

论政治中的信义与欺诈： 马基雅维利对话西塞罗^{*}

刘 训 练

内容提要:信义是罗马人自我标榜的最高政治德性之一,无论在国内政治还是在对外关系中都具有非常重要的意义;它也是西塞罗在《论义务》中高度赞赏和颂扬的政治价值,被视为正义的基础。马基雅维利在《君主论》和《李维史论》的关键性章节中关于信义及其对立面欺诈的论述,可以看作是在这个主题上他与西塞罗的对话。马基雅维利绝非否定日常生活中的信义,也无意否定正常秩序下政治信义的作用与价值,他只是强调了非常态情境中欺诈和背信弃义的必然性。马基雅维利与西塞罗在信义问题上既有基本的对立,也有微妙的暗合,由此折射出马基雅维利与古典政治伦理传统之间的复杂关系。重述这种异与同不仅具有思想史价值,而且也可以为我们今天思考政治信义问题提供教益和启示。

关键词:马基雅维利 西塞罗 信义 欺诈 政治德性

一、引论

马基雅维利与古典作家以及他与古典伦理-政治传统之间的关系是相关研究领域的重要议题;而考虑到西塞罗的著作在文艺复兴时期的广泛流传以及他对人文主义运动的深远影响,马基雅维利与西塞罗之间的关系成为此议题中受到持久关注的话题便不难理解。然而,检讨一下以往的研究成果,我们可以发现,现有研究存在这样一些缺陷与不足。

首先,最早关注这个问题的是那些注疏家们,他们爬梳了马基雅维利主要作品中暗含着的对西塞罗(当然还有其他古典资源)的使用,^①但这样的文献往往局限于两人作品的细节性对勘。这些对勘重在找出他们的相似之处,然而,有些对勘明显过于牵强。^②

其次,晚近从修辞学视角对马基雅维利的研究产生了丰硕的成果,而西塞罗作为古典修辞学的重要代表,他的修辞学对马基雅维利著作尤其是《君主论》的影响自然也就备受关注,但这类

* 本文为国家社会科学基金项目“共和主义视野中的德性与政体问题研究”(19BZZ001)的研究成果。

① 例如,沃克在其《李维史论》英译本(*The Discourses of Niccolò Machiavelli*, edited and translated by Leslie J. Walker, Routledge and Kegan Paul, 1950)的附录中尽可能详细地罗列了马基雅维利对西塞罗的引证。

② 例如,在笔者看来,伯德在其著名的《君主论》编校本(*Il Principe*, ed. L. Arthur Burd, Oxford, 1891)中列举的一些可能来自于西塞罗的观点就有牵强之嫌。

研究往往陷入形式主义,过于关注论证结构,而缺乏义理的探讨。^①

再次,即使是从理论上对两人的思想进行总体性对比的研究,也往往局限于《论义务》与《君主论》的对比,而较少关注《李维史论》这一在那些重要议题上可能更为切题的文本。^②既然西塞罗创作《论义务》的目的和意图非常明确,那就是捍卫即将倾覆的罗马共和国,而《李维史论》中理想共和国的原型便是罗马;那么,无论马基雅维利与西塞罗在观点上是否一致,《李维史论》都比《君主论》更加适合用来参照。

回到本题上来,虽然马基雅维利在《君主论》中从未提到西塞罗及其作品,而《李维史论》则有三处提及西塞罗(第三处只是作为事例,所以直接引用实际上只有两处);^③但是,考虑到西塞罗的《论义务》在文艺复兴时代流传非常广泛,并且各种迹象都表明,马基雅维利曾经研读过《论义务》,那么我们就有充分的理由相信,马基雅维利视为理论对手并试图与之辩驳的,不仅包括其同时代的人文主义者,而且也包括西塞罗这样的他们视为灵感来源的古典作家。

在具体议题上,笔者在相关研究中已经指出,马基雅维利对西塞罗改造、扩展后的“四主德”进行了颠覆性的重构,^④而他在慷慨议题上也与西塞罗以及亚里士多德存在着明显的对照。本文将集中探讨马基雅维利在信义与欺诈问题上对西塞罗的回应。我们相信,对这个问题的探讨将有助于澄清和理解马基雅维利与古典传统之间的关系、马基雅维利的国家理性论等重要议题。在转入正式论述之前,我们做三点说明。

第一,就像《论义务》所表明的,信义问题在罗马居于非常重要的地位,无论是在外部的国际关系中还是在其内部的社会政治生活中,无论是在政治领域还是在民事关系中,都是如此;^⑤而在文艺复兴时期的伦理思想中,信义问题对于政治家的德性来说同样具有重要性,在“四主德”之外,“信义有时被视为第五项和核心的主德”。^⑥

第二,在《君主论》第15~19章“论君主的品性”这一全书最为核心的单元中,马基雅维利用专章分别论述了慷慨与吝啬(第16章)、残酷与仁慈(第17章)、信义与欺诈(第18章)这三组德性与恶行;而《论义务》对慷慨和信义都有阐述(它们都从属于正义),但重点是信义,对仁慈西塞罗只是捎带做了评论。

就像残酷与仁慈问题需要到《君主论》第17章之外寻求文本支持一样,《君主论》第18章直接论述信义与欺诈的内容实际上很有限(本章只有1~4段在讨论这个问题,5~6段讨论的则是所谓“表象的统治”问题),探讨这个问题也需要另辟蹊径。与这个主题直接相关的文本是《李维史论》第3卷第40~42章,而恰恰就是在第3卷第42章的末尾,马基雅维利明确提到了对《君主论》第18章的参照;因此,这一组章节(以及某种程度上的《李维史论》第1卷第59章、第2卷第

① 参见 Maurizio Viroli, *Machiavelli*, Ch. 3 'The Power of Words', New York: Oxford University Press, 1998; Virginia Cox, 'Machiavelli and the *Rhetorica ad Herennium*', *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 28, No. 4, 1997.

② 总体性的研究以科利什和巴洛的两篇论文(Marcia L. Colish, 'Cicero's *De Officiis* and Machiavelli's *Prince*', *Sixteenth Century Journal*, Vol. 9, No. 4, 1978; J. J. Barlow, 'The Fox and the Lion: Machiavelli Replies to Cicero', *History of Political Thought*, Vol. 20, No. 4, 1999)最具代表性,尽管他们的观点恰好对立:前者侧重于强调马基雅维利与西塞罗的一致性,而后者更强调其差异性。

③ 参见 Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Chicago: University of Chicago Press, 1958, pp. 95, 107, 125.

④ 参见刘训练:《从“德性”到“德能”:马基雅维利对“四主德”的解构与重构》,《道德与文明》,2019年第3期。

⑤ 关于罗马社会和西塞罗思想中“信义”的重要性,参见 Neal Wood, *Cicero's Social and Political Thought*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1988, p. 136.

⑥ Quentin Skinner, 'Machiavelli and the Misunderstanding of Princely Virtù', *Machiavelli on Liberty and Conflict*, ed. by David C. Johnston, Nadia Urbinati, and Camila Vergara, Chicago: University of Chicago Press, 2017, p. 150.

13章)应该被视为对《君主论》第18章论信义问题的补充与扩展,它们共同构成了对《论义务》相关讨论的回应与对话。^①

第三,在古罗马以及西塞罗那里,“信”(fides)的含义非常广泛,它既适用于私法领域,也适用于公法领域;既是一种法律规范,也是一种道德规范;在《论义务》中,“信”也包括日常信用(例如,De Officiis, II 24.84)。马基雅维利所谓的“信”(fede)则主要指向政治领域尤其是外交与战争事务中遵守盟约和协议,并不包括社会生活中的讲信用。一般情况下,信、信义都是与诚实连用的,所谓诚实守信、诚信;与此相应,信义、诚信的对立面是背信弃义、欺诈。当然,在具体语境中,它们又会有所侧重,在外交领域和盟约、协议中多指遵守守信与背信弃义,而在国内政治和战争中多指诚实可靠、公正诚信与欺骗、欺诈。^②

二、为何要守信?

虽然《君主论》从未提到西塞罗的名字,但学界通常认为,《君主论》第18章两处非常著名的譬喻是对西塞罗《论义务》的暗引和借用,正是这两处借用使人们确信,马基雅维利非常熟悉《论义务》。^③

马基雅维利指出,“存在两种斗争方式:一种是运用法律,另一种是运用武力。第一种方式为人类所特有,第二种方式则为野兽所特有;但是,因为前者常常有所不足,所以必须求助于后者。因此,一位君主必须很好地懂得如何使用野兽和人类的方式”(P XVIII. 2)。^④ 此处对应于《论义务》的如下论述:“存在两种解决争端的方法,一是通过协商,二是通过武力,前者符合人的特性,后者符合野兽的特性,只有在不可能采用前者的情况下,才应该采用后者”(De Officiis, I 11. 34)。^⑤ 二者的差异在于:在方式上,一个是通过法律,一个是通过协商;在使用武力的必要性上,一个强调必然如此,一个强调迫不得已。

另一处借用更加著名,但也更加含混和复杂。马基雅维利指出,君主必须懂得如何使用人性和兽性,对于野兽之道,他“应当同时选择效法狐狸与狮子,因为狮子不能保护自己避免落入陷阱,而狐狸不能保护自己抵御豺狼”(P XVIII. 2)。^⑥ 大多数注释家都相信,此处对应于《论义务》的如下段落:“有两种行不正义的方式,一是使用暴力,二是进行欺骗,欺骗像是小狐狸的伎俩,而暴力则有如狮子的行为:这两种方式对于人最为不合适,而欺骗更应该受到憎恶”(De Officiis, I 13. 41)。^⑦ 其间的差异是非常明显的:首先,在态度上,西塞罗对此是贬斥的,而马基雅维利是赞赏的;其次,马基雅维利更为明确地主张将武力和欺诈结合起来(参见 P VII. 7,

① 本文所有《论义务》的引文采自王焕生译本(中国政法大学出版社,1999年),但核心概念依据此译本所附的拉丁语原文略有调整;本文所有马基雅维利原著的引文由笔者依据曼斯菲尔德等人英译本(The Prince, translated by Harvey C. Mansfield, University of Chicago Press, 1998, 2d ed, 简称P; Discourses on Livy, translated by Harvey C. Mansfield and Nathan Tarcov, University of Chicago Press, 1996, 简称D)参照意大利“国家版”马基雅维利全集(Roma, Salerno)译出,引用时随文注明卷次、章节以及曼斯菲尔德等人英译本的段落号。

② 在某种意义上,忘恩负义也是诚实守信的对立面,但考虑到这个议题在马基雅维利那里的特殊重要性(D I 28-31),笔者将另文处理。

③ 《君主论》第18章是专门讨论信义问题的,而它对西塞罗的两处借用也都出自《论义务》总体上讨论信义的章节(De Officiis, I 11-13)。

④ Niccolò Machiavelli, The Prince, Chicago: University of Chicago Press, 1998, p. 69.

⑤ 西塞罗:《论义务》,第35页,中国政法大学出版社,1999年版。

⑥ Machiavelli, The Prince, p. 69.

⑦ 西塞罗:《论义务》,第45页。

XIX. 9),更为直接地将背信弃义归结为狐狸之道(欺诈)。

马基雅维利为君主在某些时候不必遵守信义提出了这样的论证或者说辩护:首先,“人们是恶劣的,对你并不是守信不渝的”,并且“人们是如此单纯,如此服从于当前的必然性,以致要进行欺骗的人总是可以找到上当受骗的对象”;其次,“一位君主总是不乏正当的理由来掩饰其背信弃义”(P XVIII. 3)。^① 对此,马基雅维利公开地评论了已故的教皇亚历山大六世,并不点名地评论了在世的西班牙国王“天主教徒”斐迪南。

然而,就像西塞罗指出的,诚信作为人类社会关系的基础,对人类的道德起着奠基性的作用;即使就马基雅维利主要谈论的政治与外交领域而言,信义也是基本的要件——事实上,君主们之所以能够从背信弃义中获益,恰恰是因为其对手的诚实守信。所以,君主“必须很好地懂得如何掩饰这种特性”(P XVIII. 3),亦即必须在表面上显得诚实守信(P XVIII. 6)。同时,就像他所界定的,不必守信的时机是“当遵守信义对自己不利的时候,以及使自己做出承诺的理由不复存在的时候”(P XVIII. 3)。^② 这就意味着,仍然有相当多的时候,君主是需要守信的;但不是为了信义本身而守信,而是因为守信可以获益得利。

在《君主论》第21章论述中立问题时,马基雅维利有这样一段评论:“尽管胜利者是强大的,你要受他支配,但他对你仍然负有一种恩义,同你有一种友爱协议;而且人们也绝不会如此下作,作为这样明显的忘恩负义的例子压迫你”(P XXI. 5)。^③ 虽然这段评论的视角发生了转换(转向寻求结盟的第三方的视角),但是它确实指出君主在获胜的情况下,仍然有必要遵守对站在自己一边的盟友的信义而不是背信弃义,尽管它似乎与马基雅维利关于人类是忘恩负义的、容易变心的、不受爱戴与恩义的纽带之约束的一般性判断相矛盾。

然而,我们必须注意紧接着这一评论的下一句那看似漫不经心的话:“再说,胜利从来不会如此彻底,以致胜利者不需要有某种考虑,特别是对正义”(P XXI. 5)。^④ 这是否就意味着,诚信、恩义、友爱以及正义,并不是因为其本质的善和内在的价值而得到遵守和考虑;背信弃义也不是因为本身的下作而被否弃,而是因为“胜利从来不会如此彻底”——没有必要恶事做绝,不给自己留一条后路?换言之,如果胜利者足够强大、取得的胜利如此彻底,根本就用不着有那么多顾虑了?!

这里我们可以提供一个实践中的佐证。1505年4月,时任佛罗伦萨第二国务秘书的马基雅维利受命出使佩鲁贾,任务是敦促作为佛罗伦萨共和国雇佣军将领的詹保罗·巴廖尼履约出兵比萨。在给十人委员会的信中,马基雅维利展示了他对这位背信弃义的雇佣军将领的劝诱。在对话中,他大谈特谈“信义的价值和重要性”(meriti della fede e quant'ella importava),面对巴廖尼的狡辩,他警告说:“每个人都知道他对诸位大人所负有的义务,知道它所产生的约定,知道他定期收到的款项、享受的便利,知道应他的请求而为他儿子提供的约定,也知道他把收到的钱全都放进了自己腰包。因此,人们永远不会原谅他,而是会指控他忘恩负义、背信弃义(d'ingratitude e d'infedeltà),并把他看作一匹因为害怕摔断脖子而无人敢骑的野马。……任何人只要把披甲上阵视为有价值的事情,并希望以此获得荣誉,那么,他最不能失去的就是信义的名声,而在在我看来,他在这件事上太轻率了”。^⑤ 显然,对于像巴廖尼这样“一个邪恶的人”(马基雅维利对此人

① Machiavelli, *The Prince*, pp. 69 ~ 70.

② Machiavelli, *The Prince*, p. 69.

③ Machiavelli, *The Prince*, p. 90.

④ Machiavelli, *The Prince*, p. 90.

⑤ 参见《马基雅维利全集·政务与外交著作》,第491~492页,吉林出版集团,2013年版(译文依据“国家版”原文有较大调整)。

在“德”与“能”方面的双重恶评,参见D I 27),马基雅维利所能调动的不会是道德说教,而只能是利益诱导——在此语境下就是雇佣军的信用体系;强调军事雇佣绝非“一锤子买卖”,公然的背信弃义是一种短见,长远来看并无利益可言。这个真实的场景无疑是对《君主论》第21章中相关评论的最好注脚。

三、战争、外交与结盟中的欺诈和背信弃义

在所有论信义的章节中,除了《君主论》第18章外,《李维史论》第3卷第41章是核心和关键,本章的观点非常鲜明:“只要能够很好地保卫祖国,应当不择手段,不计荣辱。……在决定祖国生死存亡的关头,根本不容考虑是正义的还是不正义的,是仁慈的还是残酷的,是值得称赞的还是可耻的;相反,应该抛开其他所有的顾虑,把那个能够挽救祖国生命并维护其自由的策略遵循到底”。^①关于这一著名的论断,我们需要注意以下几点。

首先,如果通盘考虑马基雅维利的观点,结合《君主论》相关章节和《李维史论》第2卷第13章的内容以及本章结尾处点评法兰西王国和国王的那两句话,我们就会发现,这里的“保卫祖国”可以扩展为“保卫国家和祖国”。在马基雅维利那里,所谓“祖国”(patria)指的是共同体意义上的国家,所谓“国家”(stato)尤其是《君主论》中的“国家”主要指君主个人的地位和权力。所以,这里的建议不仅适用于共和国的军事统帅与公民捍卫其祖国的利益,而且也适用于君主维护其私人利益。^②

与这种“全无立场”的态度不同,在西塞罗看来,“贪求无限的财富、贪求令人无法忍受的权力、最后甚至企图在自由的国家里建立王权的欲望,不可能想出有什么比这些更令人厌恶、更令人可憎的了”(De Officiis, III 8. 36);^③为了权力和王位成为僭主而放弃正直与高尚,这是“最最罪恶的行为”,因为“对一个人来说,没有什么比他以非正义的手段达到王位更不利……它们充满耻辱和邪恶”(De Officiis, III 21. 84~85)。^④也就是说,对于公民个人的政治野心,西塞罗是坚决抵制的,并将其直接对立共和国的利益。

其次,所谓“不计荣辱”,其实是说不要顾虑个人暂时的耻辱;相反,要看结果:只要结果是好的、对共和国或君主个人是有利的,那么个人(无论是共和国的统帅还是君主)最终将获得荣耀。就像他在《君主论》中所说,“只要一位君主能够赢得并维持他的国家,手段就总是被认为是光荣的,并将受到每个人的赞扬”(P XVIII. 6);^⑤也像前一章的标题所说,“在进行战争时使用欺诈是一件荣耀的事情”,当然前提是你必须“凭借欺诈克敌制胜”(D III 40. 1),最起码也得是战败后成功逃脱厄运,就像后一章所说,“在失利时也可以获得荣耀——或者是通过表明这种失利不是由你的过错造成的,或者是通过马上做出某种有德能的行动来抵消它”(D III 42)。^⑥

对于个人荣耀与祖国利益可能出现不一致这个问题,西塞罗指出,有许多人“他们为了祖国不仅愿意贡献财富,甚至愿意献出生命,然而在荣耀方面却不愿作任何让步,即使是国家要求这

① Niccolò Machiavelli, *Discourses on Livy*, Chicago: University of Chicago Press, 1996, p. 301.

② 关于“国家”与“祖国”的并置以及两种意义上的“马基雅维利主义”的区别,参见刘训练:《马基雅维利在何种意义上是一位马基雅维利主义者?》,《探索与争鸣》,2015年第1期。

③ 西塞罗:《论义务》,第277页。

④ 西塞罗:《论义务》,第325页。

⑤ Machiavelli, *The Prince*, p. 71.

⑥ Machiavelli, *Discourses on Livy*, p. 302.

样做”。对此,他引用恩尼乌斯《编年纪》中的诗句来盛赞昆图斯·法比乌斯·马克西穆斯在第二次布匿战争中的举动:“他用拖延战备拯救了我们的国家,他把国家安危置于个人名誉之上,愿他享有的荣耀将会与日月同辉”(De Officiis, I 24. 84)。^①按照这个思路,西塞罗对本章中罗马执政官忍受耻辱接受和约的做法(详见本文第四部分)肯定也是认同的。

再次,所谓“不择手段”,在本章的语境中主要是指通过战争以及外交(围绕战争的结盟与和约)来保卫国家,所以,手段无非就是武力、欺诈(在战争中使用欺诈,属于狭义的欺骗)和背信弃义(在结盟与和约中违背承诺和协议,属于广义的欺诈、欺骗)。关于武力,自不待言,胜者为荣;那么,欺诈和背信弃义又如何呢?

对于在战争中使用欺诈,马基雅维利的态度非常明确:无论是共和国的军事统帅还是君主,这都“是值得称赞的和荣耀的事情”(D III 42)。西塞罗对此似乎并未特别加以反对。他把法比乌斯与汉尼拔相提并论,在战争中“他们都善于掩饰、沉默、伪装、埋伏、预测敌人的计划”,但有些人完全不一样,“他们单纯、直率,认为一切事情无需隐瞒,一切事情都不该施阴谋诡计”(De Officiis, I 30. 108 ~ 109)。^②

从表面上看,马基雅维利似乎认为,战争之外的欺诈是“令人憎恶的”:“我并不认为那种使你背信弃义和违反既定协议的欺诈是荣耀的,因为,尽管这有时候可能为你获取国家和王国,但它永远不能为你赢得荣耀”(D III 40. 1);^③“以这样的方式只能获取统治权,但不能赢得荣耀”(P 8. 2)。^④这似乎是在呼应西塞罗的看法,“如果是为了荣耀而竞争统治权,那么就不应该采用罪恶手段,因为其中不可能存在荣耀”(De Officiis, III 22. 87)。^⑤但是,这两处表达的语境——《君主论》中的评论是在他以赞赏的口吻谈论“以罪恶获得君主国的人们”时提到的,而《李维史论》中的这句话是在他谈论“在进行战争时使用欺诈是一件荣耀的事情”时提到的——却让人怀疑这是马基雅维利真实的看法。

马基雅维利在下一章中说,不必遵守“被迫的承诺”;对于共和国是否应当遵守自愿的承诺与协议,他没有做进一步的评论(前一章也只是说这方面的背信弃义和欺诈不能赢得荣耀);但他明确谈到:“在君主们当中,不仅当武力消失时被迫做出的承诺不被遵守,而且当使他们承诺的理由消失时,其他所有的承诺也都不被遵守”(D III 42),^⑥他还指出关于这个问题可以参读《君主论》(第18章)。

其实,《李维史论》第2卷第13章就谈到了君主们在战争之外的欺诈。他在那里强调,“从来不曾有过被置于卑微运道的人获得很大的统治权,单单依靠公开的武力并且诚实无欺,但完全有可能单单依靠欺诈”(既包括内政事务中的欺骗,也包括外交中的欺骗)。这一点也适用于共和国:“君主们在发迹之初必须做的事情,共和国也必须做,直到它们变得强大,以致单单依靠武力就足够了”;“罗马人在他们发迹之初也少不了使用欺诈……并且它越是隐秘,就越是应该受到谴责”(D II 13. 2)。^⑦这就是说,共和国在外交领域的欺诈和背信弃义就算不能赢得荣耀,至少也不应该受到谴责。

① 西塞罗:《论义务》,第83页。

② 西塞罗:《论义务》,第105页。

③ Machiavelli, *Discourses on Livy*, p. 299.

④ Machiavelli, *The Prince*, p. 35.

⑤ 西塞罗:《论义务》,第327页。

⑥ Machiavelli, *Discourses on Livy*, p. 302.

⑦ Machiavelli, *Discourses on Livy*, p. 115.

《李维史论》第1卷第59章从寻求结盟的第三方这一独特的视角比较了共和国和君主的信义与背信弃义。首先,“无论是一位君主还是一个共和国,都不会遵守你以武力相迫订立的协议”;其次,“一旦对国家产生忧惧,两者都会为了不失去它而对你背信弃义,并对你做出忘恩负义的事情”;再次,“如果发现一个共和国或一位君主为了遵守对你的信义而面临毁灭”,那也是出于其他迫不得已的原因,而非出于信义本身;最后,“虽然共和国拥有和一位君主同样的意图和同样的愿望,但他们的行动迟缓,使得他们做出决定要比君主更加麻烦,因而背信弃义起来也更加麻烦”。^① 所以,对于寻求结盟的第三方来说,共和国更加值得信赖。但最后一点也清晰地表明,共和国本质上并不比君主更加诚实守信,只是由于“技术性原因”——他们的行动更迟缓,需要用更长的时间来背信弃义——才更加诚信可靠!

正是在这一章中,马基雅维利举了地米斯托克利的那个著名故事(他提议摧毁希腊联军的舰队,以便雅典独霸海权,但这一提议为雅典人民所拒绝)来作为“巨大的利益也没有让一个共和国背信弃义”的例证,这似乎与西塞罗将这个故事作为“为了高尚而蔑视表面的国家利益”的一个例子(*De Officiis*, III 11)遥相呼应。但是,如果考量一下两者所提出的理据,我们就会发现其间的反讽意味不言而喻。

四、被迫的承诺:瑞古卢斯与波斯图弥乌斯的信义和欺诈

西塞罗指出,正义的基础是诚信,“亦即对承诺和契约的遵守和守信”,从词源上讲就是,说过的话应该兑现(*De Officiis*, I 7. 23)。^② 但他承认,有时候违背承诺是合理的,比如,迫于恐惧或受蒙骗做出的承诺,可能会对承诺对象本人不利的承诺。^③ 对此,马基雅维利也强调,“不遵守那些你在被武力胁迫之下做出的承诺并不可耻。当武力消失时,被迫做出的、关涉公共事务的承诺总是会被违背,而且,对于任何违背承诺的人来说这也没有什么可耻辱的”(I III 42)。^④

但是,西塞罗同时又认为,“甚至有些个人为情势所迫,给敌人作了某种承诺,那也应该忠于自己的诺言”(*De Officiis*, I 13. 39)。^⑤ 为此,他高度肯定地评论了罗马历史上一个著名的故事,即瑞古卢斯自愿接受敌人惩罚的故事(*De Officiis*, I 13; III 26 ~ 29)。^⑥ 为什么要信守敌人强迫下的誓言? 他的理由是:“瑞古卢斯不应该以违背誓言来破坏有关战争和与敌人的条约和协议,因为战争是正义地、合法地同敌人进行的,随军祭司团法和许多其他公共法都应该适用”(*De Officiis*, III 29. 108)。^⑦ 随后,西塞罗还引证了其他一些“利益的表面虚假性被高尚性战胜”的例子,其中就包括罗马人在考狄乌姆峡谷战败后被迫与萨姆尼人签订和约的例子(*De Officiis*, III 30)。^⑧

① Machiavelli, *Discourses on Livy*, pp. 119 ~ 120.

② 西塞罗:《论义务》,第23页。

③ 参见 *De Officiis*, I 10. 32(这里,西塞罗承认有例外状态要求我们在德性问题上有所变通,即所谓“当它们随着情势的变化而发生变化的时候”;但是,在这种情况下,正义仍然是有准则的,那就是既“不伤害他人”,也要“有利于公共利益”);III 24 ~ 25。斯金纳评论说,如果对这种例外的解释范围足够宽泛的话,那么,西塞罗的学说和马基雅维利的学说也开始变得接近(Skinner, ‘Machiavelli and the Misunderstanding of Princely Virtù’, p. 154, note 39)。

④ Machiavelli, *Discourses on Livy*, p. 302.

⑤ 西塞罗:《论义务》,第43页。

⑥ 第一次布匿战争期间,罗马执政官瑞古卢斯被迦太基人俘获,后来他被派回罗马谈判交换俘虏事宜,并发誓返回。他回到罗马后在元老院发表演说,不同意遣返俘虏,然后毅然返回迦太基,被残酷处死。

⑦ 在罗马,战争与和平问题上的信义尤为重要,当时负责监督国际条约的履行、宣战或媾和的随军祭司团(*feriales*)便是信义之神(*dius Fidius*)祭司团,参见西塞罗:《论义务》,代序,第IV ~ V页;第37页注释2。

⑧ 有关这一事例的论述详见西塞罗:《论义务》,第351 ~ 353页。

我们知道,马基雅维利虽然没有评论过瑞古卢斯的故事,但他恰恰是以后一个例子来论述“被武力胁迫做出的承诺不应当遵守”(D III 42)。^①事实上,他的这一论断仅仅是就共和国而言的,而不是就牵涉其中的个人而言的;也就是说,罗马人民可以拒不接受执政官与萨姆尼人签订的和约,但执政官波斯图弥乌斯承认,“他以及其他对和约做出承诺的人确实受到了约束”(D III 42),所以,必须把他们作为俘虏交到萨姆尼人的手中。波斯图弥乌斯等人之所以没有像瑞古卢斯那样惨遭处死,仅仅是因为机运女神的垂青,萨姆尼人没有像迦太基人那样惩罚他们。由此可见,在这个问题上,西塞罗与马基雅维利实际上并不对立,只是视角不同而已:前者是就个人高尚性立论的,后者是就国家利益立论的。

尤其值得注意的是,瑞古卢斯与波斯图弥乌斯这两个例子还存在着非常重要的差异:前者的行为是私人的,他的承诺以誓言为基础;而后者的行为代表了罗马国家,和约在法律程序上还需要元老院和人民的批准才能生效。^②更何况,瑞古卢斯一开始的承诺并不是“被迫的”——就像西塞罗所言,暴力是不可能对勇敢的人起作用的(*De Officiis*, III 30. 110)^③——而是“自愿的”:他之所以如此承诺恰恰是想借此机会返回罗马劝说元老院不要答应迦太基人交换战俘的要求,因此,他“更值得称赞,更为杰出”。对于波斯图弥乌斯来说,他根本没有选择的余地,尽管此时此刻充满耻辱,但是通过和约能够保住军队,“如果那支军队得救了,罗马就会有雪耻;而如果那支军队未能保住——即使荣耀赴死——罗马及其自由也会丧失”(D III 41)。^④如此看来,他们对这两个例子详略不一的评论实际上也是各取其用。

既然瑞古卢斯受到赞扬不仅是因为他信守誓言,而且也因为他考虑的是国家的利益而不是他自己的利益;而波斯图弥乌斯在挽救国家的同时,也能够通过后来个人有德性的行动来抵消此前由于战败而蒙受的耻辱;那么,我们就可以认为,马基雅维利和西塞罗在这一点上其实并无分歧:为了捍卫共和国,应该不计荣辱,不择手段——对于他们的敌人迦太基人和萨姆尼人来说,瑞古卢斯和波斯图弥乌斯在信守承诺的同时实际上也是在使用欺诈!^⑤

西塞罗认为,“如果是为了荣耀而竞争统治权,那么就不应该采用罪恶手段,因为其中不可能存在荣耀”(De Officiis, III 22. 87)。^⑥所以,他盛赞了在罗马对抗皮洛士的战争中执政官法布里基乌斯不以罪恶取胜的那个著名故事,以此作为“对敌人保持正义的杰出的例子”(De Officiis, I 13; III 22)。马基雅维利也称许了这种做法,但其着眼点和侧重点却非常不同,他毋宁将此视为“不战而屈人之兵”的例子,他更关注的是战争的最终结果。^⑦

事实上,对于瑞古卢斯、波斯图弥乌斯和法布里基乌斯的“守信”与正义,西塞罗隐晦地调用

① Machiavelli, *Discourses on Livy*, pp. 301 ~ 302.

② 有一个细节绝非不重要:就像李维特意辩解的,“考狄乌姆和平不是用条约,而是用誓言确认的”(《自建城以来》第一至第十卷选段,第381页,中国政法大学出版社,2009年版);阿庇安也提到,当时罗马军队中并无可以代表元老院和人民缔约的随军祭祀团,所以和约是通过扣留人质、罗马军官们宣誓的方式缔结的(参见阿庇安《罗马史》上卷,第42~43页,商务印书馆,1979年版)。

③ 参见西塞罗:《论义务》,第353页。

④ Machiavelli, *Discourses on Livy*, p. 301.

⑤ 萨姆尼人的首领蓬提乌斯对此说得非常清楚:“即使你是出于诚信被缚着回到胜利者这里来。我对罗马人民说话,如果他们觉得在考狄乌姆作出的誓言难以承受,那他们可以让军团回到他们当初被围困的山谷中间。让谁也没有欺骗谁,让一切都没有发生”(《自建城以来》第一至第十卷选段,第393页)。

⑥ 西塞罗:《论义务》,第327页。

⑦ 他曾评论说:“那些用武器、战争手段以及其他任何人类力量都无法攻破的地区和城市,常常靠一个宽厚、仁慈、纯洁自持或者慷慨大度的例子而不攻自破。……罗马的军队不能把皮洛士逐出意大利,而法布里基乌斯的宽宏大量却做到了”(D III 20; *Discourses on Livy*, pp. 261 ~ 262)。

了他关于“决定谁将生存”的“与敌对者的战争”和“决定谁将统治”的“与竞争者的战争”的区分：罗马人与迦太基人、萨姆尼人和皮洛士的战争都属于后者（*De Officiis*, I 12. 38），^①事关统治权和荣耀，必须胜之以武。这种区分似乎影响了马基雅维利类似的关于“两种类型的战争”的划分（参见 *D II 8. 1*），他强调，正义（以及守信）与否的做法需要考虑战争的危急性以及对手的可怕程度（这仍然是后果论而非德性论的考量）：“当皮洛士和他的军队在意大利时，他们还会向他揭发想要毒死他的人，而对汉尼拔——即使在他被解除武装，被迫流亡之后——他们决不原谅他，直至除掉他”（*D III 21. 4*）。^②

五、内政中的欺诈和背信弃义

如果说前面所涉及的主要是战争、外交与和约等国际事务，那么国内政治又如何呢？

在《君主论》中，马基雅维利一方面认定，阿伽托克勒斯和奥利韦罗托等人是“依靠某种罪恶而卑鄙的办法获得君权”，但另一方面又回避道德上的评判，“无须以别种方式考虑这个问题的是非曲直”（*P VIII. 1*）。^③然而，随着论述的展开，我们又明显地感到他几乎是在以赞赏的态度评论他们以及叙拉古的僭主希耶罗、瓦伦蒂诺公爵切萨雷·博尔贾等“新君主”的作为。不过，还是让我们转向共和国的领袖与公民是如何在内政事务上以欺诈和背信弃义的方式创建和保卫共和国的吧。

我们知道，《论义务》是西塞罗在他捍卫共和国的最关键时刻写作的理论著作。他写作这本书的意图非常明确，就是要抨击恺撒的余党安东尼等人的政治野心，劝诫青年贵族精英（他曾经一度寄望于屋大维）恪守或回归共和宪制与“先人习俗”（*mos maiorum*）。所以，他在《论义务》中一再强调利益对高尚性的服从以及“真正的”利益与高尚性的统一，并驳斥那些基于机敏（*sollertia*）和欺骗而发生的“对法权的某种曲解”，尤其是国务活动和对外事务中的不正义、不守信行为（*De Officiis*, I 10 ~ 13）。^④

遵循罗马的共和传统，西塞罗对试图追求王权（在罗马的语境中就相当于僭政）的野心深恶痛绝，他引用恩尼乌斯的诗句说“王权没有任何神圣的联盟，没有任何信义”，并公开指责恺撒的行径（*De Officiis*, I 8. 26）。^⑤同时，作为保守派，他也猛烈地抨击平民派提出的土地法、取消债务（这是对日常信义的破坏）等主张，肯定贵族派对格拉古兄弟改革的激烈反抗（*De Officiis*, I 22. 76; II 12. 43; II 22. 78 ~ 79; II 24）。由此，他还高度称赞了罗马历史上那些具有高尚德性的著名人物。

马基雅维利在回顾罗马的政治史时，同样强调了推翻王政后罗马人对王权的痛恨（*D I 58. 3*），并且同样将恺撒作为僭主加以批评（*D I 10*）；他也提到了土地法带来的纷扰和格拉古兄弟改革的弊端（*D I 37*）；另外，他对西塞罗赞赏的那些罗马著名历史人物也给予了高度评价（*D III 1. 3*）。

西塞罗在《论义务》中赋予国家和祖国（*res publica* 和 *patriae*）以极高的价值，“有哪个高尚的人会犹豫为祖国而献身呢？”在一些极为罕见的例外状态中，也许会出现为了国家利益而损害高尚性的情形。但是，他断言：“有些事情如此丑陋，有些事情如此可鄙，以至于智慧之人甚至为了

① 参见西塞罗：《论义务》，第40~41页。

② Machiavelli, *Discourses on Livy*, p. 264.

③ Machiavelli, *The Prince*, p. 34.

④ 西塞罗：《论义务》，第31~45页。

⑤ 西塞罗：《论义务》，第25页。

拯救国家也不会去做”(De Officiis, I 45. 159)。^①在他看来,例外状态仅限于非常少的情形:在这些情形中,“某种事物被大部分人视为可鄙的,但结果可能发现并非可鄙的”。比如,有什么比杀死自己的朋友更可恶?但是,“如果杀死的是一个僭主(此处暗指恺撒——引者注),尽管那也是自己的朋友,难道这也会使人被罪行玷污吗?(De Officiis, III 4. 19;参见 III 6. 32)。^②又如,侵害他人的利益无疑是违背自然法的,“不过如果你是这样一个人,要是你能继续活着,便能给国家和人类社会带来巨大的好处,如果你是为了这一目的而夺取他人的东西,那么这种行为便不应该受指责”(De Officiis, III 6. 30)。^③

然而,这后一点其实是难以判断甚至无从判断的,他自己也提醒说:“要注意不可使自负自傲之人以此作为行不义的口实”(De Officiis, III 6. 31)。^④以“国父”罗穆卢斯为例,西塞罗认为,他在建城之初,杀死自己的弟弟瑞穆斯是犯罪,那是“他觉得一人掌权比和他人共掌更有利”,是“被利益的表象所驱使”,“尽管他以建造城墙为自己辩解,但这是高尚的表象,既不值得称赞,也不合适”(De Officiis, III 10. 40)。^⑤马基雅维利对此却做出了相反的评价:“尽管就行为而言应该指控他,但就效果而言应该原谅他;并且如果效果是好的,就像罗穆卢斯的那样,就总是应该原谅他……对于其弟弟和同僚之死,他应该得到原谅,他所做的是为了共同的利益而非他个人的野心”(DI 9. 2)。^⑥

但是,对于“共和之父”老布鲁图斯剥夺其同僚科拉提努斯的权力(他们同为罗马最早的两任执政官),西塞罗却予以谅解:“这件事可能令人觉得做得不正义,因为在推翻王政时科拉提努斯是布鲁图斯实现计划的同盟者和助手。但是当杰出的公民们决定清除苏佩尔布斯的所有亲属、塔克文姓氏和王权记忆时,因为这是有利的,当时关心国家利益令人觉得是如此高尚,以至于甚至科拉提努斯本人对这一决定也应该服从”(De Officiis, III 10. 40)。^⑦对此,马基雅维利并无进一步的评论,但他也指出:“虽然他为罗马的解放做出过自己的贡献,但被流放,其原因无他,只不过是因他带有塔克文的名字”(DI 28)。^⑧有一个微小的细节让我们猜测,他是在呼应西塞罗:正是在同一章(DI 28)中,他几乎是亦步亦趋地照搬了西塞罗《论义务》中的一句话。^⑨

可以参照的还有马基雅维利对老布鲁图斯另外两个著名故事的评论:一个是他早年为了逃避“高傲者”塔克文的迫害而装疯卖傻的故事,一个是他严厉惩罚追随塔克文家族参与反对共和国阴谋的两个儿子的故事。关于前者,马基雅维利说,他的装疯卖傻是审慎的和明智的,“他假装如此也是为了更少被人注意,一旦给了他机会,他会有更多时机推翻国王和解放自己的祖国”

① 西塞罗:《论义务》,第153页。

② 西塞罗:《论义务》,第262页。

③ 西塞罗:《论义务》,第271页。

④ 西塞罗:《论义务》,第271页。

⑤ 西塞罗:《论义务》,第283页。

⑥ Machiavelli, *Discourses on Livy*, p. 29. 需要注意的是,马基雅维利遵循李维的用法,有时将王政时代也算作“罗马共和国”的范畴(比如,DI 23. 1)。在这个意义上,罗穆卢斯的建城、立国就是创立共和国。

⑦ 西塞罗:《论义务》,第281页。

⑧ Machiavelli, *Discourses on Livy*, p. 64. 科拉提努斯与塔克文家族属于同宗,他的妻子卢克雷蒂娅被强暴后自杀是驱逐塔克文家族的导火索。

⑨ 这一章的主题是“为什么罗马人对自己的公民不像雅典人那么忘恩负义”。马基雅维利提到:“这些论述文明生活的作家们所说的话是极为真实的:人民在他们重新恢复自由之后咬起人来要比他们一直保持着自由更加凶狠”(DI 28; *Discourses on Livy*, p. 63)。“论述文明生活的作家们”想来一定包括西塞罗,因为后者曾经说过:“自由在重新恢复之后咬起人要比她一直保持着更加凶狠”(De Officiis, II 7. 24;参见《论义务》,第177页,译文依据原著有改动)。

(D III 2)。^①关于后者,他说,父亲判处儿子们死刑并亲临刑场,这是极端严酷的。但是,“在一次国家更迭之后,不管是共和国变成了僭政还是僭政变成了共和国,对于敌视现状的人实施一次令人难忘的处决都是必须的”(D III 3);^②为了捍卫自由国家的安全,“没有什么比杀死布鲁图斯的儿子们更加有力、更加有效、更加可靠、更有必要的补救办法了”(D I 16. 4)。^③前者可以看作是为了建立共和国而使用欺诈的范例,而为后者辩护的理由与西塞罗为老布鲁图斯解除科拉提努斯权力的辩解如出一辙。

然而,无论他们的出发点和落脚点有何不同,就在西塞罗即将为了捍卫共和国而走向生命尽头的最后时刻,他也像马基雅维利一样公开宣告,应当“把祖国的安全和自由当作最神圣的法律和最好的先例”,“凡是对共和国有益的事情都应当视为合法的、正义的”,^④而这一点他实际上在其政治生涯的巅峰时刻即粉碎喀提林阴谋的过程中就已经付诸行动!^⑤

六、结论

西塞罗《论义务》第3卷的主旨是论证利益与高尚性(也即保持各种德性)的一致性,但其根本前提却是,“只应该为了高尚而追求高尚,此外再没有什么别的值得追求的”(De Officiis, III 7. 33),^⑥“利益由于高尚而有意义,没有高尚,也就不可能存在利益”(De Officiis, III 10. 40);^⑦其基本思路则是,那些与高尚性相违背的利益,都只是利益的“影子”和“表象”。所以,虽然我们全都追求利益,但“我们不能在其他任何地方,只能在荣誉、合适、高尚中发见利益,因而我们就认为它们是我们首要的、最高的奋斗目标,并且把‘利益’这一词儿主要地不是视为光辉的,而是视为必须的”(De Officiis, III 28. 101)。^⑧换言之,在西塞罗那里,落脚点仍然是高尚性和德性,而非利益;所谓“真正的利益”不过是高尚性的另一种说法而已。他在信义问题上始终持守这样的立场和看法。

相比之下,在信义问题上,与流俗的印象不同,马基雅维利实际上从未否定日常生活中的信用,也无意否定常态秩序下政治信义的价值与作用;但是,在他那里,高尚性和德性却从未处于核心的位置,更没有成为至高的价值:他所谓的“结果”从来都是实效的考量。虽然这种实效有可能指向西塞罗念兹在兹的祖国或共和国的利益——我们相信,马基雅维利本人确实持有这样的关怀,但他的建议同样也适用于那些只关心如何夺取和维护自己权力与地位的“新君主”。而且,马基雅维利也从未像西塞罗那样,为国家利益与道德高尚性可能产生冲突而百般纠结,他更强调的是国家利益压倒高尚性的必然性,更关心的是其中牵涉的“技术性问题”——在他那里,最高的“德性”其实是去道德化的“审慎”。^⑨

① 西塞罗则评论过梭伦的装疯卖傻:“此人为了使自己生活更安全,并对国家更有利,便装起疯来”(De Officiis, I 30. 108;《论义务》,第105页)。

② Machiavelli, *Discourses on Livy*, p. 214.

③ Machiavelli, *Discourses on Livy*, p. 45.

④ 西塞罗:《反安东尼演说》第11篇,参见《西塞罗全集·演说词卷》下,第752页,人民出版社,2008年版。

⑤ 参见萨卢斯特《喀提林阴谋》中西塞罗、恺撒、小卡特等人关于以“元老院最后决议”(senatus consultum ultimum)的名义处置喀提林同谋者的辩论。

⑥ 西塞罗:《论义务》,第273页。

⑦ 西塞罗:《论义务》,第281-283页。

⑧ 西塞罗:《论义务》,第343页。

⑨ 详见刘训练:《从“德性”到“德能”:马基雅维利对“四主德”的解构与重构》,《道德与文明》,2019年第3期。

总体而言，马基雅维利与西塞罗在信义问题上存在着一种基本的对立，分歧的关键不在于要不要守信，而在于守信的理由：前者着眼于信义之用，后者立足于信义之德；可以说，这种对立与分歧也存在于他们关于其他德性的看法乃至整个的政治伦理思想体系。

当然，西塞罗也会考虑马基雅维利所强调的情境与时势，所以在有些问题上，他们也有微妙的暗合，甚至可以看到马基雅维利对西塞罗的继承。比如，对于战争进行中对敌人的欺诈、神道设教中隐含的欺骗，他们都没有提出异议，只是马基雅维利在表达方式上更加显白、渲染，而西塞罗的表达更加谨慎、含蓄。^① 他们更大的一致表现在如何捍卫共和国和祖国的问题上：两人都赞同“共和之父”老布鲁图斯为巩固共和国而采取的激进做法，但西塞罗并没有像马基雅维利那样谅解“国父”罗穆卢斯的弑弟行为；而对于罗马对外关系中的两个经典案例即瑞古卢斯与波斯图弥乌斯的“信义”与“欺诈”，正如前文所揭示的，他们都是赞赏的，并且所依据的实际上都是西塞罗提出的关于两种类型之战争的区分（见前文第四部分），只是基于不同的考量，他们选取了各自阐发的重点。

至于在其他的一些情形中，两人随即又分道扬镳。比如，马基雅维利毫不犹豫地宣称，无论是共和国的扩张还是“新君主”的崛起都离不开武力和欺诈，甚至“使用欺诈甚于使用武力”（*D II 13*）；^②这里的“新君主”当然包括甚至主要指那些试图篡夺其祖国与人民之自由的人——而对于僭主，西塞罗则深恶痛绝、必欲除之而后快，他所允许和实施的“紧急状态”实际上仅限于为了消灭僭主而采取行动。在这个意义上，我们也可以说，当马基雅维利一再强调所谓必然性的时候，他确实将古人偶尔承认的“例外状态”常态化了。^③

对于政治生活中的信义这样的永恒难题，无论是基于纯粹的理论推演，还是求助于历史的实例，都不会有一劳永逸的答案。结合古今之变的基本背景，以及西塞罗和马基雅维利各自的政治处境与写作对象，重述他们之间的异与同，不仅具有思想史价值，而且也可以为我们今天思考政治信义问题提供教益和启示。

作者：刘训练，天津师范大学政治与行政学院、天津师范大学政治文化与政治文明建设研究院（天津市，300387）

（责任编辑：孟令梅）

① 参见福特通过在其他议题上的对比得出的类似结论：“他们都教导说，以不高尚的方式采取行动可能是有益的，甚或在政治上是必然的；但是，西塞罗的教导不能被所有的读者所领会，而马基雅维利却公开宣讲他的建议。这并非微不足道的差异。此外，马基雅维利似乎看到了采取不高尚行动的必要性比西塞罗所认可的更为频繁”（David S. Fott, ‘How Machiavellian Is Cicero?’ in *The Arts of Rule: Essays in Honor of Harvey C. Mansfield*, New York: Lexington Books, 2008, p. 162）。

② Machiavelli, *Discourses on Livy*, pp. 155 ~ 156.

③ 参见施特劳斯关于亚里士多德的古典论述与马基雅维利的论述的对照性评论：“马基雅维利否认自然正当，因为他是依据极端情境而非正常情境来定位自己的：在极端情境中正义的要求被化约为必然性的需要，而在正常情境中严格意义上的正义的要求是最高法律。而且，在偏离通常是正当的事物时，他并未感到勉为其难；相反，在思考这些偏离时，他似乎还颇为享受，他也不关心对某个具体的偏离是否真的必要进行慎重的探究。另一方面，亚里士多德意义上的真正的政治家，依据正常情境和通常是正当的事物来定位自己，只有为了正义和大道本身的缘故，他才会勉为其难地偏离通常是正当的事物。这种差异无法找到法律的表达，但其政治上的重要性是显而易见的”（Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago: University of Chicago Press, 1953, p. 162）。