

版權信息

Copyright ❶ 1989 by Harvey C.Mansfield, Jr.  
 This edition arranged with The Free Press, a division of Simon & Schuster,  
 Inc. through Big Apple Tuttle-Mori Agency, Inc.  
 Simplified Chinese edition copyright ❶ 2005 by Yilin Press  
 登記號圖字：102003131號

書  名　馴化君主

作  者　【美】哈維·C.曼斯菲爾德

譯  者　馮克利

責任編輯　李瑞華

出版發行　譯林出版社

ISBN 　　7-80657-894-3

關注我們的微博： @譯林出版社

關注我們的微信：yilinpress

意見反饋：@你好小巴魚

目录

[致謝 3](#_Toc68682312)

[簡裝本前言 4](#_Toc68682313)

[前言 5](#_Toc68682314)

[導論：執行權的曖昧性 8](#_Toc68682315)

[字典里的執行權 8](#_Toc68682316)

[解釋執行官的兩個學派 9](#_Toc68682317)

[執行官的形式與現實 11](#_Toc68682318)

[對抗和執行官 12](#_Toc68682319)

[第一部分 執行權的史前史 15](#_Toc68682320)

[一 亞里士多德：作為王權的執行權 15](#_Toc68682321)

[形式因素在政治中的地位 17](#_Toc68682322)

[王權 18](#_Toc68682323)

[二 亞里士多德：在混合政體中缺席的執行人 23](#_Toc68682324)

[最佳政體的產生 23](#_Toc68682325)

[混合政體 24](#_Toc68682326)

[政體的成分 25](#_Toc68682327)

[慎思的成分 25](#_Toc68682328)

[官職 27](#_Toc68682329)

[裁決 29](#_Toc68682330)

[權力和官職 29](#_Toc68682331)

[三 原始形態的執行官 32](#_Toc68682332)

[波里比烏斯的羅馬共和國中的執政官 32](#_Toc68682333)

[羅馬的獨裁官 35](#_Toc68682334)

[神學政治學中的執行官 36](#_Toc68682335)

[四 神學政治學的執行官 38](#_Toc68682336)

[阿奎那論王權 38](#_Toc68682337)

[但丁的君主政體 39](#_Toc68682338)

[馬西利烏斯和作為執行人的統治者 41](#_Toc68682339)

[第二部分 發現執行權 48](#_Toc68682340)

[五 馬基雅維里和現代執行官 48](#_Toc68682341)

[基督教的軟弱和基督教的殘酷 48](#_Toc68682342)

[政治懲罰 51](#_Toc68682343)

[戰爭和外交事務的優先性 52](#_Toc68682344)

[執行是具有普適性的技巧 53](#_Toc68682345)

[間接統治 54](#_Toc68682346)

[當機立斷 55](#_Toc68682347)

[隱秘性 55](#_Toc68682348)

[單獨一人 56](#_Toc68682349)

[六 霍布斯和權力的政治科學 58](#_Toc68682350)

[博丹和作為主權者的執行人 58](#_Toc68682351)

[霍布斯和憲政主義者 60](#_Toc68682352)

[霍布斯和專業人士 62](#_Toc68682353)

[法律的主權和實際的主權 63](#_Toc68682354)

[主權者的權力 64](#_Toc68682355)

[霍布斯的形式主義 66](#_Toc68682356)

[第三部分 憲政體制中的執行權 68](#_Toc68682357)

[七 執行權的憲政化 68](#_Toc68682358)

[現代憲政 68](#_Toc68682359)

[模范憲政 71](#_Toc68682360)

[執行自然法 72](#_Toc68682361)

[執行權和立法權 73](#_Toc68682362)

[現代憲政體制的自我批判 75](#_Toc68682363)

[八 執行權的中庸化 78](#_Toc68682364)

[淘汰共和國的優秀品質 79](#_Toc68682365)

[理性的憲政 84](#_Toc68682366)

[自我執行的政體 87](#_Toc68682367)

[九 執行權的共和化 90](#_Toc68682368)

[帕布利烏斯和共和主義傳統 91](#_Toc68682369)

[帕布利烏斯和分權 93](#_Toc68682370)

[總統官職 95](#_Toc68682371)

[帕西費庫斯和愛爾維迪烏斯的憲政論戰 99](#_Toc68682372)

[十 結語：形式和目的 101](#_Toc68682373)

[參考文獻 108](#_Toc68682374)

[注釋 115](#_Toc68682375)

# 致謝

我要感謝以下各位對手稿的閱讀和改進：Eve Adler，Allan Bloom，David Epstein，Ernest Fortin，Richard H. Kennington，Pierre Manent，Marvin Meyers，Nathan Tarcov，Jeffrey Tulis，Stephen H. Wirls。還要感謝Grant Ujifusa和Adam Bellow嚴格的編輯工作，以及Elizabeth Vangel和Suzanne Watts幫我打字。全國人文科學中心（National Humanities Center）和奧林基金會（John M. Olin Foundation）為我的寫作提供了資助。對于我的夫人Delba，我的感激之情難以言表。

# 簡裝本前言

1989年此書問世以來，針對它產生的許多爭議，基本上形成了兩種反對其論證的觀點。有些人無法同意，或毋寧說無法容忍，應當把馬基雅維里算作現代憲政體制中的執行官的創始人，因為他們認為，我們的自由主義憲政體制與馬基雅維里主義風牛馬不相及。

另一些人是現代政治科學的捍衛者，也是現代自由主義的左膀右臂，他們無法接受我對執行權現象的曖昧性質的描述。在他們看來，曖昧性意味著含糊不清、不可信、不確定；他們或許認為，我對曖昧性的辯護，表明了一項從行為主義角度明確定義執行權的經驗研究計劃的失敗。第一種反對意見來自政治理論家，第二種反對意見來自經驗主義的政治科學家。它們都出自一種用心良好的努力，要維護事實上受到拙著傷害的自由主義。

憲政體制與馬基雅維里主義是對立的，然而并非完全對立。它不接受馬基雅維里對憲政形式的蔑視；它的目的就是抵制他對政治罪行的鼓勵。憲政體制不接受他的如下觀點：揭示行動之真諦者，是行動的效果，是如何使它產生，而不是它如何做成。但是，對于馬基雅維里所說的根深蒂固的自私，又當如何看待？《馴化君主》請讀者思考，自由主義是像今天的自由主義樂于相信的那樣，擁有自己的起點，與馬基雅維里無關，還是經過了馬基雅維里思想的過濾，在得出自己的相反結論的過程中，從政治必然性中學到了教訓。自由主義是有著純潔無瑕的起點，還是誕生于原罪或反叛，從而使其良心染上了洗不清的污點？

這一爭論觸及到自由主義的個人主義的根源。自由主義是一種個人主義信念，然而我們需要搞清楚，自由主義是如何找到這個“個人”的。自由主義的創始人霍布斯和洛克認為，個人存在于自然狀態，也就是說，存在于一種戰爭狀態或嚴重不便的狀態之中，這使每個人不得不自己照料自己，忍受這種狀態下有可能必然存在的一切無序現象。如今，自由主義者已經忘了這種自然狀態，或對它做了消毒處理。他們把個人組成的民主社會視為歷史給定的，他們虛構出一個“初始位置”，在這個位置上，理性的個人變成了有同情心的自由主義者——他仿佛來自舒適的城郊。

我的看法是，我們給予信任的這個個人，需要做出不屈不撓的努力才能出現。洛克所說的“完全自由”的個人，必須自己擺脫或由洛克使之擺脫對上帝的義務。斬斷這些紐帶，是一種更主動的抉擇，不像無爭議的離婚，各奔東西即可。因為“相互同意”這條自由主義原則，是不能通過同意來加以確立的：必須先證明為何同意是合理而必要的。《圣經》上說，我必須擔當自己兄弟的保護人，無論是否得到同意。我為何不這樣做呢？回答這個問題，必須抱著瀆神的勇氣，進入神的領地，宣布它服從于人的必然性和人的至高無上性，譬如像馬基雅維里那樣，原諒羅慕路斯殺死自己的兄弟，因為他若想成為“uno solo”（單獨一人），就只能如此行事。馬基雅維里通過展示這種決意做到真正單獨一人的勇氣，從而催生出最早的自由個人。這個最早的個人是一個專制者，并且必然如此，因為用來對抗上帝、維護自我的自私，被帶入了他與自己的人類同胞的關系之中（馬基雅維里顛倒了《圣經》中的說教）。這個以令人震驚的處決和執行方式去打擊世人的君主，就是最初被授予權力的個人。

無視這個自由的個人源于馬基雅維里，等于否認用立憲政府馴化他的必要。假如權力本質上沒有侵犯性，何必去限制它呢？人們也忘記了馬基雅維里所強調并且得到自由主義哲學家贊同的在必然性與人的品質[[399]](#_399_8)之間的關系。假如不施以壓力，我們能夠很好地行使自己的權利，政府中的官員能夠很好地履行職責嗎？忽視馬基雅維里而給自由主義造成的傷害，來自于自滿自足。

對執行權曖昧的不確定性的第二種反對意見，其實是對人的品質的必要性提出挑戰。在自由主義憲政中，可以設計出能夠導致良好行政的官職或機構，然而對于這種效果所必需的品質，并不存在任何保障。我們有些更講科學的同胞，不滿足于僅僅存在著傾向，而是要追求結果的確定性，于是他們放棄了可能或不可能使這種制度趨勢得以完成的品質。品質是個真實又不易把握的變數，沒有辦法把它與一種制度融為一體。因此，這些科學家懷著最良好的意圖追求行善，卻拒絕談論善。他們認為，只要從事實研究中清除各種價值，讓我們實行自治這項自由主義的承諾就終將得到實現——這一實現將不再取決于機遇。

還有一些超級民主派，也給這些執著于空洞愿望的科學家助陣，他們因為品質的貴族性質而厭惡它。[參見謝爾頓·S.沃林和我的對談，Studies in American Political Development，vol. 6 （1992），pp.211—221。]這些人要求沒有卓越品質的民主，他們擔心這種卓越品質是不可問責的權力的來源，如果不加限制，它的危害不難想見。但是，這樣的民主仍然需要“平等派”，仍要為他們保留官職并給予獎賞。即使應當實現超級民主——也許，我們不是已經看到它了嗎？——人的品質也將以一種奇怪的扭曲形式得到保留，這不僅是為了抵抗虛假的品質主張（自由主義的意圖），甚至是為了自我壓制。但是，品質是無法壓制自身的，因為這種努力本身也需要品質。品質將總是以無法消除的曖昧狀態，存在于人類事務之中，既不可缺少，也不牢靠。

# 前言

既維護自由又具備阻嚇敵人、保障公民安全的強有力政府，是近代的一項發明，它出現于十八世紀的英國和美國。今天必須說，這項發明仍不是十分可靠，維護自由的政府往往傾向于變得軟弱，而強大的政府傾向于放棄或踐踏自由。“政府必然要么過于強大，危及人民的自由，要么過于軟弱，無法維持自身的生存，一切共和國都有這種內在的致命弱點嗎？”林肯在1861年7月4日的危機時刻提出的問題，今天仍然沒有失效，仍然切中要害。

自由與強大政府的結合不易發生，也不會自然而然地發生，現代史的概貌和古人的經驗都已證實了這一點。在整個西方，“現代國家”一度是君主制國家。自由的共和國要么下場可悲，例如日耳曼的城市；要么變成了光榮的陳跡，例如威尼斯；要么鮮花怒放而碩果無多，例如荷蘭共和國；要么一直封閉于峰巒之間，例如瑞士的那些蕞爾小國。可見，共和主義的實踐受制于環境，成效不大，它似乎是中世紀的特殊現象，而非現代的進步。在共和主義精神得到發揚光大的地方，例如在克倫威爾的共和國（更不用說1792年誕生的法蘭西共和國），專制主義的過火行為使共和主義承受著民眾厭惡和有教養者蔑視的重負。在共和主義原則幸存下來的地方，它們變成了一種“理想”，躲進了烏托邦主義。1688年英國的舊制度經過改造以后，烏托邦共和主義者，如詹姆斯·哈靈頓（1611—1677）和阿爾格農·悉德尼（1622—1683）等人，便成了可有可無的人物。孟德斯鳩對哈靈頓的著名譴責是，“拜占廷的海岸就在他眼前，他卻建起了卡爾西敦”：他本可以把共和國建在英格蘭，卻把它建在了烏有之鄉。在美國立國之前，近代共和國的歷史一直是平庸的、乏善可陳的、污跡斑斑的。

但是，一種新的共和政體，一種把共和國的自由和君主制的力量融為一體的共和國，從美國憲法中誕生了。它的一部分力量來自于這個新共和國的幅員遼闊，或是來自于一項發現：共和國不一定非要疆域狹小才能保持自由。然而，在這個共和國的憲法中，這種力量的新來源是執行部門。執行部門提供了君主政體的力量，但不容許其地位凌駕于法律之上，這樣一來，君權不但不會與法治和憲法的至尊地位相抵牾，而且有望為兩者效力。進而言之，把君權改造為執行權，才使它變得不但講法治、行憲政，而且變成了可靠的民主制。

可以說，執行權使權力分立的原則有了可行性，這不是在貶低立法權和司法權。當政府的權力被劃分為三個分支時，過去一直是為應付緊急狀態而設立的執行權，確保了政府權力不至于縮小，更不會陷入癱瘓狀態。因此，執行權的權能賦予這種權力的重要性，超出了“執行”一詞所表達的嚴格的工具性含義；這種非正式的權力擴展，足以使執行部門與另兩個部門平起平坐。沒有三種權力的平等，分權制既不能運行，也無法持久。然而，以法律至上為基礎的立法機關的至上地位，以及建立在相同基礎上的司法機關的獨立性，卻威脅著這種平等。在必要時加以擴大的執行權，使法治不至于淪為野心勃勃的立法者和找別扭的法官的統治。

可見，執行權的美妙之處，在于它既服從又不服從，既軟弱又強大。它能夠到達法律不及之處，從而彌補法律的不足，但它仍然服從法律。現代執行權的這種曖昧地位，使它的強大力量可以有益于共和國，但不會威脅到共和國。因此，檢討執行權的性質，看看它這種曖昧地位如何被人各有所圖地加以理解和發展，是本書的首要任務。

政治家和哲學家在認識法律時，總是提出適用性的問題。法律的普遍性與人類的具體事務是不一致的，把法律適用于這些具體事物時，強制是必要的，這有可能使實施者變成對法律的挑戰和威脅。這個問題是法律的痼疾。不過對此有若干解決辦法，其中只有一種辦法把實施者理解為執行人。這個實施者也可以是個神職人員或君主。發明政治科學的希臘人很少談及執行的職能，致使它一直晦澀難解；他們根本沒有設立過任何有“執行”之名的職務。不過，思考一下他們——尤其是亞里士多德——做了些什么，卻是有啟發的，因為只有對照古人的政治科學，才可以充分展示現代政治科學及其最大的優點。畢竟，在帕多瓦的馬西利烏斯（1270—1342）把整個政府理解為主權者的執行人之后，“執行”才變成了政治科學的主題。但是，這種勇敢的突破立刻就受到限制和縮減，它并沒有使馬西利烏斯脫離亞里士多德。它僅僅揭示了古典政治科學設下的限制，不超越這些限制，不對這種政治科學提出根本性的挑戰，執行權的現代理論是發展不起來的。

執行權的現代學說，是從尼可洛·馬基雅維里（1469—1527）開始的，或者不如說是由他創立的，他對自己“sanza alcuno respetto”[[400]](#_400_8)（毫無顧忌地）擺脫傳統有著充分的自覺。把這種學說稱為“現代的”，意思是說，執行權是現代共和主義的關鍵因素。一般而言，它是現代政府中的關鍵因素，從而可以更一般地說，它是現代政府力求加以管束的、無方向的自由中的關鍵因素。同樣，說它是一種現代“學說”還意味著，與大衛在歌利亞腳下發現一柄劍[[401]](#_401_8)不同，執行權不是在政治實踐中偶然發現的。這樣說，并非抹煞偶然因素和歷史發展對理解執行權的人的影響，更不是抹煞現實的現代君主制對它的作用；而是說，執行權從源頭上說是一種觀念和學說。對它的一些設想是善于創新的政治家力所能及的，所以我們現在把馬基雅維里之前的許多人稱為馬基雅維里主義者。但是，要想領會全部設想，在常規性的基礎上、在一個由各種制度組成的體系內實踐它，并且有著清醒的良知——這才是困難所在。做到這一切，需要太多的勇氣，太多的精深思考，對于尋找方便武器的政治家來說，這是他們的頭腦不能勝任的。只有在馬基雅維里以及這種學說發展過程中的主要繼承者霍布斯（1588—1679）、約翰·洛克（1632—1704）和孟德斯鳩（1689—1755）的幫助下，我們才逐漸看到了執行權的公示于眾的系統演練。

在變動不居的環境中，面對當時的歷史思想趨勢，難以確定有深思熟慮的選擇存在——討論這個難題，是我的第二個目標。因此，本書不談執行官的歷史，他們中間無疑有不少人是執行權學說的不自覺參與者或受益者。但是，作為一本分析執行權的著作，這里的闡述將揭示某種思想，它對于認識執行權以及它所呈現出的選擇的全部特征，是不可缺少的。不過，藏在執行權背后的這種思想的發展仍未得到揭示，它的理論家也尚未獲得發言權。假如我能讓執行權變得可以理解，我們也就能夠知道它是如何產生的了。

從馬基雅維里的思想中，不難找到今天的執行官的精神。如果送給現代執行官一本馬基雅維里的《君主論》，他也許會對其中推薦的各種手段或行動方式留下深刻印象：迅速決斷，依靠自己，把握必然性，不講責任，依靠人民。尤其是一個核心觀點，即到言辭的背后去認識“有實效的真理”（effectual truth）。但是，對于馬基雅維里為自己的君主推薦的罪惡行徑，他也會感到震驚。我們當代的執行官即使不是視為理所當然，也相信能夠懷著清醒的良知去運用執行官的決策技巧，取得能夠讓他引以為豪的成果。

工商企業的執行官對自身道德觀的信心，也再現于我們的政治中，并且得到了肯定，馬基雅維里的執行官在這里已經變為“執行權”，作為政府的一個正常的合法分支被憲法所接受。所以說，憲政中的執行權是自由主義的一項發明，是洛克、孟德斯鳩和美國立國之父的發明，而不是馬基雅維里和霍布斯的發明。確實，自由主義主張立憲政府——穩定的法律、正當程序、界限分明的權力部門和受到限制的征稅，從這個角度說，自由主義似乎與“有實效的真理”——它讓你不管是否符合憲法、法律或道德，不計手段地獲取——截然對立。相應地，我們也第一次看到，美國的憲政主義所設立的擁有執行權的新共和政體，不但引入了君主制的力量，也引入了專制政體的一些技巧。它不但把英國的君主制改造為共和制，而且把反憲政的馬基雅維里式的君主也納入憲政體制[[1]](#_1_26)，這樣一來，不管憲法只問結果的欲望便被整合到憲政之中，馬基雅維里的設計經過改造之后，變得可以為最先由喬治·華盛頓占據的官職所利用。這篇前言一開始引用的那個林肯的問題，是他向一個正等著為他的非常行動提供正當性的立法機關提出的。他表現出足夠的良知，所以不會成為馬基雅維里主義者；又有足夠的明智，所以不會排斥馬基雅維里。

這是如何發生的？馬基雅維里的君主，這位執行權的令人難忘的主人，是如何變成了自由主義憲政體制中的執行官？答案是，馬基雅維里主義的歷史，首先是一個馴化的過程，馬基雅維里的思想被自由主義憲政[[2]](#_2_26)所利用和吸收，由此而變得有了規則和正當性。自由主義在馴化這種粗野的學說上取得的成功——暫且假定已經取得了成功——或許給我們留下了深刻印象，然而馬基雅維里本人卻可以說，自由主義的憲政主義者采用了執行權，所以他們等于承認，沒有馬基雅維里，他們將一事無成。假如沒有一個分支機構，其職能可以被正確地描述為——雖然你也許從未聽到過這樣的描述——在必要時繞開憲法，他們的憲政體制就無法運行。然后他也許會感到納悶，到底是誰接納了誰。遵循他的建議的人，就算對他的影響心知肚明，通常也不予承認，這對他無關緊要。馬基雅維里十分清楚道德說教的必要，正如他知道行動的必要一樣。

因此，我這本書的第三個目標，便是反思馬基雅維里主義影響執行權的歷史，但是也要反思它的更為廣泛的含義。于是我發現，自己同研究馬基雅維里主義的兩個大名鼎鼎的權威，即波科克和斯金納[[3]](#_3_22)，存在著分歧，這兩位學者正確地強調了馬基雅維里的影響，然而他們強調得都還不夠，而且理解有誤。他們堅信馬基雅維里是共和主義者，但不是憲政共和主義的鼓吹者，而是共和主義品質的鼓吹者。他們通過現代共和政體的捍衛者去追尋他的影響過程，直到那些捍衛者向自由憲政體制俯首稱臣或被淘汰出局。但是，要想研究馬基雅維里主義，一定得了解馬基雅維里本人。波科克和斯金納（斯金納比波科克更嚴重）是以一個已被馴化的馬基雅維里為起點，所以他們沒有認識到必須先去馴化馬基雅維里。他們認為馬基雅維里的品質觀和自私觀是對立的，其實這種品質觀是在推薦一種殘忍的擴張行為，有時為了麻痹過于敏感的讀者而對它喬裝打扮。對于馬基雅維里在同柏拉圖和亞里士多德的古典傳統決裂時所表現出的勇氣，波科克和斯金納都沒有給予充分估計。他們沒有看到一個簡單的區別：古人贊揚人的優秀品質，是把它視為共和國的目的，而馬基雅維里卻把這種品質貶低為共和國生存或擴張的手段。[[4]](#_4_22)波科克和斯金納也沒有認識到在馬基雅維里和自由主義之間存在著幾乎得不到承認的關系，我們可以通過執行權的概念看到這種關系，雖然不限于這個方面；因為馬基雅維里的“一個人自己的武裝”這句口號，與自由主義的自我保護的權利有著明確的相似性。因此，波科克和斯金納雖然大談馬基雅維里，卻嚴重低估了他的影響。他們把這種影響視為對自由主義的道德主義抵抗[[5]](#_5_20)，或視為我們不再需要的建筑材料[[6]](#_6_20)，所以他們沒有估計到馬基雅維里同今天的相關性，他們也沒有理解他為我們的實踐做出的貢獻，以及他對我們的信念提出的挑戰。

我們當代的自由主義——我是指包括今天的保守主義在內的原教旨自由主義——有一個內在難題，可以說它是個馬基雅維里式的難題，盡管馬基雅維里沒有談過權利。自由主義是以一種個人權利的觀念為基礎的，自由主義的立憲政府是為了保護這些權利。可是，哪怕最謹言慎行的政府，也不能對個人行使其權利的方式不聞不問，因為他們的行為有可能威脅到別人的權利，或危及整個共同體的安全。自由主義的政府尊重個人權利，所以它必須把視線從權利的行使移開，因為一種權利的意義，就在于把它的正確運用交給個人的選擇。但是，為了保護各項權利，政府又必須做相反的事情，它一定要盯住權利的行使，在必要時還要根據這些權利的目的對它們加以縮減。十七世紀自由主義的奠基人，尤其是約翰·洛克，很清楚這個難題，但是自康德以來，自由主義內部對立兩派的出現，使問題變得有些模糊不清了。這兩派人在躲避魔鬼的狂熱努力中，或是在試圖置它于死地的愚蠢希望中，分別只抓住這種困境的一個方面不放。

以權利為基礎的或義務論的一方，和功利主義的或目的論的一方，在今天的學術辯論中相互對抗。雙方都沒有成功地消滅對手，他們也不可能取得成功，因為處于壓力之下的雙方，都不得不承認自己對手的立場的分量。權利派關心的是如何保持權利的完好無損，熱中于捍衛形式和程序，是司法和喜歡立法的立法機構的天然盟友。功利主義的一方則以馬基雅維里也會予以認可的方式，致力于打破成規“看目的”（或效用）。這一派是強有力的執行權和輔助性立法權的天然支持者。功利主義者并沒有追隨馬基雅維里得出其最終結論的任何意圖或欲望，但是權利必須有某種用途這一功利主義的暗示，卻把一個馬基雅維里的觀點呈現在我們面前：一切道德觀念，在緊急時刻必須服從于身體的安全。在緊急時刻采取行動，“執行官的權能”——用亞歷山大·漢密爾頓的著名說法——是必不可少的，這迫使我們評估我們的自由主義的內在困難，并且使我們面對這樣的可能性：它的來龍去脈并不像我們今天樂于認為的那樣十分可敬。

本書要揭示執行權的來龍去脈，所以它類似于一項思想史或觀念史的研究。但是也有一些不相同之處。我不認為，發展過程中的每一個新階段都是對前一個階段的改進，或這一過程是不可避免的，或它是由當時的環境決定的。其實，我不以為我們今天對執行權的理解，是最精深、最先進的，恰恰相反，我認為與過去的見解相比，它是軟弱而貧乏的。因此，我既要對執行權的發展過程表達我的滿足之情，同樣也要表達我的彷徨、詫異和沮喪。如我所說，這一歷史，與其說是執行權早期未得到承認的潛能的逐漸展開，不如說是對執行權基本性質的掩蓋和限制。但是，這種掩蓋并不是因為歷史事件的增多而發生的。霍布斯、洛克、孟德斯鳩對馬基雅維里的觀點所做的改造，是因為他們各自懷有革命性的意圖，而不是或主要不是面對新的事實做出的調整。后來的哲學家的思想，想必受著他們從前輩學說中所看到或預見到的效果的影響。所以，執行權學說有著可劃分為“階段”的發展這種說法是有意義的，雖然每個階段在第一次得到理解時，都意味著最后一個階段。

我們將會看到，執行權的學說源于馬基雅維里的行為高于言辭的主張。這種行為至上論是否意味著，新思想是作為新事實的結果自動產生，所以不必加以宣布或思考呢？馬基雅維里沒有這樣說。要想確切地肯定“事實本身就說明問題”，人們必須相信每一種環境都是連同它本身的解釋和辯護一起出現的。如果是這樣，所有的思想家都是在說他們不得不說的話——事實使他們在這件事上別無選擇。假如他們都是在說他們不得不說的話，他們便都成了完美的智者——這是一種“reductio ad absurdum”（荒謬的推理）。

在我們這個時代，人們對解釋的需要大事聲張，希望每一代人或每一個人為自己做出解釋的需要，將保障他的自由。但是，假如解釋僅僅是為了自己，是一些奇思怪想，一些隨意的言說，那它是無法擺脫事實的奴役的。因為事實將像每個人必須解釋的那樣得到解釋，他的奇思怪想將被當作智慧，因為他說不出別的東西。自由解釋不是決定論的對立面，而是一種歷史的必然，它讓嘴巴成為觀念的仆人。

為了闡明執行權的發展，我選擇了我認為最重要的思想家。我不想全面介紹“執行”一詞的語義史。也許是過于天真了，我相信偉大的思想家能夠找到他認為最適合表達其意圖的用語，我專注于這個概念，把它作為與我的研究相關的標志，而不想去分析現在被我們稱為“執行”的所有機構。關鍵是要發現，那些機構為何得到了這個稱呼，它們為何被這樣看待。我在美國設立總統制后畫出一條界線，這是最早被理解為執行官并作為執行官而設立的一個職務，它不是要履行英國國王那樣的職責。此后——雖然不是此前——執行權的能力便在漢密爾頓所說的意義上得到了接受，成為“定義良好政府的一個主要特征”。

執行權是在某人或某物（上帝、人民或法律）的名義下行使的。當我們沒有任何特指，只是簡單地說“執行權”時，我們經常忘記和掩蓋了這個真相。在當代美國人的語言中，可以聽到“灰熊隊在那場比賽中真的執行了（really executed）”[[402]](#_402_8)。在這里它是個不及物動詞，人們在欣賞完美之物時，對于代理人之外的事物便失去了感覺。然而，當我們想到執行時，它仍然是一種代理行為。不過，執行官雖然在形式上是代理人，其實他通常比代理人要強大得多，因為他的職責不像這個無害的頭銜所預示的那樣輕松。但是，當他遇到反抗、需要消除怨恨時，他又可以說自己僅僅是在貫徹別人的意志——國會、上司、人民、勸善經、董事會、公司或任何形式的最高當局，甚至歷史。總之，他的形式上的軟弱，強化了他的非正式的力量。

這個看似淺顯的概念并不簡單，因為它的本質是曖昧的。它在我們看來很淺顯易懂，是因為它已經變成了家常事；它變成了家常事，是因為它取得了令人矚目的成功。這種一人統治，即我們所說的我們現代民主國家中的執行權，居然得到接受，甚至對它熱情有加，除了詫異之外，我們還能用什么來描述呢？我的意思不是說，無論怎樣稱呼統治都是一樣的。但是，公平地觀察一下我們稱為總統、書記、專員、特派員或執行官的人，無論他們有何稱謂，無論他們是在自由的政府還是不自由的政府，我們都會感到奇怪，我們為何不再用“國王”和“專制者”這種稱呼了呢？有人向我們推銷觀念時，做得如此出色，居然使我們再也感覺不到營銷的努力了。

確實，執行權這個概念已經變得耳熟能詳，我們已經忘記了，為何會有人要求以自己的名義而非別人的名義進行統治。為了重新理解以個人名義進行統治的理由，我要考察一下執行權的史前史，那時的緊急措施和個人的自由裁量權被視為必要，但是并未被理解為執行的行為。在做出這種探索——這不是一項小任務，因為它需要研究亞里士多德的政治科學——之后，我們才能更好地理解——即使不是更好地體驗——馬基雅維里的發明帶來的沖擊。在評估這一沖擊之后，我們才能更好地理解把它納入憲政體制的困難。我們對現代學術也會有更好的理解，它的錯誤便是源于對顯而易見的事情的忽略。

但是，我們首先要更好地了解執行權是什么。如果遵循學術傳統，在最佳意義上就是蘇格拉底的傳統，探索事物本質的方式首先是要穿越有關該事物的公認意見。那么，對執行權有哪些意見呢？

# 導論：執行權的曖昧性

為了理解現代的執行權學說，我們需要知道或至少大體上知道什么是執行權。首先，最好的辦法就是徑直觀察一下事物本身，不去管那些有關它的意見。人們普遍同意，執行權是一種現代的必然性。那么，為何要把它稱為一種現代學說呢？現代國家除非配備了強大的執行官，否則它會被認為并非一項持久的事業，沒有執行官的國家在劫難逃，它會受到更幸運的國家的可憐和蔑視。

執行權的必然性，也不能被輕描淡寫地說成一種無意識的假設、一種不受任何挑戰的普遍現象。它受到過挑戰，但挑戰從未得逞。盡管有關執行權之必然性的假設具有普遍性，然而總有一些生活在自由政府下的人，有時是很多人，對他們認為具有災難性的強大的執行行為發出抱怨。他們把這些行為當作專制政體的做法，表示悲哀并予以反對，用我們出于禮貌而需要并因我們的經驗而熟知的許多專制的當代同義詞去稱呼它們。可是，一旦認識到它們的必然性，抗議聲很快就會平息下來。要不然就是換了一副口氣，開始大聲呼吁過去不贊成但如今發現其有益的強有力的執行行為。于是強大的執行權的必然性一直在為過去看不到它的人所認可。抨擊它的人要么不再吭聲，要么反過來責備自己。可見，把執行權稱為一種現代學說，意味著發現了一件過去被掩蓋的東西，從而也可以說，是揭示了一種在新舊可能性之間做出的選擇，是面對一種看起來既明顯又不可避免的需要而做的聲明。

導論：執行權的曖昧性假如我們處在我們探索的結尾，那么也許能夠說，執行權早期的導師，是想把專制政體的某些權力和技巧賦予自由政府，以此維持兩者的區別。這類技巧之一是，讓人民事實上服從你，同時又讓他們覺得自己是在服從某種必然性。然而在這里，在我們研究的起點上，我們從執行權中卻能看到某種曖昧的因素，它不是來自無可避免的必然性，它需要得到某種澄清——可能需要某種學說。雖然人人都同意強大執行權的必要性，但是大家也都同意采用一個稱呼——“執行官”，從字面含義看，這個人本身并不強大，他僅僅是個代理人。換言之，人人都同意強大的執行者的必然性，可是似乎大家都同意掩蓋這種必然性的重要。被人忘卻的必然性，譬如饑餓感，在表達自身時毫不含糊，從不閃爍其詞。但是一種需要加以隱瞞的必然性卻更為復雜，需要給予解釋。概言之，為何必須用一個貶低執行權的名稱去稱呼執行權呢？

### 字典里的執行權

在今天的政治中，“執行官”（executive）一詞有兩層含義。一是字典中的定義，指“貫徹”者，例如美國憲法中的總統，被授予“負責使法律得到切實執行”的責任。[[7]](#_7_20)“執行”（execte）一詞源于拉丁語的“exsequor”，意思是“遵從”，古典作家和羅馬法都從遵從法律以達到某種目的這種衍生的和特定的意義上使用它：辯護或懲罰。希臘語中的同義詞“lambanein telos”和“ekbibazein”也有類似的含義。按這種原始的含義，美國總統的職責僅僅是貫徹法律的意圖，亦即貫徹別人的意志——立法機構的意志，說到底是人民的意志。然而，假如現實中的任何總統把自己局限于這一使命，他將被人輕蔑地稱為“聽差”，他將僅僅把自己當作代辦，他的職責就是按照法律采取行動。

康德本著他的走極端的習慣，用三段論的形式表述執行的含義，其中的大前提是立法者的意志，小前提或“小原則”是執行，結論是具體事件的司法適用。[[8]](#_8_20)通過這種三段論的形式，執行的職能被人為地與司法的職能相分離，但它又明確服從于立法的職能。

但是，愿意接受康德這個大前提的任何立法機構，如果公然把執行官稱為聽差，卻是不明智的，因為損害執行官的尊嚴會降低他的效用。可見，執行官的尊嚴超出了“執行”一詞原始的詞典定義，而是在“法律的實施”這個說法中得到表達的，它意味著遵守法律并非像一個機械過程那樣發生。“法律的實施”意味著受法律管轄的人會違法，所以執行官必須宣布自己享有法律本身的某種權力和威嚴。有時，警察為了執行法律，僅憑彬彬有禮的詢問是不夠的；他為了使自己受到尊重，要避開聽差的角色，做一些令人難忘的事情。連警察都不僅僅是個聽差，更何況總統呢。

法律的權威性，在“法律的實施”這個說法中，大概比法律的威嚴表達得更充分。法律所宣布或內含的法律的目的（最終理由），是一種受到我們尊重和信奉的崇高思想，并且政府也是為了這一目的而在首要任務和充當工具的意義上執行法律。但是，執行就是實施法律這種想法，卻讓我們感到害怕，并提醒我們制定法律的原因（充足理由）：消除恐懼，提供安全。后者采用法制化的非法手段，即報復或預先防范的措施——假如不是由警察來實施，它們便是非法的。它們往往是令人難忘的懲罰措施，以此表明法律的主要目的是懲罰。這種措施也允許甚至要求執行官親自掌握一種權力，使最初的立法者能夠讓他那些不安分的臣民產生敬畏，對制定和執行自己的法律的人流露出畏懼，仿佛他是個憤怒的神癨。如果有人說執行官的尊嚴散發著專制政體的氣息，這算不上夸大其詞，因為它極大地擴張了工具性的執行行為。

人們大可以談論法律的統治不是人的統治，然而對于一個執行官來說，這可能是一種嚴重缺少依據的有關立法者尊嚴的斷言。立法者可以熱忱地相信，要想改變行為，通過一部法律足矣。可是僅僅表達智慧的法律，就像對聾子發出的祈禱一樣。因為法律的統治所統治的是違法者，除非法律得到執行，不然它們便形同虛設。為使法律得到執行，必須給予執行官一部分、大部分甚至是全部立法者的尊嚴。從這種觀點看，以人作為對象的法律的統治，也可以被歸結為人的統治。

所以，我們在承認執行官尊嚴的《美國憲法》中看到，負責切實執行法律，僅僅是為總統規定的職責之一，為了履行這些職責，他還被賦予不少權力。其中一些權力，從性質上說既不是執行權（否決立法），也不是從屬的權力（陸海軍總司令）。此外，他還被授予“執行權”，根據漢密爾頓的著名論點[[9]](#_9_18)，它有自身的特征，只受必要因素的約束，不是可以一一列舉出來的權力；他宣誓忠于職守，但不是針對法律，而是針對他的官職。[[10]](#_10_16)可是對康德說來，執行官不僅被描述為一個小前提，還被描述為——以康德的正確的現實主義，這就像他理論上的極端主義一樣常見——一個擁有與其他兩種權力并列的權力的道德人。[[11]](#_11_16)我們看到，這個真實的、實際的和非正式的執行人，即使不是專制者，也遠比假設性的、理論上的或正式的執行人強大得多。

他的行動也更為迅捷，更有主子氣象。在今天的政治科學中，“決策”一詞被不加區別地用來指政府的一切行為或任何行為，它傳遞著這樣的含義：所有決策都是相似的，它們都沒有“執行”的特點。然而人們也同意，決策往往是相繼做出的一系列決策，因此可以聽到“立法過程”、“司法過程”和“行政過程”。但人們沒有聽說過“執行過程”。[[12]](#_12_14)在實際使用中，執行者的決策保留著一種決斷的味道，似乎有別于一般的、日常工作中的和令人放心的普通“決策”過程。

### 解釋執行官的兩個學派

在討論美國總統制的學術文獻中，執行官的曖昧性顯而易見。在致力于定義這個領域的兩本著作中，理查德·紐斯塔特的《總統權力》一書闡述的是真實的、非正式的總統制，而愛德華·考文的《總統：職責與權力》討論的是有限制的、正式的總統制。紐斯塔特把對此職務的兩種觀點定義為職員和領袖（clerkship and leadership），他顯然傾向于后者——利用其創制權為自己創造強大地位的總統，他利用自己職位的正式權力，把自己從職員變為領袖。考文沒有否認總統個人權力的現實，但是他對此發出嘆息。所以，他沒有像紐斯塔特那樣分析執行權的實例，而是把它劃分成各種權力、職能或角色，以這種方式對它加以定義和限制。[[13]](#_13_14)考文并不羞于表明，總統制的“字面理論”部分地可以從憲法制定者的意圖中找到，而且長期存在于憲法性法律的案例中。[[14]](#_14_14)他的理解是法學的和規范性的，而不是現實主義的。盡管考文沒有把總統貶低為職員，他卻請求我們記住十八世紀約翰·唐寧在英國議會針對王權勢力提出的辦法，并據此加以修正：“總統的權力已經擴大，并且仍在擴大，應當予以減少。”[[15]](#_15_14)

當然，在富蘭克林·羅斯福和哈里·杜魯門當政期間，考文的觀點屬于極少數，在隨著約翰·肯尼迪而來的對總統制的歌頌聲中，它幾乎被人遺忘，只是在理查德·尼克松和羅納德·里根當政時，它才又受到人們的青睞。[[16]](#_16_14)姑不論黨派感情，我們當會看到，現實主義解釋的學派，雖然具有長期占據主導地位的優勢，卻從未成功擊敗形式主義學派，正如形式主義學派也從未真正成功地定義執行權的現實一樣。一個學派效力于正義，另一個學派效力于必然性；雙方都效力于政治黨派，他們在野時就高喊正義，當政時就大呼必然性。

然而，如果細加考察，這兩個學派自身都暴露出對方的一些東西。考文同意，憲法雖然是一份正式文獻，卻折射出兩種執行權觀念之間的非正式斗爭，可以從兩種角度來確認它們：軟弱的執行權，它來自于立法機關代表人民的觀點；強大的執行權，它來自于執行官是人民的化身的觀點。[[17]](#_17_14)考文似乎偏向于前一種觀點，但是對于這兩種觀點都有必要，他卻從未發出過質疑。不保障執行權（盡管對它們有不同的定義）的統一性，就很難理解為何要通過一個人的身體的不可分割性，由一個人來代表人民。考文建議控制總統的權力，使它變得更守規矩、更少個人色彩，并且建議成立一個包括立法機構的領袖在內的內閣委員會，但并不取消一個人的執行權。既然一個人具有鮮明的個性是一個現實，正式授予他的權力的現實也只能如此。

那么，總統權力的現實取決于形式嗎？紐斯塔特的主要觀點是，總統為了保障得到許諾的正式權力，必須具備并運用個人的能力；“字面理論”，即憲法的形式，向他承諾了這種正式權力，但并沒有為它提供保障。紐斯塔特認為，總統從形式上說是個強大的執行人，但在現實中他或是強大，或是軟弱，這依他的人格力量而定。然而，持這種觀點，就會把憲法提供的獲得強大力量的機會視為理所當然，因為是憲法（正如我們將在第九章看到的）賦予總統“在我們政治體系中的獨特地位”，使他能夠或是要求他“坐在他那個位置上”[[18]](#_18_14)——這是紐斯塔特從哈里·杜魯門那兒借來的一個他所喜愛的說法，用來表示一個工作基礎，而不是正式占有一個官職。紐斯塔特對“正式權力”和“實際勢力”做了區分，這清楚地表明，在他看來正式權力并不是有實效的權力。正式權力是強迫的權力，而紐斯塔特的著作所信奉的命題是：強迫的權力本身沒有價值。假如總統相信他能依靠這種權力，那么它肯定會變成有害的權力。在紐斯塔特看來，只有把正式權力理解為說服工作中的一個輔助因素，或“說服過程中的附帶因素”，它才是有用的。[[19]](#_19_14)

然而，是不是做出相反的假設，即勸說是強迫的輔助手段，才更加合理、更符合現實呢？雖然強迫的權力必須經常甚至總要輔之以說服，但是總統沒有強制性權力，他的說服的權力也會被大大削弱。如果缺少引起畏懼的能力，對利益的理性訴求也會大打折扣。此外，就他必須說服（其重要性是得到公認的）而言，憲法不就是這樣規定的么？由于憲法中劃分和分享權力的特殊規定，說服（或討價還價）是總統通常必須要做的事情，也是美國政治中的一種普遍現象。正如紐斯塔特所言，“命令權受到的限制，暗示著我們的政府的結構”；他把這種結構的源頭追溯到憲法。最終必須被說服的人是誰呢？他們不就是那些掌握著憲法強制權的人么？因此，“實際勢力”看來是以正式權力為基礎。可是，紐斯塔特并不承認自己做出了重大讓步，因為他稍后馬上宣稱，“權力的各種可能性不是來自[憲法的]字面理論”[[20]](#_20_14)。相應地，紐斯塔特把總統官職的潛在力量視為當然，它可以由最具忘我精神的人，借助于紐斯塔特本人的“字面理論”（literary theory），甚至不必借助于這種理論，而被激活。[[21]](#_21_14)一種潛在的教誨存在于憲法權力之中，它是政治家可以辨認出來的，或至少是可以呈示給政治家的。

紐斯塔特除了把執行權的正式力量視為理所當然以外，還忽略了它的形式弱點，從而也忽視了它的曖昧性。我們的政府結構中包含的“對命令權的限制”也意味著，形式的限制實施著真正的限制，迫使總統去討價還價而不是去命令。此外，雖然紐斯塔特堅信需要一個強大的執行官，他卻沒有注意到執行一詞的字典定義，沒有考慮到執行別人的意志這種謙虛的偽裝——最強大的總統尤其需要的偽裝。他把形式上的執行官等同于憲法中規定的總統職位，但是正如我們所知，后者包含的權力超出了單純的正式執行權。大概是由于憲法的設計，總統必須爭取他的領導權，他也可以做出充當職員的選擇，這或是為了逃避責任，或是為了給他擴張權力提供偽裝。

紐斯塔特正確地強調了一個事實，即說服別人意味著使其相信有些事情符合他們的利益。但是，要想使說服獲得成功，需要利用一種工具性的官職觀，使人覺得總統本人不過是一種比他更重要、權位高于他的更強大力量的代表。因此，他不需要命令別人服從他的意志，只需懇求向他請愿的人對他必須做的事情給予同情。在政治科學中，“利益”這個概念掩蓋著決斷的行為，它是指某種需要服從的抽象而客觀的、有別于意志或隨意性的東西。我按照自己的利益而必須做的事情，使我不得不這樣做，歷來如此。這對你來說很糟糕，可你不是也能理解它嗎？

至于總統的個人權力，通過經紀人的委任狀而不是直接付款，往往更容易獲得。紐斯塔特清楚這一點，所以他說“說服變成了討價還價”[[22]](#_22_14)，但是他沒有說總統的形式弱點符合其個人權力的特點。人們不免納悶，總統的個人權力到底是什么。紐斯塔特語焉不詳，他沒有說清楚，它是總統用來彰顯自我的官職的權力，還是對私利的追求，他的官職的權力不過是這種追求的工具。在憲法規定的角色和馬基雅維里式的自我擴張之間存在著模糊性，所以總統“在我們政治體系中的獨特地位”無法確保他一心一意關心我們的整個政體。他有可能只在整體同他有利害關系的范圍內服務于整體。這樣一來，法治不就必然退化為得到執行官默許的執行的尊嚴嗎？假如是這樣的話，執行官就不僅是一個作為職員的領袖了，他更像一個用職員的幻象偽裝起來的暴君。

假如把紐斯塔特的理論推向極端，那么總統的個人權力只能根據每個總統的風格，如同寫傳記一般加以描述。[[23]](#_23_14)因此，紐斯塔特的著作表面上是對總統權力的研究，其實可以理解為一部艾森豪威爾總統的評傳。紐斯塔特贊成艾森豪威爾總統的前任杜魯門對他的批評，后者認為這位將軍是個對政治一竅不通的自大狂。[[24]](#_24_14)較為晚近的一本書，弗雷德·格林斯坦的《耍手腕的總統》（1982），沒有直接評估個人領導權的兇險潛力，這大概是因為他雖然有黨派傾向，還是被贊揚艾森豪威爾總統個人技巧的證據說服了。[[25]](#_25_14)

與紐斯塔特不同，格林斯坦認為，假如領導權表面上不像領導權，它往往更加有效：聰明的名望并非聰明本身。按格林斯坦的說法，艾森豪威爾有一種高超的技巧，他能夠得到自己想要的東西，但讓人覺得他并沒有操縱結果。他事實上偷偷摸摸，卻讓人覺得他光明正大；他總在精打細算，卻擺出一副只是交了好運的樣子。為了做到這一點，艾森豪威爾利用其官職的形式規定，使自己看上去不偏不黨。然而，是否也可以這樣說呢：既然艾森豪威爾黨派傾向的一般內容不可能總是藏而不露，他便利用其官職的非正式因素，達到這一官職在形式上假定能夠達到的目的？公開的笑容掩蓋著小動作，但是小動作也為公開的笑容創造條件。

總之，格林斯坦為我們介紹了形式權力和真實權力之間的復雜關系，它不像形式理論和真實行為之間的關系那樣簡單。總統作為國家首腦的正式的、非黨派的官職，能夠通過掩蓋黨派手段服務于黨派目的，所以形式權力能夠變為真正的權力。但是，隱蔽的黨派手段一定要用來服務于不必隱藏的目的，即能夠公開宣布或主張的、使艾森豪威爾取得選舉勝利的目的。如果這樣來理解，則真實的權力和形式的權力是一致的。

最近的另一本著作，即理查德·皮奧斯的《美國的總統制》，其優點在于很難把它列入形式主義/現實主義二分法中的任何一方。站在形式主義一方，皮奧斯要求為緊急狀態下行使的特權制定更嚴格的標準，但他更像是在批準權力，而不是減少權力。他認為，緊急狀態的出現次數超出正常范圍，是因為總統的正式權力和非正式權力都太弱。[[26]](#_26_14)給予總統更多的正式權力，將減少對其非正式權力的需要。但是作為一個現實主義者，皮奧斯強烈感到憲法是總統的非形式權力的來源。皮奧斯斷定，憲法明白無誤地提到一些事務，但對另一些事務沉默不語。它對建立政府三個分支機構所做的說明，使它們能夠在憲法制定者沉默不語的事情上有所作為。擁有龐大行政班子的總統，特別適合于填補這一空缺：“憲法沒有言及之事，由總統宣布。”[[27]](#_27_14)因此，他的權力的現實沒有得到憲法的描述，然而它取決于憲法中的描述。人們不能像紐斯塔特那樣，劃分出正式權力和實際勢力。為了準確描述總統的實際勢力，必須考慮憲法的“字面理論”。[[28]](#_28_14)此外，皮奧斯還注意到，憲法中的正式官職不僅一直被用來服務于黨派，而且還制造黨派——“總統派”和“國會派”。按孟德斯鳩的預見，他們在維護自己所喜歡的官職時，在一定程度上擺脫了另一些黨派考慮。[[29]](#_29_14)

憲法的制定者是否在憲法中故意用沉默不語來補充其公開的規定，皮奧斯的著作沒有做出清楚的說明。他寫道：“憲法制定者是杰出的政治家，同時他們也是謹慎的起草人。”[[30]](#_30_14)皮奧斯并不想冒失地說：由于憲法的制定者都是杰出的政治家，所以他們也是審慎的起草人。因此我們一直搞不清楚，執行權的曖昧性是不是憲法設計的產物。然而，通過皮奧斯本人的“總統權力理論”[[31]](#_31_14)，我們可以部分地明白，如何能夠自覺地籌劃這種曖昧性。

后來又出現了一種更有心理學意味的理論，它涉及對總統人格的揭示。在這種理論中，被假定為關鍵因素的是個人的人格，而不是總統的政治處境或他的憲法官職的要求。因此人們不免預期，執行官的更具有個性色彩的、令人擔心的一面將得到強調，而法律的特點將受到貶抑。這種預期既沒有完全落空，也沒有完全得到滿足。在這種理論中，人格被劃分為各種人格，并且根據憲法制定者劃定官職的形式主義，把它們定義為多種類型或角色。詹姆斯·巴伯在其頗有影響的《總統性格》一書中[[32]](#_32_14)，區分出“主動—肯定”（active-positive）型人格，這是更為可取的總統類型，他在從事自己的工作時，擺脫了為權力而權力的強制性欲望。這種人格有著非常幸運的素質：根據定義，他是積極主動的，從而避免了巴伯所謂“消極—肯定”（passive-positive）型執行官的卑賤服從，也避免了“消極—否定”（passive-negative）型的安守本分。但是，既然他具有肯定精神，他也避免了“主動—否定”（active-negative）型的執行官因其愚蠢的英雄主義和華而不實的朝氣蓬勃而產生的暴力嗜好。最后，“主動—肯定”型執行官得到巴伯的認可甚至鼓勵，他縱情于自己對戲謔玩笑的愛好，他相信政治就是游戲。[[33]](#_33_14)

這種性格及其學術創造者的陽光明媚的民主樂觀主義是頗為引人矚目的。與他的人格比制度更重要這一前提相反，巴伯表面上承認，現代執行官既不能消極，也不能軟弱無力。他相應地暗示說，軟弱無力的執行者是強制性立法者的奴隸，他溫順地執行他們通過的法律，因而是通過效命于強者而變得強大。對巴伯來說，現代執行官必須更加強大。富蘭克林·羅斯福無論如何不能被描述為軟弱無力的人，他顯然熱愛政治。但是，他是否也喜歡做出那些只有強大的力量能夠使其成為可能的嚴酷無情的決定，例如下令他的國家投身于戰爭呢？他是否喜歡用自己的政治手腕進行欺騙，就像他有時做的那樣呢？[[34]](#_34_14)林肯那種傷感的挖苦，雖然是消極的，不是也博得了巴伯的喝彩嗎？

就算必須有一個強大的執行官，對于領導國民參與游戲，他的強大也是不必要的，除非把游戲理解為一場比賽。在這種情況下，相信政治家的獲勝欲望能夠使他擺脫消極狀態，但又不會讓他產生危險的作威作福的欲望，那就太過分了。主動—肯定型人物純粹是一種愿望，一種建立在心理學理論上的政治向往而已，這種人物如果不具備消極—否定型人物的“公民美德”，他就不可能約束自己當主子的欲望。此外，假如利用制度性限制，本著《聯邦黨人文集》第51篇的“必須用野心制衡野心”這條公理的精神，對這個總統加以制約，他就會變成一個主動—消極型的人物。

巴伯的著作能夠走紅，是因為心理學理論近來很時髦，還因為巴伯可以聲稱，他是在呼吁轉向具有主動—否定型性格的理查德·尼克松。但是離巴伯最近的前輩是哈羅德·拉斯維爾，他的《權力和人格》（1948）一書也反映著——而且更加鮮明——一個不那么玩世不恭的主子欲望的問題。[[35]](#_35_14)拉斯維爾從不厭惡領會他的時髦觀點的長遠后果，他的主要優點在于他有著一種宏揚這種觀點的不那么時尚的熱情。他按照實情或可能的實情展示它們，大概用自己的沖鋒號不自覺地發出了尖厲的警告。當他描述權力追求者的特征時，他并不回避無可避免的結論，即只有當權力的追求者統治了整個世界時，他們才會完全感到滿足。[[36]](#_36_14)拉斯維爾毫不遲疑地說，他的政策科學的目標，從長遠看就是“擺脫權力”[[37]](#_37_14)、擺脫政治，因為政治包含著——或不如說專注于——他用臨床診斷的語氣所說的“嚴重剝奪”。[[38]](#_38_13)

但是就短期而言，拉斯維爾要通過促進民主人格，去制約和懲戒那種放棄社會關切、沾染上不健康的否定精神的權力。拉斯維爾大體上更喜歡政府中的“鼓動家”類型，他們敏于變革，在危機中具有靈活性，對多樣性給予寬容；而不喜歡“官僚”，他們對整齊劃一的強制性欲望掩蓋著其回避責任的欲望。[[39]](#_39_13)鼓動家就像巴伯的主動—消極型總統一樣，傾向于成為強大的執行官，雖然不是十分強大。不過，他也是執行別人的意志，此乃執行制度的本質，這種觀點笨拙而引人矚目地限制為替代這種觀點而隨意設計出來的心理構造——仿佛大自然承擔起了提供適合于民主領袖的靈魂的任務。[[40]](#_40_13)

暫不考慮美國的總統制，我們發現還有維爾和格溫的兩本大作，討論的都是分權學說的歷史。我們在這里再次看到了執行權的曖昧性。兩位作者都堅信，必須把分權理論理解為是與混合制或制衡制的憲政這一觀念聯系在一起的，或者如他們所說，與這種觀念難分難解。[[41]](#_41_13)這種混合政體似乎正是由執行權問題造成的。按他們的看法，由于分權是建立在功能分析上，并且由于執行的功能被認為服從于立法的功能，結果便是軟弱無力的執行官。但是，這些權力除非有足夠的力量相互抗衡、維護自身，從而保持獨立性，否則它們在運行時便不能維持分立狀態。既然如此，就需要一個強大的執行官。顯然，對“執行”權的任何正式的字典定義或功能主義定義，都不能為它提供與立法權平等的地位，所以只能用混合制或制衡制的憲政來確立和論證這種補充性或非正式的現實。它只要求一種非正式的功能混合或制衡，而無需對這些功能做出正式的界定。因此，為了保障實際的分權，分權學說必須超越它為分權提供的正式辯護，必須把握某種廣義的、非正式的執行權觀念。大體上得到了理解的對這種必然性的承認，導致了分權和混合制憲政的融合。相應地，在思考分權學說的歷史時，需要特別強調執行權。

### 執行官的形式與現實

假如我們同意，軟弱的執行官和強大的執行官是持久且無所不在的現象，假如今天他們形影不離，那么我們便可以說，他們是相互依存的。[[42]](#_42_13)執行權是現代政府的典型特點，在這種政府中可以看到形式與現實之間有一定的距離。這是怎么回事呢？現代政府聲稱代表全體人民，可是實際上有些人比另一些人得到了更好的代表；它自稱民主政府，然而它實際上是寡頭制的或精英主義的；它自稱立憲政府，可是超憲法的機構，例如政黨，在實際操縱著它；它自稱僅僅是“追求幸福”的工具，可它實際上卻在培育一種幸福觀；它自稱具有普遍性，可實際上它只有在某些條件下才能運行；它的人民自稱公民，可是他們其實僅僅是選民；它的領袖自稱執行官，可他實際上是統治者。

這種狀況太顯著了，以至于今天我們傾向于認為，形式必然同現實分離。然而我打算證明，現代政府的這種特點，不管是自由主義還是非自由主義的政府，是故意設計出來的。它的起源可以從自由主義憲政中找到，在這種政體中，憲法的形式被展示于公眾的眼前，而它們運行所必需的馬基雅維里式的實踐，則被隱藏起來了。

我前面說過，軟弱的正式執行權是強大的非正式執行權的助手。吉本在解釋奧古斯都皇帝制定的政策時，在他的歷史著作的第一頁寫道：“羅馬元老院似乎擁有至高無上的權威，把政府的全部執行權都轉移給了皇帝。”[[43]](#_43_13)他的意思是，真正的統治權（皇帝）表面上代表假設中的統治權（元老院）采取行動。可見從早期以來，執行權的概念似乎就沒有軟弱的含義，而只有軟弱的表象，它自身的力量好像是從另一個機構的力量汲取過來的：一副隱忍的假面目，與行之有效的活動、與“éminence grise”（權臣）結合在一起。因為把它附加于一個人的權力，是去隱瞞它或貶低它，“執行”別人的意志這種司空見慣的借口，無論多么容易識破，對于自認為不可能受到愚弄的人來說，一點兒也不會引起厭惡。隨著時間的推移，他逐漸贊賞自己的“執行人”的謙恭，正如他從運用自己的權力中得到享受一樣。其實，自由民主國家的現代公民有著一種執迷不悟的樂趣，他們津津樂道地指出一些詭計，他們并沒有被它所騙，僅僅是受它的統治而已。我們現代的政治科學，除了表達一些俗套的憤怒，沒有傳達任何令人驚奇的見識，它所提供的發現，只是為了維持公民的好奇心。甚至我們最強有力的當代政治家，也僅僅自稱人民的管家，他們發現，除此之外不再多言，對他們既有用，也必不可少。[[44]](#_44_13)

但是，思考一下強大的執行官對軟弱的執行官的協助，指出另一個顯而易見的現象，也是必要的。假如軟弱的執行官唯唯諾諾，強大的執行官則是勇敢而張揚的。強大的執行官不遮遮掩掩，而是有著創造者和培育者的形象，有著充滿陽剛之氣和令人難忘的控制力的形象，這恰恰是因為這種現象很罕見。他的工作常規被不可預見的政策變動所打斷，這種變化然后又由現代民主國家中老練的廷臣——記者、評論家和政治科學家——做出解釋。強大的執行官，大可以被視為對感官刺激有著一種令人迷惑的嗜好，他熱情地抓住一個政治事件不放，為了自己的好處而對它大事夸張；他甚至可以制造事件，他是紐斯塔特所說的“首創精神”的大師，是啟動新事物的動力源——為了自己而設計，把驚奇留給別人。[[45]](#_45_13)他一般不會怯于發出警告，或是有力地提醒別人認清這事或那人的真面目。他的沉醉因他受到懲罰而變得甜蜜，他的主動—肯定性的笑容因他偶然表現出的主動—否定性的蹙眉而得到強化。然而，所有這一切的目的，不僅是為了提升軟弱的執行官（一個丑角式人物）的自我，也是為了使合法的執行更加從容、更少壓迫性。瞬間發出的一聲咆哮或出擊，如果是出于精心的選擇，可以排遣受壓抑的情緒，緩解無所不在、令人疑惑的畏懼，從而讓膽大妄為的人不再作聲，讓大眾感到滿意。

這種結果對于自由的政府，要比對于專制政府更加有益，因為任何政府的必要索取，都會給自由政府帶來比專制政府更大的危險和恥辱。消除自由的人民難免會對政府感到的仇恨，可以減少他們對自己必須承受的必要索取的抵抗。此外，一次性的迅速打擊，也總會令人印象深刻，而且幾乎感覺不到痛苦。當這些想法被故意用來解釋“節約暴力”[[46]](#_46_13)——也可以用斷言人的暴力天性加以反對——時，即可看到強大的執行官使軟弱的執行官成為可能。強大的執行官的權能，使政府能夠脫離古典意義上的“統治”，變成一種范圍和野心受到更多限制的事物——即現代意義上的“代表”，它使政府成為人民的仆人。[[47]](#_47_13)也可以把它稱為“人民的管家”，因為人民的意志的強大執行官，從原則和意向上說，是人民的一個軟弱的統治者。

因此，執行權的曖昧性，必須被理解為不是反映著兩種對立的相反概念，而是有著兩種面目或方面的同一個東西。[[48]](#_48_13)我們的眼光必須超越強大的總統和軟弱的總統——例如西奧多·羅斯福和威廉·霍華德·塔夫托——之間的差別，尋找一個把兩者統一起來的執行權觀念，它反映在一個簡單明了的真相之中，即兩者占據著同一個官職。能夠讓這兩個人生存、讓他們感到滿足的官職，具有什么性質呢？巴伯的心理學理論未能認識到一個事實，他自豪地提出來的人格矩陣，并不是一項發明，而是一種官職本身的設立。心理學的現實主義者，是用別人的創設來構造他們的現實的。如果能把執行官描述為主動的或被動的、肯定的或否定的，這是因為那個官職本身涵蓋著行為。可見，僅僅是由于官職創設者的設計，才使得這種描述看起來符合我們從總統性格中觀察到的現象。

這個官職的統一性，意味著存在一個理想執行官的可能性，雖然這是一種遙遠的可能。此人將把這一官職所固有的曖昧性綜合于自己身上，在必要和適當的時候讓它或隱或現。他的知識（其中的一部分內容是知道如何寬恕別人的無知——因為執行官通常不是過于軟弱，就是過于強大，而不會既軟弱又強大）將包含著執行權學說，在為那兩個方面的分離辯護的同時，又把它們統一起來。在分離時，這兩個方面證實了軟弱的正式權力與強大的非正式權力之間的鴻溝。但是，當它們在假設性的完美狀態中結合在一起時，這一官職的形式的曖昧性，將導致執行人行為的真實的曖昧性。這一假設性的結果暗示著，在正式權力和真實權力的關系中，存在著一個迄今未解開甚至未被認識到的謎團。在我們已經做過概述的文獻中，我們看到一個正式的執行官和一個非正式的執行官，我們窺見到他們之間的關系的復雜性。然而，沒有任何學者把這種關系作為他們的討論主題，或回答下面這個簡單的問題：正式的執行權僅僅是真正的執行官的偽裝呢，還是真實權力的原因？

### 對抗和執行官

不僅憲法中所規定的執行官，而且黨派的執行官，都需要一種把執行權的兩方面結合在一起的學說。僅就自由的文明世界而言，我們可以看到首席執行官的兩種基本類型：憲法規定的執行官，例如美國總統，他從一份正式文件中得到權力；和黨派執行官，例如英國首相，他從非正式的來源即政黨獲得權力。美國的執行官擁有憲法正式宣布的權力，在行使其權力時，不依靠立法機構中嚴格的政黨紀律。不過，他似乎確實需要支持強大執行權的某種一般性知識的幫助，以便對抗立法機構的篡權及其搭檔——傲慢的官僚團體。他需要一種學說，一種“字面理論”，以此來保護自己，對抗立法機構采用字典中那種把他貶低為工具的定義。

在這種情況下，必然性似乎會舉薦一個能夠采取強有力行動的執行官。但是，這種必然性只教授那些被迫認識到這一點的人，而這種認識往往來得太遲。此外，假如這種必要的行動使一個強大的執行官生出不良用心，或讓那些得到默許的人有了反骨，那么這種必然性的教誨也不可能取得成功。假如不存在公開的辯論，使全體公民知道執行官為何需要一種超常的權力，而不是嚴格的工具意義上的執行權，那么甚至連憲法也不足以保護執行官。例如，美國總統的憲法權力不會使他獲得足夠的力量，因為在實踐中可以褫奪他這些權力。執行權的曖昧性，迫使每一位總統通過宣布其正式的權力來保護自己。為此，總統一定要具有某種令人信服的說辭。他需要一種學說、一篇辯護詞，例如漢密爾頓在《聯邦黨人文集》第70—77篇所做的論證，用來證明為何一個強大的執行官與共和制政府是相容的。憲政體制的各項制度，必須用憲法語言加以充實和支持。政黨的執行官雖然更多地受益于政黨紀律而不是正式的憲法權力，但是他也同樣需要受到保護，不被政黨的命令所左右，就像憲法規定的執行官需要抵制立法機構的篡權一樣。在這里，甚至立法機構也利用為強大執行人提供辯護的理由去抵制政黨的命令。立法的獨立性雖然受到政黨紀律的嚴重限制，但它能夠通過要求強大執行官負責這種責任制來加以維護，這是一種打破政黨路線的責任制；政黨本身是不能有效約束執行官的。

假如需要一種學說去解釋和支持執行權的曖昧性，它會是一種什么樣的學說呢？對于一個力量時大時小、時隱時現的官職，能夠期待它帶來什么好處呢？現在可以提出一個一般性的假設。根據我們作為起點的表面觀察，大家普遍同意，一個強大的執行官是必要的，而且顯而易見的是，這個執行官不能僅僅從事字典意義上的“執行”。但是，假如他為此必須獲得并行使“個人權力”[[49]](#_49_13)，暴政的危險將變得同樣明顯。現在應當對執行官為何不能僅僅從正式的意義上“執行”做出清楚的說明，暴政的危險也可以由此得到充分的評估。

假如法律是合理的，也就是說，假如它能夠對每件事情做出必要的界定，假如它的條款沒有遺漏任何使其意圖落空的事情，那么執行人就能夠忠實可靠地執行法律，他沒有必要擁有自己的對抗性權力。合理的法律，必須首先是準確的法律，此外它必須是自足或完善的法律。然而事實上這都是法律做不到的事情。它不可能做到準確，因為它是針對人類的，而人類是抵制理性的。他們的抵制，雖然不能簡單地稱為可悲，卻采取了一種頑固對抗的形式，無論法律多么合理或立法者多么聰明，我必須能夠說“不”。說“不”的權利得到行使，經常足以使任何人不再相信，人類對這種權利的堅持是抽象的或古怪的，無論特定的“不”是多么抽象或古怪。這種堅持可以用來解釋對違法者進行懲罰的必要性。說“不”的需要，以及懲罰的需要，都在迫使立法者強化立法的準確性。為了使人們認可法律，他必須使其符合大多數人的情況，它在一定程度上有別于對他們有益的情況。在處罰違法者時，他必須使處罰讓大多數人看起來合理，而這在一定程度上會偏離真正的合理。為了得到認可，他必須根據人們的喜好去規定權利；為了進行處罰，他必須根據人們可以接受的標準定義違法行為。因此，這兩種需要使立法者不得不放棄準確性，轉向普適性，它或是接納不當的權利主張，或是否認豁免權。哪怕是最好的法律，也總是因為過分的普適性而變得不合理，因為它必須以這樣或那樣的方式屈從于“說不的人”（naysayer）。

說不的權利來自于一個嚴酷的事實：人人都有獨立的身體，這構成了他的不可分割的自我利益。有些人可能比你更聰明，但是他不能像你關心自己那樣去關愛你的身體，而且他必須關照自己的身體，所以總會有人懷疑他的智慧不能用于你的利益，因此你要堅持擁有對他說不的權利。說不的人認為，法律的普適性通常比智慧的準確性提供了更多的保護，立法者把說不的人的這種疑心視為精明審慎而予以接受，或者說，他把這種疑心轉化成了精明審慎。

人類的身體相互分離，使法律變得不準確，也向我們表明了法律的不完美。假如人類不會死亡，那么他們的身體是否相互分離就無關緊要。僅僅因為很快就要化為灰燼，才使我們意識到，我們不但受到身外之物的包圍，我們其實也是它們中間的一分子。這個生理事實讓我們感到恐懼，使我們認為，為我們制定的法律條款——我們的眼光僅限于從搖籃到墳墓這一段時間——是十分不恰當的。以關心我們為由而要求我們服從的法律，似乎不過是人類的一種自我吹噓[[50]](#_50_13)，所以我們可以在必要時不服從。

法律無法控制自然，是其不公正和不能消除恐懼的基本原因。由于法律的普適性，當用準確性來加以衡量時，它變得不公正，只有根據一目了然的偏好來衡量時，它才是公正的。既然不公正和恐懼必然伴隨著法律，法律也只能利用不公正和恐懼，亦即為執行官樹立尊嚴和威名的不公正，以及戰勝我們的反抗行為的恐懼，才能得到執行。所以我們不得不說，既然法律必然伴隨著某種專制體制的痕跡，所以只能用暴政的方式實施法律：因為不公正和恐懼是暴政的基礎。

我們既可以被這種極端的結論嚇得畏縮不前，也可以用玩笑話做出回答，例如反思一下威廉·塔夫托的必要的暴政。在美國的執行官和另一些人看來，懲罰的權力（最初被當作一種軟弱的執行權）已經被轉移了，大部分都交給了獨立的司法部門。懲罰的暴政性質被有效地掩蓋起來，成了受到陪審團制約的法官的“裁決，而不是意志”，因此懲罰好像是來自于跟你我相同的人。[[51]](#_51_13)雖然能夠認為對合理的法律說不是不合理的，可是說人有著不可救藥的不合理性，卻并非不合理。對于法律的普適性，以及對執行官的畏懼，這么說同樣是正確的。但是這種論證并沒有駁倒那個結論。它只為我們提供了與不合理性打交道的理性的理由，這種不合理性的人類名稱就是暴政。

理性必須與專制打交道，認識到這一點是很重要的，因為與它打交道的辦法不只一個。人們發現了兩種方式，政治科學不能回避暴政，便試圖用這兩種方式去馴化和利用它。第一種是亞里士多德的方式，即由政治科學家取代暴君的位置，并盡量把暴君從法律的踐踏者轉變成一個君王，轉變成法律的守護人。這個亞里士多德主義者盡可能謹慎地履行他的任務，但是沒有把他的職責變成一個公共官職，也沒有公然宣稱法律的不完備。第二種辦法是由馬基雅維里最先提出的，雖然美國的締造者在利用這一發現時，對它做了實質性的修改。這種辦法就是，公開承認在君主的性格中存在著暴政的必然性，他從事創新和發明，甚至當他以民主的方式為自己的行動尋求認可，使自己看起來僅僅是在執行人民的意志時，這種暴政也依然如故。后來，由于約翰·洛克的思想，馬基雅維里的君主被規范化，成了一個官職，他被稱為執行官，在憲法框架內，以一種我們所認識到的曖昧形式，與立法者的權力并列：時而服從，時而獨立。從這種故意設計的曖昧性中，可以看到執行權的現代理論。

我們所評價的這些學者，把軟弱或強大的執行官視為本質上的執行官。他們都沒有領會到執行權的曖昧性，因為他們沒有把它視為一件作品，他們沒有這樣看，是因為執行權在他們看來是一種既定的必然現象，而不是一種選擇。與執行權朝夕相處，看到它無處不在，他們便把它視為當然，徒勞地想把它形式化或人格化，如果必要的話則雙管齊下。他們沒有看到執行權是對付人類反抗的一種辦法，是為了取代另一種辦法而被選擇出來的，因為執行權的成功完全掩蓋了問題，從而也掩蓋了選擇的可能性。

有些見證了美國水門事件丑聞的人，一聽到“執行權”就想到“掩蓋”。他們這樣想沒有什么不對，因為掩蓋的確是執行權的本質。執行權在運作時進行掩蓋，是因為成功的執行官要盡量把他的選擇說成必然，他是不情愿的，是不得已而為之。他沒有選擇接受你的辦法，所以他也不承擔傷害或侵犯你的責任。但是，假如我們想充分理解執行權，我們就必須把它視為一個整體；為此我們必須盡力想像一下，假如沒有執行權，政府會是一種什么樣子。所以，我們可以從觀察作為一種選擇、體現在一種學說中的執行權入手。幸運的是，我們的任務不需要任何與事實相反的假設。想像一種沒有執行權的統治，由于存在著亞里士多德的《政治學》而變得較為容易，因為在這本書里幾乎看不到執行官。

# 第一部分 執行權的史前史

## 一 亞里士多德：作為王權的執行權

執行權的史前史始于亞里士多德。我希望我們在第四章以后能夠認識到，這一階段已經因為他而基本上得以完成。不過，說執行權有史前史，是什么意思呢？畢竟，假如執行權是發明出來的，它的發明也與指南針的發明不同，指南針較之十分不完善的工具，有著不可同日而語的優越性。在執行權發明出來之前的政治思想，并沒有表現出原始的、缺少反思精神的理解力，后來的觀念也沒有展現明顯的進步，因為正如我們所知，執行權模糊或掩蓋了它所涉及的問題。這個問題就是人類對法律和理性的抵制，以及人類對選擇自己的道路的堅持，并且他不想依靠指南針之類的高級工具。

執行權有史前史，它是由闡述這個問題的不同方式組成的。但是，這個問題本身，就像在令人吃驚的執行權的發明出現之前一樣清楚可辨，甚至比那個發明的時刻還要清晰可辨。因此，考察執行權的史前史，要比研究取得技術突破的工程之前那種無知的自滿或半自覺的摸索更有教益。

就執行權而言，最令我們吃驚的莫過于一個事實：亞里士多德很少甚至根本沒有討論過這個主題。所有現代政府都保留或試圖保留一個強大的執行官，所有現代專家一致同意，一個強大的執行官多少是必要的，他們只是在這個“多少”上存在分歧。亞歷山大·漢密爾頓比任何人更加強有力地表明了這一點，在他那個時候，仍然有必要堅持“執行官的權能是定義良好政府的一個主要特征”（《聯邦黨人文集》70）。在這里，以及在涉及美國總統制的另一些篇章中，漢密爾頓沒有停下來解釋為什么如此，而是改變了策略，致力于證明一個強大的執行官與共和制政府不相矛盾。

但是，亞里士多德的《政治學》沒有要求讀者去贊成一部具體的憲法，它假設讀者有閑情逸致去探索那些習以為常的假設。《政治學》的內容雖然無所不包，但也是以定義“良好的統治”為宗旨。作者的意圖中不存在一般性的缺陷，這里也不能聲稱他有特定的缺陷，譬如亞里士多德對奴隸制的罪惡視而不見。但是，亞里士多德在任何地方都沒有暗示說，執行官的權能是良好統治的首要特點。事實上，在他的著作中只有一頁直接涉及到執行權。

在《政治學》第四卷，亞里士多德提出了他的有關混合政體和政體各組成部分的著名論述。對后者的討論，被人們正確地視為他對現代分權學說的貢獻。但是，在政體的三個部分中，與現代執行官相對應的那個部分——“官職”——并不是指執行的官職（《政治學》，1297b—1301a15）。只是在第六卷，在一段對官職的不那么顯眼的次要討論中，提到了執行人。亞里士多德在這里補充上了他前面省略的一些權力，并劃分出了必要的官職和高貴的官職。他說，在必要的官職中，幾乎最必要和最艱難的官職就是懲罰和看守犯人的官職。它之所以困難，是因為它令人厭惡，而不是受到尊重，然而它又是必不可少的，因為裁決如果得不到執行，它就是沒有用處的（1321b2—1323a11）。亞里士多德的惟一建議是讓人分擔這個職務，以便不讓任何人承受全部恥辱。

關于執行權，亞里士多德就說了這么多。我會適時解釋這段話的含義，但人們的主要印象仍然是，現代的、廣義的執行權，不見于亞里士多德的《政治學》。他心中所想的似乎是一個最下層的武裝官員——不是以熱情推動自己創新計劃的執行官，而是隨時打算用粗暴方式讓犯人就范的人。人們可以想到法警、稅吏、監獄看守和劊子手。好像是為了證實這種不存在執行官的印象，亞里士多德建議分擔執行（被理解為卑賤的行為）所帶來的惡名，這與馬基雅維里最先宣示的現代律令，即把執行權集中到一個人手里，截然相反。

假如我們對亞里士多德的疏忽感到驚奇，又不想用巧妙的借口去打消這種驚奇，我們就要找出亞里士多德為何選擇不去討論執行權的原因。當發現這些原因包含在亞里士多德政治科學的基本原理之中時，我們便可以動手評價執行權的第一次露面了，我們對亞里士多德的疏忽感到的驚奇，正可以使我們做好準備，對馬基雅維里那個巧妙而邪惡的發明感到震驚。

執行權的整個故事取決于對它為何不見于亞里士多德著作的理解。執行權的歷史，取決于它的史前史。我們必須以自相矛盾的方式，花費大量的時間向亞里士多德討教，因為他只用極少的篇幅來討論它。這種深思熟慮的謙恭不應擴展到另一些思想家身上，我們假設他們受到了亞里士多德的理由的影響，或他們自己發現了這些理由，所以他們對執行權少有貢獻。我們轉向亞里士多德，是為了驅散一種感覺：現代執行權以及它所具備的超凡魅力是不可避免的。這種不可避免性也許已經被人預見到了，因為執行權學說的一個重要特征就是，亞里士多德所提出的問題已經得到解決和控制，或如我們將要看到的那樣，已經被一種制度掩蓋起來了。為了理解這種制度，必須先把它放在一邊，重新提出那些老問題，不但要看看這種制度是如何建立的，也要看看它是為什么建立的。

所有現代政治科學都對亞里士多德的政治科學做出回應，然而采用的方式卻是把人們的注意力從亞里士多德那兒移開。馬基雅維里、霍布斯、洛克和孟德斯鳩都反對亞里士多德，但他們都沒有與他直接辯論。結果是——當然是無意之中的——盡管他們都知道亞里士多德的存在和相關性，可是作為這些偉大現代思想家的后代，我們卻已經忘了亞里士多德。今天的政治科學家，對于形形色色的現代政治科學之外的傳統，充其量只是一知半解。就這項研究而言，尤其是今天的政治科學家，對于同“執行”形成完美對照的亞里士多德的基本的統治觀念，是缺少了解的。我將努力揭示這種缺陷，雖然無法迅速或輕易地找出解決之道。

人們也可以從柏拉圖的《法律篇》中尋找必要的背景，因為那些對話中提出的問題，也可以在亞里士多德的著作中看到，而且它同樣避免設立一個執行官。[[52]](#_52_13)那個“雅典的陌生人”，沒有為了替一個可怕或至少令人難忘的長官辯護而糾纏于人類的罪行，而是對懲罰性法律這種可恥現象的必然性發出哀嘆，由此開始了他對懲罰性法律的討論。[[53]](#_53_13)當他談到法律不可避免的偏差時，并沒有建議由一個執行官發布法律無法提供的命令。相反，他求助于一種微乎其微的可能性，即天生聰慧、有著神靈般仁慈的人，對這種人的統治不需要法律，因為知識比法律更強大，能夠建立自己的秩序。但是，在不存在這種智慧的情況下，雅典的陌生人得出結論說，我們只能安于次優的安排，即法律與秩序，不過他沒有推薦執行官，把他作為一種比智慧的統治更具可能性、更有效也更合法的方式。[[54]](#_54_13)在柏拉圖的《理想國》里，蘇格拉底被說成是最先提出這種微乎其微的可能性（即一個有著超常天賦者的統治）的人，他也沒有設想過執行官的統治。

對于我們的研究來說，另一本有用的入門書是色諾芬的《居魯士的教育》，這是帝王寶鑒序列中最早的一本。它的教育方式是，要求君主拿最出色君主的形象來對照自己。《居魯士的教育》最著名的對手是馬基雅維里的《君主論》。馬基雅維里在該書中似乎把色諾芬當作他所喜愛的古典作家（《君主論》第14，16，17章）。色諾芬把居魯士描繪成解決了我們前面討論過的那個政治問題的人，即統治著自愿服從者的人（《居魯士的教育》，I.1.1—6）。居魯士證明了他的能力，他不是統治著跟他相似的一小群人，而是統治著許多人、許多城鎮和民族。為了擁有這個顯赫的帝國，他采用了一些馬基雅維里式的伎倆，我們在執行權的工具箱里可以看到它們。[[55]](#_55_13)但是他在征戰結束之后，便讓自己成了一名君王而不是執行官，這時他對自己的朋友解釋說，作為君王，他不能再像當將軍時那樣和他們親近了（VII.5，46）。君王必須擺出萬人之上的樣子，他需要神靈一般不可接近的氣派。與亞里士多德如出一轍，色諾芬的政治科學也把一個人的王權作為頂峰，這個人是人間的神，他不可以試圖制造一種相反的假象，即作為“您的卑賤的仆人”的現代執行官。

但是，并不是出于對柏拉圖和色諾芬的不敬，而是為了避免不必要的麻煩，我們轉向亞里士多德的《政治學》，它大概涵蓋了《理想國》和《法律篇》的所有領域。《政治學》不但是前現代政治科學的一座巍峨大廈，而且是它的基礎。如果說它受到漠視是因為早期的現代思想家有意回避它而不去與它論辯，后來的一個與我們有著特殊關系的原因，卻使它的復興變得困難。這個原因便是一種歷史趨勢，認為文本受到自身時代的局限，不能給我們提供教誨。與這種趨勢相伴隨，人們也不信任一個作者有可能像教育自己的同代人那樣，教育他那個時代以后的人。既然人們認為他的文本不能教給我們什么，他們便待之以不尊重和不耐煩。亞里士多德的遲疑不決被誤解為前后矛盾，他的晦澀被誤解為無知，他的重復被誤解為健忘。由于這種態度，他的文本既失去了表層含義，也失去了深層含義。他們沒有要求讀者對表面細節給予充分的關注，于是也忽略了那些使自身轉向更深層問題的表面問題。其實，讀者根本沒有認識到自己是受著引導的，文本是有變化的，它的措辭旨在按部就班地給他以指導。他在《政治學》第三卷的中間部分就民主政體所說的話，對于他在第三卷結尾處有關王權的討論，或對于第四卷所討論的混合政體，已經不適用了。要想理解亞里士多德的政治科學，一定要遵循它的闡述過程。必須把《政治學》作為一本著作來閱讀——作為學識的來源，而不能把它作為希臘人的意見的來源，對于這些意見的大多數，亞里士多德是不贊成的。

我們這里的目的是要搞清楚，執行權為何沒有出現在亞里士多德的政治科學中。但是，即使對他的政治科學中似乎有缺失的地方，也應給予尊重。這種缺失也許有很不錯的理由，而不是我們給他找的借口，即亞里士多德不可能預見到我們的問題。也許他有更出色的想法。我們不妨假定他確實如此。（其他任何假設，尤其是歷史主義的假設，采取了相反的觀點，它們依靠的是一種帶有隨意性的假設：亞里士多德根本不可能有更出色的知識。）

我們的假設，即亞里士多德有更出色的知識，還有一種弱化的版本，即他持有一種必須給予重視的始終如一的觀點。在開始時做出這種不過于強人所難的假設，也許就足夠了。無論如何，《政治學》第四卷和第六卷中同執行官關系最密切的兩個段落，同今天大多數學者所設想的情況相比，值得給予更詳細的分析和更深入的思考，并且它與一種普遍的看法更不相符：亞里士多德的《政治學》是一盤晦澀難解、絮絮叨叨和前后矛盾的大雜燴。[[56]](#_56_13)讀者必須把這種觀點拋在一邊，根據一種假設（但切不可放棄對它的檢驗）重新思考文本，這個假設就是，他的道路上放置的障礙，是為了得到他的教誨而安排的迷局。我將追隨亞里士多德的文本，因為我不知道怎樣才能比他更出色地闡述他的政治科學。我確實希望給讀者提供一種強制性動力，使他們加入探索的行列，搞清楚亞里士多德要傳授一些什么。

對于這兩段話，必須從一種不局限于政治制度的觀點加以考慮。在討論人類對抗法律的天性（它使強大的執行權成為必然）時，我們將會看到，也必須討論非人類的自然。因為正是亞里士多德和馬基雅維里對自然的不同態度，區分了執行權的史前史和執行權的歷史。不過還是讓我回到出現在文獻中的執行權問題，即形式執行權和真實執行權的問題，以此引入這種必然性吧。執行權的形式和實質為何相互抵牾呢？為了回答這個問題，我們需要更好地理解形式——也可以說，理解形式的實質，這種理解是我們當代政治科學所沒有提供的。亞里士多德在《政治學》第三卷解釋了形式的重要性。他的解釋導致了他在這一卷結尾時對王權的捍衛，這又決定著他在第四卷和第六卷的論證，并決定著具體而言在《政治學》中、一般而言在亞里士多德的政治學中執行權的不發達狀態。

### 形式因素在政治中的地位

我們已經看到，我們的政治科學試圖要么從形式的角度，要么從現實的角度，去理解執行權。形式主義者試圖用非人格的角色或職能，即有關執行權應當表現出什么樣子的結論，對它加以界定。現實主義者則爭辯說，對官職的形式化描述，并沒有抓住執行權的真實的人格本質，不掌握這種權力的人，不能從外部把它劃分為不同的職能，或是用這些職能加以限定。雖然雙方都向對方做出讓步，但對雙方而言，執行權的本質要么是形式，要么是實質，不能兩者兼備。假如它兩者兼備，他們就必須提出這樣的問題：形式的權力是否從本質上說與真實的權力相對立。亞里士多德并不這樣看。

亞里士多德甚至有可能認為，我們的當代政治科學家在直接定義執行權的性質時，走得太快了。他們急不可耐地要說出個所以然，他們說的是它如何運行，而不是它被如何看待。最好還是沉住氣，看看有關這個主題的一般話語，別把它們當作不科學的言論置之不理。人們是如何談論執行權的呢？他們說的第一件事情就是，它是“執行”的行為。這個詞是什么意思呢？就我所知，沒有哪個政治科學家在其著作中思考過“執行”一詞的含義。仿佛這個概念是既定的，為何有這樣的稱呼，是一件無所謂的事情。然而正如我們指出的，“執行”權是以別人的名義而非自己的名義行使的權力。“執行”的字面含義或字典含義，是指一種從屬的或依附性的權力。這不是個很有意思的事實嗎？我們社會的精英，無論是當政的還是在野的，為何要拒絕以自己的名義進行統治呢？為何沒有人說“我們不但是執行人，我們還統治”呢？我們說“人民統治”，可人民并不說“我們統治”。他們選出一個政府代表他們，或以他們的名義進行統治，它包括一個并不進行統治的立法機構，因為它僅僅通過法律；一個僅僅落實法律的司法部門，和一個僅僅貫徹法律的執行部門。

不以自己的名義進行統治的原因是，一切行使權力的行為，都被認為是違反正義的。當統治被人感覺到是在統治時，人們便覺得它是違反正義的。所以誰也不想聲稱對此負責。這種對統治和被統治的抵抗，比前面談到的對法律的抵抗還要強大。這種抵抗雖然存在于人性之中，卻是產生于現代政治的習慣，我們可以從馬基雅維里那兒找到它的起源。今天的“執行官”的一般含義起源于以往的政治科學。但是，對統治的抵抗與對法律和理性的抵抗有著相同的結果：用一個強大的執行官對付這一問題的必然性。正是由于對統治的抵抗，使強大的統治成為必要。它的合法性越少，它就越要通過運作和操縱去補償自身的欠缺。于是人民發現，一個強大的執行官已經為他們提供了他們所需要的全部統治，所以他們沒有理由減少對統治的敵視，也沒有理由修改他們的統治違反正義的看法。一個軟弱的、形式的執行官，維護著強大的、現實的執行官；同樣，后者也維持著前者。可見，我們推導出形式的和現實的執行官相互依賴——執行官的曖昧地位——僅僅是因為聽從人們對它的稱謂。

但是，我們最初的討論中出現的難題依然如故：假如執行權必須隱藏在它是執行別人的意志這一聲明背后，那么為何它事實上十分強大呢？任何社會中最強大的權力，似乎是不必把自己藏在它僅僅是執行權這種聲明背后的權力。最強大的權力，是能夠說出自己最強大、不可挑戰的權力。這是正式的權力，是能夠在公開演說、文件和憲法中說出來的最強大、最可靠的權力。當然，非正式的權力確實存在，但這僅限于它尚未控制社會的公開形式之前，因為它太軟弱，不足以向那種權力提出挑戰。私下說的話往往更有意義，但在公開場合可以說和不可以說的事情更重要：后者是誰在社會中進行統治的最佳標志。各種形式和儀式中的公開演說，表達著正在統治的人的統治要求。

但是，如我們所知，在現代民主制度中，沒有人宣稱自己在統治，無論是人民、他們的政府還是執行官。在我們的民主制度中進行統治的人，他們的統治權利，被現代執行權學說“掩蓋”起來。這種學說是一種不統治的聲明——事實上，是一種拒絕權利的主張（disclaimer）。這種拒絕權利的主張，便反映在“執行官”這個首要概念的力量之中：我們為何不說“君王”呢？不去參考關于這個主題的公開演說而徑直接研究執行權的性質，我們無法解釋這種力量，也無法解釋我們把一個君王稱為“執行官”這一習慣用語始終存在的必然性。對執行的定義，必須既涵蓋有關它的意見，也涵蓋它的實相。“應然”與“實然”是并存的，字面理論和人格的現實是不可分的；形式和本質是一致的（或幾乎是一致的）。在對執行權做了這種亞里士多德式的分析之后，我們現在打算看一看，亞里士多德本人為何沒有構想出一種執行權學說。

亞里士多德是在他的《政治學》第三卷[[57]](#_57_13)，而不是在更早的地方，討論政治中的形式因素的，盡管形式的地位是其政治理解的關鍵。在前面的第一卷和第二卷，他試圖不依靠形式，而是通過討論政治中自然的事情，或通過假設政治中自然的事情，來解釋政治（《政治學》，1252a25，1260b37）。這兩種努力類似于今天的一些政治科學家，他們試圖直接理解執行權的性質，不去考慮有關它的意見。[[58]](#_58_13)亞里士多德的努力可以被描述為闡釋上的失敗。第一卷的主題是誰擁有什么，它的問題是，自然是否保障或保存人類自認為擁有的東西；答案似乎是，我們并不知道我們是自然的財產，還是自然是我們的財產。[[59]](#_59_13)第二卷的問題是，人類共同擁有的東西是什么，但是我們無法通過詢問自然搞清楚我們人類共同擁有什么，它不同于我們和非人類的自然共同擁有的東西（1260b40，1267b28）。因此，那些想把事情簡單化的評論家所謂的亞里士多德對自然的“目的論”理解，呈現出不同的走向，或沒有任何明確的方向，因為“自然法”不見于他的討論，所以我們可以做出這樣的假設。不要試圖揭示政治的自然基礎，而要以一個淺顯的事實為起點，即人們在“聽”，因為當亞里士多德把人定義為天性上是一種政治動物時，他是拿我們人類的言語（logos）能力作為證據的（1253a2—19）。

人們從政治中可以聽到公民的言論，他們把自己限定于一種政體（politeia），以此來定義城邦（polis）。他們在創立自己的政治時，自己便說出了政治是什么，因為政治總是某人或某一群人的政治。因此，試圖根據自然直接理解政治，是沒有認識到選擇和自由的因素，我們正是利用這種因素，表達我們需要什么或認為什么事情是正當的。政治言論是什么，政治就是什么，因為它限定著只出現于政治之中的公民（polites），他們不同于那些存在于政治之前或之外的個人或家庭。不去考慮為了自己而限定政治的公民的首創精神，就根本不可能定義政治是什么——它作為一個整體是什么，它與另一些事物有何區別。簡言之，政治是以人類為起點的，公民是被創造出來的，而不是天生的。他們把自己的原則定義為產生或促進共同福祉。“原則”（archē）也意味著“開始”或聚集——一個起點、指向一個目的的主導“原則”。[[60]](#_60_13)但是這個目的要通過某種制度讓公眾看到，亞里士多德把這種制度稱為它的形式（eidos， 1276b2）。我們從公開解釋的制度差別（例如，把7月4日緬因大道的閱兵與紀念布爾什維克革命的紅場慶典進行比較）觀察政治。我們從辯論中觀察政治，在這種辯論中，我們的統治原則被斷定為同另一些原則相反，一個整體與另一個整體判然有別。

可以說的話還有很多；由于亞里士多德以他的典型方式來談論這個問題，所以很難判斷他是在報告、評論還是說明自己的思想。但是，假如政治是由公民的聲明所界定的，那么關鍵問題便是，這種聲明是否成立。亞里士多德說，城邦“首先”是由——也就是說，主要是由，而非全然是由——政體來界定的（1276b11）。它的形式幾乎與它的實質完全一致，因為形式就是由統治者建立的政體，所以它（如果成功建立起來）在公眾中是不受挑戰的。

例如，美國人經常自責，他們沒有把他們所承認的統治原則，即人人生而平等，付諸實踐。但是，無人能夠公開挑戰這一原則，他們也沒有責備自己不承認有些人生而不平等，從這個意義上說，他們的確在實踐著這一原則。因此問題是，是否有可能遵照《獨立宣言》去生活，它是否確實聲明了不言自明的真理？只有當形式上的政體宣布一個真理（其實是整個真理）時，它才把握住了政治的實質。假如它是虛假的，或更有可能的情況是，假如它只是部分正確，那么政治行為總是傾向于偏離對政治原則的落實。因為，假如人人生而平等是不真實的，我們豈能遵照這一原則生活？這樣的努力怎么會是合理的呢？除非把我們的原則同另一些政體的部分真實的原則進行比較，然后以適當的懷疑主義接受它。

當亞里士多德說政治的形式“首先”是實質時，他的意思是，政治聲明不僅是人們提出的與形式或實質無關的主張或愿望：它們是有關政治需要什么的論證，是有著充分理由的有關統治資格或分享統治的主張（1279a1—10，1283a16—42）。沒有人能夠僅僅因為自己要求或需要統治而成為統治者。他的需要必須來自某種得到明示的能力、某種為整體做出的積極貢獻。他的說出政治真理的聲明必須受到評估，因為在這種真理中，將附帶地為他的貢獻和他的統治留出一席之地。為了經受住這種評估的檢驗，這種真理的主張一定要反映政治的本質，后者與斷言無關，并使我們脫離政體相對主義，它認為每種政體都主張一種無從確證的真理。法律似乎是擺脫相對主義的避難所，是不偏不倚的保障者，然而如我們所知，法律也是相對于政體而言的，所以它也反映著政體相對主義。

假如政體的主張不可能得到確證，那么它的統治便是專制統治——它是一種為了統治者的私利而非共同利益進行統治的政體或非政體。假如任何主張都無法得到確證，那么所有的政體都是專制政體——它是正當的，因為它是不可避免的。因為每一種政體所宣稱的形式，都會同它的實質發生沖突。如我們所知，這恰恰就是隱蔽在執行權后面的那個假設：一切統治都是違反正義的，一切統治者都必須努力避開這種表象，規避統治責任。假如不存在符合自然的最佳政體，假如沒有人傾向于這種政體，那么政治永遠只能是強制和欺詐：必須有一個軟弱的執行官，以便把統治者掩蓋起來；必須有一個強大的執行官，以便讓被統治者服從。因此，在第一卷和第二卷兩次以自然作為起點的失敗，以及在第三卷以人類的言論作為新的起點之后，亞里士多德讓自己的討論重新返回自然，以及為了考察自然并據以做出判斷所必需的政治哲學——它有別于政治主張（1275b26—30，1282b23，1287b38—40）。直接以自然為起點，使人類的自由和選擇受到忽略；而無法回到自然，將使自由成為任意的舉動，使它失去向導。

自然為政治主張提供依據，使其超越了單純的斷言么？我們就會看到，執行權的政治科學宣稱，這種依據是不可能的，或是不可知的。由此得出的結論是，從原則上說，在政治斷言和政治真理之間、在形式和實質之間，總是存在著沖突。亞里士多德在這個根本問題上的結論不易確認，然而至少十分明顯的是，他試圖判斷是否存在著自然的最佳政體，然后評價各種政體在政治中提出的與它對立的主張。這項努力包含在亞里士多德關于王權的論證之中；這種王權是為防范執行權而設計出來的、作為一種預先安排的替代品。

### 王權

通向王權的論證，是以民主派和寡頭派的對立主張為起點，他們雙方都斷定，他們的特定政體使城邦成為一個整體。多數和少數之間的競爭，似乎是政治中最顯然易見的普遍選擇。其實，它是如此普遍，以至于人們通常沒有機會做出選擇。然而他們在城邦內部組成黨派，為這人或那人效力并以此謀生，而且確實準備一有機會就做出決定。民主派的典型論證是，城邦是一個整體。他們說，城邦必須包括所有人，做到這一點最可靠的辦法，就是讓他們分享統治。此外，為了包括所有人，必須根據每個人同所有人之間的共性來定義他們，這個公分母似乎是擁有一個身體。簡言之，民主政體是一種不排除任何身體的政體。但是，如果從可見的和一目了然的角度把城邦定義為一個由所有身體組成的整體，那么在人的身體和全部身體（其實是整體）之間，便不存在任何界限。[[61]](#_61_13)根據擁有身體決定著分享統治的民主原則，不但每個身體（everybody）而且每個事物（everything）都是統治者；只有把城邦理解為（用斯賓諾莎的方式）整個自然中具有同質性的一部分，城邦才是一個整體。這就是民主派的主張的結論。

然而，細加審視，這些歷史上的民主派已被證明并不是指每一個人。他們要把外鄉人、奴隸、兒童和婦女排除在外，他們不知道如何以符合理性的方式，得出符合習俗的結論。我們今天的民主派，雖然不敢認同于排斥奴隸和婦女的做法，但無疑也希望排斥外國人和兒童，并且無疑也面臨著自我辯解的同樣難題。寡頭派揪住民主派的這種尷尬處境，作為他們論證的起點。[[62]](#_62_13)從統治的“全體”中排除任何人的做法，意味著做出某種區分，從而也意味著進行這種區分的某種原則：有關優越或卓越的某種觀點，無論它多么溫和或寬泛。至于跟少數串通一氣反對多數的寡頭，他的典型特點是比民主派更樂意接受卓越觀，雖然他通常抱有粗俗的謬見，把卓越等同于財富。至少有一些寡頭派，可以教會他們嚴肅地看待卓越，追求或至少贊賞極罕見或極佳的卓越類型；最嚴肅地看待卓越，也就是準備以卓越的名義，做出最不妥協、最不含糊的區分。

這些經過改造的寡頭派，要求城邦不忽視人類的任何卓越表現；其實，他們將要求人類致力于這種卓越，排斥或貶低那些在這方面沒有天賦或無所成就的人。寡頭政體是一種有選擇的政體，在這種政體中，由最值得選擇的人統治受到輕視和拒絕的人。然而這一政治原則也反映著一種對自然的理解。使人有所區分的卓越，也把人和其他自然因素區分開，即使僅從選擇的能力和卓越的機會這個角度看，也是如此。因此，寡頭派的政治觀意味著一種寡頭派的自然觀，據此，人類的優秀品質有別于并優于自然的其他因素，而民主政治則意味著自然也是一種民主政體，人類在其中沒有特別之處。

寡頭派可以指出，民主派難以自圓其說。他們的觀點沒有考慮到他們在落實自己意見的欲望，因為不僅理論性的理解力，還有法令，有時是帶著一種專制者的憤怒強加于人的，在這樣做時，它利用自然去壓制它無法辨認的人類的卓越，仿佛他們正在清理貴族的頭腦（1281a17，1284a26—38）。專制者的欲望，不正是民主的朋黨精神的最狂熱表達嗎？——這種朋黨精神的根源是一種反抗精神，它使人類為了肯定自身的個體性、為了他們的自由而說“不”。“擁有身體”這一民主原則與民主的事實相悖，也與個體的分立性所激發的自我保護欲望相悖，這種欲望的登峰造極表現，便是堅持自我選擇的權利。因此，民主派的行為看來與他們的“自然”原則不符，似乎是在宣稱人類有著擺脫自然的特殊自由，即他們所理解的自由。

不過，寡頭派也有問題。他們以人類的特殊性作為論證的起點，過于看重區別和劃分，因此沒有充分考慮到整體——無論是整個城邦還是整個自然。這意味著寡頭派沒有充分考慮到，是否以及在多大程度上，最杰出的人依賴于不太杰出的人、少數依賴于多數、人類的選擇依賴于自然。他們傾向于假設，對選擇給予肯定就足夠了，他們忘了衡量自己的能力，忘了確定他們是受外部勢力的支持還是壓制。他們變得飛揚跋扈，自討被人打敗的結局。就像民主派不能解釋他們為自己要求的自由一樣，經過改造的寡頭派也無法解釋他們所主張的卓越或品質。他們把卓越當作一種選擇，所以他們能夠作為對抗多數的少數而感到自豪和榮耀。可是寡頭派忘了，需要一個標準來確定選擇的價值，而這種標準不是選出來的。因此，不管他們選擇了什么，那并非全然是他們的選擇。他們把自己比作被這一原則賦予榮耀的任何東西——簡言之，比他們自己更卓越的東西，他們以此為榮，并讓自己服從于它的統治。這些受上天寵愛的人，不考慮自己以外的力量，忽略了他們的不但更為根本也更為榮耀的依賴性。他們需要理解整體，他們在其中可以說具有特殊性，但并非處于最高層，而是處于中間。

只有這樣，整體才能在自然與人之間，在奉行自然原則的民主政體和奉行人性原則的寡頭政體之間取得協調。從“民主政體”和“寡頭政體”的廣義上說，我們看到的城邦是一個整體，它反映著作為一個整體的自然。我們已經知道，亞里士多德說，在討論城邦時，首先必須從政體的角度把它作為一個同質體（1276b11—12），他把政體比作“形式”，而把“種族”（genos）類比為物質（matter）。也就是說，城邦首先不是它由以形成的種族、民族或物質，不是身體的民主原則；而是一種選定的形式，是寡頭政體的原則。沒有自知之明的寡頭派，對于許多低于他們的人要么冷漠無情，要么居高自傲，他們認為政體完全高于物質，其實并非完全如此。政體是在物質之中形成的，是在它能夠達到的范圍內形成的。每一種政體都有一些寡頭政體的成分和一些民主政體的成分，因為寡頭政體的原則和民主政體的原則都不能自立。但是按亞里士多德的觀點，每一種政體的寡頭成分都稍多于民主成分。甚至民主政體，即便它是一種被選定的形式，也更多地受益于寡頭政體的原則而非民主政體的原則。

亞里士多德在他的政體觀中提出兩個難題，進一步深化了民主政體和寡頭政體之間的爭論，并導致他為它們補充上“王權”，作為一個使城邦成為整體的必要因素。首先，他從寡頭政體的角度提出一個問題：好人的品質和嚴肅的公民是不是一回事（1276b16—1277b33）。假如好人是完美的，那么他顯然是完全獨立的，處于政體之上或之外——處于政治之外。他，或他所具備的知識，可以成為判斷各種政體的標準。但是，處于政治之上的完人或事物，怎么可以成為政治之中的裁決者呢？犧牲相關性——具體而言，是與人類所堅持的自由的相關性——能夠換取境界的提升。我們對自然施加給我們的規定性的反抗，展示著人類在自然中的特殊性，以及我們對自然之善跟人類之善相同這一點的懷疑。好人能夠通過這種方式，從嚴肅的公民那兒學會懷疑；嚴肅的公民能夠向他傳授統治自由人所需要的知識，以及從這種統治中得來的知識。當嚴肅的公民告訴他，他認為好的，另一些人可能不認為好，便是在向他傳授這種知識（1277a15—16，1277b8—9）。

但是，作為公民的人所表現出的自由，不能被視為理所當然。正像“寡頭政體的”困難存在于自然之善與人類之善的關系之中一樣，“民主政體”的困難在于把自由人從另一些人中間分離出來，后者卑賤的工作使他們類似于奴隸；或者換言之，在于區分自由和必然性的困難。不參與統治的“banausics”（苦力）能算是公民嗎（1277b33—1278b5）？假如讓他們成為公民，他們便是沒有公民品質的公民；假如不讓他們成為公民，他們便得不到人類的自由和榮耀。亞里士多德在這里抓住機會強調說，自由是為優秀品質而存在的；但是，不去貶低人類在自然中的自由，便不能在人類中間促進優秀品質：寡頭派的特殊性與民主派的特殊性一較短長并最終肯定會取得優勢。民主派對此也許感到不解；[[63]](#_63_13)并且，假如高于自由的品質是政治人對處于好人品質之下的榮譽的熱愛，那么他們對此表示反對也許是正確的。[[64]](#_64_13)

在實踐中，民主政體似乎應當受到偏愛。它是自由的政體，而自由能夠對人類的共同福祉有所增益。[[65]](#_65_13)亞里士多德在這里把城邦稱為自給自足的，并且說，有品質的人就像富人一樣，也能對它有所貢獻（1280b35，1281a1—9）。如此一來，多數窮人的政體能夠成為一個自由人的群體，而那些不是窮人的人則為城邦的自給自足做出貢獻（1279a38，1271b20—1280a7）。最好是讓這個群體成為城邦中的主權者，因為受尊敬的人畢竟是少數，假如只有受尊敬的人進行統治，就會有太多的人蒙受恥辱。在為我們提供了相信某個群體的理由，大概是對類似于這個群體的東西抱有希望的理由之后，亞里士多德斷定，這個群體在大多數事情上都是公正的主權者（1281b21，1282a39）。然而進一步思考之后，他又說，如果法律得到正確的制定，它就應當是至高無上的，在法律因為無法整體說明所有的事情而不能準確地發言時，統治者，無論是一人還是多人，則應當是主權者（1282b6）。

在此，我們突然面對一個統治者，他看起來像是據稱并不嚴密的法律的一個執行官。然而，亞里士多德在這里，在這個讓人充滿期待的背景下，卻沒有提供某種形式的執行權。相反，他堅持認為，法律是由統治者制定的，因而同政體有關。那么，我們可以問，法律怎么能夠是主權者呢？既然有些人類群體并不比動物群體更優秀（1281a37—8，1281b18—22，1282b8—14），由一個動物般的群體所制定的法律，怎樣能夠限制這個群體呢？看來，要么是法律脫離人的欲望太遠，無法滿足人類的選擇和自由，要么是法律本身成為欲望的俘虜，使人降低到動物群體的水平。[[66]](#_66_13)在這兩種情況下，人的特殊性都沒有得到尊重。把法律制定得更準確，是一項需要整體上搞清楚所有事情的任務，也就是說，是一項使人類與自然取得協調的任務（1286a17—20）。執行作為自然之命令的法律，或是執行作為人類動物性興致之產物的法律，并不會使法律更準確，恰恰相反，只會使它變成無法分辨人類卓越的純粹法令。運用這種蹩腳的不準確性，對自然溫順地服從，和反抗自然的聲明，便成了完全相同的事情。因此，亞里士多德對于軟弱的執行官和強大的執行官，會基于同樣的理由予以反對。頒布奴役人們的法律的軟弱執行官，并不比頒布命令使人們貶低和奴役自身的強大執行官更軟弱；此外，處于這種法律之外的強大執行官，不比處在它們之內的軟弱執行官更不公正。因此，在亞里士多德能夠闡明一種執行權觀點的關鍵時刻，他卻開始捍衛王權，以便讓法律更準確地發言。他的捍衛借助了政治哲學、科學或藝術，它們將人類的善和自然的目的在“共同福祉”中協調起來（1282b14—23）。

政治哲學家，即我們前面看到的“嚴肅公民”，探究人們提出的主張：他們自己進行統治，其他事物也都由他們統治。[[67]](#_67_13)人們主張統治別人，肯定也會主張統治其他一切事物，因為我們現在認識到，甚至民主派，當他們肯定自己的自由和人類的特殊性時，也主張統治自然。但是這位政治哲學家很快便斷定，人們據以主張統治權的所有標準都是不正確的，因為每個人都會不由自主地走向相反的極端（1283b37）。富人的統治能夠退化為最富有的人的統治，因為假如財富是統治原則，那么他們中間那個最富有的人為何不應當統治呢？同樣，自由人的統治也可以退化為生而最優秀的人的統治，有品質的人的統治退化為最有品質的人的統治。甚至在民主政體中，所有的人不是有著充分的理由，去贊賞他們中間最出色的民主派——某個托馬斯·杰斐遜，或更可能是某個亞齊·邦克嗎？[[403]](#_403_8)這就是在一切政治現象的基礎上都顯示出君主制的那個令人困惑的困境。相應地，亞里士多德又補充說，假如群體因為優于少數而應當是主權者，那么假如一個人或若干人優于多數，他們就比群體更應當是主權者（1283b15—27）。這導致亞里士多德說，假如一人或多人在品質上大大勝過其他人，那么他或他們便不能被算作城邦的一部分。這個人將像是人類中的神，法律不能適用于這種人，因為他們自己就是法律（1284a3—14；參見1253a25—30）。

這個有品質的“一人”，通常不被具體化為一個人或人類。他或它是純粹的“君權”（monarchy），一個惟一的統治者，或一種統治原則，它大大超越其他人，因而變成了法律。這種君權高居于其他政體之上，或在某個方面高居于所有政體之上，因為它把人類的統治主張推向了非人類的極端。亞里士多德討論了民主派用來擺脫他們認為危險的杰出人物的貝殼流放制度，以此證實這種論說。他說，在包括正確政體在內的所有政體之中，以及在內外政政策之中，都能看到這種做法（1284a18—b18）。我們曾經指出，人類對被統治的抵抗，從其根源上說是民主的，然而它也擴展到針對任何一個杰出人物的統治，甚至針對人們自身統治要求的杰出代表。既然一個人自己的身體進行抵抗的“archē”（根源）是身體，因此可以把使城邦形成一個整體的困難，重新表述為把兩種統治原則或君權——身體或自然，人類的選擇或優秀品質——結合在一起的困難。

亞里士多德強調“一或多”暗示著他的解決方案：“一”通過在人類群體中的可重復性而成為人們的法律。他在對五種王權的描述中闡明了自己的解決方案，這五種王權后來又被縮減為兩種，即一個主宰生命的首領（generalship）的斯巴達式王權，和一種統治一切的王權（pambasileia）。前者被描述為由一個首領行使的貴族權力，這在古代包括在戰場上殺戮的權力。亞里士多德說，當荷馬讓阿伽門農在集會上不斷發出譴責，又威脅要處死戰場上的懦夫時，他便是在證實這種權力。[[68]](#_68_13)阿伽門農的威脅，使我們想起我們想像出來的那個不嚴密的法律的曖昧執行官，他是在執行懦夫必死這條自然的命令。或者說，既然懦夫不會像人們因饑餒而死那樣自動死亡，那么他不就是一個實施那種自然不予過問的人為區分的強大執行人嗎？

亞里士多德在這里指出，這種首領制度能夠存在于所有的政體中。它似乎再次能夠演變為一個執行官。而且他好像承諾了以后再作討論（大概是在我們就要考察的第六卷那段文字之中）；但是在這里他把它作為法律因素而不是政體，因此不予理睬（1286a3，1287a3—9）。只有通過“統治一切的王權”政體，才能使法律成為一個整體，在這種統治中，建立起了處于所有政體之上的政體，亞里士多德開始探究，是最杰出的人統治較好，還是最好的法律統治更優。

有人認為，受王權（不是“統治一切的王權”）的統治更好，在他們看來，法律條文只涉及整體，無法反映可能發生的具體事件。他們把法律比作藝人能夠公開的一門技藝的成文規則；然而手藝人本人的技藝高于這些規則，他可以不服從它們。[[69]](#_69_13)針對這種觀點可以說，統治者應當掌握“整體的語言”，因為他們在擺脫成文規則時可以受到自己欲望的影響。沒有欲望因素（to pathetikon）的東西，總體上要優于受自然約束的東西。法律不存在這種因素，而每個人的靈魂中必然都有這種因素。[[70]](#_70_13)

現在變得清楚了，亞里士多德在討論王權時，是在討論靈魂。法律來自于靈魂中的理性成分，它們受到欲望成分或憤怒情緒的對抗。顯然應當有法律存在，但是當法律無法根據整體做出判斷，或無法做出好的判斷時，應當由最杰出的人還是由整體來統治呢？亞里士多德提出“群體”作為個體的憤怒誤判的校正者，不過他再次把它描述為自由人的群體，或好人和好公民的群體。后者的靈魂就像一個優秀的（或有品質的）個人一樣“嚴肅”。這個群體不同于前面討論過的那個亞里士多德所謂的正義的主權者，它是通過靈魂而結合在一起的。[[71]](#_71_13)這種靈魂就是使城邦成為一個整體的政體。

然后他提供了反對王權的三種實踐意見：王權如今已是過時的東西，因為偉大的民主政體已經出現；王權有繼承問題；王權為維護法律所需要的權力會達到危險的程度。后者也許是一種執行權，但亞里士多德把它規定為君王的權力，并且它小于群體的權力（1286b27—41）。君王必須以某種方式使自身與群體協調一致，而不是擔任群體的執行官。這就是為何亞里士多德現在說，這種論證的結論是一個按自己的意志做一切事情的君王，即所謂“統治一切的王權”。因為它就是這種王權，“根據它，君王按自己的意志統治一切事物”。[[72]](#_72_13)亞里士多德說他統治“一切事物”，而沒有說“所有的人”或“所有公民”，因為亞里士多德希望維持這種王權符合自然，因此也是我們所追求的自然與人的協調。[[73]](#_73_13)

在有些人看來，亞里士多德這種協調似乎與自然相悖，因為他讓一人高居于全體公民之上，而城邦是由相同的人構成的。相同的人是平等的，因為他們在要求榮譽上是相同的；他們與其說是在嗜好（epithumia）——它使某些人的舉止類似于動物——方面相同，不如說是在精神（thumos），即自衛性的“說不”的反抗（它甚至干擾最杰出者的統治）方面相同。亞里士多德在這里提出了有關法律的三點說明，對他前面關于法律沒有欲望成分的說法做出了限制。他說，法律有利于在統治和反過來在被統治方面平等的人，因為秩序就是法律（1287a17—19）；也就是說，法律所形成的秩序，是靈魂中的自衛精神的形式和肉體。法律不擁有這一部分欲望因素，可是它反映這種因素。在談到“thumos”（精神）干擾甚至最杰出的人的統治之后，亞里士多德得出結論說，法律是沒有欲望（orexis）的理智。[[74]](#_74_13)人們認為自己沒有能力對自身的事情做出正確判斷，所以他們在追求正義時尋求中間位置，它便是法律。

因此，盡管法律是沒有欲望的理智，它卻不是最好的，而是中等的。法律脫離了最杰出的人的欲望，以便保護人們免于他的（更不用說另一些人的）“thumos”的干擾。然而正是在這種脫離中也反映著它要予以克服的干擾：為了阻止一個人的偏頗，法律接受了表現為貝殼流放的多數人的普遍嫉妒，以低劣的虛榮創造公正。如此來理解的并且是針對最杰出者的法律，讓我們想起源于霍布斯的現代法律，它從根本上說是民主的，因為它的制定是為了保護每一個人的自我，人人平等，概無例外。亞里士多德不像霍布斯那樣，對最杰出者不感興趣，然而他確實沒有阻止這種在他看來不公正的事情。他的論證表明，最杰出者本人也將采納這種法律，為了和其他所有人共同自衛，愿意接受它那種冷漠的中庸。

此外，雖然最杰出者的優越天性似乎賦予了他顯而易見的權利，他還是為了自己而采納法律，然而他是代表自然采納它的。他接受“thumos”這一自然的饋贈，他也接受它的后果，他以人類的意愿作為自己的意志。這種對自然之目的的自愿和理智的接受，便是亞里士多德的“統治一切的王權”這個相當重大的主題的意義所在。最杰出者按自己的意志做一切事情，因為他有著“遵從那些因素”，即他用來統治一切事物的因素的意志。也就是說，他愿意把自然的王權作為他本人的王權。所以他的意志既不是任意的，也不是不自由的。無論是他的王權，還是對他的王權的限制，都不與自然相悖，盡管這種王權統治著相同而平等的人，而限制卻是針對最杰出者。人們既不能簡單否定最杰出者的主張，也不能簡單認可這種主張。

亞里士多德顯然沒有否認專制的可能性，不過他否認專制者的伎倆符合自然（1287b40）。當專制者選擇專制政體時，他只對他本人負責，所以他不能宣稱是遵照自然采取行動；因為專制政體有悖于我們的“thumos”，有悖于我們對專制政體的本能反抗。他更不能像一個沒有把自己的任何東西增加進去的軟弱執行官，或是像一個需要把自己的意志強加給自然的強大執行官那樣，宣稱是在執行自然的命令。但是，抵抗專制政體的人，如果不以最杰出者的抵抗為參照，便無法為自己的抵抗正名。他的“thumos”，從而所有其他人的“thumos”，因為同人們中間最杰出者的關聯而變得高貴；同時，最杰出者也因為同人類精神中的共同因素聯系在一起而變得仁慈。所以，最杰出的人選擇了遵從自然，仿佛自然就是他本人的意志。他也進行選擇，仿佛人類的選擇，尤其是人類的那些與習慣纏繞在一起的過去的選擇，就是自然的選擇（1287b5—8）。這種對自然、法律和習慣的接納，表現出一部分服從和一部分放肆，便是統治對于人們的含義：他們使自身成為自己的和事物的初始原則。這跟執行權的觀念截然相反，按這種觀念，統治者把自己裝扮成另一種權力（人類的或非人類的權力）的代理人，或裝扮成一個受到殘酷的必然性逼迫而采取行動的人。我們從慣用語中便可以看到這種差別：在希臘語中，進行統治意味著開始，而來自拉丁語“exsequor”的“執行”，卻是指“落實”別人開啟的事情。

如果我們不指出亞里士多德的論證和他那些遲疑不決的言辭所需要的“仿佛”[[75]](#_75_13)，那么我的說明即使僅作為一種概述，也是不完整的。他在第三卷快要結束時說，幾乎是相同的教育和習慣把一個人培育成嚴肅的人，也把一個人造就為成熟的公民和君王（1288b1）。嚴肅看待自己的人性的人，不能被等同于負責的（因此也是有君王氣派的！）公民，即使他們能夠在“我們宣稱”為完美的那個好人的單一品質中取得一致。必須宣稱他的品質是完美的，因為既不清楚也無法證實，這個公民—君王能夠接受自然而又不損害人性的特殊性。嚴肅的人的職責，就是搞清楚是否能夠做到這一點。嚴肅的人試圖確定人們關于自己人性的斷言是否真實，但他更多地是在做出判斷，而不是進行統治（1287b24）。判斷和統治之間的差別，意味著不同的教育和習慣，在亞里士多德的另一本著作《尼各馬可倫理學》中，它可以演化為對智力品質和倫理品質的區分（1103a14—18）。但無論如何我們應當指出，亞里士多德沒有提到一個哲學王。亞里士多德和柏拉圖一樣，認為最好的政體是最杰出者的王權政體，政治科學從本質上說就是研究這種政體的，然而亞里士多德的取向不同。他不想效法古人，把最好的政體建立在書本上，然后坐等哲學家和君王合為一體（《理想國》，473d）。亞里士多德是個嚴肅的人，他對既有的材料進行考察。他轉而討論現實中的政體，以及在沒有一個哲學家直接統治的情況下，如何改進它們。

## 二 亞里士多德：在混合政體中缺席的執行人

如何改進實際的政體，屬于亞里士多德的實踐性的政治科學。我們考察過的《政治學》第三卷的內容，則可以視為他的批判性的政治科學，因為他在這里提出“統治一切的王權”時，并不打算把它作為一種具有可行性的建議。這種王權，是對實際政體為自身辯解時提出的主張加以提煉，從這些政體中發展出來的。政治哲學家亞里士多德親自進入政治，與政治活動家展開辯論。他向他們指出，他們的辯護意味著有可能存在一個人，他在最大程度上具備政體聲稱要加以促進的所有品質。他為何不應當成為君王呢？但是，假如他是君王，政體怎么能夠生存下去？顯然，一個極端寡頭派和一個極端民主派的統治，對于寡頭政體和民主政體來說，都是致命的。

所以，很明顯，實際政體的政治產生出了無法滿足的主張。或者，就算能夠滿足，它也是在對政治的理解之中，而不是在政治參與之中。亞里士多德把人定義為天生的政治動物，可是他并沒有承諾其天性是完美的。另一些動物，它們由于缺乏言語能力而是非政治動物，能夠心滿意足地生活，并達到它們的自然目的；可是人的言語給人帶來了麻煩，尤其是有關整體的麻煩。人要把自己的特殊關切絕對化，遵照一種原則或規則（archē）生活。這就是成為政治動物的含義。但是，當這一原則發展成統治一切的王權時，它就變成了自我批判的。亞里士多德走進政治，向統治者和公民表明，他們不能從政治中得到他們所要的東西。因為遵循他們所推崇的原則生活，他們必須讓他成為君王。

然而，這個君王不滿足于嘲笑他的同胞的那些不切實際的欲望。在《政治學》第四至六卷，亞里士多德要提出一些建設性的看法，不僅是出于仁慈，而且為了他自己的理解。在改善實際的政體時，這位政治哲學家明白了人類對改革的抵制以及如何去克服它。在對照王權這一烏托邦標準批判了所有的實際政體之后，他在一種混合政體的實踐建構中，發現了促進優秀品質的因素。通過思考王權這種極端狀態，政治人學會了別去企求太多；通過妥協的做法，他們明白了不應輕視具有可行性的東西。

在第四至六卷的實踐性政治哲學之前，亞里士多德在第三卷結尾處有這樣一些言論：我們現在必須嘗試討論最佳政體，它是如何自然而然發生的，以及它是如何生存的，必須對最佳政體做出適當的研究。這最后一段話在第七卷開頭又做了重復，該卷（還有第八卷）明確討論最佳政體，而第四至六卷則沒有明確考慮這個問題。評論者由此斷定，第四至六卷是違反亞里士多德本意的篡文。不過我們不妨更可靠地假定，他之所言即他之所欲言，由此我們可以設想，第四至六卷講的是最佳政體如何自然而然地發生，第七和第八卷講的則是它如何維持生存。

### 最佳政體的產生

最佳政體通過自然提供的材料自然而然地發生，這材料便是在實際政體中形成秩序的人類身體。因此，亞里士多德在第四卷開頭處，十分恰當地把政治科學家比作體操教練（1288b18）。教練按照人們身體的本來面貌對待它們，他通過訓練而不是統治去改進它們。由一個政治科學教練去訓練人，以便改進現有政體，這項任務并不比從頭建立一個新政體更輕松，正如（亞里士多德接著說）復習不比從頭學習更輕松一樣（1289a3—5）。第四至六卷將要從事的改進政治的實踐任務，相當于第三卷所暗示的理論評價，即自然是否允許人們用王權進行統治。現在必須表明，人類“整個種族”有能力實行王權政體（1288a16，35）。在這項評估或任務之中，按人的本來面目去改進人，是與發現人能夠做到什么一起進行的。亞里士多德沒有宣稱，當下具有可行性的便是最好的：這是一般政治派別所犯的錯誤。不過他似乎也在避免哲學家的錯誤，即蔑視具有可行性的事物，因為這種錯誤不是發生在公民和科學之中，就是導致他們不負責任。可見，他既沒有混淆可行的和最好的，又把它們一起放在可行的領域里加以研究（1288b22—40），較之于哲學家的錯誤，他對黨派的錯誤做了更公開的糾正。

亞里士多德在第四卷對實際政體的討論，以對三種成分的分析作為結束，這三種成分在所有政體中都能看到，也是嚴肅的立法者必須予以考察的。亞里士多德指出，對這三種成分既要一起加以考慮，又要分開考慮。他的三種成分，即慎思的機構（deliberative body）、行政長官（magistracies）和司法部門（judiciary），類似于現代的立法、執行和司法這三個分支，所以他的分析被合理地視為權力分立學說歷史上的早期闡述，即使不是開創性的。[[76]](#_76_13)然而，其中有兩個特點，肯定會讓我們感到詫異。他所討論的行政長官是復數，沒有提到現代執行權理論所肯定的統一于一人的必要性，也沒有提到歷史上發展成為現代執行官的君主政體。為了體諒亞里士多德對君主政體的忽略，可以這樣設想：他的想像力受到沒有君主的希臘城邦國家的限制。然而，他在第三卷確實討論過一種特別惡劣的王權，他也十分熟悉蠻族的君主政體，經常在別處談到它們。

我們也需要解釋一下他的古怪的分析程式。它專注于組合三種成分的方式，尤其是它們來自于選擇還是抽簽，以及它們所遵循的形式和模式的順序。其實，亞里士多德在他的理論熱情的驅使下，偏離了他的評價實際政體的任務，轉而不僅討論最佳政體，而且討論所有可能的政體。無論如何，通過抽簽組成統治機構的極端民主程序，看來是太引人矚目了，甚至就希臘或雅典的經驗而言也是如此。亞里士多德更加感興趣的是各個部分的形式等級，而不是它們的實際權力，他把對行政長官權力的討論延遲到第六卷，其原因是我們必須尋求理解的。出現在第四卷的那些行政長官，僅僅是相當于我們的執行官，但并不等同于他，因為沒有說他們擁有執行法律的權力或責任，盡管那個慎思的團體似乎主要負責立法。

可以認為，這些特點是從第四卷對人類身體的關注中產生的，前面把政治科學家比作體操教練時，對此已經做了預示。該卷的中間部分是對專制政體的簡短討論，亞里士多德在這里提到了專制政體的三種形式，他認為第三種形式的專制尤其嚴重，與第三卷談到的統治一切的王權政體“截然對立”。說截然對立，是因為這第三種形式向我們展示出對王權政體的抵制（其實是對它的任何跡象的抵制）。亞里士多德說，任何自由人皆不會容忍君主政體為了自己的利益而不是被統治者的利益，在不承擔責任的情況下，去統治同等的人或更優秀的人（1295a18—22）。這兩個標準——不負責任的統治和不管被統治者利益的統治——未必是一回事。只要我們想想下等人而不是相同的人或更杰出的人，就可以看到它們的區別。為了下等人而對他們進行不負責任的統治，意味著什么呢？未明言的回答是，對于自由人來說，這也是一種專制統治，因為他們不會容忍不負責任的統治，無論它多么有益。[[77]](#_77_13)自由人將堅持認為，他們的統治者既要為了被統治者的利益而統治，也要負責地進行統治，當這兩個標準產生分歧時，自由人將要求負責任的統治，即使這有悖于他們的利益。

我們從執行權的產生以及寡頭政體和民主政體之間的爭論中看到的那種人類的自衛性抵抗精神，必然把自身理解為自由，把它的對立面理解為專制政體。所以，它承認專制政體能夠符合人們的利益。專制政體也可以成為統治一切的王權政體的對應物，兩者的區別是，這個君王不同于專制者，他愿意接受臣民的自由。但是，假如自由人把為了他們的利益的王權政體作為專制政體加以拒斥，他還能這樣做嗎？拒絕一個整體中更優秀的人為了整體自身的利益進行統治，是一種不考慮利益而實行自治的要求，從而也是一種統治包括整體中更優秀者在內的別人的要求。因為在意志能力上，整體中更優秀者是整體中平等的人，并且任何自治的要求都不可能拒絕擴展到跟自己一樣的另一些人。自由人按自己的意志加以拒絕的要求，等同于專制者按自己的意志進行統治的要求。因此，所有的政體，當它們考慮意志而不尊重利益時，都有專制的成分——現實的政體正是如此，當它們試圖尊重自由時，它們肯定有這種成分。

因此，（如亞里士多德不無原因地評論過的）政體中都有“一定程度”的專制[[78]](#_78_13)，可歸因于統治人們時需要協調他們的意愿[[79]](#_79_13)，以及他們對協調的反抗性抵制、他們反抗的天性，說到底，可歸因于自然[[404]](#_404_8)本身的反抗。自然比最頑固的人還要頑固。就像單純的反抗一樣，人類擺脫自然的欲望，導致了向他們所反抗的非人類的自然專制的回歸，這種關系讓我們想到民主和專制政體政治中的王權（1292a18）。只有人類的卓越品質能把人類的自由從任意性（willfulness）——它給自由屈從于低劣天性披上了一層偽裝——中拯救出來，但是這種卓越品質似乎尤其專制（1295a19）。卓越品質在任性的人看來就像是任意性，因為他們把自己的行為原則歸于自然的統治。他們從專制的表象奔向專制的本質。第四卷簡短討論過的專制政體，讓人想起第三卷的斯巴達國王[[80]](#_80_11)，即掌握生殺大權的首領，他作為我們已經談到過的抵抗因素，能夠存在于所有政體之中（1286a4）。正是這種“王權”的力量，使這里所說的與第三種專制政體相對應的統治一切的王權受到質疑。假如像我們設想的那樣，統治一切的王權必須自愿接納天性[自然]，那就只能承認，接納身體的天性，是接納抵制并拒絕接納的因素。

### 混合政體

亞里士多德對這個難題的解決辦法是混合政體，這是第六卷的主題。混合政體是由民主政體和寡頭政體合成的，或是由自然的必然性和人類的選擇構成的（1291a7—10，24—28），或如我們就要看到的那樣，是由抽簽和選擇組成的。因為民主抽簽的原則代表著無目的的自然所給定的東西，而不是強加的東西。抽簽帶給我們的東西，似乎并不尊重我們所要選擇的東西；所以，選擇對抽簽的反抗，是從人類抵抗的前沿陣地觀察事物的自然觀。利用混合政體的概念，亞里士多德教導那些無教養的抵抗者說，有些事情處在我們的選擇之外，是非接受不可的，其實接受它們還有一定的好處。[[81]](#_81_11)他在這里不想直接論證自然給予我們的不僅有運氣、命運或（我們還會說）我們的環境；他在這里也沒有談論自然的統治原則或自然的目的。他避開了整體的問題（1296a5—6）。亞里士多德讓自己的討論停留在民主政體和寡頭政體的層面，他不想引入王權政體，因為在那些把卓越視為無目的的、隨心所欲的自然所分配的不公正運氣的人看來，王權政體，甚至或尤其是最好的王權政體，跟專制政體是一樣的。[[82]](#_82_11)

民主政體和寡頭政體的混合，以及抽簽和選擇的混合，是表現在一種可見的秩序上——一種身體的秩序，或城邦的各個部分、政府的各個“機構”或“機關”的秩序——而不是表現在只能從思想中領悟到的不可見的整體上。這種可見的秩序，以其形式揭示混合體的特征——兩者各占多少——使民主派和寡頭派能夠進行觀察和評價，什么屬于他們，什么必須讓給對方（1294b13—18；35—37）。他們由此得到理性的暗示，為何混合政體是有益的，他們產生了一種優雅的沖動，要走向理性為他們指明的方向。

亞里士多德用秩序的形式來說明它的可認知性。當他在第四卷接近開頭的地方（1290b25）把城邦的各部分比作動物身體的各部分時，他暗示著自然的形式也指明了它的可認知性，人類建立和混合各種形式的意圖，是有自然的可認知性作為基礎的。既然形式是理性之可見的外在表現，那么我們看到混合的形式在第四卷結尾處對政體三種成分的討論中達到高峰，也就不必感到吃驚了。因為政體的三種成分也是靈魂的三種功能：慎思、統治[[83]](#_83_11)和判斷。亞里士多德的論證從城邦和動物之間的類比——這意味著許多獨特的城邦有著不可混合的政體（你絕不會在牛臉上看到狐貍的笑容）——轉移到第四卷結尾處對可以相互轉換的成分的說明，其中一些成分混合在一起，創造出神奇的政體。

我們被身體形成的秩序引向靈魂，這是一種不僅屬于哲學家的認知，因為只有通過靈魂，我們才能理解政治中的變革如何可能。人們肯定具有某種因素，使他們能夠改變自己的生活方式，克服主宰著另一些動物的命運的運氣。正如亞里士多德所說，身體的形式意味著理性靈魂的存在，然而這樣揭示出來的靈魂卻是靈魂的身體成分。正是柏拉圖稱為“thumos”（精神）的成分（有別于嗜好或性欲），承擔著勇敢捍衛人類身體的任務，而不是致力于自我以外的東西。然而正如我們在討論專制政體時所看到的，人類的抵抗能夠表現得十分頑強，以至于僅僅為了維護人的任意性而損害他的自身利益。不過，也正是他的任意性，生動地反映著他不受自我利益約束的自由。甚至在最不理性的表現中，人類也展示出合理性和政治變革所需要的執著的能力。亞里士多德的說明似乎意味著，變革的基礎恰恰可以從人類的冥頑不靈中發現。

我們再一次看到，亞里士多德錯過了一個闡明執行權的機會。他沒有擴大政體中的專制者的成分，以便建立一筆可以隨意使用的基金用來控制任性的人們。亞里士多德也沒有編織法制的偽裝，讓執行官披上它，以無辜的姿態把自然的任意命令傳達給愚蠢的人。他堅持自己在第三卷中的陳述，即專制的伎倆不符合自然，然而他為使這種判斷生效所采用的方式，卻不是統治一切的王權政體。我們已經知道，政治科學家就像訓練人類身體的體操教練；后來，在解釋富人和窮人之間的中間階層時，亞里士多德又談到一個可信賴的仲裁者，他的最出色的品質是中庸之道（1926a6—7）。我們馬上就會看到，這個仲裁者為了完成混合而進行“詭辯”，他不像體操教練那樣誠實可信，這大概是因為他不能直言當事人的不適當的欲望（1288b17—19；1297a15，35）。但是，他利用自己的詭辯把民主政體和寡頭政體混合在一起，通過有待于從政體等級中發現的意義，盡可能向他所仲裁的派別講明道理。

### 政體的成分

現在，我們可以更細致地考察一下第四卷結尾處那段有關政體成分的話了。[[84]](#_84_11)亞里士多德在討論這些成分時，使它們相當于全部政體。第一種成分是“關于共同事務的慎思”，既然慎思導致選擇，而選擇具有擇優的性質，所以慎思的成分有著寡頭政體的傾向。第三種成分是做出裁決的因素（to dikazon），亞里士多德用這個動詞來指民主大會的裁決，它要求在眾人面前做出解釋，所以它有民主的性質。它也讓人想到使人類的選擇面對身體的天性的必然性。第二種成分“關系到官職”而不是慎思、裁決或任何其他活動，這里的官職或“統治”（archai）是復數的。我們已經注意到，君主政體不是作為一種成分出現的，而這些“archai”可以用來指亞里士多德在第四卷中作為混合政體提出的“政制”（polity）。寡頭政體和民主政體的各項功能，通過官職而得到劃分，而不是像第三卷中那樣，通過君主這個單一官職而被統一起來。因為在“政制”中，即在名稱表示政體類型的特定政體中，人們可以向任何其他政體，尤其是寡頭政體或民主政體的方向轉化或變革，而不只是向君主政體的方向轉化或變革。政制是“poplites”即“重甲步兵”的政體（1297B23—25）。當這個階層統治時，他們可能建構一種政體，也有可能愿意捍衛任何政體。同樣，政制不僅可以理解為一種特定的政體，也可以理解為使所有政體能夠實行統治從而能夠成為政體的因素。

把兩種典型的政體（寡頭政體和民主政體）和一般政體（generic regime）（即政制）視為一切政體的成分，便可認識到這三種成分一起構成了所有政體的靈魂。它們普遍或同時存在于每一種政體之中，也分別存在于每種政體的統治機構以及每種政體的主導傾向之中。每一種政體可以通過分離或重新組合它的成分而加以變革。[[85]](#_85_11)政體的成分，其實是人類個體靈魂中的理性的和統治的功能，即慎思和判斷的功能，它們也是這個靈魂的官職或統治原則，雖然亞里士多德沒有指出這一點。因為他現在關心的是保護人類的選擇，使其免于通過靈魂而實行的卓越品質的專制。[[86]](#_86_11)他對每一種政體的統治的說明，提醒我們要像柏拉圖在其對話中那樣，通過理解通常各不相同的人類的靈魂去理解人類的靈魂。不過，亞里士多德肯定意識到了最卓越的靈魂對人類自由構成的危險。所以他建議，通過一般的靈魂而不是最杰出的靈魂，理解人的靈魂也是可能的，政治變革是可行的，至少在一定程度上如此（正如我們就要看到的那樣）。每一種政體都有一定的寡頭因素和民主因素，不過還有一種政制的因素，它把寡頭政體和民主政體混合在一起，但又與它們保持分離，使變革的潛力保持開放。[[87]](#_87_11)對所有政體的成分的這種分析，表明每一種政體如何能夠通過向“嚴肅的立法者”揭示對人人有益的事情而生存。[[88]](#_88_11)

相反，現代圖式中的三種成分，即立法、執行和司法，并不描述靈魂的理性功能。它們的核心是有待于制定、實施或裁定的法律，而法律被理解為頭腦的產物，是與產生法律所必需的活動分離的。現代圖式不關心如何制定法律，就其最不妥協的形式而言，它尤其避免說立法是慎思的：根據托馬斯·霍布斯的主權學說，立法可以是慎思的，也可以是一時興起的決斷或屈從于必然性。大概最終有著這樣的意蘊：立法活動不必是慎思的，因為它只能對至高無上的必然性做出回應。亞里士多德說，假如政體的成分是高貴的（kalos），則政體也必然是高貴的；他在前面強調過服務于身體需要的城邦的必然成分和涉及靈魂的高貴成分——例如慎思和判斷——之間的區別（1291a18—27）。然而現代圖式旨在把政府局限于身體的需要或舒適的領域，它不足以維持人類立法活動中選擇的高貴性。它放棄了對慎思的堅持，轉而鼓勵謹慎周全的算計。

### 慎思的成分

亞里士多德不但堅持慎思，而且把它稱為“至高無上”。他的判斷在我們聽來十分陌生，因為它與現代圖式相反；我們相信立法權至高無上，不管它的決定是否經過慎思。為了獲得確定性，我們把一個官職或機構而不是一種活動視為至高無上。對我們來說，最好是知道什么人或什么機構至高無上，而不必傳達一種不確定的判斷：它是否因為出色的慎思而值得成為至高無上。

然而，現代的主權者并不像我們想像的那樣確定。在現代執行官的曖昧身份中，在形式的主權者和真實的主權者之間，仍然存在著含糊不清的關系。假如立法權至高無上，執行官在形式上便是它的下屬，但是，假如執行需要立法之外的某種行動，執行官就變成了事實上的主權者。無論我們多么小心地限定一個至高無上的官職，我們都無法否認給這個官職不太完美地規定的活動的至高無上性；但是，為了使我們與靈魂保持距離，我們把這種活動稱為“行為”（behavior）。這是今天政治科學中的制度主義取向和行為主義取向之間的分歧的根源。追求科學確定性的動機，造成了兩種確定性之間的一種典型的不確定性——一方試圖具體說明制度，不考慮它在做什么（稱為“制度主義政治科學”），另一方試圖具體說明行為，不關心它發生在什么地方（稱為“行為主義”）。雙方的確定性都在徒勞地想要提供被對方所忽略的東西。

亞里士多德對慎思的討論，沒有徒勞地試圖提供科學的精確性。但是它也不依靠被現代政治科學所拒絕的“非現實主義”的假設：我們在行動之前總會進行思考，我們對最重要的決策也思考得最多。當亞里士多德把慎思稱為至高無上時，他其實是在思考人類的至高無上性的界限。按他的解釋，與現代的科學推理不同，慎思不是根據自身的前提孤獨前行，確立自身的至高無上性。在亞里士多德看來，慎思必須應付人類能力以外的事物，并把它們大體上帶到人類能力的范圍之內。至于什么處于人類能力之外，什么處于人類能力之內，在面對這個困難的、大概也是不確定的問題時，亞里士多德至少回避了現代圖式所包含的必然性，即宣稱我們是至高無上的，甚至當我們沒有對身邊的這個大問題進行思考時也是如此。

亞里士多德說過，政體的第一種成分是關于共同事物的慎思。他在這里沒有定義慎思，不過他在《倫理學》一書中說，我們不去慎思我們無法影響或獲得的事物；我們不去慎思永恒的東西或受必然性、自然或機遇決定的東西。我們甚至不去慎思全部人類事物；例如，斯巴達人不去慎思對于錫西厄人最好的政體。我們不去慎思目的，而是慎思手段，我們慎思找到最佳手段，然后慎思這些手段的手段，直至到達第一因，這就是最終要發現的東西。這個第一因——分析的盡頭，發生的根源——就是我們自己，是在我們內部支配著選擇的東西（《尼各馬可倫理學》，1112a18—1113a14）。因此，慎思首先是為了人們自身的良善，但是亞里士多德強調它的社會性（他談到了“我們”，并且提到和友人一起的慎思以及政治中的慎思），因為一個和別人一起進行推理的人，同他們在一起，能夠比獨自一人有更大的收獲。[[89]](#_89_11)他的最有價值的工具是與別人共同擁有的，所以，他本人的理性，就其本身而言，可能微不足道或信息不足，但一般而言，它能夠與人類理性的能力結為一體。

同時，慎思的對象，因為個人對眾人的共同事業的關切——這也是一種合理的關切——而得到擴展。因此，忽略錫西厄人的最佳政體也許是斯巴達人的一個缺陷，他們的政體不允許更不致力于這種看起來無目的的哲學思考。這意味著他們不去慎思對于他們來說最佳的政體。亞里士多德不滿于斯巴達寡頭政體的自負，他在《政治學》第四卷的這一節，提出了我們進行慎思的、我們能力所及的共同事物之范圍的問題。他以不事聲張的恰當方式提出了這個問題，因為在斯巴達人對遠方蠻族的怪誕行為的蔑視中，畢竟有些可以聽取的因素。

據他說，在三類事情上，政體的慎思成分是至高無上的：一是戰爭與和平、結盟和解除盟約；二是法律；三是死刑、流放、沒收和審計。在現代圖式中，法律是至高無上的，而亞里士多德認為，法律只是慎思成分的關切對象之一。法律是關切的核心，這從那份似乎混雜的清單的排序中可以看出；[[90]](#_90_11)然而法律又被慎思的另一些主題所環繞，它們揭示人類立法在開戰、選擇盟友、阻止不服從和改變過去事物方面的權力界限。在思考外交事務時，人們是在思考另一些人，是從整個自然的角度思考他們，無論人與自然的關系是戰爭還是和平、盟友還是非盟友。在慎思懲罰時，人們想到的是命運或諸神施加的結果，對于這種結果，一個人除了希望或祈求逃避外，不可能有更多的作為。當亞里士多德說慎思的成分至高無上時，他發現同時也必須承認，人們賴以慎思的人類之善的真誠性是成問題的。他表明，人們正是在這些慎思對象中，做出了這種承認。

在第四卷的前面，亞里士多德把慎思定義為“政治參與的工作”，未做進一步的解釋；從這個背景我們可以設想，他的意思是，在政治中慎思時，人們參與到他們利用他們必須接受的非人類必然性或善而選擇的人類之善中。[[91]](#_91_11)在這里，慎思被出乎預料地稱為“判斷”（kriseis），對亞里士多德來說，這是指一種事物與另一種事物的區分，以及在它們之間做出的判斷。在希臘語中，“判斷”也有區分的含義。[[92]](#_92_11)看來，參與的工作需要區分，慎思需要判斷；為了知道我們可以慎思什么，我們必須擺脫作為慎思之參照點的我們自己的關切。具體而言，人們必須脫離他們喜歡民主政體或寡頭政體這種習慣性的偏見，才可以通過參與進行慎思。

亞里士多德說，由全體做出的判斷，都是“人民的”（demotic）判斷，因為它是人民所企求的。然而，全體的慎思有若干“模式”（tropoi）：全體可以輪流工作而不是同時工作；全體可以為某些目的而集會，把另一些目的留給行政長官處理；全體可以聚在一起思考所有事務，只讓行政長官準備議程。這些模式都被稱為“民主的”。它們先是被稱為“人民的”，即人民所企求的；可是人民必須遵從他們所發現的必然性進行統治，于是“人民的”變成了“民主的”，因為無論在什么地方，甚至在現代民主的最新模式中，也不存在全體實際慎思一切事物這種事情（1298a10，34）。任何地方都不存在完全是“人民的”民主政體。[[93]](#_93_11)例如，當我們說一種民主政體比另一種民主政體更民主時，言外之意是，每一種政體都包含著所有的政體，每一種政體都是混合政體。

同樣，也存在著不同的寡頭政體模式，其中最貴族化的政體，也不是完美的貴族政體。如我們所知，所有的人都要進行自衛，堅持監督他們的統治者，無論他多么出眾（1295a20）。因此，實際的貴族政體允許全體做出某些決定，把另一些決定保留給某些人。這種政體甚至可以說類似于最新的民主政體，因為它暗示著貴族政體最擅長的事情就是“預先判斷”或預先主導人類的慎思。每一種慎思的秩序或（用我們現代希臘人的話說）“體系”，甚至其中好的，都是一種賭博，因為無法保證把最優秀的人安排在官職上。最新的民主政體尤其如此，煽動家可以是伯里克利，也可以是克里昂，然而貴族政體也是如此，它也適時采用非貴族的、“政治的”抽簽制度。[[94]](#_94_11)

在說明了最佳政體具有民主因素后，亞里士多德打算向民主政體和寡頭政體提出建議，告訴它們如何通過混合它們的慎思成分，改進它們的慎思。他公開建議現代民主政體在法院和公民大會中采用寡頭政體的做法，以保證人民和顯貴一起慎思（1298b21），他又勸說寡頭政體允許人民參與慎思——不是像當今政體那樣批準政令，而是拒絕政令。亞里士多德給雙方提出的建議，將誘導他的讀者思考慎思的至高無上性，對我們而言，這個問題與執行權的必然性有關。民主派忘記了，當選擇蛻化為隨興所至的命令時，它便失去了自身的尊嚴。它不再是正確的選擇，也不是杰出的人類的選擇。對于已經把慎思重新定義為“決策”的現代政治科學，我們也可以為它設置這一前提。人民要想維護選擇的特質，一定要與杰出的人或“顯赫的人”（gnorimoi）一起慎思，因為選擇意味著對人們發現值得選擇的事物的差異給予尊重，尤其是財富的差異，但也包括出身和人品的差異（1289b34—1290a5）。如果民主派選擇了使顯赫之士成為顯赫之士的東西，那么他們豈能把顯赫之士貶低到平等的地位？在我們今天，慶幸自己成名卻又妒忌“名人”，道理何在呢？

對選擇的權力同樣信心十足的寡頭派，應當允許人民拒絕命令，從而使他們自己的權利主張局限于事先的議政（probouloi）或護法（nomophulakes）的職責，它們已經存在于一些政體之中，其實是存在于民主政體之中。當亞里士多德建議授予人民拒絕的權力時，他承認了人類說不的精神；此外，雖然沒有著力強調，他也承認了命令的必要性，盡管慎思至高無上。允許人民擁有拒絕的權力，也就是承認人類擁有頑強反抗慎思選擇之尊嚴地位的權利。不僅如此，這也是承認自然給人類選擇施加限制的權力，因為對慎思而言，自然的一道命令，并不比人類的隨興所至更容易理解。人民所拒絕的事情，和哲學家或科學家所說的事情，自然不會允許它們匯合于命令的政治必然性中。亞里士多德不再區分民主政體和寡頭政體，意在把多數提議而少數拒絕的做法顛倒過來（1298b35—1299a1）。這種改革聽起來很徹底，其實是中庸的。它暗示著所有的實際政體并不受選擇的支配，而是由機遇和必然性所左右，因為它們利用民主派去慎思，利用寡頭派去拒絕。但是就慎思的至高無上性而言，這一改革建議寡頭派，即有選擇能力的人類，必須滿足于擁有第一發言權。自然和人性，即民主派，擁有否決權。

在現代國家，這種否決權被授予執行官，他以人民的名義行使這種權力。假如執行官也被授予定向的權力，而定向被理解為一種執行的職能，我們即可領悟到慎思的至高無上性了，但要比亞里士多德更溫和。[[95]](#_95_10)我們放棄了擁有第一發言權，總是選擇我們認為必然的事情，這樣一來，我們幾乎用命令的至高無上代替了慎思的至高無上。

### 官職

亞里士多德說，同這些事情“相關的”，是涉及到官職（archai，1299a3）的“區分”，它是政體的第二個成分或核心成分。他沒有確切說明這種區分是什么，不過我們可以設想，它是使官職保持復數形式（offices）的因素，防止它們服從于一個官職，從而使它有可能成為統治一切的君權。在亞里士多德的圖式中，政體的這一成分對應于現代的執行權，但是他的官職缺少現代單一執行官所體現的最高領導人的統一性。它們具有復數形式，這是它們的一個鮮明的事實，對亞里士多德和我們來說都是如此。亞里士多德認為，為了維護同官職“相關的”慎思的至高無上性，復數形式是必要的。

在討論的起點上，亞里士多德提到了一種奇怪的可能性，官職既可以是短暫的，也可以是永恒或長久的。就人類的壽限而言，永恒當然是太長久了。不過，我們可以把它理解為同“archē”的另一層含義有關，即初始原則或主導原則。亞里士多德希望保證——這是《政治學》第四卷的特殊任務——人類的統治是自由的，因此它不僅是在給每個人傳達自然的必然性或神的憤怒。人們不是處在自然或神靈的統治之下，他們自己的統治僅僅反映著一種支配他們的更偉大的原則。因此如我們所看到的，無論是寡頭政體、民主政體還是君主政體，或任何其他政體，它們本身都不是自然的或神的政體。它們都得到自然的支持，所以我們選擇這些政體的自由得以保留。他這里所說的“區分”，是指主導原則這個廣義上的“archē”和人類的“archai”之間的區分，他必須保留后者的復數形式，以便保護人類的選擇不被“archē”所左右。

相應地，他提出了一個出人意料的問題，哪一類官職應被稱為官職，因為政治共同體需要很多首領，他們未必都被當作官員（即統治者）。[[96]](#_96_10)我們把誰稱為統治者，此事關系重大，因為我們的意見反映著我們的自由和自治的能力。亞里士多德說，被當作官職而特別予以討論的官職，是指定其慎思某些事情、進行裁決和發布命令的官職[[97]](#_97_10)，尤其是最后一種官職，似乎“更有統治的特點”[[98]](#_98_10)。發布命令更有統治的特點，是因為在官職和首要原則之間缺少一致性，在這里必須使首要原則與人類的統治保持一定距離。我們再次感到某種發布命令或從事指揮的執行權的可能性。但是，與亞里士多德捍衛身體的自由相一致，他沒有提到任何需要執行的法律，他指出，統治者在命令別人時，也是在命令自己（也就是說，他們不是某些事情的執行人，或是他們之外的其他人的執行人）。

所有的官職構成一種選擇的制度，從這個意義上說，它們都是寡頭制的。亞里士多德指出，有些官職是某些政體所特有的，比如長老（probouloi），它跟屬于人民的執政（boulē）相反，是非民主的。然而他說，肯定也有某種官職，要為人民進行更重要的慎思；長老必然是少數，所以是寡頭制的。他向民主派指出，作為自由人，他們是全部事物群體中的少數，為了維護他們的人性，他們必須“預先慎思”（predeliberate），或采納把他們同（不自由的）自然的其余部分區分開的原則。若想讓這些原則（archai）生效，必須使它們在政治官職中得到承認，因為正如他說，在人民無所不管的民主政體中，甚至人民執政委員會的權力也會消失（1299b38）。用我們的話說，民主的立法會議除非提供由少數人組成的官職，例如委員會，讓人們在這里利用自己的閑暇進行慎思，否則它就不是慎思的。在我們的官職中，我們把我們的人類特性作為前提并使其發揮作用，即使我們的初始意圖是民主的并且我們不堅持人類的優越性。[[99]](#_99_10)

關于任命官職的方式，亞里士多德說，應當嘗試“從起點”（ex archēs）——也有“從初始原則”的含義——討論官職的設立。在第四卷中“加以嘗試”（亞里士多德沒有說能夠做到這一點）的起始原則，是人類選擇的原則。人類的選擇發現自身面對無可選擇的事物，從選擇的角度看，它們完全是由機遇或運氣提供的。亞里士多德從現實的政治實踐出發，教導我們說，選擇和運氣的劃分雖然最初令人印象深刻，“對于我們來說是第一位的”，然而它并不是最終的。因為在實踐中，我們不僅僅是通過選擇而選擇了被統治：我們有時是以不同的方式、通過抽簽而選擇了被統治。正如已經指出的，任何設立的官職都有著抽簽的性質，因為在設立這一官職時，我們不知道誰會擔任這個官職。然而，對于擔任這個官職的人的性格或天性，即官職的“資格”，我們確實有一些設想。這意味著最初像是機遇的事情，在某種可靠的范圍內有著可認知的性質。就像統治一切的君王一樣，雖然比他更為謙虛，從我們預計到這種可認知性的角度說，我們是能夠進行選擇的。假如做出理智的努力，一個官職可以是一個明智的選擇，是對無法選擇的事情所下的一個不錯的賭注。例如，美國的立國之父不能選擇總統，但是他們可以期待，由于這個官職的性質，會提出某些性格上的有關要求。[[100]](#_100_10)因此，亞里士多德可以保留選擇和運氣之間的區分，同時又提出如何才能在一條原則之下把它們結合在一起。

在接下來對設立官職的討論中，亞里士多德的論述極為簡明扼要。他的論述有著數學的和綜合的性質，旨在訓練“嚴肅的立法者”去尋找實際不存在或不普遍的可能性，以及糾正在今天的保守派和自由派中間仍可看到的兩種自負態度：假設我們能夠選擇我們喜歡的任何事情；用機遇提供的東西能夠有所作為。亞里士多德提供了三種方式，它們能夠使官職成為民主政體的官職（全體進行任命；全體都可以得到任命；抽簽方式）或寡頭政體的官職（一部分人任命；一部分人被任命；通過選擇）。但是在這三種方式的條件下，民主政體和寡頭政體已經脫離了可以確定這人或那人是主權者的實際政體，而是存在于一個抽象的政體之中，它仿佛是一個有著完全的選擇自由的政治家的舞臺。同時，這個抽象的政體，假如它存在的話，顯然是一個可以自由地做出民主選擇或寡頭選擇的民主政體。[[101]](#_101_10)因為寡頭政體雖然需要民主因素，但它具有排他性，因此同民主政體具有寡頭政體的潛在可能不同，它不可能具有民主的潛在可能。為使所有的可能性得以展現，必須有“某些人”存在于“全體”中間，而不是某些人對抗“全體”。不應以寡頭政體的方式讓少數人對抗多數人，而是必須評估人類中的“某些人”的多樣性。

因此，假如人類分為一些富人和一些具備優秀品質的人，那么以抽簽方式做出的所有任命，都將反映這種分布：這兩類人將出現在官職之中。人們從中做出選擇的“全體”的天性的等級，支持甚至指導著人類的選擇，因為可以預期，某些官職需要某些類型的人。但是，任命者的等級和任命的方式，阻止著自然決定人類的選擇。因為，品類不同的“某些人”能夠分布或固定在一種政治和社會等級制之中，這種制度極力要限制他們，使他們無法主導政治慎思。也就是說，人類在官職（archai）中的政治等級，阻止著自然的起始原則（archē）被分配給人類的每一個個體，亦即阻止統治。擔任官職的人首先是通過確定他們自己的等級，由此把自己視為起始原則，而不是視為自然或神，從而擺脫了來自于上蒼的規定性。就自由而言，我們最迫切的需要大概是避免一人統治，如果這個“一人”是通過身體的天性奴役我們的話；這種需要迫使我們對選擇和運氣進行區分，也迫使我們把它們混合在一起。選擇和運氣是復數形式的archai，我們既不能把它們混為一談，也不能讓它們保持分離、界線分明。我們若把它們等同起來，便葬送我們的自由；我們無法混合它們，便危及我們的安全。

亞里士多德更準確地說，差別必須被“聯接”（coupled），以便保留兩種因素，而不是把它們“混合”，使每個因素失去各自的特質。[[102]](#_102_10)在官職的“聯接”中，必須保證慎思的“加入”。亞里士多德談到了可以使官職得到任命的“聯接”，例如某些人任命某些人，以及全體人任命某些人，如此等等。這種可能性揭示了每一種任命的雙重性，因為它們是選擇和運氣、慎思和既定因素、人類和自然的聯接。當人們說明他們的任命時，他們把選擇和自然的既定因素聯接，由此能夠利用自然把“全體”聯結到“部分”之中的好處，而不必屈從于自然。

亞里士多德似乎是在勸告我們，如果民主政體和寡頭政體都是溫和的，那么它們之間的基本分歧就是：一個要求進行統治的集團是輪流執政，還是作為排他性的“部分人”永久任職。對問題的這種表述方式，似乎再次有利于作為一種較溫和的選擇的民主政體。寡頭政體之所以是寡頭政體，是因為假如占據官職的“部分人”具有排他性，那么不管全體任命還是抽簽任命，就不那么重要了——得勢的是同一類人。但是民主政體（給予正確理解的話）是寡頭政體和民主政體的聯接，總是部分人統治但又實行輪流統治的民主實踐便證明了這一點。可是，不管是民主政體還是寡頭政體，都沒有使對方成為不必要的東西，因為民主政體只能為最值得選擇的政體保障輪流統治，卻不能保障它的永久統治，這種政體除非承認“運氣”，就不可能使自身永世長存。因此，在任命官職時把民主政體和寡頭政體聯接在一起，指出了貴族政體的優越性；在這里，最值得選擇的政體是與確保它得到選擇的自然原則（archē）聯接在一起的。[[103]](#_103_10)這種貴族政體是最好的結果，是寡頭政體和民主政體、選擇和運氣的完美聯接。但是，它在任何地方都會發生嗎？亞里士多德僅僅把它作為一個邊界，在它之外只有無官職可以任命的君主政體。因此，這種最好的結果不必是真實的，但它仍然能夠指導實際政體的建立。

在論官職這一節的最后，亞里士多德表明，他沒有討論官職的各項權力，他要在第六卷做這件事。他在這里把官職的任命從實際政體中抽離出來，把它們置于一個抽象的政體之中，仿佛它們是復數，因此綜合了各種模式。這個抽象的政體沒有配備需要執行的法律，它想必是人類的一般法律或自然法；所以亞里士多德不必用約翰·洛克的方式提出一種抽象的或一般性的執行權。我們可以假設，在亞里士多德看來，單一的自然法將使人們忽略混合運氣和選擇的必要性。他們將要么接受神賦予他們、讓他們加以執行的自然法，要么把執行權掌握在自己手里。或者，他們也許能夠利用執行權的曖昧性，同時做這兩件事？

### 裁決

政體的“其余的”成分是司法或“dikastikon”（如我們所說，這個詞是指民主大會中的裁決）。亞里士多德沒有像談到官職同慎思成分的關系時那樣，把它說成“下一個”或與前者“相關”。他說，他要在“相同的假設下”討論這些模式。這一假設就是，為了實現最佳，他必須研究實存的東西，尤其是要研究（在第六卷）人類的身體以及代表這個身體發言的靈魂中的精神成分。因此，我們沒有看到人們據以做出裁決的法律被公布出來，也沒有第三卷中的“君王據以按自己的意志統治一切”（1287a10，35）的標準或archē。因為這種法律似乎鼓勵人們支持自己的憤怒的裁決，他們沉溺于普遍的民主歧視和傲慢的、寡頭式的專斷，將以偏私的方式曲解法律。亞里士多德要改造這種人，所以他必須從他們的裁決中暫時拆除這根支柱，直到他們學會運用它作為中庸精神的指南。如我們所知，這種把裁決與裁決標準暫時分離的做法，對于保護人類在慎思中的創新權利也是必要的；但是，對于使人們能夠批判他們以自己為根據所做的事情這一附帶目的，它有著更大的必要性。

我們從亞里士多德對法庭的討論中看到，較之于官職，人們裁決誰的問題取代了誰去任命的問題。法庭有別于其他官職（或者有別于官職），因為任命者不像受到裁決者那樣重要，結果比起點更重要。我們不會感到奇怪，八種形式的法庭中的第一種，是審計或查賬的法庭，要求人們做出他們所堅持的更優異的表現。前五種形式構成一組政治法庭，這大概是在建議人們應當要求他們的統治者（或優異者）為政體承擔責任，而不是僅僅表達憤怒。雖然政體各異，這些法庭都是在捍衛非黨派的政體。亞里士多德在討論法庭權力時，又能維持自己的分析形式，是因為與其他官職相比，法庭與任何特定政體的相關性較小。乍一看并非涇渭分明的犯罪類型要求建立不同形式的法庭，對一個單一法庭的司法權進行分割，不然的話它就接近于同政體混為一談。它們分散了裁決，不然的話它可能很容易過分關注政體的安全；它們要求法官注意案件的性質，從而鼓勵他們的中庸精神。不存在審理褻瀆神明罪的法庭，因為亞里士多德不需要上天對人類泄憤。[[104]](#_104_10)

除了這五種法庭，還有三種非政治的法庭。對于其中的最后一種，即與政治最不相關的法庭，亞里士多德用來表示裁決的字眼是“krisis”，其意思是區分或分離。做出裁決，要求別人承擔責任，一定要有自身之外的標準，并且要超越對一個人的自身生存的威脅。亞里士多德這種學說不同于洛克，后者給予每個人以自然法的天賦執行權，只要他覺得受到威脅而又得不到政府的救濟，他就可以行使這種權力。在亞里士多德看來，允許人們這樣做，是沒有充分估計到一個事實，即“大多數人對自身利益的判斷力不佳”（1280a16）。[[105]](#_105_10)如果人們根據什么事情有益于政體這個標準進行判斷，他們便與自身利益拉開了一定的距離，具有更開闊的視野。但是，既然政體無非是指他們自身利益的經營，所以必須要求他們進一步判斷什么是任何政體、更不用說最佳政體的要素。要想根據所有政體共同的必然性做出判斷，他們必須具有一種何為政治現象以及它同非政治現象有何關系的觀念。例如，在裁決殺人罪時，他們必須具有一種有關人的尊嚴及其在自然中的位置的觀念；在裁決外國人時，他們一定要具備一種什么因素使人們相互成為外國人以及對于一個人來說外國是指什么的觀念。

在所有這些論述中，亞里士多德沒有明確交代裁決是什么（雖然他在別處談過）[[106]](#_106_10)，不過他留下了一些供人私考的線索。裁決似乎是根據某種標準做出的歧視行為，而這一標準，假如它不僅是重復被裁決的事情，假如它允許存在相當的差距，那么它一定是非政治的和非人類的；它必須具有可以理解的性質，而且它這種可理解性不依靠人為的因素。

現在我們可以解釋亞里士多德列出的四種法庭形式了（1301a11—15）。人民法庭是站在整個自然的立場上對一切事物進行裁決的法庭；寡頭制法庭是從人的立場對一切事物進行裁決的法庭；貴族制和政治的法庭是站在自然的立場上裁決某些事物、站在人的立場上裁決另一些事物的法庭。

在《政治學》第六卷的結尾處，亞里士多德告訴我們混合政體不可避免，他基本上把它理解為選擇與運氣或慎思與判斷的混合體。慎思是與官職相關的人類創造性的社會行為，統治者以這種行為“啟動”他們自己所選擇的統治，判斷則是一種私下的行為，它要求一個人與他所啟動的東西相分離，獲得一種批判性的距離。他在進行判斷時，不是僅僅接受自己的既定因素；他可以拒絕自己的“運氣”。但是在拒絕時，他必須依靠并接受某種判斷標準；因此，判斷是包含著拒絕之可能性的接受，這是一種思維活動，它賦予人類的反抗以表達的權利，但又接受外在于人類的因素，即自然的至高無上性。慎思意味著有一個能夠啟動人類身體動力的靈魂，而判斷意味著有一個能夠使人同其身體相分離的靈魂，能夠要求他承擔責任，使他能夠進行自我批判。但是，當亞里士多德告訴我們混合政體不可避免時，他并沒有說明它如何能夠成為正義的和高貴的。

### 權力和官職

當我們在第六卷結尾再次看到對官職的討論，包括亞里士多德對執行的惟一明確的討論時，我們發現了第四卷所承諾的（1300b8）對“權力”的討論。這里按照官職的權力把它們分成了兩大類，即必不可少的官職和高貴的官職。與我們從第四卷討論的抽象模式中所能知道的相比，我們從這種區分中能夠對高貴的混合政體有更多的了解。看起來，高貴的政體必須保留對必要因素和高貴因素的區分。我們可以推想，它的原因在于，高貴的人使自己有別于卑賤的人，以此來凸現自身的高貴，并且他們對這種獨特性的自我意識，是定義高貴性所必需的。高貴性是可見的，因為它必須讓那些自視與卑賤相對立的人可以看到，在希臘語中，表示“高貴”的字眼（kalos）一般也有“美”的含義。[[107]](#_107_10)高貴的政體對（這或許是成問題的）高貴的人的意識做出這種讓步，然而它會遇到一個難題，即卑賤的官職也許是必不可少的，因為它們是正義的。正義有時是卑賤的，尤其在執行懲罰的時候。

為了在混合政體中保留必不可少的官職與高貴的官職之間的區分，亞里士多德必須保留選擇和運氣的區分，并且一定要把這兩種區分結合起來。他必須把選擇描述為高貴的，而不僅僅是慎思的，使它有別于運氣，以便凸現不接受運氣的行為的高貴性。于是，向對你有益的事物說不這種粗俗的民主精神，便被轉化為或幾乎被轉化為對高貴的追求。亞里士多德讓自己站在人類的不滿（其實是人類的義憤）一邊。在第四卷結尾處的抽象政體之后，他在第五卷談到了政體的運行或革命，對此我們必須做簡單的介紹。

政體的運行或革命是有原因的，原因有兩類。亞里士多德雖然沒有直言，但清楚地標明了它們，它們與正義和高貴之間的差別相對應（1301a25—1301b5，1302a16—1303b17）。第一類是一切革命的惟一原因，即所有現存政體的非正義性（1301a36）。政體不完美性的永遠有效的原因是人類的不完美性；假如從足夠遠的哲學距離去觀察這種不完美性，也許可以得出結論說，革命無法糾正人類的不完美性是無關緊要的。亞里士多德指出，品質卓越的人，雖然有著成為革命者的最充分的正當理由，卻鮮有傾向于反叛者；而那些出身（genos）優越的人，要求不平等，更加傾向于革命，不管有無正當理由（1301a39—1301b5；1304b5—6）。

第二類原因描述了促使大多數（沒有哲學頭腦的）人，尤其是高貴的榮譽熱愛者從事革命的因素。[[108]](#_108_10)他們對于非正義現象或自己所看到的景象的憤慨，為重大改進甚至臻于完美提供了可能性，因為對于無法糾正的不完美表示憤怒是沒有意義的。這類原因不一而足，因為它是由對于人們十分重要的各種事件引發的（1303b17；另見1301a38；第五卷中有大量引人入勝的事例）。以哲學的眼光看，革命不過是用一種非正義制度代替另一種非正義制度，這種眼光必須同追求高貴和榮譽的政治人的眼光相結合，對后者來說，政體的改變至關重要。具備哲學眼光的亞里士多德能夠避免夸大政治人的期待，可是政治眼光卻鼓勵改革，并使改革者致力于有益的或至少是更具建設性的活動。

第六卷為熱愛榮譽的人提供了從事創建的高貴機會。不過他們打算創設的政體是民主和寡頭政體，不過如此。民主政體，大概也是熱愛榮譽的建設者所選擇的最終政體，在這里第一次受到關注并做了更多的討論。[[109]](#_109_10)亞里士多德沒有提到混合政體，而是說，既然民主以及另一些政體時有發生，所以必須確定對它們各自最適宜和最有益的因素（1316b39）。正如他在第五卷里曾就如何維護每一種政體提供建議（1304b20，1307b27）一樣，他在這里也同意，每一種政體都有最適合自身的因素（oikeion），沒有必要為了混合政體而犧牲它們。這種讓步來自于第五卷里亞里士多德對革命義憤之正當性的認可，因為政治義憤是有黨派性的，而不是中立的或超然的。

但是在第六卷里，使高貴政體得以存在的熱愛榮譽的人，作為創建者，卻要把有益于每一種政體的因素和適宜的因素結合在一起，盡管對作為黨派的他們來說，后者并不適合他們的口味。黨派人在承擔起創建者的責任時必須不計甘苦，但是他應當更加愿意從事這項事業，因為創建的行動要比黨派精神更高尚，而且對高貴的人來說，受苦的味道其實更甘甜。他們面臨著建立民主政體這一想像的任務，于是他們謊稱，民主政體在他們看來是可以接受的，他們最終能夠理解它對于作為反民主派的他們有多大的益處。立法者“最偉大的工作”不但是建立一種政體，而且要使其長存，因為讓一種政體存在數日并非難事。[[110]](#_110_10)既然如此，為使一種政體長久存在，尤其需要找到有利于窮人的資源、職業或活動（1320a33—1320b16；1267a10）。用這種巧妙的方式誘惑高貴的人在他們不屑一顧的卑賤的必要事務中表現自己的高貴性。當終于為他們提供了建立寡頭政體的機會時，他們僅僅被告知寡頭政體是民主政體的對立面；在籌劃戰爭這種符合身份的任務中，則提醒他們依靠重型步兵或輕型步兵、騎兵或海軍的政治后果，這樣他們便不會忘記要讓戰爭進程與和平的事業相吻合。當他們為反思第四卷提到的官職做好了最后的準備時，亞里士多德訴諸他們的榮譽感勝過訴諸他們的獲利欲，他向他們推薦高尚而又昂貴的華麗氣派。[[111]](#_111_10)

這些官職被賦予了在第四卷沒有提到的權力，這些權力（dunameis）在這里被理解為高貴者的潛能。官職在統治人們時，不是作為來自自然的外在權力或法律，由自然給人類行為的有序性（假如不是完美性）提供保證。人們必須承擔官職，以自己有品質的活動使這種潛能變成現實。再說一遍，在他們的自治中，他們不僅是在執行源于他們之外的規則或法律。他們必須以有品質的、高貴的方式，依靠自身采取行動；只有通過他們的高貴品質，他們的自由和他們的統治才能保持和諧。高貴的人將被官職的潛能和現實之間的差異所吸引，它提供了我們所謂的“挑戰”。所以，他們不但會被提供美妙的秩序和場景的官職所吸引，沒有這種官職，不可能實行高貴的治理；他們甚至會被必要的官職所吸引，沒有這種官職，城邦不可能存在。[[112]](#_112_10)在亞里士多德列出的十七種官職中，有十二種被稱為必要的官職，但是其中的前兩種官職，即管理城邦的市場以及管理公共和私人財產的官職，除了它的必要性外，還以維持良好的秩序（eukosmia）為目的。它們雖然是必要的官職，也可以因其高貴或美好而吸引那些受到高貴官職吸引的人。然而就執行而言，存在著更嚴重的困難。

必要官職名單中的第六種官職，“幾乎所有官職中最必要、最艱難的官職”，是“根據名單處罰被定罪者和違約者以及看管囚犯”的官職。[[113]](#_113_10)這里只輕描淡寫地談到了我們作為起點的執行權。這種官職的困難在于它嚴重玷污人的名聲，因此，除非是為了大撈一筆，誰也不愿意接受這種官職，而且接受這種官職的人也不愿意遵照法律采取行動。然而它是必要的官職，因為正義的裁決如果沒有“在執行中達到其目的”（lambanein telos），它們便是沒有用處的。[[114]](#_114_10)可以把這當作亞里士多德用來表示“執行”的用語。他認可這種官職，并且說它是必要的[[115]](#_115_10)，然而它是無法美化的，所以他對它輕描淡寫。他沒有利用這種官職的惡名，把它擴張成令人生畏的現代執行官，使其變得更加強大、更有效率。相反，他建議不要讓它成為“同一個官職”，而是成為來自不同法庭的不同官職；對于涉及公示被記錄為違約者的官職，應當加以分割；[[116]](#_116_10)即將離職的官員做出的裁決，應當由新的人去實施，實施者（執行人）應當是定罪者之外的人。亞里士多德說，這是因為對實施者的厭惡越小，這種事就越容易結束。如果定罪者和執行者是相同的人，他的惡名就會翻番，由相同的人來執行所有這些判決，會使他們成為眾人之敵。然而，他們不是也會更加令人敬畏嗎？

對于亞里士多德所承認的這個有可能成為“同一個官職”的官職，很難忽略它的更為重大的意蘊。假如由一個人擔任定罪和執行的“同一個官職”，執行所有的裁決；不是直到被人取代之前做這件事，而是終身擔任這一職位，那么他將成為一個神、一個首領之神。擔任這種官職、有著人類之必然局限性的任何人，都會成為神的模仿者或執行人，他的統治將成為進行懲罰的神權政體。亞里士多德在第三卷說，對一個品質超群的人實行貝殼流放，就像要求支配宙斯并瓜分其官職一樣。[[117]](#_117_10)在第四卷和第六卷，亞里士多德本人恰恰就是這樣做的：他放逐了君王，以便通過瓜分官職去支配宙斯。亞里士多德的瓜分官職是他的“權力分立”。他試圖以此喚醒優秀品質，而不是像馬基雅維里那樣，以此激發畏懼和獲益的欲望。但是喚醒優秀品質需要采取兩項措施，第一，亞里士多德必須在他的王權觀中，為優秀品質提供毫不妥協的論證。然后，他必須阻止他的王權政體以憤怒之神的名義去威脅可敬的人，使潛在的暴君大權在握。只有經過這樣的處理之后，優秀品質才不會變成自己最險惡的敵人。

執行官職的困難，不僅在于與它相伴隨的惡名，使它對高貴的人或“可敬的人”沒有吸引力，而且更在于它對“卑鄙小人”有吸引力。在談到執行人的一項職責，即看管囚犯時，亞里士多德說，必須把這項工作同處決的工作相分離。他接著又說，盡管可敬的人尤其回避這種工作，讓卑鄙小人成為“主權者”卻是不安全的，因為他們非但不能看管別人，他們自己都需要有人看管。[[118]](#_118_10)怎么能夠把看守的工作，這種似乎特別能夠為聲名狼藉的人帶來盡職守責美名的工作，委托給卑鄙小人，從而使他們成為“主權者”呢？亞里士多德在談到“囚犯看守”時，他其實是在說“身體的看守”（1322a2）：難道不能設想，如果維持第四卷到第六卷對人類身體之政治重要性的關切，便能夠從監獄看守的官職這個角度理解人類的政府嗎？這是一種有關現代執行官的暗示，但也僅僅是一種暗示而已。

亞里士多德反對這樣的觀點：在看管人時只需要看管他們的身體，從而是把他們作為囚犯來看管，不過（正如我們所知）這種觀點是有一定道理的；為了減少來自卑鄙小人——不是人民中間溫和的粗俗品質，而是受到錯誤的高貴品質誤導而謀求暴政的人——的危險，他盡量減少這種官職的機會。在這樣做時，他在《政治學》的一段論述中提出一種對自然的理解，旨在讓人們放心，讓他們進行懲罰的憤怒欲望得到緩解。自然被理解為對人類并不友好，它沒有為人類的正義提供支持，它迫使人類的統治模仿憤怒的眾神，依靠畏懼作為服從的動機，并且縱容對敵人的仇恨。這是馬基雅維里的伎倆，但不是亞里士多德的方式。

亞里士多德宣布或發現了一種對自然的理解，它包含在他的王權觀之中，它有利于人類的目的和人類的福祉。他的意圖是保留行為高貴在實踐中的可行性，引導追求高貴行為者的抱負，以免讓馬基雅維里式的君主成為主宰者。亞里士多德的王權是一切政治的目的所在，因為每一種政體都提出一種主張，它最好地體現在其最優秀的公民身上（如我們所知，甚至民主政體也是因其最講民主的公民而達到鼎盛的）；同時它又超越一切政治，因為會有許多人不服從一個最優秀者的統治，他們其實有著反對這種統治的正當權利。從某種意義上說，王權超越一切政治，所以它仍然只是理論上最優秀的政體，用于衡量實際的政體。亞里士多德在實踐中偏向于混合政體及其無偏私性使之成為可能的法治。不管怎么說，他不會贊成使一人統治成為現實、使法治成為理論空談的現代執行官。

我們從王權的這種曖昧性中看到，用于定義政治的各種形式為何具有兩種相反的功能：它們既揭示政治的目標，又控制著走向這些目標的運動。對亞里士多德來說，前一種功能是第一位的，它是在《政治學》第三卷討論作為一種形式的政體時提出來的。我們從這里了解到，民主政體的目的在民主的形式中得到了最好的揭示。第二項功能則表現在第四至六卷所討論的機構或“官職”（我再次強調，它們是復數）的各種形式之中。這些形式的優點在于使既有的政體想到另一些政體和混合政體；它們的作用是阻止莽撞的舉動，告誡人們不要頭腦簡單地獻身于政體的主要目的。[[119]](#_119_10)這個意義上的各種形式被現代憲政體制所采用，而第一種意義上的形式，如我們就要看到的那樣，則因為宗教分歧而受到懷疑。因此，我們今天把“憲政體制”主要理解為對政府的制約或限制，而在亞里士多德的理解中，這是最無足輕重的事情。由于這種顛倒，我們對美國憲法的能力是否仍有信心，是令人懷疑的。因為這部憲法的形式表明，自由政府的雄心有多大，那些形式對其抱負的制約就有多大。不過，我們的主要想法是做一個“現實主義者”，就此而言，我們不得不把政治的形式與它的現實相對照。在現代政治中，這種差別最突出的標志，莫過于執行權這個概念。

## 三 原始形態的執行官

亞里士多德在他的政治科學中是有機會發現并闡述執行權這個概念的；然而他要么無視、要么輕忽它們，從而錯過了所有這些機會。在亞里士多德之后和發現執行權之前的數百年里，出現了一些原始的執行官，甚至有人領悟到某種原始的執行權學說。羅馬共和國的執政官和獨裁者，便是我們在一個共和主義背景下可以稱為強大執行官的人。在這一章里，我將討論波里比烏斯描述過的羅馬執政官，以及若干文獻中描述的羅馬獨裁官，看看他們是不是真正的執行官。中世紀的統治者——無論是國王還是皇帝——在某種意義上被視為一種更高的權力即上帝的意志的執行人。然而他是現代執行官嗎？為了回答這個問題，我將在第四章說明，亞里士多德的王權如何被托馬斯·阿奎那、但丁和帕多瓦的馬西利烏斯采納并應用于中世紀的統治者。在帕多瓦的馬西利烏斯的大作《和平的捍衛者》中，我們看到“執行”的觀念，其實是這個字眼本身，成了政治科學的主題。

另一些可能的執行官也可以在理論和實踐中找到，因為正如我所說，執行權的某些計策，例如馬基雅維里主義者的陰謀詭計，從來就是富于創新精神的政治家觸手可得的。誰能為富于想像力的思想家的能力劃定界限呢？不過，讓一部著作中充斥著有關執行權的語焉不詳的預見，不會有益于我們的目的，因為我們就會看到，這些實際的執行官并沒有被理解為執行官。理論上的執行官露了露面，然后又被撤走了——總之，原始的執行官僅僅是準執行官。如果像霍布斯那樣聲稱，在他本人著書立說之前，亞里士多德支配著大學，那是言過其實了。霍布斯的意思是，亞里士多德支配著政治世界。可是我們發現，亞里士多德的具體表述雖然被放棄（或像馬西利烏斯那樣，對他做了明確的修正），阻止亞里士多德發現執行權的基本考慮對于古典政治哲學傳統中的另一些人卻仍然有效，原始的執行官仍然處于嚴密的限制之下。

就羅馬而言，在政體中出現了一種新的區分，在十九世紀之前它一直支配著西方的政治科學和政治意識。民主政體和寡頭政體之間的爭論已經風光不再，此后發生的著名爭論是在共和政體和君主政體之間。希臘人了解野蠻人的君主政體，但是民眾的信念把它們視為不適合于全盛時期的希臘人的原始政體。希臘的政治哲學沒有如此下賤：色諾芬把居魯士作為自己的政治家楷模；柏拉圖想像出一個哲學王；亞里士多德提出了我們已經研究過的看不見的王權。然而它們只是供人想像和理解的模范，不是行動的目標。

在希臘各城邦，兩個相互競爭的黨派，兩種主導政體，是民主政體和寡頭政體（但是正如伯里克利的雅典那樣，有可能暫時實行一人統治）。這就是亞里士多德在《政治學》第三卷討論政體時，能夠把民主派和寡頭派之間的黨爭作為他的起點的原因。他把這一爭論引向王權，并不是想把王權作為一種可行的政體加以介紹，或是打算為共和政體和君主政體或帝國政體之間的政治爭論建立一個新的框架。[[120]](#_120_10)亞里士多德轉向混合政體，它其實是一種混合制的共和國。在羅馬，推翻塔爾昆國王同時建立起共和國的事件，并未使政治爭論中的黨派發生變化。在這一事件之后，共和國變得十分強大，以至于它在數百年后衰亡時，帝國也要以共和國的形式出現，而不是打著自己的旗號。

帝國的觀念具有某種天然的號召力，并且一直潛存于古典政治哲學之中。如果有個人確實最優秀，那么除了偏見和習俗之外，什么東西能夠阻止他的統治超越已知世界的界限呢？這種可能性在亞里士多德《政治學》的第七卷已經有所預見（1325a34—39），并且如我們就要看到的，在但丁的《君主政體》中得到了闡發。它是中立的，因為它訴諸人性的普遍性，并要求這種普遍性在最優秀者的統治中得到體現。羅馬共和國覆滅后，皇帝和君主掌握了支配權，他們能夠著手消除共和國的形式；他們能夠譴責共和國的動蕩與騷亂和共和國的普遍罪惡。通過對照共和國的罪惡來突出帝國的優點，政治論說便從民主政體和寡頭政體之間的優劣之爭，變成了共和政體和帝國政體之間的優劣之爭。于是，在帝國統治下，羅馬共和國在病態的爭論中長期雖死猶生，甚至比塔爾昆國王在共和國時期享有的身后名聲更長久。然而，沒有自然基礎的支撐，羅馬的政治大概不足以建立一個政治爭論的新框架。亞里士多德發現了民主政體和寡頭政體反映著有關人和非人的自然的對立要求，人們同樣也可以（在亞里士多德的幫助下）發現，共和政體和帝國政體之間的爭論，可以說是一種基于自然的論證。帝國的觀念訴諸具有普適性的人性，無論人們相互之間有多大距離，而共和的觀念表達人們能夠共同成就什么事業，共同擁有什么東西。[[121]](#_121_10)

有人也許認為，這個新的羅馬辯論框架有利于執行權的發展。然而，假如確有可能的話，人們可以協調人性中的普遍和共同的因素，一種由共和政體和帝國政體組成的混合政體，也許能夠在執行的觀念中找到。君主政體很容易發現一人統治的優點，而共和政體要想保留這些優點，必須學會隱藏它們：我們將會看到，惟一必要的事情就是把這兩種見解結合起來。然而事實上，執行權的出現既不是來自羅馬的政治，更不是來自于希臘的政治哲學。執行權的出現必須依靠發明。

### 波里比烏斯的羅馬共和國中的執政官

研究希臘史的羅馬史學家波里比烏斯提供了一種對羅馬政體的分析，在這一分析中，執政官似乎有望成為原始的執行官。在回顧羅馬人成功征服了“幾乎整個世界”（公元前220—前168年）時，波里比烏斯把這一勝利歸功于一種政體，它使羅馬人能夠抵御命運的多變，尤其是能夠從在坎尼慘敗于漢尼拔的處境中恢復過來（《歷史》I.2.7；VI.12）。這種政體的原則，不是我們在亞里士多德那兒看到的各種功能之間的和諧，而是對立因素之間的沖突和畏懼。它通過相互鉗制和制衡發揮作用，其方式讓我們想到相互對抗的現代分權政體。[[122]](#_122_10)引人矚目的懲罰權，由所有三個要素（執政官、元老院和人民）分享。不過，執政官在軍事行動中幾乎不受約束的權力，使他們享有一種優勢地位，有可能成為權力超常的現代執行官。

處于沖突中的政體這種形象，又為所謂政體循環的觀點所加強，它的發生是因為難以察覺的退化以及它所喚醒的反抗行為。循環始于發現公正和高貴的人，因此這種觀念似乎是人為的，而不是自然的，其手段與一種需要相一致，即為了落實這種觀念而對畏懼進行人為的操控。與現實主義的現代分析取得完滿的相似性，要依靠制度化的畏懼而不是優秀品質的教化，所以波里比烏斯把自己的工作稱為“實用史學”（pragmatic history）。[[123]](#_123_10)現代作家如馬基雅維里和孟德斯鳩為這種相似性提供了見證：馬基雅維里在《論李維》一書中，開篇即盜用了波里比烏斯對循環的解釋并加以利用；孟德斯鳩也多次提到一個人，把他稱為“頭腦精明的波里比烏斯”。[[124]](#_124_10)

可是，一俟我們考察這種表面上的相似性，它卻消退了。首先，波里比烏斯把羅馬的成功視為一種令人贊嘆的奇觀；并且他的“實用史學”不僅是功利性的。[[125]](#_125_10)他似乎承認自己是在把柏拉圖和另一些哲學家通俗化[[126]](#_126_10)，但是不應從現代意義上把他理解為一個通俗作家。對我們來說，波里比烏斯是個十分縝密的思想家，許多現代評論家都低估了他。

波里比烏斯在介紹自己的政體循環觀時，指出了他要予以反駁的兩種政體觀；一種觀點是，希臘政治科學中的三種政體（王權政體、貴族政體和民主政體）就是全部政體；另一種觀點是，它們永遠（他發誓說，“以宙斯的名義”）是最佳政體（VI.3.5—7）。第一種錯誤是由無黨無派的、傳統主義的哲學家犯下的，他們無聊地斷言，在三種好的政體以及與它們相對應的三種壞的政體之間，不存在本質的差別。第二種更為糟糕的錯誤（正如那句誓言所示）是結黨營私者犯下的，（他們依附于自己的政體，不愿意把它們同另一些政體混合在一起。波里比烏斯針對這兩種人說，他依靠的是“自然”。自然將證明，結黨營私者的選擇是有局限性的，所以我們不能按照自己的愿望生活，而是必須接受一種混合政體。論及相反的錯誤，自然也將證明，人們認為十分重要的政體之間的差別確實存在，并且它不僅是偶然的和人為的。

與亞里士多德不同，波里比烏斯沒有以黨派之爭作為起點，雖然他也面對羅馬共和國的平民和元老院之間的嚴重爭執。相反，他以自然、以政體的自然循環作為理論起點，以此說明政府、黨派和政治意見是如何發生的。就像西塞羅《論國家》中的西皮奧所說的那樣，這種循環是“政治精明的頂峰”。[[127]](#_127_10)不過，只有一小部分循環能夠成為任何政治家經驗的一部分，所以像波里比烏斯（和西塞羅）那樣依賴于它，等于把從事探索的哲學家推到一個更加不含糊的教師位置上，這超出了亞里士多德愿意接受的范圍。同時，盡管波里比烏斯承認自己依靠柏拉圖，但是這種更加不含糊的立場，并不是像柏拉圖想像出來的哲學王那樣，是用來貶低實際政治的；相反，這種立場是為了協助負責任的政治家，例如他的朋友西皮奧。正如波里比烏斯告訴我們的，他必須正視羅馬的成功征服，它似乎可以平息對最佳政體的論證。因此，柏拉圖想超越這種論證，亞里士多德想利用它，而波里比烏斯面對羅馬令人瞠目結舌的成功，必須復活這種論證。

政體的循環觀采取了一種長遠眼光——比羅馬的存在或它的發展壯大更為長遠。它以一種原始的君主政體作為起點，這種政體是在一場自然災害毀滅了人類文明、弱小部落的幸存者聚集在一個更強大勇敢的人身邊之后發生的。這時，有關正義和高貴的觀念，因為它們的功效而第一次出現——當父母厭惡不孝子女時，便有了正義的觀念；當一個保護處境險惡者的人受到尊敬時，便有了高貴意識。但是，與現代的現實主義者和古代的傳統主義者不同，波里比烏斯沒有說這些“最初的觀念”都是道德觀念。這些觀念利用了人類獨特的理性能力，隨著它們的發展，原始的君主政體變成了一種統治自愿的臣民的合理的王權政體。可是后來的君王變成了世襲制，他們不再是因其優秀品質而被選出，于是他們放縱自己，沉溺于窮奢極欲、荒淫無度的生活，不理政事，他們的王權也變成了暴政。但是，大多數高尚的人受不了他們的行為，這些人便用陰謀推翻了暴君，經人民的同意建立起貴族政體。有了這種經驗之后，貴族和人民對任何類型的一人統治都感到厭惡，但是把持權力的貴族不想放棄權力：此乃贊成一種政體黨派意見之所以發生的原因。事情就這樣演進著，貴族政體墮落為寡頭政體，民主政體墮落為暴民政體，人民最后墮落為野獸，當他們找到一個“主子或君主”時，又開始新一輪的循環（VI.5—9）。

這種解釋有些令人困惑之處，但是從中能夠學到什么呢？如我所說，波里比烏斯強調這種循環是一種自然現象。政體難以察覺的退化以及對它的自覺糾正都是自然發生的；因此自然的有序運動既包含人類的弱點，也包含人類的優點。[[128]](#_128_10)所以，當循環出現在精明的政治家面前時，他們既不會得意，也不會絕望；就像富有遠見的利庫爾戈斯和沒有遠見而陷入爭斗的羅馬人那樣，他們將接受一種混合政體。[[129]](#_129_10)循環也使結黨營私者認識到，他們所偏愛的政體有可能退化，事實上肯定會發生退化，存在著另一些政體，它們發生于他們的政體之前，也會出現在他們的政體之后。他們僅僅傾心于一種至高無上的政體，看起來是荒唐的眼光短淺或是一種“非循環的”觀點，就像我們今天把褊狹的眼光斥為“非歷史的”一樣。但是，我們說“非歷史的”，是為了縮小選擇的范圍（歷史已經預先做出了選擇），而波里比烏斯利用循環觀，卻是為了擴大黨派的視野和黨派選擇的范圍。進一步說，對于那些輕視道德和政治，將其視為等而下之的考慮或無法糾正的事情的人，循環使他們認識到，雖然人類最初赤身裸體、羸弱不堪，他們在自我完善時卻有自然相助；如果我們無所用心，退化便是一種自然現象，然而正義和高貴也是有可能得到的。

可是，假如政體的循環是自然現象，那么包含著所有三種好政體的混合政體的根據何在呢？[[130]](#_130_10)按波里比烏斯的觀點，理解了循環的政治家，便因這種理解而擺脫了循環，能夠像利庫爾戈斯那樣建立一種長久存在的混合政體，這又是為什么呢？歷史既不能中止，也不能超越，因此只要一提到政治家的“歷史背景”，都是在描述他的局限性。但是對波里比烏斯來說，循環顯然是能夠停止的，至少能夠停止一段時間。這種主張的根據肯定是這樣一種觀點：自然是一個整體[[131]](#_131_10)，而不僅僅是一個進行區分的概念。從一種意義上說，自然有別于人類的理性和機遇，因為它的運行遵循著獨立的規律。但是從另一種意義上說，自然當然也包含著理性和機遇，因此，使政治家能夠運用理性建立有限穩定狀態的機遇，就像在沒有這位理性政治家的情況下政體的退化一樣，也是一種自然現象。[[132]](#_132_10)

把自然理解為一個整體，便超越了第一種意義的自然過程，這種超越是一種區分，因為它依靠那個整體。把循環理解為一個整體，使政治家利庫爾戈斯和解釋他的政治哲學家有別于政治黨派，后者受命運的擺布，仍然置身于循環之中（VI.10）。我們大可以懷疑，無法從柏拉圖那兒讀到循環說的利庫爾戈斯，卻具備波里比烏斯賦予他的理解力。然后我們看到，波里比烏斯使政治哲學多么密切地貼近了實際政治，他是多么勇敢地糾正了它的自然趨勢——他不像亞里士多德那樣依靠這種趨勢本身的前景，而是提出了一種同它對抗的新思想。

波里比烏斯確實說過，羅馬建立混合政體并沒有得到一位利庫爾戈斯或一位政治哲學家的幫助。但是他提出政體循環說，正是為了解釋羅馬的政體。因為他說，從起點（archē）上，這種政體的構成和生長便都遵循著自然（VI.4.13，9.12—14）。然而正如我們所知，羅馬政體的原則是三個部分的相互畏懼，而不是像利庫爾戈斯的斯巴達那樣，以預見和理性作為原則。在這種循環中，三種好政體尤其是王權和暴政的區分標志是：以自愿和理性的協約克服了少數和多數的相互畏懼（VI.4.2，6.11—12，8.1，9.1）。波里比烏斯斷言，羅馬人在沖突時“總是做出最佳選擇”，從而取得了利庫爾戈斯所達到的成就（VI.10，14）；因此在建立他們的政體時，他們不僅僅是不假思索地做出反應。然而，他們的政體并不是一個整體；它是三種成分的混合，其中每一種形式都不向其他形式做出任何讓步，孤立地看就像是一個整體（VI.11，12）。換言之，它是一個混合體，因為三部分都聲稱它屬于自己，人們不知道對它還有別的稱呼。

支持這三種形式的黨派精神也依然如故，因為黨派精神并沒有通過教育而發生改變。[[133]](#_133_10)賦予執政官分立的權力的形式（eidos），并沒有改變他們的行為。雖然執政官（通常）是元老等級的人物，他們離開元老院成為執政官，執政官任期結束后又回到元老院，但是他們因這種形式（他們的官職）的緣故而獨立于元老院。這就是波里比烏斯不同于現代歷史學家的原因，他循著我們在亞里士多德那兒看到的有關形式之重要性的論證，而現代有些歷史學家卻相信執政官的社會出身勝過其官職的形式上的優勢。因此波里比烏斯把他們稱為一種既有別于貴族政體也不同于民主政體的君主制因素。

羅馬政體的三種成分相互爭斗，所以它們不可能像亞里士多德的政體或現代立憲政府中的三種功能那樣，構成一個整體。它們中的任何一方都不能無拘無束地行動。當一方試圖成為主宰時，其他兩方便聯手反對它。至于這種政體是如何發生的，波里比烏斯沒有給予說明。不同的權力似乎是由一個辦事公道但頭腦糊涂的法官賦予的。[[134]](#_134_10)西塞羅為這種羅馬政體的形成提供了一種解釋，對于那些在不同時間爭權奪勢的人，他賦予他們一種難以置信的預見力——仿佛羅馬不是由一個人而是由一系列創建者籌劃的。[[135]](#_135_10)有些學者把一種“考古學”的解釋歸功于波里比烏斯（這樣它便可以成為對西塞羅有用的資源了！），但是，他雖然提供了一種循環論的解釋，但他不必為僅僅反映著這種循環的羅馬的事件提供一種解釋。他確實說過，三種要素在出現外部危險時會共同采取行動；[[136]](#_136_10)在發生這種情況時，它們不再相互杯葛，而是競相表現，看看誰能最好地應付緊急狀態（VI.18）。羅馬長于對付危難，長于對厄運做出反應，例如在坎尼被漢尼拔打敗時的處境。它的整個政體，而不僅僅是其中的執行部門，似乎就是以此為目標的。當我們看到羅馬的政體只有在面對外部緊急狀態時才成為一個整體，我們便認識到了它在戰爭和征服中取得成功的原因。在講述這種成功時，波里比烏斯實際上提供了對政體的“考古學”解釋，所以我們不必奇怪，他接著便用不少篇幅描述羅馬軍隊的組織。[[137]](#_137_10)

對于一個波里比烏斯表明是為了帝國而組織起來的政體，他有何評價？有些人相信，他受到了這種政體的迷惑[[138]](#_138_10)，然而有理由認為恰恰相反，他對它持深入批判的態度。他說，羅馬人通過在沖突中“選擇最佳方式”，達到了與利庫爾戈斯相同的目標，即“我們這個時代最好的政體”（VI.10.14，18.1）。他在這里似乎是把羅馬和斯巴達等量齊觀，它們在各自的時代都是最佳政體。但是后來他一直避免進行直接比較。[[139]](#_139_10)盡管他同意，循環論可以證明羅馬的盛衰，然而他馬上便僅僅預言它的衰落（VI.9.12—14），仿佛羅馬沒有極盛時代。在討論羅馬的政體之前，他對有意的疏忽發出了警告（VI.11.8）；我們從他的解釋中注意到，雖然他在贊揚利庫爾戈斯時斷定，公民團結一致奮勇抗敵的精神維持著斯巴達的統治，他卻不提羅馬的私人生活和教育。但是，羅馬政體的原則與暴政的原則如出一轍：不是團結一致，而是恐懼。最引人矚目的是，波里比烏斯沒有提到羅馬政體承受好運的能力，盡管他強調說，檢驗一個人或一種政體的辦法，就是看其是否既能承受厄運，也能承受好運。羅馬是否會像雅典一樣，被征戰的成功所毀滅，淪為暴民統治呢？

循環論的教誨似乎是：政體的退化來自內部原因，對外冒險并不能延遲這種退化。[[140]](#_140_10)與馬基雅維里不同，波里比烏斯避免在斯巴達茍安于一隅的做法和羅馬的帝國主義之間做出明確的判斷。然而同他對政體和個人之間的類比相一致，他把這事留給了個人，由他們去選擇是否追求羅馬政體為之建立的榮耀和權力（VI.50.3）。他本人的學生兼朋友西皮奧是他的完人楷模，在思考迦太基的覆滅時，他提到西皮奧對政治中的古典精神的永恒概括：“波里比烏斯，這是件好事，但我還是擔心，我預見到自己的祖國有朝一日也會面對同樣的命運。”（XXXVIII.21；另參見 XXIX.21）

事實上，羅馬人犯下了波里比烏斯在分析他們的政體時反對的兩個錯誤。就像所有黨派一樣，他們以為自己的政體——或者說，其實是所有的政體——是不朽的，故而沒有必要混合它們。其次，他們不相信好政體有著任何自然的基礎，于是他們依靠恐懼、迷信和帝國主義。波里比烏斯的“自然主義”遠不是為了揭示羅馬的權力，而是為了對它進行客氣而又堅定的糾正（波里比烏斯作為一名羅馬人的戰俘，并沒有處在抨擊他們的位置上）。他的自然主義不同于現代版本，它勸說人們接受和依賴自然。它沒有把自然化約為盲目的必然性或偶然性，也不認為政治是受恐懼或榮耀欲望驅使的人類的弱點。所以波里比烏斯的自然主義沒有建議征服自然或戰勝機遇。因此，他所說的政體的自然循環，并不是現代政治科學將人置于其中的那種自然狀態，通過對恐懼感的理性操縱，可以使人脫離這種狀態。這種科學將對政府的權力或功能給予新的定義，它所依據的背景是，波里比烏斯視為羅馬政體之特征的恐懼，是人類境況的本質。在波里比烏斯看來，執行權仍然是王權，仍然要負責培養優秀品質，而不僅僅是一種擺脫了自然限制的權力。如果說，他所描述的羅馬執政官就是馬基雅維里式的君主，他是為這種相似性而嘆息的。

### 羅馬的獨裁官

早期或古典共和時期的羅馬獨裁官，在現代理論中享有經久不衰的名聲，在實踐中也享有獨一無二的惡名。我們今天體驗過的法西斯主義獨裁者和其他獨裁，要為這種惡名負責，但是他們對共和主義手段的勇敢探索，卻被后來的思想家如盧梭和馬克思所采納。[[141]](#_141_10)在我們今天放肆的獨裁者身上，我們看到了現代執行官登峰造極的表現，這些執行官拒絕憲法的限制，為了自身而行使權力，雖然仍然打著人民或歷史動力的旗號。這種獨裁者雖然成了后來的執行權歷史中的主角，但是在我要講述的憲政主義執行官的發展史上，他只是一個的配角。

亞歷山大·漢彌爾頓在說明美國總統制中“強大執行權”的必要性時，就提到過“獨裁官這個可怕的頭銜”，以此證明羅馬人已經認識到同樣的必要性（《聯邦黨人文集》70）。他的對手反聯邦主義者也承認這個例子的有效性，不過他們指出蘇拉和愷撒濫用職權，釀成了共和國的覆滅。[[142]](#_142_10)早期的現代政治科學多么頻繁地提到羅馬的獨裁制度，可以從卡爾·施米特的《論獨裁》（Die Diktatur）中看到，此書也特別凸現了它的執行特征。不過，施米特把這種對羅馬獨裁官的興趣稱為一種現代特有的現象，把它同現代國家的形成聯系在一起。按施米特的觀點，在現代作家中間，這種討論是提出主權問題的一個手段——它主張共和國也需要一種訴諸“單獨一人”以解決糾紛的辦法。[[143]](#_143_10)我們就會看到，最先提出這一主張的，是現代執行官的奠基人馬基雅維里。

那么，羅馬的獨裁官就是真正的現代執行官嗎？我不這樣認為。羅馬獨裁官的現代身世，遠比它的古代歷史更令人興奮，它更多地掩蓋而不是揭示古代作家賦予它的含義。現代人為羅馬的獨裁官提供正當性，對其加以闡發和解釋，而古人卻盡量貶低它，對它表示悲哀。[[144]](#_144_10)處于紛爭不止的現代事件之中，如今不易對他們的判斷做出評估。現代作家如馬基雅維里和讓·博丹誘人誤讀羅馬先例，以此隱瞞自己別開生面的程度。這方面的一個出色事例可以從博丹的《國家六論》（Six Books of the Republic，1576）中看到。博丹提到獨裁官，是為了證明，甚至共和制的羅馬也同意主權的必要性和君主政體的優點；然后又通過引用塔西佗來強化這一觀點：“塔西佗說，在執行重大事業時，發號施令的權力必須限于單獨一人行使。”[[145]](#_145_10)這種說法粗暴地歪曲了塔西佗，卻很符合馬基雅維里的觀點；[[146]](#_146_10)借助于這種“塔西佗癖”（Tacitismo）（借塔西佗之口說出馬基雅維里的話，是十六世紀的時尚），博丹把馬基雅維里對獨裁官的興趣歸因于羅馬人。

然而，討論獨裁制度的古代作家，確實貶低獨裁官的必要性。這方面最清楚的例子，是前面分析過的波里比烏斯《歷史》中研究羅馬政體的第六卷。波里比烏斯在這一卷對獨裁官只字未提，更沒有進行討論，甚至當他含糊其詞地談到政體的三種成分在危急時刻聯合起來時，也沒有談到獨裁官（VI.18）。[[147]](#_147_10)此前，波里比烏斯曾詳細談到法比烏斯·馬克西姆斯被提名為獨裁官的事情，它發生于羅馬的一次災難性失敗、人民和元老院放棄了他們選出的統治者之后（III.86—87）。可是在這里，他對這種危急之中的權宜之計也沒有說什么，而是僅僅把緊急狀態下統一行動的可靠性作為這種政體的特征。

這種忽略，大概是波里比烏斯在贊揚羅馬政體的同時，對其做出謹小慎微的批評的一種反映。哈利卡納蘇斯的狄奧尼西烏斯是在共和國已經沒有留下多少東西可以拯救的時代從事寫作的，對獨裁官的說明就要直率得多。狄奧尼西烏斯說，對他的任命是與窮人作對的元老院的欺騙行為，旨在讓可以向人民發出訴求的法律形同虛設。因此，獨裁官制度不過是換了一個比較好聽的名稱、自愿同意或經選舉產生的暴政，在出現了法律無法提供正義的情況時，例如發生了軍事緊急狀態，或官員無法維護法律的內亂期間，加以利用（V.70—74）。總之，與波里比烏斯的保證相反，偶爾借助于獨裁官，等于承認羅馬政體在危難當頭之際并不能團結一致。

狄奧尼西烏斯直言不諱說出的真相，又被李維和西塞羅掩蓋起來了，這兩位羅馬人生活的時代使他們有可能或必須對共和國抱有責任感。但是這種隱瞞采取了兩種不同的形式。李維同意，求助于獨裁官是在“可怕事件的時刻”（in trepidis rebus），無論它是外部的還是內部的，此時政權的狀態受到干擾。它超出“常規手段”（consuetis remediis），因為獨裁官的創設沒有規定要訴諸人民或另一些正常程序。因此無暇深思熟慮。[[148]](#_148_10)然而李維堅持并且認為羅馬人也堅持提名獨裁官時程序的合法性。他講述了羅馬人在提名卡米盧斯為獨裁官時，極為痛苦地向元老院征求意見。當卡米盧斯由人民而不是執行官和元老院任命為獨裁官時，李維認為他并不是真正的獨裁官，而是“處于獨裁官位置上”的“準獨裁官”（pro dictatore）。

西塞羅大膽地試圖讓獨裁官符合法治，盡量給他比附上王權的優點：法治和王權是我們從亞里士多德那兒看到的兩種糾正暴政的手段（《政治學》1286a8—10）。西塞羅通過其代言人西皮奧說，獨裁官被視為一種“接近于王權”的新權力（《論國家》II.32），而不是一種暴政。就此而言，獨裁官制度類似于人們所熟悉的執政官制度。西皮奧向斯多噶派的拉耶利烏斯解釋說，在危難之際，人們就會尋求專家的幫助，例如向導和醫生。他又說，羅馬人民在更嚴酷的戰爭中尋求這種幫助，他們像服從君王一樣服從于獨裁官（I.40）——這意味著（與狄奧尼西烏斯和李維不同）獨裁官制度得到了他們自愿而理性的認可，而不是強加于他們的。

西皮奧在前面還論證說，任何政體要想長久生存，一定要由某種類型的慎思（consilium，I.26）進行統治。在解釋為何在三種單純的政體中他傾向于王權政體的原因時，他把王權政體比擬為人的頭腦，必須由其中最杰出的成分，即慎思的成分，單獨進行統治（I.38）。[[149]](#_149_10)這個成分使更大的整體達成統一。它不是馬基雅維里的那個作為“單獨一人”的執行官，他本身就是一個整體。西塞羅維持了這種虛構，因為這至少部分地肯定是一種虛構：獨裁官遵照王權政體的原則和專家的范例，繼續實行理性的統治，甚至他就是這種統治的化身。確實，他提到了兩種專家，仿佛是為了讓人懷疑他的主張；因為人們在緊急狀態下會感到迷惑，是服從很可能讓自己聽天由命的向導，還是服從有可能讓你保住性命的醫生？最具專長的人肯定也是最正確的人嗎？（I.41）可見，從王權角度理解的獨裁官，似乎像從法律角度理解的一樣難以讓人接受；事實上，西塞羅本人在其更加法制主義的對話中，提供了一種有關獨裁官一職的合法性的說明，它類似于李維的始終如一的描述（《論法律》III.3.9）。

維持獨裁官的合法形式，把他提升到王權的位置，是達到縮小其權力范圍這同一個目的的兩種方式。在古代作家對這個官職的解釋中，他們錯過了構想——即使事實上已在利用這種執行權時——一種擺脫法律、不受慎思或協商因素約束的強大執行權的機會。

### 神學政治學中的執行官

隨著基督教的出現，我們在亞里士多德的王權政體背景中看到的神學政治學問題也露面了。亞里士多德極力阻止自己對王權的論證被那些可能把它理解為一位人格神的人所利用。他在《政治學》第三卷介紹了一位政治哲學家，此人沒有祈靈于眾神，便解決了所有問題；在第四卷，他把君主政體分解為混合政體的諸要素；他對詩人和僧侶的虛妄始終保持戒心。但是，對受神庇佑的城邦的極端表現所發出的警告，卻故意十分低調，仿佛亞里士多德害怕遭受蘇格拉底的命運，他不想驚擾沉睡的狗，只想把問題告訴已被他喚醒的讀者。亞里士多德在反教權主義的歷史中并不占有突出的地位，大體上，他僅僅讓人們從城邦的自足狀態中，推導出統治者和公民沒有也不必把自己當作眾神的執行人。

然而，在《新約》那段最引人矚目的政治陳述中，圣保羅在談到統治者時說：“因為他是神的用人，是于你有益的。你若作惡，就當懼怕。因為他從不空言。他是神的用人，是申冤的，處罰那作惡的。”[[150]](#_150_10)這段話的實際政治含義并不明確，尤其是因為《新約》主要是一部非政治的經文，基督教不同于伊斯蘭教，它不是通過實際征服的圣戰而傳播的。

基督教的辦法是用教會的工作勸人改宗或扭轉信仰，這個教會，尤其在西方，不是世俗權力的工具。一般而言，在西方，在教會同中世紀的帝國或君主政體的論戰中，一方可以主張，既然統治者是上帝的臣仆，那么君主也應是教皇（神的頭號臣仆）的臣仆；另一方則可以聲稱，既然統治者是上帝的臣仆，那么君王無疑擁有自己神圣的權利。事實上，最初由教皇和皇帝分享的“基督的代理人”（vicarius Christi）這個稱號，逐漸被教皇所獨享。[[151]](#_151_10)

在此后的漫長歲月里，教皇制度繼續提出它在公元五世紀第一次宣布、尤其是杰拉西烏斯一世（492—496）的教義中所主張的僭權要求，即世俗統治者是教皇的執行人。當公元800年教皇給查理曼加冕為“羅馬皇帝”時，他實際上是用教皇的教義創設了一種職位，后來它被稱為神圣羅馬帝國皇帝，至少像是個準執行官，甚至有可能不僅如此。[[152]](#_152_10)在東方，羅馬帝國的皇帝沒有受到教皇或任何人的冊封，使其成為教會的仆人。東方的皇帝被稱為神的代理人，并自封為“寡人”（autocrator）。他充當在他自己與神之間進行溝通的人，讓東方的教會對他保持服從，由一個君士坦丁堡的教長擔任教會首腦。在君士坦丁大帝的統治下，優西比烏斯制定了一種教義，它利用了代表希臘化地區的諸君主提出的絕對專制的主張，并用基督教的任命去改造他們。既然天國中只有一個神和一部法律，那么人間也同樣如此；雖然皇帝本人不是神，就像希臘化地區的君王一樣，他卻是神的惟一代理人。這一論證在公元六世紀由查士丁尼皇帝加以重申并做了改進，他用編纂羅馬法典來反對教皇越權，用今天的史學家所說的“皇權教權一體說”（Caesarpapism）[[153]](#_153_10)，為自己的基督教君權提供正當性。

在西方，神學政治學的境況與此十分不同。在蠻族入侵之后，教皇看到了在打敗羅馬人的民族的君主中設立一個羅馬皇帝的機會。既然西方不存在對羅馬帝國享有合法繼承權的君士坦丁，教皇們就要冊封一個他們自己的皇帝，所以他不可能成為一個“寡人”；他將是他們的執行人，依靠由他們認可并解釋的上帝的恩寵進行統治。這個建立在神恩上的帝國，將取消以亞里士多德的方式建立在優點和奉獻精神上的權利要求，全部政治將浸潤于這個由高高在上的教皇加冕的模范人物的精神之中。這一計劃被設想出來并獲得了動力，數百年里教皇們一直努力落實這一方案，雖然結果各異，但有著確定不移的意圖。[[154]](#_154_10)他們從未成功地使皇帝真正成為自己的臣仆，然而他們確實為自己贏得了相當大的獨立性，以及在他們高興的時候或地方干預政治糾紛的權力，這種權力雖然從來沒有做到不可戰勝，卻也從未被顛覆。他們按部就班地取得進展，其標志便是那些偉大的教皇為獲得新地盤和附帶好處所做的努力。一次這樣的嘗試是公元八世紀君士坦丁的整體“捐贈”，即所謂的君士坦丁禮物，他懷著皈依基督教的狂熱，把自己的整個帝國，無論東方還是西方，統統送給了教皇。[[155]](#_155_10)于是教皇能夠按自己的意愿處置帝國，但這只是暫時的；因為君士坦丁的捐贈雖然是為了行善，是送給圣彼得的繼承人的，而教皇的捐贈卻是針對個人的，教皇高興的話，他還可以收回。這種情況體現在教皇設立一個皇帝的加冕儀式之中。假如文件已經形成，也是出于對君士坦丁成為基督徒的意愿以及所有追隨他的基督教統治者的慈悲。

那么，神圣羅馬帝國皇帝是執行權的一個例子嗎？即便是，它也僅僅對理論上的認知更有意義，盡管存在著普遍有利于皇帝高于教皇、地方君主高于皇帝的權力現實。教權說的基礎是教皇索西穆斯在公元420年定下的教皇“不可受到審判”的原則。[[156]](#_156_10)馬基雅維里在評論查理曼的加冕儀式時說：“查理曼斷定，作為上帝代理人的教皇，不可受到人的審判。”[[157]](#_157_10)他重復“審判”這個字眼，意在指出人類審判的不可避免性以及人類掩飾其審判的欲望。在這種情況下，由教皇做出的審判，被教皇享有上帝恩寵的主張所掩蓋。在基督教的教義中，享有恩寵的主張，優先于任何權利主張。統治者提出享有恩寵的主張，便不為自己的當選和作為統治者的行為承擔責任；他既不是因為自己的優點而成為統治者，也不是因為這些優點而實行良好的統治。他不能以亞里士多德的方式，為自然的贈予和限制承擔責任，因為甚至在經過哲學改造的基督教中，恩寵也高于自然，沒有人能夠濫用恩寵。在教權至上論中，皇帝是教皇的執行人，然而教皇也是執行人，他是基督或上帝的代理人。這就是教皇不能受到審判的原因。但是西方的皇帝能夠并且確實以類似于自稱上帝代理人的東方皇帝的僭權方式，去回敬教皇。

享有恩寵的主張和權利主張一樣，都會引起爭議：你是我的執行人！錯，你是我的！不存在解決這種爭執的辦法，大概除非把它理解為權利之爭：教皇的權利來自于他的職能，它類似于皇帝因其職能而得到的相應地位。但是，這一爭執的性質后來發生了變化，并且正如我們在亞里士多德那兒看到的，從權利角度對這一爭議的任何解決辦法，都會導致王權或混合政體，而不是導致執行權。執行權是看得見的和果斷的執行的權力，它與教皇的“plenitudo potestatis”（全能的權力）相反，后者必然總是比現實更隱晦，從來不會產生由皇帝替教皇執行的明確無誤的決定。這種缺少執行人的情況，反映在馬基雅維里所領會到的悖論之中：從基督教造成的政治后果看，它既過于軟弱，又過于野蠻。它過于軟弱，是因為神的命令干擾了政治的必然性（“你不可殺人”）；它過于野蠻，是因為它超出了政治的必然性（“你不可再侍奉別的神”）。我們將會看到，馬基雅維里解決恩寵和權利之爭的辦法是引入人類之必然性的原則：凡是對于我們必然的事情，既是天意，也是正義的；我的必然性可能與你的必然性相沖突，然而根據必然性原則，我們不應當爭論嚴格必然的事情以外的事情。馬基雅維里把必然性引入政治爭論，由此消除了責任問題，因為誰也不為能自己所面對的必然性負責。

但是，就算這種必然性無可避免，馬基雅維里為解決神的恩寵和人的權利之爭而提出的必然性原則，卻不是不可避免的。其實，教皇并不是出于對至高無上的人類必然性的尊重，才要讓皇帝成為他的執行人，皇帝也不會以這種論證為自己辯解。神圣羅馬帝國的皇帝不是現代執行官，后者的實際行動是要結束一切爭執；他是一個神學政治學的執行官，他的享有恩寵的主張從本質上說是有爭議的。假如我們把這個皇帝稱為執行官，這是因為他是教皇的執行官：或者反過來說更正確？但是，不管現代執行官說些什么，他其實都屬于他自己，而不屬于別人。

因此，盡管有基督教的非政治性格，由此造成的政治處境的不確定性，以及基督教世界中的教會和國家之爭，但一個顯而易見的危險是，人們為他們的世俗爭執做出一種神學解釋，把他們自己的憤怒理解為神的憤怒。爭論者非但沒有消除沖突，反而加劇了沖突；他們非但沒有平息人類憤怒，反而使其變本加厲，這不是由于模仿更狂熱的信仰，而僅僅是因為情不自禁地濫用人類呼喚神靈救助的傾向。

因此，不能像亞里士多德忽視城邦的神職人員那樣，無視基督教會，也不能像他不屑一顧地利用詩化神學那樣，把《圣經》打發掉。對政治科學家來說，新的環境使人不可能采取他掩蓋——用斯賓諾莎表達可能是永恒的政治問題時所采用的概念來說——神學政治學問題的策略。政治科學必須正視這個問題，而且要提供一種對人類政治的理解力，由此產生一種安全的選擇，它不同于有可能被某些政治人濫用的選擇，他們能夠利用人類的政治，使其變成報復性地執行神的統治。

## 四 神學政治學的執行官

受上帝統治的人怎么能夠統治自己呢？這個神學政治學的問題，是中世紀政治學中事關全局的問題，它使主教們在特定的領域里反對國王，并在教皇與他所期待的執行官即皇帝之間的戲劇性沖突中達到頂峰。因此，我們可以在歷史和思想的眾多場合評價這個問題。不過我們關心的是對事件的解釋，并且指出了在亞里士多德那兒不存在對執行權的解釋，所以我選出了三位杰出的亞里士多德主義者——托馬斯·阿奎那、但丁·阿利吉耶利和帕多瓦的馬西利烏斯，看看他們對亞里士多德的體系有哪些補充和調整，以此來討論神學政治學的執行官的危險。面對同樣危險的馬基雅維里對這三人都很了解。但是在他們中間，誰也不會建議他把亞里士多德拋在腦后。與人類的統治是在執行神的意志的觀點相反，他們試圖恢復和調整亞里士多德的使人承擔起自我統治責任的統治觀。誰也沒有產生馬基雅維里那樣的想法，即把教皇的執行角色轉移給根據人類的必然性進行統治的世俗君主，以此來逃避那種責任。

### 阿奎那論王權

托馬斯·阿奎那是基督教亞里士多德主義的圭臬。他是亞里士多德的最杰出、最全面并且幾乎是最早的基督教解釋者。面對政治在基督教教誨中的不確定狀態，阿奎那賦予了政治一種它自身的完整性，同時否認它獨立于上帝。因此，可以把政治理解為受上帝命令的指引，但不僅是執行這些命令。為了完成這項任務，阿奎那接受了亞里士多德的自然觀，它因為十三世紀重新發現了《物理學》而能夠加以利用。[[158]](#_158_10)但是他用這種觀念專談政治，對它重視的程度在亞里士多德本人的思想中是看不到的。

對亞里士多德來說，自然為了一個目標而運動；自然中無生命和有生命的東西，都具有達到特定目標的內在動力，它們的形態或結構使它們適合于這個目標。事物的自然[本質]也就是它內在地具備的東西。阿奎那把這種亞里士多德的觀點與基督教有關自然是被創造物的教義結合在一起，斷定上帝是自然的創造者。因此，所有的自然[本質]和人類的智力本質，除了是被創造的，又被視為內在的，或者說是它們應有的本質；它們雖是被創造的，但這并沒有使它們成為神的工具或傀儡，因為上帝把它們作為自然中的自然[本質]創造出來，既是為了上帝自己的目的，也是為了它們自身的目的、自然的目的。阿奎那用我們下面就要談到的兩種不同方式——自然法（尤其在《神學大全》中）和他的《論王權》一書中的自然和諧性（natural sociability）——把這種自然的內在特征應用于政治。

阿奎那在《神學大全》中對自然法的出色討論，他的一些繼承者有大量闡述，但這只是他著作中的514個問題之一。這一討論發生的背景是對法的一般論述，這種法與恩寵相關，是來自上帝的人類行為的外在原則，它同內在的、固有的或自愿的優秀品質相反。法外在于人類的行為，所以阿奎那對自然法的討論（Ia IIae 90—108）是與他對正義的品質的討論（IIa IIae 80）相分離的。[[159]](#_159_10)這種分離導致了一種法學理論，它使自然法和政治保持一定距離。阿奎那以“自然法”作為起點，指出這種法是為共同利益而做的一種安排，它由“全體”，或它的“某個代理人”，即擁有強制力的“公共人”（public person）加以落實。這個代理人不是執行官，因為后來阿奎那以亞里士多德的方式，在人類法的背景下，把他定義為（Ia IIae 95.4）統治者（gubernans）或政權（regimen）。但是，假如他不是人民的執行官，那么他更不是上帝的執行官。阿奎那的自然法概念的功用似乎恰恰就是為了抵制這種可能性。

自然法是上帝的外在法的一部分，是人類通過其理性能力而分享的一部分。它也不同于《圣經》所揭示的神法，后者是不借助于外力的人類理性所不可企及的。因此，自然法既非簡單地獨立于上帝之法，也不是它的執行者。就它是一種法而言，它外在于人，就它是自然的而言，它又是內在的或固有的。自然法允許人類享有自由，但又對它有所限制，從而把我們的自由從反叛上帝的力量轉化為既遵守他的法，也符合我們的意志。在阿奎那看來，自然法完全不像今天有人可能認為的那樣，或在十六和十七世紀法學家精心編纂的法典中那樣，是對自由的否定。為了評價部分地內在于人的自然法的意義，人們必須把它與神的恩寵加以比較，后者是純粹外在的（雖然它的前提是靈魂中要有某種能夠領悟它的因素，Ia IIae 110.1）。阿奎那說，雖然恩寵“比自然更靈驗，但是對于人來說，自然更根本，因此也更持久”（Ia IIae 94.6）。

自然法也不以任何方式決定人法，使其成為自然法的執行者。自然法僅僅是人類行為最一般的原則。不是自然法決定人法，相反，必須用人法來確定自然法（從具體列明的意義上）。這種確定是通過精明的慎思，而不按照某種技藝的固定規則或方法（Ia IIae 57.4；IIa IIae 47.4，15）。人法做出的決定來自于自然法，然而它們不是自然法的一部分，也不具備其普遍性的權威。可以說，各民族的法來自于自然法，就像從原則推導出結論一樣。但是，從自然法推導出民法時“遵循著特定的模式，每個城邦據此為自身確定什么東西最為適宜”（Ia IIae 95.4）。在解釋人法和神法（神啟之法）的關系時，阿奎那沒有討論既然有神法，為何人法仍然必不可少。相反，他說明了神法為何是必不可少的（Ia IIae 91.4）。他給出的理由——人類向往永恒幸福的傾向、人類判斷力的不確定性、動機的隱蔽性、懲罰一切錯誤的不可能性——概括了人法的必然的不完美性。但是如此一來，它們也使人法擺脫了使其模仿、接近或執行神法的要求。

相應地，阿奎那討論懲罰和報復的方式，是要阻止在執行上帝的憤怒時濫用懲罰和報復，同時又為人類表達自身的憤怒留出余地。他說，人人都可行賞，但懲罰權只屬于法律的仆從（Ia IIae 92.2）。然而，在這種論述中，他并沒有引入一個利用這種仆從的懲罰權的廣義的執行官。與此相似，在談到報復問題時，阿奎那同意，它本身不是一種罪惡和有害的行為。相反，報復是自然的，因為消滅有害的人是一種“自然傾向”。他提到圣保羅的警告（《新約·羅馬人書》13:4，KJV，見第三章的引文），用來為“神圣秩序”（IIa IIae 108.1）限制下的正當報復進行辯護。可見，人類的報復既沒有被否定，也沒有被強加于他們。阿奎那的自然觀保護人法的執行免于雙重危險：受到壓制，或被用來服務于外在于人類的利益。

在《論王權》這部題獻給塞浦路斯國王的未完成著作中[[160]](#_160_10)，阿奎那沒有談到自然法，而是依靠人的社會性。但是這種社會性不需要任何其他類型的社會，只需要一個為自身而存在的自由社會，不是為別人而存在的奴隸社會。這一區分使阿奎那贊美羅馬共和國的優秀品質，它依靠一種反對君王的共和主義精神。他也堅持王權和暴政的區分：人們不能簡單地滿足于《圣經》中把君王比作牧羊人的說法（《論王權》I.1.12—13；4.35；6.51）。

亞里士多德在《政治學》第三卷闡述了共同福祉的概念，它來自于民主派提出的論證。他發現，這種論證從本質上說是以最優秀者的王權為根據的。然而，阿奎那是處在不同的歷史環境中，這時存在著大量的王權政體，基督教徒也不太愿意提出世俗的政治要求。為了改善王權，他直截了當地從人性本身入手，用共同福祉的概念糾正基督教對自由政治的精神漠不關心的態度。他的論證的頂峰是把君王理解為創建者，他通過建立王國為人們提供了一個新的起點。[[161]](#_161_10)這個創建者算不上一個創造者，他必須接受和利用已經存在于自然中的事物——他必須按自然的原樣接受自然，按上帝已經創造的樣子接受上帝的創造物（II.2）。把這個君王視為一個創建者，使我們記住我們對上帝的依賴，但不是像奴隸那樣服從他的法。人類是一個“自由人的群體”（I.I.10），人類的自由有其本性作為保障，也就是說，有其特殊類型的不自由作為保障。

理性從人性中發現并給予支持的一切，是否都與基督教教義的全部要求相一致呢？這是個棘手的問題，它后來成為形而上學和政治學所關注的一個焦點。如何看待人類的不服從呢？它是一種需要像亞里士多德那樣加以高貴化的原始的自由意識呢？還是一種需要像《圣經》那樣進行壓抑的傲慢？阿奎那在這兩種做法——它們與馬基雅維里為提出自己的執行權觀念而設想的政治科學都相去甚遠——之間做出了善意的妥協。

### 但丁的君主政體

在托馬斯·阿奎那看來，教會和教皇的權威是不容質疑的。在《論王權》中，他建議君王自愿接受教會和教皇。君王必須接受超自然對于自然的優越，或精神對于世俗的優越，阿奎那宣布，君王必須服從神職人員，尤其是神職首腦教皇（II.3）。這種服從也許能用自然的理由加以證明，它是確保王權和暴政之間的區分所必需的。因此，為了使自己成為君王而不是暴君，君王應當自愿接受教會的權力對其權力的限制，因為教會是永恒的精神力量設在俗世的機構。不過阿奎那在這里說得不是十分清楚，無論如何，這種服從教皇的實踐含義尚不明確。[[162]](#_162_10)

1302年頒布的教皇《唯至圣詔書》（Unam Sanctam），以教皇卜尼法斯八世本人所喜歡的一種明確而極端的方式，使這種含義得到了澄清。我們從中看到了兩把劍的教義，它以《路加福音》22：38為根據，基督在這里對他的門徒說，劍是必要的，但兩把劍也就夠了。[[163]](#_163_10)它們被解釋成信仰之劍和現世之劍，它們都應處于教會的權力范圍之內。現世之劍掌握在君王和軍人手里，但是按《詔書》的規定，它們的運用必須“得到神職人員的命令和允許”（ad nutum et patientiam sacerdotis）。從這種廣義上說，“現世的權威必須服從信仰的力量”。這種說法，不管它的實踐意圖如何，至少就它的主張而言，似乎超出了教會為了自衛或本著寬松監督的精神而對世俗事務的偶爾干預，它似乎提出了用一把劍實行神權統治的可能性——在這種情況下，限于處罰和征戰的政治權力將成為教會的執行者，將按照一個本身不能揮舞真正的刀劍或“強制力量”（vis coactiva）的精神權威的命令，行使這兩種工具性的職能。

針對卜尼法斯八世的這種主張[[164]](#_164_10)，但丁認為世俗君主和皇帝擁有直接來自上帝而不是來自教會的權威。皇帝的目的是像哲學所教導的那樣，保障現世生活的幸福；教會的目的是保障信仰所教導的來世生活的幸福。它們誰都不是對方的下屬，也不是在同一個領域中處于平等地位。它們都是在上者，但性質不同。教皇跟人們是為父的關系，皇帝與世人是主子（dominatio）的關系（《論君主政體》III.11）。[[165]](#_165_10)我們不妨從但丁的主要政治著作《論君主政體》（ca. 1312）看一下，他如何對待他所想到的一個服從教皇的世俗政府的危險。（在《神曲》的詩篇中也可以看到許多政治言論，不過我無法討論這兩部著作之間的關系這個難題。[[166]](#_166_10)但丁在《神曲》中抨擊了教皇，但幾乎沒有談到君主政體，而在《論君主政體》中，他對教皇十分恭敬，把君主政體作為自己的主題。）[[167]](#_167_10)

在《論君主政體》中，但丁并沒有開門見山地主張，皇帝擁有直接來自于上帝而非其他人，即教皇這個上帝的臣仆或代理人的權威。這是他在第三卷中的第三個命題，它出現在他的另一些討論之后。他先是在第一卷說明了什么是世俗的君主政體，在第二卷討論了羅馬人民對這種君主政體，即神圣羅馬帝國的君主政體，是否提出了正確的要求。我們可以猜測，但丁沒有直接討論這個問題的原因是，他并不想讓皇帝擺脫教皇的權威，以便他能認可皇帝按自己的愿望執行上帝之法的要求：簡言之，但丁沒有為了創造一個現代主權者而攻擊教皇，而是在第一卷提出了十一條論證，用來證明世俗的君權，“主宰所有人的惟一的最高統治者”，“對于現世的利益來說是不可缺少的”（I.2）。他沒有提到亞里士多德的“pambasileia”[[168]](#_168_10)，即支配所有人和所有事物的王權政體，而是收集了一些證據，它們形成了一種對亞里士多德的王權政體的解釋——一種十分古怪的解釋，盡管但丁沒有這樣說。因為跟亞里士多德本人不同，他假定亞里士多德的王權是可以實現的，可以讓一個君主成為全世界的統治者。托馬斯·阿奎那在《論王權》中沒有提出這樣的設想，他不言而喻地認為，他所說的國王和王國，只是眾多國王和王國中的一個。但丁則認為，奧古斯都皇帝是實際統治著全世界的世俗君主（在教皇面前，有些事情是他不必解釋的，I.16）。在但丁本人的時代，弱小不堪、四面楚歌的神圣羅馬帝國皇帝，縱然不是他的論證的范例，卻是其受益者。

把亞里士多德的超驗王權變為實際王權的后果，顯然是背離亞里士多德并對他進行曲解。[[169]](#_169_10)在《政治學》第三卷，亞里士多德是從城邦的形式入手，展開其更為直截了當的政治論證，而但丁則把城邦的目的作為他的惟一論證的起點，仿佛沒有必要討論形式。[[170]](#_170_10)此外，亞里士多德把王權當作遙不可及的政體，所以在《政治學》第四卷至第六卷有關落實最佳政體的討論中，他一一談及不同的政體，尤其是混合政體。然而，但丁認為，自然的創造者上帝在確定人類的目的的同時，也使這個目的能夠通過一種政府形式，即可以使人團結在一起的君主政體，而得到實現。亞里士多德堅持政體的多樣性，提出即使在最佳政體中好人也不同于嚴肅公民的觀點（《政治學》1276b36—1277a25）。而但丁在引用亞里士多德時宣稱，在最佳政體的統治下，他們并無區別（I.12）。[[171]](#_171_10)最后，亞里士多德的語氣穩重而負責，他的論證從政治言論著手，局限于政治領域。而但丁在更像是物理學或形而上學而不是政治學的證明中，訴諸作為一個整體的自然。雖然他區分出理論科學和實踐科學，但他同意實踐活動僅僅是理論活動的延伸[[172]](#_172_10)，這大概是為了回敬卜尼法斯的《唯至圣詔書》（I.3，4）。大體上說，他似乎是個烏托邦主義者；但是考慮到中世紀的背景以及人在自然中的位置和受到神的支配，但丁的《論君主政體》與康德《論永久和平》一文中那種已獲凱旋的人本主義理想，是很容易加以區別的。

但丁沒有從政治爭論入手，而是把包括人類在內的整個自然界的最終目的的原則（principium）作為起點。并且但丁把這一原則等同于現世的君主政體。但是，就像亞里士多德對“統治一切的王權”的惟一“archē”（原則）的討論一樣，在這種自然的法則或原則與人類的法則或原則之間的等同背后，存在著一種基本的不明確性：是人服務于自然的目的，還是自然服務于人的目的？但丁用阿拉伯哲學家和非基督教的亞里士多德主義者阿威羅伊（1126—1198）的“可能的智慧”（possible intellect）這個概念來表達這種不明確性。既然自然為一切事物規定了目的，不會荒廢任何事物，所以人肯定也具有與另一些事物不同的目的：這就是“可能的智慧”。人類特有的任務就是實現這種可能的智慧，但丁把它理解為一項政治任務。

但丁把可能的智慧政治化，他采取的方式雖然不同于阿威羅伊[[173]](#_173_10)和亞里士多德，但它確實是服務于亞里士多德的對自然目的論提出懷疑的意圖。我們在亞里士多德那兒看到的不確定性再次出現：當可能的智慧得到實現時，人們是服務于自然的目的，還是讓自然服務于他們的目的？假如人僅僅服務于自然的目的，他們必然是自然的奴隸；假如他們服務于自身的目的，他們便不會對他們的自由施加限制。但丁在《論君主政體》第一卷中的論證，和亞里士多德在《政治學》第三卷中的論證一樣，穿梭于不可接受的兩個極端之間并把它們編織在一起。[[174]](#_174_10)但丁在這個世界的善（自然之善）和另一個世界的必然性（人類之善）之間保持平衡。結論是自然允許人類達到完美，并暗示著它的面貌，可是并未給它提供保證——其實，自然把它的實現留給我們去完成。因此，自然既沒有逼迫人接受一個使其達到完美的高級法的軟弱執行人，也沒有要求他利用一個強大執行人這種方式或模式，去追求既不受必然性保護也得不到健康傾向鼓勵的自身的善。但丁的政治學處于使現代執行官地位曖昧的兩個極端之間的自由地帶。不應把但丁的君主視為一個執行官，而應把他當作一個“minister omnium”（I.12），即包括人類在內的“萬物的臣仆”。他服侍萬物時，讓人遵守某個完美的標準；他服侍所有的人時，促進他們自治的權利。[[175]](#_175_10)

在《論君主政體》第二卷，但丁承認自然（或利用自然的上帝）沒有為君主的統治提供保證。這種統治必須像羅馬人民獲得他們的帝國那樣去爭取。但丁在這里考察的問題是，羅馬人民是否以正確或正義（de iure）的方式獲得他們的帝國，并由此獲得了世俗君主的職位。但是，這個較為狹隘的問題，其實是把第一卷中更廣泛的探索，延伸至人類正義的可能性問題。人類的正義是神的命令或自然法的執行者嗎？或者，人能夠保持對他們十分重要且相關的正義的獨特性與自然之間的和諧，而不是簡單地服從自然嗎？奧古斯丁主張前一種觀點，西塞羅主張后一種觀點；馬基雅維里既拒絕他們兩人的觀點，也拒絕但丁的觀點，提出了第三種回答。

在奧古斯丁看來（《上帝之城》，卷五），羅馬帝國漫長的歷史表明，盡管有它那些英雄人物的優秀品質，人類的品質是不充分的，仍需要神對今世來生的賞賜。西塞羅認為（《論國家》，卷二），羅馬共和國的歷史表明，在得到相當的修飾之后，一個民族能夠以正義的方式獲得并行使它的統治權，因此，不必墮落到犯罪，人類正義（或自然正義）也是可以獲得的。但丁對這個事的看法，似乎更接近于西塞羅而不是奧古斯丁（雖然他讀不到西塞羅的《論國家》，因為那時尚未發現這本著作）。他放棄了他在第一卷（I.4，14）中所設想的普遍和平的必然性，決心爭取正義力量的獲勝——然后通過認可戰斗成果的正義性，賦予獲勝的力量以正義性（II.7—9）。他沒有像奧古斯丁那樣，讓人類的正義服從神圣的天命，而是讓神圣的天命得到人類正義的協助——即使正義僅僅意味著在兩個君主的爭執中，我們人類需要一個獲勝者。然而，但丁并沒有放棄正義，像馬基雅維里那樣宣布一種不存在正義的新的品質；在馬基雅維里看來，羅馬的歷史證明了人類的品質的力量，而不是神圣天命的力量，證明了人類正義的軟弱無力，而不是它的可獲得性。

但丁避免這種馬基雅維里式的結論。在《論君主政體》第三卷，他主張皇帝擁有直接來自上帝的權威，不必借助于教皇。他的關鍵論證（III.8）針對的是《馬太福音》的段落（16:19），它授予彼得對“萬物”，尤其是——這位教皇的擁護者說——對人類的所有法律和命令加以捆綁和釋放（binding and loosing）的權力。但丁斷然拒絕這種主張，他解釋說，“萬物”是分為自然類別的，在看待它們時必須考慮到它們的差異；具體說來，他提醒教皇，人類是一種有意志的動物，他們執著于自身，不思悔改。他們需要一個符合他們的愿望的政府，一個既不蠻橫也不奉承的政府。[[176]](#_176_10)這便是亞里士多德和阿奎那所說的人類的執拗，把這種執拗稱為人和自然的分界線，或人和上帝的分界線。

但丁和亞里士多德一樣，把皇帝等同于哲學家（III.12，16）。不過但丁沒有像人們可能期待的那樣，否定教皇的權威。有一段結論性的語言，人們一直以截然相反的方式做出解釋：或是為了表達他的不可動搖的基督教信仰，或是一種譏諷式的表面讓步。[[177]](#_177_10)但丁說，愷撒對彼得懷有長子對父親的敬重（III.15）。假如這是但丁向當時的統治權做出的讓步，那么它大概不是表面的讓步，而是一種發自肺腑的認識：需要一個傳統權威[[178]](#_178_10)（即父權）使人們始終記住，統治的權威必須來自上面。為了維護人類的自由，這種權威必須具有兩重性，即精神的和世俗的（III.16）。[[179]](#_179_10)但是，把它們歸為一個體現在一個人身上的現世權威，絲毫也不能保護人類的自由。《論君主政體》第一卷提出的人與自然統一的必要性，可以用有關人對自然的主宰權的強烈主張加以反駁，但是這將取消但丁在第二卷所闡發的正義的可能性，否定他在第三卷作為主題所討論的權威的意義。從后來由馬基雅維里確立的世俗主義重新看但丁，我們便可以看到但丁的反教權主義的局限性，這是由他本人的解釋造成的，而不是因為他不太專一地拒絕變成——用馬基雅維里的話說——“十足的惡棍”。[[180]](#_180_10)

### 馬西利烏斯和作為執行人的統治者

帕多瓦的馬西利烏斯的巨著《和平的捍衛者》（1324），幾乎把我們帶到了通向現代執行權學說的十字路口，因為“執行”和“執行人”在這里第一次成為政治科學的主題。馬西利烏斯是最偉大的政治科學家之一，我也打算這樣來看待他，即把他看作一個政治科學家。人們通常從歷史的角度討論他，這或是因為他那些令人興奮的對現代觀念的預見，或是因為他對包括后來的新教徒在內的教會改革家的影響。他關于執行的思想，當然也是這些預見之一。但是，只有對它作為政治科學的價值加以考察，才能對它有恰當的評價。如果不加考察，它看起來也許不過是一種運氣，一種無意之間撞上的發明，基本上沒有什么意義，而且會讓我們沾沾自喜地以為，自己的前輩不過是一些稚童。然而，一個像馬西利烏斯這樣偉大的思想家，當他未能把他的預見貫徹到底而讓我們駐足三思時，那種對預見力構成限制的躊躇或拒絕的態度，也給我們留下了深刻的印象。在這種情況下，我們能夠對我們現代觀念中一些基本要素，同時也對另一些觀念占上風的歷史時代，有所了解。用流行的話來說，文本把我們引入語境。那么，馬西利烏斯為何只是接近于看到現代執行官呢？

馬西利烏斯似乎把統治者或所有的政府理解為擁有主權的人民的執行人；他把執行法律的任務置于成功的統治的核心位置。通過反駁錯誤學說、提出新的真理為世人提供幫助的哲學家，不僅會維護他們國家的和平，大概還能發現他們作為哲學家所追求的智慧。馬西利烏斯使我們脫離了亞里士多德深思熟慮地忽略執行官的做法，但是他對自己審慎并且懷著敬意的背離行為做了很有分寸的限制，又回到了亞里士多德的原則，根據這一原則，執行人必須處于從屬的位置。

馬西利烏斯似乎打破了我們從基督教亞里士多德主義者那兒看到的模式，即依靠自然去對付神學政治學的執行官的危險。他只有兩次談到自然法，然后把它作為一種準自然法（quasi-natural law）談論（《和平的捍衛者》I.3.4；19.13；另參見I.1.4）。他只在一個地方提到自然正義，他僅在比喻的意義上（transumptive）宣稱它是“自然的”（II.12.7）。他所列舉的自然正義的例子，僅僅涉及維持社會的最低限度的行為，與我們從阿奎那和但丁的自然正義中看到的最佳社會的人類生活完美性相去甚遠。馬西利烏斯拒絕這種把自然正義等同于正確理性的更高的視角，因為合乎理性的未必是得到普遍同意的，而得到普遍同意的未必就是合乎理性的（II.12.8）。自然正義必須落實于公民的法律，而無論從最低限度還是從完美的角度看，它都由此失去了它的合理性。當個人在法律不存在或不完善的地方打算進行干預時，他服從的是一種得不到理性和法律保障的準自然法。雖然馬西利烏斯對生活和美好生活做出了亞里士多德式的區分，對亞里士多德也多有引用，他卻從未提到亞里士多德的人從天性上說是一種政治動物的定義。[[181]](#_181_10)人在天性上是什么，似乎并沒有為我們充分說明人的政治是什么。總之，馬西利烏斯——不同于阿奎那和但丁——似乎很少利用人性去指導政治或為其提供基礎。

這種差別并不意味著馬西利烏斯對教皇的行為或自負表示滿意。他是有史以來教皇權力的最堅定的死對頭——但丁甚至馬基雅維里都不能望其項背。但丁愿意向教皇讓步，馬基雅維里接受了一個后來成教皇的紅衣主教交給他的使命（寫作《佛羅倫薩史》）。而馬西利烏斯在他的著作中斷然聲稱，那些煽動社會分裂的教皇，就該讓他嘗嘗極刑的滋味（II.28.29）。他們以自己擁有對現世主權者的全權（plenitudo potestatis）這種主張為由，對世俗政治所進行的干預，構成了發動革命的“單一原因”，這是亞里士多德《政治學》第五卷列出的原因中所沒有的，因為他對此一無所知。在承認新的環境并對做什么做出判斷后，馬西利烏斯在人的精明慎思而不是自然法中找到了更多的幫助。他還想促使某些人——皇帝、公民、哲學家甚至神職人員（因為神職人員也是他的讀者）——更主動地采取行動，而不是消極地依靠自然去匡扶正義（II.1.2）。他沒有用自然法使神法的執行變得溫和，而是要通過提升人類法律的地位去完成那項任務。

假如人類的法律不能依靠社會性的自然傾向或政治去激勵人們的服從，假如立法者不想為此目的而讓人類的法律服從神的法律，那么人類的法律就必須提供它自身的實施能力。馬西利烏斯沒有求助于哲學家的正義理性或教會的批準，而是轉向人民的同意，把它作為“強制性權力”或實施的來源。人民確實不行使這種權力，可是他們通過自己的同意，在政府中設立了這種權力。馬西利烏斯把政府稱為他們的廣義上的“執行者”。

古典時代和中世紀拉丁語中使用的“executio”一詞有兩層含義，即我們今天所說的“執行”和“懲罰”。托馬斯·阿奎那在談到“executio iustitiae”（執行正義）時，一般是指懲罰的職能。在他看來，正義可以區分出建設性的品質（architectonic virtue）和“virtus executiva et ministrans”（執行人和仆從的品質）。[[182]](#_182_10)他也用“executivum” 來表示亞里士多德對立法技巧和政治技巧的區分，并且解釋說，政治意味著在具體事物中執行立法者的普遍理性。[[183]](#_183_10)他用“執行”指一些工具性和從屬性的現象，它們更多地同臣僚而不是君王有關。

布呂安·梯耶內發現了一個馬西利烏斯的同代人、教皇至上論者愛爾維烏斯·納塔利斯，他認為“執行”是世俗政權代表教皇從事的工作——這正是馬西利烏斯所擔心的那種執行。[[184]](#_184_10)阿蘭·格維爾特在其論馬西利烏斯的名著中，從教皇至上論者羅馬的吉萊斯、維特博的詹姆斯、奧古斯丁·特萊弗斯和阿爾瓦魯斯·佩拉格斯那兒也找到了類似的用法，這些人堅持認為，世俗統治者擁有他們為教皇服務的“secundum executionem”（次級執行）權力，但是不擁有他們自己的“secundum auctoritatem”（次級權威）。[[185]](#_185_10)馬西利烏斯本人討論——并抨擊——了這一區分，因為它來自于圣伯納德對兩把劍之說的錯誤討論（II.28.24）。但是，教皇至上者在討論世俗統治者的代表教皇的執行權時，他們并沒有進一步把它劃分為立法權和執行權。但丁反對世俗統治者是教皇執行人的觀點，堅持把“legis lator”（立法者）和“legis executor”（法律執行者）的角色一起納入君主的權力（《論君主政體》I.13）。馬西利烏斯是把統治者完全理解為人民的執行人的第一人。他沒有走得像霍布斯那樣遠，后者認為這個執行人應當成為他們的代表，但是馬西利烏斯已經非常接近于這種觀點（《和平的捍衛者》I.15.4）。

與這種執行觀的擴展同時出現的還有另一種創見。馬西利烏斯強烈暗示說，既然他的教導肯定同“聽從和相信謬誤的習慣”直接發生沖突（II.1.1），因此他的教導是全新的。相應地，雖然亞里士多德的政治科學只在惟一的一點上存在缺陷，然而馬西利烏斯必須徹底糾正它。也就是說，為了阻止教皇的統治，他必須區分統治行為和立法行為——這是人民的職能——把統治行為定義為執行行為。統治的實際原因，即人民設立統治者的原因，壓倒了最終的尤其是形式上的原因。人類首先需要一個政府的原因——懲罰犯罪——壓倒了政府的目的，政治科學由此而被限制在廣義的身體需要上。作為這些需要的基礎或保障者，人類的“執行或能動的權力”（II.12.16）把自由的權利作為政府的目的，靈魂的更高要求似乎被棄置于一旁了。

與亞里士多德不同，馬西利烏斯既不同意也沒有討論天生奴隸的可能性（II.12.13，14.23；另參見1.9.4，12.4，II.26.13）。既然政府是全體公民的執行人，或是其“更有分量的成分”（這是馬西利烏斯的模棱兩可的著名用語，I.12.3），所以政府的形式沒有表明統治的性質；因為這個更有分量的成分既可以轉化為民主政體，也可以轉化為寡頭政體[[186]](#_186_10)，人民選舉產生的君主政體，可能從本質上更像民治政體而不是君主政體（I.9.5）。政府的形式和本質由此分道揚鑣，這似乎有利于現代執行官。所有這些都暗示甚至預示著現代政治科學的基本要素，學者們過于熱情地把它歸功于馬西利烏斯，非常不愿意否定他的可信性。[[187]](#_187_10)

馬西利烏斯本可以開啟馬基雅維里打算創立的“新范式和新秩序”，然而他沒有馬基雅維里的意圖。馬西利烏斯以亞里士多德主義者自況。馬西利烏斯說，他對亞里士多德的修正，由于存在著亞里士多德不可能知道的“單一原因”而應給予原諒；馬西利烏斯沒有公開承認的對亞里士多德的許多歪曲和錯誤解釋，可以被看作有著迎合亞里士多德的意圖。馬西利烏斯的原始的執行官，歸根到底仍然是亞里士多德的王權。

由于教皇的行為和自負，馬西利烏斯面對著一個亞里士多德不必面對的任務——建立一個教派。馬西利烏斯以其特有的勇敢精神指出，哲學家長于制定一種神法，它為人類立法者無法用合法的證明方式加以確定的善惡規定來世的獎懲。由此創立的教派對于公民的幸福是必不可少的。與亞里士多德相反，馬西利烏斯說，思考這些善惡的神職人員—詩人—哲學家（馬西利烏斯模糊了他們之間的區別，I.5.11）構成城邦的一部分。[[188]](#_188_10)亞里士多德能夠利用或凈化由赫西奧德和畢達哥拉斯創立的教派（既然他了解這種教派現象，I.10.3），而馬西利烏斯在自己那個時代，必須闡發一種教會政體的新學說。

我們不是十分清楚，這種新學說僅僅是當時環境下所需要的一種審慎精明的行動，還是像亞里士多德在其獨特的環境下能夠理所當然地認為的那樣，是對任何時代和地方都具有根本性的政治哲學的一部分。[[189]](#_189_10)馬西利烏斯借助于一些阿拉伯哲學家，提出了一種教派學說，它在區分真假教派上幾乎完全持中立態度（見I.10.7）。只有一次，即在他第十一次使用這個詞時，是從貶義上使用它——用它來指基督教徒。[[190]](#_190_10)馬基雅維里借用了馬西利烏斯這種中立的教派學說，它的超然態度實際上是對基督教自稱真正信仰這種主張的敵視。在馬西利烏斯時代，基督教已經變得聲名狼藉，因為神職人員尤其是教皇已經表明，他們是何等不屑于基督教對現世榮華富貴的蔑視。[[191]](#_191_10)因此，在代表基督教教派解決這個問題時，馬西利烏斯站在孤立無援的人類理性或哲學對（基督教）神法或神學的審判席上，成為后者的辯護士。這有可能導致公眾對哲學的尊重，代價則是它與神學的結合和混淆。馬西利烏斯追隨阿威羅伊為哲學辯護，認為它是政治生活的要素，但是哲學研究必須受到限制，要在政治生活的條件下進行。但丁在《論君主政體》中也持這種觀點，但他說得直截了當。他表示，哲學對于表達政治生活之最完滿和最高的要求來說是必要的，這可以阻止教皇聲稱享有最高地位，從而只要他喜歡，他可以為自己一個人要求所有其他地位。不過，但丁的策略沒有明白無誤地否定教皇的干涉權，它也沒有理睬神職人員的統治和統治要求的丑惡表現。

在《和平的捍衛者》一書中，馬西利烏斯沒有直接提到但丁的名字，他采取了一種迂回策略。他發現，對于政治生活中最低限度的必要事務來說，哲學是不可缺少的。[[192]](#_192_10)像但丁一樣，他沒有為哲學要求公共地位；他在《和平的捍衛者》中創立教派的做法，可以比作但丁《神曲》中的詩學。馬西利烏斯的政治行動是敦促別人采取行動。雖然哲學對于政治生活是必要的，但它不要求以自己的名義指導政治生活。在這一點上，它是作為“自愿貧困”（voluntary poverty）的榜樣而發揮作用，這是根本的、原初的基督教教誨（II.12—14），因此也是對目前處于腐敗狀態的教會的譴責。

如果我們更細致地考察一下馬西利烏斯的政治哲學，我們可以看到一種有著雙重含義的執行官概念，他既軟弱又強大，類似于前面解釋過的現代執行官的曖昧地位。阻止馬西利烏斯的執行官成為馬基雅維里式執行官的因素是，馬西利烏斯使他處在法律的約束之下，或——當法律有缺陷而不可能做到這一點時——使他受到優秀品質的制約。他的執行官的曖昧性，不是表現在權力上，而是表現在合法性或人民性上，他仍是一個統治者，而不是一個下屬、非法干預者或管理人。但是，必須深入研究一下它同現代執行官的這種相似性，看看究竟有哪些禁忌（如馬基雅維里所說）是必須克服的。雖然馬基雅維里的作品晚于馬西利烏斯兩百年，此時現代君主政體已經形成，這兩人做出了不同的選擇，設計出了不同的安排，但是兩人生活于其中的一般政治環境卻是相同的。馬西利烏斯把這種環境定為“革命的單一原因”，它是由教皇的越權，或更一般地說，是由我們討論過的宗教或神學政治學糾紛造成的。像馬西利烏斯的執行官一樣，馬基雅維里式的現代執行官的出現，是對宗教糾紛做出的回應。

馬西利烏斯有關人民主權的著名論證，提供了一個軟弱的執行官，一個執行人民意志的統治者。它的起點是一種有關城邦或政府起源的觀點，強調懲罰的必要性。在論述同一個主題時，亞里士多德在《政治學》第一卷談到了奴隸制和獲取、人對自然的依賴以及他為擺脫自然而從事的斗爭的困難。但是馬西利烏斯回避這些問題[[193]](#_193_10)，而從實施正義的必要性中尋找政治的起源，例如村落的長者利用某種合理的命令或準自然法對家族罪行的干預（I.3.4）。馬西利烏斯明確指出，處于不完美的原始狀態中的人，是為了自身而要求懲罰的權力；懲罰不是被視為一種從完美狀態墮落之后糾正罪惡的手段（I.3.2；6.5—6）。通過集中討論懲罰問題，他把人的自由視為理所當然[[194]](#_194_10)，沒有談到它同自然和人性的關系。他沒有像洛克和霍布斯那樣宣稱，人最初生活在一種完全自由的自然狀態之中。[[195]](#_195_10)

馬西利烏斯又回到了人類自由和自然的問題，但他不打算像我們那樣用宣言來解決這個問題。雖然人最初是純樸的，但是隨著各種技藝的發展，他們變得更加精明老練，做出種種越規的事，需要更為復雜的懲罰方式。他們不再單純，有了知識和欲望——可以被區分為內在欲望，即不會導致行動或影響他人的欲望；和變化無常的欲望，即確實影響他人的欲望。這些越規行為迫使城邦建立統治的成分，此外還有一種軍人的成分，它們維護城邦的自由不受外人壓迫，并以“強制性權力”執行城邦的裁決（I.5.7—8）。通過引入軍人，馬西利烏斯把執行的職能提升到了亞里士多德所認為的低賤的必要性（見《政治學》卷六）之上，使其成為一種榮耀的職能。因為在《圣經》把懲罰解釋為執行神的意志這種背景下，僅僅懲罰作為人類必然現象的犯罪，就能夠成為對人類自由的捍衛。

然后，雖然仍在討論懲罰，但賦予了它一種榮耀的含義，馬西利烏斯描述了城邦中神職人員的成分，讓他們效力于人類自由的事業。他開始討論哲學家（philosophantes）建立的教派，他顯然把他們等同于制造神話的詩人，認為這兩種人都是神職人員成分中的導師。他們講授來世的獎賞，尤其是來世的懲罰，由此影響著公民在現世的幸福，這樣便顯然把內在的知識和欲望同變化無常的欲望聯系起來，并使前者服從于后者。哲學家通過他們有益的教誨，取得了一個從屬的位置，成為執行性質的政府的執行人（executives of the executive government）。他們不是創建者的導師，因為在馬西利烏斯對城邦起源的解釋中，根本沒有創建者的一席之地——這再次同亞里士多德相反。[[196]](#_196_10)

馬西利烏斯不談創立者或創立者—立法者，而是把人民或群體作為決定城邦的政體和政治的人類立法者。亞里士多德認為，政體是政治的基本事實，是人們不可逾越的法律的來源，馬西利烏斯卻看到了政體的一個深層原因，一個創建統治成分的代理人（I.9）。這個代理人是城邦的實際原因，是使它能夠確定最終事業的原因，我們已經知道，這項事業就是（廣義的）正義的落實。政體或政府不像亞里士多德所說的那樣，它沒有自身的實際原因，它不是由神引起的（I.9.2），而是經過人類的選擇或同意而產生的。

馬西利烏斯然后根據政體是否經選舉產生，區分出適宜的政體和病態的政體。[[197]](#_197_10)他專注于經選舉產生的君主政體或實行繼承制的君主政體，因為他對評價民主政體，更不用說促進民主政體，不太感興趣，他更加關心的是確保人類的選擇。人類的選擇，根據不言自明的原則，需要受到保護，使其不受神法的決定和干涉。馬西利烏斯馬上又插入一段出人意料的有關法律的討論，以證明人類的選擇必須守法。在隨后的一章，他以亞里士多德為根據論證說，既然法律必須不偏不黨，既然多數人比一個人或少數人更加不偏不黨，所以應當由多數人制定法律。事實上，他選擇了亞里士多德對一種政體（民主政體）的統治要求的討論，制定出了先于統治的選擇標準或根據。

民主政體的公正性要求仿佛是完全真實的，所以人們可以忽略這種要求的民主來源和性質，即它的公正性。仿佛不必具體說明何種類型的統治，就可以宣布人類的統治要求。馬西利烏斯以其慣有的做法，把亞里士多德的辯證的論證——它提出、批判并深化了一種政體的要求——轉化為一種試圖取代這種要求的明示的論證。它所要表明的要點是，由人類立法者即公正的多數所制定的法律，其背后除了人類的意志之外沒有其他力量，它的實施也沒有得到上帝或自然的幫助。那么，到哪兒尋找應予落實的人類意志呢？馬西利烏斯接著說道，全體公民（universitas civium）將最好地服從每個公民打算施行于自身的法律（I.12.6—8）。這種對法律公正性的要求太過分了！它是由公民的黨派性構成的。馬西利烏斯沒有采取亞里士多德在這個問題上的保留態度，他即使不等同于霍布斯，也預示著霍布斯。

那些公民，或他們中間有分量的成分，擁有對違規者的潛在的強制權力（potencia coactiva），他們又擁有實際的權力（potestas），也就是說，法律的力量變成了物質的力量。[[198]](#_198_10)最好的法律是得到最好的服從的法律，為了支持這個非亞里士多德的結論，馬西利烏斯引用了我們前面研究過的亞里士多德有關“使法律達到其目的”之必要性的一段話（《政治學》卷六，1322a5）。但是，人類能夠保證法律的落實嗎？馬西利烏斯從亞里士多德那兒援引了一個例子，它對于他錯誤利用的論證是一種必要的限制。有個叫泰奧龐普的非常精明的君王，他放棄了自己的一部分權力，設立了監督官這個民主的官職。他的妻子說，他留給自己子孫的王國要小于他所得到的王國，他不為此感到羞愧嗎？他答道：“一點也不，因為它更長久。”（I.11.8）在馬西利烏斯看來，法律的必要性來自于像泰奧龐普那樣否定自己的“大量權力”——即教皇所要求的神權統治的范圍——的必要性。[[199]](#_199_10)這種自我否定是對多數意志的適應；它使多數能夠對一個人精明地否定自我的意志給予肯定。這種自我否定也暗指這樣一種可能性：一個君主莊重地變成經選舉產生的君主。在似乎是否定亞里士多德的論證中，這種君主的精明審慎卻使我們想到了亞里士多德的王權。

馬西利烏斯非常精明地把意志提升到精明審慎之上，結果是在最高立法者與執行的統治者或政體之間的區分（對亞里士多德的政治科學來說它是陌生的，但洛克的政治科學很了解它）。因此，城邦的形式存在于法律之中，而不是存在政體體制的建立之中。形式的存在不是由城邦體制的類型所決定，形式奇怪地脫離了體制。假如我們把馬西利烏斯與我們從亞里士多德那兒看到的觀點做一比較，結果便是城邦脫離了它的靈魂——馬西利烏斯的目的是阻止靈魂的體制決定官職的體制。

在亞里士多德《政治學》第六卷結尾處的論證中，政體的各個成分（慎思的、統治的和判斷的成分）變成了靈魂的各個成分，這樣它們便反映著人類反抗自然和服從自然這兩種需要，以及把這兩種對立的需要結合起來這個進一步的需要。但是馬西利烏斯對城邦的官職與肉體或靈魂的習慣做了區分（I.6.9）。譬如他說，作為靈魂的習慣，造船的最終理由是船；但是作為城邦的官職，建造房屋的最終理由不是房屋，而是保護身體。其實，城邦的所有官職，包括神職在內，都是以人類行為和欲望的完美為取向，因此從一般的意義上說是以保護身體為取向。[[200]](#_200_10)

后來，馬西利烏斯擔心自己可能陷入自相矛盾，他一方面主張人類立法者是所有官職的原因，同時又同意神職是由基督所設（III.15.1—2）。于是他提醒自己別忘了對城邦的官職和靈魂的習慣所做的區分：基督只在靈魂中任命官職，不在城邦中任命官職。然而，又是誰任命了基督呢？既然他是一個人類的教士（II.15.2），他肯定是由一個認為他的教誨對城邦有利的人類立法者任命的。馬西利烏斯試圖把靈魂或靈魂中服從的成分，從政治中分離出來，因為他擔心不這樣會給心懷不滿、圖謀篡權的神職人員提供把柄。與那些聲稱人們生而“完全自由”的現代作家不同，他沒有試圖否認在我們的天性中存在著服從的成分。但是政治面對著對更高成分的需求，并且馬西利烏斯也承認甚至主張，神職人員是城邦的必要成分。政治的難題在于利用這些神職人員——或一般人中間的更高的天性，馬西利烏斯把它同神職人員相提并論——而不是被他們為了自己的統治所利用。

看來，在實踐中，只有通過限制和放棄這些更高的天性，比如君王泰奧龐普的例子所示，才能解決這個難題。他（像馬西利烏斯所解釋的基督一樣）愿意對適應其同胞的自由欲望的必要性表示服從；而他們對承認精明審慎的君主的價值的必要性，也必須表示服從。因此，對馬西利烏斯來說，只有基于最初的考慮而不是最后的考慮，才能對靈魂的習慣和城邦的官職加以區分。最初這種區分使他不必為暴君和篡權者辯護，然而最終卻使他不必求助于打敗他們所必需的精明審慎。

我們已經看到，馬西利烏斯把意志提升到精明審慎之上，從而使統治者成了一個軟弱的執行官，現在我們可以看看相反的情況，即他提升精明審慎的地位，從而設立了一個強大的執行官。馬西利烏斯談到過一個“有著精明審慎傾向”的人類等級，這是自然所提供的城邦官職的物質原因（I.7）。[[201]](#_201_10)他很少思考人類生而自由，也很少認為人類生而平等。但是，和亞里士多德一樣的問題是，政體形式會利用這個自然的人類等級，把他們提拔到官職上嗎？馬西利烏斯提出了群體中的“有分量的成分”這個含糊不清的概念，沒有明確說明應當以數量還是質量為主。他對（可以協助立法者的）自然的蔑視態度，是與他不重視政體形式（立法者在這種形式中利用自然）的態度相對應的。可以說，他的結論只是表達了一種溫和的愿望（I.14.4）：如果更優秀的就是更強大的，更強大的就是更優秀的，那該多好！

在確立了作為立法者的群體的主權地位后，馬西利烏斯說，執行行為的精明審慎是必要的（I.14.3）。[[202]](#_202_10)他的執行官的第一個楷模是“執政官西塞羅”，在挫敗了喀提林的陰謀后，他未經正當的法律程序，便在獄中處決了陰謀家，因為正確地遵循程序將引發內戰。這就是為了維護法律而違反法律的精明審慎。它為西塞羅招來眾怒，因為馬西利烏斯指出，從此以后監獄便被稱為“圖利安”了。

與法律全然對立的精明審慎是什么呢？因為在某種局勢，即使不是在喀提林造成的局勢下，引發內戰也許是精明的。正如約翰·吉本斯指出的，正是在需要承擔重大責任的環境中，“完美統治者”（I.14的主題）的品質才得以充分展現。但是馬西利烏斯和西塞羅一樣，希望維護法律；為此他必須維護法律至高無上的地位，壓制精明審慎為致力于最美好的事業而需要運用的狡猾與暴力。[[203]](#_203_10)馬西利烏斯的負責執行的統治者是強大的：他把他比作心臟（I.15.5），是動物身上“更高貴更完美的成分”，而不是其他成分的執行者。他接下來用相當長的篇幅（見I.16）講述了選舉制的君主政體，而不是代表制的民主政體，采用了十一條與他的人民主權論不一致的非民主的論證。但是與馬基雅維里的執行官不同，馬西利烏斯的執行官不是通過表現其令人吃驚的不法行為，來展示或獲得他的強大力量。馬西利烏斯的政策是尊重法律，尊重人類的法律。假如這種政策是來自于馬西利烏斯所面對的動蕩狀態的單一原因的超出法律的考慮，那么他和西塞羅一樣，不僅是個遵守法律的保守派，而且這種政策也符合法律的合理要求——亦即，甚至最精明審慎的人也不應擁有全權。麻煩在于，法律的合理要求并不是完全合理的；所以法律需要來自于它自身以外的支持。

為法律提供支持的法律以外的考慮，是自然正義。假如非法的執行是不必要的（在馬基雅維里看來它是必要的），那么在政治中法制肯定有優于不講法制的地方，即它有著來自于自然的幫助。人是被迫孤立無援地設立自己的執行官，這種說法肯定不符合實際。這種說法使我們認為，馬西利烏斯在《和平的捍衛者》第一篇脫離了自然，于是他強調完全來自于人類的懲罰和人類的技藝。在第二篇，馬西利烏斯探討了他在前面略而不論的自然正義。他這種討論，是發生在基于教會權威的真正基礎，針對基督教徒尤其是神職人員的論證中。他在第一篇斷定，在任何社會里，只有人類立法者（而不是教皇）擁有強制性的統治權。而在第二篇里，他需要證明這種安排也是神法的結論。在前面的論述中（I.11—13），馬西利烏斯已經給自己造成了麻煩，他難以說明自己是在討論人法還是神法，因為他從一種意義上把法律定義為“教派”（見II.8.5，另參見I.10.3）。在第二篇，馬西利烏斯為基督教教派提出一種新的權威學說，用神法否定了整個教會的等級制，這來自于他主張為教會成立一個普世議會——使他聞名于世的“公會議至上論”（conciliarism）（II.6，21）。為了證明自己的觀點，他用很大篇幅（II.12—14）討論了基督及其門徒的“自愿”貧困，并且在這兒提到了自然正義（II.12.7—8）。

可見，馬西利烏斯對自然正義的依賴，是發生在他本人對基督教教派進行改革，以便復活并維護其原始意義的背景之下。建議改革是馬西利烏斯的一種干預行為，它所遵循的是他所謂的一種支配著友誼和人類社會的義務的準自然法（I.19.13）。這種干預不是一種嚴格的執行行為，它不同于西塞羅針對喀提林的陰謀所采取的執行[處決]行為，后者是以存在著法律和常設的執行官職為前提的。但是馬西利烏斯在提出自己的建議時，引用了西塞羅的一段話，其中說到不對侵害進行反抗就像施加侵害一樣不義。

在馬西利烏斯看來，西塞羅是在危機中承擔責任的哲學家楷模，但是馬西利烏斯另有用意。馬西利烏斯所說的這個執政官西塞羅有著正常的官職，所以他無法避免不受歡迎的處決所引起的憎惡，無論它多么正義和必要。但是馬西利烏斯讓享有主權的群體（可以說，是他本人賦予他們主權的）加入其中，他從這個群體本身出發提出他的立法，請求群體同意，請求群體的代表采取行動，這大概是指他的朋友兼庇護人路德維希皇帝（I.1.6）。馬西利烏斯知道自己會受到憎恨（II.1.1），但是在他看來，對他本人的憎恨不會波及他要促進其權威的自由政府。

馬西利烏斯拒絕官員的責任，他像亞里士多德所說的無形的君王那樣行動，他沒有強制權，僅僅提供建言，不過他的建議的創立教派的性質，使他有著顯赫的謀士地位。在《和平的捍衛者》一書中，他以贊賞的態度引用西塞羅，只有一次除外，他用亞里士多德的權威來反駁西塞羅。西塞羅抨擊最偉大的靈魂和最杰出的天才的野心，有可能為一種使這種勢力受到制約的等級制君主政體提供辯護，但是亞里士多德也提醒人們說，有胸襟的人想得到偉大的榮譽是有道理的，這表明如果不做出有利于其野心的規定，他便有理由發動叛亂，而選舉制的君主政體可以做到這一點。西塞羅理解政治責任，卻不理解為了自身利益的先輩（泰奧龐普的例子）和另一些人為了使其實現而沉溺于野心的程度。[[204]](#_204_10)

作為哲學家的馬西利烏斯不會模仿作為執政官的西塞羅。他的任務是揭示動亂的隱蔽原因，揭露其對手的詭辯。這種原因對于政治家來說并非一目了然，馬西利烏斯的任務和但丁的任務一樣，就是讓其大白于天下。政治家看到教會和國家之間的沖突，可是他們沒有從基督教教派的性質中看到它的隱蔽原因，不知道如何對付一種聲稱蔑視現世的宗教的世俗要求。馬西利烏斯將告訴他們如何尊重基督教，同時又不對其統治的要求做出讓步；這就是他的一切權威來自人類立法者這種學說的效用。運用同樣的辦法，他也使基督教教派擺脫了其荒謬的矛盾——既看重世俗榮耀，同時又蔑視它。這個教派的統治的僭妄要求是一種“詭辯”，因為它讓人想起那些古代的詭辯家，他們相信只用言辭或“智慧”進行統治，不需要掌握強制性權力。馬西利烏斯位于世俗統治者的無知和教會的錯覺之間，他建議形成一種和諧的關系，使教會和國家——但不是現在的教會等級體制——能夠彼此尊重地生活在一起。

馬西利烏斯以一種十分古怪的復雜方式，提出了他的自愿貧困和自然正義的學說，任何概括都會使其晦澀難懂。不過，如果專注于執行的問題，我們仍可對他的論點和他的意圖做出可靠的理解。在貧困中傳播福音，是基督及其使徒、他最早的弟子的生活方式。然而馬西利烏斯為我們提供了一個“自愿貧困”的一般定義，它并非專門針對基督。它是一種自由的生活方式，因為放棄對于貧困生活來說多余的東西是自愿的。但是馬西利烏斯認為貧困或許并不是一種軟弱的狀態。或許，有待放棄的太多東西，僅僅是犧牲不堪重負的財富，所以做一個“窮人”意味著擁有足夠的財富（I.12.26—31；13.17）。無論如何，人不可能放棄一切，人不可能放棄自己的意志，放棄構成自由的天生的“執行和行動的力量”（II.12.16；13.9）。馬西利烏斯的與生俱來的自由，可以比作馬基雅維里的執行官無法擺脫的自然的必然性，也可以比作洛克的執行官所要對付的自然狀態中與生俱來的自由。馬西利烏斯的與生俱來的自由，更多地使人想到亞里士多德式的豁達品德（moral virtue of liberality），而不是基督教的仁慈，因為它在實踐中更多地是為了自己，而不是為了別人（II.13.13，17，21；14.12，16）。[[205]](#_205_10)

既然自愿的貧困不需要放棄一切，甚至不需要放棄充足的物品，所以這種貧困與可以對人或物行使的所有權或主人的權利，沒有不一致的地方。然而，基督教的神法要求神職人員放棄對別人的統治。他們是審判者；但是存在著兩種性質不同的審判者：一種是有學識的人，另一種是統治者或法律的執行人（II.2.8；5.2）[[206]](#_206_10)，神職人員僅僅是有學識的人。馬西利烏斯引用《新約·羅馬人書》中一段至關重要的話：審判者是神的臣仆，是執行其憤怒的復仇者。但是，他雖然同意復仇是必要的，也是《圣經》所允許的，他卻否定神職人員是這個意義上的審判者（II.8.6）。作為有學識的人，他們放棄了對別人的統治權：既然統治需要執行的力量，而它只能來自立法者的同意，所以知識并沒有使人擁有統治的資格。

但是馬西利烏斯不能也沒有就此止步。從“dominium”（支配權）的一種含義上說，所有權（或領主權）是屬于知道如何利用一件物品或統治別人的人（II.12.13，21），因為除此之外，還能用什么事情為馬西利烏斯對統治危機的干預進行辯護呢？他知道需要做些什么以及如何去做；從這種知識中產生了潛在的責任和統治的要求。馬西利烏斯很了解亞里士多德的最優秀者的王權，這個人的杰出品質或知識使他統治所有的人（I.9.4）。[[207]](#_207_10)可以說，這個人放棄了來自暴力或同意的統治權，但沒有放棄來自理性或品質的統治權。然而，雖然放棄了傳統的支持，他卻依靠上帝或自然的支持，或依靠使求知成為可能的事物之可認知性的支持。這個人“極端貧困”，因為他“完美地運用理性”（II.13.27）；他對榮耀或政治官職沒有欲望。但是，他從傳統意義上放棄統治權，意味著他在自然基礎上要求統治權。在馬西利烏斯看來，作為在城邦中傳播教義或創建教派之成分的神職人員、哲學家和詩人，由他們對整體的貢獻的性質所定，有理由提出統治整體的要求。在這里，充分存在于亞里士多德的王權中的柏拉圖式的推理，也存在于馬西利烏斯的觀點之中。

在馬西利烏斯看來，亞里士多德的王權說的缺點是，教皇可以要求這種權力，而且他也一直在要求這種權力。當然，亞里士多德大體上已經預見到這種缺點（《政治學》1302b15—21），并試圖通過其混合政體的研究（《政治學》卷四），把（《政治學》卷三中的）最佳政體引入政治。但是亞里士多德的辦法對馬西利烏斯來說形同虛設，他必須在現實政治中面對亞里士多德只能想像的“全權”。教皇將宣稱“關心普天下的靈魂”，由此使自己成為普天下的君主，使所有人成為他的奴隸（II.23.5—7；26.13，19）。他所謂的基督教放棄世俗統治權是虛假的；這不過是在掩蓋自己的暴政計謀，反映著基督教聲稱放棄的統治欲望（II.12.32）。

馬西利烏斯并非只想著他的故鄉意大利面對的這種危險。這種危險在意大利最為明顯，但它也蔓延到了每一個國家（I.1.3；II.26.19）。對抗這種危險不能僅僅依靠哲學，或以托馬斯·阿奎那的方式賦予哲學智慧以公共地位，因為這種公共地位很容易變成神職人員和教皇的世俗利益。在討論自愿貧困時，馬西利烏斯把這個說法的基督教含義轉化為它的哲學含義，使得像他這樣的哲學家能夠對神職人員行使支配權。但是這種含義的轉換僅僅反映著一種可悲的相反可能：把亞里士多德的王權解釋成全權。

于是馬西利烏斯尋求哲學和人類自由之間的調和；他在自然正義中發現了它。亞里士多德也在尋找，并有同樣的發現——但是馬西利烏斯的做法有所不同。對他們來說，麻煩在于政治人需要哲學，但是假如他們利用哲學，他們就有屈服于哲學的危險。在基督教教派的統治下，對哲學的需要最為迫切，這里的人們受到一種現象的迷惑和困擾：那些聲稱不進行統治的人的統治權。但是，當政治人求助于哲學時，他們不是也必須屈從于那些因為自己的知識而要求統治的人嗎？哲學怎么能夠尊重無知者的統治要求呢？它怎么能夠為被馬西利烏斯描繪為人類與生俱來的執行權的自我統治的自由進行辯護呢？

對此可以回答說，人們會利用說不的自衛手段，反抗更優秀者不由分說對他們的奴役，這是他們的天性，哲學的任務不僅是迎合這種反抗，而且要認可和贊揚它。這就是自馬基雅維里以來現代政治哲學的信條。但是，放棄的決心并沒有取得知識與自由之間、必然性領域和選擇領域之間的調和。既然無法否認知識與統治的關系——馬西利烏斯撤回他贊成民主同意的觀點，為此提供了充分的證明——那么現代的決心也不會導致統治和自由之間的和諧。相反，它給人留下的印象甚至它所提供的教訓是，政治必然是壓迫性的，人們無法從自治中找到自由。

在馬西利烏斯看來，自然正義是在哲學家可能獲得的知識同政治人在他們內部可以達成的協議之間的一種調和，而不是一種全面的和解。他說，人們同意應當崇拜神明、孝敬父母、養育子女、阻止侵害并從法律上予以禁止，等等（II.12.7）。所有這些事情都取決于人類的立法，然而卻被比喻學地稱為“自然的”，因為它們是任何地方的人都同意的。我們注意到，除第一條外，所有這些都是建立在相互義務的觀念上。但是上帝當然沒有因為受到人的崇拜而對人承擔義務。甚至對于人人同意的事情，也有立法的必要性，這里所代表的人類自由，是存在于因為神不承擔義務而留下的空間中。所以，人類的法律不僅僅是神法的執行者。

出于對人類立法之傳統性質的尊重，馬西利烏斯跟阿奎那和但丁相反，也拒絕把自然正義等同于正確的理性（II.12.8）。政治人在反對別人告訴他們何為至善時，他們并不同意哲學家對“理性行動者”（借用我們今天的一個說法）做出的規定。如我們所說，馬西利烏斯的例子僅僅是一種最低限度的自然正義。但是這些一致看法是通向正確理性的低級領域（假如不是通向整個高地）的一個途徑；它們不僅是與人類的需要和欲望無關的集體非理性。作為達到理性的一個途徑，它們使自由變得可以理解：自由人在他們的法律中可以理性地選擇什么。既然這些就法律達成的一致是能夠預期的，執行它們所需要的暴力的程度也就隨之減少。人們是在執行他們自己的法律，這個事實并不意味著它們的實施肯定會為了達到任何任意的目的而受到操縱。要求孝敬父母、養育子女的法律，較之提出相反要求的法律，更易于得到實施——需要付出的精力較少：這是個一目了然的基本事實。馬西利烏斯對自愿貧困的討論包含著他對自然正義的評論，因為自愿貧困的可能性意味著對自然的依賴。我們能夠承擔自愿的貧困，因為自然沒有把我們遺棄于貧窮之中。但是，我們的自然稟性中的很大一部分是我們的自由，所以自然之善沒有讓我們在自己的事情上無所作為。因此，馬西利烏斯在其著作的結尾處說，他已經告訴統治者及其臣民，他們為了維持自己的和平與自由，必須做些什么。

我們從這些討論中足以得出結論，馬西利烏斯的執行官是經過改頭換面的亞里士多德的王權。像亞里士多德的王權一樣，這個執行官是一種被分割的王權，但是它更強調人民的同意，這使馬西利烏斯先是挑戰然后又接受了亞里士多德的政體學說。因為從某種意義上說，王國政體（regnum）遍布于一切溫和的政體之中（I.2.2）。馬西利烏斯沒有像馬基雅維里為其君主所做的那樣，把執行的力量全部集中到單獨一個人身上。馬西利烏斯所堅持的統一性（例如保留教會作為國家的一部分）是官職的統一性，不是人格的單一性（I.17.2）。他不愿意專注于人的力量，是源于他對自然的依賴，盡管這只是第一印象。他說，他的權力（potestas）“是上蒼賦予我的”（I.19.13），這不是一種傳統的表白。他不是上帝或自然的反叛者；他沒有像馬基雅維里那樣抱怨自己命運不濟。他不想在現世出人頭地，相反，他要為他所贊美的卓越的貧困提供一個至高無上的例子。他既不是國王，也不是君主，而是從王權中分離出來的成分，所以他的政治科學沒有提供通則。他是從一個獨一無二的原因——教皇的詭辯性的權力要求的危險——起步的，無論他在立法上走得多遠，他從未忘記這個獨一無二的起點。

因此，昆廷·斯金納最近把馬西利烏斯解釋成公民人本主義者，就像把這位哲學家看作帝國宣傳家的陳舊觀點一樣錯誤，因為這兩種觀點都沒有嚴肅地把他當作一個政治哲學家看待。[[208]](#_208_10)為了嚴肅地看待他，一定要牢記他的獨特性以及他的時代的獨特性。不能把這種獨特性通則化或普遍化——這是現代政治科學的本質；而應當以一種保留獨特性和普遍性的方式，把它們結合在一起。這意味著當環境發生變化時，就需要一個新的馬西利烏斯。馬西利烏斯沒有把他以及他的同類淹沒在他所建議的立法中。雖然他的學說是新穎的，但他并沒有提出“新范式和新秩序”——即我們今天所說的制度或政制——作為對政治問題永久的解決辦法。著手做出這種努力的，是自負的馬基雅維里。

# 第二部分 發現執行權

## 五 馬基雅維里和現代執行官

現代執行官，無論是政治的還是工商業的執行官，都朦朦朧朧地感到他們同馬基雅維里有一種令人不舒服的親緣關系，可是他們很少試圖通過閱讀馬基雅維里的著作，明確或擺脫這種感覺。也許，這位執行官把此項任務徹底委托給了稱職的學者。然而大多數學者假定，馬基雅維里雖以籌劃惡行的哲學家著稱于世，他卻既不是一個深刻的思想家，也不是一個讓我們不舒服的導師。事實上，不管是出于自滿、高傲還是挑剔，學者們拒絕這項使命，沒有揭示馬基雅維里同現代執行官之間這種本能的親緣感情。假如他們這樣做了，他們也許會發現一種明確的親緣關系，使他們不能不猜想，馬基雅維里說不定真是現代執行官的始作俑者。因為兩者不僅有著共同的態度和某些技巧；而且馬基雅維里是第一位經常把現代含義的“執行”作為一個主題加以使用的政治作家。

這種現代含義是什么呢？要回答這個問題，可以從馬基雅維里對基督教信仰的抨擊和他對自然的新理解談起。馬基雅維里抨擊基督教時表現出的勇敢，在他那個時代幾乎無人能出其右。那時對宗教的批判被認為是對政權的威脅，故而對批判者來說是兇險之舉。但是他的抨擊的深度和新依據并非一目了然。因為馬基雅維里不是哲學家。他的主要著作（大體上寫于1513年到1519年）是《君主論》和《論李維》。前者屬于由來已久的“帝王寶鑒”的文學傳統，可以追溯到色諾芬的《居魯士的教育》，后者似乎也不是一部哲學著作。《論李維》是對這位羅馬史學家的漫談式的評論，馬基雅維里好像是寫下了一些互無關聯的討論羅馬和現代政治的文章，他的靈感仿佛是雜亂無章地來自于李維的文本。

這兩本書是馬基雅維里的主要著作，因為馬基雅維里在兩書的前言中說，它們記錄下了他所知道的一切。然而，他到底知道多少，直到列奧·施特勞斯的《關于馬基雅維里的思考》在1958年出版以前，一般讀者并不清楚。在此之前，學者們能夠看到，所有的現代哲學家都在研讀馬基雅維里，可是他們并沒有推斷馬基雅維里屬于現代哲學家的陣營，并且實際上是他們的首領。施特勞斯證明了他確實是這樣一個人。施特勞斯從馬基雅維里作為道德和宗教之敵的名聲入手，接下來討論他教人作惡的原因。施特勞斯的發現是對過去那些輕視馬基雅維里的學者的公開羞辱，他很難得到他應當享有的歡迎。但是，最近由波科克和斯金納提出的觀點，即馬基雅維里是現代共和主義的來源，卻多少要歸功于施特勞斯關于馬基雅維里是個嚴肅哲學家的論證。[[209]](#_209_10)

像亞里士多德、阿奎那、但丁和馬西利烏斯（且不提我們沒有研究的另一些哲學家）一樣，馬基雅維里也把“自然”作為一個獨立于神啟的認知來源。因為人們能夠直接接觸事物的不同性質，大概還能接觸到整個自然，所以對于他們需要知道的一切，他們并不單純依靠上帝。不過，馬基雅維里對自然的理解不同于亞里士多德和亞里士多德主義者。后者假設，自然為人類指明了什么是完美境界。因此在哲學家的自然與基督教的上帝之間達成妥協是可能的。而馬基雅維里理解自然的方式，必然使哲學反對基督教的教誨，我將把它同馬基雅維里對“執行”的用法聯系在一起，闡述他關于“esecuzioni”（執行）和執行官的觀點。

### 基督教的軟弱和基督教的殘酷

盡管已經過去了二百年，發生了種種變化，使歷史學家情不自禁地想把現代史的起源定在馬基雅維里的時代，但是馬基雅維里仍然是從馬西利烏斯的起點上路的。他們兩人都面對一個神學政治學問題：上帝是否統治人，以及如何統治人。不過馬基雅維里沒有把自己打扮成一個亞里士多德主義者。他沒有把亞里士多德的政治科學作為起點，這與馬西利烏斯不同，后者對亞里士多德沒有預見到教皇將成為沖突的惟一根源表示諒解。他在《論李維》一開頭便提出了“新范式和新秩序”，表現出的求新創業精神堪與新大陸的探索者媲美。這表明他不僅要重新解釋或改造傳統的亞里士多德式政體。他也不像馬西利烏斯那樣，滿足于顛覆教會的等級制度，把神職人員的權力縮減為新亞里士多德主義秩序中的導師的權力。馬基雅維里所要反對的，恰恰就是基督教的教誨，他在寫作時表現出的勇氣和力量，仍然能夠激勵一個倦怠的現代讀者。

馬基雅維里從馬西利烏斯（他是從阿拉伯哲學家那兒借來的）那兒借用了一個對宗教保持中立的教派概念，他似乎也分享著馬西利烏斯要做一名哲學家的愿望，要去糾正那個被稱為基督教的教派的缺陷。[[210]](#_210_10)但是，他并未試圖根據亞里士多德的王權和自然正義去解釋基督教福音中的貧困，以此在亞里士多德的政體中為基督教的教誨找到一片安身之地，也就是說，他沒有尋求折中，而是盜用了基督教的教誨，以便不但向君主也向人民說明，如何在現世出人頭地。馬基雅維里沒有滿足于對“現在的宗教”（《論李維》I，前言）的某些表面后果發發牢騷，因為他在提到基督教時，粗暴無禮地暗示出他對其永恒性和真實性的懷疑。作為一個反基督教的人，他也不滿足于和這樣一種宗教妥協，它的優點與缺陷并存，一旦被動搖或毀壞，就有可能被另一種有著更嚴重缺陷的宗教輕易取代。雖然他對古羅馬的宗教贊不絕口，他并沒有建議或希望恢復它。馬基雅維里不像那些害怕使用“無神論者”名稱的人經常給他的稱呼那樣，是一個“異教徒”。他更不打算像新教徒那樣，為了基督教的利益而改革基督教。這些可能性都是折中的辦法，馬基雅維里始終如一地重復他的建議，不要采用折中的辦法。

讓人有點兒摸不著頭腦的是，徹底反對基督教的惟一方式是占有它。馬西利烏斯始終強調人的必然性，讓自己的眼睛始終盯住完美的生活，把它作為能夠使基督教與哲學匯合的基礎，而馬基雅維里則讓基督教反對它自身，使它徹底墮落。馬基雅維里揪住基督教信條所產生的雙重罪惡——軟弱和殘酷——不放。基督教思想家并非不知道這兩種罪惡。事實上，基督教的軟弱就是奧古斯丁的《上帝之城》的主題[[211]](#_211_10)，而基督教的殘酷，如我們所知，是基督教中亞里士多德主義者所關切的對象。但是馬基雅維里通過他的分析表明，基督教的軟弱和基督教的殘酷如何能夠變成政治優勢，尤其是那些知道如何成為執行官的人的優勢。

馬基雅維里認為，基督教啟示中的核心事件是一次執行[處決]的行為。基督受難一事所歌頌的是人類的苦難，而不是人類的凱旋或榮耀。馬基雅維里說，我們的宗教使人不看重“現世的榮耀”，它讓人沉思而不是行動，把謙卑可憐和對人間事物的鄙薄，推崇為至高無上的善。人強于忍耐，卻不強于反抗。因此，“現在的宗教”使這個世界羸弱不堪，使它落入了那些利用基督教隱忍精神的惡棍之手。同時，那些從事其他有品德的事業的人，則受到某種現象的限制和壓抑，馬基雅維里把它稱為“放肆的懶散”（《論李維》I.前言，II.2）。

從馬基雅維里對基督教的著名抨擊中，我們可以看到，他本人與其說是看重現世的榮耀，還不如說是看重人類的力量甚至殘忍，這是一種與野獸共有的品質，人類在這一點上并沒有特別的名聲。在把古人與現代人加以比較時，他贊揚古人具有偉大的精神，而不是偉大的靈魂。馬基雅維里要去激勵他那個時代和未來時代的人，但是他不想讓他們服從任何過完美生活的要求。這種要求來自于靈魂，而馬基雅維里愛他的故鄉勝過愛他的靈魂。在《君主論》和《論李維》中，他沒有提到靈魂。與亞里士多德的政治科學不同，他的政治科學是沒有靈魂的。它不講人類的高貴，而是訴諸追求榮耀者在基督教統治下體驗到的不適。馬基雅維里贊成復興“古代的品質”，而不是古代的學問或哲學，因此也不是古代哲學家所理解的品質，他們的品質首先是靈魂的品質（《君主論》15；《論李維》I.前言，II.前言；《佛羅倫薩史》V.1）。他的品質是一種新的殘忍的品質——獅子和狐貍的品質（《君主論》18）。

可是，馬基雅維里的新品質還是一種人性的品質，它也不同于基督教的品質。因為基督受難的另一種與它的軟弱適成對照的品質，是它的殘忍。當馬基雅維里贊揚尤尼烏斯·布魯圖斯在創建羅馬共和國時犧牲自己的兒子時，他強調一個父親犧牲自己的兒子的殘忍性，雖然稍做掩飾地把它比作釘十字架的刑罰（《論李維》III.1—3）。[[212]](#_212_10)馬基雅維里由此把基督教羅馬的核心事件引入古代共和制羅馬的政治。通過重新解釋古代羅馬，他試圖以世俗語言把基督教的殘忍說成是一種有用的政治詭計。姑不論基督教政治的這種先見之明，現代基督教的悲憫心腸不僅使弱者受惡棍的蹂躪，而且造成一種新的邪惡，馬基雅維里把它稱為“虔誠的殘酷”（pious cruelty）（《君主論》21）。他以此來形容阿拉貢的斐迪南在1501年至1502年驅逐馬拉諾人（被迫改宗的猶太人和穆斯林）的做法。無獨有偶，馬基雅維里大概也是他那個時代譴責斐迪南這種做法的惟一基督教作家。

從馬基雅維里對十字軍遠征以及摩西因為擋了他的路而殺死“無以計數的人”的描述中（《佛羅倫薩史》I.17；《論李維》III.30），也可以看到這種“虔誠的殘酷”，雖然他沒有使用這個字眼。當然，摩西很難說是一個基督徒，但是，既然他“僅僅是上帝吩咐他做的事情的執行人”（《君主論》6），所以他的行動可以用來表明——這對馬基雅維里來說沒有多少風險——基督教的慈悲是如何運作的。馬基雅維里不太令人信服地說，摩西殺死僅僅出于嫉妒而反對他的無以計數的人是被迫的。[[213]](#_213_10)但是，作為一個虔誠的人，摩西不得不進行處決[執行]，因為不存在有益的或合理的動機去對抗上帝的計劃。表示異議，或僅僅擋住去路，根本不是無辜的行為，因為人類的一切動機都受到傲慢態度的玷污，因而也受到對懷著純潔動機執行上帝計劃者的嫉妒的玷污。從對博愛的上帝的信仰中，可以產生出一種圣戰的念頭甚至教義，它能促進斐迪南這種世俗君主的帝國利益與本能。“Bellum justum est justitiae executio”：正義戰爭是執行正義。[[214]](#_214_10)能夠提出一個進攻性的正義的概念，據此，一個人的責任，就變成了搜尋并糾正非正義的現象，而不是消極地坐等它的消失；變成了攻擊缺少這種熱情的人，而不是允許用更多的耐心去思考他們自己的事業。在這種影響之下，有胸襟的、專注于自身品格的亞里士多德式的紳士，被行俠仗義的騎士所取代。《堂吉訶德》中的騎士楷模，如今便有了新的解釋，它既譏諷先發制人的正義的必要性，又接受這種必要性。[[215]](#_215_10)

基督教徒中的進攻性傾向，受到奧古斯丁和阿奎那這類人的反對。在十六世紀，它也同樣受到復興了托馬斯主義自然法的多明我會教派和耶穌會教派的反對。一個早期的領袖是弗朗西斯科·德·維多利亞，他大約在1532年（馬基雅維里的主要著作在其死后出版的那一年）的布道中，談到了西班牙對印度群島的入侵引起的正義問題。在《論印度群島》（De Indies）一書中，他否定了如下觀點：印第安人不是基督教徒，因此向他們開戰是正義的。但是為了支持這一結論，他又同意那些熱情的基督教徒的觀點，報復和懲罰謬誤的侵略戰爭，根據自然法能夠成為正義的戰爭。[[216]](#_216_10)自然法是一個標準，它把懲罰的執行權利授予一個因自然傾向而不是無節制的慈悲而形成的共同體或共和國。結論便是消滅那些嫉妒基督教徒的異教因素，以及冒犯內在于圣戰教義中的上帝的因素，這種教義可以為基督教徒清除和奴役異教徒提供正義性。既然異教徒根據自然法也擁有各種權利，對他們發動圣戰的執行官的虔誠的殘酷，可以通過一個自然執行官可能規定的報復尺度而得到緩和。上帝的報復被留給上帝，對上帝的冒犯所應受到的不受限制的懲罰，不可由人來行使。雖然維多利亞批評西班牙人對美洲印第安人犯下的罪行，他遠沒有提出他們擁有自決權這種現代主張。當西班牙人向印第安人開戰時，他們必須是為了印第安人的福祉，而不是為了給自己撈好處。

與馬基雅維里不贊成驅逐馬拉諾人的立場不同，他對于征服印第安人并沒有感到不安，反而好像認可這種事業的精神。當它變成了“虔誠的殘酷”時，他沒有像極力反對使殘忍大大擴展到有益尺度之外的虔誠那樣，反對這種殘忍。馬基雅維里以建議善用殘忍、甚至“非人性的殘忍”（《君主論》8，17）而惡名昭彰。他像維多利亞一樣，明確建議淡化虔誠的殘酷對于現世的殘忍性，然而他的真正意圖所具有的抱負，卻包含某種比這偉大得多的內容。如我們所知，他不想凈化或改革基督教，也不想與基督教達成妥協，他甚至不想毀滅基督教，因為像基督教這種東西，可以發揮它的長處。馬基雅維里的事業（impresa）更加激進：就像基督教本身一樣，它打算使人類事務得到永恒的改進。并且，這種改進的實現將通過勇敢地盜用基督教的圣戰教義，把它用于獲取世俗帝國。基督教不必推翻政府便征服了世界，它所采用的顛覆性手段，將被用來反對基督教。這種高于其他一切手段的手段，便是居于核心位置的基督徒的執行[處決]行為。這個有著既軟弱又殘忍的曖昧地位的世俗執行官，如今已被世俗化和政治化了，他將成為馬基雅維里的新范式和新秩序中的頭號人物。他將取代上帝發號施令的位置，執行自然的必然性的命令。

馬基雅維里的事業是多么激進，在他對自然的新理解中變得十分明確，它推翻了亞里士多德傳統中的自然法和自然正義。若想知道為何需要一種新理解，以及它意味著什么，必須回想一下現代執行權概念所要解決的問題。這個問題是，法律無法達到它試圖達到的目的。法律過于普遍，不可能做到合理，所以它需要外來的協助，才能在特定事情上具體規定什么是合理的——這是一種有可能違反法律文字和精神的協助。進一步說，就算法律是合理的，當它面對非要以自己的方式處理事務的人類時，為了證明自身的合理性，它也需要幫助。法律在面對人類的頑固性時，它訴諸普遍性，并且宣布：你們將得到一視同仁的對待。由此，第二個困難又加劇了第一個困難：法律越是不受歡迎，它就越是需要一視同仁。法律留下了一個它自身無法解決的問題。

然而，執行權只是解決的方案之一。政治科學中另一種普遍的解決辦法，是亞里士多德的王權。好人的王權或完美的人的王權高于法律，因為他具有超凡的品質。亞里士多德的王權也許不可能，或是不可行，但它提醒我們，法律固然根本不可能獲得優秀品質，它的目的卻是激勵優秀品質。假如能夠證明——亞里士多德懷疑這一點——優秀品質就是人的完美性，而人的完美為作為一個整體的自然作出了必要的貢獻，那么好人的王權就是符合自然的。這樣人們便可以宣稱，脫離法律而轉向王權，并不是專制的表現，而是符合自然正義的，上述法律問題可以通過訴諸我們的天性（自然）許諾給我們的優秀品質而得到解決。

在馬基雅維里那兒，這種主張不但受到懷疑，而且被否定了。他有許多各種各樣的間接論述，但是他的言論中最突出的一點是，他對自然正義或自然法始終保持沉默，他在自己的任何著作中都沒有提到它們。這是他同古典傳統最明顯的不同。無論他那個時代還是他本人所繼承的政治科學，都沒有為這種忽略提供先例或借口，它不可能是出于疏忽大意。[[217]](#_217_10)由此，真正的馬基雅維里便被從今天經常把他塞進去的“背景”中召喚出來，這個背景使他的思想看起來既有來路，又沒有害處。事實上，真正的馬基雅維里有一些不同尋常的、令人深感不安的建議。雖然他同意亞里士多德的觀點，即僅有法律是不夠的，但是他否認能用自然正義為脫離法律的行為正名。他沒有表現出絲毫的遮遮掩掩，其實是公然津津樂道地斷定，暴政于良好的統治是必要的。既然法律無法證明自身的合理性，因此需要暴力；既然自然不能提供這種暴力或為它正名，人必須找到或創造他們自己的暴力。為了強迫人們服從法律，他們必須超越法律，以不斷的、令人難忘的執行[處決]行為——即馬基雅維里所說的“esecuzioni”——運用暴力，可以說，這種行為同法律或正義全然無關。在亞里士多德那兒，超越法律的因素高于法律，而在馬基雅維里那兒，超越法律的因素低于法律。亞里士多德總是尊重法律，并且要求甚至完美的人的王權也要采用法律。馬基雅維里則公開嘲笑法律；他沒有否認需要好的法律（參見《君主論》I.33），但是他公然聲稱，好的軍隊就足以保障好的法律（《君主論》12）。為此目的不需要好的靈魂；也許它們正是以這種方式而得到的。故也難怪，馬基雅維里的沒有靈魂的政治科學，也是不講法律的政治科學。不講法律的政治科學為了威懾和限制不法之徒，需要好的法律；然而它為了鼓勵創業，又慫恿人們蔑視法律。

雖然馬基雅維里從未提到自然正義，但他確實提到過“自然”，而且就像人人知道的那樣，他頻繁地談到“品質”。[[218]](#_218_10)但是，他的自然和他的品質，不是亞里士多德的或古典政治科學傳統中的自然和品質。在馬基雅維里這兒，自然被理解為強迫我們追求食物、安全和榮耀的必然性，或是被這種必然性所取代；[[219]](#_219_10)品質則變成了預見這一三重必然性的習性、能力或品質。亞里士多德在《政治學》第一卷表明，人可以被視為自然的財產，自然也可以被視為人的財產；人既在自然之中，又獨特地處于它之上。但是這兩種可能性是相互關聯的，因為人只有通過自然的稟賦——這也證明了他是自然的財產——才能夠處于自然之上，從而能夠獲取。然而在馬基雅維里看來，對人的這種獨特性的任何依靠，都過分限制了人的獲取。人在獲取行為中，必須自由地模仿野獸，殘忍地采取行動。他認為，自然不能成為指導人類行為的標準，因為承認它超出我們的控制，是我們所不能忍受的。訴諸自然的亞里士多德主義哲學家，讓我們服從自然的創造者上帝——這意味著他們實際上把我們交給了那些了解上帝的人：神職人員。既然人們無法忍受承認自然超出他們的控制，他們便試圖通過宗教支配自然。馬基雅維里只想讓“宗教”——它把自然解釋成人的必然性——能夠被從事獲取的君主而不是懶惰的神職人員所利用。為了完成這項改造，他必須剝奪人的獨特性，把他們降低到野獸的水平，但是又要教會他們如何主宰自然（他們被貶低到與自然同一水平）。認為人既屬于自然又高于自然的亞里士多德的曖昧的目的論，將變為馬基雅維里的曖昧的必然性，它既使人產生畏懼，又激發他的榮耀感。

因此，自然，即必然性，先被說成是人的主宰，然后又必須受到人的品質的主宰。品質具備這種新功能所需要的轉化——這使它本身不再是目的，也不被用來致力于人類的完美——可以從馬基雅維里的翻譯者的謹慎中看出，他們把他的“virtù”一詞簡單地翻譯成“virtue”。他們把它稱為“精明”（ingenuity）或“勇猛”（valor）或“活力”（vigor），以此顯示它意欲表達的某種新因素，但又忽視了一個事實，即馬基雅維里仍然用“virtue”這個老字眼來表示它。

在搶在必然性之前采取行動這一點上，馬基雅維里的品質具有雙重性，這似乎可以解釋現代執行人的曖昧地位。他是強大的，但總是宣稱代表一種更強大的意志或力量采取行動。品質征服必然性，就此而言，可以把它理解為同自然（不是亞里士多德所說的自然正義）相對立。但是，為了征服必然性，品質又要利用必然性，所以它又被理解為服從自然（它也不是亞里士多德的允許人類進行選擇的自然正義）。因此，為了搶先于必然性，你必須先發制人；但當你“確保自己安全”（assicurarsi）時，你只是戰勝了別人，并沒有戰勝使他失敗的必然性——他背后的另一種因素。你的品質既強大又軟弱：你是強大的，因為你選擇了你終究不得不做的事情；你又是軟弱的，因為你別無選擇。

同樣，馬基雅維里在談到“執行人”時也語焉不詳。我們看到，他在一個地方（《君主論》6）把摩西稱為“僅僅是上帝命令他做的事情的執行人”。但是后來他又贊揚“摩西的品質”（《君主論》26），因為摩西利用了提供給他的機會；在另一個地方他還說，摩西被迫殺死了出于嫉妒反對“他的計劃”的無以計數的人（《論李維》III.30），言外之意是，它并不是上帝的計劃，而是摩西的計劃。仿佛是為了平衡他在《君主論》（6）中惟一一次提到的“僅僅是執行人”的說法，他在《論李維》（III.1）再次提到需要一個“果斷的執行人”（uno ostinato esecutore）。

這個馬基雅維里式的執行人的形式，只有基本而粗糙的描述。他的更為常見的稱呼是馬基雅維里式的君主，這其實也是馬基雅維里本人更常用的稱呼。不過我們當會發現，這個君主的手段是現代執行官的基本要素；因此，馬基雅維里經常使用“執行”，對于他的主要觀點來說，這遠不是一種偶然現象。學者們只要研究一下他關于“esecuzione”的言論，就可以學到不少有關馬基雅維里的知識。但是就現代執行官而言，他的思想確實是基礎性的。

從馬基雅維里的言論中，可以找到現代執行官的七個要素：對懲罰的政治利用，這要求一個超常的執行人；戰爭和外交事務優先于和平和國內事務，這大大增加了緊急權力的機會；當統治被理解為代表統治者之外的人的“執行”時，間接統治的好處；通過發現或培養適用于所有政體的統治技巧，侵蝕作為一個整體的各種政體之間的差異；決斷的需要，它來自于統治行為以當機立斷為最佳的事實；為了令人吃驚而保守秘密的價值；自己承擔榮辱的單一執行人即“獨自一人”的必要性。這些因素中的每一個都可以同亞里士多德的政治科學加以對照，以便理解馬基雅維里的執行官的革命性，而這一切都鮮明地反映在他對“執行”一詞[[220]](#_220_10)的用法中。

### 政治懲罰

在馬基雅維里的許多令人難忘的論述中，最讓人震驚的莫過于他的如下言論（見《論李維》III.1）：“混合的團體”（mixed bodies），如教派、共和國和王國，需要進行定期的“執行[處決]”——這可以使它們回到自己的起點，從而使它們擺脫腐敗。這的確是他關于執行權的最突出的言論；其他言論隱藏在另一些搶眼的陳述的陰影中，沒有引起人們的注意或研究。這里的“執行”既是指處死，也是指懲罰違法者。執行是對罪犯的懲罰，然而它之所以得到贊揚，更多地是因為它有“良好效果”，而不是因為它的報復是正確的。

換言之，對馬基雅維里來說，正式的法律受到破壞似乎并不重要，維持程序規則更是無足輕重。即使法律沒有被違反，腐敗的“秩序”僅僅為了自身的進步，或當它們阻止了自身的進步時，也需要對它們進行更新。其實，是人類的野心和傲慢需要受到限制和管束，而不是讓實際的違法行為受到懲罰。馬基雅維里甚至認為，如果羅馬每十年實行一次重要的執行[處決]，“那么她絕對不會腐敗也就成為必然的了”（《論李維》III.1；另參見III.22）。至于罪犯是否總會按他的時間表出現，他沒有謹慎地予以懷疑。重要的是讓執行[處決]“不同尋常且引人矚目”。馬基雅維里此后再也沒有明確提到法律，而是說，“國家發生變化后，無論是由共和而暴政，還是由暴政而共和，對反對當前狀態的敵人進行令人難忘的執行[處決]，都是不可缺少的”（《論李維》III.3）。執行可以是合法的，也可以是殘暴的，但它必須是令人難忘的。它的“良好效果”是“喚起人們的恐怖和畏懼”（《論李維》III.1），在教派、共和國或王國建立之初，人們了解這種感覺，但它已從記憶中逐漸消退。因此，刑法是為了政治效果而被利用——為何不說濫用呢？這種效果不是可有可無的，好像我們為了法制而放棄它并不會遭受任何重大損失；令人難忘的執行對于拯救政體來說至關重要。

亞里士多德完全不會同意這種觀點。在《尼各馬可倫理學》中，他對刑法的正義和分配的正義做了區分，只把后者而不是前者同政治和“政治的正義”聯系在一起。討論不多的刑法的正義，同契約的正義一起，被歸類為一種交易（《尼各馬可倫理學》1131a2），并認為它對于城邦的政治而言是中立的，或者是這種政治的后果。《政治學》一書對懲罰談得很少，也沒有提到懲罰的官職，因為亞里士多德要使政治擺脫對懲罰性的眾神的服從。擴大執行權的真正受益人將主要是神職人員；而他要讓這些人服從于能夠使人類的選擇和慎思居于主導地位的政體的官員。[[221]](#_221_10)他在自己周圍看到一些神權城邦（sacral cities），他不鼓勵它們那種進行報復和懲罰的欲望。亞里士多德的反教權主義（anticlericalism），必須通過他的微妙而簡潔的修辭，以及他本人所反對的無神論哲學家所歸納出的中庸精神，才能搞清楚。假如在馬西利烏斯所面對的十分不同的環境下，教皇是社會分裂的“惟一原因”，亞里士多德那種含蓄的厭惡態度就會變得更加鮮明。

馬基雅維里在反教權主義上輕而易舉地勝過了亞里士多德和馬西利烏斯，他肯定想把神職人員置于政治控制之下；[[222]](#_222_10)但是他也認為必須表明或清理報復精神，然后利用畏懼而不是正義來限制它。[[223]](#_223_10)回到最初的混亂狀態所引起的恐懼，由對上帝的畏懼所取代，馬基雅維里認為（《論李維》III.1），神職人員利用了這種畏懼，而他們本人卻沒有這種畏懼：“他們無惡不作，因為他們并不害怕他們既看不到也不相信的懲罰。”令人難忘的執行不僅限制政治活動家的野心和傲慢，而且打消人們對一個出類拔萃的公民的壞性情。馬基雅維里所說的維護共和國的自由必不可少的指控權（《論李維》I.7），是以“執行[處決]”作為明確的結果，在做這種事時，切不可借助于“私人”或“外國”的勢力——尤其是神職人員召之即來的勢力。

同樣，馬基雅維里解釋說，佛羅倫薩的人民過于仁慈，允許混亂四處蔓延，那是只需寥寥幾次殘酷的示范性事件即可平息的；因為混亂傷害全體人民，而“出自于一個君主的執行只會傷害一個具體的個人”（《君主論》17）。馬基雅維里在這里的教誨是，過分的愛導致殘酷；但是具有節約性的單一執行行為，也不應被誤認為是正義。即使發生了懲罰很多人的事情，馬基雅維里也沒有因此而退縮。他稱贊羅馬共和國的偉大及其“執行的力量”，其中便有在眾人中實行“令人恐怖的”十殺一制度（decimation）（《論李維》III.49）。當一大批人應當受到懲罰時，如果只選出少數人進行懲罰——由于他們人數太多，無法全部進行懲罰——這會冤枉受罰的人，慫恿未受罰的人下次再犯錯誤。但是，如果用隨機方式在十人中選出一人予以處決，而這是所有人都應得到的，那么受罰的人只能哀嘆自己運氣不好，未受罰的人下次也不敢為非作歹了。

這里的討論很容易被解釋為（或者，假如有人堅持保護馬基雅維里的清白，則是被錯誤地解釋為）對基督教原罪教義的一種政治利用，正如令人難忘的執行[處決]可以被視為對基督教救贖論的政治利用一樣。[[224]](#_224_10)看來，馬基雅維里首先不是通過接受一種制度的懲罰觀來振興國家，他譴責這種制度“造成了世界的軟弱，使它任由惡棍宰割”（《論李維》II.2；參見I.前言）。換言之，現代執行權學說的源頭，存在于馬基雅維里為了現世的好處和人類的利益，對一種據說一直被用來執行上帝之意志的權力的盜用中。

在馬基雅維里不太為人所知的對話體著作《兵法》中，主要的對話者法伯利齊奧抱怨說，自然不應當賦予他如何復興和擴張國家的知識，要不然也應當同時賦予他“執行”的稟賦（《兵法》VII，p.367b）。[[225]](#_225_10)既然自然賦予人們知識，卻沒有賦予他們權力，人們只好依靠自己，用（按馬基雅維里的著名說法）他們自己的雙臂去執行。他們不可以坐等上帝或自然的幫助。但他們確實從自然那兒掌握了有關他們自己的天性的知識，包括由基督教教義所發現或錯誤提供的某些真理，現在是“根據品質”去解釋它們（《論李維》II.2）。馬基雅維里試圖讓“這個世界”，即人類，再次強大起來，然而他在這樣做時，是向它說明如何服從它自己的天性。

在執行人類的法律時，不能依靠上帝或自然的幫助，在這些法律的背后不存在自然法或自然正義，所以必須擴張執行權。執行的行為必須擺脫亞里士多德和馬西利烏斯要予以保留的對法律的嚴格服從。我相信，在馬基雅維里的主要著作中，“執行”只有一次是和“法律”一起出現，因此是明確地指法律得到了執行（《佛羅倫薩史》VIII.3）。在另一些場合，執行的是另一些事情：“權威”（《佛羅倫薩史》I.16）；“事業”（《佛羅倫薩史》VI.29，VIII.4）；“公務”（《佛羅倫薩史》VI.21）；“設想”（《佛羅倫薩史》VII.34）；“陰謀”（《佛羅倫薩史》VIII.4，5；《論李維》III.6）；“欲望”（《佛羅倫薩史》VIII.26）；“公眾的決定”（《佛羅倫薩史》VIII.29；《論李維》I.33）；“重要的事情”（《論李維》I.49）；“所有的事情”（《論李維》II.2）；“這些事情”（《兵法》V，p.331b）；“備戰”（《兵法》I，p.274b）；“政策”（《兵法》VII，p.362b）；“罪惡”（《君主論》9）；“命令”（《兵法》VI，p.348a）、“使命”（《佛羅倫薩史》IV.10；《論李維》III.6）。只有最后兩種情況，可以稱為“執行”的“弱”含義。[[226]](#_226_10)在許多情況下，沒有交待在執行什么——但顯然是強有力的執行（尤見《論李維》III.27；《佛羅倫薩史》II.2，25，26，34；III.14，19；VII.6，21，32，34；VIII.36）。此外，我們切不可忘記前面討論過的引人矚目的執行，在這里顯然不存在法律（《論李維》III.1，3；另見《佛羅倫薩史》II.34；III.19，21；IV.30）。

總之，這些“執行”[[227]](#_227_10)的含義是指一個超常的執行官，由于其懲罰的職能，必須從政治上理解他，他不限于貫徹法律。執行的行為確實使法律得到服從，所以從一般意義上說，它們也服從法律。但是，執行法律對于政治目標來說是不夠的，法律為了確保自身得到落實，一定要接受非法的幫助。這就是馬基雅維里為何不打算像我們追隨孟德斯鳩所堅信的那樣，讓司法職能獨立。在馬基雅維里看來，像我們現代世界這樣讓法官和政治家保持距離，使兩者的精明都受到了禁錮：法官看不到他們的判決發生了什么作用，政治家也無法左右自己的政策，使其順利產生預定的效果。

### 戰爭和外交事務的優先性

一旦執行行為不再明確地服從法律和正義，技巧便成了處置各種緊急事態的一種普遍可用的手段，而不僅是用于實施法律的緊迫時刻。這種緊急狀態很容易因國內圖謀不軌的野心而發生，也很容易從外交事務的突發性危險中產生，為了應付它們，需要有人代行巨大的權力。亞里士多德的五種類型的王權之一是戰爭的將領，然而他是一個官員，亞里士多德說，他是根據法律進行統治（《政治學》1285a4，1286a3）。相反，馬基雅維里贊揚羅馬在緊急狀態下，“當弊端在一個國家滋長或不利于國家時”（《論李維》I.33），設立獨裁官的做法。這是“把權力交給一個人，他不必征詢任何人即可做出決定，不必做出任何請示即可執行他的決定”。[[228]](#_228_10)馬基雅維里否認獨裁官的權力有害，或如一般人所說的那樣，它是給羅馬帶來暴政的原因。獨裁官不僅在羅馬共和國受到外來威脅時非常有益，而且——馬基雅維里在這里顛倒了道德基礎——在“擴張其帝國”時也十分有益。如我所說，正是馬基雅維里，與古代作家對羅馬獨裁官制度的貶低相反，夸贊這種制度；他最先領悟到了它的現代后裔。[[229]](#_229_10)

因此，馬基雅維里利用懲罰克服了法律的實施難以接受非正義的必要性這一問題，同樣，他也利用外交事務，從討論任何關心自身事務的國家都會出現的緊急狀態，轉向對有著帝國野心的國家刻意尋找或作為借口制造出來的緊急狀態的討論（參見《論李維》III.16）。柏拉圖的《理想國》和亞里士多德的《政治學》對外交事務只有簡單扼要的討論，而馬基雅維里的《論李維》卻有一半篇幅討論外交事務，在《君主論》中，這種討論的篇幅至少也不相上下。波里比烏斯對外交事務著墨甚多，而且他似乎支持有帝國傾向的羅馬共和國。不過，波里比烏斯在比較羅馬的帝國主義和斯巴達的中庸精神時，持一種開放的態度，他認為推行帝國主義的人是在做出一種選擇，而不是對必然性的反應（VI.50.3）。馬基雅維里在引用波里比烏斯時，也做了同樣的比較（《論李維》I.2，6），他的結論毫不含糊：由必然性所決定，選擇是行不通的，只能支持帝國主義。

當畏懼取代正義成為政治的基礎時，對獲取的限制也隨之放松，政治科學由此承擔起了這樣的任務：向君主解釋必須如何獲取和維持國家，向共和國說明必須如何克服腐敗和進行擴張。一定要讓政府明白，要像對待臣服的外國人那樣對待自己的人民，所用手段雖然未必惡劣，但它不是信任和正義。[[230]](#_230_10)能夠使國家長久生存的引人矚目的處決，同獨裁官執行其擴張國家的決定的權力一起，顯示著馬基雅維里對政治生存能力的一種新的重視。古典政治科學假設所有的政體是在循環運動，而且注定要滅亡，它根據政體的行為表現，而不是其生存的長短來判斷它們——這正是波里比烏斯討論的要點。馬基雅維里放棄了這種循環觀，采取一種實用主義觀點：國家想必會臣服于治理更佳的鄰國，而不會在孤獨中忍受它們自身的弊病（《論李維》I.2）。他的新的內部政策為對外政策的優先性提供了正當性（或由后者為它提供正當性），而這兩者都要依靠一種擴張性執行權的支持。

### 執行是具有普適性的技巧

定義最佳政體是古典政治科學的主題，然而馬基雅維里認為這種政體并不存在。他宣稱，根本就不存在構思最佳政體所需要的有關自然正義的知識，甚至在言論中也不存在。因此，政治不能由有關最佳政體的觀念來引導。馬基雅維里對這種“想像中的共和國和君主國”（《君主論》15）表現出鄙夷不屑的態度，并且他在別處也說，消除人類事務中的任何一種弊端，不可能不帶來另一種弊端（《論李維》I.16）。他宣稱，他要了解的是實際的政體及其表現，而不是它們在自稱最佳政體、自稱完美、自稱能夠促進共同福祉時所使用的言辭。這些說辭為任何政體提供獨特的性格；它們一直被古典政治科學所重視，將其當作能夠加以提煉而成為判斷標準的意見。[[231]](#_231_10)

很少談及政體（在《佛羅倫薩史》中有兩處，見II.11，32）的馬基雅維里，放棄了古代對六種政體的劃分（參見《論李維》I.2），他按照羅馬人的傳統，采用了共和政體和君主政體的劃分（《君主論》1）。可是，在采用這種劃分時，他沒有接受共和政體和君主政體之間相互以不屑的態度表達出的對立。對于共和主義對“君主稱號”和“國王稱號”的典型的憎恨態度，以及君主對民治政府變幻無常的表現的鄙夷，他只是輕描淡寫（《論李維》I.58，II.2）。他還用“共和國中的君主”（princes in the republic）和“公民的君主政體”（civil principality）這些說法，使這種區分變得模糊不清，這意味著共和國需要君主，君主政體也可以被視為共和國。共和國和君主國具有趨同性，因為對它們的判斷不是根據它們有關品質和正義的相互對立的主張，而是遵循一個惟一的標準：這種主張的“實際的真實性”——它們獲取榮耀和維護安全的能力。根據這個標準，各種政體的夸大其辭的聲明，被歸結為它們產生明顯的有益效果的能力，而不是被嚴肅地當作構成最佳政體的可能要素。共和政體和君主政體所提供的好處，不包括生活在共和國中比生活在君主的統治下更榮耀，反之亦然。簡言之，在馬基雅維里看來，政府的形式從任何意義上說都不是統治的目的。

因此，馬基雅維里雖然談到共和國中的“優秀品質”和“美德”，他卻沒有說過“共和主義優秀品質”（republican virtue），按照這種品質，獻身于作為一種形式或政體的共和主義，是與共和國的益處有著明確區分的。[[232]](#_232_10)他確實表現出偏愛共和政體而不是君主政體，然而謹慎地做了限制：共同福祉“假如不是在共和國，是看不到的”（《論李維》II.2）。然而，共和國的共同福祉不會擴及它的鄰國，因為被共和國所征服，無異于最嚴厲的奴役形式，雖然確實不是普遍的形式，因為它是多數對少數的壓迫。馬基雅維里說，在共和國，一切事情“都是為了它的目的而執行的”，而對于君主最有幫助的事情，經常有害于城邦（《論李維》II.2）。但是，對于這種言論，必須用他的另一種言論加以平衡：他贊揚“更仁慈的”君主切薩雷·博爾吉亞，因為這個人知道如何把自己的執行[處決]局限于“寥寥無幾的事例”，這不同于那些意圖良好的共和派的佛羅倫薩人，他們的寬宏大量傷害了皮斯托亞的全體人民（《君主論》17）。比政體更重要的是隱藏在政體背后的君主和人民的兩種不同的“性情”或“天性”，在共和國和君主國都能看到它們：君主的支配的欲望，和人民不受支配的欲望（《君主論》獻辭，9；《論李維》I.5；《佛羅倫薩史》III.1）。成功的統治需要審慎地對待這兩種性情，而無論是采用君主政體還是共和政體的形式，都能做到這一點。

有人也許會說，優勢是在共和國一邊，因為馬基雅維里不是說“共和國比君主國有著更強大的生命力，有著更長久的好運”（《論李維》III.9）嗎？這里也沒有提到共和國更講法紀，當然也沒有談論（與《論李維》II.2的言論相反）共同福祉。共和國的生命為何更長久呢？共和國能夠受益于多樣性的環境，因為它們能夠擁有多樣化的公民，而不是只有一個君主。但是，假如它們的制度中不包括獨裁官的職位或類似的安排，使它們能把執行的責任交給一個具備最符合時機之要求的品質的人，那么由于它們那種人所周知的遲緩的決策（《論李維》I.34），它們的制度（或“秩序”）有可能使它們無法利用這種多樣性。獨裁官制度既是一種“秩序”，又不是一種“秩序”。馬基雅維里先是說，使控告得到執行（這需要一個獨裁官或一個類似的人物）是有益的，因為這種執行不必求助于私人或外來勢力，即可“正常”發生（《論李維》I.7）。后來他又贊揚羅馬共和國建立了獨裁官制度，以便在遇到“重大事情”、正常程序將造成拖延（《論李維》I.49）或需要一個人不必征得同意即可做出決定時（《論李維》I.33），能夠立刻執行。馬基雅維里在這些話中表明，假如不用“反常的范式”對正常的“范式”定期進行更新，共和國的“秩序”就會受到腐化，它的權力就會衰敗。反常的范式不會毀滅共和國（《論李維》I.7，34），恰恰相反，它對于它們是必不可少的（《論李維》I.18，II.16），這種范式的登峰造極的表現，便是前面提到的“引人矚目的、極端的”（《論李維》III.1）和“令人難忘的”執行[處決]（《論李維》III.3）。這需要掌握“不同尋常的權力”（《論李維》III.1），它“不必依靠激勵你果斷執行[處決]的任何法律”（《論李維》III.1）。可見，正常“秩序”的更新，要依靠不時訴諸反常的“范式”，它使共和國長久，其實是為它提供了永世長存的前景（《論李維》III.22）。

由此，守法和不法之間的區分——由于這種區分，共和國能夠與君主統治的隨意性相比較并感到自豪——便被轉化為一種從正常到反常的連續體，它允許或要求共和國為了長存而放棄守法。為此，它們自身必須與君主政體相結合；羅馬共和國是“無數最優秀的君主”組成的一個連續體（《論李維》I.22）。在馬基雅維里看來，它的長久的生命力歸功于羅馬人把共和政體與確保迅速執行的君主國結合在一起。然而人們也大可以說，君主政體為了能在必要時迅速更換君主，也可以同共和政體結合在一起。

多虧了執行的必要性，政治的內在機制不是由其外表所決定的。維持公民的忠誠、使其把怨恨指向他們的敵人、使政體相互有別的對立形式，不再構成真正的政治分類。無論馬基雅維里對共和政體和君主國的最終評價是什么，他沒有挑起共和主義或絕對專制主義的爭端。他分析他所發現的政治爭論，不認為它們是有關定義最佳政體的主張。甚至在開始分析之前，他就假定政治中的人并不清楚自己在談論什么。他們公開表達的關切，在他們的言辭中被夸大了，像我們今天的政治科學家經常做的那樣，他對這些言辭不屑一顧。亞里士多德的政體，被馬基雅維里的非正規的“新范式和新秩序”所取代。

### 間接統治

像摩西一樣，當一個政府自稱僅僅是個執行人時，內部人便自稱是在接受外在權威的命令。但是，既然執行需要一個“果斷的執行人”（《論李維》III.1），內在機制將在沒有這種命令的情況下由它本身的首創精神所驅動，當它發現有必要時，它會產生令人難忘和震驚的執行。馬基雅維里的執行官的統治，不是平時可以看到的政府，它不像亞里士多德的政體那樣，政治形式展示其政治性格，政治表象大體上跟政治實質相一致。

但是，這個執行者并非完全不可見，因為不給人造成印象，進行統治是不可能的，所以它不能總把自己隱藏在另一種權威背后。統治的內在機制必須在不同尋常的時刻現身，此時它是令人難忘的，因為行動是出人預料的——通過震撼人心的執行[處決]，使人們記住他們為何需要政府，假如不服從，他們將得到怎樣的統治。只有在這個時刻，政治的實質才與表象相一致。正是在執行的過程中，當原始的畏懼表現為政治的第一驅動力，以及當它走過正常的過程時，政府才表現為人格化的必然性，讓人們記住自己的起點。甚至在其最強大、最令人難忘的時刻，政府也是以執行人的角色為人們采取行動。人不像他們在古典政體中被認為的那樣，遵照他們所選擇和認可的原則進行統治。相反，他們是受著一個君主的統治，他周期性地提醒他們，必然性比原則更強大。因此，良好的效果在政治中比尊重原則更有用。統治的間接性存在于一個事實之中：必須讓我們每個人都熟悉這種必然性（見《兵法》VI，p.348a），因為我們通常總是抱著應當如何處理事務的自鳴得意的黨派成見。政府既不是統治者的選擇，也不是強加于被統治者的，而是向每個人揭示——不是從高處——他身上最強大的東西是什么，而不是向他揭示他最好的一面是什么。“良好效果”有著雙重含義，它既指造成良好后果的效果，也指這種效果本身。為了產生這些效果，統治必須具有依靠自身采取行動的曖昧性，雖然說到底它的行動是代表人民的。

民眾的習性不是統治的欲望，而是不受統治的欲望，但是人民必須受到統治。這個難題決定著一個政治問題：如何統治人民，而又不讓他們產生他們受人統治這種難以忍受的感覺？為了做到這一點——馬基雅維里不懷疑，對于這件事以及他所揭示的另一些難題，他自有“藥方”——他在自己的基本戰略中采用了一條人類感情的公理：“人們遭受的傷害和不平，若不是出自別人，而是他本人心甘情愿的選擇，則其傷害要輕得多。”（《論李維》I.34）自虐為何要比受人虐待的傷害更小呢？自愿承擔的稅賦，要比上面強加的稅賦更容易得到心甘情愿的同意。所以，政府應當努力使它的索取，尤其是它的懲罰，看起來是由那些拿錢的人和受懲處的人造成的，是遵照他們的吩咐，或是得到了他們的同意。因此，人們雖然絕對不可能實行自治，不可能沒有君主作為他們的“首領”為他們效力，而且嚴格地說，民主政體是不可能的，但是一切統治，不論是共和制還是君主制的統治，必須向人民發出訴求。這就是羅馬的控告權的優點所在，它使人民負起定罪和執行的責任（《論李維》I.7）。所以馬基雅維里不但向共和國，也向君主國建議，要采用一般性的民主政策，要依靠人民而不是依靠少數人（《論李維》I.49，55，58；《君主論》20）。這顯然同亞里士多德的一般而言有著貴族特點的政策和他對最佳人物的王權的訴求相反。

訴求于人民，不是著眼于他們的優秀天性或公正性。倒不如說，這是讓他們參與他們十分無知的必然性的手段。在談到瑞士的軍隊時，馬基雅維里夸獎它的“通常由另一些士兵”處罰士兵的方式（《兵法》VI，p.345a），因為假如你不想讓人袒護或同情罪犯，那就讓他實施懲罰，既然他是懲罰的“執行人”，與懲罰來自于別人相比，他對懲罰就會有不同的看法。軍隊中的執行的另一個事例清楚地表明，法律和司法跟政治問題無關。迦太基軍隊中一隊叛軍的首領，命令殺死來自那支軍隊的使者和他們抓獲的俘虜，這種“處決[執行]”將使他們“殘酷而果斷地”對付迦太基人（《論李維》III.32）。可見，共同參與“犯罪”和共同參與懲罰罪犯，有著同樣好的效果。兩者都是軍隊加“害”于自身，這種傷害要比君主本人或以他的名義實施的傷害輕得多。如我們所知（見《論李維》III.49），馬基雅維里從懲罰羅馬軍隊時采用的十殺一制度，總結出了懲罰“眾人”的正確方式，讓那些有罪但未受到懲罰的人看到未來。他們雖然沒有受到懲罰，然而正是由于逃脫了懲罰，他們大體上管束住了自己。

馬基雅維里說，抱著找一個不偏不倚的法官這種徒勞的愿望，把執行懲罰的權力授予一個外國人，是錯誤的（《論李維》I.7；49；《佛羅倫薩史》II.25）。外國人只會利用這種執行為自己攫取權力。也不應當把它授予少數人，因為“少數歷來是少數的侍從”（《論李維》I.49）。我們還知道，執行應當被用來對付少數人，打掉其囂張氣焰，消除嫉妒心（《論李維》III.1，30；《佛羅倫薩史》II.22）。可以震懾少數，讓多數銘記不忘。再說一遍，執行絕對不是人民的自發行動，他們更愿意忘記這種必然性；為了采取行動，必須引導人民，或是給他們一個“首領”（《論李維》I.57）。但是人民喜歡動感情，所以能夠用勇敢的行動打動他們（《論李維》I.53），罪惡滔天的行為也不會打消他們的偏愛（《君主論》8，9）。在任何政體中，他們都是以人民的名義進行間接統治的強大執行官的天然盟友。[[233]](#_233_10)

### 當機立斷

為了造成強烈的印象，執行必須出人意料。馬基雅維里在稱贊梅迪齊家族的喬萬尼和洛倫佐時，指出他們的執行迅速快捷（presto）（《佛羅倫薩史》VII.6；VIII.36）。我們今天用“果斷”和“活力十足”來贊揚執行官的“主動精神”，這些詞語是對這種當機立斷效果的寫照，它以突然中斷慣常的（或正常的）過程而令我們難忘。馬基雅維里喜歡的一個說法，“一不做二不休”（ad uno tratto），便是對這種情形的描述。只要一不做二不休，強大的執行官就能徹底改變局面，讓眾人的眼睛轉向一個打破局面并重整旗鼓的人。人們認識到不能依靠慣常的東西（這讓人想到，羅馬人可怕的十殺一“范式”是一種碰運氣的措施。《論李維》III.49），所以他們必須寄望于那個君主。

通過令人難忘的突然打擊，君主更新了他的權威，也使他本人成為一個新君主，因為得到更新的權威是一個新的君主。他的個人權力沒有消失在他的法律和他的常規做法之中，而是再次成為可見的權力。他的行動，假如表現出足夠的抱負，能夠取得“它本身的偉大”，讓批評變得鴉雀無聲（《佛羅倫薩史》I.前言）。例如，在對付皮斯托亞的亂黨時，軟弱的佛羅倫薩人不知如何遵循干脆干掉首領這種第一位的、最安全的方式：“這種執行[處決]既偉大又慷慨。”（《論李維》III.27）它的慷慨之處在于不殺死所有的人（《君主論》16）。

在一段轉述李維的話中，馬基雅維里認為每個君主和每個共和國都應細細品味。他在這里說，當拿不準別人要做什么時，不易找到借口；但是，一旦拿定主意，做出了必須“執行”什么的決定，那就不難找到借口了（《論李維》II.15）。一定要使言辭與行動協調一致，而不是讓行動和言辭協調一致，為此首先要采取行動，讓別人面對新的局面。羅馬人在必要時設立獨裁官的制度，便折射出這種立刻執行的優點（《論李維》I.49）。但是馬基雅維里在這里超越了對必然性做出反應的范圍，他實際上建議為別人制造必然性。他在同一個地方（《論李維》II.15）說，遲緩的深思熟慮總是有害的，尤其是搞陰謀的時候，此時的危險要比執行更危險（《論李維》III.6，p.200b）。執行陰謀的危險部分地來自于氣餒的人（《佛羅倫薩史》VII.34），然而可以通過加快執行的步伐加以避免，讓懦弱的人來不及受到良心的困擾（《佛羅倫薩史》II.32；《論李維》III.6，p.208a）。其實，馬基雅維里提供了搞陰謀的兩個實例，在陰謀家對陰謀對象下手之前，先要對陰謀同伙搞陰謀。這些陰謀家被告知，他們必須加入反對暴君的陰謀，不然就向暴君揭發他們的叛逆罪！（《論李維》III.6，p.204a）。簡言之，執行者要利用“刻不容緩的必然性”（《論李維》III.6，p.206a），也就是說，讓人來不及思考或反悔。

馬基雅維里的執行官最不同于亞里士多德的政體的地方，莫過于這種當機立斷的特點。在亞里士多德看來，政體至高無上的成分是慎思的成分，雖然慎思不等于遲緩，但是遲緩這個意義上的慎思，卻是謹慎意義上的慎思的首要因素。因此慎思的成分被選擇出來，授權它通過各種可能的形式化規定采取行動，而這些形式化規定的一般目的，至少是要通過施加一定的規矩，延緩魯莽的人類意志，從而干擾我們的欲望和罪惡。[[234]](#_234_10)馬基雅維里的看法完全相反，他把慎思解釋為決斷（在他那個時代的用法中，“diliberazione”有著“慎思”和“決定”的雙重含義），所以，好的慎思變成了導致決定的慎思，而好的決定是果斷的（《論李維》II.15）。“果斷”是一種需要根據事實去了解和解釋的品質，當機立斷雖然不同于審慎，它卻是審慎的必要補充，就像促成了服從、使審慎具有實效的意志力的表現一樣。馬基雅維里的執行官打破了亞里士多德十分看重的形式化規定——它們也是現代憲政體制的形式化規定。他由此使創立共和國成為可能，他就是這樣來解釋羅馬人的作為的，他們沒有受到過度謹慎的遲緩行動的侵害。

### 隱秘性

如今，當美國國會的某個委員會召開“執行會議”時，它是秘密進行的。我們已經談到過在馬基雅維里對羅馬獨裁官這一職務的討論中執行和隱秘性之間的關系，他的執行不僅不征求同意，甚至不咨詢任何人的意見（《論李維》I.33）。假如執行需要讓人吃驚，那么隱秘性對于執行來說顯然是不可缺少的。不言而喻，令人吃驚不是令人愉快的啟示，而是一種險惡的事情。執行的行為是何等險惡，可以從一個事實中看出，在《論李維》一書中，“執行”一詞出現最密集的地方，是篇幅甚長的討論陰謀的一章，即第三卷第六章（全書出現了六十次，其中有四十次出現在這一章里；如果算上相關的第三卷第一章和第三章，則是四十九次）。馬基雅維里在他的主要著作中，只有一次談到執行法律（《佛羅倫薩史》VII.3），卻多次談到執行陰謀（《論李維》III.6，pp.201b，210a；《佛羅倫薩史》VIII.5；《卡斯特魯齊奧·卡斯特拉卡尼傳》，p.757b）；他對陰謀的論述，完全是圍繞著執行這個主題展開——在實施之前、實施過程中和實施之后。如我們所知，為陰謀保守秘密的辦法，就是加快執行陰謀（《論李維》III.6，pp.204a—b；《佛羅倫薩史》II.32）。由此，這種執行便把執行的兩種含義完全結合在一起：“殺死”和“實施”，因為只有殺死陰謀的對象，陰謀才算得到了執行。幾乎不必補充說，陰謀的執行是在極端非法的情況下發生的。

馬西利烏斯對執行做了寬松的限制，而馬基雅維里卻使執行擺脫了對法律的服從，把它放在討論陰謀的主題下，其原因何在呢？與以往對陰謀的看法相比，陰謀本身肯定更加接近政治的本質。當他告訴我們（見《論李維》III.6第一段），陰謀不僅用來對付君主，也被君主用來對付祖國（patria）時，我們會對此有所領悟。不過，就像他的許多陳述一樣，這僅僅是他的理由的導論。在馬基雅維里看來，政府不是正義的仆從，而是必然性的代理人，因為我們不能提供正義。然而我們樂于認為我們能夠提供正義，我們也要求正義，這尤其是為了我們自身；我們經常看不到對預設我們不能提供正義的行動的需要——預示著必然性的行動。這是不想進行統治（或命令和壓迫）而是希望不受統治的民眾的性情。不受統治的欲望造成了不愿面對事實、不愿面對必然性。政府承擔著一項曖昧的任務，為了人民的生存，要讓他們了解必然性；為了讓他們保持愉快和天真，又要向他們隱瞞必然性。我們知道，馬基雅維里的“藥方”是使政府看上去來自于人民，這使他們受到的“傷害”仿佛是自己造成的。為此就需要行騙（《君主論》18；《論李維》II.13，III.2，40）和搞陰謀（《君主論》19；《論李維》III.6），它們不僅是一種只有在最嚴重的緊急狀態下才可以由可靠的人加以運用的不可告人的險惡手段，而且是一種即使不合常規也普遍可用的手段，要毫不遲疑或毫無顧慮地加以運用。

馬基雅維里說，搞陰謀的要么是一人，要么是多人（《論李維》III.6，p.201a）。他接下來又說，如果只是一個人，那就算不上陰謀，它不過是一種“殺死君主的堅定意圖”。正確地說，陰謀涉及不止一個人，他們共同（coscienza）分享一種秘密或知識。陰謀家之間的關系絕不是朋友關系，因為人們在判斷別人對自己的友愛時，通常會自欺欺人。你切不可相信這種友情，除非你驗證過它，而這種驗證是最險惡的事情（《論李維》III.6，p.203a）。職是之故，至少一般而言，陰謀家之間的關系必然是君主與執行人之間的關系，而不是平等的人之間的關系。執行人或秘書〔別忘了“秘密”（secret）和“秘書”（secretary）之間的關系〕可能比君主更有本領，所以到底是誰在利用誰，并不那么清楚（《君主論》22）。但是，這種關系中的不平等依然如故。

馬基雅維里認為陰謀是一切政治的基礎，就此而言，我們再次看到了他和亞里士多德的一個根本差別，后者認為友情決定著正義和一切政治（《尼各馬可倫理學》1155a23—33）。友情的美好與和諧是政治努力促進但無法達到的目標。亞里士多德說，朋友之間不需要正義，因為他們高于正義。馬基雅維里則認為，由于人們相互保密，而且在朋友內部也保密，所以他們甚至連正義也得不到。

### 單獨一人

馬基雅維里贊揚羅馬的獨裁官制度，它授權一個人，讓他執行自己做出的決定，以便對“非常事件”迅速做出反應（《論李維》I.33，49）。但是，馬基雅維里也贊揚（見《論李維》I.9）由羅慕路斯賦予羅馬共和國的最初的制度，因為它是由“單獨一人”（uno solo）完成的。無論是最初建立制度還是維持制度所必需的偏離制度——通過一個獨裁者及其令人難忘的執行（《論李維》I.1，3）——必須由一個人完成。為何一定要這樣呢？

馬基雅維里提供了一個理由，它后來又變成了兩個。他說，“許多人”不適合處理事務，“因為他們不清楚怎樣做最好，這是由他們中間的意見分歧造成的”（《論李維》I.9）。所以，任何事情都要依靠一個人的“頭腦”，這并不是因為他肯定比眾人更聰明，而是因為只存在一種意見要優于存在許多種意見。因此，精明的“制度創建者”如羅慕路斯，竭力大權獨攬，盡管他要清除一個更聰明的兄弟——因為馬基雅維里沒有交待羅慕路斯是否比雷慕斯更聰明。最好是只有一種意見、一個權力，因為，把責任集中于一個人，他的野心便可被用于促進共同福祉。如果他獲得成功，他便締造了一個持久的國家，并贏得了榮譽；倘若他失敗了，他能夠受到譴責和“指控”（《論李維》I.9），由此消除眾人的憤恨；如果他是個舉足輕重的人物，這種譴責和指控大概還能發揮一種令人難忘的執行[處決]的作用。馬基雅維里有著平民的氣質，所以他有時痛罵野心（《論李維》I.37，II.前言），但是他的政治學卻利用野心，不受他人野心的限制。榮譽就像畏懼一樣，迫使人們意識到自己孤立的個體性，但是它也比正義的集體美德更能促使他們立刻堅定地為共同福祉獻身：“為自身榮譽而戰的人，都是優秀而可靠的士兵。”（《論李維》I.43；參見III.30，35，40）[[235]](#_235_10)

但是，就算放松對野心的道德約束，它能完全脫離智慧嗎？這并不是說，有野心的君主必須是審慎精明的君主，但是在馬基雅維里看來，審慎精明已經不再是一種有別于聰明的道德品質（《君主論》15；另參見亞里士多德《尼各馬可倫理學》1144a24）。難道不是肯定存在著某種不同凡響的審慎精明，給馬基雅維里為了野心而對它的腐蝕——他本人的“大精明”（grandi prudenze）——提供了辯護嗎？（《論李維》II.26）假如政治登峰造極的表現就是陰謀，而陰謀家又不可能平等，那么在陰謀背后不是必須有一個頭腦、一個“罕見的頭腦”（《論李維》I.55）、一個免于“頭腦混亂”（《論李維》III.6，p.207a）的頭腦嗎？如我們所知，馬基雅維里很清楚這個問題：懂政治的人不能親自“執行”他的知識（《兵法》VII，p.367b），他只能在自己的知識上做到“單獨一人”。

其實，馬基雅維里專心思考的問題，是政治教師和政治家之間的關系。他在《君主論》中說，摩西僅僅是上帝命令他去做的事情的執行人，他在這里所說的上帝，不是一個全能的造物主，而是一個“偉大的導師”（gran precettore）。在《論李維》一書中，他用一章的篇幅討論了在提出建議時一人跟眾人（essere solo）作對的危險（《論李維》III.35；參見《君主論》6，22）；在論陰謀一章的第三十九個事例中，他談到了柏拉圖的兩個弟子試圖殺死兩個暴君的失敗（《論李維》III.6，p.208a）。在《佛羅倫薩史》中，他講述了一位詩人在彼特拉克的激勵下，試圖成為讓羅馬擺脫教皇這項光榮事業的“執行人”（《佛羅倫薩史》VI.29）。

在通過改造道德觀和政治“給每個人帶來共同利益”（《論李維》I.前言）這項馬基雅維里本人的光榮事業中，他不能包辦一切。他不能既當導師又當君主。然而，尤其是通過他本人的執行學說，他能夠讓自己的知識得到執行，由此，遵循他的教誨的君主，就從最深層的意義變成了他的執行官。這種最深層意義的執行，與每個君主想成為“獨夫”（uno solo）的需要完全一致，因為馬基雅維里給每個君主留出了他為自己贏得榮耀的空間。他們能夠成為“果斷的”執行人，而不是僅僅成為執行人，他們不必意識到自己是在執行他的知識。其實，他們還是不意識到這一點為好。馬基雅維里預見到，他的巨大野心會遮擋我們觀察它的視線。[[236]](#_236_10)正如他在自己的一個實例中所示，即使只有一個人完全清楚陰謀的目標，陰謀也是可以得到執行的（《論李維》III.6，204a—b）。

可見，馬基雅維里的君主不是從古典意義上進行統治。他們不是著手實施一項政策，然后始終如一地貫徹這項政策，這樣他們能夠對自己的統治原則承擔責任。他的君主所要承擔的責任，不是在他們的原則的推動下前進，而是受他們的行動效果的約束。他們所得到的榮辱，是因為他們審時度勢的成功或他們的操縱技巧。他們要讓言辭服從行動，所以他們并不遵守原則，而是聲稱以遵循事實作為原則。

馬基雅維里和他的執行官都具有某種曖昧性，這是現代執行權觀念的基本要素。他們是強大的，因為他使他們擺脫了道德限制，然而他們又是軟弱的，因為他們是按照他為他們指定的角色采取行動，在知情人看來，他們只是他的附庸。馬基雅維里是強大的，因為他孤身一人策動了整個改革，然而他又是軟弱的，因為他要依靠別人或依靠必然性來達到自己的目標。但是，為了成為這樣一個人，真正的單獨一人——一個凡人中間的神——馬基雅維里取消了王權和他的暴政之間的區分。就像亞里士多德的君王一樣，馬基雅維里的君王是政治哲學家。與亞里士多德的君王不同，由自然的必然性所定，他是一個暴君。

用后來的自由主義憲政史所提供的尺度來看，馬基雅維里似乎走得太遠了。他的言論聽起來符合現實，可是他的結論似乎過于夸張，所以我們往往無法嚴肅地看待他。我們更樂于相信，可以保留他的見識，但必須放棄他的極端主義；可以把他的“esecuzione”（執行）觀吸收到現代自由主義憲政之中，但是不需要一人大權獨攬的暴政，它只會讓我們感到驚恐，或只是一種奇談怪論。馬基雅維里可能發現了現代執行權學說，但是在他的極端主義中，他卻沒有提出“權力”或“權力分立”的學說。按霍布斯的理解，權力學說是要授予主權者——無論他有沒有優秀品質——他所要求的一切權力，從而使有優秀品質的君主變得沒有必要。而權力分立的學說，則是洛克和孟德斯鳩為了用法律和正式制度去約束君主而提出來的。

這兩種學說雖然接受了馬基雅維里的不少道德觀，卻反對極端的政治結論，因為它把過多的權力交到單獨一人手里。不過，對于這兩種學說改進了馬基雅維里的定理，我們不應過于自信。如果馬基雅維里了解了我們的憲政史，他也許不會選擇退縮。他也許會指出，我們并沒有找到（他所理解的）有優秀品質的君主的替代品，我們的沾沾自喜的民主政體，是由一個“首席執行官”來管理的。他能夠宣稱，我們把現實和執行權的言論混為一談了。不過，假如馬基雅維里了解我們的極權主義暴政的經驗，說不定他也會瑟瑟發抖。

## 六 霍布斯和權力的政治科學

我們在馬基雅維里那兒看到了執行官，但沒有看到執行權。為了能把執行權理解為共和主義憲政體制中平等而獨立的權力之一，必須先發現權力這個概念。這就是霍布斯的工作。他創造了一種抽象的“權力”，使其成為政治科學的核心，至今依然如此。例如，當我們說獲得“權力”時，我們用這個詞來指一種從各種具體能力（particular capacities）中抽象出來的能力（capacity），我們假設這種權力具有一般性，所以它是單數形式。當我們說，一般而言這人比那人更有權力，而不僅僅是指他做某件具體事情的能力時，我們的意思是，不同的權力累加為更大的權力：這個一般性概念變得可以測量，并且從原則上說是精確的。在霍布斯之前，權力（power）是一個物理學概念[[405]](#_405_8)，而不是一個政治科學概念；與我們的做法不同，它沒有被抽象和一般性地使用。

霍布斯的原創性，不僅在于抽象化——我們作為科學時代的居民，對此不難理解；還在于他為政治科學想出了抽象化這個觀念。但是，他所抽象的東西是什么呢？對此，我們必須對照馬基雅維里的更偉大的原創性，來衡量霍布斯的發明。霍布斯利用他的權力科學，對馬基雅維里那些事例的豐富但又令人困惑的細節進行了抽象，但是他所保留的信息，卻有著深刻的馬基雅維里特點——獲取的必然性。可以說，霍布斯把這種必然性做了普遍化和道德化的處理，使它成為自我保存的權利。不過，這一創見因為新的表述而光彩照人。霍布斯是馬基雅維里所說的首領之一，我將根據他的馬基雅維里式的靈感，來介紹他對執行權學說的貢獻。

馬基雅維里不贊成他的執行官進行個人報復，不過他確實也不反對這種做法。既然他同意殘酷的行為，那么他本來也應當同意一種延伸出來的形式，即他所反對的虔誠的殘酷。但是，從政治中消除虔誠的殘酷的最佳手段，是允許人們滿足個人報復的需要。當虔誠的報復被挪做世俗的用途時，圣戰精神便失去了能量，人類的仇恨變成了人的特權，神的憤怒的人格化報復，變成了個人的報復。

個人報復有兩種典型的模式，分別屬于兩種性情或兩種人：君主喜歡戰勝對手，人民喜歡看到大人物下場可悲。令人難忘的執行“一舉”滿足了這兩種人。所以馬基雅維里認為，執行官存在于執行的行動之中，或者不如說，他就是執行的行動。最先出現的是這種行動，行動是提醒我們記住這個事實所必需的，不然我們就會因為言辭的優先地位而試圖生活在軟弱和殘酷之中。馬基雅維里的文風反映著他的立場。他在寫作時是利用惡毒行為、褻瀆神明的凱旋和譏諷的性情這類事例[[237]](#_237_10)，而不是具有科學的超然立場的普遍命題。他談論的是執行，而不是作為一種權力或潛在的、有執行能力但并未實際執行的“執行權”。

在馬基雅維里之后，他所宣揚的執行行為被納入一種執行權。用經院學派的話來說，行動退化為一種潛能（potentiality）。由于這一變化，這種行動在出現時所引起的驚恐感覺便消失了，因為它們現在通常是可以預見的。“esecuzioni”（執行/處決）現在得到公開正名，成了主權的一個特征，在憲政主義思想家看來，它甚至成了一個獨立機構的工作。使這種執行生效所必需的馬基雅維里式的精明，變成了一門包含著定義和適用規則的科學。正規的執行由此在現代權力觀中得到了定義。其結果是，盡管在這種理解中存在著許多個人之間的分歧，但是馬基雅維里允許為個人報復留下出口的觀點被動搖了，執行——不管具有何種隱蔽的實質——至少失去了它的馬基雅維里式的寡廉鮮恥的外表。

然而，這并不意味著事情又恢復了原狀，即回到了亞里士多德。馬基雅維里的執行一旦得到闡述并粉墨登場，它便因其明顯的優點而無法放棄了。假如能夠盡量減少容忍罪惡的代價，那么把馬基雅維里的“良好效果”與后馬基雅維里時代的正直結合在一起，似乎是無法抗拒的。但是，為了得出公正的判斷，在衡量亞里士多德的使執行權處于服從地位的自然正義時，必須對照霍布斯所說的新的自然權利或自然法，它終于使執行權獲得了自身的生命，成為一個獨立的機構。因為執行權是通過降低道德標準，即從優秀品質——以及它的種種麻煩——降低到權力（它有著種種便利），才變得符合道德。

### 博丹和作為主權者的執行人

在霍布斯把包括執行在內的全部政治現象理解為權力之前，存在著使執行行為常規化的兩種模式。一是博丹的絕對主義政體（absolutism），它讓主權者承擔執行的責任；二是它的對立面，即霍布斯時代的某些英國作家所說的憲政體制，分立的執行權在這里首次出現。

讓·博丹（1529—1596）是法國的一幫“politiques”（策士）的首領，他們在天主教或新教派別中的對手這樣稱呼他們，因為他們從政治必然性的角度看待宗教論戰。我們也許會更粗魯地把他們稱為“非意識形態分子”（non-ideological）。這些策士被斥為馬基雅維里主義者，但是他們否認這種指控，并用批判馬基雅維里加以對抗。博丹在他的一本早期著作中曾稱贊馬基雅維里復興了古代的政治科學[[238]](#_238_10)，但是在《共和六書》（Six Books of the Republic，1576）——這是他的主要著作，也是一部包含著論證和事實的驚人大綱——前言中，他特別指責了馬基雅維里的褻瀆神明和不講正義，將其稱為“甜蜜的毒藥”。[[239]](#_239_10)然后，他用虔誠和正義為國家提供支持這種馬基雅維里式的論證，把它們從馬基雅維里的失誤中拯救了出來。為了證明自己的判斷，博丹援引了波里比烏斯——“被視為當時最聰明的politique（策士）”，雖然是個“無神論者”——和柏拉圖；他還求助于“偉大的自然神”，這個神是無所不知和完全正義的，但似乎不是全能的。這個神為自己受到的侵害進行報復，通過把統治權交給聰明而有優秀品質的君主，或者說，比所羅門[[406]](#_406_8)更優秀的人，即交給最少不義、最有專長的君主，使自己永恒的法則得到執行（請留意自然神的人格屬性）。

博丹警告說，君主最好不要像暴君那樣行動。他們倘若這樣做，他們的臣民就會造反，他們的國家將遭到毀滅。君主必須加以警惕的，是冒犯自己的臣民，而不是冒犯上帝。他們執行上帝的法，不受自稱以上帝名義行動的另一些世俗權力（博丹指的是教會）的干涉。因此，博丹把主權者刻畫成一個強大的執行人，他的任務不是嚴格地擔任上帝的代理人，而是去做上帝想讓他做的事情（《共和六書》I.前言，12—14）。在此，他與馬基雅維里所說的摩西沒有什么兩樣，雖說他僅僅是上帝的執行人，但是他運用自己的品質采取行動，他實施自己的設想。人類由此而被上帝授予主權，遵循著與君主可以精明地盜用主權的相同條件。

然而，博丹的主權者不是馬基雅維里的新君主：他既更加極端，又有所不及。較之馬基雅維里尊重政治歧見的態度，博丹更加極端，因為他非要提出那個簡單而又普遍的主權問題：“一個國家的絕對而永久的權力”（《共和六書》I.8.179）。誰是主權者的問題，必須擺脫一切政治爭論，提升到亞里士多德的政治科學嚴肅看待的黨派主張之上。亞里士多德評估這些主張，馬基雅維里也在它們背后看到了君主和人民之間的復雜關系，而博丹只想知道誰位于頂端。他不提君主政體和共和政體，只從主權機構這個意義上，討論原生性的國家（較之馬基雅維里，他也從更加非人格的意義上使用“國家”一詞）。亞里士多德用“城邦政制”（polity，指政體）這個原生性概念去改進所有的政體，而博丹則把“國家”一詞作為首要的政治標簽。他說，沒有龍骨這種“形式”的船不是船，所以也不存在沒有最高權力的國家（《共和六書》I.2.41；參見I.前言，9—10）。[[240]](#_240_10)亞里士多德也許要搞清楚，哪種類型的船或共和國具有這種形式，馬基雅維里也許要知道它是誰的形式，可是對博丹來說，主權的形式就是任何人要它具有的任何樣子。它的抽象性是它的首要本質。國家必須是“un seul”（一個獨一無二的存在）（VI.4.178），然而它不是馬基雅維里的“uno solo”（單獨一人）、一個真實而自私的人。與后來的霍布斯不同，博丹沒有假設主權者可以是一個虛擬的人（artificial person）。然而他確實試圖保留人與主權者的主權之間的區分。[[241]](#_241_10)雖然他堅持國家的抽象的惟一性（oneness），可是在《國家六論》第二卷里，他確實對國家做了分類，不過相對于主權而言，任何類型都是次要的，正如第一卷所解釋的那樣，主權不屬于任何類別。我們今天能夠輕易談論非人格的國家或主權者，它既沒有類型，也不屬于任何類型，乃是一項激進的創見的成果，這是由博丹肇其端，又由霍布斯完成的。[[242]](#_242_10)

不像馬基雅維里的新君主那樣激進的，是博丹的主權者的法制（legality）。[[243]](#_243_10)正是它的抽象性，允許并要求從馬基雅維里對個人武力的依靠，退而依靠法律的普遍權威。但是法律的普遍性不是在任何實際的法律中發現的（雖然博丹在討論基督教十誡的具體律法時遇到了困難。見I.8.214，221—22）。只有當主權的主要特征是立法權，即制定法律的權力時，主權才能夠成為法律上的主權（I.10.306）。對亞里士多德來說，慎思是主權之所在，而在博丹看來，立法才是主權之所在。博丹不時攻擊亞里士多德，所以誰也不會誤認為他是亞里士多德主義者；[[244]](#_244_10)他尤其批評亞里士多德把主權置于慎思這種十分不確定的因素之中（III.2.46；3.73）。如果非要一個慎思的人，那么立法權肯定無所歸屬。更安全更可靠的做法是找到一個發號施令的人。因此，法律就是命令，命令不僅是法律的必要特征（正如阿奎那所說，法律必須有人頒布），而且是定義它的充足條件，不必考慮被引入立法的慎思或理性的水平。不言而喻，主權者在發布命令時必須擁有武裝：“主宰軍隊者即國家的主人”（IV.1.30）。可見，馬基雅維里所說的武裝相對于法律的優先性，與其說被顛倒了過來，不如說被掩蓋了。

我們的現代法治肯定立法權至高無上。為了使法治區別于武力統治，我們不像古典政治科學那樣，主張法律是理性的或習慣的，或兩者兼而有之。我們放棄了這些特性，是因為它們含糊不清，或是能夠造成麻煩。但是為了避免讓馬基雅維里所建議的暴力和欺詐來統治我們，我們訴諸權力的概念，它或者是主權，或者是一個主權實體內的憲政主義競爭者。博丹尚不能算是一個研究完整意義上的權力的學問家——我們仍有待于從霍布斯那兒理解這種權力——但是他以人類主權的學說為這種理論家奠定了基礎，這種主權是由上帝授予的，或者說，它可能是由上帝授予的，也可能是從上帝那兒拿來的。博丹不像霍布斯那樣看重理論，他既不是經院派人士，也不敵視法律人（I.前言，17—18）。作為一名“策士”，他用君主的語言跟他們交談，他用具體的事例，而不是十全十美的三段論。此外，博丹還在一本過于冗長、忙碌的政治家無暇閱讀的著作中，把政治家的推理方式介紹給了學者和法律人士，規勸他們別再用自己的專業活動點燃宗教熱情。

假如主權者是一個強大的執行官，他的立法是在執行上帝的法或自然法，那么他的官員就是軟弱的執行人，必須服從他的命令。馬基雅維里的秩序是由不同尋常的范式賦予活力，這種范式使上帝的律法不能阻礙品質優秀的君主，而博丹則要建立主權者對包括學院（是指教會？III.7）在內的潛在競爭者的權威。[[245]](#_245_10)他把所有的官員一概稱為“單純的執行人”（simples exécuteurs），雖然他通過區分能力平庸者和超常者（譬如獨裁官），引入了靈活性。博丹尤其不主張用馬基雅維里式的以下方式去操縱恐懼：新君主需要利用暴力和恐懼（IV.1.27）；君主要審慎精明地不親自處決叛亂者；把赦免作為介于溫和與殘忍之間的手段（III.7.199）；運用公眾指控權讓官員產生畏懼的好處（IV.4.114）；施予恩惠宜細水長流、傷害則要一舉完成的聰明（V.4.117）。

但是，不同于馬基雅維里的令人難忘的執行[處決]（參見III.5.143），博丹提供的是主權者的威嚴，所以他把尊貴身份的作用提升到恐懼之上。因此他能夠宣稱，長官的懲罰不是因為自己受到的侵害，而是因為（或者更是因為！）國家受到的侵害所進行的報復（III.5.137）。對馬基雅維里來說，主權就是主權所做的事情，君主通過顯示君主威嚴的行動，使自己成為君主（他沒有說過“主權者”）。但是在博丹那兒，由這些行動構成的主權退化成了它們的潛能，退化為法權（legal rights）。主權者的威嚴是采取令人恐懼的行動的法權，所以它們不再那么令人恐懼，因為它們是可以預見的。所以說，博丹的主權者是“in potentia”（潛在的）強大執行官，是在霍布斯的科學中變為權力的因素的法制版。

博丹在《共和六書》第一卷斷定，政治的第一要件是一個法律上的主權者（legal sovereign）。但是，這個法律上的主權者是否也是事實上的主權者呢？假如馬基雅維里的君主從事實上的君主被抽象化為一個法制中的君主，由此而被法制化，他還能夠保住自己嗎？對博丹來說這是個難題，而且我們就會看到，在霍布斯那兒，這個難題更為突出。博丹在闡述他的實行法制的主權者時指出，說主權者擁有做惡的權力，這種說法本身就是一種罪惡；主權者在做惡時，這種行為不是一種權力，而是無能、懦弱和愚蠢（I.8.222）。博丹由此否定了暴君享有主權，而且不同于馬基雅維里，他堅持王權政體和暴政之間的區分。

但是，假如采取行動意味著采取好的行動，那么它對于博丹做出有關主權者的行為的法律論證來說就有所不足了。博丹為了法律而放棄事實之后，他必須再次回到事實的領域。他必須向主權者說明，為了使他自稱不是暴君的聲明站得住腳，如何采取好的行動。這就是博丹在其著作的后半部分所做的事情，它始于第四卷。博丹在這里討論了使主權者掌握權力的“règles politiques”（政治原則）。[[246]](#_246_10)他雖然以馬基雅維里式的細致態度分析了陰謀，并且建議利用馬基雅維里式的技巧，但是他更加強調穩定而不是創造，更加強調生長而不是更新。馬基雅維里的必然性是人的品質的促進者；博丹的必然性幾乎是人的品質的決定因素。他像孟德斯鳩一樣，提供了一種氣候學說，用來解釋自然如何影響主權者的成功（V.1）。

博丹的著作是法律形式主義和政治智巧（political shrewdness）的奇怪結合，它介于霍布斯和馬基雅維里之間。我們可以發現它的不足，因為在我們看來，博丹打算結合在一起的因素仍然存在著沖突。不過，也許是因為我們已經接受了霍布斯，我們才會這樣想，他以更科學從而也是更激進的形式，提供了同樣的結合。[[247]](#_247_10)霍布斯提供了一種把主權者的權利與自我保存的權利——即人人都能成為他自己的馬基雅維里的權利——結合在一起的論證。

有人引用歷史學家查爾斯·麥基爾萬的話說，“享有神授權利的主權的最終產物，就是國家的理由”。[[248]](#_248_10)也許反過來說更有道理：享有神授權利的主權，是國家的理由的產物。博丹沒有談到國家的理由，但是他分享著這個概念的非人格的、經院學派的含糊性。他堅持認為，君主受自然法和神法（或自然神的法）的約束，然而正是由于這些法，君主不受人法的約束。君王的神授權利在十七世紀的波舒哀和菲爾默的學說中達到頂點，但是正如昆廷·斯金納所說，它們的基礎是由博丹的主權學說奠定的。[[249]](#_249_10)

這種主權與博丹之后不久人們便開始談論的國家的理由，在效用上沒有多少差別。博丹的主權者是一個立法者，他享有不對以往的立法負責的權利：他是被納入法制的馬基雅維里的新君主。當把國家的理由運用于一個非人格的國家時，它是對馬基雅維里的勸言或訓誡的辯護。在馬基雅維里的著作中，“stato”一詞總是指某個人的國家——一個君主、寡頭集團或人民的國家。在馬基雅維里之后，在博丹那兒，“國家”開始用來表示一個非人格的實體，它不屬于任何人，就如同我們今天的用法一樣。為了國家而做踐踏道德的事情，獲得了道德的赦免，因為這種行動不再是自私的。當然，它們是被普遍化了的自私，因為國家其實是屬于某些人的。

喬萬尼·波特羅是第一個也是最主要的一個從道德上赦免國家的理論家。在《論國家的理由》（Of the Reason of State，1589）一書中，他既同“喪盡天良的”馬基雅維里保持距離，同時又為自己的讀者提供了馬基雅維里主義，即在具體事務中以講規則的形式發揮作用的馬基雅維里式的精明。[[250]](#_250_10)例如，波特羅說，在執行事業時，行動迅捷要比武力重要得多；故在征求意見時要找審慎的人，在執行時則要找充滿熱情的人。[[251]](#_251_10)波特羅說，既然國家的理由關系到超出普通志向和想像的事，所以不能把它簡化為“尋常的和一般的理由”。[[252]](#_252_10)后來霍布斯所做的正是這一簡化工作，他表明，基于對自然狀態的思考，尋常的理由將認可一個非人格的國家的最高權力，由此而同有別于尋常理由的國家的理由取得了一致。霍布斯使我們能夠把國家的理由打發掉。或者，現代的執行權學說是在忐忑不安地同它親近？

### 霍布斯和憲政主義者

現在我們已經知道，執行權的發明不是一下子完成的，而是分階段完成的。在它的發展接近于完成，當這種新的學說創建了一種新制度即美國的總統制時，漢密爾頓在《聯邦黨人文集》中給自己確定的任務是，反駁“一個強有力的執行官與真正共和制政府的精神不相容”的觀點（《聯邦黨人文集》70）。在我們今天，自由政府是共和制政府，或像英國那樣，是披著很容易戳穿的君主制外衣的共和制政府。在漢密爾頓的時代，這種一致性尚不是事實，它僅限于一種主張。共和政體仍然需要證明，在自由這件事上它的主張優于君主制的對立主張。做一個共和派，不是一種抽象的或沒有爭議的偏好，而是意味著成為反對君主政體的共和派的一員。

那么，怎樣才能說服一個優秀的共和派，在與其黨派精神保持一致的情況下，不但接受君主政體的一個方面，而且接受君主政體本身呢？對于這項理論的和論辯的任務，古典共和主義（大體上可以把它定義為前美國的共和主義）是無能為力的。古典共和主義是黨派的共和主義，而黨派性是個問題，不是一個解決方案。古典共和主義必須不僅從可疑的共和主義者漢密爾頓，而且從他之前的自由主義哲學家那兒，學習非黨派的新共和主義，后者使“中庸的”英國君主政體成為他們的自由政府的楷模。[[253]](#_253_10)在這些人中間首推洛克和孟德斯鳩，而在他們兩個人中間，洛克是現代執行權的創始人。

不過，洛克在他的創新中得到了兩個政治哲學家的幫助，他們多少算是自由主義者，雖不是十足的自由主義者——馬基雅維里和霍布斯。因此，現代共和政體既然接受洛克的發明，也就承認了非自由主義和非共和主義的綜合影響。現代共和政體不是把君主政體當作敵人進行攻擊，而是吸收它，把它變成自身的制度。在這樣做時，它們必須向那些不是黨派共和主義者的思想家學習，以便緩和它們對君主政體的敵意。但是近年來，有些學者打算證明共和主義對現代政府的影響，于是置共和主義的一種轉變于不顧，這一轉變集中體現于共和主義者對執行權的認可——最初疑慮重重、不久就成了自愿甚至熱情的認可。這一轉變的出現是與共和精神的思想與感情對立的，并且不是由共和主義者發起的。

假如不這樣理解，那么在執行權學說的發展中把霍布斯置于如此顯赫的位置，可能就是錯誤的。因為與博丹相比，霍布斯甚至更堅定地斷言和論證，共和政體的最高權力必須是不可劃分、不能分割的，對于這一點，哪怕最有良心的讀者也不可能懷疑，最糊涂的讀者也不會視而不見。因此，按霍布斯的觀點，分立的執行權根本不可能存在或不應當存在。當他說主權不可分割時，他不僅反對我們今天的憲政主義觀念和實踐，而且反對當時的憲政主義觀念和實踐。

可是，這種絕對主權的極端學說包含著一個悖論，對無論當時還是現在閱讀霍布斯著作的任何人來說，它都是顯而易見的。霍布斯的人為的主權（artificial sovereignty）的絕對性，是從自然狀態下每個人的絕對的自然主權（natural sovereignty）中推導出來的，在這種狀態下，每個人對一切東西享有權利，并且從這個意義上說是自由的。按霍布斯的觀點，政府的最極端的主權來自于個人的最極端的自由。個人的自由必須為政府的主權讓路，后者是由個人自由的同意賦予的，因此在自然個人身上具有同一性的主權和自由，在霍布斯的國家中便表現出關聯性（和對立性）。在霍布斯看來，權力和自由不是對頭，而是相互依存的同伴；權力從起源上說依靠自由，而自由為了避免悲慘的處境，也要依靠權力。這種有著悖論性質的結合，給試圖加強共和主義自由的共和派帶來了希望。霍布斯盡管拒絕支持執行權分立的觀點，卻為這種制度鋪平了道路。為了理解他是如何做的，我們必須看看他與他的前輩對執行的思考有何不同。

對馬基雅維里來說，針對罪犯執行法律的行動，變成了一件政治工具。按他的看法，“esecuione”（執行/處決）是一種令人難忘的懲罰，必須用它使每個國家一次次得到更新。如果這種行動令人吃驚，而不是法律程序的正常結果，那么它所引起的有益的恐懼和詫異也會得到加強。馬基雅維里沒有自稱發明了這種擺脫法律的政治執行觀，然而他大概是為這種觀點背書的第一位政治科學家。霍布斯沒有這樣做，盡管他堅信絕對主權。他超越博丹，闡述了一種自然法的一般學說，使一切執行的行為都是在執行一種法律，即自然法，而不是一種令人難忘的、非法的、可疑的司法行為。同時，他比博丹走得更遠，闡述了一種有關權力的一般學說，使權力的運用成為有規則的，并且是人人可見的，而不是一直藏而不露，直到它令人吃驚地現身。

但是，霍布斯同意馬基雅維里的觀點，執行不是個從屬性的問題。在這一點上，他不同于他那個時代，即1640年代和1650年代的一批可以稱為“憲政主義者”的作家：約翰·彌爾頓、約翰·薩德勒、菲利普·亨頓、馬夏蒙·尼達姆、約翰·利爾本、伊賽克·佩寧頓、亨利·凡納爵士、喬治·勞森和查爾斯·達禮遜。[[254]](#_254_10)這些作家看法各異，在英國內戰期間，從議會派和保皇派雙方都可以找到他們。但他們在分離執行權和立法權的必要性上看法一致。就像法國的“策士”一樣，由于看到當時的宗教政治充滿幻想，他們竭力想讓人類的統治與完全受神權左右的狀態保持距離。所以他們主張立法權（即人類立法權）擁有主權或準主權，它享有不受神法左右的一定自由，這樣在實踐中統治權將掌握在政治家而不是神學家手中。

但是，一旦這些作家以不同的方式確立了立法權至上的地位，或立法權在不精確、無法更正的神法之下進行統治的機會，他們便拒絕了博丹的絕對主義政體。他們發現，為了明確立法者為法治服務，杜絕野心家的暴政，必須區分執行和立法。不進行這種區分，主權和暴政之間的區別也將不復存在——立法權和執行權掌握在同一個人手里就是暴政，因為法律將屈從于立法者的私人目的。分權的目的，是通過否定執行人有制定法律的權利，通過阻止立法者過多地插手具體事務，使法治得到維護。然而它的作用是讓執行者服從立法者。有時這種結論體現在共和政體的方案中，有時是從“混合君主制”中尋找解決方案。

執行權和立法權的分離，很容易被用來制服或約束國王。約翰·彌爾頓在他的小冊子《偶像破壞者》（Eikonoklastes，1649）中說，“在所有明智的民族中，立法權和司法部門對該權力的執行，一般都作了劃分，由不同的人掌管；不過，前者是上級，后者服從。”[[255]](#_255_10)彌爾頓假定國王執行法律，所以他不應對制定法律享有否決權。約翰·薩德勒在《王國的權利》（Rights of Kingdom，1649）一書中，發現王國中存在著三個等級——原始的權力、司法權力和執行的權力[[256]](#_256_10)——它們分別代表平民、貴族和國王；在這里，國王也被貶低為“純粹的”執行人。在《論君主制》（A Treatise of Monarchie，1643）一書中，菲利普·亨頓討論了兩種權力：建構的（architectonic）或立法的（nomothetical）權力，和長官的（gubernative）或執行的權力，前者是至高無上的。在他看來，既然英格蘭是“混合君主制”，所以它的最高權力也必須是混合制的，國王除了執行權以外，必須擁有一定的立法權。亨頓提到了“執行的速度和隱秘性”，以及“盡快辦理極為困難而重大的事務的權力”，以此證實了他對執行人之擴張性的贊賞。然而，他無法為此想出正當依據，依然被立法權至上和君主制的實踐能力之間無法解決的矛盾所困擾。[[257]](#_257_10)

馬夏蒙·尼達姆在《自由國家的優越性》（Excellencie of a Free State，1656）一書中斷定，政治的首惡之一，就是允許立法權和執行權保留在“同一些人手里”。他說，執行權來自立法權，通過后者的授權，可以把它交給一人或多人，以便管理政府。因此，除了國家危在旦夕的非常時刻，國王僅僅是執行人。[[258]](#_258_10)雖然尼達姆多次提到馬基雅維里，但是他沒有做出馬基雅維里那樣的讓步。一本匿名小冊子《共和國的真相》（A True State of the Case of the Commonwealth，1654），很可能也是出自尼達姆之手，為奧利弗·克倫威爾的《政府指南》（Instrument of Covernment，1653）做了解釋和辯護。其中說道，立法權和執行權的分離是自由和良好政府的奧秘所在。必須使這些權力保持分離，使它們出自不同的渠道，除非是在“暫時的非常時刻”。[[259]](#_259_10)

分立的執行人，也可以作為制約克倫威爾和議會雙方暴政傾向的手段加以提倡。因此，平均派，即《人民的同意》（Agreement of People，1648）的作者們，對議會的囚禁令表示不滿，抨擊它混淆了執行權和立法權。曾經受到囚禁的約翰·利爾本在1649年說，“[下]議院……根本沒有被授予執行法律的權力，它只被授予了制定法律的權力。”[[260]](#_260_10)伊賽克·佩寧頓認為，執行是法律的生命。然而使執行最為確當的，是為執行者規定的“正確規則或方式”。執行者顯然是服從者，但是更高的立法權不應插手其間。所以，亨利·凡納爵士在1656年抗議克倫威爾統治不當：執行權應當有別于立法權，但它也是服從的權力。[[261]](#_261_10)

按格溫的觀點，權力分立是十七世紀共和派的一項發明。[[262]](#_262_10)但是這些共和派沒有解決一個問題：如何既讓權力分立，又讓其中之一，即立法權，明確處于——按共和派的觀點——上級的位置。正如漢密爾頓所說，這個問題的解決，被留給了1787年的美國共和主義者。

立法權與執行權的分立，在保皇派一方也有反映。羅伯特·菲爾默是君權神授的支持者，曾受到洛克的全面抨擊。他在反駁贊成混合君主制的論點時也做了同樣的區分。他說，混合君主制把國王貶低為純粹的執行人，但是他有著掌握立法權的絕對權利。[[263]](#_263_10)喬治·勞森的《評霍布斯先生〈利維坦〉中的政治言論》（An Examination of the Political Part of Mr. Hobbs His Leviathan，1657）一書認為，公共權力具有三重性或三個層次：立法權、司法權和執行權。在這三種權力中，立法權最高，其次是依法裁決的權力，最后才是遵照裁決“揮動刀劍”的執行權。司法權與執行權的分離，導致了執行權從第二位降至第三位的結果。因此，勞森為三種權力所采用的名稱，使他的圖式看起來像是預見到了我們的模式，其實兩者沒有多少相似之處。他否認混合君主制的可能性，像亨頓一樣堅持認為，一個最高意志，在一種判斷力的指引下，并由刀劍的武力所加強，必須命令、裁決和執行。勞森把三種權力都交給國王，區分它們似乎只是為了提升國王的最高權力的合法性。國王的裁決權，使彼此不同的立法權和執行權有可能被統一到一個人手里。[[264]](#_264_10)

查爾斯·達禮遜在《保皇派的辯護書》（The Royalist's Defense，1648）一書中，把君權神授說置于一旁，宣稱國王是最高立法者和惟一的執行人。國王在兩院的同意下立法，兩院扮演從屬的角色。這個立法者至高無上，然而他的權力并非無限，因為王國的法官決定哪些法令具有約束力；但執行行為仍然是從屬的。達禮遜說：“擁有最高統治權力的人掌握著刀劍權力。”也就是說，國王擁有執行權，是因為他擁有立法權；國王不是從屬的，但是執行的職能是從屬的。

所有的憲政主義作家，不管支持還是反對國王，都認為，為了使執行權處于從屬地位，需要分離立法權和執行權。除非執行人雖然在理論上同立法權分離，但也分享立法權，不然就不存在強大的執行人。對于分享立法權的程度，共和派和保皇派存在分歧，但是在軟弱的執行人這一點上，他們的認識并無分歧。[[265]](#_265_10)

執行權在霍布斯的思想中則大為不同：

倘若一個人不能執行自己的命令，或只是運用別人的權力執行自己的命令，沒有人說他本人握有刀劍權力，它屬于另一個人，而他只是這人的官吏，那么他做出裁決也是徒勞的。因此，一個城市中的一切裁決權，統統屬于握有刀劍的人，也就是說，統統屬于擁有最高權力的人。[[266]](#_266_10)

這是對達禮遜的裁決權的顛倒：掌握刀劍權力（執行權）的人擁有主權。霍布斯明確區分出兩種刀劍——司法之劍和戰爭之劍，而不是世俗的權力之劍和信仰的權力之劍。對霍布斯來說，信仰沒有刀劍。

### 霍布斯和專業人士

為何應當把最高權力和執行權放在一起呢？為何應當用主權得到行使的明確事實來決定它的位置呢？既然霍布斯不喜歡形形色色的憲政主義者，那么主權為何應當是不可分割的呢？因為霍布斯相信，英格蘭一直因為私人裁決權（private judgment）干涉主權而受苦，并且所有的國家都為此而受苦，并將繼續受苦。雖然我們每個人都擁有私人裁決權，但是有些人卻是以此為業，于是形成了這種裁決權的一個絕不會失效的不竭來源。這就是專業人士——法律人、神職人員和學者，他們要求用自己的裁決權幫助主權者。

主權者確實需要能力高強的謀士嗎？大概需要。但是霍布斯把這種由職業性的私人來源所提供的幫助，視為隱蔽的統治要求，它將導致主權的分裂。這些人無疑熱中于提供幫助，然而他們遠不是不計私利的謀士。因此，任何分離執行權和立法權的做法，都是這些專業人士求之不得的事情，因為這使他們既能謀取功名，又能掩蓋自己的野心。如果他們在立法機構擁有制度化的或符合憲政的地位，他們就能夠要求聆詢權，從而能夠阻止或妨礙權力的執行。就算這些專業人士膽小怕事，不想給自己找麻煩，他們至少能教唆膽子更大的人。因此，立法權和執行的分離導致低能的執行。

對于這個制度化的私人裁決權問題，霍布斯的一般解決方案是，把立法權，或用洛克以敵視態度提出的一種說法[[267]](#_267_10)——“絕對的和任意的立法權”，完全交到主權者手里。立法權和執行權（包括我們現在所說的司法權）被放在一起，它們的統治權利被取消，交給了主權者。由于主權與執行權同在，所以主權者必須自行裁決，不允許任何權力妨礙他。因此他必須以絕對的、任意的權力制定法律。

但是，對主權者的協助也被取消了嗎？霍布斯在排除希望提供幫助的人的潛在統治要求的同時，是否也排除了對主權者的任何形式的幫助？例如，對于他本人的幫助，這位哲學家本人所提供的私人判斷，又當如何看待？霍布斯本人對主權者的諫言，以及被主權者歸因于霍布斯的那些結果，也許會讓人懷疑，霍布斯的主權者是否能夠真正擁有絕對權力。假如霍布斯的主權者接受作為其上級的霍布斯的幫助，那么他為何不應當接受另一些人的幫助，接受來自于不同機構的、很可能是他的下級的幫助呢？霍布斯以現實主義的觀察作為起點，即主權者就是握有刀劍的人，最終卻得出了形式主義的結論：主權必須是絕對的，盡管它實際上顯然分散在主權者的助手們手里。霍布斯否定那些聲稱擁有智慧的專業人士的統治要求，更愿意讓執行者掌握強大的力量。然而，他不是必須同意并且以自己的作為表明，智慧也有自身的力量嗎？那么，主權豈能僅僅或完全屬于執行的權力呢？

為了回答這個問題，我們可以從霍布斯后來的著作《哲學家和英格蘭普通法學者的對話》入手，它很可能寫于1675年。[[268]](#_268_10)較之霍布斯對自己政治哲學的系統闡述，他在此書中對這個問題做了更清晰的表達。我們看到一個（霍布斯式的）哲學家和一個捍衛普通法的法律人之間的對話。哲學家很快便聽到他說，他所捍衛的法律不是僵死的文字，而是“有生命、有武裝的”法律，即能夠被執行的法律，無論是誰寫下或設計了它們（《對話》，p.[10]）。所以，除了主權者之外，可能還存在著一個法律的作者或設計者。可是，主權者為了執行法律，需要有錢養活軍隊，為此不可以使他依附于議會。不過，國王雖然擁有籌措軍費的權利，但他不應魯莽行事，他應當征詢軍人甚至議會的意見。霍布斯的這位哲學家宣布，“上帝為人民創造了國王，而不是為國王創造了人民”[[269]](#_269_10)，讓這些法律能夠被人民所接受，并耐心地維護，使他們勇敢地保衛國王和祖國，對抗強鄰，這符合國王的利益。兩位對話者都同意，未經議會同意，甚至連“赦免法案”或大赦也不應當實施（《對話》，p.44，187—190）。一方面，這位哲學家認為，“如果一個人不擁有使主權得以執行的軍權，那么把主權交給他也沒有用處”（《對話》，p.[158]）。但是另一方面，恰恰是這種“軍權”，誘使主權者為了給軍權籌款并使臣民保持滿意，去尋求臣民的同意或善意。

霍布斯的《對話》包含著他的哲學家反對法律人干涉主權者權力的論證。法律人用大法官愛德華·柯克爵士的信條來證明他們的私人裁決對公眾有益；柯克主張法律人的人為理性（artificial reason）高于每個人的自然理性（natural reason）。霍布斯的哲學家捍衛自然理性。在他看來，自然理性教導我們，首先要接受絕對主權原則，其次，要有節制地運用主權，同時要征詢意見和尋求同意。自然理性不僅證明了絕對主權的正當，它也能夠使自身被絕對主權所利用。因為哲學家的自然理性不同于法律人的人為理性，它堅持理性不應干涉主權。所以哲學家也不同于法律人，不會用他的私人裁決權去判斷主權者，而是讓主權者根據他自己的利益和自己的習慣，用他的政治裁決權自由地做出決定。在走向絕對主權極端的旅途上，自然理性發現了它自身的限制原則，從而成為政治理性的沉默的伙伴。霍布斯不同于博丹，他認為政治哲學家應當保持沉默，而不是提供政治建言，因為哲學家的政治建言只會鼓勵包括法律人在內的另一些專業人士的政治建言。霍布斯與博丹不同，他不想教導法律人如何提供建言，而是要讓他們從畫面中消失。

但是，主權者仍然需要哲學家的進言，尤其是哲學家對得到法律人支持的衡平法院的批駁。國王的政治裁決必須壓倒法律人的人為理性。[[270]](#_270_10)此外，主權者需要哲學家對懲罰異端的法律發出的警告。最后，也是最重要的，主權者在對抗法律人時要依靠哲學家，因為這些人的頭腦中不僅有柯克之流，而且還有他背后的亞里士多德為他們提供的對正義的定義（《對話》，p.[9]）。此時的霍布斯看上去像個政治哲學家，他堅信政治哲學能夠改進政治和法律，同時卻不為哲學家要求政治角色，也沒有為政治哲學要求法律地位。哲學家在做出判斷時不是法官，也沒有授權另一些人成為法官。同我們今天那些自封的“職業哲學家”相反，他的哲學教導他，哲學不可以變成一門職業。假如不是在私下里，至少在政治中，專業人士的言論所產生的作用，要大于他們的學問所產生的作用：它們鼓勵這樣一種政體，在那兒“最無知、最放肆的善談者總能飛黃騰達”。[[271]](#_271_10)為了強調這一點，也為了解釋政治哲學的極端羞怯，霍布斯才不太情愿地允許自己說出一些大膽的言論。[[272]](#_272_10)我們知道，亞里士多德也讓哲學家保持私人身份。但是他把自己的哲學家塑造成職業政治家——也就是說，我們這些俗人——謹慎的、非官方的裁決者。霍布斯的政治哲學是激情洋溢的非裁判官（non-judgmental）。

### 法律的主權和實際的主權

霍布斯在他的三部政治哲學著作中，都是以自己的名義說話，很少讓自己隱姓埋名，但是把主權和執行權結合在一起的困難，是來自于他的體系的曖昧性，而不是存在于他對自己的職業敵人的直接抨擊中。在《法學要義》（Elements of Law，完成于1640年）一書中，霍布斯以特別強調的語氣斷定，主權是不可分割的。在得出這一結論時，他描述了三種權力，與我們今天所知道的權力相似——立法權、司法權、行政權或執行權（“屠刀”），有人認為它們構成了一種混合政體。[[273]](#_273_10)然而他說，這些成分不是主權的三種類型，主權不是它們的混合體，雖然我們可以從主權的行政活動中看到它們服從于主權者。

主權來自于統一體（union），霍布斯把它定義為意志而不是理性的統一體（《法學要義》I.12.8，19.6）。然而，理性原則，或自然法，與眾多意志在統一體中表達的意愿是一致的（I.5.5，12，14.14）。因此，構成這三種權力的意志和理性的功能，沒有表現出分歧或相互沖突。諸種權力是包含著意志和理性的諸種功能，然而它們本質上沒有沖突，所以它們不是三種權力（I.1.7—8，6.9，8.4，12.7—8）。既然理性不審判意志，所以司法也沒有裁決立法的依據。理性與意志一致，而理性從其起點上就必然是始終如一的、內恰的和合乎邏輯的；理性不是存在于自然中的更高標準或根據的適用（I.14.13—15.1，17.11—12，18.1）。在人的自然[天性]或靈魂中，不存在能使眾多意志在主權中取得統一成為不可能或給它造成困難的因素；理性要求和平（I.18.1，II.8.13）。

但是，按霍布斯在《法學要義》中的看法，在理性原則或自然法則同統治技藝之間，仍然存在著沖突（I.9.1）。主權者的責任是統治人民為其造福，他為此既需要理性原則，也需要統治技藝。聰明或精明審慎的主權者要懂得統治技藝，所以變得聰明或精明審慎就成了主權者的責任。然而，不言而喻的是，不聰明或不精明審慎的國王，并非就是一個不夠格的主權者（less sovereign）。霍布斯在《法學要義》中的問題是，主權的不可分割性，僅僅是由意志決定的，然而也需要理性，不僅需要理性原則，還需要統治的技藝。[[274]](#_274_10)從法律和形式上把主權定義為意志的統一體是不夠的。然而，不威脅到實際的主權統一體，卻無法糾正這個問題。

在1642年出版的《論公民》（De Cive）一書中，霍布斯沒有保留對理性原則和統治技藝的顛覆性區分。我們沒有再聽到這種技藝——它意味著在機遇紛呈的世界里，需要馬基雅維里式的精明審慎。在這本書里，人類的技藝似乎是在正確理性（right reason）的原則或指導下工作，而后者就是自然法則。[[275]](#_275_10)但是，出現了一種在智慧和正確理性之間的類似區分，它呈現出同樣的困難。智慧被定義為“對任何事物的真理的完美知識”。[[276]](#_276_10)在霍布斯看來，正確的理性不是一種永不出錯的能力，而是一種特殊而真實的推理行為：說它特殊，因為它是每個人自己的行為法則，也是別人在進行同他相關的推理時的標準；說它真實，因為它來自于正確建立的真實性原則（《論國民》II.1，p.123）。實際上，“特殊”意味著“普遍”，因為它發生在每一個人身上。所以，正確理性的原則是人人都能理解并為自己的行為建立的、也能期待于別人的真實性原則：這與智慧相去甚遠。

正確理性的原則不包括“單獨的行為的正義性”，后者是由不同于自然法的公民法（civil laws）決定的（前言，p.104）。公民法是規則和標準，但并不直接就是正確理性或自然法的規則和標準；它們具體寫明或確立了自然法中的通則（generalities），它們有可能各不相同，甚至可能相互沖突。例如，“在一個城市是婚姻關系，在另一個城市會被定為奸淫”（VI.16，p.186）。然而公民法也具有普適性，因為法律是一種通則。它們以“大多數人的福祉”為目的，根據霍布斯對“幸福狀態”的定義，它是指“所有的國民都不受苦，除非受苦是由一個人自己的過錯或不可抗拒的事件造成的”（XIII.3，p.259）。公民法是主權者對善惡的認識或判斷的產物，私人在加入國家后都服從這個主權者。這種法，即主權者的話，是相對于正確理性而言的“城邦的理性”（XIV.17，p.283；XV.17，p.304）。顯然，公民法可以優于或次于自然法：假如“單獨的行為的正義性”是由主權者的智慧決定的，它就優于自然法；假如這種決定是錯誤的，它就次于自然法。

為了幫助主權者，霍布斯寫下了《論國民》第十三章“論統治者的責任”，說明他們應當如何對待自己的臣民。他沒有提到履行君王責任的技藝，更沒有提供這種技藝，似乎認為它們包含在正確理性而不是智慧之中。正確理性之外的一切，都“留給每個國家的政治實踐”去完成（XIII.1—2，p.258）。但是，這種實踐當然可能符合或不符合履行主權者的責任，在說明這些責任時，霍布斯盡管沒有提供履行它們的技藝，但他提供了一組標準，用來判斷公民法和主權者的實踐的效用。[[277]](#_277_10)不消說，公民法的效用不能決定它們的正義性；但是對于一種以主權和執行權的統一作為起點的論證來說，這未免是個奇怪的結論。

總之，在《法學要義》和《論國民》中，霍布斯把一切權力納入主權，給予主權者制定法律的最高權力。但是當他把同時包含著執行權和司法權的立法權授予主權者時，做得并不是十分成功。并非所有能夠得到執行的法律都能在裁決中過關，也不是所有能在裁決中過關的法律都能得到執行。

### 主權者的權力

在《利維坦》（1651）一書中，我們看到有關這個問題的一種新觀點和新的解決辦法，它對于現代執行權、現代憲政體制以及現代人對政治的理解至關重要。在這本書里，我們沒有看到《法學要義》對科學或哲學與技藝的區分。霍布斯在導言中說，技藝，即他的技藝，是模仿自然，自然是上帝的技藝，也是科學研究的對象。國家，或有技藝的人（articular man），是由技藝或（也可以說）科學造就的，后者是研究自然人的同一門科學的一個分支。[[278]](#_278_10)我們在這里也沒有看到《論國民》對正確理性和科學或智慧的區分：霍布斯在《利維坦》中說，理性就是正確的理性，理性向完美境界的發展就是科學。[[279]](#_279_10)

然而，就像《法學要義》和《論國民》一樣，我們在《利維坦》中確實發現了對科學和精明審慎的區分。科學是人類所特有的，是有條件的，是推理的知識。精明審慎是動物也具備的，它同事實有關。雖然霍布斯沒有以康德式的嚴格態度運用這種區分，精明審慎是以經驗為基礎，處理的是或然性，而科學通過認識新的可能性擴大我們的經驗。[[280]](#_280_10)那么，作為科學家的霍布斯，要給精明審慎的主權者傳授什么呢？他的科學是通過對權力的討論傳授精明審慎。在《法學要義》和《論國民》中，不存在對權力的專題討論，但是作為現代政治學論說的《利維坦》，由于包含著對現代政體中“諸種權力”的描述，所以是從霍布斯的意義上使用“權力”這個概念的。

霍布斯在《利維坦》第十章對權力作了定義：“一個人的權力，（一般來說）是他獲得某種未來的明確價值（Good）的當前手段。”（《利維坦》X，p.66）這是個中立的定義：手段、某種明確的價值。霍布斯為何不具體說明哪一種價值，以及它確實是一種價值？也許只有某些好處，并且只有當它們確實是價值時，才給人帶來權力。人們將把這些價值作為目的，而不僅僅作為達到未予明確的目標的手段，加以追求。然而，霍布斯是從“一般的”角度理解權力（power），而不是以亞里士多德的方式，思考使不同的事物產生不同價值的特定的力（powers）。[[281]](#_281_10)

在亞里士多德看來，力或潛能（dunamis）總是與實效（entelexeia和energeia）聯系在一起，雖然它總是有別于實效。力是每一種事物實現自身的力；每一種力都有自身的實際表現。所以對亞里士多德來說，不存在抽象的權力，也不存在“對權力的愛”，這是我們如今在霍布斯的影響下對政治家的形容。亞里士多德不是在《政治學》，而是在他的《物理學》和《形而上學》中討論力，這一點頗能說明問題。在后一本書里，他區分出運用理性（meta logou）的力和沒有這種運用（alogon）的力——例如藥力和熱力之間的區別。熱總是在起作用，并沒有人類的思想介入這種物質，而運用了理性的藥物，卻偶爾也能招致疾病而不是健康。受人類支配的力可能失效；它們是不確定的。當它們成功時，我們便說它們有好的效果；我們不說熱力運行得好或不好。在拉丁語中，這種差別有時反映在一種語言習慣之中：用“potentia”來指不會失效的力（例如神的力），用“potestas”來指通過人的意圖發揮作用的從而是不完美的力。[[282]](#_282_10)因此，“potestas”可以用來指道德或法律的力，不過這種習慣用法并非始終如一。

霍布斯的意圖是建立一種政治科學，它不相信或不容忍不確定的力，它要把非人類的力的可靠性賦予人類的力——把“potentia”的正確性注入“potestas”之中。我們把霍布斯的意圖同馬基雅維里的意圖——他要減少人類對命運的依賴——加以比較，他的意圖即可更為清晰。兩人都想通過消除偶然性介入潛力與實際之間的機會，實現人類的力。馬基雅維里的辦法是把潛力推向實際；霍布斯的辦法是從實際回到潛力。馬基雅維里的辦法導致了執行的行動，霍布斯的辦法導致了執行的力[權力]。在馬基雅維里看來，各種政府形式按其設計的方式采取行動的潛力是不可靠的；對于所有這些形式，都要通過給君主帶來榮耀、使人民產生畏懼的執行的行動，將其歸結為“實效”。他拒絕無論成功與否維持政體的榮譽或尊嚴的做法，從更為根本的動機角度贊成實效。

可見，對馬基雅維里來說，執行的行動不再反映意欲達到的目標；它們不再只是“貫徹”某種命令或法律。現在，它們就是結果和給統治注入活力的實效——作為原因發揮作用的實效——這個意義上的目的，無論統治打算采取什么形式。不錯，精明審慎的執行人藏在這些實效的背后，為了令人吃驚而對它們進行籌劃，從這個角度說，它們是服從人的意圖。然而，至關重要的是形式的創設，是成為一個新君主的行動——而不是已被創設的形式。政治權力不是政治行動的原因，而是行動創造權力。

霍布斯則反其道而行之，他追隨博丹并把他的工作推向極端。他使執行人成了一個常規性的正式官職，它被授予充分的權力，這種權力屬于那個官職而不是那個人。他和馬基雅維里有著減少政治中的偶然性的相同意圖，但是他把注意力從權力的運用轉向權力本身，不再考慮它做些什么。由此出現了主權、合法性和權威的問題，它們構成了霍布斯的全部討論以及受他影響的所有政治學的特點。只有把這些問題從具體的政府形式及其預定目標中抽象出來，它們才能得到正確的解決。具體的形式必須服從主權的形式，服從主權本身。霍布斯的主權者進行統治，是通過主權者的畏懼感，通過得到接納的愿望，而不是通過具體的政府為達到其目的而依靠或向往的品質。甚至執行中的品質——馬基雅維里的獲取榮耀的品質，正如列奧·施特勞斯所說，也被縮減為畏懼的動機。[[283]](#_283_10)馬基雅維里擔心執行人在采取行動時失去勇氣，霍布斯則擔心他們走得太遠，建議他們通過避免虛榮的事業來保護自己的權力。

霍布斯從普遍性的角度看待權力，仍然是因為不同事物所特有的力，無法向人們保證產生它們不同的效果。財富、榮譽和主子地位都是靠不住的，所以它們都不是可靠的價值；于是人們只好不停地追求各種價值，永遠達不到一個能夠讓人在可靠的幸福中安心休息的境界。不存在最高價值，也不存在終極目標，不存在最后的目的（《利維坦》XI，p.75）。既然不存在最高價值，所以也不存在價值的等級標準。既然不存在最高價值，也就不存價值的自然等級，從而也不存在產生價值的權力的等級。霍布斯采取了一種顯然是人類中心論的觀點，甚至是平民的觀點：“人類欲望的目標”，他說，是使他所追求的價值獲得保障（XI，p.75）。他沒有責備這種欲望的虛妄，而是接受了它，并且說，價值僅僅是“對我們人類有益的價值”。但是，既然任何有價值的事物都沒有能力為我們保證其為價值，我們便獲得了追求權力的權利，不去考慮特定的權力的價值或目的。由此，自然中不可靠的價值，便被轉化為讓人更加踏實的、我們每個人所看到的好處。既然我們的滿足得不到來自自然或上帝的保證，所以我們必須否認我們從自身以外的任何權力得到幫助，而是努力保障我們自己的權力。這就是“從普遍性的角度”理解的簡單而純粹的權力。

作為人的權力欲的補充，他們有著天生的科學嗜好，他們要運用科學去尋找原因。他們要為他們希望得到保障的價值尋找原因。所以霍布斯認為，很難把這種科學的嗜好與自我保存分離開。但是在尋找原因時，他們卻止步于他們所認為的第一因或最高價值——這是一種為一切有價值的事物負責的看不見的力量（power）。存在著各種理由使人錯誤地相信這種看不見的力量，既然如此，假如它存在的話，那么它肯定是令人畏懼的。這種畏懼是信仰的自然根源（XI，p.81）——也是叛亂的根源，因為這種看不見的力量允許私人對它做出解釋，也因為私人的判斷與主權者的判斷有分歧。對“summum bonum”（至善）的自然幻覺，以及把它人格化為上帝，便是人類社會中內戰這種“summum malum”（至惡）的原因。人們只因疏于尋找原因、滿足于尋找保障便受到責備，然而他們是被專業人士引入謬誤的，這些人體現著一種貴族式的博學者的虛妄，并且鼓勵這種虛妄，他們其實是利用自然之善為自己的特權正名。為了對付這些人，霍布斯采取并主張一種民主的虛妄態度，除了人類的權力以外，它懷疑所有的價值。

“所以，”霍布斯說，“我把整個人類的一種普遍傾向放在第一位，即永恒不息、不知饜足、至死方休的權力欲”（《利維坦》XI，p.75）。霍布斯把這種傾向置于第一位。需要一種最高價值之外的可靠的權力來管束它，這種管束的手段不是一種最高權力，而是一種可見的公共權力（common power）。為了確定一種辦法，霍布斯的科學必須找出一個使不知饜足的權力欲平息下來或至少讓它改變方向的事實，使人們用支配自然的權力（這符合民主的虛妄）取代相互支配的權力。科學必須找出某種東西，用來取代所謂的最高價值使其成為可能的有著自然等級的價值。這個替代品便是一個終極的事實：自然狀態，即《利維坦》中人人平等、事實上男女平等的“純粹的自然狀態”，因為平等意味著殺人能力的平等，而狡詐便構成了力量。霍布斯難以證明人人平等，所以他最后放棄了這種嘗試，只說必須承認人人平等，因為每個人都認為他們是平等的（這是一種更民主的虛妄，XIII，p.95）。

就像今天許多人可能說的那樣，“自然”似乎不過是另一種看不見的權力，是霍布斯主觀地把它封為第一因的。但是在霍布斯看來，自然是可見的，因為自然是現世的。霍布斯認為，把自然狀態與伊甸園混為一談是不可能的，后者縱然不是來世本身，也是指來世的存在。自然中可見的東西，是一個人的自我和自保（導言，p.10），對于其安全受到的威脅也可以進行合理的想像。這樣理解的自然便是理性。研究狀態而非事實的科學，揭示了這種純粹的自然狀態或對它做了規定。這種狀態很易于辨認，因此必須視為一個事實：作為方法論推理的起點的一個事實。所以第十七章告訴我們，人們在國家中表示服從的終極原因，就是“他們預見到這樣可以自保，以及由此得到的更令人滿意的生活”（XVII，p.128）。這種預見是針對可見的事物，它是可以合理想像的。所謂可見的事物，便是假設性的平等和由此推導出的自然法。它們導致了主權的建構：或許，它們只是在一種比“可見性”更含糊的意義上，由我們的民主的虛妄態度所普遍感覺到的東西？這種肯定可見更不用說可感知的權力，便是主權者的刀劍或執行權。

權力是目的，但它不是一種我們因為缺少來自自然或上帝的目的而加以追求的目的。由于我們對自然狀態的經驗或想像，權力從目的變成了手段，即達到和平的手段。和平，即任何目的的必要條件，在霍布斯看來成了終極目的。因此，霍布斯在《法學要義》中有所借鑒的馬基雅維里的以獲取為目的的“統治術”，在《利維坦》中便被以和平為目的的正義或自然法的科學所吞噬了。主權者通過維護和擴大自己的權力，不把它浪費于滿足虛榮的征服活動，獲得了和平。私人的安逸這個意義上的和平，在很大程度上是主權者統治下的臣民的目的，卻未必是他的目的，然而安全這個意義上的和平，卻是他和他的臣民的共同目的。

權力除了具有中立的目的之外，就它的構成成分即意志和理性而言，它也是中立的。霍布斯的普遍化的權力，不是做某種特定事情的權力，所以它不是為人造福的權力，從而也不意味著理性對意志的支配。這種中立性，表明了根據意志要由理性裁決的需要而劃分機構的可取性——例如，一個表達意志的立法機構，或一個進行裁判的司法機構。它也反對權力分立，即通過建立相互制衡的機構，避免意志對理性的危險主宰。權力分立的第一個理由對于裁決權的不偏不黨有過多的期待，第二個理由則對所有機構中的黨派性有過多的認可。霍布斯沒有像洛克那樣，把所有的權力集中于主權者，僅僅是為了把它們劃分為可見的和制度化的，分別代表意志、裁判和自由裁量的三個“機構”。在霍布斯看來，權力必須在形式上是中立的，這樣它才能在目的上也是中立的，或者說，才能為和平這個中立的目的提供有效的保障。對執行權的任何明顯的對抗或阻礙都是不可容忍的。英格蘭憲政中的各個部分雖然應當保留，就像《對話》清楚地表明的那樣，但是必須把它們理解為主權者的臣僚或官員。

### 霍布斯的形式主義

我們一直可以看到的存在于正義和主權者的智慧之間的困難，在《利維坦》中繼續存在。霍布斯在第二十章描述主權者的正確行動時說：“創建和維持國家的技巧，就像算術和幾何學一樣，是由某些法則組成的，而不是像打網球那樣只靠實踐。”（XX，p.160）在這里，霍布斯的正義體系中確定的某些法則，似乎被等同于主權者的技巧。然而霍布斯在第十九章也談到了“對真正的政治法則一無所知的統治者缺少技巧”（XIX，pp.151—152；另見XXV，p.200），從這里所給出的例子看，真正的政治法則似乎沒有被包括在某些正義法則之中。在第二十四章，霍布斯討論了主權在“培育和創建國家”中的作用。這種討論是不是自然法的一部分，因此需要主權者成為至高無上的呢？或者，它是智慧的一部分，是主權者可以明智地予以采納的意見，但是對于他的主權來說卻是多余的？

在第二十五章，霍布斯對命令和進諫做了區分，他讓主權者隨意處置諫言。“一個人辦理自己的事情，如果得到許多精明審慎的顧問的協助，并就每個人的專長一一征詢意見，乃是最好的辦法，正像打網球時利用能干的副手，并把他放在適當位置上一樣。”（XXV，p.202）可見，他畢竟沒有否定打網球！霍布斯說，有分歧的諫言干擾執行。就算必須接受諫言，主權者也要以恰當的方式接受它；恰當的方式來自網球，而不是來自自然法。在第二十六章，霍布斯對于就正確和謬論做出的裁決和對什么于國家有利做出的裁決，做了明確的區分（XXVI，p.216）。在第三十章，則是對好法律或必要的法律同正義的法律之間的著名區分（XXX，p.268）。

總之，霍布斯認為，要把法定的權力和實際權力一起交給執行人，但是法定的權力不等于實際權力。法定的主權者可能缺乏技能，忘了做必要的事情，他雖然服從自然法的某些原則，仍可能糟蹋自己的職權。自然法指出了正確的方向，但是遵循它的指引并不能保證成功，人們可以設想，當一個人要對付另一個受到霍布斯教誨的主權者時，尤其如此。法定的權力不能保證實際權力：畢竟這種權力不能同實際權力放在一起。在法定的主權者和實際主權者之間、在權力的形式和現實之間，仍然存在著某種差異，這就是霍布斯的現實主義中的形式主義因素。

在權力的形式和現實之間的某種差異，對于現代執行權學說似乎是不可缺少的，只要看看斯賓諾莎即可證明這一點。霍布斯承認，斯賓諾莎比他更大膽，仿佛斯賓諾莎的惡劣表現可以為他本人舉止像個頑童的習慣提供借口。可是，在執行的問題上，斯賓諾莎太天真了。霍布斯認為斯賓諾莎更大膽，是因為后者的權力科學的參照對象，是權力的馬基雅維里式的實際運用，而不是潛在的權能或合法的主權。因此斯賓諾莎提出了權勢（might）就是權利（right）的著名等式。但是，它的政治結論不是一人或少數人以欺詐手段進行的統治，而是民主和對公眾的開放性，因為斯賓諾莎認為，大多數人會堅持對政府作為的聆詢權和知情權。既然權力就是事實上的權力，政府的形式和本質之間沒有區別；既然不存在法條主義或形式主義，也就不可能有秘密或欺騙——因此也沒有執行官。簡言之，不存在把執行人隱藏起來的面具。因此，斯賓諾莎的勇敢的政治科學沒有給陰謀詭計留有余地。[[284]](#_284_10)馬基雅維里的現實主義是勇敢的，但仍然是狡詐的，霍布斯的現實主義也是勇敢的，但它仍然是講法制的。

在霍布斯的學說中，法定主權和實際主權之間存在著差異，所以不好說霍布斯的執行官是強大還是軟弱。看起來，霍布斯確實贊成強大的執行人，他的有關把主權與執行權放在一起的論證，是想說明自由政府能夠是且必須是強大的。但是霍布斯又賦予他的主權者“絕對而任意的立法權”。這種立法權制定高于霍布斯的執行權的法律，使執行權具有合法性，也使它處于從屬地位。這樣看來，霍布斯的執行官似乎又是軟弱的：他不能超越法律，這不僅是出于主權者的行動根據定義是合法行動這種形式的原因，還因為就主權者作為主權者而言，并沒有超越正義法則之外的權力，他可以為了這些法則而運用“統治的技藝”，或“政治家的真正原則”，或政治家的自由裁量權。[[285]](#_285_10)在霍布斯的學說中，不存在洛克所說的那種特權性權力（preogative power）。立法權和執行權的統一削弱了執行權，因為它給人的印象是，政府批準的法律要服從正義法則。霍布斯對權力的簡化——這是現代政治學的一個基本措施——把權力推向前臺，然而同時也使它的面目變得模糊不清。雖然他熱中于強大的執行權，但他并沒有因為把執行權與立法權統一起來而擺脫共和主義的麻煩，即把執行與立法分離而削弱執行權。

為了揭示霍布斯極力隱瞞的區分，可以說，他讓主權者利用他的科學，卻不讓他們利用他的智慧。霍布斯說，主權者及其臣民需要“一個非常能干的建筑師的幫助”（XXX，p.247）——他謙虛地說，這不是指他本人——去定義權力、把它集中到主權者手中以及駁斥分割權力的謬論。但是，假如需要這種幫助的話，霍布斯不是已經把主權和執行權結合在一起了嗎？正是這位能干的建筑師，不是擁有一種非正式的權力嗎？

霍布斯在《利維坦》第十章說，“學問是一種微不足道的權力，因為它并不顯赫。……因為學問由其本質所定，除了造詣很高的人掌握它以外，沒有人能夠理解它。”（X，p.67）他似乎極力否認存在著任何看不見的權力，這包括（甚至尤其是指）他本人的權力。他用他的簡單化的自然狀態、自然權利和主權學說，把他的學問或智慧公布于眾。如果說現代主權者是霍布斯主義者，那么他們是否就是他的執行官，所以比他們看上去更軟弱呢？霍布斯在他的簡單化的自然權利學說中假設人人平等，他們認可一個代表他們的主權者。他以此來反對智者的自然正義的古典傳統，因為這樣理解的自然正義，是藏在博學之士的假設后面的權力。同時，在一個十分能干的建筑師的幫助下，他又采納了智者的自然正義，由此為他所反對的原則做了辯護。自由政府從中可以得到提醒，它既需要刀劍的力量，也需要智慧的力量。

# 第三部分 憲政體制中的執行權

## 七 執行權的憲政化

由于洛克，我們看到了我們自以為了解的憲政體制中的執行官。我們自以為了解它，是因為我們很熟悉它，然而正是這種熟悉限制著我們的知識，因為它妨礙了我們的想像力。其實，在憲政體制中的執行官之外，我們一無所知——除了他的另一個自我，亦即非憲政體制中的執行人。

可是，憲政體制中的執行官究竟是指什么呢？人們時常認為，他是服從憲法的執行人。然而，是否也可以把這種看法視為一種曖昧而又順從的承認，即需要一個強大執行官呢？那么，憲政和這種執行權到底是一種什么關系呢？洛克的政治科學表明，現代憲政和現代執行官既相互依存，又相互對抗。雙方既相互需要，又相互對立。

### 現代憲政

我們已經知道，在馬基雅維里發明了“esecuzioni”（執行/處決）之后，現代執行官是以兩種模式發展的。對馬基雅維里來說，執行官要依靠引起恐懼的執行[處決]行為。他過于相信讓人恐懼的必要性，所以他絲毫也不在乎在亞里士多德傳統中至關重要的暴君與實行正義統治的君王之間的區分。他把自然本身理解為必然性，這種區分的基礎也就隨之消失。好君主和壞君主一樣，都需要殘酷無情，只有精明審慎的殘酷使他不必過于殘酷，也就是說，必然性要求不必過于殘酷。在馬基雅維里之后，執行官像暴君那樣采取行動的必然性，被博丹和霍布斯重新理解為主權者的需要；或是像支持法治的憲政主義者所描述的那樣，在一種分立和服從的執行權形式中，被實際取消或受到了抑制。

在前一種模式中，主權者的幾乎任何行動都被視為合法；暴政的必然性也由此得到接受，成了名正言順的事情。意欲達到的結果——這在霍布斯那兒尤其明顯——是讓所有的人都意識到必然性，從而打消他們對于同必然性對立的任何正義觀的熱切向往。一旦認識到絕對主權的必然性，人們便不會再有馬基雅維里式的驚異。通過一種與必然性相結合的新的正義觀，政治和道德言歸于好。欺詐無處不在的局面將會消失，因為主權者不再做出行善的承諾。此外，建議實行殘酷和暴虐的執行行為的馬基雅維里式的結論，能夠根據馬基雅維里式的搶在必然性之前的承諾而被否認。不存在將會玷污利維坦名聲的不科學的過度作惡。

第二種模式否定暴政的必然性。相反，它設計出一種憲政，或建立了一種沒有明言的憲政形式，它主張不借助于暴政實行符合正義的統治。在1640年代對執行權和立法權加以區分的英國作家那里，我們看到了這種思想。值得注意的是，最初的分權是一分為二，而不是一分為三，這樣做有兩個目的：把執行權（它通常也包括司法權）同立法權分離，把執行置于從屬的地位。從這兩個方面來說，目的都是維護法治。這種分權是為了防止立法者為了迎合自身而適用法律，執行人的從屬地位是為了阻止法律的執行人按自己的利益改變法律。既然英國的執行官是國王，于是他被降至從屬的地位。如果他保留任何一部分立法權，使自己沒有處在從屬的地位上，他便踐踏了分權原則。因此，當溫和的保皇派如達禮遜和勞森為了維護國王而實行分權時，為了使國王的地位高于單純的執行官，這種分權必須同某種混合政體結合在一起。可見，分權觀雖然看上去是不偏不倚地致力于法治，從根源上說它卻是來自一種共和主義的偏見。

共和主義者反對暴政之必然性的另一個事例，可以從詹姆斯·哈靈頓的著作中看到。他的憲政主義反對強大的執行權，然而并沒有采取把它從立法權中分離出來的立場。哈靈頓在其烏托邦著作《大洋國》（The Commonwealth of Oceana，1656）一書中，自稱是霍布斯的死敵和馬基雅維里的朋友。[[286]](#_286_10)他的著作對后者贊不絕口，但是作為一個向導，他卻熱情有余而本事不足，因為馬基雅維里本人不會接受這些輕率的恭維。在哈靈頓看來，馬基雅維里是用“古代的精明”捍衛法治的人，而霍布斯是以“現代的精明”促進私人利益統治的人。馬基雅維里堅持要求有一批能夠維護法律的武裝公民，以此來捍衛法治（《大洋國》，p.162）。哈靈頓自以為是地認為，利用一部通過調整財產使公民更加平等的土地法，就能使這些公民受到制衡（《大洋國》，pp.162，180）。通過治理良好的人民，政府的“上層結構”也能受到制衡，因為它來自于通過一種復雜的投票方式輪換所有官員的人民。這種人民和政府中的制衡機制，不必求助于馬基雅維里式的執行，就能締造一個不朽的國家，它不會發生波里比烏斯式的衰敗（《大洋國》，p.321）。

然而，在做出這種承諾時，哈靈頓卻參照了馬基雅維里；事實上，他把一個獨裁者塞進了“大洋國”的官員隊伍，并且提到以秘密的、突如其來的方式先發制人的“必然性”（《大洋國》，p.254）。[[287]](#_287_10)他也談到一個人在改造國家時，單獨一人作為立法者采取行動的必要，雖然沒有堅持這人是個執行者；他的執行官是復數（《大洋國》，pp.207，281，286）。

這些言論，似乎承認了執行官的暴政的必然性。其實不然。哈靈頓的馬基雅維里，其實是個善良的民粹主義者，他讓人想起最近學術界的理解；恐懼、欺詐和令人震驚的打擊不復存在；由于哈靈頓所發明的人民和財產中的平衡機制，它們變得沒有必要。哈靈頓承認，如果馬基雅維里所言正確，即貴族和人民之間的敵意無法消除，那么他的國家也難以存在（《大洋國》，p.272）。在這個基本問題上，他不同于他所說的這位“現代世界的偉大藝術家……政治家之王”（《大洋國》，p.274）。[[288]](#_288_10)不明智地冒險表達自己的異議，使他從政治必然性中排除了欺詐，假定人民的利益不僅在一國之內，而且在全人類中間，都能取得和諧。他把自己對正義的論證，建立在“兩個蠢姑娘”也不難分享一塊蛋糕的事例上（《大洋國》，p.172）。[[289]](#_289_10)他的執行官“是對人民負責的，他的執行要遵守法律；利維坦可以從中看到，執行法律的人或刀劍遵守著法律，而不是處在它之上”（《大洋國》，p.174）。

哈靈頓的這個可見的、工具性的執行官，與霍布斯的觀點沒有多少相似之處，與馬基雅維里的描述更是相去甚遠。[[290]](#_290_10)哈靈頓需要霍布斯的確定性，但是不需要他的君權至上論（monarchism）。他一向被稱為古典共和主義者，其實他那種取得平衡的國家的傲慢憲政體制，距亞里士多德和馬基雅維里幾乎同樣遙遠。他既未考慮馬基雅維里說過的貴族和人民有著不可調和的性情，也沒有考慮到亞里士多德所說的相互對立的正義主張。事實上，哈靈頓的取得平衡的人民，是霍布斯作為承認主權者的根據而提出的自然狀態的一個可憐的替代品：哈靈頓無法說明如何把自然狀態與憲政體制的政府結合在一起。

洛克終于向我們展示了這一重要的結合。我們就要看到，被人視為天真漢的洛克，較之被人視為馬基雅維里主義者的哈靈頓，能夠更好地領會執行人暴政之必然性這條馬基雅維里的原理。我們不能僅靠清點提到馬基雅維里名字的次數，來辨別馬基雅維里主義者，雖然這種做法有一定的用處。更好的檢驗辦法是看看誰不動聲色地攀上了頂峰。一個十分令人信服的事實是，哈靈頓從未發揮洛克那樣的影響力。

否認暴政之必然性的英國憲政主義者不是亞里士多德主義者，但是與博丹和霍布斯不同，他們并沒有擺脫亞里士多德。現在，對亞里士多德主義者和現代憲政主義做一比較是有益的，我們可以由此來評價洛克帶來的變化。亞里士多德認為，憲政或政體的形式是其可見的秩序，它表明了誰在進行統治。亞里士多德的政治科學家要求，“讓我成為你們的領袖”。因此，政體的目的與它的形式是一致的，或幾乎是一致的，因為一個社會的目的不過就是按它的秩序所規定的那樣生存。不言而喻，每個政體都聲稱，它所建立的秩序是為了最好的人生。亞里士多德接受任何這樣的主張，用它們所包含的標準即自然的標準去評價它們。采用這種標準，亞里士多德（盡管他有實踐精神）更看重內在的最有價值的因素，而不是困境中的必然因素。如果政體不能按其本來面目生存，或是不能得到改進，那么僅僅生存是不夠的。他也沒有像我們當代的政治科學那樣只拿穩定說事，卻不考慮保持穩定的因素。

亞里士多德的政治科學家用自然標準去評價每一種政體的主張或原則，發現它是有黨派性或有偏見的，大體上不是傾向于民主政體，就是傾向于寡頭政體。因此，理解一種政體，也就是看看它有何偏向，從而知道如何糾正它。通過理解有黨派性的政體，政治科學家把它糾正為混合政體。如果他反思自己的所作所為，像我們看到的那樣，他也會把它們糾正為君主政體。所有的政體都是一種混合政體和君主政體；如果它發生偏斜，那么它既不是混合政體也不是君主政體。但是在任何情況下，每一種政體都能從必然性中獲得機遇；它要面對自身毀滅的可能性，歸根到底是毀滅的不可避免性。健全的政體愿意在自衛時冒險，但它不知道如何為了生存而像馬基雅維里所說的那樣“無惡不作”（《論李維》I.27）。亞里士多德認為，有些愚蠢的行為，甚至連暴君也不會為了生存而去做的。

洛克所確立的現代憲政體制，對于阻止我們去做我們喜歡或覺得正確的事情的必然性，采取不那么挑釁的態度。現代憲政主義是以亞里士多德或任何哲學家的觀察作為起點，即政體自稱正義的聲明是有黨派性的。但是，現代憲政主義不會為了改進它們而批駁它們，它通過使其直面必然性，迫使它們放棄黨派立場。從自然狀態中揭示出的必然性，將迫使黨派人思考什么是根本利益所在，即他們的自保，從而放棄他們關于完美生活或虔誠生活的意見。

因此，洛克采納并改進了霍布斯的自然狀態，以便政治能夠以前政治的必然性作為起點。跟霍布斯一樣，他對現有團體提出的、可以為混合政體辯護的一切統治要求，一概不予理睬。哈靈頓也表明了他與現代政治科學有著基本的親緣關系，宣稱他的技能在于“把政治的上層結構建立在已知的自然基礎上”（《大洋國》，p.202）。但是哈靈頓的基礎是沒有確定性的，因為它們不是處在讓人別無選擇的自然之必然性的狀態之中。它們依靠某些狀態下的帶有任意性的平衡，而這種狀態是人們只能向往的。相反，洛克利用了霍布斯為全體現代人發現并確立的“已知的基礎”。

不過與霍布斯不同，洛克認為，能夠用“頒布的法律”成功地對人進行統治。必然性沒有逼迫他們同意無論合法與否的統治。憲政主義者所向往但無法提供的法治，是能夠建立起來并加以維持的。洛克認為，他能夠有把握地把立法權規定為最高權力，而不必像霍布斯那樣，堅持認為主權者的一切行動都應被當作法律。按洛克的理解，法治變成了立法權的統治，是立法權賦予了統治以確定性，因為人們通過觀察這種權力，便知道頒布了什么法律。反過來說同樣正確：立法機構的統治變成了法治；所以只有穩定的法律，而不是主權者的命令，才具有法律地位。洛克的法治保護每一個人；它滿足了每個人知道什么東西屬于自己并使其得到保障的合理愿望。同樣重要的是，洛克的法治包含著一條原則，它反映著我們同時享有自由和安全的內在愿望。人們不能選擇停留在自然狀態中，但是人們能夠發明脫離這種狀態的手段。因為洛克的法治是立法權的統治，這種權力是每個人在擺脫自然狀態時予以制度化的。當立法機構制定法律時，它的活動來自于這種制度并對其加以擴展，而這種制度的建立最初（大體上）是每個人的自由行動。與霍布斯不同，洛克不認為人在脫離自然狀態時把他們的自由讓渡給了政府。不錯，人不再為自己制定法律，然而法律是由他們建立的一種立法權制定的。因此，立法權肯定也具有代表性；根據它的制度，并且因為它是由這種制度形成的，所以它必須通過選舉產生。

可見，現代憲政的產生，是因為洛克把霍布斯的政治科學同憲政主義者支持法治的意見結合在了一起。它的特殊性格反映著它的誕生方式，因為由它結合在一起的兩種因素，仍然界線分明，甚至相互沖突。在建立起立法權之后，它既代表著它的創建者的行動，也代表著創建它所要達到的目的。這兩件事只是部分地相同。在亞里士多德的政體中，形式就是目的，因為形式（例如民主政體）反映著某種對目的（成為民主政體）的選擇。但是，在洛克式的現代憲政體制中，形式不是被選擇的對象，而是選擇的行動，或自由建立制度的行動。因此，人民用一種政體代替另一種政體是完全正當的，或從某種意義上說，是“合憲的”。如果人民斷定另一種政體更好地服務于他們的目的，他們就會這樣做。因此，形式和目的只是部分地一致，從立法權繼承著建立這種權力時的集體的自治行動這個角度看，它們是一致的，然而它們又是有差別的，因為這種形式在實踐中可能不服務于建立它時要它服務的目的。

這個目的是什么呢？在洛克看來，它是同保護個人財產結合在一起的自我保存。這就是人們在自然狀態中、在他們擁有“公認的法官”或政府之前，所追求的目的，它是前政治的，同任何政府形式無關；在政府形成之后，它仍保留著這種性質。在現代憲政體制中，部分地根據一種內在的政治目的，部分地根據一種外在的非政治的目的，對政府做出評判。我們要知道一個政府是不是自由的，也要知道它是否保護我們。

如果我們回到馬基雅維里提出的暴政的必然性這個問題，我們當會記得，霍布斯接受了這種必然性，從而否定了法治；而憲政主義者拒絕它正是為了維持法治。洛克接受了這種必然性，然而他把它改造成了憲政：他把暴政的必然性憲政化了。

這種必然性存在于憲政體制的何處呢？從根本上說，它存在于自我保存的目的之中。自我保存其實是暴君的擴張的目的，但是它被置于自然狀態之中而得到了轉化。在這里，它被授予所有的人，從而成了一個普遍的、平等的和溫和的目的——然后發現它還是合乎道德的。當人民思考他們所建立的政府是否服務于他們的目的時，他們采用的是他們必須用于所有政府的檢驗標準，即自然之必然性的標準，這是無論具有何種黨派色彩的政府都必須面對的必然性。就此而言，自由政府并不能因為它的自由，或它來自于自由建立的行動，而聲稱它在效果或合法性上占有優勢；就此而言，現代憲政體制是馬基雅維里式的政體。但是，在建立政體的行動中，以及通過自由政府的活動，現代憲政又部分地是亞里士多德式的政體。因為自由以及得到同意的政府本身就被認為是好的，不必考慮它在任何政府必須接受的目標上是否取得了成功。亞里士多德本人也許要搞清楚自由被用于什么目的，但是，洛克把行使自由（它同權力的運用是分不開的）本身就當作一件好事，也就是說，他在這個方面脫離了亞里士多德，但是他在自己的憲政主義中設法保留了亞里士多德的一部分憲政主義，即憲政既是目的本身，又是達到某種目的的手段這種觀點。

因此，在憲政主義政治學中，如何達到目的固然重要，是否達到了目的同樣重要。因此——譬如說——正確地犯罪和定罪同樣重要。相反，在馬基雅維里看來，違反正常程序和清除找麻煩的對手同樣重要：只有目的是至高無上的，猛烈的打擊就是目的。而對于洛克的憲政體制的評判，則不能僅僅根據它的成功。其實可以說，抵制暴政、改革或清除失敗的政體，就像建立一個政府并使其運作一樣，也是一種立憲行為。[[291]](#_291_10)

洛克沒有對他本人的憲政提供這種分析。一方面，他不想聲稱同霍布斯有親密關系，更不想說同馬基雅維里有這種關系。[[292]](#_292_10)另一方面，他又十分謹慎，不想吹噓自己在政治科學中有新發明，從而暴露自己同他們的關系。當他確實提出一種創見，即一種人人執行的法律時，他立刻表示，對于讀者“它看起來十分陌生”（《政府論》II.9，13）。他在《政府論》中對“constitution”（憲政/憲法/政制）這個詞的用法，讓人覺得是一位作家恰好遇上了一個他喜歡的概念。他最先使用“constitution”時，并不涉及建立政制的行動（act of constituting）（I.15，168；II.76）。然后，在論“國家的形式”一章中，他在使用“聯合”（uniting）、“安排”（placing）、“樹立”（erecting）和“建立”（establishing）這些詞的同時，也使用了“constitute”這個動詞（II.132）。再后來，在論述“原始的政制”（original constitution）（II.153）之前，他討論了“建立政制的國家”（Constituted Commonwealth）（II.153）；他重復了這個概念若干次，最后，在他的實驗似乎取得成功時，雖然仍有些漫不經心，他終于把“constitution”定義為建立政制的行動（II.157）。洛克是個很風趣的作家，人們再次認識正在受他的逗引。

建立政制的行動，既包含著自由政府的原則，也包含著判斷它是否成功的標準，即自我保存這一必要目的。但是這兩個總是有著潛在不和諧的因素，也存在于現代憲政體制的內部。執行官從這里進入了洛克的政治科學，甚至在不是討論執行權的著作中，它也具有重要性。[[293]](#_293_10)洛克說，當人民建立一個政府時，他們把立法權交給某些人。立法權擴展了首先反映在建立政制的行動中的自由政府原則。洛克經常堅持說，賦予立法權至高無上的地位，能夠使法治得到保障，阻止專橫地行使權力。然而自由裁量權也是需要的，因為法律并不總能達到預定目的。這個目的就是被理解為保護生命、自由和財產的公共利益：立法權是為這同一個目的而建立的。因此，這種權力代表著自由政府的原則，但是執行官把這一原則應用于社會的各種目的，由此落實必然性的紀律。在洛克的憲政體制中，正是借助于執行權，必然性被納入了憲政體制。在這種憲政體制內部，立法機構代表原則或形式，它與執行官維護的目的或必然性相對。

這種憲政體制通過分權機制而具有自我批判的能力，這不同于亞里士多德的政體，它的批判是來自外部（可以說是針對每一種政體自稱最佳的主張）。洛克的憲政體制承認失敗的可能性，因此它把一種執行權納入自身，以便提醒可能過于自信的立法機構，不要忘了所有那些妨礙人類意圖的不可捉摸的必然性。執行官擁有特權，洛克把它定義為在規則之外為公共利益服務的權力——由人民交給執行官的權力（II.163，166）。然后他走得更遠，在一段插入語中不無理由地說，它是一種任意的權力（II.210），而這正是他的憲政體制建立起來所要阻止的東西。當然，這種特權不是不向人民負責這個意義上的專斷權力，但它是不可預測的。此外，洛克把最初建立政制的行動，解釋為在自然狀態下執行自然法的行動。當每個人同意建立政府時，他是在執行要求他進行自我保護和保護其他人的自然法。因此在洛克的思想中，法治來自于執行的行動，也能在執行的行動中結束。執行權的必然性似乎壓倒了法治，從而集中反映著現代憲政主義的問題。憲政體制是遵照亞里士多德及其傳統，困住這種粗野的必然性呢，還是不情愿地遵循馬基雅維里的見解對它表示歡迎？

### 模范憲政

現代憲政體制是一種模范憲政。它是為了適用于超越其競爭對手的環境而被設計出來的。它在一個地方的適用性得到證明，可以使另一些人知道他們也能享受它的好處，不必擔心是在嘗試不可能之事。現代憲政體制不是最佳環境中的最佳政體這種古典意義上的（甚至比最佳環境要求更高，所以根本不可能是這種意義上的）烏托邦。它是要成為具有可行性的最佳政體。然而這些描述并不意味著現代憲政體制致力于它能夠做到的最佳境界，因為這種企圖需要政治科學家或政治家的精明審慎，他們能夠探明任何條件下都具有可行性的最佳境界。就這種水平的精明審慎而言，我們即或不需要一個柏拉圖或馬基雅維里，也需要一個柏拉圖的哲學王的代理人，或是一個執行馬基雅維里使命的首領。洛克的憲政體制具有更大的確定性：如我們所知，它是制度化的。但是為了做到這一點，它需要原則，因為制度不能靠慣性生存。洛克的憲政體制宣揚一種自然法學說，它從法律角度把這種政體與古典時代的烏托邦做了嚴格區分，也從道德方面把它同馬基雅維里的君主推動的共和國做了嚴格區分。這種有教義的憲政體制既堅持一種法律的定義，又激勵道德感情，能夠成為實際行動的楷模。它既不是渴望的對象，也不是暴政的教訓。

但是，與我們在霍布斯及其同時代的憲政主義者的學說中看到的情況不同，洛克的憲政體制（以及在這方面追隨他的我們現代的憲政體制）不是一種抽象學說。當洛克把必然性納入憲政體制時，他不僅是以霍布斯的科學方式對它進行一般性的理論闡述，他的憲政主義學說包含著英國的憲政實踐，尤其是執行官的實踐（但不限于此）。在洛克的《政府論》下篇，“執行權”是對一種真實的政體即英國的立憲君主政體的稍加偽飾的描述。洛克從未說過他的執行官就是英國國王，然而他清楚地表明，英國的君主政體不僅是一個“新范例”，而且是惟一的范例和典范。在“所有溫和的君主政體和優秀的政府中”（II.159），執行官就應當是這個樣子。英國的憲政體制作為一個典范，為另一些人提供了保證，洛克的學說是可行的和合理的。采用洛克的理性化版本，另一些人可以模仿它，而不會感到嫉妒或挫傷他們的自尊心。洛克的說明避免吹噓，他對自己國家的譴責和贊揚一樣多；他的學說不會激起愛國主義或地方主義。

洛克也避免霍布斯的困境，尤其是否定一切實際的主權者的要求從而把主權提升到前所未有的理論高度這個核心困境。洛克把英國的憲法性法律的傳統吸收進他的政治哲學，這使他可以借助他之前的作家的權威。洛克的理論能夠利用政治家尤其是法律人的知識，他們反過來又能成為他的學說的傳播者和捍衛者。其實，通過把政治哲學與憲政學說結合在一起，洛克能夠在英國的憲政體制中做到一種進一步的結合，這種體制與和諧狀態相去甚遠，才使英國陷入了內戰。洛克在他的分權學說中接受了現實中的君主政體及其特權，同時也接受了立法權至上的國家學說。在這一點上，洛克的政治科學是極難以把握的，因為他似乎采取了一種權宜之計，有時遷就理性，有時遷就習俗，有時又同時遷就兩者。他看上去像是專注于英國的事務，其實他有著更多的理論思考。他的政治科學不能當作對當時論戰的評論來閱讀，就像一些歷史學家和歷史主義者所做的那樣。甚至當他做這種評論時，人們也會錯誤地低估他的理論高度。例如，從《排除法案》（Exclusion Bill）的政策中是找不到洛克的立場的。從我剛剛指出的他所做的概括中，人們可以推測，他要保留一種君主政體，它既會吸引威廉國王這類人，也會吸引托利黨人；簡言之，洛克更接近于“修剪者”哈利法克斯，而不是“排除派”的輝格黨人沙夫茨伯里。[[294]](#_294_10)但是，就算洛克注重理論，他也沒有達到無視英國政治的地步；也許應當說，為他利用英國政治找出一種理論解釋是必要的。今天的大多數政治科學教授更加偏愛自相矛盾的霍布斯，而不是審慎明斷的洛克，因為與后者不同，在他們的理論中沒有審慎明斷的位置。

馬基雅維里構想出了現代執行官，洛克則賦予這執行官“現代執行權”的形式。我們知道，洛克的貢獻是給馬基雅維里的執行官帶來了兩種變化，使他變得更可接受、更有人情味。一方面，他為他提供了分權學說中的一條原則，在這種學說中執行官成了一種權力。在洛克看來，權力是由公民社會中的諸多權力（powers）組成的；因此政治權力及其諸多權力能力取決于自然狀態和政治社會的區分。在洛克的思想中，這種區分賦予了政治社會中的立法權和執行權以正當權利或合法性。洛克由此把馬基雅維里的令人驚恐的犯罪學轉變為一種權利學說，把霍布斯的絕對主權劃分為有著各自正當權利的不同權力。另一方面，洛克在他的思考中不斷提到英國。對他來說，“執行權”指的就是英國國王或是以他為基礎，正像今天它是指美國總統一樣。今天對“執行官”的討論，實際上是集中于一個官職；它總是不像它表面上看起來那么理論，不像它表明或承認的那樣正規。

馬基雅維里的執行觀中以補充的方式發生的兩種顛倒，產生了洛克的模范憲政。請記住，亞里士多德的王權觀是根據實際政體不那么醒目的趨勢加以論證的，但是在最佳政體中找到了統一的原因。馬基雅維里的政治科學部分地存在于當時具有警示作用的“新事例”之中，然而它的楷模是羅馬共和國，這是個實際的政體，卻不是一個仍然存活著的政體。哈靈頓把英格蘭作為一個略加偽裝的“大洋國”來思考。但是洛克為現代政治科學提供了一個實際的、活生生的、不加偽裝的政體基礎。他選擇英格蘭的做法，得到了孟德斯鳩和十八世紀的一些憲政主義作家的追隨。《聯邦黨人文集》和托克維爾試圖把政體的選擇從英國轉向美國，并且取得了部分的成功。無論這個楷模是英國或美國，我們看到，現代政治科學的現實的制度基礎，它的“有效的現實”，而不是它的主張或說辭，是有限君主政體，不管它是世襲制還是選舉制的。選擇的無論是舊式君主還是新君主，或是看到新君主勝出，都不會讓馬基雅維里感到吃驚。

### 執行自然法

在洛克的思想中，執行的基礎存在于正義和實踐兩個方面。為了理解何以如此，我們必須思考一個令人困惑的問題，即洛克所說的“自然法”是什么意思，因為當執行權最初出現在洛克的思想中時，它是同這種自然法聯系在一起的。今天，由于康德（他對自由領域和自然領域做了嚴格區分）的影響，或是由于自由的存在是因為我們需要自由這種偷懶的假設，我們要么拒絕、要么忽略了作為自由政府之可能基礎的自然法。我們知道，洛克是一位基于同意的統治的偉大提倡者，然而我們并沒有真正理解，他把這種同意稱為對自然法的執行。

洛克假設，人在自然狀態中既自由又平等（II.4），他把這種自然狀態定義為不存在公共權力的、遵循理性的集體生活（II.19）。“遵循理性”就是服從自然法，它規定人有義務盡力保護其他人（II.6）。使這種自然法生效的，不是人有社會性這種天然傾向，而是每個人在自然狀態中落實自然法的“執行權”。這種權力既賦予他自衛的權利，也使他承擔起懲罰違反自然法行為的義務。由于缺少服從自然法的天然傾向，必須逼他服從。所以要點在于懲罰。洛克承認或宣布，他提出了一種“十分陌生的學說”——由每個人執行的一種法，于是每個人成了審理自身案件的法官（II.9，13；參見I.80，II.180）。[[295]](#_295_10)

自然的執行權包括司法權或是由這種權力所構成。每個人天然地是他自己的法官和執行官，因為在自然狀態下人人平等，誰也不擁有對別人的政治權力，政治權力是一種公共權力，只能因同意而產生。然而，執行權產生政治權力。人所擁有的保護他人的自然權力，產生了一種能為這種保護提供保障的政治權力，因為每個人是自己的案件的執行官這種情況造成了極大的弊端（II.13）。在自然法的引導或教誨下，人們同意了導致政治社會之創建的政治權力。政治權力不是自然的，而是從人對自然法的執行中產生的。

由此看來，政治本質上是不自由的，因為它不是來自人類的選擇，而是來自一種對并非由我們制定的法的執行。然而洛克確實談到人在自然狀態中、生活在受自然法約束下的“完全自由”（II.4）。或許，洛克的自由可以在每個人為了自己而執行自然法的學說中找到；他雖然執行自然法，卻因為必須親自這樣做而是自由的。簡言之，洛克的自由觀也許暗示著我們所說的執行官的曖昧地位。認識到人要服從自然法，所以人是軟弱的；執行要求意志與果斷，所以他是強大的。從這種曖昧性中，我們再次看到建立政制的行動的兩個要素——由自然法所規定的自我保存的目的，和我們在執行它時所采取的同意的形式。

洛克在他的自然法理論中為何發現了執行官的曖昧性呢？其原因必須再次從他要面對宗教糾紛中找到。我們已經看到，在馬基雅維里和霍布斯那兒，同樣的曖昧性也與同樣的糾紛有關。但是，宗教糾紛對于現代政治的重要性，再怎么說也不算夸張。洛克的解決方案形成了我們對基于同意的政府的理解。當洛克說人類注定要執行自然法時，一種可能的理由是，自然法是上帝的法，而人類是上帝的財產。洛克在其有關臣民的最卓越的論述（II.6）中說，人類是一個人的手藝產品，他們是這人的財產，是一個至高無上的主人的奴仆，所以有責任保存自己和他人。難以理解，這種思路怎么會使他們享有完全自由（II.4），或有著足夠的自由，使他們能夠建立政治權力——洛克剛剛把它同主人對奴仆的權力做了明確區分。也很難理解，人是上帝的財產這種說法，怎么能與洛克的如下斷言相一致：“每個人都擁有他自己的財產”，這是他為私有財產辯護的前提（II.27）。[[296]](#_296_10)

顯然，洛克不希望每個人屬于他自己這一前提獨自成立，無須依靠人人屬于上帝這種神學觀念的支持。只要有可能，洛克便同時采用這兩個前提，但是同樣明顯的是，后一個前提不像前一個前提那樣有分量。如果人是上帝手藝的作品，那么他有責任保護作為創造者的財產的自我，并且同樣有責任保護也是上帝財產的另一些人：但是，他怎么還可以像自我保存的權利所要求的那樣，把自己放在第一位呢？正是在洛克說人是上帝的財產時，他用一個重要的規定限制了他們對他人的義務：“當他本人的生存不是在競爭中產生時。”（II.6）在《圣經》中，甚至在被洛克理性化了的基督教中，從哪兒能夠為這個含義豐富的說法找到權威依據呢？在洛克對自然法的一段更長的討論中，這個首當其沖的問題也可以變成結論。

假如洛克的論證得不到神的某種批準，他便不想自行其事，那么他也希望限制它的政治后果。如果把人視為上帝的財產，他們就可以受到任何令人信服地自稱為上帝代理人者的統治。很容易為父親提出這種權利主張，無論從精神還是肉體上看都是如此。因此，洛克寫下《政府論》上篇，是為了明確父權和政治權力的區別，這也是他在《政府論》下篇始終堅持的區別。洛克希望反駁和阻止任何利用父權提出的對政治權力享有神授權利的要求。[[297]](#_297_10)所以，洛克抑制通過世代或等級制而生效的權力，構想出了我們通過執行自然法建立政府這種陌生的學說。假如政府僅僅是由未經授意的同意而建立的，不存在一種有待執行的法，那么多數人的虔誠的意見，顯然足以給一個享有神授權利的政府提供正當性——事實上，這是霍布斯和洛克建立自己的學說之前，盛行于所有地方的政府的基礎。洛克的自然法給人類的同意提供了一種他們為避免奴役和沖突所需要的教誨。

按洛克的觀點，自然的教誨是以某種必然性的形式傳授的：人是有壽限的，是一種有限的存在，他必然關心自己的生存；由于缺少動物的本能，他便用自己的理性來保護自己。就像霍布斯的觀點一樣，自然法在同人類的必然性發生關系時被等同于理性，雖然當它同人類的價值發生關系時不是這樣。在考慮到宗教糾紛時，這樣理解的自然法的好處是顯而易見的。因為適用于人的必然性，也以同樣的效力適用于作為人類創造者的上帝。假如上帝要創造人，他必須賦予他們一種自我保存的強烈欲望（I.86，88，II.56）。因此，上帝作為一個類似于手藝人的創造者，服從著人在執行自然法時所服從的同樣的必然性。這樣一來，作為創造者的上帝，能夠被用來限制《圣經》中的上帝——他是用奇跡進行創造，不考慮人的必然性——使其更接近于人。在執行自然法時，人們僅僅遵從自身的必然性，而不是遵從《圣經》。

洛克對自然法和神啟或“上帝的私法”（II.52）做了區分，不過他沒有指出兩者的不同之處，只有細心的讀者才能看到它們。[[298]](#_298_10)因此，洛克更愿意談論理性和神啟的吻合。然而這并沒有改變一個事實，即當理性呼喚神啟來協助人類的必然性時，神啟便會出現。在反抗神的命令的奴役、反抗解釋這種命令的統治者和神職人員的奴役的戰斗中，服從自然之必然性的洛克的軟弱執行官，變成了一件解放人類的武器。

不過，洛克的特點是不過分依賴于這件武器。馬基雅維里和霍布斯一直把強大的執行官等同于君主和主權者；君主的人民和主權者的臣民必須向他們的必然性的代表屈服。他們懼怕君主的執行[處決]和主權者的利劍，他們的勇于“說不”的抵抗便被畏懼所消解。在洛克看來，這種依靠可見的畏懼的做法，是對神授權利的鼓吹者所利用的不可見的權力的懼怕的重重一擊。因此他維護并鼓勵人民的勇敢精神。不但君主和主權者，而且人民，都變成了強大的執行官。在洛克描述的自然狀態中，人人都根據自己的判斷，在必要時執行自然法。可見，這種自然法恰恰反映著它的內容似乎予以否定的自由。

切不可忘記，洛克的自然狀態是從霍布斯那兒拿來的。洛克和霍布斯一樣，允許每個人享有自然權利，可以用任何手段保護自己的生命，并且他是這種必要手段的惟一判斷者。正是霍布斯，最先把馬基雅維里的君主平等化和普遍化了。假如實行暴政的機會擴展到每一個人，暴政就變成了一種自然權利。馬基雅維里通過觀察政治的現實環境，認識到機會只為幸運的少數人而存在，他由此斷定，對這些少數人不能合理地加以譴責。霍布斯的政治科學把馬基雅維里的見解變得更可信賴、更符合道德了。洛克的論證基本上依靠了霍布斯的努力。

然而，洛克的自然狀態在兩個相互對立的方面，不同于霍布斯的自然狀態。一方面，它更符合道德，因為每個人的執行是對違反自然法的行為的懲罰，它們不僅是對無信任可言的狀態中可能的違法行為的預防——在這種狀態下，就像霍布斯所認為的，任何人都不能受到譴責（II.7—10，28；參見16—17；另參見《利維坦》XIII，p.95）。但是，洛克也允許在這種懲罰中發泄馬基雅維里式的惡意。在霍布斯看來，自然法不是自然狀態中的一種適當的法，因為它是得不到執行的（《論公民》VI.8；《利維坦》XVII，p.128），而洛克卻讓每個人去執行它，仿佛他在這樣做時是在殺死一頭獅子、老虎、豺狼或一只北美雞貂（II.10，11，16，18，93；參見II.181）。[[299]](#_299_10)

洛克允許每個人擁有強大執行官的自由。這種自由不是康德所說的那種沒有來由的結果，但它也不是霍布斯的與必然性相一致的自由。洛克的自由是由理性所認識到的必然性推動的，但它沒有被簡化為單純的默認。這種有條件的自由——小于選擇，大于服從——出現在洛克對財產的著名討論中，他在這里認為，財產能夠在人們仍處于自然狀態時變成私有財產權：財產使他們在建立公民社會時擁有身體之外的一些需要保護的東西，所以他們在一種更勇敢而不是畏懼的自我保存行動中，同意受到統治，雖然畏懼并非不存在。但是，前政治的私有財產使人們產生了一種興趣，它鼓勵誠實的辛勤勞作，而不是戰戰兢兢的恐懼。因此，雖然他們是被“迅速驅趕到社會之中”（II.127），并且實際上不能自由收回他們的同意，卻不能把這視為屈服。他們在這里保持著自己的尊嚴。只考慮人的利益是不夠的，因為這也可以通過他的屈從、不必經他同意而加以滿足。[[300]](#_300_10)但是，當同意是由人通過勞動獲得財產的利益推動時，它所產生的同意的動機，便既不會太下賤、太奴氣，也不會太高遠、太強烈。其實，既然神的天命不足恃，洛克便打算用私有財產來供養和豐富人類；但是，如果神的命令驕橫暴虐，它也為服從精神提供了可靠的支持。在洛克對私有財產權的論證中，既不難看到資產階級的利益，也很容易抹煞資產階級的優點。

這種自然法的執行暴露出涉及理性和同意的另一種曖昧性。就自然法與理性相一致而言，它允許人們去做他們“認為適當的”的事情（II.106）。洛克說，人們在自然狀態下擁有的自由是“其他一切的基礎”（II.17），但是他又說，“人的……自由以及他按自己的意志行動的自由，是以他具有理性為基礎的”（II.63）。作為基礎的自由，創立了得到同意的政府，作為基礎的理性，否定沒有得到同意的政府的正當性。當洛克說“人們的同意”“運用著他們的理性”（I.6）時，他以一種典型的方式把它們結合在了一起（表面看有頭腦混亂之嫌，其實是機敏的）。利用這種能力，未必是對它的正確運用。[[301]](#_301_10)人民必須被假定是一個“由理性動物組成的社會”（II.163）。但是這個前提意味著他們跟他們的統治者是平等的，而不是他們服從著比他們更理性的統治者。

假如洛克堅持正確使用理性，那么他只能像亞里士多德最后做的那樣，把政府交給最杰出的理性人。或者，假如這種人難以辨別，那就遵照霍布斯的做法，只能把政府交給一個理性人。他的默示同意（tacit consent）這個概念（II.50，74，119，122，131，164）——它經常受到一些不理解洛克的問題的人的批評——是介于理性和同意之間；它是人們能夠理性推導出的同意。當行使同意的權利不可能或不合理時，推導出的同意為人類同意的權利贏回了面子；不推論出同意，則會因為過分的同意或不充分的同意而使理性和同意分離。“我們是生而自由的，就像我們是生而理性的一樣”，他說（II.61）；也就是說，我們在這兩個方面絕對不是生而完美的，但是當把它們結合在一起，讓人們相互支配和約束時，我們便獲得了我們所能達到的最大安全。

### 執行權和立法權

洛克認為，當處在自然狀態下或強或弱地執行自然法時，他們建立了政治權力。現在讓我們來看一下，這種典型的曖昧狀態，如何以現代執行官的形式重新出現在公民社會之中。

政治權力一旦存在，它便被分為立法權和執行權，以便在立法中制定公之于眾的、固定不變的法律，用共同體的武力懲罰國內犯罪、抵御外來的侵害或進行報復（II.88）。既然是立法權來制定固定不變的法則，所以洛克斷定，絕對君權或絕對君主都不是正確的統治形式（II.90）。也就是說，在公民社會里，沒有哪一個人能夠像每個人在自然狀態下那樣，同時掌握立法權和執行權。誰也不能同時掌握自然權力和政治權力。

因此，在自然狀態下屬于每個人的自然的執行權，在公民社會中不可能存在于單獨一個人身上。去掉了立法權的自然的執行權，變成了公共執行權（civic executive）。洛克說，為了在公民社會實行執行權和立法權的分離，從而使人人服從法律，一定要把立法權置于人類的集體部門（collective bodies）（II.94）。他在這里沒有具體說明公共執行官的人數，但是他明確拒絕了馬基雅維里的君主和霍布斯的主權者。馬基雅維里沒有對自然狀態和公民社會進行區分；霍布斯做出了這種區分，但是區分得不正確。霍布斯認為，每個人的自然權力仍然掌握在公民社會的主權者手中，他可以是一個人。洛克則認為，自然權力變成政治權力后，它就被分割了，所以它也不復存在了。對于洛克，這并不意味著政治權力不再像霍布斯認為的那樣完整（參見II.87）。也不意味著在建立公民社會之后，自然的執行權就消失了。相反，在政治權力失效時它依然存在。例如，你擁有反抗一個威脅你生命的強盜的權利（II.19）。

接下來，在《政府論》下篇的第八和第九章，洛克提出了一種有關政治權力可以怎樣產生的解釋——與社會契約論乍一看可能暗示的情況相比，這是一種非常現實主義的描述。按洛克的解釋，政治權力的起點是父親及其家庭中跟他一起生活或服從其執行權的其他成員。他成了實際的立法者，后來他有可能成為一個擴大了的家族中經選舉產生的首領，從而成為一個首要職能是指揮軍隊的君主。早期的君主制是培育“聯合”權力（“federative”power）（在對外事務中決定戰爭與和平的權力）的溫床，立法權則是文明的基礎。似乎存在著一種從每個人在自然狀態下的執行權，向原始社會中的君主—將領的聯合權力，再向更文明的現代立法機構的歷史進步，洛克的憲政體制中的三種權力，似乎處在這一發展的第三個階段。

在第十章，洛克第一次說，立法權是最高權力，接下來他很快又談到“所有國家的根本性的實在法，是立法權的建立”（II.134）。在洛克看來，法治明確地意味著立法權的統治，而不是某些法律的支配地位或不可侵犯性；法治是制定法律的人的統治。主權的捍衛者博丹和霍布斯也認為立法權至上；但是同他們的觀點相反，它不是霸道的，因為它服從于由固定的法規所確立的公共利益。

執行權是自然的權力，在公民社會中后者被至高無上的立法權所取代。洛克宣布，繼自然狀態中的至高無上的執行權之后，是立法權的至高無上，從而建立了一個軟弱的、理論上的執行官，這與當時反君主制的氣氛相符，并且也是我們今天的憲政形式主義的特點。在立法權至上的公民社會，執行官是負有責任的下屬。他執行的不是自然法，而是立法權制定的法律。但是在《政府論》下篇后面的內容中，這個軟弱的理論上的執行官，偶爾也被塑造成一個我們今天了解的強有力的或非正式的執行官。不過，偶爾為之的洛克，也是喬裝打扮的洛克；當他揭示執行官權力的范圍時，引起的是馬基雅維里式的震驚。

立法權至高無上，但是它僅僅存在于集體機構之中。在“治理良好的國家”，這種權力將被交給“形形色色的人”，他們時聚時散，所以他們像私人一樣也服從法律（II.143）。正像洛克在前面所說的那樣，不能簡單地讓人民把立法權交給“他們認為適當的人”（II.136）。但是“不斷的執行”對于法律是必要的，由于執行官總是在位，而立法者則否，所以“立法權和執行權經常是分離的”（II.144）。因此，洛克不是基于他所主張的原則，而是基于他在第三次提到時才予以肯定的實踐經驗（II.153，159），提出了權力分立的主張。[[302]](#_302_10)然后他對“聯合的權力”做了定義，它不能由固定不變的法律去掌管。他說（II.148，另參見II.108），雖然執行的權力和聯合的權力是不同的權力，然而很難把它們交給不同的人。它們的行使都需要社會的力量，而這種力量不能服從不同的命令。因此可以看到，聯合的權力和執行的權力在實踐中結合在一起，推翻了它們在理論上的區分。洛克在提到聯合的權力的同時，立刻談到了對法律之外的審慎精明的需要。他先是在表面上堅持說，執行官能夠受到法律的支配（II.147；參見II.158），但是隨著論證的展開，在外交事務上對審慎精明的需要，被引入國內事務，從而使執行權得到進一步擴張。

接下來，洛克雖然繼續談論立法權至上，堅持執行官“只有法律的意志和權力，沒有自己的意志和權力”（II.151），但是他采用了“法律的至高無上的執行者”這個說法。這個執行官很快又與“至高無上的執行者”相呼應，將明確地服從于立法機構并對它負責，但是也要授予它一部分立法權。這一部分權力就是否決權（II.152）。引入這種觀點，仿佛是對英國現實中的君主政體做出的讓步，洛克沒有把執行官不應是明確的下屬說成一項原則。執行的權力可以是從屬的，但執行的人未必如此。

那么，這個執行者是一人還是多人？說它是一人，將為馬基雅維里式的活力提供舞臺；說它是多人，則有助于共和主義者所主張的服從。在討論聯合的權力時，洛克提到了“掌握這種權力的人”，仿佛他想到的是一組官員（II.147）；然后他又宣布，執行的權力和聯合的權力很難交到“不同的人的手里”（II.148），這一宣告似乎有著單一執行官的取向，但是它把我們的注意力從人數轉移到了手的數量上。接著他又告訴我們，只有“被授予插手于立法的一個人的至高無上的執行權”，才不必服從，這仿佛是提到了英國國王的一個偶然特征（II.152）。洛克馬上談到了“他的精明審慎”，即執行官的精明審慎（II.154），并且解釋了“政府的創始人”為何把召集立法機構的權力委托給“一個人的審慎精明”（II.156）。洛克不是立刻又談到“某些人的精明審慎”嗎？不錯，然而這種權力被交到了“他的手里”（II.156）。在讀到論特權一章時，我們被告知，社會的利益要求“一些事情應交給那個掌握執行權的人進行自由裁量”（II.159）。我們看到，執行官的“精明審慎”變成了“自由裁量”。在下面一節（II.160），這種審慎精明是“有選擇地做許多事情的……范圍”，這是一種洛克為之辯護的權力，而不是僅僅把它作為一種培養出來的有益的習慣。后來，它又改為統治者們本人的自由選擇（II.164）。我們今天理所當然地認為，執行官必須是單獨一人，君主制是一種惡劣的政體。洛克的雜亂無章的論證（在其他任何問題上，它都不缺少精細）中這一不起眼的事例表明，他是在暗示我們這種意見的合理性，盡管它看上去自相矛盾。

這個執行官獲得了立法上的否決權后，我們又被告知，時聚時散的立法機構是代議制的。洛克沒有像霍布斯那樣，為代議制提供適當的辯護，但是他給予執行官召集議會的權力，以及在它頑固不化或腐敗時糾正其代表性的權力。在討論召集權時，他談到了執行人的精明審慎，由此把它從對外事務帶入內部事務（II.154）。對過時的代議制的修正，使他有機會評估不斷變動中的“世俗事務”（II.157），這讓我們想起了馬基雅維里的觀點：“人間的一切事務都處在運動之中。”（《論李維》I.6）因此，執行權從事務的本質中獲得了一種地位：我們通過立法，按我們喜歡的樣子去控制事物；但是當它們脫離我們的控制時，我們需要一個強大的執行官。

洛克對執行權的重新闡述，在“論特權”（“Of Prerogative”）的第十四章中完成。他把這種權力定義為在規則之外為公眾造福，不僅是在各種法律之間，而且在必要時違反法律。就像開始討論時所說的那樣，執行官不受法律支配（II.147）。這種后來被說成“任意”（II.210）的權力（能力），據說“總是在我們最聰明最杰出的君主們”（II.165）或“神明般的君主們”（II.166）身上“才是最強大的”；洛克公然訴諸托利黨人的感情，允許人民把它交給執行官。[[303]](#_303_10)然而，訴諸托利黨的感情，并不需要利用托利黨的論證。洛克從實踐角度反對立法權至上，是基于事物的可變性——這是馬基雅維里的觀點；而不是基于法律的普適性無法做到最佳——這是亞里士多德的觀點。洛克沒有從神明般君主的主張中為絕對君主政體尋找證據，而是簡單地把它解釋成默示同意的一個事例。當人民看到執行者的特權行為做得不錯時，他們將默認這種行為。假如它做得不好，他們將限制這種特權，或是運用他們的反抗權。洛克讓這個執行官能夠利用以往君主的權力，它既包含著成功的機會，也有失敗的警告（II.165）。洛克讓執行官自己做出推斷，他別無選擇，只能冒險。

執行權運用這種特權，落實“自然和政府的根本大法，也就是說，盡可能使社會的全體成員受到保護”（II.159）。洛克特別指出，如果沒有對無辜者造成傷害，甚至犯罪也是可以寬恕的。因此他縮減了赦免權，這個也可以追溯到馬基雅維里的現代執行官的重要特征，政治權力旨在“保護全體”（II.171），也就是說，保護整個社會。自然權力有著更廣泛的目的，即保護全人類，然而它是沒有實效的。政治權力把自身局限于保護一個社會，一個“政治機體”（Body Politick），它部分地存在于為該社會制定法律的行動中（II.3，14，89）。但是它的目的是保護人，而不是保護法律。所以，執行官必須十分強大，即使需要超越法律或立法機構。

洛克宣稱立法權至上，但也肯定了至上的執行官：理論上的主權者和實踐中的主權者。必須總是存在著一個主權者，但是用馬基雅維里的劃分，他既可以是一個正常的主權者（ordinary sovereign）——立法機關；也可以是一個超常的主權者（extraordinary sovereign）——執行官，他隨時準備超越規則，對人間事物的變化做出反應。洛克的商業化和技術化的社會，使人類的能力得以大幅提高，這是一種受到同人民的創設和反抗的權利結合在一起的分權理論約束的能力。洛克不能舍棄這種理論，因為它也為立法權至上，即法律的正常主權提供支持。然而這種理論絕不是完備的，因為沒有自然的執行權，社會什么也做不成，這種自然的執行權，正是現代非正式的或實踐中的執行官的源頭。

洛克的理論涵蓋了不受理論左右的現象，它預見到了無法預見的變化；它把超憲政的因素納入憲政之中。我說過，現代憲政體制的基本特點是，它把理性和抵制理性的必然性結合在了一起。洛克對他的三種權力的描述是不系統的，這也許會讓人對它們所構成的憲政體制產生懷疑。這種理性的憲政是其他民族的楷模呢，還是僅僅得到英國人民同意的一種新與舊的混合物、一種理論和習俗之間偶然折中的產物？

洛克表明，他的憲政體制是“理性動物的社會”的楷模，而不僅是英國人的楷模（II.163）。但是，正是這些理性的動物，應當享有同意的權利。正是洛克的描述，反映著在政治中獲得同意的困難，這種困難不像在亞里士多德理論中那樣，在于如何獲得人民的同意，而是像在馬基雅維里學說中那樣，在于對必然性的默認。可以向他們表明，他們在為自己保留他們已經行使過的反抗權利的同時，也已經同意這些權力是必要的，由此而獲得他們的同意。這種對待人民的方式，跟洛克對待其讀者的方式是一樣的，即把實際的事件理性化，對它進行提煉。他引導自己的讀者逐漸走入執行權的領域，用理性來幫助他們了解人性中不服從理性的因素。人民所運用的理性，要比洛克那些可能包含著少數自然法學者的讀者所運用的少得多（II.12，124）。[[304]](#_304_10)人民將默認必然性，而不是去探索它。洛克以這兩種方式教導我們如何“講究實際”，也就是說，如何尊重必然性。他的理性的憲政體制包含著非理性的因素，但是作為一種理解形式，它也包含著信任這種打了折扣的理性的需要。

### 現代憲政體制的自我批判

具有強大人格的最高執行權對抗具有形式主權的最高立法權，便在政體中形成一種自我批判的結構。通過這些權力的劃分和制衡，洛克確立了兩種憲政觀：一是立法機構的形式主義觀點，認為建立憲政體制是為了制定人民通過他們的代表視為正義的法律；二是執行官的現實主義觀點——馬基雅維里式的“只看目的”（《君主論》18）的觀點，認為憲政體制必須保障人民的安全。我們知道，立法的觀點通過推動它的立法過程維護人民的自由，并且全面維持著憲政體制，以此作為它自身的目的；執行官則專注于安全，用效用標準去衡量法律程序和形式程序，為了公共利益而不得不做時，他會毫不遲疑地違反程序。

目前在哲學主流中占上風的自由主義，分別把這兩種觀點稱為道義論的（權利優先的）和功利主義的（目的優先的）。在康德的影響下，各種各樣的哲學家都認為它們不可調和。但是洛克的自由主義認為，在一種憲政體制中，這兩種觀點都是必要的，并且是相互協調的，恰恰是因為它們各自為政相互沖突，它們才一起存在于這種體制中。沒有安全的權利，是沒有價值的權利；沒有權利的安全，則是奴隸的安全。哲學不能為權利和安全找到平等的位置，就等于是對自由主義的解構，甚至是對自由主義的毀滅。

這并不是說，由于洛克對這個問題比我們有更好的理解，我們就應當滿足于洛克的方案。洛克對同自由聯系在一起的權力和同必然性聯系在一起的權力，以及憲政的形式和憲政的目的，做了明確區分。但是，既然自由是同自我保存一樣重要的目的，所以作為一個整體的目的是不明確的。到底是你的保存，還是你的自由意見？這兩者洛克都要，但是為了做到這一點，他卻面對一些道德和政治難題，對此我要做一簡短的討論。

洛克大大擴展了執行權，這使他的自然法學說所引起的麻煩成了一個焦點問題。[[305]](#_305_10)每個人作為自然狀態中軟弱的執行官，都服從自身的必然性。在洛克的《人類理解力研究》一書中，對這種服從有更全面的討論。此書和《政府論》（1690）同時出版，但洛克承認自己的作者身份。[[306]](#_306_10)在《論人類理解力研究》中，洛克不時以自己的名義指出，可證明的道德科學是可能的，它能夠像數學那樣無可辯駁，比牛頓的自然哲學更科學（IV.3.18，12.10）。但是，他實際上并沒有證明過這種科學。他對此稍做討論后便停了下來。如果為了完成這種證明而轉向《政府論》，人們不會得到滿足，而是會看到一團亂麻，甚至是對這種證明之可能性的抵制。因為，假如《政府論》的原則不是得到同意的統治的話，那么它就什么也不是。然而同意意味著選擇的可能性，而科學的證明是否認這種可能性的。

洛克在《人類理解力研究》中認為，“道德上的善惡，……不過是指我們的自愿行為符合或違反法律，而善惡是由立法者的意志和權力為我們規定的”（II.28.5）。使善惡產生實效的，是立法者的獎勵和懲罰，洛克把它們歸結為快樂與痛苦。他采用這種享樂主義前提，所以他的道德觀，與基督教和“古代異教徒哲學家”的前提不同，將獲得一種基于實效的批準。古人提倡品德不需要批準，為它本身而進行實踐即可；另一方面，基督教的道德觀依靠不可見的批準，例如良知和來世的獎懲，它是沒有實效的（I.3.5—8）。而以在現世獲得快樂和避免痛苦為目的的品德，則是有實效的。

洛克的享樂主義既支持他的道德觀，反過來也得到了他的經驗主義的支持。洛克認為，單純的快樂與痛苦（以及另一些感官體驗）這種“簡單觀念”是真實而充分的，把簡單觀念集合在一起的“復合觀念”則是令人生疑的綜合。其原因在于，簡單的觀念是真實的，但是其中任何一個都不可能比另一個更真實，所以沒有哪一個是根本的。我們看不見作為整體的事物；我們在建構復合觀念時，沒有任何來自于感官或自然的有關何為根本的指引。例如，“人”這個概念是一個復合觀念，所以必須不借助于任何有關何為人的本質或特征的觀念來加以領會，因為我們所知道的僅僅是我們觀察到的簡單性質，而且它們是平等的。道德觀的目的是幸福，洛克把它理解為快樂，或至少是不舒服感的消除（II.21.42—44）。由于最高的快樂是最復雜和令人生疑的，所以不是它們，而是尋常的快樂，為我們提供著我們所能達到的終級享受。

因此，道德觀是可以證明的，因為它有著痛苦和快樂的現實基礎。每個人的幸福都是他自己所獨有的；不可能給出共同的或具體的人類定義。由于幸福只出現在片刻之間，所以每個人的幸福是短暫的，他作為一個跨越時間的個體的真實性或確定性是成問題的。“自我”——對它的維護在洛克的政治哲學中處于關鍵位置——因他的道德哲學而消散于真實但短暫的感覺印象之中。馬基雅維里的“單獨一人”的原則被推向極端，個人在這里變得與他自身分離，幾乎消失在非人格的事件之中，這些事件轉瞬即逝，以至于不可能屬于他。這些幸福的片刻是真實的，恰恰是因為我們沒有選擇它們。我們遵循著三種法——神法、公民法和名譽法（law of reputation）——得到它們。洛克沒有說明其中哪一個或它們的哪一種組合構成了他的可證明道德觀。它們都不是自然法，沒有一個因為它本身或因為它是理性的而得到服從。名譽法是古代哲學家的品德，它被洛克現代化了，并且賦予它附加的誘惑力和批準證書。在《人類理解力研究》一書中，道德觀看來就是追求幸福，或在快樂和避免痛苦中追求一個人的自然而必然的利益。

但是當我們走出《人類理解力研究》的領域[[307]](#_307_10)，進入洛克匿名發表的《政府論》時，我們看到了不同的景觀，它以自然法、權利和同意的學說為特點。它們似乎提供了一種道德觀，它不是由必然性強加的，而是以它本身作為目的而被選擇的。自然法似乎是可以違反的，因此它只是人的向導，而不是強加于他們的。從這個角度看，權利是人所特有的，它需要人的一種固定不變的本質；同意即使不反映對人類理性的無條件的驕傲感，也反映著人的理性成分的滿足，是對人運用理性之自由的肯定。我們應當注意到出現在《政府論》中的強大的執行官的道德含義。這里所描述的道德觀，不可能僅僅是法制精神或服從法律，因為它來自于在必要時違反法律的寬泛的自由裁量權。社會是一個需要當作機體加以維護的“政治機體”（《政府論》II.93，131），它所包含的個人，需要用熱情的捍衛而不是冷靜的算計加以保護。因此，《政府論》中的道德似乎不是可以證明的，它根本不是個人的，也不是必然的。執行權通過提醒我們有可能忘記的必然性，對同意進行了限制；同時，它又通過執行權的自由裁量，提醒我們不要忘了同意。

為了讓道德觀生效，洛克降低了它對我們的要求，允許我們的快樂和痛苦決定我們的義務。但是，他似乎認識到我們從自由中得到的驕傲感的價值，所以又賦予了我們必須行使的權利、我們必須保護的自我。奇怪的是，在《政府論》中使自我消散于片刻的幸福之后，他在《人類理解力研究》中好像又采用了自我的驕傲的視角，它非常類似于我們在霍布斯那兒看到的民主的虛妄。但是，洛克不但允許這種虛妄表現在建立政府的行為上，而且允許它表現在使政府對人民的意見負責的實際體制中。這種見識也是為了使道德觀生效。

可以把自我保存理解為追求幸福的手段，因為要想得到幸福，你一定得活著才成。但是，為了保存自我，必須愿意用幸福去冒險：在實踐中，必須把自我保存以及有助于保護我們生命的自由，視為目的本身。換言之，生命與自由必須成為目的。當洛克把我們置于原始的自然狀態時，他用必然性向我們高貴的道德和宗教觀大潑冷水。他向我們表明，我們不像我們樂于認為的那樣高貴。但是，當他建議我們建立公民社會時，他請我們對必然性做出回擊，為此他必須保留我們有良好的自我看法的熱情。他讓我們正視我們在自然狀態下可能的作為，以此打壓我們的自負，然后，為了使我們擺脫這種狀態，他又必須重新吹捧這種自負。

洛克的道德觀——如今也是我們的——包含著對立的和補充的因素。為了打消狂熱的宗教抱負，用對私利的合理計算取而代之，洛克描述了一種可以證明的道德觀，根據這種道德觀，我們完全致力于順應我們的必然性。采取這種觀點，我們將會發現，在生活中尊重必然性，做我們必須做的事情，別去從事冒險事業，符合我們的利益。這種優秀品質觀，與不接受人類必然性至上地位的古典時代和基督教的觀點，當然是截然相反的，然而它也不同于馬基雅維里式的品質。馬基雅維里式的品質熱中于按必然性搶先行動，但是它也為機遇的必然性或命運留出空間。馬基雅維里讓這扇門開著，使他的君主能夠自由地從事冒險事業，并由此得到榮譽和恥辱；不管他能否提供可證明的道德觀，事實上他沒有提供。因此，同推出一種科學的、普適性的、確定的從而也是（盡管有些奇怪）更人道的方案的洛克相比，對他來說優秀品質有著更具連貫性的活力。洛克沒有讓人民任憑君主擺布。但是，為了擺脫同君主的榮耀相伴隨的殘酷，他危險地面對一種有弊端的可能性，即人們感覺不到挑戰，有可能陷入消極和依附，心甘情愿地接受一種制度（政治的或道德的）的奴役，假如不是一個君主的奴役的話。

洛克似乎意識到了這種危險，我們可以稱之為科學的無風險性的危險。所以他采取了相反的措施，讓他們鼓起自己的勇氣，運用他們對自由的愛，獎勵他們的勤勞。然而他無法擺脫一種道德困境，它導致了在消極追求自己的利益和積極捍衛自己的自由之間的沖突。我們今天聽到的功利主義的自由主義和義務論的自由主義之間的辯論，便反映著這兩種因素的惡化而不是合作。義務論的自由主義者要求，任何人都能反對多數甚至公共利益，行使他的個人權利。功利主義者要滿足利益，而不考慮他們要滿足其利益的另一些人的意見，從而把自由公民變成了消極的受益人。這兩種傾向通常都沒有走向極端，而是經常看到它們不和諧地相處，甚至在深思熟慮的哲學教授那兒也是如此。一種理論的愚蠢，通常受著另一種理論的愚蠢的制衡。

為了給自己的道德觀留出空間，把從政治生活中排除神啟作為理性的主要任務，洛克讓精明審慎發揮作用（《人類理解力研究》IV.17.1—5，19.14）。在亞里士多德看來，所謂精明審慎，就是以整體的眼光評價具體事務的理性。洛克卻把精明審慎一分為二，一方面是追求個人利益，另一方面是主張自己的權利——它們既是一體的，又是分立的。行使起來有可能毀滅社會的任何權利，洛克都沒有認可，他把王牌交給了執行權，允許它在保護整個社會（實即多數）時采取違反個人權利和現行法律的措施。他也把王牌交給多數，使他們在他的憲政失敗時，享有反抗暴政的權利——雖然他沒有授予單純的個人以表達權。另一方面，他對自由之運用與勤奮品質的強調，為利益觀補充上了信仰的因素。

但是，當今天聽到那些可視為洛克式道德主義者的人辯論時，人們有可能得出結論說，他把精明審慎分成權利和必然性的做法，使他讓它們相互承認的權宜之計失效了。我們現在受到的教導是，主張我們的權利，不考慮利益，或追求我們的利益，不考慮權利；我們的意見受到鼓勵，于是變得冥頑不靈；我們的自我保存意識得到允許，于是變得不講原則。在洛克看來，權利和必然性被財產權的約定結合在一起，按這種約定，勞動的需要因勤奮的品質而得到滿足；按這種約定，每個人的權利取決于所有其他人的權利。[[308]](#_308_10)可是我們的經驗表明，洛克的約定是無法遵守的。盡管洛克呼吁保護作為一個整體的財產權，然而你的財產不會像我的財產一樣服務于我的利益，更能說明問題的是，與捍衛財產相比，侵犯財產可能更容易激發我的勇氣。所以，洛克的安排既經不住康德的分析，也容易受到馬克思的攻擊。

洛克的憲政體制致力于保護財產，它是指包括生命和自由在內的廣義的財產。雖然它要求為自由的實踐、在必要時為捍衛個人的生命注入政治熱情，但是它還致力于維護它自身之外的另一些東西，因為它是代表制的。它既要促進自身的目的，又代表著社會成員和他們的目的。相應地，它總受到用心不專一的困擾。這種憲政體制不是部分賦予整體以形式這種亞里士多德意義上的“統治”，而是被分成了兩種權力（既然第三種權力，即聯合的權力，已被合并到執行權之中），它們都不對整體負責。[[309]](#_309_10)立法機構能夠精于思考法律，卻不能采取行動；執行官能夠采取行動，卻不能改變既定的、始終有效的法律。在實踐中，行動的權力也許能夠吸收立法機構的深思熟慮的能力，尤其是在執行官擁有立法否決權的情況下。執行官將由此獲得一種能力和慣例，著手于“宏大而艱難的事業”。不過這是漢密爾頓的用語（《聯邦黨人文集》72），不是洛克的用語。

洛克強調執行權的多功能性和應付緊急狀態的性質，把規定意圖的任務留給了至高無上的立法機構。所以他為立憲制政府設計了一個分裂的大腦。它的分立的權力尚不是相當獨立的“機體”，能夠擁有獨立的意志；這是我們從孟德斯鳩那兒才能看到的東西。但在洛克這里，憲政體制或政體已經不再像柏拉圖或亞里士多德那樣，被比作個人的靈魂。不錯，洛克宣布立法“是賦予國家以形式、生命和統一性的靈魂”（《政府論》II.212；另見239），但是執行官擁有額外的特權（countervailling prerogative），這兩種權力被交到了不同的人手里。洛克所說的“靈魂”，是指提供活力的原則，而不是提供指導的原則。人不能僅從他們的天性中獲取自身的養料，而是必須在欲望和必然性之間分配他們的注意力。拒絕亞里士多德的“統治一切的王權”的代價，便是對整體的責任感的喪失。

## 八 執行權的中庸化

隨著霍布斯尤其是洛克的影響日漸擴大，“執行權”在十八世紀成了一個常用的概念。甚至像喬納森·斯威夫特這樣的作家，雖然他的政治學與他們幾乎毫無瓜葛，也醒目地使用這個概念。在《論雅典和羅馬的貴族與平民之間的紛爭與不和》（A Discourse of the Contests and Dissensions between the Nobles and Commons in Athens and Rome，1701）一書中，斯威夫特開篇即做出這樣的斷言：

眾所周知，一切統治中皆存在著一種絕對不受限制的權力，它天然地和原發性地處于整體之中，無論其執行部門位于何處。

但是，他馬上又描述了一種亞里士多德式或波里比烏斯式的混合國家，一個人、少數人和多數人的自然而合理的要求，在這個國家里取得和諧——這非常不同于洛克的執行官，他是由每個人在自然狀態中的執行權推導出來的。

同時，大衛·休謨的托利主義（Toryism）——不同于斯威夫特的托利主義，它完全沒有憑借古人——為更具有洛克特點的執行官留出了位置。他在評論英國政府時說，“每一個政府中的執行權完全服從于立法權”[[310]](#_310_10)，并且得出了洛克式的結論，執行官需要通過所謂的王位的影響力，或通過向議員賞賜官職和薪俸的做法——國王利用這些手段能夠根據自己的偏好參與立法——獲得非正式的力量。[[311]](#_311_10)

另一個托利黨人博林布魯克，是所謂鄉村黨的首領，他或是拒絕這種誘惑，或是沒有提供它。博林布魯克抨擊這種做法是腐敗行為。在與他的對手、宮廷派的輝格黨人的論戰中，他提出了劃分我們今天所熟知的三種權力，即立法權、執行權和司法權的學說。他認為，立法權要在英國憲政體制的所有三個分支中進行分配，而執行權要留給國王，司法權要留給貴族。博林布魯克想利用這種相當簡單的設計，阻止王位的影響力破壞議會，因此他強調三種權力在做出各自的決定時彼此的獨立性，同時也論證了它們在維持相互控制中的相互依賴。執行官的曖昧地位由此而被否定；博林布魯克斷言，就憲政體制的正確運行而言，任何秘密的、非正式的或準憲政的權力（subconstitutional power），都是不必要的。

博林布魯克在后來的一本著作中，塑造了一個理想的愛國者君王（Patriot King），他將主持一種受到公眾監督的憲政，為了使其正常運行，不必進行任何利益的操縱。[[312]](#_312_10)博林布魯克為他本人的黨派提出的權力分立方案，歷來被引述為孟德斯鳩的深刻分析的一個來源，因為他使用了同樣的術語，三個部門的獨立性（tripartite independence）的概念也是兩人所共有的。孟德斯鳩在1729年，即他發表《論法的精神》差不多二十年以前，曾經造訪英國，當時他們兩人確曾過見過面。[[313]](#_313_10)不過，把博林布魯克視為孟德斯鳩的一個來源，也只能從回溯的角度來講，鑒于后者的成就，這就像地理學家可以把浩蕩的密西西比河追溯至一條涓涓細流一樣。孟德斯鳩的豐功偉績的真正來源是他本人，以及另一些比博林布魯克更偉大的人。

但是，孟德斯鳩的偉大功績并非一目了然，他在今天的名聲，主要是建立在他同權力分立原則的關系上，他聲稱自己發現而不是發明了這種學說。他也因一種古樸的——或者不如說，一種獨具一格的——高雅風格而聞名。他是一個比休謨深刻得多的哲學家，可是他在現代哲學史上并未占有同等的地位。不過原因倒是挺簡單，他的哲學十分低調。他沒有宣告旨在成為道德和政治的獨立基礎的重大“哲學”原理，例如笛卡爾的“我思”（cogito）、霍布斯的自然狀態、洛克和休謨的經驗主義。孟德斯鳩的哲學是政治哲學，因為他允許它展現于不同民族的政治、道德和風俗之中，在他的著作中，這些民族是作為相同的角色而出場的。他的哲學是政治哲學，但既不是探究最佳政體這種古典意義上的政治哲學，也不是霍布斯和洛克的現代意義上的政治哲學，后者是要建立一種有著明確正當性的政府。事實上，《論法的精神》是一部最全面的現代政治學著作，在涉及的范圍和復雜性上，除了亞里士多德的《政治學》以外，超過了古往今來的所有著作。[[314]](#_314_10)它的事例的范圍涵蓋整個世界直到作者的時代為止的全部歷史，它的輝煌的表述，展示出一種深邃的洞察力和同情的眼光，以及一種知道如何賞析另一些民族而又不陷入相對主義的世界主義，一種絕沒有陷入犬儒主義的世俗道德觀。

孟德斯鳩在《論法的精神》一開始便指出，哲學家的角色是借助于道德法則“告誡”人們不要忘記自己，立法者則是利用政治的和民事的法律，使人們回到他們的義務上去（I.1；參見洛克，《人類理解研究》II.28.7—11）。這一審慎的宣示，對哲學家和立法者做了區分，同時又把他們聯系在一起。按孟德斯鳩的觀點，哲學家不是通過把他們的法律原則放入自然法，為立法者立法，而是通過把法律的每一部類作為整體來思考，以此把他們的法的“精神”呈現出來。他把法理解為制定并得到執行的法，這讓我們想到馬基雅維里的“verita effettuale”（實效），即效果或結果顯而易見的事實。馬基雅維里的哲學也沒有受到贊賞，因為它沒有被闡述為哲學，而是包含在對存在于實際政體而非哲學烏托邦中的制度和法律的解釋之中。但是，馬基雅維里有著明確的政治原則，即用“一個人自己的雙臂”在現世獲取榮耀。這一原則使他能夠或不得不去提倡一種有關優秀品質的新觀念，它有時很曖昧，有時咄咄逼人、不講道德。孟德斯鳩沒有這樣的原則；相反，他有一種非原則（non-principle）——一種溫和中庸的精神，它提醒人們防范簡單化原則招致的極端主義（V.14，VIII.8，XI.4，XXIX.1）。

哲學家孟德斯鳩所發出的“告誡”，是要讓世人記住自己的習俗中的道德觀，以免他們忘記自己，把他們的自由拱手交給那些根據某項原則改造這種道德觀的立法者。孟德斯鳩雖然允許甚至鼓勵謹慎的懷古情緒，然而他站在現代政治家一邊，他們不承認品德的力量，只談論“制造業、商業、財政、財富甚至奢侈”（III.3）。但是他并沒有響應馬基雅維里對“新范式和新秩序”的呼喚，相反，他盡量減少現代性這場大戲中的沖突。孟德斯鳩不想在公開的辯論中擊敗古人，而是證明他們已經不戰自敗，因為他們的品德觀中的矛盾已經暴露于歷史事實之中。他由此表明，現代性不是作為一項英雄主義計劃而開場的，而是由于一系列未經籌劃、未經立法的原因，在不知不覺中確立了自身。

孟德斯鳩通過描述這樣一個溫和中庸的起點的畫面，力求使我們相信，現代性的本質就是這種溫和中庸。在他的努力中，這個問題的任何一個方面，都不如他馴化現代執行官的方式更令人印象深刻：

我們已經開始從我們身上清除馬基雅維里主義，并將繼續清除下去。勸說告誡必須更加中庸溫和。我們過去稱為“coups d'état”（政變）的事情，在今天除了令人恐怖以外，只不過是輕舉妄動的行為而已（XXI.20）。

這些政變，孟德斯鳩也稱為“grands coups d'autorité”（權力的重擊），是指馬基雅維里推薦的那種令人難忘的執行[處決]。[[315]](#_315_10)他的意思是不是說，馬基雅維里本人的通過權力重擊改變世界的計劃，是不必要的呢？

孟德斯鳩不打算從政治生活中消除恐懼，然而他否認應當把恐懼“算作”一種使統治行之有效的“感情”。相應地，使孟德斯鳩名揚天下的權力分立原則，在創設我們今天所知道的三種權力時，在世界上第一次確立了司法獨立。與洛克不同，也與過去得到公認的習慣相反，孟德斯鳩把懲罰的權力從執行官的緊急處置權和外交決策權中剝離出來。這樣一來，他便使懲罰與政治相分離，由此阻止或限制了對懲罰權的政治利用，而這正是馬基雅維里所籌劃的事情，并被霍布斯和洛克（以更講法制的方式）加以擴大。孟德斯鳩設立了一個不必令人恐怖的強大的執行官，他證明了自由的政府不必恐嚇自己的人民也能管理自身的事務。這個自由的政府，用我們的標準來衡量，不是一個軟弱的政府，然而它同洛克的政府相比卻是溫和的，孟德斯鳩的執行官既不是偽裝的主權者，也不是行動中的主權者。孟德斯鳩沒有從中直接推導出執行官本質的主權原則，所以他必須采用間接的方式，使他的觀點以表面上有悖于他的意圖的方式逐漸浮現出來。他沒有創設一個溫和的執行官，而是去馴化他發現已經進入畫面的狂野的執行官。他在這樣做時，不是通過他本人的任何措施，而是通過允許這個野獸做出最惡劣的表現，使得作為觀眾的我們能夠親自從中引伸出道德教訓。

### 淘汰共和國的優秀品質

為了馴化馬基雅維里式的執行官，孟德斯鳩必須消除他先是激起繼而加以操縱的恐懼；換言之，他必須反對和消除馬基雅維里的“virtù”（優秀品質）。他是否必須回到馬基雅維里所反對和取消的古典時代的優秀品質呢？完全不必。雖然孟德斯鳩不時贊賞古典時代的優秀品質，認為它能提升人的靈魂，然而他的贊賞卻是出于古物鑒賞家對舊時一件獨特物品、一件漂亮文物的態度。他的戰略是在不加反對、事實上是令人信服地贊美古典時代的優秀品質的同時，讓它物歸原主。

馬基雅維里也贊揚“antica virtù”（古代的優秀品質），但是他譴責古代哲學家用來展示乃至贊美這種優秀品質的那些想像中的共和國或王國。按照馬基雅維里對獲取行為的觀點，古代的優秀品質有著另一副面貌：它的政策已從正義和中庸轉化為勇氣和精明，它的模式不是被理解為信任或感恩，而是畏懼。馬基雅維里相信，只有經過這種轉化，古典時代的優秀品質才能得到復興。在完成這一轉變后，古代的優秀品質才變為馬基雅維里的優秀品質。他的繼承者霍布斯和洛克也不再談論古典優秀品質的復興，而是宣布了一種有關權利、利益和制度的現代政治學。他們給自己提出的首要問題是主權或合法性，他們指出，這種新政治的基礎是畏懼——因為只有在畏懼的狀態下，人們才會忘記美好的價值，在一個主權者的統治下求得安全。

孟德斯鳩在《論法的精神》的前言中指出，在啟蒙時代，人們大行善事，仍惶怵不安，而在蒙昧時代，人們犯下彌天大罪，也無動于衷。人們仍然惶怵不安，是因為他們雖然看到蒙昧時代的弊端，也知道如何糾正它們，然而他們也看到糾正舊的弊端時犯下的劣行。既不拒絕啟蒙，又要理解啟蒙的弊端，是孟德斯鳩的基本任務。啟蒙的弊端，來自于現代哲學家決心反對古典時代的優秀品質。也許他們不得不如此，因為他們沒有他們自己的革命性極端主義好反抗，所以不能承擔孟德斯鳩所推薦的中庸溫和的角色。不過，無論他們有什么借口，孟德斯鳩沒有追隨他們。與霍布斯和洛克不同，他不反對古典時代的優秀品質；與馬基雅維里不同，他也不想用狡詐的新解釋去復興這種優秀品質。他確實對古典時代的優秀品質重新做了解釋，但只是為了表明它已經過時。

在《論法的精神》第一卷“論一般的法”中，孟德斯鳩糾正了對古人做過糾正的早期現代人。所以我們從中可以看到孟德斯鳩對這兩種人的態度。他的起點十分抽象，沒有具體事例，這不同于充滿了各種事例的以后各章。第一章做出某種承諾，它可以提出有關自然和政府的主導原則，其實它卻揭示了并不存在這種原則。按孟德斯鳩的觀點，它僅僅是一種證明了抽象觀念的無用的抽象觀念。

討論“最廣義的”法的第一章，似乎有著亞里士多德或經院學派的特點，它斷定“原始的理性”存在于一切事物之中，它否定了沒有提到名字的現代哲學家——或許是指斯賓諾莎之類的人——所說的“盲目的命運”。[[316]](#_316_10)但是，人對于這種原始理性的認知是受到限制的；與物質客體不同，有理智的生物的行動，并不遵守恒常不變的法，他容易犯錯誤。按理性的原則進行判斷，人像是低等動物，他脆弱、健忘、昏聵。孟德斯鳩沒有像亞里士多德那樣，提到人們借以形成有關整體的意見、使他們與主導原則相一致的人類的語言功能。人們看起來僅僅“有可能”擁有一種認識正確關系的潛能——當他們得到好處時便有感激之情，受到傷害時便有報復心，如此等等。

被視為一種對傷害做出的反應而不是一種服從自然法的行為的報復，是孟德斯鳩以含蓄的措辭對人類自由的惟一暗示。現代哲學家主張，人最初是完全自由的，與此形成鮮明對照，孟德斯鳩沒有提到自由，而是認為最初的人也服從法。他的意思是，現代哲學家所說的自由，是受著等同于命運的必然性左右的，他們在試圖使人類擺脫對神的奴隸般的感恩時，必須使其服從這種命運。但是，孟德斯鳩雖然提到了感恩，卻沒有過分渲染有弱點的人應當感恩。例如，他沒有說人分享著神的理性。[[317]](#_317_10)從他說過的話來看，人們好像本質上是理性或理智的，而不是自由的——這使他同亞里士多德和經院派站在了一起；但是人們并不是十分有理性，這又使他同霍布斯和洛克站在了一起。由此看來，自由不是政治生活的基礎，人類的理性則是一個不穩固的基礎。

接下來，孟德斯鳩討論了從我們生存的憲政中推導出來的“自然法”。這是現實中的法，它有別于正義之可能的關系以及他所提到的道德哲學的法（I.1）。孟德斯鳩同意現代哲學家的看法，人起初絲毫也不關心哲學沉思，他們只關心他們的自我保存：欲望和恐懼比理性和感恩更具有根本性。但是他明確反對霍布斯，否認恐懼必然導致人們去支配別人。相反，它使人們充滿膽怯（也就是說，不是他所提到的感恩或報復）。霍布斯犯下了一個盧梭也曾指出的錯誤，把支配的社會欲望歸因于自然狀態。然而，假如人們最初是膽怯的，那么他們組成社會便是出于膽怯，而不是出于自由的精神。孟德斯鳩既沒有在法的“廣義”——在這種情況下，一定要搞清楚法是來自于神，還是來自于盲目的命運——中發現自由，也沒有在以人類的欲望（它不需要反思的知識）為基礎的自然法中發現自由。那么，在“實在法”（positive laws），即他探尋初始原則的第三部分也是最后一部分（I.3）中，他會發現自由嗎？

孟德斯鳩說，人在社會中失去了軟弱無力的感覺，戰爭狀態也由此開始。因此，戰爭來自于安全，而不是安全來自于戰爭；可見，支配的欲望雖然從一開始就存在于人們中間，但是它并沒有被喚醒。在這種情況下，組成社會不是一種自由的行動——不是確定一個主權者或建立一種政體。霍布斯和洛克的核心問題，即獲得同意的正當權利，被孟德斯鳩一言不發地繞開了。他沒有像亞里士多德那樣，從人的理性本質推導出政治，也沒有像霍布斯和洛克那樣，從人的對抗天性中推導出政治。事實上，孟德斯鳩沒有從任何前政治的因素推導政治。他否認“單獨一人”的統治最符合自然，因為父權（paternal power）不足以統治，必須依靠“若干人”的權力的協助。對父權制的徹底否認——這是洛克為了反駁菲爾默而十分嚴肅地討論過的一個話題——沒有為亞里士多德的符合自然的理性的君主政體留出空間（參見V.10）。“倒不如說”——孟德斯鳩不是十分肯定——最符合自然的政府是這樣的政府：它的特殊氣質（particular disposition）同它為其建立的人民有著最好的關系。

孟德斯鳩接下來清理了他對古人和現代人提供的相互對立的極端事例的探索，以便讓他本人的中庸溫和的立場得以露面。他說，一個民族的氣質就是它的合理性。但是，這種合理性并不像亞里士多德所認為的那樣，是與自然理性相一致；也不像霍布斯和洛克所認為的那樣，是同自然法相一致。孟德斯鳩對政治權利（political right）和公民權利（civil right）的區分，意味著他拒絕這兩者中的法條主義（legalism）。他說，政治權利把一個社會特有的諸多勢力統一在一起，公民權利則把它特有的諸多意志統一在一起。對霍布斯和洛克來說，合法的主權者通過代表一個社會的意志，把它的諸勢力統一在一起。但是孟德斯鳩不相信法律本身能夠利用以自然法為基礎的普遍理性完成這種統一（參見X.3）。他承認具體的諸多勢力的統一需要具體的諸多意志的統一，同時他也發現，這種統一是通過意志所形成的法律與自然法則（“廣義”的法）之間的一組復雜的關系而得以實現的，他把這種關系稱為“法的精神”。

霍布斯和洛克首先設定了自然狀態中的一種與生俱來的自由，然后立刻又取消了它，要求人們遵照自然法服從一個主權者。孟德斯鳩沒有從自然中找到人的自由：他們不是服從于盲目的命運，就是服從于神。他認為，鼓勵自由與生俱來這種幻覺是沒有意義的。他在第一卷提到“自由”只有一次，他談到了“一種政體所能承受的自由的程度”。他不期待自由能夠建立一個得到洛克認可、美國人不久以后付諸實踐的政府。他談到了最適應自然的政府，而不是最符合自然的政府（這意味著自然能夠成為政治行動的向導）。人的自由或意志，以及它的對立因素，都是自然的，但是只有前者服從理性。因此，具有“原始理性”的廣義的法（它超出人類的法），可以同“一般而言屬于人類理性”的實在法區分開（I.3；另參見XXVI.1）。后者處理人類的法（它代表人類的意志）同非法律現象（不受人類立法調整的事物）之間的關系。由于孟德斯鳩對非法律現象的關切，他也許不得不承受一種侮辱，被我們今人授予社會學家的美名。但是，就像我們將要看到的那樣，他肯定反對早期自由主義者的形式主義和法條主義。他沒有肯定自由，無論是自然狀態下人的與生俱來的自由，還是一個民族使自己擺脫這種狀態的自由行動。相反，他揭示了自由如何在一個整體中發生，這個整體把法律與我們所說的一系列“關系”（rapports）中的制約因素統合到一起。

在思考這些關系時，孟德斯鳩與早期自由主義者的一種夸張的主張分道揚鑣，即自由的政府能夠通過同意而發生并得到維持。同意中混雜著我們希望得到或向往的事物和我們必須接受的事物，我們是否愿意或向往與后者無關。它十分強大，不是霍布斯和洛克為把我們必須承受的東西轉化為自發的創造行為而采用的代議制和默示同意這類形式主義說辭所能掩蓋的。孟德鳩斯沒有談到那種言過其實的同意，而是把意見——有關政府的真實而尋常的意見——推向前臺，它與重大的、授予正當性的同意行動相反，后者是很不常見的，例如構建政府的行為，或是不太經常重復的，例如選舉。霍布斯和洛克試圖從政治中消除意見，因為他們認為它要對黨爭尤其是宗教中的派系爭斗負責。我們從亞里士多德那兒看到，他對能夠從黨派意見中引伸出來的因素有著嚴肅的關切，他們沒有這種關切。他們繞開意見，直接訴諸人性，訴諸那種使人們同他們為自己的行為辯護的夸張言論相對立的欲望。

霍布斯和洛克以這種方式承認了我們必須接受的事情。但是，在承認了需要恐懼之后，他們又用模棱兩可的“同意”這個概念來掩飾它。他們由此肯定了他們因為依賴必然性而被掩蓋的對自由的要求。孟德斯鳩回到亞里士多德對意見的關切，但他采取的路徑不同。他沒有評估黨派意見的真實性，也不想為它關于共同利益或整體的偏見正名。他把古人和現代人的觀點結合起來，考察我們有關我們的恐懼感的意見——考察我們的安全感。意見反映著信心；恐懼表明缺少信心。我們有關我們的安全的意見，其實是許多個人有關其自身安全的意見，反映著他對自身價值的信心，以及對它得不到自己的同胞或自然的保護的恐懼。這種信心和恐懼共同揭示著孟德斯鳩鼓勵我們的自負（民主的虛妄）時采取的方式；我們以這種民主的虛妄態度向自己假定，我們每個人都十分重要。這在今天仍然是十分常見的方式，例如人壽保險的模式：負責任的人必須假定，自己是不可缺少的！

假如不必肯定自由，那么自由的政府也不必建立在恐懼上，執行官也不必進行恐嚇。政府在民事方面（即公民之間的關系）需要威懾罪犯，但是在政治上，它不再需要為了得到尊重而恐嚇它的公民。

孟德斯鳩接下來討論了古典時代的優秀品質的根據和現代人對它的“糾正”。不過，倒不如說它們沒有根據更正確：古典時代的優秀品質無法從理性中找到根據，而現代自由無法從自然中找到根據。現代人用一種根據代替另一種根據是錯誤的：為了自由而放棄優秀品質，他們把它建立在恐懼感上；但是恐懼產生膽怯，其結果是服從于必然性。它非但對自由無益，反而是專制政體的原則（III.9）。[[318]](#_318_10)但是，在指出這個要點之后，孟德斯鳩表明，古典時代的優秀品質即或不能建立在自然上，也能建立在政治上：

生活在平民政治中的希臘政治家承認，支持他們的惟一的力量，就是優秀品質的力量。而今天的人只給我們談論工藝、貿易、財政、財富，甚至談論奢侈。（III.3；另參見VII.1）

這段話乍看上去像是對現代政治家十分鄙視，把我們引向孟德斯鳩關于古典時代的優秀品質的典型論點。[[319]](#_319_10)這種優秀品質是古希臘人的，因此它雖然值得贊賞，卻是“獨一無二的”（IV.6，7；XIX.16），大體說來，它是民主的而非貴族的；它是政治的而非哲學的；它是維持國家的手段，而不是國家為之服務的目的。孟德斯鳩從每一個方面既贊賞它，又貶低它，把它的政治描述為它的哲學意圖或抱負的真實效果。按這種理解，古典時代的優秀品質變成了平民政府的惟一的“執行”力量。孟德斯鳩說，在君主政體中，執行法律的人自認為高于法律，所以君主政體比平民政府較少需要優秀品質；在平民政府中，執行法律的人知道他本人也必須服從法律（III.3）。利用這種對比——對兩者都不恭維，因為這意味著優秀品質不是自愿的——孟德斯鳩把古典時代的優秀品質，而不是任何現代制度，描述為政府的執行權。假如這種執行權能夠運行，那么它很可能是一個馴服的、順從的執行官，然而它能運行嗎？

孟德斯鳩一開始就對政府的性質和原則做出一種不為亞里士多德所知的區分。[[320]](#_320_10)它的性質是對它做出限定的特殊結構；它的原則是推動它運行的人類欲望。對亞里士多德而言，政府受到其形式的限定，走向那種形式就是它的目的；例如，民主政體為了成為民主政體，必須以民主的方式運行。但是在孟德斯鳩看來，顯而易見的是，政府的形式沒有足夠的力量推動民主政體中的公民以民主的方式行動。按孟德斯鳩的觀點，把性質或結構與動力原則結合在一起的亞里士多德意義上的“統治”，是不可能的。因此他同洛克的看法一樣，政府的目的不因其形式不同而變化；安全是政府不變的目的（I.3，III.6）。

孟德斯鳩和洛克都承認，形式和目的之間存在著根本性的沖突，它是現代憲政體制的典型特點，這與亞里士多德的政體觀相反。但是，當孟德斯鳩發現了他為其限定了結構的每個政府所特有的動力原則時，他便與洛克分道揚鑣了。雖然目的不變，但達到這一目的的動力卻不是單一的。恐懼這個假設性的普遍動機，即霍布斯所謂“得到關切的欲望”，正如我們所說，在孟德斯鳩看來，僅僅是專制政體的原則；對自由的愛，是那些除了自由政府的收益以外還要過自由生活的公民的動力，然而這種愛并不存在，也不符合孟德斯鳩對任何純粹的形式因素的不信任。他也許會把英國的憲政稱為自由憲政，但是他所說的這種“美妙的制度”，是在日耳曼森林中建立起來的，它本身不是自由地建立起來的（IX.6）。

在共和國里，人民——全體人（民主政體）或部分人（貴族政體）——握有至高無上的權力。但是，這種至高無上的權力不是為了它的至高無上的形式或結構而維持自身，所以它非要依靠優秀品質的執行能力不可：只有具備優秀品質的民主政體才能維持自身。民主政體的“根本大法”，同專制政體相反，不是自身執行的（II.2，4，5）。執行的優秀品質被稱為一種“欲望”；它不是亞里士多德所描述的那種符合理性的習慣。像所有這類統治原則一樣，它是一種“活力”（ressort），也就是說，它是對事物的反應，而不是自動駛向某個選定的目的。甚至精明的專制者對野心家的擔心也是一種反應。他不敢游手好閑，把自己的事情交給一個可能對他搞陰謀的大臣（II.5；III.9）。民主共和國由其性質所定，以人民的意志作為它的主權者。它的動力原則是對這種意志做出反應的優秀品質，是具有公共精神的自我否定的優秀品質。

共和國的優秀品質是嚴厲的，甚至是禁欲主義的；孟德斯鳩把它比作僧侶對自己的秩序的愛（IV.6，V.2，XIV.7）。僧侶被剝奪了日常物品，對于約束他們的原則有著忘我的熱情；同樣，共和國的人民也在普遍情感中得到滿足，否定特殊情感。然而我們知道，孟德斯鳩還認為，共和國的優秀品質是古代哲學家的古典優秀品質；柏拉圖的法律僅僅是對斯巴達的法律的“修正”，或退而言之，是它的“完善”（IV.6，VII.16）。孟德斯鳩本可以更正確地把它們稱為對那些法律的“反駁”，但是他所關心的是柏拉圖的效用，而不是他的意圖。他只關心在古典優秀品質和基督教品質中看到的壓制，并不在意使低級欲望受到壓制或調整的更高目標——對知識的愛和對神的愛。

古代哲學家和基督教所說的高尚與低俗，在孟德斯鳩那兒以一般和特殊的面貌重新出現。把更高的目標降低為普遍欲望，使他能夠忽略哲學家和僧侶之間的根本差異，只講他們的自我否定，在我們看來這好像是他們的共同特點。這種故意的庸俗化僅僅對哲學家和僧侶的自負而言有失公平，但是對于這種自負態度的政治效果就不能這樣說了。具體而言，哲學家可以宣稱，他們建議壓制我們的卑鄙欲望，是為了我們更高的天性，所以他們的優秀品質是“符合自然”的。而在基督教的“修正”中，古典時代的優秀品質被大眾化和簡單化了。按這種觀點，我們更高的天性被理解為純粹的和思辨的，因而是脫離了肉體的，是只以來世作為家園的（I.2，IV.8，XIV.7）。可見，“符合自然”的優秀品質的有實效的真理，是“同天性相反的”優秀品質。

孟德斯鳩在卷首的“作者告白”中表明，當他說到優秀品質時，他僅指政治的優秀品質，而不是道德的或基督教的優秀品質，這給他對古典優秀品質和基督教優秀品質的政治化罩上一層煙幕。可是，他實際上并沒有始終如一地遵守他所宣布的這種區分。在討論共和國的教育時，他說，“一切具體的優秀品質”不過反映著公共利益高于個人利益的連續性偏好（告白，III.5注釋，II.6及注釋，IV.5，V.2，4）；然而這是政治化了的簡單的道德品質，而不是（孟德斯鳩堅持認為）沒有被創立一個同它無關的政治的行為所觸及的道德品質（moral virtue）。

古典時代的優秀品質一旦被政治化，即可把它歸于古典時代的城邦（polis），孟德斯鳩僅僅通過深入思考古代城邦的麻煩和歷史命運，而不必親自批判它們，即可揭示它們的缺陷。我對孟德斯鳩的復雜描述的概括，不足以正確呈現他的消除幻想的雄心大志。一開始，他讓這種幻覺燦爛奪目。孟德斯鳩指出，當古代人民的優秀品質發揮作用時，他們所做的事情“令我們渺小的靈魂感到震撼”（IV.4）。在現代腐化的狀態下，我們今天所看到的共和主義優秀品質，例如在威廉·潘恩（他是賓夕法尼亞的利庫爾戈斯）和耶穌會會員（IV.6）中間看到的優秀品質，皆不是那么令人感動。優秀品質，即民主政府的原則，較之于恐懼和榮譽，即專制政體和貴族政體的原則，要求更多的教育。因此，古代共和國盡量讓人變得堅忍嚴酷，教育他們鄙視奴仆的職業，譬如農業和商業，讓他們從事把希臘塑造成一個“運動員和戰士的社會”的體操鍛煉。但是，又有必要用音樂去緩和他們的堅忍嚴酷，使他們“殘忍”的性情變得溫柔可人：這是古代教育的“困境”（IV.8）。

人們從這種困境背后看到了一種矛盾：優秀品質把人們塑造得具有自愛的價值，卻僅僅是通過教育他們進行自我否定。那么，優秀品質的目的是什么呢？是張揚自我，還是窒息自我？孟德斯鳩抹煞自我中的低級和高級因素的差別，從而把優秀品質的地位從目的變為手段——從共和國應當維護的目的，變成了維護共和國的手段。亞里士多德說，優秀品質既是目的又是手段，當他在《政治學》中的論證轉向最佳政體的實現時，教育在優秀品質中的地位也從手段上升為目的（1310a12—14；1337a22—26）。但是，孟德斯鳩把優秀品質重新定義為欲望，把它政治化了，這使共和國的教育前后不一。為何先要使人堅忍嚴酷，又要讓他溫柔呢？但是，共和主義的殘忍似乎沒有被成功地馴化。甚至當希臘的各個共和國沒有腐敗時，它們也依靠對波斯人的恐懼來維持自身的法律（VIII.5），羅馬人則利用誓言，依靠信仰上的恐懼（VIII.13）。可見，在實踐中，共和主義的優秀品質其實更多地是建立在恐懼而不是愛上，即建立在專制政體的原則上。

孟德斯鳩在談到共和主義優秀品質中的愛的因素時，首先把它視為對法律和祖國的愛（IV.5），其次是導致良好風俗（moeurs）的對祖國的愛。他在這里指的是用普遍情感壓倒特殊情感的僧侶式的偏好（V.2）。在民主政體中，基本動力是對平等的愛，它被理解為與野心對立（V.3；參見III.3）。這是孟德斯鳩著作中第一次出現平等。霍布斯和洛克所認為的人類在自然狀態下的基本處境（參見VIII. 3），在孟德斯鳩看來是一種政體的結果。按他的說法，對平等的愛是與對儉樸的愛聯系在一起的。每個人維護對方也就維護了自身，因為財富總會助長不平等（V.4—6）。但是，維持這些優秀品質所必需的要素必然導致的結果是：就算民主政體沒有因為喪失這些優秀品質而腐化，也會因實施它們所必需的極端主義而腐化（VIII.2，8）。在后一種情況下，人民希望親自做每一件事，缺少對長官和元老院的尊重。不服從將波及婦女、兒童和奴隸——孟德斯鳩提醒我們古代共和國的奴隸制（VI.17，VIII.2），優秀品質將由此而喪失。當存在優秀品質時，羅馬人的優秀品質是不行使權力的優秀品質，孟德斯鳩說，這是他們的胸懷寬廣的明證（VIII.12）。但是，作為共和主義者的人民敵視野心，所以他們所服從的貴族受著限制，把自己的財富只用于支持“令人稱羨的制度”，例如公共節慶，以此表明他們的責任和窮人是平等的（VII.3）。不過，如何把這種制度同貴族用來腐化人民或人民用來腐化自身的阿諛奉承行為區分開呢？（VIII.2）

當人民具備優秀品質時，很少需要懲罰（VI.11，15）。然而在實踐中，對公共利益的熱情，導致了被洛克描述為自然狀態的人人都是執行官的情形，雖然在這種情況下他們都是為了公共利益，而不是為了自我保存（VI.8）。古代共和國沒有區分法官和公訴人，因為它們不區分政治權利和民事權利。公民能夠相互指控；有優秀品質的人對公共利益的熱情受到鼓勵，追隨者因之蜂起。孟德斯鳩以贊嘆的語氣說，這是我們現代人所不具備的（VI.8）。因此，被設想為執行共和國法律的共和國的優秀品質，它本身也需要一種把它導向極端平等精神的法律來維持，而后者又會把它導向葬送個人安全的無政府狀態和專制政體。

共和國的麻煩至此仍未完結。維護平等所必需的儉樸風尚，迫使共和國頒布反對奢侈的法律。這種法律是難以實行的，它的效果——與它的意圖相反——是促使人們一心追求榮譽，因為另一些形式的過度行為受到禁止（VII.1—3，VIII.4，11）。在古代共和國，婦女從法律上說是自由的，只受風俗的約束；既然儉樸原則沒有被明文載入法典，對違反它們的行為的懲罰必然帶有隨意性（VII.8—13）。于是我們再一次看到，與孟德斯鳩的擔保相反，共和國的優秀品質不僅是政治上的優秀品質，也是政治化了的道德品質。

共和國最大的麻煩存在于外交事務。從本質上說，共和國領土狹小，財富無多，公民認為，離開了祖國，他們便無幸福、偉大和榮譽可言（VIII.16）。但是，除了能夠締造帝國的出乎意料的重大勝利——如雅典人在薩拉米斯海峽的大捷（VIII.4）——以外，小共和國也常常變得自大。他們的品質是好戰的品質，所以他們易于變得傲慢，進而變成追求榮譽的欲望（VIII.16）。在共和國尚未腐敗時，這種野心得到了把民事混同于軍事這種做法的助長，使軍隊也受到共和國傲慢態度的浸染。當共和國陷入腐化或衰敗時，外國人的野心可以治愈國內的分裂（IV.8）。在論“防御力量”的第九章，孟德斯鳩向我們保證說，“共和國的精神是和平與中庸”（IX.2），可是在隨后討論“進攻力量”的一章，他又向我們講述了古代具有侵略性的共和國（尤其是羅馬），并說自衛的權利其實可以用于侵略（X.2，3，6，7；另參見XI.5）。不錯，孟德斯鳩沒有像馬基雅維里或霍布斯那樣，承認一種先發制人的普遍權利。為了否認這種權利，他對防御和進攻做了區分。但是，這種區分，以及它所暗示的國際法概念，只是他的“忠實于我們現時代”的需要（X.3）。最后，既然未腐化的共和國領土狹小，它們更有可能為了自衛而需要進攻（X.2）。

我對孟德斯鳩那些散見于各處的有關優秀品質的言論做了摘錄，并把它們聯系在一起。他本人沒有留下結論性的論述，雖然他最著名的概述是贊賞性的。當他宣布羅馬人的懲罰是溫和的，這符合共和國的天性時，他說，“有羅馬人站在我這一邊，我更加堅信自己的定理了”（VI.15）。但是，這同他前面的說法是有矛盾的，羅馬的共和精神促成了一種受到柏拉圖鼓勵的熱情的控罪行為，但它在今天已經不合時宜（VI.8）。“羅馬是一艘在風暴中靠兩只大錨碇泊的大船：一只是信仰，另一只是風俗。”（VIII.13）——他在這里沒有提到優秀品質。

按我對孟德斯鳩的言論的解釋，共和國的優秀品質把共和國帶向著崇高深邃的境界，也使它做出過火的事情，它的根本麻煩在于它的本質和它的原則之間的沖突。它的本質是它的使人民的意志至高無上的形式或結構，它的原則是執行這種意志所需要的優秀品質。然而這種優秀品質卻變成了對那種意志的限制，如果沒有更高一級的裁定，它無助于人民的意志不說，看起來還會跟它作對。最初，人們可以遵守法律，聽從長官，但是恰恰是長官的平民性，會逐漸讓人民覺得長官是人民的工具，優秀品質才是人民的執行官。于是人民放棄了對優秀品質的限制，把統治權掌握在自己手中，或是把它授予一個專制者。優秀品質的政治化也是優秀品質的民主化。被孟德斯鳩稱為貴族政體原則的溫和中庸的精神難以持久。要么是貴族為了維護自己的權力而必須嚴厲——從而變得不再溫和中庸，要么他們必須支持人民，奉承和腐化他們，最終誘使他們推翻貴族（VIII.2，5）。對孟德斯鳩來說，溫和中庸是政治的近似目標；只有在溫和中庸的國家，才能看到政治自由這個最高目標（XI.4）。在論政府的性質和原則的第二章至第八章，他的論題是共和制政府與獨夫統治之間的差別，但是另一種區分也被逐漸帶入視野——對溫和中庸的國家和專制國家的區分，前者的原則是安全，后者的原則是恐懼。既然君主政體可以是溫和中庸的，共和國也可以是專制的，這一新的區分便動搖了前一種區分，使人對共和主義的優秀品質產生了懷疑（III.10；V.14，16，19；VI.1，2，9，12，16，19；VII.17）。[[321]](#_321_10)

專制政體的恐懼原則本身就是腐化的（VIII.10），而君主政體的榮譽原則可以因為惡劣的政策而腐化（VIII.6—9）。孟德斯鳩沒有說（但是他使我們思考）共和國的腐敗是——或者不如說，曾經是——不可避免的。他不喜歡極端民主政體，然而他沒有指責人民或貴族要對導致這種政體產生的腐敗負責。他對共和國的腐敗的討論，就像馬基雅維里的討論一樣，并不贊成共和主義黨徒或古典政治哲學家的道德非難。按亞里士多德的觀點，當一種政體不再像它因自身的統治形式——用孟德斯鳩的話說，這既是它的“本質”，也是它的“原則”——所宣稱要做的那樣，以共同利益為目的時，它便腐敗了。克服腐敗的辦法是混合政體，它不僅限制黨派的極端行為，而且以一種符合黨派抱負的方式改進城邦。假如民主政體是全體的統治，那么為何不給富人提供一個特殊位置，使作為富人的他們成為“全體”的一部分呢？（《政治學》，1318a19—b6）。

如我所說，孟德斯鳩幾乎看不到黨派依附于一種政府形式本身的現象；所以他沒有提議按照讓政體實至名歸的愿望去改革或克服腐敗。他把安全的欲望作為自己的原則，這是溫和中庸的國家所共有的欲望：這種欲望，既不像在亞里士多德的分類和孟德斯鳩本人的臨時性分類（見II.1）中那樣，是某種政體所特有的，也不像霍布斯和洛克所說的那樣，是前政治的。孟德斯鳩把英國作為自己的范例——他告訴我們，這個民族“是一個偽裝成君主政體的共和國”（V.19）。這里的執行官不是優秀品質，而是從君主制中衍生出來的“權力”。在分析英國的自由憲政之前，孟德斯鳩談到了“君主政體中敏捷的執行”，并且指出它相對于共和制政府的巨大優勢，因為它的事務是由“un seul”（單獨一人）處理的（V.10）。[[322]](#_322_10)對于這種馬基雅維里式的優勢，必須在不依靠專制政體的優點，不周期性地求助于專制權力的重擊的情況下，使其安全地為共和制政府所利用。專制權力被轉移了，但沒有喪失權威，所以專制者的每個官吏本身也是專制者。這使我們想到洛克所說的自然法的執行權，它把實際主權授予每個人暫時的意志。然而孟德斯鳩說，君主的權力是這樣分配的，與他交出的權力相比，他保留著更大一部分權力（V.16）。君主制的分配原則也可以適用于共和國的權力，使它變得既安全又有效，同時仍然保留人民的意志至高無上的地位。這種共和國將把自由作為它的直接目標（XI.5），而不是把優秀品質作為它的原則。

### 理性的憲政

政治思想史上對憲政主義最著名的討論，是孟德斯鳩《論法的精神》中討論“英國政體”的一章（XI.6）。孟德斯鳩追隨洛克，把英國當作他的憲政主義自由的范例，這個范例是一個真實的政體，是別人也可以達到的。亦同洛克一樣，他讓自己的范例同歷史事實保持一定距離。雖然他在這一章的標題中提到了英國，他在描述英國的各項制度或做出不會引起誤會的暗示時，并沒有提到它們的名稱，他的論證一再使用一種有條件的語氣。那么，在何種意義上，作者所指稱的這個英國是別國的范例呢？

在孟德斯鳩的描述中，英國的“極端的政治自由”，可能讓那些只享有中等自由的人“感到羞愧”（XI.6）。孟德斯鳩否認他有鄙薄其他政府的任何意圖。他沒有聲稱，他要對他考察其憲政的英國是否實際享有這種自由做出判斷；他打算討論三種權力不是建立在這種模式上的“我們所熟悉的君主國”（XI.7）。這種政治自由所固有的困難是，人們認為它意味著他們可以為所欲為，而實際上這種自由必須受到限制（XI.2，3）。但是，如何能夠限制一種“極端的”政治自由呢？孟德斯鳩反對崇尚優秀品質的共和國，理由是它們走極端，不恪守中庸之道：“甚至優秀品質也需要受到限制”（XI.4）。因此，政治自由只能存在于中庸的統治之下。他然后提出了一種他本人稱為“極端”的自由憲政體制。

在十分簡短的一節（XI.3）中，孟德斯鳩提出了“什么是自由”的問題，并且，在否認自由就是想做什么就做什么之后，他表達了兩種截然不同的觀點。[[323]](#_323_10)他說，自由只能是“能夠做應該做的事，不被迫去做不應做的事”。在一句話之后，他又說，“自由就是做一切法律允許做的事情的權利”。但是，不被迫做惡，并不等于得到允許做任何合法的事。這是兩種法律之間的不同，一種是使道德觀成為可能但不越俎代庖的法律；另一種是不關心道德觀的法律。前者是自由的道德觀，使我們想到康德對父權制的厭惡；后者似乎是取自霍布斯。孟德斯鳩看來不想對這兩種觀點加以定奪；他要給優秀品質留下出路，但不去落實它——這是他跟康德和霍布斯的共同目標。不過孟德斯鳩沒有像霍布斯那樣，沿著自己的思路推導出絕對主權，也沒有像康德那樣，推導出適合理性動物的惟一的憲政。孟德斯鳩含糊其辭。

在孟德斯鳩看來，人既不是單純的權力追求者，也不是先驗的道德人（moralizers），但是，當他們擁有權力時，他們便濫用權力，無論他們是否有良好的意圖。[[324]](#_324_10)不可能在霍布斯或康德的假設之上建立理性的憲政，因為無論是讓意志還是優秀品質不受阻礙地左右一切，都是危險的。因此，孟德斯鳩沒有強調它們之間的差別，而是僅僅去觀察人們可能擁有的權力，并試圖做出一種“配置”——一種既不是來自意志也不是來自優秀品質的秩序——以便做到“用權力制衡權力”（XI.5）。這種配置產生了一種消極定義的憲政，其中“沒有人被迫去做法律沒有強迫他做的事情，被迫不去做法律允許他做的事情”（XI.5）。

這就是理性的憲政，理性不從意志那兒尋找權力的來源，也不從優秀品質中探究權力的目的，而是滿足于考察它的表現，不考慮它的起源或目的。受到這種限制的理性，不但仍然與人類的自由相一致，而且達到了合理性的極限。任何試圖為我們的行為做出具體指導的有關我們的行為原則的陳述，都是理性的專斷，因為它不容忍我們的自由。然而理性的憲政既不是專斷的，也不是不寬容的。它是極端的，因為它把自由推向極致；它又是溫和中庸的，因為它是受到限制的憲政。它不是最佳政體，因為崇尚優秀品質的政體在實踐中證明具有武斷的性質，具有專制政體的因素。所以說，理性要求人們“發現”而不是“探求”這種政體。孟德斯鳩以此進入他的著名的一章，在結束時則對哈靈頓提出了批評。他說，當哈靈頓在自己鼻子底下就能發現自由的極端時，他卻去探求它（XI.5，6）。[[325]](#_325_10)英國的憲政確有“原則”，但孟德斯鳩不是從自然或人性中去尋找它們，而是在“這個世界的一個民族”中發現它們。假如這個未提到名稱的民族的憲政經過評價以后，發現是好的憲政，那么自由就會像出現在鏡子里一樣，出現在它中間。

孟德斯鳩似乎是在說，只有當你從政治中看到自由的景象，而不是像古代和早期的現代政治哲學那樣從自然中探索它的基礎時，你才能夠理解自由。這種景象有著與知識相反的意見的身份，但是正如威廉·克里斯托爾所言，它使自由看起來是真實的。[[326]](#_326_10)其實，這種憲政的基本原則是每個人對于自身安全的意見。這種意見是不能以自然為基礎的，因為自然并不在乎人類的自由。自然充其量對自由部分地持友好態度，因為它沒有我們必須讓自己的意志服從的任何統治原則；同時部分地對它持不友好的態度，因為人類的意志——一種與生俱來的稟賦——經常變得如同暴君一般。孟德斯鳩認為，理性的任務是根據在不同的民族實際制定的法律中看到的事情分析自身，評估自身的有效的真實性。英國確實擁有理性的憲政，但它既不比另一些不那么理性的憲政更符合自然，也不比它們更有原創性。“這個美妙的制度是在森林中建立的”（XI.6），也就是說，它不是在古代哲學，而是在野蠻的日耳曼人的實踐中，在一個類似于自然狀態的社會里建立起來的（I.2；XIV.3；XVIII.23；XXX.19）。所以，孟德斯鳩說，告訴我們實情的，不是某個哲學家，而是塔西佗——這匹在馬基雅維里看來趾高氣揚的大馬。因此，理性在探求自由的基礎時，要到日耳曼人的土地上去，他們取代了古人，成為現代自由的前輩。

不錯，孟德斯鳩恰巧遇上了英國。古代共和國的范本斯巴達擁有利庫爾戈斯，而英國沒有開創者。孟德斯鳩也想把英國“完美化”，就像柏拉圖把斯巴達完美化一樣，然而他沒有提出一種主觀的創立意圖（參見XII.19，XXI.7）。他沒有提到洛克，更沒有提到博林布魯克，他也沒有像埃德蒙·柏克可能做的那樣，頌揚偉大的輝格黨領主。[[327]](#_327_10)他所提到的惟一的設計來源是悉德尼和哈靈頓，兩個并沒有參與英國憲政建設的共和派。他因悉德尼對代議制的觀察而贊揚他，因哈靈頓的“探索”而不是“發現”而責罵他（參見XXIX.19）。但是，“發現”英國并不意味著向它的創建討教。倒不如說，這意味著傾聽英國的法律和制度通過其實踐向我們講述了什么，不受它們的創設者的聲明的歪曲性干擾。因此，不像我們從洛克看到的情形，我們看不到英國憲政的形成。

作為一個整體，英國的憲政體制，即理性的憲政，取消了執行法律的政體的原則。具體而言，它取消了作為共和國執行原則的優秀品質。但是這種憲政體制對權力進行了分配，執行權也是其中之一。從一種意義上說，整個憲政體制執行人民的意志；從另一種意義上說，只有一種權力在這樣做。結果，與馬基雅維里、霍布斯和洛克相反，在孟德斯鳩看來，無論在法律中還是行動上，沒有任何權力至高無上。他沒有回到亞里士多德的順從的執行人，但是也不像他的現代先驅，他沒有把執行權集中在一個人手里，卻擴展了執行行為。

在論英國憲政體制的一節，孟德斯鳩首先談到了對政府權力的兩種不同解釋，然后用不小的篇幅討論了第三種解釋。他首先說，每個國家都有三種權力（pouvoirs）：立法權（puissance），取決于各民族權利的對事物的執行權[[328]](#_328_10)，和取決于民事權利的對事物的執行權。這是一種形式的定義，對每個國家都有效，而不僅僅對自由國家有效；也沒有提到主權或法律，或權力的等級。它列舉了每個國家都需要的東西——權利的優先性，尤其是存在于各民族之中、使每個國家能夠確定自身的民事權利的權利的優先性。但是孟德斯鳩立刻重新表述了實踐中的權力：第一，君主或長官制定臨時的或永久性的法律，修訂或廢除已制定的法律；第二，他講和或開戰，派出或召回使節，確保安全，防止入侵；第三，他懲罰罪犯，或對特定的人們的糾紛進行裁決。第一種權力是對主權的肯定，但這種主權既無名稱，也沒有涉及權利；第二種權力表示對民族權利的從容沉著的執行；第三種權力提出了是在執行法律還是民事權利的問題。按孟德斯鳩的論述，第二種權力變成了“執行”權，第三種權力變成了“裁決權”。在非正式的重申中，有一個作為統一體的“君主”，但是“權利”消失不見了；依然不存在功能的等級，對功能既沒有定義也沒有描述，也沒有提到自由國家。每個國家的自然政體的兩個方面肯定適用于自由國家：三種權力和一個“君主或長官”，一個沒有專制主義的統一體。

孟德斯鳩接下來告訴我們什么是政治自由。他說，對于一個公民來說，政治自由是心靈的安詳，它來自于有關人人享有安全的意見。政府一定要做到使每個公民都不懼怕別人。自由的政府看重公民關于自身安全的當前意見，而不像霍布斯或洛克那樣重視原始的許諾或契約。我們將會看到，只有從無關緊要的角度說，自由政府才是自治的政府。因此，使國家成為一個自由國家的，是權力的分立，而不是經過授權的權力。孟德斯鳩以強烈而絕對的語氣斷定，如果把立法權和執行權同時交給一個人或一個團體，便不可能有自由；因為人們會擔心君主或元老院可能制定專制的法律，并以專制的方式執行它們。這是原始的、共和主義意義上的分權。但是，他接下來宣布，如果裁決權不與前兩種權力分離，也不會有自由。如果它同立法權結合在一起，法官將成為立法者；如果同執行權結合在一起，它將擁有壓迫者的強力。

孟德斯鳩的分權方案是新穎的，雖然更多地表現在理論而非事實上，因為他承認，在歐洲的大多數王國，君主掌握前兩種權力，把第三種權力留給他的臣民（XI.6，11）。在他的理性的憲政中，孟德斯鳩也把裁決權交給人民，由來自人民團體的人行使，他們組成一個臨時性的法庭，其存續時間的長短視需要而定。因此，令人畏懼的審判權變得“無影無蹤”。人們不是總會看到法官；他們將畏懼長官的職權而不是長官（因此也不是另一些公民）。

孟德斯鳩好像想到了英國的陪審團，盡管他沒有提到它們；他好像把英國的法官給忘了。他預見到甚至啟發了托克維爾把美國的陪審團當作一種自治制度的討論。不過托克維爾認為，陪審團的作用是教育民主制度中的人民接受正義與責任，他們擴大了解釋正義和責任的律師和法官的影響力，他們使“法制精神”滲透到社會的最底層。[[329]](#_329_10)托克維爾在民主的條件下重提亞里士多德的審判獨立的觀點，根據這種觀點，它是對人類統治的制衡，或是要求在評定責任時根據外在的標準，無論它是法律的還是自然的標準。相應地，按托克維爾的觀點，審判權要有超然與批評的獨立地位。

但是在孟德斯鳩那兒，審判權獨立于政府的其他權力，但不是獨立于整個政府；他使它具有獨立性，使人民對受到審判沒有恐懼感。那個體現著法律與正義的超然的法官，必須被解釋成仿佛是看不見的和缺位的，因為他要加以落實的標準太高（古人的優秀品質）或太低（現代人的命運），在這種兩種情況下，它都讓人有些擔心。在理性的憲政體制中，必須保護每個人對自身安全的意見，不使其受到法官的理性的左右，他可能對我們提出太多的要求，或者，他可能讓我們意識到自己的人微言輕。因此，我們可以得出結論說，把審判權置于人民中間，恰恰是為了切斷它同哲學的聯系。[[330]](#_330_10)有關安全的普遍意見肯定部分地是一種錯覺，但是孟德斯鳩通過不讓公民遭遇法官，或至少盡量減少這種遭遇，來保護這種錯覺。

孟德斯鳩反對懲罰性正義被政治所利用，而這是馬基雅維里的執行觀一個主要特點。不過他同意后者的一個核心觀點，即讓統治變成間接統治，從而使它成為看不見的和不那么可憎的統治。自由的人民的立法者，他的“chef-d'oeuvre”（主要任務）是知道如何妥當地安排審判權（XI.11）。妥當地安排審判權，就是把它置于它不會引起憎惡的地方，確切地說，就是放在人民中間，不然的話，它在他們眼里就會變得可憎。孟德斯鳩回到了亞里士多德的關切，即不因懲罰的必要性而使統治變得令人憎惡，這與馬基雅維里的觀點相反，他認為刺激感官的懲罰才會讓人刻骨銘心。孟德斯鳩也沒有接受洛克的意見，即人民必須把他們的自然權利讓渡給執行官，當這個執行官失職時再把它收回。但是，孟德斯鳩確實與馬基雅維里和洛克一樣關切個人的安全，并且從這個角度定義政治自由。這大大不同于亞里士多德的論證：自然允許人類過一種自由的、自我滿足的、具有優秀品質的生活。因此，亞里士多德把審判權引向人們據以做出裁決的一個理性標準，而孟德斯鳩卻把它理解為建立在每個人對自身安全的私人意見上。兩人的分歧在于，亞里士多德追求中庸，是因為自然為它提供支持，而孟德斯鳩追求中庸，是因為自然不給它提供支持。

隨著司法權從視線中消失，另外兩種可見的權力便是國家的普遍意志和對這種意志的執行，它們都不是針對個人行使的。孟德斯鳩尊重個人，把他作為政府的目的，然而并不是把他作為政府的創始人。他說：

在自由的國家里，每個人都被認為有著自由的靈魂，它應當由他本人來支配，既然如此，組成團體的人民也必然擁有立法權。（XI.6）

被自由國家認為有著自由靈魂的個人，與洛克所描述的自然狀態下的完全自由的人，是有一定距離的。孟德斯鳩直率地否認人民掌握立法權是可能的或適當的。他們沒有討論事務的能力，應當由代表為他們做他們自己無法做的事情；他們所能做到的，不過是選擇代表而已。孟德斯鳩小心地保護人民的自尊不受審判權的侵擾，然而他也坦言他們政治上的無能，所以他不打算像霍布斯和洛克那樣辯護說，實行代議制得到了人民同意的授權。孟德斯鳩甚至沒有保留人民主權的表象；被認為有著自由靈魂的人，必須服從理性。

他強調說，古代共和國的一個嚴重缺陷是，人民做出行動的決定，這種決定需要“執行”，而他們完全沒有這種能力。我們還記得，共和國的執行“原則”是在人民中間流行的優秀品質，而現在這種流行的優秀品質被一筆勾銷了。甚至代表機構也不應當做出行動的決定，因為這是執行的功能，不是立法的功能。孟德斯鳩進而又針對人民主權論，主張切不可把那些因出身、財富或名望而地位顯赫的人混同于人民，應當用一個等級制團體維護他們的特權，在自由國家它總會受到威脅。對貴族做出的這種讓步，使他區分出兩種立法職能：頒行法令（statuer）的職能和阻止（empêcher）的職能。頒布意味著下令采取某項措施，或糾正別人的命令；阻止則是指阻礙別人的決定。否決權被稱為批準權，它是來自于阻止權，因為它意味著不行使阻止的權力。

雖然英國上議院的阻止的職能維護著貴族團體，但是孟德斯鳩也提到羅馬護民官的阻止權，從而使它成了民主團體的實踐中的普遍因素。他后來又說，對執行的否決權，也是立法權中的阻止功能。亞里士多德的至高無上的慎思，以及洛克的最高立法權，被孟德斯鳩區分為頒行和阻止。實際上，這種區分意味著憲政體制允許甚至鼓勵它的各個機構只阻止而不頒行。獨立的阻止職能以一種單純的消極形式，保留了人類說不的權利；它“阻止”任何亞里士多德式的要求：否決的人應承擔起肯定或選擇某種積極行為的責任。

被授予頒行職能的立法機構，是代表人民的機構。我們注意到，立法“權力”幾乎在不知不覺中變成了一個“機構”或“各機構”（bodies）。今天，我們在談論政府的“各機構”時，把它當作理所當然的事情。然而霍布斯和洛克卻強調，政治權力是統一于惟一的“一個政治機構”，洛克雖然堅持權力分立，他并沒有把它們稱為分立的“機構”。亞里士多德的三種功能（慎思、官職和審判）既不是一個機構的不同權力，也不是分立的機構，而是理性精神的不同功能。孟德斯鳩說權力的“各機構”，是為了給予它們分立的意志。他指出，“一個機構除了在集會時，不能認為它有任何意志”——這是反對社會契約論中那個虛構的意志的另一種論證。孟德斯鳩利用作為動物肉體（bodies）之特點的自衛欲望，為這些召集開會的（然而仍然是虛構的）“機構”（bodies）創造意志。亞里士多德把政治制度稱為“形式”，這個概念賦予它們特點，但沒有賦予它們自衛的能力。他在討論三種職能時，把它們描述成分立的，但并不相互沖突。然而，從孟德斯鳩把各種權力稱為“各機構”的那一刻起，他便表明它們是有沖突的，它們需要在相互對抗中自衛，它們會“濫用”它們的權力。透過這個問題，我們看到了布萊克斯通和美國的立國之父所表達的關切，即一種權力對另一種權力的“侵犯”。[[331]](#_331_9)

必須把執行權交給一個君主——單獨一人[[332]](#_332_9)，因為它的運用需要果斷的行動。執行權只受自身性質的限制，試圖用人類的發明來限制它是徒勞的。在羅馬，護民官不光能夠阻止立法，還能阻止執行的行動，孟德斯鳩譴責這種權力是“邪惡的”。阻止的職能屬于立法權而不是執行權，雖然它被授予了執行官；因為，不能把法律的執行理解為阻止法律使其無法得到貫徹。但是，執行官事實上接受了一部分立法權，他能夠根據需要，為了貴族政體或民主政體的利益而加以運用。

制定（或頒行）法律的權力被授予人民的代表，但它能夠受到履行阻止職能的立法機構的另一部分人的制約。對執行權卻不能進行制約。孟德斯鳩說，法律既是明察秋毫的，又是盲目的，我們可以設想，它是明察秋毫的，因為它聲稱能預見一切；它又是盲目的，因為它只講一般原則，不管具體的事情。所以，立法權受到法律性質的限制，從不受阻礙的法律執行中，以及從立法權的阻止職能中，都可以認識這種限制。那么，在立法和執行之間有著怎樣的關系呢？孟德斯鳩在著名的一段話中說——它之所以著名，既因為它隱晦難解，也因為它十分重要——“在我們談到的政府的基本構成中”，立法機構是由兩部分組成的，它們通過相互阻止的職能而相互限制。兩者都受到執行權的約束或牽制（liées），而后者本身也受到立法權的約束或牽制。可以預期，這三種權力會因相互限制而停頓或無所作為，但是事物的必然運動迫使它們運行，所以它們只好一起運行。

對于這段話，該如何理解？這個執行官似乎是個阻止而不能被阻止的人。當他阻止時，他是在立法權中行動，這再次表明，執行官在實踐中比在理論上有更大的權力。執行權是一種處理偶發事件的主動的權力。既然我們被告知事物必然運動，所以執行權是一種自然的權力，因為它是與人類事務的自然運動聯系在一起的。孟德斯鳩接下來談到了開戰與講和中的執行權，作為軍隊的總司令，它同征稅的立法權——據說這是最重要的權力——相對。外來威脅使政府保持警惕與活力，并且孟德斯鳩堅信，軍隊直接依賴于執行權，因為它的性質決定了它比慎思更有活力。孟德斯鳩跟洛克一樣認為，戰爭與和平的問題要由執行官決定；亞里士多德把它們交給至高無上的慎思成分，恰恰是因為“行動”受“慎思”的支配。但是孟德斯鳩接著說，讓軍隊依靠立法機構是危險的，因為軍隊不會尊重后者的謹慎。進一步說，在這種情況下，人民很可能站在軍隊一邊。“他們要做到更勇敢，而不是更膽怯，才符合人們的思維習慣”——一個極有利于執行官的馬基雅維里式的概括。[[333]](#_333_9)孟德斯鳩的例子似乎意味著一種典型的不作為事例，或立法者和執行者之間的一種典型的僵局，并且表明，它可以因“事物必然的運動”而得到解決。

在第十一章，孟德斯鳩說明了如何使執行權服務于自由，而不是像在羅馬那樣，服務于軍事上的榮耀。在另一個地方，他又表示商業能夠服務于同樣的目的。假如執行權是一種活躍的權力，那么立法權從本質上說就是一種阻止的權力。我們注意到，在討論“基本政體”的一段話里，孟德斯鳩沒有提到立法機構的頒行的職能。原因可能是，頒行有著阻止的性質。[[334]](#_334_9)據他說，頒行的職能是建立或糾正一種秩序，可是由于事物的必然運動，一種秩序也試圖使事物停止運動、建立穩定，就像洛克的“恒常規則”所做的那樣。穩定是自由所必不可少的，也就是說，是個人的安全必不可少的。但它不僅是通過穩定而取得的，孟德斯鳩使用的兩個動詞“頒行”（enacting）和“阻止”（preventing）的活躍性，似乎表明了這一點。

立法活動追求穩定：它是用來對抗事物之必然運動的“普遍意志”，或換言之，是對抗自然的“普遍意志”。但是必須采取積極的行動才能有效地對抗自然。可見，“頒行”和“阻止”是指制定法律的權力，而不是指一種傳統中固定不變的法律。孟德斯鳩和洛克一樣，認為法律的統治意味著活躍的立法行為的統治；但是跟洛克不同，孟德斯鳩不把立法活動視為一種斷定的行為，而是視為一種調整的行為。立法活動不斷更新和修正自身，用執行官的權能來建立穩定，假如穩定是可能的話。

### 自我執行的政體

“這種美妙的制度”（XI.6）是如此相關，當它的各部分運行時，它們便一起運行；由于“事物的必然運動”，這個制度也必須運動。它不需要孟德斯鳩前面說過的那種作為民主政體之特征、被定義為獻身共同福祉的優秀品質。他沒有說這種憲政體制中的公民具有優秀品質，也沒有說他們獻身于這個只有對看到整體的人才“美好”的制度。這種制度為了執行他們的意志，并不需要他們的優秀品質；它是自我執行的（self-executing）。這種執行既不需要巨大的努力，也不需要人類意志的規定。以嚴酷的必然性面貌出現的、呼喚著馬基雅維里式勇敢執行人——他創造自己的必然性，讓另一些人服從——的自然，已經被“自然而然發生的事情”，即輕易地自動發生的事情所取代。孟德斯鳩的制度是一種機制。

然而，如此一來，這種制度要對自由政體的形式和目的之間的分化負責。洛克建構了一種自我批判的憲政，它既有自由的形式，又有它用來批判這種形式的目的。一方面是反映在立法意志至高無上之中的政體的運行，另一方面是受到最高執行官的自由裁量權保護的自我保存的目的。洛克沒有試圖克服這種不一致，相反，為了保留這種不一致，他把它納入了自己的政體。在他看來，政體是一個存在著緊張的體系，所以也是一個當它歸于失敗、需要進行更替時，必須由人民從整體上做出裁決的體系。不存在用來取代這種裁決的機制，故而無法保證它會自動走向它的正確目標。人民必須在立法者和執行者之間扮演仲裁人的角色，因為這兩個因素并非注定和諧地運動。

政體的形式和目的之間的分裂所造成的這種緊張，反映著洛克的自然觀，它比孟德斯鳩的觀點更加嚴酷，有著更多的馬基雅維里色彩。在洛克看來，自然是人類的敵人，洛克發現了處于“自然狀態”中的人，他所面對的嚴重的弊端，只能通過意志的宣示加以克服。[[335]](#_335_9)由此產生的立法的至高無上性，必須受到執行官的至高無上的自由裁量權的制衡。而在孟德斯鳩看來，自然對人的需要無動于衷，無需用肯定權利或主權去克服它，所以也不會產生立法權和執行權對至高無上地位的爭奪。故他不但未把這種爭奪納入政體，反而把它視為一個需要解決的問題。洛克其實不期待政體的形式達到它的目的。他打算讓它在一定程度上始終僅僅作為形式而存在，以便使自由在社會中的實際表現不受自由政體本身的左右。[[336]](#_336_9)因為，假如一個自由社會的目的或內容，已經由其形式預先做出具體規定，這個政體便不可能在其運行過程中自由地規定目的。從這一方面看，孟德斯鳩的政體肯定不是形式主義的。所以他的政治科學，如我們所知，也不是形式主義的，而是“社會學的”。他的政體的目的是安全或保障自由，這同洛克如出一轍。然而與洛克不同的是，他認為這一目的本質上是中庸溫和的，它不為立法權至高無上或不受限制的執行權的要求提供辯護。

“當刑法是從罪行的特定性質中得出刑罰時，便是自由的凱旋”（XII.4；另參見XIX.14）。這不是對意志或自由的肯定，不是對權利或主權的主張，而是一種冷靜的宣告：當自由政體的行動遵循自然或最好是遵循事物不同的性質、達到一個滿意的目的時，自由即可獲勝。在孟德斯鳩看來，自由政體的形式自動地，或在他的政治科學的謙虛協助下，朝著它的目的前進。這不意味著形式與目的一致；假如它是這樣，它便不能走向一致了。但是，孟德斯鳩把今天人們經常聽到的一種譴責，作為一個問題提了出來：政體可能是自由的，而這種政體下的公民不是自由的，因此，一種政體可能在道義上是自由的，但事實上不是自由的（XII.1；參見XI.18）。[[337]](#_337_9)孟德斯鳩無法容忍這種分裂，更不把它作為一項優點；他說，這要求他不僅要考慮政體的權力分配，也要考慮實際的風俗習慣、公認的典范和某些法律，以便說明后者如何有利于政治自由。

孟德斯鳩的政治科學類似于亞里士多德的政治科學，他也試圖讓政府的形式達到其目的，但是兩者之間的差別更有意義。在亞里士多德看來，一種政體的形式構成了公民統治者（citizen-rulers）的一種統治主張，它與他們對政府目的（具有黨派性）的理解相一致；因此這種政體具有達到自身目的的某種意向、某種自身的驅動力。在孟德斯鳩看來，政府的目的不是優秀品質或幸福，而是安全，公民不信奉任何取得安全的特定方式，所以也不信奉任何特定的政體。公民不是統治者，他們不像一個整體達到它的目的那樣，對達到一種政體承擔著責任。相反，他們作為公民仍與政體有別，他們的自由不是由它的自由來保障。但是，政體的自由是依靠它自身，或由于事物走向其自由的必然運動而發生的，孟德斯鳩不是把它定義為安全，而是定義為有關安全的一般意見（XI.6；XII.1，2）。如果必須為自由政體提供動力，那么這種意見便是它的“原則”——按照孟德斯鳩對（執行）原則和一種政體的性質所做的區分。

然而事實上，這種意見與其說是政體的結果，不如說是它的運行原理。一個公民對自身安全的意見，部分地說是意志——民主的意志（II.2），它現在已被馴化，并被剝奪了它的統治他人的欲望；部分地說是優秀品質，它現在被理解為寬容。為了形成這種意見，政府必須避免馬基雅維里、霍布斯和洛克所建議的刑罰。孟德斯鳩的必然性，不是洛克把懲罰人類比作消滅野獸時所說的那種野蠻的嚴酷。必須尊重我們普遍持有的關于必然性的意見，所以也要尊重我們的驚愕感（XII.4）和我們擺脫恐懼的愿望。我們對于自身安全的意見，政府必須以溫和的態度（douceur）給予尊重，以免安全中包含著對保護我們的權力的懼怕。溫和的態度就是中庸溫和的面孔，它避免提出有關優秀品質或主權的頑固主張。

因此，孟德斯鳩從這些主張轉向實際提供安全的法律，他總是記著安全是一種意見，而未必是一種有可能戰勝意見的客觀條件。“公民之自由，端賴刑法之出色”（XII.2）。孟德斯鳩把犯罪類型分為破壞信仰、風俗、寧靜和安全，接著從第四種罪行的角度看待前三項罪行。[[338]](#_338_9)我們不必奇怪，他對“lèse-majesté”（犯上）這種因主權要求——人類的或神明的——而發生的犯罪，有大量討論（XII.7—18）。這是冒犯更高權力的罪行，尤其是用一個人的言論。孟德斯鳩反對使人變成暴君的更高的權力，然而他自己也需要一種更高的權力，其實他需要優秀品質之外的某種原則，作為衡量刑法的準繩。這個原則就是安全，即以意見的形式表現出來的自我保存的愿望。言論或思想不會“冒犯”安全，然而必須把危害安全的犯罪理解為“lèse-majesté”（危害君權罪），這恰恰是因為孟德斯鳩無法證明任何原則高于人類的法律。只有那些反對人類利益的因素，或我們為這種利益做出的安排中自相矛盾的因素，才能侵害或侵犯安全。[[339]](#_339_9)孟德斯鳩沒有把社會契約稱為安全的來源和保障，因為正如我們在霍布斯和洛克那兒看到的，社會契約始于人民的可怕的執行行為，并且是以這種行為而終結的。

《論法的精神》中論述公民的政治自由的第十二章，討論了理性政體中的意志問題：他特別問道，關于權利（droit）的理性結論，如何在事實上（fait）與公民取得一致？孟德斯鳩必須用他本人對意志的闡述，去取代古代優秀品質在嚴厲的懲罰——對它的陳述見第六章——中表現出的自我否定性的限制。人類的意志不能像古代的優秀品質那樣，簡單地否定自身，也不能被現代哲學的“盲目命運”從外部簡單地否定（I.1）。孟德斯鳩必須證明，這種理性政體的機制如何對待人類的意志，后者抵制被貶低為機械反應。他的回答是，它是在不知不覺中，逐漸與之取得一致的。既然政體不是由哪個創始人建立的，所以它也不需要由一人加以改革；它是通過自我糾正或腐化而發生改變的（XI.13）。但是，為了不使“腐敗”成為一種過于嚴厲的判斷，或暗示一種馬基雅維里式的更新，孟德斯鳩從非道德的角度，把它定義為動力原則的喪失。所以，溫和中庸既是政治的手段，也是政治的目的，旨在協調理性和意志的關系。

在論公民意志的第十二章之后，孟德斯鳩用若干章，即第十三章到十八章，討論了自由與奴役或人類意志同它受到的種種約束之間的關系。從第十九章開始，他準備討論塑造一個民族的精神和風俗習慣的法律和原則。風俗習慣有別于法律，風俗是指作為人而不是公民的人的內在因素，習慣是指他的外在行為。改進風俗習慣的自然方式不是利用暴力，而是通過法律，但是要溫和，要借助于風俗習慣本身（XIX.14，16，21）。因為必須尊重一個民族的普遍精神——不是人類的意志，而是它在特定民族中的集體表現，這些民族都各自擁有獨特的普遍精神。

孟德斯鳩的政治科學在這里，在這位哲學家—立法者揭示自由政體的機制如何機械地然而又是自由地自動運轉起來時，達到了頂峰。不過我們僅僅是處在第一卷結束的地方；第二卷開始了對商業的思考，孟德斯鳩把它視為自由與中庸溫和背后的動力，接下來是對進步機制的歷史解釋。在第二十章，他用自己向繆斯女神發出的祈禱，一首他本人的詩，向讀者表達了祝愿。自我執行的政體需要它的作者彈指一揮，才能運轉起來。

在第十九章第二十七節，孟德斯鳩又回到英國的政體，把它作為法律如何塑造風俗習慣和民族性格的范例。這個例子生動反映著運行中的理性政體，它與第十一章第六節中的靜態觀點形成了對比。我們被告知，為使政體運行，個人理性的優劣無關緊要，只要他們進行推理就夠了。他們變成黨派，“使他們的獨立性發揮作用”。這就是在前面同政治自由做了區分、作為“哲學中的自由”（XII.2）而被置于一旁的意志的獨立性（XI.3）。[[340]](#_340_9)看起來，理性的政體必須滿足于它的作為黨派人的公民的推理，在這種情況下“人人把自己[視為]君主”。這樣的公民，不像他們在運用自己的理性同意一個主權者（霍布斯）或建立一種立法權力（洛克）時那樣，他們既不恐懼也不冷靜。他們不效忠于作為一個整體的政體，他們充滿了黨派的仇恨、恐懼和欲望，他們的理性只是這些感情的仆人。對于自由國家中的黨派的性質，孟德斯鳩顯然持有一種馬基雅維里式的贊賞態度。[[341]](#_341_9)

然而，較之馬基雅維里的描述，孟德斯鳩對政黨的描述更為我們所熟悉，因為孟德斯鳩把它們納入了憲政體制。孟德斯鳩不提馬基雅維里用古典語言描述的貴族與平民的對立，而是討論聚集在兩種可見的權力——立法權和執行權——周圍的黨派。和馬基雅維里一樣，他贊揚黨派的熱情和活力，沒有這種激情的國家就像受疾病困擾的人，他沒有激情，是因為他沒有力氣。但是與馬基雅維里不同，孟德斯鳩不想用不時發生的、令人難忘的執行[處決]引起的恐懼，去平息黨派仇恨。他說，黨派之間的仇恨將繼續存在，因為它總是力有不逮：假如一個黨派得勢，它很快也會因為公民把另一個黨派推上去而失勢。按他的推理，仇恨的力量有限，因為公民挫敗或“阻止”一個黨派，要比推行或“實施”自己的觀點更為可靠。每一個感到自己獨立的個人，會經常改換門庭，放棄舊友，跟自己的敵人結成新歡。他不會認可或支持一個主權者，反而能夠期待他拋棄任何一個可能獲得至上權力的黨派。

孟德斯鳩保留了人類在自由政體中說不的消極性；他沒有試圖改造它，使它為積極的事業承擔起責任。按自己的意志生活，不在于把它強加于別人，而在于否定別人意志的強加。自由存在于權力不及之中，而不是存在于權力之中。能說“你不能隨意擺布我”，這比實際上隨意擺布別人更令人滿意。這種個人在結成一個自由社會時，把自己視為君主和“結盟者”，而不是“同胞—公民”。所以說，自由政體所確立的安全意見，反而使人民處在持續的不安定之中。當他們其實最安全的時候，他們卻覺得自己處在危險之中，因為只有在這時他們才能自由地想像虛假的恐怖。然而，虛假的恐怖有助于避免真實的危險。因此人民通過夸大他們的恐懼去預防真實的危險。換言之，他們通過自由表達一種有關恐懼的錯誤意見而獲得了安全。

力量有限的仇恨，虛假的恐懼：孟德斯鳩采納了馬基雅維里所說的人民的性情，以此去馴化馬基雅維里的君主。執行官變成了一個人民的黨派代表——他不再像洛克所說的那樣，是一個不偏不黨、制約立法意志的專橫人物。在孟德斯鳩的學說中，沒有任何超憲政的東西（或全部都是），執行官便失去了它在自然狀態下與執行權的聯系。有黨派身份的、作為代表的執行官，同洛克的執行官擁有的自然特權相比，更不用說與馬基雅維里的君主相比，有著更完美的憲政品格，也有著更可靠的自我執行的能力。

## 九 執行權的共和化

從馬基雅維里的君主這一角度看，現代執行官一直有著共和主義或民粹主義的意蘊：馬基雅維里的君主實行爭取人民的政策；霍布斯的主權者得到了全體人民的授權；洛克的執行權來自于每個人與生俱來的執行權，在公民社會中按每個成員的利益對立法權進行糾正；孟德斯鳩的執行官滿足人民的安全愿望以及他們的黨派偏好。但是，美國總統是明確無誤的、公開的共和主義者，這與僅僅在政策上表現為民粹主義或反貴族的情況相反。他是由人民選出來的，所以他是共和主義的總統；他是未經立法機構選舉產生的、擁有大量權力的惟一執行官，所以他是強大的。美國總統能夠處理緊急狀態，但不像羅馬的獨裁官或佛羅倫薩的balìa（執法官）那樣，是一個為緊急狀態而設立的官員；[[342]](#_342_9)他能提供活力與團結，但他不像羅馬的執政官、威尼斯的總督或克倫威爾式保民官，是一個相異的君主制要素。

總之，美國憲法建立了第一個共和國，它擁有一位與共和政體相符的強大執行官。在這里，執行官學說是從現有的或過去的實踐所投下的陰影中誕生的。美國總統既不是羅馬的獨裁官的復活，也不是溫和中庸的英國君主；他是一項新的自治試驗中的主角，這項試驗是要建立第一個成功的共和國。這個可以追溯到馬基雅維里的“新范式和新秩序”的執行官的新穎之處，如今在一個新共和國的新官職中變得一目了然。當然，這種理論從一開始就打算運用于實踐，讓它產生一種有望從新式的間接統治中產生的好處。但是，現在這種理論在一個官職中有了正式的體現，假如不是化身的話。執行權不再僅僅是一種為實踐而提出的理論，它變成了一種付諸實踐的理論——擔任總統的人自覺地理解并做出不同解釋的一個官職。由于此種發展，理論家設立這一官職的責任很快便順利地由實踐者接了過去。在這一轉變之后，人們很可能忘記它的來源。

總統這個新官職是在1787年的制憲會議中擬定的；隨后的《聯邦黨人文集》又對它做了解釋和辯護，我將依靠此書來證明它的新穎之處。我們知道憲法起草人做了些什么，也知道《聯邦黨人文集》說了些什么。但是在行動和言辭之間存在著怎樣的關系？我在研究執行權理論時，無法承擔起歷史學家的任務，找出哪些因素影響著起草人；我只打算說明，他們能夠利用哪一些現有的學說，我還要說明，他們提出了什么新理論。我相信，直到今天，歷史學家在履行自己的職責時，并沒有完全搞清楚執行權的性質或它的學說的歷史。首先，執行權在馬基雅維里那兒的源頭不為人知，所以人們沒有認識到一項任務的必要性：從人們以為受馬基雅維里影響最少的憲政主義作家那兒，找出這種影響。

只有對有關執行權的思想傳統有更好的了解，才能更清楚地知道它是否出現在制憲會議中。充分的理解幾乎不可能做到。共同思考一件實踐上的大事，即使是一部憲法這種無所不包的大事，并不是一種理論探索。討論最多的問題（例如大州和小州之間的“偉大妥協”），往往不是最重要的問題，因為它們只關系到保證憲法獲得同意，而不是它如何運行的問題，在討論中提出的各種理由，也常常是為了說服別人，卻不是發言者本人所信服的。例如，人們懷疑麥迪遜在會議開始時對強大執行官的表面上的遲疑態度，是在迎合埃德蒙·蘭道爾夫。[[343]](#_343_9)人們也可以被自己當時并不十分理解的理由所說服。后來基于相關原則所做的解釋，可能只是為他自稱知道自己正在干什么這種大話尋找理由而已——通常是歷史學家的假設；或者，它確實可以提供一種行動的意義，因為時間已經揭示了這一行動的含義。[[344]](#_344_9)

我相信，《聯邦黨人文集》便有著后面這種性質。它也許是一部黨派文獻，然而這是一個支持憲政的黨派，而不僅是一個針對當時某個問題的黨派。黨派有著高低兩層含義——負責任的黨派和追求自身優勢的黨派。《聯邦黨人文集》固然沒有記錄下起草人對執行官的遲疑態度和達成一致的漫長過程，但它確實記錄下了主要的困難。這就是“一個強有力的執行官與真正的共和制政府的精神不相容”（《聯邦黨人文集》70）。對此了然于心，我們便可以明白麥迪遜寫給杰斐遜的信中那句未予充分解釋的話了：對起草人來說，執行官是個“特別棘手”的問題。[[345]](#_345_9)

我們也不必奇怪，會議開始時提交討論的兩份主要的憲法草案，即“弗吉尼亞方案”和“新澤西方案”，提供了一個軟弱的執行官，這好像是共和制政府的本質所要求的。弗吉尼亞方案建議立法機構選出執行官，不過他沒有資格連選連任，他擁有執行法律的權力（還有另一些權力），但是沒有明確執行官是一人還是多人。新澤西方案提出了一個復數的執行官，由國會選舉，也能被國會罷免；也沒有資格連選連任。直到會議快要結束時，才決定設立一個獨立于立法機構的強大執行官，雖然大多數起草人始終以各種方式所追求的就是要完成這項任務。[[346]](#_346_9)《聯邦黨人文集》并沒有提供全體一致的錯覺，以此歪曲制憲會議的工作，它使我們能夠理解，起草人為何發現一個強大的、共和主義的執行官是一件“特別棘手”的事情。

在為《聯邦黨人文集》所寫的論執行官的十一篇文章中，亞歷山大·漢密爾頓（作為帕布利烏斯）強調說，“執行不善的政府，無論從理論上怎么說，在實踐上肯定是個壞政府”（《聯邦黨人文集》70）。[[347]](#_347_9)這似乎是說，執行官是一個不受理論左右的實踐領域的主權者——在這里，就算強大不總是好事，軟弱無力也是壞事。我們可以回想一下，有關執行官的最杰出的現代評論家理查德·紐斯塔特，也把它置于遠離憲法“字面理論”的領域。然而恰恰是在執行官這個問題上，憲政體制最需要政治科學的理論解釋，也最受惠于這種理論解釋。

帕布利烏斯的意思是，從理論上說，政府可以有一個軟弱的執行官。他所想到的理論是共和主義理論，對一切散發著君主制味道的東西的敵視，沒有哪個民族比剛剛為了從一個國王那兒贏得獨立而戰的美國人更強烈。正如歷史學家所說，美國人在革命戰爭的過程中逐漸認識到，他們1776年在各州設立的執行官太軟弱了。[[348]](#_348_9)戰爭過后，《邦聯條款》（Articles of Confederation）下的全國政府也表現得太軟弱，不但在“謝斯起義”（Shays' Rebellion）這類國內危機中如此，在面對外國列強的敵對行動時也是如此，例如阿爾及利亞總督接管人質的事件。正如約翰·杰伊對托馬斯·杰斐遜所說，這種軟弱表明缺乏一個能夠確保安全和迅速反應的執行官。[[349]](#_349_9)但是，美國的共和主義似乎沒有提供解決之道，這使美國人對于同他們的正當權力觀相反的事實要求感到困惑。《聯邦黨人文集》中的政治科學的任務，就是證明能夠把一個強大的執行官納入共和政體。我們今天把這一任務的完成視為理所當然，這表明它完成得不錯，而不是說它可有可無。

### 帕布利烏斯和共和主義傳統

在《聯邦黨人文集》前面的幾篇（第6，9，10，14篇），帕布利烏斯痛斥過去的所有共和國，包括古代世界的杰出共和國，因為它們導致了循環不已的無政府狀態和民眾多數派的暴政。在《聯邦黨人文集》第10篇，他把這種可悲的經驗說成一個多數人派別的問題，建議共和國“擴大范圍”，以此作為解決這個問題的基礎。然而，擴大范圍需要一個強大的中央政府，以便“維護這樣一個大帝國的統一”（《聯邦黨人文集》23）；因此必須放棄共和主義對強大政府的偏見，以及有關多樣化和疆域大小的偏見。那么，沒有一個強大執行官的強大政府，是個什么樣子呢？

帕布利烏斯起初沒有表明，美國人民必須放棄他們本能的敵視，這種敵視不僅針對常常與君主制并存的帝國規模，而且針對一個現實的人，針對一人統治的觀點。他說，《邦聯條款》的“嚴重弊端”，就是為各州的集體能力而不是給它們的個人授予合法性的原則（《聯邦黨人文集》15）。他耐心地解釋說，沒有得到批準的法律不是法律，并且斷定，我們可以在長官（“法院和司法官員”）的強制和軍事強制之間做出選擇——從而表達公民的批準，但是沒有提作為“軍事執行”之替代物的“執行權”。他似乎很樂于告訴共和派說，既然強制是必要的，那還是公民的強制好一些。“聯邦的措施沒有得到執行”，所以新憲法需要做這件事。

帕布利烏斯討論了良好的行政對于使人民信服政府而不僅是服從政府所發揮的作用。執行部門的行政是“社會的偉大粘合劑”（《聯邦黨人文集》17）。現在州政府在這方面具有優勢，但是全國政府通過更出色的政績，遲早也能贏得公民的心。帕布利烏斯展示出現代理論家對有效的執行官的關切，但是他有自己的方式。與馬基雅維里的說法相反，能給人民留下深刻印象的是穩定的行政，而不是令人驚恐的事例；與霍布斯、洛克和共和主義者的看法相反，人民同意服從是不夠的。為了使政府有效力，他們一定要愛戴自己的政府，而不僅是服從它。他們將因為政府的良好行政而更加喜歡它，而不是因為它來自他們的同意。帕布利烏斯把現代人對結果的要求，提升到對良好政績的要求。因此，用來評價政府的馬基雅維里式的“有實效的事實”，不一定要求或寬恕罪行。舞臺是為執行官的新責任——憲政主義的和共和主義的責任——搭建的。

在說明了聯邦的必要性之后，帕布利烏斯又在《聯邦黨人文集》第23—26篇討論了聯邦需要多少權力，以及應當依靠什么人來行使這種權力。但是，他把有關這種權力應當由誰行使的討論留給了后來的文章，那已快到結尾部分了。在這前面的部分，他訴諸必然性，訴諸《邦聯條款》下的聯邦最近的歷史——必然性的經驗——去反對“任何時候都用單純的法律力量進行統治的觀點”（《聯邦黨人文集》28）。這種被帕布利烏斯視為共和主義的觀點，“不見于任何地方，只存在于那些自作聰明、不屑于汲取經驗教訓的政治書生的幻想之中”。帕布利烏斯仍然沒有得出應當設立一個強大執行官的明確結論，他只是通過提醒自己的讀者記住必然性的力量，為此鋪平了道路。用憲法中“必要而恰當的”條款的語言說，甚至法律也是執行立法權的手段（《聯邦黨人文集》33）。[[350]](#_350_9)

共和主義智慧的一個特征似乎是，它對必然性的教誨無動于衷。[[351]](#_351_9)共和國的漫長、痛苦而又可怕的經驗，好像沒有讓共和主義理論家明白任何事情。這是因為，他們雖然大談斯巴達、羅馬和威尼斯，他們卻只從細節中尋找藥方，沒有從必然性中汲取任何一般性的教訓。他們的影響很容易證實共和主義者的黨派偏見，這些人敵視君主政體，除了近代以來造成這種敵視的原因外，依然對所有的經驗視若無睹。有時，在聯邦黨人看來，共和主義理論除了給共和國帶來麻煩以外一事無成，而且它比其他任何事情惹來的麻煩都多。至少必須搞清楚，對它這種冥頑不化的自作聰明，不能單靠經驗進行駁斥，必須在同它一樣的理論層面上對付它，美國憲法中的執行權，雖然主要是針對必然性的要求，卻不純粹是對實踐中的必然性做出的反應。[[352]](#_352_9)一般人，尤其是那些受過共和主義書生教誨的人，不會像已經有了事后聰明的后人那樣，對看來是必然的事自動做出反應。然而，承認必然性的力量——這對共和主義來說是件新鮮事，并且同過去的共和主義理論相反——使執行權的創設成為可能，其實它也正是因為這種承認而創設的。正如我們在哈靈頓那兒所看到的，共和主義的理論家可以在不接受馬基雅維里的主要觀點的同時信奉馬基雅維里。[[353]](#_353_9)他們不明白馬基雅維里的共和主義既不是黨派之見，也不反對君主政體，僅僅是為了獲取的目的而利用君主。帕布利烏斯承認必然性，但是沒有得出馬基雅維里式的結論。我們就會看到，這種承認沒有變成做惡的借口，而是激勵人們比僅僅服從必然性做得更出色。

當帕布利烏斯觸及到必然的權力由誰來行使這個大問題時，他承認自己必須正視“人民對君主政體的厭惡”（《聯邦黨人文集》67）。他說，憲法（“這個體系”）中的幾乎任何一部分內容，都不像執行官那樣難以確定，它所受到的批評也最缺少判斷力。然后他抨擊了這些批評家的錯誤解釋，并揭露其中一個極端明顯而又十分典型的例子。[[354]](#_354_9)《聯邦黨人文集》中不管是討論立法機構的部分，還是討論司法部門的部分，都沒有一開始就對反聯邦黨人對憲法的批評發動如此猛烈的攻擊，并且我們很容易猜想，安排執行官的困難，從原則上說與對其結果的批判有著相同的來源：“共和主義的一條審慎的原則就是，把權力交給多人比交給一人更安全”（《聯邦黨人文集》70）。帕布利烏斯能夠求助于為他的正確原則和公正觀點喝彩的政客和政治家，他們已經“宣布贊成單一執行官和人數眾多的立法機構”（《聯邦黨人文集》70），而且他也確實這樣做了。但是，既不能把這這些人視為共和主義者，也不能把他們視為理論家，盡管他們有可能跟洛克、休謨和孟德斯鳩的看法一致。

稍稍瀏覽一下反聯邦黨人對這個新執行官的批評，即可揭示帕布利烏斯必須面對的障礙。埃德蒙·蘭道爾夫在制憲會議上宣布，單一的執行官會變成“君主制的胎兒”[[355]](#_355_9)，另一個未在憲法上簽名的起草人路德·馬丁也宣布，假如總統樂意的話，他能變成名義上和實際的國王。[[356]](#_356_9)在批準憲法的辯論中，把美國總統比作英國國王，成了反聯邦黨人的主要論點。曾在《聯邦黨人文集》第67篇中受到帕布利烏斯抨擊的卡托問道，這個擁有各種權力和特權的總統，與大不列顛國王有何本質的不同？作為《聯邦黨人文集》第69篇腳注的靶子的塔莫尼宣稱，總統“將擁有的權力，比大不列顛允許她的世襲君主擁有的權力還多”。[[357]](#_357_9)對于這種權力需要一個執行官，南卡羅來納州不太知名的卡托在一定程度上給予承認，但是他要求較短的任期，并且不能連選連任。[[358]](#_358_9)“聯邦派的農場主”（the Federal Farmer），《聯邦黨人文集》夸獎他是憲法反對者中最合理的人，同意“在任何一大群人中間必須有個看得見的地方，作為政府的共同中心履行職責，使人民關注和愛戴它”。但是——或者不如說，所以——他也堅持總統沒有連選連任的資格。[[359]](#_359_9)可見，反聯邦黨人雖然沒有譴責君主制，他們卻不愿向這種政體屈服。[[360]](#_360_9)他們一點兒也不想把它辯稱為共和政體。[[361]](#_361_9)

然而，盡管有這些喧鬧的擔憂（和默默的讓步），執拗的（或困惑的）共和主義卻不完全是起草和批準憲法的障礙。它為新政府提供了動力，并決定著它的一般性質。畢竟，因為《聯邦黨人文集》選擇了共和主義，所以它才特別關切共和主義的弊端。[[362]](#_362_9)帕布利烏斯在《聯邦黨人文集》的第一頁便采納了一種經常聽到的意見，他說，美國人將用自己的行為和實例去決定人類能否通過反思和選擇建立一個良好的政府，或是只能聽憑各種偶然的事件和暴力的擺布。通過反思和選擇產生的良好政府，只能是共和制政府，因為，倘若人民不是主權者，那么良好的政府只能依靠有個好的君主或貴族階層使人民得到良好統治——很可能是違反他們的意志用暴力進行統治——這種偶然性。但是，這里的人民主權不應當從人民直接進行統治這個傳統的意義上去理解。憲法與傳統的共和政體的不同之處在于，它完全是代議制的，或完全是選舉制的。這意味著雖然政府的所有部門都是來自于人民，然而它們也脫離了人民。政府的任何部門，就像人民的一次集會一樣，都不是人民（《聯邦黨人文集》63）。人民選擇了代議制政府，也就是選擇了限制自身；他們沒有選擇直接實行自治，而是選擇了設立一個政府，它的運作機制既是由它對人民的依賴也是由它的內在結構所決定的——所以他們的選擇是擁有一個憲政體制。沒有憲法的代議制政府，不過是直接民主政體的一個笨拙的代理，一遇到麻煩，就會暴露出直接民主政體的弊端。

但是，這種憲政體制仍然有著鮮明的共和主義特點，因為它“完全是人民的”（《聯邦黨人文集》14，39）。它的所有分支都來自于人民，而不是來自立法機構的“下”院。所有分支都通過選舉反映著人民的選擇。除了他們以外，沒有規定還要一個有著更大榮譽感或更優秀思維能力的特權階層，授權他們去制約人民的選擇。美國的憲政體制不是混合政體，給予不同的階級以分立的權力，也沒有（像洛克和孟德斯鳩那樣）接受那些沒有建立在同意上的傳統制度，從而對這種觀念做出任何讓步。美國的憲政體制也不像霍布斯的理論那樣，是通過一次性的同意建立的政府；在這種理論中，人民的“選擇”是一次性做出的，不存在改變或改進的可能。這種一次性的同意與其說是選擇，不如說是屈從。美國憲法是共和制的憲法，因為它依靠一般性的人類能力，而不是任何特定的階級或種族。

但是，如果人民的選擇沒有帶來麻煩，他們是不會在憲政中選擇限制自身的。對選擇進行限制的選擇，意味著在通常進行選擇的事情中有潛在的麻煩。傳統的或原始的共和政體，依賴于狹小的疆域、同質性的人民和優秀品質，夸大了人類選擇的可能范圍。“反思”的任務（用帕布利烏斯的話說，“反思與選擇”），就是評估自然界和偶然領域中無法進行選擇的事情，用能夠選擇的事情去應付它們。一個共和國可以選擇在一個同質性多數統治下孤立地生活，培養使它保持中庸溫和的優秀品質。但是，看看國際關系和普遍人性中的必然性就能證明，這些好事經常超出選擇的范圍。以政治科學的形式所做的反思，將教育共和國不去選擇那些抽象地看最值得選擇的事情，而是要滿足于（其實是最好地利用）廣袤的疆域、多樣化的人民以及實現利益和抱負的精神。

與共和主義傳統相反，美國憲法的特點是以洛克的方式把必然性納入憲政體制。限制著我們的選擇、我們希望擺脫的必然性將被納入憲政體制，如此一來，當人民預見到必須采取行動時，便能夠通過他們的政府去選擇如何應付必然性。這就是反思能使選擇同“偶然事件和暴力”——它們其實是不可能從人類事務中消除的——進行抗爭的原因。傳統的共和主義也許會同意這一點，但仍然選擇了保持其共和主義信念的純潔性，即使這種信念經常受挫，還是要利用各種事件把握機遇。這種選擇可以用來解釋，盡管共和政體經歷過種種災難，共和主義信念依然十分強大。但是，美國憲法把共和主義經驗中的必然性——最明顯的一個方面就是執行因素——納入了憲政。執行官利用它的“權能”或行動迅捷，比其他分支更好地應付那些可能干擾共和主義選擇的偶然事件和暴力。執行官通過應付這些必然事件，實際上把它們納入了憲政體制。強大執行官的條款反映著人民在批準憲法和選舉總統時的一種現實主義認識，即有可能出現一些使他們的選擇受挫的緊急事件。

因此，《聯邦黨人文集》中的根本區分，即《聯邦黨人文集》第9，10，14篇中加以闡述的區分，是民主政體和共和政體之間的區分。如果民主政體是疆域狹小的、同質性的和講究優秀品質的，它就是純粹的民主政體（也可以是混合制的共和政體）。共和政體是疆域廣大、人口多樣和有抱負的；共和政體把疆域廣大、多樣性和抱負的必然性納入它的憲法；一言以蔽之，它把必然性憲政化了。《聯邦黨人文集》從共和主義傳統中盜用了“共和國”的名稱，然后又把它重新命名為不那么可接受的“民主政體”——它易于受到“煽動家”的支配——帕布利烏斯同意孟德斯鳩對古代共和國的批評，然而他把它們稱為“民主政體”，從而挽救了共和國的名聲，把這個好聽的名字留給了美國憲法建立的政府。假如《聯邦黨人文集》表明，通過把共和政體的選擇受到的限制納入憲政體制，從而改進了共和政體的選擇，使它惟一有資格占用這個名稱，那么這一處心積慮的盜竊行為，大概是有道理的。[[363]](#_363_9)所以它論證說，傳統共和主義所信任的具備優秀品質的多數，經常在行動上是結黨營私的，而且潛在地說總是如此。因此，這種共和國中的人民的選擇，不過是人民的意志或統治欲。美國憲法的目的就是改造人民的意志，為它規定一種確定的意向（“一種冷靜而審慎的意識”，《聯邦黨人文集》63），把它從隨興所致提升為審慎的選擇。這就是理性的任務，“只有公眾的理性應該控制和管理政府。欲望則應受到政府的控制和調節”（《聯邦黨人文集》49）。麥迪遜特別指出，應當讓公眾的理性而不是哲學王的理性占上風，所以他仍然是共和主義者，然而是一個比原始的共和主義者或民主派更優秀、更老練的共和主義者；后面這些人依靠人民的意志，結果招致無政府狀態和暴政，或者他們對優秀品質的信任太軟弱無力，不足以約束民眾的欲望。

美國憲法中這種反映必然性或使其憲政化的形式，使共和主義的選擇得到了改進。通過選舉代表，立法機構不但與人民一時的傾向保持距離，而且向人民的優秀品質（它確實存在）提出要求并使其發揮作用（《聯邦黨人文集》55，57）。同樣，參議院既是對政府的“有益的約束”，也是可靠的優秀品質的來源，例如堅定、智慧、穩定、責任以及對民族特性的認知（《聯邦黨人文集》62—63）。同時，司法部門利用自身的獨立性，不但從刑事審判中消除了黨派選擇，而且通過司法審查，確保立法機構——和人民本身——服從他們所選擇的根本大法（《聯邦黨人文集》78）。

但是，共和主義的選擇尤其從執行官那兒獲得了一種能力。因為執行官不但在緊急時刻作為“權能”的一種成分做出決定，而且作為另一種成分，為行政提供了使“宏大而艱巨的事業”（《聯邦黨人文集》72）成為可能的連貫性。這些事業是我們今天所熟知的，例如立法和行政部門的長遠規劃——新政和里根革命等等，它們總是源于執行部門。大多數人正是從這個分支中，認識到來自緊急狀態對人類選擇構成的限制，而且在為現在和未來的政策制定方向的能力方面，最大限度地擴展了人類的選擇。[[364]](#_364_9)有能力的執行官會改善他的決策機會。他將做出符合他的總體方案的迅速反應，所以他的行動迅捷不僅反映他的意志，而且符合他的長遠打算。

如此一來，《聯邦黨人文集》把共和主義傳統也憲政化了。美國憲法在政府構架內為統治的各種必然性留出一塊地盤，從而糾正了共和主義者愚蠢的樂觀精神：他們認為，從本質上說人們能夠依靠他所選擇的法律生存，根本不必屈從于他們沒有選擇的必然因素，或是從他們經歷過的這些必然因素中學習。但是，在教育共和主義者服從必然性時，《聯邦黨人文集》也向他們表明如何做出更好的選擇，因為它是更持久的選擇，同時又不必背離一切政府應當來自于人民這條共和主義原則。所以說，它是教導共和主義者成為更優秀的共和主義者。

### 帕布利烏斯和分權

憲法起草人為了讓共和主義者了解執行權，必須借助于洛克和孟德斯鳩的憲政主義傳統。然而，這種傳統中的執行權并不具有“嚴格的共和主義”性質，而是仍然掌握在世襲君主的手里，雖然如英國的情況所示，他也得到從下院選出的大臣的輔佐。假如美國憲法想借助于憲政主義傳統所理解的英國君主政體，那么它不僅必須限制君主政體，而且要把它改造成共和政體。我們在《聯邦黨人文集》中看到了憲政化的共和主義傳統和共和化的憲政主義傳統。比較一下洛克這位現代執行權的創始人（因為他最早想出了這個概念），可以使這一點變得更加清楚。《聯邦黨人文集》通過把共和主義憲政化，培養出更優秀的共和主義者，同樣，它也通過把憲政體制共和化，改進了憲政體制。

我們在洛克的憲政體制中看到兩個最高權力，一個表現為法律，一個表現為超出法律的自由裁量權。洛克使這兩種權力處于公開的、無法解決的沖突之中，既然立法權訴諸輝格黨的共和主義情感，而執行權訴諸托利黨對特權的重視，所以可以斷定，洛克是把一種有關英國內戰的溫和但依然鮮活的觀點納入了他的憲政體制。其實，作為自由裁量權的一方，執行官并不是完全處在憲政體制之內。因為按洛克的認識，憲政體制只是隨著法律的擴展而擴展。在一般法律之上，不存在根本大法或憲法法律；所以執行官的權力運用會對抗憲政體制，就像它必然違反法律一樣。洛克的憲政體制試圖容納一種人們公認它不能容納的權力。這個執行官只受到人民授權他要達到的目的，即他們所理解的公共利益的限制。

可以從《聯邦黨人文集》的立場上對這種安排進行批判。允許這樣定義的特權存在，等于把公共利益確立為一個與憲政體制相對立的標準；這是讓憲政體制能夠進行“自我批判”。洛克由此暗示，憲政體制僅僅是公共利益的工具，而不是公共利益的一部分。因此，他是在公眾中間鼓勵一種對憲政體制的工具主義態度，這與共和主義憲政體制的運行所不可缺少的“崇敬”是不相符的（《聯邦黨人文集》49）。[[365]](#_365_9)此外，他沒有在憲政體制中為執行官的長遠規劃，即法律和自由裁量權的結合留出一席之地，使立法選擇受到長遠的政策選擇的引導。正如孟德斯鳩所預見的那樣，無疑會存在黨派，他們在沖突中聚集在執行權和立法權周圍。然而，允許他們中間的一方，即特權的一方，繼續作為超憲政體制的因素存在，而讓另一方，即共和主義者一方，把憲政體制當作自己的私產，似乎是不明智的。

在《聯邦黨人文集》看來，政治環境已經有所不同，因為美國不存在捍衛特權的托利黨。然而正如我們所知，必須正視這種支持特權（在洛克的理論中，這是指對不受法律約束的自由裁量權的需要，它有別于神授權利）的論證中包含的真理。讓法律和特權相互對抗，在《聯邦黨人文集》看來，將造成進一步的弊端：沒有克服共和主義者對執行權的不信任，反而實際上加重了這種不信任。這將證實他們的信念——滑稽的是，這是他們與托利黨對手分享的信念，即活力與共和制政府的精神相悖。[[366]](#_366_9)

《聯邦黨人文集》所采取的通過選舉把執行官納入共和政體的戰略，把法律和特權之間的沖突納入了憲政體制之中：它并沒有結束這一爭執，但是它把爭執的雙方都變成了共和主義者。結果是改進了洛克的憲政體制中的憲政主義。沒有否認對某種特權的需要，但是不可以在憲法之外滿足這種需要。[[367]](#_367_9)這不意味著美國憲法在兩種權力沖突時不會成為一個爭執的對象，但是它確保雙方能夠用自己的方式援引憲法。《聯邦黨人文集》保留了孟德斯鳩對洛克的憲政體制的改進，使執行與立法雙方都處在憲政體制之內。但是與孟德斯鳩相反，《聯邦黨人文集》把憲政體制中的執行官同人民主權原則結合在一起。由此，這個新型的憲政體制中的執行官，變成了一個公開的共和主義者，而孟德斯鳩的英國，一個喬裝打扮的共和國，作為美國人的自由政府的范例，作為一種可靠的共和主義經驗，便被取消了。

可見，帕布利烏斯不僅擔心權力的濫用，無論是政府還是人民對權力的濫用。這種有關人類自治能力的試驗，需要對運用權力的能力中的優秀品質持一種肯定態度。其實，它暗示著權力的濫用是一種軟弱無能的標志，不亞于它是暴政中的殘酷技巧的標志。美國人近來在《邦聯條款》下的經驗，并沒有產生拿破侖，但是一些才華出眾、品質優異的好人，卻遭受了挫折和嫌惡。必須阻止暴政，但不能用窒息優秀品質來做到這一點。孟德斯鳩說過，甚至優秀品質也有其局限，他所闡述的憲政體制旨在阻止權力的濫用，這是個順應事物本性的政體：簡言之，一種自動機制。布萊克斯通遵循孟德斯鳩的教誨，對這一點有明確的表述：“就像機器中三種不同的力量一樣，[這些權力分支]共同驅動政府這架機器朝著一個方向運行，而如果只靠自己，它就會走到另一個方向上去。但是，它同時又是由每個人分享、由全體人形成的方向，是一個通向共同體的自由和幸福的正確道路的方向。”[[368]](#_368_9)

但是，按《聯邦黨人文集》的觀點，美國憲法不是這樣一架機器。認為它就是這種機器的人，是用《聯邦黨人文集》第10篇和第51篇代替了全書，而且誤解了這些文章中的機械論表述。姑不論第10篇，我（在威廉·克里斯托爾的引導下）將對《聯邦黨人文集》的第47至51篇稍做評論，帕布利烏斯在研究每一種特殊權力之前，在這里對權力分立做了一般性的討論。[[369]](#_369_9)

帕布利烏斯在這里捍衛美國憲法，批駁了反聯邦黨人的批評，他們認為它違反了三種權力應當分立和有所區別這條自由政府的公理。看起來，“分立”和“區別”是這個問題中的兩個不同因素。使權力保持分立，要以首先對它們進行有區分的配置為前提。但是帕布利烏斯在《聯邦黨人文集》第47—51篇中并沒有解釋這種事先的配置，也沒有為其提供辯護。在后來討論具體權力的文章中，他也沒有直接談到立法、執行和司法是什么，雖然在《聯邦黨人文集》第78篇有一段有價值的評論。他在《聯邦黨人文集》第37篇說，“在政治學中，還沒有什么技巧能充分肯定地劃分和界定其三大領域——立法、行政和司法。”但是在《聯邦黨人文集》第48篇，他卻談到“從理論上劃分……權力的若干類別”，仿佛這是能夠做到的事情。他說，最困難的任務是在實踐中為三種權力提供安全，不讓它們相互侵害，由此保障它們的分立。但是，正如克里斯托爾遵照《聯邦黨人文集》第37篇所做的提示，真正的陷阱，大概就是從理論上去劃分三種權力。[[370]](#_370_9)

回顧一下我們的理論家即可理解，在亞里士多德之后，他們都沒有成功地對三種權力的功能給出明白無誤的定義。在亞里士多德那兒，我們確實看到了對慎思和裁決以及處在兩者之間的“官職”的明確區分。慎思是政治中的選擇，從而也是對政治的參與，它要對一個人的行為負責。相反，裁決意味著從政治中抽身而出，以便對這些選擇進行評估。裁決的前提是某種標準——法律，或終極而言，自然。但是對現代理論家來說，裁決的標準變成了決定著選擇的必然性。自然沒有賦予我們對自己做得如何進行判斷的能力，然而她的必然性的一面卻剝奪了我們的選擇，逼迫我們果斷地行動。既然我們沒有選擇，所以沒有人能夠對事件做出裁決。當亞里士多德的慎思變成了馬基雅維里的決斷（diliberazione）時，行動要搶先于必然性，并且籠罩著事后的裁決；人們學會了“只看目的”，只以成敗論英雄。法律服從于制定法律的意志，這種意志要具有果決性，雖然它也總是服從著必然性。這個曖昧的執行官既是有意志的，又是服從的，他從慎思的立法者那兒獲取，又讓穩重的裁決者與他同行。由此，三種權力匯聚成了執行的權力，或者說，執行的行動。

為了反對這種馬基雅維里式的權力匯聚，霍布斯、洛克和孟德斯鳩試圖恢復法律或立法者至高無上的地位。然而在實踐中，主權者卻變成了擁有執行權的人。當洛克和孟德斯鳩試圖把執行與立法分開、阻止立法機構的暴政時，他們陷入了困境。洛克在代表人類意志的立法權和代表必然性的執行權之間安排了一場爭取至上地位的競賽。但是，既然法律的目的是預見必然性，執行官采取行動是要提醒人民不要忘了必然性，那么也就很難設想，立法和執行怎么可以成為涇渭分明的職能。如果憲政體制失敗，人民將成為裁決者，他們可以行使自己的權利，改變或消滅政體，再建立一個新的政體。

但是，這種人民裁決的根據何在呢？僅僅是一種有關政治必然性的意見，它在性質上與立法權和執行權的意見并無不同。與洛克籌劃的對至上地位的檢驗相反，孟德斯鳩安排了一場這些權力之間的防衛性競爭，以阻止它們相互侵害，就像《聯邦黨人文集》的做法一樣。孟德斯鳩然后把司法權從執行權中分離出來，可是他并沒有把法律提升為評判執行權的準繩；他的裁決就像實際發生的那樣，是由陪審團做出的——把細節拼湊成憲政體制的洛克的超憲政體制的人民。評判這三種權力的標準是相同的，即公開表達的有關安全的主觀意見。那么，怎么能對它們做出明確的劃分呢？

帕布利烏斯分享著這種現代人的懷疑，即是否能為亞里士多德對慎思和裁決的區分找到任何堅實的基礎。裁決不過是另一種選擇而已，因為人們沒有能力對他們的自身利益和必然性采取一種必要的超然態度，或他們這種行為是不可靠的。裁決權是哲學的政治替代者，因為哲學或“政治科學的技巧”在自然中找不到沒有染上人類偏見，從而可以裁決這種偏見的標準。為反對最高法院的司法審查，帕布利烏斯在《聯邦黨人文集》第78篇對裁決和意志的功能做了區分；然而這種區分顯然不能從科學上得到確立。[[371]](#_371_9)也許，亞里士多德在其王權學說中揭示的優秀品質的君主制含義，在向共和主義者提供的論證中，是不能被分開宣講的。

因此，在《聯邦黨人文集》中，只能在沒有事先證明三種權力的區別的情況下，也就是說，在不存在為這種區別提供依據的具備優秀品質的亞里士多德式王權的情況下，提出權力分立。帕布利烏斯簡單地假設幾種權力是有區別的，然后便解釋如何維持它們的分立，這需要讓它們具備各自的意志，然后是防止政府的其他分支侵犯的自衛權。這些附加的權力——按《聯邦黨人文集》第51篇的說法，是精明審慎的發明，而不是政治科學的發明——必然同這些分支結合在一起。因此正如孟德斯鳩預見的那樣，分權強迫混合。既然立法分支在共和國里通常處于主導地位，所以只能用否決權這類非執行的權力去“加強”執行權。洛克也加強他的執行官，但更多地是為了審慎精明的自由裁量權，而不是讓他和立法機構平起平坐。我們將會看到，《聯邦黨人文集》沒有公開要求執行官的自由裁量權，就直接把它拿了過來。

分權原則由一段著名的公式做了宣示，它似乎描述了一種機制：“野心必須用野心來對抗。人的利益必然同當地的憲法權利相聯系。”（《聯邦黨人文集》51）請注意，在這里是把利益和野心相提并論，雖然用野心冒險未必符合一個人的利益。還要注意，憲法規定的官職同人的利益有關，但不是由這種利益決定的。必須調和這種野心，同時又必須借助于這一野心。野心對這種訴求不會自動做出回應，而是由對立的野心喚起。野心更像一個回應挑戰的騎士，而不是一個追求利潤的商人。[[372]](#_372_9)

“當地的憲法權利”使一個有野心者的利益獲得了具體的形態，他希望成為一個杰出的參議員、國會議員或總統，而不僅僅是獲取更多的錢財或一般好處。但是，這種官職僅僅為他出人頭地的愿望提供了一種形式并且借助于這種愿望；它并不以經濟激勵的方式保證他有良好的表現。帕布利烏斯把這種辦法描述為“用相反和對立的利益來彌補較好動機的缺陷”。相反和對立的利益不是私人的經濟利益，雖然它們也不是更好的動機。為了理解這段話，必須不但根據利益來看待官職，還要根據官職來看待利益。帕布利烏斯沒有訴諸優秀品質，因為他對共和政體和貴族政體中的優秀品質保持著警惕。然而他也避免依靠貪婪和虛榮這類卑鄙的動機以及公共利益。

在布萊克斯通看來，分權是一種機制，它為政府提供了一個不是任何權力所設想的方向；對孟德斯鳩來說，它是一種沒有方向的機制，隨著自然的運動而運動，而在《聯邦黨人文集》看來，它是一種結構，其首要作用是對依靠人民控制政府這種做法的一種“輔助性的防范”。對于控制政府這個目的來說，它具有機制的一面，雖然其效用不具有機械式的確定性。但是分權還有一個目的——訴諸優秀品質。所以，正如我們所看到的，為使其相互制衡而分立的權力，被從人民那兒拿走了：為了利用野心，必須讓它發揮作用，因此必須放松共和政體對它的限制。[[373]](#_373_9)當帕布利烏斯開始描述具體的權力尤其是執行權時，我們將會看到，這種分權機制既給了優秀品質以機會，也為優秀品質提供了支持。

### 總統官職

帕布利烏斯在討論憲法中的執行權時[[374]](#_374_9)，首先討論了它的選舉方式，這也是它的共和主義特征之所在（《聯邦黨人文集》68）。帕布利烏斯以一種美妙的區分方式，把這種選舉的辦法描述為“即使算不上完美，至少也很出色”。他指出，它從未受到過批評。然而我們不得不承認，它并沒有存在多久，很快就由《第十二修正案》做了修訂，因為政黨已經掌握了總統候選人的提名權，并發動了選舉他們的“選戰”。不過還是值得思考一下，對這種選舉方式可以期待什么。

帕布利烏斯避免提到任何可能的必然因素，只談選擇總統這種做法中的“可取”因素。“讓人民的感覺在這種選擇中發揮作用是可取的。”僅僅是人民的感覺（這是個含糊不清的說法：是指他們的良知，還是指他們的一般感覺？）而已，僅僅是起作用而已。人民主權的作用不過如此；這是一個不同于以往所有共和國的共和制政府——一個人民選擇了不當主權者的政府。但是，1787年為取代選舉團而提出的現實主義方案，并不是直選總統，莫里斯在制憲會議上提過后一種方案，但因為應者寥寥而被否定了。[[375]](#_375_9)這個現實主義的替代方案——由國會選舉總統——旨在讓執行官服從立法機構。古典共和主義理論所要求的這種依服地位，是制憲會議上的弗吉尼亞方案和新澤西方案的共同特點。從帕布利烏斯對新憲法的選舉方式的滿意態度看，已經沒有跡象表明制憲會議中有漫長而艱難的辯論，以便讓代表們理解設立這樣一位總統的必要性：他通過把自身與人民直接聯系在一起，從而獨立于國會。[[376]](#_376_9)在1787年（就像今天一樣），要害不在于間接選舉總統，而在于選舉是由總統選舉團而不是國會進行的。憲法確實規定，（由各州選出的）議會將從未能在選舉團中獲得多數的候選人中選出總統，在1787年，反對設立一個強大而獨立的執行官的人也許以為，這一條款會經常發揮效用。[[377]](#_377_8)然而，倘若是這樣的話，他們將會陷入困惑，這種選舉過程在任何情況下都會阻止國會左右總統。

帕布利烏斯接著說，在有利于慎思的環境中，由有才干的人直接選舉總統，是同樣可取的做法；不應當由散居于各地或集會的人民進行選舉。這種選舉方式是一個兩階段的“過程”，先由人民選出選舉人，他們為此目的只聚會一次。這種程序有一個消極的優點，它能阻止或對抗騷亂和腐敗，過去的共和國在終于被迫承認它們需要一人統治時，騷亂與腐敗是它們的典型現象。美國憲法因此未雨綢繆，提供了一種正規的程序，它還具有提供一種更好選擇的積極的優點。它提供了一種“道德上的確定性”[[378]](#_378_8)，使總統不僅要有處理瑣事的“能耐”和嘩眾取寵的雕蟲小技。這種雕蟲小技可以使他在一個小共和國里贏得選舉，卻不可能在整個聯邦取勝。今天我們仍然說，候選人要有“總統風度”，或適合于這個官職的胸襟，它與蠅營狗茍、氣量狹小的作風相反。

接下來，帕布利烏斯做出了一個有關“持久存在的可能性”的預見，即這一官職將由“德才兼優的人物”來擔任。這種人物的重要作用，不僅在于他們在危難時刻的出色表現，還在于他們使行政管理有了優劣之分。“檢驗一個政府的真正標準，就是看它提供良好的行政管理的稟賦和趨勢。”帕布利烏斯在這里承認，執行官在行政管理中發揮著未做具體限定的作用；后來他又宣稱，行政管理，就其最尋常最確切的含義而言，是執行官的專職（《聯邦黨人文集》72，76）。因此，共和制政府的精神存在于立法機構，而檢驗共和制形式是否提供了良好統治的任務，卻被交給了執行官，由他來履行。共和制政府需要杰出人物，而且正如我們將要看到的，要賦予他們足夠的權力，使其不但能夠經得住低水平的檢驗，也能做到出類拔萃。美國人民在決定用自己的憲法去檢驗人類的自治能力時所選擇的或高傲地決定的（《聯邦黨人文集》39）必然性，十分不同于緊急狀態下生存的必然性，雖然可以把它理解為對執行權的更為直接的辯護。為了在良好施政上做到出類拔萃，美國的共和政體必須依然是一個受到限制的立憲政府，但是這不意味著統治最少就是最好這個意義上的消極的或最小的政府。相反，它是一個利用總統的優秀品質和能力的政府。與共和主義對這種人物的敵視相反，共和政體不僅為了生存而需要他們，還要依靠他們做到出類拔萃。但是，為了同共和主義理論保持一致，憲法沒有直接規定這些人是某一類需要或應當得到政治承認的人，而是把尋找他們的任務交給了人民。通過“選舉程序”，人民辨別他們所要選擇的人，他不但是杰出人士，不只是他們的上司，而且是能夠為公共利益做出不可缺少的貢獻的杰出人士。

漢密爾頓在討論選舉時沒有提到投票權。顯然，他把這視為得到各州保障的一種理所當然的權利，雖然他不認為它也包括最后選擇候選人的投票權，即我們今天所承認的投票選總統的權利。最初設想的選舉團所產生的總統，個人投票者無法認為是他本人的總統，因為他沒有把票直接投給那個人。投票者和總統之間的這一段距離，是為了阻止偶像和魅力領袖當道而采取的一項共和主義措施，是我們如今不打算再用的一項措施。我們抱怨對選民的操縱，可是我們忘記了，我們所堅持的權利——讓選民做出最后的選擇——使操縱變得更容易。這種選舉程序，以及帕布利烏斯對它的描述，旨在把注意力從作為個人意見表達（即有“發言權”）的投票權，轉向讓這種權利達到它的目的。無論如何，選舉總統的投票權的前提是應當有一個朝氣蓬勃的執行官。然而帕布利烏斯不能以今天已經被完全接受的事實為前提，他必須確證這種觀點。

在《聯邦黨人文集》第70篇，帕布利烏斯開始討論共和主義對執行權的厭惡這個根本性的問題。他宣稱，“執行官的權能是定義良好政府的一個主要特征”，并且以嘲諷的語氣說，對共和制政府“懷有良好愿望的開明人士”，巴不得一個強大的執行官與共和主義精神相符，因為不相符的話，他們的原則也就岌岌可危了。[[379]](#_379_8)帕布利烏斯將告訴他們如何拯救自己的原則，不過為了做到這一點，他必須重新解釋這些原則以及他們所厭惡的對象。

執行官的權能是什么呢？權能并非本質上就是好的；它不是優秀品質。在《聯邦黨人文集》第37篇的專題討論中，權能和穩定似乎是定義良好政府的政治權力的兩種模式，但是穩定處于優先位置，因為對權能的需要似乎是為了穩定，而不是相反；還因為人民更看重穩定。[[380]](#_380_8)“權能”[[407]](#_407_8)和“穩定”都是物理學概念，僅僅是因為《聯邦黨人文集》才進入了政治科學和政治話語。就像霍布斯采用“權力”（power）的概念一樣，他們是用它來表示政府中相對于政體而言具有中立性的某些素質。對于帕布利烏斯的論證來說，能夠用一個擺脫了君主制來源的概念去描述執行權，顯然是有益的。[[381]](#_381_8)“權能”也脫離了為君主的統治要求提供依據的優秀品質，它僅僅是一種既可造福也可作惡的權力模式，它也是一種從屬的模式，而不是一項統治原則。

但是，雖然權能不是優秀品質，美國憲法中的權能卻導致優秀品質。帕布利烏斯的論證，從權能的中立性——它所要應付的是任何政府必須面對的必然性——提升到權能為共和制政府做出的不可缺少的貢獻。他在《聯邦黨人文集》第70篇討論了統一，即權能的第一要素，因為它確保“在最關鍵的緊急狀態”下做出“最必要的”決定（無論是什么決定）時的全體一致。在這種形勢下，意見分歧可能是致命的。立法機構中的異議把每一種意見公布于眾，所以經常可以促進深思熟慮的選擇，這種異議對于執行官來說卻是不堪忍受的。因此，設立數名執行官，根本就是一個位置不當的立法機構。

帕布利烏斯希望加以避免的有關君主政體和共和政體的黨派之爭，被轉化成了共和國內執行權和立法權的職能劃分。對于執行權的最微妙的一個方面，即同君主政體最為相似的統一性，是從最低層面從而也是最具普遍性的層面得到正名的，這就是必然性層面，即在沒有時間選擇時必須做的事情。帕布利烏斯接著說，數名執行官不但無法采取行動，而且執行官們還會相互指責，從而掩蓋過錯，毀掉負責精神。單一的執行官既能保守秘密，又能保持向公眾負責的精神，因為在一個人必須承擔恥辱時，誰給他出主意并不重要，也不必為了發現罪犯而探尋“交易的秘密來源”。一個可以問責的人，較之一個由不承擔個人責任的成員組成的多人團體，能夠受到更嚴格的監管。[[382]](#_382_8)帕布利烏斯由此直截了當地否定了“共和主義的戒備公理，即把權力交給數人，比交給一人更安全”（《聯邦黨人文集》70）——也就是說，它不適用于緊急狀態下的執行權。權能的中立性以其最緊迫的形式，迫使共和主義的戒備原則做出改變，但這是一種有益于共和國利益的改變，它教給共和主義者如何讓戒備手段更有效。

甚至在必然性不可抗拒的緊急狀態中，也可以存在著在迅速思考中快速做出選擇的時刻，例如執行官抓住機會——“人類事務”“潮起潮落”的瞬間（《聯邦黨人文集》64）——簽訂一項條約或行使自己的特赦權。[[383]](#_383_8)為了在這種時機迅速采取行動，僅僅做出決定是不夠的；執行官還要做出出色的決定，他必須具備必要的優秀品質。但是，當帕布利烏斯談到權能的第二個要素，即任期長短時，優秀品質又露面了。任期長短當然關系到統一性，因為這是為了單一執行官、他本人的堅定性（這是《聯邦黨人文集》第71篇的主題）和他的行政體系（《聯邦黨人文集》72）的連貫性。帕布利烏斯本來可以首先論證任期的統一性，而不是分別提供有利于統一的證據。這也許能讓今天的政治科學家高興，他們把執行權視為理所當然，希望看到比帕布利烏斯提供的更多的有關總統制的討論。然而，這樣做不會讓帕布利烏斯時代的共和主義者高興，因為在他們看來這種創新散發著君主制的味道。因此，帕布利烏斯首先證明統一性對于緊急狀態下快速反應的必要性，然后再說明任期長短對于我們基于相反的理由——它行動迅捷——而接受的統一性的好處。

“個人的堅定性”來自于延長官職任期，因為“人性的一般原理是，人對其擁有的東西的關心，同他擁有它的穩定性或不穩定性成正比”（《聯邦黨人文集》71）。因此，較之因為共和主義的戒備心而任期甚短的執行官，任期長的執行官在行為上會更加堅定。任期長的執行官不會受到誘惑，對一時占上風的流行意見“唯唯諾諾”，無論這意見來自立法機構還是人民。帕布利烏斯同意共和主義原則，政府應當受“社會審慎感”的主導，但是與共和主義的戒備原則相反，這條共和主義原則需要一個堅忍不拔的執行官，由他來照看人民的審慎感覺，不受他們“一時的錯覺”的侵害。帕布利烏斯說，這是他的職責。

在面對立法機構時也需要個人的堅定，因為這個機構最有可能反映人民的錯覺，在共和制政府中傾向于干擾執行和司法部門。權力分立要求權力的獨立性，在實踐中尤其要求執行官的堅定品質，因為共和國通常的危險，就是立法部門的專權，以及執行和司法權的篡權。帕布利烏斯讓執行官既擔當共和原則的捍衛者，又擔當權力分立的擔保人。正如我們在《聯邦黨人文集》第51篇看到的，假如執行官在性格上具有在公共事務中冒險的意志和熱情，那么這些事情都符合他的“利益”。假如他不是這樣的人，他的利益可能就是“唯唯諾諾”，這可以使他十分輕松地當官，無論任期是長是短。帕布利烏斯把優秀品質稱為利益，從而淡化了要求于執行官的優秀品質。假如一個人的利益是獲得人民感激的“長遠功名”——這是為那些“有足夠的勇氣和氣魄，為人民的利益服務而不惜引起人民不快”的人保留的——那就不妨像帕布利烏斯那樣，把利益稱為“職責”。[[384]](#_384_8)

在《聯邦黨人文集》第72篇，主題從總統的四年任期轉向他不受限制連選連任的資格，論證也由此展開。他舉出那些認為自己的利益就在于冒險犯難的人；他們被稱為“最高貴的精神”，他們的統治欲就是對名望的熱愛。[[385]](#_385_8)帕布利烏斯沒有討論把他們納入憲政體制的好處，而是談到排擠他們的壞處（仿佛一屆任期的總統制無異于流放）。在這樣做時，他總結了把執行權納入憲政體制的好處。像共和主義者那樣，盡量維持一個軟弱無力的執行官，或像洛克那樣，允許一個強大的執行官擺脫憲政體制，都是排除最高貴的精神。因為從他們的角度看——帕布利烏斯現在采用了這一視角——不讓連選連任，將消滅“良好行為”的誘因，他在這里不是指正確的舉止，而是指籌劃和興辦“有利于公共利益的宏大而艱難的事業”。從消極的方面說，這會誘導冒險家產生“卑鄙的觀點，濫用權力，在某種情況下甚至篡權”。社會將被剝奪經驗，而這是統治者最為可取的品質。這種排斥的做法，將把當時絕對需要的人從官職中清除出去；它將確立一條否定行政穩定性的憲法性禁令。這段令人印象深刻的話，不僅是在教導共和國利用野心，實際上也是在警告它們阻撓這種野心的危險。重視最高貴的精神，似乎是為了讓我們理解只有他們能夠對付的必然性。對普通公民的優秀品質雖然有適當的尊重，其實只有這些出類拔萃的人能夠締造或破壞共和國。“締造或破壞”不單純是針對生存或穩定而言，而是與豐功偉業有關。承認共和國在危難時刻只有靠這些人的幫助才能生存，這一點被納入憲政體制，變成了另一種承認：共和國為了取得豐功偉業，確實要利用他們杰出的品質和能力。在這里，把必然性納入憲政體制的做法，上升到了對豐功偉業的贊賞。

然而，共和國不會因此而成為最高貴的精神的工具和他們惟命是從的模仿者。帕布利烏斯在結束他對執行官的權能的考察（《聯邦黨人文集》77）時說，他已經說明了這一官職如何把權能與共和國的安全結合在一起。權能包括共和國的安全，因為，盡管帕布利烏斯在前面說過“執行的權能是定義良好政府的一個主要特征”，但是他要為共和制政府中的權能提供有利的證據。他沒有表示，共和制政府就是好政府，然而他提醒我們，好政府必須采取某種形式。所以權能必須是適合于特定政體的某種類型的權能。他說，“共和國的安全”——它稍次于“共和制政府的精神實質”——包含著兩個因素：適當依靠人民，對他們的適當責任（《聯邦黨人文集》70）。可是隨著論證的展開，適當的依靠被提升為適當的責任。

“責任”顯然是麥迪遜發明的一個概念（參見他討論參議院時對這個概念的用法（《聯邦黨人文集》63），不僅是指對人民“負責”，而且指代表他們負責：在這個意義上，負責任的政治家是為人民去做那些他們不能為自己做但能夠形成一種判斷的事情。[[386]](#_386_8)對共和主義者來說，負責的政府總是意味著許多公民的短期統治，因為這種政府形式更接近人民。但是，在考慮到政府必須做些什么，尤其是從執行中獲得權能時，一個長期任職的人似乎能夠更加合理地承擔起責任，既能迅速做出反應，又能有條不紊地從事行政管理。他能夠以更大的能力履行職責；也能夠更加容易地看到他是否這樣做了。如果是許多人短期統治，“適當依靠”人民便是一種幻覺，因為責任無法確定；政府中的任何人總能給自己找到借口，因為他的任期太短，或是他的同僚人數太多。

只要看看政府的目的，甚至看看共和制政府的目的，對共和政體進行某種調整，對共和精神給予一定程度上的抵制，就成為必然的事情。正是為了共和國的安全——被理解為確保自由或穩定——共和制政府必須為一個權能強大的執行官（當然，必須補充說，還有一個負責的參議院和一個獨立的司法部門）留出發揮的空間。共和國的人民必須把共和國的形式理解為一種方法，它不僅是為了找出罪犯和確定懲罰，更是為了給那些理應獲得連選連任、獲得地位和長久名聲的人提供這種獎勵。馬基雅維里的懲罰優先被顛倒過來了。名望最適合于那些“有足夠的勇氣和胸襟為人民的利益服務而不惜引起人民的不快”的人，然而只有美國憲法，通過把這種名望納入憲政而使其變成共和政體的名望，才使它成為可能。

在《聯邦黨人文集》第72篇討論了最高貴的精神的統治欲之后，帕布利烏斯在《聯邦黨人文集》第73篇又變得十分實際，討論了權能的第三個要素，即適當的薪酬。“堅毅的品質只在極少數土地上生長”，他說。大多數總統仍然需要一定的薪酬，以保證他們在堅持獨立意志時不受立法機關的操縱。這一考慮導出了權能的最后一個要素，“勝任職務的權力”。他討論了總統的六種憲法權力，雖然它們都不能被視為首要的執行職能——執行法律。

第一種也是最重要的權力，即總統的（受到限制的）否決權，按字典的定義根本不是一種執行權。執行官的否決權大概是憲法中最明顯的反共和主義特征，它源于英國國王阻撓立法機構的權力。但是帕布利烏斯首先認為，它是權力分立所必需的，是政治學的一項共和主義發明，旨在使立法機構不能染指于執行自己的法律。他再次利用這個機會，教導共和主義者記住一個共和政體的教訓，或是重申一個早先的教訓。麥迪遜（作為帕布利烏斯）在《聯邦黨人文集》第51篇斷言，要想讓分立的權力保持分立，它們就必須是獨立的，而它們要想保持獨立，必須擁有自衛的憲法手段，尤其是對抗立法機構的手段，后者往往能夠左右共和制政府。他特別提到了需要一個“得到強化的”執行官。漢密爾頓在這里表明，必須用一種權力強化執行官，它既不是立法權，也不是執行權。這種否決權，正如大衛·艾潑斯坦指出的，是一種旨在讓政府行動放慢速度的“權能”因素[[387]](#_387_8)，這與前面為一個強大的執行官提供正當理由的緊急行動的必要性相反。這種否決權受到限制，它可以被國會三分之二的多數票推翻，漢密爾頓認為這反而強化了這種權力，因為它可以比英國國王的絕對否決更多地得到運用。

然而，這種否決權還有進一步的用途，它不僅是執行官的一件盔甲，而且是“阻止實施不正當法律的輔助性保障”。[[388]](#_388_8)帕布利烏斯把這種用途稱為對能夠讓執行官捍衛自身的權力的“補充”，他否認這是轉而依靠“一種想像中的超乎一般的智慧或品質”。但是，他從作為共和政體立法機構的典型表現的立法中發現，有理由認為執行官往往會比立法機構表現出更多“適當的審慎”。他的官職要求其擁有者表現出有品質的行為——這種有品質的行為無論過去還是現在，是附屬于他的人格中的品質，或是需要他具有這種品質。

在較低的層面，譬如涉及到否決權的“基本”用途的情況，這個官職的擁有者對自己的官職權力有著直接的利益，它有可能十分不同于他的個人利益，這種利益將激勵他的“堅毅品格”（《聯邦黨人文集》73）。甚至強調總統的正式官職與其實際行為之間的差別的紐斯塔特也說：“坐在他這個位子上的，再無第二個人。”[[389]](#_389_8)換言之，你如何部分地依靠你的官位采取行動。《聯邦黨人文集》典型的并且理由充分的觀點是，它把這種較低級的利益作為“基本”利益提出來，把“更高級的”優秀品質置于“次要”位置。反其道而行之的做法將意味著要去辨別具有更高品質的一類人，而不是允許他們作為個人，通過共和國的選擇過程而崛起。帕布利烏斯讓過程優先于實質，從憲法的形式化規定的角度討論總統制：這個官職的選舉方式、人數、任期和各種權力。他沒有試圖解釋“執行的行為”是什么。

如果有更高品質的人成了這一官職的擁有者，衛士們仍會反對任何一個這樣的總統：他“有時可能受到誘惑，為了他的利益而犧牲他的職責，這種誘惑必須具有極崇高的品質始能抵抗”（《聯邦黨人文集》75）。帕布利烏斯在討論由總統和參議院分享的締結條約的權力時，談到了這種可能性。他說，總統在四年任期的官職上，不會像世襲制的君主那樣，有足夠的興趣去爭取獲得締結條約的全權。這種權力涉及主權者之間的條約，所以從性質上說既不是執行權，也不是立法權，雖然它看起來更像是后者。但是，外交談判需要執行官的“素質”。此外，由于責任十分重大（而且較之國內事務不那么容易分辨），也由于條約是作為法律發生效力的，所以要求立法機構或其中一部分人參與。可見，在把制衡功能視為一種正面貢獻的同時，對于品質，仍然是從官職中的利益這個角度來認識的。[[390]](#_390_8)

憲政共和體制是建立在私利上，但其實必須補充說，是建立在正確理解的私利上。這種政府形式依靠人民的利益，而不是他們的經過教化而產生的優秀品質，因為他們的利益使他們認為，最好是把自己局限于選擇或選舉統治者，而他們的優秀品質卻有可能使他們產生按照原始的、前憲政的共和主義，親自進行統治的欲望。在《聯邦黨人文集》第10篇和第51篇，帕布利烏斯把直接從“人性”中推導出來的利益，同人為培養的、對任何特定政體都不可靠的優秀品質對立起來。這導致一些人說，根據《聯邦黨人文集》，憲法是建立在被理解為人性中最低級的因素的自利上。但是，我們切不可誤解政治必然性中的教訓，它們是專門為了原始的或“古典的”共和主義者、為了整個政治科學而提出來的。作為一個自治體系的美國憲政，是以人們能夠超越他們的最低品質為前提的。《聯邦黨人文集》第30篇中說，美國的憲政是立基于一個“光榮的決定……把我們的一切政治實驗建立在人類自治的能力之上”。如何才能做到這一點呢？

人性中最低級的因素，不僅包括利欲和安全的需要，也包括自由的欲望（《聯邦黨人文集》10）。把這后一種低級欲望（因為自由僅僅意味著你過自己的日子而已）提升到自治所必需的水平，需要做出高尚的決斷，因為成功并非確定無疑，人們在這樣做時必須拿自己的榮譽冒險。但是，憲政共和政體即使不能確保成功，也能使它變為可能，它能夠創設或“塑造”（model）[[391]](#_391_8)一個執行官的職位，它具有“持久的可能性”（《聯邦黨人文集》68）或“公平的開價”（《聯邦黨人文集》73—77），讓能力高強的人來擔任此職。這種可能性來自于同這一官職的數量聯系在一起的質量——它的與“任何多人團體”的性格相對立的一個人的統一性（《聯邦黨人文集》72），以及它的吸引追求名望和權力者的任期長度（《聯邦黨人文集》72）。在美國憲法中，優秀品質不以自身的名義出現，而是出現在任職資格的規定中。人民的利益是選舉而不是統治，他們必須具備欣賞優秀品質的智慧和給予它信任的判斷力。但是，當他們選舉憲法所規定的官員時，他們的優秀品質不是——或在他們看來不是——聽從更偉大的優秀品質的品質。他們通過尋找有資格擔任官職的人[[392]](#_392_8)，在他們的公民同胞中發現優秀品質——最初是在總統選舉中，發現有資格當選的人；現在則是發現合格的總統候選人。同時，這些官職候選人聲明具備必要的資格，而不是擁有更高的優秀品質。這些資格在憲法中沒有正式規定，也不可能做出正式規定；然而正像《聯邦黨人文集》所做的那樣，它們必須從純粹的數量、通過參照整體計劃推導出來。能否找到具備必要資格的人，在一定程度上取決于我們；他們能否成功，在一定程度上取決于他們自己。憲法起草人通過把執行官納入共和政體，試圖保證沒有任何人使這個職務有過分的資格要求。他們的成功可以由一個事實加以證實：以往的共和國都害怕偉人，而美國人卻為他們的“偉大總統”而驕傲。

### 帕西費庫斯和愛爾維迪烏斯的憲政論戰

亞里士多德的具有優秀品質的王權，作為一種形式上的可能性，仍然存在于憲法之中。它不包含阻礙這樣一個國王出現的因素，只有其他方面那些阻撓亞里士多德的國王的實踐問題除外。憲法采用了排斥王權的安排，以便設立一個共和國的執行官，而不是一個國王；然而，應付必然性的廣泛的憲法權力，也有可能強大到足以滿足優秀品質的需要。馬基雅維里的通過運用“virtù”預期必然性的原則，可以被解釋為符合優秀品質的利益。人民可以選舉而不是親自統治，同樣，有杰出品質的人也可以為當選而競爭，在憲法的限制內行動而不是統治。在十分罕見的情況下，這個人可以通過這些約束進行統治，也就是說，可以成功地利用它們服務于自己的優秀品質。被亞里士多德理解為政體中的利益的因素，即每個體政體中的黨派傾向，對它的維護維系著整體的生存，按《聯邦黨人文集》的說法，是美國共和主義精神之所在。這種共和主義精神既是約束優秀品質的安全閥，它本身也是一種優秀品質；“共和主義的優秀品質”（今天人們時有所聞的說法）首先是針對出類拔萃的優秀品質，并且經常被用來對抗這種品質。然而具備這種出類拔萃的優秀品質的少數人，大概會接受這種限制，因為他們所擁有的這部憲法中的總統制，如《聯邦黨人文集》所解釋的，有時允許他們的優秀品質以“利益”這種含蓄的名義，擺脫共和主義優秀品質的戒備。

美國憲法使優秀品質（共和主義或超共和主義的優秀品質）的曖昧性形式化了，這種曖昧性就體現在“帕布利烏斯”——從一個拯救了羅馬共和國的杰出人物那兒借來的名字——這個人身上。但是，軟弱的執行官和強大的執行官僅僅從理論上說是同一個人。在實踐中，這個官職的形式為黨派解釋留出了空間，它將使這兩種執行官在具體的時刻占上風。因此，當1793年喬治·華盛頓總統宣布在英法戰爭中保持中立時，漢密爾頓和麥迪遜，以帕布利烏斯的名字寫文章的兩員大將，便發生了分歧。他們在另一些問題上已經有過沖突，但是這一次，在這場著名的論戰中，以用筆名“帕西費庫斯”寫作的漢密爾頓，為華盛頓的聲明辯護，而采用“愛爾維迪烏斯”這個筆名的麥迪遜則抨擊這一聲明。

這是一場典型的美國式的憲政論戰。當一種亞里士多德式的政體在文字上被形式化，就像美國憲法那樣，它的統治者所提出的正義主張，就變成了由對立黨派提出的憲法之恰當性的主張。能夠提出對立的憲政主張，是因為憲法在規定權力時所采取的形式化規定，它為實際關系留出了一定的空間，他們之間的爭論便保持著這種形式的性質。一場憲政之爭賦予了它判例的意義，這個判例以后有可能纏住一派或兩派不放。例如，一個強大的執行官可以變得對共和主義者有益，對聯邦主義者有害。憲法政治以它的黨派政治中的自相矛盾——例如它們獲取它們過去所反對的官職，或面對它們過去差不多已經克服的困難——為代價，獲得它的長遠眼光和靈活性。但是漢密爾頓和麥迪遜并不是憲法優勢的搶奪者。作為帕布利烏斯，他們一起解釋共和體制中的執行官的曖昧地位；在有關這一官職的各項權力的辯論中，他們又分別是兩派的創始人。

漢密爾頓認為，既然華盛頓的聲明既不是立法行為，也不是司法行為，那么它“必然”是執行的行為。他這里指的是政治上而非邏輯上的必然。漢密爾頓的意思是，既然政府必須能夠有所作為，假如有三個分支部門中的兩個不擁有一項權力，那么它必須存在于第三個部門之中。它便是根據憲法第二條擁有“執行權”而不是擁有憲法第一條列明的各項立法權的部門。對單數的執行權可以做出具體的解釋，卻不能一一列舉，因為它舉不勝舉。所以執行權不像立法權，它不單純是自身各部分的總和。其原因不完全在于各種偶然事件無法預見，而在于“美國同外國打交道的機構”是執行部門，而不是立法部門。[[393]](#_393_8)因此，執行權必須是一個整體，因為它是作為一個與其他整體打交道的整體而采取行動。參議院批準條約和認可任命的權力，以及國會的宣戰權，是執行權中的例外，因此應當做出嚴格的規定——即越少越好。

在這里，漢密爾頓不同于帕布利烏斯，他很少關注共和主義精神的敏感性或防范野心的必要性。相反，他強調每個部門履行職責時當下的權威（concurrent authority）。我們因此學到了一件帕布利烏斯沒有傳授過的事情——執行包括解釋。“執行法律的人，”漢密爾頓說，“必須先為自己判斷法律的含義。”[[394]](#_394_8)大概僅僅只有這一次，漢密爾頓是從處理外交事務的權力，即洛克所謂聯合的權力中，引伸出執行權。與帕布利烏斯不同，他明確表示，維護聯邦是執行官的工作（參見《聯邦黨人文集》23）。執行權于是變成了一個捍衛國民、服務于憲法目的的整體，因為難以限定，所以也難以限制。在憲法所建立的結構的形式中，它的位置是由它對這一目的的責任決定的。

在論戰的麥迪遜一方，立場截然相反：執行部門的目的，是由它在結構中的位置決定的。“執行官理所當然的職權范圍是執行法律，”他說，“因此，他的一切行動，如果是正當的執行行動，就必須以存在著有待執行的法律為前提。”[[395]](#_395_8)麥迪遜憤然駁斥了一種“奇談怪論”，它主張開戰和締約的權力從本質上說是執行權。然而，即使條約不是地地道道的法律，它也具有法律的效力，應當由執行官去貫徹落實。締約不屬于執行權“理所當然的職權范圍”，雖然憲法把它授予了執行部門；麥迪遜參照《聯邦黨人文集》第75篇（漢密爾頓所寫）的內容，旗幟鮮明地指出了這一點。宣戰是立法行為，因為它代表主權。正是由于執行官在從事戰爭時不是在執行法律，所以應對它的戰時權力做出嚴格的限定。執行官其實有著好戰傾向，必須使它受到制約。

自稱“帕西費庫斯”[[408]](#_408_8)的漢密爾頓，想到的是“中立聲明”的目的，他把國會同宣戰聯系在一起，把總統與維護和平聯系在一起。麥迪遜對于執行官在戰時得到的權力，則表現出共和主義者的懷疑，他以愛爾維迪烏斯[[409]](#_409_8)之名所寫的第一篇文章，正是要激發這種共和主義情感，而他以筆名帕布利烏斯寫文章時，卻是要冷卻這種情感的。他說，“只有外國人，以及我們中間那些痛恨我們的共和制政府的墮落的公民，才會懷著愉快和贊許的心情”，閱讀帕西費庫斯的文章。[[396]](#_396_8)麥迪遜闡明了共和主義精神、共和政體的利益，它需要一個軟弱的執行部門，要把它恰當地限制在它的“理所當然的職權范圍”之內。他否認執行官有任何自由裁量權，甚至——或者說，尤其是——在外交事務上也沒有；他惟一的責任，就是不計后果地忠實執行法律。[[397]](#_397_8)

當漢密爾頓大談執行部門的性質，而麥迪遜對它理所當然的職權范圍輕描淡寫時，我們才明白了帕布利烏斯為何避免談及這個有爭議的問題。不僅《聯邦黨人文集》，而且包括憲法，都避免一一列明各項執行權——更不用說給執行權一個定義了。在沉默不語的憲法的唆使之下，愛德華·考文特別指出，憲法“是在鼓勵為美國外交政策的支配權而戰”。[[398]](#_398_8)他說，事件將使流行的意見煙消云散。然而也可以補充說，競爭者的能力也將決定由誰來決策。鼓勵競爭，就是鼓勵出人頭地。執行權的性質這個問題，是必然要在實踐中提出來的，漢密爾頓和麥迪遜之間的辯論，不但是眾多辯論中最出色的辯論，而且是它們的原型。美國憲政體制中的執行官一職，允許甚至鼓勵人們不斷就執行權的性質展開辯論。

每個總統都要為自己定義這一官職，并要面對其黨派詆毀者的定義。可見，對于那些根據憲法行使統治權的人，憲法并沒有規定他們的行為，并且也不打算這樣做。一部運行起來無懈可擊的憲法，不是一部運轉良好的憲法，因為它沒有給參與者的優秀品質留下任何空間。1793年以來的美國歷史，揭示了許多有關執行權論題的可能變化，有一些比另一些更出色，然而它們全是有爭議的。缺少一個正式的定義，使每位總統變得只對自己負責。當執行權被納入立憲政體和共和政體時，它在一定程度上保留了君主的機動性和靈活性，從而為馬基雅維里的必然性留出了適當的位置。然而它在這樣做時，以最佳情況而論，并未放棄以優秀品質采取行動的責任。

## 十 結語：形式和目的

執行權，作為政府的一個正式的基本特點，逐漸得到了承認，人們的所有行為方式都對它趨之若鶩。不但各種類型的新思想家，而且實干家——思考自己做什么的真正執行官——都在使用和發展這個由馬基雅維里發明的概念。以主要的思想家而論，有托克維爾、黑格爾、馬克思、尼采和韋伯。突出的實干家包括羅伯斯庇爾、拿破侖、安德魯·杰克遜、亞伯拉罕·林肯、伍德羅·威爾遜、列寧、希特勒、富蘭克林·羅斯福和溫斯頓·丘吉爾。

在二十世紀，權極主義政府興起，處決了數以百萬計的人，它們宣稱這是為了執行人民的意志。馬基雅維里做夢都不敢想的新形式的罪惡，借助于他的政治科學變成了現實。我們看到，執行權從一開始就被有意視為中立的，與君主政體和共和政體的區分無關。它是中立的，因為馬基雅維里認為，他的新學說將給人帶來更多的榮耀和安全，無論他們擁有什么樣的政體。這種相對于形式而言的中立性，使馬基雅維里的執行官能夠被締造現代主權的人（博丹和霍布斯）、憲政主義者（洛克和孟德斯鳩）和美國的立憲共和主義者所利用和改造。中立的執行官當然也可以被民主化，這或許是為了造福，說不定也是為了作惡。

在美國，帕布利烏斯對共和政體和民主政體的區分已經煙消云散，雖然建立在這一區分上的憲法仍然有效。帕布利烏斯把執行權理解為一種非共和主義的裝置，旨在為共和國帶來活力，從而使其免于民主政體的軟弱和分裂。我們現在看到，這個作為領袖的執行官，是從民主的因素中汲取力量，又反過來強化這種因素。在《聯邦黨人文集》中，推出一個強大的執行官，是為了與人民對抗，而在我們這里，他的強大與人民同在，而且是為了人民而存在。這種變化也許是有益的，并且無論如何也是難以逆轉的。但是，現代極權主義對這個強大執行官的利用，使人們難免對原始概念的中立性產生了根本的懷疑。對于一種逃避憲政和共和政體的約束，且已被證明對自由有史以來所遇到的最惡劣的死敵十分有用的學說，難道我們現在不應給予重新評估嗎？

因為我們現在知道，馬基雅維里是錯誤的：宗教不是自由的死敵。馬基雅維里從他最險惡的敵人那兒盜取了執行的概念，試圖把它用于增進人類的自由。他從基督教徒或神職人員的謊言中，即他們自稱僅僅作為神的意志的執行人統治人們的說法中，發現了這個概念。他盜用了這個概念，用人類的必然性取代神的意志，以便它可以為世俗權力所用。然而我們已經知道，這種必然性能夠為罪惡提供激勵和借口，它比馬基雅維里在宗教中看到的罪惡還要嚴重。因為現代執行權不同于那些聲稱是在執行神的意志、不考慮特定政體需要的人，它在政治上不是中立的。它也不像對任何地方都能看到的政體成分——尤其是慎思和裁決的成分——進行分析的亞里士多德政治科學那樣，在理論上是中立的。其實，沒有什么東西可以保證一個統治者有出色的慎思與裁決。做到這一點的人便是好人。無論這種觀點存在多少問題（回想一下有關好人和好公民的問題吧），在這個方面亞里士多德更加令人信服。

但是，馬基雅維里的中立性有一種邪惡的傾向，因為很難想像一個好人會嫻熟地運用他推薦的那些惡毒詭計。相反，亞里士多德的混合政體有著啟迪的作用；它所教給我們的中立性，使我們放松自己的黨派依附的約束，允許我們對其進行改進。馬基雅維里的精明審慎不過是狡詐而已，他的君主政體或共和政體（它們都是這種政體的混合），如果精明地加以理解，鼓勵它的君主或公民不計黨派地放棄所有忠誠，只保留對他們自己的忠誠。對馬基雅維里來說，好的執行官必須是一個壞人。他的罪惡，即使因為他的必然性而得到諒解，仍然是罪惡。這些必然性是真的存在呢，還是對既有可能變成也有可能不變成必然性的因素的有爭議的提前干預呢？為這種罪惡找到的借口，是不可避免地來自于非人為的必然性呢，還是來自于馬基雅維里本人——這個魔鬼的代言人呢？可見，有某種罪惡狡詐地附著在中立性上，這使馬基雅維里的執行官有可能在自由主義憲政中得到利用。

正如我在第九章所說，反映在美國憲政體制中的追求官職的野心，能夠把優秀品質召喚出來，然而即使果真如此，野心或利益的名聲還是會妨礙優秀品質的作為。品質的光芒被這些名稱所遮蔽，一種低俗的精神得到了原諒，罪惡的可能性也被小心地掩蓋起來。在用野心制衡野心時，更難以譴責——雖然仍有必要——煽動家。隨著時間的推移，馬基雅維里的兇險的中立性，已經出現在專業政治科學家的價值中立的行為主義之中，他們的范疇甚至不允許他們承認煽動家，更不用說譴責這種人了。他們的科學遵循著霍布斯的榜樣，把馬基雅維里的君主的殘暴行為普遍化和民主化，甚至做了消毒處理。但是，假如他們受到壓迫，那么他們也許不得不承認，對于他們從天真地分析一些忠厚老實的美國總統中得出的模式，惡人能夠比好人做出更有效的解釋。

也許，現代極權主義政體提供了有關現代執行官的最具啟發性的觀點。在這些政體中，馬基雅維里的中立觀變成了實際的現實，于是我們可以按它本身的標準去判斷它成功與否。我們在這里看到了執行的形式主義和不講形式的最惡劣的表現。這種形式主義表現為一種麻木的、無所用心的官僚制度。乍一看，它好像受到規則的約束，沒有任何原因，也不針對任何明確的目的，采取了一種令人想到卡夫卡的方式——但是后來的經驗證明，它是為了一個統治黨的利益而進行的壓迫。就像孟德斯鳩所說的專制政體的臣仆一樣，極權主義的官僚部門把領袖的暴政原封不動地變成了小官吏的專橫，他們利用規則使自己變成了小太上皇。這種形式主義，并不真正尊重阻止專橫統治的形式和形式化規定，相反，它把它們作為暴政的工具加以操縱。極權制度中的官僚非但不遵守馬基雅維里的原則——“侵害宜一舉完成，施惠要細水長流”，反而延長它所施加的痛苦，逼其臣民在望不到頭的隊伍里等候，有時使其遭受痛苦的折磨。

因此，在極權主義領袖身上，看到執行的行為不講規矩，惡劣至極，這與它最惡劣的形式主義是十分一致的。這個領袖培養出他的一種革命意志的品質，他代表人民行動。在典型的情況下，這個領袖有自己的超凡魅力，就像希特勒一樣。但是，當這種制度陷入繁文縟節，領袖也變成純粹的工具時，它就只能依靠某個死人的意志的激勵了。關于非人格的歷史動力的科學，很容易變成一種個人崇拜。

極權主義政體的形式主義和不講形式是兩種性質的中立，它聲稱這表明沒有人在進行統治。官僚部門屬于國家，而國家是黨的非人格的臣民。黨宣布它所代表的利益不僅高于當前任職者的利益，而且高于他們作為統治者所推崇的優秀品質。無論是納粹還是其他的意識形態，都沒有像《聯邦黨人文集》那樣表現出對野心家階層的重視。它們只關心種族意識或物質利益，它們的分析缺少為憲政體制提供依據的政治科學的自省精神。官僚是想入非非的美學家也好，還是——這更有可能——熱中于要特權的人也罷，他們的意識形態都用非人格化的空洞保證和不可信的普遍性主張，回避誰在統治的問題。

極權主義領袖的不講形式，是對非人格化的官僚體制的反應和回擊，不過這種不講形式也有自身的中立性。領袖為一個結構提供了意志，據說它沒有自身的意志，即使它具有意志，也不過是抵制變化的意志。領袖提供一種缺了他就不會出現的黨派基調和方向——黨的路線。但是，他為此而受到頌揚的強大意志，卻要服務于他當時無可逃避的使命。因為就像所有其他個人一樣，領袖是比人類更偉大的歷史動力的執行者，這不是因為這種動力是神，而是因為它比任何一個人或團體都更強大。領袖代表人民，或代表將使人類得到新生的階級。從這個意義上說，他的意志所獲得的形式來自于外部，沒有真正的內在方向：不管他可能多么好戰，就他自稱歷史的代表而言，從本質上說他是個軟弱的執行官。作為歷史的執行人，極權主義的領袖與官僚無異，只能走向為他指定的地方。他的勝利其實不是他的勝利，而是他的人民或他的階級的勝利。他沒有正視自己的必然性，而僅僅是歷史必然性的幫手，所以他絕不會贏得馬基雅維里的君主那樣的榮耀。他所得到的承認，取決于他的繼承人的需要，后者有可能把他扔進歷史垃圾堆——完全是為了有物質原因的利益。

兩種類型的中立性，即形式主義的和不講形式的中立性，在拒絕承認對已發生的事情的責任上是一致的。官僚機構僅僅是沒有目的的形式；而提供目的的領袖僅僅是在傳達他從歷史那兒得到的指示。他們都不是負責任地進行統治，都試圖以自己典型的不負責任去彌補對方的不負責任。所以我們看到滔天罪行，有時甚至看到坦率的承認，卻絕對看不到這樣的主張——這不是因為人類有給予原諒的嗜好，而恰恰是因為極權主義的教條不允許原諒。“這既不是事故，也不是失誤。”蘇聯的發言人在談到擊落一架民航飛機時說。這種政體的原則不允許事故或錯誤。極權主義的罪惡并非沒有惡意，然而它要偽裝成不受惡意的左右。它的中立性統領著超人力量的強權，然而這種政體缺少人類的利益和傳統專制政體偶然表現出的莊嚴。它的不負責任因此變得更為冷酷。

極權主義執行官帶來了馬基雅維里的學說試圖回避的罪惡責任的問題。但是在它本身的中立性機制中——在領袖和官僚的互動中——我們也發現了今天大多數人在自由民主政體中看到的執行問題。在大眾對“政客”的鄙視中，仍然殘留著對煽動家的某種厭惡態度，然而我們已經不再像帕布利烏斯時代那樣譴責煽動家了。如今我們譴責“官僚機構”。在我們看來，執行的問題不在于有需求的人民易于受到煽動家的奉承，而是一個懶惰的、不負責任的官僚集團。這個執行官必須推動政府前進，這樣它才能有所用心。為此，他必須具備“超凡魅力”。

超凡魅力是從德語輸入的一個社會科學專業概念，如今卻變成了一個最常聽到的稱贊美國執行官的用語。“干練的”執行官已經消失了很久。確實，具有超凡魅力的領袖，姑不論他同暴君的區別，是很難同煽動家區分開的。但是，盡管有這種社會科學的趨勢，任何民主政體仍然需要辨認并譴責煽動家和暴君——因為他們仍是它的敵人。馬基雅維里思想的長遠后果是，它已經導致辨別力的相當嚴重的喪失。作為他的隱蔽動機的X光片的中立性，已經變成了所謂的科學的客觀性，它被處心積慮地用來模糊憲政主義政治必不可少的區分。

“超凡魅力”是馬克斯·韋伯本著尼采反叛理性主義的精神發明出來的一個概念。它的流行反映著一種馬基雅維里式嗜好的無意識回歸，這就是對感官因素的嗜好，它與帕布利烏斯所承諾的憲政主義行政的可靠益處完全相反。民主的人民在追求超凡魅力時易于受到愚弄，他們事先便為領袖的輕率和不負責任提供了理由。作為一個概念，超凡魅力在科學上是中立的，它尋找來自于任何方向的刺激——不在乎它來自于何方。結果卻是提供刺激的執行官，即煽動家，受到了偏愛。

馬基雅維里打算用他的中立的執行官完成什么呢？人們逐漸滿足于令他們愉快的安排，即反映他們的黨派愿望和欲求的秩序和現有的統治形式。馬基雅維里的執行官的目的，是提醒人們別忘了他們的恐懼。突如其來、令人驚恐的執行[處決]，讓人們記住這種舒適秩序的來源以及它們的目的，即提供安全，對抗他們的恐懼對象。這種執行[處決]使他們窺見到統治的必然性，以及一幅不服從之后果的生動畫面。在這種真正的馬基雅維里時刻，政府的形式又在產物或后果這個意義上回到了它的目的，并且是根據這個目的加以評判的。一切黨派形式的統治，必須通過這個中立的檢驗：它保障我的安全嗎？

但是，各種模仿美國憲政建設的民主化運動，也有著直接訴諸民眾感情的意圖。在這個憲政主義的共和國，已經找了把政府交還給人民的方式；按照這種政府的形式，它最初是要從人民手里收回統治權。不過這種訴求不是用清醒的馬基雅維里式方式喚醒人民的畏懼感。相反，早期的民主化模式包含著這樣的政黨，它們要表達人民對自治的共和主義的自豪感——訴諸民眾的情感，而不是公共理性，這正是帕布利烏斯在《聯邦黨人文集》第49篇警告過的事情。后來，這種趨勢日益加快，性質也發生了變化。它不是訴諸民眾的自豪感，而是要喚醒和激勵那些消極依附、對投票興趣索然的人民的熱情。于是便有人呼吁用超凡魅力去刺激人民；于是便有了借助于輿論調查、電視和總統初選大會的事情，以便為人民說出他們好像沒有能力自己表達的話。受到帕布利烏斯輕蔑的“嘩眾取寵的雕蟲小技”（《聯邦黨人文集》68），獲得了科學的地位，發揮著給人民解釋政府和他們自身的功能。

無論熱情與否，民主化模式已經侵入這個地盤，干擾了憲法設立的官職所要維護的冷靜態度。在這件事上，托克維爾的遠見卓識，要比我們的事后聰明更出色：

生活在民主時代的人，不容易理解形式的功用，他們對形式有一種本能的輕視……形式使他們反感，而且往往使他們憎恨。他們通常只向往容易得到的眼前的享樂，所以急不可耐地沖向他們所追求的每一個享樂對象，稍有挫折即表示失望。把這種性格帶進政治生活以后，便對時常拖延或阻止他們實現某些計劃的形式產生敵對情緒。

但是，民主國家的人對于形式所感到的這種不便，正是形式有利于自由的地方，因為形式的主要功用在于在強者和弱者之間、統治者和被統治者之間，設立一道屏障，阻止強者或統治者隨意做出決定，使弱者或被統治者有時間再好好想一想對策。隨著統治者更加積極和強大，個人日益消沉和變弱，形式更為必要。因此，民主國家的人民本來比其他國家的人民更需要形式，但他們又很自然地不太尊重形式。（托克維爾，《美國的民主》II.iv.7）

這種重目的或欲望對象而輕形式的民主習性，正是美國的立國之父打算用憲法，尤其是他們納入共和政體的執行官加以包容的東西。美國總統要維護憲政，使其不受人民和立法機構的狂熱情緒的侵害。是他，而不是他們，將掌握緊急狀態下的權力，他的長遠事業將從人民那兒得到持久的贊同，所以他不太會屈從于他們輕率的憤怒。

相反，對形式的不耐煩，恰恰是馬基雅維里打算用他的可怕的執行[處決]行為釋放出來的情緒。通過集中體現于“超凡魅力”這個詞中的執行官的民主化，我們似乎又回到了馬基雅維里的君主，雖然他的權宜性的“善于運用殘酷”已不復存在。今天的政府似乎分成了兩類，一是沒有能力運用殘酷的政府，一是除了殘酷一無所長的政府。它們都不能算是馬基雅維里式的政府。我們對自己的憲政體制似乎有所懷疑，卻不愿意接受“只看目的”這個馬基雅維里的結論（《君主論》18）。這樣看來，現代執行權學說也許有些問題。為了搞清楚我們現在的處境，我們需要評價我們過去的處境。在做出這種評價時，我將提出形式與目的之間的關系這個問題，它是執行權的本質所在。

現代執行權學說以對抗亞里士多德的王權學說作為起點。后者的核心觀念是人類承擔著統治的責任。統治是通過某種秩序或政府形式完成的，這種形式有它自身的目標，或是向著這個目標前進。例如，民主的形式推動其公民過民主的生活。但是，除非人們天然地適應這種生活，真正的民主政體是不可能實現的。就像實際發生的情況那樣，假如他們的天性中既有民主政體的因素，又有寡頭政體的因素，那么單純的民主政體是不會讓他們滿意的，沒有得到回應的要求依然存在。只有最杰出的人，他既是民主派又是寡頭派，同時又優于兩者，他的要求才能完全得到滿足；因此，只有在這個最杰出者的王權政體中，政府的形式才能達到它的目的。

但是，在得出了類似于柏拉圖哲學王的王權政體或貴族政體的結論后，亞里士多德又從這里撤退了。考慮到這種王權之道的實際困難，他在混合政體中為他找到一個實用的替代品。他在這里采取了一種現代意義上的憲政主義觀點，要找出禁止形式向其不可避免的黨派目的前進的辦法——托克維爾意義上的“屏障”。但是，這位政治哲學家的王權政體，其實仍處于幕后，總是吸引或指導著把不完美政體改造為最佳政體的改革。因此，妥協的方向是進取的。負責任的統治者接受人類的不完美，認為它是有用的，但他又盯著高貴的境界，并不承認每一種不完美都是一成不變的。對亞里士多德來說，自然允許人類的優秀品質獲勝，雖然沒有為它提供保障；因此，自然引導并強迫我們親自承擔責任，讓她那令人迷惑的承諾結出果實。

在馬基雅維里看來，自然不是人類優秀品質的朋友。她送給我們的不是禮品，而是必然性，對于這種必然性，必須用一種經過改造的優秀品質進行管理。馬基雅維里的“virtù”（品質）立志于追求榮耀，但是它也通過使國家振興的執行[處決]行為，讓人們記住他們的首要目的，即安全的需要。馬基雅維里勸告我們，不要承擔完善自我的責任，更不要承擔完善自然的責任。這種責任經過基督教的解釋，通過強迫人們變成神意的執行人，使他們遭受奴役。馬基雅維里告訴我們如何為我們自己的、人類的必然性承擔起責任。君主利用他的執行[處決]行為，因為“人類的必然性”是每個人的必然性，因此不是統治者的責任。執行的曖昧性即存在于這種既接受又避免責任的行為之中。

這些人類的必然性在霍布斯那兒變成了代議制政府的基礎，馴化君主就是從這里開始的。霍布斯把君主形式化了。他沒有像馬基雅維里那樣，為君主的實際行動提供范例，而是描繪了一幅自然狀態的畫面，一種在實際經驗中難以看到但是很容易從這種經驗中推導出來的狀態。自然狀態向每個人表明，從形式上說他們都是自己的君主，因為我們能夠利用我們的想像力，不必在實際上像君主那樣行動。人人都是自己的君主這條原則，被形式化為自我保存的自然權利，這是對馬基雅維里的獲得論的一種防衛性的、溫和的、普適性的和理論上的重申。因此，當主權是由每個人的自然權利授予時，政府的形式是根據這一目的建立的，并處在它的管束之下。對馬基雅維里的君主所建立的政府，也可以這樣說，不過霍布斯的方案較少不確定性，或者較為科學，因為它不依賴實際的執行[處決]行為及其所要求的精明審慎。在這里，形式的優點伴隨著形式主義的缺點，即始終存在于霍布斯的政治科學中的形式與實質之間的斷裂。對他來說形式和目的是一體的，但也僅僅在形式上是一體的。現實中的主權者能夠遵循霍布斯的所有原則，但仍會歸于失敗。換言之，權力的正當性并不能保證成功。但是，霍布斯之后的憲政主義的執行權觀點，恰恰是一種通過權力正當性來保障正確性的嘗試。假如執行的官職能夠在法律或理論上受到適當的限制，那么它也要求履行職責所要求的能力——同時限制那些對于它來說太大的能力。

霍布斯試圖用目的去規范形式的努力，又被洛克接了過去并使之得到加強。洛克賦予主權以一定的結構，即一種“憲政體制”，從而對霍布斯[對主權者]的授權做了改進。采用分權結構，政府的形式不再僅僅是一個形式化的君主或暴君。由于形式不再僅僅是繁文縟節，建立政府的行動便獲得了一種在霍布斯的政治科學中不具備的尊嚴。形式成為目的的一部分；導致安全的自由選擇，變成了安全的標準或特征。洛克保留了安全這個目的，把它作為從兩方面檢驗形式的標準：一是人民改變、消滅一種政府形式或建立新的政府形式的超憲法的權利；二是執行官的自由裁量的特權。因此在這種憲政體制中，形式和目的處于緊張的關系之中，而不像亞里士多德所說的那樣有著和諧的關系。政府的形式是建立法治制度的立法權；目的則是由“在規則之外謀求公益”的特權來代表。洛克的執行官（和我們的執行官）的地位是曖昧的，因為他既為形式效力，也服務于目的。作為立法權的臣仆，他是下屬，作為批評者，他又是平等的一員或是上級。

孟德斯鳩不滿足于把形式和目的分離的形式主義。自由的憲政體制需要一個自由的社會，不然它就會腐化變質，被濫用于非自由的目的。其實，正如孟德斯鳩對古人的共和主義優秀品質的敏銳批判所示，一個自由共和國自身的形式（它的“性質”）將同它的目的（或“原則”）發生矛盾。在那些現代哲學家看來，主權者的正當性（霍布斯）或憲政體制的尊嚴（洛克），是依靠專制政體的恐懼原則來維持的。必須尋求形式和目的的相互調整，而這種調整的一個基本的方面，就是一個沒有刑事懲罰權的執行官，使政府和社會能夠遵照發言權的規定生活在一起。當社會的各派人相互對話時，他們通過政府的各部門展開辯論，圍繞著立法權和執行權形成黨派。這些黨派分別代表意志和本性，或形式和目的。但是，盡管有孟德斯鳩的調整，他并沒有成功地把形式和目的統一起來。他的自由憲政體制是一個無盡頭的調整過程。

按帕布利烏斯的觀點，美國憲法把它自身的形式置于它所服務的目的之前，因為形式就是目的的一部分。這也是洛克的憲政悖論。憲政體制為了服務于人民，必須控制人民的統治欲。為了做到這一點，它必須成為某種意義上的主子。只有當人民不漠視憲法的限制，不強迫政府輕率地迎合他們的欲望目標——因為人民把憲政體制的結構形式、程序和權利置于他們自身的目的之前，雖然他們也把后者視為憲政體制的目的——只有這樣，政府才能夠依照憲法進行統治。為了做到這一點，人民必須把憲政體制當作目的給予愛護或“崇敬”，認為值得致力于維護這種憲政。

令人困惑的是，當人民把憲政僅僅視為自己的工具時，它不能很好地服務于人民。少數人顛覆或推翻憲政當然是可能的，但是帕布利烏斯提醒他的同胞說，在人民的政府中，這并不是主要的危險。主要危險來自于內部，也就是說，來自于人民自身的多數派；因為從事顛覆活動的少數人，最有可能因為人民的支持而成為煽動家。帕布利烏斯沒有因為人民不是積極而直接地進行統治，就免除人民照料自己事務的責任。人民要對很好地選擇他們的統治者負責，要對允許并要求他們以共和國的形式進行統治負責。他們對憲政體制的崇敬，將鼓勵他們的一種可稱為主動節制統治欲的行為，而且很容易把它同冷漠或順從區分開。為人們提供許多官職的聯邦制，允許相當數量的少數人進行統治。因此任何堅持親自統治的人，都不必約束自己這樣做。但是所有的人都要承擔起遵照憲法進行統治的責任。

美國的憲政體制是洛克式的，但是它比洛克的憲政體制更溫和，因為它符合孟德斯鳩的分權，即把司法權從執行權中分離出來。這種憲政體制的所有部門都來自于人民，因此它依靠的是人民的自豪感，而不是他們的恐懼或一個君王的威嚴。它是可以修正的，但必須從憲法上遵循它自身的形式。從理論上說，如果享有主權的人民愿意，它也可以被廢除，但是隨著時間的推移，享有主權的人民已經選擇了認可憲法并依靠憲法生活，他們變成了憲政主義的人民。人民的目的不再處于憲政體制之外，對它的命運漠不關心。人民可能放棄憲政體制變成了難以想像的事情，因為一旦建立起這種憲政體制，人民也是被它所塑造的。這種憲政不僅把必然性的命令帶入憲政形式，它的目的還發揮著提醒人們做出杰出的表現、接受維護它的挑戰等作用。形式和目的就像在亞里士多德的政體中那樣，被聯系在一起，至少部分如此：憲政的形式以它自身作為目的。因此，節制統治的欲望也變成了一種統治類型。人民是憲政體制的裁決者，然而他們是經過了憲政體制的塑造，才成為它的杰出的裁決者。

這種可喜的發展，無論它在美國的歷史中實現了多少，卻受到直接訴求于人民這種做法的威脅，這種現象在當代政治中變得越來越明顯。這種直接訴諸人民的做法，來自于民主的慌亂和左右兩派助長急躁心情的信條。這種直接訴諸人民的做法在極權主義政府中最為明顯，當它聲稱為民造福時，它不必費心征得（或服從于）他們的同意。極權主義政府謊稱它們比任何政府都更接近人民；所以它們不需要憲法上的條條框框。然而這種謊言的結果是，它們是舉世所知最能撒謊的政府。雖然獻身于真理，它們撒起謊來卻比所有的政府更放肆。它們對自己的科學充滿了荒謬的自豪感，聲稱它能改造人類；它們比現代憲政體制立志擊敗的神權政府更自負。

但是，在今天的立憲民主政體中，可以看到為了目的而犧牲形式的相同趨勢。美國的憲法權利經常是根據它們的行使后果加以解釋，如“結果平等”這個臭名昭著的說法所表明的，卻不考慮產生這種結果的憲法手段或程序。在美國政府中，所有三個部門，而不僅是它所屬的執行部門，都可以看到積極作為的現象。仿佛強大執行官的精神已經避開了憲法約束，所有三個部門都想得到在規則之外為公眾造福的特權。在大家的舉止都像執行官的地方，憲法所規定的執行官在爭奪特權上似乎占有優勢。但是，他支配的地盤越大，越能超出立法和司法部門、達到法律所不能及的地方，他就越容易受到另兩個分支的侵擾。當各個分支部門和政黨就憲法權利和限制進行辯論時，盡管他們有黨派傾向，如果他們同意定義的必要性，他們便共同生活在憲法之下，遵循它的精神。但是，當各個政黨不接受定義或解釋的必要性時，憲法便開始失去權威。

假如憲政體制沒有規定我們的責任，這也許無關緊要。但是它確實做了規定：我們通過憲法中規定的權力和義務，知道對我們的政府和我們自身應當有何期待。所有的部門，甚至所有的公民，都擁有某種權力，卻沒有人承擔責任，因為誰也沒有規定的責任。憲法規定的缺失導致了責任的缺失。憲法既不能規定得太多，也不能規定得太少。然而問題正是出在它對執行權這種最抵制定義的權力的定義上。對于采用憲政體制的人民來說，最困難的也是最有必要的事情，莫過于對執行權是什么做出一個規定。

假如執行官和他為之服務的人民有能力負責任地采取行動，那么我們就需要一種有能力分清責任的政治科學。這種政治科學從本質上說是亞里士多德式的，它同發明了現代執行官的馬基雅維里的政治科學是對立的。講責任的政治科學把政府的形式與它的目的結合在一起，使它能夠看到形式的成績是好是壞。就像面對問題的負責任的人一樣，它是“透過目的看問題”。它不滿足于價值中立的描述，讓人民隨波逐流，它也不會不計后果地做出價值定位。

最佳的、惟一真實的政治科學是為后果負責的，不過它在這樣做時遵循一條原則。它承認必然性，但它并不一味服從。甚至當它看到人們要同自然的必然性打交道時，它也要從他們如何打交道中尋找人類的選擇。亞里士多德式的政治科學尋求自然與選擇（或形式與目的）之間的協調，而不是尋求馬基雅維里式的主宰自然，到頭來反而變為屈從于必然性。只有這種協調能使人負起責任。假如他們的選擇違逆自然，他們總是能夠虛張聲勢地沉痛宣布，這種結果是命中注定的，從而推卸對自己的行動的責任。我們要民主，但我們必須接受專制——這不是我們的過錯！

因此，政治科學家必須成為哲學家，成為責任的教誨者。教導別人負責，與自己承擔責任是大不相同的。為了進行這種教導，一個人必須為別人主張自己的應得物、做出自己的選擇留出空間。教師不可以包辦一切，不給學生留下任何努力的余地。他可以表明優秀品質的主張導致王權，但他本人不可以試圖變成君王。和亞里士多德一樣，他必須允許自己，一個品質卓越的人，被民主的貝殼流放制度逐出政治。美國的立國之父就用他們的憲法做了類似的事情，因為他們想讓它屬于美國人民。有些人認為，立國之父建立了一個利益體系，因為他們害怕讓別人為他們自己負責，然而事實上他們允許利益代表優秀品質，因為他們希望鼓勵責任心。這是惟一負責任的做法。既然一個人不能親自統治一切——像亞歷山大大帝那樣直接統治，或通過一種機制進行間接統治——那么不給別人留出責任，就是不負責任的。

亞里士多德和馬基雅維里都不想讓哲學家在政治中出風頭。亞里士多德認為，蘇格拉底的哲學王對于亞里士多德授予統治權的紳士來說，是過于可怕了。馬基雅維里相信，任何哲學表演，即使是發生在同政治保持相當距離的沉思生活之中，都會打斷他所鐘愛的君主對世俗事務的專注。所以他要拯救他們；他教給他們——和我們——如何逃避改善政治的責任。我們將學會如何把我們的選擇偽裝成必然性，把我們自己裝扮成必然性的執行人，以此來掩蓋我們的選擇。但是馬基雅維里要比他的后學更加無畏，他們對于他的見識既感激又害怕。從一個角度說，他們把他的必然性的政治觀發展成了科學和認識論，從而強化了他的思想；從另一個角度說，他們采取了馴化君主的措施，為他的粗魯裝上了剎車。他們這種策略中的后一個因素，可以被解釋為向亞里士多德的責任心的回歸。

這個過程始于霍布斯，他使哲學或科學具有了開放性。他看到亞里士多德的哲學披著經院派的外衣變成了公共哲學，他認為必須用一種新的科學代替它。然而危險在于，主權者似乎會變成科學家的執行人，霍布斯試圖通過攻擊專業人士的政治干預，盡量減少這種危險。他在攻擊別人的火力的掩護下，讓自己躲到畫面之外。洛克保留了公共政治科學的觀點，但對它做了修正，把捍衛自由納入其中，這樣一來，自由的人民將感激他，卻不必服從他。然而，他把一種“完美的自由”置于實踐之中（《政府論》），又從理論上否定了它（《人類理解力研究》）。孟德斯鳩雖然對這兩方面更加寡言少語，但大體上也是如此。討論政治自由——在我們今天它是真實的——的現代哲學家，沒有為他們那種理論上悲涼的自由觀承擔起責任。他們很難提供必然與選擇之間的必要協調。所以他們在自由不足（現實主義）和自由過多（理想主義）之間搖擺不定。

在實踐中，只有從執行官的領導中才能看到政治責任。現代人把亞里士多德的慎思功能區分為立法和執行的做法并不成功；它使立法機構遠離行動的領域，不清楚為了立法需要知道什么。在美國以外的任何地方，立法職能都已落入執行部門；在美國，國會為了維持其不太平等的地位，只好利用它的各種委員會及其工作班子侵入執行官的領地。人們注意到，在私營部門，任何商業活動都沒有發現把執行和立法的職能分離是有益的。分權不起作用并不意味著應當放棄分權，或美國混合職能的方式應當換成英國的方式。但是，洛克打算提出的責任劃分，即普適性的法律和自由裁量權的運用之間的劃分，已經被克服了，受過馬基雅維里熏陶的人，對此不會感到驚奇；這有利于更易采取行動的權力。作為這種普遍趨勢的一個標志，可以指出，采用“領導權”（leadership）這個概念，而又不讓人覺得是在支持君主政體，是十分可能的。在執行官的領導權中，過去的君主政體黨派不擁有他們曾經要求的任何東西，但他們擁有足以讓自己感到滿足的東西，現代共和主義者已經不自覺地承認君主制中有不少真理存在。

為了獲得成功，執行官的領導必須講原則。因為只有某種原則能讓一個執行官安然渡過必定出現的厄運，而如果他惟一的標準就是成功，這種厄運必然會讓他栽跟頭。“千萬要挺住”，最近一位美國總統在事態的進展對他不太妙時，對自己的黨徒這樣說。這就是訴諸優秀品質的行為，而不是個人利益的算計：事事落空之際——這是可能的——要保持優秀品質。當實用主義失敗時，優秀品質是實用主義者的最后訴求。

這就是亞里士多德的責任統治的現代版，它只能由一種亞里士多德政治科學的現代版揭示出來。執行官的領導，例如里根革命，展示了美國政府意味著什么。它們把形式和目的統一起來，使統治者不但能夠為他們的理念或行為負責，而且能夠為這兩者的結合負責任。例如，里根革命的承諾是帶來一個美國，它由具有某種優秀品質的美國人組成，而不僅僅是讓這個美國生活得更好或更安全。當然，在我們這個時代，所有這些“宏大而艱巨的事業”的產生，必須受到“追求幸福”的約束。它們在現代民主國家的人民所堅持的安全和自由這個大主題下表現各異。對忍耐、犧牲精神或高貴品質的訴求被統統取消，除非是在最嚴重最明確的緊急時刻。甚至亞西比德[[410]](#_410_8)也無法說服一個現代執行官去從事他勸說雅典人進行的西西里遠征。就此而言，每個現代執行官都是軟弱的。但是追求幸福也反映著優秀品質，我們以其黨派名稱，分別稱為自由主義、保守主義、激進主義和反動品質。因此，它們是對優秀品質的要求，也能根據采用了王權和混合政體的亞里士多德政治科學加以分析。誰是由新政造就的自由主義者，能夠成為統治一切君王呢？假如不能，必須把哪些素質與他混合在一起，才能塑造出完美的品質呢？如何能在政治上做到這一點呢？仍有必要提出這些問題，而且有可能找出答案——即使不采用這種陳舊過時的語言。我把這項發現適當用語的任務，留給別人或另一個時機。

最后，我要用政治科學家應當記取的幾條教誨和給執行官的一條忠告作結。

首先，政治科學家要對他們的問題的來源心中有數。他們需要知道，自己所研究的現象是政治中的自然現象，即同政治并生從而不可避免的現象，還是為某種目的發明出來的人為現象，因而是可以改變的。我們已經知道，執行權是發明出來的；然而它在君主政體中卻有自然的基礎，它既反映著這種政體，又試圖壓制它。要想評估政治科學影響政治的能力，政治科學家必須了解他們這個學科的歷史：在實踐中，他們必須搞清楚對政治有著十分出色而冷靜的觀察力的希臘人，同更勇敢、更有創新精神的現代人之間的差別。今天的政治科學家來到他們認為問題終結的地方，錯誤地以為他們的起點就是人類科學的最高峰。他們根據今天美國總統的行為去研究“執行官”。就普遍性的特定屬性而言，他們是正確的：美國總統是有批判精神的執行官。假如他們不那么眼界狹小，他們也會認識到，他們只是偶然撞上了一條真理。

第二，政治科學家應當像亞里士多德建議的那樣，通過政治黨派的主張去研究政治。當然，作為言辭，這些主張是模棱兩可的。它們往往帶有欺騙性，或是自欺欺人；它們通常難以解釋，所以對它們的含義也許不可能取得共識。但是，為了理解政治轉而去觀察行動，希望找到一條獨立于不可信不可靠的言辭之外的明確無誤的標準，無異于捕風捉影。這種不自覺的馬基雅維里式的做法，作為所有類型的行為主義者的特點，是不會感動馬基雅維里的。他清楚行為本身不會說話，只有讓必然性同它們掛鉤，才能讓它們產生意義。我們的行為主義者在談論“利益”和“理性選擇”或編造任何價值中立的概念時，他們是在模仿這種掛鉤的做法。然而必然性是個詞，所以它的變體也是詞。把這個詞用于政治活動家的行為，要比評價從他們嘴里聽到的詞更帶有任意性，因為這種做法是把必然性和選擇混為一談，從而也是故意剝奪它們的意義。這條教誨并沒有否認一個常識，即根據行為去判斷言辭，由此了解說出它們的人是否當真。這種從方法論上忽視政治主張的做法，是大可商榷的。

第三，假如言辭關系重大，政治科學家就應當關注他們在政治中看到的措辭，不要假設它們是精于措辭者的惟一言辭。（我已經提到過他們對“執行”一詞的忽略。）這些措辭可能是由以往的政治科學家引入的，這有可能使它們獲得敬重；或流行話語會迷上某個名稱，因為它揭示出政治景觀中令人感興趣的特點。今天的政治科學家，盡管如此偏愛民主政體，居然會認為普通人的政治語言對于理解政治沒有價值，這頗值得玩味。例如，在聽到執行官獲得了“魅力超凡”的贊揚時，這不僅是一種需要解釋的現象，也是一種需要進行評估的感覺。

第四，政治科學家不應當高估形式分析的可能性。執行官的一個頑固的本質就是非正式的權力，它比任何定義所能預見或加以條理化的權力都要大，研究這種現象可以成為治愈行為主義或其他方法論痼疾的一劑良藥（不過最好是病人知道自己有病）。就一個君主和他的榮耀而言，并沒有多少東西可以讓計量專家清點出來。執行行為的寥寥無幾的規則，恰恰因為它們是體系化的，所以只適用于相互競爭中的平庸表現。在現代政治中，執行官代表著獨一無二的、個性化的和特殊的因素。凡是不承認這些性質，一味堅持清點、合計和形式化的科學，都不可能理解執行權。

最后，政治科學家不應相信民主政體是惟一的政體。做一個有頭腦的民主派，必須能夠拿它的優劣同另一些政體的優劣進行比較。引用溫斯頓·丘吉爾的妙語——民主是一切政體中最不壞的政體——是不會讓政治科學家滿足的，這尤其是因為丘吉爾本人思考過這個問題。只有通過實際比較各種政體，才能認識到現代民主政體在多大程度上是一種打了折扣的民主，是一種混合政體。尤其是在存在著執行權的情況下，政治科學不應當對蒙昧時代君主政體受到的崇敬大驚小怪，也不應當對它出沒于我們中間感到詫異。

一個執行官想有出色的表現，是應當受到科學的訓練，還是應當在“勵志學校”里學習，數年前這仍然是個問題。如今已經很清楚，勝出的是商學院及其手法：執行官已經專業化了。專業化意味著集團化。今天的執行官是由顧問包裝、由官僚機構包圍著的，所以他渴望重溫舊夢，按自己的想法親自做點兒什么。這是藏在他靈魂中的馬基雅維里。他要單打獨斗——既然他是位于頂峰的總統。在這頂峰之上，總統一枝獨秀，是因為他孤身一人；他孤身一人，是因為他一枝獨秀。換言之，把孤身一人混同于獨特性，把獨特性混同于優秀，是一種幻覺。孤身一人的欲望能被誤解為獲得超凡魅力的欲望——后者其實恰恰是它的對立面：是獲得大眾追捧的欲望。但是，假如我們的研究有一個清楚的結論，那么這個結論就是：對執行權的得到公認的需要，等于認可了對優秀品質的需要。這方面的所有權威都證實，不依靠一個至少部分地處在法律之外、不被體制的解釋所左右的執行官，任何法律或體制都不能確保它所要求的行為。不會自動執行的因素不管是什么，它只存在于優秀品質的王國。那么，優秀品質是什么？你們會問。它大概是靈魂的完美——如今這是個不輕松的想法，然而也是個能夠激勵人心、振作精神、恢復健康的想法。

# 參考文獻

Aalders，G. J. D.，“Die Mischverfassung und ihre historische Dokumentation in den Politika des Aristoteles.” Fondation Hardt，Entretiens sur l'Antiquité Classique，vol. 11 (1965).

Adair，Douglass，Fame and the Founding Fathers，T. Colbourn，ed. New York：W. W. Norton，1974.

Allen，J. W.，A History of Political Thought in the Sixteenth Century. London：Methuen，1960.

Appleby，Paul H.，Morality and Administration. Baton Rouge，LA：Louisiana State University Press，1952.

Arnhart，Larry，Aristotle on Political Reasoning. Dekalb，IL：Northern Illinois University Press，1981.

Aubenque，Pierre, La prudence chez Aristote，3rd ed. Paris：Presses Universitaires de France，1986.

Aubonnet，Jean，ed.，Aristote，Politique. Paris：Les Belles-Lettres，1971.

Barber，James D.，The Presidential Character：Predicting Performance in the White House. Englewood Cliffs，NJ：Prentice-Hall，1972.

Barker，Ernest，trans.，The Politics of Aristotle. New York：Oxford University Press，1962.

Barnard，Chester I.，The Functions of the Executive. Cambridge，MA：Harvard University Press，1938.

Baynes，Norman H.，Byzantine Studies and Other Essays. London：The Athlone Press，1955.

Bessette，Joseph and Jeffrey Tulis，eds.，The Presidency in the Constitutional Order. Baton Rouge，LA：Louisiana State University Press，1981.

Blitzer，Charles，An Immortal Commonwealth. New Haven，CT：Yale University Press，1960.

Braun，Egon，“Das dritte Buch der aristotelischen Politik：Interpretaion.” Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften，philos-hist. K1.，247.4 (1965).

Caldwell，Lynton K.，The Administrative Theories of Hamilton and Jefferson. Chicago：University of Chicago Press，1944.

Cardascia，G.，“Machiavel et Jean Bodin.” Bibliothéque d'Humanisme et Renaissance，vol.14 (1943)，pp.129—162.

Carlyle，R. W.，and A. J.，A History of Medieval Political Theory in the West. 6 vols. London：Blackwood，1903.

Ceaser，James W.，“In Defense of Separation of Powers.” In Robert A. Goldwin and Art Kaufman，eds.，Separation of Powers—Does It Still Work? Washington，D.C.：American Enterprise Institute，1986.

Chanteur，Janine. “L'Idée de la loi naturelle dans la République de Jean Bodin.” In Horst Denzer，ed.，Jean Bodin. Munich：Beck，1973，pp.210—212.

Church，William F.，Richelieu and Reason of State. Princeton，NJ：Princeton University Press，1972.

Corwin，Edward S.，The President：Offices and Powers 1787—1957，New York：New York University Press，1957.

——. “Some Aspects of the Presidency.” Annals of the American Academy of Political and Social Science (1941)，pp.122—131.

——. “The Progress of Constitutional Theory between the Declaration of Independence and the Meeting of the Philadelphia Convention.” American Historical Review，vol. 30 (1925).

Cotroneo，Girolamo，“Le Quatrième Chapitre de al Methodus.” In Horst Denzer，ed.，Jean Bodin.Munich：Beck，1973，pp.101—103.

Cox，Richard H.，Locke on War and Peace. Oxford：Clarendon Press，1960.

Cronin，Thomas E.，The State of the Presidency. Boston，MA：Brown，1975.

——. “The Presidency and its Paradoxes.” In Thomas E. Cronin and Rexford G. Tugwell，eds.，The Presidency Reappraised，2nd ed. New York：Praeger，1977，pp.69—85.

Dahl，Robert A.，Dilemmas of Pluralist Democracy. New Haven，CT：Yale University Press，1982.

——. A Preface to Democratic Theory Chicago：University of Chicago Press，1956.

Damiata，Marino，Plenitudo Potestatis e Universitas Civium in Marsilio da Padova. Florence：Studi Francescani，1983.

Diamond，Martin，“The Federalist.” In L. Strauss and J. Cropsey，eds.，History of Political Philosophy. 3rd ed. Chicago：Rand McNally，1972，pp.659—679.

Dry，Murray，“Anti-Federalism in The Federalist.” In Charles R. Kesler，ed.，Saving the Revolution. New York：The Free Press，1987.

Dunn，John，The Political Thought of John Locke. Cambridge：Cambridge University Press，1969.

Epstein，David，The Political Theory of the Federalist. Chicago，IL：University of Chicago Press，1984.

Fernandes-Santamaria，J. A.，The State，War and Peace：Spanish Political Thought in the Renaissance，1516—1559. Cambridge：Cambridge University Press，1977.

Fink，Zera S.，The Classical Republicans，2nd ed. Evanston，IL：Northwestern University Press，1962.

Folz，Robert，L'idèe d'empire en Occident du Ve au XIVe Siècle. Paris：Aubier，1953.

Fortin，Ernest L.，Dissidence et philosophie au Moyen-âge. Paris：Vrin，1981.

——. “Natural Law and Social Justice.” The American Journal of Jurisprudence，

vol. 30 (1985)，pp.1—20.

——. “St. Augustine.” In Strauss and Cropsey，History of Political Philosophy，3rd ed.，pp.176—205.

Franklin，Julian H.，Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory. Cambridge：Cambridge University Press，1973.

Gewirth，Alan，Marsilius of Padua. 2 vols. New York：Columbia University Press，1951.

Gibbons，John P.，Marsilius of Padua's Defender of the Peace. Unpublished doctoral dissertation，Harvard University，1981.

Gilson，Etienne，Dante the Philosopher. London：Sheed and Ward，1948.

Gramsci，Antonio. Note sul Machiavelli. Turin：G. Einaudi，1974.

Grant，Ruth and Stephen，“The Madisonian Presidency.” In J. Bessette and J. Tulis，eds.，The Presidency in the Constitutional Order. Baton Rouge，LA：Louisiana State University Press，1981.

Greenstein，Fred I.，The Hidden-Hand Presidency. New York：Basic Books，1982.

Grignaschi，Mario，“Le rle de l'aristotélisme dans le Defensor Pacis de Marsile de Padoue.” Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse，vol.35 (1955)，pp.310—311.

Gunn，J. A. W.，Politics and the Public Interest in the Seventeenth Century. London：Routledge and Kegan Paul，1969.

Gwyn，W. B.，The Meaning of the Separation of Powers，“Tulane Studies in Political Science，” vol. IX，New Orleans，1965.

Hanke，Lewis，The Spanish Struggle for Justice. Philadelphia：University of Pennsylvania Press，1949.

Hargrove，Erwin C.，Presidential Leadership：Personality and Political Style. New York：Macmillan，1966.

——. “What Manner of Man?”In James D. Barber，ed.，Choosing the President. Englewood Cliffs，NJ：Prentice-Hall，1974.

Harrington，James，The Commonwealth of Oceana. In J. G. A. Pocock，ed.，The Political Works of James Harrington. Cambridge：Cambridge University Press，1977.

Higuera，Henry，The Empire of Love：The Problem of Christian Politics in Don Quixote. Unpublished doctoral dissertation，University of Toronto，1982.

Hinton，R. W. K.，“Bodin and the Retreat into Legalism.” In Horst Denzer，ed.，Jean Bodin. Munich：Beck，1973，pp.303—313.

Hulliung，Mark. Montesquieu and the Old Regime. Berkeley，CA：University of California Press，1976.

Jaffa，Harry V.，“Aristotle.” In Leo Strauss and Joseph Cropsey，eds.，History of Political Philosophy. 2nd ed. Chicago：Rand McNally，1972，pp.64—129.

Kantorowicz，Ernst H.，The King's Two Bodies. Princeton，NJ：Princeton University Press，1957.

Kearns，Doris，“Lyndon Johnson's Political Personality.” In Thomas E. Cronin and Rexford G. Tugwell，ed.，The Presidency Reappraised. 2nd ed. New York：Praeger，1977.

Keohane，Nannerl O.，Philosophy and the State in France. Princeton，NJ：Princeton University Press，1980.

Ketcham，Ralph，Presidents Above Party. Chapel Hill，NC：University of North Carolina Press，1984.

Kluxen，Kurt，Das Problem der Politischen Opposition. Freiburg：K. Alber，1956.

Kramnick，Isaac，Bolingbroke and His Circle. Cambridge，MA：Harvard University Press，1968.

Kristol，William，“The Problem of the Separation of Powers：Federalist 47—51.” In Charles R. Kesler，Saving the Revolution. New York：The Free Press，1987，pp.100—130.

Kurland，Phillip B. and Ralph Lerner，The Founders' Constitution，5 vols. Chicago，IL：University of Chicago Press，1987.

Lagarde，Georges De. La Naissance de l'espirit la?que au déclin du Moyen-âge，5 vols. Paris：Beatrice-Nauwelaerts，1956—1970.

Laslett，Peter，Introduction to his edition of John Locke，Two Treatises of Government. New York：Mentor，1969.

Lasswell，Harold，Politics：Who Gets What，When，How. New York：Meridian，1958.

——. Power and Personality. New York：Viking，1948.

Laurenti，Renato，Genesie formazione della “Politica” di Aristotele. Padova：Cedam，1965.

Lefort，Claude. Le travail de l'oeuvre Machiavel. Paris：Gallimard，1972.

Lewis，Ewart，“The Positivism of Marsiglio of Padua.”Speculum，vol. 38 (1963)，pp.541—582.

Lord，Carnes，“The Character and Composition of Aristotle's Politics.”Political Theory，vol. 9 (1981)，pp.459—478.

Lowenthal，David，“Book I of Montesquieu's The Spirit of the Laws.”American Political Science Review，53 (1959)，485—498.

——. “Montesquieu and the Classics：Republican Government in The Spirit of the Laws.”In Joseph Cropsey，ed.，Ancients and Moderns. New York：Basic Books，1964，pp.258—287.

Lowi，Theodore J.，The Personal President. Ithaca，NY：Cornell University Press，1985.

Machiavelli，Niccolò. Tutte le Opere. Florence：G. Barbèra，1929.

Manent，Pierre，Histoire intellectuelle du libéralisme：dix leons. Paris：Calmann-Levy，1987.

Mansfield，Harvey C. Jr.，Machiavelli's New Modes and Orders. Ithaca，NY：Cornell University Press，1979.

——. The Spirit of Liberalism. Cambridge，MA：Harvard University Press，1978.

——. “Constitutionalism and the Rule of Law.” Harvard Journal of Law and Public Policy，vol.8 (1985)，pp.323—326.

——. “Hobbes and the Science of Indirect Government.” American Political Science Review，vol. 65 (1971)，pp.97—110.

——. “Machiavelli's Political Science.” American Political Science Review，vol. 75 (1981)，pp.293—306.

——. “On the Political Character of Property in Locke.” In Kontos，ed.，Powers，Possessions，and Freedom. Toronto：University of Toronto Press，1979，pp.23—38.

——. “Strauss's Machiavelli.” Political Theory，vol. 3 (1975)，pp.372—405.

——. “The Absent Executive in Aristotle's Politics.”In T. B. Silver and P. W. Schramm，eds Natural Right and Political Right.Durham，NC：Carolina Academic Press，1984，pp.169—196.

——. “The Forms of Liberty.”In Fred E. Baumann，ed. Democratic Capitalism? Essays in Search of a Concept. Charlottesville，VA：University of Virginia，1986，pp.1—21.

——. and Robert Scigliano. Representation：The Perennial Issues，pamphlet published by the American Political Science Association (1978).

Masson，Andre，ed.，Oeuvres complètes de Montesquieu，3 vols. Paris：Nagel，1950.

McDonald，Forest. Novus Ordo Seclorum；The Intellectual Origins of Constitution. Lawrence，KS：University Press of Kansas，1985.

Meinecke，Friedrich，Die Idee der Staatsrson. Munich：R. Oldenbou 1957.

Mesnard，Pierre. L'essor de la philosophie politique au XVIe Siècle. Paris：Boivin，1936.

Meyers，Marvin，ed. The Mind of the Founder. Hanover，NH：University Press of New England，1981.

Moulakis，Athanasios，“Leonardo Bruni's Constitution of Florence .” Rinasimento，XXVI (1986).

Mulagan，R. G.，Aristotle's Political Theory. Oxford：Clarendon Press，1977.

Nardi，Bruno，Saggi di filosofia dantesca. 2nd ed. Florence：La Nuova Italia，1967.

Neustadt，Richard，Presidential Power. New York：John Wiley & Sons，1962.

Newell，W. R.，“Superlative Virtue：The Problem of Monarchy in Aristotle's Politics.” Western Political Quarterly vol. 40 (1987)，pp.159—178.

O'Brien，Conor Cruise，“The Ferocious Wisdom of Machiavelli.” In O'Brien，The Suspecting Glance. London：Faber and Faber，1972.

Pangle，Thomas L.，Montesquieu's Philosophy of Liberalism. Chicago，IL：University of Chicago Press，1973.

Parry，J. H.，The Spanish Theory of Empire in the Sixteenth Century. Cambridge：Cambridge University Press，1940.

Pédech，Paul，La Méthode historique de Polybe. Paris：1964.

Peterman，Larry, “Dante and the Setting for Machiavellianism.” American Political Science Review，vol. 76 (1982)，pp.630—644.

——. “Dante's Monarchia and Aristotle's Political Thought.” Studies in Medieval and Renaissance History，vol. 10 (1973)，pp.3—40.

Piaia，Gregorio. Marsilio da Padova nella Riforma e nella Controriforma. Padua：Atenore，1977.

Pincin，Carlo，Marsilio. Turin：Giappichelli，1967.

Pious，Richard M.，The American Presidency. New York：Basic Books，1979.

Pocock，J. G. A.，The Machiavellian Moment. Princeton，NJ：Princeton University Press，1975.

Polin，Raymond，La Politique morale de John Locke. Paris：Presses Universitaires de France，1970.

Pritchett，C. Herman，“The President's Constitutional Position.” In Thomas E. Cronin and Rexford G. Tugwell，eds. The Presidency Reappraised. 2nd ed. New York：Praeger，1977，pp.3—23.

Qualls，James H.，“Barber's Typological Analysis of Political Leaders.” American Political Science Review，vol. 71 (1977)，pp.182—211.

Quillet，Jeanine，La philosophie politique de Marsile de Padoue. Paris：Vrin，1970.

Rakove，Jack N. “Solving a Constitutional Puzzle：The Treatymaking Clause as a Case Study.” Perspectives in American History，vol. I (1984)，223—281.

——. “The Great Compromise：Ideas，Interests and the Politics of Constitution-Making.” The William and Mary Quarterly，XLIV (1987)，424—457.

Rawls，John，A Theory of Justice. Cambridge，MA：Harvard University Press，1971.

Riker，William H.，“The Heresthetics of Constitution-Making.” American Political Science Review，vol.78 (1984)，pp.1—16.

Riley，Patrick，Will and Political Legitimacy. Cambridge，MA：Harvard University Press，1982.

Robinson，Richard，ed., Aristotle's Politics，Books III and IV. Oxford：Clarendon Press，1962.

Roche，John，“The Founding Fathers：A Reform Caucus in Action.” American Political Science Review，vol. 55 (1961)，799—816.

Ross，W. D.，Aristotle. London：Longman's，1923.

Rossiter，Clinton, The American Presidency. New York：Harcourt，Brace and World，1956.

Rowe，C. H.，“Aims and Methods in Aristotle's Politics.”Classical Quarterly，vol. 27 (1977)，p.160.

Sasso，Gennaro，Studi su Machiavelli. Naples：Morano，1967.

Schlesinger，Arthur M.，Jr.，The Imperial Presidency. New York：Popular Library，1973.

Schmitt，Carl，Die Diktatur. 3rd ed. Berlin：Duncker und Humblot，1964.

Schutrumpf，Eckart，Die Analyse der Polis durch Aristoteles. Amsterdam：Gruner，1980.

Scigliano，Robert，“The War Powers Resolution and the War Powers.” In Joseph Bessette and Jeffrey Tulis，eds.，The Presidency in the Constitutional Order. Baton Rouge，LA：Louisiana State University Press，1981，pp.115—153.

Sedgwick，Jeffrey L.，“James Madison and the Problem of Executive Character.” Polity，XXI (1988)，pp.3—24.

Seliger，Martin. The Liberal Politics of John Locke. London：Allen and Unwin，1979.

Shackleton，Robert，Montesquieu：A Critical Biography. Oxford：Oxford University Press，1961.

——. “Montesquieu，Bolingbroke，and the Separation of Powers.” French Studies，III (1948)，pp.25—38.

Shklar，Judith，Montesquieu. Oxford：Oxford University Press，1987.

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

——. Machiavelli. New York：Hill and Wang，1981.

Storing，Herbert J.，The Complete Anti-Federalist，7 vols. Chicago，IL：University of Chicago Press，1981.

Stourzh，Gerald，Alexander Hamilton and the Idea of Republican Government. Stanford，CA：Stanford University Press，1970.

Strauss，Leo，Natural Right and History.Chicago，IL：University of Chicago Press，1953.

——. The City and Man. Chicago：Rand McNally，1964.

——. The Political Philosophy of Hobbes.Chicago，IL：University of Chicago Press，1952.

——. Thoughts on Machiavelli. Glencoe，IL：The Free Press，1958.

——. What is Political Philosophy? Glencoe，IL：The Free Press，1959.

——. “Notes on Lucretius.” In Liberalism Ancient and Modern. New York：Basic Books，1968.

——. “On the Minos.” In Liberalism Ancient and Modern. New York：Basic Books，1968.

Tarcov，Nathan，Locke's Education for Liberty. Chicago：University of Chicago Press，1984.

——. “Locke's Second Treatise and ‘The Best Fence Against Rebellion.’” Review of Politics 43 (1981)，pp.198—217.

——. “A Non-Lockean Locke and the Character of Liberalism.” In D. MacLean and C. Mills，Liberalism Reconsidered. London：Rowman and Allenheld，1983. pp.130—140.

Thach，Charles C.，Jr.，The Creation of the Presidency，1775—1789. Rev. ed. Baltimore：Johns Hopkins Press，1969.

Tierney，Brian，Religion，Law，and the Growth of Constitutional Thought，1150—1650. Cambridge：Cambridge University Press，1982.

Toscano，Antonio，Marsilio da Padova e Niccolò Machiavelli. Ravenna：Lungo Ed.，1981.

Tuck，Richard，Natural Rights Theories. Cambridge：Cambridge University Press，1979.

Ullmann，Walter，A History of Political Thought：the Middle Ages. London：Penguin Books，1965.

——. The Growth of Papal Government in the Middle Ages. 3rd ed. London：Methuen，1970.

Vanderwaerdt，P. A.，“Kingship and Philosophy in Aristotle's Best Regime.” Phronesis，vol. 30 (1985).

Verniere，Paul，Montesquieu et L'espirit des Lois ou la Raison impure. Paris：Sedes，1977.

Vile，M. J. C.，Constitutionalism and the Separation of Powers. Oxford：Oxford University Press，1967.

von Fritz，Kurt，The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity. New York：Columbia University Press，1954.

von Leyden，W.，Introduction to John Locke Essays on the Law of Nature. 2nd ed. Oxford：Clarendon Press，1958.

Walbank，F. W.，A Historical Commentary on Polybius.Oxford：Clarendon Press，1957.

——. Polybius. Berkeley，CA：University of California Press，1972.

White，Leonard D.，The Federalists. New York：Macmillan，1948.

Winthrop，Delba，Aristotle：Democracy and Political Science. Unpublished doctoral dissertation：Harvard University，1974.

——. “Aristotle and Political Responsibility.”Political Theory，vol.3 (1975)，pp.406—422.

——. “Aristotle on Participatory Democracy.”Polity，vol.11 (1978)，pp.151—171.

Wolin，Sheldon S.，Politics and Vision. Boston，MA：Little，Brown，1960.

Wood，Gordon S.，The Creation of the American Republic，1776—1787. Chapel Hill，NC：The University of North Carolina Press，1969.

Wormuth，Francis D.，The Origins of Modern Constitutionalism.New York：Harper，1959.

Yolton，John，Locke and the Compass of Human Understanding. Cambridge：Cambridge University Press，1970.

Zuckert，Michael P.，“The Recent Literature on Locke's Political Philosophy.” The Political Science Reviewer，V. (1975)，pp.293—298.

# 注釋

#### 簡裝本前言

[[399]](#_399_7) 這里的“品質”，原文是“virtue”，兼有“品德”、“優點”、“優勢”、“美好”等多重含義，是馬基雅維里從羅馬古典作家那兒借用的一個拉丁詞，也是當代政治哲學文獻中使用頻率極高的一個概念，目前常見的譯法有“德性”、“美德”、“品德”和“德行”等等，但在許多文本背景下，它的含義與“道德”有相當大的距離，甚至僅指一個人的“能力”或“才干”，不具任何道德色彩。當馬基雅維里說“virtue of lion and fox”（獅子和狐貍的品質）或“moral virtue”（道德品質）時，這一點表現得尤其明顯。這里差強人意地把它譯為較具中性色彩的“品質”或“優秀品質”，妥當與否，尚待方家指正。——譯注

#### 前言

[[1]](#_1_25) 對這個概念的討論，見第七章187頁；第九章255頁（譯按：指原書頁碼，見本書邊碼，下同）。

[[2]](#_2_25) 馬基雅維里的思想也被馬克思主義所使用，參見葛蘭西的著作，尤其是Antonio Gramsci，Note sul Machiavelli (Turin：G. Einaudi，1974)。

[[3]](#_3_21) J. G. A. Pocock，The Machiavellian Moment (Princeton，NJ：Princeton University Press，1975)；Queentin Skinner，The Foundations of Modern Political Thought，2 vols. (Cambridge：Cambridge University Press，1978).

[[4]](#_4_21) 不那么簡單的是，既作為手段也作為目的的優秀品質，與只作為手段的優秀品質，這兩者之間是有區別的，見Aristotle，Politics，1310a12—22；1337a10—23；1338a9—12。

[[5]](#_5_19) Pocock，Machiavellian Moment，pp.vii—ix，524—526，544—545.

[[6]](#_6_19) 斯金納認為，現代政治思想的基本發現是現代國家，他參照馬克斯·韋伯而不是馬基雅維里對它作了定義；Skinner，The Foundations of Modern Political Thought，I.x，II. 358。

[[400]](#_400_7) 意大利文，引自馬基雅維里《君主論》第21章。——譯注

[[401]](#_401_7) 見《圣經·舊約·撒母耳記上》17.22—51。——譯注

[[402]](#_402_7) 為保持語境的一致性，這里采用直譯。它在口語中的意思是“灰熊隊干得真不錯”。——譯注

#### 導論：執行權的曖昧性

[[7]](#_7_19) 第2條第3款。

[[8]](#_8_19) Kant，Metaphysick der Sitten，Rechtslehre，II. 45.

[[9]](#_9_17) Pacifcus，no.1 (June 29，1793)；The Papers of Alexander Hamilton，Harold C. Syrett，ed. 26 vols. (New York：Columbia University Press，1961—1979)，XV. 33—43；Ferderalist 70.

[[10]](#_10_15) 見Richard M. Pious，The American Presidency (New York：Basic Books，1979)，p.45。

[[11]](#_11_15) Kant，Metaphysick，II.48：這個執行官在三段論中是一個“人”，作為同位格，他又是一個“道德人”。執行權問題為康德的政治和道德哲學提供了一個有益的入口。

[[12]](#_12_13) 切斯特·巴納德對這個概念的用法也是不得要領的。在他看來，“執行過程”是談論執行官的整體組織意識的惟一方式。這個過程是“非邏輯的”，但又是合作的而非專橫的。巴納德的執行官是一個溫和的、組織中的執行官，不過“整體意識”要求他保留決定性行動的可能性。Chester Barnard，The Functions of the executive (Cambridge，MA：Harvard University Press，1938)，ch.16. 在霍布斯把慎思定義為對嗜好和厭惡的替代時，人們也可以看到“執行過程”一詞；但是最后的嗜好被稱為“意志”，它是一種比巴納德的執行更果斷也更怪誕的執行；Thomas Hobbes，Leviathan，W. G. Pogson Smith，ed. (Oxford：Clarendon Press，1909)，ch.6，pp.46—47。 另一個例子見Paul H. Appleby，Morality and Administration (Baton Rouge，La：Louisiana State University Press，1952)，p.87。

[[13]](#_13_13) 另見Clinton Rossiter，The American Presidency (New York：Harcourt，Brace and World，1956)。

[[14]](#_14_13) 普里徹特也是如此，見C. Herman Pritchett，“The President's Constitutional Position”， in Thomas E. Cronin and Rexford G. Tugwell，eds.，The Presidency Reappraised，2nd ed. (New York：Praeger，1977)，pp.3—23。另見Joseph Bessette and Jeffrey Tulis，eds.，The Presidency in the Constitutional Order (Baton Rouge，LA：Louisiana State University Press，1981)；Pious，American Presidency。“字面理論”一詞來自白哲皓（Walter Bagehot），為威爾遜（Woodrow Wilson，Congressional Government，New York，1956，p.30）所引用，紐斯塔特也用過它。Richard Neustadt，Presidential Power (New York：John Wiley & Sons，1962)，p.43；見下面的注[14]。

[[15]](#_15_13) Corwin，The President：Offices and Powers 1787—1957，4th ed. (New York：New York University Press，1957)，p.291. 參見Corwin，“The Progress of Constitutional Theory Between the Declaration of Independence and the Meeting of Philadelphia Convention”， American Historical Review，vol. 30 (1925)，p.521。

[[16]](#_16_13) Arthur M. Schlesinger，Jr.，The Imperial Presidency (New York：Popular Library，1973)，p.169；Theodore J. Lowi，The Personal President (Ithaca，NY：Cornell University Press，1985)，p.211.

[[17]](#_17_13) Corwin，The President，p.307.

[[18]](#_18_13) Neustadt，Presidential Power，pp.7，9—10，179，183. 杰斐遜在第一任總統就職演講中說：總統一職是“所有[官職]中最大的”，是惟一“把握全局”的人。

[[19]](#_19_13) 同上，pp.31，198n1。

[[20]](#_20_13) 同上，pp.33，43。如果“字面理論”的意思是，總統僅僅是字典意義上的執行人，那么對于憲法的形式來說，它就是不適當的。不過可以參見《聯邦黨人文集》第47篇的字面理論。在1976年版的《總統權力》一書中，紐斯塔特再次接近于承認我的觀點：“討價還價的必要，是把正式權力在不同機構之間進行分配的憲政體制的產物。”（p.12）

[[21]](#_21_13) 1960年首次出版的紐斯塔特著作，在創建克羅寧所謂“教科書式總統制”方面，被公認為是最形式主義的，它證明了甚至現實主義也可以（其實是必須）在一種學說中被形式化。Cronin，The State of the Presidency (Boston，MA：Little Brown，1975)，ch.2. 洛維把紐斯塔特的著作明確地當作 “一種新的政府學說”。Lowi，Personal President，p.57.

[[22]](#_22_13) Neustadt，Presidential Power，pp.38，46.

[[23]](#_23_13) 確實非常需要對總統風格的比較研究，文獻中卻嚴重缺少這種研究。

[[24]](#_24_13) 同[16]，pp.9—10。

[[25]](#_25_13) Fred I. Greenstein，The Hidden-Hand Presidency (New York：Basic Books，1982)，pp.5，121n，234—235.

[[26]](#_26_13) Pious，American Presidency，p.422.

[[27]](#_27_13) 同上，p.333。pp.41—46提出的“憲法建構的原則”，在哲學文本的學者看來，可以充當十分出色的過度闡釋的教義。

[[28]](#_28_13) “總統權力之不可簡約的核心，是這個官職的憲法特權。”同上，p.63。

[[29]](#_29_13) 皮奧斯指出，總統派和國會派源于費城的制憲會議。同上，pp.26—27，213。 Montesquieu，The Spirit of Laws，XIX，27；另參見本書第八章。

[[30]](#_30_13) Pious，American Presidency，p.38.

[[31]](#_31_13) 同上，pp.15—17。

[[32]](#_32_13) James D. Barber，The Presidential Character：Predicting Performance in the White House (Englewood Cliffs，NJ：Prentice-Hall，1972).

[[33]](#_33_13) 同上，p.11；Erwin C. Hargrove，Presidential Leadership：Personality and Political Style (New York：Macmillan，1966)，p.3。這個有著曖昧地位的典型特點的主動—肯定型的執行官，經常突破這個矩陣——在這個矩陣之內，他不過是那四種可能性之一——成為對所有執行官做出評判的標準。參見James H. Qualls，“Barber's Typological Analysis of Political Leaders”， American Political Science Review，vol. 71，no. 1（March 1977），p.192；Lowi，Personal President，pp.136—137。

[[34]](#_34_13) Hargrove，Presidential Leadership，p.72.

[[35]](#_35_13) 參見Erwin C. Hargrove，“What Manner of Man?” in James D. Barber，ed.，Choosing the President (Englewood，Cliffs，NJ：Prentice-Hall，1974)，p.18。

[[36]](#_36_13) Harold D. Lasswell，Power and Personality (New York：Viking，1948)，p.54. 參見亞里士多德的類似闡述，Politics 1325a34—37。

[[37]](#_37_13) Lasswell，Power and Personality，p.108.

[[38]](#_38_12) 同上，pp.9—16，174，181。注意此書中對權力的討論是如何從提供和接受暗示轉向更具有刑罰意味的因素。

[[39]](#_39_12) 同上，pp.58—89。不應忽略他把X、Y和Z法官作為愛國者的生動刻畫，見pp.64—87。

[[40]](#_40_12) Hargrove，Presidential Leadership，p.153.

[[41]](#_41_12) M. J. C. Vile，Constitutionalism and the Separation of Powers (Oxford：Oxford University Press，1967)，pp.2，17，33—34，101，135，143；W. B. Gwyn，The Meaning of the Separation of Powers，“Tulane Studies in Political Science，” vol. IX (New Orleans，1965)，pp.26，37，108.

[[42]](#_42_12) 正如斯托林所說，“行政原則既要求執行官的獨立性，同時也表明執行官服從立法機關。另一方面，政治原則意味著執行官在憲法架構內的平等地位（當然不是上級）。美國總統制的智慧的起點，在于認識到它既包含著這些原則，又對它們復雜而微妙的關系做了反思。”Storing，Intorduction to Charles C. Thach，Jr.，The Creation of the Presidency 1775—1789 (rev. ed.，Baltimore：Johns Hopkins University Press，1969)，introduction，p.vii. 另見吉恩斯：“分析性的問題是，不僅要理解總統在哪兒過于強大，也要理解他在哪兒過于軟弱；要澄清‘強大’和‘軟弱’是什么意思，并描述兩者之間的奇妙關系。”Doris Kearns，“Lyndon Johnson's Political Personality”， in Cronin and Tugwell，Presidency Reappraised，p.131. 另見Edward S. Corwin，“Some Aspects of the Presidency”， Annals of the American Academy of Political and Social Sciences，vol. 218 (1941)，pp.122—131.

[[43]](#_43_12) History of the Decline and Fall of the Roman Empire，6 vols. (New York：Everyman ed. n.d)，I.1；參見I.370，IV.131。

[[44]](#_44_12) 在羅斯福與塔夫托有關執行權的十分著名的交鋒中，羅斯福針對其對手的觀點說，“每個執行官……都是人民的管家，有義務積極主動地盡力為人民做事，不能滿足于消極的美德，用餐巾紙保持自己的才華純潔無瑕。”Theodore Roosevelt，Autobiography (New York：Macmillan，1913)，p.389. 但是，“人民的管家”這種說法，除了指用餐巾紙保持西奧多·羅斯福的才華純潔無瑕，使他能夠運用這些才華以外，還能是什么意思呢？它并不比塔夫托的總統是人民的“首席代理”（chief agent）這一說法更大膽。William Howard Taft，Our Chief Magistrate and His Powers (New York：Columbia University Press，1916)，pp.139—144，157. 羅斯福和塔夫托之間的分歧，用塔夫托的話來說就是，總統不能“行使無法被溯及某種具體授權行為的權力”。但是，憲法中的具體授權是很寬泛的，也許比西奧多·羅斯福的未加限定的主張更寬泛，在我們今天，它有可能使他變成民意調查的囚徒。

[[45]](#_45_12) 參見皮奧斯討論“內政綱領的創議權”一章；Pious，American Presidency，pp.147—175。

[[46]](#_46_12) Sheldon S. Wolin，Politics and Vision (Boston，MA：Little Brown，1960)，pp.221—224.

[[47]](#_47_12) 關于統治和代表的區分，見Harvey C. Mansfield，Jr.，“Hobbes and the Science of Indirect Government”， American Political Science Review，vol. 65 (971)，pp.97—110；和 Harvey C. Mansfield，Jr.，and Robert Scigliano，Representation：The Perennial Issues，pamphlet published by the American Political Science Association，1978，pp.15—23。

[[48]](#_48_12) Thomas E. Cronin，“The Presidency and its Paradoxes”，Cronin and tugwell，Presidency Reappraised，pp.69—85.

[[49]](#_49_12) Neustadt，Presidential Power，p.vii.

[[50]](#_50_12) Plato，Crito，50d—51c.

[[51]](#_51_12) Federalist 78. 關于作為“執行權”的司法權，見John Locke，Two Treatises of Government，II.130；Montesquieu，Spirit of Laws，XI.6。

#### 一 亞里士多德：作為王權的執行權

[[52]](#_52_12) Plato，Laws 871d—e，872b—c.被定罪的殺人犯如果從流放中返回，遇害者的親戚、他碰到的第一個公民或審判他的統治者，都可以把他處死。除了殺人的奴隸，不存在執行處決的官職，這意味著公共劊子手本人是一個奴隸（872b8）。

[[53]](#_53_12) Laws 853b2—c3；或者，“是在某個方面”，即在承擔人類責任這個方面，是“可恥的”？

[[54]](#_54_12) Laws 875c—d；另見876c—d，914a，925e—926b，962d。

[[55]](#_55_12) Xenophon，Cyropaideia III.1.27，29（“因你的赦免而逃脫懲罰的人的感激，要比你曾寵愛的人的感激，更值得信賴。”）；III.3.56（“進言者要為怯懦的進言承擔責任”）；V.4.20（“動用你的全部資源進行戰斗”）；V.4.51（“攻擊弱者以威懾強者”）；VIII.2.27（“讓有可能受到審判的人選擇他們的法官”）。

[[56]](#_56_12) 有益的學術綜述見Renato Laurenti，Genesi e formazione della “Politica” di Aristotle (Padova：Cedam，1965)，pp.5—42。羅賓遜說：“事實上，《政治學》很可能是由長文和短評組成的一本文集，但被偽裝成了一部專著。”Richard Robinson，Aristotle's Politics，Books III and IV，ed. by Richard Robinson (Oxford：Clarendon Press，1962)，p.ix. 參見Jean Aubonnet，ed.，Aristotle，Politique (Paris：Les Belles-Lettres，1971)，II.4；C. H. Rowe，“Aims and Methods in Aristotle's Politics”， classical Quarterly，vol. 27 (1977)，p.160；Carnes，Lord，“The Character and Composition of Aristotle's Politics”， Political Theory，vol. 9 (1981)，pp.459—78。 巴克也把《政治學》“是不同文章組成的一本文集或合集，而不是一部專著”視為一個“事實”，但是他警告說，“語調和重點的差別……也許僅僅是不同背景下的差別。”Baker，trans.，The Politics of Aristotle (New York：Oxford University Press，1962)，pp.xxxvii，xlvi. W. D. Ross，Aristotle (London：Longman's，1923)，p.236；W. L. Newman，The Politics of Aristotle，4 vols. (Oxford：Oxford University Press，1902)，II xxix—xxxii.

[[57]](#_57_12) 關于《政治學》第三卷，見Leo Strauss，The City and Man (Chicago：Rand McNally，1964)，ch.1；Harry V. Jaffa，“Aristotle”， in Leo Strauss and Joseph Cropsey，eds.，History of Political Philosophy，2nd ed. (Chicago：Rand McNally，1972)，pp.64—129；Delba Winthrop，“Aristotle and Political Responsibility”， Political Theory，vol. 3 (1975)，pp.406—422，and “Aristotle on Participatroy Democracy”， Polity，vol. 11 (1978)，pp.151—171；Egon Braun，“Das dritte Buch der aristotlelischen ‘Politik’：Interpretation”， Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften，philos-hist，Kl.，247.4 (1965)。

[[58]](#_58_12) 這是前蘇格拉底時代的錯誤，見亞里士多德《政治學》第三卷提到的蘇格拉底的“第二次旅行”（1284b19）。

[[59]](#_59_12) 假如我們是自然的財產（Politics 1254a12—17），那么人人都是自然的奴隸；假如自然歸我們所有（Politics 1256b20—22），人就可以不受限制地自由獲取。可見，奴役和獲取是第一卷中的兩個反映著亞里士多德目的論的曖昧性的主題。

[[60]](#_60_12) Aristotle，Metaphysics 1012b34—1013a24.

[[61]](#_61_12) 參見Politics 1301a29—30，第五卷開頭部分。這里強調了民主政體和寡頭政體的主張的絕對性。

[[62]](#_62_12) Politics 1275a35.近來的討論見Robert A. Dahl，Dilemmas of Pluralist Democracy (New Haven，CT：Yale University Press，1982)，p.98。

[[63]](#_63_12) 或許好人也會對此感到奇怪，除非他是處在一個他能夠成為政治家的政體中。他的職業是對付必然因素。他的處境，假如是由別人統治，可以比作賺錢糊口者的處境。注意，亞里士多德在討論賺錢糊口者以后，又重申了有關好人和好公民的結論。Politics 1273b1—5.Harry V. Jaffa，“Aristotle”， in Strauss and Cropsey，History of Political Philosophy，p.100.

[[64]](#_64_12) 亞里士多德接下來以自由為根據，對正確的政體和偏離正道的政體做了區分，由此表明他對民主派反對意見的贊賞。正確的政體致力于共同福祉，只謀求統治者好處的政體則是專制政體；城邦是一個自由的共同體。我們從教練和領航員的例子看到，共同福祉不需要民主。Politics 1278a1—28；Strauss，City and Man，pp.35—37.

[[65]](#_65_12) 在下一節，亞里士多德把財富和建立在商業契約上的寡頭制城邦與品質加以對比，而此前他是把自由與品質加以對比。Politics 1280a26—1281a9，參見1278a10。

[[66]](#_66_12) 參見Harvey C. Mansfield，Jr.，“Constitutionalism and the Rule of Law”， Harvard Journal of Law and Public Policy，vol. 8 (1985)，pp.323—326；R. G. Mulgan，Aristotle's Political Theory (Oxford：Clarendon Press，1977)，pp.82—88。

[[67]](#_67_12) Politics 1283a16，1283b29—31。反對另一個黨派的主張是一種統治一切的主張，在明確了這一點之后亞里士多德用這個動詞代替了“主張”。

[[68]](#_68_12) Politics 1285a7—15. Delba Winthrop，Aristotle：Democracy and Political Science (unpublished doctoral dissertation：Harvard University，1974)，pp.341—343.

[[69]](#_69_12) Politics 1286a10—16，參見1287a17，34；1269a18—25。這個例子指的是極端保守的埃及的一項與技藝有關的法律，它允許醫生可以在四天后改變自己的療法；但這一法律是不能更改的。

[[70]](#_70_12) Politics 1286a16—20；另見1286b3，1287a15—16。

[[71]](#_71_12) Politics 1286b2—4，1282a39。在這里，群體因為形式上的制度對它的分割而變得溫和。

[[72]](#_72_12) Politics 1287a10. 在這里，法律的修訂應被否定。

[[73]](#_73_12) 參見W. R. Newell，“Superlative Virtue：The Problem of Monarchy in Aristotle's Politics”， Western Political Quarterly，vol. 40 (1987)，pp.175—176。

[[74]](#_74_12) Politics 1287a33；De Anima 414b2—3，432b3—7；參見433a23—27。另見P. A. Vander Waerdt，“Kingship and Philosophy in Aristotle's Best Regime”， Phronesis，vol. 30 (1985)，p.260。

[[75]](#_75_12) 在對王權的研究中，可以看到這種遲疑不決的態度，見1282b23，1284a4，1284a37，1284b17，1284b38，1286a21，1286b8，1286b34，1287b37，1288a5，1288a32。

[[403]](#_403_7) 邦克：1970年代美國電視連續劇《家庭至上》（All in the Family）中的主角，既固執笨拙，又不失敦厚明達，深受一般美國人喜愛。——譯注

#### 二 亞里士多德：在混合政體中缺席的執行人

[[76]](#_76_12) Vile，Constitutionalism and the Separation of Powers，p.22.另見Barber，The Politics of Aristotle (New York：Oxford University Press，1962)，p.193n的警告；和Newman，The Politics of Aristotle，IV.236—238的討論；以及Eckar Schutrumpf，Die Analyse der Polis durch Aristotles (Amsterdam：Gruner，1980)，p.240n4。

[[77]](#_77_12) 關于專制政體的前兩種形式，即蠻族和古希臘的形式，亞里士多德只提到不負責任（unaccountability）作為專制政體的標準；在第三種形式即現代形式中，他又補充上了不顧被統治者的利益。因此，他對當時的自由人抵抗專制表示贊賞，同時也闡明了一點：必須去奉承人們，因為即使他們比別人低劣時，他們也會認為自己同樣出色或更加出色。

[[78]](#_78_12) Politics 1295a3；1293b29。我在翻譯1295a3時遵循了柏拉圖主義者托馬斯·泰勒的觀點。專制除了是一種政體之外，也是政體的一種成分。

[[79]](#_79_12) 這是體操教練或政治科學家的一種關切（1288b16），他們試圖改造訓練對象的欲望，使其接受適合于他們的東西。

[[80]](#_80_10) 他剛剛解釋了斯巴達混合政體的失敗，Politics 1294b12—39。

[[81]](#_81_10) 參見Plato，Laws 757b—3。那個雅典的陌生人一番祈禱之后，勉強接受了抽簽的必然性，沒有保留人類反抗的立場。

[[82]](#_82_10) 在我們今天，這種民主態度由羅爾斯做了表達：“任何人都不應得到更大的自然稟賦，也不應得到在社會中更優越的位置。”John Rawls，A Theory of Justice (Cambridge，MA：Harvard University Press，1971)，p.102.那么，一個人怎么就應當得到他的運氣呢？按這種觀點，作為一個整體的“人類”的權利，取決于人在自然中的優越地位，肯定是不應得的。

[[83]](#_83_10) 對于統治是理性的靈魂的一部分，存在著某種懷疑，因為如我們所知，它是同非理性的靈魂中的“thumos”（精神）聯系在一起的。

[[84]](#_84_10) 以下對第四卷的分析，更詳盡的版本見Harvey C. Mansfield，Jr.，“The Absent Executive in Aristotle's Politics”， in T. B. Silver and P.W. Schramm，eds.，Natural Right and Political Right (Durham，NC：Carolina Academic Press，1984)，pp.169—196。

[[85]](#_85_10) 這個靈魂更像是一種成分，而不是一個整體（1291a24），因為它是若干可能整體的一部分。另見1278b8。

[[86]](#_86_10) 在前面的第四卷（1291a27—31），亞里士多德把慎思和裁決作為靈魂的成分而不是統治加以討論。他在這里又把它們作為統治而不是靈魂的成分，同官職放在一起加以討論。

[[87]](#_87_10) 1291a27—31表明，慎思和裁決可以在城邦的不同成分，或在一個成分內進行，但它不見于官職這個政體的要素之中。在插入的論證中，亞里士多德說明了混合的必要性，以及如何做到這一點。

[[88]](#_88_10) Politics 1297b38. 正如巴克所說（Barker，Politics of Aristotle，p.188n），亞里士多德由此完成了他在第四卷一開始（1289b13—26）提出的綱領的倒數第二項任務。參見Newman，Politics of Aristotle，IV.235。

[[89]](#_89_10) 見Pierre Aubenque，La prudence chez Aristotle，3rd ed. (Paris：Presses Univeritaires de France，1986)，pp.26，111—117；以及Larry Arnhart，Aristotle on Political reasoning (Dealb，Ill.：Northern Illinois University Press，1981)，pp.55—57，71—75。

[[90]](#_90_10) 研究亞里士多德的列表，一定要有正確翻譯，并且要特別留意建立背景的前置詞和連接詞。亞里士多德說：“關于戰爭和和平以及結盟和解除盟約，以及關于法律，關于死刑和流放，和沒收，和審計，慎思是至高無上的。”（1289a4—7）三個“關于”提供了三個背景；“和”以及感覺提供了五個背景；一共九條。“法律”是每一條的核心。

[[91]](#_91_10) Politics 1291a28，這里的背景暗示著必然性和高貴因素的加入。

[[92]](#_92_10) 特別參見De Anima 426b8—427a15，432a16；Metaphysics 990a24，995b2—4，1008b2—1009a5；Nicomachean Ethics 1118a28，1134a31，1165a34；Politics 1289b11，1291a40，1321a30。

[[93]](#_93_10) 一般而言，人們不能僅僅利用一種可能性進行統治。這一發現由亞里士多德在前面第四卷列出的各種民主政體、寡頭政體、貴族政體和城邦政體所證實。這些列出的政體表明，不同的民主政體和寡頭政體可以被理解為全是民主政體或全是寡頭政體，這取決于判斷它們所采用的標準。正如在每一個政體中都可以發現所有的政體一樣，在所有的政體中也可以發現每一種政體。見1291b30—1292b10，1292b10—1293a35。

[[94]](#_94_10) 見Politics 1294b11，1273a18，1317b21。 霍布斯也認為，抽簽（從長嗣繼承抽簽的觀點看）是貴族政體的一條原則。Hobbes，De Cive，III 18。見前面的注[7]。

[[95]](#_95_9) 亞里士多德在這一節結束時表明，他的討論是為了給慎思和至高無上劃定界限。Politics 1299a2—3；另見Nicomachean Ethics 1112b33。

[[96]](#_96_9) 關于神職人員，見Politics 1276b5，1309b18，1328b11，1329a27，1331b5；關于合唱班主持人（chorus-sponsors），見1276b5，1309a19。亞里士多德沒有解釋為何神職人員等不是統治者（Aubonnet，Politique II.326n3；Newman，The Politics of Aristotle，IV.256），因為這是個十分微妙的問題。

[[97]](#_97_9) 亞里士多德將這種沒有結論的討論導向一種“推理性的探索”（dianoetic inquiry）。見Eudemian Ethics 1249b10—17；Metaphysics 982a18，1072b2—14；Physics 184a15。

[[98]](#_98_9) 因此亞里士多德接下來便討論了貴族政體中的官職，Politics 1300a4—6。

[[99]](#_99_9) Federalist 72.

[[100]](#_100_9) Plato，Republics 557d.

[[101]](#_101_9) Politics 1300a20；參見1294a35—1294b40。另見G. J. D. Aalders，“Die Mischverfassung und ihre historische Dokumentation in den Politika des Aristotles”， Fondatin Hardt，Entretiens sur l'Antiquité Classique，vol. 11 (1965)，p.209。

[[102]](#_102_9) 這種補充反映在亞里士多德補充上民主模式和寡頭模式的做法之中。他說：“這樣一來，模式就變成了同兩種綜合體相分離的十二個。”可以用這把鑰匙清點出這十二種模式：1）全體人，2）某些人，3）來自于全體人，4）來自于某些人，5）投票，6）抽簽，7）輪流統治。由此得出：135，136，145，146，175，176；235，236，245，246，275，276。沒有提供145，146和276，但應當被算在內：全體人是來自某些人，而某些人反過來又是來自一個部類。兩個“綜合體”即：a)輪流統治的某些人和來自全體的某些人，以及b)由投票產生的某些人和由抽簽產生的某些人，反映著被選者和選擇者的兩種觀點：民主政體和寡頭政體。它們被分離開，因為它們的分離是在貴族政體中得到克服的。

[[103]](#_103_9) Newman，Politics of Aristotle，IV.269.

[[104]](#_104_9) 另見Politics 1281b31—1282a24，1287a10—26；Nicomachean Ethics 1112b32，1141b34； John Locke，Two Treatise of Government，II.7—13。

[[105]](#_105_9) De Anima 926b8—927a15；Metaphysics 995b2—4，1008b2—1009a5；Rhetoric 1354a36—b8. Winthrop，“Aristotle on Participatory Democracy”， p.170.

[[106]](#_106_9) 靈魂之美和肉體之美是分不開的。所以亞里士多德才帶著理解的語氣說，“不易看到”靈魂之美。Politics 1254b39.

[[107]](#_107_9) 他提供的最后兩個原因是獲利和榮譽，不過他指出獲利要與另一些原因加以比較，也就是說，當它是一個榮譽問題時。Politics 1302a32—1302b2.

[[108]](#_108_9) 論民主政體，見Politics 1317a11—1320b17；論寡頭政體，見1320b17—1321b3；亞里士多德沒有提到來自于“中層公民”并建立了民主政體的梭倫這個例子，1296a19。 參見Athen Constitution 12—13。

[[109]](#_109_9) 從字面上看，是指一天、兩天或三天——也許是在和柏拉圖的對話中？Politics 1319b33—37。

[[110]](#_110_9) Politics 1321a36—40；參見1318b17。請注意，這種品質導致第二種必要的官職，維護可能倒塌的房屋；1321b20。有意思的是，眾神并不維護他們自己的房屋，第十二種官職除了另一些職責外，也必須給他安排這一職責。

[[111]](#_111_9) Politics 1321b8：“oikeisthai”的意思是管理自己的事務；這是熱愛榮譽者的私人事務。它也可以指“遷入新居”。

[[112]](#_112_9) Politics 1321b41—1322a2. 這幾乎是最必要也是最艱巨的官職，因為假如從最廣義上把“市場”理解為人類同所有事物的交流，對第一種官職就可以如此認為。

[[113]](#_113_9) Politics 1322a7；Nicomachean Ethics 1180a21. Newman （Politics of Aristotle，IV.557）參考了Plato，Crito，50b。

[[114]](#_114_9) 亞里士多德在第七卷說，法官是城邦的必要任務中最必要的任務；1328b13。

[[115]](#_115_9) Politics 1322a10；參見1322a1。這個古怪的類別可以包括那些就更高意義上的“archai”從事寫作的人；因為在從事有關自然和人的初始原則的寫作時，就像亞里士多德能夠把自己等同于隱晦寫作一樣，他們很難避免把自己等同于眾神。

[[116]](#_116_9) Politics 1284b31. 這里的第十一種官職是照料眾神的人，但并不執行他們的命令。

[[117]](#_117_9) Politics 1322a23—26. 卑鄙小人能從看管犯人中獲得巨大的利益，假如在這樣做時能夠進行統治的話，1322a3。關于卑鄙小人，見1254b1。雖然蒙田比亞里士多德更坦率，他在下面這段極盡冷嘲熱諷之能事的話里，盡管語調不同，卻把握住了他的精神。請注意，就蒙田的現實主義而言，他沒有背叛馬基雅維里式的把卑鄙小人和君子混為一談的做法：“每個政府都有一些必要的官職，不僅卑鄙，而且邪惡；種種罪惡各得其所，被用來維護我們的團結，就像維護我們健康的毒藥一樣。既然它們滿足著我們的需要，共同的必要性抹煞了它們真正的品質，從而使它們變得可以原諒，所以必須允許強壯而勇敢的公民去發揮這種作用，他們為自己的國家而犧牲自己的榮譽和良知，就像另一些長者犧牲自己的生命一樣。我們這些較軟弱的人，還是去擔任那些較為輕松的職務吧。公共利益需要人們背叛、說謊和殺人；讓我們把這項使命交給那些人吧。”（Montaigne，Essays III.1）

[[118]](#_118_9) Tocqueville，Democracy in America II；IV.7；Harvey C. Mansfield，Jr.，“The Forms of Liberty”， in Fred E. Baumann，ed.，Democratic Capitalism? Essays in Search of a Concept (Charlottesville，VA：University of Virginia，1986)，pp.1—21.

[[119]](#_119_9) 從修昔底德和柏拉圖那兒可以看到對早期雅典暴君的遮遮掩掩的贊揚。Thucydides，I.20；VI.54—55；Leo Strauss，“On the Minos”， in Liberalism Ancient and Modern (New York：Basic Books，1968)，pp.74—75.

[[404]](#_404_7) 這句話以及下文中出現的“天性”和“自然”是同一個詞“nature”。作者經常借助這種一詞多義來闡述自己的觀點，另兩個典型的例子是“archē”（原則/官職）和“executive”（執行/處決）。——譯注

#### 三 原始形態的執行官

[[120]](#_120_9) 見Pierre Manent，Histoire intellectuelle du Libéralisme：dix LeÇon (Paris：Calmann-Levy，1987)，pp.18—19。

[[121]](#_121_9) “一個自動制約體系”，F. W. Walbank，Polybius (Berkeley，CA：University of California Press，1972)，p.150；另見Kurt von Fritz，The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity (New York：Columbia Univeristy Press，1954)，pp.183，219；Polybius，Histories VI.11—18。不過也應參看VI.10.6，波里比烏斯在這里提到，利庫爾戈斯的混合政體中存在著一個各種品質的混合體。

[[122]](#_122_9) Polybius，I.2.8，35.9；III.47.8；VI5.2；IX.2.4；XII.25e1，27a1；XXX.17.1；XXXIX，1.4. 參見Walbank，Polybius，pp.56—57，66—73；Walbank，A Historical Commentary on Polybius (Oxford：Clarendon Press，1957)，pp.6—16；Paul Pédech，La Méthode historique de Polybe (Paris：1964，pp.25—29；von Fritz，Mixed Constitution，pp.40—44。

[[123]](#_123_9) 馬基雅維里借用了波里比烏斯，但有嚴重的篡改，見Machiavelli，Discourses on Livy I.2；參見Harvey C. Mansfield，Jr.，Machiavelli's New Modes and Orders (Ithaca，NY：Cornell University Press，1979)，pp.32—41。Montesquieu，Spirit of Laws，IV.8；另見Oeuvres completes de Montesquieu，Andre Masson，ed.，3 vols.(Paris：Nagel，1950) II.493，III.1218。

[[124]](#_124_9) Polybius，I.1—2，4，11；VI.2.8—9. 參見Walbank，Polybius，p.28；Pédech，La Méthode，p.30。

[[125]](#_125_9) Polybius，VI.5.1—4. 這一承認并沒有使波里比烏斯免于我們時代的指責，說他沒有直接了解柏拉圖的著作，或根本就不拿它當回兒事；參見Walbank，Commentary，pp.2，645，650，657；Polybius，pp.32—33。

[[126]](#_126_9) Caput civilis prudentiae；Cicero，Republics II.25.45.

[[127]](#_127_9) 波里比烏斯提到了天生的有害之物，如鐵器的銹和樹木的蠹蟲：自然的優點以及來自于這種優點的自然的退化；VI.10.3。

[[128]](#_128_9) Polybius，VI.10.6，13—14；參見Aristotle，Politics 1324b5—10。

[[129]](#_129_9) 關于波里比烏斯的混合政體，見von Fritz，Mixed Constitution，chs. 4，8；Walbank，Polybius，pp.144—150。

[[130]](#_130_9) 見Polybius，I.1.5，3.4，4.1—2 (參見I.63.9)；VI.2.3。

[[131]](#_131_9) 波里比烏斯所理解的“kata physin”經常被錯誤地理解為現代意義上具有必然性或決定性的“自然法”。參見VI.10.12—14，57.1。Walbank，Polybius，pp.142，145—146；von Fritz，Mixed Constitution，p.84。“自然之必然性”（tes physeos ananke，VI.57.1）是衰敗和變化，但是循環的規律性雖然可以被政治家所預見，卻不是（現代）科學家能夠預測的。循環的變化“自然而必然地”（anankaios kai physikos，VI.10.2）出現，這個事實對波里比斯來說，并不意味著必然的就是自然的。

[[132]](#_132_9) 關于斯巴達，見Polybius，VI.48.2—3，但是他沒有評論羅馬的教育。參見Cicero，Republic IV.3：年輕人的教育是“我們的客人波里比烏斯譴責我們的制度忽略的事情”。

[[133]](#_133_9) 波里比烏斯不像亞里士多德，而是像柏拉圖那樣，并沒有從現實政體中尋找最佳政體。因此，羅馬政體中的三種成分，不能像亞里士多德《政治學》第四卷所說的那樣，對應于個人靈魂的三種功能。參見Polybius，VI.48.3，這里討論了立法和利庫爾戈斯的遠見卓識。

[[134]](#_134_9) Cicero，Republic II.16.30，21.37.

[[135]](#_135_9) 參見Walbank，Polybius，p.149，他對這種“考古學”持一種敏銳的懷疑論觀點，波里比烏斯并沒有這樣說過，它是今天的學者根據寥寥無幾的“可憐遺跡”想像出來的（Pédech，La Méthode，p.313）。西塞羅有時承認波里比烏斯的幫助，所以人們設想他對羅馬早期歷史的解釋（Republic II.1—37）是以波里比烏斯著作為基礎，雖然對此西塞羅本人非但不承認，還予以否認（II.1.3，11.21）。西塞羅不承認借用，這正可用來填充波里比烏斯沒有明言的考古學！這就是在確定一個文本時，用精巧的設計取代反思文本時發生的事情。

[[136]](#_136_9) Polybius，VI.19—42，論軍隊，比較VI.11—18的論政體。

[[137]](#_137_9) “波里比烏斯有著把成功等同于道德價值的傾向。”Walbank，Polybius，p.178.

[[138]](#_138_9) 波里比烏斯對斯巴達和克里特做了比較（VI.45—47），把羅馬和迦太基做了比較（VI.52—56），但是沒有拿斯巴達和羅馬進行比較。

[[139]](#_139_9) 馬基雅維里在借用波里比烏斯但做了篡改的一段話（Discourses on Livy I.2）中說，一個國家很難安然度過循環的變化，因為它很快就會成為一個秩序更好的鄰邦，即一個為了獲取而組織起來的鄰邦的犧牲品。

[[140]](#_140_9) Rousseau，On the Social Contract IV 6；Marx，The Civil War in France，intro.，III；Critique of the Gotha Program，IV；letter to Joseph Weydemeyer，March 5，1852.

[[141]](#_141_9) 見Herbert J. Storing，The Complete Anti-Federalist，7 vols. (Chicago：University of Chicago Press，1981)參考文獻中的“獨裁”條。

[[142]](#_142_9) Karl Schmitt，Die Diktatur，3rd ed. (Berlin：Duncker und Humblot，1964)，pp.6—13.

[[143]](#_143_9) 羅馬的獨裁官有希臘人的“aisymnetai”作為他的前輩，亞里士多德曾把它作為選舉產生的暴君加以討論（Politics1285a29—42，1295a11—17）。他似乎反對這些人，將其作為“古代希臘”的特點，所以它是過時的，類似于在野蠻人中間看到的君主政體，后者實行奴隸制，并且愿意忍受不負責任的統治。我們已經知道，亞里士多德本人持有一種更微妙的觀點，他考慮到了所有統治中的專制政體因素，但他拒絕以任何方式去規范或鼓勵這種因素。

[[144]](#_144_9) “單獨一人”這個概念，見Machiavelli，Discourses on Livy I.9，33。博丹的引文見Richard Knolles的英譯本（1606）。Jean Bodin，The Six Books of a Commonweale，K. McRae，ed. (Cambridge，MA：Harvard University Press，1962)，p.716. 法文原文不太符合我們的目的：“faire”（法文：做）而不是“執行”，“un personnage”（法文：一個人）而不是“單獨一人”。

[[145]](#_145_9) 塔西佗的原文見Annals I.6 (我要感謝Eve Adler為我指出了出處)。在塔西佗的書中，這段話涉及的不是偉大事業，而是卑鄙的謀殺；不是一個獨裁官，而是皇帝。并且它不是以塔西佗的名義，而是以一個自私的律師的名義說的。對于利用環境中的恐懼和仇恨犯下的“這個新君主國的頭號罪行”，塔西佗表達了他的蔑視，而這正是馬基雅維里可能會加以利用的環境。

[[146]](#_146_9) 波里比烏斯的第六卷的不完整性，并沒有減少這里刪除獨裁官的重大意義。

[[147]](#_147_9) Livy，II.18，30；III.20.8；IV.17.8，26.6，56.8；VI.38.3；VIII.32.3.

[[148]](#_148_9) 另見普魯塔克在描述獨裁者時說的“一個強健的頭腦”，Life of Camillus，18.6。

[[149]](#_149_9) 《羅馬人書》13.4，KJV。《新約》中的希臘人用來表示“臣仆”的“Dikonos”一詞，亞里士多德是用來指卑賤的侍從，Politics 1333a8。

[[150]](#_150_9) Ernst H. Kantorowicz，The King's Two Bodies (Princeton，NJ：Princeton University Press，1957)，pp.89—93，456，對它的解釋見Manent，Libéralisme，p.29n。

[[151]](#_151_9) “一個羅馬人的皇帝這一概念，是教皇設立一個全面的助手、一支執行其計劃的強大軍隊的手段。”Walter Ullman，A History of Political Thought：the Middle Ages(London：Penguin Books，1965)，p.95.

[[152]](#_152_9) 同上，pp.32，45—47。Walter Ullmann，The Growth of Papal Government in the Middle Ages，3rd ed. (London：Methuen，1970)，pp.31—36. Norman H. Baynes，Byzantine Studies and Other Essays (London：The Athlone Press，1955)，pp.48—50，55，168—172.

[[153]](#_153_9) Ullmann，History，pp.65，93—95，39；Papal Government，p.1. Robert Folz，L'idée d'empire en Occident du Ve au XIVe Siècle (Paris：Auber，1953)，pp.17—18，29.

[[154]](#_154_9) Ullmann，History，pp.60—63；Folz，L'idée d'empire，pp.19—22.

[[155]](#_155_9) Papa a nemine judicatur，Ullmann，History，pp.29，106，Papal Government，p.48

[[156]](#_156_9) Machiavelli，Florentine Histories I.11，參見I.9。盡管馬基雅維里的嘲諷和批評，他對教皇制度還是十分尊重的。其實可以說，他是用自己的批評去掩蓋自己的尊重。參見Prince，11。

[[157]](#_157_9) 以下闡述大大受益于Ernest L. Fortin，“Natural Law and Social Justice”， The American Journal of Jurisprudence，vol. 30 (1985)，pp.1—20。

#### 四 神學政治學的執行官

[[158]](#_158_9) 在Summa Theologica 中(Ia IIae 94.3)，自然法與優秀品質既聯系在一起，又有區別。

[[159]](#_159_9) I. T. Eschmann在《論王權》一書的導言中，把它的寫作時間定在1260—1265年之間，見St. Thomas Aquinas，On Kingship，G. B. Phelan trans. （Toronto：The Pontifical Institute of Medieval Studies，1949），introduction，p.xxx。

[[160]](#_160_9) 阿奎那本人也屬于開創者的類型。他寫了一本書，他在《論王權》的獻辭中運用自己的能力（ingenium）說話，而他的著作從起始到展開直到完成，都依靠神的幫助。

[[161]](#_161_9) R. W. and A. J. Carlyle，A History of Medieval Political Theory in the West，6 vols. (London：Blackwood，1903)，V.348—354. Thomas Aquinas，Summa Theologica IIa IIae 60.6.3.

[[162]](#_162_9) 見Ullmann，History of Political Thought，p.110。

[[163]](#_163_9) Ernest L. Fortin，Dissidence et philosophie au Moyen-Age (Paris：Vrin，1981)，pp.98—99；關于兩把劍的學說，見Dante，Monarchy III.9。

[[164]](#_164_9) 這是對《論君主政體》第三卷提出的論題的第九條論證。它是來自于理性的論證，而這種理性暴露出兩種權威——即教皇和皇帝——必然混淆實質性的形式和偶然的形式；因此，僅僅求助于理性，既不能維護也不能推翻任何特定的權威。

[[165]](#_165_9) 參見Fortin，Dissidence，ch.5，以及其中提到的文獻。

[[166]](#_166_9) Fortin，Dissidence，p.126.

[[167]](#_167_9) 注意但丁用來指帝國統治的新詞：“imperiatus”，見Monarchy III.11；參見Fortin，Dissidence，pp.99—100；Kantorowicz，Two Bodies，p.458。

[[168]](#_168_9) 參見Larry Peterman，“Dante's Monarchia and Aristotle's Political Thought”， Studies in Medieval and Renaissance History，vol.10 (1973)，pp.3—4。

[[169]](#_169_9) 注意Monarchy I.2中“typo”的用法；在I.3，形式被表述為目的的結果。

[[170]](#_170_9) 參見Etienne Gilson，Dante the Philosopher (London：Sheed and Ward，1948)，p.178。

[[171]](#_171_9) 阿奎那也如此認為，見Thomas Aquinas，Summa Theologica Ia 79.11。

[[172]](#_172_9) 但丁在Monarchy I.3提到了阿威羅伊對亞里士多德《動物學》的評論，不過他本人超越了在哲學家群體中落實智力品質的做法，而是在政治群體中同時落實智力品質和道德品質。關于但丁《論君主政體》中的阿威羅伊主義，參見Fortin，Dissidence，pp.99—102；Gilson，Dante，pp.168—71；Bruno Nardi，Saggi di filosofia dantesca，2nd ed. (Flornce：La Nuova Italia，1967)，p.229—244；以及十四世紀但丁的反對者Guido Vernani，De reprobatione Monarchiae (1327)。

[[173]](#_173_9) 這個問題是以稍有不同的措辭指出的。但丁宣布，他在第一卷的目的是要說明世俗君主“對于現世利益是必要的”（I.2），在他提供的十一條證據中，有十條重復了一個教條或說法，即君主政體對于現世的利益“看來是必要的”（I.9）或“對于現世的最佳利益”是必要的（I.11，13）。但是在涉及需要在兩個君主之間做出判斷的第六條（中間的一條）證據中，我們僅僅發現君主對于現世是必要的。是否像但丁的教義所表示的那樣，人類的品質是自然之善的成果，所以要感謝自然呢？或者，我們是否可以從中間那條證據得出自己的線索，設想人類的品質對于這個世界是必要的，所以自然要感謝人類之善呢？在后一種可能性中，強加于人類的自然“原則”被顛倒了過來，變成了人類自由和自治的原則。就像亞里士多德的論述一樣，自我統治的手段是人類建立秩序的能力；形式原因的重要性（與亞里士多德的《政治學》相反，在但丁的《論君主政體》中這種重要被降低了），被謹慎地——不那么醒目地，以防它意味著太多的自由——引入但丁的論證。完整的研究必須解釋從第二條論證（Monarchy，I.6）——形式在這里表現為最終原因的結果（同I. 3中所說一樣）——走向有關統治的第九條論證（I.13）——代理人在這里要展現他本人的面貌（參見I. 8，III. 15）——的過程。但丁的十一條論證并不是各自獨立、互無關聯的；存在著一個對這些論證的論證。

[[174]](#_174_9) 見Monarchy III. 8對“omnia”的含義的討論。

[[175]](#_175_9) 在《論君主政體》中，但丁對政府的指導很少談到自然法。與我們今天傾向于認為的不同，自然法與其說是凌駕于人類法之上的權威，不如說是保護著人法不受神法的入侵。見Monarchy II.7，III.13，這里對自然法和神法做了區分；在I.14提到的共同法，沒有被稱為自然法。

[[176]](#_176_9) Fortin，Dissidence，pp.100—101.

[[177]](#_177_9) 我們從Monarchy II. 3了解到，貴族身份部分地是一種約定；從III.4了解到，權威絕不等于它的來源；從III.12知道了“父親”是一種偶然的形式。

[[178]](#_178_9) 注意Monarchy III. 16中倉促宣布的由天命規定的人的兩個目的。在這里，但丁的自然目的論是根據對傳統權威的需要而做了重申。

[[179]](#_179_9) 但丁從未給教皇討要過馬基雅維里在解釋“徹頭徹尾的惡”（見Discourses on Livy，I. 27）時所要求的那種威嚴。Fortin，Dissidence，p.176； 參見Marsilius of Padua，Defender of the Peace II.28.29。關于但丁同馬基雅維里的關系，見Larry Peterman，“Dante and the Setting for Machiavellianism”， American Political Science Review，vol. 76 (1982)，pp.630—644。

[[180]](#_180_9) John P.Gibbons，Marsilius of Padua's Defender of the Peace (Unpublished doctoral dissertation，Harvard University，1981)，p.53；我從這項出色的研究中受益匪淺。當馬西利烏斯在《和平的捍衛者》I.4.3引用亞里士多德的人人都有天生的政治沖動（1253a29）這一結論時，他很接近于引用亞里士多德對人的定義。但是亞里士多德接下來立刻表明，這種天生的沖動是不夠的，因為必須有人去組織城邦。參見Antonio Toscano，Marsilio da Padova e Niccolò Machiavelli (Ravenna：Lungo ed.，1981)，p.49；Alan Gewirth，Marsilius of Padua，2 vols. (New York：Columbia University Press，1951)，I 90；Georges de Lagarde，La Naissance de l'esprit laique au déclin du Moyen-âge，5 vols. (Paris：Beatrice-Nauwelaerts，1956—1970)，III 323；Marino Damiata，Plentitudo Pottestutis e Universitas Civium in Marsilio da Padova (Florence：Studi Francescani，1983)，pp.148—149。

[[181]](#_181_9) Thomas Aquinas，Summa Theologica IIa IIae.50.1 ad 1；85.1 ad 5；60.1 ad 4.

[[182]](#_182_9) Thomas Aquinas，Commentary on Aristotle's Ethics VI.7，1197—1199；參見Aristotle，Nicomachean Ethics 1141b24—27。

[[183]](#_183_9) Hervaeus Natalis，De iurisdictione (Munich：Max Hueler，1959)，p.15；Brian Tierney，Religion，Law，and the Growth of Constitutional Thought，1150—1650 (Cambridge：Cambridge University Press，1982)，p.45.

[[184]](#_184_9) Gewirth，Marsilius I.232—234，這里引用了Giles of Rome，De ecclesiastica potestae II.5；James of Viterbo，De regimine Christiano II.8，10；Augustinus Triumphus，Summa de ecclesiastica potestate I.1，7；Alvarus Pelagius，De planctu ecclesiae I.13。

[[185]](#_185_9) 關于“pars valentior”（更有分量的成分），見Gewirth，Marsilius I.182—199；Lagarde，Naissance III.141—145；Damiata，Plenitudo，pp.166—169；Jeannine Quillet，La philosophie politique de Marsile de Padoue (Paris：Vrin，1970)，pp.93—99；Strauss，Liberalism，p.191。

[[186]](#_186_9) 見Gewirth，Marsilius I.3—6的引文；Eesty Lewis，“The ‘Positivism’ of Marsiglio of Padua”， Speculum，vol.38 (1963)，pp.541—582。

[[187]](#_187_9) 按亞里士多德的觀點，神職人員是城邦的一部分，但不是作為教師；Politics 1328b11。另見Strauss，Liberalism，p.187。

[[188]](#_188_9) 注意施特勞斯重復了若干次的“在政治哲學的界限之內”這個說法，Strauss，Liberalism，pp.185—201。

[[189]](#_189_9) Defender of the Peace II.16.17，對它的評論見Strauss，Liberalism，p.201n8。“教派”在《和平的捍衛者》中出現了十三次。

[[190]](#_190_9) Defender of the Peace I.5.13；II.11；Gibbons，Marsilius，p.78.

[[191]](#_191_9) Defender of the Peace I.17.10可以作為但丁的參考文獻；至少馬西利烏斯提到的戰爭和傳染病的功效，清楚地表明了直截了當和迂回方式之間的差別。見Gewirth，Marsilius I.127。

[[192]](#_192_9) 見Defender of the Peace I.5.9，在這里獲得物被稱為財寶，即維護而不是獲得，沒有提到奴隸。

[[193]](#_193_9) 見Defender of the Peace I.5.8對亞里士多德的錯誤引述；注意，I.3.3—4，7.1沒有提到奴隸制，而在I.4.1提到了“野獸和奴隸”，仿佛奴隸是亞人種。Gewirth，Marsilius I. 177—178.

[[194]](#_194_9) 參見mario Grignaschi，“Le rØle de l'aristotélisme dans le Defensor Pacis de Marsile de Padoue”， Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse，vol.35 (1955)，pp.310—311。

[[195]](#_195_9) 見注[24]；Defender of the Peace I.1.6。

[[196]](#_196_9) Defender of the Peace I.9.5.

[[197]](#_197_9) 關于這兩個用來表示權力的詞，見本書第六章，171—172頁。霍布斯始終如一地把“potestas”等同于“potencia”。

[[198]](#_198_9) 參見Carlo Pincin，Marsilio (Turin：Glappichelli，1967)，p.75。亞里士多德說，這個叫泰奧龐普的國王是兩個同時統治著斯巴達的國王之一（Politics 1313a25）；因此泰奧龐普從一開始就沒有“全權”。馬西利烏斯說到這個叫泰奧龐普的國王，表明他讀過亞里士多德，以及是如何讀亞里士多德的：他注意到了名字和細節。關于如何解讀馬西利烏斯，見他的偉大荷蘭對手Albertus Pighius，Hierarchia ecclesiastica (1538)， 是他說出了這一正確的評價：“Fuit homo Aristotelicus magis quam Christianus”。Gibbons，Marsilius，p.19；Gregorio Piaia，Marsilio da Padova nella Riforma e nella Controriforma (Padua：Atenore，1977)，p.294.

[[199]](#_199_9) Defender of the Peace I.6.9中所談論的“靈魂”構成出自身體的防衛。

[[200]](#_200_9) 他們未必是與那些被稱為審慎精明的有閑人士（Defender of the Peace 1.12.2）相同的人。

[[201]](#_201_9) 關于Defender of the Peace I.14，見Gibbons，Marsilius，ch.3。

[[202]](#_202_9) Defender of the Peace I.14.10. 因此，馬西利烏斯不理解亞里士多德的困境：是精明審慎的人更可取，還是一個擔任官職的具有道德品質的人更可取？（Politics 1309a33）見Gibbons，Marsilius，p.175。

[[203]](#_203_9) Defender of the Peace I.16.7，21. I.16.21這里包含著七條西塞羅引文的第四條，還有一次提到執政官西塞羅，I.14.3。參見馬基雅維里對西塞羅的批評，Discourses on Livy I.52。另見Toscano，Marsilio，pp.93—94。

[[204]](#_204_9) Gibbons，Marsilius，p.75.

[[205]](#_205_9) 或是指在求知和統治之間的——在學習政治科學這個意義上的——裁決？Defender of the Peace II.2.8. 與第一篇相比，在第二篇中法官比立法者更突出，這同自然和自然正義在第二篇中有著更顯著的地位相一致。

[[206]](#_206_9) 注意，馬西利烏斯在這里沒有提到最杰出者的品質或知識；參見Defender of the Peace I.9.7，15.3；II.8.6。

[[207]](#_207_9) Skinner，Foundations of Modern Political Thought I.18—22，52—65.在斯金納看來，馬西利烏斯為意大利各共和國提供了“意識形態支持”（I.18）。奇怪的是，他沒有評論馬西利烏斯同巴伐利亞國王路德維希的關系。

[[208]](#_208_9) Leo Strauss，Thoughts on Machiavelli (Clencoe Ill.：The Fress Press，1958). 對該書的評論，見Harvey C. Mansfield，Jr.，“Strauss's Machiavelli”， Political Theory，vol. 3 (1975)，pp.372—405。當波科克在1975年出版他的著作（Pocock，The Machiavellian Moment）時，他尚不能參考施特勞斯的任何著作，但是就斯金納而言，比較一下他的《現代政治思想的基礎》（Skinner，Foundations of Modern Political Thought，1978）和《馬基雅維里》（Skinner，Machiavelli，New York：Hill and Wang，1981），即可看到施特勞斯的影響的顯著增長：前者只有一次提到施特勞斯，而后者卻既以施特勞斯為始，也以他為終。在前一本著作中，斯金納先是把施特勞斯庸俗化，繼之又指責施特勞斯“庸俗化”。后一本著作更為嚴肅地看待施特勞斯，雖然沒有在書目中推薦他的著作。第一位嚴肅評價施特勞斯這部著作的學者是勒福（Claude Lefort，Le Travail de l'oeuvre Machiavelli (Paris：Gallimard，1972)，pp.259—305。

#### 五 馬基雅維里和現代執行官

[[209]](#_209_9) Machiavelli，D II.5；FH V.1. 參見Harvey C. Mansfield，Jr.，Machiavelli's New Modes and Order，A Study of the Discourses on Livy (Ithaca，NY：Cornell University Press，1979)，pp.55—56，60—61，202—206，299—300；“Machiavelli's Political Science”， The American Political Science Review，vol. 75 (1981)，pp.301—302。馬基雅維里的著作引用時略為P[The Prince(《君主論》)]；D[Discourses on Livy(《論李維)》]；FH[Florntine Histories(《佛羅倫薩史》)]；AW[The Art of War(《兵法》)]。所注頁碼的版本是Niccolò Machiavelli，Tutte le Opere (Florence：G. Barbèra，1929)。

[[210]](#_210_9) St. Augustine，City of God I.1，7；Letters 137，138. Ernest Fortin，“St. Augustine”， in Strauss and Cropsey，History of Political Philosophy，3rd ed.，pp.198—203.

[[211]](#_211_9) 馬基雅維里的意思是，布魯圖斯做出這種犧牲是為了自己的私利，但丁則說他這樣做是為了公益。Dante，Monarchy II.5；參見Mansfields，Machiavelli's New Modes and Orders，pp.309—312。關于馬基雅維里的兇殘，見Conor Cruise O'Brien，“The Ferocious Wisdom of Machiavelli”， in O'Brien，The Suspecting Glance (London：Faber and Faber，1972)一書中的有益提醒。

[[212]](#_212_9) Mansfield，Machiavelli's New Modes and Orders，p.400.

[[213]](#_213_9) 阿方索·托斯塔多語，恩斯特·尼斯引用，見James Scott，ed.，De Indis et De lure Belli Relectiones of Francisco de Vitoria (Washington，DC：Carnegie Endowment for International Peace，1917)，p.17。

[[214]](#_214_9) Henry Higuera，The Empire of Love：The Problem of Christian Politics in Don Quixote，unpublished doctoral dissertation，University of Toronto，1982. 下文對維多利亞的解釋，我也要感謝Higuera。

[[215]](#_215_9) Victoria，De Indis，pp.166—175. 參見Skinner，Foundations of Modern Political Thought，II.16—73；J. H. Parry，The Spanish Theory of Empire in the Sixteen Century (Cambridge：Cambridge University Press，1940)，pp.19—26；Lewis Hanke，The Spanish Struggle for Justice (Philadelphia：University of Pennsylvania Press，1949)，pp.31—36；J. A. Bernandeez-Santamaria，The State，War and Peace：Spanish Political Thought in the Renaissance，1516—1559 (Cambridge：Cambridge University Press，1977)，pp.58—119。

[[216]](#_216_9) 見P 15；D I.2. 另見Strauss，Thoughts on Machiavelli，pp.13，30，59，222，236，290；Claude Lefort，Le travail de l'oeuvre Machiavel，p.301；Gennaro Sasso，Studi su Machiavelli (Naples：Norano，1967)，pp.50—65。

[[217]](#_217_9) 馬基雅維里在D I.56 談到“自然的品質”（natural virtues）。這些品質可能屬于“冥冥之中的神明”，通過發出警示和征兆保護人類。見Mansfield，Machiavelli's New Modes and Orders，pp.164—166。

[[218]](#_218_9) 參見Harold D. Lasswell所說的“安全、收入和防衛”，Politics，Who Gets What，When，How (New York：Meridian，1958)，pp.13ff。

[[219]](#_219_9) 這是我的說法，這并不是說馬基雅維里曾經從科學或學術的角度運用過這個概念，所以不會引起歧義，而是建議應當對他所偏愛的用語進行研究。

[[220]](#_220_9) 亞里士多德要讓神職人員處于“第五級”而不是“第一級”，Politics 1322b20—21；1328b11。

[[221]](#_221_9) 馬西利烏斯和馬基雅維里的反教權主義與如下事實全然沒有矛盾：他們兩人都把神職人員作為自己的首要聽眾。在他們看來，政治可以通過使它受到感染的渠道加以治療。見Mansfield，Machiavelli's New Modes and Orders，pp.295，394—395。

[[222]](#_222_9) 馬基雅維里把類似的享樂主義結論改造成了一個政治信條。見Leo Strauss，“Notes on Lucretius”， in Liberalism Ancient and Modern (New York：Basic Books，1968)，p.105。

[[223]](#_223_9) Mansfield，Machiavelli's New Modes and Orders，pp.299—305；Pocock，Machiavellian Moment，p.167.

[[224]](#_224_9) 比較F II.13中貝拉的自愿流放和七章以后但丁的被迫流放。他們兩人的處境與法伯利齊奧相同；兩人都不知道如何像馬基雅維里那樣解決這個問題。

[[225]](#_225_9) 但肯定是因為“受到委托”，見馬基雅維里在D II.33對羅馬元老院在不可思議的昔米尼安森林之役中授予法比烏斯“極大權力”的贊揚。Strauss，Thoughts on Machiavelli，pp.106—107；Mansfield，Machiavelli's New Modes and Orders，pp.293—296.

[[226]](#_226_9) 馬基雅維里也在“執行”的意義上使用“seguire”（例如FH II.20）和“mandare ad effetto”（FH I.24，II.10，VII.23，VIII.5，23）。

[[227]](#_227_9) 參見 Aristotle，Politics 1285b1—4。

[[228]](#_228_9) 見Schmitt，Die Diktatur，pp.7—13。

[[229]](#_229_9) 現代政治科學用“結盟”（coalition）一詞既指公民的集合體，也指多個國家結成的集團，可以作為隱蔽的或不自覺的馬基雅維里主義的一個例證。

[[230]](#_230_9) Plato，Laws 690a—c；Aristotle，Politics 1280a8—23，1283a23—b35.

[[231]](#_231_9) 波科克和斯金納在他們對馬基雅維里和共和主義的研究中，都沒有談到這個根本問題。他們似乎沒有接受亞里士多德對城邦（polis）和它的政體（politeia）的區分。因此在描述共和主義品質時，他們忽略了與城邦有所不同的政體的利益。Pocock，Machiavellian Moment，pp.212，306；Skinner，Foundations of Modern Political Thought，I.165，176，180；Machiavelli (New York：Hill and Wang，1981)，pp.52，64.

[[232]](#_232_9) 所以，并非如施米特所言，馬基雅維里把獨裁官理解為委任的，又把君主理解為主權者，這兩者之間存在著矛盾。委任的主權者是執行行為之曖昧性的本質。施米特引用過D I.3，但沒有引用D III.1. Schmitt，Die Diktatur，pp.6—9。

[[233]](#_233_9) 參見Plato，Apology 37a—b。

[[234]](#_234_9) 但丁也談到“solus”（決斷）的需要，然而這是對正義而言，是為了賦予正義更大的力量。Monarchy I.11.

[[235]](#_235_9) 請比較馬西利烏斯筆下的泰奧龐普（Defender of the Peace I.11.8）和馬基雅維里筆下的布魯圖斯（D III.2—3）；馬基雅維里不接受“自愿貧困”（Defender of the Peace II.12—14）的地位。

[[236]](#_236_9) 見“麥當娜·卡特琳娜”的不同尋常的事例，她選擇了事業而不是家人。Machiavelli，D III.6；P 20；FH VIII.34.

#### 六 霍布斯和權力的政治科學

[[237]](#_237_9) Jean Bodin，Methodus ad Facilem Historiarum Cognitionem VI (beg.).博丹無視馬基雅維里在《君主論》和《論李維》獻辭中的聲明，指責馬基雅維里說，假如他對古代哲學家和歷史學家的著述有更多的了解，他也許能做得更好。

[[238]](#_238_9) Jean Bodin，Six Livres de la République，1576 ed.，6 vols. (Paris：Fayard，1986)，I. pref. 12. 參見博丹為捍衛塔西佗而對他受到的不虔誠的指責進行的反駁；Methodus，IV；另見Girolamo Cotroneo，“Le Quatrière Chapitre de la Methodus”， in Horst Denzer，ed.，Jean Bodin (Munich：Beck，1973)，pp.101—103。關于博丹和馬基雅維里，見Pierre Mesnard，L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle (Paris：Boivin，1936)，pp.475，538—542；William F. Church，Richelieu and Reason of State (Princeton，NJ：Princeton University Press，1972)，pp.47—51，59；G. Cardascia，“Machiavel et Jean Bodin”， Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance，vol. 14 (1943)，pp.129—162。卡達齊亞說，“博丹有著反馬基雅維里的意圖，卻是個不自覺的馬基雅維里主義者。切不可相信他把自己裝扮成貶低馬基雅維里的人這種外表，但要同意他確實是出于誠意。這種聰明做法對一個君主是有用的：這種得到普魯士的腓特烈的正確或錯誤信任的態度，除了一個國家首腦外，也許無人能夠理解。”（p.151）然而博丹在前言中說，處在他這種位置上的人，必須幫助這個國家的首腦（I.前言9；另見II.4.111，7.189），卡達齊亞本人敏銳地指出（p.152），馬基雅維里主義在原則上比在行動上更令人討厭。假如思想史不放棄每個作家都是真誠的這個幼稚的假設，它想必仍會處于黑暗年代。博丹對馬基雅維里的理解的性質，可以根據他對馬基雅維里把博爾吉亞捧上天的做法所做的評論，進行判斷。

[[239]](#_239_9) 見Mesnard，L'Essor，p.483；J. W. Allen，A History of Political Thought in the Sixteenth Century (London：Methuen，1960)，p.414；Nannerl O. Keohane，Philosophy and the State in France (Princeton，NJ：Princeton University Press，1980)，p.67。

[[240]](#_240_9) 參見第三章注[26]：當博丹把“單獨一人”這個說法歸因于塔西佗時，他是贊成它的；當他把它歸因于馬基雅維里時，他卻稱它為暴政（VI. 4. 148）。關于主權者的人格這個難題可以在如下事實中看到：博丹同霍布斯相反，他沒有談到主權者的官職：主權者本身高于一切官職。

[[241]](#_241_9) Skinner，Foundations of Modern Political Thought，II.290—293；Julian H. Franklin，Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory (Cambridge：Cambridge University Press，1973)，p.108；Janine Chanteur，“L'idée de la loi naturelle dans la République de Jean Bodin，” in Denzer，Jean Bodin，pp.210—212.

[[242]](#_242_9) Friedrich Meinecke，Die Idee der Staatsr!?son (Munich：R. Oldenbourg，1957)，pp.210—212.

[[243]](#_243_9) Bodin，Methodus，VI.

[[244]](#_244_9) “教會莫名其妙地不見于讓·博丹的著作”，Chanteur，“L'Idée”，p.209。

[[245]](#_245_9) 參見Skinner，Foundation of Modern Political Thought，II. 291—292。 斯金納對博丹的十分有益的討論，是以分析博丹的整部著作為起點。我同意他對其中的論證的兩個部分的論述，但是我會把它們的順序顛倒一下：對合法主權的定位，先于對實際主權者的歸納。

[[246]](#_246_9) 參見R. W. K. Hinton，“Bodin and the Retreat into Legalism”， in Denzer，Jean Bodin，pp.303—313。

[[247]](#_247_9) Church，Richelieu，前言。

[[248]](#_248_9) Skinner，Foundation of Modern Political Thought，II. 301.

[[249]](#_249_9) Meinecke，StaatsrÇson，p.78. 馬基雅維里本人有時也沉醉于馬基雅維里主義，把自己給庸俗化了。參見P 22。

[[250]](#_250_9) Giovanni Botero，Della Ragion di Stato (Bologna：Cappelli，1930)，pp.67—70.參見培根所言：勇敢“對于議事是壞事，對于執行則是好事”，Francis Bacon，Essays，XII，“Of Boldness”。

[[251]](#_251_9) Botero，Ragion，p.9.

[[252]](#_252_9) Locke，Two Treatises of Government II.159；Montesquieu，Spirit of the Laws XI.5—6.

[[253]](#_253_9) 見Francis D. Wormuth，The Origins of Modern Constitutionalism (New York：Harper，1959)；Gwyn，Meaning of the Separation of Powers，chs. 3，4；Vile，Constitutionalism and the Separation of Powers，chs. 2，3。

[[254]](#_254_9) John Milton，Eikonoklastes，in Don M. Wolfe，ed.，The Complete Prose Works of John Milton，8 vols. (New Haven，CT：Yale University Press，1962)，III. 413.

[[255]](#_255_9) John Sadler，Rights of the Kingdom (London，1649)，p.86；Vile，Constitutionalism，pp.31—32.

[[256]](#_256_9) Philip Hunton，A Treatise of Monarchie (London，1643)，pp.5，9，26，44. Vile，Constitutionalism，pp.40—42.

[[257]](#_257_9) [Marchamont Nedham，]The Excellencie of a Free State (London，1656)，pp.212—213. 參見Vile，Constitutionalism，p.29；Gwyn，Meaning，pp.32—33.

[[258]](#_258_9) [Nedham，]A True State of the Case of the Commonwealth (London，1654)，p.9；Vile，Constitutionalism，pp.49—50.

[[259]](#_259_9) 轉引自Vile，Constitutionalism，p.44；另參見Gwyn，Meaning，pp.37—51。

[[260]](#_260_9) Isaac Penington，A Word for the Commonweale (London，1650)，pp.8—10；Gwyn，Meaning，pp.52—53，56—63.

[[261]](#_261_9) Gwyn，Meaning，p.27.

[[262]](#_262_9) 轉引自Vile，Constitutionalism，p.42。

[[263]](#_263_9) George Lawson，An Examination of the Political Part of Mr. Hobbs his Leviathan (London，1657)，pp.8，30—34，113—114. 從現代意義上把司法權從執行權中分離開，是始于孟德斯鳩，或者也許是始于博林布魯克，這時司法機構的獨立性已經得到確立。參見Vile，Constitutionalism，pp.55—56。

[[264]](#_264_9) [Charles dallison，]The Royalists Defence (London，1648)，p.99. 這里不妨引用一段朱利安·富蘭克林的出色評論：“現代的分權觀念，取決于一種相當微妙、看上去十分古怪的思想：執行權可以同時具有獨立和服從的雙重品格。”

[[265]](#_265_9) Thomas Hobbes，De Cive，VI.8，p.178，in the edition of Bernard Gert，Man and Citizen (New York：Doubleday，1972).

[[266]](#_266_9) Hobbes，Leviathan，W. G. Pogson Smith，ed. (Oxford：Clarendon Press，1909)，Rev. and concl.，p.550；Locke，Two Treatises of Government，II.137，139.

[[267]](#_267_9) Hobbes，A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England. Joseph Cropsey，ed. (Chicago：University of Chicago Press，1971). 科羅普賽的導言對我的研究大有裨益。括號中的頁碼是指此書的第一版。

[[268]](#_268_9) Dialogue，p.[15]；另見p.21，Introduction。

[[269]](#_269_9) 見科羅普賽的導言中關于霍布斯利用培根的論證的討論，Dialogue，Introduction，pp.12—15。

[[270]](#_270_9) Dialogue，p.[21]；參見Hobbes，De Homine，XIV.9，p.76，Gert ed.；De Cive，XII.12，p.253。

[[271]](#_271_9) De Cive，pref.，pp.105—6；Leviathan，Rev. and Concl.，p.557.

[[272]](#_272_9) Hobbes，The Elements of Law. F. Tonnies，ed.，2nd ed. (New York：Barnes and Noble，1969)，II.1.16.

[[273]](#_273_9) Elements II.8—9包含著關于同主權原則相結合的統治技藝的指導。另見II.10.10。

[[274]](#_274_9) De Cive II.1—2，pp.121—22. 關于缺少統治技藝的問題，見前言，pp.98，103，and XIII.7，p.257—270；但是，注意霍布斯提到了“每個政府的政治實踐”，XIII.1，p.258，以及“政治幻覺”，XIII.7，p.261。《法學要義》對正確理性的否定見Elements，p.188。

[[275]](#_275_9) De Cive，獻辭，p.90；前言，p.105；XII.12，p.253。

[[276]](#_276_9) 除非主權者出于精明審慎而有意玩忽職守。參見他對精明審慎的有趣的承認，De Cive VI.13，p.181n。

[[277]](#_277_9) 見《利維坦》第九章中的科學圖表，政治科學在這里出現了兩次，一次是作為哲學的原始分支，另一次是作為自然哲學的最后一部分。

[[278]](#_278_9) Leviathan III，p.33.這不是什么新觀點，而是一種決定：把這個字眼留給那些對它有太多要求而濫用它的人。

[[279]](#_279_9) Leviathan III，p.22；IV，p.28；V，37—38；另見Harvey C. Mansfield，Jr.，“Hobbes and the Science of Indirect Government”， American Political Science Review，vol.5 (1971)，p.105。

[[280]](#_280_9) 以下討論受惠于Leo Strauss，Natural Right and History (Chicago：University of Chicago Press，1953)，pp.194—196。

[[281]](#_281_9) Aristotle，Metaphysics 1046a36—1046b29；1048a10—11.在托馬斯·阿奎那的《神學大全》（III. 31）中，當阿奎那根據亞里士多德的區分談到各種合理的權力時，也出現了從potentia向potestas的轉化。但是在他對這個段落的評論中，阿奎那始終都用potentia。見Metaphysicam IX. 2. 1789。

[[282]](#_282_9) Leo Strauss，The Political Philosophy of Hobbes (Chicago：University of Chicago Press，1952)，pp.113—114.

[[283]](#_283_9) Spinoza，Political Treatise I.4；IV.4；V.7；VII.2，5；VIII.20—5；X.1，8—9.

[[284]](#_284_9) 關于主權者能夠代表的超常權力，見Elements II.9.6。

[[285]](#_285_9) James Harrington，The Commonwealth of Oceana，in J. G. A. Pocock，ed.，The Political Works of James Harrington (Cambridge：Cambridge University Press，1977)，pp.161—162；參見341，423。

[[405]](#_405_7) “power”既表示“權力”，又是物理學中的“力”。——譯注

[[406]](#_406_7) 所羅門（公元前？—前932）：古代以色列王，在他的統治下猶太國家達到了鼎盛。——譯注

#### 七 執行權的憲政化

[[286]](#_286_9) Zera S. Fink，The Classical Republicans. 2nd ed. (Evanston，IL：Northwestern University Press，1962)，pp.66—67.

[[287]](#_287_9) Charles Blitzer，An Immortal Commonwealth (New Haven，CT：Yale University Press，1960)，pp.296—297.

[[288]](#_288_9) 哈靈頓所期待的結果是“cuius divisio，alterius electio”（甲方分，乙方選）。但是，正如他同時代的批評者馬修·沃倫的刻薄評論所言，“更強壯的姑娘給另一個姑娘一塊蛋糕，讓她去取水，以便在吃完后飲用。”轉引自Pocock，Introduction to Political Works，p.87，另見pp.415—419。 J. A. W. Gunn，Politics and the Public Interest in the Seventeenth Century (London：Routledge and Kegan Paul，1969)，p.124；Blitzer，Immortal Commonwealth，pp.149—152.

[[289]](#_289_9) 見Blitzer，Immortal Commonwealth，pp.155—158；Fink，Classical Republicans，p.56。

[[290]](#_290_9) 洛克沒有用討論政府的“成功”而是用“論政府的解散”一章來結束他的《政府論》。在這一章里，他有些輕率地鼓勵人民為了避免奴役和維護自身而抵抗政府（II.220，222，239）。參見Nathan Tarcov，“Locke's Second Treatise and the Best Fence Against Rebellion”， Review of Politics 43 (1981)，pp.198—217；Harvey C. Mansfield，Jr.，Spirit of Liberalism，pp.78—80，86。

[[291]](#_291_9) 施特勞斯說，“洛克要比人們通常所說或所認為的情況更接近于馬基雅維里。”Strauss，What is Political Philosophy? (Glencoe，IL：Free Press，1959)，p.218。拉斯萊特說，洛克“大概可以被視為一個馬基雅維里式的哲學家”。Introduction to Locke，Two Treatises of Government (New York：Mentor，1960)，pp.100—101. 另見塔可夫對洛克的教育學中的馬基雅維里式統治技藝的研究，Tarcov，Locke's Education for Liberty (Chicago：University of Chicago Press，1984)，p.6 and passim。

[[292]](#_292_9) 關于洛克和執行行為，見Martin Seliger，The Liberal Politics of John Locke (London：Allen and Unwin，1979)，pp.324—372；John Dunn，The Political Thought of John Locke (Cambridge：Cambridge University Press，1969)，pp.148—164；Richard H. Cox，Locke on War and Peace (Oxford：Clarendon Press，1960)，pp.82—84，118，123—130；Vile，Constitutionalism，pp.60—67；Gwyn，Meaning，pp.69—81。

[[293]](#_293_9) 拉斯萊特：“《政府論》是一本排除派的小冊子。” Two Treatises of Government，導言。對他的批評見Dunn，Political Thought of John Locke，pp.47—57；Michael P. Zuckert，“The Recent Literature on Locke's Political Philosophy”， The Political Science Review，V (1975)，pp.293—298。

[[294]](#_294_9) 按阿奎那的觀點，不允許私人殺死有罪的人。Aquinas，Summa Theologica II.II.64，3. 格勞秀斯則說允許任何人這樣做，不過他又把允許的范圍局限于好人或聰明人，并否認（與洛克相反）自然宣布了誰可以進行懲罰，Grotius，De lure Belli ac Pacis，II.20.3，7，9。盡管有這些分歧，盡管格勞秀斯沒有對自然狀態下定義，理查德·塔克還是斷定，格勞秀斯的意見“當然是與洛克的十分奇怪的學說相一致”，Richard Tuck，Natural Rights Theories (Cambridge：Cambridge University Press，1979)，pp.62—63，173。參見Samuel Pufendorf，De Jurae Naturae et Centium，V.13.10；另見Leo Strauss，Natural Right and History，p.222n；Peter Laslett，Introduction，p.110—111。

[[295]](#_295_9) 洛克說，人是“他自己的人格的絕對主人”（Two Treatises，II.123）和“他自己的生命的主人”（II.172），他能“自由支配”自己的人格（II.190）。但是他也否認人對自己享有絕對的任意的權力，“能夠隨意脫離自己的地位”（II.6，23，135，168，172，194）。人們可以懷疑，自殺對于洛克來說，就像今天的存在主義一樣，是一個問題，除非存在可以被理解為自殺的危險（參見II.139）。洛克承認自殺的權力，幾乎認為它是一種權利。

[[296]](#_296_9) 見Two Treatises II.56，這里把神的手藝作品類比為父母的手藝作品。

[[297]](#_297_9) 在洛克對理性和神啟討論中，一個一再出現的例子涉及吃肉的權利，它來自于自我保存的權利，然而在《圣經》中，這種權利是在約柜前被否定了的。比較洛克明確提到這條戒律的《政府論》I.39和II.15，在這里，當他主張理性與神啟的一致性時，顯然沒有理會這一戒律。相關的討論和文獻見Cox，Locke on War and Peace，pp.56—57。

[[298]](#_298_9) 施特勞斯在談到《政府論》時認為（Strauss，Natural Right and History，p.223n84），洛克提到了《圣經》中允許死刑，卻沒有提《圣經》隨后列出的理由，人是按神的樣子造的。既然是這樣被造出來，洛克的“手藝作品的論證”就必然反對自殺，因為一切創造物都是神的手藝作用。其實，洛克在I.30確實提到了人有著上帝的形貌，用來證明人對低級生物的支配權。

[[299]](#_299_9) 在《政府論》中出現的“利益”一詞是“正當利益”（proper interest），法律向自由而有理性的人指出的就是這種利益。不過，“利益”并沒有經常出現在《政府論》一書中。見Nathan Tarcov，“A Non-Lockean Locke and the Character of Liberalism”， in D. Maclean and C. Mills，Liberalism Reconsidered (London：Rowman and Allenheld，1983)，pp.133—134。

[[300]](#_300_9) 可見，“運用同樣的能力”的平等，并不意味著正確運用這些能力的平等。Two Treatises，II.4；參見II.59。

[[301]](#_301_9) 洛克大概是在《政府論》II.107攤牌了，他在這里討論原始的君主政體時，預見到了“通過把政府權力放在不同的人手里，對它們進行制衡”的需要。

[[302]](#_302_9) 格溫說：“他寫于革命前十年的對這個（分配特權的）問題的過時觀點，相當奇怪的是，竟與失敗的國王及其追隨者更合拍。”（Gwyn，Meaning，p.8）洛克同意這種特權，大概是拉斯萊特的最大障礙，他主張洛克的政治學就是沙夫茨伯里的輝格黨的政治學；見前注[9]。

[[303]](#_303_9) 關于研究自然法的極端重要性，見Strauss，Natural Right and History，pp.225—226。

[[304]](#_304_9) Patrick Riley，Will and Political Legitimacy (Cambridge，MA：Harvard University Press，1982)，ch.3；John Yolton，Locke and the Compass of Human Understanding (Cambridge：Cambridge University Press，1970)，pp.164—180；Laslett，Two Treatise，Introduction，pp.92—105；Raymond Polin，La Politique morale de John Locke (Paris：Presses Universitaires de France，1970)，ch.3；Strauss，Natural Law and History，pp.202—251，What is Political Philosophy? pp.197—220；W. von Leyden，Introduction to John Locke，Essays on the Law of Nature，2nd ed. (Oxford：Clarendon Press，1958)，pp.1—87. 我十分感謝肯寧頓對洛克著作中的自然法問題的分析。

[[305]](#_305_9) Essays on the Law of Nature（《自然法論文集》），一部完成于1664年的早期著作，洛克沒有發表。

[[306]](#_306_9) 肯寧頓發明了“分界線問題”一詞，用來表示出入于《人類理解力研究》和《政府論》之間的困難。

[[307]](#_307_9) 見Harvey C. Mansfield，Jr.，“On the Political Character of Property in Locke”， in A. Kontos，ed.，Powers，Possessions and Freedom (Toronto：University of Toronto Press，1979)，pp.23—38。

[[308]](#_308_9) 以下討論參見Manent，Histoire intellectuelle du Libéralisme，pp.113—117。

[[309]](#_309_9) David Hume，Essays Moral，Political and Literary，Eugene F. Miller，ed. (Indianapolis：Liberty Classics，1985)，Part I，Essay 6，p.44；Part II，Essay 16，p.524.

#### 八 執行權的中庸化

[[310]](#_310_9) 然而，休謨在他的烏托邦文章“完美共和國的觀念”（“Idea of a Perfect Commonwealth”）中，設想了一種在結構中處于弱勢的執行官——不只一人，并且是經立法機關選舉產生，但是授予他在外交事務上的絕對權力。

[[311]](#_311_9) Henry St. John Bolingbroke，Remarks on the History fo England，in The Works of Lord Bolingbroke，4 vols. (Philadelphia：Carey and Hart，1841)，I.331—333；Dissertation Upon Parties，II.117—119；Idea of a Patriot King，II. 381—382，396—397，401. 參見Vile，Constitutionalism and The Separation of Powers，pp.72—75；Gwyn，Meaning of the Separation of Powers，pp.93—94；Kurt Kluxen，Das Probloem der Politischen Opposition (Freiburg：Verlag K. Alber，1956)，pp.224—232。

[[312]](#_312_9) Robert Shackleton，“Montesquieu，Bolingbroke，and the Separation of Powers”， Frence Studies，III (1948)，25—38；Robert Shackleton，Montesquieu：A Critical Biography (Oxford：Oxford University Press，1961)，pp.298—301；另見Isaac Krammnick，Bolingbroke and His circle (Cambridge，MA：Harvard Univeristy Press，1968)，pp.144—150。

[[313]](#_313_9) 孟德斯鳩說，他的書中包含著“無以計數的事情”，即它是未完成的，需要在實踐中完成。但是作為一部著作（ourvrage） 它已經完成了，并且是有設計的（《論法的精神》前言）。

[[314]](#_314_9) 見Spirit of Laws XXII. 11，13；另見Montesquieu，Pensées，184。

[[315]](#_315_9) Montesquieu，Défense de l'Esprit des Lois，I.1.

[[316]](#_316_9) 洛溫泰爾指出，孟德斯鳩在I.1的討論中，先是提到天使，然后又放棄了；“Book I of Montesquieu's The Spirit of Laws”， American Political Review，53 (1959)，488—489；另見Thomas L. Pangle，Montesquieu's Philosophy of Liberalism (Chicago：University of Chicago Press，1973)，pp.25—26。

[[317]](#_317_9) 見Judith N. Shklar，Montesquieu (Oxford：Oxford University Press，1987)，pp.81—84。

[[318]](#_318_9) 以下對古典時代優秀品質的討論，我要感謝皮埃爾·馬奈；另參見David Lowenthal，“Montesquieu and the Classics：Republican Government in the Spirit of Laws”， in Joseph Cropsey，ed.，Ancients and Moderns (New York：Basic Books，1964)，pp.258—287。

[[319]](#_319_9) Pangle，Montesquieu's Philosophy of Liberalism，pp.48—49；Paul Verniere，Montesquieu et l'Esprit des lois ou la Raison impure (Paris：Sedes，1977)，pp.66—68.

[[320]](#_320_9) Pangle，Montesquieu's Philosophy of Liberalism，pp.96—103.

[[321]](#_321_9) 在論政府的性質和原則的七章中，V.10是關鍵一章的關鍵一節。它所提到的“世界上最美妙的君主政體”，是理性的君主政體，而不是法國的君主政體。

[[322]](#_322_9) 對自由的這兩種不同的表述，是出現在賦予自由九種不同的含義之后。

[[323]](#_323_9) 正如馬奈所說，孟德斯鳩只談到了權力的掌握者：“每個擁有權力的人都會濫用它”（XI.4）；Manent，Histoire intellectuelle du libéralisme，p.124。

[[324]](#_324_9) 我在這一點上要感謝馬奈。

[[325]](#_325_9) William Kristol，“The Problem of the Separation of Powers：Federalist 47—51”， in Charles R. Kesler，Saving the Revolution (New York：Free Press，1987)，p.104.

[[326]](#_326_9) 柏克也沒有稱贊1688年革命中的老輝格黨是創建者，不過他確實不需要這些人作為創建者，因為他擁有他大加贊美的孟德斯鳩著作。Edmund Burke，An Appeal from the New to the Old Whigs (1791)，in Works of Edmund Burke，8 vols. (London：Bohn Library，1855)，III. 44—56，113.

[[327]](#_327_9) 孟德斯鳩說的是“executrice”（執行）而不是今天所說的“executive”，這兩個詞在十八世紀是通用的。見Robert Derathé的注，Montesquieu，De l'Esprit des Lois，2 vols. Robert Derathé，ed. (Paris：Garnier，1973)，I.478。

[[328]](#_328_9) Alexis de Tocqueville，Democracy in America，I.2.8. 托克維爾強調審判權和法律職業之間的關系，而這是孟德斯鳩所否認的。

[[329]](#_329_9) 見Mark Hulliung，Montesquieu and the Old Regime (Berkeley，CA：University of California Press，1976)，pp.219—220。

[[330]](#_330_9) William Blackstone，Commentaries on the Law of England，I.154；Federalist 47. 洛克反對因人民侵犯國王的特權而指控人民；Two Treatises，II.163。

[[331]](#_331_8) 孟德斯鳩在這里為一種馬基雅維里式的可能性留出了空間：立法者也有可能是“單獨 一人”。另見V.10。

[[332]](#_332_8) Machiavelli，Discourses on Livy，I.53.

[[333]](#_333_8) Manent，Histoire intellectuelle du libéralisme，pp.137—139.

[[334]](#_334_8) 對洛克來說，勞動價值學說來自于人對自然界的“幾乎毫無價值的物質”之占用（Two Treatises，II.43；參見41），而在孟德斯鳩看來，自然獎勵勞動這個事實，表明了“自然對人的公正”（Spirit of Laws，XIII.2）。

[[335]](#_335_8) 洛克當然也希望走向一個自由社會，然而他是分別討論自由主義政治的原理（在《政府論》中）和自由主義的教育原理（在《對教育的若干思考》中）。見Tarcov，Locke's Education for Liberty，導言。

[[336]](#_336_8) 孟德斯鳩也有相反的陳述，公民可以是自由的，而政體是不自由的：儒雅的專制政體在一定時間內有這種可能。

[[337]](#_337_8) 《論法的精神》XII.4中破壞宗教、風俗和安寧的罪名，與I.1中上帝、哲學家和立法者的法律相符。列入第四款的安全是孟德斯鳩的貢獻。

[[338]](#_338_8) 見《論法的精神》V. 16有關君主政體和專制政體的“權力轉移”的討論。安全作為一項原則是“君主政體的”，因為它保留的權力要多于它的權力；它保持自己的尊嚴，不受言論或思想的侵犯（XII.11，12）。

[[339]](#_339_8) 見Manent，Montesquieu's Philosophy of Liberalism，pp.133—136。

[[340]](#_340_8) Machiavelli，Discourses on Livy，I.4—8；Mansfield，Machiavelli's New Modes and Orders，ad loc.

[[341]](#_341_8) Athanasios Moulakis，“Leonardo Bruni's Constitution of Florence”， Rinascimento XXVI (1986)，153.

#### 九 執行權的共和化

[[342]](#_342_8) Max Farrand，ed.，The Records of the Federal Convertion of 1787，4 vols.，rev. ed. (New Haven，CT：Yale University Press，1966)，I.66，II.35；Ruth and Stephen Grant，“The Madisonian Presidency，” in J. Bessette and J. Tulis，eds.，The Presidency in the Constitutional Order (Baton Rouge，LA：Louisana State University Press，1981)，pp.31，60n. 參見Jeffrey L. Sedgwick，“James Madison and the Problem of Executive Character”， Polity，XXI (1988)，pp.11—13。

[[343]](#_343_8) 一位歷史學家對該問題的詳細討論，見Jack N. Rakove，“The Great Compromise：Ideas，Interests and the Politics of Constitution-Making”， The William and Mary Quarterly，XLIV (1987)，424—427。

[[344]](#_344_8) William T. Hutchinson et al.，eds.，The Papers of James Madison (Chicago and Charlottesville，VA：University of Chicago Press and University of Virginia Press，1962— )，X.208—209；Farrand，Records，I.138—139. 有關這種困境的文獻見Philip B. Kurland and Ralph Lerner，The Founders' Constitution，5 vols. (Chicago：University of Chicago Press，1987)，I.147—183，250—251，301—335；III.486—534； Ralph Ketcham，Presidents Above Party (Chapel Hill，NC：University of North Carolina Press，1984)，pp.5—8。

[[345]](#_345_8) 遲至1787年8月24日，制憲會議才就國會選舉總統一事進行表決。Farrand，Records I.21，64—69；II.500—503，572—575.

[[346]](#_346_8) 另見漢密爾頓在制憲會議的評論，Farrand，Records，I.289，310；Harold G. Syrett，ed.，The Papers of Alexander Hamilton，26 vols. (New York：Columbia University Press，1962)，IV.186。

[[347]](#_347_8) Charles C. Thach，Jr.，The Creation of the Presidency，1775—1789 (rev. ed.，Baltimore：Johns Hopkins University Press，1969)，chs.1—3；Gordon S. Wood，The Creation of the American Republic，1776—1787 (Chapel Hill，NC：Univeristy of North Carolina Press，1969)，pp.134—143，432—436；Forrest McDonald，Novus Ordo Seclorum；The Intellectual Origins of the Constitution (Lawrence，KS：University Press of Kansas，1985)，pp.86，176—183.

[[348]](#_348_8) 1786年12月14日杰伊致杰斐遜函，見The Correspondence and Public Papers of John Jay，Hugh Johnston ed.，4 vols.(New York：G. P. Putnam，1890—1893)，III.223。另見1787年3月19日麥迪遜致杰斐遜函，Papers IX.319—321；以及Federalist 64。這里我要感謝塔可夫。麥迪遜對弗吉尼亞憲法中的軟弱的執行官，也持嚴厲批評的態度；見他致華萊士函，Papers，VIII.352：“我們的執行部門是一部壞憲法中最壞的成分。”Papers VIII.352。

[[349]](#_349_8) 見Murray Dry，“Anti-Federalism in the Federalist”， in Charles R. Kesler，ed.，Saving the Revolution (New York：Free Press，1987)，p.55。

[[350]](#_350_8) Gerald Stourzh，Alexander Hamilton and the Idea of Republican Government (Stanford，CA：Stanford University Press，1970)，p.96；Gwyn，Meaning of the Separation of Powers，p.22.

[[351]](#_351_8) 參見Thach，Creation of the Presidency，pp.18，27，52—54；他無視共和理論和美國共和主義對這一創設的作用。因此，他雖然強調這個過程及其結果的美國特性，對它作為一項成就卻估計不足。

[[352]](#_352_8) 這種良性的馬基雅維里主義的另一個例子，見Walter Moyle，An Essay upon the Constitution of the Roman Government (c.1699)，in C. Robbins，ed.，Two English Republican Tracts (Cambridge：Cambridge University Press，1969)，pp.253—254。 另見Isaac Kramnick，Bolingbroke and His Circle (Cambridge，MA：Harvard University Press，1968)，pp.236—260。

[[353]](#_353_8) 指《紐約報》（New York Journal）中的“卡托”，見Herbert J. Storing，ed.，The Complete Anti-Federalist，7 vols. (Chicago：University of Chicago Press，1981)，2.6.37。

[[354]](#_354_8) Farrand，Records I.66；它得到了本杰明·富蘭克林（I.83）和威廉·帕特森（I.287）的同意；被威爾遜否定（I.66）。見McDonald，Novus Ordo，pp.201—203。

[[355]](#_355_8) Storing，ed.，The Complete Anti-Federalist，2.4.86.

[[356]](#_356_8) Storing，ed.，The Complete Anti-Federalist，2.6.31，5.11.6；另見“一個老輝格黨人”，3.3.31；“無黨派的評判者”，5.14.40；“科尼利烏斯”，4.10.21；“鄉下人”，6.6.28。Gordon S. Wood，Creation of the American Republic，pp.521，561.

[[357]](#_357_8) Storing，ed.，The Complete Anti-Federalist，5.10.4.

[[358]](#_358_8) 同上，2.8.178. 參見斯多林在注102的評論，以及他為Thach，Creation of the Presidency一書所作的序(pp.ix—x)。斯多林指出，在需要皇室的威嚴這一點上，布萊克斯通也有類似的語言；Blackstone，Commentaries on the Law of England，4 vols.，5th ed. (Oxford：Clarendon Press，1773)，I.241。 但是，布萊克斯通不同于“聯邦派的農場主”，他不是共和主義者。布萊克斯通的立場后來又見于Jean De Lolme，The Constitution of England (1775)，Bk II，ch.2。

[[359]](#_359_8) 托馬斯·潘恩在《論人權》（1792）第二部分同時持這兩種觀點。他說，“我要讓那些廷臣去解釋，把君權稱為執行權是什么意思。”但幾頁之后，他又對美國憲法中的總統制表示贊同。Thomas Paine，Rights of Man (Baltimore，MD：Penguin Books，1969)，pp.221，226。

[[360]](#_360_8) 在反聯邦黨人中間，可以看到對參議院也有與此相似的混亂觀點：共和制的貴族政體是必然的嗎？怎樣能夠為它辯護？聯邦派農場主的觀點見Storing，Complete Anti-Federalist，2.8.97—100；布魯圖斯的觀點見上書，2.9.42—49，201。這里要感謝維爾斯的指點。

[[361]](#_361_8) 這就是《聯邦黨人文集》為何“沒有對少數專制的危險表現出太多擔憂”的原因。Robert A. Dahl，A Preface to Democratic Theory(Chicago：University of Chicago Press，1956)，p.9. 帕布利烏斯關心的是“使共和制政府的優點得以保留、使它的缺陷得以減少或避免的……手段”。Federalist 9。

[[362]](#_362_8) 帕布利烏斯在《聯邦黨人文集》第39篇問道，新憲法是不是“嚴格的共和制憲法”，然而他把共和制定義為“來自人民的政府”，而不是直接由人民統治的政府——由此給人的印象是，“嚴格的共和制”幾乎不可能是這后一種政府。然而帕布利烏斯基于思考表示，嚴格的共和制是完全的共和制；憲法已經達到了共和政體的極限；比傳統的共和政體在通過選擇建立政府時走得還要遠。參見Farrand，Records I.300，III.397—398；漢密爾頓在這里所說的“嚴格的共和制”，也是從防衛的含義來使用的。

[[363]](#_363_8) 見William Kristol，“The Problem of the Separation of Powers：Federalist 47—51”， in Kesler，Saving the Revolution，pp.113—117。

[[364]](#_364_8) 如果說，執行權使共和主義的選擇面向未來，那么司法審查便是讓它與過去保持一致。參見詹姆斯·塞西爾對總統的緊急狀態職能和決策職責的區分，James W. Ceaser，“In Defense of Separation of Powers”， in Robert A. Goldwin and Art Kaufman，eds.，Separation of Powers—Does It Still Work? (Washington：American Enterprise Institute，1986)，pp.174—177。

[[365]](#_365_8) 請比較洛克的兩種態度：他在談到人民反抗暴政時的崇敬是輕率的，但他顯然相信對良好憲政的崇敬可以視為理所當然。Two Treatises，II.220，223—226，230，235。

[[366]](#_366_8) 布萊克斯通讓執行權處于憲政體制內，因為如他所說，執行官的緊急監禁措施，是通過議會暫停人身保護法而得到授權的：“我們憲政體制的美妙之處在于，它不讓執行權去決定國家在何時面臨巨大的危險，必須采取這種權宜之計的措施”；Commentaries，I.136。但布萊克斯通不是共和主義者，他相信執行權只能由對皇室威嚴的敬重而非人民的選舉來維持；同上，I.239—241，336—337。另參見埃德蒙·柏克的意見，他認為，至少在英國和法國，共和政體的因素必須為君主政體的基礎提供補充，而不是相反；Edmund Burke，Appeal from the New to the Old Whigs，Works(Bohn ed.)，II.36—7。

[[367]](#_367_8) “必要而適當的”這一條款使這點得到澄清。見David Epstein，The Political Theory of Federalist (Chicago：University of Chicago Press，1984)，pp.43—44。麥迪遜在署名“愛爾維迪烏斯”的第一封信（1793年8月24日）中指出，洛克“討論特權的一章表明，這位哲學家的理性被英國人的保皇主義嚴重遮蔽了”。我把這視為對洛克的諒解，而不是對他的譴責。

[[368]](#_368_8) Blackstone，Commentaries I.155.

[[369]](#_369_8) 見Kristol，“The Problem of the Separation of Powers”；Epstein，Political Theory of the Federalist，ch.3（論《聯邦黨人文集》第10篇)。

[[370]](#_370_8) Kristol，同上，p.109。

[[371]](#_371_8) Kristol，同上，p.121。在理查德·紐斯塔特對分權的描述中——“分享權力的分立的機構”——慎思與裁決相對立的問題完全消失了；見Presidential Power，p.33。

[[372]](#_372_8) 1797年10月31日亞當斯致皮克林函：“人類內心的競爭欲，造成了人、城市和民族之間的對抗，造成了人類生活中幾乎所有的善，也造成了幾乎所有的惡。……偉大的技藝便在于管理這種競爭欲。……應當讓立法權和執行權的競爭欲相互鉗制。”轉引自Kurland and Lerner，Founders' Constitution，II.519。另見Ceaser，“In Defense of Separation of Powers”， p.184，他把制衡解釋為“野心與野心的競爭”。

[[373]](#_373_8) 麥迪遜“美國政治體制的缺陷”（1787年4月）一文：“改進共和制形式的附帶愿望是建立一種選舉程序，它將確定無疑地從社會大眾中遴選出最純潔最高尚的人。”Papers，IX.357。

[[374]](#_374_8) 對《聯邦黨人文集》第67—77篇較為簡略的研究，見Lynton K. Caldwell，The Administrative Theories of Hamilton and Jefferson (Chicago：University of Chicago Press，1944)，pp.24—30；Leonard D. White，The Federalists (New York：Macmillan，1948)，pp.90—96。不過，使我的研究受益甚多的最權威的論述，是Esptein，Political Theory of the Federalist，pp.171—185。

[[375]](#_375_8) Farrand，Records II.52—58；另見William H. Riker，“The Heresthetics of Constitution-Making”， American Political Science Review，vol. 78 (1984)，pp.6—8。

[[376]](#_376_8) 約翰·羅切強調了妥協性，選舉團利用這種妥協性使各州、人民和代表機構都有所獲益——但沒有強調一個要點：選擇執行官的方式是為了使他具有獨立性；John Roche，“The Founding Fathers：A Reform Caucus in Action”， American Political Science Review，vol. 55 (1961)，810—811。另見Thach，Creation of the Presidency，chs.4—6；Richard M. Pious，The American Presidency (New York：Basic Books，1979)，ch.1。以“帕布利烏斯”筆名寫作的漢密爾頓，沒有提到漢密爾頓本人在1787年9月提交的關于在總統選舉中限制性的財產資格的議案。Hamilton，Papers，IV.259。

[[377]](#_377_7) Riker，“The Heresthetics of Constitution-Making”， p.13.

[[378]](#_378_7) 注意，帕布利烏斯說的是道德的確定性，而不是機械的必然性。道德的確定性表示人類性格中可以信賴的因素。

[[379]](#_379_7) Stourzh，Alexander Hamilton，pp.35—36，113—114，171.

[[380]](#_380_7) Epstein，Political Theory of the Federalist，pp.35—36，113—114，171.

[[381]](#_381_7) 布萊克斯通似乎用“權能”來描述“影響力”這個權力來源，它有別于國王的特權；Commentaries I.336。參見Epstein，Political Theory of Federalist，p.204n3。

[[382]](#_382_7) 正如艾潑斯坦所說：“任期短暫的共和主義精神以及人手眾多，搞得你看不見一個人。”Political Theory of the Federalist，p.183；Stourzh，Alexander Hamilton，p.185；James Wilson，Lecture on Law (1790—1791)，in R. G. McCloskey，ed.，The Works of James Wilson，2 vols. (Cambridge，MA：Harvard University Press，1967)，I.295.

[[383]](#_383_7) 另見Federalist 74；Epstein，Political Theory of the Federalist，pp.174—175。

[[384]](#_384_7) 關于利益的模糊性，見麥迪遜1786年10月5日的信，Papers，IX.141，和Stourzh，Alesander Hamilton，pp.80—87，90—94。

[[385]](#_385_7) 馬文·邁耶爾斯把這個說法追溯到塔西佗對瑞士人的描述，麥迪遜后來在同漢密爾頓的帕西費庫斯對抗時，拿它們的名字作為自己的筆名；見Marvin Meyers，ed.，The Mind of the Founder (Hanover，NH：University Press of New England，1981)，p.200。參見漢密爾頓在1780年9月討論“我們現行體制的缺陷”的信中所說的“最自負的人”。Hamilton，Papers，II.405.

[[386]](#_386_7) Douglass Adair，Fame and the Founding Fathers，T. Colbourn，ed. (New York：W. W. Norton，1974)，p.257；Stourzh，Alexander Hamilton，pp.180—185；Epstein，Political Theory of the Federalist，pp.179—184.

[[387]](#_387_7) Epstein，Political Theory of the Federalist，p.175.

[[388]](#_388_7) 同上，pp.140—141，175—1788。另見詹姆斯·威爾遜在制憲會議上的發言，Farrand，Records，1.140；和麥迪遜的發言，同上，II.587。

[[389]](#_389_7) Neustadt，Presidential Power，pp.7，9，179，183.

[[390]](#_390_7) 見Jack N. Rakove，“Solving a Constitutional Puzzle：The Treaty-Making Clause as a Case Study”， Perspectives in American History，vol. 1 (1984)，254—255。

[[391]](#_391_7) 關于一部“模范”憲法（《聯邦黨人文集》23）的重要性，見Epstein，Political Theory of the Federalist，p.45。關于“新的模范”憲法，見《聯邦黨人文集》14。帕布利烏斯在這里借用了十七世紀英國的共和主義革命派的語言，同時又宣稱美國已經“完成了一場人類社會史無前例的革命”。

[[392]](#_392_7) “委托權力的制度，意味著在人類中間存在一定的優秀品質和榮譽感，它可以成為信任的合理基礎。”Federalist 76。另參見Martin Diamond，“The Federalist” ，in L. Strauss and J. Cropsey，eds.，History of Political Philosophy (2nd ed.，Chicago：Rand McNally，1972)，pp.645—646.

[[393]](#_393_7) Hamilton，Papers XV.37—39.

[[394]](#_394_7) 同上，XV.43。

[[395]](#_395_7) G. Hunt，ed.，The Writings of James Madison，8 vols. (New York：Putnam，1901—1910)，VI. 145.

[[396]](#_396_7) 同上，VI.138—139。見Robert Scigliano，“The War Powers Resolution and the War Powers”， in Bessette and Tulis，Presidency in the Constitutional Order，pp.127—133。

[[397]](#_397_7) 同上，VI.160。麥迪遜十分警惕，這使他不會絕對支持這種推理。作為總統，他允許自己占有西佛羅里達，并且確實認可了1787年制憲會議制定新憲法時所依靠的反常事態（Federalist 40）。但是他著眼于維護法治，所以與漢密爾頓的公然聲明相反，他愿意審慎地運用自由裁量權。

[[398]](#_398_7) Corwin，The President：Office and Powers，p.171.

[[407]](#_407_7) 這里的“權能”原文是“energy”，在物理學中指“能量”。——譯注

[[408]](#_408_7) “帕西費庫斯”（Pacificus）的字面含義是“和平主義者”。——譯注

[[409]](#_409_7) “愛爾維迪烏斯”（Helvidius）的字面意思是“瑞士人”，有“共和主義者”的潛在含義。——譯注

#### 十 結語：形式和目的

[[410]](#_410_7) 亞西比德（Alcibiades）是古希臘著名將領，蘇格拉底的朋友。——譯注