我們所說的“自由主義”的關鍵一步，盡管本文尚未使用這個概念，而且我們也不急于采用它。

必須指出的是，禮儀社會是以日益有利于戰爭的方式組織起來的。“商業”產生了“公共信用”，而“公共信用”又導致了“常備軍”。常備軍不僅是國家追求其目標的手段，而且是防止因這種追求而毀滅自身的手段；軍隊一旦成為國家的軍隊，內戰的危險也就隨之減少（這是理解1688年這一英國歷史奇跡的關鍵）。戰爭日益處在國家的控制之下，出現過一個短暫的烏托邦，這時的歐洲就像由各國組成的一個“邦聯”或“共和國”，在它們的互動中，“萬民法”（jus gentium）和由商業傳播的共同風俗文化的合力，使戰爭因素變得更加溫和而文明（我不否認國際法對選擇風尚這一主題的重要性）。這個烏托邦在1763年開始解體，因為英法兩國在歐洲、美洲和印度為爭奪霸權而大打出手，它們為此大舉擴張“公共信用”，致使“國債”有引發革命之虞。在我擬定的哲學史中，我賦予大衛·休謨的如下格言以莫大的意義：“國家要么消除公債，要么毀于公債。”[1181](#_1181)休謨在他的所有著作中，都談到過以商業為基礎的現代社會優于以赤裸裸的個體為基礎的古代社會，但他畢竟還設想過這樣一個社會：它深陷于匿名債權人的累累債務，使一切財產的價值、每個人的自由、一切事物和觀念的意義，統統取決于能否說服債權人維持一種完全建立在投機基礎上的經濟，社會中人與人的自然關系——也包括風尚——由于缺乏本體論或認識論的基礎而終結和消失。埃德蒙·柏克也逐漸認識到，公債的增加會助長革命狂熱，而革命則是顛覆一切風尚的計劃。[1182](#_1182)

正是基于這一觀點，我認為安德魯·弗萊徹早在1698年做出的論證至關重要。[1183](#_1183)他是拓展貿易的熱情倡導者，還是蘇格蘭達連省轉口貿易計劃[1184](#_1184)的發起人之一，但他也表示懷疑：隨著商業和消費的增長，某些為人類自由所必需的東西，即操練武器和占有作為其基礎的財產，是否會被拋棄，而這種財產是使個人能夠親自出現在他的政府中所不可缺少的。在回答這種懷疑時，我們看到丹尼爾·笛福做出了這樣的論證：個人在議會中有代表就夠了，他們能夠制約控制著軍隊的國家濫用權力；以個人擁有武器為基礎的社會，很可能是一個好戰而貧窮的、分裂為主子和奴隸的社會。這是直接民主和代議制民主之爭，它近似于積極自由與消極自由之爭；這也是歷史上兩種不太令人滿意的“時刻”之爭，就此而言，這也正是“馬基雅維里時刻”的含義。擁有實現自身自由之手段的個人，易于退化到野蠻狀態，得不到其他人的自由的支持。如果個人自由只是表現各種能力的自由，而絕沒有將它們集中起來親自采取公共行動，這個人就很容易腐化墮落，使自己臣服于暴政。歷史上并不存在理想的時刻，盡管我們可以想象某種自由，比如審慎游走于古代與現代兩極之間的自由，但行使這種自由卻取決于維持人格的統一性，這是在歷史行動中不可或缺的，而歷史卻是一個使這種統一性失去穩定性的過程。這就導致了某種歷史主義，可以看到，18世紀的很多或大多數思想家都與這種歷史主義有染。

我下面要指出一種古代自由與現代自由之爭，前者主張個人直接行動，后者則主張以各式各樣的活動作為媒介，把人們在社會中相互聯系在一起——前者是刺猬的自由，它只知道自己，對別的事情一無所知，與之相反的是狐貍的自由，它知道的事情太多，以至于不再有需要它所知道的自我。[1185](#_1185)這近似于“積極”自由和“消極”自由之爭；在前一種自由中，自我肯定能夠變成一副原始而野蠻的面目，而在后一種自由中，免于限制的自由有可能無法回答這樣的問題：受到限制或獲得解放的究竟是誰？然而，它截然有別于——也就是說，它需要并提供一種不同的敘事——另一種“消極自由”的歷史，后者完全是用法律語言講述的，無論它是自然法、憲法還是實在法，它賦予個人以權利，并將個人的自由界定為這種權利的行使。被界定為jus、right、droit或recht[1186](#_1186)的自由，在18世紀當然有著令人印象深刻的歷史，當我決定講述另一種歷史時，無意于否認這種歷史的重要性，盡管我可以猜想，我所敘述的歷史提出了我沒有敘述的歷史未回答或未提出的問題。在前面引用的文章中，我宣布——這里必須堅持與塔克相反的觀點——“美德”和“權利”是兩個無法通約的概念，其實我在做出這一宣布時所考慮的，是由“德行”、“權利”和“風尚”三者構成的一組概念。現在我可以說，從《馬基雅維里時刻》、《德行、商業與歷史》及相關文章到《蠻族與宗教》第一卷，[1187](#_1187)我始終在討論“美德”與“風尚”之間的辯證關系，無論當初還是后來，這種關系都不同于專注于“積極”自由和“消極”自由的歷史學家所討論的“美德”與“權利”之間的關系。我的意思不是說后一種爭論不存在、不重要或應當從屬于“美德”與“風尚”之爭。我只想指出：若要理解18世紀發生的事情，那么我力圖提供的敘事就要根據其自身來講述。也許，對積極自由和消極自由的敘述，需要借用古代自由和現代自由的敘事這一迂回途徑，才能理解這個故事的豐富內容。而且我注意到，斯金納對18世紀涉足不深，我的航行則借助了完全不同的羅盤。

作為歷史學家，我一向十分關注古代自由與現代自由之間的對話，故也難怪，其著作能夠引起我最強烈共鳴的，當屬已故政治哲學家漢娜·阿倫特。我確實講述過一種早就引起她注意的現象的歷史：在18世紀，社會奮起反抗政治，人類行動（human action）的想象被人類行為（human behavior）的想象所取代。[1188](#_1188)這一表述很有啟發意義，但這并不意味著由于我可以把她的著作轉化為歷史，我就選擇了阿倫特的哲學——就像主張歷史從屬于哲學的施特勞斯派學者哈維·曼斯菲爾德錯誤認為的那樣。[1189](#_1189)精神生活既不是這么簡單，也不能如此亂來。作為歷史學家，我主要關心的是英語世界的歷史中發生的事情。我發現，由弗萊徹和笛福在1698年揭示的古代自由與現代自由之間的緊張關系，在1734年左右由羅伯特·沃波爾爵士的支持者做了濃墨重彩的闡發，這比本杰明·貢斯當用它來理解雅各賓黨和拿破侖時期的歷史早了大約80年。[1190](#_1190)已故的朱迪·史柯拉曾以他特有的熱忱，探究我為何花時間研究狹隘的英美史，而不加入主流，投身于研究法國大革命的洪流。對此我只能回答說：我研究的歷史沒有匯入洪流，它將這一洪流視為大旋渦，惟恐避之不及；我研究的是既屬于歐洲也屬于美國的英法歷史。

### 三

現在可以重提杰克·赫斯特的問題并做出如下回答：在輝格黨統治下的議會制英國（也可以說任何地方），共和主義思想（也可以說一切事物）有著特定的影響，但沒有直接的影響。它沒有提出過任何用共和制取代君主制的方案。對1649年弒君之后的無王政體——甚至護國公和議會統治時期——的記憶，是對內戰的記憶，誰也不想讓它重演；人間的君主制是神的君主制的必要體現，這種信念確實根深蒂固。哲學上的共和派持什么樣的神學信條是很難說清楚的。約翰·托蘭也許是他們中的一員，他不但是自然神論者，而且是泛神論者。[1191](#_1191)凱瑟林·麥考利是輝格黨時代英國學問蓋世的共和派史學家，他在回望歷史時，并不看哈靈頓的教條，而是考察“殘余議會”（Rump Parliament）的短暫統治，當時一批喜歡哲理的政治家，如凡納、悉德尼和（用華茲華斯后來的說法）“另一些把彌爾頓稱為朋友的人”，本來能夠通過立法使英國人民適應共和政體。[1192](#_1192)后來的歷史學家又接過了這一話題，如威廉·戈德文、塞繆爾·柯勒律治等人，從他們的著作中可以看到，這些17世紀的人物所信奉的柏拉圖式唯一神教，是多么容易轉化成19世紀哲學上的理想主義。這一思想路線從未付諸實踐。回顧既往，1688年的核心問題——是否發生了洛克式的政府解體和權力回歸人民——幾乎與公民共和國和公民美德沒有任何聯系；“人民”在行使他們的權利，只要他們覺得合適，就可以自由地恢復君主制。在英格蘭或不列顛的歷史上，不存在“洛克時刻”，至于在美洲“人民”走向建立聯邦共和國的過程中是否肯定存在這樣的時刻，則是一個仍然有待辯論和確定的問題。

在英格蘭的背景下，“共和”語言更多地涉及到人格化的君權在平衡政體中的位置。自1642年查理一世的《對議會十九條提議的答復》采用這一理論并引起爭議以來[1193](#_1193)，有一點是清楚的，“共和政體”可以包含積極君權的成分，它未必同國王與自己的議會合為一體而不處在它之外這種觀點相符。可以指責“共和派”要把國王變成像威尼斯總督那樣只有象征性地位，可是博林布魯克卻主張強化王權，以對抗議會的“威尼斯式寡頭統治”，他把國王想象成“愛國者”，是由“愛國者”組成的人民的首腦。“愛國者”一詞有著強烈的共和主義積極公民的意味。博林布魯克所使用的“愛國者”一詞，與早在內戰時就已出現的對愛國者的另一種理解有異，后者是指愛祖國甚于愛政府或甚于愛國王的人，他很容易變成布魯圖斯、卡托或喀提林，直到1790年代“愛國者”才有了“保王黨”的最初含義，并被后輝格時代的知識人攻擊為“沙文主義者”。它更直接地用來指一些反對派成員，他們訴諸古羅馬的美德以反對大臣的腐敗。約翰遜博土很有理由懷疑這類反對派的動機，所以才有了他那句著名的苛評：“愛國主義”是“惡棍最后的避難所”。

“愛國者”和“共和主義”的話語在很大程度上是要與一種議會制過不去，它可以抨擊這種制度，卻拿不出別的選擇，這便是它只能擔當反對派角色的原因。這種議會制是哈靈頓當年沒有預見到的：它的基礎是封建地產衰敗之后留存下來的王權與貴族的庇護權和勢力，以及他們在商業、信用、國債和常備軍領域的大舉擴張。這正是安妮王朝時代的托利黨所譴責的“金錢利益”，即以新型財產為基礎的新寡頭對英格蘭的統治：他們占有的不是土地，甚至不是流動的商品和商業資本，而是以現在受其債權人統治的國家的未來信用作為抵押的票據。休謨對“公債”的分析使我們想到，即便是這位探究商業、自由和禮儀演化史的蘇格蘭偉大的歷史哲學家，也無法確信自己解決了國債問題。埃德蒙·柏克把法國革命視為“金錢利益”和無神論知識分子的毀滅性結合，它毀掉了風尚及其復雜的歷史；但他也不得不說，不列顛的國債不同于法國，它有國民經濟作基礎，因此是安全的——為了對抗理查·普賴斯和托馬斯·潘恩的休謨式預感，必須在實踐中堅持這一點，[1194](#_1194)然而潘恩并不是古典共和派，他只是痛恨君主制罷了；他認為假如國債處在民主的控制之下，是能夠刺激經濟的。

一旦把“共和”思想視為提倡“古代自由”，必須在“現代”條件下保證它的生存，那就可以把這種思想視為一種參與辯論的歷史哲學，一種包含在它所批評的歷史之中的歷史批評。不過，它不僅有哲學上的后果，也有實踐的后果；它提供了揭露的手段，能把任何現存政體都說成“腐敗”的政體，陷入了“美德”指導下的人格獨立和自主遭到剝奪的境地；而蘇格蘭歷史哲學并未對這一挑戰做出明確回答。人的人格能否在歷史中生存，是18世紀哲學中的一個嚴肅問題；它在言辭和實踐中帶來的后果是，一切現存秩序總能被證明是腐敗的。當美國革命宣布與輝格黨和議會制度決裂并著手建立共和國時，這一點尤為重要。[1195](#_1195)

《馬基雅維里時刻》的最后一章比前面的全部內容引起了更多爭議，因為它探討的是美國立國的歷史性質。我曾在以往發表的著作中指出，我的敘述可以從佛羅倫薩一直延伸到費城，[1196](#_1196)但我記得當時已經認識到可以加上第15章，就此而言，我不認為自己寫本書時便有意造成這種結果。認為美國的革命和憲法有其“共和主義”史前史的根源，持這種看法的并非只有我一人。伯納德·拜林的《美國革命的意識形態起源》（The Ideological Origins of American Revolution）就曾指出過英國反對派意識形態的不同尋常的力量；道格拉斯·阿代爾的《名望與國父》也表明，1776年和1787年的領袖們將自己視為希臘和羅馬意義上的立法者；[1197](#_1197)戈登·伍德的《美利堅共和國的創立》（The Creation of American Republic）研究了美國的古典共和主義及其被取代的程度，他的研究成果頗豐，這使他成為反駁我的觀點的主要作家之一。因此，將美國的革命和建國說成植根于漫長的共和主義傳統之中，或者說成導致了那場古代自由與現代自由之間的對話（這正是“馬基雅維里時刻”的首要含義），似乎不能說是失之武斷；再者，說我采取了某些我沒有記得自己采取過而且覺得無需贊同的立場，便不停地對我進行猛烈（有時是惡毒）攻擊，這令我一直十分不解。我只能情不自禁地想，許多這樣的批評只是一孔之見，帶來這種結果的誤解并不單純，而是眾多歷史學家思維方式根深蒂固的一部分。

我無論如何也不想說，美國人（既然他們已經開始認識自己）僅僅受著“古典共和主義”或“鄉村意識形態”（country ideology）的激勵。這些因素都是存在的；它們是表達得十分清楚、往往自我封閉的信仰體系，能夠對各種事件和價值提供詳細的闡釋。為了表明它們的存在，我有時不得不對其做全面的描述，仿佛它們是自足的體系。但作為“馬基雅維里時刻”整個概念的內在成分，這種話語遇到了它的反對者——包括“現代自由”的反對者，并進入與后者的辯證對話，雙方相互借鑒，并且都意識到對方的歷史局限性。我的意思是，美國人所關心的問題是如何在不斷變化的歷史條件中保留價值；有人斷定，我說過美國人僅僅受到他們力圖維護的那些價值的激勵，我覺得沒有義務答復這種人。不論對立國先賢幫助形成的文化能夠說些什么，他們都是歷史上很老練的一代人。

我認為自己的立場被不公正地簡單化了，如果我所言不虛，問題便是這種簡單化是如何發生的。部分答案似乎在于，美國歷史學家對約翰·洛克這個人有著特殊的崇敬，而對這樣一位哲人的崇敬理應采取清晰的思想形式。在寫作《馬基雅維里時刻》時，我關心的是（現在我不會再這樣做了）路易斯·哈茨的論證：美國人全都如同洛克一樣思考問題，因為沒有封建史，所以不存在其他思維方式可供他們使用。我在討論英國人如何看待自己的封建史的早期著作中，已經注意到洛克本人并未參與的重要論戰，它們與洛克參與過的論戰密切相關；[1198](#_1198)在研究18世紀的美德與商業之爭時，我并未發現洛克是它的推動者之一。因此我提出一種研究策略，應當將洛克及其“重要性”從我們的頭腦中清除出去，等待他本人扮演起他的重要角色再殺回來——我確信他會這樣做。就他在有關美國革命的爭論中的地位而言，我后來一直關注的，一是他在推動自由主義的準基督教方面發揮的重要作用，當時就有人注意到了它對美國人的感召力；[1199](#_1199)二是他關于人民如何才能宣布解散自己的政府的論述，如何被運用于一地人民切斷同另一地人民的紐帶這一完全不同的目的，[1200](#_1200)三是當代極端標新立異者的解釋，他們認為這場革命完全是洛克的災難性哲學的后果。[1201](#_1201)我并不認為《馬基雅維里時刻》導致我貶低洛克的地位，或該書就有這樣的意圖；可是，直到今天，確實有一種寫作習慣，仿佛為了反駁我，就要為洛克辯護。[1202](#_1202)我一直試圖對洛克的作用做出界定；界定意味著劃定范圍，而不是貶低。

這里的困難部分地來自于方法論。歷史學家往往不能實踐他們所研究的辯證思維；他們把任何命題都看成仿佛能解釋整個領域，把它與提出同樣主張的另一些命題對立起來，在它們之間建立起否定性關系，比如“不是……而是”，“與其……不如”，“由此……到彼”。這或許能夠解釋一種陋習：只要一遇到有人說洛克沒做過什么，就趕緊宣稱他做過別的什么；然而，我們的目標應當是把洛克的著述或他的信仰模式所發揮的作用，跟其他著述和信仰發揮的作用聯系在一起，從而將美國的建國視為它同自身就相互對立的價值進行的一場對話——這本是得到普遍同意的事實。洛克在這場對話中肯定扮演了重要角色，但它未必是一場有關洛克的對話，參與者或是支持洛克，或是反對洛克，表達的觀點也是喜愛或厭惡從他著述中找到的觀點。對于有些美國史學家對洛克的辯解和維護的態度，我們還有可能找到另一種解釋，它帶有更多意識形態而不是方法論的色彩。對于《馬基雅維里時刻》身陷其中的爭議，日益形成了一種習慣，即把它當作“共和派”和“自由派”對美國憲法以及以它為基礎的文化的不同解讀之間的爭論，[1203](#_1203)洛克成了“自由主義”這一著名的美國公民宗教的守護神和創立者，為此必須肯定一點，即“自由”公民只要了解自己的權利并積極肯定這種權利就夠了，“共和”理論則要求這個公民認同于把自主和奉獻精神結合在一起的“美德”，而“權利享有者”（rights-bearer）的概念并不完全與它相符。這里我們再次接近于本文前面所強調的“積極”自由與“消極”自由之間的緊張關系。我提出，革命思想是基于擔心“腐敗”可能導致“美德”（從而還有自由）的喪失，于是就有人說我抹殺革命思想是以明示權利作為基礎的重要性，這似乎就是“洛克時刻”的全部含義。我強調“共和主義”因素，是因為我認為它有應予揭示的歷史；但“馬基雅維里時刻”這一概念的要點在于，同一個行動中包含著各種歧異的原則，也許它們無力找出最終的解決方案。

瀏覽一下索引即可知道，《馬基雅維里時刻》很少提到“自由主義”，而且就算全然沒有提及，我也心安理得。18世紀尚未使用這個字眼，“自由的”（liberal）這個形容詞也尚不具有它的現代含義。盡管那時已經出現一些要素，在適當的時候能夠用“自由主義”的套話加以概括，但并不存在與它后來的含義相符的學說體系。本書討論的毋寧是古代自由與現代自由之間的緊張這一全然不同的主題，即復雜的商業社會中的居民所享有的自由同對這種自由以及使之產生的歷史的批評之間的張力。我的問題是，這種張力是否明顯存在于美國革命和建國的過程中，我的回答是確實存在。帶有部分洛克色彩的方案導致了獨立，它宣布各殖民地和英帝國是一個邦聯，然后以治理不當為由解散了這個邦聯；但這一方案本身并不能導致共和國的創建。不存在一個洛克式共和國的藍圖，洛克關心的是政府的起源和終結，而不是它的結構和運轉，他小心回避了教導人民如何在解散政府之后重建國家。洛克式政體是一個權利享有者的共同體，但這并不涉及它的形式或憲法（除了它實行憲政的承諾之外）。因此，我們必須超越洛克，搞清楚這個新獨立的國家為何理所當然地就是共和國，或者當時人們對這個詞作何理解。道格拉斯·阿代爾提醒我們，建國之父將自己視為古典意義上的立法者和古典意義上的共和國創立者，對他們來說，公民精神和美德這類常用語有著極大的意義。伯納德·拜林則告誡我們，革命的常用語是建立在對行政集團腐敗的深刻憂慮上，而公民的獨立、自由和美德（它們正面臨嚴重威脅）提供了克服這種腐敗的唯一出路。波爾也告訴我們，議會機構一向伴隨著這樣一種意識的擴散，不管是代表還是選民，很容易被庇護權——包括國家的庇護權——所腐化。[1204](#_1204)腐敗之說廣為傳播，這有助于解釋為何創建共和國成了對付腐敗的手段；而“馬基雅維里時刻”的本質就在于，共和國本身也極易受到腐敗的威脅。

可見，美德和腐敗的話語構成了美國革命和憲政語言的一部分；問題在于這種話語的存在意味著什么。再次令人遺憾的是，有關《馬基雅維里時刻》的爭論所要論證的卻是，共和國是以“共和主義”原則為基礎，還是以另一些原則——如洛克式的、“自由主義的”或“現代”的原則——為基礎。對于這個問題，我不想給出非此即彼的回答，我只想說，美國的建國引發了我所說的“古代”自由觀與“現代”自由觀之間的爭論和沖突，也許這一爭論永遠無法最終解決。我在這里肯定冒犯了美國的建國理論：共和政體已經建立，建國確實關系到原則的正當性，把它描述成是非未定的“馬基雅維里時刻”，是一種挑釁行為。戈登·伍德的《美利堅共和國的創立》實際上是對我的挑戰的提前回應。他將“古典”共和主義明確描述為“古代的”，而將美國的共和制度說成是“現代”共和主義進展神速的勝利。為此目的，他比我更強調“古代”共和主義的貴族性質；在他看來，這種共和主義不過是美國鄉紳的自衛行動。但是，就以下觀點而言，他的論證還是有道理的：作為一種理想的古典共和制導致了貴族制與民主制之間的平等地位；正在形成的美國社會結構，很快就使“民主”和“平等”與自然貴族仍能在很大程度上存在的觀點變得互不相容，這就需要一種新的意識形態，人們情不自禁地把它稱為“自由主義”。

于是，“共和”只好讓位于“民主”。為此而深陷于麻煩之中的作者，莫過于約翰·亞當斯，他在《捍衛合眾國憲法》（Defence of the Constitution of the United States，“繼《圣經》之后受人誤解最嚴重的書”[1205](#_1205)）中宣稱，權勢家族的貴族統治總會出現，必須對其加以防范，他因暗示這種可能性而受到猛烈抨擊。如果亞當斯依然在世，他對肯尼迪家族、布什家族、戈爾家族和洛克菲勒家族會作何評論，想來一定有趣。但是，如果他認為這些家族的權勢是以他們的嫡親、依附者和隨從為基礎，他的思想就不夠現代了。然而在他那個時代，人們確實把貴族制視為一種現代威脅，當時人們認為亞歷山大·漢密爾頓主張設立強勢的行政長官，由他來掌握國債、常備軍和廣泛的政治特權。這就是受“金錢利益”支配的政府，英格蘭的鄉村派為此而對宮廷派的抨擊持續了一百年，而漢密爾頓也受到譴責，說他試圖引進“不列顛式的”統治制度。[1206](#_1206)這種爭論有著漫長的歷史，洛克在其中并未發揮顯著作用，而這段歷史中確實不乏“信用”、“財產”、“美德”和“腐敗”之類的說法。有大量的文獻告訴我——仿佛我另有高見似的——由杰斐遜式的農場主組成的共和國將投身于國內和海外貿易，但在我看來問題并不在此。問題始終在于信用而非商業，在于投資于國家的食利者和股票交易商，而不在于投資于生產和交易的企業家；如果說漢密爾頓本人失敗了，但卻可以認為他所倡導的政府體制生存了下來，并使美國的民主體制（它已經走過一段漫長的歷史）中的緊張永久化了。因此，可以把共和政體初步視為應付18世紀問題的手段，而該體制的大獲成功卻使這些問題永久化了。

認為美國的建國進程是從“共和”走向“民主”——這大概不是對伍德觀點的嚴重簡單化——的主張，遇到了由它所引發的最不同尋常的生動表述，即麥迪遜的格言：由公民直接統治自己的社會是民主政體，公民通過他們選出的代表進行統治的社會是共和政體。這是故意顛倒了兩個概念的公認含義，即顛倒了其一被認為屬于“古代”而其二被認為屬于“現代”的含義。宣稱聯邦制是共和政體而非民主政體，這是極端保守的美國人的立場。麥迪遜這樣寫，是為了落實聯邦主義方案，將各州組成的邦聯轉變為一個既能成為帝國，又不會被帝國所腐化的聯邦共和國，這是一項最令美國的建國思想具有獨特性的事業。如果不構想出一套復雜的方式，使公民能夠選舉代表他們的權威，是做不到這一點的；不為古人（但不包括羅馬的法學家）所知的代議制是現代政治的偉大發現，這已經成為常識。然而這種語言卻延續著古代與現代之爭，使麥迪遜也未能消除它。無論麥迪遜是否知道，盧梭早就提出過這樣的問題：一個道德人能夠代表另一個道德人這種說法是否有任何意義，將另一個人的行動視為自己的行動，是否等于他允許自己腐化。代議制其實是一種擬制，創建一種完全擬制和虛構的政府體制，這同個人以公民身份行動、他是天生的政治人這一觀念是不相容的。據認為，現代性的實質在于，人們生活在一個擬制的世界里，自我與他者是交換世界中人與人之間部分交往的產物。可以斷定，我們自己已經陷入這樣一種境地：有關擬制的知識不如人意到了難以容忍的地步。我們不僅懷疑那些迫使我們在他們中間進行選擇的政客們的寡頭統治是否在值得一提的意義上代表著我們，我們甚至懷疑自己是否還擁有自我以供他人代表。全球經濟在后現代主義那里找到了同盟軍，它告訴我們，自我和社會都是虛構的，我們的唯一選擇是接下來購買哪一本虛構小說。

自1690年代英格蘭出現商業社會以來，古代自由與現代自由之間的對話已經走過一段漫長的道路。[1207](#_1207)我一直隔著一段距離考察它的歷史，要么從美國的自由主義、共和主義或共同體主義之間的論戰出發，要么從探討不列顛對積極自由和消極自由之間的區分出發，雖然能把這一歷史同兩者聯系在一起，但在我看來它與兩者并非完全是一回事。讀者也不應當認為，《馬基雅維里時刻》的寫作目的就是抵達這樣一種哲學困境，或者應該被這樣解讀。它要揭示某些在它所敘述的歷史中一直發生的事情，它觸及到的許多事情呈現出完全不同的面目，并且能夠做出不同的解釋。在歷史這一研究領域，許多解釋可以而且應該同時并存。由于這個原因，假如存在一種從明顯真實到日趨虛幻的歷史敘事，我們就可以重新研究這一歷史，找出我們塑造自己的許多方式，而不必只在以下兩者之間做出選擇：要么關起門來編造自己的故事，要么成為那些總想替我們編造的人手中任意擺布的材料。

2002年3—5月

加利福尼亞州圣莫尼卡、馬里蘭州巴爾的摩

# 文獻目錄

（A）原始文獻

Addison, Joseph. The Works, with notes by Richard Hurd, ed.Henry Bohn（London：G.Bell，6 vols.，1898—1912）.

——The Spectator, ed. Gregory Smith（London：J.M.Dent，4 vols.，1958—1961）.

Alberti, Leon Battista. Della Famiglia, trans.Renee Neu Watkins, The Family in Renaissance Florence（Columbia：University of South Carolina Press，1969）.

Anon. A Declaration of the Parliament of England, Expressing the Grounds of Their Late Proceedings, and of Settling the Present Government in the Way of a Free State（London，1649）.

Anon. The True Portraiture of the Kings of England……（London，1650）.

Anon. State Tracts：in Two Parts……Several Treatises Relating to the Government, Privately Printed in the Reign of King Charles II……[and]from 1660 to 1689……（London，1693）.

Anon. A Collection of State Tracts Published on Occasion of the Late Revolution in 1688 and during the Reign of King William HI（Lon-don，3 vols.，1706）.

Anon. A Letter from a Bystander to a Member of Parliament（London，1741）.

Aquinas, St. Thomas.Summa Theologica（Cambridge, England：Black-friars Press，43 vols.，1964—1972）.

Aristotle. The Works of Aristotle, ed.W.D.Ross（London：Oxford University Press, II vols.，1908—1931）.

——The Politics, ed. Sir Ernest Barker（London：Oxford University Press，1946）.

Ascham, Anthony. A Discourse Wherein Is Examined What Is Par-ticularly Lawfull during the Confusions and Revolutions of Government（London，1648）.

——Of the Confusions and Revolutions of Governments（London，1649）.

Aubrey, John. Brief Lives, ed.Oliver Lawson Dick（London：Seeker and Warburg，1958）.Bacon, Francis.Works, ed.J.Spedding, R.L.Ellis and D.D.Heath（London，14 vols.，1868—1901）.

——The Reign of King Henry VII, ed. F.J.Levy（Indianapolis：Bobbs-Merrill，1972）.Boccalini, Traiano.Ragguagli da Parnasso（Venice，2 vols.，1612—1613）.Boethius.The Consolation of Philosophy，

trans. V.E.Watts（Harmondsworth：Penguin，1970）.Bolingbroke, Henry St.John, Viscount.Works, ed.David Mallett（London，5 vols.，1754）.Brown, John.An Essay on the Manners and Principles of the Times（London，1757）.

Burke, Edmund. Works（London：Bohn，1877；Boston：Little, Brown and Company，1899）.

Cartwright, F. D.The Life and Correspondence of Major John Cart-wright（London，1826）.

Cavalcanti, Giovanni. Istorie Fiorentine（Florence，1838）.

Cobbett, William, ed. The Parliamentary History of England, from；the Earliest Times to the Year 1803（London，1806—1820）.

Contarini, Gasparo. De Magistratibus et Republica Venetorum（Paris，1543）.

——The Commonwealth and Government of Venice. Written by the Cardinall Gasper Contareno and Translated out of Italian into English by Lewes Lewkenor（London，1599）.

Crevecoeur, Hector St. John.Letters from an American Farmer（Lon-don：J.M.Dent and Son，1912，1962）.

Davenant, Charles. The Political and Commercial Works of Dr.Charles DAvenant.Edited by Sir Charles Whitivorth（London，6 vols.，1771）.

Defoe, Daniel. An Argument showing that a Standing Army, with Consent of Parliament, Is not Inconsistent with a Free Government（London，1698）.

——The True-Born Englishman. A Satyr（London，1700）.

——The Review, Facsimile Text Society（New York：Columbia University Press，23 vols.，1928）. Egmont, John Perceval, Earl of.Faction Detected by the Evidence of Facts（London，1743）.

Ferguson, Adam. Essay on the History of Civil Society, ed.Duncan Forbes（Edinburgh University Press，1966）.Filmer, Sir Robert.Patriarcha and Other Political Writings, ed.Peter Laslett（Oxford：Basil Blackwell，1949）.

Fletcher, Andrew. A Discourse of Government in Relation to Militias（Edinburgh，1698）.

——Political Works（London，1737）.

Fortescue, Sir John. De Laudibus Legum Anglie, ed.S.B.Chrimes（Cambridge University Press，1949）.

Giannotti, Donato. Opere, ed.G.Rosini（Pisa，3 vols.，1819）.

Greville, Fulke, Lord Brooke. The Remains, Being Poems of Monarchy；and Religion, ed.G.A.Wilkes（London：Oxford University Press，1965）.

Guicciardini, Francesco. Dialogo e Discorsi del Reggimento di Firenze, ed.Roberto Palmarocchi（Bari：Laterza，1932）.——Ricordi, ed.R.Spongano（Florence：Sansoni，1959）.

——Maxims and Reflections of a Renaissance Statesman, trans. Mario Domandi（New York：Harper and Row，1965）.

——Selected Writings, ed. and trans.Cecil and Margaret Grayson（London：Oxford University Press，1965）.

——The History of Italy, ed. and trans.Sidney Alexander（New York：Collier，1969，and Macmillan，1972）.

——The History of Florence, trans. Mario Domandi（New York：Harper and Row，1970）.Hammond, Henry.The Works of Dr.Henry Hammond（London，4 vols.，1671—1684）.

Harrington, James. Oceana and Other Works, ed.John Toland（Lon-don，1771）.

Hervey, John, Lord. Ancient and Modern Liberty Stated and Com-pared（London，1734）.

Hobbes, Thomas. The English Works, ed.Sir William Molesworth（London，11 vols.，1839—1845）.

——Leviathan, ed. Michael Oakeshott（Oxford：Basil Blackwell, n.d.）.

——Behemoth, ed. F.Tonnies（London，1889；reissued, with intro.by M.M.Goldsmith, London：Frank Cass，1969）.

Hume, David. Essays, Moral, Political and Literary（London：World's Classics，1903）.

——The History of Great Britain, Volume I, Containing the Reigns of James I and Charles I, ed. Duncan Forbes（Harmondsworth：Pen-guin，1970）.

——Economic Writings, ed. Eugene Rotwein（Madison：University of；Wisconsin Press，1970）.

Hunton, Philip. A Treatise of Monarchy（London，1643）.

Jefferson, Thomas. Notes on the State of Virginia, ed.W.Peder（Chapel Hill：University of North Carolina Press，1955）.

Landucci, Luca. A Florentine Diary from 1450 to 1516，trans.Jarvis（London：J.M.Dent，1927）.

Locke, John. Two Treatises on Government, ed.Peter Laslett（Cam-bridge University Press，1960，1963；New York：Mentor，1965）.

Machiavelli, Niccolo. Tutte le Opere, ed.F.Flora and C.Cordie（Rome：Arnaldo Mondadori，1949）.

——Opere, ed. Mario Bonfantini（La Letteratura Italiana, Storia e Testi, vol.29；Milan and Naples：Riccardo Ricciardi，1954）.

——The History of Florence, trans. M.Walter Dunne, ed.Felix Gilbert（New York：Harper and Row，1960）.

——The Prince, ed. and trans.G.Bull（Harmondsworth：Penguin，1961）.

——Lettere, ed. F.Gaeta（Milan：Feltrinelli，1961）.

——The Art of War, trans. E.Farnesworth, ed.Neal Wood（Indianapolis：Bobbs-Merrill，1965）.

——The Discourses, trans. L.Walker, ed.Bernard Crick（Harmondsworth：Penguin，1970）.

Mandeville, Bernard. The Fable of the Bees, ed.F.B.Kaye（Oxford：The Clarendon Press，2 vols.，1924）.

——An Enquiry into the Origins of Honour and the Usefulness of Christianity in War, ed. M.M.Goldsmith（London：Frank Cass，1971）.

Marvell, Andrew. Complete Works, ed.A.B.Grosart（London，1875）.

Millar, John. A Historical View of the English Government，4th ed.（London，4 vols.，1819）.

Montesquieu, Charles Secondat, Baron. Oeuvres Completes（Paris：Gallimard，1949）.

Nedham, Marchmont. Mercurius Politicus（London，1650—1660）.

——The Case of the Commonwealth of England Stated, ed. Philip A.Knachel（Charlottesville：University of Virginia Press，1969）.

Neville, Henry. Plato Redivivus（London，1680），ed.Caroline Robbins, in Two English Republican Tracts（Cambridge University Press，1969）.

Parker, Henry. Observations upon Some of His Majesty's Late Answers and Expresses（London，1642）.

Polybius. The Histories, trans.E.S.Shuckburgh, ed.F.W.Walbank（Bloomington：Indiana University Press，1962）.

Ralegh, Sir Walter. Works, ed.，with lives by W.Oldys and T.Birch（Oxford University Press，1829）.

Rousseau, Jean-Jacques. The Political Writings of J.J.Rousseau, ed.C.E.Vaughan（Oxford：Basil Blackwell，1962）.

Rushworth, John, ed. Historical Collections of Private Passages of State（London，1659—1701）.

Savonarola, Girolamo. Prediche italiane ai fiorentini：I, Novembre—Dicembre del 1494，ed.F.Cognasso（Perugia and Venice：La Nuova Italia Editrice，1930）.

——Prediche sopra Aggeo, con il Trattato circa il reggimento e governo della citta di Firenze, ed. Luigi Firpo, Edizione Nazionale delle Opere di Girolamo Savonarola（Rome：Belardotti，1955）.

Sidney, Algernon. Discourses on Government，3d ed.（London，1751）.

Smith, Adam. Moral and Political Philosophy（New York：Hafner，1948）.

——An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations（London：J. M.Dent，1910，1950）.

Squire, Samuel. An Enquiry into the Foundation of the English Constitution（London，1745）.

——An Historical Essay upon the Balance of Civil Power in England（London，1748）.

Swift, Jonathan. The Examiner, ed.H.Davis（Oxford：Basil Blackwell，1957）.

——The History of the Four Last Years of the Queen, ed. H.Davis（Oxford：Basil Blackwell，1964）.

——Political Tracts，1711—1714，ed. H.Davis（Oxford：Basil Blackwell，1964）.

——A Discourse of the Contests and Dissensions between the Nobles and the Commons in Athens and Rome, ed. Frank H.Ellis（Oxford：The Clarendon Press，1967）.

Toland, John. The Art of Governing by Parties（London，1701）.——The State Anatomy of Great Britain（London，1714）.

——A Collection of Several Pieces of Mr. John Toland, ed.Pierre Des Maizeaux（London，1726）.

Trenchard, John, with Walter Moyle. An Argument showing that a Standing Army is Inconsistent with a Free Government and Abso-lutely Destructive to the Constitution of the English Monarchy（London，1697）.

Trenchard, John, with Thomas Gordon. Cato's Letters：or Essays on Liberty, Civil and Religious, and Other Important Subjects，3d ed.（London，1723）.

Tucker, Josiah. Four Tracts on Political and Commercial Subjects（London，1774）.

——A Letter to Edmund Burke, Esq.（London，1775）.

——The True Interest of Britain（London，1776）.

——A Treatise Concerning Civil Government（London，1781）.

Woodhouse, A. S.P.，ed.Puritanism and Liberty（London：J.M.Dent，1950）.

（B）二手文獻：著作

Albertini, R. von.Das florentinische Staatsbeivusstsein im ubergang von der Republik zum Prinzipat（Bern：Francke Verlag，1955）.

Arendt, Hannah. The Human Condition（New York：Viking，1958）.

——On Revolution（Chicago University Press，1963）.

Baron, Hans. Humanistic and Political Literature in Florence and Venice at the Beginning of the Quattrocento（Cambridge, Mass.：Harvard University Press，1955）.

——The Crisis of the Early Italian Renaissance，2d ed.（Princeton University Press，1966）.

——From Petrarch to Leonardo Bruni：Studies in Humanist and Political Literature（Chicago University Press，1968）.

Bailyn, Bernard. Political Pamphlets of the American Revolution, I（Cambridge, Mass.：Belknap Press，1965）.

——The Ideological Origins of the American Revolution（Cambridge, Mass.：Belknap Press，1967）.

——The Origins of American Politics（New York：Vintage Books，1970）.

Bayley, C. C.War and Society in Renaissance Florence（University of Toronto Press，1961）.Berman, Marshall.The Politics of Authenticity（New York：Atheneum，1970）.

Blitzer, Charles. An Immortal Commonwealth：The Political Thought of James Harrington（New Haven：Yale University Press，1960）.

Bloom, Edward A. and Lillian D.Joseph Addison's Sociable Animal：in the Market Place, on the Hustings, in the Pulpit（Providence：Brown University Press，1971）.

Boorstin, Daniel. The Genius of American Politics（Chicago Univer-sity Press，1953）.

——The Americans：the Colonial Experience（New York：Random House，1958）.

Bouwsma, William J. Venice and the Defense of Republican Liberty：Renaissance Values in the Age of the Counter-Reformation（Berke-ley and Los Angeles：University of California Press，1968）.

Brandt, William J. The Shape of Medieval History：Studies in Modes of Perception（New Haven：Yale University Press，1966）.

Bryson, Gladys. Man and Society：the Scottish Enquiry of the Eight-eenth Century（Princeton University Press，1945）.

Butterfield, Sir Herbert. The Statecraft of Machiavelli（London：G.Bell and Son，1940，1955）.

——George III, Lord North and the People（London：G. Bell and Son，1949）.

Chambers, William N. Old Bullion Benton：Senator from the New West（Boston：Little, Brown and Company，1956）.

——Political Parties in a New Nation：The American Experience，

1776—1809（New York：Oxford University Press，1963）.

Christie, Ian R. Wilkes, Wyvill and Reform：The Parliamentary Reform Movement in British Politics，1760—1785（New York：St.Martin's Press，1962）.

——Myth and Reality in Late Eighteenth-century British Politics（Berkeley and Los Angeles：University of California Press，1970）.

Cochrane, Charles Norris. Christianity and Classical Culture（New York：Oxford University Press，1957）.

Cohn, Norman. The Pursuit of the Millennium，2d ed.（New York：Harper and Row，1961）.

Colbourn, H. Trevor.The Lamp of Experience：Whig History and the；Begi nnings of the American Revolution（Chapel Hill：University of North Carolina Press，1965）.

Conklin, George Newton. Biblical Criticism and Heresy in Milton（New York：King's Crown Press，1949）.

Cook, Richard I. Jonathan Swift as a Tory Pamphleteer（Seattle and London：University of Washington Press，1967）.

Cosenza, Mario E. Petrarch's Letters to Classical Authors（Chicago University Press，1910）.

Cranston, Maurice and Peters, R. S.，eds.Hobbes and Rousseau（New York：Doubleday Anchor Books，1972）.

Gumming, Robert D. Human Nature and History（Chicago University Press，2 vols.，1969）.

De Caprariis, Vittorio. Francesco Guicciardini：dalla politica alla storia（Bari：Laterza，1950）.

Dickinson, H. T.Bolingbroke（London：Constable，1970）.

Dickson, P. G.M.The Financial Revolution in England：A Study in the Development of Public Credit（London：Macmillan，1967）.

Dorey, T. A.，ed.Tacitus（New York：Basic Books，1969）.

Dunn, John. The Political Thought of John Locke：An Historical

Account of the Argument of the Two Treatises of Government（Cambridge University Press，1969）.

Earl, D. C.The Moral and Political Tradition of Rome（Ithaca：Cornell University Press，1967）.

Ferguson, Arthur B. The Articulate Citizen and the English Renais-

sance（Durham, N. C.：Duke University Press，1965）.

Ferguson, John. The Religions of the Roman Empire（Ithaca：Cornell University Press，1970）.

Fink, Z. S.The Classical Republicans：An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth-Century England（Evanston：Northwestern University Press，1945）.

Fleisher, Martin, ed. Machiavelli and the Nature of Political Thought（New York：Atheneum，1972）.

Foot, Michael. The Pen and the Sword（London：Macgibbon and Kee，1957）.

Frank, Joseph. The Beginnings of the English Newspaper（Cambridge, Mass.：Harvard University Press，1961）.

Gardner, Lloyd C. A Different Frontier：Selected Readings in the Foundations of American Economic Expansion（Chicago：Quad-rangle Books，1966）.

Garin, Eugenio. Italian Humanism：Philosophy and Civic Life in the Renaissance, trans.Peter Munz（New York：Harper and Row，1965）.

Giarrizzo, Giuseppe. Hume politico e storico（Turin：Einaudi，1962）.

Gilbert, Felix. To the Farewell Address：Ideas of American Foreign Policy（Princeton University Press，1961，1970）.

——Machiavelli and Guicciardini：Politics and History in Sixteenth-Century Florence（Princeton University Press，1965）.

Gilmore, Myron P.，ed. Studies in Machiavelli（Florence：Sansoni，1972）.

Goetzmann, William H.，ed. The American Hegelians：An Episode in the Intellectual History of Western America（New York：Alfred A.Knopf，1973）.

Gummere, Richard M. The American Colonial Mind and the Classical Tradition：Essays in Comparative Culture（Cambridge, Mass.：Harvard University Press，1963）.

Gunn, J. A.W.Factions No More：Attitudes to Party in Government and Opposition in Eighteenth-Century England（London：Frank Cass，1972）.

Gwyn, W. B.The Meaning of the Separation of Powers：An Analysis of the Doctrine from its Origin to the Adoption of the United States Constitution（New Orleans：Tulane Studies in Political Science，1965）.

Haley, K. H.D.The First Earl of Shaftesbury（Oxford：The Clarendon Press，1968）.

Haller, William. Foxe's Book of Martyrs and the Elect Nation（London：Jonathan Cape，1963）.

Hanson, Donald W. From Kingdom to Commonwealth：The Develop-ment of Civic Consciousness in English Political Thought（Cam-bridge, Mass.：Harvard University Press，1970）.

Haraszti, Zoltan. John Adams and the Prophets of Progress（Cam-bridge, Mass.：Harvard University Press，1952）.

Hartz, Louis B. The Liberal Tradition in America：An Interpretation of American Political Thought since the Revolution（New York：Harcourt Brace，1955）.

Hexter, J. H.The Vision of Politics on the Eve of the Reformation：More, Machiavelli, Seyssel（New York：Basic Books，1972）.

Hill, Christopher. Puritanism and Revolution（London：Seeker and Warburg，1958）.

——Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England（New York：Schocken Books，1964）.

——Antichrist in Seventeenth-century England（London：Oxford University Press，1971）.

Hofstadter, Richard C. The Idea of a Party System：The Rise of Legiti-mate Opposition in the United States，1780—1840（Berkeley and Los Angeles：University of California Press，1969）.

Holmes, George. The Florentine Enlightenment，1400—1450（London：Weidenfeld and Nicolson，1969）.

Howe, John R.，Jr. The Changing Political Thought of John Adams（Princeton University Press，1966）.

Huffman, C. C.Coriolanus in Context（Lewisburg：Bucknell Univer-sity Press，1972）.

Jacob, E. F.，ed.Italian Renaissance Studies（New York：Barnes and Noble，1960）.

Jacobson, David L.，ed. The English Libertarian Heritage（Indianapo-lis：Bobbs Merrill，1965）.

Jordan, W. K.Men of Substance：A Study of the Political Thought of Two English Revolutionaries, Henry Parker and Henry Robinson（Chicago University Press，1942）.

Judson, Margaret. The Political Thought of Sir Henry Vane the Younger（Philadelphia：University of Pennsylvania Press，1969）.

Kelley, Donald R. The Foundations of Modern Historical Scholarship：Language, Law and History in the French Renaissance（New York：Columbia University Press，1970）.

Kenyon, J. P.，ed.The Stuart Constitution，1603—1688（Cambridge University Press，1966）.

Kettler, David. The Social and Political Thought of Adam Ferguson（Columbus：Ohio State University Press，1965）.

Kluxen, Kurt. Das Problem der Politischen Opposition：Entwicklung und Wesen der englischen Zweiparteienpolitik im 18 Jahrhundert（Freiburg and Munich，1956）.

Koebner, Richard. Empire（Cambridge University Press，1961）.

Kramnick, Isaac F. Bolingbroke and His Circle：The Politics of Nostalgia in the Age of Walpole（Cambridge, Mass.：Harvard University Press，1968）.

Ladner, Gerhart B. The Idea of Reform：Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers（Cambridge, Mass.：

Harvard University Press，1959）.

Lamont, William M. Marginal Prynne，1600—1669（London：Routledge and Kegan Paul，1963）.

——Godly Rule：Politics and Religion，1603—1660（London：Macmillan，1969）.

Laprade, W. T.Public Opinion and Politics in Eighteenth-century England to the Fall of Walpole（New York：Macmillan，1936）.

Leff, Gordon. Heresy in the Later Middle Ages（Manchester Univer-sity Press，2 vols.，1967）.

Lefranc, Pierre. Sir Walter Ralegh Ecrivain（Paris：Armand Colin，1968）.

Lehmann, W. C.John Millar of Glasgow（Cambridge University Press，1960）.

Letwin, William. The Origin of Scientific Economics（New York：Doubleday Anchor，1965）.

Levenson, Joseph R. Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China（Berkeley and Los Angeles：University of California Press，1953，1959）.

——Conducian China and its Modern Fate（Berkeley and Los Angeles：University of California Press，3 vols.，1958—1965）.

Levy, F. J.Tudor Historical Thought（San Marino：Huntington Library，1967）.

Lewis, C. S.Selected Literary Essays（Cambridge University Press，1969）.

Mansfield, Harvey G, Jr. Statesmanship and Party Government（Chi-cago University Press，1965）.

Manuel, Frank E. Shapes of Philosophical History（Stanford Univer-sity Press，1965）.

Markus, R. A.Saeculum：History and Society in the Theology of St.；Augustine（Cambridge University Press，1970）.

Marx, Leo. The Machine and the Garden：Technology and the Pas-toral Ideal in America（New York：Oxford University Press，1964）.

Mazzeo, J. A.Renaissance and Seventeenth-century Studies（New York：Columbia University Press，1964）.

Molho, Anthony, and Tedeschi, John A.，eds. Renaissance：Studies in Honor of Hans Baron（Florence：Sansoni, and DeKalb：Northern Illinois University Press，1971）.

Mosse, George L. The Holy Pretence：A Study in Christianity and Reason of State from William Perkins to John Winthrop（Oxford：Basil Blackwell，1957）.

McIlwain, C. H.Constitutionalism Ancient and Modern（Ithaca：Cor-nell University Press, Great Seal Books，1958）.

Macpherson, C. B.The Political Theory of Possessive Individualism：from Hobbes to Locke（Oxford：The Clarendon Press，1962）.

Nisbet, Robert F. Social Change and History：Aspects of the Western Theory of Development（New York：Oxford University Press，1969）.

Noble, David W. Historians against History：The Frontier Thesis and the National Covenant in American Historical Writing since 1830（Minneapolis：University of Minnesota Press，1965）.

O'Malley, John W. Giles of Viterbo on Church and Reform：A Study in Renaissance Thought（Leiden：E.J.Brill，1968）.

Parker, Harold T. The Cult of Antiquity and the French Revolution-aries：A Study in the Development of the Revolutionary Spirit（Chi-cago University Press，1937）.

Patch, H. R.The Goddess Fortuna in Medieval Literature（Cambridge, Mass.：Harvard University Press，1927）.

Plumb, J. H.The Growth of Political Stability in England，1660—1730；（London：Macmillan，1967）.

Pocock, J. G.A.The Ancient Constitution and the Feudal Law：English Historical Thought in the Seventeenth Century（Cambridge University Press，1957，and New York：W.W.Norton，1967）.

——Politics, Language and Time：Essays in Political Thought and History（New York：Atheneum，1971；London：Methuen，1972）.

Pole, J. R.Political Representation in England and the Origins of the American Republic（London：Macmillan；New York：St.Martin's Press，1969）.

Raab, Felix. The English Face of Machiavelli（London：Routledge and Kegan Paul, and University of Toronto Press，1964）.

Rawson, Elizabeth. The Spartan Tradition in European Thought（Oxford：The Clarendon Press，1969）.

Reeves, Marjorie. The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages：A Study in Joachism（Oxford：The Clarendon Press，1969）.

Richards, James O. Party Propaganda under Queen Anne：The Gen-eral Elections of 1702—1713（Athens：University of Georgia Press，1972）.

Ridolfi, Roberto. Opuscoli di Storia Letteraria e di Erudizione（Flor-ence：Libr.Bibliopolis，1942）.

——Life of Girolamo Savonarola, trans. C.Grayson（London：Routledge and Kegan Paul，1959）.

——Life of Niccolo Machiavelli, trans. C.Grayson（London：Routledge and Kegan Paul，1962）.

Ridolfi, Roberto. Life of Francesco Guicciardini, trans.C.Grayson（London：Routledge and Kegan Paul，1967）.

Robbins, Caroline A. The Eighteenth-century Commonwealthman：Studies in the Transmission, Development and Circumstances of English Liberal Thought from the Restoration of Charles II until；the War with the Thirteen Colonies（Cambridge, Mass.：Harvard University Press，1959）.

——ed. Two English Republican Tracts（Cambridge University Press，1969）.

Rossiter, Clinton. Seedtime of the Republic：The Origin of the Ameri-can Tradition of Political Liberty（New York：Harcourt Brace，1953）.

Rowe, J. G.，and Stockdale, W.HL, eds.Florilegium Historiale：Essays Presented to Wallace K.Ferguson（University of Toronto Press，1971）.

Rubini, Dennis. Court and Country，1688—1702（London：Rupert Hart-Davis，1967）.

Rubinstein, Nicolai, ed. Florentine Studies：Politics and Society in Renaissance Florence（London：Faber and Faber，1968）.

Seigel, Jerrold E. Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism：The Union of Eloquence and Wisdom, Petrarch to Valla（Princeton University Press，1968）.

Shackleton, Robert. Montesquieu：A Critical Biography（Oxford：The Clarendon Press，1961）.

Shklar, Judith. Men and Citizens：A Study of Rousseau's Social Theory（Cambridge University Press，1969）.

Silberschmidt, Max. The United States and Europe：Rivals and Partners（New York：Harcourt Brace Jovanovich，1972）.

Simon, Renee. Henry de Eoulainviller：historien, politique, philosophe, astrologue，1658—1722（Paris：Boivin，1941）.

——Un revolte du grand siecle：Henry de Eoulainviller（Carches：Editions du nouvel humanisme，1948）.

Smith, Henry Nash. Virgin Land：The American West as Symbol and Myth（Cambridge, Mass.：Harvard University Press，1950；New；York：Vintage Books, n.d.）.

Sperlin, Paul M. Rousseau in America，1760—1809（University of Ala-bama Press，1969）.Starns, Randolph.Donato Giannotti and His Epistolae（Geneva：Librairie Droz，1968）.

Starr, Chester G. The Awakening of the Greek Historical Spirit（New York：Alfred A.Knopf，1968）.

Stewart, John B. The Moral and Political Philosophy of David Hume（New York：Columbia University Press，1963）.

Stourzh, Gerald. Alexander Hamilton and the Idea of Republican Gov-ernment（Stanford University Press，1970）.

Strauss, E. Sir William Petty：Portrait of a Genius（London：The Bod-ley Head，1954）.

Struever, Nancy S. The Language of History in the Renaissance（Princeton University Press，1970）.

Sydnor, Charles S. Gentlemen Freeholders：Political Practice in Washington's Virginia（Chapel Hill：University of North Carolina Press，1952）.

——American Revolutionaries in the Making（New York：The Free Press，1965）.

Thompson, David, and Nagel, Alan F.，eds. The Three Crowns of Florence：Humanist Assessments of Dante, Petrarch and Boccaccio（New York：Harper and Row，1972）.

Tuveson, Ernest. Millennium and Utopia：A Study in the Background of the Idea of Progress（Berkeley and Los Angeles：University of California Press，1949）.

——The Redeemer Nation：The Idea of America's Millennial Role（University of Chicago Press，1968）.

Ullmann, Walter. Principles of Government and Politics in the Middle Ages（London：Methuen，1961）.

——History of Political Thought in the Middle Ages（Harmondsworth：Penguin，1965）.

——The Individual and Society in the Middle Ages（Baltimore：Johns Hopkins University Press，1966）.

Underdown, David. Pride's Purge：Politics in the Puritan Revolution（Oxford：The Clarendon Press，1971）.

Varese, Claudio. Storia e Politica nella Prosa del Quattrocento（Turin：Einaudi，1961）.

Venturi, Franco. Utopia and Reform in the Enlightenment（Cambridge University Press，1971）.

Vile, M. J.C.Constitutionalism and the Separation of Powers（Oxford：The Clarendon Press，1967）.

Von Fritz, K. The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity（New York：Columbia University Press，1954）.

Wade, Ira O. The Clandestine Organisation and Diffusion of Philo-sophic Ideas in France from 1700 to 1750（Princeton University Press，1938）.

Walbank, F. W.An Historical Commentary on Polybius（Oxford：The Clarendon Press，1957）.

Wallace, John M. Destiny His Choice：The Loyalism of Andrew Mar-veil（Cambridge University Press，1968）.

Walzer, Michael. The Revolution of the Saints：A Study in the Origins of Radical Politics（Cambridge, Mass.：Harvard University Press，1965）.

Ward, John William. Andrew Jackson：Symbol for an Age（New York：Oxford University Press，1955）.

Weinstein, Donald. Savonarola and Florence：Prophecy and Patriotism in the Renaissance（Princeton University Press，1970）.Western, J.R.The English Militia in the Eighteenth Century：The；Story of a Political Issue，1660—1802（London：Routledge and Kegan Paul，1965）.

——Monarchy and Revolution：The English State in the 1680's（London：Blandford Press，1972）.

Weston, Corinne Comstock. English Constitutional Theory and the House of Lords（London：Routledge and Kegan Paul，1965）.

Whitfield, J. H.Petrarch and the Renascence（New York：Russell and Russell，1965）.

——Discourses on Machiavelli（Cambridge：W. Heifer and Sons，1969）.

Wilkins, E. H.The Life of Petrarch（Chicago University Press，1961）.

Williams, S. H.The Radical Reformation（Philadelphia：The West-minster Press，1962）.

Wood, Gordon S. The Creation of the American Republic（Chapel Hill：University of North Carolina Press，1969）.

Yolton, John W.，ed. John Locke：Problems and Perspectives（Cam-bridge University Press，1969）.

（C）期刊文章和學位論文

Banning, Lance G.“The Quarrel with Federalism：A Study in

the Origins and Character of Republican Thought”，Ph. D.dissertation, Washington University，1972.

Baron, Hans.“Machiavelli：The Republican Citizen and the Author of The Prince”English Historical Review 76（1961），217—253.——“Beonardo Bruni”，Past and Present 36（1967），21—37.

Forbes, Duncan.“Politics and History in David Hume，”The Historical Journal 6，no. 2（1963），280—294.

Fuss, Peter.“Hannah Arendt's Conception of Political Community”，；Idealistic Studies 3，no. 3（1973），252—265.

Gilbert, Felix.“Bernardo Rucellai and the Orti Oricellari：A Study in the Origin of Modern Political Thought，”Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 12（1949），101—131.

——“The Composition and Structure of Machiavelli's Discorsi”，Journal of the History of Ideas 14，no. 1（1953），136—156.

——“Florentine Political Assumptions in the Period of Savonarola and Soderini”，Journal of the Warburg and Courtauld Institute 20（1957），187—214.

——“The Date of the Composition of Contarini's and Giannotti's Books on Venice”，Studies in the Renaissance 14（1967），172—184.

Lamont, William M.“Richard Baxter, the Apocalypse and the Mad Major”，Past and Present 55（1972），68—90.

Maclean, A. H.“George Lawson and John Locke”，Cambridge His-torical Journal 9，no.1（1947），69—77.

Pocock, J. G.A.“The Onely Politician：Machiavelli, Harrington and Felix Raab”，Historical Studies：Australia and New Zealand 12，no.46（1966），165—196.

——“James Harrington and the Good Old Cause：A Study of the Ideological Context of His Writings”，Journal of British Studies 10，no. 1（1970），30—48.

——“Virtue and Commerce in the Eighteenth Century”，Journal of Interdisciplinary History 3，no. 1（1972），119—134.

Ranum, Orest.“Personality and Politics in the Persian Letters”，Political Science Quarterly 84，no. 4（1969），606—627.

Riesenberg, Peter.“Civism and Roman Law in Fourteenth-century Italian Society”，Explorations in Economic History 7，nos. 1—2（1969），237—254.

Robey, David.“P. P.Vergerio the Elder：Republicanism and Civic Values in the Work of an Early Humanist”，Past and Present 58（1973），3—37.

Rosenmeier, Jesper.“New England's Perfection：The Image of Adam and the Image of Christ in the Antinomian Crisis，1634 to 1638”，William and Mary Quarterly，3d ser.，vol. 27，no.3（1970），pp.435—459.

Rubini, Dennis.“Politics and the Battle for the Banks，1688—1697”，English Historical Review 85（1970），693—714.

Sanesi, G. R.，ed.“Un discorso sconosciuto di Donato Giannotti sulla milizia”，Archivio Storico Italiano, ser.5，vol.8（1891），pp.2—27.

Schwoerer, Lois F.“The Literature of the Standing Army Contro-versy”，Huntington Library Quarterly 28（1964—1965），187—212.

Seigel, Jerrold E.“Civic Humanism or Ciceronian Rhetoric ”Past and Present 34（1966），3—48.

Shackleton, Robert.“Montesquieu, Bolingbroke and the Separation of Powers”，French Studies 3（1949），25—38.

Skinner, Quentin.“Hobbes's Leviathan”，The Historical Journal 7，no. 2（1964），321—332.

——“History and Ideology in the English Revolution”，The Historical Journal 8，no. 2（1965），151—178.

——“The Ideological Context of Hobbes's Political Thought”，The Historical Journal 9，no. 3（1966），286—317.

Starr, Chester G.“History and the Concept of Time”，History and Theory, Beiheft 6（1966），24—35.

Wallace, John M.“The Engagement Controversy，1649—1652：An Annotated List of Pamphlets”，Bulletin of the New York Public Library 68（1964），384—405.

Walzer, Michael.“Exodus 32 and the Theory of Holy War：The His-；tory of a Citation”，Harvard Theological Review 61，no. 1（1968），1—14.

Weddell, D.“Charles Davenant（1656—1714）—a Biographical Sketch，”Economic History Review, ser. 2，vol.II（1958—1959），pp.279—288.

Weston, Corinne Comstock.“Legal Sovereignty in the Brady Contro-versy，”The Historical Journal 15，no. 3（1972），409—432.

Williamson, Arthur H.“Antichrist's Career in Scotland：The Imagery of Evil and the Search for a National Past”，Ph. D.dissertation, Washington University，1973.

Zagorin, Perez, ed.“Sir Edward Stanhope's Advice to Thomas Wentworth”，The Historical Journal 7，no. 2（1964），298—320.

（根據原書索引編制，按譯名漢語拼音重新排序。詞條中的頁碼見本書邊碼，“～”代指主詞條，詞條后方括號中的字母“G”、“I”、“L”、“F”分別指該詞條原文為希臘文、意大利文、拉丁文、法文。）

阿代爾 Adair, Douglass，580

阿爾比齊 Albizzi, Rinaldo degli，143

阿加托克雷 Agathocles of Syracuse，152

阿奎那 St.Thomas Aquinas，24，107，109

阿拉貢的斐迪南 Ferdinand of Aragon，160

阿拉曼尼 Alamanni, Ludovico，145，151，154，156，160，165，176，180，210，266n，286，413

阿拉曼尼 Alamanni, Luigi，151n，293n—294n

阿倫特 Arendt, Hannah，550

阿帕拉契亞山脈 the Appalachians，511，540

阿沙姆 Ascham, Anthony，379—389；

《政府的混亂與革命》，379

阿特伍德 Atwood, William，417—418，421

# 索引

耶利米悲歌 jeremiad（s），512—513，543—545，549

埃及 Egypt，168

埃皮蒙奴斯 Epimonus de Garrula，285

埃斯特家族（費拉拉的統治者）Este, rulers of Ferrara，159，176

艾迪生 Addison, Joseph，426，446—448，452，455—458，464—465；《旁觀者》，447—448，455—456；《有地自由民》，447

愛 love，16—17，42，53，75，177，465，498

愛[G]philia，99

愛丁堡（現代雅典）Edinburgh（Modern Athens），504

愛爾蘭 Ireland，392，442

愛國者 patriot，371，459；

愛國主義 patriotism，409，534，536

安妮女王 Anne, Queen，426，446，478，485—486，529

安全閥門（美國的）safety valve, the American，535，549

奧古斯丁 Augustine，7，33，34，38，46，74，80，350

奧古斯都 Augustus，186，264，560

奧里切拉伊花園 Orti Oricellari，120，121，124，154，185，186，240，273，295

奧利韋羅托 Oliverotto da Fermo，152

奧托 Otto of Freising，556，563

巴巴羅 Barbaro, Francesco，100，102n

巴隆 Baron, Hans, ix，52，56—58，87，90

柏克 Burke, Edmund，15，24，126，404—405，489，519，540，547；～的思想，549

柏拉圖 Plato，20，22，37，65，67，69，135n，259n，491—492；《法律篇》，102n，327；洞穴神話，451，472，490；《理想國》，20—22，50—51；《政治家》，20

柏拉圖主義的形式，the Platonic Forms，20—21

拜林 Bailyn, Bernard，507，509，513

半人半馬的怪物 centaur（fig.），213，353，503，532

幫派[I]setta（sette），132，202n，205n，214，254，256，260，408

保守主義 conservatism，219，225，341，551

鮑蘭韋耶 Boulainvilliers, Henri de，476

鮑斯瑪 Bouwsma, William J.，x，327

暴君（專制者）tyrant，66，157，231，294，352，411，453，537；強大的～，353

暴民政治 ochlocracy，77

暴政（專制）tyranny，52，54，72，77，91，108，195，200—201，216，229，230，235，264，362，433，438，456，489，509

貝爾納多 Bernardo del Nero，221—227，231—241，243—247，249—253，258—265，460

本頓 Benton, Thomas Hart，542

本分 degree，348—349，358—359，365—366

比薩Pisa，213，273；～人，125

彼特拉克 Petrarch, Francesco，51，59，61，62，88，181

筆墨大戰 paper war，426—427，437，467

必然性 necessity，375—376

必然性[L]necessita，223

庇護（權）patronage，406—407，412，416—417，420—422，425—426，437，441，450，461，473—474，478—479，481—482，488—489，495，507—509

《陛下對兩院十九條提議的答復》Answer to the Nineteen Propositions of Parliament, His Majestys，361—366，368，377，384，388，404，408—409，413—414，416，420，479，481，497

邊疆 frontier，534—540，544，549，550；～擴張，539；～英雄，535，538；～傳奇，535；～修辭，535；～德行（virtù），539；～戰士，535—537

邊疆人 frontiersman，538，539

邊沁 Bentham, Jeremy，547

突變 mutazione，221，224，244n，255，266，268n，27on，282n

變故 accidents，140，188，237，251，429，341

變故[I]variazione，282

變化（遷）change：～和適應，144；《對十九條提議的答復》論～，365；亞里士多德論～，5；軍隊激進主義的～，373；鄉村派思想視為腐敗的～，420，466，477，486；循環的～，79；十八世紀思想中的～，423，447；450，458—461，487，527；外部關系的～，256；～和聯邦共和國，523；弗萊徹論～，429—430；佛羅倫薩的～，89，117，160，221，226；圭恰迪尼的歷史著作論～，220—242；作為不可認知現象的～，78—79；～和人們的天性，97；～和現代國家，329；質的～，208；共和國與～，79，112，190，328；～和世俗的因果關系，303，317，339，357；時間作為～的維度，26；威尼斯歷史中的～，281

辯論和結果（哈靈頓的概念）debate and result（in Harrington），394—395，408，414，480

辯證 dialectic，497，503，541，543，；545—546，549

辯證過程 dialectical process，503，550

賓夕法尼亞 Pennsylvania，515—516

波愛修斯 Boethius，7，38，40，76，92，350；《哲學的慰藉》～，36，39；～的分析，349；～的傳統，157

波爾 Pole, J.R.，513

波蘭 Poland，433，447，470

波利比阿（主義）的 Polybian：～平衡，277，295，319，326，329；～循環圖式，243，300，303；～均衡，285；～結構，263；～理論，326，484；～循環理論，317；～君主制理論，262；～思想，277；～傳統，524；～威尼斯范式，263

波利比阿的《歷史》Polybius’s Histories，77；第六卷，102，296，300，327

波利比阿 Polybius，79，116，189，190，213，273，296—297，308，323，327，365，539，548

伯克利大主教 Berkeley, Bishop，511，539—540，542；《藝術和學問在美洲的前景》，511

伯里克利Pericles，500n，552；《葬禮演說》，88，500；～的美德，89博丹 Bodin, Jean，30，340

博爾賈 Borgia, Cesare，149，150，175—176，181，205n

博爾斯丁 Boorstin, Daniel，509

博林布魯克 Bolingbroke, Lord，424，427，434，446—447，476，478—486，488，491，496，507—508，514，528，；531；《手藝人》，427，478，482不成文法[L]lex non scripta，13不朽 immortality，92，93

不動產 real，456，459，460，464（參見“財產”）

不列顛 Britain（傳說中的），342；（現代的），423，468，488，508—510，546—547

不列顛憲法 British constitution，486，494，514，528；～政府，508；～思想，525，548

不平等 inequality，208—210，469，473，534

不穩定性 instability，78，79，302，317，327，328，419，453，466

布恩 Boone, Daniel，535，550

布爾 Burgh, James，528

布爾 Burr, Aaron，529，533，541

布萊迪 Brady, Robert，404，418，421，482，493

布萊迪之爭 Brady controversy, the，404 and n，421

布萊克斯通 Blackstone, Sir William，547

布萊特曼 Brightman, Thomas，347

布朗 Brown, John，484—485

布魯尼 Bruni, Leonardo, ix，52，56，59，62，85，89，91，203，305，392，395，402；著作：《佛羅倫薩城禮贊》，87；《為皮埃爾·保羅·維杰里奧所作的對話錄》，87；《佛羅倫薩人民史》，87；《論軍事》，87，88；《葬禮演說》，87，88；《論佛羅倫薩人的混合政體》，89；《歷史》，89

布魯圖斯 Brutus，52—54，308，471

布特 Bute, Lord，507

部落人 clansman（men），501，502

財產 property，87，335，340，345，359，363，375—376，381，385—387，391，395，402，408—409，414，436，450，452，456，462—464，467—468，473—474，481，485，487，515—516；農業～，436；～分配，346，387；～平等，534；freehold，466；可繼承的～，463；土地～，391，478，525；可交易的～，426，450；～的新形式，479；不動～，386，391，441，450，452，458，461—463，466，486，495；～關系，461；～的作用，viii，463

財產資格 qualifcation in property，478

財富 wealth，134，135，209

財政 finance，426，437，447，451，460，474，478

財政 fnancial：～革命，425，479，546；～結構，412

參與（參政、參政權）participation，公民～，vii，56，59，75，140，200，327，339，340，551；亞里士多德論～，67，71，72，157；布魯尼論～，87；卡瓦爾坎蒂論～，91，93—94；～和孔塔里尼，324；圭恰迪尼論～，131，142，144—146，226，232—233，250，254，261；哈靈頓論～，390，393—394；人文主義者對話中的～，63—64；～和伊萊頓，376，390；～和洛克，436；～和馬基雅維里，62，202，212；～和皮姆，358；～和代議制，518，523；～和歷史的再評價，58；～和得救，34；薩伏那羅拉論～，108，222；～和威尼斯，118

參與（參政、參政權）[I]participazione，142—144，146，149，151n—154，156，157，184，213，227，232

操縱性政府manipulative government，127，229，235，354，413，439，451，453，459，471，487，517；治國術，352

查理三世（法國的）Charles VIII, of France，104

查理五世Charles V，～的帝國，437

查理一世（英格蘭和蘇格蘭的）Charles I of England and Scotland，361，388，389n，413；～的處死，377

查士丁尼 Justinian，50

查塔姆伯爵 Chatham, Earl of，510

長老會執事 deacons，397

常備軍 standing army見“軍隊”

塵世之物[I]cose del mondo，215；

對外政策[I]cose di fuora（見對外關系）；特殊事物[I]cose partico-lari，303

臣民 subject（s），the，19，160，335，359，365，428，431，442

臣民[I]suddito（i），209，210，411

沉思 contemplation，38，56—59，63，65，66，68，75，78，276，544

沉思的生活[L]vita contemplativa，

40，56，98

城邦[G]polis，3，57，64，66—68，73—76，78，84，85，99，126，164，183，203，329，334，340，348，390，397，485，492—493，499，527，540，552，78，169

城堡 castles，209，210

城郊[I]contado，147，148，176

城郊鄉民[I]contadini，305

崇古派 antiquarians, antiquaries，341，386

抽簽（選舉方式）lot, selection by casting，130，134，234，254，261，262，393

廚子 cook, the，22；（fg.），123，137，140，308

傳統 tradition（s），12，49，59，85，110，158，159，163，166，178，179，185，212，251，389，395，405，424，533；亞里士多德和人文主義的～，329；亞里士多德的共和主義～，273；雅典的～，64；公民人文主義～，321；古典～，506，521；佛羅倫薩的共和主義～，272；理想主義～，550；杰斐遜—杰克遜的～，539；文藝復興～，513；共和主義～，317，507，514，526；社會主義～，550；親威尼斯的～，480；輝格黨～，547

傳統社會 traditional society，49，164，338，341

創新 innovation，25，113，144，149，154，156—157，159—164，167，169—172，；174—178，180，184，188，194，198，203，219，279，280，329，337，353，430，457，460創新者 innovator（s），149，156—158，160—162，164—165，167，169—177，180，185，191，203，238

創議（詹諾蒂）[I]consultazione（Giannotti），287—288，304，315

次要原因 secondary causes，333，356，405

達伯 Double, Tom，441，449n

達蒂 Dati, Goro，91，92，495

達文南特 Davenant, Charles，426—427，437—448，451，454，461，492，496；《一個現代輝格黨人的肖像》，439，441；《對外貿易有益于英格蘭》，443—444

大人物[I]grandi，298，300—302，307—309，311—312

大圍困時期的薩伏那羅拉派Savonarolans in Great Siege，270，289，293，295，316

大衛 David，378—379

大西洋 Atlantic, the，330，392，546；～

政治文化，506—507；～思想，395；～世界，186

《大憲章》Magna Carta，345

大學 university（ies），340

代表 representative（s），382，393，407—

408，469，509，517—521，547

代議制 representation，288，394，496

代議制民主 representative democracy，

523，530

丹比 Danby, Earl of，406，409，412，420，424，478

但丁 Dante，35，40，50，51，61，105，445；《神曲》，39；《地獄篇》，7；《天堂篇》，51

但以理書 Daniel, Book of，32，36，511當下 present, the，54，61，62，93，420，459，497；末世論的～，32，35，44，398；歷史的～，36，493；神圣的～，337

刀劍 sword, the，171—172，175，201，210，368，375，378—380，382，385—386，389，392，428—429，433，442，470；～的時刻

道德 moral：～動物，390；～認同，503；

～秩序，167；～人，75；～人格，518

道德觀 morality：98，163，177，431，440—441，459，480—481，487，548—549；公民～，83，432，435，440，473；新～，435，441，446；個人的～，465，470，473，491；社會的～，463—465

《道德經》，191

得到揀選的民族 Elect Nation, the，337，345—347，371，373，396，403

得救（救世）salvation，31，34，35，43，50，75，76，80，343，346，463

得救[I]salvatione，293n

德·卡普拉里斯 De Caprariis, Vittorio，121，220，241—242，251—252

德·尼祿 del Nero, Bernardo（見“貝

爾納多”）

德懷特 Dwight, Timothy，542

德行[I]virtù，86，405，429，463，476，479，487，490，493，500—501，523—524，530，532，542，552；貴族的～，243；～和卡瓦爾坎蒂，93，98；公民～，181，244，249，251—252，277；公民軍的[I]（della milizia）～，318n；軍事的（delle arme）～，240n；充滿活力～，488；～和命運（fortuna），87，136，366，374，460；詹諾蒂論～，273，281，288，290，291n，296—297，299—300，307—308，313，316，323，327；圭恰迪尼論～，132n，133，230，232—235，237—241，243—245，247—255，257—264，266，269—271，317；杰克遜式的～，535—540；馬基雅維里論～，157—159，161，162，166—181，184—185，188—190，191n，193，194，197—199，201—203，207，211—113，217，269，271，295，319，333，337，366，374，406，444；馬基雅維里意義上的～，viii，92，99，366，435，442，445，472，499，510，525，529；軍事[I]（militare）～，181，195n，213；軍事～，181，201—202，247—248，300；共和國的～，306；威尼斯式的～，284—285，321

德性[L]virtus，37—39，41，42，78，86，87—89，157，335，350，405，465n，472，475，479，499，529，535

等級 estate（s），349，351—352，354—等級制度 hierarchical order，334

等級制 hierarchy，49，50，53，56，62，66，339，343，349—351，358，485

355，420，450，519；有地產的～，445；三個～，361—362，364，384，409，413

鄧恩 Dunn, John，424

笛福Defoe, Daniel，426—427，432—436，446—449，452—455，457—458，459，461，467，482，493，529；《真正土生土長的英國人》，433—434；《評論》，452—455

底層百姓[L]plebei，312

地方領主[I]seigneur，340

地位平等[F]égalitédes conditions，537；

地位相同者之翹楚[I]primus inter pares，101，120，148

地主 landowner，469

帝國 empire，50—51，80，197—199，306，342—343，357，444，457，460，462，466，469n，493，510—511，513，524，529—535，543，547；美國～，510，529；不列顛～，509—510；基督教～，34；商業～，500，510，529；農場主的～，539；永業地產的～，534，539，541，542；羅馬～，見“羅馬”；普遍～，166；輝格黨的～，546

第二修正案 Second Amendment, the，528

第三時代 Third Age，46，51，80；約阿西姆的～，111

第五王朝 Fifth Monarchy, the，511—513，542

第五王朝派Fifth Monarchists，381，395，398

典章制度 civility：佛羅倫薩的～，88

佃農 tenants，450；依附性～，447；軍事～，388

動產 mobile（movable）property，386，391，439，441，451，461，495；

都鐸 Tudor（s），302

獨裁者 autocrat，474—475，477

獨立 independence，210，407—409，414，417，420，447，450，458，469，480，482，486，499，508—509，514

獨立的個人 independent individual（s），441，519

獨立派 Independents，396，476

獨立宣言 Declaration of Independence，547

妒忌 jealousy，352

對外關系 external relations，237，252，256，289，313—314，363，425，530

對外政策[I]cose di fuora，237

多變 mobility，94，391，395，459

多里亞 Doria, Andrea，299n，318

多數 many, the：美國理論中的～，515—516；亞里士多德論～，69，70，72，73，153，212，520；布魯尼論～，89；公民人文主義論～，85；英格蘭古典主義中的～，354，514，519；詹諾蒂論～，285—289，298，305，310—311，315；圭恰迪尼論～，127，129—130，132—134，142，144，221，227—228，232—234，238，253—255，261，263，480，485；哈靈頓論～，387，391，393—395，414，480；等級制理論中的～，349；馬基雅維里論～，202—203，297；波利比阿論～，79

多樣化、多樣性 d ive r sif icat ion, diversity，140，141，239n，334，431，487，527，551，552

舵手（比喻）steersman（analogy），146，150，238

俄亥俄 Ohio, the，510

發明 invention，[I]invenzione，280，288

法（律）law（s），19，20，29，65，87，323—325，334，341，344，346，353，355，363，368，374，377，386，486，492—493，535，540；民～和教會～，83；普通～，9，17，340—341，345，348，360，376，404，450；習慣～，10，17；英格蘭～，10—13，15—17，329；人類～，376，378；自然～，11，16，375，457；實在～，375；羅馬～，83

法爾克蘭德 Falkland, Lord，361

法規 statute（s），11，16，19，24，25，27，29，47，56，62

法國 France，13，314，342，413，468，476；～教會，342；～君主制，159，159n，314，413

法國（人）的 French, the，313；～法律

制度史，342；～法律人文主義，340；

～君主制，159，159n，314，413；～貴族[F]（noblesses），413，476；～農民，357；～革命者，548；～思想，342

法律人 lawyers，9，10，16，338，405，475，499

法律協會 Inns of Court，340

法律之代言[L]jurisdictio，25—29，159，335

法則[L]regula juris，10

凡納 Vane, Sir Henry，384，389，395，398，414；《救治時弊》，384

反基督分子 Antichrist，107，343—345，382，396，398，5I2，543

反聯邦黨人 Antifederalists, the，531

反律法主義、反律法派 antinomianism, antinomians，337，34647，373，375，378

反宗教改革的教廷 papacy, Counter-Reformation，327

方便與不便 c o nve n ie n c e s a nd inconveniences，362

非貴胄[I]non-benefciati，312

非精英 non-elite，73，118，119，124，129，255—256，286

菲爾默 Filmer, Sir Robert，367，376，417，421

菲利普 Philipps, Fabian，411n

費爾丁 Fielding, Henry，447，478；《湯姆·瓊斯》，447

費爾法克斯 Fairfax, Sir Thomas，373

費奇諾 Ficino, Marsilio，221，222n

分配 distribution，64，66，70，299；權威～，387—388；職能～，478；權力～，364，404，468，473，479，523；of

財產～，387，468，485

分配的正義 distributive justice，84

分權理論 separation theory，517

芬杜里 Venturi, Franco，476

風俗 manners，443，465，493，533，541，547；

風俗[I]consuetudine，109，153n

風俗習慣[F]moeurs et manieres，488，491n，492n；參見“習俗”

封建[L]feudum，386

封建的 feudal：～貴族，388，414，415；～精神，133；～的歷史解釋，404，406；～領主，164；～君主制，388；～過去，357；～時期，417；～權力，416，419；～學術，418，421；參見“土地使用權”

封建領主[I]baroni，164

封建領主 lords, feudal，386—388，418，420，429—430，432，447

封建主義 feudalism，385—386，417，421；偽～，366，408

佛羅倫薩 Florence：阿拉曼尼論～，152—154；～的啟示觀，44；卡瓦爾坎蒂論～，453；但丁論～，50；達蒂論～，92；1494年事變及此后的～，104—105，116，266；1512年及此后的～，138—139；～建城神話，52；詹諾蒂論～，273，274，278，280，283，285—286，289，291—293，300—303，305—307，309，313，317—319；大圍困（1528—1530），266—267，273—274，286，289，302，305；圭恰迪尼論～，125—127，139—140，142，149—150，219—220，224，225，227，232，233，240—242，248，250—252，258；～的行會，199—200；馬基雅維里和～，157，160，186—187，205n，213，216，273，327；美第奇家族的～，64；作為共和國的～，84，87，349，482；薩盧塔蒂和布魯尼與～，62；薩伏那羅拉和～，104—107，109—110，112—14，215，344；維托里和～，147

佛羅倫薩（人）的Florentine（s），365，495；～性格，109；～公民，83；～公共精神，80；～政府，263；～歷史，107，263，395；～人文主義者，56，63；～制度，83；～天性，257；～政治思想，316，381；～政治，221；～共和派，437；～傳統，356—357；參見“共和國”

佛羅倫薩政制Florentine constitution：1494年的～，103，105，112，117—120，128，130，145，185，233—234，240，256—257，265，278，303—304，315；1527年的～，303—304，306，315；正義旗手（職位）[I]gonfaloniere-（ate），103，117，121—122，131—132，241，257，260，287，304，311，313，315；代理委員會（檢察官）[I]procuratori，289，312；執政團 Signoria，103，117，119，257，287；十人委員會Ten of War，257，259，273，287，289—290，304—305；

另見“執行委員會”[Collegio]、“元老院”

佛羅倫薩制度 Florentine institutions：

大議會，103，105，111，117—120，122；阿拉曼尼論～，152，156；詹諾蒂論～，278—279，281，283，287，289，291—292，295，303—305，312—315；圭恰迪尼論～，127—129，134，14344，146—148，151，221，226—227，233，237，240—241，253—256，258—262，263—265

弗格森Ferguson, Adam，449—501，503；《文明社會史論》，499—501

弗格森 Ferguson, Arthur B.，339—340

弗吉尼亞 Virginia，515；～大學，533

弗萊徹 Fletcher, Andrew，426—432，435—437，442，446—447，492，500，530；《論政府與民兵的關系》，428—432；《論蘇格蘭事務》，431

弗瑞波特 Freeport, Sir Andrew，448

服從 deference，395，485—486，515—516，523

福克斯 Foxe, John，343，344，347；《事跡與紀念》，342，403

福特斯庫 Fortescue, Sir John，9—12，17—22，24，29，56，115，159，334，338，357，404

腐敗（腐化、腐蝕）corruption：～和異化，502；～和美國思想，507—517，526，530—531，537—538，541，543—544，545—546，548—549，550；～作為美德的對立面，viii—ix，

333，365，402，405，472，484，486，497—498，500，503，505，508，517，538；～和啟示，512—513；1783年后英國思想中的～，1783，547—548；《卡托通信》中的～，468；公民人文主義的～，316—117，329；～的循環觀，217，512—513，543—544；帝國導致的～，247，466，510—511，524；～和虛假意識，475；少數的～，227，253，485；權力對善的～，71，75，76，78，195，297；政府財政導致的～，426—427，434，439，441—443，447，449—450，454，458，460，478，482—483，508，510；圭恰迪尼論～，239，258—263；哈靈頓論～，387，390，392，395，400，409；不平等導致的～，208—210，469，517；～的不可逆轉性，205—207，507；杰斐遜論～，532，538—540；奢侈導致的～，135，431—432；麥迪遜救治～的方式，521，530；質料（materia）的～，207—208；雇傭軍導致的～，204，209—211，356；現代軍隊導致的～，413，415—416，447，458，527—529，536；現代史中的～，436，462，466—467，477，480，501，504，509，516，525，533，543，552；議會的～，407—410，413—417，419—420，422，424，426，473—474，479，514，519；欲望導致的～，522，525；私人權威取代公共權威導致的～，93，203；共和國的～，76，80，184—185，219，493；

羅馬的～，276；～和權力分立，288，480—481；專業化導致的～，499；貿易和商業導致的～，443—445，508—509，525，535，543；～和威尼斯，323；陸地戰爭導致的～，442，510

腐敗[I]corruzione，296

父權制 patriarchalism，376，422

父權制的 patriarchal，436，421

復形[L]riformazione，293

富紳[I]gentiluomini：馬基雅維里學說中的～，209—210；威尼斯的～，258，278—281，292

改革 reformation，136，208，316，336

改造[L]reformatio，7，42，107，111

高等法院[F]parlements，314

高利貸 usury，391

高盧人 Gallic，342

哥特（人）的Gothic：～平衡，388，393；～野蠻狀態，431；～政制，434；～帝國，539；～自由，512；～政府，416，428，433，493—494；～不穩定性，416；～君主制，387；～社會，470，482；～美德，441，513；～武士，430，493，511；～時代，432；～世界，435

哥特人 Goths, the，388

革命 revolution（s），336，360；法國～，427；尼德漢姆論～，382，394；圣徒的～，336—337；～和解，455；另參見“美洲”、“英格蘭”、“財政”、“佛羅倫薩”

革新 renovation，113，114

革新[I]innovazione（i），266，273，28m，295，318

格登 Gordon, Thomas，427，467—468，470，476，507；works；參見“特蘭夏”

格拉古兄弟 G racch i, Caius and Tiberius，195，204，206，211，310，388，533

格萊韋爾 Greville, Fulke, Lord Brooke，352，353；《論君主制》，352

格勞秀斯 Grotius, Hugo，536，563

個人individual：啟示錄中的～，337，374—375；政府崩潰時的～，367—371，379—380；柏克的～，24；作為公民的～，114，335，523，527；商業社會中的～，436，460—461，464—466，502；自上而下的權威中的～，334—335；英格蘭的～，370；～和幻覺[L]（fantasia），96；弗格林論～，499；福特斯庫的～，56；～和神恩，42—43；哈靈頓論～，389—391，394，519；伊萊頓論～，376；自由理論中的～，523；～和自由，127，227，232；～意義的喪失，538；沒有主心骨的～，548；作為哲學家或公民的～，99；政治的～，330；政治算術中的～，425；政治中的～，329；清教的～，336；共和國對～的要求，551；～和輪換制，257；統治的～，78；～的得救，35；～的世俗意識，338；～和權力分立，128；時間中的～，276；～和普遍性，89；～的德行（virtù），167，244；～的美德，156，329，441，458，466，497，526，538；作為政治動物的～，460，501

更新[I]rinnovazione，107，108，136，205n，215，293，373，407，420，508，516，524，540，546—447

工業（產業）industry，362，429，443，539—540

工業勞動 industrial labor，550

公共public：～債務，448，464；～領域，337—339，341，390；參見“權威”、“信心”“債務”、“利益”

公共事務[L]res publica，145，157，249，253—254，259，291，369，436，469，472，479，486，523，537，551

公民 citizen，亞里士多德的～理論，67—69，74，132，298，329，431；～和武裝，88—90，124—125，199—201，203—204，209—210，212，238，244—245，291，293—295，381—383，411，492—493，536；雅典和斯巴達的～，74，495；～的自主，441，450，458，475；資本主義思想中的～，458，461；～之間的對話，62，65；～和腐敗，75—76；～和廷臣，154；作為～的英格蘭人，334—336，339—340，350；弗格森論～，499—501；～和佛羅倫薩詞匯，83；～和邊疆人，539；哈靈頓論～，387，392—393，412，414；人文主義思想中的～，86—87，92，114—115，156—157，466，510；～理想，49；～的知識和決定，50，62；～和立法，264—265；～和自由權[L]（libertà），226；～和巫術，99；～和人性，165，316；作為新君主的～，160；作為～的顯貴[I]（ottimati），102；～和宗教，396—397，463，512—513；～的性情[I]（umori），251；～的德行和命運[I]（virtù and fortuna），184—185，189—190，366，405，524；～的美德需要差異和平等，516，524，530

公民（的）civic：～行動，518；～行動，334；～結果，59，335—338，340—341，344，347—348，374—375；～自由，165；～理想，106，241，505；～意識形態，550；～個體，250；～語言，106；～自由，467；～生活，115，295；～道德，83，518；～人格，240；～復興運動，462；～共和主義，408—409；～美德，74，76，80，85—86，98，124，184，190—193，196，213—215，217，243，316，322，349，385，389，399，432，436，441—442，450，471，485，488，500

公民（公民權、公民精神、公民身份）citizenship～的積極理想，4，56—57，64，66，102，337，402，507，527；亞當·斯密論～，502；美國思想中的～，521，544；亞里士多德的～理論，67—68，74，115，117，120；武裝和～，89—90，202，213，290；英格蘭的～觀，348—349；佛羅倫薩的～經驗，143，147，165，184；佛羅倫薩的～傳統，101，153；命運和～，116；詹諾蒂論～，290，292；圭恰迪尼論～，317，485；哈靈頓論～，385，390，416；人文主義的～理論，75，87；伊萊頓和～，376；正義和～，108；立法者和～的恢復者，98；馬基雅維里和～，156—157，160—161，193，202，213，386；先知預言和～，105；～與洛克思想的關系，436；羅馬涅地區沒有～，139；退出～，551

公民精神[I]civilità，153，236n

公民軍的演說詞和訓導詞 milit ia orations and sermons，293—294

公民人文主義civic humanism，51，58—60，65，67，83，91，102，104，106，114，115，157，271，335，

公民人文主義者（的）civic humanist（s），vii，66，75，87，126，127，211，231n，232，502；～范疇，450；～概念，333；英格蘭的～，386；～精神，466；～思想家，467；～序列，446；～緊張，549；～思想，3，114，116；～傳統，462，499，548；～價值，461，505

公民生活[L]vivere civile，3，56，57，64—67，75，78，83，85，106，114—118，121—122，157，184，100，208，211，214，216n，230，263，281，330，333—334，383，385，500，508

公債 funded debt，441

公債 funds，426，439，449—450，453，455—456，460，478，496，508

公債持有人 fundholders，427，528

宮廷派 Court，340，348—351，405，407—409，413，421，429，446，467，483，487，488，509，529，547—548；～意識形態，467，487，488，508，525，547；～利益，408；～理論，494；～輝格黨，459，474；～的輝格黨史，459，493

共和黨 Republicans：杰斐遜派的～，528，531—532

共和國（共和制）republic, the, vii，3，51，53—55，59，66，67，85，86，92，94，183，186，270，349，351，354，357，358，379，462，493，520，524，534，537，542，545，548；美利堅～，528，535，539，546，549；～和啟示，108—109，111—112，193，213—214，399，476；《卡托通信》論～，468，473—474；基督徒的～，214；～學說，364；作為～的英格蘭，330，336，339，365—366，368，370，380，385，401，468，474；伊特魯里亞～，88；聯邦～，527；佛羅倫薩～，vii，53，54，83，86，106，117，286，315，333，437；～和命運，95，96，116，156；詹諾蒂論～，275—276，286，288，294，309，313；圭恰迪尼論～，234，258，264—266；漢密爾頓論～，488，529—530，543；哈靈頓論～，392—393，396，398—400，414，481；帝制的～，511；～和個人，98；意大利的～，333；馬基雅維里《戰爭的技藝》論～，199，201，212；《論李維》論～，186—193，；196—199，202，207—211，212—218，219，503；《君主論》論～，158，161，164，181，184；～和馬基雅維里的武裝理論，177，204，386；作為千禧年的～，403；孟德斯鳩論～，491—493，497，530；平民～，258，494；～在時間中的問題，75，80，84，97，116，185，328，501，541，551；有代表的利益組成的～，523；羅馬～，51，54，80，88，101，194，198，211，212，245，281，381—382，386，510；作為普遍共同體的～，402；～和公民生活[L]（vivere civile），4；韋伯斯特論～，535

共和國的核心力量[I]nervo della republica，283—284，311

共和派 commonwealthman，371

共和派 republicans，403

共和主義 republicanism，456，476，519，523；貴族的～，422；古典～，348，422；哈靈頓的～，405，476；馬基雅維里的～，384，405；新哈靈頓派的～，476；清教革命以后的～，403

共和主義的 republican：～平衡，588；～精神，487；～人文主義，402，518；～原則，372；～標準，430，532；～理論，360，363，522；～傳統，186，218，243，475，518；～美德，462

共同福祉 commonweal，339

共同體 community：得到揀選者的～，345；議會中的～，351；政治～，65，385

古代的精明 ancient prudence，429，433

古代憲法 Ancient Constitution, the，340，342，347，359，.366，371，372，375，385，389，404，409，416—420，429，441，450，455，458，473，482，493，547

古典（時代）的 classical：～分析，103，548；～遠古，54，191；～平衡，404，482，486；～公民，336，

股份 shares，426，453

股票 stock，438，440—442，444，453—454，456；公眾～，445；國家～，425

股票經紀人 stockjobber（s），426—427，441，447—449，456，471，475，478，484，496

顧問 counselor（s），26，28，29，219，312，338—341，348，362，364，547；雷利論～，356

雇傭軍 mercenary（ies），89，124，176，198，200—201，203—204，210，211，231，239，240，292，310，321；372，381，388，411，430，442

雇傭軍[I]condottiere（i），125，182，200，240，411—412，425

寡頭制 oligarchy（ies），69，72，77，91，94，100，127，164，250，253，304，385，478，486，514；議會～，547

乖戾和性情多變 casualties and caprice，532—533

官僚 bureaucracy, bureaucrats，425；文職～，412；軍事～，412，419官職 offce，407，409，450，464

官職、官員 places, placemen，406—408，410，412，413，420，427，473，478

官職輪換 rotation in offce，256—257，382—383，393—394，407，414，473，519

慣例 convention，451

歸納 induction，10，11，21，22

圭恰迪尼 Guicciardini, Francesco：～作為法學家，83；～作為貴族派歷史學家，121；～作為教皇委派的統治者，139—140，186；～與佛羅倫薩的圍困，226—227；～在西班牙，122；著作：《對馬基雅維里〈論李維〉的思考》，194，268；《論1512年美第奇家族復辟之后的佛羅倫薩政府》，140—147；《如何確保政府屬于美第奇家族》，149n，151；《大議會如何進行選舉》Del modo di eleggere gli uffici nel consiglio grande，130，134—135；《關于佛羅倫薩政府的對話》，186，219—266，268—269，286—287，318；《洛格羅諾談話錄》，122，124，126，130—131，134—140，145，153，183，220，232，233，254—255；《記事錄》，216n，220，242，266—270；～作為美第奇家庭統治的分析家，160；～論貴族制，395；～與詹諾蒂的比較，278，283，286，289，296，308，310，313，317—318；～論腐敗，407，548；～對馬基雅維里的批評，194—196；～論信仰和瘋狂，294；～論少數和多數，480，485；～論政府，460；～論神恩，170；～與奧里切拉伊花園，295；～作為馬基雅維里的同行，vii，86，117，328—329，334，495；～論參政[I]（participazione），184；～所說的特殊人[I]（particulari），209；～和佛羅倫薩人的第二天性，165，185；～論國家[I]（stato），175；～論威尼斯，285，289

圭恰迪尼Guicciardini, Piero，220—222，224n，245—246，258貴族 aristocrats，351

貴族 baron（s），164，210，302，419，428—429，432，483，493，516

貴族 nobility，101，354—355，416，419，433，483，514；英格蘭的～，386，389n，473；封建～，388；佛羅倫薩的～，244；法國的～，476；仆從式～，413

貴族 nobles，189，196—197，352，356

貴族 peerage, peers，409，414—419，514—515；～的歷史，419

貴族（制）aristocracy，69—73，77，100—103，119，135，139，145，212，219，237，262，27879，304，310，323，353，356，394—395，414，485，515，528；古代～，514；封閉的～，377，384，394—395，409，414—416；軍事～，413；自然～，414，515—517，520—521，526，531—533，537—538；輪換的～，393；圣徒～，414；常設～，382；威尼斯的～，393

貴族的 aristocratic：～原則，197，526；～共和國，258

貴族法案（1719）Peerage Bill of 1719，515

貴族團體 baronage，386，393，418—419

國[L]civitas：上帝之～，34，35，39，41，45，193，462，552；世俗之～，552；地上之～，34，36，39，43，53，193

國家 state（s），372，410—413，425—426，531，536，549

國家（共和國）commonwealth：～和武裝，200—201，386；平衡的～，474，495；沒有教士的～，512；對～的信心，441；達文南特論～，442—445；作為～的英格蘭，357，395，519；英格蘭思想中的～，409；擴張的～，390—393，438，510，523，531；弗萊徹論～，432；哈靈頓論～，390，392，400n，412，420；人文主義的～，348；不朽的～，388—389，399；有地者的～，466，468；萊夫克努論～，326；受到常備軍威脅的～，470；受到黨爭威脅的～，483；摩西的～，396—399；新哈靈頓派思想中的～，429；波利比阿的～，80；皮姆論～，358；作為共和國的～，508，514；世俗～，45；至高無上的～，397；貿易和～，438，445，460；威尼斯的～，102，272，323；自由民的～，533

國家[I]stato（i），125，149n，151n，；158 and n，175，176，178，191n，214n，236，244n，27on，278n，288，291n，301，304n，307n，313n，314n；混合（misto）～，297；封閉型（stretto）～，265

國家的理由reason of state，369—371，380

國家的理由[I]ragione di stato，356；

國王king（s），the，12，29，30，103，189，302，334，348，352—353，415，418，430，432，475，518；the英格蘭～，329，355—360，361—365，371，381，386，388—389，410—411，413，419，468，514；封建時代的～，387—388，428—429；～的饋贈，418；愛國者～，459，484—485；～、貴族和平民，355，361，363，404，414，419，478，480—481；～在議會中，13，364，371，409，481，547（參見“羅馬人”）

過去 past, the/a，54—55，344，420，422，431，433，440，458—459，486，487，546

哈茨 Hartz, Louis B.，509

哈萊 Harley, Robert，449

哈勒 Hale, Sir Matthew，9，404—405

哈勒 Haller, William，343

哈里森 Harrison, William H.，538

哈靈頓 Harrington, James：～和《卡托通信》，469；英格蘭公民人文主義傳統中的～，viii，386，389，402，436，446，450，454，484；～論殖民地，139，514；～和達文南特，438，442；～和笛福，433；～和弗萊徹，428—429；～論封建君主制，473；～和法國，413；～和詹諾蒂，272，300，302—303；～和霍布斯，396—398，401；～和上議院，404，409，414，415；～和休謨，493；～和土地，412，485；～論立法者和神恩，170n；～和馬基雅維里，317，390；～論中世紀的政府，26—27；～和孟德斯鳩，480—481；～論自然貴族，515；～和新哈靈頓派，406，416—417，419—420；～和內韋爾，417—418，420；《大洋國》，383—396，399—400，411，415，417，442，475，510，535；～論委任制，397；～論財產，387，390；～論共和主義末世論，385，398—399，476；～論輪換制，382，394，407，519；～論常備軍，411—412；～和托蘭，449；～論威尼斯的抽簽制，285；～和韋伯斯特，534—535；～和輝格黨文化，507—508

哈靈頓主義的 Harringtonian：～憲法，514；～教義，406，419；～解釋，419；～自由，418；另參見“新哈靈頓派”

哈蒙德 Hammond, Henry，397

哈維 Harvey, William，394

海洋 sea, the，392，438，442—443，510，535

漢密爾頓 Hamilton, Alexander，462，488，528—533，541，543，547—548

漢森 Hanson, Donald，《從王國到共和國》，27n，335—536，338

好運[I]bouna fortuna，195

合理性 rationality，93，94，327—328，353，403，464，465

和平與戰爭 peace and war，見“對外關系”、“職能”

荷蘭 Holland，391，412，424，438

赫墨斯 Hermes de Caduceo，393n，407

赫斯特 Hexter, J.H.，175，211，563

赫維 Hervey, Lord，427，482；《古代自由和現代自由的表述與比較》，482黑格爾 Hegel, G.W.F.，549

黑格爾派 Hegelians，549—550

亨頓 Hunton, Philip，366—369，374；《論君主制》，366

亨漢大法官 Hengham, Chief Justice，27，28

亨利 Henry, Patrick，426，531

亨利八世 Henry VIII，342，429

亨利七世 Henry VII, King，387—388（參見“培根”）

互愛 agape，99

護國公時代，克倫威爾的 Protectorate, the Cromwellian，381，383—384

護民官 tribunes，195，246，308

華萊士 Wallace, John M.，371，379

懷特菲爾德 Whitfeld, J.H.，183

幻覺 fantasy（ies），96，451—452，454，456—459，461，464—467，470—472，474—475，484，490—491，496，522，533

幻覺[I]fantaisies，489

幻想女神[L]Fantasia，96—98，180，307，453，488

皇帝 Caesars, the，277，388

皇帝 emperor，50，51，53，381，388

皇帝[L]imperator（es），211，510，529

皇家交易所 the Royal Exchange，456

黃金 gold，455，475；～和紙幣，441，444，449，451—452，456，474—475，496；～和銀子，435，444，450，496

恢復[I]rivoluzione，79

恢復原狀[I]ripigliare lo stato，205n，521

輝格黨 Whig，421，426，433，446—448，452—456，478，483；～主教，421；不列顛的～，546；～教義，507；～帝國，546；～意識形態，407，422，428；～傳統，547美國的～，538；鄉村派～，459，474；獨立的～，477；～小幫派，433，478，507，528；現代～，529；老～，466，474，477，513

混合君主制 mixed monarchy，237，355，358，481，515

混合體[L]corpus misticum，334，353—354

混合政體[G]politeia，64，70—72，78，86，116，121，132，138，157，169，388，479

混合政體 mixed body，79，326，360，365，369—370，377，415—416

混合政制[I]governo misto，286，297，299—300，304—307，311，323

混合制國家 mixed state（stato misto），91，297

混合制政府mixed government，67，100，103，185，198，243，253，272—273，277，286，297—298，305，307—308，315—316，325，327—328，333，355，358，361，364—371，382，395，402，404，414，419，422，481

活動 activity，67，68，73，74，328，354，391，446，480，521；公民～，349—350，486

火藥 gunpowder，429—430

貨幣 money，391，438—440，443—444，447—448，452，455—456，459，461；～流通，434；～的發明，435

貨物 goods～流通，445，502；～交換，451，492，502；虛假的～，471；～操縱，501；～生產，498，501；作為財產的～，391；真實的～，456，459，464

霍布斯 Hobbes, Thomas，324，370—372，378，380，382，385，396—400，401，417，457，474—475，518；《利維坦》，324，335，370，380，389，396—399，474—475

機會[I]caso，188，194，238n，262n

積極的公民生活 active civic life，549

積極生活[L]vita activa，40，56，58，84，86，98，333，335，350，485，539，546，551

基督Christ，50，60n，111，123n，215，342，378；～的嫁娘，396，399；～的統治，344，378，398—399，400n，511；～再世，343，396—397

基督教Christianity，192，202，214，463，492；亞里士多德主義的～，7，21，96；奧古斯丁時代的～，41，67；中世紀的～，67；～教會，34，44—46，105—107，114，190，214—215，343，347；396，462；英格蘭的～，329，342；好戰的～，80，342；～的改革，348；普世～，342

基督教（基督徒）的 Christian，～教會，34；～救贖教義，31；～帝國，34；～人文主義者，76；～思想家，6；～律法，14，43；～君主，350；～共和國，214；～社會，43；～思想，8，462；～價值觀，463，492—493；～美德，75，76，133

霍布斯的，Hobbesian：～語言，471；～自然狀態，440

基督教的清貧 Christian poverty，215，294

霍布斯—列寧理論Hobson-Lenin theory，530

激進改革 Radical Reformation，346

機緣[I]Occasione（fg.），168—169

激進主義 radicalism，英格蘭的～，372—375，377，381—383，515

機緣[L]occasione：詹諾蒂論～，279，281，282n，301，302—304，319；圭恰迪尼論～，266，267n；馬基雅維里論～，168，170，172，174，181，189，190，193，206，301，318—319，453

吉本 Gibbon, Edward，211，217n

吉爾伯特 Gilbert, Felix，100，117，110—121，220，274，287

集體意識[A]asabiyah，499—500

技藝 art（s），the，441—442，470，492—493，409，511，552；～的進步，533，538

技藝[I]arte，200，411；參見《戰爭的技藝》

繼承 inheritance，175，176，359，376，389—391，405，445，451，463

加爾文 Calvin, Jean，377

加爾文教 Calvinism，337，346；蘇格蘭的～，345

加爾文教的 Calvinist：個人，336；教徒，339；～宿命論，405

加林 Garin, Eugenio，52，60

家臣 retain, retainers，356—357，386，388，408，418

家政 household，68，203

家政[G]oikos，亞里士多德的～，68，386，390，450，464，475

價值（觀）value（s），ix，73，74，154，266，402，459，462，466—467，474，486—487，494，496，498，501—502；公民～和基督教～，492，505；交換～，435；～目標，69；～和歷史，243，252，266，402，458，462，466—467，486—487，498，508，549，552；特殊～，75，76，464；～排序，69；私人的～，491；次要～，501—502；普遍的～，501

建筑師（比喻）architect（fg.），296

交換 exchange，431，436，440，444—445，450，458，464，492，498，538；商品～，465，502；價值～，435

交談 conversation，61—65

較少依附[I]poca dependenza，309n，315，482

教皇 pope, the，51，106，343，396

教皇 popes：亞歷山大六世，173—174；克萊芒七世（朱利奧·德·美第奇），242；尤利烏斯二世，138，301；利奧十世（喬萬尼·德·美第奇），138，147，149，150，152，203，242

教派 sects, sectarians，335—336，346

教士 clergy，382，396—398，400，473，476，512

教士 priest（s），396，474—475，477，499

教義自由派 latitudinarians，403

教育 education，432，492—493，502；

參見“好的教育”[I]

節儉 frugality，249，430，438，445—446，458，464，492，531

階級 class：沖突，549；斗爭，503

杰斐遜 Jefferson, Thomas，211，462，529，532—533，535—536，538，540—543，547；《弗吉尼亞評論》，532—533n，538

杰斐遜派 Jeffersonians, the，528—529，532

堅實的土地[L]terra frma，321，392，434，442

杰克遜 Jackson, Andrew，535—538；～神話，536

見利忘義 venality，407，532，548

建國之父 Founding Fathers，480，507

解放者 liberator，535，180—181，318—319

金錢利益 monied interest，見“利益”

金融家 fnancier，445，447

金融業 banking，547

謹慎 caution，232，241

進步 progress，495，501—504，512；技藝的～，533；文明的～，540；商業的～與腐敗，541；社會～，501，504；～理論，293，402

經濟（學）economy, an，451；信用～，496；自然～，444—445，450；新～，452；政治～，450；投機性～，486

經濟學 economics，451，498；王道盛世時期的政治～，445；哈靈頓的～，390；馬基雅維里的～，446

經驗 experience，《對十九條提議的答復》論～，362；亞里士多德理論中的～，22—26，129，212，485，514；柯克向詹姆士一世解釋～，17；福特斯庫論～，14—19，59，334；詹諾蒂論～，280—282，303，311，312；神恩和命運與～的關系，47—48，49，112，115；圭恰迪尼論～，141，219，220，221，224—225，227，234—235，238，241，251，256—257，261，265；哈靈頓論～，395；～和霍布斯，399；人文主義發現～的不充分，62，65，85，93，335；休謨論～，498；馬基雅維里論～，172；中世紀王權和法律中的～，28—29；商人對～的快速積累，91；孟德斯鳩論～，490；～在商業社會變成了意見，440，457，459—260，465，472；顯貴[I]（ottimati）重視～，101；議會的～，353—354；～和參與，131；柏拉圖論～，20；代表的～，517；～和精神，536

經驗[I]esperienzia，227—228，232，234，241n，247n，256，262n，263，267n，81n

貴胄[I]benefciati，291

精神 spirit，536

精神 spiritual，～史，107（參見“權威”）

精神[F]esprit，251

精英 elite（s）：美國的，507，515—516，520，525；亞里士多德論～，69—70，73，90；英格蘭的～，500；作為～的佛羅倫薩顯貴，118—119，148，151，153，156；詹諾蒂論～，278，286—287，313—314；圭恰迪尼論～，127，131，134—135，138，139，145，231—235，249，253—257，259，261，262，284，311；～和共和主義理論，202，485；作為～的圣徒，395，398

精英主義 elitism，132，248

警覺[I]vigilanzia，239，244，252

舊世界 Old World, the，537，546

居魯士 Cyrus，168，170，175，180

決策者（和決策）decision-makers（and making），49，50，64，70—73，85，87，115，129，131，133，203，226，232，233，324，466

決疑術 casuistry, casuists，360，366—371，377，389

絕對 absolute，26，28，30，345；～權威（國王的），352，353，397；～君主制，159，355，362，417，422，474，477，494；～權力，352—353，481；道德～性，552絕對君主制[I]principe assoluto，236

軍（軍隊）army, an/the，388，389n，412—413，428，430，439，508；陸～，412，438，441；國家～，412；～軍官，409，411—413；平民～，381；職業～，406，411—412，432—434，450，499—500，510，528，536；常備～，406，410—413，415，419—421，424—426，428，434，439，442，447，458，468，470，478，482，507，513，529，536，549；克倫威爾的～或新模范～，336，372—375，377，380—381，383—384，410，413；愛爾蘭的～，392

軍隊[I]milizia，244，273，305，393

軍人 soldier（s），199，356，430，475，499，530

軍事 military：～紀律，196，198，201—203；～政府，415，416；～職業化，416，547；羅馬～，245

君士坦丁皇帝 Constantine, Emperor，33，43，190，342，345；～的饋贈，342

君主 monarch，26，56，65，66，410，458，465，489

君主 prince（s），the，34，45，46，153，176，177，180，185，213—216，238，239，240，264，299，311，317，334—335，；338—341，350—352，354，363，380，405，537，～的權威，351；福特斯庫論～，10—12，16—19，29；世襲～，161，162，178，179；新～，141，142，144，154，155，156—167，172—173，175—181，185，189，198，374

君主[I]principe：絕對～，236，307n；自然（naturale）～，158，161，181，489；新（nuovo）～，161，190，333，489，510

君主國 principalities，210，219；教會～ecclesiastical，190，191

君主制 monarchy（ies），52，54，66，70，73，77，91，100—103，109，111，139，158，159，184，209，222，250，262，347，354—357，360；絕對～，355，362；唯我獨尊的～，361；封建～，387，388，473；法國～，413；哥特人的～，387—388，413，473；世襲～，191，384；世襲和選舉的～，355；歷史上的～，404；擁有管轄權的～，335；有限～，428，473—474；北方的～，415，416；議會～，405，481，488，508—509，515—516，518，525，529—531，546—547；新教的～，478；受控制的～，363；～的復辟，404；擁有廣袤領土的～，334—335；土耳其的～，387，412；普遍～，437，444；參見“英國的”和“混合制政府”

君主制、貴族制、民主制 monarchy, aristocracy, democracy，277，354，362，367n，387

均衡 equilibrium，328，368，371，432，479，503，504

俊杰[L]optimates，101，258，287

郡 shire，340，351

喀提林 Catiline，529

卡博尼 Capponi, Niccolo，274，286，289—290，295

卡博尼 Capponi, Piero，220，221，223，229，243，266

卡爾丹 Ibn Khaldun，499

卡米魯斯 Camillus, Furius，537

卡佩家族 Capetians，159

卡斯蒂利奧 Castiglione, Baldassare，153

卡特萊特 Cartwright, John，547

卡托 Cato：艾迪生論～，487；特蘭夏和格登論～，467—477，484，489—491，509；～作為歷史人物，471，488，529，531，533；～式聯邦主義，531

卡瓦爾坎蒂 Cavalcanti, Giovanni，91—98，127，453

卡修斯 Cassius，50，53

愷撒 Caesar, Julius，52—54，201，488，510，529，531，537，548

考弗萊 Coverley, Sir Roger，447

柯克 Coke, Sir Edward，16，29，404

柯勒律治 Coleridge, Samuel Taylor，495

柯林森 Collison, Patrick，564

科恩尼斯伯格 Koenigsberger, H.G.，338

科拉 Cola di Rienzo，51，105

科勒佩波 Colepeper, Sir John，361

科隆納 Colonna, Fabrizio，182

科羅克特 Crockett, Davy，535

克勞塞維茨 Clausewitz, Karl von，536

克雷夫科爾 Crevecoeur, Hector St.John de，540，545

克倫威爾，奧利弗 Cromwell, Oliver，375，378—379，392，396，406，413，536

克倫威爾，理查 Cromwell, Richard，409，414，417

克諾克斯 Knox, John，345

肯塔基 Kentucky，～獵人，536

空間 space, ix，3，4，21，22，84，116，215，217，541，550

孔塔里尼 Contarlini, Gasparo，271，320—328，394；《威尼斯共和國與政府》，320—328

恐怖 terror，538，548

庫柏 Cooper, Fenimore，540

狂熱精神 spirit of enthusiasm，403

狂妄[G]hubris，78

擴張 expansion，199，210，215，310，328，357，392—393，442，524；羅馬的～，305，535，539—543；549

擴張的 expanding：～民主，535；～國家，289

拉蒙特 Lamont，378

拉蒙特 Lamont, William M.，347，378

拉斯萊特 Laslett, Peter，424

萊夫克努 Lewkenor, Lewes，320—321，；322n，323n，324，325n，326n

蘭伯羅 Rainborough, Thomas，376，385，390

蘭杜奇 Landucci, Luca，114—115

浪漫主義的 romantic：～思想，523；～傳統，338

浪漫主義 romanticism，535—536

勞 Law, John，468，475，400

勞動 labor，442—443，458，498；～分工，465，501，502，505；～價值學說，457—458

勞動者[L]homo faber，550

老西方人 Old Western，3，37，338

類型 type（s），33，51，373，378，399

禮儀 politeness，470

李爾本 Lilburne, John，433

李森伯格 Riesenberg, Peter，83n

李維 Livy，61，62，205n

里奇 Rich, Nathaniel，381

理想主義 idealism，548；～的話語模式，505；～的戰爭理論，536；參見“形式”理性 reason：中世紀哲學和法學理論中的～，4，11，14，19，22，24—25，29，67，334—335；文藝復興人文主義和古典政治學中的～，97—98，99，115，235，256，323—325；浪漫主義的～觀，536，549；18世紀哲學中～作為欲望的奴隸，457，461，472，488，493—495，498，509

歷史 history：～中的行動，552；脫離～，466；作為變化的～，78，328；公民～，330；古典時代的～，373，537；～中的商業，499，501；猜測～，498；鄉村派的～觀，486—487；宮廷派的～觀，459，525；克羅齊的～，242；循環的～，218，493，540，543；～和末世論，33—34，43，45；～和人類的墮落，297；～和幻覺（fantasia），96—97；～和命運（fortuna），39，97；～的封建解釋，421；詹諾蒂論～，277，281，327；～和神恩，7，136，396，511；圭恰迪尼論～，220，224—225，242，250；哈靈頓論～，388—389；哈靈頓和新哈靈頓派的～，449—450，481；～和歷史主義，551；霍布斯和～，370；休謨和～，497；帝國主義的～，53；馬基雅維里和～，268—269；現代的～意識，46，480；自然和～，537，546；調理～，95；作為特殊事件的～，3；人格和～，402；～和哲學，63；政治～，36，43；～和政治人，506；～和作為反基督分子的教皇，343；前現代的～觀，46，551；生產的～，498—499；先知預言的～，43，44；公共～，43；與～的爭執，545；共和國和～，80，184—185，218，327—328，493，543，551；共和主義對～的評價，54，57，58，60，83，84，327；神圣的～，31，32，44，207，343，345，512；作為“現世”（saeculum）的～，32；經院學派的～，5—6；作為發展圖式的～，理性[L]ratio，24—25

理智（理由）[I]ragione，92，94—95，108，198n，228，232，271n，293n

498—499；世俗～，8，32—34，36，42，44，47，344；精神～，106，107；～的恐怖，116；～的轉型，550；維柯論～，65，498；美德和～，402；～和向西部前進，511；參見“美洲”、“矛盾”、“英格蘭”、“歐洲”、“佛羅倫薩”、“蘇格蘭”、“價值”、“威尼斯人”

歷史的 historical，～記憶，276；～因果關系，300—302；～變遷，402，467；～君主制，404；～存在，401；～過程，431，498；～科學，498；～自我形象，334；～自我理解，333，402

古老（古代、古人）antiquity，14，16—19，23，24，27，54，62，93，115，177，191，334，341，345，348，354，359，418，421，434，521，529；下議院的～，404；超出記憶的，405；相沿成習的～，547；～斯巴達人和羅馬人，548

古老[I]antiquita，159n

歷史擬制 historiography，33，46

歷史性 historicity，551

歷史主義 historicism，3，551

立法 legislation，18，19，23，28—30，129，254—256，289，305，313，315，319，329，340，361，364，387，404，458，467，479—480，548

立法機構 legislature，409，420，495，517，521，528

立法權 legislative, the，408，479，493，514，525，328，488

立法者 legislator（s），98，124，136—137，140，168—176，178，180，187—193，194，206—208，241，264，279—281，283，303—305，318，322，366，370，379—380，393—394，396，405，411，445，490，535，537

利庫爾戈斯 Lycurgus，135，168，170，175，187—190，193，197，206，213，264，303，306，320，369—370，388—389，443，492，535，552

《利維坦》Leviathan，見“霍布斯”

利益 interest（s），125，355，300，464，474，483，487，495，521，523—525，530—531，535，539；土地～，434，446—447，461；基于～的借貸，391；金錢～，446—448，461，468—469，479，507，510，525，529；永恒～，376，407；私人～，439，495；自我～，464，465，467；參見“特殊”

聯邦 federal：～憲法，527；～政府，528；～代議制結構，530；～共和國，526；～結構，521，523

聯邦黨 Federalist, party，528，531；共和黨與～的辯論，513，529；～理論，517，525—526；～思想，518，522—524；～傳統，523

聯邦黨人 Federalists, the，520，525，532，541

《聯邦黨人文集》Federalist, The，522聯邦主義 Federalism，525；卡托式的～，530；麥迪遜式的～，528，531，533；非古典的～，530

良知 conscience，368—369，371

列文森 Levenson, Joseph R.，243，341

獵人（牧民、農民、商人）hunter（shepherd, farmer, trader），498，540

靈知[G]gnosis，99

另一個議會 the Other House，384，409，413，514

劉易斯 Lewis, C.S.，3

盧梭 Rousseau, Jean-Jacques，462—463，465，504，517，518，520，521，524，546

魯切萊 Rucellai, Bernardo，101，120，121，185

律法 law（Christian），14，43

《倫敦雜志》London Journal, the，427，482

倫理 ethic，基督教～，440，491；公民～，491，495；商業～，441，500；騎士～，133；新教～，445—456；羅馬元老院～，36—37；武士～，491；工作～，550；參見“美德”

羅伯特 Robert, Lord Brooke，371

羅利 Raleigh, Sir Walter，355—357，360，386；《內閣議事會》，355；《國家要義》，355—356；《議會特權》，356—357

羅馬的 Roman：～古代，548；～公民戰士，493，511；～殖民活動，442；～帝國，54，216，217n，247，281，387，393，510；～霸權，524；～歷史，120，263，268；～先王，195—196，199，245—246，279，281；～法律，83；～自由，277，491；～軍事制度，239；～貴族，；189，246—247，281，393，491；～人民，51，245，314，510；～平民，189，196，198—199，202—203，246—247，310，393，491；～底層平民[L]（plebe bassa），247；參見“共和國”

羅馬人 Romans，13，51，78，164，166，194，207，209，216—217，239—240，314，511，535

羅穆路斯 Romulus，168，175，187，189，192，193，194，207，280，305，379—380，388，535

洛克 Locke, John，367—368，406，421，423—424，435—437，450—451，456—457，463，514，526，542，545；《政府論》，367，421，435

洛克（式）的 Lockean：～“訴諸天意”，367—368；～同意說，544；～契約，545；～“解散政府”，516；～自由主義，549；～范式，526，539；～原始主義，537

馬爾伯羅 Marlborough, Duke of，488，529

馬爾庫塞 Marcuse, Herbert，549

馬基雅維里（主義）的 Machiavellian：～曖昧性，529；～美國，462；～分析，361；～習俗，489；～人文主義，347；～觀念，334；～創新，489；～語言，417，500；～時刻，vii—ix，84—85，183，375，477，486，503，531，533，541，545—546；～范式，460—461；～緊張，549；～理論，124，386；～思想，423，462，491；～傳統，423，510，；524，526；～德行[I]（virtù），435，522，525

馬基雅維里 Machiavelli, Niccolo, vii, viii，86，98，117，121，141—142，154，156，159，165，166，175，177，180—182，183，186，189—190，219，232，242，254，256，268—269，271—273，286，292，295，297，301—302，306，308—310，315—317，319—320，327—328，329，334，357，364，369，380，385，393—395，402，408，411，430，436，454，484，487，495，497—498，505，509，514，516，521，528，529，537，539，545—546，548；～和阿拉曼尼，152，154，165，210；～和軍隊，124，199—200，202—204，209—210，333，390—391，450，492；～論博爾賈，173—175，181；～論基督教和宗教，190—192，214—215，294，463，492，504—505；～論腐敗，204—211，386—387；～論“平等”（equalità），208—209，227，468—469；～論佛羅倫薩，160，186—187，202—203；～論形式與質料，168—169，207，388；論命運～，162—163，167，170—171，193，207，399；～論人性，96—97，180，193；～和波利比阿，189—190，195；～論自然君主（principe naturale），158，161，163—164；～論新君主（principe nuovo），160，163，175，178—179，333，374；～論先知，170—172，190，192，206，375；～論羅馬政

治，194—196，202—203，208—209，211，216，246，268，281，308，491；～和薩伏那羅拉，108，113，184，215；～論習慣，159，164，180，212；～論威尼斯，187—188，197—198，289，292，438；～論德行和美德（virtù and virtue），161—162，167，172—173，178—179，199，203，206—207，212，217，238，263，271，333，337，400，444，510—511，535，540；著作：《戰爭的技藝》，177，182，184，199—203，211n，269，295；《論洛倫佐去世后的佛羅倫薩政府》，242；《應教皇利奧十世之請論改革佛羅倫薩政府》，203；《論李維》，157，177，179，182，183—218，219，231，240，245—247，267，280，292，303，316，393；《佛羅倫薩史》，186，27 3；《君主論》，97，141，149，152，154，155，156—182，184，186，188—194，199，206，213，219，268—269，301，303，318，350

馬基雅維里主義 Machiavellism，333，351，357，380；啟示錄式的～，513；英格蘭的～，360，383

馬克思 Marx, Karl，457，461，462，505

馬克思的理想 Marxian ideal，551；～在美國，549

馬克思主義 Marxism，336，461，502，549；

馬克思主義的解釋，Marxist interpretation，338，461

馬略 Marius，197，207n

馬韋爾 Marvell, Andrew，379，392，399，406，408—409，419—420；《賀拉斯體頌歌》，379；《克倫威爾政府一周年頌》，379；《論親教皇的專制政府的成長》，406，408

麥迪遜 Madison, James，519—520，522，523，530—531，538，545

麥迪遜的 Madisonian，～聯邦主義，529，531；～自由主義，535；～政治學，544，548；～綜合，531

麥基文 Mcllwain, C.H.，19，25，26

麥考利 Macaulay, Lord，447

麥利烏斯 Melius, Spurius，469

蠻荒 wilderness, the，537，539，545，550

蠻族 barbarism，54，499

曼德維爾 Mandeville, Bernard，465，475，487

曼利烏斯 Manlius Capitolinus，207n，469n，537

矛盾 contradiction，歷史～，499，503—505，531，549

貿易 trade，391，425—426，430，432—434，436—439，441—450，464，469—470，484—485，508，530—531；自由～，531

貿易的 trading：～公司，468—470，473；～利益，488；～人，431；～國，424，440，442；～社會，425，464，469—470

沒有武裝的城邦[I]città disarmata，240，252，262，270，271，272，289

梅西亞 Mexia, Pedro，437

美德 virtue：積極的～，76，317，350，397，472，524；農業社會的～，533，540；美洲的～，507—509，511，513，515—525，526—544，545，547；古代的～，51；《對十九條提議的答復》論～，362—365；～與商業的對立，ix，427，431，495，549，551；～的腐化，viii，387；命運的～，viii，40，85，185，191，349，371，385；亞里士多德的作為一種～結構的共和國，73—76，115—116，120，123，157，168，184—185，189，192，208，334，349，354，364，402，550—551；～和武裝，386；波愛修斯論～，36；博林布魯克論～，482—485；不列顛的～，513；布魯尼論～，87—90；《卡托通信》論～，469—474；卡瓦爾坎蒂論～，92—95，97—98；～和變化，458—459；基督教的～，75，76，92，133，441；～的共同體，408；孔塔里尼論～，321—325；顧問的～，339；鄉村派的～觀，407—409，414，426—427，432，447，450，62—67，478—479，486—488；宮廷派意識形態中的～，487；～和信用，456—458；達蒂論～，91—92；達文南特論～，437—438，443；笛福論～，434；～的衰落，513n，521，537；帝國和共和國與～，88—89，215—217；～的擴張，539；～和虛假意識，475；弗格森論～，499—501，503；～和形式（forma），207；節儉的～，445—446；詹諾蒂論～，297—298；哥特人的～，441，513；～和神恩，42，48，113；圭恰迪尼論～，134—135，145，230—231，253，256；哈靈頓論～，385—387，390—391，392—395，411；休謨論～，497；個人～，534；軍事～，203，217，296—297，322；米拉論～，502；孟德斯鳩論～，400—493；天然的～，540；～和新柏拉圖主義者，99；～和欲望，462，467；愛國者的～，513；伯里克利的～，89；～的政治化，211；波利比阿論～，78，80；《君主論》論～，26，181；作為審慎的～，24—25，253；公共～，397，474；共和主義～，85，88，89；～的恢復of，205—206；羅馬的～，205，441，513；薩伏那羅拉論～，108；～的學問，115—116，128，243，484；斯巴達人的～，441；～和穩定，194，328，426；托斯卡納的～，217n；女人的～，405；參見“公民美德”、“威尼斯使美德成為機制”、“德行”

美德[F]vertu，501；基督教的（chretienne）～，491；道德的（morale）～，491；政治（politique）～，491—493

美第奇家族 Medici, the，86，101，117，120—122，145，148—152，176，231—236，241—243，248，266—267，292，302—303，305，388；科西莫，86，91，97，98，108，119，143，144，；147，223，227，300；托斯卡納大公科西莫，85，154；焦萬尼主教（教皇利奧十世），138，147，150，152；喬萬尼·德萊·班德·內雷，182；朱利亞諾138—139，149，153，160；朱利奧（教皇克萊芒七世），242；豪華者洛倫佐，98，102，120，121，143，148，151n，223，229，549；烏爾比諾大公洛倫佐，138—139，149，160；皮耶羅，102，105，120，147，148，227

美第奇政府 Medicean government，86；1434—1494年的～：117—120，127，138—139，142—143，205n，220，229，234—237，252—253，263，300；1512—1527年的～：122，138—144，151，154，160，162，165，265，273—274，287；1530年的～，148，154，267，318，333

美國國會 Congress, the U.S.，528

美好的老事業 good old cause, the，384，422，528

美洲（美國）America, ix，218，333，442，486，506—550；～的啟示錄，511—512，542—543；～殖民地，392，410，442，467—468，505—510，515；～憲法，462，513，527—528，531，534，537.539，544；～文化，543—545；～歷史，505，541，543—544；～神話，537，542，545（參見“元歷史”）；～政黨，528—529，531—532；～共和國，528，533，539，546；～革命，85，315，462，467，506，508，513，516，527，546，548；～革命者，516；～革命軍隊，527；～社會意識和思想，506，527，541，546，548—549，551；～的價值觀，330，462，532；West，534；～的工作倫理，551；～勞動力，551

孟德斯鳩 Montesquieu, Baron de，211，251，427，441，463，465，468，475，480—481，484—485，489—492，497，501，507，516，521，526，530，548；《波斯人信札》，468，475，477，488；《論法的精神》，485，488，534

彌爾頓 Milton, John，344，395，414，476，507

彌賽亞 messiah，343；～時刻，111；～主義，403，549—550

米拉 Millar, John，502

米蘭 Milan，55，64，106，150；～的帝國派，437

秘術 arcane art，352，354

秘術[L]arcana，355；治國～（arcana imperii），28，48，354

密西西比 Mississippi, the，511；～計劃，468，475

民[G]demos，71，387

民兵（公民軍）militia：佛羅倫薩的～，124，137，148，176，20I，203，209，231，232，240，244，248，263，272—273，289—295，306—307，312，317，393；in英格蘭的～，362，410，414，416，419—420，427，431—432，435，442，450，458，507；美國的～，528

民眾 popular：民兵，528；～的自由，528；參見“政府”

民主（制）democracy（ies），69，70，72，73，77，91，100—103，239，253，262，300，307，352，356

命題 propositions，4，21，22，63

命運 fortune，3，36，44，47，76，197—199，237，238，247，294n，328，333，405n，445，473；～和商業，493；～和腐敗，viii；～、習俗和神恩，viii，401；英格蘭思想中的～，349—351，363，365—366，370—371，374—375；～和信仰，48；～和幻覺，533；圭恰迪尼論～，264—265；～和革新，160—163，165，179，180；～和權力，114，134—137；～的作用，ix；～和美德，85，91，92，95，96，385，503（另見“命運之輪）

命運[L]fortuna，77，78，218，486；～和商業，503，533；～和腐敗，211—213，402，405；～和信用，453—454；英格蘭思想中的～，350，366，374，387；詹諾蒂論～，297，298n，300—303，317—319，328；圭恰迪尼論～，230，262n，263，265n，268—270，271n；《君主論》中的～，156—163，172—181；～的含義，36—41；～和德行[I]（virtù）、美德、德性（virtus），84—88，94—97，108，136，166—169，173，184，185，188—191，193，194，203，206，460，472，525

命運的恩惠 goods of fortune，375，387

命運女神 Fortune，36，38—41，47，；115—117，319，349；作為主宰力量的～，76—79

命運女神[L]Fortuna，168

命運之輪 wheel of fortune，38—40，47，78—80，116，174，302，349—350，366，370，454，509，533，544

摩爾 More, Thomas，339

摩門教徒 Mormons，535

摩西 Moses，168，170—171，175，180，190，207，213，388—389，398—399

摩西的 Mosaic：～國家，396，398；

～律法，346；～神權統治，397末世 eschaton，34，44，45，80，84

末世論 eschatology，32—34，43—46，48，104，106，217，294，541

末世論的 eschatological，337，343，374，293，400，378—379；另見“當下”

莫伊勒 Moyle, Walter，426

穆萊 Murray, William Vans，526

內韋爾 Neville, Henry，406，417—421，476；《仿柏拉圖》，406，417，420—421，476，481

內戰 civil war，對個人的影響，366，369

那不勒斯 Naples，104，209

納米爾 Namier, Sir Lewis，408

南海公司 South Sea：～危機，426，468，474，478，490；～董事，468

能力 capacity：公民的～，37，68，74，90，129，133，232，494—495，502，511—512，517；人的～，339，375；天生的～，375

尼德漢姆 Nedham, Marchamont，；379—384，389，394—395，401，508；《為英格蘭共和國辯護》，382—383；《政治快訊》，382—383；《自由國家的優點》，384

年金 pensions，406—408，450

寧錄 Nimrod，380，389

農業的（農耕的）agrarian：～民主，535，541；～法，210，211n，468—469，485，534；～立法者，388；～人，538；～財產，436；～共和國，534，543；～社會，534，538；～領土，391—399；～烏托邦，470；～美德，533；～戰士，536

農業制度 agrarianism，532

奴隸 servitude，390

奴隸（制）slave, slavery，229

奴役[I]servitù，229

努馬 Numa Pompilius，192，207，303

女性（象征符號）woman（symbolic），465，475

諾曼人 Norman（s），13，386，433；～篡權，389

諾曼人的征服 Conquest, the Norman，359

諾亞 Noah，107

歐洲 Europe, ix，74，386，392，430，510，546

歐洲歷史 European history，427，467

偶然的 contingent：～原因，485；～事件，3，156；～時間，30；～世界，423

偶然的環境 accidental circumstance，533

偶然性（事件）contingency（ies），5，8，9，25，157，165，166，167，169，190，268，270

帕多阿 Padua，63，273，276

帕克 Parker, Henry，368—369，371，374，380

帕魯塔 Paruta, Paolo，327

排斥法案 Exclusion, Bill of，406

排斥派 Exclusionists，404

派系 clique（s），266，315

派系（黨爭）faction（s），143，209，321，326，362—364，408，439，441，447，483—484，507，522，525，535

派系[I]fazione，309

潘多爾菲尼 Pandolfini, Pier Filippo，293n—294n

潘恩 Paine, Thomas，515，575

龐培 Pompey，201

龐培尼烏斯 Pomponius Atticus，276

培根 Bacon, Francis，9，357，386；《文集》，357；《亨利七世》，352，357，388

佩蒂 Petty, Sir William，425n

佩蒂特 Petyt, William，417—418，421

佩爾托尼 Markku Peltonen，564

朋黨[I]intelligenza，135，253，260，408

批準[I]approvazione，255，287，480

皮科 Pico della Mirandola，98

皮科克 Peacock, Thomas Love，539

皮姆 Pym, John，358—359

皮特（小）Pitt, William, the younger，；547

脾性[I]umori，241n，245，251，298—299，307；參見“性情”

平等 equality，72，148，208—210，227，254，258，279，281，284—285，362，374，387，396，429，468—470，472—474，481，485—486，491—492，516—517，534，537；另見“平等規則”

平等[I]equalità，227，228，251，256，292n，468

平等規則[G]isonomia，89，473，516，537

平等的人 equals，387

平衡 balance，古典的～，404，482，486；《對十九條提議的答復》論～，361—365，413；《卡托通信》論～，474；孔塔里尼論～，325—326；達文南特論～，441；笛福論～，432—434；英國憲法中的～，441，450，458；聯邦主義理論中的～，525—526；弗萊徹論～，428—429；1494年佛羅倫薩政制中的～，103；～和命運，371；《謙卑的請愿和建議》論～，384；休謨論～，494；亨頓論～，366—367；土地和貿易的～，391；麥迪遜論～，522—523；尼德漢姆論～，382；哈靈頓派論～，420；波利比阿式的～，77，349；權力～，454，482，488；財產～，417；共和國的～，548；社會～，497

平衡的 balanced：～憲法，189，197，；385，414，434，459，469，479—481；～權力分配，311；～共和國，349；參見“政府”

平均派 Levellers, the，376—377，381—383，389，433

平民 commonalty，354—355；有地～和議會中的～，419

平民[I]popolo，101，105，118，119，143—144，147，148，226，233，234，248，258，261，265—266，283—284，301，309—310，536；

平民[I]popolari，307，311—313

破產 bankruptcy，496

仆臣（身份）vassal, vassalage，386—387，390，411，418，428—429，432—433，468，470，483，493—494，546

仆人 servant（s），203，376，390，499

蒲伯 Pope, Alexander，457，478

普遍（性）universal（s），4—5，8，11，14，18，20，22，28，29，33，39，44，56，58，61—66，68，71，75，76，116，156，275，493；～概念，219；～形式，79；～利益，3，67，68，74，115；～君主制，437；～原則，305，375；價值～，3，333

普遍化 generalization（s），20—23，25

普遍性 universality，106

普遍意志 general will，254

普遍意志[F]volonté générale，517

普萊恩 Prynne, William，347，371，396，399

普賴斯 Price, Richard，547，575

普世教會 universal church，342

普特南辯論 Putney Debates，375—376，381，390

七年法案 Septennial Act，473—474，478，482—483

七年戰爭 Seven Years War, the，509

奇思怪想 caprices，489

騎士 knight（s），89；～的勞役，386

企業家 entrepreneur（s），390，456，461，495

啟蒙運動 Enlightenment, the，85，476—477

啟示（錄）apocalypse（apocalyptic, apocalypticism），34，333，403，433，493，541；美國的～，511—513，532，540—542；布萊特曼的～，346；科拉·迪·雷恩佐的～，51；但丁的～，50—52；英格蘭的～，337，342—345，360，396，512；佛羅倫薩的～，113；福克斯的～，346；哈靈頓的～，385，399，401，476；歷史～，104；霍布斯的～，397，401，476；中世紀異端的～，45—47；～模式，104；時刻～，108，110—112，344，375；清教激進派的～，373—375，378—379；盧梭的～，504；薩伏那羅拉的～，104—110，136，215，319，344；～輝格主義，403，512

契約 contract, the：洛克的～，545

千禧年 millennium，46，80，84，375，378，399—400，420，477，511—513，532，542，551；共和派的～，403

千禧年的期待 m i l le n n ial hop e s（expectation），336，403，433；美國的～，511

千禧年主義 chiliasm，337，346；千禧年主義者，403；前千禧年的～，346

千禧年主義 millennialism，34，45，46，106，542

《謙卑的請愿和建議》Humble Petition and Advice, the，384，409，481

前千禧年主義者和后千禧年主義者pre-and post-millennialist，344

錢伯斯 Chambers, William N.，524

強擄薩賓婦女 Rape of the Sabines，306

喬治二世 George II，486

喬治三世 George III，507，528，531

喬治一世 George I，446

勤勉[I]industria，147，244

清教 Puritanism，338，463，476，494；

激進的～，423

清教徒（的）Puritan（s），ix，337，345，403；～的教義，336；英格蘭～，401；～個人，336；～遺產，476—477；～千禧年意識，385；337，348；～牧師，336；激進的～，401；～圣徒，346；～緊張，549；～思想，512

窮人 poor, the，381

窮人[I]poveri，300，302

全體公民[G]politeunm，78，169

全體人民[I]universale，143—146，207，224，27 5

權臣（大臣）minister（s），406—408，；412，419，479，485，507，519

權貴 magnates，356—357，386

權力 power：絕對～，353；《對十九條提議的答復》論～，353；亞里士多德論～，71—72；布魯尼論～，90；～腐敗，409，516；廷臣生活中的～，350；達文南特論～，438，444—445；事實上的～，378；聯邦黨人的～理論，521；佛羅倫薩的～，101；哈靈頓論～，386—387，390—391；人文主義傳統中的～，329；亨頓論～，366，371；司法～，314—315，363；～的正當性，223；混合政體中的～，307；～和金錢，435，490；～的道德觀，548；國家～，425，530；尼德漢姆論～，382—383；代議制中的～，518；共和國的～結構，299—300；塔西佗主義論～，352—353；終極～，494；作為“德行”（virtù）的～，307，327，479；～和美德，488；參見“平衡”、“分配”、“行政權”、“職能”、“政府”、“分立”

權力分立 separation of powers，128，288，304，364，407—408，420，480—481，488，514，526

權利 right（s），335，355，359

權威 authority，53，55，106，209，299，302，316，346，360，375，380，401，423，457，525；絕對～，352—353，397，474；阿拉曼尼論～，154；自下而上的～，29，334—335，362；習俗的～，24，404；事實上的～，383；自上而下的～，29，334—335，352，354—355，357，359，361—362；～的分配，66，70，283，388；福特斯庫論～，19；休謨論～，393—395，508—509；國王的～，28—30，334—335，348，354—355，358—359；國王和議會的～，361，363，368；正當的～，366—370，377；利維坦的～，397，475；the行政長官的～，127；道德～，350；天然的～，485；貴族的～，414；先知的～，379；公共～，126，200，227，253，291，326，356，407，411，464，469，537；代表的～，517；統治階層的～，473；世俗的～，343，345，396；精神～，398；普遍的～，50，437；不成文的～，13

熱那亞 Genoa，299n，318，391，412人 man：作為公民的～，462；～的古典形象，402；自然～，446

人文主義 humanism，51，87；憲政～，527；英格蘭的～，338—340；英格蘭法律～，341；佛羅倫薩的～，63；馬基雅維里的～，347；哲學的和政治的～，61；政治～，340；文藝復興時期的～，453，545；共和派的～，402，529；參見“公民”

人文主義者（的）humanist（s），54，58，59，62，67，75，87，338—339；基督教～，76；公民～，vii，66，75，402；共和派～，348；經驗～，500；佛羅倫薩的～，56，63；意大利的～，74；～知識，93；～哲學，63；～政治理論，349；～政治思想，316；文藝復興時期的～，437；～共和國，84；～學術，51；～序列，505；～思想，59；～傳統，329

人的墮落 Fall of man，41，47，78，80，297

人格 personality，公民的～，viii，316，391，457，463，477，524，527，551；～和行動，65，218；～的讓渡，504—505；～和貴族，395；～和武裝，386；～受習慣和繼承的約束，85，109，154，444；對～的陰謀，508；～和腐敗，211，387，477，486，493，502—503；～和習俗，24；～和狂熱，96—97；佛羅倫薩人的～，142，240；～和歷史，ix，505，551；～和文化史，408，500—501；～和市場，391；孟德斯鳩對柏拉圖～觀的看法，491—492；特殊人的～，232；禮儀和～，467；進步和～，501；財產和～，456，464，466，507；清教徒的～，374；～的改造，110；統治者的～，223，477；社會～，68，375，436，477；～和社會，462，493，502；～的專業化，501—502，551；～和德行（virtù），212；和美德，486，500；和德性（virtus），37

人格或美德的基礎 foundations of personality or virtue，386，389，391，423，446，450，461，463，477，485，501，534

人類的進步和能力 human progress and capacity，502

人民（平民）people：武裝的～，198，203，211，244，246，383，389，391—393，410（參見“武裝”）；～大會，23；政治體中的～，334；《卡托通信》論～，472；～和習俗，15，18，23；達文南特論～，439；笛福論～，432—433；分化的～，516；英格蘭革命思想中的～，372—374；聯邦主義理論中的～，517—518，520—525；詹諾蒂論～，308，310；上帝的～，384；圭恰迪尼論～，130—131，244，254；哈靈頓論～，390，394，398，415—416，429；休謨論～，494；杰斐遜論～，533；有地產的～，302，388；洛克論～，368；馬基雅維里論～，189，196—198，203，383；孟德斯鳩論～，489—490；～的性質，18；尼德漢姆論～，382—383；內韋爾論～，419；帕克論～，369；有財產的～，469；～代表，407—408，517，519；共和國的～，389；～的安全，373；自由～的暴政，216，544；溫特伍德論～，359—360

人民[L]populus：369，408

人民的福祉[L]sains populi，369—372，380

“人民的同意”Agreement of the People, the，375

人權 Rights of Man，548

認識 epistemology，128，486；對投資的～，440；對金錢的～，451；對世俗現象的～，402

榮譽 glory，133—135，145，176，230，277，279，529

榮譽 honor，123，133，134，137，141，145，153，219，249—250，259，286，289—290，452，455，465；false，471，474—475（參見“榮譽”[onore]）

榮譽[I]onore，123n，127n，228，232，243，249—253，258，26on，286—287，298—299，311—313，323；參見“榮譽”（honor）

薩貝利科 Sabellico, Marcantonio，274—276

薩爾皮 Sarpi, Paolo，327—328；《特倫托公會議史》，328

薩伏那羅拉 Savonarola, Girolamo：～把共和國與啟示錄結合在一起，104—105，108—109，111，214—215，294—295，317—318，327，398；～的失敗，114—116；詹諾蒂論～，303；圭恰迪尼論～，123—125，220，221，227，270；馬基雅維里論～，113，170—171；～和新柏拉圖主義者，99；～作為布道者，103—104；～論“原型”（prima forma）和神恩，107，110—111，1 12—13，136—137，175，208，373；～在1494年的作用，105，113；～論第二天性，109—110，135，185，344；～論威尼斯，105，111—112，121，295

薩伏那羅拉政制 the Savonarolan constitution，148，227；

撒克遜人 Saxons，13，386

撒克遜人的自由 Saxon liberty，433

薩盧塔蒂 Salutati, Coluccio，52，56，57，59，62，65，186

薩盧斯特 Sallust，559

薩默塞特 Somerset, Duke of，347

薩切維雷爾 Sacheverell, Henry，454

塞格爾 Seigel, Jerrold，58，59

塞克斯比 Sexby，381

掃羅 Saul，380，397

沙夫茨伯里 Shaftesbury, Earl of，406—407，409，413—415，417，419—420，479，514

莎士比亞 Shakespeare, William，102，133，217，349，365；《亨利五世》，133；《科利奧蘭納斯》，349；《奧德賽》，365

山上的城邦 city on a hill，512

善（利益、福祉）good，69；～的腐化，71；～的專制，71（具有價值含義的）全體的～，94；共同～，68，74—76，91，107，200，203，226，238，249—250，294，299，358，387，464，473，483，486，487，519，520，522，523；普遍～，68，136，472；有限的～，200；特殊～，32，67，68，71，74，75，80，201，431，472，495，501；政治～，202，425；私人～，445，472，501，526；公共～，88，128，132—136，202—204，209，213，228—229，249，259，285，293，323—334，329，367n，431，440，445—446，464，471—472，485，495，501，526；對～的追求，67，71，72，235；共和國的～，491；社會～，202；

普遍～，67；整體的～，71

商品 commodity（ies），390—391，431，444，45658，464；作為～的土地，434；可交易的～，441

商人 merchant（s），91，391—392，436，439，447—448，456，460，491，495，525

商人 trader, the，445—446，460

商業 commerce, ix，425，427，431—434，437，439，441，444，453，457—458，462，466，470，487，490—495，497—504，522，525，527，533—535，538—539，541—542，543，546，549—552

商業的 commercial：～禮儀，435；～社會，436

上、下議院 houses, upper and lower，354，418

上帝 God：～在歷史中行動，6，31，34，36，39，84，172；訴諸～（亨頓），367；～和征服者，380；～的英格蘭人，337，345，346，348，386；～和皇帝，53，56；～和佛羅倫薩，103—105，110，263，293；～的恩寵，41—42；～道成肉身，45；杰斐遜論～，532，541；～和國王的權威，30，335，351，353；對～的認識，41，208；～的律法，375；～和利維坦，397—399；～和摩西，170—172，175；現身，45，396；～的預言，34，43—44，61n，190，370；～和激進行動，373—374；～的救世，34；～和共和國，213—215，323—324，368，385；

共和國是～的王國，385，396，398，400n；～和烏托邦，403

上議院 House of Lords，363—364，377，389n，404，406，413，414，416，419，514

少數 few：～作為亞里士多德的范疇，69，70，73；布魯尼論～，89；柏克論～，519—520；英格蘭憲法理論中的～，354，514；詹諾蒂論～，286—289，297—299，310—312，315；圭恰迪尼論～，130，132—134，139—141，144—145，203，221，227—228，230—234，237—238，240，249，252—253，255—256，261，263，485；哈靈頓論～，387，394，414；馬基雅維里論～，211；麥迪遜論～，520；孟德斯鳩論～，490；顯貴[I]（ottimati）和～，101—102，148；作為～的代表，517，519；共和主義理論中的～，85，284，349，480，515

奢侈 luxury，135—137，247，430—431，433，443—445，492—493，530，532

社會 society, vii, ix，12，34，326，336，386，430，459—460，462—465；亞里士多德的～分析，71，72—73；～變化，461；基督教～，43；公民～，34；商業～，497；～腐敗，427；～的創設，113；習俗與～，12；封建～，336；～和歷史，ix，462—463；～和個人，167；投資～，440；～和立法者，168—169；重商主義～，391，412；混合的完美～，195；貨幣和～，435；道德～，157；自然～，545；～和新君主，175；政治～，vii，9，330，497，527；后美德的～，537；前商業～，526；～和救贖，34—35；投機～，457；另見“投資”、“世俗”、“貿易”、“傳統”

社會的 social，～動物，68，501；～變化，404；～契約，368；～等級制，524；～時間，462

社會主義思想和傳統 socialist thought and tradition，550—551

社團 associations，64，67，69，524；自然～，520

社團[I]universitas，156

身體（肉體）body：自然～，275；～與靈魂，296，300

紳士 gentleman（men），336—351，395，436；鄉村～，447，478，508

神恩（恩典）grace，43，50，106，136，270，396，511—512，5 3 2，541—542；～和亞里士多德的理性，67，74；～在英格蘭政治思想中的衰落，403；國王得到的～，28，363；～的王國和共和國，80，85，99，108，110—111；～和馬基雅維里所說的摩西，170，190；馬基雅維里對～和共和國的區分，213—215，217—218，400；～和清教徒的天職，374；～和形式的恢復，7，42，107，110，136—137，208；～和贖罪，41，42—43，366；～和世俗時間，vii，48，111，113，320，349，401；～和穩定性，180；～和威尼斯，325；～和美德，91，112—113，114，466

神恩[I]grazia，108，135，135n，136，170，172，208，263，264，293n神法 law of God，375

神法[L]jure divino，382，476

神權統治 theocracy，111，397—399

神圣的 sacred，190；～歷史，32，34，342，343，345；～時間，337

神圣的統治 Godly Rule，403

神授魔力 charisma，37，178，179，206

神意 providence，3，28—30，43，44，47，48，85，110，114，191，270，317，368—369，371，378—379，541

神意（人格化的）Providence（personifed），39，40，91

審慎 prudence：《對十九條提議的答復》論～，362；阿奎那論～，24—25；～和權威，30；～和良知，368；信用是～女兒，454；～和決策，56；～和經驗，25，47—48，234；～和信仰，49；福特斯庫論～，19，24，62，115；詹諾蒂論～，286，311；圭恰迪尼論～，130，134，140—141，145—146，220，227，232，237—238，241，243，248，252—253，255，258，266，269—270，366；哈靈頓論～，399n；～和詹姆士一世時期的王權，353—354，356；～和中世紀思想中的王權，26，28；馬基雅維里論～，178，198，232，543；～和顯貴[I]（ottimati），101，263；～和神意，371；～和法規，25，

審慎[I]prudenza，232，247n，256，263，267n，289，311，319n

生產production，492，499，501

生活[L]vivere，118，243，247n，～形式～，280n；～方式，118，224，225n，299，316n；基督徒的～，293；自由的（libero）～，194，264；自由的和平民的～，142；政治～，198n，206；在平民中～，293；平民～，143—145，199，228

生意人[L]homo mercator，550

圣彼得 Peter, St.，190

圣多明我 Dominic, St.，215

圣方濟各 Francis, St.，215

圣靈 the Holy Spirit，346，375

圣馬可派教友 San Marco, brethren of，316

圣徒 saint（s），the，34，45，46，215，336—338，345，348，375，378，380，389，399，463，511，513；英格蘭～，374；清教～，346，374；激進的～，343，374；～的統治，344，

圣約 covenant（s），31，45，175，347，368—370，457，512，544—545

盛名[I]chiarezza，279，282，323

詩學 poetry，5，8，33，61

施特勞斯 Strauss, Leo，563

十四世紀[I]trecento，54，55

十五世紀[I]quattrocento，86，89，100，102，495

時代 times，266，352

時間 time：偶然～，199；～在美洲，541—543；～和天使，22；啟示錄中的～，43—45，104，337，343，374，396—397；～和亞里士多德，21，61，75；～和奧古斯丁，41；～和伯克利，511；～和波愛修斯，40；《卡托通信》論～，472；習俗、神恩和～，208，349；～和但丁，50；～和達文南特，443；～維度，3—5；“義務之爭”中的～，379；～和命運，38，80，178，184，370，486；～和詹諾蒂，276—277，314，318—320；上帝與～，7，8，31，34—35，40；～和格萊韋爾，352，354；～和圭恰迪尼，124，221，227，237—238，267—268；哈靈頓和霍布斯論～，395，399—400，433；～和人文主義，51，61，339；超出記憶的～，376；～和繼承權，463；～和馬基雅維里，156，161，165—166，177—178，180，184，188—190，193，268；～的組織，27，114，183，504；～政治學，274；～和審慎，24—25，30；～和皮姆，358；共和主義理論中的～，viii，3，48，53，55，60，75—78，83—85，106，112，116，185，215，217，328—329，500—501，527，541，549，551；河流的比喻，363；～和薩伏那羅拉，107，111；～和蘇格蘭學派，503；～和第二天性，208；世俗～，vii，8，527，551；社會～，462

時間[I]tempo，266，267n

時間過程 time-process，205—206

時間化 temporization，268

時間順序 time-sequence，416

時刻 moment：啟示的～，105，322，344，375，396，476；矛盾的～，545；腐敗的～，492；死亡的～，35；失去正當性的～，380；亨頓的～，371；彌賽亞～，111；自然～，401；帕克的～，371；個人存在的～，504；后薩伏那羅拉～，385；共和主義～，395—396；盧梭～，533，540—541，545；薩沃納羅拉～，375；刀劍的～，380；超越時間的～，375；參見“馬基雅維里時刻”

時尚 fashion（s），430

食利者 rentier（s），427，450，456，460—461，499

史密斯 Smith, Henry Nash，535，539，542，550；《處女地》，539

史密斯 Smith, Thomas，339

世俗的 secular：～共同體，396；～文化，338；events，33；～未來，46；～不朽，178；～特殊性，9；～現象，114；～君主，342；～過程，385；～社會，456；～世界，337；參見“權威”、“歷史”、“現世”、“穩定性”

世俗化 secularization，190，338，542

世襲的 hereditary：～貴族，73，404，524；～君主制，163，184，191；～君主，161—162；～君主國，176；～統治者，198

市場 market, the，448，460；商品～，390，441；～經濟，541；～利潤，300

事件[I]azione，301

事實（上）的de facto：有關～爭論，380，389；～政府、統治、權威，377—378，383；～服從，382

嗜好 fancy，454；～和同意，435，450，456

嗜好 appetite，222，235，486，496，522

嗜好[I]appetito，222；普遍的（universale）～，225，259n，290n，293n

贖罪 redemption，8，31，33—35，39，41—43，45，50，85，194，463

贖罪[L]redemptio，7

數量和質量標準 quantitative and qualitative criteria，70，301，302

雙重統治權 double majesty，335，338，348

稅 tax（es），征～，410，430；直接～，412；土地～，426，442

司法 judiciary，517，521

司法（權）jurisdiction（s），28，335，340，344，480

私有化 privatization，460—461

斯巴達 Sparta，74，76，112，126，135，188，197，198，206，382，391，443，474，496，500，504

斯巴達的克萊奧梅尼 Cleomenes of Sparta，206

斯巴達人 Spartans，190，495；古代～，548；～作為公民戰士，493；理想的～，74

斯賓塞 Edmund Spenser，96

斯多葛 Stoics，79，541

斯福爾扎 Sforza, Francesco，150，158n

斯金納 Skinner, Quentin，371，380

斯密 Smith, Adam，458，498，502；《國富論》，547

斯皮爾曼 Spelman, Sir Henry，421

斯塔基 Starkey, Thomas，339

斯特羅齊 Strozzi, Nanni，87，143

斯圖亞特王室 Stuarts, the，406

斯托爾茲 Stourzh, Gerald，529

斯威夫特 Swift, Jonathan，426，434，446—448，452，454，459，476，478，481，491，531，《評論家》，452，454；《英格蘭人的教會情感》，476；《論貴族與平民》，481

蘇格蘭 Scotland，下議院commons of，382；～高地，447，470，501；～社會，431

蘇格蘭的 Scottish，～歷史，345；～學派school，497—499，502—504；～社會科學，501；～理論家，428—429，505；～思想，504

蘇格蘭人 Scots, the，396，427—429

蘇拉 Sulla，186，207

訴求 appeal：～天意，367—368，371，374；～神意，378—389

宿命 fate，42，77

宿命[G]tyche，31，36，77

素質[I]qualita，296，301

梭倫 Solon，168，187，189，388

索代里尼，保羅 Soderini, Paolo，220—221，225，226，229，231—235，240—242，248—251，253，265

索代里尼，保蘭多尼奧 Soderini, Paolantonio，295

索代里尼，皮耶羅 Soderini, Piero，96，；121，123，124，180，203，265

塔爾昆 Tarquin（s），195，310

塔克 Tuck, Richard，562

塔西佗式的君主 Tacitean prince，351

塔西佗主義 Tacitism，351，422

太監 eunuch, the，475

泰勒 John Taylor, of Caroline，526，532

泰瑞爾 Tyrrell, William，421；《父權制不是君主制》，421

特拉佩贊提奧 Trapezuntios, Giorgios，100，102n

特蘭夏 Trenchard, John，426—427，432—437，442，467—468，470，473—474，476，507；《卡托通信》，427，467—477，481，515，528；《獨立輝格黨人》，427，467

特里方奈 Trifone Gabriello，276—277，279，289

特洛伊人 Trojan（s），50

特納 Turner, Frederick Jackson，544

特權 privilege，358，361

特殊（性；因素；人物）particular（s），亞里士多德和～，22；公民和～，68，75—76；競爭性社會中的～，489；～和腐敗，78；～和習俗，23—24，85；～事件，3，5，7，30，301；～事件和欲望，95；～經驗和神恩作為控制～的手段，48，267；幻覺（fantasia）和～，96；命運和～，39，66，95；詹諾蒂和～，275，317；人文主義論～，60，62—66；～和不穩定，79；受時間限制的～知識，5；～和自由，126；醫

學和～，65；使～可以理解的模式，4，48，114—115，117，157；對～的參與，64；～的哲學和修辭學，58—59；柏拉圖論～，20—22；財產和～，375；共和國和～，97—98，102，116，156，213；～和美德的學問，116；～和普遍，8，33，68，71，75，493

特殊的 particular：～個人，520；～例子，223；～目的，524；～事件，3—5，30，57，78，116，237，302，401；～利益，255—256，484；～法律，19；～領袖，312；～人，126，229，232，252，408；～問題，329；～價值，75，76，464；～意志，453，～世界，219；參見“利益”

特殊的[I]particulare（i）或particolare（i），123n，127n，133，142，209，224，226，241n，268n，275，290n，310，355

特殊舉措[I]particolarità，282

特殊性 particularity（ies），9，53，54，115，127，303，328，349，374，402，405，444

提修斯 Theseus，168，175，180

天使 angel（s），21，22，324，327

天下[G]oikumene，492

天意（天道）heaven，368；訴諸～，371

廷臣 courtiers，103，140，153—155，210，350—352，355，407，419，427，473—475

投機 speculation，391，440，458，491，546

投機的 speculative：～社會，457，474，491；～經濟，486投機者 speculators，439，451，460，491

投資 investment，425，440，457，530

投資者 investor，425

圖弗森 Tuveson, Ernest，403，477，511—512，532，541，550

圖拉真 Trajan，560

土地 land（s），335，376，387—388，390—391，411—412，416，426，428—429，431，435—436，438—439，441—443，446—452，458—459，462，470，485，493，498—499，508，531，534—535，539—541，549

土地利益 landed interest，488

土地保有權 tenure，335，390，419；依附性的～，386；封建～，386，411，429，481；另見“永業地產”

推定和沿襲 presumption and prescription，15—17，340，404；參見“柏克”、“哈勒”

托克維爾 Tocqueville, Alexis de，537—538，541，543

托蘭 Toland, John，403，426，432，435，437，442，448，476，483；《民兵改革》，432

托勒密 Ptolemy of Lucca，109

托利黨 Tory, Tories，420—421，426，442，446—449，452，477—478，483，529

托斯卡納 Tuscany，55，210，216；～大公國，154

瓦德 Ward, John William，536—537

瓦拉 Valla, Lorenzo，60，61

瓦雷西 Varese, Claudio，91

頑固不化[I]stabilita，94

萬民法[L]jus gentium，380，383；最高裁判權[L]gladii，368

王道盛世時期 Augustan（s），the，483；～的不列顛，466；～的論戰，426，446，448，457，546；～的英格蘭，531；～的知識分子，461，477；～的新古典主義，548；～的新馬基雅維里主義，450；～的困境，510；～的政治經濟學，445；～的政治思想，426；～的社會意識，460；～的緊張，549

王權 crown, the，348，406，411—413，416，419—420，459，473，479，488—489，548；～的權威，404

威廉（諾曼的）William the Norman，380

威廉三世 William III，424，427，434，446，478

威廉一世（諾曼征服者）William I（Norman Conqueror），380，434

威尼斯 Venice，55，64，116，327，366，474；憲政，101，148；孔塔里尼論～，320—327；達文南特和～，442；～和1494年以后的佛羅倫薩政治，117—120；福特斯庫論～，14，16，334；詹諾蒂論～，272—286，289，292，295，304，310—311，313，314，317，319，328；圭恰迪尼論～，234，241，256—258，260—263，265，271；哈靈頓論～，285，391—394，442，535；萊夫克努論～，321，324—325；馬基雅維里論～，189，197—198，210，292，438；～神話（mito di Venezia），100—102，112—113，255，262，271，284—285，317，319—320，324—325，327—328，333，393；尼德漢姆和～，382；奧里切拉伊花園中的～，124，154，186，295；～和顯貴（ottimati），101，103，119—120；～和薩爾皮，327—328；～和薩伏那羅拉，104—106，112；site of，275威尼斯（人）的 Venetian：～貴族制，322，393；～無記名投票，288；～大議會，100，103，117—119；known as Grande，277—285，324；～總督，100，101，256，258，261，263，277，281，283；～總督制，112，121，280；～選舉程序，261，278，284—286，304，319，393；～范例，218；～歷史，277，279—281，283，319—320，322，327；～形象，271；～法律，14—16；～1170年的法律，279—280；～1297年的法律，278—279，281—283；～使美德成為機制，262，284—285，288，295，322，393；～模范，108，185，317；242，265，254，272，295；～范式，260，333；Quarantie，314；～制度，259，285；另參見“執行委員會”（Colle-gio）、“富紳”[gentiluomini]、“元老院”

韋伯斯特 Webster, Noah，526，533—535，538

韋爾克斯 Wilkes, John，507

韋斯頓 Western, Squire，447

韋斯頓 Weston, Corinne C.，361，404

維護[I]conservare，226

維吉爾 Virgil，39，61

維柯 Vico, Giambattista，65，498

維克利夫 Wyclif，344

維斯孔蒂 Visconti, Giangaleazzo，55，57，150

維托里，保羅 Vettori, Paolo，147—149，151，154，160，176

維托里，弗朗西斯科 Vettori, Francesco，62

維托里，皮耶羅 Vettori, Piero，293n

維韋爾 Wyvill, Christopher，547

偉大[I]grandezza，311—312

偉大的無政府主義者 Great Anarch（蒲伯的），457

委任 ordination，397

未來 future，202，425，440，497，504，540；神圣的～，337

溫特沃茲 Wentworth, Thomas，351，359

文化（教養）culture，64，430—431，447，492，498—500，504，542

文明 civilization，500—501

文藝復興 Renaissance，126；～的政治科學，116；作為概念的～，54

文藝復興時期的柏拉圖主義Renaissance Platonism，63，65

穩定（性）stability：信用社會的～，；459，525；習俗與神恩，180；～和英格蘭的君主制，377；英格蘭塔西佗主義中的～，352；佛羅倫薩的～，186；～作為擺脫時間的現象，188；～和詹諾蒂的理論，302，317，327；哈靈頓論～，391，393；馬基雅維里論～，197—199，218；美第奇家族的～，142；～和混合制政府，371，414；～和國債，425；～和城邦，76，85，157，183，263；～和自然君主（principe naturale），161，176；～和共和國，77，92，94，116，183，328；世俗的～，viii，84；～和威尼斯，99，100，102，111，112，189，262，271，277，279，289，292，306；～和美德，80，112，194，402，426，551；～和公民生活（vivere civile），67

沃波爾 Walpole, Sir Robert，424，427，477，478，484，488，493，507，528，531，548；～政府，474，478；～派作家，427，483，529

沃爾澤 Walzer, Michael，46，336—339，346；《圣徒的革命》，336—338；～的分析，374

沃倫 Wren, Matthew，567

烏爾比諾 Urbino，64，139，149，150，153，350

烏爾曼 Ullman, Walter，29，334

烏托邦 utopia，403，470，477，493，511—512，540—543，551

巫術 magic，98，99，471

無產階級 proletariat，502，550

勇猛無恥 audacity，198，232，238，269，543

無記名投票 ballot（s），261，284，285，288，390，393

無人格 impersonality，政府的～，227，255，284—285

無始無終的世界[L]aeternitas mundi，217

無政府 anarchy，77，367，417

無主土地 free land，539

伍德 Wood, Gordon S.，509，513，516，517，520，521，523，526—527，534

戰士（武士）warrior（s），192，201，209，210，412，430—431，459，493，495，499—500，536，539；邊疆～，535—537；希臘、羅馬和哥特人的～，511；荷馬的～，501（參見“公民”）

武裝 arms：佛羅倫薩理論中的～，viii，211，218，333；布魯尼論～，89；詹諾蒂論～，290—292，312；圭恰迪尼論～和佛羅倫薩，137，248，254—255；～和德行（virtù），231，243，246，269—271；馬基雅維里論～和君主，162，177；～和先知，171；《戰爭的技藝》，200；《論李維》，204，213，238，243，269—271；民兵訓導詞（1528年—1530年）中的～，292—294；英格蘭思想中的～和軍隊激進主義，372，380；培根和雷利論～，356—357；弗萊徹論～，430—432；哥特人的～理論，450—451；哈靈頓論～，385—386，300，392—393，416；尼德漢姆論～，382；內韋爾論～，419；美國思想中的～，513，535

武裝的平民[I]popolo armato，385，389

物權[L]proprieta（s），314，335

西方思想 Western thought, viii，12，36，42，401，527，550—551

西塞羅 Cicero，25，56，61，135n，371

希爾 Hill, Christopher，336，567

希臘人 Greek（s），73，116，501，511

希臘知識人 Hellenic, intellect，6

悉德尼 Sidney, Algernon，418，421—422，507，《論政府》，421—422

習俗 custom：軍隊激進主義的～，373；博丹論～，30；～和作為公民的個人，56，59，129—130，212；英格蘭思想中的～，334—335，341，345，348—350，353，357，359，361，366，424，458，495；福特斯庫論英格蘭法律中的～，12—14，17；福特斯庫法律理論中的～，11，13，15—16，18—19，23—28；哈勒論～，404—405；哈靈頓論～，385，389；～與時間的可理解性，vii，47，85，333，349，400—402；～和伊萊頓，376；～和馬基雅維里的革新觀，169，175，177，179，430；～和馬基雅維里的君主，154，158，163—165，216；～和馬基雅維里的宗教觀，191—193；～和馬基雅維里的改革者，206；風尚意義上的～，465，533，547；～和第二天性，85，109，144，180，184，208（另參見“習慣”）

習俗[I]costumi，247；參見“優良的習俗”

習慣 use, usage（s），3，12，14，16，17，23，47，85，109，110，111，123，129，144，153—154，158—159，161，175—176，178，180，208，212，241，251，283，317，333，3fl，347，385，389，405，465，498

習慣[I]usanze，283n

習慣法 customary law，10，17，159，341；

習俗的 customary：～共同體，191；～結構，93，163，208

下議院 Commons，19，386，388，389n，413，417—421，432，433，435，514；古代的～，404，418，421

下議院 House of Commons，340，348，361，363，377，406，411，418，427，433—434，442，478—479，514；～的古老，417，421

先知 prophet（s），32，109，113，170—171，173，180，190，192，207，343，380，399，535；武裝的～，170—171，193，206，375；沒有武裝的～，171

先知的 prophetic：～權威，379；～歷史，43，44；～傳統，403；～話，397

先知預言 prophecy（ies），32，33，36，43，45，48，50，61，80，105，113—115，270，378，476，541，542

閑暇 leisure，390—391，395，414，431，450，485，514—515

顯貴[I]ottimati，佛羅倫薩的：作為公民貴族的～，119，121，243，263；～和1494年政制，103，119，304；～的困境，122，127；～和卡博尼的倒臺（1528年），295；～和皮耶羅的倒臺（1494年），105，119，220；詹諾蒂和～，284，286，288，304；圭恰迪尼和～，127，133，134，137，141，144，145—147，151，219—221，228，232—234，236，240—243，248，251—252，263，265—266；馬基雅維里屬于～，155，156—157；～和美第奇家族的統治，120，141，144，147，151，154，160，221，236—237，242—243，248，265—266；～和威尼斯神話，101—102，108

現代 modern，433；～的精明，388，429；～國家，338

現代化 modernization，338

現代性 modernity，330，422，436，467，477，506，509，529，546

現代主義 modernism，435

現實 reality，451，463，490

現世[L]saeculum，8，32，35，39，42，45，337—338，343

憲法（政制）constitution（costituzioni），70，78，169，282，410，439，459，474，480，488，521，533，541；歷史上的～，384；混合制～，415，416；傳統的～，377，414；參見“美洲（美國）”、“古代”、“平穩的”、“不列顛的”、“佛羅倫薩的”

憲法的 constitutional：～人文主義，527；～修辭和理論，527

鄉村派 Country，351，407—409，411，421，426—427，437，442，446—447，467，474，483，486—488，509，525，529，547—548；～意識形態，407，409，427，467，478，486，508；～成員，408—409；～政治，486，510；～綱領，407，478，482；～理論，522；～傳統，519

鄉紳 gentry，336，340，348，408，410；有地產的～，439，485；議會里的～，340

相互依賴 interdependence，313

相信啟示錄的輝格主義 Apocalyptic Whiggism，403，512

想象 imagination，454，456—457，459—460，464，487，496，498

向西部前進 westward：～過程，511—512，539，540；～運動，551

消費品 consumer goods，435

協商（議決）deliberation：圭恰迪尼論～，255，287，480；詹諾蒂論～，287—289，304，315

協商（議決）[I]deliberazione，260，480

辛辛那提騎士團Cincinnati, Order of the，527—528

新奧爾良戰役 New Orleans, battle of，536，538

新柏拉圖主義者（的）neo-Platonic，99；～哲學，98，102；～思想，106

新哈靈頓主義思想，新哈靈頓派neo-Harringtonian thought, neo-Harringtonians，406，415—416，419，421—423，428，431—432，443，447，458—459，468，474—475，493，507，510，516，546—547

新教（徒）的 Protestant（s），348，462；～倫理，464

新馬基雅維里主義neo-Machiavellism：英格蘭的～，424

新馬基雅維里主義的 neo-Machiavellian：～政治經濟學，423；～思想，427，437，529，543

新世界 New World, the，546

信任 confidence，440—441，451，455，457，460，464，490，496；公眾的～，426，439

信神的君主 godly princes，342，345

信徒會眾[G]ecclesia（ekklesia），397，463

信心[F]confance，490，496

信仰 faith，7，40—44，47—49，114，115，270，294，318，333，445，550

信用 credit, ix，425—426，437，439—441，444，446—451，458—461，464—467，485，487，490，496—497，507—508，531，571，575，581；～經濟，464；～財政，525；紙幣～，507；～結構，442；喻為人物的～，426，439，452—457

信用[F]crédit，490，496

行動 action：加爾文主義的～，336；公民理想的～，l，56，58，59，63—66，229，386，394，445，521，550—552；保守的和激進的～，337，375；深思與～，38，68，276；混合團體（corpus misticum）與～，334；詹諾蒂論～，319—320；圭恰迪尼對～的態度，220，225，267；與馬基雅維里的～的比較，269；歷史～，430，486；知識與～，99，157；馬基雅維里論～，166—167，178，218，269，318；英格蘭思想中的～模式，338，341，344，348，371；作為～結構的共和國，202；投機社會中的～，440—441

行動主義 activism，334，336，551

行政 executive，128，408—409，412—413，419—420，427，434，450，469，474，478—479，483，487，493—494，508—509，514，517，521，525，528—529；～權，488，489；～權、司法權、立法權，480，521

行政長官 magistrate（s），magistracy，87，126—129，137，256，283，313—315，340，382，411，469，537

形式 form：作為自然的目的，5；邊疆與～，539—540；詹諾蒂和～，275—276，296；神恩和美德賦予質料和命運以～，76，80，161，178，183—185；圭恰迪尼沒有提到～，136，140，219，230；缺少～的歷史，42；立法與～，254—255；因人的墮落而失去～，8；馬基雅維里和～，157；馬基雅維里的立法者為～找到時機，168—170，174，181；馬基雅維里腐敗理論中的～，207—208；美國思想中的人民缺少～，517；作為～的城邦和全體公民，78；作為～的共和國，85，328，414；激進的啟示錄的～，373—374；薩伏那羅拉論～，107，110，111，136

形式[L]forma，108，123n，168n，207—208，274—275，309n

性情 humors，355（參見“脾性”[umori]）

休謨 Hume, David，27，423，427，472，493—498，504，508—509

修辭（修辭學；言辭；措辭）rhetoric，10，11，58，59，63，66，365，453，507，521；美國的～，539；平衡與穩定的～，522，523；不列顛的政治～，446—447；古典的～，484；腐敗的～，497；末世論的～，400；命運的～，266；共和國和帝國的～，510；美德的～，478

修辭學家[L]homo rhetor，550

修昔底德 Thucydides，94

選舉 election，政治～，128，129，130，134，135，234，254，256，260—262，284，304，313—315，350，382，407，519；教士～，397；議會～，377

選舉的和世襲的繼任方式 succession, hereditary or elective，222

選舉權 franchise：議會～，376—377；傳統～，404

選民 elect, the，347，398

選民（宗教意義上的）election（religious），112，337，344—345，396—397，549

選擇 choice，430—432

循環 cycle（s），6，77—79，116，195，297，380；政體～，189，205；歷史的～，511；美德的～，542

循環的 cyclical：～衰落，263；～歷史，540，543；～模式，388—389；～再生，31，78，79；～圖式，243；～理論，217；～觀點，477

雅典 Athens，69，74，88，189，382，500，504；現代～，見“愛丁堡”

雅典的 Athenian，～哲學，102；～傳統，64—66

雅典人 Athenians，168

亞當斯 Adams, John Quincy，536，538

亞當斯 Adams, John，128，317，395，512，526，531，546；《捍衛合眾國憲法》，526—531；《論教會法和封建法》，512

亞該亞的斐洛波門 Philopoemon the Achaean，176

亞里士多德 Aristotle：公民傳統中的～，66；～論公民，298；～論廚子和吃菜的人，22；孔塔里尼和～，324；～論服從，395；～論經驗，22，129；～論形式，21；詹諾蒂和～，273，295，312—313，327；圭恰迪尼和～，268；～論史學和詩學，5；人文主義者和～，60；～論閑暇，390；～論多數，153；～論混合政體，355；～論音樂，491—492；～論自然法，12；～論家政（oikos），450；～論人民，516，519，521；～和哲學王，98，111，167；《政治學》，21，66，89，288，317，538；～論人的政治天性，vii，527，550；～的政治理論，68—72，100；～論財產，436；～論奴隸制，126；～論時間，6，76；～論普遍性，20；～論習慣，16，498；～的用語，303

亞里士多德的（主義的；式的）Aristotelian：～范疇，450；～基督教，7，21，96；～公民，339，431；～標準，69—70，100；～倫理學，435，461，472；～語言，73，106，127；～具有偉大靈魂的人，463；～形而上學，21；～哲學，10，14，84，90，111，255；～政治，102，109，116，243，472，478；～政治科學，283，317，318，320，327，364；～共和主義，329；～復興，56；～技術，394；～目的論，374，405；～理論，200，212，302，329，364；～理論家，500；～思想，328，462；～傳統，126，273，329

亞里士多德主義 Aristotelianism，中世紀的～，20

亞歷山大六世（教皇）Alexander VI, Pope：見“教皇”

亞洲 Asia，542，544

演繹 deduction，17

羊毛業行會[I]arte della lana，199—200

陽剛之氣[I]virilità，231

耶利米 Jeremiah，136

野蠻人 barbarians，217，277

野心 ambition，132—135，138，141，145—147，153，231—232，259，263，312，323，533

野心[I]ambizione（i），151n，228，243，252—253，259，260n

葉忒羅 Jethro，399

一般原因（詹諾蒂）cagione（Giannotti），279，281，282n，301，304

《一個有品質的人致鄉村友人書》Letter from a Person of Quality to his Friend in the Country，406，415

一人one, the，70，72，102，118，121，221—222，227，240，242，263，286—287，297—299，312，387，394，514

一人、少數和多數人 one, few, and many，70，75，79，99—101，103，117，118，121，125，189，262—263，277，286，296，307，309，323—327，357，389，404，479，495，517，522n

一人掌舵[L]gubernaculum，25—29，50，159，335

伊萊頓 Ireton, Henry，375—377，385，389—390，433

醫生 doctor, physician（fig.），109，137，140，150，239，251，296

醫學 medicine，65，123，140，141

依附 dependence，75，126，127，147，157，162，172—174，186，210，211，228，231，299，313，357

依附[I]dependenza（ia），230，261，276n，314

依附者 dependent，234，309，502，541

以色列 Israel，44，104，168，172，391，；399；～人，171；新～，343

義務之爭 the controver syover Engagement，（1649），377，379

議會 parliament（s），13，19，329，339—340，353，356，361，369，371，373，389，407—410，412—414，419—420，427，432—434，439，455，459，469，474，478—479，488，510，519；定期～，416，473，478，482；～的起源，347，406；～權力，348；護國公時期的～，384；殘余～，377，381—382，413；短期～，407，519（參見“君主制”、“主權”）

議會的 parliamentary：～紳士，340—341；～撥款，412

異化 alienation, ix，72，336，343，346，360，374，458，466，502—503；人格的～，504—505

意大利 Italy，86，116，117，142，157，163，180，181，188n，215，216，245，277

意大利的 Italian：歷史，107；人文主義者，74；思想，59

意見 opinion，439—441，451—452，456—457，459—461，464；～的專制，538；多數～，537

意識 consciousness：美國的～，506；雅典人的時間～，76；歐洲的時間～，vii；虛假～，458，461，464，474—475，486，488，491，496，517；人文主義～，59，87；個人～，338；～模式，334，337，348，385；民族～，337；語文學～，61；共和主義～，349；世俗～，viii，337

意識形態 ideology，105，156，338，340—341，348，381，432，460—461，466，478，486—88，507，550

音樂 music，柏拉圖的運用，493

銀行 bank（s），412，478；英格蘭～，425，433，442，449，451，455；美國～，528，530，535

英格蘭 England, viii，11，13，14，44，218，329，333—352，355，357，361—362，366—367，372，376—378，380—381，384—386，388—389，391—392，395，401，405，409，413，415—417，423—424，433，441—443，447，466，468，472—473，477，493，500，531，546；～的古代自由，337；王道盛世時期的～，531；～變成不列顛，423；～教會，347；～的公民人文主義，viii，386，499，508；作為共和國的～，351，519；～的陸地戰爭，424—425，450；～的民主觀念，383；～帝國（1530），341—342；～混合政體，361—367；～的現代性，477；作為共和國城邦的～，330，334，350，357，380—382，385，392，401，414，468；～作為貿易的民族，424，442（另見“不列顛”）

英格蘭的 English：～崇古思想，341，386；～啟示錄apocalypse，44，337，342—347（參見“得到揀選的民族”）；～大西洋，546；～內戰，335，357，；361，381，410；～普通法，9—19，340—341；～下議院，419；～保守主義，377；～憲法，528；～憲法理論，408—420；～王權，412；～自然神論，476—477；～有地自由民，385，413；～政府，361—364，416，480；～歷史，302，385—386，395，404，427，432，467，481，493，502，515；～人文主義，338—341，347；～個人，370；～馬基雅維里主義，360，370，380，383，385，424；～民兵，410，414；～道德意識，85；～反對派思想，506；～議會君主制，364，405，473，518；～過去，417；～政治，406，426，519；～政治秩序，360；～政治辭語，365；～政治思想，361，385，395，401，423—424；～共和傳統，218，395，408，476；～王政復辟，405—406，410—411；～革命，85，336；1648—1649：377；1688：421，422，451，479；～圣徒，337，346，375；～學者，385—386；～理論家，509；～思想，viii，375，403，525；～軍隊，424，427；～自由民，357

《英格蘭法禮贊》De Laudibus Legum Anglie，9—11，16，29

英格蘭人 Englishman, Englishmen，330，335，338，340—341，348，356，364，366，372，428，438—439，453，474；作為公民的～，334，336，350，385，450

英國內戰 English Civil War，366—371，401，415；第一次～，368；～時期的

思想，366，370；～時期的作家，367庸人[I]volgare，54，62，86

永恒的當下[L]nunc-stans，7，29，30，39—41，44，45，343，396

永恒性 eternity，343

永恒秩序 eternal order，49，50，53，54，56，401

永業地產的帝國 fee-simple empire，534，539，541，542

優點的儲備 stock of merit，440—441，454；

優良的榜樣[I]buoni esempli，178n；

優良的軍隊 buona milizia，196，197，245，305，307n

優良的教養[I]buona educazione，195，196，212，245，432

優良的軍隊[I]buone arme，178n，432；優良的立法leggi，178n，245，432

優良的司法 buona giustizia，125

優良的習俗 costumi，204—205，208

優良的秩序 ordini，195，196，204，245

優良的政體[I]buon governo，305，307n

優秀品質[G]arete，37

尤利烏斯二世 Julius II, Pope，138

猶大 Judas，50，53

猶太人 Jews, the，391

有產者 proprietor（s），341，389，411，429，447，458；武裝的～，411，420

有地產的人 landed man，445

有地自由民 freeholder（s），391，408，；413—414，432—433，450，468；武裝的～，410；英格蘭的～，434

有信的人[L]homo credens，550

有信仰的人[L]homo religiosus，462

語文學 philology，60，63；參見“人文主義”

語言 language：阿拉曼尼的～，153；《對十九條提議的答復》中的～，362—364；末日啟示的～，104—106；亞里士多德的～，73；軍隊宣言中的～，372—374；伯里克利的～，511；波愛修斯的～，38；博林布魯克的～，479—480；不列顛和美國的～分離，547；《卡托通信》的～，471—472；1660年之后～的變化，402—405；1688年之后的～，423，425；公民～，83—84；英格蘭采用的古典～，354，372，401；～和對話，64；孔塔里尼的～，325；達文南特論～，441；笛福的～，433—434；笛福受惠于馬基雅維里的～，454，460；佛羅倫薩的政治～，102；圭恰迪尼的～，125，135，140；哈靈頓的～，394；～和歷史，61；休謨的～，496；杰斐遜的～，532；平均派的～，381；馬基雅維里的～，169，170，207；馬基雅維里論～，163，217n；～和巫術，98；古典～在美國的存在，506—507，514，516，519，544—545，548；先知預言的～，33，45；皮姆的～，358；修辭學～，59；薩伏那羅拉的～，108，112，135；沙夫茨伯里的～，415；關于美德和腐敗的～，viii

欲望（感情）passion（s），324，439，441，451—453，457，459—462，464—467，471—474，482—483，487—491，493—500，509，522—523，539

元老（院）senate（s），382；為佛羅倫薩設計的～，122，241，256—262，287—289，311，314—315；《大洋國》中的～，393—394；羅馬～，19，195，245—246，308，310，381n，388，485；威尼斯～，100，119

元老院議員 senator，405

元歷史 metahistory，美國的～，543—544，550

原型[L]prima forma，107—109，111，136，165，175，180，184，185，193，208，328，373

原則（成因）[I]principio（i），124，205，215，301，459

原則（原理）principle（s），10，16，21—24，38，50，60，98，101，184—186，204，214—215，276，279，282—283，375，407，434，437，459—460，467，471，474，482—484，487，491，494，497—508，508，519，524—525，530，534

原則的恢復[I]ridurre ai principii（ridurgli verso e’principii），205n，358—359，407，414，432，469，508，518，519，521，547

約阿西姆派的唯靈論者 Joachite Spirituals，346

約阿希姆 Joachim of Fiore，45，51

約翰王 King John 344

約翰遜博士 Johnson, Dr.，409

約書亞 Joshua，207

增長 increase，見“擴張”

債權人 creditors，528

債權人[L]homo credito，550

債務 debt，391，430，438，441，444，449—450，468—469；國債，425，442；公債，427，439，496

詹姆士二世 James II，423—424

詹姆士一世 James I，17，29，354

詹諾蒂 Giannotti, Donato, vii，86，271，272—320，322—323，326—329，334，349，366，388，392—393，419，481；著作：《威尼斯共和國論》，273—286，289；《佛羅倫薩共和國論》，273，277，292，294，319；《詹諾蒂論公民軍的軼文》Discorso sconosciuto……alla milizia，290—293；《致卡博尼書》，286—289，304，305n，313—315

占卜術 augury，202，214

占星術 astrology，95，221

戰爭 war（s）：克勞塞維茨的～理論，536；鄉村派思想中的～，458，460，466，478，487；達文南特論～，437—438，440—445；笛福文中的～，434，453—454；弗格森論～，499—500；圭恰迪尼論～，239；漢密爾頓論～，531；杰克遜的～神話，536；正義和～，552；陸地～和海上～，442—

443；馬基雅維里論～，199，201，213，218，269，392，487；斯威夫特論～，447—448；～和輝格黨政府的財政，425—427，450，488，525，529；of 1812，535；獨立～，516；九年～，437；宗教～，340；革命和拿破侖～，547；西班牙王位繼承～，437；參見“英格蘭內戰”

戰爭的技藝 art of war，438

《戰爭的技藝》見“馬基雅維里”

哲學 philosophy，9，41，42，44，45，58—60，66，99，220，230，250；亞里士多德的～，10，14；公民～，115；習俗～，405；演繹的～，10；政治～，22，28，29，320；歷史～，5；人文主義～，63；中世紀～，4；柏拉圖主義～，20；政治～，9，36；后亞里士多德～，6

哲學（人格化的）Philosophy（personifed），38—40

哲學家 philosopher（s），15，74，98，354，461；

哲學王 philosopher-king，20—22，64，98，174

征服 conquest，355，380，433，442，490，496，509—510

征服權[L]jus conquestus，368，380，383，389

征服者 conqueror，380

正當 legitimation，142，177，371，373—374，377

正當性 legitimacy，158，159，160，162，164，165，166，169，176，178，179，；194，223，344，367，379，404，413，416，460，522

正義（公正）justice，75，78，85，108，110，250，335，356，499，514，530，552；自然～，17；正義（司法）[I]giustizia，213

政（治團）體 body politic，203，204，275，334，340，369，443

政黨 party（ies），483—484，489，524—525

政府（政體、統治）government：貴族制的～，253；王道盛世時期的～理論，458—460，472，479，487，489；平衡的～，viii，355，377，408，433，512；～變化，129，131，221；～和共同利益，327；腐敗的～，409，469，507；事實上的和合法的（de facto and de jure）～，377—378；專制～，71；精英～，249；英格蘭～，340—341，354—355；～作用的擴張，425；聯邦主義的～觀，521，523—525，526—531，534；弗格森論～，503；～的四種權力，283—284，304—307，309，311，315—316（參見“職能”）；一般～和特殊～，141，223；好～和壞～，72，221—223，229；哈靈頓論～，387，390，407，449；～的歷史發展，429，434—439，466—467；休謨論～，494—495，497；理想～，197，234，241，251，279，296，325；杰斐遜論～，533，541；～和立法，339；馬基雅維里的～分類，158；操縱性～，127，229，；235；中世紀的～，27；混合～（見“混合”）；現代～，329—330，509；現代美國的～，543，548；寡頭制～，227；平民～，122，127，146，211，239，243—245，248，250，253，262，274，289，295，307；～問題，323；皮姆和溫特沃茲論～，358—360；～改革，346；代議制和共和制～，517—519；～中的權力分立，480—482，517；三個等級的～，404；～三種形式，225，241，296，308，362；專制～，230；威尼斯～，119；沃波爾～，474

政府結構[I]amministrazione，274，299，309n

政體循環[G]anakuklsis politein，77，116，333，370，379，387，401，493，511，513（參見“循環”、“循環的”）

政體原理[F]les principes de sa constitution，488

政制[I]governo，118，306；優良的[I]～，305，307n；公民～，108n，109；di drento，125；開放型～，117—119，185，202，213，239n，395；混合 ～（參見“混合政體”）；～和領導，108，111；封閉型～，118，120，122，148，233，244，253，395

政治（學）politics，63，67，72，77，80，98，99，163，370，389—390，401，450，459，484，486—487，509，516，522，537，544，552；基督教的亞里士多德主義～，323；古典～，521；殖民地的～，574；253—254，263，300，307，373，465，467，486，508，515，516；英格蘭的～，357；參見“混合政體”[G]

政治的 political：～行動，345；～活動，348；～動物，40，58，62，74，114，184，292，299，335；～貴族，101；～算術，425；associates，98；～能力，357；～共同體，65，102，348；～經濟學，423，426，450；～歷史，36；～人文主義，61；～知識，220；人，250；～過程，533；～社會，277；～理論，220，222，503；英格蘭的～思想，361，401，403；佛羅倫薩的～思想，316；人文主義的～思想，316；西方～思想，401

政治動物[G]zoon politikon，98，106，335，340，386，423，460，462，487，492，499，501，503，517—518，527，546，550（另見“政治動物”）

政治人[L]homo politicus，550

政治勢力 influence, political，406，419，473，479—482，494—495，525，528—529，548

執行（詹諾蒂）[I]esecuzione（Giannotti），287—288

執行委員會[I]Collegio：詹諾蒂為佛羅倫薩設計的～，311—313，315；威尼斯的～，277—283，287，311

執政官 consul（s），consulate，195，239，308

執政團（主人、主權者）[I]signore，305，307，309，311，313—316；天然的～，141，150

職能 functions，政治～，364，478，516；英格蘭理論中的～，479—481；公民的普遍～，68；“大議會”（Consiglio Grande）的～，122，129，254—255；～的分配，106，117，I20，253，299—300，478；選舉～和行政～，128；對外事務的～，256，289；聯邦主義理論中的～，521；哈靈頓論少數的～，394—395，414；少數和多數的～，89，203，253；上議院的～，415；領導的～，119；圭恰迪尼論多數的～，255；一人、少數和多數的～，100，326；決策過程中的～，70—71，115；社會專業化的～，502；～和主權，237，313，316（參見“權力”）

紙幣 paper，507，546（參見“黃金”、“戰爭”）

制約和平衡 checks and balances，521，522

治安隊[I]polizia，393

治國術 statecraft，28，353—355

治權[L]imperium，510

質料 matter，41，42，76，78，85，107，136，140，161，168—169，170，174，181，184，193，205n，207，219，275，276，539，540

質料 material，183，303

質料[L]materia，108，123n，137，140，168n，175，207—208，210，217n，388，414，517

秩序 order，349；自然～，485

秩序[I]ordini，188，247，254，258，390，458，534

秩序恢復者[I]ordinatore，369

秩序框架 frame of order，340

智慧 intelligence：天使的～，21；“沒有武裝的城邦”中的～，240；公民的～，32；神的～，39；～和經驗，17；墮落的～，7；～和命運～，37；立法者的～，283，369；多數的～，262，284；共和國運用～，91，94；非哲學的～，17；～和特殊的人，237；政治～的完美，327；哲學王的～，20，21；城邦和～，300；國家理由的～，356；《記事錄》中的～，267；臣民和君主的～，334—335；超人的～，123；受時間限制的～，7，30；威尼斯人的～，322；～和美德，354

中間階層[I]mediocri，294，298—300，302，307，312，388，419

重復[I]ricorso，79

誅殺暴君 tyrannicide，53，343

主權 sovereignty，53，127，236—237，254，315，328，341，352，368，397，409，481，525；公民～，398

主權者 sovereign, the/a，311，313，351，396—397，474，518；議會～，481，548；作為～的人民，521

主子與仆人 masters and servants，291，292n

專業化 specialization，430，458，499—503，530，551—552；職能的～，499；勞動～，498

專制 despotism，71，75，510，538，548；意見的～，538；美德的～，549

專制者 despot，見“暴政”

轉移[L]translatio，513；治權 ～，511，540；學問的～，511

莊嚴氣派 magnifcence，248—249

莊園 manor, the，448

資本 capital，425，451

資本主義 capitalism, ix，454，460—461

資產階級 bourgeoisie，434，550

資產階級的 bourgeois：～意識形態，432，460—461，550；～理性主義，338

資格法案 Qualifcation Act，452n

自耕農 yeoman, yeomanry，357，418，515，535，539—540，542；～的國家，533

自然[L]natura：141，223—224，229n，250，259n，290n；全體的～[I]dello universale，228

自然（天性）nature，16，42，49，65—67，77，80，97，98，110，113，126，153，184，235，276，349，352—356，373—374，389n，407，489，525，527，537—539，541—542，546；一個城邦的～，250—251；第一～，85，290；佛羅倫薩人的～，227—228，243；人類的～，295，497—498，527，530，532；個人的～，423；～法，56，67；人的～，192—193，201，261，302，317，473，522，534，552；～時刻，401；～秩序，458；民族的～，131，222，226，414；原初～，293；恢復～的形式，317；第二～，24—25，85，109—111，123，136，141，153，161，165，175，180，184—185，208，228，250—251，290，334，341，375，444，498；～狀態，370，380，440

自然[G]physis，5—7，77，78

自然的 natural，524；～貴族，523，525；～法，435；～人，370，527

自然的[L]naturale，222—223，229n，250，267n；天生本能[I]naturalita，229n

自然神論 deism，463，476—477，541

自然神論者 Deist（s），403，485，512

自我 self，484；～意識，462；～的破壞性，488；～利益，464，465，467，487

自由 freedom，387，395，408，414，430—431，434，528，552

自由 liberty 艾迪生論～，456；阿拉曼尼論～，154；盧吉·阿拉曼尼論～，294；《對十九條提議的答復》論～，362—363；軍隊宣言論～，372；博林布魯克論～，484；布魯尼論～，88，202；《卡托通信》論～，470，474；公民～和宗教～，512；～和腐敗，356，408，414；～和教養，431，447，492—493，542；達文南特論～，437—438，445；笛福論～，432—435；英格蘭的～，340，345，359—360，374，410，417；聯邦黨人的～思想，526，530；弗萊徹論～，428—431；詹諾蒂論～，286—287，288—289，291，299，302，316—317；圭恰迪尼論～，126，142，186，202，225，229，232，236，249—250，252—254，262—263，264；哈靈頓論～，392—393，418，469；休謨論～，494—495，508—509；馬基雅維里論～，158，164—165，180，184，186—187，194，196—197，202，209，216，333；米拉論～，502；孟德斯鳩論～，489—490；消極的～觀，232；羅馬人的～，277；沃波爾派論～，483

自由貿易 free trade，531

自由民 freemen，387—388，392，395，419，429，431

自由權[L]libertà，125，220，226—227，228，238，249—253，256，281，283，287，293，298，310—313，316

自由社會學 sociology of liberty，85，211，466，467

自由衛士[I]guardia della libertà，196—197，366，472

自由主義 liberalism，523，531，533，552；洛克的～，549；麥迪遜的～

自有地產 freehold, viii，376，386，390，408，466，476，534

自治 self-government，146

自主 autonomy，211，213，329，430，435，441，463，464，466，486，551

自尊，自愛[F]amour-propre, amour de soi-meme，465—467，489（參見“自我”）

宗教 religion，191—193，217n，438；基督～，214—215；公民～，202；理性～，494；羅馬～，202，214

租金 rent（s），430，433，450

祖國[I]patria，203，231，247，249，278，293n

[[1]](#1_5)C.S.Lewis，“De Descriptione Temporum，”in Selected Literary Essays（Cambridge University Press，1969）.

[[2]](#2_5)Aristotle, Physics, IV，223b—224a；R.P.Hardie和R.K.Gaye翻譯，見于W.D.Ross編，The Works of Aristotle, VIII（Oxford：The Clarendon Press，1930）。（譯按：這里的譯文采用亞里士多德《物理學》，張竹明譯，北京：商務印書館，1982年，第137頁。）

[[3]](#3_5)Robert F.Nisbet, Social Change and History：Aspects of the Western Theory of Development（New York：Oxford University Press，1969）；Chester G.Starr, The Awakening of the Greek Historical Spirit（New York：Alfred A.Knopf，1968）；History and Theory, Beiheft 6，“History and the Concept of Time”（Middletown, Conn.：Wesleyan University Press，1966）.

[[4]](#4_5)《詩篇》XI：9；轉引自St.Augustine，見于Frank E.Manuel, Shapes of Philosophical History（Stanford University Press，1965），p.3。

[[5]](#5_5)一般性文獻見Gerhart B.Ladner, The Idea of Reform：Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers（Cambridge, Mass.：Harvard University Press，1959），具體的辯論事例見Jesper Rosenmeier，“New England’s Perfection：the Image of Adam and the Image of Christ in the Antinomian Crisis，1634 to 1638，”William and Mary Quarterly，3d ser.，vol.27，no.3（July 1970）。譯按：“幸運的罪愆”（felix peccatum，又稱felix culpa）指亞當和夏娃在伊甸園中的墮落。阿奎那在解釋這一原罪時認為，上帝允許罪惡發生，是為了帶來更大的善”，故此罪的發生與耶穌道成肉身有著因果關系。

[[6]](#6_5)secular time（世俗時間）中的secular一詞亦有“時間”義，故稱“贅述”。——譯注

[[7]](#7_5)關于這個問題的一個方面，參見William J.Brandt, The Shape of Medieval History：Studies in Modes of Perception（New Haven and London：Yale University Press，1966）。

[[8]](#8_5)F.S.Oliver, The Endless Adventure：Personalities and Practical Politics in Eighteenth-Century England（Boston：Houghton Mifflin，1931）.

[[9]](#9_5)Michael Oakeshott, Rationalism in Politics and Other Essays（London：Methuen，1962），p.127.

[[10]](#10_5)H.A.L.Fisher, preface to A History of Europe（Boston：Houghton Mifflin，1935）.

[[11]](#11_5)分別指英格蘭上議院和王座法院。大法官（Lord Chancellor）是上議院議長，首席法官（Lord Chief Justice）則任職于王座法院。——譯注

[[12]](#12_5)參見筆者以下兩部著作中對哈勒（Matthew Hale，1609—1676）的研究：The Ancient Constitution and the Feudal Law（Cambridge University Press，1957；New York：W.W.Norton，1967），pp.170—181，以及Politics, Language and Time（New York：Atheneum，1971；London, Methuen，1972），pp.215—222，262—264。

[[13]](#13_5)Sir John Fortescue, De Laudibus Legum Anglie, S.B.Chrimes編譯（Cambridge University Press，1949），ch.VII, pp.19—21。

[[14]](#14_5)De Laudibus, ch.VIII, pp.20—23.

[[15]](#15_5)De Laudibus, ch.XV, pp.36—37.

[[16]](#16_5)De Laudibus, ch.XVI（整個這一章），pp.38—39.

[[17]](#17_5)拉丁語原文是“tantorum temporum curriculis……in quantum……inveterate sunt”（p.38），但是usus一詞經常出現在福特斯庫的文本中，并被Chrimes譯為“習慣”。

[[18]](#18_5)De Laudibus, ch.XVI, pp.38—41.

[[19]](#19_5)關于推定傳統的理論，見我的Politics, Language and Time，第6章和第7章。

[[20]](#20_5)De Laudibus, ch.V, pp.14—17.

[[21]](#21_5)“國王說，他認為法律是建立在理性基礎上，而他和其他人都擁有和法官一樣的理性。我答道，誠然，上帝賦予了陛下出色的學問和了不起的天賦，可是陛下并未研習過他的英格蘭王國的法律。有關他的臣民的生命、遺產、貨物或財產的案件，并不是由自然理性決定的，而是用技藝理性和法律裁決來決定的；法律是一門技藝，需要漫長的學習和經驗，才能獲得這方面的知識。”Coke, Twelfth Reports, Prohibitions del Roy（12 Co.Rep.65）.

[[22]](#22_5)De Laudibus, ch.XVIII, pp.40—41.

[[23]](#23_5)C.H.McIlwain, Constitutionalism Ancient and Modern.Ithaca：Cornell University Press, Great Seal Books，1958，chs.II and IV.

[[24]](#24_5)Aristotle, The Politics, Ernest Barker編譯（Oxford：The Clarendon Press，1946），pp.134—135（1284a），126—127（1282a—b）。以下所有引文均出自這個版本。

[[25]](#25_5)語見《新約·哥林多前書》，10：12。——譯注

[[26]](#26_5)Aristotle, The Politics, p.126（1282a）.

[[27]](#27_5)Edmund Burke, Works（London：George Bell and Sons, Bohn’s Libraries edi-tion，1877），VI，147；以下演講的注釋：On a Motion Made in the House of Commons, May 1782，for a Committee to Enquire into the State of the Representation of the Commons in Parliament。另參見Politics, Language and Time, pp.226—227。

[[28]](#28_5)St.Thomas Aquinas, Summa Theologiea（Blackfriars：New York and London），vol.23（1969），1a—2ae, question 57，4（p.51）.

[[29]](#29_5)St.Thomas Aquinas, Summa Theologiea（Blackfriars：New York and London），vol.23（1969），1a—2ae, question 57，6（pp.57，61）。

[[30]](#30_5)McIlwain，同前書（見本書第21頁注1），pp.77ff。

[[31]](#31_5)History of England（1762年版），vol.V, ch.I, p.14：“……似乎已沉睡了許多世代的哥特人政府的某些成分，現在又開始到處發威和相互侵害了。”

[[32]](#32_5)Donald W.Hanson, From Kingdom to Commonwealth：the development of civic consciousness in English political thought（Cambridge, Mass.：Harvard University Press，1970）.可特別參見該書第四至第七章對麥基文傳統的批評。

[[33]](#33_5)見亨漢對一個律師說的話（Hanson, p.207）：“不要曲解法規，敝人比您更了解它，因為是我們制定了它，而且人們也時常看到一個法規廢除了另一個法規。”參見T.F.T.Plucknett, The Legis lation of Edward I（Oxford：The Clarendon Press，1949），pp.72—74。Hanson進一步說明（pp.220—222），福特斯庫并沒有創設比習俗低一級的（也就是說，受其限制的）法規。但是Hanson沒有對法規的權威和其內容的審慎性質加以區分。

[[34]](#34_5)Walter Ullmann, Principles of Government and Politics in the Middle Ages（London：Methuen，1961）.

[[35]](#35_5)M.J.Tooley編譯，Six Books of the Commonwealth by Jean Bodin，節譯（Oxford：Basil Blackwell, n.d.），pp.43—44，123—128。

[[36]](#36_5)見本書第6頁注2。作為女神和實際崇拜對象的“命運”（fortuna），參見John Ferguson, The Religions of the Roman Empire（Ithaca：Cornell University Press，1970）。

[[37]](#37_5)整個這一章的撰寫，我要感謝R.A.Markus, Saeculum：History and Society in the Theology of St.Augustine（Cambridge University Press，1970）。

[[38]](#38_4)一個可能的結果是，嚴格意義上的先知預言的線性序列與反映了類型重復的循環序列融合在一起。參見John W.O’Malley, Giles of Viterbo on Church and Reform；A Study in Renaissance Thought（Leiden：E.J.Brill，1968）。

[[39]](#39_4)Markus，同前書，ch.2，“Tempora Christiana：Augustine’s Historical Experience”，and pp.110f。另參見W.H.C.Prend, The Donatist Church（Oxford：The Clarendon Press，1952）。

[[40]](#40_4)Markus, chs.3 and 4，“Civitas Terrena：the Secularisation of Roman History”and“Ordinata est res publica：the Foundations of Political Authority.”

[[41]](#41_4)Inferno, V，100—111；X，94—108；Paradiso, XIV，10—18，37—66。

[[42]](#42_4)斯塔提烏斯（Statius，約45—96）：羅馬詩人、基督教徒，其作品在中世紀廣受喜愛，亦為但丁所欣賞。——譯注

[[43]](#43_4)S.H.Williams, The Radical Reformation（Philadelphia：The Westminster Press，1962）；Pocock，“Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes”，inPolitics, Language and Time, ch.5.

[[44]](#44_4)De Consolatione Philosophiae, I，iv；II, vii；IV, ii.

[[45]](#45_4)D.C.Earl, The Moral and Political Tradition of Rome（Ithaca：Cornell University Press，1967）；Charles Norris Cochrane, Christianity and Classical Culture（New York：Oxford University Press, Galaxy Books，1957）.

[[46]](#46_4)這三個詞分別為阿拉伯語、波利尼西亞語和拉丁語，皆表示某種神秘力量賦予人的特殊能力。——譯注

[[47]](#47_4)De Consolatione, I，iv.

[[48]](#48_4)De Consolatione.，III, xii；IV, vi；V, iii—vi.

[[49]](#49_4)IV, vii.

[[50]](#50_4)IV, vi.

[[51]](#51_4)Inferno, VI，25-99

[[52]](#52_4)Inferno，III，18。

[[53]](#53_4)Summa，1z—2ae, question 55（Blackfriars ed.，vol.23，1969）.

[[54]](#54_4)Aristotle, Politics, p.289（1325b）.

[[55]](#55_4)De Consolatione, II, viii；IV, vii.

[[56]](#56_4)《新約·哥林多前書》13。

[[57]](#57_4)拔摩（Patmos）是愛琴海上一小島，現屬希臘。據《新約·啟示錄》，使徒約翰被流放于此并寫下啟示錄。——譯注

[[58]](#58_4)語出12世紀本篤會修士及詩人貝爾納（Bernard of Cluny）的詩集《論厭世》（De Contemptu Mundi）。——譯注

[[59]](#59_4)Norman Cohn, The Pursuit of the Millennium（2d ed.，New York：Harper and Row，1961）；Gordon Leff, Heresy in the Later Middle Ages（Manchester University Press，2 vols.，1967）；Marjorie Reeves, The Infuence of Prophecy in the Later Middle Ages：A Study in Joachism（Oxford：The Clarendon Press，1969）.

[[60]](#60_4)Ernest Tuveson, Millennium and Utopia（Berkeley and Los Angeles：University of California Press，1949）.

[[61]](#61_4)William M.Lamont, Godly Rule：Politics and Religion，1603—1660（London：Macmillan，1969），包括該書在內的一些著作指出，Cohn’s Pursuit of the Millennium的好處在于，它不允許我們認為千禧年主義僅僅是一種叛逆現象。另參見William Haller, Foxe’sBook of Martyrs and the Elect Nation（London：Jonathan Cape，1963）。Michael Walzer’s The Revolution of the Saints（Cambridge, Mass.：Harvard University Press，1965）是一部研究圣徒既疏遠教會秩序又疏遠社會秩序的經典著作。不過已經成為批評界常識的是，兩種疏遠方式未必同時出現，圣徒投身于世俗社會能夠帶來比Walzer所認為的更大的緊張關系。參見本書第336—339頁。

[[62]](#62_4)在Robert Recorde, The Castle of Knowledge（London，1556；這是第一部討論哥白尼天文學的英語著作）的扉頁上，“知識女神”用一根直立的木杖托起“球”，“無知女神”則用帶曲柄的木棍轉動著“命運之輪”與之對抗。是以下詩文：惡毒的命運女神轉動著她的輪子，要讓尤蘭尼亞的天球停轉，但天球與那輪子對抗，不屈服于一切邪惡的命運。雖然人世間敬畏命運，使她盲目的輪子不停旋轉，但天體不是命運的奴隸，天球壓倒了一切命運的機緣。與圓球相伴的符號是太陽，與輪相伴的符號是月亮。月亮表面的不規則斑點為她帶來無常和不完美的名聲，似乎不亞于她的有規則的盈虧。這方面的討論見Beatrice, Paradiso, II，49—148。關于命運的象征意義的全面研究，見H.R.Patch, The Goddess Fortuna in Medieval Literature（Cambridge, Mass.：Harvard University Press，1927）。

[[63]](#63_4)命運之輪無情地轉動；把我拋入深淵，讓別人登上高位，雄踞榮耀的巔峰。得意洋洋的人哪，也難逃命運的劫難！命運的輪軸已記下一切興亡，如那女王海丘巴。Carmina Burana, LXXVII（ed.J.A.Schmeller, Breslau，1904）.（海丘巴和命運之輪的形象也反復出現在《哈姆雷特》中國王的臺詞中，見第二幕。）另參“命運”之歌（I, LXXV, LXXVIa）和置于文集前的“命運之輪”的圖畫。

[[64]](#64_4)Paradiso, XII，139—145.Reeves, Infuence of Prophecy（見本書第49頁注1）。

[[65]](#65_4)Iris Origo, Tribune of Rome（London：Hogarth Press，1938）.

[[66]](#66_4)E.H.Wilkins, Life of Petrarch（Chicago University Press，1961），ch.XII, pp.63—73；pp.117—118，120，134—135.J.H.Whitfield, Petrarch and the Renascence（New York：Russell and Russell，1965），pp.35—37.

[[67]](#67_4)Hans Baron, The Crisis of the Early Italian Renaissance（Princeton University Press，2d ed.，1966）；Humanistic and Political Literature in Florence and Venice at the Beginning of the Quattrocento（Cambridge, Mass.：Harvard University Press，1955）；From Petrarch to Leonardo Bruni；Studies in Humanistic and Political Literature（Chicago University Press，1968）；“Petrarch：His Inner Struggles and the Humanistic Discovery of Man’s Nature”，in Rowe and Stockdale, eds.，Florilegium Historiale：Essays Presented to Wallace K.Ferguson（University of Toronto Press，1971）.Eugenio Garin, Italian Humanism, Philosophy and Civic Life in the Renaissance, Peter Munz（New York：Harper and Row，1965）.George Holmes, The Florentine Enlightenment，1400—1450（London：Weidenfeld and Nicolson，1969）.

[[68]](#68_4)彼特拉克對愷撒的聲討見Baron, in Florilegium Historiale（見本書第56頁注2），pp.19—20，37—39。

[[69]](#69_4)Baron, Crisis（見本書第56頁注2）, ch. 3。

[[70]](#70_4)這里的意大利文“trecento”（十四世紀），以及下文（見本書邊碼86頁）中的“quattrocento”（十五世紀）和“cinquecento”（十六世紀）（見本書邊碼329頁）都是專指意大利文藝復興的時間概念。——譯注

[[71]](#71_4)Baron, Crisis, chs.13—15.另參見David Thompson and Alan F.Nagel eds, The Three Crowns of Florence：Humanist Assessments of Dante, Petrarca and Boccaccio（New York：Harper and Row，1972）。

[[72]](#72_4)更全面的理論說明，見我的Politics, Language and Time, ch.8（“Time, Institutions and Action：An Essay on Traditions and Their Understanding”）。

[[73]](#73_4)Crisis, chs.1—2，10—11，16.

[[74]](#74_4)有大量文獻談到彼特拉克態度的轉變，參見Baron, in Florilegium Historiale, and From Petrarch to Leonardo Bruni（見本書第56頁注2），chs.1 and 2。

[[75]](#75_4)指1402年米蘭大公吉安加萊佐·維斯孔蒂對佛羅倫薩的進犯，一度使佛羅倫薩陷入嚴重困境。——譯注

[[76]](#76_4)Baron, Crisis, chs.5 and 7；From Petrarch to Bruni, chs.3 and 4；“Leonardo Bruni”，Past and Present 36（1967）.

[[77]](#77_4)Jerrold E.Seigel, Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism：the Union of Eloquence and Wisdom, Petrarch to Valla（Princeton University Press，1968）；“Civic Humanism or Ciceronian Rhetoric？”Past and Present 34（1966），巴隆的“Leonardo Bruni”一文做了回應。另參見David Robey，“P.P.Vergerio the Elder：Republicanism and Civic Values in the Work of an Early Humanist”，Past and Present 58（1973），pp.3—37。

[[78]](#78_4)見本書第56頁注2。

[[79]](#79_4)Garin, pp.5—7，15—17，50—66，69—77.關于瓦拉和修辭學的作用，參見Seigel, Rhetoric and Philosophy, ch.V；Donald R.Kelley, The Foundations of Modern Historical Scholarship：Language, Law and History in the French Renaissance（New York：Columbia University Press，1970），chs.I and II；以及筆者的評論文章，刊于History and Theory IIno.I（1972），89—97；Nancy S.Struever, The Language of History in the Renaissance（Princeton University Press，1970）。從社會和政治角度對公民人文主義的討論，見Lauro Martines, The Social World of the Florentine Humanists，1390—1460（Princeton University Press，1963）和Lawyers and Statecraft in Renaissance Florence（Princeton University Press，1968），Marvin B.Becker, Florence in Transition（2 vols.，Baltimore：The Johns Hopkins University Press，1967—1968），另一些文獻見Anthony Molho ed, Social and Economic Foundations of the Italian Renaissance, New York：John Wiley and Sons，1969。

[[80]](#80_4)在最后階段這種做法擴展到了上帝本人的話，見George Newton Conklin, Biblical Criticism and Heresy in Milton（New York：King’s Crown Press，1949），pp.1—2，瓦拉的名言（見Garin, p.16）是：“基督沒有一句話傳給我們，因為基督說希伯來語，而且從未寫下過什么。”

[[81]](#81_4)這是寫給李維的信的簽署日期，Fam.，XXIV，8，不過他寫給古典作家（至少是哲學和歷史學家，但不包括詩人）的幾乎全部信函都使用了類似的語言。見Mario E.Cosenza英譯，Petrarch’s Letters to Classical Authors（Chicago University Press，1910）。

[[82]](#82_4)Inferno, I，130.

[[83]](#83_4)“我走進古人的古老宮廷，在那里我得到他們的友好款待，我品嘗著那solum（唯獨）給我的食物，我生來就該吃它的；在那里，我毫無羞色地與他們交談，詢問他們所作行為的原由；還有他們出于仁慈而回答我的東西……”Machiavelli, Lettere, ed.F.Gaeta（Milan：Feltrinelli，1961），p.304。

[[84]](#84_4)Garin, pp.9—11，and chs.III and IV.

[[85]](#85_4)Garin, pp.38，87，158—62.

[[86]](#86_4)Garin, p.55.

[[87]](#87_4)Seigel, pp.37—40；Garin, pp.24，31—36.

[[88]](#88_4)Garin, pp.32—33.

[[89]](#89_4)Baron, Crisis, ch.7.

[[90]](#90_4)參見Politics, Book I, ch.1，#1（1252a）。

[[91]](#91_4)I, xiii，#4—8（1259b—1260a）；III, iv，#10—15（1277a—b）.

[[92]](#92_4)III, ix（1280a—1281a）.

[[93]](#93_4)III, x（1281a），xii（1282b—1283a），xiii（1283a—1284b）.

[[94]](#94_4)IV, iii，#1—6（1289b—1290a）.

[[95]](#95_3)IV, iii，#6—IV，#22（1290a—1291b）；III, vii—viii（1279a—1280a）.

[[96]](#96_3)III, ix，#1—4（1280a）；III, xii，#67（1283a）；III, xiii，#4（1283a）.

[[97]](#97_3)III, viii，#3—8（1279b—1280a）；IV, viii（1293b—1294a）.

[[98]](#98_3)IV, ix（1294a—b），xiii—xv（1297a—1300b）.

[[99]](#99_3)III, vi，#I I—vii，#5；viii，#2（1279a—b）.

[[100]](#100_3)III, x，#4（1280a）.

[[101]](#101_3)III, viii.

[[102]](#102_3)參見Elizabeth Rawson, The Spartan Tradition in European Thought（Oxford：The Clarendon Press，1969）。

[[103]](#103_3)見Histories第六卷。參見E.S.Shuckburgh的兩卷本譯本第一卷，這個譯本有F.W.Walbank寫的新導言（Bloomington：Indiana University Press，1962）；F.W.Walbank, A Historical Commentary on Polybius（Oxford：The Clarendon Press，1957）；K.von Fritz, The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity（New York：Columbia University Press，1954）and Robert Denoon Cumming, Human Nature and History（The University of Chicago Press，1969），vol.1，chs.4 and 5。

[[104]](#104_3)VI，3—10（Shuckburgh, pp.459—466），57（pp.306—307）.

[[105]](#105_3)Shuckburgh, p.466；不過請注意“羅馬政制是自然原因的產物”這句名言（在p.461又重復了一次），這大概意味著它不是先見之明的結果（p.467）。

[[106]](#106_3)關于波利比阿的難題和沃爾班克對它們的解釋，參見Cumming, pp.143—154。

[[107]](#107_3)Shuckburgh, p.507.

[[108]](#108_3)Peter Riesenberg，“Civism and Roman Law in Fourteenth-century Italian Society”，in Explorations in Economic History, vol.7，no.1—2（1969），pp.237—254.另參見Lauro Martines（見本書第64頁注2）。

[[109]](#109_3)Felix Gilbert, Machiavelli and Guicciardini：Politics and History in Sixteenth-Century Florence（Princeton University Press，1965），ch.1：“Florentine Political Institutions, Issues and Ideas at the End of the Fifteenth Century”，這一章研究的是在實踐中和其他有記錄的爭論中使用的語言，以揭示其用語在多大程度上與馬基雅維里和圭恰迪尼的用語相一致。另參見同一作者的“Florentine Political Assumptions in the Period of Savonarola and Soderini”，Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 20（1957），187—214。

[[110]](#110_3)參見Polybius, V，57（Shuckburgh ed.，vol.1，p.506）：“在所有政體中，我們都看到來自自然原因的兩個衰敗的根源，一為外在的，一為內在的和自生的。外在的根源無法給予確切或可靠的定義，但內在根源卻有明確的規律。”

[[111]](#111_3)“virtus”是拉丁語，“virtù”是意大利托斯卡納方言，即馬基雅維里的母語，經他在《論李維》和《君主論》等書中大量使用后，與前者的含義有微妙而重要的差別。此外，還有英語化的“virtue”和法語化的“vertu”，與上面兩個概念的含義也不盡相同。這幾個單詞皆有“品德”、“優點”、“優勢”和“特長”的含義，在本書中頻繁出現，有時甚至出現在同一句話中。但它們在不同語種中的共同特點是，大體而言是與人在公共生活中展示出的某種突出品質有關，而無關乎私人行為（盡管也有例外）。波考克采用不同語種中的原形，有時是為表示它們含義上的微妙差別，有時則把它們作為同義詞。譯者嘗試把它們分別譯為“德性”（virtus）、“德行”（virtù）和“美德”（virtue）。這些譯法都差強人意，僅為使其有所區別而已。讀者在讀到這些譯名時，還是以記住它們的原始含義為好。——譯注

[[112]](#112_3)全面的討論參見Holmes, Florentine Enlightenment, ch.5；Garin, Italian Humanism, chs.II and III, pp.1—3；另參見Renee Neu Watkins為其翻譯的Albertis, Della Famigliai所寫的導言，見The Family in Renaissance Florence（Columbia：University of South Carolina Press，1969）。

[[113]](#113_3)Baron, Crisis, chs.3，9，10—12，15，17—18.參見Holmes, pp.22—25，26—28，94—95，155—164。

[[114]](#114_3)見Laudatio, part iv；原文見Baron, From Petrarch to Leonardo Bruni, pp.258—263。

[[115]](#115_3)尤見Oratio Funebris；Baron, Crisis, pp.412—430。因此，布魯尼是前述（見本書第79頁注1）親斯巴達主義這一普遍現象中的一個例外。

[[116]](#116_3)Baron, Crisis, pp.65，74，267—268，417—418.

[[117]](#117_3)Petrarch, Africa，轉引自Baron in Rowe and Stockdale, Fiorilegium（見本書第56頁注2），p.28。

[[118]](#118_3)見C.C.Bayley, War and Society in Renaissance Florence（University of Toronto Press，1961）中的譯文和評論；Holmes, pp.156—157。

[[119]](#119_3)這是Περ?γη?πολιγε?α?τ?νΦλωρεντιν?ν的拉丁文譯文，轉引自Baron, Crisis, p.560。

[[120]](#120_3)Baron, Crisis, p.427.

[[121]](#121_3)Claudio Varese, Storia e Politica nella Prosa del Quattrocento（Turin：Einaudi，1961），pp.93—131.

[[122]](#122_3)Varese, pp.65—93.

[[123]](#123_3)Varese, pp.76—77.

[[124]](#124_3)“但是，必須結合理智的力量才能獲勝。”Varese, p.79.

[[125]](#125_3)Cavalcanti, Istorie forentine（Florence，1838），III, xxv，轉引自Varese, p.117。

[[126]](#126_3)“共和國更多地是在餐桌和書房而不是在共和國宮被統治的；而且許多人是為了公事房而非為了統治才被選出的。”Istorie forentine, II, I，p.29.參見Varese, p.122。

[[127]](#127_3)“說著這些以及別的適宜得體的話，許多公民走上臺前發表意見；各色各樣的公民都提出來建議，各種不同的意見都提出來了。而因為我對觀察共和國事務是如何管理的并不很在行，就集中精神注意某些政府的規則；如果我沒有弄錯的話，他們是選擇了杰出公民尼可洛·達·烏扎諾（NIccolò da Uzzano）提出的規則和技藝，此人是最有名望和學識的大師。不管先前的話是怎么說的，當一個提議作出，大伙提意見時，那位高貴的公民便陷入沉睡，什么也沒有聽見，他也不感興趣。許許多多公民都提了意見，這個人這么說，那個人那么說，各種事情各種題材你都能聽見。我不知道那是有意的還是沒辦法，或者說睡眠才是他最后一條路，他睡意沉沉地走上臺……據說好像是尼可洛這樣干的，所有發表意見者都同意他的話。我注意觀察尼可洛的做法，我認為，他和一些大人物，是超越那些規定的，他們在私下和秘密的地方，決定由他來提出這個意見，讓他們來附和并且通過。于是，為了看看我的想法和他的行為是否確實無誤，我就與同伴討論，問他們是怎么看到，他們倒像是認為，在這共和國中，所行的是僭主的方式，而沒有政治生活，共和國的統治是在共和國宮之外進行的。他們的回答跟我的看法是吻合的，我是說我就是這么以為的……”（II，1，pp.28—29）。

[[128]](#128_3)轉引自Varese, p.110。

[[129]](#129_3)Varese, pp.108—109.

[[130]](#130_3)轉引自Varese的手稿，p.111。

[[131]](#131_3)“我相信，正如自然讓人類各有不同的面相，它也該讓他們有不同的奇思幻想。由此得出結論，每個人都是為這奇思幻想所控制的。……但因為時間以及不管普遍還是特殊的事物都常在改變，而人類卻不會改變他們的幻想和行動的方式，于是乎一個人就會一會兒得好運，一會兒倒大霉……既然首先人類目光短淺，又沒有能力對他們的天性發號施令，所以結論就是：機運變化無常，而且控制著他們，將他們玩弄于股掌之間。”（Lettere, ed.Gaeta, pp.230—231）見K.R.Minogue，“Theatricality and Politics：Machiavelli’s Concept of Fantasia”，in B.Parekh and R.N.Berki, eds.，The Morality of Politics（New York：Crane, Russak and Co.，1972），pp.148—162。

[[132]](#132_3)Istorie, I，1，轉引自Várese, p.126。關于用公民人文主義的象征符號抬高科西莫，參見Donald Weinstein, Savonarola and Florence：Prophecy and Patriotism in the Renaissance（Princeton University Press，1970），p.60，n.85。

[[133]](#133_3)關于這些問題，可參見Garin, ch.III：“Platonism and the Dignity of Man”。

[[134]](#134_3)“The Venetian Constitution in Florentine Political Thought”，in Nicolai Rubinstein（ed.），Florentine Studies：Politics and Society in Renaissance Florence（London：Faber and Faber，1968），pp.463—500.

[[135]](#135_3)Gilbert，“Bernardo Rucellai and the Orti Oricellari：A Study on the Origin of Modern Political Thought”，Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 12（1949），101—131；另參見Machiavelli and Guicciardini, pp.80—81。

[[136]](#136_3)巴巴羅和特拉佩贊提奧看來是根據柏拉圖的《法律篇》（Laws）塑造了他們理想的威尼斯；Gilbert，“Venetian Constitution”，pp.468—469。

[[137]](#137_3)Gilbert, Machiavelli and Guicciardini, pp.9—10.

[[138]](#138_3)對于薩伏那羅拉思想中啟示錄與公民人文主義關系的研究，比這里的探討更細致深入的研究文獻是Weinstein, Savonarola and Florence。參見同作者的“Savonarola and Machiavelli”，in Myron P.Gilmore, ed.，Studies on Machiavelli（Florence：G.C.Sansoni，1972）。

[[139]](#139_3)Weinstein, Savonarola, pp.20—23，150—153；Nicolai Rubinstein，“Politics and Constitution in Florence at the End of the Fifteenth Century”，in E.F.Jacob（ed.），Italian Renaissance Studies（New York：Barnes and Noble，1960）.

[[140]](#140_3)我用的版本是Francesco Cognasso, Savonarola：Prediche Italiane ai Fiorentini：I, Novembre—Dicembre del 1494（Perugia and Venice：La Nuova Italia Editrice，1930）。

[[141]](#141_3)見《新約·希伯來書》12。——譯注

[[142]](#142_3)Weinstein, Savonarola, passim：具體討論見第35—66頁，此處討論一種新的啟示錄意識在一定程度上取代了佛羅倫薩承擔著神的使命的舊意識；引用的CompendiumRevelationum一書（薩伏那羅拉寫于1495年，記錄他自己作為先知的經歷）的英譯文，第68—78頁；另見第168—170頁。

[[143]](#143_3)Weinstein, Savonarola，第4—25頁，綜述了有關薩伏那羅拉的歷史文獻。

[[144]](#144_3)Gilbert，“Venetian Constitution”，p.464.

[[145]](#145_3)Weinstein, Savonarola，第五章，對薩伏那羅拉的千禧年主義做了細致的分析。

[[146]](#146_3)對此特別參見1494年12月14日的布道書（Cognasso, pp.181—197）及Trattato circa il reggimento e governo della citta di Firenze, composed in 1497，Edizione Nazionale delle Opere di Girolamo Savonarola, vol.XI, Prediche sopra Aggeo con il Trattato……，ed.Luigi Firpo（Rome：Angelo Belardotti，1955）。

[[147]](#147_3)Cognasso, pp.108—110（7 December 1494）：“正如用大洪水來更新世界一樣，上帝也降下這些苦難來更新他的教會，就和那些曾在方舟中的人一起。但鑒于那些不服從于時間的事物是不會衰老的，也就無須更新。上帝、蒙福者以及蒼天都不會衰老，因為他們都不服從于時間，而此世之物以及由諸元素所復合之物，則有欠缺，且會衰老，因此就需要更新。相似地，構成并建立在有信仰者和他們的良好組織之上的上帝的教會，當它有欠缺時，就被稱作衰老了，并需要更新……至于說到由質料和形式復合而成事物的更新，爾等當知，按照自然事物之秩序，其更新首先且主要在于形式，其次乃是質料。人由形式與質料構成，亦即靈魂和身體，而身體是為靈魂而造，而首先需要更新的是在靈魂中。因此，我們先來看靈魂的更新。”

[[148]](#148_3)Cognasso, pp.116—117（7 December 1494）；pp.186—190（14 December）。后一篇布道是對同一句名言的冗長的正式反駁，其中詳盡論證說，對國家的統治，只有通過神恩才能實現完美的形式。

[[149]](#149_3)參見Weinstein, Savonarola, pp.147，153—154，156—158。

[[150]](#150_3)見本書第115頁注3，另見Cognasso, p.212。

[[151]](#151_3)Cognasso, pp.115，194；219（16 December）：“我一次次對你說，要你在你的政府里工作，并采取這樣一種改革形式，使得沒有任何一個公民能夠成為城市的首腦，因而不會損失上帝賦予你并重新恢復的那種自由。難道這是種什么惡嗎？相反，這是對你們多大的善和福祉！我希望你們全體一心一意，并且每個人參與到共同體的善當中，而且他從城市中得到的善，他承認那是共同體和公共生活的，而非來自某個私人領域。”

[[152]](#152_3)Cognasso, p.117（7 December）：“你們如此地以對上帝的敬畏為本，他就會給你們恩典，讓你們在新政權中獲得好的形式，使得沒有任何人能夠登上首腦的寶座，就像像威尼斯人那樣，或者上帝會給你們更好的啟示。憑著上帝對你們的啟示，我勸告你們用三天的時間，全體民眾都要齋戒禱告，然后在你們的議事會集合，為你們的政府選擇好的形式。有關改革政府形式，就說這么多……”

[[153]](#153_3)“公民政府”（governo civile）或“公民政權”（reggimento civile）是Trattato中使用的術語；參見Weinstein, Savonarola, ch.IX。這種語言是出現在后來的布道書中，而不是1494年的布道中。

[[154]](#154_3)Weinstein, Savonarola, p.290.

[[155]](#155_3)Weinstein, Savonarola，pp.292—293。

[[156]](#156_3)Cognasso, pp.183—184（14 December）；Trattato，1，3（pp.446—450），II，3（p.470）.

[[157]](#157_3)Cognasso, pp.125（8 December）；228—231（17 December）.

[[158]](#158_3)Savonarola, Prediche sopra Ezechiele, ed.Roberto Ridolfi, Edizione Nazionale, vols, I—II（Rome：Angelo Belardotti，1955），I，90—91.

[[159]](#159_3)Savonarola, Prediche sopra Ezechiele, ed.Roberto Ridolfi, Edizione Nazionale, vols, I—II（Rome：Angelo Belardotti，1955），以及Cognasso, p.230。

[[160]](#160_3)Cognasso, pp.125—126，144，146，268，272.

[[161]](#161_3)Cognasso, pp.144—145（9 December）：“哦，佛羅倫薩，我無法對你說……哦，佛羅倫薩，如果我能夠對你說任何東西……我看到了一個徹頭徹尾的病人，然后醫生來了，帶來許許多多藥膏來治療他，先從頭上開始，一點點往下。哦，佛羅倫薩，我可說不出什么東西……哦，佛羅倫薩，這種疾病，這佛羅倫薩人民……還有這前來治療你們的拯救者。哦，佛羅倫薩，相信我，拯救者來了，一點點、一點點地在治療著你身體的四肢。那醫生大聲疾呼：哦，佛羅倫薩，事情不是一蹴而就的。你現在只消知道，那醫生已經來了……”

[[162]](#162_3)Cognasso, pp.114—115：“歌唱吧，喜悅吧，我們的主創造了奇跡，給每個人新的生命，清除了他們污濁的生活。哦，佛羅倫薩，現在讓我面對你。如果你愿意改過自新，哦，新的城市，如果你愿意革新，如果你已進入新的狀態：如果你希望持久，就需要新的方式新的生命，而如果你希望能夠站立，就需要唱著新歌，尋找新的形式。”p.121：“在你們政府中的，將不是追求塵世事物的肉欲之人，而是完全沒有肉身和此世欲望的靈性之人。”p.196：“一切都要除舊迎新；一切都要革新，而將要采取的方式，將使每個人都堅定，因為它將給予每個人屬于他也適合他的東西；但每個人都要敬畏，而整個城市是由每個人構成的……來吧，就從今天開始：就讓今天成為美好生活的開端……”

[[163]](#163_3)Cognasso, pp.221—222，231—232.

[[164]](#164_3)Cognasso, p.201：“我這樣對你說，佛羅倫薩，為上帝奠定新家并革新整個城市的時刻到了……我還對你說，上帝希望你這樣做，需要你革新整個城市，整個政權，讓你的城市成為上帝之城，而不再是佛羅倫薩城——它已經是過去了；一切都要基于你將采取的形式，形式變了，城市也就變了。”

[[165]](#165_3)例見Trattato, I，3。

[[166]](#166_3)Weinstein, Savonarola, pp.146，n.30，175—177.

[[167]](#167_3)Prediche sopra Aggeo, pp.409—428（28 December 1494）and Weinstein, pp.294—295.

[[168]](#168_3)Cognasso, p.119；參見Prediche sopra Aggeo, p.128。

[[169]](#169_3)Aristotle, Politics, III, xiii，#13—14；xvii，2—3，5—8.

[[170]](#170_3)Cognasso, p.195：“不合適的東西就要切除，若不合我們需要。如那種總督制。”參見Gilbert，“Venetian Constitution”，pp.478—482。

[[171]](#171_3)參見本書邊碼第170—172頁。

[[172]](#172_3)關于薩伏那羅拉和馬基雅維里的關系，最權威的討論是J.H.W hitf ield，“Savonarola and the Purpose of The Prince”，reprinted in Discourses on Machiavelli（Cambridge, England：W.Heffer and Sons，1969），and Weinstein, Savonarola（見本書第111頁注2）。

[[173]](#173_3)Luca Landucci, A Florentine Diary from 1450 to 1516，trans.Jarvis（London：J.M.Dent, and New York：E.P.Dutton，1927），p.139.

[[174]](#174_3)Machiavelli, Capitolo di Fortuna，第38—39行。

[[175]](#175_3)Machiavelli and Guicciardini, chs.1 and 2.

[[176]](#176_3)Gilbert，“Venetian Constitution”，p.488；關于“開放型政制”（governo largo）與“封閉型政制”（governo stretto），參見Machiavelli and Guicciardini, p.60。

[[177]](#177_3)“governo”一詞在意大利語中亦有“照料”、“理家”之義，故而作者有此解釋。——譯注

[[178]](#178_3)Machiavelli and Guicciardini, pp.9—11.

[[179]](#179_3)關于這一模式在佛羅倫薩的運用，參見Gilbert，“Venetian Constitution”，p.485。

[[180]](#180_3)關于魯切萊政治思想的特點，參見Gilbert, Machiavelli and Guicciardini, pp.80—81，112—113，及“Bernardo Rucellai and the Orti Oricellari”（見本書第109頁注1）。

[[181]](#181_3)Gilbert，“Bernardo Rucellai”，pp.106—109，這里引用了Bernardo’s De urbe Roma。

[[182]](#182_3)現在有Mario Domandi的譯本：The History of Florence（New York, Evanston and London：Harper and Row，1970）。他的傳記見Roberto Ridolfi, Life of Francesco Guicciardini（London：Routledge and Kegan Paul，1967）。

[[183]](#183_3)V.De Caprariis, Francesco Guicciardini：dalla politica alla storia（Bari：Laterza，1950）.

[[184]](#184_3)Machiavelli and Guicciardini, pp.106—123.

[[185]](#185_3)“Del modo di ordinare il governo popolare”，收入Dialogo e discorsi del Reggimento di Firenze, ed.Roberto Palmarocchi（Bari：Laterza，1932），下面引用時略作D.e D.，pp.218—259。

[[186]](#186_3)文末有一條筆記如是說，不過也可能是一種文學渲染。

[[187]](#187_3)Gilbert, Machiavelli and Guicciardini, pp.76—77.

[[188]](#188_3)D.e D.，pp.218—219：“……我們的市民生活已極大地偏離了良好共和國的秩序井然的生活，在涉及政府形式的事情上是如此，在其他的風俗和我們的生活方式上也是如此：行政的管理或者有陷入僭政之危險，或者將會傾向于使民眾解體；一種普遍的放縱于作惡，對法律和長官極不尊重，也不敬畏；沒有向有德性有勇氣的人開啟一條展示并實施其德性的道路，沒有給予為共和國做貢獻的人以恰當的獎賞；在所有的人當中普遍存在一種追逐名譽的野心，并且假定在所有重要的公共事務中，都會起作用；男人們對精神變得娘娘腔，虛弱無力，喜歡纖弱的生活，而考慮到我們的財產能力，那就是喜歡奢侈的生活；很少去愛真正的榮耀與榮譽，愛的是財富與金錢……”

[[189]](#189_3)D.e D.，p.219：我不覺得一兩條特定的法律能有什么成效，相反，必需的是，把所有的事情都合在一起，整成一種原料，然后重新塑造，重新區分，就像用面團做食物的人那樣：如果頭一道沒有做好，就把所有的面堆成山，再揉出新的形狀；再拿好醫生來打比方，當發現一個身體充斥著各種疾病，沒有辦法來施行特定的治療，就用藥物來緩解所有的病因，并為這身體安排一種全新的治療方案，這樣做，雖然很難，而且需要好醫生，卻并非不可能。關于薩伏那羅拉把基督描述為這樣一位醫生，參見本書第118頁注2。

[[190]](#190_3)D.e D.，p.219：我不覺得一兩條特定的法律能有什么成效，相反，必需的是，把所有的事情都合在一起，整成一種原料，然后重新塑造，重新區分，就像用面團做食物的人那樣：如果頭一道沒有做好，就把所有的面堆成山，再揉出新的形狀；再拿好醫生來打比方，當發現一個身體充斥著各種疾病，沒有辦法來施行特定的治療，就用藥物來緩解所有的病因，并為這身體安排一種全新的治療方案，這樣做，雖然很難，而且需要好醫生，卻并非不可能。關于薩伏那羅拉把基督描述為這樣一位醫生，參見本書第118頁注2。

[[191]](#191_3)D.e D.，p.220.

[[192]](#192_3)D.e D.，p.220：“不大可能把一個如此身纏疾患的城市，轉變到起碼中等的狀態，相反，給他們一個開端也就足夠了，因為一旦開辟了道路，時間的進程也許就會隨著以后的歲月產生更大的成功，而在那樣一個開端人們可能都無法希望看到這種成功。”

[[193]](#193_3)D.e D.，p.221：“把武器裝備交給公民們，也無異于一種共和生活與民主生活，因為當你賦予他們一種良好的司法和有序的法律，那些武器就不會變成危害，而是祖國的利器。”p.223：“的確，為了不至于使城市和國家陷入黨爭與不和，就必須維持一種良好的司法，制定法律尚屬簡單易行，難就難在遵守法律，這個問題下文還將更廣泛地討論。”

[[194]](#194_3)D.e D.，p.222：“國家與帝國非他，就是在某些人身上以某種榮譽稱號為掩飾的，施加于臣民之上的暴力而已；若想不用武器和暴力，而是借助于他人的幫助來維護它，則無異于想從事某種活動，卻不使用與此相適宜的工具。總之，沒有武器的人就不能勝過他人，不能抵御敵人。”

[[195]](#195_3)參見Ricordi, C，48（Francesco Guicciardini, Ricordi：edizione critica a cura di Raffaele Spongano, Florence：Sansoni，1951，p.57）：“不能靠良知來維護國家，因為——考慮到它們的起源——它們都是暴力的，從自己祖國的共和國施加到外部，而非在別處……”

[[196]](#196_3)D.e D.，p.222.

[[197]](#197_3)緊接本書第134頁注2中的引文，“……更廣泛地討論。任命這位首領——眾人中最重要者——就不能不多考慮內部政制。”

[[198]](#198_3)D.e D.，p.223：……也不消討論一個人、少數人還是多數人的統治是最好的政體，因為自由是天性屬于我們城市的。我們的先人在此生活，我們都在此成長；我們的祖先不僅告訴我們，讓我們記住，我們要樂意生活在此，而且還需要用自己的力量乃至生命去保衛它。

[[199]](#199_3)D.e D.，p.223，緊接上文：“自由無非是法律至上，并且公共秩序高于特定人們的欲望……”

[[200]](#200_3)D.e D.，p.223，緊接上文：“……而因為法律并沒有生命，也不能靠它自己來使他人遵守，而是需要實施者，亦即執行法律的長官，若想生活在法律之下，而不是在特定人的意愿之下，就必須是長官們不懼怕每個特定的個人。”

[[201]](#201_3)緊接上文：“但是，要奠定自由，就需要民眾生活，其精神與基礎則是廣泛參政，它包含了決定城市的長官及職權。”

[[202]](#202_3)D.e D.，pp.224—225：“因此，在所有那些參與國家事務的人挑選將軍時，大議事會組織得秩序井然。但有幾次我也在想，若是在產生行政長官時，介入到議事會的不僅僅是那些在這方面有能力的人，還包括大量的沒有能力參與政府事務的人，又會如何。因為我們從經驗中都看到了，議事會在選擇官員時所犯的大部分錯誤，都產生于一種認為自己很在行的欲望，故而每個投票的人，都希望自己能獲得那職位。這一原因在那些沒有能力的人那里，便不復存在了，因為沒有這方面在行的經驗，他們就不會把職位授予別的人，除非是他們認為有此能力者……由此可看出人類的自然傾向：只要不牽扯自己的考慮，人們就會求善。”

[[203]](#203_3)D.e D.，p.244.

[[204]](#204_3)D.e D.，pp.230—231.

[[205]](#205_3)D.e D.，pp.230—231：“在一個共和國中，日常需要制定法律和臨時決定時所采用的方式是很嚴格的，它們必定首先需要由最高長官提議，由簽署者附議，然后重新由最高長官提交，爭取到他們和各委員會的同意，還要交給八十人會議，最后在大議事會上審查通過。”

[[206]](#206_3)D.e D.，pp.175—195：“Del modo di eleggere gli uffici nel consiglio grande.”（“論在大議事會上選舉各公職人員的方式”。）

[[207]](#207_3)D.e.D.，pp.178—179.

[[208]](#208_3)D.e D.，p.237.

[[209]](#209_3)D.e D.，pp.238—239：“雖說這是刺激少數人的食物，但它卻不是無效的，因為在所有秩序良好的共和國，在各個時代，人們都看到少數公民的德性，而且是這種德性在治理著共和國，而榮耀的功績和巨大的影響都始終產生于少數人，出于少數人之手，因為，想要成就大事并且在自由的城市中成為政府首腦，就需要盡可能多的大眾再加上德性，這些只有通過少數人才可以結合。除了愛城市之外，還有善，讓他們滿懷熱忱，雄心勃勃，充滿了追求偉大卓越的渴望；當他們追求并考慮成功時，不是要超越法律，也不是通過結黨營私，而是希望獲得好公民和明智者的名聲，并且為祖國作貢獻，那么誰又能說這種雄心不是值得贊美并且是最有用的？對此沒有感受的人是冷漠的，并且缺乏榮耀的激勵，從他們那里絕不會產生偉大崇高的東西。”

[[210]](#210_3)D.e D.，pp.238—239：“雖說這是刺激少數人的食物，但它卻不是無效的，因為在所有秩序良好的共和國，在各個時代，人們都看到少數公民的德性，而且是這種德性在治理著共和國，而榮耀的功績和巨大的影響都始終產生于少數人，出于少數人之手，因為，想要成就大事并且在自由的城市中成為政府首腦，就需要盡可能多的大眾再加上德性，這些只有通過少數人才可以結合。除了愛城市之外，還有善，讓他們滿懷熱忱，雄心勃勃，充滿了追求偉大卓越的渴望；當他們追求并考慮成功時，不是要超越法律，也不是通過結黨營私，而是希望獲得好公民和明智者的名聲，并且為祖國作貢獻，那么誰又能說這種雄心不是值得贊美并且是最有用的？對此沒有感受的人是冷漠的，并且缺乏榮耀的激勵，從他們那里絕不會產生偉大崇高的東西。”

[[211]](#211_3)Henry V, iv，3，28—29.

[[212]](#212_3)D.e D.，pp.245—246.

[[213]](#213_3)D.e D.，pp.189—192.

[[214]](#214_3)D.e D.，pp.257—258：“這種腐敗并不是今天才開始在世上出現的，而是已經延續了許許多多個世紀，這可以從古代作家們那里得到證實，他們如此地憎惡并抨擊他們那個時代的邪惡。“要說治療，也許是少數人能夠稍稍緩和這些惡，但他們不能對人心中這種如此普遍、古老而又根深蒂固的疾病有什么像樣的效果。”

[[215]](#215_3)D.e D.，：“……的確是極其幸福，充滿榮耀，在于他獲得了把他的共和國整頓得如此有序的恩寵，而更為幸福得多的，是能夠以適當的方式，使他的制度和法律延續數百年，并且在這制度與法律之下，還許多次有力量成為全希臘的領袖，但首先是外邦民族中獲得榮耀，被認為具有德性。他比柏拉圖、西塞羅以及許多最博學最明智的人把它寫在書中都更容易使它付諸實施；所以，在他那個時代，人家說他得到了德爾菲的阿波羅的幫助，不是沒有理由的，而且合理的是，改革一個失序的城邦，并且以如此值得贊美的方式來改革，這更應該是神力而非人力所能為。”

[[216]](#216_3)或許由此可以說，這一點沒有得到理解，是對圭恰迪尼和馬基雅維里有諸多誤解的原因所在。

[[217]](#217_3)D.e D.，p.258：“留給我們的是能夠驚奇并疾呼這等崇高的事情，但把它付諸實施卻是不允許的，也不能指望費力去考慮它；這樣回到我們能力限度內的事情，我要說這種疾病是如此難治，故而是不可能根除的；就需要像他那樣，去除那些以財富為考慮的習俗，也不能有用于人類奢侈的東西，除非另有計劃。我充分相信，給城市以武裝，并開啟由此而獲得榮耀的道路，讓行政長官關心人們的好名聲好舉止，對過錯立即能加以懲處，所有這一切加起來，就能夠使財富不像今天這樣被看重。我們就能做到一樁一直想做卻從來沒有做到的事：盡可能限制并約束裝潢和服飾的奢華……”之后是一篇冗長的控訴。

[[218]](#218_3)此事可參見Rudolph von Albertini, Das florentmische Staatsbeivusstsein imübergang von der Republik zum Parinzipat（Bern：Francke Verlag，1955），他在附錄中收入了discorsi的文本。

[[219]](#219_3)Roberto Ridolfi, Life of Francesco Guicciardini, chs.VIII—XVI.

[[220]](#220_3)D.e D.，pp.260—266：“l governo di Firenze dopo la restaurazione de’Medici nel 1512.”這是這類著作中唯一一篇我們無需借助于Albertini的文章。

[[221]](#221_3)D.e D.，pp.260—261：“人們會看到，審慎老到的醫生會竭盡全力認清疾病的本性，明確這種疾病的性質和所有的表現，然后以此為基礎，來解決這疾病的根源是什么，該用什么藥，什么時候用藥；因為，如果這一點做不好，就去規定什么樣的飲食，開出與疾病不相稱的藥，全然與該疾病的癥狀和本性相反，結果就會造成病人的完全毀滅和死亡。“這一方案在任何事情上都是值得贊美和必要的，首先需要決定的是，誰是各國政府的領袖和首腦；既然城市是一個頭[引者注：身體？]，由無限多不同狀況的、不同欲望與心思的人構成，那么他們的表現、性情也是無限多的，駕馭他們的困難也是無限多的；因此，就必須明確并采取一個政府該有的秩序，質料本身越是復雜，所產生的后果越是重大，就越是需要小心謹慎。”

[[222]](#222_3)D.e D.，p.261：“因為良好的政府可以帶來無數人的福祉和安全，而相反則會造成城市的毀滅和消亡，因此，在人類生活中，沒有任何東西比這一共同體和公民團體更為珍貴和獨特了。正如一種疾病是否得到了醫生的良好照料，人們可以提出生或死的強有力論證，涉及一個國家的政府，情況也是同樣，因為如果得到了明智而且相稱的治理，人們就可以相信并指望獲得好的結果；得到其他方式的治理，或者說政府是壞的，那么，除了毀滅和消亡，人們還能指望什么呢？”

[[223]](#223_3)D.e D.，p.261：“……由此可見，用同樣的規則進行一般的討論并不夠，需要的或者是對所有事例都加以區分的一般討論，這樣將會太冗長；或者就是只局限于討論一點，亦即我所要做的，僅限于對于美第奇家族列位所必要的討論，僅限于佛羅倫薩城的國家與政府……”

[[224]](#224_3)D.e D.，pp.261—262：“佛羅倫薩這個城市長久以來其自身就一直是自由的；它由民眾所統治，并且在托斯卡納地區的許多地方有統治權和治理權。在過去意大利的政局中始終在各列強之間是最有名望和地位的，似乎沒有誰比得上它的控制權。要說原因，可以說是它所處的位置，那里人們的天性，他們不甘清靜，愿意四處闖蕩，在貿易方面很在行，他們向來精于牟利。這些狀況，就使得佛羅倫薩市民對自由生活和民主生活有著共同的渴望，不愿意承認某些人有特殊的地位，對每一個高高在上的人或者某個人過分的權力都很憎恨，而且他們都有參與并思考國家和政府事務的傾向。”“參與”（participazione）一詞初見于p.263；見本書下頁注2。

[[225]](#225_3)D.e D.，p.262：“這種介入如今猶勝往日，因為市民們從1494年到1512年間都是在一種最廣泛最自由的民眾政府治下成長的，并習慣于這種方式，在這種制度中，所有的人似乎都是平等的，他們最難以承認有人高高在上，并且在每一件事情上掌握完整、絕對的裁量和統治權。”

[[226]](#226_3)D.e D.，pp.262—263：“再說相當重要的一點，美第奇家族不是純粹從平民那里奪取政權的，而是說，長久以來該城已然分化，并掌握在各派別且流變不居的首領們手里……他似乎不是從全體市民那里，而是從另一派別的首領們手里獲得的；這一點并沒有使中層和平民們不滿意，因為隨著這種變化，他們的地位似乎并沒有下降，相反，因為上層互相爭斗，他們的狀況倒有所改善。就這樣，1434年美第奇家族執掌政權，不是從平民，而是從某個里納爾多·德利·阿爾比齊大人、某個帕拉·斯特羅齊大人以及其他類似的人手中獲得的；而即便是美第奇家族，也沒有在每一件事情上成為絕對的主人，而是有某些同伙，他們盡管地位較低，但也有某種參政權[波考克注：這是該詞第一次出現]；因此，洛倫佐手中完成的大業，并非在他們家族一蹴而就，而是在許多年中一點點實現的。”

[[227]](#227_3)D.e D.，p.263：“如今每件事都分化了：變成了一個根本不是民眾的國家，剎那間就被美第奇家族接管了權力，一個人絕對掌握了城市的權威力量；由此產生了一個從民眾和城市全體手中攫取的政權，而且這種變化是一下子發生的，沒有任何的時間間隔，就從充足落到極度貧乏。而這種狀況在任何一點上[參見本書第150頁注2]都是極其困難的，因為很大一部分市民都成了敵人，他們如今可以說是完全沒有了當初的那些參政權；不光是這一類市民成了敵人，還有其他許多不喜歡該政府的人，而要想更好地認清這種惡的本性以及該政治體的復雜性，需要花更多的篇幅來加以分析。”

[[228]](#228_3)D.e D.，pp.263—264.

[[229]](#229_3)Albertini，前揭書，p.370：“老人們的這種奇想絕不會消除，但它們是聰明人的奇想，但用不著怕聰明人，因為他們從來不會革新。”

[[230]](#230_3)D.e D.，pp.263—264：“……為他們所用的人，無非是或者身為貴族，或者有親戚關系，或者要堅持做好人，或者是有著審慎者的名聲，都曾在民眾政權中狀況良好，也許會一心在此尋找位置，不管是什么樣的生活方式。這些人，因為與其他人比起來在這個政權下狀況要好得多，所以用不著懼怕他們會費力去危害政權……如果他們具有明智或者善良，就必定會考慮讓這政權延續下去……但因為人們并非都是聰明的，而更多地是為自己的私事花心思，對于他們大部分人的精神狀況，我可不會作肯定的判斷。”

[[231]](#231_3)D.e D.，p.265.

[[232]](#232_3)D.e D.，pp.265—266：“再說，統治者和政府的首要目的是要維護他們自己及其政權，出于這一目的，他們就需要他們的敵人們一直相互爭斗，而不能變成朋友，而這一類人據說不僅是美第奇家族公開的敵人，甚至就是城市中的全體。這些人并沒有因私人的損害和懼怕而恨他們，也不是因為他們統治得不公正，而只是因為他們在整整十八年間損害了這些人過去民眾生活的愉悅，因而希望回到過去，而其他任何事情這些人都不喜歡。不過，這些人既不是出于好品行，又不是喜歡正義，也不是為了榮譽和利益；他們始終在考慮變革，要回到過去的大議會，回到共和政府。”

[[233]](#233_3)D.e D.，p.266：“……這些說法雖然花團錦簇，我卻有不同的見解。”這是discorso一書的結語。

[[234]](#234_3)Albertini, p.345：“你們的先人，從科西莫開始，一直到皮埃羅，他們執掌這個國家，是靠勤勉而非武力。于你們，則需要比勤勉更多的武力，因為你們有更多的敵人，缺乏對付他們的手段……要把聰明人籠絡在身邊，按你們的想法來把持軍隊……但所有這些力量還不夠，因為這座城市太大了，有太多的人不滿……因為你們要明白，在過去的十年里該城狀況好極了，所以對這段時間的回憶就讓你們陷入戰爭。另一方面，城郊和鄉村則壞透了，因此，城市你們沒有能力重新獲取，但城郊則可以。如果你們把它武裝起來，用武裝人員去對抗損害他們的外部的統治者和內部的各種長官，那你們就實際上成了他們的主人，這樣，從現在起不消六個月，你們在佛羅倫薩這座城市，就會比在普拉多駐扎一支西班牙軍隊還要安全。”

[[235]](#235_3)這在馬基雅維里本人的著作中大概從未得到承認。

[[236]](#236_3)D.e D.，pp.267—281：“Del modo di assicurare lo stato alla casa de’Medici.”

[[237]](#237_3)D.e D.，p.269：“……如果教皇活著，那他們就能有足夠的機會和力量去攫取各國，實現他們的圖謀；教皇如果死了，那誰會看不到維持與新贏家的交情將是多么重要？要想守住其他那些國家將是很困難甚至是極端困難的，因為它們是新的，鄰近的強人、自命有權利的人，或者低下敗壞的民眾，他們都會強烈反對。適應了這種情況，要想維持權力就不會困難了，因為統治這個國家并不冒犯也不奪取任何人，如果不傷害那些市民自身的話，后面我們會談到，讓他們滿足是不困難的。”

[[238]](#238_3)D.e D.，pp.270—271：“……我們有瓦倫蒂諾的例子，其道理很明顯：因為獲得個別大國家是件艱巨的任務，而維持它們則是更加艱巨的任務，要建立一個新的君主國有無限多的困難，尤其是成為一個新的君主。只有弗蘭切斯科·斯福爾扎在米蘭成功地維持了統治，但這有許多原因……再加上，他獲得的是這樣一個國家，盡管它喜愛自由，但它習慣于為外來的主子所統治，而且它的自由也大大地變質了，自由的民眾也大大地陷入了奴役；各種條件都使得維持統治變得極其容易，很少會有人起來反對新的主宰，自由的民主和天然的主人倒是更會起來爭取解放。不如說他是占有一件無人認領的遺產（eredità vacante），即他從其他人那里沒有搶任何東西；甚至對于該城民眾而言，這倒可算是給了他們很大的好處，考慮到這是從威尼斯人嘴里奪取的，這自然是再滑稽不過的事。”不難設想，圭恰迪尼在寫下這段話時，他一定十分熟悉《君主論》。

[[239]](#239_3)D.e D, p.270：“……雖然他們也有一位教皇，但他們卻不是天然的主人，而是說他們都是公民，并且是在公私各方面都起過巨大作用的長輩們的后裔。”

[[240]](#240_3)D.e D.，p.268：“雖然教皇國的強大會使人認識不到這一危險，但這并不是低估它的充足理由，因為時機和幸運會改變，而且把一切都建立在一個人的生命之上，是很靠不住的，一旦他死去，人們馬上就會看到各種失序的后果……但是正如明智的水手在港口或者風平浪靜時會修整船木和各種在未來用以對付風浪的工具，同樣，為國家掌舵的人，也必須著眼于修整并妥善安排這一身體的各個肢體，以便在發生任何情況時，能夠調動起它的全部神經和力量。的確，誰若能認真考慮這些惡的原因和起源，不應懷疑他能不太困難地因勢利導去醫治這一病人，即便不能達到最佳，起碼也可使其處于良好的狀態。”

[[241]](#241_3)D.e D.，pp.272—273.

[[242]](#242_3)D.e D.，p.275：“……然而，當初他卻是個內心溫和的人，但如果人們發動了新的變革，那他也是會改變的，因為，照我看來，在當初的寬大和后面引入的情況之間的差異，也就相當于如今的狹小和洛倫佐時代的情況。“這樣就會在那些贊同這個政權的人們當中產生懷疑、憤怒和無知；有人會認為這和94年的變革很相似，那會兒美第奇家族的朋友們，都是這座城市的佼佼者，他們得到了保護，而沒幾個月之后又和其他人一起進入了政府。如今要是不心狠手辣就會有危險……也許就是流放、剝奪財產以及其他類似的損害……”

[[243]](#243_3)Albertini, pp.362—371：“Discorso di Lodovico Alamanni sopra il fermare lo stato di Firenze nella devozione de’Medici”（“洛多維科·阿拉曼尼論將佛羅倫薩政權鞏固于美第奇家族之奉獻”，這是Roberto Ridolfi為此文起的標題）。關于阿拉曼尼的生平，以及他與他共和派弟弟Luigi的必要區分，見Albertini, pp.43—45。另參見G.Guidi，“La teoria delle‘tre ambizioni’nel pensiero politico fiorentino del primo Cinquecento”，in Il Pensiero Politico, vol.5，pt.2（1972），pp.241—259。此文的英譯本見Social and Economic Foundations of the Italian Renaissance, ed.Anthony Molho（New York：John Wiley and Sons，1969），pp.214—220。

[[244]](#244_3)Albertini, p.363.

[[245]](#245_3)Albertini, pp.366—368.

[[246]](#246_3)Albertini, p.368：“……我知道，其他許多人是這樣反駁的，他們說，對于不同的時間和不同的條件，需要想到不同的方法，因為老一套是不行的。但我說，從那會兒到現在，各方面的可能是加大了許多，但還沒有到變種或者增長過頭的地步。而對于那些年長和因襲的人，老洛倫佐的老辦法就是最佳的；對于那些新近才為人所知的人，也還有極便捷和安全的藥方，這樣如今掌握政權就和當初一樣容易。而當對某些人而言情況似乎相反時，他們就會聲稱此前要比現在有利得多，為他們所看到的找借口，說一切都會與他們的說法吻合。”

[[247]](#247_3)Albertini, pp.368—369：“他們還會說，在洛倫佐的時代，沒有一個像如今這樣的大議會，它與市民們的心性完全相異：而我說，這個困難并不是不可以輕易解決，因為在佛羅倫薩的市民中間，存在著三種類型的靈魂……”

[[248]](#248_3)Albertini, p.370：“但他們都習慣于他們的某種愚蠢之行為，而不是自由，故而在佛羅倫薩，他們不肯去尊重任何東西，不管它多么有價值，只要它不是屬于其統治者，并且是出于強迫和勞累。正因為如此，他們與宮廷的方式大相徑庭，而且我相信，很少會有其他人這樣；然而，一旦到了外面，他們就不會這樣。由此我相信，起初他們那做派準是顯得很不合適；而后他們的游手好閑則成了習慣，習慣又成了自然。因此我相信，當他們到了他們的地界和習俗以外，和君主們打交道就毫不費力。這種奇想在老年人那里從來就不會消失，但他們都是聰明人，而聰明人你不用害怕，因為他們從來不會革新。而年輕人則很容易戒掉這種公民精神，并習慣于廷臣的習性，只要君主愿意。”

[[249]](#249_3)Albertini, pp.370—371：“除此之外，更需要考慮到的是，這會讓他們戒掉那種與他們自己的習慣如此相異的公民精神；因此對于那些見了長官閣下要脫帽除冠的人，情況就會像是修士們那樣，他們會拒斥共和國，按他的命令行事，從此再也不會裝出公民的素質，或者民眾的善意……而隨著時間的推移，一點點地，如果按照同樣的選舉和任命程序，用那些將走上前臺的年輕人，以及那些現在還是少年的人，來替代本城政府中那些曾經是年輕人如今已年老的人（他們也是在它的學校里培養的），那么，在我們的城市中，就沒有人可以離開君主而生活（他會與他們交談，這是與現在各處的情形都相反的）。”

[[250]](#250_3)這種解釋的較早闡述，參見筆者的“Custom and Grace, Form and Matter：An Approach to Machiavelli’s Concept of Innovation”，in Martin Fleisher（ed.），Machiavelli and the Nature of Political Thought（New York：Atheneum，1972），pp.153—174。

[[251]](#251_3)Niccolò Machiavelli, Opere（a cura di Mario Bonfantini；Milan and Naples：Riccardo Ricciardi Editore；vol.29 in series La Letteratura Italiana：Storia e Testi, undated but 1954），下面的引文見Opere, p.5：“從古至今，統治人類的一切國家、一切政權，不是共和國就是君主國。君主國不是世襲的就是新的。在世襲君主國里，長期以來君主的后裔就是那里的君主，新的君主國或者是全新的，如弗蘭切斯科·斯福爾扎的米蘭公國；或者是世襲君主國占領的附庸，如西班牙合并的那波利王國。這樣獲得的領土，或者原來習慣在一個君主統治下生活，或者向來是自由的國家；而其獲得，或者依靠他人的武力或者依靠君主自己的武力，或者由于命運或者由于德行。”

[[252]](#252_3)第二章題為《論世襲君主國》，同時以拉丁語和意大利語書寫標題，這與第一章一樣；但是，這個術語的初次出現是在第二段：“因為世襲君主沒有多少原因和必要性去得罪人民。”

[[253]](#253_3)馬基雅維里的“stato”一詞既指“權位”（status），也指“國家”（state），“stato”就是一個人或一個集團統治他人時擁有的“權位”（status）。但馬基雅維里使用此詞時常指某人的權位（status），較少指非人格化的國家（state）。參見Harvey C.Mansfield，“On the Impersonality of the Modern State：A Commentary on Machiavelli’s Use of Stato”，American Political Science Review 77（1983）：849—857。——譯注

[[254]](#254_3)Opere, p.5：“……只要具有通常的能力，便可繼續維持他的權位，除非有某種異乎尋常的、格外強大的力量篡奪他的地位。”參見Discorsi, III, v，其中明確講到，世襲君主只有在全然漠視人民的古老習俗時，才需擔心其君位不保。

[[255]](#255_3)Ritratto delle Cose di Francia, in Opere, pp.471—486.在“Niccolò Machiavelli politologo”，in Gilmore, ed.，Studies in Machiavelli中，Nicola Matteucci把他對法國君主制的觀察與他對羅馬共和國的研究做了比較，并認為這是馬基雅維里最欣賞的兩種政體。這一令人吃驚的解釋被稱為“結構性的和一成不變的”（Gilmore, p.211）。

[[256]](#256_3)Opere, p.6和Bonfantini的注釋，他在這里反駁說，埃斯特公爵并不缺乏“德行”（virtù）。

[[257]](#257_3)Opere：“而且革新的記憶和原因，由于統治的年代久遠并且連綿不斷而消失了；因為一次變革總是為另一次變革留下可以繼續進行的條件。”看來這些“記憶”（memorie）本身是“自生自滅的”（cagioni）。

[[258]](#258_3)Opere：“……所有被你損害的人們將統統變成你的敵人；你也留不住那些把你請進來的朋友們，因為你不能按照他們的期望給予滿足……”

[[259]](#259_3)參見本書第170頁注2。

[[260]](#260_3)“世襲君主”（principe naturale）卻只要“不違祖制，遇有意外之事便因循”就夠了。Opere, p.5。在有關“手術”（pratiche）的言論中的這個主題，參見Gilbert, Machiavelli and Guicciardini, p.33。

[[261]](#261_3)Chapter III（Opere, p.7）：“……只要根絕過去統治他們的君主的血統，就能夠牢固地保有這些國家了。由于在其他的事情上維持著他們的古老狀態，在風俗習慣上也沒什么不同，人們就會安然生活下去……”Chapter V（Opere, p.18）：“那些習慣于生活在一位君主統治下的城邦和地區，一旦舊君的家族被鏟除，它們卻不會贊成另立新君，因為它們服從慣了，沒有舊君，卻又不會像自由人那樣生活……”這一章也討論了前共和國的問題，見本書第175頁注2。

[[262]](#262_3)Chapter III（Opere, p.8）.

[[263]](#263_3)Chapter III；要點是君主應隨時準備糾正其官員引起的失序。

[[264]](#264_3)Opere, p.16：“西班牙、高盧和希臘之所以頻頻發生對羅馬人的反叛，是因為這些國家有無數的小王國。在他們的記憶尚未消失之時，羅馬人總是不能高枕無憂。但是，只要羅馬帝國的權力和統治一長久，使他們的記憶煙消云散，羅馬人就成了這些地區牢固的占有者。”

[[265]](#265_3)Opere, p.17：“任何人一旦成為一個城邦的主子，如果這個城邦原來習慣于自由的生活，而他不把這個城邦消滅，他就是坐以待斃。因為這個城邦在叛亂的時候，總是利用自由的名義和它的古老秩序作為借口，而這兩者盡管經過悠久的歲月或者施恩受惠都不能夠使人們忘懷。除非將那里的居民弄得四分五裂或者東離西散，否則無論你怎么辦或者怎樣預防，他們還是永遠不會忘掉那個名義和那種秩序的，正如在佛羅倫薩人羈絆下百年后的比薩人一樣，人們遇有任何不測之事就立即想起它們。”p.18：“共和國中有更大的仇恨，更多復仇的欲望；對古老自由權的記憶使他們無法平靜，也不可能使他們平靜。但在共和國里，就有一種較強的生命力，較大的仇恨和復仇心。因此，最穩妥的辦法就是，把他們消滅掉，或者駐在那里。”對于駐在那里如何有益，似乎未作討論。

[[266]](#266_3)Opere, p.10：“所以，羅馬人預先看到麻煩就立即加以補救，而且從來不曾為了避免戰爭而讓它發展下去，因為他們知道不應該逃避戰爭，宕延時日只是有利于他人……他們從來不喜歡我們這個時代的聰明人口中常念叨的‘享受時間的恩惠吧’這句話，而寧愿享受他們自己的德行和審慎的恩惠。因為時間把一切東西都推到跟前：它可能帶來好事，同時也可能帶來壞事；而帶來壞事，同時也帶來好事。”

[[267]](#267_3)Opere, p.18：“論依靠自己的武力和德行獲得的新君主國。”

[[268]](#268_3)Opere, p.18：“……以布衣一躍為君主，就是以德行或命運為前提條件的……”

[[269]](#269_3)Opere, pp.18—19.

[[270]](#270_3)Opere, p.19：“看來除了‘機緣’（l’occasione）之外他們并不依靠命運，機緣給他們提供質料，他們賦予它他們所認為的好形式。如果沒有機緣，他們的德行會被浪費；但是沒有德行，有機緣也會被白白放過。“因此，就摩西而言，他必須遇到受埃及人壓迫的以色列奴隸，他們為了擺脫奴役，愿意追隨他。羅穆路斯則必須不再留在阿爾巴，必須在他出生時就被遺棄，日后他才能成為羅馬的國王和建國者。居魯士必須察覺到波斯人不滿于梅迪人的統治，同時梅迪人由于長期處于和平狀態而變成柔順軟弱的人。至于提修斯，如果不曾遇到渙散的雅典人，他也無以施展自己的德行。可見，是這些機緣使這些人走了運，同時由于他們具有卓越的德行，使他們能夠洞察這種機緣，從而利用這些機緣給他們的祖國增光并且為國造福。”

[[271]](#271_3)Capitolo della Fortuna，第10—15行：因為這反復無常的造物常習慣于用更大的力量來對抗她在自然中所看到的巨大力量。她的自然強力迫使著每個人；而她的統治又始終是暴烈的，如果沒有更強的德性來制服她。第124—126行：因此就應該把她當成自己的明星，而且盡我們之所能，每時每刻按她的千變萬化使自己得到適應。

[[272]](#272_3)Capitolo dell’Occasione，第10—15行：我前面披著一頭散亂的頭發：用它們我遮掩了胸膛和面目，為的是我前來時無人能覺察。腦后的頭發我每根都已去除，由此讓人辛苦徒勞，如果他想要抓住它，或者使我留步。

[[273]](#273_3)Opere, p.19：“關于摩西，我們不便置詞，因為他只是在執行上帝給他的吩咐；不過，僅憑他蒙受神恩，使他有資格跟上帝說話，他還是應當受到崇敬的。但是，想想居魯士和其他獲得或創建王國的人，我們就會發現，他們全都值得崇敬；想想他們特殊的行動和法律，就會發現他們與摩西并無不同，雖然他有那樣一位偉大的導師。如果考察一下他們各自的表現和做法……”省略處見本書第179頁注1的引文。

[[274]](#274_3)但這并不確定，總可以認為（詹姆斯·哈靈頓就是這樣做的）神恩的作用和智慧的作用可被證明是相同的。參見本書第十一章。

[[275]](#275_3)Opere, p.20：“若要透徹地探討此事，就要研究這些革新者是依靠自己還是依靠別人；也就是說，為完成自己的事業，他們必須懇求別人，還是實行強迫。就前一種做法而言，結果總是很糟糕，絕不會帶來任何結果，可是如果依靠自己并實行強迫，他們就很少遇到危險。因此，所有武裝的先知都獲勝了，而沒有武裝的先知都失敗了。因為除了上述原因，人們的性情是多變的，在某件事上說服人們不難，可是讓他們總是信服那就難了。所以必須做出這樣的安排，當人們不再相信時，那就必須用武力讓他們相信。“如果摩西、居魯士、提修斯和羅穆路斯不曾擁有武器，便不可能讓人們長期遵守他們的戒律，就像我們當今時代的季羅拉·薩伏那羅拉修士一樣，只要民眾一不相信他，他和他的制度便垮掉了，因為他沒有辦法讓相信的保持相信，也沒有辦法讓不相信的人相信。”

[[276]](#276_3)《出埃及記》32：26—28：“摩西見百姓放肆（亞倫縱容他們，使他們在仇敵中間被譏刺），就站在營門中說：‘凡屬耶和華的，都要到我這里來！’于是利未的子孫都到他那里聚集。他對他們說：‘耶和華以色列的神這樣說：你們各人把刀挎在腰間，在營中往來，從這門到那門，各人殺他的弟兄與同伴并鄰舍。’利未的子孫照摩西的話行了。那一天，百姓中被殺的約有三千。”關于這段經文的解經史，參見Michael Walzer，“Exodus 32 and the Theory of Holy War：The History of a Citation”，Harvard Theological Review 61，no.1（January 1968）。

[[277]](#277_3)典出《新約·出埃及記》16：3：摩西帶以色列人脫離奴役，來到荒野，他們饑腸轆轆，于是又懷念起在埃及受奴役時圍坐于肉鍋旁吃得飽足的情形。——譯注

[[278]](#278_3)Opere, p.21：“那些光靠幸運，從平民崛起成為君主的人們……”

[[279]](#279_3)Opere, p.22.

[[280]](#280_3)Opere：“……依靠他父親的好運而獲得那個國家。可是后來由于這種好運消失了，他也就亡國了，盡管他在這個依靠他人武力或幸運而獲得的國家里，為著使自己能夠在那里扎根，已經采取了各種措施，凡是一個明智能干的人所能做的一切事情他都做了。”

[[281]](#281_3)Opere, pp.19—20.

[[282]](#282_3)Opere, p.26：“……我們從羅馬涅人繼續等候他一個多月這件事看來，他的基礎是牢固的。”他的成功是用他把握短期機會來衡量的。

[[283]](#283_3)Opere, p.27：“……其實我覺得應當對他加以褒揚，讓那些因幸運或依靠他人武力而取得統治權的一切人效法。”

[[284]](#284_3)“Il Principe and lo stato”，Studies in the Renaissance 4（1957），113—138；現收錄于The Vision of Politics on the Eve of the Reformation（New York：Basic Books，1972）。參見Gilbert, Machiavelli and Guicciardini, pp.326—330。

[[285]](#285_3)Opere, pp.48—49.

[[286]](#286_3)Opere, p.47：“所謂自己的軍隊，就是由臣民、公民或者你的依附者組成的軍隊。所謂其他一切軍隊，就是雇傭軍或者援軍。如果你考慮一下我們在上面已經提到的四個人[指切薩雷·博爾賈、敘拉古的錫耶羅、以色列的大衛和法國的查理七世]的謀略，觀察一下亞歷山大大帝之父腓力以及許多共和國和君主怎樣整軍經武，把自己武裝起來，那么很容易找到組織自己軍隊的辦法。我對此道篤信不移。”

[[287]](#287_3)狐貍比獅子更懂得這一點。（ch.XVIII）

[[288]](#288_3)Opere, p.78.

[[289]](#289_3)Opere：“……就像那波利國王、米蘭大公以及其他人，我們在他們身上首先發現，由于上面已詳述的原因，他們的軍隊都有一個共同缺點；其次，我們看到他們當中有些人受到平民的敵視，至于另一些人，盡管能使平民對他們友善，卻不知怎樣確保其地位免受貴族的敵視……”

[[290]](#290_3)Opere, p.81：“盛衰的變化亦由于這個原因：如果一個人以謹慎、耐心的方式行動，時間與事態的發展情況說明他的行動是合適的，那么他就獲得成功；但如果時間和環境有變，他就會遭到毀滅，因為他沒有改變做事的方式。沒有人能如此審慎地使自己適應這種情況，這是由于他擺脫不了自己的天性，也是由于他在一條路上一向走得順遂，無法說服自己改弦易轍方為上策；因此，小心謹慎的人，在需要迅速行動時便不知所措，只能自取滅亡；人若能適時改變自己的天性和環境，命運也絕不會變幻無常。”

[[291]](#291_3)見本書第104頁注1。

[[292]](#292_3)Opere, p.83：“思考了上面所討論的一切，我問自己：意大利此時此刻是否會迎來一位眾望所歸的新君主，是不是存有某種質料，給一位審慎且有德行的君主提供了機會，讓他能夠推行某種形式，以此為自己獲得榮譽并給本國人民帶來普遍幸福；在我看來，許多事情合在一起都是對新君主有利的，我不知道何時會比現在更適合君主采取行動。正如我所說過的，為了表現摩西的能力，必須使以色列人在埃及成為奴隸；為了認識居魯士精神的偉大，必須使波斯人受梅迪人壓迫；為了表現提修斯的優秀，必須使雅典人分散流離；那么在當代，為了認識一位意大利豪杰的德行，就必須使意大利沉淪到它現在所處的絕境，必須比希伯來人更受奴役，必須比波斯人更受壓迫，必須比雅典人更加分散流離，既無首領，也無秩序，受到打擊，遭到劫掠，被分裂，被蹂躪，忍受種種破壞。”

[[293]](#293_3)Opere, pp.84—85：“如果在上面提到的那些意大利人中，從來沒有一個能夠實現我們寄望于您的顯赫王室可能做的事情，如果在意大利的多次革命和許多戰役中，意大利的軍事德行似乎都已喪失殆盡，那也不值得大驚小怪，因為她的舊制度不佳，也未曾有一個人知道如何創立新制度。一個新生的當權者要想獲得非凡的榮耀，莫過于創立新的法律與制度，如果他們具有良好的基礎，本身又不同凡響，那就能給一位新生的統治者贏得敬畏。意大利并不缺乏質料，就看用什么形式來塑造她……因此，如果您的顯赫王室決意效法我在前面提到的那些拯救國家的俊杰翹楚，那么當務之急就是組建自己的軍隊，作為任何一項事業的真正基礎，沒有比他們更忠實、更真誠、更優秀的士兵了……因此，為了能夠憑借意大利的德行抵御外侮，就必須籌建這樣一支軍隊。”

[[294]](#294_3)J.H.Whitfield, Discourses on Machiavelli（見本書第121頁注2），pp.17，43，57—58，III，141—142。

[[295]](#295_3)對這個團體以及馬基雅維里加入他們的時間問題的討論，見Gilbert，“Bernardo Rucellai and the Orti Oricellar”（本書第109頁注1），pp.101—131，以及“The Composition and Structure of Machiavelli’s Discorsi”，Journal of the History of Ideas 14，no.1（1953），136—156；Whitfield, Discourses, pp.181—206；Baron，“Machiavelli：the Republican Citizen and the Author of The Prince”，English Historical Review 76（1961），217—253。

[[296]](#296_3)Discorsi, I，1；Opere, p.91.

[[297]](#297_3)Opere, p.92：“這些城市沒有自由的起源，故而鮮有卓越的表現，也很難成為王國的首府。佛羅倫薩的建立即屬此類，因為它是在羅馬帝國的統治下建立的，無論它是由蘇拉的士兵所建，還是由菲耶索萊的山民偶然建立，他們因相信屋大維治下的長期太平，才遷居阿諾山下的平原。這個城市在創立之初，無論有何收獲，都端賴君主善意的恩賜。”

[[298]](#298_3)Istorie Fiorentine, II，2；Opere, pp.620—622.另見Discorsi, I，49，這里有關佛羅倫薩未能克服其不自由的起源的論述甚至更加詳細。參看Nicolai Rubinstein，“Machiavelli and Florentine Politics”，in Gilmore, ed.，Studies on Machiavelli, pp.21—22。

[[299]](#299_3)“Discorsi”，I，1；Opere, pp.93—94.

[[300]](#300_3)II，2，開頭幾句；Opere, p.95。

[[301]](#301_3)有時用的詞是“秩序恢復者”（ordinatore），但馬基雅維里喜歡含蓄的說法，如“單獨一人”（uno solo）、“那些發號施令者”（il quale ordino）等。“立法者”（Latore delle leggi）一說見II，1；Opere, p.205。

[[302]](#302_3)Opere, pp.95，98，99，107.

[[303]](#303_3)Opere, p.95：“可以說，遇到一個精明的人為其頒行法律的城邦是幸運的，在這種法律的治理下，它不必改制即可享有安寧。我們看到，斯巴達遵行這種法律達八百年之久，既未敗壞它們，亦未發生危險的內亂。比較而言，沒有遇到一個精明的統治者，不得不一再改制的城邦，則多少有些不幸。尤其不幸者，則是那些綱紀廢弛的城邦，它的秩序使它根本無法步入達到完美和正確目標的康莊大道。”

[[304]](#304_3)Opere, pp.98—99.

[[305]](#305_3)I，1；Opere, pp.91—92：“……既然不存在可以向他們發號施令的任何特定的君主，所以在他們看來，生活在法律之下最適合于自保，這使他們得以避免羅馬帝國衰敗之后意大利因新蠻族的光顧而無日無之的戰禍。他們的幸運之處，亦在于地理位置可使他們長期高枕無憂，因為那兒的海洋沒有入口，況且那些侵擾意大利的人，也不擁有能夠加害于他們的舟楫。可見，微不足道的起點，即可使他們成就自己的大業。”

[[306]](#306_3)Opere, p.95：“……alcune le hanno avute a caso ed in più volte e secondo li accidenti, come ebbe Roma.”馬基雅維里在第二卷第一章又回到這一主題，解釋說，“命運”（fortuna）不是羅馬偉大的原因或由來；我們可以用這里的語境來解釋他的意思。

[[307]](#307_3)Opere：“那些有著良好的起點，且能變得更好的城市，即或沒有完美的秩序，亦可借各種變故的出現而臻于完美。誠然，它們在自我治理時并非沒有危險，因為除非事物之必然迫使人們接受為城邦展示了新秩序前景的法律，否則不會有足夠多的人表示贊同。不遭禍患，難以識必然。所以往往共和國在完美秩序未成之前即遭毀滅。”

[[308]](#308_3)I，2；Opere, pp.96—99.

[[309]](#309_3)Opere, pp.99—100：“……羅馬建城之初，沒有一個利庫爾戈斯為它建立使其長期得享自由的秩序，但平民和元老院的不和卻觸發了種種事變，使得統治者未做之事，竟因機緣而產生。就算第一次好運未光顧羅馬，卻有第二次在等著它。它最早的統治者雖然不盡如人意，卻未偏離把它引向完美的正道……此完美境界肇始于平民與元老院的不和，以下兩章將詳述之。”

[[310]](#310_3)Opere, p.37.

[[311]](#311_3)Opere, p.36：“取得這種國家不是靠美德，就是靠命運，但保有它卻不是靠這兩者。”

[[312]](#312_3)p.37：“但是，這種國家得到了人類智力難以企及的力量的關照，所以我就不多說什么了；因為這種國家顯然是由上帝建立和維護的，對它加以議論未免失之于狂妄和冒失。”

[[313]](#313_3)pp.36—37：“……這種國家是靠古老的宗教制度維持的，它們如此強大，而且其性質使君主無論怎樣行事和生活，它們都能使其保有國家。”

[[314]](#314_3)Discorsi, I，10；Opere, p.118.

[[315]](#315_3)一般討論見I，11。

[[316]](#316_3)見本書第225頁注3。

[[317]](#317_3)I，11；Opere, p.123：“研習羅馬史者皆可看到，信仰對于率軍征戰、動員人民、維持世人的良善和使惡人蒙羞，起到了多大的作用。所以，若要去爭辯應當更感激哪一個羅馬君主，是羅穆路斯還是努馬，竊以為要把努馬放在第一位。有信仰的地方，不難征募軍旅，有軍旅而無信仰的地方，引入信仰又談何容易。”I，19；Opere, p.144：“于是他想，如果他要維護羅馬，他必須轉向戰爭，他要效仿的是羅穆路斯，而不是努馬。從所有這些掌握國家的君主身上，可以看到一個楷模。像努馬那樣的人是否能夠擁有國家，全看他置身于什么時代，或好運是否降臨到他的頭上。但是像羅穆路斯那樣的人，集精明和兵戈武備于一身，將以任何方式保住國家。”應當指出，君主要“集兵戈武備于一身”這樣的語言，反映著《君主論》第二章中的語言，“世襲君主”的安全可抵御一切，但無法對抗“非凡的力量和超常的武力”。見本書第169頁注2。

[[318]](#318_3)參見本書第8章；一般討論見他的Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli。

[[319]](#319_3)I，2—6.

[[320]](#320_3)見第201頁注1和其中提到的文獻。

[[321]](#321_3)Opere, pp.99—100.

[[322]](#322_3)Opere：“羅穆路斯諸先王制定了不少良法，事后證明它們均有益于自由的生活方式。他們的目的是建立王國而非共和國，所以當城邦獲得自由時，仍缺少自由秩序所必需的許多要素。”

[[323]](#323_3)Opere：“完善”（perfezione）用了兩次，“完善的”（perfetta）用了一次。

[[324]](#324_3)，3；Opere, pp. 100—101.

[[325]](#325_3)I，4；Opere, p. 101：“……我不得不對許多人的看法提出異議，他們認為羅馬是個紛爭不已的共和國，它如此混亂，若無武力和好運抵消其缺陷，它還不如其他任何共和國。我不能否認命運和軍力乃羅馬帝國的成因，然而我認為，他們沒能認識到，武備強大之國必有良序，好運不降臨此地也難。”

[[326]](#326_3)Opere，p.102：“共和國既有如此多的德行之楷模，斷言它綱紀廢弛，道理何在？優秀的楷模生于良好的教養，良好的教養生于良法，而良法生于受人無端誣責之紛爭也。凡細心檢審其鵠的者皆可發現，它們并未造成有損于公益的流放與暴力，卻導致了有利于公共自由的法律與秩序。”

[[327]](#327_3)Opere：“……然而我要說，每個城邦都要有自己的一套辦法，讓民眾一展其抱負，在重大事務上借助于平民的城邦更是如此……”

[[328]](#328_3)Opere，pp.102—103：“享有自由的民眾，其欲望鮮有危害自由者，因為這種欲望或是生于受人欺凌，或是來自于擔心自己受到壓迫。倘若他們持有謬見，仍有公民大會作為補救，那里會有賢達出面，雄辯地證明他們如何陷入了自欺；正如圖利所言，民雖無知，若有值得信賴者告以實情，他們既有能力辨明真相，也易于服從。”

[[329]](#329_3)I，5，標題：“誰是自由更可靠的保障，民眾還是權貴……”

[[330]](#330_3)“我不明白這個問題的性質，即把自由衛士之職與平民或貴族放在一起是什么意思，這是因為，說誰（貴族還是平民）擁有權力是一回事——威尼斯便是一例，在那里掌權的是貴族，所有平民都被排除在外；誰應對維護自由負特別責任或進行特別關照，則完全是另一回事。”Cecil and Margaret Grayson, eds.and trans.，Francesco Guicciardini：Selected Writings（London：Oxford University Press，1965），p.70.

[[331]](#331_2)Discorsi, I，5；Opere, p.103：“若溯及根由，可以說它們各有道理；若以結果計，那論者會站在貴族一邊，因為斯巴達和雅典的自由，有著比羅馬更長久的壽命。”

[[332]](#332_2)Discorsi, I，5；Opere, p.104：“人們根據縝密的通盤考慮，終將得出如下結論：你要么是在思考一個終將成為帝國的共和國，如羅馬；要么是在思考一個只想維持自身的共和國。對于前者，它務必如羅馬一樣行事；對于后者，則可仿效威尼斯和斯巴達，其理由一如下章所述。”

[[333]](#333_2)第六章全篇要結合這一點來閱讀。

[[334]](#334_2)Opere, p.109：“按我的淺見，既然難以征服它，既然它的制度頗利于自我防御，人們也就很難或根本不可能圖謀征服它。如果它安于自己的疆域，人們憑經驗知道它沒有包藏野心，也就鮮有人因為畏懼而向它開戰。如果它在根本大法或法律中明令禁止擴張，則更能收此成效。”

[[335]](#335_2)Opere, p.108：“……盡量給騷亂和無處不在的紛爭留出余地，因為若是缺少人口和精良的武裝，共和國絕不會成長壯大；就算它能壯大，也難以長久生存。”

[[336]](#336_2)Opere, p.109：“人間事變動無常，總有興衰榮枯；許多事情縱使沒有理性的引導，卻有必然性促你完成。所以即使共和國的制度能使它不事擴張，卻有必然性促其擴張，這會逐漸毀壞它的基礎，使它很快覆亡。所以，假如上蒼有眼，沒讓它從事征伐，也會讓它因此而生惰怠之風，使它變得羸弱或分裂。此兩者，或其中的任何一種，適足成為其滅亡的肇端。”

[[337]](#337_2)Opere：“因此我以為，既然人們無法保持事務之間的平衡，也無法恰當地保持中庸之道，那么在為共和國創立制度時，就必須看重更加榮耀的方面，在設立制度時假定，必然之勢肯定引導它進行擴張，如此方可保住它將要獲取的東西。”

[[338]](#338_2)參見Opere, p.503：“……戰爭是這樣一種行業，人們每次依靠它，便都無法誠實地生活，因此除了共和國或王國，誰都不能把它作為一種職業。而不論是共和國還是王國，當其秩序井然時，都絕不允許其公民或臣民把它作為一種職業，任何優秀之人，也絕不會把它作為一種特定的職業來實踐。”

[[339]](#339_2)Opere, p.505：“龐培和愷撒，以及最后一次迦太基戰爭之后羅馬的幾乎所有將帥，都是作為具有才干之人而不是優秀之人博得聲名的，而他們之前的那些將帥，則是作為既具有才干，又具有優秀品質之人獲得榮耀的。這是因為后者不以戰爭作為職業，而前者則是以其作為職業。”p.507：“所以我必須說，秩序井然的城市，應該運用這種戰爭研究，平時是為了訓練，戰時則是出于必要和榮譽，使這種技藝的運用只限于公共事務，就像羅馬所做的那樣。任何對此行業抱有其他目的的公民，皆非善良之輩，而任何以其他方式治理的城市，皆非秩序井然。”

[[340]](#340_2)Opere, p.505：“君王若不能安排有方，讓步兵在和平時期甘愿解甲歸田，重操舊業，他必然會遭遇滅頂之災，因為，以戰爭為業組成的步兵，乃是最危險的步兵。因為你被迫要么征戰不歇，要么一直付給他們餉金，否則就有讓他們奪取你的王國的危險。”

[[341]](#341_2)Opere, p.496.（此處引用的Ricciardi版Opere不含《戰爭的技藝》全文，只能找其他版本。）

[[342]](#342_2)Discorsi, II，2；參見本書第225頁注4。

[[343]](#343_2)I，12；Opere, p.126：“部族宗教的生存，是基于對神諭的回應，以及一批術士和鳥卜師。他們的另一些禮儀、犧牲和典章通通取決于這些人，因而他們很容易相信，能夠預知你的命運吉兇的神明，也握有這種命運的予奪大權。”

[[344]](#344_2)I，13—15.

[[345]](#345_2)Opere, p.132：帕庇利烏斯違背卜兆，贏得了戰爭；阿庇烏斯·克勞迪烏斯也違背卜兆，卻輸掉了戰爭；“他為此而在羅馬受到指責，帕庇利烏斯則受到稱頌，與其說這是因為一人獲勝而一人敗北，不如說在不顧卜相而行事時，一人格外精明，另一人失之魯莽。這種對待占卜的方式，除了能讓人滿懷信心地投入戰斗，不會有別的效果；有此信心在，則凱旋必至。”

[[346]](#346_2)Discorso sopra il riformare lo stato di Firenze a instanza di Papa Leone, in Tutte le Opere di Niccolo Machiavelli, ed.Francesco Flora and Carlo Cordié（Rome：Arnaldo Mondadori Editore，1949），II，526—540.他堅持認為，必須恢復“全體公民”（universalità dei cittadini）的“權威”（autorità），這有賴于大議會的參與權（p.534），但他又說，“我們的少數公民是不敢懲罰大人物的”（p.537）。如果做出安排，逐步恢復民眾獲取公職的權利，那么“我們還看不到何以公民全體還有什么不滿意的，考慮到自己已成為權力分配的一部分，而其他東西也一點點到手了”（p.538）。

[[347]](#347_2)Discorsi, I，18；Opere, p.140：“我要假設一個十分腐敗的城邦，這將使事情變得更為復雜，因為整治普遍腐敗的法律或是制度是找不到的。優良的風俗之存續，需要法律；同理，法律之得到遵從，也需要優良的風俗。再者，秩序與法律是在共和國誕生之初制定的，彼時人們依然良善；后來人們變得邪惡，它們便不再適用了。如果法律隨城邦的事件而變，其制度卻不變或很少改變，這會使新的法律變得不充分，因為依然如故的體制將敗壞法律。”

[[348]](#348_2)I，37；Opere, p.173：“這種混亂的動力來自格拉古兄弟，與他們的精明相比，他們的動機更值得贊揚。他們想鏟除共和國里有增無減的混亂，為此而制定了復古的法律，此乃一項頗不周全的策略。正如前面詳加申論過的，你想對亂局引起的罪惡有所作為，卻只會使其變本加厲，倒不如暫且茍安，這或能延緩罪惡的出現，或在其終結之日到來之前，便隨著時間的推移而自行消亡。”

[[349]](#349_2)III，1；Opere, p.309：“我要討論的是混合的機體，比如共和國和教派，所以我認為，為自身安全而做出的改變，是回到它們的源頭。秩序井然、有著更長壽命的機體，或是具備經常進行自我更新的能力，或是通過秩序之外的事件進行更新。不進行自我更新的機體，也不可能持久，此乃最清楚不過的道理。“如前所述，新生之道便是使其返回源頭。一切教派、王國和共和國的初創時期，必定包含著某些優秀的東西，利用它們可以重新獲得最初的名望和生長能力。隨著時間的流逝，這些優秀的因素會受到敗壞，除非有外力的介入，使其恢復原來的標準，不然的話它必然殺死機體。”這在宗教上的應用，參見本書第226頁注3。

[[350]](#350_2)雖然高盧人對羅馬的洗劫近乎又一個開端，使它從質料還原成混亂狀態。

[[351]](#351_2)Opere, pp.310—311：“這些事情[在《論李維》中，馬基雅維里列出了李維說到的警戒性措施，并且不只一次對它們進行過討論]做得極端而引人矚目，所以它們一旦發生，即讓人再也不敢越雷池一步[甚至連切薩雷·博爾賈都不能說已然達到，即便他曾有過處決拉米羅·德·奧爾科一事]；當它們變得稀少時，又會給人的墮落留出更大的空間，使他們的舉止更加危險，變得更加騷動不安。從一次處決到另一次處決，相隔的時間最長不應超過十年。因為在這段時間過后，人們的習慣就會發生變化，開始違反法律。除非發生了什么事情，使他們重新記住懲罰，恢復其內心的害怕，不然的話，行為不端的事就會紛至沓來，而這時再進行懲罰，就會造成危險了。”如不考慮原始“原則”（principio）正義與否，這確屬實情；馬基雅維里接著說，在1434年到1494年間，佛羅倫薩的美第奇家族便動用了“恢復原狀”（ripigliare lo stato）的方法，即把其自身的體系推倒重來，使它在原始的艱苦環境中得以更新——這一過程使人想起現代的“大清洗”和“文化大革命”。

[[352]](#352_2)I，9（克萊奧梅尼），17，18（仍是克萊奧梅尼），33，38，46。

[[353]](#353_2)I，33；Opere, pp.164—165：“所以我要說，既如此，最明智的辦法是對他們做出讓步，讓他們自行消亡，或至少把罪惡的出現長期拖延下去。君主如欲革除弊端，或是同它的勢力作對，務必睜大雙眼，切不可使其不減反增；在抓住韁繩時，要確保讓那畜生動彈不得，確保灌水是為了淹死雜草。對于弊端的力量，一定要有充分的考慮，如果你認為自己足以對付它，那就毫不遲疑地下手；否則就別去管它，別對它有任何圖謀。”

[[354]](#354_2)I，18；Opere, p.142：“……既然正常手段已非良善，故而正常手段已不足以竟其功；人必借反常手段，譬如暴力與軍隊，才能在城里人人各行其是之前，按自己的方式加以整飭。因為匡正城邦的政治生活，要以一個好人為前提；借用暴力手段篡奪共和國的王位，卻要以一個壞人為要件。然而鮮有好人愿用卑鄙的手段登上王位，即使他有著良好的目的；也鮮有惡人在登上王位后打算行善，即使他有過運用自己用卑鄙手段篡奪的權力行善的念頭。”

[[355]](#355_2)I，17；Opere, p.139：“……其原因在于，一個人沒有足夠長的壽命，使他能夠讓一個長期習慣于惡劣風俗的城邦改邪歸正。即便有個壽命很長的人，或兩個有德行的人相繼掌權，也無法為它提供保障，如上所言，他們一死，它便會歸于衰敗，除非他敢于為它的新生鋌而走險，不惜血流成河。”

[[356]](#356_2)I，17；Opere, p.139：“……如果質料沒有腐敗，則騷亂與恥辱無傷大雅；一旦質料已經腐敗，則再好的法律也無濟于事，除非一個權力超常的人確保它們得到服從，使事物變得良善……假如因腐敗而衰落的城邦能夠東山再起，那也是因為當時正好有個德行好的人在世，而不是因為維持著良好秩序的集體德行……”I，18；Opere, p.141：“人們應當創制不同的制度和生活模式，這要依對象的優劣而定。對于截然相反的質料，不能待之以完全相同的形式。”III，8；Opere, p.342：曼利烏斯·卡皮托利努斯“不考慮它的生活方式，也不顧及它的目標歷來不適合于接納邪惡的形式，他決定在羅馬煽起反對元老院和祖國法律的騷亂。人們這時便看到了這個城市的完美及其質料的優良……”p.343：“假如曼利烏斯生在馬略和蘇拉的時代，質料已有腐化墮落的風氣，使他得以落實自己妄圖建立的統治形式，那么他也能取得馬略、蘇拉以及后來建立專制統治的人一樣的成果……凡是想奪取共和國的權力、為其建立邪惡形式的人，需要找出那些會受歲月磨損的質料，那些從一代人到另一代人，一點一滴陷入混亂的因素……”

[[357]](#357_2)Opere, p.139.

[[358]](#358_2)I，18；Opere, pp.140—142.

[[359]](#359_2)Opere，pp.142—143：“在腐敗的城邦維護共和國或予以更新極為困難或不可能，其緣由一如所述。假如確實要在這種地方創建或維持共和國，那就必須把它推向奉行王道的國家，而不是奉行民治的國家。這樣一來，對于那些因其驕橫而難以用法律馴化的人，可以用近乎王權的方式加以降服。打算以其他方式讓他們改邪歸正的做法，要么變成一項極殘暴的事業，要么根本行不通……”

[[360]](#360_2)Opere, p.205：“在以類似方式塑造而成的地方，引入共和制是不可能的。有人若是成了它們的主宰，有意對其進行改造，最好的辦法就是在那兒建立王國。理由是：腐敗透頂的地方，法律也不足以讓它守規矩，為整飭風紀計，就要輔以更大的暴力——帝王般的鐵腕，以絕對的、超常的權力，制止權貴的勃勃野心與腐敗。”

[[361]](#361_2)他在第一卷第五章說，當時的人民開始心甘情愿拜倒在所有攻擊貴族的政客的腳下，“由此導致了馬略的強權和羅馬的覆滅”。

[[362]](#362_2)I，37.

[[363]](#363_2)III，24.由皇帝進行軍隊的專業化這一主題，在《戰爭的技藝》第一卷有進一步的闡發。

[[364]](#364_2)I，58；Opere, p.212：“人民的聲音能被比作上帝的聲音，是事出有因的。可以看到，普遍的意見有著神奇的預見力，那么它似乎也含有某種隱蔽的德行，能夠預知善惡。”

[[365]](#365_2)Senatus Populus que Romanus（SPQR），意為“元老院與羅馬平民”，是羅馬共和國和羅馬帝國的正式名稱。——譯注

[[366]](#366_2)III，9；Opere, pp.344—345：“假如法比烏斯是羅馬的君王，他是很容易輸掉這場戰爭的，因為他不知道如何因時而變。然而，他是出生在有著形形色色的公民和性情的共和國里。”（參見《君主論》第25章；另見本書第191頁注1）比如，它有一個最適于適時拖延戰爭的法比烏斯，后來又有一個能夠適時贏得戰爭的西庇阿。“可見，與君主國相比，共和國有著更強盛的活力、更長久的好運，因為它有形形色色的公民，能夠比君主更好地順應時局。如上所言，只用一種方式做事的人，絕不會改弦易轍；如果時局已變，他的方式不再適用，他也就覆滅了。”

[[367]](#367_2)Opere：“……人的命運多變，蓋源于此也，時局已變，他卻因循守舊。城邦的覆滅，也是因為不順應時勢，對共和國的制度加以變革，對此我們前面已做過很多討論。不過，它們的行動更為遲緩，因為它們的變化更為麻煩，需要有推動整個共和國的時機來臨，只有一人改弦易轍是不夠的。”

[[368]](#368_2)Ch.XVHI, Opere, p.56：“一半是獸一半是人。”

[[369]](#369_2)I，12；Opere, p.127.

[[370]](#370_2)II，2；Opere, pp.227—228：“假如他們認為，信仰允許我們壯大并捍衛自己的祖國，他們就會認識到，信仰希望我們熱愛自己的祖國，為它增光添彩，為保護它而做好準備。”

[[371]](#371_2)Opere，p.227：“古代信仰，除了現世榮耀等身者，例如軍隊的將帥和共和國的君主，從不美化其他人。我們的信仰所推崇的，是謙恭好思之徒，而不是實干家，它把謙卑矜持、沉思冥想之徒視為圣賢，古代信仰則推崇威猛的勇氣與體魄，以及能夠使人強大的一切。如果我們的信仰要求你從自身獲取力量，它是想讓你具備更大的能力忍辱負重，而不是要你去做什么大事。這種生活方式使世界變得羸弱不堪，使其成為惡棍的盤中餐；看到那些一心想要上天堂的民眾，只想忍辱負重，從來不思報復，他可以放心地玩弄世界于股掌。”參見Guicciardini, Ricordi, B 27。

[[372]](#372_2)II，2，散見于各處。

[[373]](#373_2)見本書第216頁注2。

[[374]](#374_2)見第115頁注2。

[[375]](#375_2)III，1；Opere, pp.312—313：“至于教派，可以看到，用我們宗教中的典范人物加以革新也是必要的，如果它不回到圣方濟各和圣多明我的起點，它也會徹底消亡。他們以自己的清貧和基督人生的典范，把已在人們心靈中消失的東西，重新帶回他們的心靈。高級教士和宗教領袖的虛偽沒有毀掉這種宗教，全賴他們這一套強大的新制度。他們生活清貧，通過懺悔和布道贏得了人民的信任，他們使人認識到，以罪惡的言語議論罪惡，也是罪惡；追隨他們才是美好的生活，如果人們犯下過失，就把他們留給上帝去懲罰。有些人無惡不作，是因為他們不懼怕這種他們既看不到、也不相信的懲罰。通過這種更新，這個宗教一直維持到今天。”

[[376]](#376_2)II，2，3，4，19，23.

[[377]](#377_1)II，2；Opere, p.229：“在一切嚴重的奴役中，最嚴重的奴役是臣服于一個共和國。首先，它更為持久，所以你擺脫它的希望更小。其次，共和國的目的是去他人之精髓，壯自己之筋骨。而要求你臣服的君主……如果他有人性、通常情，那么他對臣屬于他的城市，一般會平等相待；對于……它們幾乎所有古老的制度，一般會放任不管……”可比較Guicciardini, Ricordi, C 107。

[[378]](#378_1)II，4；Opere, pp.232—233：“……它在整個意大利廣攬盟友，在眾多事務上，它們和羅馬遵循著平等的法律。此外，如前所述，它始終掌握著帝國的樞紐之地和發號施令的頭銜。故它的盟友在不知不覺之間，不辭辛勞與鮮血，心甘情愿地臣服于它。他們把軍隊派往意大利以外的地方，把王國變為行省，把甘心為臣的人變為它的臣屬，因為這些人已習慣于國王的統治，他們視羅馬為統治者，因為他們是被打著羅馬旗號的軍隊所征服，所以除了羅馬之外，他們不承認別的主宰。如此一來，意大利的那些羅馬的盟友，突然之間就發現自己被羅馬的臣民所包圍，受到羅馬這座巨大城市的壓迫……”

[[379]](#379_1)II，2；Opere, p.228：“這種教養，這些荒謬的解釋，使我們今天再也看不到古代那樣眾多的共和國了，從而再也看不到人民中間有著像當時那樣多的對自由的熱愛了。此外我也相信，這是因為羅馬用自己的武力摧毀了所有共和國和所有自由城邦。盡管那個帝國已經解體，但是除了帝國的少數地區，各城邦的人民一直無法重新團結在一起，為自己重建文明生活的制度。”關于羅馬人摧毀托斯卡納的美德一事，見pp.228，235，237。

[[380]](#380_1)這一背景也是以下問題的背景：有關過去時代的記憶如何被一次又一次完全抹去，使它們是否存在過都成了疑問。馬基雅維里說，這是由宗教和語言的變化導致的：一個在某些方面預言了吉本所說的“野蠻與宗教的勝利”的觀點。

[[381]](#381_1)II，前言，Opere, pp.218—219：“……天下事歷來遵循著同樣的模式，其中善惡相當，只是善惡的多少因地而異，了解古代世界的人都知道，由于風俗的差異，它們的善惡有多有少，但世界還是那個世界。唯一不同的是，上天先是把德行放在亞述，又放在米底，然后放在波斯，最后是意大利和羅馬。雖然在羅馬帝國之后，再沒有出現一個把世界的德行集于一身的帝國，然而德行卻被分散于眾多的民族，讓它們過著有德行的生活……”

[[382]](#382_1)II，5；Opere, p.236：“至于天命的原因，我是指人類遭受的滅頂之災，使某個地方的居民所剩無幾。這或是瘟疫，或是洪水。最嚴重的是最后一次，這既因為它波及廣大的地區，也因為幸存者都是山民和蠻族，他們不了解古代，也無法把這種知識傳給后代……當簡樸的軀體聚集了太多的多余之物時，自然就會經常自行地進行清洗，此乃軀體健康的所在，人類這種復雜的軀體也是如此，當……人類的狡猾與邪惡達到登峰造極的地步時，世界必須以上述三種方式之一進行清洗……”

[[383]](#383_1)這里用的文本是Palmarocchi’s Dialogo e Discorsi（D.e D.），pp.3—174；見本書第132頁注1。

[[384]](#384_1)D.e D.，p.6：“即使人們的愿望和欲求不可能不同于他們思考或討論事務的方式，或從這種討論中可以清楚地看出在這兩種失序而腐敗的政府中我較不厭惡哪一個，我也不必對最有希望得到變革的政府持較少的批評態度。”（DGF, p.4）譯按：作者這里的引文是意大利文。此據布朗的英譯本（Guicciardini, Dialogue on the Governmnet of Florence, ed.and translated by Alison Brown.Cambridge University Press，1994）譯出并注明英譯本（簡寫為“DGF”）頁碼；下同。

[[385]](#385_1)見本書第131頁注2。

[[386]](#386_1)Domandi ed.（見本書第131頁注1），pp.134—135。

[[387]](#387_1)D.e D.，p.8：“[貝爾納多：]……我要告訴二位，在我一生的經驗中，突變帶給了這個城市更多傷害而不是好處，我能舉出許多事例來說明這一點……”（DGF, p.7）“[索代里尼：]如果它們就像您一生中的其他突變一樣，那么大概就是如此，它們應被稱為人事上的變化，或者像您自己說的‘換人’，而不是‘突變’……如果發生了這種事情，可以由好變壞，也可以由壞變好，我看不出來為何這是沒有益處的。”

[[388]](#388_1)D.e D.，pp.11—12：也要注意貝爾納多的話（p.11）：“關于這些事，我也只是通過經驗才有一點兒理解，這是多年從事國務活動的結果，而這種經驗你們也并不缺少。除了這一點和你們的天資之外，你們還有博覽群書的優點，這使你們可以從古人那兒了解過去許多時代的事情，我卻只能與生者交談，只能看到自己這個時代的事件。”（DGF, p.9）關于費奇諾與老圭恰迪尼的關系，見Carlo Dionisotti，“Machiavelli letterato”，in Gilmore, ed.，Studies on Machiavelli, p.110。

[[389]](#389_1)D.e D.，pp.12—13：“[皮耶羅：]誠然，在這三種政府中，一人統治是最好的。但是，假如它是由武力或幫派、由篡奪權力，而不是通過臣民的選舉或自由選擇取得的，那就很難說它是好的統治。沒有人否認美第奇家族的政權屬于這種類型——就像今天所有的一人統治一樣，它們大多數都不代表臣民的意愿和傾向，而是建立在控制者的嗜好上。因此，引用哲學家的話是沒什么用處的，因為他們從未贊成這種類型的政府。我還可以說，按這些哲學家的看法，當所有三種政府都是好的時，一人統治是最好的，但如果它是壞的，它便是最壞的。……今天，當一個新建立的城邦需要成立自己的政府時，是一人統治還是多數統治對它更幸運呢？”（DGF, p.11—12）

[[390]](#390_1)D.e D.，p.14：“皮耶羅對一人統治（如果它是合乎自然的，是通過臣民的選舉和按他們的愿望選出來的）和篡權統治（它以暴力作為標志）所做的區分，連白癡也能明白。對于施行仁政、要讓臣民滿意的人來說，除非他無知或天性惡劣，沒有任何理由不實行仁政。這種情況不適用于以暴力手段控制國家的統治者，因為他為了保住國家，為了自己的安全而防范受到他猜疑的人民，他時常不得不做一些他自己不想做或不喜歡做的事情——我本人知道科西莫就經常如此。……洛倫佐有時是含著淚不情愿地做出決定……這有悖于他的天性……”（DGF, p.13）

[[391]](#391_1)D.e D.，pp.14—15：“判斷不同的政府，主要考慮的不應是它們的類型，而應是它們的效果，統治得較好就稱為好政府，統治得不太好就稱為不太好的政府。例如，如果篡權者的統治優于正當的統治者，為其臣民帶來更多的好處，難道我們不應當說，他的城邦過得更好，得到了更好的統治嗎？”（DGF, p.14）

[[392]](#392_1)D.e D.，pp.15—16：“因此，在對正當的政府和不正當的政府何者更好進行一般性討論時，我總會毫不遲疑地說，正當的政府更好，因為它合乎自然，可以假定它沒有理由不施行仁政，而另一種政府幾乎總有一天會施行惡政。但是，如果看看具體的現有政府，問一下哪個政府更好，是這個還是那個特定的城市，是美第奇家族當政時的佛羅倫薩還是在這之前的佛羅倫薩，那么為了提供確切的答案，我主要觀察的便不是它們的類型，而是它們的效果。我會考慮人民是否得到最好的統治，法律是否得到更好的遵守，是否有更好的司法，是否更尊重全體的利益，每個人是否各得其所。”（DGF, p.14.）

[[393]](#393_1)D.e D.：“……考慮到這座城市的性情及其人民的性情，不難想象會產生什么結果。……”另參見皮耶羅·圭恰迪尼的反駁。

[[394]](#394_1)D.e D.，pp.16—17：“……我已經活了一大把年紀，我不時經歷這座城市的內亂，而且我經常聽到在公共事務上經驗十分豐富的年長者，特別是科西莫和內里·迪·吉諾等人談論過去，我現在十分了解人民和公民的性情以及這座城市的一般狀況，因此我認為自己能夠十分具體地設想每一種政治生活形式的可能效果。我有一大把年紀，不斷參與內政——幾乎未參與過外交——事務，因此我若宣稱自己對它們有所了解，我不想讓人認為我傲慢自大。這就是說，我相信自己在很多細節上可能出錯，但在一般問題和重大事務上我希望自己不至于出錯。”（DGF, p.16）

[[395]](#395_1)D.e D.，p.17：“如果我出了錯，各位很容易彌補我的不足。你們讀過現代和古代不同國家的眾多歷史，我清楚你們一定對其有所思考，十分熟悉它們，所以你們不難判斷未來會是什么樣子。因為人世間的情況就是這樣，現在有的事，過去也曾以不同的名稱、在不同的時代和不同的地方存在過。因此，過去存在的事，也部分地存在于現在，并會部分地存在于其他時代。它們每天都會重新發生，只是有著不同的外表和色彩，沒有眼力的人會誤以為它們是新鮮事，識別不出它們。但只要具有好眼力，知道如何對事件進行對照和比較，考慮哪些是實質性的差別，哪些無關緊要，就很容易辨別它們，通過對過去事件的思考和權衡，能夠大體上知道如何思考和權衡未來。因此不必懷疑，用這種方式進行通盤考慮，我們在討論中就不會犯什么錯誤，并且能夠預見到不少這種新的生活狀態會發生什么事情。”（DGF, p.16）

[[396]](#396_1)D.e D.，p.18：“如果自由的生活在別處是好的，那么在我們的城市里就是最好的，這合乎它的性情，有人民的普遍需要作為它的基礎，因為在佛羅倫薩，自由銘刻于人們心中，就如同銘刻于他們的城墻、燙印在他們的旗幟上一樣。因此，雖然我認為政治作家通常根據三種類型劃分政體，即一人、少數和多數的政體，但他們并不否認，對于任何城市來說，最好的政體就是合乎其性情的政府。因此，雖然條件千差萬別，我還是看不出如何按照你的原則行事。我們豈能否認，在佛羅倫薩無人不知，自由政府是最合乎其性情的政府，它優于其他任何可能采用的政體。”（DGF, p.17）

[[397]](#397_1)D.e D.：“……一般而言，自由而開放的政府未必優于其他政府，你的哲學家，或者按你剛才的稱呼，政治作家，提供了這方面的大量證據，他們通常都寧要城邦中的一人統治——如果他是個好人的話——而不要政治自由。這有很好的理由，因為采用這些自由共和政體的人的目的，不是讓人人都去插手政府，而是維護法律和共同利益，如果一人實行良好的統治，那么他在這一點上會比其他政府類型做得更好。”（DGF，17）

[[398]](#398_1)見本書第161頁注3。

[[399]](#399_1)D.e D.，pp.18—19：“這與你用作堅實基礎的論證——自由符合佛羅倫薩人的性情——并不矛盾。哲學家或任何有判斷力的人在回答這個一般性問題時都會說，對于任何城邦來說，最好的政府就是符合其性情的政府。……但是說到個別情況，就算看到一個自由政府，它符合這個城邦的性情，但由于某些特殊原因沒有帶來好的效果，那么無論是你的哲學家還是其他什么人，還是不會選擇它，而是選擇其他類型的政府。”（DGF, p.17）

[[400]](#400_1)D.e D.，p.20：“……你得多謝這位托缽修士才對。……不過我有一個堅定的看法，經驗也總是會證明這一點，在佛羅倫薩，權力必然要么由單獨一人掌握，要么完全交到人民手里，每一次過渡階段總是充滿了嚴重騷亂，暴力事件無日無之。這便是過去的經驗告訴我們的事情。因為凡是少數掌握權力時，這座城市總是充斥著相互傾軋，天天都有突變和全民公決。用不了多久，權力就會從少數手里溜走，要么歸屬單獨一人，要么回到全體人民手中。”（DGF, pp.18—19）

[[401]](#401_1)D.e D.，pp.21—22：“為了做到這一點，必須集審慎、財富和名望于一人之身，而這是很罕見的事情。即便有人將這些品質集于一身，他仍然需要時間和無數好運氣的幫助。這么多事情和運氣發生在同一個人身上，實際上是不可能的。因此在佛羅倫薩，說到底也就只有科西莫一人而已。”（DGF, p.20）

[[402]](#402_1)“佛羅倫薩人天性喜歡平等，非常不愿意接受和承認別人高自己一等。在我們的性情中充滿了強烈的欲望和不安分，這正是統治精英相互傾軋與分裂的原因。……另一些人不喜歡有人高他們一等，所以只要一發生這種事情，這些人就會被消滅。在佛羅倫薩，凡是不屬于一個小圈子的人，都憎恨別人的支配，所以若是沒有根基和靠山，想保住顯赫的地位是不可能的。如果統治者都意見不和，還有誰能提供這樣的根基和靠山？”（DGF, pp.19—20）參見Ricordi, C 212。

[[403]](#403_1)D.e D.，p.24：“……合理地說，可以用二十比一的賠率賭它不發生。”

[[404]](#404_1)D.e D.，pp.27—28：“當另一些人看到，在他們看來是犯下死罪的事，放在有些人身上卻是無足掛齒的小過，有人被當作國家的寶貝，有人卻被當作雜種，難道我們能不相信在他們的心中會產生何等的憤怒甚至是絕望？這些人會采用怎樣多么違反人性和專橫的話語（已經變成了格言）去放棄——或更準確地說，欺騙——他們的良知：‘在關系到國家的事情上，一定要對敵嚴，對友寬！’仿佛法律能夠允許這種區分，仿佛法律能夠劃出兩種不同的尺度，一者用于敵人，一者用于朋友！”（DGF, p.26）

[[405]](#405_1)D.e D.，p.35：“這是多么可悲……人們要解釋一個用暗示讓人理解自己的人的愿望！我們都清楚洛倫佐以這種方式給每個人帶來的壓力。”（DGF, pp.33—34）

[[406]](#406_1)D.e D.，p.34：“因此，我不知道貝爾納多如何能把這種政體中的生活方式與平民政府相比。平民政府的成果也許不如專制的成果，前者的基礎是全體人民的習性，他們從天性上喜歡自由，后者則完全相反。因為人人都害怕奴役，所以就算它有弊病，人們也寧愿要符合他們性情的東西而不要與之相反的東西。每個人通常都有這種天生的本能。”（DGF, p.33）

[[407]](#407_1)D.e.D.，p.34：“……他們的行動理應是自由的，除了他們自己的和國家的利益之外不依附于任何人，然而他們卻受到別人的專橫意志的控制，不論它是正當的還是出于隨心所欲。”（DGF, p.33）

[[408]](#408_1)D.e D.，p.35.譯按：這里的譯文參考了DGF, p.34。

[[409]](#409_1)D.e D.，pp.34—35：“他們需要隱瞞自己的美德，因為專制者不喜歡一切高尚精神、一切卓越的能力——當它是以內在美德為基礎，因此更難以根除時尤其如此。專制者這樣做，有時是出于妒忌，因為他只想讓自己鶴立雞群；又時常是因為他心中通常充滿了害怕，我不想用這些話來指具體哪一個人，因為各位都知道我并不是無的放矢。”（DGF, p.33）

[[410]](#410_1)D.e D.，pp.35—36：“美第奇家族就像一切封閉的政權一樣，總想阻止公民擁有武裝，扼殺他們的一切陽剛之氣。這使我們變得十分女性化，缺少我們先輩的勇氣。只要想一想用自己武器征戰和用雇傭軍打仗之間的區別，就會明白這對共和國是多么有害。……我們從古代共和國很容易明白這一點。從今天的瑞士人身上仍能看到它的一些痕跡，他們如今正在成為意大利家喻戶曉的人物。雖然就人們所能了解的情況而言，他們是彪悍的戰士，但我理解他們在家里卻很安寧，過著自由的生活并處在法治之下。”（DGF, pp.34—35）

[[411]](#411_1)D.e D.，p.39：“可以說，這些人的行動是出于熱愛祖國，而不是熱愛自由。自己的祖國包含著那么多美好事物，那么多甜蜜事物，即便臣服于君主的人也是愛祖國的人，世人可以屢屢看到，他們不惜為它以身犯難。”（DGF, p.37）

[[412]](#412_1)D.e D.，pp.45—46：“他會對三種人做出區分，一種人聰明但沒有活力，另一種人既聰明又有活力，但并非不安分，還有一種人聰明、有活力而又不安分。”（DGF, p.44）

[[413]](#413_1)D.e D.，pp.81—82：“如果城市已經衰老，就不易進行改革了，一旦進行改革，它們會很快失去良好的體格，并且懷念過去的壞習慣。除了人們能夠為此提供的可能原因之外，還可以舉出許多古代的例子。如果它們不夠幸運，在誕生之初或至少是早年沒有采用良好的政體，那么后來想這樣做的人只能是白費力氣。其實，就算已經習慣于得到良好統治的人，他們一旦迷失了路途，遭遇不幸和混亂，也無法完全回到原來的良好狀態。這是人類事務，或是——像你們樂于說的——命運的自然過程，它的力量往往超過人的理性和審慎。”（DGF, p.79）

[[414]](#414_1)一般性討論見D.e D.，pp.42—47。

[[415]](#415_1)D.e D.，p.43：“……只顧……自己的店鋪和生意……”（DGF, p.41）

[[416]](#416_1)D.e D.，p.47：“不僅在政治領域，而且科學、藝術和一切事情，剛開始時總是不完善的，而是在經驗的基礎上逐漸形成的。”（DGF, p.45）

[[417]](#417_1)見本書第243頁注2。

[[418]](#418_1)D.e D.，pp.44—46.

[[419]](#419_1)D.e D.，pp.46，55.

[[420]](#420_1)D.e D.，p.55：“說到惡，我要告訴諸位，人從天性上說是趨善的，就算善惡相當的人，也會天然地向善——如果看到這種極端的情況，他們就該被稱為禽獸而不是人，因為他們缺少幾乎人人都擁有的天然傾向。”（DGF, p.53）

[[421]](#421_1)D.e D.，p.77：“如我所說，雖然美第奇家族的政權是專制政權，美第奇家族是一切現象的主宰，因為事事都要順從他們的意志，但這并沒有達到絕對君主統治的地步。因為它也有一些自由和文明的規矩，仍是以共和國的名義、通過行政長官進行統治。雖然后者按他們的吩咐行事，但從舉止和外表來看這是個自由的政府。他們試圖通過分配官職令廣大公民滿意，同樣他們也要讓公民領袖滿意，不僅給他們重要的榮譽，而且讓他們管理最重要的事務；就所有事務召開公開或私下的咨詢會議。”（DGF, pp.74—75）

[[422]](#422_1)D.e D.，pp.77—78：“美第奇家族沒有人會這樣做，除非他真的瘋了，因為他們可以保住自己的權力，無須采取肯定導致排斥每一個人的步驟。即使他們這樣做，他們也會有所準備，要么只是最輕微地觸怒佛羅倫薩，要么依靠軍隊和武力。在能夠恩威并用保住權力的時候，卻把統治完全建立在暴力上，專制者除非迫不得已，是絕不會做這種事的。還應當補充說，無論是誰，只要他剝奪了我們城市的文明生活，也就是剝奪了它的生命和靈魂，使它受到徹底的破壞。隨著這個城市變得更軟弱，更缺少實力，作為其主子的人也會變得更軟弱，更沒有實力。因此，如果美第奇家族想充當絕對君主，他們只會減少而不是增加他們的權力和聲望。”（DGF, p.75）

[[423]](#423_1)D.e D.，pp.60—65.

[[424]](#424_1)D.e D.，pp.60—61：“這類事情無章可循，也無確定的軌跡，而是隨著人世間事物的日常變化而變化。必須做出的決定幾乎總是建立在猜測上；極要緊的事常常取決于很小的變化，最重大的結果往往起于青萍之末。因此，國家的統治者必須是極審慎的人，以極大的警惕，時刻留意最微小的變故，斟酌每一種可能的結果，以便將其消弭于端倪，并盡可能排除偶然因素和命運的力量。”（DGF, p.58）

[[425]](#425_1)D.e D.，p.61：“這是權威歸屬一人或少數的政府的特點，因為他們既有時間又有精力，能夠專心思考這類事情。只要感到有必要，就有辦法對癥下藥。平民政府則迥異于是，因為平民并不思考，也不專注，既沒有眼光，也沒有理解力，除非事情達到人盡皆知的程度。本來可以做到有備無患的事情，此時若想加以糾正，會遇到極大困難和危險，付出難以忍受的代價。”（DGF, p.59）

[[426]](#426)D.e D.，p.65：“當很多人參與決策時，便有腐敗之虞。因為私人若不把共同福祉作為自己的利益，很容易被君主的許諾和饋贈所腐化。……對單獨一個統治者則不必有這種擔心，因為他不會讓自己被人收買，放棄或破壞他視為自己的東西。”（DGF, pp.62—63）

[[427]](#427)D.e D.，pp.63—64：“與平民政府就難以結成長期穩定的同盟，因為執政的并不總是同一個人。想法和目標會因人而異，君主統治者不相信可以跟這類政府建立穩固的關系，也不知道他必須與誰打交道和達成協議，因此對它們不抱什么希望。他不信任你，因為他心里清楚，你到了關鍵時刻需要幫助時，幾乎不會依靠他，就像他不指望能依靠你一樣。”（DGF, pp.61—62）

[[428]](#428)D.e D.，p.65：“與一個人相比，他們對雇傭軍隊長和士兵的信任要少得多。因為在雇傭軍和人民之間幾乎存在著天然的敵意。人民只在戰時因為別無選擇才使用雇傭軍。和平得到恢復后，人民不會犒餉他們，只會把他們打發走，有可能的話還會迫害他們。雇傭軍知道自己不是在為一個人效力，因此要么盡量拖延戰事以便從中漁利，要么動心思討好作為他們敵人的統治者，或至少是三心二意地效力于人民。”（DGF, p.63）

[[429]](#429)D.e D.，p.68：“不要引用羅馬人的例子來反駁我，說他們盡管有基礎廣泛的共和制政府，卻建立了一個如此龐大的帝國。……在我看來，羅馬的統治方式并不支持這樣的偉業。因為它的結構助長爭斗和騷亂，所以，若是沒有他們的強大軍隊——它不可思議地驍勇善戰、組織精良——那么我敢說他們根本沒有辦法取得偉大的進展。……如果你依靠自己的武裝，特別是如果它像羅馬人的武裝那樣精良，那么你就不必像那些依靠談判和欺詐的人那樣，必須保持警惕，事事當心。那時城邦的統治者也不必操心于說服人們從事新的冒險事業，無論是為了避免危險還是為了擴大他們的帝國。……因為他們是離開征戰就不知如何生活的軍人，戰爭是他們的職業，他們從戰爭中得到財富、榮譽和名望。因此，如果你的處境在性質上不同于他們，你是不能效仿這些事例的。”（DGF, pp.65—66）

[[430]](#430)D.e D.，pp.90—93.

[[431]](#431)D.e D.，p.155：“倘若他們用雇傭軍作戰，也就是說，他們因而要利用沒有武裝的城市所采用的手段，即勤勉與謹慎，時刻留意一切，辛苦勞作，暗中未雨綢繆，那么不必懷疑，像他們那樣待在家里，用不了幾年就會被消滅。”（DGF, p.150）

[[432]](#432)D.e D.，p.81：“做這些事的人有著良好的目標，卻沒有充分注意到它的全部必要條件。這也不足怪，因為他們誰也未曾目睹自由的城市或治理過自由人的性情；從書本上學習自由的人，不曾像從經驗中認識它的人那樣觀察或領會它的特點，經驗能教給我們很多學問和才智絕對不能提供給我們的東西。”（DGF, p.78）

[[433]](#433)見本書第131頁注1。

[[434]](#434)De Caprariis, pp.78—82.

[[435]](#435)De Caprariis，p.71。

[[436]](#436)Joseph R.Levenson, Liang Ch’i-ch’ao and the Mind of Modern China（Berkeley and Los Angeles：University of California Press，1953 and 1959），導論。

[[437]](#437)D.e D.，pp.89—90.

[[438]](#438)D.e D.，p.90：“顯然，用自己的武器武裝起來，這不僅對保護自己有好處，而且是獲取更多實力的途徑，此乃不證自明的事。古代共和國的例子已說明了這一點——甚至你們自己也能給予證明。只要擁有武裝，哪怕派系林立，混亂不堪，也總能嚴厲打擊我們的鄰國，鞏固我們擁有的領地，平安度過那些歲月，而且能得到極大的尊重。組織良好的武裝能夠給你帶來實力和勇氣，不但可以制約我所擔心的這種開放式政府可能產生的混亂，甚至能夠壓倒它們；無論是誰，只要刀劍在手，就不必過多依靠顧問會議的警覺和勤勉。”（DGF, p.88）

[[439]](#439)D.e D.，pp.90—91：“這種變化或是因為人民對貴族——他們在公民軍中享有相當的地位和威望——的壓迫，或者是因為當時控制大局的人認為，如果這座城市沒有武裝，他們能夠更好地掌握權力；再不然就是因為人民開始過多致力于生意和行會，他們只想掙錢，不愿冒險犯難。”（DGF, pp.88—89）

[[440]](#440)D.e D.，p.92.

[[441]](#441)D.e D.。

[[442]](#442)D.e D.，pp.148—158.

[[443]](#443)D.e D.，p.148：“他們提出的理由如下。如果同意該城擁有精兵（這是無人否認，也無法否認的），那就必須同意它擁有良好的法律，否則不可能有組織良好的軍政。這也可以用一個事實加以證明，不但軍隊，而且在其他一切活動中，羅馬城都展示出無數擁有巨大優勢的事例。如果沒有良好的教養，這種事也不可能發生。如果沒有良好的法律并得到遵守，這種事不可能做得出色。如果存在這種情況，那么政府也不會多差。因此，在元老與平民之間、執政官和保民官之間的沖突，其實從來不是那么可怕，它們造成的混亂并沒有動搖共和國的基礎。”（DGF, pp.143—144）比較馬基雅維里《論李維》卷一第四章（Opere, p.102）：“豈能斷言這些紛爭有害或分裂了共和國呢？共和國既有如此多的德行之楷模，斷言它綱紀廢弛，道理何在？優秀楷模生于良好的教養，良好的教養生于良法，而良法生于受到世人無端誣責之紛爭也。凡細心檢審其鵠的者皆可發現，它們并未造成有損于公益的流放與暴力，卻導致了有益于公共自由的法律和秩序。”

[[444]](#444)D.e D.，pp.148—149：“所以，元老的人數很少，平民卻數量龐大，因此羅馬人必須做出決定：或者在征戰中動員平民，這會剝奪他們創立自己的大帝國的機會；或者，假如他們想做到能夠控制平民，就要表現得相當寬容，允許平民弘揚自己的精神，抵抗強權人物的壓迫，維護共同的自由。”（DGF, p.144）參見馬基雅維里（同上引）：“每個城邦都要有自己的一套辦法，讓平民一展其抱負，在重大事務上借助于平民的城邦，尤須如此。這些城邦中的羅馬亦自有其法：平民希望獲得一種法律時，他們要么有上述舉動，要么拒絕以他們的名義開戰。為了安撫他們，就需要在一定程度上滿足他們。享有自由的平民，其欲望鮮有危害自由者，因為這種欲望或是生于受人欺凌，或是來自于擔心自己受到壓迫。”

[[445]](#445)D.e D.，pp.148—149：“不必否認，如果能夠找到一種辦法，既利用人民去征戰，又不使他們騷亂，當然最好。可是人世間不可能有完美無缺的事，所以我們也只能把好處大大勝過害處的事稱為好事。”（DGF, p.144）參見馬基雅維里《論李維》卷一第六章（Opere, pp.107—108）：“對于人類的一切事務，審視者皆可從中看到，斷難做到避免此一弊端而不引發另一弊端。可見，你若想做到人多勢眾，兵戈隨身，足以創立偉大的帝國，那么你也會使他們獲得一種品質，那是你無法按一己之方式加以治理的。如果你為了便于治理，使民眾人數甚少或不事武備，那么當你獲得統治權時，你也無法治理他們，或他們會變得不堪一擊，使你淪入任何侵犯者的刀俎。可見，每當我們決斷之時，都要考慮弊端較少的手段，以此作為上策，因為人們還從未見過黑白分明、全無疑義的事情。”

[[446]](#446)D.e D.pp.148—149.

[[447]](#447)D.e D.，pp.150—153.盡管與《論李維》的解釋相悖，但圭恰迪尼是在一個非常相似的概念圖式中進行解釋的，可參見以下段落（p.153）：“如果你們讀過古史，我想你們肯定沒有見過或極少見過一個城邦有著完美無缺的制度。它總有些最初的不完美，隨著時間的推移，會不時發現一些需要糾正的不良秩序。因此可以確切地說，單憑人的實踐智謀，不足以建立成功的共和國；還要有好運伴隨著那個城市，才能看到在日常經驗中顯示出來的不良制度能夠被及時發現，并且以這種方式得到救治。”（DGF, p.148）

[[448]](#448)D.e D.，p.157：“我也沒有批評羅馬人的全部法律，相反，除了贊揚他們的軍隊，我還贊賞他們的習俗，因為它值得贊賞，而且很神圣；我喜歡他們對真正榮耀的渴求，他們對祖國的摯愛，以及這個城邦中多于其他任何城邦的許多美德。在前面提到的那些地區，并沒有因政府治理不良而出現騷亂，因為煽動暴亂的行為從來不走極端，以至于使這個城邦失去它所享有的全部賜福。當時的政治生活也沒有變得像它后來那樣腐敗，特別是它既貧窮，又有強鄰環伺，使它不能沉溺于享樂。其實我認為，為它帶來這些非凡美德的習俗、使它長久不為惡習所腐化的因素，主要不是它的良好法律，而是古代人們的性情和活力。……在后來的時期，這個城邦有更好的法律，既團結又和諧，可是人們卻變得越來越壞。他們卓越的美德蛻化成了不同尋常的惡習，這并不是來自城里人的沖突，而是來自財富、廣袤的帝國的和虛假的安全。”（DGF, pp.152—153）

[[449]](#449)D.e D.，p.93：“[索代里尼：]更有才華的人，比其他人更喜歡品嘗名譽和榮耀的滋味，會有更大的自由和機會展示和運用他們的美德。我對此表示敬重，并非是要迎合或煽動他們的野心，而是因為它對城市有益，它……一向依靠少數人的美德。因為只有少數人能夠有如此高尚的行為，他們比其他人更有天賦，更聰明，更具判斷力……努力獲取榮耀和聲譽……這完全表現為慷慨大度、值得贊美的行為，它有益于他們的城市，可以弘揚其名聲，對其他公民也有好處，又不必讓他們分擔勞作和危險。”（DGF, p.91）

[[450]](#450)D.e D.，pp.94—95：“為城邦的幸福計，你不但要考慮它有正義的統治，無人受到壓迫，人們可以安全享受自己的生活，還要考慮它是否有一個為它帶來尊嚴和氣派的政府。只想賺錢和安全享受自己的東西，這不過是無益于公共福祉的私事……還要關心名譽、莊嚴氣派和威儀，更應看重慷慨大度的胸襟而不是實利。因為，城邦雖然首先要保護把它作為棲身之地、為它提供日常商品的人，但它的統治者也有責任使之光彩奪目和莊嚴氣派，這樣它的居民才能在各國中間享有慷慨大度、既有美德又有智慧的聲譽。安全和商品只有益于作為私人的公民，與服務于眾人組成的共同體之利益相比，是等而下之的目標。所以作家們才說，對于私人而言，要贊揚謙恭、節儉和中庸，在公共事務上則應稱頌慷慨大度、莊嚴氣派。”（DGF, p.92）

[[451]](#451)D.e.D.，pp.94—95：“所以，你說政治作家的目的不是為城邦提供政治自由，而是更加關心能夠產生最佳結果的事——因此，如果一人統治好，它就比其他統治更加可取。我認為，對于建立之初就有正確制度的城邦，這樣說也許不錯……但是如果一個城邦已經享有自由并且信奉自由，因此可以說自由是符合其天性的條件，那么這個城邦一旦變得受一個人控制，不是通過它的自由意志或選擇，而是通過暴力……這樣的事便不可能不玷污它的威望，使它在別人眼中名譽掃地。”（DGF, pp.92—93）

[[452]](#452)D.e D.，pp.97—99；特別是p.99：“……不要追求想象的政府……而是要思考城邦及其公民的性情、素質、環境和傾向——總之一句話，它的各種脾性——然后再尋找一種政府，我們有理由相信它能夠通過勸說而得到采納，一經采納，就要按照我們的愛好去容忍和維護它。就像醫生的例子那樣，他雖然比我們更自由，想給病人用什么藥就用什么藥，但他并非是好藥就用，而是只提供根據病人自己的體質和其他因素而能夠耐受的藥。”（DGF, pp.96—97）

[[453]](#453)D.e D.，p.101.

[[454]](#454)有關論述和后面的段落，見D.e D.，pp.102—103。

[[455]](#455)見本書第133頁注1、注2，第147頁注1，第150頁注2。

[[456]](#456)見本書第139頁注1、注2。

[[457]](#457)D.e D.，pp.124—125.

[[458]](#458)D.e D.，pp.103—104：“在我看來，在這方面威尼斯人比其他任何國家做得更好，他們選舉一個終身總督，他受到法律的禁止，不會威脅到他們的自由，但他地位穩固，又不承擔其他責任，他出主意，通事理；雖然他沒有決策權，因為這會危及自由，但他是他們可以信賴的首腦，總是能以適當的方式提供建議和指導。”（DGF, p.100）

[[459]](#459)D.e D.，pp.104，113—114.

[[460]](#460)D.e D.，p.115.

[[461]](#461)D.e D.，p.116：“但是，使他們擁有歷史悠久的政府和對事物更加平和的態度的措施與制度，我們再過許多歲月也無望獲得；如果我們建立這種任期半年或一年的大議會，所有那些必須被納入其中的人會發現他們往往被排除在外。”（DGF, p.112）

[[462]](#462)D.e D.，p.106：“雖然它的名稱不同于我們所要采用的名稱，因為它被稱為貴族政府，而我們的被稱為平民政府，但它并不因此而屬于不同的類型，因為它是凡有資格擔任公職的人都能參與的政府，不存在貴族統治中財產或出身的區分，他們可以平等參與一切事務，而且參與的人數眾多——大概還超過我們。如果說他們的平民不參政，我們的平民也同樣如此，因為有無數的工人、新居民等等，都不屬于大議會。與我們相比，在威尼斯無資格的人更難以獲得擔任公職的資格，但這不是因為政制類型的差別，而是因為類型雖然相同，但他們有不同的制度。政制相同，但有不同的制度，這也完全說得過去。……因此，如果把我們的公民稱為紳士，把這個稱謂只用于有資格擔任公職的人，你就會發現威尼斯的政府像我們的政府一樣具有平民性，而我們政府的貴族特點一點也不亞于威尼斯。”（DGF, p.103）

[[463]](#463)D.e D.，pp.118—119：“雖然我昨天說過，好公民不需要統治，有安全就足以保障城邦的繁榮，但是與那些需要親自照看國家的人相比，柏拉圖倒是更容易談論這樣的基礎；因為他們從天性上就想得到尊重和榮譽，與今天人民的嗜好相比，那時的人更狹隘。就像我剛才說過的，人民有一點兒本能的野心，使之產生高貴的想法，這較之于他們的野心徹底熄滅，對城邦更有好處。“我們現在不需要討論這事。但是人們顯然有這種欲望，無論對它是褒是貶，而且它如此頑固，不能指望將其消除，因此在討論如果建立一個可能的而不是完美的政府時，務必努力使不同等級的公民得到滿足，但在這樣做時又不至于危及自由。”（DGF, p.115）

[[464]](#464)D.e D.，p.112：“因為雖然城邦是自由的，但只要它們最初建立得很好，便可依靠少數人的建議和才能來維持。如果只看十年或十五年這樣一個時間段，你就會發現，在這段時間內，議會的優勢與活力以及最重大的行動，不過依靠三四個公民而已。”（DGF, p.108）

[[465]](#465)D.e D.，pp.119—120：“我們所談到的這個官職肯定不會危害自由，因為他們雖然是終生任職的元老，但他們人數眾多，而且他們的權威受到限制，可防止他們變成主子，但這個官職的地位又足以使胃口沒有被野心所腐蝕的公民得到滿足。因為假如他才能平平，他會滿足于當個元老，假如他很杰出，他就會步步高升達到最高的榮譽地位：先是十人團的成員，然后是正義旗手咨政會（pratica）的成員，最后在有空缺時成為有資格擔任正義旗手的人。”（DGF, p.115）

[[466]](#466)D.e D.，p.112：“……這種最高榮譽的獲得是出于得到非凡地位的愿望，他們可以認為它的獲得不是派系、腐敗或暴力，而是靠杰出的表現，靠他們把全部能力和生命奉獻給自己的城市；與其他人相比，他們的城市得益于他們更多，所以他們也應當比其他人得到更多的鼓勵。”（DGF, p.109）

[[467]](#467)D.e D.，p.121：“我主張建立這個機構的理由有二。第一，我不想讓任何人以為，只要當上元老，他就可以高枕無憂，因此不必再依靠元老院之外的人，也不需要再考慮民意——仿佛他不必再受制于人們的評判。……其次，由于元老總是同一些人，因此我不想讓他們中的一部分人結為朋黨，以確保自己總是能在投票中獲勝并使別人受到排擠。……這個機構可以提供消除這兩種危險的良方，因為有不斷變化的更多團體的人參與，所以它能打破派系；另一方面，這個機構的成員不能被選入十人團，所以他們不會受野心驅使去擴大政府，而是會把票投給按他們的判斷最稱職的人；如果有一部分元老跟這個人過不去，他們也總是能扭轉局面。”（DGF, pp.117—118）

[[468]](#468)D.e D.，p.122.

[[469]](#469)D.e D.，p.123.

[[470]](#470)D.e D.，pp.130—132.

[[471]](#471)D.e D.，pp.132—135.

[[472]](#472)D.e D.，p.133：“人性是貪得無厭的，若是有人采取維護自身地位、避免受到壓制的行動，即使達到了這一目標，他也不會善罷甘休，他會得寸進尺，進而壓制別人，篡奪他們的社會地位。”（DGF, p.129）

[[473]](#473)D.e D.，p.135.

[[474]](#474)D.e D.，p.106：“在我看來，就沒有武裝的城市而言，威尼斯政體就像任何曾有過的共和國一樣美妙。不僅經驗證明了這一點；因為世人皆知，它確實繁榮昌盛、人民團結，為時已長達數百年，這表明不能把它歸因于命運或巧合；許多其他因素也證明了這一點。”（DGF, pp.102—103）

[[475]](#475)D.e D.，pp.138—139.

[[476]](#476)D.e D.，p.139：“大議會具有平民政府不可或缺的優點，即維持自由、法治和個人安全……”（DGF, p.134）

[[477]](#477)D.e D.，pp.139—140：“你們的共和國會像羅馬人的共和國一樣。他們的共和國很出色，你們的共和國至少也會不差，無疑會達到我們的城市過去未曾見過的水平。我們要么臣服于一個人，譬如說在實行專制統治的美第奇家族時期，要么是少數人在城里掌權……那時少數壓迫其他公民，奴役他們，施加的傷害和暴行數不勝數……或者，我們的城市受制于肆無忌憚的平民權力。……要么就是陷入瘋狂狀態，平民可以為所欲為，權力則掌握在少數手里……因此，除非有運氣或仁慈上帝的恩賜，使我們能找到這樣一種政體，否則我們必須擔心過去出現過的那些弊病。”（DGF, pp.143—144）

[[478]](#478)D.e D.，pp.141—145.

[[479]](#479)D.e D.，pp.141—142：“好政體的采用不是通過強迫，就是通過信念。如果恰好有個君主要放棄至上權力，建立共和國，這種情況就是強迫，因為是他在發號施令。如我所說，這是極容易做到的事，一方面是因為一切都取決于他，另一方面是因為人民過去一直生活在專制之下，從未想過自由，他們突然過上了自由共和國的生活方式，它是那么可愛，又沒有動用武力，盡管它是根據命令推行的，而且程度有限，他們還是會認為自己像進了天堂一樣，把得到的一切都作為收益，……給予極大的信任。……這項工作完全不能歸因于命運，而是完全取決于他本人的功德。其成果也不會只在短期內對少數有利，而是能惠及世世代代無數的人。”（DGF, pp.136—137）

[[480]](#480)D.e D.，p.142.

[[481]](#481)D.e D.，pp.142—143：“采用一種政體也可以有這樣一種方式：某個愛國公民，看到亂世當前，又沒有足夠的信心通過征得同意加以整飭，便以武力攫取足夠的權力去建立一個好政體，甚至不惜為此觸犯別人，就像利庫爾戈斯在斯巴達制定神圣法律時所做的那樣。……但是，必須一直使用武力，直到政體站穩腳跟，而武力使用得越久，繼續維持武力的危險就越大。你們知道那句諺語：事情越拖越糟糕。”（DGF, pp.137—138）

[[482]](#482)D.e D.，p.143：“于是我們只能依靠信念，雖然人們現在聽不進去這樣的話。可是我并不懷疑，隨著事態的發展，用不了多久，就會有很多人承認大多數混亂的存在。一方面他們極想對此有所作為，另一方面又害怕權力變得過于封閉。在我看來這時命運難免會發揮一定作用。……也有可能發生這樣的情況，混亂重創了城邦，但沒有徹底毀滅它，這時關鍵要看負責改革的人能否出色完成他的任務，因為人們對公民領袖會采用封閉型統治的擔心能夠造成極大的困難。在這種情況下，終身或長期任職的正義旗手就是最好的方案，因為與長期任職的元老院相比，他給他們造成的陰影要小一些，還因為這是城市一直缺少良好制度的唯一原因。”（DGF, p.138）

[[483]](#483)D.e D.，p.143：“于是我們只能依靠信念，雖然人們現在聽不進去這樣的話。可是我并不懷疑，隨著事態的發展，用不了多久，就會有很多人承認大多數混亂的存在。一方面他們極想對此有所作為，另一方面又害怕權力變得過于封閉。在我看來這時命運難免會發揮一定作用。……也有可能發生這樣的情況，混亂重創了城邦，但沒有徹底毀滅它，這時關鍵要看負責改革的人能否出色完成他的任務，因為人們對公民領袖會采用封閉型統治的擔心能夠造成極大的困難。在這種情況下，終身或長期任職的正義旗手就是最好的方案，因為與長期任職的元老院相比，他給他們造成的陰影要小一些，還因為這是城市一直缺少良好制度的唯一原因。”（DGF, p.138）

[[484]](#484)D.e D.，p.144：“因此，最后我必須告訴你們，我對此深表懷疑，因為這個政府是否能得到改進，在我看來大大取決于命運的力量。”（DGF, p.139）

[[485]](#485)D.e D.，p.146：“同樣的事情，如果時機未到，做起來即或不是不可能，也極為困難，時機一到，卻會變得易如反掌。逆勢而為的人非但不會成功，而且會遇到危險，將時機得當時易如反掌的事搞得一塌糊涂，這就是耐心堪稱明智的原因。……除此之外，最好盡量接受現狀，得過且過，切莫圖變，這樣你的處境尚不至于變得更糟。”（DGF, p.141）洛多維科·阿拉曼尼的說法是：智者從不革新。

[[486]](#486)關于圭恰迪尼這一段生涯，參見Ridolfi, Life, chs.xviii—xx。

[[487]](#487)Ricordi, C 22（Spongano, p.27，見本書第135頁注2）：“多少次人們說：如果我們做了或者沒做這件事，那樁事情就會或者不會發生！要是有可能進行比較的話，那我們就會看到類似的觀點是錯誤的。”

[[488]](#488)Ricordi, C 9，10（Spongano, pp.13—14）：“你們經常閱讀并很好地考慮了這些記載，因為認識和理解它們要比遵守它們更容易得多：而這會使人很容易產生在記憶中鮮活的習慣。”

[[489]](#489)Ricordi, C 78—85；尤其是79（Spongano, p.90）：“人們常說的那句話，如果沒有正確理解，就會是句危險的格言：聰明人必須會享受時間的好處；因為，當你碰到你所考慮的那樁事情，誰喪失了時機，誰就回不到他原來的位置：而在許多事情上，迅速的解決和行動也是必要的；但當你處于困難的境地或者事情對于你而言很麻煩，那你就要放寬心，盡可能地等待時機，因為時間常常會讓你豁然開朗，或者說讓你自由。這樣來運用這句格言的話，它總是有益的；但如果換種方式來理解，它也常常會是有害的。”

[[490]](#490)Ricordi, B 96（Spongano, p.28）：“此世之事紛繁復雜且有賴于諸多偶然性，故而我們很難對未來作出判斷；而且根據經驗我們看到，聰明人的猜測幾乎總是錯的：不過，我并不欣賞那些人的見解，一旦未來不是很相近或者很確定，他們就因考慮到未來之壞處（盡管可能很大），而拋開了眼下好處的便利（盡管可能很小）；因為，你所懼怕的東西并不會常常發生，那你可就是為了某種空洞的懼怕，而拋棄了你所喜愛的東西。但這句格言是睿智的：事情一樁生一樁。”

[[491]](#491)Ricordi, C 71（Spongano, p.82）：“如果你們看到一個城市正在衰落，一個政府被更迭，一個新政權或者類似的東西興起——有時候人們先前幾乎確切地看到——你們就知道自己并沒有弄錯。事物的運動出于其本性以及由于種種阻礙，會比人們的想象晚得多，而在這上頭弄錯的話，就會給你帶來極其巨大的損害。你們要清楚，這是重要的一步，人們常在這兒摔跤。這一點也會在私人和特定的事情上起作用，但更多地是在公共和全體的事情上，因為它們范圍更大，其運動更長久，而且也更受偶然性的影響。”參見C 34，115，116，162，191；B 76，103。

[[492]](#492)Ricordi, C 58（Spongano, p.67）：“哲學家說得多好：De futuris contingentibus non est determinata veritas（對于未來的種種偶然，沒有確定的真理）。可要多尋思尋思，你越是尋思，就越會覺得這話再正確不過。”

[[493]](#493)Ricordi, C 110（Spongano, p.121）：“那樣的人可錯得太厲害了，他們把每句話都歸于羅馬人！就需要有一座城市各方面條件像他們的那樣，然后照他們的榜樣來統治：要說這事情在性質上的不成比例，就好比是讓驢子到馬道上去賽跑。”

[[494]](#494)參見Sir Herbert Butterfield, The Statecraft of Machiavelli（London：G.Bell and Sons，1940，1955）。

[[495]](#495)Ricordi, C 76（Spongano, p.87）：“所有過去存在過以及現在存在的東西，在未來也還會存在；但事情的名目和表面會改變，你要是沒有好眼睛，就認識不到，也就不能通過這觀察來選取規則或者進行判斷。”參見B 114（同上）：“……事情本身還會重現，但以不同的名目和色彩。”B 140（Spongano, p.82）：“世事不會一成不變，而是始終會前進，會合理地按照其本性前行并結束；而且會比我們的意見拖延得更長久，因為我們是按照我們的生命（它很短暫）來評價它們的，而不是按照它們的時間（那是很長久的）；但它們的步子比我們的更慢，那是出于它的本性，盡管它們也在運動，卻常常和我們的運動不一致：正因為如此，我們的判斷就常常是錯誤的。”

[[496]](#496)Ricordi, C 51（Spongano, p.60）：“誰一心要在佛羅倫薩改變政權的，若非出于必要，或者是那些碰巧成為新政府首腦的人，都是不大審慎的，因為他把自己和他的一切都置于危險之中，如果事情不成的話；倘若事情成了，卻又幾乎在所圖謀的政府中連個小位置都得不到。玩一種所失比所得多得不成比例的游戲，這是多么荒謬的事！還有也許甚至是不那么重要的，就算政府更迭了，你卻不得不始終處于苦惱中：你怕再來一場新的更迭。”

[[497]](#497)Ricordi, C I（Spongano, p.3）：“那些靈性的人所說的事情，即有信仰的人會引導偉大的事物，而且正如福音書所說的，有信仰的人能夠移山云云，那是因為信仰能夠造就頑強。信仰無非就是堅定并且幾乎確切地相信那些不合理性的東西，或者盡管它們合乎理性，但是比理性的勸說更堅決地去相信它們。因此，誰有了信仰，就會在他所信仰的東西上變得頑強，并且無畏并堅決地前進，藐視各種困難和危險，讓自己去承擔起一切艱難困苦：由此可知，盡管世事會遭受千萬種偶然性的影響，但在時間的長河中許多時候，會對頑強堅持的人產生出意想不到的幫助，這種頑強是由信仰帶來的，故而值得說：誰有信仰云云。佛羅倫薩人的頑強就是我們時代的偉大榜樣，他們不顧世事的常理，面對與教皇和皇帝的戰爭，且無望獲得外界的援助，部隊在城墻上堅持了七個月，人們本來都不相信他們堅持得了七天，起初所有的人都斷定他們會輸，而他們卻讓這事情變成了如果他們贏了也沒有任何人會覺得奇怪：正是這種頑強在很大程度上產生了不敗的信念，如費拉拉的耶羅尼莫（Jeronimo da Ferrara）所預言的。”

[[498]](#498)Ricordi, C 136（Spongano, p.148）：“有時候瘋狂的人會比聰明人有更大的成就。那是因為聰明人若非必要，便會更依賴理性而非機運，而瘋狂的人則多靠機運，少依賴理性：而由機運所左右的事情，有時結果會令人難以置信。佛羅倫薩的聰明人就會屈服于眼下的風暴，而瘋狂的人則愿意對抗一切理性，于是，到現在為止，他們便完成了人們不相信我們這個城市能夠做到的事情：而這就是格言所說的機運喜愛勇敢者（Audaces fortuna iuvat）。”

[[499]](#499)在《大洋國》（Oceana）開場白的開頭；見Toland, ed.，p.35（本書第28頁注1）。

[[500]](#500)關于他的生平和生涯，見Roberto Ridolfi, Opuscoli di Storia Letteraria e di Erudizione（Florence：Libr.Bibliopolis，1942）；Randolph Starns, Donato Giannotti and his Epistolae（Geneva：Libr.Droz，1968）；對其出版作品的描述見下注中Felix Gilbert的文章。R.von Albertini（見前引書）在第14—66頁研究了他的思想，Starns亦于“Ante Machiavel：Machiavelli and Giannotti”（Gilmore, ed.，Studies on Machiavelli）進行了研究，還有一種近期的解釋，試圖把他與莎士比亞時代的思想聯系起來，見C.C.Huffman, Coriolanus in Context（Lewisburg：Bucknell University Press，1972），pp.17—20。

[[501]](#501)Felix Gilbert，“The Date of the Composition of Contarini’s and Giannotti’s Books on Venice”，in Studies in the Renaissance, XIV（New York：The Renaissance Society of America，1967），pp.172—184.

[[502]](#502)Felix Gilbert，“The Date of the Composition of Contarini’s and Giannotti’s Books on Venice”，in Studies in the Renaissance, XIV（New York：The Renaissance Society of America，1967），pp.178—179。

[[503]](#503)Donato Giannotti, Opere（3 vols.，ed.G.Rosini, Pisa，1819），I，9：“因為在第一部分所討論的是共和國的一般政府結構；第二部分具體討論所有的官職；在第三部分則討論該共和國的形式和構成，我們在第一部分提出我們的原則，不僅是因為普遍的事物自然地更容易理解，還因為，第二部分和第三部分都分別依賴于它。”

[[504]](#504)Gilbert，“Date and Composition”，pp.180—182.

[[505]](#505)Opere, I，20.

[[506]](#506)Opere, I，34—35：“如果我們直接去觀察，那么畫家、雕刻家也是按照哲學家們的教誨來從事他們的藝術活動的；所以他們的作品也是從普遍事物開始的。畫家在描繪一幅特定的畫之前，先要勾勒一些線條，為的是把一個普遍的形象呈現出來；然后再進行更進一步的完善。雕刻家在雕他們的石像時也遵循同樣的原則；以至于當他看某塊粗加工的大理石時，更會說某一部分用于頭，那邊用于胳膊，那邊用于腿：自然給了我們這樣的限制，不僅是在認識和理解上，甚至在制作中，也須采取普遍的原則！出于這一理由，我要從對威尼斯地理位置的描述開始，作為比其他事物更為普遍的東西。”

[[507]](#507)Opere, I，21.

[[508]](#508)Opere：“……沒有宣布一樣東西應該與另一樣有聯系，這東西對那東西應該有依賴性，這樣共和國的構成才能完全弄清。”

[[509]](#509)Opere, I，16—17：“……龐培尼烏斯認為他的共和國已經敗壞到了極點，沒有看到它自身有恢復健康的能力，便抽身退隱，不與它一同毀滅。因為一個共和國一旦敗壞了，便如同為風暴所攪亂的大海，誰置身于此，便不能抽身退回其港灣。我沒有因為這個理由而從公職中退隱，因為我的共和國并沒有敗壞，相反（如果我沒有弄錯），還比它在任何時候都完善……”

[[510]](#510)Opere, I，17：“不管羅馬人掌握了多么廣大的疆土——這是誰都知道的——并不能說我們的共和國就不如它幸福。因為一個共和國的幸福并不在于其疆土的廣大，而在于其生活的普遍寧靜與和平。在這方面，如果我說我們的共和國要高于羅馬共和國，我不相信任何人可以來指責我。”

[[511]](#511)Opere, I，15：“……在各時代中，有兩個時代我們應該記住：其一，是它（即意大利）的毀滅和羅馬帝國的開始，當時羅馬被愷撒的軍隊所壓制；另一個是意大利所遭受之損害的頂峰，當時意大利被匈奴、哥特人、汪達爾人、倫巴底人所蹂躪所劫掠。如果我們觀察一下此前不久所發生的時代，無論是在東方還是西方，很快就看到，那兩個時代中的一個支配了如今生活中意大利的人們。但它們中更應該害怕的東西我卻不能認清：因為我們可以說頭一個時代產生第二個時代，而從第二個時代則產生了后來種種變化，使得世界成了這個面貌，我們如今都還能看到，留下來當時羅馬人所具有……”

[[512]](#512)但是可參見I，42：“……毫無疑問，那些人，當他們沒有置身于公共事務時，不僅沒有增加他們的高貴，而是喪失了它，變得比動物還壞，因為他們受到限制，不能有思想，而本來他們是可以得到提升的。”

[[513]](#513)Opere, I，35—36：“……所謂民眾，我指的是也可以被稱作是平民的人。他們從事很可靠的職業，能夠維持自己的生活，但在城市中沒有任何地位。所謂市民，是指所有那些生來就是的，他們的父輩和祖先就在本城，并且從事更加體面的職業，獲得某種榮耀，在城市中上升到每個地位，在一定意義上可以被稱作是祖國的子嗣。所謂富紳，則是城市和整個國家政權（無論是海上還是陸地）的主人。”

[[514]](#514)見本書第326頁注1，注2，第327頁注1；關于1512年的圭恰迪尼，見第138頁注1。

[[515]](#515)參見p.50。

[[516]](#516)參見p.77。

[[517]](#517)Opere, I，42—43.

[[518]](#518)Opere, I，61—62，63—64：“但議會得到了改革，總督的權力與各行政官員以及議會相協調，而市民們也參與了各項事務，獲得榮譽和名譽。在我們城市所發生的，和當初發生在羅馬的事情是同樣的……我相信，由此可知我們對那些富紳家族古老的情況并不太了解，哪怕是對于塞巴斯蒂亞諾·齊亞尼……以及……在我們所有的記載中，都找不到富紳一詞，除了在第四十二任總督皮埃特羅·齊亞尼的生平中，此人是前述塞巴斯蒂亞諾的后代。“……我不認為富紳一詞當時的含義和現在是一樣的……而是說……和如今其他城市中的含義一樣，即任何因家族古老或因財富或因權威，而比其他人出眾的人。”

[[519]](#519)Opere, I，66—68：“而最限制我的是產生了這一偉大事物，我們的祖先沒有任何先例建立如此美好的制度，如此美好的分配城市中職責與榮譽的方式，亦即大議會。因為，毫無疑問，如果這樣的議會曾經有過，那么它和世上其他地方的生活方式是不相似的，是新創的。而要引入沒有先例的事物，總是具有極大的困難，大部分時候會作為不可能之事而被拋棄。這是因為在人類活動中人們不會贊同這些制度，不會因為它們的性質或者其他人的經驗而認識到這些制度的益處；而過去和現在都很少有人能夠發現并說服他人接受新事物。因此在制度創新中，人們是在模仿自己和他人的舊事物。……因此這可算是件奇跡，我們的先人在創立共和國時，沒有先例地發現并引入一個如此美好、如此文明、如此有用的制度，像我們的大議會這樣，它毫無疑問不僅維護了我們祖國的自由，還產生了更大的好處，擴展了領土和榮譽，你們看到這一點都實現了。因此，盡管很少有記載，但出于兩個原因可以相信，甚至在塞巴斯蒂亞諾·齊亞尼的時候就有某種形式的議會……所以那些人就說這是最古老的議會，如果不是指用來分配公職的議會，那也許就沒說錯；但他們指的是另一種，無疑他們就錯了。”

[[520]](#520)Opere, I，72—74.

[[521]](#521)Opere, I，77：“……我說，我在我們舊時的記載中從來沒有看到有什么原因要封閉議會；正如你們說的，似乎也不該相信一個如此新的制度沒有任何重大的機緣就產生了。對此我們可以援引無限多的例證，不僅是那些越變越好的共和國，其中就有我們的共和國，如我所認為的，還有那些變壞了的。但我們共和國自身的變化，如果細加考慮，就會向你們提供可說是最確切的見證。然而我從來沒有讀到過，也沒有聽到過，有什么原因和機緣要封閉議會。我自己也不能設想，從那種議會形式中產生某種失序，可以作為其變化的原因；以至于我相信，那些導致這些變化的人……鑒于在我們的城市中聚集著許許多多的外國人，從事著貿易……但所有這些都是猜測；因為如我所說的，我沒有任何確切的根據。”

[[522]](#522)Opere, I，116.

[[523]](#523)Opere, I，51.參見p.86。

[[524]](#524)Opere, I，125—126：“我們這里也會不僅在參議院而且在大議會通過法律；這方面，我相信提議的權力主要是在行政長官。我相信是這樣做的，這樣就會使那法律有更大的聲望。”

[[525]](#525)Opere, I，91—117.

[[526]](#526)Gilbert，“Venetian Constitution”，pp.463—500（見本書第107頁注1）

[[527]](#527)見Epimonus de Garrula在《大洋國》中的講話（Works, ed.Toland，1771；p.110）：“實際上，他們對熟識的人沒有什么可說的，但愿議會里的人還長著嘴。一個議會，里邊的人竟然一言不發，這真是咄咄怪事。……但在大洋國的議會里，沒有舞會，也沒人跳舞，只有莊嚴的討論。人們可以知道并且被知曉，顯示自己的才能，并加以改進。”

[[528]](#528)Discorso al……Gonfaloniere……Niccolo Capponi sopra i modi di ordinare la Repubblica Fiorentina；Opere, III，27—48.

[[529]](#529)Gilbert，“Venetian Constitution”，p.498和注釋。

[[530]](#530)Opere, III，32—33.

[[531]](#531)III，32：“赫西俄德寫道，所有那些參加咨議的都必須是優異之士，是第一流的，其中包括那些自身有創新能力的人，不需要與其他人磋商。”

[[532]](#532)III，41：“咨議應該在少數人，即優異之士當中；議決則在多數人當中；由此自由便有保障，而那些擁有權威的人之擁有權威，是通過共和國的德性，而不是通過專橫和強迫。”

[[533]](#533)Opere，III：“……鑒于事情是由多數，亦即元老院來決定的……”

[[534]](#534)Opere, III，30：“我想給這些人一項特殊的使命，即始終考慮城市的事務，首先是引入新法，糾正舊法，按照各時代的不同特性。”

[[535]](#535)Opere, HL 28：“顯貴”（ottimati）是“那些大部分時候能夠審慎的人，對這一審慎的獎賞似乎應該是作為其見證的榮譽”。

[[536]](#536)Archivio Storico Italiano（以下稱為A.S.I.），ser.5，vol.8（1891），G.R.Sanesi（ed.），“Un discorso sconosciuto di Donato Giannotti intorno alla milizia”，pp.2—27。

[[537]](#537)A.S.I.（1891），p.14：“……與其說因為出于天性他們沒有這一傾向，不如說是因為該城市長久以來生活與商業活動，便很難讓他們適應這一如此不同及相反的活動。”

[[538]](#538)A.S.I.（1891）：“……我說，絕對必須武裝城市：因為缺乏武裝的生物是有違天性的，而且也有違與各城市政府相關的所有人的權威。說有違天性，是因為我們都看到，在每一個人身上都有自我防衛的天生欲望；而且，每一個沒有能夠賦予該力量的人，似乎都是不完善的，因為缺乏了自然賦予他用以自我保護的那種德行。”

[[539]](#539)A.S.I.（1891），p.16：“誰要是說適應其他的活動有礙其心性，那他就完全錯了：因為，既然適應（習慣）作為一種如此巨大的力量，能夠違背天性而運作，那么在它符合天性的事情——即從事武裝上，就更容易做到了。”

[[540]](#540)A.S.I.（1891），p.17：“但是，指揮人們，讓他們投入到保衛祖國、抵御外來的入侵和內部的更迭，并約束他們的放蕩行為：這一切甚至對于那些指揮的人也都是必須的，考慮到服役使所有的人都平等，沒有誰是個人擁有權威的，除了法律賦予他們的……因此不能忽視引入這樣的規定：除了前面提到的事情以外，還剝奪那些妄圖尋求超常名聲的人的權威；因為，如果每個人都清楚自己該服從什么，就不會被迫去服從哪個個人。”

[[541]](#541)A.S.I（1891），p.20：“……羅穆路斯，他在他那卑下和習慣了每一種惡的團伙中頒布了軍令：打那之后，所有的那些人都變好了；而他們過去作惡時的盛怒，轉變成了行善的。”注意服役如何改變習慣，而德性又是逆轉了的盛怒。

[[542]](#542)A.S.I，p.18：“有些人說，不該武裝那些人，除非他們有在議會中行事的能力；說是懷疑如果把武器給了那些不是很莊重的人，而他們人數又眾多，生怕他們會摧毀國家。持有這樣觀點的人，首先只想武裝很少的人，而撇下了其他的人，他們很莊重，卻沒有武裝，就必然會不滿，結果就會成為共和國的敵人；因此那些能夠被武裝的少數人，他們的工作就差不多不外乎為了保衛國家而對付另一些人，那些沒有武裝的人……對于他們，如果剝奪了他們保衛其身家性命的權力，那他們就會比奴隸還糟；這樣城市就會變成一邊是主子，一邊是奴隸；那會比臣民和鄉民更糟糕。”

[[543]](#543)Opere, I，45—46.

[[544]](#544)A.S.I.（1891），pp.26—27.

[[545]](#545)A.S.I.，vol.15（1851），“Documenti per servire alla storia della Milizia Italiana……raccolti……e preceduti da un discorso di Giuseppe Canestrini”，pp.342—376（盧吉·阿拉曼尼和佩埃·菲利普·潘多爾菲尼的演說）；R.von Albertini, op.cit.，pp.404—411（皮耶羅·維羅利的演說）。

[[546]](#546)A.S.I.（1851），p.355（Pandolfini）：“……這種自由非人力所為，多少年前它就被宣告了，而人們看到了它奇跡般地產生并賦予該城人民……”

[[547]](#547)A.S.I，p.356.

[[548]](#548)A.S.I，p.354：“他操練身體，讓它能夠服從勸導，讓欲望服從理性；這樣人就變得容易承受痛苦，用于藐視死亡。服從在每件事情上都是必須的，尤其是對于一個共和國。適合于一個好公民的沒有別的，無非是能夠指揮與服從。”

[[549]](#549)A.S.I，p.345（Alamanni）：“……當時所有的人都披掛上一樣的武裝，給了軍事訓練一樣的形式；如今在神圣恩典的照耀下，我們認為其源頭就在此……”p.347：“任何人，若是不想冒犯上帝、法律、自由以及他自己，就不能在穿上這至圣的武裝時，還抱著其私人的期望，而不是去拯救其祖國和公民同胞。”Albertini, p.409：“……為了你們自己的拯救和自由，你們就應該穿上這不腐的武裝……”

[[550]](#550)A.S.I，p.344（Alamanni）：“哦！我的佛羅倫薩民眾，愿你能明白它是多么有價值，應該多么敬重貧窮，當你如今回到這一國家時！人們白白地付出了多少的思想、多少的勞累、多少的艱辛，它們都被棄置身后了！但看一看這一技藝、這一操練、這一如今或者永遠都值得贊美的練習，你就會看到一切都出自貧窮，它是一切善事的創造者。”

[[551]](#551)A.S.I（1851），pp.358—359（Pandolfini）：“……既然適中和中道在每一件事情上都是最好的，那么顯然適中的占有財富就是最好的[注意這里財富是可以占有的]；因為這樣一些人最幸福地服從著理想：但如果以這樣那樣的方式超出了……他們就很難服從理性……這樣城市就分成了奴隸和主子，而非自由的人……因此，城市中人們就應該盡可能地一樣并且相似，由這些人構成的城市是治理得當的，而且他們在城市中也能得到維護；因為他們不想要別人的東西，他們的東西別人也不想要……由此可知，這社會就是最好的，是由中間階層的人所維持的；而且，由許多中間階層的人所構成，他們又擁有夠用的東西，這樣的城市便是治理得當的。”潘多爾菲尼的“演說”（discorso）是一份通篇帶有革命性的亞里士多德主義的有趣文獻。

[[552]](#552)Giannotti, Opere, II，37，46，98，141.

[[553]](#553)Opere, II，12.

[[554]](#554)Opere, II，2：“……我仔細論證了佛羅倫薩該采取何種政體形式，使得它若無外來的極端力量的干預便不會改變。”

[[555]](#555)Opere, II，9—10：“因此我們的主題便是這佛羅倫薩城，我們要引入一種適合于其素質的共和國的形式，因為并非每一種形式都適合于每一個城市，而只有那種能夠使它長久持續的形式才適合。因此，正如身體從靈魂那里獲得生命，城市也是從共和的形式中獲得生命，如果它們之間不適合，自然就會相互敗壞和受損，就好比一個人的靈魂和一個野獸的身體結合在一起，或者一個野獸的靈魂與一個人的身體相結合；因為一方會妨礙另一方，由此就會敗壞……又好比審慎的建筑師，人們叫他們設計一座宮殿，建造在先前澆筑好的基礎之上，這基礎已經不能改變；他們要按照這些基礎的性質來設計一座與它們相適應的宮殿；如果他們要修繕一座房子，不是要把它整個拆毀，而是要拆除那些損壞的部分；其他的部分則還能方便地使用。”

[[556]](#556)Opere, II，17.

[[557]](#557)Opere, II，13—14：“這三種政體便產生于此，因為在每一個城邦，或者是一個人最有德行，或者是少數人，或者是多數人有德行……但在多數人有德行的地方，就產生了那第三種政體即共和國，在那些具有軍事德行的城邦中就有這種制度，它是屬于多數的。”

[[558]](#558)Opere, II，16：“……的確，在三種正常狀態的政體當中，服從政府的都是自愿的；在三種敗壞的政體中，他們的服從是被外力所迫的；因此我們可以說，好政體在這方面與敗壞政體是有差異的……但是我覺得……這種差異并不是內在的，而不如說是偶然的，因為也可能是這樣的，在僭主統治下的臣民也會自愿地服從，由于他們因僭主用施舍和其他東西而被敗壞，僭主用這些東西使人們保持安靜。因此，好政府與敗壞政府間的差異，不外乎它們所達成和追隨的目的所引起的東西，于是我們知道，好政府在沒有某種困難的情況下，也就是說在沒有內外更替的情況下，也可能會變壞。”

[[559]](#559)Opere, II，18：“……這樣的引入是不可能的，因為，既然人們比好人要壞，許多人考慮得更多的是私利而非公益，我確信，在我們的時代，找不到能夠接受它們的臣民，因為那三種政體都以好人為前提：這樣，就算有臣民自愿地服從某一種或者某幾種政體，如果他們多少還是有德性的，那他們也絕不可能引導其他并非好人的人來服從，那些人出于其本性就是嫉妒、貪婪且充滿野性的，而且始終都想要與他們的本性不符的東西。……出于這一點，既然好共和國不可能引入，而壞共和國又不適合，于是就必須尋找一種政府的方式與形式，既有可能也值得引入：這樣的方式、這樣的形式，以這樣的途徑，就能很方便地找到。”

[[560]](#560)Opere, II，18—19：“……大人物們，由于他們比其他人高貴，比其他人富有，就不希望每個人由他自己所指揮，而是希望他們整個地被指揮，因此，這些大人物們就想要這樣一種政府形式，在其中唯有他們掌握統治權；而在他們當中，還始終有某個人渴望成為首領，希望他一個人發號施令。窮人們不關心指揮的事，而是懼怕大人物們的蠻橫，如果不是什么東西無差別地指揮著他們，亦即法律，那他們是不會去服從的；但他們只要能夠維持自由就夠了，如果他們只需服從法律，那他們就是自由的。中間階層的人與窮人們有著同樣的愿望，因為他們也渴望自由；但他們的財富更多一些，于是在自由之外，他們還渴望榮譽。因此我們可以說，在每一個城市，都會有人渴望自由，有人渴望榮譽，有人渴望顯赫，不管是一個人還是一群人。”

[[561]](#561)Opere, II，19—20：“因此，要想在城市建立政府，此處人們的脾性又是這樣的，那就需要考慮以這樣的方式來安排它，使得每一個階層都能獲得它渴望的東西；而這樣所安排的共和國就可以說是最完善的，因為，在其中人們能夠獲得想要的東西，就沒有理由要作亂，因此，類似的國家就幾乎可以認為是永恒的。而其他類似階層的愿望，則是不可能滿足的，因為那將需要在城市中引入一種王制、一種少數人的政府或者一種多數人的政府，那是不可想象的，更不能付諸實施，除了在熱那亞，此地連安德烈·多里亞大人都用他那巨大的榮耀來實現自由，使得這座城市看上去既是共和制的，又是僭主制的。”

[[562]](#562)Opere, II，20：“人們可以哄騙欲望，即引入一種生活方式，使得每個階層都能獲得其所欲，盡管沒有能夠完全實現。”

[[563]](#563)Opere, II，20：“人們可以哄騙欲望，即引入一種生活方式，使得每個階層都能獲得其所欲，盡管沒有能夠完全實現。”

[[564]](#564)Opere, II，24.

[[565]](#565)Opere, II，37—38：“而且值得注意的是，在所有的事件中，需要考慮的是三點，原因、機緣以及成因。有許多人抓住了機緣而非原因，對原因沒有考慮，正如有的人（我們認為）說，佛羅倫薩國家1512年覆滅的原因是尤利烏斯教皇和法國國王之間的爭議，以及法國國王喪失了米蘭；這并非原因，而是機緣，而原因則是某些野心勃勃的壞公民們心懷不滿；之后的成因乃是西班牙人來襲，并恢復美第奇家族的統治。因此，原因不是別的，而是大勢，當某些時候機緣來臨，它就能被人感受到，而原因則常常是如此強大，故而它不是等待，而是催生了機緣。”

[[566]](#566)Opere, II，39：“……當一方或者另一方掌權時，各派就必然會出現騷亂；而如果有人問什么是機緣，既然大人物不會永遠勝過平民，平民也不會永遠勝過大人物，這一方或者那一方都可能掌握政權；我是說這種事情的原因是，平民和大人物的力量是相等的，但一方不能把對方徹底打翻在地；而當一方勝過另一方時，機緣就出現了，一會是這一方，一會是那一方掌權，而當一方勝過另一方時，便不可能有誰是徹底安全的……”關于“平民”的量與“貴族”的“質”——（“高貴、財富與恩寵、尊嚴、教養和類似的東西……名譽、財富、門客、恩寵，不管是在外邦還是在本地”）的對比，參見pp.42—43。

[[567]](#567)見下文，邊碼第388—389頁。

[[568]](#568)詳見Opere, II，45—48。

[[569]](#569)Opere, II，47—48：“然后發生了美第奇家族1530年的復辟，以及所有的人都知道的那些暴行，因為在他們所遭到的巨大抵抗中，有許多上層市民冒犯了他們，因此必然是他們的精神就疏離了普遍政治生活，似乎他們受到了不公正的待遇。這件事似乎說明了這一點：如果城市中都是上層人士，而缺乏中間階層，正如我們在前面所討論的，則在城市中引入市民生活就會有困難。但這種困難一點點在減少，隨著目前所觀察到的暴力的生活方式，所有的市民，不管是哪個階層，似乎都受到了蹂躪，變得下流、缺乏榮譽，不要名聲，也沒有權威。這樣，就必須使每個人捐棄自己私人的仇恨，一心一意，共同懷著和平和寧靜生活的偉大愿望，并且期待恢復的時機。”

[[570]](#570)Opere, II，52—53.

[[571]](#571)Opere, II，53：“還要加上對有待改進之缺陷的考慮，這是很不容易的，不僅是因為它們都與特殊事物有關，若非憑經驗便很難知曉，還因為無人能夠如此地免于人類性情的影響，竟能認清他自己的缺陷和不足……”

[[572]](#572)Opere, II，54—55：“因此吉羅拉莫并不清楚這些特定的不足，這也不奇怪；因為他身為外邦人又是修士，并不能置身于公共事務管理；而那樣，看到了它的運行方式之后，便能對它治理得當與否作出判斷……”

[[573]](#573)Opere, II，59：“因此在佛羅倫薩過去的兩個政府中，行政長官產生的權力無疑是在多數人手中，因為整個城市都依賴大議會，所以從這方面看城市是自由的；而決定和平與戰爭的權力，則是在十人委員會手中，他們能夠決定這兩件事，因而也就能夠決定這個國家政權；由此可知，是少數人而非多數人成為該城政權的主宰；一旦情況如此，就不能說它是真正徹底的自由。”

[[574]](#574)Opere, II，81—82：“……這樣被不滿所驅使，他們將同意推翻那一政府，復辟美第奇家族的統治；雖說后者根本不值得贊美，而是應予責備和批評，然而，要想去除那種不滿的原因，那種行動的方式卻不是需要加以責備和糾正的……”

[[575]](#575)首次出現這一思想是在Opere, II，58—59：“值得注意的是，整個共和國的活力在于四件事；行政官員的產生、決定戰爭與和平、聽取訴訟以及提請立法；這四件事是必須始終掌握在城市的主宰者手中。這樣的事情，在那些由多數人掌權的城市，必然是由多數人所掌控的，否則，在有這樣政體的城市中，就不會有自由。”

[[576]](#576)參見《致卡博尼書》，前文及本書第300頁注1和第317頁注3。

[[577]](#577)Opere, II，59—60：“因此，就行政長官的產生而言，城市是到了自由的程度，但就其他三件事（決非不重要的）而言，它卻不是自由的，而是臣服于少數人的專斷權力。最后的三件事絕不會不如行政長官的產生那么重要，那是顯而易見的，如果不是說更重要的話，因為，過去僭主制下的主人是不會關心行政長官的產生的，除了上述三方面的行政長官，他們認為誰要是那三方面的主人，那就是所有事情上的主人；而且毫無疑問，誰能夠決定是戰是和、決定立法、決定訴訟，那他就是每件事情的主人。”

[[578]](#578)Opere, II，96—97：“因此羅穆路斯就想使用暴力，力圖取勝，由此拓展治權，擴大其共和國。使他運用暴力的原因，無非就是對統治權的欲望，因為如果他不想擴展其統治權，那就沒有必要使用暴力；因為他已經有了這么多的人，可以構成一個不那么野心勃勃、只想維持現狀而不想擴大的城市；他還會有時間為他的人找到女人，也不會總找不到阿爾巴（Alba）的女人們。”

[[579]](#579)Opere, II，98—99：“但如果我們的想法是對的，那么極其重要的就是引入良好的共和國政體形式，因為在這之后就很容易引入良好的軍事形式；但一旦軍事形式引入了，也許就不那么容易引入良好的政治秩序；因為，很自然，軍人比其他人更不容易商量。因此羅穆路斯先引入的是民政制度，然后才是軍事制度；而他能夠在很短的時間內引入每一樣東西，因為作為絕對君主，沒有誰與他對抗。……所以說，在佛羅倫薩，既然至為重要的是引入良好的政府而非良好的軍隊（因為該城市過去確實深受缺乏政府而非缺乏軍隊之苦，也由于軍隊和各時代的素質），我們就首先討論那一方面……”

[[580]](#580)Opere, II，99—100：“……第一種模式，每一派的力量都與另一派相等，無疑是有缺陷的，不可以沿襲，因為不可能把一個國家鍛造到如此完美的程度，甚至連德行（我們想說的是每一派的力量）都不顯現；因此，在這樣一種混合中，會出現一種與自然事物之混合相反的東西，在后者中，構成混合物的個別事物的德行不再出現在混合體中，但是一切都構成了一個整體；這一點不可能出現在共和國的鍛造中；因為那樣將需要把人們都搗爛碾碎，把大人物、平民和中間階層變成一個與三者都完全不同的東西；這樣的東西無疑是不可能的。因為，只要每一派都在混合體中顯現其德行，就必然是，存在著均等的對立與抵抗，故而共和國便不乏內部的不和，總會導向其毀滅。”

[[581]](#581)Opere, II，101—103.

[[582]](#582)Opere, II，103：“……共和國所側重的那一派，會比另一派更有力量；故而能夠壓制對它的攻擊；又因為那種力量是產生于共和國的政體中，雖然對立的一派認為自己受到了損害，也不能把它歸于對方，而是共和國的政體形式。因為共和國是這樣設計的，不會使它走向毀滅，而是必定會平靜地生活著；因此，在這樣的共和國中，就不會有任何顛覆。要注意的是，當我說共和國要側重于某一派，我并不是說唯有這一派才應該有統治權，另一派被排除在政府之外，而是說這一派不那么有依賴性，而另一派則更有依賴性……因此結論是，一個共和國必然要側重某一派，只要它希望長治久安，永遠沒有任何顛覆。”

[[583]](#583)Opere, II，107—108：“……如果他們能夠舉證說自己受到了某個特定個人的損害，他們將會沖到他家里，用武器，用火來報復，就像在佛羅倫薩多少次所發生的。但如果這些原因是出于共和國的制度，沒有一個特定的個人來承擔，那么民眾們就不會把怒火灑向某個個人，而是指望大人物，要求法律或者是行政官員來主持公道。這就是最大的原因，說明為什么在格拉古兄弟之前，羅馬民眾的騷亂都是針對元老院，而從來沒有讓公民們流血；因為民眾們所遭受的損害不是來自公民個人，而是來自于共和國的制度，受損害者便不能哀嘆公民個人，而要哀嘆共和國的制度。由此可知，他們在破壞中，要求的不外乎某條法律或某個行政官員，借此來維護他們的權益，推翻少數人的權力，而他們則在共和國有更大的參與權。”

[[584]](#584)Opere, II，114—115.

[[585]](#585)Opere, pp.115—116.

[[586]](#586)Opere, II，104—116.

[[587]](#587)Opere, II，110：“說到對它們的閱讀，那么一個平民也可以像一個大人物一樣去讀；而實踐，我沒有看到一方比另一方更多……”

[[588]](#588)Opere, II，111.

[[589]](#589)Opere, II，116.

[[590]](#590)Opere, II，117：“因此，因為大議會滿足于追求自由；元老院滿足于追求榮譽；君主滿足于追求君主國。剩下的是尋求一種方式，來滿足追求地位氣派的人，又不能比掌握君主國的一個人更強。于是就需要一個聯系元老院和君主的機構，它將由某些行政長官構成，他們與君主咨商，并且處理國家與城邦的重大事務……如果我們模仿威尼斯人的話，就可以把這個機構叫作監事會。”

[[591]](#591)Opere, II，118：“大議會由我們前面提到的三個群體組成，即大人物、中間階層和平民；貧民用不著提及，也如我們前面所說的，因為他們都是從外面來到城市從事重體力活的，他們要回自己的家鄉，而且每一次他們都會回去。我先前稱作平民的那些人（就是那些能夠納稅但沒有能力成為行政官員的人），則是大議會成員中必要的部分，因為對于構成城市中最大多數而言他們幾乎就是主要的成員，而且因為離了他們城市就不能生存，也不能維持其地位氣派。”

[[592]](#592)Opere, II，119—120：“……由此可知，平民們許多時候會更愛某個個人，超過愛共和國，會為了他拿起武器來對付祖國，期望從他那里獲得財富和榮譽。……接下來，如果以如此多的學說和智慧論述過各共和國政府的亞里士多德來到威尼斯或者佛羅倫薩，看到有許許多多的人除了在城市有需要的時候，沒有受到重視，那么他無疑會嘲笑這樣一些狀況，因為他在其《政治學》第七卷中是按照與之相適合的能力來分配各種職位的。”

[[593]](#593)Opere, II，120—121：“如果有人說這些平民沒有野心……那么這種對職位少有關心，并不是天生的，而是出于偶然性，因為沒有人會可憐到不想追求上升。但因為這些平民一直被大人物的傲慢所壓制，他們才變得沒有野心，如今在佛羅倫薩依然是這樣，他們一直受到貴族的欺壓，變得卑賤之極。這些人當中靈魂的卑賤不是天生的，故而不應該被剝奪獲得職位的資格，而往往城市被武裝起來之后，他們就會像別人一樣去追求榮譽……”

[[594]](#594)Opere, II，122：“……他們行使共和國的最高職能，掌握國家的全部權力。”

[[595]](#595)Opere, II，129—130.

[[596]](#596)Opere, II，123.

[[597]](#597)Opere, II，157：“……值得注意的是，這種聽訟的活動似乎是專屬于那國家和城市的主宰的：但因為作主宰的人，或者不愿意，或者不能夠費心從事這種活動，因此我們看到，這種職能被歸于另一個有別于其他機構的司法機構。在這一方面，因為法蘭西的國王不愿意從事這樣的事務，再說也很困難，就組織了四個高等法院，由它們來聽取和裁斷整個王國的訴訟。在威尼斯，大議會（它是整個共和國的主宰）不能起這種作用，因為這會讓它自身整年限于這種事情（涉及私人事務而言，這是不可能的），所以就組織了三個四十人高等法院（tre quarantine）……”

[[598]](#598)見他對于1502年、1512年和1527年所作安排的批評，pp.140—141。

[[599]](#599)一般討論見pp.139—147，具體討論見pp.144—145。

[[600]](#600)Opere, II，194—199；尤見p.196：“支撐著那些以宗教為職業的人的這種生活方式——與圣馬可的修士們勾勾搭搭，還繼續著他們虛假的禱告和圣餐——無疑是我們城市中最壞的事情；因為它與羅馬的賄賂有著同樣的后果。但這些事情更加壞，因為就算在什么地方賄賂以某種方式被糾正了，如此形成的生活卻很難加以療治；因為，誰要是提出禁止這些生活方式，倒顯得是要阻止人們做好事，就會遭到人們的厭惡，被看作是基督信仰的敵人。”

[[601]](#601)但可參見Opere, II，255—256：“最后，我要說，我們城市的這樣一種共和國形式，是不大會遭受任何內在顛覆的：而借助上文所說的方式組織起來的軍隊，它也能抵御外來的入侵，而且如果命運給該城及其軍隊以一次勝利，那我們的城市就能獲得高及云天的榮耀和名聲；所以，如果佛羅倫薩變得像另一個羅馬，人們往來頻繁，人口眾多，城池堅固，治域極廣，那也絲毫不會令人驚奇。”在這一點上，詹諾蒂和薩伏那羅拉同馬基雅維里的思想模式都更為接近。

[[602]](#602)Book III, ch.8（最后一章）；pp.258—269。

[[603]](#603)Opere, II，269：“就必須機警地去抓住機緣，因為這機緣乃是在人類事務中把握平衡者，而所有那些在這樣的事情上不運用最大審慎者，都注定要毀滅。但在這方面沒有什么可說的，因為它屬于密謀，而這個話題別人已經極其縝密地論述過。“最后我要說的是，通過這些方式，一個市民可以為城市帶來很大的好處；而盡管命運的惡意有時會壓制那些運用了以下方式的人，但也不必絕望……為的是，寧可使我們的城市哀嘆命運沒有提供任何機遇，勝過命運抱怨我們城市沒有能夠認識并且把握它。”

[[604]](#604)可能是1522—1525年。見Gilbert，“Date of the Composition”，在前述引文中（見本書第286頁注1）。

[[605]](#605).Cardinall Gasper Contareno著，由Lewes Lewkenor從意大利文譯為英文（London，1599），p.2。拉丁文（Contarini, D Magistratibus et Republica Venetorum, Paris，1543，p.1）是：“……deorum immortalium potius quam hominum opus atque inuentù fuisse……”

[[606]](#606)Lewkenor, sig.A3.

[[607]](#607)Lewkenor, p.130.Contarini, pp.100—101.

[[608]](#608)Lewkenor, p.6.Contarini, pp.5—6.

[[609]](#609)Lewkenor, p.7.Contarini, p.6.

[[610]](#610)Lewkenor, p.11.Contarini, pp.8—9.

[[611]](#611)Lewkenor, p.12.Contarini, pp.9—10：“哲學家中最偉大的亞里士多德，在他獻給馬其頓的亞歷山大大帝的治世書中認為，除了治理良好的城邦的古老法律之外，沒有任何東西可以與神相比：因此這位大哲人的看法是，神是宇宙萬物中的純粹理性，就像古老的法律是公民團體中的純粹理性一樣。”

[[612]](#612)Lewkenor, sig.A 2V—3.

[[613]](#613)Lewkenor, p.13.Contarini, p.11.

[[614]](#614)Lewkenor, p.15.Contarini, p.13.

[[615]](#615)Gilbert，“Date of the Composition”，pp.172—174，182.

[[616]](#616)Lewkenor, p.67.Contarini, p.53.

[[617]](#617)Gilbert，“Venetian Constitution”，pp.468—470.

[[618]](#618)見本書第294頁注1，第295頁注1。

[[619]](#619)William J.Bouwsma, Venice and the Defense of Republican Liberty：Renaissance Values in the Age of the Counter Reformation（Berkeley and Los Angeles：University of California Press，1968）.

[[620]](#620)Bouwsma, ch.X.

[[621]](#621)Walter Ullmann, Principles of Government and Politics in the Middle Ages（見本書第31頁注1）；History of Political Thought in the Middle Ages（Harmondsworth：Penguin Books，1965）；The Individual and Society in the Middle Ages（Baltimore：The Johns Hopkins University Press，1966）。對其嚴厲的批評見Francis Oakley，“Celestial Hierarchies Revisited：Walter Ullmann’s Vision of Medieval Politics”，Past and Present 60（1973），pp.3—48。

[[622]](#622)De Laudibus Legum Anglie, ch.XIII.

[[623]](#623)見本書邊碼第14—16頁。

[[624]](#624)參見Denys Hay的文章，載A.Molho and J.Tedeschi（eds.），Renaissance：Studies in Honour of Hans Baron（De Kalb：Northern Illinois University Press，1971）。

[[625]](#625)該書完整的標題見本書第28頁注3。

[[626]](#626)Walzer, Revolution of the Saints（見第49頁注3）。

[[627]](#627)Christopher Hill, Puritanism and Revolution（London：Seeker and Warburg，1958）；Society and Puritanism in Pre—Revolutionary England（New York：Schocken Books，1964）.

[[628]](#628)Walzer, pp.viii，115，n3.

[[629]](#629)反律法主義（antinomianism）：基督教中相信福音可使教徒不必服從律法和世俗的道德與法律，只通過信仰和神的恩典即可得救的教派。——譯注

[[630]](#630)羅格萊斯（Logres）是傳說中亞瑟王統治的王國，疆域大體相當于現在的英格蘭。——譯注

[[631]](#631)Walzer, pp.1—2，16.他引用的科尼斯伯格的文章見Koenigsberger，“The Organisation of Revolutionary Parties in France and the Netherlands during the Sixteenth Century，”Journal of Modern History 27（1955），335—351。

[[632]](#632)Walzer, pp.1—4，13—16，19；Hanson, pp.viii—ix，2，7，9，11，18，336—344，349—354.

[[633]](#633)Arthur B.Ferguson, The Articulate Citizen and the English Renaissance（Durham, N.C.：Duke University Press，1965）.

[[634]](#634)這兩個詞也都有“共和國”的意思。——譯注

[[635]](#635)Walzer, ch.V，“The Attack upon the Traditional Political World”，pp.148—198.

[[636]](#636)Ferguson, ch.XIII，“The Commonweal and the Sense of Change：Some Implications”，pp.363—400.

[[637]](#637)Pocock, The Ancient Constitution and the Feudal Law, chs.II and III.

[[638]](#638)這一對概念在列文森的全書中一再出現（見前揭書，ch.VIII, n.54），它們表明要對以下兩者進行區分，一是僅僅傳遞傳統，二是對傳統或傳遞行為進行理論辯護。（筆者對這個問題的闡述參見Pocock, Politics, Language and Time, pp.233—272。）《儒家中國及其近代命運》中的觀點導致列文森強調，當一種傳統需要從傳統主義的角度進行理論解釋時，它就會死亡。他對中國和18世紀后期英國的比較（這里他沒有遵循上述觀點）可參見他的Liang Ch’i-ch’ao and the Mind of Modern China（2d ed.，1967），pp.151—152。

[[639]](#639)Preamble to the Act in Restraint of Appeals（1533）.R.Koebner, Empire（Cambridge University Press，1961），pp.53—55，另見下頁的注2。

[[640]](#640)Donald R.Kelley, Foundations of Modern Historical Scholarship，特別是chs.VI, IX, and X。

[[641]](#641)F.J.Levy, Tudor Historical Thought（San Marino：The Huntington Library，1967），p.83；他引用了R.Koebner的文章：“‘The Imperial Crown of this Realm’：Henry VIII, Constantine the Great and Polydore Vergil”，Bulletin of the Institute of Historical Research 26（1953），29—52。

[[642]](#642)指“君士坦丁的饋贈”（Donation of Constantine），一份出現于8世紀的文件，稱君士坦丁允許教皇治理羅馬帝國的世俗事務，曾被長期用于為教皇權力正名。15世紀被證明是偽作。——譯注

[[643]](#643)William M.Lamont, Godly Rule；Christopher Hill, Antichrist in Seventeenth-Century England（London：Oxford University Press，1971）.

[[644]](#644)Haller, Foxe’s Book of Martyrs（見本書第49頁注3），p.85。

[[645]](#645)Haller, pp.63—70，108—109，137—138，149—172；Levy, pp.87—97，101—105，114—123.

[[646]](#646)John Bull，是18世紀英國作家約翰·阿布什諾特筆下的形象，后來成為英國的代名詞。——編注

[[647]](#647)Milton, Areopagitica；Works, IV（New York：Columbia University Press，1931），p.340.

[[648]](#648)William M.Lamont, Marginal Prynne，1600—1669（London：Routledge and Kegan Paul，1963），pp.15—21.

[[649]](#649)參見羅斯反駁曼瓦林的演講，載Cobbett, Parliamentary History of England, II（1807），377—379。

[[650]](#650)Arthur H.Williamson，“Antichrist’s Career in Scotland：The Imagery of Evil and the Search for a National Past”，未出版的博士論文，Washington University，1973。

[[651]](#651)Lamont, Marginal Prynne, pp.59—64；Godly Rule, pp.49—52.

[[652]](#652)Pocock, Ancient Constitution, p.159，全面的討論見pp.155—162；Lamont, Marginal Prynne, pp.175—192。（譯按：這段話中的引語見《舊約·列王下》22.8。）

[[653]](#653)W.K.Jordan, Edward VI：the Young King（Cambridge, Mass.：Belknap Press，1968），pp.416—426，432—438；Ferguson, The Articulate Citizen, pp.271—273.

[[654]](#654)見Huffman，前揭書（本書第284頁注2）。

[[655]](#655)Levy, Tudor Historical Thought, pp.212—225.在貴族及其依附者中十分流行的“命運”觀念與宮廷派的觀念很不同，但與后者中流行的傳統形象并沒有根本的不同，參見M.E.，James, Past and Present 48（1970），71—78；60（1973），52。

[[656]](#656)對英格蘭的反馬基雅維里主義最出色的研究見Felix Raab, The English Face of Machiavelli（London：Routledge and Kegan Paul，1968）。

[[657]](#657)Perez Zagorin，“Sir Edward Stanhope’s Advice to Thomas Wentworth……”The Historical Journal 7，no.2（1964），298—320.

[[658]](#658)Levy, pp.237—251；Peter Burke，“Tacitism”，in T.A.Dorey（ed.），Tacitus（New York：Basic Books，1969）.

[[659]](#659)Bacon，“History of the Reign of King Henry VII”，Works（eds.Spedding, Ellis, and Heath, London，1890），V，242；“Of Empire”，V，422.Levy, pp.252—268.評價了塔西佗風格的歷史寫作在培根和約翰·哈瓦德爵士作品中的典型表現。另見他為他所編輯的The Reignof King Henry VII（Indianapolis：Bobbs-Merrill，1972）寫的導言。

[[660]](#660)G.A.Wilkes（ed.），Fulke Greville, Lord Brooke：The Remains, Being Poems of Monarchy and Religion（London：Oxford University Press，1965），pp.34（第1節第1行），39（第18節第3—5行）。

[[661]](#661)Wilkes, pp.78—82（第171—191行）。

[[662]](#662)這大概就是當時對以下道德問題十分著迷的原因：君主在多大程度上可以對一個不道德的臣民隱瞞自己，但實際上又不是在欺騙他。參見George L.Mosse, The Holy Pretence：A Study in Christianity and Reason of State from William Perkins to John Winthrop（Oxford：Basil Blackwell，1957），此書認為清教徒和馬基雅維里的思想路線是交匯在一起的。

[[663]](#663)Corinne Comstock Weston, English Constitutional Theory and the House of Lords（London：Routledge and Kegan Paul，1965），pp.9—23.

[[664]](#664)Pierre Lefranc, Sir Walter Ralegh Ecrivain（Paris：Armand Colin，1968），pp.67—70.

[[665]](#665)Lefranc, p.64.

[[666]](#666)Oldys and Birch（eds.），The Works of Sir Walter Ralegh, Kt.（Oxford：at the University Press，1829），VIII，1—36.

[[667]](#667)Oldys and Birch（eds.），The Works of Sir Walter Ralegh, Kt.（Oxford：at the University Press，1829），VIII，，157—221.

[[668]](#668)Oldys and Birch（eds.），The Works of Sir Walter Ralegh, Kt.（Oxford：at the University Press，1829），VIII，pp.163，183—18

[[669]](#669)參見Andrew Marvell, An Account of the Growth of Popery and Arbitrary Government in England……（London，1677），pp.74—81：“他們都很清楚這一點，”（指下議院的派系成員）“自己歸屬于哪個貴族，因為他們過去都穿戴著特別的外衣和徽章。”另參見下面的Henry Neville, p.418。

[[670]](#670)Bacon，“History of the Reign of King Henry VII”，Works, VI 93—95；“Of the True Greatness of Kingdoms and Estates”，V，446—447.N.Orsini, Bacone e Machia velli（Genoa，1936），此書仍然是一本研究這種關系的重要著作。

[[671]](#671)Fortescue, ed.Plummer, The Governance of England（London：Oxford University Press，1926），pp.137—142.

[[672]](#672)轉引自J.P.Kenyon（ed.），The Stuart Constitution，1603—1688（Cambridge University Press，1966），p.17。

[[673]](#673)Kenyon, p.17.

[[674]](#674)Kenyon, pp.18—19.

[[675]](#675)見本書第370頁注1。關于誰是此文件的作者的討論（pp.26—27）沿襲了克拉倫登的觀點，強調科勒佩波而不是法爾克蘭德的作用。不過可以說，法爾克蘭德是個知識分子（也是并不贊成這份文件的克拉倫登的朋友），科勒佩波則不是。

[[676]](#676)現代版見Kenyon, The Stuart Constitution, pp.21—23。參比Weston, Appendix I, pp.263—265。

[[677]](#677)對《對十九條提議的答復》的早期反應的研究見Weston, pp.27—50。

[[678]](#678)Kenyon, pp.21—22.

[[679]](#679)Kenyon, p.22.

[[680]](#680)Kenyon, p.23.

[[681]](#681)Macbeth, IV，3，278—279.

[[682]](#682)Hunton, A Treatise of Monarchy（London，1643），p.44：“只是到了那時，人類的智慧才發明了它，不管是一舉完成，還是循序漸進地獲得，我認為這都是舉世無雙的真正正確的政策，既關照君主的至上權力，又為人民提供自由，一方可以無憂無慮，但又不會侵害另一方。我們那些野蠻粗俗時代的祖先能夠取得如此精確的組合，真是令我詫異。”

[[683]](#683)Hunton, p.69：“要求某個等級可以對在他們中間出現的根本分歧的最終決定權提出挑戰，等于要求他們中間有一個等級處于絕對的位置。我覺得我在前面第一部分已經很好地證明，對于在立法機構的三個等級中間出現的爭執，混合制政府中沒有最終的、合法的裁決者：因為在這種極端的分歧中，如果斷定人民必須服從國王的裁決，反對議會的裁決，那就毀了混合制，使之成絕對權力的體制；如果斷定人民必須遵守兩院的裁決，反對國王的裁決，那就毀了君主制，使之變成貴族制或民主制，這要看把最終裁決權交給其中哪一個。我認為千真萬確的是，在混合制政府中，不能把權力交給一個直接毀滅，或其必然結果是毀滅其他等級自由的等級。”另參見pp.28—29。

[[684]](#684)Sir Robert Filmer, The Anarchy of a Limited or Mixed Monarchy（1648），in Laslett（ed.），Patriarcha and Other Political Writings of Sir Robert Filmer（Oxford：Basil Blackwell，1949）.

[[685]](#685)Hunton, p.73：“若是問這種事情該如何決定？人民在這種爭執中該何去何從？我的回答是，如果不做決定是可以容忍的，那就不必做出決定，同時合法決定的原則便發生分裂，由此每一方中止了另一方的權力。如果這樣做具有毀滅性，因此必須決定，必須讓事情有個明確的結果，那么每個人就要運用其最好的理性和判斷力，幫助支持公共利益、反對破壞性力量的一方。他要支持法律和政府，發誓自己要行事公正，要支持它、贊成它，與它站在一起。”

[[686]](#686)A.H.Maclean，“George Lawson and John Locke”，Cambridge Historical Journal 9，no.1（1947），69—77，以及“The Origins of the Political Opinions of JohnLocke”，未出版的博士論文，Cambridge University，1947。

[[687]](#687)Hunton, p.4.

[[688]](#688)Hunton, pp.77—79.

[[689]](#689)關于這個問題，參見John M.Wallace, Destiny His Choice：The Loyalism of Andrew Marvell（Cambridge University Press，1968），pp.22—28。

[[690]](#690)Hunton, p.73和上文第383頁注4。

[[691]](#691)關于此人的情況，參見W.K.Jordon, Men of Substance：A Study of the Thought of Two English Revolutionaries, Henry Parker and Henry Robinson（Chicago University Press，1942）。

[[692]](#692)Parker, Observations upon Some of His Majesties Late Answers and Expresses（1642），pp.15—16，22—24，34.他對馬基雅維里的譴責見pp.2，10，19，20。

[[693]](#693)例如Prynne；參見Lamont, Marginal Prynne，85—118。

[[694]](#694)Parker, Observations, pp.3—4：“……超越于政治之上、……為所有人類的法律立法的最高法律，是‘人民的福祉’（Salus Populi）。……大自然的憲章以它的最高法律賦予所有國家的全體臣民以安全……”

[[695]](#695)Leviathan, Books HI and IV，參見Pocock，“Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes”，in Politics, Language and Time, pp.148—201。

[[696]](#696)見本書第384頁注4。

[[697]](#697)Skinner，“Hobbes’s Leviathan”Historical Journal 7，no.2（1964），321—332；“History and Ideology in the English Revolution”，同前，8，no.2（1965），151—178；“The Ideological Context of Hobbes’s Political Thought”，同前，9，no.3（1966），286—317，此文的修訂版收入Cranston and Peters（eds.），Hobbes and Rousseau（New York：Doubleday Anchor Book，1972），pp.102—142；“Conquest and Consent：Thomas Hobbesand the Engagement Controversy”，in G.E.Aylmer（ed.），The Interregnum：the Quest for Settlement，1646—1660（London：Macmillan，1973），pp.79—98。

[[698]](#698)Robert E.L.Striver II, Robert Greville, Lord Brooke（Cambridge, Mass.：Harvard University Press，1958），p.68.

[[699]](#699)Hobbes, Behemoth（ed.Tonnies, London，1889；repr.London, Frank Cass，1969），pp.3，23，43.

[[700]](#700)A Representation of the Army（14 June 1647）；Woodhouse, Puritanism and Liberty（London：E.J.Dent，1950），pp.403—404.

[[701]](#701)如果仍然像時常有人所做的那樣忽視這種差別，就會把古代憲法和“諾曼人的轡軛”混為一談。關于后者，見Christopher Hill, Puritanism and Revolution, pp.50—122。另參見The Ancient Constitution and the Feudal Law, pp.125—127。

[[702]](#702)引自一封致費爾法克斯的信，簽署人是十一名“鼓動者”，見The Case of the Army Truly Stated（Oxford，1647）；另參見Woodhouse, p.437n。

[[703]](#703)徹底的反律法主義者可能認為，得救的人的地位甚至高于墮落之前的亞當，而不僅僅是后者的恢復。參見本書第8頁注1所引Rosenmeier的文章。

[[704]](#704)這場辯論的完整文本見Woodhouse的著作。

[[705]](#705)伊萊頓（Henry Ireton，1611—1651），英國內戰時期的議會首領和軍隊司令，克倫威爾的女婿。——譯注

[[706]](#706)Woodhouse, pp.54，58，60，63.

[[707]](#707)Woodhouse, p.69.

[[708]](#708)參見C.B.Macpherson, The Political Theory of Possessive Individualism（Oxford：The Clarendon Press，1962），pp.107—159。

[[709]](#709)蘭伯羅（Rainborough, 1610—1648）：英國內戰時期軍隊將領，在普特尼辯論中支持平均派。——譯注

[[710]](#710)Woodhouse, pp. 57—58.

[[711]](#711)Woodhouse, pp. 66—67.

[[712]](#712)參見拉斯萊特的導言，版本見本書第383頁注3。

[[713]](#713)參見Heads of the Proposals; Kenyon, pp. 302—308, 完整的文本見John Rushworth,Historical Collections of Private Passages of State （London, 1659—1701）, VIII 731—736。

[[714]](#714)Kenyon, p.294；David Underdown, Pride’s Purge（Oxford University Press，1977）.

[[715]](#715)A Declaration of the Parliament of England, Expressing the Grounds of their Late Proceedings, and of Settling the Present Government in the way of a Free State（London，22 March 1648/9），pp.6，14，17；對上議院的討論見p.20。另參見The True Portraiture of the Kings of England……（London，1650）。

[[716]](#716)關于這個問題，參見U.Wallace（本書第384頁注4）和Skinner（本書第387頁注3），另參見Wallace，“The Engagement Controversy，1649—1652：an annotated list of pamphlets”，Bulletin of the New York Public Library，68（1964），384—405。

[[717]](#717)Lamont, Godly Rule, ch.6，pp.136—162.

[[718]](#718)J.A.Mazzeo，“Cromwell as Davidic King”，Renaissance and Seventeenth-Century Studies（New York：Columbia University Press，1964），pp.183—208；Wallace, Destiny His Choice, ch.3，pp.106—144。這一討論也解釋了馬韋爾的克倫威爾派詩歌。

[[719]](#719)關于阿沙姆，見Wallace, Destiny His Choice, pp.30—38，45—48，54—58。

[[720]](#720)Confusions and Revolutions（2d ed.，1649），pp.73—74.另參見Nedham, The Case of the Commonwealth of England Stated（1650），ed.Knachel（Charlottesville：University of Virginia Press，1969）。

[[721]](#721)Mazzeo，“在馬韋爾的《賀拉斯體頌歌》（Horatian Ode）中，克倫威爾就像馬基雅維里式的君主”，“克倫威爾就像大衛王”，前揭書；Wallace, Destiny His Choice, chs.2—3；Felix Raab, The English Face of Machiavelli, pp.144—146；Pocock，“The Onely Politician”（見本書第348頁注1），pp.284—285。

[[722]](#722)寧錄（Nimrod）：西亞神話和圣經中的人物。據說他擅長狩獵，性極殘忍，《舊約·創世記》（10：8）稱他為“世上英雄之首”。——譯注

[[723]](#723)關于不同類型的征服者，參見Wallace, Destiny His Choice, pp.22—28，98—102，132—134。

[[724]](#724)見本書第387頁注3。

[[725]](#725)fifth-monarchist，英國內戰時期于1649年出現的激進教派，認為《圣經》中但以理夢見的四只巨獸（《但以理書》7）代表古代的四個帝國（亞述、波斯、希臘和羅馬），《啟示錄》（20：3）中預言的千禧年則是耶穌將要統治的“第五王朝”。——譯注

[[726]](#726)Woodhouse, p.64：“我記得羅馬元老院里發生過許多計謀和巨變，對此我們已有所聞。在國家實行這種選舉權的分配之前，從未出現過混亂（但它后來確實發生了）。人民的聲音成了交易的對象，而且是由窮人；于是那個最富的人出現了，他變成了軍隊中很有權勢的人，他們決定讓他成為終身獨裁者。就算我們想極力避免國王的君權，我們（各位要當心啊）也不要召一個皇帝來把我們從暴君手中解救出來。”

[[727]](#727)對尼德漢姆的重新評價見Pocock，“James Harrington and the Good Old Cause：A Study of the Ideological Context of His Writings”，Journal of British Studies 10，no.1（1970），36—39。另見J.Frank, The Beginnings of the English Newspaper（Cambridge, Mass.：Harvard University Press，1961）and Knachel（ed.），The Case of the Commonwealth, introduction。

[[728]](#728)Mercurius Politicus，99（22—29 April 1652），1553—1556；114（5—12 Aug.1652），1785—1789.

[[729]](#729)Mercurius Politicus，65（28 Aug.—4 Sept.1651），1033—1034；73（23—30 Oct.1651），1161。

[[730]](#730)Mercurius Politicus，103（20—27 May 1652），1609—1613.

[[731]](#731)Mercurius Politicus，74（30 Oct.—6 Nov.1 651），1173—1175；78（27 Nov.—4 Dec.1651），1237；79—11（Dec.1651），1255—1256；91（26 Feb.—4 March 1652），1442（“revolution”）。

[[732]](#732)Mercurius Politicus，70（2—9 Oct，1651），1100—1101；72（16—23 Oct.1651），1142—1143；73（23—30 Oct.1651），1158；84（8—15 Jan.1652），1334，1337；86（22—29 Jan.1652），1365—1368；89（12—19 Feb.1652），1409—1413。

[[733]](#733)Mercurius Politicus，71（9—16 Oct.1651），1126；73（23—30 Oct.1651），1158—1184（8—15Jan.1652），1335；88（5—12 Feb.1652），1394；91（26 Feb.—4 March 1651），1445。

[[734]](#734)Mercurius Politicus，70（2—9 Oct.1651），1100；73（23—30 Oct.1651），1158；84（8—15 Jan.1652），1338。

[[735]](#735)Mercurius Politicus，72（16—23 Oct.1651），1143；1187（29 Jan.—5 Feb.1652），1385；1192（4—11 March 1652），1457—1462；100（29 April—6 May 1652），1569—1573。尤其是最后一篇。

[[736]](#736)Mercurius Politicus，17（26 Sept.—3 Oct.1650），277—278；18（3—10 Oct.1650），293—296；19（10—17 Oct.1650），309—312；20（17—24 Oct.1650），325—326；21（24—31 Oct.1650），341—343；22（31 Oct.—7 Nov.1650），357—359；23（7—14 Nov.1650），373—374；24（14—21 Nov.1650），389—390（論英格蘭國王）；25（21—28 Nov.1650），407—408；26（28 Nov.—5 Dec.1650），423—425（論寧錄和以色列先王）；27（5—12 Dec.1650），439—440；28—30（12 Dec.—2 Jan.1651），對服從刀劍的必要性的一般論述；31（2—9 Jan.1651），503—504，論起源于服從的政治體；35（30 Jan.—6 Feb.1651），567—568，論征服的人民失去自由的危險；75（6—13 Nov.1651），1189—1191；93（11—18 March 1652），1457—1460；98（15—22 April 1652），1540。

[[737]](#737)詳情見Pocock，“James Harrington and the Good Old Cause”，在前述引文中。

[[738]](#738)這份文獻見Kenyon, The Stuart Constitution, pp.350—357。

[[739]](#739)Kenyon, p.353（clause 7）.

[[740]](#740)“美好的老事業”（the Good Old Cause）是1660年代原克倫威爾模范軍中的一些成員對他們在內戰期間追求的政治目標的稱呼，后來經常被英國有激進傾向的共和派作為口號提出。——譯注

[[741]](#741)Pocock，“James Harrington and the Good Old Cause”，pp.38—39.

[[742]](#742)Margaret Judson, The Political Thought of Sir Henry Vane the Younger（Philadelphia：University of Pennsylvania Press，1969）.

[[743]](#743)應向讀者說明，筆者正在為劍橋大學出版社編一本哈靈頓的政治著作。另參見The Ancient Constitution, ch.VI，124—147。

[[744]](#744)Oceana，“Second Part of the Preliminaries”，這里用的版本是Toland（ed.），The Oceana and Other Works of James.Harrington（1771）；參見pp.57—72。

[[745]](#745)Traiano Boccalini, Ragguagli da Parnasso（Venice，1612—1613），這是一份得到哈靈頓青睞的文獻。

[[746]](#746)Pocock, Ancient Constitution, p.147.

[[747]](#747)Toland, pp.60—65.

[[748]](#748)Toland, p.39.

[[749]](#749)Toland, p.68.

[[750]](#750)Toland, pp.37，50，65—67，129—30，248—252.

[[751]](#751)Toland, pp.36—37.

[[752]](#752)J.R.Pole深入研究過（我以為他有點過于重視了）這個問題，見他的Political Representation in England and the Origin of the American Republic（London：Macmillan，1966）。

[[753]](#753)Toland, pp.178—180.參見Z.S.Fink, The Classical Republicans：An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth-Century England（Evanston：Northwestern University，1945）；Charles Blitzer, An Immortal Commonwealth：The Political Thought of James Harrington（New Haven：Yale University Press，1960）。

[[754]](#754)Toland, pp.63，129.

[[755]](#755)Toland, pp.64—65，364—366.提到培根的地方（他的History of Henry VII和Essays）見pp.32，64。關于詹諾蒂，見本書第286頁注3。

[[756]](#756)Toland, p.65：“……至于孤零零處于這個夾縫中的貴族院，如今陷在國王和平民之間，它表示克拉蘇已死，其頸部已被斬斷。但是失去貴族的君主，除軍隊之外別無庇護之地。由此可見，是解散這個政府引起了戰爭，而不是戰爭導致了這個政府的解散。“關于國王利用他的軍隊取得的成功，不必做更多的解釋，只需說明軍隊像他的貴族一樣無效。但是，沒有貴族或軍隊（這是一向得到證明的）就沒有君主制。因此從這片廢墟中除了出現一個平民政府，或是由獲勝的軍隊建立的新君主制，難道還會出現別的事情？”

[[757]](#757)Toland, p.69.

[[758]](#758)基甸是打敗米甸人，為其部落帶來和平的古猶太英雄；他以上帝為猶太人的王，因此自己拒絕稱王。事見《舊約·士師記》6、7。——譯注

[[759]](#759)Toland, p.469（A System of Politics, IV，18，19，22）.

[[760]](#760)Toland, pp.77，138：“國家產生騷亂不是由于外因就是由于內因。外因是外敵、臣民或仆從。”

[[761]](#761)Toland, p.147，他在這里認為，這種人對利用自己的投票權去增加財產不感興趣

[[762]](#762)C.B.Macpherson, The Political Theory of Possessive Individualism, ch.6，特別是pp.82—88。

[[763]](#763)Toland, p.480（System of Politics, x，4—5）.

[[764]](#764)Toland, p.53.

[[765]](#765)Toland, pp.38，228.

[[766]](#766)Toland, pp.228—229.

[[767]](#767)Toland, pp.33—34.

[[768]](#768)Toland, p.229；另見pp.100—101。

[[769]](#769)Toland, p.227.

[[770]](#770)Toland, pp.178—185.

[[771]](#771)Toland, p.34.

[[772]](#772)Toland, pp.185—188.

[[773]](#773)Toland, p.103.

[[774]](#774)Toland, p.100

[[775]](#775)Toland, p.41.

[[776]](#776)Toland, pp.132—144.

[[777]](#777)Toland, pp.139—140.

[[778]](#778)見Hermes de Caduceo的演說；Toland, pp.92—94.

[[779]](#779)A System of Politics, IV（Toland, pp.468—470），IX（pp.478—479）.

[[780]](#780)Toland, pp.43—45，48，50—51，71，214—215，416，418—419.圭恰迪尼的觀點見本書邊碼第255—256，260頁，詹諾蒂的這種區分見邊碼第287—289，304頁。

[[781]](#781)Toland, p.78.

[[782]](#782)Toland, pp.44—45，236—238.

[[783]](#783)Toland, pp.53，125，127.

[[784]](#784)見本書邊碼第130—135，227，248，253頁。

[[785]](#785)參見Gordon S.Wood, The Creation of the American Republic（Chapel Hill：University of North Carolina Press，1969），另見本書第15章。

[[786]](#786)Toland, p.188.

[[787]](#787)Toland, p.187：“上帝之國是圣父的國，上帝之國也是圣子的國，人民將愿意看到他統治的日子。”參見p.195：“我若不把終點變成起點，就無法肯定有一種循環。”

[[788]](#788)Toland, p.199.不過沒有直接指名道姓地提到反基督分子。

[[789]](#789)Lamont, Marginal Prynne, p.141及注釋。

[[790]](#790)Politics, Language and Time, pp.148—201.

[[791]](#791)Toland, pp.35—37，38—39，42—43，45—46，49—50，53，54，65，71，241.

[[792]](#792)Prerogative of Popular Government, Book II（Toland, pp.304—354）；Art of Laivgiving, ch.VI（Toland, pp.398—400）；Leviathan, Book III, ch.42（ed.Oakeshott, Oxford：Basil Blackwell, n.d.），pp.322—383.

[[793]](#793)Toland, pp.48（“the church or assembly of the people”），316—317，以及Prerogative of Popular Government, II，多處。

[[794]](#794)Toland, pp.335—354.Henry Hammond, A Letter of Resolution to Six Quaeres, of Present Use in the Church of England（1653），此書收入Works of Henry Hammond（London，4 vols.，dated between 1671 and 1684；卷一標明的出版日期是MDCLXXIV）。第五個“問題”是關于委任制的，并通過抨擊《利維坦》第42章（Leviathan, vol.1，pp.512—529）進行了回答。哈靈頓斷定哈蒙德的抨擊是失敗的，并且提到了霍布斯的名字。

[[795]](#795)Toland, pp.46—48，75，99，147，166—167（Oceana）；234—241，272—274，283—284，320—333，357（Prerogative of Popular Government）；363，372—398（Art of Lawgiving）.

[[796]](#796)Toland, p.187（見前文），p.194：“……但國家若是君主國；國王就是她的上帝，基于同樣的理由，他的命令就是她的至高無上的權力。”這是Toland編輯后的文字，原文（經哈靈頓修訂）是“在上帝就是國王的地方”。

[[797]](#797)Toland, pp.469（A System of Politics, IV，23），574（A Discourse upon this Saying……），580—584（A Parallel of the Spirit of the People with the Spirit of Mr.Rogers）.

[[798]](#798)Toland, pp.214—215，248，272—273，300，342（“無論上帝還是基督，都沒有根據人類的審慎原則之外的原則制定過任何政策”），347，371—372，401。

[[799]](#799)參見Toland, pp.48，74（“我的執政官大人把以色列國的議事會當作摩西的議事會，把其他國家當作葉忒羅的國家。”）另參見相關各處。

[[800]](#800)Toland, p.55.

[[801]](#801)Toland, p.489：“基督徒或圣徒的身體不可能有其他形式，只能是像以色列人或異教徒一樣的身體，同樣，基督徒或圣徒的政體或公民政府也不可能有其他形式，只能是以色列人或異教徒的政體或公民政府。”p.490：“人們所能要求、或上帝所能賜予的最高的世俗幸福，就是一個平等而秩序井然的國家。在這個以色列人的國家是上帝的統治；在這個基督徒的國家（出于同樣的理由）是基督的統治，雖然這個基督的國家中確實并非人人都是基督徒，就像以色列人的國家并非人人都是以色列人一樣。”

[[802]](#802)Toland, pp.82，166—169，421，476.

[[803]](#803)參見William M.Lamont，“Richard Baxter, the Apocalypse and the Mad Major”，Past and Present 55（1972），pp.68—90；M.C.Jacob and W.A.Lockwood，“Political Millenarianism and Burnet’s Sacred Theory”，Science Studies 2（1972），pp.265—279。

[[804]](#804)Tuveson, Millennium and Utopia：A Study in the Background of the Idea of Progress（Berkeley and Los Angeles：University of California Press，1949）；The Redeemer Nation：the Idea of America’s Millennial Role（University of Chicago Press，1968）.

[[805]](#805)不過盧卡斯指出，柏克改變了這個概念的規范含義，見Lucas，“On Edmund Burke’s Doctrine of Prescription：or, an Appeal from the New to the Old Lawyers”，The Historical Journal II, no.1（1968），pp.35—63。

[[806]](#806)The Ancient Constitution, pp.170—181；Politics, Language and Time, pp.216—222，262—264.

[[807]](#807)The Ancient Constitution, pp.182—228.

[[808]](#808)見Croinne Weston，“Legal Sovereignty in the Brady Controversy，”in The Historical Journal 15，no.3（1972），pp.409—432。

[[809]](#809)1679—1681年英國發生過一場阻止查理二世之弟詹姆士繼承王位的運動。輝格黨擔心信天主教的詹姆士會帶來絕對專制，在議會中三次表決通過排斥其繼承權的《排斥法案》（Bill of Exclusion），但都因查理關閉議會而失敗。參與這一活動的人被稱為“排斥派”。——譯注

[[810]](#810)Politics, Language and Time, pp.227—231.

[[811]](#811)更古老的說法在習慣中保留了下來，例如“幸運的軍人”，指雇傭軍；再如“幸運的紳士”（假如真有人這樣說過的話），指海盜。有意思的是，女人的“美德”有著特殊的性別歧視含義，是指她的“命運”。

[[812]](#812)Politics, Language and Time, p.115.這篇文章最初發表于1966年。關于1675年“布萊迪之爭”的起源，見The Ancient Constitution, ch.7。

[[813]](#813)見State Tracts……：in the Reign of Charles II……（London，1693），pp.41—56，及Parliamentary History of England, IV, xxxviii—lxvii。

[[814]](#814)對這個問題的討論見K.H.D.Haley, The First Earl of Shaftesbury（Oxford：The Clarendon Press，1968），pp.390—393。

[[815]](#815)見State Tracts……in the Reign of Charles II……，pp.57—61。

[[816]](#816)《柏拉圖的復活》主張限制天主教徒繼承人的權力，而不是把他排斥在王權之外。

[[817]](#817)見本書第412頁注1。

[[818]](#818)納米爾（Lewis B.Namier，1888—1960）：波蘭裔英國史學家，以采用經驗主義和社會學方法研究18世紀英國史著稱。——譯注

[[819]](#819)1677 ed.，pp.74—81.Grosart（ed.），Complete Works of Andrew Marvell（Fuller Worthies Library，1875），IV, pp.322—332.派系和仆從的類比見Grosart, p.331。

[[820]](#820)英國內戰領袖克倫威爾的長子，曾在其父死后短暫執政。——譯注

[[821]](#821)“James Harrington and the Good Old Cause”，見本書第399頁注1。

[[822]](#822)Two Seasonable Discourses, in State Tracts……in the Reign of Charles III……，p.68.

[[823]](#823)A Letter from a Parliament Man to his Friend，p.70.

[[824]](#824)參見大英博物館，Lansdowne MSS.805，fols.75—82。

[[825]](#825)這種觀點（沒有直接采用哈靈頓派的形式）最著名的擁護者是法比安·菲利普斯，參見The Ancient Constitution, pp.215—217。

[[826]](#826)Colonel Strangways，29 April 1675；Parliamentary History, IV，696.另參見同上，pp.461，467，604—608。

[[827]](#827)Toland，前揭書，pp.200，203—204。

[[828]](#828)Toland, pp.77，101，114，190，207.

[[829]](#829)Toland, p.67.

[[830]](#830)Toland, p.227.

[[831]](#831)Toland, p.230.

[[832]](#832)Toland, p.65.

[[833]](#833)對其性質最近的研究見J.R.Western, Monarchy and Revolution：the English State in the 1680s（London：Routledge and Kegan Paul，1972）。

[[834]](#834)State Tracts……in the Reign of Charles II, p.60.

[[835]](#835)Politics, Language and Time, pp.121—123.

[[836]](#836)Toland, pp.252—256.

[[837]](#837)State Tracts……in the Reign of Charles II……，p.59.

[[838]](#838)Toland, p.65.

[[839]](#839)State Tracts……in the Reign of Charles II……，p.55.

[[840]](#840)Toland, p.68.

[[841]](#841)哈靈頓在相當長一段時間失去工作能力后，于1677年去世。內韋爾一直活到1694年。后者的生平見Caroline Robbins為其Two English Republican Tracts（Cambridge University Press，1969）寫的導言，pp.5—20。該書收入了《柏拉圖的復活》全文；關于他在1659年辯論中發揮的作用，參見筆者本人的“James Harrington and the Good Old Cause”。

[[842]](#842)John Aubrey, Brief Lives, ed.Oliver Lawson Dick（London：Seeker and Warburg），p.124.

[[843]](#843)Robbins, Republican Tracts, pp.76，81—82，132—135，144—150.

[[844]](#844)Ancient Constitution, pp.187—195.

[[845]](#845)Republican Tracts, p.134.

[[846]](#846)Republican Tracts,p.120。

[[847]](#847)阿特伍德詳細討論過這個問題，見Atwood, Jus Anglorum ab Antiquo（1681）and The Lord Holies his Remains（1682）。Sidney, Discourses on Government（3d ed.，London，1751），p.387.

[[848]](#848)Republican Tracts, pp.135，145—148.

[[849]](#849)Republican Tracts，pp.178—182，198—200

[[850]](#850)Republican Tracts，p.180.

[[851]](#851)Republican Tracts，pp.192—194。

[[852]](#852)W.W.，Antidotum Britannicum，和Thomas Goddard, Plato’s Demon，發表于1682年，兩者都沒有多大重要性。

[[853]](#853)關于洛克和泰瑞爾這一時期的著作的復雜故事，見拉斯萊特為他編輯的《政府論》寫的導言：Peter Laslett, ed.，Locke’s Two Treatises（Cambridge University Press，1960 and 1963），ch.III。

[[854]](#854)參見本書邊碼481—482頁和494—495頁。

[[855]](#855)后來的倫敦主教埃德蒙·吉布森在1698年完成了斯皮爾曼著作的編輯工作（Ancient Constitution, p.243）。另參見G.V.Bennett, White Kennet，1660—1128：Bishopof Peterborough（London：S.P.C.K.，1957）。

[[856]](#856)Discourses, II，第11—30節；III，第1—10節。

[[857]](#857)Caroline Robbins, The Eighteenth—Century Commonioealthman：Studies in the Transmission, Development and Circumstance of English Liberal Thought from the Restoration of Charles II until the War with the Thirteen Colonies（Cambridge, Mass.：Harvard University Press，1959），特別是第2、3章。對小冊子暴露出的輝格黨的團結所受的破壞，見A Collection of State Tracts Published on Occasion of the Late Revolution in 1688 and during the Reign of King William III（London，1706）第二卷宣傳頁。

[[858]](#858)指1707年英格蘭和蘇格蘭的合并，此后“不列顛”不再僅僅是個地理名稱，也成為合并后的國家名稱。——譯注

[[859]](#859)英國內戰期間于1649年廢除君主制，1660年查理二世重登王位，中間這段時期史稱“無王時期”。——譯注

[[860]](#860)這一結論來自一項對State Tracts……on occasion of the Late Revolution（見本書第441頁注2）1（1705）的整體性質的全面研究。還有一篇對詹姆士二世倒臺的新哈靈頓主義分析：Some Remarks upon Government, and Particularly upon the Establishment of the English Monarchy, Relating to this Present Juncture, signed N.T.（pp.149—162）；此文有著自覺的超道德的“馬基雅維里主義”基調。

[[861]](#861)John Dunn, The Political Thought of John Locke：An Historical Account of the Argument of the Two Treatises of Government（Cambridge University Press，1969），and“The Politics of Locke in England and America in the Eighteenth Century”，in John W.Yolton（ed.），John Locke：Problems and Perspectives（Cambridge University Press，1969），pp.45—80.

[[862]](#862)參見Isaac F.Kramnick, Bolingbroke and His Circle：The Politics of Nostalgia in the Age of Walpole（Cambridge, Mass.：Harvard University Press，1968），pp.61—63。

[[863]](#863)這種技藝的創始人據說是威廉·佩蒂爵士。見E.Strauss, Sir William Petty：Portrait of a Genius（London：The Bodley Head，1954），and William Letwin, The Origins of Scientifc Economics（New York：Doubleday Anchor Books，1965）。

[[864]](#864)P.G.M.Dickson, The Financial Revolution in England：A Study in the Development of Public Credit，1688—1756（London：Macmillan，1967）；Dennis Rubini，“Politics andthe Battle for the Banks，1688—1697”，English Historical Review 85（1970），pp.693—714.

[[865]](#865)參見Robbins, The Eighteenth-Century Commonivealthman, pp.103—105；Frank H.Ellis為Swift, A Discourse of the Contests and Dissensions between the Nobles and the Commons in Athens and Rome（Oxford：The Clarendon Press，1967）所寫的導言；W.T.Laprade, Public Opinion and Politics in Eighteenth-Century England to the Fall of Walpole（New York：Macmillan，1936）。

[[866]](#866)Michael Foot, The Pen and the Sword（London：Macgibbon and Kee，1957）；Richard I.Cook, Jonathan Swift as a Tory Pamphleteer（Seattle and London：University of Washington Press，1967）；James O.Richards, Party Propaganda under Queen Anne：the General Elections of 1702—1713（Athens：University of Georgia Press，1972）.

[[867]](#867)“南海危機”指1719年英國民眾對南海公司股票的瘋狂投機，最終導致數萬人破產，是近代經濟史上最著名的金融危機之一。——譯注

[[868]](#868)Kramnick，前揭書。

[[869]](#869)Lois F.Schwoerer，“The Literature of the Standing Army Controversy”，Huntington Library Quarterly 28，no.3（1964—1965），187—212；Dennis Rubini, Court and Country，1688—1702（London：Rupert Hart-Davis，1967）.

[[870]](#870)Robbins, Eighteenth-Century Commonwealthman, pp.9—10，180—184.弗萊徹的Political Works出版于1732年，此后不斷再版。另見Lord Buchan, Essays on the Lives and Writings of Fletcher of Saltoun and the Poet Thomson（London，1792）。

[[871]](#871)指蘇格蘭人，“布立吞”（Briton）是不列顛的古稱。——譯注

[[872]](#872)A Discourse of Government with Relation to Militias（Edinburgh，1698），pp.7—9.

[[873]](#873)Discourse, p.5.

[[874]](#874)Discourse, p.6：“值得一說的是，這種變化雖然對他們的自由至關重要，但它并不是由天性不良的人們的智巧引起的；它的結果也沒有被人理解，假如他們知道的話，是會全力去阻止它的。”

[[875]](#875)Discourse, pp.9—10.

[[876]](#876)Discourse, pp.12—13.

[[877]](#877)Discourse, pp.13—15.

[[878]](#878)參見第一和第二篇《論蘇格蘭事務》的文章，收在他的Political Works。

[[879]](#879)State Tracts，11，594—614.

[[880]](#880)Discourse, pp.50—62.

[[881]](#881)Discourse, p.54.這些訓導詞是民兵成員自己分發的，教會人士被排除在外。參見p.52：“他們的飲料是白水，有時摻一點白蘭地，有時摻一點醋。”

[[882]](#882)Boulton, pp.44—45.

[[883]](#883)Boulton, p.45.

[[884]](#884)The True-Born Englishman：A Satyr（1701），pp.195—196，205—206，209—215，229 232 Boulton, pp.59 60.

[[885]](#885)Boulton, pp.37—38.

[[886]](#886)指“普特尼辯論”。1647年英國內戰期間“新模范軍”和“平均派”之間有過一場是否制定一部憲法的著名辯論，因發生在普特尼市的貞女圣瑪麗亞教堂，史稱“普特尼辯論”（The Putney Debates）。——譯注

[[887]](#887)第203—204行（Boulton, p.60）

[[888]](#888)Boulton, p.38

[[889]](#889)Second Treatise，#36—38；Laslett, ed.（Cambridge），pp.334—338.

[[890]](#890)#46—50；Laslett, pp.342—344.“Fancy and agreement”，p.342；另參見#37，pp.335—336。

[[891]](#891)Macpherson, The Political Theory of Possessive Individualism, ch.v；Dunn, Political Thought of John Locke, chs.15—20.

[[892]](#892)從馬克思、施特勞斯和沃格林的學派中都可以看到這種解釋。

[[893]](#893)據我所知，對其生平的唯一研究是D.Weddell，“Charles Davenant（1656—1714）—a Biographical Sketch”，Economic History Review, ser.2，vol.11（1958—1959），pp.279—288。另參見D.N.B.。

[[894]](#894)參見Ellis，前揭書，n.6。

[[895]](#895)Sir Charles Whitworth, ed.，The Political and Commercial Works of……Charles Davenant……（London，1771），vol.1：“An Essay upon Ways and Means”（寫于1695年），pp.4—10；vol.IV，“An Essay upon Universal Monarchy”（1701），pp.1—42。

[[896]](#896)Political and Commercial Works, IV，29—37.

[[897]](#897)Works, IV，33—34，40—41.

[[898]](#898)Works, I，348—349；IV，36—39.

[[899]](#899)Works, IV，4—5.

[[900]](#900)Works, I，15—16.

[[901]](#901)Works, I，67，142，253—255（頁碼有誤），390—391。

[[902]](#902)Works, I，61，77，269，276；II, pp.296—297.

[[903]](#903)Works, I，79.

[[904]](#904)Works, I，155—156，268—269；III, p.329.

[[905]](#905)Works, IV，217—218.

[[906]](#906)Works, IV，127—180，183—266.這一對話分為兩部分。

[[907]](#907)Works, I，151（“Discourses on the Public Revenues”，1698）.

[[908]](#908)Works, I，152.

[[909]](#909)“Discourse upon Grants and Resumptions”（1699），in Works, III，1—298，這是達文南特討論這個主題的主要文章，參見Ellis, pp.16—27。

[[910]](#910)Works, II，1—76（“On the Plantation Trade”）；Moyle, Essay on the Roman Government, in Robbins, Two Republican Tracts.參見她的導言，pp.26—27，和“The Excellent Use of Colonies”，William and Mary Quarterly，3d ser.，vol.23，no.4（1966），pp.620—626。

[[911]](#911)Works, I，408.

[[912]](#912)Works, II，75（“On the Plantation Trade”，1698）.

[[913]](#913)Works, II，275（“Essay upon the Probable Methods of Making a People Gainers in the Balance of Trade”，1699）.

[[914]](#914)Works, I，348—349（“Discourses on the Public Revenues……”II，1，1698）.

[[915]](#915)參見Works, I，389—392。注意p.390有圭恰迪尼式的語言：“可是有時也存在痼疾，根除它們是不可能的；在這種情況下別無他法，只能用自然而平和的療法對疾病進行控制。”

[[916]](#916)“考芙萊大人”（Sir Roger de Coverley）是《旁觀者》雜志中的虛構人物，舊式鄉紳的典型代表。——譯注

[[917]](#917)Edward A.Bloom and Lillian D.Bloom, Joseph Addison’s Sociable Animal：in the Market Place, on the Hustings, in the Pulpit（Providence：Brown University Press，1971），相關各處。

[[918]](#918)Macaulay, History of England, ch.III.

[[919]](#919)斯威夫特對“金錢”利益最連貫的分析見The History of the Four Last Years of the Queen（ed.Herbert Davis, with an introduction by Harold Williams；Oxford：Basil Blackwell，1964），pp.68—78。注意下面這些句子：“那些因貿易的危險和困難而讓錢死在手里的人”（p.68），“君主的財富來自地租和土地的改良，也來自貿易和制造業”（p.69），“接受抵押權的人手中冒出來的新地產和資產”（p.70），“對貿易和國民的真實利益極其有害”（p.71）。另參見The Examiner，1710—1711（ed.Davis, Oxford：Basil Blackwell，1957），pp.5—7，62—63，124—125，134—135，162—167；The Conduct of the Allies（in Political Tracts，1711—1714，ed.Davis，1964），pp.9—10，16，18—19，41，53—59。

[[920]](#920)對這個主題的再清晰不過的表述見Davenant, Works, I，160：“現在，如果土地產出的價值下降，這自然肯定會引起英格蘭的地租和土地價格以同樣比例下跌。信用的巨大數量，以及在王國流通的巨量貨幣，在把土地及其產物的價格維持在一個高水平上起著主要作用，假如和平時期使這種價格（大概會是這樣）降低，土地和地租將很難恢復它們以前的價值，直到貨幣開始流通，直到信用重新活躍。”

[[921]](#921)見本書第469頁注2列出的文獻。

[[922]](#922)Defoe, Review（為Facsimile Text Society出版的23卷影印本；New York：Columbia University Press，1928），vol.VII, no.26，pp.97—99；no.45，p.175；no.47，pp.181—184；no.48，pp.186—187；no.49，pp.189—191；no.50，pp.195—196；no.51，pp.197—199；都在影印本第17卷；另見相關各處。斯威夫特對輝格黨的抨擊見Examiner, no.35（前引版本，p.125）。

[[923]](#923)見Review（影印本），17—22，相關各處。

[[924]](#924)Review（facsimile book 19），vol.VOX no.55，p.222（對牛市的抨擊）；no.56，pp.225—227；no.59，pp.237—240；no.60，pp.241—244（熊市）；no.68，pp.273（頁碼有誤）—275。

[[925]](#925)Swift, Conduct of the Allies, in Political Tracts，1711—1714，p.56.

[[926]](#926)見Pierre Des Maizeaux, A Collection of Several Pieces of Mr.John Toland（London，1726），11，227；不過這個說法是在1710年致Harley的一封信中提出的。

[[927]](#927)Toland，前揭書，pp.ii—iii，另見獻詞。

[[928]](#928)“筆墨大戰”中的一些作者甚至使他們的對手感到困惑，不知他們到底站在哪一邊。Ellis，前揭書，p.38，n.1。在Davenant’s True Picture of a Modern Whig中，Toland是以“格斯佩爾斯孔先生（Mr.Gospelscorn）”的面貌出現，他是惡人湯姆·達伯（此人又部分地是笛福的畫像）的同伙；Davenant, Works, IV，240—242。

[[929]](#929)1660年代以前英國使用的是手工制造的邊緣光滑的硬幣，常有人從硬幣邊緣刮取少量貴金屬。英格蘭鑄幣廠于1662年改用機械鑄造帶有鋸齒狀邊緣的硬幣，但允許舊幣繼續流通，刮取行為也愈演愈烈，到1695年時，很多舊幣只及原來重量的一半。政府于1696年決定停用舊幣，收回重新鑄造。洛克曾就如何補貼舊幣持有者的辦法提出建議。——譯注

[[930]](#930)Kramnick（見本書第444頁注1），pp.42，61—63。

[[931]](#931)見本書第461頁注1。

[[932]](#932)Examiner, no.34，前引版本，p.119。這段話是為《資格法案》所作的辯護，該法案旨在把地產所有者以外的人全部排除出下議院。

[[933]](#933)Defoe, Review（影印本6），vol.III, no.5，pp.17—18；另參見pp.19—20，and no.6，pp.21—24；no.7，pp.25—27。

[[934]](#934)見本書第104頁注1。

[[935]](#935)Review（影印本7），vol.III, no.92，pp.365。

[[936]](#936)Review（影印本8），vol.III, no.126，pp.502—503。

[[937]](#937)薩切維雷爾（Henry Sacheverell，1672—1724）：英國18世紀初著名政論家，曾因發表抨擊輝格黨的演講被控以誹謗罪，引起倫敦等地一系列民眾騷亂。——譯注

[[938]](#938)Review（影印本17），vol.VII, no.55，pp.213—215；no.57，pp.221—223；no.58，pp.225—228；no.59，229—231。

[[939]](#939)Review（影印本18），vol.VII, no.116，p.463。

[[940]](#940)The Spectator, ed.Smith（London：J.M.Dent and Sons, Everyman Library，1961），p.11.

[[941]](#941)Spectator, no.69，前引版本，pp.212—215。注意新哈靈頓主義的結語。

[[942]](#942)關于艾迪生承認商業導致戰爭，但必須為它正名，參見一項很有意義的研究：Bloom and Bloom, Joseph Addison’s Sociable Animal, pp.67—83（ch.4，“The War of Economic Right”）。

[[943]](#943)Kramnick, pp.166—169，參照博林布魯克的觀點討論了這個問題

[[944]](#944)Addison’s The Freeholder（1715—1716）要求個人限制自己參與統治的強度和范圍。參見nos.5，16，24，25，29，48，特別是nos.51（可將它的現代主義與霍布斯論閱讀古代政治學的政治后果做一比較），52—55。

[[945]](#945)參見《論法的精神》的“作者說明”，引文見下文第517頁注1。

[[946]](#946)從技術角度說，財產總是人為的東西（參見前引伊萊頓著作中的話，p.375），但土地財產的產生，卻被認為是來自人們及其家庭能夠在大地上自由地、因此是“自然地”遷徙之時。也可以認為，早于土地而產生的牛羊群是更加“自然的”財產。

[[947]](#947)見我對柏克《論法國革命》中的語言的討論，見Politics, Language and Time, pp.210—212，我認為，把財產和權利視為遺產的社會與家庭最為相似，因此也是最自然的社會。

[[948]](#948)Addison, Spectator, no.69（見Bloom and Bloom, pp.38—39）；Mandeville, Fable of the Bees, Remark G（ed.Harth, Harmondsworth：Penguin Books，1970，p.120）；Montesquieu, Lettres Persanes, cvi。

[[949]](#949)Oeuvres Completes（Paris：Gallimard，1949），p.288.

[[950]](#950)參見An Enquiry into the Origin of Honour and the Usefulness of Christianity in War, ed.and intro.M.M.Goldsmith（London：Frank Cass，1971），pp.xiii, xxiii。盧梭的區分見《論不平等的起源》（Discours sur l’inegalite, Vaughan, ed.），The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau（Oxford：Basil Blackwell，1962），1，217。有意思的是，馬基雅維里很清楚“德性”（virtus）一詞的演變史以及它在武士文化中的起源。見他為Enquiry寫的《前言》（pp.iii—vii）。

[[951]](#951)Robbins, The Eighteenth-Century Commonwealthman, pp.115—125；Clinton Rossiter, Seedtime of the Republic：the Origin of the American Tradition of Political Liberty（New York：Harcourt Brace，1953），pp.141，492；Bernard Bailyn, The Ideological Origins of the American Revolution（Cambridge, Mass.：The Belknap Press，1967），pp.35—37；The Origins of American Politics（New York：Vintage Books，1970），pp.40—44；David L.Jacobson, The English Libertarian Heritage（Indianapolis：Bobbs Merrill，1965），introduction（這份文獻完全是由摘錄自卡托的言論構成）。

[[952]](#952)Lettres Persanes, XXIV, XCVIII, CXXXII, CXXXVIII, CXLII, CXLVI.

[[953]](#953)Cato’s Letters：or, Essays on Liberty, Civil and Religious, and Other Important Subjects；3d ed.，London，1723，II，28.

[[954]](#954)Cato’s Letters, I，6—7，和相關各處。

[[955]](#955)Cato’s Letters, I，II.

[[956]](#956)Cato’s Letters, II，16，71—74，85—90.

[[957]](#957)Cato’s Letters, I，134—135.

[[958]](#958)Cato’s Letters, III，24.

[[959]](#959)Cato’s Letters, III，199—213.

[[960]](#960)Cato’s Letters, I，69—70.

[[961]](#961)Toland, Works, p.28：“至于對人身或金錢的支配權，它會時不時喚出某個麥利烏斯或曼利烏斯，這種權力即使沒有給國家提供某種獨裁權力，也是很危險的，雖然它很罕見或從來不能成功：因為對于產生帝國的財產來說，它需要某種基礎或立足點，而這只能是土地，不然它就會像空中樓閣一樣。”

[[962]](#962)Cato’s Letters, I，lvii.

[[963]](#963)Cato’s Letters, II，305.

[[964]](#964)Cato’s Letters, III，27—28.

[[965]](#965)Cato’s Letters, II，272—277.

[[966]](#966)Cato’s Letters, II，267.

[[967]](#967)Cato’s Letters, II，77—84.

[[968]](#968)Cato’s Letters, II，51.

[[969]](#969)Cato’s Letters, I，82—83.

[[970]](#970)Cato’s Letters, II，192—201.

[[971]](#971)Cato’s Letters, I，124—127；II，50—52.

[[972]](#972)Cato’s Letters, II，51.

[[973]](#973)Cato’s Letters, II，48—49.

[[974]](#974)Cato’s Letters, I，153—156，177—183.

[[975]](#975)Cato’s Letters, I，180—181.這種思想確實是馬基雅維里的，雖然不清楚它的出處。

[[976]](#976)Cato’s Letters, II，90；見pp.85—90，這是一段很長的論說。

[[977]](#977)Cato’s Letters, II，234—240.

[[978]](#978)《七年法案》（Septennial Act）：1716年通過的法案，把議會的一屆任期從三年改為七年。——譯注

[[979]](#979)Cato’s Letters, III，159—165.

[[980]](#980)Cato’s Letters, III，162—163.

[[981]](#981)關于共和派文人決定接受《七年法案》，見Robbins, pp.109—110。

[[982]](#982)Cato’s Letters, I，16—17，25—27.

[[983]](#983)Cato’s Letters, I，88—90.

[[984]](#984)Cato’s Letters, II，105—112.

[[985]](#985)Lettres Persanes, CXLII.

[[986]](#986)Lettres Persanes, LXXXVII—XC.

[[987]](#987)Marshall Berman, The Politics of Authenticity（New York：Atheneum，1970），and Orest Ranum，“Personality and Politics in the Persian Letters”，Political Science Quarterly 84，no.4（1969），pp.606—627.

[[988]](#988)“The Story of Apheridon and Astarte”，見Letter LXVII。Anais和Ibrahim故事見Letter CXLI。

[[989]](#989)Volume IV of Cato’s Letters，及The Independent Whig的增刊對這個問題有大量討論。

[[990]](#990)Renée Simon, Henry de Boulainviller；historien, politique, philosophe, astrologue，1658—1722（Paris：Boivin，1941）and Un revolte du XVIII siecle, Henry de Boulainviller（Carches：Editions du nouvel humanisme，1948）；Ira O.Wade, The Clandestine Organization and Diffusion of Philosophie Ideas in France from 1700 to 1750（Princeton University Press，1938）.

[[991]](#991)Franco Venturi, Utopia and Reform in the Enlightenment（Cambridge University Press，1971）.

[[992]](#992)蘇西尼（Laelius Socinius，1525—1562）：意大利神學家，主張以理性方式研究神學，否定三位一體和基督神性等基督教核心教義，對后來英國的教義自由派和自然神論者有重要影響。——譯注

[[993]](#993)例見Cato’s Letters, I，121。

[[994]](#994)見Kramnick, Bolingbroke and His Circle，以及筆者對該書的評論，見Journal of Modern History 42，no.2（1970），251—254。

[[995]](#995)Kramnick的著作是對這些爭論最出色的研究；H.T.Dickinson, Bolingbroke（London：Constable，1970），此書十分全面地把它們與博林布魯克的一生聯系在了一起。

[[996]](#996)這個說法當然是來自J.H.Plumb, The Growth of Political Stability in England，1660—1730（London：Macmillan，1967）。

[[997]](#997)這大體上是A Dissertation Upon Parties（1733—1735）的觀點

[[998]](#998)W.B.Gwyn, The Meaning of the Separation of Powers：an analysis of the doctrine from its origin to the adoption of the United States Constitution（New Orleans：Tulane Studies in Political Science，1965），and M.J.C.Vile, Constitutionalism and the Separation of Powers（Oxford：The Clarendon Press，1967），這兩本研究此一概念的著作完全是反歷史的。

[[999]](#999)Robert Shackleton，“Montesquieu, Bolingbroke and the Separation of Powers”，French Studies 3（1949），25—38，and Montesquieu：a Critical Biography（Oxford：The Clarendon Press，1961）.

[[1000]](#1000)Dickinson, pp.202—204，305—306.

[[1001]](#1001)Montesquieu, Esprit des Lois, XI，6：“盡管拜占庭的海岸就在他眼前，他還是建起一個卡爾西敦。”

[[1002]](#1002)A Letter from a Bystander to a Member of Parliament（1741）；Earl of Egmont, Faction Detected by the Evidence of Facts（1743）；Bishop Samuel Squire, An Enquiry into the Foundation of the English Constitution（1745），and A Historical Essay upon the Balance of Civil Power in England（1748）.

[[1003]](#1003)Letters on the Spirit of Patriotism, on the Idea of a Patriot King, and on the State of Parties at the Accession of George the First（London，1749），p.45：“因而，維持服從、實施良好統治所必需的權力，也必須保留給王權，盡管有時會被濫用；人類的制度不可能臻于完美，人類的智慧充其量只能做到以較少的罪惡獲得同樣的或更大的善。”這種馬基雅維里式的語言似乎是針對特權階層，而不是像迪金森所說的那樣針對影響力（Dickinson, p.345）。另參見Letters, p.93：“任何政府中必須有一個絕對的、不受限制和控制的權力，無論它存在于何處。”但是這種權力是立法權，是由國王、貴族和平民共同行使。

[[1004]](#1004)Letters, p.77（On the Idea of a Patriot King）：“我無意通過詳細探索國王們的制度的起源介紹有關他們的責任的觀點。在我們少數國家所繼承下來的已遭到破壞的傳統中，這方面應當了解的知識是十分清楚的，因此不必花費時間追溯它們的起源。但是那些無法從傳統中找到它的人，可以從自己的思想中發現更好、更值得獲知的東西：我的意思是，這種制度無論從何時開始，根據理性的原則，它應當建立在人類的普遍權利和利益上。”

[[1005]](#1005)Kramnick, pp.127—137.

[[1006]](#1006)關于18世紀的政黨觀，現在有大量文獻。可參見以下著作：Harvey C.Mansfeld, Jr.，Statesmanship and Party Government（Chicago University Press，1965）；Kurt Kluxen, Das Problem der Politischen Opposition：Entwicklung und Wesen der englischen Zweiparteien-politik im 18 Jahrhundert（Freiburg and Munich，1956）；Richard C.Hofstadter, The Idea of a Party System：The Rise of Legitimate Opposition in the United States，1780—1840（Berkeley and Los Angeles：California University Press，1969）；J.A.W.Gunn, Factions NoMore：Attitudes to Party in Government and Opposition in Eighteenth-century England（London：Frank Cass，1972）。

[[1007]](#1007)可比較Toland的The Art of Governing by Parties（1701）和他的The State-Anatomy of Great Britain（1714）。兩種立場并非不可調和：按前一種立場，有政黨不是好事；按后一種立場，壞人結黨，好人也得聯合起來對付他們。

[[1008]](#1008)Remarks on the History of England, Letter XIV（2d ed.，London，1747，p.169）.

[[1009]](#1009)關于他的生平見D.N.B.。他以自殺方式辭世，雖然身為教士的他曾撰文譴責這種行為是一種罪過。

[[1010]](#1010)John Brown, Essay on the Manners and Principles of the Times（London，1757），這是該書最后一句話；他心里想到的人可能是老皮特。

[[1011]](#1011)Kramnick, pp.166—169；Dickinson, pp.256—265.

[[1012]](#1012)Kramnick, pp.76—83，88—110，261—265；Dickinson, pp.22—24，22—72，119，206—209，300—302.“懷舊病”一詞見于Kramnick著作的副標題。

[[1013]](#1013)見本書邊碼第529頁。

[[1014]](#1014)Esprit des Lois（Paris, Gamier, ed.Truc, n.d.），I，335.

[[1015]](#1015)Esprit des Lois（Paris, Gamier, ed.Truc, n.d.）：“在這種情況下可以看到兩種權力：立法權和行政權，而每個公民都有自己的意志，并自由地堅持自己的獨立性。大多數人對這兩種權力各有偏愛，許多人通常沒有足夠的公正性和判斷力，一視同仁地看待這兩種權力。”

[[1016]](#1016)Esprit des Lois（Paris, Gamier, ed.Truc, n.d.）：“所有的欲望都是自由的，仇恨、羨慕、嫉妒、對發財致富和出人頭地的熱衷，都可以充分表露出來。”

[[1017]](#1017)Esprit, pp.335—336：“每個人都是獨立的，因此他易于受反復無常的念頭和幻想的驅使，經常改換門庭，拋開一派，離開所有的朋友，去投奔原本是他的敵人的另一派。在這樣的國家里，人們常常忘記友誼和仇恨的規律。“君王也像普通人一樣；他常常違反審慎的正常戒律，信任最厭惡他的人，使最盡力服侍他的人失寵。其他君主出于選擇而做的事，他則是不得已而為之。”這很可能是在暗示英國威廉三世的統治。

[[1018]](#1018)p.336：“人害怕失去他所感到但又是他幾乎認識不到并且被掩蓋起來的幸福。由于這種害怕，往往一切事物都被夸大了。人們會對自己的境遇感到不安，甚至在最安全的時候也認為處在危險之中。“那些不承認自己有謀求個人私利動機的人，是最積極反對行政權力的人，這就增加了人民的恐懼感。民眾更加認為自己處在危險之中。”

[[1019]](#1019)與美洲和解的演說，見Works, II，125。

[[1020]](#1020)Esprit，同前引文：“當激起的恐怖沒有一定目標時，就只會導致空洞的喧囂和謾罵而已。不過它有一個好的作用，就是使政府松弛的發條又重新上緊，并引起每個公民的注意。但是，如果這種恐怖是由于破壞基本的法律而產生，它便是低沉的、有害的、殘酷的，并將帶來災難。”

[[1021]](#1021)Esprit：“立法機構為人民所信賴，又比人民更有遠見……”

[[1022]](#1022)p.337：“這個活躍的民族易受感情的驅使而不易受理智的支配，理智一向不會對他們的思想產生多大影響。統治這個國家的人不難使他的人民去做違反他們真正利益的事。”

[[1023]](#1023)Esprit：“這個民族有可靠的信譽，因為它向自己借，它為自己還。它有可能做超過自己實際能力所能負擔的事，并且用巨大數額的想象財富去對付敵人。政府的信譽和性質可能使這些想象的財富變成真實的財富。”

[[1024]](#1024)Esprit, p.4（《作者說明》）：“我所謂的美德，在共和國的范疇里就是指對祖國的熱愛，換言之，就是熱愛平等。這既不是道德意義上的美德，也不是基督教教義上的所謂美德，而是指政治美德；正是這種美德成為推動共和政體的原動力，如同榮譽是驅動君主政體的原動力一樣。因此，我將熱愛祖國和熱愛平等并稱為政治美德。我有些新觀點，亟須賦予它們新的詞匯，或者給予舊詞匯以新的詞義……”“最后需要指出，第三章第五節談到的所謂‘好人’，并不是嫉妒意義上的好人；這種‘好人’具有我所談及的政治美德。他熱愛國家的法律；他的行為也源于對國家法律的熱愛。在這個版本里，我就以上幾點做了清晰的說明，并且確定了它們的含義；另外，大部分提及‘美德’的地方，我都指的是政治美德。”

[[1025]](#1025)參見，Book IV, ch.6：Book V, ch.19：“更令人驚愕不已的是，一個挖去自己小鳥眼珠的小孩被法官判處了極刑。請注意，問題已不在于對犯罪的懲處，而是在建基于風俗上的共和國中根據風俗做出的審判。”

[[1026]](#1026)Book IV, ch.8.

[[1027]](#1027)Book XX, ch.I（Garnier, ed.，II，8）：“貿易可以治愈破壞性的偏見，這幾乎是一條普遍規律：哪里有典雅的風俗，哪里就有貿易；哪里有貿易，哪里就會有典雅的風俗。“毫不奇怪，我們的風俗不再像以前那樣殘暴無情了。貿易交往使人們能夠了解其他國家的風俗。人們對各自的風俗進行比較。各種風俗習慣的相互滲透使人們獲益匪淺。“可以說，貿易法規可以使風俗更加典雅完美，正如這些法規也可以敗壞淳樸的民風民俗。柏拉圖曾經指責過貿易敗壞淳樸的風俗，而我們所見到的是貿易使野蠻的風俗變得文雅敦厚。”

[[1028]](#1028)對這種關系的提醒參見Duncan Forbes，“Politics and History in David Hume”（這是一篇對Giarrizzo Hume politico e storico一書的評論），The Historical Journal 6，no.2（1963），280—294。

[[1029]](#1029)最近對休謨歷史思想最出色的研究是Giuseppe Giarrizzo，同前引書（Turin：Einaudi，1962）和Duncan Forbes為Pelican Classics edition of The History of Great Britain, Volume One, containing the Reigns of James I and Charles I（初版于1754；Harmondsworth：Penguin Books，1970）所寫的導言。

[[1030]](#1030)Essays Moral, Political and Literary of David Hume（World’s Classics edition, London：Grant Richards，1903），no.7：“Whether the British Government inclines more to Absolute Monarchy or to a Republic”（pp.48—53）.

[[1031]](#1031)Essays, Part II, no.1（“Of Commerce”）and 2（“Of Refnement in the Arts”）.

[[1032]](#1032)Essays, Part I, no.6，“Of the Independency of Parliament”.

[[1033]](#1033)Essays, Part I, no.3，“That Politics May be Reduced to a Science”；Part II, no.16，“Idea of a Perfect Commonwealth”.

[[1034]](#1034)參見本書邊碼第91頁。

[[1035]](#1035)Forbes，同前書，pp.38—39；Giarrizzo，同前書，chs.II and III。

[[1036]](#1036)Essays, Part II, no.3（“Of Money”），4（“Of Interest”），5（“Of the Balance of Trade”）.提到利庫爾戈斯的地方見p.326（World’s Classics edition）。較新的版本是Hume’s Economic Writings by Eugene Rotwein（Madison：University of Wisconsin Press，1970）。

[[1037]](#1037)Essays, Part II, no.9：“Of Public Credit”（pp.355—361）.前面提到的文字見p.366。另見p.371：“看來事情就是這樣，它們并不遙遠，理性能夠再清楚不過地在事情萌發之時預見一切。”關于休謨生前最后幾年的心態，見Giarrizzo，同前書，p.110，和John B.Stewart, The Moral and Political Philosophy of David Hume（New York：Columbia University Press，1963）。

[[1038]](#1038)Gladys Bryson, Man and Society：The Scottish Enquiry of the Eighteenth Century（Princeton University Press，1945），該書仍然是研究蘇格蘭學派最好的著作。

[[1039]](#1039)此書有一個由Duncan Forbes撰寫《導言》的版本（Edinburgh University Press，1966）。另見David Kettler, The Social and Political Thought of Adam Ferguson（Columbus：Ohio State University Press，1965）。

[[1040]](#1040)Forbes, ed.，p.18：“正是在這里[指社會]，人可以忘掉自己的弱點、對安全的擔心和他的基本生計；他會根據能讓他發現自己力量的欲望采取行動。正是在這里，他發現自己的箭比雄鷹飛得更快，自己的武器比雄獅的利爪或野豬的牙齒更鋒利。”p.59：“斯巴達人為了踐行自己的美德，就離不開雅典人，就像火鐮離不開燧石一樣。”全面的討論見pp.59—61。

[[1041]](#1041)Forbes, ed.，p.230：“在某些事例中，技藝和專業會改善他們的實踐，有利于達到他們的目的。通過劃分制衣和制革工藝，我們的鞋子和衣服得到了更好的供應。但是，把培養公民和政治家的技藝加以劃分，卻會使人的性格發生分裂，會破壞那些我們希望改進的技藝。”全面的討論見pp.229—232，另參見Kettler, pp.88—91，100—101及相關各處。

[[1042]](#1042)認為伯里克利跟愷撒和沃波爾屬于一類人物的典型說法，見Cato’s Letters, II，73—74。

[[1043]](#1043)Esprit, Book V, ch.2（ed.Truc, I，46）.孟德斯鳩實際上并沒有說僧侶的奉獻精神是“美德”，但他暗示那種精神是公民中的“美德”。

[[1044]](#1044)拉斐托（Joseph-fran?ois Laftau，1681—1746），法國傳教士，所著《美洲蠻族的風俗》（1724）在當時流傳甚廣。——譯注

[[1045]](#1045)Forbes, ed.，pp.193—202.關于弗格森作為蘇格蘭高地人的背景，見該書《導言》，pp.xxxviii—ix。

[[1046]](#1046)別針制造者出現在Wealth of Nations, Book I, ch.V。參見Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms（Adam Smith’s Moral and Political Philosophy, ed.Schneider, New York：Hafner，1948，pp.320—321）：“商業的另一個壞作用是，它損害人的勇氣，傾向于消滅尚武精神。在所有商業國家，勞動分工是不受限制的，每個人的心思都用在特殊事物上……人們變得心胸狹窄，無法得到提升。教育受到輕視，或至少是受到忽略，英雄精神幾乎完全絕跡。糾正這些弊端，是一個值得給予嚴肅關注的問題。”

[[1047]](#1047)John Millar, An Historical View of the English Government, from the Settlement of the Saxons in Britain, to the Revolution in 1688：to which are Subjoined Some Dissertations Connected with the History of the Government from the Revolution to the Present Time……In four Volumes（4th ed.，London，1818）.尤其見vols, III and IV；最后一卷是由附錄的文章構成。W.C.Lehmann, John Millar of Glasgow（Cambridge University Press，1960），該書是米拉著作的選編，并附有一篇評論性的《導言》。另參見Duncan Forbes，“Scientific Whiggism：Adam Smith and John Millar”，Cambridge Journal 7（1954），643—670。

[[1048]](#1048)Judith N.Shklar, Men and Citizens：A Study of Rousseau’s Social Theory（Cambridge University Press，1969），該書是迄今為止對他的思想屬于公民人文主義傳統的最出色闡述。

[[1049]](#1049)除了Caroline Robbins和Bernard Bailyn（見本書第441頁注2和第491頁注1）之外，另見Richard M.Gummere, The American Colonial Mind and the Classical Tradition：Essays, in Comparative Culture（Cambridge, Mass.：Harvard University Press，1963）；H.Trevor Colbourn, The Lamp of Experience：Whig History and the Beginnings of the American Revolution（Chapel Hill：University of North Carolina Press，1965）；J.R.Pole, Political Representation in England and the Origins of the American Republic（New York：St.Martin’s Press，1966），以及Gordon S.Wood和Gerald Stourzh的著作，下文有大量引述。我早先就這個問題寫的一篇文章是“Virtue and Commerce in the Eighteenth Century”，Journal of Interdisciplinary History 3，no.1（1972），119—134。

[[1050]](#1050)關于陰謀理論的發展，見Bailyn, Ideological Origins, pp.85—93，95—102，119—143；American Politics, pp.11—14，35—38，136—149；Gordon S.Wood, Creation of the American Republic, pp.16，22—23，30—36，40—43。

[[1051]](#1051)Paul Lucas，“A Note on the Comparative Study of the Structure of Politics in Mid—Eighteenth—Century Britain and its American Colonies”，William and Mary Quarterly，3dser.，28（1971），301—309.

[[1052]](#1052)Daniel Boorstin, The Genius of American Politics（University of Chicago Press，1953）and The Americans：the Colonial Experience（New York：Random House，1958）；Louis B.Hartz, The Liberal Tradition in America：An Interpretation of American Political Thought since the Revolution（New York：Harcourt, Brace，1955）.

[[1053]](#1053)這種言論的最高潮，可以在有關福克斯1783年印度法案和彈劾沃倫·哈斯廷斯的辯論中看到。

[[1054]](#1054)Wood, pp.34—36.

[[1055]](#1055)Ernest Lee Tuveson, Redeemer Nation：The Idea of America’s Millennial Role（Chicago University Press，1968），pp.92—94.

[[1056]](#1056)Millennium and Utopia；見第49頁注2。

[[1057]](#1057)Redeemer Nation, pp.20—25；Wood, pp.116—118.

[[1058]](#1058)Bailyn, Ideological Origins, ch.V，“Transformation”；Political Pamphlets of the American Revolution, I（Cambridge, Mass.：The Belknap Press，1965），pp.3—202（“The Transforming Radicalism of the American Revolution”）；Pole, Political Representation, pp.531—532（“the decline of virtue”）；Wood, ch.XV，#5，pp.606—618（“The End of Classical Politics”）.

[[1059]](#1059)Wood, pp.210—212.

[[1060]](#1060)Francis Newton Thorpe, ed.，The Federal and State Constitutions, Colonial Charters, and Other Organic Laws of the States and Territories Now or Heretofore Forming the United States of America（Washington：Government Printing Offce，1909），vol.V，收錄了所有這些憲法的全文。

[[1061]](#1061)哈靈頓的觀點見Toland, Works, pp.40—41。

[[1062]](#1062)Charles S.Sydnor, Gentlemen Freeholders：Political Practice in Washington’s Virginia（Chapel Hill：University of North Carolina Press，1952），再版時書名改為American Revolutionaries in the Making（New York：Free Press，1965）；Pole, Political Representation, pp.148—165。

[[1063]](#1063)Hannah Arendt, On Revolution（London：Faber and Faber，1963），該書對這個問題的討論很值得一讀。

[[1064]](#1064)Wood，相關各處，特別是pp.391—425。

[[1065]](#1065)Wood, pp.613—614.

[[1066]](#1066)霍布斯對代表制的討論見Leviathan, chs.16 and 17。

[[1067]](#1067)Rousseau, The Social Contract, ch.15；C.E.Vaughan, ed.，The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau（New York：John Wiley and Sons，1962），II，95—98.

[[1068]](#1068)Burke, Works, II，95—97.

[[1069]](#1069)Wood, p.505.

[[1070]](#1070)Wood, pp.474—475，507—518，543—547，562—564.

[[1071]](#1071)Paul M.Sperlin, Rousseau in America，1760—1809（University of Alabama Press，1969），該書指出，《社會契約論》閱讀和引用的人都不是很多。諾阿·韋伯斯特（關于此人，見本書邊碼第526頁和533—535頁）是個有意思的例外。

[[1072]](#1072)參見Wood, pp.446—453。

[[1073]](#1073)Wood, pp.532—536，599—600，613—614.

[[1074]](#1074)在這一點上存在大量語義學上的混亂。在古典理論中，每個重要機構“代表”社會中的一個“等級”，如一人、少數和多數，那么這時就可以說這些“等級”是“利益”；仍然遵循著古典傳統發言的激進民主派可以認為，在民眾大會上，個人而不是相對屬于精英的利益，才應當“被代表”。但是在真正的利益集團理論（它也許是激進個人主義的產物）中，個人只需認識他自己的利益以及它們讓他所屬的團體，而不需要實踐超出這些利益的“美德”。

[[1075]](#1075)Pole, pp.374—375；Wood, pp.501—506，576.

[[1076]](#1076)Wood, pp.535—547，559—560.

[[1077]](#1077)Wood, pp.605—610，他所依靠的主要文獻是《聯邦黨人文集》第51篇。

[[1078]](#1078)Wood, pp.562，606—615.

[[1079]](#1079)William N.Chambers, Political Parties in a New Nation：the American Experience，1776—1809（New York：Oxford University Press，1963）.

[[1080]](#1080)參見Wood, p.606；Chambers, pp.122—124；Pole, pp.528—531。伍德尤其把作為一種理想的共和國描述為本質上是等級制的，同時本質上也是不穩定的，見pp.478—479。

[[1081]](#1081)Wood, ch.XIV，“The Relevance and Irrelevance of John Adams”，pp.567—592.對亞當斯等最后一批偉大的古典理論家的其他一些研究，見Zoltan Haraszti, John Adams and the Prophets of Progress（Cambridge, Mass.：Harvard University Press，1952）；John R.Howe, Jr.，The Changing Political Thought of John Adams（Princeton University Press，1966）。

[[1082]](#1082)Wood, pp.610—611；關于泰勒見pp.591—592。

[[1083]](#1083)Hartz, The Liberal Tradition in America；見第534頁注1。

[[1084]](#1084)Gerald Stourzh, Alexander Hamilton and the Idea of Republican Government（Stanford University Press，1970）；Lance G.Banning（博士論文），“The Quarrel with Federalism；a study in the origins and character of Republican thought”，Washington University，1972。

[[1085]](#1085)Stourzh, p.99 and n.85；p.239.

[[1086]](#1086)Stourzh, p.98.

[[1087]](#1087)Stourzh, pp.98—102.

[[1088]](#1088)Chs.IV and V，相關各處。

[[1089]](#1089)Stourzh, p.71；全面的討論見pp.70—75。

[[1090]](#1090)Banning，同前書。

[[1091]](#1091)Stourzh, pp.158—162.

[[1092]](#1092)Banning, chs.IV—VI.

[[1093]](#1093)Banning, pp.299—311.

[[1094]](#1094)Stourzh, pp.128—129；Wood, p.526.

[[1095]](#1095)Chambers，同前書，該書研究了這一發展。另參見David Hackett Fischer, The Revolution of American Conservatism：The Federalist Party in the Age of Jeffersonian Democracy（New York：Harper and Row，1965）。

[[1096]](#1096)Tuveson, Redeemer Nation, p.120.

[[1097]](#1097)Jefferson, Notes on the State of Virginia，“Query XX”；引用并詳細討論這段話的著作見Leo Marx, The Machine in the Garden：Technology and the Pastoral Ideal in America（New York：Oxford University Press，1964，repr.1970），pp.124—125 and 116—144。

[[1098]](#1098)轉引自Stourzh, p.230，n.104。

[[1099]](#1099)Virgin Land：The American West as Symbol and Myth（New York：Vintage Books, n.d.，repr.of 1950 ed.，Cambridge, Mass.：Harvard University Press），ch.XII.

[[1100]](#1100)永業地產（fee-simple）指個人享有無條件占有、使用、繼承和轉讓等各項權益的土地財產。——譯注

[[1101]](#1101)丹尼爾·布恩（Daniel Boone，1734—1820）：美國建國初期著名的邊疆開拓者，民間傳說中的英雄人物。下面提到的科羅克特（Davy Crockett，1786—1836）和杰克遜（Andrew Jackson，1767—1845）是美國推動開拓邊疆事業的著名政治家。——譯注

[[1102]](#1102)John William Ward, Andrew Jackson：Symbol for an Age（New York：Oxford University Press，1955）；另參見Marx，同前書，pp.219—220。

[[1103]](#1103)轉引自Marx, p.144。

[[1104]](#1104)Ward, p.63.

[[1105]](#1105)Ward, pp.30—45.

[[1106]](#1106)Wood, p.612.

[[1107]](#1107)哈里森（William Harrison，1773—1841）：美國政治家，早年以侵占大量印第安人土地而聞名。他于1841年當選總統，31天后死于急性腦炎，是美國歷史上任期最短的總統。——譯注

[[1108]](#1108)Marx，同前書，相關各處，此書對這個題目有十分出色的闡述。

[[1109]](#1109)對“中間景觀”的討論見Marx, pp.121—122及相關各處。

[[1110]](#1110)美國作家詹姆斯·費尼莫爾·庫柏（James Fenimore Cooper，1789—1851）寫有講述西部拓荒者的系列小說《皮襪子故事集》，“皮襪子”（Leather Stockings）是主人公納提·邦波的綽號，后用來泛指美國早期粗獷豪放的拓荒者。——譯注

[[1111]](#1111)Smith, Virgin Land, pp.64—76.

[[1112]](#1112)Burke, Works, II，131—132；Smith, pp.201—208.

[[1113]](#1113)Hector St.John de Crevecoeur, Letters from an American Farmer, Everyman’s Library edition（London：J.M.Dent，1912—1962），pp.46—47，51—55.

[[1114]](#1114)Smith, pp.241—244.

[[1115]](#1115)參見筆者的Politics, Language and Time, pp.100—105。

[[1116]](#1116)Tuveson, Redeemer Nation, pp.103—112.

[[1117]](#1117)Smith, Book I，“Passage to India”，pp.16—53.

[[1118]](#1118)William N.Chambers, Old Bullion Benton：Senator from the New West（Boston：Little, Brown and Company，1956），p.353.嚴格地說，本頓是在想象一尊面朝西方的哥倫布塑像，但是我們也可以感到他確實面朝西方。歷史的諷刺是，在圣路易一個地方豎有他的一尊塑像，而這座城市的衰敗已經使造訪那里的人十分稀少。另參見Smith, pp.23—35。

[[1119]](#1119)Locke, Two Treatises of Government, II，49.

[[1120]](#1120)他說過，加拿大在“我們左邊”，佛羅里達在“我們右邊”（Stourzh, p.195）。另參見Felix Gilbert, To the Farewell Address：Ideas of Early American Foreign Policy（Princeton University Press，1961，1970）。

[[1121]](#1121)參見Max Silberschmidt, The United States and Europe：Rivals and Partners（New York：Harcourt Brace Jovanovich，1972）。是否值得指出，西方對華政策的“門戶開放”讓人想起東部自由女神像基座上的話？

[[1122]](#1122)參見William Graham Sumner in 1896：“我們的制度不適合于統治領地。那兒沒有它的位置。領地將變成腐敗的根源，這又會反作用于我們的政體。假如我們承認這個島[指古巴]是一個州或若干個州的組合，那么我們必須讓它有助于我們統治自己。”轉引自Lloyd C.Gardner（ed.），A Different Frontier：Selected Readings in the Foundations of American Economic Expansion（Chicago：Quadrangle Books，1966），p.87。另參見Robert L.Beisner, Twelve Against Empire：the Anti-Imperialists，1898—1900（New York：McGraw Hill，1968）。

[[1123]](#1123)David C.Easton，“The New Revolution in Political Science”（此文是作者當選美國政治科學學會主席的就職演說），American Political Science Review 73，no.4（1969），1051—1061。另參見Graham and Carey（eds.），The Post-Behavioral Era：Perspectives on Political Science（New York：David McKay，1972）。

[[1124]](#1124)David W.Noble, Historians Against History：The Frontier Thesis and the National Covenant in American Historical Writing since 1830（Minneapolis：University of Minnesota Press，1965）.

[[1125]](#1125)克雷夫科爾（St.Jean de Crevecoeur，1735—1813），法國作家。年輕時前往美國，曾長期定居于俄勒岡州務農，后擔任法國駐紐約領事。所著《一個美國農民的來信》和《18世紀美國農民素描》講述美國鄉村的自然淳樸生活，是當時讀者眾多的作家。——譯注

[[1126]](#1126)Hartz，同前書，可惜散見于各處，以及R.R.Palmer, The Age of the Democratic Revolution, vol.I（Princeton University Press，1959），chs.2，3，6，10。

[[1127]](#1127)后一種觀點最尖刻的表達見Josiah Tucker, Four Tracts on Political and Commercial Subjects（1774），A Letter to Edmund Burke, Esq.（1775），The True Interest of Britain（1776），A Treatise Concerning Civil Government（1781）。

[[1128]](#1128)H.Butterfield, George III, Lord North and the People，1779—1780（London：G.Bell，1949）.

[[1129]](#1129)Ian R.Christie, Wilkes, Wyvill and Reform：The Parliamentary Movement in British Politics，1760—1785（New York：St.Martin’s Press，1962）and Myth and Reality in Late Eighteenth-Century British Politics（Berkeley：University of California Press，1970）；F.D.Cartwright, The Life and Correspondence of Major Cartwright（London，1826）.

[[1130]](#1130)參見筆者的Politics, Language and Time, ch.6，“Burke and the Ancient Constitution：A Problem in the History of Ideas”。

[[1131]](#1131)阿格紐（Spiro Agnew，1918—1996）：尼克松任美國總統時的副總統，因逃稅丑聞辭職并被判入獄。艾爾里希曼（John Ehrlichman，1925—1999）是美國總統尼克松的高級顧問，因卷入“水門事件”下臺。——譯注

[[1132]](#1132)Harold T.Parker, The Cult of Antiquity and the French Revolutionaries：A Study in the Development of the Revolutionary Spirit（Chicago University Press，1937）.

[[1133]](#1133)George Armstrong Kelly, Idealism, Politics and History：Sources of Hegelian Thought（Cambridge University Press，1969）.

[[1134]](#1134)Crane Brinton, English Political Thought in the Nineteenth Century（New York：Harper and Row，1962）.

[[1135]](#1135)G.W.F.Hegel, Lectures on the Philosophy of History, tr.J.Sibree（New York：Colonial Press，1900），pp.85—87.

[[1136]](#1136)William H.Goetzmann, ed.，The American Hegelians：An Intellectual Episode in the History of Western America（New York：Alfred A.Knopf，1973）.

[[1137]](#1137)Hannah Arendt, The Human Condition（New York：Viking，1958），另參見Peter Fuss，“Hannah Arendt's Conception of Political Community”，Idealistic Studies 3，no.3（1973），252—265。

[[1138]](#1138)威利·羅曼是美國劇作家亞瑟·米勒的名劇《推銷員之死》（1949）中的主人公。該劇講述一個做著美國夢的平庸小人物的悲劇故事。

[[1139]](#1139)喬·希爾（Joe Hill，1879—1915）：美國工運人物，寫過不少廣為傳唱的勞工歌曲在一樁有爭議的謀殺案中被判死刑。——譯注

[[1140]](#1140)Politics, Language and Time, p.103.

[[1141]](#1141)Quentin Skinner, The Foundations of Modern Political Thought：Vol.I, The Renaissance；Vo1.II, The Age of Reformation, Cambridge University Press，1978.本文腳注中出現的1975年以后出版的著作未在本書參考文獻中列出，后者與1975年的版本無異。參考文獻中列出的著作亦未在本文的腳注中出現。

[[1142]](#1142)對該“學派”最詳細的批評，見James Tully and Quentin Skinner（eds.），Meaning and Context：Quentin Skinner and His Critics（Princeton University Press，1988）。本文完成后，斯金納又出版了三卷本論文集Visions of Politics（Cambridge University Press，2002）。1987年以后我沒有寫過詳細討論方法問題的文章；參見“Introduction：State of theArt”，in J.G.A Pocock, Virtue Commerce and History（Cambridge University Press，1985），pp.1—36；“The concept of language and the Métier d’Historien：Some Considerations on Practice”，in Anthony Pagden（ed.），The Languages of Political Theory in Early Modern Europe（Cambridge University Press，1987），pp.1940；and“Texts as Events：Ref lections on the History of Political Thought”，in Kevin Sharpe and Steven N.Zwicker（eds.），Politics of Discourse：The Literature and History of Seventeenth Century England（Berkley：University of California Press，1987），pp.21—34。

[[1143]](#1143)Isaiah Berlin，“The Originality of Machiavelli”，in Myron P.Gilmore（ed.），Studies on Machiavelli（Florence：Olschki，1972），pp.147—206；“Does Political Theory Still Exist?”in Peter Laslett and W.G.Runciman（eds.），Philosophy, Politics and Society：Second Series（Oxford：Blackwell，1962），pp.1—33；“Two Concepts of Liberty”，in Berlin, Four Essays on Liberty（London：Oxford University Press，1969）.以上各文作為伯林遺作收入Henry Hardy and Roger Hausheer（eds.）.Isaiah Berlin：The Proper Study of Mankind：An Anthology of Essays（New York：Farrar, Straus and Giroux，1998），該書補充了更多的文獻信息。

[[1144]](#1144)Vol.1，The Renaissance, pp.xiv，27—28，42—48，一般討論見ch.4，p.156。

[[1145]](#1145)Skinner, Foundations of Modern Political Thought, Vol.I, Renaissance, pp.4—5.

[[1146]](#1146)Barbarism and Religion, vol.III：The First Decline and Fall（Cambridge University Press，待刊）。

[[1147]](#1147)關于帝政衰落的問題，與斯金納（見Skinner, Vol.I, The Renaissance, pp.54—56）相比，我對“15世紀”人文主義和“14世紀”人文主義作了更明確的區分。早期作家所認為的羅馬自由的沒落和它作為神圣帝國而再生并不矛盾，這可見之于吉貝林（Ghibelline）的著述或圭爾夫（Guelf）時代教皇保護下的情況。而在布魯尼（Bruni）看來，兩者存在著更為決定性的斷裂；馬基雅維里則認為它已經成為絕對的斷裂。

[[1148]](#1148)在晚近的政治理論和歷史擬制領域，這方面的爭論文獻相當多，恕不一一提及，不過可參見Quentin Skinner, Liberty Before Liberalism（Cambridge University Press，1997）。

[[1149]](#1149)“Virtue, Rights and Manners：A Model for Historians of Political Thought”，Political Theory, IX, no.3（1981），pp.353—368，收入Virtue, History and Commerce, pp.37—50。

[[1150]](#1150)Richard Tuck, The Rights of War and Peace：Political Thought and the International Order from Grotius to Kant（New York：Oxford University Press，1999），p.14.他所注意到的段落（n.26）使用了“公民人文主義”（civic humanism），不管這一術語是否準確，它并不是指任何形式的“人文主義”。塔克試圖將“人文主義”界定為法學人文主義，使之最符合他的論點。凱利（Donald R.Kelly, The Human Measure：Social Thought in the Western Legal Tradition, Cambridge, Mass：Harvard University Press，1990）對這種人文主義——與“公民”（civic）人文主義相對的“民法”（civil）人文主義——如何塑造歷史理解做了出色的描述。

[[1151]](#1151)見塔克的以下著作Natural Rights Theories：Their Origin and Development（New York：Cambridge University Press，1979），Philosophy and Government，1572—1651（Cambridge University Press，1993）和The Rights of War and Peace，他本人在最后一本著作的《導論》中做過評論。

[[1152]](#1152)參看不久前出版的James Hankins（ed.），Renaissance Civic Humanism：Refections and Reappraisals（Cambridge University Press，2000）。

[[1153]](#1153)J.H.Hexter, On Historians（Cambridge, Mas.：Harvard University Press，1979），p.288.他評論《馬基雅維里時刻》的那一章（見該書pp.255—303）最初發表于History and Theory, XVI（1977），pp.306—337。

[[1154]](#1154)1994年6月20日，即過去歸阿克頓（Harold Acton）爵士所有的別墅正式捐給紐約大學的日子，我發言時在座的有當時負責調查意大利政治階層腐敗案的調查組組長安東尼奧·迪·皮埃特羅（Antonio di Pietro），還有佛羅倫薩的大主教，他對我說，我討論馬基雅維里的方式使人覺得意大利的未來還有希望。我相信主教閣下和我本人對我們的談話都心領神會。（譯按：這里提到的“執政團宮”[Palazzo della Signoria]是佛羅倫薩著名建筑，在16世紀初共和時期是重要的政治活動場所。）

[[1155]](#1155)這篇演講以“Machiavelli and the Rethinking of History”為題發表在II Pensiero Politico, XXVII, no.2（1994），pp.215—230。

[[1156]](#1156)Pocock，“Machiavelli and Guicciardini：Ancients and Moderns”，Canadian Journal of Social and Political Theory, II, no.3（1978），pp.93—109 and“Machiavelli in the Liberal Cosmos”，Political Theory, XIII, no.4（1985），pp.559—574.

[[1157]](#1157)我認為這正是拉赫的核心觀點，參看Paul A.Rahe, Republics Ancient and Modern（Chapel Hill：University of North Carolina Press，1992）。

[[1158]](#1158)Patrick Collinson, De Republica Anglorum：Or History with the Politics Put Back（Cambridge University Press，1990）；Markku Peltonen, Classical Humanism and Republicanism in English Political Thought，1570—1640（Cambridge University Press，1995）.

[[1159]](#1159)有大量從共和主義、君主制或哲學角度論述塔西佗主義的文獻。參看Peter Burke，“Tacitism, Scepticism and Reason of State”，in J.H.Burns（ed.，with the assistance of Mark Goldie），The Cambridge History of Political Thought，1450—1700（Cambridge UniversityPress，1991），pp.479—498。

[[1160]](#1160)David Norbrook, Writing the English Republic：Poetry, Rhetoric and Politics，1627—1660（Cambridge University Press，1999）.

[[1161]](#1161)對彌爾頓也可以這樣說。參見David Armitage, Armand Himy and Quentin Skinner（eds.），Milton and Republicanism（Cambridge University Press，1995）。

[[1162]](#1162)J.G.A.Pocock（ed.），The Political Works of James Harrington, Cambridge University Press，1977；另參見James Harrington：Oceana and a System of Politics, Cambridge University Press，1992。

[[1163]](#1163)“Machiavelli, Harrington, and English Political Ideologies in the Eighteenth Century”，The William and Mary Quarterly，3rd Series, XXII, no.4（1965），pp.549—583，后收入J.G.A.Pocock, Politics, Language and Time（New York；Atheneum，1971；University of Chicago Press，1989），pp.104—147；“The Only Politician：Machiavelli, Harrington and Felix Raab”，Historical Studies：Australia and New Zealand, XII, no.46（1966），pp.265—296；“Civic Humanism and its Role in Anglo-American Thought”，收錄于Pocock.Politics, Language and Time, pp.80—103；“James Harrington and the Good Old Cause：A Study of the Ideological Context of his Writings”，Journal of British Studies, X，no.1（1970），pp.30—48。

[[1164]](#1164)有關這個問題——尤其是與已故佩奇奧里（Renzo Pecchioli, Dal Mito di Venezia all’Ideologia.Americana, Venice；Marsillio，1983）的關系——可參看Pocock，“Mito di Venezia and Ideologia Americana；A Correction”，II Pensiero Politico, XII, no.3（1980），pp.483—486；“The Machiavellian Moment Revisited；A Study in History and Ideology”，Journal of Modern History, LIII, no.I（1981），pp.49—72；“Tra Goge Magog；I Pericoli della Storiografa Repubblicana”，Ricista Storica Italiana, XCVIII, no.I（1986），pp.147—194；“Between Gog and Magog；The Republican Thesis and the Ideologia Americanna”，Journal of the History of Ideas, XLVIII, no.2（1987），pp.325—346，后收入Frank Shuffleton（ed.），The American Enlightenment（University of Rochester Press，1993），pp.379—400。

[[1165]](#1165)R H.Tawney，“Harrington’s Interpretation of His Age”，Proceedings of the British Academy, XXVII（1941），pp.199—233；C.B.Macpherson.The Political Theory of Possessive Individualism：Hobhes to Ixicke（Oxford：The Clarendon Press，1962），ch.6；Christopher Hill，“James Harrington and the People”，收錄于Puritanism and Revolution, London：Mercury Books，1962，pp.299—313。有關這些著作的討論，可參見The Political Thought of James Harrington, pp.56—57，and Pocock, The Ancient Constitution and the Feudal Law（reissued），Cambridge University Press，1987，pp.128—129，139—144，321—323。

[[1166]](#1166)The Political Thought of James Harrington, pp.88—89.

[[1167]](#1167)參見Steve Pincus，“Neither Machiavellian Moment nor Possessive Individualism：Commercial Society and the Defenders of the English Republic”，American Historical Review，103，no.3（1998），pp.705—736。

[[1168]](#1168)美國史學家弗雷德里克·特納（Frederick J.Turner）在19世紀末創立的學說，強調邊疆對美國歷史發展的重要影響，對美國史學界有深遠影響。——譯注

[[1169]](#1169)Jonathan Scott, Algernon Sidney and the English Republic，1623—1677（Cambridge University Press，1988）；“The Rapture of Motion：James Harrington’s Republicanism”，收錄于Nicholas Phillipson and Quentin Skinner（eds.），Political Discourse in Early Modern Britain（Cambridge University Press，1993），pp.139—163；“The Peace of Silence：Thucydides and the English Civil War”，收錄于Miles Fairburn and W.H.Oliver（eds.）.The Certainty of Doubts Tributes to Peter Munz（Wellington：Victoria University Press，1996），pp.90—116；England’s Troubles：Seventeenth-Century English Political Instability in European Context（Cambridge University Press，2000）。亦可參見J.C.Davis，“Pocock’s Harrington：Grace.Nature and Art in the Classical Republicanism of James Harrington”，Historical Journal, XXIV, no.3（1981），pp.683—697。

[[1170]](#1170)Blair Worden, ch.15 of Burns（ed.），The Cambridge History of Political Thought，1450—1700；chs.1 1—4 of David Wootton（ed.）.Republicanism, Liberty, and Commercial Society，1649—1776（Stanford：Stanford University Press，1994）.

[[1171]](#1171)Harrington, A System of Politics, IV，3，4；Pocock, The Political Works of James Harrington, p.837；Pocock, James Harrington, p.273.

[[1172]](#1172)Pocock, The Political Works of James Harrington, pp.78—82，89—97；“Contexts for the Study of James Harrington”，Il Pensiero Politico, XI, no.I（1978），pp.20—35.

[[1173]](#1173)Mark Goldie，“The Civil Religion of James Harrington”，inAnthony Pagden（ed.），Languages of Political Theory in Early Modern Europe（Cambridge University Press，1987），pp.197—224；“Priestcraft and the Birth of Whiggism”，收錄于Phillipson and Skinner，同前書，pp.209—231；Goldie（ed.），The Reception of Locke’s Politics, London：Pickering and Chatto，1999，vol.1，introduction；J.A.I.Champion, The Pillars of Priestcraft Shaken：The Church of England and Its Enemies，1600—1730（Cambridge University Press，1992）。

[[1174]](#1174)J.C.D.Clark, English Society，1688—1832：Ideology, Social Structure and Political Practice during the Ancient Regime（Cambridge University Press，1985；2rd ed.，2000）.

[[1175]](#1175)Barbarism and Religion, vol.I, The Enlightenment of Edward Gibbon（Cambridge University Press，1999），pp.1—2.

[[1176]](#1176)Pocock, Virtue, Commerce and History：Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century（Cambridge University Press，1985）；“Clergy and Commerce：The Conservative Enlightenment”，收錄于R.Ajello et al.（ed.），L’Etá dei Lumi：Studi Storici nel Settecento Europeo in Onore di Franco Venturi（Naples：Jovene，1985），vol.I, pp.523—622；“The Political Limits to Pre-Modern Economics”，收錄于John Dunn（ed.），The Economic Limits to Modern Politics（Cambridge University press，1990）；“The Significance of 1688：Some Reflections on Whig History”，in Robert Beddard（ed.），The Revolutions of 1688，The Andrew Browning Lectures.1988（Oxford：Oxford University Press，1991），pp.271—292；“Standing Armies and Public Credit：The Institutions of Leviathan”，收錄于Dale Hoak and Mordechai Feingold（eds.），The World of William and Mary Anglo-Dutch Perspectives on the Revolution of 1688—1689（Stanford：Stanford University Press，1996），pp.87—103；Barbarism and Religion, vol.I, ch.4（“The Hampshire Militia and the Problems of Modernity”）。

[[1177]](#1177)見本書第588頁注3。

[[1178]](#1178)這方面的深入討論見Barbarism and Religion, vol.I, pp.56—58，108—112。

[[1179]](#1179)Lawrence E.Klein, Shaftesbury and the Culture of Politeness Moral Discourse and Cultural Politics in Eighteenth Century England（Cambridge University Press，1994）.

[[1180]](#1180)赫希曼對此做過經典闡述，參看Albert Hirschman, The Passions and the Interests：Political Arguments for Capitalism before Its Triumph（Princeton University Press，1976）。

[[1181]](#1181)見本書邊碼第497頁。

[[1182]](#1182)可進一步參考Virtue, Commerce and History, ch.10，“The Political Economy of Burke’s Analysis of the French Revolution”。

[[1183]](#1183)參見John Robertson（ed.），Andrew Fletcher：Political Works, Cambridge University Press，1997。

[[1184]](#1184)“達連省轉口貿易計劃”指1700年蘇格蘭為拓展南美貿易在巴拿馬達連省設立轉口貿易公司的計劃。對該公司的股票投機導致了嚴重金融危機，是促成1707年蘇格蘭與英格蘭合并的原因之一。——譯注

[[1185]](#1185)Isaiah Berlin, The Hedgehog and the Fox，最初是作為Russian Thinkers（London：Hogarth.1978）一書的一部分發表。

[[1186]](#1186)這幾個單詞分別為拉丁語、英語、法語和德語中的“權利”一詞。——譯注

[[1187]](#1187)見本書第599頁注1。

[[1188]](#1188)Hannah Arendt, The Human Condition, University of Chicago Press，1958，ch.6，“The Rise of the Social”.

[[1189]](#1189)參見Hankins, Florentine Civic Humanism, pp.226—227。

[[1190]](#1190)Biancamaria Fontana（ed.），Benjamin Constant：Political Writings（Cambridge University Press，1988）.

[[1191]](#1191)Margaret C.Jocob, The Radical Enlightenment：Pantheists, Freemasons and Republicans（London：Allen and Unwin，1981）.

[[1192]](#1192)Pocock，“Catharine Macaulay：Patriot Republican”，in Hilda L.Smith（ed.），Women Writers and the Early Modern British Political Tradition（Cambridge University Press，1998），pp.243—258.

[[1193]](#1193)Michael J.Mendle, Dangerous Positions：Mixed Government, Estates, and The Answer to the XIX Propositions（Ala.：University of Alabama Press，1985）.

[[1194]](#1194)Pocock（ed.），Edmund Burke：Refections on the Revolution in France（Indianapolis：Hackett Publishers，1987）.

[[1195]](#1195)我主張英美的政治話語史因美國革命而發生分化，在法國大革命沖擊下發生轉型，參看“The Varieties of Whiggism from Exclusion to Reform：A History of Ideology and Discourse”，收錄于Virtue, Commerce and History（1985），chapter 11；“A Discourse of Sovereignty；Observations on the Work in Progress”，收錄于Nicholas Phillipson and Quentin Skinner（eds.），Political Discourse in Early Modern Britain（Cambridge University Press，1993），pp.377—428；“Political Thought in the English-Speaking Atlantic；（i）The Imperial Crisis”，“（ii）Empire, Revolution and an End of Early Modernity”.chs.8 and 9 of Pocock（ed.，Gordon J.Schochet和Lois G.Schwoerer協助編輯），The Varieties of British Political Thought（Cambridge University Press，1994）。

[[1196]](#1196)參見本書第594頁注4。

[[1197]](#1197)Douglass Adair, Fame and the Founding Fathers, ed.Trevor Colbourn, New York：Norton.1974.如Gerald Stourzh, Alexander Hamilton and the Idea of Republican Government（Stanford：Stanford University Press，1971）中一樣，阿代爾揭示了對共和主義觀念的休謨式批判所造成的緊張。

[[1198]](#1198)我在The Ancient Constitution and Feudal Law一書中提出如下觀點：菲爾默（Sir Robert Filmer）著作的再版不僅引發一場哲學爭論，而且引起一場史學爭論，洛克反常地沒有參與這場史學辯論。參見Virtue, History and Commerce, pp.220—230。

[[1199]](#1199)Barbarism and Religion, vol.I, pp.68—70.B.W.Young, Religion and Enlightenment in Eighteenth-Century England：Theological Debate from Locke to Burke（Oxford：The Clarendon Press，1998）.

[[1200]](#1200)Varieties of British Political Thought, pp.281—282.

[[1201]](#1201)“Josiah Tucker on Burke, Locke and Price：A Study in the Varieties of Eighteenth-Century Conservatism”，收錄于Virtue, Commerce and History, ch.9。

[[1202]](#1202)最近的著作見T.H.Breen, The Lockean Moment：An Inaugural Lecture Delivered before the University of Oxford（Oxford：The Clarendon Press，2001）。異口同聲為洛克在18世紀不列顛話語中的地位進行辯護的，幾乎清一色來自美國的歷史學家，例如Isaac Krammck, Republicanism and Bourgeois Radicalism：Political Ideology in late Eighteenth—Century England and America（Ithaca：Cornell University Press，1991）；Ronald Hamovy，“Cato’s Letters, John Locke and the Republican Paradigm”，History of Political Thought, XI（1990），pp.273—294。

[[1203]](#1203)既然我不想參與這種辯論，因此就不必在此列舉相關文獻。

[[1204]](#1204)J.R.Pole, Political Representation in England and the Origins of the American Republic, London and New York：Macmillan，1966.

[[1205]](#1205)Pocock，“‘The Book Most Misunderstood since the Bible’：John Adams and the Confusion about Aristocracy”，收錄于Anna Maria Martellone and Elizabetta Vezzosi（eds.），Fra Toscaria e Stati Uniti：Il Discorso Politico nell’età della Constituzione Americana, Florence：Olschki，1989，pp.181—201。順便說一句，雖然我不想與這些高貴的人士為伍，但我知道亞當斯會有何感想。

[[1206]](#1206)Lance Banning, The Jeffersonian Persuasion, Ithaca：Cornell University Press，1978.

[[1207]](#1207)有關這一進程及其現代狀況，我認為最值得推薦的著作是Gisela Bock, Quentin Skinner, and Maurizio Viroli（eds.），Machiavelli and Republicanism, Cambridge University Press，1990；Skinner, Liberty before Liberalism；Philip Pettit, Republicanism：A Theory of Freedom and Government, Oxford, The Clarendon Press，1997；Maurizio Viroli, Republicanism, New York；Hill and Wang，1999。不言而喻，本文闡述的內容與這些著作并不完全一致。